

# भारतीय दर्शन



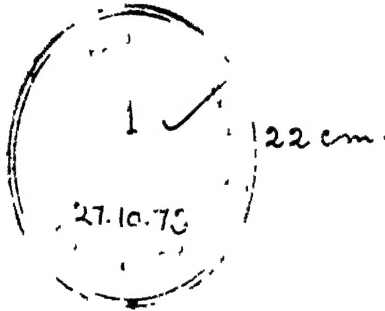




# भारतीय दर्शन

भारतीय दर्शन का पांडित्यपूर्ण अध्ययन  
हिन्दूधर्म-पुनर्जागरण काल से वर्तमान तक

2



डॉ० राधाकृष्णन्



राजपाल एण्ड सन्ज, कश्मीरी गेट, दिल्ली-६

INDIAN PHILOSOPHY (Vol. 2) by Dr. S. Radhakrishnan  
का हिन्दी अनुवाद

अनुवादक

(स्व०) श्री नन्दकिशोर गोभिल, विद्यालकार

भूतपूर्व प्रोफेसर : रामजस कालेज, दिल्ली;

गुजरात विद्यापीठ, अहमदाबाद;

अलिक्वता विद्यापीठ, कलकत्ता

*Director of Education  
Tripura  
Rs. 29.00*

केन्द्रीय हिन्दी निदेशालय, शिक्षा मंत्रालय,  
भारत सरकार के सहयोग से प्रकाशित

रायसीना प्रिंटर, दिल्ली, में मुद्रित

## प्रस्तावना

इस खण्ड में भी, जिसका प्रतिपाद्य विषय वैदिक पङ्कदर्शन का विवेचन है, मैंने पहले खण्ड जैसी ही योजना तथा विधि अपनाई है। इसके अनिश्चय, मैंने उम भावना को भी, अपनाने का प्रयत्न किया है जो दार्शनिक व्याख्या के लिए उचित मानी गई है, अर्थात् प्राचीन लेखको तथा उनके विचारों की सुचारु रूप से व्याख्या करके उन्हें दर्शन तथा धर्म-सम्बन्धी ग्राह्य के विचारणीय विषयों के सन्दर्भ में रखना। वाचस्पति मिश्र ने, जो हिन्दू विचारधारा के लगभग सभी दर्शनों के टीकाकार हैं, प्रत्येक पर अपना लेखनी का जिस प्रकार प्रयोग किया है उसमें प्रतीत होता है मानो वे उनके सिद्धान्तों में भी विश्वास रखते हैं। विचारधारा की उन प्रवृत्तियों को जो प्राचीनकाल में परिपक्वता को पहुँची थी और जो अनेक दुर्रोग्य ग्रथों में निपिबद्ध हैं, बुद्धिपूर्वक प्रस्तुत करने में यह आवश्यक हो गया कि विशेष दृष्टिकोणों को चुना जाए, उनपर बल दिया जाए और उनकी आलोचना तक की जाए। यह कार्य, स्वभावतः यह प्रकट कर देता है कि मेरी अपनी विचारधारा किस दिशा में चल रही है। उम प्रकार के कार्य में क्योंकि विवरण सम्बन्धी अनेक प्रकार के निर्णयों का समावेश करना है, अतः यह आशा नहीं की जा सकती कि यह पुस्तक निर्णय-सम्बन्धी भूलों में मुक्त होगी। किन्तु मैंने, प्रमाणों में किसी प्रकार की उलट-फेर करने से बचते हुए, केवल विषय-परक प्रतिपादन का ही प्रयत्न किया है।

मैं यहाँ इस बात को दोहरा देना आवश्यक समझता हूँ कि मेरे विषय-प्रतिपादन को सर्वथा पूर्ण न मान लेना चाहिए। क्योंकि, लगभग प्रत्येक अध्याय में जितने विषय का प्रतिपादन है, उसके अध्ययन के लिए एक पूर्णतया मन्त्रित विशेषज्ञ अपना पूरा जीवन लगा देना है। विशिष्ट दर्शनों के व्यौरेवार विवेचन के लिए पृथक् निबन्धों की आवश्यकता है। मेरे कार्य का क्षेत्र सीमित है, अर्थात् विविध विचारधाराओं के आन्दोलनों की उनकी प्रेरक भावनाओं और उनके परिणामों की एक मोटी रूपरेखा तैयार करना। भिन्न-भिन्न सम्प्रदायों के अल्प-महत्त्व के लेखकों में परस्पर जो गौण मतभेद पाए जाते हैं, उनको दर्शनों की मैंने वस्तुतः कोई चेष्टा नहीं की है। शैव, शाक्ता और परवर्ती वैष्णव दर्शनों के सम्बन्ध में, जो भारत के दार्शनिक विकास की अपेक्षा धार्मिक इतिहास से अधिक सम्बन्ध रखते हैं, मेरा विवेचन बहुत सक्षिप्त तथा सार-मात्र है। यदि मैं प्रकल्पनात्मक भारतीय विचारधारा के नाना रूपों की वास्तविक भावना का एक चित्र, जो भले ही अपर्याप्त हो, अपने पाठकों के सम्मुख रख सका तो मुझे पूर्ण सन्तोष हो जाएगा।

• यदि यह खण्ड पहले की अपेक्षा कुछ कठिन है तो मैं आशा करता हूँ कि पाठक अनुभव करेंगे कि कठिनाई का निर्माता मैं नहीं हूँ, बल्कि कुछ सीमा तक यह कठिनाई विषयगत है और गम्भीर विवेचन के कारण है जो विषय के अध्ययन के लिए आवश्यक है। मैंने अनुभव किया कि तथ्यों के पुञ्ज को एक ऐसे विशद आख्यान में समोकर रखना जिसे पाठक सम्भ्रम में पड़े बिना और बिना उकताएँ समझ सके, एक ऐसा कार्य है जिसे पहले से मापना मेरे लिए सम्भव नहीं था। अस्थित्य तथा पाण्डित्याभिमान के बीच में से मध्यममार्ग का अवलम्बन करके चलने में मैं कहाँ तक सफल हो सका हूँ, इसका निर्णय पाठक करेंगे। साधारण पाठक के सुभीते के विचार से अधिक पारिभाषिक अथवा सन्दर्भ-सम्बन्धी वाद-विवाद ऊपर और नीचे कुछ स्थान छोड़कर पृथक् रूप से दिए गए हैं।

इस खण्ड के सकलन में मुझे विविध सम्प्रदायों के सस्कृत के सन्दर्भों से ही नहीं, बल्कि ड्यूसन और कीथ, थिबौत और गावँ, गगानाथ भा और विद्याभूषण प्रभृति विद्वानों के लेखों से भी बहुत सहायता मिली है। मैं अपने मित्रों, श्रीयुत बी० सुब्रह्मण्य ऐयर तथा प्रोफेसर जे० एम० मँकेजी का अत्यन्त कृतज्ञ हूँ क्योंकि इन्होंने पुस्तक की पाण्डुलिपि और प्रूफ के अनेक भागों को देखने का कष्ट किया तथा अनेको मूल्यवान् सुभाव दिए। प्रोफेसर ए० बेरीडेल कीथ ने प्रूफ देखने की कृपा की और इनकी समालोचनाओं से पुस्तक को बहुत लाभ हुआ। मुझे पुस्तक के प्रधान सम्पादक प्रोफेसर जे० एच० म्यूरहेड को भी हार्दिक धन्यवाद देना है, जिन्होंने प्रथम खण्ड के समान ही, इस खण्ड के लिए भी अपना बहुत-सा समय और चिन्तन प्रदान किया। यदि इनकी उदार सहायता प्राप्त न होती तो इस पुस्तक में भी त्रुटियाँ अब रह गईं हैं उनसे कही अधिक रह जाती।

दिसम्बर, १९२६

## द्वितीय अंग्रेजी संस्करण की प्रस्तावना

दूसरे संस्करण को प्रकाशित करने समय जो अवसर मुझे मिला उसका उपयोग मैंने छोटी-छोटी अशुद्धियों तथा छापे की भूलों को शुद्ध करने में किया है। इसके अतिरिक्त, कुछेक सहायक तथा कठिन स्थलों पर मूल सस्कृत के उद्धरण भी दे दिए हैं, जिसमें पाठक व्याख्याओं की सम्पू्ण गन्दर्भों के साथ तुलना कर सके। ये सन्दर्भ पुस्तक के अन्तिम भाग में दी गई टिप्पणियों में मिलेंगे और इनमें कठिनाइयों को दूर करने के लिए उपयुक्त सामग्री भी मिलेगी। इस प्रकार अब इस पुस्तक का रूप अपने-आपमें पूर्ण हो गया है।

संस्कृत के सन्दर्भों के अंग्रेजी अनुवाद माधारणतः उपलब्ध और प्रासांगिक अनुवादो पर आश्रित हैं और इनका वर्णन ग्रंथ सूची-सम्बन्धी उद्धरणों में किया गया है। इन सन्दर्भों का अभिप्राय मुख्यतया अंग्रेजी भाषा में प्राप्त साहित्य का निर्देश करना है। यद्यपि अप्रत्यक्ष रूप में ये उक्त विषय पर उपलब्ध कुल साहित्य का निर्देश करते हैं।

मुझे अपने अनेक मित्रों तथा ममालोचको को उनके अमूल्य सुभावों के लिए धन्यवाद देना है। मैसूर निवासी प्रोफेसर एम० हिरियन्ना का मैं विशेष रूप से ऋणी हूँ। ऐसे ही अन्यान्य व्यक्तियों में, जिनसे मुझे सहायता मिली, मद्रास के महामहोपाध्याय एम० कुप्पूस्वामी शास्त्री और कनकत्ता के महामहोपाध्याय एन० एस० अनन्त-कृष्ण शास्त्री की गणना है। मेरे मित्र एव सहयोगी श्रीयुत के० सी० चैटर्जी ने उद्धरणों की जाँच का कार्य किया, और इसके लिए मैं उन्हें धन्यवाद देता हूँ।

## दो शब्द

हिन्दी के विकास और प्रसार के लिए शिक्षा-मंत्रालय के तत्त्वावधान में पुस्तकों के प्रकाशन की विभिन्न योजनाएँ कार्यान्वित की जा रही हैं। हिन्दी में अभी तक ज्ञान-विज्ञान के क्षेत्र में पर्याप्त साहित्य उपलब्ध नहीं है, इसलिए ऐसे साहित्य के प्रकाशन को विशेष प्रांत्साहन दिया जा रहा है। यह आवश्यक है कि ऐसी पुस्तकें उच्च कोटि की हों। भारत सरकार द्वारा पुस्तकों के प्रकाशन की जो विविध योजनाएँ इस समय कार्यान्वित की जा रही हैं, उनमें से एक योजना प्रकाशकों के सहयोग में पुस्तकें प्रकाशित करने की है। उस योजना के अधीन भारत सरकार निश्चित सख्या में प्रकाशित पुस्तकों की प्रतियाँ लगीदकर उन्हें मदद पहुँचाती है।

प्रस्तुत पुस्तक इन्हीं योजनाओं के अन्तर्गत प्रकाशित की जा रही है। इसके अनुवाद-अधिकार, अनुवाद और पुनरीक्षण की व्यवस्था प्रकाशक ने स्वयं की है और पुस्तक में शिक्षा मंत्रालय द्वारा निर्मित शब्दावली का उपयोग किया है।

डा० सर्वेपल्ली राधाकृष्णन् हमारे युग के एक महान् दार्शनिक और विचारक हैं। भारतीय विचार-परम्परा के मूध्न्य व्याख्याता और एक क्रान्तदर्शी तत्त्व-चिन्तक के रूप में उन्हें संसार के बौद्धिक क्षेत्र में अग्रतम सम्मान प्राप्त है। उनकी रचनाओं ने आधुनिक चिन्तन को गहराई में प्रभावित किया है।

प्रस्तुत ग्रन्थ डा० राधाकृष्णन् की विश्वविख्यात रचना 'इंडियन फ़िलासफी' का प्रामाणिक अनुवाद है और हिन्दी में पहली बार प्रकाशित किया जा रहा है। संसार के दार्शनिकों ने इस ग्रन्थ की प्रशंसा मुक्तकट से की है। देश और विदेश के अनेक विश्व-विद्यालयों में यह ग्रन्थ भारतीय दर्शन की पाठ्य पुस्तक के रूप में सम्मान स्वीकृत है।

हमें विश्वास है कि प्रशामन और प्रकाशकों के सहयोग से प्रकाशित साहित्य हिन्दी को समृद्ध बनाने में सहायक होगा और ज्ञान-विज्ञान में सम्बन्धित ग्रन्थकारिक पुस्तकें हिन्दी के पाठकों को सुलभ होंगी।

आशा है, हिन्दी के पाठक इस ग्रन्थ का स्वागत करेंगे और यह योजना उत्तरोत्तर लोकप्रिय होगी।

केन्द्रीय हिन्दी निदेशालय  
(शिक्षा-मंत्रालय)

ए. चंद्रहासन

निदेशक

## विषय-सूची

पहले अंग्रेजी संस्करण की प्रस्तावना	५-६
दूसरे अंग्रेजी संस्करण की प्रस्तावना	६-७

तृतीय भाग

### वैदिक षड्दर्शन

#### पहला अध्याय

विषय-प्रवेश	१५-२५
-------------	-------

दर्शनशास्त्र का प्रादुर्भाव — यदो के साथ सम्बन्ध मूत्र साहित्य -- सामान्य विचार-धारण ।

#### दूसरा अध्याय

न्यायशास्त्र का तर्कसम्मत यथार्थवाद	२६-१७४
-------------------------------------	--------

न्याय और वैशेषिक न्याय की प्रारम्भिक अवस्था साहित्य और इतिहास— न्याय का क्षेत्र परिभाषा का स्वरूप प्रत्यक्ष अथवा अन्तर्दृष्टि अनुमान प्रमाण— परार्थानुमान आगमन अनुमान- कारण- उपमान अथवा तुलना—आप्त प्रमाण ज्ञान के अन्य रूप—तर्क और वाद स्मृति सशय हेत्वाभाम-- सत्य अथवा प्रमा अर्थात् न्याय के प्रमाणवाद का सामान्य मूल्यांकन --भौतिक जगत् जीवात्मा और उनकी निश्चिन्ता जीवात्मा तथा चेतना के सम्बन्ध के विषय में न्याय के सिद्धान्त पर कुछ आलोचनात्मक विचार -नीतिशास्त्र -ब्रह्मविद्या -- उपसंहार ।

#### तीसरा अध्याय

वैशेषिक का परमाणु-विषयक अनेकवाद	१७५-२४५
---------------------------------	---------

वैशेषिक दर्शन -निर्माणकाल तथा साहित्य ज्ञान का सिद्धान्त पदार्थ—द्रव्य— परमाणुवाद की प्रकल्पना—गुण कर्म अथवा क्रिया—सामान्य-- विशेष-- समवाय—अभाव नीतिशास्त्र ईश्वर - वैशेषिक दर्शन का सामान्य मूल्यांकन ।

### चौथा अध्याय

सांख्य दर्शन

२४६-३३०

प्रस्तावना - पूर्ववर्ती परिस्थिति - साहित्य - कार्यकारणभाव - प्रकृति - गुण - विकार - देश और काल - पुरुष - लौकिक जीवात्मा - पुरुष और प्रकृति पुरुष और बुद्धि - ज्ञान के उपकरण - ज्ञान के स्रोत - सांख्य की ज्ञान सम्बन्धी प्रकल्पना पर कुछ आलोचनात्मक विचार - नीतिशास्त्र - मोक्ष - परलौकिक जीवन - क्या सांख्य निरीश्वरवादी है - सामान्य मूल्याङ्कन ।

### पाँचवां अध्याय

पतञ्जलि का योगदर्शन

३३१-३६८

प्रस्तावना - पूर्ववर्ती परिस्थिति निर्माणकाल और साहित्य - सांख्य और योग - मनोविज्ञान - प्रमाण - योग की कला - नैतिक साधना - शरीर का नियन्त्रण - प्राणायाम - इन्द्रिय निग्रह - ध्यान - समाधि अथवा एकाग्रता - मोक्ष - कर्म - अलौकिक सिद्धियाँ - ईश्वर - उपसंहार ।

### छठा अध्याय

पूर्वमीमांसा

३६९-४२२

प्रस्तावना - रचनाकाल और साहित्य - प्रमाण - प्रत्यक्ष ज्ञान - अनुमान - वैदिक प्रामाण्य - उपमान प्रमाण - अर्थापत्ति - अनुपलब्धि - प्रभाकर की ज्ञानविषयक प्रकल्पना - कुमारिल की ज्ञानविषयक प्रकल्पना - आत्मा - यथार्थता का स्वरूप - नीतिशास्त्र - अपूर्व - मोक्ष - ईश्वर ।

### सातवां अध्याय

वेदान्त-सूत्र

४२३-४३७

प्रस्तावना - सूत्रकार तथा सूत्रों की रचना का काल - अन्य सम्प्रदायों के साथ सम्बन्ध - अध्यात्म विद्या सम्बन्धी विचार - उपसंहार ।

### आठवां अध्याय

शंकर का अद्वैत वेदान्त

४३८-६६०

प्रस्तावना - शंकर का जन्मकाल - साहित्य - गौडपाद - अनुभूत ज्ञान का विश्लेषण - सृष्टि-रचना - नीतिशास्त्र और धर्म - गौडपाद और बौद्धधर्म - भर्तृहरि - भर्तृप्रपञ्च - उपनिषदों तथा ब्रह्मसूत्र के साथ शंकर का सम्बन्ध - शंकर तथा अन्य सम्प्रदाय - आत्मा - ज्ञान का तन्त्र या रचना - प्रत्यक्ष - अनुमान - शास्त्र



\*भ्रमाण - विषयी\*विज्ञानवाद का निराकरण—सत्य की कसौटी—ताकिक ज्ञान की अपूर्णता—अनुभव अनुभव, तर्क तथा श्रुति परा तथा तथा अपरा विद्या—शंकर के मिद्धान्त और कुछ पाश्चात्य विचारों की तुलना—विषयनिष्ठ मार्ग : देश, काल और कारण—ब्रह्मा—ईश्वर अथवा शरीरधारी परमात्मा—ईश्वर का मायिक रूप—जगत् का मिध्यात्व—मायावाद—अविद्या—क्या जगत् एक भ्रान्ति है—माया और अविद्या—प्राकृतिक जगत्—जीवात्मा—माक्षी और जीव—आत्मा और जीव—ईश्वर और जीव—एक जीववाद तथा अनेक जीववाद—नीतिशास्त्र—शंकर के नीतिशास्त्र पर किए गए कुछ आरोपो पर विचार—कर्म—मोक्ष—परलोक—धर्म—उपसंहार ।

### नवां अध्याय

रामानुज का ईश्वरवाद

६६१-७७२

प्रस्तावना—आगम—पुराण—रामानुज का जीवन—इतिहास और साहित्य—भगवद्गीता—यादव प्रकाश—ज्ञान के माधन—कारण तथा द्रव्य—आत्मा तथा चैतन्य—ईश्वर—जीवात्मा—प्रकृति—सृष्टि रचना—नैतिक तथा धार्मिक जीवन—मोक्ष—सामान्य मूल्यांकन ।

### दसवां अध्याय

शैव, शाक्त तथा परवर्ती वैष्णव ईश्वरवाद

७२३-७६५

शैव सिद्धान्त—साहित्य—सिद्धान्त—प्रत्यभिज्ञादर्शन—शाक्त सम्प्रदाय—मध्वाचार्य—जीवन तथा साहित्य—ज्ञान का सिद्धान्त—ईश्वर—जीवात्मा—प्राकृतिक जगत्—ईश्वर और जगत्—नीतिशास्त्र और धर्म—समीक्षात्मक विचार—निम्बार्क—वल्लभ—चैतन्य का आन्दोलन ।

### ग्यारहवां अध्याय

उपसंहार

७६६-७८१

दार्शनिक विकास—समस्त दर्शन पद्धतियों का समन्वय—दर्शन और जीवन—आधुनिक युग में दर्शनशास्त्र का ह्रास—वर्तमान स्थिति ।

### परिशिष्ट

टिप्पणियां

७८३-७९२

अनुक्रमणिका

७९३-८००



तीसरा भाग  
वैदिक षड्दर्शन



## पहला अध्याय

### विषय-प्रवेश

दर्शनशास्त्रों का प्रादुर्भाव—वेदों के साथ  
सम्बन्ध—सूत्र-मार्गद्वय—सामान्य विचारधाराएं ।

#### १

### दर्शनशास्त्रों का प्रादुर्भाव

भारत में हम बौद्धकाल में दार्शनिक चिन्तन की एक महती लहर उमड़ती हुई पाते हैं। दर्शनशास्त्र की प्रगति, साधारणतः, किसी ऐतिहासिक परम्परा पर होनेवाले किसी प्रबल आक्रमण के कारण ही सम्भव होती है, जब कि मनुष्य-समाज पीछे लौटने को और उन मूलभूत प्रश्नों को एक बार फिर उठाने के लिए बाध्य हो जाता है जिनका समाधान उसके पूर्वपुरुषों ने प्राचीनतर योजनाओं के द्वारा किया था। बौद्ध तथा जैन धर्मों के विप्लव ने, वह विप्लव अपने-आप में चाहे जैसा भी था, भारतीय विचारधारा के क्षेत्र में एक विशेष ऐतिहासिक युग का निर्माण किया, क्योंकि उसने कट्टरता की पद्धति को अन्त में उड़ाकर ही दम लिया तथा एक समालोचनात्मक दृष्टिकोण को उत्पन्न करने में सहायता दी। महान् बौद्ध विचारकों के लिए तर्क ही एक ऐसा मुख्य शस्त्रागार था जहाँ सार्वभौम खंडनात्मक समालोचना के शस्त्र गढकर तैयार किए गए थे। बौद्ध धर्म ने मस्तिष्क को पुराने अवरोधों के कष्टदायक प्रभावों से मुक्त करने में विवेचन का काम किया। वास्तविक तथा जिज्ञासा-भाव से निकला हुआ संशयवाद विश्वास को उसकी स्वाभाविक नीवों पर जमाने में सहायक होता है। नीव को अधिक गहराई में डालने की आवश्यकता का ही परिणाम महान् दार्शनिक हलचल के रूप में प्रकट हुआ, जिसने छः दर्शनों को जन्म दिया जिनमें काव्य तथा धर्म का स्थान विश्लेषण और शुष्क समीक्षा ने ले लिया। रुढ़िवादी सम्प्रदाय अपने विचारों को संहिताबद्ध करने तथा उनकी रक्षा के लिए तार्किक प्रमाणों का आश्रय लेने को बाध्य हो गए। दर्शनशास्त्र का समीक्षात्मक पक्ष उतना ही महत्त्वपूर्ण हो गया जितना कि अभी तक प्रकल्पनात्मक पक्ष था। दर्शनकाल से पूर्व के दार्शनिक मतों द्वारा अखण्ड विश्व के स्वरूप के सम्बन्ध में कुछ सामान्य विचारतो अवश्य प्राप्त हुए थे, किन्तु यह अनुभव नहीं हो पाया था कि किसी भी सफल कल्पना का आधार

ज्ञान का एक समीक्षात्मक सिद्धान्त ही होना चाहिए। समालोचकों ने विरोधियों को इस बात के लिए विवश कर दिया कि वे अपनी प्रकल्पनाओं की प्रामाणिकता किसी दिव्य ज्ञान के सहारे सिद्ध न करें, बल्कि ऐसी स्वाभाविक पद्धतियों द्वारा सिद्ध करें जो जीवन और अनुभव पर आधारित हों। कुछ ऐसे विश्वासों के लिए, जिनकी हम रक्षा करना चाहते हैं, हमारा मापदण्ड सिथिल नहीं होना चाहिए। इस प्रकार आत्मविद्या अर्थात् दर्शन को अब आन्वीक्षिकी' अर्थात् अनुसंधानरूपी विज्ञान का महारा मिल गया। दार्शनिक विचारों का तर्क की कमोटी पर उस प्रकार कसा जाना स्वभावतः कट्टरनायकियों को रुचिकर नहीं हुआ।<sup>१</sup> श्रद्धालुओं को यह निश्चय ही निर्जीव लगा होगा, क्योंकि अन्तः-प्रेरणा के स्थान पर अब आलोचनात्मक तर्क आ गया था। चिन्तन की उस शक्ति का स्थान जो मीची जीवन और अनुभव से फूटती है, जैसी कि उपनिषदों में है, और आत्मा की उस अलौकिक महानता का स्थान जो परब्रह्म का दर्शन आरगान करती है, जैसी कि भगवद्गीता में है, कठोर दर्शन ले लेता है। उसके अतिरिक्त, तर्क की कमोटी पर पुगनी मान्यताएं निश्चय ही खरी उतर मकेगी यह भी निश्चितरूप में नहीं कहा जा सकता था। इतने पर भी उस युग की सर्वमान्य भावना का आग्रह था कि प्रत्येक ऐसी विचारधारा को, जो तर्क की कसौटी पर खरी उतर मके 'दर्शन' के नाम से ग्रहण करना चाहिए। उगी कारण उन सभी तर्कसम्मत प्रयोगों को जो विषय के सम्बन्ध में फौजी विभिन्न विपरीत हुई धारणाओं को कुछ महान् व्यापक विचारों में समेटने के लिए किए गए, दर्शन की सजा दी गई।<sup>१</sup> ये समस्त प्रयास हमें सत्य के किमी न किमी अज्ञ को अनुभा कराने में सहायक सिद्ध होते हैं। उससे यह विचार बना कि प्रकट रूप में पृथक् स्वतन्त्र प्रतीत होने हुए भी, ये सब दर्शन वस्तुतः एक ही बृहत् ऐतिहासिक योजना के अग्रह हैं। और जब तक हम इन्हें स्वतन्त्र समझते रहेंगे, तथा ऐतिहासिक सम्बन्ध में उनकी स्थिति पर ध्यान नहीं देंगे, तब तक हम उनकी वास्तविकता को पूर्णरूप में हृदयगत नहीं कर सकेंगे।

१. न्यायभाष्य, १ : १, १ : १; मनु, ७ : ४८। कौटिल्य (लगभग ३००-२०० पू०) का कहना है कि आन्वीक्षिकी विद्या यज्ञ की एक अलग ही शाखा है और अन्य तीन शाखाओं, धर्म अथवा वेदों, वार्ता अर्थात् वार्ताव्य और दण्डनीति और राजनीति या कूटनीति के अतिरिक्त है (१ : २)। ३० पू० छठी शताब्दी, जब कि इसके विशेष अध्ययन की आवश्यकता अनुभव की गई, भारत में एक क्रमबद्ध दर्शन-पद्धति के प्रारम्भ के लिए प्रसिद्ध है और ६० पू० पहली शताब्दी तक आन्वीक्षिकी नाम के स्थान पर 'दर्शन' शब्द प्रयुक्त होने लगा (देसिप, महाभारत, शांतिपर्व, १० : ४१; भाष्यः पुराण, ८ : १४, १०)। प्रत्येक जिज्ञासा संशय को लेकर ही प्रारम्भ होती है और एक आवश्यकता की पूर्ति करती है। तुलना कीजिए—जिज्ञासा मन्देहप्रयोजने सञ्चरति ('आमनी' १ : १, १)।

२. रामायण में आन्वीक्षिकी को लिटिन माना गया है, क्योंकि यह मनुष्यों को धर्मशास्त्रों की आकाशों से विमुक्त करती है (२ : १००; ३६)। (महाभारत, शांतिपर्व, १८० : ४७-४९; २४६-८)। मनु के अनुसार ऐसे व्यक्तियों का, जो तर्क (हेतुशास्त्र) द्वारा पतञ्जल होकर वेदों तथा धर्मसूत्रों का अनादर करते हैं, बहिष्कार करना चाहिए (१० : ११); फिर भी गोसा अपने धर्मसूत्र (११) में और मनु (७ : ४३) राजाओं के लिए आन्वीक्षिकी के एक पाठ्यक्रम का विधान करते हैं। तार्किकों को विधान समाप्ति में सम्मिलित किया जाना था। तर्क जब धर्मशास्त्र का समर्थन करता है ना उसकी प्रशंसा होती है। व्यास का दावा है कि उन्होंने आन्वीक्षिकी द्वारा वेदा की व्यवस्था की ('न्यायसूत्रवृत्ति' १ : १)।

३. मार्षवे : सर्वदर्शनसंग्रह।

२

वेदों के साथ सम्बन्ध

तर्क की कसौटी को स्वीकार कर लेने पर काल्पनिक मान्यताओं के प्रचारकों की विरोध नरम पड़ गया और उससे यह स्पष्ट हो गया कि उनका आधार उत्तना सशक्त व सुदृढ़ नहीं था और उन विचारधाराओं के दर्शन का नाम देना भी ठीक नहीं था। किन्तु भौतिकवादियों, संशयवादियों और कतिपय बौद्ध धर्मानुयायियों के विध्वसात्मक जोश ने निश्चयात्मक ज्ञान के आधार को ही नष्ट कर दिया। हिन्दू मानस इस निषेधात्मक परिणाम को कभी भी शांति से ग्रहण नहीं कर पाया। मनुष्य संशयवादी रहकर जीवन-निर्वाह नहीं कर सकता। निरे बौद्धिक ब्रह्म से ही काम नहीं चल सकता। वाद-विवाद का स्वाद मानव की आत्मिक भूख को शान्त नहीं कर सकता। ऐसे शुष्क तर्क से कुछ लाभ नहीं जो हमें किमी सत्य तक न पहुँचा सके। यह अमम्भव था कि उपनिषदों के ऋषियों जैसे आत्मनिष्ठ महात्माओं की आशाएँ और महत्वाकांक्षाएँ, तार्किक समर्थन के अभाव में, यो ही नष्ट हो जातीं। और यह भी असंभव था कि शताब्दियों के संघर्ष और चिन्तन से भी मानव-समस्या के समाधान की दिशा में कुछ आगे न जाता। एकमात्र निराशा में ही उसका अन्त नहीं होने दिया जा सकता था। तर्क को भी अन्ततोगत्वा श्रद्धा का ही आश्रय ढूँढना पड़ता है। उपनिषदों के ऋषि पवित्र ज्ञान के शिक्षणालय के महान शिक्षक हैं। वे हमारे आगे ब्रह्मज्ञान व आध्यात्मिक जीवन की सुन्दर व्याख्या रखते हैं। यदि निरे तर्क से मानव यथार्थ सत्य की प्राप्ति नहीं कर सकता तो निश्चय ही उसे उन ऋषियों के महान लेखों की महायत्ना प्राप्त करनी चाहिए, जिन्होंने आध्यात्मिक ध्रुव सत्य को प्राप्त करने का दावा किया है। इस प्रकार, जो कुछ श्रद्धा के द्वारा स्वीकार किया गया था उसकी वास्तविकता को तर्क द्वारा मिट्ट कराने के प्रबल प्रयास किए गए। यह ढग बुद्धिसंगत न हो, ऐसी बात नहीं है, क्योंकि दर्शन उस प्रयास का ही दूररा नाम है जो मानव-समाज के बढ़ते हुए अनुभव की व्याख्या के लिए किया जाता है। किन्तु जिन खतरे से हमें सावधान रहना होगा वह यह है कि कहीं श्रद्धा को ही दार्शनिक विज्ञान का परिणाम स्वीकार न कर लिया जाए।

सब दर्शनों में छ. दर्शन अधिक प्रसिद्ध हुए —महर्षि गौतम का 'न्याय', कणाद का 'वैशेषिक', कपिल का 'सांख्य', पतञ्जलि का 'योग', जैमिनि का 'पूर्व भीमांसा', और बादरायण का 'उत्तर भीमांसा' अथवा 'वेदान्त'। ये सब वैदिक दर्शनों के नाम से जाने जाते हैं क्योंकि ये वेदों की प्रामाणिकता को स्वीकार करते हैं। जो दर्शन वेदों की प्रामाणिकता को स्वीकार करते हैं वे आस्तिक कहलाते हैं, और जो उसे स्वीकार नहीं करते उन्हें नास्तिक की संज्ञा दी गई है। किसी भी दर्शन का आस्तिक या नास्तिक होना परमात्मा के अस्तित्व को स्वीकार अथवा अस्वीकार करने पर निर्भर न होकर वेदों की

१. हरिभद्र अपने 'षड्दर्शनसमुच्चय' में बौद्ध, नैयायिक, सांख्य, जैन, वैशेषिक और जैमिनीय दर्शनों का विवेचन करता है (१ : ३)। जिनदत्त और राजशेखर इस मत से सहमत हैं।

प्रामाणिकता को स्वीकार अथवा अस्वीकार करने पर निर्भर है।<sup>१</sup> यहाँ तक कि बौद्ध धर्म के विभिन्न सम्प्रदायों का भी उद्गम उपनिषदों में है; यद्यपि उन्हें सनातन धर्म नहीं माना जाता है, क्योंकि वे वेदों की प्रामाणिकता को स्वीकार नहीं करते। कुमारिल भट्ट, जिनकी सम्मति-इन विषयों में प्रामाणिक समझी जाती है, स्वीकार करते हैं कि बौद्ध दर्शनों ने उपनिषदों से प्रेरणा ली है, और वे यह युक्ति देते हैं कि इनका उद्देश्य अत्यन्त विषय-भोग पर रोक-थाम लगाना था। वे यह भी घोषणा करते हैं कि ये सब प्रामाणिक दर्शन हैं।<sup>२</sup>

वेद को स्वीकार करने का अर्थ यह है कि आध्यात्मिक अनुभव से इन सब विषयों में शुष्क तर्कों की अपेक्षा अधिक प्रकाश मिलता है। इसका अर्थ यह नहीं है कि वे वेद-प्रतिपादित सब सिद्धान्तों को भी स्वीकार करते हैं, या परमात्मा के अस्तित्व में भी विश्वास रखते हैं। इसका अर्थ केवल जीवन के मूल रहस्य के उद्घाटन के लिए गम्भीर प्रयास करना है, क्योंकि इन सम्प्रदायों ने वेदों की निर्दोषता तक को समान रूप में स्वीकार नहीं किया है। हम देखते हैं कि वैशेषिक और न्याय परमात्मा की सत्ता को अनुमान-प्रमाण द्वारा ही स्वीकार करते हैं। सांख्य ईश्वरवादी नहीं है। योग वेद से वस्तुतः स्वतन्त्र ही है। दोनों मीमांसा शास्त्र अवश्य ही वेद पर स्पष्ट रूप से निर्भर करते हैं। पूर्व मीमांसा में वर्णित देवता का सामान्य विचार वेदमूलक अवश्य है, किन्तु उसे परब्रह्म के रूप की चिन्ता नहीं है। उत्तर मीमांसा ब्रह्म के अस्तित्व को श्रुति के आधार पर स्वीकार करता है, किन्तु उसकी सिद्धि में अनुमान-प्रमाण का भी उपयोग करता है, और उसकी सम्मति में उसका साक्षात्कार ज्ञान व ध्यान द्वारा हो सकता है। परवर्ती काल के आम्निक विचारक सांख्य को सनातन दर्शनशास्त्रों के अन्तर्गत मानने को तैयार नहीं थे।<sup>३</sup>

इस प्रकार वेद की प्रामाणिकता मानने से इन छः दर्शनों की दार्शनिकता में कोई विशेष अन्तर नहीं आता। श्रुति और स्मृति का भेद सर्वविदित है, और जहाँ दोनों में परस्पर मतभेद हो वहाँ श्रुति की ही प्रधानता मानी जाती है। श्रुति भी अपने-आपमें दो भागों में विभक्त है, कर्मकाण्ड (सहिता भाग और ब्राह्मण ग्रन्थ) और गानकाण्ड (उप-

१. प्रानाएववृद्धिवेदेपु। ननु का कहना है कि नास्तिक वह है जो वेदों की निन्दा करता है। नास्तिकों त्रेदनिन्दकः (२ : ११)। देखिए, महाभारत, १२ : २७०, ६७।

२. 'तन्त्रवार्तिक', १ : ३, २ : पृष्ठ = १।

३. भामाचार्य के 'न्यायशोप' के अनुसार, आम्निक वह है जो परलोकधारितस्ववादी है और नास्तिक वेदमार्गम् अननुस्नानः है। वे सांख्य और अद्वैत वेदान्त को दूसरी कोटि में रखते हैं। "मायावादित्रैदान्यपि नास्तिक एव पर्यवज्ञाने सम्पद्यते।" कुमारिल की दृष्टि में सांख्य, योग, पञ्चरात्र और पाशुपत दर्शन भी ऐसे ही वेद-विरोधी हैं जैसे कि बौद्धदर्शन ('तन्त्रवार्तिक', १ : ३, ४)।

४. कीथ ने जो कुछ न्याय और वैशेषिक के विषय में कहा है वह अन्य दर्शनों के विषय में भी सत्य है। "यं दर्शनं निःसन्देह सनातनधर्मी है और धर्मशास्त्रों के प्रामाण्य को स्वीकार करते हैं, किन्तु ये जीवन की समस्याओं के समाधान के लिए मानवीय साधनों का आश्रय लेते हैं और धर्मशास्त्र केवल समस्मात्ओं के उक्त समाधानों को धार्मिकता का रूप देने के लिए ही प्रयुक्त करते हैं। उक्त समाधान न केवल धर्मशास्त्रों की सहायता के बिना ही निकलते हैं, बल्कि वे धार्मिक आकांक्षों के साथ सामंजस्य रखते ही प्रायः इसमें भी सन्देह रहता है।"

—'इतिहास लौकिक एण्ड ऐटोमिज्म', पृष्ठ ३।



निर्षेद)। ज्ञानकाण्ड का महत्त्व अधिक है, यद्यपि इसके अधिकांश भाग को केवल अर्थ-वाद अर्थात् अनावश्यक या गौण कथन कहकर एक ओर रख दिया गया है। इन सबके कारण वेद की प्रामाणिकता को बहुत उदार भाव से ही ग्रहण किया जा सकता है। वेदों की व्याख्या भी व्याख्याकारों की दार्शनिक रुचियों पर निर्भर करती है। तार्किक विधियों का प्रयोग करते हुए और युक्तिसंगत मत्यों पर पहुँचते हुए भी, वे प्राचीन मंत्रों से उनकी संगति बनाए रखने के लिए बराबर उत्सुक रहे। उनकी इच्छा बराबर यही रही कि उन्हें किसी बिलकुल नवीन विषय का प्रतिपादक न समझा जाए। यद्यपि इसमें उनकी स्पष्ट-वादिता का कुछ अभाव ही टपकता है, तो भी इसमें उन सिद्धान्तों के प्रचार में महायत्ना मिली जिन्हें वे सत्य मानते थे।<sup>१</sup> भिन्न-भिन्न सम्प्रदायों के समालोचक और टीकाकार अपने-अपने मन की पुष्टि में वेद की सम्मति का दावा करते हैं, और जहाँ यह सम्मति स्वतः दृष्टि में नहीं आती वहाँ बलपूर्वक सगति बैठाने में अपनी पटुता दिखाते हैं। पर-वर्ती काल के वाद-विवादों के प्रकाश में, ये लोग वेदों की भाषा में उन विषयों पर भी सम्मति दृष्टते हैं जिनका ज्ञान इन्हें बहुत ही कम या बिलकुल नहीं होना। वेदों के पाठ्यार्थ विचार न तो निश्चित ही है और न विस्तृत रूप में स्पष्ट ही है। इसीलिए भिन्न-भिन्न सम्प्रदाय वालों को उनके अर्थों में खीचतानी करने का सुयोग मिल जाता है। इसके अतिरिक्त, वेदों की विशालता के कारण भी, ग्रन्थकारों को अपने विश्वास के अनुसार कोई-सा भाग चुन लेने से एक नवीन विचार का प्रचार करने के लिए सामग्री मिल जाती है।

इन दर्शनों में विषयों की विविधता इसलिए है कि दार्शनिक कल्पनाओं के पीछे धार्मिक उद्देश्य छिपा है। शब्द की नित्यता का सिद्धान्त दार्शनिक समस्या से अधिक आस्तिकवाद की समस्या है, क्योंकि इसका सम्बन्ध वेद की निर्दोषता के सिद्धान्त से है। हर एक वैदिक दर्शन में तर्क, मनोविज्ञान, तत्त्वज्ञान और धर्म का सम्मिश्रण पाया जाता है।

### ३

#### सूत्र-साहित्य

जब वैदिक साहित्य बहुत अधिक बढ़ गया और वैदिक विषय के विचारकों को अपने विचारों को क्रमबद्ध करने की आवश्यकता अनुभव होने लगी तब सूत्र-साहित्य की उत्पत्ति

१. गेटे से तुलना कीजिए। "कुछ ऐसे अत्यन्त मेरावों एवं प्रतिभाशाली व्यक्तियों का प्रकट हुए जिन्होंने इस विषय में तितलियों की भाँति, अपनी जोशशाया अवस्था को भुनाकर, उस आकर्षण को उठाया कि जिसके अन्दर रहकर वे परिपक्व हुए थे। अन्य कुछ ऐसे थे जो अधिक ईमानदार और सख्त थे। उनकी तुलना उन फूलों के साथ की जा सकती है जो सन्दर्भ के पूर्ण विकास को प्राप्त करते हैं, पर अपने मूल को नहीं छोड़ते और न अपने पौधे के तने से हटा पृथक् होते हैं, बल्कि इन्हीं सम्बन्ध को निर्माण के रूप में प्रत्याशित फल को परिपक्व अवस्था तक पहुँचाने हैं।"

—मार्क में उद्धृत, 'योरिगिन थॉट्स इन द नार्थीय सेच्युरा', खण्ड ४, पृष्ठ ११४, पदविष्णुकी १।



निर्माण-काल के पूर्व का समय है। मिले-जुले दार्शनिक समाधानों में से दर्शनों के पृथक्करण का समय बुद्ध के पश्चात् की प्रारम्भिक शताब्दियों में और ईसा के समय से पूर्व आका जा मकड़ा है। उस समय दार्शनिक विचारों का आदान-प्रदान अस्तकों के द्वारा न होकर मौखिक रूप में होता था। यह सम्भव है कि मौखिक शिक्षा की परम्परा टूट जाने के बाद कई प्रमुख ग्रन्थ नष्ट हो गए हों और जो आज हमें उपलब्ध है उनके अन्दर बहुत-सी मिलावट ही गई हो। कुछ अति प्राचीन प्रमुख सूत्रग्रन्थ, यथा बृहस्पतिमूत्र, वैश्वानरसूत्र, और भिक्षुसूत्र, और कितना ही दार्शनिक साहित्य आज हमें प्राप्त नहीं है, और उनके साथ ही बहुत-सी उपयोगी सामग्री भी, जो विभिन्न दर्शनों के कालानुक्रम पर प्रकाश डाल सकती थी, आज लुप्त हो गई है। मैक्समूलर के अनुसार सूत्रग्रन्थों का निर्माण-काल बुद्ध से लेकर अशोक के समय तक है, यद्यपि वे यह स्वीकार करते हैं कि वेदान्त, सांख्य और योग के लिए उससे बहुत पूर्व का समय दिया जा सकता है। इस मत की पुष्टि कौटिल्य के अर्थशास्त्र की साक्षी से होती है। उस समय तक परम्परागत आन्वीक्षिकी अथवा तार्किक पद्धतियाँ मुख्यतः दो सम्प्रदायों, पूर्व मीमांसा और सांख्य में बटी हुई थी। यद्यपि बौद्ध-ग्रन्थों में बहुत ही स्पष्ट उल्लेख है, तो भी यह कहा जा सकता है कि बौद्धमूत्रों में पड़-दर्शन से उपलब्ध ज्ञान का समावेश पाया जाना है। बुद्ध के पीछे की प्रारम्भिक शताब्दियों का विशद बौद्धिक जीवन अनेक समानान्तर धाराओं में प्रवाहित हुआ, यद्यपि उन्हें सूत्रों का रूप देने का कारण विरोधी दर्शनों की प्रतिक्रिया ही थी। इन दर्शनों में अनेक परिवर्तन यद्यपि पीछे के भाष्यकारों के हाथों हुए, तो भी इनका श्रेय उनके आदि निर्माताओं को ही दिया जाता है। वेदान्त दर्शन व्यास का कहलाता है, यद्यपि शंकर रामानुज और अन्य अनेक भाष्यकारों ने इसमें सिद्धान्त सम्बन्धी मौलिक परिवर्तन किए हैं। बड़े से बड़े भारतीय विचारक अपने को प्राचीन परिपाटी का अनुयायी ही मानते रहे हैं: यद्यपि मूल-सूत्रों का भाष्य करते समय उन्होंने उनको अधिक उन्नत बना दिया है। प्रत्येक दर्शन ने अन्य दर्शनों को सामने रखकर उन्नति की है। वर्तमान समय तक भी षड्दर्शनों में विकास में उन्नति होती रही है। उत्तरोत्तर भाष्यकार विरोधियों के आक्षेपों के सामने अपने परम्परागत सिद्धान्त की वरार रक्षा करते आए हैं।

प्रत्येक दर्शन के निर्माण की प्रारम्भिक अवस्था में दार्शनिक विचार का एक प्रकार का उबाल-मा आता है जो आगे चलकर एक विशेष स्थल पर सूत्ररूप में संक्षिप्त आकार धारण करता है। इसके पश्चात् सूत्रों के भाष्यों का समय आता है। फिर उनपर टिप्पणियाँ, टीकाएँ एवं सारभूत व्याख्याएँ आती हैं, जिनके कारण मौलिक सिद्धान्त में बहुत-सा परिवर्तन, सुधार व विस्तार भी हो जाता है। भाष्य प्रदर्शनों के रूप में होते हैं, क्योंकि उषनिपदों के समय से ही इस पद्धति को जटिल विषय को विशद रूप में समझाने का एकमात्र उपयुक्त साधन समझा जाता रहा है। इस प्रकार भाष्यकार को विरोधी विचारों का उत्तर देने हुए मौलिक सिद्धान्त के समर्थन का उत्तम अवसर प्राप्त हो जाता है। और इस विधि से उन्हीं विचारों की पुनः स्थापना करते हुए अन्वेषक विचारों की तुलना में उसकी उत्कृष्टता सिद्ध हो जाती है।

### सामान्य विचारधाराएं

छ. के छ' दर्शन कुछ मौलिक सिद्धान्तों में परस्पर एकमत है। वेद की प्रामाणिकता मान्य होने से ध्वनित होता है कि इन सभी दर्शनों का विकास विचारधारा के एक ही आदिम स्रोत से हुआ है। हिन्दू शिक्षकों ने भूतकाल के अपने पूर्वपुरुषों से प्राप्त ज्ञान का उपयोग इसलिए भी किया क्योंकि इस आधार पर व्यवहृत किए गए विचार सरलता से समझ में आ सकते थे। यद्यपि अविद्या, माया, पुरुष और जीव आदि पारिभाषिक शब्दों का प्रयोग यह प्रकट करता है कि विभिन्न दर्शनों की भाषा एक समान है, तो भी इस बात को ध्यान में रखना चाहिए कि उक्त पारिभाषिक शब्दों का प्रयोग भिन्न-भिन्न दर्शनों में भिन्न-भिन्न अर्थों में हुआ है। विचारशास्त्र के इतिहास में प्रायः ऐसा होता है कि उन्हीं शब्दों और परिभाषाओं का भिन्न-भिन्न सम्प्रदाय वाले अपने भिन्न-भिन्न अर्थों में प्रयोग करते हैं। प्रत्येक दर्शन अपने विशेष सिद्धान्त के प्रतिपादन में सर्वोच्च धार्मिक विवेचन की उसी प्रचलित भाषा का प्रयोग आवश्यक परिवर्तनों के साथ करता है। इन दर्शन-शास्त्रों में दार्शनिक विज्ञान आत्मचेतन रूप में विद्यमान है। वेदों में उल्लिखित अध्यात्म अनुभवों की तार्किक आलोचना इन ग्रन्थों का विषय है। ज्ञान की यथार्थता और उसके प्राप्त करने के साधन प्रत्येक दर्शन का एक मुख्य अध्याय है। प्रत्येक दार्शनिक योजना ज्ञान के सम्बन्ध में अपना स्वतन्त्र सिद्धान्त प्रतिपादित करती है, जो उस दर्शन के प्रतिपाद्य विषय—अध्यात्मविद्या—का मुख्य भाग है। अन्तर्दृष्टि, अनुमान और वेद सब दर्शनों को एक समान मान्य हैं। युक्ति और तर्क को अन्तर्दृष्टि के अधीन ही स्थान दिया गया है। जीवन की पूर्णता का अनुभव केवल तर्क द्वारा सम्भव नहीं है। आत्मचेतना का स्थान विश्व में सर्वोपरि नहीं है। कोई वस्तु आत्मचेतना से भी ऊपर है जिसे अन्तर्दृष्टि, दिव्य ज्ञान, विश्वचेतना, और ईश्वरदर्शन आदि नाना सजाए दी गई हैं। क्योंकि हम ठीक-ठीक इसकी व्याख्या नहीं कर सकते, इसलिए हम इसे उच्चतर चेतना के नाम से पुकारते हैं। जब कभी इस उच्च सत्ता की झलक हमारे सामने आती है तो हम अनुभव करते हैं कि यह एक पवित्र ज्योति की मत्ता है जिसका क्षेत्र अधिक विस्तृत है। जिस प्रकार 'चेतना' और आत्मचेतना का भेद पशु और मनुष्य के भेद को प्रदर्शित करता है, उसी प्रकार आत्मचेतना और उच्चतर चेतना का भेद मनुष्य को, जैसा कि वह है, उस मनुष्य से भिन्न प्रदर्शित करता है जैसा कि उसे बनना चाहिए। भारतीय दर्शन

१. मैंने प्राचीन दर्शनों का जितना ही अधिक अध्ययन किया उनना ही मैं विज्ञानमिच्छा आदि के इस मन का अनुयायी होता गया, कि पददर्शन का परस्पर भिन्नता को पृष्ठभूमि में एक ऐसे दार्शनिक ज्ञान का अन्वेषण है जिसे हम राष्ट्रीय अथवा सामान्य दर्शन कह सकते हैं, जिसके तुलना हम उस विराट् मानससरोवर से कर सकते हैं जो यद्यपि सुदूर प्राचीन काल रूपी विशा में अवस्थित था तो भी विश्व से प्रत्येक देश के अपने-अपने उपायों के लिए सामग्री प्राप्त करने की अनुभा मिली हुई थी। ११

कम आधार एक ऐसी भावना है जो केवल तर्क से ऊपर है, और उसका यह मत है कि जिस संस्कृति की नींव केवल तर्क और विज्ञान पर हो, उसमें कार्यक्षमता भले ही हो किन्तु उससे प्रेरणा नहीं मिल सकती।

सभी वैदिक दर्शन, बौद्धों के संशयवाद के विरुद्ध हैं और एक शाश्वत, अस्थिर परिवर्तन-क्रम के विपरीत, एक उद्देश्यपूर्ण वास्तविकता और सत्य के पक्ष में अपनी झंडा ऊंचा करते हैं। यह सृष्टि-प्रवाह अनादि है और यह केवल मन की कल्पनामात्र न होकर वास्तविक है और एक उद्देश्य को लिए हुए है। इसीको अनादि प्रकृति, माया अथवा परमाणु कहा है। उस सत्ता को जिसमें नाम और रूप से रहित विश्व स्थित है, कोई प्रकृति, कोई माया और कोई परमाणु नाम से पुकारते हैं। यह मान लिया गया है कि जिसका प्रारम्भ है उसका अन्त भी है। अनेक हिस्सों में मिलकर जिस वस्तु का निर्माण हुआ है, वह न तो नित्य हो सकती है और न अपना अस्तित्व सदा स्थिर रख सकती है। यथार्थ अस्तित्व अविभाज्य है। देश और काल की सीमा में बंधा हुआ यह जगत् वास्तविक नहीं है, क्योंकि बनना व बिगड़ना इसका प्रकृत स्वभाव है। इससे अधिक गहराई में कुछ है—पद्मगण और जीवात्माएं, अथवा पुरुष और प्रकृति, अथवा ब्रह्म।

सभी दर्शन इस महान विश्वरूपी प्रवाह के दृष्टिकोण को स्वीकार करते हैं। उत्पत्ति, स्थिति और विनाश का क्रम अनन्त काल से चल रहा है और अनन्त काल तक चलता रहेगा। इस सिद्धान्त का प्रगति-सम्बन्धी विश्वास के साथ कोई विरोध नहीं है; क्योंकि इसमें सृष्टि की गति के अपने अन्तिम लक्ष्य तक अनेक बार पहुंचने और फिर नये सिरे से प्रारम्भ करने का प्रश्न नहीं उठता। उत्पत्ति और विनाश का तात्पर्य यहां विश्व के नये सिरे से उत्पन्न होने और सर्वथा विनष्ट हो जाने से नहीं है। नवीन सृष्टि विश्व-इतिहास का अगला पड़ाव होता है, जबकि बची हुई सद् और असद् क्षमताओं को अपनी पूर्णता तक पहुंचने का अवसर प्राप्त होता है। इसका तात्पर्य यह है कि मानव-जाति को नये सिरे से आत्मदर्शन के अपने मार्ग पर आरूढ़ होने का अवसर प्राप्त होता है। यह संसार के युगों का कभी समाप्त न होनेवाला विधान है जिसका कोई आरम्भकाल नहीं है।

पूर्व मीमांसा को छोड़, अन्य सभी वैदिक दर्शनों का लक्ष्य मोक्षप्राप्ति के क्रियात्मक उपायों को ढूँढ निकालना है। मोक्ष का अर्थ इन शास्त्रों के अनुसार है, जीवात्मा का पाप अथवा भूलों में छूटकर अपने शुद्ध स्वरूप को पहचानना व उसे प्राप्त करना। इस अंश में सभी दर्शनों का एक ही उद्देश्य है, अर्थात् पूर्ण मानसिक संतुलन, जीवन की विषमताओं और अनिश्चितताओं, दुःखों और कष्टों से छुटकारा पाना, 'एक ऐसी शान्ति जो शाश्वत बनी रहे' जिसमें कोई संशय विघ्न न डाल सके और पुनर्जन्म जिस भंग न कर सके। जीवनमुक्ति के विचार को, अर्थात् इसी जन्म में मुक्त होने के भाव को अनेक सम्प्रदायों ने स्वीकार किया है।

१. विज्ञानभिक्षु अपने योगवार्तिक में बृहदाशिष्ठ से उद्धृत करते हैं :

“नाभरूपविनिर्मुक्तं यस्मिन् सन्तिष्ठते जगत् ।

तमाहुः प्रकृतिं कचिन्मायामन्ये परे त्वणुम् ॥”

हिन्दुओं का यह एक मूल विश्वास है कि इस विश्व का संचालन पूर्णरूप से किसी नियम के अनुसार हो रहा है, और तो भी मानव को अपने भाग्य का निर्णय करने में पूर्णतया स्वतन्त्र रखा गया है।

हमारे कार्य दूर से अभी भी हमारा पीछा करते हैं, जो कुछ हम पहले रहे हैं उसीके अनुसार हमारा वर्तमान रूप है।

सारे दर्शन पुनर्जन्म एवं पूर्वजन्म में आस्था रखते हैं। हमारा जीवन एक ऐमे मार्ग पर एक डग है जिसकी दिशा व लक्ष्य अनन्त में निहित है। इस मार्ग में मृत्यु अन्त नहीं है और न ही वह बाधा है। अधिक से अधिक वह नये डगों का प्रारम्भ है। आत्मा का विकास एक निरन्तर चलनेवाली प्रक्रिया है, यद्यपि भिन्न-भिन्न पड़ावों पर मृत्युरूपी सस्कार द्वारा बार-बार इसकी लड़ो टूटती रहती है।

दर्शन हमें गन्तव्य स्थान के द्वार तक ले जाता है, किन्तु उसके अन्दर प्रवेश नहीं करा सकता। उसके लिए अन्तर्दृष्टि या आत्मज्ञान आवश्यक है। हम समाारूपी अन्वकार में भटक गए बच्चों के समान हैं, जिन्हें अपने असली रूप का ज्ञान नहीं है। इसीलिए हम भयभीत होते हैं, और अपने चारों ओर व्याप्त दुःख में आशा को लेकर चिपकें हुए हैं। इसीलिए प्रकाश की आवश्यकता है जो हमें वासनाओं से मुक्त करके अपने शुद्ध एवं वास्तविक स्वरूप का दर्शन कराए और उस अवास्तविक स्थिति का भी परिचय दे सके जिसमें हम अज्ञानवश रह रहे हैं। इस प्रकार के अन्तर्निरीक्षण को मोक्ष की प्राप्ति का एकमात्र साधन स्वीकार किया गया है, यद्यपि अन्तर्निरीक्षण के उद्देश्य के विषय में मतभेद अवश्य है।<sup>१</sup> अज्ञान ही बधन का कारण है और इसलिए सत्य का ज्ञान प्राप्त होने पर ही उससे मुक्ति मिल सकती है। दर्शनशास्त्रों का आदर्श नीतिशास्त्र की सनह से ऊपर उठने का है। पवित्रात्मा पुरुष की तुलना कमल के उस सुन्दर पुष्प से की गई है जो उस पक से भी अलिप्त रहता है जिससे कि वह उत्पन्न होता है। उसके लिए अच्छाई ऐमा लक्ष्य नहीं है जिसे कि प्रयत्नपूर्वक प्राप्त करना होता है, बल्कि वह अपने-आपमें एक निश्चित सत्य है। जबकि पाप व पुण्य इस संसारचक्र में अच्छे व बुरे जीवन की ओर ले जाते हैं, हम अपने सदाचारमय जीवन से ऊपर उठकर इस ससार में भी छुटकारा पा सकते हैं। सभी दर्शन हमें निःस्वार्थ प्रेम और निष्काम कर्म की शिक्षा देते हैं और सदाचार के लिए चित्तशुद्धि पर बल देते हैं। भिन्न-भिन्न अनुपातों में वे वर्णव्यवस्था तथा आश्रमव्यवस्था के नियमों का पालन करने का आदेश देते हैं।

भारतीय दर्शन का इतिहास, जैसा कि हमने विषय-प्रवेश में बताया है, अनेक प्रकार की कठिनाइयों से पूर्ण है। प्रमुख शास्त्रकारों और उनके ग्रन्थों के समय के विषय में संशयरहित कुछ भी कहा नहीं जा सकता और कितने ही सुप्रसिद्ध ग्रन्थकारों की ऐति-

१. शौच विचारक धर्मकीर्ति भी अपने 'न्यायबिदु' नामक ग्रन्थ का प्रारम्भ इसी कथन से करते हैं कि मनुष्य को समस्त इच्छाओं की पूर्ति से पूर्व सम्यक् ज्ञान होना आवश्यक है। सम्यग्ज्ञानपूर्वका सर्व-पुरुषार्थसिद्धिः (१)।

२. भारतीय दर्शन, प्रथम खण्ड ।

हासिकता के विषय में भी बहुत मतभेद है। कितने ही प्रासंगिक ग्रन्थ तो उपलब्ध नहीं हैं और कतिपय जो प्रकाशित हुए हैं उनमें से सबका अभी आलोचनात्मक अध्ययन नहीं हुआ है। मुहान भारतीय विचारकों ने भी भारतीय दर्शन की ऐतिहासिक दृष्टि से छानबीन नहीं की है। माधवाचार्य ने अपने सर्वदर्शनसंग्रह में सोलह विभिन्न दर्शनों का विवेचन किया है। प्रथम खण्ड में हमने भौतिकवादी, बौद्ध और जैन विचारों की चर्चा की है। इस खण्ड में हम न्याय, वैशेषिक, सांख्य, योग, पूर्व मीमांसा, और वेदान्त दर्शनों का विवेचन करेंगे। शैवसिद्धान्त के चारों सम्प्रदायों और रामानुज व पूर्णप्रज्ञ के सम्प्रदायों का आधार वेदान्त मूत्र है, और वे भिन्न-भिन्न प्रकार में उनको व्याख्या करने का प्रयत्न करते हैं। पाणिनि के मत का महत्त्व दार्शनिक दृष्टि से बहुत कम है। वे शब्द की नित्यता के सम्बन्ध में मीमांसा के मत से सहमत होकर स्फोट अर्थात् प्रत्येक शब्द के अन्तर्गत अर्थ की अभिव्यक्ति के अविभाज्य रूप को स्वीकार करते हैं। वैदिक षड्दर्शनों में वैशेषिक दर्शन की अधिक प्रतिष्ठा नहीं है, जबकि न्यायदर्शन का तर्कपक्ष अधिक प्रचलित है और इसके भक्त व अनुयायी विशेष रूप से बंगाल में बहुत अधिक हैं। योगदर्शन का क्रियात्मक प्रयोग बहुत कम मिलता है, जबकि पूर्व मीमांसा का हिन्दू कानून के साथ निकट सम्बन्ध है। सांख्य का प्रचार नहीं के बराबर है, जबकि वेदान्त अपने भिन्न-भिन्न रूपों में प्रायः सर्वत्र छाया हुआ है। हिन्दू-विचारधारा के प्रतीक इन छ. दर्शनों के विषय में लिखते हुए हम अधिकतर अपना ध्यान प्राचीन शास्त्रों, मूत्रों तथा उनके प्रमुख भाष्यकारों पर ही केन्द्रित करेंगे। अर्वाचीन काल के प्रायः सभी विचारकों के आध्यात्मिक ग्रन्थ, कुछेक अपवादों को छोड़कर, पर्याप्त मात्रा में प्रभावोत्पादक नहीं हैं। उनका अध्ययन तो विस्तृत है; किन्तु अवनति के युग में निर्मित होने के कारण उनके कृत्विक्त्व में टीका-टिप्पणियों व पुरानी बातों को दोहराने के अतिरिक्त किसी नवीन सृजन की शक्ति नहीं पाई जाती। उनमें मताग्रह को अत्यधिक मात्रा में मुविचाए दी गई है। प्रत्यक्ष को भी रहस्यमय करके वर्णन करने की श्रुति, आस्तिकवाद के प्रति पक्षपात और तात्त्विक अनुवृत्ता के कारण उसपर विशेष ध्यान देना आवश्यक नहीं है।

प्रचलित प्रथा के अनुसार ही, जिसके प्रतिकूल व्यवहार करना व्यर्थ होगा, हम पहले न्याय और वैशेषिक सिद्धान्त को ही लेंगे, जो हमें अनुभव के ससार का विश्लेषण प्रदान करते हैं। फिर हम सांख्य और योग को लेंगे, जिनमें अनुभव का साहसपूर्ण कल्पनात्मक वर्णन किया गया है। इसके बाद अन्त में हम दोनों मीमांसा दर्शनों का विवेचन करेंगे, जिनमें यह दर्शनों का प्रयत्न किया गया है कि श्रुति के दिव्य ज्ञान और दर्शन के अन्तिम निर्णयों में परस्पर सामंजस्य है। विवेचन का इस प्रकार का क्रम ऐतिहासिक कार्यकाल की दृष्टि से भले ही संगत न हो, किन्तु तार्किक दृष्टि से पूर्णतया संगत होगा।

## दूसरा अध्याय

### न्यायशास्त्र का तर्कसम्मत यथार्थवाद

न्याय और वैशेषिक—न्याय का प्रारम्भिक अवस्था—माहित्य और इतिहास—न्याय का क्षेत्र—परिभाषा का स्वरूप—प्रत्यक्ष अथवा अन्तर्दृष्ट—अनुमान प्रमाण—परार्थानुमान—आगमन-अनुमान—कारण—उपमान अथवा तुलना—आप्त प्रमाण—ज्ञान के अन्य रूप—तर्क और वाद—स्मृति—सशय—हेतुभास—मन्य अथवा प्रभा—आग्नि—न्याय के प्रमाणवाद का सामान्य मूल्यांकन—भौतिक जगत् जीवात्मा और उसकी नियति—जीवात्मा तथा चेतना के सम्बन्ध के विषय में न्याय के सिद्धान्त पर कुछ आलाचनात्मक विचार—नातशास्त्र—ब्रह्मावद्या—उपमहार ।

## १

### न्याय और वैशेषिक

भारतीय विचारधारा के अन्य दर्शन जहाँ मुख्यतया कल्पनापरक है, इन अर्थों में कि वे ससार की अखण्ड रूप में विवेचना करते हैं, वहाँ न्याय और वैशेषिक विश्लेषणात्मक दर्शन का प्रतिनिधित्व करते हैं, और माधारण ज्ञान व विज्ञान का आश्रय लेकर चलते हैं तथा उनकी उपेक्षा नहीं करते । इन दोनों सम्प्रदायों में विशेषतः यह है कि ये एक ऐसी विधि का प्रयोग करते हैं जिसे इनके अनुयायी वैज्ञानिक मानते हैं । तार्किक जाच तथा आलोचनात्मक विधि का प्रयोग करके, ये यह दर्शाने का प्रयत्न करते हैं कि बौद्ध विचारक जिन परिणामों पर पहुँचे वे परिणाम आवश्यक रूप से अभिमत नहीं थे । ये इस बात को भी दर्शाने का प्रयत्न करते हैं कि तर्क हमें जीवन को सदा के लिए नष्ट एव क्षण-क्षण में परिवर्तनशील मानने के लिए भी बाध्य नहीं करता । इन दर्शनों का मुख्य उद्देश्य उन सशयवादी परिणामों का निराकरण करना है जो बौद्धों के प्रत्यक्ष ज्ञानवाद से निकलते हैं, क्योंकि वह बाह्य यथार्थ को मन के विचारों में मिला देता है । इसका प्रयास परम्परागत निष्कर्षों के प्रति, अर्थात् अन्तर्जगत् में जीवात्मा और बाह्य जगत् में प्रकृति के प्रति विश्वास को पुनः दृढ़ करने की ओर है । और ये ऐसा केवल प्रामाण्य के आधार पर नहीं, बल्कि तर्क के आधार पर करते हैं । सशयवाद का जो प्रवाह बाढ़ की तरह आया उसकी रोक-थाम केवल आस्था द्वारा नहीं की जा सकती थी, विशेषतः जबकि नास्तिकों ने उसके दृग् पर ही आक्रमण करने के लिए इन्द्रियजन्य ज्ञान व तर्क का आधार ले रखा हो । ऐसे



समय में जीवन व धर्म के लक्ष्यों की प्राप्ति विशुद्ध ज्ञान के साधनों व उसकी विधियों की गम्भीर जांच से ही हो सकती है। धर्मशास्त्र एवं इन्द्रियों द्वारा प्राप्त किए जानेवाले ज्ञान की जो सामग्री हमारे सम्मुख आती है उसकी तार्किक ज्ञानबीन ही का प्राचीन नाम आन्वीक्षिकी विद्या है।<sup>१</sup> नैमायिक उस सबको सत्य मानता है जो तर्क की कमीटो पर ठीक उतर सकता है।<sup>२</sup> वात्स्यायन और उद्योतकर इस विषय पर बल देते हैं कि यदि न्यायदर्शन केवल जीवात्मा और उसकी मुक्त अवस्था के विषय का ही प्रतिपादन करता तो उपनिषदों से उक्त दर्शन में कोई विशेष भेद न होना, क्योंकि वे भी उन समस्याओं का विवेचन करते हैं। न्यायदर्शन की विशेषता यही है कि यह आध्यात्मिक समस्याओं का आलोचनात्मक दृष्टि में विवेचन करना है। वाचस्पति के अनुसार, न्यायशास्त्र का उद्देश्य ज्ञान के विषयों की तर्कबुद्धि द्वारा आलोचना और छानबीन करना है।<sup>३</sup>

न्याय और वैशेषिक दोनों ही परम्परागत सामान्य दार्शनिक पदार्थों, यथा देश, काव्य, कारण, भौतिक प्रकृति, मन, जीवात्मा और ज्ञान, को लेकर उनके विषय में उचित अनुसन्धान करके विश्व की रचना का समाधान करते हैं। तर्कसम्मत तत्त्व-विभाग इस परम्परा की मुख्य विशेषता रही है। न्याय और वैशेषिक दोनों क्रमशः आन्तरिक तथा बाह्य जगत् की व्याख्या करते हैं। न्याय अत्यन्त विस्तार के साथ ज्ञानप्राप्ति की पद्धति की व्याख्या करता है और बलपूर्वक उस सशयवाद का युक्तियुक्त विरोध करता है जो कि प्रत्येक पदार्थ की अनिश्चितता की घोषणा करता है। वैशेषिक का मुख्य विषय इन्द्रिय-जन्य ज्ञान अथवा अनुभव का विश्लेषण करना है। यह उन पदार्थों के विषय में सामान्य धारणाएँ देता है जो या तो प्रत्यक्ष या अनुमान अथवा श्रुति के प्रमाण द्वारा जाने जाते हैं। इस प्रकार का रुख अपनाते हुए यदि न्याय और वैशेषिक जीवात्माओं को वास्तविक मानने के विश्वास का समर्थन करें तो कुछ आश्चर्य नहीं। यह जीवात्माएँ अपने चारों ओर व्याप्त वस्तुओं के विधान में परस्पर क्रिया-प्रतिक्रिया में संलग्न हैं।

दोनों दर्शन बहुत समय से एक-दूसरे के पूरक माने जाते रहे हैं। कभी-कभी यह सुझाया जाता है कि उक्त दोनों दर्शन एक-एक उद्गम से निकली दो स्वतन्त्र विचारधाराएँ हैं जिसमें ज्ञात पदार्थों तथा ज्ञान के साधनों का विवेचन किया गया था। परन्तु, इस विषय पर निश्चितरूप में कुछ कहना कठिन है। बाद के ग्रन्थकारों ने दोनों दर्शनों को एक ही सामान्य विचारधारा का अंग स्वीकार किया है।<sup>४</sup> यहाँ तक कि वात्स्यायन के न्यायभाष्य

१. प्रत्यक्षागमाभ्याम् आक्षेपतरय अन्वयात्ता तत्रा वर्तन् इत्यान्वीक्षिका (न्यायभाष्य, १ : १, १)। प्रागे चिन्तकर : “इमे अन्वीक्षा, प्रथार अनुसन्धान कदा जाना है, क्योंकि इसका कार्य प्रत्यक्ष तथा शब्द-प्रमाण के आधार पर पहला देखा हुआ (ईक्षित) वस्तु का फिर से ईक्षण (अनु-ईक्षण) करना है” (न्याय-भाष्य, १ : १, १)। तर्कशास्त्र दूसरी धारणा का विज्ञान है, जैसा कि अरस्तू का कहना है, यह अनिवार्यरूप से ज्ञान का अपने सम्बन्ध में चिन्तन करना है।

२. युद्धया यद् उपपन्नं तत्र सर्वं न्यायमन्तम्।

३. तुलना कीजिए : प्रमागौरथ परीक्षणम् (न्यायभाष्य तथा न्यायवार्तिक तारथ टीका, १ : १, १)।

४. देखिए, बरदराजकृत तार्किकरत्ना, केराभिश्रुत तर्कभाषा, शिवादित्यकृत सप्तपदार्थी, विश्वनाथकृत भाषापरिच्छेद और सिद्धान्तमुक्तावली, अन्नभट्टकृत तर्कसंग्रह और दीपिका, जगदीश-

में दोनों के अन्दर भेद नहीं किया गया है। वैशेषिक का उपयोग न्यायके परिशिष्ट के रूप में हुआ है। उद्योतकर के न्यायवार्तिक में वैशेषिक सिद्धान्तों का उपयोग किया गया है। जैकोबी का कहना है कि “उक्त दोनों सम्प्रदायों का सम्मिश्रण बहुत पहले आरम्भ हो गया था और इसकी पूर्ति उस समय हुई लगती है जबकि न्यायवार्तिक लिखा गया।”<sup>२</sup> कितने ही न्यायसूत्रों में वैशेषिक के सिद्धान्तों की पूर्वकल्पना की गई है। इन्हें समान-तन्त्र अथवा संयुक्त दर्शन नाम से भी पुकारा जाता है, क्योंकि दोनों ही जीवात्माओं के अनेक होने, एक पृथक् ईश्वर की सत्ता, परमाणुरूप जगत् की सत्ता में विश्वास करने हैं, और बहुत-सी एक-जैसी युक्तियों का उपयोग करते हैं। यद्यपि इसमें मन्देह नहीं कि उक्त दोनों दर्शन-पद्धतियां बृहत् प्राचीन काल में ही एक साथ मिल गई थी, फिर भी जहाँ एक ने तर्क के विषय का प्रतिपादन किया वहाँ दूसरे ने भौतिक जगत् की व्याख्या की। इस प्रकार दोनों में भेद प्रकट होता है।<sup>३</sup> जबकि न्याय तर्क द्वारा पदार्थों के ज्ञान की प्रक्रियाओं और प्रणालियों का वर्णन करता है, वैशेषिक पदार्थों की परमाणु द्वारा रचना की व्याख्या करता है जिसे न्याय ने बिना किसी तर्क के स्वयंसिद्ध स्वीकार कर लिया है।<sup>४</sup>

न्यायदर्शन को अत्यन्त प्राचीन काल से ही बृहत् प्रतिष्ठा के साथ देखा जाना

हुन तर्कज्ञान, और लौकिक भास्करकृत तर्कसौमरी। बौद्ध विचारक आर्यदेव और हरिवर्मन न्याय को वैशेषिक दर्शन से स्वतन्त्र नहीं मानते। (उद्धृत: वैशेषिक फिलॉसॉफी, पृष्ठ ५४ और ५६)। •

१. न्यायभाष्य, १ : १, ४। न्यायशास्त्र ने उद्धृत किया है। न्यायभाष्य, २ : २, २४ में वैशेषिक सूत्र, ३ : १, १८; न्यायभाष्य, ३ : १, ३३ और ३ : १, ६७ में वैशेषिक सूत्र, ४ : १, ६।

२. इंग्लिशलोपाडिया आफ रिलिजन एण्ड एथिक्स, खण्ड २, पृष्ठ २०१।

३. उद्योतकर का कहना है कि “अन्य विद्वानों का कार्य प्रमाणों के विषय का प्रतिपादन करना नहीं है, यद्यपि वे उन पदार्थों का प्रतिपादन करते हैं जो उनके द्वारा जाने गए हैं।” (न्यायवार्तिक, १ : १, १)।

४. गाँवे वैशेषिक को न्याय का पूर्ववर्ती मानता है (इंग्लिशलोपाडिया आफ रिलिजन एण्ड एथिक्स, खण्ड १२, पृष्ठ ४६६) और देविण, फिलॉसॉफी आफ द शिश्य एंड टाइट्या, पृष्ठ २०१ जैकोबी : (जनरल आफ द अमेरिकन ओरियण्टल सोसायटी, ३१), जबकि गोट्टेस्टर वैशेषिक को न्याय का एक शाखा मात्र मानता है। कौथ का भुक्ताव पूर्वतर मत का आर है। (अंडरथन लाजक एण्ड पेटेन्-मिडम, पृष्ठ २१-२२)। यह अधिक तर्कमग्न है क्योंकि रूढ़िपरक तत्त्व भाँसा के पश्चात् ही सामान्यतः सामाजिकतात्मक अनुसन्धान उत्पन्न होते हैं। न्यायसूत्रों का अधिक क्रमबद्ध स्वरूप है तथा उनमें शब्दों की नित्यता, आत्मा के स्वरूप और अनुमान की प्रक्रिया की समस्याओं पर अधिक ध्यान दिया गया है, जिसमें कौथ का विचार पुष्ट होता है। न्यायसूत्रों में ईश्वर का स्पष्ट रूप में उल्लेख (४ : १, १२) उसमें कहीं अधिक है जो कुछ वैशेषिक ने इस प्रश्न पर कहा है। शारीरिक क्रियाओं में आत्मा के अस्तित्व को सिद्ध करने के लिए जो युक्ति दी गई है वह न्याय के मन का तुलना में असंस्कृत है। न्याय ने भौतिक प्रतीति को आत्मा का आधार माना है। अक्षयसूत्रों में, जो वैशेषिक सिद्धांत की समीक्षा करने हैं, (२ : २, १२-१७), न्याय का कोई स्पष्ट उल्लेख न होने से वैशेषिक की प्राचीनता के गत की पुष्टि होती है। न्याय में जो ‘प्रतिपत्ति-सिद्धान्त’ का उल्लेख है यदि उसे वैशेषिक का अकेल समझा जाए तो इसमें मन का और भाँ पुष्टि हो जायेगी। वैशेषिक सूत्रों में अनुमान के आधारों का जो अधिक विस्तृत रूप में प्रतिपादन है और देवताभासों की अधिक सरल योजना है, उनका महत्त्व निर्माणा-काल की दृष्टि से कुछ अधिक नहीं है। हमें न्यायसूत्रों तथा वैशेषिक सूत्रों में बहुत-सी समानताएँ मिलती हैं। न्यायसूत्र ३ : १, ३६; २ : १, ४४; १ : १, १०; ३ : १, २८; ३ : १,

रहा है। मनु ने इसका समावेश श्रुति के अन्दर किया है, याज्ञवल्क्य ने भी इसे वेद के चार अंगों में से एक माना है।<sup>१</sup> हिन्दुओं के पांच प्राचीन पाठ्यविषयों, काव्य (साहित्य), नाटक, अलंकार, बर्क (न्यायदर्शन) और व्याकरण में न्याय की भी गणना की गई है। आगे चलकर विद्यार्थी किसी भी विषय के विशेष अध्ययन को भले ही स्वीकार करते, किन्तु प्रारम्भिक विषयों में तर्कशास्त्र अवश्य सम्मिलित था, जो समस्त पाठ्यविषयों का आधार समझा जाता था। प्रत्येक हिन्दू दर्शन न्याय द्वारा प्रतिपादित मौलिक सिद्धान्तों को स्वीकार करता है। यहां तक कि न्यायदर्शन की आलोचना के लिए भी न्याय की तार्किक परिभाषाओं का आश्रय लेता है। इस दृष्टिकोण से न्याय एक प्रकार से समस्त व्यवस्थित दर्शनविज्ञान की भूमिका है।<sup>२</sup>

## २

### न्याय की प्रारम्भिक अवस्था

आन्वीक्षिकी विद्या का प्रयोग, जैसा कि हम ऊपर देख आए हैं, अध्यात्मविषयक समस्याओं की तार्किक समीक्षा के लिए हुआ है। माथ ही इसका प्रयोग व्यापक अर्थ में भी हुआ है, जिससे इसमें सांख्य, योग और लोकायत आदि उन समस्त व्यवस्थित प्रयासों का समावेश हो जाता है जो दार्शनिक समस्याओं को सुलभाने के लिए किए गए थे। इन विभिन्न दर्शनों में समान रूप से प्रयुक्त होनेवाली तार्किक पद्धति व आलोचना के स्वरूप की ओर शीघ्र ही ध्यान गया है। प्रत्येक विज्ञान न्याय के नाम से पुकारा जा सकता है, क्योंकि न्याय का शाब्दिक अर्थ है किसी विषय के भीतर जाना अर्थात् उसकी विश्लेषणात्मक समीक्षा करना। इसलिए हम न्यायदर्शन को, जिसमें आलोचनात्मक छानबीन की सामान्य योजना और पद्धति का अध्ययन किया जाता है, विज्ञानों का विज्ञान कह सकते हैं। मीमांसकों ने, जो केवल श्रुतियों के भाष्यकार ही नहीं थे किन्तु तार्किक भी थे, इस प्रकार के तार्किक अध्ययन को प्रोत्साहन दिया। हो सकता है कि कर्मकाण्ड की आवश्यकताओं के कारण ही तर्कबुद्धि का उदय हुआ हो, खासकर तब जब कि कर्मकाण्ड की नाना विधियों, नियमों तथा उसके फलों की ठीक-ठीक व्याख्या करने की आवश्यकता हुई। इसीलिए जिन विचारकों ने मीमांसाशास्त्र की नींव रखी और उसे उन्नत किया उन्होंने तर्कशास्त्र की उन्नति में भी सहायता की।<sup>३</sup> जब गौतम ने अन्य विचारकों की अपेक्षा तार्किक पक्ष की

३५; ३ : १, ६३; ३ : १, ७१; ३ : २, ६३ की क्रमशः वैशेषिक सूत्र, ४ : १, ८; ७ : २, २०; ३ : २, ४; ४ : २, ३; ४ : १, ६-१३; ७ : २, ४-५; ८ : २, ५; ७ : १, २३ से तुलना कीजिए। यदि कुछ वैशेषिक सूत्र न्याय के विचारों के ही परिष्कृत रूप लगते हैं तो इससे केवल इतना ही परिणाम निकल सकता है कि वे सूत्र न्यायसत्रों के बाद बने। इससे अधिकांश वैशेषिक सूत्रों की पूर्णवर्तिता पर कुछ असर नहीं पड़ता।

१. याज्ञवल्क्य स्मृति, १ : ३। तुलना कीजिए, आत्मोपनिषद्, २. और विष्णुपुराण ३ : ६।

२. तुलना कीजिए : त्रैलोक्य (१ : २), जिसे न्यायभाष्य, १ : १, १ में उद्धृत किया गया है।

३. मीमांसा ग्रन्थों के नामों तथा माथवकृत न्यायमालाविस्तार, पार्थसारथि मिश्रकृत न्यायपरत्नाकर

व्याख्या की ओर विशेष ध्यान दिया तो उसके दृष्टिकोण का आन्वीक्षिकी के साथ तादात्म्य हो गया। इस प्रकार एक पारिभाषिक शब्द, जो बहुत प्राचीन काल से सामान्य अर्थों में प्रत्येक व्यवस्थित दर्शन के लिए प्रयुक्त होता था, सकुचित अर्थों में प्रकृत होने लगा।

पूर्व की जिन शृङ्खलाबद्ध अवस्थाओं में से गुजरकर न्यायशास्त्र विकसित हुआ जिनमें तार्किक वाद-विवाद का विशेष स्थान है। न्याय को कभी-कभी तर्कविद्या और वादविद्या, अर्थात् वादविवाद-सम्बन्धी विज्ञान का नाम भी दिया गया है। बहस अथवा वाद बौद्धिक जीवन का प्राण है। सत्य के अन्वेषण के लिए इस विधि का आश्रय लेना आवश्यक हो जाता है। सत्य स्वयं में एक अत्यन्त जटिल विषय है और इसीलिए बिना विभिन्न मस्तिष्कों के सम्मिलित सहयोग के सत्य के अन्वेषण में सफलता नहीं मिलती।<sup>३</sup> उपनिषदों में ऐसी विद्वान्परिपदों का उल्लेख मिलता है जिनमें दार्शनिक विषयों पर वाद-विवाद होने थे। यूनानी तर्कशास्त्र भी बहुत हद तक मोफिस्ट आन्दोलन में विकसित हुआ जिनमें प्रगोनर के रूप में वाद-विवाद होता था। वाद-विवाद की कला के अभ्यास में ही मोफिस्टों ने न केवल तर्क के यथार्थ सिद्धान्तों वनिक कुतर्क और वाक्छल का भी आविष्कार किया। प्लेटो के डायलॉग्स में पता चलता है कि मुकरान वाद-विवाद की कला का उपयोग सत्य के अन्वेषण के लिए करता था। अरस्तू ने अपनी दो पुस्तकों, टॉपिकस तथा सोफिस्टिकल रेफ्यूटेशन्स का प्रयोग विवाद-प्रतियोगिता के मार्गप्रदर्शन के लिए किया है, यद्यपि वह विरुद्ध तर्क को भाषणकला में पृथक् रचना था और तर्क के सिद्धान्तों को वाद-विवाद के नियमों से अलग रखता था। इसी प्रकार इसमें मन्देह नहीं कि गौतम के

और आपदेशन न्यायप्रकाश में यह स्पष्ट है कि न्याय शब्द का प्रयोग मामासा के पर्यायवाची शब्द के रूप में होता था। और भाष्यकार अरस्तूम्भूत धर्मशत्रु, २ : ४, ८, २३, २ : ६, ११, ३।

१. और देखिए, मनु, ७ : ४३; गौतमश्रुत धर्मसूत्र, ११; रामायण, अयोध्याकांड, १००, २३; महाभारत, शान्तिपर्व, १००, ४५।

२. पहले सूत्र में उन विषयों का सूची गिनाट गठ है जिनका प्रतिपाद उन दर्शनों में किया गया है और वे हैं : (१) प्रमाण, ज्ञान व साधन; (२) प्रमेय, ज्ञान के विषय; (३) प्रमाण; (४) प्रयोजन; (५) स्पष्टता; (६) निश्चय, मान्य स्वरूप; (७) अवयव, परार्थानुमान व घटक; (८) तर्क, अप्रत्यक्ष प्रमाण; (९) मिश्रण, सत्य का निश्चय (१०) वाद, बहस (११) जल्प, निरर्थक कथन; (१२) त्रितयता, खण्डनात्मक समालोचना; (१३) देवामान-दापपूर्ण युक्तियाँ; (१४) ज्ञान; (१५) जाति, निरर्थक आपत्तियाँ और (१६) निग्रहग्यान, दोषोपपण के अवसर। पिछले ज्ञान का अपेक्षा पहले नों अधिक सहा अर्थों में तर्कसम्पन्न है, क्योंकि स्थूल मानों का कार्य अधिकतर प्रमाणात्मक ज्ञान का विषय है। ये मूल को मिटाने के लिए हथियार का काम करते हैं, किन्तु सत्य का प्रस्थापना का कार्य उतना नहीं करते।

३. मुकरान ने इसका प्रयोग किया। प्लेटो के ग्रन्थ इन्के महत्व को सत्य की प्राप्ति के साधनरूप में दर्शाते हैं। अरस्तू का कहना है कि "कुछ व्यक्ति विषय के एक पहलू को देखते हैं तथा अन्य दूसरे पहलू को देखते हैं, किन्तु सब मिलकर सब पहलुओं को देख सकते हैं" (पॉलिटिक्स)। मिल्टन के 'रिपब्लिक' तथा मिन के 'प्रेम आन लवली' में अनुसंधान विवाद की प्रशंसा की गई है।

४ देखिए, छान्दोग्य उपनिषद्, ५ : ३, १; बृहदारण्यक उपनिषद् ६ : २, १ प्रश्नोपनिषद् १ : ६। और देखिए, मनु, ६ : ५०; ८ : २६६; १२ : १०६; महाभारत शान्तिपर्व, १८०, ४७; २४६, १८। मनु, १२ : ११०-१११; पराशर, ८ : १६ और याज्ञवल्क्य, १ : ६ तथा विनयपिटक के परिवार में इन विषयों के अन्वेषण किया गया है।

न्यायशास्त्र का जन्म भी ऐसी ही वादविवाद प्रतियोगिताओं अथवा शास्त्रार्थों से हुआ, जिनका प्रचार राजदरबारों तथा दार्शनिकों में बराबर था। ऐसे शास्त्रार्थों को नियमबद्ध करने के प्रयत्नों से ही तर्कशास्त्र का विकास हुआ। अस्तु के समान गौतम ने भी तर्क के सिद्धान्तों को एक व्यवस्थित रूप दिया, सत्य में असत्य का भेद किया, और अनेक प्रकार के वितृण्डा व वाक्छल का विस्तृत विवरण दिया। पहले सूत्र में गिनाए गए सोलह विषय शास्त्रार्थ द्वारा ज्ञानप्राप्ति के साधन हैं।<sup>१</sup> तर्कशास्त्र पर लिखे गए परवर्तीकाल के कितने ही ग्रन्थों में वादविवाद के नियमों पर बहम की गई है।<sup>१</sup> जबकि वे सब ग्रन्थ विवाद-सम्बन्धी समस्याओं की ओर निर्देश करते हैं।<sup>१</sup>

जयन्त अधिकांशपूर्वक कहता है कि यद्यपि गौतम का न्यायदर्शन तर्कशास्त्र के विषय को एक गन्तोपजनक रूप में उपस्थित करता है फिर भी गौतम से पूर्व भी तर्कशास्त्र विद्यमान था, जैसे कि जैमिनि से पूर्व मीमांसा और पाणिनि से पूर्व व्याकरण विद्यमान था।<sup>१</sup> छान्दोग्य उपनिषद् में वाकोवाक्य का वर्णन मिलता है जिसे शंकर ने तर्कशास्त्र ही बतलाया है। महाभारत में भी तर्कशास्त्र और आन्वीक्षिकी का उल्लेख है।<sup>१</sup> वहाँ कहा गया है कि नारद न्यायशास्त्र के परार्थानुमान एवं वैशेषिक के यति और न्याय में परिचित थे। विश्वनाथ कुछेक पुराणों

१. और देखिए, न्यायभाष्य, १ : १, १।

२. तार्किकरत्ना

३. कौटिल्य ने बत्तीस पारिभाषिक शब्दों का वर्णन किया है जिनमें तन्वयुक्त सहा दी गई है। यह सूची चरकसंहिता, सिद्धिस्थान १२ और सुश्रुत संहिता, उत्तरतन्त्र ६५ में भी मिलती है। चरकसंहिता के आन्वीक्षिकी भाग में वादविवाद के नियमों का विस्तार के साथ प्रतिपादन किया गया है (विमानस्थान, =)।

४. डाक्टर विद्याभूषण का मत है कि न्यायसूत्र के रचयिता से पूर्व भी अनेक लेखकों का भारतीय न्यायशास्त्र में योगदान रहा है। उन लेखकों में दत्तात्रेय, पुनर्वसु आत्रेय, सुलभा वैरागिनी, और अष्टावक्र का नाम लेते हैं। ('हिस्ट्री ऑफ इंडियन लॉजिक', पृष्ठ ६-१७)।

५. ७ : १, २।

६. और देखिए, 'सुबाल' उपनिषद्, २। कुछ परवर्ती उपनिषद् प्रमाण शब्द का प्रयोग पारिभाषिक अर्थ में करते हैं। देखिए, मैत्रेय उपनिषद्, ६, ६, २४; नृसिंहोत्तरतापनी, ८; सर्वोपनिषद्सार, ४; कालाग्निरुद्रोपनिषद्, ७; मुक्तिमोक्षनिषद्, २। तैत्तिरीय आरण्यक में स्मृति अर्थात् धर्मशास्त्र, ब्रह्मसूत्र, ऐतिसिद्ध अर्थात् परमरा और अनुमान ज्ञान के चार स्रोत बताए गए हैं। और देखिए रामायण, ५ : ८७-२३; मनु, १२ : १०५। प्राचिन ग्रन्थों में न्यय का अनेक परिभाषण मिलती हैं, यथा तर्क (कठोपनिषद्, २ : ६; मनु, १२ : १०६; महाभारत, २ : १५३), वाच (मनु, ६ : ५०; रामायण, १ : १३-२३; ७ : ५३-६०), युक्ति (पतंजल्य ब्राह्मण, ६ : २३; रामायण, २ : १, १३), जल्प (महाभारत, १३ : ४३२२), वितृण्डा (महाभारत, २ : १३१० ७ : ३०२२; और पाणिनि, ४ : ४, १०२), छल (मनु, ८ : ४६; रामायण, ४ : ५७, १०), निर्णय (महाभारत, १३ : ७५५३, ७५३५), प्रयोजन (मनु, ७ : १००; महाभारत, १ : ५८०५), प्रमाण (मनु, २ : १३; रामायण, २ : ३७, २१; महाभारत, १३ : ५५७२), प्रमेय (रामायण, १ : ५२, १३; महाभारत; १ : १५७; ७ : १४१६)। देखिए, विद्याभूषण की 'हिस्ट्री ऑफ इंडियन लॉजिक', पृष्ठ २३।

७. महाभारत, १ : ४०, ४२; १२ : २१०, २२।

से एक वाक्य उद्धृत करता है जिसके अनुसार न्याय की गणना वेदों के उपांगों में की गई है।<sup>१</sup> यद्यपि बौद्धदर्शन मुख्यतः बुद्धि पर आश्रित था तो भी उसके प्राचीन ग्रन्थों में कोई व्यवस्थित तार्किक पद्धति नहीं मिलती। केवल तर्कविद्या में निपुण व्यक्तियों का वर्णन मिलता है। ब्रह्मजालसूत्र में तक्की (वितर्णडावादी) और वीमासी<sup>२</sup> का उल्लेख है। मञ्जुसामनिका<sup>३</sup> में आए अनुमान सूत्र इस नाम से यह प्रकट होता है कि अनुमान शब्द का प्रयोग शायद अनुमान-प्रमाण के लिए हुआ है। कथावस्तु में पतिन्ना (प्रतिज्ञा), उपनय, निग्गाह आदि शब्दों का व्यवहार उनके पारिभाषिक अर्थों में ही हुआ है।<sup>४</sup> यमक परिभाषाओं के विभाग और रूपान्तर के नियमों में परिचित है। पतिमम्भिदामग शब्दों और पदार्थों के विश्लेषण का वर्णन करता है। नेतिपकरण तार्किक सिद्धान्त के प्रति अपनी निष्ठा प्रकट करता है। मिनिन्द के प्रश्नों में न्यायदर्शन का वर्णन शायद नीति के नाम में आया है।<sup>५</sup> ललितविस्तर ने न्यायशास्त्र का वर्णन हेतुविद्या के नाम में किया है। जैन आगमों ने भी भारतीय न्यायशास्त्र की प्राचीनता को प्रमाणित किया है। आर्यरक्षित ने जो ईसा की प्रथम शताब्दी में विद्यमान था, अपने अणुयोगद्वार में अनुमान के तीन विभाग, पूर्ववत्, शेषवत् और सामान्यतोद्दृष्ट गौतम के सूत्र के अनुसार ही किए हैं। आर्यरक्षित केवल एक प्राचीन ग्रन्थ का सकलनकर्ता प्रतीत होता है जिसका वर्णन भगवती सूत्र में, ई० पू० तीसरी शताब्दी में पाटलिपुत्र में मघटिन जैन सिद्धान्तों में, पाया जाता है। सम्भवतः अनुमान-प्रमाण के तीन प्रकारों का सिद्धान्त ई० पू० तीसरी शताब्दी में ही पुराना है।

न्यायशास्त्र का आरम्भ बौद्धकाल से पूर्व हो गया था, यद्यपि उसकी वैज्ञानिक विवेचना बौद्धकाल के आरम्भ में और मुख्य सिद्धान्तों की स्थापना ई० पू० तीसरी शताब्दी में पहले हुई। किन्तु सूत्र-निर्माण में पूर्व के न्याय के ऐतिहासिक विकास के सम्बन्ध में बहुत कम सामग्री उपलब्ध है।

### ३

#### साहित्य और इतिहास

न्यायशास्त्र का इतिहास तृतीय शताब्दियों में फैला हुआ है। गौतम का न्याय-सूत्र, जो पाँच अध्यायों में बटा है जिनमें में प्रत्येक के दो-दो परिच्छेद हैं, न्यायशास्त्र की प्रथम पाठ्य पुस्तक है। वात्स्यायन के अनुमार ग्रन्थ उद्देश्य, लक्षण, और परीक्षा की विधि का अनुसरण करता है। प्रथम अध्याय में सामान्यतः सोलह विषयों का वर्णन है जिनपर अगले चार अध्यायों में विचार किया गया

न्यायसूत्रवृत्ति, १ : १, १ ।

और देखिए, उदान, ६ : १८ ।

और देखिए, विमंग पृष्ठ २६३ से लेकर बराबर ।

'सेम्प्रे ड्युक्स आफ द ईस्ट'. पृष्ठ ६-७ ।

है। दूसरे अध्याय में संशय के रूप का प्रतिपादन है, और हेतु प्रामाण्य का वर्णन किया गया है। तीसरे अध्याय में आत्मा के स्वरूप, भौतिक देह, इन्द्रिया और उनके विषयो, अभिज्ञान व मन के विषय में विचार किया गया है। चौथे अध्याय में सकल्पशक्ति, शोक, दुःख और उससे छुटकारे के विषय में विचार किया गया है। प्रकरणवश इस अध्याय में त्रुटि और पूर्ण व उसके अर्थों के परस्पर सम्बन्ध का भी वर्णन किया गया है। अन्तिम अध्याय में जाति, अर्थात् निराधार आक्षेपो और निग्रहस्थान, अर्थात् दोषारोपण के अवसरों का विवेचन किया गया है। न्यायमूत्र वैदिक विचारधारा के निष्कर्षों को, तर्कसम्मत मिद्धान्तों के आधार पर, उनके धार्मिक एवं दार्शनिक मतों के साथ जोड़ता है; और इस प्रकार आस्तिक यथार्थवाद का तर्क द्वारा समर्थन करता है। गौतम के सूत्र, कम से कम उनमें से प्राचीनतम, ई० पू० तीसरी शताब्दी की रचनाएँ हैं। वह युग आह्निकी अर्थात् दैनिक पाठी, यथा पतञ्जलिकृत व्याकरण महाभाष्य के नवार्हिक, का युग था। परन्तु कुछ न्यायमूत्र निश्चित रूप से ईसा की नृत्यु के पीछे बने हैं।

१. जैकॉबी का मत है कि न्यायमूत्र और न्यायभाष्य लगभग एक ही समय के हैं, हा सकता है कि उनके बीच एक पीढ़ी का अन्तर है। वह ई० पूर्व दूसरी शताब्दी (ई०पू०), जबकि शून्यवाद का विकास हुआ, और पाञ्चमी गताब्दी (ई०पू०) के मध्य में रचता है, जबकि विज्ञानवाद व्यवस्थित रूप में आया (देखिए जर्नल ऑफ दि अमेरिकन ओरिएण्टल सोसाइटी ३५ : १९११, पृष्ठ २, १३)। उसका विचार है कि न्यायमूत्र में जिन वाद विचारों की आगमना की गई है, वे नागार्जुन द्वारा समर्थित शून्यवाद के विचार हैं जिनका समय तीसरी शताब्दी (ई०पू०) रखा गया है। वे असंग और बहुबन्धु के विज्ञानवाद के विचार नहीं हैं जिनका समय चौथी गताब्दी (ई०पू०) का मध्य माना गया है। किन्तु इस मत का गानना काठन है। वास्तव में आर्यायन और वाचस्पति दाना ही का मत है कि न्यायसूत्र ४ : २, २६ में विज्ञानवाद का खण्डन किया गया है। हमें यह स्वीकार करना पड़ेगा कि न्यायसूत्र में शून्यवाद का खण्डन किया गया है (न्यायमूत्र ४ : १, ४० ; ४ : १, ४८ की क्रमशः माध्यमिक कारिका १५ : ६ और ७ : २० के साथ तथा न्यायमूत्र ४ : १, २९-३० की चन्द्रकीर्तिकृत 'वृत्ति' पृष्ठ ६४-७१ के साथ तुलना कीजिए)। किन्तु शून्यवाद नागार्जुन से पहले का है और वे न्यायशास्त्र की परिभाषाओं में परिचित हैं तथा परमाणुवाद का अस्वीकार करते हैं (न्यायमूत्र ४ : २, १८-२४, ३१-३२ की माध्यमिक कारिका, ७ : २ के साथ तथा न्यायमूत्र ३ : २, ११ और ४ : १, ६४ की तुलना कीजिए)। हम केवल यही कह सकते हैं कि न्यायमूत्र नागार्जुन से पहले का है, यद्यपि माध्यमिक परम्परा के पश्चात् का है (और देखिए 'भारतीय दर्शन' खण्ड १, पृष्ठ ५६१ टिप्पणी ; यूई : 'वैशेषिक फिलासफी' पृष्ठ ८५)। लङ्कावतार सूत्र में तार्किकों और नैयायिकों का उल्लेख है। और यदि हम यह स्मरण रखें कि विश्वविज्ञान-सम्बन्धी विचार, जिनका न्यायमूत्र में खण्डन किया गया है, उतने ही पुराने हैं जितना कि प्रारम्भिक बौद्धदर्शन है, तो जैकोबी द्वारा मान्य काल, जिसका सुझाव ने भी समर्थन किया है, क्योंकि वह न्यायमूत्र को ३०० या ४०० ईस्वी का बताता है, बहुत पीछे का प्रतीत होता है (और देखिए यूई : 'वैशेषिक फिलासफी' पृष्ठ १६)। गार्व का श्रुक्वाव इस ओर है कि न्यायसूत्र पहली शताब्दी (ई०पू०) के हैं क्योंकि पञ्चशिख उनसे परिचित था, जिसे वह शबर का समकालीन मानता है, जो १०० और ३०० ई०पू० के मध्य कभी हुआ था। गौतम ब्रह्मसूत्रों की परिभाषाओं से (तुलना कीजिए न्यायसूत्र ३ : २, १४-१६ और ब्रह्मसूत्र २ : १, २४) और जैसिनि के पूर्वमीमांसा से (देखिए न्यायसूत्र २ : १, ६१, ६७ ; बोडासकृत इण्डोडकरान दू तर्कसंग्रह) परिचित है। बोडास का मत

वात्स्यायन का न्यायभाष्य न्यायसूत्र पर शास्त्रीय टीका है। यह प्रकट है कि वात्स्यायन गौतम के सुरन्त बाद नहीं हुआ था, क्योंकि उसके ग्रन्थ में

है कि वैशेषिक सूत्र ४ : १, ४-४ बादरायणकृत परमाणुवाद की समालोचना को आगे रखते हैं और वैशेषिक सूत्र ३ : २, ६ (तुलना कीजिए न्यायसूत्र, ३ : १, २८-३०) का लक्ष्य वेदान्त का यह मत है कि आत्मा को केवल श्रुति के द्वारा ही जाना जाता है। इसी प्रकार वैशेषिक सूत्र ४ ६ २, २-३ ब्रह्मसूत्र २ : २, २१-२२ के इस विचार का विरोध करता है कि शरीर पाच या तीन तत्त्वों के संयोग का परिणाम है। गौतम अनेक स्थानों पर बादरायण के ही विचारों का प्रतिपादन करते हैं। देखिए न्यायसूत्र ४ : १, ६६ और ३ : २, १४-१६। ब्रह्मसूत्रों और मीमांसानुसूत्रों में न्याय के सम्बन्ध में सीधा कोई उल्लेख नहीं है, उसपर कभी-कभी बल दिया जाता है। यह संभव है कि व्यास ने, जिसे गौतम का शिष्य समझा जाता है, न्याय के मत की आलोचना करना ठीक न समझा हो, विशेषकर इसलिए कि यह ईश्वर को मानने में सहमत था। फिर कभी-कभी यह भी कहा जाता है कि ब्रह्मसूत्र २ : १, ११-१३ न्याय के उस मत को ठीक नहा मानता कि तत्त्वों द्वारा ईश्वर की सिद्धि होनी चाहिए। परमाणुवाद तथा अमत्कार्यवाद के सिद्धांतों की समीक्षा ब्रह्मसूत्र २ : २, १०-१६ और २ : १, १५-२० में की गई है। प्राचीन बोद्ध ग्रन्थों में ऐसी कोई सामग्री नहीं पाई जाती जिससे न्यायसूत्र के निर्माणकाल का पता चल सके। कात्यायन (चौथी शताब्दी ई० पू०) और पतञ्जलि (जिसका महान ग्रंथ लगभग १४० ई० पू० लिखा गया था) न्यायदर्शन में परिचित थे। देखिए गोल्डहर्टवर्कृत 'परिचय'। भगवान् उपनिषद् में, जिनके विषय में कहा जाता है कि उन्होंने दार्शनिक मीमांसाओं पर टीका लिखी थी, शबर ने उद्धरण यह निर्देश करते हैं कि उपनिषद् न्याय के विचारों से अभिन्न थे। हरिवर्मन (२६० ई० पू०) न्याय के ज्ञानार्ह विषय में परिचित है। अश्वघोष पञ्चावयव वाले परार्थानुमान का प्रयोग करता है। देखिए यूट : 'वैशेषिक फिलासफी' पृष्ठ ५६ और ८१। इसलिए हम यह निष्कर्ष निकाल सकते हैं कि न्यायसूत्र चौथी शताब्दी ई० पू० में थे अवश्य, भले ही वे अपने वर्तमान रूप में न रहे हों। महामहापाषाण्य हरप्रसाद शास्त्री का कहना है, "मैं यह निश्चय में नहीं कह सकता कि न्यायसूत्र वर्तमान रूप धारण करने में पूर्व अनेक सुशोधना में से न गुजरे हों।" (जर्नल ऑफ एशियाटिक सोसाइटी आफ बंगाल, १९०५, पृष्ठ १७६, और देखिए पृष्ठ २४५ से लेकर)। वाचस्पति ने 'न्यायसूत्र' तथा 'न्यायसूत्राद्वार' में सूत्रों का संग्रह करने में बड़ा प्रयत्न किया, और इस प्रकार न्यायसूत्र की प्रामाण्यता के विषय में सन्देह प्रकट किया। डॉ० विद्याभूषण का मत है कि गौतम ने ग्रन्थ का केवल पहला ही अध्याय लिखा और वह वर्मसूत्र के रचयिता हुए का समकालीन था, जो मिथिला में छठी शताब्दी ई० पू० में निवास करता था (देखिए मैक्रेट वुड्स 'आफ हिन्दूज' : न्यायसूत्र, पृष्ठ ५-८ और भण्डारकर कामेमांशान वान्भूम, पृष्ठ १६१-१६२)। उनका मत है कि गौतम के अम्ली विचार वे हैं जो 'चरकसंहिता' में हैं (विमानप्रदान, ८)। न्यायसूत्र प्रायः 'चरकसंहिता' में बहुत सी बातें एक समान हैं। किन्तु यह कहा गया है : "न्याय सिद्धांतों तथा वैशेषिक के पदार्थों के सम्बन्ध में चरक का उल्लेख न्यायसूत्रों का समय निर्धारित करने में अधिक महत्त्व नहीं रखता, क्योंकि उक्त ग्रंथ में बहुत परिवर्तन हुए और उसका रचनाकाल भी अनिश्चित है।" ('इण्डियन लॉजिक एण्ड एथोलॉजिज' पृष्ठ १३)।

न्यायसूत्र का रचयिता गौतम था, उस विषय में भी सन्देह प्रकट किए गए हैं। वात्स्यायन, उद्योतकर और माधव अक्षपाद को न्यायसूत्रों की रचना का श्रेय देने हैं। इस मत का समर्थन वाचस्पति और जयन्त ने भी किया है। 'पद्मपुराण' (उत्तरखण्ड, २६३) और 'स्कन्दपुराण' (कालिका खण्ड, १७) के अनुसार, न्यायसूत्रों का रचयिता गौतम है और विरचनाथ की भी सम्मति यही है। हिन्दू परम्परा के अनुसार गौतम और अक्षपाद दोनों एक ही और कहा जाता है कि गौतम का ही नाम अक्षपाद था अर्थात् जिसके पावों में अक्षय्य हैं। कथा इस प्रकार कही जाती है कि गौतम ध्यान में मग्न था और एक कुम्भ में गिर पड़ा। ईश्वर ने दया करके उसके पावों में देखने की शक्ति दे दी जिससे कि



वातिक' के सन्दर्भ पाए जाते हैं जो कि गौतम के सप्रदाय में हुए वाद-विवादों के निष्कर्षों को सार रूप में रखते हैं। वात्स्यायन ने कुछ सूत्रों की प्रकारान्तर से व्याख्या की है, जिससे प्रकट होता है कि उससे पूर्व भी टीकाकार हो गए हैं जो उक्त सब सूत्रों की व्याख्या के विषय में एकमत नहीं थे।<sup>१</sup> इसके अतिरिक्त, वात्स्यायन गौतम को अत्यन्त प्राचीन काल का एक ऋषि मानता है और अपनी मान्यता के समर्थन में पतञ्जलि के महाभाष्य, कौटिल्य के अर्थशास्त्र<sup>२</sup> और वैशेषिक सूत्र<sup>३</sup> से भी उद्धरण देता है। 'उपायकौशल्य' और 'विग्रहव्यावर्तनी' ग्रन्थों का रचयिता नागार्जुन निश्चित रूप में वात्स्यायन से पहले हुआ, क्योंकि वात्स्यायन ने नागार्जुन के विचारों का कहीं-कहीं खण्डन भी किया है। दग्नाग ने बौद्ध दृष्टिकोण में वात्स्यायन के भाष्य की आलोचना की है। इस सबसे हम यह अनुमान करते हैं कि वात्स्यायन ४०० ईस्वी से कुछ पहले विद्यमान था।<sup>४</sup>

वह आगे ऐसी विपत्ति में न पड़े। १० विद्याभूषण एक मान्य परम्परा के विरुद्ध जाकर कहते हैं कि "गौतम ने अक्षपाद देना ने ही उक्त द्रव्य की रचना में भाग लिया है। न्यायसूत्र मुख्य रूप से पाँच विषयों का प्रतिपादन करता है : (१) प्रमाण अर्थात् सत्यज्ञान का साधन ; (२) प्रमेय, सत्यज्ञान का विषय ; (३) वाद अर्थात् विवेचन ; (४) अवयव अर्थात् परायानुमान के घटक ; और (५) अन्यमतपरीक्षा अर्थात् समकालीन दूसरे दार्शनिक सिद्धान्तों की समीक्षा। दूसरा और तीसरा विषय और सम्भवतः अपने आदिम रूप में पहला विषय भी, जिनके प्रवेश उल्लेखपुराण वैदिक, बौद्ध तथा जैन ग्रंथों में पाए जाते हैं, बहुत सम्भव है गौतम ने ही प्रतिपादित किए थे जिसकी आन्वीक्षिकी विद्या उन्हींसे बनी है। चौथा और पाँचवा विषय और सम्भवतः अपने व्यवर्धन रूप में पहला विषय भी अक्षपाद द्वारा आन्वीक्षिकी विद्या में प्रस्तुत किया गया, और ये ही अपने अंतिम रूप में न्यायसूत्र कहलाए। इसलिए न्यायसूत्र का असली रचयिता अक्षपाद था जिसने गौतम की आन्वीक्षिकी विद्या से बहुत कुछ सामग्री ग्रहण की।" ('हिस्ट्री ऑफ इण्डियन लाजिक' पृष्ठ ४६-५०)। यह मत केवल एक कल्पना है जिसका न तो खण्डन ही किया जा सकता है और न जिसे स्वीकार ही किया जा सकता है। गौतम को न केवल 'धर्मसूत्र' का भी रचयिता माना जाता है, बल्कि वाञ्छिकी रामायण में वर्णित गौतम ऋषि भी कहा जाता है जिसका सम्बन्ध अहल्या के उपाख्यान में है। महाभारत (शान्तिपर्व २६५, ४५) के अनुसार मेधातिथि भी गौतम का ही एक दूसरा नाम है। भास कवि ने अपने 'प्रतिमा नाटक' में मेधातिथि का उल्लेख न्यायदर्शन के व्यापक के रूप में किया है : "मानवीय वर्षशारत्रं, माहेश्वरं योगशारत्रं, वाङ्मय अशास्त्रं मेधातिथेन्यायशारत्रम्।" (अङ्क ५)। और देखिए 'हिस्ट्री ऑफ इण्डियन लाजिक' पृष्ठ ७६६।

१. देखिए न्यायभाष्य १ : १, ५ : ६ : २, ६। वात्स्यायन अपनी शैली में अन्य व्याख्याकारों का १ : १, ३२ में इस प्रकार उल्लेख करता है : एके (कुछ), केचित् (कोई-कोई), अन्ये (अन्य)। देखिए महाभारत, आदिपर्व ४२-४४।

२. न्यायभाष्य १ : १, १, और अर्थशास्त्र २ ; न्यायभाष्य ५ : १, १० और महाभाष्य १ : १, ३।

३. तुलना कीजिए, वैशेषिक सूत्र ४ : १, ६ और न्यायभाष्य ३ : १, ३३ ; ३ : १, ६७ ; वैशेषिक सूत्र ३ : १, ६६ और न्यायभाष्य २ : २, ३४।

४. डाक्टर विद्याभूषण का मत है कि वात्स्यायन दक्षिण भारत का निवासी था और चौथी शताब्दी (ईस्वी) के मध्य में हुआ ('हिस्ट्री ऑफ इण्डियन लाजिक', पृष्ठ ४२, ११६-११७, १५०, १६१५,

दिग्नाग के ग्रन्थ, जो तिब्बती अनुवादों में सुरक्षित हैं, ये हैं : 'प्रमाण-समुच्चय' जिसपर ग्रन्थकार का अपना निजी भाष्य है, 'न्यायप्रवेश', 'हेतु-चक्रहमर्ष', 'अःलम्बनपरीक्षा' और 'प्रमाणशास्त्रप्रवेश'। कहीं जाता है कि जापान में ये ग्रन्थ लोकप्रिय है।<sup>१</sup> दिग्नाग पांचवीं शताब्दी (ईस्वी) में हुआ।<sup>२</sup> न्याय-दर्शन के सिद्धान्तों में कितने ही आवश्यक परिवर्तन जो प्रशस्तपाद ने किए थे, दिग्नाग के कारण ही किए गए। यदि प्रशस्तपाद को दिग्नाग का पूर्ववर्ती माना जाए तो दिग्नाग की मौलिकता में बाधा आएगी।

उद्योतकर के 'न्यायवार्तिक' (छठी शताब्दी ईस्वी)<sup>३</sup> में दिग्नाग द्वारा वात्स्यायन पर किए गए आक्षेपों का उत्तर दिया गया है। धर्मकीर्ति का 'न्यायबिन्दु' उद्योतकर द्वारा दिग्नाग की आलोचना के उत्तर में लिखा गया था। यदि हम यह मान लें कि 'वादविधि', जिसका उद्योतकर ने उल्लेख किया है,<sup>४</sup> धर्मकीर्ति के 'वादन्याय' का ही दूसरा नाम है, और धर्मकीर्ति ने अपने न्याय-बिन्दु में जिस शास्त्र का उल्लेख किया है वह उद्योतकर का वार्तिक ही है, तो उस अवस्था में इन दोनों लेखकों के एक ही काल में विद्यमान होने की

वारंवार पर लेख)। कीथ (इण्टियन लाजिक एण्ड एटोमिज़्म, पृष्ठ २८) और बोडास (इण्ट्रोडक्शन टू 'लॉसंग्रह') इस मत को रवीकार करते हैं। जैकोबी और मुआली का मुकाब उमे छठी शताब्दी (ईस्वी) में अथवा उससे कुछ पूर्व रखने की ओर है। हरप्रसाद शास्त्री वात्स्यायन को नागार्जुन तथा आर्यदेव के पीछे आनेवाला मानते हैं, क्योंकि वह महायान सम्प्रदाय के क्षणिकवाद, शून्यवाद, व्यक्तित्व आदि सिद्धान्तों से परिचित है (देखिए जर्नल आफ दि एशियाटिक सोसाइटी आफ बंगाल, १९०५, पृष्ठ १७८-१७९)।

१. उनके विषयों के सम्बन्ध में कुछ चिनार डा० विद्याभूषण की 'हिस्ट्री आफ इण्टियन लाजिक', पृष्ठ २७६-२९९ से और उद्योतकर के दिग्नाग के विचारों के उल्लेखों में, जो न्यायवार्तिक में दिए गए हैं, प्राप्त हो सकते हैं।

२. तारानाथरचित 'हिस्ट्री आफ बुद्धिज्म' में कहा गया है कि दिग्नाग काजीवरम् के एक ब्राह्मण का पुत्र था जो शीघ्र ही हीनयान की शिक्षाओं में पारंगत हो गया, यद्यपि उसने बाद में वसुबन्धु से महायान की शिक्षा भी प्राप्त की। युवान च्वांग की साक्षी के अनुसार वसुबन्धु बौद्ध होने से पूर्व न केवल बौद्धधर्म के अट्टारह सम्प्रदायों का ही अपितु हिन्दुओं के षड्दर्शन का भी पूरा परिचय था। वसुबन्धु को अब चौथी शताब्दी (ईस्वी) के पूर्वार्ध में हुआ बनाया जाता है और दिग्नाग ४०० (ईस्वी) के लगभग रहा होगा। कालिदास द्वारा उसके मेघदूत काव्य में जो दिग्नाग का उल्लेख आया है उससे भी इस मत की पुष्टि होती है, क्योंकि कालिदास का भी वही समय है (देखिए कीथ : 'व्लास्टिकल संस्कृत लिटरेचर', पृष्ठ ३१-३२ और 'भारतीय दर्शन', खण्ड १, पृष्ठ ५७३, टिप्पणी २)।

३. वसुबन्धु की 'वासवदत्ता' में उद्योतकर का उल्लेख न्यायकरत्नक के रूप में आया है (देखिए हान का संस्करण, पृष्ठ २३५)। बाण के 'हर्षचरित' में, जो राजा हर्ष के काल में लिखा गया था, 'वासवदत्ता' (१) का उल्लेख मिलता है जो कि उद्योतकर का उल्लेख करती है। हर्ष की राजधानी थानेश्वर में थी और वह हर हालत में ६२९-६४४ (ईस्वी) में राज्य करता था, जबकि चीनी यात्री युआन च्वांग ने भारत की यात्रा की थी। इसलिए यह धारणा बनाना सर्वथा निन्दोप होगा कि वह छठी शताब्दी (ईस्वी) में था। उद्योतकर का गोत्र भारद्वाज था और वह पाशुपत सम्प्रदाय का था।

४. न्यायवार्तिक १ : ३३।

५. 'न्यायबिन्दु' ३, पीटर्सन का संस्करण, पृष्ठ ११०-१११।

कल्पना नही सकती है। धर्मकीर्ति का समय अधिक से अधिक सातवीं शताब्दी का प्रारम्भिक काल माना जा सकता है। नवीं शताब्दी में धर्मोत्तर ने अपनी न्युयबिन्दु टीका में द्विभाग एवं धर्मकीर्ति का अनुसरण किया।

नवीं शताब्दी के पूर्वार्ध में वाचस्पति ने अपनी 'न्यायवार्तिकद्वयात्यय-टीका' में न्याय के प्राचीन सिद्धान्तों की फिर से स्थापना की। उसने न्यायशास्त्र पर 'न्यायशुचिबिबन्ध' एवं 'न्यायसूत्रोद्धार' जैसे छोटे-छोटे ग्रन्थ भी लिखे। वाचस्पति एक प्रतिभाशाली विद्वान् था जिसने अन्य दर्शनों पर भी प्रामाणिक टीकाएं लिखीं, जैसे अद्वैत वेदान्त पर 'भामती' टीका और सांख्यदर्शन पर 'सांख्यतत्त्वकौमुदी' नामक टीका। इसलिए उसे सर्वतन्त्रस्वतन्त्र एवं षड्दर्शनीवल्लभ की संज्ञा दी गई है। उदयन (६८४ ईस्वी) की 'तात्पर्यपरिशुद्धि' नामक एक बहुमूल्य टीका वाचस्पति के ग्रन्थ पर मिलती है। उसका 'आत्मतत्त्वत्रिवेक' नामक ग्रन्थ आत्मा के नित्यत्व के सिद्धान्त के समर्थन में तथा आर्यकीर्ति आदि बौद्ध विचारको की आलोचना में लिखा गया था। उसका 'कुमुदाञ्जलि' ग्रन्थ न्यायशास्त्र के परमात्मसिद्धि विषय का प्रथम व्यवस्थित ग्रन्थ है। उसके अन्य ग्रन्थ हैं 'किरणावलि' और 'न्यायपरिशिष्ट'। जयन्त की 'न्यायमञ्जरी' 'न्यायसूत्र' पर एक स्वतन्त्र टीका है। जयन्त, जिसने वाचस्पति का अपने ग्रन्थों में उल्लेख किया है और जिसका उल्लेख रत्नप्रभा एव देवमूरी द्वारा किया गया है, दसवीं शताब्दी में हुआ। भासवर्ज्ज का 'न्यायसार', जैसाकि नाम से प्रकट होता है, न्यायदर्शन का सर्वेक्षण है। वह प्रत्यक्ष, अनुमान और आप्त वाक्य इन तीनों प्रमाणों को रबीकार करता है तथा तुलना को वस्तुसिद्धि का स्वतन्त्र साधन नहीं मानता। वह शैवमतवलम्बी है, सम्भवतः काश्मीरी शैव सम्प्रदाय का है, और उसका समय दसवीं शताब्दी (ईस्वी) है। वर्धमान का 'न्यायनिबन्धप्रकाश' (१२२५ ईस्वी) उदयन के 'न्यायतात्पर्यपरिशुद्धि' नामक ग्रन्थ पर टीका है, यद्यपि इसमें नव्यन्याय

१. ईलिंग उसका उल्लेख करता है। देखिए ताकाकुसु : 'ईलिंग', पृष्ठ ५८।

२. 'न्यायसूत्रोद्धार' का रचयिता इस ग्रंथकार से भिन्न है और वह पन्द्रहवीं शताब्दी में हुआ था। वाचस्पति ने लिखा है कि उसका 'न्यायसूत्री' ग्रंथ ८६८ में बना। यह विक्रम संवत् प्रतीत होता है और ईस्वी सन् इसके अनुसार ८८१ ही बैठता है। इसमें संदेह नहीं कि यह बौद्ध तार्किक रत्नकीर्ति (१००० ईस्वी) से पूर्व विद्यमान था।

३. जब उसने यह अनुभव किया कि उसकी ईश्वरभक्ति के उत्तर में ईश्वर कोई अनुकम्पा उसके ऊपर नहीं दिखाता, तो उसने सर्वोच्च सत्ता को इन शब्दों में संबोधित किया : "अपनी शक्ति के गर्व से तुम मेरा तिरस्कार करते हो, जबकि बौद्ध नास्तिकों का जोर होने पर तुम्हारा अस्तित्व सुझपर ही निर्भर करता था।"

ऐश्वर्यमद्रमत्तोऽसि मामब्रूयाय वर्तसे

पराक्रान्तेषु बौद्धेषु मदधीना तव रिकीतः ॥

४. देखिए 'हिन्दी ऑफ इण्डियन लॉजिक', पृष्ठ १४७ और 'इण्डियन लॉजिक एण्ड पटोमिज्म', पृष्ठ ३३।

संप्रदाय के संस्थापक व वर्धमान के पिता गंगेश के विचारों का समावेश किया गया है। रुचिदत्त के 'मकरन्द' (१२७५ ईस्वी) में वर्धमान के विचारों का विकास हुआ है।<sup>१</sup>

न्यायशास्त्र पर लिखे गए परवर्ती ग्रन्थ वैशेषिक के पदार्थों को स्पष्ट रूप में स्वीकार करते हैं, जिन्हें वे प्रमेय अर्थात् ज्ञान के विषयों के अन्तर्गत या अर्थ के अन्तर्गत रखते हैं, जो बारह प्रकार के प्रमेयों में से एक है। वरदराज का 'तार्किकरक्षा' (बारहवीं शताब्दी ईस्वी) नामक ग्रन्थ समन्वयवादी सम्प्रदाय का एक महत्त्वपूर्ण ग्रन्थ है। वह प्रमेय के अन्तर्गत न्याय के बारह पदार्थों तथा वैशेषिक के छह पदार्थों का भी समावेश करता है। केशव मिश्र की 'तर्कभाषा' (तेरहवीं शताब्दी के अन्त में निर्मित) में न्याय और वैशेषिक के विचारों का सम्मिश्रण किया गया है।<sup>२</sup>

जैन दर्शन के प्रमुख तर्क-ग्रन्थ हैं : भद्रवाहकृत 'दशवैकालिकनिर्युक्ति' (लगभग ३५७ ई० पू०), सिद्धमेन दिवाकर का 'न्यायावतार' (छठी शताब्दी ईस्वी), माणिक्यनन्दी का 'परीक्षामुखगुप्त' (=०० ईस्वी), देवमूरी का 'प्रमाणतयनत्त्वालोकालङ्कार' (बारहवीं शताब्दी ईस्वी) और प्रभाचन्द्र का 'प्रमेयकमलमार्ण्ड'। जैन विचारकों और बौद्ध तार्किकों ने तर्कशास्त्र के क्षेत्र को धर्म और अध्यात्म विषय में पृथक् रखा, जबकि हिन्दू विचारधारा में तर्कशास्त्र उक्त दोनों विषयों से मिश्रित था। हिन्दू लेखकों द्वारा लिखे गए न्यायशास्त्र के ग्रन्थों में परमाणु व उनके गुणों, जीवात्मा और पुनर्जन्म, परमात्मा और जगत् तथा प्रकृति व ज्ञान की सीमा-सम्बन्धी तार्किक समस्याओं का वर्णन है। बौद्ध व जैन विचारकों ने प्राचीन न्याय के अध्यात्म विषय में रुचि न लेकर केवल तार्किक विषय पर ही बल दिया, और इस प्रकार नव्यन्याय के लिए मार्ग तैयार किया, जो विशुद्ध तर्क और वाद-विवाद से सम्बन्ध रखता है।

गंगेश का 'तत्त्वचिन्तामणि' नव्यन्याय का एक मान्य ग्रन्थ है।<sup>३</sup> गंगेश के पुत्र वर्धमान ने अपने ग्रन्थों में इसी परम्परा को जारी रखा है। जयदेव ने 'तत्त्वचिन्तामणि' पर एक टीका लिखी है जिसका नाम 'शालोक' (तेरहवीं शताब्दी) है। वामुदेव सार्वभौम की 'तत्त्वचिन्तामणिव्याख्या' को नवद्वीप सम्प्रदाय का पहला बड़ा ग्रन्थ माना जा सकता है, और यह पन्द्रहवीं शताब्दी

१. यह वर्धमान के प्रकाश अथवा उदयन की कुसुमाञ्जलि पर टीका है।

२. डाक्टर भाग ने अपने ग्रंथ 'इण्डियन थोर्ट', खण्ड २ में इसका अनुवाद किया है।

३. विद्याभूषण के 'बिन्दू आग इण्डियन लाजिक', पृष्ठ ४०७-४५३ में इस ग्रंथ का सार दिया गया है। गंगेश बारहवीं शताब्दी के अन्तिम अनुशासकों में मथिला में रहता था। यह इससे स्पष्ट है कि वह उदयन के ग्रन्थों व शिवादिष्ट तथा हर्ष के उद्धरणों में परिचित है। 'नव्यन्यायमणि' (२ : पृष्ठ २३३) में हर्ष के विचारों की आलोचना की गई है।

४. इसका नाम 'सारावलि' है और मुझे बतलाया गया है कि इसकी पाण्डुलिपि वाराणसी के सरकारी संस्कृत कालेज के पुस्तकालय में है।

के अन्त में या सोलहवीं शताब्दी के आरम्भ में लिखा गया था। सीमाव्यवह उन्हें बहुत प्रसिद्ध शिष्य भी प्राप्त हुए, जिनमें मुख्य है : प्रसिद्ध वैष्णव मुधारक चैतन्य महाप्रभु, प्रसिद्ध नैयायिक रघुनाथ जो 'दीधिति' और 'पदार्थ-खण्डन' ग्रन्थों के रचयिता हैं, प्रसिद्ध स्मृतिकार रघुनन्दन, और कृष्णनन्द जो तान्त्रिक विधियों के अधिकारी विद्वान माने जाते हैं। यद्यपि गंगेश ने केवल चार प्रमाणों पर ही लिखा है और अध्यात्म विषय की स्पष्ट रूप में नहीं लिया है, परन्तु रघुनाथ ने इस सम्प्रदाय के कुछ अन्य लेखकों की भांति अध्यात्म विषयों पर भी बहुत लिखा है। जगदीश (सोलहवीं शताब्दी के अन्त में) और गदाधर (सत्रहवीं शताब्दी) इस सम्प्रदाय के प्रसिद्ध तार्किक हुए हैं। अन्नं भट्ट (सत्रहवीं शताब्दी) ने, जो आन्ध्र देश का एक ब्राह्मण था, प्राचीन तथा नव्यन्याय और वैशेषिक को लेकर एक व्यवस्थित दर्शनपद्धति विकसित करने का प्रयत्न किया, यद्यपि उसके विचारों का भुकाव अधिकतर प्राचीन न्याय की ही ओर था। उसके द्वारा रचित 'तर्कमग्रह' और 'दीपिका' न्याय वैशेषिक सम्प्रदाय की दो प्रसिद्ध पुस्तकें हैं। वल्लभ का 'न्याय-लीलावती', विश्वनाथ का 'न्यायसूत्रवृत्ति' (सत्रहवीं शताब्दी) आदि अन्य ग्रन्थ भी प्रमुख हैं।<sup>१</sup>

भारतवर्ष में तर्कशास्त्र के अध्ययन के विकास के भिन्न-भिन्न पहलुओं को जानना असम्भव नहीं है। सबसे पहले आ-वीक्षिकी है, जिसे महाभारत में न्यायशास्त्र के साथ पृथक् स्थान दिया गया है। शीघ्र ही यह न्याय के साथ मिल जाती है और प्राचीन सम्प्रदाय के सूत्रों में हमें अखण्ड विश्व का आध्यात्मिक दृष्टिकोण भी उसके तार्किक सिद्धान्त के साथ-साथ मिलता है। जैसाकि वात्स्यायन ने लिखा है, "सर्वोच्च लाभ की तभी प्राप्ति होती है जबकि मनुष्य निम्नलिखित की यथार्थ प्रकृति को ठीक-ठीक समझ लेता है : (१) जिसे छोड़ देना ही उत्तम है (अर्थात् कारणोंसहित दुःख को जो अविद्या या अज्ञान और उसके परिणामों के रूप में होता है); (२) जिससे दुःख का नाश होता है, दूसरे शब्दों में ज्ञान या विद्या; (३) वे साधन जिनके द्वारा दुःख का नाश होता है, अर्थात् दार्शनिक ग्रन्थ; और (४) प्राप्तव्य लक्ष्य, या सर्वोच्च लाभ।"<sup>२</sup> प्राचीन न्यायशास्त्र तार्किक प्रश्नों पर बहस करता है, किन्तु केवल बहस के विचार से ही नहीं। जैन व बौद्ध दार्शनिकों ने इस विषय में एक सर्वथा भिन्न दृष्टिकोण सम्मुख रखा। नव्यन्याय ने केवल ज्ञानमात्र में ही अपनी रुचि प्रकट करते

१. वैशेषिक की यह आलोचना 'पण्डित' (२४ और २५) में 'पदार्थस्वरूप' शीर्षक के अन्तर्गत छपी है।

२. 'हिस्ट्री ऑफ इण्डियन लॉजिक', पृष्ठ ३८८।

३. चीन और जापान में हिन्दू तर्कशास्त्र के इतिहास के लिए देखिए सुगुःरा : 'हिन्दू लॉजिक ऐज प्रिजर्व्ड इन चाइना एण्ड जापान'।

४. न्यायभाष्य, १ : १, १।

हुए तर्क और जीवन के बीच जो घनिष्ठ सम्बन्ध है उसे सर्वथा भुला दिया। तर्क व मध्यात्म विद्या के बीच जो सम्बन्ध है, उसका विचार प्राचीन नैय्यायिक के सामने अधिक स्पष्ट रूप में था। विचारगत विषय का विचार के प्रामाणिक रूपों के साथ क्या सम्बन्ध है, तर्क के द्वारा केवल इसीका हमें निश्चय हो सकता है। नव्य नैय्यायिक अधिकतर ध्यान केवल प्रमाण अर्थात् ज्ञानप्राप्ति के साधनों और परिभाषा के सिद्धान्त पर ही देता है, और प्रमेय अर्थात् ज्ञातव्य पदार्थों के प्रश्न को बिगड़कुल ही छोड़ देता है। साम्प्रदायिक वारीकियों, तार्किक वाक्-छल और बाल की खाल निकालने-वाले ग्रन्थ, जिनकी रचना में गंगेश के उत्तराधिकारियों ने अधिक रुचि दिखाई, बहुतों को भयभीत कर देते हैं, यहां तक कि जिन्होंने इनमें गहराई तक प्रवेश किया है वे भी यह निश्चय नहीं कर सकते कि उन्होंने इन ग्रन्थों के विचारों को पूरी तौर पर समझा है। ऐसे भी अनेक व्यक्ति हैं जिन्होंने इन ग्रन्थों की गहराई में उतरकर छान-बीन की है। वे इनकी उज्ज्वल एवं आकर्षक वाक्चतुरी से तो प्रभावित अवश्य हुए, किन्तु उन्हें मतिविभ्रम ही हुआ और ज्ञान की उपलब्धि नहीं हो सकी। विशद विषय जटिलता के कारण धुंधले प्रतीत होने लगे। वैशिष्ट्य के ज्ञान के लिए लालायित एक तार्किक मस्तिष्क प्रायः सूत्रों के प्रेम में फंस जाता है और औपचारिक विषयों में ही उलभे रहने से वास्तविक तत्त्व की प्राप्ति उसे नहीं होती। वास्तविक ज्ञान का स्थान पारिभाषिक शब्दों की खोज ले लेती है। परिभाषाएँ, जिनका प्रयोग वैशिष्ट्य के ज्ञान के लिए होना चाहिए था, कभी-कभी कठिनाइयों से बच निकलने के लिए काम में लाई जाती हैं। इन ग्रन्थों में से कुछ के विषय में तो यह कहा जा सकता है कि उनसे केवल यही प्रकट होता है कि जिस विषय का ग्रन्थकार को कुछ भी ज्ञान न हो उसमें भी पाण्डित्य का प्रदर्शन किम प्रकार किया जा सकता है। ऐसे व्यक्तियों को भी, जो यह मानते हैं कि उनकी बुद्धिरूपी चक्की बहुत ही वारीक पीसती है, यह स्वीकार करना पड़ता है कि उनके पास पीसने लायक अनाज की कमी रहती है। यह कहना कि नव्यन्याय बुद्धि के लिए एक शिक्षणभूमि है, प्रतिशयोक्तिपूर्ण न होगा।

## ४

## न्याय का क्षेत्र

न्याय शब्द का अर्थ है वह प्रक्रिया जिसके द्वारा मस्तिष्क एक निष्कर्ष तक पहुँच

१. लक्षणप्रमाणाभ्यां वर्तुसिद्धिः ।

२. तुलना कीजिए, बोद्दास : 'तर्कसंग्रह', पृष्ठ १३; कीथ : 'इण्डियन लॉजिक एण्ड एटोमिज्म', पृष्ठ ३५। डाक्टर विद्याभूषण न्यायदर्शन के इतिहास को तीन कालों में विभक्त करते हैं : प्राचीन (६५० ई० पू० से १०० ई० तक), मध्य (१२०० ई० तक) और नव्य (१०० ई० से आगे)। देखिए, उनका ग्रन्थ, 'इस्ट्री ऑफ इण्डियन लॉजिक', पृष्ठ १३। नव्यन्याय के स्वरूप का विचार प्राप्त करने के लिए देखिए डाक्टर शैलेश्वर सेन कृत 'ए रटडी ऑफ मथुरानाथास तर्कचिन्तामणिरहस्य', १९२४।

सके।' इस प्रकार 'न्याय' तर्क का पर्यायवाची शब्द है और वह दर्शन, जो-अन्य दर्शनों की अपेक्षा अधिक पूर्णता के साथ तर्क विषय का प्रतिपादन करता है, न्याय-दर्शन के नाम से जाना जाने लगता है। तर्क दो प्रकार का है : मान्य और अमान्य। 'न्याय' शब्द का प्रयोग साधारण व्यवहार की भाषा में ठीक या उचित के अर्थ में होता है, और इसलिए ठीक या उचित तर्क के विज्ञान का नाम ही न्याय हो गया। संकुचित अर्थों में 'न्याय' से तात्पर्य परार्थानुमान तर्क से है, जबकि व्यापक अर्थों में प्रमाणों के द्वारा किसी विषय की समीक्षा करने का नाम न्याय है। इस दृष्टिकोण से यह प्रमाणित करने का अथवा विशुद्ध ज्ञान का विज्ञान है जिसे प्रमाणशास्त्र भी कहा जाता है। प्रत्येक ज्ञान के लिए चार प्रकार की सामग्री की आवश्यकता है : (१) प्रमाता अर्थात् ज्ञान प्राप्त करने की सामर्थ्य रखनेवाला, (२) पदार्थ अथवा प्रमेय जिसके ज्ञान के लिए साधनों का प्रयोग किया जाता है; (३) ज्ञान अथवा प्रमिति; और (४) प्रमाण अथवा ज्ञान प्राप्त करने के साधन। ज्ञान-प्राप्ति की प्रत्येक क्रिया में, चाहे वह मान्य हो या अमान्य, तीन अवयवों का होना आवश्यक है : एक, ज्ञान प्राप्त करनेवाला कर्ता ; दूसरा, पदार्थ जिसके अस्तित्व का पता ज्ञानकर्ता को है ; और तीसरा, इन दोनों के बीच, जो अलग अलग नहीं है किन्तु पृथक्-पृथक् करके समझे जा सकते हैं, ज्ञान का सम्बन्ध। वह ज्ञान मान्य है अथवा अमान्य, यह चौथे अवयव अर्थात् प्रमाण पर निर्भर करता है। साधारण परिस्थितियों में प्रमाण मान्य ज्ञान का क्रियात्मक कारण होता है।'

जहां वात्स्यायन प्रमाण की परिभाषा करते हुए उसे ज्ञान-प्राप्ति का साधन बताता है, अर्थात् "जिसके द्वारा ज्ञान प्राप्त करनेवाला अपने प्रमेय पदार्थ का ज्ञान प्राप्त करता है," वहां उद्योतकर उसे ज्ञान के कारण (उपलब्धिहेतु) के रूप में मानता है।' वह यह स्वीकार करता है कि प्रमाण की यह परिभाषा अधिक व्यापक है, क्योंकि ज्ञान प्राप्त करनेवाला और ज्ञेय पदार्थ भी ज्ञान के कारण है। किन्तु वह उसे इस आधार पर उचित ठहराता है कि "ज्ञाता और ज्ञेय प्रमाण को क्रियाशील करते हैं, इसलिए उन दोनों की

१. नीयते अनेन इति न्यायः।

२. न्यायभाष्य, १ : १, १। वात्स्यायन ने परार्थानुमान के लिए परमन्याय शब्द का प्रयोग किया है जिसके अपने-आपमें पांच भाग हैं। दिग्नाग परार्थानुमान के अवयवों को न्यायव्यव नाम से पुकारता है। और देखिए, न्यायवार्तिक, ४ : १, १४। वाचस्पति की 'न्यायसूची' में परार्थानुमान विषयक अध्याय (१ : १, ३२-३६) को न्यायप्रकरण नाम दिया गया है। विश्वगुप्त का तात्पर्य न्याय-रवरूप से परार्थानुमान का आवश्यक ढांचा है। देगिः, उमकी 'न्यायसूत्रवृत्ति', १ : १, २५; १ : १, ३१; १ : १, ३८; १ : १, ४०। माधव (सर्वदर्शनसंग्रह, १६) ने न्याय शब्द का प्रयोग परार्थानुमान के अर्थ में किया है।

३. प्रमाकरणं प्रमाणम्। 'वेदान्तपरिभाषा', १ भी देखिए।

४. न्यायवार्तिक, १ : १, १।

५. न्यायभाष्य, १ : १, १।

६. और देखिए, 'न्यायवार्तिकतात्पर्यटीका', १ : १, १।

उपयोगिता अन्य प्रकार की है। किन्तु प्रमाण की उपयोगिता केवल ज्ञान सम्पादन के कारण होने में ही है। इसलिए ज्ञान का वास्तविक कारण प्रमाण ही है।" जहाँ भी प्रमाण उपस्थित है वहाँ ज्ञान उत्पन्न होता है। प्रमाण की उपस्थिति के बिना ज्ञान उत्पन्न नहीं हो सकता, चाहे अन्य अवयव क्यों न उपस्थित हों। इसलिए प्रमाण ही ज्ञान का मुख्य कारण है और ज्ञान की उपलब्धि से पहले प्रकट होनेवाला आखिरी अवयव है। शिवादित्य 'तात्त्विक भावार्थ उपस्थित करते हुए प्रमाण की परिभाषा यों करता है, कि प्रमाण वह है जो वास्तविकता के अनुरूप प्रमाणार्थान् ज्ञान को उत्पन्न करता है।" जयन्त के अनुसार, प्रमाण उस कारण का नाम है जो प्रमेय पदार्थों के विषय में अमरहित एवं निश्चित ज्ञान की प्राप्ति कराता है।

प्रमाता और प्रमेय ये अवयव प्रत्यक्ष अथवा अनुमान ज्ञानोपलब्धि में एक समान हो सकते हैं, परन्तु ज्ञान का विशिष्ट रूप प्रमाण ही पर निर्भर करता है। इसी प्रकार मन का आत्मा के साथ संयोग भी प्रत्येक प्रकार के ज्ञान में सामान्य मध्यवर्ती कारण है। भिन्न-भिन्न प्रकार के ज्ञान में केवल संयोग का प्रकार भिन्न-भिन्न होता है। ज्ञान के विषय का प्रतिपादन तो न्याय करता ही है, किन्तु उसमें भी अधिक यह ज्ञान की सबसे बड़ी शक्ति, अर्थात् प्रमाण का प्रतिपादन करता है, और इसी कारण इसे प्रमाणशास्त्र कहते हैं। 'इससे पूर्व कि हम पदार्थों के स्वरूप का अनुसन्धान करें, हमें ज्ञानोपलब्धि के माध्यमों की शक्ति का ज्ञान होना चाहिए, क्योंकि 'जिसे मापना है उसका ज्ञान माप के ज्ञान पर निर्भर करता है।" प्रमाणशास्त्र न केवल पदार्थों का यथार्थ ज्ञान प्राप्त करने में सहायक होता है, बल्कि यह ज्ञान की यथार्थता के जाचने में भी सहायक होता है। यह दोनों प्रकार का है अर्थात् औपचारिक और वास्तविक, और

१. व्यायवार्तिक १ : १, १। एक अर्थ आपत्ति पर विचार करता है, अर्थात् यदि प्रमाण की उत्पत्ति ज्ञान प्राप्त करनेवाले प्रमाता तथा ज्ञेय पदार्थ के द्वारा ही होती है तो इन दोनों को प्रमाण से पूर्व विद्यमान होना चाहिए, यद्यपि वस्तुतः जब तक प्रमाण न हो तब न प्रमाता और न प्रमेय का ही बोध प्राप्त कर सकते हैं, जिनकी साथैकता प्रमाण के ही कारण है। उल्लेखर उक्त मुक्तको खीकार करता है, लेकिन कहता है कि "ये शब्द केवल अपने ब्रह्मानुभव के साथ सम्बन्ध पर ही निर्भर नहीं करते।" उक्तोक्त्या उक्तोक्त्या ही है, भले वह उक्तोक्त्या न भी बना रहा। "सु प्रकार के प्रयोग का कारण शब्द को अपनी अर्थानुवृत्ति (अर्थानुवृत्ति की) क्षमता है। यह क्षमता हर समय विद्यमान रहती है। इसी प्रकार, इन कथन में भी कि प्रमाण की उत्पत्ति प्रमाता तथा प्रमेय पदार्थों के द्वारा ही होती है, कोई अस्मंगलि नहीं मानी जा सकती।"

२. सत्यपदार्थी, विभाग १४४ और देखिए 'नवदरशनसंग्रह', ११।

३. अर्थानुवृत्तिशास्त्र, अर्थानुवृत्तिशास्त्र अर्थानुवृत्तिशास्त्र। 'व्यायवार्तिक', पृष्ठ १०।

४. विश्वनाथ ने प्रमाण को विष्णु के नाना नामों में से एक माना है। इसीसे यह प्रतीत होता है कि हिन्दू विचारकों ने प्रमाता के अनुसन्धान को कितना महत्त्व दिया था।

५. मानवीना मेयसिद्धिः—वित्पूर्वी, २ : १८।

६. तुलना कीजिए डब्ल्यू० ई० जान्मन की परिभाषा के अनुसार 'विचार के विश्लेषण और समीक्षा' का नाम न्याय है।



संज्ञति तथा सत्य दोनों में ही रुचि रखता है। न्यायशास्त्र इस धारणा को लेकर चलता है कि हमारे मस्तिष्क को यह जगत् जिस रूप में प्रकट होता है वह बहुत हद तक इसका विश्वमनीय रूप है। सभी प्रकार का ज्ञान यथार्थ को दर्शाता है (अर्थप्रकाश)। प्रकृति ने हमारी रचना इस प्रकार की की है कि हम पदार्थों का इन्द्रियों द्वारा बोध करते हैं, उसकी समानता को ध्यान से देखते हैं और उसमें अनुमान द्वारा एक विशेष परिणाम पर पहुँचते हैं। प्रत्येक मनुष्य, जो सोच सकता है, इस क्रिया को सम्पन्न करता है, यद्यपि प्रत्येक के कार्य में सावधानी तथा यथार्थता की दृष्टि में परस्पर भेद होता है। जब कभी हमारे मस्तिष्क में किसी पदार्थ की यथार्थता का ज्ञान प्राप्त करने के लिए चंगुल उत्पन्न होती है तो हमें तार्किक आलोचना के लिए एक विषय मिलता है। सत्य के अन्वेषण का कार्य मानव के कार्यकलाप में पहले से ही विद्यमान है। तर्कशास्त्र उसे उत्पन्न नहीं करता। वह केवल उसके स्वरूप को अभिव्यक्त करके सामान्य सिद्धान्तों के रूप में उसकी व्याख्या मात्र करता है। तर्कशास्त्र की समस्या अन्य भौतिक विज्ञानों की समस्या से अधिक भिन्न नहीं है। ठीक जिस प्रकार एक भौतिकविज्ञानशास्त्री उस विशेष प्रक्रिया के विषय में अनुसन्धान करता है जिसके द्वारा प्रत्येक प्राणी जीवन धारण करता है, उसी प्रकार न्यायशास्त्री उन नियमों की व्याख्या करता है जो ज्ञानप्राप्ति की प्रक्रिया का नियमन करते हैं। उसका उत्तरदायित्व भी उसी प्रकार का है जिस प्रकार का कि एक भौतिकविज्ञानशास्त्री का है।

न्यायशास्त्र यह नहीं मानता कि मूल्य और तथ्य एक-दूसरे से विलकुल पृथक् पदार्थ हैं और इनके विवेचन के लिए भी भिन्न-भिन्न विधियों का प्रयोग आवश्यक है। मूल्य तथ्यों के साथ जुड़े हुए हैं और उनका अध्ययन उन्हींके साथ हो सकता है। हम कभी भी खाली मस्तिष्क में प्रारम्भ नहीं करते। अपने निम्न अनुभवों और परम्पराओं के आधार पर हमें साधारण के विषय में ज्ञान हमारे कोप में पहले से विद्यमान रहता है। श्रुति, स्मृति एवं धर्मशास्त्रों द्वारा हमें ज्ञान का एक गहन सिलसिला मिला है। विज्ञान की अनुमानात्मक प्रणाली का उपयोग करके न्याय उन भिन्न-भिन्न उपायों का वर्गीकरण करता है जिनके द्वारा हमें ज्ञान प्राप्त होता है। वे चार प्रकार के प्रमाण, जिनके द्वारा हमें यथार्थ ज्ञान प्राप्त होता है, ये हैं (१) प्रत्यक्ष अथवा अन्तर्दृष्टि, (२) अनुमान, (३) उपमान अथवा तुलना, और (४) शब्द अर्थात् आप्त प्रमाण। तर्कशास्त्र पर लिखे गए पाश्चात्य ग्रन्थों में सामान्यतः प्रत्यक्ष का प्रतिपादन नहीं किया गया। किन्तु न्यायशास्त्र उसे ज्ञान के एक महत्त्वपूर्ण साधन के रूप में स्वीकार करता है।

१. इन्द्रियजन्य बोध अन्तर्दृष्टि अथवा सामान्य बोध का ही एक भेद नाम है।

२. अनुमान का धात्वर्थ है दृग्गो के द्वारा अथवा पीछे किसी वस्तु का ज्ञान होना।

३. न्यायसूत्र १ : १, ३। चरक में मिलना से आन्तोपदेश अर्थात् विश्वसनीय कथन, प्रत्यक्ष, अनुमान और युक्ति अर्थात् निरन्तर तर्क। और देखिए 'स्थानांशसूत्र'।

४. तुलना कीजिए परन्तु जे० एम० मिल से जो कहता है : "सत्य का ज्ञान हमें अन्तर्दृष्टि और अनुमान दो मार्गों से होता है।" ('मिस्ट्रि ऑफ लॉजिक', इण्ट्रोडक्शन, पृष्ठ ४)।

अनुमान न्यायदर्शन का एक मुख्य विषय है और न्याय को कभी-कभी हेतुविद्या भी कहते हैं, अर्थात् हेतु का विज्ञान जिसपर अनुमान रूपी तर्क निर्भर करता है।<sup>१</sup> इस दृष्टि से न्यायदर्शन अनुमान का सिद्धान्त है अर्थात् अनुमानवाद है। इस प्रकार ऐसा समझा जा सकता है कि अन्तर्दृष्टि से उत्पन्न या प्रत्यक्ष ज्ञान न्यायशास्त्र के क्षेत्र से बाहर का विषय है। किन्तु न्यायशास्त्र इस संकीर्ण विचार को ठीक नहीं मानता। प्राप्त प्रमाण का समावेश, जिसमें कि ईश्वरप्रदत्त आस्तिकवाद भी आ गया, यह प्रदर्शित करता है कि यह दर्शन धार्मिक विषय में भी रुचि रखता है। न्याय हमारे सामने ज्ञानप्राप्ति के इन चार साधनों की मनोवैज्ञानिक व्याख्या प्रस्तुत करता है। इसके अनुसार तार्किक अनुसन्धान मनोवैज्ञानिक प्रक्रिया पर ध्यान दिए बिना, जिससे ज्ञानरूप मानसिक तत्त्व की प्राप्ति होती है, आगे नहीं चल सकता। यह शास्त्र उन उपायों का विस्तार से प्रतिपादन करता है जिनके द्वारा मस्तिष्क आगे बढ़ता है और नये-नये परिणामों को हमारे आगे प्रस्तुत करता है और इस प्रतिपादन में यह उन विघ्नों की ओर भी निर्देश करता है जो उक्त उपायों के प्रयोग में आ सकते हैं। तर्कशास्त्र का काम केवलमात्र अनुमानात्मक ही नहीं है। इस सामान्य कथन से ही कि इन चार साधनों में से ही किसीके द्वारा हमें सारा ज्ञान प्राप्त होता है, ज्ञान की समस्या का समाधान नहीं हो जाता। सामान्य कथन समाधान नहीं हो सकता।

न्यायशास्त्र उन साधनों व उपायों का ही केवल अनुसन्धान नहीं करता जिनके द्वारा मानव-मस्तिष्क ज्ञान को अन्तममात् और विकसित करता है। यह तार्किक तथ्यों की भी व्याख्या करता है तथा उन्हें तार्किक सूत्रों में प्रकट करता है, जो सत्य के अन्वेषण में विविध सिद्धांतों की स्थापना करने हैं। इस प्रकार प्रमाण ज्ञान के माप या मानदण्ड बनते हैं जिनके द्वारा हम अपने अन्दर पहले से विद्यमान ज्ञान की परीक्षा कर सकते हैं। इस प्रकार तर्कशास्त्र प्रमाण का विज्ञान है, अर्थात् साक्षी का मूल्य निर्धारण करता है। यह उपलब्ध आधारों पर ज्ञान की निर्भरता को दर्शाकर अथवा यथार्थ के साथ उसकी अनुकूलता दिखाकर ज्ञान की प्रामाणिकता का विवेचन करता है। सत्य की समस्या तत्त्वज्ञान-सम्बन्धी सिद्धान्त के लिए बहुत ही महत्त्वपूर्ण है। न्यायशास्त्र यथार्थता का तत्त्वशास्त्र है और ज्ञान का सिद्धान्त है।<sup>२</sup> इस प्रकार यह केवल तर्कशास्त्र मात्र नहीं, बल्कि ज्ञानप्राप्ति की सम्पूर्ण प्रक्रिया की व्याख्या करनेवाला शास्त्र है, जिसमें मनोविज्ञान, तर्क, तत्त्वज्ञान और आस्तिकवाद सभीका समन्वय है।

१. 'हेतुविद्या' शब्द मिलिन्द (मेक्रेड बुक्स ऑफ दि ईस्ट, खण्ड ३५ : पृष्ठ ६-७) में आता है, और 'लज्जितविस्तर' (१२) में भी है। यद्यपि 'हेतु' का अर्थ है कारण अथवा आधार, किन्तु जैन विचारक इसका प्रयोग व्युत्पन्न अर्थों में करते हैं। और देखिए, 'मनु', २ : ११; महाभारत, आदिपर्व, १-६७; शान्तिपर्व, २५०, २२; अश्वमेधपर्व, ८५, २७। प्राचीन व्याख्यान यथा पौष्पिनि, कात्यायन और पद्मजलि भी इस मत को स्वीकार करते हैं। और देखिए, 'न्यायवार्तिक', ४ : १, १४; 'शिल्पयन लौकिक पण्ड पटोमिज्जम', पृष्ठ ११।

२. 'न्यायभाष्य' १ : १, १।

५

परिभाषा का स्वरूप

न्यायसूत्रों में विवेचना किए जानेवाले विषयों की पहले उपस्थापना की जाती है, फिर उनकी परिभाषा की जाती है और अन्त में उनकी परीक्षा होती है।<sup>१</sup> परिभाषा के द्वारा वस्तु का तात्त्विक स्वरूप बतलाया जाता है जिससे कि उसे अन्य पदार्थों से भिन्न करके पहचाना जा सके। परिभाषा का कार्य किसी पदार्थ को उन सभी पदार्थों से भिन्न दिखाना है जिनके साथ उसके सादृश्य का भ्रम हो सकता है।<sup>२</sup> पदार्थों में उनकी विशेषताओं की व्याख्या किए बिना भी परस्पर भेद किया जा सकता है। पदार्थ का असाधारण धर्म अर्थात् विशेष गुण भी भेद करने में सहायक होता है। परिभाषा में हो सकनेवाले दोष तीन प्रकार के होते हैं। उदाहरण के लिए गाय की परिभाषा करने में यदि कहा जाए कि गाय एक ऐसा जन्तु है जिसके सींग होते हैं तो यह 'अतिव्याप्ति' दोष होगा, क्योंकि ऐसी परिभाषा गाय के अतिरिक्त उस परिधि के बाहर वाले और जन्तुओं पर भी लागू हो जाएगी। इसी प्रकार गाय की परिभाषा करते हुए यदि कहा जाए कि गाय एक भूरे रंग का जन्तु है तो यह 'अव्याप्ति' दोष होगा, क्योंकि भूरे रंग के अतिरिक्त रंग की गाय भी अनेक होने से यह परिभाषा सारी गोजाति पर ठीक नहीं घटती। इसी प्रकार यदि गाय की परिभाषा करते हुए कहा जाए कि गाय एक बिना फटे खुरों वाला जन्तु है तो यह 'असम्भव' दोष है, क्योंकि ऐसी गाय जिसका खुर फटा हुआ न हो, नहीं मिलेगी। निर्दोष परिभाषा "एक ऐसी विशेषता दर्शाती है जो परिभाषित शब्द से अभिप्रेत सभी चीजों पर लागू होती है, वह न अधिक पर लागू होती है, न कम पर।"<sup>३</sup> उसकी प्राप्ति के लिए हम एक जाति से प्रारम्भ करके पीछे से उसके क्षेत्र को संकुचित करते-करते अमुक से इतर, अमुक से भिन्न आदि शब्दों का प्रयोग करते हुए<sup>४</sup> अनावश्यक पदार्थों को उसमें से निकालते जाते हैं।

६

प्रत्यक्ष अथवा अन्तर्दृष्टि

ज्ञान के विविध साधनों में प्रत्यक्ष या अन्तर्दृष्टि का महत्त्व सबसे अधिक है। वात्स्यायन का कहना है कि "जब मनुष्य किसी पदार्थ-विशेष का ज्ञान प्राप्त करने की अभिलाषा करता है, और कोई विश्वसनीय पुरुष उसे उस पदार्थ के विषय में बतला भी देता है, तो भी उसके अन्दर एक अभिलाषा उसकी यथार्थता को अनुमान द्वारा

१. उद्देश, लक्षण और परीक्षा, 'न्यायभाष्य', १ : १, ३।

२. 'न्यायभाष्य', १ : १, ३।

३. लक्ष्यतावच्छेदकसमनीयतत्त्वम्।

४. तुलना कीजिए, पृथ्वी की परिभाषा—जलादिअष्टद्रव्यभिन्नं द्रव्यं पृथिवी।

विशेष-विशेष लक्षण जानकर परखने की होती है। किन्तु इतने पर भी उसकी जिज्ञासा शान्त नहीं होती जब तक कि वह स्वयं उसे अपनी आँखों से न देख ले। अपनी आँखों से देख लेने पर ही उसकी इच्छा पूर्ण होती है और तब वह फिर ज्ञान-प्राप्ति के लिए और किसी साधन की खोज नहीं करता। प्रत्यक्ष शब्द द्व्यर्थक है, क्योंकि इसका प्रयोग परिणाम अर्थात् सत्य के ग्रहण के लिए और उस समस्त प्रक्रिया के लिए भी होता है जो सत्य का ग्रहण कराती है। यद्यपि 'प्रत्यक्ष' शब्द का व्यवहार प्रारम्भ में केवल इन्द्रियों द्वारा साक्षात्कार के लिए ही होता था, किन्तु शीघ्र ही इसके अन्तर्गत वह समस्त ज्ञान भी आ गया जिसका ग्रहण तुरन्त हो जाता है, भले ही उसमें इन्द्रियों की सहायता की आवश्यकता न भी हुई हो। गणेश ने प्रत्यक्ष का लक्षण इस प्रकार दिया है, वह ज्ञान जिमका ग्रहण सीधे रूप में अर्थात् साक्षात् हो। यह ऐसा ज्ञान है जिसकी प्राप्ति में अन्य ज्ञान की आवश्यकता साधन के रूप में नहीं है। अन्य तीनों, अर्थात् अनुमान, उपमान और आप्त प्रमाणों में हमारी ज्ञानप्राप्ति का आधार, क्रमशः, प्रस्तुत विषय का ज्ञान अथवा समानता अथवा परम्परा आदि पहले से उपस्थित रहते हैं। वह ज्ञान जिसे हमने पहले ग्रहण किया है, हमारी स्मृति में रहता है। प्रत्यक्ष में, ज्ञान की पहले आवश्यकता नहीं पड़ती। परमात्मा के अस्तित्व का ज्ञान साक्षात्, तुरन्त और पूर्ण रूप में होनेवाला ज्ञान है और इसके लिए किसी अन्य प्रकार के पूर्वबोध की आवश्यकता नहीं।

गौतम ने इन्द्रिय-जन्य ज्ञान की परिभाषा इस प्रकार की है वह ज्ञान जो किसी इन्द्रिय के साथ पदार्थ का संयोग होने से प्रादुर्भूत होता है, जिसे शब्दों द्वारा प्रकट न किया जा सके, जो भ्रमरहित हो और पूर्ण रूप से प्रकट हो रहा हो। इस

१. 'न्यायभाष्य', १ : १, ३। यद् ग्राह्यं तद् किं एतन्नी पदान् कई प्रमाणों द्वारा जाना जा सकता है। जीवात्मा के अग्निवत् का ज्ञान धर्मशास्त्रों, अनुमान तथा अन्तर्धान से ही हो सकता है। अग्नि की विद्यमानता का ज्ञान अथवा पुरुष द्वारा प्राप्त सत्त्वा के आधार पर ही होता है तथा प्रत्यक्ष वा अनुमान प्रमाण द्वारा भी होता है। इसी अर्थ में भी तद् जहां ज्ञान की प्राप्ति में केवल एक ही प्रमाण व्यवहार में आ सकता है। अग्निज्ञान करने में स्वर्ग की प्राप्ति होती है, अज्ञान केवल धर्मशास्त्र द्वारा ही होता है। उद्यत्कर की स्मृति में "जब एक ही पदार्थ विभिन्न प्रमाणों द्वारा जाना जाता है तो वह अपने विभिन्न रूपों में जाना जाता है" ('न्यायवार्तिक', अमिवा)।

२. 'न्यायविदुटीका', पृष्ठ ७ ; 'ईश्वरयन फिलॉसफी', प्रथम खण्ड, पृष्ठ २६५-२६६।

३. प्रत्यक्षरथ साक्षात्कारत्वं लक्षणम् । 'तत्त्वार्थ नामागि', पृष्ठ ५५२।

४. ज्ञानाकरण्यक ज्ञानं प्रत्यक्षम् । तुलना कीजिए, कैटगतः "एक ऐसा विश्वास जिमका आधार इन्द्रिय-साक्षात्कार है..... यथार्थ में परमज्ञान कहलाता है, क्योंकि यद्यपि इसका कोई आधार तो होता है, अर्थान्-साक्षात्कार, पर यह अन्य किसी विश्वास पर आश्रित नहीं होता" ('दिनेश्वर आफ एगिजरटैस', पृष्ठ ४२-४३)।

५. १ : १, ४। तुलना कीजिए, चरक ने प्रत्यक्ष ज्ञान की परिभाषा इस प्रकार की है : ऐसा ज्ञान जो आत्मा, मन तथा इन्द्रियों के अपने विषयों के सम्पर्क में आने में उत्पन्न होता है। गणेश गौतम की परिभाषा की आलोचना कई आधारों पर करता है : यह अतिव्याप्ति दोष से युक्त है क्योंकि प्रत्येक प्रबुद्ध का बोध विषय (पदार्थ) और मन के सम्पर्क से ही उत्पन्न होता है और मन भी एक इन्द्रिय है। फिर इसमें अतिव्याप्ति दोष भी है क्योंकि यह सब बाध जो ईश्वर को इन्द्रियों के बिना केवल

परिभाषा में उन विभिन्न अवयवों का, जो ज्ञान की क्रिया में विद्यमान रहते हैं, समावेश हो जाता है, अर्थात् (१) इन्द्रियां, (२) उनके द्वारा ज्ञेय पदार्थ, (३) इन्द्रियों का पदार्थ के साथ संयोग, और (४) वह ज्ञान जो इस संयोग से उत्पन्न होता है। इन्द्रियों का अस्तित्व अनुमान प्रमाण का विषय है। यदि देखनेवाली चक्षु इन्द्रिय विद्यमान न हो तो बंग का ज्ञान सम्भव नहीं होगा। ज्ञानेन्द्रियां पांच बतलाई जाती हैं क्योंकि इन्द्रियजन्य ज्ञान भी पांच प्रकार का है : दर्शनात्मक, श्रवणात्मक, घ्राणात्मक, स्वादात्मक और स्पर्शात्मक। इन इन्द्रियों के अधिष्ठान भी भिन्न-भिन्न हैं : आंखों के गोलक, कानों के गह्वर, नासिका, जिह्वा और त्वचा। गति, आकृति और जाति-भेद से भी यह स्पष्ट है कि इन्द्रियां पांच हैं। आंख, कान, नाक, जिह्वा और त्वचा, इन पांचों इन्द्रियों की भी प्रकृति वही है जैसीकि तेजस्, आकाश, पृथ्वी, जल और वायु आदि पांचों तत्त्वों की है, जिनके विशेष गुणों, रंग, शब्द, गन्ध, स्वाद और स्पर्श आदि का आविर्भाव उक्त पांचों ज्ञानेन्द्रियों के द्वारा होता है।

इंमोक्वीटस के मत से मिलता-जुलता यह मत कि सभी इन्द्रियां त्वचा के ही परिवर्तित भेद है, इस आधार पर खण्डित हो जाता है कि एक अंधा पुरुष रंग का ज्ञान प्राप्त नहीं कर सकता। यदि त्वचा के विशेष भाग ही इन्द्रियां समझी जाएं तो इन्द्रियों की संख्या अनगिनत ठहरेगी ; और यदि ऐसा नहीं है तो रंग और शब्द इत्यादि का ज्ञान इन्द्रियों के द्वारा नहीं हो सकता। यदि एक ही इन्द्रिय का अस्तित्व माना जाए तो देखना, सुनना व सूघना आदि सबका ज्ञान एकसाथ ही हो जाना चाहिए। इसके अतिरिक्त त्वचा केवल उन्हीं पदार्थों का ज्ञान करा सकती है जो समीप में हैं, जबकि देखने और सुनने से दूर-दूर के पदार्थों का भी ज्ञान होता है। जहां न्यायदर्शन समस्त इन्द्रियों की एकता को अस्वीकार करता है, वहां वह त्वचा के विशेष गुण को भी स्वीकार करता है। सापेक्ष चेतना का उत्पन्न होना उसी अवस्था में सम्भव है जबकि मन का सम्पर्क त्वचा के साथ हो। और जब मन, त्वचा के क्षेत्र से बाहर पुरीतत् में होता है, जैसाकि सुपुष्टि अवस्था में होता है, तो उस समय

अन्तर्दृष्टि से ही होता है उक्त परिभाषा के अन्दर नहीं आता। इन्द्रिय क्या है, इसका निर्णय भी केवल प्रत्यक्ष ज्ञान से ही होता है। और उक्त परिभाषा में इन्द्रिय शब्द का प्रयोग भी चक्रक दांश से युक्त है।

१. क्योंकि इन्द्रियां ऐसे अवयवों में मिलकर बनी हैं जिनमें नैसर्गिक रूप में विशेष गुण विद्यमान हैं, वे अपने विषयों (पदार्थों) का तो प्रत्यक्ष ज्ञान प्राप्त कर सकती हैं किन्तु अपने-आपको प्रत्यक्ष नहीं कर सकती। इसका केवल एक ही अपवाद है और वह 'न्यायसूत्र', ३ : १, ६८-६९, ७१।

२. 'न्यायसूत्र', ३ : १, ५४।

३. एक अभौतिक सर्वव्यापी पदार्थ को कोई बाधा नहीं दे सकता। क्योंकि आंख को भौतिक वस्तुओं यथा दीवार से बाध मिलती है, इसलिए वह स्वयं भौतिक है।

४. 'रत्नप्रभा' और 'भामती' ने (२ : २, १०) इसे सांख्य का मत बताया है।

५. 'न्यायसूत्र' ३ : १, ५१-५२।

६. देखिए, 'न्यायसूत्र', ३ : १, ५३।

चेतना बिलकुल स्थगित अवस्था में रहती है ।<sup>१</sup>

मन भी प्रत्यक्ष ज्ञान के लिए आवश्यक है । जिस समय हम अर्घ्ययज्ञ में खूब मग्न होते हैं तो हमें वायु के शब्द की प्रतीति नहीं होती, यद्यपि शब्द श्रवणेन्द्रिय से टकराता है और देह-भर में व्याप्त आत्मा का भी उसके साथ सम्बन्ध रहता ही है। इसके अतिरिक्त, "एक में अधिक इन्द्रियो का सम्बन्ध अपने-अपने विषयो के साथ रहने पर भी सब विषयो का एकसाथ प्रत्यक्ष ज्ञान नहीं हो पाता । इसका कारण यह है कि मन का सम्पर्क एक समय में एक ही इन्द्रिय के साथ हो सकता है और बिना मन के साथ सम्पर्क हुए इन्द्रिय ज्ञान नहीं ग्रहण कर सकती है । इसका अर्थ यह हुआ कि प्रत्येक प्रत्यक्ष ज्ञान में मन का सम्पर्क आवश्यक है ।"<sup>२</sup> जीवात्मा और इन्द्रियो के बीच में मन मध्यस्थ रहता है । यही कारण है कि एक ही समय में भिन्न-भिन्न इन्द्रिय-ज्ञान एकसाथ नहीं हो सकता ।<sup>३</sup> यद्यपि कभी-कभी शीघ्रता के साथ हो रहे त्रिक प्रभावों के कारण केवलमात्र आभास होने लगता है कि अनेक प्रत्यक्ष ज्ञान साथ-साथ हो रहे हैं । जब हम पिन को कागजों के अनेक पन्नों में घुसाने हैं तो ऐसा प्रतीत होता है कि पिन एकसाथ ही अनेक पन्नों में छेद कर रहा है । किन्तु, वस्तुतः वह एक के बाद दूसरे पन्नों में छेद करता है ।<sup>४</sup> इसमें परिणाम यह निकलता है कि जब मन का सम्पर्क एक इन्द्रिय से होता है तो उसी समय में दूसरी इन्द्रिय से उसका सम्पर्क नहीं हो सकता । इसीलिए आ्याम के विचार से मन को अणु कहा गया है । इसके विपरीत यदि मन विभु अर्थात् देह-भर में व्याप्त होता तो हम प्रत्यक्ष ज्ञान की त्रिकता की व्याख्या करने में अपने को असमर्थ पाते । ज्योंही इन्द्रिय किसी पदार्थ के सम्पर्क में आती है, मन विद्युत्-गति से तुरन्त वहाँ पहुँच जाता है । इसके अतिरिक्त, दो व्यापक पदार्थों के सम्पर्क की कल्पना भी असम्भव है । "स्मरण, अनुमान, प्राप्त ज्ञान, सशय, प्रतिभा, स्वप्न, उहा (कल्पना) और आनन्द आदि का प्रत्यक्ष करना भी उसी अवस्था में सम्भव है जबकि मन उपस्थित हो ।"<sup>५</sup> आत्मा को जो बोध होते हैं वे भी अनुव्यवसाय को छोड़कर, स्वयं प्रकाशमय नहीं होते ।<sup>६</sup> हमें उनका ज्ञान मन के द्वारा उसी प्रकार होता है, जैसाकि अनुभवों और इच्छाओं का होता है ।

वात्स्यायन मन की गणना इन्द्रियो के अन्दर करता है । वह इसे अन्तरिन्द्रिय मानता है जिसके द्वारा हम आन्तरिक मनोभावों, इच्छाओं और ज्ञानों का बोध प्राप्त करते हैं । जिस प्रकार आकाश में विद्यमान सूर्य और टेबल पर रखी हुई दवात के बारे में तुरन्त यह अनुभूति हो जाती है कि ये हमसे भिन्न

१. देखिए, बृहदारण्यक उपनिषद्, ४ : १, १९; 'तर्कमग्रहदीपिका', १८ ।
२. न्यायभाष्य १ : १, ४ ।
३. १ : १, १६; २ : १, २४; ३ : २, ६-७ ; न्यायवार्तिक, १ : १, १६ ।
४. न्यायभाष्य, ३ : २, ५८ ।
५. न्यायभाष्य १ : १, १६ ।
६. वहाँ तक कि नैव्यायिक भी अनुव्यवसाय को स्वयं प्रकाशमय मानते हैं ।

बाह्य जगत् के पदार्थ हैं, उसी प्रकार सुख और दुःख की भावनाओं, प्रसन्नता व खेन्नता के मनोवेगों और इच्छा व अभिलाषा आदि की क्रियाओं के बारे में भी तुरन्त यह प्रनुभूति होती है कि ये जीवात्मा की विशेषताएं हैं। जीवात्मा मन ही के साधन से आन्तरिक अवस्थाओं का ज्ञान प्राप्त करता है, जबकि बाह्य जगत् के पदार्थों के ज्ञान के लिए मन को इन्द्रियों के सहयोग की आवश्यकता होती है। आन्तरिक तथा बाह्य में भेद ठीक वैसा ही नहीं है जैसा कि आत्मनिष्ठ और विषयनिष्ठ में है, क्योंकि कागज पर लिखने की इच्छा भी प्रत्यक्ष ज्ञान का उतना ही विषय है जितना कि स्वयं कागज है। ज्ञान का सम्बन्ध ठीक उसी प्रकार का है, विषय चाहे कागज के समान बाह्य हो या इच्छा के समान आन्तरिक हो। विषय का प्रत्यक्ष और तुरन्त ज्ञान दोनों में एकसमान है।<sup>१</sup>

वात्स्यायन के मत में मन भी एक इन्द्रिय है जिस प्रकार कि चक्षु आदि इन्द्रिया है, यद्यपि दोनों में अनेक स्पष्ट भेद है। बाह्य इन्द्रियां भौतिक तत्त्वों से ननी है, कुछ विशेष पदार्थों का ज्ञान कराने की ही क्षमता रखती है, और कुछ विशेष गुण रखती हुई ही इन्द्रिय के रूप में कार्य कर सकती हैं। परन्तु मन अभौतिक है, सभी प्रकार के पदार्थों का ज्ञान कराने में एकसमान क्षमता रखता है और कोई विशेष गुण न रखता हुआ भी इन्द्रिय के रूप में कार्य कर सकता है।<sup>१</sup> किन्तु उद्योतकर पूर्णरूपेण इस मत का समर्थन नहीं करता। भौतिक अथवा अभौतिक होना केवल उत्पन्न हुए पदार्थों पर ही लागू होता है, जबकि मन कोई उत्पन्न हुआ पदार्थ नहीं है। वह यह स्वीकार करता है कि मन सब पदार्थों पर कार्य करता है, जबकि इन्द्रियां परिमित क्षेत्रों में ही कार्य करती हैं। इस लेखक के अनुसार, मन की जीवात्मा के साथ समानता इस

१. तुलना कीजिए लौक द्वारा किए गए संवेदना और चिन्तन के इन भेद के साथ कि बाह्य इन्द्रिय हमें बाह्य जगत् का ज्ञान कराती है और अन्तरिन्द्रिय हमें अपनी मानसिक क्रियाओं का ज्ञान कराती है ('ऐसे आन दि ह्यून अण्डरस्टैण्डिंग', २ : १, ४)। उद्योतकर ने सब तथा सुखानुभव के बीच भेद किया है। सुख वह विषय है जिसका प्रत्यक्ष अनुभव होता है, और सुख का बोध तब उत्पन्न होता है जब मन संवेदना के सम्पर्क में आता है। शैत्य की अनुकूलता का अनुभव तबका के ठण्डी वायु के साथ सम्पर्क में आने में होता है, और जब मन उससे सम्पर्क में आता है तब अनुकूलता का बोध उत्पन्न होता है।

२. मन को अपने निजी बोध का साधन नहीं माना जा सकता। पृथक् सामयिकता का बोध जो मन के अस्तित्व का संकेत करता है मन के द्वारा उत्पन्न होता है, और इस प्रकार प्राप्त किया गया मन का बोध मन की उपस्थिति के कारण होता है। यह वह अवस्था नहीं है जबकि मन अपने ऊपर कार्य करता है, क्योंकि मन अपने अस्तित्व अथवा अपने बोध का साधन नहीं है। मन के बोध में मन अपने अभिसूचक बोध के साथ मिलकर साधन बनता है। इस प्रकार की उपाधि से युक्त मन स्वयं मन नहीं है। देखिए न्यायवातिकतात्पर्यटीका, ३ : १, १७। उद्योतकर का मत है कि यौगिक क्रियाओं द्वारा मन का साक्षात् ज्ञान हो सकता है (न्यायवातिक, ३ : १, १७)।

३. न्यायभाष्य १ : १, ४।

अथ मे है कि स्मृति के लिए जिस सम्पर्क की आवश्यकता होती है उसके दोनों ही आधार है और दोनों उस सम्पर्क के भी आधार है जो सुख का ज्ञान कराता है । प्रत्येक जीवात्मा के पास अपना-अपना मन है जो नित्य है, यद्यपि वह दुर्बल तथा सूक्ष्म है।<sup>१</sup> प्रत्येक जीवात्मा के साथ केवल एक ही मन है अनेक नहीं, क्योंकि प्रत्येक जीवात्मा के साथ यदि अनेक मनों का सम्बन्ध होता तो प्रत्येक अवस्था में भिन्न-भिन्न ज्ञान एकमात्र हो जाते और अनेक प्रकार की इच्छाएँ भी एकसाथ ही हो जाया करती, जबकि ऐसा होता नहीं है।<sup>१</sup>

क्योंकि प्रत्यक्ष एक प्रकार का ज्ञान है, उसका सम्बन्ध जीवात्मा से है। यद्यपि जीवात्मा और मन का सम्पर्क एक विशेष अर्थ में नित्य है तो भी प्रत्येक मानसिक क्रिया में उसकी पुनरावृत्ति होनी रहती है। न्यायशास्त्र जीवात्मा के भौतिक पदार्थों के साथ स्वाभाविक सम्बन्ध को स्वतः सिद्ध मानकर चलता है। उसके मत में बाह्य पदार्थों की जीवात्मा के ऊपर उसी प्रकार की छाप पड़ने की कल्पना की जाती है जिस प्रकार की लाख के ऊपर मोहर की छाप पड़ती है। न्यायशास्त्र का प्रत्यक्ष-विषयक सिद्धान्त शरीरक्रिया सम्बन्धी मनोविज्ञान की मुख्य समस्या को अर्थात् एक बाह्य पदार्थ से उत्पन्न उद्दीपना, जो इन्द्रिय पर होती है और एक यात्रिक सम्पर्क के रूप में परिणत हो जाती है, किम प्रकार एक मनोवैज्ञानिक अवस्था का रूप धारण कर लेती है, हल नहीं करता। यह समस्या आज भी, जबकि विज्ञान ने इतनी अधिक उन्नति कर ली है, एक रहस्य ही है।

प्रत्यक्ष ज्ञान के उदय होने के लिए कर्ता के अतिरिक्त बाह्य पदार्थ का होना भी आवश्यक है। इस यथार्थ धारणा को स्वीकार कर लेने में न्यायशास्त्र अपनी रक्षा ज्ञानसापेक्षतावाद में करने में मर्मर्य हो गया, जिसके अनुसार हमें केवल क्षणिक अनुभव ही होते हैं और बाह्य पदार्थ का यथार्थ अस्तित्व मानना मूढ़ पुरुषों की केवल भ्रमात्मक कल्पना मात्र है। इन्द्रिय का अपने उपयुक्त विषय के साथ सम्पर्क उस पदार्थ का चेतना के साथ सीधा सम्बन्ध स्थापित करा देता है। विषय जो उद्दीपक है, तथा चेतनामय परिणाम जो प्रत्यक्ष है, दोनों के आपसी सम्बन्ध का अध्ययन किया गया है और न्यूनतम मवेहता आदि के सकेतो की कमी नहीं है, यद्यपि सूक्ष्म यन्त्र के अभाव में इन प्रश्नों का समाधान ठीक-ठीक मिलना सम्भव नहीं है।

प्रत्यक्ष की परिभाषा आत्मा तथा मन के सम्पर्क को तथा ज्ञान और इन्द्रियों के सम्पर्क को स्वतः सिद्ध मान लेती है जो सब बोधों में विद्यमान रहता है, और 'इन्द्रियार्थ सन्निकर्ष' को उक्त ज्ञान का विशेष लक्षण बताती है।<sup>१</sup> इन्द्रियों का पदार्थों के साथ सन्निकर्ष होने से जीवात्मा के अन्दर जा परिवर्तन होता है, उसीसे प्रत्यक्ष ज्ञान उत्पन्न होता है। "यदि इन्द्रियां पदार्थ के साथ सम्पर्क में आएँ बिना भी ज्ञान

१. न्यायवार्तिक १ : १, ४।

२. न्यायवार्तिक ३ : २, ५६।

३. २ : १, २६।



उत्पन्न 'कर सकती' तो वे दीवार के पीछे से भी ज्ञान-सम्पादन करने में समर्थ हो सकतीं।' किन्तु साधारणतः यह सम्भव नहीं है। 'सन्निकर्ष' का अर्थ, उद्योतकर के अनुसार, निकट सम्पर्क मात्र नहीं है, बल्कि केवलमात्र इन्द्रिय का विषय 'बन जाना' अथवा इन्द्रिय के साथ एक निश्चित सम्बन्ध स्थापित हो जाना है।

पदार्थ (विषय) कई प्रकार के हैं। घास का पत्ता एक द्रव्य है, हरापन इसका एक गुण है, और चूक गुण द्रव्य के अन्दर रहते हैं, उनका प्रत्यक्ष ज्ञान द्रव्य से अलग नहीं हो सकता।<sup>१</sup> द्रव्य और उनके गुण एक ही जाति के होने से उनका पृथक्-पृथक् अस्तित्व नहीं है और इसलिए उनका ज्ञान केवल उनके आधार के ज्ञान द्वारा ही होता है। इन्द्रिय और द्रव्य के मध्य जो सम्पर्क है वह मयोग है, किन्तु द्रव्य और उसके गुण अथवा जाति और अकेले के मध्य जो सम्बन्ध है यह उसमें समाविष्ट रहने से 'समवाय' सम्बन्ध है। उदाहरण के रूप में, आंख द्रव्य के साथ सीधे सम्पर्क में आती है, किन्तु उसमें समाविष्ट रंग के साथ उसका सम्पर्क केवल परोक्ष रूप में ही होता है; और उससे भी अधिक परोक्ष रूप में उस रंग की विशेष जाति के साथ होता है जो उस रंग में समाविष्ट होती है, जो उस पदार्थ में रहता है, जिसके साथ आंख का सम्पर्क हुआ है।

इन्द्रियार्थ मन्निकर्ष छः भिन्न-भिन्न प्रकार का बताया गया है। पहला केवल संयोग मात्र है, जैसेकि हम एक घड़े को देखते हैं। दूसरा द्रव्य के गुण अथवा उसकी जाति के साथ सम्पर्क जिसे संयुक्त समवाय कहते हैं, जैसेकि घड़े के रंग आदि का ज्ञान हमें होता है। तीसरा संयुक्त समवेत-समवाय, जैसेकि घड़े के रंग की विशेष जाति का, जो उसके भी अन्तर्गत है, ज्ञान होता है। चौथा समवाय है, जैसेकि हम शब्दरूपी गुण का ज्ञान प्राप्त करते हैं,<sup>२</sup> जहां कि कान और शब्द के बीच समवाय सम्बन्ध होता है। पांचवां समवेत-समवाय है जबकि हम किसी ऐसे गुण की जाति-विशेष का ज्ञान प्राप्त करते हैं जो द्रव्य से स्वतन्त्र है, जैसेकि शब्दरूपी गुण की जाति विशेष का ज्ञान। छठा अर्थात् अन्तिम है विशेषणता अथवा विशेषण का विशेष्य के साथ सम्बन्ध। इसका एक दृष्टान्त घड़े के अभाव को देखने पर हमारे प्राये प्राप्ता है। यहां पर हमारी आंख का सम्पर्क भूमितल के साथ होता है जिसमें घड़े के अभाव रूपी विशेषण की विद्यमानता है। इस सम्पर्क को हम दो भिन्न-भिन्न प्रकार से वर्णन कर सकते हैं। प्रथम यह कि घड़े का अभाव रूपी विशेषत्व भूमि में है (घटाभाववद् भूतन्म्)। इसमें भूमि पतिपाद्य पदार्थ है और उस-घड़े का अभाव होना उसका विशेषण है। दूसरे रूप में यह कि भूमि पर घड़े का

१. 'न्यायकन्दली', पृष्ठ २३; न्यायभाष्य, २ : १, १६।

२. सिवाय शब्द के, जो गुण होते हुए भी अपना प्रत्यक्ष ज्ञान अपने-आप करता है।

३. अथर्वेन्द्रिय कान के गद्दे के अन्दर आवद्ध आकाश का नाम है और शब्द आकाश का गुण (धर्म) है।

अभाव है (भूतले घटाभावोऽस्ति)। दूसरे प्रकार में विशेषण और विशेष्य के पारस्परिक सम्बन्ध उलट गए। पहली अवस्था में अभाव, उसका विशेषण हुआ जिसके साथ इन्द्रिय का सम्पर्क है (संयुक्त विशेषणता) अर्थात् भूमि का अभाव के साथ। दूसरी अवस्था में अभाव का विशेष गुण उसके द्वारा बताया गया है जिसके साथ इन्द्रिय का सम्पर्क है (सयुक्त-विशेष्यता)।<sup>१</sup> उक्त विशेषताएं यथार्थ के स्वरूप के सम्बन्ध में न्यायशास्त्र की इन तात्त्विक धारणाओं पर आधारित हैं कि वस्तुएं, गुण तथा सम्बन्ध सब विषय रूप जगत् के ही हैं। वैशेषिक के समान न्याय की भी यह धारणा है कि द्रव्यों, गुणों, क्रियाओं, सामान्यता, विशेषता, समवाय और अभाव का स्वतन्त्र अस्तित्व है। एक द्रव्य जिसका विस्तार है दृष्टि द्वारा देखा जाता है बशर्ते कि उसका रंग प्रकट हो।<sup>२</sup> इस सम्पर्क का स्वरूप संयोग है, प्राक् तथा पदार्थ को परस्पर वास्तविक सम्पर्क में आया हुआ कहा जाता है। नव्य-न्याय के मत में, यदि पदार्थ भूत रूप में है, तो स्पर्श भी पदार्थ का ज्ञान कराता है। गुणों और गति का ज्ञान सम्पर्क के दूसरे प्रकार द्वारा होता है। सामान्यता का ज्ञान दूसरे या तीसरे प्रकार में होता है, अर्थात् द्रव्य, उसके गुण या गति सम्बन्धी जैसी भी सामान्यता हो, उसके अनुगार होता है। न्यायशास्त्र के मत में समवाय अथवा अन्तर्गत गुण स्वयं ज्ञान का विषय है, जबकि वैशेषिक के मत में यह अन्तर्गत प्रमेय पदार्थ है। अभाव छठे प्रकार में आता है।

कुमारिलभट्ट तथा वेदान्त के अनुयायियों के मत में ज्ञान न होना (अनुपलब्धि) ज्ञान का एक स्वतन्त्र साधन है। कुमारिल के अनुसार जब हम घड़े के अभाव को देखते हैं तो हमें दो भिन्न-भिन्न प्रकार के ज्ञान होते हैं -- एक तो निश्चित ज्ञान अर्थात् भूमि का और दूसरा निषेधात्मक ज्ञान अर्थात् घड़े के अभाव का। नैयायिक के मत में घड़े का अभाव रिक्तभूमि का एक विशेषण है और हमें इस प्रकार की अभाव-विशिष्ट भूमि का ज्ञान होता है। यदि यह कहा जाए कि हमें उन्हीं पदार्थों का ज्ञान होता है जो इन्द्रियों के सम्पर्क में आते हैं और पदार्थों के अभाव का इन्द्रियों के साथ सम्पर्क नहीं हो सकता, तो नैयायिक का उत्तर यह है कि आलोचक भूल में यह धारणा बना लेते हैं कि केवल संयोग और समवाय दो प्रकार के ही सम्बन्ध हैं। अभाव के सम्बन्ध में इनमें से एक भी सम्भव नहीं, क्योंकि संयोग केवल दो द्रव्यों में ही सम्भव हो सकता है और अभाव द्रव्य नहीं है, तथा समवाय भी सम्भव नहीं, क्योंकि अभाव अविभाज्य रूप में किसी वस्तु के साथ सम्बद्ध नहीं हो सकता।<sup>३</sup>

१. कीच : शंखियन लॉजिक एण्ड एटोमिज़्म, पृष्ठ ७७।

२. वैशेषिक सूत्र ४ : १, ६।

३. विशेषण और विशेष्य के सम्बन्ध के बारे में न्याय का जो मत है, उसकी आलोचना इस आधार पर की जाती है कि वस्तुतः यह कोई सम्बन्ध नहीं है, क्योंकि यह ऐसी दो चीजों में विद्यमान नहीं

बौद्ध दर्शन के अनुसार, अभाव के ज्ञान का अर्थ अभाव का अस्तित्व नहीं है, बल्कि उसका तात्पर्य केवल ऐसी किसी वस्तु का अस्तित्व है जो अभाव का आधार है। घड़े से रहित भूमि के निश्चित ज्ञान को, भ्रम में पड़कर, घड़े के अभाव के ज्ञान के साथ मिला दिया गया है। किन्तु न्यायशास्त्र का मत है कि निश्चित संज्ञात्मक पदार्थों का ज्ञान भी अपने-आपमें वैसा ही एक सत्य है जैसाकि अभावात्मक पदार्थों का ज्ञान है। यदि यह कहा जाए कि भूमि पर घड़े के प्रत्यक्ष ज्ञान का न होना घड़े से रहित भूमि का प्रत्यक्ष ज्ञान ही है, तो प्रश्न उठता है कि भूमि का घड़े में रहित होना भूमि के साथ तादात्म्य रखता है या उसमें भिन्न है? दोनों एकसमान नहीं हो सकते। यदि घड़े-सहित भूमि और घड़े-रहित भूमि में परस्पर भेद है तो जैसे एक का ज्ञान प्रत्यक्ष से होता है, दूसरी का ज्ञान भी प्रत्यक्ष में हो सकता है।<sup>१</sup>

बौद्ध तार्किक मिथ्या करते हैं कि चक्षु और श्रवणेन्द्रिय अपने विषयों के साथ सीधे सम्पर्क में नहीं आती, बल्कि दूर से भी पदार्थों का ज्ञान प्राप्त करती है। ये दोनों इन्द्रियाँ, उनके मत में, अप्राप्यकारी अर्थान् पदार्थों का ज्ञान दूर से प्राप्त करने में भी समर्थ हैं। नैयायिक का तर्क है कि चक्षु इन्द्रिय प्राणियों के गोलक या पुतलियों का नाम नहीं है, जो इन्द्रियों के अधिष्ठान मात्र है। चक्षु इन्द्रिय तेजस् प्रकृति की है और प्रकाश की किरण पुतली से बाहर स्थित पदार्थ तक जाती है और उसके साथ सीधे सम्पर्क में आती है। यही कारण है कि हमें दिशा, दूरी व स्थिति का सीधा प्रत्यक्ष इन्द्रियजन्य ज्ञान होता है।<sup>२</sup>

हे जो उसमें (सम्बन्ध में) भिन्न हों। सम्बन्ध वह है जो दोनों सम्बद्ध चीजों में विद्यमान रहते हुए भी दोनों में भिन्न हो। संयोग, टालन तथा टण्टी दोनों में भिन्न है यद्यपि विद्यमान दोनों में है। विशेषण और विशेष्य का सम्बन्ध इस प्रकार का नहीं है। लड़ी हाथ में लिए हुए व्यक्ति के विषय में लड़ी के गुण का स्वरूप लड़ी में भिन्न नहीं है और न ही व्यक्ति को विशेष्यता न्यायतः भिन्न है। विशेषण और विशेष्य का स्वयं उन चीजों के साथ तादात्म्य है। अभाव के विषय में, विशेषण और विशेष्य दोनों ही होने चाहिए, क्योंकि किसी भी द्रव्य, गुण व क्रिया के लिए अभाव में विद्यमान रहना सम्भव नहीं है। इस प्रकार अभाव में सम्बद्ध विशेषण का स्वरूप अपने ही में इस प्रकार का होना चाहिए कि अपना ज्ञान करा सके। शरीरिण कहला जाता है कि अभाव का सम्पर्क न होने में इन्द्रियों द्वारा उसका ज्ञान प्राप्त नहीं हो सकता। गंगेश का यह मत है कि एक ही साधन हमें पदार्थ और उसके अभाव का भी ज्ञान प्राप्त कराने में सहायक होता है। अभाव, ज्ञान के अभाव से जानेवाले अनुमान का परिणाम नहीं है, बल्कि स्वयं प्रत्यक्ष ज्ञान का एक विषय है।

१. 'न्यायबिन्दु', पृष्ठ ११, और 'न्यायमञ्जरी', पृष्ठ ५३-५७।

२. न्यायवार्तिक, १ : १, ४। चक्षु इन्द्रिय के विषय में एक रात्रिक प्रश्न पर विचार किया गया है अर्थात् यह एक है या दो हैं। वास्तविकता का कहना है कि इन्द्रियों दो हैं और जब हम किसी पदार्थ को पहले एक आँख से और उसके बाद दूसरी आँख से देखते हैं तब हमें ज्ञात होता है कि यह वही पदार्थ है जिसे पहले अक्सर पर देखा था। इसका अर्थ यह हुआ कि द्रव्य एक ही व्यक्ति है। किन्तु उभोत्तरक इस मत को स्वीकार नहीं करता (देखिए न्यायभाष्य और न्यायवार्तिक ३ : १, ७, ११)। डेकार्ट के सामने यह एक बड़ी समस्या थी कि किस प्रकार और क्यों दो अलग-अलग ज्ञान जो दो

बीज ताकिक निम्नलिखित युक्तियों के आधार पर न्याय के मत पर आपत्ति करता है : (१) चक्षु इन्द्रिय आंख की वह पुतली है जिसके द्वारा हम पदार्थों को देखते हैं और पुतली स्वयं बाहर जा नहीं सकती कि दूरस्थित पदार्थों के साथ सम्पर्क स्थापित करे । (२) चक्षु इन्द्रिय आकार में अपने से कितने ही बड़े पदार्थों, यथा पर्वत आदि, का ज्ञान प्राप्त करती है, किन्तु इतने बड़े पदार्थों के निकट सम्पर्क में वह जा नहीं सकती । (३) चक्षु इन्द्रिय को एक वृक्ष के ऊपर के हिस्से अथवा चन्द्रमा को देखने में एकसमान ही समय लगता है जिससे यह प्रमाणित होता है कि इन्द्रिय को पदार्थ के निकट पहुंचने की आवश्यकता नहीं है । (४) आंख पदार्थ तक नहीं जा सकती, अन्यथा शीशे व अन्नक आदि पारदर्शी पदार्थों के पीछे की वस्तुओं का ज्ञान कैसे प्राप्त कर सकती । दूरी व दिशा का ज्ञान प्रत्यक्ष नहीं है किन्तु प्राप्त किया गया है । उदयन ने अपने 'किरणवलि' नामक ग्रन्थ में उक्त आपत्तियों का समाधान करने का प्रयत्न इस प्रकार किया है : (१) जो कोई पदार्थ का ज्ञान प्राप्त करता है या उसे प्रकट करता है उसका उस पदार्थ के साथ सम्पर्क में आना आवश्यक है । दीपक उस पदार्थ को प्रकाशित करता है जिसके सम्पर्क में वह आता है । इसी प्रकार चक्षु इन्द्रिय, जो तेजोमय है, पुतली से निकलकर पदार्थ के सम्पर्क में आती है । (२) पुतली से बाहर आकर प्रकाश करता है और पदार्थ को आच्छादित कर लेता है तथा समूचे क्षेत्र में समा जाता है । (३) समीप और दूर के पदार्थों की ज्ञान-प्राप्ति में समय की अवधि में अन्तर अवश्य होता है यद्यपि हमें इसका स्पष्ट भान नहीं होता । दूरस्थित चन्द्रमा आंख के खोलने पर इसलिए दिखलाई देता है कि प्रकाश की गति इतनी वेगवती है कि उसकी कल्पना भी नहीं की जा सकती । यह सुझाव कि हमारी चक्षु इन्द्रिय से निकला हुआ प्रकाश बाहर के प्रकाश के साथ मिलकर तुरन्त एकाकार हो जाता है जिसके कारण समीप और दूर के पदार्थ एकसाथ दिखाई दे सकते हैं, युक्तिसंगत नहीं ठहरता, क्योंकि इस सिद्धान्त के आधार पर हमें उन पदार्थों का भी, जो हमारी दृष्टि से छिपे हुए हैं और जो हमारी पीठ के पीछे हैं, ज्ञान होना चाहिए । (४) शीशा एवं अन्नक आदि कुछ वस्तुएं स्वभाव से पारदर्शक हैं और इसीलिए ये प्रकाश को धार-

आंखों तथा दो कानों के द्वारा प्राप्त होते हैं, परस्पर मिलकर मन के ऊपर समान प्रभाव डालते हैं । उसके विचार से, शीघ्रग्रन्थि में, जो एकमात्र तंग मार्ग है, जिसके द्वारा प्राणियों के अन्दर सब क्रियाएं अस्तित्व में पहुंचती हैं, वही इसका कारण है । किरणों के अन्दर स्वयं प्रकट होने का गुण नहीं है, क्योंकि उस अवस्था में वे आंखों व पदार्थ के मध्य में परदे के रूप में प्रकट होकर हमारी दृष्टि में बाधा उत्पन्न कर सकती थीं । आंखों की किरणें यद्यपि दिखाई नहीं देती तो भी बाह्य प्रकाश की सहायता से पदार्थ तक पहुंच जाती हैं (देखिए न्यायभाष्य ३ : १, ३८-४१) ।

१. न्यायवार्तिक, १ : १, ४; और देखिए विकरणप्रमेयसंग्रह, पृष्ठ २८७ से आगे ।

२. वाचस्पत्य, शिखरान पट्टीशान, पृष्ठ २८६ से आगे ।

पार जाने देने में बाधा नहीं देती। पूर्वमीमांसा न्याय के इस मत का समर्थन करता है कि सभी इन्द्रिया प्राप्यकारी है, अर्थात् जिनका वे जान प्राप्त कराती है उन पदार्थों के सम्पर्क में आती है। श्रवण ज्ञान के विषय में, शब्द एक निश्चित स्थान से चलकर ध्वनि की लहरो द्वारा वायु के अन्दर गति करता है और इस प्रकार श्रवणेन्द्रिय का अन्तिम शब्द के साथ सम्पर्क होता है। शब्द अपने निकास-स्थान में चलकर त्रमश लहरो के द्वारा वायु के माध्यम से सर्वत्र फैलता है, ठीक उसी प्रकार जैमिनि पौत्रे का पराग वायु की लहरो द्वारा सब दिशाओं में दूर दूर पहुँच जाता है। किस दिशा से शब्द आ रहा है इसका परिज्ञान इस प्रकार होता है कि शब्द का निकास-स्थानों की विविधता शब्द में विशेषता पैदा करती है और श्रवणेन्द्रिय के विशेष भाग क्रियाशील हो जाते हैं। इसी प्रकार गन्ध के विषय में, पदार्थ के छोट-छोट कण वायु के माध्यम से नासिका तक पहुँचते हैं। पदार्थ का इन्द्रिय के साथ केवल सम्पर्क ही प्रत्यक्ष ज्ञान की उत्पत्ति के लिए पर्याप्त है, जैमिनि सोता हुआ मनुष्य भी त्रिजली की कड़क सुन लेता है।<sup>१</sup>

गीतम के अनुसार, इन्द्रियजन्य प्रत्यक्ष ज्ञान का सबसे प्रथम स्वरूप यह है कि वह अवर्णनीय (अव्यपदेश्य) है। पदार्थ के प्रत्यक्ष ज्ञान के लिए उसके नाम का होना आवश्यक नहीं है। नाम की आवश्यकता सामाजिक व्यवहार के लिए है। किन्तु पदार्थ के प्रत्यक्ष ज्ञान के साथ ही साथ उसके नाम का ज्ञान आवश्यक नहीं है। जयन्त ने एक प्रसिद्ध आचार्य की सम्मति उद्धृत करते हुए कहा है कि उन सब पदार्थों का ज्ञान जिनमें नाम पदार्थ का अगभूत अवयव है, प्रत्यक्ष ज्ञान के क्षेत्र में बाहर है। यदि एक मनुष्य किसी फल को देखकर उसके स्वरूप का अनुभव करता है तो यह प्रत्यक्ष ज्ञान है। किन्तु यदि वही मनुष्य किसी दूसरे पदार्थ में उस फल का नाम 'बिन्व' सुनता है तो यह प्रत्यक्ष ज्ञान न होकर आप्त ज्ञान कहलाएगा। वात्स्यायन का मत है कि पदार्थ का

१. देखिए जयनारायण की 'विवृत' - : २, ३७। कुभारि ने इस विचार के सम्बन्ध में इस आधार पर आपत्ति उठाता है कि चूँकि आकाश एक तथा अविभाज्य है इमान्ण सभी काल पर शब्द का एक-समान प्रभाव पड़ना चाहिए और हृत्पक शब्द सभी कालों द्वारा सुना जाना चाहिए; अथवा यदि एक काल बहरा होता सभी कालों का सुनाई न पड़ना चाहिए। फिर वायु में नाथ प्रसरण करते हुए शब्द उन शब्दों को अपेक्षा अधिक दूर तक सुना देने में जा वायु की गति में प्रतिकूल आते हैं। इनका काष्ठ सुक्तिमगल नभाधान नराभाषा, स्थानिक लक्षणों का प्राकाशम उत्तरन हातो है जिमपर शब्द का कोई प्रभाव नहीं पड़ता।

२. न्यायभाष्य २ : १, २६। यह भेदभाव-विराहत है, क्योंकि यह अत्रमा के प्रयत्न के द्वारा नष्ट होता, और इस प्रकार अदृश्य अथवा अदृश्य निमित्त इसका कारण समझा जाता है (न्यायभाष्य २ : १, २६)।

३. शाब्दिकता का मत है कि सभी प्रकार के प्रत्यक्ष ज्ञान का विषय, विषय (ज्ञेय पदार्थ) का वाचक शब्द है (वाचस्पत्ये तत्त्वम्)। जयन्त इसकी आलोचना करता है ('न्यायभङ्गरी', पृष्ठ १६), और वाचस्पत्ये प्रश्न करते हैं कि यदि पदार्थ तथा नामों का परस्पर तादात्म्य है तो वे नित्य शब्दों के साथ भी तादात्म्य

प्रत्यक्ष ज्ञान उसके नाम के साथ और उसके बिना भी हो सकता है। पहली भ्रवस्था में उसे निश्चयात्मक और दूसरी भ्रवस्था में अनिश्चयात्मक प्रत्यक्ष ज्ञान कहेंगे। भ्रवर्णनीय (भव्यपदश्य) और सुगिरिभाषित (व्यवसायद्रमक) में जो भेद है वही भेद निर्विकल्प तथा सविकल्प में है।

वात्स्यायन और उद्योतकर इस भेद का उल्लेख नहीं करते और वाचस्पति, जो इसका उल्लेख करते हैं, इसे अपने गुरु त्रिलोचन का मत बताते हैं। परवर्ती सभी दार्शनिक जैसे भासवंज, केशवमिश्र, अन्नभट्ट और सांख्य तथा वैशेषिक के अनुयायी तथा कुमारिल भी इस विचार से सहमत हैं। गौतम अपनी परिभाषा में सभी प्रकार के प्रत्यक्ष ज्ञान को निश्चयात्मक मानते हैं। यदि हमें इस विषय में सन्देह है कि दूरस्थित पदार्थ मनुष्य है अथवा एक खम्भा है, धूल है या धुआ है, तो यह प्रत्यक्ष ज्ञान नहीं है। जैन, जिनका मत है कि हम प्रत्येक प्रकार के प्रत्यक्ष ज्ञान में प्रत्यक्ष के कर्ता तथा ज्ञय पदार्थ दोनों से अभिज्ञ रहते हैं, प्रत्यक्ष ज्ञान के अनिश्चयात्मक होने की सम्भावना का निषेध करते हैं।

सविकल्प प्रत्यक्ष ज्ञान के अन्दर ज्ञात पदार्थ किस जाति का है यह ज्ञान, उन विशेष गुणों का ज्ञान जो उसे उस जाति के अन्य पदार्थों से विशिष्ट करते हैं तथा दोनों के परस्पर सम्पर्क का ज्ञान, ये सब उपलक्षित रहते हैं। पदार्थ की जाति, विशिष्ट गुणों और दोनों के सम्पर्क का स्पष्ट ज्ञान निर्विकल्प प्रत्यक्ष में उपस्थित नहीं रहता।

रखते हैं या परम्परागत शब्दों के साथ ? प्रत्यक्षानुभूत पदार्थ अप्रत्यक्षानुभूत शब्दों के साथ तादात्म्य नहीं रख सकते ; न वे नामों के साथ ही तादात्म्य रख सकते हैं, क्योंकि बच्च पदार्थों का साक्षात् करते हैं यद्यपि उनके नाम से परिचित नहीं होते। इस प्रकार जो शब्दों का अर्थ नहीं जानते उन्हें निर्विकल्प प्रत्यक्ष हाता है, और जो उन्हें जानते हैं उन्हें भी प्रथम तो निर्विकल्प ही ज्ञान हाता है, जो अच्येत्नता में पड़े हुए भूतकाल के प्रत्यक्ष के नाम का स्मरण का पुनर्जाति कर देता है। इस प्रकार वही निर्विकल्प सविकल्प प्रत्यक्ष बन जाता है (न्यायवार्तिकतापटीका, १ : १, ४)।

१. न्यायभाष्य, १ : १, ४। और देखिए 'न्यायमञ्जरी', पृष्ठ ६६। जयन्त का कहना है कि निर्विकल्प प्रत्यक्ष पदार्थ को प्रकट करनेवाले शब्द अथवा नाम का बोध नहीं करा सकता। शब्द चक्षु इन्द्रिय के प्रत्यक्ष का विषय नहीं है, और यदि लक्ष्य तथा लक्षित पदार्थ के परस्पर सम्बन्ध का बोध तथा अवधारण विद्यमान है तो शब्द का भी बोध नहीं हो सकता। सविकल्प प्रत्यक्ष शाब्दिक प्रतिबिम्बों के साथ जुटा हुआ है, किन्तु निर्विकल्प प्रत्यक्ष ऐसा नहीं है, और सामान्यता तथा गुणादि के बोध के विषय में दोनों में कोई भेद नहीं है। मूर्ख के मन में भाषा के बिना कोई विचार नहीं रह सकता, और इस प्रकार निर्विकल्प प्रत्यक्ष, जो सब प्रकार की भाषा में व्यक्त सम्भवा जाता है, उसके विचार से असम्भव है (न्यायवार्तिकतापटीका, १ : १, ४)।

२. रत्नकीर्ति अपने 'अपाहसिद्धि' और 'सुशुभङ्गनिधि' नामक ग्रंथों में इस लेखक का उल्लेख करता है। देखिए 'सिक्स बुडिस्ट न्याय ट्रेक्ट्स', जिनका सम्पादन महाशयौपथ्या हरप्रसाद शान्मी ने किया है। विश्वनाथ निर्विकल्प तथा सविकल्प के भेद का वैकल्पिक व्याख्या के रूप में उल्लेख करता है। देखिए उनकी 'न्यायमञ्जरी', १ : १, ४।

३. 'तर्कभाषा' के मन में निर्विकल्प प्रत्यक्ष में यद्यपि अस्मा का मन के साथ, मन का इन्द्रिया के साथ और इन्द्रिया का पदार्थ के साथ सम्पर्क होता है तो भी पदार्थरूपी अन्तिम अवयव गौण होता

निर्विकल्प और सविकल्प ज्ञान का भेद लगभग वैसा ही है जैसाकि पदार्थ के साधारण परिचय और उसके ज्ञान में, अर्थात् साधारण बोध तथा निर्णयात्मक प्रत्यक्ष ज्ञान में है।

प्राचीन वैशेषिक मतानुयायियों के अनुसार, निर्विकल्प प्रत्यक्ष ज्ञान वह है जो पदार्थ के सामान्य (जातिगत) एव विशिष्ट स्वरूप के सम्बन्ध में प्रथम साक्षात्कार के समय उत्पन्न होता है, जिसमें उक्त दोनों के अन्तर का ज्ञान सम्मिलित नहीं है। सविकल्प प्रत्यक्ष ज्ञान में पदार्थ और उसके विशिष्ट गुणों का भेद स्पष्ट होकर पदार्थ का ज्ञान निश्चयात्मक हो जाता है। वाचस्पति का विचार है कि निर्विकल्प प्रत्यक्ष ज्ञान में हम पदार्थ के गुणों का ज्ञान तो होता है, किन्तु हम पदार्थ और उनमें विशेषण-विशेष्य भाव का सम्बन्ध स्थापित नहीं कर पाते। और जब ऐसा कर पाते हैं तो उसकी सविकल्प प्रत्यक्ष ज्ञान संज्ञा हो जाती है। श्रीधर का यही मत है। प्रभाकर प्राचीन वैशेषिक के अनुयायियों के साथ सहमत होकर कहता है कि निर्विकल्प प्रत्यक्ष ज्ञान में हमें केवल पदार्थ के स्वरूप-मात्र का ज्ञान होता है। यद्यपि हम जातिगत सामान्य और उक्त पदार्थगत विशेष गुणों को भी देखते हैं, किन्तु उनमें भेद न कर सकने से, जैसाकि सविकल्प ज्ञान में करते हैं, उक्त ज्ञान को निर्विकल्प संज्ञा देते हैं। गणेश की सम्मति में निर्विकल्प प्रत्यक्ष ज्ञान वह है जिसमें पदार्थ और उसके जातिगत गुणों का पृथक्-पृथक् ज्ञान तो हो किन्तु दोनों के पारस्परिक सम्बन्ध का ज्ञान न हो। पदार्थ का इन्द्रिय के साथ, जैसेकि घड़े का आख के साथ, सम्पर्क होते ही घड़े के विषय में तुरन्त यह ज्ञान नहीं होता कि यह घड़ा घड़ी की जाति का है। किन्तु जब पदार्थ और जिस जाति का वह पदार्थ है उसके पारस्परिक सम्बन्ध का भी ज्ञान हो जाता है तो उसे हम सविकल्प अथवा निश्चयात्मक प्रत्यक्ष ज्ञान कहते हैं। अन्नभट्ट के अनुसार, निर्विकल्प प्रत्यक्ष ज्ञान पदार्थ के विशेष गुणों के ज्ञान से रहित केवलमात्र पदार्थ के ज्ञान का नाम है, जबकि सविकल्प प्रत्यक्ष ज्ञान के अन्तर पदार्थ (विशेष्य) और उसके गुणों (विशेषणों) जैसेकि पदार्थ की संज्ञा और जाति के सम्बन्ध का ज्ञान आ जाता है।

सविकल्प प्रत्यक्ष का उक्त विशेषण प्रत्यक्ष की क्रिया के अन्तर्गत दो अवयवों, अर्थात् सामान्य प्रत्यय तथा अन्तिम निर्णय को हमारे सामने उपस्थित करता है।

इ। किन्तु सविकल्प प्रत्यक्ष में वह मुख्य हो जाता है।

१. 'न्यायकन्दली', पृष्ठ ६१०। प्रभाकर तथा पार्थसारथि मिश्र, जिनके मत में सविकल्प प्रत्यक्ष इन्द्रिय द्वारा गृहीत तथा स्मृतिगत प्रतिबिम्ब दीना का समीक्षण है, उक्त टाष्टकोण का समर्थन करते हैं।

२. प्रथमतो घटघटत्वयावाराध्यानवगाद्य एव ज्ञान जायते, नदेव निर्विकल्पम्। देखिए 'सिद्धांतमुक्तावलि', पृष्ठ ५८।

३. वह निर्विकल्प प्रत्यक्ष को निष्प्रकारक और सविकल्प प्रत्यक्ष का सप्रकारक भी कहता है। यहाँ प्रकारता का अर्थ है विशिष्ट बोध का गुण। इस प्रकार सप्रकारक ज्ञान पदार्थ-विशेष्य का बोध है, जो अन्य प्रकार के बोधों से पृथक् है।

मनोवैज्ञानिक श्रेणीबद्ध प्रकल्पना के हेतुभास का कि पहले हमें प्रत्यक्ष होता है, फिर सामान्य प्रत्यय बनता है और उसके बाद अन्तिम निर्णय होता है. इस प्रकार निराकरण हो जाता है।

निर्विकल्प प्रत्यक्ष के सम्बन्ध में एक भिन्न प्रकार का विचार, जो कि वस्तुतः अस-तोपजनक है, हमें नव्यन्याय में देखने को मिलता है। वहाँ ऐसा कहा गया है कि चेतना में जो ज्ञान प्रस्तुत होता है वह सविकल्प प्रत्यक्ष है, और उससे हम निर्विकल्प प्रत्यक्ष के अस्तित्व का अनुमान करते हैं। किसी पदार्थ का सविकल्प प्रत्यक्ष ज्ञान, अर्थात् पदार्थ के विशेष गुणों में युक्त होने का ज्ञान, उन गुणों के निर्विकल्प प्रत्यक्ष ज्ञान की पूर्वावस्था का मकेत करता है, जिसके बिना सविकल्प प्रत्यक्ष ज्ञान सम्भव नहीं हो सकता। यदि गुणों का प्रत्यक्ष ज्ञान भी सविकल्प होता तो उसका तात्पर्य होता गुणों के गुणों का प्रत्यक्ष ज्ञान और इस प्रकार उसका कहीं भी अस्त न होता। अतएव उक्त उलझन से दूर रहने के लिए हम निर्विकल्प प्रत्यक्ष ज्ञान के अस्तित्व को ही स्वीकार कर लेते हैं।<sup>१</sup>

कुछ नैयायिक निर्विकल्प प्रत्यक्ष ज्ञान को अनुमान का विषय नहीं मानते, बल्कि इसे केवल चेतना की एक अवस्था-मात्र स्वीकार करते हैं जो हमें केवल अस्तित्व का बोध कराती है।<sup>२</sup> जो इसे चेतना का एक तत्त्व मानते हैं उनका तात्पर्य इससे एक झुम्पट बोध से है। किन्तु जो इसे सविकल्प चेतना से निकालित अमूर्त-भावरूप मानते हैं वे इसे भाववाचक गुणों की अभिज्ञता के समान समझते हैं और इसे वे निर्विकल्प इसलिए कहते हैं क्योंकि इसमें अनु-व्यवसाय को स्थान नहीं है।

न्यायशास्त्र का भुकाव प्रधानतः निर्विकल्प प्रत्यक्ष को सब प्रकार के ज्ञान का प्रारम्भिक बिन्दु समझने की ओर है यद्यपि उसकी सम्मति में यह अर्पण-प्रापण ज्ञान नहीं है। यह पदार्थ का तात्कालिक बोध है जो सही अर्थों में ज्ञान नहीं कहला सकता।

१. इच्छिद्यन लाजिक पंडित ऐटोमिडम, पृष्ठ ७०-७३। अन्नामद अपनी 'दीपिका' (४२) में कहते हैं: "विशिष्टज्ञानं विशेषज्ञानजन्यं निश्चितज्ञानं वाऽऽतीतज्ञानं-। विशेषज्ञानस्यापि सविकल्प-काले अनवस्थाप्रसङ्गात् निर्विकल्पमित्युच्यते।" और अन्वय 'निश्चितं मुद्रात् १', ५८। विशेष ज्ञान पदार्थ-विशेष (विशेष्य) का निगम्य अथवा ज्ञान के पदार्थ का गुण (विशेषण) का ज्ञान। न्याय का मत है कि इन प्रकार के ज्ञान के लिए, कि यह घट है, हम स्वयं अन्द्रिय के विशेष पदार्थ (घट) के साथ सम्पर्क की ही आवश्यकता नहीं जानते, बल्कि विशेषण (घटत्व) के पूर ज्ञान की ही आवश्यकता है। इस पूर्वज्ञान को ही निर्विकल्प कहते हैं और इनका साक्षात् ज्ञान न बाकर अनुमान किया जाता है। पूर्वमीमांसा तथा वेदान्त-गुण के पूर्वज्ञान की आवश्यकता का निषेध करने हैं, और उन ही सम्मति में अन्द्रिय गुण और उसके विषय (पदार्थ) दोनों के सम्पर्क में आती हैं। इन मत की कि हमें पहले केवल घटत्व की निर्विकल्प ज्ञान होता है, मनोविज्ञान से पुष्टि नहीं होती। व्यापक विचार पहले चेतना में प्रकट नहीं होते। ज्ञान अभिहित से निश्चित की ओर जाता है। बोध का भाव तार्किक दृष्टि में, न कि कालक्रम की दृष्टि में, अनुभूत ज्ञान सम्बन्धों निर्णय में पहले होता है।

२. वस्तुरूपमात्रः 'न्यायमार्ग', पृष्ठ ३, ४, ८४-८६।



यह एक प्रकार की भेद-रहित, असम्बद्ध चेतनामात्र है, जो आत्मसात्करण, विभेदीकरण, विश्लेषण और समन्वय के कार्य में मुक्त है। इसे मूक, अव्यक्त तथा शाब्दिक प्रतिबिम्बों में मुक्त ममभ्रमा चाहिए। सविकल्प प्रत्यक्ष ज्ञान चेतना की एक व्यवहित, भेद-प्रदर्शक एवं सम्बन्ध-निर्देशक अवस्था है जिसमें आत्मसात्करण और विभेदीकरण के परिणाम भी समाविष्ट हैं। यह व्यक्त, मूर्तरूप और निश्चित ज्ञान है। निर्विकल्प प्रत्यक्ष ज्ञान में जातिगन वैशिष्ट्य और सम्बन्ध अन्तर्निहित तो अवश्य है, किन्तु वे प्रकट होते हैं सविकल्प प्रत्यक्ष ज्ञान में ही। उम मन का समर्थन पार्थसारथि मिश्र ने किया है। निर्विकल्प प्रत्यक्ष अर्थात् इन्द्रिय-सम्पर्क से उत्पन्न अनुभव और सविकल्प प्रत्यक्ष जो प्रत्यक्ष ज्ञान का निर्णयान्मक रूप है दोनों एक ही प्राज्ञ्या के, जो प्रकृति से एक ही है, प्रारम्भिक और समुन्नत रूप है। निर्विकल्प प्रत्यक्ष क्योंकि तत्काल आगे नहीं बढ़ता, वह मूक और विश्लेषण-रहित है, जन्म के शब्दों में "अपरिपक्व और अवाविक अनुभव" है, इसलिए सत्य-असत्य का भेद इसके विषय में लागू नहीं होता। 'पहले-पहल जब हम प्रकाश को देखते हैं तो, कण्टिक के शब्दों में, हम उसे देखने की अपेक्षा हम वही होते हैं।' इसलिए साधारण बोध में भूल होने की सम्भावना नहीं है। प्रत्यक्ष ज्ञान सम्बन्धी निर्णय में, जहाँ कर्ता के विषय में कुछ विधान किया जाता है, ताकिक विवेचन की उत्पत्ति होती है, क्योंकि हमारा अपना निर्णय पदार्थ-सम्बन्धी व्यवस्था के अनुकूल हो भी सकता है और नहीं भी हो सकता। जब हम कहते हैं कि 'वह मनुष्य है', तो हमारा ज्ञान, जहाँ तक 'वह' शब्द का सम्बन्ध है, सत्य है, किन्तु जहाँ तक 'मनुष्य' शब्द का सम्बन्ध है, वह सत्य हो भी सकता है और नहीं भी हो सकता।

विरोध में बौद्ध ताकिकों का कहना है कि सविकल्प प्रत्यक्ष ज्ञान व्यवहित होने के कारण पूर्वधारणा से स्वतन्त्र नहीं है। किन्तु निर्विकल्प प्रत्यक्ष ज्ञान पूर्वधारणा से स्वतन्त्र, अर्थात् कल्पनापोढ है। निर्विकल्प प्रत्यक्ष ज्ञान में पदार्थ के गुणों, अर्थात्

१. देवता नीलकण्ठकृत 'तर्कसंग्रहदीपिकाप्रकाश'।

२. जेम्स : 'प्रतिपत्तन आरु भाङ्का राजी', स्पष्ट -, पृष्ठ ८। प्रार दारिण न्यायभाष्य ४ : २, ३७।

३. न्यायभाष्य ३ : २. : ७।

४. परमकीर्ति के अनुगार कल्पना-वचन की वह क्रिया है जिसे द्वार पदार्थ (विषय) को विरोध मञ्जादी जाती है। "प्रभिताभममर्गयाग्यप्रतभाम्प्रनीतः कल्पना।" यह वह ज्ञान है जिसका सम्बन्ध शब्दों के साथ हो सकता है। जयन्त का मत है कि कल्पना में तापय उम सम्बन्ध में जो एक पदार्थ का अपने महायका, अर्थाने ज्ञान, गुण, रूपा, नाम आर द र ने स्पष्ट रहता है ('न्यायमञ्जरी', पृष्ठ ६७)। बौद्धमत ने अनुगार, चयित तथा ज्ञान में, विशेष तथा भागाद्य में, अन्य प्राग् गुण में कोई भेद नहीं है। हमारा सविकल्प प्रत्यक्ष जहाँ भेद नहीं है, वहाँ भेदों का आरोप करना है हम गाय के अतिरिक्त गोजाति का प्रत्यक्ष नहीं करते, न गोरूपी द्रव्य का। उनके गुणों में रहित प्रत्यक्ष करते हैं; और न गति ही उससे भिन्न है नो गति करता है। हम जब पदार्थ का नाम देते हैं तो हम उन वस्तुओं को, जो भिन्न-भिन्न हैं, एकसमान मान लेते हैं। जब हम कहते हैं कि 'यह चैत्र है' तो 'यह' एक पदार्थ का निर्देश करता है और 'चैत्र' एक शब्द का, और हमारा लक्ष्य उन दोनों को एकसमान मान लेता है। इसी प्रकार द्रव्य का वहाँ उन पदार्थों में, जो तात्त्विक रूप से भिन्न-भिन्न हैं, एकाभूता अथवा सह-

सामान्यता, द्रव्यत्व, गुण, क्रिया, नाम आदि का ज्ञान नहीं होता, बल्कि यह केवल पदार्थ के स्वलक्षण<sup>१</sup>, अर्थात् निजी अस्तित्व का ही ग्रहण कराता है। यथार्थ, जिसके हम सम्पर्क में आते हैं, अवर्णनीय है और जिसका हम वर्णन करते हैं उसका क्षेत्र सामान्य प्रत्यय है। धर्मकीर्ति का कहना है कि प्रत्यक्ष ज्ञान का विषय स्वलक्षण है, जबकि व्यवहित ज्ञान का विषय सामान्य लक्षण है। उपरिथत पदार्थ अपूर्व, विशेष और क्षणिक है और जाना हुआ पदार्थ आदर्श सामान्य और स्थायी है।<sup>१</sup> जैसे ही हम किसी अनुभूत यथार्थ के विषय में कुछ कहते हैं, हम उसका सम्बन्ध किसी अन्य वस्तु के साथ स्थापित कर देते हैं, और इस प्रकार यथार्थ अपनी प्रकृति को खो देता है तथा बुद्धि के द्वारा आविष्कृत भावों से आरोपित हो जाता है। हम श्रवणेंद्रिय द्वारा भन-भन की सी आवाज सुनते हैं और यह आवाज यथार्थ है, किन्तु यह आवाज मक्खी की है या दूरस्थित वाष्प-सीटी की है यह हमारी अपनी कल्पना है। धर्मोत्तर का तर्क है कि मा के स्तनस्तक का ज्ञान जो बच्चे को दूसरी बार होता है अपने पूर्वअनुभव के आधार पर ही होता है, और इसलिए यह ज्ञान भी विशुद्ध या अनिश्चित नहीं है। जैसाकि काण्ट ने कहा है, सभी संपर्क ऐसे रूप हैं जो हमारे मन द्वारा उपस्थित तत्त्वों पर आरोपित किए गए हैं और सभी वे ज्ञान के विषय बन सके हैं। सविकल्प ज्ञान में हम यथार्थ को मरोड़कर उमका रूप बदल देते हैं और इसीलिए वह अप्रामाणिक कहलाता है।<sup>१</sup> दिग्नाग की सम्मति में द्रव्यों, गुणों तथा क्रियाओं का ज्ञान मिथ्या है।<sup>१</sup> बाह्य पदार्थ क्षणिक है और इसलिए वे जाने नहीं जा सकते।<sup>१</sup> रचनात्मक कल्पना क्षणिक अवस्था की एक ऐसी शृङ्खला में परिणत कर देती है, जिसमें भूतकाल प्रविष्ट होता है और जो आगे की ओर भविष्य में बढ़ी होती है। विचार-जगत् अयथार्थ (अनर्थ) है। परमार्थम् अनुभूत सवेदना है।<sup>१</sup> यह समस्त मत इन विचारकों की अध्यात्म-विषयक पूर्वकल्पनाओं द्वारा निर्धारित है। दिग्नाग एक विपर्ययिज्ञानवादी है जो समस्त ज्ञान को विशुद्ध मानसिक मानता है। यथार्थ के स्वरूप के प्रश्न को उमने अनिर्णीत ही छोड़ दिया है, यद्यपि प्रत्यक्ष-विषयक तथ्य उसे समवाय का अनाप करना है। 'ब्रह्म मनुष्य छड़ी लिए हुए है' उस वाक्य में 'मनुष्य' और 'छड़ी', जो एक-दूसरे में भिन्न हैं, एक ही अधिष्ठान में निर्दिष्ट कहे जाते हैं। इस प्रकार यह तर्क दिया जाता है कि ये दोनों विचार भी रचनाएँ हैं (उसी स्थान पर)।

१. सजानीयविज्ञानीयपरावृत्त स्वलक्षण (‘न्यायमञ्जरी’, पृष्ठ १७)।

२. ‘शास्त्रदीपिका’ में उम्मा विचार प्रकट किया गया है कि सामान्य रथापना कल्पना में उत्पन्न अयथार्थ वस्तुएं हैं : “विकल्पाकारमात्रं सामान्यम्, अलीकं वा” (पृष्ठ २७८)।

३. किन्तु काण्ट निर्विकल्प प्रत्यक्ष ज्ञान की सम्भावना का निषेध करता है जिसके द्वारा, बौद्ध ही कल्पना में, केवलमात्र भेद का ही अन्तर्दृष्टि से ज्ञान जाना है। तुलना कीजिए उम्मेक श्म प्रसिद्ध क्लव्य के साथ कि “प्रत्यक्ष ज्ञान भावों के बिना अन्धा है और भाव बिना प्रत्यक्ष ज्ञान के खोखले हैं।” यद्यपि पूर्वजन्म के साथ इसका विशेष होना है जो ‘प्रोलोगोमेना’ (१८) में व्यक्त किया गया है और जन्म में प्रत्यक्ष ज्ञान के निर्णय तथा अनुसर्वा के निर्णयों में भेद किया गया है।

४. देखिए यूई : ‘वैशेषिक फिलोसफी’, पृष्ठ ६७।

५. क्षयस्व (ज्ञानेन) प्रापयितुम् अशक्यत्वात् (‘न्यायविन्दुटीका’, पृष्ठ १६)।

६. ‘न्यायविन्दु’, पृष्ठ १०३।

यह स्वीकार करने को बाध्य कर देते हैं कि हम किसी यथार्थ सत्ता के सम्पर्क में आते हैं, चाहे वह क्षणिक ही क्यों न हो। धर्मकीर्ति अपने सौत्रान्तिक भुक्ताओं के कारण अतिमानसिक यथार्थ सत्ताओं को स्वीकार करता है, जिससे कि प्रत्यक्ष ज्ञान की विविधता का समाधान हो सके, यद्यपि उनका क्षणिक रूप उनके ज्ञान को असम्भव बना देता है। वह संवेदनाओं को त्रैयक्तिक तथा उनके पदार्थ-सम्बन्धी संकेत को अनुमान-गम्य मानता है।

नैयायिक बौद्धमत की कड़ी आलोचना करते हैं। उद्योतकर का तर्क है कि विशुद्ध इन्द्रिय-ज्ञान जो अपने-आपमें विशिष्ट और स्वतः प्रज्ञात है और जो नाम या जाति के सम्मिश्रण से रहित है, एक असम्भव धारणा है। हमारा पदार्थ-विषयक ज्ञान अनिवार्य रूप से व्यापक (जातिमात्र में सामान्य) रूप धारण करता है।<sup>१</sup> बौद्धों का यह मत कि सभी सामान्य स्थापनाएँ काल्पनिक हैं क्योंकि केवल विशिष्ट पदार्थों का ही अस्तित्व है, नैयायिकों को अमान्य है। उनका मत है कि सामान्य स्थापनाएँ उतनी ही यथार्थ हैं जितने कि वे पदार्थ-विशेष हैं जिनमें वे समवाय सम्बन्ध में विद्यमान हैं। इस सम्बन्ध का ज्ञान या तो हमें सीधा प्रत्यक्ष ज्ञान द्वारा होता है या इस तथ्य से अनुमान द्वारा होता है कि हमें विशिष्ट पदार्थों के बारे में यह अभिज्ञता होती है कि वे यथार्थ प्रकार के हैं। पदार्थों का स्वरूप ही अन्तिम साक्षी है जो स्वयं प्रकट रूप में हमारी चेतना को निर्धारित करता है। सम्बन्ध उपस्थित पदार्थों पर आरोपित नहीं किए जाते हैं बल्कि यथार्थ के स्वरूप में ही भासित होने हैं। हमारी बोधशक्ति का कार्य यथार्थ की पूर्णता में उस सम्बन्ध को केवल खोज निकालना है। यदि 'यथार्थ' में सम्बन्ध निहित नहीं है और ज्ञान का विषय सम्बन्धयुक्त है, तो हमें बुद्धिगन विषय और बुद्धिगन विषय के मिथ्या विरोध को स्वीकार करना पड़ेगा। ज्ञात विषय वसा नहीं है जैसा कि विषय वस्तु स्वयं है। वह ज्ञान और उद्दीपक पदार्थ के मध्य स्थित एकतृतीय दल है। किन्तु जैसा कि हमने देखा, न्यायदर्शन के अनुसार निर्विकल्प और सविकल्प प्रत्यक्ष ज्ञान तात्त्विक रूप में एक ही है। सम्बन्ध शून्य से हठान् प्रकट नहीं हो जाते। वे निर्विकल्प ज्ञान में विद्यमान हैं, यद्यपि हम सविकल्प ज्ञान में ही उनके अस्तित्व से अभिज्ञ होते हैं। जयन्त का तर्क है कि सविकल्प ज्ञान का विषय अयथार्थ नहीं है, क्योंकि निर्विकल्प ज्ञान के द्वारा भी उसका बोध होता है। विचार-सम्बन्धी अवयवों अथवा स्मृति के विषयभूत तत्त्वों की उपस्थितिमात्र इन्द्रियों की सक्रियता में हस्तक्षेप नहीं करती। सविकल्प प्रत्यक्ष ज्ञान की जटिलता एक तात्त्विक दोष नहीं है। उसमें अन्तर्निहित विचार का प्रयोग उसकी प्रामाणिकता का समर्थन करता है। यदि सविकल्प प्रत्यक्ष उसीका ज्ञान करता है, जिसका ज्ञान पहले ही निर्विकल्प प्रत्यक्ष द्वारा हुआ है, तो यह कोई इस बात की दलील नहीं है कि वह सत्य नहीं हो सकता। नवीनता सत्य की कसौटी नहीं है। विचार-विषयक तत्त्व विकल्पमात्र नहीं हैं। सामान्य, जो प्रत्यक्ष ज्ञान का विषय है, केवलमात्र नाम ही नहीं है, क्योंकि नाम

के अभाव में भी उसका ज्ञान होता है। दक्षिण भारत का निवासी जब उत्तर भारत में ऊटों को देखता है तो वह उनकी सामान्यता को लक्ष्य करता है, चाहे उसे उक्त पशु के नम्र का ज्ञान न हो। हम जब अपनी चारो उगलियों को देखते हैं तो हम उनमें एक सामान्य भाव भी लक्ष्य करते हैं तथा उनके विशेषगुणों को भी लक्ष्य करते हैं। यदि हम पदार्थ के केवल विशेष रूप को ही ग्रहण करते तो हम दूसरी घटना का प्रथम के साथ सम्बन्ध स्थापित न कर सकेंगे। यदि यह तर्क दिया जाय कि जब हम दूसरी बार देखते हैं तो पहली बार का स्मरण हो आता है, तो जयन्त का कहना है कि पहले के स्मरणमात्र से कोई लाभ नहीं होगा, क्योंकि वह दूसरे के साथ सम्बन्ध नहीं है। यदि इसका तात्पर्य यह है कि दूसरे का ज्ञान पहले का सकेत देता है, क्योंकि दोनों एक ही बग के हैं, तो यह स्पष्ट है कि पहले प्रत्यक्ष ज्ञान में भी उसकी सामान्यता और विशेषता का भी ज्ञान हुआ था। निर्विकल्प प्रत्यक्ष ज्ञान में सामान्य तथा विशिष्ट का ज्ञान अस्पष्ट रूप में और सविकल्प प्रत्यक्ष ज्ञान में स्पष्ट रूप में होता है। बौद्ध विचारक भी यह अस्वीकार नहीं करते कि जब हम किसी विशिष्ट पदार्थ का प्रत्यक्ष ज्ञान होता है तो हमें सामान्यता (अनुवृत्ति ज्ञान) का भी बोध होता है। अब प्रश्न उत्पन्न होता है कि इस बोध (अनुवृत्तिज्ञानोत्पादिका जनिता) का आधार क्या है, अर्थात् क्या यह विशिष्ट है अथवा उससे कुछ भिन्न है, नित्य है अथवा अनित्य है, प्रत्यक्ष होने योग्य है अथवा नहीं, क्योंकि यदि बोध में कोई वैशिष्ट्य है तो बोध के विषय में भी वैशिष्ट्य अवश्य होगा। इसलिए सामान्य विशिष्ट में भिन्न है वह व्याप्त होने में नित्य है, जबकि विशिष्ट पदार्थ उत्पन्न होने तथा नष्ट होते हैं। और सामान्य यथार्थ है, चाहे वह प्रत्यक्ष ज्ञान का विषय हो या अनुमानगम्य हो। इस तर्क की कि सविकल्प प्रत्यक्ष ज्ञान पदार्थ के निर्देशक शब्द के स्मरण पर निर्भर करता है और पदार्थ के इन्द्रिय के साथ सीधे सम्पर्क पर निर्भर नहीं करता, इस आधार पर आलोचना की गई है कि यद्यपि सविकल्प प्रत्यक्ष इन्द्रियगृहीत ज्ञान तथा मृतिगत प्रतिबिम्ब का सम्मिश्रण है, तो भी प्रमुख अवयव इन्द्रिय सम्पर्क ही है, नाम की मृति महायक अवयव है। कोई भी बोध प्रत्यक्ष जनिता है अथवा नहीं, यह परिधिस्थ उत्तेजना की विश्वमानता अथवा उसके

१. विषयातिशयव्यतिरेकेण प्रत्ययातिशयानुपपत्तेः ('आयमज्जनी', पृष्ठ ३१४)।

२. देखिए 'आयमज्जनी' पृष्ठ ३०२-३११, ३१३-३१४। तुलना कीजिए न्याय के मत की श्रेष्ठ टिप्पणी के इस मत के साथ कि मनुष्य के ज्ञान का मुख्य उद्देश्य एक ऐसी मश्लेपणात्मक एकता है जिसमें इन्द्रियों और बुद्धि दोनों का अनिवार्य भाग रहना है। न्यमित्व अथवा परिमाणात्मक वैशिष्ट्य तो इन्द्रियों द्वारा प्राप्त होता है और गुणात्मक एकत्व बुद्धि में। ज्ञान के उद्दिष्ट विषय के अन्दर सारतत्त्व का अनुमान और विशेषों का ऐन्द्रिक ज्ञान से सम्मिलित रहते हैं। यह न तो अपेक्षा सारतत्त्व है जैसाकि डेकार्ट का विचार था और न अपेक्षी इन्द्रियप्रदत्त सामग्री है जैसाकि अनुभववादियों (इम्पीरिस्ट्स) का विश्वास है। हम वस्तुओं का ज्ञान प्राप्त करते हैं, और वस्तुएं न तो अस्तु सारतत्त्व हैं और न विषयनिष्ठ प्रतिबिम्ब हैं। सामान्यों को विशेषों में पृथक् करने का अर्थ होगा वस्तुओं में उक्त दोनों के एकत्व को न देखना।

अभाव पर निर्भर करता है ।

यहां हम, बौद्ध तथा नैयायिकों द्वारा समर्थित यथार्थता-सम्बन्धी विचारों में जो मौलिक विभिन्नता है, उसपर पहुंचते हैं। बौद्धों की धारणा है कि यथार्थ सत्ता साधारण 'यह' है, अर्थात् एक क्षणिक विशिष्ट जो अपने गुण के अन्दर बन्द है, जो 'काल के अन्दर, बराबर रहने अथवा देश के अन्दर विस्तार से' सर्वथा स्वतन्त्र 'सर्व पृथक्' है। समस्त सम्बन्ध स्वेच्छा से बाहर से कल्पना द्वारा फैलाया गया जात्र है। इसके विपरीत, नैयायिक का तर्क यह है कि जिसका अस्तित्व है वह क्षणिक गुण नहीं है, बल्कि विशिष्ट पदार्थ है जिसके अन्दर विषयवस्तु की विविधता है। अनेकत्व के होते हुए भी वह एक रहता है। वह अनेकों में एक है। जहां तक वह दूसरों से पृथक् है वह अपने-आपमें विशिष्ट है; और जहां तक वह अपनी विविधता में एकसमान है वह सामान्य है, और अपनी इस समानता के कारण वह एक वर्ग का अंग भी है। प्रत्येक विशिष्ट पदार्थ के ये दो पहलू हैं। अणु-रूप विशिष्ट पदार्थ, जो सद्य प्रकार के विभेदों से रहित है और केवलमात्र सम्बन्ध जिसका कोई अन्तिम बिन्दु नहीं है, एक ऐसा मिथ्या विश्वास है जिसका समर्थन अनुभव से नहीं होता। तादात्म्य तथा विभेद एक पूर्ण इकाई के अन्दर ही पृथक्-पृथक् जाने जा सकते हैं, और ये ही जब स्वतन्त्र इकाइयों में बंटकर कठोर हो जाते हैं तो मिथ्या हो जाते हैं। आधुनिक मनोविज्ञान न्याय के इस मत का समर्थन करता है कि प्रस्तुत पदार्थ-गत विषय के दो पहलू हैं—इन्द्रियगम्य गुण और सम्बन्ध।

उपरी तौर पर विचार करने से हमें यह प्रतीत होता है कि अपरिपक्व इन्द्रिय संवेदनाएं, जो ज्ञान की उत्पादक सामग्री हैं, उच्चतम यथार्थ सत्ता हैं। किन्तु इस स्थिति को स्वीकार करना कठिन है कि मनुष्य की खण्ड-खण्ड संवेदनाएं ही वस्तुओं का यथार्थ तत्त्व है। अस्तव्यस्त पड़े असख्य पत्थर, ईंटें तथा लकड़ी मकान नहीं हैं। अनुभूत संवेदनाएं ज्ञान नहीं हैं। वर्तमान क्षण की परिधि में आवृद्ध सीमित ज्ञानवाद तो हमें सीधा बौद्धिक आत्मघात की ओर अग्रसर करेगा, क्योंकि उससे विचार-

१. 'न्यायकन्दली', पृष्ठ १६३। पार्श्वमार्थ मिश्र का कथन है कि "सविकल्पम् अपि अनुपर-तेन्द्रियव्यापारस्य, जायमानम् अग्रोक्षावभासत्वान् प्रत्यक्षमेव" ('शास्त्रदीपिका', पृष्ठ १०३-४)। बौद्ध मतावलम्बी तर्क करते हैं कि सविकल्प प्रत्यक्ष साक्षात् नहीं है और न स्पष्ट ही है, यद्यपि इसके ठीक पूर्ववर्ती निर्विकल्प ज्ञान के साथ सम्बद्ध होने से यह ऐसा प्रतीत होता है। किन्तु यह एक कल्पना है। प्रभाकर ने भी बौद्धमत की आलोचना की है। अस्पष्टता केवल सविकल्प प्रत्यक्षों की ही विशेषता नहीं है। शीशे अथवा अन्नक से छिपे दूरस्थित पदार्थों के प्रत्यक्ष ज्ञान अस्पष्ट होते हैं, चाहे वे निर्विकल्प हों चाहे सविकल्प। यदि सविकल्प प्रत्यक्ष इसलिए अप्रामाणिक है कि यह उसीको प्रत्यक्ष करता है जिसका बोध पहले हो चुका है, तो अनुमान भी अप्रामाणिक है, क्योंकि वह भी उसीका बोध करता है जिसका बोध पहले सामान्य व्याप्ति के साहचर्य द्वारा हो चुका है। बौद्धमत के आधार पर सब पदार्थ दृष्टिक हैं और इस प्रकार कोई प्रत्यक्ष ज्ञान सम्भव नहीं है। अनुमान से भी हम विषय के विशिष्ट अन्वितत्व को ग्रहण नहीं करते हैं। किन्तु उससे आनुमानिक ज्ञान अप्रामाणिक नहीं हो जाता। शब्द और विचार विषयक सम्बन्धों की विद्यमानता का प्रामाणिकता के साथ कोई वास्ता नहीं है। भूल हो जाने की संभावना और क्रियात्मक कार्यक्षमता सविकल्प तथा निर्विकल्प दोनों प्रत्यक्षों में रहती है।

सम्बन्धी जीवन एक कल्पित कहानी-मात्र रह जायगा। बौद्ध दार्शनिक निष्क्रिय अभिज्ञता का वास्तविकता के अनुभव के साथ तादात्म्य बतलाते हैं। वे हमें मानसिक आलोचना के प्राप से मुक्त होने का आदेश देते हैं। परन्तु व्यवधानघृण्यता के लिए उनका जोश एक पूर्वग्रहमात्र है। तथ्य के प्रति निष्ठा का अर्थ मानसिक आलोचना से मुक्ति तो नहीं है। मैं जब यह कहता हूँ कि यह वस्तु, जिसे मैं अपने सम्मुख देखता हूँ, आरंगी है, तो निश्चय ही मैं इस सम्बन्ध में जानबूझकर कोई आलोचनात्मक मूर्खता नहीं करता हूँ। मानसिक आत्मबोध मानव-मस्तिष्क का स्वाभाविक कार्य है। मानव का मस्तिष्क कोई खाली कमरा तो है नहीं जिसमें इन्द्रियजन्य बोध तुरन्त घुस जाते हों। प्रत्येक इन्द्रियजन्य ज्ञान प्रेरणात्मक पदार्थ के सम्पर्क की त्रियात्मक प्रतिक्रिया है। हम जन्मजात विचारक हैं और इसलिए जो ज्ञान हमें उपलब्ध होता है उसकी व्याख्या किए बिना हम नहीं रह सकते। मवेदनाएँ हमें एकदम सम्बन्ध-रहित प्राप्त नहीं होतीं। वे हमें विषयनिष्ठता के भाव के साथ प्राप्त होती हैं। वे अन्य तत्त्वों के सम्मिश्रित पुञ्ज से घिरी हुई हमारे आगे प्रस्तुत होती हैं। आणविक 'अव' (वर्तमान) का कोई अस्तित्व नहीं है। आकाश-स्थिति प्रत्येक बिन्दु के चारों ओर अन्य बिन्दु भी हैं, जैसे कि समय का प्रत्येक क्षण निरन्तर दूसरे क्षण में परिवर्तित होता रहता है। बौद्ध दर्शन के मत से इन्द्रिय और अवबोध (प्रतिपत्ति) भिन्न-भिन्न है और दोनों के कार्य भी एक-दूसरे से बिलकुल पृथक् है। इन्द्रियों द्वारा गृहीत सामग्री भिन्न-भिन्न विधियों से परस्पर एकत्र होकर ज्ञान के जगत् का निर्माण करती है। उक्त सामग्री में ऐसे सम्बन्ध जुड़े रहते हैं जिन्हें हमारा ज्ञान ही पृथक् करके सुलभता है। ज्ञान में यथार्थता का न तो हम निर्माण कर सकते हैं और न उसमें कोई परिवर्तन ही कर सकते हैं। इन्द्रियों द्वारा जो अस्पष्ट रूप में ज्ञान होना है उसका स्पष्ट ज्ञान तब होता है जब हम अवबोध के क्षेत्र में पहुँचते हैं। जो सम्बद्ध व तर्कमंगत है वही यथार्थ है। यथार्थता का स्वरूप न तो इन्द्रियों को प्राप्त होता है और न ही अवबोध को। वह केवल पूर्ण आत्मा को ही प्राप्त होता है।

धर्मकीर्ति प्रत्यक्ष ज्ञान के चार प्रकार स्वीकार करना है 'इन्द्रियजन्य ज्ञान, मानसिक ज्ञान (मनोविज्ञान), आत्मचेतना तथा योगिक अन्तर्दृष्टि। इन्द्रियजन्य प्रत्यक्ष ज्ञान में इन्द्रियां माध्यम का काम करती हैं। मानसिक ज्ञान को भी इन्द्रियजन्य ज्ञान के ही समान कहा गया है, क्योंकि दोनों एक ही श्रेणी के (एक सन्तान) हैं। यह ज्ञान इन्द्रियजन्य ज्ञान के अगले ही क्षण में उत्पन्न होता है। एक प्रकार से यह कुछ-कुछ पश्चात्-विम्ब है, क्योंकि धर्मोत्तर का कहना है कि "मानसिक ज्ञान तब तक उत्पन्न नहीं हो सकता जब तक कि आत्म अपना काम कुछ समय के लिए बन्द न कर दे। यदि आत्म त्रिमासील रहे तो हमें आकृति तथा दृष्टिभक्ति सम्बन्धी इन्द्रिय ज्ञान बराबर होते ही रहेगे।" मुख और दुःख का आन्तरिक प्रत्यक्ष ज्ञान

१. धनन्व मनोविज्ञानम् उपरतन्यापारे चक्षुषि प्रत्यक्षमिष्यते। व्यापारवति तु मन्तुषि यद् रूप-  
ज्ञानं तन् सर्वं चक्षुराश्रितम् एव ('न्यायवि-दुटीका', पृष्ठ १३)। तुलना कीजिए रिचर्ड सेमन के इस विचार के साथ कि हम संवेदनाओं का अनुभव दो रूपों में करते हैं, अर्थात् या तो मौलिक रूप में या सृष्टि रूप

तीसरे बर्ग के अन्तर्गत आता है जिसे स्वसंवेदना या आत्मचेतना कहा गया है। हमे आत्मा के अस्तित्व का ज्ञान दुःख या दुःख जैसी भिन्न-भिन्न स्थितियों के ज्ञान के द्वारा होता है। यह सीधा अन्तर्ज्ञान है जिसके द्वारा जीवात्मा का आविर्भाव हमे होता है (आत्मन साक्षात्कारी)। यह बुद्धि के हस्तक्षेप से स्वतन्त्र है और इसीलिङ्ग इसमें भ्रम की संभावना भी नहीं हो सकती। प्रत्येक मानसिक व्यापार में इसका सहयोग विद्यमान रहता है। धर्मोत्तिर ने इस स्वसंवेदना को और उस आत्मीयता तथा भावुकतापूर्ण आवेश को, जो प्रत्येक प्रत्यक्ष ज्ञान में उपस्थित रहता है, एकसमान बताया है। नव्यन्याय ने इसे परवर्ती उपज कहा है जो चेतना के ऊपर आच्छादित हो जाती है। गणेश के मत से इसकी उत्पत्ति तब होती है जब हम कहते हैं कि "मैं जानता हूँ कि यह एक वरतन है।" व्यवसाय अथवा पश्चाद्ज्ञान कहा जाएगा। "यह एक घड़ा है" एक अवबोध है; "मैं जानता हूँ कि यह घड़ा है," अनुव्यवसाय है, अर्थात् पदार्थ के अवबोध के पीछे होनेवाला ज्ञान है। साख्य और वेदान्त का मत है कि चेतना की प्रत्येक वृत्ति पदार्थ को प्रकट करती है तथा अपने-आपको भी प्रकट करती है, जिसमें आत्मा सम्मिलित है। धर्मकीर्ति के मतानुसार, हम बौद्धधर्म के चार सत्यों को, जो

में। मौलिक संवेदना उत्तेजना के साथ-साथ एक ही समय में होती है और इस रूप में उत्तेजना के बाद होने पर संवेदना भी नष्ट हो जाती है। किन्तु समुद्र में आग हुए तूफान की भाँति, जिसके समाप्त हो जाने पर जैसे उठी हुई लहरों को शान्त-शान्त शान्त होने में समय लगता है, उसी प्रकार उत्तेजन के शान्त होने पर भी संवेदना को समाप्त होने में समय लगता है। इन पश्चान्त-विन्ध प्रभाव को यमन मौलिक संवेदना (akoluthic) की स्थिति को मजा देता है। यमन का कहना है कि मौलिक संवेदना अपने पीछे एक गहरी प्रभाव छोड़ जाती है जो अवगम पाकर तथा उचित अवस्था में एक ऐसी संवेदना को उत्पन्न करता है जिसे रमृतिजन्य कहा जाता है और जो मौलिक नहीं हानी। देखिए यमन की 'नेमिक साक्षकोलोजी'।

१. दीपिका, ३४।

२. न्याय वैशेषिक का मत कुमारिल के मत से भिन्न है। कुमारिल का मत है कि बोध का अनुमान पदार्थ की ज्ञानता से होता है। नैन दार्शनिकों, वेदान्तियों, तथा कुल्लेक बोद्धों का ऐसा विश्वास है कि बोध का बोध अपने से होता है। न्याय-वैशेषिक के अनुसार, बोध अपने ही ऊपर मुड़कर स्वयं बोध का विषय नहीं बन सकता। यह बोध परप्रकाशक है, स्वप्रकाशक नहीं है। यह एक अन्य बोध के द्वारा अभिव्यक्त होता है, क्योंकि यह एक कपड़े की भाँति ज्ञान का विषय है (ज्ञानं ज्ञानान्तरवेण प्रमेयत्वान् पटादिवन्)। उक्त मत की जो आलोचना जैन दार्शनिकों ने की है वह संक्षेप में इस प्रकार रखी जा सकती है : (१) जिस प्रकार सुख का बोध अपने-आपसे होता है दूसरे से नहीं, ईश्वरीय ज्ञान भी अपने-आपसे होता है दूसरे से नहीं, उसी प्रकार प्रत्येक आभबोध को भी स्वतः ज्ञान मानना चाहिए; अन्यथा, एक बोध को जानने के लिए दूसरे बोध की और उसके बोध के लिए एक अन्य बोध की आवश्यकता होगी और इस प्रकार इस शृंखला का कहीं अन्त न होगा। (२) इस बोधी युक्ति की आलोचना कि ईश्वर के अन्दर दो बोध हैं, एक तो वह जो समस्त विश्व का बोध ग्रहण करता है और दूसरा वह जो इस बोध का बोध ग्रहण करता है, सरलता के साथ हो सकती है। दूसरे बोध का प्रत्यक्ष ज्ञान होता है या नहीं? यदि होता है तो अपने-आपसे होता है या किसी अन्य से? यदि अपने-आपसे

ज्ञान के साधारण साधनों की पहुँच से परे है, योगिक अन्तर्दृष्टि से प्रत्यक्ष देखते हैं जो समस्त भ्रम से उन्मुक्त है और बौद्धिक दोष से भी रहित है, यद्यपि स्वरूप में वह निर्विकल्प प्रत्यक्ष ही है। प्रत्यक्ष ज्ञान की नानाबिध श्रेणियाँ हैं। विलियाँ अने अन्धकार में भी पदार्थों को देख सकती हैं और गिद्ध अपने शिकार को बहुत दूर से ताक लेते हैं। निरन्तर ध्यान का अभ्यास करने से मनुष्य इन्द्रियातीत अर्थान् दिव्यदृष्टि प्राप्त कर सकता है, और समीप व दूर के, भूत और भविष्य के तथा सुदूर और दृष्टि से ओझल सभी पदार्थों का प्रत्यक्ष ज्ञान प्राप्त कर सकता है।<sup>१</sup> इस अत्यन्त उच्च श्रेणी के अन्तर्ज्ञान में अन्तर्दृष्टि की व्यवधानशून्यता होती है। हमारी दृष्टि में जो चमत्कार प्रतीत होता है, ऋषियों के लिए वही एक प्राकृतिक देन है। हमारी विमूढ़ दृष्टि को जो अत्यन्त जटिल और रहस्यपूर्ण प्रतीत होता है, ऋषियों को वही हस्तामलकबन् होना है ताँ नयाँ न हम वही क्षमता पहले में भी मान लें ? यदि दूसरे में होता है तो इस शृंखला का कहीं अन्त न होगा। यदि हम कहें कि दूसरे का ज्ञान पहले से होता है तो हम एक चक्रक दोष में आ जाते हैं। यदि दूसरे का प्रत्यक्ष ज्ञान नहीं होता और यदि वह बिना अपना प्रत्यक्ष ज्ञान हुए पहले का प्रत्यक्ष ज्ञान प्राप्त कर सकता है, तो नया पहला अपना प्रत्यक्ष ज्ञान हुए बिना भी समस्त विश्व का प्रत्यक्ष ज्ञान प्राप्त नहीं कर सकता ? हमें स्वीकार करना ही होगा कि ईश्वरीय ज्ञान स्वतः ज्ञात है। समस्त विश्व का बोध ग्रहण करने में यह अपना बोध भी ग्रहण करता है। इस प्रश्न पर ईश्वरीय तथा मानवीय ज्ञान में कोड भेद नहीं है ? अपने-आपको तथा अन्य को अभिव्यक्त करने का लक्षण (स्वपरप्रकाशक) वैतन्य के अन्तर है, वह चाहे मानवीय हो अथवा ईश्वरीय हो। किन्तु सम्भ्रता सामान्य लक्षण नहीं है, क्योंकि इसका सम्बन्ध केवल ईश्वरीय वैतन्य के साथ है। (३) प्रत्यक्ष अथवा अनुमान द्वारा परना-बोध (अनु-व्यवसाय) का कोई प्रमाण नहीं मिलता। न्याय के इस मत का कि अनुभवसुध में आत्मा का मन के साथ सम्पर्क रहता है, स्वीकार नहीं किया गया, क्योंकि मन का अस्तित्व अस्तिष्ठ है। (४) यदि एक बाध दूसरे में जाना जाता है तो जब तक पहला बना रहता है दूसरा उत्पन्न नहीं हो सकता, क्योंकि बोध पूर्वानुपर होते हैं। अगर जब पहला नष्ट हो गया तो यह उत्पन्न नहीं हो सकता, क्योंकि तब बोध करने का कुछ विषय नहीं रहा। यदि वह पहले ज्ञान का, जिनका अब अस्तित्व नहीं है, बाध ग्रहण करता है तो यह द्विगुण चन्द्रमा के बाध के समान एक ज्ञाति है। (५) यदि दूसरे बाध का प्रत्यक्ष ज्ञान होता है तो इसे अवश्य अन्य बाध के द्वारा होना चाहिए और इस प्रकार इस शृंखला का कहीं अन्त न होगा। यदि दूसरे बाध का प्रत्यक्ष नहीं होना तो स्वयं अज्ञान बाध पहले बाध का ज्ञान किस प्रकार करा सकता है ? इसका अर्थ होगा कि मेरे बाध का ज्ञान किसी अन्य के बाध का हो सकता है जिसे मैं नहीं जानता। (६) इस प्रकार के तर्क पर कि जिस प्रकार ज्ञानेन्द्रिया नहीं जानी जाता, यद्यपि वे पदार्थ के ज्ञान को उत्पन्न करती हैं, उसी प्रकार अज्ञान दूसरा बाध पहले बाध का उत्पन्न कर सकता है, गम्भीरतापूर्वक बल नहीं दिया जा सकता। क्योंकि, उस अवस्था में यह मानना होगा कि बाध विषय का पहला बाध अपने विषय का बोध ग्रहण करता है, यद्यपि वह अपने-आप अज्ञान है, और यह एक ऐसी रिधाति है जिसे न्याय-वैशेषिक अस्वीकार करता है ('प्रमेयकमलमा एत', पृष्ठ ३४ से आगे)।

१. और देखिए 'न्यायविदुटीका', पृष्ठ १४-१५। देखिए वैशेषिक सूत्र, ६ : १, १३ ; शिष्टयन लाजिक एण्ड एटोमिज्म, पृष्ठ ८१ से आगे।

२. 'न्यायमञ्जरी', पृष्ठ १०३। भासवद का मत है कि ईश्वर की कृपा से भी योगिक शक्तियाँ प्राप्त की जा सकती हैं।



प्रत्यक्ष हो जाता है। यहाँ हर एक वस्तु रूपान्तरित है। सबसे निचले धरातल में पिण्डीभूत पदार्थों का सीधा-सादा इन्द्रियजन्य ज्ञान है और सर्वोच्च धरातल पर योगिक अन्तर्दृष्टि है। प्रथम प्रकार का ज्ञान प्रकृत एकजन्मा मनुष्य का है, जबकि दूसरे प्रकार का ज्ञान आध्यात्मिक द्विजन्मा पुरुष का है। पहले प्रकार का ज्ञान आत्मान्वेषण का महीन संघर्ष प्रारम्भ होने से पहले आता है, और दूसरे प्रकार का उस संघर्ष के अन्त में आता है। दूसरा ज्ञान एक सिद्धि है जो ज्ञान की परिपक्व अवस्था एवं आन्तरिक वेदना का परिणाम है। योगिक अन्तर्दृष्टि यथार्थ का ज्ञान, जैसाकि वह है, उसकी पूर्णता और एकलयता में प्राप्त करती है। योगिक अन्तर्दृष्टि तथा ईश्वरीय सर्वज्ञता में इतना अन्तर है कि पहली उत्पन्न होती है और दूसरी नित्य है।<sup>१</sup>

गंगेश लौकिक तथा अलौकिक प्रत्यक्ष में भेद करता है। अलौकिक प्रत्यक्ष के तीन भेद हैं जो तीन प्रकार के अलौकिक सन्निकर्षों, अर्थात् सामान्य लक्षण, ज्ञानलक्षण और योगज धर्म द्वारा उत्पन्न होते हैं।<sup>२</sup> अन्तिम योगिक अन्तर्दृष्टि है। जब हम पदार्थों का जातिगत ज्ञान प्राप्त करते हैं तो यह सामान्य लक्षण है। प्राचीन न्याय सामान्यता के प्रत्यक्ष ज्ञान को स्वीकार करता है। गंगेश के अनुसार, मामान्यों के ज्ञान में बुद्धि के कार्य की विशेष महत्ता रहती है। किसी एक पदार्थ के जातिगत सामान्य धर्म के ज्ञान के द्वारा हम उस जाति के अन्य सभी पदार्थों को हर समय और हर स्थान में जानने में समर्थ होने हैं। यदि इस प्रकार का ज्ञान हर एक अवस्था में हो सके तब तो हम सर्वज्ञ होते प्रतीत होंगे। इस आपत्ति का उत्तर देने हुए विश्वनाथ कहते हैं कि हम इस प्रकार से उन सब पदार्थों का केवल सामान्य ज्ञान ही प्राप्त करते हैं किन्तु उनके पारस्परिक भेद को जान नहीं पाते। सामान्य धर्म का ज्ञान विना इन्द्रिय-सम्पर्क के होता है ऐसा कहा जाता है, क्योंकि ऐसी अवस्था में भी, जहाँ हमें धुआँ नहीं दिखाई देता, सामान्य धर्म का ज्ञान हो सकता है। वहाँ पर पदार्थ-विशेष और सामान्य धर्म दोनों ही प्रकट हैं, वास्तविक रूप में विद्यमान हैं और उनका साक्षात् प्रत्यक्ष ज्ञान भी होता है। सामान्य धर्म मानसिक रचना नहीं है, बल्कि एक यथार्थ सारतत्त्व है जो पदार्थों के अन्दर निहित रहता है। यह सारतत्त्व हमें उन सब पदार्थों का स्मरण कराता है जिनमें इसकी प्रतीति होती है। सामान्य धर्म और पदार्थ-विशेष के सम्बन्ध का स्वरूप अभिन्न है और ये अवयवावयवी-भाव

१. समाधि के बल से प्राप्त जो अन्तर्दृष्टि-ज्ञान ऋषियों का है उसे कभी-कभी प्रतिभा भी कहा जाता है, वद्यपि 'प्रतिभा' शब्द का प्रयोग प्रायः अन्तःप्रेरणा-रूप उस चमक के लिए होता है जो साधारण मनुष्यों में भी कभी-कभी दिखलाई पड़ती है (प्रशास्त्रपादकृत पदार्थधर्मसंग्रह, पृष्ठ २५८)।

२. प्रशास्त्रपाद योगियों की अन्तर्दृष्टि के दो भेद बताता है (प्रशास्त्रपादकृत पदार्थधर्मसंग्रह, पृष्ठ १८७)। 'न्यायकन्दली', पृष्ठ ११५ से आगे। और देखिए 'उपस्कार', ६ : १, ११।

३. और देखिए लौगाचि भास्करकृत 'तर्ककौमुदी', पृष्ठ ६ ; और विश्वनाथकृत 'भाष्यपरिच्छेद', विभाग ३।

से अर्थान् समवाय-सम्बन्ध से विद्यमान रहते हैं। सामान्य धर्म का ज्ञान ही अनुमान की प्रक्रियाओं द्वारा सामान्य सम्बन्धों की पूर्वानुभूति को सम्भव होने देता है।<sup>१</sup> जब हम चन्दन की लकड़ी को देखते हैं तो ज्ञान-लक्षण ही जाता है, किन्तु सुगन्ध का ज्ञान घ्राणेन्द्रिय द्वारा ही होता है। चक्षु-इन्द्रिय के सन्निकर्ष के साथ-साथ सुगन्ध की स्मृति भी श्रो आती है और उससे मन का सम्पर्क होता है। यह परोक्ष ज्ञान है। इसीका-दूसरा नाम स्मृतिज्ञान भी है।

जैन दार्शनिकों का विचार है कि यह चेतना की एक मिश्रित स्थिति (समूहालम्बनज्ञानम्) है जिसमें चन्दन का दृष्टिगत होना तथा सुगन्ध का विचार एकमात्र मिश्रित है। 'वेदान्तपरिभाषा' का मत है कि ज्ञान के एक विषयबस्तु में दो तत्त्व हैं, एक तात्कालिक ज्ञान और दूसरा व्यवहित ज्ञान,<sup>२</sup> जबकि जैन तथा अद्वैतवादी अलौकिक सन्निकर्ष को नहीं मानते, नैय्यायिक इसे मानते हैं। वे चेतना की मिश्रित स्थितियों को स्वीकार नहीं करते। प्रत्येक मनोविकार अपने-आपमें एक इकाई है और भिन्न है तथा मन का सूक्ष्म-स्वरूप एकसाथ ही दो मनोविकारों की सम्भावना को असम्भव बनाता है इसलिए वे सुगन्धित चन्दन के चाक्षुष ज्ञान को एक साधारण मनोविकार मानते हैं, यद्यपि इससे पूर्व चन्दन का प्रत्यक्ष ज्ञान और सुगन्ध की स्मृति विद्यमान थी। श्रीधर और जयन्त का विचार है कि चाक्षुष ज्ञान सुगन्ध के पूर्वज्ञान की पुनरावृत्ति में सम्बद्ध है, और सुगन्धित चन्दन का वर्तमान ज्ञान चक्षु इन्द्रिय की अपेक्षा मन के कारण अधिक है।<sup>३</sup> आधुनिक मनोविज्ञान इस घटना की व्याख्या प्रत्यय-साहचर्य (association of ideas) के सिद्धांत के आधार पर करता है। योगज-धर्मलक्षण वह है जो समाधिस्थ ध्यान में उत्पन्न होता है।

प्रत्यभिज्ञा (पहचान) की घटना के स्वरूप का विवेचन जैसे कि "यह वही घड़ा है जिसे मैंने देखा था," यह ज्ञान साधारण है या मिश्रित, इसका विवेचन नैय्यायिकों ने किया है। क्या प्रत्यभिज्ञा की अवस्था दो जानों का सम्मिश्रण है—एक वह जो सीधा प्रत्यक्ष हुआ है, अर्थान् वह घड़ा जो दिखाई दिया और दूसरा जो स्मृति में है, अर्थात् वह घड़ा जिसके साथ वर्तमान घड़े का तादात्म्य है? क्या यह ऐसा ज्ञान है जो अशत-प्रत्यक्ष है तथा अज्ञान-स्मृति है अर्थात्कि प्रभाकर मानता है, या विशुद्ध स्मृति या विशुद्ध अनुभूति है? बौद्ध इसको अनुभवात्मक तथा स्मरणात्मक मानसिक अवस्थाओं का यांत्रिक सम्मिश्रण मानते हैं।<sup>४</sup> यह अकेला अनुभवात्मक या स्मरणात्मक मनोविकार नहीं है, क्योंकि इसका कारण केवल इन्द्रिय-सन्निकर्ष नहीं है क्योंकि भूतकाल के प्रदार्थ के साथ

१. 'वेदान्तपरिभाषा' (१) का मत है कि अलौकिकप्रत्यक्ष को स्वीकार कर लेने पर अनुमान तथा अन्य प्रमाण अनावश्यक ठहरते हैं

२. सुरमिश्र-चन्दनमिष्यादिज्ञानमपि चन्दनस्वच्छाशे अपरोक्षं सौमंशो तु परोक्षम् (१)।

३. देखिए 'न्यायमञ्जरी', पृष्ठ ४६१, और श्रीधरकृत 'न्यायचन्दली', पृष्ठ ११७।

४. और देखिए 'सुखदण', १ : १५।

इन्द्रिय-सन्निकर्ष ही नहीं संकता; और इसका कारण केवल संस्कार भी नहीं है, क्योंकि इस पहचान में 'यह' की चेतना विद्यमान है और यह इन दोनों का सम्मिश्रण भी नहीं है, क्योंकि दोनों पृथक्-पृथक् क्रिया करते हैं और दोनों के प्रभाव भी भिन्न हैं। यदि हम यह मान भी लें कि प्रत्यभिज्ञारूपी घटना अपने-आपमे एक पृथक् प्रभाव है तो पूछन उठता है कि इसका उद्दिष्ट पदार्थ क्या है? भूतकाल की घटना उद्दिष्ट पदार्थ नहीं हो सकती, क्योंकि उस अवस्था में प्रत्यभिज्ञा स्मृति से भिन्न नहीं ठहरती। भविष्य की घटना भी नहीं, क्योंकि उस अवस्था में प्रत्यभिज्ञा तथा रचनात्मक कल्पना में कोई भेद न रहेगा। केवल वर्तमान पदार्थ भी नहीं हो सकती, क्योंकि प्रत्यभिज्ञा का कार्य वर्तमान पदार्थ की भूतकाल के पदार्थ के साथ समता दिखाना है। इस प्रकार का मत प्रकट करना कि प्रत्यभिज्ञा के द्वारा गेगे पदार्थ का ज्ञान होता है जो भूत, भविष्यत और वर्तमान में भी विद्यमान है, परस्पर-विरोधी कथन होगा। इसलिए नैय्यायिक का कहना है कि प्रत्यभिज्ञा एक प्रकार का विशिष्ट प्रत्यक्ष ज्ञान है जो हमें वर्तमान में अवस्थित पदार्थों का ज्ञान भूतकाल के गुणों के साथ विशिष्ट रूप में कराता है। हम एक पदार्थ को देखते हैं और पहचानते हैं कि इसे पहले भी देखा था।<sup>१</sup> मीमांसक और वेदान्ती इस मत का समर्थन करते हैं, जबकि जैन दार्शनिकों का तर्क है कि पहचानने की अवस्था यद्यपि साधारण है तो भी प्रत्यक्ष ज्ञान अथवा स्मृति से स्वरूप में भिन्न है।<sup>२</sup> उनके अनुसार प्रत्येक प्रत्यक्ष ज्ञान में अनुमान का अंश समाविष्ट रहता है। हम जिस समय एक वृक्ष को देखते हैं तो वस्तुतः केवल उसके एक भाग को ही देखते हैं, अर्थात् ऊपर के भाग के एक पार्श्व को देखते हैं। हम इन्द्रियानुभव को पदार्थ के मूर्तरूप अथवा अर्थ के साथ सश्लिष्ट करते हैं और इस प्रकार हमें पदार्थ का प्रत्यक्ष होता है।<sup>३</sup> सम्पूर्ण पदार्थ का पूर्वज्ञान, और वर्तमान में प्राप्त किए गए उसके आंशिक ज्ञान से सम्पूर्ण पदार्थ का अनुमान, ये प्रत्यक्ष ज्ञान के प्रत्येक कर्म में समाविष्ट रहते हैं। स्मृति तथा अनुमान के तत्त्व सहायक हैं, किन्तु इन्द्रियजन्य ज्ञान मुख्य तत्त्व है। इन्द्रिय-सन्निकर्ष से जो भी मानसिक स्थिति उत्पन्न होती है वह प्रत्यक्ष ज्ञान है, भले ही उसमें अन्य तत्त्व भी जैसे स्मृति और अनुमान, क्यों न समाविष्ट हो।

गौतम की परिभाषा के अनुसार, भ्रान्तिरहित होना प्रत्यक्ष ज्ञान की विशिष्टता है। प्रत्येक इन्द्रियजन्य ज्ञान प्रामाणिक नहीं होता। साधारण प्रत्यक्ष में निम्नलिखित विषय विद्यमान रहते हैं - (१) पदार्थ, जिसका प्रत्यक्ष ज्ञान होता है, (२) बाह्य माध्यम, जैसे चाक्षुष ज्ञान में प्रकाश, (३) इन्द्रिय, जिसके द्वारा पदार्थ का ज्ञान होता है, (४) मन अथवा मुख्य इन्द्रिय, जिसकी सहायता के बिना जानेन्द्रिया अपने पदार्थों पर कार्य नहीं कर सकतीं, और (५) जीवात्मा। यदि इन पांचों में से कोई एक भी ठीक-ठीक कार्य न करे तो भ्रमात्मक ज्ञान उत्पन्न होता है। बाह्य पदार्थों में या तो गति के

१. देखिए 'न्यायमञ्जरी', पृष्ठ ४४८-४५६। 'मितभाषिणी' (विजयानगरम् संस्कृत सीरीज, पृष्ठ २५) में कहा है: "सोऽयं देवदत्त इत्यतीतवर्तमानकालविशिष्टविषयकं ज्ञानं प्रत्यभिज्ञा।"

२. 'प्रमेयकमलसार्तवद', पृष्ठ ६७-६८।

३. न्यायभाष्य, २ : १, ३०। और देखिए न्यायभाष्य, २ : १, ३१-३२।

कारण अथवा सादृश्य के कारण दोष हो सकते हैं। सादृश्य के कारण हीप चांदी दिखती है। यदि प्रकाश बन्द है तो हमें पदार्थ स्पष्ट रूप में दिखाई नहीं पड़ेगा। यदि हमारी आँखों में कोई रोग है या वे अंशतः अन्धी है तो हमारे प्रत्यक्ष ज्ञान में भी दोष रहेगा। यदि मन किसी और जगह लगा है, या यदि जीवात्मा के अन्तर भावनावश उत्तेजना है, तो भ्रम उत्पन्न होगा।<sup>१</sup> भ्रमों के कारणों को तीन वर्गों में बाटा गया है (१) दोष, अथवा इन्द्रिय में त्रुटि, जैसे आँख में पीलिया रोग होना, (२) सम्प्रयोग, अर्थात् पदार्थ का सम्पूर्णरूप में प्रकट न होना बल्कि उसके एक भाग या पहलू का ही गोचर होना, (३) संस्कार, अर्थात् स्वभाव अथवा मानसिक पक्षपात के विघ्नकारक प्रभाव के कारण असम्बद्ध स्मृतियों का उदय होना। रस्मी को देखकर उसमें साप का भ्रम होता है, क्योंकि साप की स्मृति जाग जाती है।<sup>२</sup>

स्वप्नों का स्वरूप अनुभवात्मक है और उसके उद्दीपक तत्त्व बाह्य तथा आभ्यन्तर दोनों ही प्रकार के होते हैं। उनकी उत्पत्ति अवचेतन संस्कारों के पुनर्जीवन से होती है जिसका कारण इन्द्रिय-सम्बन्धी हलचले तथा पिछले पुण्य व पाप होते हैं। भविष्यवाणीपूर्ण स्वप्न, जिनका अस्तित्व अरस्तू तक ने स्वीकार किया है,<sup>३</sup> प्रेतात्माओं के प्रभाव से उत्पन्न होते हैं, ऐसा कहा जाता है।

कणाद स्वप्नों का कारण मुख्य इन्द्रिय, मन, के साथ आत्मा का संयुक्त हो जाना बताता है। जिसमें पिछले अनुभवों के अवचेतना में पड़े हुए संस्कार सहायक होते हैं।<sup>४</sup> प्रशस्तपाद की दृष्टि में स्वप्न मन के द्वारा किए गए आभ्यन्तर प्रत्यक्ष के कारण होने हैं, जबकि इन्द्रिया निद्रा में दबी होनी हैं और कार्य करना बन्द कर देती है।<sup>५</sup> पूर्वानुभूत ज्ञान के अवशिष्ट प्रभावों के आधार पर, शारीरिक वान, पित्त कफ (त्रिदोष) के वैषम्य के कारण और अदृष्ट शक्तियों के कारण स्वप्नों की उत्पत्ति होती है। श्रीधर का कहना है कि स्वप्न केवल पूर्वानुभवों की पुनरुत्पत्ति ही नहीं है। उसका मत है कि वे केन्द्र की आभ्यन्तर उत्तेजनाओं से उत्पन्न होते हैं।<sup>६</sup> उदयन अपनी भिन्न मम्मति रखता है। उसके अनुसार, परिधिस्थ अग स्वप्न की अवस्थाओं में कार्य करना बन्द नहीं करते। वह यह भी स्वीकार करता है कि स्वप्न कभी-कभी सच्चे निकलते हैं।<sup>७</sup> प्रभाकर, अपने सामान्य दृष्टिकोण के अनुरूप पूर्वानुभवों की पुनरुत्पत्ति को ही स्वप्न बताता है, जो स्मृति के धुंधलेपन (स्मृतिप्रमोष) के कारण चेतना को तुरन्त प्रस्तुत हुए प्रतीत होते हैं। पार्थसारथि स्वप्नावस्था को स्मृति के समान

१. 'न्यायमञ्जरी', पृष्ठ ८८-८९, १७३। २. 'न्यायविन्दुटीका', पृष्ठ १२।

३. गौतमः : 'श्रीक थिंकर्स', खण्ड ४, पृष्ठ १८५।

४. वैशेषिक सूत्र, १ : २, ६-७।

५. प्रशान्तपादकृत पदार्थधर्मसंग्रह, पृष्ठ १८३; 'उपस्कार', १ : २, ७।

६. मनोमात्रप्रभावं स्वप्नज्ञानम्।

७. स्वप्नानुभवत्वापि कस्यचित्सत्यत्वम्। 'कुसुमाञ्जलि', पृष्ठ १४७।

बतलाता है।<sup>१</sup> प्रशस्तपाद स्वप्न ज्ञान और उस ज्ञान के मध्य जो निद्रा अथवा 'स्वप्न के समीप (स्वप्नान्तिक) होता है, भेद करता है। स्वप्नान्तिक में स्वयं स्वप्नगत अनुभवों की स्मृति होती है। भ्रान्ति, जिमका आधार (अधिष्ठान) कोई न कोई भौतिक तत्त्व होता है, उम माया व इन्द्रजाल से भिन्न है जिसका कुछ भी अधिष्ठान नहीं है, अर्थात् जो निरधिष्ठान है। श्रीधर उदाहरणरूप में एक ऐसे व्यक्ति को रखते हैं जो किसी स्त्री के प्रेम में अन्धा हुआ-हुआ हर जगह अपनी प्रेयसी ही का रूप देखता है।<sup>२</sup>

## ७

### अनुमान-प्रमाण

अनुमान का यौगिक अर्थ है 'किसी वस्तु के पश्चात् मापना'। यह वह ज्ञान है जो अन्य ज्ञान के पश्चात् आता है। चिह्न (लिंग) के ज्ञान में हम उम पदार्थ का ज्ञान प्राप्त करते हैं जिसमें वह चिह्न विद्यमान हो। अनुमान शब्द का प्रयोग बहुत व्यापक अर्थों में होता है जिनमें निगमन (deduction) और प्रागमन (induction) दोनों प्रकार की प्रक्रिया आ जाती है। अनुमान की परिभाषा कभी-कभी इस प्रकार की जाती है : ऐसा ज्ञान जिससे पूर्व प्रत्यक्ष ज्ञान आवश्यक है। वात्स्यायन की सम्मति में, "प्रत्यक्ष ज्ञान के अभाव में अनुमान हो ही नहीं सकता।" केवल उसी अवस्था में जबकि देखने-वाला प्राग और धुएँ को एक-दूसरे के साथ सम्बन्ध देख चुका है, तो वह दूसरी बार धुएँ को देखकर वहाँ पर प्राग की उपस्थिति का भी अनुमान कर सकता है।<sup>३</sup> उद्योतकर ने प्रत्यक्ष ज्ञान और अनुमानिक ज्ञान में भेदजनक कुछ चिह्नों का निर्देश किया है। यथा : (१) योगजन्य अन्तर्दृष्टि को छोड़कर अन्य समस्त प्रत्यक्ष ज्ञान एक ही प्रकार का है, किन्तु अनुमान में विविधता है; (२) प्रत्यक्ष ज्ञान केवल वर्तमान में विद्यमान ऐसे पदार्थों तक ही सीमित है जो इन्द्रियों की पहुँच के अन्दर आते हैं जबकि अनुमान भूतकाल, वर्तमान और भविष्य के पदार्थों से भी सम्बन्ध रखता है; (३) अनुमान में सामान्य सम्बन्ध या व्याप्ति के स्मरण की आवश्यकता है, जबकि प्रत्यक्ष ज्ञान में नहीं है।<sup>४</sup> जहाँ प्रत्यक्ष ज्ञान हो सकता है वहाँ अनुमान के लिए कोई स्थान नहीं है।<sup>५</sup> हमारी इन्द्रियों की पहुँच के अन्दर जो पदार्थ हैं उनके ज्ञान के लिए हमें विशेष विचार करने की आवश्यकता नहीं होती।<sup>६</sup> अनुमान का विषय 'न तो वह पदार्थ है जो अज्ञात है और न वह पदार्थ है जिसका ज्ञान निश्चित रूप से है। केवल वही पदार्थ अनुमान के

१. स्मृतिरेव तावत् स्वप्नज्ञानमिति निश्चीयते। श्लोकवार्तिक पर न्यायरत्नाकर, पृष्ठ २४३।

२. 'न्यायकन्दली', पृष्ठ १७६।

३. न्यायभाष्य, २ : १, ३१।

४. न्यायवार्तिक, २ : १, ३१।

५. प्रत्यक्षत्वादनुमानाप्रवृत्तेः (शाकूर : ड्यूस्मन् निग्रस ऑफ दि वेदान्त, आंग्लभाषानुवाद, पृष्ठ ८८ टिप्पणी)।

६. षटोऽवमिति विज्ञातुं नियमः कोऽन्वयेष्यते।

क्षेत्र के अन्तर्गत आते हैं जिनके अस्तित्व में सन्देह है।” इसका उपयोग यथार्थ के ऐसे भाग के ज्ञान के लिए किया जाता है जिसका प्रत्यक्ष ज्ञान नहीं होता। प्रत्यक्ष पदार्थ ऐसी वस्तु की ओर निर्देश करता है जो प्रत्यक्ष तो नहीं है किन्तु जिसका सम्बन्ध उसके साथ अवश्य है। भासबर्ज ने अपने ‘न्यायसार’ में अनुमान की परिभाषा करते हुए कहा है कि यह इन्द्रियगोचर क्षेत्र से परे उस पदार्थ को जानने का साधन है जो इन्द्रियों के विषय के साथ अभिन्न सम्बन्ध रखता है। ‘गणेश’ शिवादित्य का अनुसरण करते हुए अनुमानजन्य ज्ञान की परिभाषा करता है कि ऐसा ज्ञान जिसकी उत्पत्ति अन्य ज्ञान के द्वारा हो।

गौतम अनुमान के तीन भेद बताते हैं ‘पूर्ववत्’, शेषवत् और सामान्यतोदृष्ट’। और वात्स्यायन इस विभाग की थोड़ी भिन्न व्याख्या करता है, जिससे पता लगता है कि वात्स्यायन के पूर्व भी न्यायसूत्रों की परस्पर-विरोधी व्याख्याएँ विद्यमान थीं। अनुमान में हम प्रत्यक्ष से अप्रत्यक्ष की ओर जाते हैं जिससे वह सम्बद्ध है। और यह सम्बन्ध तीन प्रकार का हो सकता है—अनुमेय तत्त्व या तो प्रत्यक्ष तत्त्व का कारण हो सकता है, या उसका परिणाम हो सकता है, अथवा दोनों ही किसी अन्य तत्त्व के संयुक्त परिणाम हो सकते हैं। जब हम वादलो को देखते हैं और उनसे वर्षा का अनुमान करते हैं तो यह ‘पूर्ववत्’ अनुमान है, जिसमें हम पूर्ववस्तु को देखकर परिणाम रूपी परवर्ती वस्तु के अस्तित्व का अनुमान करते हैं। परन्तु डम अवस्था में अनुमान केवल कारण ही को देखकर नहीं किया गया, बल्कि पूर्व-अनुभव के आधार पर भी किया गया है। जब हम नदी में आई हुई बाढ़ को देखते हैं और अनुमान करते हैं कि वर्षा हुई होगी, तो यह शेषवत् अनुमान है, क्योंकि इसमें हम परवर्ती परिणाम को देखकर उसके पूर्ववर्ती कारण का अनुमान करते हैं। इसका प्रयोग ऐसे स्थान पर भी होता है जहाँ हम दो परस्पर सम्बद्ध पदार्थों में से एक को देखकर दूसरे का अनुमान करते हैं, अथवा एक भाग में या निरसन (elimination) विधि से दूसरे का अनुमान करते हैं। निरसन अथवा वहिष्कार (exclusion) विधि के सिद्धान्त का एक दृष्टान्त यह है जिससे शब्द के गुण होने का अनुमान किया गया है। हम सिद्ध करते हैं कि शब्द सामान्य नहीं है, न विशेष ही है, समवाय भी नहीं है, न द्रव्य है, और न क्रिया है। इस प्रकार हम इस परिणाम पर पहुँचते हैं कि इसे गुण होना चाहिए। जब हम

३. न्यायभाष्य, १ : १, १।

२. ‘तत्त्वकित्ताप्रतिष्ठा’, २ ; पृष्ठ २। तुलना कीजिए गाणिक्यनन्दी की अनुमान की इस परिभाषा में कि ‘साधनान् साध्यविज्ञानम्’ (‘परीक्षामुख सूत्र’)। ३. ‘सप्तपदार्थी’, १४६।

४. तुलना कीजिए पूर्वमीमांसा सूत्र, १ : २, १४, २२, २३, २४ ; २ : १, ३-३ ; ३, २-१, जहाँ ‘पूर्व’ और ‘शेष’ ये शब्द तार्किक दृष्टि में वाक्य अथवा पैराग्राफ के प्रारम्भिक और अन्तिम भागों के लिए आते हैं, और कभी-कभी विधि तथा अर्थवाद का उल्लेख करने में प्रयुक्त होते हैं। पूर्व प्रधान अथवा प्राथमिक तथा शेष गौण है। यह प्रकट है कि पूर्वमीमांसा में शेष द्वारा किया गया तर्क गौण में प्रधान की ओर होगा। सम्भवतः न्याय में प्रधान तथा गौण के सम्बन्ध को कारण-कार्य सम्बन्ध मानकर व्याख्या की है। देखिए प्रोफेसर भूष का लेख ‘त्रिविधम् अनुमानम्’ पर, जो ‘प्रोसीदिन्स ऑफ दि ओरियण्टल कॉलेज,’ पूना में पृष्ठ २६५ पर दिया गया है।

किसी सींगों वाले पशु को देखते हैं और अनुमान करते हैं कि इस पशु के पूँछ भी है, तो यह सामान्यतोऽदृष्ट अनुमान का विषय है। इस अनुमान का आधार कार्य-कारण-भाव उतना नहीं है जितनी कि अनुभव की समानता है। उद्योतकर इससे सहमत है और वह एक दृष्टान्त यह देता है कि जैसे किसी स्थान पर यदि सारस पक्षी दिखाई दें तो वहाँ पानी भी विद्यमान होगा, ऐसा अनुमान होता है। इमका (सामान्यतोऽदृष्ट का) उपयोग इन्द्रियातीत तथ्यों के अनुमान का निर्देश करने के लिए भी किया गया है। हम धूप वाले भिन्न-भिन्न स्थानों को देखते हैं, और यद्यपि सूर्य को न भी देख सकें तो भी अनुमान कर लेते हैं कि सूर्य अवश्य गतिमान है। विरक्ति तथा स्नेह आदि भावों को देखकर हम जीवात्मा के अस्तित्व का अनुमान करते हैं, जिसका हम प्रत्यक्ष ज्ञान नहीं होता।

उक्त सब दृष्टान्त यह प्रतिपादित करने के लिए पर्याप्त हैं कि एक व्यापक सम्बन्ध की, जिसे व्याप्ति कहा जाता है, विद्यमानता को स्वीकार करना आवश्यक है। प्रत्येक व्याप्ति दो तत्त्वों को जोड़ती है—एक व्यापक, अर्थात् जो फैला हुआ है; और दूसरा व्याप्य, अर्थात् जिसमें वह (व्यापक) फैला है। अनुमान इस निश्चित तथ्य से कि इस पदार्थ में एक ऐसा गुण है जो एक अन्य गुण के साथ सहचारी रूप से व्याप्त पाया जाता है, एक निष्कर्ष पर पहुँचता है। हम इस विषय का निश्चय, कि पहाड़ में आग लगी है, इस तथ्य से करते हैं कि पहाड़ में धुआँ है, और धुएँ के साथ आग सर्वत्र रहती है। चिह्न के विचार से अर्थात् धुएँ में हम अनुमान करने हैं कि वह पदार्थ जिसमें धुआँ है उसमें आग भी है। उद्योतकर के अनुसार अनुमान, चिह्न तथा स्मृति के एकसाथ मिलने से बने तर्क से उत्पन्न होता है<sup>१</sup> अथवा उस ज्ञान से जिसके पूर्व हेतु का प्रत्यक्ष ज्ञान हुआ

१. कोथ का विचार है कि यह व्युत्पत्ति (अर्थ) अमम्भव है (अण्डियन लॉजिक एण्ड एटोमिज़्म, पृष्ठ ८८ टिप्पणी)।

२. उद्योतकर वाक्यायन, द्वारा दिए गए अनुमान-विषयक इस शब्द की आलोचना करता है कि भिन्न-भिन्न स्थानों में और भिन्न-भिन्न समयों में सूर्य के प्रकट होने से यह अनुमान होता है कि सूर्य गतिमान है। उसका कहना है कि हम सूर्य के गोले के भिन्न-भिन्न भागों ही को देखते हैं, सूर्य की गति को नहीं देखते। यह ध्यान में रखना चाहिए कि उद्योतकर, पूर्ववत्, शेषवत् तथा सामान्यतोऽदृष्ट के अनुमान के तीन प्रकार नहीं मानता, बल्कि प्राभाषिक अनुमान को तीन शर्तों मानता है : (१) पूर्ववत् का अभिप्राय है कि मध्यम पद (हेतु) पूर्व, अर्थात् साध्य के साथ अनिवार्य साहचर्य में होना चाहिए; (२) शेषवत् का अभिप्राय है कि मध्यम पद (हेतु) अन्य (शेष) स्थानों पर साध्य के साथ अनिवार्य साहचर्य में दिखाई देना चाहिए; (३) सामान्यतोऽदृष्ट शब्द सामान्यतः और अदृष्ट इन दो शब्दों में मिलकर बना है और इसका अभिप्राय है कि मध्यम पद (हेतु) विषय (साध्य) तथा विषय के अभाव (सध्याभाव) दोनों में एकसमान नहीं होना चाहिए अर्थात् यह अतिव्याप्ति दोष से युक्त नहीं होना चाहिए, जो साधारण का हेत्वाभास है। इनके साथ दो अन्य शर्तों को भी, जो 'च' से उपलक्षित होती हैं, सूत्र के अन्त में जोड़ दिया गया है, अर्थात् अनुमान को प्रत्यक्ष ज्ञान तथा श्रुत (श्रुति-विषयक) प्रमाण का विरोधी नहीं होना चाहिए। एक अन्यव्यतिरेकी अनुमान में इन पाँचों शर्तों की पूर्ति होनी चाहिए और केवलान्वयी अथवा केवलव्यतिरेकी अनुमान में चार शर्तों की पूर्ति होनी चाहिए।

३. श्रुत्यनुगृहीतोत्पत्तिपरामर्शोऽनुमानम् (न्यायवार्तिक, १ : १, ५)।

है और इस स्मृति से कि उसका साध्य के साथ निरन्तर साहचर्य है, उत्पन्न होता है। अनुमान-विषयक तर्क के भिन्न-भिन्न अवयव परार्थानुमान में प्रकट होते हैं।

## ८

### परार्थानुमान

परार्थानुमान के पांच अवयव है : (१) प्रतिज्ञा, अर्थात् वह विषय जिसे सिद्ध करना है : पहाड़ में आग लगी है ; (२) हेतु, अथवा कारण : क्योंकि इसमें धुआँ है ; (३) उदाहरण, अथवा सादृश्यनिदर्शक दृष्टान्त : जहाँ-जहाँ धुआँ दिखाई देता है वहाँ-वहाँ आग भी रहती है, उदाहरण के रूप में रमोईघर ; (४) उपनय, अथवा प्रयोग : इसी प्रकार का यह पहाड़ भी है ; (५) निगमन, अथवा निष्कर्ष : इसलिए पहाड़ पर आग लगी हुई है।

प्रतिज्ञा एकदम प्रारम्भ में ही उस विषय को प्रस्तुत करती है जिसे सिद्ध करना है। यह समस्या प्रस्तुत करती है और जांच की सीमा का भी निर्धारण कर देती है। सुभाव अथवा प्रस्तावित विषय, जिसे सिद्ध करना है, प्रारम्भ से ही प्रक्रिया पर नियन्त्रण रखता है और अनुमान उसे सुदृढ़ करने में शक्ति देता है। प्रतिज्ञा केवल एक 'प्रस्ताव या सम्भावनामात्र' है। तर्क आगे बढ़ ही नहीं सकता जब तक कि हम प्रतिज्ञा में उपस्थित विषय के सम्बन्ध में अधिकाधिक ज्ञान प्राप्त करने की आकांक्षा प्रकट न करे। प्रतिज्ञा के दो भाग होते हैं, अर्थात् एक उद्देश्य जिसका ज्ञान होता है और जो आम तौर पर या तो एक व्यक्तिरूप पदार्थ होता है या कोई वर्ग-विशेष होता है जिसे एक इकाई के रूप में स्वीकार किया जा सकता है, और दूसरा भाग विधेय है जिसको सिद्ध करना होता है। 'पहाड़ पर आग लगी हुई है', इस वाक्य में 'पहाड़' उद्देश्य पक्ष अथवा धर्मी है, और 'आग लगी' यह विधेय अर्थात् साध्य, धर्म अथवा अनुमेय है, अर्थात् जिसका अनुमान किया जाना है। उद्देश्य हमारे ध्यान को यथार्थ के एक भाग की ओर आकृष्ट करता है, और विधेय उद्देश्य को विशिष्ट बना देता है, यह बताकर कि इसमें अमुक गुण विद्यमान है या यह उन पदार्थों के वर्ग में शामिल है जो अमुक गुण रखते हैं। परार्थानुमान का कार्य यह सिद्ध करना है कि प्रत्यक्ष ज्ञान के विषयरूपी उद्देश्य में वह विशेषता है जिसका विधेय में निर्देश किया गया है। संयोजक अथवा विधेय

१. न्यायसूत्र, १ : १, ३२। तुलना कीजिए प्रशानपाद ढाग नी गट्ट संज्ञाओं में (प्रशानपाद-कुल पदार्थधर्मसंग्रह, पृष्ठ २३३) : प्रतिज्ञा, अपदेश, निदर्शन, अनुसंधान और प्रयत्नान्वय। पारिभाषिक शब्दों का यह मूल प्रदर्शित करता है कि वैशेषिक के तार्किक विचारों का स्वतंत्र रूप में विकास हुआ। वास्तव्यायन निर्देश करता है कि परार्थानुमान में धर्म अर्थात् जो भिन्न-भिन्न प्रमाणाँ से आते हैं। पहला शाब्दिक है, दूसरा आनुमानिक है, तीसरा प्रत्यक्ष-सम्बन्धी है, चौथा उपमान-सम्बन्धी है, और निष्कर्ष प्रदर्शित करता है कि ये सब उसी समस्या पर आधारित हैं (न्यायभाष्य, १ : १, १)।

२. न्यायभाष्य, १ : १, ३६।

३. न्यायसूत्र, २ : २, ६६।



वाचक-क्रियापद भाषा का एक प्राकस्मिक पद है, यह प्रतिज्ञा का आवश्यक भाग नहीं है।<sup>१</sup> प्रतिज्ञा को प्रत्यक्ष ज्ञान के अथवा आम्नाय (श्रुति) के विरुद्ध न होना चाहिए। विद्वान्नाम के अनुसार ऐसी प्रतिज्ञाएँ जो बुद्धिगम्य नहीं हैं, स्वयं में विरोधी हैं, अथवा स्वतः प्रकाश्य हैं, प्रतिपाद्य विषय नहीं बन सकती।<sup>२</sup> उनमें अपरिचित पद नहीं रहने चाहिए तथा वे स्वीकृत सत्यधारणाओं के विपरीत नहीं होनी चाहिए और अपरिचित सुनिश्चित विश्वासों के विपरीत नहीं होनी चाहिए।<sup>३</sup> यह पता लगाने के लिए कि 'क' 'ख' है, यह प्रतिज्ञा सत्य है अथवा नहीं, हम पक्ष को लेते हैं, उसके पृथक्-पृथक् तत्त्वों का विश्लेषण करते हैं, उसके अन्दर हेतु की विद्यमानता को खोजते हैं। प्रत्येक तर्क में प्रतिज्ञा के बाद पक्ष का विश्लेषण आता है। परार्थानुमान का दूसरा अवयव पक्ष में हेतु, या आधार, साधन, या सिद्ध करने के उपाय, लिंग या चिह्न की विद्यमानता को बताता है। इससे उसमें ऐसा विशिष्ट लक्षण (पक्षधर्मता) प्राप्त होता है कि यह निष्कर्ष का विषय बन जाता है। पहाड़ में घुमा दिखाई देता है। पक्षता अनुमान की एक आवश्यक शर्त है। कोई भी पहाड़ पक्ष नहीं है। यद्यपि जैसे ही हम उमम घुमा दिखाई देता है और हम अनुमान से यह सिद्ध करना चाहते हैं कि उसमें आग भी है, वह पक्ष बन जा सकता है। किन्तु यदि हमें उसमें आग भी दिखाई देती है, तो पहाड़ पक्ष नहीं रहता। अन्न भट्ट ने पक्ष की परिभाषा इस प्रकार की है कि पक्ष वह कर्ता है जिसमें विधेय या साध्य का होना मंदिष है।<sup>४</sup> पक्ष पद से अधिक प्रस्तुत विषय है। परार्थानुमान के लिए आवश्यक तीन पद अब हमारे पास हो गए हैं, एक पक्ष, जिसके विषय में किसी बात का अनुमान किया गया है, दूसरा साध्य, जिसका अनुमान पक्ष के विषय में किया गया है, और तीसरा हेतु, जिसके द्वारा पक्ष के विषय में साध्य की सत्यता का अनुमान किया गया है।

हेतु के पक्ष में विद्यमान होने मात्र से ही, जिसे पक्षधर्मता कहते हैं, अनुमान तब तक प्रामाणिक नहीं हो सकता जब तक कि एक व्यापक सम्बन्ध हेतु और साध्य के बीच में स्थापित न हो। तीसरा अवयव, उदाहरण, 'जहाँ-जहाँ घुमा है वहाँ-वहाँ आग रहती है। जैसे रसोईघर में,' हम अनुमान के आधार, साध्यपद की ओर ले जाते हैं। गौतम के अनुसार, उदाहरण से तात्पर्य एक ऐसे समान दृष्टान्त से है जहाँ साध्य का आवश्यक गुण विद्यमान हो। वात्स्यायन का भी यही मत प्रतीत होता है। यहाँ हमें यह जताने की आवश्यकता नहीं है कि ये दोनों विचारक 'उदाहरण' को एक सामान्य नियम के दृष्टान्तरूप में स्वीकार करते हैं। सम्भवतः उनका विचार यह था कि समस्त तर्क विशिष्ट से विशिष्ट की ओर है। कुछेक विशिष्ट पदार्थों में एक विशेष गुण रहता है। एक या अनेक विशिष्ट पदार्थ उनके साथ कुछ अन्य गुणों में सादृश्य रखते हैं। इसलिए वे उस विशेष गुण में भी उनके साथ सादृश्य रखते हैं। यह हो सकता है कि न्यायशास्त्र का परार्थानुमान उदाहरण द्वारा प्रस्तुत तर्क से

१-२. देखिए 'हिस्ट्री ऑफ इण्डियन लॉजिक', पृष्ठ २६०। और देखिए प्रस्तापवादकृत पदार्थ-धर्मसंग्रह, पृष्ठ २३४, और वैशेषिक सूत्र, ३ : १, १५।

३. और देखिए प्रस्तापवादकृत पदार्थधर्मसंग्रह, पृष्ठ २३४; वैशेषिक सूत्र, ३ : १, १५।

४. 'तर्कसंग्रह', ४४ और ५१। सन्दिग्धसाध्यवान् पक्षः।

विकसित हुआ हो। उदाहरण को अस्तु ने भी स्वीकार किया है।<sup>१</sup> किन्तु धीघ्र ही यह जाना गया कि यद्यपि यह ऐसी विधि है जिसके अनुसार हम प्रायः तर्क करते हैं, फिर भी यह तार्किक अनुमान नहीं है कि जहाँ निष्कर्ष पदों द्वारा सम्बन्धित होता है। तर्क अप्रामाणिक ठहरता है, यदि उदाहरण सामान्य नियम का निर्देश न करता हो। साधर्म्य जातिगत स्वरूप (सामान्य) का सङ्केत करता है।<sup>२</sup> प्रवास्तपाद साहचर्य की धारणा से भ्रवगत है और इसे कणाद का मत घोषित करता है।<sup>३</sup> परवर्ती तर्कशास्त्र तीसरे अवयव (उदाहरण) की सामान्य सम्बन्ध के साथ तुल्यता दिखाता है।<sup>४</sup> जब तक कि चिह्न और अनुमानित लक्षण में सतत व्याप्ति विद्यमान न हो तब तक अनुमान ही नहीं सकता। 'वेदान्तपरिभाषा' का कहना है कि "व्याप्ति का ज्ञान ही अनुमान का साधन है।"<sup>५</sup> उदाहरण के वर्णन करने का तात्पर्य है कि अनुमान दोनों प्रकार का होता है, अर्थात् आगमन और निगमन। सामान्यीकरण का आधार उदाहरण होते हैं और इसमें हमें नये तथ्यों को तर्क के द्वारा जानने में सहायता मिलती है। दिङ्नाग ने उदाहरण के सहायक और नाति महत्त्वपूर्ण स्वरूप पर बल दिया है। धर्मकीर्ति का मत है कि उदाहरण अनावश्यक है और इसका उपयोग केवल मनुष्य को समझाने में सहायक के रूप में किया जाता है। उदाहरण विषय को स्पष्ट भले ही कर सकता है किन्तु यह नियम की व्यापकता को स्थापित नहीं कर सकता। डा० सील के अनुसार, "साध्य पद (major premise) साबन्धी मिल के इस मत का कि वह पहले देखे गए तत्सदृश दृष्टान्तों का एक सक्षिप्त स्मरणपत्र है जिसमें उसे अनदेखी स्थितियों में लागू करने की सिफारिश भी रहती है, और अस्तु के इस मत का कि वह एक व्यापक प्रस्थापना है जो अनुमान का आधार है, उदाहरण में मिश्रण और पूर्ण सामंजस्य हो जाता है।"<sup>६</sup> उदाहरण भिन्न-भिन्न प्रकार के हो सकते हैं— सजातीय अर्थात् स्वीकारात्मक (साधर्म्य) जहाँ कि साध्य गुण और हेतु उपस्थित है जैसेकि रसोईघर, और विजातीय अथवा निषेधात्मक (वैधर्म्य) जहाँ कि साध्य गुण और हेतु दोनों ही अनुपस्थित हैं जैसेकि भील।<sup>७</sup> दिङ्नाग इन दोनों में माद्श्यबोधक उदाहरण और जोड़ देता है। वह दस प्रकार के हेत्वाभासों का भी वर्णन करता है जिनका सम्बन्ध उदाहरणों के साथ है, जबकि सिद्धसेन दिवाकर छ प्रकार के हेत्वाभास सजातीय उदाहरणों के बारे में और छ प्रकार के विजातीय उदाहरणों के बारे में बताता है।

हेतु अर्थात् मध्यपद की व्याप्ति के विषय में यह कहा जाता है कि  
(१) हेतु के लिए पक्ष के कुल क्षेत्र को व्याप्त करना आवश्यक है, जैसाकि

१. तुलना कीजिए, थीम्स के विरुद्ध एथेंस का युद्ध दुष्टतापूर्ण था, क्योंकि वहाँ युद्ध पक्षियों के मध्य था जैसेकि फोक्सि के विरुद्ध थीम्स का युद्ध था।

२. प्रवास्तपादकृत पदार्थधर्मसंग्रह, पृष्ठ २०५।

३. व्याप्तिप्रतिपादकसुवावरणम् ('तर्कसंग्रहटीपिका', ५६)।

४. अनुमितिकरणव्यव व्याप्तिज्ञानम्, २।

५. 'दि पौण्डिचि साइसेस ऑफ़ दि ऐशियस हिन्दू', पृष्ठ २५२।

६. न्यायभाष्य, १ : १, ३६-३७।

इस दृष्टान्त में है : "शब्द अनित्य है क्योंकि यह उत्पन्न पदार्थ है।" यहां हेतु अर्थात् उत्पन्न पदार्थ अपने अन्दर शब्द की प्रत्येक अवस्था को रखता है; (२) हेतु द्वारा निदोष्ट सब पदार्थ उन पदार्थों के सजातीय होने चाहिए जिनका निर्देश साध्य द्वारा होता है, जैसाकि इस दृष्टान्त में है : "सब उत्पन्न पदार्थ अनित्य हैं ; और (३) साध्य के विजातीय किसी भी पदार्थ का हेतु भी समावेश नहीं होना चाहिए : "कोई भी नित्य उत्पन्न पदार्थ नहीं है।" दिङ्नाग इसपर बल देता है कि हेतु को व्यापक रूप से और सतत रूप से साध्य के साथ सम्बद्ध रहना चाहिए। उद्योतकर का तर्क है कि हेतु और साध्य में व्यापक सम्बन्ध रहना चाहिए, यथा जहां-जहां साध्य है वहां-वहां हेतु भी होना चाहिए और जहां-जहां साध्य नहीं है वहां-वहां हेतु भी नहीं होना चाहिए। प्रशस्तपाद भी इसी मत का समर्थन करता है जब वह यह कहता है कि लिंग अथवा हेतु वह है जो अनुमेय पदार्थ के साथ सम्बद्ध रहता है, और जिसके बारे में हम यह जानते हैं कि जहां-जहां वह पदार्थ उपस्थित है वहां-वहां वह है और जहां-जहां वह पदार्थ अनुपस्थित है वहां-वहां वह भी नहीं है।<sup>१</sup> वरदराज हेतु की पाच विशेषताओं का वर्णन करता है, वे ये हैं—

(१) पक्षधर्मता, अर्थात् हेतु का पक्ष में विद्यमान रहना, जैसे पहाड़ में घुएं का होना ; (२) सपक्षसत्त्व अर्थात् हेतु का साध्य के सजातीय निश्चयात्मक उदाहरणों में विद्यमान रहना, जैसे कि घुएं का रसोईघर में होना ; (३) विपक्षसत्त्व, अर्थात् साध्य के विजातीय निषेधात्मक उदाहरणों में हेतु का अनुपस्थित रहना, जैसे भील में घुआं नहीं है ; (४) अवाधितविषयत्व, अथवा पक्ष के साथ सदानुकूलता ; और (५) असन्प्रतिपक्षत्व, अर्थात् विरोधी शक्तियों का प्रभाव।<sup>२</sup> नितान्त स्वीकारात्मक एवं नितान्त निषेधात्मक अनुमानों में विशुद्ध हेतु केवल चार प्रकार की आवश्यकताओं की ही पूति करता है, क्योंकि यह निश्चयात्मक और निषेधात्मक दोनों में समान रूप से विद्यमान नहीं रह सकता। अन्नं भट्ट के मत से अनुमान तीन प्रकार का होने के कारण हेतु भी तीन प्रकार का है : (१) निश्चयात्मक और निषेधात्मक (अन्वयव्यतिरेकी), जहां कि हेतु सतत रूप से साध्य के साथ रहता है, जैसे

१. प्रशस्तपादकृत पदार्थधर्मसंग्रह, पृष्ठ २००।

यदनुमेयेन गम्बद्धं प्रसिद्धं च तदन्विने।

तदभावे च नाशयेव तल्लिङ्गमनुमापकम् ॥

धर्मकीर्ति का विचार है कि जब तक उन पदार्थों में, जिनमें अनुमेय विद्यमान है, हेतु उपस्थित नहीं है, तथा उन सब पदार्थों में जिनमें अनुमेय नहीं पाया जाता, हेतु अनुपस्थित नहीं है, तब तक अनुमान की प्रामाणिकता सन्दिग्ध है। सिद्धसेन दिवाकर हेतु की परिभाषा इस प्रकार करता है कि हेतु वह है "जो साध्य के अतिरिक्त अन्य किसीके सम्बन्ध में उपस्थित नहीं रहता।"<sup>३</sup> धुआं आग के अतिरिक्त अन्य किसी पदार्थ से उत्पन्न नहीं हो सकता।

२. पहले तीन का वर्णन धर्मकीर्ति तथा धर्मोत्तर ने किया है। देखिए 'न्यायविन्दु', पृष्ठ १०४, तथा लौगाचि भास्करकृत 'नर्ककौमुदी', पृष्ठ १२, बौम्बे पढीरान।

भाग के साथ धुआं। जहां-जहां धुआं है वहां-वहां आग है, जैसे रसोईघर में, और जहां आग नहीं है वहां धुआं भी नहीं है, जैसे कि भील में; (२) केवल निश्चयात्मक (केवलान्वयी), जहां हमें केवल स्वीकारात्मक और सतत साहचर्य मिलता है, जैसे "जो जाना जा सकता है उसका नाम भी रखा जा सकता है," जहां हमें इस स्थिति को स्पष्ट करने के लिए निषेधात्मक दृष्टान्त नहीं मिल सकता कि "जिसे नाम नहीं दे सकते उसे जान भी नहीं सकते।" और (३) केवल निषेधात्मक (केवलव्यतिरेकी), जहां एक निश्चयात्मक दृष्टान्त सम्भव नहीं है। उन सभी सत्ताओं में जिनमें पशु-क्रियाएं हैं जीवात्मा विद्यमान है, यहां हम केवल यही सिद्ध कर सकते हैं कि कुरसियों तथा मेजों में पशु-क्रियाएं नहीं हैं और इसीलिए उनमें जीवात्मा का निवास नहीं है। किन्तु हम कोई निश्चयात्मक दृष्टान्त नहीं दे सकते क्योंकि जीवात्माएं तथा वे सत्ताएं जिनमें पशु-क्रियाएं होती हैं अपनी प्रकृति में सह-विस्तारी हैं। वेदान्त परिभाषा के अनुसार, निश्चयात्मक व्याप्ति के द्वारा जो परिणाम निकलता है उसे ही हम अनुमान कहते हैं। किन्तु निषेधात्मक व्याप्ति से जिस परिणाम पर पहुंचते हैं उसे 'अर्थापत्ति' कहते हैं, इस आधार पर कि इसमें किसी सामान्य सिद्धान्त का प्रयोग अवस्था-विशेष में नहीं होता। तो भी न्याय का विचार है कि प्रत्येक निषेधात्मक का विरोधी एक निश्चयात्मक होता है, और इसलिए निश्चयात्मक-परिणाम निषेधात्मक व्याप्तियों से निकाले जा सकते हैं। हेतु की मुख्य विशेषता यह है कि यह सब प्रकार की उपाधियों से मुक्त होना चाहिए। हम इस प्रकार का तर्क नहीं कर सकते कि 'क' केवल इसलिए काला है क्योंकि वह 'ख' का लड़का है, 'ख' के अन्य बच्चों के समान और अन्य मनुष्यों के बच्चों में भिन्न। यह निष्कर्ष सच हो भी सकता है और नहीं भी हो सकता, किन्तु यह तर्क की दृष्टि से दोषपूर्ण अवश्य है, क्योंकि 'ख' का लड़का होने और काले रंग में कोई अनुपाधिक (उपाधिरहित) सम्बन्ध नहीं है।

१. यह ध्यान देने के योग्य है कि व्याप्ति का निषेध निषेधात्मक व्याप्ति में व्यापक बन जाना है और व्यापक का निषेध व्याप्ति बन जाना है। देखिए श्लोकवार्तिक, अनुमान, पृष्ठ १०३।

२. 'तर्कसंग्रह', ४८। इस भेद को उद्योतकर और गंगेश ने स्वीकार किया है। तुलना कीजिए इसकी जैन मत के आप्त ग्रन्थों में विहित अनुमान के वर्गीकरण के साथ जो इस प्रकार है : (१) यह है, क्योंकि वह है। वहां आग है क्योंकि वहां धुआं है। (२) यह नहीं है, क्योंकि वह है। यह ठण्डा नहीं है, क्योंकि अग्नि उपस्थित है, (३) यह है, क्योंकि वह नहीं है। यह ठण्डा है, क्योंकि अग्नि अनुपस्थित है। (४) यह नहीं है, क्योंकि वह नहीं है। यद्यपि कोई आग का पेंड नहीं है, क्योंकि यद्यपि पेंड ही नहीं है।

३. २।

४. व्याप्ति का या तो स्वीकारात्मक (अन्वय) अथवा निषेधात्मक (व्यतिरेक) होना चाहिए और पहली ठो प्रकार की है : समव्याप्ति जहां हेतु तथा साध्य सहकारी रूप से विस्तृत हैं, जैसे कि इस दृष्टान्त में "समस्त उपपन्न पदार्थ अनित्य हैं" और विषमव्याप्ति जहां वे दो सहकारी रूप से विस्तृत नहीं हैं। जहां-वहां धुआं होता है वहां-वहां आग अवश्य होती है, किन्तु इसका विपरीत तर्क ठीक न होगा।

१. उपनय. (प्रयोग) परार्थानुमान का चौथा अवयव है। पक्ष में प्रस्तुत हेतु की उपस्थिति एवं अनुपस्थिति की यह स्थापना करता है। हेतु की उपस्थिति की अवस्था में यह स्थापना निश्चयात्मक होती है, जैसेकि इस दृष्टान्त में, "इसी तरह का यह पर्वत है," अर्थात् धुंवाला है, और दूसरी अवस्था में निषेधात्मक होती है, जैसेकि इस दृष्टान्त में, "यह पर्वत ऐसा नहीं है, अर्थात् धुंवाला नहीं है।"

२. निष्कर्ष प्रतिष्ठापित प्रतिज्ञा को इस प्रकार दोहराता है, "इसलिए पहाड़ में आग लगी है।" पहले अवयव में जो वात अस्थायी रूप से रखी गई थी, निष्कर्ष में उसकी स्थापना की जाती है।

वात्स्यायन का कहना है कि कुछ तार्किकों की सम्मति में परार्थानुमान के इस अवयव है। ऊपर दिए गए पांच अवयवों के अतिरिक्त निम्नलिखित और उनमें सम्मिलित किए गए हैं : (१) जिज्ञासा, अथवा प्रतिज्ञा के सम्बन्ध में सत्यज्ञान को खोज निकालने की अभिलाषा, अर्थात् सम्पूर्ण पहाड़ में आग लगी है या उसके कुछ हिस्सों में ही है ; (२) संशय, कारण के विषय में सन्देह कि जिसे हम धुआँ समझ रहे हैं वह केवलमात्र भाप ही तो नहीं है ; (३) शक्यप्राप्ति, अर्थात् दृष्टान्त की निष्कर्ष को समर्थित करने की योग्यता कि क्या धुआँ सर्वदा ही आग के साथ रहता है क्योंकि तपे हुए लाल लोहे के अन्दर धुआँ नहीं भी पाया जाता ; (४) प्रयोजन, अर्थात् निष्कर्ष निकालने का प्रयोजन ; और (५) सशय-व्युदाम, अर्थात् हेतु के साध्य के साथ सम्बन्ध और पक्ष में उसकी विद्यमानता के बारे में सब प्रकार के सशयों का निवारण। परार्थानुमान के ये पांच अतिरिक्त अवयव वात्स्यायन के अनुसार सिद्धि के लिए अनावश्यक हैं, यद्यपि ये हमारे ज्ञान को विशद करने में सहायक होते हैं। ये मनोवैज्ञानिक प्रक्रिया को दृष्टि में रखते हैं। जिज्ञासा, अर्थात् जानने

१. न्यायसूत्र, १ : १, ३८ ।

२. न्यायसूत्र, १ : १, ३६ ।

३. न्यायभाष्य, १ : १, ३८ । यह उक्त विषय का एक संज्ञा है कि परार्थानुमान का स्वरूप वाद-विवाद-कला के अभ्यासों तथा परम्पराओं में से विकसित हुआ है। जैन तार्किक भद्रबाहु परार्थानुमान के दस अवयवों की एक पृथक् सूची देना है, अर्थात् : (१) प्रतिज्ञा, (२) प्रतिज्ञा-विभक्ति, अर्थात् प्रतिज्ञा की सीमा ; (३) हेतु अथवा कारण ; (४) हेतु-विभक्ति, अर्थात् हेतु की सीमा ; (५) विपक्ष ; (६) विपक्ष-प्रतिषेध ; (७) दृष्टान्त ; (८) आकाक्षा, अर्थात् दृष्टान्त के प्रामाण्य में सन्देह ; (९) आकाक्षा-प्रतिषेध ; (१०) निगमन, अर्थात् निष्कर्ष ('दशवैकालकनियुक्ति', पृष्ठ ७४, निरर्थक-सागर संस्करण)। भद्रबाहु यहाँ सिद्ध करने की द्विगुण विधि का आश्रय लेता है : जब शब्द की अनिश्चयता को सिद्ध करने के लिए एक तर्क दिया जाता है तो एक विपरीत प्रतिज्ञा का कथन होता है और एक कथन द्वारा उसका निरर्थक किया जाता है। यदि शब्द नित्य होता तो यह उत्पन्न पदार्थ न होता। इस प्रकार का काल्पनिक तर्क पूर्व-अनुमान का समर्थन करता है यद्यपि अपने-आपमें इसका अधिक महत्त्व नहीं है। सिद्धसेन दिवाकर ने अपने 'न्यायावतार' ग्रन्थ में परार्थानुमान को केवल पांच अवयवोंवाला ही बताया है। अनन्तवीर्य उसपर (१३) टीका करते हुए कहता है कि परार्थानुमान के सर्वोत्तम रूप में दस अवयव रहते हैं, मध्यम में पांच और निकृष्टतम में दो अवयव रहते हैं।

की इच्छा निश्चय ही समस्त ज्ञान का प्रारम्भिक बिन्दु है; किन्तु, जैसा कि उद्योतकर का कहना है, यह विषयसिद्धि अथवा तर्क का अनिवार्य अवयव नहीं है।'

श्रीधर ही यह पता लगा कि निष्कर्ष में प्रारम्भिक प्रतिज्ञा की फिर से दोहराया जाता है, जबकि चौथा अवयव दूसरे की आवृत्तिमात्र है। 'वस्तुतः प्रत्येक परार्थानुमान के केवल तीन ही अवयव हैं। कहा जाता है कि नार्गाजुन ने ही तीन अवयवयुक्त परार्थानुमान का प्रचलन अपने 'उपायकौशल्यमूत्र' में किया है, जहाँ वे बलपूर्वक यह प्रतिपादन करते हैं कि निष्कर्ष की स्थापना तर्क और दृष्टान्त द्वारा ही हो सकती है, दृष्टान्त निश्चयात्मक हो या निषेधात्मक हो।' इसका श्रेय कभी-कभी दिङ्नाग को दिया जाता है।' अपने 'न्याय-प्रवेश' में उन्होंने परार्थानुमान के तीन अवयवों का ही वर्णन किया है, यद्यपि तीसरे अवयव में वह निश्चयात्मक एवं निषेधात्मक दोनों ही प्रकार के उदाहरणों की व्याख्या करते हैं; इस पहाड़ में आग लगी है, क्योंकि इसमें धुआँ है; जहाँ-जहाँ धुआँ होता है, आग भी होती है, जैसे रमोईघर में, और जहाँ आग नहीं है वहाँ धुआँ भी नहीं है, जैसे भील में। दिङ्नाग के अनुसार, तीसरा अवयव एक सामान्य नियम है जो साकेतिक दृष्टान्तों के सहित है। धर्मकीर्ति का विचार है कि तीसरा अवयव भी अनावश्यक है, क्योंकि सामान्य प्रतिज्ञा तर्क के अन्दर स्वतः ध्वनित है। इतना कहना ही पर्याप्त है कि पहाड़ पर आग है क्योंकि उसमें से धुआँ निकल रहा है। इस प्रकार के अनुमान का उपयोग जो लुप्तावयव हेतुमद् अनुमान में मिलता-जुलता है, हिन्दू दार्शनिक ग्रन्थों में भी बहुत मिलता है। जैन तार्किक माणिक्य नन्दी और देवमूरी का भी यही मत है। मीमामक और वेदान्ती केवल तीन अवयव वाले परार्थानुमान को ही स्वीकार करते हैं। वेदान्तपरिभाषा नामक ग्रन्थ पहले तीन अथवा अन्तिम तीन अवयवों के उपयोग की आज्ञा देता है।'

वात्स्यायन और उद्योतकर दोनों ही परार्थानुमान के अन्तिम दो अवयवों को छोड़ देने के विरुद्ध हैं।' वे स्वीकार करते हैं कि प्रथम अवयव को निष्कर्ष में दोहराया जाना है, जबकि चौथा दूसरे और तीसरे अवयव का मिश्रण है। यद्यपि तर्क की दृष्टि से वे अनावश्यक हैं, तो भी

१. न्यायवार्तिक, १ : १, ३२।

२. 'हिस्टरी ऑफ इण्डियन लॉजिक', पृष्ठ १११।

३. सूत्राः 'हिन्दू लॉजिक ऐन्ड प्रिजिन्ट डेन चाइना एण्ड जापान'; यूई 'वैशेषिक फिलॉसफी', पृष्ठ ८२, टिप्पणी २।

४. 'प्रमाणनयनस्वालोकाङ्कर', पृष्ठ ३।

५. २ : करदराज ने अपने तार्किक रत्ना (पृष्ठ ८२ से आगे) नामक ग्रन्थ मीमांसा के मत के तीन अवयव वाले परार्थानुमान का और बौद्ध मत के दो अवयव वाले परार्थानुमान का उल्लेख किया है। मांडरभूषि पक्ष, हेतु तथा दृष्टान्त इन तीन अवयव वाले परार्थानुमान में परिचित हैं।

६. न्यायवार्तिक, १ : १, ३६; न्यायवार्तिक, १ : १, ३६।

विवाद के लिए वे उपयोगी हैं क्योंकि वे तर्क की पुष्टि करते हैं, तथा उस प्रतिज्ञा की निश्चयपूर्वक स्थापना करने में सहायक होने हैं जो प्रारम्भिक अधिवचन में अस्थायी रूप से प्रस्तुत की गई थी। पञ्चावयवी परार्थानुमान दूसरों को निश्चय कराने के लिए उपयोगी है; इसको परार्थानुमान संज्ञा इष्टी लिए दी गई है। तीन अवयवों वाला अपने निश्चय के लिए, पर्याप्त है; इसे स्वार्थानुमान की संज्ञा दी जा सकती है। पिछला अनुमान को विचार-सम्बन्धी गति की प्रक्रिया मानता है और इसलिए अन्वेषणात्मक विज्ञान की श्रेणी में आता है, जबकि पहला प्रमाण से सम्बन्ध रखता है। गौतम और कणाद इसका उल्लेख स्पष्टरूप में नहीं करते, यद्यपि परवर्ती तार्किक इसे स्वीकार करते हैं।<sup>1</sup> प्रगस्तपाद अपने निश्चय के लिए उपयुक्त अनुमान (स्वनिश्चितार्थ) और दूसरों को निश्चय कराने के लिए उपयुक्त अनुमान (पदार्थ) में भेद करता है।<sup>2</sup> दूसरों को निश्चय कराने के लिए उपयुक्त परार्थानुमान अधिकतर एक औपचारिक व्याख्या है। हम एक पहाड़ को देखने हैं और हमें सन्देह उत्पन्न होता है कि इसमें आग है या नहीं। घुएं को देखकर हमें आग और घुएं के सम्बन्ध का स्मरण होता है और हम इस निष्कर्ष पर पहुँचते हैं कि पहाड़ पर आग अवश्य होगी। इस सूचना को जब हम दूसरों तक पहुँचाने का प्रयत्न करते हैं तो हम पञ्चावयवी अनुमान की पद्धति का प्रयोग करते हैं।<sup>3</sup>

परार्थानुमान के अवयवों की संख्या के विषय में मतभेद होते हुए भी, इस विषय में सभी तार्किक सहमत हैं कि एक दोषविहीन अनुमान के लिए दो अवयव अनिवार्यरूप से आवश्यक हैं, अर्थात् व्याप्ति (व्यापक सम्बन्ध) अथवा साध्यपद और पक्षधर्मता अथवा पक्षपद। पहला गुणों के व्यापक सम्बन्ध को बतलाता है और पिछला बतलाता है कि कर्ता में व्यापक सम्बन्ध का एक अवयव उपस्थित है।<sup>4</sup> ये जे. एस. मिल की उन दो विधियों के अनुकूल हैं जिनके द्वारा निश्चय होता है कि (१) कौन-से गुण और किनके चिह्न हैं, और (२) क्या किन्हीं प्रस्तुत पदार्थों में ये चिह्न पाये जाते हैं।

न तो साध्य और न पक्ष केवल अपने-आपसे किसी निष्कर्ष का निश्चय करा सकते हैं। दोनों का परस्पर संश्लेषण आवश्यक है। लिंगपरामर्श अथवा चिह्न का विचार अनुमान की प्रक्रिया का एक अनिवार्य तत्त्व है। गङ्गेश के अनुसार, व्याप्ति

१. दिङ्नाग, प्रगस्तपाद, धर्मकीर्ति, सिद्धसेन दिवाकर, माणिक्यनन्दी, देवसूरी, भास्वर्ष और गङ्गेश आदि इस भेद को स्वीकार करते हैं।

२. प्रगस्तपादकृत पदार्थधर्मसंग्रह, पृष्ठ २३१। तुलना कीजिए इसकी धर्मोत्तर के भेद ज्ञानात्मक और शब्दात्मक के साथ (न्यायविदुटीका, पृष्ठ २१) तथा शिवादित्य के भेद अर्थरूपत्व और शब्दरूपत्व के साथ (सप्तपदार्थी, १५४)।

३. तर्कसंग्रह, पृष्ठ ४५।

४. तत्त्वचिन्तामणि, २, पृष्ठ २; भाषापरिच्छेद, और सिद्धांतमुक्तावली, पृष्ठ ६६ और ६८।

अपने-आपमें अनुमान-जन्य ज्ञान का परोक्ष कारण है और लिङ्गपरामर्श अथवा चिह्न का विचार अन्तिम कारण (चरम कारण) अथवा मुख्य कारण (कारण) है।<sup>१</sup> तथ्य साररूप में यह है कि साध्य के साथ सम्बन्ध हेतु पक्ष रहता है<sup>२</sup> और वही हमें निष्कर्ष पर ले जाता है। परन्तु अनुमान की प्रक्रिया एक अखण्ड प्रक्रिया है।

अद्वैतवादियों का तर्क है कि हेतु के विचार का कोई प्रश्न ही नहीं उठता। व्याप्ति-सम्बन्ध का ज्ञान साधनरूप कारण है। हमें इसका स्मरण होता है और हम निष्कर्ष पर पहुंच जाते हैं।<sup>३</sup> यह आपत्ति इस मत के विरुद्ध की गई प्रतीत होती है कि हमें पहले प्रत्यक्ष ज्ञान होता है, उसके बाद स्मृति होती है और उसके बाद अनुमान होता है। अद्वैतवादी यह सिद्ध करने का प्रयत्न करता है कि अनुमानत्रिया दो निर्णयो को एकसाथ रख देना नहीं है, बल्कि यह एक अकेली प्रक्रिया (व्यापार) है जिसमें दृश्यतत्त्व (पक्ष) स्मृति द्वारा आविर्भूत सामान्य सिद्धांत अर्थात् साध्य के कार्य करता है। ये दोनों तत्त्व स्वतन्त्र मानसिक अवस्थाएँ नहीं हैं, और अनुमान की प्रक्रिया में निश्चित स्थितियों के रूप में भाग नहीं लेते हैं। नैय्यायिक, जो मनोवैज्ञानिक की अपेक्षा तात्त्विक अधिक है, बलपूर्वक यह कहता है कि अनुमान के लिए सस्लेषण की त्रिया आवश्यक है।

दिङ्नाग अनुमेय के स्वरूप के सम्बन्ध में एक रोचक प्रश्न उठाता है। हम घुए से आग का अनुमान नहीं करते हैं, क्योंकि यह कोई नया ज्ञान नहीं है। हम पहले से जानते हैं कि घुए का आग के साथ सम्बन्ध है। इसी प्रकार आग और पहाड़ के परस्पर सम्बन्ध का अनुमान-हमने किया, यह भी नहीं कहा जा सकता, क्योंकि सम्बन्ध के लिए दो वस्तुओं का होना आवश्यक है, जबकि अनुमान में हमारे पास केवल एक ही वस्तु अर्थात् पहाड़ है, क्योंकि आग तो दिखाई नहीं देती। जिनका हम अनुमान करते हैं वह न तो आग है और न ही पहाड़ है, बल्कि ऐसा पहाड़ है जिसमें आग लगी हुई है।<sup>४</sup> निष्कर्ष एक अन्तिम निर्णय है।

नैय्यायिक ने उन भिन्न-भिन्न स्थितियों को जिनमें हेतु रह सकता है, कोई महत्त्व नहीं दिया है। उसने बारबरा को समस्त पराध्यातुमान-सम्बन्धो तर्क के उदाहरण के रूप में माना है। निश्चयात्मक तथा निषेधात्मक उदाहरणों के उपयोग के अलावा श्रुतकाल स्वकीकारात्मक तथा निषेधात्मक सामान्य प्रतिज्ञाओं को परस्पर सम्बन्ध मानने की ओर किया। वस्तुतः समस्त अनुमान को दोनों ओर से पुष्टि प्राप्त होती

१. तत्त्वचिन्तामणि, २, पृष्ठ २।

२. आप्तिविरशिष्टपक्षधर्मताज्ञानम् (तर्कसंग्रह, पृष्ठ ४४)। देखिए भाषा परिच्छेद, पृष्ठ ६६; तत्त्वचिन्तामणि, २ : २; जानकीनाथकृत न्यायसिद्धांतमञ्जरी, पृष्ठ २६-२७, पंडित संस्करण।

३. वेदान्तपरिभाषा।

४. न्यायवार्तिकसूचीका, न्यायसंग्रह, १ : १, ५ में उद्धृत दिङ्नाग। वेदान्तपरिभाषा (२) अनुसार, पहाड़ का तो प्रत्यक्ष होता है और आग का अनुमान होता है।



है।<sup>१</sup> वस्तुतः हिन्दू तर्कशास्त्र में एक ही सम्बन्ध-प्रकार (फ़िगर) और एक ही तत्त्व (मूड) है। जब हम व्युत्पत्ति जान लेते हैं कि प्रतिज्ञा के कर्ता में एक ऐसी विशेषता है जिसका साहचर्य निरन्तर एक ऐसे गुण के साथ है जिसकी विद्यमानता को हम सिद्ध करना चाहते हैं, हम अनुमान करते हैं कि कर्ता में उक्त गुण विद्यमान है। इस सिद्धान्त को गुण-निर्देश (कन्नोटेसन) की परिभाषा में व्यक्त किया जाता है। इसे यदि वर्गों की परिभाषा में परिवर्तित किया जाए तो हमें सामान्य से विशेष के अनुमान के सिद्धांत की उपलब्धि होती है। एक वर्ग-विशेष के प्रत्येक व्यक्ति के विषय में जो कुछ कहा जा सकता है, वह उस वर्ग के किसी व्यक्ति-विशेष के विषय में भी कहा जा सकता है। सही-सही विचार के लिए सवाक्य-प्रकारों तथा तत्त्वों के व्योरेवार भेदों की इतनी आवश्यकता नहीं है, यद्यपि वे सूक्ष्म विचार के लिए प्रशिक्षणभूमि प्रस्तुत करते हैं।<sup>२</sup> अरस्तू ने स्वीकार किया कि अन्तिम तीन सवाक्य-प्रकारों का पहले में समावेश किया जा सकता है। न्याय पहले सवाक्य-प्रकार में भी केवल बारबरा को स्वीकार करता है। न्याय में दारई (Darii) और फेरियो (Ferio) का प्रयोग नहीं हुआ है। क्योंकि निष्कर्ष सर्वदा एक परिमित पदार्थ से सम्बन्ध रहता है और व्यापक तथा विशिष्ट के मध्य भेद नहीं उत्पन्न होता। यह केवल अपेक्षाकृत है, क्योंकि एक परिमित वर्ग के लिए जो व्यापक है वह विस्तृत विषय में विशिष्ट हो जाता है। न्याय के परार्थानुमान में पक्ष सदा एक व्यक्तिरूप पदार्थ होता है अथवा वर्ग होता है और इसलिए वह व्यापक है, विशिष्ट नहीं। 'कुछ' दृष्टान्तों के विषय में प्राप्त निष्कर्ष हमें प्रस्तुत दृष्टान्त-विशेष के विषय में कोई निश्चित सूचना नहीं दे सकता। बारबरा से सेलेरेण्ट बड़ी सुगमता

१. यदि क है, तो ख है। यदि ख नहीं है, तो क नहीं है। धर्मकीर्ति जहाँ इससे सहमत है कि समस्त युक्तियों को गौकारात्मक अथवा निगेथामक रूप में व्यक्त किया जा सकता है, यदि वे साधर्म्य और वैधर्म्य पर आधारित हों, वहाँ उम्मा यह भी विचार है कि कुछ युक्तियाँ स्वभावतः पिछले ही रूप के अन्तर्गत हैं।

सब पदार्थ, जो यहाँ और अब विद्यमान हैं, प्रत्यक्ष देखे जाते हैं,

यहाँ प्रत्यक्ष नहीं दिग्वाह देता,

इसलिए पडा यहाँ और अब विद्यमान नहीं है।

यह ये मेन्ट्रस का मत है।

२. गौप्यता का कहना है कि "आत्यधिक मौलिक विचार के आधार पर अरस्तू ने अनुमान के रूपों का अन्वेषण किया, उनमें परस्पर भेद किया तथा उनकी शास्त्राओं का विश्लेषण किया। और देखिए तथा विचार कीजिए कि अपने अनेकानेक ग्रंथों में उन दिनों उपलब्ध सम्पूर्ण ज्ञान के क्षेत्र को व्याप्त करते हुए भी उसने वस्तुतः परार्थानुमान के तत्त्वों एवं संबन्ध-प्रकारों का बिलकुल भी प्रयोग नहीं किया। वह यह बात स्वीकार करने में भी संकोच नहीं करता कि रूपों के इस समस्त समूह को घटाकर केवल कुछ मौलिक रूपों में रखा जा सकता है और इससे प्रयोग में कोई हानि न होगी। हम यह और कह सकते हैं कि उत्पन्न वाद का अनुसन्धान, जिसमें महान विकास तथा परिष्कार हुआ है, इस विषय में उसकी पुष्टि करता है कि संबन्ध-प्रकार तथा तत्त्व केवल प्राचीन आश्चर्यजनक विषयों के संग्रहमात्र रह गए हैं, जिन्हें विज्ञान के इतिहास ने सुरक्षित रखा है, किन्तु स्वयं विज्ञान ने भी उनका प्रयोग कभी नहीं किया।" (ग्रीक थिंकिंग, खण्ड ४, पृष्ठ ४४-४५) और देखिए एच. एच. रैबल्ट : 'ए नोट ऑन द इण्टेलिजन्स सिस्तेमिज्म'. अक्टोबर, मार्च १९२४।

से जाना जा सकता है। अरस्तू ने स्वीकार किया कि उसके सब तत्त्व पहले संवाक्य-प्रकार के पहले दो तत्वों में समाविष्ट किए जा सकते हैं। और यदि हम यह जान लें कि सब निर्णय उभयपार्श्ववान होते हैं तो ये दोनों परस्पर परिवर्तनीय हैं।

तर्क की प्रक्रिया का विश्लेषण अरस्तू के परार्थानुमान-सम्बन्धी विश्लेषण के साथ बिलकुल निकट सादृश्य रखता है। पञ्चावयवीरूप में भी केवल तीन पद रहते हैं, और त्रि-अवयवी अनुमान में तीन विषय होते हैं जो अरस्तू के निष्कर्ष, पक्षपद तथा साध्यपद से अनुकूलता रखते हैं। इस प्रकार की अद्भुत समानता का कारण यह बताया जाता है कि दोनों का एक-दूसरे पर प्रभाव पड़ा है। डाक्टर विद्याभूषण का कहना है: "ऐसा विचार असंगत न होगा कि अरस्तू के तर्कविज्ञान ने अलेक्जेंड्रिया, सीरिया तथा अन्य देशों के मार्ग से तक्षशिला में प्रवेश किया हो। मेरा विचार ऐसा है कि भारतीय तर्कशास्त्र में वस्तुतः परार्थानुमान की विधि अनुमान में स्वतः उदित नहीं हुई है और यह विचार हिन्दू तार्किकों में अरस्तू से ही आया है।" विद्वान प्रोफेसर का विश्वास है कि परार्थानुमान की कला उधार ली गई है, यद्यपि अनुमान का सिद्धान्त हमारा अपना है। प्रोफेसर कीथ लिखते हैं 'प्राचीनकाल के तर्क-विषयक सिद्धान्तों का उद्गम ग्रीस देश को मानने का कोई कारण प्रतीत नहीं होता। गौतम और कणाद द्वारा प्रतिपादित 'परार्थानुमान' भी निःसन्देह यही उत्पन्न हुआ, भले ही यह रुढ़ विकास रहा हो। उपमान-प्रमाण के द्वारा तर्क करने के स्थान पर, निरन्तर साहचर्य को अनुमान का आधार बनाने का अपने-आपमें पूर्ण सिद्धांत, यह ठीक है कि, दिडिनाग के द्वारा ही प्रकट हुआ। और यह कहना अयुक्तियुक्त न होगा कि सम्भवतः यहाँ पर ग्रीक प्रभाव ने भाग लिया हो।" अपने इस सुभाव के समर्थन में वे इस बात का उल्लेख करते हैं कि दिडिनाग के पूर्ववर्ती आर्यदेव को (जो उससे लगभग दो शताब्दी पूर्व हुआ था) ग्रीक ज्योतिष का ज्ञान था। भरतशास्त्र में पाई जानेवाली हिन्दू नाट्यकला की प्रकल्पना पर अरस्तू का जो प्रभाव बताया जाता है, उसके साथ यदि हम विचार को मिलाया जाए तो यह सम्भव प्रतीत होता है कि भारत और ग्रीस के मध्य परम्पर कुछ मास्कृतिक आदान-प्रदान रहा हो। कभी कभी यह प्रतिपादित किया गया है कि अरस्तू (हिन्दू प्रकल्पना से बहुत अधिक प्रभावित हुआ था जो उसके पास सिकन्दर के द्वारा पहुँची थी, क्योंकि सिकन्दर के विषय में यह कहा जाता है कि उसने भारत के हिन्दू तार्किकों के साथ वार्तालाप किया था। सीधे प्रभाव के सम्बन्ध में कोई निश्चित प्रमाण प्राप्त नहीं है, और जब हम यह स्मरण करते हैं कि परार्थानुमान के नमूने की तर्कप्रणाली अरस्तू के समय से पूर्व हिन्दू तथा बौद्ध विचारकों के ग्रन्थों में भी पाई जाती है तो ग्रीस से 'उधार लेने' की प्रकल्पना को स्वीकार करना कठिन हो जाता है। मैक्समूलर के शब्दों को यहाँ दोहराया जा सकता है कि "हमें यहाँ पर भी यह अवश्य स्वीकार करना चाहिए कि हमारे पूर्वज जहाँ तक चाहते थे उससे भी कहीं अधिक विचारों में ऐसा साम्य

१. हिस्ट्री ऑफ इण्डियन लॉजिक, पृष्ठ १५।

२. इण्डियन लॉजिक एण्ड ऐटोमिज्म, पृष्ठ १८।

३. हिस्ट्री ऑफ इण्डियन लॉजिक, पृष्ठ ५००, टिप्पणी १, तथा परिशिष्ट बी।

मिलता है, जिसके विषय में निश्चय ही कोई पूर्वयोजना नहीं रही होगी। हमें यह कदापि न भूलना चाहिए कि जो कुछ एक देश में सम्भव हुआ वह अन्य देश में भी सम्भव हो सकता है।<sup>१</sup> इस मत की और भी अधिक पुष्टि हो जाती है जब हमें यह विदित होता है कि भारतीय और ग्रीक परार्थानुमान विधियों में कितने ही मौलिक भेद भी हैं। ग्रीक तर्कशास्त्र में तर्क के विश्लेषण में 'उपमान' का स्थान नहीं है, जिसे कि हिन्दू विचारक व्यापक सम्बन्ध के कथन के लिए अनिवार्य समझते हैं। यह बिलकुल स्पष्ट है कि अनुमान का आधार व्यापक सम्बन्ध है, क्योंकि दृष्टान्त उस सम्बन्ध का उपयुक्त मूर्तरूप है।

## ९

### आगमन अनुमान

अनुमान यथार्थता के प्रति सत्य होने का दावा करना है और यह दावा स्थिर नहीं रह सकता जब तक कि दोनों पद सत्य न हो। पक्षपद प्रत्यक्षज्ञान का परिणाम है और साध्यपद हमें आगमन अनुमान की समस्या तक ले जाता है।

व्यापक प्रतिज्ञाओं की सिद्धि कैसे होती है? नैय्यायिक इसके भिन्न-भिन्न उत्तर देता है। यह गणना, अन्तर्दृष्टि तथा परोक्ष प्रमाण को प्रस्तुत करता है। परार्थानुमान नियम के साथ-साथ एक उदाहरण का उल्लेख करता है। किसी नियम को दर्शाने के लिए उदाहरण पर्याप्त तो हो सकता है, किन्तु यह अपने-आपमें किसी व्यापक सम्बन्ध की स्थापना नहीं कर सकता। रसोईघर में धुएँ का आग के साथ सतत साहचर्य हो सकता है, अथवा होम करने के स्थान में भी धुएँ का सतत साहचर्य आग के साथ हो सकता है, किन्तु इसमें हम पहाड़ पर आग के होने का अनुमान केवल इसलिए नहीं कर सकते कि हम उसमें धुएँ को देखते हैं, जब तक कि हम इस मिद्धान्त की स्थापना न कर लें कि सभी अवस्थाओं में आग के साथ धुएँ का साहचर्य पाया जाता है। यदि हम धुएँ तथा आग को अनेक दृष्टान्तों में साथ-साथ देखते हैं तो हमारे अनुमान की भित्ति अधिक दृढ़ हो जाती है। बिना किसी अपवाद के (अव्यभिचरित साहचर्य) बार-बार अनुभव (भूयोदर्शन) हमें एक सामान्य नियम तक पहुँचाने में सहायक होता है। जहाँ-जहाँ आग है वहाँ-वहाँ धुएँ का दिखाई देना ही पर्याप्त नहीं है। हमारे लिए इस बात को लक्ष्य करना भी आवश्यक है कि जहाँ आग न हो वहाँ धुएँ भी न हो। उपस्थिति में समानता और अनुपस्थिति में समानता, दोनों आवश्यक हैं।<sup>२</sup> यदि नियत साहचर्य के साथ-साथ अपवाद भी कहीं न मिले, अर्थात् प्रावनाभावरूप-सम्बन्ध हो तो व्याप्तिविषयक अनुमान को पुष्टि मिलती है और केवल उसी अवस्था में हमें उपाधियों, अर्थात् आकस्मिक अवस्थाओं से रहित साहचर्य मिलता है।<sup>३</sup> यह आवश्यक नहीं

१. सिद्धान्तसमुच्चय, पृष्ठ ३८५-८६।

२. साहचर्यज्ञान और व्यभिचारबालविरह (तर्कसंग्रहदीपिका, ४५)।

३. उदयन व्याधि की परिभाषा यों करता है कि वह वस्तु जो अपना गुण समीपस्थ अन्य पदार्थ

है कि जहाँ-जहाँ आग है वहाँ-वहाँ धुआँ भी पाया जाए। एक लाल गरम लोहे के टुकड़े में आग तो है किन्तु धुआँ नहीं है। केवल गीले ईंधन की आग के साथ ही धुएँ का साहचर्य है। इस प्रकार हम देखते हैं कि आग के साथ धुएँ का साहचर्य सौपाधिक है, जबकि धुएँ के साथ आग का साहचर्य नित्पाधिक अवश्यम्भावी है। इस प्रकार 'सब स्थानों पर आग के साथ धुआँ होना' स्वीकार्य नहीं है, जबकि प्रत्येक ऐसी अवस्था में जहाँ आग गीले ईंधन में लगी हो, धुएँ का होना स्वीकार्य है। उपाधि को निश्चित रूप से दोष नहीं कहा जा सकता, क्योंकि उपाधि से भ्रम केवल उसी अवस्था में होता है जबकि उसका पृथक् ज्ञान न हो सके। जब कभी उपाधि का सन्देह हो तो हमारे लिए उन परिस्थितियों की विवेचना करना और यह दिखाना आवश्यक हो जाता है कि उक्त उपाधि की अनुपस्थिति में साहचर्य बना रहता है। निश्चयात्मक दृष्टान्त उपाधिदोष का निराकरण करते हैं, क्योंकि वे यह सिद्ध करते हैं कि हेतु तथा साध्य तो उपस्थित हैं, जबकि और कोई निरन्तर उपस्थित नहीं है। निषेधात्मक दृष्टान्त यह दिखाकर समर्थन करते हैं कि हेतु और साध्य अनुपस्थित है, जबकि और कोई भौतिक परिस्थिति निरन्तर अनुपस्थित नहीं है। परवर्ती तर्कशास्त्र ने निषेधात्मक दृष्टान्तों पर विशेष बल दिया है। और व्याप्ति की परिभाषा इस प्रकार की है जिससे कि अनुमेय के लिए हेतु की ऐकान्तिक पर्याप्तता प्रकट की जा सके।<sup>१</sup> नैयायिक बलपूर्वक कहता है कि व्यवस्थित मस्तिष्क के लिए उचित है कि वह अपनी स्वच्छन्द कल्पनाओं को बश में करके यथार्थ तथ्य के आगे झुक जाए। परीक्षणान्मक विधियों का सही व्यौरा परीक्षणान्मक विज्ञानों के विकास के साथ ही सम्भव है, और उसके अभाव में वैज्ञानिक विधि के बारे में भारतीय तार्किक के विचार कोई खास दिलचस्पी पैदा नहीं करते। नैयायिक आगमन की सामान्य समस्या से अभिज्ञ था और प्रकृतिनिष्ठ तथ्यों का सावधानी से निरीक्षण करने की पद्धति से भी अभिज्ञ था, जिसके द्वारा व्यापक प्रतिज्ञाओं पर पहुँचा जाता है।

को दे दे (उपसमीपवर्तिनि आदधानि मडक्रामयति श्वीय धनंम् उता उपाधिः)। लाल रंग का फूल जो अपने ऊपर रखे हुए स्फटिक को अपनी लाली देकर एक पथरामा माणिक्य का सा बना देता है, एक उपाधि है। तुलना की लिए चरदराजकृत उक्त परिभाषा के साथ—साधनव्यापकाः साध्यसमव्याप्ता उपाधयः (तार्किक गद्या, पृष्ठ ६६)। एक निदाय व्यापक का उनी कभी उपाधियाँ से रहित होना चाहिए जिनका स्वयं अपने को सन्देह हो सकता है, या जो विगधी द्वारा आरोपित की जा सकती है। और देखिए बाल्यप्रतिष्ठत व्यावर्तकतत्त्वटीका, १ : १, २। उदयन के अनुसार, तर्कशास्त्र में उपाधि वह है जो (१) मध्यपद के साथ बराबर रहती है, (२) जिसके साथ यह मध्यपद रहता है, (३) और जो मध्यपद के साथ निरन्तर नहीं रहती। तर्कदीपिका में चार प्रकार की उपाधियाँ मानी गई हैं।<sup>२</sup> देखिए आश्लेष्ये-कृत तर्कसंग्रह, पृष्ठ ३१७।

१. व्याप्ति की अनेक परिभाषाओं पर विचार करने के पश्चात् गङ्गेश यह निष्कर्ष निकालते हैं कि निरन्तर साहचर्य साध्य के साथ हेतु की सह-उपाध्यायिता है, जो उस निरपेक्ष अभाव की प्रतिकृति के स्वरूप में उपाधिवान् नहीं है, जो हेतु के साथ उसी स्थिति में रहती है किन्तु उस प्रतिकृति के सम्बन्ध में भिन्न स्थिति में रहती है (तत्त्वान्वयामणि, ७), देखिए विश्वरूप आश्लेष्ये-कृत तर्कसंग्रह, पृष्ठ ४२४।

• प्रकृति सूदा हमें ठीक ढंग के निश्चयात्मक तथा निषेधात्मक दृष्टान्त प्रदान नहीं करती कि जिनकी सहायता से हम किन्हीं सिद्धान्तों का प्रतिपादन या निराकरण कर सकें। नैय्यायिक का कहना है कि हम निषेधात्मक साक्ष्य की प्राप्ति के लिए तर्क अथवा अप्रत्यक्ष प्रमाण का प्रयोग कर सकते हैं। यदि यह सामान्य प्रतिज्ञा कि 'जहाँ-जहाँ धुआ है वहाँ-वहाँ आग है', ठीक नहीं है तो इससे विपरीत, अर्थात् कभी-कभी 'धुएँ के साथ आग नहीं रहती', अवश्य ठीक होगी। दूसरे शब्दों में यह कि आग अनिवार्य रूप से धुएँ की पूर्ववर्ती नहीं है। किन्तु हम यह अस्वीकार नहीं कर सकते कि आग धुएँ का कारण है। इस प्रकार एक व्यापक प्रतिज्ञा को पुष्ट करने के लिए, जो अबाधित मेल के निश्चयात्मक दृष्टान्तों पर आधारित है, तर्क का प्रयोग किया जाता है। यह किसी परिकल्पना को सिद्ध करने का भी एक उपाय है। यह दिखाकर कि यदि हम सुझाई गई परिकल्पना को अस्वीकार करेंगे तो किन-किन असंगतियों में फँस जाएंगे, अप्रत्यक्ष प्रमाण उस प्रकल्पना की पुष्टि करने में प्रवृत्त होता है। इससे यह सिद्ध होता है कि अन्य कोई प्रकल्पना तथ्यो का समाधान नहीं कर सकती।

तर्क आगमन की उस अनुभवाश्रित प्रणाली के लिए, जिससे हमें व्यापक प्रतिज्ञाओं का उपलब्धि नहीं हो सकती, केवल एक सहायक का काम करता है। जहाँ हम सभी सम्भव अवस्थाओं का निरीक्षण करके अपने निष्कर्ष की परिपुष्टि अप्रत्यक्ष प्रमाण द्वारा करते हैं, वहाँ भी हमें व्यापक प्रतिज्ञाओं के विषय में एकान्त निश्चितता उपलब्ध नहीं होती। जब तर्क के परिमित निरीक्षण पर आश्रित है उनमें कोई आवश्यकता नहीं रहती। गणनात्मक व्याप्तियाँ केवल मात्र सम्भव हैं, निश्चित नहीं हैं। जहाँ पर यह सत्य है कि इन्द्रिय-ग्राह्य विशिष्टों का अनुभव व्यापकों के ज्ञान को उत्पन्न करता है, वहाँ यह नहीं कहा जा सकता कि व्यापकों का ज्ञान पूर्णतया इन्द्रिय-ग्राह्य विशिष्टों के द्वारा होता है, क्योंकि व्यापक किसी भी अथवा समस्त विशिष्टों से परे जाता है।

समष्टिवाची निर्णयो में भी व्यापक के ज्ञान की पूर्व धारणा रहती है। हम सब दृष्टान्तों की गणना नहीं करते किन्तु केवल उन्हींकी गणना करते हैं जिनके अन्दर वर्गीय गुण विद्यमान हैं, जिसके कारण ही उक्त दृष्टान्तों का स्थान उस वर्ग के अन्दर

१. न्यायसूत्र, १ : १, ३१।

२. एक न्याय्य परिकल्पना के लिए निर्मालखित शर्तों को पूरा करना आवश्यक है :—(१) परिकल्पना तथ्यों का समाधान करने में अवश्य समर्थ हो। (२) किसी भी ज्ञात तथ्य से अथवा स्थापित सामान्य सिद्धान्तों से उसका विरोध न हो। (३) जहाँ अनुभूत साधनों के द्वारा तथ्यों की सन्तोषजनक व्याख्या सम्भव हो सकती हो वहाँ अननुभूत साधनों की कल्पना कभी न करनी चाहिए। (४) जब दो प्रतिद्वन्द्वी प्रकल्पनाएँ उपस्थित हों तो एक महत्त्वपूर्ण तथ्य अथवा कसौटी आवश्यक है। इस प्रकार की कसौटी की अनुपस्थिति किसी भी प्रकल्पना की सिद्धि के लिए घातक होगी। (५) अन्य बातें यदि एक-समान हों तो दो प्रतिद्वन्द्वी प्रकल्पनाओं में से सरलतर को, अर्थात् जो ज्यूल कल्पना करती हो उसे चुनना चाहिए। (६) दो प्रतिद्वन्द्वी प्रकल्पनाओं में से जो तात्कालिक हो अथवा उपस्थित विषय के साथ अनुकूलता रखती हो, उसे विजातीय अथवा दूरस्थ की अपेक्षा मान्यता देनी चाहिए। ऐसी प्रकल्पना को जो उक्त शर्तों को पूरा करती है, सिद्धान्तरूप में स्थापित होने से पहले, यथार्थता की जाँच से भी खरा उतरना चाहिए। (सीलकृत 'दि पौलिटिव साइंसेस आफ पॅरिअयट विन्दूस', पृष्ठ २८८)।

होता है। इसलिए व्यापक के ज्ञान के बिना गणना-पद्धति भी कार्य नहीं कर सकती। प्राचीन न्याय का दावा है कि हम व्यापकों को प्रत्यक्ष ज्ञान के द्वारा पहचान सकते हैं। गंगेश व्यापकों (सामान्य लक्षण) के ज्ञान में इन्द्रियातीत क्रिया को स्वीकार करता है, जब वह इसे अलौकिक प्रत्यक्ष अथवा इन्द्रियातीत अन्तर्दृष्टि को एक प्रकार बताता है। उक्त विचारों में से किसी से भी दृष्टान्तों का सर्वांग सर्वेक्षण हमारे लिए आवश्यक नहीं है। व्यापक धूम्रमयता के प्रत्यक्ष द्वारा हम धूम्र-सम्बन्धी सब अवस्थाओं का ज्ञान प्राप्त करते हैं। आग और धुएँ की व्यापकताओं का ज्ञान हमें सामान्यलक्षण-प्रत्यासत्ति द्वारा होता है और हम उनके अनिवार्य सम्बन्ध को अनुभव करते हैं। इस प्रकार एक दृष्टान्त के विस्लेषण द्वारा हम व्यापक सम्बन्ध को पहचान सकते हैं; और जो कुछ एक दृष्टान्त के विषय में सत्य है उसे उक्त वर्ग के सब सदस्यों तक उचित रूप में विस्तृत किया जा सकता है, क्योंकि समानरूपता नाम की एक वस्तु श्रवण्य है। जो एक बार सत्य है, वह सबदा सत्य है। हम जब कहते हैं 'धूम्र', तो हमारे मन में उस समय धुएँ की सब अवस्थाएँ नहीं होती, किन्तु तो भी धुएँ का गुणनिर्देश हमारे अस्तिष्क में उपस्थित रहता है। धुएँ तथा आग के गुणनिर्देश व्यापति के अन्दर व्याप्य-व्यापक-भाव से परस्पर सम्बद्ध हैं। हमारे सामने अनेकों दृष्टान्तों का रहना आवश्यक है, इसलिए नहीं कि हमें इन विगण्टों से व्यापक सम्बन्ध की प्राप्ति होती है, बल्कि इसलिए कि वह सम्बन्ध केवल एक उदाहरण में स्पष्ट रूप में पहचाना नहीं जा सकता। यद्यपि विभेदक शक्ति में प्रवीण पुरुष थोड़े-से उदाहरणों में भी सम्बन्धों में भेद कर ही सकते हैं, व्यापक सम्बन्ध केवल भोजमात्र है उसका सृजन नहीं होता। केवल एक दृष्टान्त से भी विशेष विचार द्वारा हम व्यापक सम्बन्ध तक पहुँच सकते हैं। यदि स्वयं अन्तिम निर्णय में व्यापक सम्बन्ध हमारे सम्मुख स्पष्ट नहीं होता तो एकसमान घटनाओं की पुनरावृत्ति भी इस विषय में हमारी सहायता नहीं कर सकती। यह विषय के अन्दर निहित है जिसे हमारी विचारशक्ति ने बनाया नहीं है। जो कुछ इन्द्रियातीत है वह अनुभवातीत भी हो, यह आवश्यक नहीं है। विविधवस्तु प्रेक्षण तथा परीक्षण ऐसे अनुभव का केवल समर्थन करते हैं जो केवल एक घटना से कभी-कभी अन्तर्दृष्टि द्वारा प्राप्त हो जाता है। प्रकृति की प्रत्येक घटना अपने अन्दर एक विशेष सम्बन्ध अथवा नियम को छिपाये हुए है, जिसके अनुसार वह घटना मर्घटत हुई है। किसी घटना की भौतिक विशेषताओं को उसके आकस्मिक सहचारी विषयों से पृथक् करके समझने में केवल अन्तर्दृष्टि ही हमारी सहायक हो सकती है। व्यापक प्रतिज्ञाएँ विषय-वस्तु के सम्बन्ध हैं। यदि सभी लघुपित्त वाले प्राणी दीर्घायु होते हैं तो यह इसलिए नहीं कि मनुष्य, घोड़ा तथा खरचर, जो लघुपित्त वाले हैं, दीर्घायु हैं, बल्कि इसलिए कि लघुपित्तता और दीर्घ जीवन की विषय-वस्तुओं में एक आवश्यक सम्बन्ध है। न्याय के

१. तुलना कीजिए अरस्तु के इस मत से कि व्यापक का ज्ञान, सम्बन्धित विरामों के प्रत्यक्ष ज्ञान के पश्चात्, मन (NOUS) द्वारा होता है। दृष्टान्तों की गणना, भले ही कितनी भी पूर्ण क्यों न हो, निरन्तर निश्चितता प्रदान नहीं कर सकती, जब तक कि इस प्रकृति की अनिश्चितता को अतिक्रमण न कर लें (अस्तु : पृ. ० पॉ. ०, १ : ५. ।

परार्थानुमान का महत्त्व उसे इस परिकल्पित निरुपाधिक रूप में रखने से अच्छी तरह स्पष्ट हो जाता है। यदि 'क' तो 'ख', 'क' इसलिए 'ख'।

निगमनात्मक तर्क अपने निष्कर्ष में हमें किस प्रकार आधारवाक्य (प्रेमिस) में दी गई सामग्री से अधिक प्रदान कर सकता है, यह समस्या इस दृष्टिकोण से एक नये रूप में प्रकट होती है। सामान्य सिद्धान्त, गणनात्मक निष्कर्ष नहीं हैं और वे सम्बन्ध जो विशिष्टों को शासित करते हैं, उतने ही यथार्थ हैं जितने कि स्वयं विशिष्ट। जब हम व्यापक निष्कर्ष से एक विशिष्ट मध्य को निकालते हैं तो एक विशेष अर्थ में निष्कर्ष आधारवाक्य से भी परे पहुँच जाता है यद्यपि दूसरे अर्थ में यह उसके अन्दर निविष्ट है।

किन्तु यदि व्यापक सम्बन्ध यथार्थ है और उनके लिए केवल अन्तर्दृष्टि ही की आवश्यकता है तो यह कैसे होता है कि प्रेमी तथा पागल उन सामान्य सिद्धान्तों के महत्त्व को ग्रहण नहीं कर सकते जो वैज्ञानिकों तथा दार्शनिकों की आँखों में गड़ जाते हैं? और न इसका समाधान ही मरल है कि हमारे सामान्यानुमान कभी-कभी सत्य सिद्ध नहीं होते। त्रुटिपूर्ण आगमनात्मक अनुमानों में सम्बन्धों का सही-सही बोध नहीं होता। विशिष्टों की अमीम पूर्णता से उनका ठीक-ठीक भेद नहीं किया जाता है। यथार्थता की जटिलता के कारण सम्बन्धों में भेद करना कठिन होता है। राग, मालसिक पक्षपात और जडता तथा विचारहीनता के कारण हम प्रस्थापनाओं को सत्य मान लेते हैं, यद्यपि ये सत्य होती नहीं। हम अर्थ में विशिष्ट प्रत्यक्ष भी अशुद्ध हो सकते हैं। अन्तर्दृष्टि द्वारा पुष्ट आगमनात्मक सिद्धान्त अधिक विश्वास-योग्य हो जाते हैं जब उनका प्रयोग नये विशिष्टों के लिए होता है, अर्थात् जब हम आगमन से निगमन अवस्था की ओर आते हैं। जैसाकि हम आगे चलकर देखेंगे, व्याप्ति-सम्बन्धों की प्रामाणिकता को भी, अन्य सब ज्ञानों के समान, ज्ञान की अन्य विधियों से सिद्ध करने की आवश्यकता होती है। ऐसा अन्तर्ज्ञान जिसकी पुष्टि अनुभूति के आधार पर न हुई हो, परिकल्पनामात्र ही है। केवल अन्तर्ज्ञान कुछ अधिक उपयोगी नहीं है। आनुभविक सामग्री की पूर्ण निःशेषता एक ऐसा आदर्श है जिसको प्राप्त नहीं किया जा सकता। दोनों एक-दूसरे के परस्पर महायक हैं। सामान्य सिद्धान्त में कुछ आवश्यकता निहित रहती है यद्यपि हम इसे केवल एक आनुभविक तथ्य के अवसर पर ही ठीक-ठीक समझ सकते हैं।

व्याप्ति के सम्बन्ध में न्याय की यह धारणा है कि सामान्य स्थापनाएं यथार्थसत्ता की अवयवभूत हैं,<sup>१</sup> और व्याप्ति-सम्बन्ध यथार्थ हैं।<sup>२</sup> चार्वाक सम्प्रदाय वाले, जो भौतिकवादी हैं, व्याप्ति-सम्बन्धों की सम्भावना को स्वीकार नहीं करते और इसीलिए वे अनुमान की यथार्थता के भी विरोधी हैं। बौद्ध दार्शनिकों के मत में सामान्य प्रस्थापनाएं आदर्श कृतियाँ हैं, यथार्थ सम्बन्ध नहीं हैं। सामान्य प्रस्थापनाएं केवल नाममात्र हैं और उनकी पहचान केवल

१. सामान्यव्यवस्तुभूतत्वात् (तर्कभाषा, पृष्ठ ३१, पूना संस्करण)।

२. स्वभाविकस्तु सम्बन्धो व्याप्तिः (पृष्ठ ३५)।

कल्पना है। बौद्ध ग्रन्थ, 'सामान्यदूषणदिकप्रसारिता' में इस मत की कि हम सामान्य प्रस्थापनाओं का, यथार्थ की तरह प्रत्यक्ष ज्ञान प्राप्त करते हैं, आलोचना की गई है। हम हाथ की पाँच अंगुलियों को देखते हैं और इसके अतिरिक्त छठी सामान्य वस्तु को नहीं देखते, जो उतनी ही अवाग्मनविक है जितना कि सिर पर सीग।<sup>१</sup> यद्यपि इस मत की ठीक ठीक व्याख्या के अनुसार, प्रत्येक प्रकार का अनुमान असम्भव ठहरता है, तो भी बौद्ध दार्शनिक क्रियात्मक रूप में इसकी यथार्थता को स्वीकार करते हैं और भिन्न भिन्न प्रकार के सामान्य सम्बन्धों में भेद करते हैं। हेतु का साध्यपद के साथ स्वभाव (तादात्म्य), कारण-कार्यभाव अथवा अभाव (अनुपलब्धि) रूप से सम्बन्ध हो सकता है। इसका तात्पर्य यह है कि हमारे अनुमान विध्यात्मक या निषेधात्मक हो सकते हैं और पहले प्रकार के भी विश्लेषणात्मक अथवा सश्लेषणात्मक हो सकते हैं। जब हम इस प्रकार का कथन करने हैं कि "यह एक वृक्ष है क्योंकि यह देवदारु की श्रेणी का है" तो यह अनुमान या तो तादात्म्य, या विश्लेषण, स्वभाव, अथवा सह-अस्तित्व के नमूने का है। इसी प्रकार जब हम यह कथन करते हैं कि "चूक वहा घुआ है इसलिए वहा आग है" तो यह अनुमान तदुत्पत्ति (अर्थात् आग से धूआ उत्पन्न होता है), मन्वेषण, कार्यकारणभाव अथवा पूर्वानुपरक्रम के नमूने का है। अनुपलब्धिजन्य अनुमान वह है जहाँ हम घड़े के अभाव का अनुमान डडा दिखाई न देने के कारण करते हैं। सामान्य सम्बन्धों का ज्ञान नथ्यों के निरीक्षण द्वारा नहीं होता, बल्कि नान्वित तादात्म्य की पूर्व-धारणाओं अथवा कार्यकारण रूपी आवश्यकता के आधार पर किए गए अनुमान से होता है। बौद्ध दार्शनिक इन कार्यकारणभाव तथा तादात्म्य सम्बन्धों सिद्धान्तों की सामान्य सत्ता को स्वीकार करते हैं, क्योंकि बिना इनकी स्वीकृति के और कोई निस्तार नहीं है। दिङ्नाग के अनुसार, ज्ञान के द्वारा वस्तुनिष्ठ सत्ता के यथार्थ सम्बन्धों का स्पष्टीकरण नहीं होता है। अन्तर्निहितता, तत्त्व, गुण और उद्देश्य वस्तु के सम्बन्ध, जिनके द्वारा हम किसी निष्कर्ष पर पहुँचते हैं, ये सब विचार के द्वारा आरोपित किए जाते हैं।<sup>२</sup> सम्बन्ध केवल तर्क-जन्य है।

वाचस्पति उक्त बौद्धमत की कड़ी छानबीन करता है। बौद्ध दार्शनिकों की दृष्टि में कार्यकारणभाव के नियम की सन्तुष्टि हो जाती है यदि हम आग लगने की अवस्था में धुएँ की उर्ध्वपति को किसी अदृश्य पिशाच के द्वारा

१. कीर्ति : 'बुद्धिस्टै फिल्लासफी', पृष्ठ २३३। तुगाना कीजिए बकले के अर्थों विचारों के मत से, 'प्रिंसिपल्स आफ इयूनान लौलज', भूमिका, पृष्ठ १३।

२. न्यायविन्दु, ३।

३. देखिए न्यायकेदली, पृष्ठ २०७। वाचस्पति दिङ्नाग से उद्धृत करता है—“सर्वाण्यम अनुमानानुमेयभावो बुद्ध्यारूढेन धर्मधर्मिभावैर्न न बहिस्सदसंभवम् अपेक्षते।” (न्यायवातिकतात्पर्यटीका, १ : १, ५)।



उत्पन्न हुआ बता सकें। और उनके मत में यह भी आवश्यक नहीं है कि कार्य-विशेष का कारण भी वही एक हो। यदि कारण वह है जो कार्य से पहले आता है तो दोनों का एक ही समय में विद्यमान रहना नहीं बनता। घुएँ की देखने से हम वर्तमान में नहीं किन्तु भूतकाल में आग के अस्तित्व का अनुमान कर सकते हैं। और यदि दोनों का तादात्म्य है तो एक के प्रत्यक्ष ज्ञान का अर्थ दूसरे का भी प्रत्यक्ष ज्ञान है, और उस अवस्था में अनुमान की आवश्यकता नहीं रहती। वाचस्पति और जयन्त बलपूर्वक कहते हैं कि देवदारु और वृक्ष के मध्य सम्बन्ध तादात्म्य सम्बन्ध नहीं है, क्योंकि सभी वृक्ष देवदारु नहीं हैं।<sup>१</sup> बौद्धमतानुयायी हमें यह नहीं बतलाता कि कार्यकारणभाव तथा तात्त्विक तादात्म्य सम्बन्धी सिद्धान्त स्वयं कहां से आए। साहचर्य की अनेक ऐसी अवस्थाएं हैं जिनका कार्यकारणभाव अथवा तादात्म्य से कोई सम्बन्ध नहीं है। नैयायिक के अनुसार, सभी प्रकार के पारस्परिक सम्बन्ध व्याप्ति के अन्दर आते हैं। केवल वही सम्बन्ध नहीं जो कार्यकारणरूप से पूर्वापरभाव रखते हैं अथवा जाति एवं उपजाति के मध्य है, बल्कि इस प्रकार के अन्य सम्बन्ध भी जैसेकि सभी “सींगोंवाले पशुओं के खुर फटे हुए होते हैं”, व्याप्ति के अन्दर आते हैं।<sup>२</sup>

## १०

### कारण

अन्य सब सामान्य सिद्धान्तों की भांति, कार्यकारणभाव का नियम भी नैयायिक के लिए एक अन्तर्दृष्टि द्वारा ज्ञात स्वतःसिद्ध सिद्धान्त है, जिसकी पुष्टि अनुभव द्वारा होती है। देखी गए कार्यकारण-सम्बन्धों से उस सिद्धान्त का समर्थन होता है जिससे समस्त अनुसन्धान आरम्भ होता है। कारण वह है जो, बिना अपवाद के, कार्य से पूर्व विद्यमान रहता है और जिसकी आवश्यकता केवल मात्र सहायक के रूप में ही नहीं, बल्कि कार्य की उत्पत्ति के लिए भी है। यह एक घटनाक्रम का पूर्ववर्ती अवयव है, जो सतत रूप से अनेक अवस्थाओं में पूर्ववर्ती रहा है। किन्तु केवल पूर्ववर्ती होना ही पर्याप्त नहीं है।<sup>३</sup> इसे एक आवश्यक पूर्ववर्ती होना चाहिए।

१. न्यायमञ्जरी, पृष्ठ ११४, और न्यायवार्तिकना-पर्यटीका, १ : १, ५।

२. प्रशास्तपाद उल्लेख करता है कि कार्यकारणभाव के विपरीत सह-अस्तित्व, जैसे कि चन्द्रमा के उदय से समुद्र के ज्वार तथा कुमुदिनी के खिलने का संकेत मिलता है, व्याप्त के अन्दर आ जाते हैं (प्रशास्तपादकृत पदार्थधर्मसंग्रह, पृष्ठ २०५)।

३. ग्लैडबर्ग :—मेरे जन्म दिन में

अन्तरिक्ष का पूर्ण भाग आग्नेय आकृतियों से तथा जलती हुई मशालों से भरा आया; और मेरे जन्म के समय पृथ्वी का यह महान ढाँचा अपनी नीच समेत एक भीड़ मनुष्य की भांति कांप उठा था।

अन्यथासिद्ध उस पूर्ववर्ती को कहते हैं जिसका सम्बन्ध कार्य के साथ कार्यकारण रूप में न हो, यद्यपि उसके साथ विद्यमान भले ही रहा हो। विश्वनाथ<sup>१</sup> इस प्रकार के विभिन्न अन्यथासिद्ध कारणों का उल्लेख करता है। हम अपनी उंगली द्वारा किसी पदार्थ की आकाशीय स्थिति का संकेत कर सकते हैं। इस प्रकार उंगली द्वारा किया गया संकेत भले ही सतत उपस्थित रहता हो किन्तु आकाशीय स्थिति के प्रत्यक्ष के साथ यह कार्यकारणभाव ही सम्बद्ध नहीं है। कुम्हार का डडा एक निरुपाधिक पूर्ववर्ती है, जबकि उस डडे के रंग से कोई प्रयोजन नहीं है। डडे की गति से जो शब्द होता है वह भी एक सहजात कार्य है। नित्य और सर्वव्यापी द्रव्य, जिन्हे स्वेच्छा से न तो उपस्थित ही किया जा सकता है और न हटाया ही जा सकता है, निरुपाधिक पूर्ववर्ती नहीं है। उपाधि की उपाधि का भी, जैसे कि कुम्हार के बाप का घड़े के निर्माण से कोई सम्बन्ध नहीं है, हमें केवल तात्कालिक पूर्ववर्तियों से प्रयोजन है। एक ही कारण के सहजात कार्यों में भी कभी-कभी परस्पर कार्यकारण-सम्बन्ध की भ्रांति हो जाती है। गुरुत्वाकर्षण के सामान्य कारण से तराजू के पलड़े का ऊपर उठना एवं नीचे गिरना होता है। जब ये दोनों सहजात कार्य एक-दूसरे के पश्चात् होने हैं, तब इस विषय की बहुत आशंका रहती है कि कही पूर्ववर्ती सहजात कार्य को पश्चाद्वर्ती सहजात कार्य का कारण न समझ लिया जाए। कार्य की उत्पात्ति के लिए जो अनावश्यक है, वह उसका अनुपाधिक पूर्ववर्ती नहीं है। कारण को आनुषाङ्गिक परीक्षण एवं नैमित्तिक या आकस्मिक उपकरणों के साथ मिश्रित नहीं करना चाहिए।<sup>२</sup> यह मानी हुई बात है कि यदि बाधक शक्तिया उपस्थित हैं तो कारण से कार्य नहीं निकलेगा। इसलिए कभी-कभी 'प्रतिबन्धकाभाव' को भी कारण की परिभाषा में जोड़ दिया जाता है। केशव मिश्र ने कारण की परिभाषा इस प्रकार की है कि ऐसा आवश्यक पूर्ववर्ती जिससे कोई अन्य कार्य सम्पन्न न हो सके, कारण है। घागे कपड़े के कारण बनते हैं किन्तु उनका रंग कारण नहीं है, क्योंकि रंग कपड़े के विशेष रंग का कारण भले ही हो, कपड़े का कारण नहीं है।

ऐसे दो पदार्थों का परस्पर कार्यकारण-सम्बन्ध नहीं हो सकता जब तक कि उनके बीच अन्य-व्यतिरेकी सम्बन्ध न हो अर्थात् कारण की विद्यमानता का अर्थ कार्य की विद्यमानता और कारण के अभाव का अर्थ कार्य का अभाव हो। कार्यकारण-सम्बन्ध पारस्परिक तथा प्रतिलोमी होते हैं। वे रहस्यमय शक्तियाँ नहीं हैं। उनका निश्चय इन्द्रियानुभव द्वारा पूर्वापरक्रम को देखकर किया गया है जो एकसमान तथा

दृष्टपर :—अर्थात्, यदि तुम्हारी माँ की बिल्ली ने भी उसी मौसम में बच्चे दिए होते तो भी पेसा ही होता, तुम्हारा जन्म भले ही उस समय न भी होता (१ : हेनरी ४; ३ : १, २३)।

१. 'सिद्धान्तसुक्तार्णव', पृष्ठ १६-२२।

२. अन्यथासिद्धनियमपूर्ववृत्तिकारणम् । देखिए तर्कसंग्रह, पृष्ठ ३८; तर्कभाषा, पृष्ठ ११।

अपवादरहित है।' तथ्यों के सावधानी से निरीक्षण पर बल दिया गया है। उदयन कहता है—हमको परिश्रम के साथ प्रयास करके ऊहापोह के द्वारा अनेकों परिमित-ताओं तथा पृथक्करणों का निर्णय करना चाहिए।' प्रकृति हमारे समक्ष अन्तर्निहित सामग्री को जटिलरूप में प्रस्तुत करती है। हमें अपनी विवेकबुद्धि द्वारा पूर्वापरक्रम की विवेचना करके असम्बद्ध अंशों को कार्य-कारण से अलग करना होगा। हमें यह भी खोज करनी होगी कि क्या कार्य का तिरोभाव संदिग्ध कारण के तिरोभाव की वजह से है? इस सब अनुसन्धान में इस बात का पूरा-पूरा ध्यान रखना आवश्यक है कि अन्य किसी परिस्थिति में तो परिवर्तन नहीं हुआ है। पूर्ववर्ती की अनुपाधिकता का निश्चय करने में भेदपरक उभयविधि के प्रयोग का बड़ा महत्त्व है, जैसी कि पञ्च-कारणी नामक बौद्ध सिद्धान्त में पाई जाती है।'

कार्यकारण-सम्बन्ध न तो हेतुमुख और न ही फलमुख से प्राप्त किए जाते हैं। वे प्रस्तुत तथ्य नहीं हैं, बल्कि प्रस्तुत सामग्री के आघार पर की गई बौद्धिक रचनाएं हैं। यह कहना कि 'क' 'ख' का कारण है, इन्द्रियज्ञानगम्य विशिष्टों से ऊपर जाना और पूर्वापरक्रम के नियम का ज्ञान प्राप्त करना है। कार्यकारण का नियम केवल घटनाओं का क्रम न होकर तत्त्वों का पारस्परिक सम्बन्ध है। जबकि तत्त्व प्रस्तुत किए जाते हैं, सम्बन्ध प्रस्तुत नहीं किया जाता।

यदि हम कारणों के अनेकत्व को स्वीकार करें तो कार्यकारणभाव के नियम की प्रयत्नपूर्वक की गई व्याख्या बिलकुल ही निरर्थक हो जाती है। और यदि कारणों के अनेकत्व में कोई वैज्ञानिक सचाई है तो अनुमान प्रमाण ज्ञान-प्राप्ति का प्रामाणिक साधन न रहेगा।' यदि हम किसी नदी का पानी बढ़ा हुआ देखें तो हम केवल यही अनुमान नहीं कर सकते कि यह पिछली वर्षा का परिणाम है। ऐसा आंशिक रूप में नदी के तट पर बांध बांधने से भी सम्भव हो सकता है। यदि हम चींटियों को अण्डे ले जाते हुए देखें तो यह कार्य उनके आश्रय स्थानों के बिगड़ जाने से भी हो सकता है, और यह आवश्यक नहीं है कि यह आनेवाली वर्षा के ही कारण हो। मोर की केका-ध्वनि सुनाई पड़े तो यह निश्चित रूप से बादलों के घिरने के कारण ही नहीं हो सकती है। यह भी संभव हो सकता है कि कोई विशेष व्यक्ति मोर की आवाज की नकल कर रहा हो। न्याय का मत है कि कारणों में अनेकत्व नहीं है और एक कार्य के लिए एक ही कारण है। कारणों के अनेकत्व की प्रतीति त्रुटिपूर्ण विश्लेषण के कारण है। यदि कार्य को पर्याप्त रूप से परिमित तथा विशिष्ट बना दिया जाए तो अनेकत्व गायब हो जाता है। वर्षा के कारण नदी का बढ़ना और प्रकार का होता है और तट पर बांध बन जाने से नदी का बढ़ना और प्रकार का होता है। वर्षा के कारण भाई हुई बाढ़ में पानी की धारा बहुत वेगवती होती है, पानी में भाग भी बहुत रहता है और फूल-पत्ती व फल आदि भी अधिक राशि में बहते हुए पाए जाते हैं। इसी प्रकार आश्रय-स्थान के बिगड़ने से जो चींटियां अण्डे लेकर भागती हैं उनकी गति में और वर्षा के

१. भाषा-परिच्छेद, पृष्ठ १६।

२. कुसुमाञ्जलि, १ : ६।

३. भारतीय दर्शन, प्रथम खण्ड, पृष्ठ ४२७।

४. न्यायभाष्य, २ : १, ३७-३८।

आगमन की सूचना से जो चलती हैं उनकी गति में भी काफी घन्तर है। 'भोरों की स्वाभाविक ध्वनि तथा मनुष्य के द्वारा की गई उसकी नकल में तो स्पष्ट ही भेद किया जा सकता है। यदि हम कार्य के विशेषत्व की ओर ध्यान दें तो यह स्पष्ट हो जाएगा कि उसका एक ही विशेष कारण है। यदि हम कार्य का भावात्मक अमूर्तरूप से विचार करते हैं तो कारण का भी विचार उसी रूप से करना चाहिए। वाचस्पति और जयन्त हमें बताते हैं कि कारणों पर यदि हम पूरा-पूरा ध्यान देकर उनके वैशिष्ट्य की जांच करें तो उनका अनेकत्व मिट जाएगा। परन्तु कई तार्किक यह मान लेते हैं कि एक ही कार्य के विभिन्न संभावित कारण एक सामान्य शक्ति अथवा क्षमता (अतिरिक्त शक्ति) रखते हैं। कारणों के अनेकत्व को हम केवल उसी अवस्था में स्वीकार कर सकते हैं जबकि हम विज्ञान से विमुख होना पसन्द करें। उस अवस्था में, जैसा कि परवर्ती न्याय हमें बतलाता है, चूंकि किसी भी कार्य के लिए एक से अधिक कारण-कलाप की कल्पना हम कर सकते हैं, अतः कार्य उनमें से कारणसमूह का नहीं, किसी एक विशेष बल्कि प्रत्येक का चिह्न है। यदि कार्य के अभाव का हमें निश्चय हो तो उक्त कारणों में से भी किसी एक के अभाव का नहीं, बल्कि प्रत्येक के अभाव का निश्चय होना चाहिए। इन अर्थों में, सम्भावित और वैकल्पिक कारण-कलापों में से कोई एक ही ऐसा होगा कि जिसकी विद्यमानता में कार्य की भी सतत रूप से और बिना किसी उपाधि के विद्यमानता अवश्यम्भावी है। कारण को लक्षित करानेवाला (कारणता-वच्छेदक) चिह्न सम्भावित कारण-कलापों में से किसी एक की उपस्थिति को ही बतलाना है, इससे अधिक कुछ नहीं।

तीन प्रकार के कारण माने गए हैं - (१) उपादान (भौतिक) कारण वह सामग्री है जिससे कार्य का निर्माण होता है। उदाहरण के लिए घागे कपड़े का उपादान कारण है और मिट्टी घड़े का उपादान कारण है। (२) अभौतिक अथवा असमवायी कारण वह है जो भौतिक कारण में रहता है और जिसकी क्षमता अच्छी तरह जानी हुई है। घागों का परस्पर संयोग कपड़े का अभौतिक कारण है। यदि घागों को जोड़ा न जाएगा तो वे केवल एक बण्डलमात्र ही रह जायेंगे और कपड़े का निर्माण न कर सकेंगे। घागों का रंग भी अभौतिक कारण है क्योंकि उसकी क्षमता कपड़े के अन्दर रंग लाने के सम्बन्ध में जानी हुई है। उपादान कारण द्रव्य है, किन्तु अभौतिक कारण

१. वैशेषिकसूत्र, १० : २, १-७ : तर्कभाषा, पृष्ठ १५-२५ ; भाषा परिच्छेद, १७-१८ ; तर्कसंग्रह, ४० ।

२. भाषा के अनुसार, कार्य का नाश उपादान कारण के विनाश से होता है। जब एक घागे को नष्ट करते हैं तो अम्ली कपड़ा भी नष्ट हुआ माना जाता है। इन नष्ट का समाधान कि कपड़ा उस अवस्था में भी बना रहना है और तुलाएं व उसकी अग्नी शक्ति की आवश्यकता उन्हीं नष्टों से निर्माण के लिए नहीं पड़ती, इस धारणा से होता है कि भौतिक उपादान कारण का संबंध नाश नहीं हुआ था, बल्कि वह बड़े हुए घागों में एक अन्तर्निहित स्वतः उत्पादक संस्कार अथवा स्वभाव (निश्चितस्थापक संस्कार) के रूप में बना रहा था जिसमें कि वे तुरन्त एक नये कपड़े को उत्पन्न कर सकें।

गुण अथवा क्रिया है। न्यायशास्त्र द्वारा प्रतिपादित परमाणुवाद के सिद्धान्त के अनुसार भौतिक जगत् में समस्त परिवर्तन अशो के परस्पर जुड़ने व अलग होने के कारण होता है। मूल घटक वही परमाणु है, यद्यपि उनका योजनाक्रम प्रत्येक क्षण परिवर्तित होता रहता है। निमित्त कारण पूर्वोक्त दोनों कारणों में भिन्न है। यह वह कारण है जिसकी प्रेरणा से कार्य की उत्पत्ति होती है, अर्थात् कार्य का प्रयोजन या साधन जिससे कार्य की उत्पत्ति होती है। कुम्हार घड़े का निमित्त कारण है, जबकि कुम्हार का डडा व चाक आदि सन्नकारी कारण है। ये तीनों कारण अरस्तू द्वारा प्रतिपादित भौतिक, औपचारिक तथा निमित्त कारणों से अनुकूलता रखते हैं। स्वयं कार्य को अस्तु का अन्तिम कारण माना जा सकता है।

कभी-कभी ऐसे कारण को जो तुरत कार्य को उत्पन्न करता है कारण कहा जाता है और उसकी परिभाषा है कारणावशेष।<sup>१</sup> बेशक मिय के अनुसार यह उच्चकोटि का कारण है।<sup>२</sup> कारणों के सग्रह में कारण वह है जो तुरत कार्य को उत्पन्न करे। प्रत्यक्ष ज्ञान ही क्रिया में ज्ञाता तथा ज्ञेय पदार्थ दोनों का उपस्थित रहना आवश्यक है, यद्यपि प्रधान कारण इन्द्रिय-सम्पर्क है। नीलकण्ठ ने कारण की परिभाषा में कहा है कि ऐसा कारण जिसके बिना अभिलषित कार्य किसी भी अवस्था में उत्पन्न न हो सके।<sup>३</sup> घड़े की उत्पत्ति में कुम्हार का डडा साधनरूप कारण है। जगल का डडा कारण नहीं है। यह तभी कारण बनता है जबकि घड़े की उत्पत्ति में उसका प्रयोग वस्तुतः किया जाता है। इसलिए 'व्यापारवद्' विशेषण जोड़ दिया जाता है। आधुनिक न्याय एक पक्ष और आगे बढ़ता है और कहता है कि कारण वह नहीं है जिसके अन्दर व्यापार अथवा क्रिया रहती है, बल्कि स्वयं क्रिया ही कारण है जो उपयुक्त कार्य का निकटतम कारण है।<sup>४</sup>

परवर्ती न्याय में कार्य की परिभाषा इस प्रकार की गई है कि कार्य

१. साख्य और वेदान्त ने इस इतरे प्रकार ५ कारणों का स्वीकार नहीं किया है। वे कार्य तथा कारण को तादात्म्य-निश्चय में प्रावृत्त मानते हैं। दोनों का परस्पर बाधन ने मिय किसी कड़ी की आवश्यकता नहीं है। असमवायी तथा असमवायी कारणों में भेद करना ठीक नहीं सकता। वस्तुतः निमित्त कारण ही असमवायी कारण है। साख्य और वेदान्त तो उपादान तथा निमित्त कारणों को स्वीकार भी करते हैं, किन्तु बौद्ध इस भेद को भी स्वीकार नहीं करते। प्रत्येक घटना कारणिक है जो अन्य को उत्पन्न करती रहती है। दूसरे अदृश्य प्रयत्न क्षण परिवर्तन होता रहता है; तथा इनमें एक स्थिति में दूसरे और दूसरी में देही कहते हैं।

२. निमित्त कारणों में सामान्य और विशिष्ट दो हैं। सामान्य कारण आठ हैं : ईश्वर, उसका ज्ञान, इच्छा और कर्मा, पूर्ववर्ती अभाव, देश, काल, धर्म (पुण्य) और प्रथम (पाप), इनमें कभी-कभी बाधक प्रभावों व अभाव को भी जोड़ दिया जाता है (तर्कसंग्रह, २०७-२०८)।

३. असाधारण कारण कारणम् (तर्कसंग्रह, ३७)।

४. प्रकृत्य कारणम्।

५. 'तर्कसंग्रह', १८६।

६. अबिलम्ब न कार्योत्पत्ति।

७. फलायोगव्यवच्छिन्न कारणम्।

“अपने पूर्ववर्ती निषेध का प्रतिपक्षी अस्तित्व है।” यह पूर्ववर्ती निषेध का निश्चित सह-सम्बन्धी है। यह कहना कि कार्य का पहले अभाव होता है, यह स्वीकार करना है कि कार्य का आरम्भ होता है। यह असत्कार्यवाद का सिद्धान्त है। इसे, दूसरे शब्दों में, आरम्भवाद भी कहते हैं। किन्तु भ्रूणविकास-वाद का सिद्धान्त यह है कि कार्य का अस्तित्व कारण में पहले से नहीं रहता किन्तु कार्य की उत्पत्ति नये सिरे से होती है, जिसे यों भी कह सकते हैं कि वस्तुसत्ता में रचनात्मक क्रम है जिसके अनुसार उसमें नित्य नूतन स्वरूप की वृद्धि होती रहती है। कई बौद्ध दार्शनिकों का मत है कि कार्य की उत्पत्ति के पूर्व न तो उसके अस्तित्व को ही स्वीकार किया जा सकता है और न अभाव को ही, और दोनों को एकसाथ भी नहीं माना जा सकता। न्याय का कहना है कि कारण में उत्पन्न होने के पूर्व कार्य का अभाव रहता है और इस विचार की समता न्याय के इस सिद्धान्त में भी ठीक बैठती है कि पूर्णरूप उन अंशों से जिनसे मिलकर वह बनता है, बिलकुल भिन्न है। सांख्य तथा वेदान्त का आग्रह है कि कार्य में पहले में विद्यमान क्षमताओं का वास्तविकीकरण होता है। सांख्य के मतानुसार निमित्त कारण केवल प्रकट होने की प्रक्रिया में महायक मात्र है। नैयायिक इस मत की आलोचना इस प्रकार करता है कि यदि कपड़ा पहले से ही धागों में विद्यमान है तो हमें वह दिखाई क्यों नहीं देता? धागे ही कपड़ा नहीं है कपड़े की तरह हम धागों को पहन नहीं सकते। कपड़ा प्रकट नहीं होता यह कोई तर्क नहीं है, क्योंकि प्रकट न होना ही तो वास्तविक समस्या है। यदि प्रकट होने में तात्पर्य 'ऐमी आकृति के रूप में विद्यमान न रहना है जिसका प्रत्यक्ष ज्ञान प्राप्त किया जा सकता है और जो कार्य करने में सक्षम है' तो यह कारण की क्रिया में पूर्व कार्य का स्पष्ट ही अभाव है। कोई पदार्थ जो कारण की क्रिया में पूर्व एक आकृति-विशेष में विद्यमान नहीं था, अब कारण की क्रिया से अस्तित्व में आया है। कार्य कारण से आकृति, क्षमता और स्थिति में भिन्न है। इसके अनिर्गन्त, यदि सांख्य के अनुसार कार्य की कारण से अभिन्नता के सिद्धान्त को स्वीकार कर लिया जाए तो यह समस्त भौतिक जगत् ही जो आद्य प्रकृति में बना है, प्रकृति के समान ही अदृश्य होना चाहिए। यदि कार्य का विग्नान शून्य आकाश में कारण ही के समान है तो इसका कारण यह है कि कार्य का आधार कारण में है। इसलिए प्राकृतिक

१. प्रागभावप्रतियोगी (तर्कसंग्रह, ३६)।

२. कर्णाद ने यह दर्शाने के लिए कि कारण और कार्य सर्वथा भिन्न हैं, अनेकों उचितियों का आशय लिया है : (१) वे भिन्न-भिन्न विचारों के पदार्थ हैं; (२) और भिन्न-भिन्न शब्दों के भी; (३) वे भिन्न-भिन्न कार्यों को उत्पन्न करते हैं; और (४) समय के भिन्न-भिन्न क्षणों में होने हैं। (५) आकृति में भी अन्तर है (६) संख्या में भी, क्योंकि धागे अनेक हैं और कपड़ा एक है; (७) यदि कारण और कार्य एक समान होने लें तो कारण में कार्य का उत्पन्न करने के लिए किसी प्रयत्न की आवश्यकता न होती। और देखिए न्यायवार्तिकतत्पर्यटीका, ३ : २, १७।

३. न्यायसूत्र, ४ : १, ४८-४९।

६. न्यायवार्तिक, ४ : १, ४६।

तथ्यों द्वारा निर्दिष्ट इस मत को कि पदार्थ नये सिर से उत्पन्न और नष्ट होते हैं अस्वीकार करने का कोई कारण प्रतीत नहीं होता ।<sup>१</sup> यह मत भी, कि जब दूध बही के रूप में परिवर्तित होना है तो केवलमात्र रूप में परिवर्तन होता है, विनाश की कोई क्रिया नहीं होती, तर्क-संगत नहीं है। जब हम किसी नये पदार्थ को पुनर्निर्माण की नई विधि द्वारा बनने हुए देखते हैं तो उससे हम अनुमान करते हैं कि पहला पदार्थ नष्ट हो गया ।<sup>२</sup> दूध के संघटित अवयव पहले फट जाते हैं और फिर वे पुनः संघटित होकर दही को उत्पन्न करते हैं । नैय्यायिक स्वीकार करता है कि पूर्व पदार्थ का पूर्णरूपेण विनाश होने से नये पदार्थ का निर्माण होना असम्भव होगा । तात्पर्य यह निकला कि पदार्थ केवल-मात्र अपनी पूर्वस्थिति को छोड़ता है, यद्यपि नैय्यायिक इसे प्रकट रूप में स्वीकार करने को प्रवृत्त नहीं होता ।

सांख्य तथा वेदान्त के ग्रन्थों में, जिनका सिद्धान्त कार्य-कारण भाव के सम्बन्ध में भिन्न है, न्याय के विचार की आलोचना की गई है। यहां सांख्य-कारिका से एक दृष्टान्त दिया जा सकता है ।<sup>३</sup> जिसका अस्तित्व नहीं है उसे कभी भी उत्पन्न नहीं किया जा सकता । हम चाहे कितना ही प्रयत्न क्यों न करें, नीले को पीले में परिवर्तित नहीं कर सकते । और फिर उपादान कारण सदा ही कार्य के साथ जुड़ा हुआ मिलेगा, जैसे कि तेल के साथ तिल । क्योंकि अभावात्मक पदार्थ के साथ सम्बन्ध सम्भव नहीं है, इसलिए कार्य को कारण में विद्यमान मानना पड़ेगा । ऐसा कहना, कि कारण से कार्य की उत्पत्ति हो सकती है बिना उसके साथ सम्बन्ध रहने हुए भी, अमंगत होगा । क्योंकि उस अवस्था में, कोई भी पदार्थ किसी भी कारण से उत्पन्न हो सकता है और कार्यविशेष की उत्पत्ति के लिए कारणविशेष का भी प्रश्न नहीं उठता ।<sup>४</sup> यदि कहा जाए कि असम्बद्ध कारण अपने अन्दर छिपी हुई क्षमता के कारण कार्य को उत्पन्न कर सकता है,<sup>५</sup> तो यदि उस शक्ति का कार्य में सम्बन्ध है तो यह कहना भी सर्वथा उचित ही होगा कि कार्य कारण के अन्दर पहले से विद्यमान है; और यदि सम्बन्ध नहीं है तो इस कठिनाई का कि एक कार्यविशेष एक शक्तिविशेष से क्यों उत्पन्न होता है, कोई हल नहीं मिलता । इसके अतिरिक्त, क्योंकि कारण और कार्य दोनों की एक ही प्रकृति है, अतः यदि एक विद्यमान है तो दूसरे को भी

१. न्यायभाष्य, ४ : १, ४६ ।      २. न्यायभाष्य, ३ : २, १६ ।      ३. ६ ।

४. इस मत के अनुसार, कहा जाता है कि असम्भव पदार्थ जैसे शराक का सींग भी उत्पन्न किया जा सकता है । न्याय इसका उत्तर इस प्रकार देता है कि हमारे मन से जो कृत्र उत्पन्न होता है वह पहले विद्यमान नहीं था, किन्तु हर एक पदार्थ का पहले अस्तित्व न रहा हो उत्पन्न हो सकता है ऐसी बात नहीं है (न्यायमञ्जरी, पृष्ठ ४६४) ।

५. यदि उत्पत्ति से पूर्व कार्य की सत्ता नहीं है तो उत्पादक की कार्यशीलता का क्षेत्र कार्य से अलग कहीं और कल्पना करना पड़ेगा । दूसरे शब्दों में, भागों के प्रति उत्पादक का प्रयत्न घड़े को उत्पन्न कर सकता है । वैशेषिक इस कठिनाई का समाधान इस प्रकार करता है कि एक कारणविशेष में जो क्रिया लगाई जाती है वह उन्हीं कार्यों को उत्पन्न कर सकती है जिनकी क्षमता उस कारण में निहित हो ।

अवश्य विद्यमान होना चाहिए। सांख्य और वेदान्त का आग्रह है कि यदि कार्य कारण से सर्वथा भिन्न है तो दोनों को जोड़नेवाला कोई निर्णायक सिद्धान्त नहीं हो सकता। नैयायिक का कहना है कि यदि कार्य कारण से भिन्न नहीं है तो हम उनके अन्दर कारण और कार्य का भेद नहीं कर सकते। दोनों विचार तर्कसंगत है, यद्यपि भिन्न-भिन्न दृष्टिकोणों के आघार पर।

इस विषय से आगे बढ़ने से पूर्व हम न्यायशास्त्र के कार्यकारणभाव के विषय में कुछ समीक्षात्मक विचार प्रस्तुत करेंगे। नैयायिक पूर्ववर्तित्व पर बल देता है। पूर्ववर्तित्व वस्तुतः तार्किक दृष्टि से ठीक है, किन्तु कालक्रम से नहीं। सूर्य प्रकाश का कारण है, और दोनों एक ही समय में विद्यमान रहते हैं। वास्तविक कारण तब तक रहता है, जब तक कि कार्य रहता है, और कार्य के पूर्व या पश्चात् कारण का अस्तित्व अनावश्यक है। सत्य की निष्ठा से नहीं किन्तु क्रियात्मक दृष्टि से नैयायिक कार्य-कारण भाव के लिए पूर्ववर्तित्व के महत्त्व को बढ़ा-चढ़ाकर पेश करता है।<sup>१</sup> पूर्ववर्ती अवस्थाओं के विषय में, और उस परिवर्तन के विषय में जो अवस्थाओं को एकत्र कर उन्हें कारण बना देता है जिससे कि वे कार्य को उत्पन्न करते हैं, न्याय का विश्लेषण कृत्रिम है। अवस्थाओं के एकत्र हो जाने से कार्य तुरत उत्पन्न हो जाता है। और यदि वे एकत्र नहीं होती तो कारण विद्यमान रहते हुए भी कार्य को उत्पन्न करने का काम प्रारम्भ नहीं करता। कार्य की उत्पत्ति के बिना कारण विद्यमान नहीं रह सकता। परिवर्तन की प्रक्रिया स्वयं कार्य है, उसके अनिश्चित और किसीको कार्य नहीं कह सकते। तत्त्वों, उनके एकत्रीकरण और कार्य की उत्पत्ति में भेद करना काल्पनिक है।<sup>२</sup> शंकराचार्य ने ठीक ही कहा है कि हम पूर्ववर्तिता और अनुपाधिकता अथवा अविभाज्यता दोनों पर जोर नहीं दे सकते। यदि कारण और कार्य परस्पर अविभाज्य सम्बन्ध में है अर्थात् अयुतसिद्ध हैं, तो कारण का सदा कार्य से पूर्व होना आवश्यक नहीं है। यह कहना अधिक यथार्थ होगा कि कारण और कार्य एक ही वस्तु की दो भिन्न भिन्न अवस्थाएँ हैं, अपेक्षा इसके कि वे दो भिन्न भिन्न पदार्थ हैं और अविभाज्य रूप से जुड़े हुए हैं।<sup>३</sup> इस निष्कर्ष की पुष्टि न्याय के समवाय-सम्बन्ध अथवा अन्तर्निहितता पर बल देने से होती है। यदि कार्य तथा कारण परस्पर समवाय-सम्बन्ध से सम्बद्ध हैं तो उन्हें

१. ब्रह्मसाम्बन्धि, १ : १६।

२. कार्यकारणभाव वस्तुतः मन्ये ने अन्दर हो रही परिवर्तन-समन्वी निरन्तर प्रक्रिया की पुनर्वचना है। पूर्वक अवस्थाओं का परस्पर मिलना और प्रक्रिया का आरम्भ, इनके बीच कहीं कोई विग्रह या अन्तरवकाश नहीं है। कारण और कार्य में काल को लेकर भेद नहीं किया जाता। उनमें काल-सम्बन्धी भेद केवल कल्पनात्मक है, क्योंकि यदि कारण सैद्धेय के एक अशा-भर भी रहा तो अनन्त काल तक भी रह सकता है। (ग्रैडलो : लॉजिक, २ ; पृष्ठ ५३६ टिप्पणी)। कार्यकारणभाव का सत्र एक कल्पनात्मक एकता है जिसकी खोज और जिसका निमाण हम परिवर्तनों के निरन्तर क्रम में करते हैं। किन्तु इस क्रम के प्रवाह में इसकी कोई वाग्विक मत्ता नहीं है, पर यह पहले व्याप्तियों के जगन में रहता है (वही, पृष्ठ ५४०)।

३. शाङ्करभाष्य, २ : २, १७।



तादात्म्यरूप से सम्बद्ध मानना अधिक सरल होगा ।

यह नहीं कहा जा सकता कि प्रकृति के तथ्य अपने मे कार्यकारण-सम्बन्धों को इतने स्पष्ट रूप मे धारण किए हुए है कि केवल आख खोलकर देखने मात्र से ही उनका प्रत्यक्ष ज्ञान हो जाएगा। हम कहते है कि 'क' 'ख' का कारण है, अथवा यह कि 'क' आवश्यक है या 'ख' आनुषङ्गिक है, और इस प्रकार हम अपने अनुभव मे क्रम का निर्माण करते है । कार्यकर्मणभाव हमारे विचार का एक रूप है अथवा बुद्धि की एक वृत्ति है । यह विश्व-नियमो के अधीन शासित होता है, यह एक स्वीकृत पक्ष है जिसे हम तर्कशास्त्र मे स्वीकार कर लेन है और तब आगे चलते है, यद्यपि अध्यात्म-शास्त्र में इसे सिद्ध करना होता है । जीवन मे हम अमली कारण को नहीं पछते, अथवा किसी भी घटना की व्याख्या नहीं चाहते । बल्कि एक विशेष कार्य को करने के लिए जिन वस्तुओ की आवश्यकता है उनके ज्ञानमात्र मे ही सन्तोष कर लेते है । मिट्टी घडे का कारण है, जहा प्रकृति तो मिट्टी प्रदान करती है और कुम्हार उसका उपयोग अपने प्रयोजन के लिए करता है । अग्निआओ या परिस्थितियो का कही अन्त नहीं है और इसलिए हमारी सब स्थापनाएँ सापेक्ष होती है । हम कहते है कि यदि ऐसी ऐसी अवस्थाएं हो और यदि इसके विरोधी कारण न हो तो अमुक कार्य अवश्य होगा । कारणों के भी कारण के विषय मे जो कठिनाइया है और उनकी वजह मे जो विपरीत परिणाम हो सकता है, उन्हें नैय्यायिक केवल विवादास्पद कहकर त्याज्य समझता है । कारण और कार्य दोनों ही अस्थायी घटनाएँ है । ये नित्यमत्य नहीं है, यद्यपि हम इनको अपना अस्तित्व रखने वाले पदार्थ समझकर इनकी व्याख्या करने मे प्रवृत्त होते है । परमाणु यदि कारणरूप है तो वे यथार्थ नहीं हो सकते । कारण का परिवर्तन के अतिरिक्त कुछ अर्थ नहीं है और जो भी परिवर्तनशील है वह केवल अस्थायी घटनामात्र है । विश्लेषण करने पर कार्यकारणभाव केवल एक क्रम प्रतीत होना है ऐसी घटनाओ का, जो सदा एक-दूसरे पर निर्भर करती है, फिर भी हम उसे एव वास्तविक प्रत्यय की तरह प्रयुक्त करने को बाध्य हो जाते है । अनुभव के क्षेत्र मे यह निश्चित रूप से उपयोगी है किन्तु हम इसकी नितान्त प्रामाणिकता को स्वीकार नहीं कर सकते । कार्य-कारणभाव अनुभव का एक रूपमात्र है ।<sup>१</sup>

कारण मे कार्य का अभाव है यह विचार जो न्याय ने स्वीकार किया है, इसका उद्गम इस प्राकृतिक पक्षपात मे है कि यथार्थ वह है जो प्रत्यक्ष हुआ हो ।<sup>२</sup> हम वस्तुतः उच्चतर और अधिक जटिल स्तरों को निम्न तथा सरल स्तरों से उदय होते देखते है, जिनमे वे पहले नहीं पाए गए थे । वर्तमान समय के अनेक वैज्ञानिक विचारक यथार्थ-सत्ता-सम्बन्धी इस विचार को एकदैशिक शृङ्खला के रूप मे स्वीकार करते है, अर्थात् सरल से जटिल की ओर बढ़ना, तथा नीचे से ऊपर की ओर बढ़ना । वे यथार्थ-वादी नैय्यायिक से इस विषय मे मतभेद रख सकते है कि अन्तिम सरल इकाई का स्वरूप क्या है । किन्तु उनकी व्याख्या का आदर्श तत्त्वरूप से वही है । हम चाहे भौतिक

परमाणुओं से आरम्भ करें, जैसा कि नैय्यायिक करता है, या श्लेकदानों से आरम्भ करें, जैसा कि आधुनिक वैज्ञानिक करता है, अथवा निरपेक्ष सामग्री या इन्द्रिय-सामग्री अथवा देशकाल से आरम्भ करें और उत्तरोत्तर बढ़ती विविध जटिलताओं में से गुजरें, जैसा कि कुछेक समकालीन यथार्थवादी करते हैं, हमें एक अपर्याप्त आदर्श व्याख्या को स्वीकार करने के लिए बाध्य होना होता है। दार्शनिक बोधगम्यता की पहली शर्त यह है कि अधिक में से न्यून निकल सकता है, किन्तु न्यून में से अधिक नहीं निकल सकता। विचारधारा की स्वाभाविक प्रवृत्ति हमें इसी सिद्धान्त को स्वीकार करने की प्रेरणा करती है। नदी की धारा अपने निकासस्थान की ऊंचाई से ऊपर नहीं उठ सकती। यदि किसी मत में बोधगम्यता की पूर्व-सिद्ध शर्त भंग होती हो तो, हमें बताया जाता है कि, उन शर्तों को छोड़ देना चाहिए। किन्तु हम अपनी मानसिक रचना में यथार्थवाद के आदेशानुसार परिवर्तन नहीं कर सकते। विचार उपलक्षित,<sup>१</sup> किन्तु अव्यक्त अथवा सम्भावित को भी ग्रहण करने के लिए बाध्य होता है और स्वीकार करता है कि कार्य अव्यक्त रूप से अथवा सम्भावित रूप से कारण में पहले से अन्तर्निहित था। एक विशुद्ध यथार्थवादी की दृष्टि से विकास केवल आविर्भाव मात्र है। और यदि यह विकास को, आविर्भाव से कुछ अधिक मानता है तो अपना ही विरोध करता है। श्लेकज्ञेण्डर सरीखे यथार्थवादी जब संघर्ष और उच्चतम गुणों अथवा जीवधारियों के विकास की चर्चा करते हैं तो वे देशकाल के अतिरिक्त, अन्य किसी सिद्धान्त की भी कल्पना कर लेते हैं। यदि यथार्थवादी केवल उसीको जो वास्तविक है, यथार्थ मानता है और सम्भावित को निरर्थक अभिव्यक्ति कहकर छोड़ देता है तो कार्यकारणवाद समझ में नहीं आ सकता। नैय्यायिक अपने मत का स्वयं उल्लंघन करना है जब वह परमाणुओं तथा आत्माओं की यथार्थता को स्वीकार करता है जोकि देखे नहीं जाते। वे यथार्थ जिन्हें हम देखते हैं, उत्पन्न होने तथा नष्ट होने हैं और इसलिए वे अनित्य हैं। नित्य पदार्थ हमें दृष्टि-गोचर नहीं होते, इसके बावजूद भी हम उनके अस्तित्व की धारणा करने हैं। यथार्थवादी काल के महत्त्व को अतिगयोक्ति के साथ मानने के लिए बाध्य होता है। गुयाऊ 'काल' पर लिखी अपनी छोटी-सी पुस्तक में कहता है कि "काल को हम आधुनिकों ने एक प्रकार की रहस्यपूर्ण यथार्थसत्ता बना दिया है और उसे देव-सम्बन्धी पुराने विचार के स्थान में रखकर सर्वशक्तिमान बना दिया है।" काल की परिपूर्णता-विषयक प्रकल्पना के आधार पर हमें कभी भी इस विश्व के, जो न तो निश्चित है न स्थायी है, उद्देश्य का निश्चय नहीं हो सकता। हम ऐसे जगत् में निवास करने हैं जो परिवर्तित होता रहता है और जहाँ किसी भी पदार्थ से कोई भी पदार्थ प्रकट हो सकता है। इस प्रकार की योजना में परमात्मा का कोई स्थान नहीं बनता, जब तक कि हम यह पवित्र धारणा न कर लें कि पदार्थों का प्रवाह ऊपर की दिशा में है और स्वयं परमात्मा भी निर्माण की प्रक्रिया के अन्दर है। प्रोफेसर श्लेकज्ञेण्डर हमें विश्वास दिलाते हैं कि देव मन से आगे का उच्चतर गुण है। हमें अवश्य यह प्रश्न करना चाहिए कि फिर परमात्मा के आगे उससे ऊंचा क्या है?

१. क्लॉसफ़िकल रिब्यू, सितम्बर १९२३, पृष्ठ ४६६ में उद्धृत।

नैय्यायिक आग्रहपूर्वक कहता है कि कार्य तथा कारण के मध्य में बराबर तार-तम्य है। यदि हम न्याय के मत को प्राधुनिक विज्ञान की परिभाषा में सिद्धान्त के रूप में रखना चाहे तो कह सकते हैं कि यह समस्त कार्यकारणभाव को शक्ति के व्यय के रूप में मानता है। यह प्रकृति की कार्यप्रणाली में किसी भी अतीन्द्रिय शक्ति की सत्ता को मानने से निषेध करता है, यदि हम क्षण-भर के लिए इसके अदृष्ट पुण्य-पाप-विषयक विचार को दृष्टि से ओझल कर दें। कार्यकारणभाव केवल शक्ति का पुनर्विभाजन है। कारण परिस्थितियों का सग्रहमात्र है (कारण-मामग्री) और कार्य वह है जो उससे उत्पन्न होता है। साधारण बुद्धि के इस विचार की मान्यता को ठीक बताने के लिए कि पदार्थ उत्पन्न होत तथा नष्ट होने हैं, नैय्यायिक प्रकृति के तारतम्य को दृष्टि से ओझल कर, खतरा मोल लेता है। वह उस सर्वमान्य विचार के साथ कि अस्त से कुछ उत्पन्न नहीं होता, इस भाव को समन्वित करने की चेष्टा करता है कि वस्तुएँ बननी प्रारम्भ होती हैं। पौधे में से फूल निकलता है, वृक्ष में से फल निकलता है, तो भी वह अनुभव करता है कि पौधा, फल, फूल और वृक्ष सब अयथार्थ हैं। न्याय, कारण के तात्त्विक तादात्म्य का स्वीकार करता है और उसके मत में क्रमो में भेद होता है, जिससे नये गुणों का उदय होता है। अघ्यात्मविद्या के समक्ष प्रश्न है कि क्या ये उत्पन्न हुए नये गुण यथार्थ हैं? यह बिल्कुल सत्य है कि हमने उन्हें कार्य-अवस्था में ही देखा है, कारणावस्था में नहीं देखा। किन्तु क्या इसी आधार पर हम अनुमान कर सकते हैं कि वे यथार्थ हैं? नैय्यायिक जब यह स्वीकार करता है कि ससार की परिवर्तनशील अवस्थाएँ नश्वर हैं, तो वह यह भी स्वीकार करता है कि वे नितान्त यथार्थ नहीं हैं। यथार्थ अपरिवर्तित है, जबकि एकत्रीकृत पदार्थों के रूप में परिवर्तन होता है। प्रचलित रूप में हम कहते हैं कि पदार्थ अस्तित्व में आने तथा विनष्ट होने हैं। वस्तुतः स्पष्टरूप तत्त्वों का अस्पर सम्मिलन तथा पृथक्करण होता है, जो न तो उत्पन्न हो सकते हैं, न नष्ट हो सकते हैं, न न्यून होने हैं और न बढ़ाए जा सकते हैं। यथार्थ विद्यमान रहता है किन्तु उसकी अवस्थाओं में परिवर्तन होता है। प्रकृति के राज्य में भी निरन्तरता के प्रथम सिद्धान्त को स्वीकार किया गया है। परमाणु विद्यमान रहने हैं जबकि उनके आकस्मिक मिश्रण अस्तित्व में आने हैं तथा नष्ट होते हैं। अस्त से सत् की उत्पत्ति होती है, इस कथन का विरोधाभास नष्ट हो जाता है जब हम यह स्मरण करते हैं कि जो अकुर में है वह वास्तविक रूप धारण कर लेता है। किसी एक स्थिति को भावात्मक रूप देकर उसकी पूर्वस्थिति को अभावात्मक रूप देना भाषा का दुरुपयोग करना है।

१. जैसा कि हम देखेंगे, वैशेषिक स्वीकार करता है कि कारण के मुख्य कार्य के गुणों के कारण होते हैं। मिट्टी का काला रंग घड़े के काले रंग का कारण है, जब तक कि ताप की विरोधी शक्ति उसका रंग न बदल दे। वैशेषिक में इसका अपवाद अणुओं में द्रवणुकों और द्रमणुकों से व्यणुकों की उत्पत्ति में पाया जाता है, जहाँ कि उत्पादक अवयवों की संख्या परिमाण या आयाम निश्चित करती है। मिश्रित पदार्थों के गुणों में परिवर्तन को न्याय स्वीकार करता है।

## ११

## उपमान अथवा तुलना

उपमान अथवा तुलना वह साधन है जिससे हम किसी पूर्णतया ज्ञात पदार्थ के सादृश्य से किसी अन्य पदार्थ का ज्ञान प्राप्त करते हैं। यह मुनकर कि 'जंगली बैल (गवय) गाय के समान होता है, हम अनुमान करते हैं कि वह पशु जो गाय के सदृश दिखाई देता है, गवय है।' उपमान के तर्क में दो अवयव रहते हैं— (१) ज्ञेय पदार्थ का ज्ञान, (२) सादृश्य का प्रत्यक्ष ज्ञान। जहाँ प्राचीन नैय्यायिक पहले को नये ज्ञान का मूल कारण मानने थे, वहाँ अर्वाचीन नैय्यायिक सादृश्य ज्ञान को अधिक महत्त्व देते हैं। 'केवल मात्र सादृश्य ही, चाहे वह पूर्ण हो, चाहे पर्याप्त मात्रा में हो अथवा आशिक हो, उपमान प्रमाण को युक्तियुक्त सिद्ध करने के लिए पर्याप्त नहीं है। सादृश्य अथवा तादात्म्य की पहली अवस्था में कोई नया ज्ञान उपलब्ध नहीं होता। गाय एक गाय के सदृश है, यह नहीं कहा जाता है। दूसरी, अर्थात् पर्याप्त सादृश्य की अवस्था में अनुमान प्रामाणिक ही हो यह नहीं कहा जा सकता, क्योंकि भैम गाय नहीं है, यद्यपि दोनों में बहुत-सी बाने सादृश्य की पाई जाती हैं। और यदि आशिक सादृश्य है, तब तो मामला और अधिक खराब है। एक तिल में पर्वत नहीं हो सकता, यद्यपि अस्तित्व का गुण दोनों में समान है। उपमान के प्रामाणिक तर्क में हम सादृश्य के अंशों की उतनी गणना नहीं करने जितना कि उनके महत्त्व पर ध्यान देते हैं।' सादृश्य को महत्त्वपूर्ण या आवश्यक होना चाहिए और कार्यकारण भाव के साथ उसका सम्बन्ध होना चाहिए।' उपमान तर्क, पदार्थ और उसके नाम में जो सम्बन्ध है उसका ज्ञान कराता है। इसका सम्बन्ध अभिज्ञान की समस्या के साथ है। हमें बताया जाता है कि गवय सजा उस जानवर (नील गाय) की है जो गाय के साथ सादृश्य रखता है, और जहाँ हम ऐसे जानवर को देखते हैं उसे गवय कह देते हैं। परवर्ती तार्किकों का मत है कि यह माध्यमरूप अभिज्ञान केवल सादृश्य के ही कारण नहीं होता, अपितु असादृश्य (वैधर्म्य) के भी कारण होता है, जैसे कि हम एक घोड़े को पहचानते हैं जो कि गाय से भिन्न जानवर है, क्योंकि उसके खुर फटे हुए नहीं होते जो कि गाय का विशेष धर्म है; अथवा जैसे हम ऊट को पहचानते हैं, ऊँची गरदन आदि उसके विशेष लक्षणों द्वारा।' इस अर्थ में उपमान-प्रमाण आधुनिक काल के सादृश्य-तर्क के अनुकूल नहीं बैठता।

जैसा कि हम देखेंगे, न्यायशास्त्र सत्य के विषय में उपयोगितावादी के मत की

१. प्रसिद्धबन्तुमाध्यम्यादप्रसिद्धम्य माधनम् ।

उपमानं सप्रस्थान यथा गौगवयन्तथा ॥ (हर्षभद्रपद्धतानममुच्यते, २३) ।

और देखिए न्यायसूत्र, १ : १, ६ ।

२. सादृश्यज्ञानम् (तर्कसंग्रह, ५८) । ३. न्यायभाष्य, २ : १, ४४ ।

४. प्रसिद्धसाधनम्, २ : १, ४५ । ५. साध्यसाधनभाव (न्यायभाष्य, २ : १, ४५) ।

६. स्यामंभिभाव ।

७. तार्किक रक्षा, २२ ।

स्वीकार करता है, जो हमें सफल प्रेरणा देता है। अनुभूत पदार्थों के सम्बन्ध में तो यह कसौटी उपयुक्त हो सकती है, किन्तु इन्द्रियातीत सत्य इसके क्षेत्र से परे है। नैय्यायिक इस कठिनाई का समाधान उपमान के द्वारा करने की कोशिश करता है। यदि प्राचीन ऋषियों द्वारा प्रतिपादित आयुर्वेद के सिद्धान्त परीक्षा करने पर सत्य सिद्ध हुए तो आध्यात्मिक विज्ञान भी, जो उन्हीं ऋषियों द्वारा प्रतिपादित है, अवश्य सत्य होना चाहिए।

क्योंकि उपमान में सादृश्य के प्रत्यक्ष का विशेष भाग है, अतः दिङ्नाग इसे प्रत्यक्ष ज्ञान की कोटि में ही रखता है। वैज्ञानिक इसकी गणना अनुमान में करता है, क्योंकि तर्क को इस रूप में रखा जा सकता है: "यह पदार्थ गवय है, क्योंकि यह एक गाय के समान है, और जो गाय के समान होता है वह गवय होता है।" सांख्य तर्क करता है कि उपमान ज्ञानप्राप्ति का स्वतन्त्र साधन नहीं है, क्योंकि अरण्यरक्षक का निर्देश एक आप्त (शाब्दिक) ज्ञान है और सादृश्य का प्रत्यक्ष ज्ञान का एक दृष्टान्त है।<sup>१</sup> भास्वज भी इसे शाब्दिक ज्ञान के ही अन्दर रखता है। उपमान का तर्क एक प्रकार से जटिल है, क्योंकि इसमें अरण्यरक्षक द्वारा प्राप्त शाब्दिक ज्ञान कि गवय गौ के समान है यह अवयव सम्मिलित है, प्रत्यक्ष ज्ञान का भी अवयव है क्योंकि हम गवय को जंगल में देखते हैं, एक अवयव स्मृति का है क्योंकि जब हम गवय को देखते हैं तो हमें (अरण्यरक्षक का) कथन स्मरण हो आता है, एक अवयव अनुमान का है क्योंकि हम धारणा करते हैं इस सामान्य प्रतिज्ञा की कि जो गाय के समान है वह गवय है, और अन्ततोगत्वा वह ज्ञान जो इस प्रकार के तर्क का विशेष लक्षण है अर्थात् इस प्रकार के जानवर की सजा गवय है। अन्तिम ही विशेष रूप से उपमान प्रमाण की देन है और इसे ज्ञान के अन्य भेदों के साथ मिला न देना चाहिए, यद्यपि इसमें कुछ रूप अन्य के समान हो सकते हैं।<sup>१</sup>

## १२

### आप्त प्रमाण

ज्ञान के मुख्य स्रोतों में 'आप्त प्रमाण' आता है। हम ऐसी अनेक वस्तुओं के अस्तित्व को, जिन्हें हमने स्वयं नहीं देखा, न जिनके विषय में विचार ही किया, अन्य पुरुषों के

१. उपम्कार, ४ : २, ५।

२ तत्त्वकौमुदी, ५।

३. सिद्धान्तमुक्तावलि ७४ और ८०। पूर्वमीमांसा और वेदान्त उपमान तर्क की ग्राहीनता को स्वीकार करते हैं, यद्यपि वे इसकी परिभाषा भिन्न प्रकार में करते हैं। जब जंगल में गवय हमें मिलता है तो हमें केवल गाय के साथ इसके सादृश्य का ही बोध नहीं होता किन्तु गवय के साथ गाय के सादृश्य का भी बोध होता है। दूसरा ज्ञान उपमान से ही होता है क्योंकि गाय का तो उस समय प्रत्यक्ष नहीं होता।

प्रामाणिक कथन के आधार पर स्वीकार कर लेते हैं। हमें प्रचलित सांख्य, ऐतिहासिक परम्परा तथा धर्मशास्त्रों की दिव्य वाणी के आधार पर बहुत कुछ ज्ञान प्राप्त होता है। इस प्रकार की ज्ञानप्राप्ति की विधि में तार्किक दृष्टि से जो विवेचनीय विषय उन्निविष्ट है उनके विषय में शब्द अथवा प्राप्त प्रमाण के अन्तर्गत हम विचार करेंगे।

शब्दों के उद्गम तथा स्वरूप, तथा आशय और वाक्यों के विन्यास के विषय में न्याय का क्या विचार है, इसका उल्लेख संक्षेप में कर सकते हैं। आकाश जो समस्त देश को व्याप्त किए हुए है, किन्तु वायु नहीं, शब्द का अधिष्ठान है। शब्द को एक निर्वात (शून्य) स्थान में भी उत्पन्न किया जा सकता है, भले ही हम उसे न सुन सकें क्योंकि उसे हमारे कान तक पहुंचाने के लिए वायु का वहा अभाव है। शब्द किस कोटि का है यह वायु पर निर्भर नहीं है, किन्तु उसका उच्चारण आदि वायु पर निर्भर है। शब्द दो कठोर पदार्थों के परस्पर संयोग से उत्पन्न होता है। एक शब्द दूसरे शब्द को, दूसरा एक अन्य शब्द को उत्पन्न करता है, और यह क्रम तब तक चलता है जब तक कि आगे कोई वाचक पदार्थ प्रकट नहीं हो जाता जहां पहुंचकर यह क्रम रुक जाता है। केवल इसलिए कि इसका अधिष्ठान दुर्बोध (इन्द्रियातीत) है, हम यह तक नहीं कर सकते कि शब्द नित्य है।

१. शब्दलहरी का ज्ञान एते समय में भी होता है जब कि रग अथवा अन्य गुणों वाली किसी वस्तु का प्रत्यक्ष ज्ञान नहीं होता। इसका तात्पर्य यह हुआ कि शब्द का अधिष्ठान ऐसा है जिसे हम छू नहीं सकते तथा जो मन्त्र द्वारा हुआ है और जिस आधार में कल्पन होना है उसमें यह नहीं रहता। (न्यायभाष्य, २ : २, ३८)।

२. वैशेषिक सूत्र, १ : १, ६।

३. न्यायभाष्य, २ : २, ३५-३६।

४. शब्द की अनित्यता को सिद्ध करने के लिए अनेकों युक्तियां दी जाती हैं (न्यायसूत्र, २ : २, १३-३८)। (१) शब्द का आदि होना है, क्योंकि इसकी उत्पत्ति दो कठोर पदार्थों जैसे एक कुल्हाड़ी और वृक्ष के परस्पर संघर्ष में होती है। यह नहीं कहा जा सकता कि उक्त संघर्ष केवल शब्द की अधिष्ठातृता में सहायक होता है किन्तु उमें उत्पन्न नहीं करता, क्योंकि संघर्ष और शब्द दोनों एक साथ नहीं होते। इस शब्द को, जिस संघर्ष में वह निकला है उसमें रुक जाने पर भी, बहुत दूरी पर सुन सकते हैं। (२) शब्द नित्य नहीं है क्योंकि इसका आदि भी है और अन्त भी है। यदि यह नित्य होता तो बराबर सुनाई देना रहता, क्योंकि यह अन्तर्गन्ध के समीप है; किन्तु यह स्थिति नहीं है। हम यह भी जानते हैं कि शब्द कुछकाले ही दुष्ट कारणों में वन्द हो जाता है। धरती के साथ अपने साथ के सम्पर्क में हम धरती के शब्द को रोक देते हैं। (२ : २, ३२-३६; वैशेषिकसूत्र, २ : २, २६-३०)। वास्तविकता का कहना है कि प्रत्येक शब्द के विषय में शब्दों की एक श्रृंखला रहती है और इस श्रृंखला में आगे आनेवाला शब्द पिछले को नष्ट कर देता है। उक्त श्रृंखला के अन्तिम शब्द को जो नष्ट करता है वह एक वाचक पदार्थ के साथ संयोग होना है (न्यायभाष्य, २ : २, ३७)। परन्तु नैव्यायिक इस वर्णन में परिवर्तन करने हैं जिसमें कि वैशेषिक की इस प्रकल्पना के साथ अनुकूलता हो जाए कि एक गुण दूसरे गुण के अन्दर नहीं रहता और न अन्य गुण के साथ उसका संयोग ही हो सकता है। वास्तविकता का कहना है कि शब्द को जो नष्ट करता है वह वाचक पदार्थ का शब्द के साथ नहीं बल्कि आकारों के साथ सम्पर्क है, जोकि शब्द का उपादान कारण है। आकाश का एक अधिक बने

शब्द अक्षरों से मिलकर बनता है जिसे अभिधा अथवा लक्षणा के द्वारा किसी पदार्थ का संकेत होता है। प्रत्येक शब्द कुछ अर्थ रखता है और इसीको सामान्यतः शब्द तथा उसी पदार्थ के मध्य जिसे यह धोतन करता है, एक प्रकार का सम्बन्ध समझा जाता है।

शब्दार्थ के तथ्य की व्याख्या वैय्याकरणो ने 'स्फोट' के मिद्धान्त पर की है। इसके अनुसार कोई भी अक्षर अकेला जैसे, 'ग' अथवा 'य' या कुल अक्षर 'गाय' शब्द के अनुरूप पदार्थ का ज्ञान उत्पन्न नहीं कर सकता, क्योंकि प्रत्येक अक्षर उत्पन्न होते ही नष्ट हो जाता है। यदि हम यह भी माने कि पूर्व के अक्षरों ने जो भाव छोड़ा है वह सबसे अन्तिम अक्षर की सहायता करता है, तो भी कोई अक्षर मिलकर भी पदार्थ के ज्ञान की व्याख्या नहीं कर सकते। अक्षरों के अनिश्चित और उनसे ऊपर कोई वस्तु है जिसके द्वारा ज्ञान प्राप्त होता है, और वह स्फोट है, अर्थात् शब्द का सारभूत तत्त्व जिसका आविर्भाव शब्द, अक्षर अथवा वाक्य द्वारा होता है। शब्द का यह सारतत्त्व पदार्थ का बोध कराता है। केवल अकेला अक्षर, जब तक कि वह पूरा शब्द न बन जाए, किसी पदार्थ का संकेत नहीं कर सकता। पदस्फोट के समर्थकों का तर्क है कि

पदार्थ के साथ सम्बन्ध ज्ञान में आकाश और आग शब्द का उत्पन्न करने के योग्य नहीं रहना और जब आदिम शब्द का अभौतिक कारण, अर्थात् शब्दों का ज्ञान के साथ सम्बन्ध, बन्द हो जाता है तो उस शृङ्खला का नयन सिरे में चलाकर करने के लिए शब्द नहीं रहना और इस प्रकार अन्तिम शब्द नष्ट हो जाता है। (३) शब्द का वाच्य अर्थके शृङ्खलाबद्ध रूप में आने वगैरे हुए हमारी एक इन्द्रिय द्वारा होता है। इसका सम्बन्ध शब्दता के वर्ग से है और इसलिए यह अनित्य है (न्यायसूत्र, २ : २, १६)। (४) शब्द की अन्तर्भाव इस प्रकार की जाती है कि जैसे हमें उत्पन्न पदार्थों के अर्थ विद्यमान हैं। गम्भीर व तीव्र आदि, इस प्रकार शब्दों का वर्णन किया जाता है। (५) इस तथ्य के आधार पर कि हम शिष्टों को से प्राप्त शब्दों को दाहरते हैं, हम यह नहीं कह सकते कि शब्द अनित्य है। जब वे नहीं सुने जाते थे तो उनका अस्तित्व नहीं था और अब हम उन्हें केवल फिर से उत्पन्न करते हैं। विभिन्न शब्द भी दोहराए गए कहला सकते हैं, जैसे हम दो बार व्याग करनेवाले या नृत्य करनेवाले कहला सकते हैं। (न्यायसूत्र, २ : २, २६)। (६) क्योंकि हम इसे नहीं सकते इसलिए यह निश्चय है, यह तर्क ठीक नहीं है। गति को हम नहीं सकते, फिर भी वह अनित्य है (न्यायसूत्र, २ : २, २०-२४)।

१. तुलना कीजिए विज्ञानभित्तुसंख्यसूत्र, ५ : ३७। वैय्याकरण नट्टीजीदीर्घान्त (वैय्याकरण-भूषण, पृष्ठ २४३) और नागेरा भट्ट (संज्ञा, पृष्ठ २३-२६) इस ज्ञान शक्ति को केवल मात्र शब्दों में ही रहनेवाली मानते हैं, यद्यपि सांख्य और वेदान्त का मत है कि यह प्रमेयविषयों में भी रहती है। 'पञ्चदशी', ८ : ४-१५ ; न्यायानन्दटीका, पृष्ठ १०-११।

२. पाणिनि का उल्लेख मीमांसक के विषय में ६ : १, १२२ में संकेत करता है कि उनके समय में यह सिद्धान्त प्रचलित था। देखिए सर्वदशानुग्रह, पाणिनिदर्शन।

३. उद्यम स्फोट और भाव को एक ही मानता है। ध्वनि तत्त्वसे व्याकरण की एक कल्पना समझता है और वह यह निरन्तरपूर्वक कहता है कि यह 'भाव' नहीं हो सकता क्योंकि इसे स्पष्ट रूप में वाचक अथवा अभिप्रायक कहा गया है। इसे शब्द के भाव के विचार का कारण भी कहा गया है। (विद्योतकृत शाङ्करभाष्य, पृष्ठ २०४, टिप्पणी—इंगलिश अनुवाद) और देखिए शाङ्करभाष्य, १ : ३, २८।)

केवल एक पद अथवा एक शब्द अर्थ का बोध करा सकता है। इसी प्रकार वाक्यस्फोट के समर्थको का कहना है कि केवल एक वाक्य पूरे अर्थ का संकेत कर सकता है। वाक्यस्फोट के समर्थको के अनुसार, वाक्य वर्णिका का केवल प्रारम्भ है, जबकि शब्द वाक्यो के भाग है और अक्षर शब्दो के भाग है। स्फोट अथवा शब्द के सारतत्त्व को नित्य कहा गया है और वह स्वयम्भू है जिसका संकेतित पदार्थ के साथ स्थायी सम्बन्ध है। अक्षर, शब्द और वाक्य नित्य-अर्थों का केवल आविर्भाव करते हैं, उन्हें उत्पन्न नहीं करते। नैयायिक का मत है कि जो कुछ सार्थक है वह शब्द है और ज्योंही हम शब्द के अन्तिम अक्षर को सुनते हैं, हमें उसके अर्थ का ज्ञान हो जाता है। अन्तिम अक्षर 'य' को सुनने के साथ ही हमें पहले अक्षर 'गा' की स्मृति हो जाती है और पूरा शब्द 'गाय' हमारे मस्तिष्क में आ जाता है। इस प्रकार हम शब्द और पदार्थ का जो रूढ़िगत सम्बन्ध है उसके द्वारा पदार्थ का ज्ञान कर लेते हैं।

शब्द और अर्थ के मध्य जो सम्बन्ध है वह प्रकृति के कारण नहीं, अर्थात् लोकाचार से है, और हम मन का समर्थन हमारे उम अन्तर्भव से भी होता है कि हम किस विधि से शब्दो के अर्थों का ज्ञान प्राप्त करते हैं। हमें प्रचलित प्रयोग, व्याकरण तथा शब्दकोष के द्वारा शब्दो के अर्थों का ज्ञान प्राप्त होना है। 'दान्त इसके साथ भाव-भंगी को भी जोड़ देना है।' यह स्पष्ट कि प्रमुक्त-अमुक्त शब्द प्रमुक्त-अमुक्त अर्थों का वाचक होगा ईश्वर-समर्थापित (ईश्वरसंकेत) है। परवर्ती न्याय स्वीकार करता है कि मनुष्य भी रूढ़ि की स्थापना करत है (इच्छामात्र जीवन), 'यद्यपि मानुषिक रूढ़ि को पारिभाषिक सजा दी गई है, क्योंकि वह भिन्न-भिन्न मनुष्यों के साथ बदलती रहती है।

शब्दो का द्योतित अर्थ क्या है, व्यक्ति, अथवा आकृति, अथवा जाति, या उक्त सब कुछ? व्यक्ति वह है जिसकी एक निश्चित आकृति (मूर्ति) है और जो विशेष गुणो का वासस्थान हो। यह व्यक्ति है और उसे प्रत्यक्ष देखा जा सकता है। प्राकृति विशिष्ट गुण है, गनकबल का व्यवस्थापन गाय की आकृति है। जाति एक नमूना अथवा वर्ग है और जाति के पदार्थ में पाया जानेवाला सामान्य विचार है। यह हमें प्रस्तुत व्यक्ति के सदृश पदार्थों का सम्पूर्ण ज्ञान प्राप्त करने में सहायता करता है।

१. शकन्त पदम् (नर्कमग्रह, ५६)।

२. न्यायभाषिक, २ : २, ५७।

३. सिद्धान्तमुक्तावली, ८२ ; न्यायमञ्जरी, पृष्ठ ६।

४. न्यायभाष्य, २ : १, ५७ और दक्षिण न्यायमञ्जरी, पृष्ठ २४३।

५. नर्कमग्रह, ५६ ; सिद्धान्तमुक्तावली, ८२।

६. न्यायसूत्र, २ : २, ५६।

७. २ : २, ६६।

८. २ : २, ६५।

६. समानप्रत्ययव्यक्ति का अर्थः (न्यायभाष्य, २ : २, ६६)। क्योंकि हम विशिष्ट गायों के विचार में प्रत्येक गाय की एक निश्चित धारणा रखते हैं इसलिए गाय का एक वस्तुपरक आधार अवश्य होना चाहिए (न्यायभाष्य, २ : २, ६२ और ६६)। द्योतक का मत है कि जातिगत स्वभाव प्रत्येक व्यक्ति के अन्दर समवाय-सम्बन्ध से रहता है। यह प्रत्येक जाति प्रत्येक व्यक्ति के अन्दर अपनी सम्पूर्णता में



न्याय्ये का मत है कि शब्द व्यक्ति, उसकी आकृति तथा उसकी जाति, तीनों को बताता है, यद्यपि भिन्न-भिन्न परिमाण में ।' व्यवहार में हम आकृति का उल्लेख करते हैं । अधिक रश्मि बढ़ने से शब्द व्यक्ति का निर्देश करना है, और जब हम सामान्य विचार को सूचित करने की कोशिश करते हैं तो जाति का उल्लेख करते हैं । शब्द आकृति का संकेत करता है, व्यक्ति को बतलाता है तथा जाति का गुण-निर्देश करता है । विशुद्ध अनिर्दिष्ट लक्षण नाम की काँट चीज नहीं है । यह किसी न किसी रूप में निर्दिष्ट (अवच्छिन्न) है । फिर आकृति भी अपन-आपमें पर्याप्त नहीं है । मिट्टी से बनी गाय की मूर्ति को हम गाय नहीं कह सकते यद्यपि आकृति गाय की ही है, किन्तु उसमें जातिगत अन्य गुणों का अभाव है । व्यावहारिक प्रयोग से हम मत की पुष्टि होती है कि शब्द व्यक्तियों का संकेत करते हैं ।'

बौद्ध विचारकों के अनुसार, शब्द निर्दिष्ट पदार्थों के वाचक नहीं हैं, बल्कि ऐसे अन्य पदार्थों का निराकरण करते हैं जिनका ध्यान भूल से मन में आ जाता है । 'गाय' शब्द में घोड़े आदि अन्य पदार्थों का निराकरण (अपोह) हो जाता है । इस निराकरण के कारण हम अनुमान करते हैं कि 'गाय' शब्द गाय रूपी पदार्थ का निर्देश करता है । उद्योतकर अपोह के सिद्धान्त की आलोचना अनन्तर्निश्चय गुक्तियों के आधार पर करता है - जब तक पहले से विध्यात्मक संकेत का ग्रहण न हुआ हो, निषेधात्मक संकेत का विचार मन में उठ ही नहीं सकता । प्रत्येक निषेध का एक विध्यात्मक आधार होता है । केवलमात्र निषेध में कुछ अर्थ ही नहीं, जबकि प्रत्येक निषेधात्मक कथन के साथ विध्यात्मक कथन अर्थात्पति द्वारा जुड़ा हुआ है । यद्यपि परस्पर-विरोधी दो शब्दों में एक का संकेत दूसरे का निराकरण कर देता है, परन्तु 'सब' जैसे शब्द में इस प्रकार का निराकरण सम्भव नहीं है । प्रत्येक शब्द किसी विध्या-

रहती है या अर्थात् में, कदा अर्थ नहीं रहता, न्यायिक जाति मिश्रण नहीं है और इसलिए पूर्ण इकाई और अर्थात् का भेद इसलिए लागू नहीं होता । जाति अथवा नियम स्वरूप के लिए कहा जाता है कि उनका उन व्यक्तियों के साथ जानका वह भागत्व है, समवाय-बन्ध में रहना आवश्यक है, और अन्य व्यक्तियों के साथ कालिक सम्बन्ध में ।

१. २ : २, ६२ । जातिविराष्टव्यक्ति ।

२. २ : २, ५७ ।

३. देखिए न्याय-सूत्र, पृष्ठ ३०३, ३०६-८, और पाथसारथि मिश्र कृत 'न्यायतत्त्वकार' । प्रारम्भिक बौद्ध ग्रन्थों में इस विचार के विषय में कोई निर्दिष्ट सूचना नहीं है, यद्यपि रत्नकीर्तिकृत अपाहसिद्धि ग्रन्थ में यह एक परिवर्तित रूप में मिलता है । उसके अनुसार शब्द न तो विध्यात्मक और न ही निषेधात्मक पदार्थों का प्रकट करती निश्चयात्मक अर्थ अन्य पदार्थों के निषेध का परिणाम नहीं है, और न ही निषेधात्मक अर्थ निश्चयात्मक संकेत का परिणाम है । अर्थ का सारतत्त्व निश्चयात्मक एवं निषेधात्मक दोनों पक्षों के एकसाथ बोध में है । सभी निर्दिष्ट पदार्थ अपना एक विध्यात्मक स्वभाव रखते हैं जिसमें प्रत्येक सब का निराकरण हो जाता है । यह मत निश्चय ही अधिक सन्तोषप्रद है, यद्यपि बौद्धों के सामान्य आध्यात्मिक शास्त्र के साथ यह आसानी से मेल नहीं खाता, और न ही हिन्दू तात्त्विक इसे बौद्धमत के रूप में स्वीकार करते हैं ।

४. न्यायवार्तिक, २ : २, ६५ ।

५. देखिए उदयनकृत 'आत्मतत्त्वविवेक' ।

त्मक वस्तु का सकेत करता है, जो अन्य पदार्थों से उसका केवलमात्र भेद ही नहीं होती है ।<sup>१</sup>

यह आपत्ति की जाती है कि शब्द पदार्थों का सकेत नहीं कर सकते, क्योंकि वे पदार्थों के साथ नहीं रहते, और पदार्थों के उपस्थित न रहने पर भी विद्यमान रहते हैं, जैसेकि इस निषेधात्मक निर्णय में कि "यहाँ कोई घड़ा नहीं है ।"<sup>२</sup> इस आपत्ति के उत्तर में वाचस्पति का कहना है कि शब्द व्यापक का सकेत करता है जिसमें देश व काल में बटे हुए सभी व्यक्ति सम्मिलित रहते हैं, और इसलिए वह वर्तमान तथा भूतकाल के भी व्यक्तियों का सकेत करता है ।<sup>३</sup> और न यही कहा जा सकता है कि शब्द केवल एक अमूर्त विचार है, क्योंकि यह भिन्न-भिन्न व्यक्तियों के भिन्न-भिन्न रूपों को लक्षित नहीं कर सकता है । शब्द विशिष्ट रूपा का ही उल्लेख करता है और ये पदार्थ के ही अन्दर रहते हैं । हम अपने अनुभव में शब्दों का प्रयोग करते हैं और ये जीवन में सफलता की ओर ले जाते हैं । यदि शब्द केवल मार्गमिक बिम्बों से ही सम्बन्ध रखता, बाह्य पदार्थों में न रखता तो यह सब असम्भव होता ।<sup>४</sup>

कभी-कभी यह कहा जाता है कि शब्द तथा पदार्थ के मध्य क्या सम्बन्ध है, हम इसकी कल्पना नहीं कर सकते । शब्द एक गुण है, और इसके द्वारा प्रकट किया गया पदार्थ द्रव्य है, और इन दो के मध्य संयोग-सम्बन्ध नहीं हो सकता । यदि शब्द के द्वारा प्रकट किया गया पदार्थ भी गुण होता, तो भी दो गुणों के मध्य यह सम्बन्ध असम्भव है ।<sup>५</sup> शब्द निष्क्रिय है और संयोग निर्भर करता है दोनों में से किसी एक की गति पर । शब्द आकाश और पदार्थ आकाश दोनों निष्क्रिय हैं और उनमें कोई संयोग नहीं हो सकता । शब्द तथा उसके अर्थ के बीच समवाय-सम्बन्ध भी नहीं हो सकता है । वात्स्यायन स्वीकार करता है कि शब्द और उसके अर्थ के बीच सम्बन्ध उत्पादक रूप (प्राप्तिलक्षण) नहीं है । 'अग्नि' शब्द अग्नि पदार्थ को उत्पन्न नहीं करता ।<sup>६</sup> यही कारण है कि शाब्दिक बोध इन्द्रियजन्य प्रत्यक्ष ज्ञान से कम स्पष्ट होता है ।<sup>७</sup> तो भी बोध के रूप में वह किसी भी तरह न्यून नहीं होता ।

वाक्य सार्थक (भावपूर्ण) शब्दों का सग्रह है । हम वाक्य को बनानेवाले शब्दों का बोध होता है और उसके बाद उनके अर्थों का । शब्दों के बोध अपने पीछे संस्कार

१. न्यायमञ्जरी, पृष्ठ ६११ ; और देविए न्यायकण्ठी, पृष्ठ २१७-२१ ।

२. प्रमेयकमलमाला, पृष्ठ १०४ ; वैशेषिक सूत्र, ७ : २, १७ ।

३. न्यायवार्तिकतात्पर्यटीका, २ : २, ६३ ।

४. प्रमेयकमलमाला, पृष्ठ १३६ ; विद्यानन्दकृत अष्टमहारी, पृष्ठ ४६१ ।

५. वैशेषिक सूत्र, ७ : २, १४ ।

६. न्यायभाष्य और न्यायवार्तिकतात्पर्यटीका, १ : १, ५०-५१ ।

७. प्रमेयकमलमाला, पृष्ठ १२८-३० ; कुमारिलकृत श्लोकवार्तिक, ४ : ११, ६-८, और १० ।

छोड़ जाते हैं जिनको वाक्य के अन्त में स्मरण किया जाता है, और तब विभिन्न अर्थ एक प्रकरण में एकसाथ सम्बद्ध हो जाते हैं। जहाँ प्राचीन नैयायिकों का कहना है कि शाब्दिक ज्ञान का मुख्य कारण मौखिक स्मृति से प्राप्त पदार्थों का स्मरण है, वहाँ आधुनिक नैयायिक तर्क करते हैं कि मौखिक स्मृति मुख्य कारण है। वाक्य का अर्थ निर्भर करता है—(१) आकाक्षा, पारस्परिक आवश्यकता अथवा परस्पराश्रय, अथवा अन्य शब्द के अभाव में किसी शब्द की अभिलषित अर्थ को सकेत करने की असमर्थता पर, (२) योग्यता अथवा वाक्य के भाव के अनुरूप होने की क्षमता तथा उसे निरर्थक किंवा असफल न होने देने की क्षमता पर, (३) सन्निधि, निकटता, सामीप्य, अथवा बीच में लम्बा व्यवधान दिये बिना शब्दों के शीघ्रता के साथ एक के बाद एक उच्चारण पर। ये शब्दों के पदयोजना-सम्बन्धी, ताकिक तथा ध्वन्यात्मक सम्बन्धों पर विशेष बल देते हैं। ऐसे शब्दों के सकलन से जो परस्पर एक-दूसरे पर आश्रित न हो, यथा मनुष्य, घोड़ा और बस्ती, कोई भाव नहीं निकलता। एक ऐसे वाक्य का, जैसे “आग से सींचे,” कुछ भी अर्थ नहीं है, क्योंकि यह बुद्धि में नहीं आता। इसी प्रकार देर-देर से उच्चारण किए गए शब्द कुछ अर्थ नहीं रख सकते। वाक्य ऐसे शब्दों से बनता है जो एक-दूसरे पर आश्रित, और जिन्हें एक-दूसरे के अगल-बगल रखकर कोई रचना की जा सके। गङ्गेश इसमें एक चौथी शर्त भी जोड़ता है, अर्थात् वक्ता के आशय का ज्ञान। एक ऐसे वाक्य, जैसे “सैन्धवम् आनय” का अर्थ यह हो सकता है कि “घोड़ा लाओ” और यह भी हो सकता है कि “नमक लाओ!” इसका निश्चित अर्थ हमें तभी मालूम हो सकता है जबकि हमें वक्ता के मन में क्या है, इसका ज्ञान हो। निश्चित अर्थ को प्रकट करने की योग्यता में इस आवश्यकता को भी सम्मिलित कर लेना चाहिए।<sup>१</sup> जहाँ योग्यता के लिए औपचारिक सगति की आवश्यकता है, वहाँ तात्पर्यज्ञान, अथवा वक्ता के अभिप्राय के ज्ञान से आशय वास्तविक सगति कहा जा सकता है।<sup>२</sup>

प्रतिज्ञाओं को तीन वर्गों में बाटा गया है। विधि, निषेध और व्याख्या (अर्थ-वाद)। शब्द का उपयोग जब ज्ञान के उद्गम के रूप में किया जाता है तो उसका तात्पर्य होना है, ‘आप्तोपदेश’ अर्थात् एक विश्वस्त व्यक्ति का कथन।<sup>३</sup> आप्त से तात्पर्य उस व्यक्ति से है जो किसी क्षेत्र-विशेष में विशेषज्ञ हो, “वह जो किसी विषय का प्रत्यक्ष प्रमाण रखता है और उसे दूसरों को पटुचाना चाहता है जिससे कि वे इसे समझ लें।” ऐसे व्यक्ति किसी भी जाति अथवा वर्ण के क्यो न हों, “ऋषि हों, आर्य हों अथवा म्लेच्छ हों।”<sup>४</sup> जब किसी युवक के मन में यह सन्देह हो कि अमुक नदी

१. भाषापरिच्छेद। और देखिए वेदान्तपरिभाषा, ४।

२. जहाँ भीमांसक तथा वैय्याकरणों का मत है कि वाक्य के अन्तर्गत शब्द क्रिया पर ही केन्द्रित रहते हैं, जिसके बिना उनका कुछ अर्थ नहीं बनता, वहाँ नैयायिक का मत है कि प्रतिज्ञा केवल कुछ सार्थक शब्दों (पदसमूह) से बनती है जिनके सामूहिक अर्थ का बोध होता है, वाक्य के अन्दर क्रिया-पद हो या न हो। (तर्कसंग्रह, पृष्ठ ५६; भाः ‘प्रभाकर स्कूल’, पृष्ठ ६३)।

३. न्यायसूत्र, २ : १, ६३, और तर्ककौमुदी, पृष्ठ १७।

४. १ : १, ७।

५. न्यायभाष्य, १ : १, ७।

पार की जा सकती है या नहीं, तो बस्ती के किसी पुराने अनुभवी पुरुष से इस प्रकार की सूचना मिलने पर कि वह पार की जा सकती है, उसपर विश्वास करना चाहिए।

ये विश्वसनीय कथन दृश्यजगत् से अथवा अदृश्य जगत् से सम्बन्ध रखते हैं। यह कथन कि "कुनैन नामक दवा ज्वर का इलाज करती है" पहले प्रकार का है, और "धार्मिक जीवन से स्वर्ग मिलता है" यह दूसरे प्रकार का है। ऋषियों के शब्द दूसरे अर्थात् अदृश्य-जगत् से सम्बन्ध रखते हैं।<sup>१</sup> उनके कथनों पर विश्वास करना चाहिए, क्योंकि इस विश्व के सम्बन्ध में उनके कथन, जिनकी सचाई जांची जा सकती थी, सत्य सिद्ध हुए हैं। वेदों के निर्माता आप्तपुरुष अर्थात् विश्वसनीय पुरुष हैं, क्योंकि उन्होंने सत्य का अन्तर्दृष्टि से प्रत्यक्ष ज्ञान प्राप्त किया था, उन्हें मनुष्य-मात्र में प्रेम था तथा उनमें अपने ज्ञान को दूसरों को देने की इच्छा थी।<sup>२</sup>

उदयन तथा अन्नभट्ट जैसे परवर्ती नैयायिक और वैशेषिक विचारक परमेश्वर को वेदों का नित्य निर्माता मानते हैं। उदयन इम मन का निराकरण करता है कि वेदों की प्रामाणिकता उनके नित्य, दोषहीन तथा महान सन्तों द्वारा स्वीकृत होने में अनुमान की जाती है। सृष्टि के नवीन आरम्भ के समय सन्तों की स्वीकृति नहीं हो सकती। वेदों की नित्यता के विषय में मीमामक का जो मत है उसका उदयन विरोध करता है, और युक्ति देता है कि नित्यता की सूचक कोई निरन्तर परम्परा नहीं है, क्योंकि इस तरह की परम्परा वर्तमान सृष्टि से पूर्व, प्रलय के समय, नष्ट हो गई होगी। परन्तु वात्स्यायन परम्परा की निरन्तरता को स्वीकार करता है तथा कहता है कि ईश्वर प्रत्येक सृष्टि के आरम्भ में वेदों का पुनर्निर्माण करता है, तभी उक्त परम्परा को स्थिर रखता है।<sup>३</sup> यदि मीमामक अपने इम मन के समर्थन में वेदमन्त्र प्रस्तुत करने हैं कि वेद नित्य हैं और ऋषि उनके निर्माता नहीं अपितु केवल मन्त्रद्रष्टा हैं, तो वेदों के उद्गम के विषय में न्याय-मन के समर्थन में अन्य मन्त्र उद्धृत किए जाने हैं।<sup>४</sup> इसके अतिरिक्त, वेदों में ऐसे वाक्य हैं जो निर्माता को उपलक्षित करने हैं।

वेदों की प्रामाणिकता के विरोध में अमत्य, पूर्वापर विरोध, पुनरुक्ति आदि जो आपत्तियां उठाई जाती हैं उन सबका यह कटकर निषेध किया गया है कि वे टिकनेवाली नहीं हैं।<sup>५</sup> उनकी प्रामाणिकता की रक्षा इस आधार पर

१. न्यायभाष्य, १ : १, ८।

२. २ : १, ६७।

३. न्यायभाष्य और त्वर्थात्कता-पथटीका, २ : १, ६८।

४. अन्नं सर्वेभ्यो ज्ञानं ऋतौ यजुषि सामानि, इत्यादि।

५. यदि वे पुत्रप्राप्ति के लिए बलि करने हैं और पुत्रप्राप्ति नहीं होती, तो कर्म में कहीं दोष (हानि) होगा, किन्तु विधान में दोष नहीं है। इस प्रकार के आदेशों को कि "सूर्योदय के पश्चात् होम करो" अथवा "इसे" होम करो, परस्पर-विरोधी नहीं समझना चाहिए, क्योंकि वे आचार के वैकल्पिक विधानों का कथन करते हैं। कोई भी पुनरुक्ति निरर्थक नहीं है (न्यायभाष्य, २ : १, ५८-५९)।

की जाती है कि उनके विषय एक संगत और पूर्ण इकाई का निर्माण करते हैं। वेदों को स्वीकार करने का अर्थ मिथ्याविश्वास अथवा ईश्वरीय वाणी का आश्रय लेना नहीं है।

दिङ्नाग विरोध में कहता है कि शब्द, ज्ञान का स्वतन्त्र साधन नहीं है। जब हम विश्वसनीय कथन की बात करते हैं तो उससे हमारा तात्पर्य या तो यह होता है कि जो व्यक्ति बोल रहा है वह विश्वसनीय है, या यह होता है कि यह तथ्य जिसे वह कह रहा है, विश्वसनीय है। पहली अवस्था में यह अनुमान है, और दूसरी अवस्था में प्रत्यक्ष ज्ञान है।<sup>१</sup> यद्यपि शब्द अनुमान के समान है, क्योंकि वह पदार्थ के ज्ञान को उसके चिह्न द्वारा दूसरे को पहुंचाता है। किन्तु इसका चिह्न अनुमान के चिह्न से भिन्न है, यहां यह संकेत करता है कि शब्दों का प्रयोग करनेवाला व्यक्ति विश्वास के योग्य है या नहीं।<sup>२</sup> अनुमान में चिह्न (लक्षण) तथा लक्षित पदार्थ का सम्बन्ध प्राकृतिक है, किन्तु शब्द प्रमाण में यह सम्बन्ध रूढ़िगत है।<sup>३</sup> यदि हम यह तर्क उपस्थित करें कि शाब्दिक बोध शब्दों के अर्थों की स्मृति के पीछे आता है और इसलिए यह आनुमानिक ज्ञान है, तो संदिग्ध बोध तथा उपमानजनित ज्ञान को भी आनुमानिक मानना होगा। यदि समय के तीन भागों से सम्बद्ध होने के कारण शाब्दिक बोध अनुमान की कोटि में आता है तो तर्क की अन्यान्य विधियां भी अनुमान की कोटि में आ जाएंगी। यदि इस बात पर बल दिया जाय कि शाब्दिक बोध निश्चित तथा निषेधात्मक के साहचर्य पर निर्भर करता है और यह कहा जाए कि 'घड़ा' शब्द का तात्पर्य है पदार्थ का बोध, और जहां इसे वाणी से उच्चारण नहीं किया जाता वहां बोध नहीं होता, तो प्रत्यक्ष ज्ञान भी अनुमान की कोटि में आ जाएगा, क्योंकि यह वहां विद्यमान है जहां घड़ा विद्यमान है और जहां घड़ा विद्यमान नहीं वहां प्रत्यक्ष ज्ञान भी नहीं।<sup>४</sup> इस प्रकार शब्दों द्वारा प्राप्त ज्ञान प्रत्यक्ष, अनुमान तथा उपमान प्रमाण द्वारा प्राप्त ज्ञान से भिन्न है।<sup>५</sup>

## १३

### ज्ञान के अन्य रूप

न्याय के अभिमत ज्ञान के चार साधनों में मीमांसक अर्थापत्ति तथा भाट्ट मत के अनुयायी और वेदान्ती अभाव को भी जोड़ते हैं। पौराणिक लोग परम्परा तथा सम्भावना

१. दिङ्नाग, फिर भी, बुद्ध के वचनों को प्रामाणिक मानता है। (देखिए कुमारिलकृत तत्त्वार्तिक, पृष्ठ १६६ से आगे)।

२. न्यायभाष्य, २ : १, ५२।

३. न्यायभाष्य, २ : १, ५५।

४. न्यायवार्तिक, २ : १, ५६-५१।

५. न्यायभाष्य, २ : १, ५२ ; न्यायवार्तिक, १ : १, ७।

को भी ज्ञान के प्रामाणिक साधनों में सम्मिलित करते हैं। *नैय्यायिक का मत* है कि ज्ञान के सभी प्रकार चार प्रमाणों के अन्दर समा जाते हैं।<sup>१</sup>

ऐतिह्य अथवा परम्परा शब्द प्रमाण के अन्दर आ जाता है।<sup>२</sup> यदि प्रवाद किसी ऐसे व्यक्ति द्वारा प्रचारित किया गया हो जो विश्वस्त है तो यह स्वैसा ही प्रामाणिक है जैसा कि शब्दप्रमाण। अर्थापत्ति अथवा उपलक्षण एक अन्य तथ्य के आधार पर (अर्थात्) एक नये तथ्य को प्राप्त करना, अथवा किसी चीज के विषय में धारणा बनाना (आपत्ति) है। यह एक ऐसे पदार्थ के विषय में धारणा बनाना है जो अपने-आप प्रत्यक्ष नहीं हुआ है, बल्कि प्रत्यक्ष या अनुमान द्वारा जाने गए अन्य पदार्थ से उपलक्षित हुआ है। मोटे शरीर वाला देवदत्त दिन में नहीं खाता। इससे यह उपलक्षित हुआ कि वह रात में खाता है, क्योंकि बिना खाना खाए कोई मोटा नहीं हो सकता। मीमांसक, जो इसे ज्ञान का स्वतन्त्र साधन मानते हैं, इसे एक विकल्पात्मक काल्पनिक परार्थानुमान मानते हैं।<sup>३</sup> गङ्गेश के अनुसार यह एक निषेधात्मक अनुमान का उदाहरण है जो साध्य पद के अभाव द्वारा हेतु के अभाव की स्थापना करता है। भाषापरिच्छेद के अनुसार, हेतु तथा साध्यपद के मध्य निषेधात्मक सम्बन्ध (व्यतिरेक-व्याप्ति) को पहचान लेने से अर्थापत्ति सम्पन्न हो जाती है।<sup>४</sup> सम्भव अथवा अन्तर्गमन वह है जहाँ कि हमें पूर्ण के एक अंश का, जोकि उसका अवयव है, बोध होता है। यह निगमनात्मक अनुमान की अवस्था है। वस्तुतः यह सांख्यिक अभिव्याप्ति है।

अभाव अथवा अनन्तित्व को कभी-कभी एक स्वतन्त्र प्रमाण माना गया है। यद्यपि न्यायवैशेषिक दर्शन अभाव को एक प्रमेय पदार्थ करके स्वीकार करता है, पर वह यह नहीं मानता कि उसके जानने के लिए किसी विशिष्ट प्रमाण की आवश्यकता है। हम पहले देख आए हैं कि किस प्रकार अस्तित्व एक प्रमेय पदार्थ है जो अपने अधिकरण के साथ विशेषणता (अर्थात् गुण और गुणी) सम्बन्ध में सम्बद्ध है। अभावात्मक प्रमेय पदार्थ उन्नी श्रेणी का है जिस श्रेणी का उसका अधिकरण है जो प्रत्यक्ष दिखाई देता है, अन्यथा उसके अभाव का ज्ञान उसके अधिकरण से संकेतित नहीं हो सकता। नितान्त अभाव कल्पनातीत है। अभाव, जो ज्ञान का विषय है, मापेक्ष है।<sup>५</sup>

१. न्यायभाष्य, २ : १, ५४।

२. २ : २, २।

३. और देखिए आपापरिच्छेद, पृष्ठ १४३।

४. इसे दो भिन्न-भिन्न स्थितियों में प्रकट कर सकते हैं :—

वह जा बिलकुल नहीं खाता मोटा नहीं होता।

यह मनुष्य मोटा है।

इसलिए यह मनुष्य वह नहीं है जो बिलकुल नहीं खाता, अर्थात् यह वह है जो खाता है।

यह गीजग है। अगला चरण है :—

वह व्यक्ति जो खाता है उसे दिन में या रात में अवश्य खाना चाहिए।

यह दिन में नहीं खाता।

इसलिए यह रात में खाता है।

५. एक भिन्न मत के लिए देखिए शास्त्रदीपिका, पृष्ठ २३४ में आगे; वेदान्तपरिभाषा, ६।

अनुमान द्वारा हम पदार्थों के अभाव का ज्ञान प्राप्त कर सकते हैं। अभाव से तात्पर्य केवल निषेध ही से नहीं है, बल्कि वैषम्य से भी है। एक पदार्थ जो विद्यमान है और दूसरा जो विद्यमान नहीं है, उनमें परस्पर वैषम्य है। जैसेकि वर्षा का अभाव तीव्र वायु के साथ बादलों के सम्बन्ध का ज्ञान कराता है, क्योंकि यदि तीव्र वायुरूपी बाधा मार्ग में न आ जाती तो गुरुत्वाकर्षण के नियमों के अनुसार बादलों का नीचे पृथ्वी पर बरस जाना आवश्यक था।<sup>१</sup> दो परस्पर-विरोधी पदार्थों में से एक के अभाव से दूसरे के अस्तित्व की स्थापना होती है। न्यायदर्शन का तर्क युग्मशास्त्रीय विभाग के सिद्धान्त को लेकर आगे बढ़ता है। मजातीय तथा विजातीय उदाहरणों का भेद इसी कल्पना के आधार पर टिका हुआ है। दो परस्पर-विरोधी निर्णयों की अवस्था में ऐसा नहीं हो सकता कि दोनों ही सत्य हों अथवा दोनों ही असत्य हों। 'क' या तो 'ख' है और या 'ख' नहीं है। परस्पर-विरोधी दो में से एक अवश्य सत्य होगा, क्योंकि कोई और मार्ग सम्भव नहीं है।<sup>२</sup> यदि हम किसी वस्तु के अभाव का अनुमान दूसरी वस्तु के अस्तित्व में कर रहे हैं तो यह केवल अनुमान का विषय है।<sup>३</sup> वाल्स्यायन का कहना है कि "जिस समय विद्यमान वस्तु का बोध होता है उस समय अभावात्मक वस्तु का बोध नहीं होता, अर्थात् अभावात्मक वस्तु का अज्ञान उसी समय होता है जबकि विद्यमान वस्तु का बोध होता है। जब दीपक जलता है और जो देखा जाने योग्य पदार्थ है उसे दृश्य बना देता है, तो वह जो उसी प्रकार में दिखाई नहीं देता जिस प्रकार उक्त देखने योग्य पदार्थ दिखाई देता है, वह अभावात्मक माना जाता है। उस समय मानसिक प्रतिक्रिया निम्नलिखित प्रकार की होती है - 'यदि पदार्थ का अस्तित्व होता तो वह दिखाई देता और क्योंकि वह दिखाई नहीं देता इसलिए निष्कर्ष अवश्य यही निकलता है कि वह विद्यमान नहीं है।'<sup>४</sup> प्रशस्तपाद इस विचार का समर्थन करता है। "जिस प्रकार कार्य का रूप कारण के अस्तित्व का संकेत करनेवाला होता है, उसी प्रकार कार्य का अभाव कारण के अभाव का संकेत करता है।"<sup>५</sup> शब्द के द्वारा भी अभाव का बोध हो सकता है।<sup>६</sup>

## १४

### तर्क और वाद

तर्क अथवा परोक्ष प्रमाण में हम एक अभावात्मक धारणा को लेकर चलते हैं और प्रदर्शित करते हैं कि किस प्रकार यह हमें असंगतियों की ओर प्रेरित करती है। यदि जीवात्मा

१. न्यायभाष्य, २ : २, १।

२. परस्परविरोधे हि न प्रकारान्तरस्थितिः (कुसुमाञ्जलि, ३ : ८)।

३. न्यायभाष्य, २ : २, २।

४. न्यायभाष्य, प्रस्तावना।

५. प्रशस्तपादकृत पदार्थधर्मसंग्रह, पृष्ठ २२५। और देखिए वैशेषिक सूत्र, ६ : २, ५ ; न्याय-कन्दली, पृष्ठ २२५-२६ ; और कुसुमाञ्जलि, ३ : २०, २२ और २६।

६. जयन्त ग्यारह प्रकार की अनुपलब्धि का उल्लेख करता है। देखिए न्यायमञ्जूरी, पृष्ठ ५६-५७।

नित्य न होती तो यह अपने कर्मों के फलों का उपभोग न कर सकती, न पुनर्जन्म में आती और न मोक्ष ही प्राप्त कर सकती। इसलिए जीवात्मा नित्य है। एक असत्य आधार-वाक्य को मान लेने से हम असत्य साध्यपद को मानने के लिए बाध्य होते हैं।<sup>१</sup> तर्क एक प्रकार का ऐसा अनुमान है जो अन्य सबसे भिन्न है, क्योंकि यह किसी प्रत्यक्ष ज्ञान के आधार पर नहीं है। यह हमें परोक्षरूप से ठीक ज्ञान की ओर ले जाता है।<sup>१</sup> वात्स्यायन के अनुसार, यह हमें निश्चयात्मक ज्ञान नहीं करा सकता, यद्यपि यह हमें इतना बतला देता है कि एक प्रस्तुत पक्ष का विपरीत असम्भव है।<sup>१</sup> उद्योतकर का तर्क है कि आत्मा के विषय में तर्क हमें ऐसा कहने के योग्य नहीं बनाता कि आत्मा अनादि है बल्कि केवल इतना कहने के योग्य बनाता है कि इसे ऐसा होना चाहिए।<sup>१</sup> तर्क अपने-आपमें प्रामाणिक ज्ञान का साधन नहीं है, यद्यपि प्रकल्पनाओं के प्रस्तुत करने में यह मून्यवान सिद्ध होता है।

प्राचीन न्याय ग्यारह प्रकार के तर्कों को स्वीकार करता है जिसे आधुनिक न्याय ने घटाकर पाच ही रखा है। इनमें मुख्य वह है जिसका हमने वर्णन प्रमाण-बाधितार्थप्रसंग नाम से किया है। अन्य चार हैं, आत्माश्रय, अन्योन्याश्रय, चक्रिक अथवा चक्ररूपी तर्क, और अनवस्था, अर्थात् अन्तविहीन पश्चाद्गति। प्रमाण-बाधितार्थप्रसंग को भी हेत्वाभाम माना गया है, क्योंकि यह ऐसा निष्कर्ष निकालता है जो असंगत है। किन्तु जब हम भूल को अतिक्रमण कर जाते हैं तब हम एक निश्चिन्त निर्णय पर पहुँच जाते हैं।<sup>१</sup>

वाद परार्थानुमान की विधि का स्वतन्त्ररूप से प्रयोग करके सत्य के निश्चय करने का लक्ष्य रखता है। किन्तु यह प्रायः विगडकर जल्प के रूप में परिणत हो जाता है, जिसका लक्ष्य विजय प्राप्त करना हो जाता है और यह विनण्डा कहलाता है, जो समालोचना के लिए समालोचना करने में ही प्रसन्न होता है।<sup>१</sup> इस प्रकार के निष्फल वाद-विवाद का अन्त प्रतिपक्षी को उसकी भूल मनवाकर तथा उसे अपनी हार मानने के लिए बाध्य करने में ही हो सकती है।<sup>१</sup>

१. सर्वदर्शनसंग्रह, ११।

२. प्रमानुशास्त्रकर्मकः (सं. विडान्तनारसंग्रह, ६ : २५)। तर्कभाषा।

३. न्यायभाष्य, १ : १, ४०।

४. न्यायवार्तिक, १ : १, ४०।

५. १ : १, ४१।

६. १ : २, १-३।

७. पराजय के स्थान (अर्थात् निग्रहस्थान) २२ प्रकार के हैं : (१) प्रतिज्ञाहर्षिनि, अथवा साध्य-पक्ष को त्याग देना ; (२) प्रतिज्ञांतर, अथवा नये विवेचन को बीच में लाकर तर्क के विषय को बदल देना ; (३) प्रतिज्ञाविरोध, अथवा आत्मविरोध ; (४) प्रतिज्ञामन्यास, अथवा साध्यपक्ष से हट जाना ; (५) हेतुन्तर, अथवा अपनी दी हुई युक्ति को बदल देना ; (६) अर्थांतर, अर्थात् विषय बदल देना ; (७) निरर्थक, अथवा बिना किसी अर्थ की, बात करना ; (८) अविज्ञानार्थ, अथवा ऐसी भाषा का प्रयोग जिसका अर्थ समझ में न आ सके ; (९) अपाथक, अर्थात् असंगत भाषण ; (१०) अप्राप्तकाल, अथवा तर्क के क्रम की उपेक्षा ; (११) न्यून, अथवा तर्क के आवश्यक अंशों को छोड़ देना ; (१२) अधिक,



१५

स्मृति

समस्त ज्ञान दो श्रेणियों में विभक्त किया गया है - अनुभव जो पूर्ण चेतना की पुनरावृत्ति न होकर वर्तमानकाल का ज्ञान है, और स्मृति, जो पूर्व-अनुभवों के आघार पर स्मरणात्मक चेतना के रूप में प्रकट होती है। यदि हम स्मृतिजन्य ज्ञान को निकाल दें तो समस्त भूतकाल निश्चिन्ता के क्षेत्र से निकल जाएगा। स्मृतिज्ञान मस्कारों के आघार पर स्थित है। स्मृति की परिभाषा करने हुए कहा जाता है कि आत्मा का मन के साथ एक विशेष प्रकार का सम्बन्ध होने से तथा पूर्व-अनुभव के जो मस्कार शेष रहते हैं उनके कारण हमें स्मृति होती है। कभी कभी यह कहा जाता है कि यह केवल संस्कार मात्र से उत्पन्न होती है। और इस प्रकार यह पहचान (प्रत्याभज्ञा) से भिन्न है। जहाँ संस्कार स्मृति का तात्कालिक कारण है, वहाँ पहचान किसी अन्य पदार्थ के साथ प्रस्तुत पदार्थ के तादात्म्य के प्रत्यक्ष ज्ञान के कारण होती है। न्याय, स्मृति को ज्ञान का एक अत्यन्त माधन नहीं मानता, क्योंकि हमें हमें पदार्थों का कोई बोधात्मक ज्ञान प्राप्त नहीं होता। बल्कि केवल पिछले अनुभव की पुनरावृत्ति उसी रूप तथा क्रम में होती है जिसमें कि वह भूतकाल में कभी रहा था और अब विलुप्त हो चुका था। स्मृतिविषयक ज्ञान की प्रामाणिकता उस पूर्व-अनुभव की प्रामाणिकता पर निर्भर करती है जिसकी कि यह पुनरावृत्ति है। कुछ तार्किक स्मृतिजन्य ज्ञान को प्रामाणिक बोध के अन्दर सम्मिलित करते हैं, जबकि प्रामाणिक बोध का कभी विरोध नहीं होता। स्मृतियाँ एकसाथ नहीं होती क्योंकि ध्यान (प्रणिधान), चिह्न का प्रत्यक्ष तथा अन्य (निगादिज्ञान) एक ही समय में उपस्थित नहीं रहते।

अर्थात् जा स्पष्ट हो उभे प्रावश्यकता में अधिक तुल्य देना : (५२) पुनरुक्त, अर्थात् कहे हुए को बार-बार दाहराना ; (५४) अननुभाषण, अर्थात् रूप रचना : (५५) प्रज्ञान, अर्थात् साध्यपक्ष को न सम्झना ; (५६) अपत्तिभा, अर्थात् उत्तरो का न सम्झना : (५७) विलेप, अर्थात् रोगादि का बहाना करके वादविवाद में बहाना : (५८) समानता, अर्थात् यह कहकर कि विरोधी पक्ष में भी यह पाया जाता है, अपनी हार का स्वीकार कर लेना : (५९) पयनुयायोपेक्षण, अर्थात् जहाँ दोष देखना चाहिए उसे दृष्टि से ओझल कर देना ; (६०) निरनयोऽन्योन्य, अर्थात् जहाँ दोष न लगाना चाहिए वहाँ दोष लगाना ; (६१) अपत्तिज्ञान, अर्थात् स्वीकृत सिद्धान्त में भी पड़े हटना ; और (६२) तैवाभास, अर्थात् जो हेतु नहीं है उभे हेतु की भाँति लगाना।

१. तर्कसंग्रह, ५४।

२. त्रैशेषिकसूत्र, ९ : २, ६।

३. न्यायसूत्रवृत्ति, ६ : १, ३।

४. तकौमुदी, पृष्ठ ७।

५. न्यायभूषण, ३ : २, ३३ ; न्यायभाष्य, ३ : २, २१-३० ; न्यायवार्तिक, ३ : २, २५-२६।

स्मृति के कारणों में निम्नलिखित का उल्लेख किया गया है। (१) प्रणिधान, अथवा ध्यान ; (२) निबन्ध, अथवा साहचर्य ; (३) अभ्यास, अर्थात् बार-बार दोहराना ; (४) लिङ्ग, अथवा चिह्न ; (५) लक्षण्य, अथवा वर्णनारमक चिह्न ; (६) सादृश्य, अर्थात् समानता ; (७) परिग्रह, अथवा स्वामित्व ; (८) आश्रयाश्रितसम्बन्ध, अथवा आश्रय तथा आश्रित का सम्बन्ध ; (९) आनन्तर्य, अर्थात् क्रम में ठीक पीछे आना ; (१०) विद्योप, अर्थात् पृथक् हो जाना ; (११) एककार्य, अर्थात् व्यापार में एकता ; (१२) विरोध ; (१३) अतिशय, अथवा श्रेष्ठता ; (१४) प्राप्ति ; (१५) व्यवधान ; (१६) सुख-दुःख ;

## १६

## संशय

संशय कई अवस्थाओं में उत्पन्न होता है, यथा (१) कई पदार्थों के गुणसाम्य से, जैसे- कि हम सायकाल के झुटपुटे में एक लम्बी आवृत्ति को देखे और निश्चय न कर सकें कि वह मनुष्य है अथवा खभा है, क्योंकि लबाद दोनों में सामान्य है, (२) ऐसे गुणों के ज्ञान से जोकि किसी भी पदार्थ में समान रूप में न पाए जाएं, जैसेकि यह निश्चय करने में हमें कठिनाई हो कि शब्द नित्य है या नहीं, क्योंकि यह मनुष्य में अथवा पशु में नहीं पाया जाता जो अनित्य है और न परमाणु में ही पाया जाता है जा नित्य है; (३) परस्पर-विरोधी साक्ष्य से जैसेकि दो प्रामाणिक पुरुषों में जीवात्मा के स्वरूप के विषय में मतभेद हो जाता है, (४) प्रत्यक्ष ज्ञान की अनियमितता से, जैसेकि जल दिखाई पड़ने पर हम यह निश्चय न कर सकें कि यह वास्तविक जल है जैसाकि तालाब में होता है, अथवा वृत्रिम है जैसाकि मृगमरीचिका में दिखाई देता है, क्योंकि ज्ञान दोनों जगह ही समान है, (५) न दिखाई देने की अनियमितता से, जोकि पूर्वावस्था से विपरीत है। उद्योतकर के अनुसार, पिछली दोनों अवस्थाएँ, जब तक कि सामान्य अनिश्चयान्तरक लक्षणों का ज्ञान न हो, अपने-आप संशय को जन्म नहीं देती। क्योंकि देखा गया अवयव एक से अधिक पदार्थों से सम्बद्ध होता है, अतः वह एकसाथ ही दो प्रकार के विचारों की शृङ्खला की स्मृति को ताजा कर देता है, जिनके बीच मन दोलायमान रहता है और इससे संशय उत्पन्न होता है। दोनों में से एक भी विचार दृश्य ज्ञान के साथ सम्बद्ध नहीं रहता, यद्यपि क्रमशः दोनों का संकेत मिलता है। संशयात्मक वृत्ति अवाञ्छित रूप में बहतर विद्या को रोक देती है।

यदि दोनों विकल्पों में से एक को दबा दिया जाए और मन का झुकाव दूसरे की ओर हो जाए तो उसे, 'ऊहा', अर्थात् प्रटकन के नाम से जाना जाता है, और कुछ समय के लिए हम एक विकल्प को मान लेते हैं। एक विकल्प को दवाने का कारण दूसरे का सशक्त होना होता है। यदि हम घान के घन में किसी लम्बे पदार्थ को देखें तो हम अटकल लगाएंगे कि यह कोई मनुष्य है लम्बा खभा नहीं है, क्योंकि घान के

(१७) शब्दादिषुः (१८) भय (१९) अर्थन भय प्राकृत्यन ॥ (२०) क्रियाः (२१) राग, अर्थात् स्नेह या प्रेम; (२२) धर्म अथवा प्रम्यः (२३) अज्ञान प्रवृत्ति ॥ वाग्यायन के अनुसार, ये इतिहासिक हैं, यद्यपि सब कुछ नहीं है। 'निदर्शन' इति स्मृतिहेतुना न परिगणयन्तम्' इति (न्यायभाष्य, ३ : २, ४६)। साहचर्य के समान कारण और विचारों का घन-समूह उत्पन्न शीघ्रता के अन्तर्गत लाए जा सकते हैं।

१. तत्कमग्रह, ६६ ; वैशेषिकसूत्र, २ : २, १७।

२. दोनायमाना प्रतीतिः संशयः (गुणरत्नकृत षड्दर्शनगमुच्चयवृत्ति)।

३. लौगाच्च भाग्य संशयावस्था की परिभाषा करना हुआ कहना है कि यह ऐसा ज्ञान है जिसमें नानाविध परस्पर-विरोधी गुणों का विकल्प रहता है। तर्कसौमदीः एकस्मिन् धर्मिणि विबुद्धनाना-कोटिर्ज्ञानम्। पृष्ठ ७। और तुलना कीजिए तर्कमग्रह, ६४ ; भाषापरिच्छेद, १२६-३०।

४. प्रशस्तपाद संशय के दो प्रकार बताता है, आन्वयन्तर और बाह्य (प्रशस्तपादकृत पदार्थधर्म-संग्रह, पृष्ठ १७६)।

५. सप्तपदार्थी, ६८।

चेत में खल्ले प्रायः नहीं पाए जाते। जहाँ संशयावस्था में दोनों विकल्पों की एक समान सम्भावना रहती है, वहाँ ऊहा में एक की सभावना दूसरे की अपेक्षा अधिक होती है।

एक अन्य संशयात्मक अवस्था भी है जिसे अनध्यवसाय कहते हैं। यह स्मृति के अभाव में उत्पन्न होती है। हम ब्रूक्ष का देखते हैं किन्तु उसका नाम भूल जाते हैं और पूछते हैं कि "इसका क्या नाम हो सकता है?" शिवादिप्य के अनुसार, यहाँ भी हमारे सामने दो वैकल्पिक सुझाव रहते हैं, यद्यपि ये चेतना में विद्यमान नहीं रहते। यदि हमें उनका ज्ञान हो तो एक संशयात्मक अवस्था उपस्थित हो जाती है। प्रशस्तपाद, श्रीधर तथा उदयन एक अन्य ही समाधान प्रस्तुत करते हैं। वे इसे अन्यमनस्कता अथवा अधिक ज्ञान की अभिलाषा के कारण परिचित अथवा अपरिचित पदार्थ का सन्देह (अनिश्चित) ज्ञान मानते हैं। जब कोई परिचित पदार्थ समीप में गुजरता है, और हम उम्मे उद्यम ध्यान न होने, अर्थात् अन्यमनस्क होने के कारण नहीं देखते तो हमें हम अनध्यवसाय के नाम से पुकारते हैं, क्योंकि हमें यह तो पता है कि कुछ हमारे समीप से गुजर गया किन्तु वह कौन-सा पदार्थ था, सो हम नहीं जानते। किन्तु जब पदार्थ अपरिचित है और हमें उसका नाम नहीं मालूम तो हमारे मग्न्युप प्रपूर्ण ज्ञान की अवस्था उपस्थित होती है, जो कि साधारण संशय की अवस्था से भिन्न है।

मशय से हमें अनुसन्धान की प्रेरणा मिलती है, क्योंकि यह हमारे अन्दर इस अभिलाषा को उत्पन्न कर देता है कि जिसका पता नहीं मिल सकता है उसे जाने। यह अनुमान के पूर्व आता है, यद्यपि प्रत्यक्ष ज्ञान अथवा प्राप्त ज्ञान में उसका कोई स्थान नहीं है। हमारा ज्ञान सुनिश्चित हो जाने पर मशय लुप्त हो जाता है। सगय तथा भूल (भ्रांति) में अन्तर है। उन्हें एकसाथ न मिलाना चाहिए, क्योंकि ऐसा ज्ञान होना कि हम पदार्थ के स्वरूप से अनभिज्ञ हैं, यथार्थ ज्ञान अथवा प्रत्यय है। सशय प्रपूर्ण ज्ञान है, जबकि भूल मिथ्या ज्ञान है।

## १७

### हेत्वाभास

न्यायदर्शन का तर्क विस्तार के साथ उन सिद्धान्तों का प्रतिपादन करना है जिनके द्वारा ज्ञान प्राप्त होता है। यह प्राकृतिक विज्ञान के दृष्टिकोण को स्वीकार करता है, और इसके नियम उपदेशरूप में होकर सामान्य उक्तिया हैं जिनका आधार उन साधनों का सूक्ष्म निरीक्षण है जिनके द्वारा मानव अपनी बौद्धिक आवश्यकताओं की सन्तुष्टि करता है। साधारणतः ज्ञान यथार्थ होता है; भूल सयोगवश होती है और नहीं होती है जबकि वे अवस्थाएं नहीं होती जिनमें यथार्थ ज्ञान उत्पन्न होता है। हेत्वाभास तब होते हैं जबकि ज्ञानोत्पादक शक्तियों के मार्ग में हस्तक्षेप होता है। न्याय हेत्वाभासों के

१. देखिए सप्तपदार्था, पृष्ठ ६६। तुलना कीजिए भितभाषिणी विनयानगरम् संस्कृत ग्रन्थ-माला, पृष्ठ २६ : किं संक्षोऽर्थमित्यत्रापि चतुःपनसो वे। विकल्पगुरुरणाऽन्यवसायोऽपि संशय एव।

२. प्रशस्तपादकृत पदार्थभेदसंग्रह, पृष्ठ १८२-८३।

विषय का विस्तृत विवेचन करता है और इसमें आश्चर्य भी क्या है, क्योंकि हमें स्मरण रखना चाहिए कि विचार में भूल होने की सम्भावना के कारण ही न्यायशास्त्र के निर्माण की आवश्यकता हुई।

शब्द-जाल की ओर भी पर्याप्त ध्यान दिया गया है, क्योंकि न्यायशास्त्र का उद्देश्य घिनण्डावादियों की कला अर्थात् वाक्छल से हमारी रक्षा करना है। शाब्दिक छल के तीन प्रकार बतलाए गए हैं (१) वाक्छल - एक ऐसे शब्द का प्रयोग किया जाता है जो सन्दिग्धार्थ है और श्रोता उसका वक्ता के आशय से भिन्न अर्थ लगाता है। जब कोई यह कहता है कि 'प्रमूक लडका नवकबल है,' अर्थात् जिसके पास नया कम्बल है (अथवा नौकम्बल है), तो वाक्छली उत्तर देता है कि "नहीं, इसके पास नौ नहीं अपितु एक ही कम्बल है।" (२) सामान्यछल एक व्यक्ति-विशेष के विषय में किए गए कथन को जब सारी जाति पर लागू कर दिया जाए, जैसे किसीक यह कहने पर कि 'यह ब्राह्मण विद्वान और आचारवान है', वक्त्रोक्ति-पटु-पुरुष आक्षेप करे कि नहीं सभी ब्राह्मण विद्वान और आचारवान नहीं होते। (३) अपचारछल अर्थात् जहाँ आलंकारिक भाषा में किए गए कथन को शाब्दिक अर्थ में लिया जाता है। जैसे कि कोई कहे कि 'फासी के नरन चिल्ला उठत है', तो उसपर वक्त्रोक्ति-पटु-पुरुष प्रतिवाद करे कि फासी के तन्त्र जैसे निर्जीव पदार्थ से यह आशा नहीं की जा सकती कि वह चिल्ला सके।

जाति एवं निग्रहस्थान जैसे हेत्वाभास आधिक्यतर भाषा सम्बन्धी दोष हैं, तर्क-सम्बन्धी नहीं। तार्किक हेत्वाभास पर्यानुमानात्मक युक्ति के विभिन्न अवयवों के सम्बन्ध में होते हैं। पक्षपद-सम्बन्धी दोष अर्थात् पक्षाभास, और दृष्टान्त-सम्बन्धी दोष अर्थात् दृष्टान्ताभास उतने महत्त्व के नहीं हैं, जितने कि हेत्वाभास अर्थात् मध्यपद (हेतु) सम्बन्धी दोष हैं। गौतम' इस प्रकार के दोषों के पाँच भेद बतलाने हैं (१) सर्व्याभचार, अर्थात् जिसके द्वारा एक से अधिक प्रकार के परिणाम निकल सकें। दुर्बोध उन्दिद्यातीत होने के कारण शब्द को चाहे तो हम नित्य समझ ले सकते हैं अर्थात् अर्थात्, क्योंकि नित्य परमाणु और अर्थात् पदार्थों के ज्ञान भी दुर्बोध अर्थात् उन्दिद्यातीत है। हेतु में माध्यपद व्याप्त नहीं है। क्योंकि हेतु बराबर किसी एक विकल्प का सहचारी नहीं है, इसलिए परवर्ती नर्कशास्त्र में इसे अनैकान्तिक कहा गया है। उसके तीन उपविभाग माने गए हैं, अर्थात् (क) साधारण, जहाँ कि हेतु अत्यन्त व्यापक है; (ख) असाधारण, जहाँ कि हेतु बहुत सकुचित है; और (ग) अनुपसहारी अर्थात् अनिश्च-

१. १ : २, ४, और देखिए वैशेषिकसूत्र, ३ : १, १५। प्रशानपाद ने अग्नि, विक्रम, सन्दिग्ध, और अनन्वयमित इस प्रकार के हेत्वाभास बनाए हैं (प्रशानपादकृत पञ्चमसंश्लेष, पृष्ठ २३६-४०)। दिङ्नाग ने चोडक प्रकार के और भाससंज्ञ ने चतुः प्रकार के हेत्वाभासों का वर्णन किया है। और देखिए नैकसंश्लेष, ५०।

घातक, जहाँ हेतु की यथार्थता नहीं जाची जा सकती।' (२) विरुद्ध, अर्थात् वह तर्क जिससे स्वयं प्रतिज्ञा का ही खण्डन हो जाए।' (३) प्रकरणसम, अर्थात् जो प्रतिज्ञा के ही समान हो, जिससे कोई परिणाम नहीं निकल सकता, क्योंकि यह उसी प्रश्न को उठाता है जिसका कि इसे उत्तर देना होता है। यह दो परस्पर-विरुद्धी विशेषताओं में से एक को रखता है, जबकि दोनों ही अप्रत्यक्ष हैं।' परवर्ती न्याय इसे 'सत्प्रतिपक्ष' के अन्तर्गत लाता है। जब यह मव्यभिचार के साथ तादात्म्यरूप धारण करता है तो यह एक ऐसा तर्क हो जाता है जिससे दोनों पक्ष अपना तात्पर्य निकाल सकन हैं।' (४) साध्यसम वह तर्क है जो साध्य से भिन्न नहीं है, अर्थात् जिसे सिद्ध करने को स्वयं एक प्रमाण की आवश्यकता है। यह असिद्ध विषय है जिसके विभिन्न प्रकार माने गए हैं, जैसे (क) स्वरूपासिद्धि, जहाँ हेतु का स्वरूप विलकुल ही अज्ञात है, जैसे हम कहे कि शब्द नित्य है क्योंकि यह दिखाई देता है। यहाँ शब्द का दिखाई दे सकना विलकुल ही अज्ञात है; (ख) आश्रयासिद्धि : जहाँ हेतु का कोई आधार ही नहीं, जैसे कि इस उदाहरण में कि 'परमात्मा का अस्तित्व नहीं है, क्योंकि वह शरीरधारी नहीं है', यदि परमात्मा नहीं है तो ग्रशरीरता का कोई अघिष्ठान ही नहीं है; (ग) अन्यथासिद्धि, अर्थात् जो अन्य प्रकार से ज्ञात हो।' (५) कालानीत, अर्थात् ऐसा तर्क जिसका समय बीत चुका हो। यह तर्क कि 'शब्द म्थायी है क्योंकि इसकी अभिव्यक्ति दो पदार्थों के सयोग से होती है जैसे कि रग की', इस प्रकार के हेत्वाभास का उदाहरण है। घड़े का रग तब प्रकट होता है जबकि दीपक के साथ घड़े का सयोग होता है, यद्यपि इस सयोग से पहले भी रग विद्यमान था और सयोग के विच्छेद होने पर भी बराबर रहेगा। किन्तु उक्त उदाहरण के आधार पर यह तर्क करना कि ढोल के साथ डड़े का सयोग होने से पहले भी शब्द विद्यमान था और सयोग के विच्छेद हो जाने पर भी विद्यमान रहेगा, हेत्वाभास है। यह तर्क कालानीत है क्योंकि दीपक और घड़े के सयोग के साथ ही रग की अभिव्यक्ति होती है, जबकि डड़े और ढोल का सयोग होने के बाद शब्द की उत्पत्ति होती है। इस प्रकार के हेत्वाभास को 'बाधित' भी कहते हैं जहाँ कि हेतु एक पक्ष की स्थापना करता है पर उसमें विपरीत की सिद्धि अन्य प्रमाण द्वारा होती है। परवर्ती तर्कशास्त्र में हेत्वाभासों की सूची बहुत अधिक विकसित है।

१. तर्कसंग्रह, ५३। और देखिए विश्वनाथकृत न्यायसूत्रप्रति, ५ : २, ४९।

२. न्यायवार्तिक, १ : २, ६। वाच्यायन (१ : २, ६) यागभाष्य (३ : १३) में दृष्टान्तरूप में दो कथन उद्धृत करने हैं : (१) इस मनार का व्यक्त होना इसलिए समाप्त हो जाता है क्योंकि कि नित्य नहीं है और (२) यह विद्यमान इसलिए रहता है क्योंकि इसका नाश नहीं हो सकता। और देखिए तर्कसंग्रह, ५४।

३. न्यायभाष्य और न्यायवार्तिक, १ : २, ७।

४. तर्कसंग्रह, ५५।

५. वाचस्पति एकदेशासिद्धि को जोड़ता है और उदयन व्याप्यत्वासिद्धि को जोड़ता है, जहाँ कि तात्पर्य निरन्तर रहनेवाला नहीं है।

## १८

## सत्य अथवा प्रमा

ज्ञान के सिद्धान्त का प्रारम्भ जिस तथ्य से होता है वह यह नहीं है कि हमें ज्ञान है, बल्कि यह है कि हम उसका दावा करते हैं। यह प्रमाणवादी का कार्य है कि वह अनुसंधान करे कि उस दावे को कहा तक निभाया जा सकता है। प्रमा अथवा सत्य के सिद्धान्त में नैय्यायिक जिज्ञामा करना आरम्भ करता है कि कहा तक हमारा दावा तर्क की कसौटी पर न्यायोचित ठहर सकता है। वह यह जताने का प्रयत्न करता है कि चार प्रमाणों के द्वारा जो ज्ञान हमें प्राप्त होता है वह प्रामाणिक है अथवा उसकी प्राकृतिक आवश्यकता है।

न्यायशास्त्र द्वारा प्रतिपादित ज्ञान के सिद्धान्त का माध्यमिक मत के सशयवाद के साथ विरोध है। सशयवादी का कहना है कि हमें पदार्थों के तत्त्व का ज्ञान नहीं होता और हमारा विचार परस्पर इतना विरोधी है कि उसे यथार्थ नहीं समझ सकते। इस मत के विरोध में वात्स्यायन का कहना यह है कि यदि माध्यमिक को इतना निश्चय है कि किसी भी पदार्थ की सत्ता नहीं है, तो उसे अपने ही मत के अनुसार कम से कम इतनी निश्चिन्ता तो स्वीकार है ही, और इस प्रकार उसके मत का अपने से ही खण्डन हो जाता है। और यदि 'किसी पदार्थ की सत्ता नहीं' इसे सिद्ध करने के लिए उसके पास कोई प्रमाण नहीं है और यह उसकी केवल अयुक्तियुक्त कल्पना है तो इसके विपरीत मत को स्वीकार किया जा सकता है और फिर जो प्रमाणों की मान्यता को अस्वीकार करता है, वह या तो किसी प्रमाण के आधार पर ऐसा कर सकता है या बिना किसी आधार के ऐसा कर सकता है। यदि पिछली बात है तो तर्क करना निरर्थक है। और यदि पहली बात है तो वह प्रमाणा की मान्यता को स्वीकार कर ही लेता है। मौलिक सशयवाद क्रियात्मक नहीं है। प्रत्येक व्यक्ति को विचार प्रारम्भ करने ही ज्ञान के सिद्धान्तों को स्वीकार करना ही पड़ता है। और जो विचार की क्रिया को स्वीकार करता है उसे यथार्थ के जगत् को भी स्वीकार करना ही होता है, क्योंकि विचार तथा यथार्थसत्ता एक-दूसरे पर आश्रित है। वात्स्यायन का कहना है कि यदि विचार द्वारा पदार्थों का विश्लेषण सम्भव है तो यह कहना अयुक्तियुक्त होगा कि पदार्थों की वास्तविक प्रकृति का ज्ञान नहीं हो सकता। और यदि, दूसरे पक्ष में, पदार्थों की वास्तविक सत्ता का ज्ञान नहीं होता तो विचार द्वारा पदार्थों का विश्लेषण सम्भव नहीं है। इस प्रकार यह कहना कि विचार द्वारा पदार्थों का विश्लेषण होता है किन्तु पदार्थों की वास्तविक प्रकृति का ज्ञान नहीं होता, इन दोनों वक्तव्यों में परस्पर-विरोध है।<sup>१</sup> उद्योतकर इसे इस प्रकार रखता है कि "यदि विचार द्वारा पदार्थों का विश्लेषण हो सकता है तो पदार्थ असत् नहीं हो सकते; और यदि पदार्थों की सत्ता नहीं है तो विचार द्वारा पदार्थों का विश्लेषण सम्भव नहीं है।"<sup>२</sup> न्यायशास्त्र का विश्वास है कि ज्ञान यथार्थसत्ता

१. न्यायभाष्य, ४ : २, २७।

२. न्यायवार्तिक, ४ : २, २७।

का सूचक है ।<sup>१</sup>

वात्स्यायन, विज्ञानवाद के इस मत पर आक्षेप करता है कि अनुभूत पदार्थ साक्षात्कार के सूत्रमात्र है । स्वप्न में देखे गए पदार्थ यथार्थ नहीं होते क्योंकि जागरितावस्था में हमें उनका अनुभव नहीं होता । यदि इन्द्रियग्राह्य अनुभूत जगत् का अस्तित्व न होता तो स्वप्न की अवस्थाएँ सम्भव ही न हो सकती । स्वप्न की विविधता उनके कारणों की विविधता पर आश्रित है ।<sup>२</sup> यदि यथार्थमत्ता का अस्तित्व न होता तो सत्य तथा भ्रान्ति में भेद न के बराबर होता और इस तथ्य का कोई स्पष्टीकरण सम्भव न होता कि प्रत्यक्ष ज्ञान में हमें स्मृच्छात्राण प्राप्त नहीं है ।<sup>३</sup> और न्याय उस मत से भी सन्तुष्ट नहीं है जो पदार्थों को स्वयमिदृ, यद्यपि क्षणिक स्वभाव वाले, मानता है । यदि पदार्थ हमारे ज्ञान के कारण हैं तो उनका अस्तित्व कार्य अर्थात् ज्ञान से पूर्व होना आवश्यक है । किन्तु, पदार्थों की क्षणिकता के मत में, जिस पदार्थ ने ज्ञान उत्पन्न किया उसका दूसरे ही क्षण में, जबकि उसका प्रत्यक्ष होता है, अस्तित्व नहीं रहता । ऐसे मत को किस प्रकार स्वीकार किया जा सकता है, क्योंकि प्रत्यक्ष ज्ञान तो केवल उस पदार्थ का होता है जोकि उसी क्षण में विद्यमान है । ऐसा तर्क उपस्थित करना कि पदार्थ का तिरोधान प्रत्यक्ष ज्ञान का गमकालीन है, निःसार है, क्योंकि हम वर्तमानकाल के पदार्थ का प्रत्यक्ष ज्ञान प्राप्त करते हैं न कि भूतकाल के पदार्थ का । इस प्रकार अनुमान तक भी असम्भव हो जाएगा । फिर, कार्य और कारण के आधान और आधेय के रूप में परस्पर सम्बद्ध होने के कारण, दोनों का एक ही काल में विद्यमान रहना आवश्यक है । जो पदार्थ वास्तविक रूप में है उसका मौलिक स्वरूप उस पदार्थ से जिसकी केवल

१. निश्चिन ज्ञान की असम्भक्ता, भाष्यमिका ने अनुमान अथ युक्तिया के साथ-साथ इस प्रश्न पर कि प्रत्यक्ष ज्ञान इन्द्रिय विषया से न ता परम्भ में, न पीछे और न ही साथ-साथ कभी हो सकता है । यदि यह पहले जाना जाता था पदार्थ के साथ इन्द्रिय ने सामन्त का परिणाम नहीं हो सकता ; यदि पीछे होता है तो यह कहा जा सकता कि इन्द्रिय के विषय की स्थापना प्रत्यक्ष ज्ञान के द्वारा हुई है । और यदि प्रत्यक्ष ज्ञान पदार्थ के साथ-साथ जाना है तो हमारे बोधा में किसी क्रम की आवश्यकता नहीं, क्योंकि उनमें सम्बद्ध पदार्थों में कोई ऐसा क्रम नहीं है । रंग और गन्ध का प्रत्यक्ष ज्ञान एक ही समय में हो सकता है, जिसे न्याय नहीं स्वीकार करता । जो कुछ प्रत्यक्ष के विषय में सत्य है वही अन्य प्रदारा तथा प्रमेयत्वपथा के साथ उनके सम्बन्ध के विषय में भी लागू होता है । इस प्रकार ज्ञान के ये स्थान प्रामाणिक भी हैं और असम्भव भी हैं । प्रत्यक्ष ज्ञान के विरुद्ध उक्त प्राप्ति का निराकरण इस तर्क के आधार पर किया जाता है कि ज्ञान का साधन अपने प्रमेय पदार्थ से पूर्व भी रह सकता है जैसा कि डाल शब्द में पढ़ते रहता है, पीछे भी आ सकता है जैसे प्रकाश सूर्य के पश्चात् आता है, और एकसाथ भी रह सकता है जैसा कि धुँ के ज्ञान आग के साथ-साथ होता है (न्यायभाष्य, २ : १, ८-१६) ।

२. न्यायभाष्य, ४ : २, ३३-३४ और ३७ । ३. न्यायभाष्य, ४ : ८, २६-३७ ।

४. देखिए न्यायवार्तिक, १ : १, ३७ ; २ : २, ४४ । उद्योतकर कहता है : "परार्थानुमान में, शब्द अनित्य है यहाँ कि घड़े की भाँति यह एक उत्पन्न पदार्थ है । घा एक दृष्टान्त है जिसके अन्दर अनित्यता और उत्पन्न होने की योग्यता अवश्य निहित होनी चाहिए । इनमें पहला परवादवर्ती अभाव है जबकि पिछला पूर्ववर्ती अभाव है । यदि घड़ा केवल क्षणिक है तो ये दोनों ही एकसाथ घड़े में कैसे रह सकते हैं ?"

कल्पना की जाती है, इस बात में भिन्न है कि उसकी सत्ता अनुभव के हर सम्बन्ध से स्वतन्त्र है। जिस पदार्थ की सत्ता है, वह उस काल में भी है जबकि हमें उसका अनुभव नहीं होता। अनुभव एकपक्षीय निर्भरता का सम्बन्ध है। अनुभव की विद्यमानता के लिए पदार्थों का रहना आवश्यक है, किन्तु पदार्थों की सत्ता के लिए किसी अनुभव का होना आवश्यक नहीं है। इस प्रकार नैय्यायिक इस परिणाम पर पहुँचता है कि हमारे विचार, द्रष्टा की इच्छा एवं प्रयोजन से स्वतन्त्र, तथ्यों के वस्तुपरक स्तर (मानदण्ड) के अनुसारी होते हैं। पदार्थों की सत्ता प्रमाणों पर निर्भर नहीं करती, यद्यपि बोध के विषय के रूप में उनका अस्तित्व विलकुल प्रमाणों की क्रिया पर निर्भर करता है।

प्रमाणों की प्रमाण सत्ता इसलिए है कि वह हमें प्रमा (सत्य) प्राप्त कराते हैं। उदयन अपने 'तात्पर्यपरिशुद्धि' नामक ग्रन्थ में कहते हैं कि "पदार्थों के वास्तविक स्वरूप का ज्ञान प्रमा है, और इस प्रकार के ज्ञान के साधन को प्रमाण कहते हैं।" पदार्थों का वास्तविक स्वरूप अर्थात् तत्त्व क्या है? यह, जो पदार्थ है उसकी विद्यमानता और जो पदार्थ नहीं है उसका अभाव के अतिरिक्त और कुछ नहीं है। इसका तात्पर्य यह है कि जब किसी पदार्थ का, जो है, एक विद्यमान पदार्थ के रूप में ज्ञान प्राप्त किया जाता है— अर्थात् उसे उसके यथार्थ रूप में जाना जाता है (यथाभूतम्), और उससे विरोधी रूप में नहीं जाना जाता (अविपरीतम्) तो इस प्रकार का ज्ञान प्राप्त किया जाता है वह उस पदार्थ का यथार्थस्वरूप है। इस प्रकार दूसरी ओर जब एक असत् (अभाव-रूप) का अभावान्मक अनुभव किया जाता है अर्थात् जो पदार्थ नहीं है और भावान्मक पदार्थ के विरोधीस्वरूप का है, तो वही उसका यथार्थस्वरूप है। अप्रमा, भ्रम अथवा भ्रम्याज्ञान पदार्थ का उस रूप में ज्ञान है जैसा कि वह नहीं है। जब हम सीप को चादी समझ लेते हैं तो यह पदार्थ का वैसा बोध है जैसा कि वह नहीं है। यह केवल ज्ञान का अभाव नहीं है, बल्कि निश्चित भ्रान्ति है।<sup>१</sup>

परिप्रश्न, सशय आदि का भी मनुष्य के मानसिक उतारचढ़ाव में एक स्थान है, यद्यपि उनकी यथार्थता अथवा अयथार्थता का प्रश्न नहीं उठता। व्यक्ति का विचार के लिए बिना किसी विषय-वस्तु के विषय में स्वतन्त्र रूप में निर्णय देना या किसी प्रकार का कथन करना तार्किक मूल्यांकन का उद्देश्य है। प्रत्येक ज्ञान एक प्रकार का ऐसा निर्णय है जिसमें वह पदार्थ जिसके विषय में निर्णय दिया जाए, विशेष्य है और उसके सम्बन्ध में जो कुछ कहा जाए वह विशेषण है। न्यायशास्त्र में निर्णय का विश्लेषण द्वैशय और विशेष्य के रूप में उनका नहीं किया जाता जितना कि विशेष्य और विशेषण

१. न्यायभाष्य; विश्वनाथ : न्यायध्वजवृत्ति, ४ : २, २६ और आगे।

२. प्र अर्थात् यथार्थ, मा अर्थात् भ्रान्ति (४ : २, २६)।

३. यथाभूतानुभवः प्रमा तन्माधनं च प्रमाणम्।

४. मनश्च मद्रावोऽमत्तश्चासद्भावः। न्यायभाष्य, १ : २, ६।

५. न्यायभाष्य और न्यायवार्तिक, १ : १, ६।

६. न्यायभाष्य, १ : १, ४

७. न्यायभाष्य, ४ : २, १; ४ : २, ३५।



के रूप में होता है।' समस्त ज्ञान पदार्थों के स्वरूप तथा गुणों के विषय में होता है। उद्देश्य हमें यह बताता है, कि एक वस्तु का अस्तित्व ही और विषय उसके विशेष गुणों का वर्णन करके उसके स्वरूप का निश्चय करता है। जहाँ निर्णय पदार्थों के स्वरूप से मेल खाता है उसे हम यथार्थ ज्ञान कहते हैं। प्रत्येक विषय का अपना वास्तविक स्वरूप होता है और विचार विशेष तथा विशेषण में भेद करता है और प्रमाणित करता है कि दोनों वास्तविक जगत् में परस्पर संयुक्त पाए जा सकते हैं। यह कहा जाता है कि प्रमाण हमें वस्तुओं के वास्तविक स्वरूप का ज्ञान कराता है।

घटरूपी पदार्थ तथा उसके ज्ञान वा जा सम्बन्ध में यह समवाय-सम्बन्ध नहीं है, क्योंकि घटविषयक ज्ञान आत्मा का एक गुण है, घटे वा गुण नहीं है। और न ही यह सम्बन्ध सयोग सम्बन्ध है, क्योंकि सयोग-सम्बन्ध केवल द्रव्यों में ही सम्भव है, जबकि ज्ञान-द्रव्य नहीं बल्कि गुण है। तो भी पदार्थ और पदार्थों के ज्ञान के मध्य एक सम्बन्ध होना अवश्य चाहिए जिसमें निश्चित और यथाय परिणाम तब पहुँचाया जा सके। इस प्रकार हमारे निणय का एकमात्र सम्भव नियामक कारण घट का स्वरूप ही हो सकता है। इस प्रकार के सम्बन्ध को 'स्वरूप सम्बन्ध' कहते हैं। जिसकी परिभाषा भीमाचार्य के न्यायकोष में इस प्रकार की गई है कि 'ऐसी अवस्था में जबकि निश्चित ज्ञान प्रत्येक किसी सम्बन्ध, अर्थात् समवाय अथवा सयोग के द्वारा प्राप्त न हो और इसकी सत्ता स्वीकार करने के लिए हम बाध्य हो।' यह प्रमाण पदार्थ तथा बोध के मध्य अपने ही ढंग का एक निराला सम्बन्ध है। ज्ञान-प्रमाण, जो ज्ञान की क्रिया अथवा प्रक्रिया से

उद्धृत है। "इमं द्रव्यं ह्येव एव प्रतीक्षा म ह्यनपदा का स्वरूप तथा ह्यथी निर्णय करते हैं। अतः स्वाधिक आचार्य ने अत्र के इस निधान-तत्त्वा निपायक की वृत्त पक्ष स्वीकृत है। 'निर्वाणित' की परिभाषा करने में यह कहा गया है कि यह वह है जिसका विचार या बोध या जगत् निर्णय करने के लिए या स्वरूप-ज्ञान में लक्षण प्रमाणित किया जाता है। और निश्चयक वह है जो उसे (प्रमाण को) निर्णय करने में प्रमाण के स्वरूप वा ज्ञान बनाता है" (उत्तर १००० ज्ञान-तत्त्वाः लोकोक्त, ४, पृष्ठ ६)।

उद्धृत है। तत्त्वा निपायक का उद्भव था। उद्भवान्तर तत्त्वा निपायक का उद्भव था। (तर्कसंग्रह, ५)। 'प्रकार' क्रिया का नाम है, या यथाय वा अत्र जा विदेश में अन्तर्गत होता है, 'विशेषण' कहलाता है। प्रमाण वाध वा उल्लेख के तब ही और विशेषण पदा का। अतः यह कठिनाई उपस्थित करता है। तब ही तत्त्वा निपायक का उद्भव था। अतः ही, प्रमाण का विशेषण और घट का विशेषण संभवता जा सकता है। वही कारणों का निर्णयण में क्लेश करता है कि यह आवश्यक नहीं है कि विचार-सूत्र ही ही, वही कारणों में ही ही, प्रमाण के साथ सम्बन्ध होना चाहिए। 'तद्भव' का अर्थ है तत्सम्बन्धिता। तत्त्वा निपायक का उद्भव था। (उत्तर १००० ज्ञान-तत्त्वाः लोकोक्त, ५, पृष्ठ ४२)।

३. प्रमाणाय सकलपदार्थ-व्यवस्थापक वत् (व्यवस्थापक-प्रमाण, ५, पृष्ठ ४)।

४. सम्बन्ध-विशेषण-विशेषण-प्रतीति-निदान-विशेषण-वत्। स्वयं ही को सम्बन्ध बनाने में जो स्पष्ट आपत्ति है, प्रधान-सम्बन्ध तथा सम्बन्ध-पदा के मध्य जो भेद है वह ही ही ही ही है। उसका समाधान इस प्रकार दिया गया कि घट-सम्बन्ध के रूप में सम्बन्ध नहीं है, बल्कि केवल ज्ञान के विषय के रूप में है।

५. अवच्छेदक-वत् स्वरूप-सम्बन्ध की एक अवस्था है। कुछेक अवस्थाओं में यह व्यक्ति का, जिसका अस्तित्व नहीं है, अन्विता। रचनात्मक गुण होता है। घटाभाव की अवस्था में घटत्व-अवच्छेदक है। जहाँ सरल तथा मिश्रित दोनों प्रकार के गुण होते हैं, वहाँ सरलतर गुण-अवच्छेदक है। जहाँ गुण

स्पष्टतः भिन्न है, स्वयं में न तो भौतिक पदार्थ है और न केवल एक मानसिक अवस्था है। यह सारतत्त्व अथवा उस पदार्थ का स्वरूप है जो जाना जाता है<sup>१</sup> यदि बाह्य ज्ञान में ज्ञान का विषय स्वयं भौतिक सत्तावान है तो उस अवस्था में भ्रांति हो ही नहीं सकती। उसके विषय में हर एक व्यक्ति का विवरण अवश्य सत्य होना चाहिए। यह समझना कि जब हम उत्तरी ध्रुव के विषय में सोचते हैं तो कइ वस्तुतः हमारी चेतना में आ जाता है, तथ्य के साथ मेल नहीं खाता। यदि यह केवल एक मानसिक अवस्था है तो हम ज्ञानसापेक्षतावाद (विषयीविज्ञानवाद) के भंवर में आ फंसते हैं। ज्ञान का विषय न तो भौतिक सत्तावान है और न मनावैज्ञानिक सत्तावान है, बल्कि पदार्थ का स्वरूप है। समस्त ज्ञान में यह 'क्या' ही सारतत्त्व अथवा स्वरूप है जो यथार्थता का दावा रखता है। स्वप्नो में भी हमारे सामने 'क्या' प्राता है, किन्तु हमें यह पता चल जाता है कि स्वप्नगत पदार्थों की कोई यथार्थसत्ता नहीं है। उनका अस्तित्व-सम्बन्धी उपलक्षित अनुमोदन उचित नहीं है। समस्त ज्ञान स्वरूपो का ही है। जिसमें सत्ता उपलक्षित रूप से आरोपित होती है। इस उपलक्षित विश्वास में कभी-कभी भ्रांति भी होती है। स्वयं ज्ञान की अपनी क्रिया द्वारा वस्तुविषय पदार्थ से सम्बन्ध रखना है या नहीं यह नहीं जाना जाता, क्योंकि ज्ञान का स्वतःप्रामाण्य नहीं है।<sup>२</sup> न्याय का मन है कि ज्ञान की यथार्थता अपने-आपमें सिद्ध नहीं है, बल्कि वह अन्य साधनों द्वारा (परतः प्रमाण) प्रमाणित की जाती है। साह्य का विचार है कि यथार्थता और अयथार्थता बोध के अन्दर निहित है। किन्तु मीमांसको का विचार है कि यथार्थता तो बोध के अपने ही कारण है,<sup>३</sup> पर अयथार्थता बाह्य कारणों से होती है। इसलिए जब तक अन्यथा सिद्ध न हो, बोध को यथार्थ ही समझना चाहिए। बौद्ध विचारकों का मन है कि अयथार्थता तो सब बोधों के साथ सम्बद्ध है, किन्तु यथार्थता को सिद्ध करने के लिए अन्य साधनों की आवश्यकता होती है। इन सब मतों के विरोध में, नैयायिक का कहना है कि यथार्थता और अयथार्थता की स्थापना बोध में स्वतन्त्र अन्य किसी धम्तु में होती है। यदि प्रत्येक बोध स्वयं स्पष्ट होता तो संशय की सम्भावना ही न होती।<sup>४</sup> इसलिए यथार्थता का ज्ञान के साथ सहवित्तारंग के उभे इन प्रतीति-व्यतिरेक की अवस्था कहते हैं। तान और पदार्थ के मध्य जो सम्बन्ध है, वह विषयता कहलाना है।

१. तुलना कीजिए, "हमारे पास उपलब्ध मानसी ज्ञान स्वयं के अन्विष्ट, सारतत्त्व, तार्किक पदार्थ है जिन्हें प्रत्यक्ष देखें गए, अथवा अन्य प्रकार में जाने गए विद्यमान पदार्थों का स्वरूप मानना ही होता है" (प्रमेय इन क्रिस्टिकल रियलिज्म, पृष्ठ ५)।

२. तुलना कीजिए, ट्रेक : "समस्त नैयायिक अनुभव ज्ञान सत्तावान का ज्ञान है (यदि वह सत्तावान है) उसपर अधिकार नहीं है। उसको प्रामाणिकता की जाय अन्य साधनों से होनी चाहिए, वो क्षणिक अन्विष्ट में अनिश्चित हो" (क्रिस्टिकल रियलिज्म, पृष्ठ ३०)।

३. उनके लिए वेदों का सत्य स्वरुतः प्रकट है और उनके पालन के लिए किसी बाह्य स्वीकृति की आवश्यकता नहीं है। किन्तु नैयायिकों का अनुसार, वेदों का प्रामाण्य इसलिए है कि उनका निर्माता स्वयं है।

४. सिद्धान्तमुस्तावि, १३६। "यदि बोध की यथार्थता स्वयं प्रतीत हो तो ऐसे बोध के विषय में तो अभ्यास द्वारा उपलब्ध हुआ है, कोई संशय न रहेगा। क्योंकि यदि, इस अवस्था में, बोध तथा

निश्चय तो सत्य घटनाओं को देखकर ही किया जाता है। कल्पना कीजिए कि हम एक पदार्थ को प्रत्यक्ष देखते हैं। हम तुरत यह निश्चय नहीं हो सकता कि जिस पदार्थ को हम देख रहे हैं वह ठीक उसी परिमाण और आकृति का है जैसा कि हमें दिखाई देता है। हम देखते हैं कि सूर्य घूम रहा है। किन्तु वस्तुतः वह घूमता नहीं है। इसलिए पदार्थ के प्रत्यक्ष अथवा तात्कालिक ज्ञान के साथ उसकी यथार्थता का विश्वास स्वतः सलग्न नहीं है<sup>१</sup>। हमें ज्ञान की यथार्थता केवल पुनर्जनन की सम्प्रत्य प्रक्रिया द्वारा ही प्राप्त हो सकती है। जो ज्ञान प्रत्यक्ष ज्ञान के विषय में सत्य है वही उन सब ज्ञानों के विषय में भी सत्य है जो हमें अन्य साधनों से प्राप्त हो रहे हैं।

उक्त सिद्धान्त पर विचार करने पर दोषों पर न्याय विचार करना है। एक प्रमाण जो हमें किसी पदार्थ का ज्ञान कराता है स्वयं किसी अन्य प्रमाण का प्रमेय कैसे बन सकता है? जैसा कि हमें ज्ञान है उसमें कोई चीज तो नहीं जानी है, तो वह साधन है किन्तु जब स्वयं प्रमाण का वजन जानना है तो वह प्रमाण बन जायेगी जिसके वजन के लिए अन्य प्रमाण ही आवश्यकता होगी। ठीक उसी तरह, ज्ञान का साधन जब किसी प्रमेय पदार्थ की स्थापना करता है तो वह साधन है परन्तु जब उसकी अपनी स्थापना की जाती है तो वह प्रमेय बन जाता है। वास्तव्यायन कहता है कि बुद्धि अथवा ज्ञान वस्तुओं के परिज्ञान के कार्य में स्वयं साधन अथवा प्रमाण है। किन्तु जब उसका स्वयं का परिज्ञान अप्रकृत हो तो वही प्रमेय पदार्थ है।<sup>२</sup> यदि यह कहा जाए कि ज्ञान के एक साधन को अपनी

उसकी यथार्थता का ज्ञान कराता है भगवत्कृत साधनता है। यदि यह बोध का ज्ञान न हो तो भी वस्तुतः ज्ञान प्रमाण साधनता है, किन्तु इसका ज्ञान है कि इसलिए बाध की यथार्थता अनुमान का विषय (अनुमान) है।<sup>३</sup>

१. तर्कशास्त्र में कहा है कि प्रतीति ही है अद्वय-प्रमाण में किन्तु उसकी यथार्थता का ज्ञान अनुमान द्वारा होता है। प्रतीति का ज्ञान करने वाले व्यक्ति का ज्ञान का प्रयत्न होता है। इसके लिए वह प्रमाण बनता है कि प्रमाण ही है अथवा अज्ञान होता है। बाध की सफलता में ही उसकी यथार्थता का ज्ञान होता है। क्योंकि जो यथार्थता न हो प्रमाण की सफलता का कारण नहीं बन सकता।

न्यायभाष्य - १.२। प्रमाण ही ही प्रमाण का प्रमाण है जो प्रमाण पदार्थों को प्रकाशित करने के लिए प्रमाण ही प्रमाण भी प्रकाशित करता है। प्रमाण प्रमाण की अवस्था में यह पाया जाता है कि उदाहृत प्रमाण का विषय है, वह प्रमाण स्वयं भी है किन्तु द्वारा हम अन्य देखने वाले प्रमाण पदार्थों का ज्ञान प्राप्त करते हैं। इस प्रकार, प्रमाण ही ही अनुमान, वह बोध का विषय भी है और साधन भी है। (न्यायभाष्य, १.१, २६) इण्डर नागाजन साधनता करता है कि दीपक प्रमाण को प्रकाशित नहीं कर सकता, क्योंकि उसका अन्तर अन्धकार है। वह अन्य पदार्थों को प्रकाशित करता है उसी प्रकार को दूर करे जो उन्हें आच्छादित किए हुए है। (माध्यमिक कारिका, ७)। वास्तव्यायन के मत का प्रमाणों के स्वतः प्रकाश सम्बन्धी वेदान्त की स्थिति के साथ न मिलाना चाहिए। एक ही प्रमाण पदार्थ को भी प्रकाशित करे तथा अपनी यथार्थता को भी सिद्ध करे ऐसी बात नहीं है। उद्योतक इण्डर गृहणीकरण से करता है कि प्रमेय पदार्थों के सम्बन्ध में दीपक का प्रकाश प्रमाण है किन्तु इसकी अपनी सिद्धि एक अन्य प्रत्यक्षज्ञान से होती है जो कि चतु इन्द्रिय

प्रामाणिकता सिद्ध करने के लिए ज्ञान के अन्य साधन की आवश्यकता न होनी चाहिए, अर्थात् यह स्वतः सिद्ध है, तो इस प्रकार प्रमेय को भी स्वयं सिद्ध माना जा सकता है और तब प्रमाणों की कोई आवश्यकता ही नहीं रहती। यह आपत्ति की जाती है कि यदि ज्ञान की यथार्थता का ज्ञान किसी अन्य ज्ञान द्वारा प्राप्त किया जाता है, और फिर दूसरे ज्ञान की यथार्थता अन्य ज्ञान के द्वारा जानी जाती है, तो एक प्रकार की ऐसी अव्यवस्था हो जाएगी जिसका कहीं अन्त नहीं होगा। यदि हम कहीं बीच में ठहर जाते हैं तो प्रमाण की सिद्धि नहीं होती। नैयायिक की दृष्टि में यह कोई गंभीर आपत्ति नहीं, बल्कि केवल एक काल्पनिक आपत्ति है। सब प्रकार के कार्य-सम्पादन के लिए हम प्रमाणों की यथार्थता को स्वयं सिद्ध मान लेते हैं। और एक प्रमाण से दूसरे प्रमाण की यथार्थता को निरन्तर सिद्ध करने रहने की कोई आवश्यकता नहीं होती। स्पष्ट ज्ञान की अवस्था में, जैसे कि जब हम किसी फल को अपने हाथ में देखते हैं, हमें बोध की यथार्थता के विषय में कोई संशय नहीं होता। हमें पदार्थ का निश्चित ज्ञान एक ही बोध में हो जाता है। किन्तु सञ्ज्ञात्मक ज्ञानों में हमें उस ज्ञान की यथार्थता निश्चित करने के लिए अन्य ज्ञान की गहायता ही आवश्यकता होती है और जब हमें पूर्णरूप में यथार्थ ज्ञान की प्राप्ति हो जाती है तो हम आगे खोज करना बन्द कर देते हैं। कुछ प्रमाण ऐसे हैं जिन्हें पदार्थों की सिद्धि और व्यावहारिक कार्यवाही के लिए अपने ज्ञान की आवश्यकता होती है। और कुछ प्रमाण ऐसे हैं जिन्हें पदार्थों की सिद्धि के लिए अपने ज्ञान की आवश्यकता नहीं होती। रास्य धुएँ का ज्ञान, हमसे पूर्व कि वह आग का ज्ञान कराए, आवश्यक है। इन्द्रिया हमें पदार्थों का ज्ञान देती हैं, किन्तु इन्द्रियों के अपने ज्ञान का प्रगट नहीं उठता। हम इन्द्रियों का ज्ञान प्रत्य साधनों द्वारा प्राप्त कर सकते हैं; किन्तु वह ज्ञान प्रनावश्यक है।

नैयायिक के मत में, हम भीचे यह नहीं जान सकते कि हमारे बोध यथार्थ से मेल खाने दें या नहीं। हमें इसके लिए अनुमान का साधन लेना होता है कि यह कहां तक हमें सफल प्रयत्न की ओर अभ्यसर करने में सक्षम है। सब प्रकार का ज्ञान हमें कर्म करने के लिए प्रोत्साहित करना है। यह हमें बतलाना है कि असुर पदार्थ वाष्पनीय की तरह, के साथ हमका सम्पर्क होने में जाना है। उस प्रकार एक प्रमाण दूसरे प्रमाण से सिद्ध किया जाता है (न्यायन्यायिक, २ : ६, १६)। और देखिए न्यायन्यायिकता पर्यायीका, २ : ६, १६।

१. यह आपत्ति नागाजन द्वारा उसके 'विग्रह यावन्तीकारिका' नामक ग्रन्थ में उठाई गई आपत्ति के संशय है। देखिए 'द्वितीय भाग इतिहास लौकिक', पृष्ठ २७७ और देखिए न्यायन्यायिक, २ : ६, १७-१८। श्री हर्ष ने बौद्ध तार्किक धर्मकीर्तिके कथन का इस प्रकार उद्धरण दिया है : "जो यह स्वीकार नहीं करता कि बोध का ज्ञान स्वतः और सीधा ज्ञान है, उसके मत में अनु का ज्ञान सिद्ध नहीं हो सकता।" देखिए खण्डन, १ : ३।

२. न्यायन्यायिकता पर्यायीका, २ : ६, १६।

है, अथवा अबाच्छिनीय है, अथवा दोनों में से किसी कोटि का भी नहीं है। जीवात्मा केवल निश्चेष्ट दर्शक के रूप में वस्तुओं की मात्र कल्पना ही नहीं करती है। वह ग्राह्य पदार्थों को ग्रहण करने तथा अग्राह्य पदार्थों को त्यागने के लिए सदा ही उत्सुक रहती है। विचार जीवन-यात्रा में केवलमात्र एक प्रक्षिप्त कथा-प्रसंग है। "ज्ञान ऐसा बोध है जो अभिवाणा को उत्तेजना देता है और कर्म की ओर अग्रसर करता है।" नैयायिक उपयोगितावादियों के इस विचार के साथ महमति प्रकट करता है कि ज्ञान का आधार है मानव-प्रकृति की महत्त्वपूर्ण आवश्यकताएँ और वह एक ऐच्छिक प्रतिक्रिया को जन्म देता है। हमारे विचारों का पदार्थों में मेल हो या नहीं, इसका निश्चय हमें सफल कर्म के प्रति अग्रसर करने की उन्हीं योग्यता में ही हो सकता है, जिसे प्रवृत्ति-सामर्थ्य कहा गया है। इसलिए यह स्पष्ट है कि पदार्थों के साथ विचारों का सम्बन्ध अनुकूलता का है, सादृश्य का नहीं है। नैयायिक के मन में हमारे विचारों की यथार्थता तथ्यों के साथ उनके सम्बन्ध पर निर्भर करनी है, और उनके मन में वह सम्बन्ध अनुकूलता का है जिसका अनुमान हम विचारों की कार्यपद्धति में कर सकते हैं।

वस्तुतः उसी विचार को मान्य कहा जाता है कि जो हम विचार द्वारा अभिलषित ज्ञान को प्राप्त कर सकें और हमें परिस्थितियों के अनुसार सफलतापूर्वक कार्य करने के योग्य बना सकें। तत्त्वचिन्तामणि के प्रामाण्यवाद के अनुसार, बोधों की प्रामाणिकता अनुमान द्वारा स्थापित की जाती है। जब हम एक घोंडे को देखते हैं तो हमें सबसे पहले आकृति का बोध होता है, 'यह एक घोड़ा है', जिसके बाद एक अस्पष्ट-सा विचार मन में आता है कि 'मैंने एक घोड़े को देखा है।' और जब कोई घोड़े के समीप जाकर और वस्तुतः उसे नज़र देखना है, तभी उसे अनुमान होता है कि उसका बोध यथार्थ था और यदि आना के अनुरूप प्रत्यक्ष ज्ञान उदय नहीं होता तो वह अनुमान करता है कि उसके बोध में भ्रान्ति हुई। हम जल को देखते हैं और उसके पास जाने

१. न्यायभाष्य, १. १. २।

२. न्यायभाष्य, १. १. ७। अथ न्यायभाष्य तथा न्यायवार्तिक, १ : १, १। अथ वसु-माञ्जलि, ३ : १८।

३. तत्त्वचिन्तामणि, संस्कृत-कृत 'न्याय भाष्य का तर्कसम्मत' में प्रालम्बित गान्धारी और अनुकूलता के भेद का साथ तथा न्याय की नवीन न्यायिक प्रकल्पनाओं के साथ। इन्द्रप्रस्थान देना स्वीकार होगा कि नवीन न्यायवादी, जिन्हीं ज्ञानविषयक विश्लेषण न्याय के विश्लेषण के समान हैं, इस कठिनाई पर विजय प्राप्त करने में निरर्थक उपाय का आश्रय लेते हैं। उनमें से का कि ज्यों हमें भौतिक पदार्थों के अस्तित्व में विश्वास करने का कार्य अधिकार है, उत्तर इस प्रकार दिया जाता है : अपने चारों ओर स्थित भौतिक जगत् में अस्तित्व में हमारा सहज (और अलग अलग अनिवार्य) विश्वास उपयोगिता की दृष्टि से युक्तिपूर्ण है। प्रतीति का यह अभाव (अथवा जो कुछ प्रतीति होता है, और प्रस्तुत है) रिक्त मन में रहनेवाले मन का स्वभाव है, ऐसा माना जा सकता है। किन्तु हम अपने अन्तःकरण में सहज प्रतीति द्वारा यह अनुभव करते हैं कि ये प्रतीतियाँ यथार्थ पदार्थों के विरिष्ट लक्षण हैं। हमारी प्रतिक्रिया उनके प्रति ऐसी होती है कि मानो उनका अपना अस्तित्व है, भले ही हम सुप्तावस्था में था उन्हें भूले हुए ही क्यों न हों। वे पानिक्रियाएँ इसी विश्वास पर कार्य करती हैं ('परिज्ञान इन क्रियात्मक रियलिज़म, पृष्ठ ६)।

है। यदि वह हमारी आवश्यकताओं की पूर्ति करता है तो हम अपने जल-सम्बन्धी ज्ञान को यथार्थ कहने लगते हैं, क्योंकि जो यथार्थ नहीं है वह सफल क्रियाशीलता के लिए प्रोत्साहित नहीं कर सकता।<sup>१</sup> जब हमारी आकांक्षाएं पूरी हो जाती हैं तो हम अपने ज्ञान की यथार्थता को जान जाने हैं। इस प्रकार हम परिमाणों से कारणों का अनुमान करते हैं। सत्य का यह सिद्धान्त अर्थात् विध्यात्मक दृष्टान्तों से यथार्थ ज्ञान की सफल उपलब्धि तथा अभावात्मक दृष्टान्तों से अयथार्थ ज्ञान की असफल उपलब्धि, आगमन कहलाता है।

यह व्यवहार्यता सत्य की केवल कसौटी मात्र है, विषय-वस्तु नहीं है। उप-योगितावाद के कुछ पक्षपोषकों की यह भी सम्मति है कि क्रियात्मक परिणाम ही सम्पूर्ण सत्य है, और बौद्ध तार्किक इसका समर्थन करते हैं। बौद्ध तार्किकों का मत है कि "यथार्थ ज्ञान वह है जिसका विरोध न हो सके। ऐसे ज्ञान को हम प्रविरोधी कह सकते हैं जो हमें दृष्ट पदार्थ की प्राप्ति करा सके।"<sup>२</sup> पदार्थ की प्राप्ति से तात्पर्य उसके सम्बन्ध में सफलतापूर्वक कार्य करना तथा उसके स्वरूप को समझना है।<sup>३</sup> नैयायिक के मत में सत्य व्यवहार्यतामात्र नहीं है, यद्यपि सत्य इससे जाना जाता है। प्रमाणित होने से पूर्व सत्य विद्यमान रहना है। निर्णय सत्य है, इसलिए नहीं कि वह प्रमाणित हो जाता है; बल्कि वह सत्य है इसीलिए प्रमाणित हो जाता है। उक्त सिद्धान्त के सम्बन्ध में की गई अनेकों आपत्तियों की समीक्षा नैयायिक ने की है। हमारी आकांक्षाएं पूर्ण हो गईं, इसका हमें निश्चय नहीं हो सकता। अभावात्मक मन्तोप के भी अनेकों उदाहरण सुने गए हैं। स्वप्नों में हमें भासमान मन्तोप होता है, किन्तु इसका तात्पर्य यह नहीं है कि स्वप्न की अवस्थाएं यथार्थ हैं। इसका उत्तर न्यायशास्त्र या देता है कि केवल सफल क्रियाशीलता की अनुभूति ही पर्याप्त नहीं है, बल्कि एक सामान्य स्वस्थ मस्तिष्क की अनुभूति चाहिए जो सफल क्रियाशीलता के पिछले अनुभवों का समर्थन करे। केवल मानसिक अवस्था की विवदना या मन्तोप की अनुभूति नहीं, बल्कि सम्पूर्ण अनुभव के साथ अनुकूलता अभीष्ट है। स्वप्नगत पदार्थ अनुभव के देश-काल रूपी माचे में ठीक नहीं बैठ सकते, और इसलिए वे काल्पनिक हैं।

जब तक फल की प्राप्ति नहीं होती तब तक हम अपने ज्ञान को निश्चित रूप में यथार्थ नहीं कह सकते। इस प्रकार हमें वह आत्मविश्वास नहीं मिल

१. पूर्वोक्तं जलज्ञानं प्रमा, सफलप्रवृत्तिजनकम्वा। ; यन्नेवं तन्नेवं यथा अग्रमा ( अन्न-सङ्कृत दीपिका, ६३। )

२. धर्मोत्तर : न्यायविन्दु-टीका, १ : "अविमंवादकं ज्ञानं सम्यग्ज्ञानम्" प्रदर्शितम् अथ प्रापयन् मंवादक उच्यते।"

३. प्रवर्तकत्वम् एव प्रापकत्वम् "प्रवर्तकत्वापि प्रवृत्तिविषयप्रवर्तकत्वमेव। धर्मोत्तर के विचार से प्राप्त पदार्थ और ज्ञात पदार्थ एक नहीं हैं, यद्यपि वे उन्नी शृङ्खला के हैं। यद्यपि बौद्ध तर्कों और विचारों के सम्बन्ध के साथ के मत में सहमत नहीं हो सकते, तो भी वे अर्थसिद्धि अर्थात् प्रमेय पदार्थ की प्राप्ति, अथवा क्रियात्मक क्षमता ( अर्थक्रियासामर्थ्य ) का सत्य की कसौटी स्वीकार करते हैं और प्रमेय पदार्थों के साथ विचारों के सादृश्य जैसे नैदित्य वाक्यों का प्रयोग करते हैं, जैसे अर्थसारूप्यम् अस्य प्रमाणम् ( न्यायविन्दु, १ : १ )।

सकता जिसके बिना कोई प्रयत्न संभव नहीं है। पदार्थों का यथार्थ ज्ञान सफल क्रियाशीलता की पूर्व शर्त है और सफल क्रियाशीलता से पूर्व हमें पदार्थों का यथार्थ ज्ञान ही हो सकता। उद्योतकर बलपूर्वक कहता है कि क्रियाशीलता और ज्ञान की सापेक्षिक पूर्ववर्तिता के प्रश्न में कोई सार नहीं है, क्योंकि सृष्टि अज्ञादि है। इसके अनिर्दिष्ट, कर्म के लिए ज्ञान की यथार्थता नहीं, बल्कि पदार्थ का ज्ञान ही आवश्यक है। जहां तक परिचित पदार्थों का सम्बन्ध है, कोई कठिनाई उत्पन्न नहीं होती। ऐसी स्थितियों में जहां हमारे समक्ष अज्ञान रूप-रेखा उपस्थित होती है और केवल पूर्ववर्ती घटनाओं को लागू करना अपर्याप्त है, वहां भी अपर्याप्त ज्ञान के आधार पर हम परीक्षण करते हैं। कभी-कभी हम प्रसिद्ध प्राक्कल्पनाओं का यथार्थ रूप जानने के लिए कर्म में प्रवृत्त होते हैं। जीवन सामान्यन घटनाओं के आधार पर बना है और प्रत्येक प्रस्तुत क्रियाप्रणाली को उसके आधार पर कर्म करने से पूर्व तर्क की सूक्ष्म तुला पर तोलना सर्वदा संभव नहीं हो सकता। नैतिक आवश्यकताओं का दबाव होने विचारों के अनुसार कार्य करने को बाध्य कर देता है भले ही उनका माध्य अपूर्ण हो। धार्मिक विश्वास के विषय हमारे कर्म का निर्णय करने में, चाहे वे तर्क के क्षेत्र से पर ही क्यों न हों। नैत्यायिक स्वीकार करता है कि ऐसी अवस्थाएँ हैं जहां पूर्ण ज्ञान संभव नहीं है। अग्निहोत्र के अनुष्ठान से हमें स्वर्ग-प्राप्ति होती है या नहीं, इसका निश्चय हमारी मृत्यु से पूर्व नहीं हो सकता। ऐसा व्यक्ति जो पूर्ण ज्ञान प्राप्त किए बिना कर्म ही नहीं करेगा, या तो अति बृहद् मस्तिष्क वाला होगा, या अन्यन्न अन्धा होगा।

वाचस्पति और उदयन जैसे परवर्ती नैत्यायिक प्रामाणिक ज्ञान के कुछ रूपों का स्वतःप्रमाण होना स्वीकार करने है। सब प्रकार की भ्रान्ति तथा असंगति से रहित अनुमान और तान्त्रिक समानता पर आश्रित उपमान वाचस्पति के अनुसार स्वतः प्रामाण्य रखने है, क्योंकि वृद्धिसंगत आवश्यकता बोध तथा पदार्थों को परस्पर बाधनेवाली है। इन्द्रियजन्य प्रत्यक्ष ज्ञान और शाब्दिक प्रमाण के विषय में हम समान रूप में निश्चित नहीं हो सकते। उदयन वाचस्पति के मत को स्वीकार करता है और युक्ति देता है कि अनुमान और उपमान के अतिरिक्त आत्मचेतना (अनुव्यवसाय) और केवल-मात्र सत् का आभ्यन्तर तथा बाह्य प्रत्यक्ष (धर्मज्ञान) स्वतः प्रामाण्यरूप प्रामाणिकता रखते हैं।<sup>१</sup>

१. हम कठिनाई का विचार करने हुए, धनोत्तर मयदान में, जो प्राप्ति का ठीक पूर्ववर्ती है (अर्थात् क्रिया निर्माण), और उसमें जो कुल्लेक मध्यवर्ती यथार्थता में से युक्त हुए प्राप्ति की ओर ले जाता है (अर्थात् क्रियात्मक प्रवृत्ति), भेद करता है। पहला लक्षण कर्म में प्रवृत्त करता है और ज्ञान का विषय नहीं हो सकता। देखिए, १ : १, १ पर उद्योतकर और वाचस्पति।

२. न्यायवातिकतापरीक्षा, १ : १, १।

३. न्याय के सत्यविषयक सिद्धान्त की गहरी समीक्षा के लिए देखिए खण्डन, १ : १३-१४।

## १९

## भ्रान्ति

प्रमा अथवा प्रामाणिक ज्ञान संशय तथा भ्रान्त ज्ञान (विपर्यय) से भिन्न है जहाँ कि विचार सफल क्रिया तक नहीं पहुँचाते। भ्रातियों और मातविभ्रम उद्देश्य की पूर्ति कराने में असफल होने हैं अथवा यो कहना उचित होगा कि उनके द्वारा उकसाई गई आशाएँ पूर्ण नहीं होती। हमें भूल अथवा भ्रम का ज्ञान तब होता है जबकि हमारे उद्दिष्ट भूतकाल की आकाशाएँ वर्तमानमात्र से पूर्ण नहीं होती। हम एक वस्तु पदार्थ को देखते हैं और उसे चाँदी समझ लेते हैं। जब उसे उठाने हैं तो ज्ञान होता है कि यह तो केवल सीप का एक टुकड़ा है। सीप-सम्बन्धी नये अनुभव ने चाँदी की आकाशा को काट दिया। न्यायशास्त्र के अनुसार, सब प्रकार की भ्रान्ति व्यक्तिपरक है। वात्स्यायन कहते हैं : "यथार्थ ज्ञान के द्वारा जिनका निराकरण किया जाता है, वह भ्रान्त ज्ञान है, पदार्थ नहीं है।" उद्योतकर मृगवृष्णिका के दृष्टान्त को लेकर कहते हैं कि पदार्थ जैसा प्रमल में है मदा वैसा ही रहता है। सूर्य को चञ्चल किरणों के कारण जड़ जड़ का बोध उत्पन्न होता है तो स्वयं पदार्थ में कोई भ्रान्ति उत्पन्न नहीं होती, किरणें भी किरणें ही रहती हैं और उनकी चञ्चलता भी चञ्चलता ही है। भ्रान्ति तो बोध में है, क्योंकि यह बोध ही है जो किरणों की चञ्चलता के रूप में प्रकट न होकर जल के रूप में प्रकट होता है। तात्पर्य यह हुआ कि किसी वस्तु का ज्ञान यथार्थ रूप में प्रकट न होकर उम रूप में प्रकट होने का नाम भ्रान्ति है जैसी कि वह वस्तु नहीं है। आकाशपुष्प की भाँति जल का सर्वथा अभाव तो नहीं है, किन्तु यह यहाँ और दूर काल में उपस्थित नहीं है, यद्यपि उसकी उपस्थिति की कल्पना की गई है। सूर्य की किरणें उस भ्रान्त का कारण हैं, यद्यपि वे जल के भ्राम्यक ज्ञान का विषय नहीं हैं। न्यायशास्त्र के यथार्थवाद में यहाँ थोड़ा-सा परिवर्तन किया गया है, क्योंकि वह भ्रातिगुक्त ज्ञान की इस मत से उचित व्याख्या नहीं कर सकता कि अनुभव करनेवाले कर्ता में स्वतन्त्र अनभूत पदार्थों की उनके विशेष गुणों सहित अपनी गत्ता है। समस्त भ्रान्त ज्ञान का कुछ न कुछ आधार वस्तुस्थिति में है। वात्स्यायन कहते हैं कि 'कोई भी भ्रान्त ज्ञान विलोक्य निराधार नहीं है।' पदार्थ-बोध को उसके वास्तविक रूप में मात्र रूप में जानने का नाम भ्रान्ति है। इस 'अव्याख्याति' मत का केवल न्याय ने ही नहीं, अरिस्तो जैनार्थिकों तथा कुमारिल ने भी समर्थन किया है।

भ्रान्तिविषयक अन्य मतों को नैय्यायिक स्वीकार नहीं करते,<sup>१</sup> जो उनके अनुसार, नास्तिक न होकर अतिक्रम अघ्यात्मविद्या-सम्बन्धी है। सौत्रान्तिकों के अनुसार, बाह्य पदार्थ पर एक अशुद्ध ज्ञानाकार का आरोप करना 'भ्रान्ति' है। योगाचार के माननेवाले अमानसिक सत्ताओं को अगीकार न करते हुए भी

१. न्यायभाष्य, ४ : २, ३५।

२. न्यायवार्तिक, १ : १, ४।

३. न्यायभाष्य, ४ : २, ३५।

४. न्यायवार्तिकमात्पर्यटीका, १ : १, २।



व्यावहारिक रूप में पदार्थों की सत्ता को मान लेने है। अनादि अविद्या की प्रवृत्तियाँ इसका कारण हैं। इस प्रकार के पदार्थों पर ज्ञानाकार का आरोप ही भ्रांति है।<sup>१</sup> हमें भ्रांति का ज्ञान हो जाता है, क्योंकि एक अन्य ज्ञान से वह दूर हो जाती है और स्वयं क्रियात्मक क्षमता (अर्थक्रियाकारित्व) से रहित होती है। 'यह चादी है' इस ज्ञान में जिस अश का निराकरण होता है वह चाँदी नहीं, बल्कि 'इदन्ता' अर्थात् 'यद्' है, क्योंकि निष्कर्ष में 'चाँदीविषयक ज्ञान' इसके विषय में बताया गया है। निराकरणान्मक निष्कर्ष, अर्थात् 'यह चाँदी नहीं है' इस कथन में हम 'यह' को रद्द करते हैं, 'चाँदी' को नहीं, क्योंकि पिछले, अर्थात् 'चाँदी' को निराकरण करने का तात्पर्य होगा कि हम ज्ञान के एक-रूप में इसके अस्तित्व का ही निराकरण कर रहे हैं। यह 'ज्ञानाकार-स्थिति' का सिद्धान्त है, जिसके अनन्तर एक बाह्य पदार्थ के विषय में एक ज्ञानाकार का गलती में उल्लेख किया जाता है। जब भ्रम दूर हो गया तो चाँदी के बाह्य उल्लेख का भी निराकरण हो गया। यह मत योगाचारों की इस सामान्य आध्यात्मिक मान्यता का सहज परिणाम है कि जीवात्मा, प्रमेय पदार्थ और ज्ञान में वस्तुतः कोई भेद नहीं है। इसपर आपत्ति उपस्थित करते हुए नैयायिक कहता है कि योगाचार के मत से हमारे ज्ञान का स्वरूप 'यह चाँदी है' ऐसा न होकर 'मैं चाँदी हूँ' गमा होना चाहिए, किन्तु बात ऐसी नहीं है। योगाचार सम्प्रदाय वाले सत्य और भ्रान्ति के भेद की व्याख्या नहीं कर सकते। विषयीविज्ञानवाद सारी स्थिति को दूषित कर देता है। मिठास शहद के अन्दर है और कडुआपन माजूफल में है, और ये गुण केवल काल्पनिक नहीं हैं। न्याय का सूत्र (अर्थात् किसी वस्तु को जैसी वह नहीं है उस रूप में समझना ही भ्रांति है) योगाचार के मत पर भी लागू हो सकता है।<sup>२</sup> माध्यमिक लोग 'असत्स्थिति' के सिद्धान्त को मानते हैं, अर्थात् यह कि 'असत्' के अतिरिक्त और कुछ नहीं है, तथा आभ्यन्तर एव बाह्य पदार्थों का समस्त ज्ञान भ्रमात्मक है। भ्रमात्मात्मक चाँदी सत्तात्मक के रूप में भासती है, जिसका कारण हमारी ज्ञान सम्बन्धी क्रिया-विधि है। नैयायिक इसपर आपत्ति करता हुआ कहता है कि सीप में चाँदी-विषयक भ्रमात्मक ज्ञान अभाव से उत्पन्न नहीं होता, बल्कि सीप के टुकड़े में विद्यमान किसी चीज से उपजता है। यदि भ्रमात्मक ज्ञान के उत्तेजक की बाह्य सत्ता न मानी जाए और उसका कोई पदार्थ-विषयक आधार न हो तो हम एक प्रकार के भ्रम को दूसरे प्रकार के भ्रम से किस प्रकार भिन्न कर सकते हैं। भ्रमात्मात्मक वस्तु किसी कार्य को उत्पन्न नहीं कर सकती। भ्रमात्मक ज्ञानों का उद्भव स्मृतियों के आधार पर भी नहीं माना जा सकता, क्योंकि उनके आधार

१. अनाद्यविद्याबासनारोपितमलीक बाह्यम्, त्व ज्ञानाकारग्यारोप (भामती, १ : १, १)।

२. भामती । बलवद्बाधकप्रत्ययवशात् ।

३. सांख्यप्रवचनसूत्र पर अनिरुद्ध, १ : ४२ ; न्यायमञ्जरी, पृष्ठ १७८ ।

भी तो ठोस पदार्थ ही स्वीकार करने पड़ेंगे।<sup>१</sup> अद्वैतवाद अनिर्वचनीय ख्याति को स्वीकार करता है। बोध से जो कुछ व्यक्त होता है वही बोध का विषय है। चादी की भ्रांति में चादी हमारी चेतना में प्रकट होती है और उसका बोध होता है, अन्यथा हम यह क्योंकर कह सकते हैं कि यह चादी का भ्रम ही है, किसी और चीज का नहीं है। किन्तु चादी, जिसका इस प्रकार बोध होता है, न तो वास्तविक है, न अवास्तविक है और न वास्तविक तथा अवास्तविक दोनों ही है। यदि वह वास्तविक है तो बोध भी यथार्थ होगा। यदि अवास्तविक है तो उसकी और पवृत्ति नहीं हो सकती। यदि वास्तविक और अवास्तविक दोनों हैं तो दो परस्पर-विरोधी गुण एक ही वस्तु के अन्दर मानने पड़ेगे। इस प्रकार इसका स्वरूप वस्तुतः अनिर्वचनीय है, अर्थात् जिसकी व्याख्या नहीं की जा सकती। यह अन्वयार्थेय चादी अविद्या के कारण उत्पन्न होती है और उसकी सहायक है चादी के भूतकालीन प्रत्यक्ष ज्ञान की स्मृति, जो चादी जैसे पदार्थ के साथ दोषपूर्ण दर्शनेन्द्रिय का संयोग होने में जाग जाती है। अद्वैतवाद के मत में भ्रांति एक प्रत्यक्षान्तरक बोध है जो चेतना में वस्तुतः प्रस्तुत हुए पदार्थ द्वारा उत्पन्न होता है। जहाँ और जब भ्रांति उत्पन्न होती है, उस स्थान पर और उस समय चादी विद्यमान है। अन्यथा भ्रांति का साक्षात्कार नहीं हो सकता। यह प्रस्तुत चादी तब तक रहती है जब तक कि भ्रांति रहती है। नैर्ग्यायिक इसपर आपत्ति करने हुए कहता है कि यदि चादी के अभाव में भी चादीरूप भ्रांति-विषयक पदार्थ की उत्पत्ति होती है तो हम किसी भी ऐसे पदार्थ को देख सकते हैं जिसका विचार हमारे मन में है, और फिर प्रत्यक्ष ज्ञान के विषय तथा बिम्ब में कोई अन्तर नहीं रह जाता। परन्तु नैर्ग्यायिक इस बात से निरूपण को बर्खास्त दे सकता है कि उसके अन्यथाग्यायि सिद्धान्त के अन्तर्गत यह मन आ सकता है, क्योंकि एक ऐसा पदार्थ जिसकी परिभाषा नहीं हो सकती, हमारी चेतना में यथार्थ की तरह प्रकट होता है। प्रभाकर के भ्रांति-सम्बन्धी मत को 'अख्याति' (अथवा विदेकाख्याति), अथवा भावरक की सजा दी जाती है। शीघ्र के टुकड़े में, जिसे हम दायर कहते हैं, और चादी में, जिसकी हम कल्पना करते हैं, जो भेद है वह दिखाई नहीं पड़ता और हम कह देते हैं कि 'यह चादी है'। निराकरण करनेवाला बोध भ्रांति का खण्डन नहीं करता, बल्कि वह भ्रमा-

१. यदि भ्रांतियों की उत्पत्ति वास्तविक पदार्थों में नहीं होती तो प्रकृत तथा भ्रांतियों में सिवाय इसके कोई अन्तर न रहेगा कि भ्रांति में चेतना विद्यमान रहती है और स्मृति में नहीं। 'प्रमेयकमल-भाण्ड', पृष्ठ १२१ भाग ३; संशय नहीं, पृष्ठ ६७-७०।

२. अद्वैतान्त की भ्रांतियों का कारण क्या है? चादी का वास्तविक पदार्थ की उत्पत्ति नहीं कर सकता, क्योंकि पदार्थ ही चादी के बोध का कारण है। यह अनुरूपी वस्तु के किसी रूप के कारण नहीं हो सकता, क्योंकि इन्द्रिय वास्तविक पदार्थों में कोई भी उत्पत्ति नहीं करता। इन्द्रियों से ज्ञान की उत्पत्ति होती है, प्रमेय पदार्थों की नहीं।



है। और यदि दोनों है, अर्थात् भिन्न भी और अभिन्न भी, तो इस प्रकार के निर्णय भी कि 'गाय एक छोटे सीगोंवाला जानवर है', भ्रान्तिपूर्ण ठहरेंगे। यदि सीप वस्तुतः अपने को चांदी में परिवर्तित करता है, तो चांदी का बोध अग्रथार्थ नहीं है और उसका निराकरण नहीं हो सकता। यदि यह कहा जाए कि जब तक भ्रान्ति रहती है तभी तक के लिए यह क्षणिक परिवर्तन है, तो जिन व्यक्तियों की दृष्टिशक्ति में कोई दोष नहीं है उन्हें भी चांदी का प्रत्यक्ष होना चाहिए।<sup>१</sup>

## २०

## न्याय के प्रमाणवाद का सामान्य मूल्याङ्कन

न्यायशास्त्र द्वारा प्रतिपादित ज्ञानविषयक सिद्धान्त, जिसके अनुसार ज्ञान को आत्मा का गुण कहा जाता है जो यथार्थता का अनुकरण करती है, सहज बुद्धि को इतना सरल लगता है कि उसके लिए किसी प्रकार के समर्थन की आवश्यकता प्रतीत नहीं होती। तो भी इस निर्दोष लगनेवाले मत में ऐसी धारणाएं हैं जिन्हें समालोचना के बिना ही स्वीकार कर लिया गया है। बौद्धों के 'ज्ञान सापेक्षतावाद' की प्रतिद्वन्द्विता में, न्याय का दावा है कि वस्तुएं तात्त्विक सत्य का आधार हैं कि हमारे ज्ञान से अलग बाह्य जगत् की अपनी स्वतंत्र सत्ता है, और बाह्य जगत् ही उस ज्ञान का निर्णायक है, और हमारे विचार वस्तुओं के अनुकूल होने हैं। न्याय यथार्थ को दो भागों में विभक्त करता है—द्रष्टा और दृश्य, और इस प्रकार वह सहज बुद्धि की सामान्य धारणाओं को एक आध्यात्मिक सिद्धान्त का रूप दे देता है जोकि चेतना के तथ्यों तथा तर्कों की मांगों के लिए पर्याप्त नहीं है। मुख्य-मुख्य धारणाएं, जो न्याय के प्रमाणवाद के विकृत जाती हैं, ये हैं : (१) आत्मचेतन और अनात्मजड एक-दूसरे से सर्वथा भिन्न हैं। (२) चेतना आत्मा पर अनात्म की क्रिया का परिणाम है। (३) ज्ञान आत्मा का गुण है। उक्त आध्यात्मिक पूर्वग्रहों के रहने हुए भी न्याय के पाम मफल सुभाव है जिनसे उसके दोषों पर विजय पाई जा सकती है। जहां तक न्याय इस विषय की व्याख्या करता है कि ज्ञानरूपी कर्म में तात्कालिक अनुभव किस प्रकार का होता है, यह सुदृढ़ भित्ति पर है। किन्तु जब वह आध्यात्मिक ममाधान ऐसी परिभाषाओं से देने का यत्न करता है जो हमें ज्ञान के अन्तिम तथ्य के पीछे की ओर ले जाती है, तो वह समालोचना का विषय हो जाता है। निम्न विचार अनुभव के द्वारा प्रमाणित है : कि हमें इस जगत् की प्रत्यक्ष अभिज्ञता है, जो केवल अमूर्त अशब्दापी अवयवों के एकत्र हो जाने से ही नहीं बना है बल्कि एक मिश्रित विश्व के रूप में है, जो संज्ञाओं एवं सम्बन्धों, अशब्दापी एवं सर्व-व्यापी अवयवों से युक्त है; और यह कि हमारे विचारों का क्रियात्मक मूल्य है। न्याय की मौलिक भूल लौक तथा अन्यान्य प्रयोगवादियों की भूल के ही समान है, जो व्यक्ति तथा जगत् को पृथक्-पृथक् इकाई के रूप में मानते हैं। यह यान्त्रिक दृष्टिकोण हमारे

दैनिक तथा मनोवैज्ञानिक सीमित आवश्यकताओं के लिए कितना ही क्यों न युक्तियुक्त प्रतीत हों किन्तु अन्ततोगत्वा इसकी रक्षा नहीं की जा सकती। तर्क के समक्ष ज्ञान के मूल रूप की समस्या उतनी नहीं है जितनी कि उसके स्वरूप की है। हम ज्ञान के स्वरूप का निर्णय उसके पीछे जाकर और उसकी उत्पत्ति का पता लगाकर करने की आशा नहीं कर सकते। जब नैय्यायिक चेतना को उत्पन्न ग्रथवा परिणाम मानता है तो वह जानने की प्रक्रिया के पीछे जाने का प्रयत्न करता है।

यदि आत्म एव अनात्म के अन्दर तीक्ष्ण भेद है और यदि चेतना केवल अनात्म की आत्मा पर क्रिया का ही परिणाम है, जैसा कि लौक एव डेकार्ट, होम और काट समझते थे, तो चेतना के समस्त तत्त्व केवल प्रमाणा व्यक्तित्व की विपरीत अवस्थाएँ हैं। अनात्म जगत् की घटनाएँ आत्म-सम्बन्धी ज्ञान का भाग नहीं बन सकती। और यदि ज्ञान वस्तुस्थिति की पुनरावृत्ति करना है तो उसमें केवल वास्तविक घटनाओं की नकल-मात्र हो सकती है, स्वयं घटनाएँ नहीं हो सकती। जब हम द्रष्टा को दृश्य पदार्थ से पृथक् करते हैं तो एक-दूसरे के बीच जो अन्तर है उसे पाटने की समस्या कठिन हो जाती है। या तो हम यह स्वीकार करें कि दृश्य पदार्थ का निर्माण द्रष्टा के द्वारा हुआ या दृश्य पदार्थ ही नहीं, चाहे तो हम यों कहें कि पदार्थ चेतना में ले लिया जाता है, अथवा उसके अन्दर प्रतिबिम्बित होना है, अथवा एक रूपरेखा के रूप में प्रस्तुत होता है। इस प्रकार हम पदार्थ के साथ ज्ञान के सम्बन्ध का जो भी स्वरूप स्वीकार करें, यह निश्चय से कहना कि जगत् वैसा ही है जैसा कि हम इसे देखते हैं, हमारे लिए असम्भव ही है। जब तक कि दोनो एक-दूसरे के लिए बाह्य हैं, जैसे कि एक पदार्थ दूसरे के लिए बाह्य है, तब तक हम निश्चित नहीं हो सकते कि हमारे विचार पदार्थों को मही-मही प्रस्तुत करते हैं, अथवा वे पदार्थों को प्रस्तुत करना भी है या नहीं। हम अपने बोधों की तुलना वास्तविकता के साथ नहीं कर सकते, क्योंकि वास्तविकता विचार के लिए बाह्य है, सिवाय विचार के अन्य कुछ सीधे नहीं जाना जाता है। और हम विचार की तुलना वस्तु से नहीं कर सकते, क्योंकि हमें एक ही पद प्राप्त है, जबकि तुलनाधीन कर्म का आधार दोनो पद हैं। यदि कोई चीज विचार को एक ओर खींचकर और पदार्थ को दूसरी ओर रखकर उनकी तुलना कर सकती है तो वह चेतना ही हो सकती है। किन्तु इस प्रकार की चेतना में विचार और पदार्थ दोनो ही समाधिष्ट रहने चाहिए।

यदि सत्य से तात्पर्य विचार का वास्तविकता में मेल है, और यदि वास्तविकता की परिभाषा यह हो कि वह विचार में बाह्य है—अर्थात् जो विचार न हो, विचार के अन्तर्गत न हो और विचार में बनी न हो— तो सत्यान्वेषण निरर्थक दौड़-धूप है ऐसा मानना पड़ेगा। विचार एक ऐसे लक्ष्य को प्राप्त करने का प्रयत्न करता है जिसे प्राप्त नहीं किया जा सकता। यही नरक, बाल्क कहना होगा कि एक ऐसा लक्ष्य

१ प्रोफेसर अलेक्जेंडर का मत है कि चेतना एवं वास्तविकता दोनों स्वयं वस्तु हैं, और उनमें सम्बन्ध सह-उपाधिति का है। यद्यपि दोनो मंनार में मिल-मिल न हैं, तो भी वे दोनो साथ रहती हैं। किन्तु इस चेतना का स्वरूप क्या है? चेतना रादा ही किसी वस्तु को होती है, और यह हमें ऐसे पदार्थ की सत्ता के विषय में कुछ नहीं बताती जो इसमें बाहर और इससे स्वतंत्र हो।

जिसका कोई स्पष्ट भाव ध्यान में नहीं आ सकता। इस प्रकार नैय्यायिक के समक्ष यही परिणाम आता है कि विचार का लक्ष्य, अर्थात् सत्य की प्राप्ति, प्रत्यक्ष रूप से ही नहीं सकती। वह यह मत रखता है कि एक सीमाबद्ध मस्तिष्क के लिए विचार का लक्ष्य प्राप्त करना शक्ति से बाहर की बात है। हमें विचारों के क्रियात्मक मूल्य में विश्वास करके निम्नतम आदर्श से ही सन्तोष प्राप्त करना होगा। क्रियात्मक क्षमता ही इस विश्वास को उत्पन्न करती है। किन्तु यह कार्यक्षमता न्याय की इस धारणा को मान्यता प्रदान नहीं करती कि विचार इसलिए कार्य करते हैं कि उनका वास्तविकता के साथ मेल होता है।<sup>१</sup> बौद्ध ताकिरू, जो सत्य की इसी कसौटी को अग्रिकार करते हैं, इससे एक भिन्न परिणाम निकालते हैं, और यह मानना पड़ेगा कि बौद्धमत अधिक तर्कसम्मत है। सत्य का सारतत्त्व पदार्थों के साथ ज्ञान की अनुकूलता नहीं है क्योंकि वे केवल आदर्श हैं, बल्कि अनुभव द्वारा उनका समर्थन ही सारतत्त्व है।<sup>२</sup> विचार हमें कर्म की ओर प्रवृत्त करने हैं, और जब हम अपनी इच्छाओं को पूर्ण कर लेते हैं तो उनका सत्य होने का दावा यथार्थ समझा जाता है। हमारे स्वप्न भ्रातिमय कहे गए हैं, क्योंकि उनके आधार पर किए गए कर्म उद्देश्यों की सिद्धि में अमफल रहते हैं। कल्पना करो, हमें कुछ स्वप्न हुआ, हम अपने स्वप्न को खोदने में और एक खजाना पा जाते हैं, तब हमारा स्वप्न सत्य है चाहे यह वास्तविकता के साथ मेल खाए या न खाए। यह स्पष्ट है कि दृढ़ भक्ति वाले और सुनिश्चित ज्ञान में भी भ्राति की सम्भावना रहती है। हमारा कोई भी विश्वास इतने दृढ़ आधार पर स्थापित नहीं होता कि उसके मिथ्या होने की थोड़ी-सी भी सम्भावना न हो सके। इस उपयोगितावादी परख पर निर्भर करके जीवन यापन सम्भव अवश्य है, किन्तु हमें इसमें पूर्ण मन्ताप नहीं होना। जो एक आवश्यकता की पूर्ति करता है, सम्भव है वह अन्य की पूर्ति न कर सके। हमें आवश्यकता है एक सशक्त ताकिक विधि की, जो हमें वास्तविकता का ज्ञान करा सके, और इसकी पूर्ति हो नहीं सकती। न्याय ने, जो हमें बौद्धों के विषयीविज्ञानवाद से बचाने के लिए उत्सुक है, वास्तविकता के विषय में कोई अधिक सन्तोषजनक मत नहीं दिया है। जब बाह्य जगत् के ज्ञान की व्याख्या न्याय का सिद्धान्त समीचीनतया न कर सका तो उसे अपनी प्रारम्भिक धारणाओं के प्रति लौटकर ज्ञानरूपी तथ्य के विश्लेषण के प्रकाश में उनकी परीक्षा करनी चाहिए।

यद्यपि यह सत्य है कि मेरे या तुम्हारे अनुभव में आए बिना भी पदार्थ अपने-आपसे वास्तविक अस्तित्व रखते हैं और उनकी सत्ता उस समय आरम्भ नहीं होती जबकि तुम या मैं उनके विषय में अभिज्ञ होने हैं, तो भी यह नहीं कहा जा सकता कि वास्तविक सत्ता सब प्रकार के अनुभव से स्वतन्त्र है। ज्ञान और पदार्थ के बीच जो

१. तुलना कीजिए बौद्ध : विज्ञान की दृष्टि से सत्य भी वास्तविकता नहीं है कि ज्ञान का आन्वयन्तर रूप क्या है, दर्शाते कि ज्ञान वास्तविकता के लिए यह है उभय संतुलन पर है। यदि हम वास्तविकता की ऐसी परिभाषा कर सकें कि हमें उनसे दूरी हो शान्त पूर्ण हो सके, तो दर्शाते हैं कि वास्तविकता नहीं कि विद्याद-विषय चाहे स्वयं ही सत्ता में प्रतीत हैं जो हमारी मान्यताओं में निहित हैं (सांख्यिक धर्म, पृष्ठ ३६)।

२. न्यायबिन्दु, पृष्ठ १०३; और न्यायबिन्दुका, पृष्ठ ३।

सम्बन्ध है उसे न्याय में स्वरूप-सम्बन्ध कहा जाता है। ज्ञात पदार्थ ज्ञान की प्रणाली का निर्धारण करता है। बोध से तात्पर्य किसी पदार्थ की चेतना है।<sup>१</sup> मधुसूदन सरस्वती ने उदयन का उद्धरण देते हुए लिखा है कि “बोध, जोकि अपने-आपमें आकृतिरहित है, अपने प्रमेय पदार्थों के द्वारा विशिष्टता प्राप्त करने है। इसका तात्पर्य यह हुआ कि प्रमेय पदार्थ बोध के केवल विशेष विवरण है।” प्रत्येक बोध का विशेषत्व या उसका स्वरूप पदार्थ-विशेष के द्वारा ही जाना जाता है, जैसे, ‘यह एक इत्र है’, ‘वह एक मेजपोश है’। यदि ज्ञात पदार्थ ज्ञान की प्रक्रिया में पूर्णतया बाहर है तो सत्य के विषय में अनुरूपता का भाव स्वीकार करना पड़ेगा। किन्तु इसका स्वरूप ज्ञान की प्रक्रिया के अन्तर्गत ही कहा गया है, यद्यपि पदार्थ अपने-आपमें पदार्थ के ज्ञान के साथ तादात्म्य-रूप नहीं है। इस मन के अनुसार, ज्ञान पदार्थों को उत्पन्न नहीं करता, और न ही यह उनके अनुकूल होता है बल्कि उनका बोध कराना है। इसलिए ऐसा मत प्रकट करना अनुपयुक्त है कि पदार्थ, ज्ञान की सीमाओं के बाहर अवस्थित है, और जो जाना जा सकता है वह या तो उसका कार्य है या द्रष्टा की चेतना में उसकी नकल है। हम बाह्य पदार्थ अथवा अभ्यन्तर अवस्था में चाहे प्रत्यक्ष देखें, चाहे उसकी कल्पना करें अथवा उसका स्मरण करें, हम जिसका ज्ञान, कल्पना या स्मरण करते हैं वह स्वयं पदार्थ है और ज्ञान की प्रक्रिया में ग्वन्त्र है। न्याय का यह सिद्धान्त कि हमें वास्तविकता का तात्कालिक और प्रत्यक्ष बोध होता है उसकी अन्य धारणा में, अर्थात् इससे कि द्रष्टा तथा दृश्य अथवा प्रमाता और प्रमेय एक-दूसरे में पृथक् है, असंगत है। ज्ञाता और ज्ञेय के मध्य में किमी भी प्रकार का व्यवधान नहीं है। दोनों अभिन्न रूप में एक-दूसरे में सम्बद्ध हैं। एक का स्थान दूसरा नहीं ले सकता। न्याय विषयीविज्ञान-वाद’ के इस मत का प्रयोगान् टीका ही करता है कि प्रमेय पदार्थ की सृष्टि प्रमाता की कल्पना से होती है। प्रमाता के ज्ञान की प्रक्रिया पदार्थ का निर्माण नहीं करती। यहां तक कि सर्वव्यापी सम्बन्ध भी प्रमाता को दिए गए वनाए गए हैं, प्रमाता उनका निर्माण नहीं करता। इन्द्रिय-मामग्री अलग-अलग परमाणुओं के रूप में प्रकट नहीं होती, बल्कि कतिपय गुणों तथा विशिष्टताओं से युक्त प्रकट होता है। परवर्ती न्याय के अनुसार, केवल व्याप्ति अथवा तादात्म्य के आधार का बोध ही इन्द्रियातीत (अलौकिक) मानसिक क्रिया द्वारा होता है। हमारे अनुभवों का एक बहुत बड़ा भाग, जो हमारे ज्ञान के अन्तर्गत है, स्वरूप में इन्द्रियातीत है। नैत्यायिक वास्तविकता की विवश करने की शक्ति को स्वीकार करता है। हमारे अनुभव की आवश्यकता प्रमाता द्वारा आरोपित नहीं की गई है, बल्कि वह जगत् की आवश्यकता के कारण है। वस्तुसत्ता स्वयं दो भागों, अर्थात् आत्म तथा जगत्, में विभक्त नहीं है। प्रत्येक विचार के लिए पूर्व-उपस्थित सामग्री के रूप में एक अविभक्त वास्तविकता आवश्यक है जिसमें से पृथक्करण की प्रक्रिया द्वारा प्रमाता तथा प्रमेय निकाले जाते हैं। यह सत्य है कि हमारे जीवन में पृथक्करण का एक बड़ा भाग है, परन्तु तो भी वास्तविकता स्वयं में, जिसपर हमारे

ज्ञान का आधार होना चाहिए अर्थात् प्रधान तात्त्वकीय तथ्य, चेतना ही है। ज्ञान के स्वरूप और अवस्थाओं की आध्यात्मिक खोज हमारे सामने चेतना की व्यापकता को प्रकाशरूप में ला देती है। यह चेतना ही सब वस्तुओं की आधार और स्रष्टा है, और चेतना को अर्धभौतिक रूप देना आपत्तिजनक होगा। यह अनेकावयवघटित संयुक्त पदार्थ नहीं है, यद्यपि हमारा जगत् पर्याप्त मात्रा में ठोस व मूर्त हो सकता है। आत्माओं तथा पदार्थों के रूप में हमारा विश्लेषण हमारी व्यावहारिक आवश्यकताओं का सापेक्ष है; किन्तु यह मिश्रित विश्व एक वास्तविकता पर आधारित है जो अपने में अविभक्त है। वस्तुसत्ता का विचार जब हमारे समक्ष आता है तो वह यही स्वरूप धारण करती है। हमारे लिए बुद्धि के द्वारा भेद करने के प्रतिरिक्त वास्तविकता का बौद्धिक विवरण देना सम्भव नहीं है। तो भी हमारे विचार एक ऐसी वास्तविकता का प्रतिपादन करते हैं जिसके लिए हमारे किए गए भेद अनिवार्य नहीं हैं। अतः, चैतन्य की अविभक्त वास्तविकता ही एकमात्र निरूपेक्ष है, जिसे दृष्टि से ओझल करके नैत्यायिक आत्माओं व भौतिक पदार्थों के अनेकत्व को अंगीकार करता है।

जबकि वास्तविकता चैतन्य या चेतना है, सत्य—जोकि तार्किकों का लक्ष्य है—उससे भिन्न है। क्योंकि तर्कशास्त्र की धारणा में प्रमाता और प्रमेय भिन्न-भिन्न है, और उसकी प्रेरणा तभी सफल हो सकती है जबकि आत्माओं तथा पदार्थों का जगत् एक सामाज्ययुक्त पूर्ण इकाई के रूप में मघटित हो। न्यायशास्त्र अपने अनुकूलता के भाव का त्याग किए बिना भी सामाज्य के सिद्धान्त के अधिक समुचित स्वरूप को ग्रहण कर लेता है। इसके मन में ज्ञान के समस्त प्रकार एक सम्पूर्ण इकाई के अंशमात्र हैं, और प्रत्येक अपने-अपने स्थान में उभरी पूर्ण के अन्दर क्रिया करता है, एवं उसका औचित्य उस पूर्ण के भाग के अतिरिक्त नहीं है। किसी भी प्रमाण की मान्यता अन्य प्रमाणों द्वारा स्थापित की जाती है।<sup>१</sup> ज्ञान के भिन्न-भिन्न प्रकार परस्पर एक-दूसरे से सम्बद्ध हैं। प्रत्येक ज्ञान की मध्यवर्ती आवश्यकता है। जब नैत्यायिक उस सन्नोप की अनुभूति के विरुद्ध हमें चेतावनी देना है जो स्वप्नदृष्टा तथा विक्षिप्त व्यक्तियों को होती है, और एक सामान्य स्वस्थ मस्तिष्क वाले व्यक्ति की अनुभूति को ध्यान में रखने की बात कहता है, तो वह अपने अनुकूलता के सिद्धान्त को त्याग देना है। सामान्य व्यक्ति वह नहीं है जिसे बहुमत का समर्थन प्राप्त हो। इन अर्थात् कुछ आत-ज्ञान भी सामान्य हो सकता है, किन्तु इसीलिए वह सत्य नहीं है। सामाजिक अथ केवल विशुद्ध काल्पनिक अनुभवों को उन

१. हम एक पदार्थ को प्रत्यक्ष हमने छ। और हम प्रत्यक्ष ज्ञान की यथार्थता प्रमाणित होती है इसके अन्दर लिविष्ट अवयव—इन्द्रिया पदार्थ दोनों का सम्पर्क और परिणामस्वरूप होनेवाली बोध रूपी क्रिया—की यथाथता के अनुमान और प्रत्यक्ष ज्ञान द्वारा। अनुमान के द्वारा यह सिद्ध होता है कि बाह्य उद्दीपक के एक वर्ग-विशेष को ग्रहण करनेवाली इन्द्रिय है। पदार्थों का निश्चय इन्द्रिय-प्रत्यक्ष के द्वारा होता है। भेदात् अत्र यत्न ये सम्पर्क ही अनुमान होता है। और परिणामस्वरूप होनेवाली बोधरूपी क्रिया का प्रत्यक्ष ज्ञान आत्मा की मन + माध उक्त सम्पर्क तथा ज्ञान + माध उस + निकट सम्बन्ध के द्वारा होता है।



अनुभवों से पृथक् करके प्रकट करता है जो पदार्थों में अधिक सम्बद्ध है। अपने अनुभवों की अन्यो के अनुभवों के साथ तुलना करके हमें एक क्रियात्मक निश्चय होता है, जो सभी साधारण प्रयोजनों के लिए पर्याप्त है। जो हमारे समान दूसरों ने भी देखा, और जो हमने भिन्न-भिन्न स्थानों व भिन्न-भिन्न कालों में एक समान देखा, उसे हम सत्य अर्थात् यथार्थ मान सकते हैं। विज्ञान की मांग है कि हमें अपने साधारण प्रत्यक्ष ज्ञानों की जाच-पड़ताल करनी चाहिए। हमें अपनी ईन्द्रिय दृष्टि से सूर्य आकाश में चलता हुआ प्रतीत होता है, किन्तु विज्ञान हमें बतलाता है कि पृथ्वी सूर्य के चारों ओर घूमती है। अधिक प्रारम्भिक व परस्पर-असम्बद्ध अनुभवों की व्याख्या अधिक सघटित एवं व्यवस्थित अनुभवों के ध्यान में रखकर करनी चाहिए। आदर्श अथवा मानदण्ड दूसरी श्रेणी के अनुभव ही है। सत्य प्रमेय पदार्थों पर उतना निर्भर नहीं करता जितना कि इसपर निर्भर करता है कि उनमें सब स्थानों व सब कालों में कदा तक अव्यभिचारी रहने की क्षमता है। वास्तविकता की संरचना में सत्य के अनुकूल होना आवश्यक है। यह समझा जाता है कि देश व काल की निरन्तरता का एक व्यवस्थित स्वरूप है। नैय्यायिक, जो उपयोगितावादी पक्ष का आश्रय लेता है, यह स्वीकार करने के लिए बाध्य है कि वास्तविकता-सम्बन्धी हमारे विचार हमारे प्रयोजनों की अपेक्षा रखते हैं। किसी भी पदार्थ के ज्ञान से तात्पर्य हमारी वर्तमान आवश्यकताओं की पूर्ति के अनुसार ही समझा जाता है। क्रियात्मक जीवन में हमें पदार्थों के तत्त्व से कोई प्रयोजन नहीं रहता, बल्कि उनका अर्थ हमारे लिए क्या है उसीसे हमें वास्ता रहता है। इस कथन का कि प्रत्येक व्यक्ति के लिए पत्थर कठोर है और आग गरम है, अर्थ यह है कि ये पदार्थ हमारे लिए भी यही अर्थ रखते हैं। क्रियात्मक रूप में उचित अनुकूलता नैय्यायिक के लिए सत्य है, और अनेकों अन्तःमात्मक ज्ञान जो सब व्यक्तियों तथा जातियों के लिए सामान्य हैं, इस कसौटी के अनुसार सत्य हैं। और उस कसौटी का उपयोग भूतकाल और भविष्य की घटनाओं के सम्बन्ध में भी नहीं हो सकता। यद्यपि हमारे सत्य सापेक्ष हैं, फिर भी वे सब एक समान महत्त्व के नहीं हैं। सर्वान्वय सत्य वह है जो ससार को पूर्णरूप से समझने की महत्त्वपूर्ण तार्किक आवश्यकता की पूर्ति कर सके। आदर्श अनुभव, जो वास्तविकता के स्वरूप को यथार्थ रूप में—जिसमें परिमित प्रमाणात् और परिस्थिति भी सम्मिलित है—पहचानता है, सत्य का निश्चिन् मानदण्ड है। इन अर्थों में नहीं कि कितने ही व्यक्तियों ने इसे प्राप्त किया है, अपितु इन अर्थों में कि जब एक व्यक्ति तार्किक मत का आश्रय लेता है तो वह इसे सत्य के रूप में समझेगा। वास्तविक यथार्थता का आधार बहुमत नहीं हो सकता।<sup>१</sup> यह बात कि मनुष्यों में अधिकतर

१. "न्याय इत्येतत्त्व की सत्यता कि एक अध्यात्मिक अपनी ही शक्ति व निदिधित विकास से, जो सामान्यरूप में होना चाहिए था, वास्तविक रह गया है, अपने पन्नाथ के लिए इस तथ्य पर निर्भर करती है कि मनुष्यों में अधिकतर व्यक्ति अंधे नष्ट हैं। सबसे पहला प्राणी जिसे हड्डत टटोलते टटोलते ईष्टरान्त प्राप्त हुई, इस विषय की घोषणा करने का अधिकारी था कि प्रकाश वास्तविकता है। मानवीय जगत में बहुत कम व्यक्ति ऐसे हैं जिनकी आध्यात्मिक आत्मा सुली हुई है। किन्तु ऐसे व्यक्तियों के अत्यधिक संख्या में रहते हुए भी कि जो देख नहीं सकते, हम उन्हें प्रकाश के अभाव के प्रमाणरूप

अनेकतावाद में आस्था रखते हैं, इसके सिवाय और कुछ व्यक्त नहीं करती कि यह एक ऐसा विचार है जिसका क्रियात्मक महत्त्व है। सत्य तथा असत्य की परीक्षा बहुमत-गणना द्वारा नहीं हो सकती। यदि मनुष्यो की अधिक सख्या पीलिया रोग का शिकार हो जाए तो इससे सत्य में कोई अन्तर नहीं आ सकता। सत्य वह है जो अपने को उन व्यक्तियों के आगे व्यक्त करता है जिन्होंने अनुभव की गहराई में जाकर अन्वेषण किया है। नैय्यायिक भी आपंज्ञान अर्थात् ऋषियों की बुद्धि की प्रामाणिकता को स्वीकार करता है। वह हमें कहता है कि हम उन व्यक्तियों की उपलब्धि से, जिन्होंने अधिक योग्यता के साथ यथार्थसत्ता का ज्ञान प्राप्त किया है, अपने अनुभवों की परीक्षा करें। सत्य सज्जनता और मुन्दरता के समान एक व्यक्ति की अपनी उपाजित सिद्धि है, और दूसरे अर्थ में यह मानवीय मास्तरक के लिए उस जगत् का दिव्य ज्ञान है जो अभी तक अज्ञात है, किन्तु जिसका पूर्ण ज्ञान अधिक परिपक्व अनुभव के द्वारा हमें प्राप्त करना है। हम सत्य को निर्माण करने की अपेक्षा अधिकतर प्राप्त करते हैं। तो भी नैय्यायिक बार-बार मनोवैज्ञानिक के मन की ओर फिर्मा जाता है जो कल्पना करता है कि जीवात्माएं तथा प्रकृति इन दोनों के मयोग में ज्ञान उत्पन्न होता है। हमारे उद्देश्यों के प्रति ज्ञान की सापेक्षता न्याय की इस धारणा का समर्थन नहीं करती कि प्रमाता और प्रमेय सर्वथा एक-दूसरे में पृथक् हैं। इसमें हमारी प्रकृति की मांगों और उनकी पूर्ति की सम्भावना ध्वनि होती है। यथार्थ का स्वभाव मनस्य के कर्म की आवश्यकताओं के अनुकूल है, इससे यह प्रकट होता है कि वास्तविकता के दो रूप, अर्थात् मन और उसकी पराम्थित, परस्पर सम्बद्ध हैं। द्यमान अनेकत्व और वस्तुओं की परस्पर असम्बद्धता केवल भासित होती है। वास्तविक पदार्थों की अनेकता का यह विचार कि पदार्थ बाह्य रूप में एक दूसरे से सम्बद्ध हैं, जगत् की अनिवाय्य एकता के विचार के आगे टिक नहीं सकता।

समस्त विचार के साधनात्मक तथा सापेक्ष स्वरूप में जो गृहार्थ छिपा है उसके आधार पर नैय्यायिक को स्वीकार करना चाहिए कि स्वयं सत्य के आदर्श का स्वरूप सापेक्ष है। ताकिक सत्य, जो इस प्रकार की वास्तविकता है कि जिसका भाव मन में परस्पर-सम्बद्ध आत्माओं तथा पदार्थों के एक सिलसिले के रूप में उदय हुआ है, ताकिक भावना की अपेक्षा करता है, यद्यपि यह उम मन में कहीं अत्रिक सन्तोषजनक है जिसकी दृष्टि में यह विद्व अनेको स्वतन्त्र तथा वास्तविक पदार्थों से मिलकर बना है। सत्य एक वह वास्तविकता है जो आदर्श है और जिसे एक बुद्धिगम्य पद्धति के रूप में माना गया है। हमारे निष्कर्ष और अनुमान उस पूर्ण एकाई को समझने का लक्ष्य रखते हैं। ज्ञानरूपी शरीर में उनके स्थान का निर्णय इस प्रयत्न में उनकी सफलता तथा विफलता के दर्जे के अनुसार होता है। सब प्रकार का ताकिक सत्य सापेक्ष है, इस अर्थ में कि व्यक्ति वास्तविकता का केवल अंश-मात्र है, जो अपने विषय से स्थित हो गए एक अन्य अंश को गहारा देता है; और जब तक एक व्यक्ति ताकिक

में उद्धृत नहीं कर सकते।” रवीन्द्रनाथ ठाकुर। देखिए राधाकृष्णन-रचित ‘फिलासफी आफ दि उप-निषत्स’ का प्राक्कथन।

दृष्टि का सहारा लेता है, वास्तविकता को अपने-आपमें ग्रहण करना असम्भव है। हमारा विचार भेद करने और चुनने के लिए विवश होता है, और हम उपयोगितावादी कमीटीका प्रयोग करने को बाध्य होते हैं। उदार से उदार विचार भी अपनी स्वयं की सत्ता को छोड़ देने के लिए बाध्य होता है, जिसे कि उसे वास्तविकता में श्रवश्य सम्मिलित करना चाहिए। समस्त ज्ञान पदार्थ से पृथक्करण ही है। यह परम निरपेक्ष की आदर्श पुनर्रचना है।<sup>१</sup>

न्यायशास्त्र का ज्ञान-विषयक विश्लेषण और इसका 'स्वरूप-सम्बन्ध'-विषयक मत ज्ञान में वास्तविकता की उपस्थिति के सिद्धान्त का समर्थन करते हैं। निर्विकल्प तथा सविकल्प ज्ञान का भेद भी यह सकेत करता है कि हमारा ज्ञान हमारे प्रयोजन की अपेक्षा करता है। कुछ अग्रम्याओं में हमें वास्तविकता का केवल भेदरहित परिचय होता है, और अन्य अवस्थाओं में इसकी जटिलता का निकटतम ग्रहण होता है। त्रियात्मक उपयोगिता की, उपयोगितावाद की, कमीटी को स्वीकार करने से इस मत का समर्थन होता है कि हमारे ज्ञान को हमारे सीमित दृष्टिकोणों की अपेक्षा रहती है। वास्तविकता की यह धारणा कि यह दो विभिन्न क्षेत्रों में मिलकर बनी है, मनोविज्ञान के लिए युक्तिसंगत और उपयोगी हो सकती है। परन्तु, जब हम तार्किक दृष्टिकोण पर आते हैं तो हमें उगसे आगे बढ़ना चाहिए। जैसाकि हम पहले दिखा चुके हैं, न्याय को विदित है कि सत्य की सामञ्जस्य की धारणा ही है जो तर्कशास्त्र में स्वीकार की जा सकती है। सापेक्षतावाद के इस समस्त सिद्धान्त का स्वाभाविक निष्कर्ष यह है कि एक मिश्रित विश्व का, जिसमें अवयव परस्पर-सम्बद्ध हैं, यह तार्किक आदर्श भी परम निरपेक्ष नहीं समझा सकता। न्याय ने इस मूल समझा का मुकाबिला करना पसंद नहीं किया, किन्तु इसका ज्ञान-सम्बन्धी सिद्धान्त जब सगतिपूर्वक व्यवहार में लाया जाता है तो स्पष्टतः हमें इस स्थिति में पहुंचाता है कि प्रमाता तथा प्रमेय के भेद ज्ञान अथवा अनुभव के तथ्य में ही उदय होते हैं, जो अकेला ही परम निरपेक्ष है अथवा अन्तिम तथ्य है, जिसके परे हम नहीं जा सकते।

## २१

### भौतिक जगत्

न्यायशास्त्र वैशेषिक के तत्त्वविज्ञान से सहमत होकर इस भौतिक जगत् को नित्य, अपरिणामी, कारणविहीन तथा हमारे विचारों से अलग अपनी स्वतन्त्र सत्ता रखने

१. तुलना कीजिए : ग्रैटले, "इस जगत् का गौरव अन्त में एक प्रतीति मात्र है, किन्तु यह चीज जगत् को और भी अधिक गौरवशाली बना देती है यदि हम यह अनुभव करें कि यह एक पूर्णतर कास्तिमय गरिमा का प्रदर्शन-मात्र है। किन्तु यह परिन्द्य यथार्थता केवल एक प्रवचन है, यदि जिसे यह छिपाती है वह परमाणुओं की केवल बण्णहीन गति है, अतिसूक्ष्म अपकर्षणों का कोई पैत्रिक ताना-बाना है, या रक्तविहीन वर्गों का कोई अपार्थिव नाच है" (लौजिक, खण्ड २, पृष्ठ ५.६१)।

बाले परमाणुओं द्वारा घटित मानता है। भौतिक जगत् के विषय में न्यायशास्त्र की अवधारणाएँ लगभग वैशेषिक ही के समान हैं।

यह जानना भी रोचक होगा कि न्याय अपने प्रतिद्वन्द्वी सम्प्रदायों द्वारा किए गए आक्षेपों का उत्तर किस प्रकार देता है। काल के विषय में विशेष कठिनाईयाँ हैं। कुछ नैयायिकों का मत है कि काल अनुभव का ही एक रूप है और उसका ग्रहण भी इन्द्रियों द्वारा प्रमेय पदार्थों के गुण के रूप में होता है। दृष्टान्त के रूप में 'शिखामणि के रचयिता रामकृष्णाध्वरी का कहना है कि क्योंकि हमें पदार्थों का बोध 'इस काल में वे उपस्थित हैं', इस रूप में होता है, इसलिए समय का भी साथ-साथ बोध होता है। घड़े के प्रत्यक्ष ज्ञान में, अर्थात् कि 'घड़ा इस काल में है' वर्तमानकाल भी पदाथविषयक ज्ञान के साथ-साथ ही सम्मिलित है। प्रत्येक पदार्थ के विषय में वह अमुक काल में है या था, इस प्रकार का ज्ञान होता है, यद्यपि काल का स्वतन्त्र बोध कभी नहीं होता है। पदार्थों के विषय में जो कुछ कहा जाए, काल-विषयक सम्बन्ध उसपर निर्भर है। जीघ्न या विलम्ब से, पहले अथवा पीछे उस प्रकार का भाव घटनाओं एवं क्रियाओं से भिन्न कुछ नहीं हो सकता। क्योंकि काल का बोध पदार्थों के गुण के रूप में होता है, इसलिए उसका वास्तविक अस्तित्व है।"

माध्यमिक के इस सिद्धान्त का कि भूत तथा भविष्य से स्वतन्त्र वर्तमानकाल की पृथक् कोई सत्ता नहीं है, विवेचन वात्स्यायन ने किया है। भूतकाल की परिभाषा यह है कि वह वर्तमानकाल से पहले आता है, और भविष्य वह है जो वर्तमानकाल के पीछे आता है। किन्तु वर्तमान का भूत तथा भविष्य से स्वतन्त्र कोई अभिप्राय नहीं है। वात्स्यायन का उत्तर है कि यह सब देश तथा काल के सम्मिश्रण के कारण होता है। आक्षेपकर्ता का तर्क है कि जब कोई वस्तु गिरती है तो उसे कुछ दूरी पार करने में कुछ समय लगा है और शेष दूरी पार करने में कुछ समय लगेगा। बीच की कोई दूरी ऐसी नहीं है जिसे वह वस्तु वर्तमान में पार करे। पार कर ली गई दूरी हम भूतकाल का विचार देती है, जो दूरी पार करनी है वह हमें भविष्यकाल का विचार देती है, तथा शेष कोई और दूरी नहीं है जो हमारे सामने वर्तमान का विचार रख सके। किन्तु वात्स्यायन कहते हैं कि समय अथवा काल की अभिव्यक्ति दूरी (देश) में नहीं अपितु क्रिया में होती है। जब वस्तु का गिरना बन्द हो जाता है तो हमें भूतकाल का भाव मिलता है जब वस्तु के गिरने की क्रिया होनेवाली

१. न्यायमञ्जरी, पृष्ठ, १३६।

२. वही, पृष्ठ १३७।

३. न्यायभाष्य, २ : १ ; ३६ और आगे ; १ : ४३। और देखिए 'भारतीय दर्शन', खण्ड १, पृष्ठ ५६६।

४. न्यायभाष्य, २ : १, ६६।

होती है तो भविष्यत्काल का भाव मिलता है, और अन्त में, जब वस्तु की क्रिया दिखाई दे रही है तो हमें वर्तमानकाल का भाव मिलता है। इस प्रकार की परिस्थिति में यदि कोई व्यक्ति होती हुई क्रिया को कभी न देखे, तो उसे क्रिया की समाप्ति तथा आगे होने का विचार भी कैसे हो सकता है? भूत और भविष्य दोनों ही कालों में वस्तु के अन्दर क्रिया नहीं है, जबकि हमारे इस विचार के समय कि 'वस्तु गिर रही है', वस्तु का सम्बन्ध वस्तुतः क्रिया के साथ होता है। इस प्रकार वर्तमानकाल जिसका जान कराता है वह वस्तु और क्रिया का वास्तविक विद्यमान सम्बन्ध है। इसलिए इसीके (अर्थात् विद्यमान सम्बन्ध और उसके द्वारा संकेतित काल के) आधार पर ही हम काल के अन्य दोनों बिन्दुओं - अर्थात् भूत एवं भविष्य- का भाव ग्रहण कर सकते हैं। और, इस कारण, यदि वर्तमानकाल न होना तो भूतकाल व भविष्यत्काल की भी भावना सम्भव न होती। इसके अतिरिक्त प्रत्यक्ष केवल उन्हीं पदार्थों का होता है जिनकी सत्ता वर्तमानकाल में हो। इसलिए यदि वर्तमानकाल की सत्ता को स्वीकार न किया जाए तो प्रत्यक्ष भी नहीं हो सकता। इस प्रकार वर्तमानकाल केवलमात्र गणित का ही विषय नहीं है, बल्कि काल का एक खण्ड है जिसकी एक निश्चित अर्थात्, जिसमें भौतिक ठोसपन है।

भौतिक जगत् के उद्भव व स्वरूप के सम्बन्ध में दिए गए भिन्न-भिन्न सिद्धान्तों के विरोध में वान्स्यायन तर्क करते हैं।<sup>१</sup> क्षणिकवाद की आलोचना करते हुए उनका कहना है कि हम यह निश्चित नहीं कह सकते कि एक क्षण के बाद एक सत्ता का स्थान दूसरी सत्ता ले लेगी, और एक सत्ता की उत्पत्ति एवं उसके अन्त के बीच कोई जोड़नेवाली कड़ी तो होनी ही चाहिए। क्षणिकता के अन्तर्गत हम वही स्वीकार कर सकते हैं जहाँ उसका बोध होता हो, किन्तु जहाँ उसका बोध नहीं, जैसे पत्थर आदि में, वहाँ कैसे स्वीकार कर सकते हैं! पदार्थों के लगातार बोध से परिणाम यह निकलता है कि उसका अस्तित्व निरन्तर रहता है। 'प्रत्येक पदार्थ अभावात्मक है' इस प्रकल्पना का प्रत्याख्यान इस आधार पर हो जाना है कि यदि प्रत्येक पदार्थ अभावात्मक है तो कोई संकलित पदार्थ कैसे हो सकता है।<sup>२</sup> और न ही सब पदार्थों को एक-दूसरे का सापेक्ष कहा जा सकता है। यदि लम्बा और छोटा दोनों अन्योन्याश्रित है, तो एक के अभाव में दूसरा भी न रहेगा। और यदि दोनों में से एक भी अपने-आपमें 'सत्' नहीं है तो उनके परस्पर-सम्बन्ध की स्थापना नहीं हो सकती।<sup>३</sup>

१. न्यायभाष्य, २ : १, ४०।

२. आश्टहेड : दि प्रिंसिपल आफ रिलेटिविटी, पृष्ठ ७।

३. न्यायभाष्य, ४ : २, ३१-३३, और ४ : २, २६-२७।

४. न्यायभाष्य, ३ : २, ११; और देखिए ३ : २, १२-१३।

५. न्यायभाष्य, ४ : १, ३७-४०, और देखिए ४ : २, २६-२७, ३१-३३।

६. यदि वस्तुओं का कोई विशिष्ट लक्षण (अथवा व्यक्तित्व) जैसी कुछ वस्तु नहीं है, तो हमें

अनित्यता के सिद्धान्त का अवलम्ब पदार्थों की उत्पत्ति और विनाश के तथ्यों पर है। नैयायिक का तर्क है कि परमाणु, आकाश, देश और काल और उनके कुछ गुण ऐसे हैं जो न तो उत्पन्न होते हैं और न विनष्ट होते हैं।<sup>१</sup> इसका विरोधी मत कि सब पदार्थ नित्य हैं, समान रूप से दोषयुक्त हैं, क्योंकि कुछ पदार्थों को हम प्रत्यक्ष देखते हैं कि वे उत्पन्न भी होते हैं और नष्ट भी होते हैं। मिश्रित पदार्थ तो अवश्य ही बनते व बिगड़ते हैं।<sup>२</sup> वात्स्यायन 'सर्वगृथकत्ववाद' पर भी विचार करने है।<sup>३</sup> नैयायिक का मत है कि सम्पूर्ण केवल अपने भागों का सकलन नहीं है। उमका अपना अलग अस्तित्व है और वह अपने भागों से समवाय-सम्बन्ध से रहता है। वात्स्यायन इस बौद्ध मत का प्रत्याख्यान करते हैं कि सम्पूर्ण सिवाय अपने भागों के सकलन के अन्य कुछ नहीं है और सम्बन्ध केवल मिथ्या है।<sup>४</sup>

अभाव (असत्) से जगत् की उत्पत्ति नहीं हो सकती। अभावपरक प्रकल्पना के समर्थक युक्ति देने हैं कि कोई कार्य तब तक उत्पन्न नहीं होता जब तक कि कारण नष्ट नहीं होता। अकुर की उत्पत्ति के लिए बीज को अवश्य नष्ट हो जाना होता है। इस विचार के विरोध में वात्स्यायन का तर्क यह है कि कारण, जिसे नष्ट हो गया कहा जाता है, विनाश के पश्चात्, फिर से अस्तित्व में नहीं आ सकता, और नष्ट हो गई वस्तुओं से कुछ भी उत्पन्न नहीं हो सकता। यदि बीज का नाश अकुर की उत्पत्ति का कारण होता तो जैसे ही बीज के टुकड़े-टुकड़े हुए, उसी क्षण में अकुर को उत्पन्न हो जाना चाहिए था। वस्तुतः अकुर केवल तभी प्रकट होता है जबकि बीज के विभाग के बाद उसके कणों में एक नवीन सम्मिश्रण बन जाता है। इस प्रकार अकुर की उत्पत्ति अभाव में न होकर बीज के कणों की पुनर्व्यवस्था से होती है।<sup>५</sup> इस मत की कि जगत् अकम्मात् उत्पन्न हो जाता है, विवेचना की गई है, और उसे त्याग दिया गया है। समस्त अनुभव को बेकार बताए बिना अथवा झूठा मिथ्या किए बिना, कार्य-कारणभाव के नियम का निषेध नहीं किया जा सकता।<sup>६</sup>

एक-में दो अग्रुआ अथवा एक ही आकार के दो पदार्थों के बीच में तम्बाई और लुगड़ के दोपेड़ भाव क्यों नहीं होते ? अपेक्षा में तात्पर्य यह है कि जब हम दो वस्तुओं का प्रत्यक्ष ज्ञान प्राप्त करते हैं तो उनमें से एक का दूसरी पर आधिपत्य नष्ट करना हमारे लिए सम्भव हो जाता है। (न्यायभाष्य, ४ : १, ४०)।

१. न्यायभाष्य, ४ : १, २५-२८।

२. न्यायभाष्य, ४ : १, ३१-३३।

३. न्यायभाष्य, ४ : १, ३४-३६।

४. देखिए बौद्ध अशाकृदन्त 'अवयवनिराकरण'। इसका रचयिता नवीं शताब्दी के अन्न के लगभग हुआ था।

५. वात्स्यायनकृत 'संस्त्यैकानवाद' की व्याख्या स्पष्ट नहीं है। यह संभवतः पिथागोरस की मूल्याधिपत्यक प्रकल्पना जैसे किसी सिद्धान्त का उल्लेख करती है।

६. न्यायभाष्य, ४ : १, १४-१८।

७. न्यायभाष्य, ४ : १, २२-२४।

२२

जीवात्मा और उसकी नियति

न्याय के अनुसार, विश्व में कुछ तत्त्व ऐसे हैं जो भौतिक नहीं हैं। ये हैं हमारे बोध, इच्छा, द्वेष, सुकल्प और सुख-दुःख की संवेदनाएँ।<sup>१</sup> चैतन्य की ये सब अवस्थाएँ परिवर्तनशील हैं, और इस प्रकार इन्हें द्रव्यों के साथ न मिलाना चाहिए। इन्हें आत्मारूपी द्रव्य के गुण माना गया है।

आत्मा एक यथार्थमत्ता है और इसके गुण हैं इच्छा, द्वेष, मकल्प, सुख, दुःख तथा ज्ञान। साधारणतः नैयायिक आत्मा के अस्तिन्व को अनुमान प्रमाण के द्वारा सिद्ध करता है, यद्यपि उसके समर्थन में शास्त्रीय प्रमाण भी देता है।<sup>२</sup> उद्योतकर का मत है कि आत्मा की यथार्थमत्ता का ज्ञान प्रत्यक्ष द्वारा भी प्राप्त किया जा सकता है। उसके अनुसार 'मैं' रूपभाव का प्रमेय पदार्थ आत्मा है।<sup>३</sup> भिन्न-भिन्न बोधों की प्रत्यभिज्ञा 'मेरी' के रूप में होना यह मित्र करना है कि आत्मा की सत्ता निरन्तर विद्यमान रहती है।<sup>४</sup> जब कोई पुरुष किसी पदार्थ-विशेष को जानना अथवा समझना चाहता है तो वह पहले यह सोचता है कि यह क्या हो सकता है और उसे इस रूप में जानता है कि यह अमुक प्रकार का है। यह जानने की क्रिया उसी एक कर्ता की है जिसने जानने की इच्छा की थी, और पीछे का विचार भी उसी कर्ता का है। इस प्रकार यह ज्ञान उसी एक कर्ता की उपस्थिति का संकेत करता है और यही आत्मा है।<sup>५</sup> हम उन पदार्थों का स्मरण करते हैं जिनका बोध हमें पहले हुआ हो।<sup>६</sup> जब कोई किसी पदार्थ को देखता है, उससे आकृष्ट होता है तथा उसे प्राप्त करने की चेष्टा करता है, तो इन सब भिन्न-भिन्न क्रियाओं का आधार वही एक मामान्य सत्ता है जिसे हम आत्मा के नाम से जानते हैं।<sup>७</sup> यदि हमारा मानसिक जीवन प्रत्येक क्षण में एक अद्भुत गुणात्मक रूप धारण किए रहना है, जो एक प्रमाता के मूर्त इतिहास में एक क्षण का निर्माण करता है तो इसका कारण यह है कि यह इमी एक मामान्य आत्मा से सम्बन्ध रखता है, किसी अन्य से नहीं। उद्योतकर का कहना है कि ऐसे व्यक्ति के लिए जो जीवात्मा को नहीं मानता, प्रत्येक बोध अपने-आपमें भिन्न होना चाहिए और उसका अपना अलग एक प्रमेय होना चाहिए, तथा कोई भी ज्ञान अथवा स्मृति सम्भव न हो सकेगी।<sup>८</sup> संवेदनात्मक तथा

१. यदि सुख, दुःख, राग और द्वेष का संवेदन की अवस्थाएँ माना जाए तो चैतन्य की तीन अवस्थाएँ हैं—ज्ञान, संवेदना तथा इच्छा।

२. न्यायसूत्र, १ : १, १०।

३. न्यायवार्तिक, ३ : १, १। वैशेषिक के मत में आत्मा योगविधा के प्रत्यक्ष का प्रमेय है। (वैशेषिक सूत्र, ६ : १, ११; न्यायकन्दली, पृष्ठ १६६)।

४. न्यायभाष्य, और न्यायवार्तिक, १ : १, १०।

५. न्यायभाष्य, १ : १, १०।

६. न्यायभाष्य, ३ : १, १४; और ३ : १, ७-११।

७. एककर्तृत्व ज्ञानेच्छाप्रवृत्तीना समानाश्रयत्वम् (न्यायभाष्य, ३ : २, ३४)।

८. न्यायवार्तिक, १ : १, १०। वाचस्पति का कहना है कि "यदि आत्मा की अनुपस्थिति में बोधों की स्मृति तथा उनका विलयन इस प्रकल्पना के अन्तर्गत सम्भव हो सकता कि प्रत्येक बोध बोधों

स्नेहात्मक तत्त्वों की केवल संमिश्रणमात्र होने से चेतना की कोई भी अवस्था मेरी है या अन्य की, ऐसी पृथक् करके नहीं जानी जा सकती। दूसरे का अनुभव मेरा अनुभव नहीं है, क्योंकि मेरी आत्मा उसकी आत्मा से भिन्न है। हमारी सब मानसिक अवस्थाएं जैसे स्मृति, अभिज्ञान, जीवात्मा की सापेक्ष निरन्तरता की अभिज्ञता, आत्मा का संकल्प या आग्रह, अन्य आत्माओं के साथ सहानुभूति अथवा सम्बन्ध की चेतना, ये सब यह सूचित करती हैं कि आत्मा का यथार्थ अस्तित्व है।

भौतिकवादी के इस मत का कि चेतना देह का गुण है, सरलता के साथ प्रत्याख्यान हो जाता है। यदि यह देह का गुण होती तो इसका स्थान देह के भिन्न-भिन्न भागों में और उसके भौतिक अंशों में भी होता।<sup>१</sup> यदि देह के भौतिक अंशों में भी चेतना है तो हमें मानना होगा कि व्यक्ति की चेतना विविध प्रकार की चेतनाओं का सम्मिश्रण है जो देह के भिन्न-भिन्न अंशों से उत्पन्न हुई है। यदि देह में चेतना मानी जाए तो प्रकृति-मात्र में भी चेतना माननी पड़ेगी, क्योंकि प्रकृति के तत्त्व ही देह का निर्माण करते हैं। यदि देह से भिन्न आत्मा का अस्तित्व नहीं है तो नैतिकता का कुछ भी महत्त्व नहीं रह जाता।<sup>२</sup> क्योंकि देह क्षण-क्षण में बदलती रहती है, इसलिए कोई भी पाप आगामी जीवन में हमारा पीछा कैसे करेगा। यदि चेतना देह का अनिवार्य गुण है तो वह अपने इस अनिवार्य गुण को कभी भी छोड़ न सकती, और हमारे लिए ऐसी देहों को देखना जो चेतना-शून्य हों, असंभव हो जाता—जैसेकि मृत देह चेतना-शून्य देखी जाती है। ममाधि अवस्था में चेतना नहीं पाई जाती। देह का यह स्वाभाविक गुण नहीं है, क्योंकि जब तक देह रहनी है तब तक यह बराबर उसके साथ नहीं रहती, जैसेकि रंग आदि अन्य गुण देह के साथ बराबर रहने हैं।<sup>३</sup> यदि चेतना देह का आकस्मिक गुण होती तो इसका कारण देह के अतिरिक्त अन्य कुछ होता। इसके अतिरिक्त, चेतना उम्र पदार्थ का गुण नहीं हो सकती जिसकी कि चेतना होती है, बल्कि उसीका गुण हो सकती है जो स्वयंचेतन है। चेतना को देह का गुण मानें तो इसका ज्ञान दूसरों को भी होना चाहिए।<sup>४</sup> देह चेतना की सहायक भी नहीं है, जैसाकि अनुभव सर्वविदिन है। अधिक से अधिक यह स्वीकार किया जा सकता है कि यह (देह) चेतना की अभिव्यक्ति में माधन व सहायक-मात्र है। देह की परिभाषा यह की गई है कि देह क्रियाओं, इंद्रियों तथा पदार्थों का माध्यम है।<sup>५</sup> आत्मा देह के

- की शृंखला में एक अवयव बन जाता, तो प्रत्येक बोध उत्पन्न शृंखला के प्रत्येक अन्य बोध का स्मरण करना सुकना तथा उनके साथ विनय हो सकता। वास्तविकता का उक्त कथन वास्तविकता के इस कथन का भावानुवाद है कि “एक बोध की प्रत्यभिज्ञा दूसरे बोध के द्वारा उन्नी प्रकार प्रकार संभव होगी जैसे एक शरीर द्वारा किए गए अनुभवों की प्रत्यभिज्ञा दूसरे शरीर को हो।” (न्यायभाष्य, १ : १, १०)।
१. देविए सांख्यसूत्र, ३ - २०-२१, और इनपर विज्ञानभिल्लु तथा अनिरुद्ध की टीका।
  २. न्यायभाष्य, ३ : १, ६।
  ३. न्यायभाष्य, ३ : २, ६७।
  ४. देविए, भारतीय दर्शन, प्रथम खण्ड, पृष्ठ २६१-६२। और देविए, न्यायभाष्य, ३ : २, ५३-५५।
  ५. न्यायसूत्र, १ : १, ११।



द्वारा ही पदार्थों को प्राप्त करने अथवा उनसे छुटकारा पाने का प्रयत्न करती है, क्योंकि देह ही इन्द्रियों, मन तथा भावनाओं का स्थान है। हम देह की चेतना एवं आत्मा के साथ जो उसे धारण करती है, एकात्मता स्वीकार नहीं कर सकते। और न ही हम जीवनी शक्ति की प्रक्रियाओं के साथ चेतना का तादात्म्य स्वीकार कर सकते हैं। आत्मा का देह के साथ जो विशेष सम्बन्ध है उसीका नाम जीवनी शक्ति है।<sup>१</sup>

आत्मा इन्द्रियां नहीं है, बल्कि इन्द्रियों का नियन्त्रण करने वाली है, तथा इन्द्रियों द्वारा प्राप्त ज्ञान का संश्लेषण करनेवाली है।<sup>२</sup> यह जीवात्मा ही है जो भिन्न-भिन्न प्रकार के अनुभवों में एकत्व स्थापित करती है। श्राव्य शब्दों को नहीं सुन सकती, न कान ही वस्तुओं को देख सकते हैं, और यह चेतना कि मैं जिस पदार्थ को अब देख रहा हूँ उसके त्रिषय में मैंने सुना भी था, सम्भव नहीं हो सकती थी यदि आत्मा इन्द्रियों से भिन्न तथा उनसे परे न होती। इन्द्रियां साधनमात्र है और इसलिए उनका उपयोग करने के लिए किसी कर्ता की आवश्यकता है। इन्द्रियां केवल भौतिक प्रकृति से उत्पन्न हैं, अतः चेतना उनका गुण नहीं हो सकती। देखा हुआ पदार्थ और श्राव्य यदि दोनों नष्ट भी हो जाएं तो भी यह ज्ञान कि मैंने देखा था, रहता ही है, और इसलिए यह ज्ञान इन्द्रियों या श्राव्य पदार्थों का गुण नहीं हो सकता।<sup>३</sup> आत्मा और मन को भी एक नहीं माना जा सकता, क्योंकि मन एक साधन-मात्र है जिसके द्वारा आत्मा मनन अथवा विचार करती है। क्योंकि मन परमाणुओं से बना है अतः यह भी देह की भांति ही, आत्मा नहीं हो सकता। यदि बुद्धि को मन का गुण मानें तो अनेकों वस्तुओं के एकसाथ ज्ञान की, जैसा कि योगियों को होता है, व्याख्या नहीं हो सकेगी।<sup>४</sup> आत्मा का ऐक्य देह, इन्द्रियों या मन के साथ नहीं हो सकता, क्योंकि देह के नष्ट होने, इन्द्रियों के अलग हो जाने और मन के निश्चेष्ट हो जाने पर भी आत्मा बनी रहती है।<sup>५</sup> उक्त सब प्रमेय पक्ष के पदार्थ है और प्रमाता नहीं बन सकते, जबकि आत्मा ही प्रमाता है।<sup>६</sup>

यह स्थायी आत्मा बुद्धि, उपलब्धि अथवा ज्ञान नहीं है।<sup>७</sup> बुद्धि अस्थायी है, जबकि आत्मा को अवश्य स्थायी होना चाहिए।<sup>८</sup> हम अपनी चेतना की, बहती हुई जल की धारा से उपमा दे सकते हैं, जहां मन की एक अवस्था के विलीन होने ही दूसरी प्रकट हो जाती है। पदार्थ का जो भी स्वरूप हो, शब्द की भांति द्रुत गति से खिसकनेवाला अथवा घड़े की तरह अपेक्षाकृत स्थायी बोध अपने-आप में क्षणिक (अस्थायी) है।<sup>९</sup> पदार्थ का सापेक्ष स्थायित्व बोध की सापेक्ष विशिष्टता का कारण होता है, किन्तु इसके कारण बोध स्वयं स्थायी नहीं हो जाता।<sup>१०</sup> प्रत्यभिज्ञा (पहचान) की योग्यता बुद्धि का गुण नहीं

१. न्यायकन्दली, पृष्ठ २६३।

२. न्यायभाष्य, ३ : १, १।

३. न्यायभाष्य, ३ : २, १८।

४. न्यायभाष्य, ३ : २, १६।

५. प्रशास्तपाद का पदार्थधर्मसंग्रह, पृष्ठ ६६ ; और देखिये भाषापरिच्छेद, ४७-४६।

६. न्यायवार्तिक, ३ : २, १६।

७. न्यायसूत्र, १ : १-५।

८. न्यायवार्तिकतात्पर्यटीका, १ : १, १०।

९. न्यायभाष्य, ३ : २, १-२; ३ : २, १८-४१।

१०. न्यायभाष्य, ३ : २, ४४ ; और देखिये न्यायवार्तिक, ३ : २, ४५।

हो सकती।<sup>१</sup> बुद्धि, नैय्यायिक के अनुसार, न तो द्रव्य है और न ही प्रमाता है, बल्कि जीवात्मा का एक गुण है जिसका बोध हो सकता है। जीवात्मा उन सबकी द्रष्टा है जिनसे दुःख-सुख उत्पन्न होते हैं। वह सुख व दुःख की भोक्ता, अर्थात् अनुभव करने-वाली है, और सब पदार्थों का ज्ञान प्राप्त करनेवाली है।

वह द्रव्य जो इन गुणों का निधान है, अवयव-घटित नहीं हो सकता, क्योंकि न्यायशास्त्र की यह धारणा है कि मिश्रित पदार्थ नाशवान् है जबकि मरल (निरवयव) पदार्थ नित्य है। जिसकी उत्पत्ति है वह अवश्य अवयवों से मिलकर बना है, और जब अवयव अलग-अलग हो जाने हैं तो पदार्थ का विनाश हो जाता है। जीवात्मा निरवयव है और नित्य है। इसका न आदि है, न अन्त है। यदि जीवात्मा ने कभी बनना आरम्भ किया होता तो उसका कभी अन्त भी होता। जीवात्मा का आकार भी परिमित नहीं हो सकता क्योंकि जो परिमित है उसके अवयव हैं और वह नाशवान् है। आत्मा को या तो परमाणु-निर्मित होना चाहिए, अथवा अपरिमित होना चाहिए। वह मिश्रित पदार्थों के समान मध्यम परिमाण वाली नहीं हो सकती। वह परमाणु-घटित नहीं हो सकती। क्योंकि उस अवस्था में हमें उसके बुद्धि व इच्छा आदि गुणों का ज्ञान न होना। उसके परमाणु-घटित होने की अवस्था में बोध सारी देह में व्याप्त नहीं हो सकता था।<sup>२</sup> यदि वह मध्यम परिमाण की होती तो या तो देह में बड़ी, या छोटी होती। दोनों ही अवस्थाओं में वह देह को व्याप्त न कर सकती, जबकि वह करना है और उसे करना चाहिए। यदि वह देह के ही परिमाण की होती तो देह के लिए बहुत छोटी सिद्ध होती, क्योंकि देह तो जन्म के बाद से बराबर बढ़ती रहती है। इसके अनिर्गमन, जन्म-जन्म में वह अपना परिमाण बदलती रहती, यह कठिनाई उपस्थित होती जिसे दूर किया ही नहीं जा सकता। इसलिए वह सर्वव्यापक है, यद्यपि वह एक समय में अनेक पदार्थों का ज्ञान उपलब्ध नहीं कर सकती, क्योंकि उसका साधन मन अणुरूप है। देह द्वारा किए गए समस्त कर्मों के सकारो को मन ही महानकर रखता है, और हर एक आत्मा के पास सामान्यतः एक ही मन है, जिसे नित्य कहा गया है।<sup>३</sup>

प्रत्येक व्यक्ति में आत्मा अपनी विशेषता रखती है।<sup>४</sup> जीवात्माओं की सख्या अपरिमित है। यदि प्रत्येक व्यक्ति की जीवात्मा पृथक्-पृथक् न होती तो सबके अनुभव एक समान हो जाया करते। यदि सब देहों के अन्दर एक ही आत्मा विद्यमान रहती तो जब एक को सुख या दुःख अनुभव होना तो सबको उभी प्रकार के सुख और दुःख का अनुभव होता, किन्तु ऐसा होना नहीं है।

चेतना आत्मा का अनिवार्य गुण नहीं है। बोध की शृङ्खलाओं का भी एक अन्त है। "अन्तिम बोध के विषय में स्थिति यह है कि कारण (पुण्य या पाप) के न रहने पर

१. न्यायभाष्य, ३ : २, ३।

२. दर्शनसूत्रदीपिका, १७।

३. न्यायभाष्य, १ : १, १६; ३ : २, ५६।

४. न्यायवार्तिकतापर्यटीका, १ : १, १०; न्यायभाष्य, ३ : १, १४।

५. एक ही आत्मा द्वारा भिन्न-भिन्न शरीरों के सञ्चालन की सम्भावना को अराधारण घटना माना गया है (न्यायभाष्य, ३ : २, ३२)।

वह भी सम्प्राप्त हो जाता है, अथवा काल की विशेषताओं से (जो अच्छे व बुरे कर्मों का अन्त कर सकता है), अथवा स्वयं अन्तिम बोध द्वारा उत्पन्न संस्कारों से भी अन्तिम बोध का अन्त ह्मे जाता है।<sup>११</sup> परिणाम यह निकला कि आत्मा, जो चेतना का आधार है, सदा ही चेतन रहे, यह आवश्यक नहीं है। वस्तुतः यह एक जड़ तत्त्व है जो चेतना की अवस्थाओं से गुणवान होता है।<sup>१२</sup> चेतनता आत्मा से पृथक् नहीं रह सकती, जैसेकि अग्नि की ज्वाला अग्नि में पृथक् नहीं रह सकती। किन्तु आत्मा के लिए यह आवश्यक नहीं कि वह चेतन रहे। जागरित अवस्था में आत्मा का मन के साथ संयोग होने से उत्पन्न एक गुण चेतनता है। यह आत्मा का एक अन्तविरामी गुण है।<sup>१३</sup>

आत्मा एक ऐसा नित्य तत्त्व है कि समय-समय पर इसका ऐसी एक देह से सम्बन्ध होता रहता है जो इसके अनुकूल होती है। देह मनुष्य को अपने कर्मों के अनुसार मिलती है, और सुख-दुःख का आधार देह ही है।<sup>१४</sup> देह की रचना नियति की अदृष्ट शक्ति से होती है और पूर्वकर्मों के फलों का परिणाम है।<sup>१५</sup> प्रत्येक मनुष्य को ऐसी देह मिलती है जोकि उन अनुभवों का, जो उसे भोगने है, माध्यम बन सके। प्राणी का जन्म केवल भौतिक प्रक्रिया नहीं है। उद्योतकर का कहना है कि माता-पिता का कर्म जिन्हें बच्चे को उत्पत्ति में होनेवाले अनुभवों को भोगना है, और उस व्यक्ति का अपना कर्म जिसे इस जगत् में अनुभवों को भोगना है ये दोनों परस्पर मिलकर माता के गर्भ में देह की उत्पत्ति के कारण बनने है।<sup>१६</sup> देह के साथ आत्मा का सम्बन्ध उसका जन्म कहलाता है एवं उससे अलग हो जाने का नाम मृत्यु है।<sup>१७</sup> सृष्टि के प्रारम्भ में परमाणुओं में एक क्रिया चालू हो गई, जिससे वे सञ्चल होकर भौतिक पदार्थों की सृष्टि

१. न्यायवार्तिक, ३ : २४।

२. उद्योतकर के मत में यह एक ऐसा द्रव्य है जिसे ज्ञान, आह्लाद तथा अन्य विशुद्ध गुण हैं, एवं यह नित्य, अधिनश्य, परिवर्तनरहित, आकाश से अणु से बड़ा नहीं, किन्तु समस्त शरीर में व्यापक होने की क्षमता रखता है।

३. १ : १, १० पर न्यायभाष्य और न्यायवार्तिक, प्रशाखापाठकृत पदावधान, ग्रह, पृष्ठ ६६।

४. न्यायभाष्य, ३ : १, २७। देह मुख्यतया पृथ्वी में बनी है, यद्यपि अन्य तत्त्व भी इसके साथ सहायक के रूप में रहते हैं (३ : १, २७-२८)। मानवीय देह का निर्माण मुख्यरूप से पृथ्वी से हुआ है, किन्तु न्याय, वरुणलोक में निर्मित जलीय देहों का भी स्वीकार करना है। इसी प्रकार वह सूर्यलोक में आग्नेय और वायुलोक में वायव्य देहों का भी स्वीकार करना है। किन्तु आकाशीय अथवा ईश्वर की देहें नहीं हैं।

५. न्यायभाष्य, ३ : २, ६०-७०।

६. पूर्वकृतफलानुबन्धात् (न्यायभाष्य, ३ : २, ६०)।

७. न्यायवार्तिक, ३ : २, ६३।

८. ४ : १, १०। प्रश्न पूछा जाता है कि सत्कार रूपी चक्र का पेटा, अर्थात् जन्म व मृत्यु का सम्बन्ध मन के साथ है या आत्मा के साथ। उद्योतकर उत्तर देने हैं : “यदि संसार से तुम्हारा अभिप्राय कर्म से है (अर्थात् शरीरों में प्रविष्ट होने और उन्हें छोड़ने में है) तो शक्त का सम्बन्ध मन से है, क्योंकि जो वस्तुतः गति करता है (संस्तरति) वह मन है। दूसरी ओर यदि संसार से अभिप्राय तुम्हारा (सुख और दुःख के) अनुभव से है तो इसका सम्बन्ध आत्मा से है, क्योंकि यह आत्मा ही है जो सुख और दुःख का अनुभव करता है।” (न्यायवार्तिक, १ : १, १६।)

करते हैं। इसी प्रकार की एक क्रिया आत्माओं के मनो में भी हाती है जो आत्माओं के अपने पिछले कर्मों के अनुसार कई अन्य गुणों को उत्पन्न करती है। प्रत्येक आत्मा के मूर्त इतिहास में अनेक जन्म अन्तर्निहित होते हैं। प्रत्येक क्षण में इसकी ऐतिहासिक परम्परा अपनी जड़ें भूतकाल में रखती है और भविष्य की रूपरेखा लिए रहती है। प्रत्येक जन्म, ऐतिहासिक रूप से व्यवस्थित इस प्रकार की शृङ्खला की केवल एक कड़ी है।

पूर्व-अस्तित्व की प्रकल्पना को सिद्ध करने का कोई विशेष प्रयत्न इसलिए नहीं किया गया क्योंकि इसे साधारणतः स्वीकार कर लिया गया है। शिशु एकदम प्रारम्भिक अवस्थाओं में सुख और दुःख के चिह्नों को प्रकट करने लगते हैं, और हम बच्चे की मुस्कान अथवा रोने को कमल के खिलने तथा मुरझाने के समान केवल यान्त्रिक गति बतलाकर टाल नहीं सकते। मनुष्य-प्राणी एक फूल से कहीं अधिक महत्त्वपूर्ण अस्तित्व रखता है। नवजात शिशु की दूध पीने की इच्छा का समाधान चुम्बक के प्रति लोहे के टुकड़े के स्वाभाविक आकर्षण से उसकी उपमा देकर नहीं किया जा सकता, क्योंकि शिशु केवल धातु का टुकड़ा नहीं है। यह आपत्ति कि इच्छाओं समेत बच्चे उत्पन्न हो सकते हैं, जैसे कि गुणों समेत द्रव्य पैदा होते हैं, मान्य नहीं है, क्योंकि इच्छाएं केवल गुण नहीं हैं अपितु उनका प्रादुर्भाव भूतपूर्व अनुभव से होता है। हम इस जगत् में नितान्त भुलावे में नहीं आते और न ही पूर्वजन्मता को लेकर आते हैं, बल्कि कुछ स्मृतियों तथा स्वभावों को लेकर आते हैं जो हमने अपने पूर्वजन्म में अर्जित किए हैं।<sup>१</sup> पूर्वजन्मों तथा भावी जीवन-सम्बन्धी तर्क को नैतिक भावनाओं से समर्थन प्राप्त होता है। यदि हम अपनी आत्माओं के लिए भूतकाल तथा भविष्य के अस्तित्व को न मानें तो उस अवस्था में 'कृतहानि' तथा 'अकृताभ्यागम' - अर्थात् जो कुछ किया उसका लोप तथा जो नहीं किया उसका फलभोग - इन दोनों से हमारा नैतिक भाव नष्ट हो जाएगा। भविष्य जन्म को अवश्य होना ही चाहिए, जिसमें हम अपने कर्मों का फल भोग सकें, और वर्तमान में व्यक्तियों के भाग्य में जो इतना भेद दिखाई देता है उसका समाधान करने के लिए भूतकाल के जन्म को भी मानना आवश्यक है। जब हमारे दण्ड अथवा पुरस्कार दिलानेवाले गुणावगुणों का कोप निशेष हो जाता है तो जीवात्मा संसार एवं पुनर्जन्म से मुक्त हो जाती है और मोक्ष प्राप्त कर लेती है। वात्स्यायन के अनुसार, हमारे सब कर्मों का फल मोक्ष से पूर्व के अन्तिम जन्म में प्राप्त होता है।<sup>२</sup>

दुःख से छुटकारा पाने का नाम मोक्ष है। यह अमरता की अवस्था भय से निर्मुक्त, अविनश्वर, परमानन्द की प्राप्ति के भाव से युक्त, ब्रह्म कही जाती है।<sup>३</sup> मोक्ष परम आनन्द का नाम है, जो पूर्ण शान्ति से युक्त एवं अपवित्रता (कलुषता) से रहित

१. ३ : १, १६-२१।

२. ३ : १, २२-२४।

३. ३ : १, २५-२६।

४. यह भी कहा जा सकता है कि इच्छाएं तथा प्रवृत्तियां केवल आत्मा के अस्तित्व को सिद्ध करती हैं, इसके पूर्वजन्म को सिद्ध नहीं करती। अन्तोगत्या, नये प्राग्भ की न्याय की प्रकल्पना के अनुसार, हमें अपनी आत्माओं के भूतकाल को मानना आवश्यक नहीं है।

५. न्यायभाष्य, ३ : २, ६७।

६. न्यायभाष्य, ४ : १, ६४।

७. १ : १, ६।

८. तदभयम्, अजरममृत्युपर्दं, ब्रह्मैवप्राप्तिः (न्यायभाष्य, १ : १, २२)।

है। यह आत्मा का विनाश नहीं है, बल्कि केवल बन्धन का विनाश है। निषेधात्मक परिभाषा में कह सकते हैं कि यह दुःख का अन्त है, और निश्चित सुख की प्राप्ति नहीं है। क्योंकि सुख के साथ दुःख सदा ही मिश्रित रहता है और इसकी उत्पत्ति का भी कारण दुःख की उत्पत्ति के समान जन्म है। उद्योतकर बलपूर्वक कहता है कि यदि मुक्त आत्मा को स्थायी सुख की प्राप्ति करनी हो तो इसे स्थायी शरीर भी चाहिए, क्योंकि शरीर की यान्त्रिक क्रिया के बिना अनुभव हो नहीं सकता।<sup>१</sup>

जब धार्मिक ग्रन्थ सुख को आत्मा का अनिवार्य सारतत्त्व कहते हैं, तो उनका तात्पर्य उससे दुःख का सर्वथा अभाव होता है। नैय्यायिक सिद्ध करता है कि मुक्ति का प्रत्येक विचार कम से कम दुःख से छुटकारा चाहता है।<sup>२</sup> न्याय के मत में, प्रयत्न एवं क्रियात्मकता और चेतनता का पूरा अभाव तथा शरीर व मन से आत्मा का सर्वथा पृथक्त्व ही मोक्ष है। इस विशुद्ध स्थिति की तुलना, जिसे मुक्त आत्माएं प्राप्त करती हैं, प्रगाढ़ स्वप्नविहीन निद्रा के साथ की जाती है।<sup>३</sup> अमूर्त अस्तित्व की यह अवस्था, जो ज्ञान तथा आह्लाद से शून्य है, ऋग्वेद की बताई गई है। क्योंकि जीवात्मा इस स्थिति में विभूत्व के सामान्य गुणों को धारण करती है, यद्यपि ज्ञान, इच्छा एवं संकल्प के विशेष गुण उम समय विद्यमान नहीं होते। वात्स्यायन इस सिद्धान्त की आलोचना कि आत्मा के सुख की अभिव्यक्ति का नाम ही मोक्ष है, इस आधार पर करता है कि न तो इसके लिए कोई प्रमाण है और न ही औचित्य ही है। यदि सुख की अभिव्यक्ति का कोई कारण है, तो वह या तो नित्य हो सकता है या अनित्य हो सकता है। यदि नित्य है, तो मुक्त तथा बद्ध आत्मा में कोई अन्तर न होना चाहिए। यदि कारण अनित्य है, तो वह क्या हो सकता है? आत्मा का मन के साथ सम्बन्ध यह नहीं हो सकता, क्योंकि केवल इससे कुछ बनता नहीं। अन्य महायक, पुण्य आदि, स्वीकार करने पड़ेगे। किन्तु अनित्य पुण्य से उत्पन्न वस्तु नित्य नहीं हो सकती। जब पुण्य क्षीण हो जाता है तो उससे उत्पन्न सुख को भी समाप्त हो जाना चाहिए।<sup>४</sup> यह अवस्था बोधों से भी बिल्कुल मुक्त है। क्योंकि, न्याय के अनुसार, बोध भी क्षणभंगुर और कर्म के उत्पादक है, इसीलिए बन्धन के भी उत्पादक है। सांख्य के इस मत की कि मोक्ष विशुद्ध चेतनता की अवस्था है, समीक्षा में कहा गया है कि इस चेतनता की उत्पत्ति का भी तो कोई कारण अवश्य होना चाहिए, और जिसका कोई कारण है वह अवश्य अनित्य है। इसके अतिरिक्त, सांख्य का यह मत कि

१. न्यायवार्तिक, १ : १, २२। और देखिए: न्याय-य, ४ : १, ५८। सुख आत्मा का गुण है, किन्तु अवयवरूप नहीं है, ऐसा वाचस्पति का कहना है। देखिए: न्यायवार्तिकतात्पर्यटीका, १ : १, २२।

२. सर्वदर्शनसंग्रह, ११।

३. सुपुत्रस्य स्वप्नादर्शने बलेशाभाववदपवर्गः (४ : १, ६३)।

४. न्यायभाष्य, १ : १, २२ और देखिए 'न्यायकन्दली', पृष्ठ २८६-८७।

मुक्तावस्था में पुरुष प्रकृति से पृथक् रहता है, जिससे प्रकृति अपना कार्य बन्द कर देती है और पुरुष अपने स्वरूप में अवस्थित हो जाता है, प्रकृति के जड-तत्त्व को अत्यधिक बुद्धिपूर्ण बताता है ।<sup>१</sup>

समीक्षक अनुभव करता है कि नैयायिकों का मोक्ष एक निरर्थक शब्द है, क्योंकि भौतिकवाद और न्याय के दर्शन में कुछ अधिक भेद नहीं प्रतीत होता । न्याय के मत में व्यक्ति न तो आत्मा है और न देह ही है, बल्कि इन दोनों के संयोग का परिणाम है । जब आत्मा का देह से पृथक्त्व होता है तो ऐसा कुछ घटित नहीं होता जो संवेदना को उत्तेजित करे, जैसा कि ल्यूक्रिषस ने कहा है, "न तो पृथिवी समुद्र में समा जाएगी और न समुद्र स्वर्ग में समा जाएगा ।" विनष्ट चेतना की शान्त मृत्यु की शान्त के समान ही है । स्वप्न-रहित निद्रा सज्ञाशून्य जडता की स्थिति है । और हम यह भी कह सकते हैं कि एक पाषाण भी गम्भीर निद्रा में परम आनन्द प्राप्त कर रहा है जिसमें स्वप्न कोई विघ्न नहीं डाल सकते । दुःख तथा कामना से रहित अस्मिन्त्व, जो न्याय का आदर्श है, मनुष्य के स्वप्नों का केवल एक मजाक मालम देता है । संवेदनाओं, कामनाओं और सब प्रकार के हितों का त्याग करना और देश और काल के बन्धनों से मुक्त होना परमात्मा में नये सिरे से उत्पन्न होने से निश्चय ही भिन्न है । भावुहृदय व्यक्ति इस प्रकार के एक अपरूप राक्षस को, जो देवी-देवताओं की मूर्तियों के समान ही मग्न पान के योग्य है, कभी मान्य नहीं ठहरा सकते । वेदान्ती, चाहे वह विभी भी मम्प्रदाय का क्यों न हो, तर्क करता है कि मोक्ष से नापर्यं उस निर्बल, नश्वर व्यक्तित्व को छोड़कर अनन्त में समा जाना है । नैयायिक यह प्रतिपादन करने को उत्सुक है कि मुक्ति की दशा परमानन्द की दशा है ।<sup>२</sup> किन्तु वे ऐसा तब तक नहीं कर सकते जब तक कि वे आत्मा के साथ चेतना के सम्बन्ध की अपनी धारणा पर प्रतिबिचार न करें ।

## २३

### आत्मा तथा चेतना के सम्बन्ध के विषय में न्याय के सिद्धांत पर कुछ समालोचनात्मक विचार

नैयायिक के समक्ष इस विषय में स्थिति स्पष्ट नहीं है कि उसके सिद्धांत में चेतनता की पद-पर्याया क्या है । वह आत्मा को अपने-आपमें चेतनाविहीन मानता है और युक्ति देता है कि चेतनता की उत्पत्ति भौतिक प्रकृति के प्रति आत्मा की प्रतिक्रिया से होती है । उसकी धारणा है कि हमारी चेतनता में जो एकत्व है वह आत्मारूपी एक यथार्थ तत्त्व के अस्तित्व के कारण ही है । हमारी चेतनता क्षणिक भी है और कभी-कभी यह कुछ समय के लिए सर्वथा विलुप्त भी हो जाती है । तो भी एक समान सत्ता विद्यमान अवश्य है

१. न्यायसूत्र, ३ : २, ७३-७८ ।

२. न्यायसार, पृष्ठ ३६-४१ । और तुलना कीजिए न्यायभाष्य, १ : १, २२ ।

जो हमें वस्तुओं का स्मरण कराती है और यह ध्यान दिलाती है कि हम बचपन और वृद्धावस्था में वही है। इस तथ्य की व्याख्या के लिए नैत्यायिक आत्मारूपी एक नित्य सत्ता को स्वीकार कर लेता है जो सदा उसी रूप में रहती है, यद्यपि चेतनावस्थाएं एक के पश्चात् दूसरी परिवर्तित हो सकती हैं। किन्तु क्या आत्मा स्वयं चेतनताविहीन होते हुए भी प्रत्यभिज्ञा कर सकती है? यदि निद्रितावस्था और तन्समान अन्य भी कनिपय अवस्थाओं में हमारे चेतन जीवन का पूर्ण विच्छेद होता है और यदि आत्मा स्वयं चेतनता-रहित है तो फिर प्रत्यभिज्ञा की व्याख्या किस प्रकार हो सकती है? यदि नैत्यायिक द्वारा कल्पित आत्मा नित्य तथा स्वयं चैतन्य-स्वरूप नहीं है जो मानसिक स्थितियों की शृङ्खलाओं की साक्षी है तो वह न तो पहचान सकती है नहीं स्मरण कर सकती है। जैसाकि शंकराचार्य का कहना है “जो यह मानता है कि चेतनता का उन अवस्थाओं में कार्य बन्द ही जाता है, उसके लिए भी चेतनता द्वारा असाक्षीवृत्त चैतन्य-विहीनता के विषय में कुछ कह सकना सम्भव नहीं हो सकता।”<sup>१</sup> जीवात्मा को विना व्यवधान के चेतन रहना चाहिए, जिसे कभी अवकाश नहीं मिलता। नैत्यायिक का यह मानना ठीक है कि यदि चेतनता से तात्पर्य स्वयं देवी गई या बाहर से देवी गई, (किसी वस्तु की चेतना की अवस्थाओं का सिलसिला है तो वह मौलिक यथार्थमत्ता नहीं है। यथार्थसत्ता है द्रष्टा, जो नित्य है और आत्मनिर्भर है। किन्तु यह पिछला तन्व चेतनता से परे होना आवश्यक नहीं है। अचेतन आत्मा चेतनावस्था के अवशङ्क प्रभावों को ग्रहण करते हुए मस्तिष्क के ही समान है जो चेतनावस्था की घटनाओं के प्रभावों को अपने अन्दर धारण करता है। यदि आत्मा को एक निरन्तर चेतना के रूप में नहीं माना जा सकता तो उसकी कल्पना करने की ही आवश्यकता नहीं है। मानवदेह के मस्तिष्क के कोष्ठक ही स्मृति और प्रत्यभिज्ञा के आधार बन सकते हैं। किन्तु नैत्यायिक का सन्तोष इस प्रकार के समाधान से नहीं होना उमीलित उसे एक चेतनामय प्रमाणा अथवा आत्मा को मानना होना है। आत्मा को एक अभौतिक पदार्थ स्वीकार करने का जो उसका मत है, यह उसका फलितार्थ प्रतीत होता है। उसे आध्यात्मिक माना गया है और यह भी आवश्यक है कि इसे चैतन्यमय स्वीकार किया जाए, यद्यपि प्रयोगसिद्ध अर्थ में नहीं। नैत्यायिक को चिन्ता है कि नित्य आत्मा को अस्थायी बोधों के साथ एक ममान न मान लिया जाए। आत्मा की आध्यात्मिक यथार्थता को अस्थायी मानसिक अवस्थाओं के साथ मिश्रित करना ठीक न होगा। आत्मा सब समय में इन क्षणिक मानसिक अवस्थाओं से प्रतिबिम्बित नहीं रहनी। किन्तु इसे यदि उस उद्देश्य की पूर्ति करनी है जिसके लिए इसकी कल्पना की गई है, तो इसे चैतन्यमय होना ही चाहिए। इस विषय में सांख्य का मत न्याय से एक पग आगे है।

जब तक हम आत्मा की यथार्थता को चैतन्यमय नहीं मानते, चेतनता की व्याख्या करना कठिन हो जाता है। हम चेतनता को एक तृतीय वस्तु (tertium quid) नहीं बना सकते—अर्थात् एक प्रकार की यांत्रिक चमक, जो दो चेतनताविहीन पदार्थों की परस्पर

क्रिया-प्रतिक्रिया से उत्पन्न हो जाती हो। यदि आत्मा अपने-आपमे चैतन्ययुक्त नहीं है, और यदि यह चैतन्य बाह्य जगत् की क्रिया के द्वारा उसके अन्दर उज्ज्वल किया जाता है, तो न्याय के सिद्धान्त तथा भौतिकवाद में भेद ही क्या रह जाता है? अर्थात् यह हो सकता है कि चेतनता केवल-मात्र मस्तिष्क की एक आनुषङ्गिक उपज हो। चेतनता भौतिकता से बहुत आगे सरक जाती है और हम इसके समान कोई यान्त्रिक पदार्थ नहीं ढूँढ सकते। यह विषय कि भौतिक तथा अभौतिक वस्तुएँ एक-दूसरों पर किस प्रकार क्रिया-प्रतिक्रिया करती हैं, अचिन्तनीय है। जब हम एक भौतिक घटना से मानसिक क्षेत्र में आते हैं तो हम एक जगत् से दूसरे जगत् में पग बढ़ाते हैं, जो अपरिमेय है। यह कह देना कि चैतन्य अवस्थाएँ चेतना-विरहित दो पदार्थों, अर्थात् आत्मा तथा मन, की क्रिया-प्रतिक्रिया से उत्पन्न उपविकार हैं, कोई समाधान नहीं है। आत्मा असीम तथा निरवयव है, मन परमाणुओं से बना तथा निरवयव है, इसलिए इन दोनों की क्रिया-प्रतिक्रिया की कल्पना हम कैसे कर सकते हैं? यदि चेतनता कोई ऐसी वस्तु है जिसकी उत्पत्ति असीम रूप में विस्तृत आत्मा के अन्दर होती है, तो क्या इस चेतनता का आधार आत्मा अपने पूर्ण रूप में है अथवा देहगत विशिष्ट भाग के रूप में? पहली अवस्था स्वीकार नहीं की जा सकती, क्योंकि उस अवस्था में सब पदार्थ चेतना में एकसाथ आ जाने चाहिए। दूसरी अवस्था इसलिए संभव नहीं है, क्योंकि आत्मा के हिस्से नहीं होते। पुण्य तथा पाप को यदि इस विषय का निर्णायक माना जाए तो वह भी असंगत है, क्योंकि समुद्र, नदियों, आकाश तथा पर्वतों के प्रत्यक्ष ज्ञान के साथ पुण्य व पाप का क्या सम्बन्ध हो सकता है? शंकराचार्य इसमें बलपूर्वक अनेकों आक्षेप करते हैं। क्योंकि प्रत्येक आत्मा सर्वव्यापक है, इसलिए एक आत्मा से सम्बद्ध मन को सब आत्माओं में सम्बद्ध होना चाहिए, और परिणामस्वरूप सब आत्माओं को एक समान अनुभव होने चाहिए। क्योंकि सब आत्माएँ सर्वव्यापक हैं, अतः उन्हें सब देहों में भी विद्यमान होना चाहिए। उस अवस्था में अनेक सर्वव्यापक आत्माएँ एक ही देश को भी घेरेंगी।<sup>१</sup> यदि यह कहा जाए कि मन पर, जो स्वरूप में भौतिक है, आत्मा की क्रिया से चेतनता की उत्पत्ति होती है, तो कहना पड़ेगा कि आत्मा का चेतनता में भाग है, क्योंकि जब दो भौतिक पदार्थ एक-दूसरे के सम्पर्क में आते हैं तो वे केवल भौतिक घटना के ही कारण बन सकते हैं। यदि हम भौतिकवाद के दोष से बच निकलना चाहें, जो बुद्धि को परमाणुओं अथवा इलेक्ट्रॉनों की एक अथवा हलचल का निरुद्देश्य कार्य बताना है, तो हमें चेतनता की स्वतन्त्र सत्ता माननी ही पड़ेगी। आत्मा को एक निरन्तर क्रियाशील आत्मा के रूप में मानना होगा, भले ही हम इसके कार्यकलाप से अभिज्ञ न हों। विस्मृति और असत्य की व्याख्या की आवश्यकता हो सकती है, स्मृति और ज्ञान की नहीं।

यदि हम देह और आत्मा में भेद करते हैं तो हमें उनकी पारस्परिक प्रतिक्रिया

१. शाङ्करभाष्य, २ : २, १७। प्रलयावस्था में आत्माओं का परमाणुओं के साथ रुम्पक होना नहीं माना जाता। तब वे अपने भूतकाल के संस्कारों को कैसे धारण कर सकती हैं? क्या मन उन्हें अपने अन्दर स्थिर रखता है और क्या प्रलयकाल में भी सब आत्मा के साथ रहता है?

२. शाङ्करभाष्य, २ : ३, ५०-५३।



की व्याख्या के लिए अदृष्ट (भाग्य) के सिद्धान्त का आश्रय लेना होगा, जिसे डेकार्ट ने 'दैवयोग' कहा है \* न्याय के अनुसार, आत्मा जो विभु (व्यापक) है, सर्वदा मन के साथ सम्बन्ध रखती है। और बोध तब उत्पन्न होने है जब मन का सम्बन्ध इन्द्रियो के साथ होता है। मन एक और इन्द्रियो के साथ सम्बद्ध होता है और दूसरी ओर आत्मा के साथ। यह ऐसा करने में किस प्रकार समर्थ होना है, यह एक ऐसा गृह्य है जिसका समाधान नैय्यायिक केवल परमात्मशक्ति की ओर सकेत करके करता है।

न्याय, आत्मा और देह को न केवल एक-दूसरे में भिन्न अपितु सामजस्यपूर्ण यथार्थमताएं मानता है। यह देह में भिन्न किन्तु देह में निवास करनेवाली आत्मा के सिद्धान्त को स्वीकार करता है। देह अवश्य प्रकृति से बनी है। मनुष्य की शरीर-रचना में आत्मा और देह दोनों एक ही कोटि के नहीं माने जा सकते और न ही वे ऐकान्तिक है। देह रूपी यन्त्र में आत्मा कोई बाहर से जोड़ा गया पदार्थ नहीं है। नैय्यायिक मनुष्य-प्रकृति के आध्यात्मिक एवं भौतिक अंशों में अधिक व्यवस्थित सम्बन्ध में विश्वास रखता है।<sup>१</sup> न्याय एवं वैज्ञानिक द्वारा समर्थित सिद्धान्त के अनुसार, भौतिक प्रकृति विचारों को मूर्तरूप में व्यक्त करने के लिए उपकरण है। भौतिक प्रकृति की अपेक्षा आत्मा की महत्ता एवं मूल्य कहीं अधिक है और इसीलिए उसकी यथार्थता भी अधिक है। आत्मा तथा देह के मध्य भेद अनुभव के उच्चतर व निम्नतर स्तर का है।

नैय्यायिक को विदित है कि चेतना समस्त अनुभव का आधार है। यह तथ्यों में से कोई एक तथ्य नहीं है जैसा कि सूर्य अथवा पृथ्वी है, बल्कि सब तथ्यों के लिए यह एक आवश्यक आधार है। बुद्धि भी वास्तविक पदार्थों के कर्म द्वारा आत्मा के अन्दर उत्पन्न हुआ गुणमात्र नहीं है, बल्कि सब प्रकार के अनुभव का आवश्यक आधार है। अन्नभट्ट इसकी परिभाषा करते हुए इसे सब प्रकार के अनुभव का कारण (सर्वव्यवहार-हेतु) बताता है। 'शिवादिभ्यः बुद्धिः की परिभाषा करते हुए इसे आत्मा के द्योतनात्मक अंश के रूप में वर्णन करता है,<sup>२</sup> जिसे टीकाकार जिनवर्धन और स्पष्ट करते हुए प्रकाश का स्वरूप बताता है, क्योंकि यह अविद्या के अघकार को दूर करता है और सब पदार्थों को प्रकाश में लाती है।<sup>३</sup> जो कुछ समस्त अनुभव से पूर्व विद्यमान है उसे अनुभव से उत्पन्न नहीं कहा जा सकता। जबकि विशेष प्रकार के विचार एवं मत वातावरण-सम्बन्धी अवस्थाओं पर निर्भर करते हैं, ये अवस्थाएँ अपने-आप में, चेतना के आधार से अलग, उनका कारण नहीं बन सकती। न्याय की परिभाषा के अनुसार, बुद्धि प्रमाणा

१. न्यायभाष्य, ३ : २, ६०।

२. तर्कसंग्रह, ४३। गोवर्धन अपने 'न्यायबोधिनी' नामक ग्रन्थ में 'न्याय-प्रयोग के समान, अथवा जो कुछ शब्दों द्वारा अभिव्यक्त किया जा सके, समझता है, यद्यपि यह मत अत्यधिक संकुचित है।

३. आत्माश्रयः प्रकाशः। सप्तपदार्थाः, ६३। तुलना कीजिए अन्नभट्टकृत आत्मा की इस परिभाषा से कि आत्मा वह है जो ज्ञानाधिकरण है (तर्कसंग्रह, १७)।

४. अज्ञानाधिकार-तिरस्कारकारक-सकलपदार्थस्थार्थप्रकाशकः प्रदीप इव देदीप्यमानो यः प्रकाशः सा बुद्धिः।

(विषयी) पक्ष से सम्बन्ध रखनेवाली है।<sup>१</sup> यह क्षणिकरूप नहीं है, बल्कि प्रमाता का अनिवार्य स्वरूप है। इसीलिए बुद्धि कभी स्वयं प्रमेय, सार्वभौम<sup>२</sup> चेतनता, नहीं बन सकती, जिससे पृथक् न तो परिमित शक्तिवाले व्यक्ति और न प्रमेय पदार्थ ही संभव है।

यदि चेतनता समस्त अनुभव का आधार है, वह आधारभूत यथार्थता है जिसके अन्दर परिमित शक्तिवाली आत्माएँ तथा प्रमेय पदार्थ—जिनकी उन्हें चेतना होती है—आ जाते हैं, तो यह परिमित से अधिक है। व्यक्तिरूप प्रमाता तथा प्रमेय पदार्थ अनन्त के आंशिक रूप है जो सदा परिवर्तित होते रहते हैं। आत्मा, जिसे नैय्यायिक जीवन के नानाविध अनुभवों के समन्वय की व्याख्या करने के लिए मानता है, चैतन्य-स्वरूप है जिससे समस्त अनुभव सम्भव है। हम इसे द्रव्य नहीं कह सकते, क्योंकि ऐसा कहना आनुभविक जगत् के भावों को इसपर लागू करना होगा, जबकि हम यह देखते हैं कि इसी मतन चेतनता की विद्यमानता के कारण समस्त अनुभव-संसार सम्भव होता है। यदि हम इस अनुभव में उभे सम्मिलित कर लेते हैं जो इससे उन्नत है और साथ ही इसे बनाता भी है, तो आत्मा एक विचारशील द्रव्य बन जाता है, जिसमें शेष सब बाह्य है।

उस आत्मा में जो विशुद्ध चैतन्य है और सब व्यक्तियों में समान रूप में व्यापक है, तथा उन सान्ना आत्माओं में जिनका ऐतिहासिक अस्तित्व है, परस्पर भेद करना होगा। नैय्यायिक द्वारा प्रतिपादित आत्मा वडनी है, लक्ष्मण है और अपना इतिहास रखती है। इस प्रकार की युक्तियाँ कि जिसका आरम्भ है उसका अन्त भी है, जिसका निर्माण मिथ्या से हुआ वह विभाज्य भी है और नाश भी हो सकता है, और कि अव्यवहारित पदार्थ का न ता विभाग सम्भव है और न विनाश ही सम्भव है, सबकी सब विशुद्ध आत्मा के नित्यस्वरूप का सिद्ध करती है, न कि ऐतिहासिक आत्माओं के नित्य-स्वरूप को। ऐतिहासिक आत्माओं के अपने उद्देश्य तथा आदर्श है जो जीवन की अवस्थाओं के प्रति उनकी प्रतिक्रियाओं के निर्णायक होते हैं। सान्ना व्यक्तियों की विशेष भावनाओं तथा उन वाधाओं के अधीन होने की सम्भावना, जो उसकी क्रियाशीलता को रोकती हैं, ऐतिहासिक परिस्थितियों के कारण हैं। वडनी हुए व्यक्तियों के अन्दर जिन प्रकार का स्थायित्व है उसे और विशुद्ध आत्मा के स्थायित्व को परस्पर मिलाना न चाहिए। सान्ना आत्माओं की प्रकृति का, जो अपेक्षाकृत स्थिरस्वरूप है, उद्भव बाह्य साधनों से होता है। अपने-आपमें बन्दी ऐसी ऐतिहासिक आत्माएँ असंख्य हैं। एक निश्चित दार्शनिक अन्तर्बोध नैय्यायिक को यह स्वीकार करने की प्रेरणा करता है कि व्यक्ति की मर्यादित शक्तियाँ और भौतिक विशेषता आत्मा की आनुषाङ्गिक विशेषताएं हैं, जिनसे वह मरणशीलता के अभिशाप में छूट पाएँ पाने पर मुक्त हो जायेंगी। मुक्ति अथवा बन्धन दोनों ही अवस्थाओं में आत्मा का विद्यमान लक्षणীয় स्वरूप बना ही रहना चाहिए। क्योंकि आत्मा का स्वरूप हमारे ज्ञान से अतीत है, इसलिए हम अनुभव करने

लगते हैं कि बौद्धिक, भावनामय एव ऐच्छिक अन्तःप्रेरणाओं से रहित होने पर जो शेष बचता है वह केवलमात्र सूक्ष्म है। किन्तु तो भी नैयायिक को निश्चय है कि आनु-षङ्गिक गुणों का आधार वास्तविक कुछ है। प्रमेय पदार्थ के साथ जो सम्बन्ध है उसीके कारण आत्म-सम्बन्धी यथार्थता छिपी रहती है। हमारे अन्दर जो आत्मा है उसके ऊपर प्रकृति के निष्क्रिय अवयव का आवरण है। नैयायिक अपने इस मत में ठीक है कि आत्मा अमर है, यद्यपि वह हमें जीवात्मा को मिला देने में भूल करता है, क्योंकि जीवात्मा चेतनता की अबाधित विद्यमानता के अतिरिक्त पूर्वजन्म को स्मरण नहीं रखता। जबकि हमारे अन्दर विद्यमान आत्मा सार्वभौम आत्मा है, अभिन्न आत्मा है, फिर भी सम्कारों को ग्रहण करने की क्षमता अपने आह्वयगुण के कारण, ऐसी वस्तु है जो पराधीन, निश्चेष्ट और नश्वर है और जो स्वभाव में अधिकतर प्रकृति के साथ मिलती है। हमारे अन्दर जो आत्मा है और जिसे अर्थात्मिक माना गया है, वह अपनी कर्मशीलता को स्थगित नहीं होने देती, वह निर्वलना तथा विकार के अधीन नहीं होती। किन्तु मन शरीर के समान, जो कि उसके निवासस्थान है, तथा मस्तिष्क इन्द्रियों के समान भिन्नस्वरूप है। प्रत्येक जीवात्मा द्वारा अनुभूत तत्त्व भिन्न-भिन्न है, क्योंकि जीवात्मा भिन्न-भिन्न ज्ञानेन्द्रियों से सम्बद्ध होती है। यदि आत्मा मन के माह-चय से मुक्त हो जाए तो सब पदार्थ एकमात्र ही चेतना को प्राप्त हो जाएंगे, और आत्माओं के वस्तुतत्त्व भी, क्योंकि आत्मा सर्वत्र विद्यमान है, समान होंगे। इस सार्वभौम वस्तुतत्त्व को प्रत्येक आत्मा एक विशेष दृष्टिकोण से ग्रहण करती है, जिसका निर्णय देश और काल की उस व्यवस्था के कारण होता है जिसमें कि प्रत्येक आत्मा अवस्थित है। विश्वनाथ के अनुसार, जो ऐतान्नियों का यह मत है कि आत्मा ज्ञानमय है एव सब पदार्थ उसकी ऐतिहासिक परिस्थितियों द्वारा निर्णय विशेष आकृतियाँ हैं, अपरिहार्य है।<sup>१</sup>

जीवात्मा की ऐतान्निकता इसका अनिवार्य गुण नहीं है यह स्वयं ज्ञान के तथ्य से ही प्रकट हो जाता है। यदि प्रत्येक जीवात्मा एक विशिष्ट मन से संयुक्त पृथक् आध्यात्मिक इकाई है, तो हमें यह निश्चय नहीं हो सकता कि यह सब जगत् जिन्हे वे देखती है, एक ही है। यदि प्रत्येक इकाई अपने लिए एक जगत् का निर्माण करती है तो एक नितान्त अनेकत्ववाद का, अर्थात् जितनी इकाइयाँ हैं उतनी ही जगत् है ऐसा, परिणाम निकलेगा। न्याय 'विषयीविज्ञानवाद' से बचने के लिए आतुर है और उसका विश्वास है कि हम सब एक सामान्य जगत् को जानते हैं। दूसरे शब्दों में, हम 'यहां' और 'अब' अर्थात् देश और काल की सीमाओं में ऊपर उठने का सामर्थ्य रखते हैं, आकस्मिक, विशिष्ट तथा आशिक से ऊपर उठकर आवश्यक, सार्वभौम तथा अनन्त तक पहुँचने का

१. नानावस्तुविज्ञानमेव आत्मा तस्य स्वतःप्रकाररूपत्वाच्चेतन्यम् । ज्ञानस्यैवादिक्त्वात् तस्यैवाकार-विशेषः । तस्यापि भाववादेव क्षणिकत्वं पूर्व-पूर्वविज्ञानस्योत्तरविज्ञाने हेतुत्वात् (रि. उक्तमुक्तावलि, ४६ । आत्मा निःसन्देह ज्ञान है। इसका ज्ञानस्वरूप इसकी अपनी अभिव्यक्ति से ही सिद्ध होता है। इस अथवा उस पदार्थ का ज्ञान तथा सुख आदि इसकी विशेष आकृतियाँ हैं। केवलमात्र पदार्थ होने के कारण वे अस्थायी हैं। पूर्ववर्ती मानसिक स्थितियाँ परवर्ती स्थितियों को उत्पन्न करती हैं।

सामर्थ्य रखते हैं। प्रत्येक ज्ञान में एक आवश्यक तत्त्व निहित रहता है, अथवा जिससे होना ही चाहिए। जाननेवाला आत्मा सान्त नहीं हो सकता। सान्त विषयी (प्रमाता) का सम्बन्ध जगत् के साथ स्थिर नहीं है। सान्त चेतनता कभी परिपूर्ण नहीं है, और इसीलिए सदा अपने में बेचैन रहती है। सान्त विचार का विशेष लक्षण यह है कि वह निरन्तर अपने में परिवर्तनस्वरूप है। मानवीय विचारधारा की अपनी विधि द्वन्द्वात्मक है, जिसका प्रयत्न सदा बाह्य पदार्थों के अपेक्षाकृत स्थिर स्वभाव के प्रत्याख्यान की ओर रहता है। वह सब विषय जो चेतना को बाह्य प्रकट होता है, वस्तुतः वैसा नहीं है। हम जो कुछ है उससे असन्तुष्ट रहने हैं, यह हमें जो कुछ बनना चाहिए उसके लिए हमारा दावा है। पदार्थों तथा घटनाओं की लौकिक व्यवस्था से परे जाने का प्रयत्न अधिकतर मौलिक यथार्थता को प्राप्त करने के लिए होता है, जो सर्वोपरि चेतनता के अतिरिक्त और कुछ नहीं है जो किमी भी वस्तु को अपने से विधर्मी नहीं समझती। नैय्यायिक विशुद्ध आत्मा को ऐतिहासिक व्यक्तित्व से, जो आदर्शों तथा विश्वासों पर निर्भर है—दूसरे शब्दों में जो विशुद्ध आत्मा का एक प्रकार से मूर्तरूप है—पृथक् बताता है। यदि हम किमी समय सान्त आत्मा के स्वरूप को पहचान सकते हैं तो इसके शारीरिक स्वरूप व आदर्शों के द्वारा ही पहचान सकते हैं जोकि उसके भूतकालीन इतिहास तथा वातावरण-सम्बन्धी अवस्थाओं में निर्णीत होते हैं। किन्तु आदर्शों, शरीर-रचना और वातावरण की ये व्यक्तित्व दर्शनीवाली अवस्थाएँ, सत्यस्वरूप आत्मा से भिन्न हैं, यद्यपि ये उसपर आधारित हैं—इसे नैय्यायिक स्वीकार करना है। तार्किक दृष्टि से नैय्यायिक को स्वीकार करना होता है कि आत्माओं के अनेकत्व के सिद्धान्त का आधार आत्मा के अनुषङ्गिक गुण है, और जब आत्मा के तात्त्विक स्वरूप पर बल दिया जाएगा तो इस सिद्धान्त को त्यागना पड़ेगा। ऐतिहासिक दृष्टिकोण, जो निरपेक्ष नहीं है, जगत् के अनेकत्व की ओर ले जाता है। किन्तु आध्यात्मिक दृष्टिकोण, जो निरपेक्ष है, अनेक्यवाद से ऊपर उठता है। न्याय का यह तर्क कि परम आत्मा एक नहीं हो सकता क्योंकि इस प्रकार मानने से सुख और दुःख के भिन्न-भिन्न ज्ञान गडबड हो जायेंगे, प्रबल नहीं है, क्योंकि ऐतिहासिक आत्माओं के पृथक्त्व का निषेध नहीं किया गया है। अनेक मन भिन्न-भिन्न आत्माओं का निर्णय करते हैं, जो फिर अपने कर्मों द्वारा जगत् को रूप देती हैं। क्योंकि व्यक्तिगत आत्माएं जगत् के सब रूपों से सम्बद्ध नहीं रहती, इसलिए श्रीधर का मत है कि कम से कम एक आत्मा ऐसी होनी चाहिए जिसके अनुभव का क्षेत्र समस्त जगत् हो। इस आत्मा का सब पदार्थों के साथ कोई सामान्य सम्बन्ध नहीं है, बल्कि सब पदार्थों के साथ घनिष्ठ सम्बन्ध है और उनपर नियंत्रण है। तात्त्विक रूप में सब आत्माएं एक हैं। लौकिक भेद जो हम आत्माओं में देखते हैं, उन घनिष्ठ तथा विशेष सम्बन्धों से निश्चित होते हैं जिन्हें आत्माएं, सब वस्तुओं से सामान्य रूप से सम्बद्ध रहते हुए, प्राप्त करती हैं।

सामंभौम चेतनता अथवा आत्मा की मौलिक यथार्थता को मान लेना विषयी-

विज्ञानवाद के सिद्धान्त को समर्थन देना नहीं है। सार्वभौम आत्मा की यथार्थता के आधार पर प्रमाता तथा प्रमैय के अन्दर भेद करने का तात्पर्य यह नहीं है कि हम इस तथ्य को अस्वीकार करते हैं कि सूर्य के प्रकाश में लाभ उठानेवाले किसी जीवित वनस्पति अथवा सौर शक्ति को प्रकाश में परिणत करनेवाले किसी चेतन चक्षु के प्रादुर्भाव से युगों पहले पृथ्वी तथा अन्यान्य ग्रह अपने-अपने ध्रुवों पर तथा सूर्य के चारों ओर चक्कर काटते थे।

जब तक न्याय चेतनता को आत्मा का एक गुणमात्र मानता है तब तक वह अनुभव का कारण नहीं बतला सकता। यदि अनुभव को बुद्धिगम्य बनाना है तो आत्मा को सार्वभौम चेतनता मानना होगा। न्याय ठीक मार्ग पर है जब वह यह कहता है कि परिस्थिति-सम्बन्धी अवस्थाएँ कतिपय विचारों तथा आदर्शों के विकास की ओर ले जाती हैं और यह विकास मानव-स्वभाव की ऐतिहासिकता को बनाता है परन्तु यह मानव-स्वभाव समस्त चेतनता का विषय नहीं है, बल्कि इसका विकास स्वयं चेतनता के अन्दर होता है और वह एक प्रमेयरूपी माध्यम द्वारा निर्णित होता है। आत्माओं का भेद लौकिक जीवन के कारण है जिसमें वे भाग लेती हैं। परिमित शक्ति वाले प्राणी, यद्यपि उनका मूल प्रकृति में है, आत्मा के अन्दर ही फलने-फूलने हैं। पूर्णताप्राप्त आत्मा आध्यात्मिक अग्नि में विद्यमान रहने है जबकि भौतिक देहरूपी घुमा नष्ट हो जाता है। इस मत को स्वीकार करने से मुक्त आत्मा के एकदम गिरने होने का भय भी नहीं रहता। जहां तक आत्माओं की मुक्तावस्था के विचार का सम्बन्ध है, एक और अनेक का भेद कुछ अर्थ नहीं रखता। यदि हम न्यायदर्शन की मुख्य शिक्षा का अनुसरण करें और उसमें असंगतियों को निकाल दें, यद्यपि न्यायशास्त्र के विचारक स्वयं उनसे स्पष्ट रूप में अवगत नहीं हैं, तो हम कुछ इसी प्रकार के परिणाम पर पहुँचते हैं।

## २४

### नीतिशास्त्र

न्याय के विचारक इच्छा और बुद्धि के मध्य कोई कड़ा भेदक चिह्न नहीं रखते हैं। बुद्धि प्रस्तुत पदार्थों को ग्रहण करने अथवा उनपर विचार करने में कोई निष्क्रिय कर्ता नहीं है, और इच्छा, जो बुद्धि द्वारा पदार्थों के प्रस्तुत किए जाने के पश्चात् कार्य प्रारम्भ करती है, कोई रहस्यमयी शक्ति नहीं है। ममस्त ज्ञान प्रयोजन को लिए रहता है और जैसे ही हम पदार्थों का ज्ञान प्राप्त करते हैं, या तो हम उन्हें पसन्द करते हैं या नापसन्द करते हैं; उन्हें प्राप्त करने की इच्छा करते हैं अथवा उनमें बचते हैं। जब हम किसी पदार्थ का चिन्तन करते हैं तो उसका मूल्य भी निर्धारित कर लेते हैं, और उसके प्रति एक निश्चित क्रियात्मक भावना भी बना लेते हैं। नीतिशास्त्र मनुष्य-जीवन के क्रियात्मक पक्ष को, विशेषकर स्वेच्छाकृत कर्मों को अपना विषय बनाता है।

कतिपय न्यायग्रन्थों में कामना के स्वरूप का मनोवैज्ञानिक विश्लेषण किया

गया है। विश्वनाथ,<sup>१</sup> इच्छा की अनेक प्रकार की अवस्थाओं का वर्णन करता है। हम असम्भव पदार्थों की इच्छा नहीं करते। केवल अबोध बच्चे ही चाद को पकड़ने के लिए हाथ फैलाते हैं। साधारणतः हम ऐसे ही पदार्थों के लिए अपनी इच्छा प्रकट करते हैं जो हमारी पहुँच के अन्दर होते हैं।<sup>२</sup> फिर, जिन पदार्थों की प्राप्ति के लिए इच्छा प्रकट की जाती है वे ऐसे ही पदार्थ होते हैं जिन्हें वाछनीय माना गया है, अर्थात् जिनसे ज्ञाता का उपकार होगा।<sup>३</sup> यहाँ तक कि जब हम आत्महत्या भी करने का विचार करते हैं, या अपने शरीर में काटा चुभाने हैं तो वह भी इस विचार में कर्तव्य है कि ये हमारे लिए उपयोगी होंगे। किसी भी पदार्थ का मूल्य कर्ता के लिए उपयोगी होने के नाते ही आका जाता है, यह बात अलग है कि मनष्य आत्महत्या इत्यादि ऐसे ही अन्य कार्यों को मस्तिष्क की असाधारण अवस्था (विकृति) के कारण ही क्या न उपयोगी समझता हो। पीछे चाहे उसके विषय में कुछ भी सम्मति क्यों न प्राप्त की जाए कामना करने समय तो उस पदार्थ की उपादेयता ही समझी जाती है। किसी भी कार्य-योजना का विघ्न बनाने समय हम उसके समस्त परिणामों को ध्यान में रखते हैं और निश्चय कर लेते हैं कि उसके अंगीकार करने से अधिक बुराई न होगी। यदि किसी पदार्थ के अधिक हानि पर गिद्ध होने की सम्भावना होती है तो हम उसका अनुसरण नहीं करते। इस तरह इसमें प्रस्तावित कार्यपद्धति के परिणामों का ध्यानपूर्वक सर्वेक्षण सम्मिलित रहता है।

ऐसे स्वतन्त्र कर्म जो आन्तरिक प्रेरणाओं के कारण होते हैं<sup>४</sup> तथा स्वतन्त्र सम्पन्न होने हैं जिनके सम्पादन में इच्छा की प्रेरणा का कोई स्थान नहीं है, वस्तुतः नीतिशास्त्र के क्षेत्र में नहीं पाए जा सकते। आत्मा स्वयं इच्छा व द्वेष की दापी नहीं है, ये बाहर से उसपर आते हैं। यदि आत्मा स्वयं एक अचरित व्यक्ति-वस्तुत्व होती तो राग-द्वेष इसके भाग्य का निर्माण करते और आत्मा भी उसीके साथ चिन्तनी। न्याय की धारणा है कि आत्मा को उपक्रम तथा चुनाव करने का अधिकार प्राप्त है। जिसमें यह स्वतन्त्र उपलक्षित होता है कि आत्मा की दैवीय स्वातन्त्र्य प्राप्त है। मानव्यायन इस मत का घोर विरोधी है कि सम्पन्न कर्म मीचे परमात्मा की प्रेरणा में सम्पन्न होते हैं और पुण्यार्थ का उनमें कोई स्थान नहीं है।<sup>५</sup> मानवीय इच्छा में पर्याप्त क्षमता है, यद्यपि यह कार्य करती है परमात्मा के नियन्त्रण के अन्तर्गत ही। वात्स्यायन इस मत का भी गण्डन करता है

१. सिद्धा तमुक्तावली, १४६-५०।

२. कृतिमा ज्ञान ज्ञान।

३. दृष्ट्याधनता ज्ञान।

४. रागद्वेषादित्त।

५. दण्डदानिष्ठा ननु त्विन्व वद्वान। यह उल्लेख मक है और इसका अर्थ या तो अनिष्ट के अभाव की चेतना (अनिष्ट अजनकत्वज्ञान) अथवा किसी भी अनिष्ट की चेतना का अभाव (अनिष्टजनकत्व-ज्ञानभाव) हो सकता है। विश्वनाथ का मुकाब पिछले अध्यायों की ओर है।

६. जीवनयोगिपूर्वक, १५२।

७. न्यायभाष्य, ४. १, १६-२१।

कि इच्छा, बिना किसी कारण के कार्य करती है।'

ममस्त कर्मों का प्रयोजन<sup>१</sup> सुखप्राप्ति तथा दुःखपरिहार की इच्छा होता है। बेचैनी का कारण दुःख इस विषय का चिह्न है कि आत्मा अपने-आपमे सन्तुष्ट नहीं है। परम श्रेय सुख की प्राप्ति में नहीं, अपितु दुःख से छुटकारा पाने में है, क्योंकि सुख सदा दुःख के साथ मिश्रित रहता है।<sup>२</sup> ससार है दुःखमय, यद्यपि कभी-कभी यह सुखमय प्रतीत होता है। ससार से छुटकारा पाना ही परम श्रेय की प्राप्ति है। दुःख, जन्म, प्रवृत्ति, दोष, मिथ्याज्ञान इस शृंखला की एक-एक परवर्ती कड़ी के नष्ट होने से उसकी पूर्ववर्ती कड़ी नष्ट होती जाती है।<sup>३</sup> दुःख जन्म का परिणाम है, और जन्म प्रवृत्ति का परिणाम है। सब प्रकार की प्रवृत्ति, चाहे वह अच्छी हो या बुरी, हमें ससाररूपी शृंखला में जकड़ती है, और उसीके कारण हमें नीच या उच्च जन्म प्राप्त होता है। नैथ्यायिक तो लज्जा होती है कि उसके शरीर है और नाँवलिस के समान वह भी घोषणा करता है कि "जीवन आत्मा या एक रोग है एक ऐसी प्रवृत्ति है जिसे काम से उत्तेजना मिली है।" यह प्रवृत्ति राग, द्वेष और मोह आदि दोषों के कारण है। द्वेष के अन्तर्गत क्रोध, ईर्ष्या, दुर्भावना, घृणा और निष्ठुरता सम्मिलित है। राग के अन्तर्गत वाग्ना, लालच, तृष्णा (उत्कट अभिलाषा) और लालसा (स्पृहा) आदि का समावेश है। मोह के अन्तर्गत मिथ्याबोध, सशय, दर्प (अहकार) एवं प्रमाद का समावेश है। सबसे बुरा मोह है क्योंकि इसीके कारण राग और द्वेष उत्पन्न होते हैं।<sup>४</sup> उक्त दोषों के कारण हम यह भूल जाते हैं कि आत्मा के लिए कुछ भी उपादेय अथवा हेय नहीं है, और हम पदार्थ को पसन्द या नापसन्द करने लगते हैं। इन दोषों का कारण है आत्मा, सुख व दुःख इत्यादि के स्वरूप का मिथ्याज्ञान। मोक्ष की अनन्त स्थिति की प्राप्ति के लिए, जो हमारा एकमात्र महान् लक्ष्य है हमें उस शृंखला को समाप्त कर

१. न्यायभाष्य, ४ : १, २२-२४।

२. न्यायभाष्य और ३ पर न्यायवार्तिक, १ १. २४, और न्यायभाष्य, २ २, ३०-३७।

३ १ : १, २१।

४. सर्वदर्शन-ग्रह, १/१। अर्थतः दुःख-विचार में मद्दुःखपरिहार करता है। "यदि सुख न होता तो पुण्य-निर्वाण-निरथक होना और न ही देव-दुःख के अभाव को पुण्य का परिणाम समझना ठीक होगा, क्योंकि तब पुण्य का परिणाम देवता या एक निःपरिणाम वस्तु रह जायगा। साधारण जीवन में हम मनुष्यों में दो प्रकार की चेष्टा पाने हैं। एक न्यायित वाञ्छनीय पदार्थ को प्राप्त करने के लिए कर्म करता है, जबकि अन्य न्यायित अवाञ्छनीय वर्तन से दूर रहने के लिए कर्म करता है। यदि कुछ भी वाञ्छनीय न होता तो यह दो प्रकार की चेष्टा सम्भव न होती। फिर (यदि सुख न होता तो) इस प्रकार का परामर्श भी न मिलता कि प्रसुक मरु को दुःख ही सम्भवा-नाहिए। और अन्त में, किसी प्रकार कारण भी न होता, तब तक दुःख के प्रति कर्म भी राग नहीं रखता।" (न्यायवार्तिक १ : १. २१)। और इस मत में सहमत नहीं है। एक केवल दुःख के अभाव का नाश ही सुख है, क्योंकि परम आनन्द का निरन्तर अभाव होता है और मनुष्यों की चेष्टा भी दो प्रकार की देखी जाती है। (न्यायकन्दली, पृष्ठ २६०)।

५. न्यायसूत्र, १ : १, २; ४ : १, २८। तुलना कीजिए इसकी बौद्धदर्शन-प्रतिपादित कार्यकारण-शृंखला के साथ। (विसुद्धिमग, १६)।

६. ४ : १, ३-६।

देना चाहिए जो मिथ्याज्ञान से आरम्भ होकर दुःख में समाप्त होती है। जब मिथ्याज्ञान दूर हो जाता है तो उक्त दोष भी दूर हो जाते हैं। इन सबसे विलुप्त हो जाने पर फिर प्रवृत्ति का कोई आधार नहीं रहता, और इसलिए जन्म की भी संभावना नहीं रहती। जन्म के अभाव का तात्पर्य ही दुःख की समाप्ति है और इसीका नाम परम आनन्द, अर्थात् मोक्ष, है।<sup>१</sup>

जब तक हम कर्म करते रहते हैं तब तक हमारे ऊपर राग और द्वेष दोनों का शासन रहता है और हम परम श्रेय को नहीं प्राप्त कर सकते। दुःख के प्रति घृणा भी घृणा ही है और सुख के प्रति राग भी राग ही है। इसलिए जब तक ये क्रियाशील रहेंगे तब तक परम श्रेय हमारी पहुँच में परे ही रहेगा।

नैयायिक हमें कहता है कि हमें पृथक्त्व के भाव को दबाए रखना चाहिए, क्योंकि उसके मत में ऐसे व्यक्ति की प्रवृत्ति, जो उन दोषों पर विजय पा लेता है, पुनर्जन्म का कारण नहीं होती।<sup>२</sup> वे व्यक्ति जिन्होंने उक्त दोषों पर विजय पा ली है, शरीर के रहते कर्म करने रह सकते हैं और वे कर्म उनके तन्वन का कारण नहीं बनते। जब तक हमारा लगाव एक विलग सत्ता के रूप में बना रहता है और हम उन्द्रपद अथवा ब्रह्म-पद की प्राप्ति के लिए पुण्यसंचय करत हैं तब तक हम इस समारचक्र के साथ बंधे रहते हैं, क्योंकि उन्द्र अथवा ब्रह्म की प्रवर्गाण भी सान्नि अर्थात् एक न एक दिन समाप्त होने वाली है। परम श्रेय तो विलग सत्ता (पृथक्त्व) के भाव से सर्वथा मुक्ति ही है।

यथार्थ ज्ञान से तात्पर्य समार में तन्वन मुक्ति प्राप्त कर लेने में नहीं है। गुणाव-गुण का, जो देह और आत्मा के सम्बन्ध का कारण है सर्वथा निरुप हो जाना आवश्यक है, जिससे कि उन दोषों के सम्बन्ध की पुनरावृत्ति की संभावना ही न हो सके।<sup>३</sup>

क्योंकि इस प्रकार पृथक्त्व का मुक्ति ही एकमात्र श्रेय है, यत नित्य सम्बन्धी वे सब मार्ग जो हमें और प्रवृत्ति बगल हैं, अच्छे बुरे गए हैं, और त्रा विपत्तियाँ दिशा में ले जाते हैं वे बुरे कह गए हैं। कर्म राणी, मन यथा तथा से सम्बन्ध रखने हैं और वे अच्छे व बुरे दो प्रकार के कह गए हैं।<sup>४</sup> चरित-रत्नमयी पापकर्म का सार पुण्यकर्म की अपेक्षा पापकर्म का जान-बूझकर चुनाव करने में है। उक्त राग के प्रभाव में आकर हम पाप के दुःखादायी परिणामों को भूलकर सुख के आनन्दों का शिकार बनते हैं।

मुक्तियों के अङ्गीकार करने से व्यक्ति इस योग्य हो जाता है कि वह शरीर

१. न्यायभाष्य, ३ : २, ६७-६८, १, ६ : १, २, १।

२. न्यायसूत्र, ४ : १, ६४।

३. न्यायसूत्र, ४ : १, ६६-७१।

४. १ : १, १७। दान, दया और सेवा शरीर के सम्बन्ध रखनेवाले सुकर्म हैं, जबकि हत्या, चोरी और न्यायविचार दुःकर्म हैं। स्वयं वातना, जो उपयागी तथा स्वाकारक भी है, और धार्मिक पुस्तकों का अध्ययन धारी से सम्बन्ध रखनेवाले सुकर्म हैं, जबकि भूट वातना, कठोर भाषा का प्रयोग, निन्दा, चुगली तथा निरर्थक वातलाप दुःकर्म हैं। दया, उदारता और भावना मन से सम्बन्ध रखनेवाले सुकर्म हैं, जबकि द्वेष, लोलुपता तथा संशयात्मकता ये दुःकर्म हैं।



तथा इन्द्रियो से आत्म के पृथक्त्व को जान सके। सत्य ज्ञान, जिसपर इतना बल दिया गया है, केवल बौद्धिक-सम्मति का ही विषय नहीं है अपितु एक प्रकार की सामान्य मनोवृत्ति है। मिथ्याज्ञान तथा स्वार्थपरक मनोवृत्ति का परम्पर साहचर्य है।<sup>१</sup> इसी प्रकार सत्य (यथार्थ) ज्ञान तथा निस्वार्थ-भाव परम्पर एक-दूसरे के अग्र है। यह सत्यज्ञान पुस्तुको द्वारा प्राप्त नहीं किया जा सकता, बल्कि केवल ध्यान तथा धर्मभावना की वृद्धि से ही प्राप्त हो सकता है।<sup>२</sup> 'स्वाभ्याय और चिन्तन' के साथ-साथ यौगिक क्रियाओं का भी आदेश दिया गया है।<sup>३</sup> उद्योतकर 'धार्मिक ग्रन्थों के अध्ययन, दार्शनिक विवेचन तथा ध्यान का आदेश देता है।<sup>४</sup> हमें कर्मा-कभी सासारिक सुखों से बचे रहने, प्रत्येक लालसा को त्याग देने तथा वन में जाकर अपने आत्मरूपी यज्ञ की अग्नि में सब प्रकार के भौतिक कर्मों की आर्तन दे डालने का आदेश दिया जाता है। शान्ति तथा सुख की प्राप्ति के लिए भक्तिरूप साधन की हमें अनुज्ञा दी गई है। यद्यपि परमेश्वर हस्तक्षेप नहीं करता, तो भी भक्ति का अपना ही पुरस्कार मनुष्य को प्राप्त होता अवश्य है।<sup>५</sup>

हिन्दू विचार-धारा के अन्य दर्शकों ने समान, न्यायदर्शन भी कर्म के सिद्धान्त को स्वीकार करता है और ऐसा विश्वास प्रकट करता है कि हमें अपने कर्मों का फल अवश्य मिलता है। कुछ कर्म तो हमारे पास हैं कि जिनका फल नष्टमिलता है, जैसे खाना पकाने का कर्म है, किन्तु अन्य प्रकार के ऐसे भी कर्म हैं जिनका फल मिलने में विलम्ब होता है जैसे कि खेत में हल चलाना। पवित्र जीवन बिताना और कर्मकाण्ड-सम्बन्धी कर्म दूसरी कोटि में आते हैं तथाकि स्वर्गप्राप्ति मृत्यु से पूर्व हो ही नहीं सकती।<sup>६</sup> मध्यवर्ती काल में कारण नाष्ट नहीं होता बल्कि धर्म और अधर्म के रूप में विद्यमान रहते हैं। फल मिलने से पूर्व भी किमी वस्तु का अस्तित्व (माध्यम के रूप में) अवश्य रहता है जिस कि मृत्यु पर फल प्राप्त में पूर्ण की अवस्था में।<sup>७</sup> अदृष्ट अर्थात् न दिखाई देनेवाले गुण तथा अवगुण कर्म से भिन्न नहीं है, क्योंकि यदि ऐसा होता तो

१ न्यायवार्तिक, १, २, २।

न्यायभाष्य, १, २, ३८।

३ न्यायमर्थ, १, २, २७।

४ न्यायभाष्य ४, २, ४६। न्यायिक का योग नाम से भी जाना जाता है। "नैय्यायिकाना शौचपराभिधानानाम्" (गुरुरनरुत षड्दान् मन्थयत्त)। और उन्नी तर्कहृदयदीपिका भी देखिए। शतन्यायन में १, १, २६ में न्याय के मत का याग प्रकरण में उल्लेख किया है।

५ न्यायवार्तिक, १, १, २।

६ न्यायस्मर, पृष्ठ ३१, ४०, ४१, तथा मरि ज्ञानशारंगप्रह, ६ : १०-२१ और ४०-४६।

७ उद्योतकर लिखता है : "उन अवस्थाओं में जो कि कारणों का परिणाम तत्काल प्राप्त नहीं होता उसका कारण उन विशेष परिस्थितियों में उपलब्ध नहीं होता जो फलीभूत होने अनशिष्ट कर्मों के कारण उपस्थित हो जाती हैं, अथवा जो बाधा होती है उन अन्य प्राणियों के फलीभूत होते अनशिष्ट कर्मों के कारण उपस्थित हो जाती हैं जिनके अनुभव प्रकृत मनुष्य समान है, अथवा इन कर्मों में उन प्राणियों के कर्मों द्वारा उपस्थित की गई बाधा होती है जो प्रकृत मनुष्य के कर्मों में साक्षीदार है, अथवा यह होता है कि धर्म तथा अधर्म जैसे सहायक कारण उस समय उपस्थित नहीं होते" (न्यायवार्तिक, ३ : २, ६०)।

८ न्यायभाष्य, ४ : १, ६७। देखिए, ४ : १, ४४-४५।

“अन्तिम मोक्ष के पश्चात् भी देह की उत्पत्ति की सम्भावना रहती।”<sup>१</sup> जिन देहों को आत्माएं धारण करती हैं उनका निर्धारण उनके पूर्वकर्मों के अनुसार होता है। देह से आत्मा को नाम मिलता है, यद्यपि आत्मा न तो मनुष्य है और न छोड़ा है, तो भी उसें जैसी देह प्राप्त हुई है उस नाम से पुकारी जाती है।<sup>२</sup> न्याय और वैशेषिक दर्शन ‘सूक्ष्मशरीर’ में विश्वास नहीं रखते। आत्मा एक शरीर से दूसरे शरीर में मन की सहायता से प्रविष्ट होती है। मन परमाणु में बना है और इसीलिए अतीन्द्रिय है और इसी कारण मृत्यु के समय देह को छोड़ना हुआ दिखाई नहीं देता। क्योंकि आत्माएं सर्वव्यापक हैं, इसलिए पुनर्जन्मकाल में फल भोगने के लिए प्राप्त नये घर (देह) में मन का ही जाना सम्भव हो सकता है।

न्याय-वैशेषिक के अनुसार, यथार्थसत्ता आत्माओं तथा प्रकृति का सम्मिश्रण है। प्राकृतिक विधान आत्माओं के द्वारा की गई सृष्टि नहीं है, बल्कि परमेश्वर द्वारा रची गई व्यवस्था है। परमेश्वर परमाणुओं से इस प्रकार की रचना करता है कि जिससे यह भौतिक सृष्टि जीवात्माओं के अनुभवों का माध्यम बन सके। जीवात्माओं तथा प्रकृति के बीच जो सामञ्जस्य हम देखते हैं, वह दैवीय योजना के कारण है।

## २५

### ब्रह्मविद्या

‘न्यायसूत्र’ में हम देखते हैं कि परमेश्वर का उल्लेख केवल आनुपांगिक रूप में ही पाया जाता है, जिससे यह सन्देह युक्ति युक्त ही उत्पन्न है कि न्याय का प्राचीन सिद्धान्त ब्रह्मवादी नहीं था।<sup>३</sup> दैवीय कारणवाद की प्रकृत्यता का उल्लेख न्यायसूत्र में मिलता है।<sup>४</sup> वात्स्यायन, उद्योतकर तथा विश्वनाथ जैसे न्याय का अपना मत स्वीकार करते हैं, किन्तु वाचस्पति, उदयन और वर्धमान की सम्मति में यह वेदान्त के इस मत की आलोचना मात्र है कि ब्रह्म विश्व का उपादान कारण है। इस आशय के उत्तर में कि मनुष्य को प्रायः अपने कर्मों का पूरा फल नहीं मिलता और इसलिए सब कुछ ईश्वर की इच्छा पर निर्भर करता है—मानवीय पुण्यार्थ पर नहीं, न्याय का कहना है कि मनुष्य के कर्म ब्रह्म के नियन्त्रण में तथा उसके सहयोग में फल उत्पन्न करते हैं। वात्स्यायन इस प्रकार की घोषणा करते हुए कि आत्मा रावको देखती है, अनुभव करती है तथा जानती है, ब्रह्मविद्या का समर्थन करता है। उक्त विवरण तो यदि अपूर्ण जीवात्मा पर लागू किया जाए तो इसका सब आशय नष्ट हो जाता है।<sup>५</sup> परन्तु नैत्यांगिक और वैशेषिक भी

१. न्यायभाष्य, ३ : २, ३८।

२. न्यायभाष्य, ३ : १, २६।

३. “दोनों संप्रदायों के मूल ग्रन्थों, वैशेषिक तथा न्यायग्रन्थों में ईश्वर की सत्ता को प्रारम्भ में स्वीकार नहीं किया गया था। पीछे कुछ समय बीतने पर दोनों दर्शन परिवर्तित होकर ईश्वरवादी बन गये, यद्यपि दोनों में से कोई भी यहाँ तक नहीं पहुँचा कि वह ईश्वर को प्रकृति का स्रष्टा मानने लगे।” (ग्रन्थ : फिलॉसफी आफ् पंशियसट इण्डिया, पृष्ठ २३)। म्योर “यह नहीं कह सकता कि न्याय का प्राचीन सिद्धान्त ईश्वरवादी था या नहीं” (छोमकिन्सल संस्कृत टैक्सट्स, खण्ड ३ : पृष्ठ १३३)।

४. ४ : १, १६-२१।

५. न्यायभाष्य, १ : १, ६३४ : १, २१।

स्पष्ट रूप में ब्रह्मवादी है और आत्मा-सम्बन्धी प्रारूपना पर विचार करते समय ईश्वर के स्वरूप के विवेचन में भाग लेते हैं। अन्तर्गत आत्माओं का वर्गीकरण करता है कि आत्माएँ दो प्रकार की हैं, अर्थात् सर्वापरि तथा मानवीय। सर्वापरि आत्मा ईश्वर है, एक है तथा सर्वज्ञ है। मानवीय आत्माएँ संख्या में अनन्त हैं प्रत्यक्ष देख में भिन्न हैं। ईश्वर को एक विशिष्ट आत्मा माना गया है जो सर्वव्यक्तिमत्ता और सर्वज्ञता के गुण धारण किए हुए है, जिनमें वह समस्त ईश्वर का महत्त्व तथा निष्पन्न करता है। क्योंकि मानवीय तथा देवीय आत्माएँ अनेक हैं वे तत्परिभाषित हैं - इसलिए ऐसा विश्वास करना कठिन है कि न्याय तथा वैशेषिक का सिद्धांत पर ध्यान और ध्यान का परिभाषा इन दोनों प्रकार की आत्माओं को एका ही में समाहित करती होगी। न्याय की लौकिक प्रवृत्ति तथा तार्किक रीति के कारण अन्तर्गत की प्रार्थना के विषय में उसकी क्रियात्मक उदासीनता हो सकती है।

उदयनकृत कुमुदाञ्जलि नामक ग्रन्थ में ईश्वर-विवरण पर न्याय के प्रमाणों का शास्त्रीय विवरण है। उक्त पुस्तक के पहले अध्याय में कुछ निष्कर्षीय विषय दिए गए हैं, जो एक अदृष्ट कारण की यथार्थता में इंगित हैं जो हमारे सुख और दुःख का निर्णायक है। प्रत्येक कार्य कारण पर निर्भर करता है। इसलिए हमारे सुख-दुःख का भी कोई कारण अवश्य होना चाहिए। परन्तु कारण अथवा पूर्ववर्ती कारण का कार्य है और वह भी अपने आपमें अज्ञान कारण का कारण है। जिन प्रकार मसार अनादि हैं उन्हीं प्रकार यह कारण कार्य की श्रृंखला भी अनादि है। इस प्रकार हमारे सुख-दुःख के आदिकारण का पता नहीं लग सकता। जागृती प्रवृत्ति से कारणों की विविधता उपनिक्षेप होती है। हमारे भिन्नता रचनाएँ भाग्य का कोई एक ही

१. तर्कसंग्रह, ६७।

२ आश्लेषा नामक है: "हास्यता है कि ईश्वर और जीवों में पहले जिनके समकाल प्रपने दशने में ईश्वर का द्वा द्विष्टा है, अनादि नहो कि उक्त रूप में ही है", यदि हमलिये कि वह हम लौकिक जगत् में दृश्यता अपर, न्यायिक अन्तर्गत दशना का प्रत्यक्ष परिभाषा विषय यह लौकिक जगत् ही था। सम्भवतः सर्वकार ने अन्तर्गत लौकिक (तार्किक) वस्तुओं के वर्गीकरण तथा विवेचन को ही अन्तर्गत रखा है। न्यायिक विचारों का अन्तर्गत मानना। किन्तु भाष्यकारों ने कहा कि परापर्यय रूप से लौकिक विचारों की अन्तर्गत किया जहाँ एसा करना सम्भव था, और उक्त मुद्दे को पूरा किया। (तर्कसंग्रह, पृष्ठ २३७)। 'न्याय तर्क के विषय में इतनी अधिक रचितता है कि आश्लेषक अन्तर्गत में उक्त उक्त हमलिये हुए काम में विचलित होना कहलाया। और यह हमलिये न्यायिक अन्तर्गत कारण करता है कि किन्हीं विषय में हीन साधन का तात्पर्य उक्त विषय का त्याग देना है" (कीर्ति अन्तर्गत लौकिक पर्याय। तर्कसंग्रह, पृष्ठ २६५)।

३. सापेक्षत्वाद् अनादिताद् वाच साद् ईश्वरप्रवृत्तिः।

प्रत्यासन्नियमाद् भुतिरान्तर्गतं ह्युल्लेखिकम् ॥ (१६)

६. १ : ५।

५. १ : ६। इम प्रकार स्पष्ट है। आदि है। इति ईश्वरप्रवृत्तिः। इत्येव न्यायवार्तिक, ४ : १, २१।

सामान्य कारण, ईश्वर या प्रकृति, नहीं हो सकता।<sup>१</sup> हमारे कर्म विलुप्त हो जाते हैं किन्तु अपने पीछे संस्कार छोड़ जाने हैं, जो फल उत्पन्न करनेकी योग्यता रखते हैं। "ऐसी वस्तु जिसे गुजरे हुए एक दोष समय बीत गया हो, कोई परिणाम नहीं उत्पन्न कर सकती, जब तक कि उसका निरन्तर रहनेवाला कोई प्रभाव (कर्मातिशय) न हो।"<sup>२</sup> एक श्रेष्ठ कर्म के संस्कार को पुण्य तथा निकृष्ट कर्म के संस्कार को पाप कहते हैं। ये दोनों मिलकर अदृष्ट या गुणावगुण की सृष्टि करते हैं जो कर्म करनेवाले मनुष्य की प्रात्मा के अन्दर अवस्थित होता है उस वस्तु के अन्दर अवस्थित नहीं होता जिससे उसे सुख या दुःख मिलता है। यही अदृष्ट जब उपयुक्त समय, स्थान तथा पदार्थ मिल जाते हैं तो सुख और दुःख को जन्म देता है। अदृष्ट की यह अतीन्द्रिय कार्यशक्ति यह प्रदर्शित करती है कि पुण्य और पाप बराबर स्थिर रहने दें। इन्द्रिययुक्त शरीरों का आत्माओं के साथ सम्पर्क प्राकृतिक कारणों से नहीं है। नैतिक कार्य-कारणभाव प्राकृतिक विधान से ऊपर है। भिन्न-भिन्न आत्माएँ जो भिन्न-भिन्न परिमाण में सुखानुभव करती हैं, यह सब उनके अपने-अपने अदृष्ट की भिन्नता के कारण होता है।

उदयन यहाँ तक प्राचीन नैयायिकों के मत में भिन्न रखता है। उनके समान, विश्व की रचना की व्याख्या के लिए वह भी अणुओं में एक आदिम त्रिगा की तथा प्रात्माओं में अदृष्ट की कल्पना करता है। किन्तु जब वह यह युक्ति देता है कि अदृष्ट, के समान एक बुद्धिविहीन कारण किसी बुद्धियुक्त आत्मा के पथप्रदर्शन के बिना कोई कार्य नहीं उत्पन्न कर सकता, तो वह उनमें प्रागे बढ़ जाता है। ईश्वर को अदृष्ट के कार्य का निरीक्षण करनेवाला कहा गया है। परमाणुओं अथवा कर्म की शक्ति में जगत् की व्याख्या नहीं हो सकती। यदि परमाणुओं के अन्दर क्रियाशीलता प्राकृतिक है तो वह कभी रुकनी नहीं चाहिए। यदि काल की शक्ति से उनकी क्रियाओं का संचालन होता है तो कालरूपी इस अचेतन तत्त्व को या तो सर्वदा क्रियाशील या सर्वदा निष्क्रिय होना चाहिए। बछड़े के पोषण के लिए गाय में दूध का जो प्रवाह है उसकी उपमा से पयोजन सिद्ध नहीं होता, क्योंकि यदि दूध अपने-आपमें क्रियाशील होता तो मरी हुई गाय से भी प्रवाहित होना चाहिए था। परिणाम यह निकलता है कि यदि किसी अचेतन वस्तु में क्रिया दिखाई दे तो उसका कर्ता अवश्य कोई चेतन होना चाहिए। जीवात्मा अदृष्ट की नियंत्रक नहीं हो सकती, क्योंकि यदि ऐसा होता तो वह अवाञ्छनीय दुःखों को दूर कर सकती, किन्तु ऐसा होना नहीं है। इस प्रकार बुद्धिविहीन तत्त्व अदृष्ट, जो प्राणियों के भाग्य का निर्णायक है, ईश्वर के निर्देशन में कार्य करता है। ईश्वर न तो अदृष्ट को बनाता है और न इसका अनिवार्य कार्यपद्धति में कोई परिवर्तन करता है, बल्कि इसके कार्य करने को सम्भव कर देता है। इस प्रकार ईश्वर हमारे कर्मों का फलप्रदाता है।

उदयन ने अन्य युक्तियों का सार निम्नलिखित कारिका में दिया है।

‘कार्यों से, आयोजन से, पारण आदि से, परम्परागत कलाओं से, प्रामाणिकता से, श्रुतियों तथा श्रुतिगत वाक्यों से और त्रिगुण्ट सख्याओं से, एक नित्य-स्थायी, तथा सर्वज्ञ मत्ता का अस्तित्व सिद्ध होता है।’<sup>१</sup> कार्य-कारणभाव-सम्बन्धी विवेचना का सबसे प्रथम स्थान दिया गया है। जगत् को एक उत्पन्न वस्तु माना गया है, क्योंकि यह सघटन भाग से मिलकर बना है इसलिए इसका बनानवाला पदार्थ होता चाहिए। यथा ‘समवर्ती कारणों की किसी श्रुतता के बिना जो स्वल्प रूप में अपना प्रयोजित स्वरूप प्राप्त कर लेता है, वह कार्य नहीं है।’ जगत् का रक्षित एव ऐसा बुद्धिमान है जो ‘मकल्प, धर्म करने की इच्छा एवं उचित साधनों के ज्ञान का ऐसा समुच्चय रखता है जो अन्य सब कारणों की गति दृष्ट है। जगत् वह स्वयं किसीके भी द्वारा नहीं बनती आता।’ प्रायान्त में तात्पर्य इस क्रम में है कि सृष्टिरचना के प्रारम्भ में दो अणुओं को मिलाकर गुणमिश्र बनाता है। इस क्रम में एक बुद्धि-सम्पन्न होता है। अस्तित्व उपरिष्ठित होता है। कारण से तात्पर्य है कि यह अद्भुत विश्व उर्मावी इच्छा से गभता प्राप्त है। उक्त तार्किकता में जो आदि यत्न हैं वह उन नियमों का योजन है। जो जगत् का महार करनेवाला भी बनी है। ईश्वर जगत् का निर्माणकर्ता है गण्यकर्ता तथा पुनर्निर्माणकर्ता भी है। परम्परागत तार्किक दृष्टि उपलक्षण कि इनका कोई बुद्धिसम्पन्न तार्किकता का अर्थ नहीं है। दो की प्रामाणिकता अर्थात् है कि जिनसे उन्हें प्रामाणिकता दी है उन्हें स्वयं प्रामाणिक है। उदयन का मत है कि वह, जगत् की अन्य सब वस्तुओं का भागि जा उर्मावी अर्थात् त्रिगुण्ट के अधीन है, अनित्य है। हमपर भी यदि यह सत्यज्ञान के उदभव स्थान है तो इसीलिए है कि उनका रचयिता ईश्वर है।<sup>२</sup> इसके अतिरिक्त, अनिया (धमशास्त्र) ईश्वर को जगत् का कर्ता बताते हैं। फिर, दो के अन्दर वाक्य है और तार्किकों की रचना करनेवाला भी वाई होना चाहिए जो केवल परमेस्वर ही हो सकता है। सख्या-परक युक्ति का आवाज यह विचार है कि गुणों की मत्ता परमाणुओं की अनन्त सूक्ष्मता (परिमाणुदृष्ट) से नहीं, बल्कि परमाणुओं की विशेष सख्या (अर्थात् दो) से उत्पन्न हो गई है। जैसाकि हम देखेंगे, यह द्वित्व का विचार बुद्धि की अपेक्षा गता है, अर्थात् त्रिगुण्ट बुद्धिसम्पन्न कर्ता के नहीं हो सकता। इसलिए इस द्वित्व की यादों के लिए जो सृष्टि के प्रारम्भ में गुणों को उत्पन्न करता है, एक बुद्धिसम्पन्न कर्ता की कल्पना करनी ही होती है। प्रत्यक्ष दिव्यार्थ न देने के कारण ईश्वर के अस्तित्व के सम्बन्ध में जो आपत्ति की जाती है, उसका प्रत्याख्यान उदयन इस प्रकार करता है। किसी पदार्थ के प्रत्यक्ष न होने से उसका अभाव तब सिद्ध होता है जबकि वह पदार्थ ऐसा हो जो साधा-

कायाथानपत्यादेः पदार्थ प्रत्ययतः भूः ।

वाक्यात् संख्यावशेषाच्च माध्या विश्वविद्वन्वय ॥ (५ . ६)

२ : १ ।

रणत प्रत्यक्ष होता हो। इन्द्रियो की क्षेत्र-सीमा से परे जो वस्तुएँ हैं उन्हें असत् नहीं कहा जाता। अधिक से अधिक जो कहा जा सकता है वह यह है कि ईश्वर के अस्तित्व की सिद्धि प्रत्यक्ष द्वारा नहीं हो सकती। अनुमान प्रमाण ईश्वर के अस्तित्व को न तो सिद्ध करता है न असिद्ध ही ठहराता है। उपमान प्रमाण को पदार्थों के अस्तित्व अथवा अभाव से कुछ प्रयोजन ही नहीं है। शब्द प्रमाण ईश्वरास्तित्व के पक्ष में है। अर्थापत्ति और अनुपलब्धि ज्ञान के स्वतन्त्र साधन नहीं हैं।

नैय्यायिक का ईश्वर शरीरघाता है, जा मत् चित् (ज्ञान) और आनन्द से पूर्ण है। उसमें अधम, मिथ्याज्ञान तथा प्रमाद का अभाव है, और वह धर्मज्ञान समाधि से युक्त है। अपनी मूर्ष्टि-रचना में वह सर्वशक्तिमान् है, यद्यपि अपनी मूर्ष्टि के प्राणियों के कर्मों के परिणामों से प्रभावित होता है। वह स्वयं तो आप्त कर्मफल है, अर्थात् अपने कर्मों के तमाम फल प्राप्त कर चुका है, और अपने रचे हुए प्राणियों के लिए कर्म करना जारी रखता है। जिस प्रकार एक पिता अपने बच्चों के लिए कर्म करता है, उसी प्रकार परमेश्वर भी प्राणियों के लिए कर्म करता है। परमेश्वर सर्वज्ञ है, क्योंकि वह सत्यज्ञान रखता है जो यथार्थमत्ता का स्वतन्त्र बोध है। वह नित्य प्रजावान् है और क्योंकि उसके बोध नित्यस्थायी है, इसलिए स्मृति अथवा अनुमान सम्बन्धी ज्ञान की उसे आवश्यकता ही नहीं है। साधारण मनुष्यों में जो एक प्रकार का अन्तर्विगमी अलौकिक प्रत्यक्ष ज्ञान है, योगियों में जो प्राप्त की हुई शक्ति (सिद्धि) है, ईश्वर में वही एक समान रहनेवाली बोध की प्रक्रिया है। ईश्वर इच्छाशक्ति में भी युक्त है। ईश्वर विशुद्ध, अबाधित प्रतिभा तथा परमानन्द का भण्डार है।

सृष्टि-रचना की कठिनाइयों की उपेक्षा नहीं की गई है। सम्पूर्ण क्रिया को दुःख के अन्तर्गत माना गया है और कहा गया है कि वह दोषों के कारण है। प्रश्न उठाया गया है कि क्या ईश्वर अपनी किसी इच्छा की पूर्ति के लिए जगत् की सृष्टि करता है, अथवा दूसरों के लिए करता है। परन्तु ईश्वर की समस्त इच्छाएँ पहलें से ही पूर्ण हैं, इसलिए सृष्टि-रचना ईश्वर की किसी भी इच्छा की पूर्ति का साधन नहीं हो सकती। जो दूसरों की भलाई के लिए चिन्तित रहना है, केवल बराबर व्यस्त रहता है। और न ही हम ईश्वर की उक्त क्रिया का कारण मनःमात्र के प्रति उसके प्रेम को ही

१. ३ : १।

२. ३ : १७।

३. ३ : ८-१२।

४. ३ : १३-१७।

५. ३ : १८-२३।

६. न्यायभाष्य, ४ : १, २१।

७ उदयन एक रात्रि प्रश्न उठाना है कि क्या ईश्वर की सर्वज्ञता के अन्दर सीमित शक्ति वाले प्राणियों के असाध्यक बोधों तथा उनके विषय (पदार्थों) का ज्ञान भी समाविष्ट है, और परिणामस्वरूप क्या ईश्वर पदार्थों को उस रूप में भी प्रत्यक्ष करता है जैसा कि वे नहीं हैं। इसके उत्तर में वह कहना है कि मानवीय शक्तियों का ईश्वर को ज्ञान है वह असाध्यक नहीं है।

८. नव्यन्याय, ४ : १, २१।

९. १ : १, १८।

मान सकते हैं। जगत् का दुःखस्वरूप होना ही उक्त कल्पना का प्रत्याख्यान करता है। नैय्यायिक उक्त आलोचना का उत्तर इस प्रकार देता है - 'ईश्वर का सृष्टि-रचनारूप कर्म वस्तुतः केवल अनुकम्पावश है। परन्तु ऐसी सृष्टि-रचना का विचार जिसमें केवल सुख ही हो, वस्तुओं की प्रकृति से मेल नहीं पाना, शारीक जिन प्राणियों की सृष्टि की जाएगी, उनके प्रच्छेद या बुर कर्मों के विभिन्न परिणामों से ग्रन्थनोगत्वा विभिन्नता होनी आवश्यक है। और तब उक्त प्रकार की प्राप्ति करन की भी आवश्यकता नहीं कि यह ईश्वर की अपनी स्वतन्त्रता में हस्तक्षेप हो। (क्योंकि उक्त प्रकार वह दूसरों के कर्मों पर निर्भर प्रतीत होगा)। शरीक यह नीति का अर्थ है कि 'अपना गरीर स्वयं अपने को बाधा नहीं देता, बल्कि अपनी चक्षुःशक्ति में मन्दायक होता है।' उद्योतकर स्वीकार करना है कि ईश्वर ही क्रिया अन्वय कारणों में सर्वोत्तम है। जानी है, परन्तु ये कारण केवल स्वयं आगोपित मर्यादाएँ हैं। ईश्वर को दृष्टि में ज्ञानव्यवस्था वह प्राणियों का सुख नहीं अपितु उनका प्राध्यात्मिक विकास है। जगत् दुःखों द्वारा श्रेयस् की तथा त्याग द्वारा पूर्णता की प्राप्ति के लिए, जो हमारे प्राध्यात्मिक लक्ष्य हैं, एक प्रकार का क्षत्र है।

नैय्यायिक धर्म में जगत् वैशेषिकों का पाशुपत कहा गया है। जिनदत्त अपने 'वैशेषिकशास्त्र' (१२वीं अध्याय के मध्य में रचित) ग्रन्थ में कहता है कि शिव न्याय-वैशेषिक का देवता है। उद्योतकर एक पाशुपत था। भासवंश ने ध्यान-समाधि का फल महत्त्वं का भासात्कार बताया है। उद्योतकर सर्वोपरिसन्ना को जिन मानता है।

न्याय का ईश्वरवाद-विषयक मिथ्या हिन्दू विचारधारा के इतिहास में बहुत विवाद का विषय रहा है। गान्धिका का कहना है कि जब प्राकृतिक समाधान असफल होता है तो नैय्यायिक 'अदृष्ट' का आशय होता है। सृष्टि के आरम्भ में परमाणुओं में हलचल का होना, आग का गति का ऊपर की ओर होना, यहाँ तक कि सुई का चुम्बक की ओर प्राकृष्ट होना भी अदृष्ट के कारण माना गया है। अदृष्ट केवल व्याख्या की सीमामात्र है। गण बुद्धिसम्पन्न नियामक की आवश्यकता की कल्पना की

१. सप्तदशतन्त्रग्रह, १६।

२. न्यायवार्तिक, १, २१।

३. देविका गुणरत्नकृत 'पञ्चदशतन्त्र-व्याख्या', पृष्ठ ४२-५१। आर दण्डि हरभद्रकृत 'पञ्चदशतन्त्र-व्याख्या' -

अक्षपादभते देवः शृष्टिनिर्वाहकृत् त्रिव।

विमुनित्यकः सद्यो नित्यबुद्धिसमाश्रयः ॥ (६३)

राजशेखरकृत पञ्चदशतन्त्र-व्याख्या, जो बुद्ध समझ पू बना, ज्ञान का समान करता है। देखिए कथि : 'शृष्टियन लौजिक पदं शोमिज्ज', पृष्ठ २६-६२।

४. न्यायसार, पृष्ठ ३६।

५. कुमुदाञ्जलि, २ : ४।

६. जयन्त अपने न्यायनजरी नामक ग्रन्थ में चाविका सिद्धान्त की आलोचना करते हुए कहता है कि जब हम किसी वस्तु के कारण को नहीं जानते तो उसे ग्वाभाविक अथवा प्राकृतिक कहने लगते हैं।

गई है जो ईश्वर है, क्योंकि जिस क्रम से घटनाएं सम्पन्न होती हैं उस मूद्धत नियमितता की व्याख्या सिवाय ईश्वर के अन्य किसी प्रकार से की ही नहीं जा सकती। क्योंकि ईश्वर में ज्ञान, इच्छा तथा प्रयत्न है। प्रलयकाल में आत्माओं की क्रियाशक्ति नष्ट हो जाती है तथा सृष्टि-रचना के समय उन्हें यह फिर प्राप्त हो जाती है, इस सबकी व्याख्या बिना दैवीय संचालन के सम्भव नहीं है। उदयन तथा श्रीधर ने कार्य-कारणभाव से अत्याधिक लाभ उठाया है।<sup>१</sup> यह धारणा करके कि यह जगत् एक कार्य है, नैय्यायिक ने जो सिद्ध करना है उसे पहले से स्वतः सिद्ध मान लिया है। पौषे तथा पशु-पक्षी स्वात्मनिर्भर नहीं है। ये उत्पन्न होते हैं, बढ़ते हैं तथा मृत्यु को प्राप्त होते हैं। व्यक्तिरूप वस्तुएं उत्पन्न पदार्थ हैं ऐसा कहने का अर्थ यह नहीं है कि यह जगत् एक पूर्ण इकाई के रूप में उत्पन्न पदार्थ है। नैय्यायिक अनेको नित्यसत्ताओं के अस्तित्व को स्वीकार करता है जो उत्पन्न पदार्थ नहीं हैं।<sup>२</sup> तो क्या यह जगत् सम्पूर्ण रूप में भी नित्य नहीं हो सकता? फिर क्या समस्त कार्यों के निमित्त कारण भी रहने आवश्यक है? जैसाकि हम पहले देख चुके हैं, कार्य-कारण का विधान, जिस रूप में नैय्यायिक इसकी व्याख्या करता है, सार्वभौम प्रामाणिकता नहीं रखता। उसी मार्यकता इसके अनिश्चित और कुछ नहीं है कि यह एक समान ग्राह साहचर्य-सम्बन्धी परिवर्तन को दर्शाना है। क्योंकि इसकी माक्षी इन्द्रियगोचर जगत् में ही रहते हैं, इसलिए उनके क्षेत्र को उससे परे बढ़ाना भूल है। सृष्टि के कारण का ज्ञान मानवीय मानिक से ताहर का विषय है। अनन्त कारणों की अनन्त प्रतीप गति असम्भव है, इसीलिए नैय्यायिक को एक ऐसे कारण के अस्तित्व पर बल देना पड़ा जो कार्य-कारण-श्रृंगार से बाहर है, जिसका अन्य कोई कारण नहीं है। गाराचार्य कार्य-कारणभाव की युक्ति का विरोध करते हुए हमें परामर्श देने हैं कि हम साहसपूर्वक यह स्वीकार करें कि यह विश्व हमें विद्यमान प्रतीत होता है, इसके अनिश्चित हम और कुछ नहीं जानते। इसका अस्तित्व अपने-आपसे है, अथवा यह किसी सुदूर कारण का कार्य है उसे हम नहीं समझ सकते। यदि हम किसी सुदूर कारण को स्वीकार करते हैं तो हम उसके भी सुदूर कारण की माग क्यों न करें, और इस प्रकार अनिश्चित काल तक माग करते-करते दिमाग ही खराब हो जाएगा। यदि ईश्वर का अस्तित्व है तो उसे किमते बनाया? साह्य के अनुसार, यह मान लेना कि विश्व ने अपने को अपने-आप बनाया उतना ही आसान है, जितना कि यह मानना कि विश्व के कर्ता ने अपने को अपने-आप बनाया। अत्यात्मविद्या की दृष्टि में यह प्रश्न कम नहीं हो सकता और समाधान समस्या में भी बुरा है। नैय्यायिक के सगुणवाद से तो और भी कठिनाइया उपस्थित होती हैं। प्रश्न उठता है कि सृष्टि का कर्ता शरीरी है या नहीं? यदि वह शरीरी है तो उसे अदृष्ट के अधीन मानना पड़ेगा, क्योंकि सब शरीरों की रचना अदृष्ट के ही आधार पर होती है। सब शरीर-धारी निर्मित होते हैं, और वे सूक्ष्म परमाणुओं तथा पाप-युष्य पर नियन्त्रण नहीं कर

१. न्यायकन्दली, पृष्ठ ५४-५७।

२. "नित्य वस्तु की कोई उत्पत्ति नहीं होती; और न ही नित्य वस्तु का कोई कारण होता है।"  
(न्यायवार्तिक, ४ : १, ३२)।



सकते। हम नहीं जानते कि नित्यशरीर क्या वस्तु है। इस विषय में नैयायिकों का मत स्पष्ट नहीं है। वे कभी कहते हैं कि परमेश्वर बिना किसी शरीररूपी साधन के सृष्टि की रचना करता है, और साथ-साथ यह भी कहते हैं कि हमारे अदृष्ट के कारण परमेश्वर को भी शरीर प्राप्त हो जाता है। कभी परमाणुओं को ही परमेश्वर का शरीर मान लिया जाता है, एवं अन्य अवसरो पर आकाश को शरीर की कोटि में लाया जाता है। यदि ईश्वर किसी अविद्य विधि में, शरीर के बिना, परमाणुओं द्वारा सृष्टि की रचना करने में समर्थ है, तो हम ऐसा भी कह सकते हैं कि वह बिना किसी पूर्व-प्रवृत्त स्थित सामग्री के सृष्टि की रचना कर सकता है।

ईश्वर की सिद्धि के लिए उपयुक्त की जानेवाली युक्तियों की प्रामाणिकता को हम यदि मान भी लें तो भी न्यायदर्शन का ईश्वर एक ऐसी पूर्ण आध्यात्मिक यथार्थ-सत्ता नहीं ठहरता कि जिसकी हम अपूर्ण अभिव्यक्तियाँ हों। वह हमसे और जगत् से भी बाह्य है, भले ही हम उसे सृष्टि का कारण, शासक तथा संहारकर्ता कह लें। यथार्थसत्ता असत्य अवस्थाओं से बनी है जो एक बाह्य बन्धन द्वारा शृङ्खला-बद्ध है, जैसेकि एक रस्मे में अनेक लकड़ियाँ बंधी रहती हैं। ईश्वर परमाणुओं का रचयिता नहीं, आपनु केवल उन्हें क्रमबद्ध करनेवाला है। उसकी बुद्धिमत्ता विश्व के तत्त्वों पर बाहर से कार्य करती है, आन्तरिक जीवनी शक्ति के रूप में कार्य नहीं करती। ईश्वर के विषय में हम प्रकार का विचार कि वह जगत् से परे, देश के समस्त विचार से बाहर, एक शाश्वत आत्मकेन्द्रित एकान्त में, बिल्कुल अलग रहता है, सर्वथा शुष्क और थोथा विचार है। हम इस प्रकार के द्वैतवाद को, जिसके अनुसार एक ओर एक अनन्त स्रष्टा तथा दूसरी ओर एक अनन्त विश्व हो, प्रमाणित नहीं कर सकते। ये दोनों ही एक-दूसरे को मर्यादित कर देंगे। जिन वस्तुओं की परिभाषा एक-दूसरे के प्रति की जाए, वे अवश्य सान्त्व होनी चाहिए। जीवात्माएँ कभी न कभी स्वातंत्र्य प्राप्त करती ही हैं। सबकी मुक्ति में मसार लुप्त हो जाएगा, ईश्वर का आधिपत्य भी समाप्त हो जाएगा। जिसका अन्त है उसका आदि भी है। दोनों ही शून्य से प्रादुर्भूत हुए होंगे और इसलिए शून्य में ही लुप्त भी हो जाएंगे। यह सत्य है कि सृष्टि-रचना का कारण ईश्वर का प्रेम बनाया गया है, किन्तु हम कल्पना के आधार पर सृष्टि का तात्पर्य क्या है? यदि परमाणु तथा आत्माएँ दोनों ही नित्य हैं, और उक्त दोनों की क्रिया-प्रतिक्रिया का ही परिणाम सृष्टि है, तो फिर सृष्टि-रचना में ईश्वर का स्थान कहाँ है? इसलिए या तो नैयायिक को ईश्वर को स्रष्टा मानने का विचार त्याग देना चाहिए अथवा यह स्वीकार करना चाहिए कि परमाणु तथा आत्माएँ ईश्वररूपी नित्य और शाश्वत कारणता की अभिव्यक्तियाँ हैं, यद्यपि इस कारणता को यान्त्रिक अर्थों में नहीं लिया जाना चाहिए। यह न्याय के इस सुझाव से उपलक्षित होता प्रतीत होता है कि पदार्थों का स्वरूप ही ईश्वर की देह है। यह एक ऐसा दृष्टान्त है जिसका उपयोग रामानुज के भाष्य में बहुत सावधानी के साथ और उच्च प्रयोजन को लेकर किया गया है। ईश्वर के अवश्यभावित्व का कुछ ऐसा ही विचार उसकी सर्वज्ञता के कारण बलात् हमारे ऊपर आरोपित किया गया है। न्याय के अनुसार, सान्त्व प्राणी केवल विचार को जानते हैं, और इस प्रकट तथ्य को भी कि यथार्थ

आध्यात्मिक अन्वेषण हमें इस बात के लिए बाध्य करता है कि हम आत्मा, को अन्य पदार्थों की कोटि का एक पदार्थ न समझें। यह एक इस प्रकार कि आदर्शवाद को जन्म देगा जो सहज बुद्धि के मत को उतना उलटेगा नहीं जितना कि उसके पार जाएगा। आध्यात्मिक आदर्शवाद भी हमें सहज बुद्धि तथा मनोविज्ञान के दृष्टिकोण से यह स्वीकार करने की अनुमति प्रदान करना है कि विचार तथा वास्तविकता में भेद है। हमारे अनुभव में अविच्छिन्नता तथा सामञ्जस्य का तात्पर्य है कि अननुभूत वस्तुओं की भी यथार्थ-सत्ता है। सांख्य और वेदान्त ने तर्क की दिशा में अनभव के गहनतर विश्लेषण का भार अपने ऊपर लिया। रामानुज के भाष्य में हमें न्याय के ब्रह्मविद्या-सम्बन्धी विचारों का अधिक व्यवस्थित समन्वा मिलता है।

### उद्धृत ग्रन्थों की सूची

- आथले : तर्कसंग्रह आफ अन्नंभट्ट—आंग्ल भाषानुवाद  
 कावेल : उद्यनकृत ऋसुमांजलि—आंग्ल भाषानुवाद  
 कावेल एण्ट गफ : सर्वदर्शनसंग्रह, ११  
 गंगानाथ झा : न्यायमूत्राज विद वात्स्यायन्य भाष्य एण्ड उद्योतकर्म  
 वार्तिक—आंग्लभाषानुवाद  
 कीथ : इग्टबन लौजिक एण्ड एंटोमिज़्म  
 मील : दि पौजिटिव मांडेंज आफ दि गेशियंट हिन्दन  
 विद्याभूषण : द्विरद्वी आफ इग्टयन लौजिक

## तीसरा अध्याय

### वैशेषिक का परमाणु-विषयक अनेकवाद

वैशेषिक दर्शन- विनायक तथा भास्कर- ज्ञान का सिद्धांत- पदार्थ-द्रव्य-  
परमाणुवाद- तीसरा भाग- अणु- कण- अथवा क्रिया- सामान्य- विशेष-  
सम्बन्ध- प्रमा- नी- एतत्- अणु- शेषिकदर्शन का सामान्य मूल्यांकन

#### वैशेषिक दर्शन

वैशेषिक दर्शन में यह नाम 'विशेष' शब्द के कारण दिया गया है। उक्त दर्शन अपने इस मन पर बल देता है कि इस विश्व के पृथक्-पृथक् पदार्थों, विशेषकर उन पृथक्-पृथक् जीवात्माओं और परमाणुओं में ही, जो प्रत्यक्ष के विषय नहीं हैं, यथार्थ विशिष्टत्व अथवा पृथक्त्व दिखाई देता है। यद्यपि पृथक्-पृथक् जीवात्माएँ सार्वभौम एवं सामाजिक सम्बन्धों से युक्त हैं जिनके द्वारा ही वे अपने-आपको पहचान सकती हैं तो भी वे इन सब सम्बन्धों के अनिश्चित अपना विशेषत्व रखती हैं। यथार्थ रूप में वैशेषिक दर्शन पार्यक्य का प्रतिपादन करनेवाला दर्शन है, क्योंकि यह ऐसे किसी भी प्रयत्न को सफल करने के लिए तैयार नहीं है जो जीवात्माओं तथा पदार्थों के पृथक्-पृथक् अस्तित्व को मिटाकर किसी ना-पतित प्रथिा पूर्ण व्यक्तित्व की स्थापना के लिए किया गया हो। इसका दृष्टिकोण स्थापनापरक होने की अपेक्षा वैज्ञानिक है, मूलेक्षणपरक न होकर विश्लेषणात्मक है, यद्यपि यह विश्व के, एक पूर्ण इन्द्रियों के रूप में सामान्य स्वरूप से सम्बद्ध दर्शनों का भी सवथा भुला नहीं सका है। विज्ञान का कार्य पृथक्-पृथक् विश्लेषण करना है जबकि दर्शन का कार्य समन्वय करना है। वैशेषिक को एक ऐसे सर्वान्तर्ग्राही समन्वय की रचना में कोई रूचि नहीं है जिसमें कि सब वस्तुओं के लिए स्थान हो, अर्थात् जो समस्त इन्द्रियजगत् तथा विचारजगत् की विविधता को एक ही व्यापक सूत्र में बाध सके। विज्ञान की भावना को लेकर यह दृश्य वस्तुओं के अत्यन्त सामान्य लक्षणों को सूत्रबद्ध करने का प्रयत्न करता है। यह अनुभव के विभिन्न पक्षों को उनकी संज्ञा देने तथा समुचित वर्गों में रखने का कार्य करता है। परिणामस्वरूप यह दर्शन पृथक्-पृथक् स्वरूप तो बतलाता है, किन्तु किसी यथोचित तथा व्यापक सिद्धान्त की स्थापना नहीं करता।

वैशेषिक दर्शन की प्रेरणा बौद्धदर्शन के प्रतीतिवाद के विरोध से प्रादुर्भूत हुई । जहाँ यह एक ओर ज्ञान के साधनों प्रत्यक्ष और अनुमान के विषय में बौद्धदर्शन के मत से सहमत है, वहाँ दूसरी ओर इसका यह भी तर्क है कि जीवात्माएँ तथा द्रव्य अपने-आपमें सारवान् तथा यथार्थ तथ्य हैं और इनके अस्तित्व का खण्डन इन्हे पदों के पीछे खेला जा रही एक परी-कथा के काल्पनिक चित्र मानकर नहीं किया जा सकता । इसको ईश्वरज्ञान-सम्बन्धी समस्याओं से कोई प्रयोजन नही । शंकराचार्य तो अपनी समीक्षा में यहाँ तक कहते हैं कि वैशेषिक की प्रवृत्ति मुख्यतः अनीश्वरवादिता की ओर है ।<sup>१</sup> चाहे जो भी हो, वैशेषिक अपने प्रारम्भिक रूप में एक अतिरिक्त मानसिक लोच के युग में प्रस्तुत किया गया, जबकि सशयवाद के अक्रूर विचारधारा के अन्दर पर्याप्त मात्रा में विद्यमान थे ।

यह दर्शन यद्यपि मुख्य रूप में भातिक तथा आध्यात्मिक विज्ञान का दर्शन है, तो भी तर्कसम्बन्धी विवादों का इसके पर्वती ग्रन्थों में कुछ गंभीर ध्वनि पाया जाता है । वैशेषिक और न्याय अपने तार्किक सिद्धान्तों, यथा आत्मा के स्वरूप और गुणों तथा विश्व की परमाणुपरक प्रकल्पना के विषय में एकमत हैं । परन्तु वर्गीकरण तथा पदार्थों के विशिष्टत्व के निरूपण में एक परमाणुवाद की प्रकल्पना के परिष्कार में वैशेषिक दर्शन अपना विशेष महत्त्व रखता है ।

## २

## निर्माणकाल तथा सार्थक्य

‘वैशेषिक दर्शन का निर्माण न्यायदर्शन से बहुत पूर्व हुआ प्रतीत होता है ।’<sup>२</sup> गाँवें महोदय की उक्त सम्मति युक्तिगुप्त प्रतीत होगी है । मानवीय ज्ञान में विशेष, सामान्य से पहले आता है । ज्ञान की प्रकल्पना, जैसी कि हमें न्याय-शास्त्र में मिलती है तब तक सम्भव नहीं है । मानी है जब तक कि ज्ञान स्वतन्त्र रूप में उत्पन्न नहीं कर लेता । तर्कशास्त्र आलोचक तथा सुधारक के रूप में प्रकट होता है । कणाद के सूत्र तथा प्रशस्तपादकृत ‘पदार्थधर्मसंग्रह’ पर न्यायशास्त्र का कोई प्रभाव नहीं है, जबकि गौतम के सूत्र तथा वास्तुधायन के भाष्य वैशेषिक मत से पर्याप्त मात्रा में परभावित हुए हैं ।

यह भी बलपूर्वक कहा जाता है कि जैनोपम दर्शन की रचना बौद्ध तथा जैन-दर्शनों से पूर्व हुई । बौद्धों ने ‘निर्माण’ की प्रकल्पना का आदि उद्भव-वैशेषिक की ‘अपत्यायंवाद’ की प्रकल्पना से ज्ञात माना जाता है । जैनो के ‘आत्मिकाय’ तथा उनकी परमाणुवाद की प्रकल्पना का मूल भी वैशेषिक में ही है, जिसका उल्लेख अनेकों जैन-ग्रन्थों तथा ललितविष्णु में भी मिलता है ।

१. शंकराचार्य वैशेषिक के अन्यायियों का अर्थदर्शनार्थक उद्भव आशयवादी मानते हैं (शाङ्करभाष्य, २. २, १८) ।

२. गाँवें : दि फिलासफी आफ ऐशियम, इण्डिया, पृष्ठ २० ।

लंकावतारसूत्र में भी परमाणुवाद का सकेत पाया जाता है। जैनो का एक परवर्ती ग्रन्थ 'आवश्यक' रोहगुण (१८ ई०) को वैशेषिक दर्शन का रचयिता मानता है, जो जैनधर्म के छठे विभेद का प्रधान गुरु था। यद्यपि उक्त ग्रन्थ का वैशेषिक-विचार-सम्बन्धी आख्यान कणाद की योजना के मनुकूल है, किन्तु इसके उस दावे को कि वैशेषिक दर्शन जैनदर्शन की ही एक शाखा है, प्रमाणित करना कठिन होगा। जैनदर्शन तथा वैशेषिक में जो समानता का विषय है और जिसके कारण उक्त दावे का सकेत मिल सकता है वह परमाणुवाद की प्रकल्पना है, किन्तु इस विषय में भी दोनों के विचारों में मौलिक भिन्नता पाई जाती है। जैन मत के अनुसार, गुणों की दृष्टि में परमाणु एक-समान हैं। प्रत्येक परमाणु में रस, रस, गन्ध और स्पर्श तथा शब्द के उत्पादन की क्षमता विद्यमान है, यद्यपि वह स्वयं निःशब्द है। वैशेषिक के मत में गुणों की दृष्टि से परमाणुओं में भेद है। वे वायु, जल, अग्नि और पृथ्वी जिसके भी परमाणु हों उनके हिसाब से एक दो, तीन अथवा चार सामान्य गुण रखते हैं, और शब्द के साथ उनका कोई सम्बन्ध नहीं है। परमाणुवाद की प्रकल्पना, द्रव्यों का अतीन्द्रिय और ज्ञान के साधारणों की स्वीकृति का पूर्णतया यह सकेत करता है कि वैशेषिक दर्शन की रचना बद्ध और महावीर के समय (छठी-पाचवीं शताब्दी ई० पू०) के लगभग हुई।

वैशेषिक दर्शन की व्याख्या व्यवस्थित रूप में सबसे पहले कणाद (रामभुज अथवा कणभक्ष) के वैशेषिक सूत्र में मिलती है। यह नाम जिसका प्रथम शब्द-व्युत्पत्ति शास्त्र की दृष्टि से अणुभक्षक होता है उनके रचयिता का उस लिए भी पड गया हो क्योंकि उसके दर्शन का सिद्धान्त परमाणुवाद है। इस दर्शन को श्रौतकथ दर्शन भी कहा जाता है।<sup>१</sup> ऐसा प्रतीत होता है कि उक्त सूत्र के रच-

१. मेक्रेड ब्रह्मशास्त्र दि इन्ड, पृष्ठ ४५, पृष्ठ ३८।

२. द्रव्य, गुण, कर्म, सम्बन्ध की स्वीकार 'क' का गया है, तथा सामान्य परमाणु विषय में श्रौतकथी विविक्तता पाई जाती है। सामान्य के निम्न में विशेषण है :

(१) महासामान्य, जो परमाणु, तथा प्रथमभेदक, तथा नाम नहीं जाने और नामात्त, अथवा श्रेयत्व अर्थात् जानने की सम्भावना के लिए उत्तरदायी है। मूल श्रेयता परमाणु की है (सामान्य प्रशस्तपादकृति पदाथधर्मसम्बन्ध, पृष्ठ २६) वैशेषिकसूत्र. : १, ८। महासामान्य का अर्थ सामान्य और किसी उच्चतर वस्तु की उपजात नहीं है, जबकि अन्य सामान्य तथा विशेषणों का। (२) सामान्य, जो स्वतन्त्र अथवा वैशेषिकों के भाव से अस्तित्व में प्रकल्पित है अथवा सामान्य परमाणुओं का सामान्य गुण (साधर्म्य) बताता है, और (३) सामान्य विशेषण के लक्षण सामान्य परमाणु द्वारा ही प्राप्त आ जाते हैं। देखिए यूरै : 'वैशेषिक फिलॉसफी', पृष्ठ ३७-८।

३. देखिए यूरै : 'वैशेषिक फिलॉसफी, पृष्ठ ३२-३। का कथन में अपने 'महासूत्र' नामक ग्रन्थ में वैशेषिक का निगमण युद्ध में पूरा हुआ, ऐसा कहा है (वर्ष, पृष्ठ १०-०)।

४. यद्यपि परमाणु-विषयक प्रकल्पना कुछ बाह्य ज्ञान वचनोपेक्षों की पाई जाती है, किन्तु वैशेषिक का यह प्रधान लक्षण है। देखिए ब्रह्मसूत्र, २ : २, ६, और धनातरकृत 'वैशेषिक-वन्द्यटीका', पृष्ठ ८६।

५. यूरै कृत वैशेषिक फिलॉसफी।

यिता का यथार्थ नाम 'कार्यप' था ।<sup>१</sup> यह ग्रन्थ दस अध्यायों में विभक्त है । प्रथम अध्याय में द्रव्य, गुण, क्रिया, सामान्य तथा विशेष आदि पाँच पदार्थों का विवेचन किया गया है । द्वितीय अध्याय में विभिन्न द्रव्यों का, जिनमें आत्मा तथा मन सम्मिलित नहीं है, विवेचन किया गया है । आत्मा और मन, इन्द्रियों के विषयों तथा अनुमान के स्वरूप का विवेचन तृतीय अध्याय में किया गया है । चतुर्थ अध्याय का मुख्य विषय परमाणुओं द्वारा विश्व की रचना है । पंचम अध्याय में क्रिया का स्वरूप और उसके प्रकार बताए गए हैं । नैतिक समस्याओं पर षष्ठ अध्याय में विचार किया गया है । सप्तम अध्याय में गुण, आत्मा तथा समवाय-सम्बन्धी प्रश्नों का विवेचन है । पिछले तीन अध्याय मुख्य रूप से तर्क-विषयक हैं और इनमें प्रत्यक्षज्ञान, अनुमान तथा कार्य-कारणभाव के सिद्धान्त का प्रतिपादन किया गया है । जैसाकि हम ऊपर कह आए हैं, कई कारणों से वैशेषिकसूत्र न्यायसूत्र से पूर्वकाल के बने प्रतीत होते हैं, और सम्भवतः ब्रह्मसूत्र के समकालीन हैं ।<sup>२</sup> क्योंकि कोटिल्य ने ग्रान्वीक्षिकी-विद्या के अन्दर वैशेषिक का उल्लेख नहीं किया है इसलिए यह कहा जाता है कि इस दर्शन का निर्माण सूत्ररूप में ३०० ई० पू० के पश्चात् हुआ । ऐसा प्रतीत

१. प्रशस्तपाद कृत पदार्थधर्मसंग्रह, पृष्ठ २०० ।

२. वा-स्यायन ने वैशेषिकसूत्र में एक उद्धरण दिया है, जिसमें न्याय द्वारा किए गए अनुमान के 'पूर्ववत्' व 'शेषवत्' भेदों में अभिन्नता उपलब्ध नहीं होती । वैशेषिकसूत्र में काव को परम कारण मानने का उल्लेख है (० : ०, १ ; ५ : २, ०६) प्रो० यही विचार श्वेताश्विन उपनिषद् में भी दिखाया गया है (१ : १, ०), किन्तु विन्याय दर्शना में से एक ने भी इस नहीं अपनाया है । आत्मविषयक समस्या पर भी वैशेषिक इसके अस्तित्व को सिद्ध करने का प्रयत्न नहीं करता, बल्कि उसकी रुचि अधिकतर इस विवेचन में है कि आत्मा अनुमान वा विषय है अथवा मात्तान् अन्तर् स्थि का । बादरायण ने ब्रह्मसूत्र (० : २, ११) में परमाणुवाद का उल्लेख किया है, और कणाद ने अर्थात् तथा प्रत्यक्षा मन जैसे वेदान्त के पारिभाषिक शब्दों का प्रयोग किया है, और जब वह पल्लवक यह प्रतिपादन करता है कि आत्मा की मिद्धि केवल श्रुति में ही नहीं जानी और शरीर तीन या पाच तत्वों में मिलकर नहीं बना है (वैशेषिकसूत्र, ३ : २, १ ; ४ : २, ०-३), तो उनकी दृष्टि में वेदान्त की प्रकल्पना हाती है । यदि हम टीकाकारों पर विश्वास करें तो वैशेषिकसूत्र भीमासा तथा सांग्रय के ज्ञान की प्रकल्पना करता है । देखिए वैशेषिकसूत्र, २ : १, २० ; ३ : १, १-२ ; ५ : ०, ११-२० ; ७ : ०, ३-८ ; ७ : ०, १३ ; १ : २, ३ । वसुभिन्नकृत 'अभियममहाविभाषाशास्त्र' में पांच प्रकार के कर्मों का उल्लेख है । चरक द्वारा किये गये वैशेषिक के प्रति संवेत हंगारे लिए अधिक सहायक नहीं है । नागाजुन ने अपने 'प्रज्ञापारमिताशास्त्र' में वैशेषिक की उस प्रकल्पना का उल्लेख किया है जिसके अनुस्मरण काल एक अपरिवर्तनीय यथार्थरुत्ता है, जो एक कारण में संबद्ध है (वैशेषिकसूत्र, २ : २, ७-१ ; ५ : २, २६ ; ७ : १, २५) । देश, परमाणु और आत्मा के विषय में किए गए उक्त उल्लेख यह संकेत करते हैं कि वह वैशेषिकसूत्र में अभिन्न था, और उसने वस्तुतः अनेकों मनु उद्धृत भी किए हैं, जैसे आत्मा के स्वरूप के सम्बन्ध में ३ : ०, ४ और ३ : १, २ ; परमाणु-विषयक प्रकल्पना के विषय में, ४ : १, १ तथा ७ : १, १० ; तथा आणविक संघात के विषय में, ६ : २, १३ और ५ : २, १७-१८ । आर्षदेव वैशेषिकसूत्र में अभिन्न है, और हरिवर्धन सूत्र निर्माण के पश्चात् हुए वैशेषिक दर्शन के विकास को जानता है । देखिए यूई कृत वैशेषिक फिनासफी, ४६-५५ ।

३. डा० दासगुण का सुभाव है कि वैशेषिक, जैसीकि इसकी व्याख्या कणाद के सूत्र में की गई

होता है कि कणाद के सूत्रों में पीछे कुछ अंश समय-समय पर जुड़ते चले गए।<sup>१</sup> कुछेक सूत्र कण्णद के उक्त ग्रन्थ में ऐसे भी मिलते हैं जिनपर भाष्यकार प्रशस्तपाद ने भाष्य नहीं किया। इससे यह संकेत मिलता है कि जिस समय प्रशस्तपाद ने वैशेषिकसूत्र पर भाष्य लिखा, वे सूत्र उसमें सम्मिलित नहीं थे। जहाँ कणाद ने केवल तीन ही पदार्थों का वर्णन किया,<sup>२</sup> प्रशस्तपाद ने उनमें तीन और जोड़ दिये और उनमें भी आगे चलकर अभाव नाम का एक पदार्थ और जोड़ दिया गया। कणाद की सूची में प्रशस्तपाद द्वारा सात गुण और जोड़ दिए गए हैं।<sup>३</sup>

प्रशस्तपादकृत पदार्थधर्मसंग्रह, सूत्र पर अधिकांश भाष्य न होकर उसी विषय का एक महत्त्वपूर्ण स्वतन्त्र ग्रन्थ है। इस मत की रक्षा करना कि प्रशस्तपाद के परिपक्व विचार कणाद के ग्रन्थ में दिए गए सुभावों का केवल विकास-मात्र है, कठिन है।<sup>४</sup> प्रशस्तपाद द्वारा चौबीस गुणों का विवरण, मृष्टि की रचना और उसके महार का सिद्धान्त, हेत्वाभासों का कथन तथा अनुमान का स्वरूप कणाद के ग्रन्थ में निश्चिन्नरूप से जोड़े गए हैं। वह न्यायदर्शन द्वारा अत्यधिक प्रभावित हुए और वात्स्यायन के पीछे हुआ था। उसका काल चौथी शताब्दी के अन्त में रखा जा सकता है।<sup>५</sup>

है, मीमांसा की किमी प्राचीन शाखा को प्रस्तुत करता है (हिस्ट्री आफ इण्डियन फिलासफी, पृष्ठ २८०-८५)। यह युक्ति कि वैशेषिकसूत्र का प्रारम्भ धर्म की व्याख्या करने के लक्ष्य की घोषणा से होता है और समाधि इस समाश्वासन के साथ होनी है कि वैदिक कर्म अष्ट को शक्ति में सुख-समृद्धि की ओर ले जाने हैं, निर्णायक नहीं है, क्योंकि धर्म-सम्बन्धी विवेचन तथा आग्रह के विषय में किसी एक दर्शन का एकाधिकार नहीं माना जा सकता। वैशेषिक तथा मीमांसा के मध्य जो भेदपरक विषय हैं उनके समाधान का प्रयत्न मंतीयजनक नहीं माना जा सकता। कणाद का मत है कि वेद ईश्वर के रचित नहीं, बल्कि ऋषियों के रचित ग्रन्थ हैं (२ : १, १८ ; ६ : १, १-२), जबकि मीमांसा का दृढ़ निश्चय है कि वेद नित्य हैं, जिन्हें परवर्ती विकास नहीं माना जा सकता। शब्द ही नित्यता तथा वेदों की नित्यता इन दोनों सिद्धान्तों का परस्पर घनिष्ठ सम्बन्ध है। विचारों तथा प्राभाषिक शब्दों में समानता रहते हुए भी यह कहना कठिन है कि वैशेषिक मीमांसा की एक शाखा है।

१. फेडिगन, 'द वैशेषिक सिस्टम', पृष्ठ १०-११।

२. वैशेषिकसूत्र, ८ : २, ३। अर्थ इति द्रयगुणकर्मसु (१ : १, ४), जो छः पदार्थों का प्रतिपादन करना है, पीछे में जोड़ा गया कहा जाता है।

३. और देखिए वैशेषिकसूत्र, १ : १, ४ ; १ : १, ६ ; १ : २, ३।

४. देखिए दासगुप्त : 'हिस्ट्री आफ इण्डियन फिलासफी', खण्ड १, पृष्ठ ३५१ ; 'इण्डियन लौजिक एण्ड एटोमिज्म', पृष्ठ २५ और ३३ ; यूई, 'वैशेषिक फिलासफी', पृष्ठ १७, टिप्पणी ३। "लगभग सब विलक्षण सिद्धान्त, जो परवर्ती वैशेषिकों को नैत्याधिकों तथा अन्य शाखाओं से पृथक करते थे, प्रशस्तपाद के ग्रन्थ में पाए जाते हैं और वे कणाद के सूत्र में अनुपलब्ध हैं। द्वि.व, पाक-जोत्पत्ति, विभागज विभाग और ऐसे ही अन्य अनेकों सिद्धान्तों को, जिन्हें वैशेषिक दर्शन की विलक्षणताएं माना गया है, कणाद के सूत्रों में छुआ भी नहीं गया है, यद्यपि प्रशस्तपाद के भाष्य में उनपर खूब अच्छी तरह विचार-विमर्श किया गया है।" (बोडास : तर्कसंग्रह, पृष्ठ ३७)।

५. कौथ ने दिव्नाग की पूर्ववर्तिता तथा प्रशस्तपाद के उसके प्रति तार्किक सिद्धान्त के नाना विषयों

प्रशस्तपाद के ग्रन्थ के आधार पर निर्मित एक वैशेषिक पुस्तक चन्द्रकृत दशपदार्थशास्त्र है, जो चीनी भाषा में अनूदित होकर सुरक्षित है। (६४८ ई०)। किन्तु भारत की विचारधारा के विकास पर इसका प्रभाव नहीं हुआ।<sup>१</sup> रावण-भाष्य तथा भारद्वाजवृत्ति,<sup>२</sup> जिन्हें वैशेषिक की टीकाएँ बताया जाता है, उपलब्ध नहीं हैं। प्रशस्तपाद के ग्रन्थ पर चार टीकाएँ लिखी गई हैं। जाये हैं—व्योमशेखरकृत 'व्योमवती', श्रीधरकृत 'न्यायकन्दली', उदयनकृत 'किरणावली' (दसवीं शताब्दी) और श्रीवत्सकृत 'लीलावती'<sup>३</sup> (ग्यारहवीं शताब्दी)। ग्रन्थ तीनों की अपेक्षा व्योमवती पूर्ववर्ती है।<sup>४</sup> श्रीधर की न्यायकन्दली १११ ई० में लिखी गई और टीकाकार कुमारिका मण्डन तथा धर्मोत्तर के विचारों से परिचित है। लीलावती तथा किरणावली सम्भवतः न्यायकन्दली के तुरन्त बाद लिखी गईं। श्रीधर तथा उदयन दोनों ही ईश्वर के अस्तित्व तथा अभाव नामक पदार्थ को स्वीकार करते हैं। शिवादित्यकृत सप्तपदार्थी ग्रन्थ भी इसी काल का है।<sup>५</sup> यह न्याय तथा वैशेषिक के सिद्धान्तों को एक ही पूर्ण इकाई के भागों के रूप में प्रस्तुत करता है। यह पदार्थों की व्याख्या से प्रारम्भ होता है और न्याय के तर्कों को ज्ञान के गूण के रूप में पस्त करता है। लौगाक्षि भास्वरकृत तर्ककौमुदी एक और महत्त्वपूर्ण ग्रन्थ है जिसका आधार प्रशस्तपाद की पुस्तक है। वैशेषिकसूत्र पर शङ्करानन्दकृत 'उपस्कार' एक और ग्रन्थ भी कुछ

में मन्थनी होने में सम्भव है। एक सप्तपदन अरण्य शिवाय (उपनिषत्तर्किका, १। १। १५, पृष्ठ १३-१४०)। उसमें सप्तपदन का अर्थ 'वैशेषिक' है, पृष्ठ २१०-२१। शङ्कर और उद्योतकर प्रशस्तपाद के ग्रन्थ का महत्त्व है। यह कीर्त्य के ग्रन्थों की भाँति भी कहेंगे, यही वह उद्योतकर के पूर्व और दिग्गम के पद्यों में है, जो न्याय पानवीनी की से विद्यमान था। यदि छः पदार्थों के सिद्धान्त को प्रतिपादन करने का उद्देश्य है तो वह वास्तविकता का पूर्णवर्ती अथवा कम से कम उच्चतम सत्ता का प्रतिपादन है। शिवाय (२५, २७०) और परमार्थ (४११-४१६ ई०) प्रशस्तपाद के आधार पर लिखे गए हैं। दर्शन सूत्र : वैशेषिक फिलाम्पी, पृष्ठ १८।

१. यह के अनुस्मरण, निम्नलिखित ग्रन्थों में लिखी भाषा में अनूदित है। १. २. ३. ४. ५. ६. ७. ८. ९. १०. ११. १२. १३. १४. १५. १६. १७. १८. १९. २०. २१. २२. २३. २४. २५. २६. २७. २८. २९. ३०. ३१. ३२. ३३. ३४. ३५. ३६. ३७. ३८. ३९. ४०. ४१. ४२. ४३. ४४. ४५. ४६. ४७. ४८. ४९. ५०. ५१. ५२. ५३. ५४. ५५. ५६. ५७. ५८. ५९. ६०. ६१. ६२. ६३. ६४. ६५. ६६. ६७. ६८. ६९. ७०. ७१. ७२. ७३. ७४. ७५. ७६. ७७. ७८. ७९. ८०. ८१. ८२. ८३. ८४. ८५. ८६. ८७. ८८. ८९. ९०. ९१. ९२. ९३. ९४. ९५. ९६. ९७. ९८. ९९. १००. १०१. १०२. १०३. १०४. १०५. १०६. १०७. १०८. १०९. ११०. १११. ११२. ११३. ११४. ११५. ११६. ११७. ११८. ११९. १२०. १२१. १२२. १२३. १२४. १२५. १२६. १२७. १२८. १२९. १३०. १३१. १३२. १३३. १३४. १३५. १३६. १३७. १३८. १३९. १४०. १४१. १४२. १४३. १४४. १४५. १४६. १४७. १४८. १४९. १५०. १५१. १५२. १५३. १५४. १५५. १५६. १५७. १५८. १५९. १६०. १६१. १६२. १६३. १६४. १६५. १६६. १६७. १६८. १६९. १७०. १७१. १७२. १७३. १७४. १७५. १७६. १७७. १७८. १७९. १८०. १८१. १८२. १८३. १८४. १८५. १८६. १८७. १८८. १८९. १९०. १९१. १९२. १९३. १९४. १९५. १९६. १९७. १९८. १९९. २००. २०१. २०२. २०३. २०४. २०५. २०६. २०७. २०८. २०९. २१०. २११. २१२. २१३. २१४. २१५. २१६. २१७. २१८. २१९. २२०. २२१. २२२. २२३. २२४. २२५. २२६. २२७. २२८. २२९. २३०. २३१. २३२. २३३. २३४. २३५. २३६. २३७. २३८. २३९. २४०. २४१. २४२. २४३. २४४. २४५. २४६. २४७. २४८. २४९. २५०. २५१. २५२. २५३. २५४. २५५. २५६. २५७. २५८. २५९. २६०. २६१. २६२. २६३. २६४. २६५. २६६. २६७. २६८. २६९. २७०. २७१. २७२. २७३. २७४. २७५. २७६. २७७. २७८. २७९. २८०. २८१. २८२. २८३. २८४. २८५. २८६. २८७. २८८. २८९. २९०. २९१. २९२. २९३. २९४. २९५. २९६. २९७. २९८. २९९. ३००. ३०१. ३०२. ३०३. ३०४. ३०५. ३०६. ३०७. ३०८. ३०९. ३१०. ३११. ३१२. ३१३. ३१४. ३१५. ३१६. ३१७. ३१८. ३१९. ३२०. ३२१. ३२२. ३२३. ३२४. ३२५. ३२६. ३२७. ३२८. ३२९. ३३०. ३३१. ३३२. ३३३. ३३४. ३३५. ३३६. ३३७. ३३८. ३३९. ३४०. ३४१. ३४२. ३४३. ३४४. ३४५. ३४६. ३४७. ३४८. ३४९. ३५०. ३५१. ३५२. ३५३. ३५४. ३५५. ३५६. ३५७. ३५८. ३५९. ३६०. ३६१. ३६२. ३६३. ३६४. ३६५. ३६६. ३६७. ३६८. ३६९. ३७०. ३७१. ३७२. ३७३. ३७४. ३७५. ३७६. ३७७. ३७८. ३७९. ३८०. ३८१. ३८२. ३८३. ३८४. ३८५. ३८६. ३८७. ३८८. ३८९. ३९०. ३९१. ३९२. ३९३. ३९४. ३९५. ३९६. ३९७. ३९८. ३९९. ४००. ४०१. ४०२. ४०३. ४०४. ४०५. ४०६. ४०७. ४०८. ४०९. ४१०. ४११. ४१२. ४१३. ४१४. ४१५. ४१६. ४१७. ४१८. ४१९. ४२०. ४२१. ४२२. ४२३. ४२४. ४२५. ४२६. ४२७. ४२८. ४२९. ४३०. ४३१. ४३२. ४३३. ४३४. ४३५. ४३६. ४३७. ४३८. ४३९. ४४०. ४४१. ४४२. ४४३. ४४४. ४४५. ४४६. ४४७. ४४८. ४४९. ४५०. ४५१. ४५२. ४५३. ४५४. ४५५. ४५६. ४५७. ४५८. ४५९. ४६०. ४६१. ४६२. ४६३. ४६४. ४६५. ४६६. ४६७. ४६८. ४६९. ४७०. ४७१. ४७२. ४७३. ४७४. ४७५. ४७६. ४७७. ४७८. ४७९. ४८०. ४८१. ४८२. ४८३. ४८४. ४८५. ४८६. ४८७. ४८८. ४८९. ४९०. ४९१. ४९२. ४९३. ४९४. ४९५. ४९६. ४९७. ४९८. ४९९. ५००. ५०१. ५०२. ५०३. ५०४. ५०५. ५०६. ५०७. ५०८. ५०९. ५१०. ५११. ५१२. ५१३. ५१४. ५१५. ५१६. ५१७. ५१८. ५१९. ५२०. ५२१. ५२२. ५२३. ५२४. ५२५. ५२६. ५२७. ५२८. ५२९. ५३०. ५३१. ५३२. ५३३. ५३४. ५३५. ५३६. ५३७. ५३८. ५३९. ५४०. ५४१. ५४२. ५४३. ५४४. ५४५. ५४६. ५४७. ५४८. ५४९. ५५०. ५५१. ५५२. ५५३. ५५४. ५५५. ५५६. ५५७. ५५८. ५५९. ५६०. ५६१. ५६२. ५६३. ५६४. ५६५. ५६६. ५६७. ५६८. ५६९. ५७०. ५७१. ५७२. ५७३. ५७४. ५७५. ५७६. ५७७. ५७८. ५७९. ५८०. ५८१. ५८२. ५८३. ५८४. ५८५. ५८६. ५८७. ५८८. ५८९. ५९०. ५९१. ५९२. ५९३. ५९४. ५९५. ५९६. ५९७. ५९८. ५९९. ६००. ६०१. ६०२. ६०३. ६०४. ६०५. ६०६. ६०७. ६०८. ६०९. ६१०. ६११. ६१२. ६१३. ६१४. ६१५. ६१६. ६१७. ६१८. ६१९. ६२०. ६२१. ६२२. ६२३. ६२४. ६२५. ६२६. ६२७. ६२८. ६२९. ६३०. ६३१. ६३२. ६३३. ६३४. ६३५. ६३६. ६३७. ६३८. ६३९. ६४०. ६४१. ६४२. ६४३. ६४४. ६४५. ६४६. ६४७. ६४८. ६४९. ६५०. ६५१. ६५२. ६५३. ६५४. ६५५. ६५६. ६५७. ६५८. ६५९. ६६०. ६६१. ६६२. ६६३. ६६४. ६६५. ६६६. ६६७. ६६८. ६६९. ६७०. ६७१. ६७२. ६७३. ६७४. ६७५. ६७६. ६७७. ६७८. ६७९. ६८०. ६८१. ६८२. ६८३. ६८४. ६८५. ६८६. ६८७. ६८८. ६८९. ६९०. ६९१. ६९२. ६९३. ६९४. ६९५. ६९६. ६९७. ६९८. ६९९. ७००. ७०१. ७०२. ७०३. ७०४. ७०५. ७०६. ७०७. ७०८. ७०९. ७१०. ७११. ७१२. ७१३. ७१४. ७१५. ७१६. ७१७. ७१८. ७१९. ७२०. ७२१. ७२२. ७२३. ७२४. ७२५. ७२६. ७२७. ७२८. ७२९. ७३०. ७३१. ७३२. ७३३. ७३४. ७३५. ७३६. ७३७. ७३८. ७३९. ७४०. ७४१. ७४२. ७४३. ७४४. ७४५. ७४६. ७४७. ७४८. ७४९. ७५०. ७५१. ७५२. ७५३. ७५४. ७५५. ७५६. ७५७. ७५८. ७५९. ७६०. ७६१. ७६२. ७६३. ७६४. ७६५. ७६६. ७६७. ७६८. ७६९. ७७०. ७७१. ७७२. ७७३. ७७४. ७७५. ७७६. ७७७. ७७८. ७७९. ७८०. ७८१. ७८२. ७८३. ७८४. ७८५. ७८६. ७८७. ७८८. ७८९. ७९०. ७९१. ७९२. ७९३. ७९४. ७९५. ७९६. ७९७. ७९८. ७९९. ८००. ८०१. ८०२. ८०३. ८०४. ८०५. ८०६. ८०७. ८०८. ८०९. ८१०. ८११. ८१२. ८१३. ८१४. ८१५. ८१६. ८१७. ८१८. ८१९. ८२०. ८२१. ८२२. ८२३. ८२४. ८२५. ८२६. ८२७. ८२८. ८२९. ८३०. ८३१. ८३२. ८३३. ८३४. ८३५. ८३६. ८३७. ८३८. ८३९. ८४०. ८४१. ८४२. ८४३. ८४४. ८४५. ८४६. ८४७. ८४८. ८४९. ८५०. ८५१. ८५२. ८५३. ८५४. ८५५. ८५६. ८५७. ८५८. ८५९. ८६०. ८६१. ८६२. ८६३. ८६४. ८६५. ८६६. ८६७. ८६८. ८६९. ८७०. ८७१. ८७२. ८७३. ८७४. ८७५. ८७६. ८७७. ८७८. ८७९. ८८०. ८८१. ८८२. ८८३. ८८४. ८८५. ८८६. ८८७. ८८८. ८८९. ८९०. ८९१. ८९२. ८९३. ८९४. ८९५. ८९६. ८९७. ८९८. ८९९. ९००. ९०१. ९०२. ९०३. ९०४. ९०५. ९०६. ९०७. ९०८. ९०९. ९१०. ९११. ९१२. ९१३. ९१४. ९१५. ९१६. ९१७. ९१८. ९१९. ९२०. ९२१. ९२२. ९२३. ९२४. ९२५. ९२६. ९२७. ९२८. ९२९. ९३०. ९३१. ९३२. ९३३. ९३४. ९३५. ९३६. ९३७. ९३८. ९३९. ९४०. ९४१. ९४२. ९४३. ९४४. ९४५. ९४६. ९४७. ९४८. ९४९. ९५०. ९५१. ९५२. ९५३. ९५४. ९५५. ९५६. ९५७. ९५८. ९५९. ९६०. ९६१. ९६२. ९६३. ९६४. ९६५. ९६६. ९६७. ९६८. ९६९. ९७०. ९७१. ९७२. ९७३. ९७४. ९७५. ९७६. ९७७. ९७८. ९७९. ९८०. ९८१. ९८२. ९८३. ९८४. ९८५. ९८६. ९८७. ९८८. ९८९. ९९०. ९९१. ९९२. ९९३. ९९४. ९९५. ९९६. ९९७. ९९८. ९९९. १०००।

२. देविय 'सप्तप्रभा', २ : २, ११. भाष्य : लक्ष्मण, पृष्ठ ६०। भारद्वाज-निभाष्य, जिसे गङ्गावर ने सम्पादित किया है (कलकत्ता, १९२६), भाष्य में पद्यों का प्रभाव है, और इसमें किन्हीं ही महत्त्वपूर्ण परिवर्तन किए गए हैं। देविय फिलाम्पीकृत 'द वैशेषिक सिस्टम', पृष्ठ ३५-४०।

३. उपनाम बल्लभ।

४. सप्तपदार्थों के घाटे के अन्वयण की प्रस्तावना देविय।

५. शिवादित्य उदयन के पीछे हुआ तथा गङ्गाश में पहले हुआ, क्योंकि गङ्गाश उसके मत में परिवर्तित है।



- महत्त्व का है।<sup>१</sup> विश्वनाथ (सत्रहवीं शताब्दी) अपने 'भाषापरिच्छेद' तथा उसपर 'सिद्धान्तमुक्तावली' नामक टीका में कणाद की योजना का विवेचन करता है। वह नव्यन्याय द्वारा पर्याप्त मात्रा में प्रभावित हुआ था। अन्नभट्ट के ग्रन्थ, जगदीशकृत तर्कामृत (१६३५ ई०) तथा जयनारायणकृत 'विवृति' (सत्रहवीं शताब्दी) वैशेषिक सिद्धान्तों के उपयोगी संक्षिप्त संग्रह हैं। विवृति यद्यपि 'उपस्कार' पर अंधाधुन है, तो भी कुछ विषयों में इससे मतभेद रखती है।<sup>१</sup>

### ज्ञान का सिद्धान्त

वैशेषिक के तर्क तथा न्याय के तर्क में थोड़ा-सा ही भेद है। ज्ञान, जोकि तर्क की विशेष समस्या है, नानाविध ग्राह्यताओं द्वारा ग्रहण कर लेना है, क्योंकि इसके प्रमेय विषय अनन्त है।<sup>१</sup> प्रामाणिक ज्ञान के चार प्रकार स्वीकार किए गए हैं, जो ये हैं : प्रत्यक्ष, लौकिक (अनुमान), स्मृति, तथा अन्तर्दृष्टि-न्य ज्ञान (आर्यज्ञान)। प्रत्यक्ष के द्वारा हम द्रव्य, गुण, कर्म तथा सामान्यताओं का वाच प्राप्त करने के योग्य होते हैं। ठोस द्रव्य, जो हिस्सों से बनने हैं, प्रत्यक्ष ज्ञान की पट्टन के अन्दर हैं, किन्तु परमाणु तथा द्रव्यणुक नहीं हैं। वैशेषिक योगियों को प्रत्यक्ष की स्वीकार करना है जिसके द्वारा आत्मा का प्रत्यक्ष ज्ञान होता है।<sup>१</sup> वैशेषिक उपमान, गतिह्य (परम्परा) तथा शाब्द ज्ञान को अनुमान के अन्तर्गत रखता है। शारीरिक वस्तुओं की प्रामाणिकता वचनाओं की प्रामाणिकता के अनुमान में है।<sup>१</sup> न्याय की भाँति, वैशेषिक भी मीमांसा के शब्द की नित्यता तथा वेदों की नितान्त प्रामाणिकता के सिद्धान्त का प्रत्याख्यान करता है।<sup>१</sup> जहाँ न्याय वेदों की प्रामाणिकता को ऋषियों के साक्षात् ज्ञान के प्राधार पर रखता है, जिन्होंने नित्य सत्त्यों तथा विधानों को समझ लिया है वहाँ वैशेषिक उनकी प्रामाणिकता का अनुमान ईश्वरीय प्रेरणाप्राप्त ऋषियों के सर्वथा निर्भ्रान्त वाचार्थ के आधार पर करता है। धर्मशास्त्र हमें केवल कल्पनामात्र नहीं, अपितु यथार्थ ज्ञान प्रदात करते हैं। यह वस्तुओं का जैसी वे हैं उस रूप में ज्ञान है और उस अर्थ में इसका आदि नहीं है, यद्यपि इसका ज्ञान सदा साक्षात् (बिना किसी व्यवधान के) होता है और कुछ व्यक्तियों को पूर्णरूप में तथा कुछ को आशिक रूप में होता है। योग्यतर मनो ने सत्त्यों का ज्ञान ग्रहण किया और उसे हम तक पहुँचाया। वेदों की वाक्यरचना को देखकर यह समझा जा सकता

१. यह एक ऐसी वृत्ति का उल्लेख करता है (देखिए, ४ : १, २; ६ : २, ४, ६; ३ : १, १७ : १, ७; ६ : १, ५, १२; ७ : १, ३), जिनका पता नही चल सका।

२. देखिए विशेषकर, १ : १, ४, ५; २ : १, २, ५; ६ : १, ८।

३. प्रशास्तपादकृत पदार्थधर्मसंग्रह, पृष्ठ १७२।

४. वैशेषिकसूत्र, ६ : १, ११-१५।

५. प्रशास्तपादकृत पदार्थधर्मसंग्रह, पृष्ठ २६२ से आगे। ६. ६ : १, ३।

७. वैशेषिकसूत्र, २ : २, २१-३७; ६ : १, १ से आगे। न्यायसूत्र, २ : २, १३-४०।

है कि इनके रचयिता अवश्य मेघावान् व्यक्ति रहे होंगे । और उनको स्वर्ग तथा अदृष्ट (नियति) का पूर्ण और सही-सही ज्ञान भी अवश्य था । शनैः-शनैः ईश्वर को ही वेदों का रचयिता माना जाने लगा । “वेदों की प्रामाणिकता इसके ईश्वर की वाणी होने के कारण है ।”<sup>१</sup> शब्दों तथा वाक्यों के अर्थों का ज्ञान पहले होना आवश्यक है, अन्यथा इसके बिना ज्ञान की प्राप्ति नहीं हो सकती । क्योंकि अर्थों का ज्ञान निर्भर करता है व्यापक सहवर्तित्व की प्रत्यभिज्ञा पर, इसलिए शाब्दिक ज्ञान अनुमान का विषय है ।<sup>२</sup> चेष्टा,<sup>३</sup> अर्थापत्ति,<sup>४</sup> सम्भव<sup>५</sup> तथा अभाव,<sup>६</sup> ये सब अनुमान प्रमाण के अन्तर्गत आते हैं । स्मृति को स्वतन्त्र स्थान दिया गया है ।<sup>७</sup> आर्षज्ञान ऋषियों की अन्तर्दृष्टि है । यदि स्मृति को छोड़ दिया जाए, क्योंकि यह केवल उसी अनुभव को दोहराती है जो हमें पहले हो चुका है, और यदि अन्तर्दृष्टिजन्य ज्ञान को प्रत्यक्ष के अन्तर्गत मान लें, तो वैशेषिक के अनुसार हमारे पास ज्ञान के केवल दो ही साधन रह जाने हैं, अन्तर्दृष्टि और अनुमान ।<sup>८</sup>

मिथ्याज्ञान के चार भेद किए गए हैं और वे ये हैं . सशय, विपर्यय, अनध्यवसाय और स्वप्न । शिवादित्य इन चारों को एक-दूसरे में सन्निविष्ट करके केवल दो ही भेद रखता है, अर्थात् सशय और भूल । ऊहा, निर्विकल्प ज्ञान तथा परार्थत तर्क को वह संशय के अन्तर्गत रखता है ।<sup>९</sup> श्रीधर स्वप्न का पृथक् रूप से वर्णन करने के औचित्य का समर्थन इस आधार पर करता है कि स्वप्न शरीर की एक अवस्था-विशेष में ही आते हैं ।<sup>१०</sup>

### पदाथं

जैसा कि हम पहले देख चुके हैं, कुछ शताब्दियों तक बौद्धदर्शन के दृष्टिमानों ने, जो वस्तुओं की व्याख्या उनके परिमाणों को लेकर तथा प्रत्येक वस्तु की व्याख्या उसके पूर्वापर सम्बन्ध से करता था, एवं सभी स्थानों पर आत्मनिर्भरता का खण्डन करता था, इस देश की विचारधारा पर आविपत्य जमा रखा था । उसके अनुसार प्रत्येक वस्तु का अपना अस्तित्व केवल पारस्परिक सम्बन्ध के कारण है तथा कोई भी वस्तु निरपेक्ष रूप में अपना अस्तित्व नहीं रखती । क्योंकि सम्बन्ध ही जीवन की सामग्री अथवा मूल तत्त्व

१. नटवचनादात्म्याय्य प्रामाण्यभाति (१० : २, १) । श्रीगं देवद. न्यायकन्दली, पृष्ठ २१६, और वैशेषिकसूत्र, ६ : १, १-४ ।

२. ३ : १, ७-१५ ।

३. प्रशान्तपादकृत पदार्थधर्मसंग्रह, पृष्ठ २०० ।

४. प्रशान्तपादकृत पदार्थधर्मसंग्रह, पृष्ठ २२३ ।

५. प्रशान्तपादकृत पदार्थधर्मसंग्रह, पृष्ठ २०५ ; वैशेषिकसूत्र, ६ : २, ५ ।

६. वही ।

७. प्रशान्तपादकृत पदार्थधर्मसंग्रह, पृष्ठ २५६ ।

८. सत्सिद्धान्तसारसंग्रह, ५ : ३३ ।

९. सप्तपदार्थी, ३२ ।

१०. न्यायकन्दली, पृष्ठ १८५ ।

है, इसलिए आत्मा और प्रकृति भी केवल सम्बन्धो के संकलन है। वैशेषिक ने उक्त मत का विरोध किया और एक अधिक सन्तोषजनक योजना हमारे समक्ष प्रस्तुत की, जो यथार्थता का दृष्टि से अधिक युक्तियुक्त प्रतीत होती है। यह आनुभविक चेतनता पर आश्रित है जो आदि तथा अन्त में यथार्थ तथा पृथक्-पृथक् वस्तुओं से सम्बन्ध-रखती है। सबसे अधिक सरल तथा विस्तृत यथार्थता पदार्थ तथा उनके आन्तरिक सम्बन्ध है। आखें खोलत ही हम अपने आगे एक विस्तृत भौतिक जगत् को पाते हैं जिसमें भिन्न-भिन्न वस्तुएँ तथा उनकी व्यवस्थाएँ भी भिन्न-भिन्न प्रकार की हैं, जिनपर विचार अपना कार्य कर सकता है। और जब हम अन्दर की ओर देखने हे तो हमें एक अभी-तिक जगत् का अनुभव होता है जिसकी परिभाषाएँ और सम्बन्ध अपने हैं। निर्दोष दर्शनपद्धति की मांग है कि हम अपने ध्यान को अनुभव-सिद्ध पदार्थों पर ही केन्द्रित करें, जो ज्ञान के विषय हैं, और केवल ऐसी ही प्रकल्पनाओं को स्वीकार करें जो हमारी अनुभवगम्य व्यवस्था की व्याख्या के सम्बन्ध में अनिवार्य प्रतीत हों। विश्लेषणात्मक सर्वेक्षण एक पञ्चदश दर्शनपद्धति की सबसे प्रथम आवश्यकता है, और वैशेषिक के विश्लेषण के परिणाम पदार्थों के सिद्धान्त में निहित है।

पदार्थ का यौगिक अर्थ है—शब्द का अर्थ। पदार्थ एक ऐसा प्रमेय विषय है जिसके विषय में विचार (अर्थ) किया जा सकता है तथा जिसको नाम (पद) दिया जा सकता है। सब वस्तुएँ जिनका अस्तित्व है, जिनका बोध हो सकता है तथा जिन्हें नाम दिया जा सकता है, संक्षेप में, केवल भौतिक जगत् की वस्तुएँ ही नहीं, बल्कि अनुभव में आनेवाले सब प्रमेय विषय पदार्थ हैं। न्यायशास्त्र में वर्णित सोलह पदार्थ विद्यमान वस्तुओं के विश्लेषण नहीं हैं, बल्कि तात्त्विक विज्ञान के मुख्य विचार-विषयों की एक तालिका हैं। परन्तु वैशेषिक के पदार्थ प्रमेय पदार्थों के पूर्ण विश्लेषण का प्रयत्न करते हैं।

वैशेषिक के पदार्थों में केवल वही वस्तुएँ समाविष्ट नहीं हैं जो अन्य की विधेय हों, बल्कि वे उद्देश्य भी आ जाते हैं जिनके विषय में कुछ विधान किया जा सके। अरस्तू के पदार्थ केवल विधेयों का तात्त्विक वर्गीकरण है, सब विचारणीय विषयों का आध्यात्मिक वर्गीकरण नहीं है। वैशेषिक विचारक, अरस्तू के समान ही, नाम और वस्तु के घनिष्ठ सम्बन्ध से अभिज्ञ थे। यद्यपि अरस्तू ने शब्दों का वर्गीकरण किया है, पर वह वस्तुओं का भी वर्गीकरण ही जाता है, क्योंकि जिसको भी पृथक् नाम दिया जा सके वही वस्तु है। “वाक्य-रचना के बिना उच्चारण किए गए शब्दों, अर्थात् अकेले शब्दों, में से प्रत्येक शब्द द्रव्य अथवा परिमाण अथवा गुण अथवा सम्बन्ध अथवा देश अथवा काल अथवा प्रवृत्ति (अर्थात् रूख अथवा आन्तरिक व्यवस्था) अथवा उपकरण अथवा कर्म अथवा कर्म-भोग का वाचक होता है।” उन दस पदार्थों में से पिछले नौ किसा अन्य वस्तु के विधेय हैं, जबकि पहला अर्थात् द्रव्य उद्देश्य है। यह किसी वस्तु का विधेय

१. अस्तित्व, अभिधेयत्व, ज्ञेयत्व (प्रस्तावनापदकृत पदार्थधर्मसंग्रह, पृष्ठ १६)।

२. प्रतिनिविधेयाः पदार्थाः (सप्तपदार्थाः, पृष्ठ २)।

३. अरस्तूकृत ‘कैटिगरीज़’, २ : ६; मियटोकृत ‘साजिक’, पृष्ठ ११३।

नहीं बन सकता, यहाँ तक कि अपना भी नहीं, क्योंकि उस अवस्था में यह द्रव्य न रहकर एक गुण (विशेषण) बन जाएगा। किन्तु अरस्तू को शब्द के उक्त प्रयोग के लिए कोई विशेष आग्रह नहीं है। साधारण बोलचाल की भाषा से ही उसने अपने वर्गीकरण का निर्णय किया है, और शब्दों में वे हैं जो किसी ठोस व्यक्ति-रूप पदार्थ के सार के द्योतक हैं। जब द्रव्य एक ठोस व्यक्ति-रूप पदार्थ होता है तो हम प्रश्न करते हैं कि "यह क्या है?" और उत्तर में कहा जाता है कि गुरु घोड़ा या गाय है जिसे अरस्तू द्रव्य कहता है, किन्तु वस्तुतः यह गुण है। वह पहले और दूसरे द्रव्यों में भेद करता है, तथा अपनी सम्मति प्रकट करता है कि पहले द्रव्यों का प्रयोग विधेय के रूप में नहीं होता। ताकि उद्देश्य को विधेयों के वर्गीकरण में सम्मिलित करना यह प्रदर्शित करता है कि अरस्तू का आशय यह था कि उसकी पदार्थों की तालिका में अस्तित्व के नाना प्रकारों का भी समावेश रहे। अरस्तू की तालिका में वे द्रव्य तथा गुण मिलते हैं जो या तो स्थायी हो या अस्थायी हैं। लगभग सभी टीकाकार इसमें सहमत हैं कि सम्बन्ध नामक पदार्थ में उसकी योजना के अन्तिम छ भी सम्मिलित सम्भवे जाने चाहिए। इसलिए हम द्रव्य तथा गुण को वे अस्थायी हो या स्थायी, और सम्बन्ध को भी पूर्ण सारगर्भित समझ सकते हैं।

वैशेषिक ने पदार्थों के वर्गीकरण को छ प्रकार का बनाया है जिसके अनुसार द्रव्य गुण नर्म सामान्य, विशेष और समवाय ये छः पदार्थ हुए। इनके साथ गातवा पदार्थ अभाव परवर्ती वैशेषिकों यथा शीघ्र, उदयन और शिशुदित्य, ने जोड़ दिया है।<sup>१</sup> पदार्थों की गणना में अभाव को सम्मिलित करने का तात्पर्य यह है कि तात्त्विकीय योजना का परिवर्तन ज्ञानवाद-सम्बन्धी योजना में हो गया है। हमारी धारणाएँ ही विध्यात्मक अथवा अनिध्यात्मक होती हैं, वस्तुएँ जो विद्यमान हैं, नहीं होती। प्राग्भिक ग्रन्थशास्त्रों में वैशेषिक ने नये सामान्य लक्षणों को जानने का प्रयत्न किया जो समस्त अस्तित्व पर लागू हो सके। किन्तु शीघ्र ही उसने अपना ध्यान धारणाओं के स्वरूप की ओर दिया और 'जज्ञाना प्रकट की कि तीनमी धारणाएँ मूल्य हैं और तीनमी नहीं। कोई वस्तु है, किसी वस्तु की मत्ता है, यही वैशेषिक दर्शन की प्रथम स्थापना है। किन्तु कोई भी वस्तु केवल मत् ही नहीं हो सकती। यदि हम केवल सत्ता पर ही आकर ठहर जाएँ और प्रागे बढ़ने का विचार न करें, तो जैसा कि इग्न ने हमें बताया है, हमारे समक्ष केवल शून्यमात्र रह जाता है, और 'किसी वस्तु का अस्तित्व है' इस प्रथम सिद्धान्त तक को भी छोड़ना पड़ेगा। क्योंकि हमें उक्त सिद्धान्त को प्रागे बढ़ाना होगा और यह कहना होगा कि कोई वस्तु इसलिए है क्योंकि उसमें केवल सत्ता के अतिरिक्त

१. तलगा की-ए. ज्ञानन : "एक अग्नि तथा ती-र्या-सितगभी रक्षा विशेषण नहीं बन सकती, किन्तु द्रव्य उ का विशेषण होगा आवश्यक"। तात्त्विक, भाग २, पृष्ठ २।

२. प्रमाणपत्र केवल छः पदार्थों का प्रतिपादन करना। नानगुणी या नाना शिवादित्य के समय तक स्थापना जो चुकी थी, तैसा कि उसने, 'सप्तपदार्थ' नामक ग्रन्थ में शीघ्रक में प्रकट होता है। शंकर और ठरिभद्र (परदर्शनसमुच्चय, ६०) वैशेषिक के प्रन्दर छः पदार्थ ही बताते हैं। देखिए शांकरभाष्य, २ : २, १७ ; और यूसुफ़ कुल वैशेषिक फिलासफी, पृष्ठ १२६।

कुछ विशेष गुण हैं। यदि किसी वस्तु का अस्तित्व है तो केवल इसलिए है क्योंकि उसमें कुछ गुण है। द्रव्य सत्तावान् है और उनमें गुण है। गुण दो प्रकार के हैं, एक वे जो बहुत पदार्थों में रहते हैं और दूसरे वे जो व्यक्तिगत पदार्थों में रहते हैं। प्रथम श्रेणी के सामान्य गुण हैं और दूसरी श्रेणी के स्थायी गुण तथा ग्रस्थागी कर्म हैं। समवाय एक विशेष प्रकार का सम्बन्ध है।<sup>१</sup>

पहले तीन पदार्थों अर्थात् द्रव्य, गुण और कर्म में पदार्थ-विषयक अस्तित्व है।<sup>२</sup> कणाद उन्हें अर्थ की संज्ञा देता है और योग-सम्बन्धी अन्नदृष्टि के विषय का प्रतिपादन करते हुए कहता है कि हमें उनका ज्ञान अन्नदृष्टि के द्वारा हो सकता है।<sup>३</sup> अन्य तीन, अर्थात् सामान्य, विशेष और समवाय बौद्धिक भेद में उत्पन्न होते हैं, अर्थात् बुद्धि की अपेक्षा रखते हैं।<sup>४</sup> ये तार्किक द्रव्य हैं। प्रशस्तपाद का कहना है कि वे अपने एकमात्र सत्त्व को अपने अन्दर धारण करते हैं — अर्थात् स्वात्मसत्त्व हैं। बुद्धि उनकी मार्गदर्शक है (बुद्धिलक्षणत्व)। वे कार्य नहीं हैं, कारण नहीं हैं तथा उनमें सामान्य अथवा विशेषत्व भी नहीं है। वे नित्य हैं और उन्हें वस्तु अक्षर से व्यक्त नहीं किया जा सकता (अर्थशब्दानभिधेयत्व)।<sup>५</sup> पिछले तीन पदार्थों के याथार्थ्य का प्रमाण तार्किक कहा जाता है।<sup>६</sup> यह इस विषय का उपलक्षण है कि इनका प्रत्यक्ष बोध नहीं हो सकता। यह एक

१ वैशेषिक ने द्रव्य और गुण अलग-अलग वे द्रव्य और गुण के अनुबन्ध हैं। अणु की संख्या को गुण के अन्तर्गत मान लिया गया है। सम्बन्ध दो प्रकार के हैं: वाक्य जैसे 'संयोग' अथवा आभ्यन्तर जैसे 'समवाय'। पहले को गुण के रूप में माना गया है और दूसरे को एक पृथक् पदार्थ समझा गया है। शेष पदार्थ सम्बन्ध के अन्दर आते हैं, अर्थात् वेदा अक्षर का वाक्य अन्तर्गत वे रूप में माना गया है। क्रियाशीलता का है, जवाक निश्चयना केवल वे ही का अभाव है। गुण (धर्म) या तो सामान्य हो सकता है या विशिष्ट हो सकता है। अर्थात् एक अणु है, यदि अणु एक निश्चित निश्चयन पर चलता तो वह इस प्रकार की युक्ति देता: वस्तु, जन्म में स्थायी अथवा अस्थायी गुण विद्यमान है, देश और काल के सम्बन्ध में अपना अस्तित्व रखता है और वे सम्बन्ध अन्य वस्तुओं के साथ पारस्परिक सम्बन्धों के एक अन्तर्गत जाल में, और उन अन्तर्गत में द्रव्य, गुण, कर्म और सम्बन्ध ही मुख्य स्तंभ रह जायेंगे। अणु के विरलेपण के दृष्टि रूप को रोडक लागू ने तथा 'व्योप्लेटोनिक लोगो' ने लक्ष्य किया। वाक्य के विचार में अणु पदार्थों की, अणु के वेद के अन्तर्गत गण, केवल नोट करता गया। अणु का कहना है कि अणु ने उनके विभिन्न प्रकार एकत्र कर दिया। मिल तो एक प्रकार में दोषदशा की दृष्टि में कहना है कि अणु की अपनी अस्त प्रकार की है "जैसेकि जन्तुओं का विभाग मनुष्यों, नौपाथों, घोड़ों, गधों और खरों में कर दिया जाय।" तुलना कीजिए वैशेषिक योजना की जैलिया के विभागीकरण के साथ, जिन्होंने स्व वस्तुओं को द्रव्यों, गुणों तथा रूप-परिकल्पनों में विभक्त किया है (भारतीय दर्शन, प्रथम खण्ड, पृष्ठ २७७ के अणु, और 'उत्तराध्ययन', प्रथम भाग, सेंप्रेट सुवरा आफ दि १९९, जिल्द ४५)। प्राचीन भौतिकों ने शक्ति और सादृश्य को पदार्थ के रूप में स्वीकार किया है। उद्यम ने इनका तथा संख्या का निषेध किया है। देखिए 'किरणवली', पृष्ठ ६: 'सप्तपदार्थ', पृष्ठ १०: 'न्यायवली', पृष्ठ ७, १५, १४४ से आगे।

२. वैशेषिकसूत्र, १: २, ७; ८: २, ३; प्रशस्तपादकृत पदार्थसंग्रह, पृष्ठ १७।

३. वैशेषिकसूत्र, ६: १, १४।

४. १: २, ३।

५. प्रशस्तपादकृत पदार्थसंग्रह, पृष्ठ १६; वैशेषिक सूत्र, ६: २, ३-१०, १२, १४, १६;

७: २, २६।

६. बुद्धिरेव लक्षणं प्रमाणम्। 'न्यायकवली', पृष्ठ १६।

ऐसा विचार है जिसमें उस समय परिवर्तन हुआ जबकि न्याय और वैशेषिक के सिद्धान्त परस्पर मिश्रित हो गए। प्रारम्भिक वैशेषिक में जहाँ सब पदार्थों में सामान्य रूप में अस्तित्व का लक्षण मिलता है,<sup>१</sup> वहाँ दो प्रकार के अस्तित्व में भेद किया जाता है—सत्ता-सम्बन्ध द्रव्यों, गुणों तथा कर्मों में रहता है और स्वात्मसत्त्व सामान्य, विशेष और समवाय में रहता है।<sup>२</sup> उदयन ने अपनी 'किरणावली' में सत्ता-सम्बन्ध को समवाय-सम्बन्ध से रहनेवाला बतलाया है और 'स्वात्मसत्त्व' को आत्मनिर्भर अस्तित्व कहा है जो समस्त अस्तित्व से स्वतन्त्र है। शंकरमिथ अधिक सहायक है, क्योंकि अपने 'उपस्कार' में वह सत्ता-सम्बन्ध की व्याख्या करते हुए उसे विनाश के योग्य तथा अपने स्वभाव से कार्यों को उत्पन्न करने की क्षमता रखनेवाला बतलाता है। यह देश और काल से बद्ध अस्तित्व को वर्णन करने की एक पारिभाषिक विधि प्रतीत होती है। स्वात्मसत्त्व अथवा आत्मनिर्भर अस्तित्व देश और काल से स्वतन्त्र है और इसीलिए कालाबाधित पदार्थों में इसका समावेश है। यद्यपि ये दूसरे अपकर्षण की उपज है, पर इन्हे स्वयं वस्तुओं की भी अपेक्षा, जिनके क्रिये अपकृष्ट भाव है, अधिक यथार्थ समझा जाता है। वैशेषिक सामान्य, विशेष और समवाय इन तीन पदार्थों के कालाबाधित तथा कार्यकारण-विहीन स्वरूप पर बल देता है, और हमें सावधान करता है कि हम अपकर्षण के निष्कर्षों को देश और काल से संयुक्त करने की स्वाभाविक प्रवृत्ति से दूर रहे।

### द्रव्य

वह पदार्थ जिसके द्वारा वैशेषिक अपने को निश्चित रूप से अन्य सब आदर्शवादी दर्शन-पद्धतियों के मुकाबले में खड़ा करता है, द्रव्य है। विचार न करनेवाले साधारण व्यक्ति भी स्वीकार करने में कि द्रव्य है। बाह्य जगत् में पदार्थ हमारे समक्ष यथार्थ रूप में आते हैं। वे वर्तमान वास्तविकताएँ होती हैं और अपने लिए अपना निजी अस्तित्व रखती हैं। द्रव्य उन वस्तुओं के अपने अस्तित्व के स्वरूप को, जो यहाँ विद्यमान है, जतलाना है। जिसे हम अस्पष्ट रूप में मन् कहते हैं, वह वस्तुओं की एक शृंखला के अतिरिक्त और कुछ नहीं है जो विविध प्रकार के देश और काल की उपाधियों से आबद्ध है तथा भिन्न-भिन्न गुणों द्वारा एक-दूसरे से पृथक् है। बौद्धों का यह मन कि द्रव्य अपने गुणों के अतिरिक्त और कुछ नहीं है, अथवा पूर्ण इकाई अपने अंशों के अतिरिक्त और कुछ नहीं है, अनुभव की कमीटी के विपरीत है।<sup>३</sup> यथार्थता हमारे समक्ष ऐसे द्रव्यों को प्रस्तुत करती है जिन्हे गुणों और अंशों से लक्ष्य किया जा सकता है। हम उस घड़े को जिसे हमने कल देखा था, पहचानने में समर्थ हैं। यदि घड़ा केवल संवेदनाओं की शृंखलामात्र होता तो यह असम्भव होता। यह साधारण अनुभव का विषय है कि गुण ऐसे वर्गों में प्रकट

१. प्रशस्तपादकृत पदार्थधर्मसंग्रह, पृष्ठ ११।

२. प्रशस्तपादकृत पदार्थधर्मसंग्रह, पृष्ठ १६।

३. न्यायवार्तिक, १ : १, १३।

४. न्यायसूत्र, २ : १, ३०-३६।

होते हैं जो स्वरूप में एक ही सदृश होते हैं और दूसरों से पर्याप्त मात्रा में भिन्न रूप में लक्ष्य किए जा सकते हैं। एक सेब सर्वदा एक ही वर्ग के गुण रखता है और एक ही प्रकार के वृक्ष पर बराबर लगता है। एक पुरातन मुग्धित शव अथवा पर्वत का अबाधित नैऋत्य के साथ सहस्रो वर्षों में रहनेवाला अस्तित्व सिवाय इस धारणा के कि द्रव्यों का अस्तित्व है जिनके अन्दर गुण समवाय-सम्बन्ध से रहने हैं, अन्य किसी प्रकार से समझ में नहीं आ सकता। 'वह जिसके अन्दर कर्म व गुण रहते हैं और जो सहास्तित्वयुक्त कारण हैं', द्रव्य है।<sup>१</sup> यह गुणों का अधिष्ठान है।<sup>२</sup> दूसरे पदार्थ गुणों से रहित हैं।

वैशेषिक के मत में द्रव्य गुणों से अतिरिक्त भी एक वस्तु है। जिस क्षण में द्रव्य उत्पन्न होते हैं वे गुणों से रहित होते हैं।<sup>३</sup> क्योंकि यदि गुण द्रव्यों के साथ-साथ ही उदय होते तो उनके अन्दर कोई भेद न हो सकता। और यदि गुण उदय न हो तो द्रव्यों के गुणों से विहीन होने से द्रव्य की परिभाषा कि जिसमें गुण रहते हैं, सर्वथा निरर्थक हो जाएगी। इस कठिनाई को हल करने के लिए कहा जाता है कि द्रव्य गुणों का अधिष्ठान है, या तो समवाय-सम्बन्ध से अथवा पहले न होने (प्रागभाव) से, अर्थात् भविष्य में होनेवाले अस्तित्व से। दूसरे शब्दों में, द्रव्य गुणों का, जो वास्तविक अथवा सभाव्य है, वर्तमान अथवा भविष्य में आनेवाला है, आधार है।<sup>४</sup> वैशेषिक एक ऐसी वस्तु के अस्तित्व पर बल देने को उत्सुक है जो स्वयं तो गुण नहीं किन्तु गुणों को धारण करती है। क्योंकि हम द्रव्यों के विषय में तो गुणों का विधान करते हैं किन्तु गुणों के विषय में गुणों का विधान नहीं करते। और न हम यही कह सकते हैं कि हम एक गुण-समुदाय के एक विशेष गुण का विधान करते हैं। लेकिन क्योंकि गुणों में अलग द्रव्य हमारे विचार का विषय नहीं हो सकता, इसलिए द्रव्य की परिभाषा करने समय हम कहते हैं कि द्रव्य वह है जो गुणों का अधिष्ठान है।

नित्य तथा अनित्य द्रव्यों में भी भेद किया जाना है। जो वस्तु अन्य किसी पर निर्भर करती है वह नित्य नहीं हो सकती। मिश्रित (अवयवी) द्रव्य अन्य पर निर्भर है और क्षणिक है : सरल (अमिश्रित) द्रव्यों में नित्यत्व, स्वातन्त्र्य, तथा निरपेक्ष व्यक्तित्व के लक्षण पाए जाते हैं।<sup>५</sup> उनकी न तो उत्पत्ति होनी है और न विनाश ही होता है। अनित्य द्रव्य अपने से नहीं, बल्कि अपने से भिन्न किसी अन्य कारण से उत्पन्न होते हैं तथा नष्ट होते हैं।<sup>६</sup>

पृथ्वी, जल, अग्नि, वायु, आकाश, काल, देश, आत्मा और मन—ये नौ द्रव्य हैं, जिनके अन्दर समस्त शरीरधारी तथा अशरीरी वस्तुओं का समावेश हो जाता

१. १ : १, १५।

२. गुणाश्रयो द्रव्यम्।

३. आद्ये क्षये निर्गुणं द्रव्यं तिष्ठति।

४. सिद्धान्तमुक्तावलि, ३।

५. नित्यत्व, अनाश्रित्य, अन्त्यविशेषत्व (प्रशस्तपादकृत पदार्थधर्मसंग्रह, पृष्ठ २०-२१)

६. प्रशस्तपादकृत पदार्थधर्मसंग्रह, पृष्ठ २० ; न्यायकन्दली, पृष्ठ २०। देखिए। वैशेषिकसूत्र

१ : १, ६-१०, १२, १५, १८ ; १० : २, १-२।

है।<sup>१</sup> वैशेषिक भौतिकवाद नहीं है, यद्यपि यह एक यथार्थवादी योजना है, क्योंकि यह अभीतिक द्रव्यो, यथा आत्मा, को स्वीकार करता है, और ठोस मूर्तरूप भौतिक द्रव्यों को नहीं, बल्कि उनके अतिसूक्ष्म रूप को यथार्थ मानता है। नौ द्रव्यो में से पृथ्वी, जल, अग्नि, वायु, आत्मा और मन इनके अनेको व्यक्तित्व है।<sup>१</sup> आत्मा को छोड़कर, ये सब विस्मृत होते हैं, दूर एव ममीप के सम्बन्ध रखते हैं, कर्म करने के योग्य है और गतिमान् है।<sup>१</sup> आकाश, काल और देश सर्वव्यापक है. और बृहत्तम विस्तार रखते है और सब शरीरधारी वस्तुओं के एक समान पात्र है।<sup>१</sup> आत्मा और मन, आकाश काल और देश, वायु और अन्तिम परमाणु साधारणतः प्रत्यक्ष के विषय नहीं है।<sup>१</sup> मूर्त तथा भूत द्रव्यों में भी भेद किया गया है। प्रथम प्रकार के द्रव्यो का निश्चित विस्तार होता है,<sup>१</sup> वे कर्म करते है और गति करते है। भूत द्रव्य, एकाकी रूप में अथवा परस्पर सयुक्त होकर, संसार में उत्पन्न पदार्थों के भौतिक कारण बनते है। मन यद्यपि परमाणु से बना है, पर वह अन्य किसी वस्तु को उत्पन्न नहीं करता। किन्तु आकाश सर्वव्यापक होते हुए भी शब्द को उत्पन्न करता है। पृथ्वी, जल, अग्नि और वायु मूर्त है और उत्पादक भी है।<sup>१</sup>

आत्मा के विषय में वैशेषिक की प्रकल्पना वस्तुतः न्याय की प्रकल्पना के ही समान है। भेद केवल यही है कि आत्मा के प्रत्यक्ष ज्ञान को, जिसमें आत्मा ज्ञान का कर्ता भी है और विषय भी है, वैशेषिक ने स्वीकार नहीं किया।<sup>१</sup> उपमान इस विषय में हमारा सहायक नहीं हो सकता। आगम अथवा ईश्वरीय ज्ञान और अनुमान ही इस विषय में हमारे ज्ञान के एकमात्र साधन है।<sup>१</sup> आत्मा के अस्तित्व का अनुमान इस तथ्य के द्वारा किया जाता है कि चेतना योगी, इन्द्रियो तथा मन का गुण नहीं हो सकती।<sup>१</sup> सुख, दुःख, इच्छा, द्वेष, श्रवण और ज्ञान, निश्वास और उच्छ्वास, आरोग्य की पलकों का खुलना तथा बन्द होना, दारोगिक घावा का भर जाना, मन की गति और इन्द्रियो की प्रवृत्ति आत्मा के अस्तित्व के प्रमाण रूप में प्रस्तुत किए जाते हैं।<sup>११</sup> अपनी

१. श्रीर ने अन्वकार (नभस) के रूप के विषय में एक रात्रिक पत्र उठाया है (न्यायकन्दली, पृष्ठ ६; वैशेषिकसूत्र, ५ : २, १२-२०)। अन्वकार हम एक विशिष्ट अथवा माना है, जिसमें काला रंग है तथा गति की क्रिया है (यथाशक्ति, पृष्ठ १३)। प्रभाकरा का मत है कि प्रकाश का अभाव अन्वकार है (शंगानाथ भा : पू.मीमांसा, पृष्ठ ६३)। अन्वकार का भी यही मत है। (नकमग्रहदीपिका, ३)। वैशेषिक ने अन्वकार का द्रव्य की कक्षा में नग रखा क्योंकि यह गुणा में रचित है। अन्वकार की भाषा में कहा जाता है कि उन्मत्त का रंग है, जिसके अन्वकार में आकाश की नीतवर्ण कहा जाता है। यह अभाव का एक प्रकार है, संश्लेष प्रकाश का निर्णय है। (वैशेषिक सूत्र, ५ : २, १६; सर्वदर्शनसंग्रह, १०)।

२. अनेकव प्रत्यक्ष व्यक्तिभेदः (न्यायकन्दली, पृष्ठ २१)।

३. प्रशान्तपादकृत पदार्थसंग्रह, पृष्ठ २१।

५. वैशेषिकसूत्र, ८ : १, २।

७. नकदीपिका, पृष्ठ १४।

८. वैशेषिकसूत्र, ३ : २, ८ और १८।

१०. प्रशान्तपादकृत पदार्थसंग्रह, पृष्ठ ६६, वैशेषिकसूत्र, ३ : १, १६।

११. वैशेषिकसूत्र, ३ : २, ४-१३।

४. पृष्ठ २०।

६. परिच्छिन्नपरिमाणत्वम्।

८. वैशेषिकसूत्र, ३ : २, ६।



प्राकृतिक अवस्था में आत्मा ज्ञान से रहित होती है, जैसे कि प्रलय में। इसे वस्तुओं का बोध तभी होता है जबकि यह शरीर से सम्बद्ध होती है।<sup>१</sup> चेतनता का धारण आत्मा के द्वारा होता है, यद्यपि यह इसका अनिवार्य तथा अविच्छेद्य लक्षण नहीं है। मन के द्वारा जीवात्मा न केवल बाह्य वस्तुओं का ज्ञान प्राप्त करती है, बल्कि अपने गुणों का भी ज्ञान प्राप्त करती है। आत्मा यद्यपि सर्वव्यापक है, तो भी इसका ज्ञान, अनुभव तथा कर्म का जीवन केवल शरीर के साथ ही विद्यमान रहता है।

आत्माओं की अनेकता का अनुमान स्थिति में भेदों के कारण तथा अवस्थाओं की नानाविधता के कारण किया जाता है।<sup>२</sup> धर्मशास्त्रों के आदेश उस धारणा को मानकर दिए गए हैं कि आत्माएँ भिन्न-भिन्न हैं।<sup>३</sup> प्रत्येक आत्मा अपने-अपने कर्मों का फलोपभोग करती है।<sup>४</sup> यह सब प्रकार के अनुभवों में समान रूप में विद्यमान रहती है।<sup>५</sup> श्रीधर आत्मा के एकत्व का खण्डन करता है।<sup>६</sup> कच्छेक आत्माओं के मोक्ष प्राप्त कर लेने से जगत् के नितान्त विलय हो जाना का कोई भय नहीं है क्योंकि आत्माएँ असह्य हैं। वैशेषिक की अनेकत्व-सम्बन्धी पूर्वधारणा के कारण इसके अनुयायी अनेकत्व को ही परम सत्य मानते हैं। मूक्तआत्माओं के विषय में यह समझा जाता है कि वे नित्य विशिष्ट भेदों सहित ही रहती हैं।<sup>७</sup> यद्यपि प्रत्येक आत्मा का अपना एक विशेषत्व समझा जाता है, तो भी वह क्या है यह जानना हमारे लिए असम्भव है। आत्माओं में परस्पर भेद उनके भिन्न-भिन्न शरीरों के साथ सम्बन्ध के कारण है। पुनर्जन्म में भी मन आत्मा के साथ जाता है और उसे व्यक्तित्व प्रदान करता है। इसके प्रयोजन के लिए, आत्मा का वैशिष्ट्य मन के वैशिष्ट्य पर निर्भर करता है जो आत्मा के साथ बराबर जीवन-भर रहता है। मन भी आत्मा के समान अमर्य है। क्योंकि वही मन जन्म-जन्मान्तर में भी बराबर आत्मा के साथ रहता है, इसलिए मृत्यु के उपरान्त भी

१. अशरीरगाम्यमना न विषयाज्बोध (न्यायक दशो पृष्ठ १७ पृष्ठ ७६ भाग देविए)।

२. व्यवस्थाना नाना (वैशेषिकसूत्र, ३ : २, २०)।

३. शास्त्रनामभ्याम् (वैशेषिकसूत्र, ३ : २, २१)।

४. वैशेषिकसूत्र, ६ : १, १।

५. न्यायसूत्र, पृष्ठ ८६।

६. “नृदि या मा एकत्वात् य मन आत्म्येन न मनस्य मे कर्तव्यं न नाना जा आमाओं की अनेकता का स्वीकार करना”, उनका तात्पर्य यथाप्राप्त प्राणात् न मनस्य हान के कारण सब शरीरों में उपास्थित शरीरों, तो भी उन्हें अनुभव उनका ही लिए समान न होगा, क्योंकि उनमें से प्रत्येक केवल अपने ही सुखादि का अनुभव करगी जा उस विशिष्ट शरीर में पका टोरे जोकि उसे अपने पूर्वकर्मों का अनुसार मिला है और कर्म का सम्बन्ध भी उसी आत्मा के साथ है जिसके शरीर में वह कर्म किया गया है। इस प्रकार शरीर का पतित्व का कारण पतना के कारण और कर्म का शरीर के कारण है, और इस प्रकार की पारस्परिक निभरता अनिवार्य है” (न्यायकन्दली, पृष्ठ ८७-८८)।

७. टाक्टर दामगुप्त के इस सुभाव को स्वीकार करना किफत है कि वैशेषिक का मत था कि “आत्मा एक है, यद्यपि अनेक प्रनिबन्धा के विचार में और श्रुतियों में दिए गए आदेशों के पालन करने की आवश्यकता के लिए भी उन्हें अनेक मान लिया गया।” (हिस्टरी ऑफ इण्डियन फिलॉसफी, पृष्ठ २६०, टिप्पणी १)। वैशेषिक का लौकिक विविधता से प्रयोजन है, परमसत्य से नहीं, और अनेकत्व के मत को, क्योंकि यह विरोध के सिद्धान्त पर आश्रित है, यह अन्तिम रूप में ही स्वीकार करता है।

चरित्र का निरन्तर बने रहना सम्भव है।<sup>१</sup> जीवात्मा तथा परमात्मा के अन्दर भेद किया गया है।<sup>२</sup> इन दोनों में सादृश्य तो है किन्तु तादात्म्य नहीं है।

आकाश, देश, और काल के निम्नतर उपवर्ग नहीं हैं और ये व्यक्तिगत संज्ञाएं हैं।<sup>३</sup> इन्हें अनुभव की विविधता की व्याख्या के लिए सर्वतोव्यापी इकाइयां मान लिया गया है। इन्हींके अन्दर समस्त घटनाएं घटित होती हैं। देश और काल सब उत्पन्न पदार्थों के साधनरूप कारण हैं।<sup>४</sup> यथार्थता एक प्रक्रिय, अथवा मार्ग है और इसीलिए देशीय तथा कालगत भी है।

भौतिक परिवर्तनों के लिए हमें एक सम्पूर्ण इकाई की आवश्यकता होती है जिसके अन्तर्गत वे घटित होने हैं। सभी परमाणुवादी रिक्तदेश (आकाश) को यथार्थसत्ता मानते हैं। यदि देश अनेक इकाइयां होता, तो भिन्न-भिन्न देशों में चक्कर लगाने वाले परमाणुओं का एक दूसरे के साथ कोई सम्बन्धन रह सकता। पूर्व-पश्चिम आदि दिशा-सम्बन्धी भावों तथा दूर और समीप से सम्बन्धित भावों का भी आधार देश ही है।<sup>५</sup> देश की प्रतीयमान विविधता उमके कार्यों द्वारा निर्णीत होती है।<sup>६</sup> वस्तुओं की सापेक्षिक स्थितियां भी देश ही के कारण स्थिर रह सकती हैं, जो देश के बिना सम्भव नहीं हो सकती थीं।

प्रकृति में होनेवाले मूल परिवर्तनों, यथा वस्तुओं की उत्पत्ति, विनाश और स्थिरता, के लिए भी काल का होना आवश्यक है। यह वह शक्ति है जो अनित्य पदार्थों में परिवर्तन लाती है। यह वह ब्रह्माण्ड शक्ति नहीं है जो गतियों को उत्पन्न करती है, बल्कि यह समस्त गति की आवश्यक अवस्था है।<sup>७</sup> सब दृश्यमान वस्तुएं गति करती हुई, परिवर्तित होती हुई उत्पन्न होती हुई तथा नष्ट होती हुई दिखाई देती हैं। खण्डित अर्थात् अलग-अलग वस्तुओं के अन्दर आत्म-उत्पादन अथवा आत्म-गति की कोई शक्ति नहीं होती। यदि ऐसी शक्ति होती तो वस्तुओं में वह पारस्परिक सम्बन्धन होता जो सब प्रकार के परिवर्तन के होने हुए भी स्थिर रहता है। गति मुख्यस्थित अवस्था में पाई जाती है, जिसका अर्थ है कि एक ऐसी यथार्थसत्ता अवश्य है जिसका सामान्य सम्बन्ध समस्त परिवर्तनों के साथ रहता है। काल को एक स्वतंत्र यथार्थसत्ता माना गया है जो समस्त विश्व में व्याप्त है और जो वस्तुओं की व्यवस्थित गति को सम्भव बनाती है। यही काल पहले-पीछे होने, एक समय में तथा भिन्न-भिन्न समय में होने के सम्बन्धों और शीघ्र अथवा विलम्ब के भावों का आधार है।<sup>८</sup> काल एक ही है जो

१. प्रशान्तपादकृत पदार्थधर्मसंग्रह, पृष्ठ ८६; वैशेषिकसूत्र, ७ : २, २१; ३ : २, २२।

२. किरणवली, पृष्ठ ७ और भी देखिए उपरकार, ३ : २, १८।

३. प्रशान्तपादकृत पदार्थधर्मसंग्रह, पृष्ठ ५८।

४. प्रशान्तपादकृत पदार्थधर्मसंग्रह, पृष्ठ २५।

५. तर्कसंग्रह, १६; भाषापरिच्छेद, पृष्ठ ४६-४७।

६. वैशेषिकसूत्र, २ : २, १३।

७. २ : २, ६; ५ : २, २६। इस मत को उस प्रकार का 'कालवाद' न समझ लेना चाहिए जो काल को दैवत्व का रूप देता है।

८. वैशेषिकसूत्र, २ : २, ६।

विस्तार में सुवंत्र उपस्थित है।<sup>१</sup> यह स्वरूप में व्यक्तिरूप है, और इसमें जोड़ने तथा अलग करने के दोनों प्रकार के गुण हैं। क्षण, मिनट, घण्टा, वर्ष आदि प्रचलित लौकिक भाव उसी ठोस मूर्तरूप समय से निकले हैं। वैशेषिक के मत में, काल एक नित्य द्रव्य है<sup>२</sup> और समस्त अनुभव का आधार है।<sup>३</sup> हम यह तो नहीं जानते कि काल अपने-आप में क्या है, किन्तु हमारा अनुभव काल के रूप में ढाला जाता है। पहले अथवा पीछे के सम्बन्धों का यह औपचारिक कारण है; जबकि उनका भौतिक कारण, घटा, कपडा आदि पदार्थों का स्वरूप है। काल एक ही है, किन्तु अनेकरूप जो प्रतीत होता है उसका कारण उन परिवर्तनों के साथ सपर्क है जो इसके साथ सम्बद्ध हैं।<sup>४</sup>

देश और काल का भेद वैशेषिक ग्रन्थों में पाया जाता है। देश सह-अस्तित्व का प्रतिपादन करता है और काल अनुक्रम का, अथवा ऐसा कहना अधिक ठीक होगा कि देश दृश्यमान पदार्थों का वर्णन करता है और काल ऐसे पदार्थों का वर्णन करता है जो उत्पन्न होते हैं तथा नष्ट होते हैं।<sup>५</sup> शंकरमिश्र का मत है कि काल के सम्बन्ध बराबर रहनेवाले अथवा नियत हैं, तथा देश के सम्बन्ध अनियत हैं।<sup>६</sup> वस्तुएँ गति करती हैं काल के कारण, और परस्पर सम्बद्ध रहती हैं देश के कारण। देश और काल के अन्दर, अधिकतर सर्वग्राही सम्बन्ध, अर्थात् एक स्थान से दूसरे स्थान तक अथवा एक अवस्था से दूसरी अवस्था में सङ्क्रमण, देश-सम्बन्धी गमनागमन और कालगत परिवर्तन आ जाते हैं। किन्तु ये सब औपचारिक हैं और यथार्थ वस्तुओं के उपलक्षण हैं, जो वस्तुतः गति करती हैं तथा परिवर्तित होती हैं।

आकाश एक सरल (अमिश्रित), निरन्तर स्थायी तथा अनन्त द्रव्य है। यह शब्द का अधिष्ठान है। यह रंग, रस, गन्ध और स्पर्श आदि गुणों से रहित है। अननयन की प्रक्रिया द्वारा यह सिद्ध किया जाता है कि शब्द आकाश का विशिष्ट गुण है।<sup>७</sup> यह निष्क्रिय है। समस्त भौतिक पदार्थ इसके साथ मयुक्त पाए जाते हैं।<sup>८</sup> परमाणु जो अत्यन्त सूक्ष्म हैं, एक-दूसरे के पास आकर अथवा एक-दूसरे को स्पर्श करके क्रिमा वडे पदार्थ का निर्माण नहीं कर सकते। यदि वे एक-दूसरे से पृथक् रहते हैं और फिर भी किसी प्रकार से परस्पर मिलकर एक व्यवस्था को स्थिर रखते हैं, तो यह केवल आकाश के ही माध्यम द्वारा सम्भव है। परमाणु परस्पर सयुक्त होने से किन्तु निरन्तर नहीं सयुक्त होते रहते। वह वस्तु जो परमाणुओं को परस्पर सयुक्त किए रहती है, यद्यपि स्वयं परमाणुओं द्वारा निर्मित नहीं है, आकाश है। यदि आकाश भी खण्डित होता, अर्थात् परमाणुओं में विभक्त होने योग्य होता, तो फिर हमें किसी अन्य ऐसी जोड़नेवाली

१. ७ : १, २५।

२. २, २, ७

३. अतीतादिव्यवहारहेतुः (नकमंत्रह, १५; भाषापरिच्छेद, ४५)।

४. न्यायमञ्जरी, पृष्ठ १३६।

५. सिद्धान्तचन्द्रोदय में कहा है : “ज-यमात्रं क्रियामात्रं वा कालोपाधिः, मूर्-मात्रं दिगुपाधिः”।

६. उपस्कार, २ : २, १०। तुलना कीजिए इसके साथ काण्ड के अनुभव-विषयक दूसरे तथा तीसरे उपमानों को।

७. वैशेषिकसूत्र, २ : १, २७, २६-३१।

८. न्यायसूत्र, ४ : २, २१-२२।

वस्तु की कल्पना करनी पड़ती जो परमाणुओं से बनी न हो। आकाश नित्य है सर्वत्र उपस्थित है, इन्द्रियातीत है और जोड़ने तथा पृथक् करने के व्याक्तगत गुण रखता है। आकाश समस्त देश को पूर्ण करता है, यद्यपि यह स्वयं देश नहीं है, क्योंकि यह वस्तुओं के साथ विशेष सम्बन्धों द्वारा सम्बद्ध हुए बिना और उन सम्बन्धों द्वारा उनमें शब्द उत्पन्न किए बिना न तो वस्तुओं पर कोई प्रभाव डाल सकता है और न क्रिया ही कर सकता है। खण्डित पदार्थों के स्थिति-विषयक सम्बन्धों तथा उनकी व्यवस्था को जो धारण किए रहती है वह दिक् (दिशा) है, यद्यपि वह स्वयं देश नहीं है, यदि देश से तात्पर्य स्थान अथवा अवकाश है, क्योंकि वह तो आकाश ही है। आकाश तथा देश के भेद को इसलिए स्वीकार किया जाता है कि जहां आकाश को उसके विशेष गुण अर्थात् शब्द का भौतिक कारण समझा जाता है, वहां देश सब कार्यों का सामान्य रूप में कारण है।

पृथ्वी, जल, अग्नि, वायु और आकाश इन पांच द्रव्यों के सम्बन्ध में वैशेषिक की भौतिक प्रकल्पना का परिहार किया गया है। प्रकृति, जैसीकि वह हमारे सामने आती है पांच तत्त्वों का सम्मिश्रण है, जिसमें एक न एक तत्त्व प्रचुर मात्रा में रहता है। पचभूत प्रकृति की पांच अवस्थाएँ हैं जैसे ठोस (पृथ्वी), तरल (जल), वायवीय (वायु), नेजोमय (अग्नि), प्रन्निध-सम्बन्धी (आकाश)। पृथ्वी के चार गुण हैं - गन्ध, रस, रग और स्पर्श। जल के तीन गुण हैं - रस, रग तथा स्पर्श। अग्नि के दो गुण हैं : रग और स्पर्श। वायु में केवल स्पर्श गुण है तथा आकाश में केवल शब्द गुण है। यद्यपि पृथ्वी में अनेक गुण हैं तो भी हम कहते हैं कि गन्ध पृथ्वी का गुण है, क्योंकि यह गुण प्रधान मात्रा में है। यदि पृथ्वी के अतिरिक्त जल तथा अन्य द्रव्यों में भी गन्ध मिलती है तो इस कारण से कि उनमें पृथ्वी के अणु मिले हुए हैं। बिना गन्ध के हम पृथ्वी का विचार कर ही नहीं सकते, यद्यपि वायु और जल का कर सकते हैं। पृथ्वी से बनी वस्तुएँ तीन प्रकार की हैं - शरीर, इन्द्रिया तथा प्रत्यक्ष-विषयक पदार्थ। जल का विशेष गुण रस है। अग्नि का विशेष गुण ज्योतिष्मत्ता है। वायु प्रदृश्य है, यद्यपि विस्तार में सीमित है और अणुओं से मिलकर बनी है। वायु में गतियों के होने में यह अनुमान किया जाता है कि वायु खण्डितस्वरूप की है। यदि वायु अणुओं से रहित एक पूर्ण अविच्छिन्नता होती तो उगम गतियां संभव न होती। 'इसमें अस्तित्व का अनुमान स्पर्श से होता है।' इसे द्रव्य इसलिए कहा गया है क्योंकि इसमें गुण तथा क्रिया है। तापमान वायु का विशेष गुण है। पृथ्वी, वायु, अग्नि तथा जल जैसे ठोस पदार्थों का निर्माण करनेवाले अन्त में परमाणु ही हैं।

१. न्यायसूत्र, ३ : १, ६०-६१।

२. न्यायसूत्र, ३ : १, ६६।

३. प्रमाणपादकृत पदावली-संग्रह, पृष्ठ २७।

४. वैशेषिकसूत्र, २ : १, १४।

५. प्राचीन वैशेषिकों तथा अनेकभट्टों का मत है कि वायु प्रत्यक्ष नहीं है, किन्तु उसका ज्ञान अनुमान के द्वारा होता है। वे युक्ति देते हैं कि वायु का शरीर नहीं है और धर्मालेप वह देखी नहीं जा सकती। आधुनिक नैयायिकों का कहना है कि पृथ्वी वर्तमान में प्रयत्न करने के लिए यह आवश्यक नहीं कि वह देखी ही जा सके, वायु का प्रत्यक्ष स्पर्श में जाना है।

६

परमाणुवाद की प्रकल्पना

परमाणुवाद मानवीय मस्तिष्क के लिए इतना स्वाभाविक है कि भौतिक जगत् की व्याख्या के लिए आरम्भ में जितने भी प्रयत्न हुए, सबने इसी प्रकल्पना को अपनाया। उपनिषदों में भी इस प्रकल्पना के चिह्न मिलते हैं, जो सब भौतिक पदार्थों को चार तत्त्वों, अर्थात् अग्नि, जल, वायु और पृथ्वी, से बना हुआ मानते हैं। आकाश को छोड़ दिया गया है, क्योंकि इसका अपना एक विलक्षण स्वरूप है और यह अन्य तत्त्वों के साथ मिश्रित नहीं होता। किन्तु अग्नि, जल, वायु और पृथ्वी अपने-आपमें परिवर्तनशील और विभाज्य हैं, जबकि यथार्थ को अपरिवर्तनशील तथा नित्य माना जाता है। स्वभावतः यह प्रश्न उठता है कि अपरिवर्तनशील, अविभाज्य तथा नित्य ये परमाणु हैं क्या? विचारधारा के उस आन्दोलन में, जिसने जैन और बौद्धदर्शन जैसी बड़ी-बड़ी दर्शनपद्धतियों को जन्म दिया, कुछ ऐसी भी दर्शनपद्धतियाँ थी—उदाहरणरूप में अजीवक और जैन—जो परमाणुवाद की प्रकल्पना को मानती थी।<sup>१</sup> कणाद ने इसकी कल्पना विशुद्ध आध्यात्मिक आधार पर की और इसके द्वारा जगद्विषयक विचारधारा को सरस बनाने का प्रयत्न किया। ल्यूसिपस तथा डेमोक्रीटस के साथ भी यही बात थी, क्योंकि अणुवाद की प्रकल्पना ने डाल्टन के समय से पूर्व तक वैज्ञानिक दृष्टिकोण से कोई महत्त्वपूर्ण स्थान नहीं प्राप्त किया।

सब पदार्थ, जो हिस्सो से मिलकर बने हैं, हिस्सो से ही उत्पन्न होते हैं, जिनके साथ वे समवाय-सम्बन्ध में जुड़े होते हैं, संयोग इसमें सहकारी है। जिन वस्तुओं को हम अनुभव करते हैं वे सब उत्पन्न हुई हैं, अर्थात् या तो अलग-अलग हैं या हिस्सों से बनी हैं। इसलिए वे अनित्य हैं। नित्य से अलग अनित्य का कुछ तात्पर्य ही नहीं है।<sup>२</sup> पृथ्वी, जल, अग्नि और वायु नित्य और अनित्य दोनों ही हैं। किन्तु आकाश केवल नित्य ही है। मिश्रित पदार्थ जो उत्पन्न होते हैं, अनित्य हैं, किन्तु उनके बनानेवाले अंश, जो उत्पन्न नहीं होते, नित्य हैं।<sup>३</sup> अदृश्य नित्य परमाणु हिस्सो में विभक्त नहीं हो सकते।<sup>४</sup> परमाणु विभाजन की अन्तिम सीमा है। यदि परमाणु के भी अनन्त रूप से हिस्से हो सकते तो सभी भौतिक पदार्थ उसी प्रकार में अनन्त घटकों की उपज होते, और इस प्रकार पदार्थों के आकारों में जो भेद है उसकी व्याख्या करना असम्भव हो जाता।<sup>५</sup> यदि भौतिक प्रकृति अनन्त रूप से विभाज्य होती जाती तो उसको हमें शून्य

१. भारतीय दर्शन, प्रथम खण्ड, (पृष्ठ २६१-६३)। बौद्धधर्म के प्रामाणिक ग्रन्थों में तो नहीं, किन्तु उत्तरी बौद्ध-साहित्य में परमाणुवाद की प्रकल्पना के अनेको उद्धरण हैं। वैभाषिक और गौत्रान्तिक इसे मानते हैं। देखिए यूई-कृत 'वैशेषिक फिलासफी', पृष्ठ २६-२८।

२. ४ : १, ४।

३. ४ : १, १ ; २ : ३, ४-५ ; ७ : १, २०-२१।

४. परं वा बुटेः (न्यायभाष्य, ४ : २, १७-२५)।

५. सर्वेषाम् अनवस्थितावयवत्वे मेरुस्यपयोस्तुल्यपरिमाणत्वापत्तिः। देखिए न्यायकन्दली, पृष्ठ ३१।

तक ले जाना पड़ता और इस विरोधाभासमय स्थिति को स्वीकार करना पड़ता कि लम्बाई व चौड़ाई ऐसी वस्तुओं से बनी है जिनका अपना कुछ परिमाण नहीं है, शरीर शरीर-रहित से बने है।<sup>१</sup> शरीरों के आकार-प्रकार में परिवर्तन उनके बनानेवाले परमाणुओं के सम्मिलन तथा निःसरण के कारण होता है। अन्तर्विहीन महत्ता तथा अन्तर्विहीन लघुता ऐसे परिमाण हैं जिन्हें बुद्धि द्वारा नहीं समझा जा सकता। वे ऊपर तथा नीचे की मर्यादाएं हैं, और जिसका ज्ञान हमें होता है वह दोनों का मध्यवर्ती है। निरन्तर जोड़ते-जोड़ते हम अनन्त रूप से जो महान् है उस तक पहुँचते हैं और निरन्तर विभाजन करते-करते हम अनन्त लघुता तक पहुँचते हैं। परमाणु कार्य के भौतिक कारण है। वे यद्यपि इन्द्रियातीत हैं तो भी उनका वर्गीकरण किया जा सकता है, यद्यपि परिमाण, आकार, वजन तथा घनता के दृष्टिकोण से नहीं। इन्द्रियगम्य वस्तुओं की विभिन्न आकृतियों में जो गुण वे उत्पन्न करते हैं, वे हमारे लिए परमाणुओं का वर्गीकरण करने में सहायक होते हैं। यदि हम इन्द्रियगम्य वस्तुओं, अभेदनीयता जैसे मामान्य गुणों को, जिनका प्रत्यक्ष ज्ञान एक से अधिक इन्द्रियों द्वारा होता है, एक और रख दें तो विशेष गुण ये रह जाते हैं : गन्ध, रस, उज्ज्वलता और ताप। ये प्रकारभेद से भिन्न हैं, केवल मात्राभेद से ही नहीं। ऐसा समझा जाता है कि परमाणुओं की भी, भौतिक पदार्थों के चार विभागों—अर्थात् पृथ्वी, जल, अग्नि तथा वायु—के ही अनुकूल, चार श्रेणियाँ हैं। कहा गया है कि परमाणुओं की ये चार श्रेणियाँ स्पर्श, रस, दर्शन तथा गन्ध की इन्द्रियों को उत्पन्न करती हैं, और यही कारण है कि प्रत्येक विशेष इन्द्रिय केवल एक गुण का ही प्रकाश करती है, चाहे कितनी ही उत्तेजित वह क्यों न हो। यद्यपि पार्विय पदार्थों के गुण—यथा रंग, रस, गन्ध और स्पर्शनीयता—स्वयं पदार्थ के नाश हो जान पर लुप्त हो जाते हैं, वे उनके अपने-अपने परमाणुओं में सदा विद्यमान रहते हैं यद्यपि पृथ्वी तथा पृथ्वी के परमाणुओं में कुछ गुण अग्नि द्वारा उत्पन्न किए (पारुज) होते हैं।<sup>२</sup> जल, प्रकाश तथा वायु इस प्रकार के परिवर्तन को नहीं आने देते हैं।

वैशेषिक पीलूपाक की प्रकल्पना को स्वीकार करता है। जब कच्चे घड़े को आग पर चढ़ाया जाता है तो पुराना घटा नष्ट हो जाता है, अर्थात् परमाणुओं के रूप में परिवर्तित हो जाता है। ताप के लगने में परमाणुओं में लाल रंग उत्पन्न होता है और परमाणु फिर से संयुक्त होकर एक नये घड़े को उत्पन्न करते हैं। इस मत के अनुसार, पहले समस्त इकाई का परमाणुओं के रूप में विघटन होता है और फिर उसके पश्चात् उन परमाणुओं का पुनः संघटन होकर एक इकाई नये सिरे से बनती है। यह मंत्र जटिल प्रक्रिया अक्षु का विषय नहीं

१. हर्बर्ट के विचार में विविधता तथा अनुभव-सम्बन्धी परिवर्तनों को तभी बुद्धि द्वारा ग्रहण किया जा सकता है जब वस्तुएं, जो अपने में सरल तथा अपरिवर्तनशील हैं, स्वयं उनके विषय में कोई कारण प्रस्तुत कर सकें। इन अज्ञेय यथार्थसत्ताओं का विचार किन्हीं विशेष सम्बन्धों में ही किया जा सकता है, जिनके द्वारा हम उनके प्रकट गुणों तथा परिवर्तनों की विविधता को समझ सकते हैं।

२. ७ : १, १-६।

है, क्योंकि यह अत्यन्त द्रुत गति से केवल नौ क्षणों के ही व्यवधान में सम्पन्न हो जाती है।<sup>१</sup> नैयायिक 'पिठरपाक' के सिद्धान्त को पुष्ट करता है, जिसके अनुसार रंग का परिवर्तन परमाणुओं तथा पदार्थ दोनों में एकसाथ होता है। यह मत अधिक युक्तियुक्त प्रतीत होता है। नैयायिक वैशेषिक की प्रकल्पना पर निम्न आधार पर आपत्ति उठाता है। यदि पहला घड़ा नष्ट हो गया और उसके स्थान पर सर्वथा नया घड़ा उत्पन्न हुआ तो हम दूसरे घड़े को पुगना घड़ा करके कैसे पहचान सकते हैं। हम उसी घड़े को देखते हैं जिसे पहले देखते थे, भेद केवल रंग का है। इसके अतिरिक्त, ऐसा प्रतीत होता है कि वैशेषिक के मत में, पृथ्वी के परमाणुओं का गण, गण भी अनित्य है। यह तथ्य कि इन्द्रिय-गम्य पदार्थों पर ताप का असर होता है, यह दर्शाता है कि वे सर्वथा ठोस नहीं हैं बल्कि छिद्र वाले हैं।<sup>२</sup>

परमाणुओं को गोलाकार (परिमाण्डल्य) बताया गया है, यद्यपि इससे यह परिणाम नहीं निकाला जा सकता कि उनके हिस्से हैं। इस विचार पर कि उनके हिस्से हैं, कुछ आपत्तियाँ की जाती हैं। जब तीन परमाणु साथ-साथ अगल-अगल रखे जाते हैं तो मध्यवर्ती अन्य परमाणुओं को पार्श्वों से स्पर्श करता है। जब एक परमाणु सब ओर से घिरा रहता है तो हम परमाणुओं के छः पार्श्व समझते हैं जिन्हें हम परमाणुओं के भाग कह सकते हैं, और यदि छः पार्श्व संकुचित होकर एक बिन्दु पर आ जाते हैं तो इससे यह परिणाम निकलेगा कि कितने भी परमाणु क्यों न हों, वे एक परमाणु में अधिक स्थान न घेरेंगे, और समस्त भौतिक पदार्थ भी परमाणुरूप धारण करके अदृश्य हो जाएंगे। इस सब कठिनाई को दूर करने के लिए उत्तर में कहा जाता है कि परमाणुओं का हिस्सों में विभाजन केवल आनुभविक (अर्थात् प्रतीतिमात्र) है, यथार्थ नहीं है।<sup>३</sup> परमाणुओं का अन्दर और बाहर कुछ नहीं है।<sup>४</sup> और वे देशरहित हैं।<sup>५</sup>

परमाणु स्वभाव से निष्क्रिय हैं और उनकी गति बाह्य आघात के कारण है। इस जगत् के प्रलयकाल में परमाणु विद्यमान रहते हैं, किन्तु कुछ कार्य नहीं करते। उस समय वे पृथक्-पृथक् तथा गतिविहीन रहते हैं। वैशेषिक के

१. सर्वदर्शनसंग्रह, १०।

२. न्यायवार्तिकतत्त्वटीका, पृष्ठ ३५५ : न्यायमञ्जरी, पृष्ठ ६३८।

३. न्यायभाष्य, ४ : २, २०।

४. प्रश्न उठाया जाता है कि आकाश, जो एक सरल (अभिभ्रत) तथा सर्वव्यापक द्रव्य है, परमाणुओं के अन्दर प्रवेश करता है या नहीं ? यदि करता है तो परमाणुओं के हिस्से मानने पड़ेगे, और यदि प्रवेश नहीं करता तो परमाणुओं के तो हिस्से नहीं होंगे किन्तु आकाश सर्वव्यापी नष्ट रहेगा। उत्तर में यह कहा जाता है कि अन्दर और बाहर का विचार एक निश्चिन्ता के विषय में उठता ही नहीं, और आकाश की सर्वत्र उपस्थिति से यह उपलब्ध नहीं होता कि परमाणुओं के हिस्से हैं।

५. न्यायवार्तिक, ४ : २, २५। परमाणु बुद्धता के विपरीत सूक्ष्म आकार के कहे जाते हैं। उनमें किसी न किसी प्रकार का परिमाण (लम्बाई-चौड़ाई) अवश्य है। इससे विभिन्न मत के लिए वैशिष्ट्य चैतनीकृत हिन्दू रियलिज्म, पृष्ठ १६-३४; १४६-१५३ तथा १६४।

मतानुसार, मूल परमाणुओं में गति एक विशिष्ट घर्म के अनुसार होती है।<sup>१</sup> प्रशस्तपाद कहता है महाभूतो मे हम जो क्रियाएँ प्रकट होती पाते हैं और जिनका कोई भी कारण न तो प्रत्यक्ष द्वारा और न ही अनुमान द्वारा जान सकते हैं, तथा जो फिर भी उपयोगी अथवा हानिप्रद पाई जाती है, इन्हीं अदृष्ट साधनों द्वारा उत्पन्न होती है (अदृष्टकारितम्)<sup>२</sup>, ऐसा ही समझा जाएगा।

पदार्थगत गुण उन परमाणुओं के कारण हैं जिनमें वे बने हैं। इन परमाणुओं में सब द्रव्यों के पाच सामान्य गुण रहते हैं, तथा पूर्ववर्तिता और पश्चाद्वर्तिता के भी गुण रहते हैं। इनके अनिश्चित, पृथ्वी में गन्ध का विशेष गुण है तथा अन्य गुण, अग्नि, रस, रंग स्पर्श अथवा ताप, गुरुता, वेग एवं तरलता है। जल में विशेष गुण सान्द्रता का है तथा सिवाय गन्ध के पृथ्वी के अन्य गुण हैं। प्रकाश (अग्नि अथवा तज) में साधारण रहनेवाले सात गुण और ताप, रंग, तरलता तथा गुरुता, ये गुण हैं। वायु में केवल स्पर्श और गुरुता तथा साधारण सातों गुण हैं। परमाणुओं में ये गुण नित्य हैं, किन्तु उनमें उत्पन्न पदार्थों में ये क्षणिक रूप से रहते हैं।

ऐसा समय कभी न आ सकेगा जब वस्तुएँ सर्वथा शून्य में परिणत हो जाएगी। यद्यपि निर्माण की गड़ इमारतें नष्ट हो जाती हैं तथापि जिन पदार्थों से वे बनी हैं वे स्थायी रहते हैं।<sup>३</sup> उपादान कारणरूप अवयव जिनके परस्पर संयुक्त होने पर एक पूर्ण इकाई बनती है, और उन्मीलित जो इस प्रकार के मिश्रित पदार्थों की उत्पत्ति के पूर्व विद्यमान थे, अपने में एक स्वतंत्र सत्ता को शक्ति रखते हैं और फिर उसी प्रत्यक्षता में वापिस आ जाते हैं। इस दृश्यमान जगत का एक के बाद एक ढाँचा यद्यत्क कि समस्त पार्थिव पदार्थसमूह विलीन हो सकता है ता भी परमाणु सर्वदा नये और ताजे रहेंगे और आगामी भ्रमा में नये ढाँचों का निर्माण करने के लिए उद्यत रहेंगे। व्यक्तिरूप परमाणु दूसरों के साथ संयुक्त होत हैं और उन्मीलित अस्तित्व में कुछ समय तक विद्यमान रहते हैं, और फिर विरक्त होकर अपने आदिम एकाकी रूप में आ जाते हैं और फिर नये संयुक्त पदार्थों का निर्माण करने हैं। संयुक्त होने तथा विलग होने की यह प्रक्रिया अनन्त काल तक चलती रहती है। वैज्ञानिक के अनुसार सुगिटरचना में परमाणु असंयुक्त अवस्था में नहीं रहते।<sup>४</sup> सुगिटरचना में उनके अन्दर एक परिवर्तन रहता है। परमाणु एकाकी रूप में जब रहते हैं ता उनके अन्दर उत्पादन की क्षमता नहीं होती। श्रीधर का तर्क है कि यदि एक नित्य वस्तु अपने एकाकी रूप में उत्पादनक्षम होती तो उत्पत्ति के क्रम का कभी अन्त न हो सकता, और फिर पदार्थों की अविनश्यता

१. धर्मविशेषात्, १: २, ७।

२. अठ २०६।

३. न्यायभाष्य, ४ २, १६।

४. अन्तरिक्ष मण्डल की वायु इस नियम का अपवाद है, क्योंकि कहा जाता है कि यह अनेक परमाणुओं के पुञ्जों से बनी है जो अलग-अलग तथा असंयुक्त अवस्था में हैं। किन्तु नैस्वायिक इस मत से सन्तुष्ट नहीं है।



स्वीकार कर लीं को हम बाध्य होते। त्र्यणुक भी उत्पादनक्षम नहीं हो सकते, क्योंकि एक मूर्तरूप भौतिक पदार्थ अपने से लघुतर परिमाण के हिस्सों से मिलकर बना है। त्र्यणुक, जो एक ठोस परिमाण रखता है, अवश्य किसी अन्य वस्तु से बना है जो फिर स्वयं भी एक उत्पन्न पदार्थ है। इसलिए केवल 'द्व्यणुक' ही वस्तुओं को बनाने है।<sup>१</sup> द्व्यणुक भी, जो दो मौलिक परमाणुओं से मिलकर बने हैं, सूक्ष्म है, और इस प्रकार के तीन द्व्यणुक मिलकर एक त्र्यणुक बनता है,<sup>२</sup> जिसका आकार-प्रकार इतना छोटा नहीं होता कि जो बोधगम्य न हो। अकेला एक परमाणु तथा द्व्यणुक दोनों ही अदृश्य है, और कम-से-कम लम्बाई-चौड़ाई को मात्रा जो दृष्टिगोचर हो मके वह 'त्र्यणुक' है, जिसके विषय में कहा जाता है कि वह सूर्यकिरण में दिखाई देनेवाले छोटे-छोटे कणों के आकार का है। देखने में यह इस माधारण नियम का एक अपवाद लगना है कि कारणों के गुण कार्यों में प्रकट होने हैं। जब श्वेत वर्ण के दो परमाणु एक द्व्यणुक का बनाने के लिए परस्पर मिलते हैं तो द्व्यणुक का रंग भी तदनुसार श्वेत होना चाहिए। परन्तु परमाणु गोलाकार है और द्व्यणुक सूक्ष्म है,<sup>३</sup> तो भी एक दृश्यमान परिमाण को उत्पन्न करते हैं। इसीलिए यह कदा जाता है कि उत्पन्न पदार्थ का परिमाण उनके हिस्सों अथवा उनकी संख्या अथवा उनकी अवस्था पर निर्भर करता है। ज्यों-ज्यों द्व्यणुको की संख्या बढ़ती है, त्यों-त्यों उसके अनुसार उत्पन्न पदार्थ के परिमाण में भी वृद्धि होती है। परमाणुओं के संयोग से उत्पन्न वस्तुएँ केवल समूहमात्र नहीं, अपितु पूर्ण इकाइयाँ हैं। यदि हम पूर्ण इकाई का प्रत्याख्यान करें तो हमारे सामने केवल हिस्से ही रहेंगे, जिनके और छोटे-छोटे विभाजन होने चलेगे और अन्त में हम उन्हीं अदृश्य परमाणुओं तक पहुँच जाएंगे। इसी प्रकार यदि हम पूर्ण इकाई का निषेध करें तो हम अदृश्य परमाणुओं से परे अन्य किसी सत्ता को नहीं मान सकें। यदि यह कहा जाय कि परमाणु अपने-आपमें अदृश्य है तथा परमाणुओं के समूह दिखाई दे सकते हैं, जैसा कि एक अकेला योद्धा अथवा एक अकेला वृक्ष दिखाई न पड़े किन्तु एक पूरा सेना अथवा जंगल को अवश्य देखा जा सकता है, तो उत्तर में न्याय का कहना है कि यह उपमा निर्दोष नहीं है, क्योंकि योद्धा और वृक्ष परिमाण रखते हैं और इसीलिए दिखाई देते हैं, जबकि परमाणु परिमाण नहीं रखते।<sup>४</sup> पूर्ण इकाई हिस्सों से भिन्न एक वस्तु (अर्थान्तर) है, जिस प्रकार कि संगीत स्वरों के जोड़ से बढ़कर कुछ वस्तु है।<sup>५</sup> इसके अतिरिक्त, यदि पूर्ण इकाई न होती तो इस प्रकार के वाक्यों का कुछ अर्थ न होता कि 'वह एक कुरसी है', 'यह एक मनुष्य है' आदि-आदि। पूर्ण इकाई और उसके हिस्से परस्पर समवाय-

१. न्यायकन्दली, पृष्ठ, ३२।

२. कुछेक परवर्ती वैशेषिक विचारकों की यह सम्मति है कि एक त्र्यणुक तीन पकाकी अणुओं से मिलकर बना है। (सिद्धान्तसुक्तावली, पृष्ठ ३७; यूई, 'वैशेषिक 'सम्प्रदाय', पृष्ठ १३०-३१)।

३. महादेवभट्ट का मत है कि द्व्यणुक अतीन्द्रिय नहीं है। 'दशपदायाँ' का भी यही मत है। देखिए यूई, 'वैशेषिक फिलॉसोफी' और 'न्यायकोश', पृष्ठ ३५०।

४. वैशेषिकसूत्र, ७ : १, ६।

५. न्यायसाध्य, ४ : २, १४।

६. न्यायसूत्र, २ : १, ३५-३६।

सम्बन्ध से सम्बद्ध है ।<sup>१</sup>

हिन्दू विचारधारा का कोई भी सम्प्रदाय ऐसा नहीं है जिसने कालचक्र- (युगो) रूपी प्रकल्पना पर अथवा सृष्टि-रचना तथा विनाश (प्रलय) के क्रमशः आने रहनेवाले विश्व ब्रह्माण्ड के कालो पर, जिसपर पहले ही बहुत गम्भीर विचार होता आया है, फिर से विचार न किया है। प्रशस्तपाद ने इन प्रक्रियाओं का वर्णन किया है ।<sup>२</sup> ब्रह्मा के दिन की गणना के अनुसार जब सौ वर्ष हो जाते हैं तो उसकी मुक्ति का समय आता है। उन सब जीवधारी प्राणियों को, जो अपने जन्म-जन्मान्तर के भ्रमण के कारण बेचैन हो गए हैं, विश्राम देने के लिए सर्वोपरि भगवान् (जो ब्रह्म से भिन्न है) समस्त सृष्टि को फिर से समेटने की इच्छा करना है। इस इच्छा के उदय का आशय होता है कि आत्माओं के उन सब अदृष्ट कारणों को जो प्राणियों के विविध शरीरों, इन्द्रियों तथा महाभूतों के कारण हैं, रोक देना। उस समय भगवान् की इच्छा से आत्माओं तथा भौतिक परमाणुओं के संयोग से शरीर और इन्द्रियों का निर्माण करने-वाले परमाणुओं का पार्थक्य हो जाता है। जब परमाणुओं के समूह नष्ट हो जाते हैं तो उनसे निमित्त पदार्थ भी नष्ट हो जाते हैं। तब फिर परमरूप भौतिक द्रव्यों, अर्थात् पृथ्वी, जल, अग्नि तथा वायु का एक-दूसरे के पश्चात् क्रमशः विलय होता है। परमाणु एकाकी रह जाते हैं तथा आत्माएँ भी अपने पिछले पुण्य व पाप की क्षमनाओं में व्याप्त अकेली रहती हैं। उसके पश्चात् फिर प्राणियों को उनके पूर्वकर्मों का फलोपभोग कराने के लिए, सर्वोपरि भगवान् सृष्टि-रचना की इच्छा करना है। ईश्वर की इच्छा से वायु के परमाणुओं में, उन अदृष्ट प्रवृत्तियों के कारण जो सब आत्माओं में कार्य करना प्रारम्भ करती हैं, गति उत्पन्न होती है। वायु के परमाणु द्रवणुक तथा त्र्यणुक और अन्त में महान् वायु को बनाने के लिए परस्पर संयुक्त होते हैं, और शीघ्र ही महान् जल प्रकट होता है, उसके बाद महान् पृथ्वी और तब महान् अग्नि। ईश्वर के विचार-मात्र (अभिध्यानमात्र) से अग्नि तथा पृथ्वी के परमाणुओं में ब्रह्माण्ड उत्पन्न होता है, और उसके अन्दर भगवान् जगत् तथा ब्रह्मा को रचता है। उस ब्रह्मा के सुपुर्ण ही भविष्य में सृष्टिरचना का कार्य रहना है। आत्माओं की श्रेणियों में ब्रह्मा सबसे शीर्षकोटि में है, और इस पद को वह तब तक सभानै रहता है जब तक उसके पुण्यकर्मों का सामर्थ्य बना रहता है। यह जगत् समग्ररूप में ब्रह्मा की रचना नहीं है, और न ऐसा ही है कि उसके पुण्यकर्म के निःशेष हो जाने के परिणामस्वरूप यह जगत् स्वतः नष्ट हो जाएगा। यह उत्तरदायित्व सर्वोपरि भगवान् का है। ब्रह्मा, ज्ञान की उच्चतम मात्राओं, प्रशान्तचित्तता तथा शक्ति के कारण, अपने मानस पुत्रों, अर्थात् प्रजापतियों, मनुओं, देवताओं,

१. न्यायभाष्य और न्यायवार्तिक, ४ : २, १२ ।

२. प्रशान्तपादकृत पदार्थधर्मसंग्रह, पृष्ठ ४८ से आगे।

पितरों, ऋषियों तथा चारों वर्णों एव अन्य सब जीवित प्राणियों की उनकी अपनी-अपनी श्रमावात्मक क्षमताओं के अनुसार सृष्टि करता है।' श्रीधर के अनुसार, अनन्तरूप से महान और अपरिवर्तनशील तीन द्रव्य, अर्थात् देश, काल और आकाश, सृष्टि-रचना तथा विनाश की प्रक्रियाओं से अछूते रहने हैं। विश्व की नवीन रचना नाम की कोई वस्तु नहीं है। प्रत्येक विश्व अर्थात् शृङ्खलाओं में से एक है। जगत् की सृष्टि इस प्रयोजन से होती है कि चेतनता-सम्पन्न जीवान्माए, अपनी-अपनी योग्यता के अनुसार, अनुभव प्राप्त कर सकें। प्राणियों की मूलभूत शक्तियों को वास्तविक रूप देने का नाम ही विश्व है और इसकी रचना उनके कर्मों के कारण तथा उन्हें अनुभव कराने के प्रयोजन से हुई है। किसी भी समय का सबसे उच्चकोटि का प्राणी ब्रह्मा है और कहा जाता है कि समस्त विश्व उसीके अनुभव के लिए बना है। किन्तु सम्पूर्ण योग्यता एक अर्जित वस्तु है और इसीलिए उसका अर्थात् भी है और अन्त भी है। अतएव ब्रह्मा की योग्यता भी अनन्त नहीं है। जब उसका अन्त होगा तो विश्व का भी अन्त हो जाएगा, ऐसा कहा जाता है। परन्तु अन्य व्यक्तियों के बिना भुगते हुए अनुभव दोष उत्पन्न होगा। यदि एक ब्रह्मा की योग्यता का अन्त हो जाएगा तो दूसरा ब्रह्मा उसके स्थान पर आकर उच्च आत्माओं की सख्या में अघिष्ठाता का पद सभालेगा। इस प्रकार प्रत्येक विश्व के पूर्व और पश्चात् एक विश्व रहता है, और यह सृष्टि का प्रवाह अनन्तकाल तक चलता रहता है।'

परमाणु जो द्वयणुको के भौतिक कारण है, निरर्थक है और इसीलिए नष्ट नहीं हो सकता। द्वयणुक मूल परमाणुओं के नाश से नहीं, अपितु मूल परमाणुओं के संयोग के नाश से नष्ट होते हैं।' प्राचीन नैय्यायिकों का मत है कि कारणों का विनाश होने से कार्य का भी तुरत विनाश हो जाता है। इसमें 'द्वयणुक' अपवादस्वरूप है, जहाँ संयोगमात्र का विनाश होता है किन्तु उनके भौतिक कारणों का विनाश नहीं होता। किन्तु परवर्ती नैय्यायिकों का मत है कि हर अवस्था में संयोग नष्ट होता है। यह मत अधिक सन्तोषजनक है, क्योंकि विनाश का अर्थ वस्तुओं का अपने घटकों (अवयवों) में उत्तरोत्तर विघटन ही है। यदि विनाश की प्रक्रिया की पुनरावृत्ति होती है किन्तु रचना की प्रक्रिया का विपरीत-भाव नहीं होना, और यदि हिस्सों के नाश से कार्य का विनाश हो जाता है, तो इन प्रक्रियाओं के मध्य व्यवधान रहेगा, अर्थात् हिस्सों के नाश के पश्चात्

१. फौडगन मण्डल-रचना तथा प्रलय के क्रमों में एक महत्त्वपूर्ण भेद का लक्ष्य करता है। अग्नि का निर्माण वायु की रचना के तुरन्त पश्चात् होने के स्थान में सबसे अन्त में होता है। 'सृष्टिकर्ता का हेतु क्रम बदलने में यह था कि अग्नि की सृष्टि-सृष्टि-संबन्धी अणु, अर्थात् द्विरयगर्भ की सृष्टि, से ठीक पहले हो, क्योंकि द्विरयगर्भ का, जो सूर्य का है, निर्माण आग्नि और पृथ्वी के मिश्रण से हुआ है। इस प्रकार पद्धति के सामञ्जस्य का अंग प्रचलित पौराणिक विचारों को अनुकूलता देने के प्रयोजन से हुआ' (वैशेषिक सिस्टम, पृष्ठ १६४)।

२. उदयन : आरमतस्त्विवेक।

३. परमाणुद्रव्यसंयोगनाश।

भी कार्य अवशिष्ट रह जाये और यह सोचना असम्भव होगा कि इस मध्यवर्ती समय में कार्य कहा रहेगा। हिस्सों में वह रह नहीं सकता, क्योंकि वे तो विलुप्त हो चुके हैं। परमाणुओं में भी नहीं रह सकता क्योंकि कार्यों के साथ उनका सीधा सम्बन्ध नहीं है।

शकराचार्य अनेक युक्तियों के आधार पर परमाणुवाद की आलोचना करते हैं। प्रलयकाल में गति का आरम्भ विचार में नहीं आ सकता। मनुष्य के प्रयत्न से यह गति नहीं हो सकती, क्योंकि मनुष्य का तो उस समय अस्तित्व ही नहीं था। यदि अदृष्टरूपी तत्त्व को उसका कारण माना जाए तो प्रश्न उठता है—अदृष्ट का निवास कहा है? यदि कहा जाए कि वह जीवात्माओं में रहता है तो वह परमाणुओं को कैसे प्रभावित करता है? यदि परमाणुओं में रहता है तो बुद्धि-सम्पन्न न होने से वह गति नहीं दे सकता। यदि कल्पना की जाए कि जीवात्मा परमाणुओं के अन्दर समवाय-सम्बन्ध से रहती है और अदृष्ट उसके साथ सयुक्त रहता है, तो नित्य त्रियाशीलता होनी चाहिए, जो विघटन की अवस्था के विपरीत होगा। इसके अतिरिक्त, यह कहा जाता है कि अदृष्ट का कार्य आत्माओं को उनके कर्मों का शुभाशुभ फल भोग कराना है तथा विश्व की उत्पत्ति अथवा विलय से उसे कुछ प्रयोजन नहीं है। परमाणुओं के परस्पर सयुक्त होने के सम्बन्ध में शकराचार्य कठिनाइयाँ उपस्थित करते हैं। यदि परमाणु पूर्णरूप में एक-दूसरे के साथ सयुक्त होते हैं तो एक-दूसरे के अन्दर समा जाने से परिमाण नहीं बढ़ सकता। तब वस्तुओं की उत्पत्ति भी सम्भव नहीं हो सकती। यदि पूर्णरूप में सयुक्त न होकर परमाणु हिस्सों में सयुक्त होते हैं, तो परमाणुओं को हिस्से वाला मानना पड़ेगा। इसके अतिरिक्त, यह भी समझना कठिन होगा कि परमाणुओं के मिश्रण देशीय गुणों को कहा से प्राप्त करते हैं, क्योंकि परमाणुओं की इकाई में वे नहीं होते। परमाणुओं के संयोग में वे गुण कहा से आए जो स्वयं परमाणुओं में पहले नहीं थे? और यह समझना भी सरल नहीं है कि सूक्ष्म और अविनश्य परमाणुओं में रंग तथा उसके समान और गुण कहा से आते हैं। फिर, मूर्तरूप तत्वों, यथा अग्नि, वायु, पृथ्वी, जल और आकाश में से कुछ में अन्यो से अधिक गुण रहते हैं। जहाँ जल में रंग, रस और स्पर्श गुण हैं, वहाँ वायु में केवल स्पर्श गुण हैं। ये गुण स्वयं परमाणुओं में भी किसी न किसी रूप में होने चाहिए। इस प्रकार जल के परमाणुओं में वायु के परमाणुओं से अधिक गुण होने चाहिए किन्तु गुणों में वृद्धि होने का तात्पर्य है कि उनके आकार में भी वृद्धि होगी

१. वैशेषिक के अनुसार, दो प्रकार के विनाश विचार में आ सकते हैं, एक अवान्तरप्रलय अर्थात् बीच का प्रलय, जिसमें केवल स्पर्श में आनेवाले ठोस उत्पन्न पदार्थ विनष्ट होते हैं, और ए महाप्रलय अथवा सार्वभौम विनाश जिसमें सब वस्तु भौतिक तथा अभौतिक परमाणुरूप में लीट जाईं। मूर्च्छ तथा प्रलय नित्य द्रव्यों की क्षमता तथा विकास (स्पष्टीकरण) के रूप में। तुलना कीजिए महानारदव्या उपनिषद्, ५; कीच : इण्डियन लाजिक पण्डित प्रेमोमिन्द्र, पृष्ठ २१६।

और ऐसी अवस्था में यह कथन कि सब परमाणु एक ही आकार के हैं, असंगत हो जाएगा। आत्मा, मन और परमाणुओं के परस्पर सयोग में भी कठिनाई है, क्योंकि ये सभी हिस्से-रहित हैं। फिर, परमाणुओं को या तो सदा क्रियाशील, या सदा निष्क्रिय अथवा दोनों ही प्रकार का या दोनों में से एक प्रकार का भी नहीं मानना होगा। यदि उन्हें सदा क्रियाशील माना जाए तो उनका विघटन असम्भव होगा, और यदि वे सदा निष्क्रिय हों तो मृग-रचना नहीं हो सकती। एकमात्र दोनों प्रकार का होना परस्पर-विरोधी है। और यदि क्रियाशील तथा निष्क्रिय दोनों में से कुछ भी नहीं है, तो क्रियाशीलता तथा निष्क्रियता दोनों ही अवस्थाओं के लिए प्रवर्तक कारणा की कल्पना करनी होगी। और ये कारण, अदृष्ट तत्त्व के समान परमाणुओं के साथ म्यायी रूप में सम्बद्ध होने के कारण, या तो नित्य क्रियाशीलता या नित्य निष्क्रियता को उत्पन्न करेंगे।<sup>१</sup>

आधुनिक विचारधारा परमाणुवाद की प्रकल्पना में मन्देह प्रकट करता है। वैशेषिक का यह मत कि असक्त अथवा विस्तृत पदार्थ असक्त, असक्त तथा परिमित इकाइयों से मिलकर बनते हैं, एक बारी कल्पनामात्र है, क्योंकि कोई भी पदार्थ वस्तु इन इकाइयों तक सीमित नहीं है। छोटी से छोटी घटना की भी एक अवधि होती है, और उसमें इस प्रकार की गणितशास्त्रीय इकाइया असर रहती हैं।

ऐसा कहा जाता है कि वैशेषिक की उन प्रकल्पना का यूनानी विचारधारा से प्रेरणा मिली और इसका आविर्भाव सम्भवतः उस काल में हुआ जबकि भारत पश्चिमी देशों के सम्पर्क में आया, जहाँ यह प्रकल्पना विस्तृतरूप में प्रचलित थी।<sup>२</sup> हमारे ज्ञान की वर्तमान अवस्था में इस विषय में कुछ भी निश्चित रूप से कहना कठिन है। किन्तु परमाणुवाद की प्रकल्पना के सम्बन्ध में यूनानी तथा भारतीय विचारों में सिवाय इसके और कोई समानता नहीं पाई जाती कि दोनों परमाणु को अदृश्य इकाई मानते हैं। डेमोक्रेटिस के मत से, परमाणुओं में परस्पर परिमाण-सम्बन्धी भेद तो है किन्तु गुणात्मक भेद नहीं है। वह मानता है कि परमाणु अनन्त, गुणों से संबंधित रहित और अविभाज्य है, किन्तु आकृति, परिमाण, गुरुत्व, स्थिति तथा व्यवस्था के सम्बन्ध में परस्पर भिन्नता रखते हैं। कणाद के मत में परमाणु भिन्न-भिन्न आकार के हैं, प्रत्येक अपने में एक विशिष्टता रखता है। परिणामस्वरूप, पदार्थों में गुणों के कारण जो परस्पर भेद है वे यूनानी विद्वानों की दृष्टि में न्यून हाकर परिमाण सम्बन्धी भेदों में परिणत हो जाते हैं, जबकि वैशेषिक में इसके विपरीत है। इससे परिणाम यह निकलता है कि भारतीय दार्शनिक इस यूनानी मत को स्वीकार नहीं करता कि गुण परमाणु में अन्तर्निहित नहीं है। डेमोक्रेटिस तथा एपिक्यूरस के मत में परमाणु स्वयं से गतिमान है, किन्तु कणाद के मत में वे मुख्यतः स्वयं में निष्क्रिय हैं। एक अन्य मौलिक भेद दोनों में यह है कि जहाँ डेमोक्रेटिस परमाणुओं से आत्माओं का बनना सम्भव मानता है, वहाँ वैशेषिक

१. शाकरभाष्य, २ : २, १६।

२. कीर्ति : शिष्टयन लौकिक एण्ड एटोमिज्म, पृष्ठ १७-१८।

आत्माओं तथा परमाणुओं को नितान्त भिन्न मानता है और उसके मत में, दोनों ही समान रूप से नित्यसत्ताएं हैं। यूनानी परमाणुवादियों ने विश्व के एक यन्त्रवादी विचार को विकसित किया और ईश्वर को इस जगत् से निकाल बाहर किया। परमाणु, जो संस्था में अनन्त हैं और आकृतियों में भिन्न-भिन्न प्रकार के हैं, अनन्त आकाश में से गिरते हैं और इस प्रक्रिया में एक-दूसरे के साथ संघर्ष में आते हैं, क्योंकि बृहदाकार परमाणु लघुतर परमाणुओं की अपेक्षा अधिक शीघ्रता के साथ गति करते हैं। इस प्रकार एक प्रकार के भंवरों में पड़कर वे समूहों तथा लोकों का निर्माण करते हैं। कहा जाता है कि परमाणुओं की गतियों में परिवर्तन एक अनिश्चित विधि से होते हैं।<sup>१</sup> यद्यपि प्रारम्भिक वैशेषिकों ने स्पष्टरूप से ईश्वर की प्रकल्पना को स्वीकार नहीं किया तो भी उन्होंने धर्म (अदृष्ट) को अपने समस्त दर्शन का मुख्य सिद्धान्त करके माना है। इस प्रकार वैशेषिक के परमाणुवाद में जहां धार्मिक प्रवृत्ति का पुट पाया जाता है, वहां उसके प्रतिरूप यूनानी दर्शन में इसका सर्वथा अभाव है। इस प्रकार वैशेषिक-प्रतिपादित परमाणुवाद में कुछ ऐसे स्पष्ट लक्षण देखे जाते हैं जो यूनानी दर्शन के प्रभाव के कारण नहीं हो सकते। प्रारम्भिक भारतीय विचारधारा में परमाणुवाद की प्रकल्पना की पूर्ववर्तिता सरलतापूर्वक खोजी जा सकती है।

अभी कुछ समय पूर्व तक भौतिक विज्ञानशास्त्र में भी परमाणुवाद की प्रकल्पना का प्राधान्य था। किन्तु अभिनव प्रगति उक्त परमाणुवाद के अनुकूल नहीं है। अब पुंज अपरिवर्तनीय परिमाण नहीं रह गया है, बल्कि यह द्रुतगति से परिवर्तित होता है। यह बैद्युत शक्ति के अत्यन्त सूक्ष्म केन्द्रों में परिणत होता है, जिन्हें कोई शारीरिक सहारा प्राप्त नहीं है, और जो अपेक्षाकृत विस्तृत दूरियों में बिखरे हुए हैं तथा इधर से उधर अत्यन्त द्रुतगति से उड़ते रहते हैं। उष्णता, प्रकाश और गति में भी, प्रकृति से अलग, गुरुत्व विद्यमान है। अब परमाणुओं का "इलेक्ट्रानों (विद्युदणुओं) की संहति माना जाने लगा है, और ये विद्युदणु आकाश (ईश्वर) से अपना स्वरूप प्राप्त करते हैं। परमाणु सौरमण्डल का एक लघुरूप है, जिसमें एक केन्द्रीय सूर्य है जो घूमता हुआ पुंज है और जिसके चारों ओर छोटे-छोटे विद्युदणु गुरुत्वाकर्षण के नियम के अनुकूल उड़ते हैं। और यह गुरुत्वाकर्षण का सिद्धान्त ही पृथ्वी को सूर्य के साथ सम्बद्ध रखता है। परमाणुवाद की पुरानी प्रकल्पना नवीन तथ्यों की व्याख्या करने में असमर्थ है। तो भी विज्ञान के क्षेत्र में उक्त सिद्धान्त ने जो अभी तक विजय लाभ किया उसे देखते हुए मानना पड़ेगा कि यह एक सफल प्रकल्पना थी। परमाणुवाद ने 'सर्वचेतनवाद' को अपदस्थ कर दिया, क्योंकि जहां तक विज्ञान का सम्बन्ध है, 'सर्वचेतनवाद' निःसार होने के कारण स्वयं परास्त हो गया। किन्तु यूनान तथा भारत में भी इस प्रकल्पना को आध्यात्मिक दृष्टिकोण के आधार पर प्रस्तुत किया गया था। विज्ञान की कसौटी पर कसकर एक सिद्धान्त के रूप में प्रस्तुत नहीं किया गया था। इस प्रसंग में प्रत्यक्षमूलक श्रमाणीकरण सम्भव नहीं है।<sup>१</sup> यह एक भावात्मक योजना है जिसे प्राकृतिक तथ्यों की

१. बालेस : एपिक्कूरियनिज्म, पृष्ठ १००।

२. "परमाणुवाद की प्रकल्पना को प्राचीन काल में और आधुनिक काल में, कभी भी ठीक-ठीक

व्याख्या के लिए स्वीकार किया गया है। यह पर्यवेक्षण का विषय न होकर सिद्धान्त का प्रश्न है। इस प्रकल्पना को इस आधार पर स्वीकार करने के लिए कहा जाता है कि विश्व के अन्दर व्यवस्था तथा सामजस्य का विचार इसको मानने के कारण है। इस-लिए जब हम देखते हैं कि इसका व्याख्यात्मक महत्त्व प्रब नही रहा तो कोई कारण मही है कि अब हमें न हम इस प्रकल्पना का प्रत्याख्यान कर दे।

## ७

### गुण

द्रव्य तो अपना स्वतन्त्र अग्निन्व स्थिर रख सकता है, किन्तु गुण बिना आश्रय के नहीं रह सकता। यह द्रव्य के अन्दर रहता है और स्वयं अन्य गुणों को धारण नहीं करता। कणाद गुण की परिभाषा इस प्रकार करता है कि गुण वह है "जिसका अघिष्ठान द्रव्य हो, जिसमें और कोई गुण न हो, और जो किसी भी सयोग अथवा वियोग का कारण न हो और न जिमका इनसे कोई सम्बन्ध हो।" वैशेषिकसूत्र में सत्रह गुण बताए गए हैं, अर्थात् रूप, रस, गन्ध, रस, सन्ध्या, परिमाण, पृथक्त्व (व्यक्तित्व), सयोग, विभाग, पूर्ववर्तित्व (परत्व), पश्चाद्वर्तित्व (अपरत्व), बुद्धि (ज्ञान), सुख, दुःख, इच्छा, द्वेष और प्रयत्न। प्रशस्तपाद उक्त सूची में और सात गुणों को जोड़ता है और वे ये हैं : गुरुत्व, द्रवत्व, स्नेह (स्निग्धता), धर्म, अधर्म, शब्द और सस्कार। लघुता, मृदुता और कठोरता को भी गुणों में सम्मिलित करने के प्रयत्न किए गए, किन्तु उन प्रयत्नों में सफलता नहीं मिली, क्योंकि लघुता केवल गुरुता का अभाव है और मृदुता एवं कठोरता केवल सयोग की भिन्न-भिन्न मात्राओं को दर्शाती हैं। नव्य नैयायिक पूर्ववर्तित्व, पश्चाद्वर्तित्व और व्यक्तित्व का छोड़ देने के कारण इनमें से पहले दो देश और काल पर निर्भर करते हैं और व्यक्तित्व अन्योन्याभाव है। गुणों की सूची में मानसिक तथा भौतिक दोनों प्रकार के गुण सम्मिलित हैं।

नित्य द्रव्यों के जा गुण हैं वे नित्य कहे जाने हैं, और अनित्य द्रव्यों के गुण अनित्य कहे जाते हैं। ऐसे गुण जो दो या दो से अधिक द्रव्यों में पाए जाते हैं,

सिद्ध नहीं किया गया है। सही अर्थों में, सिद्धान्त के रूप में यह न तो कभी थी, न है, और न टिक सकती है। यह केवल एक कल्पना मात्र है। यद्यपि यह ठीक है कि इसके समान अन्य किसी कल्पना में वह क्षमता या टिकने की शक्ति नहीं है जिसके कारण भौतिक तथा रासायनिक विज्ञान दोनों को ही आज तक आगे अनुसन्धान का एक तैयार क्षेत्र मिलता गया। फिर भी यह एक कल्पना ही, और क्योंकि इसमें ऐसे तथ्यादि विषय में धारणा बना ली गई हैं जो मानवीय ज्ञान के क्षेत्र से सुदूर हैं, अतः इसकी धारणा कभी कसौटी पर कसौटी नहीं जा सकती। (गौम्पजकृत ग्रीक धर्म, खण्ड १, पृष्ठ ३५३)।

१. साख्यदर्शन में गुण शब्द एक विशेष अर्थ में प्रयुक्त हुआ है।

२. १ : १, १६। देखिए प्रशस्तपादकृत पदार्थधर्मसंग्रह, पृष्ठ ६४।

३. १ : १, ६।

४. प्रशस्तपादकृत पदार्थधर्मसंग्रह, पृष्ठ १०।

५. तर्कसंग्रहदीपिका, ४।

सामान्य गुण कहलाते हैं, तथा जो एक ही द्रव्य में रहते हैं, विशेष गुण कहलाते हैं। रूप, रस, गन्ध, स्पर्श, स्निग्धता, प्राकृतिक तरलता, बुद्धि, सुख, दुःख, इच्छा, द्वेष, प्रयत्न, धर्म, अधर्म, सस्कार और शब्द विशेष गुण हैं जो अपने गुणो पदार्थों को अन्व्यों से विशिष्ट करके प्रस्तुत करते हैं। संख्या, परिमाण, व्यक्तित्व, संयोग, विभाग, पूर्ववर्तित्व, पश्चाद्वर्तित्व, गुरुता, कृत्रिम तरलता, द्रुतगति सामान्य गुण हैं।<sup>१</sup> ये गुण सब द्रव्यों में समान हैं और अपने निजी स्वरूप में मनोगत गुण हैं। वे ऐसे विषयनिष्ठ नहीं हैं जैसे कि अन्य गुण हैं। उदाहरण के रूप में, संख्या को विषयनिष्ठ गुण समझा गया है। एक ही पदार्थ एक या अनेक रूप में देखा जा सकता है। संख्या, परिमाण, व्यक्तित्व, संयोग और विभाग सब द्रव्यों में पाए जाते हैं। काल और देश में तो अन्य कोई गुण नहीं है, किन्तु आकाश में शब्द गुण भी है। मन में, जिसे मूर्तरूप माना जाता है, परिमाणों से बने द्रव्यों के सात गुण हैं और द्रुत गति भी है। आत्मा में पांच सामान्य गुण हैं, और ना गुण विशेष हैं, यथा बुद्धि, सुख, दुःख, इच्छा, द्वेष, प्रयत्न, धर्म और अधर्म और मानसिक प्रभावोत्पादक क्षमता। ईश्वर में पांच सामान्य गुण हैं और इनके अतिरिक्त ज्ञान, इच्छा और प्रयत्न भी हैं।<sup>२</sup> गुणों में एक भेद और किया गया है अर्थात् एक वे जिनका प्रत्यक्ष ज्ञान हो सकता है, दूसरे वे जो प्रत्यक्ष द्वारा नहीं जाने जा सकते। धर्म और अधर्म, गुरुता तथा क्षमता प्रत्यक्ष के विषय नहीं हैं। एक अन्य प्रकार से भी गुणों में भेद किया जा सकता है, जैसे रूप, रस, गन्ध और स्पर्श तथा शब्द ये केवल एक ही इन्द्रिय के द्वारा जाने जा सकते हैं, और दूसरे वे हैं, जैसे संख्या परिमाण, व्यक्तित्व, संयोग और विभाग, पूर्ववर्तित्व, पश्चाद्वर्तित्व, तरलता, स्निग्धता, और गति, जिनका ज्ञान दो इन्द्रियों के द्वारा होता है। आत्मा के गुण—यथा ज्ञान, सुख, दुःख, इच्छा, द्वेष, प्रयत्न—मन के द्वारा जाने जा सकते हैं।<sup>३</sup>

रूप ऐसा गुण है जिसका बोध केवल आँख द्वारा होना है और यह गुण पृथ्वी जल, और अग्नि में पाया जाता है, यद्यपि पिछले दो में यह स्थायी रूप से रहता है। पृथ्वी में ताप देने से इस गुण में विविधता आती है। रूप (रंग) भिन्न-भिन्न है और सात प्रकार के माने गए हैं, यथा श्वेत, नीला, पीला, लाल, हरा, भूरा और चित्र-विचित्र। रस उन पदार्थों का गुण है जिनका बोध केवल जिह्वा के द्वारा होता है। पृथ्वी और जल में रस है। इसके पांच प्रकार स्त्रीकार किए गए हैं। मीठा, खट्टा, चरपरा, कसैला और तिक्त (कड़वा)। गन्ध एक विशेष गुण है जिसका बोध केवल नासिका द्वारा ही हो सकता है। यह या तो सुगन्ध होती है अथवा दुर्गन्ध होती है, और यह पृथ्वी का गुण है। स्पर्श ऐसा गुण है जो केवल त्वचा के द्वारा ही जाना जा सकता है। स्पर्श तीन

१. प्रशास्तपादकृत पदार्थधर्मसंग्रह, पृष्ठ १७-१६।

२. भाषापरिच्छेद, पृष्ठ २५-३४।

३. प्रशास्तपादकृत पदार्थधर्मसंग्रह, पृ० १६।



प्रकार क्य माना गया है. ठण्डा, गरम और न ठण्डा न गरम। इससे हमें यह प्रतीत होता है कि स्पर्श यथार्थ में तापमान ही है। यह पृथ्वी, जल, अग्नि और वायु में रहता है। कभी-कभी खुरदुरापन, कठोरता, चिकनाहट, और कोमलता भी स्पर्श के अन्दर सम्मिलित कर लिए जाते हैं।<sup>१</sup> शब्द आकाश का गुण है।

संख्या वस्तुओं का ऐसा गुण है जिसके कारण हम एक, दो, तीन जैसे शब्दों का व्यवहार करते हैं। इन संख्याओं में एकत्व नित्य भी है और अनित्य भी, किन्तु अन्य सब संख्याएँ अनित्य ही हैं। जब हम घड़े को देखते हैं तो हमें एकत्व अथवा दृष्ट पदार्थ की एकता का ज्ञान होता है। जब हम दूसरा घड़ा देखते हैं तो उसके भी एकत्व का ही बोध होता है और उसमें द्वित्व नहीं है। दो पदार्थों के एकत्वों का एकमात्र विचार करने से द्वित्व की भावना उत्पन्न होती है। पहली संख्या के अतिरिक्त बाकी सब संख्याओं का भाव विचार की क्रिया के कारण (अपेक्षावृद्धि) होता है।<sup>२</sup>

आयाम (परिमिति) वस्तुओं का वह गुण है जिसके कारण हम वस्तुओं को मापते हैं और उन्हें बड़ा या छोटा लम्बा या ठिगना, कर्क जातते हैं। नित्य द्रव्यों में आयाम भी नित्यरूप से तथा अनित्य द्रव्यों में अस्थायी रूप से रहता है। आकाश में परम महत्त्व है, इस प्रकार एक परमाणु में परम क्षुद्रता (परिमाण्डन्य) है। अनित्य द्रव्यों का आयाम संख्या, विस्तार तथा उनके बनानेवाले हिस्सों की व्यवस्था से जाना जाता है।<sup>३</sup> द्वयणक सूक्ष्म है तथा अन्य सब परिमित विस्तार वाले हैं।

पृथक्त्व पदार्थों के परस्पर-भेद का आधार है।<sup>४</sup> यह स्वस्व में यथार्थ है, भावात्मक नहीं है। जैसे द्रव्य में इसका अधिष्ठान होता है उसीके अनुसून यह नित्य अथवा अस्थायी होता है। जहाँ व्यक्तित्व अनित्य पदार्थों में भी रहता है वहाँ विशेषत्व नित्य द्रव्यों का गुण है। व्यक्तित्व वस्तुओं की संख्या-सम्बन्धी भिन्नताओं का प्रतिपादन करता है, किन्तु विशेषत्व वस्तुओं की गुणात्मक विशेषता का प्रतिपादन करता है।

संयोग और विभाग, क्रमशः जो वस्तुएँ पहले पृथक् थीं उनके परस्पर जुड़ने को तथा जो पहले संयुक्त थीं उनके पृथक् होने को बतलाने हैं। संयोग किन्तु एक पदार्थ की गति में होता है, जैसे कि एक उड़ती हुई चीज किसी स्थान पर आ बैठती है, अथवा दोनों पदार्थों की गति में होता है, जैसे दो लड़के दूर-दूर से एक-दूसरे से सिर टकराने हैं। संयोग एक अन्य संयोग के द्वारा भी होता है। जब हम लिखते हैं तो कलम और कागज के संयोग से हाथ का संयोग भी कागज के साथ हो जाता है। संयोग संयुक्त होनेवाले दो

१. अथानेकानुत्कमग्रह, पृष्ठ १५५-५६।

२. न्यायकन्दली, पृष्ठ १-१६; उपकार, ७ : २, ८। जहाँ शब्दों का यह मत है कि द्वित्व आदि एकत्व के समान ही यथाथ है, यद्यपि उनकी आत्म-व्यक्ति बोध में द्वारा होती है, वहाँ वैशेषिक का मत है कि इन संख्याओं की वृद्धि द्वारा केवल अभिव्यक्ति नहीं किन्तु भावना होता है। इस विषय में वैशेषिक यह भूल जाता है कि जब तक केवल एक ही पदार्थ रहता है तब तक एकत्व का विचार भी उत्पन्न नहीं हो सकता। द्वित्व के विचार की भाँति, हमें भी संयोग में संयोग की आवश्यकता होती है।

३. वैशेषिकसूत्र, ७ : १, ८-६।

४. वैशेषिकसूत्र, ७ : २, २।

५. प्रारम्भपादकृत पदार्थभेदग्रह, पृ० १३६ में आगे, १५१ से आगे।

पदार्थों का पहले पृथक् रहना आवश्यक है, इसलिए दो सर्वव्यापक पदार्थों का परस्पर सयोग नहीं हो सकता, क्योंकि वे एक-दूसरे से कभी अलग नहीं होते। इसी प्रकार विभाग भी दो पदार्थों में से एक अथवा दोनों की गति से अथवा किसी अन्य विभाग के द्वारा होता है। पदार्थों के अन्दर जो परिवर्तन होने है वे सयोग और विभाग के कारण ही होते हैं।

पूर्ववर्तित्व और पश्चाद्वर्तित्व<sup>१</sup> काल अथवा देश में दूर या समीप के भावों के एक समान आधार है। इन दोनों को वस्तुतः गुण न कहकर मूल पदार्थों के परस्पर-सम्बन्ध कहना चाहिए। प्रशस्तपाद स्वीकार करता है कि ये सम्बन्ध निरपेक्ष नहीं हैं।<sup>२</sup>

सुख, दुःख, इच्छा, द्वेष और प्रयत्न तथा ज्ञान आत्मा के गुण हैं। गुरुता पदार्थ का वह गुण है जिसके कारण पदार्थों का झुकाव गिरते समय भूमि की ओर होता है।<sup>३</sup> पृथ्वी और जल के परमाणुओं की गुरुता नित्य है, जबकि पदार्थों की गुरुता अनित्य है। तरलता, जो प्रवाहरूपी क्रिया का कारण है, या तो सासिद्धिक है अथवा नैमित्तिक है। जल स्वभावतः तरल है, किन्तु पृथ्वी में तरलता त्रिजातीय हेतुओं के कारण आती है।<sup>४</sup> स्निग्धता जल का गुण है और सयुक्त होने तथा चिकनेपन आदि का कारण है।<sup>५</sup> धर्म और अधर्म आत्मा के गुण हैं, जिनके कारण यह सुख का अनुभव करती है अथवा दुःख भोगती है। अदृष्ट वह शक्ति है जो आत्माओं तथा वस्तुओं में उत्पन्न हुई है और जिसके कारण विश्व की व्यवस्था सम्पन्न होती है और आत्माएं अपने पूर्वकर्मों के फलों का उपभोग करती हैं। वैशेषिक में यह समस्त तार्किक कठिनाइयों को दूर करने की अचूक शोध है। जिस किमीकी भी अन्य किसी प्रकार से व्याख्यान की जा सके उसका कारण अदृष्ट बतला दिया जाता है। मुई की गति चुम्बक की ओर होने, पौधों में आर्द्रता के प्रसार, अग्नि के ऊर्ध्वगामी होने, वायु की गति और परमाणुओं की प्रारम्भिक गति इन सबका कारण अदृष्ट ही बताया गया है।<sup>६</sup> किसी भी घटना की व्याख्या-विषयक जिज्ञासा के सम्बन्ध में यह कह देना कि यह एक शक्ति के कारण हुई पर्याप्त समझा जाता है। वैशेषिक की योजना में अदृष्ट नाटककारों के देवी साहाय्य के समान है, जो ऐसी अवस्था में जबकि उलभन को दूर करने का और कोई साधन उपलब्ध न हो, स्वर्ग से उतरकर दुःखद गाँठ को काटकर समस्या को सुलभ देते हैं। वैशेषिक दर्शन की सीमाओं पर ही अदृष्ट को अपना कार्य करने के लिए क्षेत्र मिलता है। विश्व का आदि, उसकी व्यवस्था तथा मुन्दरता, वस्तुओं का लक्ष्य और उपाय के रूप में एक-दूसरे से जुड़ना —

१. प्रशस्तपादकृत पदार्थधर्मग्रह, पृष्ठ १६८ में आगे।

२. प्रशस्तपादकृत पदार्थधर्मग्रह, पृष्ठ ११।

३. वैशेषिकसूत्र, ५, १, १०-१८; ५ : २, ३; प्रशस्तपादकृत पदार्थधर्मग्रह, पृष्ठ २६३।

४. प्रशस्तपादकृत पदार्थधर्मग्रह, पृष्ठ २६८।

५. प्रशस्तपादकृत पदार्थधर्मग्रह, पृष्ठ २६६।

६. ५ : १, १५; ५ : २, ७, १३; ५ : २, ७। केप्लर ने ग्रह-उपग्रहों की गतियों की व्याख्या

करते हुए उन्हें अन्तःसिद्धव्यापी आभासों के कारण उत्पन्न होनेवाली बताया है (वेबल क्लेव्डिस्ट्री आफ दि इग्लिस्टव साइंसेस, तृतीय संस्करण, खण्ड १, पृष्ठ ३१५)।

सभी का कारण अदृष्ट बताया गया है। परवर्ती विचारको ने जब ईश्वर की यथार्थता को स्वीकार कर लिया, तो अदृष्ट को वह माध्यम मान लिया गया जिसके द्वारा ईश्वर की इच्छा अपना कार्य करती है। सस्कार तीन प्रकार का है : वेग, जो किसी पदार्थ को गति में रखता है; भावना, जिसके द्वारा आत्मा पूर्वकाल में अनुभूत वस्तुओं को स्मरण करने तथा पहचानने योग्य होती है, और स्थिति-स्थापकता, जिसके कारण वस्तु छोड़ी जाने पर भी फिर से अपनी पहली स्थिति में आ जाती है। पांच भौतिक द्रव्यों में वेग कर्म अथवा गति के द्वारा उत्पन्न होता है, और इसका प्रतिकार स्पर्श-योग्य ठोस द्रव्यों के संयोग से होता है। स्थिति-स्थापकता ऐसे द्रव्यों में रहती है जो सिकुड़ने और फैलने में हैं।

### कर्म अथवा क्रिया

कर्म अथवा गति<sup>१</sup> को विश्व का एक ऐसा तत्त्व माना गया है जिसे और कम नहीं किया जा सकता। यह न तो द्रव्य है और न गुण ही है, बल्कि अपने-आपमें एक स्वतन्त्र पदार्थ है। तमाम गतियों का द्रव्य में उसी तरह सम्बन्ध है जैसे कि गुणों का है। केवल भेद यह है कि गुण द्रव्य का स्थायी स्वरूप है, जबकि क्रिया क्षणिक स्वरूप है। गृहता शरीर का एक गुण है किन्तु उसका गिरना एक घटना है। वे गुण जो निरन्तर अपना अस्तित्व रखते हैं, गुण कहलाने हैं, और जिनका अस्तित्व नहीं रहता वे कर्म कहलाने हैं। निरन्तर रहनेवाले तथा घटित होनेवाले गुणों में यह एक भेद है।<sup>२</sup> कणाद कर्म की परिभाषा करने हुए कहते हैं कि कर्म वह है जो एक ही द्रव्य में रहता है, गुणों से रहित है तथा संयोग और विभाग का सीधा तथा नात्कालिक कारण है।<sup>३</sup> गतियों के पांच प्रकार के भेद बताए गए हैं, अर्थात् ऊर्ध्वगति, अधोगति, सकोच, विस्तार तथा सामान्य गति। कर्म अपने सरलतम रूप में तात्कालिक होता है, जबकि वे एक निरन्तर प्रवृत्ति हैं जो गतियों की श्रृंखला की द्योतक हैं। कर्म अपने सभी रूपों में अस्थायी है, और अपने आधारभूत द्रव्य के परवर्ती संयोग अथवा विनाश के साथ ही समाप्त हो जाता है। आकाश, काल, देश तथा आत्मा यद्यपि द्रव्य हैं, तथापि अमूर्त होने के कारण कर्म से रहित हैं।<sup>४</sup>

१. कर्म में तात्पर्य यही गति से है, पौन्यक कर्म अथवा कार्यकारणभाव में नैतिक विधान से नहीं है।

२. तुलना कीजिए, उद्धृत्यु० ३० जानसन : लौजक, खण्ड १, पृष्ठ ३७।

३. वैशेषिकसूत्र, १ : १, ७।

४. वैशेषिकसूत्र, ५ : २, २१ ; ७ : १, २१। यह मंटेहारपद है कि कणाद आत्मा को कर्म-विहीन मानते हैं।

## ९

## सामान्य

जब हम द्रव्यों की अनेकता को स्वीकार कर चुके तो प्रकट है कि उनमें पारस्परिक सम्बन्ध भी है। द्रव्यों को एक समान होना चाहिए क्योंकि वे सभी द्रव्य हैं; उन्हें एक-दूसरे से भिन्न भी होना चाहिए क्योंकि पृथक्-पृथक् द्रव्य है। जब हम किसी गुण को अनेक पदार्थों में निहित पाने हैं तो हम उसे 'सामान्य' कहते हैं। किन्तु जब हम उस गुण को इन पदार्थों को अन्य पदार्थों से पृथक् करनेवाला पाने हैं तो हम उसे 'विशेष' कहते हैं। ऐसा प्रतीत होता है कि कणाद 'सामान्य' को एक भावात्मक पदार्थ मानते हैं।<sup>१</sup> जब हम प्रशस्तपाद के पास पहुँचते हैं तो भावात्मक विचार का स्थान अधिक प्रचलित यथार्थवादी सिद्धान्त ले लेता है, जिसके अनुसार सामान्य नित्य है, एक है, और द्रव्य, गुण अथवा कर्म श्रेणी की अनेको वस्तुओं में रहता है। सयोग तथा द्वैत अनेक वस्तुओं से घनिष्ठ रूप से सम्बद्ध है, किन्तु वे नित्य नहीं हैं। आकाश नित्य है किन्तु अनेक वस्तुओं से सम्बद्ध नहीं है। अन्यन्ताभाव नित्य है और अनेक वस्तुओं का गुण भी है, किन्तु उनके साथ घनिष्ठ सम्बन्ध नहीं रखता, अर्थात् अनेक वस्तुओं का निर्माण करनेवाला अवयव नहीं है। इसी प्रकार 'विशेष', 'सामान्य नहीं है, क्योंकि उम अवस्था में यह अपने स्वरूप को खो बैठेगा तथा सामान्य के साथ मिश्रित किया जाने लगेगा। घनिष्ठ सम्बन्ध (समवाय) को सामान्य के साथ मिश्रित न करना चाहिए, क्योंकि उम अवस्था में इसे समवाय के साथ समवाय-सम्बन्ध की आवश्यकता होगी, और इस मिल-सिले का कहीं अन्त न होगा। सामान्य, जिसके धारण करने से विभिन्न व्याप्तियों का एक श्रेणी में रखा जाता है, अपने-आपमें एक स्वतन्त्र पदार्थ है। यह नित्य है, एक है तथा अनेको के अन्दर रहता है (अनेकानुगतम्)। यह एक समान स्वरूप के साथ (अभिन्नात्मकम्) अपनी श्रेणी के सब पदार्थों में रहता है (स्वविषयसर्वगतम्), तथा अनुवृत्तिप्रत्यय कराने का कारण है।<sup>१</sup> द्रव्य गुण और कर्म में तो सामान्य है, किन्तु

१. २ : १, ३ अंशों में दृष्टिगत है : २, १६। प्रशस्तपाद १ अनुसार अनेको का अर्थ केवल भौतिक शरीर, परमाणु अथवा मन तक ही सीमित है।

२. उदयन का कहना है कि जहाँ केवल एक ही विशेषण है, उसे प्राशस्त (अभेद), जहाँ व्यभिचय का भेद नहीं है, ई-सम (या कलश (तत्त्वम्) ), जहाँ भिन्न-भिन्न वर्गों के पदार्थों का सम्मिश्रण (मंकर) है, जहाँ अतिवर्धनीय पञ्चादशाति (अनवस्था) है, अज्ञान का विशेष (रूपहानि) है, जहाँ कोई सम्बन्ध नहीं है, वहाँ कोई पानि अथवा सामान्य नहीं है। दृष्टि सिद्धान्तमुक्तावली, पृष्ठ ८।

३. उदयन का स्वीकार नहीं करता। यह स्वीकार करने हुए कि अत्यन्त स्वयं घड़ी ही है, वह यह मानने का उद्यत नहीं है कि ज्ञाति अपने-आपमें वृद्ध है। देखिए वेदान्तपरिभाषा, १।

३. तुलना कीजिए अनेको की परिभाषा में : "पदार्थ का अन्त उम पदार्थ के स्वरूप का नाम है जो उम वर्ग तथा नाम के अन्तान्य पदार्थों में समान रूप में है। यह एक ऐसा स्वरूप है जो सबमें पूर्ण रूप में एक समान है और इसी धारणा के अनुसार, सबमें केवल एक समान ही नहीं बल्कि एक ही है। यह ऐसा स्वरूप है जो सब वस्तुओं के समान गुणों का उद्भव-स्थान है, जिसके कारण वे एक-

सामान्य, विशेष, समवाय तथा अभाव मे कोई सामान्य नहीं है। एक सामान्य अन्य सामान्य में नहीं रह सकता। वृक्षत्व तथा घटत्व अपने-आपमें सामान्य हैं और इसलिए इन सबमें एकसमान रहनेवाला अन्य कुछ नहीं हो सकता, क्योंकि उम प्रवस्था मे हम एक प्रकार की अन्त-रहित पश्चाद्गति मे पड़ जायेंगे।

सामान्य दो प्रकार का है, उच्चतर तथा निम्नतर। उच्चतम सामान्य सत्ता-सम्बन्धी है।<sup>१</sup> इसके अन्तर्गत अधिकतम वस्तुएं आ जाती हैं। यह अपने अन्दर सबको समा-विष्ट कर लेता है किन्तु स्वयं किसीके अन्दर समाविष्ट नहीं होता। यह किसी उच्चतर जाति की उपजाति नहीं है। मत् ही अकेला यद्यार्थ सामान्य है, और विशिष्ट स्वयं ही यद्यार्थ विशेष है। और उन दोनों के मध्य हमे सामान्य-विशेष मिलते हैं, जैसेकि द्रव्य और शेष पदार्थ जिनमे कुछ परिमित वस्तुएं आती हैं। ये पिछले पदार्थ सर्वग्राही तथा ऐकान्तिक बोधो का आधार है, क्योंकि वे उपजाति और जाति दोनों हैं।<sup>२</sup> विस्तार मे सामान्य की कोटि का निर्णय होता है।

अखण्ड तथा खण्ड मे और जाति तथा उपाधि मे भी भेद किया गया है। जाति वस्तु मे माय उत्पन्न हुई है, प्राकृतिक तथा नित्य है। उपाधि सयोगवश तथा अस्थायी है। प्रत्येक सामान्य-लक्षण जाति नहीं है। क्योंकि कुछ मनुष्य अश्वे है, इसलिए हम अन्येपन को 'जाति' के नाम से नहीं पुकार सकते। मनुष्यों का वर्गीकरण मानव के रूप मे जाति है। किन्तु राष्ट्रीयता अथवा भाषा की दृष्टि मे उनका पृथक्-पृथक् वर्गीकरण उपाधि है। मानव-जाति मनुष्यों को दूसरे जन्तुओं से पृथक् करना है, किन्तु वाना वर्ण वाले लोगो को काली भेड़ो या काले पत्थरो से अलग नहीं कर सकता। पहला वर्गीकरण स्वाभाविक है, किन्तु दूसरा कृत्रिम है।

दूसरे के समान दिखती हैं तथा इनपर मन पर एकसा अभाव डालती हैं यह वह स्वरूप है जो बुद्धि और केवल बुद्धि के द्वारा ही पाया किया जा सकता है, क्योंकि यह अमौलिक और अतीन्द्रिय रूप है" (लौजिक)।

जैन मतानुयायी सामान्य के रूप, प्रकृतिक तथा अतीन्द्रिय अथवा अ-गत मानते हैं। यह वर्ग के सदस्यों का एकसमान लक्षण है। न्याय-शेषिक तथा पूर्वमीमांसा के मत में, सामान्य एक यद्यार्थ तत्त्वरूप मे इस जगत् में अपना अस्त-निश्चय प्रारूप रखता है, जो विशिष्टों मे भिन्न है, एक है, नित्य तथा अर्गगत है। तिनहीं मे अन्तः, सामान्य की यथायथा विशिष्टों के सादृश्य अथवा एकसमान स्वरूप मे निहित है, और वह एक नतीजा कि अनेक तथा अनेक विशिष्टों मे विद्यमान है, और अन्तित्य के अथवा विशिष्ट के साथ-साथ उपपन्न होता है और नष्ट होता है। अर्गगत नहीं बल्कि उसी विशिष्ट तक सीमित है जिसके अन्दर कि वह रहता है।

१. वैशेषिकसूत्र, १ : २, ४, ७-१०, १७ : प्रशस्तपादकृत पदार्थधर्मसंग्रह. पृष्ठ ३११।

२. प्रशस्तपादकृत पदार्थधर्मसंग्रह, पृष्ठ ११। देखिए यूड, 'दिविशेषिक फिलामफी', पृष्ठ ६६-१००। तुलना कीजिए 'सप्तपदार्था', पृष्ठ ५ : 'सामान्य परम् अपर परापर-चेति त्रिविधम्।'

३. न्यायसूत्र, २ : २, ७१। जैन दार्शनिक सामान्य का वर्गीकरण दो प्रकार का करते हैं, एक र्वास्तिका के समान एक-दूसरे को काटते हुए और दूसरा खड़ा लम्बायमान। र्वास्तिका के आकार वाला

प्रशस्तपाद के अनुसार सामान्य व्यक्तिरूप पदार्थों से स्वतन्त्र एक यथार्थ सत्ता है। परवर्ती वैशेषिक सामान्यों की स्वतन्त्र सत्ता के यथार्थवादी मत को स्वीकार करते हैं, जो कड़ा जाता है कि प्रलयकाल में भी विद्यमान रहते हैं। इस मत के अनुसार, सामान्य प्लेटो की काव्यमयी कल्पना के पृथक्, अतीन्द्रिय, प्रमुख आदर्शमय रूपों के अनुकूल है।<sup>१</sup> जहाँ कणाद ने विचार की क्रियाशीलता पर बल दिया और इसीलिए सामान्य तथा विशिष्ट के सम्बन्ध को अविभाज्य बतलाया, वहाँ प्रशस्तपाद ने सामान्यों के नित्यस्वरूप पर बल दिया। इस प्रकार उसे बाध्य होकर यह मत स्वीकार करना पड़ता है कि सृष्टि की रचना में सामान्य विशिष्टों के अन्दर प्रवेश करते हैं और अपने लिए अस्थायी अभिव्यक्तियों की सृष्टि करते हैं।<sup>२</sup> इस प्रकार की स्थिति की कठिन समस्या है सामान्य तथा विशिष्ट का सम्बन्ध अर्थात् तत्त्व तथा अस्तित्व का सम्बन्ध। प्रशस्तपाद का मत प्लेटो के यथार्थवाद के ही समान है, जिसके अनुसार इन्द्रियगम्य वस्तुओं का जो रूप है वह विचारों के सामान्य रूपों में भाग लेने के कारण है, और विचार नित्य तथा आत्मनिर्भर है। प्लेटो के मत<sup>३</sup> के विरुद्ध जितनी भी आपत्तियाँ हैं वे यहाँ भी लागू होती हैं— अर्थात् यह कि यह समझ में आना भी मुश्किल है कि किस प्रकार त्रिना विभाग अथवा गणन के विचार विशिष्टों

अनेकों अवस्थाओं में एकमान है, जबकि तत्त्वावधान का समासाध्यता का पदार्थ की पूर्य या परचाद अवस्थाओं में स्थिर रहता है। पहला स्थिररूप समासाध्यता और पिछला क्रियाशील साध्यता है। देखिए प्रमाणनयतन्त्रालोकालङ्कार, ५. ३-५।

१ अरस्तु में लिए गए तन्त्रालोकन उद्धरण अनुसार की क्रियाशीलता का सम्बन्ध में समासाध्यता अपने 'मैटाफिजिक्स' नामक ग्रन्थ में अरस्तु कहता है— "दा यथा" का अर्थ यथासंभव सत्तारत का दिया जा सकता है—आगमनात्मक अनुमान-सम्बन्धी तर्क और समासाध्य-परिपक्व परिभाषा, या दोनों ही विज्ञान के प्रारम्भ में सम्बन्धित हैं। किन्तु सत्तारत ने सामान्यों अथवा परिपक्वता का अर्थ अर्थ ही नहीं किया। तो भी उन्मत्त उत्तराधिकारियों ने उन्मत्त पथक अन्तिम दिया, यह उन्मत्त होने विचारों का नाम दिया।" (गोमकुल आगतभाषानवाद, १०७८ की ५२)। सत्तारत का साथ सहमत होकर अरस्तु प्लेटो के अनुयायियों की आलोचना करता है— "वे विचारों का एकमात्र सामान्य अर्थ और पृथक्-व विशिष्ट मानते हैं। यह चीज सम्भव नहीं है यह पहले दिखाया जा चुका है। उन व्यक्तियों ने जो कहते हैं कि विचार सामान्य हैं, दा सत्ता का जो पथक अन्तिम दिया उन्मत्त कारण यह है कि उन्होंने आदर्श द्रव्यों तथा इन्द्रियगम्य वस्तुओं की एकमान नष्ट माना। उन्मत्त समासाध्यता इन्द्रियगम्य विशिष्ट पदार्थ एक प्रवाह की अवस्था में है और उन्मत्त के कारण भी शेष नहीं रहता, किन्तु सामान्य इनमें पृथक् और भिन्न है। और सत्तारत ने इस प्रकार पथक को प्रेरणा दी अपनी परिभाषाओं के द्वारा। किन्तु उन्मत्त उन्हें विशिष्ट पदार्थों में पथक नहीं किया था, और उचित ही सावधान पथक नहीं किया था।" (मैटाफिजिक्स, १०८६ ए० ३२, गोमकुल आगतभाषानवाद)।

२ तुलना कीजिए इस मत में उन्मत्त समासाध्यता के मत की कि समासाध्यता का भाव प्रसन्न पदार्थों में केवल सम्भाव्य क्षमता के रूप में ही नष्ट है, किन्तु क्रियाशील है और सामान्य केवल सम्भवने का ही विषय नहीं है, किन्तु मानसिक भाव के पूर्य यथासंभव रूप में विद्यमान रहता है और सामान्य अथवा विशिष्ट अस्तित्व की अपेक्षा नहीं करता।

३. देखिए प्लेटोकृत 'परमेनाइड'।

मे भाग ले सकते है और विशिष्ट विचारो मे भाग ले सकते है; तथा यह कि एक और भी उच्चतर सामान्य की आवश्यकता है जो विचार को उसके अनुकूल विशिष्टो के साथ सम्बन्ध कर सके; और तथाकथित तीसरे व्यक्ति की मुक्ति ।

सामान्यो की पदार्थशास्त्र-विषयक स्थिति के प्रश्न पर भारत के विभिन्न सम्प्रदायो मे भी मध्यकालीन युरोप के सम्प्रदायो की भांति घोर बहस होती रही है । यह स्पष्ट है कि वैशेषिक बौद्धो के इस मत से सर्वथा सहमत नही है कि सामान्यता का भाव केवल नाममात्र ही है । बौद्धो के मत मे, सामान्यता का नामो के साथ ही सम्बन्ध है ।<sup>१</sup> और उमकी विषयनिष्ठ सत्ता कुछ नही है । विशिष्टो मे कोई ऐसे समान लक्षण नही होने कि जिन्हें सामान्य कहा जाता है । यदि गाय के विशिष्ट व्यक्तित्व को किसी सामान्य अवयव की आवश्यकता हो तो उस अवयव को किसी अन्य और फिर उसको भी किसी अन्य अवयव की आवश्यकता होगी और इस प्रकार हम शृङ्खला का कही अन्त न होगा । 'सामान्य' प्रत्यक्ष जान या विषय नही है । सामान्यता के भाव का निर्माण हम भूतकाल के अनुभवो के परिणाम के रूप मे करने है और उसे भूल से बाह्य पदार्थो तब ही देते है ।<sup>२</sup> श्रीधर इस मत का खण्डन करता हुआ कहता है

१ तलना कीं ॥ हौंभ्यः सामान्य इदं नहो न, केवल नाम ए ।' (द्युमन नेत्र, ५ ६) ।

२ दादरा 'सामान्य विषय' में सामान्यद्वयगणितिकप्रमाणित । जयन्त सामान्य तथा विशिष्ट के एकान्त-सम्बन्धी भौतिक प्रयोगों में तत्र उपस्थित करना है । इस आक्षेप का कि सामान्य विषय में भिन्न नहो न, क्योंकि यह विषय में अलग देश में किसी भिन्न भाग को नहीं मना, समाधान इस विचार में हो जाता है कि सामान्य विषय के अन्दर रहता है । प्रगला प्रश्न है कि क्या सामान्य पूर्णरूप में अवयव अलग विशिष्ट में अन्दर रहता है । यदि सामान्य इन्हीं में प्रकृत बनता है तो उसका नाश भी हो सकता है, प्रायः यह नित्य नहीं हो सकता । इस प्रकार यह पूर्णरूप में ही विशिष्ट में अन्दर रहता है, और इसे एक ही विशिष्ट में अन्दर सम्मिलित हो जाना चाहिए । किन्तु जयन्त विचार में कहता है कि अनुभव इस तथ्य का साक्षी है कि सामान्य यद्यपि पूर्णरूप में प्रत्येक विशिष्ट में विद्यमान है तथा भी इन सब विशिष्टों में सदा विद्यमान रहता है । बौद्धमतानुयायी बलपूर्वक कहता है कि सामान्य का या तो व्यापक (सर्वगत) होना चाहिए अथवा कुछ विशिष्टों में ही उसी वर्ग में है, सीमित (परिगृह्यत) होना चाहिए । किन्तु दोनों में से कोई भी सम्भव नहीं है । यदि सामान्य सब पदार्थों में पाया जाता है तो गाल को घाजा तथा पत्थरो इत्यादि सबमें पाया जाना चाहिए । इस प्रकार गाल को व्यापक ही जाना । यदि सामान्य विशिष्टों के एक चुने हुए समूह में विद्यमान रहता है (स्वयन्त सर्वगत), तो यह कम होता है कि वह गाय में एक नवजात शिशु में भी गोल्व का प्रत्यक्ष करने है, यदि वह गाय में उत्पन्न होने में पूर्व वहा विद्यमान तथा ? हम यह नहीं कह सकते कि सामान्य विषय का साथ ही उत्पन्न हुआ क्योंकि सामान्य नित्य है । और न इसे किसी अन्य विशिष्ट में आया हुआ कहा जा सकता है, क्योंकि सामान्य अमूर्त है और गति नहीं कर सकता, और हम हमें किसी अन्य विशिष्ट में आते हुए देखते भी नहीं । विशिष्ट का नाश हो जाता है तो क्या सामान्य तुष्ट हो जाता है ? जयन्त उत्तर देता है कि यह सब अर्थात् सब विशिष्टों में विद्यमान रहता है, यद्यपि सब विशिष्टों में यह न व्यस्त होता है और न देखा जा सकता है, और यद्यपि यह भी कहा जायगा कि इसकी अभिव्यक्ति ही इसकी विद्यमानता का प्रमाण है । इसलिए यह कल्पना करना अनर्थात् है कि सामान्य 'गाय' इस विशिष्ट अभी-अभी उत्पन्न गाय में इसकी उत्पत्ति से पहले नहीं थी और इसकी उत्पत्ति के समय ही इसमें आती है, क्योंकि सामान्य गति करने में अयोग्य है । यह रवीकर

कि "वस्तुतः हमें एक ऐसी वस्तु का ज्ञान रहता है जो सब गौश्रों में विद्यमान है और जो उनको अन्य सब पशुओं, अर्थात् घोड़े आदि से भिन्न करती है। यदि सब भिन्न-भिन्न प्रकार की गौश्रों में कोई एक ऐसा सामान्य लक्षण उपस्थित न होता तो एक गाय अन्य गौश्रों से उसी प्रकार भिन्न दिखाई पड़ती जैसे कि एक घोड़ा भिन्न दिखाई पड़ता है। अथवा, इसके विपरीत, घोड़ा और गाय दोनों ऐसे ही एकसमान दिखाई देने जैसे दो गौएँ दिखाई देती हैं, क्योंकि दोनों अवस्थाओं में कोई भेद न रह जाता। किन्तु वास्तविक स्थिति यह है कि सभी गौएँ एकसमान दिखाई देती हैं। इससे यह स्पष्ट है कि कोई ऐसा अग्न्यवस्था है जो सब गौश्रों में तो विद्यमान है किन्तु घोड़े आदि अन्य पशुओं में नहीं है।" श्रीधर का तर्क है कि शब्दों का व्यक्तार्थ सामान्य लक्षणों की यथार्थता का रूप धारण कर लेता है। उग प्रकार 'सामान्य' केवल नाममात्र नहीं है।

कणाद का मुभाव है कि सामान्य और विशेष पदों की अपेक्षा करने है, अर्थात् ये बुद्धि द्वारा निर्मित विधान है जिनमें हम अनुभूत पदार्थों का वर्गीकरण करते हैं। उसके इस मत से कि सत्ता द्रव्य, गण अथवा कर्म में एक विभिन्न पदार्थ (अर्थान्तर) है, इस स्थिति में कोई विरोध नहीं आता। उसका कहना है कि हम गुण को तब सामान्य कहते हैं जब वह अनेकों व्यक्तियों में रहना हुआ पाया जाता है और तब कर लिया गया है कि सामान्य केवल अपने उपयुक्त पदार्थों में ही विद्यमान रहना है। जब एक विशिष्ट जन्म लेता है तो यह सामान्य से साथ सम्बद्ध हो जाता है। सामान्य यथापत्तयत्, पञ्च सांख्य विशिष्ट के साथ नहीं होता है जबकि विशिष्ट जन्म लेता है (न्यायसूत्र, पृष्ठ ३७ में आगे, २६६-३००)। जयन्त ने एक विभिन्न मत का वर्णन किया है, अर्थात् 'रूपरूप प्रत्यक्ष भव' जो श्रोत्रियों में कहा जाता है। सामान्य विशिष्ट का रूप है और विशिष्ट सामान्य का रूपात्त। 'रूप' शब्द द्वयक है। इसका अर्थ रंग नहीं हो सकता क्योंकि वर्णवर्णन द्रव्य भी जन्म वायु, मन, गुण और तब सामान्यता को धारण करते हैं; और न इसका अर्थ आकार है क्योंकि आकार रंग से भी सामान्यता है। यदि इसका अर्थ अनिवार्य स्वभाव है तो सामान्य और विशिष्ट में केवल नाम का ही भेद है। रूप रूपात्त भिन्न द्रव्य (वस्त्वन्तर) नहीं है, क्योंकि वह इस प्रकार देखा नहीं आता, और न ही यह वर्णन है, क्योंकि उस अवस्था में उनके बीच सम्बन्ध की काट बात ही न होती। रूप रूपात्त का तब (गुण) भी नहीं हो सकता, क्योंकि उस अवस्था में उग रूपों में पृथक् दिग्गोचर देखा नाहित, किन्तु भी नहीं है (न्यायसूत्र, पृष्ठ २६६)।

१. न्यायकन्दली, पृष्ठ ३१७।

२. प्रभाकर ने अपने 'प्रमेयकमलमार्ग' (पृष्ठ १३६-३७) में यह मत की प्रस्तावना की है। सामान्य, विशिष्ट की भाँति, प्रत्यक्ष का विषय है और केवल कल्पना की शक्ति नहीं है। इस सामान्य तथा विशिष्ट के बोधों में पारस्परिक भेद का अनुभव करते हैं। केवल इमीति कि हम एक ही पदार्थ में और एक ही समय में सामान्य और विशिष्ट दोनों का प्रत्यक्ष करने हैं, हम दोनों को परस्पर मिश्रित नहीं कर सकते। सामान्य का बोध सम्मिलित करनेवाला (अनुगताकार) है। जबकि विशिष्ट का बोध पृथक् करनेवाला (व्यावसायिक) है। सामान्य के बोध में सामान्य का अस्तित्व उल्लिखित होता है। विशिष्ट संख्या में कितने भी क्यों न हों, सामान्य के विचार को उत्पन्न नहीं कर सकते।

३. १ : २, ३।



विशेष कहते हैं जब उसके कारण हम पदार्थों में परस्पर भेद कर सकें। घटत्व को हम सामान्य कहेंगे जब उसे अनेको पदार्थों में रहता हुआ पाएँगे, और उस अवस्था में विशेष कहेंगे जबकि उसका उपयोग घट को अन्य वस्तुओं में पृथक् करने के लिए किया जाएगा। 'गुणों में सामान्य तथा विशेष का भेद बौद्धिक विश्लेषण का काम है। संकेत यह हुआ कि सामान्य, विशेष, और सम्बन्ध इनकी सत्ता उस अर्थ में नहीं है जिसमें कि द्रव्य, गुण और कर्मों की सत्ता है।' किन्तु है व भावात्मक, अभावात्मक नहीं है। हम कणाद को प्रत्ययवादियों की कोटि में नहीं रख सकते, क्योंकि वह सामान्य को यथार्थ का ही अर्थ मानता है। परम प्रत्ययवादियों के मत में सामान्य का अस्तित्व केवल मन में ही है। सामान्य गुण, जिन्हें हम सामान्य कहाँ हैं, उनमें ही यथार्थ है जितनी कि व्यक्तिगत विशेषताएँ, यद्यपि हमारा विचार सामान्य गुणों को अलग करके उन्हें व्यापक-भाव में एकत्रित कर देता है। कणाद ने मात्राघानी के साथ इस विषय को लक्ष्य किया कि सादृश्य के अर्थ हमसे तथा हमारी विचारधारा में उतने ही स्वतंत्र है जितने कि स्वयं विशिष्ट पदार्थ। हम सब कुत्तों को एकमान बनाते नहीं हैं, बल्कि उन्हें इस रूप में पाते हैं। हम अर्थ में अस्तित्व के मत का, अर्थात् वस्तुस्थित सामान्य का, समर्थन होता है। यह भी मन्य है कि सामान्य नित्य है और एक है, क्योंकि नमूना कायम रहता है, जबकि विशेष आन जा रहा है। मनुष्य जन्म लेता है तथा मरता है किन्तु मनुष्यत्व बना रहता है। विशिष्ट सत्ताओं की अपेक्षा सामान्यों में अधिक स्थिर रहनेवाली यथार्थता है। इस प्रकार प्लेटो का सिद्धान्त वस्तुपूर्व सामान्य भी सत्य है। यह पिछला मत प्रशस्तपाद में प्रमुख रूप में पाया जाता है। सामान्य तथा विशेष में जो भेद है वह यथार्थ है, क्योंकि उनके सम्बन्ध को घनिष्ठ सम्बन्ध (समवाय) कहा गया है।

१. तुलना कीजिए इस मत को समकालीन के मत के साथ, जो तत्त्व अथवा रूप के अपनेपन में विश्वास करता है और यह मानता है कि वह किमी व्यक्तिगत अवस्था में अर्थ नहीं है। वह विशिष्ट के एकत्व तथा सामान्य रूप के एकत्व में भेद करता है। सामान्य तथा विशेष पदार्थों में प्रकट होता है, यद्यपि इस सामान्य के रूप में बुझ के द्वारा जाना जाता है। अपने-आपमें यह न विशिष्ट है और न सामान्य है, किन्तु जो है ही है, एक ही वस्तु है सामान्यता तथा विशिष्टता की पूर्ववर्ती है।

२. १. २, ७।

३. पार्थसारथि सामान्य और विशिष्ट के पारस्परिक सम्बन्ध के विषय में आपत्ति उठाता है। जब हम एक गाय को देखते हैं तो यह ज्ञान इस प्रकार का होता है कि "यह एक गाय है" (इह गौः), इस प्रकार का नहीं होता कि "इस व्यक्तित्व रूप गाय में गाय वगैरे का सारस्वर है" (इह गवि गोत्वम्)। इसलिए सामान्य विशिष्ट में भिन्न नहीं है। कहा जाता है कि दोनों को पृथक् नहीं किया जा सकता। पृथक् किए जा सकने (युनाइड) में तात्पर्य या तो पृथक् अर्थों स्वतंत्र गतियों की योग्यता (पृथग्गति-मत्त्व) है, अथवा विभिन्न अधिष्ठानों में विद्यमानता (पृथगाश्रयाश्रयित्व) है। दोनों में से किसी अवस्था में भी पूर्ण इकाई तथा उसके घटक भागों में कोष्ठ सम्बन्ध होगा। क्योंकि पूर्ण इकाई में गति के बिना भी भागों में गति हो सकती है। और पूर्ण इकाई और उसके भाग भिन्न भिन्न अधिष्ठानों में समवाय-सम्बन्ध से रहते हैं—पूर्ण इकाई अपने भागों में और भाग अपने घटक परमाणुओं में रहते हैं। इसी प्रकार, सामान्य तथा विशिष्ट के अधिष्ठान भिन्न-भिन्न हैं, क्योंकि सामान्य का अधिष्ठान विशिष्ट है और विशिष्ट का अधिष्ठान उसके निर्माण करनेवाले भाग है। इस प्रकार पार्थसारथि मिश्र समवाय की परिभाषा करते हुए कहता है कि यह आधार और आधेय के बीच एक ऐसा सम्बन्ध है जिससे आधेय

## १०

## विशेष

विशेष के द्वारा हम पदार्थों का प्रत्यक्षज्ञान उनमें परस्पर भेद करके कर सकते हैं। यह पृथक्करण का आधार है। जो कुछ भी व्यक्तिरूप विशेष है वह अनुपम तथा एकाकी है। कणाद विशेष को भी उतना ही विचार पर निर्भर मानते हैं जितना कि सामान्य को। प्रशस्तपाद इसको एक स्वनत्र यथार्थता के रूप में प्रतिपादित करता है, जो नित्य द्रव्यों में गृहीत हुई उन्हें एक-दूसरे से विशिष्ट करके बताती है। हम लौकिक पदार्थों में परस्पर भेद करते हैं उन हिंस्रों के द्वारा जिनसे मिलकर वे बनते हैं। और जब विश्लेषण करते-करते हम सरल द्रव्य तक पहुँचते हैं जो ऐसे हिंस्रों में मेलकर नहीं बना कि उनके द्वारा उसे अन्य द्रव्यों से भिन्न करके पहचाना जा सके, तो हम अवश्य मानना पड़ता है कि इसके अन्दर कोई गुण है जिसके कारण यह अन्य द्रव्या से भिन्न रूप में जाना जा सकता है। परमाणु, काल, देश, आकाश, आत्माएँ और मन सब अपनी विशेषताएँ धारण किए हैं जो वर्गगत गुण न होकर व्यक्तिगत गुण हैं। ये भेदक विशेषताएँ अतिम तथ्य हैं, जिनसे परे हम नहीं जा सकते। जिस तरह परम (प्रतिम) अणु असंख्य है वैसे ही विशेषताएँ भी असंख्य हैं। प्रशस्तपाद का मत है कि योगीजन सरल

आधार के अन्दर अनुरूप बाँध उभरते हैं। “यत्न सम्बन्धनापेयम् आधारानुरूपम् बद्धं जनयति स सम्बन्धः समवाय इति” (गाम्प्रदीपिका, पृष्ठ ४८८)। इन पदार्थों में कथन का एक सामान्य विशिष्ट के अन्दर समवाय-सम्बन्ध में रहना है, तात्पर्य यह है कि सामान्य (या व) विशेष (या व) के अन्दर इसके बाँध का उभरना करता है। यार्थ सामान्य का प्रत्यक्ष विशेष के अन्दर होता है, इसलिए वे एक-दूसरे में भिन्न नहीं हैं। यार्थ सामान्य विशेष में यार्थ भिन्न होता है हम कभी ऐसा कथन न कर सकते कि ‘यह एक गाय है’। कुमागिल और पायनाय निद्रा के अन्तर्गत सामान्य और विशिष्ट का सम्बन्ध तादात्म्यपरक तथा भेदपरक है। वहीं, पृष्ठ २०५ में आता।

१. प्रशस्तपादकृत पदावयवमग्रह, पृष्ठ १३।

२. १ : २, ३ में आगे।

३. विशेषाम्बु यावन्निव्यव्यवृत्तिवाद अनन्ता एव (नरूपपदाथा, पृष्ठ १०)। जितनी कीर्तय हमकी लीम्नीज के अभिन्नतावाद के सिद्धान्त में माथ। सामान्य और माथों में स्वरूप पर अपने व्यस्त्यान में प्रोफेसर ग्याउट प्रतिपादित करते हैं कि एक वग या प्रवाह का एकत्व, जिसमें उनके सदस्य या स्थान सम्मिलित हैं, परम निरपेक्ष है। य वगमा तथा रमा रग मतभेद रखते हैं जिनका मत है कि गुण और सम्बन्ध उन्नी प्रवाह के सामान्य हैं, और वगमा में उनका कहना है कि एक ऐसा लक्षण जो एक ठोस वस्तु अथवा व्यक्तित्व का विशेष्य बतलाता है, उतना ही विशिष्ट है जितनी कि उसके द्वारा लक्षित वस्तु या व्यक्ति। बिलियट्टे मूल की दा गदा में स प्रयोग की अपनी निजी गाला है, जो दूसरी से पृथक् तथा भिन्न है, जिस तरह कि गेंदे स्वयं प्रत्येक तथा भिन्न हैं। एसा कथन का कि बहुल-सी वस्तुओं में एकसमान लक्षण पाया जाता है, वस्तुतः यह तात्पर्य होता है कि प्रत्येक एक सामान्य प्रकार के विशिष्ट उदाहरण अथवा लक्षणों के वग द्वारा लक्षित की गई है। प्रोफेसर ग्याउट का मत है कि द्वय एक मिश्रित एकत्व है जिसके अन्दर वे सब लक्षण सम्मिलित हैं जो इसके विषय में वस्तुतः विधान किए जा सकते हैं, और इस प्रकार के मिश्रण का एकत्व एक ठोस एकत्व है जबकि इसके लक्षण विशिष्ट होते हुए भी ठोस नहीं हैं।

द्रव्यों की अंतिम विशेषताओं को प्रत्यक्ष कर सकते हैं।<sup>१</sup>

कुछ आधुनिक नैय्यायिक विशेषताओं को मानने के लिए कोई यथोचित कारण नहीं देखते। यदि अलग-अलग परमाणुओं के अन्दर परस्पर भेद करने के लिए इनकी आवश्यकता समझी जाए तो फिर विशेषताओं के अपने अन्दर कैसे भेद होगा? हम कहना होगा कि विशेषताओं के अपने अन्दर एक ऐसा अनुपम तत्त्व अथवा अन्ननिहित शक्ति है जो उनमें भेद कराने में समर्थ है। तो फिर, विशेषता के भाव को बीच में डालने की अपेक्षा, क्यों न परमाणुओं में ही इस प्रकार की एक शक्ति मान ली जाए। कुमारिल, प्रभाकर तथा वेदान्त के अनुयायी 'विशेष' के सिद्धान्त को मानने को उद्यत नहीं हैं। यदि वस्तुएँ भौतिकरूप में परस्पर भिन्न हैं तो उनके अन्दर किसी समान लक्षण को पाना असम्भव है।

## ११

### समवाय

कणाद का तात्पर्य समवाय से उभ सम्बन्ध में है जो कारण तथा कार्य के मध्य है।<sup>१</sup> प्रशस्तपाद की परिभाषा के अनुसार यह वह सम्बन्ध है जो उन वस्तुओं में रहता है जिन्हें पृथक् नहीं किया जा सकता, और जो परस्पर आधार तथा आधेय के रूप में हैं, तथा जो इस विचार के आधार हैं कि 'इसके अन्दर वह है,'<sup>२</sup> शीघर का कहना है कि पुण्य तथा सुख परस्पर समवाय-सम्बन्ध से सम्बद्ध नहीं है, यद्यपि उनका निवासस्थान आत्मा है, क्योंकि वे आधार और आधेय के रूप में सम्बद्ध नहीं हैं। एक वस्तु तथा उसके द्योतक शब्द में समवाय-सम्बन्ध नहीं है, क्योंकि वे आधार-आधेय नहीं हैं। फल भूमि पर हो सकता है, किन्तु वेदोनों ऐसे नहीं हैं जो पृथक् न किए जा सकें। इसलिए वे भी समवाय-सम्बन्ध से सम्बद्ध नहीं हैं। अयुतसिद्धि अथवा पृथक्त्व की अस्मभावना तादात्म्य नहीं है, क्योंकि दो वस्तुएँ यथार्थ में एक नहीं हैं। अग्नि का रूप तथा लोहे का गोला दोनों एक-दूसरे से भिन्न हैं। जहाँ कणाद समवाय-सम्बन्ध के अन्तर्गत केवल कार्यकारण-सम्बन्धों को ही रखते हैं वहाँ प्रशस्तपाद कारण-कार्य-सम्बन्धों से अन्य सम्बन्धों को भी इसके अन्दर ले आता है। सामान्यतः यह सम्बन्ध जो द्रव्यों को उनके गुणों के साथ, एक पूर्ण इकाई को उनके हिस्सों के साथ, गति को गतिमान् पदार्थ के साथ, व्यक्ति को विश्व के साथ, कारण को कार्य के साथ संयुक्त रखता है, समवाय-सम्बन्ध है। इस प्रकार समवेत सदस्य एक इकाई के रूप में अथवा तादात्म्यरूप यथार्थसत्ता के रूप में हमारे समक्ष प्रस्तुत होते हैं।

१. प्रशस्तपादकृत पदार्थधर्मसंग्रह, पृष्ठ ३२१, ३२२। देखिए तर्कसंग्रह, ७ और ८।

२. ७ : २, २६।

३. अयुतसिद्धान्तम् आध्यायधारभूतानां यः सम्बन्ध इह प्रत्यवेदुः स समवायः। प्रशस्त-पादकृत पदार्थधर्मसंग्रह, पृष्ठ १४)। और देखिए पृष्ठ ३२४; वैशेषिकसूत्र, ७ : २, २६-२८; ५ : २, २३।

समवाय अथवा आवश्यक सम्बन्ध सयोग अथवा आकस्मिक सम्पर्क से, जोकि वस्तुओं का एक गुण है, भिन्न है। जहाँ सयुक्त पदार्थ संयोग से पूर्व अपनी पृथक्-पृथक् सत्ता रखते हैं, वहाँ समवाय-सम्बन्ध वाले पदार्थ पृथक् न हो सकनेवाले सम्बन्ध से जुड़े होते हैं। समवाय-सम्बन्ध का कारण समवेत पदार्थों में से किसी एक की क्रिया नहीं है। जहाँ सयुक्त पदार्थों के अलग-अलग हो जाने पर सयोग-सम्बन्ध सक्षीप्त हो जाता है, वहाँ यह समवाय-सम्बन्ध अविनश्यकर है। इसके अतिरिक्त, सयोग दो स्वतन्त्र द्रव्यों में सम्पन्न होता है, जबकि समवाय-सम्बन्ध से जुड़े दो पदार्थों में आधार-आधेय का सम्बन्ध होता है।<sup>१</sup> समवाय-सम्बन्ध से जुड़े दो पदार्थों में से जब तक कम से कम एक नष्ट न कर दिया जाए, वे पदार्थ पृथक् नहीं किए जा सकते। सयोग एक ही स्वरूप की दो वस्तुओं के अन्दर होता है, जो अलग-अलग विद्यमान रहती हैं और कुछ समय के लिए सयोग में लाई जाती हैं। सयोग-सम्बन्ध एक प्रकार का बाह्य सम्बन्ध है जबकि समवाय-सम्बन्ध आन्तरिक है।<sup>२</sup> सयोग-सम्बन्ध में दो भिन्न पदार्थ जोड़े जाने हैं किन्तु उनके सयोग से किसी ऐसी यथार्थ इकाई का निर्माण नहीं होता जो उनमें से प्रत्येक में घुसी हुई हो। समवाय-सम्बन्ध यथार्थ सामज्य है।

समवाय को नित्य कहा गया है, क्योंकि उसके उत्पन्न होने में अन्तर्विहीन पश्चाद्-गति हो जाएगी। श्रीधर का कहना है कि यह सम्बन्ध समवेत वस्तु के न तो पहले, न पीछे, और न साथ-साथ ही प्रकट हो सकता है। यदि कपड़े के बनने से पूर्व समवाय-सम्बन्ध का रहना सम्भव हो सकता, तो यह विचार में नहीं आ सकता कि उस अवस्था में यह रहता कहा, क्योंकि समवाय के एक सदस्य का उस समय अस्तित्व ही नहीं था। यदि यह कपड़े के साथ उत्पन्न होता है तो कपड़ा समवाय का अधिष्ठान होने के अपने स्वरूप को खो देगा। यदि यह माना जाए कि कपड़े के बनने के पश्चात् यह प्रकट होता है, तो भी कपड़ा इसका अधिष्ठान न रहेगा। कार्य के लिए भी द्रव्य (समवाय का) अधिष्ठान होना सम्भव नहीं है। समवाय इन अर्थों में नित्य है कि उत्पन्न पदार्थ को उत्पन्न या नष्ट किए बिना इस उत्पन्न या नष्ट नहीं किया जा सकता। इसकी नित्यता इस प्रकार सापेक्ष है। समवाय-सम्बन्ध का प्रत्यक्ष नहीं हो सकता। किन्तु वस्तुओं के पृथक् न हो सकनेवाले सम्बन्ध से इसका केवल अनुमान किया जा सकता है।

जहाँ पहले पाँच पदार्थों में समवायित्व है, तथा अनेक-न अथवा ऐसे रूप पाए जाते हैं जो उन्हें परस्पर एक-दूसरे से भिन्न करने हैं, वहाँ समवाय केवल एक ही है और इसमें अनेकत्व नहीं है।<sup>३</sup> यह समवाय-सम्बन्ध से किसी वस्तु में नहीं रहता, क्योंकि ऐसा मानने से एक अन्तर्विहीन पश्चाद्गति उपस्थित

१. प्रशान्ताडकृत पदार्थवर्मसंग्रह, पृष्ठ ३०६।

२. तुलना कीजिए इसकी जानमन द्वारा प्रतिपादित स्वरूपनिर्देशक बन्धन तथा संयोजक बन्धन के भेद के साथ।

३. प्राचीन नैयायिका के विचार में यह प्रत्यक्ष का विषय है।

४. तर्कसंग्रह, ८।

हो जाएगी। समवाय के सम्बन्ध में हमारे जो नानाविध विचार हैं उनमें परस्पर कोई भेद नहीं है, जैसेकि सत्ता के सम्बन्ध में हमारे जो नानाविध विचार हैं उनमें कोई भेद नहीं है। सम्बन्ध का रूप एक ही है भले ही सम्बद्ध पदार्थ भिन्न हों।

वस्तुतः, समवाय का विचार बौद्धिक भेद का परिणाम है, यद्यपि इसे विषय-निष्ठ अस्तित्व की क्रांति में रखा गया है। इसका उद्भव अपकर्षण में हुआ है और द्रव्यों में अलग इसका कोई अस्तित्व नहीं है। अतः आचार्य ने समवाय की प्रकल्पना की आलोचना की है। उनका तर्क है कि जिस प्रकार का संयोग परमाणुओं तथा आकाश में है वह उतना ही नित्य है जितना कि समवाय। समवाय क्योंकि एक सम्बन्ध है, इसलिए जिसमें इसका सम्बन्ध है उसके साथ तादात्म्य नहीं रखता। समवाय का सम्बन्ध उन पक्षों से बाध्य है जिन्हें सम्बद्ध होना है, और इसे स्वयं उन पक्षों के साथ सम्बद्ध होने के लिए एक सम्बन्ध की आवश्यकता होती है, और इस प्रकार इस अस्तित्व का कहीं अन्त नहीं है। इसके अतिरिक्त हमें सदा ही एक ऐसे सम्बन्ध की कल्पना करनी होगी जिससे समवाय समवायी में, अर्थात् समवाय-सम्बन्ध से जड़ी वस्तुओं में, रहता है। यदि समवाय समवायी में अन्य समवाय-सम्बन्ध में नहीं रहता, बल्कि उसके साथ तदात्मक है, तो संयोग को भी सगुण वस्तुओं के साथ तदात्मक माना जा सकता है। ऐसा मत प्रकट करना अर्थहीन है कि समवाय को समवायी वस्तुओं में रहने के लिए उसे उनमें जोड़नेवाली किमी तीसरी चीज की आवश्यकता नहीं जबकि संयोग को सगुण वस्तुओं से सम्बद्ध होने के लिए समवाय-सम्बन्ध की आवश्यकता है। एक को पदार्थ तथा दूसरे को गुण कह देने से कठिनाई दूर नहीं होती। इसमें सन्देह नहीं कि एक द्रव्यगुण का अपने घटक तत्त्वों के साथ अथवा एक उपजानि का अपने सदस्य व्यक्तियों के साथ जो सम्बन्ध है, वह वैसा नहीं है जैसाकि मेजपोंज का मेज के साथ है। किन्तु दोनों अवस्थाओं में कठिनाई वही प्रतीत होती है, अर्थात् कोई भी सम्बन्ध, चाहे वह कितना ही घनिष्ठ क्यों न हो, परस्पर सम्बद्ध पक्षों के साथ तदात्मक नहीं हो सकता। इस युक्ति को कि कार्य-कारण के बीच यह सम्बन्ध अवश्य होना चाहिए, स्वीकार नहीं किया जा सकता। यदि कारण और कार्य परस्पर इस प्रकार सम्बद्ध हों कि उन्हें पृथक् नहीं किया जा सकता, जैसाकि वैशेषिक का मत है तो ऐसा मानना कहीं अधिक सरल हो जाता है कि दोनों के बीच तात्त्विकरूप से तादात्म्य है। इसके

१. प्रशानपादकृत पदार्थधर्मसंग्रह, पृष्ठ ३२६।

२. कुमारिल कहता है : “यदि समवाय वर्ग से तथा उरु विशिष्ट व्यक्ति से जो वर्ग के अन्दर समवाय-सम्बन्ध से रहता है, कोई भिन्न वस्तु है, तो यह (समवाय) उनमें सम्बन्ध के रूप में नहीं रह सकता। दूसरी ओर, यदि यह उनके साथ तदात्मक है, तो वे दोनों भी तदात्मक हैं—इस विधान के अनुसार कि जो वस्तुएं एक ही वस्तु के साथ तदात्मक हैं वे आपस में भी तदात्मक होंगी।” श्लोक-वार्तिक, प्रत्यक्षसूत्र, १५०।

अतिरिक्त, अविभाज्य-सम्बन्ध का विचार न्यायवैशेषिक ही कार्यकारण-सम्बन्धी प्रकल्पना के इस आवश्यक स्वरूप के विरोध में जाना है कि कारण का अस्तित्व कार्य से अवश्य पूर्व रहना चाहिए।<sup>१</sup> कारण अपना पृथक् अस्तित्व रखने में समर्थ है। यदि समवाय कारण के साथ कार्य का सम्बन्ध है जो (कार्य) अपना पृथक् अस्तित्व रखने में असमर्थ है, तो क्योंकि किसी भी सम्बन्ध के लिए दो पक्षों का होना आवश्यक है, और कार्य जब तक इसका अस्तित्व नहीं है, कारण के साथ सम्बद्ध नहीं हो सकता, इसलिए दोनों के मध्य समवाय-सम्बन्ध नहीं हो सकता। ऐसा कहने से भा कोई लाभ नहीं हो सकता कि कार्य उक्त सम्बन्ध में अस्तित्व में आने लगने के पश्चात् प्राविष्ट हो जाता है, क्योंकि वैशेषिक यदि यह मानता है कि कारण के साथ सम्बन्ध होने से पूर्व भी कार्य का अस्तित्व रह सकता है, तो यह पृथक् अस्तित्व के अयोग्य नहीं है। कार्य तथा कारण के मध्य सयोग तथा विभाग नहीं होते, इस सिद्धान्त का प्रत्याख्यान हो जाता है। यदि कारण के साथ सम्बद्ध होने से पूर्व कार्य का अस्तित्व सम्भव है, तो दोनों के मध्य पीछे से होनेवाला सम्बन्ध समवाय न होकर केवल सयोग है। जिस प्रकार कि समवाय नहीं किन्तु सयोग ही ऐसा सम्बन्ध है जिसमें प्रत्येक द्रव्य, जैसे ही उत्पन्न होता है, आकाश इत्यादि सर्वव्यापक द्रव्यों के साथ सम्बद्ध होकर अपनी स्थिति को प्राप्त करता है—यद्यपि उक्त सम्बन्ध के लिए उक्त पदार्थ में कोई गति नहीं होती—उसी प्रकार कार्य का कारण के साथ सम्बन्ध सयोग-सम्बन्ध ही होगा, समवाय-सम्बन्ध नहीं।

## १२

### अभाव

कणाद ने अभाव को एक स्वतन्त्र पदार्थ स्वीकार नहीं किया। उनके मतानुसार अत्यन्त-भाव का कुछ अर्थ ही नहीं है। अन्य सब प्रकार के अभाव, यथा प्रागभाव, अर्थात् कार्य को उत्पन्न करने से पूर्व कारण की अवस्था, प्रध्वसाभाव, अर्थात् कार्य की वह अवस्था जब वह अपने तत्त्वों में विलय हो जाता है, तथा पारम्परिक अन्योन्याभाव, अर्थात् अपनी-अपनी वैयक्तिक पृथक् मत्ता रखनेवाली वस्तुओं के मध्य का सम्बन्ध—ये सब भावात्मक सत्ता से सम्बन्ध रखते हैं।<sup>२</sup> यद्यपि विद्यमान वस्तुओं के लौकिक वर्गीकरण के लिए अभावरूप त्रिमी स्वतन्त्र पदार्थ की आवश्यकता नहीं है, तो भी विश्व की तार्किक व्याख्या के लिए निषेध का विचार आवश्यक है। जब वैशेषिक ने अपने क्षेत्र को विस्तृत किया और अनुभव की पूर्णरूप में सामञ्जस्यपूर्ण व्याख्या करने का प्रयत्न किया, तो उसने अभावरूपी एक पदार्थ का विकास किया। सब विचार-पद्धतियों के अन्दर सम्बन्धों का एक बड़ा स्थान है। सम्बन्ध हमें एक वस्तु से दूसरी वस्तु की ओर ले जाता है, और

१. शांकरभाष्य, ० : ०, १३-१७।

२. ६ : ६, १ से आगे।

यह सक्रमणं केवल निषेध नहीं है। अन्यता निषेध का आधाग है, और जिसे विरोध कहा जाता है वह निषेध का त्रिपरीत रूप है। प्रत्येक सम्बन्ध निषेध का एक प्रकार है जो विरोध के विधान का उल्लंघन नहीं करता। एक वस्तु अपने सम्बन्धों के साथ घनिष्ठ रूप में सम्बद्ध है। जब हम किसी वस्तु के विषय में कहते हैं, तो इसकी सत्ता अथवा स्वीकृति के तथ्य की पुष्टि होती है। जब हम सम्बन्ध के विषय में कहते हैं, तो इसके अभाव रूपी तथ्य पर बल दिया जाता है। एक वस्तु बिना विरोध के स्थिति है; एक सम्बन्ध बिना विरोध के प्रतिकूल स्थिति है।

यद्यपि अभाव पदार्थ-वृत्तान्त-परम्बन्धी पदार्थ न होकर अधिकतर एक नाकिक पदार्थ है, तो भी असत् का गत् के ही समान अस्तित्व रखनेवाला पदार्थ मानने की एक प्रवृत्ति है।<sup>१</sup> इस प्रकार निषेध तथा अभाव को एक ही समान समझा जाने लगा। विश्वनाथ का कहना है कि छः पदार्थों के पारस्परिक निषेध के कारण असत् का भाव भी उत्पत्ति होता है।<sup>२</sup> निषेध सब प्रकार के सम्बन्धों पर लागू हो सकता है, न कि केवल एकात्मता तथा अस्तित्व ही के सम्बन्धों पर, जैसा कि श्रीधर का विचार है। उदान्त तथा प्रभाकर के अनुयायी इसे पदार्थ मानने से सर्वथा निषेध करते हैं। वे इसे एक सरल अधिष्ठान मानते हैं। इसमें अधिक और कुछ नहीं।<sup>३</sup> यदि अभाव एक पदार्थ है तो एक अस्तित्वहीन पश्चाद्-गत उत्पन्न होगा, क्योंकि घड़े का अनुपस्थिति (घटाभाव) घड़े से भिन्न है, और घटाभाव का अभाव घटाभाव में भिन्न है। इस कठिनाई से बचने के लिए प्राचीन नैयायिक घटाभाव के अभाव को घड़े की उपस्थिति के समान ही मानते थे। निषेधात्मक वा निषेधात्मक निश्चयात्मक होता है। किन्तु इस मत को सबने स्वीकार नहीं किया। आधुनिक नैयायिकों का मत है कि एक निषेधात्मक कभी भी निश्चयात्मक के समान नहीं हो सकता, यद्यपि प्रथम निषेध के निषेध का निषेध प्रथम निषेध के समान है।<sup>४</sup>

वात्स्यायन दो प्रकार के अभाव को स्वीकार करता है। पूर्ववर्ती, अर्थात् पदार्थ की उत्पत्ति से पूर्व का पदाथ वा अभाव, तथा पश्चाद्बर्ती, अर्थात् विनाश के पश्चात् का पदार्थ का अभाव। जब तक पुत्र उत्पन्न नहीं हुआ उसका अस्तित्व पहले प्रकार का अभाव है। जब घड़ा टूट जाता है तो यह घड़े का अभाव दूसरे प्रकार का है।<sup>५</sup> वाचस्पति<sup>६</sup> अभाव के निम्न प्रकार से विभाग करता है : (१) तादात्म्याभाव, अर्थात् एकात्मता का निषेध; (२) ससर्गाभाव अथवा सहसम्बन्ध का निषेध। और यह दूसरा अभाव पूर्ववर्ती, पश्चाद्-

१. न्यायभाष्य तथा भाष्यार्तिक, २ : २, १०। देखिए न्यायक-डली, पृष्ठ २२५-३०।

२. अभावत्वं न्यायदिपिका-न्यायभाष्यवत्। (सिद्धांतमुस्तावली, १०)।

३. अधिकरणवैयर्थ्यात्।

४. तर्कसंग्रहदीपिका, ८०।

५. न्यायभाष्य, २ : २, १२।

६. न्यायवार्तिकतात्पर्यटीका, २ : २, ६।

वर्ती तथा अत्यन्ताभाव - इनमें विभक्त है। अन्तिम को समवायाभाव के नाम से भी कहा गया है। अपने-आपमें विरोधी विचारों को—जैसे बाह्य स्त्री का पुत्र या खरगोश के सींग—अत्यन्ताभाव की क्रांति में रखा गया है<sup>१</sup>। अत्यन्ताभाव में किसी वास्तविक पदार्थ की स्वीकृति तथा उसके विषय में किसी सम्बन्ध का निषेध रहता है। अन्योन्याभाव में जिन पदार्थों के मध्य एकात्मता के सम्बन्ध का अभाव बतलाया गया है वह वास्तविक नहीं भी हो सकत। अन्योन्याभाव में हम दो पदार्थों, कपड़े तथा घड़े को एकात्मता का निषेध करते हैं, अत्यन्ताभाव में त्रिमिका निषेध किया जाता है वह एकात्मता से भिन्न सम्बन्ध है। 'घड़ा कपड़ा नहीं है' इस प्रकार के निषेध में अन्योन्याभाव का विपरीत होगा कि 'घड़ा कपड़ा है।' वायु और रग का अत्यन्ताभाव एक निषेधिक वाक्य में इस प्रकार कहा जाएगा कि 'वायु में काँई रग नहीं है। और इसके विपरीत कथन में वायु तथा रग दोनों का जोड़कर कहा जाएगा कि 'वायु में रग है।' अन्योन्याभाव का विपरीत है एकात्मता किन्तु अत्यन्ताभाव का विपरीत है सम्बन्ध। शिवादिप का मत है कि अन्योन्याभाव अस्तित्व है, क्योंकि कपड़े के नाश होने ही इसका अस्तित्व भी लपटा जाता है।<sup>२</sup> शोधक चार प्रकार के अभाव मानता है पूर्ववर्ती, पश्चाद्वर्ती प्रारम्भिक (अन्योन्य) तथा नितान्त।<sup>३</sup> विश्वनाथ भी इसी प्रकार के मत का पारम्परिक करता है।<sup>४</sup> जब घड़ा भूमि पर होता है तो इसके अस्तित्व का प्रत्यक्ष ज्ञान होता है, और जब भूमि से हटा लिया जाता है तो इसके अभाव का प्रत्यक्ष ज्ञान होता है। विश्वनाथ का कहना है कि अभाव तो वहाँ बराबर था। यद्यपि जब घटा भूमि पर था तो अभाव छिपा हुआ था। इसी प्रकार दृश्य वस्तु का अत्यन्ताभाव सब स्थानों पर सदा रहता है, यद्यपि जिस समय में और जिस स्थान पर वस्तु आ जाती है, यह छिप जाता है। इस प्रकार सावभाम अभाव किसी दिशा में सीमित है अथवा सर्वथा सीमित नहीं है। पीछे का सीमित है और यही अत्यन्ताभाव है। सीमित अभाव का निश्चित प्रारम्भ या निश्चित अन्त हो सकता है। घड़े के पूर्ववर्ती अभाव का प्रारम्भ नहीं है यद्यपि उसका अन्त है। पश्चाद्वर्ती अभाव का प्रारम्भ है किन्तु अन्त नहीं। आधुनिक न्याय के तार्किक अभाव के भिन्न-भिन्न प्रकारों का अत्यन्त सूक्ष्मता के साथ विकास करते हैं।<sup>५</sup>

हम देखते हैं कि अभाव-विषयक समस्त विचार वैज्ञानिक के आध्यात्मिक विचार पर अवलम्बित है। यदि वस्तुएँ केवल विद्यमान रहें और उनका अभाव न हो तो वे

१. सप्तपदार्थी, १८६।

२. न्यायकन्दली, पृष्ठ २३०। और देखिए न्यायनभद्रकृत भाष्यमीमांसा तथा तर्कसंग्रह, पृष्ठ ८०।

३. सिद्धान्तमुक्तावली, पृष्ठ १०-१३।

४. देखिए भीमाचार्यकृत न्यायकोश—अत्यन्ताभाव, अन्योन्याभाव तथा अभाव शीर्षकों के नीचे।



सब निरर्थक हो जाएं। यदि पूर्ववर्ती अभाव का हम निषेध कर तो सब वस्तुओं तथा उनकी गतियों को आदिग्रहित मानना चाहिए। यदि पश्चाद्वर्ती अभाव का हम निषेध करें तो वस्तुएं और उनकी क्रियाएं भी कभी रुकेगी नहीं और अर्न्तविहीन हो जाएंगी। यदि अन्योन्याभावा का निषेध करने है तो वस्तुओं में भेद न हो सकेगा। और यदि अत्यन्ताभाव का निषेध करने है तो वस्तुओं को सर्वत्र और सब कालों में विद्यमान मानना चाहिए।

## १३

### नीतिशास्त्र

वैशेषिक स्येच्छाकृत तथा प्रतीच्छक कर्मों में भेद करना है और उसका मत है कि आचार-विपयक भेद का प्रश्न केवल स्येच्छाकृत कर्मों के सम्बन्ध में ही उत्पन्न है।<sup>१</sup> ऐसे कर्म जो एन्द्रिय जीवन के कारण हैं, अतीच्छक अर्थात् सहज हैं, और ऐसे कर्म जो इच्छा अथवा द्वेषपूर्वक किए जाते हैं 'स्येच्छाकृत' हैं। अतीच्छक कर्मों के लक्ष्य शारीरिक हैं तथा स्येच्छाकृत कर्मों का लक्ष्य हितप्राप्ति है।<sup>२</sup> मुख अथवा अनुकूलता की अवस्था सुख देनेवाले पदार्थों के प्रति अनुत्पन्न उत्पन्न करती है। दूख, जो वैचैनी है, ऐसे पदार्थों के प्रति जा दुःखदायी है, द्वेष का भाव उत्पन्न करता है। इच्छा और द्वेष, सुखदायी तथा दुःखदायी पदार्थों के प्रति ऐच्छिक प्रतिक्रियाएं हैं। जिनके परिणामस्वरूप अभिलिपित पदार्थों को प्राप्त करने तथा धृणित पदार्थों से दूर रहने के लिए कर्म होता है। वैशेषिक के अनुसार, धर्म सामाजिक वैभव तथा आन्तिक कल्याण (निःश्रेयस) दोनों की प्राप्ति का उपाय बताता है। सामाजिक वैभव कर्मकाण्ड-सम्बन्धी पवित्रता की देन है तथा निःश्रेयस नित्यज्ञान से प्राप्त होता है।<sup>३</sup> सबसे उच्च श्रेणी का सुख, प्रशान्तपाद के मत में, ज्ञानी पुरुषों का सुख है जो पदार्थों की स्मृति, इच्छा, चिन्तन जैसे सर्व प्रकार के माध्यमों से स्वतन्त्र है तथा जो उनके ज्ञान, मन की शान्ति, मन्तोष और सद्गुणों के विशिष्ट स्वभाव के कारण होता है।

कर्तव्य कर्मों की दिनचर्या धर्मशास्त्रों में अनमान की जाती है। ऐसे कर्तव्य कर्मों में जो सार्वभौम-रूप में अनिवार्य हैं - अर्थात् जिनमें वर्णभेद और जीवन की अवस्था-विशेष की अपेक्षा नहीं है - तथा ऐसे कर्तव्य कर्मों में जो जीवन की विशेष विशेष अवस्थाओं में अनिवार्य हैं, परस्पर भेद किया गया है।

ऐसे कर्तव्य जो सबपर और सब कालों तथा सब देशों में लागू हों, ये हैं :  
(१) श्रद्धा, (२) अहिंसा, अर्थात् किसी भी जीव को हानि न पहुंचाने का

१. ५ : १, ११।

२. प्रशान्तपादकृत पदार्थधर्मसंग्रह, पृष्ठ २६३।

३. प्रशान्तपादकृत पदार्थधर्मसंग्रह, पृष्ठ २५६ से आगे।

४. १ : १, १-२ और ४।

५. प्रशान्तपादकृत पदार्थधर्मसंग्रह, पृष्ठ २५६।

सकल्प, १ (३) भूतहित की भावना, अर्थात् प्राणिमात्र के प्रति दया की भावना; (४) सत्यभाषण, (५) असूय, अर्थात् ईमानदारी; (६) ब्रह्मचर्य, (७) मन की शुद्धता, (८) क्रोध का वर्जन, (९) स्नान द्वारा शरीर-शुद्धि (अभिषेचन), (१०) शुद्धिकारक द्रव्यों का प्रयोग, १ (११) विंशष्ट देवता की भक्ति, (१२) उपवास, और (१३) कर्तव्यपालन में आलस्य न करना (अप्रमाद)। चारो वर्णों और चारो आश्रमों के भी विशेष-वैशेष कर्तव्य साधारण रूप में प्रतिपादित किए गए हैं।<sup>१</sup> श्रीधर के अनुसार, गृहस्थ आश्रम में प्रवेश किए बिना भी पुरुष सन्यास धारण कर सकता है।<sup>२</sup> यह माना गया है कि सन्यासी वह नहीं है जो ससार को एकदम भुला देता है बल्कि वह है जो सार्वभौम उपकार का व्रत लेता है।<sup>३</sup> कर्तव्यों के स्वरूप या व्यौरेवार वर्णन करने के पश्चात् प्रशस्तपाद अन्त में इस परिणाम पर पहुँचता है कि यदि कर्तव्य किसी दृश्य परिणाम (यथा घन-सम्पत्ति आदि) की प्राप्ति की इच्छा को छोड़कर और सर्वथा पवित्र पेरणा की भावना में किए जाए, तो उनका परिणाम धर्म होता है। आत्मिक उन्नति के लिए आत्मसयम आवश्यक है। यह कहा गया है 'जो आत्मसयमी नहीं है उसे केवल पवित्र भोजन करने से अभ्युदय प्राप्त नहीं हो सकता।<sup>४</sup> आत्मसयम के साधनस्वरूप याग के लिए आदेश दिया गया है।<sup>५</sup> नियमों का पालन केवल याज्ञिक रूप में करने से सिद्धि न होगी, बल्कि आन्तरिक धार्मिकता के भाव को विकसित करना आवश्यक है।

विस्तृत अर्थों में, अहिंसा ही धर्म है और हिंसा अर्थात् मरण के प्रति विद्वेष-भाव अधर्म है। धर्मशास्त्र के आदेशों में विशेष आहिंसक घटनाओं में अपवाद हो सकते हैं, परन्तु वैशेषिक मानता है। उसी तत्त्व के आघात पर कई विचारक ऐसा मन्देह करने लगते हैं कि वैशेषिक दर्शन या उदभय धर्म विरुद्ध कल्पनाओं से दृष्टा है।<sup>६</sup>

धर्म से तात्पर्य, वैशेषिक के अनुसार केवल सदाचार के तत्त्व नहीं है, बल्कि उस शक्ति (क्षमता) अथवा गण में भी है जो मनुष्य के अन्दर अवस्थित है, कर्म के अन्दर नहीं। यह स्वरूप में इन्द्रियातीत है और जो मनुष्य इसमें प्रथमभाग करने लगता है तो नष्ट हो जाता है। मृत्युजान मनुष्य अन्त कर देता है यदि धर्म नितान्त

१. भूतानामर्षिशास्त्रम्, प. (न्यायकन्दली, १७-७१)।

२. प्रशस्तपादकृत पदार्थधर्मसूत्र, पाठ ७, श्लोक १७, १८, १९।

३. न्यायकन्दली, पृष्ठ २७७।

४. मन्भूतेश्वरों नियममय दत्ता (प्रशस्तपादकृत पदार्थधर्मसूत्र, पाठ ७०) और देखिए यागसूत्र, ० : ३०।

५. प्रशस्तपादकृत पदार्थधर्मसूत्र, पृष्ठ ७०-१ और देखिए वैशेषिकसूत्र, ६ : २, १-२, ६-६, ८।

६. वैशेषिकसूत्र, ६ : २, ८।

७. वैशेषिकसूत्र, ५ : २, १६-१८।

८. यह कृत वैशेषिक फिलसफी, पृष्ठ ३१।

अविनश्वर होता तो परम मोक्ष सम्भव नहीं हो सकता था। धर्म से उन्नति (अम्युदय) होती है किन्तु मोक्ष होने से पूर्व इसका अन्त हो जाना आवश्यक है। जब तक हम शास्त्र-विहित नियमों का पालन इस प्रेरणा को लेकर करते हैं कि अपनी उन्नति को पूर्णता तक पहुँचो अथवा जीवन की उन्नत श्रेणी में उठ जाए, हम अपना पुरस्कार प्राप्त कर सकते हैं। किन्तु जो पद हम प्राप्त करेंगे वह बग़ावर स्थिर नहीं रहेगा। ब्रह्मा तक भी स्थायी सुख को प्राप्त नहीं कर सकते। जो कुछ भी हमारा धर्म हो, वह अपरिमित नहीं हो सकता और इसीलिए हमें वह स्थायी शानति नहीं दे सकता। निःस्वार्थ अन्तर्दृष्टि द्वारा प्राप्त किया गया वस्तुओं का सत्यज्ञान ही केवल हमें अन्तिम मोक्ष दिला सकता है। जब तक इच्छा और द्वेष हमारे ऊपर हावी रहते हैं, तब तक हम धर्म और अधर्म अथवा अदृष्ट का संग्रह करने रहते हैं, और कर्मों के फल हमें बलात् देहधारण करते हैं। देह भोग का स्थान (भोगायतनम्) है। अदृष्ट के साथ संयोग और उसका कार्यरूप देह ही समार है, उसमें पृथक् हो जाना ही मोक्ष है।<sup>१</sup>

पृथक् आत्मसत्ता की भावना से प्रेरित कर्म वस्तुओं के यथार्थज्ञान के अभाव पर आश्रित है। किन्तु ज्योंही हम अनुभव करने हैं कि पदार्थ, जो इतने अधिक आकर्षक अथवा अपकर्षक प्रतीत होते हैं, केवल परमाणुओं के क्षणिक मिश्रणमात्र हैं हमारे ऊपर से उनका प्रभुत्व जाता रहता है। इसी प्रकार जब हम यह अनुभव कर लेते हैं कि आत्मा का यथार्थस्वरूप उन सब देहधारी यत्नाओं से सर्वथा पृथक् तथा भिन्न है तो हम यह जान लेंगे कि सब आत्माएँ एकसमान हैं। जब यथार्थज्ञान स्वार्थ-प्रेरणा को दूर भगा देता है, तो स्वार्थपरक कर्मों का अन्त हो जाना है, कोई मौलिक मूल्य उत्पन्न नहीं होता, और इसीलिए फिर पुनर्जन्म भी नहीं होता। जब वैशेषिक दर्शन आस्तिकवादपरक हो गया तो मोक्ष के आनन्द को दैवीय अनुकम्पा का परिणाम समझा जाने लगा, और धार्मिक नियमों को ईश्वरीय इच्छा की अभिव्यक्ति माना जाने लगा।<sup>२</sup>

जब तक आत्मा समार के अन्दर है, वह मदा किसी न किसी देह को धारण किए रहती है। यह देह प्रलयकाल में सूक्ष्म और सर्पित में स्वरूप होती है, और ऐसी कोई अवस्था नहीं होती जबकि आत्मा 'अदृष्ट' से रहित हो क्योंकि देहरचना की शृङ्खला का कोई आदि नहीं है। जन्म का समय स्थान और परिस्थितियाँ, परिवार तथा माता-पिता, जीवन की अवधि ये सब अदृष्ट के द्वारा ही निश्चिन्त होते हैं।<sup>३</sup> प्रत्येक आत्मा को अपने पूर्वकर्मों के फल भोगने का अवसर दिया जाता है। किन्तु यह आवश्यक नहीं है कि वर्तमान जीवन उसमें ठीक पूर्ववर्ती जीवन का परिणाम हो, क्योंकि हमारे सब मौलिक गण सब अवस्थाओं में एक ही जन्म में वारन्विक रूप धारण नहीं

१. न्यायकण्डली. पृष्ठ २२१।

२. बही, पृष्ठ ६।

३. ममारम् त्तरण्योर्धमावर्मयोः...

४. ५ : २, १८। और देविए न्यायसूत्र. ४ : १, ०७।

५. ईश्वरचोदनाभिव्यक्तान्। प्रशान्तिपादकृत्वा पदार्थभग्नग्रह, पृष्ठ ७।

६. न्यायभाष्य, १ : ६, १६ : न्यायवातिक, ४ : १, १० ; ३ : १, १६, २२, २५-२७।

७. विवृति, ६ : २, १५।

कर सकते ।<sup>१</sup> यद्यपि संस्कार (मौलिक प्रवृत्तियाँ) नष्ट नहीं होते, पर उनमें से कुछ को आगामी जन्म के लिए प्रतीक्षा करनी पड़ सकती है। यह माना गया है कि उचित समय द्वारा हम अपने पूर्वजन्मों का स्मरण कर सकते हैं।<sup>२</sup> हिन्दू विचारधारा की अन्य पद्धतियों की भाँति, वैशेषिक भी स्वीकार करता है कि हमारे लिए यह सम्भव है कि हम जीवन के उच्चतर स्तर तक उठ सकें अथवा अपने को मनुष्य से निचले स्तर में गिरा लें।<sup>३</sup> सब प्राणी अपने धर्माधर्म के अनुसार अपना स्थान प्राप्त करते हैं।

वैशेषिक में प्रतिपादित मोक्ष के सिद्धान्त तथा न्याय-प्रतिपादित मोक्ष के सिद्धान्त में थोड़ा-सा भेद है। माधव अपने 'शंकरविजय' में कहता है कि कणाद के दर्शन के अनुसार, मोक्ष की अवस्था में आत्मा सब प्रकार के गुणों में अमम्बद्ध रहती है, तथा आकाश की भाँति सब प्रकार की उपाधियों तथा गुणों से स्वतन्त्र रहती है। किन्तु नैयायिकों के अनुसार, मोक्षावस्था आनन्द तथा ज्ञान की अवस्था है।<sup>४</sup> वैशेषिक के अनुसार, मोक्ष की अवस्था को सुख की अवस्था नहीं समझा जा सकता। यद्यपि इस प्रकार का लक्ष्य आकर्षक नहीं हो सकता परन्तु यह उक्त दर्शन के तार्किक उपलक्षणों के अनुकूल है। नाम और रूप (देह) के सम्पर्क से उत्पन्न गुणों से जब आत्मा मुक्त हो जाती है तो यह पुनः अपनी स्वतन्त्रता प्राप्त कर लेती है। मण्डनमिश्र का यह तर्क कि दुःख, क्लेश आदि गुणों का विनाश आत्मा के विनाश से भिन्न नहीं है, अपने अन्दर कुछ बल रखता है।<sup>५</sup> श्रीधर का तर्क है कि मोक्ष की अवस्था में आत्मा अपनी नैसर्गिक दशा का मुख भोगती है।<sup>६</sup> आत्मा का शून्य होना तो सम्भव नहीं है, क्योंकि वह नित्य है, अतः मोक्ष की अवस्था पापाण-सरीखी एक जड़ अवस्था के अत्यन्त निकट पहुँच जाती है।<sup>७</sup> श्रीधर अपने पक्ष के समर्थन में उपनिषदों के उद्धरण देता है।<sup>८</sup>

## १४

## ईश्वर

कणाद के सूत्र में प्रकटरूप में ईश्वर का उल्लेख नहीं है। उसके अनुसार, परमाणुओं तथा आत्माओं में आदिम गनित्या अदृष्ट के कारण से होती है।<sup>१</sup> कणाद भले ही विश्व

१. न्यायकन्दली, पृष्ठ ५३, २२१, आ. उप. ११, ६ : २, १६।

२. उपश्लेष, ५ : २, १८ : १ : २. १३।

३. प्रशान्तपाठश्रुत पदार्थधर्मसंग्रह, पृष्ठ २००२।

४. अत्यन्तनाशा गुणमगनेयां मिथिनभाव्य कणभक्षपक्षे।

मुक्तिगतरीये चरणाक्षपक्षे मानदमवत्तद्विना विमुक्तिः ॥

५. आत्मविशेषगुणानामत्यन्तोद्धेः।

६. विशेषगुणनिवृत्तिलक्षणा मुक्तिरुद्धेऽप्यत्र न भिद्यते।

७. आत्मनः स्वरूपेणावस्थानम्।

८. सर्वमिदं ज्ञानमभ्यस्य, ५ : ३६।

८. न्यायकन्दली, पृष्ठ २२२-२७।

१०. कभी-कभी ऐसा कहा जाता है कि वैशेषिकसूत्र, २ : १, १८-१९, में ईश्वर के अस्तित्व के विषय में प्रमाण विद्यमान है, यद्यपि इस मत को स्वीकार करना कठिन है। २ : १, १-१४ में अदृश्य

की व्याख्या अदृष्ट तत्त्व के द्वारा करके सन्नुष्ट हो गया हो, पर उसके अनुयायियों ने अनुभव किया कि अदृष्टरूपी तत्त्व अत्यन्त अस्पष्ट तथा धर्मविहीन है और इसलिए उन्होंने इसे ईश्वर की इच्छा पर निर्भर बताया। ईश्वर संसार का नैमित्तिक कारण है, तथा परमाणु उपादान कारण है। परन्तु कणाद ने स्वयं भी एक दैवीय सत्ता की आवश्यकता को अनुभव किया, ऐसा स्वीकार करना कठिन है। उस प्रसिद्ध वाक्य में, जो दो बार आया है और जिसे परवर्षी टीकाकारों ने आस्तिकवाद का समर्थक बताया है, ईश्वर का वही उल्लेख नहीं है। यह पक्ष है कि कणाद वेदों को ईश्वरप्रदत्त न मानकर उन्हें ऋषियों द्वारा रचित ग्रन्थ मानता है। प्रशस्तपाद ने भी अपनी दर्शन-पद्धति में ईश्वर को प्रधानता नहीं दी है यद्यपि वह अपने 'पदार्थधर्मग्रह' के प्रारम्भिक श्लोक में ही ईश्वर को जगत् का कारण बनाता है। वेदान्तसूत्र पर किए गए अपने भाष्य में शंकराचार्य ने जो समीक्षा की है उममें भी यही धारणा बनाई गई है कि वैशेषिक दर्शन में ईश्वर के लिए कोई स्थान नहीं है, और कि यह दर्शन आत्माओं तथा परमाणुओं के नित्य तथा अनिर्मित स्वरूप को मानता है और उनकी नानाविध अवस्थाओं की व्याख्या अदृष्ट के द्वारा करता है।

विरोधी सम्प्रदायों की आलोचना में अनैश्वरवादी वैशेषिक के असन्तोषजनक स्वरूप को स्पष्ट रूप से खोलकर रख दिया। करोड़ों बुद्धि-रहित परमाणु इस जगत् की नानाविधता में अद्भुत एकत्र नहीं उत्पन्न कर सकते। वे एकत्र होकर विचार करने में असमर्थ हैं, और एक आत्मिक शासन की सामान्य योजना को कार्यान्वित करने में भी असमर्थ हैं। वैशेषिक विचारकों जो नार्थिक मस्तिष्क रखते थे, केवल आत्मिकता की कल्पना को नहीं अपना सकते थे। उन्होंने शीघ्र इस बात को समझ लिया कि परमाणु भूत ही निर्विकार और नित्य क्यों न हो, किसी प्रयोजन के नहीं हैं, जब तक कि उनकी क्रियाओं का नियन्त्रण किसी अविष्यता मस्तिष्क द्वारा न हो। ईश्वर परमाणुओं को पश्यक्ष करता है और उसकी विवेकशक्ति में पहले ज्ञान का भाव उदय होता है और तब द्वयणुको का निर्माण होता है। अनुमान परमाणु तथा धर्मशास्त्र दोनों की भांग है कि हम ईश्वर के अस्तित्व को स्वीकार करें। चाहे महाभूतों से पूर्व किसी नित्य वायु के अस्तित्व को सिद्ध की ग. ग. १० : १, १५ १७ में एक आपत्ति उठाई गई है कि इसकी अस्तित्व प्रत्यक्ष प्रमाणों से अनुमान का विषय नहीं है, बल्कि केवल अन्वेषण का विषय है। और २ : १, १८-१९ में पता लगाया कि हमारे अज्ञेय विचारों का सारा हमारे पूर्व जों के प्रत्यक्ष में रहता है तथा उनमें हम प्राप्ति पाते हैं, और यही तदनन्त पदार्थों का अस्तित्व का नार्थिक आधार है (देखिए सूत्र : वैशेषिक फिनासफी, पृष्ठ १९१-१९२)। ३ : २, ४-६ में हम आत्मविषयक समस्या का ऐसा ही प्रतिपादन पाते हैं।

१. तद्वचनादान्नायस्य प्राभाषणम् (१ : १, ३ ; २ : २, ६)।

२. वैशेषिक प्रशस्तपादकृत पदार्थधर्मग्रह में प्रारम्भिक तथा अन्तिम अर्थों को तथा पृष्ठ ४८-४९।

३. शांकरभाष्य, २ : ३, १४।

४. कोष : इण्डियन लोजिक एण्ड एपिस्टेमिज्म, पृष्ठ २६५-६६; न्यायकन्दली, पृष्ठ ५४१।

ऐसी शक्ति का होना अनिवार्य है जो उनका ज्ञान रखती हो, क्योंकि वे कार्य हैं।<sup>१</sup> शब्दों तथा उनके अर्थों का परस्पर अनुबन्ध ईश्वर के ही द्वारा निर्धारित होता है। इसके अतिरिक्त, वेद वाक्यों का संग्रह है जो इस विषय का मकेत करना है कि उनका रचयिता कोई बुद्धि-सम्पन्न होगा।<sup>२</sup> और क्योंकि वेद का विषय निश्चिन्त प्रमादरहित तथा रचयिता की किसी प्रकार की प्रवचना की इच्छा से भी रहित है, अतः उसका कर्ता अवश्य कोई नित्य, सर्वज्ञ, पूर्णतया पवित्र अर्थात् निर्दोष पुरुष होना चाहिए।<sup>३</sup> इसके अतिरिक्त प्रलयावस्था में आत्माएँ विप्रेकबुद्धि में रहित होती हैं, इसलिए वे परमाणुओं की गति को वश में नहीं रख सकती, और परमाणु-जगत् में गति का कोई स्रोत दिखाई नहीं देता। यदि हमें अनन्त पञ्चाद्गति में वचना है तो हम एक प्राथमिक गति-संचालक का आश्रय लेना ही होगा, जिसे आदिकारण तथा गति का आदिस्थान माना जा सके।<sup>४</sup> ऐसा गति-संचालक केवल एक ही हो सकता है। अनेक का मानना अनावश्यक है। यदि देवताओं के अनेकत्व को माने तो परस्पर-विरोध प्रयत्न कलह उत्पन्न होता है। इसलिए केवल एक ही कर्ता है और वह ईश्वर है।

इस प्रश्न का कि क्या ईश्वर के शरीर है, श्रीधर ने विचार किया है। ईश्वर के लिए शरीर धारण करना आवश्यक नहीं है। अशरीर भी कर्म कर सकता है। अर्थात् आत्मा शरीर को गति देने का कार्य करती ही है। शरीर यद्यपि आत्मा से सम्बद्ध है तो भी यह अपने जो कार्य में लगाने की शक्ति प्रदान नहीं करता। पदार्थ जिसे प्रेरणा दी गई, शरीर है और ईश्वर के लिए इस प्रकार का पदार्थ परमाणु है। यदि यह युक्ति ही जाए कि इच्छा तथा प्रयत्न को उत्पन्न करने के लिए शरीर आवश्यक है तो श्रीधर उमके उन्मत्त कहना है कि यह उम अवस्था में होता है जहाँ इच्छा और प्रयत्न आगन्तु है जहाँ ये स्वाभाविक है इसकी आवश्यकता का प्रश्न नहीं उठता। ईश्वर की बुद्धि, इच्छा तथा प्रयत्न नित्य है।<sup>५</sup> ईश्वर द्वारा सृष्टि-रचना पर किए गए प्रश्न का आक्षेप के विषय में भी श्रीधर ने विचार किया है। यदि कहा जाए कि ईश्वर की कोई भी इच्छा ऐसी नहीं है जो अपूर्ण रही हो और जिसकी पूर्ण के लिए उसे सृष्टि-रचना की प्रेरणा हो तो इसका उत्तर यह है कि ईश्वर की इच्छाएँ स्वार्थमयी नहीं हैं, बल्कि वह दूसरों के उपकार के लिए कर्म करता है। कर्म-सिद्धान्त के अनुकूल, वह ससार में दुःख को रहने देता है। दुःख वस्तुतः कोई बड़ा पाप नहीं है, क्योंकि यह हमारे लिए सब जन्मों की विविधता के अनुभव करने में सहायक

१. २ : १, १८-१९।

२. बुद्धिपूर्वाम्य कृतिर्दे। देखिए उपस्कार, ६ : १, १।

३. उपस्कार, १० : २, ४। पूरा तब वेदा की प्रामाणिकता का स्वीकार करने पर निर्भर करता है। यदि हम इसे नहीं मानते, तब कि वाद नहीं मानते, ना तब में बल नहीं रहता।

४. तुलना कीजिए अरग्य की इश्वरावश्यक प्रकृति के पक्ष, जिसमें ईश्वर को आदिम गति देनेवाला माना गया है, जो आकाशीय तथा भौतिक सब प्रकार की गतियों को शुरू करता है।

५. न्यायकन्दली, पृष्ठ ५५-५८।

होता है। वह जो चरित्र का विचार करता है और तदनुसार ही प्राणियों को जन्म देता है, यह उसकी स्वतन्त्रता में बाधक नहीं है।

ईश्वर के सम्बन्ध में वैशेषिक का मत भी लगभग वही है जैसा कि न्याय का है, और इसलिए इसकी समालोचना भी उसी आधार पर हो सकती है। पहले इस ससार को एक यन्त्र के समान माना जाता था जो पूर्ण तथा स्वात्मनिर्भर है, और जिसमें परमाणु तथा आत्माएँ अदृष्ट के मिद्धान्त से अपने-अपने स्थान में एकत्र रहते हैं। वैशेषिक के समालोचकों द्वारा जो कठिनाइयाँ बार-बार प्रस्तुत की जाती थी—अर्थात् कि एक विवेकरहित तत्त्व ससार के पृथग्भूत घटकों को एकत्र नहीं रग्न सकता—उनसे निकलने का मार्ग ढूँढ़ने हुए परवर्ती वैशेषिकों को एक देवीय तत्त्व को स्वीकार करना पड़ा। ईश्वर जगत् का स्रष्टा नहीं है, क्योंकि परमाणु तथा आत्माएँ उसके समान महकारी नित्य हैं। ईश्वर सर्वज्ञता तथा सर्वशक्तिमत्ता के कारण मानवीय आत्माओं में भिन्न है और यही गुण उसे विश्व का शासक होने की योग्यता देते हैं। वह कभी भी जन्म-मरण के चक्र में नहीं आता। वह ससार को कल्पित नियमों के अधीन कर देता है और इसे चलने देता है। किन्तु वह फिर इसके मार्ग में हस्तक्षेप नहीं करता। ससार एक विशाल घड़ी के समान है जिसे इसका स्रष्टा एक बार गति दे देता है और फिर इसकी गति में बाधा नहीं देता। किन्तु एक हस्तक्षेप न करनेवाला ईश्वर ससार के वास्तविक जीवन में सहायक नहीं होता। दूसरी ओर हस्तक्षेप करनेवाले ईश्वर ने विषय में यह भय होगा कि वह कहीं अपने ही बनाए हुए विधान को न उलट दे। ईश्वर तथा ससार दोनों एक-दूसरे से स्वतन्त्र हैं, किन्तु यदि हम प्राग्भिन्न प्रस्थापना में परिवर्तन न करें तो ईश्वर भी हमारी सहायता नहीं कर सकता। यदि हम परस्पर अस्मद्बद्ध सत्ताओं के अनेकत्व को लेकर चलते हैं तो हम एक ईश्वर की यान्त्रिक योजना से भी जो वस्तुओं को बाहर से व्यवस्थित करता है उनसे पृथक्करण में कोई सुधार कैसे कर सकते हैं। एक विजातीय मान्यम के यात्रिक उपाय द्वारा मनुष्य ससार वस्तुओं का एक पुजमात्र हो सकता है, एक पूर्ण आगिक इकाई नहीं हो सकता। आत्माएँ एक-दूसरे को जान तक नहीं सकती। प्रत्येक यथार्थ वस्तु अपने लिए एक लघु जगत् हो जाएगी, जो अपने अन्तरिक तत्त्व के चक्र के ही अन्दर बन्द होगी। आत्माएँ तथा उनके विषय आवश्यक रूप से पृथक् हैं, और उनका सम्बन्ध एक बाहर से प्रारोहित सामजस्य है। इससे पूर्व कि हम किसी अधिक सन्तोषजनक विचार तक पहुँच सकें, प्राग्भिन्न स्थापना को छोड़ देना आवश्यक है। यदि ईश्वर का अस्तित्व है, तो वह प्रकृति के परमतत्त्वों को भी उत्पन्न कर सकता है, और आत्माओं तथा परमाणुओं के नित्य तथा स्वयंभू स्वरूप को अंगीकार करने की आवश्यकता नहीं है। यदि ईश्वर नाम की कोई मत्ता है तो स्वर्ग तथा पृथ्वी सब उसके आश्रित हैं, और कल्पना में भी न आ सकनेवाले प्रकृति के सूक्ष्मतम कण भी, जो अन्तरिक्ष के अनन्त क्षेत्र में गति कर रहे हैं, उसीकी रचना हैं।

## १५

## वैशेषिकदर्शन का सामान्य मूल्यांकन

वैशेषिक के सामान्य सिद्धान्तों का सूक्ष्म निःचयन उक्त दर्शन के प्रमुख लक्षणों तथा मर्यादाओं को समझने में सहायक होगा। एक दार्शनिक प्रकृति का कार्य यथार्थता द्वारा अभिव्यक्त नानाविध स्वरूपों को एक सामञ्जस्यपूर्ण और बोधगम्य परिपूर्ण इकाई के रूप में सुव्यवस्थित तथा सघटित करना है। वैशेषिक दर्शन 'इस समस्त दृश्यमान जगत् के लक्षणों तथा पारस्परिक सम्बन्धों को एक पद्धति में परिचित करने का प्रयत्न करता है।' प्रोफेसर हाउरैड के मतानुसार हमारे लिए इन्द्रिय सामग्री प्रत्यक्ष जगत् एवं वैज्ञानिक पदार्थों में मुख्यत्व करता उपयोगी होगा। 'इन्द्रिय सामग्री में वास्तविक रस, रस, जड तथा ताप है, जिनका हम प्रत्यक्ष ज्ञान नहीं है।' 'इस सामग्री पर हमारे समस्त अनुभव का आधार है और इसी इन्द्रिय सामग्री का ज्ञान ही जगत् की व्याख्या के लिए हम अनेकों वैज्ञानिक विषयों की उत्पत्ति करता है।' प्रत्यक्ष का विषय नहीं है, यथापि 'समस्त प्रत्यक्ष ज्ञान' का व्याख्या करने का प्रयत्न भी हमें इन्द्रियज्ञान की सामग्री अथवा प्रत्यक्ष का विचार मिलता है जिसमें समस्त अनुभव शुद्ध होता है। जब हम इन विषयों पर द्रव्य गुण सम्बन्ध इन पदार्थों द्वारा एकमात्र विचार करने हैं तो हम आनभक्ति जगत् की गार अग्रसर करते हैं। 'इस प्रकार अनेक बार कह चुके हैं जब हम किसी वस्तु तथा उसकी गणना के विचार करते हैं तो हम तन्मयों का चयन नहीं करते हैं।' 'इस प्रकार जगत् की गणना है।' जब वैशेषिक नित्य दृश्यो गणों आदि को अनित्य द्रव्यो गणों आदि में प्रकृत करता है तो वह हमारे अनुभव के क्षणिक प्रसरण पर प्रकाश डालता है और ज्ञान के विषयों की, यथा परमाणुओं और प्राणमात्रा देव गौरवान् आकाश आदि में प्रकृत करता है। इस प्रकृतना का मन्त्रोपदेश माना जा सकता है 'इन्द्रिय जगत् जगत् हम अनुभव-जगत् की आरंभ जगत् और प्रानुभविता जगत् वैज्ञानिक पदार्थों की और प्रकृत जा सके। किन्तु जैसाकि हम देखेंगे, इस प्रकार का कोटि तन्मय सम्बन्ध दिखाई नहीं देता।

अभाव के सिद्धान्त पर बल देने के कारण वैशेषिकी प्रकृतना दत्तमक विनिश्चय प्रवृत्ति लक्षित होती है। यथाश्रमना न ता द्रव्य है न द्रव्यो का पुञ्ज ही है क्योंकि द्रव्य गुणों के विषय हैं, जिन पर एक तात्त्विक सम्बन्ध है जहां है विश्लेषण, तुलना, भेद तथा तादात्म्य की आशयना होती है। परिवर्तनशील आनुभविता जगत् में ऐसी सत्ताधारी वस्तुओं की अनवस्था है जो एक-दूसरे के साथ सब प्रकार के सम्बन्धों के एक जटिल जाल में बंधी है। वैशेषिक का अपना लक्ष्य इस विश्व को एक व्यवस्थित पूर्ण इकाई, विविधताओं के एक सामञ्जस्य के रूप में प्रस्तुत करना है। जब तक हम परस्पर टकराने लक्ष्यों में सामञ्जस्य लाने के अयोग्य हैं, तब तक हम तात्त्विक आदर्श



तक नहीं पहुँचते। स्वात्मविरोधी विचार में नहीं आ सकती, और तो भी इस दर्शन के ऐसे अवयव हैं जिनपर हम एक पूर्ण इकाई के हिस्सों के रूप में एकसाथ विचार नहीं कर सकते।

वैशेषिक अभाव के सापेक्ष स्वरूप को स्वीकार करता है। जिस विषय-वस्तु का यह निषेध करता है, वह सर्वथा बहिष्कृत कभी नहीं हार्ता। इससे पूर्व कि हम निषेध करें, निषिद्ध विचार को मानना होता है। फिर ऐसा सुनाव जिसका निषेध द्वारा प्रत्याख्यान किया जाता है, एक निश्चिन्ना अभिज्ञा (पहचान) पर आश्रय है जो प्रस्तुत वस्तु-विषय से असंगत होती है। हम भूत-पर चढ़े गो दूध है और वहाँ उसे न पाकर उसका अभाव उद्घापन कर देते हैं। यथार्थमत्ता साधारण यन्त्रों है, क्योंकि इसमें असंगतता का गुण है। निषेध (अभाव) अपने साधारण में एक विभाजन का संकेत करता है जो यथार्थ है। निषेध का उद्देश्य हमारे समक्ष एक ऐसी यथार्थता को रखने का है जिसे एक व्यवस्थित पद्धति के रूप में समझा गया है। साधारण स्वीकृतमूलक कथन उसी तरह एकश्रेय भावात्मक सार है। जिस तरह कि साधारण निषेधात्मक कथन। केवल सन् एक रिक्त पदार्थ (विषय) का भावात्मक सार है, जबकि केवल, 'असत्' रिक्तता के ही परे जाता है। केवल असत् एक 'वह' अथवा एक ऐसी वस्तु का विचार है जो प्रत्यक्ष यथार्थ अथवा उपाधि को बाह्यकृत करती तथा स्वयं भी बाह्यकृत होती है। यह एक एव पदार्थ का भावात्मक भाव है जो सब प्रकार की उपाधियाँ का निषेध करती है और अपना भाव निषेध करने पर बाध्य होता है। अभाव पर आग्रह होने से वैशेषिक का दर्शन गणना का तत्त्वों का सामञ्जस्य मानना ठहरता है, यद्यपि वस्तुतः इस प्रकार का आदर्श सिद्धान्त परमपरम सत्य तथा यथार्थता से न्यून है। विविधता, भेद, तथा अनेकता ये सब एक इकाई के अन्दर ही कुछ अर्थ रखते हैं। जिसे वैशेषिक एक स्वतंत्र व्यक्ति समझता है, वह यथार्थ के स्वरूप के अन्दर ही एक अवयव के रूप में देखा जाता है। यह भिन्न और विरोधियों में पारस्परिक भ्रम उत्पन्न करता है। भिन्न पदार्थ विरोधी भी हो, यह आवश्यक नहीं है। भिन्न पदार्थ एक-दूसरे का बाह्यकृत नहीं करने, वे केवल अपने भेद के निषेध को ही बाह्यकृत करते हैं। परस्पर असंगत पदार्थ भी है, किन्तु वे अन्ततः तथा निरपेक्ष नहीं हैं। सामाजिक के अन्दर पाए जाते हैं, किन्तु अभिज्ञा के तार्किक विचार का भाग है। कि यथार्थ विशेष है तथा सामञ्जस्यपूर्ण और आत्मसंगत है। समस्त पदार्थों के लिए एक पृथक् अभिज्ञा को कल्पना करने के कारण, वैशेषिक एक यथार्थ आध्यात्मिक पूर्ण इकाई के विचार तक नहीं उठ सकता, जहाँ पहुँचकर हिस्सों के अन्यान्य बाह्यकार का भाव लुप्त हो जाता है। यद्यपि यह इस ससार के लिए एकत्र तथा अनकल्प्य दाना को मौलिक मानता है, परन्तु दोनों का पास-पास रहने दिया गया है और इन्हें एक पूर्ण इकाई में नहीं लाया गया है। वैशेषिक ज्ञान को एक सुसंघटित, पूर्ण इकाई मानने के विचार को, जो उसके अभाव-सम्बन्धी मन से उपलक्षित होता है, अन्त तक स्थिर नहीं रख सका।

किन्तु वैशेषिक यह निदर्श करता है कि अनुभव के अन्दर पदार्थ तथा उनके सम्बन्ध दोनों सम्मिलित हैं। द्रव्य, गुण, और कर्म अपने-आपमें अपना अस्तित्व रखते

है और एक-दूसरे के अन्दर भी अस्तित्व रखते हैं, और ये अनेक सम्बन्धों से बद्ध हैं, जो सामान्य अर्थात् जातिगत स्वरूप, विशेष अर्थात् विशिष्ट लक्षण, प्रौर समवाय अर्थात् कभी पृथक् न हो सकनेवाला सम्बन्ध न हलते हैं। प्रत्येक द्रव्य में एक जातिगत गुण रहता है, एक विशिष्ट भेद रहता है और यह इन दोनों के साथ समवाय-सम्बन्ध से जुड़ा हुआ है। सम्बन्धों की यथार्थता का समर्थन किसी भी सन्नोपप्रद, अनेकवादी आध्यात्मिक ज्ञान के लिए एक मौलिक आवश्यकता है। यदि सम्बन्ध अग्रार्थ है तो ससार में केवल एक ही द्रव्य रह जाता है जो निरपेक्ष होगा, अथवा यह जगत् ऐंम शक्यणुओं से मिलकर बना है जो स्वतंत्र तथा निरपेक्ष है, परस्पर असम्बद्ध है तथा कभी भी सम्बद्ध नहीं हो सकते।

समवाय की प्रकलना वैशेषिक दर्शन में एक बिल कटी है। यह नहीं हो सकता कि हम समवाय को दो भिन्न वस्तुओं का सम्बन्ध मानें और इसे सयोग से भिन्न प्रकार का भी मानें। यदि समवाय सयोग से भिन्न है, तो पूर्ण इकाई हिम्मा के अतिरिक्त और उनसे भिन्न कोई वस्तु है। वैशेषिक का समवाय-सम्बन्धी मत, इसके अभाव-व्यपयक मत के ही समान उस भाव का मकेत करना है कि ससार एक व्यवस्थित इकाई है जिसमें तत्त्व परस्पर सम्बद्ध हैं। इस प्रकार हमका अनकत्ववाद अन्तिम सिद्धान्त नहीं है।

सामान्य तथा विशेष के अन्दर का भेद है, वह द्रव्यों के गुणों का भेद है। विशेष, अथवा विशिष्टता का स्वरूप क्या है? यह बिलकुल मत्त है कि हम बिलक्षण विशेषों को जीवन के साधारण बुद्धि में आनेवाले स्तर पर मान लेते हैं। किन्तु यह विशेष है क्या? इसका सन्नोपजनक विवरण हम नहीं दे सकते। वह क्या है जो किसी वस्तु का वस्तु-विशेष बनाता है। किसी भी वस्तु में विषय में जा कुछ हम जाना है, वह उसके कुछ गुण हैं और यह कि किस रूप में वह व्यवहार करती है। अनुपमता की परिभाषा नहीं की जा सकती, तो भी यह अक्षय्य प्रतीत होती है। विशेषता केवल मात्र एव धारणा प्रतीत होती है, जो अभाव ही बराबर है। जीवात्मा ही को ले। क्या कोई ऐसी वस्तु भी है जिसे यह न बदल सके? यदि इसका विशेषत्व कोई ऐसी वस्तु है जो उसके ऐतिहासिक जीवन के साथ बदलती है, तो यह परिवर्तित होने की क्षमता रखती है। किन्तु यदि यह एक अपरिवर्तनीय तत्त्व है, तो हम नहीं जानते कि यह क्या है। यदि हम तत्त्वों की ओर ध्यान दें तो हमें नीला नहीं मिलता, बल्कि सर्वदा एव नीला अर्थात् एक विशेष प्रकार का नीला मिलता है। यह न तो स्वयं में सामान्य है और न यह विशिष्टता ही है जो विशेष पदार्थ को नीला बनाती है। हम नहीं जानते कि किस प्रकार ये एक अनुपम विशेष को बनाने के लिए मयुक्त हो जाते हैं। अन्ततः, हमारा अनुपमता से क्या नाश है, इसकी परिभाषा हम नहीं कर सकते। अर्थात् 'विशेष' की प्रकल्पना तार्किक प्रमाण के आधार पर सिद्ध नहीं हो सकती, तो भी एक अनभवजन्य प्रबल पक्षपात हमें प्रेरणा करता है कि हम व्यक्तियों में अनुपम तथा अविनश्यत तत्त्वों को स्वीकार करें। असह्य तत्त्वों तथा आत्माओं का विशेषत्व सम्पूर्ण इकाई के विशेषत्व का नाश करनेवाला है। इस प्रकार यदि एक सघटित इकाई के भाव को, जो वैशेषिक के अभाव तथा समवाय सम्बन्धी विचार से उपलक्षित होता है पुष्ट करना हो तो

विशेषों के सिद्धान्त में परिवर्तन करना आवश्यक है।'

सामान्य का भाव कहा जाता है कि, विचार करनेवाली बुद्धि पर निर्भर न रह कर, द्रव्यों, गुणों और कर्मों में रहना है, और इसे नित्य द्रव्यों में नित्य तथा अनित्यों में अनित्य माना जाता है। यदि त्रिशिष्ट व्यक्ति तथा सामान्य समान रूप से यथार्थ है, और यदि हमारी वैज्ञानिक व्याप्तिया प्राकृतिक व्यवस्था में नित्यरूप से नियत इन सत्ताओं से सम्बद्ध मानी जाती है, तो विचार में आने योग्य अच्छी, बुरी तथा तटस्थ समस्त सत्ताओं के लिए अनुकूल सामान्य होना चाहिये। उसके अतिरिक्त, ऐसे सामान्य नहीं है जो नित्य हो। औपचारिक तर्कों के प्रभाव के कारण, जिसकी प्रवृत्ति विचारधारा को स्थिर करने की ओर होती है, न्याय-वैशेषिक, सायनत्वों, उनके गुणों, तथा उनके भेदों पर बल देता है। कोई भी वस्तु एक ही समय में विद्यमान तथा अभावात्मक दोनों नहीं हो सकती। यही विरोध का विधान है, और इसीके प्रभाव में वस्तुएँ भिन्न-भिन्न वर्गों में विभक्त की गई हैं और यह माना गया है कि ये वर्ग जब से यह समार बना और जब तक इसका अन्त नहीं होता, इसी प्रकार के हैं और रहेंगे। डार्विन का विकासवाद जातियों की नियतता के मत को हीन मानता है। प्राकृतिक चुनाव के अधीन वैयक्तिक भिन्नताओं के एतद् होने पर एक जाति विकसित होकर अन्य में परिणत हो जाती है। वर्ग जैसे है, ये लाखों वर्षों की विकास की प्रक्रिया के परिणाम हैं। वर्ग सबसे अधिक परिवर्तनशील हैं और वर्तमान काल तक में एतद् में दूसरे के अन्दर परिवर्तित होने रहते हैं। मैडेल की पैतृक परम्परा-सम्बन्धी सिद्धान्त के अनुसार घोड़े का स्वरूप यहाँ तक परिवर्तित हो सकता है कि पहचान में न आ सके। तथाकथित सामान्य अपरिवर्तनशील व स्वान्मनिर्भर प्रकार नहीं है, बल्कि परिस्थितियों की परिवर्तित होनी अवस्थाओं के अनुकूल वाङ्ग तथा विकास की मजिलों को प्रदर्शित करते हैं। जब वर्ग मिटने लगते हैं तो तार्किक की आधारभूमि ही विलुप्त हो जाती है, क्योंकि वह तो प्रकारों तथा सार-तत्त्वों पर ही अपने सिद्धान्त का निर्माण करता है। किसी एक विभाग अवस्था में सामान्य के द्वारा वर्ग का स्वरूप जनाया जाता है यद्यपि यह स्वरूप किसी भी प्रकार से अपरिवर्तनीय नहीं है। जब हम सामान्यों को नित्य कहते हैं तो हमारा तात्पर्य अनन्त समय

१. तुलना कीजिए अटले में. "अनेकों के स्वरूप, उन्निध, भेदों अपने में (प्रत्येक अपने-अपने) आत्म-निर्भर नहीं हैं, क्योंकि यदि तुम प्रत्येक में से उनके परे के प्रत्येक ऊँ लहरा का मिटा दो तो अनेकत्व कहीं भी नहीं रहता। 'और' शब्द का अर्थ सिवाय इसके और कुछ नहीं है। कि वह पूरा इकार के आधार को अभिव्यक्त करता है, और एकात्मता में अलग वाच्यता का अपना कोई अर्थ नहीं है। इसलिए जिन विशेषों की आवश्यकता है, वे स्वात्म-निर्वोधी हैं। और पृथक्-पृथक् पक्षों में से प्रत्येक के अन्दर भेद करने में तुम बच नहीं सकते, क्योंकि उस प्रकार का भाग हमें नये विशेषों के विभाग की ओर ले जायगा जिनमें से प्रत्येक के सम्बन्ध में वही समस्या उत्पन्न होगी। यदि अनेकों में से प्रत्येक अपने दो परे नहीं है, तो वे अनेक नहीं रहते। और दूसरी ओर, जो आत्मनिर्भर नहीं रह सकता वह विशेष अथवा विलक्षण भी नहीं कहा जा सकता। इसलिए विशेष, जिनमें से प्रत्येक—यदि सम्भव हो सके तो—विलक्षण हो, केवल अपने भाव ही मिलते हैं। और क्योंकि ये सिद्धान्तरूप में स्वात्म-विरोधी हैं, इसलिए अयथार्थ हैं और अन्ततोगत्वा अनर्थक हैं" (लौजिक, खण्ड २, पृष्ठ ६२१)। और भी देखिए जेटाइल-कृत थियरी ऑफ माइण्ड ऐंड प्योर एन्ड, आगलभाषानुवाद, पृष्ठ ११३।

तक उनकी सत्ता से नहीं होता, बल्कि यह होता है कि काल-विषयक सम्बन्धों से वे स्वतन्त्र है। जैन ताकिकों का कहना है कि न्याय-वैशेषिक भी अभाव के सामान्य भाव को, जो पूर्ववर्ती अभाव, पश्चाद्वर्ती अभाव आदि में एकसमान माना जाता है, स्वीकार नहीं करता; और न सामान्यों के सामान्यभाव को ही स्वीकार करता है। यदि विभिन्न सामान्यों अथवा विभिन्न प्रकार के अभावों का सामान्य केवल मात्र उनका समान स्वरूप है, तो हम कह सकते हैं कि समान स्वरूप के अतिरिक्त अन्य किसी प्रकार का सामान्य है ही नहीं। सामान्य की प्रकल्पना को परिवर्तनशील तथा अपरिवर्तनशील में परस्पर भेद करने की इच्छा से ही प्रेरणा मिलती है। यदि हम सामान्यों को उत्कृष्ट यथार्थता के इन्द्रियातीत जगत् की वस्तु मानें, तो उनका सम्बन्ध विशेष व्यक्तियों के साथ, जिनमें कि वे रहते हैं, स्थापित करना कठिन होगा। एक, नित्य, सर्वगत सामान्य तत्त्व का अनेक, अनित्य, खण्डित तथा एकाकी व्यक्तियों के साथ सम्बन्ध स्थापित करना आसान नहीं होगा। यदि सामान्य विशिष्ट के साथ सह-अस्तित्व नहीं रखता तो हमारी स्थिति भी प्लेटो की विचार-सम्बन्धी प्रकल्पना के ही समान हो जाती है, जिसे वह 'वस्तुपूर्व-सामान्य' का सिद्धान्त कहना है। नितान्त पृथक् दो वस्तुओं को, अर्थात् सामान्य तथा व्यक्ति को, एकाकार नहीं किया जा सकता। हमें व्यक्तिरूप जगत् को, यह कहकर कि उसका यथार्थसत्ता के साथ कोई बुद्धिगम्य सम्बन्ध नहीं है, और वह एक व्यर्थ प्रतीति-मात्र है, अमान्य ठहराना होगा। न्याय-वैशेषिक स्वीकार करता है कि सामान्य तथा व्यक्ति एक-दूसरे से पृथक् नहीं किए जा सकते, क्योंकि वे परस्पर समवाय-सम्बन्ध से जुड़े हुए हैं। दूसरे शब्दों में, सामान्य तथा विशेष में भेद केवल विचार-विषयक ही है, यथार्थभेद नहीं है, और तो भी असगत रूप में सामान्यों को स्वतन्त्र अस्तित्व दे दिया गया है। कल्पना की गड़ ह। क ससार के विनाश के पीछे भी ये विद्यमान रहते हैं और प्रलय की अवस्था में उनका अघिष्ठानकाल होता है, जिसे यथार्थ वस्तु समझा गया है।

द्रव्य, गुण और कर्म को विषयनिष्ठ माना गया है, जबकि सम्बन्ध ताकिक विश्लेषण की उपज है, जिन्हें विश्व के तथ्यों का रूप देना हमारे अघिकार के बाहर की बात है। पहले तीन पदार्थों के विषय में कहा जाता है कि वे सत्ता के लक्षण को ग्रहण करते हैं, और सत्ता के विषय में समझा जाता है कि वह उसी गुण का, अर्थात् सत् से युक्त एक कल्पना का, तीनों पदार्थों में आधान करती है। विभिन्न सम्बन्ध-कारण-कार्य और अन्योन्य तथा सह-उपस्थिति का केवल एकत्रिकरण-असत् है, क्योंकि सब सत् पदार्थ व्यक्तिरूप है। गुण और कर्म सत्तावाची विशेष्य के भिन्न-भिन्न प्रकार या विशेषण हैं।<sup>१</sup> कोई भी काल-सम्बन्धी परिवर्तन अथवा दैहिक गति या क्यों न हो, गुण कारणकार्य-सम्बन्ध के सतत घटक माने जा सकते हैं, जबकि परिवर्तनशील अवस्थाएँ कर्म हैं जो कारण-कार्य-सम्बन्धी आकस्मिक घटक हैं। द्रव्य के सम्पूर्णभाव में गुण और कर्म, सतत और आकस्मिक घटक, दोनों सम्मिलित हैं, जिनमें से किसीका भी चिन्तन दूसरे से

१. डब्ल्यू० ई० जानसन विशेषणों का दो भागों में विभक्त करना है, अर्थात् संक्रामक तथा असंक्रामक। संक्रामक विशेषण ही सम्बन्ध है। देखिए लौजिक, खण्ड १, पृष्ठ ३७।

पृथक् नहीं किया जा सकता ।<sup>१</sup> प्रत्येक द्रव्य की अपनी विशेषता, अपने गुण और अपने कर्म होते हैं । साधारण बुद्धि समार की घटनाओं को कुछ द्रव्यों के गुण समझती है । वस्तु तथा उसके गुणों का भाव हम सबके लिए इतना परिचिन है कि हमारे समस्त अनुभव में इसका प्रवेश है । वैशेषिक इसे एक साधारण, असन्दिग्ध सूत्र के रूप में मान लेता है जिसको सिद्ध करने के लिए न तो किसी अधिक विवेचन और न प्रमाण की ही आवश्यकता है । प्रत्येक यथार्थ वस्तु या तो द्रव्य है या उसका गुण है । गुण यथार्थ-सत्ता के आश्रित पक्ष है और अपने स्वतन्त्ररूप में रहने के अयोग्य है । व जीवित द्रव्य के एक अधिक मौलिक रूप का संकेत करने है जिसके कि व गुण है । द्रव्यों के अनेकत्व के अस्तित्व को, जिनमें से प्रत्येक अपने-आपमें पूर्ण है और अन्य सब से स्वतन्त्र है, साधारण बुद्धि का आदेश मानकर स्वीकृत किया गया है, यद्यपि इससे हम, द्रव्य अपने-आपमें क्या है इस विषय में कोई सन्नायजनक विचार नहीं बना सकते ।

द्रव्य और गुण की सरल कल्पना में पीछे ऐसी समस्याओं की गहराई छिपी है जिनका समाधान आज तक नहीं हुआ । द्रव्य की परिभाषा करने हुए कहा जाता है कि द्रव्य वह है जो गुणों का अधिष्ठान हो ।<sup>२</sup> इस प्रकार गुणों का स्वतन्त्र अस्तित्व नहीं है । हम विवेक में द्रव्य तथा गुण के अन्तर भेद करते हैं, किन्तु ऐसी धारणा बनाने की कोई आवश्यकता नहीं है कि गुणों तथा कर्मात्म सामान्य तथा विशेष आदि की अपेक्षा यथार्थता का अधिक ऊँचा अंश विद्यमान है । किन्तु वैशेषिक की धारणा है कि गुणों के बिना भी द्रव्य रह सकता है । सृष्टि-रचना के आरम्भिक क्षण में द्रव्यों को गुणरहित ही बताया गया है, जिसका निर्देश यह है कि द्रव्य की तन्वज्ञान-सम्बन्धी पहचान उसके गुणों की स्थिर पहचान के समान नहीं है । द्रव्य के सारतत्त्व का जिसके ही कारण वह द्रव्यरूप में है उन स्थिर गुणों के साथ, जो उसकी अपनी विशेषता हैं, कोई विशेष सम्बन्ध नहीं है । द्रव्य के अपने अस्तित्व के होने रहने के लिए गुणों के स्थायित्व की अनिवार्यता नहीं है<sup>३</sup> द्रव्यों के विशिष्ट गुण कार्य माने गए हैं, अर्थात् ऐसे गुणों का उद्भव द्रव्यों के अन्दर से है । किन्तु द्रव्य कारण कैसे बन सकता है, अर्थात् अपने से भिन्न किसी वस्तु का कैसे उत्पन्न कर सकता है ? समस्त निर्दिष्ट और मूर्त गुणों से ऊपर जो कुछ है वह हमारे विचार के लिए विषय-वस्तु में सर्वथा रिक्त है । यह एक अज्ञात कल्पित वस्तु है, अर्थात् "मैं नहीं जानता कि क्या है", जो सब गुणों की पृष्ठ-भूमि में है । विचार के एक चिरस्थायी स्वभाव की प्रवृत्ति के कारण हम गुणों की अपेक्षा द्रव्य को अधिक यथार्थ समझते हैं । वैशेषिक के द्रव्य एक अज्ञात अधिष्ठान हैं, जिसके द्वारा अनुभव में आनेवाले गुणों की व्याख्या हो सके । ये सम्भाव्य कल्पना के परिणाम हैं वैज्ञानिक निरीक्षणों के नहीं । किन्तु वैशेषिक यह भी मानता है कि यदि कोई वस्तु अपने गुणों को खो दे तो उसका वरूप भी नष्ट हो जाता है । द्रव्यों तथा गुणों का परस्पर सम्बन्ध समवाय-सम्बन्ध कहा जाता है, अर्थात् इन दोनों में से

१. उच्यते ० ई० जानसन : लौजिक, खण्ड १, पृष्ठ ३७ ।

२. जहाँ प्राचीन न्याय ने द्रव्य की परिभाषा करते हुए इसे गुणों तथा कर्मों का अधिष्ठान बताया है, वहाँ आधुनिक न्याय अपनी परिभाषा में इसे केवल गुणों का ही अधिष्ठान बताता है ।

कोई भी एक-दूसरे के बिना नहीं रह सकता ।<sup>१</sup>

द्रव्य और गुण के बीच जो उक्त प्रकार का सम्बन्ध बताया गया है, शङ्कराचार्य ने उसकी आलोचना की है। यदि दोनों इस प्रकार संयुक्त हैं कि उन्हें पृथक् नहीं किया जा सकता, तो यह अविभाज्यता देश, काल तथा स्वभाव से सम्बद्ध होगी। दोनों देश के अन्दर अविभाज्य नहीं हैं, क्योंकि घागों से बनने-वाला कपड़ा केवल घागों की जगह घेरता है, कपड़े का स्थान (देश) नहीं घेरता जबकि कपड़े के गुण जैसे इसका रंग आदि केवल कपड़े का ही स्थान घेरते हैं घागों का नहीं।<sup>१</sup> यदि काल में अविभाज्यता को समवाय-सम्बन्ध का सारतत्त्व मानें, तो गाय के दायें और बायें सींग भी समवाय-सम्बन्ध से संयुक्त होंगे। और यदि यह अविभाज्यता स्वभाव में है तो द्रव्य और गुण में आगे कोई भेद असम्भव होगा, क्योंकि दोनों एक ही हैं।<sup>१</sup>

यदि द्रव्य अपने गुणों के आश्रित है तो वह वस्तुतः स्वतन्त्र नहीं है। द्रव्य केवल अपने गुणों के साथ समवाय-सम्बन्ध से संयुक्त नहीं है, बल्कि सभी द्रव्य द्रव्यत्व के एक सामान्य भाव से संयुक्त हैं, और व्यक्तिरूप में प्रत्येक द्रव्य उसी प्रकार अपने वर्ग के भाव से संयुक्त है।<sup>१</sup> गुणों से अलग द्रव्य का हमें प्रत्यक्ष नहीं होता, और इस प्रकार की धारणा कि गुणों के परिवर्तन होने पर भी कोई वस्तु अपरिवर्तित रह जाती है, तर्क के विरुद्ध है।<sup>१</sup> यदि हम उन गुणों को अपना आधार बनाएं जो परिवर्तित हो जाते हैं, तो स्थायी द्रव्य कोई हो ही नहीं सकता। पत्ती जो आज ताजी, हरे-रंग की तथा रस से पूर्ण है, अगले दिन म्लान होकर पीली पड़ जाती है, और उससे भी अगले दिन भूरे रंग की और मुरझाई हुई दिखाई देती है। इसलिए हम नहीं जान सकते कि उस पत्ती का स्थायी गुण क्या है। दर्शनशास्त्र का सम्पूर्ण इतिहास यह सिद्ध करता है कि वस्तु का अन्तस्तल एक ऐसा रहस्य है जिसके अन्दर प्रवेश करना कठिन है।<sup>१</sup> अपने गुणों

१. देखिए गौडपादकृत कारिका, ३ : ५ पर शंकराचार्य।

२. वैशेषिकसूत्र, १ : १, १०।

३. शांकरभाष्य, २ : २, १७।

४. श्री हर्ष पृच्छता है कि ऐसे गुण, जो संख्या जैसे अन्य गुणों को धारण करते हैं, द्रव्यों के अन्तर्गत क्यों नहीं लाए गए। यदि गुणों की परिभाषा करते हुए यह कहा जाता है कि ये सामान्य के अधिष्ठान हैं, तो वह पृच्छता है कि वे विश्वात्मक सत्ताओं, यथा उपाधियों, के अधिष्ठान हैं या नहीं (खण्डन, ४ : ३)। अलेक्जेंडर गुण को पदार्थ मानने को उद्यत नहीं है।

५. परन्तु देखिए न्यायवार्तिक, १ : १, १३, जहां पर 'पृथिव्यादिगुणाः' को द्रव्य समास माना गया है, जिसका तात्पर्य पृथ्वी आदि और गुण हैं, और यह सुझाया गया है कि द्रव्यों और गुणों का बोध इन्द्रियों द्वारा होता है।

६. सांख्य द्रव्य और गुण को एक ही यथायंतासम्बन्ध मानता है। अद्वैत वैदान्त द्रव्य के विचार को अतार्किक मानता है तथा समझता है कि यह केवल विचार का एक प्रकार है। तुलना कीजिए लौक : 'ऐसे आन दि ह्य मन अंडरस्टैंडिंग'।

तथा कर्मों को छोड़कर द्रव्य क्या वस्तु है, यह जानने की आशा हम नहीं कर सकते । आनुभविक जगत् में हमें द्रव्य तथा गुण, इन पदार्थों का उपयोग करने को बाध्य होना होता है यद्यपि अस्तित्व को हम गुणों के रूप में नहीं ला सकते, और तो भी वैशेषिक स्वीकार करता है कि द्रव्य अपने गुणों से अलग कुछ नहीं है । हम द्रव्य की परिभाषा केवल उसके गुणों के द्वारा ही कर सकते हैं । इसी प्रकार पदार्थों में परस्पर-भेद भी उनके भिन्न-भिन्न गुणों के द्वारा ही कर सकते हैं । हम एक पदार्थ को भिन्न-भिन्न समयों में वही तभी तक कहते हैं जब तक कि उसमें वही गुण रहते हैं । जब हम भिन्न गुणसमूहों को पाते हैं तो हम कहते हैं कि ये वस्तुएँ भिन्न हैं । द्रव्य हमारे अनुभव के स्थायी तत्त्वों का निर्देश करता है । आत्माएँ और परमाणु, देव, काल, आकाश और मन हमारे अनुभव के निरन्तर रहनेवाले प्रवयवों का निर्देश करते हैं ।

वैशेषिक का प्रयत्न अनुभव के सभी पहलुओं को लेकर उन्हें एक सामान्य योजना में ठीक-ठीक स्थान पर बैठाना है । इन्द्रियगम्य जगत् का एक यथार्थ आधार है, जो प्रत्यक्षदर्शी से स्वतन्त्र है । सम्बन्ध इन अर्थों में यथार्थ है कि इन्हें मनुष्य के मन में नहीं बनाया है । वैशेषिक की सम्मति में अनुभव हमें केवल बहुविध रूप में प्राप्त नहीं होता है । यह नियमों में स्थापित है, जो हमपर केवल आरोपित नहीं किए गए हैं । गुण, कर्म, सामान्य, विशेष और समवाय आश्रित पदार्थ हैं, जबकि द्रव्य एक स्वतन्त्र सत्ता है जिस (आश्रय) पर वे सब आश्रित हैं । द्रव्य नितान्त अनाश्रित है । अनित्य द्रव्य, जो कारण में उत्पन्न है, यथार्थ में द्रव्य नहीं है । नौ नित्य द्रव्यों का सिद्धान्त वैशेषिक के अनेकवाद का प्रधान प्रतिपाद्य विषय बन जाता है । ये नौ नित्य द्रव्य, प्रोफेसर व्हाइटहेड के अनुसार, वैज्ञानिक पदार्थ हैं, जो प्रत्यक्ष-विषयक पदार्थों तथा इन्द्रिय-सामग्री से भिन्न हैं । इनका महत्त्व इसमें है कि ये प्रत्यक्ष की सामग्री की व्याख्या करने तथा उसे व्यवस्थित करने, इन्द्रियों द्वारा प्रत्यक्ष में आनेवाली प्रकृति को अधिक बुद्धि-गम्य बनाने की क्षमता रखते हैं । प्रकृतिवाद-सम्बन्धी पक्षपात के कारण वैशेषिक विचारक अनुभव को एक निरन्तर परिवर्तित होनेवाले छायाचित्र की भाँति मानने के लिए बाध्य होते हैं, जिसकी व्याख्या के लिए बाह्य साधनों की आवश्यकता है । वे अनुभूत पदार्थों को परदे पर पड़े हुए छायाचित्रों की भाँति मानते हैं जिनकी पृष्ठभूमि में द्रव्य है । द्रव्यों के द्वारा, जो पृष्ठभूमि में छिपे रहते हैं, हमारे मन के परदे पर छायाचित्र प्रकट होते हैं । यह एक काल्पनिक धारणा है, जिसके लिए कोई प्रमाण हमारे पास नहीं है । हमें अनुभव के पीछे जाकर ऐसी वस्तुओं की कल्पना करने की आवश्यकता नहीं है जो अपने-आपमें रहस्यपूर्ण हैं । वैशेषिक हमें आदेश देता है कि हमें आनुभविक चेतना के निर्णयों को ही सही मानना चाहिए, क्योंकि यह कहा जाता है कि वह आदि से अन्त तक यथार्थ तथा पृथक्-पृथक् वस्तुओं का प्रतिपादन करती है । किन्तु वह स्वयं ही चेतना की साक्षी से परे जा रहा है, जबकि वह आनुभविक जगत् को एक प्रकार का परदा मानता है, जो हमारे तथा अदृश्य यथार्थसत्ताओं के बीच में पड़ा हुआ है । वैशेषिक दृश्य वस्तुओं को सरल करने अथवा संयुक्त करने का कार्य अपने ऊपर लेता है, किन्तु जब वह इस प्रकार की धारणा बनाता है कि जगत् की अनेकता एक तात्त्विक

अनेकता का दृश्य मात्र है तो एक मिथ्या तत्त्वज्ञान का आश्रय लेता है। किन्तु जब वह एक बार अनुभूत एकत्व को अनेको विभिन्न तत्त्वों में भग कर देता है, तो उन्हें फिर से एक पूर्ण इकाई में सङ्गत नहीं कर सकता। एक तिर-र-बितर और वियुक्त विविधता एकत्व को उत्पन्न नहीं कर सकती। जब तक कि इसमें देवीय शक्ति ही का हाथ न हो। ये द्रव्य अपने नित्य आत्म-स्वरूप तथा अनित्य अभिव्यक्तियों, दोनों अवस्थाओं में ही एक सुसगत इकाई का निर्माण नहीं कर सकते। ऐसी कोई श्रृंखला नहीं है जिससे हम इन्हें एकसाथ बांध सकें।

द्रव्यों के अन्त सम्बन्ध के विचार को सुचारुरूप से विवक्षित नहीं किया गया। वैशेषिक जहां सम्बद्धता को आनुभविक जगत् का प्रधान लक्षण मानना है, वहां असम्बद्ध परमाणुओं तथा आत्माओं को वैज्ञानिक पदार्थ मानकर वह सब प्रकार के सम्बन्धों को बाह्य तथा स्वच्छन्द बना देता है। यथार्थ सत् रूपी जगत्, अर्थात् नो नित्य द्रव्य, परिवर्तन से सदा अप्रभावित रहने है, और दृश्यमान परिवर्तन का आचार स्वयं यथार्थ के किसी लक्षण में भी नहीं खोजा जा सकता। सम्बद्धता इस प्रकार यथार्थगताओं की एक बाह्य घटना बन जाती है। असमकत परमाणु दृश्यमान जगत् का कारण नहीं हो सकते। दृश्यमान वस्तुओं को उत्पन्न करने के लिए उन्हें अवश्य परस्पर मिलना तथा टकराना चाहिए। यदि परमाणुओं में गति-सम्बन्धी गुण हैं तो। सगी अर्थों में असम्पृक्त नहीं है, क्योंकि परमाणुओं की गति भी उनके असम्पृक्त गति का नियंत्रण करती है। अदृष्ट को मानने का अर्थ दार्शनिक व्याख्या की हर सभावना को छुट देना है। यदि वैशेषिक सम्बन्धों की यथार्थता के अपन सिद्धान्त के प्रति दृढ़ रहना चाहता है, जिसे वह पदार्थों अथवा अनुभूत जगत् का विवरण देना हुआ अर्थात् करता है, तो उसे नित्य अपरिवर्तनशील द्रव्यों की, जो वैज्ञानिक पदार्थ हैं, अपनी कल्पना का त्याग देना होगा, और सम्बद्धता को भी यथार्थ बनाना होगा। यथार्थ सम्बद्धता सम्बद्ध तत्त्वों की नितान्त स्वतन्त्रता के साथ संगति नहीं ला सकती। इसलिए तथाकथित नित्य द्रव्य अमिश्रित, परिवर्तनरहित स्थायी तत्त्व नहीं हो सकते, बल्कि एक निरन्तर परिवर्तनशील पद्धति के केवल अपेक्षाकृत स्थिर बिन्दु हो सकते हैं। यदि परिवर्तन और सम्बद्धता का यथार्थता के सारतत्त्व में सम्बन्ध है, तो यथार्थता अमिश्रित यथार्थसत्ताओं का समुच्चय नहीं है। मही अर्थों में वैज्ञानिक पदार्थ नित्य द्रव्य नहीं है, बल्कि स्वयं जगत् की सदा परिवर्तनशील अभिन्नता है।

जब वैशेषिक नित्य परमाणुओं को तथ्यरूप में मान लेता है तो इसका आशय इस प्रकार के सुभाव से है कि देश-काल के विस्तृत क्षेत्रों में हम अतीन्द्रिय कणों का एक समूह पाते हैं। ये कण इतने अधिक सूक्ष्म हैं कि अकेले मनुष्य के दृष्टिक्षेत्रों का स्पर्श नहीं कर सकते, यद्यपि जब ये परस्पर मयुक्त हो जाते हैं तो दृश्यमान कोटि में आ जाते हैं। इनके ये मयुक्त रूप न्यूनाधिक परिमाण में स्थायी होते हैं, यद्यपि किन्हीं भी अर्थों में नित्य स्थायी नहीं होते। कार्यकारण सिद्धान्त के प्रयोग के लिए, कि असत् से कुछ उत्पन्न नहीं होता, इन नित्य परमाणुओं की स्थापना आवश्यक है। वैशेषिक का इस प्रकार का तर्क ठीक ही है कि जहाँ आयात (विस्तार), लम्बाई, आकृति,



काल और गति, देश-काल सम्बन्धी गुण हैं, वहा गन्ध, रस, रग, उष्णता और शब्द देश-काल को भरनेवाले गुण हैं। फलहाल शब्द को एक और रखकर, वैशेषिक गन्ध रस, रग तथा उष्णता को, जो हमारे अनुभव की विषयवस्तु है, परमाणुओं से आया बताता है। क्योंकि हमारे अनुभव के ये लक्षण स्थायी हैं, इसलिए वह इनकी व्याख्या परमाणुओं का नित्य मानकर करता है, अनुभव के परिवर्तनशील पहलुओं का उद्भव अनित्य द्रव्यों से तथा स्थायी पहलुओं का नित्य द्रव्या से बताया है। अन्तिम मामग्री, जिसका नेत्र वैशेषिक आगे बढ़ता है और जिसकी व्याख्या करने का वह प्रयत्न करता है, हमारे इन्द्रियानुभव है। परमाणु अपने-आपने हमारे प्रत्यक्ष ज्ञान की पहुँच से बाहर है, यह स्पष्ट स्वीकार लिया गया है, यद्यपि उस सब दृश्य के प्रादुर्भाव के लिए, जिसे हम देख सकते हैं और देखते हैं, उन्हें अनिवार्य समझा गया है। हम रसो, शब्दो, रसो तथा उष्णताओं का प्रत्यक्ष अनुभव करते हैं। इस इन्द्रिय-सामग्री को हम प्रकृति के भाग के रूप में प्रत्यक्ष अनुभव करते हैं, न कि मन के भाग के रूप में, जैसा कि बौद्ध मानते हैं। किन्तु क्या हमें परमाणुओं को इस इन्द्रिय-सामग्री के अतीन्द्रिय कारण मानने की आवश्यकता है? यदि रसो, शब्दो, स्पर्शों तथा रसो का प्रमशः एक-दूसरे में पृथक् प्रत्यक्ष करे तब तो प्रमाणों को परमाणुओं के टुकड़ों से बना हुआ मानने में कुछ आश्चर्य ही मकना है। किन्तु वैशेषिक इसपर ठीक ही बल देता है कि दृश्यमान प्रकृति एक सम्बद्धता है, एक-दूसरे में विलीन ज्ञाती इन्द्रिय-सामग्री का एक पुञ्ज है, एक निरन्तर बढ़ती धारा है। इसी इन्द्रिय-सामग्री में से हम अपने अनुभव-सम्बन्धी विचार का निर्माण करते हैं जिसमें तन्मू, उनव गुण और सम्बन्ध सम्मिलित हैं। किन्तु कल्पित परमाणु आनुभविक जगत् के अन्तर्निहित घटक नहीं हैं। परमाणुओं की पकल्पना केवल नई कठिनाइयाँ ही उत्पन्न करती हैं और वैशेषिक दर्शन को विषयविज्ञानवाद के मजदूरों की ओर ले जाती हैं। हम परमाणुओं का ज्ञेय नहीं होना, तो भी उन्हें एकमात्र यथार्थमत्ता मान लिया गया है जो अनुभूत पदार्थ को उत्पन्न करती हैं। कार्यकारण सिद्धान्त का व्यवहार यान्त्रिक है, और जिसका हम प्रत्यक्ष ज्ञान करते हैं वह जिसका अस्तित्व है उसके साथ अर्थात् अनुभव के काल्पनिक अग्रमाणित कारणों—परमाणुओं के साथ, कोई सम्बन्ध नहीं रखता। ये अमूर्त आकार उनपर निर्माण किए गए मूर्त अनुभव के लिए अग्रणी हैं। हमारा अनुभव घटनाओं की श्रृंखला में बना है, जो देश और काल में सम्बद्ध है। प्रत्येक घटना की एक दैहिक स्थिति होती है, अर्थात् वह किसी स्थान-विशेष पर होती है, और उसका कुछ इतिहास होता है, अर्थात् वह किसी काल-विशेष में होती है। किन्तु ये देश और काल सम्बन्धी गुण ही घटना का पूर्ण स्वरूप नहीं हैं। हमें भातिक बिन्दुओं अर्थात् परमाणुओं के विषय में कुछ भी ज्ञान नहीं। जो बुद्धि हम जानते हैं, यह है कि शरीर एक ही समय में अनेकों स्थितियों में रहते हैं, और इसलिए हम यह कहते हैं कि वे देशीय विस्तार तथा रूप वाले हैं। मही-सही अर्थों में, हम न तो व्यापक प्रकृति को जानते हैं और न अदृश्य परमाणुओं को ही जानते हैं, बल्कि केवल पिण्डों को जानते हैं। साधारणतः जो गति करता है उसे ही हम पिण्ड कहते हैं। यह प्रकृति का, जो अपने भागों की प्राकृतिक स्थिति को अपरिवर्तित रूप में स्थिर रखती है, एक हिस्सा है,

किन्तु अन्य स्थितियों के साथ उनके सम्बन्ध परिवर्तित हो जाते हैं। एक विस्तृत इकाई की सीमाएँ स्थिर होती हैं, और जब तक आभ्यन्तर तथा बाह्य सम्बन्धों की यह स्वतंत्रता बनी रहती है उसकी पहचान में कोई परिवर्तन नहीं आता। जैसे हम वस्तु अथवा पिण्ड के नाम से पुकारते हैं वह देश का एक क्षेत्र-विशेष है, जो किसी विशेष लक्षण द्वारा लक्षित होता है और काल के अन्दर अपरिवर्तित रहता है। हमें अनुभव में जो मिश्रण प्राप्त होना है, हम उसमें देश तथा काल को घेरनेवाले पिण्ड को स्वयं देश तथा काल से भिन्न करते हैं। प्रकृति वह है जो देश-काल के माचे को भंगती है। वैशेषिक उन बौद्ध कल्पनाओं से सहमत नहीं है जिनकी तुलना अलेग्जेंडर तथा रसल जैसे कुछ नव्य यथार्थवादियों की कल्पनाओं से की जा सकती है और जो व्यक्ति को सामान्य से, यथार्थ वस्तुओं को उनके सम्बन्धों से, शब्दों को उनके अर्थ-सम्बन्धों से और प्रकृति को देश और काल के संयोग से उत्पन्न मानती है। गतिमान पदार्थों के बिना गति नहीं हो सकती। वैशेषिक परमाणु को यथार्थसत्ता मानता है, मीमा निर्माण करनेवाला केवल विचार नहीं। वैशेषिक के मत में परमाणु रंग आदि गुणों के धारण करनेवाले कहे जाते हैं। शंकराचार्य का तर्क है कि जिसमें रंग आदि गुण हैं वह अणु (सूक्ष्म) तथा नित्य नहीं हो सकता। अनुभव के आधार पर निर्णय करने से भी रंग आदि गुणों से सम्पन्न पदार्थ मूर्तरूप तथा अस्थायी है। यदि प्रत्यक्ष न होना स्थायीभाव का सकेन माना जाए तो द्व्यणुओं को भी, जो इतने सूक्ष्म हैं कि प्रत्यक्ष का विषय नहीं है स्थायी मानना चाहिए। यदि विश्व के आधार का नित्य होना आवश्यक है तो परमाणु निश्चय ही विश्व का आधार नहीं माने जा सकते। जगत् की स्थिरता (निश्चितता) परमाणुओं की विभिन्नता के कारण बताई जाती है। किन्तु नितान्त बाह्य तथा आकास्मिक सम्बन्ध जगत् के निश्चित स्वरूप की व्याख्या नहीं कर सकते। प्रवृत्ति के अपनी भिन्न-भिन्न अवस्थाओं में रूपान्तरण की प्रकल्पना परमाणुओं के निर्विकार होने की कल्पना के विरुद्ध जाती है। जहाँ माधारण चिन्तन-विहीन अनुभव जगत को खण्डों में विभक्त करता है जहाँ प्रत्येक वस्तु एक-दूसरी से पृथक् नहीं तो विलक्षण अवश्य है, वहाँ थोड़ा-सा भी चिन्तन हमें यह जताता है कि वस्तुएँ एक-दूसरी में परिणत हो जाती हैं। बनना नाम की एक वस्तु है जिसे विकास भी कहने में वस्तु-सम्बन्धी सत्य नमूनों की अनेकता नहीं बल्कि एक सामान्य स्वरूप है। वैशेषिक को अपनी आनुभविक प्रवृत्ति के कारण होने (सत्)के विचार से ऊपर बनने के विचार को स्थान देना चाहिए था। यदि हम किसी एक वस्तु से दूसरी की अपेक्षा अधिक प्रभावित होते हैं, तो यह प्रकृति के एकत्व और सब श्रेणियों के 'परमाणुओं' के उद्भव-स्थान की मौलिक एकता के ही कारण है।

१. वस्तुतः घटनाएँ ही ठोस सामग्री हैं जिनमें देश और काल का प्रादुर्भाव हुआ। केवल मात्र विचार और शुद्ध क्रमिक प्रक्रिया दोनों ही असत भाव हैं। यदि विश्व की मौलिक इकाई कोई है तो वे देश-काल-प्रकृति हैं, जिन्हें प्रोफेसर ब्लॉट्ट हैट घटनाएँ कहने में पदार्थों की स्थायी सामग्री, अर्थात् देश और काल, सब घटनाओं के आश्रित हैं।

२. वैशेषिकसूत्र, ४ : १, १।

३. ४ : १, ५।

४. शांकरभाष्य, २ : २, १५।

विकास का विचार इस ज्ञात का उपलक्षण है कि नाना आकृतियों की अपेक्षा उस तत्त्व का महत्त्व कहीं अधिक है जो उन सब आकृतियों में से गुजरता है। यथार्थता, जो हमारे समक्ष आती है, स्वरूप में परमाणु-निर्मित नहीं है, बल्कि एक ऐसी सामग्री प्रतीत होती है जिसके भिन्न-भिन्न गुणों वाले पहलू एक-दूसरे में विलीन हो जाते हैं। शंकराचार्य का कहना है कि भिन्न-भिन्न तत्त्व एक ही परमतत्त्व की भिन्न-भिन्न अवस्थाएँ हैं, जैसे पृथ्वी ठोस है, जल अपेक्षाकृत सूक्ष्म है, प्रकाश उसमें भी सूक्ष्म है और वायु सबसे सूक्ष्म है।<sup>१</sup> उक्त चार्गे तत्त्वों के अनकूल परमाणुओं के विषय में यह कल्पना नहीं की जा सकती कि उनमें गुणों की संख्या अधिक अथवा न्यून होगी, केवल इसलिए कि पृथ्वी में चार गुण हैं, जल में तीन गुण हैं, और इसी प्रकार इन तत्त्वों में गुण कम होने गए हैं। फिर सब परमाणुओं में सब गुण हैं, यह भी नहीं कहा जा सकता। यदि उनमें केवल एक ही गुण माना जाए तो हमें पृथ्वी में रम का प्रत्यक्ष न होना चाहिए, अथवा जल में रूप का प्रत्यक्ष न होना चाहिए, क्योंकि कार्यों के गुण कारणों के पूर्ववर्ती गुणों के कारण होने हैं।<sup>१</sup> परस्पर विलक्षण परमाणुओं की अनन्त राशि एक सामञ्जस्यपूर्ण विश्व को उत्पन्न नहीं कर सकती। इस कठिनार्थ को दूर करने के लिए समवाय के रहस्यमय सम्बन्ध का आविष्कार किया गया है। कहा जाता है कि द्वयणुक, जो दो परमाणुओं से मिलकर बनते हैं, उन परमाणुओं में भिन्न हैं, यद्यपि समवाय-सम्बन्ध से उनके साथ सम्बद्ध हैं।

परमाणु घटनाओं के प्रवाह के स्थायी घटक हैं। प्रकृति में कुछ ऐसा भी है जो गति नहीं करता। हमारे अनुभव में कुछ स्थिर तत्त्व होते हैं जिन्हें हम द्रव्यों से सम्बद्ध करने हैं। जैसा कि हम पहले देख चुके हैं, द्रव्य उस विधि-विशेष का नाम है जिसके अनुसार वस्तुओं का व्यवहार चलता है। हमारे अनुभव के कुछ नित्य लक्षण हैं, यद्यपि यह परिवर्तनशील स्वभाव वाला है। इस प्रकार अनुभव द्वारा हम जिस अनिवार्य परिवर्तन पर पहुँचते हैं वह यह है कि प्रकृति का तत्त्व कुछ ऐसी चीज है जो बराबर परिवर्तित होती रहती है यद्यपि वह निरन्तर स्थिर रहती है। परमाणुओं की प्रकल्पना से केवल यही उपयोगी सुभाव दर्शनशास्त्र को मिलता है कि यथार्थ वह है जिसका स्वयं अपने में और अपने लिए अस्तित्व है। ठोस आदर्शवाद में सम्पूर्ण इकाई ही इस प्रकार की यथार्थता रखती है, क्योंकि हिस्सों के विशेषत्व का अर्थ सम्पूर्ण इकाई के विशेषत्व का नाश होगा। किन्तु सम्पूर्ण इकाई का अपने हिस्सों के साथ सम्बन्ध कठिनार्थों से खाली नहीं है, इसलिए यथार्थसत्ता का केवल चेतनता से ही तादात्म्य हो सकता है।

जब वैशेषिक देश और काल के व्यापक (सामान्य) तथा यथार्थरूप का प्रतिपादन करता है, तो उसका अभिप्राय यही है कि यह विश्व जिस रूप में हमें प्रतीत होता है, एक अनन्त विस्तार है, एक ऐसी अवधि है जिसका माप नहीं हो सकता,

१. आधुनिक विज्ञान परमाणुओं को विद्युत् से निकला हुआ बताता है, और प्रकृति लगभग आत्मा ही के समान आकाशीय तत्त्व बनती जा रही है।

२. शंकरभाष्य, २ : २, १६।

एक ऐसा शून्य है जिसकी कोई सीमाएँ नहीं हैं, कोई तल नहीं है और कोई अन्त नहीं है। प्रत्येक घटना के अन्दर देश तथा काल सम्बन्धी गुण रहते हैं। यदि किसी वस्तु की दैशिक स्थिति वही रहती है और कालिक स्थिति में परिवर्तन होता है, तो हम कहते हैं कि शरीर निश्चेष्ट है; किन्तु यदि यह निरन्तर परिवर्तन में आती है जिस प्रकार कि काल बराबर परिवर्तित होता है, तो हम उसे गति कहते हैं। हमारे अनुभव का क्योंकि एक देशकालिक स्वरूप है, इसलिए वैशेषिक अनुमान करता है कि देश और काल हमसे बाह्य हैं और ये रिक्त पात्रों के समान हैं, जिनका भरना वस्तुओं तथा घटनाओं से होता है। मत्स्य यह प्रतीत होता है कि देश व काल विषयक सम्बन्ध देश तथा काल सम्बन्धी प्रत्यक्षानुभवों से बने हैं। यदि हमारे अनुभव के देश तथा काल सम्बन्धी स्वरूपों की मांग यह है कि हम देश तथा काल को व्यापक द्रव्य स्वीकार करें, तो कोई कारण नहीं कि हम इस विराट अन्तरिक्ष में एक विराट बुद्धि को, एक विराट प्रकाश को, एक विराट अक्षर को और अच्छे-बुरे तथा तटस्थ उन सब गुणों के विराट विश्वीय भण्डारों को भी स्वीकार न करें जो हमारे वास्तविक अनुभवों को स्वरूप प्रदान करते हैं। देश और काल अनुभवों से उत्पन्न नहीं माने जा सकते, क्योंकि अनुभव उनकी पूर्वावद्यमानता को स्वीकार करता है। यह कहने से कि देश और काल व्यापक हैं, सर्वगत द्रव्य हैं, उनका अभिप्राय यही है कि जो कुछ है देश के अन्दर है और जो कुछ होता है, काल के अन्दर होता है। जगत् के पदार्थ गतिमान हैं, अर्थात् देश को घेरते हैं और काल के अन्दर अपने व्यवहार में परिवर्तन लाने हैं। पिण्डों में विहीन देश और घटनाओं में विहीन काल को द्रव्य कहा जाता है। अपने अनुभवों की व्याख्या के लिए, जो देश सम्बन्धी तथा काल-सम्बन्धी स्वरूप रखते हैं, वैशेषिक एक अपार तथा असीम देश की तथा एक ऐसी अवधि (काल) की कल्पना करता है जिसकी कहीं समाप्ति नहीं है। किन्तु य अन्त देश और काल केवल तात्त्विक कल्पनाएँ मात्र हैं, तथ्यों का विवरण नहीं हैं।

यद्यपि देश काल-सम्बन्धी परिवर्तनों के बिना निरर्थक प्रतीत नहीं होता, किन्तु काल बिना परिवर्तनों तथा घटनाओं के कुछ नहीं है, जैसेकि सम्बन्ध पदों के बिना सम्बन्ध कुछ नहीं है। काल यमार्थ वस्तु से व्याप्त है। काल वस्तुओं के अनेकत्व का सकेत नहीं करता। एक ही द्रव्य में भी काल हो सकता है। एक पुष्प अपने चरित्र में परिवर्तन कर सकता है एक फूल अपना रंग बदल सकता है। दश को क्योंकि स्थिति, दूरी इत्यादि के गुणों में व्यवहार करना होता है, इसलिए इसे नानाविध यथार्थ वस्तुओं की आवश्यकता हानी है। समय अकाला अपने-आपमें सह-अस्तित्व की विविधता का उपलक्षण नहीं है। इसका सह-अस्तित्व के साथ उतना ही सम्बन्ध है जितना कि एक यथार्थ-वस्तु का अन्य यथावस्तु के साथ।

जिस तर्क के द्वारा परमाणुओं की कल्पना की जाती है, वह देश तथा काल के सम्बन्ध में लागू नहीं होता। वैशेषिक यह नहीं कहता कि काल की निरन्तरता अविभाज्य तथा पृथक् क्षणों से उत्पन्न होती है, अथवा देश की निरन्तरता पृथक् बिन्दुओं अथवा देशीय इकाइयों से उत्पन्न होती है। यदि प्रकृति के खण्डित होते-होते शून्य में परिवर्तित हो जाने की कठिन समस्या का निराकरण केवल अविभाज्य परमाणुओं की

कल्पना के द्वारा ही हो सकता है, तो देश और काल की निरन्तरता की व्याख्या भी केवल बिन्दुओं तथा क्षणों की कल्पना से ही हो सकती है। यदि देश और काल की अवस्था में एक सार्वभौम देश तथा एक सार्वभौम काल की कल्पना सम्भव है, तो भौतिक विश्व की व्याख्या के लिए भी एक सार्वभौम प्रकृति की प्रकल्पना सर्वथा युक्तियुक्त हो सकती है। हमें वस्तुएं परस्पर देशीय सम्बन्ध से सम्बद्ध मिलती हैं, और घटनाएं कालिक सम्बन्ध से सम्बद्ध मिलती हैं। देश और काल हमारे अनुभव के लिए पदार्थों के पारस्परिक सम्बन्धों के प्रतिनिधि हैं। देश तथा काल सम्बन्धी ये सम्बन्ध तात्कालिक अनुभव के लिए तथ्य हैं, और इस प्रकार की प्रकल्पना कि घटनाएं प्रस्तुत देश तथा प्रस्तुत काल में घटती हैं, जिनमें प्रस्तुत तथा स्थिर आणविक सामग्री में सम्पन्न हुए परिवर्तन भी आ जाते हैं तात्त्विक विवेचन का परिणाम है। एक सार्वभौम देश, एक सार्वभौम काल तथा निरन्तर स्थायी परमाणु, ये सब काल्पनिक समाधान हैं, प्रस्तुत तथ्य नहीं हैं।<sup>१</sup> द्रव्य की यह दांपपूर्ण परिभाषा कि द्रव्य गुणों का अधिष्ठान है, वैशेषिक को देश, काल आदि को द्रव्य मानने की ओर प्रवृत्त करती है। प्रकृति वह सामग्री है जो देश तथा काल की पूर्ति करती है, और यदि हम ठीक-ठीक समझना चाहें तो हमें यह कहना होगा कि मूलभूत विचार जिससे इस विश्व की व्याख्या की जा सकती है वह है देश-काल-प्रकृति-रूप सामग्री। यह एक ऐसा निष्कर्ष है जिसका एक धुंधला बोध कल्पित वैशेषिकों को भी था। शिवादित्य का कहना है कि आकाश, देश और काल ये वस्तुएं एक हैं, यद्यपि नानाविध कार्यों के कारण इन्हें तीन प्रकार का विचार में लाया गया है।<sup>२</sup> इस मत का समर्थन चन्द्रकान्त तर्कालंकार ने किया है। उनका तर्क है कि कणाद के मत में देश, काल और आकाश एक ही द्रव्य हैं, यद्यपि इसे इसके द्वारा उत्पन्न कार्यों तथा उन विभिन्न बाह्य परिस्थितियों के अनुसार जो इसके साथ सम्बद्ध हो, देश अथवा काल अथवा आकाश के विभिन्न नामों से पुकारा जाता है।<sup>३</sup> देश और काल प्रकृति से ही निकले हैं। परवर्ती नैयायिकों ने देश और काल को ईश्वर की ही अवस्थाएँ बताया है।<sup>४</sup>

चेतनता एक कर्म है, एक ऐसी वस्तु का गुण है जिसका मुकाबला अन्य वस्तु अर्थात् जड़-जगत् के साथ विस्तार तथा अनुक्रम के सम्बन्ध में होना है। आत्मा का अपने गुणों के साथ समवाय-सम्बन्ध है। गकराचार्य ज्ञान आदि गुणों के साथ आत्मा के सम्बन्ध का प्रश्न उठाते हैं और आपत्ति करते हैं कि वैशेषिक दोनों को एकसमान

१. तुलना कीजिए न्हाइट्सेन से : "घटनाओं के विषय में हमें ऐसा विचार न करना चाहिए कि वे एक प्रस्तुत समय में, एक प्रस्तुत देश में घटती हैं और प्रस्तुत स्थायी सामग्री में हुए परिवर्तनों वाली हैं। काल, देश और सामग्री घटनाओं के सहायक हैं। सापेक्षता की पुरानी प्रकल्पना के आधार पर, काल और देश सामग्री के सम्बन्धित सम्बन्ध हैं। हमारी प्रकल्पना के आधार पर वे घटनाओं के मध्यगत सम्बन्ध हैं" (इनक्वायरी, पृष्ठ २६)।

२. आकाशादित्रयं तु वस्तुत एकमेव उपाधिभेदान्नानाभूतम्। (सप्तपदार्था, १७)। सांख्यप्रवचन-भाष्य, १ : ६१।

३. देविए 'मेक्रेडे बुक्स आफ दि हिन्दूज' ग्रन्थमाला में परिशिष्ट बी०, पृष्ठ ४, वैशेषिकसूत्र, के प्रति। और देखिए सांख्यप्रवचनसूत्र, २ : १२।

४. आथले : तर्कसंग्रह, १५।

श्रेणी में नहीं रख सकते, क्योंकि आत्मा स्थायी है और गुण अस्थायी है। यदि दोनों को एक ही श्रेणी में रखा जाएगा तो आत्मा की ऐसी दशा कभी न होगी जबकि वह गुणों से मुक्त हो सके। संक्षेप में, आत्मा को भी गुणों के समान ही अवश्य अस्थायी होना चाहिए।<sup>१</sup> मानसिक जीवन की सकीर्णता आणविक मन की धारणा के कारण बताई गई है, किन्तु आत्मा तथा मन के सम्बन्ध को सन्तोषजनक रूप में विज्ञान में लाना कठिन है। जब वैशेषिक आत्मारूप द्रव्य को चेतनरूप गुण से भिन्न करता है, तो वह एक यान्त्रिक मन को स्वीकार कर रहा होता है। किसी बाह्य पदार्थ की मन के प्रति प्रतिक्रिया का परिणाम ही हमारा अनुभव है, इस प्रकार का विचार, जैसाकि हम पहले देख आए हैं, समस्त अनुभव को अज्ञेय बना देता है। आत्मा का अन्तस्तम मारतत्त्व क्या है, हम नहीं जानते। इसके भिन्न-भिन्न गुण, सुख, दुःख, ज्ञान आदि विवेकज्ञान आत्माओं की विवेकज्ञान परमाणुओं के साथ पारस्परिक प्रतिक्रिया के द्वारा उत्पन्न होते हैं। जब आत्मा मुक्तिलाभ कर लेती है तो ये गुण विलुप्त हो जाते हैं, और सब गुणों से रहित मुक्त आत्मा एक ऐसी इकाई है जिसके अन्दर कोई विविधता नहीं है और इसलिए वह सर्वथा यथार्थमत्ता भी नहीं रह जाती। प्रमेय विषय प्रमाता को अपने अन्दर विनीन कर लेता है। मनुष्य एक उत्पादक केन्द्र है जो ससार की रचना में महयोग देता है, जिसे वह जानता है। अनुभव, जोकि दर्शनशास्त्र के लिए एक समस्या है, न तो मन के लिए अगम्य प्रकृति है और न प्रकृति से पृथक् मन है। मनोवैज्ञानिक तथा भौतिक यथार्थता सब स्थानों पर अत्यन्त घनिष्ठ रूप में सम्बद्ध रहती है। सब का आधार चेतनता है, बाह्यता नहीं। भौतिक विज्ञानी अपने परमाणुओं तथा शक्तियों को लेकर तथा मनो-वैज्ञानिक अपनी आत्माओं तथा क्षमताओं को लेकर बार-बार सार-तत्त्वों के निष्कर्षण के लालच में पड़ते रहे हैं। अद्वैतवेदान्त तथा साख्य के द्वारा स्वीकृत उभय प्रकल्पना के विषय में बहुत-कुछ कहा जा सकता है कि अतीन्द्रिय आत्मा के अतिरिक्त हर एक अन्य पदार्थ विश्व-विकास के दौरान उत्पन्न होते हैं।

यदि हम आत्माओं के अनेकत्व के सिद्धान्त को स्वीकार कर लें, जिनके लिए न्यायदर्शन का विवेचन करने हुए हमें कोई तात्त्विक औचित्य नहीं मिल सका, तो अब हमारे समक्ष एक और आत्माएँ हैं और दूसरी ओर देश-काल-प्रकृति है। देश-काल-प्रकृति का विशिष्ट लक्षण है गति अथवा सन्तान, और साख्य-दर्शन में इसे प्रकृति नाम से पुकारा गया है। साख्यदर्शन अपने पुरुषों अर्थात् आत्माओं तथा प्रकृति के सिद्धान्त को लेकर न्याय-वैशेषिक द्वारा प्रतिपादित विचार में आगे प्रगति करना है।

गहनतम विश्लेषण हमारे समक्ष इस विषय को प्रकट करता है कि सम्बन्ध तथा गुण आदि सब सत्ताधारी तत्त्वों के अधीन हैं, और ये सत्ताधारी तत्त्व दो प्रकार के हैं, अर्थात् प्रकृति तथा अप्रकृति अथवा आत्माएँ, अर्थात् प्रकृति और पुरुष। हम ऋग्वेद के सुभाव से लाभ उठा सकते हैं और उक्त सुभाव बाइबिल के प्रथम अध्याय में भी, जहाँ सृष्टिरचना का वर्णन है, मिलेगा कि सुव्यवस्थित विचारमग्न आत्मा आदिम अस्तव्यस्तता के अन्दर से जीवित प्राणियों की नाना श्रेणियों का तथा प्राकृतिक

१. देखिए गौडपादकृत कारिका, ३ : ५, सांकरभाष्य पर।

जगत् का आविष्कार करती है। केवल उसीको द्रव्य कहा जा सकता है जो पूर्णरूप में अस्तित्व रखता है। इस संसार में हमें कहीं भी कोई पूर्ण इकाई अब और यहां की सीमा के अन्दर बद्ध नहीं मिलती। हम वस्तुओं की एक-दूसरे से पृथक् करनेवाली मर्यादाओं को चिह्नित नहीं कर सकते। निःसन्देह एकत्व अथवा व्यक्तित्व के दर्जे होते हैं। व्यक्तित्व का उच्चतम प्रकार जो हमें मिलता है वह परिमित व्यक्ति का है, किन्तु यह भी स्वात्मनिर्भर नहीं है। यथार्थ द्रव्य वह है जो अपने अन्दर सान्त मनो तथा प्राकृतिक जगत् को सम्मिलित रखता है। इस संसार की आधाग्रभूत मौलिक यथार्थसत्ता वह निरपेक्ष परम आत्मा है जिसकी अभिव्यक्ति विश्व के विघटित होने, गति के साथ-साथ अपने को निर्माण करने तथा परिवर्तित करने के विचार में होती है। अनुभव एक सतत 'संक्रमण' अथवा आन्तरिक सम्बद्धता है। देश का विभाजन बिन्दुओं में, काल का क्षणों में, और प्रकृति का परमाणुओं में हो सकता है। किन्तु हम देख आए हैं कि विश्व को देश और काल तथा प्रकृति नहीं समझा जा सकता, बल्कि देश-काल-प्रकृति समझा जा सकता है। इस प्रकार प्रकृति, अथवा वह जो परिवर्तित होती है, विश्व की आधारभूत सामग्री को बनाती है तथा इसके अंशरूप तत्त्वों को वस्तुएं न मानकर घटनाएं मानना चाहिए।

वैशेषिक के अभिमत पदार्थ दोषपूर्ण हैं, हम चाहे किसी भी दृष्टिकोण को अपनाए। यदि हम उन्हें भिन्नताओं के रूप में देखें, जिनका साधारण जीवन के स्तर पर कुछ अर्थ हो सकता है, तो हम ऐसी भिन्नताओं को लक्ष्य करेंगे जो सामान्य प्रयोग में आती हैं किन्तु पदार्थों की सूची में नहीं आती, जैसे मूल्य तथा लक्ष्य सम्बन्धी भाव। यदि हम उन्हें अनुभव की दार्शनिक व्याख्या समझें, तो संसार की समस्त विविधता तथा परिवर्तन केवल एक भाव में रखे जा सकते हैं। परिमित जीवात्माएं और प्राकृतिक जगत् ये निरन्तर प्रगति के पहलू हैं जो एक-दूसरे के अनुकूल हैं। वैशेषिक का यह विचार कि आत्मा यथार्थसत्ता का—जिसके तथा भौतिक प्रकृति के बीच बहुत भेद है—दूसरा छोर है, युक्तिसंगत है।

यदि प्रमेय जगत् के अनुभव के समस्त स्वरूप को प्राकृतिक कह सकें, क्योंकि प्रकृति घटनाओं की सदा आगे बढ़नेवाली प्रगति है, तो उस योजना के अन्दर आत्मा का क्या स्थान होगा? ज्ञान के सिद्धान्त की यह एक समस्या है और हम पहले देख चुके हैं कि किस प्रकार न्याय का सिद्धान्त—जिसे वैशेषिक ने भी स्वीकार किया है, अर्थात् जीवात्मा के पास एक निष्क्रिय मन है, जिसके अन्दर, जैसे किसी भी रिक्त पात्र में, बाह्य जगत् अपने स्वरूप-सम्बन्धी विचारों को भरता है—सर्वथा अपर्याप्त है। जड़ पदार्थों का अध्ययन वैशेषिक की समस्त दार्शनिक प्रवृत्ति का निर्णायक है। भौतिकवाद की छाया पुष्कलभूमि को अन्धकारमय बनाती है, और आत्माएं भी उसी स्वरूप की, जैसेकि परमाणु हैं, स्वयं में विवेकशून्य द्रव्य मानी गई हैं।

परमाणु और आत्माएं, देश और काल केवल शब्दमात्र हैं और ऐसे प्रतीक हैं जिनका अनुभव से पृथक् कोई अर्थ नहीं है। वैशेषिक ने उन्हें कृत्रिम बनाकर रखा है जिससे कि उनके ऊपर वह अपने समग्र सिद्धान्त को खड़ा कर सके। ये हमारे अनुभव

के भिन्न-भिन्न पहलुओं के केवल नाममात्र है। जिस प्रकार हम अपनी न्यायशास्त्र की समीक्षा में देख आए हैं, मनोवैज्ञानिक तथा भौतिक दोनों प्रकार की व्यवस्थाओं का आधार एक सार्वभौमिक चेतना में है जिसे मनोवैज्ञानिक चेतनता के साथ मिश्रित न कर देना चाहिए। प्रमाता (विषयी) तथा प्रमेय (विषय) के परस्पर भेद की पृष्ठभूमि में यही चेतनता है। जब तक वैशेषिक इस मत को स्वीकार नहीं करता, तब तक वह उत्पत्ति-विषयक व्यवस्था, पदार्थों की यथार्थता और सदा परिवर्तनशील विश्वीय विकास की, जिसके कि अवयव पौधे, पशु तथा मनुष्य हैं, कोई व्याख्या नहीं कर सकता। व्याख्या के लिए अदृष्ट का आश्रय लेना स्वेच्छाचारिता है, और ईश्वर अदृष्ट का स्थान नहीं ले सकता, जब तक कि उसे परम चेतनता का रूप न दिया जाए। यदि द्रव्य की एकता इसकी अवस्थाओं की विविधता के अनुकूल है तब तो ससार में पाए जानेवाले नानाविध अस्तित्व को एक मौलिक मत्ता के गुणात्मक पहलू मानने में हमारे मार्ग में कोई विशेष कठिनाई नहीं रह जाएगी। वैशेषिक का दोष यह है कि यह अपने परिणामों को एक सामञ्जस्यपूर्ण मुगठित ढांचे में एकत्र नहीं कर सकता। इसे प्लेटो की 'रिपब्लिक' के इस प्रसिद्ध कथन के लाक्षणिक अर्थों में कि वही मत्ता विद्वान अथवा दार्शनिक है जो चीजों को एकत्रित देख सकता है, दर्शनशास्त्र नहीं कह सकते। विषयों की सूची व्यवस्थित दर्शन नहीं है। मनुष्य-जीवन के अनेक पहलुओं वाले प्रसंग को वैशेषिक ने दृष्टि से भ्रोक्षल कर दिया, और इसके भौतिक दर्शन और आचार-सम्बन्धी तथा धार्मिक मूल्यों की एक एकरूप व्याख्या नहीं की गई है। विश्व की युक्तियुक्त व्याख्या की बौद्धिक माग के लिए, एक परमाणुवादी अनेकवाद अन्तिम समाधान नहीं हो सकता। किन्तु हम वैशेषिक के साथ इस प्रकार का चिन्तन करने में सहमत हैं कि केवल तर्क का आश्रय लेनेवाले विद्वान का विगुह्र विश्लेषण सम्भावना के विज्ञान से अधिक कुछ प्रदान नहीं करता, और यह प्रमूर्तभावनात्मक उपचार मात्र है, जिसका यथार्थ जगत् से कुछ सम्बन्ध नहीं है। दर्शनशास्त्र साधारण बुद्धि की ममालोचना कर सकता है किन्तु उससे अपने को सर्वथा अलग नहीं कर सकता। साधारण बुद्धि ही सब कुछ नहीं है, किन्तु यह निश्चय ही ममन्त फलप्रद दर्शन की पहली सीढ़ी है। केवल दर्शन की विधि में साधारण बुद्धि की विधि में भेद है। उन्द्रियों के ज्ञान द्वारा जो तथ्य प्रस्तुत किए जाते हैं, यह यथासंभव उनके अधिक से अधिक पाए और ऊपर बढ़ने की चेष्टा करती है। रचनात्मक तर्क, जो दार्शनिक प्रतिभा का एक साधन है, ससार को उच्चतर सिद्धान्त का आधार प्रदान करने की कोशिश करता है। उन्हीं तथ्यों की, जिनको न्याय-वैशेषिक के विचारकों ने लक्ष्य किया, अधिक सन्तोषजनक व्याख्या हो सकती है; और जैसाकि हम आगे चलकर देखेंगे, मुख्य और वदान्त अधिक सन्तोषजनक दार्शनिक रचनाओं तक पहुँचने हैं जो 'एक ईश्वर, एक विधान और एक तत्त्व' में विश्वास करने को अधिक युक्तियुक्त बताती है।



उद्धृत ग्रन्थों की सूची

- चैटर्जी : हिन्दू रियासतें  
 कावेरि तथा गङ्गा : गवदशतमग्रह, १०  
 • गगानाथ झा : प्रशस्तपादकृत पदायुग्मग्रह, श्रीधर की न्यायकन्दली  
 • टीका संहिता  
 फेडोसन : द्वि वशेषिक निरुद्ध  
 कीथ : ईगन्धन लाजिक एग १ गणित  
 नन्दलाल सिन्हा : द्वि वशेषिकग्रन्थ १ गणित  
 रोश्नर : भाषापरिचय १ गणित विज्ञाननुशासनी भाषा विज्ञान  
 युद्ध : द्वि वशेषिक अफलासफी

## चतुर्थ अध्याय

### सांख्य दर्शन

प्रस्तावना—पूर्ववर्ती परिस्थिति—साहित्य—कार्यकारणभाव—प्रकृति—गुण—  
विकास—देश और काल—पुरुष—लौकिक जीवात्मा—पुरुष और प्रकृति—पुरुष  
और बुद्धि—ज्ञान के उपकरण—ज्ञान के स्रोत—सांख्य की ज्ञान-सम्बन्धी प्रकल्पना  
पर कुछ आलोचनात्मक विचार—नीतिशास्त्र—मोक्ष—परलोक-जीवन—क्या  
सांख्य निरीश्वरवादी है—सामान्य मूल्यांकन।

#### प्रस्तावना

सांख्यदर्शन विचारधारा के क्षेत्र में एक विशिष्ट प्रकार की पद्धति को प्रस्तुत करता है जो मन के औपचारिक स्वभाव से भिन्न है। नैरन्तर्य के सिद्धान्त पर विशेष बल देने के कारण, यह, किसी अंश में, विश्व को साफ-सुथरे वण्डलों में बंधा मानने की प्रवृत्ति को त्याग देने का निर्देश करता है। न्याय-वैशेषिक के कड़े पदार्थों को जटिल तथा गतिशील विश्व की व्याख्या के लिए पर्याप्त साधन न मानकर, सांख्य ने आणविक अनेकवाद के सिद्धान्त से वस्तुतः आगे पग बढ़ाया है। सृष्टिरचना के स्थान में विकासवाद का प्रतिपादन करके सांख्य ने प्रलौकिक धर्म की नींव में ही कुठाराघात किया है। इसके अनुसार, यह संसार किसी सृष्टि-कर्ता ईश्वर का कार्य नहीं है, जिसने अपनी इच्छा के चमत्कार से अपने से सर्वथा भिन्न इस संसार को आह्वान करके उत्पन्न किया, बल्कि यह असंख्य आत्माओं तथा सदा कर्मशील प्रकृति की परस्पर प्रतिक्रिया का परिणाम है। इस प्रकृति अथवा प्रकृति की क्षमता को प्लेटो 'समस्त सन्तति का आश्रय तथा उसकी धात्री' कहता है।<sup>१</sup>

प्रमाता (विषयी) तथा प्रमेय (विषय) के मध्य जो भेद है उसके ज्ञान के आधार पर सांख्यदर्शन पुरुषों तथा प्रकृति की यथार्थसत्ता की कल्पना करता है। यदि हम ज्ञाता

१. और देखिए 'पनीइस', ३ : ६, १३, आंग्लभाषानुवाद मैककेना कृत, खण्ड २, पृष्ठ ८६।

तथा ज्ञात<sup>१</sup>की यथार्थभत्ता की कल्पना नहीं करने तो अनुभव की कोई व्याख्या सम्भव नहीं हो सकती। सांख्य समस्त अनुभव का हिसाब अर्थात् कि हम अनुभव क्यों करते हैं और किस प्रकार प्राप्त करने है, देने का प्रयत्न करता है। रिचार्ड गार्बे, जिसने इस दार्शनिक शाखा का विशेष अध्ययन किया है, कहता है : “कपिल के सिद्धान्त में, संसार के इतिहास में सबसे प्रथम, मानव-मन की पूर्ण स्वतन्त्रता तथा अपनी शक्तियों में उसका पूर्ण विश्वास दिखाई दिया।”<sup>२</sup> भारत में उत्पन्न यह दर्शन सर्वाधिक सारगर्भित पद्धति है।<sup>३</sup> जो लोग उक्त मूल्यांकन को अतिशयोक्ति मानते हैं, वे भी यह तो स्वीकार ही करेंगे कि यह विशुद्ध दर्शन के क्षेत्र में एक विलक्षण प्रयास है।

इस दर्शन का नाम 'सांख्य' इसलिए हुआ क्योंकि यह सैद्धान्तिक अनुसंधान के द्वारा अपने परिणामों पर पहुँचता है। कतिपय विद्वानों के अनुसार, 'सांख्य' नाम 'संख्या' के कारण हुआ, जो उचित ही है, क्योंकि यह दर्शन हमें विश्व के तत्त्वों का विश्लेषणात्मक परिगणन देता है। किन्तु यह परिगणन की प्रवृत्ति ममरन हिन्दू विचारधारा की पद्धतियों में सामान्य रूप से पाई जाती है। प्राचीन पाठ्य पुस्तकों में 'सांख्य' का प्रयोग दार्शनिक विचार के लिए हुआ है, न कि परिगणन के अर्थों में<sup>४</sup>। यह विशिष्ट दर्शन, जो सावधानतापूर्वक विचार करके पुरुष अथवा आत्मा तथा अन्य सत्ताओं के स्वरूप की व्याख्या करता है<sup>५</sup>, अपना नाम सार्थक करता है।<sup>६</sup>

१. फिलामफी ग्राफ गैशियण्ट इण्डिया, पृष्ठ ३०। और देखिए टेवीज : सांख्यकारिका पृष्ठ ५।

२. सांख्यप्रवचनभाष्य, पृष्ठ १४।

३. गार्बे : फिलामफी ग्राफ गैशियण्ट इण्डिया, पृष्ठ ४४। महाभारत सांख्य का परिसंख्यान, अथवा सम्पूर्ण गणना के साथ साहचर्य बनाता है। देखिए १० : ११३६३; १० : ११४०६, ११४१०। विटरनीज कहता है : “सा प्रतीत होता है कि यह सिद्ध है कि पिथागोरस पर भारतीय सांख्य का प्रभाव पड़ा था। कैलकटा रिव्यू, १६२५, पृष्ठ २१।

४. देखिए भागवत दर्शन, प्रथम खण्ड, पृष्ठ ४८५-८६। तुलना गीजिए, महाभारत, १२ : ११६३४।

दोषाणा-च गुणाना-च प्रमाणं प्रविभागतः।

कञ्चिदर्थमभिप्रेत्य सा सन्त्युपधार्यताम् ॥

किसी एक व्याख्या में उद्देश्य में दोषों तथा गुणों को एक-एक करने तोलना; इसे संख्या समझना चाहिए। सांख्य का जल्लेख मंदा ही संख्या के सम्बन्ध में नहीं होता। विशुसहस्रनाम पर अपनी टीका में शंकराचार्य एक वाक्य उद्धृत करने हैं, जहाँ सांख्य में तात्पर्य विशुद्ध आत्मा के स्वरूप का ज्ञान है। “शुद्धात्मतत्त्वविज्ञानं सांख्यभिव्यभिधीयते।”

देखिए हाल : सांख्यसार, पृष्ठ ५।

५. तुलना कीजिए, सम्यग्विवेकेनात्मकधनम्।

६. यह भी सुझाव दिया जाता है कि उक्त दर्शन का नाम इसके सर्वप्रथम संस्थापक संख के नाम पर पड़ा, यद्यपि इस कल्पना के लिए बहुत कम साक्ष्य मिलती है। देखिए हाल : सांख्यसार, पृष्ठ ३।

## २

## पूर्ववर्ती परिस्थिति

विचारधारा के इतिहास में कोई भी विषय सर्वथा नया नहीं होता। कोई भी विचारपद्धति किसी एक मनुष्य के मर्तृष्क से अपनी पूर्णता में प्रकट नहीं होती। मस्थापक के कार्य करने के लिए आध्यात्मिक दार्शनिक विचार और सिद्धान्त पहले में अवश्य विद्यमान रहते हैं, जिनसे उसे आवश्यक सामग्री प्राप्त होती है। हमने ऋग्वेद में प्रतिपादित विद्वत्विज्ञान<sup>१</sup> का विवरण देने के लिए साख्य के प्रकृत-पुरुष-सिद्धान्त की कुछ अस्पष्ट पूर्व-प्रकल्पनाओं का उल्लेख किया था। जब हम उपनिषदों की ओर आते हैं तो हम उनकी नानाविध शिक्षाओं में साख्य-दर्शन के मुख्य-मुख्य विचारों को पाते हैं।<sup>२</sup> उपनिषदों के रचयिता सब एक समान ही विचार नहीं करते थे। उनमें से कुछ ने ऐसे सुझाव तो प्रकट कर दिए जिनका परिष्कार साख्यदर्शन में किया गया, किन्तु वे स्वयं वहाँ तक नहीं पहुँचे। साख्यदर्शन जब यह दावा करता है कि उसका आधार उपनिषदों में है तो यह एक सीमा तक उचित है यद्यपि उपनिषदों की मुख्य प्रवृत्ति साख्य के द्वैतवाद के सर्वथा प्रतिकूल है। साख्य के विश्व-सम्बन्धी विचार में उपनिषदों की यथावत् प्रवृत्ति पर बल दिया गया है। साख्य के सम्बन्ध में सबसे प्रथम उन्नय श्वेताश्वर उपनिषद् में मिलता है।<sup>३</sup> यद्यपि वेम अश जिनका समन्वय उक्त दर्शन में किया गया है, उससे पूर्व के उपनिषदों में भी पाए जाते हैं। न केवल पुनर्जन्म तथा ससार की असागरता के ही भाव, किन्तु ऐमे-ऐमे मुख्य सिद्धान्त भी, जैसे कि ज्ञान मोक्ष का साधन है और पुरुष विद्युद्ध प्रमाता है, उपनिषदों से लिए गए हैं।<sup>४</sup> कठोपनिषद्<sup>५</sup> में प्रकृति के स्तर पर विकास-शृङ्खला में सबसे ऊँचा स्थान 'अव्यक्त' को दिया गया है, जिससे महान आत्मा, बुद्धि, मन, पदार्थ (विषय) और इन्द्रिया क्रमशः उत्पन्न होती हैं। अहंकार का उल्लेख नहीं है, और परम आत्मा (सर्वोपरि ब्रह्म) की मत्ता को स्वीकार किया गया है। तो भी विश्व-विकास का यह सबसे प्रथम वर्णन है, जिसका उपयोग साख्य के विचारकों ने किया प्रतीत होता है। प्रकृति की सबसे प्रथम उपज का महत् का नाम दिया गया और उस विचार का स्वाभाविक उद्भव उपनिषद् के उस भाव से है जिसके अनुसार आद्य असंस्कृत प्रकृति को उत्पन्न करने के पश्चात् सर्वोपरि ब्रह्म सृष्टि में सबसे पूर्व उत्पन्न होकर फिर से अभिव्यक्त

१. भारतीय दर्शन, प्रथम खण्ड, पृष्ठ ४१-४५।

२. देखिए भारतीय दर्शन, प्रथम खण्ड, पृष्ठ २३८-२६।

३. ६ : १३।

४. बुद्धदाशयक उपनिषद्, २ : ८, १६ ; ३ : ८, ७ ; ४ : ३, १५। और देखिए मुख्यक उपनिषद्, ३ : १, १।

५. ३ : १०-११। और देखिए ६ : ७-११। तुलना कीजिए छान्दोग्य उपनिषद्, ६ : ८, ६।

होता है।<sup>१</sup> मानसिक व्यापारों का वर्गीकरण प्रश्नोपनिषद् के निद्रा तथा स्वप्न आदि की अवस्थाओं के वर्णन से उदित हुआ, ऐसी सम्भावना की जाती है।<sup>१</sup> श्वेताश्वतर उपनिषद्<sup>१</sup> में सांख्य के विश्व-सम्बन्धी सिद्धान्तों, तीन गुणों का अधिक परिष्कृत वर्णन किया गया है, यद्यपि सांख्य ने तत्त्वों को अपने मुख्य सिद्धान्त ईश्वरवाद से गौण स्थान दिया है। उक्त उपनिषद् प्रधान तथा माया एव ब्रह्म और पुरुष को समान मानती है।<sup>१</sup> 'मैत्रायणी' उपनिषद्, जो बौद्ध-काल के पीछे की बनी प्रतीत होती है, परिष्कृत सांख्य से सुपरिचित है और तन्मात्राओं,<sup>१</sup> तीन गुणों<sup>१</sup> (अर्थात् सत्त्व, रज्ज् और तमस्) और आत्मा तथा प्रकृति के भेद का उल्लेख करती है।<sup>१</sup> उपनिषदों में इन परिभाषाओं का प्रयोग सामान्य तथा अनिश्चित रूप में हुआ है, जिन्हें परवर्ती दर्शन-पद्धतियों ने विशेष अर्थ दे दिए हैं।

जैकोबी का यह विचार कि सांख्य एक पूर्ववर्ती भौतिकवादी सम्प्रदाय का ही परिष्कृत रूप है, प्रमाणित नहीं होता। परमार्थ सत्ता तथा आत्मा के स्वानन्त्य पर आग्रह रहने के कारण, सांख्य ने मानसिक प्रतीति-सम्बन्धी समस्त भौतिकवादी विचारों के विरुद्ध प्रचार को अपना लक्ष्य बनाया। सांख्य के विकास में हमें कोई भी अवस्था ऐसी प्रतीत नहीं होती कि जहाँ पर इसका भौतिकवाद के साथ साम्य प्रदर्शित किया जा सके।

प्रारम्भिक बौद्ध दर्शन के साथ सांख्य का सम्बन्ध होने से अधिकतर इस बात की कल्पना की जाती रही है कि दोनों में परस्पर विचारों का आदान-प्रदान हुआ है।<sup>१</sup> यद्यपि जो सांख्यग्रन्थ आज हमें उपलब्ध है, वे बौद्ध धर्म के प्रादुर्भाव से बाद के हैं और हाँ सकता है कि इनपर बौद्ध सिद्धान्तों का प्रभाव पड़ा हो, परन्तु सांख्य के विचार बुद्ध से पूर्व विद्यमान थे,<sup>१</sup> और बौद्ध मत को

१. ऋग्वेद, १० : १२, १। तुलना कीजिए महाभारत, १२ : ३११, ३।
२. ४। तुलना कीजिए, सांख्य के सूक्ष्म शरीर की इस उपनिषद् की १६ तत्त्वों की सत्ता के साथ।
३. भारतीय दर्शन, प्रथम खण्ड, पृष्ठ ४६६-७६; देखिए श्वेताश्वतर उपनिषद्, १ : ४; ४ : ५।
४. १ : १०; ४ : १०; ३ : १२; और ४ : १।
५. देखिए भारतीय दर्शन, प्रथम खण्ड, पृष्ठ १२६। पारटिप्पणी; कीथ : सांख्य, पृष्ठ १४-१५। 'नृसिंहतापनीय', 'गम' तथा 'चूलिका' ये सब सांख्य के सिद्धान्तों से अत्यन्त प्रभावित हैं।

६. ३ : २, और देखिए छान्दाग्य उपनिषद्, ६ : ३।

७. २ : ५; ५ : २। कुछ विद्वान् तीन गुणों के विचार को छान्दाग्य उपनिषद् में वर्णित तीन रंगों से सम्बद्ध समझते हैं, जिनकी पुनरापूर्ति श्वेताश्वतर उपनिषद् में भी की गई है।

८. ६ : १०। तुलना कीजिए कीथ : 'सांख्य में' १। विषय विवरण-सहित कम है जो उपनिषदों में किसी न किसी स्थान पर न मिल सके। (सांख्य, पृष्ठ ६०)।

९. देखिए भारतीय दर्शन, प्रथम खण्ड, पृष्ठ ४३६-३७।

१०. "हिन्दू तथा बौद्ध ग्रन्थों, दोनों में इस विषय के पर्याप्त प्रमाण मिलते हैं कि सांख्य और योगदर्शन निःसन्देह प्राचीन तथा प्राभाषिक ग्रन्थ हैं और बुद्ध के समय से पूर्व इनका प्रचलन था।"<sup>१</sup>

साख्य का उद्भव-स्थान मानना असम्भव है। ससार दुःखमय है, वैदिक यज्ञों को गौण स्थान देना तथा कठोर तपस्याओं का त्याग, ईश्वरवाद के प्रति उदासीनता तथा ससार के सनन बनने (परिणामिनित्यत्व) में विश्वास, ये सब साख्य तथा बौद्धमत में एकसमान हैं। ये आकस्मिक समानताएँ परस्पर प्रादान-प्रदान की कल्पना के औचित्य को सिद्ध करने के लिए पर्याप्त नहीं हैं। विद्वेषतः जबकि दोनों में परस्पर भेद भी स्पष्टरूप से लक्षित होता है। बौद्धधर्म साख्य के मुख्य-मुख्य सिद्धान्तों, जैसे निष्क्रिय (साक्षीरूप) पुरुष, परमतत्त्वरूप प्रकृति तथा गुणों की प्रकल्पना, में से एक को भी स्वीकार नहीं करता। यदि बौद्धों की कार्य-कारण-शुद्धता, किन्हीं अंशों में, साख्य के विकामवाद के साथ समता रखती है तो इसका कारण यह है कि दोनों का ही उद्भवस्थान उपनिषद् है। क्या बुद्ध के समय में साख्य स्वरूप से अनीश्वरवादी था, यह ठीक-ठीक नहीं कहा जा सकता।

महाभारत में हमें स्पष्टरूप में साख्य के समान एक निश्चयात्मक विचार-पद्धति मिलती है।<sup>१</sup> अनुगीता में पुरुष तथा प्रकृति के भेद की व्याख्या दी गई है।<sup>२</sup> पुरुष ज्ञान का प्रमाता (विषयी) है जो पञ्चीमवा तत्त्व है और उसके विपरीत अन्य चौबीस तत्त्व जो प्रकृति के हैं व ज्ञान के विषय (पमेय) हैं।<sup>३</sup> आत्मा तथा प्रकृति के मौलिक भेद का पहचान लेने पर ही मोक्ष की प्राप्ति हो सकती है।<sup>४</sup> आत्माओं की अनेकता अनुभवगम्य है। जीवात्माएँ तभी तक अनेक हैं जब तक कि उनका सम्बन्ध प्रकृति से है, किन्तु जैसे ही वे प्रकृति से अपने पार्थक्य का सम्यक् ज्ञान प्राप्त कर लेती हैं, वे छब्बीसवें तत्त्व अर्थात् ईश्वर के पास लौट जाती हैं।<sup>५</sup> महाकाव्यों के दर्शन का स्वरूप निश्चित रूप से ईश्वरवादी है और उसमें जो कुछ साख्य के अंश विद्यमान हैं उन्हें ईश्वरवाद की ही ओर लगाया गया है। कहा गया है कि आत्मा अपने-आपसे गुणा का प्रादुर्भाव करता है, जैसे कि एक मकड़ी अपने-आपसे जाला बुनती है।<sup>६</sup> प्रकृति पूर्ण के वश में रहकर कार्य

(राजेन्द्रान मिश्र, योगसूत्र, पृष्ठ १६)। बौद्ध किम्बदन्तियों में कहा गया है कि कपिल बुद्ध के पूर्ववर्तियों में से एक थे। देखिए गाँवें कृष्ण 'साख्यप्रवचनसूत्रवृत्ति', पृष्ठ ३। ग्लाना कीजिए, ब्रह्मज्ञानसा से : "ऐसे आत्मा हैं, जिनमें कुछ तपस्वी और ब्रह्मज्ञान है, जो निरवगती है और जो चार्वाकियों को धारणा करते हैं कि आत्मा और जगत् दोनों विद्यमान हैं। उन्हें तप का व्यसन है, और अपने तप के फलिकर्षों की निम्न प्रकार से घोषणा करते हैं, जो उनकी तर्कशैली में तथा शास्त्रीय ज्ञान में अच्छी तरह परिभाषित होकर निकले हैं। आत्मा नित्य है; और यह जगत्, जो कि नित्य वस्तु को जन्म नहीं देता, पर्वत के गिरकर की भाँति अचल है, एक मुक्त समुद्र में की भाँति स्थिर है, और यह जीवित प्राणी, यद्यपि ये एक जन्म से दूसरे जन्म में जाते हैं, जीवन की एक स्थिति में गिरकर फिर से दूसरी स्थिति में पहुँच जाते हैं, किन्तु ये सर्वदा रहते हैं।"

१. भारतीय दर्शन, प्रथम खण्ड, पृष्ठ ४६१-६४।

२. १४ : ५०, ८ में आगे।

३. महाभारत, १२ : ३०६, ३६-४०।

४. १२ : ३०७, २०।

५. १० : ३५०, २५-२६ ; १२ : ३५१, २-४।

६. १० : २८५, ४०।

करता है।<sup>१</sup> कहा गया है कि वह पुरुष की ही उपज है, जिसके अन्दर वह (प्रकृति) समय-समय पर समा जाती है।<sup>१</sup> महत्, अहंकार और मन सर्वोपरि आत्मा के विश्व-सम्बन्धी व्यापार हैं। साख्यदर्शन के संस्थापक कपिल को एक बहुत बड़ा महात्मा तथा पुण्यम्मृतिपुरुष माना गया है। यह स्पष्ट है कि साख्य ने अपना परवर्ती विशिष्टरूप महाकाव्य में भी प्राप्त नहीं किया था, क्योंकि उदाहरण के रूप में उनमें तन्मात्राभा का वर्णन नहीं है। तत्त्वों की व्यवस्था तथा विकास के सम्बन्ध में भिन्न-भिन्न विचार मिलते हैं। इस विषय पर शास्त्रीय साख्य के प्रति निकटतम पहुँच अनुगीता में पाई जाती है।<sup>१</sup> पञ्चशिक्ष<sup>२</sup> तथा असित देवल<sup>३</sup> के विचारों का उल्लेख किया गया है। कहा गया है कि आसुरि ने पञ्चशिक्ष का साख्य की शिक्षा दी, और महाकाव्य के उक्त सुभाव की पुनर्-र्हित साख्यकारिका में हुई है। आसुरि तथा पञ्चशिक्ष दोनों ही ईश्वरवादी साख्य के अनुयायी हैं और ब्रह्म की सर्वश्रेष्ठता में आस्था रखते हैं। जीवात्मा का स्वातन्त्र्य केवल अपक्षाकृत है। साख्य के विचारों तथा पञ्चशिक्ष के विचारों में ब्योरे-सम्बन्धी कितने ही महत्त्वपूर्ण मतभेद पाए जाते हैं।<sup>१</sup>

मनु<sup>४</sup> यद्यपि साख्य का नाम नहीं लेता, ता भी प्रथम अध्याय में दिया गया मृष्टि का वर्णन, ज्ञान के तीन उद्भवस्थान<sup>५</sup> तथा तीनों गुणों का ब्योरेवार वर्णन<sup>६</sup> साख्य के प्रबल प्रभाव को दर्शाते हैं। पुराणों<sup>७</sup> तथा परवर्ती वेदान्त रचनाओं में साख्य सिद्धान्त का उपयोग किया गया है, यद्यपि वे इसके अनी-श्वरवादी तत्त्वज्ञान को कोई प्रशंसा नहीं देते और उक्त दर्शन की प्राचीनता का निर्णय करने में बहुत कम उपयोगी सिद्ध होते हैं।

१. १० : ३१६, १२ ; १० . ३१५, २ ।      २. १० : ३०३, ३१ से आगे ।  
 ३. १४ : ६०-६२ ।      ४. १० : २१६ ; १२ : ३२१, ६६-११२ ।  
 ५. १२ : -७६ ।

६. मन ने ही समान, जगत् वह छठी ज्ञानान्द्रय मानता है, पञ्चशिक्ष शक्ति को छठी कर्मेन्द्रिय मानता है। १० . २१६ में तदा ग विवरण से १० . ३१६, ६६-११२ में दिया गया विवरण भिन्न है, जिसमें कहा जाता है कि पञ्चशिक्ष न तीस त ४ को माना है। कभी कभी यह कहा जाता है कि यह पिछला विचार पञ्चशिक्ष सम्प्रदाय का एक पूर्ण रूप है। यह निर्णय करना कठिन है कि यह पञ्च-शिक्ष सम्प्रदाय की परम्परा वाला पञ्चशिक्ष वही है जिसका उल्लेख महाकाव्य में आया है या उससे भिन्न है, क्योंकि महाभारत में जा उसके विचार दिए गए हैं, उनमें तथा साख्य और योग के ग्रन्थों में दिए गए पञ्चशिक्ष के विचारों में भेद है। प्राक्तेन दामगुण चरक के चिकित्साशास्त्र से इसमें लगभग मिलते-जुलते विचारों का एक लम्बा सांग्रह देने के, 'हिस्मरी आफ इण्डियन फिलासफी', पृष्ठ २१३ से आगे। किन्तु तन्मात्राभा का कोई उल्लेख नहीं है, और पुरुष तथा प्रकृति दोनों को अव्यक्त माना गया है, और न ही पुरुष को निष्क्रिय तथा भावनाशून्य माना गया है। ब्रह्म की दशा को प्राप्त कर लेने को मोक्ष कहा गया है। इस विवरण पर वेदान्त, न्याय-वैशेषिक तथा बौद्धदर्शन और साख्यदर्शन के विचारों का प्रभाव पड़ा है।

७. भारतीय दर्शन, प्रथम खण्ड, पृष्ठ ४७५-७६ ।

८. १२ : १०५ ।

९. १२ : २४-२५ ।

१०. खैलप भागवत, ३ : ५ ; मत्स्य, ३ ; अग्नि, १७ ; मार्कण्डेय, ४५

सांख्य के विचार, जैसे कि हमें उपनिषदों, महाभारत, भगवद्गीता और मनुस्मृति में मिलते हैं, ईश्वरवाद की ओर झुकते हैं। पुरुष और प्रकृति स्वतन्त्र सत्ताएं नहीं थीं, बल्कि केवल ईश्वर की ही स्थितियां थी। अश्वघोष के बुद्धचरित में हमें बुद्ध तथा उसके भूतपूर्व शिक्षक 'अराड' की भेंट का वर्णन मिलता है जो सांख्य-सिद्धान्तों को मानता था, यद्यपि उनमें ईश्वरवादिता का पुट था। यह अधिक सम्भव प्रतीत होता है कि सांख्य का सबसे पूर्व का रूप एक प्रकार का यथार्थवादी ईश्वरवाद था, जो उपनिषदों के विशिष्टाद्वैत के समीप पहुंचता है। सांख्य के इस प्रकार के रूप को तो उपनिषदों के उपदेशों का युक्तियुक्त परिष्कृत रूप माना जा सकता है। किन्तु द्वैतवादी सांख्य को, जो पुरुषों के अनेकत्व तथा प्रकृति की स्वतन्त्रता पर बल देता है और परमतत्त्व के वर्णन को बिल्कुल छोड़ देता है, उपनिषदों की शिक्षाओं के अनुरूप किसी भी अवस्था में नहीं कहा जा सकता। प्रश्न उठता है कि सांख्य ने जो परमतत्त्व के सिद्धान्त को सर्वथा छोड़ दिया वह कैसे हुआ, क्योंकि इसको साथ लेकर ही तो सांख्यदर्शन को सन्तोषजनक माना जा सकता था। बौद्धदर्शन के उदय के पश्चात् तक सांख्य ने एक सुव्यवस्थित दर्शन का रूप धारण नहीं किया था। जब बौद्धधर्म ने यथार्थवाद को चुनौती दी तो सांख्य ने उस चुनौती को स्वीकार किया और आत्माओं तथा प्रमेय पदार्थों की यथार्थता के पक्ष में युक्तियुक्त आधार पर तर्क उपस्थित किया। जब इस दर्शन का विकास विशुद्ध युक्तियुक्त आधार पर हुआ तो इसे बाध्य होकर यह स्वीकार करना पड़ा कि ईश्वर की सिद्धि में कोई प्रमाण नहीं है।

### ३

#### साहित्य

परम्परा एक मत होकर कपिल को सांख्यदर्शन का रचयिता स्वीकार करती है। कुछ कहते हैं कि वह ब्रह्मा का पुत्र है, दूसरे कहते हैं कि वह विष्णु का

१. "महाकाव्य तथा अन्य प्राचीन सामग्री के अध्ययन ने मुझे निश्चय करा दिया है कि ऐसा एक वाक्य भी नहीं है जिसके आधार पर सांख्य पर ब्रह्म अथवा ईश्वर के प्रति अविश्वास का टोप लगाया जा सकता हो" (फ्रैंक कलिन इजटन : अमेरिकन जर्नल ऑफ फिलालोजी, ४५ : १, पृष्ठ ८)। महाभारत, १२ : ११०३६ को आधार रखते सांख्य और योग के मेट पर बल देनेवाला माना जाता है। सांख्य ईश्वर को नहीं मानता तथा योग ईश्वर को मानता है। इजटन उक्त मम्मति का विरोध करता है, किन्तु महाभारत के उन वाक्यों का समाधान करना कठिन है जो छत्वीस तत्त्वों वाले सांख्य को पच्चीस तत्त्वों वाले सांख्य से भिन्न करने हैं। पच्चीस तत्त्वों वाला सांख्य परमतत्त्व अथवा ईश्वर के प्रति सर्वथा उदासीन है (१२ : ३००)। किन्तु यह सत्य है कि महाभारत पिछले मन का समर्थन नहीं करता।

२. श्वेताश्वतर उपनिषद्, ५ : २। तुलना कौजिप, महाभारत, मोक्षधर्म।

सांख्यस्य वक्ता कपिलः परमार्थः पुरातनः।

द्विरवयवार्थो योगस्य वक्ता नान्यः पुरातनः ॥

३. महाभारत, १२ : ३४०, ३७ ; रामायण, १ : ४०-४१।



अवतार है, और कुछ उसे अग्नि का अवतार मानते हैं।<sup>१</sup> उक्त मत यद्यपि सब कल्पनात्मक है, पर इतना अवश्य है कि कपिल नामक एक ऐतिहासिक व्यक्ति अवश्य रहा है। जो सांख्य विचारधारा के लिए उत्तरदायी है। यदि हम उसका समय बुद्ध से पूर्व की शताब्दी में रखे तो हम भूल नहीं करेंगे।<sup>२</sup> यह दर्शाने के लिए हमारे पास कोई प्रमाण नहीं है कि 'सांख्यप्रवचनमूत्र' और 'तत्त्वसामान्य' का निर्माण कपिल ने किया, यद्यपि कपिल को उक्त दोनों ग्रंथों का कर्ता कहा जाता है। ईश्वरकृष्ण अपनी कारिका में अपने को आसुरि और पञ्चशिख में से गुजरनेवाली कपिल की शिष्य-परम्परा में मानता है।<sup>३</sup> आसुरि सम्भवतः ६०० ई० पू० हुआ, यदि यह वही आसुरि है जो शतपथ ब्राह्मण में सम्बन्ध रखता है। गाबे के विचार में पञ्चशिख को पहली शताब्दी में रखा जा सकता है। कुछेक इधर-उधर पाए जानेवाले सन्दर्भों के आधार पर, जो हम तक पहुँच सके हैं, पञ्चशिख तीन गुणों की प्रकल्पना को मानता था। वह पुरुषों को आणविक आकार का मानता था,<sup>४</sup> और पुरुषों व प्रकृति के सम्बन्ध का कारण कर्म नहीं, बल्कि भेद का अभाव मानता था।<sup>५</sup>

ईश्वरकृष्ण की सांख्यकारिका सांख्य-सम्प्रदाय का सबसे प्राचीन तथा सबसे अधिक प्रचलित पाठ्य-ग्रन्थ है। इसके नाम से यह स्पष्ट है कि सांख्यदर्शन का यह पहला ग्रन्थ नहीं है। चीनी परम्परा के अनुसार, विन्ध्यवास ने वर्षगण के ग्रन्थ को फिर से लिखा। यदि विन्ध्यवास वही है जो कारिका का रचयिता है तो परिणाम यह निकलता है कि कारिका एक अन्य पूर्वलिखित ग्रन्थ पर आधारित थी, जिसके विषय में हमें कुछ पता नहीं है।<sup>६</sup> यह तीसरी शताब्दी का ग्रन्थ

१. भागवत, ३ : २४, ३६ ; २ : ७, ३।

२. सांख्यप्रवचनभाष्य, ६ : ७०।

३. वेङ्क का मत है कि सांख्य वर्तमान दर्शानों में सबसे पुराना है (हिस्ट्री ऑफ इण्डियन लिटरेचर, पृष्ठ २३५)। महाभारत सांख्य तथा योग का बहुत प्राचीन दर्शन बताता है। मनातने द्वे, १० : १३७११।

४. सांख्यकारिका, ७०। महाभारत के अनुसार (१२ : २१८, १४-१५), कपिल के उत्तराधिकारी हैं—आसुरि, पञ्चशिख, गाग्य और उलूक। चीनी परम्परा के अनुसार, एक पञ्चशिखी कथा का शिष्य था। यह प्रकट है कि वह पञ्चशिख में भिन्न था। दोखा यूई : वैशेषिक फिलासफी, पृष्ठ ७-८। महाभारत में 'जनकपञ्चशिखमवाद' पर एक परिच्छेद है और उसमें की कुब्ज सम्प्रदायों को योगभाष्य में उद्धृत किया गया है।

५. सांख्यप्रवचनभाष्य, १ : १८७।

६. यागभाष्य, तत्त्वशास्त्रदी, १ : ३६।

७. सांख्यप्रवचनभाष्य, ६ : ६८।

८. तत्त्वसामान्य का विचार है कि विन्ध्यवामी ईश्वर कृष्ण की एक उपाधि थी (जर्नल ऑफ रायल एशियाटिक सोसायटी, १९०५)। गुणरत्न उन्हें भिन्न-भिन्न मानता है (तर्कहन्वन्दीपिका, पृष्ठ १०२, १०४)।

९. भागवत में हमें बताया गया है कि सांख्यग्रन्थों का केवल एक भाग ही हम तक पहुँच सका है और एक बड़ा भाग काल की गति से लुप्त हो गया है। १ : ३, १०। विश्वामित्र का मत है कि अनेक ग्रन्थों को काल खा गया है—कालार्कभङ्गितम् (सांख्यप्रवचनभाष्य, भूमिका)। सांख्यकारिका की अन्तिम कारिका में इस प्रकार का पाठ मिलता है : "सम्पूर्णं षष्टितन्त्रं के विषयों का सत्तर कारि-

है।<sup>१</sup> गौडपाद ने कारिका पर एक टीका लिखी। क्या यह टाक्यकार वहा ह जो माण्डूक्योपनिषद् पर लिखी गई 'कारिका' का रचयिता है? इसका निर्णय नहीं किया जा सकता, क्योंकि दोनों ग्रन्थों में विचारों की भिन्नता है। वह क्योंकि वाचस्पति से पूर्व हुआ, इसलिए उसे आठवीं शताब्दी में रखा जा सकता है।<sup>१</sup> वाचस्पतिकृत सांख्यतत्त्वकौमुदी (नौवीं शताब्दी) एक प्रसिद्ध ग्रन्थ है। नारायणकृत सांख्यचन्द्रिका कारिका पर लिखा गया ग्रन्थ है।

काश्यों में प्रतिपादन किया गया है, किन्तु पञ्चान्न के रूप में समझानेवाली कृष्णार्थी तथा विवादात्मक प्रश्नों को छोड़ दिया गया है।<sup>१२</sup> यह माना जाता है कि उक्त कारिका प्राचीन है, क्योंकि गौडपाद ने, जो कारिका का सबसे प्रथम टीकाकार है, इसका उल्लेख नहीं किया है। गुणारण ने पठित-त्रोद्धार का उल्लेख किया है। कहा जाता है कि आमुनि ने इसे प्रचलित किया और पञ्चशख ने इसे निरीश्वर-वादिता का रूप देकर इसे कपिल को रचना बता दिया। ता भी इस सब विषय में कोई निश्चित मत नहीं दिया जा सकता। वाचस्पति तथा नारायण की मूर्धनि में पठित-त्र में किसी ग्रन्थ का उल्लेख न होकर केवल साठ विषयों की किसी योजना का ही उल्लेख है। संभवतः यही समाधान जैन 'अनुयोग-द्वारसूत्र' में उल्लिखित पठित-त्र के विषय में भी सत्य हो। अर्द्धबुध-धर्मगर्भिता (१०) के अनुसार, माख्य एक ईश्वरवादी दर्शन है, जिसमें साठ विभाग हैं, जिसके दो भाग हैं अर्थात् बत्तीस प्रकृति के तथा अर्द्धाईस विप्रकृति-सम्बन्धी विभाग हैं। वाचस्पति अपनी तत्त्वकौमुदी (७०) में राजवातिक में एक मन्द-उद्धृत करता है, जिसका आशय यह है कि इसका नाम पठित-त्र इसलिए पड़ा क्योंकि यह प्रकृति-सम्बन्धी साठ विषयों का, इसके एकत्व का, तथा पुरुष में मेद आदि का प्रतिपादन करता है। एक चीनी परम्परा के अनुसार, पठित-त्र का रचयिता पञ्चशख को बताया गया है, किन्तु कभी-कभी इसका श्रेय वांगमय्य को दिया गया है। देखिए भागती, २ : १, ३।

१. बौद्धभिन्नु परमार्थ (छठी शताब्दी) ने चीनी भाषा में इसका अनुवाद किया और उसपर एक टीका भी लिखी। चीनी परम्परा के अनुसार विन्धवाम को वसुधन्वु में पूर्व हुआ बताया जाता है जो कारिका में दूसरी कारिका को उद्धृत करता है। देखिए यज्ञ : वैशेषिक फलशास्त्री। चर्हि विन्धवाम कारिका का रचयिता हो, जैसा कि कीथ का सुभाव है, (भारत्य, पृष्ठ ७५ ; इंग्लिश लॉजिक एण्ड एथो-मिडम, पृष्ठ २४८ ; कर्ममीमांसा, पृष्ठ ४६), अथवा उसपर टीका करनेवाला था, जैसा चलवकर का मत है, (भगवद्गीता कौमोरेणन वान्यूस, पृष्ठ १७५-७८), ईश्वरकृष्ण वसुधन्वु में पूर्व हुआ, जिसका समय अब चौथी शताब्दी बताया जाता है। स्वप्नेश्वर ईश्वरकृष्ण तथा कालिदास को एक बताया है। 'ईश्वरकृष्णनाम्ना कालिदासेन कृताः कारिकाः।' देखिए हाल : माख्यमार, पृष्ठ २६। ईश्वरकृष्ण निश्चित रूप में अनीश्वरवादी प्रतीत होता है। यद्यपि कहा जाता है कि कारिका में सत्कारिकां थीं, तो भी हम तक केवल उनहत्तर ही पढ़ सकते हैं। वानगंगायर तिलक ने सांख्यकारिका, ६१ पर गौडपाद की टीका से विलुप्त कारिका की पुनः रचना इस प्रकार की है :

कारणमीश्वरमेव भूतने कालं परं स्वभाव वा।

प्रजाः कथं निर्गुणता व्यक्तः कालवभावश्च।

गौडपाद के ध्यान में इस प्रकार की एक कारिका थी, और आगे चलकर सम्भवतः इसे देवा दिया गया क्योंकि यह विषयतापूर्वक निरीश्वरवादी थी।

२. 'माठरवृत्ति' सांख्यदर्शन का एक ग्रन्थ है, जिसका मार्त्तण रूप ही गौडपादकृत भाष्य कहा जाता है। किन्तु वृत्तिर्था साधारणतः भाष्यों के पीछे आती है, और इस तथ्य के आधार पर कि माठर-वृत्ति में सांख्यकारिका की अन्तिम तीन कारिकाओं पर टीका की गई है, इसका निमाण-काल पीछे का प्रतीत होता है। देखिए भरद्वाज्य कौमोरेणन वाःयुम्है।

. सांख्यप्रवचनसूत्र के, जो कपिल का बनाया हुआ कहा जाता है,<sup>१</sup> छः अध्याय है। इनमें से पहले तीन अध्याय सांख्य के सिद्धान्तों की व्याख्या के लिए उपयोग में लाए गए हैं, चौथे में दृष्टान्तरूप में कहानियाँ दी गई हैं, पाचवें में प्रतिप्रक्षियों के विचारों का खण्डन किया गया है, और छठा अध्याय उपसंहार के साथ समाप्त होता है। इस ग्रन्थ का निर्माण चौदहवीं शताब्दी में हुआ माना जाता है, मुख्यतः इस आधार पर कि माधवकृत सर्वदर्शनसंग्रह में इसका उल्लेख नहीं है, और उक्त ग्रन्थ में सांख्य-विषयक विवरण कारिका के आधार पर दिया गया है।<sup>२</sup> जहाँ कारिका में पूर्णरूप से द्वैतवाद का परिष्कार किया गया है, वहाँ सूत्र में एकेश्वरवाद के प्रति अधिक समन्वयात्मक प्रवृत्ति दिखाई देती है।<sup>३</sup> अनिरुद्धकृत सांख्यसूत्रवृत्ति का समय पन्द्रहवीं शताब्दी है, जबकि महादेवकृत सांख्यसूत्रवृत्तिसार १६०० ई० के लगभग लिखा गया बनाया जाता है। नागशंकरकृत लघुसांख्यसूत्रवृत्ति कुछ अधिक महत्त्व की नहीं है। सांख्यप्रवचनसूत्र पर सबसे अधिक महत्त्वपूर्ण ग्रन्थ विज्ञानभिक्षुकृत सांख्यप्रवचनभाष्य (सोलहवीं शताब्दी) है। यह ग्रन्थकार सांख्य तथा ईश्वरवादी वेदान्त के अन्तर को न्यूनतम करने का प्रयत्न करता है, क्योंकि ऐसे ही वेदान्त का यह यथार्थ वेदान्त मानता है। इसकी मम्मति में ग्रहैत वेदान्त उक्त वेदान्त का आधुनिक मिथ्यारूप है। विज्ञानभिक्षु ने आगे भी ग्रन्थ लिखे, अर्थात् सांख्यसार, योगवार्तिक, योगसारसंग्रह। इनके अतिरिक्त, उसने ब्रह्मसूत्र पर विज्ञानामृत नामक टीका भी लिखी।

१ स्वप्नेश्वर अपने 'कौमुदीप्रभा' ग्रन्थ में 'सांख्यप्रवचनसूत्र' का पञ्चशिख का बनाया हुआ बताया है, और इसमें कपिल के नाम से जानने का आचार उक्त ग्रन्थ में देखा है कि कपिल ने इस परम्परा का प्रारम्भ किया था। देखा डाल रचन सारयभार, पृष्ठ ८।

२ गुणारण (चौदहवीं शताब्दी) ने इस ग्रन्थ का उल्लेख नहीं किया है। इनके अतिरिक्त, इस पर 'भाष्य' मानहवा शताब्दी में प्रकाशित हुआ, और याद सूत्र उसमें पहले का था तो यह जानना कठिन है कि भाष्य का निर्माण और पहले क्यों नहीं हुआ। यह अन्य सब दर्शनों का उल्लेख करता है। वाचस्पति जम्गे अभिन्न नहीं है। अलावे नी, जिन्होंने अपनी पुस्तक ग्यागहवी शताब्दी के पूर्वार्ध में लिखी, ईश्वरकृष्ण तथा गोपाद के ग्रन्थों में अभिन्न है, किन्तु वह 'सूत्र' में अनभिन्न प्रतीत होता है।

३. ललना कीर्तिमान गाँवें. "विज्ञेयकर सूत्रों का रचयिता इस निरान्त अमर्याद स्थापना के लिए प्रमाण प्रस्तुत करने में बहुत ही परिश्रम करता है। इस सांख्यदर्शन की शिक्षा एक शरीरधारी ईश्वर के सिद्धान्त, ब्रह्म की एक सत्ताआधी। जन्म के अन्तर्गत, ब्रह्म का अानन्द-स्वरूप मानने के सिद्धान्त और दिव्यलोक की प्राप्ति को उन्नत उद्देश्य मानने के सिद्धान्त के सर्वथा विरुद्ध नहीं है (देखिए १ : १५, १५४ ; ५ : ६४, ६८, ११० ; ६ : ५१, ५८, ५९)। इसमें सन्देह नहीं कि सांख्यसूत्र में, अनेक स्थानों पर, सरलता के साथ दिखाई देनेवाले वेदान्त के प्रभाव के पारंगत मिलते हैं। सबसे अधिक स्पष्ट रूप में, ४ : ३ में, जो वेदान्तसूत्र, ४ : १, ११ की पक्षरराः पुनरावृत्ति है ; और ५ : ११६ में जहाँ सांख्य के प्रचलित वाक्य के स्थान में वेदान्त की पारिभाषिक मन्त्रा "ब्रह्मरूपता" का प्रयोग किया गया है" (गर्भकृत एस० वी० पी० की आवृत्ति, पृष्ठ ११)।

## ४

## कार्यकारणभाव

अब हम उन युक्तियों पर विचार करेंगे जिनके आधार पर सांख्य पुरुष और प्रकृति के द्वैतवाद पर पहुँचता है। कार्यकारणभाव के सिद्धान्त का उपयोग करके सांख्य प्रकृति के अस्तित्व की युक्ति देता है।

यह प्रकल्पना कि कार्य वस्तुतः अपने कारण में पहले से विद्यमान रहता है सांख्य दर्शन के मुख्य लक्षणों में से है। कारण की परिभाषा करते हुए सांख्य कहता है कि कारण वह सत्ता है जिसके अन्दर कार्य गुप्तरूप में विद्यमान रहता है। इसके समर्थन में वह निम्नलिखित युक्तियाँ उपस्थित करता है।<sup>१</sup> (१) अभावात्मक किमी भी क्रिया का विषय नहीं हो सकता। आकाशकुसुम उत्पन्न नहीं किया जा सकता। अस्तु को कभी भी सत् नहीं बनाया जा सकता। नीले को हजारों कलाकार भी पीले में परिवर्तित नहीं कर सकते।<sup>२</sup> (२) उत्पन्न पदार्थ उस सामग्री से भिन्न नहीं है जिससे कि वह बना है। (३) उत्पन्न होने से पूर्व वह सामग्री के रूप में विद्यमान रहता है। यदि इसे स्वीकार न किया जाए तो हर किमी वस्तु से हर एक वस्तु उत्पन्न हो सकेगी। (४) कार्यकारणभाव-सम्बन्धी योग्यता उसीमें सम्बद्ध रहती है जिसके अन्दर आवश्यक क्षमता रहती है। (५) कार्य का स्वरूप वही होता है जो कारण का होता है। अपने तात्त्विक रूप में कपड़ा धागों से भिन्न नहीं है। ऐमे पदार्थों में जो एक-दूसरे से तात्त्विक-रूप में भिन्न है, कार्यकारण-सम्बन्ध नहीं हो सकता।<sup>३</sup> जो कुछ छिपा हुआ है उसके प्रकाश में आ जाने का नाम ही विकास है, अथवा अस्तु के शब्दों में, यह सम्भाव्य सत्ता के रूप में सक्रमण है, अथवा, हेगल के शब्दों में, यह गुणावस्था से प्रकटरूप में ग्राना है। इस मत को धर्मशास्त्र का भी समर्थन प्राप्त है।<sup>४</sup> मत्कार्यवाद के उक्त सिद्धान्त के अनुसार, कारण तथा कार्य उसी एक पदार्थ की अविकसित तथा विकसित अवस्थाएँ हैं। समस्त उत्पादन उद्भाव अर्थात् विकास और समस्त विनाश अनुद्भाव अर्थात् कारण के अन्दर विलय हो जाना है।<sup>५</sup> अत्यन्त अभाव नामक कोई वस्तु नहीं है। भूतकाल तथा भविष्यत् की अवस्थाओं का नाश नहीं होता है, क्योंकि उनका प्रत्यक्षज्ञान योगियों को होता है।<sup>६</sup> सांख्य विकास (आविर्भाव) तथा अन्तर्लय (तिरोभाव) की प्रकल्पना को स्वीकार करता है।

कारण तथा कार्य भिन्न-भिन्न अवस्थाएँ हैं और इसीलिए एक-दूसरे से भिन्न हैं,<sup>७</sup> यद्यपि इस भेद का आधार हमारे क्रियात्मक स्वार्थ है। घड़ा अपने अन्दर जल को रख

१. सांख्यकारिका, ६।

२. नाडि नीलं शिल्पिसृष्टेः सापि पीतं कर्तुं शक्यते (तत्त्वकौमुदी, पृष्ठ ६)।

३. देखिए तत्त्वकौमुदी, पृष्ठ ६।

४. छान्दोग्योपनिषद्, ६ : २, २। और देखिए भगवद्गीता, ० : १६।

५. सांख्यप्रवचनसूत्र, १ : १२०-२१।

६. सांख्यप्रवचनभाष्य, १ : १९१।

७. कार्यकार्यविभागात् (सांख्यकारिका, १५)।

सकता है, किन्तु मिट्टी नहीं रख सकती। जहा उपादान कारण तथा कार्य मौलिक रूप से एक ही है, वहा क्रियात्मक रूप में वे भिन्न-भिन्न हैं क्योंकि उनसे भिन्न-भिन्न प्रयोजन सिद्ध होते हैं। तादात्म्य मौलिक है, भेद केवल क्रियात्मक रूप में है। सांख्य दो प्रकार के कारणों अर्थात् उपादान तथा नैमित्तिक में भेद करता है। जहा उपादान कारण कार्य के अन्दर प्रविष्ट होता है, वहा नैमित्तिक कारण बाहर रहने हुए अपना प्रभाव डालता है। यद्यपि कार्य कारण के अन्तर्गत है तो भी ऐसी एक वस्तु की आवश्यकता होती है जो उसे कारणात्मक स्थिति से स्वतन्त्र कर सके। वीज में से तेल निकालने के लिए उसे दम पलने है, अनाज को प्राप्त करने के लिए घान को कटने है। जब इस सहकारी शक्ति का अभाव रहता है तो कार्य उत्पन्न नहीं होता। यद्यपि कार्य शक्तिरूप में कारण के अन्दर विद्यमान रहता है, परन्तु यह शक्तिमत्ता सब एकमात्र वास्तविक रूप धारण नहीं करती। क्वावट का दूर कर देना शक्तिमत्ता के वास्तविक रूप में आने का सहचारी कारण होता है। व्याम के अनुसार, ये सहचारी अवस्थाएँ हैं - देश काल, रूप तथा आकार।<sup>३</sup> एक पत्थर के टुकड़े से पीघा नहीं निकल सकता।<sup>४</sup> दो प्रकार के माँ में भेद किया गया है। दूध में से मलाई का उत्पन्न होना एक सरल अभिव्यक्ति की अवस्था है। जब मोने में आभूषण बनाया जाता है तो यह पुनरुत्पत्ति का दृष्टान्त है। जब किसी वस्तु के स्वभाव में परिवर्तन होता है तो हमारे समक्ष धर्म-परिणाम की अवस्था आती है। जब गुण वास्तविक रूप में आ जाता है और परिवर्तन केवल बाह्य होता है तो यह लक्षण-परिणाम की अवस्था है। केवल समय के व्यतीत होने पर जो अवस्था में परिवर्तन होता है वह अवस्था-परिणाम है।<sup>५</sup> परिवर्तन हर जगह तथा हर एक क्षण में हो रहा है। हम एक ही जलधारा में दो बार पग नहीं डाल सकते, क्योंकि जल दो क्षण के लिए भी वहीं नहीं रहता। और यह भी सत्य है कि वही व्यक्ति उसी जलधारा में दोबारा पग नहीं डालता, क्योंकि इस बीच जैसे जनधारा में परि-

३. याम इन सहचारी कारणों की प्रत्याकारणात्पन्नने इस प्रकार दियाने है: "जिम प्रकार अनेक रोता का रवाभी एक ही रोता में पानसे जल ऊपर एक भग गया है-अन्य रोता को, जो उनी ऊंचाई पर है या रसेने नीचे, तब पटुना देता है, तब अपने हाथों वहा जल नहा देना, बकि केवल बीच की क्वावट रूप वाय को पाल देना" और जल अपन पल पर अय-जतों में डीङ जाता है: अथवा जिम प्रकार वही स्थिति पान की पोरी की जतों में जल तथा मिट्टी में धले हुए रामायानिक द्रव्यों को हाथ से ठेलकर नहा पटुनाता है, वा न केवल पपा देनवाती घाम आद का मारण में से है। देता है, जिसमें वह जल का घान स्वयं जडा में पपेण कर जाता है; इमी प्रकार निमित्त कारण की भी क्रिया होती है जो उपादान कारणों के साथ मिलकर महायक का कार्य करता है।"<sup>६</sup> योगभाष्य, ४ : ३।

२. योगभाष्य, ३ : १४।

३. किन्तु सांख्यदर्शन के अनुसार, को कारण को भी कार्य उत्पन्न कर सकता है (क्योंकि सब वस्तुएँ प्रकृति के परिणाम रूप हैं), यदि वे उन माया उपायों को करनेवाली कलाओं को दूर कर दिया जाए। विद्वानभिन्नु का मत है कि यदि पत्थर के अक्षर में कर्णों की वह व्यवस्था जा उसके भीतर गुप्त शक्तिमत्ता को विकसित करके अक्षर के रूप में फटने में सक्षम है, ईश्वर की सहायता से दूर हो जाए तो पत्थर में भी एक पीघा उग सकता है।

४. योगभाष्य, ४ : १३।

वर्तन हो गया वैसे ही उस व्यक्ति में भी परिवर्तन हो गया । सब वस्तुएँ तथा अवस्थाएँ, बाह्य तथा आभ्यन्तर, इस परिवर्तन के विधान के अधीन है ।<sup>१</sup> इसी परिवर्तनरूप प्रक्रिया में से मनुष्य का मस्तिष्क पूर्ववर्तियों तथा पश्चाद्वर्तियों के सम्बन्ध द्वारा कार्यकारणभाव के नियम की रचना करता है ।<sup>२</sup>

## ५

### प्रकृति

सांख्य प्रकृति की व्याख्या करने का प्रयत्न करता है कि यह तत्त्वों का एक अत्यधिक सम्मिश्रण है जो सदा परिवर्तित होता रहता है । भौतिक द्रव्य अपने-आपमें अतभौतिक तत्त्वों से उत्पन्न पदार्थ है, और उसके रूपों के विभाजन को प्रकृति की निधियों का प्रकटीकरण कहा गया है । यदि समस्त कार्य अपने कारणों के अन्दर छिपे हुए रहने हैं, और यदि हम एक अनन्त पश्चाद्गति से बचना चाहते हैं, तो एक आदिकारण, जिसका अन्य कोई कारण न हो अवश्य स्वीकार करना होगा । कार्यकारणभाव के सिद्धान्त से अनुमान द्वारा यह परिणाम निकलता है कि इस आनुभविक विश्व का परम (अन्तिम) आधार अव्यक्त प्रकृति है । सांख्यकारिका में प्रकृति के अस्तित्व को सिद्ध करने के लिए निम्नलिखित युक्तियाँ दी गई हैं ।<sup>१</sup> (१) व्यक्तिगत पदार्थों का परिमाण परिमित है । जो कुछ परिमित है वह अपने में बाह्य किसी वस्तु पर निर्भर है । इसलिए सान्त सान्त के रूप में विश्व का उद्भव-स्थान नहीं हो सकता । (२) सब व्यक्तिगत पदार्थ कुछ व्यापक लक्षण रखते हैं, और हमसे वे यह उपलक्षित करते हैं कि उन सबका कोई एक सामान्य उद्भव-स्थान होना चाहिए, जहाँ से वे सब निकलते हैं । सांख्य यह नहीं मानता कि भिन्न-भिन्न तत्त्व एक-दूसरे से पूर्णरूप में भिन्न हैं । (३) वस्तुओं के विकास में अपने को व्यक्त करना हुआ एक क्रियात्मक तत्त्व अवश्य है । विकास एक ऐसे तत्त्व को उपलक्षित करता है जो अपनी किसी भी स्थिति में समान नहीं हो सकता । जो अपने उत्पन्न पदार्थों के अन्दर रहना हुआ भी उनसे वृद्धतर है । (४) कार्य कारण से भिन्न है और इसलिए हम यह नहीं कह सकते कि सान्त तथा सोपाधिक जगत् अपना कारण अपने-आप है । (५) विश्व का एकत्व प्रकट है, जिसमें एक ही कारण का निर्देश मिलता है । सांख्य निम्नतम स्तर से उच्चतम स्तर तक विश्व के नैरन्तर्य को मानता है । पदार्थ एक निश्चित व्यवस्था में विकसित होते हैं तथा विलीन होते हैं । जगत् को प्रकृति का परिणाम कहा गया है, और प्रकृति जगत् का कारण है । प्रत्येक वस्तु किसी उत्पादक कारण का कार्य है, क्योंकि अस्तित्व से कोई वस्तु उत्पन्न नहीं होती । यदि कारण में कार्य से कम पदार्थ है तो इस अघिकाश को अस्तित्व में उत्पन्न मानना पड़ेगा । इससे परिणाम यह निकलता है कि कारण के अन्दर कार्य से या तो अधिक या कम से कम उतनी ही यथार्थता अवश्य होनी चाहिए । डेकार्ट के शब्दों में, तर्क का स्वाभाविक प्रकाश

१. सांख्यप्रबन्धनसूत्र, १ : १०१ ।

२. बुद्धिनिर्माण ।

३. १५ और १६ ।

हमें यह दिखाना है कि पदुम कारण को कार्य की पूर्ण यथार्थता, तात्पर्य तथा मूल्य को अपने अन्दर रखना चाहिए। ऐसी कोई वस्तु विकसित नहीं हो सकती जो प्रारम्भ में किसी रूप में अन्तर्बिहित न हो।<sup>१</sup> जबकि प्रत्येक कार्य का कारण है, प्रकृति का कोई कारण नहीं है।<sup>२</sup> बल्कि वह सब कार्यों का कारण है और उन्हींसे उसका अनुमान किया जाता है।<sup>३</sup> इसे प्रधान नाम दिया गया है, क्योंकि यह सब कार्यों का आधार है,<sup>४</sup> ब्रह्मा अथवा वह जो बढ़ता है,<sup>५</sup> माया अर्थात् वह जो मापती है या सीमा बनाती है। यह सत्ता की प्रारम्भिक आकृति है, जिससे जीवनों की भिन्न-भिन्न व्यवस्थाएं निकलती हैं। सांख्य पुरुष अथवा आत्मा का उद्भव अनात्म अथवा प्रकृति से निकलने की अमम्भवता को मानता है।

उत्पन्न पदार्थों के कारण होते हैं, किन्तु प्रकृति का कारण नहीं है। उत्पन्न पदार्थ पराधीन हैं, किन्तु प्रकृति स्वाधीन है। उत्पन्न पदार्थ सख्या में अनेक हैं, देश और काल में सीमित हैं, किन्तु प्रकृति एक है, सर्वव्यापक है और नित्य है।<sup>६</sup> उत्पन्न पदार्थ ते चिह्न है जिनसे उनके उद्भव का अनुमान किया जाता है। प्रकृति कभी नष्ट नहीं हो सकती और इसलिए यह कभी पैदा भी नहीं हो सकती थी। एक बुद्धिसम्पन्न तत्त्व ऐसी सामग्री नहीं हो सकता जिसमें जड़ जगत का निर्माण हो सके, क्योंकि आत्मा प्रकृति के रूप में परिवर्तित नहीं हो सकती। इसके अनिश्चित, कर्तृत्व का सम्बन्ध पुरुष अथवा आत्मा के साथ नहीं है, बल्कि अहंकार के साथ है, जो स्वयं उत्पन्न पदार्थ है।<sup>७</sup>

यह आपत्ति कि प्रकृति प्रत्यक्ष में नहीं दिखाई देती, कुछ अधिक महत्त्व की नहीं है। कितने ही ऐसे पदार्थ होते हैं जिन्हें यथार्थ माना जाता है किन्तु जो प्रत्यक्ष ज्ञान के विषय नहीं होते। ऐसे पदार्थों के सम्बन्ध में जो या तो अत्यन्त निकट है या अत्यन्त दूर है, प्रत्यक्ष सफल नहीं हो सकता। इन्द्रियों के अथवा मन के दोष, किसी अन्य पदार्थ के बीच में आ जाने से, अथवा किसी अधिक आकर्षक, उत्तेजक पदार्थ की उपस्थिति से प्रत्यक्ष निरर्थक हो जाता है। प्रकृति की सूक्ष्मता इसे प्रत्यक्ष के अयोग्य करती है।<sup>८</sup> व्यास प्रकृति की व्याख्या इस प्रकार करते हैं कि "प्रकृति वह है जो कभी नहीं है और

१. तुलना कीजिए शाने राध मुख्य तथा औपचारिक कारणों के भेदों की, जो टेकर्ट ने किए हैं।

२. सांख्यप्रवचनसूत्र, १ : ६७।

३. सांख्यप्रवचनसूत्र, १ : ११०, १३६।

४. प्रधीयते (सांख्यप्रवचनभाष्य, १ : १०५)। लोकाचार्य लिखते हैं : इने प्रकृति कहा जाता है, क्योंकि यह सब परिवर्तनों का उद्भव स्थान है ; अविद्या कहते हैं क्योंकि यह समस्त ज्ञान के प्रतिकूल है ; माया कहते हैं क्योंकि यह चित्र-विचित्र सृष्टि का कारण है। प्रकृतिरित्युच्यते विकारोत्पादकत्वाद्-विद्या ज्ञानविरोधि वात्, माया विचित्रसृष्टिकर्त्वात् (तत्त्वत्रय, पृष्ठ ४८)। समस्त भौतिक आकृतियों के एक सार्वभौम, अदृश्य आदिभौत के विषय में प्लेटो का इमी प्रकार का विचार था। देखिए 'टाइमियस', पृष्ठ २४।

५. भगवद्गीता, १४ : ३।

६. सांख्यकारिका, १० ; सांख्यप्रवचनसूत्र, १ : १०४ ; और भी देखिए योगभाष्य, ४ : १० ; सांख्यप्रवचनभाष्य, १ : ७६।

७. सांख्यप्रवचनसूत्र, ६ : ५४।

८. सांख्यकारिका, ८।

न ही अभावात्मक है, जिसका अस्तित्व है और नहीं भी है, जिसके अन्दर कोई अभाव नहीं है, जो अव्यक्त है, विशेष लक्षण से रहित है और सबकी मुख्य पृष्ठभूमि है।<sup>१</sup> यदि उसे सत् कहा जाए, जो आत्मा के प्रयोजन को सिद्ध करता हो, तो प्रकृति असत् है, यद्यपि यह वर्गीकार वृत्त की भाँति असत् नहीं है। फिर, ऐसा कोई पदार्थ जो सत् है, नष्ट नहीं हो सकता, और उत्पन्न पदार्थ प्रकृति के अन्दर अपना अस्तित्व रखने है यद्यपि एक अव्यक्त दशा में। इसके अन्दर समस्त व्यवस्थित अस्तित्व उपलक्षित है। भिन्न-भिन्न गुण अपने को मिटाते नहीं है बल्कि साम्यावस्था में रहते हैं, जो निष्क्रियता नहीं है, बल्कि एक प्रकार की प्रसारण है। प्रकृति इतनी सत् नहीं है जितनी कि शक्ति है। तीनों गुणों की साम्यावस्था होने के कारण<sup>२</sup> यह समस्त भौतिक तथा मानसिक परिवर्तनों का आधार है। यह विशुद्ध क्षमता है।<sup>३</sup> हम प्रकृति तथा गुणों के यथार्थस्वरूप को नहीं जानते, क्योंकि हमारा ज्ञान दृश्यमान जगत् तक सीमित है।<sup>४</sup> यह शब्द तथा स्पर्श से रहित है,<sup>५</sup> जो क्रियात्मक रूप में एक सीमा है जिससे परे हम नहीं जा सका। यह आनुभविक रूप में एक अमूर्तभाव है, केवल नाममात्र है।<sup>६</sup> किन्तु इसकी सत्ता को समस्त सृष्टि की पूर्वभूमिका के रूप में स्वीकार करना ही होता है।<sup>७</sup>

साख्य में दिशा गया जगत् का वर्णन, जिसमें इसके एक समाग द्रव्य का रूप दिया गया है और समस्त पदार्थ जिसके केवल भिन्न-भिन्न विन्यास (आवृत्ति) हैं जिनका निर्माण इसके परम घटकों के भिन्न-भिन्न मिश्रणों के द्वारा हुआ है, कुछ-कुछ भौतिकवाद के सिद्धान्त के साथ सादृश्य रखता है। साख्य तथा भौतिकवाद दोनों का ही प्रयत्न उस बहुत-कुछ अव्यवस्थित विचार की अपेक्षा जो ऊपरी रूपों से हमारे मस्तिष्क में बनता है, विश्व के एक अधिक युक्तियुक्त भाव को प्राप्त करने की ओर है। ये दोनों ही सिद्धान्त एक आद्य द्रव्य की परम यथार्थता पर बल देते हैं, जिसे ये नित्य, अविनाश्वर तथा सर्वव्यापी मानते हैं। विविध वस्तुओं की प्रचुरता, जो हमें अपने साधारण अनुभव में दिखाई देती है इसी अकेले द्रव्य के कारण है। किन्तु साख्य-प्रतिपादित प्रकृति की तुलना हमें विशुद्ध एवं सरल भौतिक द्रव्य के साथ नहीं कर सकते। साख्य के विचारक प्रकृति की पुरुष या उत्पन्न करने तथा पुरुष की प्रकृति या उत्पन्न करने की अक्षमता से भली प्रकार अभिज्ञ हैं। वे स्वीकार करते हैं, जबकि भौतिकवादी स्वीकार नहीं करते,

१. निःस्पर्शान्तरानुसन्धानं तदव्यक्तमलङ्कारप्रधानम् (यागभाष्य, २. ११ : साख्यप्रथमभाष्य, १ : ६१)।

२. साम्यावस्था (साख्यप्रवचनभाष्य, १ : ६१)। ३. तुलना कीर्तनसंग्रहे, १० : ६०।

४. व्यास 'षष्टितन्त्र' में निम्नाशय का एक श्लोक उद्धृत करते हैं

गुणानां परमरूपं न स्पष्टप्रथमं प्रति।

यत्तदृष्टिप्रथमं प्राणतन्मात्रं सत्सिद्धकम् ॥ (यागभाष्य, ४. १३)।

इसपर प्रतिपत्ती करने का वाच्यपत्ति का कहना है कि प्रकृति साक्षात् नहीं, अपि उ साक्षात् तेषी है- सायेंव न तु माया।

५. साख्यप्रवचनभाष्य, १ : १०८; विश्वपुरुषाण, १ : २, २०-२१।

६. मंत्रामात्रं (साख्यप्रवचनभाष्य, १. ६८)।

७. प्र-पक्षले, कृति-सृष्टिस्थाना; अथवा प्र-आगे, कृति बनाना।



कि प्रकृति का विकास एक प्रयोजन को लेकर होता है, "यह एक ऐसा तोरणद्वार है जिसमें से अदृष्टे जगत् की झलक मिलती है।" सांख्य-प्रतिपादित प्रकृति कोई भौतिक द्रव्य नहीं है, और न ही वह एक चेतनता-सम्पन्न सत्ता है, क्योंकि पुरुष को बहुत सावधानी के साथ इससे पृथक् रखा गया है। यह केवल भौतिक जगत् के पाचों तत्त्वों को ही उत्पन्न नहीं करती, बल्कि मानसिक तत्त्वों की भी जननी है। यह समस्त प्रमेय-विषयक जीवन का आधार है। मार्य्य इस विचार पर विज्ञान के द्वारा नहीं, बल्कि अध्यात्म के द्वारा पहुँचता है। यथार्थतत्त्व को उसकी पूर्णता के साथ अपरिग्रहवर्तनशील प्रमाता (विषयी) और परिग्रहवर्तनशील प्रमेय (विषय) के रूप में पृथक् किया गया है, तथा प्रकृत परिणमनशील जगत् का आधार है। यह अविश्रान्त क्रियाशील जगत् के तनाव की प्रतीक है। यह बिना चेतनता के, बिना किसी पूर्व-निर्धारित योजना के बराबर क्रियाशील रहती है, यह ऐसे लक्ष्य के प्रति क्रियाशील है जिसे यह समझती नहीं।

## ६

### गुण

प्रकृति का विकास इसकी अपनी तीन घटक शक्तियों अथवा गुणों से होता है, जिनकी कल्पना प्रकृति के कार्यों के लक्षणों के आधार पर की गई है। प्रकृति एक त्रिगुणात्मक (तीन लड़ो वाली) रम्यी है। बुद्धि में, जो एक कार्य है सुख, दुःख तथा सम्मोह—ये गुण पाए जाते हैं, और इसलिए इसकी कारणरूप प्रकृति में भी तदनुकूल गुण अवश्य होने चाहिए। ये गुण प्रत्यक्ष के विषय नहीं हैं, किन्तु इनके कार्यों द्वारा इनके अस्तित्व का अनुमान किया जाता है। इनमें से प्रथम गुण को 'सत्त्व' कहते हैं। यह कार्यक्षम चेतना है और इसलिए चेतनामय अभिव्यक्ति की ओर प्रवृत्त होता है तथा मनुष्य में सुख उत्पन्न करता है। व्युत्पत्तिशास्त्र के अनुसार, सत्त्व शब्द की व्युत्पत्ति 'सत्' से है, अर्थात् सत् वह है जो यथार्थ अथवा विद्यमान है। क्योंकि चैतन्य को इस प्रकार की सज्ञा दी जाती है इसलिए सत्त्वगुण को कार्यक्षम चैतन्य कहा गया है। गुण अर्थों में, 'सत्' वा अर्थ 'पूर्णता' भी है और इस प्रकार 'सत्त्व' वह तत्त्व है जो सौजन्य एवं सुख को उत्पन्न करता है। इसे ऊपर उठने योग्य अर्थात् हलका बतलाया गया है। दूसरा गुण रजस् है जो समस्त क्रिया का स्रोत है और दुःख को उत्पन्न करता है। रजोगुण हमें एक उत्तेजनामय सुख तथा सतत उद्यम के जीवन की ओर ले जाता है। तीसरा तमोगुण है जो क्रियाशीलता में बाधा पहुँचाता है तथा उदासीनता अथवा निरुत्साह उत्पन्न करता है। यह अज्ञान तथा आलस्य की ओर ले जाता है। सत्त्व, रजस्, और तमस् के कार्य क्रमशः प्रकाश, (अभिव्यक्ति), प्रवृत्ति (क्रियाशीलता) और नियमन

१. सांख्यकारिका, १६।

२. सखप्रकाशलाघव (तत्त्वकौमुदी, १३)।

३. दुःखोपशमकत्व, प्रवर्तकत्व, जबकि तमस् का लक्षण बताया है—मोहशुक्लवावरणैः (तत्त्वकौमुदी, १३)।

(प्रबरोध) हैं और ये क्रमशः सुख, दुःख और आलस्य (तन्द्रा) को उत्पन्न करते हैं। तीनों गुण कभी पृथक् नहीं रहते। वे एक-दूसरे को पुष्ट करते हैं तथा एक-दूसरे में मिले-जुले रहते हैं। वे एक-दूसरे के साथ घनिष्ठ रूप से सम्बद्ध हैं, जैसेकि दीपशिखा, तेल तथा दीपक की बत्ती परस्पर सटे हुए रहते हैं। ये तीन गुण ही प्रकृति के सारभूत तत्त्व हैं। सब वस्तुएँ इन तीन गुणों से मिलकर बनी हैं, और ससार में जो भेद पाए जाते हैं वे भिन्न-भिन्न गुणों की प्रधानता के कारण हैं। गुणों की इस प्रकार की कल्पना का आदिश्रोत निःसन्देह मनोवैज्ञानिक है, क्योंकि इनके अन्दर जो भेद किए गए हैं वे भावना के भिन्न-भिन्न प्रकारों के आधार पर हैं। किन्तु इतने प्रारम्भिक काल में भी, जो साख्यकारिका का समय है, गुण प्रकृति के घटको अथवा अवयवों को प्रकट करते थे।<sup>१</sup> इन्हीं गुणों की सज्ञा दी गई है, क्योंकि प्रकृति अकेली विरोध्य है और ये उसके अन्दर केवल अवयव (घटक) रूप से हैं। इन्हें किसी वस्तु-विशेष के विकास की भिन्न-भिन्न अवस्थाओं के रूप में माना जा सकता है। सत्त्व उस सारभूत तत्त्व अथवा स्वरूप का द्योतक है जिसको हमें प्राप्त करना है, और तमस् उन बाधाओं का द्योतक है जो उक्त उद्देश्य की प्राप्ति के मार्ग में आती है। इसी प्रकार रजस् उस शक्ति का द्योतक है जिसके द्वारा बाधाओं पर विजय प्राप्त की जाती है तथा सारभूत रूप अभिव्यक्त होता है। साख्य द्वारा प्रतिपादित सत्कार्यवाद के अनुसार, वस्तु सदा उत्पन्न की जाती है, किन्तु नये सिरे से रची कभी नहीं जाती। उत्पत्ति केवल अभिव्यक्तिमात्र है और विनाश तिरोग्रभाव के अतिरिक्त कुछ नहीं है। ये दोनों प्रतिक्रियाकारी शक्तियाँ की अनुपस्थिति तथा उपस्थिति पर निर्भर करती हैं। बाधाओं के हटा दिए जाने पर वस्तु अभिव्यक्त हो जाती है। जो अभिव्यक्त होता है वह सत्त्व अथवा वस्तु का रूप है, अभिव्यक्ति का कारण रजोगुण है; तमस् वह बाधा है जो सत्त्व की अभिव्यक्ति के मार्ग में उपस्थित रहती है और जिसपर विजय प्राप्त करनी है।<sup>२</sup> जहाँ सत्त्व और तमस क्रमशः विध्यात्मक सत्

१ प्रकाशक्रियाम्बिन्तिशीलम् (योगसूत्र, २ : १८)।

२ साख्यकारिका, १३।

३ त्रिगुणामक।

४. तुलना कीजिए श्वेतारवण उपनिषद्, ४.५। “अजामका लाहलशुलकृष्णाम्” शकशाचाय उन्मच्छाह्नाद्यपनिषद् में वर्णान् तीन रंगों का आधान पाते हैं, (६ : ४)। शकशाचार्य सारथ-सम्प्रदाय के एक अनुयायी द्वारा इनको यागया इन्म प्रकार में कृतं है : “इमं छन्दं मे लाल, श्वेत तथा कृष्ण मे रजस, सत्त्व और तमस का ग्रहण करना चाहिए। तदा रजसम् (भाववेश) है, क्योंकि यह स्वभावतः मनुष्य को लाल बना देता है, बन्धी उत्पन्न करता है, रजस्रयति। श्वेत सत्त्व है (अनिवार्य रूप से कार्यकार), यार्कि यह स्वभावतः मनुष्य को उज्वल बनाता है। कृष्णवर्ण तमस (अभिकार) है, क्योंकि यह अज्ञानाधिकार उत्पन्न करता है। क्योंकि तीनों गुणों का प्रकृति के हैं, इसलिए उन्हें ‘अजा’ कहा गया है, अर्थात् जिनका तमस न हुआ है।” (शाकरभाष्य, १ : ४, ६)। गुण नाम इनका इसलिए है क्योंकि ये आमावावाओं के (गुण अर्थात् रजसि) (साख्यप्रवचनभाष्य, १ : ६१)।

५. डाक्टर सील लिखते हैं : “प्रत्येक घटना में तीन प्रकार के मूलतत्त्व होते हैं : बुद्धिगम्य सार, शक्ति और घनत्व। निकटमयोग में ये त्रय अर्थात् अन्दर अनिवार्य रचनात्मक अवयवों के रूप में प्रवेश करते हैं। किसी वस्तु का सार (सत्त्व) वह है जिस रूप में वह अपने को बुद्धि के आगे अभि-

तथा निषेधोत्पन्न असत् के अनुरूप है, रजस् उक्त दोनों के मध्य सघर्ष का द्योतक है । प्रत्येक वस्तु का अपना आदर्श सारतत्त्व होता है जिसे प्राप्त करने का वह प्रयत्न करती है, और वास्तविक बाधा होता है जिससे छुटकारा पाने का वह प्रयत्न करती है । पिछली अवस्था इसकी तमोऽवस्था है तथा पहली सत्त्वावस्था है, और प्रयत्न करने की प्रक्रिया राजसी अवस्था की द्योतक है । परिणाम में, सत्त्व वह है जिसके द्वारा कोई भी वस्तु अपने को चैतन्य में अभिव्यक्त करती है । क्योंकि ये लक्षण जीवन-मात्र में पाए जाते हैं, इसलिए ये मूल प्रकृति के कारण माने गए हैं ।

ये गुण वैशेषिक के गुण नहीं हैं, क्योंकि इनके अन्दर लघुता, क्रियाशीलता आदि गुण विद्यमान हैं । विज्ञानभिक्षु इनको यथार्थसत्ता के प्रकार बताते हैं तथा प्राचीन उपनिषदों में इन्हें मनोवैज्ञानिक अवस्थाओं का रूप दिया गया है जो भौतिक तथा मानसिक बुराई को उत्पन्न करती है । रचना की दृष्टि से ये गुण अत्यन्त सूक्ष्म बताए गए हैं । ये सदा परिवर्तनशील हैं, यहाँ तक कि जिसे साम्यावस्था कहा जाता है उसमें भी ये गुण निरन्तर एक-दूसरे में परिवर्तित होने रहते हैं । किन्तु ये परिवर्तन अपने-आपमें तब तक कोई विषयनिष्ठ परिणाम उत्पन्न नहीं करते जब तक कि साम्यावस्था में कोई क्षोभ उत्पन्न नहीं होता । गुणों की साम्यावस्था में क्षोभ उत्पन्न होने पर ये गुण एक-दूसरे पर क्रिया-प्रतिक्रिया करते हैं तथा विकास होता है । गुणों की नाना-विध प्रतिक्रिया के कारण ही जगत् में विविधता पाई जाती है । जिस विशेष घटना में जो कोई गुण सर्वोपरि रहता है वह उसमें अभिव्यक्त होता है, यद्यपि अन्य गुण भी अनुपस्थित नहीं रहते । भौतिक जड पदार्थों में तमोगुण प्रधान है तथा मत्त्व और रजस्

व्यक्त करती है, और उम प्रकार की अभिव्यक्ति वचना चेतनामय जगत् में कुछ भी नहीं रह सकता (समष्टियुद्धि) । किन्तु यह सारतत्त्व तीन लक्षणों में से केवल एक है । यह न तो पुञ्ज को और न गुरुत्व को धारण करता है । न यह बाधा ही देता है और न कार्य ही करता है । उसके बाद तमस का अंश है, जो पृथक्, निष्क्रियता, भौतिक सामग्री है, जो गति के मार्ग में तथा चेतनामय चिन्तन के भी मार्ग में बाधा देता है । किन्तु युद्धि-सामग्री तथा भौतिक सामग्री कोई बाल नहीं कर सकती । और अपने-आपमें रचनात्मक क्रियाशीलता में गहन है । समस्त कार्य रजागुणों में है । है जो शक्ति का अंश है और जो भौतिक द्रव्य की बाधा पर विजय प्राप्त करके युद्धि को भी शक्ति प्रदान करता है, जिसकी आवश्यकता हमें अपने चेतनामय नियमन तथा अनुकूलन के लिए जाननी है” (द्वि पाणिनिव सांख्येय आदि द्वि हिन्दूत, पृष्ठ ४) । कुत्रे लोगों को डा० मील का उक्त पत्राभ्यास साख्य की व्याख्या से अधिक उसका पुनर्लेखन प्रतीत होगा ।

१. कभी-कभी यह कहा जाता है कि क्रियाशीलता का, जो सम्पूर्ण विश्व की विशेषता है, बाधा पहुँचाने वाले से अलग कोई अर्थ ही नहीं है । इस प्रकार रजम् अथवा क्रियाशील पक्ष तमस अर्थात् निष्क्रिय पक्ष के अतिरिक्त का संकेत करता है । उमके बिना सब वस्तुएँ निरन्तर गतिमान रहेंगी । सक्रियता अपने-आपमें युक्तियुक्त उद्देश्य को पूरा करती है और इनाल सत्त्वपक्ष भी विद्यमान है (तत्त्वकौमुदी, १३) ।

२. साख्यप्रवचनभाष्य, १ : ६१ ।

३. वाचस्पति तथा साख्यकारिका इस प्रकार की व्याख्या नहीं देते ।

४. श्वेताश्वतर उपनिषद् तथा भैरावयोगी उपनिषद् ।

५. सारूपपरिणाम ।

गुण है। गतिमान पदार्थों में रजोगुण प्रधान है और अन्य गुण प्रच्छन्न हैं। इस प्रकार 'सत्त्व, रजस् और तमस्' इन पारिभाषिक शब्दों का प्रयोग प्रधान पक्ष को लक्ष्य करके किया जाता है, एकान्तिक तथा अनन्यस्वरूप को लक्ष्य करके नहीं किया जाता। यद्यपि कार्यरूप जगत् की उत्पत्ति में तीनों गुण एकसाथ भाग लेते हैं, तो भी वे कभी एकीभूत नहीं होते। पारस्परिक प्रभाव अथवा सामीप्य के कारण उनके अद्वय परिवर्तन होता है। वे विकसित होते हैं, परस्पर मिलते हैं तथा पृथक् होने हैं। उनमें से कोई भी अपनी शक्ति को नहीं खोता, भले ही दूसरे सक्रिय रूप में क्यों न कार्यरत हो। प्रकृति तथा तज्जन्य पदार्थ इन गुणों को धारण करते हैं और इसलिए वे अचेतन हैं। वे अपने-आपमें तथा पुरुष में भेद करने की शक्ति से वंचित हैं। वे सदा विधेय (विषय) कीटि में ही रहते हैं, जबकि केवलमात्र पुरुष ही प्रमाता (विषयी) कीटि में है।

गुणों के विषय में विज्ञानभिक्षु में एक त्रिकुल भिन्न मन पाया जाता है, जो इनको सूक्ष्म सत्ताएँ तथा व्यक्तिरूप पदार्थों की विविधता के अनुसार सख्या में अनन्त मानता है। इस मन के अनुसार ऐसा कहना सही न होगा कि व्यापक गुण अपने विविध सयोगों के कारण विविध कार्यों को उत्पन्न करते हैं, क्योंकि इस प्रकार का मत छोटे-छोटे भेदों की व्याख्या नहीं कर सकता। यद्यपि गुणों की अभिव्यक्तियाँ असम्बन्धी हैं, तो भी कुछ सामान्य लक्षणों जैसे लघुता, को धारण करने के कारण इनका तीन प्रकार का वर्गीकरण किया गया है। कारण-कार्य-सम्बन्धी इन तीनों सत्त्व आदि द्रव्यों में से प्रत्येक नानाविध निजी अभिव्यक्तियाँ रखता है। गुणों की न तो सृष्टि होती है और न नाश ही होता है। यद्यपि ठोस मृत् रूप प्रकारों में धन एवं ऋण, वृद्धि एवं ह्रास, सम्भव है, जो परिवर्तन व्यवस्थापन तथा अन्तर्हित में वास्तविक रूपान्तर के कारण होते हैं, तो भी अन्तर्हित तथा वास्तविक मिलकर सदा एकसमान ही रहते हैं। यह ठीक उसी प्रकार है जैसे कि चौर के खेल में होता है। पासे सदा वही रहते हैं, किन्तु वे क्या-क्या भिन्न-भिन्न प्रकार में पड़ते हैं इसलिए उनका अर्थ हमारे लिए भिन्न-भिन्न जाना है। समस्त परिवर्तन अनन्त काल से विद्यमान अनिवार्य सत्ताओं की स्थिति, व्यवस्था, उनके वर्गीकरण, मिश्रण तथा पृथक्करण से सम्बन्ध रखता है जो सदा ही परस्पर सघटित तथा विघटित होती रहती है।

१. योगशास्त्र, २ : १८ ।

२. सारयप्रबन्धनशास्त्र, १ : १०० ।

३. सारयप्रबन्धनशास्त्र, १ : १०८ ।

४. वही ।

५. तारकामुद्रा, १६-१६ ; तारकशास्त्र, २ : २०, ४ : १६-१४, और योगवार्तिक,

७ .

विकास

प्रकृति वह मौलिक द्रव्य है जिसमे से यह जगत् विकसित होता है। अव्यक्त दशा मे प्रकृति केवल प्रतिकूलनाशो का संगतीकरण है। जब वे साम्यावस्था मे एकत्र रहती है तो उनमे कोई क्रिया नहीं होती है। विश्राम की अवस्था को प्रकृति की स्वाभाविक दशा कहा गया है।<sup>१</sup> तो भी बाह्य क्रिया की अनुपस्थिति का तात्पर्य यह नहीं है कि कार्य करने की प्रवृत्ति का भी अभाव है। व्यक्त होने की प्रवृत्तिया (मत्त्व) और क्रियाशीलता (रजस्) अव्यक्त तथा निष्क्रियता (तमस्) की प्रवृत्तियों से प्रतिबद्ध रहती है। सांख्य जगत् के सर्वोपरि तत्त्व का विचार एक ऐसे एकत्व के रूप मे करना है जिसके साथ तत्त्वो का यथार्थ विरोध है। एक अमूर्त इकाई को या तो निरन्तर क्रियाशील या निरन्तर निष्क्रिय होना चाहिए। प्रकृति स्वरूप से अस्थिर नहीं है और इसलिए इसे अनिवार्य रूप से भिन्न-भिन्न होने की आवश्यकता नहीं है।<sup>२</sup> जब गुणो की साम्यावस्था में क्षोभ होता है तो प्रकृति का नाश होता है,<sup>३</sup> एक पक्ष के अत्यधिक बोझ से तनाव कम होता है और परिणाम की क्रिया प्रारम्भ हो जाती है। पुरुष के प्रभाव मे आकर प्रकृति विकसित होती है। पुरुष के उद्देश्यों की पूर्ति प्रकृति के तीन विशिष्ट अवस्थाओं मे व्यक्त होने का कारण है।<sup>४</sup> क्योंकि प्रकृति एक है और सर्वव्यापक है, इसलिए सब वस्तुओं का आधार प्रकृति है और, एक अर्थ मे, प्रत्येक वस्तु अपने लक्षणो मे अन्य वस्तुओं के साथ साझा रखती है। किन्तु तथ्य यह है कि वस्तुएँ सब कार्यों को एकसाथ व्यक्त नहीं करती। विकास का कारण देश, काल, विधि तथा कार्यकारणभाव मे अनुक्रम के एक निश्चित विधान का अनुसरण करना है।<sup>५</sup> हम नहीं कह सकते कि यह विकास क्यों होता है। हमे इसे केवल स्वीकार करना होता है। प्रकृति जो अपने अन्दर सब वस्तुओं की सम्भाव्यताओं को धारण करती है, विचार के उपकरणो के रूप में और विचार के विषयो के रूप मे विकसित होती है।

महत्, जो सकल विश्व का कारण है, प्रकृति के विकास मे सबसे प्रथम उत्पन्न पदार्थ है। यह व्यक्ति की बुद्धि का आधार है। जहाँ 'महत्' शब्द विश्वीय पक्ष को दर्शाता है, वहाँ बुद्धि शब्द से, जो इसका पर्यायवाची होकर प्रयुक्त होता है, तात्पर्य तत्समान मनोवैज्ञानिक पक्ष है, जो प्रत्येक व्यक्ति मे रहता है। सांख्य मे 'महत्' के मनो-वैज्ञानिक पक्ष पर बल दिया गया है। बुद्धि के पर्यायवाची शब्दों तथा गुणों— धर्म, ज्ञान, वैराग्य, ऐश्वर्य— और इनके विपरीतों से यह स्पष्ट है कि बुद्धि को मनोवैज्ञानिक अर्थ में लेना चाहिए। किन्तु इसकी उपाधियो, यथा महत् ब्रह्मा आदि, से यह उपलक्षित

१. यागभाष्य, २ : १८ ।

२. देखिए स्पेसर : फर्ट प्रिंसिपल्स, पृष्ठ १६ ।

३. प्रकृतिनाश ।

४. श्रयाणा अवस्थाविशेषाणामादौ पुरुषार्थता कारणं भवति (योगभाष्य, २ : १६) इसपर वाचस्पति को भी देखिए ।

५. परिणामक्रमनियम ।

६. मति, र्थाति, प्रज्ञा, ज्ञान ।

होता है कि इसका प्रयोग विश्व-सम्बन्धी अर्थ में भी किया गया है।<sup>१</sup> बुद्धि को अशरीरी पुरुष के साथ मिश्रित न करना चाहिए। इसे समस्त मानसिक क्रियाओं का सूक्ष्म द्रव्य माना गया है। यह वह क्षमता है जिससे हम पदार्थों में भेद करते हैं तथा प्रत्यक्ष ज्ञान से जानते हैं कि वे क्या हैं। बुद्धि के व्यापार है निश्चय करना तथा निर्णय पर पहुँचना। और सब इन्द्रिया बुद्धि के लिए कार्य करती हैं, जो सीधे पुरुष के लिए कार्य करती हैं। इस प्रकार पुरुष समस्त जीवन का अनुभव करने योग्य होता है तथा अपने व प्रकृति के अन्दर भेद कर सकता है।

प्रकृति के अन्य उत्पन्न पदार्थों के समान बुद्धि में भी तीन गुण हैं। अपने सात्त्विक रूप में यह कर्तव्यपालन, ज्ञान-सम्पादन, इच्छा की अधीनता से स्वातन्त्र्य तथा दैवीय शक्तियों से पहचानी जाती है, अपने राजस रूप में यह इच्छाओं को उत्पन्न करती है, और अपने तामस रूप में यह उपेक्षा तथा अज्ञान आदि को उत्पन्न करती है। विज्ञानभिक्षु का कहना है कि सब आत्माएँ दैवीय हैं,<sup>२</sup> यद्यपि उनके अन्त स्थित ऐश्वर्य को रजस् तथा तमस् गुण द्वारा रुकावट मिलती है।<sup>३</sup> तत्त्वों द्वारा निर्मित सृष्टि से प्रत्ययसर्ग अथवा बौद्धिक सृष्टि भिन्न है, जो चार प्रकार की है, अर्थात् अज्ञान (विपर्यय), अशक्ति, तुष्टि (सन्तोष), और पूर्णता (सिद्धि)। इनके पचास उपविभाग हैं।<sup>४</sup> अज्ञान के पाँच प्रकार माने गए हैं, अर्थात् अविद्या, अस्मिता (अथवा अहभाव), इनमें से प्रत्येक आठ प्रकार का है, राग (इच्छा), जा दस प्रकार का है, द्वेष अभिनिवेश (अथवा भय) जो अट्टारह प्रकार के हैं। अशक्ति के अट्टाइस प्रकार हैं, तुष्टि के नौ प्रकार और सिद्धि के आठ प्रकार हैं।

बुद्धि दोनों ही है, नित्य भी और अनित्य भी। यह प्रकृति की कारणावस्था में बीजशक्ति के रूप में अकुर वनकर विद्यमान रहती है और तब इसके व्यापार प्रकट नहीं होते। जब यह कार्यावस्था में परिवर्तित हो जाती है तो यह बुद्धि कहाती है। विज्ञानभिक्षु इसे कभी असफल न होनेवाली तथा सब स्रकारों को धारण करनेवाली मानता है।<sup>५</sup> स्मृतिया बुद्धि में सगृहीत रहती हैं मन अथवा अहकार में नहीं रहती। "सत्यज्ञान द्वारा अहकार तथा मन के विलय हो जाने पर भी स्मृति शेष रहती है।"<sup>६</sup>

यह स्पष्ट है कि कारिका ने जो व्यापार बुद्धि के बताए हैं वे इसके द्वारा केवल तभी सम्पन्न हो सकते हैं जबकि यह अहकार के पीछे हो, तथा मन और इन्द्रियों के भी पीछे हो, और ठोस तत्त्वों के समान कोई ज्ञेय पदार्थ विद्यमान हो। किन्तु साख्य का मत है कि प्रथम अवस्था में जब बुद्धि उपस्थित होती है, ये सब उपस्थित नहीं होते।

१. परवर्ती वेदान्त में बुद्धि को समष्टिरूप में हिरण्यगर्भ की उपाधि कर्ण लिया गया है।

२. सर्व एव पुरुषा ईश्वर इति।

३. साख्यप्रवचनभाष्य, २ : १५। और देखिए योगभाष्य, १ : २।

४. साख्यकारिका, ४६।

५. साख्यप्रवचनभाष्य, २ : ४१-४२।

६. साख्यप्रवचनभाष्य, २ : ४२।

इसलिए हमें इसको विश्व-सम्बन्धी अर्थों में ग्रहण करना चाहिए, अर्थात् विषयी तथा विषय, प्रत्यक्ष करनेवाले तथा प्रत्यक्ष के विषय में भेद का आधार समझना चाहिए। किन्तु तब हमें एक विश्वात्मा को मानना होगा, जिसे सांख्य स्वीकार नहीं करता। महत् की स्थिति को एक अनिश्चित दशा में छोड़ दिया गया है। बुद्धि प्रकृति के उत्पन्न पदार्थ तथा अहंकार की उत्पादिका के रूप में उस बुद्धि से भिन्न है जो इन्द्रियों, मन तथा अहंकार की प्रक्रियाओं को वश में रखती है। यदि दोनों को एकसमान माना जाए तो प्रकृति के सम्पूर्ण विकास को विपर्ययिष्ठ मानना पड़ेगा, क्योंकि अहं तथा अनहं दोनों ही बुद्धि से उत्पन्न है। इस प्रकार की संदिग्धता प्रकृति के अन्य पदार्थों में भी पाई जाती है।

अहंकार (अहंभाव) अथवा व्यक्तित्व का तत्त्व बुद्धि के पश्चात् उदय होता है। इसके व्यापार के द्वारा भिन्न-भिन्न आत्माओं में से प्रत्येक एक पृथक् मानसिक पृष्ठभूमि से युक्त हो जाती है। हमें यहां पर विश्व-सम्बन्धी तथा मनोवैज्ञानिक पक्षों में भी भेद करना है। मनोवैज्ञानिक दृष्टि से, अहं का भाव एक अनहं अथवा प्रमेय विषय (पदार्थ) के बिना असम्भव है। किन्तु विपर्ययिष्ठ का विकास सांख्य की विकास-सम्बन्धी प्रकल्पना में अहंकार के उदय के पीछे ही होता है। हमें एक विश्वात्मक अहंकार की संभावना को स्वीकार करना ही होगा, जिसमें से व्यक्तिरूप विषय तथा विषयी उदय होने हैं। अहंकार को भौतिक सामग्री के रूप में लिया गया है, और जहां बुद्धि अपने व्यापार में अधिक ज्ञान-विषयक है वहां अहंकार अधिक क्रियात्मक है। मनोवैज्ञानिक दृष्टि से, अहंकार का कार्य अभिमान अथवा आत्मप्रेम है। वर्तुत्व का सम्बन्ध इसके साथ है, आत्मा अथवा पुरुष के साथ नहीं है। महत् की अहंकार के प्रति वही स्थिति है जो चैतन्य की आत्म-चैतन्य के प्रति है। पहला पिछले की तर्क-संबंधी पूर्वकल्पना है। हम अहंकार के अस्तित्व का अनुमान इसके कार्यों से करने है।<sup>१</sup> इसे द्रव्य माना गया है, क्योंकि यह अन्य द्रव्यों का उपादान कारण है। पुरुष अहंकार के द्वारा ही प्रकृति की क्रियाओं को अपनी क्रियाएं समझने लगता है। मन के द्वारा इसे जो संवेदनाएं तथा सुभाव मिलते हैं यह उन्हें आत्मा के अर्पण कर देता है। इस प्रकार यह भावों तथा निर्णयों के निर्माण में सहायक होता है। अहंकार वह नहीं है जो सार्वभौम चैतन्य को व्यक्तित्व का रूप देता है, क्योंकि सांख्य के अनुसार व्यक्तित्व पहले ही विद्यमान है। बाह्य जगत् से जो संस्कार आते हैं उन्हें यह व्यक्तित्व प्रदान करता है। जब अहंकार पर सत्त्व की प्रधानता होती है तो हम अच्छे कर्म करते हैं, जब रजस् की प्रधानता होती है तब बुरे कर्म करते हैं; और जब तमो-गुण की प्रधानता होती है तब ऐसे कर्म करते हैं जिन्हें न अच्छे कह सकते हैं, न बुरे। प्रगाढ़ निद्रा (सुषुप्ति) में अहंकार का कार्य अनुपस्थित रह सकता है, किन्तु इच्छाएं तथा प्रवृत्तियां सब रहती हैं।<sup>१</sup> यह जानना कठिन है कि आत्मभाव महत् अथवा बुद्धि

१. सांख्यप्रवचनसूत्र, ६ : ५४। विज्ञानभित्तु ज्ञान-दोग्य उपनिषद् का वाक्य उद्धृत करता है, 'बहु स्यां प्रजायेय' (मैं अपने अनेक रूप धारण करूँ, उत्पन्न होऊँ)। और इसपर टिप्पणी करता है : "तत्त्वों तथा अन्य सबकी रचना से पूर्व अभिमान का अस्तित्व है और इस प्रकार इसे सृष्टि-रचना का कारण कहा गया है।" (सांख्यप्रवचनभाष्य, १ : ६३)।

२. सांख्यप्रवचनसूत्र, १ : ६३।

३. सांख्यप्रवचनभाष्य, १ : ६३।

से किस प्रकार उत्पन्न होता है ।

गुण अहकार से विकसित होने में तीन विभिन्न मार्गों का आश्रय लेते हैं, जिनके कारण इसे सार्विक, राजस तथा तामस कहा जाता है । अहकार से इसके सार्विक (वैकारिक) रूप में मन, पाचो ज्ञानेन्द्रिया तथा पाचो कर्मेन्द्रिया विकसित होती है, और इसीसे इसके तामस (भूनादि) रूप में पाच सूक्ष्म तत्त्व उत्पन्न होने हैं । राजस (तैजस) रूप दोनों में अपनी भूमिका अदा करता है और परिणामों में उपस्थित रहता है । तन्मात्राओं अथवा पाच सूक्ष्म तत्त्वों से, तमस् के आधिपत्य होने से, मूर्तरूप पञ्चभूत उत्पन्न होते हैं । इन सब विकारों में यद्यपि कोई एक गुण प्रधान रह सकता है, किन्तु अन्य भी उपस्थित रहते हैं अपने अपने कार्य करत हैं और अप्रत्यक्ष रूप में पदार्थों के विकास में सहायक होते हैं ।

मन वह इन्द्रिय है जिसका महत्त्वपूर्ण कार्य इन्द्रियों से प्राप्त सामग्रीका मन्त्रेण करके उन्हें विचार (प्रत्यय) के रूप में परिणत करना, कार्यों के वैकल्पिक मार्गों का सुभाव देना, तथा इच्छा द्वारा दिए गए आदेशों का कर्मेन्द्रियों द्वारा पालन कराना है । जिस प्रकार बुद्धि तथा आत्मभाव के विषय में है, उसी प्रकार मन के विषय में भी इन्द्रिय तथा उसके कर्म में कोई भेद नहीं किया गया है । इन्द्रियों को द्वार माना गया है और मन को द्वाररक्षक कहा गया है । प्रत्यक्ष ज्ञान तथा क्रिया दोनों में ही मन का सहयोग आवश्यक है । भिन्न-भिन्न इन्द्रियों के सम्बन्ध में यह नाना आकृतियाँ गणना करता है । मन सर्वव्यापक नहीं है, क्योंकि यह एक यन्त्र है जिसमें गति तथा क्रिया रहती है । यह हिम्मा से मिलकर बना है क्योंकि हमना सम्बन्ध इन्द्रियों से है । बुद्धि तथा इन्द्रियाँ नित्य नहीं हैं उस अर्थ में कि एक नित्य विषयी, अर्थात् अश्वर विद्यमान है जिसके आधिकार में ये सब हैं ।

पाचो ज्ञानेन्द्रियाँ क्रमशः दर्शन, श्रवण, गन्ध, रस और स्पर्श के व्यापार हैं । आवश्यकता कार्यों की जननी हैं । क्योंकि हम इच्छा रखते हैं, उसीलिए हम क्रियाओं तथा

१. सार्विकारिका, २४-२५ । विज्ञानभित्त का मन है कि सार्विक अहकार मन को उत्पन्न करता है, राजस दम इन्द्रियों को और तामस पाच तन्मात्राओं को उत्पन्न करता है (सार्विकप्रवचनभाष्य, २ : १८) । अनिरुद्ध प्रचलित मन का स्वीकार करना है कि राजस एक हीमां दशा में । राजस वक्ष्यते मयि पूरुषोऽस्य, और अन्य गुण घटव्य अवयवों के स्वरूप का निर्माण करने हैं । उदात्तान्तरात् । कि यह मत है कि महत् में अहकार उत्पन्न होता है और अहकार तन्मात्राओं, वहाँ विज्ञानभित्त का मन है कि अहकार का पृथक्करण तथा तन्मात्राओं का विकास ये महत् में अन्दर उत्पन्न होते हैं ।

२. सार्विकारिका, २५ । “बुद्धि, अहकार और मन इनमें मदाभावधानी में साथ में नहीं किया जाता । इनके आन्तरिक इन्द्रिय (अन्तःकरण) माना जाता है । तैजस तन्मात्राओं में त्रिविध भेद के अनुसार अन्तःकरण एक और वेबल एक ही है : ऐमेकि बीज, पौधा या महान् वृक्ष आदि के विषय में है, यह कार्य और कारण के पारस्परिक सम्बन्ध के अन्तर्गत आ जाता है ।” विज्ञानभाष्य ‘वायुपुराण’ में एक श्लोक इस आशय का उद्धृत करता है : ‘नो जगन् मानसिमा पूरुषोऽस्य यत्किरीश्वरः’ (सार्विकप्रवचनभाष्य, २ : १६) । और देवियेण सार्विक (वक्ष्यते) भाष्य, २ : १० ।

३. सार्विकप्रवचनसूत्र, २ : २६ ।

६. सार्विकप्रवचनसूत्र, २ : २७ ।

४. सार्विकप्रवचनसूत्र, ५ : ६६-७० ।

७. सार्विकप्रवचनसूत्र, ५ : १२७ ।



पदार्थों की रचना उनकी पूर्ति के लिए करते हैं, १ इन्द्रियां तत्त्वों से नहीं बनी हैं, क्योंकि इन्द्रियां और तत्त्व अहंकार से उत्पन्न होते हैं। २ इन्द्रिया नित्य नहीं हैं, क्योंकि उनका उदय तथा विलोप दिखाई देता है। प्रत्येक इन्द्रिय एक गुण को ग्रहण करती है। इन्द्रियां, मन के व्यापारों के समान, दर्शन आदि की इन्द्रिया नहीं हैं। ३ वे सूक्ष्म तथा मूर्तरूप तत्त्वों (भूतों) के निरीक्षण के साधन हैं। ४ कर्मेन्द्रिया जिह्वा, पाद, हस्त, मलत्याग तथा जनन के व्यापार हैं। मन इन्द्रियो महित उनकी क्रियाओं द्वारा पाच जीवधारक वायुओं को उत्पन्न करता है, जिन्हें वेदान्तदर्शन में एक स्वतन्त्र स्थान प्रदान किया गया है। मूत्र के मन में प्राण (जीवन) इन्द्रियो का एक परिवर्तित रूप है और उनके अभाव स्थित नहीं रहता। १

प्रत्यक्ष के विषयरूप इस जगत् में पाच इन्द्रियो के अनुरूप पाच तन्मात्राए हैं। १ ये शब्द, स्पर्श रूप, रस तथा गन्ध के सारतत्त्व हैं, जिन्हें भौतिक तत्त्व माना गया है और जो साधारण प्राणियों की दृष्टि के विषय नहीं हैं। उनमें से प्रत्येक केवल एक इन्द्रिय से संबद्ध है, जबकि मूर्ततत्त्व एक से अधिक इन्द्रियो से सम्बद्ध रहते हैं। उन अदृश्य सारतत्त्वों का अनुमान दृश्यमान पदार्थों से होता है, यद्यपि कहा जाता है कि ये यांगियों के प्रत्यक्ष का विषय बनते हैं। २ सूक्ष्म तत्त्वों को विशेष (भेद) से रचित कहा गया है, किन्तु उनसे उत्पन्न होनेवाले मूर्ततत्त्व एक निश्चित गुण रखते हैं। ३ तन्मात्राए तब तक इन्द्रियों के लिए उत्तेजक नहीं बन सकती जब तक कि वे परमाणुओं का निर्माण करने के लिए एक-दूसरे में संयुक्त न हो जाएं। तमोगुण से आक्रान्त भूतादि अथवा अहंकार सर्वथा समाप्त व निष्क्रिय होता है तथा पुञ्ज होने के अतिरिक्त अन्य सब प्रकार के लक्षणां से रहित होता है। रजोगुण के मध्यगुण से यह परिवर्तित होकर सूक्ष्म द्रव्य, कम्पनशील, तेजोमय और शक्ति से परिपूर्ण हो जाता है, और शब्द, स्पर्श, रूप, रस तथा गन्ध की तन्मात्राएं उदय होती हैं। भूतादि तथा तन्मात्राओं के मध्य आकाश संक्रमण की कड़ी बनता है। काष्ठाकाश, जो आणविक नहीं है और सर्वव्यापक है, तथा कायाकाश अथवा पाणविक आकाश, जो भूतादि अथवा पुञ्ज इकाइयों और शब्द के सारतत्त्वों के मेल से बना है, इनमें भेद किया गया है। शब्द के सारतत्त्व कारणाकाश में रुके हुए रहते हैं तथा

१ तुलना कीजिए महाभारत : रूपरागादभूचनुः : रूप के पान मोह के कारण चतु इन्द्रिय उत्पन्न हुई । देविया महाभारत, शान्तिपर्व, २१३, १६ ।

२. सांख्यप्रवचनसूत्र, २ : २० ।

३. सांख्यप्रवचनसूत्र, २ : २३ ।

४. सांख्यकारिका, ३४ ।

५. सांख्यप्रवचनसूत्र, २ : ३१ ।

६. ५ : १६२ ।

७. वेदान्त नहीं । देविया परमोपनिषद्, ४ : ८ । तुलना कीजिए एभिः तत्त्वैः कत तत्त्वों के तत्त्व की परिकल्पना के साथ ।

८. तत्त्वकौमुदी, ५ ।

९. तुलना कीजिए इसकी द्वान्द्वोग्य उपनिषद् में सप्ततत्त्व (६ : ४) की मूर्त तत्त्वों की उत्पत्ति तीन तत्त्वों के परस्पर मिलने से होती है, और मूर्त तत्त्वों को उनसे अद्वैत जिस तत्त्व की उपेक्षा कृत बड़े नृपान में उपरिस्थित रहती है उसीके अनुसार विशेष नाम दिया जाता है। वेदान्त के एक मत के अनुसार, प्रत्येक तत्त्व में एक तत्त्व का प्राधा तथा अन्य चार तत्त्वों का आठवां हिस्सा सम्मिलित रहता है ।

वायु के अणुओं के विकास के लिए माध्यम बनते हैं।<sup>१</sup> व्यासभाष्य के अनुसार, शब्द की तन्मात्रा उत्पन्न होती है अहंकार से और अहंकारयुक्त शब्द की तन्मात्रा से स्पर्श की तन्मात्रा उत्पन्न होती है, जिसमें शब्द और स्पर्श के गुण विद्यमान रहते हैं, और आगे भी इसी प्रकार अन्य तन्मात्राएँ उत्पन्न होती हैं तथा प्रत्येक उत्पत्ति में एक गुण जुड़ना जाता है।

गौडपाद तथा वाचस्पति के मत में मूर्त तत्त्वों की उत्पत्ति एकत्रीकरण की प्रक्रिया द्वारा सूक्ष्म तत्त्वों के गुणन से होती है। निःसन्देह इसमें यह कठिनाई है कि इस मन से ईश्वर को, जिसमें केवल एक ही गुण श्रवण-योग्यता का है, अनुरूप सूक्ष्म तत्त्व के मूर्ततत्त्व के रूप में नहीं रखा जा सकता।<sup>२</sup> वाचस्पति का मत है कि ईश्वर का अणु अन्य सारतत्त्व से उत्पन्न होता है; वायु का अणु शब्द और स्पर्श दोनों के सारतत्त्वों से, जिनमें स्पर्श का सारतत्त्व मुख्य है, उत्पन्न होता है; प्रकाश का अणु शब्द, स्पर्श तथा रूप की तन्मात्राओं से, जिनमें रूप की तन्मात्रा मुख्य है, उत्पन्न होता है; जल का अणु चार तन्मात्राओं से, तथा पृथ्वी का अणु पाँच तन्मात्राओं में उत्पन्न होता है, जिनमें क्रमशः रस और गन्ध की तन्मात्राएँ मुख्य हैं।<sup>३</sup> विज्ञानभिक्षु का मत इससे कुछ भिन्न है। ईश्वर का अणु, भूतादि की सहायता से, ईश्वर की तन्मात्रा से उत्पन्न होता है।<sup>४</sup>

जब मूर्त अणु परस्पर मिलते हैं तो उनके गुण उनसे उत्पन्न पदार्थों में पाए जाते हैं और इस प्रकार वे किसी नत्त्वान्तर को उत्पन्न नहीं करते।<sup>५</sup> आकाश के अणु में अन्तःप्रवेश की शक्ति रहती है, वायु के अणु में यान्त्रिक दबाव, प्रकाश के अणु में ज्योतिष्मान उष्णता तथा प्रकाश, जल के अणु में लसदार आकर्षण तथा पृथ्वी के अणु में स्निग्ध आकर्षण रहता है। मूर्त अणुओं के संयोग से पृथ्वी तत्त्व उत्पन्न होता है। तन्मात्राओं की सुख तथा दुःख के अनुभव को उत्पन्न करने की योग्यता तब तक प्रत्यक्ष का विषय नहीं बनती जब तक कि वे तन्मात्राओं के रूप में रहती हैं। क्योंकि यह मूर्त अणुओं की अवस्था में पहचानी जा सकती है, इसलिए मूर्त तत्त्वों में ही शान्त, घोर और सूक्ष्म का भेद किया जाता है। पृथ्वी आदि के अणु, गुणों के नानाविध परिवर्तनों के द्वारा, विद्वात्मक सत्ता के नानाविध रूप प्रतीत होते हैं। वस्तुओं में कोई आन्तरिक भेद नहीं है, क्योंकि वे सब एक ही सामग्री से बनी हुई हैं। क्योंकि प्रत्येक वस्तु की संभाव्यता प्रत्येक वस्तु के अन्दर है,<sup>६</sup> इसलिए परिवर्तन सदा पुरुष के निर्मातृ होता है।

१. देखिए मील : पौजिटिव माइमेंस आफ दि हिन्दू ।

२. देखिए तैत्तिरीय उपनिषद्, ० : १ ।

३. तत्त्वशास्त्र, १ : ४४ ।

४. योगवार्तिक, १ : ८७ । नागेश भूतादि की इम सहकारिता का अन्तर्गत अणुओं का करना है। सर्वत्र तन्मात्रैस्तद्भूतोपादानेऽहंकारग्य सहकारिता बोध्यम् ।

५. अविशेष में विशेष के विकास का तत्त्वान्तरपरिणाम कहा गया है। यह केवल गुणों के परि-  
बर्तन, अर्थात् धर्मपरिणाम में भिन्न है ।

६. योगभाष्य, ३ : १४ ।

मूर्त अणु<sup>१</sup> निर्जीव (जड) तथा सजीव शरीरो की रचना करने है, और एक से दूसरे के विकास में तारतम्य कभी भग नहीं होता। जड, वनस्पति तथा पशुजगत् ये तीन स्थितियाँ विकास में रहती हैं, जो घटक अवयवों के केवल गुणों के परिवर्तन से लक्षित होती हैं,<sup>२</sup> किन्तु घटक अवयवों के अपने अन्दर परिवर्तन नहीं होते। भिन्न-भिन्न गुणों की अभिव्यक्ति अणुओं की भिन्न-भिन्न व्यवस्थाओं के कारण होती है। साधारणतः चार प्रकार के स्वीकृत शरीरो में सांख्य दो और जोड़ता है, एक इच्छा से उत्पन्न (साकल्पिकम्) और कृत्रिम (सासिद्धिकम्)। पृथिवी इन सब शरीरो का उपादान कारण है,<sup>३</sup> यद्यपि अन्य तत्त्व सहायक के रूप में विद्यमान रहते हैं। मूर्त शरीर पाच तत्त्वों में मिलकर बना है, यद्यपि कुछ के मत में ईश्वर आवश्यक नहीं है। इसी प्रकार कुछ का मत यह भी है कि केवलमात्र पृथिवी ही पर्याप्त है। यह भी कहा जाता है कि जहाँ मनुष्य के शरीर में पृथ्वी तत्त्व सबसे प्रधान है, वहाँ सूर्य में प्रकाश तत्त्व (तेजस्) की प्रधानता रहती है।<sup>४</sup>

तीन गुणों से निर्मित प्रकृति तथा तज्जन्य पदार्थ अत्रिवेकी, विषय (प्रमेय), अनेकों पुरुषों के लिए सामान्य, अचेतन तथा प्रसवधर्मों कहलाते हैं। प्रत्येक विकसित पदार्थ पञ्चवर्ती पदार्थ से सूक्ष्मतर तथा पूर्ववर्ती पदार्थ से स्थूलतर होता है। प्रकृति से लेकर पञ्च भूतों तक की शृङ्खला सख्या में चौबीस है, और पुरुष को सांख्यदर्शन का पञ्चीसवा तत्त्व कहा गया है।<sup>५</sup> प्रकृति से उदभूत तेईस तत्त्व कार्य हैं, क्योंकि वे प्रकृति और पुरुष से भिन्न हैं, परिमित परिमाण के हैं और उनमें प्रधान के गुण रहते हैं, जैसा कि वृद्धि तथा आत्मसात् कर लेने की शक्ति, और ये तेईस तत्त्व पुरुष के साधनरूप बनते हैं।<sup>६</sup> मसार की सब वस्तुएँ प्रकृति की विकृतियाँ हैं। प्रकृति की स्थिति विकृतियों के प्रति वैसी है जैसी कि मूलभूत द्रव्य की अपने परिवर्तित रूपों के प्रति होती है।

१ क्योंकि वे भिन्न-भिन्न प्रकार के तन्मात्रों का एक अवयवों के रूप में धारण करते हैं, इसलिए मूर्त अणुओं का वैशेषिक के परमाणुओं के समान नहीं समझा जा सकता। तन्मात्राएँ, जिनके हिस्से नहीं होते, वैशेषिक के परमाणुओं की तुलना में अदृश्य हैं।

२. धर्मपरिणाम।

३. ५ : ११०।

४. ३ : १७-१९। सांख्यप्रवचनभाष्य, ३ : १९।

५. सांख्यकारिका, ११।

६

(१) पुरुष

(२) प्रकृति (अच्युत) - व्यस्त

(३) बुद्धि	१०) मन
(४) अक्षर अथवा अक्षरा	(११-१५) पांच ज्ञानेन्द्रिया
(५-६) शब्द, रसा, गन्ध, रूप (प्रथवा रंग) आर रस की पाच तन्मात्राएँ	(१६-२०) पाच कर्मेन्द्रियाँ (२१-२५) पांच मूल तत्त्व, अर्थात् ईश्वर, वायु, तेज, जल और पृथिवी

७. सांख्यप्रवचनसूत्र, १ : १२९-१३४ ; सांख्यकारिका, १५।

महत् अहंकार और पंच तन्मात्राएं कुछ के कार्य तथा कुछ के कारण है। पञ्चभूत तथा ग्यारह इन्द्रिया केवल कार्य हैं, औरों के कारण नहीं है। जहा प्रकृति केवल कारण है, वहां ग्यारह उत्पन्न पदार्थ केवल कार्य है। पदार्थों में से सात कारण भी है और कार्य भी है, जबकि पुरुष न कार्य है, न कारण है।<sup>१</sup>

विकास से उत्पन्न ये पदार्थ, जो अपने समान अन्य पदार्थों को उत्पन्न करने में समर्थ है, अविशेष कहलाते हैं; और जो अपने सश अन्य पदार्थों को उत्पन्न करने में समर्थ नहीं है वे विशेष कहलाते हैं। जब अहंकार तन्मात्राओं को उत्पन्न करता है, तो हम सूक्ष्म तत्त्वों में अहंकार की विद्यमानता का सहूलियत के साथ पता नहीं लगा सकते। अहंकार से जो उत्पन्न होता है वह एक सर्वथा भिन्न सत्ता प्रतीत होता है, और इस प्रकार के परिवर्तन को तत्त्वान्तर-परिणाम' कहा जाता है। इन्द्रिया तथा मूर्त तत्त्व किन्तो सर्वथा भिन्न सत्ता को उत्पन्न नहीं कर सकते। इस प्रकार जहा अहंकार अविशेष है, वहा इन्द्रिया आदि अत्यधिक विशेष है।<sup>१</sup>

विकास केवलमात्र उसका व्यक्त हो जाना है जिसका अस्तित्व पहले में सम्भाव्यता के रूप में विद्यमान था। प्रारम्भ तथा अन्न का एकसमान निर्णय होता है। उन वस्तुओं के बावजूद जिन्हे प्रकृति उत्पन्न करती है, प्रकृति के द्रव्य में न्यूनता नहीं आती। पदार्थों की उत्पत्ति से परिणमन का स्रोत निशेष नहीं होता। कोई भी भौतिक पदार्थ, अपनी अतर्हित शक्ति के कुछ भाग के व्यय किए बिना, कार्य नहीं कर सकता। इसलिए प्रकृति को स्वरूप से विशुद्ध भौतिक मानना कठिन है।

साध्य द्वारा प्रस्तुत विकास के विवरण की ठीक-ठीक सार्थकता को समझना कठिन है। और हमें कोई सन्तोषजनक व्याख्या इस विषय में नहीं दिखाई दी कि विकास के जो विभिन्न ढंग हैं वे ऐसे क्यों हैं।

साध्यदर्शन के विभिन्न तत्त्व तार्किक अनुमान के द्वारा प्रकृति से नहीं प्राप्त किए जा सकते, और वे उससे उत्पन्न पदार्थों के रूप में ऐतिहासिक संयोगों के कारण रचे गए लगते हैं। इन पदार्थों का एक प्रकृत में तर्कपूर्ण विकास नहीं हुआ है। विज्ञानभिक्षु इस दोष से अभिज्ञ है और इसीलिए वह हमें साध्य के विकास-विषयक विवरण को शास्त्र के प्रमाण के आधार पर स्वीकार करने की सम्मति देता है।<sup>१</sup> किन्तु

१. साध्यकारिका, ३। तुलना कीजिए इतिज्ञा : "वह ज्ञा मूर्च्छित्वना करना है किन्तु स्वयं अजन्मा है : वह जो रचना करना है और स्वयं भी उत्पन्न हुआ है ; वह जिसकी रचना हुई है और जो रचना करता नहीं है ; और वह जिसकी न तो रचना हुई और न जो रचना कर गा ?" (डी, टिवीजन नैचुरी, लाइब्रेरी ५)। देखिए गणोपनिषद्, ३।

२. देखिए योगभाष्य, २ : १६, जहा तन्मात्राओं तथा अविशेष के भाव को महत् के विशेष रूप बताया गया है, जबकि पार्श्वी तत्त्व तन्मात्राओं के विशेष रूप हैं, और पञ्च इन्द्रिया तथा पांच कर्मेन्द्रियों और मन का 'अग्निता' के विशेष रूप कहा गया है।

३. अत्र प्रकृतेर्महान् महताऽहंकार इत्यादि मूर्च्छकमे शास्त्रमेव पमाणम् (साध्यकार) और देखिए अद्वैतसूत्र-व्याख्यान, पृष्ठ ४५२-४६६।

यह दार्शनिक-व्याख्या की सम्भावना को छोड़ बैठना है।

बुद्धि, अहंकार, मन तथा श्रौंओं को विकास की क्रमशः आगे-पीछे आनेवाली स्थितियों की शृंखला नहीं मानना चाहिए। ये विकसित आत्माओं के तार्किक विश्लेषण के परिणाम हैं। वाचस्पति लिखता है - "प्रत्येक मनुष्य पहले अपनी बाह्य इन्द्रियों का प्रयोग करता है"। फिर वह (मन से) विचार करता है, फिर वह नानाविध प्रमेय विषयों को अहंकार के समक्ष प्रस्तुत करता है, और वह अन्त में बुद्धि के द्वारा निश्चय करता है कि क्या करना है।" जहाँ यह विश्लेषण विषयी (जीवात्मा) के पक्ष में इन भिन्न-भिन्न तत्त्वों की प्रत्यभिज्ञा का स्पष्टीकरण करना है, वहाँ विश्वस्तर पर इन तत्त्वों के कार्य ठीक-ठीक क्या होंगे इसे समझने में हमें इससे कुछ सहायता नहीं मिलती। विश्व-सम्बन्धी योजना का निर्माण मानवीय आत्मा के मादृश्य पर किया गया है; क्योंकि मनुष्य विश्व का एक साक्षिण रूप है, जिसमें एक छोटे पैमाने पर यथार्थसत्ता के सब घटक अवयवों को दोगुनाया गया है। क्रम में आनेवाली जागरितावस्था तथा स्वप्नावस्था के अनुरूप हमें संसार की रचना तथा सृष्टि को समझना चाहिए। सृष्टि अवस्था में आत्मा विद्यमान है यद्यपि यह संसार का बोध नहीं प्राप्त करती। इसी प्रकार संसार के प्रलय में आत्मा नष्ट नहीं होती, यद्यपि प्रकृति का प्रत्यक्ष ज्ञान प्राप्त नहीं होता। जब कोई मनुष्य प्रगाढ़ निद्रा में उठता है और कहता है कि "मैं अच्छी तरह सोया, मुझे कुछ भी ज्ञान नहीं हुआ," तो यह 'कुछ नहीं' अनात्म अथवा अव्यक्त प्रकृति है जिसमें कुछ का भाव उत्पन्न होता है। प्रकृति को उस अवस्था को जब यह निष्क्रिय रहती है, जीवात्मा की सृष्टि अवस्था के सदृश समझना चाहिए। जब कोई उक्त अवस्था से उठता है तो पहले चैतन्य का भाव उदय होता है, उसके तुरन्त बाद अहंकार का भाव आता है, तथा इच्छा की बेचैनी आती है। इन्द्रिया तथा शब्द, स्पर्श आदि के पांच तत्त्व इसके बाद क्रिया करने लगते हैं। मूर्त तत्त्वों का ज्ञान मनुष्य को तभी होता है जब वह जागा हुआ होता है। जब आत्मा का मुकाबिला अनात्म के साथ होता है, तो चैतन्य अथवा बुद्धि शून्य आकाश में पहली चमक है, जो उदय होती है। आत्मा को पता लगता है कि कुछ है। इसके पश्चात् इसे अनात्म के भेद से अपने व्यक्तित्व की चेतना होती है। इसमें यह अनुभव होता है कि "मैं पदार्थ को प्रत्यक्ष देखता हूँ।" तब हमें मालूम होता है कि प्रमेय (पदार्थ) एक मानसिक अवस्थाओं की शृंखला है जो मन के द्वारा सश्लिष्ट हुई है और तत्त्वों से मिलकर बनी है। सांख्य की विकास की पूरी

१. तत्त्वकोमुद्रा, २३।

२. सग आर० जी० भण्डारकर सारय की विकाम-सम्बन्धी प्रकल्पना का फिरते द्वारा किया गया स्पष्टीकरण देते हैं। जो व्यक्ति अपनी चेतना में हो रहे व्यापार को साक्षात् जानता है, वह कुछ ऐसी संवेदनाओं में अभिन्न होता है जिनका उत्पन्न करनेवाला वह नहीं है। वह इसलिए एक बाह्य प्रकृति की धारणा कर लेता है। इसकी यथार्थता चैतन्य की रचना क्रिया की मर्यादाओं से प्रमाणित होती है। "चैतन्य की अवस्था में जब 'मैं' अपने-आपको परिमित अनुभव करता है, तो बुद्धि सबसे पूर्व 'मैं' की सृष्टि करती है और तब 'मैं' में भिन्न' के साथ विरोध में आती है। 'मैं' की सीमाबद्धता से उसकी पहले की स्वतन्त्रता अथवा असमीपता उपलब्ध होती है।" इस प्रकार हमारे समक्ष सीमित अहं, अनहं,

योजना व्यक्ति के मनोवैज्ञानिक अनुभव के आधार पर स्थित है। किन्तु-मनोवैज्ञानिक से तत्त्व-विज्ञान-सम्बन्धी संक्रमण के मध्य में यह ऐतिहासिक तथ्य आ गया कि उपनिषदों में आत्मचैतन्य-युक्त ब्रह्मा परमचैतन्य का सबसे प्रथम विकसित रूप बताया गया है। महत् के प्रकृति से प्रथम उत्पन्न होने का विचार कठ उपनिषद् में दिए गए अव्यक्त से महान आत्मा के विकास के विचार से मिलता है। महत् प्रकृति है, जो चैतन्य से प्रकाशित होता है। उपनिषदों में हमें हिरण्यगर्भ अथवा ब्रह्मा का विचार मिलता है, जो विश्वात्मा है और जिसका उद्भव अशरीरी ब्रह्मा से हुआ बताया गया है। एकमात्र उपाय, जिससे प्रकृति से महत् के उत्पन्न होने का विचार समझाया जा सकता है, वेदान्त की स्थिति को स्वीकार कर लेना ही है। विषय (प्रमेय) तथा विषयी (प्रमाता) से दूर सर्वोपरि ब्रह्म विद्यमान है। जैसे ही इसका विषय से सम्बन्ध होता है, यह विषयी बन जाता है, जिसके सामने एक विषय होता है। जहाँ सर्वोपरि ब्रह्म का स्वरूप विशुद्ध चैतन्य है, वहाँ प्रकृति का चैतन्य-शून्यता है; और जब दोनों परस्पर मिलते हैं तो ये चेतन तथा जड का समागम है, अर्थात् विषय-विषयी है और यही महत् है। यहाँ तक कि असत् भी सम्भाव्य सत् है अथवा सम्भाव्य चैतन्य है। ज्योंही विषयी अपने को विषय से विरोधी स्वभाव का पाता है, इसमें ग्रहभाव का विचार विकसित होता है। पहले बुद्धि है और उसके पश्चात् ग्रहभाव। ग्रहभाव का विचार सृष्टिरचना के पूर्व आता है। "मैं अनेक हो जाऊँगा, मैं प्रजनन करूँगा।" साह्य-प्रकल्पना की अस्पष्टता इस तथ्य के कारण है कि एक मनोवैज्ञानिक विवरण को एक तत्त्वज्ञान-सम्बन्धी कथन के साथ मिश्रित कर दिया गया है। मनोवैज्ञानिक सामग्री को प्रस्तुत करने की व्यवस्था आवश्यक नहीं है कि यथार्थ विकास की भी व्यवस्था हो जब तक कि विषयी परम-निर्गम्य तथा सर्वोपरि नहीं है। साह्य अपनी पूर्वकल्पित धारणाओं के साथ उपनिषदों से लिए गए विचारों को मिला देता है, जो तान्त्रिक रूप में इसके लिए विजातीय है।

परिमिता और परम आत्मा आते हैं। साह्य का अहंकार सीमित अहं से सम्बद्ध है। सत्त्व और मूर्त तत्त्व तथा उनकी प्रतिक्रिया इन्द्रिया, जिन्हें अहं से उत्पन्न बनाया गया है, अहं से अनुरूप हैं। स्वतन्त्र, अनन्त, परम आत्मा, पुरुष और अहंकी सीमा अहं के अन्त में है। लेकिन योंकि सदा स्वात्म-पुरुष सीमाओं का उन्मूलन नहीं हो सकता, इसलिए साह्य एक विशिष्ट कारण के अस्तित्व को स्वीकार करता है, जो स्वरूप में अनन्त है, और जिसकी मान्यता का कारण, अनन्त अहं के साथ उसका घनिष्ठ सम्बन्ध होने के कारण, अहं अज्ञान में अपने को मानता है। देविय इन्द्रिय फिलार्सफिकल रिव्यू, २। पृष्ठ २०० में आगे।

१. ३ : ११।

२. तुलना की जाय, बृहदारण्यक उपनिषद्, १ : ४, २, ईशा-सूक्त (उसने नारा आरू देवा)। छान्दोग्य उपनिषद्, ६ : २, २, तदज्ञान (उसे उमने देवा)। तुलना की जाय भागवत १ : "जिसे वे नित्त अथवा मन के नाम से घोषित करते हैं, जो वास्तव में अर्थात् विष्णु कहलाता है, वह महत् से बना है।" यदुर्वासुदेवसूर्य चित्तं तन्महदात्मकम् (३ : २६, २१)। देखिए साह्यप्रवचनभाष्य, ६ : ६६।

३. छान्दोग्य उपनिषद्, ६ : २, ३।

८

देश और काल

विश्व के विकास का प्रत्येक व्यापार क्रियाशीलता, परिवर्तन अथवा गति (परिस्पन्द) के लक्षण से युक्त होता है।<sup>१</sup> सब वस्तुएं वृद्धि तथा क्षय के अनन्त परिवर्तनों में से गुजरती हैं। क्षण-भर में समस्त विश्व परिवर्तन में से गुजर जाता है। व्यावहारिक जगत् में देश और काल परिमित प्रतीत होते हैं और आकाश से उत्पन्न हुए कहे जाते हैं, जबकि यह देश में सहास्तित्व वाली वस्तुओं तथा काल में गति करने हुए भौतिक पदार्थों से आबद्ध रहता है।

विज्ञानभिक्षु कहता है : “नित्य देश और काल, प्रकृति के रूप के हैं, अथवा आकाश के आदिकारण हैं, और प्रकृति के केवल विशिष्ट परिवर्तित रूप हैं। इस प्रकार देश और काल की सार्वभौमिकता मिट्ट हो जाती है।.....किन्तु ये देश और काल, जो परिमित हैं, एक न एक उपाधि से युक्त होकर आकाश से उत्पन्न होन हैं।”<sup>२</sup> सीमाबद्ध देश और काल स्वयं आकाश हैं, जो एक न एक उपाधि में विशिष्ट होने हैं, यद्यपि वे इसके कार्य कहे जाते हैं। देश और काल अपने-आपमें अमूर्तभावात्मक हैं। वे द्रव्य नहीं हैं, जैसाकि न्याय-वैशेषिक का विचार है, बल्कि प्रकृति के विकास की घटनाओं को बाधकर रखनेवाले संबन्ध हैं। घटनाओं की स्थिति देश और काल से सम्बद्ध है। हमें अनन्त देश तथा अनन्त काल का प्रत्यक्ष ज्ञान नहीं होता, और इसलिए उनकी रचना हमारे समझने पर है। प्रत्यक्ष के विषय उन पदार्थों से जो परस्पर आगे व पीछे के सम्बन्ध से रहते हैं, हम विकास के मार्ग के प्रदर्शनार्थ एक अनन्त काल की व्यवस्था की रचना करते हैं। व्यास कहते हैं : “जिस प्रकार परमाणु द्रव्य की न्यूनतम सीमा है, उसी प्रकार क्षण काल की न्यूनतम सीमा है,<sup>३</sup> अथवा एक गतिमान परमाणु को एक बिन्दु को छोड़ने तथा दूसरे बिन्दु तक पहुँचने में जो समय लगता है वही क्षण है। किन्तु इनका निरन्तर प्रवाह एक क्रम है। क्षण और उनके क्रम एक यथार्थ वस्तु के अन्दर नहीं संयुक्त हो सकते। इस प्रकार काल, इस विशेष प्रकृति का होने से, किसी यथार्थ वस्तु के साथ तुलना नहीं खाता, बल्कि यह मन से उत्पन्न है, और प्रत्यक्ष ज्ञान अथवा शब्दों का परिणाम है।”<sup>४</sup> किन्तु क्षण विषयनिष्ठ है और क्रम उसका आधार है।<sup>५</sup> क्रम का सार-तत्त्व है क्षणों की अबाधित शृङ्खला, जिसे विशेषज्ञ विद्वान् काल कहते हैं। दो

१. व्यक्तं सक्रियं परिस्पन्दतः, ‘तत्त्वकौमुदी’, १०। आर देखिए योगभाष्य, ३ : १३।

२. सांख्यप्रवचनभाष्य, २ : १२; २ : १०।

३. योगभाष्य, ३ : ५२।

४. स खल्वयं कालो वस्तुशून्योऽपि बुद्धिनिर्माणः शब्दानानुपाती (योगभाष्य)।

५. अणुस्तु वस्तुपतितः क्रमावलयम्।

क्षण एकसाथ नहीं हो सकते, क्योंकि यह असम्भव है कि दो ऐसी वस्तुओं का जो एकसाथ होती हैं, क्रम बन सके। जब अगला क्षण पहले क्षण के पीछे आता है तब क्रम बनता है। इस प्रकार वर्तमान काल में एक ही क्षण होता है, आगे आनेवाला या पीछे का क्षण नहीं रहता। और इस प्रकार उनका एकत्रीकरण नहीं हो सकता। किन्तु उन क्षणों को जो भूतकाल में विद्यमान थे या भविष्य में होंगे, परिवर्तनों के अन्तर्गत समझना चाहिए। तदनुसार समस्त जगत् प्रत्येक क्षण में परिवर्तन में से गुजर जाता है।<sup>१</sup> इस प्रकार जगत् के ये समस्त बाह्य रूप इस वर्तमान क्षण के सापेक्ष हैं।<sup>२</sup>

यह जगत् न यथार्थ है और न अयथार्थ है। यह मनुष्यश्रुग की भर्षित अयथार्थ नहीं है, और यथार्थ भी नहीं है क्योंकि इसका विलोप हो जाता है।<sup>३</sup> तो भी इसे ऐसा न मानना चाहिए कि इसका वर्णन नहीं हो सकता, क्योंकि ऐसी वस्तु की सत्ता नहीं हो सकती।<sup>४</sup> साख्य उस मत का प्रत्याख्यान करता है जो यह मानता है कि यह जगत् उसका प्रतिबिम्ब है जिसका अस्तित्व नहीं है।<sup>५</sup> और न यह जगत् रेवल विचार मात्र ही है।<sup>६</sup> यह जगत् प्रवृत्ति के, अपने नित्यरूप में विद्यमान रहता है और अपने अस्थायी परिवर्तित रूपों में विलुप्त हो जाता है।<sup>७</sup> परिवर्तनों के अधीन होने के कारण इस जगत् की प्रतीयमान यथार्थसत्ता है।<sup>८</sup> विश्व-सम्बन्धी प्रक्रिया स्वभाव में दो प्रकार की है, रचानात्मक तथा विनाशान्मक। मूल प्रकृति में से भिन्न-भिन्न व्यवस्थाओं के व्यक्त होने का नाम रचना है और उनके विघ्नित होकर मूल प्रकृति में विलीन हो जाने का नाम विनाश है। प्रकृति की साम्यावस्था में विकोभ होने के परिणामस्वरूप विश्व अपने भिन्न-भिन्न तत्त्वों के साथ विकर्मित होता है, और युग की समाप्ति पर पदार्थ विपरीत गति द्वारा विकास की अपनी प्रवृत्ति में लौट जाने है और अन्त में प्रकृति में विलीन हो जाते हैं। प्रकृति तब तक इसी दशा में रहती है जब तक कि नये विश्व के विकसित होने का समय नहीं आता। विकास तथा पुनर्विलय का यह चक्र अनादि तथा अनन्त है। प्रकृति का यह नाटक कभी किसी जीवात्मा के मोक्ष लेने में समाप्त नहीं होता,<sup>९</sup> यद्यपि मुक्तान्माओं पर प्रकृति की क्रिया का कोई असर नहीं होता। यद्यपि प्रकृति एक ही है, और सब पुरुषों के लिए समान है, तो भी वह अनेक मार्गों में अपने को व्यक्त करती है। बन्धन में पड़ी हुई आत्माओं के लिए यह अपने को मूढमतम से लेकर स्थूलतम आकृतियों में विकसित करती है, और मुक्ततात्माओं के लिए यह पश्चाद्गति से विलय

१. तेनैकेन क्षणेन कृत्वा लोकः परिणाममनुभवंति ।

२. इस प्रकार योगी स्वप्न रूप में क्षणा और उनके क्रम दर्शाने का देव्य सरो है (योगभाष्य, ३ : ४०) ।

३. साख्यप्रवचनसूत्र, ५ : ५२-५३ ।

४. साख्यप्रवचनसूत्र, ५ : ५४ ।

५. साख्यप्रवचनसूत्र, ५ : ५५ ।

६. साख्यप्रवचनसूत्र, १ : ४२ ।

७. सदम-ख्यातिर्वाधावाधान् (साख्यप्रवचनसूत्र, ५ : ५६) ।

८. साख्यप्रवचनभाष्य, १ : २६ ।

९. साख्यप्रवचनसूत्र, ३ : ६६ ।



होते-होते अपनी मूल स्थिति में पहुँच जाती है। जिस समय तक दर्शक रहते हैं, प्रकृति का नाटक भी चलता रहता है। जब सब आत्माएँ मोक्षलाभ कर लेती हैं, तब नाटक समाप्त हो जाता है और नाटक के पात्र भी विधाम प्राप्त कर लेते हैं।<sup>१</sup> लेकिन क्योंकि ऐसी आत्माएँ बराबर रहेगी जो प्रकृति की उलझन में से बच निकलने के लिए सघर्ष कर रही हैं इसलिए प्रकृति की क्रिया की निरन्तर रहनवाली सगीतलहरी बराबर बनी रहेगी। ससार अपने लक्ष्य तक कभी नहीं पहुँचगा। क्योंकि विलय की दशा एक साधारण दशा है, इसलिए विकासकाल में भी विलय की ओर जाने की प्रवृत्ति बराबर पाई जाती है। जब सब पुरुषों की इच्छाओं को ऐसी आवश्यकता होती है कि ममस्त अनुभव कुछ समय के लिए रुक जाए, तो प्रकृति अपनी शान्त दशा में लौट आती है। गुण इतनी सूक्ष्मता के साथ विरुद्ध हैं कि कोई भी सर्वप्रधान नहीं होने पाता। इस प्रकार वस्तुओं की तथा गुणों की कोई नई पीढ़ी नहीं बनती। प्रलय की अवस्था तक भी पुरुषों के हित की मिद्धि के लिए है। प्रलय की अवस्था में प्रकृति निष्क्रिय नहीं रहती, यद्यपि इसके परिवर्तन ममाग होने हैं।

### पुरुष

समस्त इन्द्रियधारी प्राणियों में आत्मनिर्णय का एक तत्त्व विद्यमान है, जिसे सामान्यतः 'आत्मा' नाम दिया गया है। वस्तुतः प्रत्येक प्राणी के अन्दर, जिसमें जीवन है, आत्मा विद्यमान है, और भिन्न-भिन्न आत्माएँ भौतिक रूप में स्वरूप में एकसमान हैं। भेद जो प्रतीत होते हैं वे भौतिक सस्थानों के कारण हैं, जो आत्मा के जीवन को मलिन और व्यर्थ करते हैं। उक्त मलिनता का नानावध श्रेणीविभाग उन शरीरों के स्वभाव के कारण है जिनमें आत्माओं का निवास है। जिस तत्त्व से भौतिक सस्थानों का उद्भव हुआ, आत्माओं का उस तत्त्व से सम्बन्ध नहीं हो सकता। इस प्रकार साख्य सान्त जीवन की आकस्मिक घटनाओं से उन्मुक्त तथा काल और परिवर्तनों से ऊपर उठे हुए पुरुषों के अस्तित्व का प्रतिपादन करता है। इस विषय में चेतनता की साक्षी है कि यद्यपि व्यक्ति एक अर्थ में एक विशिष्ट तथा परिमित शक्ति वाला प्राणी है, जो मरणशीलता-सम्बन्धी समस्त आकस्मिक घटनाओं तथा परिवर्तनों के अधीन है, तो भी उसके अन्दर ऐसा कुछ अवश्य है जो उसे इन सबसे ऊपर उठाता है। वह न तो मन है, न जीवन है, न शरीर है, बल्कि मौन, शान्त सूचना देनेवाली (साक्षीरूप) एवं सभाले रखनेवाली आत्मा है, जो इन सबको धारण करती है। जब ससार के तथ्यों पर हम ज्ञानवाद-सम्बन्धी दृष्टिकोण से विचार करते हैं तो हमें एक और विषयी (प्रमाता) और दूसरी और विषय (प्रमेय) का वर्गीकरण मिलता है। किसी भी प्रमाता तथा

१. साख्यकारिका, ५८-५९; साख्यप्रवचनसूत्र, ३ : ६३।

२. योगसूत्र, २ : २२; साख्यप्रवचनभाष्य, २ : ४; साख्यप्रवचनभाष्य, १ : १५६; १ : ६७; ६ : ६८, ६९।

किसी भी प्रमेय के मध्य जो सम्बन्ध है वह बोध-विषयक अथवा; विस्तृत रूप में, अनुभव-विषयक है। ज्ञान प्राप्त करनेवाले को सांख्य पुरुष मानता है और ज्ञात विषय को प्रकृति।

पुरुष के अस्तित्व को सिद्ध करने के लिए सांख्य अनेक युक्तियाँ देता है<sup>१</sup> : (१) वस्तुओं का पुञ्ज किसी दूसरे के लिए होता है। गौडपाद कहना है कि जैसे एक शय्या, जो हिस्सों से मिलकर बनी है, उस मनुष्य के लिए है जो उसपर सोता है, इसी प्रकार 'यह संसार, जो पांच तत्त्वों का संग्रह है, अन्य के उपयोग के लिए है; एक आत्मा है, जिसके सुखोपभोग के लिए यह उपभोग्य शरीर, बुद्धि इत्यादि सहित, उत्पन्न किया गया है।' (२) समस्त जानने योग्य पदार्थों में तीन गुण रहते हैं और इसमें उनके एक द्रष्टा आत्मा की, जो स्वयं गुणों से रहित है, पूर्वकल्पना होती है, (३) एक, ऐसी अधिष्ठातृ शक्ति का, एक विशुद्ध चेतनता का होना आवश्यक है, जो समस्त अनुभवों का समन्वय करनेवाली हो। (४) क्योंकि प्रकृति बुद्धिशून्य है, इसलिए प्रकृति से उत्पन्न पदार्थों का अनुभव करनेवाला कोई अवश्य होना चाहिए। (५) कैवल्य (मोक्ष) के लिए पुरुषार्थ किया जाता है, जो इस विषय का उपलक्षण है कि पुरुष का अस्तित्व है, जो प्रकृति से विरुद्ध गुणों वाला है। जीवन की अवस्थाओं से छुटकारा पाने की उत्कट अभिलाषा का ही तात्पर्य है कि ऐसा कोई यथार्थसत्तावान् अवश्य है, जो छुटकारा दिला सकता है।

आत्मा अथवा विषयी रूप चैतन्य का स्वरूप क्या है? यह शरीर नहीं है। चैतन्य तत्त्वों से उत्पन्न पदार्थ नहीं है, क्योंकि यह उनके अन्दर अलग-अलग विद्यमान नहीं है, इसलिए उन सबमें एकसाथ भी नहीं हो सकता।<sup>२</sup> यह इन्द्रियों से भिन्न है,<sup>३</sup> क्योंकि इन्द्रिया दर्शन के साधन हैं, किन्तु द्रष्टा नहीं है। इन्द्रिया बुद्धि में परिवर्तन लाती हैं। पुरुष बुद्धि से भिन्न है, क्योंकि बुद्धि अचेतन है। हमारे अनुभवों का एक इकाई में सुमघटित होना आत्मा की उपस्थिति के कारण है, जो भिन्न-भिन्न चेतन अवस्थाओं को एकत्र रखती है। विशुद्ध आत्मा ही आत्मा है, जो शरीर अथवा प्रकृति से भिन्न है।<sup>४</sup> यदि यह परिवर्तन के अधीन होती तो ज्ञान असम्भव हो जाता। क्योंकि इसका स्वरूप चैतन्य है, इसलिए यह विकासात्मक शृंखला के पदार्थों को आत्मचेतनता में लाने में महायक होनी है। यह विचार तथा मवेदना के समस्त क्षेत्र को प्रकाशित करती है। यदि पुरुष परिवर्तित होना तो समय-समय पर असमर्थ हो सकता और इस विषय की कोई सुरक्षित गारण्टी न होनी कि प्रकृति की सुख या दुःखरूपी अवस्थाओं का अनुभव होगा ही। पुरुष का सदा प्रकाशरूप स्वरूप परिवर्तित नहीं होता।<sup>५</sup> यह सुषुप्ति अवस्था में उपस्थित रहता है<sup>६</sup> तथा जागरित और स्वप्न अवस्था में भी उपस्थित रहता है,

१. सांख्यकारिका, १७; सांख्यप्रवचनसूत्र, १ : ६६; यागसूत्र, ४ : २४।

२. सांख्यप्रवचनसूत्र, ५ : १२६; ३ : २०-२१।

३. सांख्यप्रवचनसूत्र, २ : २६।

४. सांख्यप्रवचनसूत्र, ६ : १-२।

५. सांख्यप्रवचनभाष्य, १ : ७५; योगसूत्र, ४ : १८; सांख्यप्रवचनसूत्र, १ : १४६।

६. सांख्यप्रवचनसूत्र, १ : १४८।

जो सब बुद्धि के परिवर्तन हैं।<sup>१</sup> इस प्रकार पुरुष विद्यमान रहता है, यद्यपि यह न कारण है, न कार्य है।<sup>२</sup> यह वह प्रकाश है जिसके द्वारा हम देखते हैं कि प्रकृति नाम की एक वस्तु है। प्रमेय पदार्थों को प्रकाशित करने के लिए इसे अन्य किसी पदार्थ पर निर्भर करने की आवश्यकता नहीं, प्रकृति तथा उसके उत्पन्न पदार्थ स्वतः अभिव्यक्त नहीं होते, बल्कि वे व्यक्त होने के लिए पुरुष के प्रकाश पर निर्भर करते हैं। चैतन्य का भौतिक माध्यम तो है किन्तु भौतिक रूप में व्याख्या नहीं होती। बुद्धि, मन इत्यादि साधन हैं; ये चैतन्य के अन्तिम लक्ष्य की व्याख्या नहीं कर सकते, क्योंकि ये उसकी दासता में हैं। पुरुष केवल चैतन्य है, आनन्द नहीं, क्योंकि सुख सत्त्वगुण के कारण होता है, जिसका सम्बन्ध प्रकृतिपक्ष से है। विषय-विषयी का द्वैतभाव सुखकारक तथा दुःखदायक दोनों प्रकार के अनुभवों में विद्यमान रहता है। सुख और दुःख का सम्बन्ध बुद्धि से है।<sup>३</sup> इसके अतिरिक्त, चैतन्य के साथ-साथ आनन्द का योग पुरुष के स्वरूप में द्वैतभाव प्रविष्ट कर देगा।<sup>४</sup> यदि पुरुष के स्वरूप में दुःख को भी स्थान है तो मोक्ष सम्भव नहीं होगा। पुरुष गति के अयोग्य है, और मोक्ष प्राप्त करने पर यह कही नहीं जाता।<sup>५</sup> यह परिमित आकार का नहीं है, क्योंकि उस अवस्था में यह हिस्सों से मिलकर बना हुआ तथा विनश्वर भी है।<sup>६</sup> यह अणु के आकार का नहीं है क्योंकि नब इसे सारे शरीर की अवस्थाओं का बोध कैसे होता है—इसका समाधान करना कठिन होगा। यह किसी क्रिया में भाग नहीं लेता। सांख्य पुरुष को सब गुणों से रहित मानता है, क्योंकि अन्यथा इसका मोक्ष सम्भव न होता। वस्तु का स्वरूप अविच्छेद्य है, और सुख तथा दुःख आत्मा के नहीं हो सकते।

आत्माएँ अनेक हैं, क्योंकि अनुभव बतलाता है कि मनुष्यों में सबको शारीरिक, नैतिक तथा बौद्धिक दृष्टि से भिन्न-भिन्न शक्तियाँ प्राप्त हैं। संसार में चैतन्ययुक्त प्राणी अनेक हैं और उनमें से प्रत्येक, इसकी विषयीनिष्ठ तथा विषयनिष्ठ प्रक्रियाओं के अपने स्वतन्त्र अनुभव द्वारा, इसे अपनी ही विधि से समझता है। दृष्टिकोण में भेद प्रकृति के व्यापारों के कारण नहीं हो सकते और इसलिए यह युक्ति दी जाती है कि चैतन्यरूप द्रष्टा भिन्न-भिन्न है। इनकी भिन्न-भिन्न इन्द्रिया तथा कर्म हैं और ये पृथक्-पृथक् जन्म तथा मरण को प्राप्त होते हैं।<sup>७</sup> एक स्वर्ग को जाता है तो दूसरा नरक में जाता है। सांख्य चैतन्य की धाराओं की संख्या की दृष्टि से विशिष्टता पर तथा पृथक्-पृथक् धाराओं के व्यक्तिगत एकत्व पर बल देता है। हम व्यक्ति के अनुभवों के सुव्यवस्थित एकत्व का इसके अतिरिक्त कोई कारण नहीं बता सकते कि एक व्यक्तिरूप विषयी के अस्तित्व को मान लेना चाहिए। किन्तु भिन्न-भिन्न एकत्वों की विशिष्टता का कारण अवश्य ही आत्माओं के अनेकत्व को दर्शाता है। यदि आत्मा एक होती तो

१. सांख्यप्रवचनभाष्य, १ : १४८ ।

२. सांख्यप्रवचनसूत्र, १ : ६१ ।

३. सांख्यप्रवचनसूत्र, ६ : ११ ।

४. ५ : ६६ ।

५. सांख्यप्रवचनसूत्र, १ : ४६ । सांख्यकारिका, ३ ।

६. १ : ५० ।

७. सांख्यप्रवचनसूत्र, ६ : ४५ ; १ : १४६ और १५० ।

किसी एक के मुक्तिलाभ करने पर सब मुक्त हो जाती ।<sup>१</sup> यदि आत्मा स्वरूप में प्रकृति के विपरीत है, जबकि प्रकृति एक ही है और सबके लिए एकसमान है, तो स्वतः परिणाम निकलता है कि आत्माएँ अनेक हैं। धर्मशास्त्रों के उन वाक्यों का अर्थ जो एकेश्वरवाद का समर्थन करते हैं, यह लगाया जाता है कि वे तात्त्विक गुणों का परस्पर अभेद प्रतिपादन करते हैं ।<sup>२</sup> वे तात्त्विक अभेद को उपलक्षित करते हैं, किन्तु अखण्डता को नहीं ।<sup>३</sup> मोक्ष एक परम निरपेक्ष आत्मा के साथ मिल जाना नहीं है, बल्कि प्रकृति से पृथक् (वियुक्त) हो जाना है । अनेक व्यक्तियों के अन्दर स्थित आत्माओं में एक सामान्य गुण है कि वे प्रकृति के उत्पन्न पदार्थों की क्रियाओं की मूक दर्शक हैं, जिन के साथ वे अस्थायी रूप से सम्बद्ध हैं ।

साख्य का पुरुष-सम्बन्धी विचार उपनिषदों की आत्मा-सम्बन्धी धारण द्वारा निर्धारित है ।<sup>४</sup> इसका न आदि है, न अन्त है, यह गुणों से रहित (निर्गुण) है, सूक्ष्म है, सर्वव्यापी है, एक नित्य द्रष्टा है, इन्द्रियातीत है, मन की पहुँच से परे है, वृद्धि के क्षेत्र से परे है, काल, देश तथा कार्यकारण की श्रृंखला से भी परे है, जो इस आनुभाविक जगत् की विचित्रता का ताना-बाना बुनते हैं । यह अज-माहेश्वर और कुछ उत्पन्न भी नहीं करता । इसकी नित्यता न केवल सर्वदा स्थायित्व में है, बल्कि अखण्डता तथा पूर्णता में भी है । यह चिद्रूप है, यद्यपि यह व्यावहारिक अर्थों में सब वस्तुओं को नहीं जानता, क्योंकि व्यावहारिक बोध केवल शारीरिक सीमाओं के द्वारा ही सम्भव है । जब आत्मा इन सीमाओं से मुक्त होती है तो इसे परिवर्तनों का कोई बोध नहीं होना, बल्कि तब यह अपने स्वरूप में रहती है ।<sup>५</sup> पुरुष प्रकृति से सम्बद्ध नहीं है । यह केवल दशक है, अकेला, उदासीन, निष्क्रिय दर्शक है ।<sup>६</sup> पुरुष तथा प्रकृति के लक्षण स्वभाव से परस्पर प्रतिकूल हैं । प्रकृति अचेतन है, जबकि पुरुष सचेतन है । प्रकृति क्रियाशील और सदा सक्रमणशील है जबकि पुरुष अकर्ता है । पुरुष बिना किसी परिवर्तन के निरन्तर रहने-वाला है, जबकि प्रकृति परिवर्तनसहित निरन्तर रहनेवाली है । प्रकृति त्रिगुणात्मक है, जबकि पुरुष निर्गुण है । प्रकृति प्रमेय (विषय) है, जबकि पुरुष प्रमाता (विषयी) है ।

१. साख्यकारिका, १८ ।

२. साख्यप्रवचनसूत्र, १ . ६१ ; साख्यप्रवचनभाष्य, १ : ११४ ।

३. वैधर्म्यविरह, किन्तु अखण्डता नहीं ।

४. बृहदारण्यक उपनिषद, ४ . २, १६ ; श्वेताश्वतर उपनिषद, ६ : ११ आग १६ ; अमल-विन्दु, ५ : १० ।

५. साख्यप्रवचनसूत्र, वृत्ति, ६ : १६ ।

६. बृहदारण्यकोपनिषद, ४ : ३, १५ ।

७. साख्यकारिका, १६ । हरिभद्रकृत षट्दर्शनसमुच्चय, ४१ पर भाष्यम्, में तुलना कीजिए—

अमूर्तश्चेतना भागी नित्य सर्वगतोऽक्रियः ।

अकर्ता निर्गुणः सूक्ष्म आत्मा कापिलदर्शने ॥

### लौकिक जीवात्मा

जीव वह आत्मा है जिसे इन्द्रियो के सयोग तथा शरीर द्वारा सीमित होने से पृथक् रूप में पहचाना जाता है।<sup>१</sup> विज्ञानाभिक्षु का कहना है कि अहकारमहित पुरुष जीव है, पुरुष अपने-आपमें जीव नहीं है।<sup>२</sup> जबकि विशुद्ध आत्मा बुद्धि से परे रहती है, बुद्धि के अन्दर पुरुष का प्रतिबिम्ब अहभाव के रूप में प्रतीत होता है, जो हमारी सब अवस्थाओं का, जिनमें सुख और दुःख भी सम्मिलित है, बोध प्राप्त करनेवाला है। जब हम यह नहीं जानते कि आत्मा बुद्धि से परे है और लक्षण तथा ज्ञान में इससे भिन्न है तब बुद्धि को ही आत्मा समझ लेते हैं। प्रत्येक बुद्धि, इन्द्रियो आदि को साथ लिए हुए, अपने पूर्वकर्मों के अनुकूल निर्मित एक पृथक् मस्थान है।<sup>३</sup> और उसके साथ विशिष्ट-रूप से लगी हुई उसकी अपनी अविद्या रहती है। अहभाव उस सचेतन अनुभव की धारा का मनोवैज्ञानिक एकत्व है जिसमें एक लौकिक आत्मा का आभ्यन्तर जीवन बनता है। यह एकत्व शारीरिक है और सदा परिवर्तनशील है। किन्तु पुरुष परिवर्तनशील नहीं है, वह कालाबाधित होकर शारीरिक एकत्व के पूर्वकल्पित रूप में उपस्थित है। पुरुष वह आत्मा है जो नित्य है और अपने-आपमें एक है, जबकि जीव प्राकृतिक जगत् का एक अंश है। अहभाव सत्ताओं के जगत् में उनके साथ की सत्ताएँ हैं तथा भौतिक पदार्थों से अधिक परम रूप में यथार्थ नहीं है। अहभावों का हम अन्य सत्ताओं की भाँति, यद्यपि उनसे भिन्न रूप में, अनुभव कर सकते हैं। प्रत्येक अहभाव मूर्तरूप भौतिक शरीर के अन्दर, जो मृत्यु के समय विलीन होकर भग हो जाता है, एक ऐसा सूक्ष्म शरीर रखता है जो इन्द्रियो ममेत मानसिक उपकरण से निर्मित है। यह सूक्ष्म शरीर पुनर्जन्म का आधार है<sup>४</sup> और नानाविध जन्मों में व्यक्तिगत प्रत्यभिज्ञा का तत्त्व है। यह सूक्ष्म शरीर, जिसके अन्दर हमारे सब अनुभवों के मस्कार कायम रहने हैं, लिंगशरीर कहलाता है, अर्थात् यह पुरुष की पहचान करानेवाला चिह्न है। लिंग विशिष्ट लौकिक लक्षण है, जिनके बिना भिन्न-भिन्न पुरुषों में भेद नहीं किया जा सकता। प्रकृति से उत्पन्न पदार्थ होने के कारण उनमें तीनों गुण रहने हैं। लिंग का विशिष्ट लक्षण गुणों के मिश्रण पर निर्भर करता है। प्रत्येक जीवन-इतिहास का अपना लिंग है। जब तक लिंगशरीर उपस्थित है, शारीरिक जीवन तथा पुनर्जन्म भी रहेगे। अत्यन्त नीचे की पशुयोनि में तमोगुण प्रधान रहता है, क्योंकि हम देखते हैं कि पशु के जीवन में अज्ञान तथा मूर्खता विशिष्ट रूप से लक्षित होती है। उनमें स्मृति तथा कल्पना की क्षमता का विकास अपूर्ण रूप में होता है, और इसलिए जो सुख या दुःख पशु अनुभव करते हैं वह न तो चिर-स्थायी होता है और न तीव्र होता है। क्योंकि सत्प्रकृति उनमें अत्यन्त न्यून है, इसलिए पशुओं का ज्ञान केवल वर्तमान कर्म का ही साधन होता है। जब रजोगुण अधिक

१. सांख्यप्रवचनसूत्र, वृत्ति, ६ : ६३।

२. सांख्यप्रवचनभाष्य, ६ : ६३।

३. योगसूत्र, २ : ६।

४. सांख्यप्रवचनभाष्य, २ : ४६।

५. सांख्यप्रवचनसूत्र, ३ : १६।

प्रधान होता है तो पुरुष मानवीय जगत्, मे प्रवेश करता है। मनुष्य प्राणी बेचैन रहते है, और मुक्ति तथा दुःख से छुटकारा पाने के लिए प्रयत्नवान रहते है। जब सत्वगुण प्रधान होता है, तो रक्षापरक ज्ञान की प्राप्ति होती है तथा प्रकृति ग्रह को और अधिक जीवन की आपदा से बाधकर नहीं रखती। मुक्तात्मा इस ससार के नाटक की एक उदासीन दर्शक होती है। मृत्यु होने पर पुरुष और प्रकृति के मध्य का बन्धन टूट जाता है, और मुक्तात्मा सर्वथा स्वतन्त्र हो जाती है। मोक्ष तथा बन्धन रूप परिवर्तनों का सम्बन्ध सूक्ष्म शरीर के साथ है, जो पुरुष के साथ सलग्न है। पुरुष सदा विशुद्ध चेतन है, यद्यपि जब तक सूक्ष्म शरीर रजोगुण तथा तमोगुण से आच्छन्न रहता है, यह अपने यथार्थ स्वरूप को भूला रहता है। सब लिंगशरीरों के अन्दर पुरुष एक ही प्रकार के है, और लिंगशरीर स्वयं, जो उनके अन्दर भेद उत्पन्न करते है, प्रकृति के अन्दर हो रहे निरन्तर विकास से सम्बद्ध है। विकास की परिकल्पना मनुष्य को अन्य सब जीवधारियों, यथा पशु-जगत् और वनस्पति-जगत् के साथ रक्त-सम्बन्ध मे बाधती है।

लौकिक जीवात्मा स्वतन्त्र आत्मा तथा यन्त्रन्याम, पुरुष और प्रवृत्ति, का सम्मिश्रण है। लिंगशरीर, जो प्रकृति का उत्पन्न पदार्थ है और अचेतन है, पुरुष व प्रकृति के परस्पर सयोग से मचेतन हो जाता है। यह सुख तथा दुःख, कर्म तथा कर्मफलों के अधीन है, और जन्म-जन्मान्तर के चक्र मे भ्रमण करना है। आत्मा अथवा पुरुष सासारिक कार्यव्यापारों के प्रति बिलकुल उदासीन रहता है। क्रियाशीलता का सम्बन्ध बुद्धि के साथ है, जो प्रकृति की उपज है। तो भी पुरुष के साथ इसके सयोग मे, उदासीन पुरुष कर्ता प्रतीत होता है। वास्तविक कर्तृत्व का सम्बन्ध अन्न करण से है, जिसे पुरुष मे प्रकाश प्राप्त होता है। अचेतन अन्न करण अपने-आपसे कर्ता नहीं बन सकता, किन्तु इसमे चेतनता भगी जाती है। अन्न करण मे चेतनता का भग्ना, या इसका प्रकाशित होना इसका चेतनता के साथ एक विशिष्ट प्रकार का सयोग है, जो नित्य प्रकाशमान है। चेतनता अन्न करण मे प्रविष्ट नहीं होती बल्कि इसमे केवल प्रतिबिम्बित होती है। नि सन्देह, पुरुष का प्रकृति के साथ यह सयोग स्थायी नहीं है। पुरुष प्रकृति के साथ गठबन्धन इसलिए करता है कि इसपर प्रकृति का स्वरूप प्रकट हो जाए और यह प्रकृति के साहचर्य से छुटकारा पाकर मोक्ष प्राप्त कर सके। मानसिक तथा भौतिक दोनों ही प्रपञ्चों की पृष्ठभूमि मे प्रकृति है। इसके घटक एक अवस्था मे विषयी अथवा द्रष्टा के रूप मे व्यवहार करते है तथा दूसरी अवस्था मे पदार्थ अथवा दृष्ट के रूप मे व्यवहार करने हैं। दोनों विकास की भिन्न-भिन्न व्यवस्थाओं को प्रस्तुत करते है। प्रकृति कर्म करती है और पुरुष कर्म के फलों का उपभोग करता है। सुख और दुःख प्रकृति की अर्थस्थाओं से सम्बन्ध रखते है और यह कहा जाता है कि पुरुष अपनी अज्ञानता के कारण उनको

१. साख्यप्रवचनसूत्र, १ : ११ ।

२. तुलना कोजिप बाचस्पति : 'गुणानां द्वैरूप्यं न्यवमेयात्मकत्वं, न्यवसायात्मकत्वं च । तत्र व्यवमेयात्मकता प्राज्ञानामारथाय पचतन्मात्राणि भूतभौतिकानि' 'व्यवसायात्मकत्वं तु ग्रहणस्वरूपमास्थाय साहकाराणीन्द्रियाणि' (तत्त्ववैशारदी, ३ : ४७) ।

अनुभव करता है।<sup>१</sup> चैतन्य का प्रकाश प्रकृति के कार्यों से उत्पन्न बताया जाता है; और पुरुष, निष्क्रियतापूर्वक प्रकृति के कार्यों का निरीक्षण करते हुए, अपने यथार्थ स्वरूप को भूल जाता है और भ्रम से समझने लगता है कि यही सोचता, अनुभव करता तथा कर्म करता है। यह अपने को जीवन के एक परिमित और विशिष्ट रूप, सजीव शरीर के साथ तादात्म्यरूप, मान लेता है, और इस प्रकार सत्यजीवन से अपने को वंचित कर लेता है। नित्यता की शान्ति को खोकर, यह काल की बेचैनी में प्रविष्ट होता है। पुरुष गति नहीं करता, यद्यपि वह शरीर जिसके अन्दर यह प्रविष्ट है, एक स्थान से दूसरे स्थान तक गति करता है। पुरुष जो निष्क्रिय है, और सहमति अथवा निषेधात्मक आज्ञा देने-वाला माना जाता है, केवल मात्र उस गति का नाम है जो होनी प्रकृति में है। पुरुष यद्यपि कर्ता नहीं है तो भी प्रकृति के कर्तृत्व के साथ भ्रमवश कर्ता प्रतीत होता है, जिस प्रकार पुरुष के सांग्मध्य से प्रकृति सचेतन प्रतीत होती है।<sup>२</sup> दुःख का अनुभव (साक्षात्कार) केवल प्रतिबिम्ब के रूप में है, जोकि उपाधि की वृत्ति है।<sup>३</sup> वास्तविक बन्धन चित्त का है, जबकि पुरुष पर इसकी केवल छाया पड़ती है।

श्रीव का सकीर्ण तथा परिमन जीवन आत्मा अथवा पुरुष के तात्त्विक स्वरूप के कारण नहीं है। यह इसके अपने आदिम क्षेत्र से च्युत होने का परिणाम है। पुरुष के अनुभव का अर्थ केवलमात्र पदार्थों के प्रतिबिम्बों का ग्रहण है।<sup>४</sup> जब प्रकृति कर्म करती है तो उसके फलो का अनुभव पुरुष करना है, क्योंकि प्रकृति की क्रिया पुरुष के अनुभव के लिए है।<sup>५</sup> सही-सही अर्थों में, यह अनुभव भी अभिमान (आत्मत्व के भाव) के कारण है, जो अविद्येक से पैदा होता है।<sup>६</sup> जब सत्य का ज्ञान हो जाता है तो न सुख है और न दुःख है, कर्तृत्व भी नहीं तथा भोक्तृत्व भी नहीं।<sup>७</sup>

पुरुष तथा जीव के विषय में सांख्य द्वारा दिया गया विवरण, अनेक अंशों में, अद्वैत वेदान्त के आत्मा तथा ग्रहभाव के वर्णन के साथ मिलता है। अद्वैत वेदान्त के अनुसार, आत्मा कर्म से स्वतन्त्र है, शरीर तथा मन के बन्धनों से भी स्वतन्त्र है, जो हमें कर्म में लिप्त करते हैं। आत्मा अपनी आकस्मिक घटनाओं के कारण कर्म करता हुआ प्रतीत होता है। निरुपाधिक आत्मा अथवा पुरुष को जीव माना जाता है, जबकि इसे व्यक्तित्व के सकीर्ण बन्धनों के साथ मिश्रित कर दिया जाता है। सही-सही अर्थों में, अद्वैत में व्यावृत्तत्व का सम्बन्ध सूक्ष्म शरीर से है और सांख्य में लिंगशरीर से। विज्ञानभिक्षु पारस्परिक प्रतिबिम्ब

१. तत्त्वकौमुदी, ५।

२. सांख्यकारिका, २० और २२; सांख्यप्रवचनसूत्र, १ : १६२-६३; योगशास्त्र, २ : १७; भगवद्-गीता, ८ : २१; कठोपनिषद्, ३ : ४।

३. सांख्यप्रवचनभाष्य, १ : १७।

४. पुरुषस्य विषयभोगः प्रतिबिम्बादानमात्रम् (सांख्यप्रवचनभाष्य, १ : १०४)।

५. सांख्यप्रवचनसूत्र, १ : १०५।

६. सांख्यप्रवचनसूत्र, १ : १०६।

७. सांख्यप्रवचनसूत्र, १ : १०७।

के विषय में कहता है, जो किसी हद तक अद्वैत वेदान्त के प्रतिबिम्बवाद के वर्ग का है। अद्वैत वेदान्त का मत है कि आत्मा अन्तःकरण में प्रतिबिम्बित होती है। यह चिदाभास अथवा चित्त की प्रतीति ही जीवात्मा है।

साख्य की प्रकल्पना, स्पष्ट रूप से, मोक्षप्राप्ति के लिए सघर्ष कथी आत्मा के लौकिक विचार तथा अद्वैत वेदान्त के आत्मा-विषयक तात्त्विक विचार के मध्य एक प्रकार का समझौता है। अद्वैत वेदान्त के अनुसार, अनन्त तथा वासनाविहीन आत्मा बन्धन के अधीन नहीं हो सकती। इस प्रकार यह कहा गया है कि यद्यपि पुरुष अपने तात्त्विक रूप में नित्य अपरिवर्तित रहता है, तो भी यह दुःख के प्रतिबिम्ब को, जो बराबर चलता है, अनुभव करता है। जैसेकि स्फटिकमणि में से एक लाल फूल देखा जा सकता है, यद्यपि स्वयं मणि लाल रंग ग्रहण नहीं करती, इसी प्रकार आत्मा अपरिवर्तित रहती है, भले ही इसके दुःख अथवा सुख की भाँति चेतनता में उपास्थित रहे। विज्ञानभिक्षु सूर्यपुगाण से एक श्लोक इस आशय का उद्धृत करता है "जिस प्रकार एक विशुद्ध मणि के ऊपर रक्तवर्ण की सामग्री रखने से वह लोगों को लाल रंग की दिखाई देती है, इसी प्रकार की अवस्था महान् पुरुष की है।" शंकराचार्य स्फटिक के बने गुलदस्ते की उपमा का प्रयोग करते हैं जो अपने अन्दर रखे हुए लाल फूलों के कारण लाल रंग का दिखाई देता है, यद्यपि यह अपने-आपमें सब प्रकार के रंग में रहित है। यदि पुरुष प्रभावित अथवा विक्षुब्ध प्रतीत होता है तो यह उम मन के कारण है जो कुछ समय के लिए इमका सहचारी है। यह साहचर्य आत्मा के ऊपर न तो अस्थायी और न कोई स्थायी प्रभाव ही छोड़ता है। क्योंकि सम्पर्क यथार्थ नहीं है, इसलिए उसका कोई प्रभाव भी शेष नहीं रहता।

## ११

### पुरुष और प्रकृति

साख्यदर्शन का सबसे अधिक क्लिष्ट अथवा भ्रामक विषय पुरुष और प्रकृति के सम्बन्ध की समस्या है। हम पहले देखेंगे कि प्रकृति के विकास में केवल एक आकर्षक सौन्दर्य है, बल्कि यह अपने अन्दर एक ऐसी योजना को सजोए हुए है जो धार्मिक उद्देश्यों

१. यथा हि केवलो रत्नः स्फटिको लक्ष्यते जनैः ।

रञ्जकाद्युपधानेन तदव्यप्यरमपूरुषः ॥

(साख्यप्रबचनभाष्य, १ - १६) ।

पुरुष का निष्क्रिय रूप में उदात्त है, ऐसा प्रतीत होता है कि कता है और अन्तःकरण के प्रभाव से होता है। तुलना कीजिए।

प्रकृतेः कार्यं नित्यैकं नित्यैका प्रकृतिर्जडा ।

प्रकृतेस्त्रिगुणावेशाद्दासीनोऽपि कर्तुं वत् ॥

(सर्वसिद्धान्तसारसंग्रह, ६ : १५)

२. आत्मबोध ।



के अनुकूल है।<sup>१</sup> प्रकृति एक ऐसे जगत् के रूप, मे विकसित होती है जो विपत्ति तथा ध्वंस से परिपूर्ण है और जिसका प्रयोजन आत्मा को उसकी नीद से जगा देना है। इस जगत् का प्रकट-दुखान्तरूप आत्मा के लिए आवश्यक बताया गया है, जो निष्क्रिय है, यद्यपि जो कुछ उसके सम्मुख आता है उस सबको वह देखती है। पुरुष की सेवा के उपयुक्त होना प्रकृति की क्रियाओं का लक्ष्य माना गया है,<sup>२</sup> यद्यपि प्रकृति को स्वयं इस लक्ष्य का ज्ञान नहीं है। सांख्य जादू के चमत्कार की मिथ्या कल्पना को तो वर्जित मानता है, किन्तु यह स्वीकार करता है कि जगत् के अन्तर्निहित एक उद्देश्यवाद अवश्य है। विश्व की महानता तथा इस जगत् की अद्भुत व्यवस्था का कारण प्रकृति के क्रिया-कलाप के अन्दर देखने का विचार बहुत उत्कृष्ट है। यह क्रियाकलाप यन्त्रवत् होने पर भी ऐसे परिणामो को उत्पन्न करता है जो प्रबलरूप में सकेत करते हैं कि यह किसी अत्यन्त मेधावी द्वारा की गई विलक्षण गणना का परिणाम है। किन्तु सांख्य का मत इस विषय में स्पष्ट है कि प्रकृति का कार्यकलाप किसी सचेतन चिन्तन का परिणाम नहीं है।<sup>१</sup> सांख्य द्वारा प्रयुक्त दृष्टान्तों से हमारा कुछ अधिक मनोपजनक समाधान नहीं होता। बद्धिहीन प्रकृति के विषय में कहा जाता है कि वह उन्मी प्रकार कार्य करती है जैसेकि बुद्धिहीन वृक्ष फलों को उत्पन्न करते हैं,<sup>२</sup> अथवा जैसे गाय का दूध बछड़े के पोषण के लिए थना से निकलता है। यन्त्र-रचना अपनी व्याख्या अपने-आप नहीं कर सकती, और न ही प्रकृति के उत्पन्न पदार्थों को निम्न श्रेणी की अवस्थाओं का यान्त्रिक परिणाम समझा जा सकता है। यदि प्रकृति स्नेच्छापूर्वक क्रियाशील होती, तो मोक्ष सम्भव ही न होना क्योंकि प्रकृति की क्रिया का विराम ही न होना। इसी प्रकार यदि यह स्नेच्छा से निष्क्रिय होती तो ऐहलौकिक जीवन का प्रवाह चलना तुरन्त बन्द हो जाता। सांख्य स्वीकार करता है कि प्रकृति की क्रियाशीलता इस विश्व की ओर सकेत करती है कि गति देनेवाला कोई है, जो स्वयं गतिमान नहीं है किन्तु गति को उत्पन्न करता है। प्रकृति का विकास इस विषय का उपलक्षण है कि कोई आत्मा मक कर्ता है। किन्तु सांख्य द्वारा स्वीकृत आत्मिक केन्द्र प्रकृति पर कोई सीधा प्रभाव उत्पन्न करने में असमर्थ है। सांख्य का कहना है कि पुरुषों की केवल उपस्थिति-मात्र से प्रकृति को क्रियाशीलता तथा विकास के लिए प्रेरणा मिलती है। यद्यपि पुरुष में रचनात्मक शक्ति नहीं है, तो भी प्रकृति, जो अनेकरूप विश्व को उत्पन्न करती है, पुरुष के सम्पर्क के कारण ऐसा

१. सांख्यप्रवचनसूत्र, २ : १; ३ : ५८ ।

२. सांख्यकारिका, ५६ । प्रकृति के सम्बन्ध में सांख्य का मत उन्मत्त भिन्न है जिसका हकसले ने अपने रोमनेस लेखन में प्रचार किया है अथवा जिसका हाउर्स की निम्नलिखित पक्तियों में प्रतिपादन है—

“ काँ विराट् जडता  
वनाने य जोऽने मे शार्तिराली  
किन्तु देखभाल में सर्वथा अशक्त  
आत्म-चलित  
हमारे दुःखों में अनभिद्ध । ”

३. सांख्यप्रवचनसूत्र, ३ : ६१ ।

४. सांख्यप्रवचनसूत्र, वृत्ति, २ : १ ।

करती है। प्रकृति स्वयं तो विचारशून्य है, किन्तु पुरुष से मार्गदर्शन पाकर वह अनेक प्रकार के जगत् का निर्माण करती है। प्रकृति और पुरुष के संयोग को समझाने के लिए एक अच्छी दृष्टि रखनेवाले किन्तु लगड़े मनुष्य से जो अच्छे पैरों वाले किन्तु अंधे मनुष्य के कंधों पर सवार है, तुलना की जाती है।<sup>१</sup> असख्य आत्माओं का, जो प्रकृति की गति का ज्ञान प्राप्त करती है, सामूहिक प्रभाव ही प्रकृति के विकास का कारण है। गुणों की साम्यावस्था के अन्दर विक्षोभ, जिसके कारण विकास की प्रक्रिया प्रारम्भ होती है, प्रकृति पर पुरुष के प्रभाव से ही होता है।<sup>२</sup> पुरुषों की उपस्थिति शक्तियों के संतुलन में, जो एक-दूसरे को नियन्त्रित रखता है, विक्षोभ उत्पन्न करती है। विकास की आरम्भिक प्रक्रिया में प्रकृति निष्क्रिय दशा में रहती है, और असख्य पुरुष भी उसीके समान निश्चेष्ट रहते हैं, किन्तु वे प्रकृति पर एक यान्त्रिक शक्ति का प्रयोग करते हैं। यह प्रयोग प्रकृति की साम्यावस्था को उलट देता है और एक ऐसी गति को जन्म देता है जो पहले तो विकास का रूप धारण करती है और बाद में हलाम तथा विनाश में परिणत हो जाती है। प्रकृति फिर अपनी निष्क्रिय अवस्था में आती है और फिर पुरुषों द्वारा उत्तेजना प्राप्त करती है। यह प्रक्रिया तब तक निरन्तर चलती रहती जब तक कि सब आत्माएँ मोक्ष नहीं प्राप्त कर लेगी। इस प्रकार विश्व-सम्बन्धी प्रक्रिया का पहला और अन्तिम कारण पुरुष है। किन्तु पुरुष की कारणता केवल यन्त्रवत् है, जो अपनी इच्छा के कारण न होकर केवल सान्निध्य के कारण है। पुरुष ससार का संचालन एक इस प्रकार के कर्म से करता है जो गति नहीं है। जैसे लोह का आकर्षण चुम्बक

१. साख्यकारिका, ०१। गौटपाद कहता है : “त्रैंगं, एक एवमे और एक अपे ने, जो अपनी साथी यात्रियों में विच्छेद गण थे, स्यात्कि जंगल में से गुजरते हुए आत्माओं ने उन्मत्त-वित्त-कर दिया था, आपस में मिलने पर वार्त्तलाप करके एक-दूसरे का विश्वास प्राप्त कर लिया। उन्मत्त-पदल चलने तथा देखने के कार्यों का आपस में बात लेने का सम्भौता हो गया, किन्तु अनुसार लगड़ा मनुष्य अंधे के कंधे पर सवार हो गया और इस प्रकार उन्मत्त अपनी यात्रा पूरी की; और प्रथा मनुष्य भी अपने मार्ग पर बग़ाबर चल सका क्योंकि उन्मत्त अपने साथी से दिशा का ज्ञान मिलता रहा। ठीक इसी प्रकार देखने की क्षमता आत्मा में है किन्तु गति की नहीं है, यह लगड़े मनुष्य की भाँति है; प्रकृति में गतिविषयक क्षमता है किन्तु देखने की क्षमता नहीं, और उन्मत्त वह अंधे मनुष्य से साथ चलता रहती है। अन्मत्त चलकर जैसे लगड़ा और अन्मत्त, तब उनका प्रयाजन सिद्ध हो जाता है और वे अन्मत्त गन्त-य-लक्ष्य पर पहुँच जाते हैं, अन्मत्त-अन्मत्त हाँ जाने हैं, इसी प्रकार पुरुष का मोक्ष प्राप्त करके प्रकृति कार्य करना समाप्त कर देती है, और पुरुष भी प्रकृति का पूरा ज्ञान प्राप्त कर लेने पर मोक्ष का प्राप्त हो जाता है। और इस प्रकार उन्मत्त अपने-अपने प्रयाजन पूरे हो जाने पर उनका परस्पर सम्बन्ध टूट जाता है” (कारिका, पृष्ठ ०१ पर आध्या)।

२. किसी भी सन्नतात्मक विकासवादी दार्शनिक पद्धति का एक महत्त्वपूर्ण सिद्धान्त, एक सजीव प्रवृत्ति अथवा गति की आवश्यकता होती है। एलेक्जेंडर, जो पिरामिड का आधार में देश-काल को पाता है, काल की शक्तिदायक प्रवृत्ति प्रतिपादन करता है। हाबहाउग, ‘मार्सट इन एवोल्यूशन’ की दूसरी आवृत्ति की अपनी भूमिका में, बलपूर्वक कहता है कि मन किसी न किसी रूप में समस्त विकास की प्रेरक शक्ति है। लायट मौरगान ने अपने ‘इथैजेंट इवोल्यूशन’ नामक ग्रन्थ में इसका कारण ईश्वर को बताया है।

के प्रति होता है, उसी प्रकार का यह भी एक विशेष आकर्षण है।<sup>१</sup> सांख्य का पुरुष अरस्तू के ईश्वर से भिन्न नहीं है। यद्यपि अरस्तू ऐसा मानता है कि संसार के प्रारम्भ में गति देनेवाला एक सर्वातिशयी ईश्वर है, तो भी संसार के कार्यकलाप में उस ईश्वर का कोई भ्रम है, इसको वह नहीं मानता। ईश्वर, अरस्तू के मत में, एक ऐसी विचार-मग्न सत्ता है जो अपने अन्दर ही सीमित है, और इसलिए वह न तो विश्व के प्रति किसी प्रकार का कार्य कर सकती है और न उसकी ओर कुछ ध्यान ही दे सकती है। वह सर्वप्रथम गति देनेवाला ईश्वर, कहा जाता है कि, स्वयं एक ऐसा उद्देश्य बनकर जिसकी प्राप्ति के लिए प्राणी मात्र पुरुषार्थ करते हैं, संसार को गति देता है, किन्तु संसार उसके कार्य से किसी भी रूप में निर्धारित नहीं होता। यदि वह सांसारिक व्यापारों की चिन्ता करने लगे तो उसके ईश्वरीय अस्तित्व की पूर्णता ही नष्ट हो जाएगी। इस प्रकार ईश्वर, जो विशुद्ध ज्ञानमय है और स्वयं अचल है, केवल-मात्र अपने अस्तित्व से विश्व में गति का संचार करता है। आगे चलकर वस्तुओं का विकास उनके अपने-अपने स्वभाव के कारण होता है। किन्तु पुरुष को प्रकृति से बाह्य कहा गया है, और प्रकृति पर उसका प्रभाव यद्यपि वास्तविक है पर बुद्धिगम्य नहीं है। दोनों का पारस्परिक सम्बन्ध एक ऐसा रहस्य है जा हमे चारों ओर से घेरे हुए है, किन्तु हम इसके अन्दर घुमकर इसके रहस्य को जान नहीं सकते।<sup>१</sup> हम यह नहीं कह सकते कि प्रकृति पुरुषों के उद्देश्य के अनुसार कार्य करती है, क्योंकि पुरुष अनादिकाल से स्वतन्त्र है और प्रकृति की क्रियाओं का सुखोपभोग करने के अयोग्य है। परिणाम यह निकलता है कि प्रकृति की क्रियाएं जीवों के उपयोग के निमित्त हैं, क्योंकि जीव ही पूर्ण अन्तर्दृष्टि न रखने के कारण अपने सूक्ष्म (लिंग) शरीरों के साथ तादात्म्य स्थापित करते हैं, कामनाएं रखते हैं तथा भेद-परक ज्ञान की आवश्यकता रखते हैं। इस प्रकार प्रकृति प्राणियों को जन्म देती है, जो दुःख भोगने के लिए बाध्य है, जिससे कि उन्हें अवसर मिले कि वे छुटकारा पा

१. सांख्यकारिका, ५७; सांख्यप्रवचनमंत्र, १ : ६६।

२. नलभा कीजिए शाङ्करभाष्य, २ : २, ६। शाङ्कराचार्य प्रकृति के क्रियाकलाप के प्रयोजन-सम्बन्धी प्रश्न का विवेचन करते हुए कि क्या यह आत्माओं का भोग है अथवा मोक्ष है, कहते हैं : “यदि कहे मृतोपभोग के लिए, तो उस आत्मा का सुखोपभोग से क्या वागता जो सुख अथवा दुःख को आत्मभोग करने में असमर्थ है ? इसके अतिरिक्त मोक्ष का भी कोई अवसर प्राप्त न होगा (क्योंकि निश्चय आत्मा मोक्ष को अपना लक्ष्य नहीं बना सकती और प्रधान का लक्ष्य केवल यह है कि आत्मा नानाविध अनुभवा में से गुजरे)। यदि उद्देश्य मोक्ष होता तो प्रधान की क्रिया निरभिप्राय होती, क्योंकि इसकी पूर्ववर्ती आत्मा मोक्ष की अवस्था में है। यदि सुखोपभोग और मोक्ष दोनों उद्देश्य हैं, तो प्रधान के अनेक पदार्थ ऐसे होनेके कारण जो आत्मा के सुखोपभोग के लिए हैं, अन्तिम मोक्ष का अवसर प्राप्त न होगा। और न ही इच्छा की पूर्ति प्रधान की क्रियाशीलता का प्रयोजन माना जा सकता है, क्योंकि न तो बुद्धिबिहीन प्रधान और न तात्त्विक रूप से विशुद्ध आत्मा ही किसी इच्छा का अनुभव कर सकते हैं। अन्त में यदि तुम कल्पना करो कि प्रधान क्रियाशील है, क्योंकि अन्यथा दृष्टान्ति (जो बुद्धिमान् आत्मा के अन्दर है) और सृजनात्मक शक्ति (प्रधान की) प्रयोजनशून्य हो जाएगी, तो परिणाम यह निकलेगा कि क्योंकि दोनों का किसी समय भी अन्त न होगा, इसलिए प्रतीयमान जगत् का भी कभी अन्त न होगा, और इस प्रकार अन्तिम मोक्ष असम्भव है।”

सकें ।<sup>१</sup>

यथार्थ पुरुष के सम्बन्ध एक यथार्थ संसार के साथ हैं, क्योंकि दोनों के मध्य एक कल्पित सम्बन्ध है । जब तक यह कल्पित सम्बन्ध विद्यमान रहता है प्रकृति भी उसके प्रति कार्य करती है । जब पुरुष सदा विकास तथा विलय को प्राप्त होनेवाले प्राकृतिक जगत् से अपने भेद को पहचान जाता है, तो प्रकृति उसके प्रति अपना व्यापार बन्द कर देती है ।<sup>२</sup> प्रकृति के विकास का नैमित्तिक कारण केवल पुरुषो की उपस्थिति मात्र नहीं है क्योंकि वे तो सदा ही उपस्थित रहते हैं, बल्कि उनका अपने तथा प्रकृति में भेद न करना (अभेद) है ।

प्रकृति के महदादि में परिणत होने से पूर्व केवल अभेद ही रहता है ।<sup>३</sup> अदृष्ट, ऐसा धर्माधर्म जिसे हम देख नहीं सकते, उस समय तक उत्पन्न नहीं होता, क्योंकि इसकी उत्पत्ति भी महत् से ही है और प्रकृति के प्रारम्भिक कर्म के पश्चात् ही यह प्रकट होता है । पूर्वसृष्टि का सचित अदृष्ट कुछ सहायक नहीं होता, क्योंकि भिन्न-भिन्न व्यक्तियों का भिन्न-भिन्न अदृष्ट होता है, और सृष्टि के समय भिन्न-भिन्न अदृष्टों का विभाजन भिन्न-भिन्न व्यक्तियों में हो नहीं पाता । अंतिम विद्वलेपण में, प्रकृति की क्रिया का कारण अभेद ही है, क्योंकि कर्म के साथ सम्बन्ध अभेद ही का कार्य है ।<sup>४</sup> इस अभेद के कारण पुरुष तथा प्रकृति का अस्थायी सम्बन्ध स्थापित होता है । यह सम्बन्ध निश्चय ही यथार्थ नहीं होता, क्योंकि सत्यज्ञान के उदय होने पर यह टूट जाना है ।

प्रकृति ने किसी न किसी प्रकार से पुरुषों को अपने जाल में फाम लिया है । नित्य आत्माओं के प्रारम्भिक बन्धन के कारण की कोई व्याख्या सम्भव नहीं है, क्योंकि आत्माएँ एक समय स्वतन्त्र थी और प्रकृति उन्हींके समान नित्य है । केवल यह तथ्य लक्षित होता है कि पुरुष प्रकृति के जाल में बिना अपनी स्वीकृति के पकड़े जाते हैं । यह उस अभेद के कारण है जिसका कोई आदि नहीं है । यदि इसका आदि होता तो उसमें पूर्व आत्माएँ मुक्त अवस्था में होती और इसके पश्चात् बन्धन में । इसका तात्पर्य होता है कि मुक्तात्माएँ, फिर बन्धन में पड़ती ।

हम नहीं कह सकते कि अविद्या का क्या कारण है । इस प्रकार इसे अनादि समझा जाता है, यद्यपि इसका अन्त है ।<sup>५</sup> अविद्येक को पुरुष तथा प्रकृति के संयोग का कारण कहा गया है ।<sup>६</sup> अविद्येक, जो कारण है, प्रलयकाल में भी रहता है,

१. सांख्यप्रवचनसूत्र, वृत्ति, ० : १ ।

२. सांख्यकारिका, ६१ ; सांख्यप्रवचनसूत्र, ३ : ७० ।

३. योगसूत्र, २ : २४ ।

४. सांख्यप्रवचनसूत्र, ३ : ६७ ।

५. देखिए सांख्यप्रवचनसूत्र, ६ : १२-१५ ।

६. सांख्यप्रवचनभाष्य, १ : १६ ; योगसूत्र, २ : २३-२४ ।

यद्यपि पुरुष तथा प्रकृति का संयोग नहीं रहता । यह संयोग यद्यार्थ परिणाम नहीं है, क्योंकि पुरुष के अन्दर कोई नये गुण उत्पन्न नहीं होते । पुरुष और प्रकृति के सम्बन्ध को कभी-कभी भोक्ता तथा भोग्य का सम्बन्ध बताया जाता है ।<sup>१</sup>

• १२

### पुरुष और बुद्धि

प्रकृति से विकसित समस्त पदार्थों में बुद्धि सबसे अधिक महत्त्व की है । इन्द्रिया अपने ज्ञेय विषयों को बुद्धि के आगे प्रस्तुत करती हैं, जो उन्हें पुरुष के प्रति प्रदर्शित करती हैं । यह बुद्धि ही है जो प्रकृति तथा पुरुष के भेद को बतानी है और पुरुष के लिए समस्त अनुभव-योग्य सामग्री का उपभोग सम्पन्न करती है ।<sup>२</sup> बुद्धि उम पुरुष के प्रतिबिम्ब में, जो इसके निकट है, वस्तुतः उसीके रूप की बन जाती है और सब पदार्थों के अनुभव को सिद्ध करती है । बुद्धि यद्यपि प्रकृति से उत्पन्न पदार्थ है और इसलिए स्वरूप में अचेतन है, तो भी ऐसी प्रतीत होती है मानो जानमसम्पन्न हो । पुरुष अपनी चेतनता का मन्त्रण बुद्धि में नहीं करता । “अपनी सात्त्विक अवस्था में प्रकृति के पारदर्शी होने के कारण उसके अन्दर प्रतिबिम्बित पुरुष प्रकृति के ग्रहभाव तथा कर्तृत्व, (अभिमान) को भूल से अपना समझ लेता है । यह भ्रान्तिपूर्ण भाव आत्मा के अन्दर भी है, किन्तु वह प्रकृति के अन्दर प्रतिबिम्बित होने के कारण ही है । वह वस्तुतः आत्मा का निजी भाव नहीं है; जिस प्रकार न हिलता हुआ भी चन्द्रमा जल के अन्दर प्रतिबिम्बित होने के कारण जल की गति के साथ-साथ हिलता है ।”<sup>३</sup> वाचस्पति का मत है कि पुरुष तथा बुद्धि की अवस्था में कोई संयोग नहीं हो सकता क्योंकि वे दोनों यथार्थता की दो भिन्न-भिन्न व्यवस्थाओं से सम्बन्ध रखते हैं । और इसलिए यह कहा जाता है कि बुद्धि में पुरुष का प्रतिबिम्ब है, जो बुद्धि को चेतनामय बनाता है । ग्रहभाव बुद्धि तथा पुरुष का प्रतीत होने वाला एकत्व है । जब पुरुष देखता है तो उसके साथ ही बुद्धि में भी परिवर्तन हो जाता है । जब बुद्धि में परिवर्तन होता है तो उसे पुरुष की झलक मिलती है । इस तरह पुरुष तथा प्रकृति का संयोग प्रतिबिम्बित पुरुष तथा बुद्धि के विशिष्ट परिवर्तन के एकत्व के साथ-साथ होता है । पुरुष तथा उससे सलग्न प्रकृति का सम्पर्क इस प्रकार का है कि जो भी मानसिक घटनाएं मन के अन्दर घटित होती हैं वे सब पुरुष के अनुभव समझी जाती हैं; यहां तक कि अभेद का सम्बन्ध भी बुद्धि के साथ है, और बन्धन में वह पुरुष में प्रतिबिम्बित

१. सांख्यप्रवचनभाष्य, ४ : १४ । विज्ञानभिक्षु इत्यादि इस आधार पर प्रत्याख्यान करता है कि यदि सम्बन्ध नित्य है तो ज्ञान में शक्य अन्त नहीं हो सकता, और यदि यह अनित्य है तो इसे भी संयोग कह सकते हैं ।

२. सांख्यकारिका, ३७ । सांख्यप्रवचनभाष्य, १ : १६१ ।

३. चेतनावद् इव (सांख्यकारिका, २०) । और देखिए सांख्यकारिका, ६० ।

४. सांख्यप्रवचनसूत्र, वृत्ति, ६ : ५६ ।

होता है ।<sup>१</sup>

पुरुष का उस बुद्धि के साथ जो इससे सलग्न है, तात्कालिक सम्बन्ध बतलाया गया है और अन्यो के साथ अप्रत्यक्ष सम्बन्ध बतलाया गया है । इस प्रकार विज्ञानभिक्षु का कहना है कि जहा एक और पुरुष बुद्धि का साक्षी है अर्थात् विना किसी मध्यस्थ के बुद्धि की अवस्थाओं का साक्ष्य रगता है, वहा यह अन्य सबका बुद्धि की सहायता से द्रष्टा है । पुरुष अपने-आपमे स्वतन्त्र तथा निरपेक्ष होते हुए भी जब बुद्धि के सम्पर्क में आता है तो साक्षी बन जाता है ।<sup>२</sup> यदि आत्मा तथा शरीर के सम्बन्ध को वास्तविक समझा जाए तो शरीर की त्रुटियों को भी आत्मा की त्रुटियाँ मानना होगा । इससे आत्मा की अनिवार्य निर्विकारता के मान्य के सिद्धान्त के अन्दर त्रुटि आ जाएगी । बुद्धि के विकारों का पुरुष के अन्दर प्रतिबिम्ब ही बन्धन है । इस प्रतिबिम्ब का टूट जाना ही मोक्ष है, जोकि बुद्धि के पुन अपनी मौलिक पवित्रता प्राप्त कर लेने पर ही, अर्थात् बुद्धि के प्रकृति में विलय हो जाने पर ही, सम्भव है । उस प्रकार का कथन कि प्रकृति की क्रिया पुरुष के ही हित के लिए है, केवल इस बात का आलंकारिक रूप है कि यह बुद्धि की पवित्रता के लिए है । बुद्धि अपने-आपमे सात्त्विक है, किन्तु व्यक्ति-विशेष के अन्दर जाकर, पूर्वजन्म के प्रभावों के सम्पर्क के कारण यही राजम अथवा तामस बन जाती है । दुःख तथा सुख का अनुभव जो हम प्राप्त होता है, वह बुद्धि तथा विषयरूप जगत की क्रिया-प्रतिक्रिया द्वारा होता है और पुरुष उसमें केवल दर्शक मात्र है । बुद्धि के द्वारा केवल सुख की प्राप्ति होनी चाहिए किन्तु उपाजित प्रभावों के कारण उसके दुःखमय परिणाम होते हैं । यही कारण है कि एक ही वस्तु भिन्न-भिन्न व्यक्तियों पर भिन्न-भिन्न प्रकार का असर रखती है । प्रत्येक ज्ञेय पदार्थ को ध्यान बटाने वाले वैयक्तिक प्रयोजन के माध्यम से देखा जाता है । इस प्रकार जो वस्तु एक के लिए सुखदायी है, वह दूसरे के लिए दुःखदायी है, या उसी व्यक्ति के लिए भिन्न समय में दुःखदायी प्रतीत होनी है । हम साधारणतः अपनी ही दुनिया में रहते हैं, जहा हम अपनी विशेष आवश्यकताओं तथा प्रयोजनों का आवश्यक में अधिक मूल्यांकन करते हैं, तथा अपनी अभिप्सुतियों को अस्वाभाविक महत्त्व देते हैं । हमारे साधारण जीवन हमारा स्वार्थमय इच्छाओं से बंधे हुए है और ऐसे दुःख को उत्पन्न करते हैं जो अनिश्चित भ्रम के एक अग्र के साथ मिश्रित होता है । यदि हम अपनी बुद्धि का शुद्ध कर लें तथा अपनी पिछली प्रवृत्तियों से विमुक्त हो सकें, तो हम ऐसी स्थिति में होंगे कि वस्तुओं का निरीक्षण जिस रूप में वे हमसे सम्बद्ध हैं उस रूप में नहीं, बल्कि जिस रूप में वे परस्पर सम्बद्ध हैं उस रूप में, अर्थात् निरपेक्ष रूप में कर सकें । जब बुद्धि में सत्त्वगुण का प्राधान्य होता है तब इसके द्वारा सत्य-ज्ञान की प्राप्ति होती है, रजोगुण की प्रधानता में इच्छा उत्पन्न होती है और तमोगुण की प्रधानता से मिथ्याज्ञान इत्यादि की प्राप्ति होती है ।

१. तुलना कीजिए सांख्यप्रवचनभाष्य, १ : १६ । “जन्म से तात्पर्य है एक व्यक्तिगत बुद्धि के साथ संयोग । उपाधिरूप बुद्धि के संयोग के कारण ही पुरुष में दुःख का संयोग होता है ।”

२. सांख्यप्रवचनसूत्र, ६ : ५० ।

३. सत्त्वं यथाथं ज्ञानं ह्येतुः, रजो रागहेतुरसौ विपरीतज्ञानादिहेतुः ।

१३

ज्ञान के उपकरण

समस्त ज्ञान में तीन घटक रहते हैं, अर्थात् ज्ञान विषय, ज्ञाता विषयी और ज्ञान की प्रक्रिया। सांख्यदर्शन में "विशुद्ध चेतनता 'प्रमाता' (जाननेवाला) है; रूपान्तर (वृत्ति) 'प्रमाण' है; परिवर्तनों का विषयो के रूप में चेतनता के अन्दर प्रतिबिम्ब प्रमा है। ज्ञेय प्रतिबिम्ब वृत्तियों की विषयवस्तु है।" अनभव का सम्बन्ध पुरुष से है।" बुद्धि, अहंकार, मन और इन्द्रिया ये सब मिलकर उस उपकरण का निर्माण करते हैं जिसके द्वारा एक बाह्य विषय का ज्ञान प्रमाता (विषयी) का होता है। जब कोई पदार्थ इन्द्रियों को उत्तेजित करता है तो मन इन्द्रियानुभवों को एक बोध के रूप में व्यवस्थित करता है, अहंकार इसे आत्मा को प्रेषित करता है, और बुद्धि उसे विचार के रूप में परिणत कर देती है।" बुद्धि, सारे शरीर में व्याप्त होने के कारण, पूर्वजन्मों के सम्कारों तथा वासनाओं को अपने अन्दर रखती है, जो अनुकूल अवस्थाएँ पाकर जागरित हो जाते हैं। "इन्द्रियों के मार्गों से पदार्थों के साथ सम्पर्क होने के कारण, अथवा आनुमानिक चिह्न इत्यादि के ज्ञान द्वारा बुद्धि का सबसे पूर्व रूपान्तर उम विषय के रूप में होता है जिसका ज्ञान प्राप्ति करना है। पदार्थ से रजित यह रूपान्तर पुरुष के मयोग के क्षेत्र में एक प्रतिबिम्ब के रूप में प्रविष्ट होता है और वही प्रकाशित होता है, क्योंकि पुरुष, जो अपरिवर्तनीय है, पदार्थ के रूप में रूपान्तरित नहीं हो सकता।" यदि पदार्थ के ज्ञान का तात्पर्य पदार्थ के रूप के साथ तादात्म्य समझा जाए तो इस प्रकार का परिवर्तन पुरुष में सम्भव नहीं है। इसलिए बुद्धि को रूपान्तरित कहा जाता है। रूपान्तर को व्यक्त होने के लिए बुद्धि का चेतनता के अन्दर प्रतिबिम्बित होना आवश्यक है।" इस प्रतिबिम्ब का निर्णय बुद्धि के रूपान्तर द्वारा होता है। पुरुष के अन्दर प्रतिबिम्ब केवल तभी तक स्थिर रहता है जब तक कि जो प्रतिबिम्बित होता है वह उपस्थित रहता है। बुद्धि के रूपान्तर का पुरुष के अन्दर प्रतिबिम्ब रूपान्तर के पीछे नहीं, बल्कि साथ के साथ होता है। जब इन्द्रियों के मार्ग से बुद्धि बाह्य पदार्थ के सम्बन्ध में आती है और उससे प्रभावित होती है तो यह उक्त पदार्थ का रूप धारण कर लेती है। चेतनाशक्ति

१. सांख्यप्रवचनभाष्य, १ : ८७।

२. सांख्यप्रवचनसूत्र, १ : १४३।

३. मन को अनेक कारणों से ग्यारहवाँ इन्द्रिय माना गया है। यदि नित्य पुरुष का सुख तथा दुःख देनेवाले पदार्थों के साथ अपना सुख का सम्बन्ध होता तो मोक्ष न हो सकता। यदि पदार्थों के साथ सम्बन्ध प्रकृति पर निर्भरता के कारण होता तब भी मोक्ष न होता, क्योंकि प्रकृति नित्य है। यदि अनित्य पदार्थ, घड़े आदि पुरुष की नित्य प्रज्ञा के साथ सम्बद्ध होते तो दृष्ट और अदृष्ट के बीच कोई भेद न होता, क्योंकि सब विद्यमान वस्तुएं आवश्यक रूप में एक ही क्षण में दिखाई दे जाती। और यदि पदार्थों का सम्बन्ध प्रज्ञा के साथ केवल बाह्य इन्द्रियों पर निर्भर करता तो हम अपने प्रत्यक्ष ज्ञानों के अद्युगपत् होने का कोई कारण न बता सकते।

४. तत्त्वकौमुदी, ३६। सांख्य की ज्ञानविषयक प्रकल्पना की समीक्षा के लिए देखिए न्यायवार्तिक और न्यायवार्तिकतात्पर्यटीका, ३ : २, ८-९।

५. सांख्यप्रवचनभाष्य, १ : ९६।

इस प्रकार रूपान्तरित बुद्धि में प्रतिबिम्बित होकर बुद्धि के रूपान्तर का अनुकरण करती है, और यह अनुकरण (तद्बृत्त्यनुकार) ही ज्ञान (उपलब्धि) कहलाता है। पुरुष का प्रतिबिम्ब वास्तविक समागम नहीं है, बल्कि केवल प्रतीतिरूप है, और यह पुरुष तथा बुद्धि के भेद को न जानने के कारण है। बुद्धि के अन्दर प्रतिबिम्बित पुरुष का पदार्थ के साथ जो सम्बन्ध है उसे ही ज्ञान कहते हैं। और इस ज्ञान के साथ पुरुष का जो सम्बन्ध है वह परिणामस्वरूप इस प्रकार के निर्धारण में कि 'मैं करता हूँ' देखा जाता है, जबकि वस्तुतः यह 'मैं' अर्थात् पुरुष कार्य नहीं कर सकता, और जो कार्य करती है अर्थात् बुद्धि वह सोच नहीं सकती।<sup>१</sup>

बुद्धि की कोई भी गति चेतनापूर्ण ज्ञान नहीं हो सकती जब तक कि यह किसी पुरुष का ध्यान आकृष्ट न करे। इस मत के अनुसार, बुद्धि मन और इन्द्रिया ये सब अचेतन हैं।<sup>१</sup>

भिन्न-भिन्न व्यापारों का कार्य क्रमवद्ध है। यद्यपि कुछेक व्यापारों में यह क्रम इतनी शीघ्रता के साथ सम्पन्न होता है कि ध्यान में भी नहीं आ सकता। जब कोई मनुष्य अघेरी गति में एक व्याघ्र को देखता है तो उसकी इन्द्रियों में उत्तेजना पैदा होती है, मन चिन्तन करता है, अहंकार पहचान करता है और बुद्धि पदार्थ के स्वरूप का निर्णय करती है और उसके बाद वह व्यक्ति अपने प्रिय जीवन की रक्षा के लिए वहाँ से भागता है। उस घटना में भिन्न-भिन्न व्यापार इतनी शीघ्रता के साथ सम्पन्न हो जाते हैं कि वे सब एकसाथ ही होने जान पड़ते हैं। इसी प्रकार जब कोई मनुष्य किसी पदार्थ को मन्द प्रकाश में देखता है, उसे सन्देहपूर्वक चोर समझने लगता है और शनैः-शनैः अपने मन में निश्चय करके विपरीत दिशा में चला जाता है। उस घटना में भिन्न स्थितियाँ

१. बुद्धावरोपितवैतन्यस्य विपथेण गम्बन्धा हानस, ज्ञानस्य सम्बन्धश्चेतनोऽहं करोमीत्युप-  
लब्धिः (उदयनकृत कुमुदा-जलि, १ : १/ पर हरिदास भट्टाचार्य)।

२. जहा वाचस्पति का यह विचार है कि आत्मा पदार्थ का ज्ञान उस मानसिक परिवर्तन के द्वारा करता है जिसपर यह अपना प्रतिबिम्ब टालता है, वही विज्ञानभिन्नु का मत है कि मानसिक परिवर्तन, जो आत्मा के प्रतिबिम्ब का ग्रहण करता है और उसका रूप प्राप्त करता है, आत्मा पर फिर से प्रतिबिम्बित होता है और यह इसी प्रतिबिम्ब के कारण सम्भव होता है कि आत्मा पदार्थ को जानती है। योगदानिक, ६ : ४। तत्त्ववैशारदी, पृष्ठ १३।

३. किन्तु सांख्य की प्रकल्पना के अनुसार, बुद्धि, अहंकार आदि तब तक उत्पन्न नहीं हो सकते जब तक कि प्रकृति पर पुरुष का व्यापक प्रभाव न हो। इसलिए हमारे लिए ऐसा सोचना अनावश्यक है कि बुद्धि केवल अचेतन है। बुद्धि का विकास स्वयं पुरुष के प्रभाव में है। बुद्धि और अहंकार आदि को हमें पुरुष के प्रयोजन के लिए बने पहले में त्याग देने में साधन मानने की आवश्यकता नहीं है जो तब तक अचेतन और निष्क्रिय रहते हैं जब तक कि पुरुष उनके अन्दर से दृग्दीर्घण यंत्र में जैसे देखा जाता है उस तरह न देखे, क्योंकि यह सांख्य के इस मुख्य सिद्धान्त को उपेक्षा करना होगा कि प्रकृति बुद्धि इत्यादि को तब तक उत्पन्न नहीं कर सकती जब तक कि पुरुष प्रकृति की साम्यावस्था में चोम उत्पन्न नहीं करता।



पृथक्-पृथक् ध्यान में आ जाती है ।<sup>१</sup>

प्रत्यक्ष और विचार, इच्छा और चुनाव के मानसिक व्यापार, वस्तुतः, प्रकृतिजन्य पदार्थों की यान्त्रिक प्रक्रियाएँ हैं, जिनसे आभ्यन्तर इन्द्रियो का निर्माण हुआ है ।<sup>१</sup> यदि पुरुष इन्हें प्रकृषित न करे अर्थात् इन्हे चैतन्य प्रदान न करे, तो ये अचेतन रहेंगी । पुरुष का यह एकमात्र कार्य है, क्योंकि क्रियाशीलता जितनी भी है प्रकृति से सम्बन्ध रखती है । पुरुष एक प्रकार का निष्क्रिय दर्पण है, जिसके अन्दर आभ्यन्तर इन्द्रिय प्रतिबिम्बित होती है । विशुद्ध रूप में अभौतिक आत्मा आभ्यन्तर इन्द्रिय की प्रक्रियाओं को अपनी चेतनता से आप्लावित कर देता है और इस प्रकार वे अचेतन नहीं रहती । सांख्य बुद्धि के साथ पुरुष के केवल मान्निध्य ही को नहीं मानना, बल्कि बुद्धि में पुरुष के प्रतिबिम्ब की भी कल्पना करता है । दर्पण में प्रतिबिम्बित चेहरे का देखने के साथ-साथ हम चैतन्यरूप घटना का भी ज्ञान प्राप्त करते हैं । केवल इसी प्रकार चेतनता अपने को पहचान सकती है ।<sup>१</sup>

अभौतिक पुरुष तथा भौतिक प्रकृति के मध्य जा सम्बन्ध है उसे समझना कठिन है । वाचस्पान ६ अनुसार, देश और काल के स्तर पर इन दानों में कोई सम्पर्क नहीं हो सकता । इसलिए वह मन्निधि का अर्थ 'योग्यता' लगाता है । पुरुष यद्यपि बुद्धि की अवस्थाओं से पृथक् रहता है, परन्तु आतिवश अपने को बुद्धि के साथ एकात्म समझने लगता है और उसकी अवस्थाओं को अपनी ही अवस्थाएँ मानने लगता है । इसके विरोध में विज्ञानभिक्षु का कहना है कि यदि इस प्रकार की विशिष्ट योग्यता को स्वीकार किया जाए तो कोई कारण प्रतीत नहीं होता कि क्यों पुरुष इस योग्यता को मोक्ष की अवस्था में खो बैठता है । दूसरे शब्दों में, मोक्ष सम्भव ही न हो सकेगा क्योंकि पुरुष सदा ही बुद्धि की अवस्थाओं का अनुभव करना रहेगा । इस प्रकार उसके मत से ज्ञान की प्रत्येक घटना में बुद्धि के रूपान्तरों के साथ पुरुष का यथार्थ सम्पर्क होता है । और इस प्रकार के सम्पर्क से यह आवश्यक नहीं है कि पुरुष के अन्दर भी किसी प्रकार का परिवर्तन हो, क्योंकि परिवर्तन का तात्पर्य नये गुणों का उदय होना है । बुद्धि के अन्दर परिवर्तन होते हैं, और जब ये परिवर्तन पुरुष के अन्दर प्रतिबिम्बित होत हैं तो पुरुष के अन्दर द्रष्टा होने का भाव उत्पन्न होता है । और जब पुरुष बुद्धि के अन्दर प्रतिबिम्बित होता है तो बुद्धि की अवस्था एक चैतन्यमयी घटना प्रतीत होती है । किन्तु विज्ञानभिक्षु भी इनका तो मान लेता है कि पुरुष तथा बुद्धि के मध्य जो सम्बन्ध है वह ठीक उस प्रकार का है जैसा कि स्फटिकमाण का अपने अन्दर प्रतिबिम्बित गुलाब के फूल

१. सांख्यकारिका, ३० ; तत्त्वकौमुदी, ३० ।

२. बुद्धि, अहंकार और मन इन तीनों आभ्यन्तर इन्द्रियों का पायः एक ही रामभा जाता है, क्योंकि इन सबका परस्पर निकट-सम्बन्ध है । तलना कीजिए गाँवो : "यह भयुक्त भौतिक आभ्यन्तर इन्द्रिय अपने अनात्मरूप में तथा अपने उन समस्त व्यापारों में जिन्हें सांख्य इस्तीका बतलाता है, स्नायुजाल (वात-संस्थान) के अनुरूप है" (इं०, आर० इं०, खण्ड २, पृष्ठ १९१) ।

३. 'चिन्नायापत्ति' अथवा चेतनता की छाया का पतन (संदर्शनमग्रह, १५) ।

से है। उक्त घटना में वास्तविक सक्रामण (उपराग) नहीं होता, बल्कि इस प्रकार के सक्रामण को केवलमात्र कल्पना (अभिमान) होती है।<sup>१</sup>

पुरुष यद्यपि असंख्य तथा सार्वभौम है और चैतन्य के रूप है, फिर भी वे सब वस्तुओं को सब काल में प्रकाशित नहीं करते, क्योंकि वे अमग (सगदोष से मुक्त) है और स्वयं प्रमेय पदार्थों के रूप में परिवर्तित नहीं हो सकते। पुरुष अपनी-अपनी बुद्धियों के रूपान्तरो को प्रतिबिम्बित करते है, औरो के नहीं। वह पदार्थ जिससे बुद्धि प्रभावित हुई है जाना जाता है; किन्तु वह पदार्थ जिससे यह प्रभावित नहीं हुई, अज्ञात रहता है।<sup>२</sup>

जागरण स्वप्न, निद्रा और मृत्यु—इन विभिन्न अवस्थाओं में भेद किया गया है। जागरित अवस्था में बुद्धि इन्द्रियों के मार्ग से पदार्थों के रूप में रूपान्तरित होती है। स्वप्न की अवस्था में बुद्धि के रूपान्तर सम्कारो अथवा पूर्वानुभवो के प्रभावो का परिणाम होने है। स्वप्नरहित निद्रा दो प्रकार की है और यह लय के पूर्ण अथवा आशिक रूप के अनुसार होती है। आशिक लय की अवस्था में बुद्धि पदार्थों के रूप में रूपान्तरित नहीं होती यद्यपि यह सुख, दुख तथा आलस्य के रूपों को, जो उसके अन्तर्गत रहने है, धारण कर लेती है। यही कारण है कि जब कोई व्यक्ति नींद में उठता है तो उसे जिस प्रकार की नींद आई हो उसकी स्मृति रहती है। मृत्यु में पूर्ण लय की अवस्था रहती है।<sup>३</sup>

## १४

### ज्ञान के स्रोत

ज्ञानविषयक चेतनता पाच प्रमाण की है प्रमाण अथवा यथार्थज्ञान, विपर्यय अथवा अयथार्थज्ञान, जिसका आधार ऐसा रूप होता है जो प्रमेय पदार्थ का नहीं है, 'विकल्प, अर्थात् ऐसी ज्ञानपरक चेतनता जो प्रचलित शब्दों में तो प्रकट की जाए किन्तु जिसका आधार कोई वस्तु न हो, 'निद्रा अर्थात् ऐसा ज्ञान जिसका आधार तमोगुण हो;'<sup>४</sup> और स्मृति।

साख्य तीन प्रमाणों को स्वीकार करता है, अर्थात् प्रत्यक्ष, अनुमान तथा शाब्द-प्रमाण को।<sup>५</sup> इन्द्रियों की क्रियाशीलता में जो ज्ञान उत्पन्न होता है वह प्रत्यक्ष है। जब कोई पदार्थ, जैसेकि एक घड़ा, दृष्टिपथ में आ जाता है तो बुद्धि में उस प्रकार का एक परिवर्तन होता है कि वह घड़े का रूप धारण कर लेती है<sup>६</sup> और आत्मा घड़े के अस्तित्व

१. साख्यप्रवचनभाष्य, ६ : २० ; योगसूत्र, १ : ४, ७। और इतिवृत्त योगभाष्य, २ : २० ; ४ : २२।

२. संबेदशनसंग्रह, ११।

३. साख्यप्रवचनभाष्य, १ : १४८।

४. योगसूत्र, १ : ८।

५. योगसूत्र, १ : ६।

६. योगसूत्र, १ : १०।

७. साख्यकारिका, ४।

८. तदाकरोल्लेखी।

से अभिन्न हो जाती है।<sup>१</sup> प्रत्यक्ष के दो प्रकार माने हैं, अर्थात् निविकल्प और सविकल्प। वाचस्पति के अनुसार, बुद्धि इन्द्रियों के द्वारा बाह्य पदार्थों के स्पर्श में आती है। उक्त सम्पर्क के प्रथम क्षण में एक अनिश्चयान्मक चेतनता होती है जिसमें कि प्रमेय विषय के विशेष लक्षण नहीं दिखाई देते और हमें निविकल्प प्रत्यक्ष होता है। दूसरे क्षण में, मानसिक विश्लेषण (विकल्प) तथा सन्निपण (मङ्गल्य) को प्रयोग में लाने से प्रमेय विषय एक निश्चित स्वरूप में दिखाई देता है,<sup>२</sup> और हमें सविकल्प प्रत्यक्ष होता है। जहाँ वाचस्पति का यह विचार है कि प्रत्यक्षज्ञान में मन की क्रियाशीलता का होना आवश्यक है, वहाँ विज्ञानभिक्षु इसे अस्वीकार करना है और कहता है कि बुद्धि इन्द्रियों द्वारा सीधे प्रमेय पदार्थों के स्पर्श में आती है। वाचस्पति के अनुसार, मन का कार्य यह है कि इन्द्रिय सामग्री को व्यवस्था करे और उस सविकल्प प्रत्यक्ष का रूप दे। किन्तु विज्ञानभिक्षु का विचार है कि वस्तुओं के सविकल्प स्वरूप का ज्ञान सीधे इन्द्रियों द्वारा होता है और मन केवल रूपा, सहाय तथा कल्पना की क्षमता है। भास्वय यागी पुम्पो के प्रत्यक्ष को मानता है, क्योंकि उभक्त मन मन्त्र वस्तुएँ सब ज्ञानों में विकसित अथवा अविकसित (लीन) दशा में विद्यमान रहती हैं। योगी पुम्प का मन, समाधि द्वारा प्राप्त की "ई . . . गो में भूत तथा भाविष्य के पश्य पदार्थों के सम्बन्ध में प्राप्त करता है, क्योंकि वे पदार्थ वर्तमान में भी अन्तर्गत अस्तित्वा में विद्यमान रहते हैं। मन की सिद्धियों से प्राप्त किया गया योगी का प्रत्यक्षज्ञान साधारण इन्द्रियजन्य प्रत्यक्षज्ञान जैसा नहीं है। स्मृति में ज्ञान, मन अहंभाव और बुद्धि ही केवल क्रियाशील रहते हैं, यद्यपि उनको क्रियाशीलता पूर्वकान्त प्रत्यक्ष ज्ञानों में परिणामों की कल्पना पहले से कर लेती है, अर्थात् जा स्मृति में बनी हुई प्रतिकृति है। प्रत्यक्षज्ञान की बाह्य इन्द्रिया केवल ऐसे ही पदार्थों पर अपना कार्य कर सकती है जो उनके समक्ष प्रस्तुत किए गए हों, किन्तु मन भूत और भाविष्य को भी समझ सकता है। आभ्यन्तर प्रत्यक्षज्ञान की अवस्था में इन्द्रियों के महयाग का प्रभाव रहता है। गुण एवं तत्समान अवस्थाओं का ज्ञान बुद्धि को होता है।<sup>३</sup>

यदि पुम्प भी जाना जा सकता है तो इसलिए क्योंकि वह बुद्धि के अन्दर प्रतिबिम्बित होता है। प्रायः अपन की वक्ता उसी अवस्था में देव सकती है जबकि दर्पण में उसका प्रतिबिम्ब पड़ता हो, अन्यथा नहीं। सब बाध आभ्यन्तर इन्द्रिय के रूपान्तर है। एक पार्थमिक बोध, जैसे कि 'यह घटा है', उस इन्द्रिय का रूपान्तर है। जब इसका प्रतिबिम्ब पुम्प पर पड़ता है तो इसका ग्रहण (ज्ञान)

१. सांख्यप्रवचनसूत्र, १ : ८ ।

२. नृपना की ॥ १५५॥ : सामान्यविशेषममुदायो . . . प (सांख्यभाष्य, . . . ६६) ।

३. सांख्यप्रवचनभाष्य, १ : १६ ।

४. "स्वप्नविहीन निद्रा में, जबकि पदार्थों के साथ कोई सम्पर्क नहीं रहता, जो सांख्यिक सुख के रूप में स्थान होता है और जिनमें हम शान्तिसुख के नाम से पुकारते हैं, वही बुद्धि का गुण अर्थात् आत्म-सुख है" (सांख्यप्रवचनभाष्य, १ : ६५) ।

होता है। इस प्रकार का ज्ञान कि 'मैं घड़े को देखता हूँ', आभ्यन्तर इन्द्रिय का रूपान्तर है। पुरुष, आभ्यन्तर इन्द्रिय के रूपान्तर के प्रतिबिम्ब, अर्थात् 'यह एक घड़ा है' समेत आभ्यन्तर इन्द्रिय में प्रतिबिम्बित होता है। यह दूसरा प्रतिबिम्ब आभ्यन्तर इन्द्रिय का रूपान्तर है, इस प्रकार का ज्ञान तब कि 'मैं प्रकृति से भिन्न हूँ' आभ्यन्तर इन्द्रिय का रूपान्तर है। प्रस्तुत पदार्थों के अनुकूल बुद्धि में भी परिवर्तन आता है।

ग्रह की भावना, जिसका सम्बन्ध हमारी समस्त मानसिक घटनाओं से है और जो उन्हें प्रकाशित करती है, बुद्धि में आत्मा के प्रतिबिम्ब के कारण है। इस प्रकार जिसका प्रत्यक्ष बुद्धि ने किया था उसीका प्रत्यक्ष आत्मा फिर से करता है, और अपना प्रकाश ग्रह के रूप में देकर बुद्धि को चेतनता प्रदान करता है। पुरुष अपने को बुद्धि में पड़े अपने प्रतिबिम्ब के द्वारा ही जान सकता है, क्योंकि उसी अवस्था में यह प्रमेय पदार्थ का रूप धारण कर सकता है। वाचस्पति के अनुसार, आत्मा अपने को उसी अवस्था में जान सकता है जबकि मानसिक व्यापार से, जिसमें कि आत्मा प्रतिबिम्बित होता है, समूचा ध्यान हटा लिया जाए, तथा बुद्धि के सत्त्व-स्वरूप में प्रतिबिम्बित आत्मा पर पूर्णरूप से ध्यान केन्द्रित कर दिया जाए। इस कार्य में आत्मज्ञान का प्रमाता (विषयी) सात्त्विक-स्वरूप बुद्धि को ही कहा जाएगा, जो अपने अन्दर प्रतिबिम्बित आत्मा के कारण चेतनामय हो गई है, और आत्मा अपने निर्विकार रूप में प्रमेय (विषय) होगी। व्यास का मत है कि आत्मा का ज्ञान उस बुद्धि के द्वारा जिसमें आत्मा प्रतिबिम्बित हो रही है, नहीं हो सकता, बल्कि यह आत्मा ही है जो बुद्धि के विशुद्ध स्वरूप में पड़े अपने प्रतिबिम्ब द्वारा स्वयं अपने को जानती है। विज्ञानभिक्षु का विचार है कि आत्मा अपने को अपने अन्दर पड़े हुए मानसिक रूपान्तर के प्रतिबिम्ब द्वारा जानती है। यह मानसिक रूपान्तर आराम के प्रतिबिम्ब को अपने अन्दर ग्रहण कर लेता है और उसीके रूप में रूपान्तरित हो जाता है। ठीक उसी प्रकार जैसे कि आत्मा एक बाह्य पदार्थ का ज्ञान अपने अन्दर पड़े उस मानसिक रूपान्तर के प्रतिबिम्ब द्वारा प्राप्त करता है जो उक्त बाह्य पदार्थ (प्रमेय) का रूप धारण कर लेता है। क्योंकि आत्मा नास्त्विक रूप में स्वतः प्रकाश है, इसलिए यह अपने अन्दर पड़े उस मानसिक दशा के प्रतिबिम्ब द्वारा जो आत्मा का रूप धारण कर लेती है, अपने को जान सकती है। विज्ञानभिक्षु आत्मा के रूप में रूपान्तरित मनोदशा द्वारा निर्णीत आत्मा को प्रमाता (विषयी) मानता है और आत्मा को उसके विशुद्ध नास्त्विक रूप में प्रमेय (विषय) मानता है।

१. योगसूत्र, ० : ००, इस प्रकार है : "इष्टा के रूप में आत्मा अपनी निर्मलता में निरपेक्ष है, तो भी अनुभव द्वारा देखे जाने के योग्य है" (प्रत्ययानुपस्थः)।

२. तत्त्ववैशारदी, ३ : ३५।

३. योगशास्त्र, ३ : ३५।

४. योगवार्तिक, ३ : ३५।

प्रत्यभिज्ञा (पहचान) को भी प्रत्यक्ष ज्ञान की ही श्रेणी में रखा गया है। यह सम्भव इसलिए है क्योंकि बुद्धि नित्य है और मनुष्यों के अस्थायी ज्ञानों से सर्वथा भिन्न है। नित्य बुद्धि परिवर्तनों में से गुजरती है, जिसके कारण यह भिन्न-भिन्न ज्ञानों के साथ सम्बद्ध हो जाती है जो प्रत्यभिज्ञा के अन्तर्गत है। यह आत्मा के विषय में सम्भव नहीं है, क्योंकि श्रुतात्मा निर्विकार है।<sup>१</sup>

साख्य के अनुसार, एक बोध का ज्ञान दूसरे बोध से नहीं होता है, किन्तु आत्मा द्वारा होता है। क्योंकि बोध को बुद्धि का व्यापार माना गया है जो अचेतन है, और इसलिए यह अपना ही ज्ञेय पदार्थ नहीं हो सकता, बल्कि केवल आत्मा के द्वारा जाना जा सकता है।<sup>२</sup>

अभाव को भी प्रत्यक्ष ज्ञान की ही क्रांति में रखा गया है। साख्य अभाव को निषेधात्मक रूप में न मानकर उसकी अस्तित्ववाची गूढों में व्याख्या करना है। केवल दिखाई न देना अभाव को सिद्ध नहीं कर सकता क्योंकि ऐमा अन्य कारणों से भी सम्भव है; अर्थात् दूरी के कारण, अत्यधिक निकट होने के कारण, अत्यधिक सूक्ष्म होने से, अथवा इन्द्रिय में दोष होने से, असावधानी तथा ज्ञेय पदार्थ के छिपे रहने से, अथवा अन्य वस्तुओं के साथ भ्रम हो जाने से भी न दिखाई देना सम्भव हो सकता है। आभ्यन्तर ज्ञान, आत्मचेतना, पहचान और अभाव का ज्ञान—ये सब प्रत्यक्ष ज्ञान के ही अन्तर्गत आते हैं।

अनुमान दो प्रकार का बताया गया है विध्यात्मक (वीत) और निषेधात्मक (अवीत)। वीत अनुमान का आधार विध्यात्मक साहचर्य है तथा अवीत का निषेधात्मक साहचर्य है।<sup>३</sup> परार्थानुमान के पञ्चावयवघटित रूप को स्वीकार किया गया है।<sup>४</sup> व्याप्ति<sup>५</sup> निरीक्षण किए गए साहचर्य का परिणाम है, जिसके साथ साहचर्य के अभाव का न देखा जाना भी रहता है।<sup>६</sup> व्याप्ति, जो निरन्तर साहचर्य है, कोई पृथक् तत्त्व नहीं है।<sup>७</sup> यह वस्तुओं का परस्पर सम्बन्ध है, किन्तु स्वयं वस्तु नहीं है।<sup>८</sup> 'अर्थापत्ति' तथा 'सम्भव' को भी अनुमान के अन्तर्गत माना गया है।

आप्तवचन अथवा विश्वसनीय कथन भी यथार्थज्ञान का एक स्रोत है। शब्द का अपने पदार्थ के साथ वैसा ही सम्बन्ध है, जैसाकि चिह्नित वस्तु के साथ चिह्न का

१. उक्त प्रकल्पना की आलोचना के लिए देखिए, न्यायसूत्र, ३. २, १-२।

२. यागभाष्य, ४ : २।

३. और देखिए तन्त्रवैशाखदी, १ : १। साख्यकारिका, ७; मातृप्रवचनसूत्र, १ : १०८-९।

४. वाचस्पति पूर्ववत् तथा सामान्यता दृष्ट प्रकार के अनुमानों को पहली श्रेणी में तथा शेषवत् का दूसरी श्रेणी में रचना है। देखिए तत्त्वकौमुदी, ५।

५. साख्यप्रवचनसूत्र, ५ : २७।

६. मातृप्रवचनसूत्र, वृत्ति, ५ : २८। माध्य और माधन दोनों का, अथवा किसी एक का निरन्तर साहचर्य 'व्याप्ति' है (साख्यप्रवचनसूत्र, ५ : २९)। पहला प्रकार का दृष्टान्त यह है : "उत्पन्नं ह्यस्य पदार्थं अनित्यं है"; और "जहा-जहा धुआं होगा बहा-बहा अग्नि होगी," यह दृष्टान्त दूसरे प्रकार का है।

७. तत्त्वान्तरम्, ५ : ३०। पञ्चशतक की सम्मति में व्याप्ति ऐसी शक्ति के धारण करने का नाम है जो स्थिर रहनी है (आधेयशक्तियोग, ५ : ३२)।

८. ५ : ३३-३५।

सम्बन्ध है। यह आप्त पुरुषों की शिक्षा से प्रकट है, प्रयोग तथा प्रथा के विधान, परम्पराओं और इस तथ्य से भी प्रकट है कि शब्द एक ही अर्थ को प्रकट करते हैं।<sup>१</sup> वेदों के विषय में कहा जाता है कि वे किसी पुरुष द्वारा नहीं रचे गए हैं, क्योंकि ऐसा कोई भी मनुष्य नहीं है जो वेदों के रचयिता होने का सामर्थ्य रखता हो।<sup>२</sup> मुक्तात्माओं को वेदों से कोई सम्बन्ध ही नहीं है, और संसार के बन्धन में पड़े हुए मनुष्यों के अन्दर वह योग्यता नहीं कि इस कार्य को कर सके।<sup>३</sup> और न ही वेद नित्य है, क्योंकि उनका स्वरूप अन्य कार्यों जैसा ही है। उच्चारण किए जाने के पश्चात् अक्षर नष्ट हो जाते हैं। जब हम कहते हैं 'यह वही अक्षर है' तो इसका आशय यह होता है कि यह उसी वर्ग का है।<sup>४</sup> केवल इसलिए कि वेदों का उद्भव किसी शरीरधारी से नहीं हुआ, हम यह अनुमान नहीं कर सकते कि वे नित्य है, क्योंकि अक्षर नित्य नहीं है यद्यपि इसका विकास भी किसी शरीरधारी से नहीं है।<sup>५</sup> वेदों के विषय इन्द्रियातीत है, तो भी "इन्द्रियातीत विषयों में भी व्यापक रूपों के द्वारा, जिनमें पदार्थ, अथवा शब्द द्वारा प्रतिपादित विषय के स्वरूप का निर्णय होता है, अन्तर्दृष्टि हो सकती है।"<sup>६</sup> यद्यपि वेद किसी शरीरधारी की रचनाएँ नहीं हैं, तो भी आप्त विद्वानों ने अपने शिष्यों को पदार्थों को व्यक्त करने की उनकी स्वाभाविक शक्ति का पता दे दिया है।<sup>७</sup> अशरीरी द्वारा रचित होने के कारण, वेद सशय और परस्पर अमर्गति से रहित हैं और उन्हें स्वतः प्रमाण के रूप में स्वीकार किया गया है। यदि वेदों की प्रामाणिकता अन्य किसी पर आश्रित होती, तो वे हमारे लिए प्रामाणिक ग्रन्थ सिद्ध न हो सकत।<sup>८</sup> कपिल मुनि ने कल्प के प्रारम्भ में उन्हें केवल स्मरण किया। उनके अन्तर्गत जो धार्मिक उपदेश हैं उनको मुक्त पुरुषों ने कमोटी पर कसकर तदनुकूल आचरण किया और उन्हें अन्यान्य मनुष्यों तक पहुँचाया। यदि वे जिनसे हम शास्त्रों का अध्ययन करने हैं, स्वयं प्रेरणाप्राप्त ऋषि नहीं हैं, बल्कि उन्होंने भी उस ज्ञान को दूसरे से लिया है, तो यह ऐसी अवस्था है जैसे कि एक अध्यापक दूसरे अध्यापक का मार्गप्रदर्शक हो।<sup>९</sup> हम आप्त पुरुषों के वाक्यों को यथार्थ मानकर स्वीकार करते हैं, क्योंकि उनके वाक्यों की प्रामाणिकता ज्ञान की अन्यान्य शाखाओं, यथा आयुर्वेद आदि, में कसौटी पर कसे जाने पर सिद्ध हो चुकी है।<sup>१०</sup>

साध्य यह जानना है कि अन्य भी कतिपय ऐसी पद्धतियाँ हैं जो ईश्वर की वाणी होने का दावा करती हैं। इसलिए उसका तर्क है कि इस विषय की वाज के लिए कि कौन-सा ईश्वरीय विधान यथार्थ है और कौन-सा नहीं, तर्क का उपयोग करना चाहिए।

१. माण्डूक्यप्रवचनसूत्र, वृत्ति, ५ : ७८ ।

२. माण्डूक्यप्रवचनसूत्र, ५ : ८६ ।

३. माण्डूक्यप्रवचनसूत्र, ५ : ८७ ।

४. सांख्यप्रवचनसूत्र, वृत्ति, ५ : ८५ । स्फोटनाद का अर्थ है, ५ : ५७ में किया गया है और शब्द कार्यरूप होने से अस्तित्व कहा गया है (५ : ५१) ।

५. सांख्यप्रवचनसूत्र, ५ : ८८ ।

६. अतीन्द्रियैर्ष्वपि पदार्थान्तावच्छेदकेन सामान्यरूपेण प्रतीतिर्वक्ष्यमाणानाम् (माण्डूक्यप्रवचनभाष्य, ५ : ४२) ।

७. सांख्यप्रवचनभाष्य, ५ : ८३ ।

८. माण्डूक्यप्रवचनसूत्र, ५ : ५१ ।

९. सांख्यप्रवचनसूत्र, ३ : ८१ ।

१०. सांख्यप्रवचनभाष्य, १ : ८८; ४ : ५१ ।

वाचस्पति का कहना है कि "इन पद्धतियों की अप्रामाणिकता इस कारण से है कि ये युक्तिविहीन कथन करती है, इन्हें पर्याप्त समर्थन का अभाव है, इनके अन्दर कहीं-कहीं तर्क-विरोधी कथन पाए जाते हैं, तथा इन्हे म्लेच्छ व इसी प्रकार की अन्यान्य नीच जातियों ने स्वीकार किया है।" अनिरुद्ध ने अपनी वृत्ति में एक श्लोक निम्न आशय का उद्धृत किया है : "आकाश से महान् दैत्य केवल इसलिए नहीं उतरते कि कोई आप्त अथवा योग्य पुरुष ऐसा कहता है। मैं तथा तुम्हारे जैसे अन्य पुरुष केवल ऐसे ही कथनों को स्वीकार करते हैं जिनका समर्थन तर्क द्वारा हो सके।"

साख्य ने वेद को ज्ञान का साधन स्वीकार करके अपने को नवीन कृति के रूप में प्रतीत होने से बचाया है। किन्तु जैसा हम देखेंगे, इसने कितनी ही पुरानी रूढ़ियों को छाटकर अलग कर दिया है तथा अंगों की, मौनभाव धारण करके, उपेक्षा की है। निःसन्देह इसने कहीं भी वदो का स्पष्ट रूप में विरोध नहीं किया है, किन्तु उनकी नीच को खोखला कर देने की कहीं अधिक भयानक प्रक्रिया का आश्रय लिया है।

बुद्धि का रूपान्तर प्रमाण है और इन रूपान्तरों की यथार्थता अथवा अयथार्थता की परीक्षा परवर्ती रूपान्तरों द्वारा की जा सकती है, बाह्य पदार्थों के द्वारा नहीं। अमात्मक बोध का विषय कोई अभावात्मक पदार्थ नहीं है, बल्कि भावात्मक पदार्थ है। जल की भ्रांति का विषय (पदार्थ) जल है और जब इस अमात्मक बोध का सूर्य की किरणों के बोध से खण्डन हो जाता है, तो पिछले बोध का विषय सूर्य की किरणों हो जाती है। यथार्थता तथा अयथार्थता स्वयं बोध से ही सम्बन्ध रखती है। कभी-कभी यह कहा जाता है कि केवल श्रुति ही स्वतः प्रमाण है, और प्रत्यक्ष तथा अनुमान दोनों में ही भ्रम का रहना सम्भव है और इसलिए इनकी पुष्टि की आवश्यकता होती है। यथार्थता की परख 'अर्थक्रियाकरित्व' (अर्थात् कार्य सिद्ध करने की क्षमता) है। इसके अतिरिक्त, हमारा बोध-ग्रहण हमारे ग्रहण अथवा निजी प्रयोजन की अपेक्षा करता है। ससार का अपने में भिन्न निरपेक्ष ज्ञान प्राप्त करना कठिन है। जीव अपनी ही एकान्त चेतना के अन्दर बद्ध है, और उसे परे यथार्थता के ज्ञान को प्राप्त नहीं कर सकता। परिणाम यह निकला कि प्रत्येक लौकिक ज्ञान एक मुख्य त्रुटि से दूषित है। प्रत्येक बोध जिसमें पुरुष का सम्बन्ध है उसे आभ्यन्तर दन्द्रिय के साथ सम्मिश्रित कर

१. तत्त्वकोमुदी, ५।

२. न ध्यात्वावचनान्नभसा निपतन्त महासुराः।

युक्तिमदवचन आह्य मयाऽन्वेष्ये भवद्वयैः ॥ (१ : २६।)

३. प्रभान्तः इमंकी आलायना इमं आचार पर करना है कि यह यथाय तथा अयथार्थ बोध के भेद को नष्ट कर देता है।

४. न्यायिक इस आधार पर इस मत की आलायना करता है कि यदि बोध आभ्यन्तर रूप से अयथार्थ होते तो हम काय न कर सकते। और यदि वे आभ्यन्तर रूप में यथार्थ हों तो हम आत बोधों का, जो तथ्य है, कोई कारण नहीं बता सकते।

५. सांख्यप्रवचनसूत्र, १ : १४७; और देखिए १ : ३६, ७७, ८३, १५४; २ : २०, २२; ३ : १५, ८०; ४ : २२।

बेता है। बुद्धि की छाया जैसे ही पुरुष पर पड़ती है वैसे ही पुरुष ऐसा प्रतीत होता है कि वह ज्ञानसम्पन्न है।

## १५

### सांख्य की ज्ञान-सम्बन्धी प्रकल्पना पर

#### कुछ आलोचनात्मक विचार

सांख्य के तत्त्वज्ञान के समालोचनात्मक मूल्यांकन को किसी आगामी अध्याय के लिए स्थापित रखते हुए, यहाँ हम सांख्य की ज्ञानविषयक प्रकल्पना के कुछ आश्चर्यजनक दोषों पर संक्षेप में दृष्टिपान करेंगे। इस तथ्य के आधार पर कि इस आनुभविक जगत् में व्यक्ति प्रस्तुत सामग्री को लेकर ही चलता है, सांख्य का तर्क है कि विषयी तथा विषय दोनों का स्वतन्त्र अस्तित्व है। जैसा कि हम न्याय की ज्ञानविषयक प्रकल्पना के विवेचन में देख आए हैं, विशुद्ध विषयी और विशुद्ध विषय मिथ्या अमूर्तभाव है, जिनका उस मूर्त अनुभव के अनिर्गन्त जिममें वे कार्य करते हैं, और कोई अर्थ नहीं है। जब सांख्य अनुभव के मूर्त एकरव को विषयी तथा विषय इन दो अर्थों में विभक्त कर देता है और उन्हें काल्पनिक रूप में निरपेक्ष बना देता है, तो यह अनुभवरूप तथ्य का कारण नहीं बता सकता। जब पुरुष का विशुद्ध चैतन्य रूप, एक स्थायी प्रकाश माना गया, जो सब ज्ञेय पदार्थों को प्रकाशित करता है और प्रकृति को चैतन्य का विरोधी तथा सर्वथा विजातीय माना गया, तो प्रकृति कभी भी पुरुष का विषय नहीं बन सकती। सांख्य उस स्त्राई को जो उसने विषयी और विषय के बीच खोद दी है, कभी भी पार नहीं कर सकता। निकट स्थिति, प्रतिबिम्ब, और इसी प्रकार के अलंकार केवल कृत्रिम उपाय हैं, जो केवल काल्पनिक रोगों की ही चिकित्सा कर सकते हैं। यदि पुरुष और प्रकृति ठीक उसी रूप में हैं, जैसा कि सांख्य उन्हें मानता है, तो पुरुष कभी भी प्रकृति का ज्ञान प्राप्त नहीं कर सकता। पुरुष यह कभी नहीं प्रकट कर सकता कि उसके अपने चैतन्य में हुए परिवर्तन, जिनको बुद्धि के रूपान्तरों का प्रतिबिम्ब कहा जाता है, किस प्रकार सम्पन्न होने हैं। सांख्य का कहना है कि जब बुद्धि का रूपान्तर होना है तो इस रूपान्तर का प्रतिबिम्ब पुरुष के चैतन्य में पड़ता है। यदि केवल तर्क के लिए प्रतिबिम्ब की इस प्रकल्पना को यथार्थ भी मान लें, तो क्या हम इस प्रकार मनोवैज्ञानिक विषय-विज्ञानबद्ध के पाश

१ तत्त्वकौमुदी, ५।

२. सांख्य तथा काण्ड इत्यादि प्रतिपादित ज्ञानविषयक प्रकल्पनाओं में कुछ-कुछ सादृश्य है। दोनों में ही इस प्रपञ्चमय जगत् का निर्माण अनिर्गन्त विषयी (पुरुष) तथा विषय प्रकृति के सहयोग से हुआ है। दोनों ही परलोक में आरम्भों की स्वाधीनता का मानने हैं और (प्रकृति) के अस्तित्व को स्वीकार करते हैं, क्योंकि विषयी अपनी निष्क्रियता के कारण अपनी मवेदनाओं को उत्पन्न नहीं कर सकते। दोनों ही का मत है कि ईश्वर का अस्तित्व सिद्ध नहीं किया जा सकता। अन्य पक्षों में दोनों के प्रबल मतभेद भी हैं।



में नहीं जकड़े जाते ? प्रतिबिम्ब को ग्रहण करना तथा एक ऐसी यथार्थता का प्रत्यक्ष ज्ञान, जो केवल मानसिक नहीं है, एक बात नहीं है। बाह्य पदार्थ तथा आभ्यन्तर विचार में क्या सम्बन्ध है ? यदि दोनों में कार्यकारण-सम्बन्ध है तो दोनों में जो नितान्त विरोध है उसका क्या बनेगा ? क्या प्रत्यक्ष ज्ञान कभी भी केवल चैतन्य का एक परिवर्तन होता है ? क्या यह सदा पदार्थ की अभिज्ञता नहीं है ? यदि हम अभिज्ञता तथा पदार्थ को दो भिन्न-भिन्न यथार्थसत्ताएँ मान लें, तो क्या हम प्रमाणीकृत अनुभव से दूर नहीं चले जाते ? यदि पुरुष और प्रकृति एक-दूसरे से नितान्त असम्बद्ध हैं, तो हम चैतन्यपूर्ण घटना अथवा भौतिक प्रक्रिया की भी व्याख्या नहीं कर सकते। यह निश्चय ही एक प्रसंग-दोष है। किन्तु सांख्य अपनी इस अमन्तोषजनक स्थिति को अनेको अलंकार तथा असंगतियाँ प्रस्तुत करके छिपाता है। जब विषयी और विषय एक-दूसरे के सम्पर्क में आते हैं तो कहा जाता है कि परस्पर गुणों का प्रतिबिम्बीकरण होता है, नभी गुणों का संक्रमण भी होता है। जब तक विषयी और विषय एक-दूसरे के सजातीय न हों, एक-दूसरे को प्रतिबिम्बित कैसे कर सका है ? बुद्धि, जो जड़ पदार्थ है, पुरुष को कैसे प्रतिबिम्बित कर सकती है ? और निराकार पुरुष, जो मनत द्रष्टा है, बुद्धि के अन्दर किस प्रकार प्रतिबिम्बित हो सकता है, क्योंकि बुद्धि तो परिवर्तनशील है ? इसलिए दोनों स्वभाव में परस्पर सर्वथा भिन्न नहीं हो सकते। योगसूत्र के विभूतिपाद में अन्तिम सूत्र में कहा है कि जब बुद्धि भी इतनी विशुद्ध हो जाती है जिनका कि पुरुष है, तो मोक्ष की प्राप्ति होती है। विशुद्ध बुद्धि पुरुष को बन्धन में डालने का कारण नहीं बनती, और बुद्धि के विनष्ट होने से पूर्व पुरुष का प्रतिबिम्ब विशुद्ध बुद्धि के अन्दर पड़ता है। बुद्धि के द्वारा पुरुष और प्रकृति का सम्पूर्ण ज्ञान तथा उनके परस्पर भेद का भी ज्ञान सम्भव होता है। जब तक बुद्धि स्वार्थपरक उद्देश्यों तथा विशेष-विशेष प्रयोजनों में रजित रहती है, तब तक हम सत्य को नहीं जान सकते।

सांख्य सिद्धान्त के अनुसार ज्ञानरूपी तथ्य की व्याख्या नहीं की जा सकती, क्योंकि ज्ञान विषयी और विषय के सम्बन्ध का नाम है। सांख्य स्वीकार करता है कि विषय (पदार्थ) ज्ञात होने के लिए विषयी पर निर्भर करता है, और विषयी को जानने के लिए विषय (पदार्थ) की आवश्यकता है। दूसरे शब्दों में, यदि दोनों का सश्लेषण न हो तो ज्ञान हो नहीं सकता। विषयी अपने को पूर्ण रूप में नहीं जान सकता जब तक कि वह विषय को पूर्ण रूप में न जान ले। और यह तब तक विषय (पदार्थ) को नहीं जान सकता जब तक कि विषय विषयी द्वारा व्यक्त न कर दिया जाए। इस प्रकार दोनों का सम्बन्ध क्या आवश्यक नहीं है ? दोनों एक-दूसरे के लिए बाह्य नहीं हो सकते। बाह्यता की भावना उसी अवस्था में उत्पन्न होती है जबकि हम इसकी व्याख्या के लिए अनुभवरूपी तथ्य के परे जाते हैं।

चैतन्य के तत्त्व का प्रत्यक्षज्ञान अपने-आपमें कभी नहीं होता। इसका ज्ञान द्वारा अनुमान किया जाता है। इसे विशुद्ध अभिज्ञता कहा गया है। ज्ञान के सार्वभौम

तत्त्व को ही अमूर्त रूप में पुरुष कहा गया है, अथवा यह ऐसा चैतन्य है जिसका कोई आकार नहीं, कोई गुण नहीं और जिसमें कोई गति नहीं है। इसे विशुद्ध प्रमाता (विषयी) बताया गया है। चैतन्य के अन्तस्तत्त्व, जो सदा घटते-बढ़ते रहते हैं पदार्थ-जगत् से आते हैं, और यह पदार्थ-जगत् ऐसी एक प्रकार की मौलिक एकता है जिसका स्वभाव ही परिवर्तनशीलता है। समस्त विषय (प्रमेय) भौतिक है, जिनके अन्दर इन्द्रिय-सामग्री और मानसिक अवस्थाएँ भी सम्मिलित हैं जो अपने स्वरूप में परिमित हैं। ये आती-जाती रहती हैं और बाह्य वस्तुओं की प्रतिकृतिमात्र हैं, यद्यपि इनका निर्माण सूक्ष्म सामग्री से हुआ है। यद्यपि बुद्धिगत परिवर्तन उसी वर्ग में आते हैं जिसमें ससार की अन्य वस्तुएँ आती हैं, तो भी पुरुष बुद्धि को प्रकाशित करता है क्योंकि बुद्धि अत्यन्त सूक्ष्म स्वरूप की है और उसमें सत्त्वगुण प्रचुर मात्रा में हैं। प्रकृति के अन्य पदार्थों की अपेक्षा बुद्धि पुरुष के प्रकाश को प्रतिबिम्बित करने के लिए अधिक अनुकूल है।<sup>१</sup> जहाँ तक ज्ञान का सम्बन्ध है, हम अन्य वस्तुओं का ज्ञान बुद्धिगत परिवर्तनों अथवा मन-सामग्री के द्वारा ही प्राप्त करते हैं। ज्ञान की प्रत्येक क्रिया के दो अंश होते हैं एक चैतन्यरूपी तत्त्व, जो इसे प्रकाशित करता है और दूसरा बुद्धि का परिवर्तित रूप। बुद्धि अपने-आपमें तो अचेतन है किन्तु ज्यों ही पुरुष द्वारा प्रकाशित होती है, ज्यों ही चैतन्य का अन्तस्तत्त्व हो जाती है। बुद्धि की गनिया अपने-आपमें अचेतन है, किन्तु पुरुष के साथ सम्बन्ध हो जाने से उन्हें व्यक्ति के मगत् अनुभव मान लिया जाता है। अनुभव के अपने अन्दर दो तत्त्व हैं, जिनमें से एक निरन्तर रहनेवाला तथा दूसरा परिवर्तनशील है। हम दोनों को पृथक् नहीं कर सकते और ऐसा तर्क उपस्थित नहीं कर सकते कि दोनों का पृथक् अस्तित्व है और केवल अनुभव में आकर एकत्र हो जाते हैं। इस प्रकार की धारणा बनाना कि प्रमाता और प्रमेय अपने-आपमें पूर्ण हैं, सत्यरूपी बिना जोड़ के वस्त्र को फाड़ देना होगा। क्योंकि इस प्रकार हम उसके विभिन्न घटकों को पूर्ण इकाई के विरोध में खड़ा कर देते हैं जबकि ये उस इकाई के अनिवार्य अंग हैं। यदि पुरुष आत्मा है और प्रकृति अनात्म है तो पारिभाषिक दृष्टि में भी परस्पर ये विभक्त हैं और इनके बीच कोई सम्पर्क नहीं हो सकता, और माध्य जो उनके पारस्परिक सम्बन्ध को यन्त्र-बन् बतलाना है, मोठीक ही है। एक यन्त्रबन् सम्बन्ध हम विषय का उपलक्षण है कि चैतन्य के विषयी तथा विषय केवल मगत् ही दृष्टि में ही नहीं बल्कि स्वतः पूर्णरूप से एक दूसरे के अनाश्रित तथा परस्पर भिन्न हैं। बुद्धि के यान्त्रिक रूपान्तर मानो जादू के बल से चेतनता के प्रकाश से प्रकाशित हो जाते हैं। उस विषय में हमें चेतनता-

१. मूर्त द्रव्य में पृथक् और शक्ति, ना तमागुण तथा रजोगुण के प्रतिरूप हैं, प्रधान लक्षण हैं। बुद्धि में तमोगुण सबसे न्यून है और सत्त्वगुण सबसे अधिक है, और इमीलिए हमें अन्दर धारदारकता का गुण है। यदि बुद्धि के अन्दर केवल सत्त्व और रजस गुण वही अवयव रहते तो वह एक ही समय में समस्त पदार्थों का प्रकाशित कर देती। तमस के अंग का कारण वह ऐसा नहीं कर सकती। चेतनता रूपी प्रकाश बढ़ा-बढ़ा प्रतिबिम्बित होता है जहाँ-जहाँ से तमागुण दूर हो जाता है। एक अर्थ में, बुद्धि अपने अन्दर समस्त ज्ञान को छुपता व रूप में निहित किए रहती है। परिणाम का समस्त काम वस्तुतः अन्धकार के आवरण के उठ जाने पर ही आश्रित है।

युक्त ज्ञान का कोई समाधान नहीं मिलता ।' यान्त्रिक रूपान्तर के अवसर पर चेतनता का उदय एक विस्मयकारक रहस्य है । किन्तु यह समस्या हमारी अपनी ही निर्माण की हुई है । सबसे पहले तो हम एक विशुद्ध विषयी तथा एक विशुद्ध विषय की सत्ता की धारणा बना लेते हैं, जो अनुभव के क्षेत्र से सर्वथा बाहर है, और फिर उन दोनों को अनुभव के अन्दर एकत्र करने की पूरी चेष्टा करते हैं । एक अधिक सत्य दार्शनिक ज्ञान हमें बताता है कि विषयी और त्रिपय का भेद चैतन्य अथवा ज्ञान के अन्दर किया जाता है, इसके बाहर नहीं । विषयी और विषय एकमात्र नहीं आते, किन्तु वस्तुतः वे एक-दूसरे से पृथक् नहीं किए जा सकते । यदि अनुभव अपने को व्यक्त कर सकता तो यह हमें बताता कि विषयी और विषय एकत्व रूप में प्रस्तुत किए जाते हैं । यदि हम इस विषय को समझ लें कि समस्त चैतन्यमय अनुभव में मौलिक सम्बन्ध उन अवयवों (घटकों) का सम्बन्ध है जो एक ऐन्द्रिय एकता में है, जो एक-दूसरे के अन्दर ठीक वैसे ही रहते हैं जैसे कि किसी जीवित प्रक्रिया में पक्ष (पद) होते हैं, अथवा जो किसी ऐसे व्यापक के अन्दर रहते हैं जो दोनों के ऊपर है यद्यपि वह दोनों में सर्वथा भिन्न नहीं है, तो ज्ञान को समझा जा सकता है । व्यापक चेतनता का मौलिक तथ्य सम्पूर्ण ज्ञान की पूर्वकल्पना है । सांख्य का पुरुष वस्तुतः यह व्यापक आत्मा होनी चाहिए, यद्यपि मनोवैज्ञानिक और आध्यात्मिक आत्मा को परस्पर मिला देने में इसे अनेक मान लिया गया है । नि मन्देह प्रत्येक जीव के अन्दर यह विश्वात्मा कार्य कर रही है । एक अर्थ में, हमारा ज्ञान व्यापक तन्त्र की अभिव्यक्ति है । किन्तु, एक दूसरे दृष्टिकोण से, यह एक विवेकपूर्ण प्रक्रिया पर निर्भर है, जिसको इसके अनुरूप पदार्थों द्वारा बाहर से उत्तेजना मिलनी चाहिए । जिनके अन्दर बुद्धि का विकास हुआ है उनमें बुद्धि एक ही समान है, और वह सब स्थानों पर अपने को व्यक्तिगत सीमाओं से मुक्त करने के लिए सघर्ष कर रही है । और यह बुद्धि सब वस्तुओं को किसी विशेष सम्भान में दृष्टिकोण से नहीं, बल्कि विशुद्ध विषय के दृष्टिकोण से देखती है । जहाँ एक अर्थ में हमारा ज्ञान हमारा अपना है, वहाँ दूसरे अर्थ में यह हमसे, जो इसे धारण किए हुए है, स्वतन्त्र है ।

१६

### नीतिशास्त्र

सांख्य दुःख की सार्वभौमिकता को स्वीकार करके अपने दर्शनशास्त्र का प्रारम्भ करता है,<sup>१</sup> और यह दुःख तीन प्रकार का है : 'आध्यात्मिक', अर्थात् ऐसा दुःख जो मनुष्य के

१. तलना कीजिए : "अचेतन अहंकार से आत्म-अ-शिन आत्मा की अभिव्यक्ति होती है, यह कथन ऐसा ही है जैसे कि कहा जाए कि बुद्धा हुआ कोयला मर्त्य को अभिव्यक्त करता है ।"

शान्नाहार इवादित्यमहकारो जडात्मकः ।

स्वयं ज्योतिषमात्मानं व्यनक्तीति न युक्तिमत ॥

यासुनाचार्यः आत्मसिद्धि, ब्रह्मसूत्र के रामानुजभाष्य, २ : १, १ में उद्धृत ।

२. सांख्यप्रवचनसूत्र, ६ : ६-८ ; योगसूत्र, २ : १५ ।

आत्मिक-भौतिक स्वरूप के कारण उत्पन्न हाता है; आधिभौतिक, अर्थात् जो दुःख बाह्य-जगत् के कारण उत्पन्न हो; तथा आधिदैविक अर्थात् वह दुःख जो प्रतिप्राकृतिक कारणों अर्थात् दैवीय शक्तियों से प्राप्त हुआ हो। वह दुःख जो शरीर-सम्बन्धी अव्यवस्थाओं अथवा मानसिक अशान्ति के कारण उत्पन्न हो, प्रथम कोटि का दुःख है, द्वितीय कोटि का दुःख वह है जो मनुष्यों, पशुओं तथा पक्षियों से प्राप्त होता है; और तृतीय कोटि के दुःख का अस्तित्व ग्रहों तथा पञ्चतत्त्वों के कारण है। प्रत्येक व्यक्ति दुःख को कम करने और यथासम्भव उससे छुटकारा पाने का प्रयत्न करता है। किन्तु चिकित्साशास्त्र में निर्दिष्ट औषधियों अथवा धर्मशास्त्रों में विहित उपायों से दुःख को जड़मूल से नष्ट नहीं किया जा सकता है। वैदिक कर्मकाण्ड के अनुष्ठान से मुक्ति की प्राप्ति नहीं हो सकती। बौद्ध तथा जैन मत की भांति, साख्य भी इसी विषय पर बल देता है कि वैदिक कर्मकाण्डों में महान नैतिक सिद्धान्तों के विपरीत आचरण पाया जाता है। जब हम 'अग्निष्टोम' यज्ञ के लिए किसी पशु की हत्या करते हैं तो अहिंसा के नैतिक सिद्धान्त का व्याघात होता है। जीवहत्या, भले ही यज्ञ में क्यों न की जाए, पाप की जननी है। इसके अतिरिक्त, यज्ञ के अनुष्ठान से जिस प्रकार का स्वर्ग प्राप्त होता है वह भी अस्थायी है। स्वर्ग का जीवन तीनों गुणों से उन्मुक्त नहीं है। धर्म के अनुष्ठान और यज्ञ से हम कुछ समय के लिए पाप को दूर कर सकते हैं, किन्तु उससे सर्वथा छुटकारा नहीं पाते। मृत्यु द्वारा भी हम पाप से बचकर नहीं निकल सकते, क्योंकि वही भाग्य जन्म-जन्मान्तर में भी हमारा पीछा करता है। यदि दुःख आत्मा के लिए स्वाभाविक है तो हम निःसहाय हैं, यदि वे केवल आकस्मिक हैं तथा अन्य किसी वस्तु से उत्पन्न होते हैं तो हम दुःख के उद्भवस्थान में अपने को पृथक् करके दुःख से छुटकारा पा सकते हैं।

बन्धन का सम्बन्ध प्रकृति में है और यह पुरुष के कारण होता है, ऐसा कहा गया है। "यद्यपि दुःख के बोधरूप में बन्धन तथा क्रियाया के रूप में भेद और अभेद चित्त या आभ्यन्तर इन्द्रिय से सम्बन्ध रखने है, तो भी पुरुष का सुख अथवा दुःख केवल उसके अन्दर पड़े दुःख के प्रतिबिम्बरूप में है।" पुरुष का बन्धन एक मिथ्या विचार है, और यह इसके चित्त के निकट होने के कारण है। इसीलिए इस 'औपाधिक' कहा जाता है। यदि दुःख के साथ पुरुष का सम्बन्ध वास्तविक होता तो उसे दूर नहीं किया जा सकता था। त्रिजानभिक्ष कर्मपुगण में एव श्लोक उद्धृत करता है, जिसका आशय इस प्रकार है 'यदि आत्मा स्वभाव में अशुद्ध अशुचि तथा विकारवान् होती तो वस्तुतः इसके लिए सैंकड़ों जन्मों में भी मोक्ष सम्भव न हो सकता।' बन्धन का कारण काल

१. तत्त्वकौमुदी, १।

२. साख्यकारिका, २।

३. साख्यप्रवचनभाष्य, १. ५८।

४. वाद मात्रम्। साख्यप्रवचनम्, वृत्ति, १ : ५८।

५. २ : २, १०।

६. यथात्मा मलिनोऽस्वच्छो विकारी स्यात्स्वभावतः।

न हि तस्य भवेन्मुक्तिर्जन्मान्तरारूपि ॥ (साख्यप्रवचनभाष्य, १ : ७।)

यदि दुःख पुरुष के लिए स्वाभाविक होता तो हमसे छुटकारे के लिए जो आदेश दिया गया है उसकी कोई आवश्यकता न होती (साख्यप्रवचनम्, १ : ८-११)।

अथवा देश, शरीरधारण अथवा कर्म नहीं है।<sup>१</sup> ये सब अनात्म के साथ सम्बन्ध रखते हैं। किसी एक वस्तु का गुण दूसरी वस्तु के अन्ध पङ्क्तिन नही उत्पन्न कर सकता, क्योंकि उस अवस्था में या तो सभी को सुगानुभव होगा या सब दुख अनुभव करेंगे।<sup>२</sup> प्रकृति का पुरुष के साथ मयोग होने में ही बन्धन की सृष्टि होती है, पुण्य स्वभाव से नित्य तथा शुद्ध है, ज्ञानस्वरूप तथा बन्धनरहित है। प्रकृति की केवल उपस्थिति ही अनुभव का कारण नहीं है, क्योंकि ऐसा मानने से मुक्तात्माओं को भी अनुभव हो सकेगा; बल्कि इसका कारण है "अनुभव का विषय जो मोक्ष की अवस्था में विद्यमान नहीं होता।"<sup>३</sup> अविवेक बन्धन का कारण है। अविवेक का सम्बन्ध बुद्धि से है, यद्यपि इसका विषय है पुरुष। इससे परिणाम यह निकला कि जब हमारा अविवेक दूर होगा, केवल तभी दुख भी दूर होगा। ज्ञान तथा अज्ञान ही क्रमशः मोक्ष तथा बन्धन के निर्णायक हैं।<sup>४</sup>

पुरुष सदा से स्वतन्त्र है। यह न इच्छा करना है, न द्वेष करता है, न शासन करता है, न आज्ञापालन करता है, न किसीको प्रवृत्त करता है, न रोकता है। नैतिक जीवन सूक्ष्म शरीर में निहित है, जो प्रत्येक जन्म में पुरुष के साथ जाता है। दुःख शारीरिक जीवन का सार है।<sup>५</sup> जब आत्म प्रज्ञेनी रहती है तो पवित्र रहती है। सर्वोपरि श्रेय जो जीवात्मा का लक्ष्य है और जिसे प्राप्त करने के लिए वह पुरुषार्थ करती है, पुरुष की पूर्णता प्राप्त करना है। हमारी ममत् नैतिक क्रियाएँ अपने अन्तःस्थ पुरुष की पूर्णतर अवस्था को ग्रहण करने के लिए हैं। यह ससारचक्र सघर्ष और परिवर्तन में श्रोत-प्रोत है और ऐसे अवयवों से मिलकर बना है जो एक-दूसरे के प्रति उदासीन तथा बाह्य हैं। जीवात्मा अपने अनन्त चक्रों में बराबर अपने साथ एकत्व-स्थापन के लिए पुरुषार्थ करती रहती है और असफल होती रहती है, अर्थात् पुरुष के पद को प्राप्त करने के लिए पुरुषार्थ करती है, जो अनादिकाल से अपने में एक है और परिपूर्ण है और जिसे किसी बाह्य वस्तु के साथ सम्बन्ध की आवश्यकता नहीं। प्रत्येक जीव के अन्दर उच्चतम पुरुष विद्यमान है और इसके यथार्थ स्वरूप को ग्रहण करने के लिए अपने से बाहर जाने की आवश्यकता नहीं है, बल्कि केवल अपने वास्तविक स्वरूप से अभिज्ञ होना है। नैतिक प्रक्रिया किसी नई वस्तु का विकास नहीं है, बल्कि केवल उसे खोज निकालना है जिसे हम भूल गए हैं। अपने यथार्थस्वरूप में लौट आने का नाम ही मोक्ष है और उस जुए को उतार फेंकना है जिसके अधीन जीव ने अपने को कर रखा है। यह उस भ्राति को दूर करना है जो हमारे यथार्थस्वरूप को हमारी दृष्टि से छिपाए हुए है। इस प्रकार

१. सांख्यप्रवचनसूत्र, १ : १२-१६।

२. सांख्यप्रवचनसूत्र, वृत्ति, १ : १७।

३. १ : ६६।

४. सांख्यप्रवचनसूत्र, वृत्ति, ६ : ४४।

५. सांख्यप्रवचनसूत्र, २ : ७। अनिरुद्ध अपनी सार प्रवचनसूत्र वृत्ति में एक श्लोक उद्धृत करना है, जिसका आशय यह है : "वस्तुओं के अभाव में बन्धन नहीं है और न ही उसके अभाव के कारण मोक्ष प्राप्त हो जाता है। इन दोनों का निर्माण भूल के कारण हुआ है और इनकी कोई वास्तविक सत्ता नहीं है" (१ : ७)।

६. सांख्यकारिका, ५५।

का ज्ञान कि 'मैं नहीं हूँ' (नास्मि), 'मेरा कुछ नहीं है' (न मे), और 'अहंभाव नहीं है' (नाहम्), मोक्ष को प्राप्त करता है।'

मोक्ष ज्ञान के द्वारा प्राप्त होता है अवश्य, किन्तु यह ज्ञान केवल सैद्धान्तिक नहीं है। यह वह ज्ञान है जो धर्माचरण तथा योग आदि से निर्ष्पन्न होता है।' जहा बन्धन का मूल मिथ्या ज्ञान (विपर्यय) है, वहा इस मिथ्या ज्ञान के अन्दर केवल अविद्या अथवा अयथार्थ बोध ही नहीं, बल्कि अस्मिता अथवा अहंभाव, राग अथवा इच्छा एव द्वेष और अभिनिवेश अथवा भय भी आ जाते हैं।' ये अशक्ति अथवा अयोग्यता के कारण उत्पन्न होते हैं, जो अट्टाईस प्रकार की हैं, जिनमें ग्यारह का सम्बन्ध इन्द्रियो से और सतरह का सम्बन्ध बुद्धि से है।' नि स्वार्थं कर्म अप्रत्यक्ष रूप में मोक्ष का साधन है।' अपने-आप यह हमें मोक्ष की ओर नहीं ले जाता। इसके द्वारा दिव्य लोको में जन्म मिलता है, जिसे मोक्ष के साथ मिश्रित नहीं करना चाहिए।' सदमद्विवेक के पश्चात् जो वैराग्य होता है, वह उससे भिन्न है जो उससे पूर्व होता है।' वैराग्य अथवा अनासक्ति द्वारा ही प्रकृति के अन्दर विलय होता है।' प्रकृति के अन्दर दम प्रकार का विलय परम मुक्ति नहीं है, क्योंकि उस प्रकार प्रकृति में विलीन हुई आत्मा फिर से ईश्वरो अथवा प्रभुओं के रूप में प्रकट होती है, क्योंकि उनकी भूल ज्ञान द्वारा दग्ध नहीं होती। 'वह जो पूर्वमृष्टि का कारण (प्रकृति) में विलीन हो गया था, दूसरी मृष्टि में आदिपुरुष बनता है, जो स्वरूप में ईश्वर अथवा प्रभु होता है, सर्वज्ञ और सर्वकर्ता होता है।' नैतिक पुण्यकर्म चैतन्य की गहराई तक पहुँचने में हमारे महायज्ञ बनते हैं, जबकि दुष्कर्म इम चैतन्य को अन्धकारमय बनाते हैं। दराचरण में लिप्त रहने से आत्मा अपने को भौतिक शरीर में अधिकाधिक फसा लेती है।

साख्यमूत्र में योग की पद्धति का प्रमुख स्थान है, यद्यपि साख्यकारिका में ऐसा नहीं है। हम उसी अवस्था में विवक्ष्य ज्ञान प्राप्त कर सकते हैं जबकि हमारी भावना-प्रधान उन्नेजनाएँ वश में रहें तथा हमारा अपनी बौद्धिक क्रियाओं पर नियन्त्रण रहे। जब इन्द्रिया नियमपूर्वक कार्य करती हों और मन शान्त प्राप्त कर लेता बुद्धि पारदर्शी हो जाती है और उममें पुरुष का विशुद्ध प्रकाश प्रतिबिम्बित होता है। बुद्धि का

१. साख्यकारिका, ६४।

२. साख्यप्रवचनभाष्य, ३ ७७ और ७।

३. साख्यप्रवचनसूत्र और साख्यप्रवचनभाष्य, ३. ३७।

४. साख्यप्रवचनसूत्र, ३. ३८; साख्यकारिका, १४। ५ १: ८०, ८५।

६. साख्यप्रवचनसूत्र, ३: ५०-५३।

७. तत्त्वकौमुदी, २३ में वैराग्य का चार भेद बताए गए हैं।

८. वैराग्यान प्रकृतिलयः (साख्यकारिका, ४१, साख्यप्रवचनसूत्र, ३: ५४)।

९. साख्यप्रवचनभाष्य, ३. ५६। वाचस्पति ने नाना प्रकार के बन्धनों में भेद किया है, जैसे प्राकृतिक, वैकृतिक और दाक्षिणिक। प्रथम प्रकार के प्रकृति को निरपेक्ष (परम) आत्मा मानते हैं; दूसरे प्रकार के प्रकृतिजन्य भौतिक पदार्थों का निरपेक्ष आत्मा समझ लेते हैं; तीसरे आत्मा के अर्थस्वरूप को भूलकर सामाजिक क्रियाओं में निजी स्वार्थों की सिद्धि के लिए लिप्त रहते हैं (तत्त्वकौमुदी, पृष्ठ ४४; तत्त्वसमाप्त, पृष्ठ १६)।

आभ्यन्तर स्वरूप सात्त्विक है, परन्तु अपने प्राप्त किए हुए सवेगो तथा प्रवृत्तियों (वासनाओं) के कारण उसका अपनी अन्न स्थ विशुद्धि से हास हो जाता है। बाह्य पदार्थों से चित्त पर पड़े दोषाच्छन्न ध्यान द्वारा दूर हो जाते हैं।<sup>१</sup> जब चित्त अपनी आद्यस्थिति को फिर से प्राप्त कर लेना है और अपने को टच्छाओं से मुक्त कर लेता है, तो बाह्य विषय प्रेम अथवा घणा को उत्तेजना नहीं देने। जब बाह्य पदार्थ हमारे आहकारिक हितों को उत्तेजित नहीं करते बल्कि अपने यथार्थस्वरूप को प्रकट करते हैं, तब हमें आध्यात्मिक शान्ति तथा शान्तिचित्त प्राप्त करना शेष रह जाता है। क्योंकि यह सर्वथा अनासक्ति साधारण मनुष्यों की पट्ट से बाहर है, इसलिए अवैयक्तिक दृष्टिकोण को कला का आश्रय लेकर विकसित करने का प्रयत्न करते हैं। कलापूर्ण रचनाएँ प्राकृतिक जगत् से एक क्षणिक मुक्ति प्रदान करने में समर्थ होती हैं।

गुणों के मिद्वान्त में बहुत बड़ा नैतिक महत्त्व छिपा है। ससारके प्राणियों का वर्गीकरण उनके अन्दर भिन्न-भिन्न गुणों के प्राधान्य के अनुसार किया गया है। देवनाओं में सत्त्वगुण की प्रधानता होती है तथा रजस् और तमस् न्यून अवस्था में रहते हैं। मनुष्य में तमोगुण का अंश देवों की अपेक्षा कम न्यून होता है। पशुजगत् में सत्त्वगुण बहुत न्यून होता है। वनस्पतिजगत् में अंगों की अपेक्षा तमोगुण अधिक प्रधान रहता है। ऊपर की ओर उन्नति करने में सत्त्वगुण के अंश का क्रमिक रूप में बढ़ना और तमोगुण का न्यून होना सम्मिलित है, क्योंकि दुःख रजोगुण का विशेष परिवर्तित रूप है।<sup>२</sup> वस्तुतः, गुण हमारे जीवन के प्रत्येक रेशे में मिलन हैं, संयुक्त होते हैं और चेटावान हैं। उनकी सापेक्ष क्षमता ही हमारे मानसिक स्वरूप की निर्णायक होती है। हमें इस जगत् में बहुत उच्च आध्यात्मिक शक्ति रखनेवाले, अंशपूर्ण उग्र शक्ति वाले और उदासीन हीनात्मा पुरुष मिलने हैं। यदि तमोगुण प्रधान हो तो वह निष्क्रियता को उत्पन्न करता है तथा अज्ञान, दुर्बलता, अयोग्यता, विश्वास के अभाव और कर्म करने में अरुचि उत्पन्न करता है। यह असंस्कृत आलसी और अज्ञानी मानव-स्वभाव को उत्पन्न करता है। जिन मनुष्यों में रजोगुण प्रधान होता है, वे साहसी बचन तथा कर्णशील होते हैं। सत्त्वगुण के कारण विवचनात्मक सन्तुलित तथा विचारशील स्वभाव का विकास होता है। तीनों गुण भिन्न-भिन्न अनुपात में सब मनुष्यों में पाए जाते हैं। किन्तु ऋषियों, सन्तों तथा महात्माओं में सत्त्वगुण बहुत उच्च कोटि की विकसित अवस्था में रहता है। योद्धा में, राजनीतिज्ञ में और कर्मवीर शक्तिशाली मनुष्य में रजोगुण बहुत उच्च कोटि की विकसित दशा में रहता है। यद्यपि ये गुण हमारे जीवन के प्रत्येक भाग में अपना असर रखते हैं, तो भी अपेक्षाकृत तीनों गुण जीवन के तीन आवश्यक अवयवों पर, अर्थात् मन, जीवन तथा शरीर पर अपना प्रभुत्व अधिक रखते हैं। साख्य यज्ञों में किसी प्रकार का पुण्य नहीं मानता। उसके मत में शूद्रों के लिए उच्च शिक्षा का द्वार अवरुद्ध

१. साख्यप्रवचनसूत्र, २ : ३० ; साख्यप्रवचनभाष्य, ३ : ३० ।

२. जहाँ साख्य में गुणों का ज्ञान-रहित माना गया है, वहाँ वेदान्त के अनुसार वे बुद्धि के स्वरूप को प्रतिबिम्बित करते हैं ।

३. दुःखं रजःपरिणामविशेषः ।

नहीं है। शिक्षक ब्राह्मण ही हो यह आवश्यक नहीं है, बल्कि जो मुक्तात्मा है वही शिक्षक है। योग्य शिक्षक (गुरु) की प्राप्ति हमारे पूर्वजन्म के सुकृत से होती है।

## १७

### मोक्ष

सांख्यदर्शन में मोक्ष केवल प्रतीतमात्र है, क्योंकि बन्धन का सम्बन्ध पुरुष के साथ है ही नहीं। बन्धन और मुक्ति पुरुष और प्रकृति के सयोग तथा वियोग को बतलाते हैं, जो अभेद तथा भेद ज्ञान का परिणाम है।<sup>१</sup> प्रकृति पुरुष को बन्धन में नहीं डालती किन्तु नानाविध रूपों में स्वयं अपने को बन्धन में डालती है।<sup>२</sup> पुरुष तो पाप और पुण्य दोनों के विरोधों से सर्वथा स्वतन्त्र है।<sup>३</sup> इस प्रकार जहाँ बन्धन प्रकृति की ऐसे व्यक्ति के प्रति क्रिया है जो प्रकृति और पुरुष का भेदज्ञान नहीं रखता, वहाँ मुक्ति प्रकृति की ऐसे व्यक्ति के प्रति निष्क्रियता है जो भेदज्ञान रखता है।<sup>४</sup> जब प्रकृति सनेष्ट रहती है तो यह पुरुष के प्रतिबिम्ब को ग्रहण कर लेती है और अपनी छाया पुरुष के ऊपर डालती है। फिर भी पुंश के अन्दर प्रतीत होता हुआ यह परिवर्तन कृत्रिम तथा अवास्तविक है।<sup>५</sup> सूक्ष्म शरीर के साथ पुंश का सयोग ही समार का कारण है, और पुरुष तथा प्रकृति के भेदज्ञान द्वारा इस सयोग का उच्छेद करके मोक्ष प्राप्त हो सकता है। जब प्रकृति अपने को पुरुष से पृथक् कर लेती है तो पुरुष अनुभव करता है कि प्रकृति के प्रयत्नों को अपना मानना मूर्खता थी। पुरुष अपना पृथक्त्व सदा के लिए स्थिर रखता है और प्रकृति फिर से निष्क्रिय हो जाती है। जब तक बाह्य पदार्थ आत्मा के यथार्थस्वरूप को आवृत किए रहने हैं तब तक मोक्षप्राप्त नहीं हो सकती। जब प्रकृति कार्य करना बन्द कर देती है तब बुद्धि के परिवर्तन भी बन्द हो जाते हैं और पुंश अपने स्वाभाविक रूप में आ जाता है।<sup>६</sup> “मुक्तात्मा के लिए प्रधान द्वारा सृष्टिकार्य का रोक दिया जाना इसके अतिरिक्त और कुछ नहीं है कि उसके अनुभव के कारण का उत्पादन नहीं होता, अर्थात् उसकी अपनी उपाधि का विशेष रूपान्तर, जिसे जन्म कहते हैं, नहीं होता।”<sup>७</sup> मुक्त हो जाने पर पुंश के साथ में कोई नहीं रहता, वह अपने अतिरिक्त और किसीको नहीं देखता तथा किसी प्रकार के विजातीय विचारों को भी प्रश्रय नहीं देता।<sup>८</sup> यह अब प्रकृति अथवा तज्जन्य पदार्थों पर निर्भर नहीं करना, बल्कि सर्वथा पृथक् एक नक्षत्र के समान रहता है, जिसे सासारिक चिन्ताएँ बाधा नहीं दे

१. सांख्यप्रवचनसूत्र, ३ : ७०।

२. सांख्यकारिका, ६०।

३. सांख्यप्रवचनसूत्र, ३ : ६४ ; यागसूत्र, २ : २०।

४. सांख्यकारिका, ६१।

५. सांख्यप्रवचनसूत्र, २ : ८। और तुलना कीजिए मारयावचनभाष्य, १ : १६४।

६. सांख्यप्रवचनसूत्र, २ : ३४ ; योगसूत्र, २ : ३।

७. मुक्तं प्रति प्रधानमृद्युपरमो यत् तद्भागहेतोः श्वोपाधिपरिणामविशेषश्च जन्मास्यस्यानुत्पादनम् (सांख्यप्रवचनभाष्य, ६ : ४४)।

८. प्रकृतिक्रियागो मोक्षः : इरिभद्र।



सकती। यथार्थ में बद्ध तथा मुक्त के अन्दर कोई भेद नहीं है, क्योंकि मुक्ति का अर्थ है उन बाधाओं का दूर हो जाना जो पुरुष के पूर्ण वैभव के अभिव्यक्त होने में अड़चन डालती है। समाधि अर्थात् परमानन्ददायक चैतन्य की अवस्था में, सुपुष्टि और मोक्ष की अवस्था में बुद्धि के परिवर्तनों के विलय हो जाने से पुरुष अपने स्वाभाविक रूप अर्थात् ब्रह्मरूपता में रहता है। सुपुष्टि तथा परमाह्लादकर चैतन्य की दशा में भूतकाल के अनुभवों के अवशेष विद्यमान रहते हैं, किन्तु माक्ष की अवस्था में ये अनुपस्थित रहते हैं। मोक्ष प्राप्त हो जाने पर भेदकारक ज्ञान स्वयं भी विलुप्त हो जाता है, क्योंकि यह एक ऐसी और्पाधि के समान है जो रोग के साथ-साथ अपने को भी बाहर निकाल देती है। मोक्ष नाम दुःख में छुटकारे का है, सब प्रकार के जीवन से छुटकारे का नहीं है। सांख्य का दृढ़ विश्वास है कि पुरुष निरन्तर रहता है, और इसीलिए हम सांख्य को निराशावादी नहीं मान सकते। जब प्रकृति का नाटक समाप्त हो जाता है तो इसके विकास अवकसित रूप में लौट आते हैं। पुरुष द्रष्टा रहते हैं यद्यपि उनके देखने के लिए कुछ शेष नहीं रहता। वे ऐसे दर्पण के समान रह जाते हैं जिनके अन्दर कुछ भी प्रतिबिम्बित होने को नहीं है। व प्रकृति तथा उसके रूपों में पृथक् मदास्थायी मुक्त अवस्था तथा कालातीत अवकाश में विशुद्ध प्रज्ञा के रूप में विद्यमान रहते हैं। मोक्ष की प्राप्ति पर, "पुरुष अवचलित और आत्ममयमी रूप में एक दर्शक की भाँति उस प्रकृति के विषय में चिन्तन करता है जिसने अपना कार्य करना बन्द कर दिया है।" सांख्य के मुक्ति-सम्बन्धी आदर्श को बौद्धों के शून्यतापरक आदर्श अथवा आत्मा के लोप<sup>१</sup> से, अथवा अद्वैत सिद्धान्त के ब्रह्म में विलीन होने<sup>२</sup> के भाव, अथवा यागदर्शन की अलौकिक सिद्धियों<sup>३</sup> के साथ न मिला देना चाहिए। आर न ही मुक्ति आनन्द की आभिव्यक्ति है, क्योंकि पुरुष सर्वगुणातीत है। धर्मशास्त्रों व वाक्य जो आनन्द के विषय में कहते हैं उनका तात्पर्य यही है कि मोक्ष की अवस्था दुःख से छुटकारा पाने का ही नाम है। जब तक पुरुष के अन्दर गुण विद्यमान रहते हैं वह मुक्त नहीं है।<sup>४</sup>

भेदज्ञान के उत्पन्न हो जाने पर प्रकृति तुरत ही पुरुष को स्वतन्त्र नहीं कर देती, क्योंकि पिछले स्वभाव के बल के कारण कुछ और काल तक इसका कार्य चलता रहता है।<sup>५</sup> होता केवल उतना ही है कि शरीर इसमें बाधक नहीं रह जाता। प्रारब्ध-कर्म के बल से शरीर भी चलता रहता है, यद्यपि नये कर्म सञ्चित नहीं होते। जीवन्मुक्त को यद्यपि अविवेक नहीं व्याप सकता तो भी उसके पूर्वसंस्कार उसे शरीर धारण करने के

१. सांख्यप्रवचनसूत्र, ६ : २०।

२. यागसूत्र, १. ४।

३. और देविष सांख्यकारिका, ६५।

४. सांख्यप्रवचनसूत्र, ५ : ८१।

५. ५ : ७४।

१. सांख्यप्रवचनसूत्र, ५ : ११७।

२. सांख्यप्रवचनसूत्र, ५ : ७७-७८।

३. सांख्यप्रवचनसूत्र, ५ : ८२।

४. ५ : ६७।

१०. सांख्य का मोक्ष विषयक मत अरस्तू के परमानन्द के मत में भिन्न नहीं है जिसका रूप सब प्रकार की क्रियाओं से स्वतन्त्र चिन्तनमात्र है।

११. सांख्यकारिका, ६७।

लिए बाध्य करते है।<sup>१</sup> बन्धन से मुक्ति और शरीर का चलते रहना ये दोनो अवस्थाएं एक-दूसरे के अनुरूप है (अर्थात् परस्पर-प्रतिकूल नहीं है), क्योंकि उनके निर्णायक भिन्न-भिन्न कारण है। मृत्यु के उपरान्त जीवन्मुक्त सम्पूर्ण मोक्ष प्राप्त कर लेता है, जिसे 'विदेहकैवल्य' कहते है।<sup>२</sup> जीवन्मुक्त हमे मोक्ष के स्वरूप और उमकी प्राप्ति के उपायों के विषय मे उपदेश करते है।<sup>३</sup>

यदि प्रकृति के नाटक का अन्त हो जात है तो पुरुष फिर दर्शक नहीं रह जाता, क्योंकि उसके देखने को फिर कुछ नहीं रहता। तो भी ऐसा कहा गया है कि मुक्तात्मा को समस्त विश्व का ज्ञान रहता है।<sup>४</sup> इस विषय का ज्ञान हमको नहीं है कि मुक्तात्माओं मे परस्पर सामाजिक सम्पर्क होता है या नहीं। ऐसा प्रतीत होता है कि वैयक्तिकता का सर्वथा लोप हो जाना ही लक्ष्य है, व्यक्तित्व को ऊचा उठाना लक्ष्य नहीं है। प्रकृति तथा अन्य आत्माओं से पृथक्त्व की सबसे उच्च अवस्था तो निष्क्रियता ही है, जिसमे भावना का कोई विश्वास अथवा कर्म की कोई चेष्टा क्षोभ उत्पन्न नहीं कर सकती। बहुत सम्भव है कि इसे मूर्च्छाविस्था के समान समझ लिया जाए। प्रशस्तपाद साख्य की मोक्ष-विषयक प्रकल्पना मे घ्रापत्ति उठाना है इस घ्राधार पर कि प्रकृति, जो अपने स्वभाव से ही क्रियाशील है, निष्क्रिय नहीं रह सकती। यदि प्रकृति जानरहित है तो वह इस विषय का ज्ञान कैसे प्राप्त कर सकती है कि पुण्य ने मृत्यु का साक्षात्कार किया या नहीं ?<sup>५</sup> यदि साख्य के मन मे वस्तुओं का केवल निरोभाव होता है नाश नहीं होता, तो अज्ञान तथा वासना आदि के भी पूर्णरूप मे विनाश की कोई संभावना नहीं है। हमारे शब्दों मे इसकी पूरी संभावना है कि वे मुक्तात्मा के अन्दर फिर मे फूट निकले।<sup>६</sup>

## १८

### परलोक-जीवन

साख्य दोनो दिशाओं मे आत्मा के अनन्त जीवन का निश्चित रूप मे प्रतिपादन करता है। यदि आत्मा का जीवन अनन्त काल से न हो तो कोई कारण नहीं कि इसका जीवन अनन्त काल तक रहे। इसलिए आत्मा अजन्मा है। हम आत्माओं की नित्यता को जितना ही अधिक स्वीकार करेगे, स्रष्टा ईश्वर को आवश्यकता उतनी ही कम

१. साख्यप्रवचनसूत्र, ३ : ८२-८३ ।

२. छान्दाग्य उपनिषद्, ८ : १२, १ ।

३. ३ : ७६ ।

४. साख्यप्रवचनसूत्र, वर्ति, ६ : ५६ ।

५. "वस्तुतः, उदाहरण के रूप में, हम देखते हैं कि उम अवस्था में भी जबकि यह शब्द का प्रत्यक्षज्ञान करा देती है, यह उसी प्रत्यक्षज्ञान की आरंभ में कार्य करती रहती है ; और इसी प्रकार यह ज्ञान करा देने के पश्चात् भी उसी उद्देश्य को लेकर कार्य करती रहेगी, क्योंकि इसकी क्रियाशीलता का स्वभाव (उक्त ज्ञान में)-दृग् नहीं होगा" (प्रशस्तपादकृत पदार्थसंज्ञा, पृष्ठ ७) ।

६. उदयनकृत 'परिशुद्धि', २ : २, १३ ; शान्त्रदीपिका, पृष्ठ ३०३ से आगे ।

होगी।<sup>१</sup> साङ्ख्य के मतानुसार प्रकृति और पुष्प में भेद न करना ही ससार का कारण है यह अभेदभाव ही अन्तःकरण पर एक सस्कार छोटता है, जो आगामी जन्म में उसी साधा-तिक दोष को उत्पन्न करता है। लिङ्गदेह, अथवा सूक्ष्म शरीर, के अन्दर, जो एक मूर्त शरीर से दूसरे मूर्त शरीर में निरन्तर सक्रमण करता है, बुद्धि, अहङ्कार और मन, पाचो ज्ञानेन्द्रिया तथा पाचो कर्मेन्द्रिया, पाच तन्मात्राएँ और भौतिक तत्त्वों के मूलतत्त्व विद्यमान रहते हैं जो बीज का कार्य करने हैं और उनमें से यह भौतिक शरीर उत्पन्न होता है। भौतिक तत्त्वों के ये सूक्ष्म भाग मानसिक उपकरण के लिए ऐसे ही आवश्यक हैं जैसेकि किसी चित्र के लिए परदा।<sup>२</sup> यह सूक्ष्म शरीर, जो स्वरूप में अपारिवर्तनीय है, अपने नानाविध सक्रमण में किए गए कर्मों के प्रभावा को ग्रहण करता है। नये शरीर के रूप का निर्धारण यही सूक्ष्म शरीर करता है। सुख और दुःख का वास्तविक अविच्छेदन यही है।<sup>३</sup> सूक्ष्म शरीर पुष्प से भिन्न होने पर भी मनुष्य के विशिष्ट लक्षण तथा व्यक्तित्व को बनाता है। उसीके अन्दर सस्कार अथवा पूर्वप्रवृत्तियाँ निहित रहती हैं। सूक्ष्म शरीर की तुलना नाटक के ऐसे पात्र के साथ की जाती है जो नाना प्रकार की भूमिकाओं में कार्य करता है। इसमें यह शक्ति उपलब्ध है क्योंकि यह प्रकृति के सर्व-व्यापकत्व गुणों में हिस्सा बटाता है। सूक्ष्म शरीर के साथ पुष्प का संयोग दुःख का कारण भी है और लक्षण भी है, और यह तब तक स्थिर रहता है जब तक यथार्थ अन्तर्दृष्टि प्राप्त नहीं हो जाती। जहाँ सूक्ष्म शरीर बराबर धन रहता है, वहाँ वे शरीर जिनका माना व पिता के द्वारा निर्माण होता है मृत्यु के समय नाश हो जाते हैं।<sup>४</sup> सूक्ष्म शरीर का भौतिक शरीर के साथ सम्बन्ध ही जन्म है, तथा उसमें पृथक् होना मृत्यु है। उन पुष्पों की अवस्था को छोड़कर जो मांस को प्राप्त कर लेता है, लिंग-शरीर का अस्तित्व एवं पुनर्जन्म सम्पूर्ण मन्वन्तर तक रहता है, जिसके अन्त में विश्राम तथा साम्यावस्था की पुनरावृत्ति होती है। किन्तु जब सृष्टि का फिर से आरम्भ होता तो यह पुनः अपने मार्ग पर चल देता है।

यथाक्रम शरीर रूपों के प्रतिष्ठान का निर्णय भावों (प्रवृत्तियों) द्वारा होता है, जो उन कर्मों के परिणाम हैं जिनका सूक्ष्म तथा भौतिक शरीरों के बिना सम्पन्न

१ कर्ष विचारक, अग्नि गौटेगाट, नवशक्ति-रहित ए। अनुपादक इश्वर के पक्ष में तर्क उप-स्थित करते हैं।

२ सांख्यकारिका, ११। इसीलए हम यह भी जानते हैं कि प्रकृतियों में, अहङ्कार तथा मन में ही काम चल जाएगा, क्योंकि इन्हें भी एक सूक्ष्म शरीर के आगार की आवश्यकता होती है। कुछ विद्वानों ने मन में यह वाक्य एक स्थूल शरीर की भाँति उपस्थित करना है। किन्तु इस प्रकार की याग या सन्तोषजनक नहीं है, क्योंकि यह प्रकार तथ्य है कि एक जीवन में दूसरे जीवन में सन्तोषजनकाल में सूक्ष्म शरीर बिना स्थूल शरीर के भी विद्यमान रहता है। विद्वानभिदु का सम्भाव है कि एक तीसरे प्रकार का भी शरीर है जिसे अधिष्ठान-शरीर कहते हैं और जिसकी रचना भौतिक तत्त्वों के सूक्ष्म रूपों द्वारा होती है तथा जो सूक्ष्म शरीर का ग्रहण करता है (सांख्यप्रवचनभाष्य, ३. ६०)।

३. सांख्यप्रवचनसूत्र, ३ : ८।

४. सांख्यकारिका, ३६।

होना असम्भव है।<sup>१</sup> बीज तथा अंकुर की भांति यह अन्नोन्वाश्रय-निर्भरता अनादि है और इसे दोष न मानना चाहिए।<sup>२</sup> बुद्धि, अहकार, सूक्ष्म शरीर तथा स्थूल शरीर का विकास एक भौतिक प्रक्रिया है और परिणाम भी भौतिक है, यद्यपि इनमें से कुछ पदार्थ इतनी सूक्ष्म रचना वाले हैं कि साधारण इन्द्रियों द्वारा उनका प्रत्यक्ष नहीं किया जा सकता। यह भौतिक सघटन ही एक जीवित प्राणी, देवता, मनुष्य अथवा पशु बन जाता है, जब इसका सम्बन्ध किसी पुरुष के साथ हो जाता है।

धर्म और अधर्म प्रकृति की उपज है और अन्तःकरण के गुण है।<sup>३</sup> ये विशेष शरीरों तथा इन्द्रियों के निर्माण में—जो जीवित प्राणियों के अनुकूल हों, अर्थात् विकास की श्रेणी में उनके अपने-अपने स्थान के अनुसार हो—सहायक होते हैं। कर्म का विधान भावो, अर्थात् बुद्धि की प्रवृत्तियों द्वारा कार्य करता है।<sup>४</sup> प्रत्येक आत्मा अपने शारीरिक सघटन की अपेक्षा करती है, और अपने अदृष्ट के अनुसार उच्चतम से निम्नतम प्राणी तक की श्रेणियों में से गुजर सकती है,<sup>५</sup> जो संख्या में चौदह हैं। हमें एक ऐसा शारीरिक सघटन प्राप्त हो सकता है जहाँ हमारा जीवन अस्पष्ट सवेदनाओं, और पशुओं की सहज प्रवृत्तियों अथवा वनस्पतिजगत् की मूढ गतियों तक सीमित हो। वनस्पतिजगत् भी अनुभव का एक क्षेत्र है।<sup>६</sup> ये सब प्रकृतिजन्य वस्तुएं अन्तर्निविष्ट पुरुष के विकास को रोक सकती हैं किन्तु उसे नष्ट नहीं कर सकती।

## १९

### क्या सांख्य निरीश्वरवादी है

हम देख आए हैं कि किस प्रकार सांख्य के मूल तत्त्वों को उपनिषदों तथा भगवद्गीता में आदर्शपरक ईश्वरवाद के आगे गौण स्थान प्रदान किया गया है। महाकाव्य के दर्शन

१. सांख्यकारिका, १०। जहाँ वाचस्पति और नागार्जुन लिङ्गशरीर तथा भाव के परस्पर-सम्बन्ध की अनुभवकता और अनुभूत पदार्थों के सम्बन्ध में रूप में व्याख्या करते हैं, वहाँ विज्ञानभिन्न इसे बुद्धि और ज्ञानकी उपाधियों का सम्बन्ध बताते हैं।

२. इस प्रकार सृष्टि तीन प्रकार की है : एक, भौतिक सृष्टि जिसमें आत्मा, स्थूल शरीरों के साथ रहती है। इसमें आठ उत्कृष्ट प्राणियों के और पाँच निम्नतम श्रेणी के प्राणियों के वर्ग हैं, जो मानवीय प्रकार के महिन, जिसकी अलग ही एक श्रेणी है, तीनों जातों में फैले प्राणियों के चौदह वर्ग हो जाते हैं। दूसरी लिङ्गशरीरों की सृष्टि (तन्मात्रसर्ग), और तीसरी बौद्धिक सृष्टि (प्रत्ययसर्ग अथवा भावसर्ग) जिसके अन्दर बुद्धि की प्रवृत्तियाँ, भावनाएँ और क्षमाएँ, जिनके चार विभाग उनके बोधशक्ति का बाधा देने, अयोग्य बनाने, सन्तुष्ट करने तथा सम्पूर्ण करने के कारण किए गए हैं, अन्तर्निहित रहती हैं (सांख्य-कारिका, ५३; सांख्यप्रवचनसूत्र, ३ : ४६)।

३. सांख्यप्रवचनसूत्र, ५ : २५; सांख्यकारिका, ४३।

४. सांख्यकारिका, ४०, ४३, ५५; भगवद्गीता, ७ : १२ ; १० : ४, ५।

तीन प्रकार के शरीरों के लिए दैर्घ्य सांख्यप्रवचनसूत्र, ५ : १२४।

५. सांख्यकारिका, ४४।

६. सांख्यप्रवचनसूत्र, ५ : १२।

ने जहा साख्यप्रतिपादित विश्व के सृष्टि-विषयक सिद्धान्त तथा पुरुष की नितान्त निष्क्रियता की प्रकल्पना को अपना लिया, वहा उसने पुरुष तथा प्रकृति को आत्मनिर्भर यथार्थसत्ताओं के रूप में स्वीकार नहीं किया, बल्कि इन्हें एक परम ब्रह्म की अवस्थाओं के रूप में प्रस्तुत किया। तो भी साख्यदर्शन अपने प्राचीन शास्त्रीय रूप में ईश्वरवाद का समर्थन नहीं करता। एक परम आत्मा के सर्वोपरि भाव के प्रति अपनी उपेक्षा, तथा अविद्या के सम्बन्ध और आत्मा के ससार में उलझे रहने के अपने सिद्धान्त से साख्य हमें बौद्ध मत का स्मरण कराता है। यह सम्भव है कि साख्य का प्रयत्न व्यवस्थित रूप में इस प्रकार की घोषणा करने में रहा हो कि युक्तियुक्त पदार्थ का आश्रय हम आत्माओं की यथार्थता के प्रत्याख्यान की दिशा में नहीं ले जाता।

मृष्टि-रचना-सम्बन्धी कठिनाइयों का दिग्दर्शन कराया गया है। समस्त कार्य या तो किसी स्वार्थ को लक्ष्य में रखकर किए जाते हैं या उपकार की दृष्टि में किए जाते हैं। ईश्वर, जिसके सब स्वार्थ पूर्ण हो चुके हैं, अब और बाँटें स्वार्थ नहीं रखता। यदि ईश्वर स्वार्थमय उद्देश्यों अथवा इच्छाओं से प्रभावित होता है तो वह स्वतन्त्र नहीं है। और यदि वह स्वतन्त्र है तो वह मृष्टि-रचना-सम्बन्धी कार्यों में अपने को लिप्त नहीं करेगा।<sup>१</sup> यह कहना कि ईश्वर न तो स्वतन्त्र है, न बद्ध ही है, नर्क के समस्त आधार को ही मिटा देना होगा। मसार की रचना का दया का कार्य नहीं माना जा सकता, क्योंकि सृष्टि-रचना से पूर्ण आत्माओं को कोई दुःख नहीं था, जिससे छुटकारा पाने की उन्हें आवश्यकता हो। यदि ईश्वर केवल शुभ कामना से ही प्रेरित हो तो उसके द्वारा उत्पन्न सभी प्राणी सुखी होने चाहिए थे। यदि यह कहा जाता है कि आचरण के भेदों के अनुसार ईश्वर को मनुष्यों के साथ भिन्न-भिन्न बर्ताव करना होता है, तो इसका उत्तर यह है कि कर्म-विधान ही कार्यकारी सिद्धान्त हुआ और ईश्वर की सहायता अनावश्यक है।<sup>२</sup> फिर भौतिक पदार्थ का उद्भव एक अभौतिक आत्मा से नहीं हो सकता। पुरुषों का नित्य-जीवन ईश्वर की अनन्तता तथा उसके कर्तृत्व के साथ सगति नहीं रखता। ईश्वरवाद अमरत्व में आस्था को दुर्बल करता हुआ प्रतीत होता है, क्योंकि यदि आत्माओं का स्रष्टा कोई है, तो आत्माएं अनादि न हुईं और तब आत्माएं अमर भी नहीं हो सकती। साख्य का, जो ज्ञान की कड़ी सीमाओं के ही अन्दर रहने के लिए उत्सुक है, यह मत है कि ईश्वर की यथार्थता ताकिक प्रमाणों द्वारा सिद्ध नहीं की जा सकती।<sup>३</sup> ईश्वर के पक्ष में कोई युक्तियुक्त प्रमाण, अथवा आनुमानिक ज्ञान अथवा श्रुतिविहित प्रमाण नहीं है। साख्य इन अर्थों में अनीश्वरवादी नहीं है कि वह यह सिद्ध करता है कि ईश्वर नहीं है। यह केवल यही प्रदर्शित करता है कि ईश्वर है—ऐसी कल्पना करने का कोई हेतु

१. सारयप्रवचनसूत्र, १ : १३-१४।

२. सारयप्रवचनसूत्र, १ : १। देखिए तत्त्वकौमुदी, ५७।

३. साख्यप्रवचनसूत्र, १ : १२। तुलना कीजिए डार्विन : “सब वस्तुओं के प्रारम्भ-सम्बन्धी रहस्य का हम उद्घाटन नहीं कर सकते, और कम से कम मैं तो अवश्य अज्ञानी बने रहने में ही सन्तोष-लाभ करूँगा” (लाइफ़ एण्ड लेटर्स ऑफ़ चार्ल्स डार्विन)।

नहीं है।<sup>१</sup> धर्मशास्त्रों में जो ईश्वरवादपरक वाक्य आते हैं, वे वस्तुतः मुक्तात्माओं की स्तुतियाँ हैं।<sup>२</sup>

वैदिक ऋचाओं के पुरातन देवता हेतुवादी साख्य की छत्रछाया में रह सकते हैं। किन्तु वे स्वरूप में नित्य नहीं हैं। साख्य एक व्यवस्थापक ईश्वर की कल्पना को स्वीकार करता है, जो सृष्टिरचनाकाल में प्रकृति के क्रमिक विकास की व्यवस्था करता है। शिव, विष्णु इत्यादि केवल प्रतीतिरूप माने गए हैं।<sup>३</sup> साख्य एक ऐसे ईश्वर को मानता है जो पहले प्रकृति के अन्दर लीन था और पीछे से प्रकट हुआ।<sup>४</sup> आत्माएँ, जो महत् आदि के प्रति अनासक्ति भाव के अभ्यास द्वारा प्रकृति में लीन हो जाती हैं, सर्वज्ञ तथा सर्वकर्ता कही जाती हैं।<sup>५</sup> ये वे लक्षण हैं जिन्हें हम साधारणतया ईश्वर के बताने हैं, किन्तु क्योंकि साख्य के मत में प्रकृति मदा दूसरे के शासन में रहती है,<sup>६</sup> इसलिए ये देवता स्वतन्त्र नहीं हैं।

प्रकृति का अचेतन किन्तु अन्त म्य हेतुविज्ञान जो हम लीबनीज के पूर्वस्थित सामञ्जस्य के सिद्धान्त का मरण करता है, साख्यदर्शन में एक कठिन समस्या है। यह कैसे होता है कि प्रकृति का विकास आत्माओं की आवश्यकताओं के अनुकूल हो जाता है? पुरुष के बिना प्रकृति निःसहाय है, और न ही पुरुष प्रकृति की सहायता के बिना मोक्ष प्राप्त कर सकता है। दोनों को एक-दूसरे में नितान्त विलक्षण मानना कठिन है। लड़के और अर्धे का दृष्टान्त असंगत है, क्योंकि वे दोनों चेतन हैं और परस्पर परामर्श कर सकते हैं। परन्तु प्रकृति चेतन नहीं है।<sup>७</sup> फिर, अन्त में केवल पुरुष ही मोक्ष प्राप्त करता है ऐसा कहा गया है, प्रकृति नहीं। चुम्बक तथा लोहे के टुकड़े की उपमा भी यहाँ ठीक नहीं बैठ सकती, क्योंकि पुरुष और प्रकृति के सान्निध्य का स्थायित्व होने से विकास का भी कभी अन्त न होगा। प्रधान ज्ञानविहीन है और पुरुष उदासीन है, और उन्हें परस्पर सम्बद्ध करनेवाला कोई तीसरा तत्व नहीं है। ऐसी अवस्था में दोनों का सम्बन्ध नहीं हो सकता।<sup>८</sup> उस नटी की उपमा जो दर्शका के आगे प्रदर्शन करके अपना नाच बन्द कर देती है, सम्यक् कल्पना प्रतीत नहीं होती। पुरुष भूल से प्रकृति के साथ सम्मिश्रित हो जाता है, और उसके प्रतिकार का उपाय इस गडबड को और अधिक गडबडाता प्रतीत होता है। कहा जाता है कि बुराई को उसका पूर्ण उपभोग करके दूर करना है। पुरुष को मोक्ष तब होगा जब उसे प्रकृति के कार्यकलाप से सर्वथा विरक्ति हो जाएगी।

१. वह यह नहीं कहता "ईश्वरभावान्" किन्तु केवल यही कहना है— "ईश्वरगिद्धे."।

२. साख्यप्रवचनसूत्र, १, १५, ३ : ५४-५६।

३. साख्यप्रवचनसूत्र, ३ : ५७।

४. प्रकृतिलीनस्य अन्येश्वरस्य सिद्धि (साख्यप्रवचनभाष्य, ३ : ५७)।

५. सर्वविन सर्वकर्ता, (साख्यप्रवचनसूत्र, ३ : ५६)।

६. साख्यप्रवचनसूत्र, वृत्ति, और साख्यप्रवचनभाष्य, ३ : ५५, और यागसूत्र, ४ : ३।

७. शाङ्करभाष्य, २ : २, ७।

८. शाङ्करभाष्य, २ : २, ७।

परवर्ती विचारको ने पुरुष की आवश्यकताओं तथा प्रकृति के कर्मों के इस सामञ्जस्य की व्याख्या करना असम्भव देखा, और इसलिए बाधाओं को दूर करके प्रकृति के विकास के मार्गप्रदर्शन का कार्य ईश्वर के सुपुर्द किया।<sup>१</sup> इस प्रकार उन्होंने उक्त दर्शन की मौलिक योजना को उत्कृष्ट बनाया। सांख्य की मांग एक ऐसे सर्वग्राही जीवन के लिए है जो भिन्न-भिन्न पुरुषों को उनके अपने-अपने सस्थान सुपुर्द करता है। वाचस्पति का मत है कि प्रकृति के विकास का मचालन एक सर्वज्ञ आत्मा द्वारा होता है। विज्ञानभिक्षु का विचार है कि कपिल द्वारा ईश्वर का निषेध एक प्रकार का नियामक सिद्धान्त है जिसपर उसने इसलिए आग्रह किया कि जिसमें मनुष्यों को एक नित्य ईश्वर की ओर अत्यधिक ध्यान लगाना छोड़ने के लिए फुसलाया जा सके, क्योंकि ईश्वर की ओर अत्यधिक ध्यान लगाना सत्य तथा भेदविधायक ज्ञान के मार्ग में बाधक होता है। अनीश्वरवाद को भी वह एक अनावश्यक रूप में अमर्यादित दावा (प्रोटिवाद) मानता है, यह दिखाने के लिए कि सांख्यदर्शन को एक ईश्वरवादी प्रकल्पना की आवश्यकता गही है। कभी कभी वह सांख्य के अनीश्वरवाद को प्रचलित मतों के प्रति रियायत बताता है।<sup>२</sup> और बहुत ही भोलेपन में यह भी मुभाव देना है कि निगीश्वरवाद का आविष्कार इस निश्चित उद्देश्य को लेकर किया गया है कि दुर्जन पुरुषों को भरमाया जा सके, जिसे कि यथार्थ ज्ञान को प्राप्त करने में दूर रहें। ईश्वर के विषय में सांख्य के भाव की व्याख्या कर डानन का भी वह प्रयत्न करता है। अनेक स्थानों पर<sup>३</sup> विज्ञानभिक्षु सांख्य के विचारों तथा अदान्त के विचारों में परम्पर समन्वय स्थापित करने का प्रयत्न करता है। वह एक व्यापक पुरुष की यथार्थता को स्वीकार करता है। “वह, सर्वोपरि, अर्थात् व्यापक सार्वभौम सामूहिक पुरुष है, सब कुछ जानने तथा सब कुछ करने की शक्ति रखता है, और चुम्बक पत्थर के समान बेंबल सान्निध्य के कारण गति देने वाला है।”<sup>४</sup> जो भी सांख्य नित्यज्ञान-विषयक मौलिक समस्या को दृष्टि से ओझल कर देता है, क्योंकि यह पर्याप्त रूप में सर्वाङ्गीण नहीं है। इसके समर्थ इस प्रकार का एक अमूर्ण विचार रहा कि उक्त जिज्ञासा का इसके अपने प्रयोजन के साथ कोई सम्बन्ध नहीं है।

१ सांख्यप्रति, विज्ञानभिक्षु और नागश। तुलना कीजिए वाचस्पति : “ईश्वरस्यापि धर्माधिष्ठानार्थं प्राप्तवन्धापनय (व यापारः)” (तात्वदेशारदी, ४. २)।

२ ग्रन्थुपगमावाट (सांख्यप्रवचनभाष्य-प्रस्तावना)।

३ पापिना ज्ञानप्राप्तवन्धाथम्।

४ सांख्यप्रवचनभाष्य, १. १२२; ५ : ११, ६५; ६ ५२, ६६।

५ नरार के उपादान कारण प्रकृति को ब्रह्म में अविभक्त बताया गया है। और यह ब्रह्म आत्माओं में भिन्न है (सांख्यप्रवचनभाष्य, १ : ६६. ३ : ६)।

६ ग (६ पर पुरुषमामाय सबज्ञानशक्तिमत् सर्वकर्ताशक्तिमन्त्र (सांख्यप्रवचनभाष्य, ३ : ५७)। और देखिए सांख्यप्रवचनभाष्य, ५. १२।

## २०

## सामान्य मूल्यांकन

दार्शनिक विचारधारा के इतिहास का विद्यार्थी मौलिक समस्याओं की पुनरावृत्ति को निरन्तर ही पाता है, भले ही उनके कथन विविध प्रकार के क्यों न हों और भले ही उनके रचयिताओं का काल तथा स्थान एक-दूसरे से कितना ही भिन्न क्यों न हो। समस्याओं में परिवर्तन नहीं होता, समाधानों के अन्दर भी उतना परिवर्तन नहीं होता, जितना कि उनके प्रयोग में होता है। जब विकास की वैज्ञानिक प्रकल्पना जीवन के अत्यन्त अपरिपक्व अंकुर से लेकर पूर्ण विकसित पुष्प समान पुरुष तक विकास की एक सुव्यवस्थित प्रक्रिया की खोज करती है, तो यह प्रकल्पना ऐसी नहीं है जिसे नया समझा जा सके, क्योंकि यह इतनी ही पुरातन है जितनी कि भारत में उपनिषदे अथवा यूनान में अनाक्सिमाण्डर, हिरेक्लिटस और एम्पिडोक्लीज हैं। किन्तु इस विषय में, जो नवीन है, वह विकास के व्योरो का परीक्षात्मक अध्ययन और आधुनिक विज्ञान द्वारा उक्त प्रकल्पना का प्रमाणीकृत किया जाना है। सांख्य की प्रकल्पना, जो मनुष्य के मानसिक अनुभव की आवश्यकता को कुछ सन्नोप प्रदान करती है, एक ऐसा दार्शनिक विचार है जो अधिकतर तत्त्वविज्ञान-विषयक प्रवृत्तियों के माचे के प्रभाव में प्राप्त हुआ है, न कि पदार्थों के अस्तित्व-सम्बन्धी अध्यवेक्षण से उत्पन्न वैज्ञानिक प्रेरणा द्वारा मिला है। किन्तु सांख्य का दार्शनिक मत, जो प्रकृति और पुरुष के द्वैतभाव तथा अनन्त पुरुषों के अनेकत्व का प्रतिपादन करता है और जिसके अनुसार प्रत्येक पुरुष असीमित है और जो भी अन्तों की असीमितता का व्याघात नहीं करना और उनसे धाह्य तथा स्वतन्त्र अस्तित्व रखता है, दर्शनशास्त्र की मुख्य समस्या का सन्नोपप्रद समाधान नहीं माना जा सकता। द्वैतवादपरक यथार्थवाद मिथ्या तत्त्वविज्ञान का परिणाम है। हमारे लिए प्रारम्भ में ही यह समझ लेना ठीक होगा कि पुरुष और प्रकृति अनुभवजन्य तथ्य नहीं हैं, बल्कि अनुभव से परे की इस प्रकार की अमूर्तभावात्मक सत्ताएँ हैं जिन्हें इस समस्या की व्याख्या के लिए मान लिया गया है।

सांख्य की पुरुष-विषयक प्रकल्पना का तात्पर्य इस मौलिक तथ्य में है कि चैतन्य गति, ताप तथा विद्युत् की भाँति शक्ति का एक रूप नहीं है। अत्यन्त गम्भीर विज्ञान केवल मात्र एक ऐसे सम्बन्ध को ही सिद्ध कर सका है जिसमें कतिपय स्तार्थाविक प्रक्रियाएँ कतिपय चैतन्यपूर्ण घटनाओं के साथ समन्वित रहती हैं। जहाँ भौतिक जीवन से हमें चैतन्य की प्राप्ति नहीं हो सकती, वहाँ चैतन्य को अपने ऐहलौकिक रूप में भौतिक जीवन के माध्यम का संसर्ग मिलता है। इस अनिवार्य सम्बन्ध को दृष्टि से ओझल करना भूल है। पुरुष के विषय में कहा गया है कि उसका अस्तित्व मानसिक प्रवस्थाओं की अविच्छिन्न गति से ऊपर तथा उनसे पृथक् है। इस प्रकार का पुरुष न तो अनुभव-गम्य है और न ऐहलौकिक तत्त्वविज्ञान के विचार-क्षेत्र में आता है। यदि हम पुरुष से उस सबको पृथक् कर दें जो भौतिक है, अनुभूत पदार्थों के प्रत्येक गुण को उससे हटा दें, तो ऐसी प्रत्येक सामग्री जिसके द्वारा हम इसको निश्चित रूप से लक्षित कर सकें,



हमारे वश के बाहर हो जायगी। निषेधात्मक पद्धति का अवलम्बन करके पुरुष की परिभाषा करने हुए, उसे नित्य तथा अखण्ड कहल गया है, "जो परिणामी नहीं है अर्थात् विविधता की छाया से भी रहित है" और सदा अपने विशुद्ध आत्मस्वरूप में अवस्थित है। यहाँ तक कि यह आदर्श क्रियाशीलता से भी वञ्चित है और एक विशुद्ध चेतना की सम्भावना मात्र बनता है। हमारे व्यक्तित्व के अन्दर इसकी कल्पना इस रूप में की गई है कि यह ऐसा एक तत्व है जो हमारी मानसिक प्रक्रियाओं को, जिनका उद्गम हमारे भौतिक सघटन द्वारा हुआ है, प्रकाशित करता है। यह उस नाटक के पात्रों में सम्मिलित नहीं है जिसका कि यह साक्षीरूप में द्रष्टा है। वह आत्मा जिसके उपयोग के लिए प्रकृति की कला का अस्तित्व है, कभी रगमच पर नहीं आती, यद्यपि यह कहा जाता है कि समस्त अनुभव उसकी ओर मकेत करता है। हम जो इष्टिगत होता है वह जीव है, जो विशुद्ध पुरुष नहीं है, बल्कि प्रकृति की उपाधि से मुक्त पुरुष है। प्रत्येक आत्मा जो हमारे ज्ञान में आती है शरीरधारी आत्मा है। हम जीव की एकता का विभाजन कर देते हैं जब हम उसे उम पुरुष की बगल में रखते हैं जो अपने में परिपूर्ण है और बाह्य जगत् के पदार्थों तथा प्राणियों के साथ, जो केवल प्रकृतिजन्य पदार्थों के सघटन हैं, केवल आनुपङ्गि रूप में सम्बद्ध हैं। यदि हम अनुभवजन्य तथ्यों में ठीक-ठीक विश्वास करें तो हमें स्वीकार करना होगा कि एक निर्गुण आत्मा, जिसे हमें से समस्त वस्तुविषय निकाल दिया गया है, केवल एक कल्पित रचना है।

पुरुष के अस्तित्व को सिद्ध करने के लिए दी गई सारय की युक्तियाँ आनुभविक व्याक्तियों के अस्तित्व का ही प्रमाण बनती हैं अनीन्द्रिय प्रमाताओं के अस्तित्व का नहीं। यह तथ्या साख्य की पुरुषों के अनेकत्व की प्रकल्पना में स्पष्टरूप में प्रकट हो जाता है। पुरुषों के अनेकत्व का विषय में प्रधान तत्त्व जो दिया गया है वह यह है कि यदि केवल एक पुरुष होता तो जब इसकी वाद्वि आति से वापिस लौटती तो समस्त सृष्टि की प्रक्रिया का अन्त हो जाता। किन्तु ऐसा कुछ नहीं होता। यह विश्वरूपी नाटक अनन्त वद्व आत्माओं के लिए तब भी निरन्तर चलता रहना है जबकि कुछ एक आत्माएँ मोक्ष प्राप्त कर लेती हैं। यह युक्ति कि यदि पुरुष अनेक न होकर एक ही हो तो शरीरों में अवस्थित सभी जीवत्माएँ एक ही समय में मृत्यु को प्राप्त हो जाएँ और एक ही समय में जन्म ग्रहण करें, इस धारणा के आधार पर है कि जन्म तथा मृत्यु शाश्वत पुरुष पर लागू हैं, जो साख्यदर्शन का अभिमत नहीं है। हम केवल यही अनुमान कर सकते हैं कि शरीरधारी आत्माएँ अनेक हैं और भिन्न-भिन्न हैं, क्योंकि वे सब एक साथ न जन्म लेती हैं, न मरती हैं। यदि एक मनुष्य किसी विशेष पदार्थ को देखता है तो अन्य मनुष्य उसे उसी समय में नहीं देखते, क्योंकि प्रत्येक जीवात्मा का अपना-अपना शारीरिक सघटन तथा अपनी-अपनी रुचि है। अनुभवसिद्ध आत्माओं की अनेकता में, जिसे सभी दार्शनिक स्वीकार करते हैं, नित्य आत्माओं की अनेकता का प्रति, जिसे साख्य मानता है, जाने की आवश्यकता प्रतीत नहीं होती। साख्य-प्रतिपादित पुरुष प्रकृति से सर्वथा भिन्न है।

हम इसके सम्बन्ध में किसी प्रकार के विशिष्ट लक्षणों, जैसे व्यक्तित्व अथवा सृजनशक्ति आदि का प्रयोग नहीं कर सकते। पुरुषों के विषय में सब प्रकार का विशिष्ट लक्षणों का प्रयोग सम्भ्रम के कारण है। आत्मा सब प्रकार के गुणों से रहित है, अखण्ड है, अविनश्वर है, अचल है, सर्वथा निष्क्रिय तथा धीर है सुख-दुःख तथा अन्य किसी प्रकार की भावना से अप्रभावित रहती है। समस्त परिवर्तन तथा लक्षण प्रकृति में सम्बद्ध है। पुरुषों के अन्दर भेद प्रतिपादन करने का कोई आधार प्रतीत नहीं होता। यदि प्रत्येक पुरुष के अन्दर एक ही समान चैतन्य तथा सर्वव्यापकता के लक्षण है, एक-दूसरे के अन्दर न्यूनतम भेद भी नहीं है, क्योंकि वे सब प्रकार की विविधता से उन्मुक्त हैं, तो पुरुषों के अनेकत्व की कल्पना करने का कोई भी कारण नहीं रहना। बिना भेद के बहुत्व असम्भव है। यही कारण है कि गौडपाद सरीखे साह्य के टीकाकारों का भी झुकाव एक पुरुष की प्रकल्पना की ओर है।<sup>१</sup> वस्तुओं का सुखोपभोक्ता एक अवश्य होना चाहिए, वह यह दर्शाता है कि एक सुखोपभोक्ता आत्मा है, निष्क्रिय पुरुष नहीं है। रूप, जन्म, मृत्यु, उद्भवस्थान तथा भाग्यसम्पद के पृथक्-पृथक् वितरण हमें केवल अनभूतिसिद्ध ऐहलौकिक जीवों के बहुत्व की ओर ले जाने है। तीन वृत्तियों की भिन्न भिन्न अवस्थाओं से हम मौलिक अनेकत्व का अनुमान नहीं कर सकते, क्योंकि वे तो केवल प्रकृति के रूपान्तर हैं। यह कहा जाता है कि प्रकृति के विषय में जो साह्य का यह मत है कि प्रकृति पुरुषों के भोग तथा मोक्ष के लिए प्रवृत्त होती है, इस मत की मांग है कि पुरुषों को अनेक होना चाहिए। यदि पुरुष केवल एक ही होता तो बुद्धि भी एक होती। किन्तु हमें याद रखना चाहिए कि विशुद्ध पुरुष अमर तथा उदामीन है और उसे किसी विषय की कामना नहीं है। प्रकृति का नाटक सदास्वनन्द पुरुषों के लिए नहीं है, बल्कि केवल प्रतिबिम्बित अहंभावरूप जीवात्माओं के लिए है। जीवात्माओं के अनेकत्व के विषय में कोई विवाद नहीं है। अधीक्षण तथा मोक्ष के लिए उत्कण्ठा उन आत्माओं के लिए ही ठीक है जो भेद न करने के कारण दुःख पा रही है। भिन्न-भिन्न युक्तियाँ प्रकृति से सम्बद्ध वास्तविक आत्माओं के ही बहुत्व को सिद्ध करती हैं, उस पुरुष को नहीं जिसे हम नैत-नैति के मार्ग से प्राप्त करना है। अनेकत्व में समीपताएँ मिश्रित रहनी हैं, और एक परम, अविनश्वर, शाश्वत तथा अनुपाधिक पुरुष एक से अधिक नहीं हो सकता। यदि पुरुष की सत्ता प्रकृति के अभिनय के लिए आवश्यक है तो एक पुरुष पर्याप्त है।<sup>१</sup> यह प्रकट है कि साह्य पुरुष की यथार्थसत्ता को स्वीकार करने के लिए बाध्य है, क्योंकि इसका

१. देखिए साह्यकारिका, ११ और ४६ पर गौडपाद।

२. सर्वव्यापक आत्माओं के अनेकत्व के विषय में, जिनका स्वरूप निगमन तथा सर्वांतश्रेष्ठ विशुद्ध प्रज्ञा है, शाङ्कराचार्य कहते हैं, “यह सिद्धान्त कि सब आत्माएँ प्रज्ञास्वरूप हैं और उनमें प्रकृति से सर्वात्म्य आदि (निष्क्रियता अथवा आत्माओं के औदामीन्य) के विषय में कोई भेद नहीं है, यह उपलक्षित करता है कि यदि एक आत्मा का सम्बन्ध सुख और दुःख में है तो सब आत्माएँ सुख-दुःख में सम्बद्ध रहेंगी” (शाङ्करभाष्य, ० : ३, ५०)। “यह मानना कि अनेकों मन-यापी आत्माएँ हैं, असम्भव है, क्योंकि इस प्रकार का कोई स्थान नहीं मिलता” (शाङ्करभाष्य, २ : ३, ५३)। आत्माएँ यदि एकसमान सर्वत्र व्यापक हैं तो सब एक ही स्थान को घेरेंगी।

महत्त्व जगत् की व्याख्या करने के लिए है। प्रत्येक चैतन्यपूर्ण अवस्था का सम्बन्ध एक सचेतन व्यक्ति के साथ होता है। हमें केवल तभी सवेदना होती है जब आत्मा किसी एक रूप में सवेदना प्राप्त करती है, अन्यथा कभी नहीं होती। किन्तु हम पुरुष की आत्मा को उसके अनुभवों से पृथक् करके कैसे जान सकते हैं। जहाँ हम मानसिक तथ्यों का विवरण बिना किसी मानसिक प्रमाणा (विषयी) की कल्पना किए नहीं दे सकते, वहाँ हम उनका विवरण सही-सही नहीं दे सकते, यदि उस प्रमाणा (विषयी) को किसी अभौतिक द्रव्य का रिक्तकेन्द्र बना दे या उसे एक ऐसी सार्वभौमिकता का अमरिवर्तनीय तत्त्व मान ले जो सम्बन्धित विशिष्ट तथ्यों से सर्वथा असम्बद्ध हो। पुरुष की उपस्थिति के द्वारा अपने चैतन्यपूर्ण अनुभवों की सगति की व्याख्या करना, वस्तुतः, तथ्य के विशिष्ट स्वरूप को फिर से दोहराना है और साराश में इसे अपना कारण आप बनाना है। पुरुष कोई ऐसा अनिप्राकृतिक आच्छादन नहीं है जो अपने अन्दर समस्त चैतन्य अनुभवों को समाविष्ट कर ले। समस्त माह्य में पुरुष और जीव के बीच कोई स्पष्ट भेद नहीं मिलता। यदि पुरुष अनार्द्रकाल से अपरिवर्तनीय, निष्क्रिय तथा सर्वथा पृथक् है, तो यह जाता अथवा उपभोक्ता नहीं हो सकता, क्योंकि उस अवस्था में वह अध्यारोपण के आधार पर भूल भी कर सकता है।<sup>१</sup> किन्तु ये गुण प्रकृति के नहीं हो सकते, क्योंकि ये प्रजावान प्राणियों के गुण हैं। अध्यारोपण अथवा अध्यास का तात्पर्य है किसी प्रजासम्पन्न प्राणी द्वारा एक पदार्थ के गुणों का दूसरे पदार्थ में आधान किया जाना। इस प्रकार जीवात्मा के विचार का विकास हुआ। जीवों का अस्तित्व व्यक्तियों के रूप में है। परन्तु इससे हम यह परिणाम नहीं निकाल सकते कि पुरुष अपना स्वतन्त्र अस्तित्व किसी अन्य शोक में, जो देश और काल की परिधि से बाहर है रखने है। पुरुष पूर्ण आत्मा का नाम है, जिसे मनुष्यदेहस्थ आत्मा के साथ न मिला देना चाहिए। पुरुष निश्चय ही मुझमें, इस व्यक्तीरूप मुझमें, है जो मेरा अस्तित्व तथा मारतत्त्व है। और जीव अथवा व्यक्त, अपनी समस्त अविवेकपूर्ण सनको तथा स्वार्थपरक उद्देश्यों सहित, उस पुरुष की केवल विकृति है। इस प्रकार का कथन कि प्रत्येक जीव अपने पुरुष को समझने के लिए प्रयत्नशील है, यह निर्देश करता है कि प्रत्येक जीव मौलिक रूप में पुरुष है, प्रत्येक मानव मौलिक रूप में दिव्य है।

प्रकृति भी अनुभव में एक अपरिवर्ण है। पदार्थ जगत् के पक्ष में यह एक प्रतिबन्धकभाव है। यह उस अज्ञात तथा पदार्थ-जगत् के कल्पनात्मक कारण की सज्ञा है। यदि यथार्थ अनुभवसिद्ध है, तो प्रकृति विशुद्ध प्रमेय विषय का ऐसा अपकर्षण है जो बुद्धिगम्य नहीं है। जब प्रकृति के लिए 'अव्यक्त' शब्द का प्रयोग किया जाता है तो प्रकृति का उक्त स्वरूप स्वीकार कर लिया जाता है। यह केवल मात्र रिक्तता है, क्योंकि यह वस्तुओं का रूपरहित अधिष्ठान है। पदार्थ जगत् के सर्वाधिक सामान्य लक्षण प्रकृति-विषयक विचार के अन्दर सक्षिप्त रूप में आ जाने है। शारीरिक तथा मानसिक सृष्टि का प्रत्येक भाग उस तनाव का<sup>२</sup> प्रतीक है जो एक गुण और उसके विरोधी के मध्य

१. सांख्यकारिका, २०-२१।

२. विषमत्व। देखिए मैत्रायणी उपनिषद्, ५ : २।

विद्यमान है और जो क्रियाशीलता को उत्पन्न करता है। यदि परिवर्तन अन्तर्निहित क्षमता का वास्तविकता तक पहुँचने का मार्ग है, तो इसे एक प्रकार का ऐसा संघर्ष मानना चाहिए जो किसी भी आकृति को अपने यथार्थरूप को प्राप्त करने के लिए मार्ग में भ्राने-वाली बाधाओं पर विजय पाने के लिए करना होता है। तीनों गुण समस्त सत्ता के तीन क्षणों को दर्शाते हैं; और प्रकृति, जिसे तीनों गुणों की साम्यावस्था कहा गया है, समस्त जीवन का केवल ढाँचा मात्र है। जैसाकि महादेव कहता है, यह ऐसी कोई वस्तु नहीं है जो गुणों की पृष्ठभूमि में रहती है, किन्तु गुणों की त्रिमूर्ति है।<sup>१</sup> तीनों गुण प्रकृति के रूप हैं, घर्म नहीं। यथार्थ में जो एक भावात्मक अपकर्षण है वह, व्यावहारिक दृष्टिकोण से देखने पर, एक भेदरहित बहुगुण बन जाता है, जिसके अन्दर सब वस्तुओं को उत्पन्न करने की क्षमता विद्यमान है।

सांख्य में प्रतिपादित प्रकृति तथा गुणों की परिभाषा से ऐसा मत बनाने की प्रवृत्ति होती है। प्रकृति तथा उसका विकास ये अन्ततोगत्वा सही अर्थों में यथार्थ नहीं है। तीनों गुण समस्त जीवन की आवश्यक अवस्थाओं के उपलक्षण हैं। प्रकृति के विकास की प्रत्येक स्थिति में सन्निहित है - एक आदर्श अथवा आशय (सत्त्व); उसे प्राप्त करने का प्रयत्न (रजस्); और एक भीतिकता (तमस्)। ये अपकर्षण नहीं है, बल्कि, कम से कम विज्ञानभिक्षु की सम्मति में, निश्चित विध्यात्मक सत्ताएँ हैं। बिना इनके कुछ भी नहीं रह सकता। सांख्य के अनुसार, ये संघर्ष की स्वाभाविक स्थिति में रहते हैं। प्रकृति के अन्दर विरोधी क्षमताएँ रहती हैं। इसमें केवल क्रियाशीलता की प्रवृत्ति ही नहीं है, बल्कि क्रियाशीलता का विरोध करनेवाली विपरीत प्रवृत्ति भी है। तमस् एक निरोधक शक्ति है। क्रियाशीलता में बाधा डालने के कारण यह क्रियाशीलता का आधार भी बन जाता है। सत्तावान, अथवा वह जिसके अन्दर तीन गुण हैं, अधिक से अधिक यथार्थता का नहीं, बल्कि एक स्थिति का प्रतिनिधित्व करता है। सत्त्व, रजस् और तमस् को एक और विरोधी स्थिति में विद्यमान मानना और दूमरी और पदार्थ के घटक मानना केवल तभी सम्भव है जबकि हम यह स्वीकार करें कि प्रत्येक पदार्थ, जिसके अन्दर गुण हैं, एक संघर्ष है, एक अयथार्थसत्ता है जो अपने-आपको अतिक्रमण करने का प्रयत्न कर रही है। इस प्रकृतिरूप जगत् में कोई व्यक्ति ऐसा नहीं जो परिपूर्ण हो और सामञ्जस्य धारण किए हो, क्योंकि सदा ही एक गुण अन्य गुणों को अपनी अधीनता में रखता है। यहाँ तक कि जब सत्त्व का प्राबल्य होता है तब भी तमस् विद्यमान रहता है, यद्यपि वह सत्त्व की अधीनता में रहता है। विकास इसमें अधिक और कुछ नहीं है कि किसी एक गुण का प्राधान्य हो, अथवा किसी एक गुण का दमन हो। किन्तु दमन सर्वथा दमन नहीं है। कोई एक गुण अन्य गुणों का मूलोच्छेदन नहीं कर सकता। हम ऐसी किसी अवस्था को विचार में नहीं ला सकते जबकि सत्त्व, रजस् और तमस् अर्थात् पर विजय प्राप्त करके अपने-प्रापमें आस्तित्व रखने हों, या सामञ्जस्य भाव से रहने हों। प्रलयकाल में वे नितान्त सामञ्जस्यपूर्ण अवस्था में रहते प्रतीत होते हैं।

१. सांख्यप्रवचनसूत्र, वृत्तिसार, १ : ६१। और देविएण ६ : ३६। तुलना कीजिए : गुणा एव प्रकृतिशब्दवाच्या न तु तदतिरिक्ता प्रकृतिरस्ति (योगवार्तिक, २ : १८)।

किन्तु यह केवल प्रतीतिमत्र ही है, क्योंकि प्रकृति के विषय में कहा गया है कि यह प्रलय में तनाव की स्थिति में रहती है। इसमें तीन गुण हैं, परन्तु क्योंकि तीनों एक समान शक्तिशाली हैं, इसलिए कोई विकास नहीं होता। विकास तब होता है जबकि इनमें से किसी एक गुण का अधि प्राधान्य हो जाता है। जब तक सामञ्जस्य नहीं हो जाता, विकास-कार्य का अन्त नहीं होता। साख्यदर्शन ऐसी एक अवस्था की आशा नहीं रखता जो पूर्णता की अवस्था हो और जिसमें तीनों गुण सामञ्जस्य-भाव में रहें। प्रकृति की मूल अवस्था सामञ्जस्य की अवस्था नहीं कही जा सकती। यथार्थ में, यह असमञ्जस की अवस्था है, अर्थात् ऐसी अवस्था जिसमें प्रकृति को न तो हम क्रियाशील ही कह सकते हैं और न निष्क्रिय ही रह सकते हैं। परस्पर असंगत एक-दूसरे के मवथा विरोध में स्थित प्रतीत होना है। यह इतनी सम्भावना नहीं बल्कि उसकी सीमा अर्थात् असम्भावना है, जहां सम्भावनाएँ इतनी अधिक विभक्त रहनी हैं कि वे परस्पर-विरोधी होती हैं। प्रकृति को किसी भी अर्थ में न तो एतत्त्व और न सामञ्जस्य ही माना जा सकता है। यह मूर्तरूप सामान्य नहीं है जो भिन्न-भिन्न सत्ताओं को बन्धन में एकत्र रखता है, अथवा सत् का नग्न एतत्त्व भी नहीं है जो उन सबका लक्षण है। यह गुणों की एक धुन्धली गणना है। प्रकृति के क्षेत्र में व्यवस्था लाने तथा उसे मार्थक करने के लिए पुरुष की आवश्यकता है। पुरुष के प्रभाव से असमञ्जस की अवस्था लुप्त हो जाती है, कोई न कोई गुण अधि प्राधान्य में उभरकर मर्यापरि हो जाता है। पूर्णता की अवस्था कभी नहीं हो सकती। गुणों के लिए सामञ्जस्य असम्भव है। जहां पूर्णता की अवस्था नहीं है, वहां परिवर्तन, विकास अथवा उलभाव का प्रकट हो जाना आवश्यक है। प्रकृति का जगत् अपने-आपमें यथार्थ नहीं है। इसके तीनों गुणों को धारण करने में ही इसका आत्मविरोधी स्वरूप प्रकट होता है। क्योंकि पूर्णता अथवा यथार्थता वह है जिसमें तीनों गुणों के विरोध का दमन कर दिया गया हो अथवा अतिक्रमण कर लिया गया हो, और प्रकृति का स्वरूप ऐसा नहीं है, इसलिए यह यथार्थ नहीं है। प्रकृति की प्रक्रिया की अन्तर्विहीनता ही इसे अयथार्थ बना मापेक्ष बना देती है। अद्वैत वदान्त इस परिणाम का सामना करता है और प्रकृतिजगत को माया मानता है।

यदि प्रकृति के सम्बन्ध में हम साख्य के मत को तथा पुरुष से इसकी नितान्त स्वतन्त्रता को स्वीकार करें, तो प्रकृति के विकास की व्याख्या करना असम्भव हो जाएगा। हम नहीं जानते कि किसी निर्देशक चैतन्य के बिना अन्तर्निहित क्षमताएँ किस प्रकार फलवान हो जाती हैं। जैसाकि साख्य कहता है, जहां कोई बुद्धिसम्पन्न तत्त्व उपस्थित नहीं है वहां किसी प्रकार की क्रियाशीलता नहीं हो सकती। जब साख्य-शास्त्रियों के तीनों गुण साम्यावस्था में होते हैं तो वे 'प्रधान' की रचना करते हैं। प्रधान के परे कोई ऐसा बाह्य तत्त्व विद्यमान नहीं है जो प्रधान को क्रियाशीलता के लिए बाध्य करे अथवा उसमें रोके। पुरुष उदासीन है, वह न तो कर्म में प्रवृत्त करता है और न कर्म से रोकता है। क्योंकि प्रधान किसी सम्बन्ध में स्थित नहीं है, इसलिए यह सम्भ्रमा असम्भव है कि कबो यह किसी समय तो अपने को महत्त् के रूप में परि-

वर्तित करता है, और कभी नहीं करता।”<sup>१</sup> “और न हम यही कह सकते हैं कि प्रधान अपने को महत् आदि में इस तरह रूपान्तरित करता है जैसेकि घास दूध के रूप में परिणत हो जाती है, क्योंकि घास को अन्य कारणों की आवश्यकता रहती है जो गाय के अन्दर ही उपलब्ध है, बल के अन्दर नहीं।”<sup>२</sup> यह तर्क कि सीमित कार्यों से असीमित कारण का अनुमान किया जा सकता है, आवश्यक नहीं कि तीन गुणों से मिलकर बनी प्रकृति की यथार्थता को सिद्ध कर दे। गुण परस्पर में एक-दूसरे के प्रतिबन्धक हैं और इसलिए कार्य है। यदि गुण असीमित हैं, तो कोई असमानता उत्पन्न नहीं हो सकती और इस प्रकार कोई कार्य उत्पन्न नहीं हो सकता।<sup>३</sup> यदि तीनों गुण साम्यावस्था में प्रधान की रचना करते हैं, और यदि उनमें परस्पर श्रेष्ठता अथवा निकृष्टता का सम्बन्ध नहीं है, तो वे पारस्परिक अधीनता के सम्बन्ध में नहीं आएंगे, क्योंकि तब वे अपनी नितान्त स्वाधीनता से वञ्चित हो जाएंगे। क्योंकि ऐसा कोई बाह्य तत्त्व नहीं है जो गुणों को उत्तेजित करके उन्हें क्षुब्ध प्रवस्था में पट्टा दे, इसलिए क्रियाशीलता असम्भव है।<sup>४</sup> अचेतन प्रकृति अनायाम ही कार्यों को उत्पन्न नहीं कर सकती, जो पुरुषों के प्रयोजनों को सिद्ध करने है। प्रज्ञा प्रकृति का धर्म नहीं हो सकती क्योंकि इससे साध्य के मुख्य वैशिष्ट्य का प्रत्याख्यान होगा। श्रुतिग्रन्थ हमें ऐसी प्रकृति के विषय में, जो संसार के विकास का कारण है किन्तु जो किसी प्रायान द्वारा प्रेरित नहीं होती, कुछ नहीं कहते। साध्य की प्रकल्पना विकास के अन्दर एक योजना का होना स्वीकार करनी है, क्योंकि प्रकृति की क्रियाशीलता का अन्तिम कारण पुरुषों को अपनी मुक्ति प्राप्त करने के योग्य बनाना है। अचेतन प्रकृति की कल्पना के आधार पर, प्रकृति का नैमित्तिक कारण अथवा अन्तिम कारण होना समझ में नहीं आ सकता। कभी कभी यह सुझाव दिया जाता है कि प्रकृति की क्रियाशीलता स्वयंभूत है अथवा स्वाभाविक है। घोड़ा गाड़ी को स्वभाव से खींचता है, जबकि कोनवान केवल घोड़े की चाल का निरीक्षण करता है और कुछ नहीं। किन्तु स्वभाव में भूतकाल के वर्मों की पूर्वकल्पना होती है। घोड़े बुद्धिमान मनुष्यों द्वारा प्रशिक्षित किए जाते हैं। किन्तु साध्य की प्रकल्पना के आधार पर पुरुष का निर्देशरूप मानना सम्भव नहीं है। बहते की शारीरिक पुष्टि के

१. शाङ्करभाष्य, २ : २, १। योग दर्शन शाङ्करभाष्य, प्रस्तावनापत्र : ६ : ३।

२. शाङ्करभाष्य, २ : २, ५

३. ब्रह्मसूत्र पर रामानुजभाष्य, २ : २, १।

४. शाङ्करभाष्य, २ : २, १। रामानुज कहते हैं : “यदि साध्य के अन्यायी मानते हैं कि जगत् का उद्भव मुख्य और उसकी अभीनय मत्तात्रा के एक विशेष सम्बन्ध (अंगीगभाव) का परिणाम है, जो गुणों की अपेक्षाकृत उत्कृष्टता तथा हीनता पर निर्भर है और यह भेद अनेक गुणों के स्थानों के भेद के कारण है (सांख्यकारिका, १६), तो तर्किक प्रत्यक्ष अवस्था में तीनों गुण साम्यावस्था में हैं, उनमें न कोई दृग्गोचर श्रेष्ठ है, न हीन है, अतः अंगीगभाव का वह सम्बन्ध तब नहीं रह सकता और इसलिए जगत् का उद्भव नहीं हो सकता। यदि यह माना जाए कि प्रत्यावस्था में भी कुछ असमानता रहती ही है, तो उसमें परिणाम यह निकलेगा कि यह मध्य शाश्वत है” ब्रह्मसूत्र पर रामानुजभाष्य, २ : २, ६।

५. शाङ्करभाष्य, २ : २, ६।

लिए गाय के थनों में से दूध के स्वतः निकलने की उपमा यहां लागू नहीं होती, क्योंकि निकटतम तथा अन्तिम कारणों में भेद करना चाहिए।' एक तथ्य का कथन करना रहस्य का हटाना नहीं है। हमें कुछ ऐसे विधान मिलते हैं जिनसे वस्तुएं मेल खाती हैं, किन्तु जब तक हम इन सब विधानों के अन्तिम स्रोत को स्थापित न करें तब तक समाधान अपूर्ण है। अंधे और लंगड़े मनुष्य की उपमा भ्रान्तिपूर्ण है, क्योंकि वे दोनों बुद्धि-सम्पन्न और क्रियाशील कर्ता है जो अपने सामान्य प्रयोजन को सिद्ध करने के लिए योजना बना सकते हैं। पुरुष और प्रकृति का ऐसा कोई एक सामान्य प्रयोजन नहीं है। अचेतन प्रकृति को दुःख नहीं हो सकता; उदासीन पुरुष दुःख का अनुभव नहीं कर सकता। दोनों ससार के त्राण के लिए किम प्रकार सहयोग कर सकते हैं? इस प्रश्न का उत्तर तब तक नहीं दिया जा सकता जब तक कि सांख्य एक उच्चतर एकत्व को स्वीकार करने से निषेध करता है।'

विषयी (प्रमाना) और विषय (प्रमेय) एक उच्चतर एकत्व के पक्ष है, भिन्न है तो भी एक सम्पूर्ण इकाई के ही अन्तर्गत है। यदि हम आनुभक्तिक स्तर पर हे तो भी हमें कहना होगा कि समस्त चैतन्य एक प्रमेय विषय का चैतन्य है और समस्त यथार्थता चैतन्य का प्रमेय विषय है। अपने को पदार्थ-जगत् से भिन्न करने तथा उससे सम्बद्ध करने में ही हम आत्मा को जान सकते हैं, अन्यथा नहीं। अपने जगद्-विषयक अनुभव का विस्तृत करने में ही हम आत्मा के अपने चैतन्य को गहन बनाते हैं। यदि हम प्रमाता (विषयी) तथा प्रमेय (विषय) की सम्बन्ध-विहीनता की कल्पना करें, तो एक से दूसरे की ओर सक्रमण असम्भव होगा। दो पक्षों की एकता उनके भेद की पूर्व-कल्पना है। यह केवल हमारी अविद्या, हमारे अज्ञान अथवा हमारे अनुभव के स्वरूप तथा उसकी अवस्थाओं पर विचार न करने के कारण ही है कि हम प्रमाना तथा प्रमेय के परम एकत्व को पहचानने में असफल रहते हैं। यह बिल्कुल सत्य है कि मन तथा पदार्थ का द्वैतपरक विचार हमारे मनो के लिए स्वाभाविक है, किन्तु हमें थोड़ा-सा भी चिन्तन यह बताता है कि यदि दोनों पृथक् हैं तो हमें उन्हें जोड़ने के लिए एक तृतीय वस्तु की आवश्यकता है। ज्यों ही हम इस तृतीय वस्तु की कल्पना को असन्तोषप्रद समझ लेते हैं, त्यों ही हमारे पास एक ही मत स्वीकार करने को शेष रह जाता है कि दोनों एक ही परम चैतन्य के पक्ष है, जो समस्त ज्ञान तथा जीवन का भी आधार है। इस परम एकत्व के पहचानने में जो असफलता है, यही सांख्य की प्रकल्पना में एक मौलिक भूल है।

१. शाङ्करभाष्य, २ : २, ३। और "गाय, जो एक बुद्धि-सम्पन्न प्राणी है, अपने बछड़े से प्रेम करती है; अपनी इच्छा से दूध को बहने देती है; इसके अतिरिक्त बछड़े के चूसने में भी दूध निकलना है।"

२. विद्यानाभिल्ल, जो एक ईश्वरवादी है, पुरुष तथा प्रकृति के संयुक्त कर्म की व्याख्या करने में समर्थ है। वह लिखता है : "प्रकृतिस्वातन्त्र्यवादिभ्यां सांख्ययोगिभ्यां पुरुषार्थप्रयुक्ता प्रवृत्तिः स्वयमेव पुरुषेणैवावजीवने संयुज्यते... अयस्का-न्तेन लोहवत्... अस्माभिस्तु प्रकृतिपुरुषसंयोग ईश्वरेण क्रियते।" (विद्यानाभिल्ल, १ : १, २)।

समस्त प्रमाण जो हमारे पास है, यह प्रदर्शित करता है कि द्वैतभाव परम नहीं है, कि पुरुष और प्रकृति आनुषंगिक रूप से सबद्ध नहीं है। हम यहाँ पर साख्य के कुछ थोड़े-से सूक्ष्म विवरण उक्त मत के समर्थन में दे रहे हैं। प्रकृति पुरुष के अन्दर एकसाथ ही अपने विषय में तथा जगत् के विषय में जिसमें यह निवास करता है मत्त अस्तित्व के ज्ञान को उत्पन्न करती है। क्या यह दोनों के भेद की पृष्ठभूमि में जो एकत्व है उसकी साक्षी नहीं है? प्रकृति तभी व्यक्त होती है जब इसका सम्बन्ध प्रमाता (विषयी) के साथ होता है। जब यह प्रमाता (विषयी) से असम्बद्ध रहती है तो अव्यक्त रहती है।<sup>१</sup> यदि प्रकृति वह है जो करती है,<sup>२</sup> तो इसकी सूचना पुरुष द्वारा मिलती है। दूसरे शब्दों में, पुरुष से स्वतन्त्र प्रकृति का विचार समझ में नहीं आ सकता। इस प्रकार का विचार स्वतः विरोधी है। साख्य का कहना है कि प्रकृति भी पुरुष के समान, आद्य (मूलभूत), अनुत्पन्न तथा स्वतन्त्र है। यदि हम ठीक-ठीक कहना चाहे तो हमें कहना होगा कि प्रकृति और पुरुष परस्पर-प्रतिकूल हैं, यद्यपि वे यथार्थ की एक दूसरे पर निर्भर दो ग्रथियाँ हैं। सृजनात्मक विकास के लिए दोनों की पूर्वकल्पना आवश्यक है। यदि नित्य प्रकृति के आधाररूपी गर्भ में पुरुष विद्यमान न हो तो कोई अनुभव हो नहीं सकता। प्रकृति की घूल को पुरुष के जादू के वज्र में होना ही होगा, यदि इसे अपने पदार्थों के रूप में विकसित होना है। फिर, प्रकृति के विकास के अन्दर जा एह उद्देश्यवाद रहता है उसका कारण भी पुरुष का प्रभाव है। प्रकृति के विकास को आत्मा की मोक्षप्राप्ति का साधन माना गया है। साख्य यह तो नहीं स्वीकार करता कि प्रकृति ज्ञानपूर्वक कोई योजना बनानी है तथा उसे प्रयोग में लानी है तो भी यह तो मानना ही है कि प्रकृति का विकास आत्मा के उद्देश्यों की पूर्ति के लिए बनाई गई योजना का त्रियात्मक रूप है। प्रकृति, जो पदार्थों की विशुद्ध सम्भाव्य क्षमता है क्या बनती है, यह इसपर निर्भर करता है कि पुरुष का कौनसा रूप या लक्ष्य उसे प्रभावित करता है। प्रकृति जो सम्भाव्य क्षमता के रूप में सबकुछ है, पुरुषों द्वारा निर्णीत रूप से प्राप्ति से ही इस या उस वस्तु के रूप में आ जाती है। प्रकृति की शृङ्खला में परंपरा यद्यपि कहीं नहीं आता, तो भी यह उसकी सब कड़ियों में एकसमान सम्बद्ध है। उसका प्रभाव न केवल प्रकृति के विकास को प्रारम्भ करना है बल्कि निरन्तर इसे महाराग दिए रहता है। यदि निर्णय की भूल से पुरुष समार से इस नाट्यशाला में हटाने में आ जाता और यदि हमारे भ्रातृ मन प्रकृति के नमोस्कार को ध्यानपूर्वक न देखे, तो प्रकृति का कोई भी कार्य कर्तव्य न होता।

जहाँ पुरुष और प्रकृति का द्वैतभाव मानने से मनुष्य के चैतन्य का उसके स्वभाव के अन्य तत्त्वों से विभाग भी मानना होता है, जिससे ज्ञान, जीवन और नैतिकता बुद्धि को चकरा देनेवाले रहस्य बन जाते हैं, वहाँ साख्य ने उक्त सबको बुद्धिगम्य केवल इसलिए कर दिया है कि यह अपने अभिमत के गर्वथा विपरीत भाव को मन लेता है, अर्थात् मनुष्य-स्वभाव के एकत्व को मान लेता है। हम पहले देख चुके हैं कि यदि

१. सांख्यप्रवचनसूत्र, १ : ७०।

२. प्रकरोतीति प्रकृतिः।



बुद्धि अनात्मिक और अचेतन होती, तो यह चैतन्य का भी प्रतिबिम्बित न कर सकती। जीवन के दो भिन्न-भिन्न स्तरो से सम्बद्ध वस्तुएँ वास्तविक तथा प्रतिबिम्ब के रूप में कार्य नहीं कर सकती। पुरुष को बुद्धि की अवस्थाओं का अनुभव करनेवाला नहीं कहा जा सकता, क्योंकि बुद्धि के अन्दर इसका प्रतिबिम्ब यथार्थ नहीं है। सांख्य-प्रतिपादित पुरुष का बुद्धि से सम्बन्ध यह सुभाव दता है कि दानो में बन्धुता है, सर्वथा प्रतिक्लृता नहीं है। पुरुष और प्रकृति के सम्पर्क का अत्यन्त घनिष्ठ बिन्दु बुद्धि में है, जो ब्रह्माण्ड की शक्ति के व्यापारो में भेद करती है तथा समन्वय स्थापित करती है और, अहंकार की सहायता से, साक्षीरूप आत्मा का विचार, इन्द्रिय तथा कार्य-सम्बन्धी क्रियाओं के साथ तादान्ध्य करती है। यह बुद्धि ही है जो अपने मत्त्वरूप में भेदपरक ज्ञान के लिए प्रयत्न करती है। जब बुद्धि को यह ज्ञान हो जाता है कि तादान्ध्य एक भूल है और देखती है कि सब कुछ केवल गुणा की विक्षुब्धता है, तो बुद्धि उस मिथ्या प्रदर्शन में जिसे यह समर्थन देती रही है, विरत हो जाती है। पुरुष विश्वनाट्य से अपना सम्पर्क त्याग देता है, और प्रकृति भी पुरुष के अन्दर प्रतिबिम्बित होने की अपनी शक्ति खो देती है क्योंकि अहंकार के कार्य नाट हो जाना है, इसलिए बुद्धि उदासीन हो जाता है, और गण साम्यावस्था में चल जाना है। यदि बुद्धि असमञ्जस में पड़ जाती है तो कहा जाता है कि यह पुरुष के लिए सक्टा है, और यदि बुद्धि असमञ्जस को वाट देती है तो कहा जाता है कि पुरुष बच गया। बुद्धि लगभग पुरुष के समान ही कार्य करती प्रतीत होती है। इसलिए प्रमेय की अपेक्षा इसका बन्धुत्व प्रमाणा के साथ अधिक है।'

इस मन के नैतिक परिणाम भी इसी प्रकार अर्थपूर्ण है। यदि प्रकृति पूर्णरूप में यान्त्रिक है, तो इच्छा-स्वानन्ध एक भ्रान्ति है क्योंकि इच्छा प्रकृतजन्य है। नैतिक भेद निरर्थक बन जाता है, क्योंकि पाप और पुण्य गणकामल अथवा चीनी के समान उत्पन्न पदार्थ हो जायेंगे। किन्तु सांख्य यह स्वीकार नहीं करेगा कि एक मनुष्य का हत्या के लिए विनाशकारक एक पत्थर से अधिक दोष नहीं दिया जाना चाहिए। मनुष्य के अन्दर ऐसा कुछ अवश्य है जो पत्थर अथवा पीधे में नहीं है। प्रकृति के अन्दर भी यान्त्रिकता से अधिक कुछ अवश्यमेव है, अन्यथा यह हमारे लिए मोक्ष का साधन नहीं बन सकती थी। सारथ बलपूर्वक कहना है कि वह ज्ञान जो हमारा रक्षक है, प्रकृति का दान है।

पुरुष और प्रकृति के मध्य जो काल्पनिक सम्बन्ध है और जो अविशेष अथवा अभेद के कारण बताया जाता है, वह सम्भव नहीं होगा यदि दोनों एक-दूसरे से सबद्ध न

१. विशाखगुप्त अपने 'विवरणप्रमेयनग्रह' (पृष्ठ ६३) में कहता है: "यदि बन्धुत्व ऐसी होना जैसा कि मास्यउद्वेगप्रवृत्त करता है, यदि अहंकार (अहंभाव) और वह सब जो उद्वेगनिर्भर है, समस्त कर्म, समस्त मुराभोग इत्यादि, अपने का चैतन्य के समस्त विगुहक वरुणरूप में प्रवृत्त करते, अर्थात् 'यह एक कर्ता है', 'यह एक सुखोपभोक्ता है', और ऐम रूप में प्रवृत्त न करते जैसा कि कुड्म आत्मा पर अध्यारोपित किया गया हो, तो चैतन्य के वास्तविक रूप, अर्थात् 'म कर्ता हूँ', 'म सुखोपभोक्ता हूँ' कभी उत्पन्न न होते ('शिशुध्यान श्रौट' खण्ड १, पृष्ठ ३७६)।

हो। यह विचार मे आना कठिन है कि ऐसी दो सत्ताओ के परस्पर-सम्बन्ध की मिथ्या धारणा जो एक-दूसरे से किसी प्रकार का वास्ता नहीं रखती, किस प्रकार पैदा हो सकती है। इस सम्बन्ध को पर्याप्त रूप मे यथार्थ होना चाहिए जिससे प्रकृति का विकास आगे बढ़ सके। इसलिए भी इसे पर्याप्त मात्रा मे यथार्थ होना चाहिए जिससे कि पुरुष अपनी विबुद्धता तथा प्रकृति रूपी साधन द्वारा अपने पृथक्त्व को पहचान सके। ऐसी वस्तु जिससे पुरुष को सहायता मिलती है, इससे सर्वथा बाह्य नहीं हो सकती। साख्य पुरुष और प्रकृति को एक-दूसरे के इतना समीप लाने के लिए बाध्य है जितना कि द्वैतवाद पर उसके आग्रह के कारण हम विस्वास भी नहीं कर सकते। प्रकृति और पुरुष की पारस्परिक अनुकूलता वस्तुतः आश्चर्यजनक है। दृष्टान्त के रूप मे, गैसी इच्छा के बल से, जिसे हम अचेतन कह सकते है, प्रकृति थोड़े-से यान्त्रिक त्विलौनों का विकास करती है, जिनके द्वारा वह पुरुषजगत् के दृश्य को देख सके। चेतनापूर्ण आत्मा और अचेतन प्रकृति एक ही विकास की दो मिथितिया है। यह जीव है जो मुक्त होने के लिए प्रयत्न करता है; क्योंकि सीमित चैतन्य से एक अनन्त चैतन्य की पूर्वकल्पना होती है, जो प्रकृति के स्वभाव मे सीमित हो गया है, और सीमित आत्मा, अपने अन्दर विद्यमान अनन्त चैतन्य की खोज करके अपनी सत्य सत्ता को समझ लेती है।

जब साख्य यथार्थता की प्रक्रिया को प्रकृति की यत्र-रचना तथा आत्मा के स्वातन्त्र्य की दो ग्रन्थियों मे विभक्त करता है, तो यह समझ लेना चाहिए कि ये यथार्थ भावात्मक है, ऐतिहासिक नहीं। वे हमें बताते है कि आनुभविक जगत् मे दो भिन्न-भिन्न प्रवृत्तिया है जो परस्पर इस प्रकार सम्बद्ध है कि उन्हें पृथक् नहीं किया जा सकता। पुरुष और प्रकृति समस्त अनुभव के ये दो पहलू है। यदि पुरुष चैतन्यस्वरूप है तो प्रकृति अचेतन है, क्योंकि वह पुरुष के विपरीत लक्षणों वाली है। ये दोनों, अर्थात् चैतन्य और जडता, एक परिणमन के दो पहलू है। यथार्थगता त तो केवल पुरुष है और न केवल प्रकृति है। ये अस्तित्वविहीन है, क्योंकि जो अस्तित्ववान है उसके नाम व रूप होते है। अर्थात् रूप और रूपहीन प्रकृति ये दोनों प्राणियों की क्रम-व्यवस्था की उच्चतर और निम्नतर सीमाएं है, यद्यपि उनमे से किसी का भी अस्तित्व नहीं है। सबसे प्रथम अस्तित्ववान महत् है, जिससे शेष सब विरसित हुआ कहा जाता है। यह महत् विबुद्ध प्रकृति नहीं है किन्तु रूपधारणी प्रकृति है। महत् निर्विकल्प प्रकृति की सविकल्प अभिव्यक्ति है। यदि पुरुष तथा प्रकृति दोनों परस्पर सहयोग न करे तो हमें महत् की प्राप्ति नहीं हो सकती। यह सबसे प्रथम उत्पन्न पदार्थ, अथवा आनुभविक सत्ता है, जो तब पैदा होनी है जब पुरुष प्रकृति को सूचित करता है। ईश्वर, जिसको साख्य स्वीकार करता है, विबुद्ध प्रमाता (विषयी) नहीं है, बल्कि अपने अन्दर प्रमेय (विषय) की सभाव्य क्षमता रखता है। यदि हम जगत् के उत्पन्न पदार्थों के उद्भव का पीछे तक पता लगाते लगाने उच्चतम कोर्ट तक पहुंचे, तो हम एक पूर्ण-चैतन्यस्वरूप आत्मा तक पहुंचते हैं, जिसके अन्दर सब वस्तुओं की सम्भाव्य क्षमता है, अर्थात् जो विषयी-विषय (प्रमाता-प्रमेय) है। सब वस्तुएं जो विश्व की घटक है, प्रमाता-प्रमेय हैं। ईश्वर तथा निम्नतम द्रव्य दोनों मे हमें पुरुष और प्रकृति की दो प्रवृ-

क्षित्या मिलती है। वे जिनके अन्दर द्रव्य का प्राधान्य है निम्नतर स्तर में आता है और वे जिनके अन्दर रूप का प्राधान्य है, उच्चतर स्तर में आता है। आत्मा की सफलता के अनुपात में प्राणी सृष्टि की क्रम व्यवस्था में ऊँचा स्थान पाता है। प्रकृति की निम्नतम स्थिति में हम वस्तुओं की वस्तुओं के प्रति विशुद्ध बाह्यता पाते हैं यद्यपि प्रकृति का यह साम्राज्य भी आत्मा के उद्देश्यों के उपयोग में आता है। हम पौधों, पशुओं तथा मनुष्यों में एक श्रेणीबद्ध चढ़ाव पाते हैं। जबकि पशु जीवन की श्रेणी में पाया नीचे स्थित है, पशु अपने सवदनाशील भागों के लिए हुए उससे ऊँच में आता है, मनुष्य अपनी विवेकयुक्त तथा इच्छापरक प्रकृति के साथ उसमें भी ऊपर आता है। सब वस्तुएँ निरन्तर ऊँचा-ऊँचा उठने के लिए प्रयत्न करती हैं। विकास की प्रकल्पना व्यक्ति को एक स्थिर परिणाम के रूप में नहीं मानती, बल्कि एक अस्थायी क्रमावस्था के रूप में मानती है, जो पूर्ण पुरुष की अभिव्यक्ति तक पहुँचानेवाली है। यह विपरीत तत्त्व एक मते परिणाम की परस्पर-विरोधी गतियों द्वारा, आपस में एक-दूसरे पर निर्भर है। यदि हम पुरुष को प्रकृति से पृथक् कर दें, तो यह अयथार्थ हो जाता है। इसी प्रकार प्रकृति भी पुरुष से पृथक् होकर अयथार्थ हो जाती है। सब वस्तुएँ पुरुष और प्रकृति को संयुक्त करती हैं और पुरुष को अत्यधिक अभिव्यक्त करने के लिए मघर्ष करती हैं, और यह मघर्ष जगत् की प्रकृत्या है।

जब सांख्य के विचारों यह मत प्रकट करने में अनुभवसिद्ध उच्चतम श्रेणी का पदार्थ भी निरपेक्ष नहीं है तो उनका तात्पर्य यह होता है कि इस आनुभविक जगत् को जहाँ तक प्रकृतियाँ एक दूसरे पर प्राधान्य प्राप्त करने के लिए मघर्ष करती हैं, अपने तार्किक आधार के रूप में क्रिया अन्वय तत्त्व की आशय्यता है। उनका यह सुझाव कि इस मघर्षमय जगत् की पृष्ठभूमि में तथा इससे परे एक और तो पुरुष है और दूसरी और प्रकृति है जो सम्भावित विपरीत और विपरीत है और नित्य एक-दूसरे के विपरीत हैं न तो अनुभव-विपर्यय तथ्यों के अन्तर्गत है और न ही साध्य के सिद्धान्तों के अनुकूल है। यदि विश्वीय आत्मा (महत्) व्यक्तिरूप प्रमाणाओं (अहंकार) के अनेकत्व और व्यक्तिरूप प्रमेयों (तन्मात्राओं) को जन्म देना है, तो महत् की पृष्ठभूमि में प्रमाणाओं तथा प्रमेयों के अनेकत्व की कल्पना करना प्रभावश्यक है। यदि सब प्रमेयों को घटाकर एक प्रकृति के रूप में परिणत कर दिया जाता है तो प्रमाणाओं का भी घटाकर एक सार्वभौमिक आत्मा के रूप में परिणत किया जा सकता है, जिसे जगत् के लौकिक व्यक्तियों में अनेकविध प्राकृतिक बाधाओं का विरोध करना होता है। यदि पुरुष के अक्षुब्ध चैतन्य तथा प्रकृति की निरन्तर गति का एक-दूसरे से स्वतन्त्र माना जाता है, तो दर्शनशास्त्र की समस्या का समाधान असम्भव है। किन्तु सारयदर्शन प्रत्यक्षतः केवल इसलिए न्यायसंगत प्रतीत होता है कि यह इनके भिन्न-भिन्न सम्बन्धों का वर्णन इस रूप में करता है मानो वे आत्मा की एक ही नित्यशक्ति के भिन्न-भिन्न पक्ष हैं। वह अदभुत विधि जिससे ये एक-दूसरे की सहायता करते हैं, यह प्रदर्शित करती है कि ये परस्पर-विरोधी एक ही पूर्ण इकाई के अन्तर्निहित हैं। पारदर्शक द्वैतभाव किसी एकत्व पर अवस्थित है, जो उससे ऊपर है। यदि किसी चीज को समस्त अनुभव की

पूर्वकल्पना माना जा सकता है, तो यह एक सावभौमिक आत्मा है, जिसपर पुरुष और प्रकृति की दोनो प्रवृत्तियाँ अवस्थित हैं, क्योंकि ये दोनो, पुंरूप और प्रकृति, एक-दूसरे के सर्वथा विरुद्ध तथा प्रतिकूल नहीं हैं। जगत् के परिणमन में उक्त विरोध मिट जाता है। यह प्रदर्शित करता है कि दोनो वस्तुएँ मौलिक एकरूपता पर अवस्थित हैं। साध्य का पुरुष पर बल देने का तात्पर्य, जहाँ इसे जीव के साथ मिश्रित नहीं किया गया है, इससे अधिक और कुछ नहीं है कि वह एक विशद तथा पूर्णमत्ता की उपस्थिति को मानता है, जो वस्तुओं के विभाग से विभक्त नहीं है और विश्वीय अभिव्यक्ति के तनाव व मर्ष से प्रभावित नहीं है, जो इन सबके अन्दर है और उन सबसे ऊपर है। निरपेक्ष आत्मा इतनी महान है कि वह काल और देश में टोनी गति से, जिसे वह धारण करती है, सीमित नहीं हो सकती। किन्तु ससार उसका ऊपर मिश्रित है। हेगल के शब्दों में, प्रकृति 'निषेधपरक अनिष्टमूचक शक्ति' है, जो ससार को अस्तित्व में लाती है। यदि हम ऐसी खाई को लेकर चले जो भरी नहीं जा सकती, तो ससार का एतत्त्व अभी बुद्धि-गम्य न होगा। जैसे ही वह निरपेक्ष आत्मा एक प्रमेय के विषय में अभिज्ञ होती है, वह सर्वोपरि प्रमाता (विषयी) बन जाती है और प्रमेय पर, जिसे महत् की मज्ञा दी गई है कार्य करने लगती है। विज्ञानभिक्षु महाभारत में एक श्लोक<sup>१</sup> उद्धृत करना है, जिसमें प्रतिपादन किया गया है कि प्रकृति, जो परिवर्तन होती है, अविद्या है और पुण्य, जो सब प्रकार के परिवर्तन में उन्मुक्त है, विद्या है। साध्य यह सिद्ध करने के लिए उत्सुक है कि प्रकृति ऐसी कुछ वस्तु नहीं है जो विषयीनिष्ठ अर्थात् अयथार्थ हो क्योंकि एक ऐसी अयथार्थ वस्तु बन्धनरूप यथायथा का कारण नहीं बन सकती।<sup>२</sup> जैसे भी हा, प्रकृति पुण्य के प्रति निषेधात्मक है, आत्मा का अनात्मरूप है। आत्मा का अनात्म को देखना<sup>३</sup> इस विषय का प्रमाण है कि आत्मा अनात्म अर्थात् प्रकृति के अस्तित्व का स्वीकार करती है। यह स्वीकृति ही प्रकृति को जो कुछ भी इसका अस्तित्व है, वह प्रदान करती है। प्रमेय का उदय प्रमाता के उदय के साथ साहचर्य-सम्बन्ध रखता है। यह स्वतन्त्र चेतन आत्मा, जिसका महत् के उदय के साथ सह-सम्बन्ध है, कोई जीव नहीं है, क्योंकि यह प्रकृति को क्रियाशीलता के लिए निरन्तर बनात प्रेरणा करती रहती है, भले ही

१. मन्थपुराण कहता है कि अन्धा, विष्णु और महेश्वर महत्तर में उन्मत्त होते हैं, जैसे-जैसे वह क्रमशः रजम्, मत्त, तथा तमम् की प्रधानता में युक्त होता है।

मधिकामान् प्रधानान्तु महत्तरं प्रजायते ।

महानि ययत् स्यान्नात्माना जायते मदा ।

शुशुभ्यः क्षाभ्यमानेभ्यस्त्रया देवा विजिह्वर ।

एकमूर्तिश्चया भागा ब्रह्मनिष्णुमहेश्वराः ॥

देखिए इंग्लैंडियन फिल्मोफिकल रिव्यू, खण्ड २, पृष्ठ २०० की पाठानुपयोगी ; और दसिप भाग-४, पृष्ठ ३, २०३ ।

२. १२, ११४१६ ।

३. साध्यप्रवचनभाष्य, १ : ६६ ।

४. तुलना कीजिए : न हि स्वप्नरज्ज्वा बन्धन दृष्टम् (साध्यप्रवचनभाष्य, १ : २०) ।

५. प्रकृति पश्यति पुरुषः (साध्यकारिका, ६५) ।

अनेको जीव क्यों न मोक्ष प्राप्त कर ले । सर्वोपरि प्रभु के नियन्त्रण द्वारा प्रकृति के अनेकत्व में बराबर उन्नति होती रहती है, जैसा कि वर्गमा की प्राणशक्ति का एक ही स्पन्दन विभक्त होकर प्रकृति में नानाविध प्रतिध्वनियों से परिणत हो जाता है । विज्ञान-भिक्षु सृष्टि के प्रारम्भ में उत्पन्न हुए एक सर्वोपरि पुरुष का उल्लेख करता है, महत्त्व उसके साथ उपाधि अथवा बाह्य विनियोग के रूप में था । यह सर्वोपरि व्यक्तित्व अपने अन्दर एक और पुरुष की शान्ति और आनन्द को, स्थिरता तथा मौन को, और दूसरी ओर प्रकृति के कोलाहलपूर्ण बाहुल्य, सघर्ष तथा दुःख को एकत्र संयुक्त किए रहता है । सर्वोपरि प्रभु अपने अन्दर ममस्त जानना तथा शरीरों का धारण किए हुए है, और प्रत्येक व्यक्तित्व प्राणी इस अनन्त सागर की केवल एक लहर से अधिक और कुछ नहीं है— विश्वान्मा वा अशमान है । ईश्वर-मान प्रारम्भिक एतत्त्व है, जिसमें दो भिन्न भिन्न प्रवृत्तियाँ एक-दूसरे के अन्दर प्रविष्ट होकर एक हो गई हैं । इस प्रकार वदन्त और पुराण भी प्रकृति को सर्वोपरि यथार्थसत्ता पर निर्भर मानते हैं । केवल इस प्रकार का मत ही साम्यदर्शन का अधिक सगतिपूर्ण बना सकता है । साम्य अद्वैत-विपणक आदर्शवाद के सत्य ही ऊँचाई तक नहीं उठता, बल्कि केवल बोध के उस स्तर तक रहने में ही संतुष्ट है जो मन् और अमन् के भेद पर बल देता है, और दोनों के विराघ को यथार्थ तथा नादात्म्य का अयथाय मानता है । हमने जो प्रश्न उठाए हैं, उनके अन्दर क्या क्या निहित हैं, उसे यह अनुभव नहीं कर सका । उन प्रश्नों की कठिनाई तथा महत्त्व को युग-युग के विरोध तथा विवाद प्रकाश में लाने रहे हैं, किन्तु बहुत कम सन्तोषप्रद समाधान तक पहुँच सके हैं । तो भी विश्व के सम्बन्ध में एक सर्वतोप्राप्ती विचार तक पहुँचना, जिसमें न तो यथार्थसत्ता के किंगो अश का दमन किया गया है और न ही उसे खण्डित किया गया है, मानव-मस्तिष्क का एक महान् प्रयास है । इससे पूर्व कि उनके सत्य सम्बन्ध दृष्टगत हो सकें, वस्तुओं के भिन्न-भिन्न पहलुओं की स्पष्ट रूप में परिभाषा होनी चाहिए और उनमें भेद दिखाना चाहिए । सागर द्वारा किए गए अनुभव के विश्लेषण ने इस प्रकार एक अधिक उपयुक्त दर्शन के लिए भूमि तैयार कर दी ।

१. सायणप्रवचनभाष्य, ५ : १-१ ।

२. नायपुराण में यथ अथवा में सायण-भाष्यादि महा का उक्त अथवा ब्रह्म बनाया गया है । तुलना कीजिए विष्णुपुराण : “अनिर्जय ब्रह्मायै ममो त” । मना मक मद्रा में दिव्य मन ही जगन् का आदिभूत (जगद्गान) है ।

३. विष्णुपुराण (१ : २) में इस कायकारणरानियुता कडकर वगण किया गया है । यह सर्वोपरि प्रभु का कार्य है तथा शप विश्व का कारण है । “चूलिका उपनिषद्” प्रकृति के विषय में कहती है “विकारजननी मायामहत्त्वरूपामा प्रा णाम्” । और देवराय सायणप्रवचनभाष्य, ५ : २६ ।

## उद्धृत ग्रंथों की सूची

- एस्त. सी. जेन-जॉ : मार्ग्य फिलसाफी  
 गावें : मार्ग्यप्रवचनभाष्य  
 गावें : मार्ग्यसूत्रवृत्ति  
 कीथ : मार्ग्य मिस्टम  
 नन्दलाल मिन्हा : दि मार्ग्य फिलामफी  
 सर्वदर्शनसंग्रह : १४ और १५  
 मील : पॉजिटिव साउमे व आफ डि रेशियगट हिन्दू

## पांचवां अध्याय पतञ्जलि का योगदर्शन

१। भाष्यना - प्रथमतः पारमार्थिक - निमागकाल और माहृत्य भाष्य और याग -  
मनावबान - प्रमाण - याग की कला - ननिक भाष्यना - शरीर का ननयन्त्रण -  
प्राणायाम - इन्द्रिय-ननग्रह - भ्यान समाधि अथवा प्रकाशा - मात्र - कर्ग -  
गन्तीकिक सिद्धियाँ - श्वर - उपगहार ।

१

### प्रस्तावना

तथाकथित 'आत्मिक' व्यापार के विषय में मनोव्यापार की अनुसन्धान-समिति के अन्वेषणों ने ऐसी प्रकल्पनाओं को जिन्हें आज तक वैज्ञानिक सत्य समझा जाता रहा है, हिलाकर रख दिया, जैसा कि यह प्रकल्पना कि बोद्धिक तथा स्मृति-सम्बन्धी व्यापार मस्तिष्क-सम्बन्धी उपकरण की अविकलता पर ही आश्रित है और उसके क्षय के साथ-साथ ही नष्ट हो जाते हैं। अतः अब कुछ विचारक ऐसा विश्वास करने लगे हैं कि चैतन्य-विषयक क्रियाओं के लिए मस्तिष्क का अस्तित्व सर्वथा अनिवार्य नहीं है। मनुष्य का मन उन क्षमताओं के अतिरिक्त जो पाच ज्ञानेन्द्रियों द्वारा प्राप्त होती हैं, प्रत्यक्ष-ज्ञान सम्पादन की अन्यान्य क्षमताएँ भी रखता है। यह हमें मनोविज्ञानशास्त्र के वेत्ता बताते हैं। दार्शनिक भी शनैः-शनैः इस विचार को मानने लगते हैं कि हमारे अन्दर मस्तिष्क द्वारा निर्यान्वित तर्क-वितर्क तथा स्मृति के अतिरिक्त भी अन्यान्य मानसिक शक्तियाँ विद्यमान हैं। भारत के प्राचीन विचारक, जिसे हम 'तत्त्वज्ञान-विषयक मनो-विज्ञान' कह सकते हैं, उसके सम्बन्ध में पर्याप्त क्रियात्मक ज्ञान रखते थे और 'अद्भुत दृष्टि' तथा तत्समान अन्यान्य शक्तियों से भी बिलकुल परिचित थे। वे हमें बताते हैं कि हम बाह्य इन्द्रियों की सहायता के बिना भी देखने तथा जानने की शक्ति प्राप्त कर सकते हैं और उन प्रक्रियाओं की, जिनका उपभोग हम भौतिक इन्द्रियों तथा मस्तिष्क-रूपी साधनों द्वारा करते हैं, अधीनता से सर्वथा उन्मुक्त हो सकते हैं। वे यह स्वीकार करते हैं कि साधारणतया जो जगत् हमें दृष्टिगोचर हो सकता है उससे अधिक विस्तृत जगत् का अस्तित्व है। जब किसी दिन हमारी दृष्टि उक्त जगत् को प्रत्यक्ष करने के

लिए खुलेगी तो हमे पता लगेगा कि हमारे प्रत्यक्षज्ञान का क्षेत्र कितना अधिक विलक्षण एवं महान है; किसी अथे पुरुष को जब पहले-पहले दृष्टि प्राप्त होती है तो जैसा भासता है, ठीक वही दशा हमारी भी होगी। इस महत्तर दृष्टि तथा अन्तर्निहित शक्तियों की अभिव्यक्ति को प्राप्त करने के लिए विशेष विधान है। 'योग' के नियमों का पालन करने से—जैसे ध्यान की शक्ति को उच्चता तक पहुँचाने, अपने ध्यान को शक्ति के अगाध स्रोत के ऊपर टिकाकर मन की चपलता का निग्रह करने से व्यक्ति, जैसे व्यायाम करनेवाला अपने शरीर को साध लेता है उसी प्रकार अपनी आत्मा को पूर्णरूप से साधने में समर्थ हो सकता है। योग की सहायता से हम चैतन्य के उच्चतर स्तर तक पहुँच सकते हैं, जिसका मार्ग मानसिक उपकरण में परिवर्तन के द्वारा प्रशस्त होता है, और इस प्रकार वह उन सीमाओं का अतिक्रमण कर सकता है जिन्हे मानवीय अनुभव की साधारण सीमाएँ समझा जाता है। योग में हम हिन्दू-विचारधारा के उन आधार-भूत भावों— यथा भौतिक जगत् की अपेक्षा आत्मिक जगत् की श्रेष्ठता, मीनसाधन तथा एकान्तमेवन, ध्यान, समाधि और बाह्य अवस्थाओं के प्रति उदासीनता आदि—को स्पष्ट रूप में लक्ष्य कर सकते हैं, जिनके कारण आधुनिक विचारकों का हिन्दू जाति की, जीवन के प्रति, परम्परागत प्रवृत्ति अद्भुत तथा मनकी प्रतीत होती है। किन्तु जो उसमें परिचित हैं वे यह स्वीकार करते हैं कि हमारी वर्तमान मनोवृत्ति को, जो बाह्य वस्तुओं के बोझ से अत्यधिक आक्रान्त है और जो नीरम कठोर परिश्रम, भौतिक लिप्सा और इन्द्रियजन्य उत्तेजना के कारण आत्मा के यथार्थ जीवन से सदा विरक्त है, मुधारने के लिए इस साधना की नितान्त आवश्यकता है।

योग शब्द का प्रयोग नाना अर्थों में होता है। साधारण रूप में इसका तात्पर्य 'क्रियाविधि' हो सकता है। कभी-कभी इसका प्रयोग सयोजित करने के लिए होता है। उपनिषदों तथा भगवद्गीता में आत्मा के विषय में कहा गया है कि वह अपनी सासारिक और पापमय अवस्था में सर्वोपरि आत्मा से पृथक् तथा विरक्त रहती है। सब पापों तथा दुःख की जड़ यह पृथक्त्व, भेदभाव तथा विरक्ति ही है। दुःख तथा पाप से छुटकारा पाने के लिए हमें आध्यात्मिक एकत्व, अर्थात् एक के अन्दर दो की भावना, अर्थात् योग को प्राप्त करना चाहिए। पतञ्जलिकृत योगदर्शन में योग का अर्थ जुड़ना (एकत्व) नहीं, बल्कि केवलमात्र प्रयत्न है, अथवा, जैसा कि भोज का कहना है, पुरुष तथा प्रकृति के मध्य वियोग है। यह एक खोज है उसकी जिसे नादानिय ने 'हमारे अतीन्द्रिय अहम्' के नाम से पुकारा है, जो हमारे अस्तित्व का दैवीय तथा नित्य अंश है। इसका अर्थ प्रयत्न, कठोर परिश्रम भी होता है और इस प्रकार इसका प्रयोग इन्द्रियो तथा मन

१. देखिए भारतीय दर्शन, खण्ड १, पृष्ठ ४:०।

२. भगवद्गीता, ३ : ३।

३. देखिए भारतीय दर्शन, खण्ड १, पृष्ठ ४:०। देखिए कर्त्तव्य, १ : ३४, २ : ७ : ६७-६८ ; ३ : २७, ११ ; १० : ३०, ११ ; १० : ११४, २ ; ४ : २४, ४ ; १ : ४, ३ ; १ : ३०, ७ ; शतपथ ब्राह्मण, १४ : ७, १, ११। याज्ञवल्क्य के अनुसार, 'जीवात्मा तथा सर्वोपरि आत्मा के संयोग का नाम ही योग है।'—संयोगो योग इत्युक्तो जीवात्मपरमात्मनोरिति (सर्वदर्शनसंग्रह, १५)।



के निग्रह के अर्थ में होने लगा ।' यद्यपि कभी-कभी इसका समाधि के लक्ष्य के पर्यायवाची अर्थों में भी व्यवहार किया गया है, पर अधिकतर इसका प्रयोग उस तक पहुँचने के मार्ग के अर्थों में ही किया गया है । ऐसे स्थल कम नहीं हैं जहाँ ईश्वर की सर्वोपरि शक्ति के लिए इसका प्रयोग किया गया है ।' पतञ्जलि के अनुसार, मानवीय प्रकृति (भौतिक तथा आत्मिक) के भिन्न-भिन्न तत्त्वों के नियन्त्रण द्वारा पूर्णता-प्राप्ति के लिए किया गया विधिपूर्वक प्रयत्न ही योग है । भौतिक शरीर, सक्रिय इच्छाशक्ति और ममभने की शक्ति रखनेवाले मन को नियन्त्रण के अन्दर लाना आवश्यक है । पतञ्जलि ने कुछ ऐसे अभ्यासों पर बल दिया है जिनसे शारीरिक चञ्चलता की चिकित्सा हो सकती है तथा मलिनता दूर की जा सकती है । और जब इन अभ्यासों से हमें अधिक शक्ति, दीर्घ-कालीन युवावस्था और दीर्घजीवन प्राप्त हो जाए, तो इनका प्रयोग आध्यात्मिक मुक्ति के लिए करना उचित है । चित्त की शुद्धि तथा शान्ति के लिए अन्य विधियों का प्रयोग किया जाता है । पतञ्जलि का मुख्य लक्ष्य आध्यात्मिक सिद्धान्त का प्रतिपादन नहीं, बल्कि क्रियात्मक रूप में यह सकेत करना है कि सद्यो जीवन द्वारा किस प्रकार मोक्ष प्राप्त किया जा सकता है ।

## २

### पूर्ववर्ती परिस्थिति

प्राचीन समय में भारत में यह विचार चला आया है कि हम साधना द्वारा ऐसी अनेकों भौतिक और मानसिक सिद्धियाँ प्राप्त कर सकते हैं जो माधारण मनुष्यों में नहीं पाई जाती, और शारीरिक तथा मानसिक क्रियाओं के समय से हमें दुःख से छुटकारा पाने में सहायता मिलती है । समाधि और सम्मोहक मूर्छा के

१. योगसूत्र, १.११ ।

२. भगवद्गीता, ६.१७ । ब्रह्मदेवकृत प्रमेयवर्तनावलि, पृष्ठ १७ भी देखिए ।

३. योगतत्त्व उपनिषद् में योग चार प्रकार का बताया गया है : मनयोग, लययोग, हठयोग और राजयोग । पतञ्जलि-प्रतिपादन योग अन्विष्ट प्रकार का है, क्योंकि यह मन का नियन्त्रण करने तथा समाधि अवस्था प्राप्त करने की प्रक्रिया का विस्तार से प्रतिपादन करता है । हठयोग के मत में शारीरिक क्रियाओं पर आधिपत्य प्राप्त किया जा सकता है । शरीर का बल में करना पतञ्जलि का योग का एक भाग है । मनयोग विश्वास-निर्वाक्यता पर आधारित है । यद्यपि ईसाई विचारक, जो उस विधि का प्रयोग करने हैं, ऐसा कहते हैं कि यह ईसाई मत तथा पादरिषियों के प्रभाव का परिणाम है, तो भी हम विषय का प्रमाण मिलता है कि विश्वास-निर्वाक्यता किसी एक धर्म तक सीमित नहीं है । एम० क्यूई हमें प्राचीन निर्यात्मक का स्मरण कराता है । विश्वास के द्वारा निर्यात्मक प्रकृति में स्वयंसे ही हठयोग नहीं है, जिसमें साक्षात् ईश्वर का हाथ अथवा किसी गौण अतिप्राकृतिक शक्ति का प्रवेश साम करता हो । मनो द्वारा निर्यात्मक केवल ऐसी अवस्थाओं में ही सम्भव है जहाँ रोग रसायुजाल में सम्बन्ध रखता हो और मार्मिक इन्द्रियाँ की असफलता के कारण, किसी एक बात के हठानुद्धय में बैठ जाने में, अथवा मानसिक आघात के कारण विकृत हो गया हो । किसी मस्तिष्क के यह कथन कि "मुझे कोई ऐसी टूटी हुई दिशाओं जिनमें विश्वास के द्वारा फिर से जोड़ दिया गया हो, तो मैं तुम्हारे दावों को सुन सकता हूँ", एकदम निरर्थक नहीं है ।

महत्त्व के सम्बन्ध में अपरिपक्व विचार ऋग्वेद में पाए जाते हैं, जिसमें 'मुनि' शब्द भी आया है।<sup>१</sup> इसके अनुसार, दिव्य प्रकाश पर ध्यान लगाना भक्ति का एक पवित्र कार्य है।<sup>२</sup> अथर्ववेद में यह विचार कि कठोर साधना द्वारा अलौकिक शक्तियाँ प्राप्त की जा सकती हैं, बहुत आया है।<sup>३</sup> उसके पश्चात् शीघ्र ही तपस्या का भाव उत्पन्न हुआ, जिससे निग्रह को एक नैतिक स्वरूप दिया जाने लगा। अपने मन को नित्य में केन्द्रित करने के लिए मनुष्य को समस्त सांसारिक सुखोपभोग का त्याग करना चाहिए। उपनिषदों के अनुसार, योगाभ्यास यथार्थसत्ता के सत्यज्ञान की चेतनापूर्ण आन्तरिक खोज है। ध्यान तथा एकाग्रता पर बल दिया गया है,<sup>४</sup> क्योंकि आत्मा का विषयीरूप में प्रत्यक्षज्ञान अन्यथा सम्भव नहीं है। उपनिषदों ने तप और ब्रह्मचर्य को महान शक्ति के उत्पादक गुण बताया है।<sup>५</sup> ऐसी उपनिषदों जिनमें साह्य के सिद्धान्त आते हैं, योग-सम्बन्धी क्रियाओं का भी वर्णन करती हैं। कठ, श्वेताश्वतर और मैत्रायणी उपनिषदें धार्मिक सिद्धि के क्रियात्मक पक्ष का उल्लेख करती हैं, जो कि साह्य के सिद्धान्तिक अन्वेषण से भिन्न है। 'योग' एक पारिभाषिक शब्द के रूप में कठ, तैत्तिरीय और मैत्रायणी उपनिषदों में आना है,<sup>६</sup> किन्तु यह नहीं कहा जा सकता कि उनमें वर्णित योग तथा पतञ्जलि का योग एकसमान हैं। हो सकता है कि समाधि का विचार उपनिषदों के उक्त सिद्धान्त से विकसित हुआ है जो परम-ब्रह्म की प्राप्ति अथवा आनुभविक जीवन की वस्तुओं से मुक्ति की तुलना सुषुप्ति के साथ करता है। कठोपनिषद् में योग की उच्चतम अवस्था का वर्णन करते हुए कहा गया है कि उनमें ईन्द्रियों को मन तथा बुद्धि के साथ सर्वथा शान्त भाव में लाया जाता है।<sup>७</sup> इसलिए यह स्वाभाविक ही था कि ऐसे व्यक्ति जिन्होंने कृत्रिम उपायों द्वारा ऐसी मूर्छितावस्था लाने का प्रयत्न किया। मैत्री उपनिषद् में छ प्रकार के योग का उल्लेख आता है और पतञ्जलि योग-दर्शन के पारिभाषिक शब्दों का प्रयोग पाया जाता है। यह प्रकट है कि पतञ्जलि का योग आरम्भिक उपनिषदों के काल में पूर्णता तक नहीं पहुँचा था, यद्यपि परवर्ती उपनिषदों में हमें उसकी क्रमिक उन्नति दिखाई देती है।

१. १० : १३६, ४-७, देविविण भारतीय दर्शन, खण्ड १, पृ. ३, १०६।

२. ऋग्वेद, ३ : ३, १, १० में गायत्री का उल्लेख आया है। और श्वेताश्वतर शुक्ल यजुर्वेद, ३ : ३५ ; सामवेद, २ : ८, १०।

३. भारतीय दर्शन, खण्ड १, पृष्ठ १११।

४. बृहदारण्यक उपनिषद्, ४ : ११ ; ३ : ५ ; ४ : ४ ; तैत्तिरीय उप०, १ ; कठ, ३ : १० ; प्रश्न, ५ : ५।

५. छान्दोग्य उपनिषद्, ३ : १७, ४ ; बृहदारण्यक, १ : १, ४ ; ३ : ८, १० ; तैत्तिरीय, १ : १, १ ; ३ : २, १ ; ३ : ३, १ ; तैत्तिरीय ब्राह्मण, २ : २. ३, ३ ; शतपथ ब्राह्मण, ११ : ५, ८, १।

६. ६ : १०।

७. छान्दोग्य, ६ : ८, ६ भी देखिए।

८. ६ : १८।

बुद्ध ने योग का अभ्यास दोनों अर्थों में किया। उन्होंने कठोर तपस्याएं भी की तथा उच्च श्रेणी का चिन्तन भी किया। ललितविस्तर ग्रन्थ के अनुसार, तपस्या की नानाविध विधिया बुद्ध के समय में प्रचलित थी।<sup>१</sup> बुद्ध के कुछेक गुरु, जैसे 'आलार', योगविद्या में निपुण थे। बौद्धसूत्र एकाग्रता की योग की विधियों से अभिज्ञ हैं। बौद्ध मत में प्रतिपादित ध्यान की चार अवस्थाएं साधारण रूप में शास्त्रीय योग की चेतनापूर्ण एकाग्रता की चार स्थितियों के साथ अनुकूलता रखती हैं।<sup>२</sup> बौद्ध मत के अनुसार, श्रद्धा, शक्ति, विचार, एकाग्रता तथा बुद्धि इन पांच गुणों के धारण कर लेने में योग के लक्ष्य की प्राप्ति हो सकती है। और योग भी इस मत को स्वीकार करता है।<sup>३</sup> बौद्ध मत की योगाचार शाखा बौद्ध सिद्धान्त की योग के विवरणों के साथ स्पष्ट रूप में मिलती है। परवर्ती बौद्ध ग्रन्थ एक परिष्कृत योगपद्धति का आश्रय लेते हैं।<sup>४</sup>

महाभारत में सांख्य और योग का उपयोग एक ही पूर्ण इकाई के दो पूरक अंशों के रूप में किया गया है और य क्रमशः सिद्धान्त तथा व्यवहार अथवा दर्शन तथा धर्म के प्रतीक हैं। ऐसा कहा जाता है कि योगदर्शन ईश्वर को हर्षने नन्व के रूप में स्वीकार करता है। इसके प्रतिरिक्त, मोक्ष, जिसे प्रारम्भ में परब्रह्म के साथ तादात्म्य माना गया था, अब आत्मा का प्रकृति से पृथक्करण हो जाता है, जबकि परब्रह्म का वह सर्वतोप्राप्ति स्वरूप नहीं रहा जिसमें वे व्यक्तिरूप आत्माएं प्रादुर्भूत हुईं बल्कि वह ईश्वर अर्थात् सहायक हो गया। महाभारत में धारण, प्राणायाम का उल्लेख है।<sup>५</sup> उक्त महाकाव्य के अनेक तपस्वियों ने चमत्कारी शक्तियों को प्राप्ति करने के लिए योग साधन का आश्रय लिया। महाभारत में इनका बार-बार उल्लेख हुआ है।<sup>६</sup>

उपनिषद्, महाभारत—जिसमें भगवद्गीता भी शामिल है—जैनमत तथा बौद्धमत योगीम्वन्धी क्रियाओं का स्वीकार करने हैं। योगसिद्धान्त को इतना पुरातन बताया जाता है जितना कि ब्रह्मा है। पतञ्जलि के योग में, तपस्या तथा गहन चिन्तन-विषयक जो विचार उस समय अस्पष्ट तथा अनिश्चित रूप में विद्यमान थे उन सबका निचोड़ पाया जाता है। उन्होंने उस अस्पष्ट परम्परा को जो जीवन तथा अनभव के दबाव से विकसित हुई, एक विधान का रूप दे दिया। पतञ्जलि का दर्शन जिस युग में प्रादुर्भूत हुआ, वह उनके चिह्नों को धारण

१. भारतीय दर्शन, खण्ड १, पृष्ठ २०६, परिष्कृति २।

२. योगसूत्र, १ : ३७। देखिए भारतीय दर्शन, खण्ड १, पृष्ठ २०।

३. मल्लिकार्जुनिकाय, १ : १६४।

४. योगसूत्र, १ : ३३।

५. विस्तृत विवरण के लिए देखिए हौपकिंस क्रम योग ऐतिहासिक रिसर्च सोसाइटी जर्नल आफ दि अमेरिकन ओरिएण्टल सोसाइटी, २०।

६. १० : ११६८३-८४।

७. १० : ३०६, ८।

८. १२ : ३४०-४५ ; १२ : ३०३, १६३ ; १३ : १४, ४००।

किए हुए है। जहाँ एक ओर इसमें हमें अत्यन्त परिष्कृत रहस्यवाद मिलता है, वहाँ उससे मिश्रित ऐसे अनेकों मत भी मिलते हैं जोकि उस काल में प्रचलित धार्मिक सम्प्रदायों में से निकले हैं।

वात्स्यायन इसके भी पूर्ववर्ती एक योग का उल्लेख करता है, जिसके अनुसार आत्मा के कर्म के अनुरूप सृष्टिरचना सम्पन्न होती है, और वही राग तथा द्वेष आदि बुराइयों तथा क्रिया की प्रेरणा के लिए जिम्मेवार है और उसीके कारण असत् का मद्भाव में प्रकट होना और विद्यमान वस्तुओं का लोप हो जाना सब कुछ सम्भव होता है।<sup>१</sup> यह योग मानवीय क्रिया पर बल देता है, और साह्य की अपेक्षा कर्ममीमासा के अधिक निकट है, जो सत्कार्य-वाद को मानता है, आत्मा के परम रूप में विश्वास रखता है तथा शरीर, इन्द्रियों, मन और भौतिक गुणों के साथ संयोग को चेतन व्यापारों का कारण मानता है। इस प्रकार वात्स्यायन के अनुसार, साह्य तथा योग में परस्पर अत्यधिक मतभेद है, यहाँ तक कि आत्मा के स्वरूप, क्रियाशीलता और कार्य-कारण-सम्बन्ध जैसे मूल प्रश्नों पर भी मतभेद है। यदि साह्यदर्शन के साथ क्रियाशीलता के सिद्धान्त पर बल देने का भाव संयुक्त कर दिया जाए तो हम प्राचीन शास्त्रीय योग का नमूना प्राप्त कर सका है।

### ३

#### निर्माणकाल और साहित्य

पतञ्जलि का योगसूत्र योग-सम्प्रदाय का प्राचीनतम पाठ्यग्रन्थ है। इसके चार भाग हैं जिनमें पहले भाग में समाधि के स्वरूप तथा लक्ष्य का प्रतिपादन किया गया है। इसे 'समाधिपाद' कहते हैं। द्वितीय भाग 'साधनापाद' में लक्ष्य-प्राप्ति के साधनों की व्याख्या है। तीसरे में उन अतीतिक मिथ्याओं का वर्णन है जो योग की क्रियाओं द्वारा प्राप्त की जा सकती हैं। यह 'विभूति-पाद' कहलाता है। और चौथे में मोक्ष का स्वरूप बताया गया है। यह 'कैवल्यपाद' है।<sup>२</sup> याज्ञवल्क्यस्मृति के अनुसार, यागदर्शन का आदिस्थापक हिरण्यगर्भ था, और साधव निर्देश करता है कि 'उसके साथ पतञ्जलि के योग-दर्शन का रचयिता होने में कोई विरोध हो नहीं होता क्योंकि स्वयं पतञ्जलि

१. पुरुषकामादिनिर्मिता भनसर्गः, कमन्तवा दापाः पृथक्त्वं यन्गुणायामाशयेना असद्-पञ्चन उपपन्न निरुप्यन इति यागानाम (न्यायभाष्य, १ : १, २१)। उक्तान्तर का कहना है कि इस योग के अनुसार इन्द्रियों के अंग पञ्चभूतों में निर्मित हुए हैं।

२. क्योंकि अन्य सम्प्रदायों की समीक्षा योगसूत्र के चौथे भाग में आती है और 'इति' शब्द जो ग्रन्थ की समाप्ति का चोक्तक है, तीसरे भाग के अन्त में आया है, इसमें यह प्रतीत होता है कि चौथे भाग पीछे में मिलाया गया है। दक्षिण दाम गुप्ता : हिरण्यो आर्ष इण्डियन फिलासफी, पृष्ठ २३०।

ने अपने ग्रन्थ-को 'अनुशासन' कहा है, जिसमें 'अनु' उपसर्ग का अर्थ ही बताता है कि पतञ्जलि का कथन एक प्रारम्भिक रहस्योद्घाटन के पीछे आता है और यह उन्नत दर्शनपद्धति का अपने-आपमें प्रथम सूत्रीकरण नहीं है। 'वैय्याकरण (अर्थात् महाभाष्यकर्ता) पतञ्जलि का काल द्वितीय शताब्दी ई० पू० बताया गया है, 'यद्यपि उक्त वैय्याकरण पतञ्जलि और योगसूत्र के रचयिता पतञ्जलि दोनों एक ही व्यक्ति थे—यह अभी सिद्ध नहीं हो सका है।' योगसूत्र पर व्यास का भाष्य (चौथी शताब्दी ई०) योग के सिद्धान्तों की सर्वमान्य व्याख्या है। वाचस्पति ने व्यास के भाष्य पर एक वृत्ति 'तत्त्ववैशारदी' (नवीं शताब्दी) लिखी है। भोजकृत 'राजमार्तण्ड' एक अत्यधिक महत्त्वपूर्ण ग्रन्थ है। विज्ञानभिक्षु का 'योगवार्तिक', जो योगभाष्य पर एक प्रचलित टीका है, और 'योगसारसग्रह' ये दोनों पुस्तकें उपयोगी हैं। उक्त ग्रन्थकर्ता कुछ विषयों पर वाचस्पति के विचारों की आलोचना करता है और योगदर्शन को उपनिषदों के दर्शन के समीप लाने का प्रयत्न करता है।' प्रत्येक विचार-

१. सर्वदर्शनसंग्रह, १५।

२. पतञ्जलि का योगसूत्र दूसरी शताब्दी २० पू० में रचा गया माना जाता है, यद्यपि कुछ की सम्मति यह है कि यह बहुत पीछे की अर्थात् चौथी शताब्दी ई० का है। परमाणुवाद (१ : ४०) नौत्रांतिका की समय-सम्बन्धी प्रकल्पना कि काल क्षणों की गणना है (२ : ५०), स्फोटवाद (देखिए योगभाष्य, ३ : १७) तथा बौद्ध आदर्शवाद (४ : १५-१७) का उल्लेख योगसूत्र में आया है।

यह मानकर कि वैशेषिकमत में वसुवन्धु के आदर्शवाद की समीक्षा की गई है, प्रोफेसर बुड्म योगसूत्र के निर्माणकाल की पूर्वतर सीमा चौथी शताब्दी ई० रखते हैं। उनकी सम्मति इस तथ्य से पुष्ट होती प्रतीत होती है कि नागार्जुन ने अपनी 'कारिका' में 'योगदर्शन' का उल्लेख नहीं किया है। यह तर्क हमें दूर तक नहीं ले जाना, क्योंकि यह स्वीकृत तथ्य है कि नागार्जुन के 'उपायकौशल्य-हृदयशास्त्र' के चीनी अनुवाद में योग का उल्लेख दर्शनशास्त्र की आठ शाखाओं में से एक शाखा के रूप में मिलता है, और बौद्ध आदर्शवाद का गमय वसुवन्धु तथा प्रमग में पूर्ववर्ती माना जा सकता है। जैकोबी के विचार में, योगदर्शन ३०० ई० पू० में विद्यमान था। उमास्वार्तिक तत्त्वार्थ' १', २ : ५०, में योगसूत्र, ३ : ०२ का उल्लेख है। उमास्वार्ति, जो अपने टीकाकार सिद्धेन (पाचवीं शताब्दी) में पूर्व का होना वाद्विष्ट, साधारणतः तीसरी शताब्दी ई० का माना जाता है। इस प्रकार पतञ्जलि का समय ३०० ई० के पश्चात् का नहीं हो सकता।

३. मात्र योगसूत्र पर अपनी टीका, 'राजमार्तण्ड' (परतावना, पृष्ठ ५) में कहता है कि उसने व्याकरण, योग और वैयक विषयों पर ग्रन्थ लिखे, और उस प्रकार "पतञ्जलि ने समान हमारी वाणी, चित्तों तथा शरीरों में मला को दूर किया।" इस तरह वह न्यून करता है कि पतञ्जलि ने व्याकरण (वाणी), योग (चित्त) और वैयक (शरीर) में विषयों पर ग्रन्थ लिखे। यह सबसे पूर्ववर्ती उल्लेख है। तो भी इस विषय में सन्देह है कि प्रस्तावना भाग की लिखी हुई है। बुड्म ने अपने 'इण्डोइशान टू दि योग सिस्टम' (हार्वर्ट ओरियण्टल सीरीज) नामक ग्रन्थ में महाभाष्य के रचयिता वैय्याकरण पतञ्जलि तथा योगसूत्र के रचयिता पतञ्जलि को एक मानने का विरोध किया है। उक्त दोनों ग्रन्थों में न तो भाषा-सम्बन्धी और न सिद्धान्त-सम्बन्धी ही समानताएं पाई जाती हैं। महान वैय्याकरणों, जैसे भर्तृहरि, कैथ्यट, वामन और गङ्गेश ने योगसूत्र के रचयिता की वैय्याकरण के साथ एकारमता का कहीं उल्लेख नहीं किया।

४. योगदर्शन पर लिखे गए अन्य ग्रन्थों में, जैसे कि नागोजी भट्ट (नागेश भट्ट), नारयण भिन्दु और महादेव के ग्रन्थों में, अपनी पूर्वधारणाओं के अनुरूप, पतञ्जलि के विचारों को परिवर्तित किया गया है

पद्धति योग की विधियों का उपयोग अपने हित के लिए करती है। कुछ परवर्ती उपनिषदे—यथा मैत्री, शाण्डिल्य, योगतत्त्व, ध्यानबिन्दु, हस, वराह और नादबिन्दु—योग के सिद्धान्तों को बहुत महत्त्व देती है।

## ४

### सांख्य और योग

पतञ्जलि ने योग के विचारों को व्यवस्थित रूप दिया और उन्हें सांख्य की तत्त्वज्ञान-सम्बन्धी पृष्ठभूमि पर स्थित किया, जिसे उन्होंने परिवर्तन के साथ स्वीकार कर लिया। प्रारम्भिक ग्रन्थों में योग के सिद्धान्त सांख्य के विचारों के साथ ही मिलते हैं।<sup>१</sup> योग ने पञ्चीस तत्त्वों को स्वीकार कर लिया और उनके सम्बन्ध में विवाद की कोई आवश्यकता अनुभव नहीं की। विश्व की रचना नहीं हुई और यह नित्य है। इसमें परिवर्तन अवश्य होने रहते हैं। अपनी तात्त्विक अवस्था में इसे प्रकृति नाम में पुकारा जाता है, जिसका साहचर्य गुणों के साथ है और उस रूप में यह मदा वैसा ही है। जीवात्मा असाध्य है, जो जीवित प्राणियों में जीवन फूकती है और स्वभाव से निर्मल, नित्य और निर्विकार है। किन्तु विश्व के साथ सम्बन्ध तब से प्रवेश रूप में सुगो तथा दुखों के अनुभव करनेवाली बनती है और अपने सामारिक जीवन में नाना प्रकार की शरीर-कृतियों को धारण करती है। प्रकृति के विकारों के विषय में योग का मत है कि विकास की दो समानान्तर पद्धतियाँ हैं जो महत् में आरम्भ करती हैं और एक पक्ष में अहंकार, मन पांच ज्ञानेन्द्रियों तथा पांच कर्मेन्द्रियों के रूप में विकसित होती हैं, तथा दूसरे पक्ष में पांच सूक्ष्म तन्मात्राओं द्वारा पांच महाभूतों में विकसित होती हैं। व्यास के अनुसार, महाभूत पांच सारतत्त्वों में निकलते हैं, और ग्यारह इन्द्रियाँ अहंकार या वा अस्मिता से निकली हैं। तन्मात्राएँ अहंकार से नहीं निकली, बल्कि अस्मिता के साथ ही विशेष कहानी है और उनकी उत्पत्ति महत् में हुई। विज्ञानाभक्त का विचार है कि व्यास ने केवल बुद्धि के परिवर्तनों को दो विभागों में वर्णित किया है, किन्तु उनका तात्पर्य इस प्रकार का सुझाव देने में नहीं है कि महत् में तन्मात्राओं की उत्पत्ति अहंकार पर आश्रित नहीं है।<sup>२</sup> सांख्य में, अहंकार मात्त्विक रूप में इन्द्रियाँ का जन्म देता है, और तमोरूप में तन्मात्राओं को जन्म देता है, और ये दोनों ही महत् में अव्यक्त रहते हैं। इस प्रकार सांख्य और योग का विकास-विषयक यह भेद कुछ अधिक गम्भीर नहीं है। हम देखते हैं कि योग सांख्य-प्रतिपादित तीन आभ्यन्तर इन्द्रियों को 'चित्' का नाम देता है। यह अहंकार और मन को बुद्धि से पृथक् नहीं समझना। इन्द्रियों को भी यह स्वरूप में भौतिक ही मानता है और इसलिए सूक्ष्म शरीर मानन की कोई आवश्यकता नहीं रह जाती।

१. देखें कठोपनिषद्। योगसूत्र पर व्यासकृत वृत्ति का नाम सांख्यप्रवचनभाष्य है, जो सांख्य तथा योग में परस्पर घनिष्ठ सम्बन्ध प्रदर्शित करता है।

२. योगवार्तिक, १ : ४५।

वस्तुओं के यथार्थ स्वरूप के विषय में अज्ञान ही इच्छाओं आदि को जन्म देता है, और ये इच्छाएँ ही समार में समस्त दुःख का आधार हैं। अज्ञान का आदि-उद्भव क्या है इस प्रकार का प्रश्न उठाना निरर्थक है, क्योंकि स्वयं ससार ही अनादि है। प्रलय-काल में भी जीवात्माओं के चित्त प्रकृति की अवस्था में लीट जाते हैं और उनके अन्दर अपनी-अपनी अविद्याओं के साथ समाविष्ट रहने हैं। प्रत्येक नई सृष्टि अथवा विश्व के विकास के समय इनकी रचना नये सिरे से होती है, जिनमें व्यक्तिगत अविद्याओं के कारण उचित परिवर्तन हो जाते हैं। ये अविद्याएँ अपने-आपने चित्तों के अन्दर क्लेश के रूप में अभिव्यक्त करती हैं, जिनमें आग चलकर कर्माशय जाति, आयु और भोग प्राप्त होते हैं। योगदर्शन के अनुसार, ईश्वर तथा अविद्या इन दो प्रेरक शक्तियों के द्वारा सृष्टि की रचना होती है। अविद्या के बल से प्रकृति की सदा चक्र में रहनेवाली शक्ति अपने-आपको मानसिक तथा भौतिक जगत् के परिवर्तनों में परिवर्तित कर लेती है, तथा ईश्वर प्रकृति के आधिपत्य के बाहर रहने हुए भी प्रकृति द्वारा उपस्थित की गई बाधाओं को दूर करता है। अविद्या बुद्धिघ्न्य होने के कारण असख्य पुरुषों की इच्छाओं से अनभिज्ञ है। ईश्वर प्रज्ञासम्पन्न होने से प्रकृति के परिवर्तनों को पुरुषों के लक्ष्यों के अनुकूल बनाता रहता है। जीवात्मा प्रकृति में लिप्त रहने के कारण अपनी निर्मलता तथा निर्दोषता से च्युत हो जाती है। योगदर्शन के अनुसार, मनुष्य प्रकृति के इतना अधीन नहीं है जितना कि साख्य के अनुसार है। उसे अधिक स्वातन्त्र्य प्राप्त है और, ईश्वर की महायत्ना से, वह अपनी मुक्ति प्राप्त कर सकता है। साख्य और योग दोनों में ही एक समान जन्म का चक्र, अपने-आपने दुःखों के साथ, एक ऐसा विषय है जिससे छुटकारा पाना है। प्रज्ञान आत्मा का संयोग इस ससार का कारण है। इस संयोग के विनाश का नाम ही मोक्ष है और उसका साधन है पूर्ण अन्तर्दृष्टि। आत्मा द्रष्टा है और प्रधान ज्ञान साक्ष्य (प्रमेय) है। इन दोनों का संयोग ही ससार का कारण है।

मोक्ष का लक्ष्य पुरुष का प्रकृति से पृथक् हो जाना है, और इस लक्ष्य की पूर्ति दोनों में भेद करने से होती है। जहां साख्य के मत में ज्ञान ही मोक्ष का साधन है, वहां योगदर्शन चित्त की एकाग्रता तथा क्रियात्मक प्रयत्न पर बल देता है।<sup>१</sup> जैमाकि

१ दृश्यद्वयः समागच्छेत्, पञ्चानुपूरुषयो मयागा त्वेवहेतु । मयागम्यात्त्वन्तिकी निर्वृत्ति-  
र्त्तनम्, हानापायः सम्यग्दर्शनम् (योगभाष्य, २ : १५)।

२ २ : १८ ।

३ मधुसूदन सरस्वती ज्ञान और योग का साक्षात्प्राप्ति के लिए भिन्न-भिन्न प्रकार के दो साधन बताता है, और अगस्त्यगीता, ६ : २१, पर अपनी जीका में योगवासिष्ठ में भी इस प्रकार का एक उद्धरण देता है : “मन का अहंभाव आदि के साथ दमन करने के योग और ज्ञान दो साधन हैं। मानसिक क्रिया के दमन का नाम योग है और यथार्थग्रहण का नाम ज्ञान है। ५ पुरुष्य एमे होने हैं जिनके लिए योग सम्भव नहीं है, और अन्य कुछ ऐसे हैं जिनके लिए ज्ञान सम्भव नहीं है।”

द्वी क्रमो चित्तनाशस्य योगो ज्ञान च राघव ।

योगो वृत्तिनिरोधो हि ज्ञान सम्यगवेक्षणम् ।

असाध्यः कस्यचिद् योगः कस्यचित् तत्त्वनिश्चयः ।

तुलना कीजिए, भागवतः निर्वाणाना ज्ञानयोगो न्यासिनामिह कर्मसु (भगवद्गीता, ५ : ५; योग-

हम देख चके है, भगवद्गीता तथा ज्वेतास्वतर उपनिषद् मे 'साख्य' ज्ञान के मार्ग से मोक्ष प्राप्त करने का नाम है, और 'योग' क्रियात्मक प्रयत्न अथवा अनासक्तिभाव से कर्म करने के मार्ग से मोक्ष प्राप्त करने का नाम है।<sup>१</sup> इस प्रकार जहाँ साख्य तार्किक अन्वेषणो मे व्यग्र है, वहाँ योग भक्तिपरक साधनाओ के स्वरूप तथा मानसिक निग्रह का विवेचन करता है। इसीलिए योगदर्शन को ईश्वरपरक विचार प्रकट करने के लिए बाध्य होना पडा, इसीलिए इसे कपिल के निरीश्वर साख्य से भिन्न करके सेश्वर साख्य की सजा दी गई। योग का उद्देश्य मानव को प्रकृति के बन्धन से मुक्त कराना है। प्रकृति का उच्चतम रूप चित्त है, और योग उस मार्ग का निर्देश करता है जिसके द्वारा मनुष्य अपने को चित्त के बन्धनो से उन्मुक्त कर सकता है। हम चित्त को उसके स्वाभाविक व्यापारो से हटाकर सासारिक दुःख पर विजय प्राप्त कर सकने है तथा ससार से छुटकारा पा सकते है।

## ५

### मनोविज्ञान

साख्य जिसे 'महत्' कहता है, योग उसे ही 'चित्त' कहता है।<sup>२</sup> उसी उत्पत्ति प्रकृति से सबसे पहले हुई, यद्यपि इसे सर्वतोप्राही अर्थो मे लिया जाना है जिससे इसके अन्तर्गत बुद्धि, आत्मचैतन्य तथा मन भी सम्मिलित है। यह तीनों गुणो के अणो ह और तत्तद् गुण के प्राधान्य के कारण नानाविध परिवर्तनो मे से गजरता है। तात्त्विकरूप मे यह अचेतन है, यद्यपि यह निकट-स्थित आत्मा के प्रतिबिम्ब मे सचतन हो जाता है। जब यह इन्द्रियो द्वारा प्रमेय पदार्थो से प्रभावित होना है तो परिवर्तनो मे अग्र जाता है। इसके अन्दर प्रतिबिम्बित पुरुष के चैतन्य मे ऐसा आभास होना गता है कि यही अनुभव का कर्ता है। यथार्थ मे, चित्त दृश्य है जिनका प्रतिबिम्ब के कारण आत्मा द्रष्टा है। कारणरूप चित्त आकाश के समान सर्वव्यापक है, और जितने पुरुष है उनमे ही चित्त भी है क्योंकि प्रत्येक पुरुष के साथ एक एक चित्त सम्बद्ध है। चित्त पूर्वानुपर जीवनो मे नानाविध आश्रयस्थानो के अनुकूल मिकुडता तथा फैलना रहता है। जब पुरुष एक पशुशरीर धारण करता है तो यह मकुचित प्रतीत होता है और पुरुष के मनुष्यदेह धारण करने पर यह अपक्षाकृत प्रमाण प्रतीत होता है। इस प्रकार का मकुचित अथवा

सारसग्रह, १ : ७)। यह मव हमारी मनावहानिक वृत्ति पर निर्भर करता है। सम्भवतः अन्तर्मग व्यक्तियोग का आश्रय लेगा, जबकि बाहर्मग व्यक्तियोग साख्य को आर प्रवृत्त होगा।

१. भगवद्गीता II, १३ : २४। महाभारत भी इतिवत् १०. १/६७१ ११७०७।

और देखिये सर्वसिद्धान्तसारमग्रह, १०. ६-६, जहा यागदर्शन के अनुभाग केवल ज्ञान को अपर्याप्त बताया गया है।

२. वेदान्त मे चित्त का प्रयाग बुद्धि के पथायवानी रूप मे या हमके परिवर्तनो के लिए हुआ है। देखिये वेदान्तसार।

३. चित्तशब्देनान्तःकरण बुद्धिमुपलक्ष्यनि (बान्धवनि), योगमुत्र, १ : १ पर।



प्रसारित चित्त कार्यचित्त है, जो चैतन्य की दशाग्रो में अपने को व्यक्त करता है। मृत्यु के समय कारणचित्त, जो सदा पुरुष के साथ सम्बद्ध रहता है, अपने को कार्यचित्त के रूप में नये शरीर में अभिव्यक्त करता है, जिसका निर्माण पूर्वजन्म के पुण्य व पाप कर्मों के अनुसार प्रकृति द्वारा हुआ है। योग इस प्रकार के एक पृथक् सूक्ष्म शरीर के अस्तित्व को स्वीकार नहीं करता जिसमें चित्त बन्द रहे।<sup>१</sup> जहाँ कारणचित्त सदा विभु अर्थात् सर्वव्यापी रहता है, यह कार्यचित्त अपने आश्रयरूप शरीर के अनुकूल सिकुड़ा अथवा फैला हुआ प्रतीत होता है।<sup>२</sup> योगसाधन का यह उद्देश्य है कि रजोगुण तथा तमोगुण का दमन करके चित्त का उसके मूल स्वरूप, अर्थात् सर्वव्यापी कारणचित्त, में लौटा दे। जब चित्त को अपना सर्वव्यापी रूप पुनः प्राप्त हो जाता है तो यागी सर्वज्ञता प्राप्त कर लेता है। जब यह पुरुष के समान निर्मल हो जाता है तो पुरुष को मोक्ष प्राप्त हो जाता है। चित्त के द्वारा ही पुरुष पदार्थों से अभिज्ञ होता है तथा इस जगत् के सम्बन्ध में प्रावृष्ट होता है। चित्त का अस्तित्व पुरुष के लिए है, जो विचार, सवेदना तथा इच्छा में भी अधिक अग्रगण्य है।<sup>३</sup> ज्ञान में पुरुष अर्थात् आत्मा का स्वरूप परिवर्तित नहीं होता, यद्यपि इसे ज्ञान का अधिष्ठान कहा जाता है।<sup>४</sup> जब चैतन्य विचार करने-वाले द्रव्य अर्थात् चित्त रूपी दर्पण में प्रतिबिम्बित होता है तथा नदाकार हो जाता है, जैसा कि चित्त पदार्थ के आकार को धारण कर लेता है, तब परिणामस्वरूप ज्ञान उत्पन्न होता है। चित्त परिवर्तित हो जाता है और जो पदार्थ उसके समक्ष प्रस्तुत होते हैं उनका रूप धारण कर ले सकता है, किन्तु यह जो देखता है उसका प्रत्यक्षज्ञान नहीं प्राप्त कर सकता, क्योंकि यह अपने स्वरूप में अचेतन है।<sup>५</sup> इसपर पड़ता हुआ आत्मा का प्रतिबिम्ब ही इसे प्रस्तुत पदार्थ का प्रत्यक्ष ज्ञान कराता है। समस्त विषयनिष्ठ ज्ञान में, चित्त विषय तथा विषयी दोनों से प्रभावित होता है। चित्त के सदा परिवर्तनशील होने पर भी हमारा ज्ञान स्थिर होता है, क्योंकि आत्मा, जो वास्तविक ज्ञाता है, स्थिर है। फिर क्योंकि चित्त में एक समय में एक ही परिवर्तन हो सकता है, इसलिए आत्मा एक समय में एक ही ज्ञान प्राप्त करती है। इस प्रकार हम चित्त तथा पदार्थ दोनों का ज्ञान एक ही साथ प्राप्त नहीं कर सकते।<sup>६</sup> प्रत्यक्ष देने गए पदार्थ हमारे प्रत्यक्ष ज्ञान से स्वतन्त्र अपना

१. तत्त्वेश्वरानी, ४ : १०।

२. परन्तु कारण चित्त का आनवा रूप में सञ्ज्ञापक नहीं मानता। यागसूत्र, ४ : १०, पर व्यास तथा वाचस्पति का दक्षिण। तुलना करें, नागेशः भाख्या : प्रतिपुरुष सर्वशरीरसाधारणमेकैकमेव चित्तम्। किन्तु मत्प्रमादरूप, स्वल्पमहदाश्रयमेवेन प्रदीपवत् स्वल्पमहच्छरी रमेवेन, सकोचविकामचालितया स्वल्पमहत्पारमागञ्च, न तु विभु, ४ : १०।

३. १ : २; २. ६, १७ और २०।

४. चित्त आत्मा के समर्पण में नडा, किन्तु केवल इसके समीप है। यह सामीप्य इसके साथ आत्मा के किसी दार्शक अथवा कान्तिक सह-सम्बन्ध का परिणाम नहीं। विशिष्ट लक्षण यह है कि आत्मा चित्त के साथ नर्मागिक सामञ्जस्य (योग्यता) धारण किए हुए रहती है। आत्मा अनुभव कर सकती है और चित्त अनुभव का विषय है। चित्त को, जबकि यह परिवर्तित होकर नानाविध पदार्थों का रूप धारण करता है, अनुभव का विषय बताया गया है (वाचस्पति, १ : ४)।

५. २ : २०।

६. ४ : १७-१६।

७. ४ : २०।

अस्तित्व रखते हैं। जो वस्तु के ज्ञान को उत्पन्न करता है वह स्वयं वस्तु को उत्पन्न नहीं करता।<sup>१</sup> दो भिन्न-भिन्न विषय एक काल में उत्पन्न नहीं हो सकते।<sup>२</sup> चित्त में उत्पन्न हुए प्रभाव अपने अवशिष्टांश छोड़ जाते हैं, जो प्रयोजनों, इच्छाओं, नये जन्मों और आगामी अनुभवों के कारण होने हैं। चित्त के व्यापार (क्रियाएँ) सम्भाव्य धमताएँ उत्पन्न करते हैं, और वे अपनी ओर से अन्य सम्भाव्यताओं को उत्पन्न करती हैं, और इस प्रकार यह ससारचक्र बराबर चलता रहता है। इन सम्बन्धों से वासनाएँ तथा इच्छाएँ उदय होती हैं, और व्याक्तत्व का भाव उत्पन्न होता है। यह सासारिक जीवन वासनाओं तथा इच्छाओं से बना है। विषयी ग्रहभाव से भिन्न है, जोकि सासारिक अनुभव पर निर्भर है। ग्रहभाव का जीवन बेचैन तथा अमनुष्ट है, क्योंकि यह इन पांच प्रकार के बलेशों के अधीन है : अविद्या, अर्थात् अनित्य को नित्य समझना, अपवित्र को पवित्र मानना, दुःखदायी को सुखदायी समझ लेना, तथा अनात्म को आत्मा जानना।<sup>३</sup> अस्मिता, अर्थात् शरीर तथा मन के उपकरणों में आत्मभाव भ्रमवश मान लेना।<sup>४</sup> राग, अर्थात् सुखकारी पदार्थों में लिप्त हो जाना। द्वेष, अर्थात् दुःखदायी पदार्थों में घृणा। अभिनिवेश, अर्थात् जीवन के प्रति सहज आसक्ति तथा मृदु का भाव।<sup>५</sup> आत्मा तथा चित्त के सम्बन्ध का पृथक् हो जाना ही मोक्ष है। जब आत्मा चित्त से स्वतन्त्र हो जाती है तो यह अपने स्थान पर लौट आती है वामना में रहित, निःप्रयोजन तथा अशरीरी हो जाती है। पुरुष अपने सत्त्वस्वरूप में केवल मात्र मन की क्रियाओं का दर्शक है। जब मन (चित्त) क्रियाशील होता है तो आत्मा नानाविध अवस्थाओं का अनुभव करती प्रतीत होती है, और जब मन (चित्त) समाधि के अन्दर शान्त तथा निश्चल रहता है तो आत्मा अपने यथार्थरूप में निवास करती है।

जहां योग एक ओर साध्य की भेदज्ञान द्वारा मोक्ष की प्रकल्पना को मान लेता है, वहां इसका मुख्य बल मोक्षप्राप्ति के अन्य माधनों अर्थात् मानसिक क्रियाओं के दमन पर है। मानसिक क्रियाओं के दमन को मुपुप्ति अवस्था के समान मान लेना चाहिए। योग अथवा एकाग्रता द्वारा हम कृत्रिम स्तरो को हटाने हुए आन्तरिक आत्मा तक पहुँचते हैं। एकाग्रता चित्त का हमकी पाँचों स्थितियों में एक गुण है।<sup>६</sup> जब रजोगुण का आधिक्य होता है तो चित्त क्षीन अथवा बेचैन होता है तथा पदार्थों द्वारा इनस्तन चलायमान रहता है। हम अपनी वामनाओं तथा प्रयोजनों से परिणत होकर पदार्थों पर ध्यान गड़ा सकते हैं, किन्तु हम प्रकार की एकाग्रता हमें यथार्थ मुक्ति में सहायक नहीं हो सकती।

१. ८ : १६।

२. ८ : १६।

३. एवं वृत्तिमंस्कारचक्रमर्निशमावन्ते। (योगभाष्य, १ : ५)।

४. २ : ५। पुरुष तथा बुद्धि के मध्य जो भेद है उसकी शक्ति अख्याति (न दराना) ही अविद्या नहीं है, बल्कि उसकी अन्यथाख्याति (मित्यारूप में देखना) भी अविद्या है, जिसके कारण हम बुद्धि को आत्मा मान लेते हैं और उसे निमल, नित्य तथा सुख का उद्भव-स्थान समझने लगते हैं। अविद्या क्लेश तथा कामाशय और इनके फलों की मनानन शृङ्खला का मूल है (योगभाष्य, २ : ५)।

५. २ : ६।

६. २ : ७-८।

७. स च सार्वभौमश्चित्तस्य धर्मः (योगभाष्य १ : १)।

जब तमोगुण का आधिपत्य होता है तो चित्त मूढ हो जाता है और निद्रारूप परिवर्तन के अधीन हो जाता है। यह विक्षिप्त होता है, क्योंकि प्रायः प्राकृतिक दोषो अथवा आकस्मिक आपत्तियों के कारण यह अस्थिर रहता है। साधारण मन इस अवस्था में सुखदायक विषयों का पीछा करना है तथा दुःखदायी विषयों से दूर हटता है। इन तीनों को अपूर्ण कहा गया है क्योंकि ये तीन गुणा स सम्बद्ध हैं। जब मन ध्यान के योग्य किसी एक ही विषय में मग्न रहता है और मत्त्वगुण से व्याग्न होता है तो उसे 'एकाग्र' कहा जाता है। यह अवस्था मन का महत्तम पुष्पार्थ के योग्य बना देती है। जब इसके विकारों पर रोक लग जाती है तो यह निरुद्रावस्था में रहता है। यद्यपि अनिहित सम्स्कार बन रहते हैं, पर मानसिक परिवर्तना का प्रवाह रूक जाता है। योग के मनोवैज्ञानिक स्वीकार करने हैं कि एकाग्रता मन की सब अवस्थाओं का एक सामान्य लक्षण है, यद्यपि समाधि की अवस्था में यह अपने सबसे गहनरूप में पाई जाती है। प्रत्येक मानसिक परिवर्तन (वृत्ति) अपने पीछे एक सम्स्कार अथवा अनिहित प्रवृत्ति छोड़ जाती है जो उचित अवसर आन पर अपने को सचेतन अवस्था में अभिव्यक्त कर सकती है। समान वृत्तियाँ समान प्रवृत्तियों को शक्ति प्रदान करती हैं। योगी को उचित है कि वह न तो वृत्तियों को रोकधाम करे बल्कि प्रवृत्तियों को भी नाश करे, अन्यथा वे पुनः फूट पड़ सकती हैं। जब मन अपनी वृत्तियों से रहित होता है तो इसे समापत्ति अवस्था में कहा जाता है और यह किसी भी पदार्थ के रूप को, जो इसके समक्ष प्रस्तुत किया गया हो, धारण करने का है अर्थात् ज्ञान, ज्ञेय और ज्ञान की क्रिया का रूप धारण करने वाला है। यह पदार्थ के स्वरूप को, जैसा वह अपने-आपमें है, धारण करता है।

इस समापत्ति अवस्था के निम्नतर रूप भी है। सवितर्क समापत्ति में शब्द, पदार्थ तथा उनके अर्थ (शब्दार्थज्ञान) सब मिले रहते हैं। जब शब्द और अर्थ हट जाते हैं, अर्थात् जब स्मृति उनसे शून्य हो जाती है, तो पदार्थ मन के अन्दर अपने विशिष्ट रूप में प्रकट होता है और वह मन की निवितर्क समापत्ति अवस्था है। व्यास कहते हैं "जब स्मृति शब्दों के परम्परागत प्रयोग के स्मरण में रहित होकर निर्मल हो जाती है, और जब सकेन्द्रित अन्नदृष्टि (समाधिप्रज्ञा) अनुमान-सम्बन्धी विचारों के सम्बन्धों (विकल्पों) अथवा जो कुछ सुना गया उस सबसे उन्मुक्त हो जाती है, तो अभिप्रेत पदार्थ अपने वास्तविक स्वरूप में रहता है उससे अधिक कुछ नहीं और इस स्थिति के विषय में विशेष रूप से कहा जाता है कि पदार्थ अपने वास्तविक रूप में है,

१. यं दानां मन्प्रज्ञान तथा अमप्रज्ञान समाधि ये अनरूप इ । पहली तीन भी योग के अन्तर्गत आती हैं, क्योंकि एकाग्रता जाग्रदवस्था में भी किसी न किसी अंश में पाई जाती है। यत्कचिच्चित्त वृत्तिनिरोधम् (योगभारसग्रह, ५) ।

२. १ : ४५ ।

३. १ : ४२ ।

४. १ : ४३ ।

इसके प्रतिरिक्त कुछ नहीं।<sup>१</sup> यह उच्चश्रेणी का (परम) प्रत्यक्ष है और समस्त आनुमानिक तथा शब्दिक (आप्त) ज्ञान का आधार है। इसीसे इनका अस्तित्व है।<sup>२</sup> इस ज्ञान के साथ न तो आनुमानिक और न् आप्त ज्ञान का ही विचार रहता है।<sup>३</sup> सविचार अथा निर्विचार समापत्ति अवस्थाएँ भो है। पहली अर्थात् सविचार समापत्ति का सम्बन्ध उन सूक्ष्म तत्त्वों से है जिनकी आकृतियाँ व्यक्त हो गई हैं और देश, काल तथा कारण सम्बन्धी अनुभव से लक्षित हैं। इसमें एक सूक्ष्म तत्त्व, जो एक विचार से जानने योग्य होता है और अभिव्यक्त आकृतियों से विशेषत्व प्राप्त करता है, अन्तर्दृष्टि का विषय होता है। निर्विचार समापत्ति का सम्बन्ध सब प्रकार से और हर हालत में ऐसे सूक्ष्म तत्त्वों में है जो किसी भी प्रकार की आकृतियों से—अर्थात् अभिव्यक्त अथवा अन्तर्निहित अथवा अव्यपदेश्य से—लक्षित नहीं हों और फिर भी सब आकृतियों के अनुकूल हैं और सबका सारतत्त्व हैं। निर्विकार समापत्ति में अन्तर्दृष्टि अभिप्रेत पदार्थ बन जाती है, इससे अधिक कुछ नहीं।<sup>४</sup> सविचार समापत्ति तथा निर्विचार समापत्ति के प्रतिपाद्य विषय सूक्ष्म पदार्थ हैं, जबकि सवितर्क समापत्ति तथा निर्वितर्क समापत्ति स्थूल पदार्थों का प्रतिपादन करती हैं। और ये सब सबीज समाधि के रूप कही जाती हैं, क्योंकि ये एकाग्रता के लिए विषय प्रस्तुत करती हैं। पुरुष, यद्यपि सूक्ष्म है, किन्तु उक्त प्रकार की समाधियों का विषय नहीं है।

हमारा मन विरोधी शक्तियों का एक रणक्षेत्र है, जिन्हें अधीन करने की आवश्यकता है ताकि एकत्व स्थापित हो सके। कुछ इच्छाएँ ऐसी हैं जो तृप्ति चाहती हैं; कुछ जीवन की प्रबल प्रेरणाएँ हैं, जैसे कि आत्मरक्षा तथा पुनर्जनन की प्रेरणाएँ, जो मरलता से बचने में नहीं आ सकती। समाधि के मार्ग में बाधाएँ भिन्न-भिन्न प्रकार के मिथ्या विश्वास हैं,<sup>५</sup> अर्थात् अज्ञान (अविद्या), अहंभाव (अस्मिता), राग, द्वेष और जीवन से चिपटे रहना (अभिनिवेश)। इसके अतिरिक्त और भी बाधाएँ हैं, यथा गणता, आलस्य, सशय, प्रमाद, दीर्घमूर्खता, सासारिकता, भ्रातिमय प्रत्यक्ष, एकाग्रभाव में असफलता और उसमें सफलता प्राप्त करने पर भी अस्थिरता।<sup>६</sup> जहाँ मिथ्या विश्वासों के भिन्न-भिन्न रूप समाधि के अयोग्य जीवन की सामान्य प्रवृत्ति को बताते हैं, वहाँ दूसरी सूची व्यौरेवार ऐसी दशाओं का वर्णन करती है जो समाधि की प्रक्रिया में बाधक होती हैं।

१. यागभाष्य १ : ४३ ।

२. तत्त्व श्रुतानुमानयोर्बाह्यम् । ततः श्रुतानुमाने प्रभवतः (यागभाष्य, १ . ४३) ।

३. न च श्रुतानुमानज्ञानसहभूतं तद्दर्शनम् (यागभाष्य, १ : ४३) ।

४. योगभाष्य, १ : ४४ ।

५. १ : ३० ।

६. योगभाष्य, २ : ३ । और देखिए यागभाष्य, १ : ५ ।

## ६

### प्रमाण

प्रत्यक्ष, अनुमान तथा आप्त प्रमाण --य ज्ञान के तीन माधन स्वीकार किए गए हैं ।<sup>१</sup> जब चित्त इन्द्रियमार्ग द्वारा किसी ब्राह्म पदार्थ से प्रभावित होता है, तो यह प्रत्यक्ष-ज्ञान की अवस्था है । मानसिक वृत्ति का सीधा सम्बन्ध पदार्थ के साथ होना है । यद्यपि पदार्थ में जातिगत तथा विशिष्ट दोनो प्रकार के लक्षण विद्यमान हैं, तो भी प्रत्यक्ष में हमें विशिष्ट से अधिक वास्ता रहता है । योग ब्राह्म पदार्था की यथार्थता को स्वीकार करता है । विश्व के समान, समस्त इन्द्रिय-ब्राह्म पदार्था के अपने-अपने नित्य मूलादर्श हैं, जो इन्द्रियगोचर परिवर्तनो में से गुजरते हैं, किन्तु कभी मूर्धन्या नष्ट नहीं होते । जब एक पदार्थ दूसरे में परिवर्तित होता है तो केवल इसका रूप ही परिवर्तन होता है, और जब सब रूप नष्ट हो जाते हैं तो पदार्थ अपने प्रारम्भिक अर्थात् मूल आदर्श रूप में लौट आता है । रूप निःसन्देह मिथ्याभास नहीं है । जब कभी इन्द्रिया का उत्तेजना देनेवाले पदार्थ उपस्थित रहते हैं तो सर्वदनाण उत्पन्न होती है । किन्तु यह भी सत्य है कि यद्यपि प्रस्तुत पदार्थ वही है पर उसमें उत्पन्न होनेवाली सर्वदनाण भिन्न हो सकती है, क्योंकि चित्त तीनों गुणों में से कभी किसी, और कभी किसी गुण से प्रभावान्वित होकर प्रस्तुत पदार्थ के प्रभाव को ग्रहण करता है ।<sup>२</sup>

अनुमान वह मानसिक वृत्ति है जिसके द्वारा हम पदार्थों के जातिगत स्वरूप का बोध प्राप्त करते हैं । अनिवार्य साहचर्य का बोध अनुमान का आधार है । ऐसी दो वस्तुओं में से जो एक-दूसरे से अनिवार्यरूप में सम्बन्ध रहती है, एक का प्रत्यक्ष दूसरे के अस्तित्व को सिद्ध करने के लिए पर्याप्त है ।

एक विश्वस्त पुरुष द्वारा प्रत्यक्ष अथवा अनुमान में प्राप्त किया गया एक पदार्थ का ज्ञान शब्दों द्वारा अन्यो तक पहुँचाया जा सकता है । यह ज्ञान का तीसरा माधन है ।

प्रामाणिक बोध को चार अन्य प्रकार की मानसिक वृत्तियों से भिन्न किया गया है । विपर्यय एक भ्रान्त विचार है, जो पदार्थ के स्वरूप के प्रति सत्य नहीं है ।<sup>३</sup> विकल्प (कल्पना) शब्दों का एक ऐसा रूप है जिसकी अनुकूलता किसी निश्चित तथ्य से नहीं है ।<sup>४</sup> निद्रा वह मानसिक वृत्ति है जिसका समर्थन जागरित तथा स्वप्नमय वृत्तियों के अभाव से होता है ।<sup>५</sup> इसे एक मानसिक वृत्ति इसलिए कहा गया है क्योंकि जागने पर हमें इस विषय की स्मृति रहती है कि हम किस प्रकार की नीद आई । व्यास कहते हैं : "जागने के ठीक पश्चात् मनुष्य को निश्चय ही यह सयोजी स्मृति उत्पन्न न हो सकती, यदि नीद के अन्दर एक कारण का अनुभव न होता, और न ही जागरित अवस्था में उसे इसपर आधारित अथवा इसके अनुकूल स्मृतियाँ हो सकती ।"<sup>६</sup> इस प्रकार निद्रा एक विशेष प्रकार का प्रस्तुत विचार (प्रत्यय) है और समाधि में इस मानसिक वृत्ति का

१. योगसूत्र १ : ७ ।

२. ४ : १५-१७ ।

३. १ : ८ ।

४. १ : ६ ।

५. अभावप्रत्ययावलम्बना वृत्तिनिद्रा, (१ : १०) ।

६. योगभाष्य, १ : १० ।

भी निरोध करना होगा। किसी पदार्थ का उसके पूर्व-अनुभव द्वारा छोड़े गए सस्कार द्वारा फिर से संग्रह (स्मरण) करना स्मृति है।

योग का मत है कि प्रत्यक्ष, अनुमान तथा आप्त प्रमाण द्वारा प्राप्त ज्ञान सर्वथा प्रामाणिक नहीं है, क्योंकि, साख्य के समान, यह मान लेता है कि आनुभविक ज्ञान पुरुष और बुद्धि के भ्रातिमय मिश्रण से उत्पन्न होता है। वस्तुएँ जैसी हैं उनके विषय में सत्य ज्ञान केवल योगाभ्यास से ही प्राप्त हो सकता है। व्यास एक श्लोक इस आशय का उद्धृत करते हैं : “धर्मशास्त्रो द्वारा, अनुमान द्वारा तथा गहन चिन्तन के अभ्यास की उत्कट इच्छा द्वारा— इन तीन उपायों से वह अपनी अन्तर्दृष्टि को आगे बढ़ाता है तथा उच्चतम योग को प्राप्त करता है।”<sup>१</sup>

## ७

### योग की कला

आत्मविषयक यथार्थता की प्राप्ति मन के विपर्यायित प्रयोग द्वारा नहीं होती बल्कि इसकी क्रियाओं के दमन द्वारा तथा उस मानसिक अधिष्ठान के नीचे अन्न प्रवृत्त करने से होती है जिसमें हमारा साधारण जीवन तथा क्रियाकलाप हमारी अपेक्षाकृत दैवीय प्रकृति को छिपाए रखने है। यद्यपि हममें प्रत्येक के अन्दर आत्मा का बीज उपस्थित है, पर हमारा चैतन्य इसे ग्रहण नहीं कर सकता, क्योंकि यह अन्य वस्तुओं में अत्यन्त व्यग्रता के साथ रमा रहता है। इसमें पूर्व कि हम अपने चैतन्य को फिर से अन्य दिशा में मोड़ने में समर्थ हो सकें, हमें कठोर अनुशासन में से गुजरना होगा। योगदर्शन प्रेरणा करता है कि मानसिक अवस्थाओं का आवश्यक दमन अभ्यास तथा इच्छाओं पर विजय प्राप्त करके किया जाता है।<sup>२</sup> इच्छाओं पर विजय की प्राप्ति तो सदाचारमय जीवन का परिणाम है, किन्तु अभ्यास का सम्बन्ध विचार-शक्ति की स्थिरता की ओर प्रयत्न करने से है, जिसकी प्राप्ति पवित्रताकारक कर्म में, जितेन्द्रियता, ज्ञान तथा विश्वास से होती है।<sup>३</sup> वैराग्य अथवा वासनाऽभाव उस परमपद का अवबोध है जो व्यक्ति को दृष्ट या प्रकाशित पदार्थों की लालसा से मुक्त होकर प्राप्त होता है।<sup>४</sup> इस प्रकार का व्यक्ति स्वर्ग तथा मर्त्यलोक के सुखों को नितान्त अपेक्षाभाव से देखता है। वैराग्य के उच्चतम रूप में, जबकि आत्मदर्शन उदय होता है, पदार्थों अथवा उनके गुणों की इच्छा के अधीन होने का कोई भय नहीं रहता।<sup>५</sup> यह परम मोक्ष की ओर ले जाता है, जबकि निम्न श्रेणी का वैराग्य, जिसमें रजोगुण (और इस प्रकार प्रवृत्ति) का अश

१. आगमनानुमानेन ध्यानाभ्यासगमेन च।

त्रिवा प्रकल्पयन् प्रज्ञा लभते योगमुत्तमम् ॥ (योगभाष्य, १ : ८८ ।)

वाचस्पति उक्त तीन तथा श्रवण, मनन और निदिध्यासन के मध्य जो अनुकूलता है उत्सका उल्लेख करता है।

२. १ : १२ ।

३. १ : १३-१४ ।

४. योगभाष्य, १ : १४ ।

५. १ : १५ ।

६. १ : १६ ।

शेष रहता है, प्रकृति में लय होने की दशा में परिणत हो जाता है ।

मानवीय सस्थान के अन्दर हम पुरुष के अतिरिक्त भौतिक शरीर, जीवनप्रद गतिवाद तथा मानसिक तत्त्वों को पाते हैं ।<sup>१</sup> पुरुष दूषणीय शरीर और अशान्त मन के पदों के पीछे छिपा हुआ है, और ये सब योग की विधि में बाधाएँ उपस्थित करते हैं । शरीर तथा मन के घनघट सम्बन्ध पर बल दिया गया है, क्योंकि “दुःख, निराशा, शरीर की अस्थिरता उच्छ्वास और निश्वास ये सब ध्यानापवर्षणों के सहायक हैं ।” यद्यपि शारीरिक स्वास्थ्य मानवीय जीवन का लक्ष्य नहीं है, ता भी यह इसकी एक अनिवार्य दशा है । हम मनष्य को एक ऐसा भौतिक यन्त्र नहीं मान सकते जिसमें आत्मिक जीवन बाहर से जोड़ दिया गया हो । शरीर आत्मिक जीवन की अभिव्यक्ति का माधन है । इस प्रकार भौतिक आघार का त्याग देना ही अपक्षा, योग हम आत्मिक जीवन ही समस्या का एक भाग मानता है । बाधाओं पर विजय पाने के लिए योग हमें आठ प्रकार के उपाय बताता है, जो ये हैं—यम, नियम, आसन, प्राणायाम, प्रत्याहार, ध्यान, धारण और समाधि ।<sup>२</sup> अन्त के तीन उपाय अन्तरंग (सीध) महायक हैं और पहले पाँच अप्रत्यक्ष अथवा बाहिरंग सहायक हैं ।<sup>३</sup>

१ यही न गार्ग्यविद्वान की एक पद्वति का परिष्कार किया है जो नाडियाँ अथवा अन्नत द्वितीय-शरीर नामों से जानाते शरीर में पाए हैं और मरुत्या में ७० करों में भी अधिक हैं, सम्बन्ध रखती हैं, तथा ना मानसिक केन्द्रों अर्थात् चक्रों में एक प्रमथ शक्ति में जिसे कुरुदलनी की मन्त्रा दी गई है और जिनका स्थान मरुदगुह में मूलाधार में कहा गया है, तथा जो जागरित कि जान पर चक्रों का उत्तेजित करण क्रिया में प्रवृत्त कर देती है, सम्बन्ध रखती हैं । मानवीय शरीर के दो मुख्य भाग हैं, एक ऊपर का, दूसरा नीचे का । गिर, उड़ और बाते ऊपर के भाग का निर्माण करते हैं और लगे तथा पर नीचे के भाग में आते हैं । शरीर का केन्द्र, विशेष करके मनुष्य में, मस्तिष्क-मेरुदण्ड के बीच है, जो शरीर के दो भागों का धारण तथा नियन्त्रण करता है, आधार में स्थित है । नमों और स्नायु-जाल की अर्थव्यवस्थाक सामग्री की व्यवस्था दा ब्रह्म पद्वतियों में है, अर्थात् मवेदनामृत्क तथा मस्तिष्क-मृगपुन्नाक । मस्तिष्क और मृगपुन्ना, जो क्रमशः कपाल तथा मेरुदण्ड के अर्थमय गह्वर में स्थित हैं, मस्तिष्क-मृगपुन्नाक मस्थान के बृहत् केन्द्र हैं । हिन्दू शरीरविज्ञान का ब्रह्मदण्ड मेरुदण्ड है । यह मृगपुन्ना नाडी का आसन-स्थान है, जो मूलाधार में, अर्थात् मेरुदण्ड की जड़ में लेकर ऊपर मस्तिष्क-मृगपुन्ना के अन्तर्भाग में अर्वाग्धन मह्यार तक फैली हुई है । अन्य चार चक्र ये हैं : स्वाधिष्ठान, मणिपुर, अनाहत और विण्डु । मेरुदण्ड के अन्दर तीन यागनाडियाँ विविध नदियों की हैं, अर्थात्—श्री, पिण्डा और मृगपुन्ना । इनमें भी मृगपुन्ना प्रधान है । इसके दक्षिणपार्श्व में पिण्डा, तथा वामपार्श्व में इडा है । इन तीनों के मध्य में उच्छ्वस, जिन्हें पञ्च अथवा चक्र की मन्त्रा दी गई है । इन पदमों का प्रत्यक्षज्ञान हमारी इन्द्रियों का नष्ट हो सकता है, किन्तु याग के नेत्रों में इनका अनुभव हो सकता है ।

२ १ : ३४ ।

३. २ : २६ ।

४. पतञ्जलि के योग में उन सबको एक ही याजना व अन्तर्गत ले लिया गया था, पर परवर्ती अर्थों में भेद किए गए । कर्मयोग कर्मों के द्वारा मोक्ष की पद्धति है । भक्तियोग इन्द्र के प्रति भक्ति के द्वारा पूजना की प्राप्ति पर बल देता है । ज्ञानयोग ज्ञान के द्वारा मोक्ष बताता है, जबकि राजयोग मन तथा मानसिक शक्तियों के प्रशिक्षण का प्रतिपादन करता है । हठयोग शारीरिक नियन्त्रण, प्राणायाम और मन्त्रों की विधि का विवेचन करता है । शारीरिक प्रक्रियाएँ आध्यात्मिक परिव्याम उत्पन्न कर सकती हैं—इस प्रकार के विचार का पराकाष्ठा तक पहुँचा हुआ एक परिष्कार रसेश्वरदर्शन में मिलता है (सर्वदर्शनसंग्रह, ६) ।

८

### नैतिक साधना

पहले दो, अर्थात् यम और नियम, नैतिक साधना पर बल देते हैं, जो योगाभ्यास के लिए आवश्यक हैं। हमें अहिंसा, सत्य, अस्तेय, जितेन्द्रियता तथा अपरिग्रह का पालन करना चाहिए, अर्थात् हिंसा, असत्य, चोरी, इन्द्रियलोलुपता तथा लालच से बचना चाहिए।<sup>१</sup> इन सबमें मुख्य है अहिंसा। शेष सब सद्गुण अहिंसा में ही बद्धमूल हैं। विस्तृत अर्थों में अहिंसा का तात्पर्य लिया जाता है—हर प्रकार से और हर समय में समस्त जीवित प्राणियों के प्रति द्वेषभाव से परहेज करना।<sup>२</sup> यह केवल क्षाति पट्टुचाने का अभाव ही नहीं किन्तु वैर का त्याग भी है।<sup>३</sup> मैत्री का भाव, महानुभूति, प्रसन्नचित्तता तथा सुखदायक एवं दुःखदायक, अच्छी और बुरी सब वस्तुओं के प्रति मानसिक विकारशून्यता—इन सब गुणों को बढ़ाने व धारण करने से चित्तप्रसाद की प्राप्ति होती है। हमारे लिए ईर्ष्या के भाव से उन्मुक्त होना आवश्यक है, तथा हमें दूसरों के दुःखों के प्रति उपेक्षाभाव भी न रखना चाहिए। पाप से घृणा करते हुए भी हमें पापी के प्रति भद्र व्यवहार ही का आचरण करना चाहिए। उक्त सिद्धान्तों का, जो कि स्वभावतः निरपेक्ष है, कोई अपवाद नहीं हो सकता। 'किसी को मत मारो' यह एक सुनिश्चित तथा निरपेक्ष आदेश है, और हम इस प्रकार का मत प्रकट करके कि हम अपने देश के शत्रुओं को मार सकते हैं, अथवा सेना से भागे हुएों, धर्मपरिवर्तन करनेवाले अथवा ब्राह्मणों की निन्दा करनेवालों को मार सकते हैं, इसकी नितान्तता में हस्तक्षेप नहीं कर सकते। आत्मरक्षा के लिए भी हत्या करना धर्मसम्मत नहीं कहा जा सकता। यमों का पालन सार्वभौम धर्म है। इसमें जातिभेद, देशभेद, आशुभेद और अवस्थाभेद के कारण कोई अपवाद नहीं हो सकता।<sup>४</sup> इनको प्राप्त करने का विधान मनुष्यमात्र के लिए किया गया है, चाहे ध्यानमय व चिन्तनमय उच्च जीवन के लिए सबको न चुना जा सके।<sup>५</sup> नियमों के अन्तर्गत शौच (आभ्यन्तर तथा बाह्य दोनों प्रकार की शुद्धि), सन्तोष, तपस्या तथा ईश्वरभक्ति—ये सब आते हैं।<sup>६</sup> ये ऐच्छिक विषय हैं, यद्यपि उन सबके लिए जो योगसाधना के मार्ग का अवलम्बन करने हैं, निर्यामित रूप से इनका अभ्यास आवश्यक है। इन दोनों, अर्थात् यम और नियम, के अभ्यास से वैराग्य, अर्थात् वासना का अभाव, सुलभ हो जाता है, अर्थात् इच्छा से, चाहे वह सासारिक पदार्थों के लिए हो चाहे स्वर्ग के सुखों के लिए, मुक्ति मिल जाती है।<sup>७</sup>

जब कभी हमें नैतिक आदेशों को भंग करने का प्रलोभन हो तो उस समय, योगदर्शन के आदेश के अनुसार, हमें उनके प्रतिपक्ष की भावना अपने अन्दर उत्पन्न करनी चाहिए।<sup>८</sup> मनोविज्ञान के विश्लेषक हमें बताते हैं कि सहज

१. २ : ३०।

२. सर्वथा सर्वदा सर्वभूतानामभिद्रोहः (योगभाष्य, २ : ३०)।

३. २ : ३५।

४. २ : ३१।

५. २ : ३२।

६. १ : १५।

७. २ : ३३।



प्रवृत्तियों को वश में करने के तीन उपाय हैं—अर्थात् प्रतिरक्षार्थं प्रत्याक्रमण, प्रतिस्थापन तथा उदात्तीकरण । पहले के अनुसार, मन ऐसी प्रवृत्ति धारण कर लेता है जो आवेग के स्पष्ट रूप में प्रतिकूल हो, और उसका मार्ग अवरोध कर देता है । जहाँ अवचेतना के अन्दर किसी विशेष आवेग की प्रबल धारा विद्यमान है, वहाँ मन सचेतन होकर उसके सर्वथा विपरीत क्रियावान् आवेग का अवलम्बन करता है । योग का अन्तिम उद्देश्य हमारी प्रकृति के सारतत्त्व की सर्वथा कायापलट कर देना है ।

मन की धारा का प्रवाह उभयपक्षी है, अर्थात् वह बुराई की दिशा में भी बहती है तथा अच्छाई की दिशा में भी । जब इसकी गति मोक्ष तथा ज्ञान की दिशा में होती है तो कहा जाता है कि इसका प्रवाह अच्छाई की ओर है, और जब यह जीवन के भ्रम में फसकर नीचे की, भेदज्ञान के अभाव की ओर, होती है तो हम कहते हैं कि प्रवाह बुराई की ओर है ।<sup>१</sup>

कर्म की क्रियाएँ या तो बाह्य होती हैं या मानसिक अर्थात् आन्तरिक । उनके चार प्रकार के विभाग किए गए हैं । कृष्ण कर्म दृष्ट कर्म हैं, जो बाह्य, जैसे दूसरों की निन्दा करना, अथवा आन्तरिक, जैसे विश्वास (श्रद्धा) का अभाव, दो प्रकार के हैं । शुक्ल कर्म धार्मिक क्रियाएँ हैं और वे आन्तरिक हैं, जैसे श्रद्धा, ज्ञान आदि । शुक्ल-कृष्ण वे बाह्य कर्म हैं जो चाहे कितने भी अच्छे क्यों न हों, बुराई के अशो से सर्वथा रहित नहीं हैं । वैदिक कर्मों तक में भी अन्य प्राणियों को कुछ न कुछ क्षति पहुँचाना सम्मिलित है । अशुक्ल-अकृष्ण, अर्थात् न अच्छे न बुरे, कर्म उनके हैं जिन्होंने सब कुछ त्याग दिया है । उच्चतम श्रेणी की क्रियाशीलता का सम्बन्ध अन्तिम प्रकार के कर्मों से है ।

## ९

### शरीर का नियंत्रण

योगदर्शन अनुभव करता है कि हमारे शरीर का भी उतना ही महत्त्व है जितना कि मन का है । आमनो से मन की एकाग्रता में सहायता मिलती है ।<sup>१</sup> दौड़ते समय अथवा निद्रितावस्था में हम किसी वस्तु पर ध्यान स्थिर नहीं कर सकते । ध्यान में बैठने से पूर्व हमें अपने को एक सुविधाजनक स्थिति (आसन) में स्थित करना चाहिए । पतञ्जलि केवल यही कहते हैं कि आसन दृढ, सुखावह और सरल होना चाहिए । टीकाकारों ने भिन्न-भिन्न प्रकार के आसनों के विवरण पीछे से बहुत विस्तार से दिए हैं । जब भारतीय सस्कृत के एक आधुनिक समालोचक ने अपने पाठकों को विश्वास दिलाया कि भारतीय दार्शनिकों का विचार है कि आलथी-पालथी मार के बैठना और नाभि में

१. योगभाष्य, १ : १२ ।

२. ४ : ७ ।

३. देखिए भगवद्गीता, ६ : १० से आगे ; २ : ४६-४८ ।

ध्यान लगाना विश्व की गहराई को समझने का सबसे उत्तम मार्ग है, तो उसके ध्यान में योग के आसनों में से ही कोई एक रहा होगा।

शरीर को या तो पशुओं के समान असंयत छोड़ा जा सकता है या दैवीय शक्ति-सम्पन्न बनाया जा सकता है। हमें बताया गया है कि अपने भोजन के विषय में हमें बहुत ध्यान देना चाहिए। ऐसे पदार्थों को हमें अपने खान-पान का भाग न बनाना चाहिए जिनसे हमारे स्नायुजाल को उत्तेजना मिले अथवा मूर्छा आ जाए। जीवन के निम्नश्रेणी के तृप्तिदायक साधन, साधारणतः, आत्मा के सच्चे सुख को दबाकर नष्ट कर देते हैं। यदि बौद्धिक जीवन और नैतिक व्यापार सच्चे अर्थों में मनुष्य के लक्ष्य है, तो शारीरिक आवश्यकताओं को उनके अधीन रखना चाहिए। योग की अन्तिम अवस्थाओं के लिए शारीरिक सहनशीलता की महान शक्तिया आवश्यक है। और ऐसे दृष्टान्तों की कमी नहीं है जहाँकि कठोर आत्मिक जीवन का अत्यधिक बोझ इस शरीररूपों मिट्टी के पात्र को टूटने की सीमा तक पहुँचा देता है। इसलिए सबसे पूर्व शरीर को वश में रखना होगा। हठयोग का लक्ष्य शरीररूपी यन्त्र को पूर्णता तक पहुँचाना है, जिससे कि यह थकावट से विरत हो सके तथा इसके क्षय और जरा को रोका जा सके।

योग हमें शरीर को वश में करने के लिए कहता है, मारने के लिए नहीं। इन्द्रियभोग से दूर रहना तथा शरीर को कष्ट देना एकममान नहीं है। परन्तु कभी-कभी हिन्दू भारत में तथा ईसाई यूरोप में इन दोनों को मिला दिया जाता है।<sup>१</sup> योग का कहना है कि शरीर को पूर्णता मौन्दर्य, शोभा, शारीरिक बल तथा दुर्भेद्य कठोरता में है।<sup>१</sup>

१. तुलना कीजिए मसो के आत्मनविव के उम अंश के साथ जिनमें उमने अपना अनुभव अन्य पुरुष के रूप में प्रकट किया है : "वह अपनी युवावस्था में जीवन के जोशभंग स्वभाव में था और यह जोश जब अधिक उमड़ने लगा तो उमने बहुत दुःख हुआ। उमने अनेक यत्न किए कि किसी प्रकार में शरीर को वश में किया जा सके। उमने दीर्घकाल तक एक बाला बाली कमीन और एक लोहे की जंजीर धारण की, यहाँ तक कि उमके शरीर में खून बहने लगा और उमने उन दोनों को उतार फेंकने के लिए बाध्य होना पड़ा। उमने गुल्फरूप में अपने लिए नीचे पहनने की पोशाक तैयार कराई जिनमें चमड़े की पट्टियाँ थीं और उनमें १५० पीनल की कोले टुकवा दी, जिनकी नाके खूब पंजी थीं और सदा शरीर के मांस की आग रहती थी। यह पोशाक उमने बहुत ही गंग बनवाई, जिनमें वदन में वारों और कमी जाकर नाकीनी कीनीं गटा उसके मांस के अन्दर गट सके। यह पोशाक उमने काफी ऊँची, नाभि तक पहुँचनेवाली बनवाई। उमीका पहनकर वह गल को सोता था।" (लाइफ आफ दि ब्लैसड हेनरी सुतो, बार्ड डिमोन्स्ट्र, १०० एफ० नौस टाग अनूदित)। उस पुस्तक में उमने भी अधिक दृश्य-विदारक विवरण हैं। बलिदानो डेसा के जीवन के प्रिय साधो रंग-रंग-द्वारिद्वय, कष्ट और अपमान, अतः ईसाई संतों में उनका अनुकरण करने के लिए कष्ट और यातनाओं को भूलने की परिग्रहणों सी रही है। मेट बर्नाट अपने शरीर पर इनने कोने लगाने थे कि मृतप्राय हो जाते थे। मेट ट्रेरेमा अपने भीषण दुःखनिमाट में लिखते थे : "मुझे कष्ट भूलने दीया मर जाने दो।" मेट जान आफ दि क्राम ने अपने शरीर को जो यातनाएँ दीं, वे अवर्णनीय हैं।

२. रूपसावग्यबलवज्रमंडनत्वानि कायसम्पत् (३ : ४६)।

१०

प्राणायाम

प्राणायाम पर पर्याप्त बल दिया गया है, यद्यपि पतञ्जलि ने इसे एक ऐच्छिक साधन के रूप में ही रखा है।<sup>१</sup> मन की अविशुद्धता या तो धार्मिक कार्यों के सम्पादन से या प्राणायाम से प्राप्त की जा सकती है।<sup>२</sup> इस प्रकार जिन व्यक्तियों को हममें श्रद्धा है, उनके लिए छूट दी गई है। प्राणायाम का प्रयोग मन पर प्रभाव स्थिर रखने के लिए होता है ऐसा माना गया है, और हठयोग में इसका महत्त्वपूर्ण भाग है। वही इसकी अत्यन्त प्रतिष्ठा इसलिए है कि इसमें अलौकिक शक्तियों को उत्पन्न करने की अपूर्व क्षमता है। श्वास-प्रश्वाम-सम्बन्धी व्यायाम को आधुनिक समय में भी स्वास्थ्य के लिए बहुत उपकारी समझा जाता है।<sup>३</sup> श्वास में एकसमानता कभी-कभी सम्मोहन की प्राप्ति का साधन बन जाती है। शरीर से दुर्बल पुरुष जब इस प्रकार के प्राणायाम का अभ्यास करने लगते हैं तो अत्यन्त भय रहता है। यही कारण है कि योगविद्या का इतना अधिक गुप्त रखा गया है।<sup>४</sup>

११

इन्द्रिय-निग्रह

चीनी दार्शनिक लाओ-त्से ने पूछा, "ऐसा कौन है जो कीचड़-सने जल को निर्मल कर सकता है?" और उत्तर दिया, "यदि तुम उसे वैसे ही छोड़ दो तो वह स्वयं निर्मल हो जाएगा।"<sup>१</sup> प्रत्याहार अथवा इन्द्रियों को बाहर की उनकी प्राकृतिक क्रियाओं से हटा लेना, आधुनिक मनाविज्ञान की अन्तर्मत्तना की प्रक्रिया के अनुरूप है।<sup>२</sup> दृढ सकल्पपूर्वक

१. १ : ३४।

२. १ : २३-३१।

३. 'दीर्घ जीवन के साधन' में विषय पर १२५ पृष्ठों पर १९४२ के व्याख्यान में में लिया गया निर्मलचित्त उद्धारण इस विषय पर कुछ रुचिकर विचार प्रकट करता है : "न मानना है कि हृदय की पुष्टि तथा काय में अद्भुत उन्नति का कारण बहुत अर्शा में दीर्घ श्वास है, जो ऊपर चाने में लेना आवश्यक है, विशेषकर जब चण्ड नियमपूर्वक तथा चिकित्सक की देखरेख में जारी रहे। उक्त विचार ने ही मुझे श्वास-सम्बन्धी व्यायाम (प्राणायाम) पर विशेष ध्यान देने की प्रेरणा दी। यह व्यायाम मुझे तो लाभप्रद हुआ ही, किन्तु अनेक अन्य व्यक्तियों के लिए भी लाभप्रद सिद्ध हुआ जिनमें हृदय की मासपेशियां बहुत दुर्बल थीं। मैंने प्रारम्भ में दिन में एक या दो बार गहरा श्वास तथा उ-श्वास ३ से ५ मिनट तक जारी रखा और शनः-शनः इसे बढ़ाकर १० या १५ मिनट तक कर दिया" (ब्रिटिश मेडिकल जर्नल, दिसम्बर ५, १९०३)।

४. देखिए चिन्तामणिशुद्ध हठप्रदीपिका।

५. ताओ-तेइ-किंग।

६. और विचार सबसे उत्तम तब होता है जबकि मन अपने-स्वयं में स्थित होता है, और कुछ भी उसे तंग नहीं करता—न शब्द, न दृश्य, न दुःख और न कोई सुख, जब शरीर के साथ उसका ध्या-

मन को समस्त बाह्य प्रभावों के लिए बन्द कर लेना चाहिए। स्तोत्रकार ने कहा है "निश्चल हो और जानो।" नियन्त्रण हमसे चाहता है कि हम स्वेच्छाचारी मानसिक आवेशों तथा आग्रहपूर्ण विचारों को दूर हटा दे। हमें उस दशा को प्राप्त करना है जिसे सेंट जान आफ दि कास ने 'नाइट आफ सैस' कहा है। प्रत्येक सत्यान्वेषी को अपने हृदय के अन्दर एक आश्रमकुटी निर्मित कर लेनी चाहिए और प्रतिदिन उसमें अवकाश ग्रहण करना चाहिए।

नैतिक साधना (यम और नियम), आसन, प्राणायाम और प्रत्याहार योग के सहायक साधन हैं, इसके अन्तर्निहित अर्थ नहीं हैं।'

## १२

### ध्यान

मनुष्य के चंचल और विक्षुब्ध मन को, जो पृथ्वी और स्वर्ग के गूढतम रहस्यों को जानना चाहता है, योग का कहना है कि चैतन्य को निरन्तर बाह्य क्रियाओं तथा आभ्यन्तर परिवर्तनों से हटाकर ही सत्य को जाना जा सकता है। मन (चित्त) को एक विशेष स्थान पर स्थिर करने का नाम 'धारण' है। यह मन की स्थिरता है। साधारण दैनिक जीवन में विचार आते तथा जाते हैं, परन्तु दीर्घकाल तक नहीं ठहरते। साधारणतः एकाग्रता केवल थोड़े समय के लिए ही अपनी पूर्णता में रहती है। ध्यान की अवस्था, बिना किसी विघ्न के, समरूप में बह रही विचारधारा का परिणाम है। यह ध्यान, मनन अथवा चिन्तन कहा जाता है। ध्यान पराकाष्ठा तक पहुँचकर समाधि में परिणत होता है, जहाँ अभिज्ञा का भाव लुप्त हो जाता है। शरीर और मन समस्त बाह्य प्रभावों के लिए निश्चेष्ट हो जाते हैं और केवल ध्यान का विषय, वह कुछ भी ब्यो न हो, प्रकाशित रहता है। जब ये तीनों एक ही विषय की ओर प्रेरित होते हैं तो उसे समय कहते हैं। जब यह समय विषयों की ओर प्रेरित होता है—चाहे वे विषय बाह्य हो अथवा आभ्यन्तर हो—तो असाधारण शक्ति (सिद्धियाँ), जैसे बन्द किवाड़ों के अन्दर में देखना, अदृश्य हो जाना, अन्य पुरुषों के विचारों को जान जाना आदि, प्राप्त हो जाती हैं। मोक्ष का अभिलाषी यदि इन सिद्धियों के प्रलोभनों में पड़ जाता है तो अपने उद्देश्य को भूल जाता है। ऊर्ध्वदिशा में गति करने के लिए उक्त प्रलोभनों को रोकना चाहिए।'

सम्भव कम में कम वागना रहना है, तथा काह शरीरिक बाध या अनुभूति नहा रहनी, और वह केवल मन को प्राप्त करने की महत्वाकांक्षा रहना है (प्लेटाकृत फोटा, आवेट का आत्मभाषानुवाद)।

१. ये आ-मशुद्धि की अवस्था का प्रस्तुत करने हैं, ध्यान और धारण प्रकाश की अवस्था को प्रस्तुत करने हैं, तथा समाधि-योग का प्रस्तुत करनी हैं।

२. ३ : ६।

३. ३ : ४, १।

### समाधि अथवा एकाग्रता

समाधि उस दशा का नाम है जिसमें से मोक्षप्राप्ति से पूर्व गुञ्जरना आवश्यक है। क्योंकि योग समाधि द्वारा मोक्षप्राप्ति पर आग्रह करता है, इसलिए इसे पारिभाषिक रूप में 'समाधि' कहा गया है (योगः समाधिः)। यह समाधिस्थ की दशा है जिसमें बाह्य जगत् के साथ सम्बन्ध टूट जाता है। योग की साधना का यह लक्ष्य है, क्योंकि यह आत्मा को उसके काल-सम्बन्धी, सोपाधिक तथा परिवर्तनशील जीवन से ऊपर उठाकर एक सरल, नित्य तथा पूर्ण जीवन प्राप्त कराना है। इसके द्वारा पुरुष नित्यपद को पुनः प्राप्त कर लेता है। एकाग्रता अथवा समाधि की श्रेणियाँ हैं : सम्प्रज्ञात अर्थात् सचेतन और असम्प्रज्ञात अर्थात् चैतन्यातीत। पहली में मन विषय से अभिज्ञ रहता है। वह अवस्था जिसमें चित्त अपने उद्देश्य में एकाकी होता है और एक स्पष्ट तथा यथार्थ पदार्थ को पूर्णरूप से प्रकाशित करता है, दुःखो को दूर करता है तथा कर्म के बन्धनों को ढीला कर देता है और सब प्रकार की मानसिक वृत्तियों का दमन अपना लक्ष्य रखता है, सम्प्रज्ञात समाधि है। इसके अन्दर ज्ञाता और ज्ञात का संयोग होता है, जिसमें ज्ञाता विषय को जाननेवाला केवल इसलिए कहलाता है कि यह स्वयं वही है। विचार और विचार का विषय एक ही है। इस अवस्था में वितर्क, विचार, आनन्द और अस्मिता का भाव संलग्न रहते हैं। ये समाधि के ऐसे रूप हैं जिनके निश्चित विषय हैं, जिनपर इनका आघार है। सम्प्रज्ञात समाधि के सूक्ष्म भेदों को भिन्न-भिन्न नाम दिए गए हैं, जैसे सवितर्क, सविचार, सानन्द और सास्मिता। जब तक हम क्या अच्छा है क्या बुरा, क्या उपस्थित है क्या अनुपस्थित, इस प्रकार का तर्क-वितर्क करते हैं, जब तक हम आनन्द और अस्मिता के भावों को अनुभव करने हैं, तब तक हम सम्प्रज्ञात समाधि में रहते हैं। जब आनन्द का अनुभव दूर हो जाता है और उच्चश्रेणी की समवृत्ति में लुप्त हो जाता है तो वह अवस्था उत्पन्न होती है जिसे धर्ममेघ कहते हैं, जिसमें आत्मा का पृथक्त्व तथा इसका प्रकृति से पूर्णरूप में भेद प्रत्यक्ष हो जाता है और कर्म और आगे अपना कार्य नहीं करता।

१. योगभाष्य, १ : १।

२. "विलकुल बाल्यावस्था में, मैं जब कभी सवेधा अनेला रहा हूँ तो प्रायः एक प्रकार की जागरित अन्तर्लानता (समाधि) का अनुभव करना रहा हूँ। सामान्यतः यह अवस्था मुझे चुपचाप दो-तीन बार अपना नाम दोहराने से आती है, अज्ञानक अस्मिता के चैतन्य के आधिक्य से स्वयं अहं अनन्त सत्ता के अन्दर लुप्त होता हुआ प्रतीत होने लगता है और यह एक अस्पष्ट व सम्भ्रम की दशा न होकर स्पष्टों में भी सबसे स्पष्ट, निश्चिता में भी सबसे निश्चित, अलौकिकों में भी सबसे अलौकिक, सर्वथा शब्दातीत दशा होती है, जहाँ मृत्यु एक उपहासारपद अमम्भावना का, तथा व्यक्तित्व का लोप (यदि यह ऐसा था) सर्वथा लोप नहीं, बल्कि एकमात्र सत्यजीवन लगता है" (लाश्क आफ टैनीसन, खण्ड १, पृष्ठ ३२०)। देखिए उसकी 'दि पंशियसट मेज'।

३. योगभाष्य, १ : १।

४. क्योंकि नींद में इस किसी यथार्थ विशद विषय पर एकाग्र नहीं होते इसलिए निद्रा एकाग्रता की अवस्था नहीं है। देखिए वाचस्पति, १ : १।

वेदान्त के अनुसार, यह वह अवस्था है जिसमें विचारों का प्रवाह अत्यन्त विशदरूप में रहता है ।

ऐसे व्यक्ति को जिसने आन्तरिक शान्ति प्राप्त कर ली है, वस्तुओं के सत्यज्ञान की अन्तर्दृष्टि प्राप्त हो जाती है । जैसाकि व्यास ने कहा है : “बुद्धि का सत्त्व, जिसका सारतत्त्व प्रकाश है, जब अशुद्धि के मल से उन्मुक्त हो जाता है तो एक स्फटिक के सदृश निर्मल तथा स्थिर प्रवाह का रूप धारण कर लेता है, जिसपर रजोगुण तथा तमोगुण अपना आधिपत्य नहीं कर सकते । जब निर्विचार समाधि में इस प्रकार की स्पष्टता (वैशद्य) उदित होती है तो योगी को आन्तरिक शान्ति (अध्यात्मप्रसाद) की प्राप्ति हो जाती है; और अन्तर्दृष्टि के प्रकाश से प्राप्त होती है ऐसी दर्शनशक्ति जिसको साधारण, आतिपूर्ण अनुभवज्ञान की क्रमिक अवस्थाओं में से गुजरना नहीं होता, और उसका अभिलषित विषय उसके सम्मुख अपने यथार्थरूप में होता है ।” यह अन्तर्दृष्टि सत्य से आपूरित है तथा सत्य को धारण किए हुए है । मिथ्या ज्ञान का डममं लेशमात्र भी नहीं है । इस अन्तर्दृष्टि को पतञ्जलि ने उस ज्ञान में पृथक् कहा है जो हमें अनुमान और आगम (शास्त्र) प्रमाण से प्राप्त होता है, क्योंकि पतञ्जलि के मत में इसका विषय एक मूर्त यथार्थसत्ता है, केवल एक सामान्य धारणामात्र नहीं । जहां तक इसका अपने विषय के लिए एक विशेषार्थ है, प्रत्यक्ष से इसका सम्बन्ध अधिक घनिष्ठ है । अन्तरकेवल यही है कि अन्तर्दृष्टि द्वारा ज्ञात पदार्थ भौतिक प्रत्यक्ष के लिए अत्यन्त सूक्ष्म होते हैं । यह परम प्रत्यक्ष है । इस प्रकार प्रमेय, चाहे उमका सम्बन्ध सूक्ष्म तत्त्वों से हो अथवा आत्मा से हो, केवल इसी एकाग्र अन्तर्दृष्टि द्वारा जाना जाता है । जब हमारे भौतिक चक्षु बन्द हों तो इस प्रकार का दर्शन आत्मा में सम्पन्न होता है । यह अन्तर्दृष्टि जब एक बार उत्पन्न हो जाती है तो इसके प्रभाव के आगे अन्य सब प्रभाव फीके पड़ जाते हैं, जिससे कि उनके विचार फिर सामने नहीं आते । जब हम उच्चतम कोटि के अन्तर्दृष्टिजन्य ज्ञान को प्राप्त कर लेते हैं, जो एकसाथ ही भूत, वर्तमान और भविष्य को उनकी समस्त अवस्थाओं समेत एक पूर्ण इकाई में ग्रहण कर लेता है, तो यह हमें अंतिम पूर्णता तक पहुंचा देता है ।

समाधि एक मरल अनुभव नहीं है, जो जब तक रहे एकसमान हो । इसके विपरीत, यह ऐसी मानसिक अवस्थाओं की शृङ्खला है जो आधिकारिक मरल होती हुई अंत में अचेतन अवस्था में परिणत हो जाती है । असम्प्रज्ञात समाधि ऐसी एकाग्रता है जिसमें कोई चित्तवृत्ति उपस्थित नहीं रहती, यद्यपि प्रमुप्त सम्कार रह सकते हैं । सम्प्रज्ञात समाधि में जिस विषय का चिन्तन किया जाता है उसकी चेतना स्पष्ट रहती है और प्रमाता (विषयी) में भिन्न रूप में रहती है, किन्तु असम्प्रज्ञात समाधि में यह भेद

१. योगभाष्य, १ : ४७ । और देखिये २ : ४५ : ३ : ५४ ।

२. ऋतंभरा तत्र प्रथा (१ : ४८) ।

४. योगभाष्य, १ : ४६ ।

६. १ : ५० ।

८. १ : १८ ।

३. १ : ४६ ।

५. योगभाष्य, १ : ४३ ।

७. ३ : ५४ ।

बिलुप्त हो जाता है।<sup>१</sup>

ऐसी समाधि की अवस्था जिसमें भावी जीवन का बीज विद्यमान रहता है, अर्थात् 'सबीज समाधि', तथा जिसमें यह विद्यमान नहीं रहता, अर्थात् 'निर्बीज समाधि'—दोनों में भेद किया गया है। वाचस्पति के अनुसार, बीज "कर्म का प्रसुप्त आशय है जो जन्म, जीवन की अवधि तथा सुखों के नाना रूपों की बाधाओं के अनुरूप है।"<sup>२</sup> जिसका यह आधार है वह सबीज है और जो इससे विरहित है वह निर्बीज है। प्रकृतिजन्य अन्य सब पदार्थों की भांति, चित्त के भी तीन पार्व हैं, अर्थात् सत्त्व, रजस्, और तमस्। व्यास के अनुसार, "इसका सात्त्विक पार्व, जो प्रकाशमय है, जब रजस् और तमस् के साथ संयुक्त रहता है तो शक्ति तथा ऐन्द्रिय विषयों की कामना करता है। किन्तु वही जब तम से अभिभूत रहता है तो बुराई, अज्ञान और आसक्ति की ओर प्रवृत्त होता है तथा अपने प्रभुत्व को अनुभव करने में असफल रहता है। जब अम का आवरण दूर हो जाता है तो वही चारों ओर से प्रकाशित होता है, और क्योंकि इसमें थोड़ा-सा रजस् का अंश सम्मिलित रहता है इसलिए धर्म, ज्ञान, अनासक्ति तथा प्रभुत्व के प्रति प्रवृत्त होता है। वही सत्त्व, जब रजस् का लेशमात्र भी शेष नहीं रहता तो, अपने-आपमें अवस्थित हो जाता है (स्वरूपप्रतिष्ठम्), और सत्त्व तथा आत्मा के भेद को पहचानने के अतिरिक्त अन्य कुछ न होने से (सत्त्व-पुरुषान्यताख्यातिमात्रम्) धर्ममेव के चिन्तन के प्रति प्रवृत्त हो जाता है (धर्म-

१. "आत्मा अब शरीर अथवा मन से अभिन्न नहीं रहती, बल्कि जानती है कि जिसकी उसे इच्छा थी वह उसके पास है, और कि वह ऐसी स्थिति में है जहाँ कोई छल नहीं आ सकता, और कि वह अपने परमानन्द को स्वर्ग के भी स्वर्ग के साथ बदलने को तैयार न होगी" (प्लेटिनस : एनीडिस, ६ : ७, ३४)। शेलिंग अपनी 'फिलौसाफिकल लैटर्स अपॉन डीगमैटिज़म एण्ड क्रिटिसिज़म' नामक पुस्तक में कहता है : "हम सबके अन्दर एक गुप्त तथा अद्भुत शक्ति निवास करती है, जिसके द्वारा हम अपने को कालजनित परिवर्तनों से स्वतन्त्र कर सकते हैं, अपने को बाह्य वस्तुओं से हटाकर अपनी शुद्ध आत्मा में समेट सकते हैं, और हमारे अन्दर अपरिवर्तनशीलता के रूप में जो नित्य है उसे खोज सकते हैं। अपने को अपने-आपके समक्ष इस तरह प्रस्तुत करना यथार्थ में सर्वथा निजी अनुभव है, जिसपर वह सब कुछ निर्भर करता है जो हम अतीन्द्रिय लोक के सम्बन्ध में जानते हैं। यह प्रस्तुतीकरण हमें पहली बार यह दिखाता है कि यथार्थ जीवन क्या है, जबकि अन्य सब कुछ केवल प्रतीतिमात्र है। यह प्रस्तुतीकरण अन्य सब इन्द्रियजनित प्रस्तुतीकरणों से भिन्न है, क्योंकि यह सम्पूर्णरूप में स्वतन्त्र है, जबकि अन्य सब प्रस्तुतीकरण बद्ध हैं, पदार्थों के भार से बुरी तरह दबे हुए हैं। यह बौद्धिक प्रस्तुतीकरण तब सम्पन्न होता है जब हम अपने ही प्रमेय बनने बन्द हो जाते हैं, जब अपने अन्दर सिमटकर प्रत्यक्ष-द्रष्टा मूर्ति प्रत्यक्षीकृत आत्मा में आत्मसात् हो जाती है। उस समय हम काल तथा कालावधि को सर्वथा मिटा देते हैं। हम तब काल के अन्दर नहीं होते, बल्कि काल अथवा स्वयं अनन्तता हमारे अन्दर होती है। बाह्यजगत् हमारे लिए प्रमेय नहीं रहता, बल्कि हमारे अन्दर लुप्त हो जाता है।" इस प्रकार यह प्रकट है कि ऐसा सोचना कि केवल पूर्व के लोगों का ही मस्तिष्क इस प्रकार के भावुकतामय विचारों के लिए उपयुक्त है, जो अतीन्द्रिय सौन्दर्यपरक चिन्तन में परिणत हो जाते हैं, ठीक नहीं है।

२. तत्त्वैशारदी, १ : २।

मेघध्यानोपग भवति) । इसको घर्ममेघ इसलिए कहा गया है क्योंकि यह घर्म अर्थात् सत्य से परिपूर्ण है तथा नीचे के स्तरो पर वरदानो की वर्षा करता है, जबकि मनुष्य स्वयं नित्य सत्यरूपी सूर्य की धूप का आनन्द लेता है और सब प्रकार के कष्टो तथा कर्मों से ऊपर उठ गया होता है । ध्यानी पुरुष इसे उच्चतम श्रेणी की बोधप्रक्रिया (प्रसख्यान) मानते है । किन्तु चितिशक्ति निर्विकार है और पदार्थों के साथ सयुक्त नहीं होती । पदार्थ इसके सम्मुख आते है, किन्तु यह निर्दोष रहती है और इसका अन्त नहीं है, जबकि विवेकख्याति, जिसका सारतत्त्व सत्त्व है इसकी प्रतिपक्षी है ।" यद्यपि यह उच्चतम ज्ञान है जो सम्भव हो सकता है, किन्तु इसका भी दमन करना आवश्यक है ।<sup>१</sup> "इस प्रकार इससे भी निराश होकर चित्त इस अन्तर्दृष्टि को नियन्त्रित करता है । इस अवस्था में इसके अन्दर मस्कार रहते है ।...सबीज समाधि का उपयोग, जिसके द्वारा वस्तुओं का ज्ञान ग्रहण करने की महान शक्ति प्राप्त होती है, निर्बीज समाधि तक पहुँचने के लिए एक आवश्यक सोपान के रूप में करना होगा । क्योंकि इस अवस्था में किसी भी प्रमेय की चेतना नहीं रहती इसलिए इसे असम्प्रज्ञान भी कहा गया है ।" यद्यपि कुछ सस्कार रहते हैं, किन्तु उनका मूल नष्ट हो जाता है । परन्तु भोज की सम्मति है कि पूर्ण असम्प्रज्ञान समाधि में समस्त सस्कार नष्ट हो जाते है ।<sup>१</sup> व्यास और वाचस्पति का मत है कि उस अवस्था में सस्कार विद्यमान रहते है । किन्तु अन्तिम मोक्ष के लिए उन्हें दूर करना आवश्यक है, क्योंकि योगसूत्र का कहना है कि जब अन्तर्दृष्टि के अवचनानावस्थागम सस्कार का भी दमन हो गया, अर्थात् जब सब कुछ दमन हो गया, तो योगी निर्बीज समाधि को प्राप्त कर लेता है ।<sup>१</sup>

जब तक हम समाधि की अवस्था को नहीं पहुँचने, हमारा प्रयत्न निषेधपरक,

१. व्यास (१ : ८) पञ्चशिव से इस प्रकार का एक उद्धरण देने है : "ज्ञान केवल एक है, भेद ज्ञान ही ज्ञान है ।" "एकमेवदर्शनं ख्यातिरेव दर्शनम् ।"

२. भोजवृत्ति, १ : १८ ।

३. राजेन्द्रलाल मित्र लिखते है : "इस विचार का समाधान या किया जा सकता है कि मानो पान्चजलभाष्य की दृष्टि में एक वह समाधि है जिसमें जागना जाना है, जबकि भाजारी अन्तिम समाधि का वर्णन करता है जिसमें और जागना नहीं जाना । क्योंकि वह स्वीकार करता है कि असम्प्रज्ञात समाधि की प्रारम्भिक अवस्थाओं में कुछ विशिष्ट मस्कार शेष रह जाते हैं । यागीजन स्वीकार करते हैं कि असम्प्रज्ञात समाधि में पुरुष जागते हैं, और कि उस समाधि का प्रायः अभ्यास किया जाना है, और इस प्रकार की अवस्थाओं में मस्कार अन्तर्निहित अवस्था में अवश्य रह जाते हैं, जहाँ समाधि से उठने पर उचित उत्तेजना मिलने पर पुनः उद्गीर्णित हो उठेंगे । यह सन्नाथजनक रूप में कहना कि पान्चजल स्वर्ण किस समाधि की अवस्था के विषय में कहते हैं, कठिन है, जिस प्रकार उन्होंने 'शेष' शब्द का प्रयोग किया है उससे इस विचार का सुझाव मिलता है कि पान्चजलभाष्य ने उनका ठीक ही अर्थ लगाया है" (योगसूत्र, पृष्ठ २३) ।

४. १ : ५१ । तस्यापि निरोधे सर्वनिरोधान्निर्बीजः समाधिः ।



अर्थात् पुरुष को प्रकृति से भिन्न जानना, रहता है। किन्तु जब इस पारस्परिक भेद का पूरा ज्ञान हो गया, तो आत्मा का विद्यात्मक स्वरूप अपने को अभिव्यक्त करता है। आत्मा के स्वरूप की उसके अपने स्तर पर यह अभिव्यक्ति, जो प्रकृति के साथ सब प्रकार के मिश्रण से ऊपर है, समाधि की सबसे उन्नत अवस्था है। इस अत्युत्कृष्ट चेतनामय समाधि में द्रष्टा अपने स्वरूप में अवस्थित रहता है।<sup>१</sup> उस अवस्था में आत्मा तथा चित्त की क्रिया के मिश्रण की समस्त सम्भावना मिट जाती है।<sup>१</sup> योग का यह मत है कि मनुष्य का चित्त एव. चक्की के पीट के समान है। यदि हम उसके नीचे गेहूँ रखेंगे तो वह उसे पीसकर आटे के रूप में परिणत कर देगा; और यदि हम उसमें पीसने को कुछ न रखेंगे तो वह चलते-चलते अन्त में अपने-आपको ही पीस डालेगा। जब हम चित्त को उसके उतराव-चढ़ाव से विहीन कर देते हैं तो उसकी चेष्टा विराम को प्राप्त हो जाती है, और वह नितान्त अकर्मण्यता की अवस्था में आ जाता है। उस समय हम एक ऐसे मौन में प्रवेश करते हैं जिसपर बाह्य जगत् का सतत कोलाहल कोई प्रभाव नहीं डालता। चित्त तो निराश्रय हो गया, किन्तु आत्मा बिलकुल स्वस्थ है। यह एक ऐसी अवस्था है जो रहस्यमय है और प्रगाढ़ एकाग्रता के परिणामस्वरूप होती है। इसका हम ठीक-ठीक विवरण नहीं दे सकते। क्योंकि, जैसाकि व्यास ने उद्धरण दिया है, “योग के द्वारा ही योग जाना जाता है, और योग की अभिव्यक्ति भी योग के ही द्वारा होती है, और जो योग के प्रति तत्पर है वह सदा इसीमें रमा रहता है।”<sup>१</sup> समाधि एक ऐसी अवस्था है जो बहुत कम व्यक्तियों को प्राप्त होती है और प्रायः कोई भी इसे देर तक धारण किए नहीं रह सकता, क्योंकि जीवन की मांगों के कारण यह भंग हो जाती है। इसलिए यह कहा गया है कि अन्तिम मोक्ष तब तक सम्भव नहीं है, जब तक कि इस शरीर का त्याग नहीं होता।

उन्माद की अवस्थाएं आती हैं, इस विषय में कोई भी संदेह नहीं कर सकता। प्लेटो के अनुसार, “यह दैवीय उन्माद मनुष्य को दिए गए वरदानों का मुख्यतम स्रोत है।” सर्वोच्च अन्तःप्रेरणाओं का आविर्भाव जीवन के ऐसे ही क्षणों में हुआ है। होरेब पर्वत पर मोजेज़ ने अनादि, अनन्त विश्वात्मा के शब्द को ‘मैं हूँ’ इरा ध्वनि में सुना। ईसाइयाह ने यथार्थसत्ता के रहस्य को ‘पवित्र, पवित्र, पवित्र’ इन शब्दों द्वारा प्रत्यक्ष किया। सन्त पीटर्स ने सड़क के दर्शन से ही यह ज्ञान प्राप्त किया कि ईश्वर सब मनुष्यों तथा सब राष्ट्रों के लिए एकसमान है। कहा जाता है कि सन्त पॉल अपनी दीक्षा लेते समय समाधि की मूर्च्छा में आ गए थे। मध्ययुग के रहस्यवादी प्रायः ही अद्भुत दर्शन तथा अद्भुत वाणियों के विषय में कहते सुने गए हैं। आधुनिक काल के कवियों में वड्सवर्थ और टैनीसन उन्माद की दशाओं का प्रायः उल्लेख करते हैं। इन अद्भुत दर्शनों तथा अद्भुत वाणियों को साधारणतः ईश्वर से साक्षात्कृत माना गया है, जोकि बाधाओं के साथ जूझते हुए सन्तों को साहाय्य प्रदान करने तथा आवश्यकता के समय बल प्रदान

१. १ : ३।

२. १ : ३-४।

३. योगेन योगो ज्ञातव्यो योगो योगात्प्रवर्तते।

योऽप्रमत्तस्तु योगेन स योगे रमते चिरम् ॥ (योगभाष्य, ३ : ६।)

करने के अभिप्राय से प्रकट होते हैं; जिससे कि ईश्वर में श्रद्धा रखनेवालों के लिए उन्माद की अवस्था दैवत्वप्राप्ति ही का दूसरा नाम है।<sup>१</sup> किन्तु योग का मत ऐसा नहीं है। प्रत्येक आत्मा मूलरूप में दैवीय है, और उसके दैवत्व की अभिव्यक्ति तब होती है जबकि बाह्य तथा आभ्यन्तर दोनों प्रकार के स्वभाव पर मनुष्य नियंत्रण कर लेता है।<sup>२</sup> अद्भुत दर्शनो तथा अद्भुत वाणियों को योग में मनुष्य के अपने शब्दों के सृजनात्मक भाव का प्रकाशनमात्र माना गया है। उक्त दर्शन अथवा अद्भुत वाणिया प्रामाणिक है या नहीं, इसका निर्णय तर्क के प्रकाश से करना चाहिए।

## १४

### मोक्ष

मोक्ष का नाम योगदर्शन में 'कैवल्य' अर्थात् परम स्वातन्त्र्य है। यह अवस्था केवल निषेधात्मक नहीं है, बल्कि पुरुष का वह नित्यजीवन है जो प्रकृति के बन्धनों से मुक्त होकर प्राप्त होता है। इसकी व्याख्या करते हुए कहा गया है कि यह गुणों का पूर्व-वस्था को प्राप्त हो जाना है, क्योंकि उस समय आत्मा का कोई प्रयोजन नहीं रहता, अथवा बुद्धि की शक्ति अपने-आपमें स्थित होती है।<sup>१</sup> पुरुष अपने यथार्थस्वरूप में रहता है। हिन्दू विचारधारा की अन्यान्य दर्शन-पद्धतियों की भांति योगदर्शन में भी समस्त इच्छा का कारण वस्तुओं के यथार्थस्वरूप का अज्ञान है। शरीर इसी अज्ञान के कारण है। इसका समर्थक चित्त है और इसका विषय सासारिक सुखोपभोग है। जब तक अविद्या का अस्तित्व है, मनुष्य अपने बोझ को उतारकर नहीं फेंक सकता। अविद्या का परिहार विवेकज्ञान (विवेकख्याति) के द्वारा हो सकता है।<sup>२</sup> जब मनुष्य ज्ञान प्राप्त कर लेता है तो सब प्रकार के 'मिथ्या विचार विलुप्त हो जाते हैं। आत्मा पावत्र हो

१. "कल्पित महान ईमाई रहस्यवादियों ने ईमामसीह अथवा ईश्वर की स्वतःभूत कार्य-शक्ति का ही दैवत्व का नाम दिया है" (जे० एच० ल्यूका : जर्नल आफ फिलामफी, २५, पृष्ठ ७००)।

२. बनाई गयी कृत 'मिड ज्ञान' की प्रकाश टालनेवाली प्रस्तावना देखिए।

३. पुरुषार्थशास्त्राना गुणाना प्रतिप्रसवः कैवल्यं स्वरूपप्रतिष्ठा वा चिन्तनार्थिगर्भान (योगशास्त्र, ८ : ३४)।

४. कहा जाता है कि इसकी सात स्थितियाँ हैं, जो इस प्रकार हैं : (१) वस्तु, जिसमें छुटकारा पाना है, जान ली गई है और इस प्रकार उसे फिर से जानने की आवश्यकता नहीं है। (२) जिस वस्तु में छुटकारा पाना है उसके कारण क्षीण हो चुके हैं और इसलिए उन्हें और क्षीण होने की आवश्यकता नहीं है। (३) छुटकारे का सीधा प्रत्यक्ष निरोध समाधि द्वारा होता है। (४) विवेकज्ञान के रूप में छुटकारे के साधन को सिद्ध किया गया है। जहाँ ये चारों-चार प्रकार की बाध प्रपञ्च में सुविन् (कार्य-विमुक्ति) में सम्बन्ध रखती हैं, वहाँ अन्य तीन का सम्बन्ध अग्निमोक्ष (चित्तविमुक्ति) में है और वे हैं—(१) बुद्धि का अधिकार समाप्त हो गया ; (२) गुणों को विश्राम मिल गया ; (३) आत्मा, जिसने गुणों में अपना सम्बन्ध नोड लिया है, स्वतः प्रकाशित होती है, इसमें अधिक कुद्ध नहीं, और वह निर्मल तथा पृथक् हो गई। (गुणसम्बन्धातीतः स्वरूपमात्रज्योतिरमलः केवली पुरुष इति) (योगशास्त्र, २ : २७)।

जाती है और चित्त की अवस्थाओं से अलिप्त रहती है। गुण भी अवकाश प्राप्त कर लेते हैं और आत्मा अपने सारतत्त्व में प्रतिष्ठित हो जाती है।<sup>१</sup>

जीव का लक्ष्य अनासक्ति तथा स्वाधीनता प्राप्त करना है। यह पारिवारिक जीवन, समाज आदि मानवीय सम्बन्धों के अनुकूल नहीं है, और इसीलिए योग एक ऐसा दर्शन कहा गया है जिसको नीतिशास्त्र से कोई सरोकार नहीं है। एक ऐसे दर्शन में, जिसका लक्ष्य ही मनुष्य के ससार-सम्बन्धी समस्त बन्धनों को तोड़ने का है, नैतिक, विषयो पर विवेचन के लिए कोई स्थान नहीं हो सकता।<sup>२</sup> इस प्रकार की समालोचना का हमें प्रायः ही सामना करना पड़ा है। नैतिक मार्ग ही एकमात्र हमें पूर्णता तक पहुँचाने में सहायक होता है, यद्यपि पूर्णता की प्राप्ति के पश्चात् हम ऐसे क्षेत्र में पहुँच जाते हैं जो अच्छाई और बुराई दोनों से परे हैं। आत्मा के यथार्थस्वरूप को, जो अनेक प्रकार के आवरणों से मलिन बना रहता है, जान लेने का ही नाम मोक्ष है। हम केवल पुरुषार्थ तथा आत्मसयम के द्वारा ही उनसे मुक्ति पा सकते हैं। अन्यान्य अनेकों दर्शन-पद्धतियों की अपेक्षा योगदर्शन इस मत का स्वीकार करने पर कहीं अधिक बल देता है कि दार्शनिक ज्ञान हमें प्राण नहीं पहुँचा सकता। जिस वस्तु की हमें आवश्यकता है वह अनुमन्धान, गणना, विवेचन की मूढमनाएँ नहीं हैं, बल्कि इच्छाशक्ति को बल में करना है। हमें अपनी आन्तरिक भावनाओं तथा वासनाओं पर विजय पानी है। सच्चा दार्शनिक वह है जो आत्मा का चिकित्सक है, जो हमें इच्छाओं के बन्धन से मुक्ति दिलाने में सहायक है।

योगदर्शन इस बात को मानता है कि सब मनुष्य उम आत्मसयम को पालन करने के योग्य नहीं हैं जो जिसपर कि वह बल देता है। कुछ व्यक्ति ऐसे हैं जिन्हें आधुनिक मनोविज्ञान की भाषा में 'बहिर्मुख' कहा जाता है। उनके लिए क्रियायोग का विधान है, जिसमें तपस्या, स्वाध्याय तथा भक्ति (ईश्वर-पणिधान) शामिल है।<sup>३</sup> तपस्या वह है जो कैलिंग तथा कर्म के परिणामस्वरूप अन्तस्तल में बैठे हुए अज्ञात सत्कारों समेत समस्त मलो को भस्मसात् कर देती है। योगान्तर्गत मनोविज्ञान की धारणा है कि चेतन मन के अतिरिक्त भी एक अचेतन किन्तु सक्रिय आत्मिक क्षेत्र है, और तपस्या का लक्ष्य इस अचेतन क्षेत्र के विषयो को भी बल में करना है।<sup>४</sup>

१. ३ : २४-३३।

२. "तार्किक दृष्टि में एक नैतिक प्रयाजन तथा आचरण योग के लक्ष्य की मांग नहीं है, क्योंकि सत्य-यवहार तथा मैत्रीभाव इत्यादि एव यावत् न लिए किमी प्रयोजन में नहीं है जो नितान्त अनासक्ति तथा एकाकी मन-साक्षात्कार है। नैतिक महत्ताओं की विना का यत्नित्व न दमन की कामना के साथ संयोजन उन विषयताओं में है जो विचार की अवस्था को प्रकट करती हैं, और यह इस दर्शन में एक बुद्धि है।" (जर्नल ऑफ फिलॉसफी, अध्याय १६, मन्व्या ८, पृष्ठ २००)।

३. ४ : १।

४. चैन्य की सीमारोग्य के ऊपर जो कुल्ल होता है वह नीचे की ओर हो रहे शक्तियों के नाटक का एक प्रतीक है। योगविद्या में निपुण पुरुष, मानसिक रोग (रनायुरोग) तथा 'भूतबाधा' की अवस्थाओं में, जो कुल्ल साधारणतः अचेतन के अन्दर छिपा है उसे सम्बोद्धक मूच्छा अथवा अन्य

एक योगी, जिसे समाधि की शक्ति प्राप्त हो गई है, कर्म को नष्ट करने के लिए उद्यत हो जाता है। और वे कर्म तीन प्रकार के हैं : (१) भूतकाल में किए हुए कर्म, जिन्होंने वर्तमान जीवन में अपना फल देना प्रारम्भ कर दिया है (ये प्रारब्ध कर्म हैं); (२) वे कर्म जो भूतकाल में किए गए हैं किन्तु जिनके फल किसी भावी जीवन में मिलने के लिए संचित हैं (प्रे संचित कर्म हैं); और (३) वे कर्म जो इस जन्म में किए गए और जिनका फल इस जीवन में अथवा किसी भावी जीवन में मिलने को है (ये आगामी कर्म हैं)। अन्तिम प्रकार के कर्म ईश्वरभक्ति तथा समाजसेवा द्वारा रोके जा सकते हैं। पके हुए कर्म फल दे चुकने पर इसी जीवन में शेष हो जाते हैं, और अपरिपक्व कर्मों के विषय में, जिनके लिए आगामी जीवन की आवश्यकता है, यह कहा जाता है कि योगी पुरुष ऐसे सब शरीरों को सृष्टि कर सकता है जिनसे पुराने सब ऋणों का शोध हो जाए। इनमें से प्रत्येक शरीर का एक अपना चित्त अथवा मन रहता है, जिसे निर्माणचित्त अथवा कृत्रिम मन कहते हैं। कृत्रिम शरीरों की, उनके चित्तों सहित, पहचान साधारण शरीरों से स्पष्ट रूप में की जा सकती है, क्योंकि वे अपने कर्मों में पूर्णतया व्यवस्थित होते हैं। योगी की चेतना इन सब विभिन्न इच्छा-रहित कार्यशरीरों का संचालन करती है। ज्योंही यह यन्त्रवत् प्राणी, जिसका विशेष लक्ष्य संचित कर्मों के एक विशेष भाग की समाप्ति होता है, अपना उद्देश्य पूरा कर चुकता है, योगी उमपर से अपना नियन्त्रण उठा लेता है और 'मनुष्य' हठात् मृत्यु को प्राप्त हो जाता है। प्राकृतिक मन के विपरीत, कृत्रिम मन के अनुभव अपने पीछे कोई चिह्न नहीं छोड़ते।

## १५

### कर्म

जब तक अविद्या पर विजय नहीं प्राप्त की जाती, तब तक ससार में जन्म होता रहेगा। कर्म का विधान प्रामाणिक माना गया है, और हमारे जीवन, इसके स्वरूप तथा इसकी अर्थात्—सबका निर्णय इस कर्मविधान से ही होता है। 'यद्यपि हम अपने पूर्व-जन्मों को स्मरण नहीं करते तो भी हम उनकी विशेषताओं का अनुमान वर्तमान जीवन की प्रवृत्तियों द्वारा कर सकते हैं।' और ये प्रवृत्तियाँ अपने कारण (हेतु), प्रेरक भाव (फल), आश्रय और विषय (आलम्बन) के लुप्त हो जाने पर नष्ट हो जाएगी। मूल कारण है अविद्या, यद्यपि अन्य भी उसके साथ ससक्त कारण हो सकते हैं। प्रेरक भाव से तात्पर्य उस प्रयोजन से है जिसके सम्बन्ध में कोई भी मानसिक प्रक्रिया वर्तमान में साधनों से ऊपर की ओर आने देती है और खोज निकालने में। इस प्रकार की चार्कत्साध, जो हमें आधुनिक मनोविश्लेषण का स्मरण कराती है, भाग में बहुत प्रचलित है।

कार्यकारी बनती है। चित्त अवशिष्ट क्षमताओं का अधिष्ठान है और विषय (प्रमेय पदार्थ) वह है जो क्षमताओं को उत्तेजित करता है।'

१६

### अलौकिक सिद्धियाँ

प्रचलित इन्द्रजाल (जादू) के सम्प्रदाय को मुक्ति की योग-विहित धार्मिक योजना के साथ मिला दिया जाता है। योगसाधना के मार्ग में कुछ जादू की शक्तियाँ प्राप्त हो जाती हैं, ऐसा प्रारम्भिक बौद्ध ग्रन्थों में माना गया है, यद्यपि स्वयं बुद्ध ने उन शक्तियों की खाँज को पूर्ण मोक्ष के लिए अनुपयोगी बताया था। हिन्दूधर्मशास्त्र हमें ऐसे व्यक्तियों के विषय में बताते हैं जिन्होंने केवल कठोर तपस्या से अद्भुत शक्तियाँ प्राप्त कीं। योगदर्शन में इन शक्तियों की प्राप्ति को समाधि के मुख्य लक्ष्य से निम्नस्तर का बताया गया है। यद्यपि उच्चतम लक्ष्य न भी प्राप्त हो, तो भी नीचे की स्थितियों का अपना महत्त्व है ही। प्रत्येक स्थिति अपना पुरस्कार प्रस्तुत करती है। आसनों द्वारा शरीर के नियन्त्रण से अत्यधिक शीत तथा अत्यधिक उष्णता साधक को नहीं सताते। जिस किसी चीज पर भी हम अपने ध्यान को एकाग्र करेंगे उसका पूरा अन्तर्दृष्टिजन्य ज्ञान हम प्राप्त कर लेंगे। समय अथवा एकाग्रता ऐसे साधन हैं जिनके द्वारा हम अतीन्द्रिय विषयों का ज्ञान प्राप्त करते हैं। इनके द्वारा हम वस्तुओं के अन्त-स्तम मर्म का भी ज्ञान प्राप्त कर सकते हैं तथा महान प्रज्ञालोक तक पहुँच जाते हैं। मित्रता, अनुकम्पा एवं सुख पर नियन्त्रण का प्रयोग करने से इन गुणों में वृद्धि होती है। यदि हम मासपेशियों की शक्ति पर ध्यान को केन्द्रित करेंगे तो हमें दैत्य के समान शक्ति प्राप्त होगी। इन्द्रियों की बड़ी हुई शक्तियाँ, जिनसे योगी दूर से देख तथा सुन सकता है, एकाग्रता का ही परिणाम है। हम अचेतन सत्कारों का भी सीधा ज्ञान प्राप्त कर सकते हैं तथा, उनके द्वारा, अपने पूर्वजन्मों के विषय में भी जान सकते हैं। किसी भी प्रस्तुत विचार पर एकाग्रता के साथ समय करने से परिणामस्वरूप दूसरे के मन का भाव जाना जा सकता है (परचित्तज्ञानम्)। एक व्यक्ति में दूसरे व्यक्ति तक विचार का संचरण, बिना किसी साधारण संचारसाधन के सर्वथा सम्भव है। तीन प्रकार के परिवर्तनों पर ध्यान लगाने से, जिनमें होकर सब पदार्थ बराबर गुजरते रहते हैं, हम भूत, भविष्यत् तथा वर्तमानकाल के विषय में जानने की शक्ति प्राप्त करते हैं। योगी अपने शरीर को अदृश्य बना सकता है। दो प्रकार के कर्मों पर संयम करने

१. योगभाष्य, ४ : ११ ।

२. २ : ४८ ।

३. ३ : २३ ।

४. ३ : २४ ।

५. ३ : ३५ ।

६. ३ : १८ ।

७. ३ : १६ ।

८. ३ : १६ ।

६. योगसूत्र, ६ : २१। "गोरेस का जो पाच खण्डों में बड़ा ग्रन्थ है उसे दैवीय, प्राकृतिक और नारकीय (पैशाचिक) रहस्यवाद में विभक्त किया गया है। पहले में दृष्टि, श्रवण, गन्ध आदि की शक्तियों के चमत्कारिक रूप में बड़ जाने के सम्बन्ध में, जो अत्यधिक पवित्रता का परिणाम है, कथानियाँ दी

से, अर्थात् उन क्षमताओं पर जो शीघ्र ही समाप्त हो जाएगी तथा उनपर जिन्हें समाप्त होने में अधिक समय लगेगा, वह जान जाता है कि वह कब मरेगा। वह सूक्ष्म को, छिपे हुए को, अस्पष्ट को, अन्तरिक्ष को, नक्षत्रमण्डल को, ध्रुव तारे को, शारीरिक सघटन को तत्सम्बन्धी समयों को करने से जान लेता है। पतञ्जलि के अनुसार, ऐसा मनुष्य जो आत्मा तथा पदार्थ-जगत् के पृथक्त्व को ठीक-ठीक जान लेता है, जीवन की तमाम अवस्थाओं और सर्वज्ञता पर अधिकार प्राप्त कर लेता है। पूर्ण ज्ञान की प्राप्ति से पूर्व हमें कभी-कभी सत्य के विषय में एक प्रकार की पूर्व अर्तदृष्टि मिल जाती है। इसे प्रतिभा कहते हैं।<sup>१</sup>

अलौकिक सिद्धिया वस्तुतः समाधि के मार्ग में बाधक हैं, यद्यपि जब मनुष्य इन्हें प्राप्त करता है तो इन्हें पूर्णता का ही रूप समझने लगता है।<sup>२</sup> य उच्च जीवन की आनुपज्ञिक उपज है। ये वे फूल हैं जो हमें मार्ग में मिल जाते हैं और जिन्हें हम चुन लेते हैं, यद्यपि सत्य का अन्वेषक इन्हें चुनने के लिए नहीं निकला था। उन पूर्णताओं की उपेक्षा करने से ही मोक्ष प्राप्त हो सकता है।<sup>३</sup> बतियन के रूपकालकार म दिव्यनगर के तीर्थयात्रियों को स्वयं स्वर्ग के मुख्य द्वार पर ही एक छोटी-सी खिड़की मिलती है, जिसमें से होकर एक मार्ग नीचे नरक तक चला गया है। जो पुरुष इन चमत्कारपूर्ण शक्तियों का शिकार हो जाता है उसका अध पतन शीघ्र होता है।

योगदर्शन में इन अलौकिक सिद्धियों को प्रकृति के नियमों में चामत्कारिक रूप से विघ्न डालनेवाली नहीं माना गया है। जो जगत् हमारे लिए इन्द्रियगोचर है यही सम्पूर्ण प्राकृतिक जगत् नहीं है। जो भौतिक जगत् के सिद्धान्तों का व्याघात प्रतीत होता है, वह विद्व-व्यवस्था के दूसरे भाग के सिद्धान्तों द्वारा उमकी केवल परिणाम है। भौतिक जगत् से परे जो जगत् है उसका अपना ही विज्ञान तथा विधान है। असीम भौतिक एवं बौद्धिक शक्ति के आक्षेपों का उपयोग सम्भवन सामारिक जीव को उच्चतम जीवन तक ले जाने के लिए किया गया हो, क्योंकि मूर्ख लाग सदा चित्तों की ही शोच करते हैं।

“सिद्धिया, जन्म से, ओषधियों से, मन्त्रों द्वारा, तपस्या से अथवा समाधि द्वारा प्राप्त होती है।” कुछ व्यक्ति शक्तियों के साथ ही उत्पन्न होते हैं, क्योंकि उन्होंने पूर्वजन्म में योग का अभ्यास किया होता है। ये जन्मजात आत्मिक व्यक्ति थोड़े-से ही प्रशिक्षण से उत्कृष्ट योगी बन जाते हैं। कभी-कभी आत्मिक शक्तियों की प्राप्ति ओषधियों और चेतनाशून्य करनेवाली ओषधियों के प्रयोग से भी होती है। प्रचलित विचार में नशीली दवाइयों से प्राप्त मूर्च्छा और उन्माद की अवस्था में कोई भेद नहीं किया

गई है, और उनमें बतलाया गया है कि किस प्रकार एक महात्मा को अस्थि हटा जाने की शक्ति प्राप्त थी, एक दूसरे सन्त को बन्द दरवाजों के अन्दर में गुजर जाने की और तीर्थों का वायु में उड़ने की शक्ति प्राप्त थी” (डीन डगे : क्रिश्चियन मिस्टिसिज्म, पृष्ठ २६४-६५)।

१. ३ : ४६।

२. योगभाष्य, ३ : ३३। ३ : ३७।

३. ३ : ३७।

४. ३ : ५०-५१।

५. ४ : १।

जाता । पतञ्जलि ने औषधियों के प्रयोग का विधान नहीं किया है, यद्यपि सिद्धियों के प्राप्त करने के उपायों में इसका उल्लेख अवश्य है ।<sup>१</sup> इस प्रकार औषधि द्वारा नशा लाने की आदत, जो आदिम जातियों में प्रचलित थी, योग के उच्चतर रहस्यवाद के साथ मिश्रित कर दी गई । मन्त्र तथा तपस्या भी हमें इन शक्तियों को प्राप्त करने में सहायता देते हैं । किन्तु बल केवल चित्त की एकाग्रता पर ही दिया गया है, औषधों पर नहीं । औषधियों प्रथवा अव्यवस्थित स्नायुजाल द्वारा प्राप्त अद्भुत दर्शन को दूषित ठहराया गया है । यागदर्शन अपनी परिस्थितियों में सर्वथा सम्बन्ध-विच्छेद करने को उद्यत नहीं था, इसलिए ऐसे अशोको भी उमन अपने अन्दर सम्मिलित कर लिया जो उसके अन्तस्त्व-अस्तित्व के साथ सम्बन्ध नहीं रखते थे । इसी ममभौत के भाव के कारण योगदर्शन का यह विविधतापूर्ण स्वरूप है, जो निम्नस्तर के प्रवृत्तिवाद तथा उच्चस्तर के आदर्शवाद के एक मिश्रित रूप का प्रस्तुत करता है । वातावरण से भी अनजाने सुभाव मिल जाना स्वाभाविक है, और इसलिए यागदर्शन कुछ ऐसी विशेषताओं को प्रस्तुत करता है जो उस युग की जिसमें उसका प्रादुर्भाव हुआ, अवस्थाओं के कारण उत्पन्न हुई थी । किन्तु हमारे लिए यह आसान है कि हम इन गौण तथा आकस्मिक लक्षणों में मुख्य तथा आन्तरिक लक्षणा से पृथक् कर सकें । योगसूत्र इन औषधियों तथा मन्त्रों पर आग तनिक भी ध्यान नहीं देता जिसमें सुभाव यह मिलता है कि उसका निश्चित मत यह है कि चित्त और विलक्षणता—जिनको असंस्कृतजन खोजते हैं—चाहे सम्यक् रूप से प्रमाणित ही हो, तो भी उनका आध्यात्मिक महत्त्व कुछ नहीं है ।

## १७

### ईश्वर

पतञ्जलि ने ईश्वरभक्ति का योग के सहायका में अन्यतम माना है ।<sup>१</sup> ईश्वर केवल ध्यान का ही विषय नहीं है बल्कि वाधाओं को दूर करके लक्ष्यप्राप्ति में सहायता करने-वाला भी माना गया है । किन्तु ईश्वरवाद पतञ्जलि के सम्प्रदाय का अन्तर्गम भाग नहीं है । पतञ्जलि के क्रियात्मक प्रयोजन एक शरीरधारी ईश्वर से पूरे हो जाते हैं, और वह ईश्वरवाद की कल्पनात्मक रूचियों से अधिक वास्ता नहीं रखता । व्यामन एक ऐसा हेतु प्रस्तुत किया है जो हमें शास्त्रीय तार्त्विक हेतु का स्मरण कराता है ।<sup>२</sup> ईश्वर पूर्ण

१. नाइट्रम औक्साइड उन्नादपरक चेतना को उत्पन्न करना है । विलियम जेम्स के अनुसार, "मैं अपने उपामक को वस्तुओं की भावशून्य (जड़) परिधि से दीप्तमान अन्तस्त्व तक पहुँचा देता हूँ । यह उस चतुर्मात्रक लिए सत्य है साथ तादात्म्य प्राप्त करा देता है" (वैराहटीय आदि रत्नजिबस एक्सपीरियस, पृष्ठ ३८७) ।

२. 'अमेरिकन न्यू थोर्स' सावधानी में चुने हुए शब्द अथवा ध्वनिबद्ध स्वर पर ध्यान एकाग्र करने का सुभाव देता है, और यह विधि मन्त्रोच्चारण का अनुरूप है ।

३. १ : २३ ।

४. योगभाष्य, १ : २४ ।

स्वभाव वाला (प्रकृष्टसत्त्व) है। "उसकी प्रकृष्टता उसके तुल्य अथवा उससे उत्कृष्ट दूसरे किसी के न होने में है। प्रथम तो, कोई अन्य प्रकृष्टता इससे बढ नहीं सकती, क्योंकि जो कोई इससे अधिक प्रकृष्टता का दावा करेगा उसे उतनी प्रकृष्टता अपनी सिद्ध करनी होगी। इसलिए जिसमें प्रकृष्टता की इस प्रकार की पराकाष्ठा पाई जाएगी वही ईश्वर है।" फिर, उसके समान प्रकृष्टता भी किसी अन्य में नहीं है। "क्योंकि जब एक ही वस्तु की इच्छा समान श्रेणी के दो व्यक्ति करते हैं, जिनमें से एक तो कहे कि 'यह नहीं होनी चाहिए' और दूसरा कहे कि 'यह पुरानी होनी चाहिए', तो यदि एक की विजय होती है तो दूसरे को अपनी इच्छा में असफलता मिलती है और वह हीनतर हो जाता है। और दो समान श्रेणी के व्यक्ति उसी इच्छित वस्तु को एकमात्र प्राप्त भी नहीं कर सकते, क्योंकि इस प्रकार की प्राप्ति परस्पर-विरोधी होगी। इसलिए हमारा मत है कि जिस किसी में ऐसी प्रकृष्टता है जिसके न तो कोई बराबर है और न कोई उससे अधिक है, वही ईश्वर है।" पतञ्जलि ईश्वर की सर्वज्ञता को निरन्तरता के विधान द्वारा सिद्ध करते हैं, क्योंकि निरन्तरता की ऊपर कहीं न कहीं सीमा आवश्यक है। जहाँ महत् है और महत्तर है, वहाँ महत्तम भी अवश्य है। जिस किसी में भी उत्कृष्टता की श्रेणियाँ हैं, वह उच्चतम सीमा तक अवश्य पहुँच सकता है। सर्वज्ञता में उत्कृष्टता की श्रेणियाँ हैं। यह शून्य-शून्य अनुपात में बढ़ने-बढते उस सोपान तक पहुँचाती है जहाँ भौतिक सामग्री (तमोगुण), जिसने सारतत्त्व (सत्त्व) को ढका हुआ है, दूर हो जाती है। और जब सर्वज्ञता का अकुर अपनी पूर्णता की ऊँचाई पर पहुँच जाता है तो हम सर्वज्ञ ईश्वर को पाते हैं। "उसमें सर्वज्ञता का अकुर पूर्णता तक पहुँचा हुआ है।" जब प्रकृति की उद्देश्यहीन प्रवृत्ति इस विश्व में, जहाँ मनुष्य अपने कर्म के अनुसार कष्ट भोगते हैं, व्यवस्था तथा सामञ्जस्य नहीं ला सकती। ईश्वर प्रकृति के विकास का मार्गदर्शक है। वह सदा इसके लिए तत्पर रहता है कि प्रकृति का विकास पुरुषों के प्रयोजनों को सिद्ध करनेवाला हो। किन्तु ईश्वर जगत् का स्रष्टा नहीं है, क्योंकि एक ऐसे जगत् की सृष्टि जो दुखों से भरपूर है, किसी ऐसी सत्ता के द्वारा नहीं हो सकती थी जो अनन्त कष्टों का आगार हो। श्रुति ईश्वर के अस्तित्व को सिद्ध करने का यत्न करती है। किन्तु इसके द्वारा दिया गया प्रमाण चत्रक दोष में पूर्ण है, क्योंकि वेदों का प्रामाण्य स्वयं इस आधार पर है कि उन्हें ईश्वर ने बनाया है। ये प्रामाणिक कहे जाते हैं, क्योंकि उनकी शिक्षाएँ तथ्यों के अनुकूल हैं।" मान्य वेदों की प्रामाणिकता को मानना तो है, किन्तु उसके औचित्य का समर्थन नहीं करना। याग ईश्वर को वेदों के प्रादुर्भाव का आदिस्त्रोत मानने में कुछ न कुछ प्रमाण उपस्थित करता है।

पतञ्जलि के ईश्वर का वर्णन करना सरल कार्य नहीं है। उस एक विशेष प्रकार की आत्मा कहा गया है, जिसमें अपूर्णता का लेशमात्र भी नहीं है और जो कर्म के विधान से ऊपर है। सासारिक जीवन की तमाम उलझनों से स्वतन्त्र, ईश्वर नित्य परमानन्द

१. योगभाष्य, १ : २४।

२. तत्र निरतिशय सर्वज्ञत्वबीजम् (१ : २१)। और देविण योगभाष्य, और इसपर योगवार्तिक।

३. तत्त्वैश्वर्यदी, १ : २४।

४. १ : २४।



में रहता है। उसका धर्म और अधर्म (पुण्य व पाप) से कोई सम्पर्क नहीं। वह दुःख के भार से, जिससे जीवित प्राणी अभिभूत रहते हैं, अछूता है। वह सर्वज्ञ है, प्राचीन ऋषियों का भी गुरु है। यदि ईश्वर को परिश्रम करती हुई आत्माओं की ऊपर की तरफ मोक्ष तथा प्रकाश की ओर बढ़ने में सहायता करनी है, तो उसे किसी न किसी रूप में अपने को सासारिक अनुभव के अधीन करना चाहिए। इसलिए पतञ्जलि का भुक्त्वा उसे सत्य का उपदेष्टा, गुरु मानने की ओर है। ईश्वर ने गुरु के रूप में प्लेटो से लेकर प्रत्येक महान विचारक के हृदय में प्रतिध्वनि पाई है। वह कालाबाधित है, पूर्ण करुणामय है, और यद्यपि उसकी अपनी ऐसी कोई इच्छा नहीं है जिसे पूर्ण करना हो, तो भी ससारी पुरुषों के लिए वह प्रत्येक ससार के युगारम्भ में श्रुतियों का प्रतिपादन करता है। उसका निर्दोष कोटि का सत्त्वस्वभाव, जो रजस् अथवा तमम् में होनेवाली प्रत्येक त्रुटि से सर्वथा रहित है, उसकी आत्म-अभिव्यक्ति का साधन है और वह पूर्णरूप में उसके वश में है।<sup>१</sup> ईश्वर सर्वदा स्वतन्त्र है, और इसलिए उसे मुक्त आत्माओं के साथ नहीं मिलाया जा सकता, जो किसी समय बद्ध थी, या जा प्रकृति में लीन है और भविष्य में किसी समय भी बन्धन प्राप्त कर सकती है। मुक्तात्माओं के विपरीत, जिनका ससार से कोई और सम्बन्ध नहीं रहता, ईश्वर नित्य ससार के साथ सम्बन्ध रखता है। यह मान लिया गया है कि ईश्वर का प्रकृति के विशुद्धतम पक्ष अर्थात् सत्त्व के साथ नित्य तथा अद्वैत सम्बन्ध है, और इस प्रकार के ईश्वर के अन्दर सदा सर्वोपरि शक्ति, ज्ञान तथा श्रेष्ठता रहती है। वह अपनी करुणा से सत्त्वगुण धारण करके परिवर्तन के प्रदर्शन में अन्त प्रवेश करता है। क्योंकि वह सधर्म में लगे पुरुषों के हित में स्वच्छा से ऐसा करता है, इसलिए वह कर्म के विधान में नहीं आता। महान प्रलयकाल में, जबकि प्रकृति अपनी अव्यक्त अवस्था में लौट जाती है, तो यह स्वीकृत रूप त्याग दिया जाता है, यद्यपि आगामी विकास के समय यह रूप फिर धारण कर लिया जाता है। जिस प्रकार कोई व्यक्ति किसी रात अगले दिन प्रातः एक निश्चित समय पर जाग उठने का सकल्प करता है और उसी समय उठ भी जाता है और यह उमके दृष्ट सकल्प द्वारा छोड़े गए सस्कार के बल पर होता है, ठीक उसी प्रकार ईश्वर भी जब प्रकृति फिर से विकास प्रारम्भ करती है तथा पुरुष प्रकट होने हैं, फिर से महान् शिक्षक का रूप धारण करने का सकल्प करता है। रहस्यपूर्ण अक्षर 'ओम्' ईश्वर का द्योतक है और इसपर ध्यान लगाने से मन ईश्वर की यथार्थ भांती में विश्राम करता है।<sup>१</sup>

योगदर्शन का शरीरधारी ईश्वर उक्त दर्शन के शेष भाग के साथ बहुत शिथिलतापूर्वक सम्बद्ध है। मानवीय महत्त्वाकांक्षा का लक्ष्य ईश्वर के साथ सम्मिलन नहीं, बल्कि पुरुष का प्रकृति से सर्वथा पृथक्त्व है। ईश्वर-भक्ति परम मोक्ष तक पहुँचने के अन्य अनेक उपायों में से एक है। ईश्वर केवल एक विद्वान् आत्मा (पुरुषविशेष) है, विश्व का स्रष्टा अथवा सरक्षक नहीं है। वह मनुष्यों को उनके कर्मों के लिए पुरस्कार अथवा

१. १ : २५-२६।

२. योगभाष्य, १ : २५।

३. १ : २७-२८।

दण्ड नहीं देता। किन्तु जब वह एक बार प्रकट हो गया तो उसके लिए कोई न कोई कार्य निकालना ही चाहिए। कहा जाता है कि वह अपने भक्तों की उन्नति में जो बाधाएं आती हैं, उन्हें दूर करने में सहायता करता है। प्रणिधान अर्थात् निःस्वार्थ भक्ति से हम ईश्वर की दया के पात्र बनने के योग्य हो जाते हैं। ईश्वर मोक्षप्राप्त में सहूलियत देता है, किन्तु सीधा मोक्ष का दाता नहीं। निःसन्देह इस प्रकार का ईश्वर-विषयक विचार असन्तोषजनक है,<sup>१</sup> और हम यह कहे बिना नहीं रह सकते कि योग-दर्शन ने ईश्वर के विचार को लोकाचार के विचार से और जनसाधारण के मन को आकृष्ट करने के लिए ही अपनाया है।<sup>२</sup> उन व्यक्तियों ने जो साख्य की विश्व-सम्बन्धी प्रकल्पना तथा योग की साधना-सम्बन्धी विधियों के प्रचार के लिए उत्सुक थे, सम्भवतः मनुष्य की सहज आस्तिक वृत्तियों को सन्तुष्ट किए बिना अपने विचारों को फैलाने में कठिनाई अनुभव की। परवर्ती योग में मानवीय हृदय की सार्वभौम आवश्यकताएं अधिक बलवान सिद्ध होती हैं, और ईश्वर एक अधिक केन्द्रीय स्थान लेना प्रारम्भ करता है। मनुष्य के पवित्र हुए जीवन में ईश्वर की यथार्थता देखी जाती है। मनुष्य का धार्मिक अनुभव ईश्वर का साक्षी है। अध्यात्म आत्मा को सम्बोधन करता है, और वे जो सत्य का अन्वेषण करते हैं, अपने हृदयों में उसका उत्तर पाते हैं। योग की कठिन साधना, जिसके साथ कठोर शारीरिक यातनाएं तथा गम्भीर नैतिक आशकाएँ जुड़ी हुई हैं, एक मार्गदर्शक तथा सहायक चाहती हैं, जो अन्धकार और दुःख से छुड़ाएँ और जो सत्य का शिक्षक तथा शक्ति का प्रेरक हो। शीघ्र ही मानवीय प्रयास का लक्ष्य ईश्वर के साथ संयोग बन जाता है। उदाहरण के लिए, भगवद्गीता में ईश्वरवादी भक्ति दैववादी योग का स्थान ग्रहण कर लेती है। समाधि के अन्दर आत्मा ईश्वर का साक्षात्कार करती है तथा उसे अपने अन्दर घाटण कर लेती है। आत्मा को इन्द्रिय के प्रत्येक विषय तथा विचार से पृथक् करके, सब प्रकार की इच्छा तथा वामना का दमन करके तथा सब प्रकार के वैयक्तिक भाव दूर करके हम फिर से ईश्वर के साथ संयुक्त हो जाते हैं। ईश्वर के गभीर चिन्तन से लक्ष्य की प्राप्ति हो सकती है। विज्ञानभिक्षु का कहना है - "सब प्रकार के चैतन्ययुक्त ध्यान में परमेश्वर का ध्यान सबसे ऊँचा है।"<sup>३</sup>

१. देखिए शाङ्करभाष्य, २ : २, ३८ और ४१।

२. तुलना कीजिए गाँवें : "शरीरी ईश्वर का अन्नःप्रवेश, जो बाद में निश्चित रूप में योग-दर्शन के स्वरूप का निर्णायक हुआ, पहले बहुत शिथिल रूप में तथा सबल ऊपरी नौर पर ग्रहण किया गया था, और उसमें इम दर्शन के वर्तुण-विषय तथा प्रयाजन पर कोई अस्मर नहीं पड़ा, ऐसा पतञ्जलि के योगदर्शन के आधार पर परिणाम निकलता है। हम यहाँ तक कह सकते हैं कि यागसूत्र, १ : २३-२७ ; २ : १, ४५, जो शरीरी ईश्वर का प्रतिपादन करते हैं, अन्ध के अन्य भागों में सम्बद्ध नहीं हैं। यही नहीं, बल्कि वे इम दर्शन के आधारभूत सिद्धान्तों का भी विरोध करते हैं" (द्वि फिलामफी आफ दि ऐशियसट इण्डिया, पृष्ठ ११)।

३. योगमार्गसंग्रह, १।

१८ .

उपसंहार

पूर्व तथा पश्चिम के आधुनिक विचारको को योग की सिद्धि प्राप्त करने की पूरी योजना केवल आत्मसम्मोहिन की एक सुपरिष्कृत प्रक्रिया प्रतीत होती है। गम्भीरता के साथ एकान्त में ध्यानावस्थित होना और उसके साथ शारीरिक व्यायाम तथा आसनो का प्रयोग, ये सब हमारे मन को एक प्रकार के साचे में ढालने में सहायक होते हैं। इस प्रकार के मत को इस चीज से कुछ समर्थन मिलता है कि योगदर्शन के साथ तान्त्रिक सम्प्रदाय की कुछ बीभत्स क्रियाओं को मिला दिया जाता है, तथा कुछ हठधर्मी भिक्षुओं ने पातञ्जल योग को ग्रहण कर लिया। किन्तु यह तथ्य ध्यान में रखना चाहिए कि पतञ्जलि का योग अपने मूलरूप में इस प्रकार के भ्रमजाल में मुक्त था। पतञ्जलि के योगदर्शन की धारणा है कि हम जीवन की समस्त निधियों से सम्पन्न हैं, जिनसे बहुत-कुछ प्राप्त किया जा सकता है, और ये ऐसी निधियाँ हैं जिनकी कल्पना भी नहीं है। यह दर्शन हमें अपने गम्भीरतम क्रियाशील स्तरों तक पहुँचने की विधियाँ बताता है। योगसाधन शरीर, मन और आत्मा के पवित्रीकरण के अतिरिक्त और कुछ नहीं हैं, और इन्हें उस आनन्दमय दर्शन के लिए तैयार करना ही इसका कार्य है।<sup>१</sup> क्योंकि मनुष्य का जीवन चित्त के स्वभाव पर निर्भर करता है, इसलिए यह हमारे अपने वश के अन्दर है कि हम चित्त को नियंत्रित करके अपने स्वभाव में परिवर्तन कर लें। विश्वास और एकाग्रता में हम अपनी बुराइयों से भी मुक्त हो सकते हैं।<sup>२</sup> मानवीय दृष्टि की साधारण सीमाएँ विश्व की सीमाएँ नहीं हैं। हमारी इन्द्रियाँ जिस मसार को हमारे लिए प्रकाश में लाती हैं उसके अतिरिक्त भी अन्य ससार हैं। निम्न श्रेणी के पशुओं की इन्द्रियों के समान जो इन्द्रियाँ हमारे पास हैं उनके अतिरिक्त भी अन्य इन्द्रियाँ हैं। भौतिक प्रकृति की शक्तियों के अतिरिक्त भी अन्य शक्तियाँ हैं। यदि हमें आत्मा में विश्वास है तो प्रतिप्राकृतिक भी प्राकृतिक का ही एक भाग है। हममें से अधिकांश व्यक्ति अपनी आँखें आधी बन्द करके आलसी मन तथा बोझ से दबे हृदय के साथ जीवन-यापन करते हैं। और वे कतिपय व्यक्ति भी जिनके सम्मुख दर्शन तथा जागरण के वे दुर्लभ क्षण आते हैं, तुरन्त ही फिर निद्रालु अवस्था में डूब जाते हैं। यह जानना हमारे लिए हितकर है कि प्राचीन विचारक हमें यह आदेश करते रहे हैं कि आत्मा की सम्भाव्य शक्तियों को पहचानने के लिए एकान्तसेवन तथा मौन अत्यावश्यक है, जिससे कि चमक के रूप में आने तथा विलीन हो जानेवाले दर्शन के दुर्लभ क्षणों को हम स्थायी प्रकाश के रूप में परिवर्तित कर सकें, जिसमें शेष जीवन आलोकित रहे।

१. मारकोस दि नौस्टिक (इरेनियस, १ : १३, ३) कहता है : “अपने को इस प्रकार तैयार करो जैसेकि एक वध अपने को वर का स्वागत करने के लिए करती है।”

२. जैसेकि ‘सेल्फ-मास्ट्री’ पर अपनी लघु पुस्तिका में प.५० कुछ कहते हैं : “निश्चय रखो कि तुम जो कुछ चाहते हो उन्हें प्राप्त हो जायगा, और तब तक प्राप्त होता रहेगा जब तक वह तर्कसम्मत है।” केवल उसी अवस्था में जबकि संशय है, कोई परिणाम न होगा।

### उद्धृत ग्रन्थों की सूची

- दास गुप्ता : योग एज फिलासफी एण्ड रिलिजन  
 पतञ्जलीज योगसूत्र विद दि कमेंटरी आफ व्यास एण्ड दि ग्लोस आफ  
 बाबस्पति (मेन्नेड बुक्स आफ दि हिन्दूज)  
 राजेन्द्रलाल मित्र : योग एफोरिज्म विद दि कमेंटरी आफ भोज (प्रेग्नाया-  
 टिक सोसायटी आफ बंगाल)  
 बुडस : दि योग सिस्टम आफ पतञ्जलि (हार्बर्ट ओरियण्टल सीरीज, १७)

## छठा अध्याय

### पूर्वमीमांसा

प्रस्तावना—रचनाकाल और माहित्य—प्रमाण—प्रत्यक्ष ज्ञान—अनुमान—वैदिक प्रामाण्य—उपमान प्रमाण—अर्थापत्ति—अनुपलब्धि—प्रभाकर की ज्ञानविषयक प्रकल्पना—कुमारिल की ज्ञानविषयक प्रकल्पना—आत्मा—यथाथता का स्वरूप—नीतिशास्त्र—अपूर्व—मात्त—ईश्वर ।

#### प्रस्तावना

इस दर्शन का नाम पूर्वमीमांसा इसलिए हुआ क्योंकि यह उत्तरमीमांसा का अपेक्षाकृत पूर्ववर्ती है, ऐतिहासिक कालक्रम की दृष्टि से उनना नहीं जितना कि तार्किक अर्थों में। इसका मुख्य विषय कर्मकाण्ड है, जैसेकि उत्तरमीमांसा का मुख्य विषय वस्तुधो का सत्यज्ञान प्राप्त करना है। उपनिषदों को छोड़कर, शेष समग्र वेद के विषय में यह कहा गया है कि वह धर्म अथवा कर्तव्य कर्मों का प्रतिपादन करता है, जिनमें मुख्य है यज्ञ। पवित्र क्रियाकलाप का अनुष्ठान जानोपार्जन की भूमिका है। शंकराचार्य भी, जो कर्म और ज्ञान के मौलिक विरोध पर बल देते हैं, इस विषय में सहमत हैं कि सुकर्म, चाहे वह इस जन्म में किया हुआ हो अथवा पूर्वजन्म में, सत्यज्ञान की प्राप्ति के लिए इच्छा उत्पन्न करता है।

मीमांसा का प्रारम्भिककाल स्वयं वेद तक पहुँच सकता है, जहाँकि इसका प्रयोग, कर्मकाण्ड तथा सिद्धान्त-सम्बन्धी नियमों के विषय में सशय तथा वादविवाद प्रकट करने के लिए किया गया है। यज्ञों का उपयुक्त अनुष्ठान वैदिक मन्त्रों की यथार्थ व्याख्या पर निर्भर करता था। सन्देहास्पद विषयों को लेकर नियमों का अधिक परिष्कार हुआ, और उससे यज्ञ किस विधि से किया जाना चाहिए इस विषय में सहायता मिली। व्याख्या-विषयक अनेक समस्याओं पर वादविवाद हुआ और ज्यों-ज्यों समस्याएँ उठती रहीं, निर्णय होते रहे। उक्त निर्णय ब्राह्मणग्रन्थों में जहाँ-तहाँ बिखरे हुए हैं। ब्राह्मणों में दिए गए वृत्तान्त एक-दूसरे से इतने अधिक पृथक्, अस्पष्ट तथा अपूर्ण हैं कि उन्हें बिना अन्य सहायता के नहीं समझा जा सकता। इस प्रकार की सहायता उस काल

मे मौखिक अनुश्रुति द्वारा प्राप्त होती थी। धार्मिक कर्तव्य के अनुष्ठान के विषय में बहुत समय तक वैदिक मन्त्र तथा मौखिक अनुश्रुति दोनों ही प्रमाण माने जाते रहे। जबकि नानाविध वैदिक शाखाएँ (सम्प्रदाय) बनने लगी तो अक्षुण्ण परम्परा द्वारा प्राप्त पवित्र पुस्तकों की प्रामाणिकता को बहुत महत्त्व दिया गया। बौद्धमत के उदय के पश्चात् वैदिक धर्म के अनुयायियों के लिए उस समस्त ज्ञान का जो उनके पास था, पुनर्निरीक्षण तथा पुनर्निर्माण आवश्यक हो गया, और आवश्यक हो गया उनकी निर्दोषता सिद्ध करना तथा उन्हें सूत्रों के रूप में रखना। जैमिनि अपने ग्रन्थ में भीमासा के नियमों को व्यवस्थित रूप देने तथा उनकी यथार्थता सिद्ध करने का प्रयत्न करते हैं।

पूर्वभीमासा का स्वीकृत लक्ष्य धर्म के स्वरूप की परीक्षा करना है। इसकी रुचि कल्पनापरक होने की अपेक्षा क्रियात्मक अधिक है। इसके अन्दर जो दार्शनिक कल्पनाएँ पाई जाती हैं वे कर्मकाण्ड-विषयक प्रयोजन के आगे गौण हैं। धर्म के प्रति सत्यनिष्ठा के विचार से, इसे आत्मा की यथार्थता को स्वीकार करना पडा और इसे एक शरीर-धारी स्थिर मत्ता मानना पडा, जो कर्मों के फलों का उपभोक्ता है। वेद कर्तव्य कर्मों का आदेश देता है, और साथ ही वह उन कर्मों के करने से जो लाभदायक परिणाम प्राप्त होते हैं उनका भी विशिष्ट रूप में प्रतिपादन करता है। इन कर्मों को धर्म का रूप देने में तथा ये लाभदायक फल देने की योग्यता रखते हैं इस विषय में प्रमाण तन्त्र-वेद है, जिसे अपनी स्थिति के लिए अन्य किसी आशय की आवश्यकता नहीं। किन्तु इस प्रकार की रूढिपरक मान्यता उस समय पर्याप्त नहीं रहती जबकि अन्य विचारक वैदिक मन्त्रों के महत्त्व को स्वीकार न करत हो और उनका कोई क्रियात्मक मूल्य भी दिखाई न देता हो। इसलिए ईश्वरीय ज्ञान तथा दार्शनिक ज्ञान-विषयक विवाद बहुत परिष्कृत रूप में उठते हैं। भीमासा सब दार्शनिक विचारों का तब तक स्वागत करती है जब तक कि वे इसके मुख्य विषय, अर्थात् धर्म के अनीन्द्रिय महत्त्व को, जिसे कर्म-काण्डपरक भाव दिया गया है हानि नहीं पहुँचाने। भीमासा के दार्शनिक कलेवर में इस प्रकार की जिथिलता ने ही भिन्न-भिन्न विचारकों को भीमासा के दार्शनिक विचारों की भिन्न-भिन्न प्रकार से व्याख्या करने का अवसर प्रदान किया, यद्यपि वे सब धर्म के सर्वोपरि महत्त्व के विषय में एकमत हैं। वेद को प्रामाणिक स्वीकार किया गया है, और इसकी प्रामाणिकता को बौद्ध मतानुयायियों के विरुद्ध, जो उसका विरोध करने हैं, तथा ऐसे जिज्ञासुओं के विरुद्ध जो कर्म को ज्ञान के प्राग गौण स्थान देने हैं, सिद्ध किया गया है। भीमासा स्पष्ट रूप में अनेकेश्वरवादी है, यद्यपि उपलक्षण रूप में यह निरीश्वरवादी है। बौद्धों के विपरीत, यह जगत् के मन्वन्ध में एक यथार्थवादी दृष्टिकोण रखता है।

हिन्दू धर्म के लिए इसका महत्त्व बहुत अधिक है। धर्मशास्त्रों की, जो हिन्दुओं के दैनिक जीवन पर शासन रखते हैं, भीमासा के नियमों के अनुकूल व्याख्या करने की आवश्यकता है। आधुनिक हिन्दू विज्ञान पर भीमासा-पद्धति का पर्याप्त प्रभाव है।

२

रचनाकाल और साहित्य

जैमिनि का मीमांसासूत्र वैदिक व्याख्या के एक सुदीर्घ इतिहास की पूर्व-कल्पना करता है। क्योंकि यह उन सामान्य नियमों (न्यायो) का जो प्रचलित थे, सारांश देता है। यह भिन्न-भिन्न यज्ञो तथा उनके अभिप्रायों का वर्णन करता है एवं अपूर्व की प्रकल्पना और कुछ दार्शनिक प्रस्थापनाओं का भी वर्णन करता है। इसमें बारह अध्याय हैं, जिनमें पहले अध्याय का दार्शनिक महत्त्व है, क्योंकि यह ज्ञान के स्रोतों तथा वेदों की प्रामाणिकता का विवेचन करता है। जैमिनि वेदों के प्रत्येक भाग की न्याय्यता को सिद्ध करने का प्रयत्न करते हैं। उनका 'सकपणकाण्ड', जिसे देवताकाण्ड भी कहा जाता है, पूर्वमीमांसा से सम्बद्ध है, क्योंकि इसका आघार उपासना है, जिसका भी विधान वेदों में है।

चौथी शताब्दी ई० पू० सर्वाधिक प्राचीन समय है जो हम जैमिनि के ग्रन्थ के लिए स्थिर कर सकते हैं, क्योंकि यह न्याय तथा योगसूत्रों से अभिज्ञ है। जैमिनि के ग्रन्थ का प्रधान भाष्यकार शबर है। वह लगभग पहली शताब्दी ई० पू० में हुआ था। यह प्रकट है कि शबर से पूर्व भी जैमिनि के ग्रन्थ के

१. यह: हम कुमारिल के इस मत का स्वीकार करें कि मीमांसासूत्र में अनेक वैदिक विचारों की आलोचना है (देखिए ग्लोसियार्निक, १ : १, ३, ५ और ६) तो मीमांसासूत्र का काल बौद्धमत के उदय के ठीक उपरान्त माना जा सकता है। महाभारत में जैमिनि के ग्रन्थ के उल्लेख का सर्वथा अभाव होने से कुछ भी निश्चित साभस्यो उपलब्ध नहीं हानी। जैमिनि का ग्रन्थ, जिसने पांच स्थलों पर बादरायण के नाम का उल्लेख किया है (१ : १, ५ ; ५ : २, ११ ; ६ : १, ८ ; १० : ८, ४४ ; १६ : १, ६४), उसी काल में बना जिसमें ब्रह्मसूत्र बना। ब्रह्मसूत्र दस भिन्न-भिन्न सूत्रों से जैमिनि का उल्लेख वेदान्त के अधिकांश विद्वानों के रूप में करता है (१ : २, २८ ; १ : २, ३१ ; १ : ३, ३१ ; १ : ४, १८ ; ३ : २, ४० ; ३ : ४, २ ; ३ : ४, १८ ; ३ : ४, ४० ; ४ : ३, १२ ; ४ : ४, ५)। क्योंकि उनमें से जो मीमांसासूत्र में नष्ट पाए जाते, इसलिए कभी-कभी यह तर्क दिया जाता है कि ब्रह्मसूत्र में जिस जैमिनि का उल्लेख है वह मीमांसासूत्र के रचयिता में भिन्न है। आरो का मत है कि जैमिनि के कुछ ग्रन्थ लुप्त हो गए। जैमिनि का उल्लेख पर ब्रह्मसूत्र में ज्ञान का संकेत करना है। आत्मा के सम्बन्ध में जो बादरायण का यह मत है कि वह अमानिक है उसे वह मानता है, यद्यपि उसकी प्रतिरक्षा में उसने कोई उपाय नहीं दिया। टीकाकारों का मुभाव है कि वह बादरायण से ही तर्कों को स्वीकार करता है (११ : १, ६४ और ब्रह्मसूत्र, ३ : ३, ५३ ; और देखिए मीमांसासूत्र, ६ : १ और ब्रह्मसूत्र, ३ : २, ४०) और इसलिए उनकी पुनरावृत्ति नहीं करता।

२. भा : प्रभाकर स्तल, पृष्ठ ६-७। शबर द्वारा किया गया विद्वानवाद तथा शून्यवाद का खण्डन हमें इससे अधिक परवर्ती समय मानने की अनुमति नहीं दे। जैकोबी का विचार है कि शबर ने जिस वृत्ति का उद्धरण दिया है वह २००-५०० ई० में बनी और शबर भी इसी काल में रहा होगा। कीच का मत है कि ४०० ई० उनके लिए अधिक से अधिक पूर्व का समय है।

भाष्यकार हुए हैं, यथा भर्तृमित्र<sup>१</sup>, भवदास<sup>२</sup>, हरि<sup>३</sup> और उपवर्ष<sup>४</sup>, परन्तु उनके ग्रन्थ उपलब्ध नहीं हैं। मीमांसा-सम्बन्धी समस्त परवर्ती लेखों का आधार शबर का भाष्य ही है।

कुमारिल<sup>५</sup> ने, जो उस सनातन ब्राह्मणधर्म का प्रबल व्याख्याकार है जो कि वेदों की प्रामाणिकता तथा पुरोहित की सर्वश्रेष्ठता को मानता है, 'सूत्र' और 'भाष्य' पर टीका की है, और उसके ग्रन्थ के तीन भाग हैं। पहला 'श्लोक-वार्तिक' पहले अध्याय के पहले भाग के विषय में है, दूसरा 'तन्त्रवार्तिक' हमें तीसरे अध्याय के अन्त तक ले जाता है; और 'दुपटीका' शेष भाग को पूरा करता है। कुमारिल शबर का पूर्ववर्ती है, और उसे हम सातवीं शताब्दी ई० में रख सकते हैं। मडनमिश्र, जो 'विधिविवेक' तथा 'मीमासानुक्रमणी' का रचयिता है, कुमारिल का अनुयायी था। यह वाचस्पति (८५० ई०) से पूर्व हुआ, जो अपने 'न्यायकणिका' नामक ग्रन्थ में 'विधिविवेक' के विचारों को विस्तृत रूप में प्रस्तुत करता है। कुमारिल के ग्रन्थ के कई टीकाकार हुए हैं, जैसे मुचरितमिश्र, जो 'श्लोकवार्तिक' पर की गई 'काशिका' नामक टीका का रचयिता है, सोमेश्वर भट्ट, जो 'तन्त्रवार्तिक' पर की गई टीका 'न्यायसुधा' का रचयिता है, जो 'राणक' भी कहलाती है, और पार्थसारथिमिश्र (१३०० ई०), जो 'श्लोकवार्तिक' पर की गई टीका 'न्यायरत्नाकर' का रचयिता है तथा 'शास्त्रदीपिका' का रचयिता है, जो मीमांसादर्शन का एक स्वतन्त्र ग्रन्थ है और कुमारिल की पद्धति पर लिखा गया है, तथा 'तन्त्ररत्न' का भी रचयिता

१. न्यायरत्नाकर, १०। और देखिए काशिका, पृष्ठ १०।

२. श्लोकवार्तिक, १ : ६३।

३. शास्त्रदीपिका, १० : २, ५१-६०।

४. शबर १ : १, ५ पर अपने भाष्य में एक वृत्ति में एक लम्बा वाक्य उद्धृत करता है (२ : ८, १६ और ३ : १, ६ पर शबर को देखिए)। कुमारिल रचयिता का उल्लेख वृत्तिकार के रूप में करता है। डा० झा उसे भवदास बताते हैं। पार्थसारथि इस सम्बन्ध में उसके नाम का उल्लेख नहीं करता। तो भी पृष्ठ ४८ देखिए। जेकावी का विचार है कि बोडायन ने दोनों मीमांसाओं पर वृत्तियाँ लिखीं, जिन प्रकार कि उसके पूर्ववर्ती उपवर्ष ने लिखी थीं (जनरल आफ दी अमेरिकन ओरियण्टल सोसायटी, १९११)।

५. कुमारिल के लिए, जो हिन्दूधर्म का एक महान विजेता माना जाता है, कहा जाता है कि वह विचार का रक्षनेवाला एक ब्राह्मण था। जो बौद्धमत से हिन्दूधर्म में दीक्षित हुआ था। देवाण्ड इलियट : हिन्दूइज्जम एण्ड बुद्धिज्जम, खण्ड २, पृष्ठ ११०, २०७। तागनाथ उसे दक्षिण भारत का निवासी बताते हैं। किबदली के अनुसार, कुमारिल अपने का दा पापों के कारण अग्नि में भस्म कर देना चाहते थे— एक अपने बौद्ध गुरु का नाश; दूसरे, वेदों के नित्यस्वरूप को सिद्ध करने तथा मोक्षप्राप्ति के लिए वैदिक कर्मकाण्ड की ही एकमात्र क्षमता को सिद्ध करने की चिन्ता में अश्वर के अस्तित्व का क्रियात्मक निषेध। देखिए माधवकृत 'शंकरदिव्यजय'।

६. श्रीयुक्त पण्डित के अनुसार, कुमारिल भवभूति (६००-६८० ई०) का गुरु था और इमलियट उसका समय ५१०-६५० ई० रखा गया है; यह काल इस स्वीकृत तथ्य के साथ मेल खाता है कि कुमारिल को ख्याति राजा हर्ष के अन्तिम समय में मली प्रकार स्थिर हो चुकी थी।



है। बेंकटदीक्षित-कृत 'वार्त्तिकाभरण' 'टुपटीका' पर एक टीका है।<sup>१</sup>

प्रभाकर<sup>२</sup> ने शबर के भाष्य पर अपनी 'बृहती' नामक टीका लिखी, जिसका यह निकट रूप से अनुसरण करती है। कुमारिल कभी-कभी शबर के विचारों का प्रत्याख्यान करता है। इस तथ्य के आधार पर कि प्रभाकर कुमारिल के विचारों की ओर बिलकुल भी ध्यान नहीं देता, जबकि कुमारिल ऐसे विचारों का उल्लेख करता है जिनके समान विचार 'बृहती' में दिए गए हैं,<sup>३</sup> कभी-कभी अधिकारपूर्वक यह कहा जाता है कि प्रभाकर कुमारिल से पहले हुआ। कहा जाता है कि 'बृहती' की शैली इसके पूर्वसमय का सकेत करती है।<sup>४</sup> शालिकनाथकृत 'ऋजुविमला' 'बृहती' पर एक टीका है। उसकी 'प्रकरणपत्रिका' प्रभाकर-पद्धति की एक प्रसिद्ध पुस्तक है। उसका 'परिशिष्ट' 'शबर' के भाष्य पर एक संक्षिप्त टिप्पणी का है। भवनाथकृत 'नयविवेक' में प्रभाकर के विचारों का विस्तार से प्रतिपादन किया गया है। शालिकनाथ ने, जो प्रभाकर का शिष्य था, घमंकीर्ति का उल्लेख किया है।<sup>५</sup> वाचस्पति ने अपनी 'न्यायकणिका' में प्रभाकर के अनुयायियों की दो शाखाओं में भेद किया है।<sup>६</sup> मीमांसा की तीसरी शाखा का, जिसका सम्बन्ध मुरारि<sup>७</sup> के नाम के साथ है, उल्लेख हिन्दू दार्शनिक साहित्य में मिलता है, यद्यपि इससे सम्बन्ध रखनेवाले ग्रन्थ हमें उपलब्ध नहीं है। माधवकृत 'जैमिनीय न्यायमालाविस्तार' मीमांसादर्शन का पद्य में भाष्य है, जिसके साथ गद्य में टीका भी है। अण्णय दीक्षित (१५५२-१६२४) अपने 'विधिरसायन' ग्रन्थ में कुमारिल पर आक्षेप करता है। आपदेव (१७वीं शताब्दी) ने 'मीमांसान्यायप्रकाश' नामक एक प्राथमिक पुस्तक लिखी है, जिसका नाम 'आपदेवी' भी है और यह एक बहुत प्रसिद्ध ग्रन्थ है। लौगाक्षिभास्करकृत

१. रामकृष्णभट्ट ('सुक्तिभेदप्रपूर्णा') का रचयिता), सोमनाथ ('मयूखमालिका' का रचयिता), भट्टशंकर, भट्टदिनकर और कमलाकर इस शाखा के अनुयायी हैं।

२. किवदन्ती के अनुसार, प्रभाकर और मण्डन कुमारिल के शिष्य थे, जिसने प्रभाकर को उसकी उज्ज्वल योग्यताओं के आधार पर 'गुरु' की उपाधि दी थी।

३. १ : २, ३१ ; १ : ३, २ ; १ : ४, १।

४. आ : 'प्रभाकर-कृत' ; कीध : 'कर्ममीमांसा'। प्रोफेसर कुप्पू स्वामी शास्त्री परम्परागत मत का समर्थन करने हैं और आ तथा कीध के मत के विरुद्ध विस्तार से तर्क उपस्थित करते हैं। कलकत्ता की दूसरी ओरिण्टल कॉलेज में पढ़े गए 'पूर्वमीमांसा की प्रभाकरशाखा' शीर्षक निबन्ध को देखिए। दक्षिणभारत की एक पुरानी किवदन्ती में कहा गया कि उंवेक कुमारिल का शिष्य था।

उंवेकः कारिकां वेत्ति, चम्पू वेत्ति प्रभाकरः।

मण्डनस्तुभयं वेत्ति नोभयं वेत्ति रेवणः॥

श्रीयुक्त पण्डित 'गौटवहो' (बौध्दे संस्कृत ग्रन्थमाला) की अपनी स्तवना में उक्त श्लोक का 'चम्पू' और 'मण्डन' के स्थान में 'तत्र' और 'वामन' शब्दों का व्यवहार करते हुए उद्धृत करते हैं। और देखिए गुणरत्नकृत 'षड्दर्शनसमुच्चयवृत्ति' (१४०६)। उंवेक और भवभूति एक ही थे, और वह कुमारिल के शिष्यों में से एक था, ऐसा माना जाता है। और देखिए त्रिसुखकृत अद्वैतप्रदीपिका, पृष्ठ २६५।

५. देखिए प्रकरणपत्रिका, १।

६. जरप्रभाकराः तथा नव्यप्रभाकराः।

७. मुरारेस्तुतीथः पन्था।

‘अर्थसंग्रह’ भी प्रसिद्ध ग्रन्थ है जो आपदेव की पुस्तक के आधार पर लिखा गया है। खण्डदेव (१७वीं शताब्दी) ने ‘भाट्टदीपिका’ नामक ग्रन्थ लिखा, जो अपने तर्कों के लिए प्रसिद्ध है। उसका ‘मीमांसाकोस्तुभ’ सूत्र के विषय में प्रतिपादन करता है।<sup>१</sup>

### ३

#### प्रमाण

जैमिनि प्रत्यक्ष, अनुमान तथा शाब्द इन तीन प्रमाणों को स्वीकार करता है। प्रभाकर उपमान और अर्थापत्ति को स्वीकार करता है। कुमारिल इनमें अनुपलब्धि को जोड़ता है। ऐतह्य (किंवदन्ती) को अस्वीकार किया गया है, क्योंकि यदि किंवदन्ती के आदिम उद्भव के सम्बन्ध में निश्चिन्त सूचना का अभाव है कि वह विश्वस्त है या नहीं, तो उससे उत्पन्न होनेवाले बोध की प्रामाणिकता के विषय में कुछ निश्चय नहीं हो सकता। स्मृति को प्रमाणों के क्षेत्र से बाह्य माना गया है, क्योंकि यह हमें केवल ऐसी ही वस्तुओं के विषय में कुछ बताती है जो पहले प्रत्यक्ष हो चुकी है।

प्रभाकर वर्णन करना है कि किस प्रकार हम मन तथा इन्द्रियों के अस्तित्व का अनुमान करते हैं। हमारे बोध स्वरूप से अल्पकालिक होते हैं और उनके कारण भौतिक (समवायी कारण) तथा अभौतिक (असमवायी कारण) दोनों प्रकार के होते हैं।<sup>१</sup> बोधों का समवायी कारण आत्मा है, और इसका असमवायी कारण आत्मा के कारण में नहीं रह सकता, क्योंकि आत्मा अजन्मा है, उसका कोई कारण नहीं है, इसलिए इसे स्वयं आत्मा ही मानना चाहिए। द्रव्य के अन्दर जो समवाय-सम्बन्ध से रहता है वह गुण है, और इस प्रकार बोधों का असमवायी कारण एक गुण है। यदि एक नित्य द्रव्य में अस्थायी गुण उदय होते हैं, तो यह अवश्य अन्य द्रव्यों के साथ सम्पर्क के कारण ही हो सकता है। क्योंकि इस विषय में कोई प्रमाण नहीं है कि अन्य द्रव्य भी और अन्य द्रव्यों के अन्दर रहते हैं, इसलिए उन्हें नित्य मानना चाहिए। प्रत्यक्ष जो एक निश्चिन्त प्रकार का ज्ञान है, आत्मा का एक विशिष्ट गुण है। इस प्रकार के गुण को नित्यद्रव्यों के साथ सम्बद्ध होने के लिए असमवायी कारण को कतिपय अन्य द्रव्यों

१. गणवानन्दकृत ‘मीमांसासूत्रदीर्घानि’, रामशरकृत ‘मुवाधिनी’ या मीमानामुख पर एक टीका है, और विश्वेश्वर (अथवा गणामष्ट) कृत ‘भाट्टचिन्तामणि’—य अन्य कथं भवत्ये क इ । वेदान्तदेशिक क. ‘मेश्वरमीमांसा’ नामक ग्रन्थ में वेदान्त और मीमांसा के विचारों में सम्बन्ध करने का प्रयत्न किया गया है। इसका रचयिता रामानुज का अनुयायी है, जिसका मत है कि दाना मीमांसा एक ही सम्पूर्ण इकाई के भाग है।

२. तुलना कीजिए प्रकरणपञ्चिका : “पदार्थों का वाच्य क्षणिक है। आत्मा समवायी कारण है और आत्मा का मन के साथ सम्पर्क सहायकारी कारण है” (पृष्ठ ५२ सं. आगे)।

के साथ सम्पर्क के रूप में होना चाहिए । ऐसे द्रव्य या तो सर्वव्यापक हैं, यथा देश और काल, या आणविक हैं । सर्वव्यापक द्रव्यों के साथ सम्पर्क हमारे बोधो के नानाविध स्वरूप की व्याख्या नहीं कर सकता । इसलिए बोध का असमवायी कारण आणविक द्रव्यों के साथ सम्पर्क है, जो ग्वय अणुओं की अपनी गति से सम्पन्न होता है । वह आणविक द्रव्य जो प्रमाता आत्मा द्वारा वासित शरीर के अन्दर रहता है, मन है, और अन्य कोई भी बोध के असमवायी कारण के अधिष्ठान को धारण नहीं कर सकता, जिस बोध का समवायी कारण आत्मा है । शरीर के अन्दर होनवाली आणविक द्रव्य की क्रिया, जो सम्पर्क कराने में सहायक होती है, आत्मा के साथ उसके सम्पर्क के कारण है, जो प्रत्येक बोध के कर्म में उसका प्राप्ति के लिए अपना योगदान देता है । किन्तु जहां मन सुख-दुःख जैसे कार्यों को उत्पन्न कर सकता है, वहां यह रग, गन्ध आदि गुणों को उत्पन्न नहीं कर सकता । इनके ज्ञान के लिए हमें अन्य इन्द्रियों की सहायता की आवश्यकता होती है ।<sup>१</sup> इन्द्रियों के साथ बाह्य पदार्थों के सम्पर्क के द्वारा, जिसमें मन माध्यम का कार्य करता है, आत्मा बाह्य जगत् का ज्ञान प्राप्त करती है । आत्मा तथा मन का सम्बन्ध धर्माधर्म के द्वारा सम्पन्न होता है । किन्तु मन के प्रति जो आत्मा की प्रवृत्ति है, उसमें आत्मा को निष्क्रिय नहीं माना गया है । मन को इन्द्रियों में सम्मिलित किया गया है, क्योंकि यह मानसिक अवस्थाओं, यथा सुख, दुःख, इच्छा और द्वेष, का प्रत्यक्ष ज्ञान प्राप्त करता है । इस प्रकार का तर्क उपस्थित किया जाता है कि यदि हम मन तथा इन्द्रियों पर निर्भर न करने तो हमें सब वस्तुओं का ज्ञान एकसाथ और तुरन्त हो जाता ।

आत्मा जब मन के सम्पर्क में आती है तो बोधो को उत्पन्न करती है । यह सम्पर्क मन की क्रिया से होता है, जिस क्रिया का निर्णय या तो आत्मा के प्रयत्न द्वारा या आत्मा के पूर्वकर्म द्वारा चालित अदृष्ट प्रारब्ध द्वारा होता है । आत्मा अनुभवकर्ता अथवा फलोपभोक्ता है, शरीर अनुभवो का स्थान है, इन्द्रिया अनुभव के साधन हैं । अनुभव के पदार्थ दो प्रकार के हैं आभ्यन्तर, जैसे सुख और दुःख, और बाह्य, जैसे घडा आदि । प्रभाकर का कहना है कि हमारी सावत्, अर्थात् चेतनता, एक समय में एक ही पदार्थ के साथ अपने का संपृक्त करती है, दो के साथ नहीं ।

## ४

### प्रत्यक्ष ज्ञान

प्रत्यक्ष ज्ञान साक्षात् प्रतीत है । यह सीधा इन्द्रिय-सम्पर्क से प्राप्त होता है । प्रत्यक्ष ज्ञान में पदार्थ तथा इन्द्रिय का, पदार्थ के विशिष्ट गुणों तथा इन्द्रिय का, मन और इन्द्रिय

१. शास्त्रदीपिका, पृष्ठ १०० ।  
२. प्रकरणपञ्चिका : प्रात्यक्ष ।

२. बही, पृष्ठ ६८ ।

का, और आत्मा तथा मन का सम्पर्क होता है। कुमारिल की व्याख्या के अनुसार, पदार्थ का इन्द्रिय के साथ सम्पर्क केवल अनुकूलता अथवा पदार्थ को अभिव्यक्त करने की क्षमता है, जिसका अनुमान हम इसके कार्य से करते हैं।<sup>१</sup> प्रत्यक्ष का सम्बन्ध ऐसे ही पदार्थों से है जिनका अस्तित्व है, अर्थात् जो इन्द्रियो से जानने योग्य है। यह इन्द्रिया-तीत पदार्थों का बोध नहीं करा सकता। प्रभाकर के अनुसार, जिन पदार्थों का बोध होता है वे द्रव्य, वर्ग अथवा गुण हो सकते हैं।

मीमांसक<sup>२</sup> सामान्यतः इन्द्रियो के विषय में न्यायदर्शन की जो प्रकल्पना है उसे स्वीकार करता है, केवल श्रवणेन्द्रिय के सम्बन्ध में मतभेद है। देश-सम्बन्धी सामीप्य तथा दूरी का साक्षात् प्रत्यक्ष होता है—केवल दर्शन तथा स्पर्श से ही नहीं बल्कि श्रवणेन्द्रिय द्वारा भी। देश के दो भेद हैं, स्थिति और दिशा, और इन दोनों का प्रत्यक्ष शब्दों के विशेषणों के रूप में होता है। श्रवणेन्द्रिय प्राप्य-कारी है, अर्थात् प्रमेय शब्द के सम्पर्क में आती है। श्रवणेन्द्रिय बाहर निकलकर प्रमेय अर्थात् दूरस्थ शब्द तक नहीं जाती है, बल्कि शब्द कर्णपटह तक वायु की लहरो द्वारा प्राप्त होकर प्रसारित होता है। यह विचार इस तथ्य का कारण स्पष्ट कर देता है कि क्यों समीपस्थ मनुष्यों को तो शब्द का बोध हो जाता है किन्तु दूरस्थ पुरुषों को नहीं होता। शब्दों की तीव्रता की श्रृणयों में जो भेद है उसके कारण की भी व्याख्या इससे हो जाती है।<sup>३</sup> यदि श्रवणेन्द्रिय शब्दों के साक्षात् सम्पर्क में आए बिना भी शब्दों का बोध प्राप्त कर सकता, जैसा कि बौद्धमत कल्पना करता है, तो सभी शब्द—क्या दूर के, क्या पास के—श्रवणेन्द्रिय से एकसाथ प्रत्यक्ष रूप में जाने जाने, किन्तु अवस्था यह नहीं है। श्रवणेन्द्रिय के अन्दर वायु की एक परत है जिसपर वक्ता की वाणी से निकलने-वाली वायु की लहर आकर टकराती है, और ऐसी अवस्था उत्पन्न करती है जिससे कि शब्द सुना जाता है। श्रवणेन्द्रिय शब्द के स्थान के सम्पर्क में नहीं आती, बल्कि केवल शब्द के सम्पर्क में आती है जिसका स्थान कर्णपटह में होता है। किन्तु शब्दों का बोध सदा इस रूप में होना है कि लगता है कि वे देश के भिन्न-भिन्न बिन्दुओं में स्थित हैं, कर्णपटह में स्थित नहीं हैं। व श्रवण-इन्द्रिय तक केवल शब्दरूप में नहीं पहुँचने, बल्कि जहाँ स व उत्पन्न होते हैं, उन दिशाओं का रंग लिए हुए पहुँचने हैं। इस प्रकार शब्दों तथा उनकी दिशाओं का भी सीधा प्रत्यक्ष ज्ञान होता है। यहाँ तक कि श्रवणेन्द्रिय द्वारा दूरी का भी प्रत्यक्ष ज्ञान होता है, क्योंकि समीप से आन हुए शब्द अधिक तीव्र होते हैं, अपेक्षा उनके कि जो दूर से आते हैं। इस प्रकार शब्दों के मन्द या तीव्र रूप के प्रत्यक्ष से हमें यह भी ज्ञान हो जाता है कि वे कितनी दूरी से आते हैं।

१. श्लोकवार्तिक, प्रत्यक्षसूत्र, ४२-४३।

२. शास्त्रदीपिका, पृष्ठ ४०० से आगे, श्लोकवार्तिक, ७६० से आगे।

३. तीव्रमन्दादिव्यवस्था।

प्रभाकर और कुमारिल दोनों ही निर्विकल्प तथा सविकल्प प्रत्यक्ष के भेद को मानते हैं और उन्हें प्रामाणिक मानते हैं। कुमारिल के अनुसार, निर्विकल्प प्रत्यक्ष व्यक्ति का बोध कराता है, जो सामान्य तथा विशिष्ट लक्षणों का अघिष्ठान है, यद्यपि यह पदार्थ के सामान्य तथा विशिष्ट लक्षणों से युक्त रूप का प्रत्यक्ष ज्ञान नहीं है।<sup>१</sup> निर्विकल्प प्रत्यक्ष स्वयं पदार्थ के कारण ही होता कहा गया है।<sup>२</sup> सविकल्प प्रत्यक्ष में सामान्य तथा विशिष्ट गुण स्पष्ट रूप में दिखाई पड़ते हैं।<sup>३</sup> इस मत के समर्थन में, पार्थसारथि, आगे और युक्ति देता है। पदार्थ का इन्द्रियों के साथ सम्पर्क होने पर हमें सब प्रकार के सम्बन्धों से विहीन पदार्थ का बोध होता है। तब तक हम गुणी तथा गुणो में तथा सामान्य और विशिष्ट लक्षणों में भेद नहीं करते। यदि निर्विकल्प ज्ञान न होता तो सविकल्प प्रत्यक्ष भी न होता,<sup>४</sup> क्योंकि सविकल्प प्रत्यक्ष गुणयुक्त पदार्थ तथा उसके गुणों के पारस्परिक सम्बन्ध का बोध है। इस प्रकार के सम्बन्ध का बोध निर्भर करता है सम्बन्ध के पक्षों के पूर्वबोध पर। जब तक ये पक्ष निर्विकल्प प्रत्यक्ष में उपलक्षित रूप में न जाने जाएं, तब तक ये सविकल्प प्रत्यक्ष में स्पष्ट रूप में नहीं जान जा सकते। पदार्थ के सविकल्प प्रत्यक्ष में हम स्मरण करते हैं उस वर्ग को जिससे यह सम्बद्ध है, और उस नाम को जिसे यह स्मरण करता है, और तब उन्हें प्रत्यक्ष में जाने गए पदार्थ के साथ जोड़ते हैं। यदि वर्ग तथा नाम सर्वथा अज्ञात हो तो वे स्मरण नहीं किए जा सकते। इसलिए निर्विकल्प प्रत्यक्ष के अस्तित्व को जिसमें जाति, नाम तथा वैशिष्ट्य बताने वाले गुणों का उपलक्षित रूप में बोध रहता है, स्वीकार करना आवश्यक है।

कुमारिल का मत है कि पदार्थों का बोध मौखिक अभिव्यक्तियों से स्वतन्त्र है।<sup>५</sup> गाय के वर्ग का बोध सदा 'गाय' शब्द के रूप में नहीं होता, यद्यपि हम ज्ञात पदार्थ का वर्णन करने के लिए उक्त शब्द का प्रयोग करते हैं।<sup>६</sup> कुमारिल का यह विचार है कि निर्विकल्प प्रत्यक्ष अनिर्णीत प्रत्यक्ष है, केवल देख लेना (आलोचन) मात्र है, जिसकी तुलना एक नवजात शिशु के बोध के साथ की जा सकती है, जहाँ केवल व्यक्ति ही हमारे सम्मुख प्रस्तुत किया जाता है उसके सामान्य (जातिगत) प्रथवा विशिष्ट लक्षण प्रस्तुत नहीं रहते। किन्तु प्रभाकर का मत है कि निर्विकल्प प्रत्यक्ष वर्गगत लक्षणों तथा विशिष्ट लक्षणों, दोनों का बोध कराता है, लेकिन क्योंकि अन्य पदार्थ उस समय तक बोध के क्षेत्र के अन्दर प्रविष्ट नहीं होते, इसलिए पदार्थ का बोध किसी वर्गविशेष से वस्तुतः सम्बद्ध के रूप में नहीं होता। कोई पदार्थ, अन्य पदार्थों की तुलना में ही, जिनसे कि वह अलग लक्ष्य किया गया है, व्यक्तिरूप में प्रत्यक्ष होता है। किन्तु जब यह किसी वर्ग-विशेष के अन्य सदस्यों के समान कुछ विशिष्ट लक्षणों को लिए हुए देखा

१. श्लोकवार्तिक, प्रत्यक्षसूत्र, ५ : ११३।

२. शुद्धवस्तुज अथवा मेदरहित पदार्थ, ११२।

३. श्लोकवार्तिक, प्रत्यक्षसूत्र, ५ : १२०।

४. शास्त्रदीपिका, पृष्ठ १०६-१०। इस मत की समीक्षा के लिए देखिए जयन्तकृत न्याय-मंजरी, पृष्ठ ६८।

५. श्लोकवार्तिक, प्रत्यक्षसूत्र, १७६।

६. वही, १८०, १८२।

जाता है, तो इसके विषय में यह ज्ञान होता है कि यह किसी विशेष वर्ग का सदस्य है। यद्यपि जिसका बोध हुआ है वह वस्तुतः किसी वर्ग का एक व्यक्ति है परन्तु इसके यथार्थ स्वरूप का ज्ञान तब तक नहीं हो सकता जब तक कि इसकी तुलना उक्त वर्ग के अन्य सदस्यों के साथ नहीं कर ली जाती।<sup>१</sup> जबकि वर्गगत लक्षण तथा विशिष्ट लक्षण निर्विकल्प प्रत्यक्ष में विद्यमान है, उनकी पहचान उक्त प्रत्यक्ष में उस रूप में नहीं होती। सविकल्प प्रत्यक्ष में आत्मा उसी वर्ग के अन्य पदार्थों का स्मरण करती है और उनकी समानताओं तथा असमानताओं को लक्ष्य करती है। प्रभाकर का मत है कि सविकल्प प्रत्यक्ष का रूप मिश्रित है, और उसके अन्दर स्मृति का अश्रयान्तरित है क्योंकि उस वर्ग के अन्य सदस्य आत्मा के प्रति अपने को उस सस्कार के कारण प्रस्तुत करते हैं जो इसने उनके सम्बन्ध में प्राप्त किया हुआ है। किन्तु स्मृति का अश्रय पदार्थ से सम्बन्ध नहीं रखता जिसका प्रत्यक्ष ज्ञान हुआ है, बल्कि अन्य पदार्थों से रखता है जिनके साथ उसकी तुलना की गई है, और इसलिए पदार्थ के अपने बांध की प्रामाणिकता को प्रभावित नहीं कर सकता।

प्रभाकर और कुमारिल दोनों ही सामान्य की यथार्थता को स्वीकार करते हैं और उन्हें प्रत्यक्ष के विषय मानते हैं। इसके विपरीत, बोद्धो का मत है कि विशिष्ट व्यक्तित्व ही केवल यथार्थ है और सामान्यता कल्पना की उपज है। कुमारिल और पार्थसारथि ने बोद्ध मन की समीक्षा की है। सामान्य प्रत्यक्ष का विषय है, क्योंकि जब भी हम किसी पदार्थ का प्रत्यक्षज्ञान प्राप्त करते हैं, हम इसे वर्गविशेष से सम्बद्ध के रूप में प्रत्यक्ष करते हैं। प्रत्यक्ष ज्ञान की क्रिया के अन्दर आत्मसात्करण तथा विभेदीकरण दोनों रहते हैं। प्रत्यक्ष ज्ञान अनुवृत्त भी है तथा व्यावृत्त भी है। अनुवृत्ति सामान्य की यथार्थता पर निर्भर करती है। अनुमान की क्रिया भी इसी पर आधारित है। और न बोद्ध विरोध में ऐसा कह सकते हैं कि सामान्य यथार्थ नहीं है, क्योंकि इसका प्रत्यक्ष ज्ञान व्यक्ति से भिन्न रूप में नहीं होता। क्योंकि यह तर्क कि जो है वह या तो भिन्न है या अभिन्न, सामान्य वस्तुत्व का मान लेता है। और न ऐसा प्रश्न करना उपयुक्त है कि सामान्यता प्रत्येक व्यक्ति के अन्दर अपने पूर्णरूप में विद्यमान है या सबके अन्दर समष्टिभाव में विद्यमान है। इस प्रश्न का भेदभाव व्यक्तियों के लिए प्रासंगिक है, किन्तु सामान्यता के लिए नहीं, क्योंकि सामान्यता अखण्डित है। सामान्य के विषय में जा जैन मत है उसका भी प्रत्याख्यान किया गया है।<sup>२</sup> यदि सामान्यता और सादृश्य एक ही माने

१. वस्तुतः अनुमानस्थानस्थानया सामान्यविशेषरूपेण न प्रतीयते । देवचण्ड प्रकरणपरिचयिका, पृष्ठ

१४-५५ ।

२. विकल्पाकारमात्रं सामान्यम् । शारदादीपिका, पृष्ठ ३८१ ।

३. यद् वस्तु तद्भिन्नमभिन्नं वा भवति, पृष्ठ ३८२ ।

४. न च सादृश्यमेव सामान्यम्, पृष्ठ ३९४ ।

जाएँ तो हमारे लिए यह कथन आवश्यक होगा कि “यह एक गाय के समान है”, यह नहीं कि “यह एक गाय है” । इसके प्रतिरिक्त, सामान्यता से अलग सादृश्य सम्भव नहीं है। वस्तुएँ, यदि उनके अन्दर सामान्य गुण हैं तभी एक-दूसरे के सदृश हैं। कुमारिल के अनुसार, सामान्य व्यक्ति से भिन्न नहीं है।<sup>१</sup> दोनों का परस्पर सम्बन्ध भिन्नता में तादात्म्य का सम्बन्ध है। हम सामान्य का ज्ञान प्राप्त करने हैं अथवा व्यक्ति का, यह हमारी रुचि पर निर्भर है। सामान्य से तात्पर्य, जिसे आकृति (रूप) भी कहा जाता है, बाह्याकार से नहीं है, बल्कि लक्षण के तादात्म्य में है, क्योंकि आकृति का सम्बन्ध आत्मा जैसे अभातिक पदार्थों के साथ कहा गया है। पदार्थ का बाह्याकार नाशवान है, किन्तु वर्गगत स्वरूप नाशवान नहीं है।<sup>२</sup> वर्ग स्वयं आकृति के नाम से पुकारा जाता है। इस स्पष्ट मकेत उमकी प्रारंभिक है जो व्यक्ति को लक्षित करता है। यह वह है जो सब व्यक्तिरूप पदार्थों में समान है, और इस मर्याद-रूप विचार का माधन है कि इन पदार्थों में एक पूर्ण इकाई का निर्माण होता है। पार्थसारथि का तर्क है कि सामान्य व्यक्ति से सर्वथा भिन्न नहीं है। यदि ऐसा होता तो हम व्यक्ति में सामान्य का प्रत्यक्ष ज्ञान प्राप्त न कर सकते। “यह एक गाय है”, इस प्रत्यक्ष ज्ञान में हमें ‘यह’ का बोध (इयं वृत्ति) तथा ‘गाय’ का बोध (गोवृत्ति) भी होता है। पहले बोध का विषय व्यक्ति है और दूसरे बोध का विषय सामान्य है। ‘यह’ और ‘गाय’ के बोधों में भेद है, और तो भी व एक ही पदार्थ के अन्तर्गत है। प्रत्यक्ष ज्ञान का यह दो प्रकार का स्वरूप पदार्थ के स्वरूप को सामान्य तथा विनिष्ट दोनों रूप में निर्देश करता है। ये दोनों स्वभावतः परस्पर अलग नहीं हैं, क्योंकि प्रत्यक्ष ज्ञान के एक ही कर्म में तादात्म्य तथा भेद दोनों प्रत्यक्ष होते हैं। तादात्म्य तथा भेद एक-दूसरे का विरोधी नहीं करते, जैसे कि ‘यह चादी है’ और ‘यह चादी नहीं है’ ये बोध करते हैं। तादात्म्य तथा भेद का सम्बन्ध पदार्थ के भिन्न-भिन्न पहलुओं से है।<sup>३</sup>

प्रभाकर के अनुयायी इस विचार से महमत नहीं हैं। बोधरूपी वही एक कर्म सामान्य तथा व्यक्ति में तादात्म्य तथा भेद का ज्ञान नहीं करा सकता। जब

१. ज्ञानिकता तत्क, प्रत्यक्षमंत्र, १४१। इमपर टीका करने हुए ‘न्यायनाकर’ कहता है: “वर्ग आदि व्यक्ति में सर्वथा भिन्न नहीं है। यह एक साधारण अनुभव का तब यह कि व्यक्तिरूप गाय इस रूप में केवल तभी पहचानी जाती है जब यह ‘गाय’ के वर्ग के साथ एकत्रित पाई जाती है। यह नहीं हो सकता था, यदि व्यक्ति वर्ग में सर्वथा भिन्न होता। व्यक्ति की वर्ग के साथ तादात्म्य की इस प्रकार की प्रतिभवा ही वर्ग का जानने का एकमात्र साधन है। इतिहास: व्यक्ति तथा वर्ग में अचर्य तादात्म्य होना चाहिए।” और देखिए आकृतिवाद, ८, १०, १८, २५।

२. तन्त्रबालिक, १ : ३, ३०।

३. ज्ञानमेवाकृति प्राहुः व्यक्तिराक्रियते यथा।

सामान्य तच्च पिण्डानामेकबुद्धिबन्धनम् ॥

(श्लोकावार्तिक, आकृतिवाद, ५ : ३)।

४. शास्त्रदीपिका, पृष्ठ २८४।

हमें सामान्य और व्यक्ति में भेद का प्रत्यक्ष होता है तो हमें उन दोनों का पृथक्-पृथक् प्रत्यक्ष होगा। और जब हमें उनके अन्दर तादात्म्य प्रत्यक्ष होता है तो हमें उनमें से एक ही का प्रत्यक्ष होगा, अर्थात् या तो सामान्य का या व्यक्ति का। इस अवस्था में एक ही पदार्थ से, अर्थात् सामान्य या व्यक्ति से दो प्रकार का बोध होगा, अर्थात् सामान्य तथा व्यक्ति का और उनके तादात्म्य का। किन्तु सामान्य के लिए यह सम्भव नहीं है कि वह व्यक्ति के साथ अपने तादात्म्य का बोध उत्पन्न करे, और न व्यक्ति के ही लिए यह सम्भव है कि वह सामान्य के साथ अपने तादात्म्य का बोध उत्पन्न करे। इसलिए यह नहीं कहा जा सकता कि भेद तथा तादात्म्य दोनों का ज्ञान बोध के उसी एक कर्म से हो सकता है। पार्थसारथि विरोध में कहता है कि यह तर्क अप्रामाणिक है। दो पदार्थों के बोध में आवश्यक नहीं है कि उनके भेद का ज्ञान भी सम्मिलित रहे। जब पहल-पहल किसी वर्ग के सदस्य एक व्यक्ति का प्रत्यक्ष किया जाता है, तो सामान्य तथा व्यक्ति दोनों का ही प्रत्यक्ष ज्ञान होता है, किन्तु दोनों की भिन्नता का प्रत्यक्ष नहीं होता। जब उन्नी वग के किसी अन्य व्यक्ति का देखत है तो उसी वर्ग का होने के कारण प्रथम व्यक्ति के साथ उसका आत्मसात्करण हो जाता है, और भिन्न व्यक्ति होने से प्रथम व्यक्ति से उसका भेद भी प्रत्यक्ष हो जाता है। दो पदार्थों के बोध में, इसलिए, उनके भेद का बोध अन्तर्गत नहीं रहता। एक ही पदार्थ के बोध में आवश्यक नहीं कि इसके तादात्म्य का बोध भी अन्तर्गत हो, जैसे कि जब कोई किसी दूरस्थ पदार्थ का दृश्यता है और सन्देह अनुभव करता है कि यह खभा है या मनुष्य है।<sup>१</sup>

प्रभाकर के अनुयायियों का तर्क है कि सामान्य तथा व्यक्ति में एकात्मता नहीं हो सकती, क्योंकि सामान्य नित्य है और अनेक व्यक्तियों में एकसमान है, जबकि व्यक्ति अनित्य है और विशिष्ट है। यदि इन दोनों में एकात्मता होती, तो सामान्य अनित्य होता तथा भिन्न-भिन्न व्यक्तियों में भिन्न-भिन्न होता और व्यक्ति नित्य होने तथा अनेक एकसमान होने। उत्तर में पार्थसारथि युक्ति देता है कि एक मिश्रित अथवा बहुरूप पदार्थ कुछ बातों में नित्य तथा अन्य बातों में अनित्य हो सकता है, कुछ लक्षणों में औरों के साथ एकात्म-रूप और अन्य लक्षणों में उनमें भिन्न हो सकता है।

पूर्ण इकाई (अवयवी) तथा उसके भाग (अवयव) के प्रश्न के विषय में प्रभाकर का मत है कि अवयवी प्रत्यक्ष का विषय है। पूर्ण इकाई के रूप में पदार्थों का अस्तित्व है। यह आवश्यक नहीं है कि हम पूर्ण इकाई का प्रत्यक्ष करने से पूर्व उसके सभी हिस्सों का प्रत्यक्ष करें। यदि हम किसी भौतिक पदार्थ को ले तो परमाणु इसके उपादान कारण है, और उनका संयोग अभौतिक

१. न बस्तुद्वयप्रतीतिरेकमेदप्रतीतिः ः नाप्येकवस्तुप्रतीतिरेवामेदप्रतीतिः (शास्त्रदीपिका, पृष्ठ २८७)।

२. शास्त्रदीपिका, पृष्ठ २८८।



कारण है जो पूर्ण इकाई को उसकी विशिष्टता प्रदान करता है। कुमारिल का मत है कि अवयवी तथा उसके अवयव एकात्मरूप है, और यह हमारे दृष्टि-कोण पर-निर्भर करता है कि हम किसी पदार्थ को पूर्ण इकाई समझते हैं या अनेक भाग।<sup>१</sup>

प्रत्यभिज्ञा को अनुभूतिपरक ज्ञान मानने में कुमारिल नैय्यायिक के साथ सहमत है, क्योंकि इसकी उपस्थिति वहीं सम्भव है जहां इन्द्रियों की क्रियाशीलता है, और जहां वह नहीं है वहां प्रत्यभिज्ञा का भी अभाव है। केवल इसलिए कि प्रत्यभिज्ञान से पूर्व स्मृति की क्रिया आती है, हम इसे अप्रत्यक्षपरक नहीं कह सकते। जहां कहीं ज्ञानेन्द्रिय का सम्पर्क किसी उपस्थित पदार्थ के साथ है, हम उसे प्रत्यक्ष ज्ञान की अवस्था मानेंगे।<sup>२</sup>

मीमांसक यौगिक अन्तर्दृष्टि की प्रकल्पना का समर्थन नहीं करते, जिसके द्वारा कहा जाता है कि योगी भूत, भविष्यत्, अदृश्य और दूरस्थ पदार्थों का ज्ञान प्राप्त कर लेते हैं। यह अन्तर्दृष्टि या तो इन्द्रियजनित है या अनिन्द्रियजनित है। यदि इन्द्रियजनित है तो क्योंकि इन्द्रियां भूत, भविष्यत् तथा दूरस्थ पदार्थों के सम्पर्क में नहीं आ सकतीं अतः उनका कुछ ज्ञान नहीं हो सकता। यहां तक कि अन्तःकरणरूप इन्द्रिय, अर्थात् मन भी केवल मानसिक अवस्थाओं, यथा सुख-दुःख आदि, का ही ज्ञान प्राप्त कर सकती है। इस प्रकार का तर्क उपस्थित करना कोई अर्थ नहीं रखता कि इन्द्रियां जब उच्च विकास को प्राप्त हो जाती हैं तो पदार्थों के सम्पर्क में आए बिना भी, उनका प्रत्यक्ष ज्ञान प्राप्त कर सकती है, क्योंकि कितना भी विकास क्यों न हो, वह इन्द्रियों की प्रकृति में परिवर्तन नहीं ला सकती। यदि यौगिक अन्तर्दृष्टि भूतकाल में प्रत्यक्ष की हुई वस्तुओं का बोध प्राप्त करती है तो यह प्रत्यक्ष ज्ञान न होकर स्मृति की अवस्था है। यदि यह ऐसे पदार्थों का बोध कराती है जिनका बोध पहले कभी नहीं हुआ तो इसकी प्रामाणिकता में सन्देह है। भूतकाल के, दूरस्थित तथा भविष्य के पदार्थों का ज्ञान केवल वेदों द्वारा ही प्राप्त किया जा सकता है।<sup>३</sup>

मानसिक प्रत्यक्ष को, जिसके द्वारा हम सुख-दुःख इत्यादि का ज्ञान प्राप्त करते हैं, मीमांसादर्शन ने स्वीकार किया है। तो भी बोध अन्तर्मुखता का विषय नहीं हो सकता। मानसिक प्रत्यक्ष ऐसी क्रियाओं तक ही सीमित है जो बोध-सम्बन्धी नहीं हैं। स्वप्नों में भी बोध जिसे ज्ञानप्राप्ति के योग्य बनाता है वह बाह्य जगत् का ही कोई पदार्थ होता है।<sup>४</sup> यद्यपि स्वप्नकाल में पदार्थ वास्तव में उपस्थित नहीं होता, तो भी वह ऐसी वस्तु होता है जिसका पहले प्रत्यक्ष ज्ञान प्राप्त किया गया है और जो अब संस्कारों द्वारा पुनर्जीवित हो गई है। वह बोध जो हमें स्वप्नों में होता है, स्मृति के स्वरूप का है और कुछ संस्कारों के पुनर्जागरित होने से होता है। स्वप्नो में भूतकाल के

१. श्लोकवार्तिक, वनवाद।

२. श्लोकवार्तिक, प्रत्यक्षसूत्र, २३४-३७।

३. शास्त्रदीपिका, पृष्ठ ५२। देखिए यामुनाचार्यकृत सिद्धिप्रय, पृष्ठ ७१।

४. श्लोकवार्तिक, निरालम्बनवाद, १०७-८; शास्त्रदीपिका, पृष्ठ १६२-६३ और १६५।

अनुभव का केवल वही भाग पुनर्जीवित होता है जो कर्ता के सुख अथवा दुःख का कारण बन सके और जिसके लिए वह उस क्षण में परिपक्व है। स्वप्न केवल ऐसी निद्रा में ही सम्भव होते हैं जिसमें आत्मा का सम्पर्क मन के साथ होता है, यद्यपि मन इन्द्रियों के साथ में सम्पर्क में नहीं होता। स्वप्न-विहीन प्रगाढ निद्रा में आत्मा का मन के साथ सम्पर्क टूट जाता है। प्रभाकर का तो यही विचार है, किन्तु कुमारिल की सम्मति में, प्रगाढ निद्रा की अवस्था में आत्मा अपने विशुद्ध चैतन्यरूप में लीट जाती है, जहाकि किसी प्रकार के स्वप्नो को सम्भावना नहीं है।<sup>१</sup>

## ५

### अनुमान

शबर के अनुसार, जब दो वस्तुओं में किसी स्थिर-सम्बन्ध की विद्यमानता जानी हुई होती है, जिससे उनमें से किसी एक के देखने पर दूसरी का भी एक भाव आ जाता है, तो यह दूसरा बोध आनुमानिक कहलाता है।<sup>१</sup> शबर अनुमान को दो भागों में विभक्त करता है प्रत्यक्षतोदृष्ट, जहा अनिवाय सम्बन्ध ऐसे पदार्थों के मध्य है जो दृष्टिगोचर है, जैसे धुआ और आग, और सामान्यतोदृष्ट जहा सम्बन्ध इन्द्रियों के द्वारा नहीं जाना जाता बल्कि केवल अमूर्त रूप में ही जाना जाता है, जैसे कि मृत्यु की गति तथा आकाश में उसकी परिवर्तित होती हुई स्थिति की अवस्था में होना है।<sup>२</sup> प्रभाकर के अनुसार, सम्बन्ध अवश्य अचूक, मन्य तथा स्थायी होना चाहिए, जैसा कि कारण और उसके कार्य के मध्य, अवयवी और अवयव के मध्य, द्रव्य और गुण के मध्य, वर्ग और सदस्यों के मध्य होता है। सामान्य सिद्धान्त का उद्भव प्रत्यक्ष ज्ञान में नहीं है, क्योंकि प्रत्यक्ष ज्ञान का कार्यक्षेत्र केवल व पदार्थ है जो वर्तमानकाल में विद्यमान है तथा ज्ञानेन्द्रियों के सम्पर्क में है। इसका उद्भव अनुमान अथवा अर्थापत्ति से भी नहीं है, क्योंकि ये दोनों इसे मान लेते हैं। सामान्य सिद्धान्त की सिद्ध अनुभव के आधार पर होती है। ऐसी अवस्थाएँ हमारे देखने में आती हैं जहा धना और आग एकसाथ उपस्थित रहते हैं, और ऐसी अवस्थाएँ भी देखने में आती हैं जहा एकसाथ इस प्रकार उपस्थित नहीं हैं, और तब हम एक सामान्य सिद्धान्त का अनुमान करते हैं जो सब अवस्थाओं पर लागू होता है। जब सह-अस्तित्व, तादात्म्य अथवा कायकारणभाव का एक स्थायी सम्बन्ध मन में बैठ जाता है, तो इसका एक पक्ष दूसरे पक्ष का स्मरण कराता है।

प्रभाकर तथा कुमारिल के अनुसार, अनुमान-सम्बन्धी तर्कों के केवल तीन अवयव हैं : प्रतिज्ञा अथवा प्रसन्न विषय के सम्बन्ध में कथन, मुख्य पद जो सामान्य नियम को

१. भा : प्रभाकर स्कल, २।

२. ज्ञानसम्बन्धस्य कदशदर्शनान्दिकदेशान्तर्गमनकृष्टेऽर्थे बुद्धिः। और देखिए प्रकरणपञ्चिका, पृष्ठ ६४।

३. शबर का सामान्यतोदृष्ट वास्तविकता द्वारा की गई इन्की प्रथम व्याख्या के सर्वथा समान है, जबकि वास्तविकता के पूर्वक्त् तथा शेषवत् शबर के प्रत्यक्षतोदृष्ट के अनुकूल हैं।

समर्थन करनेवाले दृष्टान्त समेत उपस्थित करता है, और गौण पद । इन तीन अवयवों को किसी भी क्रम में रखा जा सकता है । मीमांसक स्वाथानुमान तथा परार्थानुमान के मध्य जो भेद है उसे स्वीकार करने में । आनुमानिक ज्ञान का दो प्रकार का लक्ष्य होता है : दृष्ट स्वलक्षण, अर्थात् जिसका अपना विशिष्ट लक्षण प्रत्यक्ष हो चुका है, जैसेकि धुएँ से आग का अनुमान ; और अदृष्ट स्वलक्षण, अर्थात् जिसका विशिष्ट लक्षण प्रत्यक्ष का विषय नहीं है, जैसेकि आग की जला देनेवाली क्षमता का अनुमान । प्रभाकर का मत है कि अनुमान में सामान्य सम्बन्ध का पूर्वज्ञान मन्निहित है । और इसका सम्बन्ध ऐसे पदार्थों से है जो पहले से ज्ञात हैं । कुमारिल विलक्षणता को अनुमान का एक अनिवार्य लक्षण मानता है । यद्यपि यह सत्य है कि धुआँ दिखाई दिया है और धुएँ का प्रत्यक्ष अपने साथ आग के सम्बन्ध में एक सामान्य विचार लिए हुए है, जो बताना है कि उमका धुएँ से सम्बन्ध है, तो भी आनुमानिक बोध का विषय एक ऐसी चीज़ है जो पहले से ज्ञात नहीं है, अर्थात् विधेय से विशेषतः उद्देश्य है—प्रचलित दृष्टान्त में अग्नि-युक्त पहाड़ ।<sup>१</sup>

## ६

### वैदिक प्रामाण्य

मीमांसा का लक्ष्य धर्म के स्वरूप का निश्चय करना है । धर्म का अस्तित्व भौतिक नहीं है और इसलिए इन्द्रियों द्वारा इसका ज्ञान नहीं हो सकता । अन्य प्रमाण किसी प्रयोजन के नहीं हैं, क्योंकि वे सब प्रत्यक्ष ज्ञान की पूर्वकल्पना करने हैं । प्रत्यक्ष, अनुमान और इसी प्रकार के ज्ञान के अन्य साधन उस विषय में कुछ भी नहीं कह सकते कि अग्नि-पटोम यज्ञ का करनेवाला स्वर्ग का जाएगा । इसका ज्ञान केवल वेदों में ही प्राप्त होता है । यद्यपि वेद का प्रमाण हमारे लिए धर्मज्ञान का एकमात्र स्रोत है, पर भी अन्य साधनों पर विचार किया गया है, क्योंकि यह प्रदर्शित करना आवश्यक है कि वे धर्म के सबंध में ज्ञान नहीं दे सकते । भ्रान्त विचारों के उच्छेदन के लिए भी उन्हें उपयोगी पाया गया है ।

वेद का मार्गत्व आदेशात्मक रूप में दी गई है घोषणाएँ हैं जो मनुष्यों को कर्म-सम्बन्धी निश्चिन्ता विधियों की ओर प्रेरित करती हैं और यह बताती है कि इस प्रकार का कर्म उपकारी परिणामों को प्राप्त कराएगा । यह मानने हुए कि वेदों में कर्म-काण्ड का क्रियाकलाप ही सब कुछ है, जैर्मिन का यह मन है कि वे भाग जो प्रकट-रूप में इससे असम्बद्ध हैं, निरर्थक हैं,<sup>२</sup> और इस प्रकार उनकी व्याख्या कर्मकाण्ड-सम्बन्धी

१. श्लोकवार्तिक, अनुमानपरिच्छेद, ५० । प्रभाकर चार हेत्वामात्रों को स्वीकार करता है, अर्थात् असाधारण, बाधित, साधारण और अभिद, जबकि कुमारिल का विप्लवण, जो अनैकान्तिक तथा अस्तिद्ध को स्वीकार करता है, न्याय की योजना से घनिष्ठ समानता रखता है ।

२. यह विचार वेद के उन भागों के विषय में कठिनाता के साथ उचित हो सकेगा जो विश्व-सम्बन्धी चरम समस्याओं के विषय में प्रतिपादन करते हैं ।

आदेशों के आधार पर होनी चाहिए। अन्य भाग भी केवल उसी-अवस्था में प्रामाणिक है जबकि वे व्यक्ति के लिए कर्म करने में सहायक सिद्ध होते हैं।<sup>१</sup> मीमांसक यह सिद्ध करने का प्रयत्न करते हैं कि पवित्र वाङ्मय का प्रत्येक भाग कर्तव्य कर्मों से ही संबंध रखता है। वेद का मोटा विभाग मन्त्रों और ब्राह्मणों में है। वेद के विषयवस्तु का बर्गीकरण इस प्रकार भी किया गया है - (१) विधि, (२) मन्त्र, (३) नामधेय, (४) निषेध और (५) अर्थवाद।<sup>२</sup>

शाब्दिक ज्ञान की परिभाषा करते हुए कहा गया है कि यह ऐसी वस्तु का बोध है जो इन्द्रियों के समक्ष प्रस्तुत नहीं है, और शब्दों के ज्ञान से उत्पन्न हुआ है। ये शब्द मनुष्यों द्वारा उच्चरित हो सकते हैं या वेदों के हो सकते हैं।<sup>३</sup> प्रथम प्रकार के शब्द प्रामाणिक उसी अवस्था में हैं जबकि उनके रचयिताओं के विषय में हमें निश्चय हो कि वे अविश्वसनीय नहीं हैं। वेदों के शब्द स्वतः प्रामाणिक हैं। वह ज्ञान जिसका विरोध आगे आनेवाले ज्ञान से हो जाए, अप्रामाणिक है। किन्तु वैदिक आदेशों द्वारा प्राप्त बोध किसी भी काल में, किसी भी स्थान में, अथवा किसी भी अवस्था में खंडित नहीं हो सकते।<sup>४</sup> ऐसा कहना आत्म-विरोधी होगा कि वैदिक आदेश किसी ऐसी वस्तु को व्यक्त करता है जो सत्य नहीं है। वेद अपनी निजी प्रामाणिकता को अभिव्यक्त करते हैं। हमारे द्वारा प्रयुक्त शब्द ऐसी चीजों को व्यक्त करते हैं जिनका ज्ञान ज्ञान के अन्य साधनों द्वारा प्राप्त किया जा सकता है, और यदि हम उन्हें अन्य माधनों से नहीं जान सकें तो उनके उच्चारण करनेवाले ऐसे होने चाहिए जिनकी प्रामाणिकता असंदिग्ध हो। इस प्रकार अवैदिक वाक्यों में कोई अन्तर्निहित प्रामाणिकता नहीं रहती।<sup>५</sup> प्रभाकर का मत है कि अवैदिक शाब्दिक बोध अनुमान-स्वरूप है। केवल वही शाब्दिक ज्ञान जो वेदों में मिलता है, सही अर्थों में शाब्दिक है।<sup>६</sup> किन्तु इसकी सगति अन्य प्रकल्पना के साथ नहीं है, जो सब वस्तुओं की स्वतः प्रामाणिकता को मानती है। क्योंकि

१. १. ०, १। वेदान्त विधिपरक मन्त्रों ३, अनिश्चित वैदिक मन्त्रों की प्रामाणिकता का भी स्वीकार करता है।

२. विधिपरक आदेश, जो पुरुष का विशेष फलों की आशा में कर्म करने के लिए प्रेरित करते हैं, यथा : 'जो स्वर्ग का उल्लूक है वह यज्ञ करे' (स्वर्गकामो यजेत), मयमें अधिकांश महत्त्व के हैं। इनके महत्कारी आदेश भी हैं जो यज्ञ-सम्बन्धी व्योमों का वर्णन करते हैं, और यह बताते हैं कि किसक्रम में उनके अनेक भागों का सम्पन्न करना है, और कौन-कौन पुरुष उनका करने के अधिकारी हैं, आदि आदि। मंत्र यज्ञकर्ता को यज्ञ में सम्बन्धित विभिन्न विषयों का स्मरण कराने में उपयोगी सिद्ध होते हैं, जैसे कि वे देवता जिन्हें लक्ष्य करने आहूत किया देनी है। कहा जाता है कि कुछ मन्त्रों में रहस्यमय अथवा अतीन्द्रिय कार्य-शक्ति है और वे सीधे अतीन्द्रिय परिणाम अर्थात् अपूर्व को उत्पन्न करते हैं। नामधेय में उन परिणामों का स्मरण रहता है जो यज्ञ के द्वारा प्राप्त किए जाते हैं। निषेध केवल प्रच्छन्न विधियां हैं। अर्थवाद वे वाक्य हैं जो आदिष्ट वस्तुओं की प्रशंसा करते हैं या निषिद्ध वर्तमानों की निन्दा करते हैं, अथवा औरों के कर्मों का विवरण देते हैं, अथवा पुराकल्प अर्थात् इतिहास के स्थान हैं (अर्थसंग्रह)।

३. अपौरुषेयं वाक्य वेदः (अर्थसंग्रह, पृष्ठ ३)।

४. १. : १, ० पर शबर।

५. शास्त्रदीपिका, पृष्ठ ५३।

६. प्रकरणपञ्चिका, पृष्ठ ८८ में आगे। तुलना कीजिए कुसुमाजलि, ३ : १६।

वेदमन्त्रों का कोई रचयिता नहीं है, इसलिए ऋटियों की सम्भावना नहीं है, और इम प्रकार वेदों की अप्रामाणिकता की कल्पना भी नहीं की जा सकती।<sup>१</sup> जिस प्रकार मनुष्यों के शब्द भी, यदि उनके रचयिता विश्वस्त व्यक्तित्व है तो प्रामाणिक होते हैं, कुमारिल उन्हें भी शब्दप्रमाण मानता है।

वेद नित्य है, क्योंकि वे शब्द जिनसे वे बने हैं, नित्य हैं। शब्द और अर्थ के मध्य जो सम्बन्ध है वह नैसागिक है, और परम्परा द्वारा निर्मित नहीं है। शब्द और उसके अर्थ के बीच इस प्रकार का सम्बन्ध है, यह प्रत्यक्ष जाना जा सकता है। यदि कोई इसे, जबकि वह पहली बार शब्द को सुनता है, नहीं जान सकता, तो इसका तात्पर्य केवल यही है कि सहायकों का अभाव है किन्तु इससे शब्दार्थ-सम्बन्ध का अभाव नहीं हो जाता। यदि आख प्रकाश के अभाव में नहीं देख सकती तो इसका यह अर्थ नहीं है कि आख देखने के सर्वथा अयोग्य है। सहायक यह जान है कि इस-इस प्रकार का शब्द इस-इस प्रकार के पदार्थ (विषय) का चोतक है, और यह जान अनुभव से प्राप्त होता है। शब्द के अन्दर अभिव्यक्ति का गुण उसके अपने स्वभाव से निहित है। घडा इत्यादि साधारण सजाओं के विषय में यह सर्वथा सत्य है, जहाकि शब्दों का अपने अर्थों के साथ मन्त्र किसी परम्परा से सर्वथा स्वतन्त्र है।<sup>२</sup> शब्द तथा उनमें निर्दिष्ट पदार्थ दोनों नित्य हैं और अज्ञात काल से मनुष्य उन्हीं पदार्थों के लिए उन्हीं शब्दों का प्रयोग करने आए हैं।

प्रभाकर के अनुसार, केवल ध्वनि अथवा अस्पष्ट शब्द नाम की कोई वस्तु नहीं है। समस्त शब्द किसी न किसी अक्षर के रूप में सुने जाते हैं। शब्द उन अक्षरों से भिन्न नहीं है जिनसे यह बना है। अक्षरों का प्रत्यक्ष श्रवणेंद्रिय द्वारा होता है, और वह क्रम जिसमें यह प्रत्यक्ष होता है यह निर्णय करता है कि किन शब्दों का बोध हुआ है। एक शब्द में जितने अक्षर हैं उतने ही प्रत्यक्ष जान भी होते हैं, और उन प्रत्यक्ष जानों की अत्यधिक समीपता के कारण हम कल्पना करते हैं कि शब्द का प्रत्यक्ष जान एक ही है। प्रत्येक अक्षर का प्रत्यक्ष जान प्रकट होने ही विलुप्त हो जाता है और अपने पीछे एक सस्कार छोड़ जाता है। भिन्न-भिन्न अक्षरों द्वारा छोड़े हुए सस्कार अन्तिम अक्षर के सस्कार के साथ संयुक्त होकर पूर्ण शब्द के विचार को उत्पन्न करते हैं, जिसके अन्दर अर्थ को प्रकट करने की शक्ति होती है। क्योंकि शब्द की क्षमता अक्षरों की भिन्न-भिन्न क्षमताओं से उत्पन्न होती है, इसलिए अक्षरों की क्षमताओं को शाब्दिक बोध का सीधा कारण बताया गया है। शब्दार्थ का बोध इन्द्रिय-प्रत्यक्ष द्वारा प्राप्त नहीं होता। इन्द्रिया अक्षरों को प्रस्तुत करती हैं, जिनमें

१. श्लोकवार्तिक, २ ; और देखिए २ : ६२-६४ ।

२. व्यक्तित्वावक संज्ञाओं के विषय में, जहा वस्तुओं अथवा मनस्यों के नाम उनके उत्पन्न होने के परान्तर खड़े जाते हैं, प्रभाकर यह स्वीकार करता है कि शब्द और अर्थ का सम्बन्ध परम्परा के कारण होता है।

३. तुलना कीजिए, शास्त्रदीपिका, पृष्ठ २६६ से आगे ।

अक्षरों से बने हुए शब्द द्वारा प्रकट की गई वस्तु का बोध कराने की शक्ति रहती है। इस प्रकार प्रभाकर का मत है कि अक्षरशाब्दिक बोध के साधन है। शब्दों में नैसर्गिक रूप से द्योतन की शक्ति रहती है, जिसके द्वारा वे पदार्थों को प्रकट करते हैं, भले ही हम उनके अर्थों को समझ सकें, या न समझ सकें।<sup>१</sup>

प्रभाकर की भांति कुमारिल भी तर्क करता है कि सायकता स्वयं अक्षरों के अपने अन्दर रहती है, न कि किसी विशेष स्फोट में। इसलिए वह उस प्रकल्पना का प्रत्याख्यान करता है जिसके अनुसार शब्द का निर्माण करनेवाले अक्षरों की क्षणिक ध्वनियों के अनिश्चित, एक परिपूर्ण शब्दाकृति क्षणिक ध्वनियों से अभि यक्त होती है, किन्तु उत्पन्न नहीं होती।

सामान्यतः शब्दों और विशेषतः शब्दों के नित्यस्वरूप के विरुद्ध अन्यों आपत्तियों पर विचार किया गया है। (१) सर्वसाधारण का यह अनुभव है कि समग्र मौखिक शब्दोच्चारण मनष्यो के प्रयत्न द्वारा होता है और इसलिए इसका प्रारम्भ है। अतः इसे नित्य नहीं माना जा सकता। जैमिनि का उत्तर है कि उच्चारण पहले से विद्यमान शब्द को केवल प्रत्यक्ष ज्ञान के योग्य बनाने में सहायक होता है, किन्तु यह उसे पहली बार निर्मित नहीं करता है। (२) यह कहा जाता है कि शब्द कुछ ही समय के लिए अपना अस्तित्व रखता है, क्योंकि उच्चारण हो ही यह नष्ट हो जाता है। जैमिनि का कहना है कि शब्द नष्ट नहीं होता, बल्कि केवल अपनी मूल अव्यक्त दशा में चोट जाता है। इस जगत् में ऐसी अनेक वस्तुएँ हैं जो प्रत्यक्ष का विषय न होती हुई भी अपना अस्तित्व रखती हैं। जब लोग शब्दों के निर्माण का विषय में रहते हैं तो, जैमिनि के अनुसार, निर्माण से तात्पर्य उन ध्वनियों में जाना है जो शब्द को अभिव्यक्त करती हैं। (३) एक ही शब्द का उच्चारण एक ही समय में भिन्न-भिन्न पुरुषों द्वारा भिन्न-भिन्न स्थानों में किया जाता है। यदि शब्द एक नित्य तथा सर्वव्यापक सत्ता हानी, तो यह सम्भव न हो सकता। जैमिनि का उत्तर है कि जिस प्रकार अनेक पुरुष भिन्न-भिन्न स्थानों में और एक ही समय में एक ही सूत्र का प्रत्यक्ष दर्शन कर सकते हैं उसी प्रकार एक ही शब्द का उच्चारण कर सकते हैं। (४) शब्दों में परिवर्तन होता है, जो नहीं होने चाहिए था यदि वे नित्य होते। प्रत्युत्तर में जैमिनि का कहना है कि शब्दों में परिवर्तन नहीं होता,

१ प्रभाकर ने अनुसार, ॥ अर्थात् प्राविशान्तरादी प्रकृतिना वा ग्रीकारकता है, शब्दोः क अर्थे चत्तुः उन्मी प्राप्ताः मं गाने गारकते इति च तेषां प्रत्यक्षान्तरादीनां ज्ञानेन विभी कथ्य का आदेश करता है। ३। प्रकार शब्द पदार्थों का अस्तित्व इस प्रकार है कि वे अर्थ अथवा अर्थों से सम्बद्ध रूप में ही चालते रहते हैं। यदि वे एक आदेश से सम्बद्ध नहीं हैं, तो वे केवल अर्थों का ही स्मरण कर सकते हैं, तो यह स्मृत वा विषय है, ॥ प्रासंगिक वा नष्टा ॥ । भाष्य के अनुवर्तिकायां द्वारा अभिमत अविहितान्वयवाद के अनुसार, अर्थ वा ज्ञान शब्दों का कारण होता है। किन्तु यह ज्ञान स्मरण अथवा बोधग्रहण के कारण नहीं है, बल्कि ज्ञान का कारण है। शब्द अर्थों को प्रकट करते हैं, जो अर्थों के अस्तित्व पर एक वाक्य का ज्ञान देते हैं।

किन्तु अन्य शब्द उनका स्थान लेते हैं । (५) शब्द का परिमाण जब इसका उच्चारण एक अथवा अनेक मनुष्य करते हैं तदनुसार घटता तथा बढ़ता है । जो बढ़ता भी है और घटना भी है वह नित्य नहीं हो सकता । जैमिनि बलपूर्वक कहते हैं कि शब्द का परिमाण कभी बढ़ता या घटता नहीं है, यद्यपि मनुष्यो से प्रकट हुई ध्वनि बढ़ती या घटती है ।<sup>१</sup>

जैमिनि अपने मत के समर्थन में निश्चयात्मक धारणाएँ उपस्थित करते हैं । शब्द सर्वदा विद्यमान रहता है, क्योंकि इसका उच्चारण केवल इसे श्रोत्रो के प्रति व्यक्त करने के प्रयोजन से ही होता है । अविद्यमान वस्तु के व्यक्त करने के लिए कोई प्रयत्न नहीं होता । फिर, जब 'गाय' शब्द उच्चारण किया जाता है तो सदा ही इसे पहचान लिया जाता है कि यह वही शब्द है । लोग 'गाय' शब्द को तीन या चार बार उच्चारण करने की बात कहते हैं, वे ऐसे तीन या चार शब्दों को उच्चारण करने की बात नहीं कहते । यह शब्द एकत्व अथवा नित्यस्वरूप का प्रतिपादन करता है । अनित्य वस्तुओं के नाश के कारण पाए जाते हैं, किन्तु हमें शब्दों के विनाश के ऐसे कारण नहीं मिलते । वायु से उत्पन्न ध्वनि का शब्द में भिन्न है जिस व्यक्त करने के लिए इसका उपयोग होता है । इसके अतिरिक्त, हमें अनेकों वैदिक मन्त्र ऐसे मिलते हैं जो शब्द के नित्यस्वरूप पर बल देते हैं ।<sup>२</sup>

शब्द वर्गों (जातियों) को प्रकट करने हैं, विशिष्ट व्यक्तियों को नहीं । जब हम कहते हैं कि 'एक गाय लाओ' तो हमारा अभिप्राय किसी विशिष्ट गाय से नहीं होता, बल्कि ऐसे किसी भी पशु से होता है जिसमें गाय के समान लक्षण विद्यमान हो । शब्द वर्ग अथवा रूप को प्रकट करता है, क्योंकि इसका उद्देश्य क्रिया है । यदि शब्दों द्वारा व्यक्ति-विशेषों का द्योतन होता, तो 'गाय' के समान एक जातिगत भाव असम्भव हो जाता । फिर, एक शब्द सब व्यक्तियों का द्योतन नहीं कर सकता, क्योंकि उस अवस्था में इसमें इतनी ही क्षमताएँ अन्तर्निहित रहनी चाहिए जितने कि व्यक्ति-विशेष है । यह व्यक्तियों के समूह का भी द्योतक नहीं हो सकता, क्योंकि उस अवस्था में यह परिवर्तित होने लगेगा, क्योंकि समूह में से कुछ व्यक्ति नाष्ट हो जाएंगे और कुछ उसमें नये आ जाएंगे । फिर, यदि शब्द का तात्पर्य एक व्यक्ति से ही हो तो शब्द का अर्थ के साथ नित्य सम्बन्ध नहीं हो सकता और क्रिया असम्भव होगी, क्योंकि यह निश्चय करना कठिन होगा कि किस व्यक्ति-विशेष से तात्पर्य है । यदि द्योतित पदार्थ व्यक्ति-विशेष हो तो क्योंकि वे सर्वत्र उपस्थित नहीं हैं, इसलिए शब्द और उनके अर्थ में कोई सम्बन्ध नहीं हो सकता । आकृति नित्य है और इसलिए यह नित्य जगत् के साथ सम्बन्ध रखने योग्य है । शब्द और उनके अर्थ तो नित्य है, किन्तु इस बात की सम्भावना है कि हमें उनके विषय में ज्ञान धारणाएँ

१. १ : १, ६-१७ ।

२. १ : १८-२३ ।

३. आकृतस्तु क्रियार्थत्वात् (१ : ३, ३३) ।

हों, और मानवीय उच्चारण त्रुटिपूर्ण हो सकते हैं। किन्तु वैदिक शब्दों के विषय में ऐसी सम्भावना नहीं है।

मीमांसक उस मत का विरोध करते हैं जो वेदों को ईश्वर की कृति मानता है। उनका मत है कि वेदों का स्वाधिकार से नित्य अस्तित्व है। ईश्वर, जो अशरीरी है, वाग् इन्द्रिय के अभाव में वेदों के शब्दों का उच्चारण नहीं कर सकता। यदि यह कहा जाए कि वह दिव्य वाणी को प्रकट करने के लिए मानवीय रूप धारण कर लेता है, तो वह भौतिक जीवन के सब प्रतिबन्धों के अधीन हो जाएगा और उसकी वाणी में कोई प्रामाणिकता न रहेगी। इसके अतिरिक्त, दैवीय अथवा मानवीय रचयिता (वेदों के) होने की कोई परम्परा भी नहीं है। यहाँ तक कि जगत् की सृष्टि-सम्बन्धी प्रकल्पना के आधार पर भी वेदों को इन अर्थों में नित्य माना जा सकता है कि जगत् का स्रष्टा हर एक मन्वन्तर के प्रारम्भ में स्मृति में विगत सृष्टि के वेदों को फिर से दोहराता है, और उनकी शिक्षा देता है।' विरोधरूप में कभी-कभी ऐसा कहा जाता है कि वेद मनुष्यों के बनाए हुए हैं, क्योंकि उनके रचयिता ऋषियों के नाम मन्त्रों के प्रारम्भ में दिए गए हैं। इसके उत्तर में कहा जाता है कि ऋषियों ने मन्त्रों का विशेष अध्ययन किया और श्रौंगे को उनकी शिक्षा दी। वेदों की रचना नहीं हुई है, इन अर्थों में कि उनपर न तो ईश्वर का और न ऋषियों का ही नियन्त्रण है। ऋषि अधिक से अधिक सत्त्यों का बोध ग्रहण करते हैं तथा उनका प्रसारण करते हैं। वेदों की प्रामाणिकता की इस आधार पर आलोचना की जाती है कि उनमें ऐतिहासिक नामों का उल्लेख मिलता है। उत्तर में यह कहा जाता है कि ऋचाएँ प्राकृतिक नित्य घटनाओं का प्रतिपादन करती हैं। उनमें आए हुए नाम सार्वभौमिक उपयोग के लिए हैं और उनका कोई ऐतिहासिक मन्दर्भ नहीं है। विश्वामित्र का अर्थ है विश्वमान का मित्र, और उसका किसी ऐतिहासिक पात्र से तात्पर्य नहीं है।

१. एव स्रष्टुर्वेदपूर्वत्व साधयता न किञ्चिदुत्तर भवति, तेन सत्यपि सर्वे, सानप्रबुद्धन्यायेन अनादिरेव वेदव्यवहारः (न्यायप्रकाशक)। न्यायिक मीमांसा में मत का विग्रह करने में (१) वेदों का कोई शरीरधारी रचयिता होने की परम्परा में अशक्यता का पदार्थ का अन्वेषण आ गया है। (२) यह सिद्ध करना अशक्य है कि वेदों की रचना का अन्वेषण नहीं रहा। (३) वेदों के वाक्यों का रूप वैसा ही है जैसा कि अन्य वाक्यों का होता है। (४) वेदों में शायद ही कुछ अर्थों में वेदों की जो वर्तमान परिपाटी है उसके आधार पर किया गया यह अनुमान कि यह परिपाटी अवश्य ही अनादिकाल से चली आई है, ठीक नहीं सकता, क्योंकि यह हीन शरीर तरह अन्य किसी पुरतक के सम्बन्ध में भी लागू हो सकती है। (५) वर्तमान वेदों का शरीरधारी रचयिता का बनाया हुआ समझा जाता है। (६) शब्द नित्य नहीं हैं, और जब हम अक्षरों का पहचानने में कि ये वही हैं जो पहले सुने थे तो यह न तो तादात्म्य को और न नित्यत्व को ही सिद्ध करता है, बल्कि केवल यही सिद्ध करता है कि ये उसी वर्ग के हैं जिन वर्ग के शब्द हमने पहले सुने थे। देविय सर्वप्रथम, १०।

२. देखिए मीमांसासूत्र, १ : १, २४-३१। वेदों के अपौरुषेयत्व के विषय में पूर्वमीमांसा तथा वेदान्त के विचार लगभग एकसमान हैं। तुलना कीजिए भाषिणी : "पुरावास्वान-यमात्रमपौरुषेयत्वं गेच्यन्ते जैमिनीया अपि तच्चास्माकमपि समानम्" (१ : १, ३)।



७

उपमान प्रमाण

सादृश्य सम्बन्धी निर्णय उपमान प्रमाण के द्वारा होने ह । जब हम किसी पदार्थ को देखने है और उसे देखकर अन्य पदार्थ का स्मरण करते ह, तो इस देखे गए पदार्थ के साथ स्मृत पदार्थ के सादृश्य का जो ज्ञान हमें होता है वह उपमान प्रमाण के साधन से हुआ कहलाता है । वह गाय जिमें मैंने शहर में दखा था इस गाय के समान है जिमें मैं अब देखता ह ।' उपमान द्वारा प्राप्त ज्ञान उस ज्ञान से भिन्न है जो प्रत्यक्ष द्वारा प्राप्त होता है, क्योंकि हम स्मृति द्वारा किसी ऐसी वस्तु का बोध ग्रहण करते है जो इन्द्रियो के सम्पर्क में नहीं है क्योंकि जिन समय गवय दिखाई दिया उस समय गाय नहीं देखी गई । यह अनुमान से भिन्न है, क्योंकि अनुमान के लिए आवश्यक अवयवों में से एक अवयव भी यहां उपस्थित नहीं है ।

८

अर्थापत्ति

जहां किसी पदार्थ के प्रत्यक्ष की व्याख्या करने के लिए एक अन्य वस्तु की कल्पना आवश्यक हो तो वह 'अर्थापत्ति' का विषय है । यह अनुमान से भिन्न है, क्योंकि इस विषय में दृष्टिगत तथ्यों के अन्दर सशय का एक अर्थ प्रविष्ट होता है, जिसका निराकरण अन्य वस्तु की कल्पना के बिना नहीं हो सकता । जब तक कल्पना नहीं की जाती, देखे गए तथ्य असंगत अथवा सदिग्ध बने रहते ह । अनुमान में लक्षमात्र सशय के लिए भी स्थान नहीं है । जहां प्रभाकर का यह मत है, वहां कुमारिल का कहना है कि जो दो तथ्य प्रकटरूप में असंगत प्रतीत होते ह उनके समन्वय में अर्थापत्ति से सहायता मिलती है । अनुमान में, सुनिश्चित तथ्यों के बीच इस प्रकार की कोई असंगति नहीं होती । कुमारिल का विचार अधिक निर्दोष है, क्योंकि देखे गए तथ्य के विषय में यदि कोई सशय ह तो वह अर्थापत्तिपरक तर्क की प्रामाणिकता को सदिग्ध बना देगा । जब तक हम यह निश्चय न हो कि प्रमुक्त पुरुष जीवित है और घर पर नहीं है, तब तक हम यह कल्पना नहीं कर सकते कि वह कहीं और है ।

९

अनुपलब्धि

वृत्तकार का अनुसरण करने हुए, कुमारिल अनुपलब्धि को ज्ञान का एक स्वतन्त्र साधन स्वीकार करता है ।<sup>१</sup> सादृश्य का अभाव ही असादृश्य है और अनुपलब्धि का सिद्धान्त

१. शाश्वदीपिका, पृष्ठ २०८ ।

२. १ : १, ५ पर शबर को देखिए ।

इसका समाधान कर देता है। हम जब कहते हैं, "इस स्थान पर घड़ा नहीं है", तो हम घड़े के अभाव का बोध ग्रहण करते हैं। अभाव का ज्ञान प्रत्यक्ष द्वारा नहीं हो सकता, क्योंकि उसमें एक उपस्थित पदार्थ के साथ इन्द्रिय-सम्पर्क होना आवश्यक है, जो इस विषय में सम्भव नहीं है।<sup>१</sup> अन्य प्रमाणों द्वारा भी अभाव का ज्ञान नहीं हो सकता। अनुपलब्धि ऐसे पदार्थ के सम्बन्ध में जिसका निषेध बताया गया है, ज्ञान का एक साधन (मानम्) है। हम खाली जगह का प्रत्यक्ष करन है और घड़े के अभाव के विषय में विचार करते हैं। हम कह सकते हैं कि घड़े के अभाव का भी प्रत्यक्ष उसी प्रकार हुआ जिस प्रकार कि खाली जगह का हुआ, तो भी, क्योंकि प्रत्यक्ष में किसी वास्तविक पदार्थ का इन्द्रियों के साथ सम्पर्क निहित है, हम अनुपलब्धि की क्रिया को और प्रत्यक्ष ज्ञान को एकसमान नहीं मान सकते। हम खाली जगह को प्रत्यक्ष देगते हैं, उस घड़े का स्मरण करते हैं जो अनुपस्थित है, और तब हमें घड़े के अभाव का ज्ञान होता है जिसका प्रत्यक्ष की क्रिया से कोई सम्बन्ध नहीं है। अभाव का ज्ञान अनुपलब्धि के द्वारा होता है।<sup>२</sup> अभाव को ज्ञान का एक विध्यात्मक विषय कहा गया है।<sup>३</sup> जिसे हम खालीपन कहते हैं, वह ऐसा स्थान है जिसे किसी पदार्थ ने घेर नहीं रखा है।<sup>४</sup>

प्रभाकर अनुपलब्धि को ज्ञान का स्वतन्त्र साधन स्वीकार नहीं करता। किसी ऐसी वस्तु के अभाव का बोध जो यदि उपस्थित हानी तो प्रत्यक्ष का विषय हानी। उसके अप्रत्यक्ष से (न दिखाई देने से) अनुमान किया जाता है। जब हम केवल जगह को देखते हैं और वहाँ पर घड़े को नहीं देखते, तो हम कहते हैं कि घड़ा नहीं है। अधिष्ठान का बोध अपने-आपमें (तन्मात्राधि) अनुपलब्धि का समाधान करता है।<sup>५</sup> कुमारिल इस विचार से अग्रहमत है। हम केवल रिक्त स्थान को ही नहीं बल्कि उस स्थान को पुस्तकों तथा कागज से भरपूर भी देख सकते हैं, और वह भी हमें घड़े के अभाव का ज्ञान देगा। यदि हम कहें कि हम घटरूप उपाधि से रहित स्थान का ज्ञान प्राप्त करने हैं, तो हम निषेधात्मक ज्ञान को स्वीकार कर लेते हैं। केवल भूमि के प्रत्यक्ष ज्ञान से घड़े के अभाव का ज्ञान उत्पन्न नहीं हो सकता, क्योंकि जहाँ घड़ा है वहाँ भी भूमि का प्रत्यक्ष तो होता ही है। इसलिए भूमि का प्रत्यक्ष ज्ञान अवश्य ही निषेधात्मक उपाधि से युक्त होना चाहिए, और उसका तात्पर्य यह है कि हमारा समक्ष पहलें से निषेध का भाव उपस्थित है।

१. श्लोकवार्तिक, अभावपरि-२३।

२. शास्त्रदीपिका, पृष्ठ २३६ में प्रागे।

३. श्लोकवार्तिक, निर्गलम्बनवाद, ६०।

४. ब्रह्मसूत्रकर्मसूत्र पदायः शून्यताधियः (११०)।

५. प्रभाकर के इस मत की आलोचना अष्टादशसंस्कृतशास्त्र, ४ : २६, में की गई है।

प्रभाकर की ज्ञान विषयक प्रकल्पना

प्रभाकर त्रिपुटीमवित् का पक्षपोषक है, जिसके अनुसार ज्ञान के प्रत्येक कर्म में ज्ञाता ज्ञेय तथा ज्ञान तीनों एक ही समय में प्रस्तुत रहते हैं। ज्ञान अपने को तथा ज्ञाता और ज्ञेय को भी प्रकट करता है। 'मैं उसे जानता हूँ' (ग्रहम इदं जानामि) इस चैतन्य में हमारे पास तीन प्रस्तुत पदार्थ हैं, 'मैं' अथवा विषयी (ग्रहवित्ति), 'इसे' अथवा विषय (विषयवित्ति), और चेतन अभिज्ञता (स्वसावित्ति)।<sup>१</sup> समस्त चैतन्य एक ही समय में आत्मचैतन्य भी है और विषयचैतन्य भी। सब वादों में, चाहे वे आनुमानिक हों या शाब्दिक, आत्मा मन के वर्तन तथा सम्पर्क में साक्षात् ज्ञानी जानी है। बोध-सम्बन्धी प्रत्येक क्रिया में आत्मा वातामदा मोधा और तात्कालिक बाध होता है, किन्तु अनात्म अर्थात् विषय (पदार्थ) का मदा मोधा और तात्कालिक बाध नहीं होता। स्मृति और अनुमान में विषय (पदार्थ) मोधा चैतन्य में समक्ष प्रस्तुत नहीं किया जाता। यद्यपि पराक्ष ज्ञान में पदार्थ मोधा चैतन्य के समक्ष प्रस्तुत नहीं किया जाता, तो भी पराक्ष ज्ञान स्वयं मोधा चैतन्य के समक्ष प्रस्तुत किया जाता है।<sup>२</sup> बोध भी मोधा ज्ञान के द्वारा आत्मज्ञात है। वाच का जो प्रकाशस्वरूप है, अन्य किसी वस्तु की आवश्यकता व्यक्त ज्ञान के लिए नहीं होती। इसलिए बाध को स्वतोज्ञान कहा जाता है। बोध प्राप्त करनेवाली आत्मा तथा ज्ञान पराक्ष प्रकाशस्वरूप नहीं है, और इसलिए उन्हें अपनी अभिव्यक्ति के लिए अपने में अतिरिक्त किसी ऐसी वस्तु की आवश्यकता रहती है जो प्रकाशस्वरूप हो। बाध स्तन प्रकाशित है और उनका प्रत्यक्ष पदार्थों की भाँति नहीं होता।<sup>३</sup> उनका वाच अन्य बाधों से नहीं होता। वे कभी भी विषय (प्रमेय) नहीं हैं, और इसलिए सुख दुःख की भाँति उनका बोध नहीं होता। उनका बोध बोधा

१. 'इ पाठो ग्राह्य विचारक का मुझसे भी उनी मत को ज्ञान'। 'मैं न हूँ अनुमान, ज्ञान की क्रिया की-म प्रकार में सत्र में अभिव्यक्त क्रिया नायकता है, "मैं जानता हूँ" चैतन्य की क्रिया का इस प्रकार के सत्र में अभिव्यक्त क्रिया जानकता है, "मैं जानता हूँ कि मैं जानता हूँ"। परन्तु जिस प्रकार हमारे लिए जानना सम्भव है बिना माध्यमाय यह जानें कि हम जानते हैं, उसी प्रकार बिना हमारे लिए जानना सम्भव है कि हम जानते हैं। रेस्किया में भी तुरन्त कीर्ति "मैं जानता हूँ, मैं जानता हूँ" आवश्यक है कि मैं अपने चैतन्य में प्रामाण्य लाऊँ, कि मैं यह जानता हूँ कि मैं जानता हूँ"। परमाण्व यह निकलता है कि चैतन्य की क्रिया अपनी और विचार करनेवाले विषयी की यथासाक्षात् क्रिया करती है" (नान्दाम्, पृ. ५५)।

२. क्योंकि प्रमाण निद्रा में हमें पदार्थों का कट्टर ज्ञान नहीं होना, इसलिए हमें आत्मा का ज्ञान नहीं होना, यद्यपि यह विश्वमान रहती है। यदि प्रमाण निद्रा में आत्मा विश्वमान न रहती, तो हम निद्रा में जागने पर अपने आपका भी न पहचान सकते (पदार्थविचारक, पृ. ५६)।

३. वही, पृ. ५६।

४. तुलना कीर्ति उभके साथ लेखक द्वारा एक गण भाग तथा विचार के भेद की (स्पेस, पृ. ५६) ऐसी, खण्ड १, पृ. १०-१३।

के रूप में होता है, विषयो के रूप में नहीं।<sup>१</sup> यदि बोधो का बोध प्रमेय पदार्थों के रूप में हो, तो हर एक बोध को अपने बोध के लिए अन्य बोध की आवश्यकता होगी, और इस सिलसिले का कहीं भी अन्त न होगा। प्रभाकर अनुभव करता है कि उसकी प्रकल्पना प्रकटरूप में शबर के इस कथन से सगत नहीं है कि ज्ञान ग्रहण करने में हम पदार्थों का प्रत्यक्ष ज्ञान प्राप्त करते हैं, बोधो का नहीं, और इसलिए वह तर्क उपस्थित करता है कि यद्यपि बोध स्वतः प्रकाशित है, तो भी उनकी उपस्थिति अनुमान से जानी जाती है। अनुमान इस तथ्य से कि हमें पदार्थ का बोध हुआ, हम बतलाता है कि बोध का अस्तित्व है। यह बोध एक प्रमेय है अर्थात् सत्यज्ञान का विषय है, किन्तु यह सवेद्य अर्थात् अपनी पूर्णता में जाना गया पदार्थ नहीं है। प्रभाकर के अनुसार, सवेद्य की अवस्था हमारे सामने केवल तभी होती है जबकि पदार्थ का रूप अभिव्यक्त हो, और यह इन्द्रियो द्वारा प्रत्यक्ष जाने गए पदार्थों के विषय में ही सम्भव है। क्योंकि बोधों का कोई रूप नहीं है, इसलिए उनका प्रत्यक्ष नहीं हो सकता। उनकी उपस्थिति केवल अनुमान द्वारा जानी जाती है। अनुमान पदार्थों के रूप का अथवा वस्तुत्व का ज्ञान नहीं करता, बल्कि केवल इसके अस्तित्व का ज्ञान करता है।<sup>२</sup> प्रभाकर और कुमारिल दोनों स्वीकार करते हैं कि बाध, जो आत्मा के परिणाम है, अनुमान के विषय है।

ज्ञान की प्रामाणिकता का निर्णय किसी बाह्य वस्तु द्वारा नहीं होता। बाह्य पदार्थों की पुनरावृत्ति का प्रश्न नहीं है। बाध की प्रामाणिकता उस बल से लक्षित होती है जिसमें समस्त प्रत्यक्ष ज्ञान हमें बाह्य जगत् में क्रिया करने की प्रेरणा करता है। समस्त ज्ञान हमारे अन्दर इस विशिष्ट प्रवृत्ति को उत्पन्न करता है और किसी परवर्ती अनुभव की मध्यस्थता की प्रतीक्षा नहीं करता। एक बोध जो एक पदार्थ का ज्ञानग्रहण करता है अप्रामाणिक नहीं हो सकता। यदि बोध अपने में प्रामाणिक न होने तो हम अपने बाधों में विश्वास न कर सकते। प्रामाणिकता का भाव मौलिक है और प्राप्त किया हुआ नहीं है। जबकि ज्ञान स्वतः प्रकाशित है, यह प्रामाणिकता ज्ञान के साधनों से प्राप्त की हुई है। ज्ञान की अवस्था में उसकी प्रामाणिकता-सम्बन्धी चेतना को उत्पन्न करती है।

प्रभाकर ज्ञान को प्रामाणिक तथा अप्रामाणिक रूप में विभक्त करता है। अनुभूति अथवा साक्षात् ज्ञान प्रामाणिक है, और स्मृति अप्रामाणिक है। "प्रामाणिक बाध अथवा ज्ञान स्मरण से भिन्न है, क्योंकि स्मरण को पूर्वज्ञान की आवश्यकता होती है।"<sup>३</sup>

१. सवित्तयव हि संवित् सवेद्या न सवसयया ।

२. नाप्यनुमाना रूपग्रहण सम्मात्रग्राह्यनुमान भवान् ।

३. गणेश अपने तत्त्व-विनामर्ग नामक ग्रन्थ में इस मत की प्राप्तिना उस प्राधान्य पर करना है कि यदि ज्ञान की प्रामाणिकता ज्ञान की सामान्य अवस्थाओं में उत्पन्न होती, तो अप्रामाणिक ज्ञान में भी प्रामाणिक ज्ञान रहता, क्योंकि दोनों की वही अवस्था है। फिर यदि ज्ञान स्वयं प्रकट होता तो मद्भिन्न बाध की व्याख्या करना कठिन होता।

४. प्रमाणम् अनुभूतिः सा स्मृतेरन्या न प्रमाणं स्मृतिः पूर्वप्रतिपत्तिव्यपेक्षया । (प्रकरणपरिचयका, पृष्ठ ४२; भा : प्रभाकरमीमांसा, २) ।

पूर्वज्ञान पर निर्भरता ही स्मृति की अप्रामाणिकता का कारण है। ऐसे बोध जो विषय से परोक्षरूप से सम्बन्ध रखते हैं, अप्रामाणिक हैं। प्रभाकर और कुमारिल दोनों ने ही विषय के पूर्वज्ञान के अभाव को प्रामाणिक ज्ञान की कसौटी माना है, यद्यपि कुमारिल अमगतियों के अभाव पर भी बल देता है। समस्त ज्ञान प्रामाणिक है और हमें कर्म करने की प्रेरणा करता है।

जिसे विपर्यय कहा जाता है वह मिथ्याज्ञान नहीं है। यदि समस्त बोध स्वप्रकाश है और इसलिए यथार्थ है, तो 'यह चादी है' उस निर्णय में जो चेतना अभिव्यक्त होती है वह भी भ्रान्त नहीं हो सकती। जब हम सीप को भूल से चादी समझ लेते हैं तो यह भूल उसके अन्तर्गत दो भिन्न-भिन्न तत्त्वों में—अर्थात् चादी के विचार और 'यह' के संस्कार में—भेद न करने के कारण है। हम प्रत्यक्ष देखें गए तथा स्मरण किया गए तत्त्वों को एक मनोविकृति में मिश्रित कर देते हैं। बोध का विषय वह वस्तु है जो चैतन्य के समक्ष प्रस्तुत की जाती है। 'यह चादी है' उसमें चैतन्य को जो प्रस्तुत किया गया है वह 'चादी' है, 'सीप' नहीं है। हम सीप का बोध चादी के रूप में नहीं करते क्योंकि सीप कभी भी चैतन्य के अन्दर प्रविष्ट नहीं हुआ। जिस विचार का स्मरण किया जाता है वह तथ्य के अनुकूल नहीं होता, क्योंकि 'यह चादी है' उस प्रकार के निर्णय का, जब जाता सीप के टुकड़े को उठाता है तो 'यह तो केवल एक सीप का टुकड़ा है,' इस निर्णय द्वारा निराकरण हो जाता है। यह भूल प्रस्तुत तथा स्मृत तत्त्वों में भेद न कर सकने, अर्थात् अस्याति, के कारण है। प्रत्यक्ष देखा गया तत्त्व 'यह' और स्मरण किया गया तत्त्व 'चादी' सत्य है, केवल मात्र दोनों में जा भेद है उसका 'अस्याति' है। यह अस्याति ज्ञानेन्द्रियों के कुछ दोषों के कारण है और सीप तथा चादी के सादृश्य के संकेत के कारण है, जो पूर्वज्ञान चादी के मानसिक संस्कार का जगह देता है। प्रस्तुत तथा स्मृत तत्त्वों के भेद की यह अनभिज्ञता हम क्रिया के प्रति अग्रसर करती है। वास्तविक अनुभव में चादी के प्रामाणिक तथा अप्रामाणिक बोध में कोई भेद नहीं है, क्योंकि कर्ता में दोनों ही उसी एक प्रकार की कार्यशीलता को जन्म देते हैं।<sup>१</sup>

अन्य सम्प्रदायां न इमं प्रकल्पना की आलाचना की है। "प्रत्यक्षीकृत तथा स्मृत बाध दोनो चैतन्य में प्रकट होते हैं या नहीं? यदि नहीं प्रकट होते तो वे विद्यमान नहीं हैं और यदि प्रकट होते हैं तो दोनों के भेद का प्रत्यक्ष न होना असम्भव है।" यह प्रकल्पना इस तथ्य की व्याख्या करने में असमर्थ है कि जब तक भूल विद्यमान रहती है, तब तक चैतन्य के समक्ष वास्तविक प्रस्तुति होती है, केवल स्मृतिरूप आकृति नहीं होती। स्मृतिप्रभोग का कारण बताना कठिन

१. अब हम निर्णय में कहने हैं कि "सीप पीतवर्ण है" तो इसमें स्मृत का कोई अंश समाविष्ट नहीं है। यदि हम सीप के अन्दर पीलेपन का देखते हैं, भले ही यह श्राव्य के दोष से ही क्यों न हो, तो यह निर्णय प्रामाणिक है, जब तक कि आगे के बोध से इसका प्रत्याख्यान नहीं होता।

२. देखिए पाणिनीय-शास्त्र, खण्ड १२, पृष्ठ १०६।

है, जो साक्षात् प्रस्तुति की भ्रांति को जन्म देता है।<sup>१</sup> गुणेश का तर्क है कि भेद की अचेतनता उस क्रियाशीलता का कारण नहीं हो सकती जिसकी ओर मनुष्य प्रेरित होता है। प्रस्तुत तत्त्व, अर्थात् सीप का ज्ञान, जिसकी प्राप्ति के लिए मनुष्य की इच्छा नहीं है, विरुद्ध प्रतिक्रिया की ओर ले जाएगा और स्मृत चादी का ज्ञान क्रियाशीलता की ओर ले जाएगा, तथा दोनों के मध्य भेदविषयक अचेतनता का परिणाम निश्चेष्टता होगा। यह समझना कठिन है कि किस प्रकार अचेतनता किसीको क्रियाशीलता के लिए प्रेरित कर सकती है।<sup>१</sup>

प्रभाकर का यह मत कि प्रत्येक ज्ञान की क्रिया में विषय, विषयी और विषय का ज्ञान व्यक्त होने है, मनोविज्ञान के साध्य के अनुकूल नहीं है। जब हम किसी विषय (पदार्थ) को जानते हैं तो इसकी कोई आवश्यकता नहीं है कि साथ-साथ ज्ञान की विषयवस्तु में मेरा भी उल्लेख रहे। यदि व्यक्ति दूषित मनोवृत्त का नहीं है तो सम्भावना यही है कि इसमें अहं का कोई उल्लेख सम्मिलित न होगा। प्रभाकर भूल से परवर्ती विचार के साध्य को ही प्रत्यक्ष का साध्य मान लेता है। जब कोई व्यक्ति अपने पदार्थ-विषयक ज्ञान के विषय में विचार करता है तो उसके विचार में विषय और विषयी दोनों उपस्थित हैं। हम किसी वस्तु के विषय में ज्ञान वस्तु के रूप में जब तक विचार नहीं कर सकते जब तक कि उसके साथ ज्ञान का भी सम्बन्ध न रहे। परन्तु कोई कारण नहीं है कि क्यों कोई व्यक्ति वस्तु के विषय में उसके ज्ञान वस्तु के रूप में विचार किए बिना विचार न करे। चिन्तन की क्रिया जो विचार में पदार्थों के केवल निरीक्षण से एक उच्चतर स्थिति को प्रस्तुत करती है, हमें ज्ञान के उपलक्षणों के विषय में बताती है। प्रभाकर का विद्वान्सा है कि हम बिना यह जाने कि हम जानते हैं, नहीं जान सकते।<sup>२</sup> प्रनीत होता है कि वह "मैं जानता हूँ" और "मैं जानता हूँ कि मैं जानता हूँ" इनमें जो भेद है उसे स्वीकार नहीं करता। फिर यदि बोध स्वतः प्रकाश हो तो पदार्थ बोध की अभिव्यक्तियों के रूप में प्रकट होंगे, यथार्थ पदार्थों के रूप में नहीं, और इस प्रकार हम विषयीविज्ञानवाद में आ पड़ेंगे।<sup>३</sup> विषयीविज्ञानवाद में बचने के लिए प्रभाकर यह मत प्रकट करता है कि स्वतः प्रकाशित बोध भी अनुमान से जाने जाते हैं। शबर के इस कथन पर कि बोधों का नहीं अपितु पदार्थों का प्रत्यक्ष ज्ञान प्राप्त किया जाता है, टिप्पणी करने हुए वह कहता है कि उससे परिणाम यह निकलता है कि बोधों का ज्ञान केवल अनुमान से होता है।<sup>४</sup> किन्तु यह बोधों के स्वतः प्रकाशत्व का विरोध करता है। शालिकर्ण का मुभाव है कि अनुमान से जो बोध होता है वह मन का आत्मा के साथ सम्पर्क है, जो चैतन्य को उत्पन्न करता है।<sup>५</sup> यदि यही सच कुछ है,

१. विवरणप्रमंथद्वय, १ : १।

२. तत्त्वचिन्तासंग्रह।

३. इटली के विचारक बॉनाटॉली की भी सम्मान यह है कि किसी तथ्य के ज्ञान का अन्दर तथ्य का ज्ञान और ज्ञान का तथ्य एकसाथ रहते हैं।

४. श्लोकवार्तिक, गून्धवाद, २३३।

५. अतःसिद्धमानुमानिकत्वं बुद्धेः।

६. प्रकरणपीठिका, पृष्ठ ६३।

जिसका अनुमान किया जाता है, तो यह कहना अनुचित है कि बोधों का अनुमान किया जाता है। जब तक यह कहा जाएगा कि बोध स्वतः प्रकाशित है, विषयीविज्ञानवाद का तब तक भय बना ही रहेगा। प्रभाकर हमें यह नहीं बताता कि ज्ञान का स्वरूप क्या है, केवल यही कहता है कि स्वतः प्रकाश इसका लक्षण है। वह ज्ञान की परममत्ता पर बल देता है, और आनुपूर्विक रूप में यह प्रतिपादन करता है कि स्वयं ज्ञान के अन्दर विषयी तथा विषय का अर्थ किस प्रकार आ जाता है। यदि उसने इस प्रकल्पना के उपलक्षणों का परिष्कार किया होता तो वह अपनी द्वैतपरक पूर्वकल्पनाओं को त्याग देने की ओर बढ़ सकता था।

११

### कुमारिल की ज्ञानविषयक प्रकल्पना

ज्ञान एक गति है जो आत्मा की क्रियाशीलता से उत्पन्न होती है और जो वैषयिक वस्तुओं के चैतन्य की उत्पत्ति में परिणत होती है। किसी पदार्थ का बोध आगे उक्त बोध के बोध में परिणत न होकर पदार्थ की प्रकटता में परिणत होता है।<sup>१</sup> किसी भी ज्ञान की क्रिया में चार अवयव हैं— (१) ज्ञाना, (२) ज्ञेय; (३) ज्ञान का साधन (ज्ञानकरण); और (४) ज्ञान का परिणाम (ज्ञातना)। कुमारिल के अनुसार, बोध का सीधा प्रत्यक्ष नहीं होता, बल्कि वह बोध से उत्पन्न प्रकटता (ज्ञातना) में अनुमान किया जाता है।<sup>२</sup> बोध की प्रत्यक्ष क्रिया में द्रष्टा तथा दृष्ट वस्तु के मध्य एक सम्बन्ध उपलक्षित रहता है, जिसमें द्रष्टा की क्रियाशीलता सम्मिलित रहती है। यह सम्बन्ध हमें कर्ता की क्रिया का अनुमान करने योग्य बनाता है, जो ज्ञान के विषय में बोध है। ज्ञाना तथा ज्ञेय के सम्बन्ध से बोध का अनुमान होता है, जिसका ज्ञान मानस-प्रत्यक्ष से होता है। यदि यह दूसरा अवयव, जो ज्ञाना और ज्ञेय की मध्यस्थता करता है, न होता तो पदार्थ के माथ आत्मा का सम्बन्ध न हो सकता। ज्ञान के अन्तर्निहित विषयी तथा विषय के विनिर्दिष्ट सम्बन्ध से बोध के प्रतिरत्नत्व का अनुमान किया जाता है। चैतन्य को यहाँ एक प्रकार की तृतीय वस्तु माना गया है, जो आत्मा और अनात्म का सम्बन्ध जोड़ती है। जिनके मन में समस्त बोध स्वप्नप्रकाश हैं वे भी यह स्वीकार करते हैं कि ज्ञान के अन्तर्गत जो आत्मा और अनात्म का सम्बन्ध है, वह मानस-प्रत्यक्ष का विषय है। “घडा मेरे द्वारा जाना गया”, हम ऐसा नहीं कह सकते, जब तक कि हम ज्ञान प्राप्त करनेवाले आत्मा तथा ज्ञान पदार्थ के सम्बन्ध का और बोध तथा बोध के विषय के पारस्परिक

१. तुलना कीजिए उद्यालयन विनारक रामार्थिन के साथ, जो कहता है कि यद्यपि बोध की प्रत्यक्ष क्रिया हमें पदार्थ का ज्ञान कराती है, जिनके अन्दर ज्ञान का अन्त ही जाता है, पर कोई भी क्रिया हमें अपना ज्ञान नहीं कराती। देविया: फलासोफकल गिन्यू, जुला: १९२२, पृष्ठ ४००।

२. ज्ञानतानुमेय ज्ञानम्। और देविया, १ : १, १ पर शबर।

सम्बन्ध को न जाने ।<sup>१</sup> यदि बोध अथवा चैतन्य स्वतः प्रकाश है, और यदि पदार्थ (विषय) चैतन्य से व्यक्त होता है, तो चैतन्य और पदार्थ (विषय) के मध्य जो सम्बन्ध है वह किसके द्वारा व्यक्त होता है ? दोनों के बीच का सम्बन्ध उसी बोध द्वारा अभिव्यक्त नहीं हो सकता, क्योंकि यह बोध के उत्पन्न होने के साथ ही साथ अस्तित्व में नहीं आया । जब बोध उत्पन्न होता है तो यह अपने पदार्थ (विषय) को अभिव्यक्त करता है, और इसलिए दोनों का सम्बन्ध उस बोध का विषय नहीं हो सकता । क्योंकि बोध क्षणिक होता है, इसलिए हम नहीं कह सकते कि यह पहले पदार्थ को व्यक्त करता है और तब पदार्थ के साथ अपने सम्बन्ध को । न यही कहा जा सकता है कि बोध और पदार्थ का सम्बन्ध स्तः प्रकाश है, क्योंकि इसका कोई प्रमाण नहीं है । इस प्रकार कुमारिल के अनुयायी विरोध में कहते हैं कि आत्मा और पदार्थ के बीच का सम्बन्ध आभ्यन्तर (मानसिक) प्रत्यक्ष का विषय है, जो बोध के अस्तित्व को सिद्ध करता है ।<sup>१</sup>

बोध का अस्तित्व बोध के द्वारा अपने विषय के अन्दर उत्पन्न किए गए 'अतिशय' द्वारा सिद्ध किया जा सकता है ।<sup>१</sup> इस अतिशय को उन्हें भी स्वीकार करना होता है जो ऐसा मत रखते हैं कि ज्ञान, ज्ञान पदार्थ और बोध इन तीनों की अभिव्यक्त चैतन्य द्वारा होती है (त्रितयप्रतिभामवादाभि.) । कुमारिल, इसलिए कि वह बाह्य पदार्थों की स्वतन्त्र सत्ता की रक्षा कर सके, बोध की स्वतः प्रकाशता का निषेध करना है । न्याय-वैशेषिक के अनुयायी उस मत का विरोध करते हैं जिसके अनुसार यह कहा जाता है कि हम बोध के द्वारा अपने विषय के अन्दर उत्पन्न किए गए अतिशय से बोध का अनुमान करते हैं । बोध को ऐसा न मानना चाहिए कि वह जिनका बोध कराना है उसे परिवर्तित कर देता है । ज्ञान होना पदार्थ का कोई गुण नहीं है, बल्कि एक प्रकार का स्वरूप-सम्बन्ध है जो विषय और बोध के मध्य रहता है ।<sup>१</sup>

१. अन्यथा ज्ञाना मया घट इति ज्ञानत्रयसम्बन्धात् त्रयसम्बन्धा वा न व्यवहृतुं शक्यते । शास्त्रदीपिका, पृष्ठ १७८ ।

२. शास्त्रदीपिका, पृष्ठ १७८-१७९ ।

३. अर्थगतो वा ज्ञानजन्योऽतिशयः कल्पयान ज्ञानम् (शास्त्रदीपिका, पृष्ठ १७९) ।

४. बोध का विषय होने से लक्षण के आतिरिक्त ज्ञानता और कुछ नहीं है । विषयज्ञानवाद की परिभाषा करना कठिन है । यदि इसका अर्थ यह है कि विषय में बोध उत्पन्न होता है, तो ज्ञानेन्द्रिया तथा अन्य अवस्थाओं का भी, जो बोध को उत्पन्न करती है, विषय मानना होगा । फिर, यह सम्भव नहीं है कि किसी विषय में उस समय कोई धर्म (गुण) उत्पन्न हो सके जबकि विषय विद्यमान नहीं है । ज्ञानता विषयो का एक धर्म है, यद्यपि इसे भूत और भविष्य के विषयों में उत्पन्न नहीं किया जा सकता, जिनका कि बोध होता है । इस प्रकार का तर्क कि विषय ज्ञानतारूपी नया धर्म का बोध उत्पन्न होने के बाद ग्रहण कर लेता है, जैसा कि पाकक्रिया चावल के अन्दर पक्वता का गुण उत्पन्न कर देती है, ठीक नहीं सकता, क्योंकि हम पक्वता को चावल के अन्दर, जो तट्टुल (कच्चे चावल) में आदन (पक हुए चावल) के रूप में परिवर्तित हुआ है, स्पष्ट देखते हैं, किन्तु विषय के अन्दर हम ज्ञानतारूपी धर्म को प्रत्यक्ष नहीं देखते । इसके आतिरिक्त जब किसी विषय का बोध होता है तो कहा जाता है कि उसके अन्दर एक विशिष्ट धर्म, जिसे ज्ञातता कहते हैं, उत्पन्न होता है; और इस प्रकार जब इस ज्ञातता का बोध हो गया तो उसके अन्दर एक और ज्ञातता उत्पन्न होगी, और इस प्रकार इस क्रम को कहीं अन्त न होगा । यदि अनन्त पश्चाद्गति से बचने के लिए ज्ञातता को स्वतः प्रकाश मान लें, तो क्या न हम बोध



कुमारिल के अनुयायी तर्क करने हे कि यदि बोध को प्रत्यक्ष-योग्य माना जाए तो इसे भी एक विषय (पदार्थ) मानना होगा, जिसे जानने के लिए एक अन्य बोध की आवश्यकता होगी, और इस प्रकार इस क्रम का कहीं अन्त न होगा। इसलिए वे बोधो को प्रत्यक्ष के अयोग्य मानते हैं, यद्यपि वे बोध के विषयो को व्यक्त करने में समर्थ हैं।<sup>१</sup>

ही को स्वतः-प्रकाश मान ले। यह युक्ति दी जा सकती है कि विषय का अस्तित्व भूत, वर्तमान और भविष्यत् तक रहना है किन्तु इसके अस्तित्व का वर्तमान में सम्बन्धरूप में वाव होता है। ज्ञानता विषय की वह अवस्था है जो वर्तमान से निर्णीत होती है, और इस चिह्न का धारण करने में ही हम बोध का अनुमान करते हैं। किन्तु ऐसा नहीं है, क्योंकि वर्तमान में निर्णय होने का सम्बन्ध विषय में है और वह बोध में उपलब्ध नहीं है, बल्कि वेकल जाना गया है। यदि यह तर्क दिया जाए कि बोध का अनुमान विषयो के बाध से होता है (विषयसम्बन्धनानुमेय ज्ञानन), तो हम पूछ सकते हैं कि वाव समवाय-सम्बन्ध में आत्मा में रहता है अथवा विषय में। विषय में यह कहा रह सकता, क्योंकि वह अचेतन है। यदि यह आत्मा में है तो वह कौनसा वाव है जिसका अनुमान विषयो के वाव से होता है? यदि यह कहा जाए कि विषयो के बोध में जिसका अनुमान होता है वह ज्ञानता की क्रिया (ज्ञान-व्यापार) के रूप में उसका कारण है, तो हम पूछ सकते हैं कि यह कारण नित्य है अथवा अनित्य। यदि अनित्य है तो उसका कारण क्या है? यदि यह मन के आत्मा में साथ सम्पर्क के कारण है, जो ज्ञानोद्भूत के विषय में साथ सम्पर्क में प्रत्यक्ष होता है, तो यहाँ न इन सबका वाव का कारण मान लिया जाए। आत्मा की क्रियाशीलता के रूप में एक सम्बन्ध कारण की कल्पना करने की बात आवश्यकता नहीं है। यदि यह माना जाए कि यह क्रिया नित्य है, और बाधों का वभी-कभी प्रकट होना सहायक कारणों की वजह से है, तो यहाँ कि ये बोधों का उत्पन्न करने में निच पयात्त है इसलिए आत्मा की क्रिया की कल्पना करना अनावश्यक है (श्रीधर, व्याख्यकन्दली, पृष्ठ ६६-६८)। प्रमानन्द पूछता है कि यह ज्ञानता पदार्थ का धर्म है अथवा ज्ञान (वाव) का धर्म है। यह पदार्थधर्म नहीं हो सकती, क्योंकि यह केवल वाव के समय का छोटो अन्य किसी समय में पदार्थ में अन्दर नहीं रहती, और यह ज्ञान आत्मा की निजी निधि के रूप में प्रतीत भी होती है। यह बाधा भी सम्बन्ध नहीं हो सकती, क्योंकि वह वाव जिसका इसे धर्म माना जाए, कुमारिल के मत में, प्रत्यक्ष-वाच्य नहीं है, और प्रत्यक्ष वाच्य नहीं है वह बोधों का अधिष्ठान नहीं हो सकता। दूसरी ओर, यदि ज्ञानता, जो ज्ञान-सम्बन्ध की है, प्रत्यक्ष-वाच्य है तो बाध को भी प्रत्यक्ष-योग्य मानना होगा। यदि ज्ञानता अस्वभाव है तो इसका तात्पर्य है कि पदार्थों को अभि-न्यक्ति (अर्थप्रकाश) है। पदार्थ अभि-यत्त नहीं हो सकता, यदि वाव, तदन्तरे पदार्थ व्यक्त होता है, अपने-आपमें अनभि-यत्त है (प्रमेयकामाशास, पृष्ठ ३१-३२)। कुमारिल के अनुसार, 'ये' का बोध 'मे' के अन्दर ज्ञानता में गुण का उत्पन्न करता है, जो इस रूप में प्रत्यक्ष का विषय हो जाता है, 'मने इस घटे का ज्ञान प्राप्त किया है'। उसमें बाध का तथा उसकी पारिणामिकता का भी अनुमान होता है। न्याय का मत है कि ज्ञान, ज्ञान-विषयक नित्य (अनु-यवनाथ) तथा प्रामाण्यता का ज्ञान ये क्रमशः होते हैं। किन्तु कुमारिल ने विचार में पिछले दोनों युगपत् होने हैं।

१. प्रमानन्द अपने प्रमेयकमलमार्गदृष्ट ग्रन्थ (पृष्ठ ३१) में इस मत को आलोचना करता है। प्रमाणा, नाश-विषयक क्रिया (प्रमाण), और परिणामरूप बाध (प्रतिनिधि), प्रमेय (विषय) के समान ही प्रत्यक्ष के वाच्य हैं। हम अपने अनुभव में ज्ञान के भिन्न-भिन्न अंशों का स्पष्ट रूप में प्रत्यक्ष करते हैं। न ही यह आवश्यक है कि जिसे प्रत्यक्ष किया है वह सर्वदा प्रत्यक्ष का विषय के रूप में ही प्रत्यक्ष किया जाए। आत्मा का प्रत्यक्ष ज्ञान बाध के रूप में होता है, बाध के विषय के रूप में नहीं। इसलिए बाध का प्रत्यक्ष प्रत्यक्ष के साधन के रूप में भी हो सकता है। जब कुमारिल के अनुयायी आत्मा की प्रत्यक्ष-योग्यता का मान लेते हैं, जो मात्र ज्ञान का कर्ता है, तो वे बोधों को प्रत्यक्ष-योग्यता को भी स्वीकार कर सकते हैं, जो प्रमेय (विषय) की अभि-न्यक्ति का साधन है। यदि आत्मा प्रत्यक्ष-योग्य है तो यह बाध

बोध स्वयं अनुमान किया जाता है, जबकि विषय बोध के द्वारा जाने जाते हैं।

मीमांसक ज्ञान की आत्म-प्रामाणिकता के मत को स्वीकार करते हैं।<sup>१</sup> कुमारिल कहता है कि 'सत्यज्ञान के समस्त स्रोतों में अन्तर्निहित प्रामाणिकता है, क्योंकि एक ऐसी शक्ति जो अपने-आपमें अविद्यमान है, दूसरे के द्वारा उत्पन्न नहीं कराई जा सकती।'<sup>२</sup> ज्ञान में इन्द्रिया, आनुमानिक चिह्न और इसी प्रकार के अन्य मध्यस्थ हो सकते हैं किन्तु यह विषयों को स्वयं प्रकट करता है<sup>३</sup> और अपनी प्रामाणिकता के भाव को उत्पन्न करता है। यदि हमें तब तक प्रतीक्षा करनी पड़े जब तक कि हम कारणों की विशुद्धता का निश्चय न कर लें, तो हमें तब तक प्रतीक्षा करनी होगी जब तक कि अन्य कारणों से एक और बोध की उत्पत्ति न हो, और इस प्रकार इस क्रम का कहीं अन्त नहीं है।<sup>४</sup> स्वतः प्रामाण्य के सिद्धान्त का मत है कि बोध अपने-आपमें प्रामाणिक है

पदार्थ को, प्रत्यक्ष के अयोग्य बोध की महायता के बिना भी, जान सकती है। यदि यह कहा जाए कि कर्ता साधन के बिना कर्म नहीं कर सकता, ना आभ्यन्तर और बाह्य इन्द्रिया बाध के साधन बन सकती है। इसके अनिश्चित, यदि साधन के बिना कोई क्रिया सम्भव नहीं है, ना प्रत्यागे के बाध में कानसा साधन है ? यदि आत्मा के बोध में आत्मा साधन है, तो यह पदार्थों के बाध में भी साधन का कार्य कर सकती है। यदि यह स्वीकार कर लिया गया कि आत्मा आ-परिणामरूप बाध (फलज्ञान) का प्रत्यक्ष होता है, यद्यपि वे चेतन्य में बाध के विषय के रूप में प्रकट नहीं होते। ना यह भी स्वीकार किया जा सकता है कि बाध के साधन का भी बोध के विषय के रूप में नहीं जा सकता है। रूप में, प्रत्यक्ष होता है। फिर साधनरूप बाध (करणज्ञान) कता तथा परिणामरूप ज्ञान (फलज्ञान) का मध्यम भिन्न नहीं है, और इसलिए यदि प्रत्यक्ष का प्रत्यक्ष-बाध है ना यह प्रत्यक्ष के अयोग्य नहीं हो सकता। इसके अनिश्चित, आत्मा और बाध, जिसके द्वारा आत्मा पदार्थ का जानती है, हमारे चेतन्य में साक्षात् प्रकट होते हैं, और इसलिए वे चेतन्य के विषय जान जाने चाहते (प्रतीयमानत्व द्वि-आपत्त्व नदेव कर्तव्यम्)। जा कुछ भी चेतन्य में प्रकट होता है तब उसका विषय है। "न जाने का जानना है" इस भाव में विषयी अपने विषय में अभिज्ञान का वह धर्म के रूप में युक्त है। विषयी का धर्म सम्बन्धी बाध उतना ही प्रत्यक्ष का विषय है, जितना कि आत्मा प्राण है। फिर, यदि ज्ञान-उत्पादक क्रिया प्रत्यक्ष के अयोग्य है, तो यह किसी प्रमाण द्वारा भी यथाथ सिद्ध नहीं हो जा सकती।

१. तत्र गुरुणा भवे ज्ञानस्य स्वप्रकाशरूपत्वात् न ज्ञानप्राप्ताय तत्रैव गच्छते। भाट्टानां मते ज्ञानमतीन्द्रियम्, ज्ञानजन्यज्ञातता प्रत्यक्षा, तथा च ज्ञानजननीयता। मुनिगणित्याणां मते अनन्त्यवसायेन ज्ञान गृह्यते। सर्वेषामपि भवे त्वज्ञानविषयत्वज्ञानेन न ज्ञानप्राप्ताय गच्छति। (तन्त्रमुद्राणां, १३५)।

२. और देखिए व्याकरणकार, २ : १७।

३. "केवल अपने उद्भव के लिए ही प्रामाणिक मानार्थ का एक कारण ही आवश्यकता होती है। जब वे एक बार उत्पन्न हो गए तो वे अपने नानाविध कारणों के लिए अपने-आप ही क्रियाशील हो जाते हैं" (२ : ४८)। घे का अपनी उत्पत्ति के लिए मित्रि आदि की आवश्यकता हो सकती है, किन्तु जल को धारण करने की क्रिया वह स्वयं करता है। ना वे अपनी उत्पत्ति के लिए एक कारण की आवश्यकता हो सकती है, कि तब तब ही के सत्यरूप का निरन्तर रूपी काय के लिए उसे कारणों की आवश्यकता नहीं है। इस प्रकार मीमांसक तक करता है कि स्वतः प्रामाण्य तथा इन्द्रिय-सम्पर्क आदि कारणों पर निर्भरता के मध्य परस्पर का विरोध नहीं है। साधारणतः ज्ञान के उदय होने के बाद इन्द्रिय सम्पर्क आदि का अनुमान किया जाता है। केवल मृत्ति की अवस्था में ही पूर्वोक्त पर निर्भरता प्रकट है।

४. श्लाकवार्तिक, २ : ४६-५१।

और उनकी प्रामाणिकता का परिहार केवल उनके विषयो के विरोधी स्वरूप से हो सकता है, अथवा उनके कारणो की असंगति का पता लग जाने से हो सकता है ।<sup>१</sup> जब हम भूलकर एक रस्सी को साप समझ लेते हैं और पीछे ठेसा पाने है कि यह रस्सी है साप नहीं है, तो हमारा पहला बोध अप्रामाणिक होकर कट जाता है । जब हम बोध के साधनो के दोषो को पहचान लेते है तो हम बोध की प्रामाणिकता के विषय मे सन्देह करते है । पीलिया रोग मे पीडित व्यक्ति के विचार मे सीप पीले रंग की है । किन्तु जब वह आख के दोष को पहचान लेता है, तो वह पीलेपन को आख के दोष के कारण समझता है और यह स्वीकार कर लेता है कि सीप श्वेतवर्ण है । जब तक हमे असंगतियो का ज्ञान न हो, तब तक हमारे पास सन्देह करने का कोई युक्तियुक्त आधार नहीं है । बोध बाह्य रूप मे या तो अन्य साधनो द्वारा पदार्थ के यथार्थस्वरूप का ज्ञान हो जाने से, या बोध के साधनो के दोषो का पता लग जाने से अप्रामाणिक ठहराए जाते हैं । ज्ञान की मानी हुई अवस्थाओ के कारण प्राप्त हुए बोध को प्रामाणिक मानना चाहिए, जब तक कि सन्देह के लिए कोई विशेष कारण न हो । किसी विचार की अप्रामाणिकता कभी भी अन्तर्निहित नहीं होती, वह सदा बाह्य साधनो मे जानी जाती है ।<sup>१</sup> अंग सन्देह की अवस्था मे भी, जैसे दूरस्थ अथवा घुघने प्रकाश मे देखी गई वस्तु की मन्थ-प्रकृति के बारे मे, हम सन्देह का निवारण सुधरी अवस्थाओ मे दूसरा ज्ञान प्राप्त करके कर सकते हैं । यह हो सकता है कि किन्ही अवस्थाओ मे, हमारे ज्ञान को एक तीसरे ज्ञान से ठीक करना पड़े और कभी-कभी तीसरे से भी चौथे ज्ञान मे ठीक करना पड़े । किन्तु अधिकतर अवस्थाओ मे एक छोटी मस्या से दूर जाने की आवश्यकता नहीं है । कुमारिल के अनुसार, तीन या चार बार दुहराया हुआ ज्ञान सर्वथा मत्थ मित्र होगा ।<sup>२</sup>

१. श्लोकवार्तिक, २ : ५२

२. श्लोकवार्तिक, २ : ५ प्राय ७ । यत्र कारणज्ञानान्नान्यत्रज्ञानं वा तत्र सिध्यात्वं (शाश्वतीपिका, प्र० १४०) । ज्ञानान्य प्रामाण्येनः, अप्रामाण्य परतः ।

३. श्लोकवार्तिक, २ : ६१ ।

४. पाश्चात्त्य का कहना है : बाध न मिलने से सावधान कारण रहतः ही हमें दोष जिनका सम्बन्ध स्थान, काँ, परिस्थिति, दानेन्द्रिया, नाथ व विषय आदि में होता है । जहाँ इस प्रकार के दाषों में अतिवृत्ति मिली लिया गया हो, जैसे, उदाहरण में रूप में, तब एक मनाय पूरणूप से जागरित तथा अपनी क्षमताओ का पूरणूप में धारण किए हुए, दिन में उल्लेख प्रकाश में अपने समीप रखे हुए धोखा देता है, तब दाषों में सम्बन्धमेकार सन्देह नहा उत्पन्न हो सकता है, और इसलिए प्रत्यक्ष ज्ञान के अप्रामाणिक होने का भी कोई विचार नहा हो सकता । अन्य अवस्थाओं में दाष की सम्भावना हो सकती है, उदाहरणरूप में, विषय (पदार्थ) दूर हो सकता है और अर्थात् पथन की प्रामाणिकता के विषय में सन्देह उठ सकता है । किन्तु साधारणतः एक पक्ष प्रायः व नैम, पदार्थ तक चलकर जाने में, दा विकल्पों में से— जिन ही एक ही समय में उपस्थिति में सन्देह उत्पन्न हुआ है— कोई एक मत्थ के रूप में निर्गमित हो सकता है, और इस साधारण विधि में पश्न हल हो सकता है । ज्योंही यह पता चलता है कि सन्देह दोष का वास्तविक अस्तित्व नहीं है, वह बाध, जिसकी प्रामाणिकता को उक्त दोष के कारण भय हो गया था, अपने स्वतःप्रामाण्य को बलपूर्वक प्रकट कर सकता है (श्लोकवार्तिक, २ : ५८ और ६०-६१ पर न्यायवचनाकर) ।

कुमारिल का विश्वास है कि सीप को चादी मानने का बोध भी बोधके रूप में प्रामाणिक है। ज्ञाता को उस समय बोध हुआ था। बाद के अनुभव से उसका प्रत्याख्यान हो गया, यह दूसरी बात है। यहाँ तक कि सीप को पीला समझने के बोध में भी आँख के पित्तदोष से सम्बन्धित एक यथार्थ पीलेपन का प्रत्यक्ष होता है। सन्दिग्ध बोध, जैसेकि दूरी पर स्थित एक लम्बे पदार्थ के बारे में हमारी अनिश्चितता कि वह मनुष्य है या खभा, भी प्रामाणिक है, क्योंकि हम लबेपन को प्रत्यक्ष देखते हैं और दो पदार्थों का स्मरण करते हैं जो दोनों लबे हैं। भ्रान्त ज्ञान या तो अपूर्ण ज्ञान के कारण होता है, या अज्ञान के कारण होता है। यह विध्यात्मक मिथ्या ज्ञान के कारण नहीं, बल्कि निषेधात्मक अज्ञान के कारण होता है।<sup>१</sup> पार्थसारथि प्रामाणिक बोध की परिभाषा इस प्रकार करता है कि यह वह ज्ञान है जो असगतियों से स्वतन्त्र होते हुए पहले से अज्ञात वस्तुओं का बोध कराता है।<sup>२</sup> ज्ञान का जो स्वतः प्रकाश लक्षण है, इस मत से उसका कोई विरोध नहीं होता।<sup>३</sup> यह केवल बोध के स्वरूप का फिर से वर्णन करता है जो अपने स्वभाव से प्रामाणिक है। प्रामाणिकता ज्ञान का धर्म है, यद्यपि हम अपने ज्ञान की सचाई की परीक्षा यह जानकर करते और कर सकते हैं कि यह अन्य ज्ञान के समान है या उसका विरोधी है। तो भी यह सब मन्य की वादात्मकता है, यह हमें उसके आन्तरिक स्वभाव को प्रकट नहीं करता।

यदि सगति सत्य की प्रकृति है और केवल इसकी कगौटी नहीं है, तो सत्य को प्राप्त करना कठिन होगा, क्योंकि हम दुष्ट चक्र में नहीं बच सकते। कुमारिल और पार्थसारथि हमें कह सकते हैं कि तीन या चार बोधों से दूर जाने की आवश्यकता नहीं है। यदि हम एक बार यह मान ले कि प्रामाणिकता मध्यस्थ है, तो हम किसी भी बोध की नितान्त प्रामाणिकता के विषय में निश्चिन्त नहीं हो सकते।<sup>४</sup>

१. बोधों की अप्रामाणिकता तीन प्रकार की होती है : मिथ्याज्ञान, अज्ञान और मन्देह। सन्दिग्ध और मिथ्याज्ञान विध्यात्मक सत्ता है और दापपूण कारणात् है, जबकि अज्ञान में केवल कारणात् का अभाव है (श्लोकान्तिक, २ : ५४-५५)।

२. कार्मुदायवाधकज्ञानरहितसगतीत्यादिज्ञानप्रमाणम् (शां. दीपिका, पृष्ठ, १२३)।

३. किन्तु देखिए कि : प्रभाकरमीमांसा, २. उस कठिनाई में यह अभाव दिया गया है कि 'प्रामाणिकता' शब्द का प्रयोग दो अर्थों में जाना है। प्रत्यक्ष बोध, ज्ञान के रूप में प्रामाणिक है, और इस अर्थ में भूल, स्मृति आदि भी प्रामाणिक हैं। किन्तु क्रियात्मक रूप में प्रामाणिक बोधों में, जो कर्म की कसौटी पर ठीक उतरते हैं, तथा अप्रामाणिक बोधों में, जो ठीक नहीं उतरते, भेद किया जाता है। देखिए पी० शास्त्री, पूर्वमीमांसा, अध्याय २।

४. सम्भवतः प्राक्सर ग्राह्य के मन में यही है जब वे कहते हैं : "अन्य में, मन्य केवल अन्य मन्य के साथ समान होने से ही नहीं पहचाना जा सकता। तात्कालिक ज्ञान के अभाव में सगति का सिद्धान्त बिना टेक के लीवर के समान होगा।" यह वहना कि सगति बोध व्यवहृत अथवा मध्यस्थ है, इस अर्थ में अवश्य ही दुष्ट चक्र की आशंका ली जाती है। यदि व्यवहृत बोध में केवल बोधों का ही व्यवधान है जो अपने-आपमें केवल व्यवहृत ही हैं, तो ज्ञान का सम्बन्धन कभी नहीं हो सकता। यह ऐसा ही है जैसे कि कोई वृद्ध कि दीवार के बनावट में दरपक ईंट को दूसरी ईंट के ऊपर रखना चाहे, और कोई भी ईंट सीधी भूमि पर न रखी जाए।" (मांडू, १९०८, पृष्ठ ३३)

मीमासा की प्रकल्पना के आलोचक बलपूर्वक कहते हैं कि यदि उनके रूप नहीं है, तो बोधों के अन्दर भेद करना सम्भव न होगा। क्योंकि एकमात्र वस्तु जो एक बोध को दूसरे बोध से भिन्न करती है वह विषय है, इसलिए बोध के विषय में यह कहा जाता है कि वह विषय का रूप धारण कर लेता है। यह बलपूर्वक कहा गया है कि बोध तथा ज्ञात वस्तु में तादात्म्य है। मीमासक कहता है कि यदि ज्ञाता आत्मा और ज्ञात वस्तु में तादात्म्य होता, तो ज्ञात वस्तु आत्मा के द्वारा जानी गई है, ऐसा न कहा जाता। और न केवल रूप ही बोधों के अन्दर भेद करने का एकमात्र आधार है। संवेदना, श्रयवा व्यक्तित्व-विशेष का ज्ञान एक वस्तु है, जो विशेष प्रकार के धर्म की अभिव्यक्ति है, जो उसके एक विशेष पदार्थ के प्रति व्यापार से अनुकूलता रखती है। वह पदार्थ जिसके प्रति यह ज्ञाता की क्रियाशीलता से अनुकूलता रखती है जाना जाता है। क्योंकि प्रत्येक बोध किसी विशिष्ट पदार्थ की ओर क्रियात्मक व्यापार को प्रवृत्त करता है, इसलिए वहाँ भेद का एक आधार है।

नैय्यायिक ज्ञान की स्वतः प्रामाणिकता के सिद्धान्त को स्वीकार नहीं करना। ज्ञान अपना सचाई को प्रमाणित नहीं करता। हमारे बोध सर्वदा यथार्थता के अनुकूल ही होंगे इसका कुछ निश्चय नहीं है। जब हम अपने विचारों पर कर्म करते हैं तो हम कभी सफल होते हैं और कभी नहीं होते। यदि सफल होते हैं तो हम प्रामाणिकता का अनुमान कर लेते हैं और यदि सफल नहीं होते तो अप्रामाणिकता का अनुमान होता है।<sup>१</sup>

मीमासा की आत्मप्रामाणिकता की प्रकल्पना निर्देश करती है कि प्रामाणिकता समस्त ज्ञानात्मक विषय का गुण है जो उससे पृथक् नहीं किया जा सकता। अनुकूलता और सगति प्रामाणिकता की कसौटी है, किन्तु उसे उत्पन्न नहीं करती। हमारे लिए प्रामाणिक बोध के स्वभाव को स्पष्ट नहीं करती। ज्ञान का कार्य पदार्थों का बोधात्मक ज्ञान प्राप्त करना है। मन का यथार्थता के साथ सम्बन्ध सदा ही इसमें अन्तर्निहित रहता है। इसके अतिरिक्त, मन विचारधारा के विधान के अनुकूल कार्य करता है, जो एक अर्थ में अनुल्लङ्घनीय है। जब हम कहते हैं कि "यह एक रोटी है", तो जिसे हम रोटी कहते हैं वह वास्तव में रोटी नहीं भी हो सकती, किन्तु निर्णय करने के समय हम इसे रोटी ही मानते हैं और उस विचार की प्रबलता को रोक नहीं सकते। कोई सन्देह हमारे चैतन्य में विद्यमान उपास्थित नहीं करता और इसलिए विचार की विषय-वस्तु निर्णय के समय हमारे लिए बिलकुल सत्य होती है। सब निर्णयों में, चाहे वे सत्य हों या मिथ्या, यह आवश्यकता का अंश रहता है। तो भी इसका अर्थ यह नहीं है कि निर्णय विचार का केवल खेल-मात्र है। हमारे चैतन्य में कुछ वस्तु ऐसी प्रस्तुत रहती है जिसे हमें अवश्य स्वीकार करना होता है। हमारी मानसिक प्रक्रिया पर यथार्थता

का एक नियन्त्रण रहता है। प्रत्येक निर्णय में इस प्रकार की एक कथन रहता है कि आधारभूत सामग्री में अपने से अधिक कुछ है, कि ऐसी कुछ वस्तु है जो अभी प्रस्तुत नहीं है, किन्तु जिसकी प्रतिनिधि यह आधारभूत सामग्री है। इसके अतिरिक्त, प्रत्येक निर्णय में मानसिक क्रिया का एक अंश विद्यमान रहता है, जो आधारभूत सामग्री को बढ़ा देता है। यह प्रस्तुत विषय (सामग्री) की व्याख्या करता है, इसे सार्थकता प्रदान करता है, और दावा करता है कि यह पूर्ण इकाई का एक भाग है और अपने ही अन्दर पूर्ण नहीं है। यद्यपि मीमांसक यथार्थवादी है, तो भी कुमारिल का यह कथन कि यदि निर्णय का समर्थन अन्य निर्णयों द्वारा हो जाए तो उसकी प्रामाणिकता का निश्चय हो जाता है, अनुकूलता की अपेक्षा सगति की प्रकल्पना का सुभाव देता है। विभिन्न निर्णयों को अवश्य सगन होना चाहिए। किन्तु यह अभ्यन्तर सगति ही सब कुछ नहीं है। यह ठीक केवल इसलिए है क्योंकि यथार्थता, जिसका अनुभव प्राप्त किया जाता है, स्वयं सगन है।

मन का उस यथार्थता के साथ जिसका यह अनुभव करता है, क्या सम्बन्ध है, एतद्विषयक जो परम समस्या है उसे मीमांसा ने नहीं उठाया है। यह उस सहज बुद्धि के मत को मान लेता है कि यथार्थता एक सत्तावान जगत् के रूप में हमारे चिन्तन में बाह्य है। इस स्थिति के परिणाम मृत्यु के अनकूलतापरक भाव की कठनाइयों से मीमांसा सब बोधों की स्वतः प्रामाणिकता की प्रकल्पना द्वारा बचकर निकल जाती है।

## ९२

### आत्मा

विषयात्मक वैदिक आदेश दूसरे लोक में पुरुकारों के उपभोग का विश्वास दिलाने है। यदि शरीर के विनाश के पश्चात् कोई यथाथ आत्मा जीवित न रहे तो वे सब निरर्थक हो जायेंगे। यज्ञ का कर्ता, कहा जाता है कि स्वर्ग जाएगा, और जो स्वर्ग को जाता है वह माम और रक्त वाला शरीर नहीं, बल्कि अशरीरी आत्मा है। जैमिनि आत्मा की यथार्थसत्ता का कोई ब्यारेवार प्रमाण नहीं देता और उस प्रश्न पर जो युक्तियाँ वेदान्त ने दी हैं उन्हें ही स्वीकार करना प्रतीत होता है। वह आत्मा (पुरुष) को बुद्धि

१. १ : १, ५।

२. उपवप, जो दोनों मीमांसाओं का वृत्तिकार है, कहता है (१. १, ५) कि आत्मा के प्रश्न पर उत्तरमीमांसा में विचार किया जाएगा। शबर भी इसी मत का प्रतीन मानता है, क्योंकि कुमारिल अपने आत्मवाद (शलाकवादि) का अन्तिम शलाक में कहता है :

इत्याह नास्मिन्व्यनिर्गकारध्नुगर्भाग्निना भास्वद्रुद्रश्च युःया।

दृढवमेतद् विषयश्च बाध. प्रथान वेदान्तनिषेवणम्॥

“इस प्रकार टीकाकार (शबर) ने, निरीश्वरवाद का अग्रहण करने का विचार में, तर्क द्वारा आत्मा के अस्तित्व की सिद्धि की है, और वेदान्त का अभ्ययन में यह विचार पुष्ट हो जाता है।” देखिए शाकर-भाष्य, ३ : ३, ५३।

तथा इन्द्रियों से भिन्न करता है ।' शबर एक स्थायी ज्ञाता की यथार्थता को स्वीकार करता है, जो "अपने-आपसे ज्ञान है और देखा या श्रीरों द्वारा दिखाया नहीं जा सकता ।'" शबर का मत उपलक्षित करता है कि आत्मा और चैतन्य एक ही है । विज्ञानवाद का खण्डन करते हुए वह कहता है कि बांधो का एक प्रमाता (विषयी) है और वह प्रमाता अपने-आपसे जाना जाता है ।

मीमांसा के विचारक आत्मा को शरीर, इन्द्रियो तथा बुद्धि से भिन्न मानते हैं । जब बुद्धि अनुपस्थित रहती है तब भी आत्मा उपस्थित रहती है, जैसेकि निद्रा में । यदि बुद्धि आत्मा की सहचारिणी हो, तो भी हम यह नहीं कह सकते कि वे एक-दूसरे के समान हैं । आत्मा इन्द्रिय नहीं है, क्योंकि इन्द्रियो के क्षत हो जाने अथवा नष्ट हो जाने पर भी आत्मा विद्यमान रहती है । एक सत्ता ऐसी है जो इन्द्रियो में प्राप्त विभिन्न सामग्री का मश्लेषण करती है । शरीर भौतिक है, और हर एक बोध में हमें ज्ञाता की शरीर से भिन्नता की अभिज्ञता रहती है । शरीर के अवयव बुद्धि-सम्पन्न नहीं हैं और उनका सघात चैतन्य को उत्पन्न नहीं कर सकता । शरीर अपने में परे एक लक्ष्य का एक साधन-मात्र है, और इसलिए इसे आत्मा के प्रयोजन के लिए कहा जाता है जो इसका संचालन करती है । स्मृति के तथ्य आत्मा की यथार्थता को सिद्ध करते हैं । यह स्वीकार किया गया है कि आत्मा परिवर्तन की अनुमति देती है किन्तु वह सब परिवर्तनों में स्थिर रहती है । बोध, जो एक क्रिया है, आत्मरूपी द्रव्य में सम्बन्ध रखता है ।' आत्मा के नित्यस्वरूप के विरुद्ध यह कोई युक्ति नहीं है कि यह परिवर्तनों के अधीन रहती है ।' और न यह कोई बड़ी भारी आपत्ति है कि जब हम फल भोगते हैं तो उन कर्मों को भूल जाते हैं जिनके कारण वे फल मिले हैं । आत्मा के विषय में जो बौद्धों का विचार है कि यह विचारो की एक शृंखला है जिनमें से प्रत्येक विचार अपने पूर्ववर्तियों में अपने भूतकाल के संस्कारसंगृहीत करता है, उसका खण्डन करते हुए कुमारिल कहता है कि यदि कर्मविधान का कुछ अर्थ है तो एक सामान्य अघिष्ठान अवश्य होना चाहिए । बौद्ध प्रतिफल के विधान अथवा पुनर्जन्म की सम्भावना की व्याख्या करने में असमर्थ है । सूक्ष्म शरीर की कल्पना अधिक सहायक नहीं हो सकती, क्योंकि विचार का इसके साथ सम्बन्ध एक रहस्य है । विचारों की शृंखला-सम्बन्धी बौद्धमत के आधार पर आत्मचैतन्य इच्छा, स्मृति तथा सुख-दुःख का प्रपञ्च बुद्धिगम्य नहीं हो सकता । इसलिए एक ऐसी सत्ता का होना आवश्यक है जो विचारों की सम्भाव्य क्षमता को धारण करती हो, नित्य हो तथा पुनर्जन्म के योग्य हो । आत्मा प्राणविक नहीं हो सकती, क्योंकि यह शरीर के भिन्न-भिन्न भागों में होने परिवर्तनों का ज्ञान ग्रहण करती है । इसे विभू अथवा सर्वव्यापक माना गया है, और यह एक के बाद दूसरे शरीर में सबध

१. १ : १, ४ ।

२. स्वमवेद्यः स भर्तृनामावन्त्येन ज्ञायते द्रष्टुं दर्शयित्वा ।

३. ज्ञानातिरिक्तः स्थायी ज्ञाता वर्तते ।

४. श्लोकवार्तिक, आत्मवाद, १०० ।

५. श्लोकवार्तिक, आत्मवाद, २२ और २३ ।

करने योग्य भी है। जिस शरीर के साथ इसका सम्बन्ध है उसका यह, जब तक मोक्ष नहीं होता, सचालन करती है। एक सर्वत्र उपस्थित आत्मा कर्म कर सकती है, क्योंकि कर्म केवल प्राणविक गति नहीं है। आत्मा की शक्ति शरीर की गति का कारण है।

मीमांसक आत्माओं के अनेकत्व की प्रकल्पना को मानते हैं 'इसलिए कि अनुभवों की विविधता की व्याख्या की जा सके। शरीरों की क्रियाओं से हम आत्मा के अस्तित्व का अनुमान करते हैं, क्योंकि बिना आत्मा की कल्पना के उनकी व्याख्या नहीं हो सकती। जिस प्रकार मेरी क्रियाएँ मेरी आत्मा के कारण हैं, उसी प्रकार अन्य क्रियाएँ अन्य आत्माओं के कारण हैं। धर्म और अधर्म के भेद जो आत्माओं के गुण हैं, भिन्न-भिन्न आत्माओं के अस्तित्व के कारण ही हैं। यह दृष्टान्त कि जिस प्रकार एक सूर्य भिन्न-भिन्न द्रव्यों में प्रतिबिम्बित होकर विविध धर्मों वाला हो जाता है, उसी प्रकार एक ही आत्मा भिन्न-भिन्न शरीरों में प्रतिबिम्बित होकर भिन्न-भिन्न गुण धारण कर लेती है, टिकेगा नहीं, क्योंकि गुण जो भिन्न-भिन्न प्रतीत होते हैं, प्रतिबिम्ब के माध्यम से सम्बद्ध हैं, सूर्य से नहीं। यदि उक्त दृष्टान्त को सत्य माना जाए, तो आत्माओं के सम्बन्ध में प्रकट होते नानाविध गुण शरीरों से सम्बद्ध होंगे, आत्मा में नहीं। किन्तु सुख-दुःख आदि आत्मा के गुण हैं, शरीर के नहीं।'

प्रभाकर का आत्मा से तात्पर्य एक ऐसी वस्तु से है जो बुद्धिविहीन है और ज्ञान, क्रियाशीलता, अनुभव अथवा मुखोपभोग तथा दुःख आदि जैसे गुणों का अधिष्ठान है। एक स्थायी अनन्य आत्मा का कोई सीधा ज्ञान नहीं है। उसकी सिद्धि परोक्षरूप में विचार के स्थायी विषयों के प्रत्यभिज्ञारूपी तथ्य के द्वारा होती है।' प्रत्यभिज्ञा की घटना में दो अवयव होने हैं, एक स्मृति तथा दूसरा पदार्थ का पूर्वानुभव। इस तथ्य का कि हम भूतकाल के बोध को स्मरण कर सकते हैं, अर्थ है कि एक स्थायी आत्मा का अस्तित्व है जो भूतकाल के प्रत्यक्ष ज्ञान तथा वर्तमानकाल के स्मरण की आश्रय है। इस प्रकार, प्रभाकर के अनुसार, स्थायी आत्मा या निजी व्यक्तित्व प्रत्यभिज्ञा का विषय नहीं बल्कि उसका आश्रय है।' यह सर्वव्यापक तथा प्रपञ्चितनशील है। यह स्वतः

१. बुद्धोद्भयशरीरेभ्यो भिन्नात्मा विभुश्रुतः ।

नानाभूतः प्रतिचैत्रमर्षानेपु भासते । (सर्वविज्ञानतत्त्वसंग्रह, ६ : २०६) और देवैः श्लोकवार्तिक, आत्मवाद, पृष्ठ ५-७ ।

२. आ : प्राभाकरमीमासा ।

३. कर्ता भोक्ता जडा विभुरिति प्राभाकरः । मधुसूदन सरस्वतीकृत 'सिद्धान्तबिन्दु', 'व्याख्यान-वलि' में जड़ की व्याख्या इस प्रकार की गई है : म न ज्ञानस्वरूपभिन्नत्वाज्जटः ; जानामीनि ज्ञानाश्रयत्वेन स भानि न ज्ञानरूपत्वेन ।

४. विवर्गप्रमेयभंगद्वय विवृत का आत्मभाषानुवाद, पृष्ठ १०५ (इण्टियन थैट, खण्ड १) ।

५. अद्वैत इस मत से असहमत है। स्मरण के कर्म में वर्तमान आत्मा है ; भूतपूर्व प्रत्यक्ष में भूतकाल की आत्मा थी ; और दोनों के बीच की खाई भरी नहीं जा सकती जब तक कि प्रत्यभिज्ञा का कर्म न हो, जिसे फिर अन्य की आवश्यकता होगी, और इस प्रकार इस क्रम का कहीं ज्ञान नहीं है। तर्क में यह नहीं कहा जा सकता कि वर्तमान स्मरण और भूतपूर्व प्रत्यक्ष एकसाथ आत्मा के निरन्तर अस्तित्व का ज्ञान प्रकट करते हैं, क्योंकि दोनों, एक भूत तथा दूसरा वर्तमान, साथ-साथ नहीं रह सकते।



प्रकाश नहीं है, क्योंकि यदि ऐसा होता तो हमें प्रगाढ निद्रा में भी ज्ञान होता। किन्तु ऐसा होता नहीं है, यद्यपि प्रगाढ निद्रा में आत्मा विद्यमान रहती है। स्वतः प्रकाश बोध, 'मैं घड़े को जानता हूँ', घड़े को बोध के विषय के रूप में अभिव्यक्त करता है और आत्मा को बोध के आश्रय के रूप में। आत्मा बोध के आश्रयरूप में तुरत जानी जाती है, जैसेकि घड़ा बोध के विषयरूप में जाना जाता है। जो 'मैं' इस रूप में प्रतीत होती है वह आत्मा है, और वह विषय (प्रमय) सम्बन्धी सब अवयवों से स्वतन्त्र है। क्योंकि सब बोधों में, यहाँ तक कि उन बोधों में भी जहाँ शरीर का कोई बोध नहीं है, आत्मा हमें अभिव्यक्त होती है, इसलिए आत्मा को शरीर से भिन्न माना गया है। आत्मा अपने-आपमें प्रत्यक्ष-योग्य नहीं है, किन्तु उसे सर्वदा बोध के वर्तक के रूप में जाना जाता है, कर्म के रूप में नहीं। बोध का कर्म आत्मा के अन्दर स्वफल को उत्पन्न नहीं करता, इसलिए आत्मा बाह्य या आभ्यन्तर प्रत्यक्ष का विषय नहीं है। विषय-चैतन्य से अलग आत्मचैतन्य नाम की कोई वस्तु नहीं है। आत्मा चैतन्य का विषयी और विषय दोनों नहीं हो सकती।<sup>१</sup> यह वर्तक है, सुखोपभोक्ता है, और यद्यपि अचेतन है तो भी सर्वत्र उपस्थित है। इस प्रकार यह शरीर, इन्द्रियों और बुद्धि से पूर्णरूप में भिन्न है। इसकी सब बोधों में अभिव्यक्त होती है और यह नित्य है। प्रभाकर नहीं मानता कि आत्मा अणु के आकार की है या उस शरीर के आकार की है जिसे यह सूचना देती है। यद्यपि यह सर्वत्र उपस्थित है तो भी दूसरे शरीर में जो कुछ हो रहा है उसे अनुभव नहीं कर सकती, क्योंकि यह उसीका अनुभव कर सकती है जो कुछ उस शरीररूपी यन्त्र में हो रहा है, जो आत्मा को भूतकाल के कर्म से प्राप्त हुआ है। आत्माएँ अनेक हैं, प्रत्येक शरीर में एक आत्मा है। अपनी मुक्तावस्था में आत्मा केवल सद् रूप में अवस्थित रहती है और एकसाथ सब वस्तुओं के सामूहिक बोध का आश्रय होती है, किन्तु सवेदना का आश्रय नहीं होती, क्योंकि सुख और दुःख के धर्म अपने को सिवाय शरीर के अन्यत्र अभिव्यक्त नहीं कर सकते। यह अनश्वर है, क्योंकि इसकी सत्ता किसी वाग्ण के द्वारा नहीं उत्पन्न हुई।<sup>२</sup>

पार्थसारथि तर्क करता है कि ऐसा मानने में कि आत्मा प्रत्यक्ष की विषयी और विषय दोनों ही है, किसी प्रकार का परस्पर-विरोध नहीं है। जब प्रभाकर कहता है कि आत्मा बोधरूपी कर्म से व्यक्त होती है, तो उसका तात्पर्य यह है कि आत्मा भी चैतन्य का विषय है। प्रत्यभिज्ञा तथा स्मरण में चैतन्य में विषय प्रकट होता है, विषयी प्रकट नहीं होता। यह प्रत्यक्ष के विषयरूप में जानी गई आत्मा ही है जिसे चैतन्य में वर्तमान प्रत्यभिज्ञा तथा स्मरण के विषयरूप में प्रस्तुत किया गया है। यदि आत्मा की प्रत्यभिज्ञा में आत्मा विषय न होती, तो कर्म विषयविहीन हो जाएगा। किन्तु बिना विषय के कोई चैतन्य नहीं हो सकता। इसलिए आत्मा को अवश्य आत्म-चैतन्य का विषय मानना चाहिए।<sup>३</sup> आत्मा का ज्ञान प्रामाणिक बोध की उसी प्रक्रिया से होता है जिससे कि स्वयं विषयो का होता है, परन्तु तो भी आत्मा बोध का विषयी है, विषय

१. शास्त्रदीपिका, पृष्ठ ३४८-४९।

२. आह्वान प्राभाकरमीमांसा।

३. पृष्ठ ३४४ में आगे।

नहीं; जैसे कि एक व्यक्ति जो पैदल चलता है, यद्यपि चलने की क्रिया उसकी अपनी ही है, चलने की क्रिया का कर्ता माना जाता है, विषय नहीं।

कुमारिल के अनुयायियों के अनुसार, प्रत्येक बोधात्मक कार्य में आत्मा अभिव्यक्त नहीं होती। विषय-चैतन्य सर्वदा आत्मा द्वारा आत्मसात् नहीं किया जाता। व्यक्ति कभी विषय को जानता है कि "यह घटा है", किन्तु वह यह नहीं जानता कि वह घड़े को जानता है। आत्मा विषय-चैतन्य (विपर्यावृत्ति) के विषयी या विषय के रूप में अभिव्यक्त नहीं होती, किन्तु कभी-कभी विषय-वृत्ति के साथ एक अन्य भिन्न चैतन्य हाता है, अर्थात् आत्मप्रत्यय जिसका आत्मा विषय है। प्रभाकर का ऐसा मानना उचित है कि अनात्म के चैतन्य में विषयी मदा उपलक्षित रहता है, किन्तु यह मदा स्पष्ट रूप में अभिव्यक्त नहीं हाता। आत्मा की उपस्थिति तथा उपस्थिति की चेतना में भेद है, और हमारे लिए यह आवश्यक नहीं है कि जब भी हम किसी विषय का ज्ञान प्राप्त करें तो आत्मा के विषय में भी अभिज्ञ हो। आत्मा केवल आत्मचैतन्य में ही अभिव्यक्त हाती है, जिसे और विषय-चैतन्य को एक नहीं माना जा सकता। आत्म-चैतन्य केवल विषय-चैतन्य से उच्चतर कोटि का चैतन्य है। विषय-बोध के साक्षात् अथवा मुख्य अनुभव तथा चिन्तनात्मक एव गौण अनुभव में, जिसमें मन अपने ऊपर वापस लौट आता है, भेद है।

प्रभाकर यह स्वीकार नहीं करता कि आत्मा और सवित् अथवा चैतन्य एक समान है। और इसीलिए वह ऐसा कहने के लिए बाध्य है कि आत्मा स्वतः-प्रकाश नहीं है। किन्तु इस मत का पक्षपोषण कठिन है। आत्मा प्रामाण्य अर्थात् जाननेवाली है और प्रभाकर सवित् अथवा चैतन्य का कभी ज्ञाता और कभी बोध रूप में वर्णन करता है।<sup>१</sup> कुमारिल की इस प्रकल्पना का कि आत्मा मानसिक प्रत्यक्ष का विषय है, खण्डन करते हुए, शालिकनाथ स्वीकार करता है कि आत्मा स्वतः-प्रकाश है और बाह्य पदार्थों के बोध में भी सलग्न रहती है,<sup>२</sup> इस प्रकार यह चैतन्य का अचतन आशय नहीं है। सवित् स्वतः प्रकाश है, यद्यपि इसका बोध चैतन्य के विषय के रूप में नहीं होता। फिर, बोधो को आत्मा के परिणाम (परिवर्तित रूप) कहा जाता है, और इसलिए आत्मा की प्रकृति को चैतन्यमय होना चाहिए, अन्यथा यह बोधों के रूप में परिणत नहीं हो सकती। आत्मा (अथवा चैतन्य) चैतन्य का विषय नहीं हो सकती, किन्तु इसका अर्थ यह नहीं है कि यह चैतन्यरहित है। यह समस्त ज्ञान का आधार है। स्वयं ज्ञान के अन्दर ही यह विषयी अथवा अहं के रूप में प्रकट हाती है। अहं आत्मा से न ता

१. शास्त्रदीपिका, पृष्ठ ३४४-५२।

२. संक्षेप का प्रयोग चैतन्य के अर्थ में किया गया है। भाष्य उत्पादकारण्य आत्ममनस्मान्-कर्षाम्यम् (प्रकरणपञ्चिका, पृष्ठ ६३)।

३. स्वयंप्रकाशत्वेन, विषयप्रतीतिगान्तरत्वेन (प्रकरणपञ्चिका, पृष्ठ १५१)।

अधिक है, न कम है, जिसे हम तुरन्त अभिज्ञ होकर बोध का विषयी अथवा आश्रयरूप जानते हैं। आत्मा न तो द्रव्य है, न गुण है, न कर्म ही है। यह केवल चैतन्य है। जैसाकि अद्वैतवेदान्तवादी कहेंगे, जब यह मायावश अहंकारत्व के इन्द्रिय सम्पर्क में आती है तो अहं बन जाती है। प्रगाढ निद्रा में 'अहंरूप' अनुपस्थित रहता है, जबकि आत्मा अहंकारत्व के सब प्रतिबन्धों से मुक्त रहती है। पदार्थों के बोध में सर्वव्यापी आत्मा अथवा चैतन्य पदार्थ के साथ अपने सम्बन्ध में युक्त प्रकट होती है। प्रभाकर इस विषय से अभिज्ञ प्रतीत होता है कि उसकी प्रकल्पना उसे अद्वैत वेदान्त की स्थिति की ओर लाने की है, परन्तु उसे चिन्ता है कि इसपर बल नहीं देना चाहिए, क्योंकि उसका मुख्य उद्देश्य मन्त्रों तथा उनके उत्तरदायित्व के भेदा पर बल देना है। प्रभाकर कहता है "यह कथन कि 'मैं' और 'मेरा' ये उक्तियाँ आत्मा के सम्बन्ध में एक मिथ्या विचार की ओर सकेत करती हैं, उन व्यक्तियों के प्रति दाना चाहिए जिन्होंने सासारिक पदार्थों की ओर अपना आमन्त्रित वा दमन कर लिया है, उनके प्रति नहीं जो कर्म में जुटे हुए हैं।"

कुमारिल के अनुसार आत्मा शरीर से भिन्न है, नित्य है और सर्वत्र व्याप्त है। आत्मा अपने में चैतन्य है, यद्यपि आत्मा में अनेक है। क्योंकि सब आत्माएँ चैतन्य स्वभाव की हैं, इसलिए उपनिषद् उन्हें एक ही कहती हैं। आत्मा चैतन्य है और बाध की, जो आत्मा में उत्पन्न है, आश्रय भी है। 'अहं'भाव के द्वारा आत्मा के अस्तित्व का अनुमान किया जाता है। आत्मा अपने-आपसे अभिव्यक्त होती है यद्यपि दूसरे इसका प्रत्यक्ष नहीं कर सकते। आत्मा बोध का विषय है, क्योंकि इसका साक्षात् ज्ञान होता है, जैसे घडा है। यह मानस प्रत्यक्ष का विषय है। आत्मा ज्ञान का विषय और विषयी दोनों ही हैं। और यह परस्पर विरोध नहीं है, क्योंकि हम आत्मा के अन्दर एक तो द्रव्यात्मक अंश पाते हैं जो बाध का विषय है, और एक चैतन्य का अंश पाते हैं जो बोध का विषयी (प्रमाता) है। प्रभाकर के अनुयायी इस मन पर आपत्ति करते हैं। यदि आत्मा का द्रव्यात्मक अंश बुद्धिसूय है, तो यह सर्वथा आत्मा ही नहीं है। जो कुछ रहता है वह केवल चतुर्थांश ही है, और वह विषयी तथा विषय दोनों रूप में

१ उद्धृता, पृष्ठ ३०. 'प्राशस्तिक मालाष्ट्री आफ गाल' में भीमानाम्।

२. श्लोकवार्तिक, आत्मवाद, ७५ ७६।

३. तन्त्रवार्तिक, २, १, ५।

४ रामानुज का भी पक्ष में मत का स्वीकार करते हैं, बोध को आत्मा का नित्यगुण मानते हैं, जो विस्तृत तथा सकृन्निष्ठ वा सकृत्ता है, जबकि कुमारिल का विचार है कि बाध आत्मा का विकास (परिणाम) है और उसका उदय परमाणु द्वारा होता है।

५. श्लोकवार्तिक, आत्मवाद, १४० १४१।

६ श्लोकवार्तिक, आत्मवाद, १०७।

७ तुलना कीजिए : न्यायतन्त्राली। आत्मनाश्रित अशादय विदशोऽनिदशाश्च ; विदशेन द्रष्टृत्वेनान्दर्शनं ज्ञानसुखादिपरिणामत्वं 'माम् अहं जानामि' इति ज्ञेयत्वञ्च (पी० शारदा : पूर्वमीमांसा, पृष्ठ ६५)। और दक्षिण विवरणप्रमेयग्रह, थिबौट का इंग्लिश ट्रान्स्लेशन, इन्डियन थैट, खण्ड १, पृष्ठ ३५७।

कार्य नहीं कर सकता। इसके हिस्से नहीं है, और इसीलिए अपरिवर्तनीय है, जिससे एक ही समय में यह विषय और विषयी दोनों का रूप धारण नहीं कर सकता। यदि द्रव्यत्व चैतन्य का विषय है, तो आत्मा विषयी अथवा ज्ञाता नहीं हो सकती, क्योंकि यह घड़े के समान ही द्रव्य है। यदि कुमारिल यह कहता है कि चैतन्य का विशुद्ध रूप विषयी है और वही चैतन्य लौकिक दृष्टि से परिवर्तित होकर विषय हो जाता है, तो ऐसा प्रतीत होता है कि हमारे पास तीन प्रकार हैं, अर्थात् शुद्ध विषयग्रहण, शुद्ध ज्ञातृता, और घड़े आदि पदार्थ से परिवर्तित विषयी (घटाबच्छिन्नज्ञातृता)। इसके अतिरिक्त, क्योंकि प्रत्येक पदार्थ के बोध में आत्मा की ज्ञाता के रूप में साक्षात् अभिव्यक्ति होती है, इसलिए मानस-प्रत्यक्ष के समान एक अन्य बोध की, जो आत्मा की साक्षान् एक विषय के रूप में अभिव्यक्ति करता है, कल्पना करना अनावश्यक है।

यदि ज्ञान का सम्बन्ध आत्मा से है तो आत्मा चैतन्याविहीन नहीं हो सकती। यदि आत्मा चैतन्य है, तब यह स्वतः सिद्ध है, क्योंकि समस्त प्रमाण उसकी यथार्थता की पूर्णकल्पना कर लेता है।<sup>१</sup> कुमारिल के मत में विषय चैतन्य के साथ वृत्ति द्वारा सम्बद्ध प्रतीत होता है। आत्मा का अर्चदश (चैतन्याविहीन अंश) सम्भवतः अन्तःकरण है, जिसके द्वारा आत्मा वृत्ति के रूप में विकसित हुई है। केवल इसलिए कि आत्मचैतन्य में आत्मा विषयी तथा विषय दोनों है, यह परिणाम न निकालना चाहिए कि इसमें चैतन्य तथा चैतन्याविहीनता दोनों के अंश है। वस्तुतः, हम देखते हैं कि कुमारिल और प्रभाकर दोनों आत्मा के विषय में एक अधिक उपयुक्त विचार को प्राप्त करने के लिए संघर्ष तो करते हैं, किन्तु अपनी-अपनी क्रियात्मक रीतियों के कारण उसे प्राप्त नहीं कर सके।

## १३

### यथार्थता का स्वरूप

भीमामा की प्रत्यक्ष-विषयक प्रकल्पना पदार्थों की यथार्थता का मान लेती है, क्योंकि यथार्थ पदार्थों के साथ सम्पर्क होने पर ही प्रत्यक्ष ज्ञान उत्पन्न होता है।<sup>१</sup> जब हम प्रत्यक्ष ज्ञान प्राप्त करते हैं तो पदार्थों का प्रत्यक्षकर्म है, अपने बोधों का नहीं।<sup>२</sup> बोध का हम अनुमान करते हैं, प्रत्यक्ष नहीं करते। ज्ञान की स्वतःप्रामाणिकता का सिद्धान्त जानें गए पदार्थों की यथार्थता को उपलक्षित करता है। कुमारिल उस प्रकल्पना (निरालम्बनवाद) का प्रत्याख्यान करता है जिसके अनुसार विचारों का कोई आधार नहीं है और शून्यवाद की प्रकल्पना का भी खण्डन करता है जिसके अनुसार पदार्थों की बाह्य यथार्थता केवल शून्यमात्र है। बाह्य जगत् की यथार्थता ही केवल अनुभव और जीवन की

१ धर्मावच्छिन्ना हि ज्ञातृता आद्या, शुद्धवत्त्वात्ता आढका (न्यायमन्जरी, ६३०)।

२. देखिए, सुरेश्वरकृत सम्बन्धवार्तिक, १०६६।

३. सूत्रप्रयोग, भीमामाभूषण, १ : १, ४।

४. अर्थावयवा प्रत्यक्षबुद्धिर्नि बुद्धिविषया। १ : १, ६ पर शबर।

आधारभक्ति है। यदि विचारों के अतिरिक्त और कुछ न हो, तो हमारे समस्त निष्कर्ष, जो बाह्य यथार्थता में विश्वास पर आधारित हैं; मिथ्या हो जायेंगे। बोधो का यथार्थ आश्रय बाह्य जगत् में है, यह आगे और ज्ञान में भी विरोध नहीं खाता। यदि यह कहा जाए कि जागरितावस्था के बोधो की अग्रयथार्थता योगियों की अन्नदृष्टि में मालूम होती है, तो कुमारिल इसका उत्तर देते हुए योगियों की अन्नदृष्टि की प्रामाणिकता का निषेध करता है, और अन्य योगिक अन्न प्रेरणाओं का उद्धरण देता है जो जगत् की यथार्थता को पुष्ट करती है। मीमांसा के विचारक जगत् को प्रतीयमान प्रपञ्च बतानवाली प्रकल्पना का समर्थन नहीं करत। “जो ब्रह्म को जानते हैं वे यदि इसी परिणाम पर पहुँचते हैं कि वह सब कुछ, जो ज्ञान है, मिथ्या है, और जो अज्ञात है, वह सत्य है, तो मैं भुक्कर उनसे विदा लेता हूँ।”<sup>१</sup> यह विश्व यथार्थ है और मन से, जो इसका प्रत्यक्ष करता है, स्वतन्त्र है।

प्रभाकर द्रव्य, गुण, कर्म, सामान्य, परन्तुता, शक्ति, सादृश्य, और सत्या—इन आठ पदार्थों को स्वीकार करना है। द्रव्य, गुण और कर्म की व्याख्या लगभग उसी प्रकार की है जैसी कि न्याय की प्रकल्पना में है। प्रभाकर के अनुसार, सामान्य यथार्थ है। यह न्याय में व्यक्ति में पूर्णरूप में विद्यमान रहना है और इन्द्रियप्रत्यक्ष का विषय है। व्यक्ति से पृथक् इसका अस्तित्व नहीं है। प्रभाकर उच्चमन प्रजाति के अस्तित्व को स्वीकार नहीं करता, इस आधार पर कि हमें उसकी अभिज्ञान नहीं है। हम पदार्थों को केवल विद्यमान नहीं देखते। जब हम किसी व्यक्तिरूप पदार्थ को विद्यमान (सत्) कहते हैं, तो हमारा तात्पर्य यह होता है कि वह अपनी विशिष्ट सत्ता (स्वरूपसत्ता) रखता है। हम किसी वस्तु को उसके गुणों से पृथक् नहीं देखते। सामान्य और विशेष समवाय-सम्बन्ध से सम्बद्ध है। जब एक नया व्यक्ति उत्पन्न होता है, तो समवाय का नया सम्बन्ध उत्पन्न होता है, जिसके द्वारा वह व्यक्ति उस वर्गगत लक्षण के सम्बन्ध में आता है जो अन्य व्यक्तियों के अन्दर विद्यमान है। जब एक व्यक्ति का नाश हो जाता है तो सामान्य और व्यक्ति के मध्य जो समवाय-सम्बन्ध है उसका भी नाश हो जाता है। समवाय नित्य नहीं है, क्योंकि यह विनश्वर वस्तुओं में भी विद्यमान रहता है। यह एक नहीं है, बल्कि जितनी वस्तुएँ उतनी ही हैं। यह दोनो प्रकार का है—उत्पन्न भी है, अनुत्पन्न भी है, दृश्य भी है, अदृश्य भी है। जिन वस्तुओं में यह रहता है उनके स्वरूप के अनुसार होता है। शक्ति उस क्षमता को दिया गया साधारण नाम है जिसके द्वारा द्रव्य, गुण, कर्म और सामान्य वस्तुओं के कारण बनते हैं।<sup>२</sup> क्षमता, जिसका अनुमान कार्यों से होता है, नित्य वस्तुओं में नित्य है और अन्यो में अनित्य है। प्रभाकर के अनुसार, सादृश्य को द्रव्य, गुण अथवा कर्म के साथ न मिला देना चाहिए, क्योंकि यह गुणों में आन्तरिक सम्बन्ध से रहता है। द्रव्य गुणों में नहीं रह सकता, और न ही एक गुण

१. बृहती, पृष्ठ २०। और देखिए शास्त्रटीपिका : अद् तमर्ननिराम।

२. इस मत की कि कारण के अन्दर एक प्रकृत शक्ति रहती है जो कार्य को उत्पन्न करती है, आलोचना नैथ्यायिक ने इस आधार पर की है कि यह शक्ति न ता दिखाई देती है और न अनुमान की जा सकती है। देखिए कुसुमाञ्जलि, १।

अथवा कर्म दूसरे गुण अथवा कर्म में रह सकता है। सादृश्य और जातिगत सामान्य रूप एकसमान नहीं है, क्योंकि सादृश्य अपने सह-सम्बन्धी पर निर्भर करता है। यह जाति से भी सम्बद्ध है, जैसे हम कहते हैं कि गाय की जाति घोड़े की जाति के समान है। अभाव को और इसे एकसमान नहीं माना जा सकता, क्योंकि इसका बोध इसकी प्रतिकूल सत्ता के सम्बन्ध में नहीं प्राप्त किया जाता। हम पहले देख आगे हैं कि सादृश्य प्रत्यक्ष के द्वारा नहीं जाना जाता। अनुमान, अथवा साक्ष्य और उपमान हमें इसका ज्ञान कराते हैं। शक्ति, सादृश्य और सख्या, ये स्वतन्त्र पदार्थ माने गए हैं, क्योंकि इन्हें ह्यास द्वारा अन्यो में लाया नहीं जा सकता। नैर्घ्यायिक द्वारा प्रतिपादित विशेष को नहीं माना गया। क्योंकि यह एक विशिष्ट प्रकार के गुण का निर्देश करता है। अभाव देश के अन्दर अपने उम आघार को छोड़कर, जहाँ इसे विद्यमान माना जाता है, अन्य कोई वस्तु नहीं है।

कुमारिल सब पदार्थों को भावात्मक तथा अभावात्मक रूप में बाटता है। अभावात्मक पदार्थ चार प्रकार के हैं : पूर्ववर्ती, परवर्ती, परम और पारम्परिक। भावात्मक पदार्थ भी चार प्रकार के हैं : द्रव्य, गुण, कर्म और सामान्य। शक्ति और सादृश्य को द्रव्य के अन्तर्गत माना गया है। क्षमता पदार्थों का ऐसा घर्म है जिसका अनुमान होता है, प्रत्यक्ष नहीं। यह वस्तुओं के साथ ही उत्पन्न होती है। सख्या एक गुण है। शक्ति प्राकृतिक (सहज) या उत्पन्न (आधेय) होती है। सादृश्य केवल एक गुण है, जो इस तथ्य में पाया जाता है कि एक में अधिक पदार्थों में एकसमान लक्षण होते हैं। यह एक भिन्न पदार्थ नहीं हो सकता, क्योंकि हम अपने साधारण अनुभव में सादृश्य की भिन्न-भिन्न श्रेणियों से अभिज्ञ रहते हैं। कुमारिल की दृष्टि में समवाय स्वयं उन वस्तुओं से, जिनमें यह रहता है, भिन्न नहीं है। प्रभाकर के समान, कुमारिल का मत है कि जातिगत सामान्यरूप प्रत्यक्ष का विषय है। जो वस्तुएँ भिन्न हैं उनमें सम्बन्ध विद्यमान रहता है, किन्तु समवाय इस प्रकार का सम्बन्ध कहा जाता है जो पृथक् न हो सकने योग्य वस्तुओं में ही रहता है, जैसे कि वर्ग तथा व्यक्ति में, और इस प्रकार यह एक प्रसम्भव विचार है।

द्रव्य वह है जिसके अन्दर गुण रहते हैं। द्रव्य सख्या में नहीं है : पृथ्वी, जल, वायु, अग्नि, आकाश, आत्मा, मन, काल और देश। कुमारिल इस सूची में अन्धकार और शब्द को जोड़ता है। पृथ्वी, जल, वायु और अग्नि में रूप तथा स्पृश्यता है, और इसलिए जब ये अपनी आणविक अवस्था में नहीं हों, तो दृष्टि तथा स्पर्श की इन्द्रियों के विषय होते हैं। अन्य द्रव्य प्रत्यक्ष के विषय नहीं हैं, उनका केवल अनुमान होता है।

१. प्रकरणपरिचयिका, पृ ३ ११० में आगे।

२. उल्लासवार्तिक, ग्रन्थसंग्रह, पृष्ठ १४६-५०।

३. इन्द्रियसाक्ष्य, उल्लासवार्तिक, वनवाट, २४।

४. प्रभाकर के अनुसार, अन्धकार केवल प्रकाश के अभाव का नाम है। यदि यह द्रव्य प्रथम गुण होता तो इसका प्रत्यक्ष दिव में भी होना चाहिए था। कुमारिल का तर्क है कि अन्धकार एक द्रव्य है, क्योंकि इसमें नीलेपन का गुण है और इसमें गति हो सकती है।

आकाश की प्रकट श्वलता इसमें अग्नि के कणों के कारण है। आकाश का शब्द के आश्रयरूप में अनुमान होता है। वायु प्रभाकर<sup>१</sup>के मत में, न ठण्डी है, न गरम। उष्णता अथवा शीतता इसमें अग्नि अथवा जल के कणों के व्याप्त होने के कारण है। कुमारिल के अनुसार, वायु का स्पर्श द्वारा प्रत्यक्ष ज्ञान प्राप्त होता है।

गुणों के कथन तथा उनका प्रयोग के साथ सम्बन्ध बनाने में प्रभाकर और कुमारिल वैशेषिक के ऋणी हैं। कुमारिल, प्रशस्तपाद का अनुसरण करते हुए, चौबीस गुणों को गिनाता है, केवल शब्द के ग्यान पर धर्म का और धर्म व अधर्म के स्थान पर अभिव्यक्ति तथा क्षमता का ग्यन है। जहाँ प्रभाकर बलपूर्वक यह कहता है कि व्यक्तित्व केवल नित्य वस्तुओं पर लागू होता है, वहाँ कुमारिल का मत है कि यह उत्पन्न पदार्थों तथा नित्य वस्तुओं पर भी लागू होता है।

कर्म को वैशेषिक में पांच प्रकार का बताया गया है। जहाँ प्रभाकर का मत है कि यह केवल अनुमान का विषय है, वहाँ कुमारिल इसे प्रत्यक्ष का विषय मानता है। प्रभाकर के अनुसार हम जब देश के बिन्दुओं से मयोग और वियोग देखते हैं तो हम कहते हैं कि हम गति देखते हैं। ये सम्पर्क देश के अन्दर है, जबकि गति पदार्थ में है। कुमारिल का मत है कि यदि गति का अनुमान होता है, तो इसका अनुमान देश के बिन्दुओं से किमी पदार्थ के मयोग और वियोग के अभाविक कारण के रूप में ही हो सकता है, और इसमें यह उपलक्षित होगा कि यह पदार्थ और देश दोनों में रहता है, जबकि यह केवल पदार्थ में ही रहता है। इसलिए वह तक कहता है कि हम गति को देखते हैं, जो पदार्थ में है और जो देश के अन्दर मयोग और वियोग को उत्पन्न करती है। जबकि कुमारिल स्वयं, गुण और कर्म की सामान्यताओं को स्वीकार करता है, प्रभाकर अन्तिम दो को स्वीकार नहीं करता। पूर्वमीमांसादर्शन आदिम सृष्टि और नितान्त प्रलय के सिद्धान्त को स्वीकार नहीं करता।<sup>१</sup>

## १४

### नीतिशास्त्र

उचित जीवन की योजना धर्म है। जैर्मन धर्म की परिभाषा करते हुए कहते हैं कि धर्म एक अध्यादेश अथवा आदेश है। 'चादना' अर्थात् निषेधाज्ञा धर्म का लक्षण है। यह विधानकार द्वारा की गई विधान का परिभाषा है। शबर के अनुसार, चादना ऐसे वचनों की द्योतक है जो मनुष्यों का कर्म में प्रवृत्त होने की प्रेरणा करते हैं।<sup>१</sup> 'चाहिए'

१. श्लोकवार्तिक, सम्बन्धोत्तराखण्ड, १/१३।

२. नीटनलक्षणोऽधो धमः (१ : १, २)।

३. चादनेति क्रियायाः प्रवृत्तक वचनभाटुः (१ : १, २ क ऊपर शबर)।

का उद्भव बाह्य है, क्योंकि कर्तव्य हमारे लिए एक शक्ति द्वारा प्रकाशित किए जाते हैं, हम स्वयं उन्हें प्रकाशित नहीं करते। 'चोदना' शब्द का एक और अर्थ भी है, अर्थात् दैवीय प्रेरणा अथवा अन्दर से होनेवाली प्रेरणा। जो अन्तःस्थ हृदय को अच्छा लगता है वह बाहर की आज्ञा के अनुकूल होता है। एक व्यक्ति की इच्छा और जाति की दी गई व्यवस्था परस्पर समान होती है। टीकाकारों का कहना है कि जिसका आदेश दिया जाता है उसके अन्दर दुःख की अपेक्षा सुख उत्पन्न करने की क्षमता अधिक रहती है। इस प्रकार आचरण की पद्धतियाँ, जिनका विधान किया जाता है, अभिलषित उद्देश्यों की ओर हमें ले जाती हैं। सुख ही लक्ष्य है, जो मोमासादर्शन को अभिमत है, यद्यपि इससे तात्पर्य इस जगत् के सुख से नहीं है। पारलौकिक सुख के लिए हमें इस लोक में आत्मत्याग का अभ्यास करना चाहिए। जिन कार्यों का परिणाम नुकसान अथवा दुःख (अनर्थ) हो वे धर्म नहीं हैं। जिसे करने के लिए आज्ञा दी गई है वह धर्म है, और वह हमें सुख की ओर ले जाता है।<sup>१</sup> यदि हम आज्ञा का पालन नहीं करते तो केवल यही नहीं कि हम अपने सुख में वञ्चित हो जाते हैं, बल्कि दुःख भागते हैं।

पूर्वमीमांसा द्वारा प्रतिपादित नीतिशास्त्र ईश्वरीय ज्ञान पर आधारित है।<sup>२</sup> वैदिक आज्ञाएँ धर्म के व्योमों का प्रतिपादन करती हैं। सत्कर्म, मोमासक के अनुसार, वह है जो वेदान्वित है। कट्टरपथी प्रकल्पना के अनुसार, स्मृति ३ वाक्यों के अनुरूप वैदिक वाक्य है, यद्यपि उनमें से कतिपय लुप्त हो गए हैं, यह सम्भव है। यदि स्मृतियाँ धर्म की विरोधी हैं तो उन स्मृतियों का ग्रहण ठहराना होगा।<sup>३</sup> हमें यदि प्रतीत है कि स्मृतियों का निर्माण स्वार्थ की प्रेरणा में हुआ है, तो ऐसी स्मृतियों को अवश्य त्याग देना चाहिए।<sup>४</sup> स्मृतियों में उतरकर मज्जित पुरुषों का आचरण अथवा प्रथा हमारे मार्गदर्शक हैं।<sup>५</sup> ऐसे कर्तव्य जिनके लिए धर्मशास्त्र में अनुमति नहीं पाई जाती, उनकी व्याख्या उपयोगिता के सिद्धान्त पर की जाती है। यदि हम सहज प्रेरणाओं के वश होकर कोई कार्य करते हैं तो हम धर्मात्मा नहीं हैं।<sup>६</sup> एक हिन्दू का जीवन वैदिक नियमों से शासित है, और इसलिए हिन्दू विधान की व्याख्या के लिए मोमासा के नियम बहुत महत्वपूर्ण हैं।

मोक्ष की प्राप्ति के लिए हम मन्त्रों इत्यादि नित्यकर्मों का पालन करना चाहिए और उचित अवसर आने पर नैमित्तिक कर्मों का पालन करना चाहिए। ये बिना किसी प्रतिबन्ध के कर्तव्य कर्म हैं। यदि इन्हें हम पूर्ण नहीं करते तो हमें पाप (प्रत्यवाय) लगता है। विशेष उद्देश्यों की प्राप्ति के लिए हम काम्य कर्म करते हैं। यदि हमें उद्देश्यों की कामना नहीं है तो उन्हें करने की आवश्यकता नहीं है। निषिद्ध आचरणों में बचकर हम नरक में बचते हैं, और यदि हम काम्य कर्मों में दूर रहें तो हम

१. आदेश विधि के अनुकूल है, कर्तव्य धर्म के अनुकूल है और अनुमान फल के अनुकूल है।

२. तुलना कीजिए पाले द्वारा की गई धर्म की परिभाषा में : "ईश्वर-व्यापक अनुभाग तथा स्थायी सुख की कामना से मनुष्य-जाति का कल्याण करना।"

३. १ : ३, ३।

४. १ : ३, ८-९।

५. १ : ३, ४।

६. ४ : १, ३।



अपने को स्वार्थपरक उद्देश्यों से स्वतन्त्र रख सकेंगे, और यदि हम प्रतिबन्धरहित कर्तव्य कर्मों का पालन करते रहे तो हमें मोक्षलाभ होगा ।

जैमिनि के अनुसार, यज्ञों के करने का अधिकार केवल ऊपर के तीन वर्णों, अर्थात् ब्राह्मण, क्षत्रिय और वैश्य को ही है । उसे आत्रेय का समर्थन प्राप्त है । परन्तु बादरी के समान ऐसे विचारक भी थे जिनका मत था कि यज्ञों का अधिकार सब वर्णों को एक-समान प्राप्त है । जैमिनि का आघात यह है कि, क्योंकि शूद्र वेदों का अध्ययन नहीं कर सकते, इसलिए वे यज्ञों को करने के अधिकार से वञ्चित है ।

प्रभाकर के अनुयायी सकल्प-शक्ति का विस्तृत विश्लेषण करते हैं । 'सिद्धान्त मुक्तावलि' में ऐच्छिक कर्म का, प्रभाकर के मत में, निम्नलिखित क्रम दिखाया गया है : कार्यताज्ञान, अर्थात् कोई कार्य करना है इसका अभिज्ञान, अथवा कर्तव्य का भाव ; चिकीर्षा, अर्थात् उसको करने की इच्छा जिममें यह ज्ञान उपलक्षित है कि यह कार्य किया जा सकता है, अर्थात् कृतिमाध्याज्ञान ; प्रवृत्ति ; चेष्टा, और क्रिया । प्रभाकर कल्याण की भावना की अपेक्षा कर्तव्य-भावना पर अधिक बल देना है, परन्तु काम्य कर्मों में कल्याण की भावना विद्यमान रहती है, वैदिक यज्ञों में, आदेश अपनी शाब्दिक शक्ति द्वारा, कर्ता के प्रन्दर, उस उद्देश्य की प्राप्ति के लिए कार्य करने की प्रेरणा उत्पन्न करता है जिसका सकल आदेश में किया गया है । मीमांसा दर्शन मानवीय स्वतन्त्रता को मानता है, अन्यथा मनुष्य अपने कर्मों के लिए उत्तरदायी नहीं ठहराए जा सकते ।

कर्म-विधान का तात्पर्य यदि ठीक-ठीक समझ लिया जाए तो मानवीय स्वतन्त्रता के साथ इसकी अमंगति नहीं है । हम प्रथम पग उठाने में बच सकते हैं, किन्तु जब एक बार पग उठा लिया तो, स्वभाव के विधान के अनुसार, दूसरा पग सरलता से उठ जाएगा ।

यद मनुष्य-जाति की विज्ञता का प्रतिनिधित्व करने है, और यदि उनमें सिद्धित समाज की सम्मति में विरोध पाया जाता है तो उनकी प्रामाणिकता के विषय में स्वभावतः मन्देह उत्पन्न होता है । कुमारिल तर्क करता है कि वैदिक आदेशों में अन्तर्निहित प्रामाणिकता है, क्योंकि अधिकतर जनसाधारण उन्हें मानते हैं । उनकी सम्मति में सामाजिक चैतन्य वैदिक नियमों की प्रामाणिकता को पुष्ट करता है । तो भी वह कर्तव्य के विषय में हमें वेद की पथप्रदर्शकता को स्वीकार करने का आदेश देता है, और समाज-कल्याण अथवा दूसरों का सुख सरीखे अनिश्चित पथप्रदर्शकों पर विश्वास न करने का आदेश करता है । महान पुरुषों का आचरण भी हमें धर्म के स्वरूप का

१. ६ : १, २५-३८ । जैमिनि का विरोध कुछ तर्कों में होता है, जिनका समाधान करने के लिए वह बहुत प्रयत्न करता है । ६ : १, ४४ ५० में अधिकार के लिए, जो नारी वर्णों के बाहर है, अग्न्याधान यज्ञ करने का अधिकार स्वीकार किया गया है । निताद रौद्रयज्ञ के अधिकारी हैं । (६ : १, ५१-५२) ।

२. टेरिअम का भूत परिशियन अवर्तन में यह नैतिक शिक्षा लेता है : "जब हम अपनी स्वतन्त्र इच्छा में पाप की ओर वेग से दौड़ते हैं, तो स्वयं परमात्मा हमारा सहायक हो जाता है ।"

३. श्लोकवार्तिक. २ : २४२-४७ ।

संकेत करता है। किन्तु कुमारिल बौद्धमत के सिद्धान्तों का समर्थन करने में सकोच अनुभव करता है, क्योंकि बौद्ध वेदों की प्रामाणिकता का विरोध करते हैं। वह नेकनीयती के साथ स्वीकार करता है कि बौद्धों का आचार-विधान, जे ग्रहिसा पर बल देता है, श्रेष्ठ है, यद्यपि वे जो वेदों का खण्डन करते हैं, वह निन्दनीय है। बौद्धमत में जो सत्य का अंश है वह उससे मिश्रित है जो अधिकतर मिथ्या है, और इसलिए वह इसकी तुलना उस दूध के साथ करता है जो कुत्ते की खाल में रखा हुआ है।

वेदान्त यान्त्रिक क्रियाकलाप (कर्मकाण्ड) का विरोध उसी भावना को लेकर करता है जिस भावना से ईसामसीह ने पारसियों का विरोध किया और लथर ने कर्मों द्वारा औचित्य-निर्णय के सिद्धान्त का विरोध किया। प्रत्येक कार्य चाहे वह कितना ही पवित्र क्यों न प्रतीत हो, बिना किसी मनोभावना के यान्त्रिक रूप में किया जा सकता है, और इसलिए अपने-आपमें मोक्ष के लिए अधिक उपयोगी नहीं हो सकता। कर्म-काण्डवाद अधिकतर हानिकारक है, क्योंकि उसमें मिथ्याविश्वास रहता है। हम चाहे कितने ही यज्ञ क्यों न करें, फिर भी हो सकता है कि वे आन्तरिक भावना में कोई भी परिवर्तन न ला सकें। यदि पुण्य अथवा धर्म से तात्पर्य नैतिक मृगार अथवा हृदय-परिवर्तन से है, तो कर्मकाण्ड-सम्बन्धी यज्ञ नहीं बल्कि स्वार्थत्याग आवश्यक है। देव श्रद्धा, भक्ति और तपस्या का विधान करने है, जिनका यज्ञों के साथ बहुत दूर का सम्बन्ध है। ईश्वरवादी मन, जो घोषणा करत है कि समस्त कार्य ईश्वर को समर्पित करके करना चाहिए, वेद की भावना के अनुकूल है। कुछ परवर्ती मीमांसकों का यही मन है। लौगाक्षि भास्कर हमें बतलाता है कि जब ईश्वरार्पण के भाव में कर्तव्य का पालन किया जाता है तो वह मोक्ष का कारण बन जाता है। 'उम लोक म या परलोक मे पुरस्कार का भाव अनात्मिक तथा आत्मत्याग की भावना को दबा देता है। इसके अनिश्चित, मीमांसक मुख्य करके यज्ञों के विषय में ही कहत है, और इस प्रकार मानवीय जीवन के मुख्य भाग को अछूता छोड़ देने है।

## १५

### अपूर्व

कर्मों को करने का आदेश उनके फलों का दृष्टि में रखकर किया जाता है। कर्म और उसके परिणाम में एक प्रकार का सम्बन्ध रहना आवश्यक है। कर्म, जो आज किया गया है, किसी भविष्यकाल में अपना परिणाम उत्पन्न नहीं कर सकता जब तक कि वह समाप्त होने से पूर्व किसी अदृष्ट परिणाम का जन्म न दे दे। जैमिनि इस प्रकार

१. श्वचमनिज्जिपनजीग्वेन (नन्वर्थातिक, १ : ८, ६, ५१८ १०७)।

२. श्रद्धा देवा यज्ञमाना उपासते (ऋग्वेद, १० : १५१-५६) और देवेषु ऋग्वेद, १० :

१६७।

३. ईश्वरार्पणवृद्ध्या क्रियमाणन्तु निःश्रेयसहेतुः (अर्थसंग्रह)।

४. यागादिरेव धर्मः, तल्लक्षण वेदप्रतिपाद्यः प्रयाजनवद् अर्थो धर्मः (अर्थसंग्रह, पृष्ठ १)।

की एक अद्भुत शक्ति की कल्पना करते हैं और उसे 'अपूर्व' की सजा देते हैं।<sup>१</sup> इसे या तो फल का पूर्ववर्ती अद्भुत माना जा सकता है या कर्म की पश्चाद्वर्ती अवस्था। क्योंकि यज्ञ इत्यादि की व्यवस्था ऐसे निश्चित फल के लिए की गई है जो दीर्घकाल के बाद मिलने है, इसलिए कालान्तर में फल की प्राप्ति तब तक सम्भव नहीं हो सकती जब तक कि इसके लिए अपूर्व को माध्यम न माना जाए।<sup>२</sup> कार्य तथा उसके परिणाम के बीच 'अपूर्व' एक अतिलौकिक कड़ी है।<sup>३</sup> मीमांसक कर्म के फलों को ईश्वर की इच्छा पर निर्भर मानने के इच्छुक नहीं हैं, क्योंकि नानाविध कार्यों का कारण कोई एक नहीं हो सकता।<sup>४</sup>

कुमारिल के अनुसार, अपूर्व प्रधान कर्म में अथवा कर्ता में एक योग्यता है, जो कर्म के करने से पूर्व नहीं थी और जिसका अस्तित्व धर्मशास्त्र के आधार पर सिद्ध होता है। कर्म के द्वारा उत्पन्न निश्चित शक्ति जो परिणाम तक पहुँचानी है, अपूर्व है। अपूर्व का अस्तित्व अर्थात्पत्ति में सिद्ध होता है। यदि हम इसके अस्तित्व को नहीं मानें तो कितनी ही बदवाक्यों की व्याख्या न हो सकती। कर्ता द्वारा किया गया यज्ञ कर्ता में साक्षात् एक ऐसी शक्ति उत्पन्न करता है जो उसके अन्दर अन्यान्य शक्तियों की भाँति जन्म-भंग विद्यमान रहती है और जीवन के अन्त में उसके लिए प्रतिज्ञात पुरस्कार प्राप्त करती है। प्रभाकर के अनुसार, अपूर्व आत्मा में अन्दर नहीं जा सकता, क्योंकि अपनी सर्वत्र व्यापकता ही के कारण आत्मा निष्क्रिय है। वह इस मत को स्वीकार नहीं करता कि कर्म कर्ता के अन्दर एक निश्चित क्षमता उत्पन्न करता है, जो अन्तिम परिणाम का निवृत्तम कारण है। यज्ञ इस प्रकार की क्षमता उत्पन्न करता है, यह न तो प्रत्यक्ष से न अनुमान से और न धर्मशास्त्र से ही सिद्ध होता है। कर्ता के प्रयत्न से कर्म उत्पन्न होता है, और कारणरूप क्षमता इसी प्रयत्न में रहनी चाहिए। इस प्रकार हमें क्षमता की कल्पना कर्म में करनी चाहिए न कि कर्ता में। इसके अतिरिक्त, १, २ में यह सिद्ध किया गया है कि नियोज्य पुरुष द्वारा अभिलाषित परिणाम का साक्षात् कारण, कार्य है। यह कार्य कर्म नहीं हो सकता, क्योंकि कर्म अन्तिम परिणाम का साक्षात् कारण नहीं है। कार्य की उत्पत्ति कर्ता की वृत्ति अर्थात् प्रयत्न द्वारा होती है, जिसका कारण नियोग (प्रेरणा) है।<sup>५</sup> प्रयत्न कर्ता के अन्दर एक परिणाम (कार्य) उत्पन्न करता है। प्रभाकर इसे भी नियोग का नाम देता है, क्योंकि यह कर्ता के लिए एक प्रेरक का कार्य करता है, जिसके कारण वह कर्म करने में प्रयत्न करता है, परन्तु

१. कोई नहीं बरत, जो पहले नहीं जानी गई।

२. पूर्वमीमांसासूत्र, २ : १, ५।

३. तुलना कीजिए भीमाचार्य की इस परिभाषा में : यागादिजन्य स्वर्गादिजनकः कश्चन गुण-विशेषः (न्यायकोश)।

४. शाकरभाष्य, ३ : २, ४०।

५. ३ : १, ३।

यह नियोग, जब तक भाग्य इसमें सहायक न हो, परिणाम को उत्पन्न नहीं कर सकता, जैसाकि शालिकनाथ ने कहा है। प्रभाकर के मत<sup>१</sup> को समझना आसान नहीं है और वह कुमारिल के मत से कुछ उन्नत भी प्रतीत नहीं होता।

उद्योतकर ने अपूर्व के सिद्धान्त की आलोचना की है।<sup>२</sup> यह नित्य नहीं हो सकता, क्योंकि इसे नित्य मानने से मृत्यु सम्भव न हो सकेगी, क्योंकि पुण्य व पाप भी नित्य हो जाएंगे। यदि अपूर्व एक है तो सब मनुष्यों के सुख और दुःख एकसमान होंगे। हम यह नहीं कह सकते कि यद्यपि अपूर्व एक है, किन्तु अभिव्यक्त करनेवाले साधन अनेक है, क्योंकि हम नहीं जानते कि अभिव्यक्त करनेवाला साधन क्या है, अर्थात् क्या यह परिणाम उत्पन्न करने की योग्यता है, अथवा अपूर्व से सम्बद्ध एक धर्म है। हम नहीं कह सकते कि अपूर्व और योग्यता एक ही है, या भिन्न है। यदि हम कहें कि गुप्त अपूर्व अभिव्यक्त किया गया है, तो हमारे लिए इसका समाधान करना आवश्यक होगा कि पहले यह गुप्त कैसे रहता है। यदि नित्य अपूर्व भिन्न-भिन्न पुरुषों के लिए भिन्न-भिन्न भी हो, तो भी अभिव्यक्त की कठिनाइयों से बच नहीं सकते। शङ्कराचार्य अपूर्व की प्रकल्पना की आलोचना इस आधार पर करते हैं कि यह अभौतिक नहीं है और तब तक यह कार्य नहीं कर सकता जब तक कि इसे चालित करनेवाला कोई आध्यात्मिक न हो। कर्मों के फलों की व्याख्या एकमात्र अपूर्व के सिद्धान्त से नहीं हो सकती। यदि कहा जाए कि ईश्वर अपूर्व के सिद्धान्त के अनुसार कर्म करता है, तो वेदान्त का ठीक यही मत है कि ईश्वर कर्म-विधान के अनुसार कार्य करता है।<sup>३</sup>

## १६

### मोक्ष

जैमिनि और शबर ने मोक्ष की समस्या का सामना नहीं किया। उन्होंने स्वर्ग के जीवन का तो मार्ग निर्दिष्ट किया, किन्तु मसार से मुक्ति का मार्ग-निर्देश नहीं किया। परन्तु परवर्ती लेखक उक्त समस्या से बच नहीं सके, क्योंकि ग्रन्थ सम्प्रदायों के विचारकों का ध्यान इधर आकृष्ट था। प्रभाकर के अनुसार, धर्म और अधर्म के सर्वथा विलोप होने का नाम ही मोक्ष है, क्योंकि इनका व्यापार ही पुनर्जन्म का कारण है। इसकी परिभाषा इस प्रकार की है, “समस्त धर्म और अधर्म के विलोप हो जाने के कारण जो शरीर की समाप्ति है वही मोक्ष है।”<sup>४</sup> एक व्यक्ति यह पता लगाकर कि इस संसार में सुख-दुःख

१. प्रकरणपञ्चिका, पृष्ठ १८५ से आगे।

२. न्यायवार्तिक, १ : १, ७।

३. कर्मापेक्षाद् अपूर्वापेक्षाद् वा यथास्तु तथास्तु ईश्वरात् फलम् (शाङ्करभाष्य, ३ : २, ४१)।

४. आत्यन्तिकस्तु देहोच्छेदो निःशेषधर्माधर्मपरिह्वयनिबन्धनो मोक्ष इति सिद्धम्। धर्माधर्म-वशीकृतो जीवस्तस्य तासु योनिषु संसरति (प्रकरणपञ्चिका, तत्त्वालोक, पृष्ठ १५६)।

के साथ मिश्रित है, मोक्षकी ओर अपने ध्यान को मोडता है। वह निषिद्ध कर्मों से बचने का प्रयत्न करता है और विहित कर्मों से भी बचता है, जो इस लोक में या परलोक में सुख दे सकते हैं। वह पूर्व-एकत्रित कर्म को पूर्णतया समाप्त कर देने के लिए जो आवश्यक परिशुद्धियाँ हैं उनमें से गुजरता है, और शनै-शनै आत्मा के सत्यज्ञान से, जिसमें सन्तोष तथा आत्मनियन्त्रण सहायक होते हैं, अपने शारीरिक जीवन से मुक्ति पा जाता है।<sup>१</sup> केवल ज्ञान हमें बन्धन से मुक्ति नहीं दिला सकता, जिसकी प्राप्ति कर्म की सर्वथा समाप्ति से ही हो सकती है। ज्ञान आगे के लिए पुण्य व पाप के सचय को रोकता है।<sup>२</sup> यह प्रकट है कि प्रभाकर के अनुयायी केवल कर्म को ही अपने आपमें मोक्ष-प्राप्ति के लिए पर्याप्त नहीं मानते। कर्म, पुरस्कार की आशा में, आगामी जन्म की ओर ले जाता है। हमारी रुचियाँ तथा अरुचियाँ हमारे भावी जीवनो की निर्णायक हैं। यदि हम मोक्ष प्राप्त करना चाहते हैं तो हमें इस चक्र को अवश्य तोड़ना होगा। सुख और दुःख दोनों की समाप्ति का नाम मोक्ष है। यह परम आनन्द की अवस्था नहीं है, क्योंकि गुणविहीन आत्मा आनन्द को भी प्राप्त नहीं कर सकती। मोक्ष केवल आत्मा का प्राकृतिक स्वरूप है।<sup>३</sup>

कुमारिल ने अनुसार, मोक्ष समस्त दुःख से रहित आत्मा को अपने स्वरूप में स्थिति है।<sup>४</sup> कुछ विचारक आत्मा के आनन्दानुभव को मोक्ष मानते हैं।<sup>५</sup> किन्तु यह कुमारिल के मत के विरुद्ध है, जो बलपूर्वक कहता है कि मोक्ष नित्य नहीं हो सकता जब तक कि यह निषेधात्मकस्वरूप न हो।<sup>६</sup> पार्यसायिक का भी मत है कि मोक्ष की अवस्था दुःख से मुक्ति है, सुखोपभोग नहीं है। आत्मा ज्ञान की शक्ति है। पदार्थों (विषयों) के बोध मानस तथा इन्द्रियों की क्रियाओं के कारण है। क्योंकि मोक्ष में इनका कोई अस्तित्व नहीं रहता, इसलिए आत्मा सब प्रकार की अभिव्यक्ति से रहित, अपने विशुद्ध सारतत्त्व में रहती है। यह सुख, दुःख और वैसे ही अन्य विशिष्ट गुणों से रहित एक अवस्था है। इसे चैतन्य की ऐसी अवस्था माना जा सकता है जिसमें कोई विषयपरक बोध अथवा किसी भी प्रकार की सवदना नहीं होती। किन्तु कुमारिल मोक्ष को एक विध्यात्मक अवस्था—आत्मा का साक्षात्कार—मानता है, और यह अद्वैत वेदान्त के बिलकुल समीप है। उसके विचार में मोक्षप्राप्ति के लिए ज्ञान पर्याप्त नहीं है। उसका विश्वास है कि ज्ञानयुक्त कर्म से मोक्ष की प्राप्ति हो सकती है।

१. शमदमब्रह्मन्यादिकाङ्गोपबृंहितेनात्मज्ञानेन । पृष्ठ ६५७ ।

२. एक भिन्न मत के लिए देखिए भाट्टरिचिनामणि, बनारस एडिशन, पृष्ठ ५७ ।

३. स्वात्मपुण्यरूपः (प्रकरणार्थिका, पृष्ठ १५७) ।

४. परमात्मप्राप्त्यवस्थामात्रम् ।

५. चित्तेन स्वात्ममौख्यानुभूतिः ।

६. श्लोकवार्तिक, सम्बन्धात्तेपरिज्ञा, पृष्ठ १०७ ।

## १७

## ईश्वर

पूर्वमीमासा अनेको देवताओ के अस्तित्व को स्वीकार कर लेती है, जिससे कि वेदविहित आहुतिया उन्हे अर्पित की जा सके। यह इन देवताओ के परे नहीं जाती, क्योंकि वैदिक धर्म के पालन में किसी सर्वोपरि शक्ति की कल्पना की आवश्यकता नहीं है। जैमिनि ईश्वर का निषेध उतना नहीं करते जितना कि उंमकी और उपेक्षा का भाव रखते हैं। वैदिक धर्म के किसी भी ब्यौरे में ईश्वर की सहायता आवश्यक नहीं है। धर्म की स्थापना एक नित्य स्वयंभूः वेद के द्वारा हुई है, और हम पहले ही देख आए हैं कि किस प्रकार वेद को ईश्वर की कृति मानने के प्रयासों का प्रत्याख्यान किया गया है। यज्ञों के पुरस्कार किसी परोपकारी ईश्वर के कारण नहीं है। यहाँ तक कि जहाँ परिणाम तुरन्त प्रकट नहीं होते, वहाँ अपूर्व का अतीन्द्रिय मिद्धान्त उपस्थित कर दिया जाता है, और यह समय पर यज्ञ के कर्ता को उसके पुरस्कार की प्राप्ति में सहायता देता है। एक सर्वज्ञ सत्ता के अस्तित्व का कोई विश्वसनीय प्रमाण नहीं मिलता। प्रत्यक्ष, अनुमान तथा शब्दप्रमाण सब अनुपयोगी हैं। श्रुति के वे वाक्य जो घोषणा करने हैं 'वह सब जानता है', 'वह समार को जानता है', यज्ञकर्ता के पुण्यों की बड़ा-चढाकर स्तुति करते हैं। कार्यों का सिलमिला और उससे निकलनेवाले परिणाम, बीजाकुर की भाँति, अनादिकाल से अनन्तकाल तक चलने रहते हैं। मीमासा उस मिद्धान्त को स्वीकार नहीं करती जिसके अनुसार सृष्टि और प्रलय बार-बार होते हैं। परिणमन तथा विनाश की प्रक्रिया निरन्तर चलती है। यह कल्पना करना व्यर्थ है कि सर्वोपरि प्रभु किसी एक समय में सब आत्माओ की शक्तियों को निष्क्रिय बना देता है और जब एक नई सृष्टि का संचालन होता है तो उन्हें फिर से जागरित करता है। प्रभाकर यह तो स्वीकार करता है कि विश्व के सघटक भाग हैं, जिनका आदि भी है और अन्त भी है, किन्तु वह यह मानता है कि पूर्ण इकाई के रूप में विश्व का न आदि है, न अन्त है। मनुष्यों तथा पशुओ के शरीरों की उत्पत्ति में हम किसी दैवीय सत्ता के हस्तक्षेप को नहीं देखते, क्योंकि वे अपने माता-पिता में उत्पन्न होते हैं। हम नहीं कह सकते कि परमाणु ईश्वर की टुच्छा के अनुकूल कर्म करते हैं, क्योंकि हमारे अपने अनुभव में प्रत्येक आत्मा उस शरीर पर कार्य करती है जो उसे मिला हुआ है। किन्तु परमाणु ईश्वर का शरीर नहीं है। यदि हम ईश्वर को शरीररूपी यन्त्र प्रदान करें भी, तो उस शरीर में क्रिया ईश्वर के ही प्रयत्न के कारण होगी। यदि वह प्रयत्न नित्य है तो परमाणु निरन्तर क्रियाशील रहेंगे। और न ही हम यह कह सकते हैं कि धर्म व अधर्म का कोई दैवीय निरीक्षक है, क्योंकि वे बुद्धिमत्पन्न व्यक्तियों से सम्बद्ध हैं। एक सत्ता, चाहे वह कितनी ही महान क्यों न हो, दूसरे के धर्म और अधर्म को नहीं जान सकती। ईश्वर अपनी इन्द्रियों अथवा मन के द्वारा दूसरों के धर्म को, जो अदृश्य हैं, प्रत्यक्ष नहीं कर सकता, क्योंकि वह उसके शरीर के बाह्य है। धर्म और अधर्म पर ईश्वर के नियन्त्रण का क्या स्वरूप है, इसे समझना कठिन है। यह नियन्त्रण संयोग की अवस्था नहीं है, क्योंकि धर्म

और अधर्म गुण है और संयोग द्रव्यों में ही सम्भव हो सकता है। यह समवाय की अवस्था भी नहीं है क्योंकि धर्म और अधर्म अन्य आत्माओं में समवाय-सम्बन्ध से रहते हैं, और ईश्वर में नहीं रह सकते।<sup>१</sup>

कुमारिल न्याय के उस मत की आलोचना करता है जो तर्क के द्वारा ईश्वर के अस्तित्व को सिद्ध करता है, और घोषणा करता है कि वेदों का निर्माण ईश्वर द्वारा हुआ है। यदि वेद, जिन्हें ईश्वर की कृति समझा जाना है, कहते हैं कि ईश्वर जगत् का स्रष्टा है, तो इस प्रकार के कथन का कोई मूल्य नहीं है।<sup>२</sup> यदि स्रष्टा ने जगत् को बनाया है तो इसे कान प्रमाणित करेगा? फिर, वह जगत् का निर्माण कैसे करता है? यदि उसका कोई भौतिक शरीर नहीं है, तो उसे सृष्टिरचना की कोई इच्छा भी नहीं हो सकती। यदि उसका कोई भौतिक शरीर है तो वह स्वयं उसके कारण नहीं हो सकता, और इस प्रकार हमें उसके लिए एक अन्य स्रष्टा मानना होगा। यदि उसका शरीर नित्य माना जाए तो वह किन घटकों से बना है क्योंकि पृथ्वी आदि तत्त्व तो तब तक उत्पन्न नहीं हुए थे? यदि उसकी रचनात्मक क्रिया में पूर्व प्रकृति का अस्तित्व है, तो अन्य पदार्थों के अस्तित्व का निषेध करने का कोई कारण नहीं है। दुखों से भरे इस ससार को उत्पन्न करने में ईश्वर का क्या प्रयोजन है? भूतकाल के कर्मों की व्याख्या लागू नहीं होती, क्योंकि इसमें पूर्ण सृष्टि नहीं थी। दया के कारण वह सृष्टि की रचना नहीं कर सकता, क्योंकि ऐसे प्राणी नहीं हैं जिनपर दया दिखाई जा सके। इसके प्रतिनिधि इस मत के अनुसार केवल सुखी प्राणियों की ही रचना की जानी चाहिए थी। हम यह नहीं कह सकते कि ऐसी सृष्टि की रचना सम्भव नहीं है जिसमें दुःख का अंश विद्यमान न हो, क्योंकि ईश्वर के लिए दुःख भी असम्भव नहीं है। किन्तु यदि किन्हीं कारणों से उसपर प्रतिबन्ध लगा हुआ है, तो वह सर्वशक्तिमान नहीं है। यदि सृष्टि की रचना ईश्वर के मन्तव्य के लिए है, तो उस प्रकल्पना से विरोध होता है जो कहती है कि ईश्वर सर्वथा सुखी है। उससे ईश्वर बहुत अधिक कष्टदायक परिश्रम में पड़ जाएगा, और नहीं समार के विनाश की उसकी इच्छा समझ में आएगी। हम उसकी वाणी पर क्यों विश्वास करें? क्योंकि यदि उसने जगत् का निर्माण न भी किया हो तो भी अपनी शक्ति की महत्ता दिखाने को वह ऐसा कह सकता है।<sup>३</sup> यदि स्रष्टा अपने धर्म की मात्रा के कारण अन्यो से भिन्न है, तो धर्म केवल वेदों के द्वारा ही सम्भव है, और इस प्रकार ये सृष्टि में पूर्ववर्ती हैं।<sup>४</sup> यदि यह कहा जाए कि परमाणु ईश्वर की इच्छा के अनुसार कार्य करते हैं, तो ईश्वरेच्छा कैसे उदय होती है? यदि अदृष्ट सरीखे किसी कारण से उसे प्रेरणा मिलती है, तो वही समार का भी कारण हो सकता है।<sup>५</sup> यदि ईश्वर अन्य वस्तुओं पर निर्भर करता है तो उसकी स्वतन्त्रता में अन्तर पड़ता है। यदि

१. भा : प्राभाकरमीमांसा, पृष्ठ ८०-८७।

२. श्लोकवार्तिक, सम्बन्धाक्षेपपरिहार, ११४; चोदनामध, १४०।

३. असृष्टवापि ह्यसौ त्रयादात्मैश्वर्यप्रकाशनात्, ६०।

४. श्लोकवार्तिक, सम्बन्धाक्षेपपरिहार, ४४-७०, ११४-१६।

५. वही, ७२-७३।

हम ईश्वर की इच्छा का आश्रय लेते हैं, तो ससार की व्याख्या के लिए वह पर्याप्त हैं, और कर्म की कोई आवश्यकता नहीं रह जाती ।

देवताओं के देहधारी स्वरूप के विषय में शबर का विचार है कि वेद उक्त स्वरूप के विषय में केवल स्तुति के विचार से कहते हैं । यह कहने का कि "हमने तुम्हारा हाथ पकड़ लिया है" अर्थ होता है कि हम तुम्हारी शरण में आ गए हैं । प्रभाकर और कुमारिल दोनों का मत है कि देवता देहधारी नहीं हैं । हम देवताओं की कृपा से अपने कर्मों का फल प्राप्त नहीं करते, और इसलिए उन्हें किसी प्रकार के भौतिक रूप की आवश्यकता नहीं है । यद्यपि मीमांसा के सस्थापकों ने देवताओं को किसी प्रकार की यथार्थता से सम्पन्न माना, परन्तु परवर्ती मीमांसक, मन्त्रों के महत्त्व पर बल देने की उत्सुकता में, तर्क करते हुए कहते हैं कि यज्ञकर्ता को देवताओं के व्यक्तित्व से कोई सरोकार नहीं है, उसे मन्त्रों तक ही अपने ध्यान को सीमित रखना चाहिए । उनका झुकाव देवताओं को काल्पनिक मानने की ओर है, और तो भी व इसपर बल देते रहते हैं कि उन्हें आहुतिया देने से पुरस्कार-प्राप्ति निश्चित है, चाहे उन्हें उद्दिष्ट करके वने मन्त्रों से अलग उनका अस्तित्व ही न हो ।<sup>१</sup>

पूर्वमीमांसा पर लिखे गए एक आधुनिक ग्रन्थ में इस प्रश्न पर मीमांसा के मत को वेदान्त के मत के साथ समन्वय करने का मुकल्पित प्रयत्न किया गया है ।<sup>१</sup> ऐसा तर्क दिया गया है कि यह ठीक है कि जैमिनि ईश्वर के पुरस्कारों का वितरण करनेवाले रूप का खण्डन करते हैं, परन्तु वह ईश्वर के सृष्टि का स्रष्टा होने का निषेध नहीं करते । जहां अन्य दर्शन-पद्धतियों के मन में ईश्वर जगत् का स्रष्टा भी है और फलों का प्रदाना भी है, वहां जैमिनि का विरोध यही है कि ईश्वर फलों का प्रदाता नहीं है । कोई भी पदार्थ जब मनुष्य को सुख या दुःख प्रदान करता है तो 'फल' कहलाना है । जब तक इसका सम्बन्ध किसी व्यक्ति के साथ सुख अथवा दुःख के रूप में नहीं है तब तक इसे 'फल' नहीं माना जा सकता ।<sup>२</sup> जब कर्म को 'फल' का कारण कहा जाता है तो इसका तात्पर्य यह होता है कि यह पदार्थ के सुखोपभोग का कारण है, केवल उसकी रचना से तात्पर्य नहीं होता । क्योंकि बादरायण अपने ग्रन्थ के तीसरे अध्याय में जैमिनि के मत पर विचार करता है, इसलिए वह जैमिनि के इस मत पर आक्षेप करता है कि ईश्वर नहीं बल्कि अपूर्व पुरस्कारों के वितरण का कारण है । यदि जैमिनि ने ईश्वर को स्रष्टा मानने से निषेध किया होता, तो बादरायण ने निश्चित रूप से इसका खण्डन दूसरे अध्याय में किया होता, जो प्रतिपक्षियों की कल्पनाओं की आलोचना के लिए ही रखा गया था । जैमिनि ने अनुभव किया कि यदि ससार की असमानताओं का एकमात्र उत्तरदायित्व

१. १० : १, १ पर शबर को देखिए ।

२. देखिए आपदेव : देवतास्वरूपविचार ।

३. पी० शास्त्री : पूर्वमीमांसा, पृष्ठ ३ ।

४. शांकरभाष्य, ३ : २, ३८ ।



अकेले ईश्वर पर होता, तो वह पक्षपात तथा क्रूरता के दोषों से मुक्त न हो सकता, और इस कारण मनुष्यों के नानाविध भाग्यों का कारण उसने उनके पूर्व आचरण को ही ठहराया। यह समाधान निश्चय दिलानेवाला नहीं है, क्योंकि इससे पूर्व कि हम वस्तुओं से सुख अथवा दुःख की प्राप्ति कर सकें, उनका पहले अस्तित्व आवश्यक है। यदि अपूर्व हमारे सुखों और दुःखों का वितरण करनेवाला है, तो इसे जगत् का स्रष्टा भी होना चाहिए। यदि सृष्टिरचना के लिए ईश्वर आवश्यक है, तो अपूर्व केवल कर्म का सिद्धान्त होना चाहिए, जिसका ध्यान ईश्वर ने सृष्टि-रचना में रखा है। साक्षात् अथवा परोक्ष रूप में जैसे भी हो, ईश्वर जगत् का स्रष्टा तथा फलों का प्रदाता भी बन जाता है।

पूर्वमीमांसा के अन्दर का शून्य स्थान इतना सन्तोषजनक था कि परवर्ती लेखक गुप्त मार्ग में ईश्वर को ले आए। अपूर्व का अचेतन तत्त्व उन सामंजस्यपूर्ण परिणामों को जो इसके कारण उत्पन्न हुए कहे जाते हैं, प्राप्त नहीं कर सकता, इस आलोचना में जो बल था उसे अनुभव किया गया।<sup>१</sup> शनैः-शनैः दैवीय सिद्धान्त का प्रवेश हुआ। किन्तु इस सर्वोपरि प्रभु का कर्मविधान के अधीन होना आवश्यक नहीं है, क्योंकि कोई भी अपने ही स्वरूप के अधीन नहीं होता। कर्मविधान ईश्वर की निरन्तरता को व्यक्त करता है। जब कुमारिल यह स्वीकार कर लेता है कि कर्म और उपासना दोनों मोक्षप्राप्ति के लिए आवश्यक है, तो वह ईश्वर के अस्तित्व को निश्चित रूप से मानता है, यद्यपि निःसन्देह यह तर्क दिया जाता है कि उपासना भी एक प्रकार का कर्म है जो स्वयं अपने उचित फल को उत्पन्न करता है। यह प्रकट है कि बहुत पहले ही यह अनुभव कर लिया गया था कि भीमांसादर्शन यदि ईश्वरवाद से अपना सम्बन्ध नहीं जोड़ता तो विचारवान पुरुषों को सन्तोष प्रदान न कर सकेगा। इसलिए आपदेव और लौगाक्षिभास्कर घोषणा करते हैं कि यदि यज्ञ का सम्पन्नन सर्वोपरि प्रभु के सम्मान में किया जाता है तो यह उच्चतम कल्याण को प्राप्त कराएगा। इस प्रवृत्ति को अपनी पूर्ण सीमा तक वेदान्तदेशिक के शेष्वर भीमांसाग्रन्थ में पहुँचाया गया है।

पूर्वमीमांसा में नैतिक पक्ष पर बल दिया गया है। कर्म के स्थिर सिद्धान्त को संसार की परम यथार्थता समझा गया है। ईश्वर न्यायपरायणता अथवा धर्म है। धर्म की विषयवस्तु वेदों में रखी गई है, और वेद, केवल ईश्वर के मन को प्रकाश में लाते हैं। कुमारिल कहता है : “यह शास्त्र जिसे वेद कहा जाता है, जो शब्दों के रूप में ब्रह्म है, एक सर्वोपरि आत्मा का स्थापित किया हुआ है।”<sup>२</sup> कुमारिल अपनी पुस्तक का प्रारम्भ शिव के प्रति प्रार्थना से करता है : “मैं उसे प्रणाम करता हूँ जिसका शरीर विशुद्ध ज्ञान से बना है, तीनों वेद जिसके दिव्य चक्षु हैं, जो परमानन्द की प्राप्ति का

१. भामती, ३ : २, ४१।

२. शब्दब्रह्मोति यच्चदं शास्त्रं वेदाख्यमुच्यते।

तदप्यधिष्ठितं सर्वमेकेन परमात्मना ॥ (तन्त्रवार्तिक, पृष्ठ ७१६।)

कारण है, और जो अर्धचंद्र को धारण करता है।<sup>१</sup> वेद ईश्वर के मन का दिव्य ज्ञान है। यज्ञ-सम्बन्धी कार्य आनन्द के विशेष कारण हो सकते है किन्तु ईश्वर सामान्य कारण है। यह मत कुमारिल के इस धोषित आशय के साथ भी सगत रखता है कि मीमासा के सिद्धान्त की इस प्रकार पुनर्व्याख्या करनी चाहिए जिसे कि उसे उरा काल की अप्रकृतिवादी प्रवृत्तियों की अनुकूलता मे लाया जा सके।<sup>२</sup>

मीमासा को दार्शनिक रूप मे अमन्तोषजनक बनाने T लिए कुछ अधिका कहना आवश्यक है। विश्व के सम्बन्ध मे मीमासा का जो दार्शनिक मता है वह अपूर्ण है, जा स्पष्ट प्रतीत होता है। परम यथार्थता की और जीवत्माया तथा प्राकृतिक जगत् के साथ उसने सम्बन्ध की समस्याओं से इसन अपना कोई वास्ता नही रखा। इसका नीति-शास्त्र सर्वथा यार्थव है और इसका धर्म निर्णयपूर्ण रहा। यज्ञ करना ही सबस आवश्यक माना गया, और देवता यज्ञकर्त्ताओं की पुण्यविलासिताएँ गये। परन्तु मीमासक हमने स्पष्टरूप मे बताया है कि देवता यह है जसके नाम के निम्न सप्रधानतारा (चतुर्थी विभक्ति) का प्रयोग होता है। 'इन्द्राय स्वाहा' इस मन्त्र मे ईन्द्र देवता है। इस प्रकार के धर्म मे हृदय को स्पश करनेवाली तथा उसे प्रशासित करनेवाली सामग्रियाँ कम हैं। इस लिए यदि ऐश्वर्यवाद, वैष्णव, जीव अथवा तान्त्रिक मता के पक्ष मे अतिरिक्त रुई तो कुछ आश्चर्य नहीं है। इन मता मे मनुष्य का एक सर्वोच्च ईश्वर प्रदान किया जिसपर वह निर्भर कर सकता था और शोच तथा दुःख मे जिसकी शरण मे जा सकता था।

उद्धृत ग्रन्थो की सूची

- गंगानाथ + १. रतिक ३ क
- गंगानाथ ना + १. मकार ४ ३ + आर्य समाजिका
- काथ + १. मीमासा १
- पी० शास्त्री + १. गङ्गा + अन्वय + मीमासा
- मकार : दि गीमासा रूप मे एक उग्र मन्वेदित

१. अशुद्धज्ञानद्वेषाय निर्दिष्टात् शतमे

येय प्रातिपत्तिसन्तां नमः शान्तो गौणः । ( १३ । १३ )

पार्थसारथी अत्र न 'न्यायनान्तर' मन्त्र २४ कि पाठ काट कर के निम्न लिखित मन्त्र का प्रयोग किया है

जिसमें कि नमः शान्तो जी स्थान २४ मन्त्रों में प्रथम में आया है । मन्त्रों के गौणत्व से मन्त्रों मे लगाता है। विशेष मीमासाया गंगानाथ गौणत्व का उदाहरण (मीमासा ३। ३। १३) श्राद्धोक्तों का प्रयोग (श्री अशुद्धज्ञान हो किन्तु शरीर है) । अथवे प्रेयस्वित्वात् न क्रमशः नय ( १। १०। १०) । यद्येव च पितृभ्यः । अथ अर्धस्थान अर्द्धमन्त्रादि तन्वायामे ( १। १। १०) । पाठ प्रादि ( ३। १। १०) । अथवे च पितृभ्यः । किन्तु यह भी जानना है कि कुम्भारव न मन्त्रों की संज्ञा को उल्लंघन करता है । 'विश्वेश्वर महादेव स्तोत्रपू' नमस्कृतम्। सप्तमद्वन्द्वेन ह ( १। ७) । एतद्वाचनं । आदि कि पुनः सारतः समे मे आभाषक है और नके भी है मन्त्रोक्तमेव मन्त्रेण । ये श्रुत वेदा १३ र लिखित मन्त्र का पठय अन्य अर्थों की भाँति, यह सिद्ध करने का प्रयत्न है । 'किं श्राद्धं तदानीं था ।

०. प्रायश्चित्तश्चि मीमासा त्वाः निवायाम् १ ।

तामान्वितपथ के मे यन्त्रं कृतां मया । (श्रीराववाचित, १ । १०१)

## सप्तवां अध्याय

### वेदान्तसूत्र

प्रस्तावना—सूत्रकार तथा सूत्र की रचना का काल—अन्य  
ग्रन्थों के साथ संबंध—आत्मा विना संबंधी विचार—उपसंहार ।

#### प्रस्तावना

वेदान्तदर्शन पर विशेष ध्यान देना केवल इमीलिए आवश्यक नहीं कि इसका दार्शनिक महत्त्व है अपितु इसलिए भी आवश्यक है क्योंकि भारत देश के धर्म में यह श्रोतप्रोत है और इस देश में यह अन्य सभी विचारपद्धतियों की अपेक्षा अधिक जीवित रूप में विद्यमान है । प्राधुनिक समय के हिन्दू विचारकों का जगत् के विषय में जो दृष्टिकोण है उसका निर्णय करने में वेदान्त का ही किसी न किसी रूप में प्रमुख भाग है ।

‘वेदान्त’ शब्द का यौगिक अर्थ है—वद का अन्त, अथवा वे सिद्धान्त जो वेदों के अन्तिम अध्यायों में प्रतिपादित किए गए हैं, और ये ही उपनिषदें हैं । उपनिषदों के विचार भी वही हैं जो वेद का अन्तिम लक्ष्य अथवा वेदों का सा<sup>१</sup> है । वेदान्तसूत्र का दूसरा नाम ब्रह्मसूत्र भी है, क्योंकि यह ब्रह्म-सम्बन्धी सिद्धान्त की व्याख्या है और शारीरकसूत्र<sup>२</sup> भी इसका एक अन्य नाम है इसीलिए कि यह निरुपाधिक आत्मा की अभिव्यक्ति के विषय में प्रतिपादन करता है । जहाँ एक ओर जैमिनि का कर्ममीमांसा ग्रन्थ त्रेदविहित धर्म तथा उसके फलाफल का अनुसन्धान करता है वहाँ बादरायण का उत्तरमीमांसादर्शन उपनिषदों के दार्शनिक व ईश्वरज्ञान सम्बन्धी विचारों का वर्णन करता है ।<sup>३</sup> दोनों एकत्र मिलकर सम्पूर्ण वेद के प्रतिपाद्य विषयों का क्रमबद्ध अनुसन्धान करते हैं । उपनिषदें केवलमात्र सत्य के प्रति विविध दृष्टिकोणों से किए

१. “नितोपु नैतवद वेदे वेदान्ताः सुप्रतीकृताः” (सुवनकोपनिषद्) । गौतम ने उपनिषदों तथा वेदान्त (२० : १) में संज्ञा किया है, किन्तु परम्परा के अनुसार बराबर यही माना जाता रहा है कि उपनिषदों के अनुयायी वेदान्त के अनुयायी हैं ।

२. शरीर, देख ।

३. तुलना कीजिए, वेदान्तवाक्यकुसुमग्रन्थार्थत्वात् सूत्राणाम् (शाङ्करभाष्य, १ : १, १) ।

गए दृष्टिपातों की एक शृंखला है, किन्तु महत्त्वपूर्ण प्रश्नों पर अन्तिम रूप से विचार करने के प्रति प्रयास नहीं है। तो भी ऐसे व्यक्तियों के ऊपर जो उन्हें ईश्वरीय प्रेरणा द्वारा प्राप्त सत्य करके मानते हैं, यह दर्शाने का उत्तरदायित्व है कि उपनिषदों की शिक्षाएँ एक सगतरूप में परिपूर्ण इकाई हैं और बादरायण का प्रयास इसी प्रकार के क्रमबद्ध कार्य की दिशा में है। उसका ग्रन्थ क्रमबद्ध दर्शन न होकर ईश्वरज्ञान-विषयक एक व्याख्या है। "बादरायण के ग्रन्थ का उपनिषदों के साथ वही सम्बन्ध है जैसा कि क्रिश्चियन रूढ़िवादियों का 'न्यू टेस्टामेण्ट' के साथ है, यह उपनिषदों की शिक्षाओं का अनुसंधान करता है, जो ईश्वर, जगत् तथा आत्मा के ससारचक्र में भ्रमण के विषय में तथा मोक्ष की अवस्थाओं के विषय में है। यह प्रत्यक्ष में दिखाई पटनेवाली सिद्धान्त-सम्बन्धी असङ्गतियों का निराकरण करता है, उन्हें परस्पर क्रमबद्ध रूप में जोड़ता है, और विशेष करके उसका उद्देश्य विरोधियों के आक्षेपों से बचाना है।" पाच सौ पचपन सूत्रों के अन्दर, जिनमें में प्रत्येक दो या तीन शब्दों से बने हैं, समग्र दर्शन का परिष्कार किया गया है। सूत्र अपने-आपमें विगद अर्थ नहीं देते, किन्तु सब कुछ उनके भाष्यकार के ऊपर निर्भर करता है। उन्हें प्रोटियम के समान किमी नियमित रूप में नहीं पकड़ा जा सकता। उनकी शिक्षाओं की व्याख्या कभी तो साकार ईश्वरवाद के उज्ज्वल प्रकाश में की जाती है और कभी-कभी अस्पष्ट भाववाचक निरपक्षवाद के रूप में की जाती है। आस्तिकवाद के विभिन्न सम्प्रदायों में बहुत प्रारम्भ से ही भिन्न-भिन्न विचार-परम्पराएँ स्थापित हो गई थी, जिन्हें शङ्कर तथा रामानुज प्रभृति विचारकों ने लेखबद्ध किया। टीकाकारों ने, जिनमें प्रमुख हैं शङ्कर, भास्कर, यादवप्रकाश, रामानुज, केशव, नीलकण्ठ, मध्व, बलदेव, वल्लभ तथा विज्ञानाभिक्षु,<sup>१</sup> एक समान विचारधारा का परिष्कार नहीं किया और इसलिए इस विषय का निर्णय करना कि इनमें से किसको सूत्र के ठीक-ठीक समझने के लिए पथ-प्रदर्शक माना जाए, सरल कार्य नहीं है, क्योंकि इनकी टीकाएँ ऐसे समय में लिखी गईं जबकि ये सिद्धान्त अत्यन्त गम्भीर सशय तथा वाद-विवाद के विषय बन चुके थे। ये अपनी-अपनी व्याख्याओं का विकास अपने पूर्व-निर्धारित मतों के आधार पर ही करने हैं, यहाँ तक कि कभी-कभी शब्दों के धात्वथ तथा स्पष्ट अर्थों को भी दृष्टि से ओझल कर देते हैं, जिसमें कि वे मन्दर्भ को खीच-ग्याचकर अपने दार्शनिक सिद्धान्तों की मचाई को सिद्ध करने में प्रयोग कर सकें। सूत्र ऐसे दुर्लभ ग्रन्थों में से एक ग्रन्थ है, जिसमें से प्रत्येक व्यक्ति को अपना अभिलाषित सिद्धान्त अपनी योग्यता के अनुसार प्राप्त हो सकता है।

१. ट्यूमन, ५ पृष्ठ, २१।

२. भारतीय परम्परा के अनुसार, शुक का भी मन्त्रप्रथम टीकाकारों में माना गया है। शङ्कर ने अपने पूर्वमीमांसाभाष्य में उत्तिकार उपवर्ण का नाम लिया है। शङ्कर का भी यह मत है (३ : ३, ५३)। रामानुज और उमकं. अनुयायी उमें बोधायन कहते हैं। वेदान्तदीपिका की धारणा है कि उम एक ही व्यक्ति का दोना नामों में पुकारा गया है। द्राभिट, टक, भर्तृप्रपञ्च, भार्त्तच, कार्पादि, ब्रह्मानन्द और शुद्धदेव की टीकाएँ उपलब्ध नहीं हैं, ऐसा पनीत होता है। देखें शाङ्करभाष्य, १ : १, ४ ; १ : २, २३ ; १ : ३, १४ ; १ : ४, १२ ; ४ : ३, १४।

बादरायण के ग्रन्थ में वेदान्त के अन्य शिक्षकों के उल्लेखों से यह स्पष्ट विदित है कि उस समय उपनिषदों की कितनी ही स्वतन्त्र व्याख्याएं, जो बादरायण की व्याख्याओं से भिन्न थीं, प्रचलित थीं।<sup>१</sup> जिस समय बादरायण ने अपने सूत्र का निर्माण किया उस समय भी परस्पर में मुक्तात्मा<sup>२</sup> के लक्षण-सम्बन्धी तथा जीवात्मा के ब्रह्म के साथ सम्बन्धपरक मुख्य-मुख्य विषयों में भी परस्पर मतभेद विद्यमान थे।<sup>३</sup> आश्वमरथ्य की सम्मति है कि जीवात्मा का ब्रह्म के साथ भेदाभेद-सम्बन्ध है, अर्थात् जीवात्मा ब्रह्म से न तो नितान्त भिन्न है और न ही नितान्त अभिन्न है।<sup>४</sup> औडुलोमि का मत है कि मोक्ष से पूर्व जीवात्मा ब्रह्म से सर्वथा पृथक् तथा भिन्न रहता है—मोक्ष अवस्था में ब्रह्म के अन्दर सर्वथा लीन हो जाता है<sup>५</sup> और काशकृत्स्न का विचार है कि जीवात्मा तथा ब्रह्म परस्पर सर्वथा तादात्म्य-सम्बन्ध से हैं और ब्रह्म ही किसी न किसी रूप में अपने को जीवात्मा के रूप में प्रकट करता है।<sup>६</sup> परवर्ती टीकाकार भी उक्त मतों में से ही एक न एक मन को स्वीकार करते हैं। यह प्रकट है कि उपनिषदे स्वयं पर्याप्त विवाद का विषय रही हैं और बादरायण का वेदान्तविषयक विचार एक प्रमुख विचार-सम्प्रदाय का निष्कर्ष है, यद्यपि अन्यान्य सम्प्रदाय भी, जो पर्याप्त मात्रा में प्रसिद्ध थे, विद्यमान थे।

## २

### सूत्रकार तथा सूत्र की रचना का काल

शङ्कराचार्य से आरम्भ करके बराबर परम्परा यही रही है कि वेदान्तसूत्र के कर्ता बादरायण हैं। चूंकि बादरायण का नाम अनेक स्थलों पर अन्य पुरुष<sup>७</sup> में आया है इसलिए स्वभावतः मन में यह शंका उत्पन्न होती है कि बादरायण इसका रचयिता नहीं है।<sup>८</sup> किन्तु प्राचीन भारत में इस प्रकार अन्य पुरुष के प्रयोग का कोई असाधारण रिवाज नहीं था और इससे रचयिता कोई अन्य व्यक्ति

१. बाटगी (१ : २, ३० ; ३ : १, ११ ; ४ : ३, ७ ; ४ ४, १०), औडुलोमि (१ : ४, २१ ; ३ : ४, ४५ ; ४ : ४, ६), आश्वमरथ्य (१ : २, २६ ; १ : ४, २०), काशकृत्स्न (१ : ४, २२), कार्णाजिनि (३ : १, ६), आत्रेय (३ : ४, ४४) और जैमिनि। महाभारत में भी इनके मतों का वर्णन नहीं है।

२. ४ : ३, ७-१४ ; ४ : ४, ५-७।

३. १ : ४, २०-२२।

४. १ : ४, २०।

५. १ : ४, २१।

६. १ : ४, २२।

७. १ : ३, २६ ; १ : ३, ३३ ; ३ : २, ४१ ; ३ : ४, १ ; ३ : ४, ८ ; ३ : ४, १६ ; ४ : ३, १५ ; ४ : ४, ७ ; ४ : ४, १२।

८. उदाहरण के लिए ट्यूसन का तर्क है कि जैमिनि और बादरायण के ग्रन्थ, जिनमें से प्रत्येक में अपना तथा दूसरे का उद्धरण है, किसी परवर्ती सम्पादक ने एक ग्रन्थ में संगृहीत कर दिए, जिसके ऊपर उपवर्ष ने टीका लिखी और अंतिम ग्रन्थ पूर्वमीमांसा के ऊपर शबरभाष्य तथा ब्रह्मसूत्रों पर शांकर-भाष्य का आधार हुआ ('ट्यूसन सिस्टम आफ दि वेदान्त', पृष्ठ २४, पादटिप्पणी १७)।

है इस प्रकार की अर्थापत्ति न निकाली जानी चाहिए। भारतीय परम्परा के अनुसार वेदान्तसूत्र का रचयिता बादरायण तथा व्यास एक ही व्यक्ति है। शंकर के अनुयायी, गोविन्दानन्द, वाचस्पति और आनन्दगिरि व्यास तथा बादरायण को एक ही बताते हैं। रामानुज, मध्व, वल्लभ और बलदेव वेदान्त-सूत्र का रचयिता व्यास को बताते हैं। कहीं-कहीं इस मत का खण्डन इस आधार पर किया जाता है कि जैमिनि, जिसका उद्धरण बादरायण ने स्थान-स्थान पर दिया है, व्यास का शिष्य था, यदि हम महाभारत, विष्णुपुराण तथा भागवत पर भरोसा करें, और इस प्रकार जैमिनि तथा बादरायण के ग्रंथों में पारस्परिक उल्लेख गुरुव शिष्य के सम्बन्ध में परस्पर सगत नहीं बैठत। शंकर, गोविन्दानन्द तथा आनन्दगिरि का मत है कि इसमें असंगति कुछ नहीं है।<sup>१</sup> किन्तु स्वयं शंकराचार्य का इस विषय में स्या मत या यह स्पष्ट नहीं ज्ञात होता।<sup>२</sup>

ब्रह्मसूत्र में सायण, वशेषिक तथा जैन और बौद्ध सम्प्रदायों के मतों की ओर भी परोक्ष संकेत पाया जाता है। शंकर, रामानुज, मध्व, और वल्लभ २, ३, ६५ और ४, १, १०, म क्रमशः गीता के उल्लेखों (१५, ७, ८, २४), और उक्त आचार्यों में से प्रथम तीन, अर्थात् शंकर, रामानुज और मध्व, ८, १, १० में गीता (७, ११) के उल्लेख के बारे में एकमत हैं। सूत्रों में वर्णित अनेकों नाम श्रीन सूत्रों में भी पाए जाते हैं यथा आश्वलायन में आश्वरथ्य, कात्यायन में बादारि, काण्णार्जिनि और काशकृष्ण, तैत्तिरीय प्रातिमाख्यसूत्र में आश्वरथ्य। बौद्धायन के गृह्यसूत्र में पाण्ड्य, काशकृष्ण तथा बादरी के नामों का उल्लेख है, उन्हीं प्रकार भारद्वाज गृह्यसूत्र में भी आश्वरथ्य का उल्लेख है। काशकृष्ण एक प्रत्यन्त प्राचीन टीकाकार है। पाणिनि श्रौतशास्त्रों पर रचित महाभाष्य में श्रीडुलीमी का उल्लेख पाया है।<sup>३</sup> गरुडपुराण, पद्मपुराण और मनुस्मृति में वेदान्तसूत्र का उल्लेख है और दर्शन में, जिसमें शेषिकाम ने २०० वर्ष ईसा के पश्चात् का बना हुआ माना है, इस विषय के स्पष्ट उल्लेख पाए

१. देखें, बेलवाकर : 'निरूपित आध्यात्म्य आपाद वंशानुगतं', 'आध्यात्म्य फलाशास्त्रकलत्रि-यू', अक्टूबर १, १८, में और '०० अथवा शुद्धाका' तीर्थमा स्तन ब्रह्मसूत्रा', पृ. ८।

२. शंकर ब्रह्मसूत्र पर की गई अपनी टीका में एक व्यक्तिसंश्लेषण है कि सूत्रों में कलियुग के प्रति मन्त्रमरणकाल में एक प्राचीन ऋषि तथा मुद्रक शिष्यक प्रत्यान्वयन द्वारा शिष्य की प्रेरणा में कुर्यात् द्वैपायन नाम सं उपर्यन्त आ। किं शंकर ने यह नाम तो कि यह शिष्य द्वैपायन ब्रह्मसूत्रों का रचयिता है इत्यादि। विद्वान् ने 'उत्तर पञ्चम तन्त्र' नाम उक्त परम्परा पर पुनः कि शंकर की दृष्टि में दोनों व्यक्ति अन्तर्धे (एक नाम 'बादरायण', 'अन्तर्धे प्राण प्राण कि नामाश्री', बम्बई, खण्ड १६, १८८३, पृष्ठ १६०)। 'इहा भी शंकर ने व्यास का उद्धरण किया'। 'इहा कहा भी एसा संकेत नहीं मिलता कि व्यास ब्रह्मसूत्रों का रचयिता है (१, १, १०; २, ३, ७)। भगवद्गीता तथा महाभारत के शान्तिपर्व के अनेकों उल्लेख ब्रह्मसूत्रों में हैं, अर्थात् याद हम टीकाकार की शिष्य की शिष्य की शिष्य करें, अर्थात् सूत्रों का रचयिता तथा महाभारत का लेखक एक ही है, हा उक्त साक्षात् का नापथ सरलता में समझ में नहीं आ सकता।

जाने है। कीच का मत है कि बादरायण का समय २०० वर्ष (ईसा के बाद) से आगे का नहीं माना जा सकता।<sup>१</sup> भारतीय विद्वानों का मत है कि उक्त सूत्र का निर्माण ५०० से २०० वर्ष ईसापूर्व के बीच के काल में हुआ। फ्रेजर इसे ४०० वर्ष ईसापूर्व का बताता है।<sup>२</sup> मैक्समूलर का कहना है, "भगवद्गीता का जो कोई भी पाठ हो (श्रीगुरु यह महाभारत का एक भाग है), वेदान्तसूत्र और बादरायण का साथ प्रवेश इससे पूर्व होना चाहिए।"<sup>३</sup>

३

ग्रन्थ सम्प्रदायों के साथ सम्बन्ध

बादरायण के वेदान्त का जैमान के गामामादर्शन के साथ ठीक-ठीक सम्बन्ध क्या है उसे भिन्न-भिन्न टीकाकारों ने भिन्न-भिन्न रूप में बतलाया है। गमानुज वृत्तिकार में सटमत होकर मानता है कि दोनों मीमांसादर्शन एक ही ग्रंथ से सम्बन्ध रखते हैं किन्तु शंकर ने मन-उपनिषद् में यह सम्भव है कि दोनों प्रारम्भ में एक ही सामान्य ग्रन्थ के दो भाग रहे हों।<sup>४</sup> दोनों मीमांसादर्शन मुख्यतः वैदिक दर्शन हैं श्रीगुरु प्रारम्भ में तथा मुख्यरूप में श्रुति ग्रन्थों के वेद-ग्रन्थों-त्रयी के भाष्यरूप में थे। बादरायण ने न्याय का कहीं भी उल्लेख नहीं किया। राग को मारण के साथ जाड़ा जाता है और साह्य की जो समालोचनाएँ होती हैं सब याग के ऊपर भी घटती कही जाती है।<sup>५</sup> साह्य का खण्डन बहुत विचार के साथ मिलता है। और ग्रन्थक म्यलो पर उसका उल्लेख पाया जाता है।<sup>६</sup> यद्यपि एक ऐसा दर्शन है जिसके प्रति अत्यन्त आदर-भाव दिनाया गया है, वृद्धता-संभलिंग कि इसी प्रतिपादित सिद्धान्त बादरायण

१ कमर्सीगारो, प्रा० ५, १। एन्नुजकाही का विश्वास है कि सूत्र का निर्माण २०० और ४५० वर्ष ईसा पूर्व के बीच के ही है, जो ('जनल आफ दि अमेरिकन ओरियण्टल सोसाइटी', १६१५)।

२ 'दिल्ली इन्स्टीट्यूट ऑफ इन्डियन स्टडीज', प्रा० १९६।

३ 'दिल्ली इन्स्टीट्यूट ऑफ इन्डियन स्टडीज', प्रा० १९६।

४ बादरायण ने 'जनल आफ दि अमेरिकन ओरियण्टल सोसाइटी', प्रा० १९६।

५ देखो, 'जनल आफ दि अमेरिकन ओरियण्टल सोसाइटी', प्रा० १९६।

६ २ : १, ३।

७ ६ : १, ५-६; ६ : ४, १०; ७ : १, १०; ८ : २, १-१०।

८ १ : १, १०; १ : २, १६; २ : २, १०; ३ : ३, ३; ४ : ३, ११; ५ : ४, २५; ६ : १, २६; ७ : ३, २१; ८ : २, २१।

को भी अभिमत है और कुछ इसलिए भी कि इसका समर्थन मनु तथा व्यास सरीखे ऋषियों ने किया है ।<sup>१</sup> वैशेषिक के सिद्धान्तों की समालोचना की गई है<sup>२</sup> और हमें ज्ञात होता है कि बादरायण के समय में वैशेषिक दर्शन की ख्याति अधिक नहीं थी । बौद्धमत के अनेक सम्प्रदायों, लोकायत और भागवत के सिद्धान्तों पर भी विवाद मिलता है ।<sup>३</sup> सूत्र के रचयिता के ऊपर भगवद्गीता तथा भागवतों के आस्तिकवाद का पर्याप्त मात्रा में प्रभाव हुआ है ।

## ४

### अध्यात्मविद्या-सम्बन्धी विचार

वेदान्तसूत्र चार अध्यायों में विभक्त है । प्रथम अध्याय में ब्रह्म का आधारभूत यथार्थता के रूप में प्रतिपादन किया गया है । उक्त विषय के ऊपर जो भिन्न-भिन्न वैदिक मत हैं उनका समन्वय करना इसका प्रयोजन है । धर्म के सम्बन्ध में कोई भी व्याख्या हो तथा ईश्वर, आत्मा और जगत् के सम्बन्ध में कोई भी समाधान हो, इन सबके लिए ऐसे व्यक्तियों के धार्मिक अनुभवों का विचार करना आवश्यक होता है, जो घोषणापूर्वक कहते हैं कि उन्होंने नित्यसत्ता के दर्शन किए हैं, और प्रत्येक दार्शनिक सिद्धान्त को सन्तोषप्रद बनने के लिए भूतकाल के ऋषियों के लेखबद्ध अनुभवों के अन्दर समन्वय स्थापित करना आवश्यक है । पहले अध्याय में हमें ब्रह्म के स्वरूप एवं इस दृश्यमान जगत् तथा जीवात्मा के साथ उसके सम्बन्ध का वर्णन मिलता है । दूसरे (अविरोध) अध्याय में उक्त विचार के ऊपर जो आपत्तियाँ उठाई गई हैं उनका समाधान किया गया है और विरोधी सिद्धान्तों की समालोचना की गई है । इसके अन्दर ईश्वर के ऊपर जगत् किस रूप में निर्भर है इसका भी दिग्दर्शन कराया गया है तथा उस ईश्वर के भीतर से क्रमिक विकास तथा उमीके अन्दर पुनर्विलय का भी वर्णन दिया गया है और अन्तिम भाग में आत्मा के स्वरूप, उसके गुण, ईश्वर, शरीर तथा अपने कर्मों के साथ सम्बन्ध के विषय में रोचक मनोवैज्ञानिक विवेचन भी दिया गया है । तीसरे अध्याय में ब्रह्मविद्या की प्राप्ति के माधनो तथा उपायों पर विचार किया गया है । इसमें हमें पुनर्जन्म और साधारण मनोवैज्ञानिक तथा ईश्वरज्ञान-सम्बन्धी विषयों पर भी विवेचन मिलता है, जिसके साथ श्रुतिभाष्य-सम्बन्धी अनेक टिप्पणियाँ भी हैं । चौथे अध्याय में ब्रह्मविद्या के पुरस्कारों का प्रतिपादन है । इस अध्याय में कुछ बयों के साथ मृत्यु के पश्चात् आत्मा का निष्क्रमण तथा दोनों भागों, अर्थात् देवयान तथा पितृयान, द्वारा संचार तथा उस मुक्ति के स्वरूप का भी वर्णन है जहाँ से लौटकर फिर संसारचक्र में

१. देखें, ब्रह्मसूत्रों पर शाङ्करभाष्य, १ : ४, २८ ।

२. २ : २, ११-१७ ।

३. देखें, २ : २, १-४५; १ : ४, २८; ३ : ३, ५३-५४ ।

४. २ : ३, १५ और आगे भी ।

५. ३ : २, १, १० ।

६. ३ : २, ११-४१ ।



प्रागमन नहीं होता है। प्रत्येक अध्याय में चार हिस्से (पाद) हैं और प्रत्येक हिस्से में जो सूत्र हैं वे किसी न किसी वर्ग के अन्तर्गत आ जाते हैं, जिन्हें अधिकरण की संज्ञा दी गई है। भिन्न-भिन्न टीकाकारों में पाठभेद भी कहीं-कहीं पाया जाता है, किन्तु ये सब भेद कुछ महत्त्व के नहीं हैं।<sup>१</sup>

बादरायण वेद को नित्य मानता है<sup>२</sup> और शास्त्रप्रमाण ही उसकी दृष्टि में बहुत महत्त्वपूर्ण है।<sup>३</sup> वह स्पष्टरूप में धोषणा करता है कि तर्क अथवा विचार के द्वारा अध्यात्मज्ञान-सम्बन्धी सत्य की प्राप्ति सम्भव नहीं है।<sup>४</sup> वह यह भी स्वीकार करता है कि ज्ञान के दो ही स्रोत (साधन) हैं, अर्थात् श्रुति और स्मृति, और वह इन्हें प्रत्यक्ष, तथा अनुमान के नाम से पुकारता है, सम्भवतः इसलिए कि स्मृति, जैसाकि शंकर का सुभाव है कि स्मृति को ज्ञान के आधार (प्रामाण्य) की आवश्यकता होती है जबकि श्रुति को नहीं, क्योंकि वह स्वतः प्रमाण है। ईश्वरीय ज्ञानरूप श्रुति को, जो स्वतः प्रकाशित है, प्रत्यक्ष माना गया है। श्रुति से बादरायण का तात्पर्य उपनिषदों से है और स्मृति से उसका तात्पर्य भगवद्गीता, महाभारत तथा मनुस्मृति से है। जिस प्रकार सांसारिक ज्ञान में अनुमान का आधार प्रत्यक्षज्ञान है, इसी प्रकार स्मृति का आधार श्रुति है। बादरायण अन्य किसी प्रमाणको नहीं मानता। वह इस जीवन को दो भिन्न-भिन्न क्षेत्रों में विभक्त करता है, एक जो विचार का विषय है और यह प्रकृति का क्षेत्र है जिसके अवयव हैं मन, बुद्धि तथा अहंभाव, और दूसरा क्षेत्र है अचिन्त्य, और वह ब्रह्म है। दूसरे क्षेत्र में केवल शास्त्र ही हमारे पथप्रदर्शक हैं।<sup>५</sup> ऐसा एक भी तर्क जो वेद के अनुकूल नहीं है, बादरायण की दृष्टि में निरर्थक है। तर्क का प्रारम्भ विशिष्ट लक्षणों से होता है। किन्तु ब्रह्म के विषय में हम यह नहीं कह सकते कि यह अणु गुणों से शून्य तथा अप्रकृत-अप्रकृत लक्षणों से युक्त है। इसलिए तर्क अन्तर्दृष्टि-सम्बन्धी ज्ञान के अधीन है<sup>६</sup> और ब्रह्म अन्तर्दृष्टि भवित तथा समाधि के द्वारा ही प्राप्त हो सकती है।<sup>७</sup>

वेदान्तसूत्र के अनुसार, सांख्य में वर्णित पुरुष और प्रकृति स्वतन्त्र पदार्थ नहीं है, किन्तु एक ही यथार्थसत्ता के परिवर्तित रूप है। यथार्थ अनन्तों का अनेकत्व सम्भव ही नहीं है। एकमात्र अनन्त सत्ता, अर्थात् ब्रह्म, को ही उपनिषदों में वर्णित सर्वोच्च यथार्थसत्ता का रूप बताया गया है। प्रथम अध्याय में उपनिषदों में दिए गए ब्रह्म-सम्बन्धी अनेक वर्णनों के ऊपर हमें विचार-विमर्श मिलता है।<sup>८</sup> वही जगत् का उद्भव-स्थान, आधार तथा अन्त है,<sup>९</sup> जो विश्व का निमित्त तथा उपादान कारण भी है। वह बिना साधनों के सृष्टि को रचना करता है।<sup>१०</sup> ब्रह्म की यथार्थता का एक मनोवैज्ञानिक प्रमाण प्रगाढ़ निद्रा (सुषुप्ति) की अवस्था की साक्षी में मिलता है।<sup>११</sup> ब्रह्म को जड़रूप-

१. देखें, बेलवालकर : 'दी मन्टिपल आथरशिप आफ दि वेदान्त ग्ञानज्ञ', पृष्ठ १४४-४५, 'इण्डियन फिलॉसॉफिकल रिव्यू'।

२. १ : ३, २६।

३. १ : १, ३।

४. २ : १, ११।

५. १ : ३, २८ ; ३ : २, २४ ; ४ : ४, २०।

६. १ : १, ३ ; २ : १, २७।

७. २ : १, ६ ; २ : १, ११।

८. ३ : २, २४।

९. १ : २ और ३।

१०. १ : १, २।

११. २ : १, २३-२७।

१२. १ : १, ६।

प्रधान अथवा जीवात्मा के साथ न मिला देना चाहिए । उसके अन्दर सब धर्म श्रोत-प्रोत हैं ।<sup>१</sup> और वही आन्तरिक विधान तथा अन्तर्प्रदर्शक है ।<sup>२</sup> उसमें निर्भङ्गता, सत्यार्थ, सर्वज्ञता, सर्वशक्तिमत्ता आदि गुण विद्यमान हैं ।<sup>३</sup> उसके ब्रह्माण्ड सम्बन्धी रूपों का भी प्रतिपादन किया है । वह विश्वात्मा ज्योति है, सूर्य में जो स्वर्णमय पुरुष है वह वही है, आकाश भी वही है तथा विश्वात्मा वायु अथवा पाण भी वही है ।<sup>४</sup> जीवात्मा में प्रकाश (ज्योति) भी वही है ।<sup>५</sup> मनुष्य के हृदय में उसका निवास है,<sup>६</sup> इसी रूप में उसका चिन्तन करना चाहिए, और हमें स्वतन्त्रता दी गई है कि हम सर्वव्यापक ईश्वर को एक परिमित देश के अन्दर विद्यमान भी मान ले सकते हैं । समस्त पदार्थों का परम अघिष्ठान एकमात्र सर्वोपरि आत्मा है और वही प्रत्येक पदार्थ का श्रोत तथा एकमात्र यथार्थ पूजा और श्रद्धा के योग्य है ।<sup>७</sup>

जड़ पदार्थ तथा चेतन जीवात्माएँ सर्वोपरि सत्ता के साथ किस प्रकार सम्बद्ध हैं ? क्या हम इन्हें उसी प्रकार समझे जैसा कि गीता में बताया गया है, यथात् एकमात्र यथार्थसत्ता के ही यह उच्चतम तथा विभूतम स्त्री के अभिव्यक्त रूप हैं ? सूत्र इस विषय में हमें कोई स्पष्ट मार्ग नहीं दिया है । उपनिषद् में मृष्टि-सम्बन्धी विचार की अस्पष्टता इसमें भी पाई जाती है । ब्रह्म जो स्वयं जगत्मा है तथा विद्या है, सम्पूर्ण विश्व का कारण है । प्रत्येक भौतिक सत्ता ब्रह्म के द्वारा रच्य गयी है ।<sup>८</sup> यदि आरम्भिक तत्त्वों के अन्दर गति होने से जगत् का विकास हुआ तो भी यह जास्त जिसके द्वारा उक्त विकास सम्भव हुआ, ब्रह्म के द्वारा ही दी गई जैसा कि कहा जाता है ब्रह्म तत्त्वों की रचना करके स्वयं उनके अन्दर प्रतिष्ठित हो गया था ।<sup>९</sup> उक्त सत्ता में स्थित यह ब्रह्म ही है जो अन्यान्य पदार्थों की सृष्टि का कारण बनता है ।<sup>१०</sup>

यह पहले बताया जाना है कि ब्रह्म ही जगत् का उत्पन्न कारण और ब्रह्म ही निमित्त कारण है ।<sup>११</sup> ब्रह्म सत्ता पदार्थों का सृष्टा है और तब ही सब पदार्थों के रूप में परिणत कर देता है, जैसा कि पट्टी बनाने वाला ही मिट्टी का मान के पदार्थों के रूप में परिणत हो जाते हैं । मूल में कारण तथा कारण के परस्पर सम्बन्ध के स्वरूप के विषय में यथात् ब्रह्म तथा जगत पर विचार किया गया है । कारण और कार्य के तादात्म्य-सम्बन्ध को दो दृष्टान्तों के द्वारा समझाया गया है ।<sup>१२</sup> प्रथम प्रकार कपड़े का एक थान जब लिपटा हुआ रहता है तो वह अपने स्वरूप में ही अज्ञान है । प्रकट नहीं करता, किन्तु जब उसे फैलाया जाता है तभी थान स्वरूप ही पूर्ण स्वरूप प्रकट करता है, यद्यपि दोनों अवस्थाओं में कपड़ा वही एवम्पान है ।<sup>१३</sup> उसी प्रकार कारण और कार्य एक ही हैं, भले ही उनके गुण परस्पर-भिन्न प्रतीत हों ।<sup>१४</sup> फिर जैसे जन श्वाय ही रोक

१. ० : १, ३७ । २. १ : १, २० । ३. ० : १, २ : ० : १, ३० ।

४. १ : १, २०-२३ । ५. १ : १, २४ ।

६. १ : २, ७ । ७. १ : १, ७ । ८. ० : ३, १ ।

९. १ : १, ४ ; १ : २, १ ; २ : १, २० ; १ : १, २० ।

१०. ० : ३, ७ । ११. ० : ३, १३ । १२. १ : ४, २३-२७ ।

१३. २ : १, १४-२० । १४. २ : १, १६, शाङ्करभाष्य ।

लिया जाता है तो मनुष्य कोई कर्म नहीं कर सकता, यद्यपि वह बराबर जीवित रहता है और जब वह स्वास को छोड़ देता है तो वह अपने अंगों को हिला सकता है, यद्यपि इस सारी अवस्था में स्वास एक ही है, इसी प्रकार कारण और कार्य भिन्न-भिन्न कर्मों को उत्पन्न करने हे, यद्यपि वे है एक ही ।<sup>१</sup> ब्रह्म और जगत् परस्पर भिन्न नहीं है,<sup>२</sup> वैसे ही जैसेकि मिट्टी का पात्र मिट्टी से भिन्न नहीं है ।<sup>३</sup> यद्यपि टीकाकार इस विषय में महमत है कि कारण कार्य से भिन्न नहीं है तो भी ब्रह्म तथा जगत् के तादात्म्य की उन्होंने भिन्न-भिन्न प्रकार से व्याख्या की है । वादरायण की दृष्टि में अनन्य शब्द के प्रयोग से तात्पर्य भिन्नता का अभाव अथवा परिवर्तन नहीं है । इस परिवर्तन की व्याख्या करने के लिए ही शंकर ने अविद्या की कल्पना की है । जगत् का अस्तित्व ऐसे ही व्यक्तियों के लिए है जो अविद्या के प्रभाव में है, जैसेकि कल्पनात्मक साप ऐसे ही मनुष्य के लिए है जिसे रस्मी के विषय में भ्रम हुआ है । अन्य टीकाकारों ने 'परिणाम' अर्थात् परिवर्तन की कल्पना का आश्रय लिया है । छान्दोग्य उपनिषद् में कारण और कार्य के दृष्टान्त के लिए मिट्टी, सोना और लोहा तथा इनसे बने पदार्थों को चुना गया है, रस्सी और साप अथवा सीप और चादी को नहीं । मान्त पदार्थों की यथार्थता ब्रह्म के परिणामस्वरूप ही है । 'ब्रह्म जगत् का उपादान कारण है'<sup>४</sup> इस प्रकार के कथन से यही ध्वनि होता है कि यह जगत् ब्रह्म के मातृत्व का ही परिणामित रूप है ।<sup>५</sup> जगत् कोई भ्रान्ति अथवा स्वप्न के समान ढांचा नहीं है किन्तु एक यथार्थ एवं विद्यात्मक ठोस पदार्थ है, जिसकी उत्पत्ति, स्थिति तथा विलय भी ब्रह्म के अन्दर होता है ।<sup>६</sup> वादरायण का मत है कि मूढि-रचना की शक्ति निम्न एवं निर्दोष ब्रह्म की अपनी शक्ति है जिस प्रकार से कि ताप अग्नि की अग्निनिहित शक्ति है ।<sup>७</sup> ब्रह्म अपनी लीला के लिए अपने को जगत् के रूप में विकसित करना है किन्तु इसमें उसके अन्दर न तो किञ्चिन्मात्र परिवर्तन होना है और न उसका ह्रास ही होना है । वादरायण को इस विषय की चिन्ता नहीं है कि वह यह सब कैसे सम्भव है उसकी व्याख्या करे । रामानुज तथा अन्यान्य आचार्यों की भांति वह भी नहीं कहता कि ब्रह्म की शक्ति अद्भुत है जिसके द्वारा अचिन्त्य वस्तु की भी प्राप्ति हो सकती है । वह हमारा ध्यान श्रुति के प्रत्यक्ष में परस्पर-विरोधी वाक्यों की ओर आकृष्ट करने हुए हमें सावधान करता है कि श्रुति के प्रामाण्य के विषय में शका करने का हमें कोई अधिकार नहीं है । दार्शनिक दृष्टि से यह उत्तर असन्तोषजनक है । इस स्थिति का समाधान शंकर करता है और परस्पर विरोध की श्रुति की अपेक्षा वैयक्तिक विचारों पर ऊपर डाल देता है

१. २ : १, २०, शाङ्करभाष्य । रामानुज के अनुसार, कार्य कारण की ही परिवर्तित अवस्था का नाम है । शाङ्कर भी स्वीकार करता है कि यह जगत् ब्रह्म का अवस्थान्तर ही है जैसे कि कपडा धागों का ।

२. २ : १, १४ ।

४. १ : १, २६, और भी देखे, २ : ३, ७ ।

६. १ : ३, १ ।

८. १ : ४, २६ ।

३. १ : १, ४ ; १ : ४, २२ ।

५. ३ : २, ३ ।

७. २ : १, ३३ ।

६. २ : १, २७ ।

और तर्क करता है कि ब्रह्म ही जगत् के रूप में परिणत नहीं होता है। हम, जिनके अन्दर भ्रान्तिदोष है, यह समझते हैं कि एक दूसरे के रूप में परिवर्तित हो जाता है। उसका मत है कि परम यथार्थसत्ता ब्रह्म है, जो निर्विकल्प आत्मा है, और उसका तर्क है कि ज्ञाता, ज्ञात तथा ज्ञान सबकुछ किसी न किसी प्रकार से ब्रह्म ही के अन्दर निहित है। रामानुज का मत इससे भिन्न है। वह जब एक निर्मल, अद्वितीय ब्रह्म के अतिरिक्त अनादि जगत्प्रवाह की समस्या में आकर घिर जाता है तो श्रुति का आश्रय ढूँढ़ता है। असम्भव भी ईश्वर के लिए सम्भव है, जिसकी अद्भुत शक्तियाँ हैं।

बादरायण कहता है कि आत्मा ज्ञाता है जिसे शकर ने बुद्धि का रूप दिया, किन्तु रामानुज इसे बुद्धिसम्पन्न ज्ञाता मानता है। वल्लभ शकर के साथ सहमत है किन्तु केशव के विचार में आत्मा ज्ञान तथा ज्ञाता दोनों ही हैं। जीवात्मा कर्ता है। जन्म तथा मृत्यु का सम्बन्ध शरीर से है, आत्मा से नहीं क्योंकि वह अनादि है। यह अनादि नित्य है। जीवात्मा को सूक्ष्म कहा गया है अर्थात् अणु के आकार का। रामानुज, मध्व, केशव, निम्बाक, वल्लभ और श्रीकण्ठ इसी मत को मानते हैं। शकर का मत है कि आत्मा सर्वव्यापक अर्थात् विभु है यद्यपि सासारिक अवस्था में इसे आणविक समझा जाता है। बादरायण का मत है कि ब्रह्म जीवात्मा के अन्दर है, यद्यपि ब्रह्म के स्वरूप पर आत्मा के स्वरूप का कोई असर नहीं होता। चूँकि जीव और ब्रह्म भिन्न-भिन्न हैं जिस प्रकार सूर्य का प्रकाश और सूर्य भिन्न है और जिस प्रकार प्रकाश को बादल ढक लेते हैं किन्तु सूर्य पर उसका असर नहीं होता, इसी प्रकार जब जीव दुःख भोगता है तो ब्रह्म दुःख का भागी नहीं होता। शरीर-धारी आत्मा कर्म करती है और सुख भोगती है तथा पुण्य और पाप का सचय करती है और सुख व दुःख में लिप्त होती है, किन्तु सर्वोपरि आत्मा का स्वभाव इसके विपरीत है और वह सब प्रकार की बुराई (पाप) से परे है।

१. देखें रामानुजभाष्य, ब्रह्मसूत्रा पर, २. १, २७।

२. ब्रह्मसूत्र के अनुसार (३ : २, ३) यह जगत् स्वप्ना की भाँति माया नहीं है। 'माया' शब्द त्रैलोक्य अवाचीन वेदान्त में प्रयुक्त है अत्यन्त भ्रामक है। हम इसके अर्थ भास्कर से सहमत होकर अर्थप्रत्ययशून्यत्व, अथवा शब्द में महत्तम अकार-रूप-रूपत्व, अथवा रामानुज के साथ मिलकर आश्चर्यात्मकत्व, अथवा वल्लभ के अनुसार सर्वभावनासामर्थ्य भी ले सकते हैं।

३. २ : ३, १८।

४. २ : ३, ३३-३४।

५. २ : ३, १६।

६. २ : ३, १८।

७. देखें, २ : २, १४-२८। ब्रह्मसूत्र के अनुसार, जीव चार वर्ग के हैं : जरायुज, अण्डज, श्वेदज, तथा उद्भिज। ये सब चेतनायुक्त माने गए हैं, यद्यपि चेतनता की श्रेणियाँ भिन्न-भिन्न हैं। वनस्पति तथा पौधे अपनी चेतना का वाणी में प्रकट नहीं कर सकते, क्योंकि उनमें तन्मोगुण की प्रधानता है।

८. १ : २, ८।

९. २ : ३, ४६। इसपर केशव की टीका भी देखें।

१०. १ : १, १७, और भी देखें, २ : १, २२।

त्वमसि' और 'अग्रमात्मा ब्रह्म' इत्यादि वाक्य यह दर्शाने का प्रयत्न करते हैं कि दोनों अर्थात् ब्रह्म और आत्मा, ईश्वर और मनुष्य यथार्थ में एक हैं। यदि ब्रह्म सबका कारण है तो यह जीवात्मा का भी कारण है। परम दैवीय तत्त्व इसकी सभी अभिव्यक्तियों में विद्यमान है। प्रत्येक जीवात्मा ईश्वरीय आत्मा की भागीदार है। बादरायण के कथन से यह स्पष्ट नहीं होता कि ठीक किस रूप में जीवात्मा ब्रह्म के साथ सम्बद्ध है अर्थात् विश्वात्मा के अंश के रूप में अथवा आभाम (प्रतिबिम्ब) के रूप में। बादरायण निर्देश करता है कि आशमरथ्य, औडुलोमि और काशकृत्स्न जीवात्मा के ब्रह्म के साथ सम्बन्ध के विषय में भिन्न-भिन्न स्थिति रहते हैं। आशमरथ्य का विचार है कि देश-सम्बन्धी अर्थ में भी आत्मा ब्रह्म का अंश है। औडुलोमि का मत है कि प्रगाढ निद्रा (सुषुप्ति) की अवस्था में आत्मा का कुछ समय के लिए ब्रह्म के साथ संयोग हो जाता है। काशकृत्स्न, जिसकी सम्मति का समर्थन शंकर भी करता है, मानता है कि ब्रह्म पूर्ण तथा अविभक्त रूप में जीवात्मा के आकार में विद्यमान रहता है और बादरायण केवल इन भिन्न भिन्न मतों का वर्णन तो अवश्य करता है किन्तु इनमें से वह किस मत का समर्थक है यह नहीं कहता। शंकर ने इस वाक्य का कि 'जीव सर्वोपरि यथार्थसत्ता का अंश है' अर्थ यह लगाया है कि 'मानो यह अंश के समान है' (अंश इव)। चूंकि ब्रह्म हिस्सों से मिलकर नहीं बना है इसलिए योगिक अर्थ में भी उसके हिस्से नहीं हो सकते। भाम्कर तथा वल्लभ बलपूर्वक कहते हैं कि जीव प्रभु (ब्रह्म) का एक अंश है क्योंकि उनमें परस्पर भेद भी है और तादात्म्य भी है। रामानुज, निम्बार्क, बलदेव और श्रीकृष्ण का विचार है कि जीव ब्रह्म का एक वास्तविक अंश है इसी प्रकार जैसे कि किसी प्रकाशमय पुञ्ज, यथा अग्नि अथवा सूर्य, से निकलने-वाला प्रकाश उक्त पुञ्ज का अंश होता है। इस मत का कि जीव सर्वोपरि ब्रह्म से भिन्न भी है और अभिन्न भी है जैसे कि एक साप अपनी कुण्डलियों से भिन्न है भी और भिन्न नहीं भी है, खण्डन किया गया है। किन्तु रामानुज मानता है कि सूत्र में ब्रह्म का प्रकृति के साथ जो सम्बन्ध है उसका प्रतिपादन किया गया है और वह इस मत का खण्डन करता है कि प्रकृति केवल ब्रह्म की एक भिन्न मुद्रामात्र है किन्तु ब्रह्म से भिन्न नहीं है, जैसे कि साप की कुण्डलियाँ केवल भिन्न मुद्रा ही हैं किन्तु साप से भिन्न नहीं हैं। रामानुज का तर्क है कि जीव और प्रकृति दोनों ब्रह्म के अंश हैं। केशव का तर्क है कि प्रकृति दोनों है अर्थात् ब्रह्म से भिन्न भी है और ब्रह्म के साथ उसका तादात्म्यभाव भी है, जैसे कि साप और उसका फण भिन्न-भिन्न है किन्तु जब साप को एक सम्पूर्ण इकाई के रूप में लिया जाता है तो भिन्न नहीं भी है। प्रकृति ब्रह्म के साथ एकरूप है क्योंकि इसका अस्तित्व ही ब्रह्म के ऊपर निर्भर है और यह ब्रह्म से

१. २ : २, ४३ और ५०।

३. २ : ३, ४३, शाङ्करभाष्य।

२. १ : ४, १६-२२।

४. ३ : २, २७।

भिन्न है क्योंकि इसका नाम और रूप अलग है । जीव भी, ब्रह्म से भिन्न भी है और अभिन्न भी है और यह भेद निश्चित रूप से यथार्थ है । बादरायण ब्रह्म तथा जीवात्मा के भेद को यथार्थ मानता है इस विषय को प्रबल समर्थन प्राप्त है और यह भेद आत्मा के मोक्ष प्राप्त कर लेने के पश्चात् भी विद्यमान रहता है । जीव आकार में सूक्ष्म होने पर भी समस्त शरीर में व्याप्त रहता है जैसे कि चन्दन का थोड़ा-सा लेप भी सारे शरीर को शीतलता पहुँचा देता है ।<sup>१</sup>

यह जगत् ईश्वर के सकल्प का परिणाम है । यह उसीकी लीला अथवा खेल है । किन्तु इसका अर्थ यह नहीं है कि उसने पाप और दुःख की सृष्टि भी अपनी प्रसन्नता के लिए की, जैसा कि किसी-किसी धार्मिक योजना में लिखा मिलता है कि निम्न श्रेणी के प्राणी रहे जो उसकी अनन्त महत्ता की प्रशंसा करेंगे तथा उसका यश गाएँगे । एक ऐसा ईश्वर जो आनन्दमय है और जो प्राणियों के दुःख में प्रसन्ननालाभ करता हो वह ईश्वर ही नहीं है । मनुष्य-जाति में जो विभिन्नता पाई जाती है उसका निर्णय मनुष्यों के अपने कर्म के आधार पर होता है । ईश्वर को शक्ति भी मनुष्यों के पूर्व-जन्मों के ऊपर विचार करने के कारण स परिमित हो जाती है । सुप्त का विषम रूप में विभाग जो देखा जाता है वह प्रकट करता है कि इस जगत् में एक ऐसी नैतिक व्यवस्था है जिसे ईश्वरेच्छा कहा जाता है । इस प्रकार से ब्रह्म न तो पक्षपाती ही है और न ही निर्दय है और उमें स्वेच्छापूर्वक इस प्रकार की स्वतन्त्रता अथवा उत्तरदायित्वहीनता भी प्राप्त नहीं है, जिन दोषों का आरोप किसी-किसी ईश्वरज्ञानवेत्ता ने ईश्वर के नाम पर कर दिया है । यदि ईश्वर की त्रुटि निष्पक्षता के दोष का इस सिद्धान्त से निराकरण हो जाता है कि वह प्रत्येक मनुष्य को उसके अपने कर्म के अनुसार सुख अथवा दुःख प्रदान करता है तो इस दूसरे मत का कि ईश्वर स्वयं उचित एवं अनुचित आचरण का कारणरूप कर्ता है, कोई ममाधान नहीं होता । यदि प्रत्येक प्रकार के कर्म का प्रेरक ईश्वर होते, तब तो वही कर्ता और दुःख का भोक्ता दोनों हो जाता है । ऐसा प्रतीत होता है कि वह अनन्त परम्परा में इस प्रकार में जकड़ा हुआ है कि वह स्वयं ही अपने को अच्छाई और बुराई का फल देनेवाला भी है । यहाँ पर फिर सूत्र श्रुति का ही आश्रय लेना है, किन्तु परस्पर विरोध के निराकरण का कोई प्रयत्न नहीं करता ।

१. ३ : २, २७-२८ पर केशव की टीका ।

२. २ : ३, २१ । सूत्र १. अनुमात्र जीव का निवामन्थान हृदय अथवा हृषय है जो कि म्नायु-जाल के मरुदण्ड का तिल केन्द्र है जहाँ कि १०१ भिन्न-भिन्न नानिया मिलती हैं । उन सबमें से सपुम्ना एक जाती है जब ब्राह्मण उनमें से गुजरती हुई शीर्षस्थान तक पहुँचती है । मृत्युकाल समीप आने पर शान्ता आत्मा प्रभु की कृपा से हृदय की ग्रन्थि को छिन्न-भिन्न करके सपुम्ना के मार्ग में प्रविष्ट हो जाती है और कपाल में छिद्र करके शरीर में निकल जाती है । (४ : २, १७) । जब जीव शरीर से बाहर निकलता है तो यह सूक्ष्म अन्धकार में, मन तथा मुख्य प्राण में, आवृत्त रहता है (३ : १, १-७ ; ४ : २, ३-२१) । यह अन्धकार माथ फिर म जन्म लेता है ।

३. २ : १, ३४ ।

४. ३ : २, ४१ ; कोषीतिक उपनिषद्, ३ : ८

सूत्र के तीसरे अध्याय में इस विषय का प्रतिपादन किया गया है कि किस प्रकार नैतिक साधना के द्वार<sup>१</sup> एक मनुष्य को ऐसा शरीर प्राप्त हो सकता है जो परब्रह्म के ज्ञान की प्राप्ति करा सके। उपनिषदों में वर्णित जो साधारण नियम हमारे अपने साधनों की पवित्रता के लिए दिए गए हैं उन्हें सूत्र में स्वीकार किया गया है।<sup>१</sup> साधारणतया ब्राह्मण, क्षत्रिय, वैश्य इन तीन उच्च वर्णों को यज्ञ आदि करने का अधिकार दिया गया है। इसके अतिरिक्त शूद्र और स्त्रियाँ भी प्रभु की कृपा से मुक्ति को प्राप्त कर सकते हैं।<sup>२</sup> सूत्र के रचयिता का कहना है कि क्रियात्मक सेवा के भाव तथा संसार के त्याग को भी धर्मग्रन्थों का समर्थन प्राप्त है।<sup>३</sup> उक्त ग्रन्थकार का अपना भुक्ताव भी त्याग-भाव के साथ कर्मवीरता के जीवन<sup>४</sup> को परस्पर संयुक्त करने की ओर है। अज्ञानता से किया गया कर्म, किन्तु समस्त कर्म नहीं, आध्यात्मिक ज्ञान की प्राप्ति में बाधक होता है।<sup>५</sup> मोक्षप्राप्ति के पश्चात् जो भी स्वतन्त्रता इस लोक में हमें प्राप्त होती है, अर्थात् जीवनमुक्त की अवस्था, उसमें भी कर्म करने का विधान है।<sup>६</sup> उपनिषदों का अनुसरण करने हुए सूत्र भी देवताओं की पूजा के विधान की अनुमति देता है जोकि अपने उपासकों को वरदान देते हैं यद्यपि ये भी सर्वोपरि ब्रह्म से ही शासित होते हैं।<sup>७</sup> यथार्थता प्रतीकों अथवा लिंगों से परे है और इनके अन्दर मन्निविष्ट नहीं है, किन्तु तो भी मनुष्य की दुर्बलता का विचार करके उक्त प्रतीकों की उपासना की अनुमति दी गई है।<sup>८</sup> परब्रह्म अव्यक्त है अर्थात् उसकी कोई अभिव्यक्ति नहीं है, यद्यपि 'संराधना' में उसका साक्षात्कार होता है। ईश्वर का साक्षात्कार ही सर्वोच्च कोटि का धर्म है। ऐसे व्यक्ति जो इस प्रकार की आध्यात्मिक अन्तर्दृष्टि को विकसित नहीं कर सकते, शास्त्रों पर भरोसा रखने हैं। मनुष्य का अन्तिम लक्ष्य आत्मा को प्राप्त करना है।<sup>९</sup> हम यह नहीं कह सकते कि आत्मा के साथ इस प्रकार का मिलन तादात्म्यस्वरूप का है अथवा संयोग तथा साहचर्य का है। वादरायण जीवन्मुक्ति में विश्वास करता है। ब्रह्मज्ञान हो जाने पर उन कर्मों का, जिन्होंने फल देना अभी प्रारम्भ नहीं किया है, विनाश हो जाता है<sup>१०</sup> यद्यपि शरीर तब तक विद्यमान रहता है जब तक कि, वह कर्म जो फल देना प्रारम्भ कर चुके हैं,<sup>११</sup> पूर्णतया शेष नहीं हो जाते।

चौथे अध्याय में हमें वर्णन मिलता है कि किस प्रकार जीवात्मा देवयानमार्ग से ब्रह्म को प्राप्त करती है, जहाँ से फिर संसारचक्र में लौटना नहीं होता। चौथे अध्याय के ४, ५-७ सूत्र में मुक्तात्मा के लक्षणों पर विचार-विमर्श किया गया है। श्रीबुलोमि के अनुसार इसका मुख्य स्वरूप 'विचार' है। जैमिनि का मत है कि मुक्तात्मा में उच्चकोटि के अनेक गुण विद्यमान होने हैं और सूत्रकार अपना मत प्रकट करते हुए भी कहता है कि उक्त दोनों ही विचारों का समन्वय युक्तियुक्त है। मोक्ष प्राप्त करने पर मुक्तात्मा

१. २ : ३, ४०-४२।

२. १ : ३, ३४-३८ ; ३ : ४, ३८।

३. ३ : ४, ६।

४. ३ : ४, ३२-३५।

५. ३ : ४, २६।

६. ३ : ४, ३२।

७. ३ : २, ३८-४१।

८. ४ : १, ४।

९. ३ : २, २३-२४।

१०. १ : १, ६।

११. ४ : १, १३-१५।

१२. ४ : १, १६।

अनन्त शक्ति तथा ज्ञान प्राप्त कर लेती है। इसका वर्णन करने के पश्चात् सूत्रकार यह भी स्पष्ट कर देता है कि कोई भी मुक्तात्मा सृष्टिरचना, शासक तथा विश्व के संहार की शक्ति प्राप्त नहीं करती<sup>१</sup> क्योंकि ये कार्य केवल एकमात्र ईश्वर के ही हैं। मध्व और रामानुज उक्त वाक्य की व्याख्या सरसता के साथ कर लेते हैं, क्योंकि यह उनके अपने सिद्धान्त अर्थात् जीवात्मा तथा ईश्वर के मध्य स्थायी भेद मानने के सर्वथा अनुकूल पड़ता है।<sup>२</sup> किन्तु बादरायण का मत इस विषय में बिलकुल स्पष्ट नहीं है। जहाँ कुछेक वाक्य उक्त भेद को स्थिर<sup>३</sup> बताने हैं, अन्य वाक्य केवलमात्र उसका समाधान कर देते हैं।<sup>४</sup>

### उपसंहार

बादरायण ससार के अद्वैतवाद-विषयक विचार का समर्थन करता है। उसे बहुदेवता-वाद अथवा अनेक स्वन्त्र और एकसमान परम यथार्थसत्ताओं अथवा अजन्मा जीवात्माओं या ईश्वर तथा शैतान के मध्य द्वैतभाव आदि से कोई सरोकार नहीं। ब्रह्म के विषय में जो दो मत हैं अर्थात् निर्विशेष चिन्मात्रा का स्वरूप, जैसाकि बादरी, काश-कृत्स्न और ओडुलोमि मानते हैं, और सविशेष शरीरधारी प्रभु, जैसाकि आशमरथ्य तथा जैमिनि मानते हैं, ये दोनों मत सूत्रकार को अभीष्ट हैं। सूत्र की पद्धति से यह ठीक-ठीक निर्णय करना सम्भव नहीं है कि ग्रन्थकार के मन में उक्त दोनों मतों के समन्वय का क्या प्रकार रहा होगा। उपनिषदों का मत स्पष्ट है कि ब्रह्म अविकारी अथवा परिवर्तनरहित तथा नित्य है। यह जगत् परिवर्तनशील तथा अस्थायी है। इस प्रकार का कार्य विपरीत गुण रखनेवाले कारण से कैसे प्रकट हो सकता है? सूत्र श्रुति के आधार पर केवल इतना ही कहता है कि ब्रह्म विश्व के रूप में परिष्कृत हो जाता है और इन्द्रियातीत रहता है।<sup>५</sup>

‘ब्रह्मकारणता’ की अत्यधिक यथार्थ परिभाषा करने का प्रयत्न करने पर हमें भिन्न-भिन्न मत मिलेंगे। शंकर का तर्क है कि ब्रह्म जगत् की उत्पत्ति करता है किन्तु उससे ब्रह्म के अन्दर कोई भी विशिष्ट परिवर्तन नहीं होता, रामानुज तथा वल्लभ का मत है कि यह जगत् वस्तुतः ब्रह्म के द्वारा बना है, अर्थात् ब्रह्म वस्तुतः जगत् के रूप में परिणत हो गया है। फिर, बादरायण का कहना है कि यद्यपि ब्रह्म जीवात्मा के अन्दर है तो भी जीव के दोषों के कारण ब्रह्म के अन्दर कोई विकार नहीं हुआ, क्योंकि दोनों के स्वभाव में परस्पर भेद जो है।<sup>६</sup> वह ब्रह्म और जीवात्मा के अन्दर दोनों भावों को अर्थात् तादात्म्य तथा

१. ४ : ४, १७।

३. ४ : ८, १७ और २१।

५. १ : ४, २७।

२. १ : १, १७।

४. ४ : २, १३ और १६।

६. १ : २, ८।



भेदभाव को मानता है। उक्त स्थिति के सम्बन्ध में कोई तर्कसम्मत कथन उसने नहीं किया। शंकर को यह असम्भव जंचता है कि किस प्रकार सूत्रकार के ब्रह्म-विषयक विचारों को उपनिषदों के अन्दर प्रतिपादित निर्गुण तथा निर्विशेष ब्रह्म के ऊपर लागू किया जा सकता है। किन्तु अन्य भाष्यकार सूत्रकार की परिभाषाओं को सर्वोपरि ब्रह्म के सम्बन्ध में सर्वथा उपयुक्त मानने को उद्यत हैं। इन भाष्यकारों का तर्क है कि सूत्रकार दो प्रकार के ब्रह्म की कल्पना से अनभिज्ञ है एवं जगत् के मिथ्यात्व से भी अनभिज्ञ है। सूत्रकार सांख्य का खण्डन तथा सृष्टिरचना-सम्बन्धी कल्पनाओं पर इतनी गम्भीरता के साथ विवाद न करता यदि उसके मत में यह जगत् केवल आभासमात्र होता, क्योंकि उस अवस्था में इस जगत् के स्रष्टा का कोई प्रश्न ही न उठता। यह भी हो सकता है कि बादरायण दैवीय स्वभाव के वस्तुतः परिवर्तनशील पक्ष में विश्वास करता हो, अर्थात् उसके स्वगत भेद में, जिसके कारण ब्रह्म में विविध पदार्थों के रूप में तथा व्यवहितगत मनुष्य-जीवन में भी अपने को अभिव्यक्त करने की योग्यता है। तो भी इस विषय में कोई स्पष्ट कथन नहीं मिलता है।

मुक्तत्वा की दशा ब्रह्म से अविभाग की दशा है। इस साधारण से अविभागरूपी नियम की नानाविध व्याख्याएं हो सकती हैं, जोकि इसे परवर्ती भाष्यकारों से प्राप्त होती है। शंकर इसका तात्पर्य यह समझता है कि विश्वात्मा के साथ इसका सम्पूर्ण भाव से तादात्म्य है, किन्तु रामानुज के अनुसार ईश्वर के साथ आंशिक ऐक्य होता है। शंकर की विचार-पद्धति में दोनों के लिए गुंजाइश है। नीतिशास्त्र के प्रश्न पर बादरायण ने, त्याग का कर्म के साथ क्या सम्बन्ध है, इसपर सर्वथा विचार-विमर्श नहीं किया है और उद्देश्य-प्राप्ति के लिए इनके अन्दर कहां तक क्षमता है, इस विषय पर भी प्रकाश नहीं डाला है। धर्म के क्षेत्र में वह ब्रह्म को अव्यक्त मानता है, किन्तु तो भी स्वीकार करता है कि उसका आध्यात्मिक रूप में साक्षात्कार हो सकता है। दोनों के समन्वय की आवश्यकता है।

बादरायण के सूत्र में भी उपनिषदों की विशेषता के समान अनिश्चितता तथा सन्दिग्धता पाई जाती है। सूत्र में उपनिषदों की ही शिक्षा का प्रतिपादन करने का प्रयत्न किया गया है और इसीलिए इसके अन्दर अनेक प्रकार के सन्देह तथा वाद-विवाद के अंकुरों का समावेश है। यदि सूत्र के अन्तर्गत विचारों की विशिष्टता को और सूक्ष्मता के साथ समझने का कोई प्रयत्न किया जाएगा तो अनेक विरोधी चट्टानों तथा आध्यात्मिक विघ्नों का सामना करने की सम्भावना उठ सकती है। अन्त में हम यह देखने का प्रयत्न करेंगे कि किस प्रकार एक ही समान सूत्रों से आध्यात्मिक मनोवृत्तियों में भिन्नता रहने के कारण नानाविध व्याख्याओं की उत्पत्ति होती है।

## आठवां अध्याय

### शंकर का अद्वैत वेदान्त

प्रस्तावना—शंकर का जन्मकाल तथा जीवन—माहित्य—गोटपाद—अनुभूत ज्ञान का विश्लेषण—संश्लेषणा—नीतिशास्त्र और धर्म—गोटपाद और बौद्धधर्म—भृङ्गि—भर्तृ प्रपंच—उपनिषदों तथा ब्रह्मसूत्र के साथ शंकर का सम्बन्ध—शंकर तथा अन्य सम्प्रदाय—आत्मा—ज्ञान का तन्त्र या रचना—अत्यन्त अनुमान—शास्त्रप्रमाण—विषयविज्ञानवाद का निराकरण—सत्य की कसौटी—तार्किक ज्ञान की अपूर्णता—अनुभव—अनुभव, तर्क तथा श्रुति—परा तथा अपरा विद्या—शंकर का वेदान्त और कुछ पार्श्वीय विचारों की तुलना—विषयनिष्ठ मार्गः देश, काल और कारण—ब्रह्म—ईश्वर अथवा शरीरधारी परमात्मा—ईश्वर का मायिक रूप—जगत् का निःसृजन—मायावाद—अविद्या—क्या जगत् एक भ्रान्ति है—माया और अविद्या—पाकनिक जगत—जीवात्मा—मात्मी और जीव—आत्मा और जीव—इश्वर और जीव—एक—जीववाद तथा अनकजीववाद—नीतिशास्त्र—शंकर के नीतिशास्त्र पर किए गए कुछ आरोपों पर विचार—कर्म—मात्मी—परलाक—मग—उपमहार।

## १

### प्रस्तावना

शंकर का अद्वैतवाद, एक महान् कल्पनात्मक साहस और तार्किक सूक्ष्मता का दर्शन है। इसका उग्र बुद्धिवाद, इसका कठोर तर्क जो कि मनुष्य की आशाओं तथा विश्वासों के प्रति उपरामता का भाव लिए अपने मार्ग पर आगे ही आगे चलता जाता है, इसका घामिक तत्त्व-सम्बन्धी उद्देशों से अपेक्षाकृत स्वातन्त्र्य, यह सब एकसाथ मिलकर इसे विशुद्ध दार्शनिक योजना के एक महान् उदाहरण के रूप में उपस्थित करता है। विद्वान्, जिसपर कोई शंकर के प्रति पक्षपात रखने का लाञ्छन नहीं लगा सकता शंकर के दर्शन के विषय में हम प्रकार कहता है. "शंकर द्वारा प्रतिपादित सिद्धान्त जो विशुद्ध दार्शनिक दृष्टिकोण से, सब प्रकार के धर्मतत्त्व-सम्बन्धी विचारों के अनिर्वाक अत्यन्त महत्त्वपूर्ण तथा रोचक है, भारत की भूमि में उपजा है। वेदान्त के उन रूपों में से जो शंकर के मत से भिन्न दिशा में जाते हैं, अथवा वेदान्त-विपरीत दर्शनों में से कोई भी, जहाँ तक साहस, गाम्भीर्य तथा कल्पना की सूक्ष्मता का सम्बन्ध है, शास्त्रीय वेदान्त की तुलना में

नहीं ठहर सकते ।” शङ्कर के ग्रन्थों को पढ़ते समय यह असम्भव है कि पाठक के मन में इस प्रकार का भाव उत्पन्न न हो कि वह एक ऐसे मरिचक के सम्पर्क में आ गया है जो अत्यन्त सूक्ष्मता के साथ गहराई में जानेवाला तथा अगाध आध्यात्मिक ज्ञान से परिपूर्ण है । अपरिमेय विश्व के विषय में अपनी अत्यधिक उच्च भावना के कारण, आत्म-सम्बन्धी गूढ़ तत्त्वों के स्फूर्तिदायक प्रेक्षण के कारण, जिसे सिद्ध किया जा सके, उसके सम्बन्ध में न अधिक और न कम कथन करने का अविचल संकल्प रखने के कारण, शंकर मध्यकालीन भारत के धार्मिक उपदेशकों के नानाविध ममूहों के मध्य एक तेजस्वी व्यक्तित्व रखते हैं । उनका दर्शन स्वयं में परिपूर्ण है जिमको न तो अपने आगे और न पीछे ही किसी अन्य सामग्री की आवश्यकता है । यह एक ऐसी स्वतन्त्र सिद्धि पूर्ण इकाई है जो कलापूर्ण ग्रन्थों में ही पाई जा सकती है । यह अपनी पूर्वनिर्धारित कल्पनाओं को विस्तृत रूप में प्रस्तुत करता है, अपने ही लक्ष्य द्वारा शासित होता है, और अपने सब घटक अवयवों को एक स्थायी तथा गुणितगुणित साम्यावस्था में धारण किए हुए है । दर्शनशास्त्र के किसी विद्यार्थी के अन्दर जो गुण होने चाहिए ऐसे गुणों की जो सूची” शङ्कर ने निर्धारित की है उससे यह स्पष्ट हो जाता है कि उसकी दृष्टि में दर्शन केवल-मात्र बौद्धिक घटना न होकर समर्पित जीवन भी है । सबसे प्रथम गुण, ‘नित्य तथा अनित्य वस्तुओं में भेद करने की क्षमता’ की मांग है कि दर्शनशास्त्र के विद्यार्थी के अन्दर ऐसी विचारशक्ति होनी चाहिए जो उसे अपरिवर्तनशील यथार्थमत्ता तथा परिवर्तनशील ससार के अन्दर भेद करने में महायत्ना प्रदान कर सके । ऐसे व्यक्तियों के लिए जिनके अन्दर यह शक्ति हो अध्यात्मविद्या-सम्बन्धी साहायिक कार्य में दूर रहना असम्भव हो जाता है । दूसरा आवश्यक गुण है ‘पुरस्कार के मुग की आकांक्षा का इस लोक तथा परलोक दोनों में त्याग’ । आनुभविक जगत् में तथा मनुष्य के ऐहलौकिक जीवन में भी आत्मा की महत्त्वाकांक्षाओं को पूर्ण कर सकने योग्य सामग्री नहीं है । दर्शनशास्त्र को उचित अवसर तथा श्रीचित्त दोनों ही जीवन में उपलब्ध भ्रान्ति-निवारण द्वारा प्राप्त होने हैं । सत्य का अन्वेषण करनेवाले को चाहिए कि वह वस्तुओं के प्रतीयमान रूप के समक्ष अपने को नीचे गिराने के स्थान पर अपने अन्दर एक कठोर अनासक्ति के भाव का विकास करे, क्योंकि यही सर्वश्रेष्ठ आत्मा की विशिष्टता है । तीसरा गुण जिसके ऊपर बल दिया गया है, यह है ‘नैतिक व्यवस्था’ और सबसे अन्त में ‘मुमुक्षुत्व की प्रबल अभिलाषा’ का स्थान है । जैसाकि सन्त ल्यूक ने कहा है, हमारे मन का झुकाव एक नित्य जीवन की ओर होना आवश्यक है ।” शंकर हमारे समक्ष दर्शन का जो यथार्थ आदर्श प्रस्तुत करते हैं वह अधिकतर ज्ञानपरक न होकर विवेकबुद्धिपरक एवं

१. ‘अद्वैतसंग्रह’ पृष्ठ १४ । सर नात्स इलियट के मत में शङ्कर का दर्शन संगति, पूर्णता तथा गाम्भीर्य में भारतीय दर्शन में सबसे प्रथम स्थान रखता है । (‘हिन्दूइज्म एण्ड बुद्धिज्म’, खण्ड २, पृष्ठ २०८) ।

२. शाङ्करभाष्य, प्रस्तावना ।

३. शाङ्करभाष्य, २ : १, १ ।

४. ‘पंचस’, १३ : ४८ । देखें भारतीय दर्शन, प्रथम खण्ड, पृष्ठ ३६ और ४० ।

तार्किक विद्यापरक न होकर आध्यात्मिक स्वातन्त्र्य से युक्त है। शंकर की दृष्टि में संसार के कतिपय ग्रन्थ महान विचारकों यथा प्लेटो, प्लेटिनस, स्पिनोजा और हीगल के समान ही दर्शनशास्त्र शाश्वत सत्य का गूढ निरीक्षण है जो कि मनुष्य के तुच्छ जीवन की क्षुद्र चिन्ताओं से उन्मुक्त होने के कारण दिव्य है। शंकर की महाकाय किन्तु सूक्ष्म आन्वीक्षिकी विद्या के अन्दर से एक विशद तथा भावुक प्रवृत्ति की झलक मिलती है जिसके बिना दर्शनशास्त्र का भूकाव केवलमात्र तर्करूरी खेल की ओर हो जाना सम्भव है। अत्यन्त कठोर तर्क के ऊपर जहा शंकर को पूर्ण अधिकार प्राप्त है, वहा दूसरी ओर उन्हें एक उत्कृष्ट तथा सजीव काव्य पर भी उतना ही अधिकार प्राप्त है, यद्यपि यह दर्शन से भिन्न प्रकार का विषय है। उनकी प्रतिभा की किरणों ने विचारधारा के अन्धकार-मय कोनो मे भी पट्टचकर उन्हें प्रकाशित किया तथा अत्यन्त निराशहृदयो के दुःखो को भी दूर कर उन्हें सान्त्वना प्रदान की। जहा एक ओर शंकर का दर्शनशास्त्र अनेकों को बल प्रदान करता है तथा सान्त्वना देता है, दूसरी ओर निःसन्देह ऐसे भी व्यक्ति है जिन्हे शङ्कर विरोध तथा अन्धकार की एक अथाह खाई प्रतीत होते है। किन्तु हम सहमत हों या न हों, यह मानना ही पड़ेगा कि उनके मस्तिष्क का प्रकाश हमे कभी भी जहा का तहा ही नही छोड़ जाता।

## २

## शंकर का जन्मकाल तथा जीवन

तेलग के अनुसार, शंकर, ईसा के पश्चात् छठी शताब्दी के मध्य अथवा अन्त में हुए।<sup>१</sup> सर आर० जी भण्डारकर का कहना है कि शंकर का जन्म सन् ६६० ईस्वी मे हुआ। वे इससे कुछ वर्ष पूर्व भी मानने को उद्यत है।<sup>२</sup> मैकममूलर तथा प्रोफेसर मैकडॉनल का मत है कि शंकर का जन्म ७०० ईस्वी का है और ८२० ईस्वी मे उनका देहान्त हुआ। प्रोफेसर कीथ की सम्मति मे भी नवी शताब्दी के प्रथम चरण मे शंकर का होना माना गया है।

हम शंकर के रूप मे एक निःसंग तपस्वी विचारक की कल्पना कर सकते है, जो गम्भीर ध्यान मे मग्न होने की क्षमता रखता था और साथ ही क्रियात्मक जीवन मे भी गम्भीर था। शंकर के कुछ शिष्यों ने उनके जीवनवृत्त-सम्बन्धी घटनाओं का संग्रह किया है, जिनमे से मुख्य है माधवकृत 'शंकर-

१. उनका तर्क यह है कि पूर्णवर्षमे, जन्मका उल्लेख ब्रह्मसूत्र पर किए गए शंकर के भाष्य में आता है, संग्रह का एक बौद्ध धर्मावलम्बी राजा था, जो उसी समय में हुआ।

२. देखें, 'रिपोर्ट आन दि सच फार सम्कृत मन्थुत्रिपिटम', १८८०, पृष्ठ १५।

३. 'शण्डियन लौजिक एण्टि टमीज्म', पृष्ठ ३०। इंग्लिश मन्थुत्रिपिटम (लगभग ग्यारहवीं शताब्दी ईसा के पश्चात्) के प्रबोध चन्द्रोदय के नन्दरीलाक मे भाषा तथा संग्रहणका एव संपादन के अत्यन्त प्रचलित दृष्टान्त दिए गए हैं।

दिविजय' तथा आनन्दगिरि कृत 'शंकरविजय'। शंकर का जन्म मलाबार की सरलस्वभाव किन्तु विद्वान तथा परिश्रमी नम्बूद्री ब्राह्मण जाति में हुआ और सामान्यतः यह अनुमान किया जाता है कि उनका जन्मस्थान प्रायद्वीप के पश्चिमी समुद्रतट पर स्थित कालदी था। यद्यपि परम्परा के अनुसार कहा जाता है कि उनके कुलदेवता शिव थे, किन्तु एक मत यह भी है कि वे जन्म से शाक्त थे। अपनी युवावस्था के प्रारम्भ में वे गौडपाद के शिष्य गोविन्द द्वारा सचालित वैदिक पाठशाला में प्रविष्ट हुए। अपने सब ग्रन्थों में शंकरस्वयं को गोविन्द के शिष्यरूप में ही बताते हैं। इससे स्पष्ट है कि गोविन्द ने ही उन्हें वेदान्त के मुख्य-मुख्य सिद्धान्तों की शिक्षा दी। कहा जाता है कि अपनी बाल्यावस्था में ही जब वे केवल आठ वर्ष के थे, उन्होंने उत्कट अभिलाषा तथा प्रसन्नता के साथ सब वेदों को कण्ठस्थ कर लिया। वे प्रकटरूप में वैदिक विद्या तथा स्वतन्त्र प्रज्ञा से युक्त एक असामान्य प्रतिभा के तेजस्वी व्यक्ति थे। जीवन के गूढ रहस्य तथा महत्त्व न उन्हें प्रभावित किया और उन्होंने भगवान की भूलक अपने जीवन के बहुत प्रारम्भिक काल में ही प्राप्त कर ली। इसके पूर्व ही कि वे मसार के व्यवहार से अभिज्ञता प्राप्त करने, उन्होंने ससार का त्याग कर दिया और वे संन्यासी हो गए। किन्तु वे एक वीतराग परिव्राजक नहीं थे। सत्य की विशुद्ध ज्वाला उनके अन्तस्तल में प्रज्वलित हो रही थी। एक आचार्य के रूप में उन्होंने स्थान-स्थान पर भ्रमण किया, और वे विभिन्न मतों के नेताओं के साथ सवाद और शास्त्रार्थ में प्रवृत्त हुए। परम्परागत वर्णनों के अनुसार, वे इन अपनी विजययात्राओं में कुमारिल और मण्डनमिश्र के सम्पर्क में आए, जिनमें से आगे चलकर मण्डनमिश्र उनका शिष्य बन गया और सुरेश्वराचार्य के नाम से प्रसिद्ध हुआ। अमरक के मृत शरीर में शंकर के प्रवेश करने की कहानी यह प्रकट करती है कि शंकर योग-सम्बन्धी क्रियाओं में निपुण थे। उन्होंने चार मठों की स्थापना की, जिनमें मुख्य वह है जो मैसूर प्रान्त में शृगेरी में है। अन्य तीन मठ क्रमशः पूर्व में पुरी में, पश्चिम में द्वारका में और हिमालय प्रदेश में बदरीनाथ में हैं। एक कथनाजनाक घटना, जिसके विषय में परम्परा में सब एकमत हैं, यह दर्शाती है कि शंकर का हृदय किस प्रकार मानवीय

१. चिद्विलास तथा सदानन्द ने कुछ वृत्तान्त दिए हैं। स्कन्दपुराण में कुछ तथ्य दिए गए हैं (देखें, १)। एक मन्व ग्रथकार नारायणाचार्य ने अपने 'मध्वविजय' और 'गिरामञ्जरी' में कुछ विवरण दोहराए हैं। किन्तु इनमें दिए गए कई तथ्य किंवदन्तिरूप हैं और उनके ऐतिहासिक होने में सन्देह है। देखें, 'लाइफ एण्ड टाइम्स ऑफ शंकर', सी० एन० कृष्णस्वामी अयंगर, मद्रास, द्वारा विरचित।

२. आनन्दगिरि का मत है कि शंकर का जन्म चिदम्बरम् में ४४ वष ईसा से पूर्व हुआ तथा १२ वर्ष ईसा से पूर्व उनका देहान्त हुआ। किन्तु उनके इस मत को अधिक समर्थन प्राप्त नहीं है।

३. दक्षिण भारत की एक परम्परा के अनुसार यह कहा जाता है कि शंकर कुमारिल के शिष्य थे।

४. मैसूर के प्रोफेसर डिरियान्स ने सुरेश्वर तथा मण्डनमिश्र के एक ही होने के विरोध में आग्रहपूर्वक विश्वस्त प्रमाण उपस्थित किए हैं। देखें, 'जर्नल ऑफ दि रायल एशियाटिक सोसाइटी,' अप्रैल, १९२३, और जनवरी, १९२४।

करणा तथा माता-पिता की भक्ति से भरा हुआ था। सन्यासाश्रम की व्यवस्था के नियमों को प्रकट रूप में भंग करके शंकर ने अपनी माता की अन्त्येष्टि-क्रिया में पूर्ण भाग लिया और इस प्रकार अपने समुदाय के विकट विरोध का सामना किया। परम्परा से पता लगता है कि ३२ वर्ष की अवस्था में हिमालय के अचल में केदारनाथ में उनका देहान्त हुआ। हम जैसे साधारण मनुष्यों को, जिनका जीवन भावुकतामय का है, शंकर के जीवन में एक प्रकार का मूनापन प्रतीत होता है जो प्रसन्नतादायक साहचर्य के रंगीले सुख से वंचित था और सामाजिक मनोरंजन का भी जिसमें अभाव था, किन्तु सामान्यरूप में यही अवस्था उन सब महापुरुषों की होती है जो उच्चतर कोटि के जीवन का अवलम्बन करते हैं और यह अनुभव करते हैं कि उनकी पुकार ईश्वर की न्यायपरायणता का प्रचार करने तथा आत्मा के दावों को पूरा करने के लिए हुई है। वे एक ऐसे देवदूत की तरह थे जो मनुष्य-समाज को धर्म के मार्ग पर पथ-प्रदर्शन करने के लिए अवतरित हुआ था और भारत में ऐसा कोई भी व्यक्ति उस कार्य को नहीं सभाल सकता जिम्मे सन्देश की पृष्ठभूमि में सत्संग की चिन्ताओं के प्रति अनासक्ति न हो।

थोड़े ही वर्षों में शंकर ने जीवन-यात्रा के नाना उपायों का अवलम्बन किया, जिनमें से प्रत्येक एक साधारण पुरुष के लिए सन्नोपप्रद हो सकता था। कल्पना के क्षेत्र में उनकी सबसे महान् मिद्धि अद्वैतदर्शन है, जिसे उन्होंने प्राचीन सूत्रों के ऊपर भाष्यों के द्वारा विकसित किया। उन्होंने इसे ज्ञान के समकालीन मानदण्डों तथा विश्वास का प्राचीन सूत्रों तथा परम्पराओं के साथ समन्वय करने का सबसे उत्तम मार्ग समझा। छठी तथा मानवी शताब्दियों में प्रचलित हिन्दू-धर्म के उदय को देखा गया। दक्षिण भारत में बौद्धधर्म पतन के मार्ग की ओर जा रहा था।<sup>१</sup> और जैनमत अपने उच्च शिखर पर आसीन था। वैदिक क्रिया-कलाप अप्रतिष्ठा को प्राप्त होने लगा था। शैवमतावलम्बी भक्त (प्रदियार) तथा वैष्णवमतावलम्बी भक्त (आलवार) ईश्वर-भक्ति के मार्ग का प्रचार कर रहे थे। मन्दिरों में पूजा तथा त्योहार, जिनका सम्बन्ध पौराणिक हिन्दूधर्म से था, सर्वत्र प्रसार पा रहे थे। दक्षिण भारत में पल्लव साम्राज्य सर्वश्रेष्ठ था और स्वातन्त्र्य तथा उस शान्ति के समय में, जो एक केन्द्रीय शासन के कारण प्राप्त थी, ब्राह्मणधर्म शनैः-शनैः हिन्दूधर्म में परिणत हो रहा था। पल्लव राजाओं की धार्मिक प्रेरणाएँ उस समय हो रही पुनः सघटन का स्पष्ट संकेत करती हैं। जहाँ पल्लव वंश के सबसे पूर्व के काल के शासक बौद्धमतावलम्बी थे वहाँ क्रमानुसार उनके पीछे आनेवाले वैष्णवमतावलम्बी थे और सबसे अर्वाचीन शैवमत को माननेवाले थे। बौद्धधर्म की त्यागपरक प्रवृत्ति की

१. जहाँ फाहियान ने बौद्धधर्म को पाचवीं शताब्दी में पल्लव-मूलक देखा, युआन च्वांग ने, जो उसके पीछे अर्थात् छठी और सातवीं शताब्दी में आया, उसके पतन के चिह्नों को स्पष्ट रूप में देखा। बाण का वर्णन उक्त प्रभाव की पुष्टि करता है।

प्रतिक्रियास्वरूप तथा ईश्वरवाद की भक्तिपरक प्रवृत्ति के विरुद्ध मीमांसक लोग वैदिक क्रियाकलापों के महत्त्व को अत्यन्त बढ़ाकर जनता के समक्ष प्रस्तुत कर रहे थे। कुमारिल तथा मण्डनमिश्र ने ज्ञान और संन्यास के महत्त्व को दूषित ठहराया तथा कर्म के महत्त्व एवं गृहस्थाश्रम की उपयोगिता पर बल दिया। शंकर एकसाथ और एक ही समय में कट्टर मनातनधर्म के उत्साही रक्षक एवं धार्मिक सुधारक के रूप में भी प्रकट हुए। उन्होंने पुराणों के उज्ज्वल विलास-मय युग के स्थान में उपनिषदों के रहस्यमय सत्य के युग को फिर से लौटा लाने का प्रयत्न किया। आत्मा को उच्चतर जीवन की ओर मोड़ने की जो शक्ति धर्म में है उसे उसके बल को परखने की कसौटी माना। उन्होंने अपने युग को धार्मिक दिशा में मोड़ने के लिए प्रयत्न करने में अपने को विवश पाया और इसकी सिद्धि उन्होंने एक ऐसे दर्शन व धर्म की व्यवस्था के द्वारा सम्पन्न की जो बौद्धधर्म, मीमांसा तथा भक्तिधर्म की अपेक्षा जनता की आवश्यकताओं को कहीं अधिक सन्तोषप्रद सिद्ध हो सकती थी। आस्तिकवादी सत्य को भावावेश के कुहरे से आवृत किए हुए था। रहस्यवादी अनुभव प्राप्त करनेवाली अपनी प्रतिभा से सम्पन्न वे लोग जीवन की क्रियात्मक समस्याओं के प्रति उदासीन थे। मीमांसकों द्वारा कर्म के ऊपर दिए गए बल से एक आत्मविहीन क्रियाकलाप का विकास हुआ। धर्म जीवन के अन्वेषणमय सकटों का सामना करके केवल उमी अवस्था में जीवित रह सकता है जबकि यह विचार का उत्तम परिणाम हो। शंकर की सम्मति में, अद्वैतदर्शन ही एकमात्र परस्पर-विरोधी सम्प्रदायों के अन्दर निहित सत्य है तथा उसकी न्यायोचितता का प्रतिपादन कर सकता है और इस प्रकार उन्होंने अपने सब ग्रंथों का निर्माण एक ही उद्देश्य को लेकर किया, अर्थात् जीवात्मा को ब्रह्म के साथ अपने एकत्व को पहचानने में सहायक सिद्ध होना और यही ससार से मोक्षप्राप्ति का उपाय है।' मालाबार-स्थित अपने जन्म-स्थान से उत्तर दिशा में स्थित हिमालय तक की अपनी यात्राओं में उन्हें पूजा के अनेक रूप देखने को मिले और उन्होंने उन सबको स्वीकार किया जिनके अन्दर मनुष्य को ऊँचा उठाकर जीवन को निर्मल बना देने की शक्ति थी। उन्होंने मुक्ति के केवलमात्र एक ही उपाय का प्रचार नहीं किया अपितु प्रचलित हिन्दूधर्म के भिन्न-भिन्न देवताओं, यथा विष्णु, शिव, शक्ति तथा सूर्य आदि को लक्ष्य करके असदिग्ध रूप से महत्त्वपूर्ण छन्दों की रचना की। यह सब उनकी सार्वजनिक सहानुभूतियों तथा प्राकृतिक देन की सम्पत्ति का अद्भुत प्रमाण उपस्थित करता है। प्रचलित धर्म में फिर से जीवन डालने के अतिरिक्त उन्होंने कर्म का सुधार भी किया। उन्होंने दक्षिण भारत में शक्तिपूजा की मूर्तरूप अभिव्यक्ति को हटा दिया और यह दुःख की बात है कि उसका असर कलकत्ता के बड़े काली मन्दिर में देखने को नहीं

मिलता । कहा जाता है कि दक्षिण भारत में उन्होंने कुत्ते के रूप में प्रचलित शिव की भ्रष्ट पूजा का दमन किया जो मल्लारि के नाम से होती थी, और कापालिकों की घातक प्रक्रियाओं का दमन किया, जिनका देवता भैरव नरवाल की अभिलाषा रखता है । उन्होंने शरीर को विविध चिह्नों से दागने की प्रथा को दूषित ठहराया । उन्होंने बौद्धसंघ से यह सीखा कि अनुशासन, मिथ्या-विश्वास से मुक्ति और धार्मिक संघटन धार्मिक विश्वास को स्वच्छ तथा बलशाली बनाए रखने में सहायता करते हैं, और उन्होंने स्वयं दस धार्मिक संघों की स्थापना की, जिनमें से चार ने आज तक अपनी प्रतिष्ठा को स्थिर बनाए रखा है ।

शांकर के जीवन में विरोधी भावों का एकत्र संग्रह मिलता है । वे दार्शनिक भी हैं और कवि भी, ज्ञानी पंडित भी हैं और सन्त भी, वैरागी भी हैं और धार्मिक सुधारक भी । उनमें इतने भिन्न-भिन्न प्रकार के दिव्य गुण निहित थे कि यदि हम उनके व्यक्तित्व का स्मरण करें तो भिन्न-भिन्न मूर्तरूप हमारे सम्मुख उपस्थित हो जाते हैं । युवावस्था में वे बौद्धिक महत्त्वाकांक्षा के आवेश से पूर्ण, एक अदम्य और निर्भय शास्त्रार्थ-महारथी प्रतीत होते हैं । कुछ व्यक्ति उन्हें तीक्ष्ण राजनैतिक प्रतिभा से सम्पन्न मानते हैं जिन्होंने जनता को एकता की भावना का महत्त्व समझाया । तीसरे वर्ग के वे लोग भी हैं जिनकी दृष्टि में वे एक शान्त दार्शनिक हैं जिनका एकमात्र प्रयत्न जीवन तथा विचार के विरोधों का अपनी असामान्य तीक्ष्ण बुद्धि के द्वारा भेद खोल देने का प्रतीत था । और चौथे वर्ग के लोगों की दृष्टि में वे एक रहस्यवादी हैं जो घोषणापूर्वक कहते हैं कि हम सब उससे कहीं अधिक महान हैं जितना कि हम जानते हैं । उनके समान सार्वजनिक-भेदाधीन पुरुष बहुत कम देखने में आते हैं ।

### ३

#### साहित्य

इस दार्शनिक मत के मुख्य-मुख्य ग्रन्थ हैं प्रमुख उपनिषदों पर तथा भगवद्गीता और वेदान्तसूत्र पर किए गए शांकरभाष्य । उपदेशसहस्री और विवेकचूडामणि ग्रंथों से उनकी सामान्य स्थिति हमारे समक्ष आ जाती है । ईश्वर के भिन्न-भिन्न स्वरूपों को लक्ष्य करके निर्माण किए गए स्तोत्र, इस जीवन में उनका आस्था कहा तक थी, इसे भली भांति प्रकट करने हैं । इन स्तोत्रों के नाम हैं : दक्षिणामूर्तिस्तोत्र, हरिमीडेस्तोत्र, आनन्दलहरी और सौन्दर्यलहरी । जीवन के प्रति जो उनकी आस्था थी उसका औचित्य भी इन स्तोत्रों से प्रकट होता है ।

१. छान्दोग्य, बृहदारण्यक, तैत्तिरीय, ऐतरेय, श्वेताश्वतर, केन, कठ, ईशा, प्रश्न, मुण्डक और माण्डूक्य । कहा जाता है कि उन्होंने अथर्वशिखा, अथर्वशिरस और नृसिंहतापीय उपनिषदों के भी भाष्य किए थे ।



अन्य ग्रन्थ, जो शकर के रचित बताए जाते हैं, ये हैं : आप्तवज्र सूची, आत्म-बोध, महामुद्गर, दशश्लोकी और अपुरोक्षानुभूति तथा विष्णुसहस्रनाम और सनत् सुजातीय के ऊपर भाष्य । ऐसे अनेक सूत्रों की अभिव्यक्ति उनके ग्रन्थों में प्रकट है जिन्होंने उसके व्यक्तित्व के जटिल विन्यास का निर्माण किया था । उनकी शैली के विषय में विशेष बात जो लक्ष्य करने की है, वह यह है कि किस प्रकार से वह शकर के मानसिक गुणों को, अपनी शक्ति को, अपने तर्कों को, अपने मनोभावों तथा विनोदप्रियता के भाव को अपने अन्दर प्रतिबिम्बित कर देती है । शकर के द्वारा प्रतिपादित दर्शनशास्त्र का इतिहास बहुत लम्बा है और आज तक भी वह प्रगतिशील है । अन्य मतावलम्बी सामान्यतः अपनी स्थिति का समर्थन शकर के विचारों का खण्डन करके करते हैं । इसके कारण शकर की स्थिति का पक्षपोषण प्रत्येक काल में आवश्यक हो गया है । किन्तु हमारे लिए शकर के दर्शन में उनके अपने समय की समृद्धि के अतिरिक्त बाद में हुई समृद्धि का ठीक ठीक पता लगाना सम्भव नहीं है ।

५ मन्मथराज्य के वार्तिक और नैष्कर्म्य मिडि, वाचस्पति की भामती, पञ्चाद की पञ्चपादिका और आनन्दगोपायन्याय-निर्णय, ये अद्वैत के प्रसिद्ध ग्रन्थ हैं जिनकी रचना शकर के समय के ही कर्तव्य है । अमलानन्द का कल्पतरु (तेरहवीं शताब्दी का मध्य भाग) भामती के ऊपर किया गया एक भाष्य है । अल्पय दीक्षित (सालहवीं शताब्दी) ने अपने कल्पतरुपरिमल नामक ग्रन्थ का निर्माण, जो एक महाकाव्य ग्रन्थ है, कल्पतरु के आधार पर किया । उसका 'सिद्धान्त लेश' वेदान्त के भिन्न-भिन्न वर्णित रूपों का एक महत्त्वपूर्ण सारग्रन्थ है । प्रकाशात्मा ने (१२०० ईस्वी) के अपने 'पञ्चपादिकाविवरण' में पञ्चपाद की 'पञ्चपादिका' ५ ऊपर टीका की है, ११ प्रथम चार सूत्रों के ऊपर एक परिष्कृत वृत्ति है । विद्यारण्य ने, जो चौदहवीं शताब्दी में हुआ और जिसे सामान्यतः माधव माना जाता है, अपने 'विवरणप्रमेयग्रन्थ' की रचना की, जो प्रकाशात्मा के ग्रन्थ का भाष्य है । 'पञ्चदशी' जहा प्रबन्धीन अद्वैत का एक शास्त्रीय ग्रन्थ है, वहा उसका 'जीवन्मुक्तिविवेक' भी अत्यन्त महत्त्व का ग्रन्थ है । पञ्चदशी ५ रचयिता के सम्बन्ध में परम्परागत मतभेद है । ऐसा कहा जाता है कि पहले छः अध्याय विद्यारण्य के द्वारा रचित हुए तथा अन्य नौ अध्याय भारतीयों ने रचे (देखें, पीताम्बरगामी का संस्करण, पृष्ठ ६) । निश्चलदास ने अपने 'वृत्तिप्रभाकर' (पृष्ठ ६०६) में प्रथम दस अध्यायों का कर्ता विद्यारण्य को माना है तथा अन्य पाँच का कर्ता भारतीयों को माना है । सर्वज्ञानमुनि ने (१५०० ईस्वी) अपने 'सत्त्वेशरीरक' में शकर की स्थिति का सर्वेक्षण किया है और भारतीयों ने इसके ऊपर टीका लिखी है । श्रीधर का खण्डनखण्डखाद्य (११६० ईस्वी) अद्वैत दर्शन का सबसे महान ग्रन्थ है । यह दर्शनशास्त्र की निःसाग्ता के ऊपर लिखा गया एक अत्यन्त विस्तृत विचार-प्रबन्ध है, जो मानवीय भास्विक की उन उच्च श्रेणी के विषयों को मापने की अयोग्यता का प्रतिपादन करता है जिन्हें यह अपनी कल्पनात्मक विलक्षणता द्वारा खोज लेने योग्य समझता है । नागार्जन के ही प्रेरकभाव का अनुसरण करते हुए वह सामान्य वर्गीकरण का विश्लेषण सूक्ष्मता तथा परिशुद्धता के साथ करता हुआ एक सूदीर्घ तथा परिश्रमसाध्य प्रक्रिया द्वारा पाठक के समक्ष इस सरल रात्य का मिडि करता है कि किमी विषय को भी अन्ततः पञ्च निश्चित रूप में सत्य अथवा असत्य नहीं कहा जा सकता । साधर्म्य-वैतन्य के अतिरिक्त अन्य सब वस्तुएँ सन्दिग्ध हैं । निरपेक्ष परमात्मा की यथार्थता के अन्दर जो उम्मा विश्वास है वह उसे बौद्धधर्म के शून्यवाद (१ : ५) से पृथक् लक्षित करता है । अन्त में जाकर वह न्याय के प्रमाणों तथा उसके कारणकार्यभाव की प्रकल्पना के ऊपर वादविवाद उठाता है तथा तर्क करता है कि न्याय केवल प्रतीयमान वस्तुओं तक ही सीमित है, यथार्थसत्ता तक नहीं पहुँचता । वस्तुओं के अन्दर की

## ४

## गौडपाद

अद्वैत वेदान्त पर क्रमबद्ध भाष्य लिखनेवालो मे गौडपाद<sup>१</sup> सबसे प्रथम है। वह शकर के गुरु, गोविन्द, के नाम से प्रसिद्ध है और कहा जाता है कि या तो आठवीं शताब्दी के प्रारम्भ मे या सातवीं शताब्दी के अन्त के लगभग हुआ।<sup>२</sup> यह भी कहा जाता है कि गौडपाद ने उत्तरगीता पर भी एक भाष्य लिखा था। कारिका मे अद्वैतदर्शन के मुख्य-मुख्य सिद्धान्तो का प्रतिपादन किया गया है, जैसेकि यथार्थसत्ता के अनुक्रम, ब्रह्म और विविधता परम यथार्थ नहा है, किन्तु निरपेक्ष ब्रह्म परम यथार्थ है (१-६), यद्यपि यह कभी जाना नहीं गया। चित्सख ने इसके ऊपर एक टीका लिखी तथा इसके अतिरिक्त एक रक्त-प्रगथ 'तत्त्वदीपिका' नामक भी उमी पद्धति के ऊपर लिखा। 'न्यायामृतम्' में 'चित्सुखीयम्' की समीक्षा की गई है। मधुसूदन सरस्वती ने (१६वीं शताब्दी) अपने 'अद्वैतमिद्धि' नामक ग्रन्थ मे 'न्यायामृत' की समीक्षा की। रामानुज ने अपनी 'तरुणिया' में 'अद्वैतमिद्धि' की समीक्षा की। 'गौडब्रह्मानन्दीय' अथवा 'गुरुचरित्तका' ब्रह्मा नन्दकृत एक ग्रन्थ है, जहाँ 'तरुणिया' के विरुद्ध की गई समीक्षा के विरुद्ध 'अद्वैतमिद्धि' ग्रन्थ में समर्थन में लिखा गया है। शकरामश्र तथा रघुनाथ ने रघुनन्दन के ऊपर स्वतन्त्र ग्रन्थ लिखा। धर्मराज का 'वेदान्त परिभाषा' नामक ग्रन्थ (सालहवा शताब्दी) न्यायशास्त्र की प्रयोगशास्त्रा के विषय मे एक प्रत्युत्तर ग्रन्थ है। इसके ऊपर धर्मराज के पुत्र रामकृष्ण ने अपना 'शिरामागिण' नामक ग्रन्थ लिखा। प्रमरदासकृत 'मणिप्रभा' इसके ऊपर एक उपयोगी टीका है। विद्वानभिदु के 'विद्वानामृत' (सालहवा शताब्दी) मे यह सिद्ध करने का प्रयास किया गया है कि साख्यप्रतिपादिन दूत वेदान्त के अन्दर है। प्रदत्तानन्द का 'ब्रह्मविद्याभरण' (१५वां शताब्दी), गोविन्दानन्द की 'रत्नप्रभा', सदानन्द का 'वेदान्तसार' (१५वीं शताब्दी) अपनी 'सुवाधिनी' तथा 'विद्वन्मनोरंजनी' नामक टीकाओं समेत प्रदत्तानन्द का 'विद्वान्तसुकावली', सदानन्द का 'अद्वैतब्रह्मसिद्धि', लक्ष्मीरर का 'अद्वैतसंकरन्द' पाण्डित्यपथ पर ग्रन्थ भी बहुत महत्त्व के हैं। के आधुनिक उपनिषद्, यथा महापानपद, तथा के आत्मिक ग्रन्थ, यथा याग-वाशिष्ठ और अथवा भगवद्गीता अद्वैतवाद का समर्थन करती हैं। यागशास्त्र के वाद विचारों का प्रतिबिम्ब पाया जाता है। तुलना कीजिए—

यदिदं दृश्यते किञ्चित् तन्नागिन किञ्चिद्वचनम् ।

यथा गन्धवनगर यथा वारि मरुस्थले ॥ (२)

अद्वैत वेदान्त के ऊपर अन्य कितने ही ग्रन्थ लिखे गए हैं, किन्तु वे सब शकर के वचना के गाम्भीर्य तथा अगाधता तक नहीं पहुँचते। सरस्वर, वासुदेव, पद्मपाद, श्रीरुप, विद्यारमण, चित्सख, सर्वहामसुनि, मधुसूदन सरस्वती, अण्णयदीक्षित य सब यद्यपि एक ही समान विचार-प्रणाली में आते हैं तो भी नवीन विषय का कुछ न कुछ प्रतिपादन करते हैं, तथा निरपक्ष आदरवाद की मार्थकता के किमी न किमी पक्ष पर प्रकाश टालते हैं, जिसे समान प्रमाणों पर धरने कभी सामने नहीं आया। ये सब यद्यपि एक ही सामान्य विधि का प्रयोग करते हैं तथा एक ही सामान्य मातृकी व्याख्या करते हैं और फिर भी अपने विशेष व्यक्तित्व का भी धारण किए हुए हैं।

१. सम्भवतः यह वह गौटपाद नहीं है जोकि सागरदशन में गाय का कनो है।

२. इमे बहुत अधिक प्राचीन होना चाहिए क्योंकि वालसर का कहना है कि सर्वविदेककृत तर्क ज्वाला के तिब्बती भाषा के रूपान्तर में कारिका का उद्धरण आता है। परन्तु ग्रन्थकार अवश्य युष्मान्-चांग से पहले हुआ और इसलिए गौडपाद का समय लगभग ५५० ई.पू. या उसी ही होना चाहिए (दिवें जैकानी, 'जर्नल आफ दि अमेरिकन ओरिएण्टल सासाइटी', अप्रैल, १९१३)। जैकानी का मत है कि कारिका ब्रह्मसूत्र से अर्वाचीन है। प्राचीन बौद्धग्रंथों में ब्रह्मसूत्र का कोई उल्लेख न रहने से इस मत

आत्मा का एकत्व, माया, परमनिरपेक्ष सत्ता पर कारण-कार्यभाव को लागू न होना, ज्ञान अथवा विद्या का मोक्ष का प्रत्यक्ष साधक होना, तथा निरपेक्ष शून्य का अचिन्त्य होना। यह ग्रंथ चार अध्यायों में विभक्त है। प्रथम के अन्दर, जिसे आगम कहा जाता है, माण्डूक्योपनिषद् के प्रतिपाद्य विषय की व्याख्या की गई है। गौडपाद ने यह दर्शाने का प्रयत्न किया है कि यथार्थसत्ता के विषय में जो उसका मत है उसे श्रुति की मान्यता प्राप्त है और तर्क उसका समर्थन करता है। दूसरे अध्याय में, जिसका नाम वैतथ्य है, युक्तियों द्वारा संसार के प्रतीयमान स्वरूप की व्याख्या की गई है, क्योंकि इसकी विशिष्टता द्वैतभाव और परस्पर-विरोध से लक्षित होती है। तीसरे भाग में अद्वैत सिद्धान्त को सिद्ध किया गया है। अन्तिम भाग में, जिसका नाम अलातशान्ति है और जिसका अर्थ होता है ज्वाला को बुझाना, आत्मा के एकमात्र यथार्थ अस्तित्व के तथा उससे सम्बद्ध हमारे साधारण अनुभव के स्वरूप के विषय में अद्वैत सिद्धान्त की जो स्थिति है उसका और अधिक परिष्कार किया गया है। जिस प्रकार एक सिर पर जलती हुई लकड़ी जब चारों ओर घुमाई जाती है तो बड़ी शीघ्रता से एक प्रकार का भ्रम उत्पन्न करती है कि यह अग्निचक्र (अलातचक्र) है यही हाल संसार के अनेकत्व का है। यह याग-याज्ञिक मत का भी उल्लेख करती है और बुद्ध का नाम भी इसमें कम से कम आधी दर्जन बार आया है।

गौडपाद ऐसे समय में हुआ जबकि बौद्धधर्म विस्तृत रूप में प्रचलित था। स्वभावतः यह बौद्धधर्म के सिद्धान्तों से अभिन्न था और जहाँ पर वे उसके अपने अद्वैत-वाद के सिद्धान्तों के साथ विरोध में नहीं जाते थे, वहाँ पर उन्हें गौडपाद ने स्वीकार भी किया था। बौद्धधर्मियों से उसने यह कहा कि उसके मत का आधार कोई धर्म-शास्त्रीय मूलग्रन्थ या दैवीय वाणी नहीं है। सनातनी हिन्दू को उसने यह कहा कि इसको श्रुति प्रमाण की भी मान्यता प्राप्त है। अपने उदार विचारों के कारण उसे बौद्ध धर्म से सम्बद्ध सिद्धान्तों को स्वीकार करके उन्हें अद्वैत की शैली पर अपने अनुकूल बना लेने की सुविधा प्राप्त हो गई।

गे वा अन्तर नहीं आता। यहाँ सिद्धांत के 'रहस्यमय स्वरूप' के कारण विजातीयों के लिए वेदान्त-दर्शन के विचार-विषयों के स्थान-स्वरूप में उसका उद्धार देना सम्भव हो जाता है। "इसके अतिरिक्त धार्मिक लेखक वादरायण व पुरातन वेदान्त की उपेक्षा भी कर दे सकते थे जिन्हें प्रकार कि नैतियों ने आगे चलकर नवीं शताब्दी में किया। किन्तु वे 'गौडपादी' की उपेक्षा नहीं कर सकते थे, क्योंकि उक्त ग्रन्थ ने एक नये दर्शन की शिक्षा दी जोकि अनेक अंशों में उनके अपने समान थी।" "जर्नल आफ दि ओरिएण्टल आर्याल सोसाइटी", अप्रैल, १९१३। अनेक भारतीय विद्वानों का मुकाबले जेकोबी की गम्भीरता की ओर है, यद्यपि वे अपने तर्कों का बालमर के तर्कों में हार मानते हैं।

१. ३ : २३।

२. भूतार्थगी उपनिषद् भी देखें, ६ : २४। इसी उपमा का प्रयोग बौद्धग्रन्थों में भी किया गया है। निःसन्देह भाषा तथा विचार की दृष्टि में गौडपाद की कारिका तथा माध्यमिक ग्रन्थों में अबसुत समानता पाई जाती है, और उनमें प्रयुक्त दृष्टान्त भी इसमें मिलते हैं। विशेष रूप में तुलना कीजिए, २ : ३२ ; ४ : ५६। देखें, 'जर्नल आफ दि रायल एशियाटिक सोसाइटी', १८१०, पृष्ठ १३६ से आगे।

## ५

## अनुभूत ज्ञान का विश्लेषण

एक अन्य स्थान पर हमने चेतना की श्रेणियों तथा प्रकारों के विषय में जो सिद्धान्त है, और जिसका वर्णन माण्डूक्योपनिषद् में किया गया है, उसका उल्लेख किया है।<sup>१</sup> गौडपाद इसी विश्लेषण को अपना आधार मानकर बलपूर्वक कहता है कि स्वप्नावस्था के अनुभव तथा जागरित अवस्था के अनुभव एकसमान है। यदि स्वप्नावस्थाएं हमारे अन्य साथी मनुष्यों के सामान्य अनुभवों तथा हमारे अपने भी साधारण अनुभव की अवस्थाओं के अनुकूल नहीं है तो अवश्य यह समझना चाहिए कि इसका कारण यह नहीं है कि वे निरपेक्ष यथार्थसत्ता में न्यून है, अपितु इसका कारण यह है कि वे हमारे अपने परम्परागत मानदण्डों के अनुकूल नहीं है। अनुभवों की उनकी अपनी एक पृथक् ही श्रेणी है और अपने सच के अन्दर वे सहिष्णु है। स्वप्न में का पानी स्वप्नगत प्यास को बुझा सकता है और यह कहना कि यह वास्तविक प्यास को नहीं बुझाता है, असंगत है। ऐसा कहने का तात्पर्य होगा कि हम यह मान लेते हैं कि जागरित अवस्था का अनुभव अपने-आपमें यथार्थ है और वही एकमात्र यथार्थ है। जागरित तथा स्वप्न अवस्थाएं दोनों ही अपने-अपने स्थानों पर यथार्थ है, अथवा निरपेक्ष भाव से दोनों ही एक समान अयथार्थ है।<sup>१</sup> गौडपाद का मत है कि जागरितावस्था के अनुभूत यथार्थ हम सबके लिए एकसमान है जबकि स्वप्नावस्था में जाने गए पदार्थ केवल स्वप्नद्रष्टा की निजी सम्पत्ति है।<sup>१</sup> फिर भी उनका कहना है कि 'क्या स्वप्न में और क्या जागरित अवस्था में जो भी पदार्थ ज्ञान में आते हैं वे सब अयथार्थ है।'<sup>१</sup> उसका तर्क यह है कि पदार्थ के रूप में जो कुछ भी प्रस्तुत होता है वह सब अयथार्थ है। यह तर्क कि सब पदार्थ अयथार्थ है और केवल मात्र प्रमाता (जाता) जो निरन्तर साक्षीरूप आत्मा के रूप में है वही यथार्थ है, कुछ उपनिषदों में उपस्थित किया गया है और इसे बौद्ध विचारधारा में निषेधात्मक परिणामों के साथ विकसित किया गया है। इसी तर्क का प्रयोग आगे बलकर गौडपाद

१. देखें खण्ड १, पृष्ठ ३०-३३, १५१ में आगे। तुलना कीजिए, अटले : 'द्रष्टा यः स्वप्न-लिटी', पृष्ठ ६६-६४।

२. २ : २०३।

३. "जब मैं इस विषय पर ध्यान देकर विचार करना हूँ तो मुझे एक भी ऐसा लक्षण नहीं मिलता जिसके द्वारा मैं निश्चित रूप में निर्णय कर सकूँ कि क्या मैं जागता हूँ या स्वप्न देख रहा हूँ। स्वप्नावस्था के अनुभव तथा जागरितावस्था के अनुभव इनमें अधिक समान है कि मैं पूर्णरूप से डरान डो जाता हूँ और वस्तुतः मैं नहीं जानता कि मैं इस क्षण में स्वप्न नहीं देख रहा हूँ" 'देवकाटः मेडिटेशनम्', पृष्ठ १ का पाठकल हा कथन ठीक है कि यदि डर गत एक ही स्वप्न दिखाई दे तो हम उसमें भी ठीक इसी प्रकार लिप्त हो जायेंगे जैसेकि उन वस्तुओं में जा जाते हैं जिन्हें हम प्रतिदिन देखते हैं। उसके शब्द हैं, "यदि कोई कारीगर निश्चित रूप में पूरे बाह्य धरुटे तक यह स्वप्न देखे कि वह गजा है तो मेरा विश्वास है कि वह भी उनी राजा के समान सुखी हागा जो हर रात में बराबर बार धरुटे तक यह स्वप्न देखता है कि वह कारीगर है।"

४. २ : १४।

५. २ : ४।

ने यह सिद्ध करने के लिए किया है कि यह जीवन जागरित अवस्था का स्वप्न है।<sup>१</sup> हम जागरित अवस्था के ससार को बाह्य मान लेते हैं, इसलिए नहीं कि हमें अन्य लोगों की मानसिक अवस्थाओं का ज्ञान होता है, किन्तु इसलिए कि हम उनकी साक्षी को मान लेते हैं। देश, काल और कारण के सम्बन्ध, जो जांगरित ससार के पदार्थों का नियमन करते हैं, आवश्यक नहीं कि यथार्थ ही मान लिए जाएं। गौडपाद के अनुसार, “एक वस्तु के स्वरूप से जो कुछ समझा जाता है, वह वह है जोकि अपने में पूर्ण होता है, वह जोकि इसकी वास्तविक अवस्था है वह जोकि अन्तर्निहित है, वह जोकि आकास्मिक नहीं है अथवा वह जो अपने-आपमें लब्ध नहीं हो जाता।”<sup>२</sup> इस कसौटी को उपयोग में लाने पर हमें प्रतीत होता है कि आत्माएँ तथा ससार अपने-आपमें दोनों ही कुछ नहीं हैं, और केवल आत्मा ही सत् है।<sup>३</sup>

अनुभूत ज्ञान की व घटनाएँ हमारे मस्तिष्क के मन्दर प्रविष्ट होती हैं, किन्हीं निश्चित नियमों का पालन करती हैं तथा किन्हीं निश्चित सम्बन्धों में आबद्ध हैं, जिनमें प्रधान सम्बन्ध है कारण। वह कौन सा क्रम है जिसके अनुसार कारण और कार्य एक-दूसरे के पीछे आते हैं? यदि वे युगपत् आते हैं, जैसेकि एक पशु के दो सींग साथ-साथ आते हैं, तो वे कारण और कार्य के रूप में एक-दूसरे से सम्बद्ध नहीं हो सकते। बीज और वृक्ष न। अज्ञान अधिक उपयुक्त नहीं हो सकता। हम किसी भी वस्तु को कार्य नहीं कह सकते यदि हम उसके कारण को नहीं जानते।<sup>४</sup> बाह्य आवरण के स्वरूप में कारण-कार्य-सम्बन्धी व्याख्या पूर्ण नहीं हो सकती। वस्तुओं की किसी भी प्रस्तुत अवस्था को हम सोपाधिक मानते हैं और उसकी उपाधियों का पता लगाते हैं और जब उपाधियों का पता लग जाता है तो हमें उनकी पृष्ठभूमि में जाना होता है। इस प्रकार की प्रक्रिया का कोई अन्त नहीं है।<sup>५</sup> किन्तु यदि हम विश्वास करें कि ऐसे अनादि नित्य कारण भी वर्तमान हैं जो स्वयं में कारणरहित हैं और तो भी कार्यों को उत्पन्न करते हैं, तब फिर गौडपाद कैसे पूछ सकता है कि क्या वह पदार्थ जो कार्य को उत्पन्न करता है, स्वयं अज (अर्थात् न उत्पन्न होनेवाला) हो सकता है? और एक परिवर्तनशील पदार्थ कैसे नित्य हो सकता है? स्वयं अनुत्पन्न वस्तुओं को अन्य वस्तुओं को उत्पन्न करते हुए हम कहा पाएंगे? कारण और कार्य, स्पष्ट है कि परस्पर सापेक्ष हैं, जिनमें से एक-दूसरे को सहारा देता है और जो गिरने भी साथ-साथ है।<sup>६</sup> कारण-कार्य-सम्बन्ध का स्वरूप यथार्थसत्ता के स्वरूप-सा नहीं है किन्तु केवल ज्ञान की एक दशा है। गौडपाद कहता है “न तो अयथार्थ का और न यथार्थ का ही कारण कभी अयथार्थ हो सकता है और न ही यथार्थ का कारण यथार्थ हो सकता है और यथार्थ कैसे अयथार्थ का कारण हो सकता है?”<sup>७</sup> कारणकार्यभाव की समस्याओं के कारण गौडपाद यह कहने के लिए विवश हुआ कि “कोई भी वस्तु न तो अपने से और न अन्य

१. २ : ३१ ।

२. ४ : ६ ।

३. ४. १०, २८, ६१ ।

४. ४ : १६, २१ ।

५. ४ : ११-१३, २१, २३, २५ ।

६. ४ : १४-१५ ।

७. ४ : ४० ।

के द्वारा उत्पन्न हो सकती है। वस्तुतः कोई वस्तु उत्पन्न होती ही नहीं, चाहे वह सत् हो चाहे असत् हो प्रथवा दोनों में से एक हो।<sup>१</sup> कारणकार्यभाव असम्भव है। हम न तो यही कह सकते हैं कि ईश्वर ससार का कारण है अथवा श्रौं न यह कि जागरित अवस्था का अनुभूत ज्ञान स्वप्नावस्थाओं का कारण है।<sup>२</sup> नानाविध पदार्थ-विषयनिष्ठ और पदार्थनिष्ठ, जीवात्मायात्र तथा ससार-सभो अर्थार्थ है।<sup>३</sup> वे तभी तक यथार्थ प्रतीत होने हैं जब तक कि हम कारणकार्य के मिथ्यात्व को स्वीकार करते हैं।<sup>४</sup> "प्रत्येक पदार्थ सवृत्ति (अर्थात् सापेक्ष सत्य) की शक्ति में उत्पन्न होता है और इसलिए कुछ भी नित्य नहीं है, फिर प्रत्येक पदार्थ उत्पत्तिर्गत है क्योंकि वह सत् से पृथक् नहीं हो सकता और इसलिए विनाश नाम की कोई वस्तु नहीं है।<sup>५</sup> उत्पत्ति और विनाश केवल प्रतीति-भात्र है और यथार्थ में न तो कुछ उत्पन्न होता है और न विनष्ट ही होता है।<sup>६</sup> यथार्थसत्ता तक पहुँचने के लिए हमें कारणकार्यभाव तथा अन्य सम्बन्धों को अस्वीकार करना होगा, क्योंकि यथार्थसत्ता प्रतीतिरूप जगत् से अनीन्द्रिय है।<sup>७</sup>

यह ध्यान देने योग्य विषय है कि आत्मनिष्ठ तथा पदार्थनिष्ठ का भेद वेदान्त में वैसा नहीं है जैसा कि साधारणतः होता है। मानसिक जगत् वैसा ही पदार्थनिष्ठ अथवा अर्थार्थ है जैसा कि भौतिक जगत् है, क्योंकि एकमात्र ज्ञाता अथवा यथार्थसत्ता केवल आत्मा ही है। यद्यपि गौडपाद और शंकर दोनों ही इस विचार के माननेवाले हैं तो भी शंकर स्वप्नलोक तथा जागरित लोक में परस्पर भेद करने का विशेष ध्यान रखते हैं। जहाँ एक और शंकर इस बात पर बल देना है कि दोनों जगत् मानसिक और भौतिक एक ही प्रकार तथा एक ही व्यवस्था के नहीं हैं, यद्यपि तात्त्विक रूप से वे दोनों ही ब्रह्म हैं। गौडपाद के ऊपर यह दोष आ सकता है कि वह परम्परागत अर्थों में आत्मनिष्ठता को मानता है क्योंकि उमने बाह्य वस्तुओं की अर्थार्थसत्ता को सिद्ध करने तथा उन्हें मानसिक विचार के रूप में प्रस्तुत करने के लिए उन्हीं युक्तियों का प्रयोग किया है जिनका प्रयोग बौद्धधर्म का विज्ञानवाद करता है।<sup>८</sup> यह चैतन्य की गति (विज्ञान-स्पन्दितम्) है जो प्रत्यक्ष ज्ञान के कर्ता तथा ज्ञान पदार्थ की प्रतीति को उत्पन्न करती

१. ४ : २० । शंकर इसपर उस प्रकार टीका करते हैं, "उत्पन्न किमी भी वस्तु में सत्ता का उत्पन्न होना किमी प्रकार भी सिद्ध नहीं हो सकता। अपने-आपमें, अर्थात् अपनी निजी आकृति में कुछ नहीं उत्पन्न हो सकता। कोई भी पदार्थ फिर से अपने ही उत्पन्न नहीं कर सकता जैसे घड़े में फिर घड़ा नहीं उत्पन्न हो सकता, और न ही किमी अन्य वस्तु में का उत्पन्न हो सकता है जैसे घड़े से कपड़ा नहीं उत्पन्न हो सकता; और पहले कपड़े में दूसरा कपड़ा नहीं उत्पन्न हो सकता; और अपने तथा अपने में अन्य दोनों में कुछ नहीं उत्पन्न हो सकता; क्योंकि एक वस्तु और एक कपड़ा दोनों एकसाथ मिलकर किमी एक का या दूसरे को उत्पन्न नहीं कर सकते।"<sup>१</sup>

२. ४ : ३६ । ३. ४ : ५१-५२, ६७ । ४. ४ : ५५-५६ ; ४ : ४० ।

५. ४ : ५७ । ६. २ : ३० । ७. प्रपञ्चोपशमम्, २ : ३५ ।

८. जैकोबी गौडपाद के तर्क को इस तर्कक्रम में प्रस्तुत करते हैं : "जागरित अवस्था में देवे गए पदार्थ यथार्थ नहीं हैं : यह प्रतिष्ठा (प्रापोजीशन) है, हेतु यह है कि वे देवे गए हैं। जैसा कि किसी स्वप्न में देखे गए पदार्थ, यह दृष्टान्त है ; जिस प्रकार स्वप्न में देवे गए पदार्थ यथार्थ नहीं होते, इसी प्रकार दृश्यमानता का गुण जागरितावस्था के पदार्थों से भी सम्बन्ध रखता है ; यह हेतु का उपयोग (उत्पन्नय)

है और जहा यह नहीं होती वहा हम नानाविध वस्तुओं की कल्पना कर लेते है ।<sup>१</sup> ससार का अस्तित्व केवलमात्र मनुष्य के मन मे है ।<sup>२</sup> गोडपाद की दृष्टि में कुल यथार्थ-सत्ता मानसिक प्रभाषमात्र के अतिरिक्त और कुछ नहीं और वह यह भी घोषणा करता है कि मानसिक प्रभाव के कोई पदार्थनिष्ठ कारण नहीं है । “वस्तुओं के स्वभाव के आधार पर निर्धारित युक्तिया सकेत करती है कि कारण का कारण नहीं होता ।” “चित्त (अथवा विचार) अपने को पदार्थों के साथ सम्बद्ध नहीं करता और न यह पदार्थों को ही अपने अन्दर प्रतिबिम्बित होने देता है, क्योंकि पदार्थ अयथार्थ हैं और उनका प्रतिबिम्ब उससे (चित्त से) पृथक् नहीं है ।”<sup>३</sup>

यथार्थवादी तर्क करता है कि विचार तथा मनोभावनाएँ उदय ही नहीं होगी यदि बाह्य पदार्थ उन्हें उत्पन्न न करे । गोडपाद विचारों से स्वतन्त्र प्रमेय पदार्थों के अस्तित्व की कल्पना को अयुक्तियुक्त बतलाता है और शकर यह स्वीकार करने के लिए विवश है कि यह प्राज्ञवाद 'बौद्धों के विज्ञानवादी सम्प्रदाय का तर्क है जो यथार्थ-वादियों (बाह्यार्थवादियों) की सम्मति को अमान्य ठहराना है, और आचार्य उनसे यहा तक सहमत है ।”<sup>४</sup>

किन्तु विचारों के यथार्थप्रवाह की कल्पना भी गोडपाद के लिए अरुचिकर है । वह विज्ञानवाद की मुख्य स्थिति अर्थात् चित्त की यथार्थता का भी प्रतिवाद करता है । “इसलिए मन (चित्त) का उद्भव नहीं होता और न मन के द्वारा जाने गए पदार्थ ही उत्पन्न होते है । ऐसे व्यक्ति जो उनके उद्भव को जानने का अभिनय करते है, केवल हवाई किले बनाते है ।” यदि सम्पूर्ण ज्ञान केवल प्रतीतिमात्र है तो फिर यथार्थ और मिथ्या ज्ञान मे अन्तर ही क्या रहा ? निरपेक्ष परमसत्ता की दृष्टि मे कुछ भी अन्तर नहीं है । रस्सी का रस्सी के रूप मे ज्ञान भी फिर उतना ही निराधार है जिनका कि रस्सी को साप के रूप मे जानने का ज्ञान है । जागरित तथा स्वप्न अवस्थाओं मे प्रस्तुत पदार्थों की चेतना अन्तर रहनेवाला घटक साधन नहीं है । सुषुप्ति अवस्था मे न तो बाह्य और न आभ्यन्तर पदार्थों का बोध हो सकता है । केवल एक ऐसा एकत्व है जिसके अन्दर सब पदार्थ आकर एक चेतना के पुञ्जरूप मे एकत्र होते हुए प्रतीत होते है जहा वे अलग-अलग पहचाने नहीं जा सकते ।<sup>५</sup> इस अवस्था का अस्तित्व इस विषय

है ; इसलिए जागरित अवस्था में देखे गए पदार्थ भी अयथार्थ है ; यह निर्कार (निगमन अनुमान) है । ‘जनल आफ दि अमेरिकन आरि टल सामास्टी’, म्गड ३३, भाग १, अप्रैल १९१३ । और भी देखें, २ : २४, ३१ ; ४ : ६१-६६, ७२-७७ ।

१. २ : १७ और १७, और ४ : ४७ ।

२. ४ : ४५-४८, ७२ ; ४ : ७७ ; १ : १७ ।

३. ४ : २५ । इसके ऊपर भाष्य करते हुए शकर लिखता है, “धरे आदि का, सिंहे तुम विषयी-निष्ठ प्रभावों का पदार्थनिष्ठ कारण मानते हो, अपना क कारण नहीं हैं, न कोई आधार ही है ; इसलिए वे विषयीनिष्ठ प्रभावों के कारण नहीं है ।”

४. ४ : २६ ।

५. ४ : २१, २५-२७ ।

६. ४ : २८ ।

७. “यथा रात्रौ नैशेन तमसा विभज्यमान सर्वं घनमिव तदत् प्रज्ञानघन एव ।” शांकरभाष्य, माण्डूक्योपनिषद्, ५ ।

का स्पष्ट प्रमाण है कि ज्ञान, जिसमें ज्ञाता और ज्ञात पदार्थ का भेद है, निरपेक्ष परम नहीं है। स्वप्न तभी तक यथार्थ है, जब तक कि हम स्वप्न देखते हैं। इसी प्रकार जागरित अवस्था का ज्ञान भी तभी तक वर्तमान है जब तक कि हम निद्राभिभूत नहीं होते एवं स्वप्न नहीं देखते। सुषुप्ति (अर्थात् स्वप्नरहित निद्रा), जिसमें से गुज़रकर हम जागरित अवस्था स्वप्नावस्था में आते हैं उतनी ही यथार्थ है जितनी कि अन्य अवस्थाएं, और तीनों अवस्थाएं उस समय अपने सापेक्ष रूप में प्रकट करती हैं, जब मनुष्य "भ्राति-रूप निद्रा से जाग जाता है, जिसका कोई आदि नहीं है और वह उम अग्रजन्मा, सदा जागरित, स्वप्नविहीन को पहचान जाता है जिसके समान दूसरा कोई नहीं है।"<sup>१</sup>

संसार के मिथ्यात्व को दर्शाने का दूसरा तर्क यह है कि "प्रत्येक वस्तु जो प्रारम्भ में असत् थी और अन्त में भी असत् रूप में परिणत हो जाएगी, मानना चाहिए कि मध्यकाल में भी असत् है।"<sup>२</sup> दूसरे शब्दों में वह सब जिसका आदि व अन्त है, अयथार्थ या मिथ्या है।<sup>३</sup> यथार्थता का प्रमाण पदार्थनिष्ठता अथवा त्रियात्मक क्षमता नहीं है किन्तु सब काल में निरन्तर अस्तित्व अथवा निरपेक्ष आत्मसत्ता है। जागरितावस्था के अनुभूत पदार्थ स्वप्नावस्था में असत् हो जाते हैं और स्वप्नावस्था के पदार्थ जागरितावस्था में असत् रूप में हो जाते हैं। इस प्रकार गौडपाद अनुभूत जगत् के अयथार्थस्वरूप को सिद्ध करता है अर्थात् (१) इसकी स्वप्नावस्था के साथ समानता के कारण; (२) इसके प्रस्तुत होनेवाले अर्थात् पदार्थनिष्ठ स्वरूप के कारण, (३) इसके उन सम्बन्धों के दुर्बोध होने के कारण जो इसका सगठन करते हैं, और (४) उसके मय कालों में स्थिर न रहने के कारण।

यह स्वीकार करते हुए कि सापेक्षता एक सर्वग्राही शक्ति है जो अनुभूत ज्ञान के क्षेत्र में नियामक है, वह एक ऐसी वस्तु की यथार्थता की स्थापना करता है जो अनुभव, ज्ञान तथा सापेक्षता से भी ऊपर हो। सापेक्ष की सम्भावना ही निरपेक्ष यथार्थसत्ता को उपलक्षित करती है। यदि हम यथार्थसत्ता को अस्वीकार करते हैं तो हम सापेक्ष को भी अस्वीकार करते हैं। उपनिषदों में प्रतिपादित किया गया है कि जागरित, स्वप्न तथा सुषुप्ति तीनों ही अवस्थाओं में परे उन सबका एक सामान्य आधार आत्मा है।<sup>४</sup> केवल-मात्र यही सत् है। यह अखण्ड है क्योंकि यदि इसके खण्ड होने तो बहुत्व का दोष आ जाता। सत् के अन्दर कोई भेद नहीं रह सकता क्योंकि जो सत् से भिन्न है वह असत् है, और असत् अभावान्मक है। "वह वस्तु जो सत् है बन नहीं सकती, जिस प्रकार जो नहीं है वह हो नहीं सकती।" सत् का विचार के साथ तादात्म्य है क्योंकि यदि यह

१. १ : १६।

२. २ : ६।

३. २ : ७।

४. ३ : २८।

५. १ : १। एक एव त्रियात्मकः। तुलना कीजिए :

• सत्त्वा-जागरण विद्याद्रज्ज्मा स्वप्नमादिज्ञेन।

प्रवृत्तानं न तन्मा तृतीयं त्रिषु सन्ततम् ॥

देखें, सांख्यप्रवचनभाष्य, १ : ११।



तादात्म्य न होता तो यह अन्य प्रकार से नितान्त-रूप में एक न होता । विचार वही है जो सत् है; किन्तु यह विचार वह मानवीय विचार नहीं है जिसे एक प्रमेय पदार्थ की आवश्यकता होती है । इस प्रकार का विचार सम्बन्धों में और इसीलिए बहुत्व से संपृक्त होगा । विचार से यहाँ तात्पर्य है सरल आत्मप्रकाश की ज्योति से, जो सब प्रकार के सापेक्ष ज्ञान को सम्भव बनाती है । "मदा अजन्मा, जागरित, स्वप्नरहित, अपने को स्वयं से प्रकाशित करना है । यह अपने स्वरूप ही के कारण मदा प्रकाशमान रहता है ।" निरपेक्ष परमसत्ता या निर्बंधात्मक शून्यता के साथ न मिला देना चाहिए जो सुषुप्ति की अवस्था है । सुषुप्ति में हमें अज्ञान रहना है किन्तु ब्रह्म के अन्दर हमें विशुद्ध बोध होता है । जागृति, सुषुप्ति तथा निद्रा, ये तीन प्रकार की अवस्थाएँ हैं जिनमें एकमात्र निरुपाधिक आत्मा अपने को अभिव्यक्त करती है जबकि यह भिन्न-भिन्न उपाधियों (सीमाओं) से मर्यादित रहती है ।

## ६

### सृष्टिरचना

गण्डपाद सप्रथम तत्त्व अयान् आत्मा तथा आनुभवीक जगत् के मध्य क्या सम्बन्ध है इस विषय के प्रश्न को उठाता है । यदि हम सत्य के निष्ठक विद्यार्थी (परमार्थ-चिन्तका) और सृष्टि के सम्बन्ध में केवल कल्पना ही कल्पना करनेवाले (सृष्टि चिन्तका) नहीं हैं तो हम देखेंगे कि सृष्टिरचना नाम की कोई वस्तु है ही नहीं । यथार्थ-सत्ता में कोई परिवर्तन सम्भव नहीं है । यदि यह सम्भव होता तो 'अमर मरणघर्मा हो जाता ।' "किसी प्रकार में भी यह सम्भव नहीं है कि कोई वस्तु अपने में सर्वथा विपरीत गुणवाली वस्तु के रूप में परिणत हो जाए ।" प्रत्येक परिणामन अवास्तविक है एवं केवल आनुभवीक जगत् में ही वह सत्य अथवा सप्रमाण है । यथार्थ में भेद नामक कोई वस्तु नहीं है । (नास्ति भेद कथञ्चन) । आत्मा ही जो, एकमात्र निरुपाधिक यथार्थसत्ता है, अपने अतिरिक्त और किसीके विषय में अभिज्ञ नहीं है । जैसाकि शङ्कर कहता है . प्रमेय पदार्थों का बोध एक क्रियाशील प्रमाता को होता है, साधारण सत्ता मात्र को नहीं होता । यह बताना सम्भव नहीं है कि यह अध्यास अथवा आत्मा का अनात्म के साथ असामंजस्य कैसे उत्पन्न होता है, किस प्रकार से एक अनेकरूप में प्रकट

१ ४ ८१ । आर भी देखो, ३ २२, ३५ २६ ।

२. ३ . ३४ । आर भी देखो, १ २६-२८ ; ३ : २६ : ४ : ६ ।

३. स्थूल, सूक्ष्म तथा कारण शरीरों से सम्बद्ध आत्मा की क्रमशः, विज्ञान, तजस और प्राज्ञ सत्ता होती है । इसके साथ तुलना कीजिए ङीगल के विचार की अर्थात् एक एसी क्रमबद्ध श्रेणी जिसके द्वारा मनुष्य का मानस शनैः-शनैः न्यूनतर यथाथ से अयथार्थता के अधिकतर सभी विचारों पर पहुँचना है, उस प्रक्रिया की अवस्थाओं के अनुकूल है जिसके द्वारा यथार्थता स्वयं सदा बटती रहनेवाली यथैष्टता के साथ घटनाओं के ऊपर उठनेवाले क्रम में स्वयं अभिव्यक्त होती है ।

४ ३ : १६ ।

५. ३ : २१ ।

६. ३ : १५, ६ और २४ ।

होता है, क्योंकि अखण्ड आत्मा के यथार्थ में विभाग नहीं हो सकते और कभी-कभी यह तर्क किया जाता है कि जगत् की व्याख्या का पता लगाना, यदि यह यथार्थ नहीं है तो भी, आवश्यक है।<sup>१</sup> सृष्टिरचना के विषय में प्रस्तुत किए गए भिन्न-भिन्न विकल्पो पर गौडपाद ने इस प्रकार विचार किया है, “कुछ इसे ईश्वर की अभिव्यक्ति (विभूति) के रूप में मानते हैं किन्तु अन्य कई इसे स्वप्नरूप अथवा भ्रांति (स्वप्नमाया) के रूप में मानते हैं। अन्य कई का मत है कि यह ईश्वर की इच्छा-रूपी एक सद्ब्रह्म है, किन्तु ऐसे व्यक्ति जो काल में विश्वास रखते हैं, बलपूर्वक कहते हैं कि सब कुछ काल से ही प्रादुर्भूत हुआ है। कुछ का कहना है कि सृष्टि भोग के लिए है, दूसरी ओर ऐसे भी व्यक्ति हैं जिनका कहना है यह क्रीडा के लिए है।” गौडपाद उक्त सब मतों का निराकरण करते हुए बलपूर्वक कहता है कि “यह उस तेजोमय का अन्त स्थित स्वभाव (देवस्यैव स्वभावोऽयम्) है जिसे सब कुछ प्राप्त है क्योंकि उसकी इच्छा और क्या हो सकती है ?” इसलिए इस मत का निराकरण करते हुए कि जगत् की तुलना एक स्वप्न अथवा भ्रांति के साथ की जा सकती है, गौडपाद तर्क करता है कि यह ईश्वर के अपने स्वभाव का व्यक्तरूप है, अर्थात् उसकी शक्ति का अभिव्यक्त स्वरूप है। अन्य वाक्यों में भी जगत् का यथार्थवादी विचार प्रकट होता है तथा “आत्मा अपनी माया की शक्ति द्वारा (स्वमाया से) अर्थात् अपने आपसे अपनी कल्पना करता है। वही एक-मात्र बाह्य विषयो (प्रमेय पदार्थों) का बोध ग्रहण करता है। इस विषय पर वेदान्त का यह अन्तिम मत है।”<sup>२</sup> यहां पर गौडपाद ने माया शब्द का प्रयोग अद्भुत शक्ति के अर्थों में किया है, यह आत्मा का स्वभाव बन जाना है “जो उस सर्वदा ज्योतिष्मान् से पृथक् नहीं हो सकता और जो इसके द्वारा आवृत है।”<sup>३</sup> माया के विषय में यह भी कहा गया है कि यह अनादि-सृष्टितत्त्व है जो मनुष्य की दृष्टि में यथार्थमत्ता को छिपाए रहती है।<sup>४</sup> वह परमतत्त्व इम माया रूपी तत्त्व अथवा स्वभाव से सशुद्ध होकर जो अव्याकृत है, ईश्वर कहाता है ‘जो समस्त चैतन्य के केन्द्रों का वितरण करता है।’<sup>५</sup>

पृथ्वी, लोहा और आग के स्फुलिंगों के दृष्टान्त जिनका उपयोग उपनिषदों में किया गया है वह हमें केवल परमार्थसत्ता के प्रत्यक्षीकरण में सहायता प्रदान करने के लिए है।<sup>६</sup> अर्वाचीन वेदान्त में इस स्थिति को परिष्कार करके अध्यारोपापवाद अथवा एक अध्यात्म के रूप में, जिसके आगे अपसरण आता है, प्रतिपादन किया गया है।<sup>७</sup> उक्त सब कथनों में जो आध्यात्मिक सत्य निहित है वह यह है कि इस प्रानुभविक जगत् का अधिष्ठान आत्मा है जो यथार्थ में किसी प्रकार के द्वैत को स्वीकार नहीं करता (द्वैत-स्याग्रहणम्)।<sup>८</sup> ‘द्वैतपरक जगत् केवल माया है यथार्थसत्ता अद्वैत है।’<sup>९</sup> शङ्कर कहते हैं, ‘ज्ञान की विविधता आत्मा के अन्दर ठीक उसी भाँति रहती है जैसेकि साप रस्सी

१. १ : १७-१८।

२. १ : ७-८।

३. २ : १२ और भी देखें, ३ : १०।

४. २ : १६।

५. १ : १६।

६. १ : ६।

७. ३ : १५।

८. वेदान्तसार, २।

९. १ : १३. १७।

१०. मायामात्रमिदं द्वैतं द्वैत परमार्थतः (२. १७)।

मे ।”<sup>१</sup> हमें यह न कहना चाहिए कि आत्मा अपने को जगत् के रूप में परिणत करती है । यह वस्तुओं को उत्पन्न करती है केवल उसी भाँति जिस भाँति कि एक रस्मी साप का रूप धारण करती है, किन्तु यथार्थरूप में वह साप नहीं ।<sup>२</sup> यह केवल माया के द्वारा ही अनेक रूप में परिणत होती केवल प्रतीत होती है किन्तु अपने आपमें नहीं (न तत्त्वन) ।<sup>३</sup> “अनुभूत ज्ञान की विविधता को आत्मा के अनुरूप नहीं कहा जा सकता और न अपने-आपमें स्वतन्त्र रूप में अवस्थित ही कह सकत है, और कुछ भाँति अथवा तादात्म्य-सूचक नहीं है ।”<sup>४</sup> यह जगत् न तो आत्मा के साथ तादात्म्यरूप है और न उससे पृथक् तथा भिन्न ही है । जिस समय गौडपाद का ध्यान सर्वोपरि यथार्थसत्ता के ऊपर होता है तो वह बलपूर्वक कहता है कि जगत् केवल स्वप्नमात्र अथवा भ्रान्ति है और भेद सब केवल प्रतीतिस्वरूप है ।<sup>५</sup>

गौडपाद ने माया शब्द का प्रयोग ठीक एक ही अर्थ में नहीं किया है । इसका प्रयोग (१) जगत् तथा आत्मा के मध्यगत सम्बन्ध की अव्याख्येयता के अर्थ में किया है, (२) ईश्वर के स्वभाव अथवा शक्ति के अर्थ में तथा, (३) जगत् की स्वप्नमदृश प्रतीति के अर्थ में किया है । शङ्कर ने माया के पहले अर्थों को ही अधिकतर प्रधानता दी है और तीसरे प्रकार के अर्थों के प्रति वह उदासीन है । वह तीसरे प्रकार के अर्थों की गौडपाद की स्थिति को माध्यमिकों के सवृत्ति सत्य अथवा असत्य के सदृश बना देती है, किन्तु व्यावहारिक सत्य अथवा क्रियान्तरक सत्य के सदृश नहीं ।<sup>६</sup>

यदि यह जगत् चित्तनिष्ठ पदार्थों से ही बना है (चित्तदृश्यम्) और निरपेक्ष परमार्थस्वरूप आत्मा के ऊपर आरोपित किया गया है तो यही जीव की दशा है । आत्मा का अनेक जीवों में विभक्त होना केवल प्रतीतिमात्र है । आत्मा की तुलना सर्व-व्यापी देश के साथ की गई है और जीव की तुलना भी उसीके समान घड़े में सीमित आकाश (देश) के साथ की गई है । और जब ढकनेवाला बाह्य आवरण नष्ट हो जाता है तो सीमाबद्ध देश (घटाकाश) व्यापक देश (महाकाश) में मिल जाता है । भेद केवल ऐसे आनुषंगिक पदार्थों में रहत है, यथा आकृति, क्षमता और नाम, किन्तु स्वयं व्यापक देश (आकाश) में यह भेद नहीं है । जैसेकि हम यह नहीं कह सकते कि सीमाबद्ध आकाश (देश) व्यापक आकाश का अवयव है अथवा एक विकार है इसी प्रकार हम यह भी नहीं कह सकते कि जीव आत्मा का अवयव है या विकार है । ये दोनों एक ही हैं और भेद केवल प्रतीतिपरक है । यद्यपि व्यावहारिक रूप में हमें इन दोनों को भिन्न मानना होता है ।<sup>७</sup>

१. ब्रह्मसूत्र पर शाङ्करभाष्य, २ : १०, १६ ।

२. ३ : २७ ; २ : १७ ।

३. ३ : २७ ।

४. २ : ३४ ।

५. ३ : १६, २४ ; ४ : ४५ । और भी देखें, २ : १८ ।

६. गौडपाद की दृष्टि में आनुभविक जगत् के पदार्थ (धर्म) केवल भ्रान्तिमात्र हैं जैसाकि आकाश (गगनोपम) । ज्ञान का भी वह आकाश के समान कल्पनात्मक और ज्ञेय पदार्थों से अभिन्न मानता है ।

७. ३ : ३-४४ ।

## ७

## नीतिशास्त्र और धर्म

मनुष्य का सबसे श्रेष्ठ हित इसीमें है कि वह उन बन्धनों को तोड़ फेंके जो उसे उस यथार्थसत्ता से दूर रखे हुए हैं, जो उसका अपना स्वरूप है। जीवात्मा के अन्दर आत्मा का साक्षात्कार कर लेने का नाम ही मार्ग है। 'मुक्त आत्मा कभी जन्म नहीं लेती क्योंकि वह कारणकार्य की पारधि से दूर हो जाती है।' जब मनुष्य सत्य का साक्षात् कर लेता है तो वह ससार में उच्चकोटि के अनासक्तिभाव से युक्त रहता है जिसकी तुलना जड प्रकृति की पूर्ण उदासीनता के साथ (जडवत्) हो सकती है। वह परम्परागत नियमों तथा विधानों के बन्धन में नहीं रहता।

नैतिक प्रयत्न उच्चकोटि के कल्याण के प्रगतिशील मान्निध्य में है। पुण्य और पाप के भेद आनुभविक जगत् से ही सम्बन्ध रखते हैं जहाँ कि जीव व्यक्तित्व का भाव रखते हैं। चूँकि अविद्या एक ऐसी वस्तु है जिसका प्रभाव मनुष्य के व्यक्तित्व के ऊपर सम्पूर्णरूप में होता है। इससे मुक्त होने के लिए न केवल सत्य ज्ञान अपितु सदाचरण और ईश्वर में भक्ति आवश्यक है। धर्म सर्वोपरि निश्चय की प्राप्ति में हमारा सहायक होता है। परिमित शक्तिवाला जीवात्मा का पूजा तथा उपासना के विषय में पूर्ण स्वतन्त्रता दी गई है, जो उस अनन्त सत्ता की जिस किसी भी रूप में कल्पना कर सकता है क्योंकि जितनी भी आकृतियाँ हैं उसी एक परम सत्ता में व्यस्त हैं। मानवीय आत्मा तथा ईश्वर में परस्पर भेद के ऊपर निर्भर धर्म का स्वरूप सापेक्ष है और इसको साधन के रूप में महत्त्वपूर्ण होने के कारण स्वीकार किया गया है। गोडपाद योगशास्त्रविहित पद्धति को साधन के रूप में स्वीकार करता है। 'जब चित्त कल्पना करत करत आत्मविषयक सत्यज्ञान के कारण विरत हो जाता है तो यह शून्य हो जाता है और तब चूँकि इसे किसी वस्तु का बोध ग्रहण करना शेष नहीं रहता इसलिए विश्रान्ति-लाभ करता है।' इस अवस्था को सुषुप्ति-अवस्था के साथ नहीं मिला देना चाहिए क्योंकि यह एक ज्ञान की अवस्था है जिसका ज्ञेय विषय है ब्रह्म। यह भावात्मक वर्णन से परे है, सब प्रकार के द्वैतभाव से परे है, यह एक ऐसे क्षेत्र में है जहाँ कि ज्ञान आत्मा के अन्दर केन्द्रित है। योग की प्रक्रिया कठिन है क्योंकि इसके लिए मन का निग्रह अत्यन्त आवश्यक है जो इतना कठिन है कि गोडपाद इस कष्टसाध्य प्रयत्न की तुलना एक ऐसे व्यक्ति के प्रयत्न से करता है जो घास के एक तिनके से बूद बूद लेकर समुद्र को सुखाने का प्रयत्न करता है। तो भी जब तक परम आनन्द की प्राप्ति न हो जाए, चित्त को बीच में प्रयत्न न छोड़ना चाहिए।

१. २ : १८, ३८।

२. ४ : ७१ ; ३ : ३८।

३. २ : ३३।

४. २ : ३७।

५. २ : २२-३०।

६. ३ : १।

७. ३ : ३२।

८. ३ : ३३-३४।

९. ३ : ३५-३८।

१०. ३ : ४०-४१।

८

## गौडपाद और बौद्धधर्म

गौडपाद के ग्रन्थ में जो सामान्य विचार हमें आदि से अन्त तक मिलता है—अर्थात् बन्धन और मोक्ष, जीवात्मा तथा जगत्, यह सब अर्थार्थ है—एक मर्मभेदी समालोचक को इस परिणाम पर पहुँचाता है कि वह प्रकल्पना जो हमसे अधिक कुछ नहीं कह सकती कि एक अर्थार्थ आत्मा इस अर्थार्थ जगत् में सर्वश्रेष्ठ कल्याण की प्राप्ति के लिए अर्थार्थ बन्धनों से मुक्त होने का प्रयत्न कर रही है, स्वयं अपने में भी अर्थार्थ है। एक ओर यह कहना कि अस्तित्व का रहस्य, कि किस प्रकार निर्विकार अर्थार्थसत्ता इस परिवर्तनशील विश्व में बिना अपने स्वरूप को नष्ट किए अपने को अभिव्यक्त करती है, स्वयं रहस्य है और साथ-साथ समस्त परिवर्तनशील विश्व को केवल मृगतृष्णिका-मात्र बताकर निराकरण करना दूसरी बात है। यदि हम जीवन के क्रीडाक्षेत्र में खेलना है तो हम अपने अन्दर इस प्रकार की धारणा रखकर कि यह सब केवल दिग्वादिमात्र है और इसके अन्दर जितने भी पुरस्कार हैं वे सब शून्य हैं, कभी खेल में भाग नहीं ले सकते। कोई भी दर्शन इस प्रकार के मत को युक्तिसंगत मानते हुए शान्ति नहीं प्राप्त करा सकता। इस प्रकार की प्रकल्पना में सबसे बड़ा दोष यह है कि हम ऐसे प्रमेय पदार्थों में लगे रहने के लिए बाध्य होते हैं कि जिनके अस्तित्व तथा महत्त्व का हम अपनी इस प्रकल्पना में बराबर निषेध कर रहे होते हैं। यह ससाररूपी तथ्य रहस्यमय तथा अनिर्वचनीय हो सकता है। यह केवल यही दर्शाना है कि एक अन्य सत्ता ऐसी अवश्य है जो इस ससार के अन्दर निहित है और इससे भी ऊपर है किन्तु तो भी इस प्रकार का संकेत नहीं करता कि ससार एक स्वप्न है अर्थात् बौद्धधर्म से ही गौडपाद की इस प्रकल्पना में ऐसी अतिशयोक्ति का समावेश हुआ। ऐसा प्रतीत होता है कि उसे बौद्धदर्शन के कुछ रूपों के साथ अपने दर्शन की समानता होने का ज्ञान था। इसलिए वह कुछ अधिक आगे बढ़कर विरोध के रूप में कहता है कि उसका मत बौद्धमत नहीं है। अपने ग्रन्थ के अन्तिम भाग में वह कहता है “यह बुद्ध नहीं कहा था।” इसके उपर टिप्पणी करते हुए शङ्कर लिखता है, “बौद्धधर्म का सिद्धान्त अद्वैत के साथ सादृश्य रखता है किन्तु बौद्धधर्म वैसा निरपेक्षवाद नहीं है जो अद्वैतदर्शन का प्रधान आधार है।”

गौडपाद के ग्रन्थ (कारिका) में बौद्धदर्शन के चिह्न मिलते हैं, विशेषकर विज्ञानवाद तथा माध्यमिक सम्प्रदाय के। गौडपाद ठीक उन्हीं युक्तियों का प्रयोग करता है जिनका प्रयोग विज्ञानवाद ने बाह्य पदार्थों की अर्थार्थता को सिद्ध करने के लिए किया है। बादरायण और शंकर दोनों ही बलपूर्वक कहते हैं कि स्वप्नावस्था के

१. नेनद् बुद्धेन भाषितम् (४ : ६६)।

२. ऐसे भी व्यक्ति हैं जिनका विश्वास है कि गौडपाद अपने-आपमें बौद्धधर्मावलम्बी था और उसने ‘माध्यमिककारिका’ पर टीका की है, तथा उसकी सम्मति में बौद्धधर्म उपनिषदों की पद्धति के समान है। देखें, दासगुप्ता : ‘हिस्ट्री आफ इण्डियन फिलॉसफी,’ पृष्ठ ४२३-४२८।

तथा जागरित अवस्था के प्रभावों में मीलिक भेद है।<sup>१</sup> और यह कि जागरित अवस्था के प्रभावों का आधार बाह्य पदार्थों का अस्तित्व है। किन्तु गौडपाद जागरित तथा स्वप्न अवस्था दोनों के प्रभावों को एकसाथ जोड़ देता है।<sup>२</sup> शंकर जहाँ एक ओर अपने दर्शन को विषयीविज्ञानवाद से अछूता रखने के लिए उत्सुक है, जोकि विज्ञानवाद का सहचारी है, वहाँ गौडपाद उसका स्वागत करता है।<sup>३</sup> विज्ञानवाद को अन्तिम रूप में स्वीकार करने के लिए उद्यत न होने के कारण वह ऐसी घोषणा करता है कि विषयी (प्रमाता) भी प्रमेय विषय के समान ही अग्रथार्थ है और इस प्रकार सकट में पड़कर शून्यवादियों की स्थिति के ही समीप पहुँच जाता है। नागार्जुन के समान वह कारणकार्यभाव तथा परिवर्तन की सभाव्यता का भी निराकरण करता है।<sup>४</sup> “विनाश नाम की कोई वस्तु नहीं है सृष्टिरचना भी नहीं है, बन्धनों में जकड़ा हुआ कोई नहीं है, मोक्ष के लिए प्रयत्न करनेवाला भी नहीं है, न कोई मोक्ष की ही अभिलाषा करनेवाला है, न कोई मुक्त है, यही परमसत्य है।”<sup>५</sup> यह ग्रान्भविक जगत् अविद्या के कारण है अथवा नागार्जुन की भाषा में संवृति के कारण है। “एक जादू के बीज से जादू का अंकुर निकला है; यह अंकुर न तो स्थायी है और न नाशवान् है। वस्तुएं भी ऐसी ही हैं और इसी कारण हैं।”<sup>६</sup> भेदों के परे सबसे ऊँची ज्ञान की अवस्था को हम अस्तित्व अथवा अभाव दोनों अथवा इनमें से किसी एक के भी विधेयों द्वारा लक्षित नहीं कर सकते। गौडपाद और नागार्जुन के मत में यह एक ऐसी वस्तु है जो प्रतीतिस्वरूप जगत् से ऊपर है।<sup>७</sup> इन सिद्धान्तविषयक अशों के अतिरिक्त पारिभाषिक शब्दों में भी समानताएँ हैं जो निश्चय-पूर्वक बौद्धधर्म के प्रभाव का निर्देश करती हैं। किसी वस्तु अथवा सत्ता के लिए धर्म शब्द का प्रयोग, सापेक्ष ज्ञान के लिए संवृति शब्द का प्रयोग और सघन शब्द का प्रयोग पदार्थों के अस्तित्व के लिए विशिष्ट रूप से बौद्धधर्म से ही सम्बन्ध रखने हैं।<sup>८</sup> आलातचक्र की उपमा का बौद्धधर्म के ग्रन्थों में प्रायः ही अग्रथार्थता के प्रतीक रूप में प्रयोग हुआ है।<sup>९</sup>

१. २ : २, २८-३२ ।

: ४ ।

३. ४ : २४-२८ ।

४. ० : ३२ ; ४ : ४, ७, ००, ५८ ।

५. ० : ३०, माध्यमिककारिका, १ : १ । यागवाशिष्ठ भी देखें, ४ : ३८, २२ ।

न बन्धाऽस्ति न मोक्षाऽस्ति नाबन्धोऽस्ति न बन्धनम् ।

अप्रबोधादितं दुःखं प्रबोधात् प्रविलीयते ॥

६. ४ : ५६ । यह बौद्धधर्म के इस सिद्धान्त का कि “शून्य से पदार्थों की उत्पत्ति होती है” भावानुवाद है ।

७. प्रपञ्चोपशमनम्, २ : ३५ । तुलना कीजिए, माध्यमिककारिका, १ : १ ; और २० : २५ ।

सोपलम्भोपशमः प्रपञ्चोपशमः शिवः ।

न कश्चिद् कस्यचित् कश्चित् धर्मा बुद्धेर् देशितः ॥

८. ३ : १० ; ४ : ७२ ।

९. लंकावतार । बी० टी० एम० संस्करण, पृष्ठ १५ । इस मत का कि गौडपाद हमें बौद्धधर्म के शून्यवाद का वेदान्त रूप देता है कई विद्वानों ने समर्थन किया है, यथा जैकोबी, पूनी, सुखठय्यकर तथा विधुशेखर भट्टाचार्य । दुर्भाग्यवश शंकर बौद्धधर्म के समग्र स्पष्ट उल्लेखों का समाधान कर डालता है ।

गौडपाद की क्लारिका माध्यमिकों के निषेधात्मक तर्क को उपनिषदों के भावात्मक आदर्शवाद के साथ एक पूर्ण इकाई के अन्दर संयुक्त करने का प्रयाम है। गौडपाद में निषेधात्मक प्रवृत्ति भावात्मक प्रवृत्ति की अपेक्षा अधिक मात्रा में पाई जाती है। शंकर का दृष्टिकोण अधिक सन्तुलित है।

## ९

### भर्तृहरि

शंकर का एक अन्य पूर्ववर्ती विद्वान् जिसके विचार उनके विचारों के समान हैं भर्तृहरि था जो प्रसिद्ध तार्किक तथा वैयाकरण था। 'मैक्समूलर' की गणना के अनुसार उसकी मृत्यु ६१० वर्ष ईसा के पश्चान् के लगभग हुई। उसका महान् दार्शनिक ग्रन्थ 'वाक्यपदीय' है जिसका भूकाव कुञ्ज-कृच्छ बौद्धधर्म की श्रोग है। ई-त्सिग लिखता है कि भर्तृहरि कई बार बौद्ध भिक्षु बना और कई बार मन्त्र भी गया। उसकी शिक्षाएँ उक्त कथन का समर्थन करती हैं। संसार के प्रतीतिस्वरूप के प्रति उसका आग्रह तथा वस्तुओं से अनासक्ति के विचारों में बौद्धदर्शन की भावना प्रबल रूप में पाई जाती है। "मनुष्यों के लिए सब वस्तुएँ भयप्रद हैं; अनासक्ति ही केवल सुरक्षित उपाय है।" यह जगत् अपने समस्त भेदों के साथ काल्पनिक है। सासारिक पदार्थ अनात्म है यद्यपि शब्दों के द्वारा उन्हें व्यक्तित्व दिया गया है। किन्तु भर्तृहरि जब ब्रह्म की यथार्थता की स्थापना करता है तो वह बौद्धों से भिन्न है। वह समस्त जगत् को एक विवर्त के रूप में मानता है अर्थात् एक प्रतीति है जिसका आधार ब्रह्म है। वह ब्रह्म तथा शब्द को एक मानता है। "ब्रह्म जो अनादि और अनन्त है और जो शब्द (वाणी) का नित्य सारतत्त्व है, वस्तुओं के आकार में परिवर्तित हो जाता है जोकि संसार के विकास के समान है।" "नित्य शब्द जिसे 'स्फोट' की संज्ञा दी गई है और जो अखण्ड है, निःसन्देह ब्रह्म है।" ग्रीक भाषा के पारिभाषिक शब्द 'नोगोस' की मन्दिरघटा जो तर्क तथा शब्द दोनों के लिए प्रयुक्त होता है, निर्देश करती है कि दैवीय तर्क तथा दैवीय शब्द परस्पर सम्पृक्त हैं।

देखें, अष्टमस्कंध पर शांकरभाष्य, ४ : १, २, १६, ४२, ६०, जहाँ पर बुद्ध तथा उसका सिद्धान्त के अद्भुत उल्लेखों का समाधान कर दिया गया है।

१. डाक्टर विपटगनीश कवि भर्तृहरि और तार्किक व वैयाकरण भर्तृहरि के एक ही होने में सन्देह प्रकट करता है। सम्भवतः इस विषय में यह विद्वान् डाक्टर आवश्यकता से कुछ अधिक सावधान है।

२. 'सिक्स थिस्टस आब इंडियन फिलासफी', पृष्ठ ६०।

३. सर्व वस्तु अर्थान्वितं भुव नृणाम् वैराग्यमेवाभयम्।

४. अनादिनिधनं ब्रह्म शब्दतत्त्वं यदक्षरम्।

विवर्ततेऽर्थभावेन प्रक्रिया जगतो यतः ॥ वाक्यपदीय, १ : १।

५. स्फोटाख्यो निरवयवो नित्यशब्दो ब्रह्म वेति। (सर्वदर्शनसंग्रह, पृष्ठ १४०)।

१०

## भर्तृप्रपञ्च

बृहदारण्यक उपनिषद्<sup>१</sup> के अपने द्वारा किए गए भाष्य में शंकर भर्तृप्रपञ्च के द्वैताद्वैत (अथवा भेदाभेद) का उल्लेख करते हैं जिसके अनुसार ब्रह्म एक ही समय में एक भी है और द्वैत भी है। कारणरूप ब्रह्म कार्यरूप ब्रह्म से भिन्न है यद्यपि जब जगत् मूल कारण ब्रह्म में वापस लौट आता है तब दोनों एक-समान हो जाते हैं। शंकर का कहना है कि द्वैत और अद्वैत ये दो विरोधी गुण उसी एक प्रमाता (विषयी) के विषय में सत्य नहीं हो सकते। भिन्नता में अभेद दृश्यमान पदार्थों के विषय में तो सम्भव हो सकता है किन्तु प्रकृति-नस्त्व के विषय में यह सम्भव नहीं है। द्वैतभाव उपाधियों से घिरे हुए जीवात्मा के विषय में तो सत्य हो सकता है किन्तु उपाधियों से उन्मुक्त होने पर यह विनष्ट हो जाता है।

११

## उपनिषदों तथा ब्रह्मसूत्र के साथ शंकर का सम्बन्ध

दर्शनशास्त्र मनुष्य जाति की विक्रममान भावना का व्यक्त रूप है और दार्शनिक विद्वान इसकी वाणी है। महान विचारक सब महत्त्वपूर्ण युगों में प्रकट होते हैं और जहाँ वे अपने युगों की उपज हैं वहाँ वे उन युगों के निर्माणकर्ता भी हैं। उनकी प्रतिभा अपने युग के अवसर को पकड़ लेने की शक्ति तथा ऐसी मूक आकाशाओं को जो एक दीर्घ-काल से मागव-जाति के हृदयों में बाह्यरूप में प्रकट होने के लिए संघर्ष कर रही होती हैं, वाणी प्रदान करने में निहित रहती है। एक प्रथम श्रेणी के रचनात्मक विचारक के रूप में शंकर ने अपने समय के दार्शनिक उत्तराधिकार में प्रवेश किया और अपने समय की विशेष आवश्यकताओं को दृष्टि में रखकर उसकी नयी सिरों में व्याख्या की। यद्यपि हिन्दू विचारधारा ने बौद्धमत के ऊपर क्रियात्मक रूप में विजय प्राप्त कर ली थी, तो भी बौद्धमत ने जनसाधारण के अन्दर अपनी शक्ति का गुप्त रूप से प्रवेश करा दिया था। बौद्धमत में पुराने मान्यताप्राप्त विश्वासों के ऊपर जो अविश्वास की छाया डाल दी गई थी वह सर्वथा लुप्त नहीं हुई थी। मीमांसक लोग मन्वुष्यों की तर्कशक्ति को वैदिक कर्मकाण्ड के आध्यात्मिक महत्त्व के विषय में सन्तोष प्रदान करने में असमर्थ थे। भिन्न-भिन्न आस्तिक सम्प्रदाय वाले ऐसे क्रियाकलाप कर रहे थे जिनके समर्थन में वे किसी न किसी श्रुतिवाक्य का उद्धरण दे देते थे। हिन्दू जाति के इतिहास में यह एक सकट का काल था जबकि परम्पर वाककलह में पड़े हुए सम्प्रदायों के कारण जनता में सामान्य अर्थों में थकावट जैसा भाव आ गया था। उस समय को एक ऐसे धार्मिक

१. शंकरभाष्य, बृहदारण्यक उपनिषद्, ५ : १। इमं माय, बृहदारण्यक उपनिषद् पर सुरेश्वर का वार्तिक भी देखें, तथा इसपर आनन्दब्रह्मण की टीका भी।



प्रतिभासम्पन्न पुरुष की आवश्यकता थी जो भूतकाल के साथ सम्बन्ध तोड़े बिना नवीन मतों के उत्तम प्रभावों को भी ग्रहण कर सके और जो पुराने ढाँचों को भग किए बिना उनका विस्तार कर सके और परस्पर युद्ध में तत्पर सम्प्रदायों का सत्य के ऐसे उदार आधार पर समन्वय कर सके जिसमें सब बुद्धिमान् तथा संस्कृत वर्गों के मनुष्यों को समान स्थान प्राप्त हो। शंकर ने उस ध्वनि के अन्दर, जो लाखों मनुष्यों के कानों में गूँज रही थी, मधुर संगीत का संचार कर दिया। उन्होंने अपने अद्वैत वेदान्त की धार्मिक एकता को सम्पन्न करानेवाले एक समान आधार के रूप में घोषणा की।

अपनी नम्रता के कारण शंकर ने कहा कि जिस सिद्धान्त का वह प्रचार कर रहा है वह उसमें अधिक कुछ नहीं है जो वेद के अन्दर निहित है। वह समझता है कि वह एक पुरातन तथा महत्त्वपूर्ण परम्परा का ही प्रचार कर रहा है जो कि हमें आचार्यों की एक अविच्छिन्न शृंखला के द्वारा प्राप्त हुई है। वह इसमें अभिज्ञ है कि वेदान्तमूल के ऊपर अन्य विचारकों ने एक भिन्न प्रकार से भाष्य किया है। वह एक अन्य भाष्यकार का प्रायः उल्लेख करता है जिसमें उसका मतभेद है।<sup>१</sup> निःसन्देह यह निश्चय करना कठिन है कि शंकर का दर्शन प्राचीन शिक्षा का अनुवन्ध है, अथवा पुनर्व्याख्या है अथवा एक नवीन जोड़ है। हम पुराने को नये से अलग नहीं कर सकते क्योंकि जीवन में पुराना भाँ नया है और नया भी पुराना है।

जहाँ तक प्राचीन शास्त्रीय उपनिषदों का सम्बन्ध है, यह कहना पड़ेगा कि शंकर का मत उनकी प्रमुख प्रवृत्ति को प्रस्तुत करता है। जैसा कि हम देख आए हैं उपनिषदों में विश्व के सम्बन्ध में कोई सुसंगत विचार नहीं दिया गया है। उनके रचयिता अनेक थे और सब एक ही काल में भी नहीं हुए और यह भी मन्दिग्ध है कि उन सबका आगम्य विश्व-सम्बन्धी मत में एक ही प्रकार का था। किन्तु शंकर आग्रहपूर्वक उपनिषदों की व्याख्या एक ही सुसंगत विधि से करने हैं। उनके अनुसार ब्रह्म का ज्ञान, जो हमें उपनिषदों से मिलना है बराबर एक समान तथा निर्विरोध होना चाहिए।<sup>२</sup> शंकर उपनिषदों के ऐसे वाक्यों में जो एक-दूसरे के सर्वथा विपरीत प्रतीत होते हैं समन्वय करने का प्रयत्न करते हैं।

उपनिषदों में परम यथार्थसत्ता के विषय में निर्गुण और मगुण रूप में विवरण पाए जाते हैं और शंकर उनमें परस्पर पराविद्या (उच्चकोटि के ज्ञान)

१. शंकर वृत्तिकार के विरोध में अद्वैत के पूर्ववर्ती शिक्षकों का उल्लेख करते हैं। देखें, शंकराधिकरण, जहाँ पर 'अग्रभटीयार्थ' वाक्य आया है। 'सम्प्रदायविद्विग्नार्थः' का बार-बार उल्लेख आया है। तैत्तिरीयोपनिषद पर शंकरभाष्य का पारम्भिक छन्द देखें।

२. शंकरभाष्य, ब्रह्मसूत्र पर, ४ : ३, ७ ; १ : ३, १६। लिंगेण महाभागवत का विचार है कि जिस वृत्तिकार का शंकर ने खण्डन किया है वह बोधायन नहीं है और जिस द्रविड का 'सम्प्रदायविद्व' के नाम में शंकर ने उल्लेख किया है बृहदारण्यकोपनिषद् के भाष्य में वह विशिष्टाद्वैत सम्प्रदाय के द्वाविड से भिन्न है। देखें, 'इण्डियन फिलासॉफिकल रिव्यू', खण्ड ४, पृष्ठ ११०। भगवान् उपवर्ष का नाम शंकरभाष्य में दो बार आया है, १ : ३, २८ ; ३ : ३, ५३।

३. 'इयूस्नस सिस्टम ऑफ वेदान्त', पृष्ठ ६५।

तथा अपराविद्या (निम्न कोटि के ज्ञान) में भेद के द्वारा समन्वय करते हैं। परा तथा अपराविद्याओं का यह परस्पर भेद उपनिषदों में पाया जाता है।<sup>१</sup> यद्यपि इन दोनों के भेद, जो उपनिषदों में वर्णन किए गए हैं, शंकर द्वारा किए गए भेदों के सर्वथा समान नहीं हैं तो भी ये शंकर की व्याख्या में सहायक हैं। केवल उच्चकोटि की अध्यात्मविद्या तथा निम्नकोटि की साधारण बुद्धि में भेद को स्वीकार करने से ही हम याज्ञवल्क्य के विशुद्ध आदर्शवाद को अपेक्षाकृत न्यूनतम उन्नत विचारों के साथ, जो ससार की यथार्थता तथा इसकी एक शरीरधारी ईश्वर के द्वारा रचना का प्रतिपादन करते हैं, समन्वय कर सकते हैं। यह भेद शंकर की अनेक कठिनाइयों को दूर करने में सहायक है। उदाहरण के रूप में ईशोपनिषद् में परस्पर विरोधी विधेयों का सम्बन्ध ब्रह्म के साथ बतलाया गया है, जैसे कि "यह गतिविहीन है और फिर भी मन में अधिक वेगवान् है।" शंकर का कहना है कि "इसमें विरोध कुछ भी नहीं है।" यदि हम उसका विचार निरुपाधिक अथवा सोपाधिक रूप में करें तो यह सम्भव है।<sup>२</sup> ब्रह्म के निर्विशेष तथा सर्वविशेष विवरणों के विषय में शंकर का कहना है कि "दो विभिन्न दृष्टिकोणों में ब्रह्म एक ही काल में निरुपाधिक तथा सोपाधिक दोनों ही हो सकता है। मुक्तात्मा के दृष्टिकोण में वह निरुपाधिक है; बन्धन में पड़े व्यक्ति के दृष्टिकोण से ब्रह्म विश्व के कारणरूप में प्रकट होता है जिसमें चैतन्य तथा अन्य गुण हैं।" शंकर ने दो प्रकार के वाक्यों की जो मोक्ष को ब्रह्म के साथ समानता अथवा तादात्म्य का वर्णन करते हैं सरलता के साथ व्याख्या कर दी। यद्यपि माया का सिद्धान्त प्राचीन उपनिषदों में नहीं मिलता तो भी यह उपनिषदों के मन का एक बुद्धिपूर्वक विकास है।<sup>३</sup> अविद्या (अज्ञान) शब्द कठ उपनिषद् में आता है। यद्यपि इसका प्रयोग मनुष्य के यथार्थ श्रेय के अज्ञानरूप सामान्य अर्थों में हुआ है। शंकर की योजना में अविद्या के भाव का प्रमुख भाग है। उपनिषदों के अन्य भाष्यकारों को यह अत्यन्त कठिन प्रतीत हुआ कि किम प्रकार उन सब वाक्यों की व्याख्या की जाए जो ब्रह्म के निर्विकल्प और माक्ष के ब्रह्म के साथ ऐक्यभाव होने का प्रतिपादन करते हैं। निःसन्देह ऐसे भी वाक्य हैं जिन्हें शंकर अनावश्यक समझकर छोड़ देने हैं।<sup>४</sup> तो भी उपनिषदों पर उनका भाष्य अपेक्षाकृत अधिक मनोपप्रद है।<sup>५</sup>

१ देखें, 'इण्डियन फिलामफी', पृष्ठ १५४; मुण्डक, १ : १, ४, १; शोभाष्यी, ६ : २०।

२ नैष द्रापः निरुपाधुपाधमपानेन।

३ छान्दोग्योपनिषद्, ८ : १, ५; बृहदारण्यक, ४ : ५, १३ भी देखें।

४ कठ उपनिषद्, २ : ४, २; त्वात्तात्म्य, ८ : ३, १-३; १ : १, १०; प्रश्न, १ : १६।

बृहदारण्यक उपनिषद् की प्रार्थना "असत् मे हर्मे असत् की आ ले जाओ, अधकार मे पकाश की ओर ले जाओ, मृत्यु मे अमरत्व की आर ले जाओ," में माया के सिद्धान्त का सुकाव मिलता है।

५ २ : ४, और ५; मुण्डकोपनिषद्, २ : १, १०।

६ देखें 'ट्यूसन्स मिस्टम आफ दि वेदान्त', पृष्ठ ४५।

७. विद्वान्, गफ और कैकष का भी यही मत है। "सम्पूर्ण उपनिषदों की शिक्षाओं को एक सुसंगत

जब हम वेदान्तसूत्र के प्रश्न को हाथ में लेते हैं तो वहा विषय इतना अधिक सरल नहीं है। यदि हम भाष्यो को एक ओर रख दें तो हमें सूत्र के रचयिता का आशय जानना कठिन है। हिन्दू धर्म की व्याख्याविषयक प्रकल्पना के अनुसार छ विख्यात कसौटिया हैं जिनके द्वारा हम किसी ग्रन्थ की शिक्षा के विषय में निश्चित ज्ञान प्राप्त कर सकते हैं और वे ये हैं (१) उपक्रम (प्रारम्भ) और उपसंहार (अन्तिम निर्णय), (२) अभ्यास, (३) अपूर्वता (४) फल, (५) अर्थवाद (व्याख्यापरक वाक्य) और (६) उपपत्ति (दृष्टान्त)। उक्त कसौटियों की दृष्टि में शंकर का विश्वास है कि बादरायण की दृष्टि में उसी प्रकार का वेदान्त था जिस प्रकार के वेदान्त का प्रतिपादन उन्होंने स्वयं किया है। यह इस मान्य स्थिति के अनकूल है कि वेदान्त उपनिषदों की शिक्षाओं का सारमग्रह प्रस्तुत करता है। वेदान्त के अनेक अध्ययनकर्ता विद्वान् जिनमें धिबौत मुख्य है, इस मन के समर्थक पाए जाते हैं कि रामानुज ब्रह्मसूत्र के रचयिता के आशयों को अधिक समझते थे। प्रत्येक भारतीय भाष्यकार का विश्वास है कि शंकर तथा विराधारहित दर्शन में रम्य देने का कार्य अपने-आपमें एक कठिन कार्य है। किन्तु यह कार्य जब एक बार हमारा सामने आ गया तो हम यह स्वीकार करने में तैयार होना उचित है कि शंकर का ही दर्शन सम्भवतः उमा सवात्म दर्शन है जिसका निर्माण उस कार्य के लिए हो सकता था।” (धिबौत : शांकरभाष्य” पृ. १)। “शंकर की शिक्षा उपनिषदों के सिद्धान्तों की व्याख्यात्मक तथा युक्तियुक्त व्याख्या है,” (गफ : फिलामफी शापिद उपनिषदम्, पृष्ठ ८)। कनल जकव कहते हैं : “यह स्वीकार किया जा सकता है कि यदि उपनिषदों के विराधी मतों का सम्बन्ध करने तथा उन्हें एकमान और सगत रूप में रखने का असम्भव कार्य किया जा सकता है तो शंकर का दर्शन ही लगभग एकमात्र प्रयास है जो इस कार्य को कर सकता था।” (वेदान्तभाष्य—प्रभावना)

१. शांकरभाष्य, ब्रह्मसूत्र पर, १, १, ४।

२. “वे ब्रह्म का उत्तम तथा निम्नतम ज्ञान परस्पर भेद का प्रतिपादन नहीं करते। वे ब्रह्म आंग इश्वर व भेद को शंकर ने अर्थ में नहीं मानते; वे शंकर के समान जीवात्मा तथा उत्तम आत्मा के परम ऐतद्भाव की प्राप्ति नहीं करते” (शांकरभाष्य—भूमिका प्रश्न)। उनके मुख्य-मुख्य तर्क सन्धि में इस प्रकार रखे जा सकते हैं : (१) शिवे अभ्यास के अन्तिम हीन भाग उस क्रमिक गति का प्रतिपादन करते हैं जिसे द्वारा उस पुरुष की आत्मा जिसने प्रभु को जान लिया ब्रह्मलोक में पहुँच जाती है और पुनः तब के चरम में वापस लौटते बिना वहा पर निवास करनी है। इसके अतिरिक्त समस्त ग्रन्थ का अन्तिम सूत्र अर्थात् “शांकर के अनुसार, उनका लिए लाने का कोई प्रश्न नहीं रहता” यह उपसंहार है और उसका आशय अवश्य यही लिया जाना चाहिए कि यह पुनः तब से नितान्त मुक्ति अपितु उस भाग पर एक पड़ाव के रूप में नहा है तबार्क शंकर का मत है। शंकर के अनुसार, ४ : २, १२-१४, और ४ : १-७, ऐसे पुरुषों की अवस्था का वर्णन करते हैं जिसने सर्वोच्च अथवा निरुपाधिक ब्रह्म का ज्ञान प्राप्त कर लिया है। इस आक्षेप के उत्तर में यह कहा जाता है कि उपक्रम अथवा प्रस्तावना इस पश्चात् विषय में उपसंहार की अपेक्षा अधिक निश्चयक है। अप्ययदीक्षित उस नाम के एक ग्रन्थ में उपक्रम के श्रेष्ठ मूल्य का (उपक्रम पराक्रम) उल्लेख करते हैं। ४ : ३, ७-१४ के सम्बन्ध में धिबौत का जो मत है उसका विराध में भी वही उत्तर ठीक बैठता है जहाँ पर बादरी, जैमिनी तथा बादरायण की सम्मतियाँ दी गई हैं, जहाँ पर वे प्रतिपादन करते हैं कि जो पहले आता है वह पूर्वपक्ष होता है और जो अन्त में आता है वह सिद्धान्त होता है। (२) १ : १, २ में दी गई ब्रह्म-विषयक परिभाषा को इश्वर की परिभाषा नहीं माना जा सकता। “यह निश्चित ही इतना असम्भव है कि सूत्रों का प्रारम्भ एक निम्नकोटि के तत्त्व के साथ हो जिसके ज्ञान से कोई स्थायी लाभ प्राप्त न हो

का अपना मत वही है जो ब्रह्ममूत्र के रचयिता का मत था और यह कि अन्य कोई भी मत इसके विपरीत है ।<sup>१</sup>

## १२

## शङ्कर तथा अन्य सम्प्रदाय

यह कहा जाता है और यह सत्य भी है कि ब्राह्मणधर्म ने एक भ्रातृभावपूर्ण स्नेहा-लिंग के द्वारा बौद्धधर्म का नाश किया । हम पहले देख चुके हैं कि किस प्रकार ब्राह्मण धर्म ने चुपचाप बौद्धधर्म की अनेक प्रक्रियाओं को अपने अन्दर ले लिया, पशुबलि को दूषित ठहराया, बुद्ध को विष्णु के अवतार रूप में मान लिया और इस प्रकार बौद्धमत के सर्वोत्तम अंश को अपने अन्दर समाविष्ट कर लिया । यद्यपि बौद्धमत की प्राग्भिक तथा तात्कालिक रूप की अप्रत्याशित घटनाएँ विलुप्त हो गईं तो भी बौद्धमत अशतः शङ्कर के प्रभाव से देश के जीवन में एक जीवनप्रद शक्ति बन गया । बौद्ध मत ने विचार के क्षेत्र में एक ऐसा निश्चित वातावरण उत्पन्न कर दिया जिससे कोई भी मस्तिष्क न

सके जितना कि यह अमम्भव है कि उनका अन्न ऐसे व्यक्तियों के वर्णन के साथ हा जा केवल निम्न-कोटि के ब्रह्म को ही जानते हैं और इसीलिए यथार्थ मोक्ष में वंचित रहते हैं ।” अद्वैतवादियों का तर्क है कि ब्रह्म यद्यपि अपने यथार्थस्वरूप में अनिर्वचनीय (अनिर्देश्य) है तथा अज्ञेय (अज्ञेय) है तो भी हमें औपचारिक परिभाषाओं का तो अवलम्बन करना ही होता है । वे ब्रह्म को ऐसे पदार्थों से विलक्षण बनवाने के लिए जिनके अन्दर विभिन्न गुण वर्तमान हैं कुछ विशेषणों तथा तद्गणों का ब्रह्म के सम्बन्ध में प्रयोग करने हैं और इस प्रकार हमें प्रस्तुत पदार्थों को समझने में सहायक होते हैं । यह विशिष्ट लक्षण या तो तात्त्विक (स्वरूप लक्षण) हैं, यथा मन, चित्त और आनन्द अथवा आनुपङ्गिक (तटस्थ लक्षण) हैं, यथा विश्व का निमागकत्व, आदि आदि । दूसरे सूत्र की परिभाषा हमें ब्रह्म के ज्ञान में सहायक होती है । (३) इस प्रकार का है कि ‘सूत्र’ में शंकर की अभिमत भाषा का सिद्धान्त नहीं पाया जाता एक ऐसा जटिल प्रश्न है कि इसका विवेचन पाठटिप्पणी में नहीं किया जा सकता । यदि कुछ भी क्यों न हो, यह सत्य है कि जगत् के विषय में जो शंकर का मत है वह ‘सूत्र’ की शिक्षा का एक युक्तिगुप्त परिष्कार है । तीव्रता तथा ब्रह्म के तादात्म्य का प्रश्न भाषा के सामान्य सिद्धान्त का एक विशिष्ट विनियोग है । शंकर वादग्रहण के मन्व के एक वैश्विक व्याख्याकार है या नहीं इस विषय में निश्चित रूप में कुछ नहीं कहा जा सकता । देखें, धिबौत : ‘शांकरभाष्य’—प्रस्तावना ; जैकब : ‘वेदान्तसार’—प्रस्तावना ; म दत्तमण : ‘वेदान्तसार’—प्रस्तावना ; आदि : ‘दि टाविट्टन आफ माया’, तथा लिङ्गेश महाभागवत का लेख ‘इण्डियन फिलामफिकल रिव्यू’, खण्ड ८ । उद्यमन स्वीकार करता है कि शंकर तथा वादग्रहण में परस्पर भ्रान्त मतभेद है । देखें, ‘द्युमन्स सिन्धु आफ दि वेदान्त’, पृष्ठ ३१९ ।

१. तुलना कीजिए, शांकरभाष्य, २ । सूत्रों के आशयों का एक आग्र रखते हुए एवं अपने-अपने मतों का परिष्कार करने हुए अनेक भाष्यों की रचना हुई है और नये-नये भाष्य भी लिखे जा सकते हैं ।

- सूत्राभिप्रायसंबन्ध्या स्वाभिप्रायप्रकाशनात् ।
- व्याख्यानं यैरिदं शास्त्रं व्याख्येयं नानवृत्तये ॥

बच सका और शङ्कर के मस्तिष्क पर तो निःसन्देह इसने एक चिरस्थायी प्रभाव उत्पन्न किया। एक शङ्करविरोधी भारतीय परम्परा ऐसी भी है जिसके अनुसार शङ्कर के मत को प्रच्छन्न रूप में बौद्धमत का ही रूप बताया जाता है और उनके मायावाद को प्रच्छन्न बौद्धमत कहा जाता है। पद्मपुराण में कहा है कि ईश्वर ने पार्वती पर प्रकट किया कि “माया की प्रकल्पना एक मिथ्या सिद्धान्त है और बौद्धमत का ही प्रच्छन्न रूप है; हे देवि ! मैंने ही कलियुग में एक ब्राह्मण का रूप धारण करके इस प्रकल्पना का प्रचार किया है।” यामुनाचार्य की भी, जो रामानुज के आध्यात्मिक प्रपितामह थे, यही सम्मति है और इसी सम्मति को रामानुज ने भी दोहराया है।<sup>१</sup> सांख्यदर्शन पर टीका करते हुए विज्ञानभिक्षु कहना है “एक भी ब्रह्मसूत्र ऐसा नहीं है जिसमें कहा गया हो कि हमारा बन्धन केवल अज्ञान के कारण है। जहाँ तक माया की विलक्षण प्रकल्पना का संबन्ध है, जिसका प्रचार अपने को वेदान्ती कहनेवालों ने किया है, यह केवल बौद्धों के विषयीविज्ञानवाद का ही रूप है। यह प्रकल्पना वेदान्त का मन्तव्य नहीं है।” यह स्पष्ट है कि शङ्कर के मायावाद की कटुता को सिद्ध करने के कुछ काल पश्चात् ही इस मत के विरोधियों ने यह कहना प्रारम्भ किया कि यह बौद्धमत के प्रच्छन्न रूप से अधिक कुछ नहीं है और इसलिए वेदों के अनुकूल नहीं है। पद्मपुराण में आगे चलकर उसी अध्याय में शिव के ये शब्द आते हैं : “उस महान् दर्शन अर्थात् माया के सिद्धान्त को वेदों का समर्थन प्राप्त नहीं है यद्यपि इसके अन्दर वेदों के सत्य अन्वय निहित है।” उक्त सब अनुमान इस विषय का संकेत करने हैं कि शङ्कर ने अपने वेदान्तदर्शन में कतिपय बौद्धधर्म के अंशों का समावेश किया जैसे कि माया का सिद्धान्त तथा वैराग्यवाद। यह भी कहा जाता है कि विचारधारा के अविच्छिन्न रूप को सुरक्षित रखने के प्रति अपने प्रयास में उन्होंने तार्किक दृष्टि से परस्पर असंगत कुछ विचारों को भी संयुक्त करने का प्रयत्न किया। शङ्कर के मस्तिष्क की नमनशीलता तथा उनकी सच्ची सहिष्णुता के भाव के पक्ष में यह विषय कितना ही विश्वसनीय क्यों न हो यह उनकी विचारधारा की तार्किक उग्रता के ऊपर असर किए बिना न रह सका और माया के सिद्धान्त ने उनके दर्शन के अन्तर्गत छिद्रों को ढकने के लिए चोले का काम किया। इस सबके होने हुए भी इसमें सन्देह नहीं कि शङ्कर ने अपने सम्पूर्ण दर्शन का परिष्कार उपनिषदों तथा वेदान्तसूत्र के आधार पर किया जिसमें बौद्धदर्शन का कोई उल्लेख

१. मायावादमम-द्रास्त्रम् प्रच्छन्नं बोद्धमेव च।

मयैव कथिं देवि ! कर्त्वी ब्राह्मणरूपिणा ॥ (उत्तर खण्ड, २३६)। सर्वदर्शनसंग्रह भी देखें।

२. अपने सिद्धिग्रय में यामुनाचार्य कहते हैं, कि बौद्धों तथा वेदान्तियों, दोनों के लिए ज्ञाताज्ञात और ज्ञान के मध्य जो भेद है वे अवास्तविक हैं। अद्वैत इन भेदों का कारण माया को बताता है एवं बौद्ध विषयीविज्ञानवाद इन्हें बुद्धि के कारण बताता है। (‘जर्नल आफ दि रायल एशियाटिक सोसाइटी’, १९१०, पृष्ठ १३२)।

३. सांख्यप्रवचनभाष्य, १ : २०।

४. वेदान्तवैवाक्यशास्त्रं मायावादमवैदिकम्।

नहीं है।' भारत के धार्मिक इतिहास के निरन्तर मिथ्या अध्ययन किए जाने का ही परिणाम यह हुआ कि यह विश्वास सर्वसाधारण के अन्दर प्रचलित हो गया कि बौद्धमत वेदों के विरुद्ध तथा विदेशी है। 'बौद्धदर्शन के विषय में विचार-विमर्श करते हुए हमने बार-बार इस विषय पर बल दिया है कि बुद्ध ने उपनिषदों के ही कुछ विचारों का परिष्कार किया है। बुद्ध को विष्णु के अवतारों में सम्मिलित करने का यही आशय है कि उसका प्रादुर्भाव वैदिकधर्म की स्थापना के लिए हुआ था न कि उसके ऊपर कुठाराघात करने के लिए। इसमें सदेह नहीं कि बौद्धदर्शन तथा अद्वैत वेदान्त के विचारों में समानताएँ हैं। इसमें कोई आश्चर्य भी नहीं है जबकि हम इस तथ्य को देखते हैं कि उक्त दोनों ही दर्शन-पद्धतियों की पृष्ठभूमि में उपनिषदे हैं।

शङ्कर तो इस तथ्य में स्पष्ट रूप में अभिज्ञ थे यद्यपि बुद्ध इस तथ्य से अभिज्ञ प्रतीत नहीं होते। शङ्कर बुद्ध की भांति स्वतन्त्र विचार के प्रति आदरभाव रखते हुए भी परम्परा के लिए महती श्रद्धा रखते थे। दार्शनिक दृष्टि से उन्हें इस विषय का निश्चय हो गया कि कोई भी आन्दोलन नियंत्रणरहित भाव के आधार पर फल-फूल नहीं सकता और इस प्रकार उन्होंने श्रुति के आधार पर ब्रह्म की यथार्थता का बलपूर्वक प्रतिपादन किया। बौद्धों का प्रतीतिवाद माया के सिद्धान्त की ही कोटी का है। शङ्कर घोषणा करते हैं कि यह आनुभविक जगत् है भी और नहीं भी है। इसका अन्तर्वर्ती अस्तित्व है जो दोनों ही है अर्थात् है भी और नहीं भी। बुद्ध चरममीमा के दोनों ही विचारों का खण्डन करते हैं जिनके अनुसार हर एक वस्तु है और हर एक वस्तु नहीं भी है और अपना मत प्रकट करते हैं कि केवल 'परिणमन' का ही अस्तित्व है।<sup>१</sup> शंकर परमार्थ मत्तय तथा व्यावहारिक सत्य के अन्दर जो भेद है उसे स्वीकार करते हैं और यह मत बौद्धधर्म के अभिमत परमार्थ तथा सवृत्ति के अन्दर के भेद के ही अनुकूल है।<sup>१</sup> प्राचीन बौद्ध धर्म का दृष्टिकोण भावात्मक था और उमने जो कुछ हम प्रत्यक्ष देखते हैं उम तक ही अपने को सीमित रखा। कुछ प्राचीन बौद्ध तो यहाँ तक बढ गए कि उनके अनुसार इस प्रतीयमान जगत् की पृष्ठभूमि में कुछ भी नहीं है। केवल हमारे ही लिए कुछ नहीं, किन्तु सर्वथा कुछ नहीं है। हिन्दू होने के नाते शंकर का दावा है कि अपने प्रतीयमान रूप की असन्तोषप्रदता के परे एव अपने गम्भीरतम गद्गर् मे यथार्थ आत्मा है जिसमें सर्वप्रकार की विशेषताएँ निहित हैं। किन्तु ना भी शंकर का मोक्ष-

१. अद्वैत सिद्धान्त का माननेवाले अनेक विचारक विराधी मता में सम्बन्ध में साध्यात्मिका के आध्यात्मिक खण्डन-मण्डन में सम्मिलित पद्धति का अपनाने हैं। श्रीहर्ष का मत है कि अन्य दर्शनों की समीक्षा करते समय हमें किसी भी मत का स्वतन्त्र सिद्ध मानकर न चलना चाहिए, अपितु केवल साध्यात्मिका के तर्कों का अवलम्बन करना चाहिए। "विशेष गुरुधामानन्त्य खण्डनानां वदन्त्येवम् ।" मधुसूदन सरस्वती वाद, जल्प और वितण्डा इन सबका अन्य सिद्धान्तों की समीक्षा में आश्रय लेते हैं।

२. देखें 'भारतीय दर्शन', खंड २, पृष्ठ ३६९। मयूतनिकाय, २० : ६०, १६।

३. द्वे मत्ते समुपाश्रित्य बुद्धानां वमदर्शना।

लोकैः सवृत्तिमर्थं च सत्यं च परमार्थतः ॥

देखें, श्लोकवार्तिक पर 'न्यायरत्नाकर' निरालम्बनवाद।

सम्बन्धी विचार बौद्धधर्म के निर्वाण से अधिक भिन्न नहीं है।<sup>१</sup> यदि हम प्राचीन बौद्धधर्म में एक निरूपेक्ष ब्रह्म के यथार्थ अस्तित्व को प्रविष्ट कर दें तो फिर भी हम अद्वैत वेदान्त पर ही आ जाते हैं। शंकर को बौद्ध-विचार के वास्तविक औचित्य तथा प्रतिबन्धों पर पूरा अधिकार प्राप्त था और यदि कहीं-कहीं हमें बौद्धधर्म के सम्प्रदायों पर की गई उनकी समीक्षा से विरोध प्रकट करने की प्रवृत्ति होती है तो हमें यह भी न भूलना चाहिए कि उन्होंने जो कुछ भी लिखा, बुद्ध की शिक्षाओं पर नहीं, अपितु उस समय के प्रचलित बौद्धमार्ग-सम्बन्धी विचारों के ऊपर लिखा।

प्रत्येक विचार-पद्धति के विषय में जो निर्णय दिया जाता है वह केवल इस आधार पर ही नहीं होता कि वह किस विध्यात्मक विषयवस्तु को प्रस्तुत करने का प्रयास करती है, किन्तु उन विचारों के आधार पर भी दिया जाता है जिनका वह प्रतिवाद करती है। मण्डनमिश्र के साथ जो शास्त्रार्थ शंकर का हुआ उसमें यह प्रकट होता है कि शंकर केवल वैदिक कर्मकाण्ड की एकमात्र श्रेष्ठता के विचार के विरोधी थे। शंकर ने इस सिद्धान्त पर विशेष बल दिया कि सर्वोपरि आत्मा का ज्ञान मनुष्य के पुरुषार्थ का प्रधान उद्देश्य होना चाहिए। उन्हें भय था कि क्रियाकलापपरक मत मनुष्य को केवल नामक दम्भ की ओर ले जाता है। जिस प्रकार जीसस् क्राइस्ट ने फारसी सम्प्रदाय को दूषित ठहराया और पाल ने विधान का प्रतिवाद किया, शंकर ने भी इस प्रकार की घोषणा की कि कर्मकाण्ड-सम्बन्धी पवित्रता अपने-आपमें धर्म का लक्ष्य नहीं है, अपितु प्रायः इसकी घातक शत्रु है। तो भी उन्होंने वैदिक विधान को निरर्थक बताकर उसका निराकरण नहीं किया। जीवन के वैदिक नियमों पर तो केवल सच्चे दार्शनिक विद्वान ही पहुँच सकते हैं। अन्यो के लिए शंकर ने यही विधान किया कि उन्हें वैदिक नियमों के अनुकूल ही आचरण करना चाहिए; इस आशा से नहीं कि उन्हें इस लोक में अथवा परलोक में उत्तम फल प्राप्त होगा, अपितु कर्तव्य की भावनाओं से और इसलिए भी कि यह वेदान्त के अध्ययन की नैतिक क्षमता में सहायक होगा। वैदिक पवित्रता हमें अपने चित्त को अन्तस्थित आत्मा की ओर प्रेरणा देने में सहायक होती है और इस प्रकार मनुष्य जाति का जो अन्तिम और नित्य लक्ष्य है उसकी प्राप्ति की ओर ले जाती है।

शङ्कर के अनुसार, पूर्व तथा उत्तर मीमांसाओं के अन्तर्गत विषयवस्तु तथा उद्देश्य सर्वथा एक-दूसरे से स्वतन्त्र हैं। पूर्वमीमांसा में मनुष्य के कर्तव्य-सम्बन्धी प्रश्न पर अनुसन्धान किया गया है और यह हमारे सम्मुख एक ऐसे परलोक के दृश्य को प्रस्तुत करती है जो हमारे इस मर्त्यलोक के आचरण के ऊपर आश्रित है। उच्चतम सुख जो यह प्रस्तुत करती है केवल क्षणिक है। किन्तु दूसरी ओर वेदान्त हमें सत्य की उपलब्धि में सहायक होता है। इसका अर्थ है इस लोक या परलोक में सुख-प्राप्ति (अभ्युदय) न होकर पुनर्जन्म के बन्धन से मोक्ष (निःश्रेयस्) है। और इसकी

१. वासनात्यन्तविरामः। जीवात्मा के ब्रह्म के साथ तादात्म्य का साक्षात्कार (सोऽहम् अथवा अहं ब्रह्मास्मि) “मै शून्य हूँ” (शून्यत्वैवाहम्) माध्वमियों के इस मत के अनुकूल है यद्यपि बल है एक ही लक्ष्य के भिन्न-भिन्न पक्षों पर।

प्राप्ति तब तक नहीं हो सकती जब तक कि हम भविष्य जीवन में अपना विश्वास जमाए हुए हैं। ब्रह्मविषयक अनुसन्धान का सम्बन्ध एक ऐसी यथार्थसत्ता से है जो सर्वदा विद्यमान रही और जो हमारे कर्मों के ऊपर निर्भर नहीं है।<sup>१</sup>

साधारणतः शङ्कर प्रतिपक्षी सम्प्रदायों के दार्शनिक विचारों पर ही आक्रमण करते हैं, किन्तु उनके धार्मिक मन्तव्यों पर नहीं करते। भागवतदर्शन के विषय में शङ्कर स्वीकार करते हैं कि इसके धार्मिक विचार श्रुति तथा स्मृति के प्रामाण्य पर आश्रित हैं, किन्तु इस विषय में कि जीवात्मा ईश्वर से उत्पन्न होती है, आपत्ति प्रकट करते हैं।<sup>२</sup> वे एक साकार ईश्वर के सर्वश्रेष्ठत्व को भी स्वीकार करने हैं जो जीवात्मा के मोक्ष तथा बन्धन का कारण है। मनुष्य के चित्त में ब्रह्म का ज्ञान किस प्रकार प्रकट होता है, ताकिक अन्वेषण के द्वारा तो इसका होना सम्भव नहीं हो सकता, इसलिए उसके क्षेत्र का सम्बन्ध अविद्या से होने के कारण उक्त समस्या को हल करने की इच्छा से शङ्कर ईश्वरेच्छा को प्रस्तुत करते हैं।

१. साधारणतः धर्मविषयक जिज्ञासा चित्त को ब्रह्म के प्रति जिज्ञासा के लिए तैयार करती है। ऐसे व्यक्ति जो सीधे ही ब्रह्मजिज्ञासा में तत्पर हो जाते हैं वे हैं जिन्होंने पूर्वजन्म में अवश्य अपने आवश्यक कर्तव्यों का पालन किया होगा।

२. भगवतों का कहना है कि भगवान् वासुदेव अपने का आत्मा, मन तथा इन्द्रियज्ञान के अन्दर विभक्त करता है। शङ्कर का तर्क है कि यदि जीवात्मा की उत्पत्ति भगवान् में है तो इसका विनाश भी हो सकता है और फिर इसमें लिए अन्तिम मोक्ष की व्यवस्था भी नहीं हो सकती। भागवत यह भी मानते हैं कि जैसे जीवात्मा की उत्पत्ति भगवान् में है, उसी प्रकार चित्त की भी उत्पत्ति आत्मा से है और आत्मज्ञान की उत्पत्ति चित्त से। शङ्कर कहते हैं कि यह असम्भव है क्योंकि यह अनुभव का विषय नहीं है। आत्मा अपने अन्दर में अपने मानसों को उत्पन्न नहीं कर सकती, ठीक जैसे कि खेत में कार्य करनेवाला किसान उग फावड़े का उत्पन्न नहीं कर सकता जिसमें वह कार्य करता है। यदि यह कहा जाए कि उन चारों में वही शक्ति है और यह एक ही स्वरूप की तथा एकसमान यथार्थ है तब ये सब एक है। यदि उनमें में प्रत्येक क्रमानुसार उत्प्रेक्ष्य एक-दूसरे में उत्पन्न होता है, अर्थात् भगवान् में आत्मा, आत्मा में चित्त, चित्त में आत्मज्ञान तब कार्यरूप उन सबमें अन्तर्गतता दाप आता है। यदि चारों में तब उनका कोई उत्तर नहीं हो सकता कि भगवान् आत्मा को जन्म दें और आत्मा में भगवान् का जन्म दे। यदि चारों में आकृतियाँ हैं जिनके द्वारा एक ही यथार्थसत्ता अपने का अभिव्यक्त करती है ता वेदानी का कहना यह है कि ब्रह्म प्रसव्य आकृतियों में विद्यमान है, केवल इन चारों में ही नहीं। शाकरोपाय, २. २, ४०-४४।

३. “चूँकि जीवात्मा जो अज्ञान की दशा में आत्मा का कार्णाद्रयो (जो शरीर के रूप में प्रकट होती है) से पृथक् करने में असमर्थ है और अविद्यारूपी अन्धकार के द्वारा उस सर्वव्यापी आत्मा को नहीं देख पाती, जो कार्य का अधीक्षक है, प्राणिमात्र में निवास करता है तथा सबके ऊपर दृष्टि रखता है। प्रभु है, जो आत्मा का भी कारण है, जिसमें और जिसकी आज्ञा में सत्ता ही सृष्टि होती है, अर्थात् सब कर्मों का सम्पन्न तथा फलोपभोग और, उसकी ही कृपा में ज्ञान उत्पन्न होता है और इस ज्ञान द्वारा मोक्ष प्राप्त होता है।” आगे कहा गया है कि यद्यपि ईश्वर तथा आत्मा का तादात्म्य क्षिपा हुआ है तो भी जब एक प्राणी निरन्तर विनतन करना है तथा सर्वोच्च ईश्वर तक पहुँचने का प्रयत्न करता है, उसी प्रकार जिस प्रकार एक ऐसे व्यक्ति का जिसकी दृष्टिशक्ति नाश हो गई है, ओप-धियों के प्रयोग में अन्धकार दूर हो जाता है, उसके अन्दर जिसे ईश्वरकृपा पूर्णता प्राप्त करा देती है, यह अभिव्यक्ति होती है, किन्तु स्वभावतः हर किसी प्राणी में नहीं। ऐसा क्यों ? क्योंकि उसके द्वारा,



जैसाकि हम देख आए है, शङ्कर साह्यविचारको की क्रमविहीन, स्थितिल तथा विवेकरहित कल्पनाओ की समीक्षा करते है और न्यायवैशेषिक की प्रतीतिपरक अनुभव-प्रवृत्तियो की भी समीक्षा करते है । उन्होने नैयायिको की साधारण बुद्धि-सम्मत पद्धति का परित्याग करना उचित समझा और उसके स्थान पर एक ऐसी तर्कसम्मत समीक्षा की स्थापना की जो बौद्ध विचारको के समान ही सूक्ष्म गहराई तक पहुंचनेवाली थी ।

## १३

### आत्मा

अनुभवरूपी तथ्य से जिसका सकेत मिलना है उमीक विमर्श का नाम अध्यात्मविद्या है । उसकी समस्या केवलमात्र चेतनता के तथ्यो का निरीक्षण करना तथा उन्हे क्रम-वद्धता का रूप देना ही नहीं है, किन्तु इसका विशेष कार्य यथार्थसत्ता के स्वरूप के विषय में जो उपस्थित तथ्य सकेत करत है उनपर ध्यान देना भी है । शङ्कर भौतिक विज्ञान के तथ्यो की भांति मनोवैज्ञानिक तथ्यो में भी कोई शका उपस्थित नहीं करते किन्तु उक्त तथ्यो की पूर्वकल्पना के ऊपर आगे आपत्ति उपस्थित करते है और उक्त समस्या का अध्ययन विषयीनिष्ठ तथा विषयनिष्ठ पक्षो की दृष्टि में करते है, और उनका मत है कि ये दोनो पक्ष परमार्थरूप में एक-दूसरे से भिन्न नहीं है । वेदान्तसूत्र पर अपने भाष्य की प्रस्तावना में वे प्रश्न करत है कि क्या अनुभव में ऐसा कोई वस्तु है जिसे मौलिक अर्थात् आधारभूत माना जा सके और वे अनुभव के ऐसे समस्त दावो पर विचार करते हैं । हमारी इन्द्रिया हमें घोसा दे सकती है और हमारी स्मृति भी भ्रांतिपूर्ण हो सकती है । भूत और भविष्यत् केवल भावात्मक अमूर्त विषय है । ममार की आकृतिया केवल भावनामात्र हो सकती है और हमारा समस्त जीवन भी एक दुःखान् भ्रान्तिमात्र सिद्ध हो सकता है । हम जागरित अवस्था के अनुभव-क्षेत्रो को स्वप्नावस्था के उन लोको के समान मान सकते है जिनमें कि हम स्थान-स्थान का भ्रमण करते है, छायामात्र पदार्थो को व्यवहार में लाते है और भूत-प्रेतो से युद्ध करत है और परियो के देश में किए गए साहसिक भ्रमणो का भी स्मरण कर सकत है । यदि स्वप्न तथ्य हो तो तथ्य भी उसी प्रकार स्वप्न हो सकते है । यद्यपि समस्त प्रमेय पदार्थ विश्वास के ही विषय है और इसीलिए उनमें सन्देह भी हो सकता है, तो भी अनुभव के अन्दर ऐसा कुछ अवश्य हो सकता है जो उससे परे इन्द्रियातीत हो । यदि मनुष्य को अपने अन्दर ऐसा कुछ उपलब्ध होता है जो परिस्थितिया की देन नहीं है किन्तु तो भी इसका निर्माता तथा परिवर्तनकर्ता कोई है तो मनुष्य के ज्ञान की सम्भ्राण परिधि में तथा इन्द्रियजगत् के अनुमान के अनुसार तर्क की माग है कि मनुष्य को उस अतीन्द्रिय यथार्थसत्ता की उप-

ईश्वर के द्वारा, जा कारणरूप है, आत्मा का बन्धन और मोक्ष सम्पन्न होता है, बन्धन उस अवस्था में जबकि यह ईश्वर तत्त्व को नहीं समझ पाता और मोक्ष तब जबकि यह उसे समझ लेता है ।” ‘द्वूसन्स सिश्टम आफ वेदान्त’, पृष्ठ ८६-८७ ।

स्थिति को अपने अन्दर ही दूढ़ना चाहिए। सशयवाद की विज्ञप्ति आत्मा तक ही सीमित है जिसकी हमें सीधे रूप में अभिज्ञता है। प्रत्येक व्यक्ति अपनी आत्मा के अस्तित्व के सम्बन्ध में अभिज्ञता रखता है और यह कोई नहीं सोचता कि मैं नहीं हूँ।' डेस्कार्टे की भाँति शङ्कर भी आत्मा की साक्षात् निश्चितता के अन्दर सत्य का आधार पाते हैं जिसे अन्य पदार्थों के विषय में उत्पन्न हो सकने वाले सशय स्पर्श नहीं करते।' यदि आत्मा के अस्तित्व का ज्ञान न होता तब प्रत्येक मनुष्य यह सोचता कि 'मैं नहीं हूँ'। किन्तु यह सत्य नहीं है। आत्मा की सत्ता चेतनता के प्रवाह से पूर्ववर्ती है, सत्य तथा असत्य से भी पूर्ववर्ती है, यथार्थता व भ्रान्ति से तथा पुण्य व पाप से भी पूर्ववर्ती है। 'ज्ञान के समस्त साधन अर्थात् प्रमाण आत्मा के अस्तित्व पर ही निर्भर करते हैं और चूँकि इस प्रकार का अनुभव अपना प्रमाण स्वयं ही इसलिए आत्मा के अस्तित्व को सिद्ध करने की आवश्यकता नहीं है।' "बोधशक्ति तथा उसके कार्यों के अस्तित्व से ही एक ज्ञानसम्पन्न सत्ता की पूर्ववत्पना होती है जो आत्मा के नाम से जानी जाती है जो उनसे भिन्न है और स्वयमिद्व है तथा जिसके अधीन वे सब हैं।" प्रत्येक व्यापार और क्षमता, स्थूल शरीर तथा जीवनशक्तियुक्त प्राण, इन्द्रिया और अन्न करण, आनुभविक 'ग्रह' केवल आत्मा के ही आधार पर तथा उसीके सम्बन्ध में प्रकट होते हैं। वे अपने से परे एक लक्ष्य की पूर्ति करते हैं और अस्तित्व के किसी गम्भीरतर आधार पर निर्भर करने हैं। आत्मा के अस्तित्व के विषय में सशय नहीं हो सकता, "क्योंकि यह उसका अनिवार्य स्वरूप है जो इसका निषेध करता है।"

शाकर का तर्क है कि हमारे लिए विचार के द्वारा आत्मा को जानना असम्भव है क्योंकि विचार स्वयं अनात्म के क्षेत्र में सम्बन्ध रखनेवाले प्रवाह का एक भाग है। यदि हम इसका ग्रहण अपनी समस्त समालोचनात्मक तथा समाधानात्मक शक्तियों पर एक प्रकार का उपेक्षाभाव प्रदर्शित करते हुए करत है तो हम जिस प्रकार के ज्ञान की इच्छा करने हैं उसे प्राप्त करने में असफल रहेंगे। तो भी हम आत्मा को विचार के क्षेत्र से बाहर भी नहीं कर सकतें क्योंकि इसके बिना कोड भी चेतनता अथवा अनुभव सम्भव नहीं है। यद्यपि यह हमारे ज्ञान से बचता है तो भी सर्वथा हमसे बच नहीं सकता। यह आत्मसम्बन्धी भाव का विषय है। और इसका अस्तित्व साक्षात् दर्शन के कारण बताया जाता है।<sup>१</sup> इसकी सिद्धि नहीं हो सकती क्योंकि समस्त प्रमाणों का यही आधार है तथा समस्त प्रमाणों से पूर्व इसकी स्थापना आवश्यक है।<sup>२</sup> तार्किक

१. सर्वो ह्यात्मान्स्वित् प्रत्यर्त्तन न नाहमगमोति। शाङ्करभाष्य, १, १, १।

२. तुलना कीजिए, डेस्कार्टे : 'डिस्कोम आन मयट'।

३. सुरेश्वरकृत बार्तिक, पृष्ठ १८६ और ५६२, ७२१-५। आर भी दर, शाकरभाष्य, २ : ३, ७ ; १ : ३, २२।

४. य एव हि निराकर्ता तदेव तस्य स्वरूपम् (शाकरभाष्य, २ : ३, ७)।

५. अस्मत्प्रत्ययविषय। तुलना कीजिए, केन, २। प्रतिबोधवर्द्धितम्।

६. अपरोक्षत्वान्च प्रत्यगात्मा-प्रसिद्धेः (शाकरभाष्य, १ : १, १)।

७. आत्मा तु प्रमाणादिव्यवहाराश्रयत्वान् प्रागेव प्रमाणादिव्यवहारात् सिद्धयति। (शाकरभाष्य, २ : ३, ७ ; अगवद्गीता पर शाकरभाष्य, १८ : ५०)।

दृष्टिकोण से यह एक स्वतःसिद्ध आधार तत्त्व है। हमें इसको स्वतःसिद्ध मान लेना होता है।<sup>१</sup>

शंकर यथार्थ आत्मा को विषय (प्रमेय पदार्थ) से भिन्न करने का प्रयत्न करते हैं और बलपूर्वक कहते हैं कि विषय तथा विषयी प्रकाश तथा अन्धकारकी भांति दोनों एक-दूसरे के विपरीत हैं अर्थात् जो सच्चे अर्थों में ज्ञाता (विषयी) है वह कभी भी विषय (प्रमेय पदार्थ) नहीं बन सकता। आध्यात्मिक दृष्टि से आत्म अस्तित्व के भाव के अन्दर नित्यता, निर्विकारिता और पूर्णता के भाव समाविष्ट हैं। जो सचमुच में यथार्थ है वह अपने में सत् है और अपने लिए सत् है।<sup>२</sup> यहां तक कि आत्मा की यथार्थ-सत्ता को स्वीकार करना एक नित्य ब्रह्म की यथार्थसत्ता को स्वीकार करना है। आत्मा च ब्रह्म।<sup>३</sup> ब्रह्म की यथार्थता का प्रमाण यह है कि यह प्रत्येक की आत्मा की आधार-भूमि है।<sup>४</sup>

हम यह तो जानने हैं कि आत्मा है, किन्तु यह नहीं जानते कि यह है क्या, सान्त है या अनन्त है, ज्ञान है अथवा परमानन्द है, एकाकी है अथवा अपने समान अनेक में से एक है, केवल साक्षीमात्र है अथवा उपभोक्ता भी है अथवा इन दोनों में से कुछ भी नहीं है। बूक आत्मा के स्वरूप के विषय में परस्पर-विरोधी मत हैं इसलिए शंकर का कहना है कि यह दोनों ही है, अर्थात् ज्ञात भी और अज्ञात भी। 'मैं' और 'मैं नहीं' में अवश्य भेद करना चाहिए क्योंकि 'मैं नहीं' में केवल बाह्य जगत् ही नहीं शरीर, उसकी इन्द्रियां तथा बोधशक्ति की समस्त सामग्री और इन्द्रियां भी आती हैं। साधारण प्रयोग में हम मानसिक अवस्थाओं को विषयीनिष्ठ तथा भौतिक अवस्थाओं को विषय-निष्ठ मानते हैं। किन्तु अध्यात्मशास्त्र की दृष्टि से प्रतीतिरूप जगत् की दोनों व्यवस्थाएं अर्थात् भौतिक तथा मानसिक एकसमान विषयनिष्ठ हैं।<sup>५</sup> भौतिकवादी आत्मा

१. शंकर लिखते हैं : "नित्य आत्मा, जो कता से भिन्न है अर्थात् कता 'अहं' प्रत्यय का विषय' है, सब प्राणियों में साक्षी रूप में अवस्थित है, एकसमान, एकाकी, सर्वोच्च सत्ता, जिसका बोधग्रहण कोई वेद (विधिकाण्ड) से नहीं कर सकता अथवा अन्य भी ऐसी किसी पुरतक में नहीं कर सकता जो चिन्तन (तर्क) पर आश्रित हो। वह समस्त जगत् की आत्मा है (सर्वस्यात्मा) और इसलिए कोई भी उसका निराकरण नहीं कर सकता, क्योंकि जो निषेध करता है उसको भी आत्मा है।" (१ : १, ४)।

२. देग्ने, हेगल : 'एथिस्टिक्स', अंग्रेजी अनुवाद, अध्याय १।

३. शंकरभाष्य, १ : १, १।

४. सर्वस्यात्मत्वाच्च अद्वैतत्वप्रसिद्धिः। शंकरभाष्य, १ : १, १।

५. "जिस प्रकार अपने पुत्र या पत्नी या ऐसे ही किसी प्रियजन के दुःखी या सुखी होने पर अभ्यास के कारण कोई व्यक्तियुक्त यह कहता है कि 'मैं दुःखी या सुखी हूँ' और इस प्रकार वह बाह्य पदार्थों के गुणों का आत्मा के सम्बन्ध में प्रयोग करता है, इसी प्रकार वह शरीर के गुणों को भी आत्मा के साथ जोड़ देता है जब वह यह कहता है कि 'मैं मोटा हूँ, मैं पतला हूँ, मैं श्वेतवर्ण हूँ, मैं खड़ा होता हूँ, मैं जाता हूँ, मैं छलांग मारता हूँ', और उसी प्रकार इन्द्रियों के गुणों को भी वह आत्मा के साथ जोड़ देता है जब वह कहता है, 'मैं गूंगा हूँ, अशक्त हूँ, बहरा हूँ, काना हूँ, अन्धा हूँ', और अन्तःकरण के गुणों को भी, अर्थात् इच्छा, संकल्प, संशय, निश्चय इत्यादि को भी वह आत्मा के साथ जोड़ देता है। इस प्रकार वह अहं प्रत्ययी 'अहं' को अन्तःस्थ आत्मा में परिणत कर देता है, जो केवल शरीर-सम्बन्धी प्रवृत्तियों का साक्षीमात्र है और, इसके विपरीत सबका साक्षी है, अन्तःस्थ आत्मा को अन्तः-

तथा शरीर अथवा इन्द्रियो को एकरूप मानते हैं। किन्तु चेतनता और प्रकृति भिन्न-भिन्न प्रकार की यथार्थता को प्रस्तुत करते हैं और एक को दूसरे के अन्दर परिणत नहीं किया जा सकता। और न ही हम आत्मा तथा इन्द्रियो को एक मान सकते हैं, क्योंकि उस अवस्था में जितनी इन्द्रिया है उतनी ही आत्माएँ हो जाएंगी और इससे व्यक्तिगत पहचान एक समस्या बन जाएगी। इसके अतिरिक्त यदि भिन्न-भिन्न इन्द्रिया मिलकर आत्मा बनती है तो दृष्टि तथा श्रवण और रस आदि का एकमात्र उपभोग सम्भव होगा। योगाचार के सिद्धान्त के अनुसार अस्थायी मानसिक अवस्थाओं की श्रृंखला के अतिरिक्त आत्मा कोई वस्तु नहीं है।<sup>१</sup> किन्तु इस सिद्धान्त के आधार पर हम स्मृति तथा प्रत्यभिज्ञा सम्बन्धी तथ्यों की व्याख्या नहीं कर सकते। शून्यवाद का, जो घोषणा करता है कि नित्य आत्मा सर्वथा है ही नहीं, शकर के इस मौलिक सिद्धान्त के साथ विरोध होता है कि आत्मा के अस्तित्व में सन्देह नहीं किया जा सकता। यदि हम समस्त जगत् को शून्यरूप में घोषित करें, तो भी यह शून्यता अपने बोध को ग्रहण करनेवाले की पूर्वकल्पना कर लेती है।<sup>२</sup> सुपुर्ण अवस्था में भी आत्मा उपस्थित रहती है क्योंकि जब मनुष्य उस अवस्था से जाग जाता है तो उसे उस विषय का ज्ञान रहता है कि वह प्रगाढ निद्रा में था जिसमें स्वप्नो न विघ्न नहीं किया। और यह वह स्मृति के ही द्वारा जानता है। चूँकि स्मृति प्रस्तुत विषयों की ही होती है, निद्रा का परम आनन्द और शून्य-सम्बन्धी चेतना निद्रा की अवस्था में ही प्रस्तुत रहे होंगे। यदि यह कहा जाए कि निद्रा में क्षोभ तथा ज्ञान का अभाव निद्रा से पूर्व अवस्था की स्मृति के द्वारा तथा पीछे की अवस्था के द्वारा केवल अनुमान द्वारा जाना जाता है तब उसका उत्तर यह होगा कि हम ऐसी किसी वस्तु का अनुमान नहीं कर सकते जिसके समान वस्तु हमारे आगे प्रस्तुत न हुई हो। यदि यह कहा जाए कि एक निष्चेष्टात्मक विचार अपने अनुकूल प्रत्यक्ष ज्ञान नहीं रख सकता और इसलिए ज्ञान तथा, क्षोभ के अभाव का कर्ण में तथा शेष का भी परिणत कर देता है।” (शाकरभाष्य, ५ : ५, १)। दत्ते, ‘उभूयस्स मिम्भम आफ दि वेदान्’, पृष्ठ ५४, टिप्पणी; ‘आत्मभाव’, पृष्ठ १८; सर्वसाधनसारमञ्जरी, १२ : ४६-६२, ७२-७७। तुलना कीजिए, डेम्कार्टे: “मैं उन अवयवों का पूज्य जिसे मानवीय शरीर कहते हैं नहीं हूँ; मैं एक पत्नी अन्तःप्रवेश करनेवाली वायु नहीं हूँ जो उक्त सब अवयवों द्वारा अन्दर आल दी गई है, अथवा वायु, या ज्वाला, या वाष्प, या प्राण, या अणु। मैं कोई भी वस्तु जिसकी मैं कल्पना कर सकता हूँ, क्योंकि मैंने कल्पना की कि मैं सब नहीं हूँ और कल्पना में परिवर्तन किए बिना भी मैं समझता हूँ कि मुझे अभी भी अपने आगतत्व का निश्चय है” (मार्टिन्स, पृष्ठ २)। और भी देखें, द्यान्दोग्य उपनिषद्, ८ : ७-१०; तैत्तिरीय उपनिषद्, २. १, ७, माण्डूक्य उपनिषद्। अनुभूत पुष्प तथा कथावस्तु की जटिलताएँ समाधान नहीं करती अपितु आर्या की गाग करती हैं। ‘काण्ट’ ने तार्किक सिद्धान्त को एक प्रभावशाली देन दी जबकि उमन हमें अपना ध्यान चेतना के वस्तु विषयों में डटाकर उस चेतना की ओर मोड़ने के लिए आदेश दिया जो वस्तु विषय में अभिष्ट है तथा अन्तर्दृष्टि रखती है। किन्तु उसको अपने इस सिद्धान्त-सम्बन्धी मन्त्रों का पूरा ज्ञान नहीं था कि सर्वव्यापी चेतना केवलमात्र एक ही हो सकती है। वह जानता था कि निर्जीव तथा सजीव पदार्थों तथा चेतन-अचेतन का भेद वस्तुरूप जगत् के भेद है। किन्तु वस्तुजगत् के अनेकत्व से उसने वस्तुओं के अपने अन्दर अनेकत्व है यह अनुचित अनुमान किया।

केवल अनुमान ही होता है तो उत्तर में कहा जाएगा कि ज्ञान आदि का अभाव जिसका अनुमान करना है वह विचारगम्य होना चाहिए अर्थात् उसका प्रत्यक्ष ज्ञान उसके अभाव में साक्षात् होना चाहिए। इस प्रकार सुषुप्ति (प्रगाढ़ निद्रा) की अवस्था में हमें ज्ञान तथा शोभ के अभाव की प्रत्यक्ष चेतना होती है। उस अवस्था में आनुभविक मन निष्क्रिय होता है और केवल विद्युद् चेतना ही उपस्थित रहती है।<sup>१</sup> आत्मा को अन्तःस्थ भावना के साथ न मिलाना चाहिए जो हमारी मानसिक प्रवृत्तियों अथवा आनुभविक 'ग्रह' के निरन्तर हो रहे परिवर्तनों के साथ-साथ रहती है, जिसमें समय-समय पर अनेक मानसिक विषय परिष्कृत होते हैं। यह सत्य है कि क्रिया से पूर्व आत्म-चेतना (अर्थात् अहंकार) आती है किन्तु यह आत्मा नहीं है क्योंकि यह ज्ञान की पूर्ववर्ती नहीं है, चूँकि यह स्वयं ज्ञान का एक विषय है। आत्मा को अवस्थाओं के प्रवाह के समान मानने के लिए एक अविच्छिन्न समर्पण अथवा अवस्थाओं का प्रवाह मानना चेतनता के तत्त्व को इसके मूलतत्त्वों के अंशों के साथ मिला देना होगा। अनुभूतिपुञ्ज और चेतनता को धाराएँ उठती और गिरती हैं, प्रकट हाती तथा विलुप्त होती हैं। यदि इन सब विविध मूलतत्त्वों को परस्पर सम्बद्ध किया जाए तो हमें एक सर्व-व्यापी चेतना की आवश्यकता प्रतीत होती है जो सदा उनके साथ साहचर्यभाव से

१. अन्तःस्थ इन्द्रिय (अन्तःकरण) निष्क्रिय है और विद्युद् चेतना का सम्बन्ध अविधा में है। 'विचरण' के अन्तःकार के अनुसार सुषुप्ति अवस्था में यदि कोई भी क्रिया होती है तो वह अविधा के कारण है जबकि सुरेश्वर का तर्क है कि सुषुप्ति अवस्था में कोई क्रिया ही नहीं होती।

२. एम० बर्गसा हमें एक ऐसा विचार देता है जिसके अनुसार आत्मा एक ऐसी वृद्धिशील सत्ता है जो अपने पूर्व अनुभवाँ को स्मृति द्वारा साथ लेते हुए भविष्य के लक्ष्य की ओर अग्रसर होती है ('क्रियेटिव डेवलप्युशन', पृष्ठ २१०)। यदि व्यक्तित्व का आधार केवल भूतकाल की चेतना ही होती अर्थात् कि कुछ बौद्ध मतानुसार आत्मा का विश्वास है तब काल के विभिन्न क्षणों में वह एक आत्मा नहीं रह सकती थी। जहाँ एक ओर स्मृति रूप जोड़नेवाली कड़ी से आत्मत्व के भाव को प्रवृत्तता तथा महत्त्व प्राप्त होते हैं वहाँ आत्मचिन्तन के अन्दर निहित काल की अनन्तता के भाव की व्याख्या नहीं हो सकती। बर्गसा को आत्मा के अन्तर्हित वृद्धिशील ज्ञान की अन्तःप्रजननता का ज्ञान है और इसलिए वह हमें बतलाना है कि यथार्थ आत्मा की परिभाषा एक ऐसे विशुद्ध कार्यकाल से सम्बद्ध जानी चाहिए जिसे न तो अग्रगति और न भूतकाल के ही इतिहास का ज्ञान हो। यह एक अविभक्त वर्तमानकाल है जिसमें समस्त लौकिक वर्गाकारण का अभाव है। इस प्रकार बर्गसा अनन्तता के प्रति जो सहज प्रवृत्ति होती है उसका अन्तःप्रजनन समाधान करने का प्रयत्न करना है एवं काल का कार्य परिमित करता तथा कालावधि अथवा लौकिक में विपरीत अग्रगति की प्रकल्पना उपस्थित करता है। किन्तु आत्मा जो अपना आस्तित्व स्थिर रखती है वह बाह्य घटकों के ऊपर निर्भर करके ही कर सकती है। यह आत्मनिर्भर नहीं है। इस प्रकार बर्गसा स्मृति की सर्वांग सम्पूर्ण यथार्थता को प्रगाढ़ निद्रा (स्वप्नरहित) में भी वर्तमान स्वीकार करने एवं चेतनता के सातत्य तथा एकता का सिद्ध करने के लिए उसका उपयोग करने के कारण शंकर के अत्यन्त निकट आ जाता है। वह यह भी स्वीकार करता है कि स्मृति में आत्मिक भाव उस समय भी स्थिर रहता है जबकि वस्तुओं के सार्वभौम प्रवाह में अन्य सन्न रूप नष्ट हो जाते हैं। यह आगे आनेवाले अनुभवों के लिए सजाजक कड़ी का ता काम करता ही है, किन्तु समस्त अनुभवों के भी नष्ट हो जाने पर यह स्थिर रहता है।

३. अहंकारपूर्वकमपि कर्तृत्व नोपलब्धिर्भवितुमर्हति अहंकारस्याप्युपलभ्यमानत्वात् (शांकरभाष्य, २ : ३, ४०)।

रहती है। “जब यह कहा जाता है कि यह मैं हूँ जो जानता हूँ कि वर्तमान में किसका अस्तित्व है, यह मैं हूँ जो भूतकाल को जानता था तथा उसे भी जो भूतकाल से पूर्व था, यह मैं हूँ जो भविष्यत् को तथा भविष्यत् के आगे भी क्या होगा उसे जानूँगा, इन गण्डों से उपलक्षित होता है कि ज्ञान के विषय में जब परिवर्तन हो जाता है तब भी ज्ञानात् परिवर्तित नहीं होता क्योंकि उसका अस्तित्व भूत, वर्तमान और भविष्य में भी है एवं उसका सारतत्त्व सदा से उपस्थित है।” हम घटनाओं की सासारिक शृंखला को केवल शृंखला के रूप में ही जान सकते हैं, यदि तथ्यों को उनसे भिन्न किसी वस्तु के द्वारा एकसाथ रखा जा सके और स्वयं वह इसलिए काल के वश से परे हो।<sup>१</sup> आत्मा प्राकृतिक जगत् का प्राणी नहीं है और इसका कारण बिलकुल सरल है कि यदि आत्मा-रूपी तत्त्व की पूर्व से कल्पना न की जाती तो यह जगत् ही नहीं होता। शंकर का मत है कि यदि हम समस्त चतुर्दिक् वर्तमान पदार्थों से इसे विच्छिन्न कर दे, तथा शरीर-रूपी ढाँचे से इसे पृथक् करके चिन्तन करे, जिसके अन्दर यह घिरा हुआ है, एवं अनुभव के भी समस्त मूलतत्त्वों से इसे पृथक् करके देखें तो हमें आत्मा के भाव का ज्ञान होगा अन्यथा नहीं।<sup>२</sup> हमारे नाकिक मनों को ऐसा प्रतीत हो सकता है कि हमने इसे केवल विचार की क्षमतामात्र ही बना डाला है, हालांकि केवल शून्यता का रूप नहीं भी दिया है तो भी इसे इस प्रकार का मानना कहीं अधिक उत्तम है बजाय इसके कि इसे अंगों से मिलकर बनी एक पूर्ण इकाई, अथवा गुणों से युक्त एक वस्तु, अथवा गुणों से युक्त एक द्रव्य करके माना जाए। यह निर्विशेष चिन्मात्र है जिसके ऊपर शरीर के भस्मी-भूत हो जाने तथा चित्त के नष्ट हो जाने पर भी कोई असर नहीं होता।<sup>३</sup>

१. सर्वदा वर्तमानत्वमात्रत्वात् (शांकरभाष्य, २ : ३, ७, और भगवद्गीता पर शांकरभाष्य २ : १८)। देखे, अद्वैतमकरन्द, पृष्ठ ११ और १३।

२. शांकर लोटने के तर्कों में महत्तम है कि दो विचारों की सरलतम तुलना और उनकी समानता अथवा असमानता की स्वीकृति इस प्रकार की पूर्वकल्पना कर लेनी है कि ‘जो मना उनकी तुलना करती है वह अविभाज्य रूप में एक है’ और वह आत्मा है जो उस मूलतत्त्व से बाह्य है जिसका यह प्रतिपादन करती है (‘मेटाफिजिक्स’, पृष्ठ २४१)।

३. बोधग्रहण, इन्द्रियां आदि अचेतन ह और एक विषयी के लिए विषय ह। तुलना कीजिए, भामती : ‘चित्तत्वभावात्मा विषयी, जद्रवभावा बुद्धीन्द्रियदेहविषया विषयाः।’

४. सर्वसिद्धान्तसारसंग्रह, १२ : ८, ४१। तुलना कीजिए, आगम्याज्जः ‘शरीरं मे ऊपर क्रमशः चटते हुए मैं आत्मा तक पहुँच सका जा शरीरगत इन्द्रियों के द्वारा प्रत्यक्ष ज्ञान प्राप्त करता है ; और उसके आगे मैं आत्मा को उस ज्ञानता तक पहुँचा जिस तक शरीरगत इन्द्रियां बाह्य पदार्थों को सूचना को पहुँचानी हैं और यह प्राणियों की बुद्धि की चरम सीमा है। और उसके आगे तर्कशास्त्र तक पहुँचा जिस तक शरीरगत इन्द्रियों द्वारा प्राप्त ज्ञान अन्तिम निष्कर्ष के लिए पहुँचाया जाता है। और जब यह शक्ति भी मुझे अपने अन्दर परिवर्तनशील प्रतीत हुई तो इसने अपने को और ऊँचा उठाया और अपनी प्रज्ञा तक पहुँची तथा अनुभववज्ज्य विचारों में इसने अपने को मुक्त किया तथा इन्द्रियाकृतियों के परस्पर विरोधी जमघट में हटाकर अपने को अमूर्त बनाया इसलिए कि उस प्रकाश को खोज निकाल सके जिसके अन्दर यह आवृत्त था और तब सब संशयों का उच्छेद करके इसने घोषणा की कि समस्त परिवर्तनशील जगत् की अपेक्षा निर्विकार का ही आश्रय वाञ्छनीय है और वही मे इसने उस निर्विकार का

समस्त दर्शन की कठिन समस्या यह है कि इन्द्रिया, शरीर की स्नायुमण्डल-सम्बन्धी प्रक्रियाएं तथा जो कुछ देश और काल में है यह सब चेतना को उत्पन्न करता है। निश्चय ही अचेतन वस्तु चेतन वस्तु का कारण नहीं हो सकती। यदि कुछ सम्भव है तो यह है कि चेतन को अचेतन का कारण अवश्य होना चाहिए। इन्द्रिया, मन और बोधग्रहण की शक्ति आत्मनिर्भर नहीं है। “इन इन्द्रियों की क्रिया को साथ-साथ उप-लब्धि की आवश्यकता है और यह आत्मा की ही वस्तु है।”<sup>१</sup> आत्मा का यथार्थस्वरूप नित्य ज्ञान है।<sup>२</sup> किन्तु यह चेतनसत्ता जो अचेतन जगत् का कारण है, परिमित शक्तिवाली चेतना नहीं है अपितु निरपेक्ष है, क्योंकि अनेक पदार्थ तथा घटनाएं जो इसमें अथवा उक्त परिमित शक्तिवाली चेतनता में अवस्थित नहीं हैं तो भी उस यथार्थसत्ता में विद्यमान रहती है। इस प्रकार हमें अवश्य एक निरपेक्ष परम चेतनता की कल्पना करनी ही होती है जिसका यह परिमित शक्तिवाली चेतनता केवल अशमात्र है। मूलभूत चेतनता को, जो समस्त यथार्थसत्ता का आधार है, मानवीय चेतनता के साथ नहीं मिलाना चाहिए जो कि विश्व के विकास में सबसे अन्त में प्रकट होती है। प्रत्यक्ष द्वारा अनुभूत पदार्थ उत्पत्ति तथा क्षय के अधीन है और स्वप्रकाशित नहीं है। और उनका ज्ञान केवल गन्तमा के प्रकाश के द्वारा होता है,<sup>३</sup> जिसका अनिवार्य स्वरूप है आत्म-प्रकाशत्व।<sup>४</sup> यह विशुद्ध चैतन्य अथवा केवल अभिज्ञता ही है जो “सर्वोपरि तत्त्व है, जिसके अन्दर ज्ञाता, ज्ञान और ज्ञात विषय का कोई भेद नहीं है, जो अनन्त है, अतीन्द्रिय है तथा निरपेक्ष ज्ञान का सारतत्त्व है।”<sup>५</sup> इसका स्वरूप निर्विषय चैतन्य का ज्ञान प्राप्त किया और इस प्रकार एक दृष्ट की रूपक के प्रकाश में यह उस तक पहुँचा जो सत् है। (‘कफेशन्स’, ७ : २३)।

१. नित्यापलब्धिस्वरूपत्वान् (शांकरभाष्य, २ : ३, ४०)। तुलना कीजिए, ‘चित्सुखी’, १ : ७।  
चित्सुखीत्वोदकर्मत्वान् स्वयं ज्यातिरिति श्रुतेः।

• आत्मनः स्वप्रकाशत्वं को निवारयितुं क्षमः ॥

२. शांकरभाष्य, २ : २, २८। तुलना कीजिए इसके साथ अरस्तू के ‘गोथस’ की जो बोध-ग्रहण की शक्ति आदि का, जो अर्न्तनिहित क्षमता द्वारा वृद्धिसम्पन्न है, उनकी अपनी क्षमता का ज्ञान प्राप्त कराने में सहायक होता है।

३. रवय ज्यातःस्वरूपत्वान् (शांकरभाष्य, १ : ३, ५२)। परनोपनिषद् पर शांकरभाष्य को भी देखें, ६ : ३।

४. ध्वेकचूडामणि, पृष्ठ २३६। न्यायिक (न्यायमञ्जरी, पृष्ठ ४३२) निर्मललिखित हेतुओं के आधार पर इस प्रकल्पना पर आपत्ति उठाना है : विशुद्ध चैतन्य का ज्ञान कोई भी प्राप्त नहीं कर सकता है क्योंकि हमारा आनुभविक चैतन्य सदा ही मन और इन्द्रियों की उपाधि से आवृत रहता है। यह कहना कि इसका ज्ञान अन्तःकरण के चैतन्य (अपरोक्ष ज्ञान) में होता है स्वतःविरोधी है। यदि इस प्रकार का तर्क किया जाए कि आत्मा का ज्ञान आत्मप्रकाश के रूप में नाकालिक होता है तो कहा जाएगा कि एक प्रकाशमान दीपक एक अन्धे मनुष्य के लिए भी व्यक्त होता है यद्यपि अन्धा मनुष्य उसे देखता नहीं है। यदि दीपक ऐसे ही मनुष्य के लिए व्यक्त हो जो उसका बोध ग्रहण करता है तब फिर आत्मा का भी ज्ञान केवल तभी हो जब उसका ज्ञान प्राप्त किया जाए अर्थात् जब यह चैतन्य का विषय बने और तब यह विशुद्ध तथा निर्मल नहीं रह सकता। कुमारिल प्रश्न करता है कि यदि आत्मा चैतन्य-स्वरूप होने के कारण आत्मप्रकाश है तो क्या सुख तथा दुःख को भी आत्मप्रकाश मानना चाहिए ?

है ।<sup>१</sup> "आत्मा सर्वांगरूप मे प्रज्ञा के अतिरिक्त अन्य कुछ नहीं है; प्रज्ञा ही उसका अनन्य-स्वरूप है जैसे नमक की राशि का स्वरूप उसके नमकीन स्वाद में है ।"<sup>२</sup> आत्मा का स्वरूप अनात्म कभी नहीं हो सकता । अपनी सत्ता के विधान के अनुसार यह सदा ज्योतिर्मय है । जिस प्रकार प्रकाशित करने के लिए कोई वस्तु उपस्थित न रहने पर भी सूर्य स्वतन्त्र रूप से चमकेगा ही, इसी प्रकार आत्मा के अन्दर चैतन्य सदा विद्यमान रहता है, ऐसी अवस्था मे भी जबकि कोई ज्ञातव्य विषय उपस्थित न भी हो ।<sup>३</sup> यह विशुद्ध प्रकाश है, विशद ज्योतिष्मान् है एव न केवल हमारे समस्त ज्ञान का आधार है, अपितु हमारी दृष्टि का प्रकाश भी है ।

शाकर न्याय तथा विशिष्टाद्वैत के मत का सर्वथा निराकरण करते हे जिसके अनुसार आत्मा एक बुद्धिसम्पन्न द्रव्य है और यह कि आत्मा का चैतन्य के साथ धर्मा और धर्म का सम्बन्ध है ।<sup>४</sup> बुद्धि तथा आत्मा के मध्य का सम्बन्ध या तो तादात्म्य का हो या भिन्नता का हो अथवा तादात्म्य और भिन्नता दोनों का हो । यदि बुद्धि स्वरूप मे आत्मा से भिन्न हो तब उनके मध्य मे द्रव्य और गुण का सम्बन्ध नहीं हो सकता ।<sup>५</sup> इसके अतिरिक्त भिन्न-भिन्न प्रमेय पदार्थों की अवस्था मे सम्बन्ध या तो बाह्य सयोग के रूप का हो अथवा आन्तरिक सम्बन्ध अर्थात् समवाय के समान हो । सयोग दो भौतिक वस्तुओं मे सम्भव होता है किन्तु आत्मा और बुद्धि भौतिक नहीं है । यदि आत्मा तथा बुद्धि के बीच मे आन्तरिक समवायसम्बन्ध हो तो यह सम्बन्ध आत्मा से भी सम्बद्ध होना चाहिए और दूसरे सम्बन्ध को भी आत्मा से सम्बद्ध होना चाहिए और इस प्रकार इसका कही अन्त नहीं होगा । इस प्रकार यदि आत्मा तथा बुद्धि एक-दूसरे से भिन्न है तो उनके अन्दर द्रव्य और गुण जैसा सम्बन्ध विचार मे भी नहीं आ सकता । और यदि दोनों एकसमान है तब इस प्रकार के कथन का कोई अर्थ ही नहीं होता कि एक-दूसरे का गुण है । यह मानना सम्भव नहीं है कि कोई वस्तु अन्य वस्तु के समान भी है और भिन्न भी है । इस प्रकार आत्मा को

इस मत के अनुसार स्वप्नावस्था में सप्त-दुःख के विरत हो जान का हम काठ समाधान न कर सकेंगे । यदि यह कहा जाय कि सपुत्रि अवस्था में केवल आत्मा की ही अभिव्यक्ति होती है किन्तु शरीर, अथवा इन्द्रियों अथवा पदार्थों की नष्ट होती हैं तब सबकी अभिव्यक्ति जागरत अवस्था में होती है तो कुमारिल इसका निराकरण हम आधार पर करना है कि जागृत पर हमें उस विषय की चेतना रहती है कि हमने प्रगाढ निद्रा की अवस्था में कुछ ज्ञान प्राप्त नहीं किया । उसका तर्क है कि आत्मानाम प्रत्यक्ष का विषय है । देखे, शान्त्रदीपिका, पृष्ठ ३६७ मे ३५० तक ।

१. निर्विषयज्ञानमयम् । तुलना कीजिए, शाकर के 'हिम्म दु हरि', पृष्ठ ४ ।
२. शाकरभाष्य, ३ : २, १६ । और भी देखें, शाकरभाष्य, १ : ३, १६, २२ ।
३. शाकरभाष्य, २ : ३, १८ ।
४. चिद्धर्म आत्मा न तु चित्त्वभावः । तुलना कीजिए, ज्ञानभिन्नो नित्यास्मेति सिद्धम् । (विश्वनाथकृत मुक्तावली, पृष्ठ ४६) ।
५. आत्मवटादिवद्धर्मात्मित्वानुपपत्तेः ।



बुद्धि के समान ही मानना चाहिए ।<sup>१</sup>

चैतन्य अथवा आत्मा को ताकिक बोधग्रहण के साथ नहीं मिला देना चाहिए क्योंकि ताकिक बोधग्रहण निरपेक्ष तथा परम यथार्थसत्ता नहीं है, जिसकी व्याख्या अपनी परिभाषा में हो सके, किन्तु वह प्रमाता (विषयी) तथा प्रमेय पदार्थ (विषय) की पारस्परिक प्रतिक्रिया का कार्य होता है। यदि ज्ञान के विषय में इसे एक ऐसे स्तर पर रखकर विचार किया जाए कि जिस स्तर पर यह अपने विषय (प्रमेय पदार्थ) का निर्माण करनेवाला है तो भी उसके अन्दर ज्ञाता और ज्ञेय का भेद रहेगा ही। और यह प्रतिबन्ध केवल प्रतिबन्ध ही नहीं है केवल इसलिए कि स्वयं ज्ञान ने इसे उत्पन्न किया है। यथार्थ अस्तित्व और बुद्धि का माहचर्य है। बिना बुद्धि के आत्मा का अस्तित्व नहीं हो सकता अथवा बुद्धि बिना अस्तित्व के नहीं हो सकती। यह भी आनन्द की प्रकृति का ही है।<sup>१</sup> सब प्रकार के दुखों से मुक्ति का नाम आनन्द है।<sup>१</sup> आत्मा को कुछ त्यागना नहीं है और न कुछ प्राप्त ही करना है, न कुछ अन्धकार है, न अव्यवस्थित है। शंकर आत्मा के अन्दर क्रियाशीलता का अभाव मानते हैं, क्योंकि क्रियाशीलता स्वभाव में प्रा. य. है।<sup>१</sup> “आत्मा किसी क्रिया का स्थान नहीं हो सकती क्योंकि क्रिया जिस वस्तु के अन्दर रहती है उसमें कुछ परिवर्तन अवश्य उत्पन्न करती है।”<sup>१</sup> सब प्रकार की क्रिया आत्मभाव की पूर्वकल्पना करती है और जहाँ तक हमें ज्ञान है यह दुःख के आकार की है,<sup>१</sup> और इसकी प्रेरक है इच्छा।<sup>१</sup> क्रिया तथा सुखोपभोग द्वैतात्मक दृष्टिकोण के ऊपर ही निर्भर है और द्वैतात्मक दृष्टिकोण सर्वोच्च सत्य नहीं है।<sup>१</sup> आत्मा में शरीर आदि प्रतिबन्ध के बिना क्रिया नहीं हो सकती और प्रत्येक प्रतिबन्ध अयथार्थ है।<sup>१</sup> आत्मा में स्वयं कोई कर्तृत्व नहीं है।<sup>१</sup> शंकर के मत में आत्मा के गुण हैं—सत्य, अपनी ही महत्ता पर आश्रित रहना सर्वन्यायकता और समस्त अस्तित्व का स्वत्व होने

१. देखें, ‘हरनामलक’। देखें, हाल्टेन ‘रन आफ रिलेटिविटी’, पृष्ठ ११६।

२. सत्ता एव बोध वा। एव न सत्ता।

३. तत्तित्तीय उपनिषद् २। आत्मा है (अस्ति), नमकती है (भानि) और प्रमन्नता देती है (प्रीणानि)।

४. तुलना कीजिए, ऋद्धदारण्यक उपनिषद्, ३ : ५।

५. अभुव।

६. शांकरभाष्य, १ : १, ४।

७. कर्तृत्वमयं तु स्वरूपत्वात् (शांकरभाष्य, २ : ३, ४०)।

८. कर्महेतुः कामः स्यात्, प्रवर्तक वात्। (तत्तित्तीय उपनिषद् पर शंकर की प्रमन्वना)।

९. अविद्या प्रत्युपस्थापितत्वात् कर्तृभावात् ज्ञेयोः। (शांकरभाष्य, २ : ३, ४०)। तुलना कीजिए, ऋद्धदारण्यक उपनिषद्, ४ : ५, १५।

१०. तुलना कीजिए, सुरेश्वर : “विद्वान् लोगों ने आत्मा की अपने स्वाभाविक रूप में स्थिति को ‘निःश्रेयस’ नाम दिया है और आत्मा का अन्य किसी अवस्था में सम्भूत होना अज्ञान का परिणाम है” (वार्तिक, पृष्ठ १०६)।

११. स्वतः अनधिकारिणः। देखें, सुरेश्वरकृत वार्तिक, पृष्ठ ११०-११३।

का लक्षण । वे आत्मा को एकाकी, सार्वभौम और अनन्त मानते हैं उन्हीं कारणों के आधार पर जिनसे हीगल अपने विचार को अनन्त मानता है। यह किसी स्थान पर भी अपने से विपरीत वस्तुओं के द्वारा मर्यादित नहीं होती और न ऐसी किसी अन्य वस्तु से ही मर्यादित होती है जो एतद्रूप तो है ही नहीं, किन्तु तो भी इसके लिए मर्यादा उत्पन्न करती है। यह सदा अपने ही क्षेत्र में वर्तमान रहती है। चैतन्य की कोई मर्यादा नहीं है क्योंकि मर्यादाओं की चेतनता यह दर्शाती है कि चैतन्य मर्यादा से बड़ा है। यदि इसकी मर्यादा होती तो अन्य वस्तुओं से मर्यादित चैतन्य मर्यादाओं के चैतन्य से युक्त न हो सकता। चैतन्य और मर्यादा स्वरूप में एक-दूसरे के विपरीत है। मर्यादा वस्तु का स्वभाव है और चैतन्य कोई वस्तु नहीं है।

डेकार्ट के विरुद्ध यह बलपूर्वक कहा जाता है कि उसने आत्मा को अनात्म से सर्वथा पृथक् किया तथा आत्मा की यथार्थता को अपने निजी अधिकार में स्वतन्त्र रूप में सिद्ध किया। हमें यह बिलकुल स्पष्ट रूप से समझ लेना चाहिए कि शकर द्वारा प्रतिपादित आत्मा वह जीवात्मा नहीं है जो ज्ञाता तथा कर्ता है। यदि शकर ज्ञान प्राप्त करनेवाली व्यक्तिगत जीवात्मा की यथार्थता को मिट्ट करके प्रयास करते एवं अनात्म से पृथक् तथा उसके विपरीत रूप में मानने तो उनके आगे मर्यादित और निर्विषय आत्माओं का अनेकत्व उपस्थित होना अथवा एक अमूर्तरूप सार्वभौम आत्मा ही रह जाती। शकर द्वारा प्रतिपादित आत्मा न तो शरीरधारी जीवात्मा है और न ही ऐसी आत्माओं का सगृहीत पुञ्ज है। ये आत्माएँ सार्वभौम आत्मा के ऊपर आश्रित हैं। शकर का कहना है कि "आनुभविक अर्थ में यह एक ऐसी वस्तु नहीं है जिसका निर्देश हम शब्दों के द्वारा कर सकें। और न यह गायक समान ही कोई ऐसा प्रमेय पदार्थ है जिसका ज्ञान ज्ञान के साधारण साधनों के द्वारा हो सके। इसका वर्णन भी जातिगत गुणों अथवा विशेष लक्षणों के द्वारा नहीं हो सकता। हम यह नहीं कह सकते कि यह अमुक प्रकार में कर्म करती है। क्योंकि इसे सदा ही निष्क्रिय कहा गया है। इसलिए इसका ठीक ठीक वर्णन नहीं हो सकता।" शकर की प्रतिपादित आत्मा काण्ट के अतीन्द्रिय 'अहं' में भी भिन्न है जो केवल एक विशुद्ध सृष्टि है जिसका सम्बन्ध अनुभव के सब विषयों के साथ रहता है। यद्यपि कहा यह जाता है कि यह आनुभविक चैतन्य को पट्टक में पड़े है तो भी इसका एक निजी रूप है क्योंकि यह क्रियात्मक इच्छा का रूप धारण करती है। काण्ट का आनुभविक अहंभाव में भिन्नरूप का वर्णन जो अवस्थाओं की उपज है, शकर द्वारा प्रतिपादित आत्मा में लागू होता है। शकर केवल यही कहता है कि सदा रहनेवाला चैतन्य का प्रकाश लगभग एक पूर्ण वस्तु है किन्तु प्रगति की प्रक्रिया में नहीं है। काण्ट का क्रियात्मक सकल्प आनुभविक आत्मा है, जिसके लिए सदा ही अतीत का आनिर्वचनीय भाव बना रहता है। फिरन का निरपेक्ष 'अहंभाव' तात्त्विक रूप में आनुभविक आत्मा से भिन्न नहीं है। क्योंकि उस क्रिया का निर्णय, जिसके द्वारा

१. मत्तत्त्वम्, स्वमहिमाप्रतिष्ठितत्वम्, सर्वगतत्वम्, सर्वात्मत्वम् (शाकरभाष्य, १ : ३, ४)।

२. तुलना कीजिए, जयटारल की विशुद्ध प्रमाणाविषयक कल्पना में जिसे विषय (प्रमेय पदार्थ) का रूप नहीं दिया जा सकता ('थियरी ऑफ माइण्ड' ५<sup>थ</sup> एडिशन, पृष्ठ ६-७)।

यह उस अवस्था को प्राप्त हुआ है जो इसका मौलिक रूप है, अनात्म की ही क्रिया है। चूँकि शंकर के मत में व्यक्तित्व का सारतत्त्व उसका अन्य मत्ताम्रो से भेद होने के कारण ही है इसलिए उनका तर्क है कि आत्मा का पृथक् व्यक्तित्व इसलिए नहीं है चूँकि उसके अतिरिक्त अन्य कोई सत्ता ही नहीं है। यह सत्य अवश्य है कि तार्किक दृष्टिकोण से आनुभविक आत्मा ही एकमात्र यथार्थसत्ता है और विशुद्ध आत्मा केवल छायामात्र है। किन्तु जब हम ऊँचे उठकर अन्तर्ज्ञान तक पहुँचते हैं जहाँ कि प्रमाणा तथा प्रमेय मिलकर एक हो जाते हैं, हम परमार्थरूप चैतन्य का साक्षात् कर सकते हैं। यह परमरूप का दर्शन ही है जो अपना दर्शन स्वयं करगता है। यही सारतत्त्व प्रत्येक का है जो यह सोचकर कि “मैं हूँ जो मैं हूँ” इस प्रकार अपने को जानना है। यह नितान्त रूप से यथार्थ है जिसे कोई भी अनुभव कभी भी परिवर्तित नहीं करेगा। इसका कोई परिमाण नहीं है। हम इसके विषय में यह नहीं सोच सका कि यह विवृत हो सकता या विभक्त हो सकता है। यह सदा और सब कालों में एकसमान है। इसमें अनेकत्व नहीं है। यह जितना एक में है उतना ही अन्य में है। इसको विधिद्वारा नहीं दिया जा सकता। हम जीवन धारण किए हुए हैं क्योंकि हम सार्वभौम जीवन के भागीदार हैं; और हम सोचते हैं क्योंकि हम सार्वभौम विचार में अपना भाग रखते हैं। हमारे अन्दर सार्वभौम आत्मा की उपस्थिति के कारण से ही अनुभव सम्भव होता है।

## १४

### ज्ञान का तन्त्र या रचना

साधारण बुद्धि की पूर्वमान्यताओं तथा विचार के प्राथमिक सिद्धान्तों के विषय में सशय करना शङ्कर को अपने पूर्ववर्ती बौद्ध विचारकों से दाय के रूप में प्राप्त हुआ। यह उन्हें स्पष्ट प्रतीत हो गया कि दार्शनिक विचार के निर्माण का कोई भी प्रयास

१. तुलना कीजिए, कैरन : “यदि प्रमेय पदार्थ का चैतन्य प्रमाणा (विषयी) के साथ सम्बन्ध होना ज्ञान है तो यह जितना ही पूरा होगा उतना ही मन्त्रिक सम्बन्ध होगा और यह पूरा हो जानी है, जब द्वैतभाव प्रत्यक्ष परिदर्शी हो जाता है अर्थात् जब प्रमाणा और प्रमेय में एकत्व हो जाता है और जब द्वैतभाव केवल मात्र एकत्व का शब्दों में प्रकट करने के लिए ही आवश्यक रह जाता है—मन्त्रों में, जब चैतन्य आत्म चैतन्य के रूप में परिणत हो जाता है।” (“त्रिकल फिलामफी आफ काएट”, पृष्ठ ४६)।

२. भागद्वय उपनिषद् पर शांकरभाष्य, २ : ७। तुलना कीजिए, एकहार्ट : “आत्मा के अन्दर एक ऐसी वस्तु है जो आत्मा से ऊपर है, दैवीय है, सरल है, परम शून्य है; नाम रूप न होकर अनाम है; ज्ञान न होकर अज्ञान है, यह ज्ञान से भी ऊपर है, प्रेम से भी ऊँची है, कृपा से भी ऊँची है, क्योंकि इन सबमें भी भेद विद्यमान है। इस प्रकाश को मत्तोप होता है केवल सत्त्व अनिवार्य तत्त्व से। इसका मुक्ताव सरल भूमि में, मोन निर्जन स्थान में प्रवेश करने की ओर है, जहाँ पर न पिता का, न पुत्र का और न पवित्र आत्मा का ही कोई भेद रहता है। यह उम एकत्व में पविष्ट होना चाहती है जहाँ किसी मनुष्य का निवास नहीं है। तब यह उस प्रकाश में सन्तुष्ट होती है, तब यह एकाकी है, तब यह अपने में एक है, चूँकि यह भूमि एक सरल स्थिरता है, अपने-आपमें अचल है, किन्तु तो भी इस अचलता से ही सब वस्तुएँ गति प्राप्त करती हैं”। (इण्ट क्लै ‘एम्से आन पानथीइज्म’ में उद्धृत, पृष्ठ १८०)।

प्राथमिक सिद्धान्तों के दर्शन का स्वतः मान्य मानकर आगे नहीं बढ़ सकता। इस प्रकार उन्होंने ज्ञान के समालोचनात्मक विश्लेषण को तथा मनुष्य के बोधग्रहण तंत्र को भी हाथ में लिया। हमारे अन्तःस्तर के गह्वर में हमारी आत्मा का एक ऐसा अस्तित्व है जिसके विषय में यह कुछ कथन नहीं करता। परम यथार्थसत्ता अद्वैतरूप आत्मा है। किन्तु समस्त निश्चयात्मक ज्ञान परम चैतन्य के परिवर्तन की इन विभागों में पूर्व-कल्पना कर लेता है : (१) एक ज्ञाता (प्रमातृचैतन्य), बोधग्रहण करनेवाली चेतनता, जिसका निर्णय अन्तःकरण के द्वारा होता है; (२) ज्ञान की प्रक्रिया (प्रमाणचैतन्य), बोध ग्रहण करनेवाली चेतनता जिसका निर्णय वृत्ति अथवा अन्तःकरण के परिवर्तन के द्वारा होता है; और (३) ज्ञात पदार्थ (प्रमेय विषय या विषयचैतन्य), यह वह चेतनता है जिसका निर्णय ज्ञात विषय के द्वारा होता है। परमचैतन्य एक ही है (एकमेव), जो सर्वव्यापी है, जो सबको प्रकाशित करता है, यह अन्तःकरण है, इसका परिवर्तित रूप तथा विषय है।<sup>१</sup> इन्द्रियों के अतिरिक्त आभ्यन्तर इन्द्रिय अर्थात् अन्तःकरण<sup>२</sup> के अस्तित्व को सिद्ध करने के लिए जो युक्तियाँ उपस्थित की जाती हैं वे पहले से ही हमें भली भाँति ज्ञात हैं।<sup>३</sup> इसे अन्तःकरण का नाम इसलिए दिया गया है कि यह इन्द्रिय के व्यापारों का स्थान है और उनके बाह्य गोलको से भिन्न है। बाह्य इन्द्रियों के द्वारा जो कुछ मामूरी इसे प्राप्त होती है उसे यह ग्रहण करता है तथा उसकी क्रमबद्ध व्यवस्था करता है। इसे अपने आपमें इन्द्रिय नहीं माना गया क्योंकि यदि यह इन्द्रिय होता तो इसे अपना तथा अपने परिवर्तनों का साक्षात् प्रत्यक्ष ज्ञान न हो सकता। इसे भिन्न-भिन्न अवयवों से मिलकर बना बताया जाता है और यह मध्यम आकार का है, न तो आणविक है और न महादाकार में अनन्त है। इसमें पाण्डशिता का गुण है जिसके द्वारा इसमें प्रमेय पदार्थ प्रतिबिम्बित होने हैं जिस प्रकार एक दर्पण में उसकी चमक के कारण हमारे चेहरे उसमें प्रतिबिम्बित हो जाते हैं। पदार्थों के प्रतिबिम्बित करने की क्षमता अर्थात् उनके विषय में अभिज्ञ होना अन्तःकरण का स्वाभाविक अन्तर्निहित गुण नहीं है, किन्तु आत्मा के साथ सम्बद्ध होने के कारण उसमें यह आ गया है। यद्यपि कहा जाता है कि अन्तःकरण प्रमेय पदार्थों पर अपना प्रकाश डालता है तथा उन्हें प्रतिबिम्बित करता है तो भी यह आत्मा है जो उसके अन्दर प्रतिबिम्बित होती है।<sup>४</sup> आत्मा ही प्रकाश

१. तुलना कीर्ति, पञ्चदशी, ७ : ११।

२. वाचस्पति मन की भी एक इन्द्रिय के रूप में मानता है।

३. आत्मा तथा इन्द्रिय के मध्य एक ज्ञातनेवाली शृङ्खला का होना आवश्यक है। यदि हम अन्तःकरण को स्वीकार नहीं करने ना तो परिणाम में निरन्तर प्रत्यक्ष होगा, अथवा निरन्तर अप्रत्यक्ष होगा, पहली अवस्था जबकि आत्मा, इन्द्रियाँ और विषय का संयोग होगा क्योंकि ये तीनों प्रत्यक्ष के साधन हैं। और यदि इन तीनों कारणों के संयोग से कार्य सम्पन्न नहीं होता है तब निरन्तर अप्रत्यक्ष रहेगा। किन्तु यह तथ्य के विपरीत है। इसलिए हमें अन्तःकरण के अस्तित्व को स्वीकार करना होगा जिसके अवधान तथा अनवधान में प्रत्यक्ष अथवा अप्रत्यक्ष उत्पन्न होते हैं (शांकरभाष्य, २ : ३, ३२)।

४. देखें मनीषा पञ्चकम्। यहाँ पर शङ्कर साख्य के इस मत का अनुसरण करते हैं कि बुद्धि, मनस आदि अपने-आपमें प्रकाशित हैं यद्यपि ये पुरुष के सान्निध्य से प्रकाशित को प्राप्त कर लेते हैं। अद्वैत में आत्मा, जो केवल आत्मज्योति है, पुरुष का स्थान ग्रहण करती है।

देनेवाली है और अन्तःकरण इसीके द्वारा प्रत्यक्ष ज्ञान प्राप्त करता है।<sup>१</sup> अन्तःकरण की आकृति में परिवर्तन होता रहता है। उस परिवर्तन को जो विषय का प्रकाश करता है वृत्ति की संज्ञा दी गई है।<sup>२</sup> अन्तःकरण की प्रवृत्तियाँ अथवा आकृतियाँ चार प्रकार की हैं : अनिश्चय (संशय), निश्चय, गर्व (आत्मचेतना) और स्मरण। एक अन्तःकरण को तब मन कहते हैं जब यह संशय की स्थिति में होता है; उसे बुद्धि अथवा बोध ग्रहण की क्षमता कहा जाता है, जब वह निश्चयात्मक स्थिति में होता है, और अहङ्कार के नाम से पुकारा जाता है, जब वह आत्मचैतन्य की स्थिति में होता है, तथा चित्त नाम से पुकारा जाता है जब वह एकाग्रता और स्मरण की स्थिति में होता है।<sup>३</sup> बोध का कारण अन्तिम चैतन्य ही अकेला नहीं है किन्तु अन्तःकरण की उपाधि से युक्त चैतन्य है। यह अन्तःकरण प्रत्येक व्यक्ति में भिन्न है और इस प्रकार एक मनुष्य का बोध सब मनुष्यों का बोध नहीं होता। चूँकि अन्तःकरण एक मर्यादित वस्तुत्व है यह संसार के सब पदार्थों पर लागू नहीं हो सकता। यह विविध प्रकार की परिधियों के अन्दर ही कार्य करता है जिसकी व्याख्या प्रत्येक व्यक्ति के भूतकाल के आचरण के आधार पर हो सकती है जिसे व्यक्ति के साथ उम अन्तःकरण का सम्बन्ध है।<sup>४</sup>

१. उपदेशसंग्रहणी, १८ : ३३-५४। देखें, शंकरभाष्य, नैत्तरीय उपनिषद पर, २ : १।  
वार्त्तिक, नैत्तरीय उपनिषद पर, २ : १।

२. भावनाओं आदि का अनुभव करने में इसके अन्य परिवर्तिरूप होते हैं जिन्हें वृत्ति के नाम से नहीं पुकारा जाता।

३. बुद्धिरूपी पदार्थ की केवल तीन अवस्थाएँ हैं जिनमें यह उत्पन्न होती है, स्थिर रहती तथा नष्ट हो जाती है, जबकि चित्त स्थिर रहता है। पूजा के दृष्टिकोण से चित्त का कार्य महत्त्वपूर्ण है जिसमें चिन्तन तथा एकाग्रता अनिवार्य है। शंकर मन तथा बुद्धि में भेद करते हैं; मन का कार्य संशय तथा बुद्धि का क्षेत्र निर्णय करने में है (२ : ३. ३०)। मन के अन्दर संकल्प, विकल्प, इन्द्रिय-प्रत्यक्ष, स्मृति, इच्छाएँ तथा मनोभाव आते हैं। बुद्धि उच्चश्रेणी की शक्ति है जिसके द्वारा विचार, निर्णय, तर्क तथा आत्मचैतन्य सम्भव हो सकते हैं। जैसाकि हम देख आए हैं, सांख्य ने बुद्धि के अनिर्दिक्त अहंकार को भी रबीकार किया, यद्यपि उमने चित्त को बुद्धि के अन्तर्गत मान लिया। 'परिभाषा' चारों को हमारे सम्मुख उपस्थित करती है। वेदान्त-सम्बन्धी अन्य ग्रन्थ यथा 'वेदान्तसार' और 'वेदान्त सिद्धान्तसारमं ग्रह' उक्त विभागों में मन तथा चित्त को एवं बुद्धि को अहंकार के साथ एक समान मानकर समन्वय स्थापित करते हैं। परवर्ती अद्वैत मानसिक अवस्थाओं को, संवेदन, ज्ञान और संकल्प के रूप में न मानकर मानसिक क्रिया के विचार तथा प्रत्यक्ष से सम्बन्धित स्तर पर इसकी चैतन्य की समस्त विधियाँ; प्रेम-सम्बन्धी, ज्ञान-सम्बन्धी तथा संकल्प-संबन्धी विधियों समेत मानता है।

४. जीव अपनी तात्त्विक बुद्धि से हेय विषयों को प्रकाशित नहीं कर सकता बिना अन्तःकरण की वृत्तियों की सहायता के जैसाकि ईश्वर करता है क्योंकि जीव के साथ अविद्या का प्रतिबन्ध लगा हुआ है, किन्तु निरपेक्ष चैतन्य सब वस्तुओं के उपादान कारणरूप में उनके साथ एकात्मभाव रखता है और इसलिए उनका प्रकाश अपने सम्बन्ध में कर सकता है। जीव अपने निजी रन्नात्मक संगठन के कारण बाह्य पदार्थों के साथ सम्बद्ध नहीं है किन्तु केवल अन्तःकरण के साथ सम्बद्ध है। देखें, सिद्धान्तलेख।

## १५

## प्रत्यक्ष

शङ्कर ज्ञान के तीन स्रोतों का उल्लेख करते हैं प्रत्यक्ष, अनुमान और शास्त्रप्रमाण (आप्तोपदेश)।<sup>१</sup> उनके परवर्ती लेखकों ने इनमें तीन और जोड़े हैं : उपमान, अर्थापत्ति और अभाव।<sup>२</sup> स्मृति को यथार्थ ज्ञान में सम्मिलित नहीं किया गया क्योंकि विचित्रता को समस्त ज्ञान का एक लक्षण बनाया गया है।<sup>३</sup>

चूँकि शङ्कर ने प्रत्यक्ष तथा अनुमान विषयक मनोविज्ञान के विषय में विचार-विमर्श नहीं किया है, हम उनके मन के विषय में कुछ नहीं कह सकते। 'वेदान्त-परिभाषा' में दिए गए वर्णन से ही हमें सन्तोष करना पड़ेगा और वह स्पष्ट ही असन्तोषप्रद है। इसके अनुसार प्रत्यक्ष ज्ञान वह है जो चैतन्य पदार्थों के विषय में बिना किसी माध्यम के और साधारणतः इन्द्रियों की क्रिया के द्वारा चैतन्य प्राप्त होता है। इन्द्रिय प्रत्यक्ष में ज्ञाना तथा प्रत्यक्ष विषयक पदार्थ में वास्तविक सम्पर्क होता है।<sup>४</sup> जब अथवा एक घड़े पर जमनी है तो अन्तःकरण उसकी ओर अग्रसर होता है, उसे अपने प्रकाश से प्रकाशित करता है, उसकी आकृति धारण करता और इस प्रकार उसका बोध ग्रहण करता है। यह आन्तरिक व्यापार ऐसा समझा जाता है कि भौतिक कम्पनों को मानसिक अवस्थाओं में परिणत कर देता है। यदि हम केवल नीले आकाश की ओर ताकते रहे तो हमें कुछ नहीं दिखाई देता। अन्तःकरण प्रकाश के समान कार्य करता है एक विस्तृत प्रकाश-किरण के रूप में, इसकी वृत्ति बाहर की ओर गति करती है। यह वृत्ति सूर्य की किरण के समान एक निश्चित दूरी तक ही जाती है। यही कारण है कि दूरस्थ पदार्थों का प्रत्यक्ष नहीं होता। वृत्ति प्रमेय पदार्थ का रूप धारण करके पदार्थ के साथ एकाकार हो जाती है और इसका तादात्म्य समस्त समीपवर्ती क्षेत्र तक फैला जा सकता है। हम जो कुछ प्रत्यक्ष करते हैं वह वृत्ति के ऊपर निर्भर करता है। यदि वृत्ति पदार्थ के वजन की आकृति धारण करती है

१. सुरेश्वर अपने नैकर्म्यमिद्धि नामक ग्रन्थ में आगम प्रमाणों तथा लौकिक प्रमाणां में भेद प्रतिपादन करता है। और भी देखें, मत्तैप शास्त्रिक, २ : २१।

२. देखें, वेदान्तपरिभाषा।

३. अनधिगतावाधितार्थविषयभानव प्रमात्वग (वही, १)। यह परिभाषा उसी एक पदार्थ के 'धारावाहिक बुद्धि' के विषय में भी लागू होती है, क्योंकि उस अन्तर प्रतिक्षण परिवर्तन होता रहता है।

४. सम्पर्क छः प्रकार का माना गया है : सयोग, अथवा घड़े रूप पदार्थ (विषय) तथा नक्षु इन्द्रिय का ; संयुक्त तादात्म्य अथवा घड़े के घटत्व का सम्पर्क ; युक्ता भिन्न तादात्म्य, अथवा घड़े के रंग का रंजितत्व के साथ सम्पर्क ; तादात्म्य अथवा शब्द के साथ सम्पर्क जो कि आकाश का गुण है, और उसमें भिन्न नहीं है ; तादात्म्यावदभिन्न, अथवा शब्द के शब्दत्व के साथ सम्पर्क ; और विशेष्य-विशेषण-भाव, अथवा सोपाधिक का उपाधि के साथ सम्पर्क। देखें, वेदान्तपरिभाषा और शिखामणि।

तो हम वज्रन का प्रत्यक्ष करते हैं; और यदि रंग की वृत्ति है तो हमें रंग का प्रत्यक्ष होता है। घुं से आग का अनुमान करने में वृत्ति गति करके आग के पास तक नहीं जाती और उसका कारण स्पष्ट है कि आग चक्षु इन्द्रिय के सम्पर्क में नहीं है, चक्षु इन्द्रिय का सम्पर्क घुं से है। घड़े के प्रत्यक्ष ज्ञान की अवस्था में घड़े के द्वारा निर्धारित चेतनता उस घड़े पर पड़ती हुई अन्तःकरण की वृत्ति द्वारा निर्धारित चेतनता के समान हो जानी है ठीक जैसे कि एक कमरे के अन्दर रखे हुए पात्र का अन्तर्गत आकाश स्वयं कमरे के अन्तर्गत आकाश के साथ एक-समान हो जाता है। परमार्थ चैतन्य की परिमितता लानेवाली अवस्थाएं अर्थात् परिवर्तन तथा पदार्थभेद उत्पन्न नहीं करने क्योंकि वे दोनों एक ही स्थान में हैं। यह एकीकरण घड़े के बोध को स्वरूप से निरन्तर स्थायी बना देता है<sup>१</sup> और प्रत्यक्ष को अनुमान से स्पष्टरूप में भिन्न लक्षित कर देता है। फलितार्थ यह है कि प्रत्यक्ष में प्रस्तुत तत्त्व तथा उसकी व्याख्या मिलकर एक संयुक्त इकाई हो जाती है। किन्तु अनुमान के व्यापार में प्रस्तुत तथा अनुमित तत्त्व एक दूसरे से भिन्न रखे जाते हैं। अनुमान में मन केवल पदार्थ का चिन्तन करता है किन्तु आत्मा उससे सम्पर्क करने नहीं जाता। प्रत्यक्ष स्मृति से सर्वथा भिन्न है क्योंकि स्मृति केवल भूतकाल की घटनाओं की ही होती है। इससे बढ़कर भी एक और प्रतिबन्ध का वर्णन किया गया है वह यह कि पदार्थ (विषय) और मानसिक वृत्ति अवश्य वर्तमान काल के साथ सम्बद्ध होने चाहिए।<sup>२</sup>

अनुमान भिन्न-भिन्न प्रकार का माना गया है। इन्द्रियजन्य प्रत्यक्ष ज्ञान से वह प्रत्यक्ष ज्ञान भिन्न है जो इन्द्रियजन्य नहीं है। इच्छा इत्यादि का जो आन्तरिक प्रत्यक्ष है वह दूसरे प्रकार के प्रत्यक्ष की कोटि में आता है। प्रत्यक्ष की व्याख्या के लक्षण की विशेषता ज्ञानेन्द्रिय की मध्यस्थता में नहीं है अपितु पदार्थ-सम्बन्धी विशिष्ट चेतनता तथा प्रमाण-सम्बन्धी चेतनता के तादात्म्य में है।<sup>३</sup> जब हम सुख का और इसीके समान अन्य आन्तरिक अवस्थाओं का प्रत्यक्ष करते हैं तो दो मर्यादा बांधने वाली अवस्थाओं का, अर्थात् सुख तथा सुख की मानसिक वृत्ति का, एक ही स्थान में उपस्थित होना आवश्यक है। तो भी यह मान लिया गया है कि धर्म और अधर्म (पुण्य और पाप), यद्यपि ये अन्तःकरण के गुण हैं, प्रत्यक्ष के विषय नहीं हैं। इसके समाधान में इससे अधिक उक्तम और कुछ नहीं कहा जाना कि ये प्रत्यक्ष के लिए उपयुक्त विषय नहीं हैं। उप-

१. जहां एक और गन्धग्रहण करने तथा रस लेनेवाली तथा स्पर्श गुणवाली इन्द्रियां अपने-अपने विषयों का ज्ञान अपने रथानों को बना छोड़ें भी कराती हैं वहां दूसरी ओर दृष्टि तथा श्रवणविषयक इन्द्रियां अपने विषयों तक चलकर पहुंचती हैं। शब्द के सम्बन्ध में लहर की प्रकल्पना को समर्थन प्राप्त नहीं है।

२. वर्तमानत्वम्।

३. प्रमाण-चैतन्यस्य विषयावाङ्मन-चैतन्याभेद इति।

युक्तता एक अनिवार्य आवश्यकता है।<sup>१</sup> यह निर्देश करने के लिए कि कौन से पदार्थ उपयुक्त है और कौन-से नहीं, अनुभव ही हमारा एकमात्र मार्ग-प्रदर्शक है। जबकि दृश्यमान पदार्थ मानसिक वृत्ति के साथ संपृक्त है जैसेकि इस कथन में कि "तू दसवां है"<sup>२</sup> तो प्रत्यक्ष-सम्बन्धी बोध मौखिक कथन द्वारा होता है। "मैं मधुर चन्दन की लकड़ी को देखता हूँ" इस प्रकार के कथन द्वारा प्रकट किया गया ज्ञान प्रत्यक्ष ज्ञान है। जहाँ तक चन्दन की लकड़ी का सम्बन्ध है तथा जहाँ तक मधुरगन्ध का सम्बन्ध है वह दृष्टि का विषय नहीं है, इसलिए ज्ञान का उतना अंश अप्रत्यक्ष है। इसलिए प्रत्यक्ष की परिभाषा इस प्रकार की जाती है; 'यह वह अन्तिम चेतना है जो ऐसे पदार्थ से विशेष रूप में सम्बद्ध है जो वर्तमान काल में अवस्थित है और इन्द्रियों के द्वारा प्रत्यक्ष रूप में ज्ञात होने की क्षमता भी रखती है तथा उस वृत्ति की अन्तिम चेतना में जिसने पदार्थ की आकृति धारण की है तादात्म्य रूप धारण कर लेती है।'<sup>३</sup>

सविकल्प तथा निर्विकल्प प्रत्यक्ष में भेद है, इसे स्वीकार किया गया है। सविकल्प प्रत्यक्ष में हमें निर्णीत वस्तु अर्थात् घड़े तथा निर्णय करने वाली प्रवृत्ति घटत्व में भेद प्रतीत होता है।<sup>४</sup> निर्विकल्प ज्ञान में निर्णायक सब गुण-दृष्टि से ओझल रहते हैं। 'स' और 'प' में ऐसा कोई भेद वर्तमान नहीं है जैसाकि इन कथनों में भेद है जैसे 'वह तू है', 'यह वह देवदत्त है।' वह तू है' इस कथन में चूँकि बोधकर्ता पदार्थ है, बोधकर्ता की चेतना तथा उस वृत्ति की चेतना में, जो बोधकर्ता की आकृति में है, कोई भेद नहीं है।<sup>५</sup> हम इस कथन के आशय का ग्रहण इसके विभिन्न अंशों के सम्बन्ध का ग्रहण किए बिना भी कर लेते हैं।

१. योग्यत्व। जब अन्तःकरण तथा उसके गुणों को साक्षी के द्वारा प्रत्यक्ष का विषय कहा जाता है तब भी ज्ञाता विषयी का साहचर्य वृत्ति के साथ रहना है और यह वृत्ति अन्तःकरण तथा इसके गुणों के रूप में जानी है। साक्षीरूप आत्मा के द्वारा बोधग्रहण का तात्पर्य बिना वृत्ति की बोधक्षमता नहीं है किन्तु इसका तात्पर्य केवल इन्द्रियों की गन्धग्रहण का अभाव अथवा अनुमान अथवा गन्धे ही अन्य प्रमाणों का अभाव जाना है। जब अन्तःकरण की वृत्ति का बोध जाना है तो बोधकर्ता का दूसरी वृत्ति के साथ साहचर्य जाना आवश्यक नहीं है और इसी प्रकार अन्तःकरण तथा तक, अर्थात् पहली वृत्ति अपना विषय अपने-आप बन जाती है। वृत्तेः स्वविषय-बाम्युपगमनम्।

२. देखो, पञ्चदशी, ७ : २३ और आगे।

३. तत्तादन्द्रिययोग्यवर्तमानविषयावच्छिन्नचैतन्याभिनन्त्वम्, तत्तादाकारव्यवच्छिन्नज्ञानस्य तत्तदंशे प्रत्यक्षत्वम्। और भी देखें, विवरणप्रमेयमग्रह, १ ; १।

४. घटघटवयोवैरिष्ट्यम्।

५. यह कहा जाता है कि निर्विकल्प प्रत्यक्ष में केवल सब प्रकार के विधेयों में रहित होने का ही बोध होता है। "महात्मा न्यायस्ये तु सत्ताम्" (न्यायमञ्जरी, पृष्ठ ६८)। जयन्त घक्त मत की समोच्चा इस आधार पर करना है कि यदि निर्विकल्प प्रत्यक्ष हमें केवल सत् की ही प्रतीति कराता है तब सविकल्प प्रत्यक्ष में विशेष लक्षणों का प्रत्यक्ष नहीं हो सकता। इसका अतिरिक्त किसी पदार्थ के अस्तित्व का प्रत्यक्ष उसके गुणों से पृथक् नहीं किया जा सकता। न च भेद विना सत्ता गद्यीतुमपि शक्यते (न्यायमञ्जरी, पृष्ठ ६८)।



एक अन्य भेद बोधकर्ता के आधार पर भी किया जाता है। चाहे वह जीव-शक्ति हो, चाहे ईश्वरशक्ति हो। जबकि जीव अन्तःकरणविशिष्ट अन्तिम चैतन्य है, जीवशक्ति भी वही चेतना है, जिसमें अन्तःकरण की उपाधि लगी हुई है। अन्तःकरण जीव के सगठन में अन्तःप्रवेश करता है किन्तु जीवशक्ति का निरीक्षण करते समय यह बाहर अवस्थित होता है। पहली अवस्था में यह विशेषण है एवं पिछली अवस्था में एक उपाधि (मर्यादा) है।<sup>१</sup> ईश्वर तथा ईश्वर-शक्ति के सम्बन्ध में अन्तःकरण का यह स्थान माया ले लेती है। जबकि माया से विशिष्ट परम चैतन्य ईश्वर है, वही चैतन्य माया की उपाधि से ईश्वरशक्ति है। ईश्वर का साकार केन्द्र के रूप में जगत् के साथ वही सम्बन्ध है जो जीव का इस शरीर के साथ है।

भ्रान्तिमूलक प्रत्यक्ष ज्ञान का, जैसे सीप को चादी समझ लेने के प्रत्यक्ष ज्ञान का, भी अध्ययन मनोवैज्ञानिक दृष्टि से किया गया है। जब किसी प्रकार के दोग से अस्त आँख का सम्पर्क किसी प्रस्तुत प्रमेय पदार्थ के साथ होता है, जैसेकि भोतियाबिन्द और तत्समान रोगों में, तो अन्तःकरण का एक परिवर्तित रूप, इस पदार्थ तथा इसकी चमक की आकृति में, उदय होता है। अविद्या<sup>२</sup> के बल से जिसके साथ चांदी के भूतकाल के बाध के अवशेष भी संयुक्त हो जाते हैं भ्रान्तिरूप चांदी देखनेवाले के आगे प्रस्तुत होती है और चांदी के समान सीप की चमक से वे अवशेष पुनरुज्जीवित हो उठते हैं। अविद्या के परिवर्तित रूप में चांदी पदार्थ विशेष (इदम्) की चेतना के अन्दर निवास करती है। भ्रान्तिरूप चांदी का अघिष्ठान अन्तिम चैतन्य अपने-आपमें नहीं है अपितु उसी पदार्थ विशेष में है। भ्रान्तिमय प्रत्यक्ष ज्ञान में हमारे आगे दो वृत्तियाँ होती हैं, एक इदम् की और दूसरी प्रतीतिरूप चांदी की। पहला तो यथार्थ प्रत्यक्ष है और दूसरे के कारणों में से एक स्मृति है। वहाँ पर कुछ समय के लिए 'शुक्त्यविद्या परिणाम' के रूप में चांदी के होने की कल्पना की जाती है। वही चेतनता दोनों वृत्तियों को एकसाथ मिला देती है जिनमें से एक यथार्थ और दूसरी मिथ्या है और इस प्रकार मिथ्या ज्ञान उत्पन्न होता है। यहाँ तक कि भ्रान्तिरूप पदार्थ भी केवल कुछ भी न हो ऐसा नहीं है अन्यथा भ्रान्ति ही न होती। जब हम किसी पदार्थ को भ्रान्तिरूप कहते हैं तब हम स्वीकार कर लेते हैं कि यह कुछ है किन्तु इसे हम भ्रान्तियुक्त इसलिए कहते हैं कि संसार में

१. किसी पदार्थ का गुण उसकी पहचान करानेवाला अनिर्वाच्य लक्षण है नैमिक कमल में उसकी नीलिमा। उपाधि पहचान करानेवाला लक्षण है किन्तु यह लक्षण पृथक् हो सकता है जैसेकि किसी स्फटिकमणि के समीप का लाल फूल जो उसकी उपस्थिति के कारण लाल प्रतीत होता है।

२. न्यायामृत का रचयिता प्रश्न करता है कि क्या वह अविद्या भी अनादि है जोकि जब हम रस्ती को साँप समझ लेते हैं उस समय अपना कार्य करती है। हमारे विशेष मिथ्या ज्ञान प्रारम्भिक अविद्या के मूर्तरूप अभिव्यक्तरूप हैं। तुलना कीजिए, मूल अथवा प्रारम्भिक अविद्या तथा 'तूल' अथवा गौण अविद्या के रूपों में।

इसका वह रूप नहीं है जिस रूप का कि यह दावा रखता है।<sup>१</sup> यद्यपि शकर के अध्यात्म ज्ञान की दृष्टि में, यथार्थ चादी भी नितान्त रूप से यथार्थ नहीं है अर्थात् आनुभविकरूप, यथार्थ चादी तथा प्रतीतिरूप चादी में अन्तर है। प्रतीतिरूप चादी का प्रत्यक्ष केवल वैयक्तिक है। इस प्रतीतिरूप चादी का बोध केवल साक्षीरूप आत्मा को ही होता है और सुख व दुःख के समान अन्य आत्माओं के लिए इसका बोध अगोचर है।<sup>१</sup>

अद्वैत के अनुसार प्रत्यभिज्ञा (पहचान) एक प्रत्यक्ष सम्बन्धी प्रक्रिया है जिसमें भूतकाल के अनुभवों के अवशेषों के कारण परिवर्तन होता है। अद्वैत प्रत्यभिज्ञा के लिए न केवल पदार्थ के तादात्म्य पर ही बल देता है अपितु बोध ग्रहण करनेवाली आत्मा के तादात्म्य पर भी बल देता है।

शकर आनुभविक जगत् को, जिसकी स्थापना तर्क के द्वारा होती है, स्वप्न तथा आन्तमय जगत् में पृथक् करते हैं।<sup>१</sup> तार्किक यथार्थता की पहचान के लिए स्थान, काल, कारण और विरोधाभाव इन शर्तों की पूर्ति आवश्यक है।<sup>१</sup> स्वप्न के पदार्थ उक्त पहचान में सही नहीं उतरते।

यदि स्वप्न-जगत् कुछ भी यथार्थता का दावा रखता है, तो उसे चाहे वह शून्य पर ही क्यों न हो बराबर स्थिर रहना चाहिए किन्तु स्वप्न के अनुभवों का विरोध न केवल जागरित अवस्था के अनुभवों से ही होता है स्वयं उसी स्वप्नावस्था में भी विरोध हो जाता है। गङ्गा इतना मानने की अनुमति देते हैं कि ऐसी स्वप्नावस्थाएँ जिनका महत्त्व भावप्यवाणीपूर्ण है, अपना अस्तित्व रखती हैं, यद्यपि स्वप्नगन पदार्थ अयथार्थ हैं। इस प्रकार जिन अर्थों में जागरित जगत् यथार्थ है उन अर्थों में तो स्वप्न-जगत् यथार्थ नहीं है।<sup>१</sup> स्वप्न में देखे गए आतिरूप कल्पनाजन्य पदार्थ बराबर रहते हैं, जब तक कि इसकी

१. इस मन के आधार पर सीप ३, ग्यान पर चादी की उत्पत्ति उसी प्रकार से यथार्थ है जिस प्रकार अन्य किसी पदार्थ की उत्पत्ति इस संसार में है, क्योंकि प्रत्येक कार्य उभ अविद्या के अधिष्ठान में रहता है कि जिनमें से यह उत्पन्न होता है। नैयायिकों का मन है कि प्रतीतिरूप चादी की स्थापना की कोई आवश्यकता नहीं है। अन्य ग्यान पर देखी गई चादी आतिरूप बाव का विषय है और आति एक अग्रदूत निर्णय की अवस्था है। अद्वैतवादी उत्तर में कहता है कि बाव का विषय, यद्यपि आन्तमय है फिर भी तत्काल उपस्थित है और इसलिए अन्यत्र और एक भिन्न काल में देखा गया एक चादी का टुकड़ा वर्तमान प्रत्यक्ष का विषय नहीं हो सकता। इन कठिनताओं में उद्धार के लिए नैयायिक कहता है कि विषय के साथ सीधा इन्द्रियों का सम्पर्क नहीं है किन्तु केवल मध्यस्थयुक्त इन्द्रियरहित सम्पर्क (प्रत्यासक्ति) है। किन्तु यदि हम हमें स्वीकार करें तो अनुमान भी कोई स्वतन्त्रप्रमाण नहीं रहेगा। यह आपत्ति कि यदि आतिरूप, चादी सुख-दुःख की भाँति ही आत्मा के ऊपर एक प्रकार के आश्रय का रूप है तब हमें अवश्य ऐसा कहना चाहिए 'म चादी हूँ' ठीक जैसे हम कहते हैं, 'मैं सुखी हूँ, अथवा दुःखी हूँ'। इसका निराकरण इस आधार पर किया जाता है कि 'मैं' और 'चादी' दोनों का एकसाथ अनुभव नहीं होता।

२. केवलसाक्षिवेद्य।

३. सुखादिवद् अनन्यवेद्य।

४. शाङ्करभाष्य, ३ : २, १. ३।

५. देशकालनिमित्तसम्पत्तिरबाधश्च।

६. परमाधिकस्तु नायं संध्याश्रयः सर्गो वियदादिसर्गवत् (शाङ्करभाष्य, ३ : २४)।

पृष्ठभूमि में वर्तमान यथार्थता का अन्तर्ज्ञान उदय नहीं होता। आपत्ति की जाती है कि स्वप्न के पदार्थों को जागरित अवस्था में अवश्य रहना चाहिए क्योंकि परमचैतन्य विषयक अन्तर्ज्ञान जो एकमात्र यथार्थसत्ता है जागरित अवस्था के अनुभव में उत्पन्न नहीं होता। अद्वैतवादी बाधा और निवृत्ति में भेद करता है। 'बाधा' में कार्य अपने उपादान कारण के सहित नष्ट हो जाता है; किन्तु निवृत्ति में कारण वर्तमान रहता है यद्यपि कार्य का अस्तित्व लोप हो जाता है। केवल यथार्थता का अन्तर्ज्ञान ही अविद्या का नाश कर सकता है क्योंकि अविद्या ही प्रतीतिरूप जगत् का उपादान कारण है। जब कभी एक नई मानसिक वृत्ति का उदय होता है अथवा कोई मौलिक दोष विलुप्त होता है तो निवृत्ति होती है। स्वप्न के पदार्थों का जागने पर तिरोभाव हो जाता है इसलिए नहीं कि यथार्थता का अन्तर्ज्ञान नहीं हुआ किन्तु इसलिए कि अन्य वृत्तियाँ उदय होती हैं तथा स्वप्नावस्था के दोष विलुप्त हो जाते हैं। सोप का ज्ञान होने पर चादीविषयक भ्रांति अपने-आप दूर हो जाती है। स्वप्नावस्था की चेतनता स्मृति का एक रूप है और इसलिए प्रत्यक्ष ज्ञान की अवस्थाओं से तात्त्विक रूप में भिन्न है।<sup>१</sup>

अद्वैत वेदान्त की प्रत्यक्ष ज्ञान-सम्बन्धी प्रकल्पना वैज्ञानिक पक्ष में एक प्रकार से अपरिष्कृत है यद्यपि इसका आध्यात्मिक अन्तर्ज्ञान का पक्ष अत्यन्त महत्त्व का है। अन्तःकरण तथा इसके उन परिवर्तनों-सम्बन्धी समस्त समस्या, जो पदार्थों की आकृति धारण करते हैं, का प्रतिपादन एक कट्टरता के रूप में किया जाता है। इसमें स्थान तथा आकृतियों के महत्त्व का कोई उल्लेख नहीं है जो इन्द्रियजन्य सामग्री समेत उक्त

१. शाङ्करभाष्य, २ : २, २६। परवर्ती टीकाकारों का मत है कि यहाँ शङ्कर अन्य सम्प्रदाय के मत का उल्लेख करते हैं (शाङ्करभाष्य १ : १, ६)। और भी देखें, ३ : २, १-१०। शङ्कर का विश्वास है कि स्वप्न भी न्यूनित के भूतपूर्व पुण्य व पाप के कारण प्रसन्नता तथा भय को उत्तेजना देते हैं (शाङ्करभाष्य, २ : ३, १८)। स्वप्नावस्था के अनुभव के आधार के विषय में कभी-कभी यह कहा जाता है कि विशुद्ध सार्वभौम चैतन्य (अनवच्छिन्न चैतन्य) स्वप्नों का आधार है किन्तु इस मत के अनुसार अहंकार में युक्त चैतन्य के बाहर भी स्वप्नों का आना आवश्यक है किन्तु यह स्वीकार नहीं किया जा सकता। साक्षीरूप आत्मा केवल ऐसी ही घटनाओं का प्रकाश कर सकती है जिनके साथ यह सहअस्तित्व रखती हो। दूसरी ओर यदि स्वप्नों का आधार अहंकार द्वारा प्रतिबंधित चैतन्य है (अहंकारावच्छिन्न चैतन्य) तब स्वप्नद्रष्टा को अपने साथ एकात्म्यभाव में अथवा उनके अन्दर निवास करते हुए स्वप्न देखने चाहिए। प्रस्तावित अधिष्ठान तथा स्वप्न का प्रत्यक्ष एकसमान सम्बन्ध में रहने चाहिए (तादात्म्य-सम्बन्ध) अथवा स्थान विशेष तथा उसमें स्थित वस्तु का सम्बन्ध (आधाराधेय सम्बन्ध) हो। तब स्वप्न के प्रत्यक्ष का रूप ऐसा होना चाहिए 'मे एक हाथी हूँ' 'अथवा मेरे पास हाथी है' किन्तु स्वप्नद्रष्टा देखता है कि वह पहाड़ के ऊपर एक हाथी को देख रहा है और यह कि उक्त हाथी उससे अथवा अन्य किसीसे भी भिन्न है। ता भी जब तक पीछे के मत को स्वीकार नहीं किया जाता तब तक स्वप्नों की विविधता की व्याख्या नहीं हो सकती। क्योंकि सार्वभौम चैतन्य समस्त जीवात्माओं के लिए सामान्य है और यदि यह स्वप्नों का आधार होता तब सब जीवात्माओं के स्वप्न एक समान होते।

विचार को बनाते है। मौलिक चैतन्य एक द्वैतभाव नहीं है किन्तु चैतन्य का एक पुञ्ज है और समस्त ज्ञान इसीके अन्दर पृथक् भाव से उत्पन्न होता है। प्रत्यक्ष-सम्बन्धी इस प्रकल्पना का शङ्कर की प्रकल्पना के समान गुण यह है कि यह चैतन्य की केवल भौतिक परिवर्तन मानने की असम्भाव्यता को स्पष्टरूप में अङ्गीकार कर लेती है। चैतन्य को अवश्य ही आदिम तथ्य मानना चाहिए, जिसकी व्याख्या अचेतन घटको की परिभाषा में नहीं हो सकती। जब अद्वैत यह कहता है कि तत्काल प्रत्यक्ष का विषयरूपी पदार्थ ज्ञाता से पृथक् अपना कोई अस्तित्व नहीं रखता तो इसका तात्पर्य केवल यही होता है कि वह अधिष्ठान जो पदार्थ को धारण करके रखता है ज्ञाता के अधिष्ठान से भिन्न नहीं है।<sup>१</sup> चूँकि समस्त दृष्ट पदार्थों का व्यक्तित्व होना आवश्यक है इसलिए नित्य चैतन्य और केवल अभाव प्रत्यक्ष के विषय नहीं है।

## १६

### अनुमान

अनुमान की उत्पत्ति व्याप्ति-ज्ञान के द्वारा होती है जोकि इसका निमित्त कारण है। "जब इस प्रकार का ज्ञान होता है कि व्याप्य पद के अन्दर गुण उपस्थित है जैसे 'पर्वत धुएँ वाला है' इस वाक्य में है, और पूर्व प्रत्यक्ष ज्ञान की मानसिक प्रभाव की जागृति भी है इस रूप में कि 'धुआँ बराबर अनिवार्य रूप से आग के साथ रहता है' तब परिणामस्वरूप हम अनुमान की उत्पत्ति होती है कि 'पर्वत पर आग है'।" व्याप्ति की परिभाषा यह है कि यह हेतु तथा साध्य के मध्य निरन्तर साहचर्यरूप से रहनेवाला सम्पर्क है जो हेतु के समस्त आधारे अर्थात् पक्षपद (लघुपद) में विद्यमान रहता है। इसकी प्राप्ति साध्य पद और हेतु के साहचर्य के पाए जाने तथा इनके पार्थक्य के कभी न पाए जाने से होती है।<sup>२</sup> निश्चित दृष्टान्त हमें व्याप्ति की ओर ले जाने हैं और इस व्याप्ति का समर्थन अभावात्मक साक्षी के द्वारा होता है। अद्वैत सिद्धान्त के अनुसार यथार्थ अर्थात् अनुमान का आधार एक ऐसा साहचर्य है जिसका प्रकाश इस प्रकार के निश्चयात्मक कथन के द्वारा होता है, जैसे इस कथन में कि 'जहा-जहा धुआँ होता है वहा-वहा आग भी होती है।' साहचर्य के ज्ञान का एक कथन अभावात्मक व्याप्ति में, जैसे 'जहा कही आग नहीं होती वहा धुआँ भी नहीं रहता', हम अर्थात्पत्ति अथवा सकेतात्मक तर्क की ओर ले जाता है। वस्तुतः केवल अभाव नाम की कोई वस्तु नहीं है और सब निश्चयात्मक वस्तुओं में कुछ न कुछ अभावात्मक अंश विद्यमान रहता है। नितान्त निश्चयात्मक सम्बन्धों को (केवलान्वयी) जहा पर कि हेतु (मध्यम-पद) तथा साध्यपक्षपद अनिवार्य रूप से प्रत्येक पक्षपद में एक साथ पाए जाते

१. प्रमातृमत्तानिर्विक्रमसत्ताकात्वाभावः।

२. वेदान्तपरिभाषा, २। सा च व्यभिचाराद्भाने सति सच्चारदर्शनेन गृह्यते।

हैं और कभी भी अनुपस्थित नहीं पाए जाते, जैसे इस कथन में कि 'चूँकि यह जाना जा सकता है इसलिए इसे नाम भी दिया जा सकता है' कभी साध्यपक्ष नहीं स्वीकार किया जाता क्योंकि उनके विषय में विपक्षी दृष्टान्तों का अभाव है। इसके अतिरिक्त चूँकि प्रत्येक गुण अपने अभाव के विपरीत पदार्थ है और सब अभाव ब्रह्म की परम यथार्थसत्ता के अन्दर निहित है, जो ब्रह्म गुणों से संबंधा रहित है, इसलिए ऐसा कोई केवल निश्चयात्मक गुण ब्रह्म के विषय में हो ही नहीं सकता। और चूँकि ब्रह्म समस्त भेदों का निरन्तर रहनेवाला आधार है इसलिए सब वस्तुओं के अभाव का भी अस्तित्व है। बारबारा तर्क रूप के यथार्थ स्वरूप को प्रकट करता है। अद्वैत स्वीकार करता है कि स्वार्थ के लिए जो अनुमान किया जाता है उसमें और परार्थ के लिए किए गए अनुमान में परस्पर भेद है। परार्थ अनुमान में तीन अवयव होते हैं अर्थात् साध्य-पक्ष, हेतु और दृष्टान्त, अथवा दृष्टान्त, उसका विनियोग और निर्णय।

## ५७

### शास्त्रप्रमाण

अद्वैतवादी आगम अथवा शास्त्रप्रमाण को स्वतन्त्र रूप में ज्ञान का साधन मानते हैं। कोई भी कथन उसके द्वारा उपलक्षित अर्थों में निर्दोष प्रमाण है, यदि किसी अन्य प्रमाण के द्वारा वह असत्य सिद्ध न कर दिया जाए।<sup>१</sup>

शंकर शब्दों के स्फोट-सम्बन्धी सिद्धान्त की समीक्षा करते हैं और उपवर्ष के साथ सहमत होकर कहते हैं कि अक्षर ही शब्द हैं। ये अक्षर नष्ट नहीं होते "क्योंकि प्रत्येक बार जब-जब उन्हें नये सिर से प्रकट किया जाता है तो ये वही अक्षर है इस प्रकार उनको पहचान लिया जाता है।"<sup>२</sup> शब्द जाति अथवा आकृति का बोध कराते हैं व्यक्तियों का नहीं, क्योंकि वे संख्या में अनेक हैं। चूँकि व्यक्तियों की ही उत्पत्ति तथा विनाश होते हैं वर्गों (जातियों) की नहीं, शब्दों तथा उनसे जिन वर्गों का बोध होता है उन वर्गों के मध्य जो सम्बन्ध है उसे अपेक्षाकृत नित्य कहा गया है। एक शब्द का अर्थ दो प्रकार का होता है - साक्षात् (शक्य) और उपलक्षित (लक्ष्य)। जातिगत व्याप्तियों को शंकर

१. यस्य वाक्यस्य तात्पर्याविषयोभूतं भंसर्गो मानान्तरेण न बाध्यते तद वाक्यं प्रमाणम्।

२. वे अक्षर जिनसे मिलकर एक शब्द बनता है और जिनमें एक व्यवस्था तथा संख्या सहायक रूप में रहती हैं, परम्परागत व्यवहार के द्वारा एक निश्चित सम्बन्ध के साथ विशेष अर्थ में प्रविष्ट कर जाते हैं। जिस समय में उनका प्रयोग होता है वे अपने का बोधग्रहण के लिए उक्त रूप में प्रस्तुत करते हैं तथा वह बोधग्रहण क्रमपूर्वक अनेक अक्षरों का बोध करके अन्त में समस्त पुञ्ज का ज्ञान प्राप्त करता है और वे इस प्रकार बिना किसी भूल के उनके निश्चित अर्थबोध की सन्धि देते हैं (शांकर-भाष्य, १ : ३, २८)।

ने स्वीकार किया है और उन्हें अजन्मा बताया है किन्तु व्यक्ति उत्पन्न होते है।<sup>१</sup> जो कुछ हमें दिखाई देता है और अनुभव होता है उस सबकी तह में तथा पृष्ठभूमि में सार्वभौम (व्यापित के) सिद्धान्त रहते है। वे इस लोक के पदार्थों के परलोकगत आदिमरूप है। वे ऐसे आदर्शरूप नमूने है जिनके अनुरूप ईश्वर इस विश्व की रचना के लिए ढांचे गढ़ता है।

वेद नित्य ज्ञान है और सृष्टि के समस्त जीवों के लिए त्रिकालाबाधित नियमों का भण्डार है। वेद अपौरुषेय (अर्थात् मनुष्य की शक्ति से परे) है और वे ईश्वर के विचारों को प्रकट करते है।<sup>२</sup> वेदार्थ तो अवश्य नित्य है किन्तु स्वयं उसके मन्त्र नित्य नहीं है क्योंकि ईश्वर प्रत्येक सृष्टि के प्रारम्भ में फिर से उनका उच्चारण करता है। अद्वैतवादी यह स्वीकार करता है कि वेद अक्षरों, शब्दों तथा वाक्यों के संग्रह है और उनके अस्तित्व का प्रारम्भ सृष्टि से प्रारम्भ होता है और उनका विलोप प्रलय के साथ ही हो जाता है, उसी प्रकार जिस प्रकार कि आकाश तथा अन्य तत्त्व उदय होते और नष्ट होते है। "ससार के क्रम में बार-बार निरन्तर विघ्न पड़ने पर भी अनादि सगार के अन्दर एक सारभूत नित्यत्व है।" कहा जाता है कि वेदों में विश्व के आदर्शरूप का विधान है और चूकि ससार प्रवाहरूप से नित्य है वेद भी नित्य है। इसके अनिश्चित क्रमागत ससारों की एक नित्य आकृति होने के कारण वेदों की प्रामाणिकता में किसी भी सृष्टियुग में कोई अन्तर नहीं आता। जिन अर्थों में परम यथार्थसत्ता नित्य है, मूल

१. अर्वाचीन अद्वैतवादी सार्वभौम व्यापित्या के अस्तित्व को स्वीकार नहीं करते अर्थात् उनका ज्ञान न ता प्रत्यक्ष के द्वारा और नहीं अनुमान के द्वारा होता है। भिन्न-भिन्न व्यक्तियों में एक ही समान आकृति का दिखाई देना व्यक्तियों के अस्तित्व का प्रमाण नहीं है। (न तावद् गौः गौरिनि अभिन्न-कारग्रहप्रत्यक्ष जातौ प्रमाणम्)। भिन्न-भिन्न पशुओं में गौ का ज्ञान गोजानि की सत्ता का मनेत नहीं करता, क्योंकि भिन्न-भिन्न पशुओं में चन्द्रमा का ज्ञान जिनमें इसका प्रतिबिम्ब पड़ता है यह स्पष्ट नहीं करता कि चन्द्रमा की कोइ सार्वभौम जाति है। यह कथन करना भी कि हम प्रत्येक गौ के अन्दर उसी एक गौ के स्वरूप का ज्ञान प्राप्त करते है सत्य नहीं है। और यदि यह सत्य भी जाना भी इसका तात्पर्य यही है कि कुछ सामान्य गुण हैं किन्तु यथार्थवादी के अर्थों में वे सार्वभौम जातिगत गुण नहीं हैं। किसी एक गौ के ज्ञान में जातिगत व्यापित के सागरत्व नहीं मिलने। हम उन्हा अवयवों की एक समान संख्या अथवा व्यवस्था को देखते हैं जो जातिगत तत्त्व में नहीं है। देखें, तत्त्वदीपिका, पृष्ठ ३०३। जातिगत व्यक्तियों की यथार्थता के विरुद्ध कि बौद्ध मतावलम्बियों द्वारा दिए गए हेतुओं की "चित्सुखी" में पुनरुक्ति की गई।

२. शाकम्भाष्य, १ : १, ३। तुलना कीजिए, प्लेटो - "ईश्वर का चित्त ही विश्व की विवेकपूर्ण व्यवस्था है" (७१३, ई० जावेट का पाठ)।

३. 'द्यूसन्त् सिस्टम आफ दि वेदान्त', अग्नेयी अनुवाद, पृष्ठ ७०।

४. "वेद महान् सत्ता जिनसे, श्रुति के अनुसार (बृहदारण्यक उपनिषद्, २ : ४, १०) एक लीला के रूप में बिना किसी परिश्रम के, मनुष्य के निःश्वास की भाँति, ऋग्वेद तथा अन्य वेदों का अविभाज्य किया, जो समस्त ज्ञान की निधि हैं; और वही सत्ता देवता, पशुजगत्, मनुष्य, वर्ण तथा जीवन-सम्बन्धी आश्रमों इत्यादि के विभाग का कारण है ऐसी सत्ता को अवश्य ही सर्वज्ञ तथा सर्वशक्तिमान् होना चाहिए" (शाकम्भाष्य, १ : १, ३)।

भादर्शरूप आकृतियां उन अर्थों में नित्य नहीं है चूँकि वे सब अविद्या से उत्पन्न हैं। शब्द से संसार की उत्पत्ति का तात्पर्य यह नहीं है कि शब्द संसार का ब्रह्म के समान उपादान कारण है। शंकर कहते हैं, “यद्यपि सदा रहनेवाले शब्दों का अस्तित्व है जिनका सारतत्त्व उनके अपने नित्य स्थायी महत्त्वों (अर्थात् वे आकृतियां जिनका बोध उनसे होता है) से सम्बद्ध बोध कराने की क्षमता है, ऐसे व्यक्तिरूप पदार्थों को जिनके ऊपर वे शब्द लागू हो सकते हैं उक्त शब्दों से निमित्त कहा जाता है।”<sup>१</sup> ईश्वर, जिसे नित्यरूप से बुद्धि-स्वातन्त्र्य प्राप्त है और संकल्प शक्ति भी स्वतन्त्ररूप से उसमें है, इन शब्दों को स्मरण रखता तथा प्रत्येक सृष्टियुग में इन्हें व्यक्त करता है। उन शब्दों को वास्तविक रूप में प्रकट करना ही सृष्टिरचना है अथवा विपयनिष्ठ कारण है, जो त्रिकालाबाधित है। शंकर ने वेदों की प्रामाणिकता को न्याय और मीमांसा के विचारकों द्वारा दी गई युक्तियों से भिन्न युक्तियों के आधार पर सिद्ध किया है। वेद नित्य है और स्वतः प्रकाश है क्योंकि वे ईश्वर के स्वरूप का प्रकाश करते हैं, जिसके विचार उनके अन्दर दिए गए हैं। उनकी प्रामाणिकता स्वतः सिद्ध तथा साक्षात् है वैसे ही जैसे कि सूर्य का प्रकाश हमारे आकृति-सम्बन्धी ज्ञान का साक्षात् साधन है।<sup>२</sup>

मृत्ति गणवा परम्परा का प्रामाण्य निरपेक्ष नहीं है। इसे तभी स्वीकार किया जाता है जबकि यह श्रुति के अनुकूल हो, क्योंकि श्रुति ही हमें ऐसा ज्ञान प्रदान करती है जो इन्द्रियों अथवा विचारशक्ति के द्वारा प्राप्त नहीं हो सकता। ‘प्रकृति तथा उसके गुणों से सम्बन्ध रखनेवाले विज्ञान का श्रुति भी उल्लंघन नहीं कर सकती।’ किन्तु धर्म और अधर्म-सम्बन्धी विषयों पर श्रुति एकमात्र प्रमाण है। यथार्थसत्ता को जानने के लिए अनुमान तथा अन्तर्दृष्टि का भी प्रयोग किया जा सकता है।<sup>३</sup>

## १८

### विषयविज्ञानवाद का निराकरण

शंकर द्वारा किए गए यथार्थसत्ता के चित्रण में से इस बाह्यजगत् के अपेक्षाकृत टिकाऊ ढाँचे को निकाल नहीं दिया गया है। वे यह नहीं मानते कि एक कुर्सी या टेबल का प्रत्यक्ष ज्ञान एक मानसिक अवस्था का प्रत्यक्ष ज्ञान है क्योंकि इसका तात्पर्य होगा कि हम सब प्रकार की साक्षी से दूर भागते हैं और इस भौतिक विश्व को एक अमूर्त स्वप्न के रूप में परिणत कर डालते हैं। ‘हम अपने ज्ञान से बाह्य पदार्थों के अस्तित्व को मानने (उपलब्धि) के लिए विवश हैं, क्योंकि कोई भी मनुष्य एक खम्भे अथवा दीवार को केवल ज्ञान का एक रूप नहीं मानता किन्तु उसी खम्भे अथवा दीवार को जानने योग्य पदार्थ अवश्य मानता है। और प्रत्येक व्यक्ति ऐसा जानता है कि यह इस तथ्य से भी

१. शांकरभाष्य, १ : ३, २८।

२. वेदस्य हि निरपेक्षं स्वार्थं प्राभाषयम् रवेरिव रूपविषये।

३. शांकरभाष्य, २ : १, १।

४. भगवद्गीता पर शांकरभाष्य, ३ : ६६।

५. शांकरभाष्य, १ : १, ४ ; १ : ३, ७।

६. शांकरभाष्य, १ : १, २।

स्पष्ट होता है कि वे व्यक्ति जो बाह्य पदार्थों का निषेध करते हैं वे ही ऐसा भी कहते हैं कि अन्दर में जिस आकृति का ज्ञान हुआ, ऐसा प्रतीत होता है कि, वही बाहर है। 'ज्ञान तथा ज्ञान का विषय एक-दूसरे से भिन्न है।' ज्ञान की विविधता का निर्णय पदार्थों की विविधता से होता है। हम पदार्थों का प्रत्यक्ष ज्ञान प्राप्त करते हैं, किन्तु केवल आभासमात्र का चिन्तन नहीं करते। प्रत्यक्ष-सम्बन्धी मानसिक क्रिया दृश्य पदार्थ की व्याख्या नहीं है किन्तु पदार्थ का स्वरूप मानसिक क्रिया का कारण है। किसी वस्तु की वैयक्तिक चेतना की उपस्थितिमात्र वस्तु का सब कुछ नहीं है। यहाँ तक कि जब हम पीडा का अनुभव करते हैं तो यह केवलमात्र मानसिक प्रवृत्ति नहीं है। इसकी भी वैसी ही पदार्थनिष्ठ सत्ता है जैसी कि चेतनता के अन्य किसी विषय की है। हम वस्तुओं को प्रत्यक्ष देखते हैं जिस रूप में वे हैं और वे जैसी हैं वैसी प्रतीत होती है। ग्रह्यात्म विज्ञान की दृष्टि से भी, जैसाकि हम देखेंगे, शकर पदार्थ की स्थापना करने के लिए विवश हैं क्योंकि चैतन्य केवलमात्र जानना और अभिज्ञता है। इसके अन्दर विषयवस्तु अथवा अवस्थाएँ नहीं हैं। यह विशुद्ध लक्षणरहित पारदर्शक है। रग, प्रचुरता, गति तथा हल-चल सब कुछ पदार्थ ही की अवस्था में सम्भव है। चूँकि चैतन्य के पदार्थों में परस्पर भेद है इसीलिए हम इन्द्रियो द्वारा अनुभव करने, प्रत्यक्ष करने, स्मरण करने, कल्पना करने, चिन्तन करने, निर्णय करने, तर्क करने एवं विश्वास करने में भेद करते हैं। विशुद्ध चैतन्य न देता है न लेता है। भ्रातियुक्त प्रत्यक्ष का भी कुछ न कुछ विषय (ज्ञातव्य पदार्थ) रहता है। इसीलिए शकर की दृष्टि में ब्रँडले के समान नितान्त सत्य नाम की कोई वस्तु नहीं है और न नितान्त भ्रातिया ही है।<sup>१</sup> भेद केवल इतना है कि जहाँ यथार्थ विचार हमारी आवश्यकताओं के अनुकूल होते हैं और हमारे यथार्थता-सम्बन्धी क्रमबद्धपूर्ण इकाई के विचार में ठीक बैठ जाते हैं मिथ्या विचार अनुकूल नहीं बैठते। जिस जगत् को हम देखते, स्पर्श करके अनुभव करते, स्वाद लेते और छूने हैं वह ऐसा ही तात्त्विक है जैसा तात्त्विक कि मनुष्य का अस्तित्व है जो देखता, अनुभव करता, स्वाद लेता, और स्पर्शानुभव करता है।<sup>१</sup> एक पक्ष में अपने वर्ग विभागों समेत चित्त और दूसरे पक्ष में यह जगत्, जिसका यह उन वर्गों द्वारा निर्माण करता है, एक समान ही तात्त्विक है। विषयी तथा विषय के अन्दर जो सहसम्बन्ध (सापेक्षता) है और जो समस्त आदर्शवाद का केन्द्रीय सत्य है उसे शकर ने स्वीकार किया है, जिसने मनोवाद तथा यथार्थवाद दोनों ही का निराकरण किया है क्योंकि दोनों ही आनुभविक तथ्यों की व्याख्या करने के लिए अपर्याप्त हैं। शकर विपर्यायित आदर्शवाद से ही अपने

१ "अधिकतर व्याख्या की अवस्था में अनिश्चित समस्त सत्य तथा मिथ्या ज्ञान के मेल में सापेक्ष कहे जा सकने हैं और अन्त में उनमें अन्दर से ही केवल वर्ग-सम्बन्धी है" ("दू. थ. पृ. १५७ 'गिर्यालरी,' पृष्ठ २५७)। बौद्धमत के विपर्ययितानुवाद की शक्यता का दावा की गई मनीषा के लिए देखें, 'भारतीय दर्शन', प्रथम खण्ड, पृष्ठ ६२२-६३४।

२. प्रश्नोपनिषद् पर भाष्य करते हुए शकर कहते हैं, "काई पदार्थ है ऐसा नहीं कह सकते किन्तु बह जाना नहीं जा सकता। यह इसी प्रकार का कहना होगा कि एक दृश्य पदार्थ देखा गया है किन्तु आँस नहीं है। यदि ज्ञान नहीं तो ज्ञातव्य पदार्थ भी नहीं" (६ : ७)।



स्थिति को भिन्न नहीं बतलाते बल्कि वे जागरित तथा स्वप्न की अवस्थाओं में भी भेद करते हैं। स्वप्न के अनुभवों का जागरित अवस्था के अनुभवों के साथ जहाँ विरोध होता है वहाँ जागरित अवस्था के अनुभव अन्य किसी अवस्था में मिथ्या सिद्ध नहीं होने (अर्थात् आनुभविक अवस्था में)।<sup>१</sup>

शङ्कर इस मत का तो खण्डन करते हैं कि संसार की वस्तुएं हमारी ही कल्पना से उत्पन्न छायामात्र है किन्तु एक आध्यात्मिक ज्ञान विषयक आदर्शवाद का समर्थन करने हैं, इस अर्थ में कि प्रमेय पदार्थ भी आत्मा के रूप है (विषयचैतन्य)। ज्ञान के वस्तु विषयों को अन्ततोगत्वा केवलमात्र प्रकृति अथवा गति या शक्ति का ही रूप तो नहीं माना जा सकता क्योंकि यह सब अपने-आपमें विचार के सामान्य प्रत्यय हैं। प्रमेय पदार्थ अपने लिए कोई अस्तित्व नहीं रखते और यदि वे मेरे अथवा तुम्हारे चैतन्य के वस्तु-विषय नहीं हैं तो वे दैवीय चैतन्य के वस्तुविषय हैं।<sup>२</sup> दैवीय चैतन्य की दृष्टि में संसार की पद्धतियां विद्यमान हैं जो वस्तुविषयों तथा आत्माओं से भरपूर हैं और वे अपने वस्तुविषयों से अभिन्न हैं। एक शाश्वत दैवीय प्रत्यक्षदृष्टा के कारण संसार की व्यवस्था बनी रहती है। परिमित शक्तिवाली आत्माओं तथा प्रमेय पदार्थों से वह श्रेष्ठ है क्योंकि उसका वस्तुविषय अनन्त है और वह अपने-आपमें परिपूर्ण है। वह सार्वभौम आत्मा है जो मृगि की रचयिता और विश्वमात्र के वस्तुविषयों से अभिन्न है। जिस प्रकार हम अपने निजी विषयवस्तु की व्यवस्था करते हैं उसी प्रकार ईश्वर संसार की पद्धतियों की व्यवस्था करता है। यह विस्तृत जगत् और दैवीय चैतन्य जिसके लिए यह अवस्थित है दोनों अघीन केन्द्रों में संकुचित हो जाते हैं जो केवल आशिक रूप में ही स्तन्त्र है। समस्त विषयवस्तुओं का आधार दैवीय चैतन्य है और यदि इसे प्रगाढ रूप में जाना जा सकता तो यह वास्तविक चैतन्य का अपार समुद्र होता। जब जीवात्मा प्रबुद्ध होता है तो वह उन सब सकृचिन्त उपाधियों को तोड़ डालता है जो उसकी दृष्टि को सीमाबद्ध करती हैं, तब वह अनुभव करता है कि समस्त संसार बाहर और भीतर आत्मा से परिपूर्ण है उसी प्रकार जिस प्रकार कि समुद्र का जल नमक से भरा हुआ है। वस्तुतः विश्व की कूल विषयवस्तुएं अपने स्वरूप में आध्यात्मिक हैं।<sup>३</sup> इस प्रकार आत्मा परमतथ्य है जो ज्ञान प्राप्त करने वाले विषयी तथा ज्ञातविषय दोनों से अतीत है। और वही परम यथार्थ सत्ता है जिसके अतिरिक्त और किसीका अस्तित्व नहीं है। किन्तु जब एक बार हमारे सम्मुख विषय-विषय की प्रतिद्वन्द्विता आ जाती है तो आत्मा सर्वोपरि विषयी के रूप में

१. नैव जागरितापलब्ध वस्तु स्तम्भादिकं कस्यांचिदापि अवस्थायां बाधने (शाङ्करभाष्य, २ : २, २६)।

२. यद्वा तत्र किं बर्कले भी, जिसे विषयविज्ञानवर्गी होने का दोषी कहा जाता है, एक ऐसे ईश्वर के अस्तित्व की कल्पना करता है जो विश्व की समस्त क्रियाप्रणाली का प्रत्यक्ष ज्ञान करता है और इस प्रकार उन सब विचारों के लिए एक निश्चित स्थान बना देता है जिन्हें अन्याय विचारकों के मन्त्रिक में स्थान नहीं मिला।

३. शाङ्करभाष्य, तैत्तिरीय उपनिषद् पर, २ : १।

प्रकट होती है, जिसकी दृष्टि में अन्य सब कुछ जिसका अस्तित्व विषय है और हम सब उसके अधीनस्थ विषयी है जिनके लिए ज्ञेय पदार्थों से पुक्त ससार के कुछ अंश ही दिए गए हैं। शङ्कर के सिद्धान्त पर प्रहार करने का यह असफल उपाय है कि आत्मा ही सब कुछ है और यह कि भौतिक तथ्य तथा मानसिक आकृतियाँ हमारे लिए किसी अर्थ की नहीं हैं। वे इनका निराकरण नहीं करते। एक पारमार्थिक अध्यात्म-ज्ञान-सम्बन्धी समस्या का समाधान आनुभविक तथ्यों के द्वारा नहीं हो सकता।

शङ्कर का सत्यविषयक सिद्धान्त वस्तुतः आभूलपरिवर्तित आदर्शवाद है। तर्कसिद्ध सत्य मनोवैज्ञानिक प्रक्रियाओं के ऊपर आश्रित नहीं है। मीमांसकों के विरोध में शङ्कर का तर्क है कि जहाँ सत्य के आदर्श का अन्वेषण अथवा मनोवैज्ञानिक मूल्याङ्कन की प्रक्रिया व्यक्ति के अपने स्वतन्त्र चुनाव के ऊपर निर्भर कर सकती है मूल्याङ्कन का विषय इन सबसे स्वतन्त्र है।<sup>१</sup> हम सत्य के अन्वेषण की क्रिया में संलग्न हो सकते हैं या नहीं भी हो सकते हैं। यह हमारी उच्छा है, किन्तु यदि हम सत्यान्वेषण के कार्य को लेते हैं तो सत्य के स्वरूप को हमें मानना ही होगा। ज्ञान की कभी रचना अथवा उत्पत्ति नहीं होती किन्तु सदा उसकी अभिव्यक्ति अथवा प्रकाश होता है। यह अभिव्यक्ति तो एक गेहलौकिक प्रक्रिया हो सकती है किन्तु जिसकी अभिव्यक्ति होती है वह कालातीत है। ज्ञान का कोई इतिहास नहीं है किन्तु हमारे मानसिक जीवन का इतिहास है। प्रत्यक्ष और अनुमान ज्ञान के प्रकाश के, आनुभविक जीवन की परिणियों के अन्दर रहकर वाहकरूप साधन ?।

## १९

### सत्य की कसौटी

अद्वैतमत में मानसिकवृत्ति का कोई विषय अवश्य होना चाहिए। वह विषय चाहे स्वयं वृत्ति हो या अन्य कुछ। यह बाह्य विषय का बोधग्रहण कर सकती है, जबकि यह विषय के रूप में परिवर्तित हो जाए, अथवा यह अपना ही बोधग्रहण कर सकती है।<sup>१</sup> बोध का बोध नाम की कोई वस्तु नहीं है क्योंकि समस्त प्रकार के बोध स्वतः प्रकाशित होने हैं। बोध ग्रहण की प्रक्रिया तथा उसके बाध की मध्यवर्ती कोई अन्य मानसिकवृत्ति नहीं होती। बोधग्रहण की चेतनता बिना किसी व्यवधान के साक्षात् तथा तात्कालिक होती है। एक मानसिक वृत्ति के बोधग्रहण में अव्यवहित बौद्धिक अन्तर्ज्ञान होता है।<sup>२</sup> बोधों को स्वप्रकाश कहा जाता है, जिसका तात्पर्य यह है कि वे अपने बोध के विषय स्वयं हैं।<sup>३</sup> ज्ञान अव्यवहित प्रत्यक्ष के रूप में यथार्थ है और

१. पुरुषचित्तव्यापाराधीना। शाङ्करभाष्य, १ : २४।

२. न वस्तुयाथात्म्यज्ञानं पुरुषबुद्ध्यपेक्षम्।

३. शाङ्करभाष्य, १ : १, ४।

४. स्वविषयवृत्ति।

५. केवलमाच्चिदेष्टव्यम्।

६. भाट्ट के इस सिद्धान्त को वृष्टियुक्त माना गया है कि ऐसा बोध जिसका अपना प्रत्यक्ष नहीं हुआ है किसी विषय को ग्रहण कर सकता है। और न ही कोई बोध किसी अन्य बोध का विषय

यह उसी साधन के द्वारा प्राप्त होता है जिससे इसका ज्ञान होता है। समस्त ज्ञान सत्य ज्ञान है।

जो मिथ्या है उसके विषय में हम विचार नहीं कर सकते। यदि हम विचार कर सकें तो सत्य की प्राप्ति ही असम्भव हो जायगी, क्योंकि सत्य के जिस किसी भी मानदण्ड को हम अंगीकार करें वह स्वयं विचार के अपने अन्दर की त्रुटि को पूरा करने में असमर्थ रहेगा, क्योंकि उक्त मानदण्ड का बोध स्वयं भी विचार की ही एक क्रिया होगी और इस प्रकार उसमें भी विचार की स्वाभाविक अनिश्चितता रूप दोष रहेगा। इसलिए हमें यहाँ स्वीकार कर लेना पड़ेगा कि ऐसा कोई विचार नहीं है जो सत्य न हो और भ्रान्ति केवल ऐसा अभाव है जिसके कारण मनुष्यों की वासनाएँ तथा निहित स्वार्थ हैं जो बुद्धि को आच्छन्न कर लेते हैं। यहाँ तक कि श्रुति की स्वीकृति भी सत्य के व्यक्तिगत तथा आन्तरिक रूप को नहीं बदल सकती क्योंकि श्रुति एक विशेष प्रकार के अनुभव का ही उल्लेख करती है जिसे कार्य-निर्वाहक रूप में सत्य करके माना जा सकता है।

जहाँ एक ओर समस्त ज्ञान अपनी यथार्थता का स्वतन्त्र साक्षी है, वहाँ इसका यह स्वप्रकाश भाव हमारे अपने मनोवैज्ञानिक पक्षपातों के कारण छिपा रहता है और यह जानने के लिए कि आनुभविक ज्ञान निर्दोष है या नहीं आनुभविक कसौटियों तथा अनुरूपता, कार्यक्षमता तथा समवाय सम्बन्ध आदि का प्रयोग किया जाता है। "किसी वस्तु की यथार्थता का प्रश्न मानवीय भावना के ऊपर निर्भर नहीं करता। यह स्वयं वस्तु के अपने ऊपर निर्भर करता है। एक खम्भे के विषय में ऐसा कथन करना कि यह या तो खम्भा है या एक मनुष्य है अथवा कुछ और है, इसकी सचाई को प्रकट करना नहीं है। यह खम्भा है मात्र यही सत्य है क्योंकि यह वस्तु के स्वरूप के अनुकूल है।" सत्य की कसौटी वस्तुओं के विषय में उनकी वस्तुओं के साथ अनुकूलता में ही है। शंकर इस विषय में सहमत है कि सत्य और असत्य दोनों का पदार्थरूप त्रिषयो से सम्बन्ध रहता है। किन्तु परमार्थरूप में मात्र एक ही वस्तु यथाय है अर्थात् ब्रह्म और कोई भी विचार इसके साथ अनुकूलता नहीं रखता, और इस प्रकार हमारे समस्त निर्णय अपूर्ण हैं।

शंकर के अनुसार अविरोध (अबाध) का भाव ही सत्य की कसौटी है। ऐसा ज्ञान जिसके विरोध में कुछ भी न हो वही सत्य है।<sup>१</sup> सौधी छड़ी जल में पड़कर भुकी हो सकता है क्योंकि बोध अचेतन पदार्थ (निषर्था) के स्वरूप के नहीं होते। यही मत प्रभाकर का भी है। कुछ बौद्धों का मत है कि एक बोध अपना बोध करता है तथा अपने को यत्न करता है। अद्वैतवादी का तर्क है कि एक बोध का अद्वैत अथवा प्रकाश अन्य बोध के द्वारा नहीं होता। यदि एक बोध अपने को बोध का विषय बना सकता तो यह अन्य बोध का विषय भी हो सकता है।

१. पवभूतवस्तुविषयाणां प्रामाण्यं वस्तुतन्त्रम् (शांकरभाष्य, १ : १ ; २)।

२. तुलना कीजिए, भासती : अबाधितानधिगतासन्दिग्धबोधजनकाव हि प्रमाणत्व प्रमाणाणाम् (१ : १, ४)। वेदान्तपरिभाषा भी देखें। अबाधितार्थविषयज्ञानत्वम्। "एक बोध केवल इसीलिए यथार्थ नहीं है कि यह किसी पदार्थ को उसी रूप में प्रस्तुत करता है जिस रूप में कि वह वस्तुतः है और न यह इसीलिए ही असत्य है कि यह उस वस्तु को अन्य रूप में प्रस्तुत करता है। किन्तु यह इसीलिए यथार्थ है

हुई प्रतीत होती है। जल के अन्तर्गत इसका टेढ़ापन ग्रांथ के लिए उतना ही यथार्थ है जितना कि स्पर्शेन्द्रिय के लिए इसका सीघापन है। स्पर्श ग्रांथ के मिथ्या निर्णय को सुधार देता है और इस प्रकार एक अधिक संगत सम्बन्ध को प्रकट कर देता है। यह परिभाषा सत्य के क्रमबद्ध अथवा सामञ्जस्यपूर्ण रूप के ऊपर बल देती है। किन्तु क्या हम सब वस्तुओं के एकत्व को समझने में सफल हो सकते हैं? क्या कोई व्यक्ति जीवन तथा विश्व के विषय में ज्ञान की पूर्णता का दावा कर सकता है? हम भूतकाल के विषय में तो स्वल्प ज्ञान रखते ही हैं, भविष्यत् का भवत्था नहीं रखने और वर्तमान तो इतना विस्तृत है कि यह अनुभव के क्षेत्र की परिधि से भी अतीत है। जिस किसीके अन्दर किसी अन्य के अनुभव द्वारा आमूल परिवर्तन हो जाता है वह अपने-प्रापमें अथवा अपने विषय में सत्य नहीं है। स्वप्नावस्थाओं का विरोध जागरित अवस्था के अनुभवों द्वारा हो जाता है और जागरितावस्था के अनुभवों का प्रतिकार ब्रह्मानुभवरूप यथार्थता के अन्तर्ज्ञान से हो जाता है। यह उच्चतम सिद्धान्त है क्योंकि और कोई ज्ञान ऐसा नहीं है जो इसके विपरीत जा सके। हमें यह स्पष्ट रूप से जान लेना चाहिए कि ये सब कसौटियां फिर भी आनुभविक (संसारि) है। सर्वोच्च ज्ञान, शंकर के अनुसार, यथार्थता की अपने प्रति साक्षी है, और यह इस तथ्य के द्वारा सम्भव हो सका है कि ज्ञाता और ज्ञान दोनों ही परमार्थरूप से एक है और यथार्थ है। तार्किक प्रमाण की उत्पत्ति केवल आनुभविक संसार में ही है जहां पर कि यह द्रष्टा तथा दृश्य का परम ऐक्यभाव मनोवैज्ञानिक बाधाओं की रुकावटों के कारण अस्पष्ट रहना है जिन्हें एक शब्द में अविद्या की संज्ञा दी गई है। तार्किक प्रमाण बाधक पदों को छिन्न-भिन्न करने में सहायक होता है और सत्य के स्वप्रकाशस्वरूप को प्रकाश में लाता है। तर्कशास्त्र के नियम कार्यसाधक औजार है जो निषेधात्मक प्रतिबन्ध का काम करते हैं और इनके द्वारा हम अपने मानसिक पक्षपातों को दूर हटा सकते हैं।

## २०

## तार्किक ज्ञान की अपूर्णता

तार्किक ज्ञान ज्ञाता, ज्ञान और ज्ञानविषय के परस्पर भेद को प्रकट करता है किन्तु यथार्थसत्ता इन सब भेदों से मुक्त है। यदि यथार्थसत्ता में सम्बन्धों का प्रवेश नहीं है, तो ऐसा विचार जिसके सम्बन्ध ही आधार हों अपूर्ण है। तार्किक ज्ञान अविद्या है कि इसका विषय अन्त में जाकर असत्य सिद्ध नहीं हुआ, और असत्य उस ढाल में है जबकि अन्त में उसके विषय का निराकरण हो गया। और वस्तुतः यह यथार्थता अन्त के ज्ञान में इसीलिए लागू होती है कि इस ज्ञान की उपलब्धि श्रुति द्वारा हुई है अन्य किन्हीं साधनों से नहीं (अद्वैतसिद्धि, १ : १२)।

१. बाधकज्ञानान्तराभावात् (शांकरभाष्य, २ : १, १४)।

२. अविद्याकल्पितं वेद्यवेदितृवेदनाभेदम्, (शांकरभाष्य, १ : १, ४)।

३. सर्वसिद्धान्तसारमंग्रह, १२ : ४७, और भी देखें, अद्वैत मकरन्द, पृष्ठ १६। देखें, शांकर भाष्य, गौडपाद की कारिका पर, ४ : ६७।

क्योंकि यह वस्तुओं के सत्यस्वरूप का ज्ञान नहीं कराता । यथार्थस्वरूप आत्मा जो विशुद्ध चैतन्य है ज्ञान का विषय नहीं है । वह आत्मा कभी भी विषयी अर्थात् ज्ञान की प्रक्रिया का विषय नहीं हो सकती । सत्य चैतन्य में विषयी को विषय से सर्वथा अतिरिक्त होना चाहिए और इस प्रकार विषयी ज्ञाता में और कुछ शेष नहीं रह जाता । मन की किसी अवस्था में भी विषयी अपने सम्मुख एक विषय के रूप में उपस्थित नहीं होता ।<sup>१</sup> कोई भी वस्तु विषय का रूप तभी धारण करती है जब कि हम उसके विषय में देश और काल से सम्बद्ध रूप में विचार करते हैं किन्तु देश और काल दोनों ही तथा वे पदार्थ भी जिनका सम्बन्ध इन दोनों से है उस आत्मा के सम्बन्ध के कारण ही अपना अस्तित्व रखते हैं जो उन्हें एक साथ संयुक्त रखती है । इस प्रकार ज्ञान का सार्वभौम साक्षी अव्यक्त तथा अदृश्य है ।<sup>२</sup> समस्त ज्ञान में यथार्थतत्त्व को ज्ञान का विषय बनाने की असम्भाव्यता ही अनीतता का कारण है । चूँकि ज्ञान की प्रक्रिया केवल परम यथार्थसत्ता की अभिव्यक्ति ही है और कुछ नहीं, यथार्थसत्ता को आत्मचैतन्य की प्रक्रिया के अन्दर ग्रहण करना असम्भव है । चूँकि आत्मा काल तथा देश एवं समस्त विषय समूह की पृष्ठभूमि है, इसे हमके द्वारा आविर्भूत जगत् की सीमाओं में आवद्ध करना चक्रक दोष है । “मैं तुम्हें किस प्रकार जानूँगा ?” यह एक निरर्थक प्रश्न है, जैसा कि सुकरात के प्रति किया गया क्रीटो का वह प्रश्न था कि “मैं तुम्हें कैसे दूर कर सकूँगा ?” आत्मा के सम्बन्ध में आत्मचेतना केवल अन्तःकरण की उपाधि के द्वारा ही सम्भव है ।<sup>३</sup>

१. देखें, शांकरभाष्य, तैत्तिरीय उपनिषद् पर, २ : १ ।

२. अव्यक्तमतीन्द्रियमाद्य सर्वदृश्यमाप्तिवात् (३ : २, २३) ।

३. सुकरात क्रीटो ने दावा उन तर्कों की वैधता स्वीकार कर लेने पर, जिनका मुकाबल यह दिवाने की ओर था कि सुकरात न तो भौतिक है और न ही दैशिक है और हम प्रकार उन्हें भूमिमात् नहीं किया जा सकता, तुरन्त ऐसा प्रश्न पूछने के लिए उन्हें फटकारता है ।

४. इस आत्म को पहचाना भी जा सकता है । जहाँ पहचान करनेवाला अन्तःकरण की उपाधियुक्त आत्मा है, वहाँ पहचान का विषय पूर्व तथा पश्चात् के भौतिक अनुभवों की उपाधियुक्त लौकिक आत्मा है । प्रतिबन्धरूपी सहायकों के कारण यह सम्भव हो सकता है कि आत्मा एक ही समय में कार्य का कर्ता तथा विषय भी बन सकती है । साक्षात् चैतन्य पहचान के कार्यों को इस रूप में आने का निर्माण कर देता है, जैसे “मैं अब वही व्यक्ति हूँ जो पहले था ।” इसके भाव कायट की प्रकल्पना की तुलना कीजिए, : “इस ‘मैं’ अथवा ‘वह’ अथवा ‘इस’ (वस्तु) के द्वारा जो विचार करता है हमारी चेतनता के सम्मुख एक अतीन्द्रिय अनाम विषयी के अनिरिक्त अन्य कुछ नहीं आता जिसका ज्ञान केवल उन विचारों के द्वारा होता है जो इसके विषय हैं (अथवा ऐसा कहना अधिक उपयुक्त होगा कि जिसे यह अन्य वस्तुओं के साथ विषय के रूप में संयुक्त करता है) और जिसके विषय में, यदि इसे अन्य वस्तुओं में पृथक् कर दिया जाए तो, हमें अणुमात्र भी विचार नहीं हो सकता । इसका ज्ञान ग्रहण करने में, वस्तुतः हम इसके चारों ओर निरन्तर चक्कर काटते रहते हैं क्योंकि इसके सम्बन्ध में कोई भी निर्णय करने के लिए हमें सदा ही इसका उपयोग करना आवश्यक होता है । इसलिए यहाँ पहुँचकर हम एक विकट मार्ग में पड़ जाते हैं जिसमें बचने का कोई उपाय नहीं है क्योंकि जिस चैतन्य का वर्णन है ऐसा विचार नहीं है जो हमारे लिए कोई विषय विशेष छांटकर रख दे, किन्तु यह एक ऐसी आकृति है जो उन समस्त विचारों से सम्पृक्त रहती है । जहाँ तक उनका पदार्थों से सम्बन्ध है, अर्थात् जहाँ तक किसी भी वस्तु का विचार उनके द्वारा होता है ।” (केयर्ड : ‘क्रिटिकल फिलॉसफी आफ कायट’, खण्ड

शंकर सम्पूर्ण तार्किक ज्ञान की अपूर्णता का समर्थन इसे पशुओं के ज्ञान के समान निर्देश करके करते हैं। 'क्योंकि जिस प्रकार पशु, दृष्टान्त के रूप में, जब एक शब्द उनके कानों में पड़ता है और यदि वह शब्द उनके अनुकूल नहीं होता है तो उससे दूर हट जाते हैं, और यदि उनके अनुकूल होता है तो उसके समीप आ जाते हैं, तथा जैसे कि जब वे किसी मनुष्य को अपने सम्मुख डण्डा पकड़े देखते हैं तो यह सोचकर कि 'यह मुझे इससे मारेगा' बचने का प्रयत्न करते हैं किन्तु जब वे किसीको अपने हाथ में मुट्ठी-भर ताजी घास लिए हुए देखते हैं तो उसके पास खिंचे चले आते हैं— इसी प्रकार ऐसे मनुष्य जिनका ज्ञान अधिक परिष्कृत (व्युत्पन्न चित्त) है जब वे भयानक आकृति वाले बलिष्ठ आदमियों को देखते हैं जिनके हाथों में नंगी तलवारें हैं तो उनके आगे से भाग जाते हैं और दूसरी ओर मुड़ जाते हैं। इस प्रकार ज्ञान के साधन तथा विषयों के सम्बन्ध में मनुष्यों तथा पशुओं में प्रक्रिया एक ही समान है। निःसन्देह पशुओं के विषय में प्रत्यक्ष तथा उसके समान प्रक्रियाएं पूर्व विवेक से रहित होती हैं; किन्तु जैसा कि सादृश्य से देखा जाता है व्युत्पत्तिमान् पुरुषों में भी कुछ समय के लिए उक्त प्रक्रियाएं एक ही समान हैं।" इस सबके अन्दर शंकर की दृष्टि में मानसिक क्रिया का चुनाव-परक स्वभाव है। विचार की हमारी समस्त प्रक्रिया के निर्णायक हमारे क्रियात्मक निजी स्वार्थ हैं। अन्तःकरण हमें अपनी चेतनता को एक संकुचित परिधि के अन्दर ही एकाग्र करने में सहायता प्रदान करता है जैसाकि एक गोल लालटेन अपना प्रकाश एक स्थान विशेष पर ही डालती है। वस्तुओं के 'क्या' सम्बन्धी ऐसे ही लक्षणों की ओर हम ध्यान देने हैं जिनका हमारे लिए कुछ महत्त्व होता है। यहा तक कि हमारे सामान्य नियम भी अपनी योजनाओं तथा हितों को ही लक्ष्य करके निर्मित होते हैं।

शंकर इस विषय पर बल देने हैं कि तर्कपूर्ण विचार चाहे कितना ही विस्तृत क्यों न हो हमें यथार्थसत्ता के बोधग्रहण की ओर नहीं ले जा सकता। वाल्टेयर की दार्शनिक कल्पना ने ऐसे प्राणियों के विषय पर विचार किया है जिनके लगभग सहस्रों इन्द्रियां हैं और तो भी वे 'यथार्थसत्ता वास्तव में क्या है' इसके पारा तक नहीं पहुँचते और उनसे कही न्यूनतम भाग्यशाली प्राणियों का तो कहना ही क्या जिनके कुल पांच ही ज्ञानेन्द्रियां हैं। यह ठीक-ठीक जानना कठिन है कि बाह्यजगत् विषयक हमारा ज्ञान, जिसका अन्वेषण विज्ञान करता है, कहाँ तक पदार्थनिष्ठ है। प्रकृति के विषय में हम जितना ही अधिक चिन्तन करते हैं उतना ही अधिक इस प्रकार की धारणा रहना (२, पृष्ठ २५)। टेन्काट का विचार है कि चूंकि किसी विषय के अमूर्त रूप को विचार में लाना सम्भव है एवं समस्त निर्णयों में सुदन करना भी सम्भव है इसका अस्तित्व प्रमेय पदार्थों के अन्दर प्रमेय पदार्थों के रूप में है। एक तार्किक सम्भावना का वास्तविक अस्तित्वयुक्त द्रव्य के रूप में रूपान्तरित कर दिया गया है।

१. परनादिभरचाविशेषान् (शांकरभाष्य, प्रस्तावना)। देखें, 'इयू-सन्स सिस्टम आफ दि वेदान्त', पृष्ठ ५७, पादटिप्पणी।

२. तुलना कीजिए, डार्विन : "मनुष्य तथा उच्चश्रेणी के पशुओं में भेद महान् तो है किन्तु यह निश्चय ही केवलमात्र परिमाण का भेद है, प्रकार सम्बन्धी भेद नहीं है" (डिस्टेंट आफ मैन)।

असम्भव प्रतीत होता है कि तार्किक ज्ञान की अवस्थाओं के अन्तर्गत जिस जगत् का हमें ज्ञान है वह अपने-आपमें कहां तक यथार्थ है। पाँच ज्ञानेन्द्रिय रखनेवाला मनुष्य अवश्य अन्धे मनुष्य की भ्रूपेक्षा अधिक जानता है। क्या यथार्थ अपने तार्किक अनुभव से प्रतीत नहीं है, ठीक जिस प्रकार देखा हुआ जगत् स्पर्श द्वारा ज्ञात जगत् से अधिक है? क्या ब्रह्मानुभव के समान अवस्था अथवा जिसे टैनीसन् ने 'अन्तिम तथा महत्तम इन्द्रिय' में कहा है, हमारे यथार्थसत्ता-सम्बन्धी ज्ञान में वृद्धि नहीं करती। जिस प्रकार से कि दृष्टिशक्ति का उपहार अन्धे मनुष्यों की जातिमात्र के ज्ञान में वृद्धि कर देगा, इस प्रकार के मत में जहां तक विज्ञान तथा साधारण बुद्धि का सम्बन्ध है संशयवाद को कोई स्थान नहीं है। जब तक हम उन्नत घरातल तक नहीं पहुँचते, जहां केवल उच्च-कोटि की बुद्धि से सम्पन्न मनुष्य ही पहुँच सकते हैं, हम जिन निर्णयों पर पहुँचने हैं वे सर्वथा प्रामाणिक हैं यद्यपि वे उसी घरातल तक रहेंगे जिसपर उनके साध्यपक्ष है।

जैसा कि हम आगे चलकर देखेंगे, शंकर अपने इस निर्णय पर बल देने हैं कि समस्त विचार एक मुख्य दोष से दूषित है, अर्थात् एक सूक्ष्म वितण्डावाद से, जिसका लक्ष्य यह दिखाना है कि मानवीय मस्तिष्क के द्वारा जिस भाव का भी उपयोग किया जाता है वह बुद्धिगम्य नहीं है। यद्यपि अनुभव के विषय में हम स्वतन्त्रतापूर्वक वार्तालाप करते हैं, हमारे लिए दृक् (चेतनता) तथा दृश्य (अर्थात् चेतनता के विषय) में परस्पर क्या सम्बन्ध है यह समझ सकना असम्भव है। चेतनता का सम्बन्ध उस विषय के साथ जिसे यह प्रकाशित करती है किसी न किसी प्रकार अवश्य होना चाहिए। यदि ऐसा न होता तो किसी भी समय में किसी प्रकार का भी ज्ञान हो जाता जिसका सम्बन्ध विषयों के स्वरूप से कुछ न होता। चेतनता तथा अपने विषय रूप पदार्थों के अन्दर न तो संयोग-सम्बन्ध है और न समवाय-सम्बन्ध है, अर्थात् न तो बाह्य-सम्बन्ध है और न आभ्यन्तर सम्बन्ध। विषयनिष्ठता इस तथ्य में नहीं है कि ज्ञातता विषय में उत्पन्न की जाती है, जैसा कि कुमारिल का मत है, क्योंकि यह कार्य स्वीकार करने योग्य नहीं है। यह कहना कि विषय वे हैं जिनका कुछ क्रियात्मक उपयोग है, ठीक नहीं है, क्योंकि कितने ही ऐसे निरर्थक पदार्थ हैं, जैसे कि आकाश, जो चेतनता के विषय है। विषयनिष्ठता का यह तात्पर्य नहीं हो सकता कि एक वस्तु विचार के व्यापार का विषय है (ज्ञानकरण), क्योंकि यह केवल प्रत्यक्षविषयक पदार्थों पर ही लागू होता है, और स्मृतिविषयक अथवा अनुमानगम्य पदार्थों पर लागू नहीं होता। इसके अतिरिक्त प्रत्यक्ष में तो चित्त-वृत्ति पदार्थरूप विषय के रूप के अनुकूल परिवर्तित हो जाती है किन्तु अनुमान द्वारा जाने गए पदार्थों में ऐसा नहीं होता। चेतनता तथा विषय रूप पदार्थों में जिनका हमें ज्ञान होता है उसका ठीक-ठीक रूप क्या है यह हमें समझ में नहीं आता। वस्तुतः समस्त जीवन तथा गति का सम्बन्ध विषय के पक्ष के ही साथ है जिसके साथ, हम केवल यही कह सकते हैं कि अलैकजांडर के

शब्दों में कि चेतनता सह-प्रस्तित्व रखती है और यह सह-प्रस्तित्व बुद्धिगम्य माना गया है क्योंकि विषयी और विषय एक-दूसरे के विपरीत नहीं हैं वरन् दोनों ही सार्वभौम चेतनता के अन्दर आ जाते हैं।

समस्त विचार यथार्थसत्ता को जानने तथा सत्य के अन्वेषण के लिए भी संघर्ष अवश्य करता है किन्तु दुर्भाग्यवश यह यथार्थसत्ता को जानने का प्रयास उसे अपने से अन्य के साथ सम्बद्ध करके ही करता है अन्यथा नहीं। यथार्थसत्ता न सत्य है न मिथ्या है। यह केवलमात्र सत् है। किन्तु हम अपने ज्ञान में इसका उल्लेख किसी न किसी लक्षण के साथ ही करते हैं। समस्त ज्ञान चाहे प्रत्यक्ष हो अथवा भावात्मक हो यथार्थसत्ता अथवा परम आत्मा को व्यक्त करने का प्रयास करता है।<sup>१</sup> यद्यपि प्रत्यक्ष एक वर्तमान काल-गत घटना है, अपने होने से पूर्व तथा पश्चात् इसका अस्तित्व नहीं है, और तो भी यह एक यथार्थता की अभिव्यक्ति है जो समय से बद्ध नहीं है यद्यपि उस यथार्थसत्ता से न्यून है जिसे व्यक्त करने का यह प्रयास करती है। जहाँ तक यथार्थता के ग्रहण की अपूर्णता का सम्बन्ध है ज्ञान के ममस्न साधन एक ही स्तर पर है। ममस्न निर्णय मिथ्या है इस अर्थ में कि कोई भी विधेय जिसका हम विषयी के गुणरूप में उपयोग कर सकते हैं उसके लिए पर्याप्त नहीं है। या तो हमें ऐसा कहना पड़ेगा कि यथार्थ सत्ता यथार्थ सत्ता है अथवा हम यो कहे कि यथार्थता क, ख अथवा ग है। पहले प्रकार का कथन विचार के लिए अनुपयोगी है किन्तु दूसरे प्रकार का कथन ऐसा है जो वस्तुतः विचार करना है। यह यथार्थता को किसी अन्य वस्तु के समान कर देता है अर्थात् अयथार्थ के समान। यथार्थ के अन्दर ऐसे गुणों का प्राधान्य करना जो इससे भिन्न हैं वही है जिसे शाङ्कर अध्यास के नाम से कहते हैं, अर्थात् किसी वस्तु को ऐसा मान लेना जिसमें वह भिन्न है।<sup>२</sup> अध्यास की परिभाषा यह है कि ऐसी वस्तु का कही भास होना जहाँ वह न हो।<sup>३</sup> जब प्रकाश द्विगुण दिखाई देता है अथवा जब रस्सी साप की भाँति प्रकट होती है हमें अध्यास का उदाहरण उपलब्ध होता है। सान्त वस्तुओं का समस्त ज्ञान एक अर्थ में विशुद्ध सत् का अभाव है, क्योंकि एकमात्र नित्य चेतनता के ऊपर पदार्थरूप विषयो का अध्यास किया जाता है। इस अध्यास का मन्त्र अधिक आकर्षक दृष्टान्त विषयी तथा विषय को एक साथ मिला देना है,<sup>४</sup> जहाँ पर हम क्रियाशीलता, कर्तृत्व तथा सुखोपभोग उसी आत्मा के गुण समझ लेते हैं। यथार्थ में विषयी ज्ञाता से भिन्न कुछ भी नहीं है क्योंकि यथार्थसत्ता के विषयी (ज्ञाता) में वह सब कुछ समाविष्ट है जो कुछ सम्भवतः हम

१. प्रत्यक्षप्रभा चात्र चैतन्यमेव (वेदान्तपरिभाषा, १)।

२. अध्यासा नाम अर्तममत्तदुबुद्धिः : (शाङ्करभाष्य, प्रस्तावना)।

३. रमृतिरूपः षत्त्र परावभासः।

४. आत्मनि क्रियाकारकफलाधारोपलक्षणम्। काण्ट की अतीन्द्रिय अग्नि अध्यास का दृष्टान्त है जिसके द्वारा हम विचार करनेवाली आत्मा के सम्बन्ध में ऐसे विचारों का प्रयोग करते हैं जिनका यह निर्माण करती तथा देश काल-सम्बन्धी अवस्थाओं के अन्दर प्रस्तुत घटनाओं पर लागू करती है तथा विचारक आत्मा को एक ऐसा द्रव्य मानती है जिसके पदार्थ वान्त हैं।



उसके विषय में कह सकते हैं। विषयी ज्ञाता के विषय में जो कुछ हम कहते हैं, उस यथार्थ-सत्ता से बहुत न्यून है तथा उसका केवल आभासमात्र है। “विषय और विषयी, जिनका क्षेत्र ‘युष्मत्’ (तुम) और ‘अस्मत्’ (मैं) दोनों का प्रस्तुतीकरण है, एक-दूसरे के विपरीत हैं जैसे अन्धकार व प्रकाश। विषय जिसका क्षेत्र ‘तुम’ अथवा अनात्म है तथा उसके गुणों का विशुद्ध आध्यात्मिक विषयी में, जिसका क्षेत्र आत्मा अथवा ‘मैं’ है, संक्रामण करना तथा इसके विपरीत विषयी तथा इसके गुणों का विषय के प्रति संक्रामण करना तार्किक दृष्टि से असत्य है। तो भी मनुष्य जाति के अन्दर उक्त व्यवहार, मिथ्या ज्ञान के कारण (मिथ्या ज्ञान निमित्त) सत्य तथा असत्य का परस्पर जोड़ा बनाने के संबंध में (अर्थात् विषयी तथा विषय) नैसर्गिक (स्वभाविक) है इसलिए वे एक के सत् तथा गुणों का दूसरे में संक्रमण कर देते हैं।” “अविद्या की ओर ले जानेवाले अघ्यास में उन सब क्रियात्मक भेदों की पूर्व कल्पना की जाती है जो साधारण जीवन तथा वेदों में, साधनों तथा ज्ञान में, ज्ञान के विषयों (तथा ज्ञाताओं) और सब अध्यात्म शास्त्रों में किए जाते हैं, चाहे उनका सम्बन्ध कर्म से हो अथवा ज्ञान से।” ज्ञान के समस्त साधन केवल तभी तक प्रामाणिक है जब तक कि परम सत्य की प्राप्ति नहीं हो जाती और इस प्रकार परिमित ज्ञान का सापेक्ष महत्त्व सम्मुख नहीं आता। वस्तुतः हमारा समस्त ज्ञान अज्ञान (अविद्या) है और उस सबका निराकरण कर देने पर जिसे उसके ऊपर बलात् आरोपित किया गया है परमचैतन्य को निश्चयपूर्वक जान लेने का नाम विद्या अथवा ज्ञान है।”

विषयी तथा विषय, अर्थात् आत्मा तथा अनात्म से शंकर का आशय सर्वातीत यथार्थसत्ता और सांसारिक अस्तित्व से है। ‘विषय’ के अन्दर व्यक्तिगत कर्तृत्व, शारिरिक इन्द्रिया तथा भौतिक जगत् आदि सब समाविष्ट है। परमचैतन्य ही विषयी है जिसके ऊपर समस्त विषय-जगत् आश्रित है। चेतनता के विषयों का यह एक विशेष लक्षण है कि वे अपने को चेतनता के विषय रूप में मानसिकवृत्ति के द्वारा व्यक्त होने के अतिरिक्त अपनी अभिव्यक्ति नहीं कर सकते। यहाँ तक कि जब हम परम आत्मा के स्वरूप का ज्ञान श्रुति के मन्त्रों द्वारा प्राप्त करते हैं तो भी हम इसके सत्य-

१. शांकरभाष्य, प्रस्तावना। देहादिध्वनात्मम्, अहमभूमीत्यात्मनुद्धिरविद्या (शांकरभाष्य, १ : ३. २)।

२. “मैं” और ‘मेरा’ का सम्बन्ध शरीर तथा इन्द्रियों आदि से है, इस प्रकार के अंतियुक्त विचार के बिना किसी ज्ञाता का अस्तित्व नहीं रह सकता; और परिणामस्वरूप ज्ञान के साधन प्रमाणों का उपयोग भी नहीं हो सकता। क्योंकि बिना इन्द्रियों की सहायता प्राप्त किए प्रत्यक्ष भी नहीं हो सकता, किन्तु बिना आधार (शरीर) के इन्द्रियों का कार्य भी सम्भव नहीं है और आत्मा के अस्तित्व को शरीर के साथ बिना मिलाए भी कोई कार्य सर्वथा असम्भव है और इन सबके कार्यों के सम्पन्न हुए बिना आत्मा को ज्ञान होना भी सम्भव नहीं है, क्योंकि आत्मा शारीरिक अस्तित्व से स्वतन्त्र है। किन्तु ज्ञान के कार्य के बिना ज्ञान भी सम्भव नहीं है। परिणामस्वरूप ज्ञान के साधन प्रत्यक्ष तथा अन्य का संबन्ध अविद्या के क्षेत्र से है।” शांकरभाष्यप्रस्तावना देखे “डयूरान सिस्डम आव दि वेदान्त”, पृष्ठ ५६, पादटिप्पणी; सर्वसिद्धान्तसारसंग्रह, १.२ : ८५-८६।

३. शांकरभाष्य, १ : १, ४।

४. शांकरभाष्य, १ : १, १।

५. शांकरभाष्य, १ : १, १।

स्वरूप का ज्ञान नहीं प्राप्त कर सकते । आत्मा का सत्य ज्ञान किसी भी आकृति तथा वृत्ति से विहीन है ।<sup>१</sup>

उस अध्यास का विशिष्ट उपयोग, जो हमें एकमात्र निरपेक्ष यथार्थसत्ता को विषय-विषयी-सम्बन्ध के रूप में विभक्त करने के लिए प्रेरणा करता है, मानवीय मस्तिष्क की ही अपनी रचना का परिणाम है । इस अध्यास को जिसके कारण विषयी तथा विषय-जगत् की उत्पत्ति होती है अनादि, अनन्त, नैसर्गिक, मिथ्या प्रत्ययरूप तथा जीवात्माओं के कर्तृत्व, सुखोपभोग, और क्रियाशीलता का कारण बताया गया है और यह सबके ऊपर अधिकार जमाए हुए है ।<sup>१</sup>

भ्रातृमय प्रत्यक्ष का शंकर ने जो विश्लेषण किया है उससे हमें उसके ज्ञान विषयक मत का आभास मिलता है । जब हम भूल से रस्सी को सांप समझ लेते हैं और यह निर्णय करते हैं कि "यह एक सांप है" तो हमारे सम्मुख दो अवयव होते हैं; 'यह' अथवा जो इन्द्रियों के आगे आया हुआ है, और 'सांप' जिसे हम 'यह' कहते हैं । पिछला अवयव उस वृत्ति अथवा आकृति का वर्णन करता है जिस रूप में हम प्रस्तुत सामग्री का बोध करते हैं । निर्णय पर पहुँचने में भूल व्याख्या के अवयव के कारण है अथवा उसके कारण है जिसे हमारा विचार भूमि के ऊपर से आरोपित कर देता है । 'यह' का अवयव अथवा जो कुछ वस्तुतः हमारे सम्मुख उपस्थित है, भ्रांति दूर होने के पश्चात् भी विद्यमान रहता है । शंकर का तर्क है कि साधारण प्रत्यक्ष में भी हमारे सम्मुख एक सामग्री के दो अवयव हैं और एक व्याख्या है और आगे शंकर प्रश्न करते हैं कि वह क्या है जो हमारी चेतना के समस्त विषयों का सामान्य अधिष्ठान है ? क्या ऐसी कोई वस्तु है जो उन सब वस्तुओं के लिए सामान्य है जिन्हें हम देखते हैं, साधारण और असाधारण सत्य और असत्य ? शंकर उत्तर देते हैं कि यह सत् है । प्रत्येक वस्तु जिसका हम प्रत्यक्ष करते हैं उसे सत् के रूप में प्रत्यक्ष करते हैं । हमारी व्याख्याओं का स्वरूप चाहे कुछ भी क्यों न हो वह अधिष्ठान नित्यस्थायी है और यथार्थ है । उपनिषदों की भाषा में यह मिट्टी से बनी वस्तुओं में मिट्टी के समान है अथवा सोने के आभूषणों में सोने के समान है । इसके ऊपर की आश्रित आकृतियों में भले ही कितने ही परिवर्तन क्यों न हों यह स्थायी है । अविद्या का कारण मौलिक आधार के विषय में अज्ञान है ।<sup>५</sup>

अविद्या अथवा अध्यास के प्रति स्वाभाविक प्रकृति हमारे अस्तित्व के मूल में ही समाई हुई है और हमारी सातता का पर्यायवाची है । यथार्थसत्ता अपनी व्याख्या अपने-आप है । यह सदा अपने स्वरूप में स्थित रहती है । यह अयथार्थ ही है जो अपने स्वरूप

१. इस आक्षेप के उत्तर में कि आत्मा विषय नहीं है और इस प्रकार अन्य विषयों के गुणों का आधान इसके ऊपर नहीं हो सकता, शंकर कहते हैं कि यह आत्मा के भाव का विषय है ; साथ में यह आवश्यक भी नहीं है कि विषय का सम्पर्क हमारी इन्द्रियों के साथ अवश्य हो क्योंकि अज्ञानी पुरुष आकाश का रंग गहरा नीला बतलाते हैं जो कि इन्द्रिय प्रत्यक्ष का विषय नहीं है ।

२. कर्तृत्वभोक्तृत्वप्रवर्तकः ।

३. सर्वलोकप्रवर्तकः ।

४. अधिष्ठान विषय ।

में अवस्थित नहीं रहता और इसीलिए उसे किसी व्याख्या की आवश्यकता होती है। जब अविद्या का पता लग जाता है तो बन्धन टूट जाते हैं। अविद्या नैसर्गिक भले ही हो किन्तु फिर भी अनिवार्य नहीं है। यदि यह अनिवार्य होती तब इससे मुक्त होने के लिए हमें क्या कहा जाता। अनिवार्य के विरुद्ध हम प्रयास नहीं कर सकते। जो नहीं जाना जा सकता उसे हम नहीं जान सकते। अविद्या की गति को रोकना सम्भव है और यह दर्शाता है कि हम वस्तुतः अपनी आदतो से अधिक महान् हैं।

सान्त चेतनता, जो प्रमाणों के साथ आवद्ध है, अनुभव के एक विशेष प्रकार तथा अवस्था तक ही परिमित है जिनमें शारीरिक अवस्थाओं का एक बहुत बड़ा भाग है। हमारी बुद्धि की रचना इस प्रकार की है कि यह वस्तुओं के अन्दर एक व्यवस्था तथा नियमितता चाहती है। यह आनुषंगिक घटना तथा अव्यवस्था को सर्वथा नापसन्द करता है। विषय जगत् आदि से अन्त तक युक्तिपूर्ण है और सब वस्तुओं में विधान तथा व्यवस्था में युक्ति-युक्तता की मांग को पूरा करता है। यही साधारण बुद्धि तथा विज्ञान का भी विश्वास है। शंकर विचार को वस्तुओं से अलग नहीं रखता। हमारे मस्तिष्क के सिद्धान्त जो अपने-आपको देश, काल तथा कारण के विभागों द्वारा प्रकट करते हैं उम मूर्त्ति के रूप में जो विचारशील विषयों तथा विषयनिष्ठ तथ्य के क्षेत्र में हमारे सम्मुख प्रकट होते हैं। बुद्धि के वर्ग उन वस्तुओं पर लागू होते हैं जो इसके आगे आते हैं। ज्ञाता विषयों के दृष्टिकोण से देश-काल तथा कारण से युक्त इम जगत् का अपने ममस्त विषयवस्तु समेत अस्तित्व है। ससारी जीवात्मा तथा यह जगत् दोनों एक दूसरे के आश्रित हैं। प्रकृति द्वारा विवेक के इस प्रकार के अनुकूलन से सिद्ध होता है कि एक सार्वभौम मस्तिष्क भी है जो एक ओर प्रकृति में आत्मभाव का प्रवेश कराता तथा दूसरी ओर हमारे अन्दर अवस्थित विवेक का कारण है और सार्वभौम मस्तिष्क का भागीदार है तथा उसके साथ सहयोग रखता है। एक सुव्यवस्थित ससार की यथार्थता केवल मस्तिष्क के लिए ही है और मस्तिष्क की परिभाषा में ही उसका अस्तित्व है। पशुजगत् के साथ-साथ पशु के मस्तिष्क की भी पूर्वकल्पना होती है। मानवीय जगत् के साथ मनुष्य के मस्तिष्क की पूर्वकल्पना होती है। सार्वभौम यथार्थसत्ता अपनी पूर्णता तथा जटिलता के कारण एक सार्वभौम तथा निर्दोष मस्तिष्क को स्वतः सिद्ध मान लेती है और वह ईश्वर है जो विश्व के उन भागों को भी धारण करता है जो हमारी दृष्टि से बाहर और अप्रत्यक्ष हैं। हमारा सांसारिक अनुभव यह संकेत करता है कि एक ऐसा प्रकृति-तत्त्व है जिसकी विचार के लिए आवश्यकता है किन्तु वह ऐसी वस्तु नहीं जिसे आनुभविक प्रमाणों के द्वारा जाना जा सके। मनुष्य होने के नाते हम मानवीय विषयों ही विचार करते हैं। सार्वभौम यथार्थसत्ता को एक केन्द्रीय व्यक्तित्व अथवा विषयों के रूप में माना गया है तथा समस्त जगत् विषयरूप है। यह ऐसा संश्लेषण है जो तर्कों के द्वारा प्राप्त होता है किन्तु इसकी कोई आवश्यकता नहीं है। यह विचार का तात्कालिक विषय नहीं है। इसे हमारे अनुभव का सबसे उच्चश्रेणी का संश्लेषण मान लिया गया है और जब तक इसी प्रकार की रचना का अन्य अनुभव भी है यह

मान्यता रहेगी ।<sup>१</sup> विषयी-विषय (सब्जेक्ट-ऑब्जेक्ट) सम्बन्ध पशुजगत्, मानवीय तथा दैवीय जगत् सबके ऊपर एक समान लागू होता है । किन्तु अनुभव का निर्माण करने वाले ये दोनों अवयव एक दूसरे से शीपेक्षरूप में सम्बद्ध हैं तथा परिवर्तन और विकास के उसी विधान के अधीन हैं । यथार्थसत्ता का वह पूर्णरूप से निर्मित विचार, जिसके अन्दर प्रत्येक तत्त्व, विषयी और विषय, मस्तिष्क तथा शरीर, वर्तमान, भूत और भविष्यत् इसके उचित स्थान पर आकर समाविष्ट हो गए होंगे, मानवीय अनुभव का विषय नहीं है यद्यपि समस्त विचार मात्र का आदर्श लक्ष्य है । किन्तु समस्त ज्ञान चाहे ईश्वर का हो चाहे मनुष्य का हो, अपने अन्दर विषयी-विषय सम्बन्ध रखता है और इसीलिए उसे सर्वोच्च नहीं माना जा सकता । समस्त सविकल्पक ज्ञान आत्मोत्सर्गरूप है क्योंकि इसमें परमयथार्थसत्ता का एक विषयी के रूप में तथा वृत्ति और विषय के रूप में आदर्श नमूना बन जाता है । केवल समाधिगत अन्तर्ज्ञान की अवस्था को छोड़कर एक तत्त्व (अवयव) प्रस्तुत रहता है जो बोध ग्रहण करने वाले विषयी से सर्वथा भिन्न है और एक वृत्ति के द्वारा इस तक पहुँचता है । सोच-विचार तथा तर्कशास्त्र का सम्बन्ध सान्त जीवन के स्तर तक ही है जबकि परम यथार्थसत्ता विचार में भी अतीत है । यथार्थसत्ता अपने लिए सदा ही विद्यमान है और उसे इसलिए अपने विषय में विचार करने की कोई आवश्यकता नहीं ।

## २१

### अनुभव

किसी भी पदार्थ (विषय) की यथार्थरूप में सिद्धि हो जाती है, इसी प्रकार किसी ऐसे विचार को भी सत्य मान लिया जाता है यदि उसका प्रतिषेध ऐसे परिणामों को उपस्थित करता है जिन्हें परस्पर विरोधी और इसीलिए अमान्य माना जाता है । भूल से बच न सकनेवाली बुद्धि की यह अन्तिम कसौटी प्रतीत होती है । तार्किक दृष्टि से आत्मा के अस्तित्व का इससे उच्च प्रमाण सम्भव नहीं है । यह प्रश्न उठाना कि आत्मा यथार्थ है या नहीं ? निरर्थक है क्योंकि समस्त जीवन, समस्त विचार, समस्त अनुभव, यद्यपि अव्यवस्थित रूप में हूँ तो भी, उक्त प्रश्न का स्थायी उत्तर है । किन्तु मानसिक साधनों के द्वारा यथार्थसत्ता को समझने का कोई भी प्रयास हमें परस्पर विरोधी के एक निराशाजनक भंवरजाल में ला फेकेगा । यदि मस्तिष्क को इस प्रकार के दुःखान्त परिणाम से बचना अपेक्षित है तो इसे अवश्य अपना दमन करना होगा और तभी रहस्य का पर्दा उठेगा । हमें अपने तार्किक वर्गीकरण से जो असन्तोष अनुभव होता है वह इस बात का संकेत है कि हम उसका, जिसे हम जानते हैं कि महान् है, और अपनी मानसिक मर्यादाओं का भी उल्लंघन करके सत्य के क्षेत्र में पहुँच सकते हैं यद्यपि यह केवल हमारी बुद्धि की पहुँच से परे है, जो अतीत तक पहुँचने का प्रयत्न कर सकती

है, किन्तु बस प्रयत्न ही कर सकती है अतीत तक कभी पहुँचगी नहीं। ऐसी सीमाएं जो अनिवार्य प्रतीत होती हैं तथा जिनका उल्लंघन भी बुद्धि के लिए अनिवार्य प्रतीत होता है यह निर्देश करती हैं कि हमारे अन्दर एक सीमारहित भूमि भी है जो ताकिक मस्तिष्क से ऊँची है। यदि विचार यथार्थसत्ता के साथ तादात्म्य स्थापित कर सके और विषयी मनुष्य अपने व्यक्तित्व को दूर रखकर सार्वभौम तत्त्व में ऊपर उठ जाए तो विचार का लक्ष्य प्राप्त हो सकता है किन्तु उस समय फिर यह विचार नहीं रहेगा। अनुभव में विचार का लोप हो जाता है। साधारण ज्ञान ऊपर उठकर विद्या में परिणत हो जाता है जबकि यह अपने को ज्ञात के साथ तादात्म्यरूप में जान जाता है जहाँ पर केवल आत्मा नित्य ज्ञान के रूप में ज्योतिष्मान् है।<sup>१</sup> यह निरपेक्ष ज्ञान ही परम निरपेक्ष का ज्ञान भी है। 'ज्ञान' शब्द अपने सासारिक सम्बन्धों के कारण दुर्भाग्यवश असमर्थ है।<sup>१</sup> अनुभव इससे अधिक उपयुक्त शब्द है।

शांकर एक आन्तरिक दृष्टि रूप चेतनता की यथार्थता को मानते हैं जिसे अनुभव कहते हैं<sup>१</sup> और जहाँ विषयी और विषय के भेद नीचे रह जाते तथा सर्वोपरि आत्मा के सत्य का साक्षात्कार होता है।<sup>१</sup> यह एक वर्णनातीत अनुभव है जो विचार तथा वाणी से परे है और वे हमारे समस्त जीवन में परिवर्तन ला देता है एवं दैवीय उपस्थिति का निश्चय कराता है। यह ऐसे चैतन्य की अवस्था है जो तब आती है जबकि मनुष्य अपने को सब प्रकार की सीमित अवस्थाओं से मुक्त कर लेता है जिसमें बुद्धि भी सम्मिलित है। जैसाकि श्री रसल ने कहा है कि इसके साथ "आह्लाद का सत्य भाव, अर्थात् अत्युन्नतता का भाव, मनुष्य से उन्नत होने का भाव सयुक्त रहता है।"<sup>१</sup> इस प्रकार के परमानन्द का पूर्वस्वाद हमें स्वार्थरहित चिन्तन के क्षणों में तथा सौन्दर्य के सुखोपभोग में मिलता है।<sup>१</sup> यह साक्षात्कार अथवा व्यवधानरहित साक्षात् प्रत्यक्ष है जिसकी अभिव्यक्ति उस अवस्था में होती है जबकि अविद्या नष्ट हो जाती है और मनुष्य यह जान लेता है कि आत्मा तथा जीव एक है। इसे सम्यग्ज्ञान (निर्दोष ज्ञान)<sup>१</sup> अथवा सम्यग्दर्शन (निर्दोष अन्तर्दृष्टि) भी कहा जाता है।<sup>१</sup> सम्यग्ज्ञान तो अपने लिए आवश्यक चिन्तन सामग्री के ऊपर भी बल देता है किन्तु सम्यग्दर्शन अन्तःसाक्षात्कार की अव्यवहितता की ओर निर्देश करता है जिसमें परम यथार्थसत्ता साक्षात् ईक्षण तथा

१. "आध्यात्मिक यथार्थसत्ता को समझना और इससे भी अधिक इसे जानना, हम अपने अन्दर, जो इसे जानते हैं, समाविष्ट कर लेते हैं" (जेयटाल्ल : 'थियरी ऑफ माइण्ड एंड प्योर ऐक्ट', पृष्ठ १०)।

२. मध्य बलपूर्वक कहना है कि यह ज्ञान नहीं है चूँकि जानने को कोई विषय नहीं है। "ब्रह्माभावे ज्ञानग्याय्यभावात्।" बृहदारण्यक उपनिषद्, 'मैक्रेड युम्स आफ दि हिन्दूज़' पृष्ठ ४६०।

३. देखें, शांकरभाष्य, १ : १, २ ; २ : १, ४ ; ३ : ३, ३२ १ ३ : ४, १५।

४. देखें, आत्मबोध, पृष्ठ ४१।

५. कलासाफिकल एंसेज, पृष्ठ ७३।

६. प्लाटिनस कहता है : "यह वह सम्मिलन है जिसकी नकल मर्त्यलोक के प्रेमियों का मिलन है, जो अपने जीवन को एक-दूसरे से बद्ध करना चाहते हैं" 'पनीड्स', ६ : ७, ३४। तुलना कीजिए, बृहदारण्यक उपनिषद्, ६ : ३, २१।

७. शांकरभाष्य, १ : २, ८।

८. शांकरभाष्य, १ : १, १३।

ध्यान का विषय है । शंकर इसका समाधान यो करते हैं कि हम अग्रयथार्थ विषयो का भी ध्यान तो कर सकते हैं किन्तु उनका अनुभव नहीं कर सकते । इस प्रकार शंकर का अनुभव आदर्शकृत कल्पना से भिन्न है । कहा जाता है कि योगी सराधना की अवस्था में ईश्वर को देखता है जिसकी व्याख्या करते हुए शंकर कहते हैं कि वह अपने को पवित्र ध्यान में निमग्न कर देता है । शंकर आर्षज्ञान को स्वीकार करते हैं जिसके द्वारा इन्द्र तथा वामदेव ने ब्रह्म के साथ तादात्म्य का साक्षात्कार किया । मनोवैज्ञानिक दृष्टि से यह ज्ञान प्रत्यक्ष के ही स्वरूप का है, क्योंकि यह यथार्थता का साक्षात् ज्ञान है । भेद केवल इतना है कि उक्त ज्ञान देश और काल में विद्यमान ज्ञान के रूप का नहीं है । अनुभव हर किसी वस्तु की चेतनता नहीं है वरन् अपने भीतर प्राणिमात्र के जीवन, आहार तथा आगाध गतं को जानना और देखना है । चूकि न्यायशास्त्र के शब्दार्थ में प्रत्यक्ष अनुभव ही बाह्य जगत् के ज्ञान का एकमात्र साधन है, अद्वैतात्मक अस्तित्व अन्तस्तम अनुभव है जिसके ऊपर हम जो कुछ भी अतीन्द्रिय जगत् के विषय में जानते तथा विश्वास रखते हैं वह निर्भर करता है । अन्तर्ज्ञान का विषय कोई व्यक्तिगत कल्पना नहीं है और न ज्ञाता के मन में विपर्ययिष्ठ अमूर्तभाव ही है । यह एक यथार्थ विषय है जिसपर हमारे इसके ज्ञान अथवा अज्ञान का कोई प्रभाव नहीं पड़ता यद्यपि इसकी यथार्थता देश-काल से बद्ध विशिष्ट विषयो की यथार्थता से कही उच्चकोटि की है, जो एक सदा रहनेवाले प्रवाह से सम्बद्ध है और इसीलिए जिसे सही अर्थों में यथार्थ नहीं माना जा सकता । भिन्न-भिन्न सम्प्रदायो की चतुराइयो का भेद एक ऐसी आत्मा के आगे आकर खल जाता है जो विरोध में कहती है कि मैंने यथार्थसत्ता के दर्शन किए हैं । "किस प्रकार से कोई अग्र्य व्यक्ति के ब्रह्म ज्ञान की प्राप्तिरूप तथ्य का विरोध

१. शांकरभाष्य, १ : ३, १३ ।

२. शांकरभाष्य, ३ : २, ५४ । और भी देखें, कठार्पणषट्, ४ : १ । इस आपत्ति के उत्तर में कि इस प्रकार के ध्यान की क्रिया में ध्यान व विषयी तथा विषय के मा'य भेद है या नहीं, शंकर कहते हैं : "जिस प्रकार पकाश, आकाश, मृद इत्यादि ऐसे प्रतीत होने दे माना भिन्न भिन्न है, अपने विषयों के कारण यथा उगलियाँ, पान्नो, जल इत्यादि जो इनके उपाधिरूप मयुक्त पदार्थ हैं, जबकि यथार्थ में वे अपनी तात्त्विक अभिन्नता को सुरक्षित रखने हैं, इसी प्रकार भिन्न-भिन्न आत्माओं का परस्पर भेद केवल उपाधि रूप मयुक्त पदार्थों के कारण है किन्तु मग्न आत्माओं का एकत्व प्राकृतिक है और मौलिक है" (शांकरभाष्य, ३ : २, २५) ।

३. 'रत्नप्रभा' में इसकी व्याख्या इस प्रकार है, "सत्य का हठान् अन्तर्ज्ञान, जो अवयव आदि के द्वारा सम्भव होता है और जो पूर्व के जन्म में प्राप्त किया गया है ।" जन्मान्तरकृत श्रवणादिना अस्मिन् जन्मनि, स्वतःसिद्धम्, दर्शनम् आर्षम् (१ : १, ३०) । देखें, शांकरभाष्य, तैत्तिरीय उपनिषद् पर, १ : १० ।

४. शांकरभाष्य, १ : ४, १४ ।

५. अनुभवावसानवाद भूतवस्तुविषयवाच्य (शांकरभाष्य, १ : १, २) ।

६. इसके साथ तुलना कीजिए प्लेटो के यथाथवाद को जहाँ तक यथार्थ जगत् की संबंध देना और काल से ऊपर उठाकर प्रतिपादन करता है । "एक उसी यथार्थता जो वगविहीन है, आकृतिरहित है तथा स्पर्श के अयोग्य है ।... जो केवल मन के लिए दृश्य है जो आत्मा का स्वामी है" (फीडस) । जहाँ प्लेटो तत्त्वों के अनेकत्व को मानता है, शंकर की दृष्टि में केवल एक ही सारतत्त्व है ।

कर सकता है यद्यपि अभी वह शरीरधारी ही क्यों न हो जबकि उसका हृदय अपने निष्चयात्मक ज्ञान को विश्वास के साथ प्रकट करता है ?” समस्त विश्वास तथा भक्ति, समस्त स्वाध्याय और ध्यान हमें इस प्रकार के अनुभव को प्राप्त करने की दिशा में प्रशिक्षण देते हैं।<sup>१</sup> यह भी सत्य है कि आत्माविषयक साक्षात्कार केवल ऐसे ही चित्त को होता है जो इसके लिए तैयार हो। यह कहीं आकाश से नहीं आता। यह मनुष्य के तर्क का अत्यन्त उदार तथा उत्तम फल है। यह केवल कल्पनामात्र नहीं है कि जो मनुष्य की बुद्धि को अनुकूल न जच सके। जो सत्य है वह उस प्रत्येक बुद्धि के लिए सत्य है जो उसे जान सके। व्यक्तिगत सत्य नाम की कोई वस्तु नहीं है जिस प्रकार कोई व्यक्तिगत सूर्य अथवा व्यक्तिगत विज्ञान नहीं होता। सत्य का एक अन्तर्निहित तथा सार्वभौम स्वरूप है जो किसी व्यक्ति के और यहाँ तक कि ईश्वर के भी ऊपर आश्रित नहीं है। यथार्थसत्ता को जानने की प्रक्रिया व्यक्ति की अपनी हो सकती है अथवा विशिष्ट हो सकती है किन्तु ज्ञातविषय व्यक्तिगत नहीं है। यथार्थसत्ता अब और तब हो या यहाँ और वहाँ हो ऐसा नहीं है अपितु यह सब कालों में और सर्वत्र एक समान रहनेवाली है।

काण्ड १० ने एक विवेकपूर्ण अन्तर्ज्ञान की बात कही है जिसमें चेतनता की उस वृत्ति का सकेत किया है जिसके द्वारा वस्तुओं का अपना अन्तर्हित ज्ञान तर्करहित विधि से भी प्राप्त किया जा सकता है। फीश्ते के अनुसार विवेकपूर्ण अन्तर्ज्ञान हमें आत्म-चेतना तक पहुँचने में सहायक होता है और यही उसके दर्शन में समस्त ज्ञान का प्राधार है। शेलिंग ने भी उसी परिभाषा का प्रयोग परमसत्ता की चेतना का प्रतिपादन करने के लिए किया है जो विषयी और विषय के मध्य तादात्म्य भाव प्रकट करती है। किन्तु शंकर के अनुसार अन्तर्ज्ञान का विषय काण्ड की अपने म पूर्ण अनेक वस्तुएँ नहीं हैं और न फीश्ते की आत्मा है अथवा शेलिंग का क्लीबाणु भी नहीं है किन्तु आत्मा अथवा सार्वभौम चैतन्य है। प्लाटिनस के ही समान शंकर की दृष्टि में भी परम निरपेक्ष सत्ता विषय के रूप में उपस्थित नहीं होती है किन्तु साक्षात् सम्पर्क में उपस्थित होती है जो ज्ञान से ऊपर है।<sup>१</sup> चूँकि अन्तर्दृष्टि के द्वारा प्राप्त ज्ञान किसी अग्न्य वस्तु के विपरीत सिद्ध नहीं होता इसलिए यह सर्वोच्च सत्य है।<sup>२</sup>

१. कथं ह्ये कस्य म्बहृदयप्रत्यय ब्रह्मवेदन देहधारणम् चापरेण प्रतिक्षेपु शवयते ? (४ : १, १५, शाकरभाष्य)।

२. शाकरभाष्य, २ : १, ६। अनुभवावसान ब्रह्मविज्ञानम् (‘टयुसन्स सिस्टम आफ दि वेदान्त’, अंग्रेजी अनुवाद, पृष्ठ ८६ टिप्पणी)। अनुभवावरुद्धमेव च विद्याफलम् (३ : ४, १५)। ज्ञान का फल अन्तर्दृष्टि के लिए व्यक्त है (भगवद्गीता पर शाकरभाष्य, २ : २१ ; बृहदारण्यक उपनिषद्, ४ : ४, १६)।

३. ‘पनीह्स’, ६ : ६, ४।

४. बाधकज्ञानान्तराभावश्च (शाकरभाष्य, २ : १, १४)। शंकरलोकी में ऐसा कहा है कि “धर्मशास्त्र ब्रह्मज्ञान को दो प्रकार का बताते हैं अर्थात् अपने विषय में अनुभव (स्वानुभूति) और निर्णयात्मक निरन्तरता (उपपत्ति)। स्वानुभूति देह के सम्बन्ध में (देहानुभवत्) उदय होती है तथा उपपत्ति का उदय विश्व के सम्बन्ध में (सार्वभौमत्वात्) होता है। प्रथमकोटि के अनुभव का रूप है कि

अनुभव अव्याख्यात मनोभावना का साक्षात् नही है जिसमें कि ज्ञात वस्तु का अस्तित्व तथा वस्तुविषय पृथक्-पृथक् नही है। यह पशु के समान प्रत्याक्ष न होकर कला-पूर्ण अन्तर्दृष्टि से सम्बन्ध रखता है। यह वह साक्षात्कार है जो उच्चश्रेणी का है निम्न-श्रेणी का नहीं है, अपेक्षा ऐसे ज्ञान के जो अन्य के व्यवधान से तथा चिन्तन से प्राप्त होता है। इसमें सन्देह नहीं कि ऐसे ज्ञान की दृष्टि से जिसे प्रदर्शित किया जा सके यथार्थसत्ता एक समस्या है और ईश्वर के विषय में तथा मोक्ष और अमरत्व के सम्बन्ध में उस गम्भीरतम मानवीय गरिमा के हमारे विचार केवल नाम तथा प्रतीकमात्र है, जिसको प्राप्त करने का हम प्रयत्न तो कर सकते हैं किन्तु जिसे हम तब तक कभी प्राप्त नहीं करेंगे जब तक कि मन के अपने असत्याभासों के साथ कभी अन्त न होनेवाले सघर्ष से हम ऊपर न उठ जाए। अन्तर्दृष्टि तथा बुद्धि, अनन्त यथार्थसत्ता तथा सान्त मन के बीच जो दरार पड़ी हुई है उसकी ओर अनुभव और अध्याय सकेत करते हैं।

शकर मानते हैं कि यह अनुभव सबके लिए खुला तो है किन्तु बहुत कम व्यक्ति इसे प्राप्त करते हैं।<sup>१</sup> किन्तु आवश्यक विचारणीय विषय यह है कि यह सबके लिए खुला है। यथार्थमत्ता उपस्थित है, पदार्थनिष्ठ है और सदा विद्यमान रहनेवाली है, वह इस बात की प्रतीक्षा करती है कि कोई उसका साक्षात्कार करे ऐसे मन से जो उसको ग्रहण कर सके। प्रकट रूप में शकर, यथार्थसत्ता केवल कुछ इने-गिने व्यक्तियों के सम्मुख ही अपना आविर्भाव करती है और वह भी सन्दिग्ध स्वप्नों के रूप में तथा रहस्यमयी वाणी के द्वारा, इस प्रकार के मत से सहमत नहीं है। एक ऐसा ईश्वर जो अपने को केवल कुछ व्यक्तियों के सम्मुख ही अभिव्यक्त करता है और अन्यो के सम्मुख नहीं करता केवल एक कल्पनात्मक मिथ्या वस्तु है। वस्तुतः अन्तर्दृष्टि अथवा आध्यात्मिक अनुभव कुछ व्यक्तियों तक ही सीमित है यद्यपि यह सार्वभौम सम्पत्ति, जब कि तर्क विचारशील मानवजाति के अधिकांश भाग में सामान्य है। कुछ शक्तियाँ ऐसी हैं जो सब मनुष्यों में अच्छी प्रकार से विकसित पाई जाती हैं यद्यपि अन्य शक्तियाँ उनके समान विकसित नहीं होती। विकास की वर्तमान अवस्था में अनुभव विषयनिष्ठ हो सकता है और इसकी साक्षी पर तभी विश्वास होता है जब कि यह तर्क के आदेशों के अनुकूल होती है।

“मै ब्रह्म हूँ” (ब्रह्माहममीयन्भव) और फिर इस प्रकार का अनुभव कि “यह सब ब्रह्म है (सर्व खल्विदं ब्रह्म)।”

१. तुलना कीजिए, डीन इंगे : “ज्ञाना तथा ज्ञान का पूर्ण एकत्व ही पूर्णज्ञान है क्योंकि अन्तिम आश्रय के रूप में इस यही पहुँचते हैं ‘अपने को जाना’। इसलिए दैवीय ज्ञान की प्रक्रिया एक ऐसी क्षमता को क्रिया में परिणत कर देना है जोकि प्लेटिनम के अनुमात्र विद्यमान तो सबमें रहती है किन्तु जिसका उपयोग बहुत कम व्यक्ति करते हैं, यह वह दिव्य उपहार है जिसे कैम्ब्रिज के प्लेटोवादी विद्वानों ने मानवीय आत्मा के अन्दर दैवीय भावयुवन प्रकृति का बीज बताया है” (‘आउट स्पोकन एंमेज’, दूसरी सिरीज, पृष्ठ १४)।



२२

### अनुभव, तर्क तथा श्रुति

यद्यपि अन्तर्दृष्टि से प्राप्त अनुभव सबसे अधिक निश्चित रूप का होता है, तो भी इसमें धारणा-सम्बन्धी विशदता का अंश केवल अल्पमात्रा में ही रहता है। इसीलिए इसे व्याख्या की आवश्यकता होती है और इन व्याख्याओं में भूल होने की सम्भावना भी रहती है एवं इस प्रकार इनकी अन्तरहिन पुनरावृत्ति की आवश्यकता होती है। श्रुति ऐसे विषयों का व्याख्यान करती है जिन्हें पूर्णता के साथ कथन नहीं करना चाहिए। प्रज्ञावान् विद्वान् मनुष्य उस भाषा तथा तर्क का आविष्कार करते है जो श्रुति वाक्यों के व्याख्यान के लिए उपयुक्त है। ऐसे व्यक्ति जिन्हें साक्षात् अन्तर्दृष्टि से ज्ञान प्राप्त नहीं हो सकता ऐसे वैदिक विचारों के ऊपर विश्वास करके उन्हें स्वीकार करने के लिए विवश हैं जिनमें कुछेक ऐसे उच्चतम कोटि के मस्तिष्कों के अनुभव अभिलेख के रूप में सुरक्षित रखे गए है जिन्हे यथार्थसत्ता के बोध ग्रहणरूप समस्या के साथ एक दीर्घकाल तक संघर्ष करना पड़ा। साधारण कोटि के मनुष्य के लिए परमचैतन्य के विषय में प्रधान मत्य निश्चय ही व्यक्त किया जाता है क्योंकि वह उसका निश्चय मनुष्य की शक्ति के अन्तर्गत किसी साक्षी, जैसे प्रत्यक्ष अथवा अनुमान, के द्वारा नहीं कर सकता। उक्त मानवीय साक्षी के साधन हमें एक अतीतसत्ता का प्रबल सकेत तो देते हैं किन्तु निश्चयात्मक प्रमाण नहीं देते। शंकर स्वीकार करते है कि सत्य का अन्वेषण ही किया जाता है<sup>१</sup> और वे स्वयं भी विपक्षी दर्शन पद्धतियों की समालोचना करने में अवरोध के मिद्धान्त का सत्य के अनुसन्धान के लिए उपयोग करते है। अन्य दार्शनिक विचारों के सम्बन्ध में उनकी आपत्ति यह नहीं है, विशेषतः बौद्ध विचारों के विषय में, कि उनमें समालोचना की गुजाइश है किन्तु यह है कि उक्त विचार प्रस्तुत करनेवालों ने ताकिक उपाय की अपूर्णता को नहीं समझा। उनका मत है कि वैदिक प्रामाण्य इन्द्रियों की साक्षी अथवा तर्कसम्मत निर्णयों से कहीं अधिक श्रेष्ठ है यद्यपि इसमें सन्देह नहीं कि उन क्षेत्रों में जो प्रत्यक्ष तथा अनुमान के विषय है वे अनुपयुक्त है। सैकड़ों श्रुतिवाक्य भी अग्नि को ठण्डा नहीं बना सकते।<sup>१</sup> श्रुति का उद्देश्य यह है कि ऐसे ज्ञान को जो साधारण साधनों के द्वारा प्राप्त नहीं किया जा सकता हमें प्रदान करे।<sup>१</sup>

वेदों का आशय आत्मा के एकत्व की शिक्षा देना है।<sup>१</sup> शंकर कहते हैं कि वेदान्त की यह खोज हमें अविद्या से मुक्ति दिलाने का कारण नहीं है क्योंकि सारी खोज तथा ज्ञान जिनके साथ विषयी तथा विषय-सम्बन्धी द्वैत का भाव लगा हुआ है ब्रह्म के

१. सत्य विजिज्ञासितव्यम् (शांकरभाष्य, १ : ३. ८)।

२. ज्ञानं तु प्रमाणजनं यथाभूतविषयं न। न तन्नियोगशरतेनाभि कारयितुं शक्यते, न च प्रतिषेध-शरतेनापि कारयितुं शक्यते (शांकरभाष्य, ३ : २, २१ ; भगवद्गीता पर शांकरभाष्य, १८ : ६६)।

३. प्रत्यक्षादिप्रमाणानुपलब्धे हि विषये श्रुतेः प्रामाण्यं न प्रत्यक्षादिविषये (भगवद्गीता पर शांकरभाष्य, १८ : ६६)। अज्ञातज्ञापनं हि शास्त्रम्।

४. आरभैकत्वविधाप्रतिपत्तये सर्वे वेदान्ता आरभ्यन्ते (शांकरभाष्य, प्रस्तावना)।

साक्षात्कार में बाधास्वरूप है। यह हमारी मूर्खता को प्रकट करने में तो सहायक होता है किन्तु विद्या की प्राप्ति नहीं करा सकता।<sup>१</sup> अविद्या को दूर करना ही सत्य को ग्रहण करना है, ठीक जिस प्रकार रस्सी का ज्ञान होने का तात्पर्य है सर्परूपी भ्रात ज्ञान का दूर हो जाना।<sup>२</sup> सत्य के ज्ञान ग्रहण के लिए साथ में किसी अन्य साधन अथवा ज्ञान की नई क्रिया की आवश्यकता नहीं है।<sup>३</sup> “द्वैतभाव के नष्ट हो जाने पर फिर ज्ञान को एक क्षण की भी प्रतीक्षा नहीं करनी पड़ती क्योंकि द्वैतभाव के नष्ट होने के पश्चात् भी यदि समय की अपेक्षा हो तो एक अन्तरहित पश्चाद्गति आ जाएगी और द्वैतभाव का कभी नाश ही न होगा। इसलिए ये इन दोनों, अर्थात् ज्ञान तथा द्वैतभाव का विनाश, एक ही समय में सम्पन्न होते हैं।”<sup>४</sup> जब भ्रात विचार प्रकाश में आ जाते हैं तो हम यथार्थसत्ता तक पहुँच जाते हैं।<sup>५</sup> यदि यह प्रश्न किया जाए कि हम अविद्या से विद्या की ओर कैसे पहुँचते हैं—जो एक अनुचित प्रश्न है, क्योंकि जब भ्राति नष्ट हो जाती है तो सत्य जो कि स्वतःपूर्ण है, प्रकाश में आ जाता है—तो इसका इससे अधिक उत्तम उत्तर और नहीं हो सकता कि ईशकृपा ही साधन है।<sup>६</sup> विशुद्ध आत्मा एक ऐसे अन्वे मनुष्य की भाँति है जिसकी विनष्ट हुई दृष्टिशक्ति ईश्वर की कृपा से फिर लौट आए।

श्रुति को मानने का तात्पर्य है सन्तो तथा ऋषियों की साक्षी को स्वीकार करना। श्रुति की उपेक्षा करना मनुष्य जाति के अनुभव के अत्यन्त सजीव भाग की उपेक्षा करना है। भौतिक विज्ञान में हम उन परिणामों को स्वीकार करते हैं जिन्हें सबसे महान अन्वेषकों ने सत्यरूप में घोषित किया है। सगीत में हम उन गीतों पर ध्यान देने हैं जो विख्यात सगीतज्ञों ने बनाए हैं और उसके द्वारा सगीत-सम्बन्धी सौन्दर्य के महत्त्व को पहचानने की योग्यता में उन्नति करते हैं। धार्मिक सत्यो के विषयो में हमें आदर भाव रखते हुए ऐसे धार्मिक मेधावी पुरुषों के लेखों पर ध्यान देना चाहिए जिन्होंने विश्वास तथा भक्तिभावपूर्वक अपनी आध्यात्मिक श्रेष्ठता को प्राप्त करने के लिए प्रयत्न किया है। अन्तिम सम्मति की प्रतिद्वन्द्विता में प्रथम सम्मति को खड़ा

१. अविद्याकल्पितमेतदनिवृत्ति (शाकरभाष्य, १ : १, ८)। देखे, भगवद्गीता पर शाकरभाष्य, २ : १८। तुलना कीजिए, प्लेटिनम : “ईश्वर का निर्वचन न ता वाणी क द्वारा और न लेखबद्ध विचार-परामर्श के द्वारा किया जा सकता है ; किन्तु तो भी हम वाणी तथा लेख का प्रयोग करते हैं इसलिए कि आत्मा को उसकी ओर प्रेरित करें तथा विचार से साक्षात् दर्शन की ओर जाने को प्रोत्साहन दें, ऐसे मनुष्य के समान जो उन व्यक्तियों के लिए जिन्हें ऊपर की ओर के मार्ग पर चलना है उक्त मार्ग का निर्देश करता है। हमारे आदेश की पहुँच वहीं तक है जहाँ तक कि गन्तव्य मार्ग का सम्बन्ध है किन्तु साक्षात्कार तक पहुँचना उनका अपना कार्य है” ‘पनीटम्’, ६ : ९, ४ ; कैथर्ड : ‘ग्रीक थियोलॉजी’ खण्ड २, पृष्ठ २३७)।

२. शाकरभाष्य, माण्डूक्य-उपनिषद् पर, २ : ७।

३. वही।

४. वही।

५. आत्मैव अज्ञानहानिः।

६. शाकरभाष्य, २ : ३, ४१। देखें, कठोपनिषद्, २ : २२। डयूसन के मन में यही विषय है जबकि वह शंकर के ऊपर ईश्वर ज्ञानविषयक पक्षपात रखने का आरोप लगाता है। देखें, ‘डयूसन-सिस्टम ऑफ दि वेदान्त’ पृष्ठ ८६-८७।

करने से कोई लाभ नहीं । "एक ऐसे विषय के लिए जिसका ज्ञान पवित्र परम्परा से होना चाहिए केवल चिन्तनमात्र का उद्धरण न दिया जाना चाहिए, क्योंकि ऐसे विचार जिनका आधार परम्परा में न पाया जाता हो और जो केवलमात्र मनुष्यों की उत्प्रेक्षा (कल्पना) ही के ऊपर आश्रित हैं स्थायी नहीं होते क्योंकि इस प्रकार की कल्पना के पीछे किसी प्रकार का नियन्त्रण नहीं रहता ।" यदि हम केवल विचार के ऊपर निर्भर करें तो हमें जगत् के विषय में, अपने अस्तित्व के विषय में तथा भविष्य के विषय में भी संशय उत्पन्न होगा और समस्त जीवन ही संशय में परिणत हो जाएगा । किन्तु चूंकि हमें अवश्य ही अपनी परिस्थिति के ऊपर आश्रित होना चाहिए नहीं तो वह हमारा विनाश कर देगी । इसलिए हमारे अन्दर की शक्ति हमें बलात् विश्वास करने की ओर प्रेरित करती है । ऐसी आध्यात्मिक अन्तःप्रेरणाएँ हैं जिनकी तर्क के आधार पर उपेक्षा नहीं की जा सकती । निषेधात्मक आधार पर कोई जीवित नहीं रह सकता । शंकर का दार्शनिक कर्तव्य क्रमबद्ध दर्शन ज्ञान के द्वारा हमारा भ्रम निवारण करना है और यह प्रतिपादित करना है कि तर्कशास्त्र अपने-आपमें हमें संशयवाद की ओर ले जाता है । हम मान लेते हैं कि इस संसार में विवेक भी है और धार्मिकता भी है । हम बिना इसके अर्थपूर्ण व्योरे के भी संसार को एक पूर्ण इकाई मान लेते हैं । हम इसे धारणा ही कहेंगे क्योंकि हमें यह आशा नहीं है कि हम कभी दृश्यमान अव्यवस्था की पृष्ठभूमि में विद्यमान नित्य व्यवस्था की खोज करने में सफल हो सकेंगे । ईश्वररूपी दैवीय मस्तिष्क की यथार्थसत्ता को स्वीकार कर लेने से हमारे जीवन में समृद्धि तथा सुरक्षा का भाव आता है ।<sup>१</sup> इसके अतिरिक्त सत्य<sup>२</sup> को एक समान<sup>३</sup>, विरोधरहित<sup>४</sup> तथा सावर्भौम रूप में मान्य होना ही चाहिए । यद्यपि विचार के निर्णयों को इस प्रकार से मान्य नहीं ठहराया जाता । किन्तु "वेद ज्ञान के स्रोतरूप में नित्य है, इनका प्रतिपाद्य विषय परिपक्व है और इनके द्वारा प्राप्त पूर्ण ज्ञान भूत, वर्तमान तथा भविष्यत् की समस्त कल्पनाओं द्वारा भी विपरीत नहीं ठहराया जा सकता ।" केवल तर्क एक औपचारिक प्रक्रिया है । तर्क जिन निर्णयों पर पहुँचता है वे उस साध्य पक्ष के ऊपर निर्भर करते हैं जिनको लेकर यह आगे बढ़ता है और शक्य इसपर बल देने है कि धर्मशास्त्रों में अभिलिखित धार्मिक अनुभव को धर्मसम्बन्धी दर्शन के अन्तर्गत तर्क का आधार बनना चाहिए । तर्क से शक्य का तात्पर्य उस तर्क से है जिसपर इतिहास की शिक्षाओं ने कोई नियन्त्रण न लगाया हो । इस प्रकार का व्याक्तिगत तर्क सत्य की

१. शांकरभाष्य, २ : १, ११ । यही कारण है कि कपिल व कणाद जैसे माने हुए विचारकों की सम्मति में भी प्रायः परस्पर विरोध पाया जाता है । तुलना कीजिए, कुमारिल : "कितने ही कुशल तार्किक वर्गों ने जो उनके द्वारा अत्यन्त सावधानी के साथ अनुमान किए गए विषय की व्याख्या अन्य अधिकतर कुशल तार्किकों द्वारा अन्य प्रकार से की जाती है ।"

२. "मनुष्यों को अपने साथ अन्य जन्म के सम्बन्ध का ज्ञान न तो प्रत्यक्ष और न अनुमान के द्वारा ही हो सकता है और न ही मृत्यु के पश्चात् आत्मा के अस्तित्व के विषय में ज्ञान हो सकता है इसलिए श्रुति के रूप में ईश्वरीय ज्ञान की आवश्यकता है" (शांकरभाष्य, बृहदारण्यक उपनिषद् प, प्रस्तावना) ।

स्थापना की ओर हमें नहीं ले जा सकता क्योंकि ज्ञान-ग्रहण की शक्ति में असंख्य प्रकार की विविधता रहती है।<sup>१</sup> श्रुति में आत्म-सम्बन्धी सत्त्यों का प्रतिपादन किया गया है जिन्होंने मनुष्य जाति के अधिकांश भाग के अध्यात्मिक सहजबोधों का सन्तोष प्रदान किया है। इसके अन्दर मनुष्य जाति के परम्परागत परिपक्व विचारों का समावेश है जिनमें विचार की अपेक्षा आत्मा के जीवन का वर्णन अधिक है और हममें से उन व्यक्तियों के लिए जो उस जीवन में भाग नहीं लेते ये अभिलिखित अनुभव बहुत महत्त्व के हैं।<sup>१</sup>

शंकर धर्मशास्त्र के विचारों की तर्क द्वारा परीक्षा की आवश्यकता को स्वीकार करते हैं। जहाँ कहीं भी उन्हें अवसर मिला, उन्होंने धर्मशास्त्र के कथनों को विवेक-बुद्धि की युक्तियों द्वारा समर्थन करने का प्रयत्न किया है।<sup>१</sup> ऐसा तर्क जो अनुभव का सहायक होकर कार्य करता है शंकर को अभिमत है।<sup>१</sup> उनके लिए तर्क एक समीक्षात्मक शास्त्र है जिसका प्रयोग अपरीक्षित धारणाओं के विरुद्ध किया जाता है और तर्क एक रचनात्मक तत्त्व भी है जो सत्य-सम्बन्धी तथ्यों का चुनाव करता तथा उनके ऊपर बल देता है।<sup>१</sup> "ऐसे व्यक्ति भी जिनमें निर्णय करने की शक्ति नहीं है बिना किसी तर्क के किसी विशेष परम्परा का आश्रय नहीं लेते।"<sup>१</sup>

अनुभव एक ऐसी महत्त्वपूर्ण आध्यात्मिक अनुभूति है जिसका उपदेश केवल कल्पना की भाषा द्वारा हो सकता है और एकमात्र श्रुति ही इसका लिखित संहिताग्रन्थ है। अनुभव की पृष्ठभूमि के बिना श्रुति का कथन अर्थ विहीन केवल शब्दमात्र है।<sup>१</sup> ऐसे मन्त्र जिनके अन्दर निन्दा अथवा स्तुति (अर्थवाद) है और जिनका कोई स्वतन्त्र तात्पर्य नहीं है विधिवाक्यों के समर्थन में सहायक होने हैं और वे प्रत्यक्षज्ञान से श्रेष्ठ नहीं हैं। ऐसे मन्त्र जो यथार्थसत्ता के स्वरूप का वर्णन करते हैं प्रामाणिक

१. कस्याचिन् क्वचित् पक्षपाते सति पुरुषमतिवैरुध्यैरगतत्वात्त्वयवस्था न प्रसङ्गान् (शांकरभाष्य, २ : १, १)।

२. शांकरभाष्य, २ : १, ११ ; २ : ३, १ ; १ : १, २।

३. देखें, शांकरभाष्य, गौटपाद की कारिका पर, ३ : २७। गौटपाद की कारिका के ३ : १ के ऊपर भाष्य करते हुए शंकर कहते हैं : "यद् पश्य किया गया है कि क्या केवल श्रुति की ही साक्षी के आधार पर अद्वैत सिद्धान्त को सिद्ध मान लिया गया है और यह कि तर्क सम्भवतः इसका प्रत्यक्ष के आधार पर सिद्ध करने नहीं दिखा सकता, और इस अध्याय में दिखाया गया है कि किस प्रकार अद्वैत की सिद्धि तर्क के द्वारा भी हो सकती है।" तर्क का ईश्वरीय ज्ञान के साथ क्या सम्बन्ध है इस विषय पर अधिक पूर्ण विचार-विमर्श के लिए श्री बी० सुब्रह्मण्य अथर्वर के दो लेख 'संस्कृत रिसर्च', जुलाई १९१५, और 'इण्डियन फिलॉसॉफिकल रिव्यू', अप्रैल १९१८ में, तथा एम० मूर्यनारायणन का लेख 'समीक्षात्मक आदर्शवाद तथा अद्वैत वेदान्त', 'गैंगूर यूनिवर्सिटी मैगजीन' नवम्बर १९१६ में देखें।

४. शांकरभाष्य, २ : १, ६ ; २ : १, ११।

५. शांकरभाष्य, २ : १, ४, ३७ ; २ : २, ४१ ; २ : ४, १२।

६. शांकरभाष्य, २ : १, १।

७. केवल श्रुतिमात्र प्रत्यक्ष की साक्षी की अपेक्षा श्रेष्ठतर नहीं है किन्तु वही श्रुति जिसका निश्चित तात्पर्य है श्रेष्ठ है। "तात्पर्यवती श्रुतिः प्रत्यक्षाद् बलवती न श्रुतिमात्रम्" (भामती : सिद्धान्त-जेरसंग्रह)।

हैं।<sup>१</sup> निःसन्देह श्रुति को अनुभव के अनुकूल होना चाहिए और वह अनुभव को अतिक्रमण नहीं कर सकती। वाचस्पति का कहना है: "सहस्र श्रुतिवाक्य भी घड़े को कपड़ा नहीं बना सकते।"<sup>२</sup> इसी प्रकार धार्मिक विचार-विमर्श के लिए धर्मशास्त्र के कथनों का अन्तर्दृष्टि द्वारा जाने गए तथ्यों के अनुकूल होना आवश्यक है। सबसे उच्चकोटि का प्रमाण प्रत्यक्ष है, चाहे यह आध्यात्मिक हो अथवा ऐन्द्रिक, और उसे इस योग्य भी होना चाहिए कि निश्चित अवस्थायो के अनुसार इसका हम भी अनुभव कर सके। श्रुति का प्रामाण्य भी इसी तथ्य के आधार पर माना गया है कि यह केवल अनुभव का ही आख्यान है और चूँकि अनुभव आत्मपरिचयरूप होता है इसलिए वेदो को स्वतःप्रमाण कहा गया है, जिन्हे बाहर से किसीके समर्थन की आवश्यकता नहीं है।<sup>३</sup> इसलिए वेदो में वे सत्य हैं जिनकी खोज मनुष्य अपनी शक्तियों का उपयोग करके भी कर सकता है, यद्यपि यह हमारे लिए एक लाभप्रद विषय है कि वे ईश्वर प्रदत्त हैं, क्योंकि हम देखते हैं कि सब मनुष्यों को इतना साहस, समय तथा साधन प्राप्त नहीं है कि वे उस प्रकार के उद्योग की कठिनाइयों का सामना कर सकें।

## २३

### परा तथा अपरा विद्या

परमसत्य का नाम परा विद्या है। इसकी विषयवस्तु है आत्मा का एकत्व तथा उसीकी एकमात्र यथार्थसत्ता। यदि तार्किक साधनों के द्वारा हम परमयथार्थता का वर्णन करने का प्रयत्न करें तो हमें अगत्या कल्पना तथा प्रतीक का प्रयोग करना होगा। वेदो में हमें सत्य की सबसे उच्चश्रेणी की सन्निकटता मिलती है। व्यावहारिक सत्य अथवा अपरा विद्या सर्वथा असत्य नहीं है। यह वह सत्य है जो सासारिक-चैतन्य के दृष्टिकोण से देखा जाता है।<sup>४</sup> देश, काल तथा कारणकार्यभाव से आबद्ध यह ससार अतिम नहीं है किन्तु हमारे अपने ज्ञान की श्रेणी से सम्बन्ध रखता है। इसका अस्तित्व हमारे आशिक ज्ञान के कारण है और उस सीमा तक जहाँ तक हमारा ज्ञान आशिक है इसका विषय अमूर्त भावात्मक है। उच्च स्तर के एकेश्वरवाद-सम्बन्धी विचार तथा निम्नस्तर के बहुत्व सम्बन्धी विचार एक समान

१. 'विवर्ण' का अर्थकार भामती के इस मत का विरोध करता है, इस आधार पर कि रवतन्त्र तात्पर्य का अस्तित्व निन्दोप कमीटी नहीं है और श्रुति अपने रूप में ज्ञान के अन्तःसाधनों की माझी की अपेक्षा श्रेष्ठ है क्योंकि यह निन्दोप है और इसका स्वरूप भी ऐसा है कि इसमें उपर सत्य के निश्चय के लिए और कोई व्याख्यान भी नहीं है।

२. नह्यागमाः सहस्रमपि घटं पटथितुम् ईष्टे (भामती, प्रस्तावना)।

३. प्रामाण्यं निरपेक्षम्।

४. तुलना कीजिए, ट्यूसन : "यदि ठीक-ठीक विचार किया जाए तो प्रतीत होगा कि यह अपरा विद्या व्यावहारिक रूप में अध्यात्म विद्या ही है, अर्थात् विद्या जिस रूप में अविद्या के दृष्टिकोण से विचार करने पर हमें प्रतीत होती है" ("इयूसन्स सिस्टम ऑफ दि वेदान्त", पृष्ठ १००)।

अर्थ में सत्य नहीं हो सकते। शंकर इस कठिन समस्या का हल निम्नस्तर के बहुत्व-सम्बन्धी विचार को उच्चस्तर के विचार से गिरावट का रूप देकर करते हैं।

निम्नस्तर का ज्ञान (अपरा विद्या) मायारूप या भ्रमात्मक नहीं है अपितु केवल सापेक्ष है। अन्यथा, शंकर का परिष्कृत और उत्साह से भरा विचार-विमर्श अपरा विद्या के विषय में असंगति के कारण हास्यास्पद सीमा तक पहुँच जाएगा। वे स्वीकार करते हैं कि अपरा विद्या अन्त में जाकर हमें परा विद्या तक पहुँचा देती है। “इस श्रुति में दिए गए सृष्टिरचनाविषयक विवरण का उच्चतम उद्देश्य, जिसे अविद्या स्वीकार करती है, शिक्षाएँ हैं जो ब्रह्म को यथार्थ आत्मा बतलाती हैं। इसे भूलना न चाहिए।” प्रतीन्द्रिय निरपेक्षतावाद जब मनुष्य के मस्तिष्करूपी कारखाने में से गुजरता है तब एक व्यावहारिक आस्तिकवाद बन जाता है जो तब तक ही सत्य है जब तक कि सत्यज्ञान का उदय नहीं होता, जैसे स्वप्नावस्था की वस्तुएँ तब तक सत्य हैं जब तक कि जाग्रत अवस्था नहीं आ जाती।

अविद्या अथवा सीमित विचार यथार्थमत्ता को अपना साध्य प्रदान करते हैं जो विचार के क्षेत्र से परे है। यह हमें इस परिणाम पर पहुँचाता है कि इसका सत्य सापेक्ष है और प्रत्यक्ष रूप में यह यथार्थसत्ता के स्वरूप को ग्रहण नहीं कर सकता। जहाँ एक साधारण रहस्यवादी योगी भेदों से ऊपर उठने का प्रयत्न करता है और

१. ‘दयुमन्स मिन्तम आफ दि वेदान्’, पृष्ठ १०६। २. शाकरभाष्य, : : १, १४।

३. तुलना बीजिए, टाक्टर मैकेटैगर्ट : “पेसी अभ्यास विद्या जो बोधग्रहण की उपेक्षा करती है निःसन्देह दर्पित समझी जाएगी। किमीने कभी भी तर्क का प्रतिपेक्ष नहीं किया किन्तु अन्त में तर्क ने उसे स्विटन कर दिया। किन्तु अभ्यास विद्या वह वस्तु है जिसका प्राग्भू बोधग्रहण के दृष्टिकोण से होना है और वह उसमें केवल उसी अवस्था में पृथक् होती है जब कि उक्त दृष्टिकोण निरपेक्ष नहीं प्रतीत होता अपितु अपने से परे किमी वस्तु की कल्पना करता है। निम्नतम को पार करना उसकी उपेक्षा करना नहीं है” (‘हीगलियन काम्मोलाजी’, पृष्ठ २१०)। रिपनोजा ने अनुपात तथा ‘सादृश्या इंट्यूइन्वा’ के मध्य भेद किया है। वह ज्ञान के तीन प्रकार मानता है : (१) एक वह जो कल्पनाजन्य है जो केवल सम्मति प्रकट करता है। इसमें समस्त अपर्याप्त तथा मदिग्ध विचार आते हैं। यह भ्रमात्मक ज्ञान का भी आदि अन्त है। (२) तर्क जो हमें सामान्य विचार तथा विज्ञान के ज्ञान को प्रदान करता है और जो “वस्तुओं की अनुकूलताओं, भेदों तथा विरोधों का ग्रहण करने” का प्रयत्न करता है (‘परिधक्म’, खण्ड २, पृष्ठ २१, ग्वालियर)। जहाँ एक ओर एक असीमित दर्जे के अशिष्टित मनुष्य के विचार का कारण कल्पना होती है वहाँ दूसरी ओर एक वैज्ञानिक के क्रमबद्ध ज्ञान का कारण तर्क होता है। (३) अन्तर्ज्ञान में दार्शनिक मेधा का प्रयोग, कलापूर्ण अन्तर्ज्ञान और रचनाशक्ति समाविष्ट है। इसका विषय है व्यक्ति। तो भी शंकर हमें योरूप के विचारकों में सबसे अधिक प्लेटो की याद दिलाते हैं। दोनों ही महान् आध्यात्मिक यथार्थवादी थे जिन्होंने अपने विचारों में भूतकाल की प्रमुख प्रवृत्तियों का संश्लेषण किया। दोनों ने ज्ञान के दो विभाग किए अर्थात् उच्चतम तथा निम्नतम (परा तथा अपरा), जिनमें से पराविद्या के ज्ञान का क्षेत्र है निरपेक्ष सत्य अथवा आदर्श तथा निःश्रेयस एवं अपरा-विद्या के ज्ञान का क्षेत्र है आभासमात्र जगत्। यह स्वीकार करते हुए कि यथार्थता ऊपर के प्रतीति रूप धरातल से कहीं दूर है, दोनों ही हमें यह बतलाते हैं कि इसका ग्रहण आत्मा के निजी स्वरूप में पहुँच जाने पर हो सकता है। दोनों ही अन्तर्ज्ञान में विश्वास रखते हैं जिसके द्वारा हमें यथार्थसत्ता के प्रतीति रूप का साक्षात् होता है।

अपने-आपको तथा अपनी खोज के विषय को भी अज्ञानरूपी मेघ में खो देता है, शङ्कर हमारे सम्मुख कुछ दार्शनिक कठिनाइयां उपस्थित करते हैं और हमें बतलाते हैं कि ये एक श्रेष्ठ अन्तर्दृष्टि की सम्भावना की ओर संकेत करती हैं जिसके लिए वह सब प्रकाशस्वरूप है, जो दैवीय और बुद्धि के लिए अंधकारमय है। वेदों में, जिन्हें प्रामाणिक माना जाता है, शङ्कर के अनुसार अपरा तथा परा विद्या दोनों ही हैं। वेद एक अद्वितीय ब्रह्म का वर्णन करते हैं तथा बहुत्वपूर्ण विश्व की प्रयथार्थता को भी बताते हैं।

शङ्कर के दर्शन में हमें तीन प्रकार के अस्तित्व मिलते हैं : (१) पारमार्थिक या परमयथार्थसत्ता, (२) व्यावहारिक सत्ता और (३) प्रातिभासिक या भ्रमात्मक सत्ता। ब्रह्म प्रथमश्रेणी की सत्ता है, देश, काल तथा कारणकार्य से बद्ध संसार दूसरी श्रेणी का है, और कल्पनात्मक पदार्थ जैसे सीप में चांदी तीसरी श्रेणी के है।<sup>१</sup> भ्रमात्मक सत्ता में सार्वभौमिकता नहीं रहती। यह किसी-किसी अवसर पर उदय होती है। इसमें क्रियात्मक क्षमता नहीं है। प्रतीतिरूप सत्ता का भ्रमात्मक भाव इसके अविच्छेदन के प्रत्यक्ष ज्ञान हो जाने पर नष्ट हो जाता है। व्यावहारिक अस्तित्व-सम्बन्धी भ्रम जब इसके आधारस्वरूप ब्रह्म का साक्षात् हो जाता है तो स्वयं नष्ट हो जाती है। मिथ्या तथा स्वप्नजगत् की अपेक्षा व्यावहारिक-जगत् में उच्चतम कोटि का सत्य विद्यमान है। यह आत्माओं का जगत् है, उनकी परिस्थिति तथा प्रभु है, किन्तु यथार्थ में इसका मूल एकमात्र ब्रह्म में है।<sup>२</sup> यह स्वरूप से समझ लेना चाहिए कि आनुभविक आत्मा तथा व्यावहारिक जगत् दोनों ही यथार्थता की एक ही कोटि में हैं। व्यावहारिक जगत् भ्रान्तिरूप नहीं है क्योंकि इसका निर्माण आनुभविक अहंभाव के विचारों से ही हुआ है। देश में अवस्थित बाह्य जगत् का अस्तित्व आनुभविक आत्मा तथा इसके विचारों से स्वप्न है। ये दो व्यावहारिक क्षेत्र आत्माओं तथा पदार्थों के एक-दूसरे के साथ कारण-कार्य सम्बन्ध में रहते हैं। व्यावहारिक अहं के रूप में जो हम इस संसार में पाते हैं वह यह है कि उसे हमने अतीन्द्रिय विषयी के रूप में वहा रखा है।

१. वेदान्त परिभाषा। अद्वैत की कुछ अर्वाचीन पुस्तकों में इस भेद का प्रयोग जीव के लिए भी किया जाता है। 'दृश्यविवेक' में यह कहा गया है कि व्यक्तिवहीन चैतन्य अपने उप-सहायकों से परिमित ही यथार्थ आत्मा है ; जब यह अपने अन्दर कर्तृत्व तथा क्रियाशीलता धारण कर लेता है और इन्द्रियों तथा अन्तःकरण से अपने को परिमित कर लेता है तो यही व्यावहारिक आत्मा है प्रतीति रूप जीव समझता है कि इसका स्वप्न शरीर तथा चैतन्य ये सब भ्रमीक हैं। (सिद्धान्तलेशमग्रह, १)।

२. तुलना कीजिए, माण्डूक्योपनिषद् पर शांकरभाष्य के सम्बन्ध में आनन्दगिरि की टीका—  
ब्रह्मण्येव जीवो जगद् ईश्वरश्चेति सर्वं कान्पनिकं सम्भवति ।

## २४

## शंकर के सिद्धान्त और कुछ पाश्चात्य विचारों की तुलना

शंकर के ज्ञानविषयक सिद्धान्त की तुलना प्रायः काण्ट के सिद्धान्त के साथ की जाती है।<sup>१</sup> किन्तु इन दोनों में जहाँ अद्भुत समानताएँ हैं वहाँ बहुत दूर तक भेद भी है। काण्ट के समान शंकर भी ज्ञान की सम्भावनात्मक समस्या को व्यवस्थित बनाते हैं यहाँ तक कि आत्मविषयक ज्ञान के लिए भी व्यवस्था का निर्माण करते हैं और दार्शनिक जिज्ञासा में इसे प्रमुख स्थान देते हैं। ये दोनों विचारक आनुभविक जगत् को प्रतीतिरूप मानते हैं और मानवीय मस्तिष्क की रचना को इस सीमितता का कारण बताते हैं। मनुष्य के बोधात्मक यन्त्र की परीक्षा करने के बाद काण्ट इस परिणाम पर पहुँचता है कि मनुष्य के लिए अतीन्द्रिय विषयो का ज्ञान प्राप्त करना असम्भव है क्योंकि जो कुछ भी ज्ञान का विषय बनता है वह देश, काल की आकृतियों तथा बोधग्रहण की श्रेणियों के अन्दर आवद्ध है जिनमें प्रधान है कारणकार्यभाव। यथार्थसत्ता के सत्त्व को हम नहीं जानते, हमें जिसका ज्ञान प्राप्त होता है वह उसका केवल आभासमात्र है। शंकर के अनुसार यह हमारी दृष्टि का एक बहुत बड़ा दोष है जिसके कारण जो वस्तुतः एक है उसको हम अनेक के रूप में देखते हैं। पर्याप्तमात्रा में असद्भावता के कारण हमारी तार्किक क्रियाशीलता हमें प्रतीतिरूप जगत् की ओर बलात् टेलती है जो सदा के लिए हमारे तथा यथार्थसत्ता के मध्य में अपना स्थान बनाए हुए है। शंकर और काण्ट दोनों ही ज्ञान की उपाधियों के प्रश्न को आनुभविक विधि की अपेक्षा समीक्षात्मक विधि से हल करने हैं। शंकर ने काण्ट की भूल से अपने को बचा लिया जिसने अनुभव के तार्किक संकेतों को अनुभव की पूर्वरूप उपाधियाँ न मानकर यह घोषणा की कि व्यवहारातीत जगत् के पदार्थ अपने-आपमें यथार्थ हैं। शंकर का लक्ष्य यह था कि वे अनुभव के क्षेत्र में अन्तर्निहित सिद्धान्त को खोज निकालें न कि उससे परे के जगत् को। किन्तु इस विषय में दोनों एकमत हैं कि यदि तार्किक बुद्धि अपने को यथार्थता का निर्माण करने वाली समझती है तो यह सत्य की प्राप्ति के अधिकार से वञ्चित हो जाती है, और जैसा कि काण्ट का कहना है, यह भ्रांति की एक अन्तर्निहित शक्ति के रूप में परिणत हो जाती है। शङ्कर और काण्ट मनोवाद का खण्डन करते हैं। डेस्कॉर्ट के विपरीत, जो हमारे अपने अस्तित्व संबंधी ज्ञान, जो साक्षात् (अव्यवहित) तथा संशयरहित है, तथा बाह्यविषयों के ज्ञान के मध्य भेद करता है, जो अनुमानजन्य तथा समस्यापूर्ण है, काण्ट का तर्क है कि बाह्य जगत् का ज्ञान भी हमारे लिए उतना ही प्रत्यक्ष (अव्यवहित) तथा निश्चित है जितना कि हमारा आत्मविषयक ज्ञान है। काण्ट बर्कले के विषयविज्ञानवाद का अपने 'क्रिटिक आफ़ प्योर रीज़न' नामक ग्रन्थ के दूसरे संस्करण के 'आदर्शवाद का खण्डन' नामक प्रसिद्ध

१. प्लाटिनस के रडस्यवादी आदर्शवाद का बहुत-सा सार भारतीय विचार से लिया गया है। हम जानते हैं कि प्लाटिनस सम्राट गॉर्दियन (सिकंदर) के साथ अपने प्रचार के सिलसिले में पूर्वीय देशों में आया था और उस समय वह भारतीय आदर्शवादियों के सम्पर्क में आया होगा।



अध्याय में खण्डन करता है। “सरल किन्तु आनुभविक रूप से निर्णीत मेरे अपने अस्तित्व की चेतनता यह सिद्ध करती है कि बाह्य पदार्थों का अस्तित्व देश के अन्दर है।” किन्तु यदि यथार्थसत्ता से हमारा तात्पर्य ऐसी सत्ता से है कि जिसका विचार चेतनता से स्वतन्त्र रूप में विद्यमान समझकर किया जा सके और जिसका सम्बन्ध किसी ज्ञान से न हो तब शंकर के अनुसार न तो यह व्यावहारिक आत्मा, जिससे हम परिचित हैं, न ही यह बाह्यजगत्, जिसका हमें ज्ञान है, यथार्थ है। और काण्ट कहता है कि अनुभवगम्य सब पदार्थ प्रतीतिमात्र है, तात्त्विक नहीं है।<sup>१</sup> दूसरी ओर यदि यथार्थसत्ता से हमारा तात्पर्य अनुभव की ऐसी सामग्री से हो जिसपर निर्भर किया जा सके तब व्यावहारिक आत्मा तथा बाह्य जगत् दोनों ही यथार्थ हैं और दोनों एक ही श्रेणी के हैं। परिमित शक्तिवाली आत्मा तथा यह जगत् यथार्थ अथवा अयथार्थ हैं और यह इस बात के ऊपर निर्भर करता है कि हम यथार्थ का क्या तात्पर्य समझते हैं। जहाँ काण्ट वस्तुओं के अपने आपमें अनेकत्व में विश्वास करता है, शंकर बलपूर्वक कहते हैं कि आधारभूत यथार्थता एक ही है। इस विषय में शंकर का विचार काण्ट की अपेक्षा अधिक दार्शनिक है जो अनुचितरूप में जगत् के भेदों को वस्तुओं की निजी सत्ता के क्षेत्र में ले जाता है।

शंकर काण्ट की भांति भाव (आशय) तथा बोधग्रहण के बीच कोई स्पष्ट विभाजक रेखा नहीं खींचते और न वे यह विश्वास ही करते हैं कि हमारी बुद्धि के तत्त्वों में ठोस तथ्यों को प्रस्तुत करने की शक्ति नहीं है। काण्ट के अनुसार प्रत्यक्ष का असम्बद्ध वाक्यावल्यास ही, जिसे ज्ञान नहीं कहा जा सकता, हमारे सामने प्रस्तुत होता है, इसमें से जिस वस्तु का हम अपने वर्गविभाग के द्वारा निर्माण करने हैं और जिसमें आवश्यकता तथा व्याप्ति बाहर से आकर जुड़ जाती है वही ज्ञान है। शंकर के दर्शन में मानसिक रचना तथा प्रस्तुत तथ्य में कोई विरोध नहीं है। ये दोनों ही एक-दूसरे के अनुकूल हैं। यही भेद शंकर तथा ब्रैंडले में भी है। शंकर यह नहीं कहते कि वास्तविक शारीरिक संवेदना में हमें ‘वह’ का अनुभव होता है और यह कि विचार का आधार क्या’ को ‘वह’ से पृथक् करने की दोषपूर्ण कल्पना है। इसका परिणाम यह होना है कि हम फिर से ‘वह’ को केवल विचार रूप उपस्थिति के द्वारा अपने ध्यान में नहीं ला सकते। और न प्लेटो के विरुद्ध अरस्तू द्वारा किए गए इस आक्षेप के साथ ही शंकर अपनी सहमति प्रकट कर सकते हैं कि यदि इन्द्रियों द्वारा प्राप्त ज्ञान बुद्धिगम्य नहीं है तब विचार हमें इन्द्रियग्राह्य जगत् को समझने में सहायक नहीं हो सकते। शंकर की दृष्टि में इन्द्रियग्राह्य बुद्धिग्राह्य से न्यूनतम है और बुद्धिगम्य इन्द्रियगम्य का सम्यक् ज्ञान प्राप्त करने में हमें सहायता प्रदान करता है, यद्यपि उनके मन में बुद्धिगम्य भी यथार्थ से न्यूनतम कोटि का है। वे यथार्थ को इन्द्रियग्राह्य से और बुद्धिग्राह्य से भी पृथक् करते हैं और उनका मत है कि इन्द्रियगम्य की अपेक्षा बुद्धिगम्य यथार्थसत्ता के अधिक सन्निकट है।

१. देखें, काण्ट : ‘प्रोलोगोमेना’। देखें, १३, रिमार्क २।

कहीं-कहीं शंकर के सिद्धान्त की तुलना एम० बर्गसां के सिद्धान्त के साथ की जाती है जिसका तर्क है कि मनुष्य में चैतन्य का विकास हुआ है। श्रीमीबा (ग्राह्यजीव) से ऊपर की ओर उठने में एक लम्बा समय लगा है। मनुष्य के विकास की प्रक्रिया में उन प्राणियों की अनेक प्रकार की अन्तर्निहित चेतनता का दमन हुआ है। हम जो आज हैं, हमें इस स्थिति तक पहुँचने के लिए बहुत अधिक मूल्य चुकाना पड़ा है। यद्यपि हमारे तार्किक मस्तिष्कों की उपयोगिता क्रियात्मक उद्देश्य की पूर्ति के लिए है, तो भी यह कल्पना करना अयुक्तियुक्त है कि अब जो कुछ हम है उसमें हमारा सम्पूर्ण अस्तित्व विलीन हो गया। इस जगत् में भी हमें मेधावी तथा अन्तर्दृष्टि सम्पन्न ऐसे मनुष्य मिलते हैं जिनके अन्दर प्रसुप्त शक्तियाँ उत्तेजना पाकर जीवन में प्रकट होती हैं। शंकर बर्गसां के इस मत से सहमत नहीं होंगे कि बुद्धि जीवन के प्रवाह को छिन्न-भिन्न कर देती है और यह कि अन्तर्विहीन गत्यात्मक प्रक्रिया को बुद्धि एक स्थिर विषय अथवा ज्यामितीय गुणोत्तर श्रेणी के रूप में परिणत कर देती है। बुद्धि केवल यथार्थता का अवयव विच्छेद ही नहीं करती अपितु उसका फिर से निर्माण कर देने का भी प्रयास करती है। अपने व्यापारों में इसके विश्लेषणात्मक तथा संश्लेषणात्मक दोनों ही रूप हैं। विचार सम्भाव्य घटना को विधान में परिणत कर देता है। यह केवल यथार्थता को भिन्न-भिन्न भागों में विभक्त ही नहीं करता अपितु देश, काल तथा कारणकार्यभाव के द्वारा एकत्व के बन्धनों में संभालकर ग्रहण किए रहता है। ठोस आनुभविक जीवन के लिए हमारी बुद्धि सर्वथा पर्याप्त है। इतना ही नहीं अपितु एक-दूसरे के लिए उनका निर्माण हुआ है और ये एक ही प्रक्रिया की समानान्तर अभिव्यक्तियाँ हैं। यदि शंकर बुद्धि को मनुष्य के चैतन्य की सर्वोच्चवृत्ति नहीं मानते तो इसलिए कि अपने-आपमें पूर्ण होने पर भी बुद्धि-जगत् हमारे आगे एक समस्या उपस्थित कर देता है। तार्किक दृष्टि से जो पूर्ण जगत् है जीवन तथा अनुभव जगत् के लिए पूर्ण नहीं है। यही कारण है कि शंकर इसे अन्तिम या मुनिश्चित नहीं मानते। उनकी दृष्टि में केवल गणितविद्या ही भावात्मक अमूर्त नहीं है किन्तु समस्त ज्ञान अर्थात्— इतिहास, कला, नीतिशास्त्र और धर्म भी उसी कोटि में हैं क्योंकि ये सब द्वैतपरक दृष्टिकोण की धारणा को पूर्व से ही मान लेते हैं। शंकर इस विचार से कि बुद्धि विश्लेषण तथा पृथक्भाव का उपयोग करती है इसे दांपपूर्ण नहीं ठहराते। वे इसकी मूर्तता का स्वीकार करते हैं और फिर भी इसे असन्तोषप्रद मानते हैं। जब हम सरल तत्त्वों से संयुक्त पदार्थों के वर्गों की ओर आते हैं और तर्क के द्वारा एक सर्वश्रेष्ठ व्यक्तित्व (ईश्वर) तक पहुँचने हैं, जिसका अस्तित्व इस विश्व में व्यक्त हो रहा है, तो शंकर अनुभव करते हैं कि हमारे तर्कशास्त्र ने मूर्तता का रूप धारण कर लिया। विचार की विजय, ठोस पदार्थ की विजय है किन्तु अत्यन्त ठोस विचार भी इन अर्थों में भावात्मक ही है कि यह यथार्थसत्ता को उसके वास्तविक रूप में समझने में असमर्थ है। हम जितना ही ऊपर की दिशा में विचार करेंगे हमारा ज्ञान उतना ही उत्कृष्ट होगा तो भी सर्वोच्च श्रेणी का विचार पूर्ण सत्य नहीं है। यथार्थसत्ता की खोज में बुद्धि की सहायता से आगे-आगे और ऊपर की ओर बल देने पर हम ऐसी यथार्थसत्ता

तक पहुँचते हैं जो पूर्ण, समृद्ध तथा अगाध प्रतीत होती है। यह ईश्वर है और यही एकमात्र साधन है जिसके द्वारा निश्चित विचार के स्तर पर ब्रह्म का चिन्तन व मनन किया जा सकता है। किन्तु ईश्वर सर्वोच्च ब्रह्म नहीं है क्योंकि ईश्वर का एकत्व बुद्धि-गम्य नहीं है।

पाश्चात्य विचारकों में से ब्रैडले सबसे अधिक शंकर के निकट है यद्यपि दोनों के बीच सिद्धान्त विषयक मौलिक भेद है। ब्रैडले अपने 'अपीयरेंस एण्ड रियेलिटी' नामक ग्रन्थ के पहले भाग में मानवीय ज्ञान की अवधियों के सिद्धान्त का, मुख्य और गौण गुणों, द्रव्य तथा गुण, गुणों तथा सम्बन्धों में परस्पर भिन्नता की तीक्ष्ण तथा सूक्ष्म समालोचना के द्वारा, परिष्कार करता है। यह उसका निश्चित विश्वास है कि विचार के द्वारा कभी भी यथार्थसत्ता का ग्रहण नहीं हो सकता। 'क्या' और 'वह' को पृथक्-पृथक् करके यह अपने लक्ष्य तक नहीं पहुँच सकता अर्थात् यथार्थसत्ता के रहस्य को पुनः प्राप्त नहीं कर सकता। ब्रैडले के अनुसार उदाहरण के रूप में, जब हमें, नीले रंग की संवेदना होती है तब 'वह' का भी ज्ञान होता है, जो वस्तुतः उपस्थित है और एक 'क्या' का भी अनुभव होता है जो यह विशेष गुण है जिससे इसकी पहचान होती है। साक्षान् (अन्वयवहित) बोध ग्रहण में हम दोनों पक्षों में परस्पर भेद से अभिन्न नहीं होते। यह एक 'यह-क्या' है जो प्रक्रिया का वस्तुविषय है जहाँ पर 'यह' का भेद 'क्या' से चैतन्य के अन्दर प्रविष्ट नहीं होता। किसी विषय के निर्णय में हम दोनों में भेद करते हैं अर्थात् विधेय का विषयी से भेद और विधेय को विषयी (ज्ञाता) का गुण बताते हैं। यह समस्त निर्णयों के विषय में सत्य है। जीवन अथवा यथार्थसत्ता एक ऐसी संवेदना है जिसमें 'वह' और 'क्या' पृथक् नहीं किए जा सकते किन्तु तार्किक चिन्तन सदा भावात्मक होता है इन अर्थों में कि इसका वास्तविक तत्त्वसारवस्तु विषय की प्रक्रिया से मानसिक पार्थक्य में है। शंकर के मत में 'वह' का 'क्या' से पार्थक्य तर्कशास्त्र का अनिर्धार्य दूषण नहीं है उन अर्थों में जिनमें ब्रैडले डमे लेता है। और न वह यही कहता है कि यथार्थसत्ता जो परामर्श का विषय है स्वयं संवेदनारूप तथ्य में हमारे सम्मुख प्रस्तुत की जाती है। यह मान भी लिया जाए कि ज्ञान में विचार मनो-वैज्ञानिक प्रतिष्ठिति नहीं है किन्तु आदर्श वस्तुविषयक है, और यह भी मान लिया जाए कि विचार-सम्बन्धी वस्तुविषयक परामर्श यथार्थ-जगत् से सम्बन्ध रखता है तो भी शंकर का कहना यह है कि यथार्थ, जिसको विचार-सम्बन्धी वस्तुविषय विशेष-रूप से निर्देश करने में प्रवृत्त होता है व्यक्तिविशेष का संवेदनापरक अनुभव नहीं वरन् स्वतन्त्र यथार्थसत्ता है। ज्ञान विषयनिष्ठ गुणों के द्वारा किसी संवेदना अथवा उसके विस्तार की विशिष्टता का वर्णन नहीं करता है किन्तु उसकी विशिष्टता का वर्णन करता है जो यथार्थसत्ता वहाँ प्रकट है, मेरा अथवा मेरी मनोभावनाश्री का चाहे जो कुछ भी हो। जब तक हम किसी व्यक्तिगत अनुभव के स्वरूप के अनुसंधान में रत हैं, हम एक मनोवैज्ञानिक खोज में निरत हैं, किन्तु यह तार्किक प्रयास नहीं है। 'संवेदना' शब्द के उपयोग के कारण ब्रैडले के यहाँ जो सन्दिग्धता है शंकर के यहाँ उसका अभाव है। तो भी उसे यह स्वीकार करना ही होगा कि

समस्त परामर्श का यथार्थरूप में ज्ञाता (विषयी) अपने यथार्थरूप में यथार्थ-सत्ता ही है और विधेय एक ऐसा गुण है जिसे हम इसके साथ सम्बद्ध करते हैं यद्यपि यह इससे कहीं निम्नकोटि का है। इस प्रकार उद्देश्य और विधेय यथार्थसत्ता तथा प्रतीति के अनुकूल है। “प्रत्येक परामर्श में असली उद्देश्य यथार्थसत्ता है जो विधेय से भी अतीत है और विधेय जिसका एक विशेषण है। जब तक ‘क्या’ ‘वह’ के साथ मिलकर दोनों एक नहीं हो जाते तब तक हम सत्य तक नहीं पहुँचते और जब ये दोनों मिलकर एक हो जाते हैं तो हमें विचार नहीं मिलता। जैसा कि ब्रैडले ने कहा है, “यदि तुम ऐसे पदार्थ का विधेय बनाने हो जो भिन्न है तो तुम उद्देश्य को ऐसा वर्णन करते हो जैसा कि वह नहीं है, और यदि तुम्हारा विधेय ऐसा है जो भिन्न नहीं है तो तुमने मानो कुछ कहा ही नहीं।” जब तक हम सोचने हैं कि विधेय उद्देश्य से न्यूनतम है तो प्रतीति भी यथार्थता से न्यून है। शंकर के अनुसार समस्त परामर्श दोषपूर्ण है इसलिए नहीं कि यह ‘वह’ को ‘क्या’ से पृथक् करता है किन्तु इसलिए कि विधेय उद्देश्य से भिन्न है और उद्देश्य यथार्थसत्ता है। भेद के बिना विचार सम्भव नहीं है, और भेद के साथ यथार्थसत्ता सम्भव नहीं। ब्रैडले का मत है कि यथार्थसत्ता सामञ्जस्य-पूर्ण (संगत) है और इसलिए सत्य को भी सामञ्जस्यपूर्ण होना चाहिए। स्वात्मपूर्णता और संगति यथार्थसत्ता के लक्षण हैं। शंकर इन्हें सम्भाव्य विधेयों के मूल्याङ्कन में स्वीकार करने हैं। देश, काल और कारण आदि न तो स्वतः पूर्ण हैं और न संगत ही हैं। वे स्वात्मविरोधी हैं और अपने से दूर तक भी विस्तृत होते हैं। शंकर के निश्चित दृष्टिकोण से सामञ्जस्यपूर्ण सत्य भी यथार्थसत्ता नहीं है। हम यथार्थसत्ता को भी सामञ्जस्यपूर्ण नहीं मान सकते क्योंकि सामञ्जस्य का अर्थ है कि अनेक भाग एक पूर्ण इकाई में परस्पर सम्बद्ध हैं। हिम्मो तथा पूर्ण इकाई का यह भेद व्यावहारिक है जिसका हम इन्द्रियातीत यथार्थसत्ता में आधान कर रहे हैं। सामञ्जस्य के रूप में सत्य की मांग है कि हम ईश्वर के निरपेक्ष अनुभव की पूर्णकल्पना करें जिसके अन्दर समस्त सीमित विषयी तथा विषय एक क्रमबद्ध एकत्व में समाविष्ट हों। शंकर का मत है कि चूँकि जिस एकत्व की हम कल्पना करते हैं वह बुद्धिगम्य नहीं है, इसमें भी प्रतीति अथवा अयथार्थता का लक्षण पाया जाता है। इस विषय में ब्रैडले का मत स्पष्ट है। हमारे समस्त विचार में ‘वह’ और ‘क्या’ परस्पर प्रतिद्वन्द्वी हैं तथा एक-दूसरे के विरोध में काम करते हैं। एकत्व का फिर से स्थापन करना असम्भव है। तर्कशास्त्र नेकनीयती के साथ इस प्रकार की पूर्वधारणा बना लेता है कि इस जगत् के समस्त पार्श्व एक पूर्ण इकाई से सम्बद्ध हैं, और यह कि परस्पर के भेद केवल प्रतीतिरूप हैं तथा विधेय और साध्यपक्ष एक ही हैं एवं प्रतीतिरूप पदार्थ यथार्थसत्ता के साथ एकता रखते हैं। ब्रैडले यह धारणा बनाकर चलना है कि तार्किक जगत् में ऐसा कोई भी पदार्थ अपूर्व नहीं है जिसे पर्याप्त परिवर्तनों के साथ यथार्थसत्ता का रूप न माना जा सके। किन्तु वह हमें यह स्पष्ट रूप से नहीं बतलाता कि उस परिवर्तन की अवधि क्या है। जब वह इस प्रकार का कथन करता है कि कोई भी परामर्श सम्भवतः सत्य नहीं हो सकता जब तक कि परामर्श करनेवाले की यथार्थसत्ता नहीं है तो उसका यह कथन पूर्णरूप में

तर्कसम्मत है और शंकर भी उसके इस मत से सहमत होंगे। ब्रंडले कहता है : "मैं जिस परिणाम पर पहुँचा हूँ वह यह है कि सम्बन्धों के आधार पर विचार करने की विधि अर्थात् ऐसी कोई भी विधि जो परिभाषाओं तथा सम्बन्धों को लेकर चलती है—प्रतीति की तो प्राप्ति करा सकती है किन्तु सत्य की नहीं। यह कामचलाऊ है, एक योजना है, केवल एक क्रियात्मक समझौता है जो अत्यावश्यक तो है किन्तु अन्त में जाकर अत्यन्त निर्बल सिद्ध होता है।" इससे यह परिणाम निकलता है कि यथार्थ का सामञ्जस्य-पूर्ण रूप में निरूपण करना भी एक "योजना है जो अत्यावश्यक क्रियात्मक समझौता है किन्तु अन्त में अत्यन्त दुर्बल सिद्ध होती है।" ब्रंडले की ही भाँति शंकर की दृष्टि में भी तर्कशास्त्र की अशक्तता इसमें है कि वह ज्ञाता तथा ज्ञात के मध्य भेद की कल्पना कर लेता है। समस्त द्वैतभाव केवल मानसिक है।<sup>१</sup>

शंकर के तर्कशास्त्र में अज्ञेयवाद तथा ब्रह्मसाक्षात्कारवाद दोनों ही के अज्ञात पाए जाते हैं। निरपेक्षसत्ता एक अप्राप्य लक्ष्य है जिसके प्रति परिमित शक्तिवाली बुद्धि यत्न करती है और जब यह सिद्धि तक पहुँच जाती है तो विचार का वह रूप नहीं रहता जो व्यावहारिक जीवन में है, और यह ज्ञान के एक उच्चश्रेणी के तथा अधिक प्रत्यक्ष रूप में परिणत हो जाता है जिसमें यह तथा इसका विषय फिर परस्पर भिन्न रूप में नहीं पहचाने जा सकते। तर्क-सम्बन्धी आन्वीक्षिकीविद्या हमें ऐसी भूलों पर विजय पाने में सहायता करती है जिन्हें विचार विवशतावश कर बैठता है। वे असंगतियाँ तथा अपूर्णताएँ, जिनमें शंकर का ज्ञानसम्बन्धी-सिद्धान्त रहने के लिए सन्तुष्ट है, उनके तर्क के किन्हीं दोषों के कारण नहीं हैं वरन् वे एक ऐसे दर्शनशास्त्र की अनिवार्य अपूर्णताएँ हैं जो वस्तुओं की गहराई तक पहुँचने का प्रयत्न करता है, उनकी दृष्टि में ज्ञान इतना आवश्यक है और भ्रांति इतनी विनाशकारी है, कि वह किसी विषय को तब तक सत्य नहीं मानते जब तक कि वह तर्कशास्त्र के अन्वेषण द्वारा प्रमाणित न हो।

## २५

### विषयनिष्ठ मार्ग : देश, काल और कारण

वस्तुओं के सम्बन्ध में सबसे प्रथम जो भाव उदय होता है उससे असन्तोष का होना ही अर्थात् विद्या को जन्म देना है। जहाँ साधारण बुद्धि बाह्यरूप में प्रतीत होनेवाले ज्ञान को ही यथार्थ मान लेती है, वहाँ चिन्तन जिज्ञासा को प्रोत्साहन देता है कि क्या प्राथमिकभाव को ही अन्तिम मान लेना चाहिए। दर्शनशास्त्र का मुख्य कार्य है यथार्थ तथा यथार्थ में भेद करना और नित्य तथा क्षणिक में भेद करना। एक ऐसे समय में जब कि धर्म की समस्या को यह रूप दिया जाता है कि ईश्वर है या नहीं, शंकर ने कहा कि मुख्य समस्या का सम्बन्ध अस्तित्ववाली सत्ता के विरुद्ध यथार्थसत्ता से है। वह वस्तु जो अस्तिरूप नहीं है यथार्थ हो सकती है किन्तु वह जो विद्यमान है यथार्थ नहीं भी हो सकती; यथार्थ सत्ता के लिए अस्तित्व का भाव असम्भव है। इस प्रकार का भेद ही

१. द्वैतं सर्वं मानसम् ।

भौतिक विज्ञान से भिन्न आध्यात्मिक ज्ञान का औचित्य है। और इस प्रकार का भेद ही समस्त दार्शनिक विचारधाराओं में मिलेगा, चाहे वे पूर्वीय हों अथवा पाश्चात्य। माइलेसियन्स की 'प्रकृति', एम्पिडोक्लीज तथा अनाक्सागोरस के 'तत्त्व', पाइथागोरस की 'संख्याएं', ल्यूसिप्पस तथा डेमोक्रीटस के 'परमाणु', प्लेटो के 'विचार' और अरस्तू की 'आत्मानुभूति-क्रियाएं' आदि सब इस प्रतीतिरूप जगत् की पृष्ठभूमि में जो यथार्थसत्ता है उसको खोज के अन्तिम परिणाम है। मध्यकालीन विद्वान् 'सारतत्त्व' तथा 'अस्तिरूपसत्ता' की समस्या को हल करने में तत्पर थे। डेस्कार्टे तथा स्पिनोजा एकमात्र इसी समस्या में व्यग्र थे। वोलफ़ और काण्ट ने परिभाषाओं में परिवर्तन किया और प्रतीतिरूप जगत् के विरोध में सद्बुद्धि द्वारा प्राप्त प्रकृतितत्त्व का प्रतिपादन किया। हीगल ने सत् तथा अस्तित्व में भेद किया। आधुनिककाल के वैज्ञानिक समझते हैं कि हम जिन वस्तुओं को देखते हैं वे उस यथार्थसत्ता के प्रतीतिरूप हैं जो विद्युत् शक्ति है। यद्यपि उक्त विचारकों में परस्पर बहुत दूर तक के भेद हैं तो भी निरन्तर स्थायी एक सामान्यतत्त्व यथार्थसत्ता को सत्य तथा स्वतः सम्भूत मानता है एवं उसके अन्दर से उत्पन्न होनेवाला प्रतीतिरूप जगत् उससे भिन्न है।

शकर के दृष्टिकोण से यथार्थसत्ता के नित्यस्वरूप की व्याख्या करना ही दर्शनशास्त्र का कार्य है और वही विश्व का अन्तस्तम सारतत्त्व है। इसका नाम 'ब्रह्मविद्या' है। उसकी दृष्टि में अस्तित्व यथार्थसत्ता नहीं है। किसी घटना का घटित होना एक वस्तु है और उसका उचित मूल्यांकन करना दूसरी वस्तु है। यह तथ्य कि हम किसी वस्तु को देखते हैं यह सिद्ध नहीं करता कि वह इसीलिए सत्य भी है। यदि वह सब जां होता है अथवा जिसे हम देखते हैं सत्य होता तो मिथ्या अनुभव कभी होता ही नहीं। यहा तक कि घोले में डाने वाले स्वप्न भी एक अन्तःस्थ जीवन की घटनाएं हैं। केवल होने मात्र के नाने सभी अनुभव एक ही कोटि के हैं; वे न सत्य ही हैं और न असत्य ही। तर्कशास्त्र ऐसी वस्तुओं को जो प्रत्येक बुद्धिगम्य है सत्य मानता है और ऐसी वस्तुओं को जो केवल व्यक्तिगत है असत्य मानता है। शकर अनुभव के मुख्य सिद्धान्तों के बारे में घोषणा करते हैं कि जो कुछ भी देण, काल और कारण से आबद्ध है वह यथार्थ नहीं हो सकता हमारे अनुभव का सामान्य रूप देश से सम्बद्ध है किन्तु यथार्थसत्ता देश की अपेक्षा नहीं करती तथा वह अखण्ड है। क्योंकि जो भी देश में परिमित है वह विभाज्य भी है और विभाज्य वस्तु सदा उत्पत्तिशील होती है यथार्थ नहीं। चूँकि यथार्थसत्ता जन्म-रहित तथा अविभाज्य है और इसीलिए उसमें देश का प्रतिबन्ध नहीं है। देश का विभूत्व (व्यापकत्व) केवल सापेक्ष है। जो कुछ देश के अन्दर सीमित है वह काल से

१. तुलना कीजिए, ब्रैडले : "जो कुछ मुझे अस्तित्व में, जगत् में अथवा अपने अन्दर मिलता है यह दर्शाता है कि यह कुछ है और यह इससे अधिक प्रदर्शन नहीं कर सकता। जो उपस्थित है वह निःसन्देह उपस्थित है; उसे मानना ही होगा और उसकी उपेक्षा नहीं की जा सकती। किन्तु एक स्वीकृत तथ्य को मानने और बिना किसी सन्देह के उसकी विषयवस्तु को यथार्थ मान लेने में बहुत बड़ा अन्तर है" ('अपीयरेंस एण्ड रियलिटी', पृष्ठ २०६-२०७)।

२. देखें, शांकरभाष्य, २ : ३, ७।

भी सीमित है ।<sup>१</sup> काल के अपने अन्दर एक प्रकार की प्रवृत्ति अपने से दूर जाने की होती है यद्यपि यह कभी जा नहीं सकता । यह आनुभविक जगत् में यथार्थसत्ता है ।<sup>१</sup> अनुभवरूप जगत् में समय का क्षेत्र सार्वभौम (व्याप्त) है । किन्तु जगत् की अन्तर्विहीन समयावधि अपने-आपमें पर्याप्त नहीं है । ऐहलौकिक जगत् यथार्थ नहीं है ।

चूँकि कारणकार्यभाव अनुभव का प्रधान वर्ग है इसलिए शंकर इसकी सूक्ष्म समीक्षा करते हैं, जिसका उद्देश्य उक्तभाव के सर्वथा असन्तोषजनक रूप को प्रकट करता है । किसी भी पद्धति में घटनाएं एक-दूसरे से सम्बद्ध हैं यह साधारण बुद्धि की तथा विज्ञान की भी धारणा है ।

शंकर न्याय-वैशेषिक के इस मन की समीक्षा करते हैं कि कार्य एक ऐसी वस्तु है जो कारण में नहीं रहती । उनका तर्क है कि कार्य को अपने व्यक्त होने से पूर्व कारणरूप में अवश्य रहना चाहिए; क्योंकि जहाँ कोई वस्तु पहले से उपस्थित नहीं रहती वहाँ यह उत्पन्न नहीं हो सकती । बालू को दबाकर उसमें से तेल नहीं निकाला जा सकता । यदि कार्य कारण के अन्दर विद्यमान न होता तो चाहे कितनी भी चेष्टा की जाती इसे कारण के अन्दर से उत्पन्न करना असम्भव होता । कार्यसाधक जो करता है वह केवल इतना ही है कि वह कारण को कार्यरूप में परिणत कर देता है । यदि कार्य अपने व्यक्त होने से पूर्व विद्यमान न होता तो इसके सम्बन्ध में कार्यकर्ता की क्रिया का कोई प्रयोजन ही न होता । यदि हम कार्य को कारण का अपने से परे विस्तृतरूप मानें, जो कि इसके अन्दर समवाय सम्बन्ध से रहता है, तो इसका तात्पर्य यह हुआ कि कार्य वहाँ पहले से है और नये सिरे से उत्पन्न नहीं किया गया । इस आपत्ति के उत्तर में कि यदि कार्य कारण में विद्यमान रहता है तो कारणरूप कर्ता की क्रिया उद्देश्यविहीन है, शंकर का कहना है कि “कर्ता की क्रिया का उद्देश्य यह समझना चाहिए कि वह कारणरूप द्रव्य को कार्य के रूप में लाने की व्यवस्था करती है ।” कारण और कार्य में नैरन्तर्य भाव है अर्थात् ऐसा समय कभी नहीं आता कि कारण अपरिवर्तित रूप में बना रहे । क्योंकि यदि कारण कुछ समय तक इसी प्रकार अपरिवर्तित रूप में बना रहे और तब हठात् परिवर्तित हो तो इस आकस्मिक परिवर्तन का कोई कारण होना चाहिए जिसे हम नहीं जानते । इसलिए यह कहा गया है कि कारण निरन्तर कार्यरूप में परिवर्तित होता रहता है । यदि कारण-कार्य भाव निरन्तर रहनेवाली वस्तु है तब कारण और कार्य दो भिन्न-भिन्न वस्तुएं नहीं हुईं और हम यह भी नहीं कर सकते कि एक-दूसरे के रूप में

१. बद्धि लोक इयत्तापरिच्छिन्नं वस्तु घटादि तद् अन्तवद् दृष्टम् (शांकरभाष्य, २ : २, ४१) ।

२. कुछ पुराणों ने काल को नित्य माना है, “प्रकृतिः पुरुषश्चैव नित्यौ कालश्च सत्तम ! (विष्णु पुराण) । किन्तु जैसा कि विद्यारथ ने कहा है पुराणों का दृष्टिकोण वही है जो व्यावहारिक जगत् का है । पुराणस्याविद्यादृष्टिः ।

परिणत हो जाता है। यह कहा गया है कि कार्य के अपने अन्दर एक प्रकार का 'अतिशय' रहता है' अर्थात् कार्य की और बढ़ने की शक्ति जिसके द्वारा यह कार्य को व्यक्तरूप में ला सकता है। शंकर का कहना है: "यदि अतिशय से तुम्हारा तात्पर्य कार्य की उस पूर्ववर्ती अवस्था ज्ञे है तो तुम अपने उस सिद्धान्त को छोड़ते हो कि काय कारण के अन्दर विद्यमान नहीं रहता। यदि इससे तुम्हारा तात्पर्य कारण की किसी ऐसी शक्ति से है जिसकी कल्पना इस तथ्य की व्याख्या के लिए की गई है कि एक ही निर्णीत कार्य कारण से उत्पन्न होता है तब तुम्हें अवश्य मानना पड़ेगा कि यह शक्ति एक विशेष कार्य का ही निर्णय कर सकती है यदि यह न तो अन्य (अर्थात् कारण तथा कार्य के अतिरिक्त) है और न असत्स्वरूप ही है। क्योंकि यदि यह इन दोनों में से एक होती तो यह अन्य किसी वस्तु से भिन्न न होती जो या तो असत् है अथवा कारण तथा कार्य से भिन्न है (और तब यह किसी कार्य विशेष को उत्पन्न न कर पाती)। परिणाम यह निकला कि वह शक्ति उस शक्ति के अपने ही समान है।" इसके अतिरिक्त कारण केवलमात्र कार्य का पूर्ववर्ती ही नहीं है किन्तु उसका निर्माणकर्ता भी है। यदि कारण कार्य के अन्दर विद्यमान न हो तो कार्य दिखाई नहीं दे सकता। मिट्टी के पात्र में मिट्टी बराबर वर्तमान रहती है तथा कपड़े के अन्दर घागे भी बराबर विद्यमान रहते हैं। कारण और कार्य ऐसी दो भिन्न-भिन्न वस्तुएँ नहीं हैं जिन्हें घोड़े तथा गाय की भाँति पृथक्-पृथक् देखा जा सके। व्यक्त होने से पूर्व जो कार्य की अवस्था है और व्यक्त होने के पश्चात् जो अवस्था है इनका परस्पर भेद सापेक्ष है। कारण तथा कार्य एक ही वस्तु के दो भिन्न-भिन्न रूपों को प्रकट करते हैं और वस्तुतः एक ही प्रकृति के हैं। यह कहा जाता है कि दो वस्तुएँ जब उनकी आकृतियों में परिवर्तन होता है तो व्यक्त होने तथा विलय होने से एक ही स्वरूप की नहीं हो सकती। शंकर का कहना है कि यह तर्क निरर्थक है। "व्यक्त होना बीजों से पौधों के उत्पन्न होने के समान उस पदार्थ का जो पहले से विद्यमान था केवल परिणमनमात्र है, एवं तत्समान अवयवों के एकत्र हो जाने से सोपाधिक है; और इसी प्रकार विलय भी केवल दृश्य अवस्था में परिणमन का नाम है जो उन्हीं अवयवों के तिरोभाव के कारण होता है। यदि हमारा काम उनके अन्दर सत् से असत् और असत् से सत् की और सक्रमण को पहचानने का है तब भ्रूण पीछे से उत्पन्न मनुष्य से भिन्न होता, एक युवा पुरुष बाल सफेद हो जाने पर बदल जाया करता और एक व्यक्ति का पिता अन्य किसी व्यक्ति का पिता नहीं हो सकता था।" बाह्य प्रतीति के कारण कोई वस्तु परिवर्तित नहीं होती। देवदत्त चाहे अपनी भुजाएँ फैलाए चाहे सिकोड़ ले, रहेगा वही देवदत्त। "द्रव्य अपने में बने रहते

१. शंकरभाष्य, २ : १, १८।

२. शंकरभाष्य, २ : १, १७।

३. शंकरभाष्य, २ : १, १८। 'द्यूसन्त् सिस्टम ऑफ दि वेदान्त', पृष्ठ २५८-२५९।



है, उदाहरण के रूप में दूध खट्टा हो जाने पर भी दूध तो बना ही रहता है, इत्यादि । उनका नाम कार्य हो जाता है, और हम कार्य का कारण से भिन्न रूप में चिन्तन नहीं कर सकते चाहे हम सौ वर्ष भी प्रयत्न करे । स्थिति यह है कि आदि कारण, जो अन्तिम कार्य तक किसी न किसी कार्य के रूप में प्रकट होता है, अपने व्यक्त होने से पूर्व विद्यमान रहता है और कारणरूप ही होता है ।” शंकर अपने मत को वस्त्र के दृष्टान्त द्वारा स्पष्ट करते हैं और तर्क करते हैं कि जब तक वस्त्र एक थान के रूप में लिपटा हुआ रहता है हम यह नहीं जान सकते कि यह कपड़ा ही है या कोई और वस्तु है और यदि यह जान भी जाए तो भी उसकी लम्बाई व चौड़ाई का तो ज्ञान होता ही नहीं, किन्तु उस थान के खुलने पर ही पता लगता है कि यह कपड़ा है और इसकी लम्बाई-चौड़ाई क्या है । जिस प्रकार लिपटा हुआ वस्त्र तथा खुला हुआ वस्त्र एक-दूसरे से भिन्न नहीं है इसी प्रकार कारण तथा कार्य परस्पर भिन्न नहीं है ।<sup>१</sup> कोई भी द्रव्य एक भिन्न रूप में प्रकट होने से अपने स्वरूप को नहीं छोड़ देता । प्रत्येक परिवर्तन किन्ती वस्तु का तथा उस वस्तु के अन्दर का परिवर्तन है । परस्पर असम्बद्ध वस्तुविषयो के केवल एक-दूसरे के पश्चात् क्रम में आने से ही, जिनमें किसी सामान्य रूप में कोई बन्धन नहीं है, वह परिवर्तन नहीं कहलाता । जो कुछ भी होना है वह केवल आकृति का परिवर्तन है । दही व मट्टे के रूप में दूध की निरन्तर उपस्थिति तथा वृक्ष में बीज की स्थिति रूपनिरन्तरता माननी ही पड़ती है चाहे यह प्रत्यक्ष रूप में दिखाई दे, जैसा कि दूध व दही की अवस्था में, अथवा न दिखाई दे, जैसे कि बीज व वृक्ष के दृष्टान्त में । यहाँ तक भी कहा जा सकता है कि कारण ही एकमात्र यथार्थता है और कार्य सब प्रतीतिमात्र है ।<sup>२</sup> शंकर का अभिमत सिद्धान्त है कि कारण और कार्य भिन्न भिन्न नहीं है ।<sup>३</sup> वे सत्कर्मण की क्रियाओं को कारणों से कार्यों में, जो यथार्थसत्ता के सम्पूर्ण विकास के अतर्गत रहते हैं, अनुपूर्व क्रम के एक निश्चल सम्बन्ध में परिणत करने हैं जो कुछ प्रकार के तात्त्विक तथा विचारात्मक सम्बन्ध में विशेष रूप से पाया जाता है ।<sup>४</sup>

कारण-सम्बन्धी व्याख्या पूर्ण नहीं हो सकती । असंख्य परिभाषाएँ श्रृंखला के किसी भी प्रस्तुत अवयव के आगे और पीछे भी रहती हैं । प्रत्येक घटना उन अवस्थाओं का पीछे की ओर निर्देश करती है जिनके अन्दर से वह उत्पन्न हुई है । यह कहना

१. शांकरभाष्य, २ : १, १८ । २. शांकरभाष्य, २ : १, १६ । ३. इति ।

४. कार्यकारणमेद अथवा तादात्म्य अथवा अनन्यत्व । देखें, शांकरभाष्य, २ : १, १४ ; १ : ४, १४ ; और गौडपादकृत कारिका, ३ : १५ । सुरेश्वरकृत वार्तिक, २५४ २५८ ।

५. आधुनिक समय के कुछ वैज्ञानिक क्रियात्मक भावरूप चिन्तारो को नहीं मानते, यथा गति और शक्ति, और किन्ती भी ऐसे वर्णनात्मक नियम को पर्याप्त मानते हैं जिनमें अन्तिम कारणकार्यसम्बन्धी व्याख्या का कोई संकेत न हो ।

कि 'क' 'ख' का कारण है 'ख' की व्याख्या नहीं है।' आदि कारण की कल्पना करना स्वच्छन्द कार्य है क्योंकि इसका तात्पर्य हुआ कि हम कारण-शृंखला के आदि की कल्पना कर लेते हैं जो आदि कुछ समय के लिए है। या तो आदि कारण का भी पूर्व-वर्ती कारण है अन्यथा कारणकार्य-सम्बन्धी समस्त योजना तर्कसम्मत नहीं है। किन्तु यदि कोई आदि कारण नहीं है तो कारणकार्य-सम्बन्ध की व्याख्या अपूर्ण है। प्रकृति के तारतम्य को भूत, वर्तमान तथा भविष्यत में बाट देने के लिए हम विवश हैं। जो कुछ हमें मिलता है वह एक अविच्छिन्न प्रवाह है जो विरल शृंखला के आकार में परिणत हो गया है। हम 'क' नामक एक घटना से प्रारम्भ करते हैं जिसके पश्चात् 'ख' घटना आती है और इनके मध्य हम एक सम्बन्ध स्थापन करने का प्रयत्न करते हैं। कारण-कार्य-सम्बन्ध का विभाग प्रतीतिरूप घटनाओं की व्याख्या अधिक से अधिक तभी तक कर सकता है जब तक हम उन्हें यह समझते हैं कि ये परस्पर के सम्बन्ध द्वारा निर्णीत हैं और इनमें उस परमत्व का समावेश नहीं करते जो कि निर्णीत घटनाओं से अन्यतम नहीं है। इसके साथ इतना और जोड़ना होगा कि कारणकार्यभाव एक प्रकार का सम्बन्ध है और जितने भी सम्बन्ध हैं वे अन्त में जाकर बुद्धिगम्य नहीं रहते। यदि कारणकार्य का नियम निरपेक्ष होता तो कारणकार्य की शृंखला किसी भी अवस्था में तुरन्त पहचान में नहीं आ सकती थी। किन्तु श्रुति हमें निश्चय दिलाती है कि हम इससे बाहर निकल सकते हैं।<sup>१</sup>

१. तुलना कीजिए, कैम्बेल : "किसी भी विधान में कारणकार्य-सम्बन्ध का उपयोग इस विषय की ग्रीकृत का सूत्रक है कि ज्ञान अपूर्ण है" ('फिजिक्स, दि एलिमेंट्स', पृष्ठ ६७)।

२. शंकर परम उठाते हैं कि किम प्रकार एक कार्य जो अंशों में मिलकर बना हुआ द्रव्य है कारण में रहना बताया जाता है, अर्थात् उन भौतिक अंशों के अन्दर जिनमें मिलकर यह बना है। क्या यह सब अंशों को एक साथ मिलाकर उनमें विद्यमान रहता है या प्रत्येक विशेष अंश में ? "यदि आप कहें कि यह सब अंशों में एक साथ रहता है तो इसका तात्पर्य यह होता है कि सम्पूर्ण पदार्थ का उसके जमली रूप में प्रत्यक्ष नहीं हो सकता क्योंकि यह असम्भव है कि सब अंश प्रत्यक्ष ज्ञान प्राप्त करने-वाली इन्द्रियों के सम्पर्क में आ सकें, और यह भी नहीं कहा जा सकता कि सम्पूर्ण पदार्थ का बोध केवल कुछ अंशों के ही द्वारा हो जाना है, क्योंकि अनेकत्व का बोध, जो कि इन समस्त आधारों में एक साथ मिलने पर रहता है, तब तक नहीं होता जब तक केवल कतिपय अंशों का ही बोध होता है। यदि यह कल्पना की जाए कि सम्पूर्ण इकाई सब अंशों में मध्यवर्ती अंशों व. पुञ्जा की मध्यस्थता के द्वारा रहती है तब हमें प्रारम्भिक मुख्य अंशों की अपेक्षा अन्य अंशों की भी कल्पना करनी होगी, क्योंकि जिसमें कि उन अन्य अंशों के द्वारा पूर्ण इकाई उन प्रारम्भिक मुख्य अंशों में उपस्थित रह सके। दृष्टान्त रूप में एक तलवार ध्यान के अंशों के अतिरिक्त तथा ध्वनि अंशों के द्वारा मारी ध्यान में बराबर व्याप्त रहती है। इस प्रकार हम एक प्रकार की पञ्चादर्गात में पहुँच जाते हैं क्योंकि किस प्रकार पूर्ण इकाई कतिपय प्रस्तुत अंशों के अन्दर रहती है इसके लिए हमें मझा ही अधिकतर अंशों की कल्पना करनी होगी। यदि हम दूसरे विकल्प का मानते हैं, अर्थात् पूर्ण इकाई प्रत्येक विशिष्ट अंशों में रहती है, तब अनेक इकाइयाँ उत्पन्न हो जाएंगी। यदि प्रतिपक्षी फिर कहता है कि पूर्ण इकाई प्रत्येक अंश में पूर्ण रूप में उपस्थित रहती है, जिस प्रकार कि गाय का जातिगत रूप प्रत्येक गाय में पूर्ण रूप से उपस्थित रहता है तो हम कहते हैं कि गाँव के जातिगत गुण प्रत्येक गाय में स्पष्ट रूप से देखे जाते हैं, किन्तु प्रत्येक विशिष्ट अंश में इस प्रकार से पूर्ण इकाई का प्रत्यक्ष नहीं होता। यदि पूर्ण इकाई प्रत्येक

गोडपाद की युक्तियों<sup>१</sup> को शंकर स्वीकार करते हैं। चूँकि कारण और कार्य एक ही हैं इसलिए परिवर्तन तथा कारणकार्यभाव केवल प्रतीतिमात्र हैं। चूँकि कारण हमारी बुद्धि के स्वयं संगठन के मूल में है इसलिए हम उनकी पूर्ववर्ती घटनाओं के द्वारा कारणकार्य-सम्बन्धी विभाग की घटनाओं का निर्णय करने में विवश हैं। “कारण और कार्य के मध्य अभेद की कल्पना करने का हेतु यह तथ्य है कि बोधग्रहण के ऊपर कारण और कार्य संयुक्त रूप से प्रभाव डालते हैं।”<sup>२</sup> इसके ऊपर टीका करते हुए आनन्दगिरि कहता है : “हम कारण और कार्य के आधार की कल्पना करते हैं केवलमात्र इसी आधार पर नहीं कि एक विशेष वस्तु का वास्तविक अस्तित्व दूसरी वस्तु के अस्तित्व के ऊपर निर्भर करता है, किन्तु उसका एक अतिरिक्त आधार मानसिक अस्तित्व है क्योंकि एक का चैतन्य दूसरे के चैतन्य के बिना सम्भव नहीं है।” यदि हम कारणकार्य-भाव के सिद्धान्त को इस प्रकार से कहें कि जिसमें परस्पर विरोध न हो तो हमें ज्ञात होगा कि इसमें परिवर्तन की आवश्यकता है जब तक कि इसमें तादात्म्य के सिद्धान्त के साथ समानता न आ जाए और तब यह अधिकतर विज्ञान और साधारण बुद्धि के लिए किसी प्रयोजन का नहीं रहता। और जब इसकी यथार्थरूप में कल्पना की जाए तो यह सर्वथा अनुपयुक्त सिद्ध होगा; और यदि यह उपयोगी है तो यह सत्य नहीं है।

प्रत्येक सीमित पदार्थ इस प्रकार के विरोध को प्रस्तुत करता है कि वह केवल सीमित ही नहीं है अर्थात् अपने तक ही सीमित नहीं है, किन्तु सापेक्ष भी है, इन अर्थों में कि वह अन्य के ऊपर आश्रित है। अनुभूत पदार्थों में से कोई भी स्वनिर्णीत अथवा आत्मनिर्भर नहीं है प्रत्येक विषय (पदार्थ) अपने से गुजरकर अन्य पदार्थ में परिणत होने की प्रवृत्ति रखता है। जो सीमित है वह अस्थायी सत्त्व है और सदा अपने से प्रतीत होने का प्रयत्न करता है। जगत् का यह स्वरूप इस विषय का संज्ञेय करने के लिए पर्याप्त है कि यह जगत् प्रतीतिस्वरूप अथवा माया है। परिवर्तन अर्थार्थ है क्योंकि यह अस्थिरता, न्यूनता और अपूर्णता का उपलक्षण है। परिवर्तन अन्य हो जाना तथा अदल-बदल है, अर्थात् विरोध तथा संघर्ष है। जो कुछ भी परिवर्तित होता है, उसके हिस्से है जो अपनी सत्ता को बतलाते हैं और अस्तित्व को विभाग और भेद का स्थान बना देते हैं। प्लेटो परिवर्तन को केवल ह्रास के रूप में मानता है और अस्तु उसे साक्षात्कार की ओर प्रवृत्ति के रूप में मानता है किन्तु दोनों ही यथार्थसत्ता को अपरिवर्तनशील मानते हैं। यह सत्य है कि अस्तु ईश्वर को क्रियात्मक शक्ति के रूप में मानता है किन्तु यह क्रियात्मक शक्ति अपरिवर्तनशील है और शक्ति कोई कार्य नहीं करती। शंकर की दृष्टि में यथार्थसत्ता निर्विकार है जिसमें किसी प्रकार का अदल-अंश में पूर्ण रूप से उपरिधत रहती तो परिणाम यह होता कि पूर्ण इच्छा किसी भी एक अंश विशेष के द्वारा कार्य को उत्पन्न कर सकती थी। दृष्टान्त के लिए ऐसा अवरथा में एक गाय अपने सींग अथवा पूंछ से भी दूध दे सकती थी। किन्तु ऐसी बात होती देखी नहीं गई।” समवाय सम्बन्ध की समीक्षा के लिए, जो कारण व कार्य को परस्पर बांधता है, देखें, शांकरभाष्य, २ : १, १८।

१. देखें, शांकरभाष्य, कारिका पर, ४ : ११-२० ; ४ : ४०।

२. शांकरभाष्य, २ : १, १५, तथा इसके ऊपर आनन्दगिरि की टीका।

बदल नहीं हो सकता, वह सत् से इतनी पूर्ण है कि सर्वदा ही सत्स्वरूप है और सदा के लिए अपने को विश्राम की अवस्था में स्थिर रखती है। इसमें कोई न्यूनता नहीं है, किसी वस्तु की इसे आवश्यकता नहीं है, और इस प्रकार किसी प्रकार के परिवर्तन अथवा द्वन्द्व का प्रदन ही नहीं उठता। ब्रँडले की दृष्टि में "जो सम्पूर्ण अर्थों में यथार्थ है वह गति नहीं करता अर्थात् अचल है।"

हमारा अनुभव परस्पर विरोधी है और यथार्थ नहीं है, क्योंकि यथार्थता के लिए कम से कम स्वसंगत होना आवश्यक है। शंकर को परिभाषा में यथार्थसत्ता एक ही हो सकती है, जो अद्वैत है, किन्तु हमारा अनुभव विविध प्रकार का तथा परस्पर विरोधी है। यथार्थसत्ता हमारी इन्द्रियों का विषय नहीं है। यह सत्य ज्ञान की भी विषय वस्तु नहीं है क्योंकि ज्ञान को यथार्थसत्ता के विचार के अतिरिक्त प्रामाणिक नहीं समझा जा सकता। यह अपरिवर्तनीय तथा निरपेक्ष है, जोकि अनुभव के अन्दर अपने समस्त व्यक्त रूपों में तादात्म्यरूप से रहता है। और समस्त प्रतीतिरूप ज्ञान का आधार तथा अधिष्ठान है। अनुभूतिरूप जगत् नामरूप से युक्त है<sup>१</sup> तथा देश, काल के सम्बन्धों से आबद्ध है, तथा ये सम्बन्ध अन्तरहित प्रकार से अपने अन्दर क्षीण शक्ति होने जाते हैं। किसी भी घटना को ले उसका भूतकाल तथा भविष्य दोनों ही अन्तरहित है — उसका कभी अन्त नहीं और कही अन्त नहीं है। यह झूठी आशा बघानेवाली अन्तविहीनता, जो इसे अयथार्थ बनाती है, आत्मा को प्रेरणा देती है कि वह निरपेक्ष परमसत्ता को जानने का ही आग्रह करे।

## २६

### ब्रह्म

"काल का चक्र नीत्र गति से घूम रहा है, जीवन क्षणभंगुर है, और सब कुछ परिवर्तन के आधीन है।" कोई भी वस्तु सत् नहीं है, सब कुछ प्रवाहरूप है। ऊार की ओर उठने का संघर्ष, यथार्थसत्ता की खोज, मृत्यु को जानने की चेष्टा इन सबका आशय यह है कि यह प्रवाह रूप जीवनधारा ही सब कुछ नहीं है। तर्कशास्त्र-सम्बन्धी, विश्व-विज्ञान सम्बन्धी और नीतिशास्त्र-सम्बन्धी सभी हेतु इस विषय की ओर निर्देश करते हैं कि इस सान्त जगत् में कही अधिक महान् कोई न कोई सत्ता अवश्य है। सान्त जगत् की सीमाओं से बचकर निकल भागने का प्रयत्न उस चेतनता की ओर संकेत करता है कि यह सान्त जगत् अपने-आपमें यथार्थ नहीं है। विचार करने पर जिस विषय की आवश्यकता अनुभव होती है वह यह है कि हम एक निरपेक्ष यथार्थसत्ता के अस्तित्व को मानने के लिए विवश हैं। जैसा कि डेस्कार्ट ने कहा है कि अनन्तरूप से पूर्ण सत्ता के भाव की धारणा तभी बन जाती है जब कि हमें अपनी परिमित शक्ति की स्वीकृति विवश होकर अंगीकार करनी पड़ती है।<sup>२</sup> कोई भी यथार्थ में अभावात्मक निर्णय केवल अभावा-

१. शांकरभाष्य, १ : ३, ५१।

२. 'मेडिटेशन्स' पृष्ठ ४।

त्मक होता है। "जहां कहीं हम किसी वस्तु का उसे अर्थार्थ समझकर निराकरण करते हैं तो हम ऐसा किसी अन्य यथार्थसत्ता के सम्बन्ध से ही करते हैं।" भावात्मक के कारण से ही हम अभावात्मक का बहिष्कार करते हैं। कोई वस्तु 'नहीं है', इसका तात्पर्य ही यह है कि किसी भावात्मक वस्तु का अस्तित्व भी अवश्य है। यदि हम यथार्थ तथा अर्थार्थ दोनों को ही न मानें तो हम शून्यता पर जा पहुंचते हैं। जहां शंकर बौद्धमत के इस विचार के साथ इस अंश में सहमत हैं कि सब वस्तुएं बराबर परिवर्तित होती रहती हैं वहां वे एक इन्दियातीत यथार्थसत्ता की मांग करते हैं जो परिवर्तनशील जगत् के अन्तर्गत नहीं है। हमें एक ऐसी किसी वस्तु की यथार्थता की मांग है जिसे अन्य किसी वस्तु के समर्थन अथवा सहायता की आवश्यकता न हो।<sup>१</sup> यहां तक कि यदि हम समस्त विश्व को केवल काल्पनिक ही मान लें तो भी उस कल्पना का कुछ न कुछ आधार होना आवश्यक है।<sup>२</sup> क्योंकि कल्पनात्मक वस्तुएं भी बिना किसी आधार के मध्य आकाश में नहीं तैर सकती। यदि इस प्रकार की कोई यथार्थसत्ता नहीं है अर्थात् जिसे हम यथार्थसत्ता समझते हैं वह भी यदि उत्पन्न कार्य है तो इस जगत् के अन्दर या बाहर बिलकुल ही यथार्थमत्ता नहीं हो सकती।<sup>३</sup> वेदों में जो धार्मिक अनुभव अंकित हैं वे हम कम से कम इतना तो निश्चय के साथ बताते हैं कि ऐसी एक यथार्थसत्ता है जो अनादि और अनन्त है। ड्यूसन का कथन कि "भारतीय कभी भी तात्त्विकीय प्रमाण के बन्धन में नहीं फंसे" सर्वथा अनुचित है। शंकर के लेखों में जहां तक ब्रह्म के विषय में तात्त्विक प्रमाण उपलब्ध है यह निःसन्देह तात्त्विकीय प्रमाण है। हम एक निरपेक्ष यथार्थसत्ता की स्थापना करने के लिए विवश हैं, अन्यथा हमारे ज्ञान तथा अनुभव का पूरा ढांचा ही खण्डित हो जाएगा। प्रक्रिया की विधि में शंकर अत्यन्त मौलिकता तथा प्रत्यप्रता प्रदर्शित करते हैं। वे ईश्वरीय ज्ञान के अन्य दार्शनिकों के समान ईश्वर के गुणों के विषय में विचार-विमर्श के साथ अपनी बात आरम्भ नहीं करते। वे उन हेतुओं की भी न केवल उपेक्षा ही करते हैं अपितु समीक्षा भी करते हैं जो एक महान प्रथम कारण और संसार के स्रष्टा के पक्ष में उपस्थित किए जाते हैं। उनकी दृष्टि में अविकल अनुभव (साक्षात्कार) ही आधार रूप तथ्य है। यही सर्वोच्च धार्मिक अन्तर्दृष्टि है। यह मनुष्य की आध्यात्मिक यथार्थसत्ता की अभिज्ञता का प्रमाण (यदि इसे प्रमाण की संज्ञा दी जाए) उपस्थित करता है। ब्रह्म प्रत्येक मनुष्य के लिए सदा विद्यमान है और जीवन का सार्वभौम व्यापक तथ्य है। यदि इसके लिए किसी तर्कसम्मत प्रमाण की आवश्यकता हो तो शंकर निर्देश करते हैं कि मन सापेक्ष सत्ता में विश्राम नहीं पा सकता, अर्थात् अनुभव की व्याख्या ब्रह्म की धारणा के आधार के अतिरिक्त होना असम्भव है।

कारणकार्य के सिद्धान्त का वर्णन करते हुए शंकर कारण-सम्बन्धी स्वरूप को स्वभाव अथवा सामान्य या व्याप्ति प्रतिपादन करते हैं जब कि कार्य को एक उपाधि,

१. शंकरभाष्य, ३ : २, २२।

२. सर्वकल्पनामूलत्वात् (३ : २, २२)।

३. शंकरभाष्य, २ : ३, ७।

४. 'ड्यूसन-स सिस्टम आफ दि वेदान्त', पृष्ठ १२३।

अवस्था अथवा विशेष मानते हैं।<sup>१</sup> “इस जगत् में अनेक सामान्य अपने विशेषों सहित है, चैतन्यसहित तथा चैतन्यविहीन। ये समस्त सामान्य अपनी श्रेणीबद्ध शृंखलाओं में एक ही सामान्य में अर्थात् ब्रह्म की बुद्धि के पुञ्जस्वरूप के अन्तर्गत है, और इसी रूप में उनका बोधग्रहण होता है।”<sup>२</sup> इस सर्वव्यापक यथार्थसत्ता के स्वरूप को समझ लेने का तात्पर्य यह है कि उसके अन्तर्गत जितने विशेषण हैं उन्हें भी समझ लिया।<sup>३</sup>

ब्रह्म को यथार्थसत्ता का नाम देने का तात्पर्य यह है कि वह प्रतीतिरूप, दैशिक, भौतिक और चेतन जगत् सबसे भिन्न है।<sup>४</sup> ब्रह्म वह है जिसके बारे में मान लिया जाता है कि वह मूलभूत है यद्यपि यह किसी भी अर्थ में द्रव्य नहीं है।<sup>५</sup> इसके अस्तित्व के लिए किसी देश के भाग विशेष की आवश्यकता नहीं, यद्यपि यह कहा जा सकता है कि यह सर्वत्र विद्यमान है क्योंकि सब वस्तुएँ उसकी ओर संकेत करती हैं तथा उसके ऊपर निर्भर करती हैं। चूँकि यह स्वयं कोई वस्तु नहीं है अन्य किसी वस्तु के साथ इसके दैशिक सम्बन्ध नहीं हो सकते और इसीलिए यह कहीं भी नहीं है। यह कारण नहीं है क्योंकि उसका अर्थ होगा कालिक सम्बन्धों का समावेश।<sup>६</sup> इसका स्वरूप अव्याख्य है क्योंकि जब कभी हम इसके विषय में कुछ कहेंगे तो उसका तात्पर्य होगा कि हम उसे एक वस्तु का रूप दे देते हैं। हम इसके विषय में कथन कर सकते हैं यद्यपि हम उसका ठीक-ठीक वर्णन नहीं कर सकते और न इसका तात्त्विक ज्ञान ही प्राप्त कर सकते हैं।<sup>७</sup> यदि सीमित शक्तिवाला मनुष्य ब्रह्म को पूर्णरूप में समझ सकता है तो या तो हमारा बोध तात्त्विक रूप में अनन्त हो या फिर ब्रह्म अनन्त नहीं हो सकता। “प्रत्येक शब्द जिसका प्रयोग किसी वस्तु का चिन्तन करने के वास्ते किया जाता है उस वस्तु का चिन्तन किसी न किसी जाति (वर्ग) अथवा कर्म अथवा गुण अथवा सम्बन्ध की किसी वृत्ति विशेष के साथ साहचर्ययुक्त रूप में करता है।”<sup>८</sup> ब्रह्म की कोई जाति नहीं उसमें कुछ गुण नहीं, वह कर्म नहीं करता और किसी अन्य वस्तु के साथ वह सम्बद्ध नहीं है। यह अपने समान किसी अन्य प्रकार से अथवा अन्य किसी प्रकार में भी संबंधा भिन्न है और न उसके अन्दर आन्तरिक विविधता है।<sup>९</sup> उदाहरण के रूप में एक वृक्ष के पत्तों, फूलों तथा फलों में आन्तरिक विविधता पाई जाती है वह अन्य वृक्षों के साथ समानता रखता है तथा भिन्न प्रकार

१. शाकरभाष्य, २ : ३, ३।

२. अनेका हि विलक्षणाः चेतनाचेतनरूपा सामान्यविशेषाः ; नेषा पारम्पर्यगत्या एकस्मिन् महामामान्ये अन्वर्भावः प्रज्ञानधने (शाकरभाष्य, ब्रह्मसूत्रार्थक उपनिषद्, २ : ६, ९)। तुलना कीजिए, प्लेटो के श्रेयस्-स्वन्धी विचार में जो अन्य सब विचारों का आधार है।

३. सामान्यस्य ब्रह्मणेन तद्गता विशेषा गतीना भवन्ति (शाकरभाष्य, ब्रह्मसूत्रार्थक उपनिषद्, २ : ६, ७)।

४. शाकरभाष्य, ४ : ३, १४।

५. वेदान्त परिभाषा १।

६. तुलना कीजिए, कार्यकारणव्यतिरिक्तम्या मनः गन्तावः अशानायादिममारधर्मातीतत्वं विशेषः (शाकरभाष्य, ३ : ३, ३६)।

७. शाकरभाष्य, ३ : २, २३।

८. भगवद्गीता पर शाकरभाष्य, १३ : १२।

९. सनातीयविजातीयस्वगतमेदरहितम्।

के पदार्थों यथा पत्थरों से असमानता रखता है।<sup>१</sup> ब्रह्म के समान अन्य कुछ नहीं है, उससे भिन्न भी कुछ नहीं है और अन्तःस्थित भेद-भाव भी कुछ नहीं है, क्योंकि ये सब व्यावहारिक भेद हैं। चूंकि यह समस्त व्यावहारिक सत्ताओं से विपरीत गुण है इसलिए यह हमारे सम्मुख समस्त वस्तुओं के प्रति नेति-नेति, अर्थात् निषेधात्मक, रूप में ही प्रस्तुत किया जाता है। शंकर इसे अद्वितीयभाव के अतिरिक्त अर्थों में 'एक' कहकर लक्षित करने को भी उद्यत नहीं हैं किन्तु इसे अद्वैत नाम से पुकारते हैं। यह 'सम्पूर्णरूप में अन्य' है किन्तु असत् नहीं।<sup>२</sup> यद्यपि जिन शब्दों का प्रयोग किया जाता है वे निषेधात्मक हैं तो भी उनका जो आशय होता है वह यह है कि वह महान् भावात्मक है। निषेध केवल अभाव (अनुपस्थिति) का समर्थन-मात्र है। यह असत् (अप्राणी) है क्योंकि यह ऐसी सत्ता (प्राणी) नहीं है जो हमें आनुभविक जगत् में मिलती है। इसका तात्पर्य यह नहीं है कि यह विशुद्ध शून्यरूप है क्योंकि निषेधात्मक का तभी कुछ अर्थ होता है जबकि भावात्मक के सम्बन्ध में उसका प्रयोग किया जाए। उपनिषदें तथा शंकर<sup>३</sup> भी ब्रह्म के रूप का वर्णन करने हुए जब कहते हैं कि वह न तो सत् है और न असत् है तो उनका तात्पर्य होता है कि यह प्रयोग उन अर्थों के दृष्टिकोण से है जिस दृष्टिकोण से हम आनुभविक जगत् की भावात्मक तथा अभावात्मक वस्तुओं को जानते हैं। अधिक से अधिक हम यही कह सकते हैं कि अमूर्त वस्तु ब्रह्म नहीं है किन्तु यह नहीं कह सकते कि ब्रह्म है क्या। यह, स्थिरता, परिवर्तन, सम्पूर्ण इकाई अथवा एक भाग, सापेक्ष और निरपेक्ष, सीमित और असीमित इत्यादि समस्त परस्पर-विरोधी भावों के ऊपर आश्रित पदार्थों से अतीत है। सीमित वस्तु सदा ही अपने से ऊपर की ओर बढ़ती है किन्तु ऐसी कोई वस्तु नहीं है जिस तक अनन्त पहुँच सके। और यदि यह ऐसा करना है तो फिर यह अनन्त न रहेगा। यदि हम इसे अनन्त कहते हैं तो इसे सीमित के केवल निषेधात्मक रूप के समान न मानना चाहिए।

१. देखें, शंकरभाष्य, १ : ३, १ : २ : १, १४। पञ्चदशी, २ : २०। रूडोल्फ आटो : 'दि आइडिया आफ दि होली', अंग्रेजी अनुवाद, पृष्ठ २५। प्लेटो सत् तथा परिणामन मे भी आगे बटकर श्रेयस तक पहुँचता है। एनाटिनिम निरपेक्ष सत्ता को अभी तक उद्देश्य तथा विषय के अर्थ में अविभाजन और इमीनिंग समस्त भेदभाव में ऊपर के रूप में जानने की चेष्टा करता है। "यह निरपेक्ष परमसत्ता उन वस्तुओं में से एक भी नहीं है जिनका कि यह आदि स्रोत है। इसका स्वरूप ऐसा है कि इसके विषय में निश्चित रूप से कुछ नहीं कहा जा सकता—अर्थात् अस्तित्वरहित, तत्त्व के विपरीत, जीवन का अभाव—क्योंकि यह वह है जो इन सबमें अतीत है।..." "एक बार जब तुमने उसके लिए श्रेय शब्द का प्रयोग कर दिया तो फिर इसमें अतिरिक्त और किसी विचार को इसके आगे जोड़ने की आवश्यकता नहीं क्योंकि और कुछ भी जोड़ने से तब उक्त अंश में उसकी न्यूनता का बखान कर लेते हो। यहाँ तक भी मत कहो कि इसके अन्दर वायु की प्रक्रिया है। क्योंकि हमें भी तब उमने अन्दर विभाग के भाव का समावेश कर दोगे" ('एनीडम', ३ : ८, १०. अंग्रेजी अनुवाद, मैक्ग्रेन्ना, खण्ड २, पृष्ठ १३४, १३५)। अलेक्जेंड्रिया का क्लीमेंट एक ऐसे लक्ष्यबिन्दु पर पहुँच जाता है जहाँ पहुँचकर सर्वोपरि सत्ता को इस रूप में नहीं कि यह क्या है अपितु इस रूप में समझा जाता है कि यह क्या नहीं है।

२. बाह्य मनसातीतवमपि ब्रह्मणो नाभावाभिप्रायेणामिधीयते (शंकरभाष्य, ३ : २, २२)।

३. प्रश्न उपनिषद् पर शंकरभाष्य, ४ : १।

जब तक हम औपचारिक और सीमित के भाव का विचार सर्वथा ही नहीं त्याग देते तब तक ब्रह्म के स्वरूप को नहीं समझ सकते। चूँकि व्यक्तित्व का साक्षात्कार बिना अनात्म-पदार्थों की सीमाबद्ध अवस्थाओं के नहीं हो सकता इसीलिए निरपेक्ष परमार्थ-सत्ता कोई व्यक्तिव नहीं है। और यदि हम व्यक्तिव की परिभाषा का प्रयोग किसी अन्य अर्थ में करते हैं जिसके अनुसार इसका अन्य किसीके ऊपर आश्रित होना आवश्यक नहीं, तब यह उसका अनुचित प्रयोग है। जब हम उस निरपेक्ष सत्ता के लिए निर्गुण शब्द का प्रयोग करते हैं तब उसका अर्थ केवल यही होता है कि यह आनु-भविक जगत् से अतीत है, क्योंकि गुणों की उत्पत्ति प्रकृति से है और निरपेक्ष ब्रह्म उससे श्रेष्ठ या उच्च कोटि का है। गुण विषय का विशेषण बनाने हैं और ईश्वर विषय नहीं है; विषय (ज्येष्ठ पदार्थ) उत्पन्न होने तथा विनष्ट होते हैं किन्तु यथार्थ-सत्ता सब परिवर्तनों के अन्दर स्थिररूप से बराबर विद्यमान रहती है। इस प्रकार यह गुणों अथवा प्रतीतिरूप सत् से अतीत है। इस निरपेक्ष सत्ता को इसी कारण से केवल शून्यस्वरूप नहीं समझ लेना चाहिए। इस प्रकार उपनिषद् कहती है, 'निर्गुण गुणी' ब्रह्म का स्वरूप परम चैतन्य का है और तो भी वह कुछ नहीं जानता क्योंकि व्यावहारिक बोधग्रहण अन्तःकरण का परिवर्तित रूप है।' इसके अनिश्चित ज्ञान इगवा सारतत्त्व है, गुण नहीं है। यह इस अर्थ में नित्य नहीं है कि जो काल के अन्दर अपरिवर्तनशील रूप में निरन्तर विद्यमान रहता है, जैसे परमेनिचीज की 'निश्चल सत्ता' एक चित्तविहीन निश्चल स्थावर द्रव्य जिसका 'नेटो न अपन 'साफिस्ट' नामक ग्रन्थ में उपहास किया है। किन्तु यह नित्यस्वरूप नितान्त कालाधारिता और निश्चलकता के अर्थों में है। यह नित्य है क्योंकि इसकी पूर्णता और निर्दोषता का ज्ञान से कोई सम्बन्ध नहीं है। वह अनुक्रम-जो वस्तुओं तथा घटनाओं को काल-सम्बन्धी व्यवस्था में परस्पर सम्बद्ध रखता है उसका उक्त सत्ता के लिए कोई महत्त्व नहीं है। यह नित्य स्थिरता है जिसके लिए कालपरक सब सम्बन्ध असंगत हैं। इसका वर्णन केवलमात्र अपनी अन्यता से भी भिन्नरूप में निषेधात्मक रूप में ही किया जा सकता है। यह सत् है जिसका तात्पर्य यह है कि यह असत नहीं है। यह चित् (चैतन्य) है जिसका तात्पर्य

१. ५६ के स्पिनोसा ने कहा "एक ही जगत् अन्दर एक ही सारतत्त्व निर्मित है उसे हमारी इच्छा तथा बुद्धि से भिन्न ज्ञान चाहिए और इन दोनों में नाम की समानता २ अनिश्चित अन्य (कमी अथवा में समानता नहीं हो सकती है, जैसे ही जैसे कि आकाशीय नक्षत्रों के (उत्थक) तथा ओकने वाले कुने में और काइ समानता नहीं है" ('एथिस्म', १, ७, २ कॉलियम)।

२. रामानुज तथा न्यायिक ज्ञान की व्याख्या, 'सत्य ज्ञानमानव ब्रह्म' में, ज्ञान के आधार रूप में करते हैं। तुलना कीजिए, नित्य ज्ञान आनन्द ब्रह्म इत्यादि ज्ञानपदेन ज्ञानाश्रय पदान्तः (विश्वनाथकृत सिद्धांतमुक्तावली, पृष्ठ १४)।

३. पृष्ठ २६६।

४. तुलना कीजिए, स्पिनोजा : "नित्यत्व की व्याख्या काल की परिभाषा में नहीं की जा सकती और न काल के साथ ही इसका कोई सम्बन्ध हो सकता है" ('एथिस्म', ५ : १, स्कॉलियम)। कूमा का निकोलस ईश्वर की अनन्तता तथा मसार की अपारता में भेद करता है। जिस प्रकार अनन्तता का सम्बन्ध सीमाबद्धता के साथ है उसी प्रकार नित्यता का सम्बन्ध निरन्तरता के साथ है।



है कि यह अचित् नहीं है ।<sup>१</sup> यह आनन्द है जिसका तात्पर्य है कि यह दुःखस्वरूप नहीं है । यह यथार्थ है जिसका तात्पर्य है कि यह प्रामाणिक सत् है । यह अपने सत्स्वरूप में कभी विनष्ट नहीं होता, क्योंकि इसे अपने इस रूप में सुरक्षित रखने के लिए अन्य किसी वस्तु की आवश्यकता नहीं । यह बाहर से अपने अन्दर किसी पदार्थ का समावेश नहीं करता क्योंकि उस अवस्था में सत् के अन्तर्गत असत् भी आ जाएगा । इसके अन्दर प्रथम और अन्तिम कुछ नहीं है । यह कभी उन्मीलित नहीं होता, कभी प्रकट नहीं करता, कभी परिष्कृत नहीं होती, व्यक्त नहीं होता, बढ़ता नहीं और न परिवर्तित होता है, क्योंकि यह बराबर आत्मप्रत्ययरूप है । इसे हिस्सों से बनी एक पूर्ण इकाई के रूप में नहीं माना जा सकता क्योंकि यह स्वरूप से एकरस है । यह यथार्थ है तो भी ससार के स्वरूप से विहीन है ।<sup>१</sup> इस प्रकार की सत्ता नि सन्देह भौतिक, परिमित तथा खण्डात्मक नहीं हो सकती । एक नित्य म्यायी सत्ता जिसमें कोई भी न्यूनता न हो, चित्स्वरूप ही होगी । इस प्रकार की एक प्रामाणिक सत् तथा आदर्शता की पूर्णता स्वयं ही उन्मुक्त प्रसाद अर्थान् आनन्द रूप होगी ।<sup>१</sup> समस्त मानवीय आनन्द ब्रह्मानन्द का ही रूप है ।<sup>१</sup> यह सर्वोत्कृष्ट मत्य है, निर्दोष सत् है, और पूर्णतम रूप से मुक्त है ।

आत्मा तथा ब्रह्म दोनों में सत् के सब लक्षण यथा चैतन्य, सर्वव्यापकता और आनन्द एक समान पाए जाते हैं । आत्मा ब्रह्म है । जो विशुद्ध विषयी रूप है वही विशुद्ध विषयरूप है । ब्रह्म केवल अपूर्ण रूप सत् प्रतीत होता है वैसे ही जैसे बुद्धि की आवृत्ति को आत्मा केवल आत्मनिष्ठतामात्र प्रतीत होती है । जब हम उस परम निरपेक्षसत्ता को सब प्रकार के आवरणों से पृथक् करके देखते हैं तो हमें अनुभव होता है कि यह सर्वथा परिमार्जित हो गई है और इस प्रकार यह लगभग शून्यमात्र रह गई है । क्या इस अवशेष को, जो असत् हो गया है, ससार की सर्वश्रेष्ठ यथार्थसत्ता करके मान सकते हैं ? “तो क्या फिर ब्रह्म असत् है ? नहीं, क्योंकि यहाँ तक कि कल्पनात्मक वस्तुएँ भी अपनी कल्पना के लिए कुछ न कुछ आधार रखती हैं ।”<sup>१</sup> यदि किसी भी वस्तु का अस्तित्व है तो ब्रह्म को यथार्थसत्ता मानना ही होगा । ब्रह्म के सम्बन्ध में यह हमारा अपना मानवीय भाव है जो रिक्त प्रतीत होता है किन्तु ब्रह्म अपने-आपमें रिक्त नहीं है ।

१. ज.उ.वराहसिंहम् । न्यूनन ने चैतन्य की परिभाषा इस प्रकार की है : “एक एकी क्षमता जो प्रकृति के अन्तर्गत समस्त गति तथा परिवर्तन के मूल में विद्यमान है और उदाहरण के लिए जिसे वनस्पतियों में भी बनाया गया है और इस प्रकार इसका तात्पर्य यह हुआ कि यह वास्तव प्रभावों की प्रतिक्रिया है, यही वह क्षमता है जो अपने श्रेष्ठतम विकास में अपने को मानवीय बुद्धि, अर्थात् आत्मा के रूप में अभिव्यक्त करती है” (‘ड्यूमन्स सिस्टम आफ दि वेदान्त’, पृष्ठ ५६) ।

२. शाकरभाष्य, १ : ३, १ ।

३. निष्प्रपञ्चसदात्मकत्वम् (शाकरभाष्य, २ : १, ६) ।

४. शाकरभाष्य, १ : १, १२ ; ३ : ३, ११-१३ ; तात्पर्योपनिषद्, २ : ७ ।

५. बृहदारण्यक उपनिषद्, ४ : ३, ३२ ।

६. शून्यमेव तर्हि तत्, न भिन्नाविकल्पस्य निर्निमित्तत्वानुपपत्तेः (गोडपाद की कारिका पर शाकर-भाष्य) ।

वह तो अत्यन्त पूर्ण यथार्थसत्ता है। भेदों से सर्वथा शून्य ब्रह्म, जिस तक हम बराबर प्रतिषेधात्मक धारणा के द्वारा ही पहुँचते हैं अर्थात् 'न मोटा, न पतला, न छोटा, न लम्बा'" "जिसे न श्रवणेंद्रिय द्वारा सुना जा सके, न स्पर्शेंद्रिय द्वारा स्पर्श किया जा सके," भ्रमवश जिसकी दोनों दशाओं का मध्यवर्ती शून्य समझे जाने की सम्भावना रहती है, यह एक अन्वकार रूप मानसिक बेचैनी की अवस्था है। हीगल ने बलपूर्वक कहा है कि विशुद्ध सत् जो समस्त विषयों (विशेषणों) से विहीन है, असत् से कुछ भिन्न नहीं है। रामानुज तथा नैयायिक हीगल से सहमत होकर यही कहते हैं कि इस प्रकार का भेदशून्य ब्रह्म ऐसी एक सत्ता है जिसका ज्ञान हमें नहीं हो सकता। जो कुछ उसके समीक्षक कहते हैं उसे शङ्कर भली प्रकार जानते हैं क्योंकि वे कहते हैं : "देश से, गुणों से, गति से, फलोपभोग और भेद से शून्य अत्यन्त महान् अर्थों में और जिसके समान दूसरा नहीं, ऐसा सत् मन्द मति पुरुषों को 'असत्' के अतिरिक्त और कुछ नहीं प्रतीत होता।" हमें ब्रह्म ऐसे रूप में प्रतीत होता है कि जिसके अन्दर कुछ भी न रह गया हो किन्तु ब्रह्म साक्षात्कारवादी योगी ही यह स्पष्ट कर सकेगा कि उसके अन्दर सब कुछ उपलब्ध है। विचार के ऊपर की ओर दौड़, जो ईश्वर को एक व्यवस्थित रूप देने में संकोच करती है, हम सासारिक अनुभवों तक परिमित रहने-वाले मानवों की दृष्टि में ईश्वर को शून्यरूप बना देती हुई प्रतीत होती है। इतने पर भी समस्त धार्मिक मनोवृत्ति वाले ऋषि लोग उस निरपेक्ष परमार्थ सत्ता को कोई भावात्मक उपाधि देने का निषेध करते हैं। मानव समाज के साधारण जनो के लिए धर्मशास्त्र ब्रह्म की परिभाषा विध्यात्मक शब्दों के द्वारा करता है, क्योंकि "धर्मशास्त्र का विचार है कि पहले जनसाधारण सत्तात्मक वस्तुओं के माग पर तो चल पड़ें और तब उन्हें हम शनैः-शनैः सर्वोत्कृष्ट अर्थों में जिसका अस्तित्व है उसका बोध

१. बृहदारण्यक उपनिषद्, ३ : ८, ८। तुलना कीजिए, आगस्टाइन : "इस ऐसी किसी वस्तु को जान सकते हैं जो ईश्वर नहीं है, किन्तु ईश्वर क्या है यह नहीं जान सकते" ("ट्रिनिटी", ८ : २)।

२. कठोपनिषद्, ३ : १५।

३. निरूपणस्य शान्तये मानाभावान् (विश्वनाथकृत गिज्ञानमुन्नावली, पृष्ठ ४६)।

४. दिग्देश-गुणगतिफलभेदशून्य इह परमार्थम्। अद्वय ब्रह्म मन्दबुद्धिनाभसदिव प्रतिभाति (शांकरभाष्य, छान्दोग्य उपनिषद्, ८ : १, १)।

५. तुलना कीजिए, रून्फ आटा : "इस निरपेधात्मक प्रकल्पना का नाश यह नहीं है कि विश्वास तथा मनोभाव छिन्न-भिन्न होकर शून्य रूप में परिणत हो गए हैं : इसके विपरीत उक्त प्रकल्पना के अन्दर भक्ति का उत्तम भाव रहना है और इसी प्रकार के निरपेधात्मक गुणों के अन्दर में क्राइमोस्टम ने अत्यन्त गम्भीर टाइप रवीन्द्रनिया तथा प्रार्थनाओं की रचना की।" एक ऐसा भाव जो स्वरूप में निरपेधात्मक भले ही हो किन्तु प्रायः एक ऐसी विषय वस्तु का प्रतीक सिद्ध हो सकता है जिसे यदि वाणी के द्वारा सर्वथा न भी प्रकट किया जा सके किन्तु जो उच्चश्रेणी के विद्यार्थक भाव से न्यून नहीं है। "निरपेधात्मक आश्रित्यवाद की उत्पत्ति अवश्य ही विशुद्ध तथा तात्त्विक रूप में धार्मिक मूल तत्त्वों में होती है और यही उस ज्यामितीय का साक्षात्कार है" ("दि आश्रित्या आफ दि हाली", पृष्ठ १८६)।

६. छान्दोग्य उपनिषद्, १ : ६, ६ ; ३ : १४, २।

ग्रहण करने योग्य बना सकेगे।” उपनिषदों के भाष्यकार होने के नाते शङ्कर का यह कर्तव्य था कि वे ब्रह्म के विषय में किए गए निषेधात्मक तथा विध्यात्मक दोनों प्रकार के विवरणों में हमारे सम्मुख समन्वय स्थापित करे। ब्रह्म के देश-सम्बन्धी विचार पर सृष्टि कराने हुए शङ्कर कहते हैं कि इसका आशय है कि हम अपने विचार अन्तों तक पहुँचा सके। अथवा जिससे पूजा का उद्देश्य पूरा हो सके। हम उस ब्रह्म तक जो अपने-आपमें सर्वोच्च है, उस ईश्वर के द्वारा ही पहुँचते हैं जो हमारे लिए सर्वोच्च है, जो विश्व का अन्तःकटा तथा अधिष्ठाता है। यद्यपि ब्रह्म गुणों से विहीन है तो भी सत् के गुण, अर्थात् चैतन्य और आनन्द, इसके स्वलक्षण कहे जा सकते हैं और सृष्टिकर्तृत्व आदि लक्षण इसमें आनुषङ्गिक लक्षण (तटस्थ-लक्षण) हैं। शङ्कर जानते हैं कि ब्रह्म की परिभाषा ‘सच्चिदानन्द’ नाम से भी सर्वथा निर्दोष नहीं है; यद्यपि यह यथार्थसत्ता को, जहाँ तक संभव है, सबसे उत्तम रीति में प्रकट करती है। मानव मस्तिष्क की शक्ति इतनी महान् अवश्य है कि वह अपनी सीमाओं को समझ सके। ब्रह्मानुभव के द्वारा ही ब्रह्मज्ञान के लिए श्रेष्ठतम अन्तर्दृष्टि उपलब्ध होती है और यह अन्तर्दृष्टि जिसे प्राप्त हो जाती है ऐसा व्यक्ति ही ब्रह्म के सम्बन्धी सब प्रकार के प्रश्नों का उत्तर मीन अथवा निषेधात्मक चिह्नों द्वारा दे सकता है। विद्या (परा) ब्रह्म के विषय में सर्वोच्च विध्यात्मक विचारपरक विवरण सत्, चित् और आनन्द के गुणों के माध्यम से इसकी ममानता के द्वारा देती है और यह अपने-आपमें पूर्ण है। अविद्या अथवा अपरा विद्या ऐसे गुणों (लक्षणों) का आधान करती है जो सृष्टि कार्य, तथा विश्व के शासकत्व के लक्षणों का उपलक्षण है। इस प्रकार निरपेक्ष परमसत्ता के सम्बन्ध में दो प्रकार के मत

१. सम्बन्ध-साक्षात्कृत-तत्त्व-ततः शनः परमात्मसदपि आहविध्यामीति मन्यते श्रुतिः (शांकरभाष्य, छान्दोग्य उपनिषद्, ८ : १, १)। सदानन्द अपने वेदान्तसार (२) में ‘अध्यागोपावादः’ की विधि का बखान करता है, जिसके द्वारा हम पहले ब्रह्म में कुछ गुणों का आधान करते हैं और उनके परन्तु उन गुणों का निराकरण कर देते हैं। देखें, भगवद्गीता पर शांकरभाष्य, १३ : १।

२. देखें, शांकरभाष्य, १ : १, १-३१ ; १ : २, १-११ ; १ : ३, १-१८, २०-२५, ३१-४३ ; १ : ४, १४-२२ ; ३ : ३, ३५-३६। देखें, ‘उच्यते स्मिन्मिदं वेदान्तं’, पृष्ठ १०२, २०६-२१०।

३. उपलब्धार्थम्।

४. उपागमार्थम्। शांकरभाष्य, छान्दोग्य उप० ८ : १, १ ; शांकरभाष्य, १ : १, २०-२४, ३१ ; १ : २, ११, १४ ; ३ : २, १२, ३३।

५. जब हम देवदत्त के मकान के विषय में परिचय कराते हुए ऐसा कहते हैं कि उसके ऊपर एक गाय बैठी है तो हम उस मकान के वास्तविक स्वरूप का वर्णन न करके उसके सम्बन्ध में एक ऐसे विशिष्ट लक्षण का वर्णन करते हैं जिसका सम्बन्ध मकान के साथ आनुषङ्गिक है। यह देवदत्त के मकान की एक परीक्षा परिभाषा हुई। ठीक इसी प्रकार ब्रह्म की परिभाषा करते हुए उगे स्रष्टा तथा विश्व का कारण बताना आनुषङ्गिक है।

६. नृसिंहतापिनी उपनिषद्।

७. तुलना कीजिए, ‘रत्नप्रभा’ : “विद्याविषयो ज्ञेय निगुण सत्यम्, अविद्याविषय उपास्यं सगुणं कल्पितम्”, (१ : १, ११)। तुलना कीजिए, इसके साथ स्कूलमेन के दृष्टान्त-सम्बन्धी ज्ञान की, ऐसा

है—पर तथा अपर । जिसमें नामरूप आदि भेदों का, जो अविद्या के कारण है, निराकरण करके ब्रह्म का सकेत निषेधात्मक उक्तियों के द्वारा किया जाता है, यथा न ठोस है आदि-आदि, वह पर है ।<sup>१</sup> किन्तु जिसमें इसके विपरीत ठीक उसी यथार्थ-सत्ता का, पूजा आदि के उद्देश्य को लक्ष्य में रखकर किसी न किसी भेद के द्वारा वर्णन किया जाता है वह अपर है ।<sup>२</sup> तर्कशास्त्र (आन्वीक्षिकी विद्या) के द्वारा एक विशेष ढाँचे में रखकर जिस ब्रह्म का वर्णन किया जाता है वह ईश्वर है । यह सर्वोच्च यथार्थसत्ता नहीं है क्योंकि सर्वोच्च अनुभव की दृष्टि से इसका कुछ अर्थ नहीं है जिसमें अस्तित्व तथा वस्तुविषय पृथक्-पृथक् नहीं है । तो भी हमारे ज्ञान की वर्तमान अवस्थाओं में यह सत्य की सर्वोत्तम प्रतिकृति है । सगुण ब्रह्म उत्सुक आत्मा का केवल निर्गतभागमात्र नहीं है और न ही बहता हुआ वायु का बुलबुला है । हमारे मानवीय मस्तिष्क के लिए यह नित्य स्थायी यथार्थसत्ता एक प्रभासमान आदर्श के रूप में ही प्रकट होती है ।<sup>३</sup> एक विचारात्मक सगति की माग

ज्ञान जो अपनी वृद्धि का ज्ञान स्वता है और उगीलि<sup>४</sup> उमें सधार लेता है । तुलना कीजिए, प्लाटिनस : “यदि हम इसे श्रेयस् के नाम से पुकारें तो उसमें हमारा तापय किसी ऐसे औपचारिक गुण से नहीं होता जो उसके अन्दर है ; हमारा तापय उमें केवल यही ज्ञाता है कि यह वह लक्ष्य अथवा परिभाषा है जिसे प्राप्त करने की सब आकाक्षा रखते हैं और जब हम इसके अस्तित्व का विधान करते हैं तो इसका तापय इसमें अधिक और कुछ नहीं होता कि इसकी गणना अस्तित्वहीन पदार्थों के अन्दर नहीं हो सकती ; यह सत् के गुणों में भी अतीत है” (‘मैकरोनाकृत अये नी अनुवाद’, खण्ड १, पृष्ठ ११८) ।

१. बृहदारण्यक उप०, ३ : ८, ८ ।      २. शाकरभाष्य, १ : ३१ ; ४ : ३, १६ ।

३. ‘ट्युमन्स मिस्टम आफ दि वेदान्त’, पृष्ठ १०३ । तुलना कीजिए, एकहाट से जो एक ऐसे ईश्वर में, जो दुर्बल है तथा एमें ईश्वर में जो कार्य करनेवाला तथा माष्ट की रचना करना है, भेद करता है । “वह अपने-आपमें ईश्वर नहीं है, प्राणिरूप में ही वह ईश्वर बनता है । मैं ईश्वर से रहित होने की आकाक्षा प्रकट करता हूँ, अर्थात् वह ईश्वर अपनी दया से मुझे अपने यथार्थस्वरूप में ले आए, ऐसा यथार्थस्वरूप जो ईश्वर में उपर तथा सब प्रकार के भेदों में अतीत है । मैं उस शाश्वत एकत्व में प्रवेश करना चाहता हूँ, जो पहले से ही मेरा अपना स्वरूप सब कालों में था और अब मैं वह था जो मुझे जाना चाहता और जो कुछ था मैं वहीं बनूँगा, उस अवस्था में जो समस्त जोड़ व घटने के उपर न तथा उस अचल में जिस व द्वारा शेष समस्त जगत् का मन्थन होता है” (इष्ट-कृत ‘एस्से ऑन पार्नाथिइज्म’, पृष्ठ १७६, पर उद्धृत) । प्लाटिनस कहता है : “हम इसका विचार का निर्माण बौद्धिक चर्च के उपर नीला करनी हुई इसकी प्रतिक्रिया के द्वारा करते हैं । यह अपनी प्रति कृति हमने बुद्धि का प्रदान की है और वहीं बुद्धि उत्सुक चिन्तन करती है ; इस प्रकार समस्त पुरुषार्थ बुद्धि ही के पक्ष में है जो शाश्वत पुरुषार्थकता तथा प्राप्नकता भी है । वह सर्वोत्तम सत्ता न तो चेष्टा करती है, क्योंकि उमें बुद्धि अभाव नहीं प्रतीत जाना, और न कुछ प्राप्त ही करती है क्योंकि इसे पुरुषार्थ नहीं करना है” ; (‘एनीइज्म’, ‘मैकरोनाकृत अये नी अनुवाद’, खण्ड २, पृष्ठ १३५) । तुलना कीजिए, मैट्ले : “सीमित शक्तिवाले प्राणियों के लिए निरपेक्ष सत्ता का पूर्ण रूप से मात्ताकार कर्त्ता असम्भव है ।” किन्तु इसके प्रधान विराष्ट लक्षणा में सन्बन्ध में विचार बनाना, अर्थात् एक ऐसा विचार जो किसी अंश में सत्य है भले ही वह अमूर्त तथा अपूर्ण हो एक भिन्नरूप पुरुषार्थ है, और निश्चय ही निरपेक्ष सत्ता के ज्ञान के लिए हमसे अधिक आवश्यक भी नहीं है । यह एक ऐसा ज्ञान है जो निःसन्देह सत्य से अधिकांश में भिन्न है । किन्तु यह उमें सबके लिए सत्य है और अपनी सीमाओं का सम्मान

हमसे आशा करती है कि हम परम यथार्थसत्ता का एक अभावात्मक विशेषण-समुच्चय के द्वारा वर्णन करें जैसे "न व्यक्तरूप, न नैतिक आदर्शरूप, न सुन्दर और न सत्य," जैसा कि ब्रैडले करता है। इस अभावात्मक वर्णन का अनिवार्य प्रभाव यह है कि हम यह धारणा बना लें कि निरपेक्ष परमसत्ता का अनुभव के उच्चतम दृष्टिकोणों से कोई सम्बन्ध नहीं और वह उनके प्रति उपेक्षा भाव रखती है। जब एक निश्चित अध्यात्म विद्या के ये सूत्र उनके उद्देश्य की सिद्धि नहीं कर सकते तो हमारी प्रवृत्ति अपनी धार्मिक आवश्यकताओं की पूर्ति के लिए एक भिन्न प्रकार की अभिव्यक्ति की ओर होती है।<sup>1</sup>

किन्तु ब्रह्म सगुण भी हो और निर्गुण भी, उसके ये दोनों रूप एकसाथ नहीं हो सकते।<sup>1</sup> एक ऐसी यथार्थसत्ता जिसके दो पार्श्व हों अथवा जिसका अनुभव दो भिन्न-भिन्न प्रकार से हो सकता हो उच्चतम यथार्थसत्ता नहीं है। किन्तु ज्योंही हम 'सत्' के स्रोत तक पहुँचते हैं दोनों भिन्न पार्श्व विलीन हो जाते हैं। हम निरपेक्ष यथार्थसत्ता के रूपों को तब ग्रहण कर सकते हैं, जब हम उसे बाहर से देखते हैं। अपने-आपमें निरपेक्ष परमसत्ता बिना किसी पार्श्व के है, आकृतिविहीन है और द्वैतभाव के किसी भी अंश से रहित तथा गुणों से भी विहीन है। रूप और व्यक्तित्व के ये लक्षण विद्या अथवा अनुभव के जगत् में ही कुछ अर्थ रखते हैं। सर्वोत्कृष्ट ब्रह्म में सब प्रकार की अपेक्षाओं का विलय हो जाता है। यह कोई ऐसी व्यवस्था अथवा पूर्ण इकाई नहीं है जिस तक परस्पर विरोधीभावों को समवेत करने की अन्तरहित प्रक्रिया के द्वारा ही पहुँचा जा सकता हो।<sup>1</sup> अनन्त ऐसा पदार्थ नहीं है जो दर्शनशास्त्र की रचना हो; यह निरन्तर विद्यमान तथ्य है। शंकर परम निरपेक्षसत्ता को विचार के द्वारा जानने के करता है, और ऐसा प्रतीत होता है कि यह सीमित बुद्धि के द्वारा पूर्णरूप में प्राप्तव्य है" ('एपीयरेस एण्ड रियलिटी', पृष्ठ १५६)।

१. तुलना कीजिए, ब्रेडले : 'दू थ एण्ड रियलिटी', पृष्ठ ४३१।

२. "वही एक वस्तु अपने-आपमें रूप आदि भेदों में प्रभावित हो और उनके प्रभाव से स्वयं प्रभावित न भी हो यह नहीं हो सकता, क्योंकि ये परस्पर विरोधी बातें हैं, और एक वस्तु एक प्रकार की सीमाओं से सम्बद्ध होने के कारण अन्य रूप धारण नहीं कर सकती। नर्थांक जो स्फटिकशिला पारदर्शक है वह सीमाओं में, जैसे लाल रंग आदि में, सम्बद्ध होने के कारण धुंधली नहीं हो सकती; इसके विपरीत, यह समझ लेना कि धुंधलापन उसमें व्याप्त है एक भ्रम होगा। ... ब्रह्म को चाहे वह कोई भी स्वरूप ग्रहण करे अपरिवर्तनीय रूप में समस्त भेदों में स्वतन्त्र ही समझना चाहिए, इसके विपरीत नहीं" ('इयूसन्स सिस्टम आफ दि वेदान्त', पृष्ठ १०२-३)।

३. विशुद्ध तर्क के आधार पर ब्रेडले विवश होकर इसी प्रकार की स्थिति को स्वीकार तो करता है किन्तु फिर भी उसकी मति अभी अस्थिर ही है और अन्त में जाकर उसे कुछ संशय रह ही जाते हैं। वास्तव में परम निरपेक्ष में कोई भी अभावात्मक अधना अभावात्मक लक्षण नहीं धँटते क्योंकि हम सापेक्ष के द्वारा सापेक्ष में बाहर नहीं निकल सकते। हमारे तार्किक बोध, जो एक सीमा से दूसरी सीमा की ओर जाते हैं, हमें अनन्त तक नहीं पहुँचा सकते। जब हम अपनी सीमितता का अतिक्रमण करते हैं तो हमारे सम्मुख निरपेक्ष परम के अतिरिक्त अन्य कुछ नहीं रहता जिसके अन्दर वह सब जो औपचारिक और सीमित है विलीन हो जाता है।

समस्त प्रयत्नों के विरोधी हैं। ज्योंही हम इसका विचार करते हैं यह आनुभविक जगत् का एक भाग बन जाता है

## २७

### ईश्वर अथवा शरीरधारी परमात्मा

शंकर के मत में ईश्वर सगुण ब्रह्म का नाम है, जिसे सर्वश्रेष्ठ व्यक्तित्व माना गया है। शंकर का विश्वास है कि ईश्वर के अस्तित्व का प्रश्न सर्वथा निरर्थक है। यदि ईश्वर का अस्तित्व है तब उसका अस्तित्व भी अन्य प्रमेय विषयों की भाँति ही होना चाहिए। यह ईश्वर को सीमित पदार्थों के स्तर पर पहुँचा देना होगा और इस प्रकार वह भी पदार्थों के अनन्त बाहुल्य में एक इकाईमात्र हो जाएगा जो उन सबसे भिन्न होगा उसी प्रकार जिस प्रकार कि वे एक-दूसरे से भिन्न हैं, अथवा वह भी कुल अस्तित्व सम्पन्न वस्तुओं में एक वस्तु के रूप में मिल जाएगा और बहुदेवतावाद में सम्मिलित होकर एक ऐसी व्यवस्था को जन्म देगा जिसे नास्तिकवाद से भिन्न रूप में समझना कठिन होगा। ईश्वर के प्रश्न को अस्तित्वाचक परिभाषाओं में प्रस्तुत करना प्रारम्भ में ही इस समस्या के समाधान को कुल सम्भावना को दूर कर देगा। यदि तर्क का कड़ा विधान हमें सत्य की प्राप्ति के लिए कोई सुरक्षा प्रदान कर सकता तो हम बहुत पहले ही इस तक पहुँच गए होते। सचार्द्र तो यह है कि हमें तर्क के क्षेत्र में अनेक प्रकार के सम्प्रदाय मिलते हैं जिनमें से प्रत्येक तर्कसम्मत होने का दावा करता है और दूसरों के साथ उमका विरोध होता है। ईश्वर की सत्ता के विषय में प्रस्तुत किए जानेवाले सभी प्रमाणों पर, तथा ज्ञानवाद-सम्बन्धी, विश्वविज्ञान-सम्बन्धी और भौतिक ईश्वरीय-ज्ञान-सम्बन्धी प्रमाणों पर शंकर विचार करने हैं और उनकी निष्कलता को दर्शाने हैं, जैसा कि काण्ट ने भी बहुत पीछे जाकर किया।

तर्कशास्त्र का आदर्श हमें एक निर्दोष विषयी की यथार्थसत्ता की कल्पना करने को विवश करता है जिसके साथ समस्त सत्ता का सम्बन्ध प्रमेयपदार्थ (विषय) का सम्बन्ध है। क्रमबद्ध सामञ्जस्य के रूप में सत्य का अर्थ है एक दैवीय अनुभव की यथार्थता। एक व्यवस्था के अन्दर घटनाएँ एक-दूसरे से सम्बद्ध हैं यह साधारण बुद्धि तथा विज्ञान की धारणा है जिसका बढ़ते-बढ़ते अनुभव से समर्थन हो जाता है यद्यपि

१. रामानुज का मत है कि दैवीय केवल मानवीय विचार का ही विस्तृत रूप है। मानवीय बोध तथा दैवीय बोध में श्रेष्ठ केवल परिधि (Range) का है, लक्षण-सम्बन्धी श्रेष्ठ नहीं है। जहाँ मानवीय विचार अपने अन्दर कुछ सम्बन्धों को लेता है, दैवीय उन सबको ले लेता है। किन्तु शंकर का मत इससे भिन्न है। यदि हम मापेच्छ पदार्थों के जगत् में खो जाएंगे तो सापेक्षों का अन्त सम्भव नहीं। जब कि परिभाषाएँ असत्य उपविभागों में बंट सकती हैं और जब उनके सम्बन्धों में भी अनन्त क्रम-परिवर्तन हो सकता है, तब परिभाषाओं तथा सम्बन्धों का पूर्ण ज्ञान होना सम्भव नहीं है। प्रतीतियों को एकत्र रखने में हम सत्य तक नहीं पहुँच सकते। यथार्थसत्ता प्रतीतियों में परे तथा सत्य विचार की पहुँच से परे है।

उसकी पूर्णरूप में कभी सिद्धि नहीं हुई। क्योंकि संसार में ऐसा बहुत कुछ है जो प्रत्यक्ष-रूप में हमारे अनुभवों में नहीं प्रविष्ट होता। ऐसा प्रतीत होता है कि हम बहुत कुछ जानते हैं यद्यपि इस सीमित क्षेत्र में भी हमारा ज्ञान अपूर्ण है। केवल यथार्थसत्ता का एक सम्पूर्ण इकाई के रूप में पूर्णरूप में बोधग्रहण करने से ही हमारी इस धारणा का औचित्य माना जा सकता है कि ईश्वर है और वह सबका स्रष्टा है। हमारा मानवीय अनुभव संसार का ज्ञान उसके पूर्णरूप में प्राप्त करने तथा विशुद्ध मन् के अविराम अनन्तता के साथ सामञ्जस्य को समझने में असमर्थ है।<sup>१</sup> हम अपने अनुभव को चाहें कितना ही सरल तथा व्यवस्थित क्यों न बना लें और इसकी जटिलता को कम करके केवल एकमात्र प्रकृति तक भी ले आवें तो भी पुरुष अथवा विषयी को एक बाह्य निरीक्षक के रूप में स्वीकार करना ही होगा जो देश तथा काल में से प्रकृति की एकाकी उड़ान का निरीक्षण करता है। यदि विश्व इतना छोटा है कि हमारा परिमित दक्षिण वाला मस्तिष्क उसकी खोज ले सकता है, यदि हम यह बता सकते की यह सृष्टि कहा से आई और किधर जाएगी, इसके आदि विकास तथा स्वरूप और लक्ष्य को समझ सकते, तब हम सीमित न होकर अनन्त की माग भी उपस्थित न कर सकते। इस प्रकार की तार्किक धारणा एक विचारमात्र है कि समस्त तथ्य किसी व्यवस्था से सम्बद्ध है तथा ईश्वर की मननशक्ति को अभिव्यक्त करने है।

विश्वविज्ञान-सम्बन्धी तर्क कारणभाव का प्रयोग करता है जो आनुभविक जगत् में भी पर्याप्त सन्तोषजनक नहीं है और तब सर्वथा अनुपयोगी सिद्ध होता है जब हम आनुभविक जगत् का सम्बन्ध परमयथार्थसत्ता के साथ स्थापित करने का प्रयत्न करते हैं जिसके विषय में कहा जाना है कि वह इस जगत् के द्वारा अपने को अभिव्यक्त करता है। प्रतीतिरूप जगत् की शृङ्खलाओं में भिन्न-भिन्न पद्धतियाँ एक दूसरे का समाधान नहीं कर सकती। प्रतीतिरूप जगत् में हम किसी ऐसे कारण को जिसका कोई अन्य कारण न हो स्वीकार नहीं कर सकते। इस प्रतीतिरूप शृङ्खला अर्थात् संसार के नितान्त प्रारम्भ का प्रश्न स्वतःविरोधी है। इसकी खोज का तात्पर्य है काल के अन्तर्गत उस सत्ता की खोज जो स्वयं काल की सत्ता की भी प्रतिष्ठा है। संसार का सारतत्त्व ही यह है कि उसका आदि नहीं है। एक ऐसी अनन्तसत्ता जिस तक हम समस्त सीमित पदार्थों का निषेध करते हुए पहुँचते हैं, एक ऐसा विचार है जिसके समाधान (व्याख्या) की आवश्यकता है। जब हम कारणकार्यभाव के तर्क का उपयोग यथार्थसत्ता की सिद्धि के लिए करते हैं, जिसकी प्रामाणिकता की सीमा परिवर्तनशील आनुभविक जगत् तक ही परिमित है, तो यथार्थसत्ता का अमात्मक विचार होता है क्योंकि उस अवस्था में इसे ज्ञान का विषय बना लिया जाता है और वह जिसे हम संसार के कारणरूप में अनुमान के द्वारा जान- चाहते हैं वह भी आनुभविक जगत् से सम्बद्ध हो जाता है। यदि हम इस सिद्धान्त की व्यापकता को भी स्वतःसिद्ध मान लें कि प्रत्येक कार्य का कारण होता है तब भी एक सीमित जगत् से हम एक

१. तुलना कीजिए : “क्योंकि अकेला ईश्वर ही पर्याप्त ऊँचाई पर स्थित रहकर इतने विस्तृत विश्व की कल्पना करता है।”

सीमित स्रष्टा का ही अनुमान कर सकते हैं।<sup>१</sup> अवश्य ही आदि कारण को सत् के उस एक ही सध की समान इकाई होना चाहिए जिसके अन्व प्रमेय पदार्थ भी हैं क्योंकि उक्त प्रमेय पदार्थ भी उसीसे सबद्ध होकर उत्पन्न हुए हैं। यदि ईश्वर जगत् का कारण है तो उसे भी देश-काल के ढाँचे के अन्तर्गत होना चाहिए, अर्थात् एक विस्तृत रूप से बृहदाकार मानव जिनके आत्मचैतन्य की परिभाषा हमारे अपने ही समान शरीर तथा मनरूपी साधन-सामग्री के द्वारा की जा सकती है। यदि इस प्रकार के सत् स्वरूप प्राणी का अस्तित्व है तो हमारे ज्ञान का विस्तृत रूप कितना ही दूरदर्शी क्यों न हो 'वह' हमें उसके स्वरूप तथा सत्ता का निर्णय नहीं कर सकता। इस प्रकार का ईश्वर विशेषतः जो मानवीय साधनों के समान ही साधनों से कार्य करता हो, न तो अनन्त ही और न सर्वशक्तिमान् ही हो सकता है।

इस प्रकार का नैतिक तर्क कि वस्तुओं का पूर्वापर सम्बन्ध मनुष्य की आत्मा के अनुकूल है और यह एक उपकारी ईश्वर की कारीगरी को प्रदर्शित करता है, सर्वथा असन्तोषप्रद है। हम प्रकृति की ओर चाहे कितना भी क्यों न भुके एक यथार्थ जगत् में पुण्य व पाप का उत्तरदायित्व ईश्वर ही के ऊपर आता है।<sup>२</sup> यदि उसको पाप के जनक होने के उत्तरदायित्व से मुक्त करने के लिए हम फारस के पुराणशास्त्र की भाँति शैतान को उत्तरदायी ठहराए तो ईश्वर की एकता विलुप्त हो जाती है और हम ईश्वर एवं शैतान के बीच एक द्वैतभाव की पुनः स्थापना करते हैं। इसके अतिरिक्त यदि आत्मा ईश्वर का ही एक अंश है तो ईश्वर को आत्मा की पीड़ा का भी अनुभव होना चाहिए वैसे ही जैसे कि जब शरीर के किसी एक अवयव को दुःख होता है तो इसके साथ साग शरीर दुःख का अनुभव करता है। परिणाम यह निकला कि ईश्वर की पीड़ाएँ जीवात्मा की पीड़ाओं से कहीं अधिक हैं और इसलिए हमारे लिए यह कहीं अधिक अच्छा होगा कि हम अपनी सीमित पीड़ाओं के साथ अपने अन्दर ही सीमित रहे, अपेक्षा इसके कि हम ईश्वर के स्तर तक उठें और समस्त जगत् का भार उठाने का प्रयत्न करें।

एक पूर्ण निर्दोष ईश्वर को अपने सन्तोष की प्राप्ति के लिए किसी जगत् की आवश्यकता नहीं है। यदि यह कहा जाए कि जगत् उसके सुखोपभोग के लिए है तो फिर वह भी एक ससारी जीव हो गया और ईश्वर न रहा। यदि हम कहें कि ईश्वर में सकल्प है, तथा हमारे जैसा व्यक्तित्व है, और पूर्णता आदि गुण हैं तो यह विचार में नहीं आ सकता कि ये सब उसकी निरपेक्षता के साथ-साथ कैसे रह सकते हैं।

१. यत्कार्यं तत् सकृत् कर्म।

२. बहूदियों के पैगम्बर द्वारा प्रस्तुत इस ममाथान की—अर्थात् "मैं प्रकाश तथा अन्विकार की भी रचना करता हूँ, मैं शान्ति का निर्माता हूँ और पाप की भी रचना करता हूँ, मैं प्रभु रूप में इन सब वस्तुओं को बनाता हूँ"—प्रतिध्वनि उपनिषद् के कुश्र वाया में भी पाई जाती है। "क्योंकि यही उन मनुष्यों से शुभ कर्म करवाता है जिनका वह हम अगम य मुक्त होने के लिए मार्ग-प्रदर्शन करता है और उन मनुष्यों से पापकर्म करवाता है जिन्हें वह रमानल में भेजता है। वह जगत् का सरस्वक है, यही शासक है तथा प्रभु भी है" (कोपीतकी उपनिषद्, ३ : ८)।



व्यक्तित्व के लक्षण (गुण) तथा निरपेक्षता (ब्रह्म) को एक साथ सुरक्षित रखना तर्क-शास्त्र की दृष्टि में लगभग असम्भव-सा ही है।

ईश्वर के अस्तित्वविषयक उक्त अपर्याप्त प्रमाणों से जो परिणाम निकलता है वह शंकर के अनुसार यह है कि यथार्थसत्ता के विषय में इस प्रश्न का कुछ अर्थ ही नहीं है और यह प्रश्न केवल आनुभविक जगत् में ही उठ सकता है। जब हम जगत् के सापेक्षस्वरूप को समझ लेते हैं तो हम देखते हैं कि सृष्टिरचना की समस्या और उसका समाधान इन दोनों का सम्बन्ध हमारे तर्कमय जगत् से ही है, किन्तु यथार्थमत्ता का जो स्वरूप है उसके साथ नहीं है। तार्किक प्रमाणों के निराकरण का तात्पर्य ईश्वर के अस्तित्व का निषेध नहीं है। शंकर के दृष्टिकोण से कोई भी विवेकपूर्ण तर्क शरीर-धारी सर्वोपरि ईश्वर के अस्तित्व के विषय में अन्त में पहुँचकर स्वीकार किए जाने के योग्य नहीं है। अधिक से अधिक उक्त प्रमाण हमें यह बतला सकते हैं कि ईश्वर के अस्तित्व की सम्भावना है। ईश्वर की यथार्थता हमारी कल्पना की तथा बोधग्रहण की विवेकपूर्ण शक्ति से अतीत है। केवल उसी अवस्था में जब कि हम ऋषियों की उस प्राध्यात्मिक अन्तर्दृष्टि का आश्रय ग्रहण करें जो भर्मशास्त्रों में सगृहीत है हमें ईश्वर की मत्ता का निश्चित ज्ञान प्राप्त हो सकता है। शंकर के दर्शन में ईश्वर एक स्वतन्त्र मिद्ध प्रमाण नहीं है, तार्किक सत्य भी नहीं है, किन्तु एक अनुभवजन्य उपधारणा है जिसकी क्रियात्मक उपयोगिता है। श्रुति इसका आधार है। ईश्वर सर्वोपरि आत्मा है, सर्वज्ञ है तथा सर्वशक्तिमान् है। वह प्रकृति का आत्मतत्त्व है, विश्व का तत्त्व है, इसका जीवनदायी प्राण तथा प्रेरक स्रोत है और समस्त सत्ता रूप प्राकृतियों का आदि और अन्त है। जो सिद्धान्त शास्त्रप्रमाण के ऊपर आधारित है यह आवश्यक नहीं कि वह तर्क के विरुद्ध हो। श्रुति की स्वीकृति ऐसी एक आध्यात्मिक स्वीकार करना है जिसके विरोधी प्रमाण न हो भले ही उसके पक्ष में प्रमाण पर्याप्त मात्रा में न मिले। तार्किक विवरण में हम अपने को एक ऐसे सप्ता को सौंप देने हैं और ऐसे विवादास्पद विषय पर पहुँच जाते हैं जहाँ हमें अन्य साधनों की आवश्यकता होती है। अन्तर्दृष्टिपरक

१. तुलना कीजिए, स्वीट्जर : “यदि हम इस जगत् को ठीक ऐसा ही समझ लें जैसा यह दिखाई देता है तो मनुष्या तथा माधुर्यगतः समस्त मनुष्य जाति के उद्देश्यों के प्रयोजन को व्याख्या करना असम्भव होगा। हमारे लिए इस जगत् में किसी प्रकार के उद्देश्य प्रयोजन-सम्बन्धी वकाम को खोज निकालना कठिन है जिससे हमारे अपने कर्मों की सार्थकता प्रकट हो सके” (भूमिका, १२, “सिबिलि-जेशन एण्ड एथिक्स”, भाग २)।

२. थॉमस यूरॉप में काण्ट को ऐसा सर्वप्रथम दार्शनिक विचारक माना जाता है जिसने तार्किक प्रमाणों की निरर्थकता को निरूपित किया, किन्तु प्लेटो के विषय में यह कहना सही था उचित होगा कि उसने इसने तत्त्व का सम्बन्ध। “इसलिए तथा यह एक असम्भव कार्य नहीं है कि हम समस्त ईश्वर के सृजन-कार की खोज कर सकें उसी खोज को ऐसे शब्दों में प्रकट किया जाए जिसमें सब समझ सकें” (“टाइमियस”, २८, सी०)। तुलना कीजिए, बिरॉप गोर : “मैं स्वीकार करता हूँ कि मानवीय तर्क बिना किसी पुरुषार्थ की सहायता से ईश्वर तथा सृष्टिकर्ता-सम्बन्धी इस विचार तक पहुँच सकता था” (“विलीफ इन् गॉड”, पृष्ठ १५०)। और इस प्रकार वे हमें ईश्वरीय वाणी का आश्रय लेने की प्रेरणा देते हैं। इसी प्रकार सन्त टॉमस एक्विनास भी। तुलना कीजिए, केनोपनिषद् पर शंकरभाष्य, १ : ४।

अनुभव की प्राप्ति से पूर्व हमें श्रुति का आश्रय लेना पड़ता है। ईश्वर के सृष्टिकर्तृत्व के विषय में धर्मशास्त्र ही हमारा एकमात्र ज्ञान का साधन है।<sup>१</sup> यह बलपूर्वक कहता है कि "वह कारण जिससे ससार की उत्पत्ति, स्थिति तथा विलय सम्पन्न होते हैं, जिसका विस्तार ही नाम व रूप है, जिसके अन्तर्गत अनेको कर्ता तथा फलोपभोक्ता समाविष्ट है, जिसके अन्तर्गत कर्मों के फल भी समाविष्ट है, और जिनका निर्णय विशेषकर देश, काल और कारण के द्वारा होता है, वह जगत् जिसका निर्माण एक ऐसी व्यवस्था के अनुसार हुआ है जो मत् की कल्पना से भी दूर है—यह सर्वज्ञ, और सर्वशक्तिमान् कारण ब्रह्म ही है।"<sup>२</sup> समस्त आध्यात्मिक और नैतिक पूर्णताएँ उसीके अन्तर्गत बताई गई हैं। यह कहा गया है कि वह समस्त पाप से ऊपर है।<sup>३</sup> वही अन्तर्यामी परमात्मा विषय तथा विषयी जगत् में सर्वत्र व्याप्त है, वह सूर्य (प्रमेय विषय) का अन्तर्वर्ती है तथा आल (विषयी) में भी अन्तर्वर्ती रूप में देखा जाता है।<sup>४</sup> वह विश्व का स्रष्टा, शासक तथा संहारक है।<sup>५</sup>

शकर यह सिद्ध करने के लिए घोर परिश्रम करने है कि ईश्वर की यथार्थता का जब एक बार धर्मशास्त्र से निश्चय हो गया तो तर्क की मागों के साथ उसका समन्वय भी किया जा सकता है। हम केवल कार्य को देखते हैं इस प्रकार हमें यह निर्णय नहीं हो सकता कि हमारा या सम्बन्ध ईश्वर रूपी कारण के साथ है या किसी अन्य कारण के साथ क्योंकि एक ही कार्य के भिन्न भिन्न कारण हो सकते हैं। इसलिए हमें धर्मशास्त्रों (श्रुति) के इस कथन को "कि ईश्वर जगत का कारण है" स्वीकार करना चाहिए। ईश्वर आदिकारण है क्योंकि उसकी उत्पत्ति नहीं है। विशुद्ध मत् स्वरूप होने के कारण उसे मत् से उत्पन्न हुआ नहीं माना जा सकता क्योंकि कारण और कार्य का सम्बन्ध बिना कारण में कुछ गुण विशेष के रहने से नहीं बन सकता।<sup>६</sup> ईश्वर की उत्पत्ति किसी भेदित मत् से नहीं मानी जा सकती क्योंकि अनुभव हमें बनाना है कि भेद ऐसे पदार्थ से उत्पन्न होते हैं जिसके अपने अन्दर भेद न हो। अनात्म से भी इसकी उत्पत्ति नहीं हो सकती क्योंकि यह निरात्मक है। श्रुति भी इस मत का निराकरण करती है क्योंकि यह प्रश्न करती है कि मत् की उत्पत्ति असत् में कैसे हो सकती है? और ईश्वर परिश्रम-रूपसत्ता भी नहीं हो सकता क्योंकि इसमें हम एक ऐसा पदचार्त्त में पहुँच जाएंगे जिसका कहीं अन्त नहीं है।<sup>७</sup> ईश्वर अजन्मा है, न उसका कोई कारण है, न वह स्वयं किसीका कार्य है। यदि ईश्वर कार्यरूप होता तो आकाश से लेकर नीचे तक समस्त पदार्थ निःसार हो जाते और हम शून्यवाद को मानने के लिए बाध्य होते।<sup>८</sup> वह शक्ति

१. ब्रह्मसूत्र, १, १, ३।

२. शाकरभाष्य, १ : १, २।

३. ब्रह्मसूत्र उपनिषद्, १, ६; शाकरभाष्य, १ : १, २०।

४. शाकरभाष्य, १ : १, २०; उद्धारस्थक उपनिषद्, ३, ७, ६।

५. देखें, शाकरभाष्य, १ : १, १८-२०, २०; १ : ३, ३६, ६१; १ : २, ६-१०।

६. चूंकि ईश्वर से उत्कृष्ट किसी मत्ता की कल्पना नहीं की जा सकती इसलिए ईश्वर का अस्तिव बिना कारण के है। इसके साथ उम्काट के मत्ता शाश्वत तर्क की तुलना कीजिए।

७. शाकरभाष्य, २ : ३, ६।

८. शाकरभाष्य, २ : ३, ७।

जो समस्त रूपान्तरों को यथार्थता प्रदान करती है ईश्वर है ।

इस सिद्धान्त को मानते हुए कि प्रत्येक कार्य का कोई कारण होता है, क्या परमाणु, या प्रकृति, या अस्तु, या कोई व्यक्तिरूप कार्यकर्ता, अथवा स्वयंस्फूर्ति ही कारण नहीं हो सकती ? शंकर इन सब सम्भाव्यताओं का खण्डन करते हैं । प्रकृति जड़ नहीं, चेतन है और अपने अन्दर से उसे जीवन मिलता है । प्रकृति रूपी रगमंच आत्मा के जीवनरूपी नाटक के लिए सर्वथा अनुकूल है । “इस जगत् मे कोई भी अचेतन पदार्थ बिना किसी बुद्धिसम्पन्न की प्रेरणा के अपने अन्दर से ऐसे पदार्थ उत्पन्न नहीं कर सकता जो मनुष्य के प्रस्तुत उद्देश्यों की सिद्धि में उपयोगी हों । उदाहरण के लिए मकान, ऊँचे-ऊँचे प्रासाद, शय्याएँ, गद्दियाँ, प्रमोद-उद्यान आदि का निर्माण मेधावी कलाकारों के द्वारा ही इस जीवन मे सम्पन्न होता है जिनका उद्देश्य सुख प्राप्त कराना तथा दुख को दूर करना है । इस समस्त ससार के सम्बन्ध मे भी ठीक वही बात है । क्योंकि, उदाहरण के लिए, जब मनुष्य यह देखता है कि किस प्रकार यह पृथ्वी अनेक प्रकार के कार्यों के फलों के लिए उपयुक्त सिद्ध होती है, और फिर किस प्रकार यह शरीर कार्य करना है, जिसमे अन्दर और बाहर भिन्न-भिन्न भागों की एक उचित व्यवस्था प्रस्तुत की गई है और जिसका निर्माण भिन्न-भिन्न जातियों के अनुकूल किया गया है तथा जिसमे एक-एक व्योरे का ठीक-ठीक निर्णय क्रिया गया है जिसमे कि यह अनेक कार्यों के फलोपभोग का उचित स्थान बन सके तो यह सब व्यवस्था कैसे एक चेतना-विहीन प्रधान (प्रकृति) से उत्पन्न हो सकता है ? उदाहरण के लिए, अनुभव हमें बताता है कि मिट्टी भी भिन्न-भिन्न आकृतियाँ केवल तब तक ही धारण करती है जब तक कि कुम्हार उसका संचालक है, इसलिए ठीक इसी प्रकार इस प्रकृति का प्रेरक भी किसी बुद्धि-सम्पन्न शक्ति को ही होना चाहिए ।”<sup>१</sup> सृष्टिरचना का प्रयोजन पूर्वजन्मों के फलोपभोग के लिए समुचित भूमि तैयार करना है जिसका विस्तार प्रत्येक व्यक्ति के लिए पीछे की ओर अनेक जन्मों तक जाता है । चेतनारहित प्रकृति न तो प्रकृति की अपनी व्याख्या है और न जगत् का विषयनिष्ठ पक्ष है और न कर्म के विधान की क्रिया है । चेतना तथा क्रियाशीलता का सम्बन्ध अवश्य जगत् के कारण के साथ होना चाहिए । संसार मे विद्यमान व्यवस्था तथा रचना संकेत करती है कि इसकी संचालक एक चैतन्यपूर्ण सत्ता है । इसी प्रकार का

१. शंकरभाष्य, १ : १, २ ।

२. शंकरभाष्य, २ : १, १ ।

३. यदि ब्रह्म की उपस्थितिमात्र को ही जगत् में गति देने के लिए पर्याप्त समझा जाय, जैसे कि चुम्बक की उपस्थिति लोहे में गति उत्पन्न करती है, तो क्या उसी प्रकार पुरुष की समीपतामात्र प्रकृति के अन्दर गति देने के लिए पर्याप्त नहीं है ? इसके अनिरीकृत अविद्या स्वभावतः सृष्टि की रचना की ओर प्रवृत्ति कराती है और इसके लिए किसी प्रयोजन की आवश्यकता नहीं । “अविद्या च स्वभावत एव कार्बोन्मुखी न प्रयोजनमपेक्षते ।” (भामती, २ : १, ३३) ।

संकेत एक ही उद्देश्य की ओर ले जाने वाले विभिन्न साधनों से भी होता है ।' शकर पूर्वमीमांसा के इस सिद्धान्त पर भी विचार करते हैं कि ईश्वर के स्थान पर वह अपूर्व है जिसके कारण मनुष्य अपने कर्मों का फल एक व्यवस्था के अनुसार पाते हैं । वे उक्त सिद्धान्त की आलोचना इस आधार पर करते हैं कि अपूर्व अधार्मिक है और जब तक इसके अन्दर कोई धार्मिक शक्ति गति न दे यह स्वतः कार्य नहीं कर सकता । न्यायवैशेषिक का विश्वातीत ईश्वर अपर्याप्त है क्योंकि वह विश्व का उपादान कारण नहीं है । यदि कोई व्यक्ति विशेष सृष्टि का रचयिता होता तो वह ऐसी वस्तु को उत्पन्न करता जो उसके लिए उपयोगी होती तथा उन वस्तुओं को, जो विरुद्ध प्रकृति की हैं, जैसे जन्म, मरण, वृद्धावस्था, रोग इत्यादि, कभी उत्पन्न न करता । क्योंकि 'हम जानते हैं कि कोई भी स्वतन्त्र मनुष्य अपने लिए कारागार बनाकर उसमें अपने-आप नहीं बैठ जाएगा ।'<sup>१</sup> आकस्मिक घटना, परमाणु, प्रकृति, न्याय का ईश्वर आदि उन सबसे कहीं अधिक बढ़कर मागे हैं जो माग श्रुति करती है । इस प्रकार सर्वज्ञ, सर्वशक्तिमान्, नित्य, सर्वव्यापक ईश्वर जगत् का कारण है ।'

ईश्वर को जगत् का उपादान तथा निमित्त कारण बताया गया है । इस आपत्ति के उत्तर में कि अनुभव के अनुसार उपादान कारण ज्ञानसम्पन्न नहीं होने, शकर कहते हैं "यह आवश्यक नहीं है कि यहा भी ठीक वैसा ही हो जैसा कि अनुभव में होता है; क्योंकि इस विषय का ज्ञान ईश्वरीय ज्ञान के द्वारा हुआ है, अनुमान के द्वारा नहीं ।' जब हम श्रुतिवाक्यों पर विश्वास करते हैं तो हमारे लिए यह आवश्यक नहीं है कि हम अनुभव की भी अनुकूलता ढूँढें ।' न्यायदर्शन के अनुसार निमित्तकारण वह है जिसका ज्ञान, इच्छा तथा प्रयत्न किसी भी पदार्थ को उत्पन्न करने के लिए आवश्यक है । वेदान्ती केवल ज्ञान को ही अपने में पूर्ण मानता है किन्तु इच्छा तथा प्रयत्न को नहीं, जिनके लिए एक पूर्ववर्ती इच्छा तथा पूर्ववर्ती प्रयत्न की कल्पना करनी पड़ती है, और इस प्रकार उभका कहीं अन्न नहीं । ऐसा तर्क उपस्थित किया जाता है कि ईश्वर जगत् का कारण नहीं हो सकता क्योंकि दोनों के स्वभाव में अन्तर है अर्थात् कारण और कार्य एक-दूसरे से विलक्षण हैं । साने का एक टुकड़ा मिट्टी के किसी बर्तन का कारण नहीं हो सकता; इसी प्रकार विशुद्ध तथा धार्मिक ईश्वर जगत् का कारण नहीं हो सकता क्योंकि जगत् अशुद्ध तथा अधार्मिक

१. शांकरभाष्य, १ : ३, ३६ ।

२. नृसिंह कश्चिदपरतन्त्रो बन्धनागारम प्रायतनः कृवात्प्रविशति । (२ : १, २१) तुलना कीजिए, डेस्कर्ट, "यदि मैं स्वयं अपने जीवन का रचयिता होता तो मैं अपने लिए ऐसी प्रत्येक पूर्णता को प्राप्त कर लेता जिसे मैं भी विचार में ला सकता हूँ और इस प्रकार मैं ईश्वर ही जाता" ('मैडिटेशन्स', पृष्ठ ३) ।

३. देखें, शांकरभाष्य, २ : १, २२ ; ४ : १, २३ और २४ ।

४. न अवश्यं तस्य यथाऽष्टमेव सर्वम् अभ्युपगन्तव्यम् । और भी देखें, 'ड्यूमन्स सिस्टम आफ दि वेदान्त', पृष्ठ ६२-६३ ।

है।<sup>१</sup> शंकर उत्तर में कहते हैं कि अचेतन पदार्थ प्रायः चेतन प्राणियों से जन्म लेते हैं जैसे बाल और नाखून चेतन मनुष्य से उत्पन्न होते हैं। अचेतन गोबर से चेतन गुबरूला उत्पन्न हो जाता है। यदि यह कहा जाए कि इन अवस्थाओं में दिखाई देने वाली विभिन्नता के होते हुए भी एक मौलिक तादात्म्य है, क्योंकि ये दोनों ही भूमि से उत्पन्न होते हैं, तो शंकर इसका उत्तर यों देते हैं, कि ईश्वर और जगत् में सत्ता का एक सामान्य लक्षण है। दोनों ही सर्वथा भिन्न नहीं हैं और यदि ईश्वर के अन्दर कुछ अतिशय है तो इसमें कोई आश्चर्य की बात नहीं क्योंकि कारण में सर्वत्र यह विशेषता पाई जाती है।<sup>२</sup>

एक अन्य आपत्ति में कहा गया है कि यदि जगत् ईश्वर से उत्पन्न होता है और उसीमें समा जाता है तो समाने के समय जगत् के ऐसे गुण जैसे भौतिकता, सयुक्तता, जडता, सीमितता, अशुद्धता इत्यादि अवश्य ईश्वर को मलिन कर देने होंगे।<sup>३</sup> इसके उत्तर में शंकर का कहना है कि जब कार्य अपने कारणों में वापिस लौटने के तो वे अपने विशिष्ट गुणों को त्याग देते हैं और अपने कारणों में अन्तर्लिन हो जाते हैं, जिन प्रकार सोने के आभूषण फिर से सोने में परिवर्तित होने समय अपने साथ खोटा आदि नहीं लाते। यदि कार्य कारण में परिवर्तित होने पर भी अपने गुणों को बनाए रखे तो यह तात्त्विक पुनरावर्तन नहीं है।<sup>४</sup> यदि यह कहा जाए कि चूँकि जगत् अपने विशेष गुणों को त्यागकर ईश्वर में विलीन होता है तो फिर ईश्वर को सृष्टि बनाने का कोई कारण नहीं होना चाहिए कि वह फिर से अपने को भोग्य और भोक्ता आदि भेदों के रूप में विभक्त करे जैसा कि प्रत्येक नई सृष्टि में होता है। शंकर इसका उत्तर एक दृष्टान्त के द्वारा देते हैं 'जैसे कि जीवात्मा प्रगाढ निद्रा तथा समाधि में अपनी मौलिक एकता के रूप में (कुछ समय के लिए) वापस पहुँच जाता है किन्तु उक्त अवस्थाओं से जागने पर फिर तब तक के लिए अपने वैयक्तिक जीवन में आ जाता है जब तक कि यह अविद्या से मुक्त नहीं होता। ठीक इसी प्रकार की क्रिया ईश्वर के अन्दर समाने पर भी होती है।'<sup>५</sup> भिन्नता प्राप्त करने की शक्ति ईश्वर के अन्दर बराबर रहती है यद्यपि यह उस समय व्यक्त नहीं होती जब कि जगत् उसमें समाता है। बार बार होनेवाले अस्तित्व के रूप में जगत् के पुनरावर्तन का आधार वे कर्म हैं जो पूर्वजन्मों में किए गए हैं और जिनका फल अवश्य मिलना चाहिए। मुक्तात्मा फिर से जगत् में वापस नहीं आते क्योंकि पुनर्जन्म की शर्त अर्थात् मिथ्या ज्ञान उनकी अवस्था में विद्यमान नहीं है।<sup>६</sup> वस्तुतः सृष्टि-रचना नाम की कोई वस्तु नहीं है क्योंकि संसार अनादि और अनन्त है। सृष्टि की उत्पत्ति तथा विनाश संसार की प्राक्या में एक प्रकार के पड़ाव हैं

१. शंकरभाष्य, २ : १, ४।

२. शंकरभाष्य, २ : १, ६।

३. तथैत्य, सावयवत्व, अचेतनत्व, परिच्छिन्न वा शुद्ध-त्यादि।

४. शंकरभाष्य, २ : १, ६।

५. शंकरभाष्य, २ : १, ६।

६. शंकरभाष्य, २ : १, ६।

क्योंकि संसार अनादिता से अनन्तता की ओर गति करता है। प्रत्येक कल्प (सृष्टि की कालावधि) के प्रारम्भ में उस मूलभूत सम्मिश्रण का अनावरण होता है जो अपने अन्दर विविधता की सम्पूर्ण श्रृंखला को धारण करता है। भूत तथा वर्तमानकाल के अन्दर तारतम्य बना रहता है और इसी प्रकार प्रलयावस्था तथा सृष्टिरचना के अन्दर भी क्योंकि प्रलय के पश्चात् सृष्टिरचना आती है। यदि सर्वोपरि ईश्वर तथा व्यक्तिगत जीवात्मा परस्पर पूर्ण इकाई तथा उसके भाग के रूप में सम्बन्ध हो तो जब कभी जीवात्मा को पीडा होगी, ईश्वर भी उस पीडा को अनुभव करेगा। इस कठिनाई को दूर करने के लिए इकाई तथा उसके भाग के सम्बन्ध की व्याख्या के सम्बन्ध में कहा गया है कि एक मौलिक है, दूसरा उसका प्रतिबिम्बमात्र है। प्रतिबिम्ब पर लगी चोट मौलिक पर कोई असर नहीं पैदा करती।

यह कहा जाता है कि ईश्वर ऐसे जगत् का कारण नहीं हो सकता जिसमें कुछ के साथ तो अच्छा व्यवहार होता है और कुछ के साथ बुरा और ऐसा प्रभु जो अपने प्राणियों के साथ एक-दूसरे से भिन्नता का व्यवहार करता है वह अन्यायी तथा क्रूर है।<sup>१</sup> कर्म के विधान को मान लेने से यह कठिनाई दूर हो जाती है। ईश्वर स्वेच्छाचारिता से कर्म नहीं करता अपितु प्रत्येक प्राणी के उसके पूर्वजन्मों में किए गए पुण्य व पाप कर्मों के अनुसार ही कार्य करता (समुचित फल देता) है। ईश्वर एक ऐसी सृष्टि की रचना करता है जो मनुष्यों के कर्मों के अनुकूल हो। क्योंकि यह जगत् केवल पूर्वजन्मों के कर्मों के प्रायश्चित्त के लिए ही एक प्रकार की नाट्यशाला है, ईश्वर का सृष्टिकर्ता के रूप में कर्तृत्व केवल गौण है। जो कुछ पौधों को प्राणधारक शक्ति से प्राप्त होता है उसका श्रेय हम माली को नहीं देते। शकर ईश्वर की तुलना वर्षा के साथ करता है : जिस वर्षा से पौधों को बढ़ने में सहायता प्राप्त होती है किन्तु ये बढ़कर क्या बनेंगे, यह वर्षा के ऊपर नहीं अपितु बीज की प्रकृति के ऊपर निर्भर करता है। प्रत्येक मनुष्य के नये जन्म का निर्णय उसके कर्मों के नैतिक गुणों के द्वारा होता है।<sup>२</sup> किन्तु यह प्रश्न किया जा सकता है कि क्यों नहीं ईश्वर ने एकदम प्रारम्भ में जब कि मनुष्यों में पुण्य व पाप उस ईश्वर के कर्मों के निर्णायक के रूप में नहीं थे तब एक ऐसे जगत् की रचना की जो दुःख तथा कष्ट से मुक्त होता ? यह हमें अन्योन्याश्रय रूप तर्क की ओर ले जाता है। शकर का कहना है "बिना पाप व पुण्य के कोई भी इस जन्म में नहीं आ सकता; इसके अतिरिक्त बिना व्यक्ति के पुण्य व पाप भी नहीं हो सकते, इस प्रकार जगत् का प्रारम्भ विषयक सिद्धान्त मानने से हम एक तर्क सम्बन्धी अन्योन्याश्रय-दोष में फस जाते हैं।"<sup>३</sup> जगत् अनादि है।<sup>४</sup> प्रत्येक जन्म अपने अन्दर किसी न किसी पूर्वजन्म के स्वरूप को धारण करता है। यहाँ तक कि

१. शांकरभाष्य, २ : १, ३४।

२. शांकरभाष्य, १ : ३, ३६।

३. शांकरभाष्य, २ : १, ३६।

४. शांकरभाष्य, २ : ३, ४२।

समय-समय पर होने वाली सृष्टि-रचनाओं तथा विलय की अवस्थाओं में भी कर्म का विधान देखा जा सकता है और ईश्वर के स्वरूप में संसार सूक्ष्म अथवा स्थूल रूप में विद्यमान रहता है। प्रकृति अथवा जगत् का तत्त्व, जो स्वयं में कार्य नहीं है और इसीलिए अन्य सब कार्यों से श्रेष्ठ है, उस ईश्वर में विद्यमान रहता है।<sup>१</sup> मूल का उत्पत्ति-स्थान ईश्वर के बाहर नहीं है और इसलिए माया अथवा प्रकृति को ईश्वर के स्वरूप का एक भ्रम माना गया है। ईश्वर अर्थात् प्रकृति के साहचर्य्य से युक्त ब्रह्म जगत् का निमित्त और उपादान कारण है। यह जगत् जो ईश्वर का कार्य है अपनी रचना से पूर्व भी कारणात्मक रूप से विद्यमान रहता है, जिस प्रकार यह सृष्टिरचना में उसकी शक्ति से विद्यमान रहता है।<sup>२</sup> सृष्टिरचना के पूर्व भी नाम और रूप ईश्वर के ज्ञान के विषय है।<sup>३</sup>

उपनिषदों में ईश्वर को अन्तर्यामी माना गया है। उनका कहना है कि ईश्वर जीवात्मा से पृथक् नहीं है परन्तु इसके द्वारा ही उसने प्रकृति के अन्दर प्रवेश किया है। 'चूकि नितान्त विशुद्ध होने के कारण वह अपवित्र शरीर में अपनी निजी आत्मा सहित प्रवेश नहीं करेगा और यदि वह ऐसा करता भी है तो भी इस बात को स्मरण करना छोड़ देगा कि उसने स्वयं ही इसे बनाया है। आत्मा जिसके रूप में ईश्वर जगत् में प्रविष्ट हुआ बिना किसी कष्ट के जगत् का सहार कर देती जिस प्रकार कि एक जादूगर अपने द्वारा उत्पन्न किए गए चाकचक्य को नष्ट कर देता है। चूकि यह नहीं होता इसलिए परिणाम यह निकला कि जगत् का निर्माण किसी ऐसे धार्मिक सत् के द्वारा नहीं हुआ जो यह जानता हो कि उसके लिए श्रेयस्कर क्या है।'<sup>४</sup> इस आपत्ति का उत्तर शंकर यो देने है कि देखो एक ही कारण से भिन्न-भिन्न कार्यों की उत्पत्ति होती है। यह एक ही पृथ्वी अनेक प्रकार के पत्थरों को उत्पन्न करती है जिनमें बहु-मूल्य जवाहरात भी है और साधारण पत्थर भी है। ठीक इसी प्रकार एक ही ईश्वर से नानाविध आत्माओं तथा कार्यों की सृष्टि होती है।<sup>५</sup>

ईश्वर बिना साधनों के सृष्टिरचना करता है। अपनी महान् शक्तियों के द्वारा वह अपने को अनेक कार्यरूपों में परिणत कर लेने में समर्थ है।<sup>६</sup> ईश्वर को किसी बाह्य सहयोग की आवश्यकता नहीं है क्योंकि उसके अपने अन्दर सब प्रकार की आवश्यक शक्तिया पूर्णरूप में विद्यमान हैं। यह कहा जाता है कि ईश्वर और ऋषिगण केवल समाधि के बल से अनेक वस्तुओं का सृजन कर सकते हैं और इस कार्य में उन्हें किसी बाह्यवस्तु की आवश्यकता नहीं होती।<sup>७</sup>

१. सर्वस्माद् विकारात् परोयोऽविकार. (शांकरभाष्य, १ : २, २७) ।

२. शांकरभाष्य, २ : १, ६ । देखे, कठोपनिषद् पर शांकरभाष्य, ३ : ११ ; छान्दोग्य उपनिषद्, ८ : १४, १ ।

३. शांकरभाष्य, १ : १, ५ ।

४. शांकरभाष्य, २ : १, २१ ।

५. शांकरभाष्य, २ : १, २३ ।

६. परिपूर्णशक्तिकम् (शांकरभाष्य, २ : १, २४) ।

७. २ : १, २५, ३१ ।

सृष्टि की उत्पत्ति का उसका कार्य मानवीय कर्मों के समान नहीं है।<sup>१</sup> अपने प्रकृति के विशेष गुण के कारण ईश्वर अपने को जगत् के रूप में परिणत कर लेता है ठीक उसी प्रकार जैसे कि दूध दही में परिणत हो जाता है।<sup>२</sup> चूँकि अनेकत्वपूर्ण जगत् ईश्वर से उत्पन्न होता है इसलिए ईश्वर अनेक शक्तियों का भण्डार है।<sup>३</sup> यदि ईश्वर तात्त्विक रूप में स्वतन्त्र है तो उसे सृष्टिरचना के लिए कोई विवश नहीं कर सकता। ईश्वर में किसी प्रकार की अपूर्णता नहीं है और न कोई उसकी अपूर्णता इच्छा ही है। ईश्वर के पक्ष में किसी प्रयोजन का निर्देश करने से उसकी पूर्णता के साथ विरोध होता है।<sup>४</sup> यदि इस जगत् की उत्पत्ति किसी प्रयोजन से हुई अथवा किसी इच्छा को व्यक्त करती है अथवा किसी अभाव की पूर्ति करती है तब इसका अर्थ होगा कि उसके अन्दर किसी वस्तु की आवश्यकता का भाव एवं उस सर्वोपरि सत्ता की अपूर्णता प्रकट होती है। यदि उसने बिना किसी निश्चित उद्देश्य के सृष्टिरचना की तो फिर उसके और एक बच्चे के कर्मों में कोई भी भेद न हुआ। यदि ईश्वर ही एकमात्र कारण होता तो समस्त कार्य एक साथ उपस्थित हो जाता, किन्तु वस्तुतः हमें एक शनै-शनैः विकसित होती हुई उन्नति मिलती है जो इस बात का संकेत करती हुई प्रतीत होती है कि भिन्न-भिन्न स्थितियों के लिए कारण भी भिन्न-भिन्न है। उत्तर में यह कहा गया है कि अनिवार्य रूप में बाह्य क्रिया के निर्णय की आवश्यकता नहीं है। इसका निर्णय स्वयं क्रिया के अन्तर्हित प्रेरणापरक प्रयोजन द्वारा होता है। इस प्रकार यह कहा जाता है कि “उम प्रभु की क्रियाशीलता केवल लीला मात्र है ऐसा समझना चाहिए जो उसके अपने स्वभाव-वश है और उसमें कोई प्रयोजन नहीं रहता।”<sup>५</sup> ईश्वर की रचनात्मक कर्मण्यता उसकी पूर्णता का अनिच्छित अतिरेक है जो अनुत्पादक के रूप में उसके अपने अन्दर नहीं समा सकता। लीला का भाव अनेक सुभावं उपस्थित करता है। सृष्टिरचना का कर्म किसी स्वार्थपरक प्रयोजन की प्रेरणा से नहीं है। यह ईश्वर के स्वभाव का स्वाभाविक अतिरेक है, जिस प्रकार श्वास-निश्वास मनुष्य की स्वाभाविक क्रिया है।<sup>६</sup> ईश्वर बिना सृष्टिरचना के रह नहीं सकता। सृष्टिरचना का कार्य आकस्मिक घटना अथवा अविवेक का परिणाम नहीं है किन्तु केवल ईश्वर के स्वभाव का परिणाम है। अपने आह्लाद की पूर्णता के कारण

१. शांकरभाष्य, १ - ४, २७।

२. क्षीरवट द्रव्यम्भावविशेषान (शांकरभाष्य, २ : १, २४)। दूध का दहान्त दोषपूर्ण है, क्योंकि दूध का दही के रूप में परिणत होने के लिए गर्मी के साहचर्य की आवश्यकता होती है।

३. शांकरभाष्य, २ : १, ३०।

४. निष्परिवृत्तत्वम् (शांकरभाष्य, २ : १, ३२-३३)। ब्रह्म प्राप्तकाम है अर्थात् उसका प्रयोजन पहले से ही सिद्ध है और इस प्रकार सीमित नैतन्य ५. उद्देश्यवाद का सिद्धान्त उसके पक्ष में लागू नहीं होता।

५. शांकरभाष्य, २ : १, ३३।

६. शांकरभाष्य, २ : १, ३३



ईश्वर बाह्य की ओर जीवन तथा शक्ति का वितरण करता है।<sup>१</sup> शंकर अनन्त को ऐसा नहीं मानते कि वह पहले अपर्त में अवस्थित हो और फिर आव-  
 स्यकतावश यह अनुभव करे कि उसे सीमित अवस्था में बाहर जाना चाहिए।  
 वह अपने आह्लाद की अपरिमितता के कारण तथा नैतिकता की भाग के कारण  
 भी सृष्टि की रचना करता है। इस सृष्टि को एक ब्रह्माण्ड-सम्बन्धी मनोरंजक  
 खेल समझकर, जिसका आनन्द सर्वोपरि ब्रह्म अनुभव करता है, शंकर उस  
 प्रयोजनात्मकता, विवेकपूर्णता, सुखसान्त्वना तथा निष्क्रियता का प्रतिपादन  
 करते हैं जिसके द्वारा सृष्टि का धारण होता है। मुक्तात्मा भी ईश्वर के  
 आह्लाद में भाग ले सकते हैं। सीमित केन्द्रों का भेद पूर्ण इकाई से नहीं अपितु  
 उसीके अन्दर से होना चाहिए और वह पूर्ण इकाई आत्माओं के लिए भी  
 प्राप्तव्य आदर्श है। यहां तक कि वे वस्तुएं भी जो अर्थात्मिक तथा विवेकहीन  
 प्रतीत होती हैं उसी पूर्ण इकाई से सम्बद्ध हैं। ईश्वर का जीवन समस्त  
 भागों में सबको एक सूत्र में बाधते हुए तथा अपने अन्दर समाविष्ट करते हुए  
 स्पन्द करता है। "ब्रह्म से लेकर पेड़-पौधों तक समस्त प्राणी मेरा शरीर माने  
 गए हैं।"<sup>२</sup> ईश्वर तथा जगत्, अर्थात् कारण और कार्य तादात्म्ययुक्त है। वे  
 आकृतियों अथवा परिवर्तित रूपों में तादात्म्ययुक्त नहीं हैं किन्तु ब्रह्म की  
 मौलिक प्रकृति के रूप में तादात्म्ययुक्त हैं। सृष्टिरचना के समय जगत् नाम व  
 रूप में विकसित होता है और प्रलयावस्था में यह अविकसित रूप में रहता है।  
 सृष्टि देश, काल के स्तर पर उसीकी अभिव्यक्ति है जो पहले से ईश्वर के  
 अन्दर विद्यमान है।<sup>३</sup> प्रत्येक कल्प के अन्त में ईश्वर समस्त जगत् का प्रति-  
 संहार करता है, अर्थात् भौतिक जगत् अव्यक्त प्रकृति के अन्दर विलय हो जाता  
 है और जीवात्माएं कुछ समय के लिए उपाधियों के सम्बन्ध से स्वतन्त्र हो  
 जाने के कारण मानो प्रगाढ निद्रा में मग्न हुई पड़ी रहती हैं। किन्तु चूंकि  
 उनके कर्मों के परिमाण अभी निःशेष नहीं हुए होते उन्हें शीघ्र ही फिर  
 दैहिक जीवन में प्रविष्ट होना पड़ता है जैसे कि ईश्वर एक नये भौतिक जगत्  
 को उत्पन्न करता है। तब फिर जन्म, कर्म और मृत्यु आदि का पुराना चक्र  
 फिर से प्रारम्भ होता है।<sup>४</sup>

१. इसके साथ आत्मा के विषय में प्लाटिनस के विचार की तुलना कीजिए। वहां भी इसे  
 अतिरेकमय पूर्णता बताया गया है।

२. उपदेशसाहस्री, ६ : ४ ; दक्षिणामूर्तिस्तोत्र, पृष्ठ ६।

३. तुलना कीजिए, एमिली ब्रायटे :

“यद्यपि पृथ्वी और मनुष्य नष्ट हो गए,

और सूर्य तथा विश्वों का भी अस्तित्व नष्ट हो गया।

और तू अपेला (पकाकी) रह गया,

तो भी प्रत्येक सत्ता तेरे अन्दर विद्यमान है।”

४. सृष्टिरचना, सृष्टि की स्थिति तथा समस्त विश्व के संहार की क्षमता के अनुसार एक ही  
 सर्वोपरि प्रभु ब्रह्मा, विष्णु और शिव नामों से पुकारा जाता है। सृष्टिरचना सत्त्वगुणयुक्त ईश्वर अथवा

जीवात्माएं जो एक-दूसरे से पृथक् हैं ईश्वर के ही भाग्य समझी गई हैं किन्तु तो भी उनके अन्दर भूल भि परस्पर किसी प्रकार का मिश्रण नहीं होता। भिन्न-भिन्न आत्माओं के कर्म तथा कर्मफल जो मृत्यु के समय अपने निकास की ओर वापस लौट जाते हैं फिर से नये जन्म में वापस लौट आते हैं, किन्तु एक-दूसरे के साथ मिलकर गड़बड़ी में नहीं पड़ते।<sup>१</sup> जीवात्मा जिसकी पहचान भौतिक देह के द्वारा होती है, जीव है, जिसे देही अथवा शरीरधारी भी कहते हैं। इन सब जीवों का एकत्व जो जाग्रतावस्था में सामूहिक अथवा विश्वात्मक आत्मा है उसे विराट् अथवा वैश्वानर कहते हैं। स्वप्नावस्था के सद्गुण सूक्ष्म शरीर से युक्त जो जीवात्मा है वह लिंगी अथवा तैजस् है। समस्त तैजस् अथवा सूक्ष्म आत्माओं का एकत्व हिरण्यगर्भ अथवा सूत्रात्मा कहलाता है।<sup>२</sup> अन्त में कारण शरीर से संयुक्त आत्मा प्राज्ञ कहलाती है और समस्त प्राज्ञों का एकत्व ईश्वर है। प्रगाढ़ निद्रा (सुषुप्ति) में अवस्थित जीवात्मा में फिर भी द्वैत का अंश विद्यमान रहता है। उसमें बुद्धि है जो विचार तथा संकल्प का स्रोत है। प्रलय की अवस्था में ईश्वर सुषुप्ति अवस्था में स्थित जीव के समान रहता है और उसका सम्बन्ध द्वैत के साथ रहता है यद्यपि यह व्यक्त नहीं होता। विशुद्ध बुद्धि से सम्पन्न ईश्वर ही ब्रह्म है। उसमें तीन गुण रहते हैं किन्तु उसे फिर भी त्रिगुणातीत कहा गया है। उसे एक पारदर्शक शरीर प्राप्त है, जो विशुद्ध सत्त्व है, ऐसा कहा जाता है। ईश्वरसे विराट्, सुषुप्ति से जाग्रता-वस्था, प्राज्ञ से देही यह सृष्टि अथवा प्रगतिशील भौतिकावस्था का क्रम है, इससे विपरीत दिशा का क्रम है प्रलय अथवा प्रगतिशील आदर्शोत्थरण। शकर आनुभविक जगत् में वास्तविक परिणाम को स्वीकार करते हैं यद्यपि वे जगत् के ब्रह्म के साथ सम्बन्ध को प्रकट करने के लिए विवर्त के विचार का प्रयोग करते हैं।

उपादान कारण वह है जो कारण के ही समान पदार्थ को उत्पन्न करता है।<sup>३</sup> जगत् ब्रह्म से भिन्न नहीं है जो मद् रूप में परिवर्तनशील है, यह अविद्या से भी भिन्न है जो जड़रूप में परिवर्तन के अधीन है। इस प्रकार जगत् ब्रह्म तथा माया का मिश्रण है। शकर का मत तो इस विषय में बिलकुल स्पष्ट है कि ईश्वर विश्व का निमित्त तथा उपादान दोनों प्रकार का कारण है,<sup>४</sup> किन्तु अर्वाचीन वैदान्त में मतमेव उत्पन्न ही गया। वैदान्त परिभाषा के अनुसार जगत् के विकास का कारण माया है ब्रह्म नहीं।<sup>५</sup> वाचस्पति का मत है कि

ब्रह्मा का कार्य है, तमोगुणयुक्त ईश्वर अथवा शिव का कार्य सृष्टि का प्रलय करना है तथा ऊर्ध्व और अधोदिशा में प्रवृत्ति समेत सृष्टि का धारण करना तमोगुणयुक्त ईश्वर अथवा विशु का कार्य है।

१. छां-दोग्य उपनिषद्, ६ : १०।

२. शंकरभाष्य, २ : ३, ४६।

३. शंकरभाष्य, २ : ३, १५।

४. स्वाभिन्नकार्यजनकत्वम् उपादानत्वम्।

५. एक मत जिसकी पुष्टि 'विवरण' ने की है।

६. प्रपञ्चस्य परित्याग्युपादानं माया न ब्रह्मेति सिद्धान्तः।

कारण तो ब्रह्म ही है माया उसकी सहायक है । माया के वश में पड़े हुए व्यक्ति ब्रह्म को जड़ जगत् के रूप में एक विषय समझते हैं और माया उसका कारण बताई जाती है ।<sup>१</sup> किन्तु इस मत में माया को स्वतःसिद्ध मान लिया गया है जो जीवों को प्रभावित करती है । जगत् की जड़ता का कारण विशुद्ध तथा सरल ब्रह्म के अतिरिक्त कोई होना चाहिए और सम्भवतः ऐसा कथन करना कहीं उत्तम होगा कि जगत् अपने सान्त-अनन्तस्वरूप के कारण ब्रह्म-माया से उत्पन्न हुआ माना जाना चाहिए । और चूँकि हम जगत् तथा ब्रह्म के पारस्परिक सम्बन्ध का ठीक-ठीक विवरण नहीं दे सकते, हम ऐसा कथन कर सकते हैं कि ब्रह्म उम जगत् का अधिष्ठान है जिसकी उत्पत्ति माया से है । यह मत 'पदार्थ-तत्त्वनिर्णय' ने स्वीकार किया है ।<sup>१</sup> सिद्धान्तमुक्तावली का रचयिता ब्रह्म का सम्बन्ध अन्य किसी वस्तु के साथ मिलाने का प्रबल विरोधी है और इसलिए उसका मत है कि एकमात्र माया ही जगत् का कारण है । 'संक्षेपशारीरक' का ग्रन्थकार निरपेक्ष परमब्रह्म को जगत् का उपादान कारण मानता है क्योंकि इस समस्त सत्तात्मक जगत् का सम्बन्ध एक यथार्थसत्ता के साथ होना चाहिए । अन्य लोग जो ब्रह्म के साथ किसी प्रकार का सम्बन्ध जोड़ने का निराकरण करते हैं ईश्वर को, अर्थात् माया से सम्बद्ध ईश्वर को, उपादान कारण मानते हैं ।<sup>१</sup> यदि निरपेक्ष परब्रह्म में उपादान कारण का आधान किया जाता है तो यह केवल आनुषङ्गिक है । विद्यारण्य का मत है कि जो कारण जगत् के रूप में परिणत होता है वह माया है<sup>२</sup> और वह जो जगत् का आधार है विशुद्ध चैतन्य है और मायारूप उपाधि से सीमित है ।<sup>३</sup> ऐसे भी विचारक हैं जिनका यह मत है कि मूर्तरूप विषय स्थानीय जगत् ईश्वरीय माया का कार्य है किन्तु चित्त तथा इन्द्रिय आदि का सूक्ष्म जगत् व्यक्तिरूप जीव का कार्य है जिसे ईश्वर की माया से सहायता मिलती है ।<sup>४</sup> दूसरी ओर ऐसे भी विचारक हैं जो अविद्या की शक्ति का कारण विषयीरूप जगत् को बताते हैं और ईश्वर की माया के सहयोग की कोई आवश्यकता नहीं समझते एव ईश्वर की माया को केवल तत्त्वयुक्त विश्व का ही कारण मानते हैं । जब हम उक्त प्रश्न पर दो भिन्न-भिन्न

१. वाचस्पतिमिश्रास्तु जीवाश्रितमायाविषयिकृतं ब्रह्म स्वत एव जाड्याश्रयप्रपञ्चाकारेण विवर्तमानतयोपादानम् इति मायासहकारिमात्रम् (सिद्धान्तलेशसंग्रह, १) ।

२. प्रपञ्चे उभयोरपि मायाब्रह्मणोरुपादानत्वम् ; तत्र च परिणामितया मायाया उपादानत्वम् ; अधिष्ठान तथा च ब्रह्मण उपादानत्वम् । ब्रह्म विवर्तमानतया, अविद्या परिणमनतया उपादानम् । (सिद्धान्तलेशसंग्रह, १, पर भाष्य) ।

३. 'विवरण', जो अपना आधार शांकरभाष्य के १, २०<sup>०</sup>; २, १ को मानता है ।

४. परिणाम्युपादानता ।

५. विवर्तोपादानता को मायोपहित चैतन्य का कारण माना है ।

६. वियदादिप्रपञ्च ईश्वरसृष्टमायापरिणाम इति ; तत्र ईश्वर उपादानम् ; अन्तःकरणादिकन्तु ईश्वराश्रितमायापरिणाम महाभूतोपसृष्टजीवाविधाकृतभूतसूक्ष्मा कार्यम् इति तत्रोभयोरुपादानत्वम् (सिद्धान्तलेशसंग्रह, १) ।

दृष्टिकोणों से, अर्थात् विषयनिष्ठता तथा विषयनिष्ठता के दृष्टिकोणों से, विचार करते हैं तो हम कह सकते हैं कि ब्रह्म वह आधार है जिसके ऊपर विषयरूप जगत् का अध्यास किया गया है और आत्मा वह आधार है जिसके ऊपर विषयनिष्ठ जगत् का अध्यास किया गया है। यह ठीक है कि परम-यथार्थसत्ता इन्द्रिय तथा कर्मण्यता के समस्त क्रियात्मक ऐन्द्रिक जगत् का उपादान कारण है और जीव प्रतीतिरूप वस्तुओं के तथा स्वप्नात्मक जगत् का उपादान कारण है। जहाँ एक ओर उक्त समस्त मत इस जगत् को व्यक्तिरूप विषयी अथवा जीव को जगत् का कारण मानने से निबंध करते हैं वहाँ ऐसे भी कुछ विचारक हैं जिनकी सम्मति में जीव ही सबका उपादान कारण है जो अपने अन्दर ईश्वर से लेकर नीचे तक समस्त वस्तुओं की व्यवस्था को आगे बढ़ाए हुए है, उसी प्रकार जिस प्रकार कि यह स्वप्न जगत् को आगे बढ़ाता है।<sup>१</sup>

## २८

### ईश्वर का मायिक रूप

चाहे हम यह कहे कि तर्क के ढाँचे में व्यवस्थित ब्रह्म आनुभविक जगत् है अथवा यह कहें कि यह ईश्वर है—दोनों कथनों में कुछ अन्तर नहीं है। ईश्वर सर्वग्राही है और अपने अन्दर इस समस्त सत्तात्मक जगत् को समाविष्ट किए हुए है जो प्रलय में उत्पादन क्षमता के रूप में और सृष्टिरचना में वास्तविक रूप में विद्यमान है। ड्यूसन के इस कथन में कुछ विशेषता नहीं है कि शंकर ने सावधान होकर भेदशून्य ब्रह्म तथा आनुभविक जगत् में एक ओर तथा दूमरी ओर ईश्वर में भेद नहीं किया। वह कहता है : “इस भेद शून्य ब्रह्म के दो विरोधी हैं : प्रथम आनुभविक जगत् की आकृतियाँ, जिस रूप में उपाधियों से नियन्त्रित ब्रह्म प्रकट होता है; उसके पश्चात् वे अपूर्ण आलंकारिक विचार जो हम सर्वोपरि ईश्वर के विषय में बनाते हैं जिससे कि यह हमारे बोधग्रहण तथा पूजा के लिए निकटतम आ सकें। यह अद्भुत विषय है कि भेदशून्य ब्रह्म के इन दो विरोधियों के मध्य, चाहे वे प्राकृतिक रूप में एक-दूसरे से कितने भी पृथक् क्यों न हों, शंकर कोई भी स्पष्ट भेद नहीं मानते और यहाँ तक कि एक वाक्य के अनुसार ऐसा प्रतीत होता है कि उन्होंने औपचारिक आकृतियों में प्रस्तुत आकृतियों को आधार (आलम्ब) के रूप में देखा।” परिणाम यह निकला कि हमारे ग्रन्थकार को उनके मध्य जो भेद है उसके विषय में स्पष्ट ज्ञान कभी नहीं हुआ।<sup>१</sup> ड्यूसन स्वीकार करता है कि शंकर ने एक वाक्य में इस भेदभाव का उल्लेख किया है<sup>२</sup> और इसे व्यर्थ बताकर छोड़ दिया है। समस्त प्रतीतिस्वरूप जगत् ब्रह्म का ही आभास है।

१. अप्पय दीक्षित उनकी रिशति का इस प्रकार वर्णन करता है : “जीव एव स्वप्न द्रष्टव्य स्वप्नम् ईश्वरादिसर्वकल्पकरत्वेन सर्वकारणमिति अपि कैचित्।”

२. ‘ड्यूसनस सिस्टम आफ दि वेदान्त’, पृष्ठ २०५-२०६।

३. शंकरभाष्य, ३ : २, २१।

ब्रह्म जिसके ऊपर सब कुछ स्थित है तब ईश्वर बन जाता है जब औपचारिक रूपों का आकार धारण करता है और अपने अन्दर सबको समाविष्ट कर लेता है। एक और अनन्त ईश्वर तथा दूसरी ओर जीवात्माएं, इनके मध्य जो भेद है वह ऐसा है जैसा कि एक ही सम्पूर्ण इकाई के अवयवों में होता है, दृष्टान्त के रूप में जैसा भेद मगध तथा विदेह के राज्यों में था जो दोनों एक ही जगत् से सम्बद्ध हैं।<sup>१</sup> जब हम यथार्थ ब्रह्म का विचार ब्रह्म के सांसारिक रूप में करते हैं तो ईश्वर, मनुष्य और जगत् (ईश्वर, जीव, प्रपञ्च) प्रधान अवयव बन जाते हैं।

विचारात्मक दर्शनशास्त्र, सत्तात्मक जगत् की उत्पत्ति का अनुमान एक निरपेक्ष परम आत्मा के प्रथम तत्त्व से करते समय, जिसमें आनुषङ्गिक कुछ नहीं है, चाहे पूर्व में हो चाहे पश्चिम में, विषयनिष्ठता (प्रकृति) के आत्माभिव्यक्ति (माया) सम्बन्धी किसी न किसी तत्त्व को स्वीकार करने के लिए विवश है। यूरोपियन विचारधारा में काण्ट ने तर्क किया कि आत्मबोध के अतीन्द्रिय एकत्व के अतिरिक्त अन्य कोई अनुभव नहीं है और तो भी उसने इसे विशुद्ध औपचारिक बना दिया और इस प्रकार इससे सम्पूर्ण अनुभव को उत्पन्न करने में असफल रहा। अनुभव को आत्मबोध की अतीन्द्रिय एकता और वस्तुओं के अपने अन्दर अनुभव को एक पारस्परिक प्रतिक्रिया मानते हुए उसने अपने दर्शन में तर्कविरुद्ध आकस्मिक घटना के एक अंश को स्थान दिया। फीश्ट काण्ट से इस प्रमुख सत्य को ग्रहण कर लेता है कि समस्त अनुभव एक विषयी के लिए ही अपना अस्तित्व रखता है और इसीसे समस्त अनुभव को विकसित करने का प्रयत्न करता है। उसका मत है कि विषयी के विकास में किसी विजातीय अवयव का प्रवेश नहीं है किन्तु प्रत्येक क्रम का निर्णय अन्दर से ही होता है। निरपेक्ष विषयी अपनी स्थापना ही के कर्म में अपने को एक 'अन्य' का रूप देता है। आत्मा बिना अपने से भिन्न एक विरोधी तत्त्व का, जो अनात्म हो, के निर्माण के लिए अपने विषय में स्वीकारोक्ति अथवा स्थापना नहीं कर सकती। अन्यता का अंश आत्मा के अपने निजी सत्त्व में ही उत्पन्न किया जाता है। शनैः-शनैः निरपेक्ष आत्मा के अन्दर सीमित अहंभाव के अनेकत्व के रूप में सर्वथा अपने से भिन्न तथा अपनी भिन्न-भिन्न प्राकृतियों में भेद उत्पन्न होता जाता है। फीश्ट द्वारा मान्य आत्मा को इस प्रकार अपने ही अन्दर से एक नियन्त्रक अथवा बाधक अनात्म को उत्पन्न करना होता है, जो इसकी क्रिया के विषय में अभिज्ञता रखने के लिए एक आवश्यक उपाधि है। आदिम चैतन्य की स्वनिर्मित सीमा अथवा एक ऐसी बाधा की उत्पत्ति की कल्पना करनी ही पड़ती है जिसके विरुद्ध आत्मा को अपने-आपको विभक्त करना होता है, भले ही वह बुद्धि-गम्यता से कितनी ही अतीत क्यों न हो। इसी प्रकार ईश्वर-सम्बन्धी विचार में निरपेक्ष परब्रह्म के अतिरिक्त विषयनिष्ठता अथवा प्रकृति, आत्माभिव्यक्ति अथवा माया, का अंश भी रहता है।

जब हम मानवीय उद्देश्य को लेकर चलते हैं तो हमें परिणमित जगत् का कुछ

न कुछ समाधान करना ही होगा। यह ब्रह्म के कारण होना सम्भव नहीं क्योंकि वह अखण्ड है। यदि ब्रह्म स्वयं परिणामित हो जाता है तो वह ब्रह्म नहीं रहता। यदि यह कभी अपनापन नहीं खोता अर्थात् कभी परिवर्तित नहीं होता तो जो परिवर्तन हमें दिखाई देता है उसका कुछ समाधान नहीं होता। परिवर्तनशील विश्व का कारण प्रकृति नहीं हो सकती, क्योंकि वह जड़ है। ब्रह्म जहाँ एक ओर सत् है वहाँ परिणमन का नाम प्रकृति है। किन्तु ब्रह्म के साथ-साथ एक परम निरपेक्ष वर्ग के रूप में प्रकृति की स्थापना करने का अर्थ होगा उस ब्रह्म के स्वरूप को सीमित कर देना, जिसके समान दूसरा नहीं है न उससे बाह्य कोई है। यदि हम किसी द्वितीय की स्थापना नहीं करते है तो जगत् की व्याख्या मे कठिनाई उत्पन्न होती है। एकमात्र उपाय यही है कि एक सगुण ब्रह्म अर्थात् परिवर्तनशील ब्रह्म को मान लिया जाए जो ईश्वर है और अपने अन्दर सत् तथा परिणमन दोनो प्रकार के विशिष्ट लक्षणो को, अर्थात् अनासक्त ब्रह्म और अचेतन प्रकृति को, समाविष्ट रखता है। जो विचार के लिए अनिर्दिष्ट है वह स्वतःनिर्णीत बन जाता है। आदिम एकत्व अपने से बाहर निकल जाता है और एक ऐसा व्यक्त रूप उत्पन्न करता है जो इससे अपेक्षतया स्वतन्त्र है। निर्मल, सरल तथा आत्मभूः निरपेक्ष ब्रह्म शरीरधारी प्रभु का रूप धारण कर लेता है, जो विश्व के अन्दर सत् का तत्त्व है एवं समस्त वस्तुओ को अपने साथ सम्बद्ध करने मे उन्हे परस्पर भी सहित रखता है। ब्रह्म वह सत्ता है जो विषयी तथा विषय दोनों से परे है। जब यह विषयी के रूप मे होता है तो एक विषय से व्यवहार करने हुए हम इसे ईश्वर कहने हैं, यह शब्द ब्रह्म है, एक और अनेक है। विषयनिष्ठ शून्यप्रकृति विषयीरूप ईश्वर की शक्ति के द्वारा समस्त जगत् का विकास करती है। प्रकृति अथवा विषय की अपने-आप मे कोई सत्ता नहीं और न कुछ अर्थ है। यह विवेकशून्य है और दम प्रकार बिना किसी एक विवेक-सम्पन्न आत्मा के कुछ भी उत्पन्न नहीं कर सकती। यह केवल विषयी से विपरीत भिन्न सत्ता है और जगत् ईश्वर के असमान अथवा अनन्य रूप है जो आत्मचेतन ब्रह्म है। ईश्वर के अन्दर ब्रह्म तथा प्रकृति दोनो तत्त्व मयुक्त हैं। वह केवल नितान्त चैतन्य नहीं है किन्तु एक आत्मचेतन व्यक्तित्व है। "उमने योजना बनाई (ऐश्वर्य) कि मैं अनेक हो जाऊँ और मैं उत्पत्ति करूँ।" ज्ञान, आत्मचैतन्य तथा व्यक्तित्व—ये तभी सम्भव हो सकते हैं जबकि प्रमेय विषय विद्यमान हो। सर्वज्ञत्व ईश्वर का लक्षण है यद्यपि इसकी सम्भावना की व्याख्या भिन्न प्रकार से की जाती है।<sup>१</sup> ब्रह्म का स्वरूप ज्ञान है।

१. छान्दोग्य उप०, ६ : २, ३। और भी देखें, पंचरेय, १ : १, १ ; प्रश्नोपनिषद्, ६ : ३, ४ ; मुण्डक, १, १, ६।

२. भारतीयीर्थ प्रतिपादन करना है कि ईश्वर में माया की उपाधि है जिसके अन्दर समस्त प्राणियों के, मत्तों के, सूक्ष्म प्रभाव विद्यमान रहते हैं। 'प्रकृतार्थ' का रचयिता इससे सहमत है और अपना मत प्रकट करते हुए कहता है कि चूंकि माया भूत, वर्तमान और भविष्यत आनुभविक जगत् के समान ही विलीन है इसलिए यह अपने धारण करनेवाले को इस योग्य बना देती है कि वह सर्वग्राही ज्ञान का संख्य कर सके। 'तत्त्वशुद्धि' नामक ग्रन्थ का रचयिता कहता है कि ईश्वर के ज्ञान का सर्वदा प्रत्यक्ष रूप में होना आवश्यक नहीं है। वर्तमानकाल के जगत् का ज्ञान तो ईश्वर साक्षात् रूप में प्राप्त कर सकता

यह ज्ञान एक विषय का रूप धारण कर लेता है जब यह किसी ज्ञातव्य विषय के द्वारा सीमित हो जाता है। तब उस विषय के सम्बन्ध में ब्रह्म को विज्ञाता अथवा ज्ञान का प्रमाता विषयी कहा जाता है। दूसरे शब्दों में ब्रह्म, जिसका स्वरूप ज्ञान है, तब एक ज्ञाता बन जाता है जब वह एक ज्ञेय विषय के सम्बन्ध में प्रकट होता है।<sup>१</sup> इस प्रकार का विचार रखने में कि एक अनात्म व्यक्तित्व का आन्तरिक अंश बनकर रहता है शंकर रामानुज तथा हीगल के साथ सहमत है। केवल जहाँ वे व्यक्तित्व के भव को उच्चतम मानते हैं वहाँ शंकर बलपूर्वक कहते हैं कि जब तक हमें अनात्म का चैतन्य ज्ञान है हम प्रतीतिरूप जगत् के अन्दर है। यथार्थसत्ता तक पहुंचने के लिए हमें इस भेदभाव से अवश्य ऊपर उठना होगा। जब विशुद्ध सत् एक सम्बद्ध विशिष्ट सत् बन जाता है तो इसका पहला सम्बन्ध किसी ऐसी वस्तु के साथ होना चाहिए जो सत् से भिन्न हो। और जो सत् से भिन्न है वह असत् है।<sup>२</sup> ईश्वर जो ब्रह्म अर्थात् प्रकाश की अविच्छिन्न शक्ति से भिन्न है एक ऐसा प्रकाश है जो अपनी सत्ता को अन्धकार के अन्दर से तथा उसके द्वारा स्वीकारात्मक रूप में दाने के साथ प्रकट करता है। वह सत्य का तत्त्वरूप है, जो अस्त-व्यस्तता को व्यवस्था का रूप देता है, और ईश्वर की आत्मा है जो जल ऊपर के स्तर पर विचारमग्न है।<sup>३</sup> अन्धकार प्रकाश के ऊपर आधिपत्य जमाकर उसे आवृत करने का प्रयत्न करता है, और सबको ढक लेने की चेष्टा करना है और प्रकाश बराबर अन्धकार को दबाने में तत्पर रहता है। जहाँ एक ओर ब्रह्म और अन्धकार में ईश्वर तथा अन्धकार में, एक अनिवार्य विरोध है अर्थात् एक प्रकार का संघर्ष बराबर बना है वहाँ अन्त में अन्धकार पर प्रकाश की विजय होती है। इस प्रकार ईश्वर ब्रह्म तथा जगत् के मध्य एक मध्यस्थ तत्त्व है और दोनों के ही स्वरूप में हिस्सा बाँटा है। उसका ब्रह्म के साथ तादात्म्य है और फिर भी वह प्रमेय जगत् से सम्बद्ध है। शंकर का मत है कि सृष्टिरचन से पूर्व भी शरीरधारी ईश्वर का "उन नामों तथा रूपों में एक प्रयोजन रहता है जिनके लिए हम सत् की पारिभाषिक संज्ञा का प्रयोग नहीं कर सकते और न वे उसके विपरीत गुण ही हैं जिनका अभी विकास नहीं हुआ है हालांकि वे विकास के प्रति प्रयत्नशील हैं।"<sup>४</sup> यहाँ हम परमतत्त्वरूप आत्मा को अहं के रूप में निदिष्ट पाते हैं जो अहं से विपरीत को अपना विषय मानकर चिन्तन करता है। ईश्वर की दृष्टि में अपरिवर्तनशीलता तथा निष्क्रियता असम्भव है। व्यावहारिक अर्थों में यथार्थसत्ता के हे किन्तु भूतकाल को वह स्मरण कर सकता और भविष्य की पूर्ण में कल्पना कर सकता है। कौमुदी के अन्धकार का मत है कि अहं के लक्षणों से युक्त ईश्वर सब पदार्थों का प्रकाशक है। देखें, शांकरभाष्य, १ : ४, ६ ; तथा सिद्धान्तलेश, १।

१. यही मन वाचस्पति का भी है।

२. तुलना कीजिए, "और प्रकाश अन्धकार के अन्दर से उभरता है" (सेंट जॉन, १ : ५)। बिराप वेस्टकाट इसपर टीका करते हुए लिखता है : "प्रकाश के साथ-साथ ठोस अन्धकार बिना किसी तैयारी के प्रकट हो जाता है" ("दि गोस्पल अकाडिग टू सेंट जॉन", पृष्ठ ५)।

३. देखें, प्रस्तावना—भगवद्गीता पर शांकरभाष्य।

४. शांकरभाष्य, १ : १, ५। "अनिर्वचनीये, नामरूपे, अव्याकृते, व्याचिकीर्षिते।"

रूप में उसे सदा कर्मठ रहना चाहिए, अपने को पहचानने के लिए अपने को खोते हुए, विश्व में प्रकट होते हुए और फिर विश्व के ही द्वारा अपने स्वरूप में पुनः वापस लौटते हुए। वह जो करता कुछ नहीं और जगत् से तटस्थ होकर खड़ा रहता है ईश्वर नहीं है, कम से कम किसी प्रकार भी एक प्रेममय ईश्वर नहीं है। प्रेम इसके विषयो के जीवन में दुःख को, किन्तु अनिष्ट कर्म के अपराध और पाप को नहीं, तथा धार्मिक जीवन की प्रसन्नता को प्रदर्शित करते हुए उपस्थित रहता है। शंकर की दृष्टि में अन्य अनेक दार्शनिकों की ही भाँति ऐसा आत्मचेतन सत् असम्भव है जिसका कोई उद्देश्य न हो और जिसका कोई विपरीत गुण न हो तथा जो अपनी परिभाषा में अपने एकत्व का समर्थन न करे। यह अभिव्यक्तियों अथवा प्रमेय पदार्थों के द्वारा ही सम्भव है कि एक आत्मचेतन व्यक्तित्व रूप में जीवित रहता है, गति करता है तथा अपने अस्तित्व को स्थिर रखता है। तो भी यह मानना भी आवश्यक है कि यह अपने विषयगत परिवर्तनों से किसी भी प्रकार प्रभावित नहीं होता। यह एक ऐसा साध्यपक्ष है जिसे सिद्ध करना कठिन है। प्रकृति की घटनाएँ तथा आत्माओं का परिवर्तन ईश्वर के स्वरूप में भी परिवर्तन उत्पन्न करता है। वेदान्तपरिभाषा नामक ग्रंथ स्पष्ट रूप में स्वीकार करता है कि जीवित प्राणियों की क्रियाएँ माया अथवा प्रकृति के नानाविध परिवर्तनों को जन्म देती हैं जो उपाधि अथवा ईश्वर की देह है। जगत् का प्रादुर्भाव तथा तिरोभाव यह दर्शाता है कि दैवीस्वरूप में भी परिवर्तन होते हैं, और सकुचन तथा विचार भी होता है। जब तक ईश्वर के जीवन में सृष्टिरचना तथा प्रलय यथार्थ घटनाएँ रहती हैं तब तक ईश्वर कालातीत नहीं रह सकता किन्तु कालाधीन है। यहाँ तक कि जिस प्रकार सृष्टिरचना और प्रलय व्यावहारिक जगत् में सम्बन्ध रखते हैं ईश्वर भी व्यावहारिक जगत् से सम्बद्ध है। इस परिवर्तन रूप प्रवर्ग का प्रयोग करते हैं जो स्थिरता चाहता है और हमारा तर्क है कि ईश्वर एक स्थायी पृष्ठभूमि है जिसकी देह के साथ ये परिवर्तन सम्बद्ध हैं।<sup>१</sup> ईश्वर एक ऐसी अविकसित सूक्ष्म देह धारण करता है, जो नामों और रूपों का बीजस्थान रूप है तथा उस प्रभु के लिए पृष्ठभूमि का कार्य करती है और फिर भी उसके लिए केवल उपाधि (सीमा) मात्र है।<sup>२</sup> एक ऐसी रूपविहीन प्रकृति को स्वीकार करना जो ईश्वर के साथ-साथ नित्य भी हो स्पष्ट रूप में ईश्वर की अनन्तता को परिमित करना है। यह कहना कि पतितबन्ध बाह्यपदार्थों के नहीं हैं एवं अधिकतर एक प्रकार की अज्ञात सामग्री है हमारे लिए कुछ अधिक उपयोगी नहीं है।

१. सज्यमानप्राणिकमवशेन परमेश्वरापाधिभूतमायाया वृत्तिविशेषा इदमिदानी स्रष्टव्यम्, इदमिदानी पालयितव्यम्, इदमिदानी सङ्गतव्यम्, इत्याद्याकारा जायन्ते; तान् न वृत्तीनां सादित्वात् तत्प्रतिबिम्बितवैतन्मर्षा सादीर्घ्येन (१)।

२. शांकरभाष्य, २ : १, ४। दक्षिणामूर्तिस्त्रोत्र में कहा गया है : “इम विश्व में जो भी स्थावर तथा जंगम जगत् है—पृथिवी, जल, वायु, अग्नि, आकाश, सूर्य, चन्द्रमा और आत्मा—यह सब उसका आठ प्रकार का रूप है और एसा कुछ भी नहीं है जो विचार करने पर सर्वोपरि प्रभु से भिन्न हो।”

३. अय्याकृतं नामरूपबीजशक्तिरूपं, भूतसङ्गमम् ईश्वराश्रय तस्यैवोपाधिभूतम् (शांकरभाष्य, १ : २, २२)।



जहाँ एक और सगुण ब्रह्म में परिवर्तन होता है वहाँ ऐसा भी माना जाता है कि यह इसके रचनात्मक विचार की परिधि के अन्दर ही रहता है जिसके कारण समस्त परिवर्तन आनुषङ्गिक अंशों में होते हैं किन्तु निश्चित ही आवश्यक अंशों में नहीं। ईश्वर की एकता में अनेक रूप में अभिव्यक्त होने के कारण कोई क्षति नहीं आती। 'जिस प्रकार उस माया से जिसे जादूगर स्वयं बनाता है उसके ऊपर किसी प्रकार का असर नहीं होता क्योंकि वह माया अर्थार्थ होती है, इसी प्रकार सर्वोपरि ब्रह्म भी संसाररूपी माया से प्रभावित नहीं होता।'<sup>१</sup> इस प्रकार शंकर सीमित के निराकरण के विचार तथा ईश्वर-सम्बन्धी विचार में अनन्त की पूर्वकल्पना के विचार को एकसाथ संयुक्त कर देते हैं। स्पिनोज़ा के विरुद्ध जो यह कहा जाता है कि वह निरपेक्ष परमब्रह्म का केवलमात्र एक अनिर्दिष्ट सत् के शून्य रूप में निरूपण करता है और जिसे वह असंगत रूप में आत्मनिर्णायक ईश्वर के रूप में परिणत कर देता है इसमें कुछ बल नहीं है क्योंकि शंकर इस प्रकार की किसी महती असंगति के लिए वचनबद्ध नहीं है। वे स्पष्ट रूप में इस विषय से अभिज्ञ हैं कि अनन्त विषयक यथ प्रकार के निर्धारणों का निराकरण हमारे सम्मुख केवल एक अमूर्तरूप को प्रस्तुत कर सकता है जिसके विषय में इसके अतिरिक्त कि 'यह है' और कुछ कथन नहीं किया जा सकता। जब तक हम तर्कशास्त्र के उपायो का प्रयोग करते हैं तब तक जिस यथार्थसत्ता तक पहुँचते हैं वह अनिर्दिष्ट ब्रह्म नहीं किन्तु सीमित ईश्वर है जो विश्व के नाना प्रकार के परिवर्तनों का निकाम स्थान है। किन्तु शंकर के दर्शन में आदि से अन्त तक तर्कशास्त्र की पर्याप्तता और इसके आदर्श की अन्तिमता के विषय में अरुचि ही पाई जाती है। और इस प्रकार हम देखते हैं कि सगुण ब्रह्म अथवा एक मूर्तरूप आत्मा का यह विचार उनके अनुसार असंगतियों तथा परस्पर विरोधों के कारण इतना जटिल बन गया है कि इसे सर्वोच्च यथार्थसत्ता नहीं माना जा सकता।

ईश्वर समस्त सीमित जगत् का आवास स्थान है, तथा जगत् का उपादान और निमित्त कारण भी है, यह एक धारणा है। यह कहना विनकुल आसान है कि मूर्तरूप सर्वव्यापी प्रभु सामान्य धारणा तथा विवरण की यथार्थता को संयुक्त बनाए रखता है, किन्तु किस प्रकार से बनाए रखता है यह एक रहस्य है। यदि समानता तथा भेद का एवं स्थायित्व तथा परिवर्तन का सम्बन्ध इस आनुभविक जगत् में बुद्धिगम्य नहीं है तो जब इसका प्रयोग ईश्वर के सम्बन्ध में होता है तो कैसे बुद्धिगम्य हो सकता है। शंकर जानते हैं कि उनके मत के ऊपर अमूर्त भावात्मकता का दोष आ सृजना है किन्तु उनका मत है कि समा-

१. छान्दोग्य उपनिषद्, ८ : १४, १ ; ६ : ३, २ ; तैत्तिरीय आरण्यक, ३ : १२, ७ ; श्वेताश्वतरोपनिषद्, ६ : १२।

२. शंकरभाष्य, २ : १, ६। यथा स्वयं प्रसारितया मायया मायावी त्रिष्वपि कालेषु न संस्पृश्यते ऽबन्धुर्वात्, एवम् परमात्मापि संसारमायया न संस्पृश्यत इति।

नता तथा भेद तार्किक दृष्टि से परस्पर सम्बद्ध नहीं हो सकते । ये दोनों किस प्रकार एक साथ रह सकते हैं, यह वे नहीं जानते और इसे वे भी अनुभव करते हैं । ईश्वर को एक मूर्तरूप पूर्ण इकाई मानने का विचार एक प्रकार से अनुभव का समाधान नहीं है किन्तु समस्या की पुनरुक्तिमात्र है । हमारे अनुभव के अन्दर समानता और भेद अथवा स्थायित्व तथा परिवर्तन के दो स्वरूप हैं । हमारा प्रश्न है कि अनुभव का विवरण क्या है क्योंकि यह जीवात्माओं तथा वस्तुओं का मिश्रण है जिसके विशिष्ट लक्षण है स्थायित्व तथा परिवर्तन और उत्तर में हम यह कहते हैं कि ईश्वर अनुभव की व्याख्या है चूँकि वह दोनों लक्षणों को संयुक्त करता है तथा जीवात्माओं और वस्तुओं का जगत् यान्त्रिक रूप में उससे सम्बद्ध है । यह कहना कि वे उसके शरीर के विधायक हैं अनुभव की व्याख्या करना नहीं है । हम अनुभव के एक सामान्यरूपक विचार को बनाते हैं और इसे ईश्वर कहते हैं । अनुभूत जगत् की व्याख्या वह जगत् स्वयं है जो अपनी साधारण परिभाषाओं में ईश्वर कहलाता है । रामानुज और हीगल दोनों का मत है कि परम यथार्थसत्ता एक है जिसके अन्दर अनेक समाविष्ट है । उनकी दृष्टि में जो विवेकी है वही यथार्थ है : ईश्वर तथा जगत् दोनों ही यथार्थ हैं । अन्तर्दृष्टि की सन्दिग्धता तथा यथार्थसत्ता का रहस्य उनको ठीक नहीं जंचता । उन्हें ऐसे यथार्थ में कोई रुचि नहीं जो अपने में यथार्थ हो किन्तु यथार्थ विचार के लिए हो जिसमें अभावत्व का भी एक अंश रहता है । विचार की प्रक्रिया में मन के द्वारा अपने निजी प्रतिकूल तथा अद्रव्य भागों को निरन्तर आत्मसात् करना तथा ऊपर उठना जारी रहता है । इस प्रकार समस्त आध्यात्मिक जीवन आग्रही तत्त्वों के साथ एक प्रकार का निरन्तर संघर्ष है । दिव्य जीवन निरन्तर कर्मण्यता का जीवन समझा जाता है । जगत् के विषय में यह सोचना कि यह एक तार्किक एकता है अथवा एकमात्र व्यवस्था है इसे एक पूर्ण निश्चित तत्त्व को अनन्त व्योरो से युक्त एकमात्र सत्ता की अभिव्यक्ति मानना है । किन्तु सर्वोच्चमत्ता को मूर्तरूप व्यापक या सान्त तथा अनन्त का मिश्रण मानने में जो कठिनाइयाँ सम्मुख आएंगी उन्हें दृष्टि से छोड़ल न करना चाहिए ।

शंकर का मत है कि धर्मशास्त्र में दिए गए सृष्टिविषयक विवरण का उद्देश्य

१. शंकर को सामान्य व्यापकों की विशेषों के साथ यथार्थता के सम्बन्ध में यथार्थवादियों के सिद्धान्त में कुछ अधिक सहायता नहीं मिल सकी क्योंकि वे यथार्थवादियों के व्यापक अनन्तता का दावा नहीं करते । वे सीमित यथार्थ हैं यद्यपि व्यवस्था में विशेषों में भिन्न हैं और यदि ईश्वर इसी स्वरूप का व्यापक है वह अपनी सत्ता को नाना प्रकार से नियाँवित कर सकता है क्योंकि वह सीमित है । यदि वह अनन्त होता तो वह केवल एक ही प्रकार से कर्म कर सकता अथवा शंकर इसे इस प्रकार कहेंगे कि वह सर्वथा कर्म ही न करता । वह केवल सत् होता किन्तु परिणामन न होता और उस अवस्था में उसकी कर्मण्यता अथवा अभिव्यक्ति का कोई प्रश्न ही न उठता ।

ब्रह्म तथा जगत् का परस्पर तादात्म्य सिद्ध करना है।<sup>१</sup> यदि जगत् तथा ईश्वर में तादात्म्य सम्बन्ध न होता और यदि उसने इसे, अपने से पृथक् एक द्रव्य के रूप में निर्मित किया होता तब उसपर यह दोष आता कि वह किसी प्रेरक प्रयोजन के प्रभाव में आकर कार्य करता है। दूसरे शब्दों में वह सर्वथा ईश्वर ही नहीं है।<sup>२</sup> यदि वह कर्म-विधान के आदेश के अनुसार कार्य करता है तब उसके ऊपर इसके द्वारा एक प्रतिबन्ध लग गया। हम फीस्टे के आत्म-सम्बन्धी विचार का उल्लेख कर चुके हैं जिसे किसी बाधक के विरुद्ध विभक्त हो जाने पर आत्मचैतन्य होता है तथा उलटकर अपने विषय में चिन्तन करने में आत्मबोध होता है। इस प्रकार की आत्मा यथार्थ में अपने से अन्य के ऊपर निर्भर है जिसकी यह उत्पत्ति-स्थान तथा आश्रय है। आत्मा-जगत् से पूर्व नहीं आ सकती और न ही वह इसके पीछे विद्यमान रह सकती है। यदि हम अनात्म का विलोप करने में सफल हो सकें तो साथ ही साथ आत्मा का भी विलोप करने में कृत-कार्य हो सकते हैं। जब फीस्टे संदिग्ध रूप में इन परिणामों से अवगत होता है तब वह एक ऐसी यथार्थसत्ता के विचार पर पहुँचता है जो 'न तो विषयी है न विषय है किन्तु दोनों का आधार है।' जिस विचार को फीस्टे ग्रन्थकार में टटोल रहा था उसे शंकर अत्यन्त राट्ट २५ में खोज लेने है, अर्थात् विषयी और विषयपरक भेद तर्कशास्त्र का किया हुआ है किन्तु जब हम समस्त तर्कशास्त्र के आदिश्लोक की बात सोचते हैं तो विषयी-विषय का भेद कोई अर्थ नहीं रखता। निरपेक्ष परमसत्ता न तो ज्ञान को धारण करने वाली है और न ही ज्ञान का विषय है, किन्तु स्वयं ज्ञानरूप है। यदि सम्पूर्ण जगत् को ईश्वर के विचार का विषय मान ले जिसका अस्तित्व हमलिए है कि वह निरन्तर अपने को जगत् के विषय में आत्मचेतन रहने हुए अपनी स्थिति को बनाए रखे तो इस प्रकार का ईश्वर केवल सापेक्ष है निरपेक्ष नहीं है। "व्योक्ति निरपेक्ष ब्रह्म को अपने को दर्पण में देखने के लिए आखों का निर्माण करने की आवश्यकता नहीं अथवा एक गिलहरी के समान जो एक पिंजरे में बन्द है अपनी पूर्णताओं के चक्र को घुमाने की आवश्यकता है।"<sup>३</sup> संक्षेप में, व्यक्तित्व इस विश्व की परमसत्ता नहीं हो सकती। प्लाटिनस कहता है : "वह सब जिसमें आत्मचैतन्य तथा आत्मबोध प्रक्रिया है, व्युत्पन्न है।"<sup>४</sup> इस प्रकार शरीरधारी ईश्वर के ऊपर निरपेक्ष ब्रह्म है सब प्रकार के आत्म-विभागों से ऊपर उठा हुआ जो निरपेक्ष विषयनिष्ठता तथा विषयनिष्ठता दोनों को एक साथ धारण किए हुए है तथा निरपेक्ष चैतन्य के अटूट बन्धन में जकड़े हुए है।

अन्तर्दृष्टि के द्वारा जिस ब्रह्म का साक्षात्कार होता है और जो ताकिक निर्णयों से रहित है उस ब्रह्म में तथा विचारात्मक ब्रह्म में जो उत्पादक तत्त्व है उसमें अन्तर

१. एवम् उत्पत्त्यादिश्रुतीनाम् एकात्मभावमपरत्वात् (शांकरभाष्य, १ : ६. १५)। और भी देखें, शांकरभाष्य, २ : १, ३३।

२. शांकरभाष्य, २ : २, ३७।

३. मायोपाधिर्जगद्योनिः सर्वज्ञत्वादिलक्षणः (वाक्यवृत्ति, पृष्ठ ४५)।

४. 'अपीयरेस एयड रियलिटी,' पृष्ठ १७२।

५. 'पन्नीड्स', ३ : ६, ३। मैककेन्ना का अंग्रेजी अनुवाद, खण्ड २, पृष्ठ १४१।

है। द्वितीय प्रकार का ब्रह्म भेद की व्याख्या भी करता है और साथ-साथ उसपर विजय भी प्राप्त करता है। सन्दिग्ध ब्रह्म अपने-आपमें तार्किक बुद्धि को एक ऐसे ग्रन्थकार के समान प्रतीत होगा जिसके अन्दर प्रत्येक प्रकार का रंग भूरा हो जाता है। यदि यह सीमित की व्याख्या करने में कुछ भी समर्थ हो सके तो यह सीमित के अपने रूप को निरपेक्ष में समाविष्ट करने से ही सम्भव हो सकता है। यदि हम विद्युत् सत् के विषय में चिन्तन करने का प्रयत्न करें तो हम साथ-साथ असत् का भी चिन्तन करते हैं और दोनों की प्रतिक्रिया से विश्व का परिणमन सम्पन्न होता है। वस्तुतः यहाँ तक कि ईश्वर का भी परिणमन होता है। सत् और असत् का विरोध उसके अपने आन्तरिक रूप में प्रकट होता है। सम्भवतः ईश्वर स्वयं ही अस्तित्व में न आता किन्तु तो भी वह अपने अभिप्राय को एक अन्त न होनेवाली परिणमन प्रक्रिया में स्पष्ट कर देता है। सत् और असत् एक ही यथार्थसत्ता के निश्चयात्मक द्रव्य तथा उसी यथार्थसत्ता के अभावात्मक आभासमात्र दो पहलू हैं। इस प्रकार की समालोचना दृष्टिकोणों के परस्पर संभ्रम के कारण उठती है कि शंकर हमें वस्तुओं के शिखर पर पहुँचाकर एक ऐसे शून्य स्थान पर छोड़ देते हैं जिसको पूरा नहीं भरा जा सकता और यह शून्य स्थान निर्गुण ब्रह्म, जिसके विषय में कुछ नहीं कहा जा सकता, तथा उस सगुण ब्रह्म के मध्यगत है जो समस्त अन्भव को अपनाता तथा परस्पर जोड़ता है। विचार कभी भी विषयी तथा विषय के भेद का उल्लघन नहीं कर सकता, और इस प्रकार विचार के दृष्टिकोण से सर्वोच्च वह निरपेक्ष परम विषयी है जो अपने अन्दर विषय को समाविष्ट किए हुए है, किन्तु विषयी और विषय की भी पृष्ठभूमि में है ब्रह्म।

## २९

## जगत् का मिथ्यात्व

ब्रह्म और जगत् एवं एकत्व तथा अनेकत्व दोनों ही एक समान यथार्थ नहीं हो सकते। “यदि एकत्व तथा अनेकत्व दोनों ही यथार्थ होते तो हम एक ऐसे व्यक्ति के विषय में जिसका दृष्टिकोण सासारिक कर्मपरक है यह नहीं कह सकते कि ‘वह असन्ध में ग्रस्त है’... और यह भी नहीं कहा जा सकता कि ‘ज्ञान से मोक्ष की प्राप्ति होती है’; इसके अतिरिक्त उस अवस्था में अनेकत्व के ज्ञान से एकत्व का ज्ञान ऊँचा न हो सकता।” यथार्थता की कसौटी के आधार पर निर्णय करने से आनुभविक जगत् का मिथ्यात्व प्रकट हो जाता है। समस्त विशिष्ट तथ्य तथा घटनाएँ ज्ञान प्राप्त करनेवाले विषयी के प्रतिपक्ष में विषय के रूप में स्थगित रहती हैं। जो कुछ भी ज्ञान का विषय है नाशवान् है। शंकर का मते है कि यथार्थता तथा प्रतीति एव तत्त्वपदार्थ तथा आभासमात्र में जो भेद है ठीक वैसा ही भेद विषयी तथा विषय के अन्दर है। पदार्थरूप विषय तो जिनका प्रत्यक्ष किया जाता है अथार्थ है किन्तु आत्मा, जो इनका प्रत्यक्ष करती है और स्वयं

१. शंकरभाष्य, २ : १, १४।

२. यद्दर्शनं तन्नश्यम्।

प्रत्यक्ष का विषय नहीं बनती, यथार्थ है ।<sup>१</sup> जाग्रत् अवस्था के विषयो तथा स्वप्नावस्था के विषयों के अन्दर भेद करते हुए भी शंकर बलपूर्वक कहते हैं कि ये दोनों ही, चूकि चैतन्य के विषय है इसलिए, अयथार्थ है ।<sup>१</sup> यथार्थ वह है जो परस्पर विरोध से मुक्त हो, किन्तु यह जगत् विरोधो से पूर्ण है । देश, काल और कारणकार्य के विधान में आबद्ध जगत् अपनी व्याख्या अपने-आप नहीं कर सकता । सान्न जगत् में समन्वय का ऐसा कोई सिद्धान्त नहीं है जिसके द्वारा इसकी कठिनाइयों का अन्त हो सके । देश, काल तथा कारणकार्य का विधान, जो समस्त अनुभव के रूप है, परमतत्त्व नहीं है । उनके द्वारा यथार्थ के ऊपर आवरण पडा रहता है । यदि हम स्थानो, क्षणों तथा घटनाओं से ऊपर उठ जाएं तो यह कहा जाता है कि विविधताओं से पूर्ण यह जगत् छिन्न-भिन्न होकर एकत्व के रूप में आ जाएगा ।<sup>१</sup> इसलिए देश, काल तथा कारणकार्य भावरूपी ढांचों में प्रविष्ट अनुभव केवल प्रतीतिमात्र है । यथार्थ वह है जो सब कालों में विद्यमान है ।<sup>१</sup> यह वह है जो सदा था, है और रहेगा ।<sup>१</sup> यथार्थ ऐसा नहीं हो सकता कि आज विद्यमान हो प्रीण फल विलुप्त हो जाए । आनुभविक जगत् सब कालों में विद्यमान नहीं रहता, और इसलिए यथार्थ नहीं है । जैम ही यथार्थ का ज्ञान अन्नदृष्टि के द्वारा प्राप्त हो जाता है, यह आनुभविक जगत् नीचे रह जाता है । हम जगत् को अयथार्थ इसलिए कहा जाता है क्योंकि सत्य ज्ञान के द्वारा इसका प्रत्याख्यान हो जाता है ।<sup>१</sup> एक उच्चतर सत्ता के ज्ञान में निम्नतर दूषित होकर अयथार्थता के स्तर पर पहुँच जाता है । सामारिक पदार्थ परिवर्तनशील है । वे कभी हैं नहीं किन्तु सदा ही परिणमन के रूप में हैं । ऐसा कोई भी पदार्थ जो परिवर्तित होता है यथार्थ नहीं है और जो नित्य है वह सत्य में अतीत है । शंकर कहते हैं - “जो नित्य है उसका आदि नहीं हो सकता

१. तुलना करे : “वे वस्तुं जो ऋष्टिगत ह्योनी हे लौकिक न, किन्तु वे वस्तु जो ऋष्टि का विषय नहीं हे नित्य हे ।”

२. इत्येवमसत्यस्य अविशिष्टमुभयत्र (गौडपाद की कारिका पर शंकरभाष्य, २ : ४) ।

३. तुलना करें :

अस्ति भाति प्रियं रूपं नाम चतुश्रपञ्चकम् ।

आद्यं त्रयं ब्रह्मरूपं जगद्रूपं ततो द्वयम् ॥

देवें, अप्ययदीक्षितकृत सिद्धान्तलेश, २ ।

४. त्रैकालिकाद्यभाष्यत्वम् ।

५. कालत्रयसत्तावत् । तुलना करे, विष्णुपुराण :

“यत् कालान्तरेणाऽपि नान्यमंशामुपैति ॐ ।

परिणामादिसम्भूतं तद् वस्तु.....॥” (२ : १३, १५)

यथार्थ वह है जो काल की गति में आकर भी रूप आदि के परिवर्तन में किसी अन्य भ्रंजा में ग्रहण नहीं करता । तुलना करे, क्रिश्चियन भागत मार्ग के शब्दों से : “जैसा वह आरम्भ में था,<sup>१</sup> और जैसा अब है, और सदा रहेगा, यह जगत् जिसका अन्त नहीं है ।”

६. ज्ञानैकनिवर्त्यत्वम् । “जैसे ही हमारे अन्दर अद्वैतभाव का ज्ञान उत्पन्न होता है, जीवात्मा को पुनर्जन्मावस्था तथा ईश्वर का उत्पत्तिपरक गुण तुरन्त विलुप्त हो जाता है । अनेकत्व का प्रतीतिपरक विचार, जो मिथ्याज्ञान में उत्पन्न होता है, निर्दोष ज्ञान के द्वारा रद्द हो जाता है ।” (शंकरभाष्य, ३ : २, ४ ; आत्मबोध, ६ और ७) ।

और जिसका अादि है वह नित्य नहीं है।' हमारी बोधग्रहण शक्ति ऐसे पदार्थों से जो परिवर्तित होते हैं सन्तोष प्राप्त नहीं करती, केवल वे ही यथार्थ हैं जो परिवर्तन के अधीन नहीं हैं। जो यथार्थ है वह असत् नहीं हो सकता। यदि ससार में कोई वस्तु यथार्थ है तो वह मोक्ष में अयथार्थ नहीं हो सकती। इन अर्थों में परिवर्तनशील जगत् यथार्थ नहीं है। यह जगत् न तो विशुद्ध सत् है और न विशुद्ध असत् ही है। विशुद्ध सत् का अस्तित्व नहीं है और न वह जगत् की प्रक्रिया का कोई अवयव है। विशुद्ध असत् एक निर्दोष विचार नहीं है, क्योंकि यदि ऐसा होता तो नितान्तशून्यता भी एक वस्तु होती और वह जो कल्पना के द्वारा समस्त अस्तित्व का अभाव है उसे भी अस्तित्व का रूप देना होगा। शून्य कोई वस्तु नहीं है। जिनका अस्तित्व है वह परिणमन है, जो न तो सत् है और न असत् है, क्योंकि यह कार्यों को उत्पन्न करता है। किसी भी अवस्था में जगत् सत् तक नहीं पहुँच सकता जिसमें कि परिणमन को रोक सके। यह जगत् अनन्त बन जाने के लिए सघर्ष की क्रमबद्ध प्रक्रिया में बंधा हुआ है यद्यपि यह कभी अनन्तता प्राप्त नहीं करता। इस विश्वरूप रचना में परे सदा ही कोई सत्ता विद्यमान रहती है। समस्त सामारिक क्रियाओं का अन्तिम लक्ष्य (अवसान) आत्मा का साक्षात् करना है। और जब तक जगत् जगत् के रूप में विद्यमान रहता है, उस लक्ष्य तक पहुँचना नहीं होता। ईश्वर का सम्बन्ध माया रूप जगत् के साथ अनादि है। सत् तथा असत् का सम्बन्ध ऐसा है जो विरोध से रहित है। योग सत् असत् के ऊपर त्रिजय पाने का प्रयत्न करना है तथा सत् रूप में परिणत होकर उसका निराकरण करता है। परिणमन की प्रक्रिया का यही उद्देश्य है जिसका अधिपति ईश्वर है, जो सदा ही असत् का बलपूर्वक विनाश करने के लिए त्रियाशील रहता है तथा इसके अन्दर से जीवन की एक स्थायी शृंखला को उत्पन्न करता है। किन्तु तर्कशास्त्र के स्तर पर असत् को बलपूर्वक सत् की समानता में लाने का कार्य असम्भव कार्य है। जगत् की प्रक्रिया हम कार्य में मग्न है जिसका अन्त टानेवाली नहीं है। वस्तुओं के आरम्भ काल में अन्त तक सदा ही यह एक प्रश्न, अर्थात् प्रकाश का अन्धकार के क्षेत्र पर आक्रमण, बना ही हुआ है। हम इसे आगे ही आगे धकेल सकते हैं। यह केवल पीछे हटना है किन्तु सर्वथा विलुप्त नहीं होता। इस सीमित जगत् में सत् का असत् के साथ सम्बन्ध केवल एक-दूसरे में बाध होने का ही नहीं है अपितु दोनों ध्रुवों के समान एक-दूसरे से सर्वथा विपरीत दिशा का है। विचार या तो सर्वथा एक-दूसरे के प्रतिकूल होते

१. नहि नित्यं केनचिद् आरभ्यते, नाहं यद् आरभ्यं नद् अन्तियम (शांकरभाष्य, तैत्तिरीय उपनिषद्, प्रस्तावना)।

२. यद्विषया बुद्धिर्न व्यभिचरति तत् सत् ; यद्विषया बुद्धिर्न व्यभिचरति तदसत् । और भी देखें, शांकरभाष्य, १ : १, ४ ; तैत्तिरीय उपनिषद्, २ : १।

३. अर्थ क्रियावादी। तुलना करें, सुमेध्वर : "केवल अभावामकता का कोई प्रमाण नहीं हो सकता चाहे तो वह किन्हीं वस्तु में पृथक् हो अथवा उसके समान हो। इसलिए केवल अस्तित्वरूप वस्तु ही क्रिया की प्रेरक हो सकती।" (वार्तिक, पृष्ठ १२७)

४. शांकरभाष्य, ४ : ३, १४।

५. भगवद्गीता पर शांकरभाष्य, १८ : ५०।

हैं या सह-सम्बन्धी होते हैं। उनमें से कोई भी वास्तविकता प्राप्त नहीं करता, सिवाय इसके कि एक-दूसरे से विरोध के द्वारा। एक पदार्थ दूसरे के अन्दर कितना ही प्रविष्ट क्यों न हो भेद और विरोध सदा विद्यमान रहते हैं और इस प्रकार जगत् की प्रत्येक वस्तु अस्थायी तथा नाशवान् है। यहां तक कि जगत् की प्रक्रिया में सर्वोच्च तत्त्व, अर्थात् शरीरधारी ईश्वर भी अपने अन्दर असत् का आभासमात्र रखता है। केवल-मात्र ब्रह्म ही विशुद्ध सत् है जो वस्तुओं के अन्दर जो कुछ भी यथार्थता का अंश है उसे धारण किए है किन्तु उनके प्रतिबन्धों अथवा असत् के अंशों से उसका कुछ सम्बन्ध नहीं। इससे जो कुछ भी भिन्न है वह सब अयथार्थ है।<sup>१</sup> संसार का स्वभाव जो वह नहीं है वैसा बनने का है अर्थात् अपने से ऊपर उठकर अपना परिणामन करने का है। “यह जगत् न तो है और न नहीं है। और इस प्रकार इसके स्वभाव का वर्णन नहीं हो सकता।”<sup>२</sup> यह सत् तथा असत् दोनों से भिन्न तो है,<sup>३</sup> किन्तु इसमें दोनों के लक्षण विद्यमान है।<sup>४</sup> सब मान्य वस्तुएं, जैसा कि प्लेटो ने कहा है, सत् तथा असत् से मिलकर बनी हैं।<sup>५</sup> अचम्भे में डालनेवाली प्रतीयमान विविधता का सम्बन्ध यथार्थसत्ता के साथ होना ही चाहिए, क्योंकि और ऐसी कोई सत्ता नहीं है जिसके अन्दर यह हो सके, किन्तु तो भी यह यथार्थता नहीं है। इस प्रकार इसे यथार्थता का मायापरकरूप अथवा आभास के नाम से पुकारा जाता है।<sup>६</sup> समस्त सीमित अस्तित्व, बोधमन्त्र के शब्दों में, “सीमित तथा असीमित प्रकृति का एक महान् परम विरोध” है। दिव्यलोक और यह मर्त्यलोक भी नष्ट हो जाएंगे, हमारा शरीर भी क्षय को प्राप्त हो जाएगा। हमारी इन्द्रियां परिवर्तित हो जाती हैं और हमारे व्यावहारिक अहम्भाव हमारी आंखों के सामने ही निर्मित होने है। इनमें से कोई भी यथार्थ नहीं है। जगत् के मिथ्यात्व की भावात्मक अभिव्यक्ति माया है।

### ३०

#### मायावाद

अब हम उस मायावाद<sup>७</sup> के तात्पर्य को समझने का प्रयत्न करें जो कि अद्वैतदर्शन का विशिष्ट लक्षण है। जगत् को मायारूप माना गया है, क्योंकि पूर्ववर्ती अधिकरण में दिए गए हेतुओं से इसे यथार्थ नहीं माना जा सकता। यथार्थ ब्रह्म तथा अयथार्थ जगत् में

१. ब्रह्मभिन्नं सर्वं मिथ्या ब्रह्मभिन्नत्वान् (वेदान्त परिभाषा)।

२. तत्त्वान्यत्वाभ्यामनिर्वचनीया। तत्तुलना करे, प्लाटिनस, एन्नीट्म, ३ : ६, ७। मैक्वेन्ना का अंग्रेजी अनुवाद, खण्ड ३, पृष्ठ ७८।

३. सदसद्विलक्षण।

४. सदसत्सम्भक्त।

५. सत्यानृते मिथुनीकृत्य (शांकरभाष्य, प्रस्तावना)।

६. विकल्पो न हि वस्तु (भगवद्गीता पर शंकरानन्द, ४ : ५८)।

७. ऋग्वेद में ‘माया’ शब्द बार-बार आया है और साधारणतः इसका प्रयोग देवताओं, विशेषकर वरुण, मित्र और इन्द्र की अलौकिक शक्ति को संकेतित करने के लिए किया गया है। अनेक प्राचीन ऋचाओं में माया की प्रशंसा करते हुए कहा गया है कि यह जगत् को धारण करने वाली शक्ति है

परस्पर कैसा सम्बन्ध है ? शंकर की दृष्टि में यह प्रश्न ही अनुचित है, और इस प्रकार इसका उत्तर देना भी सम्भव नहीं। जब हम निरपेक्ष परब्रह्म का अपनी अन्तर्दृष्टि से साक्षात्कार करते हैं तो जगत् के स्वरूप तथा इसका ब्रह्म के साथ क्या सम्बन्ध है यह प्रश्न ही नहीं उठता, क्योंकि उस सत्य का, जो सब प्रकार के धाद-विवाद को निःशेष कर देता है, एक तथ्य के रूप में प्रत्यक्ष दर्शन मिल जाता है। यदि हम तर्कशास्त्र को अपना आधार मान लें तब ऐसा विद्युद्ध ब्रह्म है ही नहीं जिसका सम्बन्ध जगत् के साथ हो। यह समस्या उठती ही इसलिए है कि तर्क करते समय हम अपने दृष्टिकोण में परिवर्तन कर देते हैं। एक काल्पनिक समस्या का कोई यथार्थ हल नहीं हो सकता। इसके अतिरिक्त किसी भी सम्बन्ध के लिए दो भिन्न पदार्थों की पूर्वंकल्पना आवश्यक है और यदि ब्रह्म तथा जगत् का परस्पर सम्बन्ध है तो उन्हें परस्पर भिन्न मानना भी आवश्यक हो जाता है, किन्तु अद्वैत का मत है कि जगत् ब्रह्म से पृथक् नहीं है। शंकर 'कार्य-कारणत्व' के वैज्ञानिक सिद्धान्त तथा 'अनन्यत्व' के दार्शनिक सिद्धान्त में भेद करते हैं। ब्रह्म और जगत् अनन्य है।<sup>१</sup> और इस प्रकार दोनों के बीच सम्बन्ध का प्रश्न ही उठ सकता है। जगत् का आधार ब्रह्म के अन्दर है।<sup>२</sup> किन्तु ब्रह्म जगत् के साथ तदात्मक है

( ऋग्वेद, ३ : ३८, ७ ; ६ : ८३, ३ ; १ : १५६, ४ ; ५ : ८५, ५ )। माया, परब्रह्मना तथा चालाकी के अर्थ में, उन असुरों का विशेषाधिकार है, जिनके विरुद्ध देवता लागू निरन्तर युद्ध में रत रहते हैं। ऋग्वेद की प्रसिद्ध ऋचा, ६ : ४७, १८ में जहा इन्द्र के विषय में कहा गया है कि वह अपनी अलौकिक शक्ति से नानारूप धारण करता है, हमें इसका एक अन्य ही अर्थ मिलता है :

रूपं रूपं प्रतिरूपो बभूव  
तदस्य रूपं प्रतिचक्षणाय ।  
इन्द्रो मायाभिः पुरुरूप ईयते  
युक्ता ह्यस्य हरयः शतादश ।।

“प्रत्येक रूप में इसकी कल्पना की गई है और ये सब उसके रूप समझे जाने चाहिए। इन्द्र अपनी माया अथवा अद्भुत शक्ति के द्वारा अनेक रूपों में विचरण करता है। और उसके हतार घोंडे तैयार रहते हैं।” यहाँ पर माया शब्द का अर्थ है वह शक्ति जिनमें रूपपरिवर्तन किया जा सके अथवा अद्भुत रूप धारण किए जा सके। ऋग्वेद की एक ऋचा (१० : ५४, २) इस प्रकार है : “हे इन्द्र, शरीर रूप में पूर्णता को प्राप्त करके तू अपनी शक्ति की घोषणा करता हुआ मनुष्य जाति के अन्दर विचरा था। और उम समय तेरे वे सब युद्ध जिनके विषय में मनुष्य लागू चर्चा करते हैं केवलमात्र तेरी माया के द्वारा सम्पन्न हुए थे। क्योंकि न तो आज तक और न प्राचीनकाल में ही तुम कोई शत्रु मिला।” इन्द्र के कार्य एक लीलारूप प्रेरणा के कारण होने हैं। प्रश्न उपनिषद् (१ : १६) में माया शब्द का प्रयोग लगभग अंतिम के अर्थ में हुआ है। श्वेताश्वर उपनिषद् (४ : १०) और भगवद्गीता (४ : ५-७ ; १८ : ६१) में हमें एक शरीरधारी ईश्वर का विचार मिलता है, जिसमें माया की शक्ति है।

१. अश्वर कृत्स्नस्य जगता ब्रह्म कार्यत्वात् तदनन्यत्वात् (शां. उ. भा. २, १, २०)।

२. इसके साथ त्रिपिनोता के कारण-कार्य के सिद्धान्त की तुलना करें। ईश्वर को कुल जगत् की सीमित वस्तुओं का अन्नर्यामी रूप में कारण बताकर वह कारणकार्य सम्बन्ध को केवलमात्र द्रव्य तथा गुण के सम्बन्ध का रूप देता है। ऐसा सम्बन्ध, जो मूलाप्रकृति, अथवा ईश्वर, का तूलाप्रकृति, अर्थात् विश्व, के साथ है—ऐसे सम्बन्ध के समान जो ज्यामिति की संख्या और विविध प्रकार के उन अनुमानों



भी और नहीं भी है। यह इसलिए कि जगत् ब्रह्म से पृथक् नहीं है। और तादात्म्य इसलिए नहीं भी है क्योंकि ब्रह्म जगत् के परिवर्तनों के अधीन नहीं है। ब्रह्म जगत् को वस्तुओं का पुञ्जमात्र नहीं है। यदि हम ब्रह्म तथा जगत् को पृथक् करें तो भी उनका बन्धन शिथिल ही रहेगा और वह कृत्रिम तथा बाह्यरूप में ही होगा। ब्रह्म और जगत् एक हैं तथा यथार्थता और आभास के रूप में अपना अस्तित्व रखते हैं। सान्त भी अनन्त है, यद्यपि कुछेक अवरोधों के कारण छिपा हुआ है। जगत् ब्रह्म है, क्योंकि यदि ब्रह्म का ज्ञान हो जाए तो जगत् के सम्बन्ध में सब प्रकार के प्रश्न स्वतः विलुप्त हो जाते हैं। ये समस्त प्रश्न उठते ही इसलिए हैं कि मान्त मन आनुभविक जगत् को अपने-आप में यथार्थ के रूप में चिन्तन करता है। यदि हम निरपेक्ष परब्रह्म के स्वरूप को जान लें तो समस्त मीमित आकृतियां तथा सीमाएं अपने-आप विलुप्त हो जाती हैं। जगत् माया है क्योंकि यह ब्रह्म की अनन्त यथार्थता का सत्य नहीं है।

शंकर बलपूर्वक कहते हैं कि ब्रह्म तथा जगत् के सम्बन्ध की व्याख्या तार्किक विभागों के द्वारा करना असम्भव है। “यथार्थ का सम्बन्ध अयथार्थ के साथ किसी भी प्रकार का कभी भी नहीं देखा गया।” जगत् किसी न किसी प्रकार से अस्तित्व रखता है और ब्रह्म के साथ इसका सम्बन्ध अनिर्वचनीय है। शंकर भिन्न-भिन्न व्याख्याओं को लेकर कहते हैं कि ये सब असन्तोषप्रद हैं। यह कहना कि अनन्त ब्रह्म सान्त जगत् का कारण है तथा इसे बनाता है, एक प्रकार से यह स्वीकार करना है कि अनन्त काल-सम्बन्धी प्रतिबन्धों के अधीन है। कारण-कार्य के सम्बन्ध का प्रयोग ब्रह्म तथा जगत् के सम्बन्ध विषय में नहीं किया जा सकता, क्योंकि कारण का कुछ अर्थ तभी बन सकता है जब कि मत् के मीमित प्रकार ऐसे हों कि उनके मध्य एक शृंखला वर्तमान हो। हम ऐसा नहीं कह सकते कि ब्रह्म कारण है और जगत् कार्य है, क्योंकि इसका तात्पर्य होगा कि, हम ब्रह्म और जगत् में भेद करते हैं और एक ऐसी वस्तु का निर्माण करते हैं जिसका सम्बन्ध अन्य वस्तु के साथ है। इसके अतिरिक्त जगत् सीमित है और सोपाधिक है तो फिर एक अनन्त, जो निरुपाधिक है, इसका कारण कैसे हो सकता है? यदि सान्त जगत् प्रतिबन्धयुक्त तथा अस्थायी है तब अनन्त सीमित जगत् के प्रतिबन्ध के रूप में स्वयं सीमित हो जाता है और तब वह अनन्त नहीं रहता। यह सोच सकना असम्भव है कि किस प्रकार अनन्त अपने से बाहर जाकर सीमित रूप धारण कर सकता है। क्या अनन्त किसी विशेष क्षण में आवश्यकतावश सीमित रूप धारण करने के लिए बाहर आता है? शंकर गौडपाद के ‘अजाति’ अथवा ‘अविकास’ सम्बन्धी सिद्धान्त का समर्थन करते हैं। यह जगत् न तो विकसित ही हुआ और न उत्पन्न ही हुआ है, किन्तु ऐसा केवल प्रतीत होता है, क्योंकि हमारी अन्तर्दृष्टि परिमित है। यह जगत् ब्रह्म की अव्यतिरिक्तता से अभिन्न (अनन्य) है। “कार्य अभिव्यक्त जगत् है जो आकाश से प्रारम्भ होता है; कारण

के साथ होता है जो इससे निष्पन्न होते हैं। स्पिनोजा के दृष्टिकोण से ईश्वर और जगत् इस प्रकार परस्पर सम्बद्ध हैं जिस प्रकार एक त्रिकोणाकृति में कोण उसके पार्श्व भागों के साथ सम्बद्ध होते हैं।

१. न हि सदसतोः सम्बन्धः (माण्डूक्योपनिषद् पर शांकरभाष्य, २ : ७)।

सर्वोच्च ब्रह्म है। इस कारण से सर्वोच्च यथार्थता के अर्थों में कार्य का तादात्म्य सम्बन्ध है किन्तु इससे परे उसकी कोई सत्ता नहीं।<sup>१</sup> यह एक तादात्म्य की अवस्था है अथवा लौकिक परिभाषा में नित्यस्थायी सह-अस्तित्व है किन्तु लौकिक पूर्वापर अनुक्रम नहीं है जो ही केवल कारण शक्ति के रूप में घटनाओं की व्यवस्था का निर्णायक होता है। जगत् की अन्तस्तम आत्मा ब्रह्म है। यदि यह ब्रह्म से स्वतन्त्र प्रतीत होता है, तब हमें कहना होगा कि यह जैसा प्रतीत होता है वैसा नहीं है।<sup>२</sup> और न ही हम अनन्त के अन्दर कोई क्रिया बतला सकते हैं, क्योंकि प्रत्येक क्रिया उपलक्षित करती है कि वह किसी उद्देश्य की पूर्ति के लिए अथवा किसी वस्तु की प्राप्ति के लिए है। यदि यह कहा जाए कि निरपेक्ष परब्रह्म अपने को सीमित रूप में अभिव्यक्त करता है तो शंकर का कहना उसके उत्तर में यह है कि इस प्रकार का मत रखना कि सीमित जगत् ब्रह्म को अभिव्यक्त करता है, एक मिथ्या विचार है। सीमित जगत् हो या न हो, निरपेक्ष परब्रह्म सदा ही अपनी अभिव्यक्ति करता रहता है, जैसे कि सूर्य सदा ही चमकता रहता है। यदि किसी समय हम सूर्य को नहीं देख सकते तो यह सूर्य का दोष नहीं है। निरपेक्ष परब्रह्म सदा अपने रूप में अवस्थित रहता है। हम उस निरपेक्ष परब्रह्म के सत् तथा उसकी अभिव्यक्ति के मध्य में भेद नहीं कर सकते। जो एक है वही दूसरा है। वृक्ष के रूप में प्रकट होनेवाले बीज का दृष्टान्त अनुपयुक्त है, क्योंकि ऐन्द्रिक प्रगति और विकास लौकिक प्रक्रियाएँ हैं। लौकिक वर्गभेदों का प्रयोग नित्य के सम्बन्ध में करने का तात्पर्य होगा कि हम उस नित्य को एक लौकिक पदार्थ अथवा घटना के स्तर पर नीचे की श्रेणी का रूप देते हैं। ईश्वर के विषय में ऐसा कहना कि वह अपनी अभिव्यक्ति के लिए सृष्टि के ऊपर आश्रित है, उसे सर्वथा अन्नर्यामी होने का रूप देना होगा। शंकर परिणाम सम्बन्धी विचार को नहीं मानते। क्या सम्पूर्ण ब्रह्म में अथवा उसके किसी एक भाग में परिवर्तन होकर जगत् का निर्माण होता है? यदि सम्पूर्ण में होता है तो सम्पूर्ण ब्रह्म जगत् के रूप में हमारी आँखों के सामने फैला हुआ है और ऐसी कोई अतीन्द्रिय सत्ता उस अवस्था में नहीं रहती जिसकी खोज हमें करनी पड़े और यदि उसके किसी भाग में परिवर्तन होकर जगत् का निर्माण होता है तब ब्रह्म की अखण्डता नष्ट होती है। यदि किसी वस्तु के हिस्से, अथवा अवयव अथवा उसमें भेद हो तब यह नित्य नहीं हो सकती।<sup>३</sup> श्रुति का मत है कि ब्रह्म अवयव रहित (निरवयव) है।<sup>४</sup> जहाँ एक बार ब्रह्म चाहे आधिक रूप से और चाहे पूर्णरूप से जगत् का द्रव्य बन जाता है तो फिर यह जगत् का द्रव्य नहीं रहता और स्वतन्त्र भी नहीं रहता। यदि निरपेक्ष ब्रह्म परिणामन के विकास की ऐतिहासिक प्रक्रिया के साथ साथ

१. “कार्यम् आकाशादिक बहुप्रपन्न जगत् कारणं पर ब्रह्म, तस्मात् कारणात् परमार्थतो-  
ऽनन्यत्वं व्यतिरेकभावात् कार्यस्यावगम्यते” (शांकरभाष्य, २ : १, १४)।

२. देखें, शांकरभाष्य, २ : १, १४ ; २ : ३, ३० ; २ : ३, ६।

३. शांकरभाष्य, २ : १, २६।

४. श्वेताश्वतार उपनिषद्, ६ : १६; मुण्डकोपनिषद्, २ : १-२ ; बृहदारण्यक, २ : ४, १२ ;

बढ़ता तथा विकास को प्राप्त होता है और यदि हमारे कर्मों से निरपेक्ष ब्रह्म के जीवन अथवा विकास में कुछ ग्रंथ दान मिलता हो तो निरपेक्ष ब्रह्म सापेक्ष हो जाएगा। तो भी यदि निरपेक्ष परब्रह्म सब प्रकार के भेदों को नष्ट कर दे और परिणमन रूप जगत् को भी आत्मसात् कर लें तब फिर इस विश्व में गुण और परिमाण के विषय में निर्धारण करने का जीवन के लिए कुछ अर्थ ही नहीं रहता। ब्रह्म का जगत् के साथ जो सम्बन्ध है उसको प्रकट करने के लिए वृक्ष का शाखाओं के साथ, अथवा समुद्र का उसकी लहरों के साथ अथवा मिट्टी का सम्बन्ध जो मिट्टी से बने हुए बर्तन है उनके साथ, ये सब जो दृष्टान्त हैं वहां नहीं घटने क्योंकि उक्त सबमें पूर्ण इकाई का जो उसके भाग के साथ सम्बन्ध है एव द्रव्य के साथ गुण का जो सम्बन्ध है उस प्रकार की बौद्धिक श्रेणियों का उपयोग किया जाता है। ब्रह्म तथा जीवात्माओं में जो सम्बन्ध है, क्योंकि दोनों ही बिना भागों के हैं, वह न तो बाह्य अर्थात् मयोग और न आन्तरिक अथवा समवाय ही हो सकता है। क्या आत्माएं ब्रह्म के अन्दर समवाय सम्बन्ध में रहती हैं अथवा ब्रह्म ही समवाय सम्बन्ध में आत्माओं के अन्दर रहता है? ब्रह्म का परिणमन रूप-जगत् के साथ सम्बन्ध करने के समस्त प्रयत्न असफल रहे हैं। भीमिन जगत् का अनन्त आत्मा के साथ क्या सम्बन्ध है यह एतद् ऐशा रहस्य है जो मानवीय बोध की शक्ति में परे है। प्रत्येक धार्मिक व्यवस्था मानती है कि भीमिन का मूल अनन्त के अन्दर है और यह कि दोनों का मध्यवर्ती जो सातत्य है उममें कहीं भी विच्छेद नहीं है और फिर भी व्यवस्था ने आज तक दोनों के बीच के सम्बन्ध का ताकिक विधि से स्पष्टीकरण नहीं किया। हम अपने को समझा नहीं सकते कि किस विधि से आभागरूप व्यावहारिक जगत् निरपेक्ष परब्रह्म के साथ बंधा हुआ है। ज्ञान में उन्नति हमें उस योग्य तो कर सकती है कि हम उन घटनाओं का वर्णन कर सकें जो विषयरूप जगत् को बनाती हैं और अधिकतर व्योरे तथा यथार्थता के साथ भी उसका वर्णन कर सकें, किन्तु अनन्त के अन्दर में मान् जगत् की

१. शाकरभाष्य, २ : १, २८-२६। “यह दिखाना कि विश्व केने और क्यों विद्यमान है, जिसमें कि इसका जीवन सीमित है, सर्वथा असंभव है। उसमें यह उपलक्षित होता है कि वेदल एक अंश को देखकर सम्पूर्ण इकाई का ग्रहण क्रियात्मक रूप में सम्भव नहीं है।” “यह कि अनुभव सीमित पदार्थों के केन्द्रों में होना चाहिए और उसके रूप सीमित रूप के होने चाहिए अनन्त में जाकर व्याख्या के अयोग्य है।” “प्रतीतिरूप जगत् कैसे सम्भव हो सकती है इसे हम नहीं समझ सकते” (‘एपीयरेस ऐण्ड गियालिटी’, पृष्ठ २०४, २०६, ४१३)। अतीन के अनुसार शाश्वत नैतन्य एक है जो ताकिक रूप में कालावधि (अनन्त) तथा पूर्ण है और अत्य सीमित नैतन्य अपूर्ण, दापपूर्ण तथा लौकिक है। इन दोनों के मध्य जो सम्बन्ध है, अतीन कहता है कि उसकी व्याख्या नहीं की जा सकती। इस प्रकार का प्रश्न करना कि क्या एक निदाप नैतन्य अपनी अनेकों दोषपूर्ण प्रतकृतियों का निर्माण करता चलेगा, ऐसा ही प्रश्न है जैसा यह प्रश्न है कि यथार्थता जैसी है ऐसी क्यों है, और यह एक ऐसा प्रश्न है जिसका उत्तर नहीं दिया जा सकता। और भी देखें, ‘भाष्यतीय दर्शन’, प्रथम खण्ड, पृष्ठ १७१। तुलना करें शिलर में, “ऐसा तर्क करना सर्वथा युविनयुक्त होगा कि (सिद्धि-ज्ञान-सम्बन्धी) सम्पूर्ण प्रश्न अप्रामाणिक है क्योंकि इसकी माग अत्यधिक है। यह इससे कम नहीं जानना चाहता कि यथार्थसत्ता का अन्तिम ही क्यों हुआ और उक्त तथ्य निरपेक्षरूप क्यों है? और यह उसमें कहीं अधिक है जिसका कोई भी दर्शनशास्त्र पूर्णरूप से समाधान कर सकता है या जिसके लिए प्रयास भी कर सकता है (‘स्टडीज इन द्य मनिज्म’)।

उत्पत्ति अर्थात् ससार की ऐतिहासिक प्रक्रिया की व्याख्या सर्वथा हमारी शक्ति से बाहर है। हमारे तर्क की श्रृंखला भले ही कितनी ही दीर्घ क्यों न लहे और भले ही इसकी कितनी ही कडियाँ क्यों न हो, हम एक ऐसे स्थान पर पहुँच जाते हैं जहाँ जाकर विवरण रुक जाता है और हमें एक तथ्य को स्वीकार करना ही होता है जिसमें आगे किसी प्रकार के निगमन (अनुमान) की गुणाइश नहीं रह जाती। 'माया' शब्द हमारी सान्त्वना को मन में अंकित कर देता है और हमारे ज्ञान में जो रिक्त स्थान है उसको दर्शाता है। एक जादूगर हमारे आगे शून्य से एक वृक्ष को उत्पन्न कर देता है। वृक्ष उपस्थित है, यद्यपि हम उसका समाधान नहीं कर सकते और इस प्रकार हम उसे माया कहते हैं। रस्सी और साप के दृष्टान्त का उपयोग, जिसका बहुत दुरुपयोग हुआ है, शकर ने ससार की समस्या को समझाने के लिए किया है। रस्सी की पहली विश्व की भी पहली है। क्योंकि रस्सी साप प्रतीत होती है, यह एक ऐसा प्रश्न है जिसे स्कूल के लड़के उठाने हैं और दार्शनिक इसका उत्तर देने में असफल रहते हैं। इससे अधिक विस्तृत प्रश्न है ब्रह्म का जगत् के रूप में प्रतीत होना, और यह और भी अधिक कठिन है। हम केवल यही कह सकते हैं कि ब्रह्म जगत् के रूप में प्रतीत होता है, ठीक जैसे कि रस्सी साप के समान प्रतीत होती है। ब्रह्म तथा जगत् के मध्य सम्बन्ध की सामान्य समस्या का विशेष विनियोग है ब्रह्म तथा ईश्वर का पारस्परिक सम्बन्ध।

शकर प्रतिपादन करते हैं कि जगत् यद्यपि ब्रह्म के ऊपर आश्रित है तो भी वह ब्रह्म के स्वरूप के ऊपर कोई प्रभाव नहीं रखता और एक ठम प्रकार के कारण को जो अपने में बिना किसी प्रकार का परिवर्तन लाए कार्य का उत्पन्न करता है, अर्थात् 'विवर्तपादान' रूप कारण को 'परिणामोपादान' से, जहाँ कारण स्वयं कार्य के रूप में परिणत होकर कार्य को उत्पन्न करता है, भिन्न प्रकार का बनाना है। विवर्त का यौगिक (धात्वर्थ) अर्थ है विपर्यास या उलट जाना। ब्रह्म वह है जिसका विवर्त (विपर्यास) देशकाल आदि से बढ़ यह जगत् है। विवर्त शब्द प्रकट करता है निरपेक्ष परब्रह्म का देशकालबद्ध जगत् के रूप में प्रतीत होना। नि सन्देह मूलभूत ब्रह्म है जिसका रूपान्तर यह जगत् देशकाल के स्तर पर माना जा सकता है। चूँकि रूपान्तर हमारे लिए किया गया है, मूल ब्रह्म अपने अस्तित्व के लिए रूपान्तर के ऊपर आश्रित नहीं है। अनेकतापूर्ण जगत् एक ऐसा रूप है जिसे यथार्थसत्ता हमारे लिए ग्रहण करती है, अपने लिए नहीं। जब दूध दही का रूप ग्रहण करता है तो उसे हम परिणाम अथवा परिवर्तन कहते हैं और जब रस्सी साप के रूप में प्रतीत होती है तो इसे विवर्त अथवा आभास कहते हैं। शकर के द्वारा प्रयुक्त किए गए भिन्न-भिन्न दृष्टान्तों, जैसे रस्सी और साप, साँप तथा चादी, मरुभूमि तथा मृगतृष्णा आदि का प्रयोजन कार्य की कारण के ऊपर एकपक्षीय (निर्भरता, और कारण का अपने यथार्थरूप को सुरक्षित रखने का भाव दर्शाने से है। परिणाम की अवस्था में कारण और कार्य दोनों यथार्थता के ही समान

१. मायामात्रं ह्येतद् यत् परमात्मनोऽव्यथाप्रयात्मनावभासनं उज्ज्वेव सर्पादिभावेन ।... (शांकर-भाष्य, २ : १, ४)।

२. शांकरभाष्य, २ : १, २८।

भाव से रहते है किन्तु आभाम की अवस्था मे कार्य कारण से भिन्न सत् के एक भिन्न प्रकार के वर्ग का होता है । ' जगत् ब्रह्म के अन्दर अवस्थित रहता है, जिस प्रकार कहा जाता है कि साप रस्सी के अन्दर रहता है ।

अद्वैतवादी ग्रन्थो मे 'मायावाद' की अन्य कई प्रकार की व्याख्याएं मिलती है ।<sup>१</sup> माया ब्रह्म मे भिन्न नही हो सकती, क्योंकि ब्रह्म के समान दूसरी कोई सत्ता नही है । विश्व की उत्पत्ति ब्रह्म के अन्दर किसी अन्य यथार्थसत्ता के कुछ अश जुड जाने से नही हुई है क्योंकि जो पहले मे सर्वांगपूर्ण हे उसमे अन्य किसी प्रकार के पदार्थ का संयोग नही हो सकना । इसलिए यह विश्व असत् के कारण से विद्यमान हे । जगत् की प्रक्रिया यथार्थसत्ता के क्रमिक ह्रास के कारण है । माया की सजा का प्रयोग विभाजक शक्ति के लिए, जो प्रतिबन्ध लगानेवाला तत्त्व है, हुआ हे । यह वह तत्त्व है जो अपरिमित को माप मे परिमित कर देता है और रूप रहित म रूप की सृष्टि करना है ।<sup>१</sup> यह माया प्रधान यथार्थसत्ता का एक विशेष लक्षण है, न उसके समान है और न उससे भिन्न है । उसको एक स्वतन्त्र स्थान प्रदान करने का तात्पर्य होगा मौलिक रूप मे द्वैतवाद को मान्यता प्रदान करना । आनुभविक जगत् मे जो भेद पाया जाता है और जिसका हमें ज्ञान है उसका कारण यदि हम नित्यब्रह्म मे खोजने का प्रयत्न करे तो यह अनुचित होगा । ज्यो ही हम माया का सम्बन्ध ब्रह्म से जोडने जाने है ब्रह्म ईश्वर के रूप मे परिणत हो जाता हे और माया ईश्वर की शक्ति को प्रकट करती है । किन्तु ईश्वर के अपने ऊपर माया मे किसी प्रकार का असर नही होता । यदि माया का अस्तित्व है तो यह ब्रह्म के प्रतिबन्ध रूप मे रहती हे । और यदि माया का अस्तित्व नही है तो जगत् के आभाम की भी कोई व्याख्या नही बनती । जगत् को उत्पन्न करने मे तो इसकी यथार्थता समझ मे आ सकती है किन्तु ब्रह्म के प्रतिबन्ध रूप मे इसकी यथार्थता नही है । यह न तो ब्रह्म के समान यथार्थ ही है और न आकाशकुसुम के समान आभावात्मक ही है ।<sup>१</sup> हमें इसे चाहे जो कहे, भ्रातिमात्र अथवा यथार्थ किन्तु जीवन की समस्या के समाधान के लिए इसकी सत्ता को मानना आवश्यक है । यह ईश्वर की एक नित्यशक्ति है । 'सक्षेपशारीरक' के रचयिता का मत है कि ब्रह्म माया के माध्यम द्वारा विश्व का उपादान कारण हे, क्योंकि माया का क्रिया के लिए होना आवश्यक है । इसे ब्रह्म की उपज समझा जाता है, अर्थात् यह ब्रह्म की क्रियाशीलता का एक परिणाम है ।

१. परिणामो नाम उपादानसमसत्ताकार्योपत्तः ; विवतो नाम उपादानविषमसत्ताकार्योपत्तिः (वेदान्तपरिभाषा, १) ।

२. शांकरभाष्य, तैत्तिरीय उपनिषद, २ : ६ ।

नासद्रगा न सद्रपा माया नेवोभयारिमका ।

सदसद्भ्याम् अनिवोच्या मिथ्याभूता सनातनी ॥

( सूर्यपुराण, संख्यप्रवचन भाष्य, १ : २६ मे उद्धृत) ।

३. एक एव परमेश्वरः कूटस्थनित्यो विज्ञानधातुरविद्यया मायया<sup>१</sup> मायावदनेकधा विभाव्यते, नान्यो विज्ञानधातुरस्ति ( शांकरभाष्य, १ : ३, १६ ) ।

४. शांकरभाष्य, १ : ४, ३ ।

यह जगत् मे अनिवार्य रूप से उपस्थित (अनुगत) रहती है तथा इसके अस्तित्व की निर्णायक (कार्यसत्ता नियामिका) है । माया द्रव्य नहीं है और इसलिए इसे उपादान कारण नहीं माना जा सकता । यह केवलमात्र एक व्यापार है जो ब्रह्मरूपी उपादान कारण से उत्पन्न होने के कारण भौतिक पदार्थ अर्थात् जगत् की उत्पत्ति करता है ।<sup>१</sup> इस लेखक के मत में माया ब्रह्म से सम्बद्ध है और प्रतिबन्ध की प्रक्रिया है, और इसके दो लक्षण है, 'आवरण', अर्थात् सत्य को छिपाना, और 'विक्षेप', अर्थात् उसकी मिथ्या-व्याख्या करना ।<sup>२</sup> इनमें से पहला तो केवलमात्र ज्ञान का निराकरण है और दूसरा निश्चित रूप से भ्रम को उत्पन्न करता है । इसके कारण केवल इतना ही नहीं कि हम परम निरपेक्ष सत्ता के दर्शन नहीं कर सकते अपितु हमें उसके स्थान में किसी अन्य वस्तु का बोध हो जाता है । माया के कारण से ही विविध प्रकार के नाम और रूप का विकास होता है, और उन्हीका कुलयोग यह जगत् अथवा विश्व है । इन नाम और रूप के पुञ्ज के पीछे माया नित्यब्रह्म को भी हमारी दृष्टि से ओभल कर देती है ।

माया के दो व्यापार है, यथार्थसत्ता को छिपा देना तथा मिथ्या का विक्षेप करना । विविधता रूप जगत् यथार्थमत्ता तथा हमारे मध्य पदों का कार्य करता है ।

“कुछ लोग सोचते हैं कि सृष्टि उम ब्रह्म की अभिव्यक्ति के लिए है । मेरा कहना है कि इसका प्रयोजन उमें छिपाना है, और इसके अतिरिक्त यह और कुछ कर नहीं सकती ।”<sup>३</sup>

चूँकि माया इस प्रकार स्वरूप में छली है, उसे आविद्या अथवा मिथ्याज्ञान कहा जाता है । यह केवल बोध का अभाव ही नहीं है किन्तु निश्चित रूप से भ्रांति है । जब इस व्यापार का सम्बन्ध ब्रह्म के साथ होता है तो ब्रह्म ईश्वर हो जाता है ।<sup>४</sup> “एक अचल, निरुपाधिक तब अपनी ही मायारूप शक्ति में ऐसा बन गया जिसे कर्ता की सजा दी गई ।”<sup>५</sup>

माया ईश्वर की शक्ति है, उसका अन्तःस्थायी बल है जिसके द्वारा वह सम्भाव्यता को वास्तविक जगत् के रूप में परिणत कर देता है । उम ईश्वर की माया, जो विचार के क्षेत्र में परे है, अपने को दो आकारों में परिवर्तित करती है, अर्थात् काम और सकल्प में । नित्यरूप ईश्वर की यह उत्पादिका शक्ति है और इसीलिए यह भी नित्य है, और इसी मायन में सर्वोपरि प्रभु ब्रह्म ममार की रचना करता है । माया का कोई पृथक् निवासस्थान नहीं है । यह ईश्वर ही के अन्दर रहती है, जिस प्रकार उष्णता अग्नि में रहती है । इसकी उपस्थिति इसके कार्यों द्वारा अनुमान में जानी जाती है ।<sup>६</sup> माया नाम और रूप के समान है जो अपनी अविकसित अवस्था में ईश्वर के अन्दर समवाय

१. तज्जन्युवे मति तज्जन्मज्ञानको व्यापारः ।

२. देखें, वेदान्तसार, ४ ।

३. ब्राउनिंग : 'बिशप ब्लोग्राम्म गपाल्मजी' ।

४. माया के छली रूप के लिए देखें, मिलिन्द, १ : ८, २३ ।

५. अप्राणं शुद्धमेकं समभवद् अथ तन्मायया कर्तृमहम् (शतश्लोकी, पृष्ठ २४) । तुलना करें, पञ्चदशी, १० : १ ।

६. निस्तत्त्वा कार्यगम्यास्य शक्तिर्मायाग्निशक्तिवत् (पञ्चदशी) ।

सम्बन्ध से रहते हैं, एव अपनी विकसित अवस्था में जगत् का निर्माण करते हैं। इन अर्थों में यह (माया) प्रकृति की पर्यायवाची है। ईश्वर में परमसत् की अपेक्षा यथार्थता कुछ न्यून है और अन्य पदार्थों में यथार्थता का अभाव क्रमशः बढ़ता जाता है। क्रमिक व्यवस्था के नीचे के धरातल पर हम ऐसा कुछ मिलता है जिसके अन्दर ऐसे निश्चयात्मक गुण हैं ही नहीं जिनके छिन जाने का प्रश्न उठे, अपितु जिसका अस्तित्वमात्र है किन्तु जो असत् के रूप में है। यह एक प्रकार की शून्यता है जो ऐसे स्थान पर शून्य भिन्नि के रूप में खड़ी है जहाँ यथार्थता का अन्त होता है। यह विश्वसम्बन्धी विकास का न तो कोई भाग है और न उसकी उपज ही है किन्तु अनेकत्व और अपहरण का एक अव्यक्त तत्त्व है जो समस्त विकास का आधार है। सर्वोपरि ईश्वर सृष्टिरचना के समय रूपविहीन तथा निर्गुणों में ऐसे रूपों तथा गुणों का आधान करता है जिन्हें वह अपने अन्दर धारण किए हुए है। "इस अविकसित तत्त्व को कभी 'आकाश', कभी 'अक्षर' अर्थात् अविनाशी और कभी 'माया' के नाम से प्रकट किया जाता है।" सृष्टिरचना में यह भौतिक अधिष्ठान है। यह पञ्चतन्त्रों के द्वारा विश्व को क्रमिक रूप से प्राकृतिक व्यवस्था में ले आता है। यह ईश्वर के कारण गरीर का निर्माण करता है। माय्य के प्रधान के विपरीत यह ईश्वर में स्वतन्त्र नहीं है। यह एक ऐसा प्रतिबन्ध है जिसे ईश्वर अपने ऊपर लगाता है। प्रकृति के अन्दर जगत् की सम्भाव्यता केन्द्रित है, जैसे भविष्य में उगनेवाले वृक्ष की सम्भाव्य क्षमता बीज के अन्दर निहित रहती है। यह प्रकृति, जिसमें तीनों गुण विद्यमान हैं, न तो ईश्वर की आत्मा है और न ईश्वर से पृथक् ही है। यह प्रलय काल में भी सर्वोपरि प्रभु ब्रह्म के ऊपर आश्रित होकर बीजशक्ति के रूप में विद्यमान रहती है। पुराणों में यही माया अथवा प्रकृति ईश्वर की पत्नी के रूप में प्रकट होती है, तथा सृष्टिरचना में यह मुख्य साधन का काम देती

१. तुलना के, ईश्वरस्य मायाशक्तिः प्रकृतिः (शाकरभाष्य, २ : १, १४)। और भी देखें श्वेताश्वतरोपनिषद्, ४ : १० ; भगवद्गीता पर शाकरभाष्य, प्रस्तावना, और ७ : ४ ; सांख्यप्रवचन भाष्य, १ : २६।

२. बृहदारण्यक उपनिषद्, ३ : ८, ११।

३. मुण्डक, २ : १, २।

४. श्वेताश्वतरोपनिषद्, ४ : १। देखें, शाकरभाष्य, १ : ४, ३। "अविद्यात्मिका हि सा बीजशक्तिरव्यवतशब्दानिर्देश्या, तदेतद् अव्यवतर्वाचिद् आकाशशब्दानिर्दिष्टं त्वचिद् अक्षरशब्दानिर्दिष्टं त्वचिन्मायेति सूचितम्।

अव्यवतनाम्नी परमेशशक्तिरनाद्यविद्या त्रिगुणात्मिका परा।

कार्यानुमेया सुधियैव माया यथा जगत् सर्वमिदं प्रसूयते ॥"

(विवेकचूडामणि, पृष्ठ १०८)।

५. तुलना करें, 'धार्मिक' दर्शन के, 'मैट्रिया प्राश्ना', के सिद्धान्त के साथ।

६. नान्यतन्त्रं तत्त्वम् (शाकरभाष्य, १ : २, २२)।

७. माया से इसमें तमोगुण की प्रधानता के कारण पांच तत्त्व उत्पन्न होते हैं, ऐसा कहा जाता है। उसीसे उसमें सत्त्वगुण की प्रधानता होने से पांच ज्ञानेन्द्रिया उत्पन्न होती हैं तथा रजोगुण की प्रधानता से अन्तःकरण उत्पन्न होता है। पांच कर्मेन्द्रियों से, और उनके संयोग से, पांच प्राण उत्पन्न होते हैं। ये सब एक साथ मिलकर लिए अथवा सूक्ष्म शरीर को जन्म देते हैं।

है।<sup>१</sup> यह माया रूप जगत् वस्तुओं जननी व क्रीडाभूमि है जो सदा अपने को अनन्त रूपों में ढालने के लिए उत्सुक रहता है।<sup>२</sup> परिणाम यह निकला कि यह विश्व ईश्वर के लिए अथवा ऐसे विषयी के लिए जिसका सम्बन्ध सदा विषय के साथ रहता है, आवश्यक है। ईश्वर को विश्व की आवश्यकता है, जो कि हेगल की परिभाषा में ईश्वर की आत्माभिव्यक्ति का एक आवश्यक रूप है।

हम यहाँ पर उन भिन्न-भिन्न अर्थों को एकत्र करने हैं जिनमें अद्वैत दर्शन में माया शब्द का व्यवहार हुआ है। (१) चूँकि यह जगत् अपनी व्याख्या अपने-आप नहीं कर सकता इसीसे इसका आभास स्वरूप प्रकट होता है और यही भाव माया शब्द से ध्वनित होता है। (२) ब्रह्म तथा जगत् के मध्य की समस्या हमारे लिए एक अर्थ रखती है, क्योंकि हम विशुद्ध ब्रह्म के अस्तित्व को प्रेरक के रूप में स्वीकार करते हैं और फिर जगत् के साथ इसके सम्बन्ध की मांग प्रस्तुत करते हैं जिसे हम तार्किक दृष्टिकोण से देखते हैं। हम यह कभी नहीं समझ सकते कि किस प्रकार परम यथार्थसत्ता अनेकत्वपूर्ण जगत् के साथ सम्बद्ध है क्योंकि दोनों विजातीय हैं और इसलिए इसकी व्याख्या के लिए किए गए सब प्रयत्नों का असफल रहना आवश्यक है। इसी दुर्बोधता का नाम माया है। (३) यदि ब्रह्म को जगत् का कारण माना जाए तो यह इन्हीं अर्थों में होगा कि जगत् ब्रह्म पर आश्रित है किन्तु ब्रह्म किसी प्रकार भी जगत् से प्रभावित नहीं होता, और जो जगत् ब्रह्म पर आश्रित है उसे माया के नाम से पुकारा जाता है। (४) ब्रह्म के जगत् रूप में आभास होने के सम्बन्ध में कारणरूप जिस तत्त्व की कल्पना की जाती है उसे ही माया कहते हैं। (५) यदि हम अपने ध्यान को व्यावहारिक जगत् तक ही परिमित रखें और तर्क के विचार-विमर्श का प्रयोग करें तो हमारे सामने एक पूर्ण व्यक्तित्व का भाव आता है जिसमें आत्म-अभिव्यक्ति की शक्ति है। इस शक्ति का ही नाम माया है, (६) ईश्वर की यह शक्ति उपाधि, अथवा प्रतिबन्ध में परिणत हो जाती है, जो अव्यक्त प्रकृति है और जिससे समस्त ससार उत्पन्न होता है। यह वह विषय है जिसके द्वारा सर्वोपरि विषयी अर्थात् ईश्वर विश्व का विकास करता है।<sup>३</sup>

### ३१

#### अविद्या

मायाविषयक विचार का अविद्याविषयक विचार के साथ घनिष्ठ सम्बन्ध है। शांकर की कृतियों में ऐसे वाक्य आते हैं जिनमें आनुभविक जगत् का कारण अविद्या की शक्ति को बताया गया है। जगत् के आभासस्वरूप होने का कारण बुद्धि के स्वरूप के अन्दर

१. तुलना करें, बृहदारण्यक में भी, १ : ४, ३।

२. तुलना करें, त्वमसि परब्रह्ममहिषी (आनन्दलहरी)।

३. तुलना करें : ईश्वरस्यात्मभूते इवाविष्णुकल्पिते नामरूपे तत्त्वात्मत्वाभ्याम अनिबन्धनीये ससार-प्रसङ्गीकभूते... ईश्वरस्य मायाशक्तिः प्रकृतिरिति च श्रुतिस्मृत्योरभिलषेते (शांकरभाष्य, २ : १, १४)। और भी देखें, शांकरभाष्य, १ : ४, ३ ; २ : २, २।



स्रोजना चाहिए, ब्रह्म के अन्दर नहीं। छोटे से छोटे पदार्थ में भी ब्रह्म सम्पूर्ण तथा अवि-  
भक्त रूप में विद्यमान है और अनेकत्व की प्रतीति बुद्धि के कारण है जो देश, काल  
और कारणकार्य के विधान के अनुसार काम करती है। ब्रह्मसूत्र के भाष्य की प्रस्ता-  
वना में शंकर ने प्रतीपादन किया है कि किस प्रकार अविद्या की शक्ति हमें जीवनरूपी  
स्वप्न में उतारती है। इन्द्रियातीत और लौकिक दृष्टिकोणों को परस्पर मिला देने की  
प्रवृत्ति, अथवा अध्यास, कितना भी भ्रान्तिमय क्यों न हो, मनुष्य के मस्तिष्क के लिए  
स्वाभाविक है। यह हमारे बोधग्रहणकारी तन्त्र का परिणाम है।' जिस प्रकार हम  
अपनी इन्द्रियो से शब्द तथा रंग का प्रत्यक्ष करन है, यद्यपि यथार्थता केवल कम्पन-  
मात्र है, ठीक इसी प्रकार हम चित्र-विचित्र विश्व को यथार्थ ब्रह्म के रूप में स्वीकार  
कर लेते हैं, यद्यपि यह विश्व ब्रह्म का कार्य है। अनुभव के विपर्ययिण्ट पक्ष की  
परीक्षा के द्वारा शंकर तर्क करते हैं कि हम यथार्थमत्ता का ज्ञान तब तक नहीं प्राप्त  
कर सकते जब तक कि हम अविद्या में फंसे हैं, अथवा तर्क की विचार-विधि को अप-  
नाए रहते हैं। अन्तर्दृष्टि रूप ज्ञान के साधन से पतन होने का नाम अविद्या है, और  
यह सीमित आत्मा की मानसिक विकृति है, जिसके कारण दैवीय सत्ता महत्त्वा भिन्न-  
भिन्न अंशों में बँट जाती है। प्रकाश के अभाव का नाम अन्धकार है। जैसा कि ड्यूसन  
ने कहा है 'अविद्या हमारे ज्ञान का आन्तरिक धुंधलापन है' योग मन की ऐसी प्रवृत्ति  
है जिसके कारण मन वस्तुओं को देश, काल और कारण की रचना के द्वारा ही देख  
सकता है अन्यथा रूप में नहीं। यह जान-बूझकर किया गया कपटाचरण नहीं है वरन्  
परिमित शक्ति वाले उस मन की अज्ञानवश प्रवृत्ति ही ऐसी है जो जगत् के अपूर्ण मान-  
दण्ड के ऊपर ही निर्भर करता है। यह एक निषेधात्मक शक्ति है जो हमें अपने देवस्वरूप  
जीवन से दूर रखती है। ब्रह्म की जगत् के रूप में प्रतीति हमारे अज्ञान के कारण है,  
वैसा ही जैसे कि रस्सी का साप के रूप में प्रतीत होना हमारे इन्द्रियदोष के कारण  
होता है। किन्तु ज्यों ही हम रस्सी के असली रूप को देखते हैं तो साप अयथार्थ हो जाता  
है। जब हम ब्रह्म की यथार्थता का दर्शन कर लेंगे तो जगत् की प्रतीति स्वयं दूर हो  
जाएगी। उच्चतर अनुभव के द्वारा, जिसकी यथार्थता मिट्ट हो जाती है, उसका सम्बन्ध  
यथार्थता के साथ दृष्टिकोणों के विभ्रम के अतिरिक्त स्थापित नहीं हो सकता। प्रतीति  
रूप आभासों का निरपेक्ष परमसत्ता में जाकर आकार-परिवर्तन हो जाता है। यदि  
हमें कहा जाए कि साप की प्रतिकृति को रस्सी की यथार्थता के साथ सम्बद्ध करो तो  
हम कहेंगे कि इस प्रकार का कोई सम्बन्ध ऐसी वस्तु के, जो भावात्मक है, और दूसरी  
वस्तु के जो अभावात्मक है, मध्य सम्भव नहीं है। उस प्रतिकृति के लिए हम केवल आस  
ही को दोष देंगे। जब हम रस्सी को रस्सी के रूप में देखते हैं तब समस्या का अन्त  
हो जाता है और हम कहने लगते हैं कि रस्सी साप की भाँति दिखाई देती थी।  
सापेक्षता का कारण दोषपूर्ण अन्तर्ज्ञान के अतिरिक्त अन्य कुछ नहीं है। ज्यों ही हम  
विशुद्ध चैतन्य के दृष्टिकोण से वस्तुओं को देखते हैं तो उस तथ्य के आगे इसका कार्य

१. शांकरभाष्य, प्रस्तावना।

२. 'ड्यूसन सिस्टम आफ दि वेदान्त', अंग्रेजी अनुवाद, पृष्ठ ३०२।

स्वतः बन्द हो जाता है। अविद्या या तो ज्ञान का अभाव है अथवा सन्दिग्ध या भ्रान्ति-मय ज्ञान है। इसका केवल निषेधात्मक ही नहीं किन्तु भांवात्मक रूप भी है। शंकर के इस तर्कपूर्ण कथन का कि अविद्या का आधिपत्य सबके ऊपर है तात्पर्य यही है कि सीमितता एक तथ्य है। यह कहा जाता है कि प्रत्येक व्यक्ति की ऐसी भावना रहती है कि वह सब कुछ नहीं जानता।<sup>१</sup> इसकी साक्षी सार्वभौम रूप में पाई जाती है क्योंकि सभी सीमित मनो में यह न्यूनता एक समान है।

उपनिषदों में अविद्या शब्द केवल अज्ञान के लिए प्रयुक्त हुआ है और यह व्यक्ति रूप विषयी के ज्ञान से भिन्न है।<sup>२</sup> शंकर के यहाँ यह त्रिचार की नास्तिक विधि बन जाती है जो मानवीय मन की सीमितता का निर्माण करती है। यह वन्द्यापुत्र की भाँति अभावात्मक सत्ता नहीं है क्योंकि इसकी प्रतीति होनी है और हममें प्रत्येक को इसका अनुभव होता है, और यह एक यथार्थ और निरपेक्ष सत्ता रूप वस्तु भी नहीं, क्योंकि अन्तर्दृष्टि के ज्ञान से इसका नाश हो जाता है। यदि यह अस्त होती तो यह किसी वस्तु की उत्पादक नहीं हो सकती थी। और यदि यह सत् होती तो जो इससे उत्पन्न होता वह भी यथार्थ होता, आभासमात्र न होता। “यह न तो यथार्थ है, न आभासमात्र है और न यह दोनों ही है।”<sup>३</sup> यद्यपि इसकी उत्पत्ति तथा समाधान दोनों ही हमारी पहुँच से परे हैं तो भी मानसिक वर्गभेदों के द्वारा इसका व्यापार स्पष्ट रूप में समझा जा सकता है। यह अविद्या, जो मारे अज्ञान तथा पाप और दुःख की जननी है, कहा में आती है? अविद्या व्यक्तित्व का कारण नहीं हो सकती, क्योंकि यदि व्यक्ति न हो तो अविद्या का अस्तित्व ही नहीं रह सकता। यदि वह व्यक्तित्व का कारण है तो इसकी उमसे स्वतन्त्र सत्ता होनी चाहिए, अर्थात् इसका सम्बन्ध उम परम यथार्थ ब्रह्म के साथ होना आवश्यक है। किन्तु अविद्या ब्रह्म के साथ सम्बन्ध नहीं हो सकती क्योंकि ब्रह्म का स्वरूप नित्य प्रकाश है और अविद्या के प्रतिकूल है।<sup>४</sup> जैसा कि सर्वज्ञात्मनि का मत है, इसका निवास ब्रह्म के अन्दर नहीं हो सकता, और यह व्यक्ति में भी नहीं रह सकती, जैसा कि वाचस्पति का मत है।<sup>५</sup> यह कहना कि परिवर्तित ब्रह्म अविद्या का आवास-स्थान है सर्वथा निरर्थक है, क्योंकि प्रश्न यह है कि ब्रह्म में अविद्या के बिना परिवर्तन ही कैसे सकता है? रामानुज का आग्रह है कि हम प्रत्येक आत्मा के लिए एक भिन्न अविद्या की कल्पना करनी होगी, क्योंकि अन्यथा एक आत्मा की मोक्षप्राप्ति अन्यो के लिए भी मोक्षप्राप्ति हो जाएगी। परिणाम यह निकला कि अविद्या आत्माओं की भिन्नता का ज्ञान रखनी है किन्तु यह उमका कारण नहीं है और इसीलिए उमका समाधान नहीं कर सकती।

१. अहम् अन्न इत्याद्यनुभवात्। देवे, वेदान्तसार, पृष्ठ ६।

२. देवे, छांदोग्य उपनिषद्, १ : १, १० ; बृहदारण्यक उपनिषद्, ४ : ३, २० ; ४ : ४, ३।

३. विवेकचूडामणि, पृष्ठ ३।

४. “ईश्वर प्रकाशरूप है और उमके अन्दर अधकार सर्वथा नहीं” (वाडविल, प्र० जॉन, ५ : २, कार०, ६ : १४)।

५. देवे, श्रीपरब्रह्म न्यायकन्दली, ब्रह्मसूत्र पर रामानुज का भाष्य, २ : १, १५।

यहा हमे तर्क सम्बन्धी चक्रक मे पडना होता है । शकर तो इम कठिनाई मे से अविद्या को अव्याख्येय घोषित करके बच निकलते है । शकर की अध्यात्म विद्या मे यह प्रश्न निरर्थक है । हम एक लौकिक विधान का प्रयोग इन्द्रियातीत क्षेत्र मे नही कर सकते । हम जानते है कि अविद्या का अस्तित्व है और इसके कारण के विषय मे प्रश्न उठाना निरर्थक है, ठीक जिस प्रकार सान्त आत्माओं की उत्पत्ति का प्रश्न है । यदि हम आत्मा के साथ अविद्या के सम्बन्ध को समझ सकते है तो हम आवश्यक रूप मे दोनो से ऊपर होना चाहिए । इसके अनिर्वक्त, यदि अविद्या आत्मा का एक अनिवार्य गुण होता तो आत्मा इमसे कभी छुटकारा न पा सकती, किन्तु आत्मा न ता अपने अन्दर किसी वस्तु का समावेश होने देती है और न ही किसी भी वस्तु का त्याग करती है । यह किसी भी सान्त प्राणी से सम्बद्ध नही हो सकती, चाहे वह ईश्वर हा या मनुष्य हो, क्योंकि मनुष्य की अविद्या सम्भव वन सके इसके लिए, पहले उसकी रचना होना आवश्यक है । इसलिए मनुष्य की रचना उसकी अपनी अथवा अन्य किसीकी अविद्या के कारण नही हो सकती । ब्रह्म का व्यक्तिगत भाव, सीमित आत्माओं की उत्पत्ति, अविद्या के कारण नही हो सकती जो सीमित जीवन का विशिष्ट लक्षण है । यह देवीय क्रिया की घटना है ।

१. ब्रह्मसूत्र पर रामानुजभाष्य, ०. १, १५ : सारथ्यप्रवचनभूतम्, १ : ०१-०४ ; ५ : १३-१६, ५६ । पार्थसारथि मिश्र इम आन्ध्र का इन प्रकार खते है : ' क्या यह अविद्या ही मिथ्याज्ञान है अथवा कोई अन्य वस्तु है जा मिथ्याज्ञान का उपन करती है ? यदि मिथ्याज्ञान है तो यह अविद्या किमका मिथ्याज्ञान है ? यह ब्रह्म का ना हो सकता, क्योंकि वह स्वभावतः विशुद्ध ज्ञानस्वरूप है । सूर्य के अन्दर अधकार ना हो कोई स्थान नही । अविद्या आत्माओं से सम्बद्ध नही हो सकती क्योंकि वे ब्रह्म मे भिन्न नहा है । चूकि अविद्या का अग्नि व नहा हो सकना इसीलिए एक अन्य वस्तु का भी नहीं हो सकता जो उसका कारण वन सके । इमसे अनिर्वक्त यदि मिथ्याज्ञान को अथवा इससे कारण को ब्रह्म के साथ मयुक्त मानते है तो अद्वैतता विरुद्ध हो जाती है । ब्रह्म की अविद्या कहा मे आई ? अन्य कोई है नही, क्योंकि ब्रह्म ही एकमात्र सत्ता है । यदि यह कहा जाय कि यह ब्रह्म के लिए स्वाभाविक है तो प्रश्न उठता है कि अज्ञान उमसे लिए स्वाभाविक केमे हो सकता है जिसका स्वभाव ही ज्ञान है ?' कि आन्तिज्ञानम् ? कि वा आन्तिज्ञानकारणभूतम्, वस्त्वन्तरम् ? यदि आन्ति सा कस्य ? न ब्रह्मणः तस्य स्वच्छविशरूपत्वात् न हि भागवतं । मिश्रभाष्यकारा अभ्यासः ; न जीयानाम् ; तेषा ब्रह्मातिरेकेण्यभावात् । आन्यभावादेव न तत् कारणभू । वर वन्तरमप्यनुपपन्नेव । ब्रह्मातिरेकेण आन्तिज्ञानम्, तत् कारण च अभ्युपग-यताम् अद्वैतज्ञानः कि तृता च ब्रह्मणोऽविद्या, न हि कारणात्तरम् अग्नि । स्वाभाविकीति चेत् कथं अकारणभायम् अकारणभायं म्यात् ? (शाङ्गदीपिका, पृष्ठ ३१३-६ . और भी, पृष्ठ ११३) ।

तुमारिण अद्वैत मे विरोध मे इम प्रकार तक करता है, "यदि ब्रह्म स्वतः सद् है और विशुद्ध रूप है और उसका अनिर्वक्त अन्य वस्तु नहा तो अविद्या के व्यापार को कौन उत्पन्न करता है जो कि स्वप्न के समान प्रतीत होती है ? यदि तम कहा कि कोई अन्य इसका कारण है और कि यह ब्रह्म से भिन्न है तब अद्वैत विरुद्ध हो जाता है ; यदि यह इसका स्वभाव होना तो इसका कभी नाश न होता ।"

स्वयं च शुद्धरूपत्वात् अभावाच्चाप्यणुत्तः, १

स्वभाविबद्ध अविद्याया प्रवृत्तिः तस्य किञ्चिन्ता ।

अयेनोपप्लवेऽभोऽद्वैतवाद प्रसूयते,

स्वाभाविकीम् अविद्यान्तु नोऽत्रेत्तु किंचिदहर्षिते ॥

(शलाकवार्तिक, सम्बन्धाच्छेपपरिहार, ८४-८५) ।

किन्तु अविद्या तथा ब्रह्म का सह-अस्तित्व कैसे रह सकता है, यह एक ऐसी समस्या है जिसका कोई समाधान हमारे पास नहीं है शकर कहते हैं "हम स्वीकार करते हैं कि ब्रह्म अविद्या की उपज नहीं है अथवा स्वयं भ्रात भी नहीं है, किन्तु हम यह भी नहीं मानते कि अन्य कोई भ्रात चैतन्य युक्त प्राणी ब्रह्म के अतिरिक्त है जो अज्ञान का उत्पन्न करने वाला हो सकता है।" 'सक्षेपशारीरक' के अनुसार "भेदज्ञान परम बुद्धि अविद्या का आश्रय तथा विषय है।" ड्यूसन कहता है "यथार्थ में केवल एक मात्र ब्रह्म के अतिरिक्त अन्य कुछ है ही नहीं। यदि हम इस प्रकार की कल्पना करें कि हम इस जगत् में उसके विकार का प्रत्यक्ष करते हैं तो यह, व्यक्तियों के अनेकत्व में उसका भेद, अविद्या के ऊपर आश्रित है। किन्तु यह होता कैसे है? हम क्योंकर एक परिवर्तन तथा अनेकत्व को देखकर जबकि यथार्थ में एकमात्र ब्रह्म ही सत् है, अपने को घोषा दे देते हैं? इस प्रश्न के ऊपर हमारे ग्रन्थकार कोई प्रकाश नहीं डालते?" वे कोई भी ज्ञान इस विषय में इसलिए नहीं देते क्योंकि उक्त ज्ञान की सम्भावना जो नहीं है। समालोचकों के पास आलोचना तैयार है "इस दर्शन में जिसके मत में सब कुछ अव्याख्य है अयुक्तियुक्ताता का स्थान आक्षेप के रूप में नहीं है।" यह सत्य है कि भ्रात में डाल देनेवाली अविद्या की शक्ति की उत्पत्ति का कोई भी समाधान सम्भव नहीं है जो मिथ्याज्ञान की जनक है और जो मूलभूत तथा स्वयंभू ब्रह्म की नित्य स्थायी तथा निष्पक्ष पवित्रता के रहन हुए भी किसी न किसी प्रकार से लौकिक अस्तित्व में प्रकट हो गई है।"

१. बुद्धदारण्यक उपनिषद् पर शाकरभाष्य. १. ४, १०। लक्ष्मीधर अपने 'अद्वैत मकरन्द' नामक ग्रन्थ में कहना है "अविद्या किस प्रकार र्वन्त. प्रकाश आत्मा को स्पर्श कर सकती है, जिसके एकमात्र प्रकाश में यह उदित बनी है 'वया म प्रकाश नहीं देता हूँ?' ता भी नैतन्य के आकाश में कुछ इस प्रकार का कुहरा प्रतीत होना है जो चिन्तन व अभाव में सजीव है और जब तक चिन्तन का सृष्ट उदय नहीं होता बराबर बना रहना है" (१६-१७)।

२. १. ३१६, आश्रयत्वविषयत्वभागिनी निर्दिभागाचिन्तिरेव क्वल।।

३ 'ड्यूसन मिस्टम आफ दि वेदान', अग्नेजी अनुवाद, पृष्ठ ३०२।

४ पार्थसारथि मिश्र : "अत्रानिबन्धनीयवादेनानुपपात्तदूषणम्।"

५. सक्षेपशारीरक, विवरण, वेदान्त मुक्तामयी, अद्वैत सिद्धि और अद्वैतदीपिका के ग्रन्थकारों का मत है कि अविद्या का आश्रय और विषय ब्रह्म है, ठीक जिस प्रकार धर व अन्दर का अन्धकार धर को आन्त कर लेता है। वाचस्पति के विचार में अविद्या का आधार जीव है तथा विषय ब्रह्म है। उक्त विद्वान् के मत में ईश्वर भी जीवज्ञान की उपज है और जिनने जीव है उतन ही ईश्वर भी अवश्य होने चाहिये। इनके अतिरिक्त अन्योन्याश्रय का सिद्धान्त भी है। जीव अविद्या का आश्रित है और अविद्या जीव के आश्रित है। इस प्रकार यह कहा जाता है कि अविद्या का आधार ब्रह्म में है और ब्रह्म अविद्या के प्रतिकूल नहीं है। 'विद्वन्मनोरञ्जनी' का ग्रन्थकार इस प्रश्न पर विशेष रूप से अद्वैत सिद्धान्त के दृष्टिकोण से इस प्रकार विचार-विमर्श करना है कि प्रगा' स्वप्नरहित निद्रा (सुषुप्ति) की अवस्था में जीवब्रह्मा ब्रह्म व अन्दर लीन हो जाता है और अपना मत इस प्रकार प्रकट करता है कि यदि अविद्या के अस्तित्व को निश्चित रूप में माना जाए तो यह केवल ब्रह्म में ही रह सकती है। देखें, 'परिच्छद', सितम्बर १८७२। शुद्ध नैतन्य अविद्या का विरोधी नहीं है किन्तु केवल वृत्तचैतन्य है। जिस प्रकार विद्यारयण इसका प्रतिपादन करता है, अन्तःकरण के परिवर्तन द्वारा, जो आत्मा का रूप धारण कर लेता है, अविद्या का आत्मा के अन्दर प्रत्यास्थान हो जाता है।

३२

क्या जगत् एक भ्रांति है

अविद्या का मिद्वान्त अपने विषयनिष्ठ भाव के साथ व्यावहारिक जगत् के स्वरूप के एक भ्रांतिपूर्ण विचार का मुभाव देता है अर्थात् कि यह एक भ्रांति है जिसकी उत्पत्ति मन के अन्दर हुई है। शंकर बार-बार प्रतीतिरूप जगत् के अनेकत्व का कारण, यहा तक कि ईश्वर का भी कारण, अविद्या को ही बताते है।<sup>१</sup> किन्तु ब्रह्म के स्वरूप के ऊपर अविद्या का कुछ प्रभाव नहीं होता, क्योंकि यह तो केवल हमारे अपूर्ण ज्ञान के कारण ऐसी प्रतीत होती है। केवल उम लिए कि चक्षु इन्द्रिय के दोष वाले को दो चन्द्रमा दिखाई देने है, चन्द्रमा तो वस्तुतः दो नहीं हो जाने। "सम्पूर्ण लौकिक यथार्थमत्ता अपने नामो व रूपो सहित, जिसके लिए न तो हम सन् अथवा न अमन् की परिभाषा का ही प्रयोग कर सकते है, अविद्या के ऊपर आश्रित है। किन्तु उच्चतम यथार्थमत्ता के अर्थों में सत् विना किसी परिवर्तन अथवा परिणमन के अपनी सत्ता को स्थिर रखता है। एक ऐसा परिवर्तन जो केवल शब्दमात्र के ऊपर ही निर्भर करना है, यथार्थमत्ता की अविभाज्यता (अखण्डता) में किसी प्रकार का परिवर्तन नहीं कर सकता।"<sup>२</sup> सृष्टिरचना तथा ईश्वर की सीमितता-नम्बन्धी समस्याओं का सामना होने पर शंकर कहते है "जब 'तत्त्वमसि' के समान वाक्यों के द्वारा अभिन्नता की शिक्षा से अभिन्नता विषयक चेतना जाग्रन् हो जाती है तब आत्मा के जन्म-जन्मान्तरो में भ्रमण तथा ईश्वर का सृष्टिरचनात्मक व्यापार सब बन्द हो जाते है, क्योंकि विभाजन के प्रति जगन् की समस्त प्रवृत्ति मिथ्या-ज्ञान से ही उत्पन्न होती है और निर्दोष सत्यज्ञान से दूर हो जाती है। तब फिर सृष्टि-रचना कहा में हुई है ? और फिर केवल कल्याण ही को उत्पन्न न करने का उत्तर-दायित्व कहा में आया ? क्योंकि समार, जिसका विशिष्ट लक्षण पुण्य तथा पापकर्मों का करना है, यह एक मिथ्या विचार है और यह अविद्या से उत्पन्न निर्णय में भेदभाव के लक्ष्य न करने में उत्पन्न होता है और नामों और रूपों में निर्मित क्रियाशीलता के साधनों के सघन में बना है। और यह मिथ्याज्ञान यहा तक कि जन्म तथा मृत्यु के द्वारा विभाग और पार्थक्य के प्रति आमन्त्रि के समान भी परमार्थ रूप में कोई अस्तित्व नहीं रखता।"<sup>३</sup> इसके प्रतिरिक्त, "उस अनेकत्व के अश से जो अविद्या से उत्पन्न होता और नामरूप जिसके विशिष्ट लक्षण है, जो विकसित भी है और अन्विकसित भी है और जिसको हम न तो विद्यमान ही कह सकते है और न अभावात्मक ही कह सकते है, इस सब परिवर्तनशील जगत् का आधार ब्रह्म ही है, किन्तु अपने मत्य और यथार्थस्वरूप में यह इम व्यावहारिक जगत् से परे अखण्ड रूप में रहता है।"<sup>४</sup> उक्त मत के ऊपर विशेष

१. एकत्व-परमार्थिकम्, मिथ्याज्ञानवर्जम्भन च नानात्वम् (शांकरभाष्य, २ : १, १४)।

२. तुलना करे, शांकरभाष्य, २ : १, ३१ ; २ : १, १४ ; २ : ३, ४६ ; २ : १, २७।

३. और भी तुलना करे, अविद्याकृतं कार्यप्रपञ्चम्—अर्थात् कार्यरूप विरव अविद्या की उपज है (शांकरभाष्य, १ : ३, १)।

४. शांकरभाष्य, १ : १, २७।

रूप से बल देने पर हमें यह सुभाव मिलता है कि व्यक्ति की अविद्या के अतिरिक्त अनेकत्व का नितान्त अभाव है। सब प्रकार का परिवर्तन और गति, समस्त उत्पत्ति तथा विकास, समस्त विज्ञान तथा कल्पना, केवल स्वप्नरूप और छायामात्र ही ठहरते हैं इसके अतिरिक्त और कुछ नहीं। ब्रह्म को जगत् का कारण बताने का जो समाधान है उससे सन्देह की पुष्टि ही होती है। यह प्रदर्शित करने की आतुरता के कारण कि जगत् में जितने भी परिवर्तन होते हैं ब्रह्म उन सबसे अछूता रहता है<sup>१</sup>, शक्य कहने है कि ब्रह्म में जगत् का अध्यास<sup>२</sup> होना है, जैसे कि रस्मी में माप का। “अधेरे में एक मनुष्य एक रस्मी के टुकड़े को भूल से साप मानकर भय के मारे कापता हुआ उससे दूर भागता है। इसपर दूसरा मनुष्य बतला सकता है, ‘डरो मत, यह केवल एक रस्मी है, माप नहीं है,’ और तब वह काल्पनिक माप से उत्पन्न हुए भय को त्याग देता है और भागना बन्द कर देता है। किन्तु इस समय में बराबर उस मनुष्य को भ्रांति से उत्पन्न रस्मी को साप समझ लेने के भाव से तथा फिर उस भाव के दूर हो जाने में रस्मी का अपने में कुछ बनना-विगड़ना नहीं है।”<sup>३</sup> तारे वस्तुतः टिमटिमाते नहीं यद्यपि हमें ऐसे प्रतीत होते हैं। जिस प्रकाश को वे तारे छोटते हैं वह बिलकुल स्थिर है, यद्यपि पृथ्वी के वायुमण्डल में जो विक्षोभ होते हैं और जिनके मध्य में होकर वह प्रकाश आता है, वे हमारी दृष्टि को इस प्रकार से प्रभावित करते हैं जिनमें तारे निरन्तर टिमटिमाते हुए प्रतीत होते हैं। ठीक इसी प्रकार ब्रह्म के अन्दर अस्थिरता का सादृश्य भी मन का एक भ्रम है और यह हमारी विकृत दृष्टि के कारण होता है। शक्य के दिग्गुण कुच्छेक दृष्टान्तों की जब हम शाब्दिक व्याख्या करते हैं तो हमें यह प्रतीत होता है कि सब प्रकार का भेद केवल मानवीय कल्पना के द्वारा उत्पन्न मृगत्रिणिणा मात्र है। सब प्रकार के भेद मानवीय विचार को समझाने के लिए है, जो एक त्रिपार्श्व वान की भाँति विशुद्ध एकत्व को भिन्नता के रूप में विभक्त कर देता है, जब कि, यथायम विविधता तथा उसका ज्ञान प्राप्त करनेवाला मन दोनों ही अर्थार्थ्य हैं। किन्तु उन सब रूपकालकारपरक दृष्टान्तों पर सीमा से अधिक बल देना भूल है और शक्य आग्रहपूर्वक कहने है कि उन दृष्टान्तों का प्रयोग केवल कुछ ममानताओं को प्रस्तुत करने के लिए ही किया है न कि सर्वथा तादात्म्यभाव दर्शाने के लिए।<sup>४</sup>

अनेक अर्वाचीन वेदान्तियों ने जगत् की विषयनिष्ठ व्याख्या को अगीकार किया है। वाचस्पति का मत है कि अविद्या का सम्बन्ध प्रमाता, अर्थात् विषयी, के साथ है और यह अविद्या सात्व के ऊपर आई हुई भिन्नता के समान विषय

१. शांकरभाष्य, २ : १, २८ ; २ : १, ६ ।

२. अभ्यासोपनिषत् ।

३. शांकरभाष्य, १ : ४, ६ । और भी देखें, कठ उपनिषद् पर शांकरभाष्य, ३ : १४ ; ४ : ११ ।

४. शांकरभाष्य, २ : ३, ४६ ।

५. शांकरभाष्य, ३ : २१, १७-१६ ।

के स्वरूप को आवृत कर देती है ।<sup>१</sup> मधुसूदन सरस्वती के मत में अज्ञान इस आंतिमय जगत् का कारण है और इसी अज्ञान के कारण हम ब्रह्म को इस जगत् का उपादान कारण समझते हैं ।<sup>२</sup> “इस प्रतीयमान विश्व का मूल चित्त के अन्दर है और चित्त के विनुप्त हो जाने पर इसका भी अस्तित्व नष्ट हो जाता है ।”<sup>३</sup> चित्मुखी, अद्वैतसिद्धान्तमुक्तावली, और योगवाशिष्ठ प्रबल आत्मवाद का आश्रय लेते हुए बलपूर्वक कहते हैं कि हमारा चैतन्य ही जगत् की उत्पत्ति करता है, और इसलिए विषयी-विषय-सम्बन्धी चैतन्य के विलोप होने के साथ ही यह अमत् के रूप में परिवर्तित हो जाता है ।<sup>४</sup>

यदि पारचात्य समालोचकों ने जगत् के अद्वैत सिद्धान्त के विषय में इसी प्रकार के मत को स्वीकार किया तो इसमें कुछ आश्चर्य नहीं है । एडवर्ड केयर्ड के मत में जगत् विषयक ऐसी ही व्याख्या थी जब उसने लिखा . “ब्राह्मण धर्म केवल बहुदेवता-वाद तक ही बढ़ा जो कि जगदभिन्नत्ववादी था और उसमें एकत्व की ओर बढ़ा जो कि वस्तुओं के अनेक भेदों की व्यवस्था का सिद्धान्त नहीं था, किन्तु एकमात्र एक प्रकार की खाई की ओर प्रवृत्त ममन्त भेद नाट हो जाता था ।”<sup>५</sup> चूँकि यह मत, जो जीवन को एक दु खान्त परिहास बनाता है, ग्रानुभयिक जगत् के विषय में किए गए शंकर के अनेक कथनों को निरर्थक कर देता है और प्रत्येक निर्दोष व्याख्या के विधान के साथ प्रतिद्वन्द्विता करना है, इसलिए हम यहाँ कुछेक विचारों को एकत्र कर सकते हैं जो

१. जीवाश्रयं ब्रह्माविषयम् । वह समझता है कि ब्रह्म के ऊपर जो भिन्न-भिन्न रूप अध्वस्त किए जाते हैं वे अन्तःकरण के परिवर्तनों के कारण हैं और इस प्रकार परिवर्तनों तथा उनके विषयों के अस्तित्व को स्वीकार करना होता है ।

२. अभ्य दैत्येन्द्रनालस्य यद् उपादानकारणम् ।

• अज्ञानं तदुपाश्रित्य ब्रह्म कारणमुच्यते ॥

(अद्वैत सिद्धि. पृष्ठ २३८) ।

३. चित्तमूलो विकल्पोऽयं चित्ताभावो न कश्चन (विवेकचूडामणि, पृष्ठ ४०७) ।

४. और भी देखें, सर्वसिद्धान्तसारसंग्रह, १२ : १७-१९ । दृष्टिमृष्टिवाद, जिसका मत है कि जगत् का अस्तित्व तभी तक है जब तक कि यह दृष्टिगोचर होता है, इसे ही योगवाशिष्ठ ने भी माना है :

मनोऽश्रयमिदं सर्वं यात्कञ्चित् सचराचरम् ।

मनसो ह्यमनीभावाद् द्वैतं नैवोपलभ्यते ॥

समस्त चराचर जगत् मन का विषय है; इसके दमन से सारा द्वैत दिखाई देना बन्द हो जाता है । देखें, योगवाशिष्ठसार, जीव-मुक्ति-सम्बन्धी अध्याय । संक्षेपशारीरक में भी तुलना करें : “तव चित्तमात्मतमसा जनिंत परिकल्पयत्यखिलम् एव जगत्” नासहतापनी उपनिषद्, “चिद्बीदं सर्वम्” (२ : १, ७) ।

तरमाद्भिज्ञानम् एवास्ति न प्रपञ्चो न संसृतिः (लिंगपुराण, सांख्यप्रवचनभाष्य, १ : ४२, में उद्धृत) । ये ही वे हैं जो विज्ञानभिक्षु के इस कथन के औचित्य का समर्थन करते हैं : “एतेनाधुनिकानां वेदान्तिब्रुवानाम अपि मंत्रं विज्ञानवादतुल्ययोगक्षेमतया निरस्तम्” (सांख्यप्रवचनभाष्य, १ : ४३) ।

५. ‘एवोत्पूरान् आफ रिशीजन’, खण्ड १, पृष्ठ २६३ । अन्य पारचात्य लेखकों की समा-लोचना के लिए देखें, कीर्तिकार : ‘स्टडीज इन वेदान्त’, अध्याय २ ।

जगत् के भ्रातिमय स्वरूप के विरुद्ध व्यावहारिक रूप का समर्थन करते है ।

अविद्या अपने-आपमें जगत् का कारण नहीं हो सकती, क्योंकि यह साह्य के 'प्रधान' के समान ही जड है । शंकर से जिन्होंने कि साह्य के उक्त मत की समालोचना की है, यह आशा नहीं की जा सकती कि वे अविद्या से जगत् की रचना-सम्बन्धी सिद्धान्त का समर्थन करेगे । हमे अपने मन में उस विषय पर भी ध्यान रखना होगा कि शंकर ने बौद्ध मत की कारण-कार्यसम्बन्धी श्रृंखला की भी समालोचना की है, जो अविद्या को लेकर ही चलती है । "अविद्या चैतन्यरूप विषयी की मानसिक कल्पित वस्तु है । बारह कड़ी वाली कारणकार्य की श्रृंखला में यह सबसे प्रथम कड़ी है जिसे अन्त में जाकर मन और देह का स्वतन्त्र पुञ्जरूप मान ही लेना होता है, नि मन्वेह विना इस विषय का प्रतिपादन किए कि ये एक-दूसरे के साथ किस प्रकार सयुक्त होते है ।" शंकर इस सिद्धान्त को अस्वीकार कर देते हैं कि किसीका भी अस्तित्व नहीं है न प्रकृति का और न मन का, अर्थात् 'शून्यवाद' । उसी प्रकार वे क्षणिकवाद को भी अस्वीकार करते है । बौद्धधर्म के 'विज्ञानवाद' का खण्डन विचारशील विषयी के लिए जगत् की बाह्यता के प्रश्न पर निश्चयात्मक है । जीवन रमारी मानसिक वृत्तियों के ऊपर निर्भर नहीं करता । जब जगत् को ज्ञानस्वरूप कहा जाता है तो यह अज्ञातज्ञान सम्बन्धी सत्य का प्रतिपादन है । इसी प्रकार से शंकर जाग्रतावस्था के अनुभव को स्वप्नावस्था के अनुभव के स्तर पर गिरा देने के समस्त प्रयत्नों को भी अस्वीकार कर देते हैं । वे यह नहीं मानते कि यह जगत् केवल अविद्या की उपज है । शंकर के दर्शन में अविद्या केवलमात्र अधिकरणनिष्ठ शक्ति न रहकर एक विषयरूपी यथार्थता रखती है । यह ममस्त भौतिक ससार ('पृथिव्यादि प्रपञ्च') का कारण है जो सबके लिए एक समान 'सर्वसाधारण' है । अविद्या का स्वरूप विषयात्मक है, यह एक विषयरूप शक्ति है जो अनादि है<sup>१</sup> और स्थूल तथा सूक्ष्म दोनों रूप में रहती है ।<sup>२</sup> त्रियात्मक रूप में अविद्या,

१. शंकरभाष्य, ० : २, १४ ।

२. शंकरभाष्य, ० : २, ३१ ।

३. शंकरभाष्य, २ : २, १८-२१ और २६ ।

४. आधुनिक वेदान्ती इस प्रकार लिखते हैं मानो दोनों में बीच कोई भेद न हो । स्वयंप्रकाश अपनी लक्ष्मीधर के 'अद्वैत मकरन्द' पर की गई अपनी टीका में कहता है : "जिन् प्रकार स्वप्नजगत् मेरे अन्दर भ्रांति के द्वारा आगे बढ़ता है, इसी प्रकार जाग्रत जगत् मेरे अन्दर भ्रांति का उपन किया हुआ है ।" देखें, 'पण्डित', अक्टूबर १८७३, पृष्ठ १०८ ।

५. एक प्रसिद्ध श्लोक में, जिसे 'सिद्धान्त-समालोचना' में उद्धृत किया गया है, कहा गया है— "आत्मा, ईश्वर, विशुद्ध चैतन्य, प्रथम दो का परस्पर भेद, अविद्या तथा इसका विशुद्ध चैतन्य के साथ सम्बन्ध—ये हमारे छः पदार्थ अनादि कहे गए हैं ।"

बीव ईशो विशुद्धा चित् विभागश्च तयोर्द्वयोः ।

अविद्या तच्चिन्मयोः पदङ्गमात्मनादयः ॥

६. अनादि भावरूप यद् विज्ञानेन विलीयते ।

तदज्ञानमिति प्राणा लक्षणं सम्प्रचक्षते ॥ (चित्सुखी, १ : १३) ।

७. आत्मन्यविद्या सानादिः स्थूलसूक्ष्मात्मना स्थिता (सर्वसिद्धान्तसारसंग्रह, १२ : १४) ।



माया और प्रकृति सब एक है ।<sup>१</sup>

शंकर तर्क करते हैं कि ब्रह्म की सर्वोपरि ग्रथार्थता जगत् का आधार है । यदि ब्रह्म जगत् से सर्वथा भिन्न होता, यदि आत्मा जाग्रन् अवस्था, स्वप्नावस्था तथा निद्रितावस्थाओं से भिन्न होती तब जगत् की यथार्थता अथवा तीनों अवस्थाओं का खण्डन हमें सत्य की प्राप्ति की ओर न ले जा सकता । उम अवस्था में हमें शून्यवाद को ही अपनाना होगा और समस्त शिक्षा को निष्प्रयोजन मानना होगा ।<sup>२</sup> भ्रातिरूप साप की उत्पत्ति शून्य से नहीं होती और जब भ्राति का सुधार हो जाता है तो यह भी नहीं होता कि वह शून्य हो जाता हो । भ्राति का मूल तार्किक है, और मनोवैज्ञानिक है किन्तु आध्यात्मिक नहीं है । अनेकत्व रूप त्रिद्व निगण्य की भूल के कारण है । भूल-सुधार का अर्थ है मन-परिवर्तन । रस्सी साप के समान प्रतीत होती है और जब भ्राति का अन्त हो जाता है तो भ्रातिरूप साप रस्सी के असली रूप में लौट आता है । इसी प्रकार आनुभविक जगत् का ब्रह्म के अन्तर्ज्ञान में रूप परिवर्तन हो जाता है । शंकर ने जगत् का निराकरण नहीं किया किन्तु उसकी नये मिर में व्याख्या की है । जीवन्मुक्ति का विचार, क्रममुक्ति का विचार, योग्यताओं में परस्पर भेद, सत्य तथा भ्राति में भेद, पुण्य तथा पाप में भेद, आनुभविक जगत् के द्वारा मोक्ष की प्राप्ति—ये सब इस विषय का संकेत करते हैं कि इन प्रतीतियों के अन्दर यथार्थमत्ता है । ब्रह्म जगत् के अन्दर है, यद्यपि वह जगत् का रूप नहीं है । यदि यह आनुभविक जगत् मायारूप होता और ब्रह्म से अमम्बद्ध होता तो प्रेम, ज्ञान, आर त्यागभाव आदि हमें उन्नत जीवन के लिए तैयार न कर सकते । चूँकि शंकर के मत में हम पुण्य आचरण के द्वारा निरपेक्ष परब्रह्म का साक्षात्कार कर सकते हैं इसका तात्पर्य स्पष्ट है कि वे इसके महत्त्व को भी स्वीकार करते हैं । जगत् अयथार्थ है, किन्तु मायारूप नहीं है । जीव केवलमात्र अभावात्मक वस्तु नहीं है क्योंकि केवल मिथ्यात्व के निराकरण से ही मोक्ष प्राप्त होता है और वह मिथ्यात्व आत्मा के स्वरूप के प्रतिकूल है । जैसा कि विद्यारण्य कहता है : “यदि समस्त जीवात्मा शून्य रूप होता तो मोक्ष से मनुष्यों का उपकार न होता ।”

यदि ब्रह्म का अस्तित्व न होता तो न तो व्यावहारिक प्राणी ही होता और न भ्राति ही होती । जैसा शंकर कहते हैं : “एक वन्द्या स्त्री किसी बच्चे को जन्म नहीं दे सकती, न तो यथार्थ में और न भ्राति में ही”<sup>३</sup> यदि जगत् को निराधार माना जाए, अर्थात् जिसका मूल किसी यथार्थमत्ता के अन्दर नहीं है, अथवा इसकी उत्पत्ति असत् से है तब हमें यथार्थतामात्र का ही खण्डन करना पड़ेगा, यहा तक कि ब्रह्म की यथार्थता का भी ।<sup>४</sup> जगत् का आधार (आस्पद) यथार्थ है क्योंकि “मृगतृष्णिका भी तो बिना

१. तुलना करें, लोकाचार्य : तत्त्वत्रय, पृष्ठ ४८ ; चौबन्धा ग्रन्थमाला आवृत्ति ।

२. यदि हि न्यवस्थारमविलक्षणं तुरीयम् अन्यत् तत्प्रतिपत्तिद्वाराभावात् शास्त्रोपदेशानर्थक्यं शून्यतापत्तिर्वा (माण्डूक्योपनिषद् पर शंकरभाष्य, २ : ७) ।

३. गौडपाद की कारिका पर शंकरभाष्य, १ : ६, और भी देखें, ३ : २८ ।

४. यदि ह्यसताम् एव जन्म स्याद् ब्रह्मणोऽसत्त्वप्रसङ्गः ।

आधार के नहीं होती" उस प्रकार का स्वप्न जिसे ईश्वर बनाता और है जिसका तत्त्व ईश्वर है, स्वप्न हो ही नहीं सकता ।<sup>१</sup> यदि हम इस जगत् के द्वारा यथार्थ के अन्दर प्रवेश पा सकते हैं तो इसका कारण यह है कि इस आनुभविक जगत् में यथार्थसत्ता के चिह्न मिलते हैं । यदि दोनों परस्पर विरोधी हों तो उन्हें आपस में यथार्थ तथा आभास के सम्बन्ध रखनेवाले भी नहीं माना जा सकता । यह जगत् निरपेक्ष ब्रह्म नहीं है, यद्यपि उसके ऊपर आश्रित है । जिसका आधार तो यथार्थ हो किन्तु जो स्वयं यथार्थ न हो उसे यथार्थ का आभास अथवा व्यावहारिक रूप ही तो कहा जाएगा । यह जगत् ब्रह्म का अनिवार्य सत्य तो नहीं है किन्तु प्रतीतिरूप सत्य है और यही वह एक प्रकार है कि जिसमें हम इसे मीमित अनुभव के क्षेत्र में यथार्थ को प्रस्तुत करने हुए मानने को विवश हैं । किन्तु इस सबसे इस जगत् की क्रियात्मक यथार्थता के प्रश्न का जरा भी प्रतिपादन नहीं होता ।<sup>१</sup>

मोक्ष के सम्बन्ध में जो शंकर का मत है वह जगत् विषयक उक्त मत को पुष्ट करता है । वे बलपूर्वक कहते हैं कि मोक्ष का अर्थ जगत् का निरोध नहीं है, क्योंकि यदि ऐसा होता तो जब मोक्ष की सबसे प्रथम प्राप्ति होती तभी जगत् को विलुप्त हो जाना चाहिए था । यदि मोक्ष में अनेकत्व का विलोप सम्मिलित हो तो इसका ज्ञान प्राप्ति करने का उचित मार्ग विद्या में अविद्या को दूर करना नहीं किन्तु जगत् का ही विनाश है ।<sup>१</sup> शंकर जीवन्मुक्ति (अर्थात् मोक्ष की उम अवस्था में जिसमें मुक्तात्मा जीवित रहता है) तथा विदेहमुक्ति (अर्थात् ऐमी मुक्ति में जिसमें कि मुक्त पुरुष देह त्याग कर देता है) में भेद करने हैं । देह की उपस्थिति से मोक्ष की अवस्था में कोई अन्तर नहीं आता, जो तान्त्रिक रूप से ऐमी अवस्था है जिसमें शारीरिक बन्धन में मुक्ति मिल जाती है । अनेकत्व की विद्यमानता अथवा विनाश से मोक्ष की अवस्था का कोई सम्बन्ध नहीं

१. नष्टि भृगुवृष्णिकादयोऽपि निगन्पदा भवन्ति (शंकरभाष्य, १३ : १४) । और भी देखें, छान्दोग्य उपनिषद् पर शंकरभाष्य, ६ : २, ३ ; माण्डूक्योपनिषद् पर, १ : ७ ।

२. परवर्ती वेदान्त में स्थान के साथ जगत् की उपमा इतने अधिक विस्तृत रूप में दी गई है कि इसका विच्छेद होने लगता है । 'अर्द्धतमकण्ड' कहता है : "इमं अतिदीर्घं स्वप्नं मे, जो जगत् के रूप में है और जिसका विन्नाग आत्मविषयक अज्ञान की महती निद्रा तक पहुँचा हुआ है, स्वप्न तथा मोक्ष आदि की भ्रमकिया भी चमक उठती हैं ।"

आत्माज्ञानमहानिद्राजग्मितेऽग्निम् जगन्मये ।

दीर्घस्वप्ने म्पुरन्त्येते स्वर्गमोक्षादिविभ्रमाः ॥ (१८)

३. जो कुछ बर्कले एक अन्य प्रसंग में कहता है वह शंकर के विषय में भी ठीक लागू होता है : "इसलिए स्वप्न, चन्द्र तथा तारों का क्या होता है ? और फिर इस सकार्ण, नदियों, पर्वतों, वृक्षों, पत्थरों अपितु यहाँ तक कि अपने शरीरों के विषय में भी क्या समझें ? क्या ये सब केवलमात्र किसी मनमौजी की कपोल कल्पनाएँ तथा आसियाँ हैं ?" मंग उत्तर यह है कि पूर्वकथित तथ्यों के सिद्धान्त के अनुसार इस प्रकृति के किसी भी एक पदार्थ में बन्धन नहीं होते । हम जो कुछ देखते, पढ़ते करते, सुनते अथवा किसी भी प्रकार सोचते और समझते हैं वह बराबर सुरक्षित रहता है और सदा के लिए यथार्थ है । इस जगत् में एक प्राकृतिक अस्तित्व है और यथार्थसत्ताओं तथा कपोल-कल्पनाओं के मध्य का भेद अपनी पूरी शक्ति को स्थिर रखता है ।" ('प्रिन्सिपल्स आफ द मन नॉलेज', पृष्ठ ३४) ।

४. शंकरभाष्य, ३ : २, २१ ।

है, किन्तु यदि द्वैतपरक विश्व हमें पथभ्रष्ट करना छोड़ दे तो मोक्ष की अवस्था प्राप्त हो सकती है। जीवैन्मुक्त पुरुष के लिए यह प्रकट है कि द्वैतभावयुक्त जगत्, जिसमें उसका अपना शरीर भी समाविष्ट है, नष्ट नहीं होता; किन्तु इस विषय में उसका दृष्टिकोण सम्यक् रूप में आ जाता है। मोक्ष की अवस्था में द्वैतरूप जगत् का तिरोभाव नहीं होता, वरन् वह अन्य प्रकार के प्रकाश में प्रकाशित होता है। कामना से उत्पन्न अज्ञानता का भाव उक्त अवस्था में नहीं रह जाता, क्योंकि यह अज्ञानता ही है जिसके कारण उसके अभागे शिकार समार की शृंग्रला में गेमी वस्तु की खोज में व्यर्थ ही मारे-मारे फिरते हैं जो समार में मिल नहीं सकती। आत्मा तथा ब्रह्म की एकता के सत्य का बोध हो जाने पर आत्माओं तथा उनके विषयो (प्रमेय पदार्थों) के स्वातन्त्र्य सम्बन्धी मिथ्या विचार तथा उनकी क्रियाओं का उच्छेद हो जाता है।<sup>१</sup> अविद्या को कल्पनामात्र न कहकर यथार्थता एवं आभाम के मध्य भेद (विवेक) करने की शक्ति का अभाव समझना चाहिए। शंकर को उस प्रकट तथ्य के विरुद्ध तो कुछ कहना नहीं है कि हमें अपने विषय में ऐसा प्रतीत होता है कि हम ही जानने, अनुभव करने तथा इच्छा करने-वाले व्यक्ति हैं, किन्तु हमें तथ्यों के आधार पर निर्मित प्रकल्पना का वे निराकरण करने हैं कि प्रमाणित वाक्य वाली आत्माएँ यथार्थ विषयी हैं और उन्हें जो होना चाहिए वही है। यथार्थ आभाम को भी मान लेना है। आभामों का सम्बन्ध यथार्थमत्ता के साथ है। अद्वैतवाद जिस अनन्यत्व के मिथ्यात्व का प्रतिपादन करता है उसके द्वारा प्रयुक्त सत्य यही है। रामानुज हमकी समीक्षा उस प्रकार में करता है “यह निश्चित है कि जो लोग यह मानते हैं कि कार्य कारण से भिन्न नहीं होता, उस आधार पर कि कार्य अर्थार्थ है, वे जिस अर्थ की स्थापना के लिए प्रयत्न करते हैं, उसे सिद्ध नहीं कर सकते, क्योंकि सत्यरूप मत्ता तथा मिथ्यात्व के अन्तर कभी तादात्म्य नहीं हो सकता। क्योंकि यदि हो सके, जैसा कि वे मानते हैं, तो या तो ब्रह्म अर्थार्थ होगा अथवा यह जगत् ही यथार्थ होगा।” अद्वैतवादी यह नहीं मानना कि समस्त परिवर्तनों में रहित ब्रह्म अपने यथार्थरूप में तथा परिवर्तनशील जगत् एक है। और न ही उसका सुझाव यह है कि वह ब्रह्म जो परिवर्तनशील जगत् को धारण करता है स्वयं में भी वैसा ही अर्थार्थ है जैसा कि जगत् अर्थार्थ है। उसका मत है कि व्यावहारिक प्रतीतिरूप जगत् अर्थार्थ है, अर्थात् ब्रह्म में भिन्न उसका यथार्थ अस्तित्व नहीं है। शंकर की व्याख्या में अनन्यत्व का तात्पर्य अर्थ है अर्थात् ऐसी एक वस्तु जो अपने कारण से भिन्न है।<sup>१</sup> वाचस्पति अपनी भामती टीका में इस प्रकार और अधिक स्पष्ट कर देता है कि अर्थ तादात्म्य का पक्षपोषण नहीं करता किन्तु केवल भेदभाव का निराकरण करता है।<sup>१</sup> कारणकार्यभाव के प्रश्न पर विवाद करते हुए तथा इसके आध्यात्मिक सत्य,

१. ब्रह्मात्मदर्शिना प्रति समस्तस्य क्रियाकारकफललक्षणस्य व्यवहाररथाभावम् (शांकरभाष्य, २ : १, १४)।

२. ब्रह्मसूत्र पर रामानुजभाष्य, २ : १, १५ ; १, १६।

३. तद्व्यतिरेकेणाभावः (शांकरभाष्य, २ : १, १४)।

४. न खल्वनन्यत्वमित्यभेदं ब्रह्मः किन्तु भेदं व्यासेधाम (भामती, २ : १, १४)। उसी भाव में

अर्थात् तादात्म्य, पर भी विचार करते हुए शंकर कहते हैं कि कार्य कारण के समान है किन्तु कारण कार्य के समान नहीं है। जहाँ एक ओर 'एकत्व' में सब प्रकार के भेद तथा विलक्षणताएं आत्मसात् हो जाती हैं, अद्वैतवाद में सापेक्ष तथा निरपेक्ष के मध्य का अन्तर एक सर्वश्राही निश्चयात्मक घोषणा के द्वारा नष्ट हो जाता है। उपनिषद् के इस वाक्य की व्याख्या कि मिट्टी के रूपान्तरों के पीछे मिट्टी यथार्थ वस्तु है, शंकर के अनुसार इस सत्य की पुष्टि करता है कि यह जगत् नात्त्विकरूप में ब्रह्म है और ब्रह्म के ऊपर आश्रित है। जिस किसी स्थान पर वे कार्या की यथार्थता का निराकरण करते हैं वहाँ वे अपने निराकरण में इस प्रकार की उपाधि का प्रयोग करते हैं, जैसे 'ब्रह्म मे भिन्न' अथवा 'कारण से भिन्न', वे कहीं भी यह नहीं कहते कि हमारा जीवन योगिक अर्थों में एक स्वप्न है और यह कि हमारा ज्ञान एक मिथ्याभास है।

चूँकि शंकर एक मूर्तरूप परम वस्तु के विचार को अमान्य ठहराते हैं इसलिए यह समझा जाता है कि वे जगत् को भी निष्प्रयोजन कहकर उसका निराकरण करते हैं। शंकर द्वारा प्रतिपादित ब्रह्म, जिसके अनिर्दिक्त अन्य कोई सत्ता नहीं और न उसके अनाश्रित कुछ है, एक अमूर्तरूप एकत्व प्रतीत होता है, यह एक उस प्रकार की शेर की गुफा है जिसके अन्दर जो भी प्रविष्ट होता है वह म्यो जाता है। शंकर का मत है कि हम ब्रह्म तथा जगत् के मध्यवर्ती सम्बन्ध की नात्त्विक विधि में व्याख्या नहीं कर सकते। किन्तु उनका आग्रह उतना ही प्रबल है जितना कि एक मूर्त व्यापक की कल्पना के किसी समर्थक का हो सकता है, कि परम यथार्थसत्ता में पृथक् अन्य कुछ भी यथार्थ नहीं है। यद्यपि जगत् और ब्रह्म एक सम्पूर्ण इकाई में एक-दूसरे के पूरक अन्वय नहीं माने गए हैं तो वे परमार्थरूप में परस्पर एक-दूसरे के प्रतिकूल भी नहीं हैं। और फिर भी बड़े-बड़े विद्वान् तुरन्त उस परिणाम पर पहुँच जाते हैं। शंकर का यह मत कि यथार्थता तथा आभास का सम्बन्ध हम परिमित शक्तिवालों के लिए एक समस्या रहेगा, विचार की महत्तर पूर्णता का परिणाम है। हम मानवीय ज्ञान को भ्रान्तिरूप कहकर दूषित नहीं ठहरा सकते, यदि यह उस आवरण को जो समस्त परमार्थरूप क्रियाओं को ढके हुए है हटाने में समर्थ नहीं होता।

प्रश्न यह है कि क्या वे आभास जितने पर हम सत्यरूप यथार्थ के दर्शन करते

टीकाकार कहना है : "यह जगत् अज्ञ के साथ नष्ट नहीं है, वेदलभाय यह अपने अधिष्ठानरूप कारण से पृथक् अथवा स्वतन्त्र अस्तित्व नहीं रखता।" "कारणात् पृथक् सत्ताशून्यत्वे साध्ये न त्वेवाभिप्रायेण।"

१. शंकरभाष्य, २ : १, ७।

२. ब्रह्मव्यतिरेकेण अथवा कारणव्यतिरेकेण (शंकरभाष्य, २ : २, ३ ; २ : १, १४, और गौडपाद की काण्डिका, १ : ६)।

३. इयमन् की व्याख्या प्रसिद्ध है। मैथममूलर कहना है : "उमें प्रत्येक च्यवित की दृष्टि में जिसने यथार्थ वेदान्त दर्शन के ढाँचे को सली प्रकार में समझ लिया है, यह सत्ता स्पष्ट है, जैसा कि मैंने भी यहाँ स्पष्ट करने का प्रयत्न किया है कि इसके अन्दर वस्तुतः मनोविज्ञान, अथवा विश्वविज्ञान किंवा नीतिशास्त्र के लिए भी कोई स्थान नहीं है" ("सिक्स सिस्टम्स आफ इंडियन फिलासफी", पृष्ठ १७०)।

हैं यथार्थसत्ता की वास्तविक अवस्थाएं हैं, भले ही वे एक उत्पन्न तथा गौणरूप सत्ता ही क्यों न हों, अथवा वे केवल ऐसे विचार हैं कि जिनसे मानव का सीमित मन सत्य स्वरूप यथार्थसत्ता का उसके अपने स्वरूप के अनुसार विचार बना सकता है ? दूसरे शब्दों में क्या सापेक्ष सत् मूलभूत यथार्थसत्ता का एक सत्य रूपान्तर है अथवा क्या यह मानव की सीमित बोधग्रहण शक्ति के द्वारा किया गया यथार्थ सत् का एक विपर्यास मात्र है ? इनमें से प्रथम प्रकार का मत रामानुज का है जो हेगल की प्रकल्पना से मिलता है अर्थात् जैसा कि हेगल मानना है कि यह सापेक्ष जगत् निरपेक्ष परब्रह्म की यथार्थ आत्माभिव्यक्ति है । स्पिनोजा के दर्शन का एक विचार इसी स्थिति को स्वीकार करता है ।<sup>१</sup> दूसरे प्रकार का मत योगाचार सम्प्रदाय के अनुयायी बौद्ध लोगों का भी है जो, काण्ट के मद्दश और अधिक पूर्णरूप में शोपनहावर के समान, व्यावहारिक जगत् को चैतन्य के अन्तर्गत एक विपर्ययिण्ट आभास के रूप में मानते हैं । और जिसे कि देशकाल तथा कारणकार्य-सम्बन्ध की श्रेणियों में आकृति का रूप दे दिया गया है । शंकर के दर्शन में ऐसे स्थल आए हैं जिनसे हमें ऐसा विचार मिलता है कि उनका भुकाव जगत् को प्रामाणिक यथार्थ सत्ता का मानव के द्वारा प्रस्तुत रूप ही मानने की ओर है, किन्तु अन्य ऐसे भी स्थल हैं जहाँ वे उस आनुभविक जगत् को विपर्ययिण्ट रूप तथा सीमित व्यक्ति के अनाश्रित रूप में प्रतिपादन करने में भी प्रवृत्त प्रतीत होते हैं । शंकर की स्थिति को समझने के लिए अविद्या का माया के साथ क्या सम्बन्ध है इसे समझ लेना चाहिए ।

### ३३

#### माया और अविद्या

जब हम विषय पक्ष के दृष्टिकोण में समस्या का निरीक्षण करते हैं तो हम 'माया' शब्द का प्रयोग करने में किन्तु विषयी पक्ष की दृष्टि से निरीक्षण करने पर उसी वस्तु के लिए हम 'अविद्या' शब्द का व्यवहार करते हैं ।<sup>१</sup> ठीक जिस प्रकार ब्रह्म और आत्मा एक ही इसी प्रकार माया और अविद्या एक ही है । जो वस्तुतः एक है उसे अनेकरूप मानकर देखने की जो मानवीय मस्तिष्क की प्रवृत्ति है यही अविद्या है और यह सब व्यक्तियों में एक समान पाई जाती है । क्योंकि जब शंकर अविद्या के विषय में कुछ कहते हैं तो उससे यह आशय नहीं होना कि वह किसी व्यक्ति विशेष की अविद्या है । यह एक व्यक्तित्वविहीन ऐसी शक्ति है जो हमारे व्यक्तिगत चैतन्यों के साथ सयुक्त हो जाती है

१. पण्डित कौकिलेश्वरशास्त्री का कहना है कि शंकर का भी इसी प्रकार का मत है । देखें, उनकी पुस्तक : 'अद्वैत फिलासफी' ।

२. "माया शब्द का व्यवहार हम तब करते हैं जब हमारी दृष्टि में इसकी असाधारण कार्यो को उत्पन्न करने की शक्ति रहती है तथा यह कर्ता की इच्छा के अधीन रहती है । दूसरी ओर अविद्या शब्द का व्यवहार तब करते हैं जब हमारे मन में इसकी आवरण कर लेने की शक्ति तथा स्वतन्त्रसत्ता का भाव रहता है" (विवरणप्रमेयसंग्रह, १ : १ ; 'इण्डियन थोट' खण्ड, १ : पृष्ठ २८०) ।

यद्यपि यह उनसे ऊपर भी उठती है। क्योंकि ज्ञान सम्पादन का हमारा यन्त्र ऐसी वस्तुओं के सम्बन्ध में काम करता है जिनकी रचना पहले से हो चुकी है एव जिनका हम प्रत्यक्ष ज्ञान तो प्राप्त करते हैं किन्तु जिनका निर्माण हम नहीं करते। इस जगत् को ईश्वर ने उस व्यवस्था के अनुसार बनाया है जिसका विवरण श्रुति में है और जिसे हम भी देखते हैं।<sup>१</sup> माया के दोनो ही रूप हैं अर्थात् विषयनिष्ठ तथा विषयनिष्ठ एव व्यक्तिगत तथा व्यापक। यह वह वस्तु है जिसके अन्दर में बुद्धि तथा विषयनिष्ठ जीवन के सांपादिक रूप की उत्पत्ति होती है। यदि वह शक्ति जिसके कारण यह कृत्रिम जगत् अपने को यथार्थरूप में प्रस्तुत करता है, केवल विषयनिष्ठ ही हो तो यह केवल कल्पनामात्र है और गम्भीरता-पूर्वक विचार करने पर इसे जगत का उपादान कारण नहीं माना जा सकता। उस अवस्था में यह कुछ-कुछ साध्य की प्रकृति के समान होगी और ऐसी अवस्था में यह केवल वैयक्तिक अज्ञान का रूप नहीं हो सकती। व्यक्तिगत अविद्या तथा ब्रह्म की प्रकृति दोनो एकसाथ उत्पन्न होते हैं। इनमें से किसी एक का भी विचार दूसरे में पृथक् रूप में नहीं किया जा सकता और इस प्रकार अविद्या भी परमसत्ता के ऊपर आश्रित है।<sup>२</sup> लौकिक आत्मा तथा व्यावहारिक जगत् परस्पर निहित तथा हैं। अविद्या और प्रकृति दोनो एक समान नित्य हैं और आनुभविक जगत् में सम्बन्ध है।<sup>३</sup> यथार्थता का देश, काल और कारणकार्य-सम्बन्धी रूप हमें अविद्या में ही मिला है और एक उस प्रकार के जगत् को हमारे आगे प्रस्तुत करने के प्रयोजन की अनुकूलता अविद्या में है। शंकर ने तो मानसिकवाद में और न भौतिकवाद में ही फसने हैं। हम यह नहीं कह सकते कि प्रकृति हमारे चैतन्य का गोचर विषय है और न यही कह सकते हैं कि भासमान आत्मा प्रकृति की उपज है। विषयनिष्ठ अनुभव की सम्भावना की अवस्थाएँ ताकिक आत्मत्व अथवा आत्मचैतन्य की सम्भावना की भी अवस्थाएँ हैं। हमारे मन उस प्रकार की भ्रामक विधि में क्यों काम करने है? अविद्या का अस्तित्व क्यों है? देश, काल और कारणकार्य-भाव में युक्त जगत् क्यों उत्पन्न हुआ? माया का अस्तित्व क्यों है? इस प्रकार के सब प्रश्न उसी एक समस्या को वर्णन करने के भिन्न-भिन्न प्रकार हैं, जिसका समाधान नहीं हो सकता। आत्मा ही, जो विशुद्ध ज्ञान है, किसी न किसी प्रकार से ह्याम को प्राप्त करके अविद्या के रूप में परिणत हो जाती है ठीक जैसा प्रकार ब्रह्म जो कि विशुद्ध सत् है, पथभ्रष्ट होकर देश, काल तथा कारणकार्य-सम्बन्धी जगत् के रूप में प्रकट होता है। अविद्या के द्वारा ही हम विद्या तक पहुँचने हैं, ठीक जैसा प्रकार इस व्यावहारिक जगत् के द्वारा ही हम ब्रह्म को प्राप्त करने हैं। तो फिर यह सार्वभौमिक

१. श्रुतिदर्शनेन क्रमेण परमेश्वरेण सृष्टम् अज्ञातसत्तायुवनमेव विश्वं तत्तद्विषयप्रमाणावतरणो तस्य तस्य दृष्टिमिद्धिः (सिद्धान्तलेख, २)।

२. तुलना करें, काण्ड, तथा वर्गमा के इस मत में भी कि प्रकृति की भौतिकता हमारे चैतन्य की बुद्धिमत्पन्नता के साथ-साथ उत्पन्न होती है। बुद्धि तथा यह दृश्यमान जगत् एकसमय ही उत्पन्न हुए तथा एक-दूसरे के अन्दर आतप्रोत हैं।

३. तुलना करें, विष्णुपुराण : अविद्या पञ्चपैपा प्रादुर्भूता महा-मलः (१ : ५, ५)।

४. अद्वैतसिद्धि, पृष्ठ ५६५।

और आद्य प्रतीयता अथवा विकार क्यों होता है, क्योंकि यही अधिक से अधिक है जो हम कह सकते हैं, किन्तु तौ भी हम मानते हैं कि, न तो हमारे तार्किक मस्तिष्क और न यह जगत् जिसका बोध यद् ग्रहण करना है, भ्रान्तिमात्र है। प्रत्यक्ष ज्ञान का विषय दृष्टिभ्रम अथवा कल्पना मात्र नहीं है। अविद्या और माया एक ही मूलभूत अनुभवरूपी तथ्य के विषयनिष्ठ तथा विषयनिष्ठ पक्ष को प्रस्तुत करती है। इसे अविद्या इसलिए कहते हैं क्योंकि ज्ञान के द्वारा इसका उच्छेद हो सकता है; किन्तु विषयनिष्ठ शृङ्खला माया कहलानी है, क्योंकि यह सर्वोपरि व्यक्तिवत्त्व के साथ-साथ नित्य स्थायी है। शंकर प्रलय अवस्था में भी इसके अस्तित्व को स्वीकार करते हैं। सर्वज्ञ ईश्वर में जो अपनी माया को नियन्त्रण में रखा है, अविद्या का अभाव है और यदि शंकर जहाँ-तहाँ एक भिन्न प्रकार की कल्पना को मान लेते हैं तो यह केवल आलंकारिक अर्थों में है और वह यह कि ईश्वर के अन्दर वह शक्ति है जो एक व्यक्ति के अन्दर अविद्या का नेतृत्व करती है। सांख्य के विचारक किमी ईश्वर के अस्तित्व को स्वीकार नहीं करते, किन्तु व्यावहारिक जगत् की उत्पत्ति के एक प्राकृतिक अविद्या में बताते हैं, जो अनादि कही जाती है। अविद्या बुद्धि का एक गण है और इसलिए उसका स्थान भी बुद्धि में ही है; और तर्क की दृष्टि में अविद्या के अनादि स्वरूप को बुद्धि में भी, जो इसका स्थान है, उसके कारण मानना चाहिए। इस प्रकार बुद्धि प्रकृति का ही एक व्यक्त रूप है और प्रकृति मूलभूत द्रव्य पदार्थ है। इस प्रकार अविद्या का विषयनिष्ठ होना सर्वथा सुरक्षित है। विवरण प्रमेय संग्रह में कहा गया है : "इसमें मन्देह नहीं कि अविद्या चैतन्य का एक दोष है, क्योंकि यह अद्वैतभाव के यथार्थ ज्ञान के मार्ग में बाधक है और द्वैत भाव को उत्पन्न करती है, किन्तु दूसरी ओर इसका उत्तम गुण भी है और वह यह कि यह एक उपादान कारण की सृष्टि करती है और इस प्रकार ब्रह्म की पहचान को सम्भव कर देती है।" इसमें पूर्व कि हम अनन्त तक पहुँच सकें, सान्त्वना का होना आवश्यक है।

शंकर ने तो अविद्या तथा माया शब्दों के प्रयोग में कोई विशेष भेद नहीं किया किन्तु परवर्ती अद्वैतवादी दोनों के मध्य भेद करते हैं। जहाँ एक ओर

१. 'शण्डयन धाट', खण्ड २ ; पृष्ठ १७७। तुलना करे, ईशोपनिषद् में जहाँ इसे अविद्या के द्वारा मृत्यु को पार करने को कहा गया है।

२. कर्नेल जेकब माया तथा अविद्या को एक मानने के विरुद्ध है। देखें, वेदान्तसार, ५। अनेकत्वपूर्ण जगत् अविद्या की उपज है। सीमित मत के प्रधान रूप देश, काल तथा कारण भी प्रतीतिरूप व्यावहारिक जगत् के आधार (आलम्बन) हैं। कहा जाता है कि अविद्या ही माया के नाम रूप को उत्पन्न करती है जिनके द्वारा व्यावहारिक जगत् की उत्पत्ति होती है। अविद्याप्रभुस्थापितनामरूप-मायावेशवशेन (शांकरभाष्य, २ : २, २)। कभी-कभी ऐसा कहा जाना है कि मूलप्रकृति माया है एवं इसके कार्य अर्थात् आवरण (छिपाना) तथा विक्षेप (आगे की ओर फेंकना) अविद्या है। अन्यो का मत है कि मूलप्रकृति विशुद्ध सत्त्वमेत माया है और अशुद्ध सत्त्वरूप उपाधि से युक्त अविद्या है। विक्षेप-शक्तिप्रधाना-मूलप्रकृति, अर्थात् मूलद्रव्य जिसमें विक्षेप की शक्ति का प्राधान्य है, माया है, किंवा आवरणशक्तिप्रधाना-मूलप्रकृति, अर्थात् मूलद्रव्य जिसमें आवरण की शक्ति का प्राधान्य है, अविद्या है।

माया ईश्वर की उपाधि है दूसरी ओर अविद्या व्यक्ति की उपाधि है। विद्यारण्य के अनुसार माया मे ब्रह्म का प्रतिबिम्ब रूप, अर्थात् उस ब्रह्म में जो विशुद्ध सत्त्वगुण से युक्त है, ईश्वर है एवं अविद्या मे ब्रह्म का प्रतिबिम्ब रूप, जिसमे रजोगुण तथा तमोगुण भी उपस्थित है, जीव अथवा जीवात्मा है। शंकर का भी यही मत है क्योंकि वे कहते है : "जो सर्वोच्च ब्रह्म है वह विशुद्ध प्रतिबन्ध के साहचर्य से तब निम्न श्रेणी का ईश्वर बन जाता है जब कि कोई इसके विषय मे विचार करता है।" अविद्या से उत्पन्न ईश्वर की भी शक्तियां है। यह जगत् ईश्वर के स्वरूप की अभिव्यक्ति है; यह मनुष्य के तार्किक मस्तिष्क के ऊपर भी सापेक्षरूप से निर्भर है। जगत् की वस्तुएं दोनों ही प्रकार की है, अर्थात् दैवीय मस्तिष्क के विचार तथा मानवीय ज्ञान के प्रस्तुत विषय। ईश्वर को जगत् का निश्चित कारण कहा गया है और तो भी यह जगत् जिसका ईश्वर की निजी आत्मा के साथ सम्बन्ध है अविद्या के द्वारा निर्मित भी कहा गया है। ब्रह्म और माया विश्व के अन्दर विद्यमान है और जगत् के उपादान कारण है। दोनों ही एक सूत्र मे आवद्ध है, एक यथार्थ और दूसरा विवर्त (आभास) रूप के अन्वये आश्रित है।

## ३४

## प्राकृतिक जगत्

शंकर यथार्थमत्ता का केवल वर्णन करके ही विश्राम नहीं लेते, किन्तु अपने मिथ्यान्त के दृष्टिकोण से दृश्य जगत् के क्षेत्र की परीक्षा भी करते हैं तथा उस सत्य के विषय मे, जो अपूर्ण विचारो के अन्दर परया जाता है, नियमों का निर्धारण भी करते हैं एवं जैसे-जैसे वे सत्य के निकट पहुँचते हैं नानाविध दृश्यमान व्यापारों को एक व्यवस्था मे क्रमबद्ध करते हैं। वे यह दर्शन का प्रयत्न करते हैं कि किस प्रकार प्रत्येक दृश्यमान विषय

वेदान्त के कुछ ग्रन्थों में अविद्या को सत्त्व, रजस् तथा तमस् इन तीनों गुणों से युक्त कहा गया है और इसे ईश्वर की उपाधि माना गया है। यह विचार सर्वथा मनोपजनक नहीं है। यदि ईश्वर में रजोगुण तथा तमोगुण भी हैं तो उसमें और जीव में भेद करना कठिन होगा। तुलना करें, स्कन्दपुराण से, जहाँ अविद्या को जीव का प्रतिबन्ध करनेवाली आश्रित वस्तु और माया को सर्वोपरि ब्रह्म का प्रतिबन्ध करनेवाली वस्तु कहा गया है, जिसके कारण वह ब्रह्मा, विष्णु और महेश्वर कहलाना है।

अविद्यापात्रिको जीवो न मायापात्रिकः खलु ।

मायाकार्यगुणच्छन्ना ब्रह्माविष्णुमहेश्वराः ॥

१. पञ्चवशी, १६-१७ ।

२. शांकरभाष्य, छान्दोग्य उपनिषद्, ३ : १४, २। "विशुद्धोपाधिसम्बन्धात्।"

३. १ : १, २।

४. तुलना करें, अविद्यात्मिका हि सा बीजशक्तिरव्यक्तशब्दानिर्देशया परमेश्वराश्रया माया (शांकरभाष्य, १ : ४, ३)। और भी देखें, शांकरभाष्य, २ : १, १४ ; १ : ३, १६। अविद्यामाया ।



यथार्थता के स्वरूप को व्यक्त करता है क्योंकि यथार्थसत्ता ही उसका आधार है। चूंकि अक्षय ब्रह्म सबके मूल में विद्यमान है इसलिए इस जगत् में निरन्तर उन्नत से उन्नत प्रकार की अभिव्यक्तियां अपने को प्रकट करती हैं।<sup>१</sup> "जिस प्रकार प्राणधारियों की शृंखला में जो ऊपर मनुष्य से लेकर नीचे घास की पत्ती तक में क्रमशः ज्ञान तथा शक्ति आदि गुण कम होते देखे जा सकते हैं, इसी प्रकार ऊपर की श्रेणी में भी नीचे की ओर मनुष्य से लेकर ऊपर हिरण्यगर्भ की ओर क्रमशः ज्ञान तथा शक्ति इत्यादि की बढ़ती हुई अभिव्यक्ति देखी जाती है।"<sup>२</sup> हम व्यावहारिक जगत् में इस प्रकार का भेद कर सकते हैं : (१) ईश्वर, जो कर्मों के फल का प्रदाता है; (२) प्रकृति का विस्तार, अर्थात् नामरूप प्रपञ्च जगत्, जो कर्मफल का रगमच है, और (३) जीवात्माओं का अनेकत्व, जो व्यक्तित्व के प्रतिबन्धों में विभक्त है और जो प्रत्येक नये जन्म में विगत जन्मों में किए गए कर्मों का फल भोगता है। जगत् का अनेकत्व दो भिन्न-भिन्न अवयवों से उत्पन्न होता है, अर्थात् फलों के उपभोक्ता तथा भोग्य त्रिपयो से। इनमें से एक इस जगत् रूपी नाट्यशाला में नाटक के पात्र है और दूसरा रगमच है। इस भौतिक जगत् की मज्ञा है 'क्षेत्र', क्योंकि यह एक ऐसा वायुमण्डल है जहाँ कि जीवात्माएँ कर्म कर सकती एवं अनात्मता प्राप्त कर सकती हैं तथा अपने पूर्वकर्मों के फलों का उपभोग भी कर सकती हैं। यह जगत् (अगतीन) प्रकृति है जिसमें पांच तत्त्व हैं। ऐन्द्रिक प्रकृति में शरीर आते हैं जिनके अन्दर आत्माएँ जो तत्त्वों में समाविष्ट होकर वनस्पति, पशु जगत्, मनुष्य तथा देवता आदि योनियों में भ्रमण करती तथा निवास करती हैं।<sup>३</sup> इस रगमच रूप जगत् में प्राणियों के नानाविध सघ हैं जिनके जीवन के भी नानाविध प्रकार हैं तथा भिन्न-भिन्न लोक हैं जो प्राणियों के अपने-अपने अनुभव के अनुकूल होने से आवश्यक हैं। इन प्राणियों की एक श्रेणीबद्ध परम्परा है, जिसमें निम्न-तम श्रेणी में वे प्राणी हैं जिनके पूर्वजन्म के कर्मानुभव अत्यन्त सीमित हैं और उन्नत-तम देवता हैं जो अतीन्द्रिय लोक के निवासी हैं।<sup>४</sup>

विश्व का विकास एक व्यवस्था-विशेष के अनुसार ही होता है।<sup>५</sup> प्रकृति से, जो अनात्म पदार्थनिष्ठता का तत्त्व है, पहले आकाश उत्पन्न होता है जो देश और प्रकृति का पूर्ववर्ती है। "सम्पूर्ण जगत् ईश्वर में निकला है, जिसमें आकाश सबसे पूर्व आया और उसके अनन्तर अन्य तत्त्व एक-दूसरे के पश्चात् उचित क्रम में आए।"<sup>६</sup> आकाश

१. यद्यप्येक एव आत्मा सर्वभूतेषु स्थावरजंगमेषु गृह्णतथापि चित्तोपाधिविशेषात्तत्त्वस्याद् आत्मनः कृत्स्नानित्यस्यैकरूपस्याप्युत्तरोत्तरम् आविष्टस्य तारतम्यम् ऐश्वर्यशक्तिविशेषैः श्रूयते (शांकर-भाष्य, १ : १, ११)।

२. शांकरभाष्य, १ : २, ३०। यथा हि प्राणित्वाविशेषेऽपि मनुष्यादस्तिम्बपर्यन्तेषु ज्ञानैश्वर्यादिप्रतिबन्धाः परेषु परेषु भूयान् भवन् दृश्यन्ते, तथा मनुष्यादिभ्येव हिरण्यगर्भपर्यन्तेषु ज्ञानैश्वर्याभिव्यक्तिरपि परेषु परेषु भूयसी भवति। और भी देखें, शांकरभाष्य, १ : १, १।

३. फलोपभोगार्थम्...सर्वप्राणिकर्मफलाश्रयः (शांकरभाष्य, मुण्डकोपनिषद्, ३ : १, १)।

४. वैदिक देवता भी विश्वसम्बन्धी प्रक्रिया में आते हैं (शांकरभाष्य, १ : २, १७; १ : ३, ३३)।

५. शांकरभाष्य, १ : ३, १०; बृहदारण्यक उपनिषद् पर शांकरभाष्य, १ : ४ १०।

६. शांकरभाष्य, २ : १, २४-२५।

७. शांकरभाष्य, २ : ३, ७।

जो एक है, अनन्त है, लघु और सूक्ष्म है, क्रियारहित है तथा सर्वव्यापक है सबसे प्रथम उत्पन्न पदार्थ है ।<sup>१</sup> इसका प्रयोग दोनों अर्थों में होता है अर्थात् देश और एक अत्यधिक सूक्ष्म प्रकृति के अर्थों में, जिसने समस्त देश को व्याप्त किया हुआ है । आकाश चाहे कितना ही सूक्ष्म द्रव्य क्यों न हो तो भी यह है उसी श्रेणी का जिस श्रेणी के द्रव्य वायु, अग्नि, जल तथा पृथ्वी है । इस प्रकार शंकर बौद्धमत के विरुद्ध अपना मत प्रकट करते हैं कि आकाश एक अभावात्मक वस्तु है अर्थात् केवलमात्र बाधाओं के अभाव का नाम है ।<sup>१</sup> शंकर का मत है कि अभावात्मक परिणाम उसके भावात्मक स्वरूप का अन्त है ।<sup>१</sup> आकाश से अन्य सूक्ष्म भूत ऊंचे चढ़ते हुए क्रम में उत्पन्न होते हैं ।<sup>१</sup> उपनिषदों के विवरण का अनुसरण करने हुए शंकर कहता है कि आकाश से वायु उत्पन्न होती है, वायु में अग्नि, अग्नि में जल और जल में पृथ्वी । चूंकि ये पांच तत्त्व अपेक्षाकृत अपने परिवर्तित रूपों में अधिक स्थायी हैं, उन्हें आलंकारिक भाषा में अमर तथा अविनश्वर कहा जाता है ।<sup>१</sup> आकाश का गुण है शब्द, वायु का गुण है सघन तथा दबाव, प्रकाश का गुण है उज्ज्वलता तथा उष्णता, जल का गुण है स्वाद अथवा रस और पृथ्वी का गुण है गन्ध । गुणों का तत्त्वों के साथ वही सम्बन्ध है जो बीज का पोषे के साथ है । 'शब्दतन्मात्रा', अथवा शब्द का मार, आकाश को जन्म देता है जो अपनी ओर से शब्द के बाह्यरूप को उत्पन्न करता है । तन्मात्रा अथवा मारतत्त्व के अन्दर तत्त्व तथा उसका गुण दोनों समाविष्ट रहते हैं । हम यह भी देख चुके हैं कि तत्त्वों के अन्दर श्रेणीबद्ध परम्परा पाई जाती है । और वह सब आकाश तन्मात्रा के अन्तर्हित प्रतीत होते हैं । समस्त जगत् आकाश अथवा शब्द में उत्पन्न होता है ।

स्थूल प्रकृति में निर्मित जगत्, अर्थात् महाभूत, इन नानाविध सूक्ष्म भूतों के संयुक्त रूपों में मिलकर बना है ।<sup>१</sup> आकाश रूप स्थूल द्रव्य शब्द को व्यक्त करता है, वायु शब्द तथा दबाव को व्यक्त करती है, अग्नि इन दोनों को तथा इनके अतिरिक्त प्रकाश तथा उष्णता को व्यक्त करती है, जल में स्वाद (रस) के गुण हैं तथा साथ ही अन्य गुण भी हैं, इसी प्रकार पृथ्वी में अन्य द्रव्यों के भी गुण हैं और अपना विशेष गुण है गन्ध । प्रत्येक पदार्थ में शब्द, स्पर्श, रूप, रस और गन्ध के गुण हैं । जहाँ एक ओर प्रकृति के सूक्ष्म मूल तत्त्व हैं वे आकार जो मजानीय तथा निरन्तर रहनेवाले हैं

१. शांकरभाष्य, १ : १, २० ; १ : ३, ४१ । देखें, छान्दोग्य उपनिषद्, ३ : १४, ३ ; ८ : १४ ।

२. आवरणभाव (शांकरभाष्य, ० : ०, ००) ।

३. वस्तुभूतम् ।

४. शांकरभाष्य, २ : ३, ८-१३ ।

५. तैत्तिरीय उपनिषद्, २ : १ ; छान्दोग्य उपनिषद्, ६ : ०, २-३ ।

६. छान्दोग्य उपनिषद्, ४ : ३, १ ; बृहदारण्यक उपनिषद्, १ : ४, ०२ ।

७. प्रत्येक स्थूल पदार्थ में सब पांच सूक्ष्म तत्त्व पाए जाते हैं, यद्यपि भिन्न-भिन्न अनुपातों में । पाँचों सूक्ष्म तत्त्वों को जगत् के स्थूल द्रव्यों में संयुक्त करने को पंचीकरण कहते हैं । शंकर उस पंचीकरण का उल्लेख नहीं करते जो परवर्ती वेदान्त में आकर अधिक महत्त्वपूर्ण हो गया है । देखें, 'वेदान्तसार' । वे त्रिवृत्करण के विचार को मानना है, अर्थात् तीन तरुओं का संयुक्तरूप । यही मत वाचस्पति का भी है ।

तथा जिनकी रचनावृत्ति में कोई पारमाण्विकता नहीं है वहा दूसरी ओर स्थूल द्रव्य मिश्रित है यद्यपि उन्हें भी निरन्तर स्थायी तथा पारमाण्विक रचना से विहीन कहा गया है ।<sup>१</sup> स्थूल तत्त्व परिवर्तनो (परिणामो) के द्वारा भिन्न-भिन्न प्रकार की वस्तुओं को उत्पन्न करते हैं । प्रकृति निरन्तर अवस्था के परिवर्तन में से होकर गुजर रही है । परिवर्तन बाहर से भी आ सकते हैं । शंकर ने एक विश्वात्मक स्पन्दनरूप गति का वर्णन किया है ।<sup>२</sup> यह सब तत्त्व अचेतन हैं और भव्य अपना विकास नहीं कर सकते । इन सबके अन्दर ईश्वर की अन्तर्निहितता कल्पित है ।<sup>३</sup> यदि भिन्न-भिन्न तत्त्वों की क्रियाओं का कारण भिन्न-भिन्न वैदिक देवता कहे जाते हैं तो उसमें कुछ अन्तर नहीं पड़ता, क्योंकि देवता भी ईश्वर ही के व्यापारों के प्रतीक रूप हैं ।

प्रलय में सृष्टिरचना की व्यवस्था सर्वथा विगरीत दिशा में जाती है ।<sup>४</sup> अर्थात्, प्रलयावस्था में पृथ्वी पुनः जल में परिणत हो जाती है, जल अग्नि में, अग्नि वायु में, तथा वायु आकाश में आर आकाश पुनः ईश्वर के रूप में परिणत हो जाता है ।

मानसिक उन्द्रिया जैसे मन (अन्न चरण) आदि की कल्पना शंकर ने भौतिक तत्त्वों के स्वभाव के सदृश ही की है । मानव देह या सगठन अन्न वस्तुओं के समान पृथ्वी, जल, अग्नि इन तीन तत्त्वों में मिलकर बना है ।<sup>५</sup> मन अथवा अन्तःकरण, प्राण अथवा जीवनप्रद वायु तथा वाणी प्रमण पृथ्वी, जल आर अग्नि ही अनुकूलता में है ।<sup>६</sup> शंकर उस विषय में अभिज्ञ हैं कि वे सभी-सभी भौतिक तत्त्वों में प्रकार में भिन्न माने जाते हैं तथा एक दूसरे के आगे आर पीछे उत्पन्न होते हैं । हर हालत में वे तथा तत्त्व भी अपने-आप में निर्जात हैं आर लक्ष्य के प्रति साधनमात्र के रूप में ही उत्पन्न होते हैं । उन्द्रियविहीन प्रकृति परार्थ है अर्थात् एक ऐसा प्रयाजन को सिद्ध करती है जो उससे परे है ।<sup>७</sup> उन्द्रियविहीन जगत में स्वभाव की समानता है ।<sup>८</sup>

१. अद्वैत वेदान्त में अणु प्रकृति का अन्तिम अविभाज्य तथा अर्मा घटक नहीं है । किन्तु यह प्रकृति का वह लघुतम परिमाण (मात्रा) है । इसकी कल्पना हम कर सकते हैं ।

२. सर्वलोकपाठस्यन्धनम् ।

३. परमेश्वर स्वतन्त्रतानात्मनाऽर्थात्तन्मानोऽभिधायन्स्वतन्त्रविकारमजतिः (शांकरभाष्य, २ : ३, १३) । रामानुज का मत है कि ईश्वर का एक ही प्रत्यक्ष परिवर्तन क समय आवश्यक नहीं है । यह केवल एक ही बार आकाश के उत्पन्न होने में पूर्ण रहता है ।

४. देखें, शांकरभाष्य, २ : ३, १४ । तुलना करें, ट्यूमन . "इस प्रकार का मत सम्भवतः क्रमिक विकास की शिक्षा की दार्शनिक प्रेरणा पर उपर तथा तत्त्वों के विलय विषय पर भी कुछ प्रकाश डाल सके, जिसमें विषय में हमें और कुछ ज्ञान नहीं है । इस प्रकार का पथवेक्षण कि ठोस पदार्थ जल में धुल जाते हैं, एव जल अग्नि पाकर वाष्प के रूप में परिणत हो जाता है और यह कि अग्नि की लपटें वायु के अन्दर विलीन हो जाती हैं और वायु ऊर्चा के अनुसार अधिकाधिक रूप में सूक्ष्म होता हुआ अस्त आकाश देश में विलीन हो जाता है, हमें जगत की क्रमिक प्रलय प्रक्रिया का मार्गदर्शन करा सके और इसका विपरीत क्रम में जगत् की उत्पत्ति का भी दिग्दर्शन करा सके, यह सम्भव है ।"  
 'ट्यूमन्स सिस्टम आफ दि वेदान्त', अध्येती अनुवाद, पृष्ठ २३७ ।

५. छान्दोग्य उपनिषद्, ६ : २, २-३ । ६. शांकरभाष्य, २ : ४, २०; ३ : १, २ ।

७. भगवद्गीता पर शांकरभाष्य, १३ : २२ ।

८. शांकरभाष्य, तैत्तिरीय उपनिषद्, २ : ८ ।

जब हम ऐन्द्रिय प्रकृति की ओर आते हैं तो एक नया सिद्धान्त (नियम) हमारे सामने प्रस्तुत होता है, अर्थात् जीवन की ऐसी शक्ति जो कुछेक वस्तुओं में अन्तर्निहित है। यह वह शक्ति है जिसके द्वारा वे महत्तर पूर्णता को प्राप्त करने योग्य होती है और ऐसी शक्ति जो लक्ष्य को प्राप्त करा सकती है। एक पत्थर में जीवन नहीं है क्योंकि इसमें पूर्णताप्राप्ति के प्रति प्रवृत्ति नहीं है और न आन्तरिक भूकाव अथवा ऐसी शक्ति है जिससे यह अपने को एक खम्भे या मूर्ति के रूप में परिवर्तित कर सके। किन्तु एक पौधे में जीवन है। यदि अनुकूल अवस्थाओं में उसे रखा जाए तो उसमें बढ़ने की शक्ति है तथा पत्ती, मजरी, फूल और फल उत्पन्न करने की भी शक्ति है। इसके अतिरिक्त पशु में पौधे की अपेक्षा अधिक पूर्णजीवन व्यतीत करने को योग्यता है। वह देखता है, सुनता है, अनुभव करता है, और कुछ-कुछ यह भी जानता है कि वह क्या कर रहा है। वह अनुकूल अवस्थाओं में फलता-फलता हो इतना ही नहीं, वरन् वह अनुकूल अवस्थाओं को ढटने के लिए बाहर भी जाता है। वह एक उद्देश्य को लेकर गति भी करता है किन्तु पाया गति नहीं करना। मनुष्यरूप प्राणी एक ओर ऊँचा जीवन व्यतीत करता है। वह, जिसे शकर व्युत्पन्नचिन्त के नाम में कहते हैं, उसमें चिन्तन की शक्ति, बोध-शक्ति तथा सकल्प शक्ति है। उसमें पौधे की गी बढ़ने की शक्ति है, पशु जैसी गति करने तथा दृष्टियों द्वारा ज्ञान करने की शक्ति है तथा उसमें बड़कर आवरण के पीछे भी देखने की शक्ति है, नित्य तथा अनित्य में भेद करने, तथा पुण्य-पाप में पहचान करने की शक्ति है। ऐसे मनुष्य जो अपनी महत्त्वाकांक्षाओं को सिद्ध कर लेते हैं, देवता हैं। इस प्रकार ऐन्द्रिय प्रकृति के अन्दर हम प्राणियों के चार विभाग मिलते हैं, देवता, मनुष्य, पशु तथा पौधे।<sup>१</sup> उपनिषदों की भावना में ही शकर स्वीकार करने हैं कि पौधे भोग्योनि हैं और उनके अन्दर जीवात्मा भी है जो उन पापों में अपने पूर्वजन्म के दुष्ट कर्मों के कारण गए हैं। यद्यपि वे सुख-दुःख का पूरा ज्ञान करने के योग्य नहीं हैं तो भी वे पूर्वजन्म के कर्मों का प्रायश्चित्त करत वह जाने हैं, क्योंकि शकर ने साधारणतः शरीरधारी जीवात्माओं के तीन विभाग किए हैं, अर्थात् देवता जो अनन्त सुखोपभोग की अवस्था में हैं, दूसरे मनुष्य जिनके भाग्य में सुख और दुःख दोनों का मिश्रण है, तथा तीसरे पशु जिनके भाग्य में अनन्त दुःख है। अपने शरीररूप में जीवात्माएँ प्राणों तथा सूक्ष्म शरीरों के गग रहते हैं और जब तक उन्हें मोक्ष की प्राप्ति नहीं होती ये शरीर उनके साथ लगे रहते हैं। जीवात्माओं या निकाम ब्रह्म में उसी प्रकार का बताया जाता है जैसा कि अग्नि में स्फुलिंग (चिनगारिया) निकलते हैं। भेद केवल इतना है कि जीवात्मा तो फिर से ब्रह्म में समा जाते हैं किन्तु स्फुलिंग अग्नि में वापस नहीं लौटते।<sup>२</sup>

१. शीकरभाष्य, ३ : १, २४। २. वही। ३. शाकरभाष्य, २ : १, ३६।

४. मुषटकापनिषद्, २ : १, १ ; कौपीनकी, ३ : २, ६, १० ; बृहदारण्यक, २ : १, २०। देखें, शाकरभाष्य, ३ : १, २०-२१ ; एतरेय उपनिषद्, ३ : ३। और भी देखें, छान्दोग्य उपनिषद्, ६ : २, २।

## ३५

## जीवात्मा

वेदान्त का लक्ष्य मानवीय आत्मा के विश्लेषण से एकमात्र निरपेक्ष परब्रह्म की यथार्थता की ओर ले जाना है। वेदान्त के वाक्यों में यह दो प्रकार का प्रयोग पाया जाता है।<sup>१</sup> जीवात्मा के अन्दर स्मृतियों, साहचर्य सम्बन्धों, इच्छाओं, और अर्चियों तथा आदरातिशयों और प्रयोजनों की सगठित व्यवस्था पाई जाती है। यद्यपि एक ही दृष्टि में हमारे लिए इस समस्त सगठित व्यवस्था को समझ लेना सम्भव नहीं हो सकता तो भी इसका सामान्य रचनाक्रम तथा प्रधान तत्त्व तो हमारे निरीक्षण के लिए खुला ही है। यह सगठित-व्यवस्था विज्ञानात्मा है जिसमें परिवर्तन सम्भव है किन्तु परमात्मा सब प्रकार के परिवर्तन से मुक्त है।<sup>२</sup> तात्त्विक रूप में जीव को आत्मा के समान कहा गया है। वह तू है।<sup>३</sup> "और इस प्रकार की आपत्ति में कि विरुद्ध गुण रखनेवाली वस्तुएँ एक नहीं हो सकती कोई बल नहीं है, क्योंकि गुणों की प्रतिबलना की प्रमत्त्य मित्र किया जा सकता है।"<sup>४</sup> अन्तःसाक्षात्कारपूर्वक उस आत्मा में जो समस्त अनुभव में उपलक्षित होती है तथा उस आत्मा में जो अन्तर्दृष्टि के द्वारा जाना गया एक निश्चित तथ्य है, एवं आध्यात्मिक विषयों में तथा मनोवैज्ञानिक विषयों 'सम्बन्धों' में भेद करते हैं। अहम्प्रत्यय का विषय विशुद्ध आत्मा नहीं है, जो साक्षी है, वरन् वह है जो क्रियाशील कर्ता तथा फलोपभोग करनेवाला जीवात्मा है, जिसमें विषयनिष्ठ गुणों का समावेश है ऐसी आत्मा विषय है। जब मनोविज्ञानवेत्ता आत्मा के विषय में कथन करते हैं तब वे इसे अन्तर्दृष्टि का विषय मानकर उक्त शब्द का व्यवहार करते हैं। जबकि आत्मा विशुद्ध रूप में ज्ञान का सम्पादन करती है,<sup>५</sup> हमारी आत्मचेतना एक क्रियाशीलचेतना है जो किसी उद्देश्य को प्राप्त करने का प्रयास करती है। क्रियाशीलता का भाव हममें से प्रत्येक के लिए हमारा निकटतम अनुभव है। यह लौकिक आत्मा सब क्रियाओं का कर्ता है।<sup>६</sup> यदि कर्तृत्व ही आत्मा का तात्त्विक रूप होता तो उससे अभी मुक्ति न मिल सकती, ठीक जैसे कि उष्णता आग से कभी अलग नहीं हो सकती, और जब तक मनुष्य अपने को कर्तृत्व से मुक्त नहीं कर लेता तब तक वह अपने उच्चतम लक्ष्य को प्राप्त करने में असफल ही रहता है, क्योंकि कर्तृत्व अनिवार्यरूप से दुःख है। "आत्मा का कर्तृत्व केवल हमें गुणों की उपाधियों के ही आश्रित है जो इसके साथ लगी हुई है किन्तु

१. शांकरभाष्य, २ : ३, २५।

२. शांकरभाष्य, १ : ३, २४। तुलना करें, कठोपनिषद्. ३ : १ ; मुण्डक, ३ : १, १। श्वेताश्वतर उपनिषद्, ४ : ६, ७।

३. तुलना करें, इसके साथ 'बवेकर्स' ('मोसायटी' आफ फ्रेड्स' के मध्यगण) के प्रसिद्ध सिद्धान्त की, जिसके अनुसार प्रत्येक मनुष्य की अन्तरात्मा में एक आन्तरिक प्रकाश रहता है, एक ऐसी ज्योति, जिसके द्वारा समस्त रूतियों तथा सिद्धांतों का निर्णय करना होता है।

४. शांकरभाष्य, ४ : १, ३।

५. शांकरभाष्य, २ : ३, ४०।

६. शांकरभाष्य, १ : १, ४।

इसके अपने स्वरूप के ऊपर आश्रित नहीं है।” जीवात्मा तात्त्विक रूप में एक कर्ता है अन्यथा वैदिक विधि-विधान आदि ‘सब निष्प्रयोजन हो जाएंगे। उपनिषदों में ऐसे अनेक वाक्य पाए जाते हैं जिनमें आत्मा को कर्ता बताया गया है।” हस्तुतः कर्तृत्व विज्ञान अथवा बोध के उपाधि अथवा प्रतिबन्ध में रहता है। जीव विषयि-विषय, आत्म तथा अनात्म, यथार्थता और प्रतीति (आभाम) है। यह विषय के प्रतिबन्ध अथवा व्यक्तित्व से युक्त है। यह आत्मा अज्ञान के साहचर्य से युक्त है। इमर्सन की भाषा में “प्रत्येक मनुष्य ईश्वर है जो मूर्खता का अभिनय करता है।” अविद्या अथवा तार्किक ज्ञान लौकिक आत्मा के व्यक्तित्व का भाव उत्पन्न करता है और यह “धोखा देना तथा धोखा खाने के समान है।” जीवात्मा का विशेष लक्षण इसका सम्बन्ध बुद्धि अथवा बोधग्रहण के साथ है और यह तब तक बना रहता है जब तक कि ससार की अवस्था मृत्युज्ञान के द्वारा समाप्त नहीं हो जाती। मृत्यु के पश्चात् भी आत्मा का बुद्धि के साथ सम्बन्ध बना रहता है। यह केवल मुक्ति प्राप्त होने पर ही टूट सकता है। सुषुप्ति की अवस्था तथा मृत्यु में यह सम्बन्ध सम्भाव्यता की अवस्था में गुप्त रहता है एवं जागने पर तथा पुनर्जन्म की अवस्थाओं में क्रमशः यह वास्तविक अवस्था में आ जाता है। यदि हम इसका गुप्त रूप में निरन्तर बना रहना न मानें तो कारणकार्य का विधान भग होता है क्योंकि बिना प्रस्तुत कारण के कोई वस्तु उत्पन्न नहीं हो सकती।

मनोदैहिक मगठन में ऐन्द्रिक शरीर,<sup>१</sup> जो स्थूल तत्त्वों से बना है और जिसे मृत्यु

१. शांकरभाष्य, २ : ३, ४०। तस्माद् उपाधिर्मायायैर्नवान्तरः कर्तृत्वं न श्वाभाविकम्। और भी देखें, शांकरभाष्य कठ उपनिषद् पर, ३ : ४।

अर्द्धत और मास्य दोनों ही आ गा अथवा पुरुष का कर्ता के कर्ता में अनुरूपान्तर मानते हैं। जिस समय यह व्यक्तित्व के प्रतिबन्धों में मुक्त समझी जाती है ता कर्ता है। इस प्रकार का सम्बन्ध अथवा अमेद वेदान्त के अनुसार अविद्यमान है और मास्य के अनुसार प्रकृति के कारण है।

२. बृहदारण्यक उपनिषद्, ४ : ३, १२; तैत्तिरीय, २ : ५। और भी देखें, शांकरभाष्य, २ : ३, ३३।

३. शांकरभाष्य, २ : ३, ४०।

४. सृष्टि स्वर्ग जीव की तुलना। किन्तु राजकुमार के साथ करता है जिसे कोई गड़बड़ा उठा ले जाए और उसका लालन-पालन आभीष्ट जनता के साथ है। जिस समय उसे अपने राजकुलोत्पन्न होने का पता चलता है तो वह अपने गाय चराने के व्यवसाय का त्यागकर अपने राजसी श्वभाव को जान जाता है।

राजसूतोः रगतिशान्ती व्याथभावा निर्वृते।

यथैवम आत्मनाऽहम्प्य नरमग्यादिवाप्यतः ॥ (मिडान्तलेशमंत्र)।

और भी देखें, शांकरभाष्य बृहदारण्यक उपनिषद्, २ : १, २०; बृहदारण्यक उपनिषद् पर सृष्टि स्वर्ग का बार्हृक, २ : १, ५०७-५१६।

५. शांकरभाष्य, २ : ३, २०।

६. यह कहा गया है कि बुद्धि में युक्त आत्माएँ उस अवस्था में जब कि सम्बन्ध गुप्त रहता है, ईश्वर के अन्दर रहती हैं यद्यपि ऐसा भी कहा गया है कि मृत्यु के उपरान्त तथा सुषुप्ति अवस्था में जीवात्मा स्वयं ब्रह्म के अन्दर प्रवेश कर जाती है (ह्यान्दाग्य उपनिषद्, ६ : ८; शांकरभाष्य, २ : ३, ३१)।

७. देह, स्थूल शरीर, अन्नमयकोश।

के समय मनुष्य उतार फेंकता है, प्राण<sup>१</sup> और सूक्ष्म शरीर,<sup>२</sup> जो ऐसे तत्त्वों के सूक्ष्म अवयवों से बने हैं जो शरीर के बीज को बनाते हैं,<sup>३</sup> ये सब सम्मिलित हैं। सूक्ष्म शरीर<sup>४</sup> में १७ तत्त्व हैं अर्थात् पाँच ज्ञानेन्द्रिया, पाँच कर्मेन्द्रिया, पञ्च प्राण, मन और बुद्धि।<sup>५</sup> यह सूक्ष्म शरीर भौतिक होते हुए भी पारदर्शक भी है और इस प्रकार जब जीवात्मा भौतिक देह को छोड़कर परलोक के लिए प्रस्थान करता है तो यह दिखाई नहीं देता। किन्तु सूक्ष्म शरीर और पञ्चप्राण मोक्षप्राप्तिपर्यन्त आत्मा के स्थायी अवयवों के रूप में बने रहते हैं। कर्माश्रय रूप अवयव परिवर्तन होता रहता है और यही जीवात्मा के सग प्रत्येक नये जीवन में जाता है तथा एकदम ऐसे नये रूप का निर्माण करता है जो पूर्व-जन्म में नहीं था।<sup>६</sup> व्यक्तिव का आधार आत्मा में अथवा उपाधि में भी नहीं है किन्तु नैतिक निर्णय में है और यह ज्ञान (विद्या), कर्मों तथा प्रज्ञा (अनुभव) का मिश्रण है।<sup>७</sup> जीवधारक शक्तियाँ निरन्तर बनी रहती हैं, जैसे कि सूक्ष्म शरीर जो उन्हें अपने साथ में ले जाता है और तब तक रहती है जब तक कि समार विद्यमान हैं और आत्मा के साथ लगी हुई जाती है, यहाँ तक कि यदि आत्मा एक पौधे में प्रवेश करे तब भी<sup>८</sup> साथ रहती है, यद्यपि उस अवस्था में गन्त-करण और इन्द्रिया स्वभावन अपने का व्यक्त नहीं करती। चूँकि संसार अनादि है इसलिए आत्मा का अनादि काल में उन पञ्च प्राणों के यन्त्रपुञ्ज में सुसज्जित रहना अत्यन्त आवश्यक है। एक तीव्र कारण-शरीर भी कड़ी-कड़ी अनादि तथा अनिर्वचनीय अविद्या के समान निर्देश किया गया है। कारण-आत्मा एक अपेक्षा-कृत स्थायी मानवीय आत्मा है जो एक के बाद दूसरे सब पुनर्जन्मों में कर्मविधान के निर्णय के अनुसार विद्यमान रहता है। मनोवैज्ञानिक मगटन का उक्त विवरण सर्वथा साख्य के विवरण के समान है, भेद केवल पाँच जीवधारक शक्तियों के सम्बन्ध में है।

पाचों ज्ञानेन्द्रिया, पाचों कर्मेन्द्रिया और मन ये सब उत्पन्न होने वाले पदार्थ हैं,<sup>९</sup> एव सूक्ष्म अथवा अणु तथा सीमित (परिच्छिन्न) हैं। वे अणु के आकार के (परमाणुतुल्य) नहीं हैं क्योंकि उस अवस्था में उनका समस्त देह में व्याप्त रहना कठिनता से सम्भव में आ सकेगा। उन्हें सूक्ष्म माना गया है क्योंकि यदि वे स्थूल हों तो मृत्यु

१. जीवन में इन्द्रियाँ दो प्रकार की हैं। एक वे जो चेतनावस्था की अथवा पाँच ज्ञानेन्द्रियाँ (बुद्धीन्द्रियाणि), पाँच कर्मेन्द्रियाँ और मन, जो ज्ञान तथा कर्म दोनों का नियंत्रण रखता है, तथा अचेतनावस्था की इन्द्रियाँ। मुख्य प्राण, जो जीवन का प्रधान श्वामनिःश्वाम है पाँच भिन्न-भिन्न प्राणों में विभक्त है, जो श्वास-प्रश्वाम की क्रिया तथा पोषण आदि भिन्न-भिन्न व्यापारों में सहायक होते हैं। इसका आकार सीमित होने पर भी यह अदृश्य है। (शाकरभाष्य, १ : ४, १३)।

२. सूक्ष्म शरीर, लीग शरीर, भूताश्रय।

३. देहजीवित्त अतसत्त्वानि।

४. यह सांख्य के लीग शरीर में अनुकूलता रखता है।

५. कर्तृत्वभोग्यत्वविशिष्टजीवो मनोमयादिपञ्चकोशविशिष्टः।

इसके अवयवों का निर्धारण यात्रिक कारणकार्य भाव के द्वारा किया जाता है। देखो, शाङ्कर-भाष्य, बृहदारण्यक उपनिषद्, १, ४, १७।

६. शाकरभाष्य, २ : ४, ८-१२; 'ट्यूसन्स सिग्म प्राफ टि वेदान्त', पृष्ठ, ३२५-६।

७. देखो, बृहदारण्यक उपनिषद्, ४ : ४. २।

८. शाङ्करभाष्य, २ : ४, १-४।

के समय निकलते हुए दिखाई दे सकते। वे आकार में परिमित है, अपरिमित नहीं, क्योंकि यदि अन्न रहित होते तो उनका निकलना, गति करना अथवा वापिस लौटना सम्भव न हो सकता। इस समस्त विवरण में शकर की दृष्टि-इन्द्रियों के व्यापारों की ओर है किन्तु उनके भौतिक प्रतिरूपों की ओर नहीं है। इन्द्रिया सर्वव्यापी नहीं है किन्तु समस्त देह के विस्तार क्षेत्र में उनकी पहुँच अवश्य है जिसके अन्दर वे व्यापार करती है। अनेको इन्द्रिया सदा की भाँति भिन्न-भिन्न तत्त्वों से बनी है और कहा जाता है कि वही देवता जो तत्त्वों का नियन्त्रण करने है इन इन्द्रियों का भी नियन्त्रण करते हैं। मूल्य प्राण जीवन को धारण करने वाला तथा उसमें जीवन डालने वाला तत्त्व है। यहाँ तक कि मनोवैज्ञानिक यन्त्रपुञ्ज भी इसके आश्रित है। इन्द्रियों को भी मुख्य प्राण से ही सहारा मिलता है और इस प्रकार उन्हें भी प्राण कहा गया है। उपाधियों के द्वारा आवृत आत्मा जीव है जो कर्त्ता भी है और फलों का उपभोग करने वाला भी है। किन्तु सर्वोच्च आत्मा उन्नत दोनों अवस्थाओं से मुक्त है।

जीव शरीर तथा इन्द्रियों के ऊपर शासन करता है और कर्मों के फलों में भी उसीका सम्बन्ध है। चकि इसका मार तत्त्व आत्मा है उसे विभु अथवा व्यापक कहा गया है, अणु अर्थात् परमाणु के आकार का नहीं। यदि यह अणु होता तो शरीर के सब भागों में प्राने वाले सबेदनों का यह अनुभव न कर सकता।

वे लोग जिनका मत है कि आत्मा अणु है तर्क करने हैं कि अनन्त आत्मा गति नहीं कर सकती जबकि वह एक शरीर को छोड़कर दूसरे शरीर में जाती हुई देखी जाती है। शकर के अनुसार यह वास्तव आत्मा के सम्बन्ध में नहीं है किन्तु उसके प्रतिबन्धों के विषय में है। इस प्रकार की आपत्ति का कि यदि आत्मा को अणु माना जाए तो यह शरीर में केवल एक ही स्थान पर रहेगा और इस प्रकार सारे शरीर में व्यापक न हो सकेगा, उस दृष्टान्त में निराकरण किया गया है कि जिस प्रकार चन्दन की लकड़ी का एक टुकड़ा सारे शरीर में नवीन चेतना उत्पन्न कर देता है यद्यपि उसका स्पर्श शरीर के केवल एक ही

१. २ : ४, ८, १३।

२. शाङ्करभाष्य, २ : ४, १४-१६; बृहदारण्यक उपनिषद्, १ : ३, ११, ३ : २, १३; ऐतरेय उपनिषद्, १ : २, ४।

३. २ : ८, १-६।

४ परमत्रय अपहृतापत्त्या दवमक गदे। ताम्य पारमार्थिक स्वरूपम्—इत्यम् उपाधिकल्पितम् शाङ्करभाष्य, १ : ३ (१)। अन्ते १ का भी मत उसी प्रकार का है, जिसे यह श्लोकम् के समुद्र की लहर में डूबकी जलाने के अदभुत दृष्टान्त से ठाण समझाता है। यदि हम उसे वहाँ देखें तो हम उस पहचान नहीं सकते, क्योंकि उसका शरीर समुद्र की काँडे सीप, मछली तथा अन्य वस्तुओं द्वारा शतनी अधिक मात्रा में ढक जाता है कि पहचाना नहीं जा सकता। इसी प्रकार प्रत्येक जीवात्मा विकृत रूप है और जब तक हमें समारूपी समुद्र में निकाल कर इसके ऊपर जग गये काँडे, सीप, तथा तलछट आदि मलों को हटाकर शुद्ध नहीं कर लेते तब तक हम हमें के स्वरूप को नहीं पहचान सकते।

५. शाङ्करभाष्य, २ : ३, २३।

६. वही।



स्थान पर होता है इसी प्रकार आत्मा समस्त शरीर की संवेदना का ग्रहण स्पर्शेन्द्रिय द्वारा कर सकती है क्योंकि स्पर्शेन्द्रिय तो सारे शरीर के ऊपर फैली हुई है। शंकर इस सुभावा का खण्डन यह कहते हुए करते हैं कि काटा भी जिसके ऊपर कोई व्यक्ति चलता है सारे शरीर की संवेदन शक्ति के साथ सम्बद्ध है यद्यपि दुःख केवल पैर की तली में ही अनुभव होता है सारे शरीर में नहीं होता। अणु के विचार के समर्थको का सुभावा है कि अणुरूप आत्मा अपने गुण अर्थात् चैतन्य के कारण सारे शरीर में व्याप्त रहती है ठीक जिम प्रकार एक दीपक का प्रकाश एक स्थान पर ही रखे जाने पर भी वहा से सारे कमरे में फैल जाता है। शंकर का कहना है कि गुण द्रव्य के परे नहीं जा सकता। दीपक की ज्वाला तथा इसका प्रकाश परस्पर द्रव्य तथा गुण के रूप में सम्बद्ध नहीं हैं। दोनों ही अग्निमय द्रव्य हैं; केवल ज्वाला में अवयव अधिक एक-दूसरे के निकट है किन्तु प्रकाश में वे अधिक विस्तृत रूप में पृथक्-पृथक् है। यदि चैतन्य का गुण अथवा आत्मा सारे शरीर में व्याप्त होता है तब आत्मा अणु नहीं हो सकता। उपनिषदों के ऐसे वाक्यों का लक्ष्य जो आत्मा को अणु बताने हैं, आत्मा नहीं है किन्तु बोध शक्ति तथा मन के गुणों के मूल केन्द्र बिन्दु है। उनका आशय आत्मा की सूक्ष्मता को दिखाना है, जो प्रत्यक्ष ज्ञान में नहीं आती।<sup>१</sup> यह मानी हुई बात है कि लौकिक आत्मा जो मन आदि से जकड़ी हुई है अनन्त नहीं है किन्तु सर्वोपरि यथार्थसत्ता अनन्त है।<sup>२</sup> यदि इसे अणु कहा गया है तो इसलिए क्योंकि लौकिक दृष्टि में यह बुद्धि की सहाचारी है।<sup>३</sup> आत्मा के हृदय के अन्दर निवास स्थान सम्बन्धी सब कथन इस कारण से हैं क्योंकि बुद्धि का स्थान उममें बताया गया है। इसके अतिरिक्त, जो सर्वत्र है निश्चित रूप से एक स्थान में भी है, यद्यपि इसके विपरीत जो एक स्थान पर है वह सर्वत्र हो ऐसा नहीं है।<sup>४</sup> उम विधि में शंकर उपनिषदों के ऐसे समस्त वाक्यों की व्याख्या करते हैं जो आत्मा के देहा-सम्बन्धी प्रतिबन्ध का वर्णन करते हैं।<sup>५</sup> धार्मिक दायित्व के समस्त जीवन का आधार लौकिक आत्मा की आपेक्षिक यथार्थता के ऊपर है। क्रियात्मक अनुभव का समूचा क्षेत्र अपनी पुण्य व पाप की योजना समेत, एव पवित्र विद्या का आधार, अपने विधि निषेधों सहित, स्वर्ग में सुख तथा नरक में दुःख की भावी आशाओं सहित ये सब देह, इन्द्रियो तथा उसके साथ सलग्न अवस्थाओं ओर आत्मा के तादात्म्य की कल्पना कर लेते हैं। किन्तु जीवन की समस्त श्रृंखलाओं में यह आत्मा नहीं है अपितु उसकी छायामात्र है जो शोक करती है तथा असन्तोष प्रकट करती है एवं इस जगत् के रंगमंच के ऊपर अपने कथानक (वस्तु-विषय) का

१. मुण्डकोपनिषद्, ३ : १६; श्वेताश्वतर उपनिषद्, ५ : ८-९।

२. शाङ्करभाष्य, २ : ३, २६।

३. देखें, शाङ्करभाष्य, २ : ३, १६-३२।

४. २ : ३, २६।

५. शाङ्करभाष्य, २ : १, ७; २ : ३, ४६।

६. देखें, शाङ्करभाष्य, १ : ३, १४-१८, १ : २, ११-१२।

अभिनय करती है। आत्मा जब तक उपाधियों से मुक्त नहीं होती तभी तक सुख, दुःख तथा वैयक्तिक चैतन्य के अधीन रहती है।<sup>१</sup> •

शकर आत्मा की भिन्न-भिन्न अवस्थाओं का वर्णन करते हैं: 'जाग्रत् अवस्था में कुल ज्ञान सम्पादन करनेवाली यन्त्र-योजना कार्य करती रहती है और हम पदार्थों का ज्ञान मन तथा इन्द्रियों के द्वारा प्राप्त करते हैं। स्वप्नावस्था में सब इन्द्रिया विश्राम करती है और केवल मन ही क्रियाशील रहता है'। जाग्रतावस्था में जो प्रभाव इन्द्रियों के ऊपर रह जाते हैं उन्हींके द्वारा यह पदार्थों का ज्ञान प्राप्त करता है। स्वप्न देखने वाला आत्मा परम आत्मा नहीं है किन्तु यह अधीन वस्तुओं में प्रतिबन्धयुक्त आत्मा है। यही कारण है कि हम स्वप्नावस्था में अपनी इच्छा के अनुसार किसी वस्तु का निर्माण नहीं कर सकते। यदि हम ऐसा कर सकते तो किमीको भी बुरा स्वप्न नहीं आता। सुषुप्ति अवस्था में मन तथा इन्द्रिया निश्चेष्ट रहती है एव आत्मा एक प्रकार से अपने-प्राप में गिरीन रहकर अपने यथार्थस्वरूप को प्राप्त कर लेती है। शकर का नर्क है कि चर्क कर्म निरन्तर रहता है इसलिए आत्मा का अस्तित्व भी निरन्तर रहता है। फिर उमकी स्मृति भी होती है। आत्मानुमरण की चेतना मिद्ध करती है कि जो आत्मा मोई थी वही जागी है। श्रुति इसका समर्थन करती है और यदि सुषुप्ति से आत्मा के निरन्तर्य में अन्तर आता तो श्रुति वाक्य निरर्थक हो जाता। यदि कोई व्यक्ति सोने में पूर्व 'क' हो और उठने पर 'ख' हो, तो कर्मों की निरन्तरता नहीं बन सकती। यहाँ तक कि मुक्तात्मा भी जाग जा सकते। इसलिए यह स्पष्ट है कि सुषुप्ति अवस्था में भी मृत्यु के समान व्यक्तित्व का मूल केन्द्र बिन्दु बना रहता है इसके विरोध में कुछेक स्पष्ट कथनों के रहने हुए भी यह माना गया है कि सुषुप्ति अवस्था में भी वह उपाधि जो जीव के साप समार में प्रतिबन्ध के रूप में रहती है गुप्त रूप में विद्यमान रहती है। यदि सुषुप्ति अवस्था में, जैसे कि मोक्ष की अवस्था में, विशेष बोध का सर्वथा अभाव रहता है तो किस प्रकार और किसमें सोया हुआ मनुष्य अविद्या के बीज को स्थिर रखता है जिसके कारण जागना होता है? सुषुप्ति अवस्था में सम्पन्न ब्रह्म के साप अस्थायी संयोग तथा मोक्ष अवस्था के अस्थायी संयोग में शकर भेद करते हैं। "सुषुप्ति की अवस्था में सांमिन्त करनेवाली उपाधि विद्यमान रहती है जिससे कि जब यह फिर अस्तित्व के रूप में प्राती है तो जीव भी अस्तित्व के रूप में आ जाता है।" मोक्ष की अवस्था में अविद्या के सब बीज भस्म हो जाते हैं।<sup>२</sup>

मूर्छा की अवस्था को एक पृथक् स्थान दिया गया है क्योंकि यह जाग्रतावस्था में भिन्न है। इस अवस्था में उन्द्रिया पदार्थों का प्रत्यक्ष नहीं करती। विषयरूप जगत् के प्रति यह उपेक्षा भाव अन्य पदार्थों पर एकाग्रतापूर्वक ध्यान देने का परिणाम नहीं है। यह स्वप्न की अवस्था से भिन्न यो है कि इसमें चेतना साथ नहीं रहती, मृत्यु से

१. विशेषविज्ञान ।

२. शाकरभाष्य, ३ : २, ६ ।

३. शाकरभाष्य, ३ : २, ६ ।

४. देखें, गौडपाद की कारिका पर शाकरभाष्य, ३ : १४ ।

भिन्न इसलिए है कि शरीर में जीवन रहता है, तथा सुषुप्ति से भिन्न इसलिए है कि शरीर के अन्दर बेचैनी रहती है। मूर्छित मनुष्य को इतनी आसानी के साथ नहीं जगाया जा सकता जैसे कि सोते हुए मनुष्य को जगाया जा सकता है। मूर्छा की अवस्था को सुषुप्ति तथा मृत्यु की मध्यवर्ती अवस्था कहा गया है। “इसका सम्बन्ध मृत्यु से इसलिए है, क्योंकि यह मृत्यु का द्वार है। यदि आत्मा का कोई अपुरस्कृत कर्म शेष रहता है तो वाणी की शक्ति तथा मन मूर्छित मनुष्य में लोट आते हैं। यदि कुछ कर्म शेष नहीं रहते तब श्वास और उष्णता भी छोड़ जाते हैं।”

तात्त्विक रूप में प्रत्येक मनुष्य सर्वोपरि यथार्थमत्ता है एवं अपरिवर्तनशील और अपरिग्वानित तथा खण्डरहित है और तो भी हम आत्मा की उत्पत्ति तथा विकास की चर्चा करते हैं। क्योंकि जब आश्रित वस्तुएं उत्पन्न होती अथवा विलय होती हैं कहा यह जाता है कि आत्मा उत्पन्न हुई अथवा विलीन हुई।<sup>१</sup> प्रतिबन्ध करनेवाली आश्रित वस्तुएं हम जगत् में भिन्न-भिन्न आत्माओं को व्यक्तित्व प्रदान करती हैं।<sup>२</sup> उन्हींस देह के रूप का निर्णय होता है, जीव की जानि तथा जीवन की अवधि का भी निर्णय होता है आदि-आदि।<sup>३</sup> इन्हीं आश्रित वस्तुओं के भेद से आत्माओं में भी भेद है, और इसलिए न तो कर्मा में और न कर्मफलों में ही परस्पर मिश्रण होने पाता है।<sup>४</sup> यहां तक कि यदि जीवात्मा को आभास अथवा प्रतिबिम्ब रूप भी मान लिया जाए, जैसे कि जल के अन्दर सूर्य का प्रतिबिम्ब पडता है, तो भी आत्माओं के व्यक्तित्व में कोई अन्तर नहीं पडता।<sup>५</sup>

### ३६

#### साक्षी और जीव

प्रत्येक जीवात्मा के अन्दर बोधग्राहक, भावुकतापूर्ण तथा इच्छाशक्ति-सम्बन्धी अनुभूति के अतिरिक्त भी एक साक्षीरूप आत्मा विद्यमान है। शाश्वत चैतन्य को साक्षी कहा जाता है जब कि अन्तःकरण इसके नियामक रूप में सहायक का कार्य करता है, और उक्त सहायक के द्वारा यह प्रमेय विषयो को प्रकाशित करता है। उस सहायक की उपास्थिति परम चैतन्य को साक्षी रूप आत्मा में परिणमन करने के लिए पर्याप्त है। यद्यपि यह साक्षीभूत चैतन्य प्रमेय पदार्थों की अनुभूति के साथ से ही उत्पन्न होता है अनुभूति इसका कारण नहीं है किन्तु यह अनुभूति की पूर्व कल्पना कर लेता है। जब

१. शाकरभाष्य, ३ : २, १०।

२. शाकरभाष्य, २ : ३, १७।

३. शाकरभाष्य, ३ : २, ६।

४. सुरेश्वरकृत वार्तिक, १५ ११०-११२।

५. शाकरभाष्य, २ : ३, ४६।

६. “जिस प्रकार सूर्य की एक प्रतिबिम्बित प्रतिकृति में जब कम्पन होता है तो उसी कारण से दूसरी प्रतिबिम्बरूप प्रतिकृति में भी कम्पन नहीं होने लगता इसी प्रकार जब एक आत्मा वा कर्मों तथा कर्मफलों के साथ सम्बन्ध होता है तो दूसरी आत्मा उसी कारण से उसके समान सम्बद्ध नहीं होती। इसलिए कर्मों तथा कर्मफलों में परस्पर मिश्रण नहीं होने पाता।” (शाकरभाष्य, २ : ३, ५०)।

आंतरिक अवयव मनुष्य के अन्दर प्रविष्ट होता है और उसका इन्द्रिय-सम्बन्धी एक घटक अवयव बन जाता है तो उसे हम जीव कहते हैं ।

साक्षीरूप आत्मा तथा जीव में परस्पर क्या सम्बन्ध है ? अर्वाचीन अद्वैत विषयक पुस्तकों में इसकी परिभाषा विविध रूप से की गई है । विद्यारण्य के मत में साक्षीरूप आत्मा निर्विकार चैतन्य है और यह स्थूल तथा सूक्ष्म पदार्थों की प्रतीति का अधिष्ठान है, उनके कार्यों का निरीक्षण करता है किन्तु किसी प्रकार भी उनसे प्रभावित नहीं होता । जब फलोपभोग करने वाले अह का कार्य समाप्त हो जाता है । तब दोनों देहों का प्रकाशन इसी साक्षी रूप आत्मा के कारण होता है । यह साक्षीरूप आत्मा दोनों प्रकार की देहों से प्रत्यक्षरूप में उनके सहचारीरूप से कुछ समय भी अभिज्ञ होती है जबकि फलोपभोक्ता आत्मा कार्य करना बन्द कर देती है । साक्षीरूप आत्मा की निरन्तर उपस्थिति, अह रूप आत्मा से भिन्न किसी अन्य के सम्बन्ध में जो मानसिक विचार है उनकी शृङ्खला में, द्रष्टा के व्यक्तित्व को स्थिर रखने में सहायक होती है । विद्यारण्य का मत इस विषय में स्पष्ट है कि साक्षीरूप आत्मा को जीव के समान न समझना चाहिए, क्योंकि जीव जीवन तथा उसके व्यापारों में भाग लेता है । उपनिषद् इसे गुणों से रहित केवल साक्षीमात्र तथा निरीक्षक प्रतिपादन करती है और यह फलों का उपभोक्ता नहीं है ।<sup>१</sup> एक अन्य स्थान पर विद्यारण्य हमकी तुलना एक ऐंसे दीपक के साथ करता है जो रगमच पर रखा जाने पर नाटक के सूत्रधार, नाटक की नायिका तथा दर्शकों सबको एक समान प्रकाशित करता है और इन सबकी अनुपस्थिति में भी स्वयं प्रकाशित होता है ।<sup>२</sup> उक्त दृष्टान्त निर्देश करता है कि साक्षीरूप आत्मा एक समान जीव (लौकिक अह), अन्तःकरण तथा प्रमय पदार्थों को प्रकाशित करता है तथा सुषुप्ति अवस्था में जब ये सब अनुपस्थित रहते तब अपने-आप भी प्रकाशित रहता है ।<sup>३</sup> निर्गुण्यता साक्षी आत्मा का ईश्वर में भिन्न करता है । तत्त्व प्रदीपिका में साक्षी रूप आत्मा का विद्युद् ब्रह्म के नाम से कहा गया है, जो प्राणिमात्र का मार्गभोग तथा व्यापक आत्मा है, और जो प्रत्येक जीवात्मा का अधिष्ठान होने के कारण जीवों के अनेक होने में अनेक रूप प्रतीत होती है । साक्षी रूप आत्मा और सोपाधिक ब्रह्म, अर्थात् ईश्वर, एक ही नहीं है, क्योंकि इसे निरपेक्ष

१. पञ्चदशी, ८ । मिद्धा-तलेश (अध्याय १) में विद्यारण्य के मत का प्रतिपादन इस प्रकार किया गया है : “दृष्टव्याधिष्ठानभूत कृतस्थ चैतन्य स्वावच्छेदकरय देहद्वयस्य साक्षादीक्षणांनिर्विकारत्वात्साक्षी-दृश्यते ।”

२. तुलना करे : “साक्षी चैता केवलो निर्गुणश्च” (श्वेताश्वतर उपनिषद्) ।

३. “नन्यशालाग्धितो दीपः प्रभुं सुभ्याश्च नर्तकीम् ।

दीपयेदविशेषेण तदभावेऽपि दीप्यते ॥ (पञ्चदशी, १० : ११) ।

४. वही, १० : १२ ।

परम् तथा निर्गुण कहा गया है; और न साक्षी रूप आत्मा तथा जीव ही एक है, क्योंकि जीव कर्ता तथा कर्मों और उनके फलो का भोक्ता है। पञ्चदशी तथा तत्त्व प्रदीपिका में प्रकट किए गए मत को शकर का समर्थन प्राप्त है।

कौम्भी का कथन है कि साक्षीरूप आत्मा ईश्वर का एक विशेष रूप है। इस पुस्तक का लेखक अपना आधार श्वेताश्वतर उपनिषद् के उस वाक्य को मानता है जो ईश्वर को साक्षी कहता है। वह ईश्वर जीव की क्रियाशीलता तथा कार्य से विरत होने से अभिन्न होना हुआ भी किसी प्रकार भी उनमें विचलित नहीं होता।<sup>१</sup> वह जीव के अन्दर व्यापार करता है, उसकी अविद्या को तथा उससे सम्बद्ध अन्य सबको प्रकाशित करता है। जब सब क्रियाएँ रोक दी जाती हैं, जैसे कि सुषुप्ति अवस्था में, तब उसे प्रज्ञा के नाम से पुकारा जाता है।<sup>२</sup> तत्त्व-शुद्धि का लेखक इस विचार में सहमत है। 'ईश्वर साक्षी है' यह प्रथम विचार को व्यक्त करने का धार्मिक अथवा लौकिक प्रकार है। हमें शकर के लेखों में इसका समर्थन मिलता है। उपनिषद् के इस प्रसिद्ध वाक्य पर टीका करते हुए जिसमें दो पक्षियों को एक ही वृक्ष पर बैठे हुए बताया गया है, शकर कहते हैं "इन दोनों में जो उस प्रकार वृक्ष पर बैठे है, एक जो क्षेत्रज्ञ है और सूक्ष्म-शरीर धारण करता है, अज्ञान के कारण कर्मों के फलो को जो सुख तथा दुःख रूप में प्रकट होने में जाता है (अर्थात् उनका उपभोग करना है), जो नाना प्रकार की स्थितियों में म्वाहु है। दूसरा जो नित्य प्रभू है, निर्मल तथा बुद्धिसम्पन्न और अपने स्वरूप में स्वतन्त्र है, सर्वज्ञ है तथा सत्त्वगुण में सम्पन्न है, वह नहीं खाना (अर्थात् कर्मफल नहीं भोगता); क्योंकि वह भोक्ता तथा भोग्य दोनों का सचालक है।" "उसका केवल साक्षी होना ही सचालन के समान है, जैसा कि किसी राजा द्वारा होता है।"<sup>३</sup>

कुछेका अन्यो का कहना है कि अविद्यारूप उपाधि से युक्त जीव ही साक्षीरूप आत्मा है क्योंकि वह वस्तुतः निरीक्षक है किन्तु कर्ता नहीं है। केवल उसी अवस्था में जब कि वह अन्तःकरण के साथ अपना तादात्म्य-सम्बन्ध मान लेता है वह कर्ता तथा भोक्ता बनता है।<sup>४</sup> इस प्रकार जीव के दो पहलू हैं, एक यथार्थ तथा दूसरा अयथार्थ, अर्थात् साक्षी निष्क्रिय रहते हुए केवल दर्शकरूप का तथा दूसरा अभिमानी रूप कर्ता तथा भोक्ता का। उक्त प्रकार के मत में यह आपत्ति

१. तत्त्वप्रदीपिकायामपि मायाशबलिते सगुणे परमेश्वरे 'स्वभो निगण' इति विशेषणानुपपत्तेः सर्वप्रत्यग्भूतं विशुद्धं ब्रह्म, जीवाद् मेदेन साक्षीति प्रतिपाद्यत इत्युदितम्। (सिद्धान्तलेख, १)।

२. परमेश्वरस्यैव रूपभेदाः कश्चित् जीवप्रवृत्तिनिवृत्त्योरनुमान्ना स्वयमुदासीनः साक्षी नाम, (सिद्धान्तलेख, १)।

३. देखें, वैशेषिकसूत्र, १ : ३, ४०। . ४. मुण्डकोपनिषद्, ३ : १, १।

५. पश्यत्येव केवलं दर्शनमात्रेण हि तस्य प्रेरयितृत्वम् राजवत्। (शांकरभाष्य, मुण्डकोपनिषद्, ३ : १, १)।

६. केचिद् अविद्योपाधिको जीव एव साक्षाद् द्रष्टृत्वात् साक्षी; जीवस्यान्तःकरणन्तादात्म्यापत्त्या कर्तृत्वाद्यारोपभाक्त्वेऽपि स्वयमुदासीनत्वात् (सिद्धान्तलेख, १)।

उठाई जाती है कि यदि सर्वत्र व्याप्त अविद्या को साक्षीरूप जीव की उपाधि माना जाए तो इस साक्षीरूप जीव को केवल अपने ही मन को नहीं अपितु अन्य समस्त प्राणियों के मनो को प्रकाशित करने के योग्य होना चाहिए। किन्तु अनुभव से इसकी पुष्टि नहीं होती। इस प्रकार जीवही अन्तःकरण की उपाधिसमेत साक्षीरूप आत्मा है और यह भिन्न-भिन्न व्यक्तियों में भिन्न-भिन्न है। सुषुप्ति में समझा जाता है कि यह सूक्ष्मरूप में रहता है और इस प्रकार तीनों अवस्थाओं में यह विद्यमान रहना है लौकिक 'ग्रह' तथा साक्षीरूप आत्मा में भेद यह है कि जहाँ अन्तःकरण लौकिक 'ग्रह' का गुण है यह साक्षीरूप आत्मा की उपाधि है जो उसमें प्रतिबन्ध लगाती है। वेदान्त परिभाषा का यह मत है तथा अन्य मतों के साथ इसका विरोध भी नहीं है क्योंकि इसका निर्देश है कि परम निरपेक्ष चैतन्य जब यह किसी व्यक्ति विशेष विषयी के अन्दर कार्य करता है तो साक्षी कटलाता है। निम्न चैतन्य अथवा आत्मा को जीव साक्षी की मजा दी गई है उस अवस्था में जब कि यह मनुष्य के शरीररूपी यन्त्र के अन्दर कार्य करता है तथा जब यह विश्व के अन्दर व्यापार कार्य करता है तब इसे ईश्वर साक्षी कहते हैं। दोनों अवस्थाओं में उपाधि भेद ही दो भिन्न-भिन्न मजाओं का कारण है। प्रथम प्रकार के साक्षी में अन्तःकरण तथा शरीर इत्यादि उपाधियाँ हैं और दूसरे प्रकार के साक्षी अर्थात् ईश्वर के विषय में मन रूप समग्र जगत् उपाधि है। ईश्वर जगत् की आत्मा है जबकि जीव मनुष्य की आत्मा है।

### ३७

#### आत्मा और जीव

हम जीवगत 'ग्रह' का साग्वत्ता अथवा सरलता के रूप में कोई विशेष लक्षण निर्धारित नहीं कर सकते। वह एक आणविक इकाई नहीं है किन्तु एक अत्यन्त जटिल रचना है। यह विशिष्ट व्यक्तिगत केन्द्र की चेतनामय अनुभूतियों की एक सुव्यवस्थित संयुक्त इकाई है जिसका अपने-आप में निर्धारण प्रारम्भ में ही शारीरिक संघटन तथा अन्य अवस्थाओं के द्वारा होता है। शरीर और उद्भिया आदि इसकी अनुभूति के अन्दर प्रविष्ट होकर इसमें एक प्रकार की एकता तथा निरन्तरता का संचार करते हैं। शरीररूपी यन्त्र के साथ सम्बद्ध चैतन्य विशुद्ध सीमित है जिसमें चैतन्य की विषयवस्तु के भाग के रूप में शारीरिक अवस्थाएँ सम्मिलित हैं। जिस प्रकार शरीर का निर्माण क्रमशः होता है, इसी प्रकार उसकी चैतन्ययुक्त अनुभूति भी क्रमशः बढ़ती है। मान्ते आत्मा अपने चैतन्य का अन्तिम कारण नहीं है। ग्रह रूप आत्मा लौकिक चैतन्य का अनुभूत एकत्व है जो समय के अन्दर विकसित हो रहा है। यह एक विचार-सम्बन्धी

१. अन्तःकरणोपधानेन जीवः साक्षी" अन्तःकरणविशिष्टः प्रमाता, (मिडान्तलेश, १)।

रचना है अथवा भावात्मक विचार का प्रमेय विषय है।' यह उसी व्यक्ति के अन्दर स्थान परिवर्तन करता रहता है और इसलिए निर्विकार तथा अपरिवर्तनीय सारतत्त्व के साथ इसकी एकात्मता नहीं हो सकती। यह आत्मा जो लौकिक अहं (जीवात्माओं) का अधिष्ठानरूप आधार है न परिवर्तित होता है और न किसी प्रकार के मनोवेगों का अनुभव करता है।

यद्यपि यह अचिन्त्य है तो भी इसका मनुष्य जीवन के पूर्वनिर्दिष्ट से कोई सम्बन्ध नहीं है जिसका यह भक्तिपूर्वक सहचारी भाव से अनुसरण करता है। निरन्तर साक्षी के रूप में जिसकी कल्पना की गई है वह आत्मा केवल एक चित्रपट का कार्य करती है अथवा यह ऐसी आधारभूमि है जिसके ऊपर मानसिक तथा अभिनय करते हैं। हम यह नहीं कह सकते कि ये इससे उत्पन्न होते हैं, क्योंकि यथार्थ के ऊपर उमका कुछ असर नहीं होता जिसको भ्रमवश आत्मा मान लिया जाता है। केवल इमीलिए कि हम उन्हें ठीक-ठीक नहीं समझ सकते, वस्तुएं अपने स्वरूप में परिवर्तन नहीं कर लेती। किस प्रकार निर्विकार आत्मा मान्तरूप में प्रकट होती है एवं किस प्रकार बुद्धि का नित्यप्रकाश किसी भी बाह्य-साधन के द्वारा अन्धकारावृत हो सकता है क्योंकि यह सब सम्बन्धों में मुक्त है? यह पुराना प्रश्न है कि किस प्रकार यथार्थ लौकिक रूप में आ जाता है। शरीर इन्द्रियो, मन तथा इन्द्रियविषयरूप उपाधियों का आत्मा के साथ सम्बन्ध होने में ही आत्मा को लौकिकरूप प्राप्त होता है। किन्तु आत्मा तथा मनो-वैज्ञानिक आत्मा के मध्य का यह सम्बन्ध अव्याप्य है, मायारूप है अर्थात् रहस्यमय है। यदि आत्मा नित्य स्वतन्त्र तथा विद्युद्ध चैतन्य है और उसे किसीकी चाह नहीं, वह करनी भी कुछ नहीं है, तब यह शरीरधारी आत्मा के रूप में गति तथा इच्छा का कारण कैसे बन सकती है? उत्तर में कहा जाता है कि "एक ऐसी वस्तु है जो स्वयं में गति रहित है तो भी अन्य वस्तुओं में गति उत्पन्न कर सकती है। चुम्बक अपने-आप में गति रहित है किन्तु फिर भी यह लोहे में गति उत्पन्न करता है।" जब हम मान्तर आत्माओं के अनन्त आत्माओं के साथ सम्बन्ध में कथन करना है तो हमें ऐसी सीमित उपाधियों का प्रयोग विवश होकर करना होता है जो ठीक-ठीक उपयुक्त नहीं बँटती।

जीवात्मा तथा ब्रह्म के मध्य जो सम्बन्ध है और जिसका वर्णन ब्रह्मसूत्र में किया गया है शंकर उसके विषय में आश्मरथ्य, आडुलीमी तथा काशकृत्स्न द्वारा प्रकट किए गए विचारों के ऊपर विचार-विमर्श करने हैं। आश्मरथ्य अपना आधार ऐसे उपनिषद् वाक्यों को बनाता है जो जीवात्माओं तथा निर-पेक्ष परब्रह्म के मध्यगत सम्बन्ध की तुलना आग की चिनगारियों तथा आग के परस्पर सम्बन्ध के साथ करता है। जिस प्रकार आग से निकलती हुई चिनगारियाँ अग्नि से सर्वथा भिन्न नहीं हैं, क्योंकि वे रूप में अग्नि के समान हैं और दूसरी ओर सर्वथा अभिन्न भी नहीं हैं क्योंकि उस अवस्था में उन्हें न

१. तुलना करें, बार्ड: 'साइकोलॉजिकल प्रिंसिपल्स', पृष्ठ ३६१-३६२।

२. शंकरभाष्य, २ : २, २।

तो अग्नि से ही पृथक् रूप में पहचाना जा सकता और परस्पर भी उनमें भेद किया जा सकता; इसी प्रकार जीवात्मा न तो सर्वोपरि-यथार्थसत्ता से भिन्न ही है क्योंकि इसका तात्पर्य होगा कि वे ज्ञानस्वरूप सत्ता के स्वभाव के नहीं हैं, और न ही सर्वथा उससे अभिन्न है क्योंकि अवस्था में वे एक-दूसरे से भिन्न न होंगे। इस प्रकार आश्चर्य इस परिणाम पर पहुँचता है कि जीवात्मा भिन्न भी है और ब्रह्म से भिन्न नहीं भी है।<sup>१</sup> औडुलोमि का मत है कि जीवात्मा, जो प्रतिबन्ध रूप शरीर, इन्द्रियो तथा मन आदि सहायको के द्वारा सीमित है ब्रह्म से भिन्न है यद्यपि ज्ञान तथा ध्यान समाधि के द्वारा यह शरीर से गहर निकलकर उच्चतम आत्मा के साथ ऐक्यभाव प्राप्त कर लेता है। वह मानता है कि उस जीवात्मा में जो मुक्ति को प्राप्त नहीं हुआ तथा ब्रह्म में सर्वथा भेद है तथा मुक्तात्मा और ब्रह्म में सर्वथा तादात्म्यभाव है।<sup>२</sup> शंकर काशकृत्स्न के साथ सहमत है।<sup>३</sup>

जीवात्मा निरपेक्ष ब्रह्मरूप आत्मा का अंश नहीं हो सकता जैसा कि रामानुज का विचार है क्योंकि परब्रह्म देश व काल की परिधि से परे होने के कारण अग्ररहित अर्थात् अचण्ड है। यह परब्रह्म से भिन्न भी नहीं हो सकता जैसा कि मध्व कल्पना करता है क्योंकि ब्रह्म से भिन्न कोई वस्तु नहीं है, वह एकमात्र अद्वितीय जो है।<sup>४</sup> यह परब्रह्म का परिवर्तित रूप भी नहीं हो सकता जैसा कि वल्लभाचार्य का विचार है क्योंकि निरपेक्ष परमब्रह्म निर्विकार है। हम जीवात्मा को ईश्वर की कृति भी नहीं मान सकते क्योंकि वेदों में जहाँ अग्नि तथा अन्य तत्त्वों की रचना का वर्णन है वहाँ आत्मा की रचना का कोई वर्णन नहीं है। जीव न तो परब्रह्म से भिन्न है, न उसका अंश है और न उसका परिवर्तित रूप है। यह स्वयं आत्मा है। हम इसके स्वरूप को नहीं पहचानते, क्योंकि यह उपाधियों से आवृत है।<sup>५</sup> यदि यह सर्वोपरि आत्मा के समान न होता तो वे श्रुतिवाक्य जो अमरता का प्रतिपादन करते हैं सब निरर्थक हो जायेंगे। आश्चर्य की शिक्षाओं का उल्लेख करते हुए शंकर कहते हैं : “यदि जीवात्मा उच्चतम आत्मा से भिन्न होता तो उच्चतम आत्मा के ज्ञान से जीवात्मा के विषय में ज्ञान उपलब्ध न होता और इस प्रकार एक अन्यतम उपनिषद् में प्रतिज्ञात यह वचन कि एक ही यथार्थसत्ता के ज्ञान के द्वारा हर एक वस्तु का ज्ञान प्राप्त हो जाता है, पूर्ण न हो सकता।<sup>६</sup> तैत्तिरीय उपनिषद् का भाष्य करते हुए शंकर लिखते हैं : “यह सम्भव नहीं है कि दो ऐसी वस्तुओं में जो सर्वथा एक-दूसरी से भिन्न हैं कभी तादात्म्य नहीं हो सकता।”<sup>७</sup> और जैसा कि उपनिषदों में कहा

१. शांकरभाष्य, १ : ४, २०।

२. शांकरभाष्य, १ : ४, २१।

३. शांकरभाष्य, १ : ४, २२।

४. शांकरभाष्य, ४ : ३, १४।

५. देखें, मुण्डकोपनिषद् पर शांकरभाष्य, २ : २, १; कठोपनिषद्, २ : २, १।

६. शांकरभाष्य, १ : ४, २०।

७. तैत्तिरीय उपनिषद् पर शांकरभाष्य, २ : ८, १५।



है कि ब्रह्म का जगता ब्रह्म हो जाता है तो ज्ञाता को अवश्य ब्रह्म के साथ एकात्मरूप होना चाहिए ।

सर्वोपरि आत्मा तथा जीवात्मा के मध्य आध्यात्मिक एकत्व स्वीकार किया जा सकता है, किन्तु सर्वोपरि आत्मा तथा जीवात्मा के सम्बन्ध विषयक प्रश्न के ऊपर इससे पूर्व विचार नहीं हो सकता जब तक कि यह इसके यथार्थस्वरूप के ज्ञान तक नहीं पहुँच जाता । हमारी लौकिक अद्वैत रूप आत्माएँ गति करती हैं तथा उपाधियों के भार से दबी रहती हैं । यह अच्छी तरह जानने हुए कि निरपेक्ष पर ब्रह्म तथा जीवात्मा के बीच जो सम्बन्ध है उसे तर्क द्वारा स्पष्ट रूप में प्रतिपादन नहीं किया जा सकता, शंकर कुछ ऐसे दृष्टान्त प्रस्तुत करते हैं जिन्हें अर्वाचीन वेदान्त में विशद प्रकल्पनाओं के रूप में परिष्कृत किया गया है ।

आयरलैण्ड के एक व्यक्ति के विषय में ऐसा कहा जाता है कि जब उससे पूछा गया कि अनन्त आकाश का वर्णन करो तो उसने उत्तर में कहा कि “आकाश एक ठोसे सड़क के समान है जिसका ढक्कन, पेटों और पार्श्वभाग उसमें से निकाल दिए गए हों ।” जिस प्रकार एक सड़क अपनी सीमाओं से घिरा हुआ आकाश नहीं है ठीक इसी प्रकार ऐसे जीवन जो मन तथा इन्द्रियों में बद्ध है ब्रह्म नहीं है । जब हम अपने सीमित व्यक्तित्व के पार्श्वभागों तथा तन्वी को त्याग कर देते हैं तो हम ब्रह्म के साथ तादात्म्य प्राप्त कर लेते हैं । प्रतिबन्ध की प्रकल्पना का प्रयोग कई स्थानों पर किया गया है । शंकर एक ब्रह्माण्डीय आकाश तथा आकाश के हिस्सों की उपमा का प्रयोग करता है क्योंकि इसके द्वारा ब्रह्म तथा जीवात्माओं के साथ के सम्बन्ध विषयक कुछेक लक्षण भली प्रकार समझाए जा सकते हैं । जब घड़े आदि पदार्थों के द्वारा बनाई हुई परिधियाँ हटा दी जाती हैं तो सीमाबद्ध आकाश के भाग एक ही ब्रह्माण्डीय आकाश के अन्दर समा जाते हैं । इसी प्रकार जब देय, काल तथा कारणकार्य सम्बन्ध की परिधियाँ हटा दी जाती हैं तो जीव निरपेक्ष परब्रह्म के साथ तादात्म्य सम्बन्ध में आ जाते हैं । इसके अतिरिक्त जब एक घड़े के अन्दर का आकाश धूल और धुएँ से भरा हो तो आकाश के अन्य भागों पर इसका असर

१. जब यह कहा जाता है कि आत्मा के सान्निध्य के कारण अहंकार जाता बन जाता है जो अहंकार में प्रतिबिम्बित हो जाता है तो रामानुज पूछता है : “यदि चैतन्य अहंकार का प्रतिबिम्ब होता है अथवा अहंकार चैतन्य का प्रतिबिम्ब बनता है ? प्रथम प्रकार का विकल्प स्वीकार नहीं किया जा सकता, क्योंकि आप चैतन्य के अन्दर जाता होने का गुण का आना पसन्द नहीं करेंगे ; और यही बात दूसरे विकल्प के विषय में भी है क्योंकि जब अहंकार कभी भी जाता नहीं बन सकता ।” (रामानुजभाष्य, १ : १, १) ।

२. अवच्छेद्यावच्छेदक । शंकरभाष्य, १ : ३, ७ ; १ : २, ६ ; १ : ३, १४-१८ ; १ : २, ११-१२ ; २ : १, १४, २२ ; २ : ३, १७ ; ३ : २, ३४ ।

नहीं पडता। इसी प्रकार जब एक जीव को सुख या दुःख का अनुभव होता है तो अन्यो पर उसका असर नहीं होता। एक देश (आकाश) विशेष को उसकी उपाधियों के कारण भिन्न-भिन्न नाम दिए जाने हैं किन्तु अक्वश स्वयं अपरिवर्तित है। जब निरपेक्ष परब्रह्म इन उपाधियों के अन्दर लीन हो जाता है (उपाधि-अन्तर्भाव) तो ब्रह्म का स्वरूप आवरण से छिपा रहता है। (स्वरूप-निरोभाव) और निरपेक्ष ब्रह्म की स्वाभाविक सर्वज्ञता भी उपाधि से परिच्छिन्न रहती है। उपाधियों का यह सम्पर्क उस स्फटिक के समान है जो लाल रंग के साहचर्य से लालरंग का प्रतीत होता है। आकाश शरीरो के साथ चलता नहीं और न पात्रो के साथ गतिमान होता है। घट के अन्दर जो आकाश है उसे अनन्त आकाश का अश परिवर्तित रूप नहीं कहा जा सकता, ठीक इसी प्रकार जीव आत्मा के अश अथवा परिवर्तित रूप नहीं है। जिस प्रकार आकाश बच्चो को धूल में मैला दिखाई देता है इसी प्रकार आत्मा अज्ञानी पुष्पो व। बद्ध अथवा पाप से मलिन दिखाई देती है। जब घटा बनता है या टूटता है तब उसके अन्दर का आकाश न बनता है न विगडता है। इसी प्रकार आत्मा न उत्पन्न होती है और न मरती है। वेदान्त के कुष्ठेव अर्वाचीन अनुयायी इस मत को मानते हैं और उनके मत में जीव विश्वात्मा है जिसे अन्त करण सीमित करना है।

प्रतिबन्ध की प्रकल्पना के विरुद्ध यह तक किया जाता है कि जब एक जीव अपने पुण्यकर्म की क्षमता के कारण स्वर्ग जाता है तो स्वर्ग में उसमें प्रतिबन्धन बुद्धि उसमें भिन्न है जो मर्त्य लोक में उसमें प्रतिबन्धन थी। उसका यह असन्तोषजनक नैतिक अमर होगा कि हमारे कर्मों का नाश (वृत्तनाश) तथा ऐसे कर्मों का फल मिलना जो हमने किए न हो (अकृताभ्यागम)। हम यह नहीं कह सकते कि वही सीमित बुद्धि स्वर्ग को जानती है क्योंकि इसका तात्पर्य यह होगा कि जो सर्वव्यापी है उसमें हम गति का आधान करते हैं। हम पडे को जहा जहा हटाएंगे ईश्वर (आकाश) वहा-वहा उसके साथ नहीं जाता।

कर्मफलो के उपभोक्ता आत्मा के साथ तादात्म्य प्राप्त करने के लिए उक्त आत्मा को मान्ति बुद्धि न मानकर प्रतिबिम्बित बुद्धि माना गया है जो कि अवि-युक्त रूप में प्रतिबिम्ब डालने वान अर्थात् मन के साथ सम्बद्ध है। बृहदारण्यक उपनिषद् के भाष्य में शंकर प्रतिबिम्ब विषयक प्रकल्पना का सुभाव देने है। जिस प्रकार जल के अन्दर सूर्य और चन्द्रमा केवल प्रतिबिम्ब मात्र हैं यथार्थ नहीं है अथवा जिस प्रकार एक ज्वेतवर्ण स्फटिक में लाल रंग केवल

१. शाङ्करभाष्य, ३ : २, १५। आरमबोध, पृष्ठ १६।

२. शाङ्करभाष्य, १ : ३-८

३. शाङ्करभाष्य, २ : ३, ५० गोडपाद की कारिका पर शाङ्करभाष्य, १ : ६।

४. शाङ्करभाष्य, बृहदारण्यक उपनिषद्, २ : ४, १२। और भी देखें, ब्रह्मविन्द उपनिषद्,

लाल फूल का प्रतिबिम्ब मात्र है यथार्थ नहीं, क्योंकि जल को हटा लेने से केवल सूर्य और चांद रह जाते हैं प्रतिबिम्ब नहीं रहता और लाल फूल के हटा लेने से केवल श्वेतवर्ण स्फटिक अपरिवर्तित रूप में रह जाता है इसी प्रकार सब तत्त्व तथा जीवात्माएँ एक मात्र यथार्थमत्ता के अविद्या के अन्दर पड़े प्रतिबिम्ब मात्र हैं और यथार्थ कुछ नहीं। अविद्या के नाश होने पर प्रतिबिम्बों का अस्तित्व भी नष्ट हो जाता है और केवलमात्र यथार्थसत्ता रह जाती है। निरपेक्ष परब्रह्म विम्ब (मौलिक मत्ता) है, और जगत् प्रतिबिम्ब है। इसके अतिरिक्त यह विश्व अपनी नानाविध आकृतियों में एक ममूद्र के समान है जिसमें ब्रह्म का प्रतिबिम्ब नाना प्रकार से पड़ता है और शंकर इस मत का समर्थन इसलिए करते हैं कि इसका महत्त्व एक विशेष सुभावा में है अर्थात् यह देखकर कि उससे उस विषय का प्रतिपादन हो जाता है कि प्रतिबिम्ब की मलीनताओं से मौलिक वस्तु अछूती बची रहती है। जिस प्रकार प्रतिबिम्बों में परस्पर भेद दर्पणों के परस्पर भेद के कारण पान में, उसी प्रकार निरपेक्ष परब्रह्म जो अद्वितीय है भिन्न-भिन्न अन्तःकरणों में प्रतिबिम्बित होकर भिन्न-भिन्न जीवात्माओं के रूप में प्रकट होता है। जब उस जल में जिसमें कि प्रतिबिम्ब पड़ने में हलचल होती है तो प्रतिबिम्ब भी स्वयं विक्षब्ध प्रतीत होता है। जहाँ प्रतिबन्ध की प्रकल्पना के समर्थक यह मानते हैं कि अविद्या जो एक सूक्ष्म वस्तु है अन्तःकरण के रूप में अवच्छेदक अथवा प्रतिबन्ध है अथवा विशेषण अथवा जीव का एक आवश्यक भाग है जिसके बिना जीव का अस्तित्व नहीं रह सकता वहाँ प्रतिबिम्ब सम्बन्धी प्रकल्पना के समर्थक अन्तःकरण का केवल उपाधि मानते हैं और यह एक ऐसा द्रव्य है जो विशुद्ध बुद्धिके प्रतिबिम्ब को ग्रहण करता है और यह इसके लिए उपहार स्वरूप है। किन्तु जीव के वास्तविक स्वरूप के साथ इसका कोई सम्बन्ध नहीं है।

वेदान्त के कुछेक अर्वाचीन अनुयायी इस मत को मानते हैं और जीव को विश्वात्मा का अन्तःकरण के अन्दर पड़ा हुआ प्रतिबिम्ब मानते हैं। यदि जगत् छाया मात्र है तो ब्रह्म सारवान् द्रव्य है जो इस छाया का कारण है। प्रतिबिम्ब विषयक प्रकल्पना की अनेक आधार पर समीक्षा की जाती है। एक आकृति विहीन वस्तु किसी प्रकार का प्रतिबिम्ब नहीं डाल सकती और विशेष करके आकृतिविहीन प्रक्षेपक (यथा दर्पण आदि) में तो सर्वथा ही नहीं डाल सकती। विशुद्ध प्रज्ञा और अविद्या दोनों आकृतिविहीन हैं। यदि जीवात्मा एक प्रतिबिम्ब है तो वह पदार्थ जिसका प्रतिबिम्ब पड़ता है अवश्य प्रक्षेपक के बाह्य होना

१. विशेषण एक ऐसा आवश्यक विधेय है जो कि कार्य में समवेत सम्बन्ध में उपरिधत रहता है अर्थात् एसी वस्तु जिसका वर्णन किया है किन्तु उपाधि अर्थात् वस्तु का आवश्यक गुण नहीं है। रंग एक रंगीन वस्तु का विशेषण है किन्तु एक मिट्टी का पान उस आकाश की उपाधि है जिसे यह अपने अन्दर रोक रखता है।

२. अन्तःकरणेषु प्रतिबिम्ब जीवधैतन्यम्, (वेदान्तपरिभाषा १)।

चाहिए और यथार्थसत्ता को भी जो मौलिक है अवश्य ही विश्व तथा समस्त सृष्टि के पदार्थों से परे होना चाहिए। यह इस दर्शन के अन्तर्यामिता-सम्बन्धी विचार के प्रतिकूल है। प्रतिबिम्ब सम्बन्धी प्रकल्पना भी प्रतिबन्ध परक विचार की समस्याओं से मुक्त नहीं है। प्रत्येक मन का प्रतिबिम्ब बुद्धि के कारण है जो इसका समीपवर्ती है। और इस प्रकार परिणाम यह निकलेगा कि उसी एक मन के प्रतिबिम्ब भिन्न स्थानों में भिन्न होंगे। इस प्रकार की समीक्षा बुद्धि के समान स्वरूप को भुला देती है। यदि जीव ब्रह्म का प्रतिबिम्ब है तो यह ब्रह्म से भिन्न है और इसीलिए यथार्थ नहीं है। विवरण नामक ग्रन्थ का लेखक इस समस्या का एक समाधान प्रस्तुत करता है। आखो से निकलनेवाली किरणें प्रक्षेपक में टकराती हैं। वापस लौटती हैं और वास्तविक चेहरे को देखने योग्य बनाती हैं। इस प्रकार प्रतिबिम्ब स्वयं मौलिक है। इस विचार को अर्थात् बिम्बप्रतिबिम्बाभेदवाद (अथवा मूल बिम्ब तथा प्रतिबिम्ब में अभेद) को, स्वीकार नहीं किया गया। यदि अलंकार की शाब्दिक व्याख्या करें तो हमें एक पृथक् ज्योतिर्मय वस्तु की आवश्यकता है, दूसरी वह वस्तु जिसके ऊपर छाया डाली जाएगी, और एक तीसरी वस्तु जो प्रकाश को बीच में गेकती है। प्रतिबिम्ब के लिए एक वास्तविक अस्तित्व रखने वाले माध्यम की आवश्यकता है जो विक्षेप से भिन्न हो किन्तु यह ब्रह्म के अद्वैतभाव के प्रतिकूल जाता है। ऐसे व्यक्ति जो प्रतिबन्ध और प्रतिबिम्ब सम्बन्धी दोनों ही प्रकल्पनाओं को अस्वीकार करने में कहते हैं कि अपने सत्यस्वरूप में अर्नाभज निर्विकार ब्रह्म ही जीव है। शंकर तथा मुद्देश्वर दोनों का भुक्ताव उम मन की और है शरीर-धारी चैतन्य ब्रह्म का एक अव्याख्येय रूप है। जीव प्रकट होता है किन्तु कैसे प्रकट होता है सो हम नहीं जानते।

### ३८

#### ईश्वर और जीव

यदि ईश्वर ब्रह्म है, और यदि जीव भी आध्यात्मिक दृष्टि से ब्रह्म के समान है, और यदि दोनों प्रतिबन्धों के अधीन हैं तो ईश्वर तथा जीव के मध्य का भेद बहुत न्यून हो गया। शंकर का मत है कि जहाँ ईश्वर सर्वज्ञ है, सर्वशक्तिमान् है और सर्वव्यापक है, वहाँ जीव अज्ञानी है, लघु आकृति तथा दुर्बल है। “वह प्रभु जो निरतिशयोपाधि में युक्त है जीवात्माओं के ऊपर हीनतर प्रतिबन्धक सहायकों के साथ शासन करता है। ईश्वर मदा ग्रविद्या में मुक्त है।” ईश्वर के प्रतिबन्धों से उसके ज्ञान पर कोई प्रभाव

१. इन प्रकल्पनाओं की समीक्षा के लिए देखें, साख्यप्रवचनभाष्य, १ : १५० और १५३।

२. देखें, गृह्यसूत्रादिक उपनिषद् पर शांकरभाष्य, ० : १।

३. शांकरभाष्य, २ : ३, ४५।

४. शांकरभाष्य, ० : ३, ४३।

५. निरतिशयोक्त्याविद्यत्वात् ( शांकरभाष्य, ३ : २, ६ )।

नहीं पडता । ईश्वर की माया उसके अधीन है और इसलिए ईश्वर के स्वरूप का आवरण नहीं होता । अविद्या उसके गुणों को छिपाती नहीं, ठीक जैसे कि एक काच, जो पदार्थों का आवरण बनकर भी उनके गुणों को नहीं ढकता है । माया, जो ईश्वर की उपाधि है, शुद्ध तत्त्व से बनी है और अविद्या अथवा अन्तःकरण को उत्पन्न नहीं करती । यह उसके वश में है और सृष्टि-रचना तथा महार में उसकी महायत्ना करती है । यह माया अथवा आत्माभिव्यक्ति की शक्ति, जो ईश्वर के अन्दर है, जिसका परिणाम जगत् का अनेकत्व है, जीवात्मा के अन्दर भ्रम उत्पन्न करती है जिसमें मिथ्या-विश्वास के कारण वह जगत् तथा उसके अन्तर्गत आत्माओं का स्वतन्त्र समझने लगता है । अविद्या माया का परिणाम है । ब्रह्म का विशुद्ध चैतन्य जब इन अर्थों में माया के साहचर्य में आता है तब उसे ईश्वर कहा है और जब अविद्या के साहचर्य में आता है तो उसे जीव कहा जाता है । चूंकि सृष्टि-रचना में ईश्वर की कोई स्वार्थमयी इच्छा अथवा हित नहीं है, इसलिए उसे अकर्ता कहा गया है किन्तु जीव कर्ता है । ईश्वर की पूजा होती है और वह कर्मों के अनुसार पुण्यकार विनश्यत करता है और उसे ब्रह्म के साथ अपने ऐक्यभाव का ज्ञान है । उस प्रकार सब समय वह अपने मन में परमानन्द का सुख प्राप्त करता है । जीव पूजा करनेवाला है जिस अपने दिव्य उत्पत्ति स्थान का ज्ञान नहीं है और इसीलिए उस मसार में आना जाना है । 'गामिक क्षेत्र में हम स्वामी तथा भृत्य का मा सम्बन्ध दिखाऊ देना है ।' अन्य स्थान पर माल् जीवात्माओं को ईश्वर का अशरूप बताया गया है जैसे चिनगाग्न्या अग्नि का अज्ञ जानी है ।

अर्वाचीन अद्वैत में ईश्वर तथा जीव के सम्बन्ध-विषयक भिन्न-भिन्न मुभाव दिए गए हैं जिनके ऊपर हम यथा सक्षम म दृष्टिगत करेगे । 'प्रकृतार्थविवरण' में कहा गया है 'उम माया म, जा प्रणादि तथा अवर्णनीय है और जो जड जगत् का सृष्टि-स्थान है और जिसका सम्बन्ध केवल बुद्धि के ही साथ है, बुद्धि का प्रतिबिम्ब ही ईश्वर है । उमी माया के असत्य लघु अशो के अन्दर जो प्रतिबिम्ब है जिगम दो शक्तिया आवरण तथा विक्षेप की है और जिसे अविद्या कहा जाता है वह जीव है ।' 'हम ग्रन्थकर्ता के अनन्तर माया और अविद्या पूर्ण इकाई तथा अशो का वर्णन करते हैं । माया ईश्वर के आश्रित है, अविद्या जीव के । उमी प्रकार का मन लक्षेप शारीरक ने भी स्वीकार किया है यद्यपि यहा पूर्ण इकाई तथा अशो का भेद अविद्या तथा अन्तःकरण का है, जिसमें अविद्या कारण है और अन्तःकरण कार्य है ।' चूंकि यह ग्रन्थकार प्रतिबिम्ब की प्रकल्पना का समर्थन करना है, यह पूर्ण इकाई तथा अशो के विभाग

१ २ : ३, ६३ ।

० शाकरभाष्य, ० . ३, ६३ ।

३. अनादिरनिवाच्या भूतप्रकृतिश्चिन्मात्रसम्बन्धिनी माया; तस्या चित्प्रतिबिम्ब ईश्वरः । तस्या एव परिच्छिन्नानन्तप्रदेशोऽव्यवस्थाविवक्षेयशान्तिमत्प्रतिबिम्बाभिधानेषु चिन्प्रतिबिम्ब जीव इति, (सिद्धान्त-लेश, १) ।

४. अविद्याया चित्प्रतिबिम्ब ईश्वर ; अन्तःकरणे चित्प्रतिबिम्बो जीवः । (सिद्धान्तलेशसंग्रह) ।

को स्वीकार नहीं करता। पचदशी नामक ग्रन्थ एक प्रकार का भेद मानता है जो इससे मिलता-जुलता है। मूल प्रकृति का आद्य जडतत्त्व, जिसमें तीन गुण है, दो रूप का है। इसका वह भाग जो सत्त्व, रजस् तथा तमस् के अधीन नहीं है, किन्तु उक्त दोनों पर आधिपत्य रखता है, माया कहा जाता है और ईश्वर के आश्रित है, और वह जिसमें सत्त्व अन्य दोनो गुणों के अधीन है, अविद्या कहलाता है और यह जीव के आश्रित है। यहा माया और अविद्या का भेद सख्या के रूप में नहीं, अपितु गुणपरक है। पचदशी के एक वाक्य में भी यह आता है जहा पर प्रकृति को अपनी विक्षेपक शक्ति के साथ माया कहा गया है। और वही जिसमें छिपाने की शक्ति का प्राधान्य है, अविद्या है। 'पचदशी में' विद्यारण्य आकाश के अन्दर इस प्रकार भेद करता है - (१) घट के अन्दर आवद्ध, अर्थात् घटाकाश; (२) वह आकाश जो बादलो, तूफानो आदि के साथ घडे के अन्दर पडे हुए जल में प्रतिबिम्बित होता, अर्थात् जलाकाश, (३) सीमाविहीन महत्काश, और (४) वह आकाश जो जल के कणों में प्रतिबिम्बित होता है, जो फुहार के समान है, जिसे आकाश के बादलो में अवस्थित रूप में अनुमान के द्वारा पीछे में वर्मनेवाली वर्णों के द्वारा जाना जा सकता है, अर्थात् मेघाकाश। ठीक इसी प्रकार चितिशक्ति के भी चार विभाग हैं - (१) कूटस्थ, अर्थात् अपरिवर्तनशील चितिशक्ति, जो स्थूल तथा सूक्ष्म शरीरों से प्रतिबद्ध है, (२) चितिशक्ति, जिसका मन के अन्दर प्रतिबिम्ब पटना है, जिसे भूल से अपरिवर्तनशील चितिशक्ति के ऊपर वलान् ऊपर में प्राणोपित किया गया है यह जीव है, (३) प्रनन्त चितिशक्ति, और (४) वह चितिशक्ति जो सब प्राणियों के मन के सूक्ष्म प्रभावा के अन्दर प्रतिबिम्बित होती है और जो मेघरूपिणी माया के अन्दर अवस्थित है और जिसका ईश्वररूपी ब्रह्म के ऊपर प्रभाव है। उक्त विवरण में यह परिणाम निकलता है कि जहा जीव मन के अन्दर प्रतिबिम्बित चितिशक्ति का नाम है, ईश्वर वह चितिशक्ति है जो माया के अन्दर प्रतिबिम्बित है और माया प्राणमात्र के सूक्ष्म प्रभावों में रजित है। 'पचपादिकाविवरण' नामक ग्रन्थ का रचयिता जीव को ईश्वर का प्रतिबिम्ब मानता है। 'कही-कही माया में प्रभावित जीव को ही ईश्वर कहा गया है।

### ३९

#### एकजीववाद तथा अनेकजीववाद

शंकर एमै सिद्धान्त का समर्थन नहीं करते जिसके अनुसार अविद्या की उपाधि से युक्त

१. १।

२. ६।

३. धीशमना।

४. ये सब बृहदारण्यक उपनिषद्, ६ : ७, और भगवद्गीता के, ऐसे वाक्यों को, जैसे 'ईश्वरः सर्वभूतानां हृद्देशेऽर्जुन तिष्ठति' को अपने मत की पुष्टि के लिए आधार मानते हैं।

जीव एक है जिस प्रकार अविद्या एक है। क्योंकि यदि सब आत्माएँ एक जीव हैं तब जब पहली-पहली बार कोई एक आत्मा मुक्ति को प्राप्त होती है तो सासारिक जीवन की समाप्ति हो जानी चाहिए थी किन्तु तथ्य ऐसा नहीं है। ब्रह्म अविद्या से उत्पन्न भिन्न-भिन्न अन्तःकरणों की उपाधि से प्रतिबन्धित अनेक जीवात्माओं में विभक्त हो जाता है, किन्तु माया और अविद्या के ब्रह्म के साथ सम्बन्ध की समस्या ने अर्वाचीन अद्वैत के अन्दर अनेक प्रकल्पनाओं को जन्म दिया जिनमें से मुख्य दो हैं— एकजीववाद और अनेकजीववाद।

जीव एक है और भौतिक शरीर भी एक है। यह शरीरधारी चितिशक्ति यथार्थ है एवं अन्य शरीरों में स्वप्न में देखे गए शरीरों के समान चितिशक्ति का अभाव पाया जाता है। अनेकत्व विगिष्ट जगत् एक जीव की अविद्या के कारण कल्पित किया गया है किन्तु इस प्रकार के एकजीववाद का ब्रह्मसूत्र, २ १, २२, २ १, ३३ और १ २, ३ के साथ विरोध होता है। जगत् का स्रष्टा जीव नहीं है, किन्तु जीव में भिन्न ईश्वर है, जिसकी मृजनात्मक त्रिगुणशीलता केवल लीला के कारण है। क्योंकि उसकी ममस्त इच्छाएँ पहले ही पूर्ण हैं इसलिए उसे सृष्टि-रचना के लिए अन्य कोई प्रेरक भाव नहीं हो सकता। उस प्रकार उन लेखकों का मत है कि मुख्य जीव एक ही है अर्थात् हिरण्यगर्भ जो ब्रह्म का प्रतिबिम्ब है और अन्य जीव उसी एक जीव के केवल-मात्र आभास हैं जो हिरण्यगर्भ के प्रतिबिम्ब हैं और इन्हीं आभासों के साथ बन्धन तथा अन्तिम मोक्ष सम्बन्ध है। ये लेखक जीव की एकता के सिद्धान्त को उस शक्त के साथ स्वीकार करते हैं कि अनेक भौतिक शरीर भी विद्यमान हैं जिनमें से प्रत्येक के अन्दर एक अग्रयथार्थ जीव है। एकजीववाद का एक तीसरा भेद भी है जिसके अनुसार जीव एक ही है जो अनेक शरीरों में से प्रत्येक के अन्दर रहता है। चितिशक्ति वा व्यक्तित्व भौतिक शरीरों के सख्या-सम्बन्धी भेद के ऊपर निर्भर करता है। इस मत को माननेवाले कहते हैं कि इस प्रकार की आपत्ति में कोई बल नहीं है कि जिस प्रकार वही एक व्यक्ति जब कि उसके शरीर के भिन्न-भिन्न भाग प्रभावित होते हैं ताना प्रकार की अभिज्ञता रखता है, इसी प्रकार एक ही जीव उन सब सख्याकृत भिन्न-भिन्न भौतिक शरीरों के, जिनमें वह रहता है, सुख-दुःख से भी अभिज्ञ हो सकता है। क्योंकि उनका कहना है कि यह तथ्य कि हमें पूर्वजन्मों के सुख एवं दुःख का ज्ञान नहीं रहता, यह सिद्ध करता है कि यह भौतिक शरीरों का सख्याकृत भेद ही है जिसके कारण इस प्रकार के ज्ञान में बाधा आती है। वे जीव के एकत्व-सम्बन्धी सिद्धान्त के साथ-साथ शरीरों के अनेकत्व को भी मानते हैं।

अविद्या के सम्बन्ध में जो भिन्न-भिन्न विचार हैं उनके कारण अनेकजीव-वाद के भी विविध भेद हैं। (१) अन्तःकरण के रूप में जो अविद्या की उपस्थिति है यह जीव के स्वरूप के लिए अनिवार्यतः आवश्यक है। यदि अन्तःकरण आदि ऐसी उपाधियाँ हैं जो किसी जीव का निर्माण करती हैं और यदि

ऐसी इन्द्रिया अनेक है तो परिणाम यह निकलता है कि जीव भी अनेक है ।

(२) दूसरो का मत है कि यद्यपि अविद्या एक है जो ब्रह्म के अन्दर अविष्टान के रूप में निवास करती है तथा ब्रह्म को ढक देती है, और मोक्ष भी इसके अतिरिक्त और कुछ नहीं कि इस अविद्या का नाश हो जाता है तो भी अविद्या के हिस्से हैं और यह अवश्य स्वीकार करना चाहिए कि अविद्या के कुछ हिस्से (जिसे दूसरे शब्दों में इसकी विक्षेपकशक्ति कहा गया है) ऐसे मनुष्य की अवस्था में विद्यमान रहते हैं जो जीवन्मुक्त हो जाता है, यह अविद्या एक अक्षय में तब समाप्त हो जाती है जब ब्रह्म का ज्ञान उत्पन्न होता, और अन्य भागों में, अर्थात् शेष प्रतिबन्धक अवस्थाओं में, पूर्व की भाँति निरन्तर रहती है । (जीवन्मुक्त अवस्था में जीवात्मा अपने शरीर के अस्तित्व से अभिन्न रहता है, सस्कार के रूप में अथवा मानसिक धारणा के रूप में जो अविद्या का सूक्ष्म-रूप है, विदेह-कैवल्य की अवस्था में शरीर की चितिशक्ति विलुप्त हो जाती है ।) (३) एक तीसरे प्रकार का मत, उक्त मत के ही सदृश, यह मानता है कि बन्धन अविद्या तथा चितिशक्ति के कारण ही होता है और इस सम्बन्ध की समाप्ति पर ही मोक्ष प्राप्त होता है । अविद्या का चितिशक्ति के साथ क्या सम्बन्ध है, उसका निर्णय अन्तःकरण अथवा मन के द्वारा ही होता है । जब ब्रह्म के साक्षात्कार से मन की समाप्ति हो जाती है तब अविद्या का सम्बन्ध भी चितिशक्ति के उभय विशेष भाग के साथ समाप्त हो जाता है यद्यपि पूर्व की भाँति चितिशक्ति के शेष भागों के साथ यह सम्बन्ध बराबर बना रहता है ।

(४) अविद्या एक पूर्ण इकाई है और यह प्रत्येक जीव में पूर्णरूप में अवस्थित रहती है, जो जीव से ब्रह्म को ढके रहती है । परम मोक्ष तब प्राप्त होता है जब अविद्या किसी जीव का साथ छोड़ देती है । (५) अविद्या के कई भाग हैं, जो प्रत्येक जीव को बाँटे गए हैं । जीव-विशेष से सम्बद्ध अविद्या के नाश का नाम ही मोक्ष है । जगत् का उत्पत्ति-स्थान एक पूर्ण इकाई के रूप में सामुदायिक रूप में सब अविद्याओं के अन्दर है और ज्यों ही उनमें से कोई भी सूत्र नष्ट हो जाता है तो यह समाप्त हो जाता है और उस समय शेष बचे हुए सूत्रों में जैसे कपड़े का एक नया धान उत्पन्न होता है इसी प्रकार यह जगत् सब अविद्याओं से सामूहिक रूप में उत्पन्न होता है और जब जीवों में से कोई भी मोक्ष प्राप्त करता है तो यह समाप्त हो जाता है और उस समय सब जीवों के लिए एक सामान्य नया जगत् शेष अविद्याओं में उत्पन्न होता है । (६) अविद्या का प्रत्येक भाग एक पृथक् तथा भिन्न प्रकार के जगत् को जन्म देता है । ऐन्द्रिक तथा समस्त जगत् प्रत्येक व्यक्ति के लिए परिमित है और उस व्यक्ति-विशेष के अन्दर रहनेवाली अविद्या से उत्पन्न हुआ है उसी प्रकार जिस प्रकार केवल प्रतीति-रूप चाँदी (जिसका आभाम सीप के स्थान पर हुआ है) प्रत्येक द्रष्टा के लिए भिन्न है और उस व्यक्ति-विशेष के अन्दर रहनेवाली अविद्या से उत्पन्न हुई है । किन्तु ये अनेक जगत् एकरूप प्रतीत हो यह उसी प्रकार एक



बिलकुल मिथ्या विचार है जैसे कि यह कहना कि "मैंने भी उसी चादी को देखा जिसे तुमने देखा ।" (७) कुछ दूमरो का मत है कि जगत् केवल एक ही है जिसका उपादान कारण माया है और जो ईश्वर में रहती है और जो जीवों में रहनेवाली अविद्याओं के पुञ्ज से भिन्न है । दूसरी ओर इन अविद्याओं का काम अशत ब्रह्म को ढकना और अशत प्रतीतिरूप पदार्थों का विक्षेप द्वारा प्रदर्शन करना है, जिम प्रकार मिथ्यारूप चादी जो मीप के अन्दर दिग्वाई दी, तथा वे पदार्थ जो स्वप्न में दिग्वाई दिए ।'

## ४०

### नीति शास्त्र

इस विश्व के समग्र विषय क्रम में केवल मानवीय जीवात्मा ही एकमात्र नैतिक नियमों के आधीन है । वह जानता है कि उसके सम्बन्ध अनन्त तथा सान्त दोनों लोको के साथ है । सान्त जगत् में अनन्त का व्यापार कवितामय दृष्टिकोण नहीं वरन् दर्शन-शास्त्र का एक गम्भीर सत्य है । उस अनन्त (ब्रह्म) का समस्त सान्त जगत् में निवास है आ-मनुष्य इस तथ्य में अभिज्ञ है । यद्यपि वह एक ऐसे सघटन में आवद्ध है जिसका निर्णित निर्माण यान्त्रिक रचना की दृष्टि से भूतकाल के द्वारा होता है तो भी सत्य, सौन्दर्य और कल्याण रूपी अनन्त आदर्श उसके अन्दर कार्य करते हैं तथा उसे इस योग्य बनाने हैं कि वह उक्त आदर्शों में चुनाव कर सके तथा उन्हें अधिकतर क्रियात्मक रूप दे सके । यह इसलिए है चूकि अनन्त ब्रह्म की अभिव्यक्ति अत्यधिक रूप में मनुष्य-नीति के ही अन्दर होती है और इसीलिए मनुष्य नैतिक तथा ताकिक क्रियाशीलता का अधिकारी है ।<sup>१</sup> जब तक जीवात्मा उक्त नैतिक आदर्शों के लिए परिश्रम करता है किन्तु उन्हें प्राप्त नहीं कर लेता तब तक वह बन्धन में है, किन्तु जैसे ही वह अनन्त ब्रह्म के समीप पहुँचता है, आन्तरिक खिचाव शिथिल हो जाता है और आनन्द के स्वातन्त्र्य से उसकी आत्मा पूर्ण हो जाती है । ब्रह्म का साक्षात्कार ही जीवन की समस्त क्रियाओं का उद्देश्य है क्योंकि ब्रह्म केवल मन एवं चिन् ही नहीं है वरन् आनन्द-रूप भी है । और इस प्रकार समस्त प्रयत्नों का ध्येय है ।<sup>२</sup> ब्रह्मात्मै-कत्व अथवा अनन्त यथार्थ सत्ता के साथ तादात्म्य भाव का बोध ग्रहण ही जीवन का अन्तिम लक्ष्य है, "प्रत्येक आत्मा का समुचित भोजन"<sup>३</sup> और एकमात्र सर्वश्रेष्ठ तथा महत्त्वपूर्ण है । जब तक इसकी प्राप्ति नहीं होती, सान्त आत्मा अपने-आप में बेचैन रहती है ।<sup>४</sup> तीनों लोको में प्रत्येक व्यक्ति सुख के साधनों के सचय के लिए प्रयत्नवान् रहता है, दुःख के साधनों के लिए नहीं ।<sup>५</sup> सब मनुष्य सर्वोत्तम की खोज में रहते हैं और उसे

१. देखें सिद्धान्तलेश ।

२. प्राधान्यात्...कर्मज्ञानाधिकारः (शाकरभाष्य, तैत्तिरीय उपनिषद्, २ : १)

३. 'प्रयोजनसूचनार्थम् आनन्दग्रहणम् (वेदान्तपरिभाषा पर शिखासिद्धि की टीका-प्रस्तावना) ।

४. फीह्लस, पृष्ठ २४७ ।

५. शतश्लोकी, पृष्ठ १५ ।

प्राप्त करने का प्रयत्न करते हैं जैसा कि आर्जनिंग ने भी कहा है :

“उन सबका, जो अपने मिथ्या कर्म के रहते हुए भी, श्रेष्ठता से सम्पूजित हैं, सभी का भुकाव ऊपर की दिशा में है यद्यपि वे दुर्बल हैं, खून में उगनेवाले ऐसे वानस्पतिक पौधों के समान, जिन्होंने कभी सूर्य का लाभ नहीं उठाया, वे केवल उसका स्वप्न देखते और अनुमान कर लेते हैं वह कहा हो सकता है, और इस प्रकार अपनी ओर से पूरा-पूरा पुरुषार्थ उस तक पहुँचने के लिए करते हैं।”

ऐसे सर्वोत्तम फल भी जो हम सामारिक जीवन-रूपी वृक्ष से तोड़ सकते हैं, हमारे मुख में जाकर भस्म हो जाते हैं। सर्वाधिक सुख नीरस हो जाता है, यहाँ तक कि स्वर्ग का जीवन भी अत्यल्प अथवा क्षणभंगुर है। कल्याणकारी कर्ममात्र अथवा मधुर सगीत-लहरी का आनन्द अथवा चिन्तनशील अन्तर्दृष्टि क्षणभंगुर के लिए हमें अपने व्यक्तित्व के सकीर्ण क्षेत्र से ऊपर उठाता प्रतीत हो सकता है किन्तु ये सब हमें चिरस्थायी सन्तोष प्रदान नहीं कर सकते। केवल एक ही विषय ऐसा है जो हमें चिरस्थायी सन्तोष प्रदान कर सकता है और वह है ब्रह्म का अनुभव। यही सुख तथा शान्ति की सर्वोच्च अवस्था है एवं जीवात्मा के विकास की पूर्णता है।<sup>१</sup> दुर्भाग्यवश हमें कष्ट इसलिए होता है कि हम इस जगत् में लिप्त रहते हैं, इसके छायाभामों के उपर भरोंसा रखने में रुचि दिखाने और जब परिमित सन्तोष की उपहाम-रूप प्रतिक्रिया, ज्योही हम उनके समीप पहुँचने लगते हैं, विलोप हो जाती है तो निराशा का अनुभव करने लगते हैं। “जीवात्मा पाप और सन्ताप में निरतर नीचे ही नीचे डूबता जाता है जब तक वह यह समझता है कि यह शरीर ही आत्मा है, किन्तु ज्यो ही उसे यह निश्चय हो जाता है कि यह विश्वात्मा का ही अंग है, उसका दुःख-सन्ताप निरोध हो जाता है।” हम यथार्थ सत्ता को अपने किसी मानसिक आदर्श के अनुकूल बनाकर स्वार्थसिद्धि नहीं कर सकते किन्तु केवल मात्र उसका शासन कर सकते हैं। शंकर की दृष्टि में, दर्शनशास्त्र की उत्पत्ति ‘क्या होना चाहिए’ में नहीं, अपितु ‘क्या है’ इसके बोधग्रहण में है। अनन्त सत्ता का यथार्थ सत्ता के रूप में आध्यात्मिक ज्ञान हमें शांति और सुख की ओर ले जाता है।

समस्त नैतिक कल्याणकारी कार्यों का महत्त्व इसीमें है कि वे उद्देश्य-प्राप्ति के साधन हैं क्योंकि वे भेदपरक जगत् से जकड़े हुए हैं। आत्मसाक्षात्कार ही परम कल्याण-

१. “मोक्ष का सार अमीम सुख तथा दुःख का निनात अभाव है। चूँकि यह सर्वथा स्पष्ट है कि मनुष्य दोनों को चाहते हैं इसलिए मोक्ष की कामना सदा ही बनी रहती है” (संक्षेप शारीरक, १ : ६७)। तुलना करें, स्पिनोझा : “हमारा समस्त सुख अथवा दुःख केवल हमें प्रमेय पदार्थ के ऊपर निर्भर करता है जिसके ऊपर हमारा प्रेम केन्द्रित है—किन्तु हमें सत्ता के प्रति प्रेम, जो नित्य और अनन्त है, मन को हमें सुख में भर देता है जिसमें शोक व दुःख का लेशमात्र भी नहीं है” (‘द इंटेलेक्ट्स् एमेंडेशन’, पृष्ठ ४ और १०)।

२. शाङ्करभाष्य, मुण्डकोपनिषद् पर, ३ : १, २।

कारी कार्य है एव नैतिक कल्याणकारी कर्म केवल सापेक्ष दृष्टि से ही इस श्रेणी में आ सकते हैं। नैतिक दृष्टि से जो कल्याणकारी है वही अनन्त की प्राप्ति में सहायक हो सकता है और जो नैतिक दृष्टि से अश्रेयस्कर है वह इसके प्रतिकूल है।

उचित कर्म वह है जो सत्ता को धारण करता है और अनुचित वह है जो असत्य में पूर्ण है।<sup>१</sup> जो कोई भी कर्म हमें उत्तम भविष्य जीवन की ओर ले जाते हैं वे कल्याणकारी कर्म हैं और जो हमें अधम प्रकृति के भविष्य-जीवन की ओर ले जाते हैं वे पापकर्म हैं। जीवात्मा अपने अनन्त स्वरूप को उत्तम बनाने का प्रयत्न करता है और अधिकाधिक देव-स्वरूप बनने की चेष्टा करता है। ईश्वर में सर्वोच्च यथार्थता है और जगत् उसकी रचना है। ईश्वर में विश्वाम रखने वाले पुरुष को चाहिए कि वह ममस्त विश्व से प्रेम करे, क्योंकि यह ईश्वर की कृति है। मच्ची गान्ति तथा श्रेष्ठता स्वाधिकार के प्रति आग्रह करने में नहीं है, न व्यक्ति के निजी कल्याण के लिए प्रयत्न करने में ही है, अपितु अपने को विश्व के यथार्थ सत् के प्रति भेट-रूप में समर्पण कर देने में है। अहंकार का भाव सबसे अधिक अशुभ कर्म है तथा प्रेम और दया सबसे अधिक कल्याणकारी कर्म हैं। समाज-कल्याण के माथ अपनी एकता स्थापित करके हम यथार्थ में अपने वास्तविक उद्देश्यों की प्राप्ति करते हैं। प्रत्येक व्यक्ति को अपनी इन्द्रियों का, जो अहंकार उत्पन्न करती है, दमन करना चाहिए, अभिमान का स्थान नश्रता को देना चाहिए, क्रोध का स्थान क्षमा को, परिवार के प्रति सकीर्ण आसक्ति के भाव का स्थान जीवमात्र के प्रति उपकार के भाव को लेना चाहिए। कर्म-मात्र का ही इतना महत्त्व नहीं है जितना कि उम उच्छा का है जो अपने स्वार्थमय हित का दमन करके सामाजिक हित की इच्छा को प्रधानता देती है। कर्तव्य के रूप में मनुष्य को इस प्रकार के अवसर दिए गए हैं कि वह अपने पृथक् आत्म-भाव को छोड़कर सारे जगत् की उन्नति में अपनी उन्नति समझे। शङ्कर अपने समय की मान्यताओं को स्वीकार करते हुए हमें उपदेश देते हैं कि शास्त्र द्वारा निषिद्ध पाप-कर्मों से हमें बचना चाहिए। वेद का स्वाध्याय, यज्ञ, दान, तपश्चर्या और उपवास ये सब ज्ञान-प्राप्ति के साधन हैं।<sup>२</sup> ये मदाचार के पोषक हैं, आत्मा को पवित्र करते और अन्तर्दृष्टि को सूक्ष्म बनाते हैं यद्यपि कुछेक अपवाद-स्वरूप आत्माएँ सत्य को तुरन्त ग्रहण कर ले सकती हैं तो भी एक साधारण मनुष्य के लिए समय और पुरुषार्थ की आवश्यकता होती है। जीवन के दैनिक कर्तव्यों की पूर्ति तथा गृहस्थ-मन्वन्धी पवित्रता की मांग मन को ब्रह्म-साक्षात्कार के योग्य बना देती है।<sup>३</sup> वैदिक कर्मकाण्ड, यदि उसका नियमपूर्वक पालन किया जाए तो, अभ्युदय (अर्थात्, योगिक अर्थों में ससार-रूपी सोपान के ऊपर चढ़ना अथवा उन्नति करना) का कारण है किन्तु निश्चयम् अर्थात् मोक्ष का कारण नहीं है।<sup>४</sup> जहां परम यथार्थ सत्ता के स्वरूप-ज्ञान के लिए आध्यात्मिक अन्तर्ज्ञान का

१. तुलना करें, "एसा प्रत्येक व्यक्ति, जो सुकम करता है, प्रकाश से घृणा करता है" (संत जान, ३ : १६)।

२. बृहदारण्यक उपनिषद्, ४ : ४, २०।

३. शाङ्करभाष्य, ३ : ४, २६।

४. ४ : १, ४।

५. मुण्डकोपनिषद् पर शाङ्करभाष्य, प्रस्तावना।

परिणाम मोक्ष होता है वहां ईश्वर की पूजा किसी भी रूप में नानाविध कार्यों की ओर हमें ले जाती है यद्यपि ये सब सासारिक जगत् तक ही सीमित है । वे हमें स्वार्थपरक इच्छा, घृणा तथा आलस्य से बचने में एवं दुःख के समय बैर्य, शान्ति तथा स्थिरता प्राप्त करने में सहायक होते हैं । भक्तिपूर्वक ध्यान लगाने से ज्ञान-प्राप्ति होती है । भक्ति ज्ञान में सहायक होती है । यथार्थ ज्ञान केवल ऐसे ही पुरुष प्राप्त कर सकते हैं जिनके मन कठोर नियन्त्रण द्वारा इसके लिए मज्जित है । हमका तात्पर्य यह नहीं है कि मन के अन्दर एक इस प्रकार के ज्ञान को डालना है जिससे वह वञ्चित है । सत्य आत्मा के मध्य में विद्यमान है । वह अपना प्रकाश दे सके, इसके लिए मन को नश्वर जगत् की ओर से हटाना चाहिए । हमें अपनी बोधग्रहण की शक्ति को ऐसा पारदर्शक बनाना चाहिए जैसा कि लैम्प का शीशा होता है जिसमें से अन्दर का प्रकाश अपनी चमक देता है । “यद्यपि आत्मा सब कालों में विद्यमान है और सब वस्तुओं में है किन्तु वह सब वस्तुओं में प्रकाशित नहीं होती । उसका प्रकाश केवल बोधशक्ति अथवा मेधा के द्वारा ही होता है जिस प्रकार प्रतिबिम्ब केवल चिक्ने धरातलो पर ही पड़ सकता है ।” शङ्कर ने दार्शनिक ज्ञान को बहुत महत्त्व दिया है और यह धार्मिक जीवन व्यतीत करने से ही प्राप्त हो सकता है । ज्ञान ही एकमात्र मोक्ष की ओर ले जाता है अन्य साधन परोक्षरूप में उसकी प्राप्ति के लिए साधन बनते हैं । “ब्रह्म को जानने की अभिलाषा ऐसे ही पुरुष के अन्दर उठती है जिसका मन पवित्र हो, जो कामनाओं के बश में न हो और जो इस जन्म में अथवा पूर्व-जन्मों में किए कर्मों में स्वतन्त्र होकर लक्ष्यों तथा उनके साधनों के बाह्य एवं अल्पकालिक मिश्रण में निराश हो चुका हो ।” शङ्कर योगभ्यास के सिद्धान्त को मानते हैं जिसका मुख्य लक्ष्य है समाधि, जिसे उन्होंने सराधन अथवा पूर्ण सन्तोष का नाम दिया है और जिसका अर्थ है उन्द्रियों को प्रत्येक बाह्य वस्तु में हटाकर अपने ही स्वरूप के अन्दर केन्द्रित करना । यद्वैत यम, नियम आदि बहिरंग साधनों तथा धारणा और ध्यान-रूपी अन्तरंग साधनों में भेद मानता है । आभ्यन्तर माग है कि नित्य और अनित्य के अन्दर भेद करना चाहिए, लौकिक अथवा पारमार्थिक कल्याण के लिए सब प्रकार के

१. शाङ्करभाष्य, १ : १. २४ ; और भी देखें, ३ : २, २१ ।

२. सदा सर्गतोऽथात्मा न गर्वान्भावमाने ।

बुद्ध्या वैवाचभासेन स्वच्छेषु प्रतिबिम्बवत् ॥ (आत्मवा १, पृष्ठ १७)

३. शाङ्करभाष्य, ४ : १, १ ; नैतिकीय उपनिषद् पर शाङ्करभाष्य, १ : ३

प्लेटो दार्शनिकों के लिए ज्ञान-प्राप्ति का विधान करता है जिसका अन्तिम फल कल्याण- (श्रेयस) का विचार है तथा अर्थों के लिए सत्य सम्मति का जिसकी पहचान अपने स्थान तथा कर्तव्यों तक ही है । देखें, ‘फ्रीडो’ और ‘रिपब्लिक’ । इसी प्रकार अग्रतः साधारण पुरुषों के लिए ‘नैतिक धर्मों’ का विधान करना है जो अधिकतर ‘मानवीय व्यापार है’ और एते मनुष्यों के लिए, जिनका लक्ष्य अमरत्व-प्राप्ति है, नर्क का प्रयोग बताया गया है “जा उत्तम तथा देवीय वस्तुओं का बोध करा सकता है ।” (‘निकामैकीन’ पेंथिकम्, १० : ८) ।

४. कनोपनिषद् पर शाङ्करभाष्य, प्रस्तावना और भी देखें, ब्रह्मसूत्र उपनिषद् पर शाङ्करभाष्य, प्रस्तावना ; और ८ : ५, १ ; बृहदारण्यक ; ४ : ४, २२ ; कठ १ : २, १५ ।

५. वेदान्त प्रतिपादित श्रवण और मनन, धारणा इसके उपायों के अनुकूल हैं । तथा निदिध्यासन ध्यान के और दर्शन समाधि के अनुकूल हैं ।

स्वार्थपरक प्रयत्नो से अनासक्ति तथा माम, दाम, उपरति (त्याग), तितिक्षा, समाधि (एकाग्रता) तथा ध्यानसिक श्रद्धा और अन्न मे मोक्ष-प्राप्ति के लिए उत्कट अभिलाषा की आवश्यकता है। इन सबमे सत्य ज्ञान का उदय होता है।<sup>१</sup>

एक ऐसा विचारक, जो मृत्यु के एक विस्तृततर विचार की ओर पग बढ़ा रहा है, अपने समय की सामान्य मान्यताओं की सर्वथा उपेक्षा नहीं करना। यद्यपि जन्म के ऊपर आश्रित वर्ण की व्यवस्था का प्रभाव शंकर की दृष्टि में शक्तिशाली नहीं रह गया था, तो भी, उन्होंने इसके अन्दर विश्वास के लिए गुंजाइश रखी है। इस प्रकार की परम्परागत प्रकल्पना के आधार पर, कि किसी वर्ण-विशेष में जन्म लेना आकस्मिक घटना नहीं है वरन् किसी पूर्व जन्म में किए गए आचरण का आवश्यक परिणाम है, शंकर का भुकाव उच्च वर्णों के मनुष्यों, देवताओं तथा ऋषियों के लिए ही वेदाध्ययन का अधिकार मानने की ओर है।<sup>२</sup> यद्यपि शंकर का यह मत है कि किसी भी वर्ण का कोई भी मनुष्य उच्चतम ज्ञान प्राप्त कर सकता है। उनका आदेश है कि ऐसे मनुष्यों को जो ब्राह्मण धर्म में प्रतिपादित जीवन के नियमों का पालन करने हैं, वर्णों तथा आश्रमों के लिए निदिष्ट कर्तव्यों पर आचरण करना चाहिए। यद्यपि ब्राह्मण का कार्य वेदाध्ययन करना तथा ज्ञान-सम्पादन करना है, अन्यो को पूजा इत्यादि करनी चाहिए तथा ब्रह्म-ज्ञान-प्राप्ति के उसी सामान्य लक्ष्य को प्राप्त करना चाहिए।<sup>३</sup> शंकर के विचारों में इस प्रकार के दावे के लिए कि केवल वेदाध्ययन ही में ब्रह्मज्ञान की प्राप्ति होती है, समर्थन ढूढना कठिन है। दर्शनशास्त्र तथा हिन्दू धर्म-सम्बन्धी अपने विचारों में भी शंकर ने परस्पर-विरोधी दावों का समन्वय करने का प्रयत्न किया है। सर्वोच्च ब्रह्मज्ञान की प्राप्ति के मार्ग को बिना किसी जाति तथा सम्प्रदाय के भेदभाव के पुरुष-मात्र के लिए खुला बताकर शंकर ने अपनी मालिक मानवीयता का परिचय दिया है। इसीसे अपने वेदान्त दर्शन के तार्किक सकेतों के प्रति उनकी दृढ़ भक्ति का भी परिचय मिलता है। किन्तु वे ब्राह्मण धर्म के इस प्रकार के विश्वास को भी मानते हैं कि शूद्र के समान शूद्र, जिन्होंने उच्चतम ज्ञान प्राप्त किया, अपने पूर्व जन्म के आचरण के बन्धन पर ही किया था। यदि किसी शूद्र के अन्दर इस समय मृत्यु को ग्रहण करने की योग्यता पाई जाती है तो हमें मानना चाहिए कि उसने पूर्व जन्म में वेद का अध्ययन किया है। इस प्रकार शंकर इस विश्वास का कि केवल द्विजाति के पुरुषों को ही मोक्ष-प्राप्ति का एकाधिकार प्राप्त है, उच्छेदन कर देते हैं। वे ऐसे सब व्यक्तियों को, जिन्हें आध्यात्मिक अन्तर्दृष्टि प्राप्त है, अपना गुरु मानने को उद्यत थे, भले ही वे ब्राह्मण हो अथवा अस्पृश्य शूद्र हो। "ऐसा

१. शंकरभाष्य, ३ : ४, २७

२. जानश्रुति (छान्दोग्य उप०, ४ : १, २), जिसे रैव ने शूद्र कहा यद्यपि जिसे उसने वेदों को पढ़ाया, और सत्यकाम जाबाल के आश्रयानों के द्वारा इस आधार पर की गई है कि जब तक शूद्र को सासारिक जीवन में एक उच्च वर्ण में दीक्षित नहीं कर लिया जाता, वह ज्ञान की रक्षा करने के योग्य नहीं होता।

३. शंकरभाष्य, ३ : ४, ३८।

४. पुरुषमात्रसम्बन्धिभिर्जपोपवासदेवताराधनादिभिर्धर्मविशेषैरनुग्रहो विद्यायाः सम्भवति।

व्यक्ति, जो इस लौकिक जगत् को अद्वैत के रूप में देखता है, मेरा सच्चा गुरु है चाहे वह चाण्डाल हो अथवा द्विज हो। यह मेरा दृढ़ विश्वास है।”

आश्रम-सम्बन्धी नियमों के ऊपर बल दिया गया है। मोक्ष की प्राप्ति के लिए मनुष्य को संन्यासी बनना आवश्यक नहीं है। बृहदारण्यक तथा छान्दोग्य उपनिषदों में गृहस्थों ने ब्रह्मविद्या की प्राप्ति की तथा उसकी शिक्षा भी दी, तथापि संन्यासियों का अधिकार उक्त कार्य के लिए सर्वोपरि है; उनके लिए अन्यों की अपेक्षा ब्रह्मविद्या की प्राप्ति आसान है, क्योंकि उनके लिए क्रियात्मक पूजा करना, गृहस्थ के कर्तव्य, वैदिक क्रियाकलाप) आवश्यक कर्तव्य नहीं है। शंकर ने इस विषय पर बल दिया है कि जो आश्रम-धर्म का पालन करते हैं उन्हें मोक्ष-प्राप्ति से पूर्व अवश्य संन्यास ग्रहण करना चाहिए यद्यपि ऐसे व्यक्तियों के लिए जो आश्रमधर्म का पालन नहीं करते, यह आवश्यक कर्तव्य नहीं है। संन्यासियों की स्थिति ब्रह्म में है (ब्रह्मसंस्थाः) ‘अन्य तीनों आश्रमों में अवस्थित पुरुषों के लिए दम प्रकार की अवस्था प्राप्त करना असम्भव है, क्योंकि श्रुति कहती है कि यदि वे अपने-अपने आश्रमों के कर्तव्य-कर्मों तथा नियमों का पालन न करेंगे तो उनकी हानि होगी; किन्तु उक्त कर्तव्य कर्मों के न करने से संन्यासी की कोई हानि नहीं होती।” इसके अतिरिक्त, “यद्यपि ज्ञान-सम्पादन का आदेश सब किसी के लिए है वह चाहे जीवन के किसी भी सघ में क्यों न हो, तो भी केवल संन्यासी का प्राप्त किया हुआ ज्ञान ही मोक्ष-प्राप्ति की ओर ले जाता है; ऐसा ज्ञान नहीं जो कर्म से संयुक्त हो।” शंकर ने हिन्दुओं के क्रियात्मक धर्म में नियन्त्रण के अभाव का अनुभव किया और यह भी अनुभव किया कि उसका कोई सामान्य मानदण्ड भी नहीं है। अतएव उन्होंने इस प्रकार संन्यासी सघ की एक ऐसी संस्था फिर से बनाई तथा हिन्दू धर्म के लिए बौद्ध सघ के समान नियन्त्रण के लाभ भी प्राप्त किए। संन्यासव्रत की दीक्षा से दीक्षित संस्था में स्त्रियों को प्रविष्ट करने के जो कुपरिणाम शंकर के समक्ष थे उनसे उद्विग्न होकर शंकर ने अपने मठों में से स्त्रियों का बहिष्कार किया क्योंकि उक्त मठ मुख्य रूप में ज्ञान-प्राप्ति के पीठ थे और ऐसे व्यक्तियों के लिए आश्रम का कार्य करने थे जो स्वेच्छा से निर्धनता, जीवन की कठोर पवित्रता तथा जगत् की दासता से मुक्ति को स्वीकार किए हुए थे। शंकर ने अपने स्थापित मठों में जन्मगत जातिभेद की सर्वथा उपेक्षा की।

वर्णाश्रम धर्म के नियम हिन्दुओं के लिए आवश्यक हैं, क्योंकि वे मनुष्य-समाज

१. मनीषापञ्चक। और भी देखें, कौपीनपञ्चक, पृष्ठ ३ और ५।

२. शांकरभाष्य, ३ : ४, २०।

३. शांकरभाष्य, मुण्डकोपनिषद् की प्रस्तावना। संन्यासनिष्ठैव ब्रह्मविद्या मोक्षसाधनं न कर्म-सञ्चितेति।

४. शंकर के अनुसार विद्यारण्य (देखें, उत्तरेयोपनिषद् पर भाष्य की प्रस्तावना) ने विविदिषा संन्यास अर्थात् जिबामु के विद्वः-संन्यास एवं युक्त पुरुषों के संन्यास में भेद किया है। इनमें से प्रथम तो ऐच्छिक है और दूसरा विद्या की प्राप्ति के पीछे आता है। पहले प्रकार का संन्यास यदि स्वीकार किया गया तो शास्त्रीय विधि से उसको निभाना चाहिए, दूसरे के लिए कोई नियम-व्यवस्था बाध्य नहीं करती। देखें, जीव-मुक्तिविवेक।

के उच्चतर मस्तिष्क के प्रवक्ता हैं। ऐसे व्यक्तियों के ऊपर जिनका जीवन केवल मनुष्य-समाज के लिए ही नहीं है, उक्त नियमों को बाहर से हठात् आरोपित किया गया है, ऐसा न समझना चाहिए। किसी भी व्यक्ति का नैतिक मूल्य पूर्णरूप से उसीके आघार पर नहीं आका जाना चाहिए जो कुछ वह मनुष्य-समाज को देता है। मनुष्य एक मिट्टी का ऐसा ढेला नहीं है जिसका बाहर से रूपान्तर किया जा सके। उसको अन्दर की प्रेरणा की आवश्यकता है। शास्त्र किमी मनुष्य को विशेष प्रकार का कार्य करने के लिए विवश नहीं करते; किन्तु एक जाति-विशेष के सामूहिक अनुभव रखने वाले मनुष्यों को केवल प्रेरणा देते हैं। सामान्य सिद्धान्तों के अतिरिक्त परम्पराएँ भी स्थान-भेद से परिवर्तित होती रहती हैं।<sup>१</sup> ज्यों-ज्यों हम ऊपर की ओर उन्नति करते जाते हैं, नैतिक जीवन गहन होता जाता है।<sup>२</sup> प्रथा के अनुसार प्रचलित नैतिकना एक ऐसी वस्तु है जो सदा उन्नति करती रहती है। जीवन की वैदिक व्यवस्था ज्ञान के लिए अनिवार्य सहायक नहीं है। यहा तक कि ऐसे व्यक्तियों ने भी जिनका उक्त व्यवस्था में अधिकार नहीं था, उच्चतम लक्ष्य को प्राप्त किया है। निर्धन लोग तथा जाति-बहिष्कृत भी प्रार्थना एवं पूजा तथा उपवास और स्वार्थ-त्याग के द्वारा ईश्वर की दया से उद्धार तक पहुँच जाते हैं।<sup>३</sup>

ऐसा पुरुष, जो उद्देश्य तक पहुँच गया है, सच्चा ब्राह्मण है, अर्थात् ब्रह्म को जानने वाला है। जिस प्रकार से वह जीवन-निर्वाह करता है, शंकर ने उसका वर्णन किया है और निम्नलिखित वाक्यों को उद्धृत किया है।

“जिसे उच्च वर्ण अथवा नीच वर्ण में जन्म लेनेवाला कोई भी नहीं जानता, न कोई शिक्षित विद्वान् अथवा अशिक्षित की कोटि में जानता है, न कोई जिसे पुण्य कर्मों को करनेवाला और न पापकर्मों के कर्ता-रूप में जानता है, वही यथार्थ में ब्राह्मण है। जो कर्तव्यों में छिपे-छिपे रत रहना है और सर्वथा पूर्ण है उसका समस्त जीवन गुप्त रूप से ही बीतना चाहिए, मानो कि वह दृष्टिहीन, बधिर तथा इन्द्रियों से विहीन है; इस प्रकार यथार्थ ज्ञानी को ससार में से गुजरना चाहिए।”<sup>४</sup>

१. शांकरं हि शास्त्रं न कारकम् । और देखे. बहुदारण्यक उपनिषद पर, शांकरभाष्य २ : १, २० ।

२. शांकरभाष्य, १ : १, ४ ।

३. वही ।

४. शांकरभाष्य, ३ : ४. ३६-३६ ।

५. य न सन्नं न चासन्तं नाश्रुतं न बहुश्रुतम् ।

न सुवृत्तं न दुर्वृत्तं वेद कश्चित् स ब्राह्मणः ॥

गूढधर्माश्रितो विद्वान् अज्ञातचरित चरेत् ॥

अन्धवत् जडवच्चापि मूकवच्च मही चरेत् ॥

(शांकरभाष्य, ३ : ४, ५०; 'इयुसन्स सिस्टम आफ दि वेदान्त', अंग्रेजी-अनुवाद, पृष्ठ १४४)

यह एक ऐसा जीवन है जिसके अन्दर नम्रता तथा शान्ति का, पवित्रता तथा आनन्द का भाव है किन्तु केवल चिन्तनशील निष्क्रियता में निमग्न रहना नहीं है। उसके कर्म उसके बन्धन का कारण नहीं बनते। उसका कर्म सामान्य अर्थों में कर्म नहीं है।<sup>१</sup> जहां कुछेक मुक्तात्मा केवल जीवन धारण के लिए ही (जीवनयात्रार्थम्) न्यून से न्यून कर्म करने का व्रत लेते हैं, अन्य व्यक्ति सासारिक कर्मों में लिप्त हो जाते हैं (लोकसग्रहार्थम्)।<sup>२</sup> मुक्तात्माओं की इस प्रकार की क्रियाशीलता वैयक्तिक दृष्टिकोण में केन्द्रित नहीं होती और इस प्रकार जीवात्मा को सासारिक में बाधनेवाली नहीं मानी जाती।<sup>३</sup> मुक्तात्मा—जो अपने पुरुषार्थ से मोक्ष प्राप्त करते हैं, सासारिक को अपने दृष्टान्त से मोक्ष का मार्ग निर्देश करते हैं।

वैदिक निषेधाज्ञाओं और नैतिक नियमों की आवश्यकता ऐसे व्यक्तियों के लिए है जो संसारचक्र में बंधे हुए हैं किन्तु ऐसे पुरुष के लिए जो इच्छा के समस्त वातावरण को पीछे छोड़ देता तथा सासारिक के भेदों की ओर से मुह मोड़ लेता है उनकी कोई आवश्यकता नहीं रहती।<sup>४</sup> प्रश्न उठाया जाता है कि क्या मुक्तात्मा पुरुष जो चाहे वह कर सकता है? शङ्कर उत्तर देते हैं कि स्वार्थपूर्ण आसक्ति, जो कर्म की प्रेरक है, मुक्तात्मा में विद्यमान नहीं रहती इसलिए वह सर्वथा कोई कर्म नहीं करती।<sup>५</sup> कर्म की उत्पत्ति अविद्या से होती है, इसलिए आत्मा के सत्य ज्ञान के साथ कर्म नहीं रह सकता।<sup>६</sup> जहां एक ओर

१. विदुषः क्रियमाणामपि कर्म परमार्थताऽकर्मैव (भगवद्गीता पर शांकरभाष्य, ४ : २०)।

२. भगवद्गीता पर शांकरभाष्य, ४ : १६।

३. शांकरभाष्य, ४ : १, १३।

४. “केवल ऐसा ही पुरुष निःसन्देह आत्मज्ञानी है जो जाग्रतावस्था में प्रगा<sup>७</sup> निद्रा की अवस्था के समान है न का नहीं देखता ; और यदि देवता भी है तो भी इसे अदृश ही की दृष्टि से देखता है ; और जो कर्म करते हुए भी कर्मों के फलों से उन्मुक्त है।” (उपदेशसाहस्री, पृष्ठ ४५)। “वही पुरुष यथार्थ में जीवन्मुक्त कहा जाता है जो अपने अदृग्भाव को कर्म के साथ नहीं जोड़ता और न ही अपने मन के ऊपर किसी प्रकार का असर होने देता है।” “यथार्थ में जीवन्मुक्त उसे कहा जाता है जो समस्त पदार्थों के साथ घनिष्ठतम संपर्क रखने हुए भी मदा ही शान्त और उदासीन रहता है जैसा कि किसी अन्य व्यक्ति के कार्य में ही एव शान्ति तथा मन्ताप के भाव में पूर्ण हो।” राम ने बस्मिष्ठ से प्रश्न किया “मुझे बताइए कि इन दो प्रकार के व्यक्तियों में कौन एक दुःख में श्रेष्ठ है—वह जो कि संसार में विचरता हुआ भी शान्त रहता है मानो दीर्घकाल की समाधि में अभी उठा हो; अथवा वह जो जगत् के किमी एकान्त कोने में समाधि लगा ले और उसीमें बठा रहे ?” गुरु बस्मिष्ठ ने उत्तर में कहा: “समाधि केवल उस आन्तरिक शान्ति का नाम है जो हम हमारा तथा उन गुणों को, जो इस संसार की सृष्टि के कारण हैं, अनात्म रूप में जानकर प्राप्त होती है। इस प्रसादगुणयुक्त शान्ति को अपने अन्दर से हम निश्चय के साथ प्राप्त कर लेने पर कि ‘मुझे पदार्थ में कुछ प्रयोजन नहीं है, योगी चाहे तो संसार में रहे, चाहे अपने को संसार से विगत करके समाधिग्रहण ही जाए। हे राम ! दोनों ही एक समान कल्याणकारी हैं, यदि इच्छारूपी अग्नि उनके अपने अन्दर ठण्ठी हो गई है” (योगवाराह्य, जीवन्मुक्तिविके में उद्धृत, १ और ४)।

५. तुलना करे : निस्त्रैगुण्ये पथि विचरता को विधिः को निषेधः ?

६. न च नियोगाभावात् सम्यग्दर्शिनो यथेष्टचेष्टाप्रसंगः... सर्वत्राभिमानस्यैव प्रवर्तकत्वाच्च अभिमानाभावाच्च सम्यग्दर्शिनः (शांकरभाष्य, २ : ३, ४८)।

७. देखें, शांकरभाष्य, तैत्तिरीय उपनिषद्, प्रस्तावना।



इस प्रकार के समाधान मुक्तात्मा के सम्बन्ध में सब प्रकार के कर्मों का निषेध करते प्रतीत होते हैं वहा शङ्कर के साहित्य में अन्य भी कितने ही वाक्य ऐसे हैं जो प्रतिपादन करते हैं कि मुक्तात्मा, जो सब प्रकार की स्वार्थपरक इच्छाओं से परे है। अनासक्ति के भाव से कर्म करता है।<sup>१</sup> उसके लिए कुकर्म करना असम्भव है। नैतिक विधान से मुक्ति मोक्ष की अवस्था में एक प्रकार के गौरव का विषय तथा अलङ्कार (आभूषण) है, ऐसा कहा गया है; किन्तु उक्त अवस्था नैतिक विधान के नियमों का उल्लंघन करने के लिए कोई आमन्त्रण नहीं है। किसी भी अवस्था में उक्त मोक्ष की दशा को नैतिकता की उपेक्षा के लिए प्रोत्साहन न मानना चाहिए। मुक्तात्मा ऊपर उठकर निरपेक्ष परमब्रह्म के साथ एक इस प्रकार के निकट-सम्बन्ध में आ जाता है कि उसके लिए पापकर्म करना असम्भव हो जाता है। यथार्थ में पापकर्म करने के यह सर्वथा अयोग्य हो जाता है। शङ्कर के उक्त विचार का ईसाई धर्म के स्वेच्छाचारी सम्प्रदाय द्वारा प्रचारित विचार के साथ मिश्रण न करना चाहिए। यह निश्चित सत्य है कि "मुक्तात्मा के सम्मुख कोई उद्देश्य पूर्ति के लिए शेष नहीं रहता क्योंकि वह सबकुछ प्राप्त कर चुका होता है",<sup>२</sup> तो भी वह ससार के कल्याण के लिए कर्म करता है। उसके अतिरिक्त, जहाँ एक ओर शङ्कर का यह मत है कि मुक्तात्मा के लिए नैतिक बन्धन का कुछ अर्थ नहीं है, वे यह नहीं कहते कि वह नैतिक गुणों का परित्याग कर देता है। नैतिक पूर्णता नैतिकता का अन्त नहीं, अपितु नैतिक व्यक्तित्व का ही अन्त करती है। सदाचार के नियमों का महत्त्व उसी समय तक रहता है जब तक हम अपने अन्तस्थ पशुभाव के साथ ऊपर उठने के लिए संघर्ष करने रहते हैं। जब कभी वे मार्ग पर जाने का भय हो तो वे हमें यथोचित मार्ग पर चलाने में सहायक होते हैं। जिस प्रकार हत्या तथा चोरी आदि के ममान अपराधों के सम्बन्ध में बनाए गए नियमों का विधान एक सभ्य मुशिक्षित पुरुष के लिए नहीं है, उसी प्रकार धर्मात्मा पुरुष परम्परागत नैतिकता के नियमों से बंधा हुआ नहीं है।

## ४१

### शङ्कर के नीतिशास्त्र पर किए गए कुछ आरोपों पर विचार

शङ्कर के नैतिक विचार अत्यधिक आलोचना के विषय रहे हैं और इसलिए हम उनमें से अनेक आरोपों पर यहाँ विचार करेंगे। यदि समस्त अस्मित्व रूप जगत् ब्रह्म है

१. भगवद्गीता पर शांकरभाष्य, ४ : २१।

२. भगवद्गीता पर शांकरभाष्य, ५।

३. सुरेश्वर कहता है : "एंगे पुरुष के लिए, जिनके अन्दर सर्वोपरि ब्रह्म का साक्षात्कार उदय होता है, अद्वैत तथा अन्य गुण एक प्रकार ग स्वभाव रूप धन जाते हैं; जिनके लिए किसी प्रयत्न की आवश्यकता नहीं। अब वे ऐसे गुण नहीं रहते जिनकी प्राप्ति करने के लिए इच्छापूर्वक प्रयत्न करना पड़े" (नैतिकसिद्धि, ४ : ६६)।

४. अद्वैत वेदान्त के नीतिशास्त्र की तीव्र समालोचना के लिए तथा ड्यूसन के उस नीतिशास्त्र के पुनः सूत्रीकरण के लिए देखें, प्रोफेसर डोग का लेख, 'अद्वैत एण्ड एथिक्स' जो मद्रास क्रिश्चियन कालेज मैगजीन, दिसम्बर १९१६ में प्रकाशित हुआ है।

तथा अनेकत्व विशिष्ट जगत् केवल आभासमात्र है तो फिर पुण्य व पाप मे कोई वास्तविक भेद नहीं हो सकता। यदि जगत् केवल छाया-मात्र है तो पाप छाया से भी न्यून है। तब फिर क्यों न मनुष्य पाप के साथ क्रीडा करके पाप का आनन्द भोगे, क्योंकि वे सब भी तो छायामात्र है। ऐसी अवस्था मे यदि हम जगली पशुओं से युद्ध करके इस जीवन-रूप स्वप्न मे धर्म के अन्वेषण के लिए अपने हितो का स्वार्थत्याग करे तो हमे क्या लाभ होगा ? यदि नैतिक भेद प्रामाणिक है तो जीवन भी यथार्थ है। यदि जीवन अयथार्थ है तो वे भी प्रामाणिक नहीं। उक्त सब प्रकार के आरोप स्वयं निरर्थक सिद्ध हो जाते है यदि हम ससार के केवल भ्रान्तियुक्त स्वरूप को अस्वीकार कर दे। धर्म और अधर्म का नैतिक महत्त्व सर्वोपरि उद्देश्य के दृष्टिकोण से ही है।

जीवात्मा तथा ब्रह्म का आध्यात्मिक एकत्व मान लेने पर, यह कहा जाता है कि नीतिशास्त्र के आदेश-पत्र के लिए फिर कोई स्थान नहीं रह जाता। यदि ब्रह्म ही सबकुछ है तो फिर नैतिक पुरुषार्थ की कोई आवश्यकता नहीं। उस आरोप का आधार यथार्थता और जीवन के मध्य भेद न करने से तथा नित्य और लौकिक के अन्दर भेद न करने से उत्पन्न होता है। शङ्कर ने यह वकी नहीं कहा कि लौकिक घटनाओं की निश्चित रूप से अपूर्ण तथा दोषयुक्त शृङ्खला तथा गत्य एव अकाल ब्रह्म एक ही है। ब्रह्म की एकता का आध्यात्मिक सत्य लौकिक व्यवहार के स्तर पर किसी भी प्रकार से नैतिक भेदो की यथार्थता के ऊपर प्रभाव नहीं डाल सकता। शङ्कर कहते है "अग्नि एक ही है तो भी हम उसी अग्नि से बचने है जिमने शवो को जलाकर भस्ममात किया है, अन्य किसी अग्नि से नहीं, इसी प्रकार सूर्य भी एक ही है ता भी हम उसके प्रकाश के केवल उस भाग से बचते है जो अपवित्र स्थानो के ऊपर पडता है किन्तु उस भाग से नहीं जो पवित्र स्थानो को प्रकाशित करता है। मिट्टी की कुछ वस्तुओं की हम कामना करते है, जैसे हीरे तथा पत्ते आदि, जब कि अन्य वस्तुओं से जो उन्हीके समान मिट्टी से बनी है जैसे मृत् शरीर आदि से हम दूर भागने है।" ठीक इसी प्रकार यद्यपि परमार्थरूप मे सब वस्तुएँ ब्रह्म ही है तो भी उनमे से कुछ वस्तुएँ ऐसी है जिनका हम त्याग करते तथा अन्य ऐसी है जिनकी हम कामना करते है। 'मै ब्रह्म हूँ' (अहं ब्रह्मास्मि) इस वचन का तात्पर्य यह नहीं है कि क्रियाशील आत्मा का परमार्थरूप ब्रह्म के साथ सीधा तादात्म्य है, किन्तु उन मिथ्या उपाधियों के दूर हो जाने पर, जो यथार्थरूप आत्मा अवशिष्ट रहती है, उनका परस्पर तादात्म्य भाव है।<sup>१</sup> नैतिक समस्या इसलिए खड़ी होती है कि आत्मा के अनन्त रूप तथा उसके भीमावद्ध चोले मे, जो इमने स्वयं धारण किया है, निरन्तर मर्घर्ष होता रहता है। वस्तुतः, मनुष्य की स्वाभाविक दशा है तो अग्रण्टना की ही, किन्तु वर्तमान भ्रष्टता की अवस्था उपाधियों के बल से उक्त दशा से पतन हो जाने के कारण है।<sup>२</sup>

१. शाङ्करभाष्य, २, : ३. ४८ ।

२. मुरय्यामानाधिकरण्य ।

३. बाधासामान्याधिकरण्य ।

४. एकद्वैत पद्धता है : "मनुष्य को इसमे क्या लाभ कि यदि वह राजा होकर भी अपने राजा होने का ज्ञान नहीं रखता ?" स्वर्ग का राज्य एक छिना हुआ क्षेत्र है ।

अपूर्णता के साथ हमारे सघर्ष का कुछ अर्थ नहीं होगा, यदि हम ऐसे दृष्टिकोण तक उठ सके जिससे हम यथार्थ सत्ता का दर्शन करते हैं। यह सघर्ष तब तक बराबर चलता ही रहेगा जब तक कि अनन से पृथक्त्व का सर्वथा ही उच्छेद नहीं कर दिया जाता। जब तक सीमित आत्मा यह नहीं जान लेती कि वह ब्रह्म है, वह अपने अन्दर ही बेचैन रहती है तथा अपने आदिनिवास तक पहुँचने के लिए तड़पती रहती है। हम चूँकि परिमित शक्ति वाले कर्ता हैं इसलिए हमारे अपने निश्चित कर्तव्य तथा गन्तव्य स्थान है। प्रत्येक व्यक्ति अपने कर्म का उत्तरदाता स्वयं है और किसी एक व्यक्ति द्वारा किए गए कर्म को कोई दूसरा व्यक्ति पूरा नहीं कर सकता।<sup>१</sup>

शाङ्कर के नीतिशास्त्र को बुद्धिपरक कहा जाता है, क्योंकि अविद्या अथवा अभेद ही बन्धन का कारण है।<sup>२</sup> जीव का मिथ्याज्ञान ही समस्त अनुभव तथा क्रियाशीलता का आधार है, मय्यक् ज्ञान अथवा एकत्व का ज्ञान ही हम मोक्ष की ओर ले जाता है।<sup>३</sup> चूँकि सर्वोच्च आत्मा तथा जीवात्मा के अन्दर भेद मिथ्याज्ञान से है, हम सत्य ज्ञान के द्वारा ही इससे मुक्त हो सकते हैं। हम सबसे एक व्यक्ति यह विश्वास करने लगता है कि मोक्ष केवल ग्राम्यात्मिक अन्तर्दृष्टि का ही परिणाम है, नैतिक पूर्णता का परिणाम नहीं। द्यूसन्स अद्वैत वेदान्त की इस विनिगटना को उसके 'मूलभूत अभाव' का नाम देता है। वह कहता है: "वेदान्त ठीक ही मनु के अपने अन्दर के सत्य ज्ञान को, अर्थात् हमारी अपनी ही आत्मा को एकमात्र स्रोत मानता है जिसके द्वारा हम सत्य-ज्ञान तक पहुँच सकते हैं, किन्तु यह भूल से ऐसी आकृति में आकर ठहर जाता है जिससे यह साक्षात् हमारे नैतिक को एक ज्ञान के रूप में स्वीकार हो सकता है, यहाँ तक कि चाहे हम समस्त वास्तविक मामलों को पृथक् कर देने पर भी अर्थात् लौकिक जगत् इसे अनात्म के साथ सम्बद्ध कर दे, ठीक वैसे कि यह सर्वथा उचित रूप में सर्वोच्च आत्मा का निवास, डेकार्ट की भाँति, मस्तिष्क को नहीं अपितु हृदय देग को संकेत करता है।<sup>४</sup> यदि एकाकी तथा एकमात्र सत्ता, अर्थात् ब्रह्म, पहले से ही पूर्ण तथा निर्दाय है और हमें इसके अतिरिक्त और कुछ करने को नहीं है कि उसकी यथाथता को स्वीकार करें तथा अन्य सब वस्तुओं की यथार्थता का निषेध करें, तो फिर नैतिक कर्म के लिए किसी प्रकार की भी प्रेरणा नहीं रह जाती। यदि अनित्यता के दोषों से बचने का एकमात्र उपाय उनका निषेध कर देना ही है तब फिर किसी गम्भीर नीतिशास्त्र के लिए कोई स्थान नहीं रहता। हमें द्वेषभाव को दमन करने अथवा अपने स्वभाव में परिवर्तन

१. शाङ्करभाष्य, ३ : ३, ५३। और भी देखें ३ : २, ६।

२. शाङ्करभाष्य २ : ३, ६८।

३. शाङ्करभाष्य, १ : २-८। और भी देखें, ३ : २, २५ और ४ : २, ८; शाङ्करभाष्य, १ : ३ १६।

४. मिथ्याज्ञानकृत एवं जीवपरमेश्वरयोर्भेदो न वस्तुकृत (शाङ्करभाष्य, १ : ३, १६)। देखें, गौडपाद की कारिका पर शाङ्करभाष्य, प्रस्तावना।

तुलना करें : ज्ञान विना मोक्षो न सिद्धयति (आत्मबोध)। विवेकाविवेकमात्रेणैव (शाङ्करभाष्य, १ : ३, १६)। और भी देखें, अपरादानुभूति, पृष्ठ १४।

५. द्यूसन्स सिस्टम आफ दि वेदान्त, अग्नेजी-अनुवाद, पृष्ठ ५६।

करने के लिए तत्पर होने की आवश्यकता नहीं। किन्तु हमें स्मरण रखना होगा कि अविद्या, यद्यपि यह प्रधानतः एक तार्किक विचार है, तो भी संसार की अध्यात्मविद्या में जीवन की सम्पूर्ण मनःस्थिति का द्योतक है। "अविद्या एक प्रकार का अभिमान है कि 'मैं' शरीर-रूपी हूँ। इसलिए शरीर की पूजा उपजती है, जो 'राग' है, और इसको तुच्छ समझना ही द्वेष है, इसको चोट लगने के विचार भय-आदि को उत्पन्न करते हैं" आदि-आदि।<sup>१</sup> मिथ्याज्ञान समस्त स्वार्थपरक इच्छा तथा क्रियाशीलता का आधार है।<sup>१</sup> अविद्या सीमित जीवात्मा का प्रतिबन्ध है जो उसे इच्छा और सघर्ष का जीवन व्यतीत करने के लिए बाध्य करती है और जो उस कारण से है कि वह ब्रह्म के साथ एकत्व के विषय में अज्ञान रखता है। चरित्र के दोष न केवल मूर्खता तथा भूल हे वरन् इच्छा शक्ति का विपर्यास भी है तथा ईश्वर की वाणी का उल्लंघन है। शङ्कर बार-बार एक समस्त पद 'अविद्याकामकर्म' का प्रयोग करते हैं,<sup>१</sup> जिसमें अविद्या में अभिप्राय है बोध-सम्बन्ध भूल, जिसके कारण जीवात्माओं की विविधता को यथार्थ मान लिया जाता है; 'काम' से अभिप्राय है प्रमेय विषय के प्रति भावुकतापूर्ण प्रतिक्रिया और कर्म से अभिप्राय है, इसे प्राप्त करने अथवा छोड़ने के लिए क्रियान्मक चेष्टा। यही सम्पत्ता विचारक्रम व्यक्तित्वभावपूर्ण कर्म का है जो यथार्थ और अयथार्थ के असमजस में जड़ जमाए हुए है और इसीसे संसार की नीव पड़ती है।<sup>१</sup> कर्म की उत्पत्ति अविद्या से है, और कर्म काम का परिणाम है। मोक्ष की अवस्था में भूल का निवारण, मत्स्य संकल्पों की फिर से प्राप्ति तथा सब प्रकार के स्वार्थमय प्रयत्नों का दमन रहना है।<sup>१</sup> नैतिक जीवन के अनुशासन में स्वार्थपरक कार्यकलाप का दमन, मत्स्य कामनाओं का विकास और लौकिक व्यक्तित्व के भाव पर विजय सम्मिलित है। जब तक अन्तिम कार्य सम्पन्न नहीं होता तब तक हमारे स्वरूप में पूर्णता नहीं आ सकती। हम अपने काम का दमन कर सकते हैं, हम जगत् के कल्याण के लिए भी कर्म कर सकते हैं किन्तु फिर भी इसकी ओर सर्वथा निश्चिन्त नहीं हो सकते कि जीवन के किसी अन्य क्षण में हम असत्य इच्छा अथवा स्वार्थपूर्ण कर्म करने के प्रलोभन का कभी शिकार न होंगे; निश्चय ही जब तक हम उत्सुकतापूर्ण इच्छा तथा तुच्छ अहंकार के मूल का सर्वथा ही उच्छेदन तथा अविद्या का लोप नहीं कर देंगे हम निश्चिन्त नहीं हो सकते कि हम कभी सत्यप्रकाश के व्यक्तित्वहीन मनोभाव को प्राप्त कर सकेंगे। नैतिक पुरुष सयोगवश

१. देहादिश्वनात्मस्वहमस्मीत्यात्मबुद्धिरविद्या; तनग्नपूजनादौ रागः, तनपरिभवादौ द्वेषः, तदुच्छेददर्शनाद् भयम्, इत्यादि शांकरभाष्य, १ : ३, २)।

२. शांकरभाष्य, केलोपनिषद् पर प्रस्तावना; संसारबीजम् अज्ञानं कामकर्मप्रवृत्तिकारणम्। आगे कहा गया है : "अविद्याकामकर्मलक्षणं संसारबीजम्" (केलोपनिषद् पर शांकरभाष्य ४ : ४)।

३. मुण्डकोपनिषद् पर, शांकरभाष्य, ३ : १, १।

४. अविद्याकल्पनं लोकप्रसिद्धं जीवमेतद्भ (शांकरभाष्य, २ : १. १४; १ : ३, १६)।

५. अनात्मदर्शिनो ह्यनात्मविषयः कामः; कामयमानश्च करोति कर्माणि; तनग्नत्फलोपभोगाय शरीराद् उपादानलक्षणः संसारः (शांकरभाष्य, तैत्तिरीय उपनिषद्, १ : ११)।

६. सर्ववासनाद्यैः सर्वकामविनाशानं सर्वकर्मप्रविलयम्।

उदासीन होता है, किन्तु सन्तपुरुष सदा अपने सत्य-प्रकाश के बल पर उदासीन है।<sup>१</sup>

शङ्कर परोक्ष ज्ञान तथा अपरोक्ष ज्ञान अर्थात् अनुभव में भेद करते हैं। परोक्ष ज्ञान तर्क के द्वारा प्राप्त वह ज्ञान है जिसे हम पुस्तको तथा शिक्षको से प्राप्त करते हैं, अर्थात् सर्वोपरि आत्मा तथा जीवात्मा एक है। अपरोक्ष ज्ञान एक ऋषि का अनुभव है जिसने अपने पृथक्त्व के भाव को मदा के लिए त्याग दिया है और सर्वोपरि आत्मा के साथ अपने एकत्व का साक्षात्कार कर लिया है।<sup>२</sup> शङ्कर हम बतलाते हैं कि परोक्ष ज्ञान हमें बन्धन में छुड़ाने में असमर्थ है। वृहदारण्यक उपनिषद् पर भाष्य करत हुए शंकर कहते हैं कि मनुष्य को क्रमशः केवल पाण्डित्य की दशा से बाल्यकाल की सरलता की ओर उठना चाहिए और उसमें मौन धारण किए मुनि की दशा को, और सबसे अन्त में एक मच्छे ब्राह्मण की दशा तक उठने का प्रयत्न करना चाहिए, जो भाव-रूप में भी अपनी समस्त सम्पत्ति तथा सुखा का जा ब्रह्म में भिन्न है और जो हम फिर से दासत्व में घसीट मग्न है त्याग देता है। अद्वैत दोना ही है अर्थात् दर्शन तथा धर्म। ज्ञान के प्रकाश का परिणाम माक्षात् तथा निश्चित अभव है।<sup>३</sup> यह किर्मा दूर्गम्य आदर्श की राज नहीं है।

यह सब यद भी माना गया है कि आयात्मिक साक्षात्कार के लिए चित्त-शुद्धि भी पूर्व रूप में आवश्यक है। इसके लिए मत्त्व गुण की अधिकाधिक प्रदानना तथा रजोगुण एवं तमोगुण का दमन होना चाहिए, दमका सम्पादन अनामक्ति भाव से कर्म करने तथा योगाभ्यासादि के द्वारा होता है। यह नैतिकता का अतिक्रमण नहीं करता, किन्तु उसका सकेत करता है। ज्ञान और ज्ञान किसीके लिए व्यक्तिगत अहभाव के विचार का जा 'मै' अथवा अह शब्द में सूचित होता है, और ऐयक्तिक सम्पत्ति का, जा मरी (मम) शब्द में सूचित होती है यथार्थ प्रीति जाना समाप्त हो जाता है, तब वह आत्मा को जाननेवाला होता है।<sup>४</sup> जब तक स्वार्थपरक इच्छा (काम) का दमन नहीं होता तब तक अविद्या का मूलोच्छेद नहीं हो सकता। ज्ञान

१ देखे, प्रोफेसर हरियन्ना का अत्यन्त सुभावपूर्ण लेख इसी प्रश्न के उपर, प्रासीडिन्स आफ दि इण्डियन आरिगल कॉन्फेस, पूना, म्यन् २० नं प्रकाशित। मत्यह्न तथा सोन्दय-सम्बन्धी आनन्द के अन्दर जा मेद १ समर विषय में कहते हुए वे लिखते हैं "शंकर के शब्दों में काम व कम की सदा बार बार आनेवाली टुटला अथवा कान और क्रियाशीलता ही जीवन का निर्माण करते हैं। काम और कर्म का निष्कासन, तब कि उनका कारण अविद्या गुण रूप में अनन्तर बनी रहती है, सौन्दर्य रूप मनोवृत्ति का लक्षण है। अविद्या का त्याग इस अनन्तर्नि अवस्था में भी ज्ञान की मनोवृत्ति का लक्षण है।" (पृष्ठ २०१)।

२ तुलना कर, वराहोपरनिषद् :

यास्ति ब्रह्मोति चेद्वेद परात्तज्ज्ञानमेव तत।

अह ब्रह्मोति चेद्वेद सात्कार स उच्यते ॥

३. ३. ८, १०। छान्दाग्योपनिषद् भी देखे, ४ : १, ७।

४ तुलना करे, सेयट मैथ्यू, १८. ३।

५. अनुभवारूढम एव च विद्यापान न क्रियाफलवत् कालान्तरभावि (शंकरभाष्य, ३. ४. १५)।

६. उपदेशसाहस्री, १४. २८। और भी देखे १४. १४१। और भी देखें, वेन उपनिषद्

पर शङ्करभाष्य, प्रस्तावना।

शब्द का प्रयोग अग्रेजी के 'नैलिज' शब्द की अपेक्षा अधिक व्यापक अर्थों में होता है। यह सत्य-ज्ञान है, अर्थात् जीवन का सर्वोच्च विस्तार है।<sup>१</sup> यह किसी प्रचलित रूढ़ि की स्वीकृति नहीं है किन्तु एक सजीव अनुभव है जिसका बुद्धि के द्वारा ग्रहण केवलमात्र बाह्य प्रतीक है। शङ्कर की दृष्टि में अमृत एव भावात्मक प्रज्ञा का कुछ विशेष महत्त्व नहीं है। उनके अनुसार इस विषय का ज्ञान कि केवल बुद्धि ही पर्याप्त नहीं है सबसे उच्च ज्ञान है। यह सत्य है कि अविद्या का नाश लक्ष्य है, किन्तु केवल इसकी यथार्थता का निषेध करने से ही हम अविद्या से मुक्त नहीं हो सकते। केवल ब्रह्म का एक कल्पनात्मक विचार रखने से ही यह नहीं कहा जा सकता कि हम ब्रह्म को जान गए। नित्य के अन्दर मूलरूप में अपने त्रिद्यमान रहने का आध्यात्मिक साक्षात्कार ही ब्रह्मज्ञान है और यही स्थिर निधि है तथा हमारे अपने यथार्थ मत् का एक अंश है।

कहा जाता है कि शङ्कर के दर्शन की यह एक निर्बलता है कि वह नैतिक गुणों के महत्त्व को परमार्थरूप में यथार्थ नहीं मानता। नैतिक भेदों का तभी तक कुछ महत्त्व है जब तक हम अपने अहम्भाव को उस समस्त जगत् में पृथक् रूप में लक्षित करने हैं जो अपने शरीर में बाह्य दैहिक मत्ता रखता है और अपने काल-मम्बन्धी अनुभव में परे है। नैतिक जगत् का सम्बन्ध, जो अपने सदस्यों के पृथक्त्व तथा स्वानन्ध को स्वतन्त्र मान लेता है, लौकिक जगत् के साथ है। ऐसे कतव्य जिनका पालन करना आवश्यक है तथा ऐसे अधिकार जो पूरे होने चाहिए दोनों ही एक समान मनुष्यों के वैयक्तिक व्यवहार हैं। कतव्य और अधिकार परामर्श शक्तिवाले जीवात्माओं की स्वतन्त्रता की कल्पना के ऊपर आश्रित हैं। जब तक हम वैयक्तिक नैतिकता के दृष्टिकोण को अपनाए हुए हैं, हम सासारिक जगत् में जिसमें सकट भी है और कठिनाइयाँ भी हैं। वैयक्तिक दृष्टिकोण में क्रमशः मुधार ही नैतिक उन्नति है और जब यह सधार पूर्णता तक पहुँच जाता है, नैतिक अपने रूप में निःशेष हो जाता है। और जब तक नैतिक विद्यमान है तब तक आदर्श अप्राप्त ही रहता है। नैतिकता के अन्त का तात्पर्य है अपने को निजी व्यक्तित्व के ऊपर उठाकर अशरीरी विश्वात्मा के साथ एकत्व प्राप्त कर लेना। किन्तु जब तक नैतिक विषय के साथ लेखमात्र भी व्यक्तित्व का भाव लगा रहेगा, यह ऊपर उठना केवल आशिक ही है। मान्ते का आश्रय लेकर अन्त के साथ एकत्व प्राप्त करना स्पष्टतया एक असम्भव कार्य है। आदर्श की प्राप्ति के लिए हमें नैतिक जीवन के भी परे जाना होगा और ऐसे आध्यात्मिक साक्षात्कार तक उठना होगा जो सीमित सघर्ष तथा पुष्पार्थ के जीवन से अतीत है। उस प्रकार शङ्कर बार-बार बलपूर्वक कहते हैं कि नैतिक सदाचार और सीमित शक्ति का पुष्पार्थ जहाँ तक पूर्णता के आदर्श का सम्बन्ध है, अपर्याप्त है। कर्म हम मोक्ष की ओर नहीं ले जा सकता। मान्ते को अपनी मान्यता में ऊपर उठने की आवश्यकता है। अविद्या के ऊपर, जो समस्त सीमित जीवन का आधार है, विजय पाना अत्यावश्यक है। सर्वोपरि आत्मा के साथ अपने एकत्व को पहचानने के लिए हमें मसार-चक्र, अज्ञान, आमक्ति तथा

१. देखें प्लेटो : 'टाइमियस', पृष्ठ ६० ; अरस्तू : 'निकोमैकियन एथिक्स' १० : ७।

कर्म (अविद्याकामकर्म) का उच्छेद करना है। हम कितने भी नैतिक क्यों न हों, जब तक केवल सदाचार हमें सान्त जगत् से परे नहीं ले जा सकता और अविद्या की म्कावटो को दूर नहीं करता, तब तक पूर्णता हमसे परे है। इस प्रकार शङ्कर का तर्क है कि हम कितना पुरुषार्थ भी क्यों न करे मोक्ष को प्राप्त नहीं कर सकते, क्योंकि सब प्रकार का कर्म, चाहे वह वैदिक क्रियाकलाप का पालन हो अथवा ईश्वरभक्ति हो, सान्त को सान्त रूप में ही स्थिर रखता है और हमें मसार में लिप्त रखता है, अथवा अनन्त की प्राप्ति के लिए परिमित शक्तिवाले जीवात्मा का यह सघर्ष बहुत समय तक रहेगा जिसका कही अन्त नहीं है। इस निरन्तर घूमनेवाले मसार-चक्र में मुक्ति-केवल ज्ञान के द्वारा ही प्राप्ति होती है अथवा ऐसी अन्नदृष्टि के द्वारा, जो हमें अपने व्यक्तित्व से ऊपर उठाकर अनन्त के साथ एकत्व प्राप्त करा दे। नैतिकता का स्वरूप विकास का है और इसलिए वह मत्स्य ज्ञान की प्राप्ति नहीं करा सकती, क्योंकि मत्स्य स्वतः मत् है। यदि नैतिक उन्नति मनुष्य के जीवन की मुख्य विशेषता है तो ऐसी कोई अवस्था न होगी कि जब वह यह कह सके कि उसने उद्देश्य की प्राप्ति कर ली और अपने स्वरूप को प्राप्त कर लिया। यदि ईश्वर मनुष्य का स्वरूप है, तब नैतिक उन्नति का कुछ मतलब ही नहीं है विशेषतः जब कि मनुष्य यह कह सकता है कि 'मैं ईश्वर हूँ।' ऐसा मनुष्य जो नैतिक नियमों के अनुकूल कार्य करता है यह अनुभव नहीं कर सकता कि उसने अपनी आत्मा के यथार्थ स्वरूप को जान लिया। यदि नैतिक जीवन ही सब-कुछ होता तो अत्यन्त वैभवशाली जीवन एक निरर्थक वस्तु समझी जाती, प्रेम एक क्षणभंगुर भ्रान्तिरूप होता और सुख मदा ही पीछे हटने वाला लक्ष्य बन जाता। मन पाल<sup>१</sup> आग्रहपूर्वक कहने है कि विधान (कानून) के द्वारा मोक्ष-प्राप्ति असम्भव है। हम चाहें जो कुछ भी करें किन्तु जब तक हम अपनी स्वार्थपरता को सर्वथा नहीं छोड़ देते, हम प्राण नहीं पा सकते। हम अपने स्वार्थ की प्रेरणा से प्रेरित होकर भी नैतिक विधान की पूर्ति कर सकते हैं, किन्तु इसका अधिक नैतिक महत्त्व न होगा। अपनी पापपूर्ण प्रकृति से मुक्त होने के लिए, जिसे शङ्कर अविद्या के नाम से पुकारते हैं, मन पाल कहते हैं कि श्रद्धा व विश्वास की आवश्यकता है, और शङ्कर के मन में ज्ञान की आवश्यकता है, क्योंकि एकमात्र वही हमें अपनी सीमितता से एवं पाप से ऊपर उठा सकता है। मुक्ति अन्वेषण अथवा रचना का प्रश्न नहीं है, वरन् तथ्य के प्रकाशन अथवा अनावरण का विषय है। नैतिकता का सम्बन्ध सदा ही किसी ऐसी वस्तु से होता है, जो उससे परे है, किन्तु ज्ञान अथवा केवल मात्र दर्शन अथवा साक्षात्कार अपने-आपमें पूर्ण है। उसमें कोई त्रुटि नहीं और न इसका

१. स्वर्गीय प्रोफेसर वामेदेव की इस प्रश्न के विषय में सम्मति (शंकर की सम्मति के सदृश है, और शब्द के द्वारा प्रोचित्य की उनके द्वारा की गई व्याख्या ज्ञान मार्ग से मोक्ष प्राप्ति के सम्बन्ध में शंकर के विचार के समान है। तुलना करें, "इमं शब्दा ही के बल पर पूर्ण इकार के समान है, कर्मों के द्वारा नहीं। यहाँ हमारी अपूर्णता नष्ट हो जाती है। यही 'माक्षदायक अनुभवों' का तात्पर्य है। हम अपने को विश्व की कृपा से ऊपर उठा देते हैं और उसके साथ एकत्व के भाव में एक प्रकार की पूर्णता पाते हैं जो हम सीमित शक्तिवाले कर्त्ताओं से निःस्वार्थ आमांवादी हैं" (द्वितीय भाग आफ एस्मूट्रीम्स इन कम्पेरी फिलामफी, पृष्ठ १७३)। और भी देखें 'माहट' -यायसूत्र, खण्ड ३०, पृष्ठ ६८।

२. 'पिसल दू दि रोमन्स', ३, ८, १०, १३, और 'दि पिसल दू दि गैलेशियन्स', २ और ३।

कोई लक्ष्य अथवा प्रयोजन है। श्रुति की घोषणा है कि रवत सिद्ध नित्य मोक्ष कर्म के द्वारा प्राप्त नहीं किया जा सकता।<sup>१</sup>

यदि हम व्याख्या की इस निर्दोष धार्मिक व्यवस्था को याद रखे कि किसी धार्मिक मन्त्र का यथार्थ तात्पर्य जानने के लिए सबसे उत्तम मार्ग यह है कि जिन पाखण्डधर्मों का वह निराकरण करना चाहता है उनपर विचार किया जाए, तो हम इस विषय के महत्त्व को समझ सकेंगे कि पूर्णता के लिए, अन्तिम लक्ष्य तक पहुँचने के लिए, कर्ममार्ग की विफलता पर शक ने क्यों अनावश्यक रूप में बल दिया है। उन्होंने अनुभव किया कि मीमांसकों ने यह घोषणा करते हुए कर्मपक्ष के धनुष का आवश्यकता से अधिक झुका दिया कि केवल कर्मकाण्डपरक त्रियाकलाप हमारी आत्मा को मोक्ष प्राप्त कराने के लिए पर्याप्त है। इसलिए शक ने जो मोक्ष-प्राप्ति के लिए कर्मों को अपर्याप्त बताया, वह मीमांसकों के द्वारा वैदिक त्रियाकलाप के ऊपर जो अतिशयोक्तिपूर्ण बल दिया गया था उसकी प्रतिक्रिया थी। अन्तिम माक्ष अज्ञान के निवारण के अतिरिक्त अन्य कुछ नहीं है। “उच्चतम मत्ता की प्राप्ति केवल-मात्र अविद्या को दूर करना ही है।” “ब्रह्म के स्वरूप के विषय में जो अज्ञान है उसके दूर हो जाने पर जीवात्मा अपने निजी स्वरूप में अवस्थित होता है और सर्वश्रेष्ठ लक्ष्य का प्राप्त कर लेता है।” ब्रह्म का ज्ञान किसी ऐसी नई वस्तु का प्राप्त करना नहीं है जो हमारे पास नहीं थी वरन् अपने उस सत्यस्वरूप को पहचान लेना है जिसमें हम पहले अनभिज्ञ थे। अविद्या का नाश हो जाने पर विद्या स्वयं प्रकाश देती है, ठीक ज़िम प्रकार एक रस्सी के टुकड़े का उस समय यथार्थ ज्ञान हो जाता है जब कि ‘यह माप है उस पाप का मिया विचार गणित हो जाता है।’ केवल-मात्र कर्म, जिसके कार्य अणभंग घटनाएँ हैं, हमें नित्य मोक्ष की, जो एक तथ्य है, प्राप्ति नहीं करा सकता। कर्म अविद्या का नाश नहीं कर सकता, क्योंकि दोनों परस्पर एक-दूसरे के प्रतिद्वन्दी नहीं हैं। जब कहा जाता है, कि ज्ञान कर्म का पूर्वगामी है तो यह वह उच्चतम आध्यात्मिक दृष्टि का ज्ञान नहीं है, किन्तु किसी न किसी विषय का बाह्य ज्ञान है। कर्म मदा किसी अच्छा की पूर्ति के

१ “नास्त्यङ्गन कृतेन।” शक ने इसका भाष्य भी किया है— अज्ञाना माक्ष. कृ. न कर्मणा नास्तीति। और भी देखें, शाकरभाष्य तैत्तिरीय उपनिषद् पर, प्रस्तावना। अने चलेकर “कर्म वह है जिसका करने का विधान विद्यमान वस्तुओं के स्वभाव में भिन्न रूप में और किसी व्यक्ति के चित्त के ऊपर आश्रित रूप में किया गया हो। ज्ञान प्रमाणा ४ द्वारा प्राप्त होता है (पमागज-यम) जिनके विषय मन्त्र की विद्यमान वस्तुएँ हैं और ज्ञान संध्या उन वस्तुओं के ऊपर ही निर्भर है (वर्तन-प्रग) न कि ‘एक कथना या मन्यक च चित्त पर’ (शाकरभाष्य, १ : १, ८)। और भी देखें, शाकरभाष्य, ८, २०। भाष्यमिष लाग ज्ञान भी सामग्री (ज्ञानसंभार) का निरान्त स्यात्तय (धमकाथ) का प्राप्त कराने वाली मानने हैं किन्तु पुण्य की सामग्री (पुण्यसंभार) का आनन्दमय देह (सभोगकाय) को प्राप्त करानेवाला मानने हैं (साध्यात्मिकावतार, ३ : १२)। देखें, कीथ : बुद्धिस्ट फिला फी, पृ. ८ २७७।

२ शाकरभाष्य, मुग्टकापनिषद्, १ : ५। ‘अविद्यापय एव हि परप्राप्ति। अविद्यानिवृत्तरेव मोक्षः।

३. शाकरभाष्य, तैत्तिरीय उपनिषद्, प्रस्तावना। ‘अविद्यानिवृत्तौ स्वात्मन्यवस्थान परप्राप्तिः।’

४. शाकरभाष्य, ३ : २, २१।

५. शाकरभाष्य, २ : १, १४।



लिए किया जाता है। मोक्ष इच्छा की उपस्थिति के साथ मगति नहीं रखता। जब तक कोई व्यक्ति अपने कर्तृत्व में विश्वास न रखे तथा अपने को प्रमेय विषय में भिन्न न समझे, तब तक कर्म का कुछ अर्थ है ही नहीं।<sup>१</sup> किन्तु जब तक ये भेद बने हैं, मोक्ष की प्राप्ति नहीं हो सकती। “भेद के दर्शन से मोक्ष असम्भव है और कर्म भेद के दर्शन के बिना असम्भव है।” ऐसी आशा की जाती है कि कर्मों का अग्रलिखित में से कोई न कोई परिणाम होना चाहिए : “एक नई वस्तु की उत्पत्ति, अवस्था में परिवर्तन (विकार) मस्कार और ग्राप्ति” मोक्ष इनमें से किसी एक श्रेणी में भी नहीं आता।<sup>२</sup> कर्म का महत्त्व माज-सज्जा तैयार करने में है। किन्तु यह एक आशिक विचार पर आश्रित है और इसलिए अपने-आपमें यह अन्तिम लक्ष्य की प्राप्ति नहीं करा सकता। ज्ञान अथवा प्राध्यात्मिक अन्तर्दृष्टि ही मोक्ष का साधन है।<sup>३</sup> इस तथ्य के ऊपर कभी-कभी शङ्कर अनावश्यक रूप में बल देते हैं “यह सोचना अयुक्तियुक्त है कि ब्रह्म-ज्ञान को जिसके आगे कार्यों के भेद, कर्ता और फल आदि के सब प्रकार के विचार विलुप्त हो जाते हैं, अपनी प्राप्ति के लिए किसी बाह्य वस्तु की सहायक के रूप में आवश्यकता हो सकती है और न ही इसके फलस्वरूप मोक्ष को ऐसी किसी वस्तु की आवश्यकता हो सकती है। इसलिए ज्ञान को अपने किसी मगत कर्म की सहायक।<sup>४</sup> म आवश्यकता नहीं होती।<sup>५</sup> शङ्कर स्वीकार करते हैं कि कर्तव्य कर्मा (नित्यानि कर्माणि) का पालन हमें पूर्वजन्म के पापों के फलों को नष्ट कर देने में सहायक होता है, किन्तु ऐसे पुरुष, जो विशेष पदार्थों की अभिलाषा रखते हों, उनकी प्राप्ति के लिए नियत कर्मा (वाग्य कर्मा) को बर सक्ते हैं। ये दोनों प्रकार के कर्म मनुष्य की इच्छाओं की पूर्ति कुछ समय के लिए कर सकते हैं किन्तु इनमें से कोई भी उसे नित्य-जीवन की प्राप्ति में सहायक नहीं हो सकते। मीमांसक का मत है कि यदि हम स्वार्थ-युक्त तथा निषिद्ध कर्मों से दूर रहें यदि ऐसे कर्मा को, जिन्होंने अपना फल देना प्रारम्भ कर दिया है, उनके फलों का उपभोग करके निशेष कर दें तथा यदि कर्तव्य कर्मों के न करने स्वीकार पापों को हटा सकें, तो बिना किसी प्रयत्न के मोक्ष की प्राप्ति हो सकती है। उत्तर में शङ्कर का कहना है कि कितने ही ऐसे कर्म हैं कि जिन्होंने फल देना अभी प्रारम्भ नहीं किया और जिनके फलों को एक जन्म के अन्दर भोगकर निशेष करना भी संभव नहीं हो सकता, ये कर्म हमारे अन्य जन्म के बन्धन के कारण<sup>६</sup> बनेंगे और इनके कारण नये कर्म बढ़कर एकत्र होते जाएंगे। इसलिए जब तक हम ऐसी इच्छाओं को नहीं त्याग देते जो कर्मों को उत्पन्न करती हैं, तब तक हमारे लिए कोई आशा नहीं हो सकती। इच्छाओं का कारण अविद्या को बताया गया है और इस प्रकार केवल विद्या ही जो अविद्या का नाश करती है द्रव्य कर्म के पाश से मुक्ति

१. शांकरभाष्य, छान्दोग्य उपनिषद्, प्रस्तावना।

२. शांकरभाष्य, केन उपनिषद्, प्रस्तावना।

३. शांकरभाष्य, तैत्तिरीय उपनिषद्, २ : ११।

४. आत्मबोध, पृष्ठ २०३।

५. देखें, शांकरभाष्य, केन उपनिषद्।

दिला सकती है।<sup>१</sup> ब्रह्मविद्या इन सब बाह्य कर्तव्यपालनों के आधार ही को नष्ट कर देती है।<sup>१</sup> जिसका महत्त्व है वह बाह्य आचरण नहीं अपितु आन्तरिक जीवन है। इसकी दुःखदायी समस्याओं का समाधान नियमों के द्वारा नहीं हो सकता। हमारे रहस्यमय हृदय, हमारी प्रार्थनाएँ तथा ध्यान आदि हमें जीवन की समस्याओं को हल करने में सहायक होते हैं। इसलिए उच्चतम नैतिकता उचित भाव के विकास में ही है। नैतिक प्रतिभा का रहस्य हमारे चैतन्य को धार्मिक रूप देने में ही है। नैतिक जीवन आध्यात्मिक अन्तर्दृष्टि का आवश्यक परिणाम है। जब तक आध्यात्मिक अन्तर्दृष्टि प्राप्त हो, नैतिक नियमों का पालन एक बाह्य आचार के रूप में करना ही होगा।

दूसरे अर्थों में नैतिक कर्तव्य व्यक्ति की अवस्था के अनुसार मापेक्ष होते हैं। आधुनिक जगत् में नैतिकता को भ्रम से प्रायः सामाजिक महत्त्वों के साथ मिला दिया जाता है, किन्तु सामाजिक महत्त्व सम्पूर्ण महत्त्वपूर्ण नहीं है। समाज के विषय में जो हमारे विचार हैं केवल वे ही नहीं, अपितु ईश्वरविषयक जो हमारे विचार हैं, उनका महत्त्व है। कोई रोबिन्सन क्रूसो किसी निर्जन द्वीप में अपने साथी फ्राइडे के अभाव में भी गुणों को धारण करने की अभिलाषा कर सकता है।

शाङ्कर का मत है कि अन्तरात्मा का ज्ञान कर्म का विरोधी है और स्वप्न में भी इसके साथ नहीं रह सकता। यदि धर्मशास्त्रों में लक्ष्यबद्ध किए गए ऐसे दृष्टान्त हैं जिनमें कर्म करनेवाले गृहस्थ पुरुष भी पवित्र ज्ञान रखते थे और उन्होंने उस ज्ञान को अपने शिष्यों तक पहुँचाया तो इस प्रकार के कथन एक प्रत्यक्ष तथ्य का प्रत्याख्यान नहीं कर सकते क्योंकि "प्रकाश तथा अन्धकार को संकटों नियमों के द्वारा भी एक साथ नहीं रखा जा सकता। और फिर इस प्रकार के संकटों का तो कहना ही क्या है।" यह कुल विवाद-विषय कर्म शब्द के मन्दिग्ध प्रयोग से ओतप्रोत है। यदि कर्म से तात्पर्य ऐसी क्रिया से है जो एक व्यक्ति अपने किसी न किसी निजी उद्देश्य की पूर्ति के लिए स्वीकार करता है तो यह आध्यात्मिक अन्तर्दृष्टि से भिन्न तथा भ्रमजन्य है। इसके विपरीत व्यक्तिन्वभाव में विहीन कर्म, अन्तर्दृष्टि प्राप्त करने के अनन्तर यदि कोई

१. शाङ्करभाष्य, १ : १, ४। तुलना करें, प्लेटो : "एमें पुरुष जिन्हींने प्रचलित तथा एमें सामाजिक धर्मों का अभ्यास किया है जो स्वभाव तथा अभ्यास में आने हैं और जिनके लिये किसी दर्शन अथवा तर्क की आवश्यकता नहीं, जन्म-जन्म के चक्र में स्वयं अधिक सखी रहते हैं; क्योंकि यह सम्भव है कि वे अपने ही समान नष्ट और सामाजिक रूप में फिर आपस आ जाएँ, जैसे कि मधुमक्खियों में, भिंडों में अथवा चींटियों में, और वे मनुष्य-शरीर के रूप में भी आ सकते हैं और उन्हींके अन्दर में याग्य नागरिक बन सकते हैं। किन्तु दार्शनिक अथवा सत्यज्ञान के प्रेमी के आन्तरिक, जो सर्वथा शुद्धमार्ग हैं, अन्य किमीका इस मर्य लोका में जाकर देवताओं की काँट में जाने का अधिकार नहीं है। (फ्रीडा, पृष्ठ ८२)।

२. इदानीं कर्मोपादानहेतुपरिहाय ब्रह्मविद्या प्रभृत्यते शाङ्करभाष्य, तैत्तिरीय उपनिषद्, प्रस्तावना)।

३. विद्याकर्मविरोधाच्च न हि ब्रह्मात्मैवत्वदर्शनेन सह कर्म स्वप्नेऽपि सम्पादयितुं शक्यम्... यत् गृहस्थेषु ब्रह्मविद्यासम्प्रदायकत्वात्तल्लिङ्गं न तत् स्थित्यायं बाधितुम् उक्तमहते : न हि विधिशीलेनाऽपि तमःप्रकाशयोरैकत्र सम्भवः शक्यते कर्तुम्। किमुत लिङ्गैः केवलैरिति (शाङ्करभाष्य, मुण्डक उप०, प्रस्तावना)।

पुरुष सामान्य उद्देश्यो की पूर्ति के लिए स्वीकार करता है तो यह कर्ता के बन्धन का कारण नहीं होता और न उसके सामाजिक जीवन का कारण बनता है। पहले अर्थों में कर्म आध्यात्मिक अन्तर्दृष्टि के साथ-साथ नहीं रह सकती। यदि ज्ञान और कर्म प्रकाश तथा अन्धकार के समान एक-दूसरे के विरोधी है तो यहाँ कर्म से तात्पर्य स्वार्थपरक क्रिया से है और ज्ञान से तात्पर्य है निस्वार्थ ज्ञान से। शङ्कर के अनुसार मुक्तात्मा जो कर्म करता है उसे कर्म ही न कहना चाहिए। मुक्तात्मा का कर्म, जो लोकमग्रह के लिए है, वास्तविक अर्थों में कर्म नहीं है। मुण्डकोपनिषद् के उक्त वाक्य का भाष्य करने हुए, जो इस प्रकार है “आत्मा के अन्दर क्रीडा करना हुआ, अपने अन्दर तथा दैतिक कर्मा को करता हुआ जो प्रमत्तता प्राप्त करता है वह उन पुरुषों में सर्वोत्तम है जो ब्रह्म को जानते हैं,” शङ्कर कहते हैं कि इस प्रकार का विचार कि वह उपनिषद्-वाक्य कर्म तथा ज्ञान के संयोग का आदेश देता है केवल ‘अज्ञानियों का प्रलाप-मात्र’ है। किसी न किसी प्रकार की क्रिया होनी चाहिए यह स्वीकार किया गया है, उसे निषेध नहीं किया जाता। शङ्कर जो कुछ मानते हैं वह यह है कि वह क्रिया नहीं है जिसे हम साधारणतः कर्म कहते हैं क्योंकि कर्म का आधार अहंकार है। एक अन्य वाक्य में वे कहते हैं “जैसे पुरुष के लिए जो ज्ञानी है कोई कर्म आमक्ति का कारण नहीं बन सकता यदि जीवन भर भी वह कर्म करना रहे—इससे पता लगता है कि ज्ञान की महत्ता है।” कर्म उस सब क्रिया को कहते हैं जो सांसारिक जीवन की निरन्तरता की ओर ले जाती है और इसका सत्यज्ञान में विरोध है। अन्य किसी प्रकार की क्रिया को कर्म नहीं कहना चाहिए, क्योंकि यह काम अथवा स्वार्थपरक इच्छा की प्रेरणा में नहीं होती है। मुक्तात्मा अपनी स्वार्थपरक इच्छा का दमन कर लेता है (अकामयमान)। दूसरी ओर कुछेक वाक्यों में, जहाँ उनका तात्पर्य मुक्तात्मा के मसार की बाधाओं में उन्मुक्त होने पर बल देने में ही है, वे कहते हैं चूँकि समस्त क्रियाशीलता का अन्त दुःख-मय है इसलिए मुक्तात्मा के लिए कोई भी क्रियाशीलता सम्भव नहीं है।<sup>१</sup>

शङ्कर के नीतिशास्त्र के विरुद्ध बार-बार यह आरोप लगाया जाता है कि यह वैराग्य का उपदेश करता है। शङ्कर अनेक प्रकार से बलपूर्वक कहते हैं कि लौकिक जीवन में कभी भी ऐसा कुछ नहीं है जिस पर आचरण किया जा सके।<sup>२</sup> रोग और

१. देखें, शांकरभाष्य, ईशोपनिषद्, ६८।

२. ३, १, ४।

३. असत्प्रलपितमेवैतत्। देखें शांकरभाष्य, ल्घ्नान्दोग्य उपनिषद्, प्रस्तावना।

४. कर्महेतुः कामः स्यात्। (शांकरभाष्य, नैत्तिरीय उपनिषद्, प्रस्तावना)।

५. शांकरभाष्य, ३ : ४, १४ : और भी देखें, शांकरभाष्य, ल्घ्नान्दोग्य उपनिषद्, ७ . २३, १।

६. शांकरभाष्य, २ : ३ ४०।

७. तुलना करें, प्रथम ज्ञान, २ . १५-१७। “जगत् से प्रेम मत करो और न उम्मे ही जो कुछ जगत् में है ; यदि कोई जगत् से प्रेम करना है तो उसके अन्दर अपने पिता + प्राणि प्रेम नहीं है। क्योंकि जगत् में जो कुछ भी है अथवा शरीर की कामना और आत्मा की इच्छा तथा जीवन के गौरव का अभिमान, यह सब पिता का नहीं जगत् का है ; और मसार क्षणभंगुर है और अपनी इच्छा के साथ ही नष्ट हो जाता है ; किन्तु जो ईश्वर की इच्छा का पालन करता है वह मदा के लिए स्थिर रहता है” (मोफेट कृत अग्नेयी अनुवाद)।

मृत्यु हमें आते है, यदि आज नहीं तो कल और वे जिनसे हम प्रेम करते है एवं इस लोक में जिनको हम प्यार करते है, उन सब का धूल और राख के अतिरिक्त और कुछ शेष नहीं रह जाता। इस लोक में मनुष्य की आत्मा को कोई भी वस्तु निश्चित आधार प्राप्त नहीं करा सकती। संसार की निष्फलता तथा इससे आसक्ति का निर्देश एक यात्री की प्रचलित कहानी में दिया गया है जो जंगली जानवरो से अपने को बचाने के लिए, जो उसका पीछा करते है, एक सूखे कुए में उतर जाता है। किन्तु उस कुए के नीचे के भाग में अपना मुख खोले उसे निगलने के लिए एक नाग बैठा है। वह यात्री जंगली जानवरों के डर से बाहर नहीं निकल सकता, न नीचे तक उतरने की ही हिम्मत कर सकता है और इसलिए वह कुए की दीवारों में उगं हुए एक जंगली पौधे की शाखा को पकड़ लेता है। वह थक जाता है और अनुभव करता है कि शीघ्र ही उसका विनाश होने वाला है यद्यपि मृत्यु दोनों ओर उसकी प्रतीक्षा कर रही है तो भी वह शाखा को खूब मजबूती से पकड़े हुए है। किन्तु देखो ! दो चूहे निकलते हैं, जिनमें से एक श्वेत वर्ण का तथा दूसरा काला है जो उस जंगली पौधे के तने को काट रहे है। यह तना शीघ्र ही टूट जाएगा और यात्री मृत्यु के मुख में जाने से नहीं बच सकता। ठीक इसी प्रकार हम, जो संसार-चक्र के ऊपर यात्रा कर रहे है, अपने जीवन के फंदों को जानते है; यह भी जानते है कि जिन वस्तुओं से हम चिपटे हुए है वे अवश्य ही नष्ट हो जाएंगी; किन्तु इस सबके होने हुए भी हमें कुछ जंगली पौधों के पत्तों पर पड़ी मधु की कुछ बूंदें दिखाई पड़नी है और हम उन्हें चाटने में प्रवृत्त हो जाते है। यद्यपि हम जानते है कि मृत्युरूपी नाग हमारी प्रतीक्षा में है, एवं यह जानते हुए भी कि दिन और रात रूपी दो श्वेत तथा काले चूहे उस शाखा को काट रहे हैं जिसे हम पकड़े बैठे है, तो भी जीवन-रूपी वृक्ष का मोह हममें नहीं छूटता। नाग उपस्थित है किन्तु फिर भी हमें उसकी परवाह नहीं क्योंकि मधु जो मीठा है। हम वृक्ष का ही सत्य समझे बैठे है और उस भयङ्कर तथ्य का सामना नहीं करना चाहते कि संसार में ऐसी कोई वस्तु नहीं जो मनुष्य के अन्तःस्थ अन्त के लिए सन्तोषप्रद हो सके। शत्रु हम बतलाने है कि सर्वोपरि त्याग का परिणाम तथा पुरस्कार सर्वोपरि पूर्ति है। उसकी प्राप्ति तभी होती है जब कि उच्छा का नाश तथा सुख और दुःख दोनों को एक समान दूर कर दिया जाए। आध्यात्मिक पूर्णता के लिए अत्यन्त पूर्ण गुण और ऊँचे से ऊँचा बौद्धिक दृष्टिकोण भी अपर्याप्त है। शत्रु आत्मत्याग के जीवन पर बल देने है और हमें आदेश देने है कि हम देह के प्रति आसक्ति से अपने को मुक्त करे। आत्मा का शत्रु शरीर स्वयं इतना नहीं है जितना शरीर के प्रति हमारा बन्धन तथा 'मेरे-पन' का भाव है। मृत्यु में पूर्व मुक्तात्मा का अपना शरीर रहना है किन्तु शरीर की उपस्थिति आत्मा के मोक्ष के साथ असम्बन्धि नहीं रखनी। चूँकि साधारण मनुष्य में शरीर आत्मा की स्वच्छन्द उन्नति में महत्त्व बाधाएँ उपस्थित करता है इसीलिए हम शत्रु को इस प्रकार का तर्क करने हुए पाते है कि भौतिक शरीर के संयोग से आध्यात्मिक जीवन में निरोध

तथा बाधा उपस्थित होती है। वैराग्य के आभास का कारण यह है कि शङ्कर ने बार-बार विषयामक्ति तथा शरीर की वासनाओं और लालसाओं को दमन करने का उपदेश दिया है।

यह कहा जाता है कि शङ्कर के जगत के निराकरणपरक दर्शन में सामाजिक जीवन अथवा नागरिक कर्तव्य का कुछ अर्थ ही नहीं है। यदि यह ससार मिथ्या है तो हमें इसमें रुचि दिखलाने की कोई आवश्यकता ही नहीं है। यह भी कहा जाता है कि शङ्कर ससार से मुक्ति पाने का आग्रह करने है, किन्तु ससार को छोड़ने के लिए आग्रह नहीं करते। वे ससार को बदल देने की माग नहीं करन किन्तु हम इगमें बचने का उपदेश देते हैं। वर्तमान सामाजिक सस्थाओं को उन्नत करने के लिए कोई प्रेरक भाव नहीं है। अवस्था इतनी बुरी नहीं जैसी कि प्रनीत होती है, यह स्वयं शङ्कर के जीवन से ही स्पष्ट है और उक्त आरंभ का स्थिर खण्डन है कि अस्तित्व युक्त जगत् की व्यवस्था अपनी सस्थाओं समेत एक ऐसी वस्तु है जिससे वचना चाहिए। उनका समस्त दर्शन उस कल्पना का खण्डन करता है कि व्यक्तित्व पृथक्त्व पर आश्रित है। मनुष्य को जगत् के समस्त दूषणों से अपने को पवित्र बनाना है, सब प्रकार के आवरणों को तनार फेंकना है, और प्रत्येक अनुचित वस्तु को पीछे छोड़ देना है। उसे अपनेपन, वासना तथा इन्द्रिय-समूह की दासता का बन्धन तोड़ फेंकना चाहिए। अपने निजी मनोभावों तथा पमन्दगी को दृढसङ्कल्प के माथ त्याग देना, सबकुछ त्याग कर प्रतीतिरूप में शून्यता का भाव, 'एकाकी से एकाकी और' एक उड़ान, इन सब का तात्पर्य है नित्य जीवन। शङ्कर के दर्शन में ससार में अवकाश प्राप्त कर लेने पर बल नहीं है किन्तु आत्मा सन्यास के ऊपर है। ससार में भागना कहीं आसान है किन्तु आत्मा से भागना उतना आसान नहीं। शङ्कर हमें अपनी स्वार्थपरता का दमन करने के लिए कहते हैं और इस कार्य के लिए यदि एकान्तवास तथा अवकाश ग्रहण की आवश्यकता है तो उद्देश्य की सिद्धि के लिए साधन के रूप में उन्हें अपनेपन का आदेश देते हैं। ऐसे पुरुष के लिए, जिन्होंने अपने को स्वार्थपरता से मुक्त कर लिया हो, सामारिक जीवन व्यतीत करने की छूट है। उसकी मनोवृत्ति न तो ससार को प्राप्त करने की और न इसमें भागने ही की होगी, वरन् ससार को मोक्ष प्राप्त कराने की होगी। पूर्णता को प्राप्त मनुष्य केवल अपने लिए जीता और मरता नहीं, वरन् मनुष्यमात्र के लिए जीता और मरता है, तां भी यह सत्य है कि शङ्कर हमें ससार के अन्दर रहने को तो कहते हैं किन्तु ससार का बनकर रहने को नहीं। वैसे ही जैसे कि जल का एक बिन्दु कमलपत्र के ऊपर रहता है किन्तु उसके अन्दर लिप्त नहीं हो जाता। ज्ञान का कार्य अपनी आखें खुली रखकर स्वप्न देखना है, अर्थात् ससार में बिना लिप्त हुए किन्तु उसके प्रति किसी प्रकार का द्वेषभाव भी लिये बिना जीवनयापन करना।

१. शोपनहावर के इस कथन का कि "उपनिषदों के अभ्ययन ने मुझे जीवन में शान्ति प्रदान की और यही मुझे मृत्यु-समय में भी शान्ति प्रदान करेगा", उल्लेख कर्त्ते हुए मैक्समूलर कहता है : "शोपनहावर क्रमविहीन लेख लिखने वाले लेखकों में नहीं था और न वह ऐसा व्यक्ति था जिसने तथाकथित अगम्यवादी और अन्वक्त विचारों के ऊपर अपने को अचेतनावस्था में जाने दिया हो। और

इस प्रकार की समालोचना, कि यदि मोक्ष की व्याख्या में ऐसा कहा जाए कि यह शान्ति का स्वर्ग है, जहा जाकर समस्त जीवन मोन हो जाता है एव चैतन्य और व्यक्तित्व का दमन हो जाता है 'और ऐसे मोक्ष को हम केवल मानवीय जीवन छोड़कर ही प्राप्त कर सकते हैं, तो यह हमें उपस्थित विषय से दूर एक अधिक महान् प्रश्न की ओर ले जाती है, और वह प्रश्न यह है कि अनन्त का सान्त के साथ क्या सम्बन्ध है, क्योंकि नैतिकता का क्षेत्र सान्त वस्तुओं की व्यवस्था ही हो सकती है। तार्किक दृष्टि-कोण से अन्तर्दृष्टि का बुद्धि के साथ क्या सम्बन्ध है एव आध्यात्मिक अन्तर्दृष्टि का तार्किक ज्ञान के साथ क्या सम्बन्ध है, इस विषय का यह प्रश्न है। चूँकि तार्किक ज्ञान आध्यात्मिक अन्तर्दृष्टि के ऊपर आश्रित है, हम नहीं जानते कि ये दोनों ठीक-ठीक किस प्रकार परस्पर सम्बद्ध हैं। लौकिक जगत् ब्रह्म के ऊपर आश्रित है किन्तु हम यह नहीं कह सकते कि किस प्रकार आश्रित है। ठीक इसी प्रकार नैतिक जीवन का सम्बन्ध आध्यात्मिक मोक्ष के साथ है किन्तु किस प्रकार का यह सम्बन्ध है यह हम नहीं कह सकते। एक में दूसरे का सम्बन्ध-विच्छेद करना, अर्थात् अन्तर्दृष्टि का बुद्धि से, ब्रह्म का जगत् में, धार्मिक साक्षात्कार का नैतिक जीवन से सम्बन्ध-विच्छेद करना, इस प्रकार की समालोचना को औचित्य प्रदान करना हे कि शङ्कर की दृष्टि में समाप्त एक भ्राति है, हमारा ज्ञान अलौकिक है और हमारा नैतिक जीवन एक उपहास है। किन्तु शङ्कर बार-बार घोषणा करते हैं कि जगत् का मूल ब्रह्म में है। जगत् से परे जानने के लिए हमें लौकिक जगत् के अन्दर से गजरना होगा। जिस प्रकार यथार्थ तक पहुँचने का मार्ग लौकिक जगत् के अन्दर से है, इसी प्रकार पूर्णता-प्राप्ति का मार्ग नैतिक जीवन के अन्दर होकर है। यद्यपि अन्तिम लक्ष्य एक ऐसी वस्तु है जिसमें नैतिक में परे जाना होता है, इसका तान्पर्य यह नहीं है कि आध्यात्मिक का नैतिक के साथ कोई सम्बन्ध नहीं है। खोजनेवाले को कभी भी मासरिक कर्तव्यों को त्याग देने अथवा ईश्वर-भक्ति के विरुद्ध प्रोत्साहन नहीं दिया गया। नैतिक परिस्थिति की अर्थव्यथा केवल तभी उत्पन्न होती है जब कि नैतिकता का कर्तव्य पूरा हो जाता है। अन्तिम निश्चय्य दूर नहीं है किन्तु नैतिक मर्षण यहाँ एक भूल और निष्फलता का क्षेत्र है। इसकी यही और अभी प्राप्ति हो सकती है। यह कहना कि नैतिक पुरुषार्थ सापेक्ष है, उसके अन्दर जो आदर्श का अंश है उसे पहचान लेना है। यह विचार कि पाप व पुण्य के अन्दर भेद

मुझे ऐसा कहने में न तो कोई भय है और न लज्जा ही है कि मैं उसके वेदान्त के प्रति उत्साह में उसके साथ हिस्सा बंटाने को उद्यत हूँ और अपने को इस जीवन में से गुजरते हुए जो कुछ सहायता इसमें मुझे मिली है, उसके लिए मैं वेदान्त का ऋणी हूँ। वस्तुतः प्रत्येक मनुष्य के लिए यह आवश्यक नहीं है कि वह क्रियात्मक जीवन में अवश्य ही भाग ले, चाहे देश की रक्षा में अथवा उसके शासन में, धन संचय करने में अथवा मजदूरी करने में; किन्तु जो पुरुष चिन्तनात्मक तथा शान्तिमय जीवन निर्वाह करने के योग्य है उनके लिए वेदान्त में एक भाग्यी अन्वयन मिलेगी। एक मनुष्य प्लेटो के समान आदर्शवादी होते हुए, भी एक उत्तम नागरिक तथा क्रिश्चियन हो सकता है और यही बात मैं वेदान्ती के लिए भी कहना चाहता हूँ।”

(‘सिक्स सिस्टम्स ऑफ इंडियन फिलॉसफी’, पृष्ठ ११३)।

हमारे सीमित स्तर की अपेक्षा रखता है, इस क्रियात्मक जगत् में इसके पालन को अनुचित नहीं ठहराता। ऐसे पुरुषों के लिए भेद की अयथार्थता का कोई अर्थ नहीं है जो अपने को स्वार्थपरता की शृङ्खलाओं में जकड़े हुए हैं और इस प्रकार सीमाबद्ध जीवन को दीर्घकालिक बनाते हैं। शकर विधान या नियम को सर्वथा त्याज्य नहीं मानते; अपितु उनका मत है कि मोक्ष का मार्ग विधान के द्वार से होकर ही है। बुद्धि का आश्रय अन्तर्दृष्टि है और नैतिक जीवन का आधार आध्यात्मिक मोक्ष है। यह वह अकुर है जिमके अन्दर से पूर्णता का फूल विकसित होता है।

## ४२

### कर्म

शकर ने कर्म के विधान को स्वीकार किया है। व्यक्तित्व, अर्थात् पृथक्त्व, कर्म के कारण है और अविद्या की उपज है।<sup>१</sup> इस प्रकार का जगत् जिसमें हम उत्पन्न हुए हैं केवलमात्र कर्ता के ऊपर उसके पूर्व कर्मों का प्रतिदान है<sup>२</sup> मनुष्य का शारीरिक संगठन कार्य करनेवाला यन्त्र-समुच्चय है,<sup>३</sup> जिसका प्रयोजन उस प्रतिदान को कर्मों तथा उनके फलों के रूप में, जो दुःख एव सुख के रूप में होते हैं, उत्पन्न करना है। कभी-कभी किसी एक जीवन के कर्मों का प्रतिदान अनेक आनेवाले जन्मों में मिलता है। ठीक जैसे कि भूतपूर्व कर्म का परिशोधन पूर्ण होता है तो नये कर्म एकत्र हो जाते हैं, “इस प्रकार परिशोधन रूप घड़ी बराबर ऊपर-नीचे चक्र-रूप में चलनी रहती है।” नैतिक जीवन एक अविगम, क्रियाशील तथा शक्तिपूरक है, जो कभी भी सर्वथा निशेष नहीं होता। मानवीय जीवन की अवस्थाओं की मांगों की नानाविधता के अनुसार यह भी अनन्त आकार धारण करता है। यह प्रक्रिया बराबर के लिए चलती रहती है जब तक कि पूर्ण ज्ञान की प्राप्ति नहीं हो जाती और यह कर्म के बीज को भस्म कर देती है तथा पुनर्जन्म को असम्भव कर देती है। कर्म के विधान की अधीनता से मुक्ति पाना मानवीय जीवन का लक्ष्य है। अविद्या से छुटकारा पाना ही कर्म-विधान से मुक्त होना है। किन्तु जब तक जीवात्मा सीमाबद्ध है तब तक वह कर्म-विधान के अधीन है, अर्थात् वह सदा ऐसे आदर्श को प्राप्त करने के लिए श्रम करती है जिस तक वह कभी नहीं पहुँचती। नैतिकता एक प्रकार का सीढ़ी का पत्थर है किन्तु विश्राम-स्थान नहीं है। ऐसे सब कर्म, जो फल की आकांक्षा से किए जाते हैं, कर्म-विधान के अनुसार ही अपने फल देते हैं। किन्तु ऐसे कर्म जो, निस्वार्थभाव अर्थात् ईश्वरार्पण के भाव से किए गए हैं, मन को पवित्र करते हैं।

किन्तु इसका तात्पर्य यह नहीं है कि हम अपने पूर्व कर्मों की रस्सियों से खींचे जाकर कठपुतलियों की भाँति कार्य करते हैं। यह पहले कहा जा चुका है कि व्यक्ति अपने कर्मों के लिए उत्तरदायी है और ईश्वर केवल सहायक के रूप में मध्यस्थ का

१. शाकरभाष्य ३ : २, ६      २. क्रियाकारकफलम् ।      ३. कार्यकारणसंघात ।

४. ‘इयूस्स सिस्टम आफ दि वेदान्त,’ अंग्रेजी अनुवाद, पृष्ठ ३५४ ।

कार्य करता है एव उसके कर्मफलो को सुरक्षित बनाए रखता है।<sup>१</sup> ईश्वर किसीको विवश नहीं करता कि तुम ऐसा नहीं ऐसा कर्म करो, यहाँ तक कि ऐसी प्रवृत्तियों के ऊपर भी जिनसे हम बद्ध हैं, हम इच्छाशक्ति के द्वारा विजय पा सकते हैं।<sup>२</sup> योगवाशिष्ठ में वशिष्ठ राम को स्वतन्त्र पुरुषार्थ के द्वारा उस शृंखला को तोड़ फेंकने का आदेश देते हैं जो हमें बन्धन में जकड़े हुए है।<sup>३</sup> मनुष्य का स्वभाव प्रेरणापरक है जिसके कारण उसमें राग तथा द्वेष उत्पन्न होते हैं।<sup>४</sup> मनुष्य, यदि प्राकृतिक स्वभाव के अनुसार चले जिसे लेकर उसने जन्म ग्रहण किया है तो सर्वथा अपनी अन्तःप्रेरणाओं के अधीन रहता है, और जब तक उसकी क्रियाएँ इन अन्तःप्रेरणाओं से संचालित होती हैं वे क्रियाएँ स्वतन्त्र नहीं हैं। किन्तु मनुष्य केवलमात्र अपनी अन्तःप्रेरणाओं का ही पुज नहीं है। उसके अन्दर अनन्त का निवास है। आत्मा कारणकार्य-भावरूपी शक्ति के रूप में व्यावहारिक शृंखलाओं के बाहर विद्यमान रहती है और उनका निर्यारण करती है। मनुष्य का इतिहास केवलमात्र कठपुतली का तमाशा नहीं है। यह एक रचनात्मक विकास है।

## ४३

### मोक्ष

मोक्ष एक ऐसी सत्ता के साक्षात्कार का विषय है जो अनन्त काल में विद्यमान है, यद्यपि वह हमारे दृष्टि के क्षेत्र से पड़े है। जब प्रतिबन्ध दूर हो जाते हैं तो आत्मा मुक्त हो जाती है। यह जटा थी और जो कुछ है और अनन्त काल में है तथा वस्तुमात्र के मूलतत्त्व रूप में वैसी ही वर्तमान रहती है। यह वह शान्ति है जो ससार नहीं दे सकता। न उसे हर सकता है, यह सर्वश्रेष्ठ तथा अद्वितीय स्वर्गीय सुख है। "वह जो परम अर्थों में यथार्थ है, निर्विकार है, नित्य है, आकाश के समान सर्वान्तर्यामी है, हर प्रकार के परिवर्तन से मुक्त, सर्वसन्तोषप्रद, अविभक्त, जिसका स्वरूप ही उसका अपना प्रकाश है, और जिसके अन्दर न तो भला है न बुरा, न कोई प्रभाव है, न भूत, न वर्तमान और न भविष्यत् को कोई स्थान है—इस अलौकिक को मोक्ष कहा गया है।"<sup>५</sup> जब अविद्या का लोप हो जाता है तो यथार्थ आत्मा स्वतः प्रकाशित रह जाती है, ठीक जिस प्रकार असर करनेवाली मलिनताओं के छूट जाने पर सुवर्ण में चमक आ जाती है अथवा जैसे मेघ शून्य रात्रि में तारे प्रकाश देने लगते हैं जब कि उन्हें

१. शाकरभाष्य, २ : ३, ४०।

२. भगवद्गीता पर शाकरभाष्य, ३ : ३, ४।

३. देवें, जीवन्मुक्तिविवेक, अध्याय १।

४. भगवद्गीता पर शाकरभाष्य, ८ : १८; ३ : ३३।

५. इदं तु पागमार्थिकम्, कृदर्थम्, नित्यम्, न्योमवत् सर्वन्यायि, सर्वविक्रियारहितम्, नित्यनृपम्, निरवयवम्, स्वयंज्योतिःस्वभावम्, यत्र धर्माधर्मो मह कर्षेण कालत्रयं न नोपावृत्ते तद् अशरीरं मोक्षाख्यम् (शाकरभाष्य, १ : १, ४)।



अभिभूत कग्नेवाला दिन छिप जाता है ।<sup>१</sup> मनुष्य का अपने समस्त स्वनिर्मित बन्धनों से दास्यविमोचन एक ऐसा ऐश्वर्य है, जो विचार के क्षेत्र से सर्वथा परे है; एक ऐसी शान्ति जो हमारे सब प्रकार के पुरुषार्थ का प्रयोजन है, हमारे अपने निकटतम चैतन्य से भी अधिकतर समीप विद्यमान है । शंकर हमारे सम्मुख एक ऐसे स्वर्ग का चित्र प्रस्तुत नहीं करते जो इस लोक से पृथक् अथवा इस लोक के अनुभव की व्यवस्था से भिन्न प्रकार का है, अपितु एक ऐसा स्वर्ग है जो सर्वदा यहा उपस्थित है, यदि केवल उसे हम देख सकते । यह किसी कान्पनिक भविष्य के गर्भ में अवस्थित नहीं जो वर्तमान जीवन की समाप्ति पर वाले आने वाले लोक में निरन्तर स्थायी जीवन हो, अपितु यह यथार्थतत्त्व के साथ एकत्व (तादात्म्य) की एक अवस्था है जो इसी लोक में है और वर्तमान काल में भी है ।<sup>१</sup>

मुक्तात्मा अपने यथार्थस्वरूप को धारण कर लेने है (स्वात्मन्यवरथानम्) ।<sup>१</sup> आत्मा के विलोप का नाम मोक्ष नहीं है, अपितु चैतन्य के विस्तार तथा प्रकाश के द्वारा अपनी अनन्तता और निरपेक्षता का साक्षात्कार कर लेना का नाम मोक्ष है । चिन्सर्वकार्य का कहना है कि आनन्दमय का साक्षात्कार ही मोक्ष है ।<sup>१</sup> आत्मा के तात्त्विक स्वरूप को, जो परमानन्द है, दुख आवृत्त कर लेना है और अज्ञान इसमें सहायक होता है । अज्ञान के अभाव में दुख लुप्त हो जाता है और आत्मा का स्वरूप, जो विशुद्ध आनन्द है, अपने को व्यक्त कर देता है । मोक्ष-प्राप्ति कोई ऐसी प्रक्रिया नहीं है जिसमें हम समस्त जगत् को नष्ट करने का प्रयत्न करते हैं । यह हम प्रकार की कोई प्रक्रिया नहीं है "जैसे कि घी को आग के ऊपर रखकर उसके कषेप का विनाश किया जाता है ।"<sup>१</sup> समस्त समार के विनाश-जैसा महान् कार्य केवल एक मनुष्य के द्वारा होना असम्भव है । यदि मोक्ष से तात्पर्य जगत् के अनेकत्व का विनाश हो, तब पहले-पहल जब किसी एक मनुष्य ने मोक्ष प्राप्त किया होगा तभी समस्त जगत् को विनष्ट हो जाना चाहिए था ।<sup>१</sup> सत्य ज्ञान की प्राप्ति से तात्पर्य अनेकत्व का विनाश नहीं है किन्तु केवलमात्र अनेकत्व के भाव का अभाव है ।<sup>१</sup> यह एक प्रकार की अन्तर्दृष्टि है जो जगत् के चित्र को ही बदल देती है और 'सब वस्तुओं का नये मीरे में निर्माण करती है ।' यह अन्तर्दृष्टि, जीवन तथा इसकी घटनाओं के प्रति इस प्रकार का परिवर्तित दृष्टि-

१. शंकरभाष्य, १ : ३, १६ ।

२. इसकी नागार्जुन के मन में तुलना करे, जिसके अनुसार निर्वाण की न उत्पत्ति है, न विनाश है; वह न एक है और न अनेक है, न गतिरहित अथवा गति का अभाव है, न नित्य है और न विनश्यत है, और यह कि वह सगार के सदृश है (गार्थमिक कारिका, २५ : १६) ।

३. शंकरभाष्य, ४ : ४, १-३ । तुलना करे : आत्मन्येवाविद्यानयति : (गङ्गे नब्रह्माभिर्दि) ।

४. अनर्वाच्छानन्दप्राप्तिः (सिद्धान्तलेशसंग्रह) ।

५. शंकरभाष्य, ३ : २, २१ । और भी देखे, वृहदारण्यक उपनिषद्, ४ : ५, १३ ।

६. एकैव चादिमुक्तेन पृथग्यादिप्रलयः कृत इतीदानी पृथग्यादिशून्य जगत् अभविष्यत् ।

(शंकरभाष्य, ३ : २, २१) ।

७. ज्ञाने द्वैतं न विद्यते ।

कोण मोक्ष की अवस्था नहीं, अपितु साक्षात् मोक्ष है।<sup>१</sup> ससार की अन्त न होनेवाली यह शृङ्खला अपने ऊच-नीच के साथ बराबर चलती रहेगी, किन्तु उसके प्रति जो मुक्तात्मा की आसक्ति है वह समाप्त हो जाती है।

अविद्या शब्द का प्रयोग स्थिति के सारतत्त्व का प्रतिपादन काने के लिए किया गया है। मोक्ष की प्राप्ति से ससार में तो कोई भी परिवर्तन नहीं होता, केवल इसके प्रति जो हमारा दृष्टिकोण है वह परिवर्तित हो जाता है। इसकी क्षणभंगुर वस्तुएँ, जो अल्पमति व्यक्तियों के लिए एक प्रकार का मोहक आकर्षण रखती हैं, मुक्तात्मा को सर्वथा आकृष्ट नहीं करती। दुःख का कारण केवल मिथ्याज्ञान की भ्रांति है,<sup>२</sup> और भ्रांति से मुक्त पा जाने पर दुःख से भी मुक्ति मिल जाती है। इस प्रकार मोक्ष ससार का विलय नहीं है वरन् केवल एक मिथ्या दृष्टिकोण का मिट जाना-मात्र है। मुक्तात्मा की फिर से लौकिक जगत् में वापस आने की सम्भावना नहीं रहती, इस सिद्धान्त का प्रतिपादन करने की उत्सुकता से शङ्कर बार-बार सुभाव देते हैं कि मुक्ति के अन्दर समस्त व्यावहारिक विभागों व गुण तथा विषय-विषयों के भेदों का भी पूर्ण-रूप से विलय हो जाना आ जाता है।<sup>३</sup>

इस प्रकार की आपत्ति की, कि यह जगत् केवल एक भ्रान्ति-मात्र है, इस प्रकार के विचार से पुष्टि होती है कि यह आनुभविक जगत्, आत्मा, वस्तुएँ तथा ईश्वर आदि भेदों सहित ऐसे व्यक्ति के लिए, जो बाह्य तथा आत्मा के एकत्व को जान जाता है, विलुप्त हो जाता है।<sup>४</sup> शंकर में ऐसे असंख्य वाक्य आते हैं जो बलपूर्वक कथन करने हैं कि जिस प्रकार रस्मी का जान हो जाने पर साप-विषयक मिथ्या ज्ञान दूर हो जाना है तथा जाग जाने पर स्वप्नावस्था की रचनाएँ स्वतः नष्ट हो जाती हैं, ठीक इसी प्रकार मुक्ति प्राप्त होने पर ससार का अस्तित्व मिट जाता है। हमारी सीमित अन्तर्दृष्टि को जगत् जिस रूप में प्रतीत होता है, वह रूप आत्मा तथा ब्रह्म के एकत्व को जान लेने पर परिवर्तित हो जाती है। निरपेक्ष ब्रह्म के अन्दर वे वस्तुएँ, जिन्हें हम इस क्रियात्मक जीवन में अपनी परिग्रहितियों की कथावस्तु के रूप में जानते हैं, उस रूप में अपना अस्तित्व नहीं रखती।<sup>५</sup> शंकर नाना प्रकार से इस तथ्य के ऊपर बल देते हैं कि परब्रह्म के लिए यह जगत् उस प्रकार का अस्तित्व नहीं रखता जिस प्रकार का

१. तुलना करें, : शुद्ध ब्रह्माश्रयविषयम् एकमेव ज्ञान तन्नाश एव च मोक्षः । कृष्णानन्द, जिमने सिद्धान्तलेश पर टीका की है, लिखना है : चेतन्यस्याज्ञानमम्बन्धो बन्धस्तदमम्बन्धो माज्ञो न तु नन्निवृत्तिः । पञ्चपाद का मत है कि मिथ्याज्ञान के अभाव का नाम मोक्ष है : मिथ्याज्ञाननिवृत्ति मात्रम मोक्षः ।

२. शिवः 'ममानभ्रमनिमित्त एव दुःखानुभवः (शांकरभाष्य, २ : ३. ६६) ।

३. सुरेश्वर कहना है : 'जब अनन्त प्रकाश का साक्षात्कार अन्तर्दृष्टि के द्वारा प्राप्त कर लिया जाता है तब समस्त प्राणी ब्रह्म में लेकर नीचे वनस्पति-जगत तक स्वप्नावस्था के समान एक प्रकार की भ्रांति में परिणत हो जाते हैं (मनमोल्लाम, १) ।

४. गृहीते त्वामैकत्वे बन्धमोक्षादिसर्वव्यवहारपरिमर्षात्परिवर्त्यात् (शांकरभाष्य, १ : २, ६) ।

५. शांकरभाष्य, १ : २, १२; १ : २, २० ।

कि हमारे लिए रखता है। ब्रैडले को भी शंकर के समान ही निश्चय है कि प्रतीति-स्वरूप-जगत् का भेदसम्पन्न स्वरूप परब्रह्म के अन्दर जाकर नहीं रहता। ये सब किस प्रकार से यथार्थसत्ता में जाकर विलीन हो जाते हैं, इस प्रश्न का समाधान ब्रैडले ने तो 'किसी न किसी प्रकार से' कहकर दिया है और शंकर ने इसे 'अनिर्वचनीय' नाम दिया है। ब्रैडले ने जो इसके लिए 'रूपान्तरकरण' शब्द का प्रयोग किया है उसपर शंकर ने आपत्ति की है। यहाँ तक कि अपूर्ण के ऊपर प्रतिक्रिया, जो कि उक्त शब्द के द्वारा प्रकट होती है, परब्रह्म की अपरिवर्तनीय पूर्णता के साथ संगति नहीं खा सकती। तार्किक सूक्ष्मता के लिए अत्यधिक रूचि के कारण ही शंकर के कथन कुछ-कुछ भ्रामक रूप प्रतीत होने लगते हैं जैसे कि 'जगत् कुछ नहीं है।' हम जब 'प्रतीति-रूप के यथार्थ-मत्ता के अन्दर रूपान्तरकरण' की बात करने हैं तो बोद्धक विभागीकरण का प्रयोग कर रहे होते हैं, अथवा यह एक प्रकार का अनादि अनन्त सामञ्जस्य में सांकेतिक चिह्नो का 'मम्मिश्रण' है। ये सब शंकर की सम्मति में परब्रह्म में अनेकत्व और लौकिक भेदों को प्रविष्ट करने का प्रयास करने हैं, जिसके लिए कोई आध्यात्मिक प्रमाण नहीं है। यथार्थमत्ता सब प्रकार के सम्बन्धों से ऊपर है। परब्रह्म मदा एक ऐसी वस्तु रहेगा जिसका अन्वयान हम अपने पारिभाषिक शब्दों के द्वारा नहीं कर सकते। सापेक्ष का सापेक्षरूप में परब्रह्म के अन्दर कोई स्थान नहीं है। जब वह वस्तु जो निरपेक्ष परब्रह्म को सापेक्ष का रूप देती है, नष्ट हो जाती है तो जो कुछ शेष बचता है वह निरपेक्ष परब्रह्म है। 'माण्डूक्योपनिषद्' पर भाष्य करने हुए शंकर कहते हैं कि 'तुरीय' अथवा चतुर्थ अवस्था (अविकल अनुभव) की प्राप्ति अन्य तीन अवस्थाओं अर्थात् जाग्रत्, स्वप्न तथा सुषुप्ति अवस्थाओं के उभयमें एकत्रीकरण के द्वारा होती है। सबसे ऊँची अवस्था में शेष तीनों मम्मिलित हैं और वह उन तीनों से ऊपर है। 'प्रपञ्चोपशम' की परिभाषा के प्रयोग में तान्पर्य है जगत् का ब्रह्म के अन्दर विलीन हो जाना, किन्तु यह जगत् का निराकरण नहीं है। हमारे अन्दर इतनी शक्तियाँ विद्यमान हैं जो सत्य की व्यवस्था के अनुसार कार्य करने में समर्थ हैं और जिनका प्रयोग हमारे विश्व के समस्त स्वरूप में ही परिवर्तन उत्पन्न कर सकता है। जब हम तुरीय अवस्था को प्राप्त करते हैं हम एक अन्य दृष्टिकोण से एक अन्य प्रकाश के द्वारा भासित यथार्थमत्ता-को पाते हैं। केवल यही दृष्टिकोण तथा यही प्रकाश निरपेक्ष है। जब हम इस दृष्टिकोण से यथार्थसत्ता का बोध करते हैं तो हमें ज्ञात होता है कि जगत् का यथार्थ तत्त्व स्वयं ब्रह्म ही है।<sup>१</sup> जिसका हम निराकरण करते हैं वह एक आतिमय ढाँचा है और जो शेष बचता है वह अपने-आपमें यथार्थ है। मुक्तात्मा के ऊपर आवरणस्वरूप माया का कोई वश नहीं है। जब अनुभव के द्वारा ब्रह्म तथा आत्मा के एकत्व तक हम पहुँच जाते हैं तो वह बन्धन जो हमें नानारूपों में जकड़े हुए है कट

१. त्रयाणां विश्वादीनां पूर्वपूर्वप्रविलापनेन तुरीयस्य प्रतिपत्तः। प्रप्रिलय शब्द मम्मिलित हो जाने का संकेत करता है, किन्तु निराकरण अथवा निषेध नहीं।

२. शांकरभाष्य १ : ३, १।

३. शांकरभाष्य, माण्डूक्योपनिषद्, २ : ७।

जाता है और उक्तरूपो के अपने अन्दर कोई आकर्षण नहीं रह जाता। वे रह सकते हैं और रहेंगे जब तक इन्द्रिया जीवित रूप में विद्यमान हैं और बुद्धि क्रियाशील है किन्तु उन्हें अन्तर्दृष्टि द्वारा ज्ञान ब्रह्म के साथ सम्बद्ध करने की कोई आवश्यकता नहीं। जब मृगतृष्णिका की भ्राति वैज्ञानिक ज्ञान के द्वारा मिट जाती है तो भ्रातिजनक प्रतीति रहती अवश्य है; किन्तु अब यह हमें प्रागे से भ्राति में नहीं डाल सकती। हम उसी आभास को देखते हैं किन्तु अब उसका महत्त्व भिन्न प्रकार का ही होता है। जब भ्राति की भ्रातिमत्ता प्रत्यक्ष हो जाती है तो यह भ्राति नहीं रह सकती। चाहे भिन्न-भिन्न रूप (आकृतियाँ) निराकार के अन्दर अपने को विलीन कर दे अथवा अपने को केवलमात्र ब्रह्म की प्रतीतियों के रूप में प्रदर्शित करे, दोनों में से किसी भी दृष्टिकोण से यह जगत् केवल भ्रातिमय नहीं है।

शकर ने अनेक वाक्यों में यह घोषणा की है कि मुक्ति का स्वरूप ब्रह्म के साथ एकत्व का है<sup>१</sup> और यहाँ तक कि ब्रह्म अनुभव के सब प्रकार के विभागों से ऊपर उठा हुआ है। इस प्रकार मोक्ष की अवस्था का वर्णन हमारे ज्ञान के शब्दों में नहीं किया जा सकता। चूँकि हमारा ज्ञान देश, काल, कारण और कार्य, व्यक्तिगत तथा वस्तुगत एव कर्मों तथा दुःखों, से सम्बन्ध रखनेवाले भेदों का प्रतिपादन करता है, इसलिए यह कहा जाता है कि इनमें से कोई भी भेद मोक्ष की अवस्था में लागू नहीं होता। यह नहीं कहा जा सकता कि मुक्तात्मा पुरुष किसी एक भौगोलिक क्षेत्र में निवास करते हैं जिसका नाम स्वर्ग अथवा ब्रह्मलोक है, और न यही कहा जा सकता है कि वे अनन्तकाल तक रहते हैं। क्योंकि शकर अरस्तू के साथ इस विचार से सहमत है कि “अनन्त काल की अवधि न तो उत्तम को उत्तमतर बना सकती है और न श्वेत को अधिक श्वेत ही बना सकती है।”<sup>२</sup> हम मोक्ष की अवस्था का निरन्तर क्रियाशीलता की अवस्था के रूप में नहीं मान सकते। यह सर्वोन्नत अनुभव है जो सब प्रकार की क्रियाशीलता में अतीत है और यहाँ तक कि इस अवस्था में आत्मचैतन्य भी मिटा दिया जाता है। आत्मा समारचक्र से ऊपर उठकर, जिसके साथ विकास और क्षय, जन्म और पुनर्जन्म का सदा चक्रन रहनेवाला प्रवाह लगा हुआ है, ऐसे नित्यत्व के अनुभव को प्राप्त कर लेता है जिसका लक्षण करने हुए बौधियस, ने कहा है कि यह “अनन्त जीवन की सम्पूर्ण रूप में तथा क्षणमात्र के अन्दर प्राप्ति है।”<sup>३</sup> मोक्ष की अवस्था विश्वात्मा के साथ सर्वान्मभाव प्राप्त करना है, अर्थात् उस ब्रह्म के साथ जो कि व्यावहारिक जगत् के समस्त भेदों में ऊपर उठा हुआ है।<sup>४</sup> मोक्ष की अवस्था अपने निजी ब्रह्मरूपी आन्तरिक रूप के अतिरिक्त अन्य कोई वस्तु नहीं है और स्वर्ग की भाँति कोई उपाजित अवस्था भी नहीं है शास्त्रों (श्रुति) में शिक्षा दी गई है, और यही नर्कसम्मत भी है, कि ब्रह्म

१. ब्रह्मैव हि मुक्थावस्था ।

२. ‘निकोमैकियन एथिक्स’, १ : ६ ।

३. ‘प्रेवेलिन्ट अगुडगटिल कृत जेकोपोन टी टोडी’ के पृष्ठ २४५ पर उद्धृत ।

४. स सर्वान्मभावः सर्वसंसारधर्मातीतब्रह्मस्वरूपत्वम एव (शांकरभाष्य, तैत्तिरीय उप०, २ : १) ।

का एक ही रूप है और इसलिए मोक्ष भी एक ही प्रकार का है, चाहे उसे ब्रह्म प्राप्त करे चाहे मनुष्य । सीलोक्य' (ब्रह्म के साथ एक ही लोक में निवास) और अन्य प्रकार के विशिष्ट मोक्ष जिनका वर्णन आता है चूक अज्ञेय परिणाम है इसलिए भिन्न-भिन्न कोटियों की पूजा के कारण उनमें श्रेष्ठता आदि का भेद हो सकता है, किन्तु 'मुक्ति' उस स्वरूप की नहीं है ।' चूक ब्रह्म "सब स्थानों में उपस्थित है, हर एक वस्तु के अन्दर है, और सब वस्तुओं की आत्मा है, यह सर्वथा असम्भव है कि यह गति की प्रक्रिया का लक्ष्य बन सके । क्योंकि जिस पर हम पहले से ही पहुँच गए हैं उसके प्रति चलने का कुछ अर्थ नहीं है । अनुभव हमें बताता है कि मनुष्य अपने से पृथक् की ओर जाता है ।"<sup>१</sup>

गरीरधारी ईश्वर के उपामक तो ब्रह्मलोक को जा सकते हैं किन्तु उन्हें नहीं जाना होता जिन्होंने मोक्ष प्राप्त कर लिया है ।

मोक्ष का वर्णन निषेधात्मक रूप में ऐसी स्वतन्त्रता की अवस्था के रूप में किया गया है कि जहाँ न दिन है न रात है, जहाँ काल की धारा का प्रवाह रुक गया है, और जहाँ सूर्य तथा तारे आकाश में दूर कर दिए गए हैं । जहाँ के भेद इसके अन्दर कोई भी नहीं रहता । यह ईश्वरों के स्वर्गों के समान है, जो आधाचार से शून्य है, प्रकल्पित है और कभी क्षीण नहीं होता । किन्तु इसमें यह परिणाम न निकालना चाहिए कि यह नितान्त अभाव की अवस्था है । मुक्तात्मा किसी अन्य को नहीं देखता, वरन् अपने को सबके अन्दर देखता है ।' ठीक जिस प्रकार ब्रह्म हमारे लौकिक दृष्टिकोण से केवल शून्य मात्र प्रतीत होता है इसी प्रकार मोक्ष की अवस्था सर्वथा ज्ञान-रूप ही प्रतीत होती है, अर्थात् विलुप्त होने-होने विस्मृति में परिणत हो जाती है । यह एक प्रकार से प्रकाश का बुझ जाना एवं क्षीण हो-होकर अभावरूप में परिणत हो जाना है, जैसा कि जार्ज रिलियट ने अपने 'दि लीजेंड आफ जुबल' में प्रस्तुत किया है । "एक तुम्ही हुई सूर्य की लहर जो मर्त्यभाव को छोड़ने हुए अपने अन्तिम विश्राम-स्थान उस सर्वस्रष्टा के सान्निध्य में रहने को प्रस्थान करती है ।" च कि जिस प्रकार शाकर इस विचार का विरोध करते हैं कि ब्रह्म केवल दुर्बलात्माओं को अस्मद् रूप में प्रतीत होता है उसी प्रकार वे तर्क करते हैं कि हमारे लौकिक दृष्टिकोण से यह महान् सर्वान्मा के साथ एकत्व की प्राप्ति भी ऐसी प्रतीत तो होती है मानो अन्न में मृत्यु-मुख में चली गई और फिर जीवित न होगी, किन्तु यथार्थ में यह ऐसा नहीं है । ऐसे वाक्य भी आए हैं जिनमें यह प्रतिपादन किया गया है कि मोक्ष की प्राप्ति पर चैतन्य रहता है ।

१. शाकरभाष्य, ३ : ४, ५२ ।

२. शाकरभाष्य, ४ : ३, १४ और भी देखें ३ : ३१ ।

३. शाकरभाष्य, ४ : ३, ७-८ ।

४. दर्शनादिव्यवहाराभाव. (शाकरभाष्य, १ : ३, १६) ।

५. मन्तस्थापि सर्वकल्पात् भवानो द्वितीयाभावः (शाङ्करभाष्य, ६, ६-७ उपनिषद्, ८ : १२, ३) ।

इस प्रकार के एक वाक्य को लेकर शक्य तर्क करते हैं कि इस अवस्था में वैयक्तिक चेतना (विशेष-विज्ञान) लुप्त होती है, किन्तु समस्त चैतन्य नहीं। आत्मा का विशुद्ध सारतत्त्व (विज्ञानघनात्मा) विद्यमान रहता है।<sup>१</sup> इसी प्रकार उनका मत है कि मोक्ष में केवल प्रतिबन्ध उत्पन्न करने वाले महायक नष्ट हो जाते हैं किन्तु स्वयं आत्मा नष्ट नहीं होती।<sup>२</sup> मोक्ष निर्जन प्रदेश में विलुप्त हो जाना नहीं है। हमारे लिए अपने सीमित दृष्टिकोण से जीवात्मा अपने शरीर, इन्द्रियो, चित तथा बोधशक्ति तक ही सीमित दृष्टिकोण में यथार्थ है; और वह मुक्तात्मा, जिसे विश्वात्मा के साथ अपने एकत्व को साक्षात् कर लिया है, काल पर विजय प्राप्त कर ली है, और नित्य जीवन को प्राप्त कर लिया है, यथार्थ प्रतीत होती है। हम शारीरिक जीवन के अर्थों में एक निरन्तर रहने वाले अमरत्व के जीवन की अभिलाषा करते हैं। शङ्कर ऐसी आत्मा को उक्त प्रकार का जीवन प्रदान करते हैं जिसका दृष्टिकोण शरीर, इन्द्रियो तथा चित से परे नहीं जाता। शङ्कर केवल ऐसी आत्मा को एक त्रिशिष्ट एव प्रतीतिमय वस्तुओं में से एक आभास मात्र मानते हैं, जो उत्पन्न होती तथा नष्ट हो जाती है। किन्तु जब ये सब वस्तुएँ जो सीमित को सीमित बना देने वाली नष्ट हो जाती हैं और जब यह शरीर जो सीमितना का प्रतीक है, विनष्ट हो जाता है, अर्थात् जब सीमित अनन्त के स्तर तक ऊँचा उठा दिया जाता है, तब हम यथार्थ निश्चयस की अवस्था को यही और वर्तमान काल में प्राप्त कर लेते हैं। इसकी ठीक-ठीक विषय-वस्तु क्या है, यह वर्णन करना कठिन है। यह भव्य है कि इसको आखो ने नहीं देखा, न कानों ने सुना और न ही हमने मनुष्य के हृदय में प्रवेश पाया और न कभी उग दिव्य ज्योति के भावमात्र का भी विचार किया जिसकी अभिव्यक्ति अवश्य कभी न कभी होकर रहेगी। तो भी यदि मोक्ष का हमारे लिए कोई महत्त्व है तो हमें अमरत्व के विचार को काल-सम्बन्धी भाषा में रखकर इसे 'सर्वान्तम भाव' के नाम से पुकारना चाहिए।<sup>३</sup>

इसी प्रकार ऐसे भी वाक्य हैं जिनमें शङ्कर ने बलपूर्वक कहा है कि जीवात्मा का मृत्यु स्वरूप वही है जो सर्वोपरि प्रभु का है, 'सर्वोच्च प्रभु की आत्मा शरीरधारी जीवात्मा का यथार्थ स्वरूप है; और शरीर-रूपी बन्धन की अवस्था प्रतिबन्ध करने वाले महायक के कारण है।'<sup>४</sup> "जैसे कि काल्पनिक माप अविद्या के दूर हो जाने पर रस्मी के वास्तविक रूप में आ जाता है इसी प्रकार भासमान जीवात्मा का, जो कर्तृत्व और अनुभव, राग और द्वेष तथा अन्य त्रुटियों के कारण दूषित है और अधिकतर पाप के अधीन

१. शाङ्करभाष्य, १ : ४, २२। उन्होंने बृहदारण्यक उपनिषद्, (४ : ३. ३०) का भी शांकर भाष्य (१ : ३, ११), में उद्धृत किया है और इस प्रकार टीका की है : "विशेषविज्ञान विनाशार्थमाप्य-भेद न विज्ञानविनाशाभिप्रायम्।"

२. उपाधिप्रलयमेवाय नामप्रलयम् (२ : १, १४)।

३. सर्वात्मनां मोक्ष उक्तः (शांकरभाष्य, बृहदारण्यक उप०. ४ : ४, ६)।

४. पारमेश्वरम् एव हि शरीरस्य पारमार्थिक स्वरूपम्, उपाधिकृतं शरीरत्वम् (३ : ४, ८)। आगे चलकर : एव मिथ्याज्ञानकृत एव जीवपरमेश्वरयोर्भेदः न वस्तुकृतो व्याभवद् अन्तर्गत्या विशेषात् (शांकरभाष्य, १ : ३, १४)। और भी देखें, शांकरभाष्य, ईशोपनिषद्, १४।

है, ज्ञान के द्वारा उस सर्वोच्च ईश्वर के निष्पाप सारतत्त्व मे रूपान्तरण हो जाता है जो इन सब अपूर्णताओं के प्रतिकूल है।" अप्ययदीक्षित इम वाक्य को उद्धृत करते हुए कहता है कि शङ्कर स्पष्ट रूप मे मोक्ष के ईश्वर के साथ एकत्व सम्बन्धी विचार का समर्थन करते है।<sup>१</sup> और स्वयं भी वह इसे मानता है।<sup>१</sup>

ऐसा कहा गया है कि मुक्तात्मा को सर्वोच्च सत्ता से भिन्न नहीं किया जा सकता (अविभाग)।

इस प्रकार के अभेद की व्याख्या नाना प्रकार से की जाती है। जैमिनी<sup>१</sup> के अनुसार मुक्तात्मा मे अनेक गुण विद्यमान रहते है, यथा पाप सं निर्लिप्तता, विचार की सत्यता एवं सर्वज्ञता तथा सर्वशक्तिमत्ता। श्रौडुलोमि को इसमे आपत्ति है और अपना मत वह यों प्रकट करना है कि मुक्तात्मा मे केवल एक विध्यात्मक गुण, अर्थात् आध्यात्मिक चैतन्य, और निषेधात्मक गुण, अर्थात् पाप मे निर्लिप्तता, रहता है।<sup>२</sup> अन्य गुण, जो जैमिनी ने मुक्तात्मा मे बताया है, उपाधियो के कारण है। बादरायण इन दोनो मतों मे किमी प्रकार का परस्पर-विरोध नहीं करता है।<sup>३</sup> शङ्कर भी बादरायण से सहमत है। श्रौडुलोमि ने हमारे आगे आध्यात्मिक सत्य को प्रस्तुत किया है जिसे निचोडकर लौकिक विभागों मे नहीं रखा जा सकता; किन्तु यदि हमारा आग्रह लौकिक विवरण के ही ऊपर हो तो हमें श्रवण ही जैमिनी का विचार स्वीकार करना होगा। इस प्रकार जैमिनी और श्रौडुलोमि मोक्ष की एक अवस्था का बौद्धिक तथा अन्नदृष्टि सम्बन्धी विवरण प्रस्तुत करते है। बादरायण यह कहते हुए कि लगभग अनन्त शक्ति और ज्ञान, जो मुक्तात्मा को मोक्ष-अवस्था मे प्राप्त हो जाते है, यह भी कहता है कि चाहे जो कुछ भी क्यों न हो सृष्टिरचना, शासन करने तथा विश्व के नाश करने की शक्ति ईश्वर के अतिरिक्त किसी मुक्तात्मा को प्राप्त नहीं होती, क्योंकि ये शक्तिया केवल ईश्वर को ही प्राप्त है।<sup>४</sup> मध्व के साथ उस विचार की संगति है, जिसका मत है कि निम्नपदस्थ आत्माओं के लिए ईश्वर जैसी अनन्त शक्ति

१. यदविद्याप्रत्युपस्थापितमपारमार्थिकं जैव रूपं कर्तृत्वभोग्यत्वरागद्वेषादिदोषकल्पितम अदेकानर्थयोगि तद्विलपनेन तद्विपरीतम् अपहृतपापमत्वादिगुणकं पारमेश्वरं स्वरूपं विषया प्रातिपद्यते सपादिविलयनेनेव रज्ज्वादिना (शांकरभाष्य, १ : ३, १६)। उसके सम्बन्ध मे 'कल्पतरु' और 'परिमल' भी देखें।

२. भाष्यकारोऽप्यतिस्पष्टं मुक्तस्य सगणेश्वरभावापत्तिम आह।

३. देखें, सिद्धान्तलेश, ४। यह सुभाव दिया जाता है कि अनेक नीत्रवाद के अनन्तर मुक्ति ईश्वर के साथ एकत्व का नाम है जब तक कि सब मुक्त नहीं हो जाते, और उन्मत्त यह ब्रह्म के साथ तादात्म्य का रूप धारण करती है। देखें, सिद्धान्तलेश ४, और इसके ऊपर ब्रह्मानन्द की व्याख्या।

४. शांकरभाष्य, ४ : ४, ५; छान्दोग्य उपनिषद् भी देखें, १ : १, ६; ८ : ७, १।

५. शांकरभाष्य, ४ : ४, ६; बृहदारण्यक उपनिषद् भी देखें, ४ : ५. १३।

६. शांकरभाष्य, ४ : ४, ७।

७. वैशेषिकसूत्र, ४ : ४, १७।

तथा स्वातन्त्र्य प्राप्त करना असम्भव है। रामानुज के सामने अपने ब्रह्म के आन्तरिक भेदों, तथा मुक्तात्मा एव ईश्वर के बीच के शाश्वत भेदों के कारण कोई समस्या नहीं है। शंकर इस विचार को उपनिषदों के बार-बार दोहराए गए विचारों, जैसे “मुक्तात्मा विशुद्ध सत्ता के साथ अत्यन्त समानता प्राप्त कर लेता है”, “वह जगत् का स्रष्टा हो जाता है,” आदि के साथ असंगत पाते हैं। तो भी बादरायण कहता है कि वह ससार का शासक नहीं हो सकता। शंकर स्थिति को स्पष्ट करते हुए कहते हैं कि परममुक्ति की दशा में न तो विषयी रहता है और न विषय रहता है, न आत्मा रहती है और न जगत् रहता है और इस प्रकार शासन अथवा सृष्टिरचना का प्रश्न उत्पन्न ही नहीं होता, किन्तु जब तक हम ईश्वर के तथा आत्माओं और ससार के स्तर पर हैं तब तक परमार्थभाव से मोक्ष प्राप्त नहीं हुआ और उस प्रकार, उस अवस्था में यह सत्य है कि मुक्तात्मा में सृजनशक्ति आदि को छोड़कर ईश्वर के सब गुण हैं। शंकर के अनुसार, ऐसा पुरुष जिसमें आध्यात्मिक अन्तर्दृष्टि है, ब्रह्म के साथ एकत्व प्राप्त कर लेता है यद्यपि उस दशा में हम केवल ईश्वर के साक्ष्य के रूप में ही वर्णन कर सकते हैं किन्तु ऐसे पुरुष जिनके अन्दर आध्यात्मिक अन्तर्दृष्टि तो नहीं है किन्तु शरीरधारी ईश्वर की वे पूजा करते हैं, सर्वथा अविद्या में मुक्त नहीं हैं और इस प्रकार ब्रह्मलोक में सृष्टिरचना तथा ससार की शासन सम्बन्धी शक्तियों के अतिरिक्त अन्य सब शक्तियों को प्राप्त कर लेते हैं। वे ईश्वर से पृथक् अपना व्यक्तित्व रखते हैं यद्यपि वे ईश्वर के भाग में भक्त हैं।

क्या मोक्ष की दशा, अथवा ससार में मुक्ति, ससार के लिए वाय करने के साथ सगति रखती है? शंकर की प्रवृत्ति उस प्रश्न का निषेध के रूप में उत्तर देने की है, क्योंकि समस्त क्रियाशीलता, जिससे हम परिचित हैं, पहले ही में द्वैतभाव को मान लेती है और अद्वैतरूपी सत्य के ग्रहण करने के साथ सगत नहीं हो सकती। तो भी जहां तक जीवन्मुक्तों का सम्बन्ध है उनके अन्दर क्रियाशीलता रह सकती है। परिणाम यह निकला कि क्रियाशीलता, क्रियाशीलता के रूप में अद्वैत के सत्य के साथ संगत नहीं है। मुक्तात्मा जीवित अवस्था में भी अद्वैत में ऊपर उठ जाते हैं और इस प्रकार विधान तथा कर्म के शासन से भी परे हो जाते हैं और वे सर्वोच्च सत्ता के भाव से श्रोत-श्रोत होकर कर्म करने हैं। कर्म तथा मुक्ति के अन्दर अनिवार्य प्रतिक्रिया नहीं है।

उस सम्बन्ध में मुक्तात्मा द्वारा एक नवीन जीवन प्राण करने के लोको में वापस आने के प्रश्न पर भी विचार किया गया है। ऐसा कहा गया है कि अपान्तरतमम् तथा अन्य कुश्लेकः ऋषिः सर्वोच्चं ज्ञानं गम्यतः हुण भी जागीरिण जीवन में फिर वापस आ गए। शंकर का कथना है कि वे ऐसा करते हैं अपने अधिकार, अर्थात् ससार के

१. बादरायण तथा उपनिषदों में जो प्रकरूप में परस्पर-विरोध है और बादरायण के भी कुछ कथनों में जो विरोध है, (८ : २, १३ और १६ तथा ८ : ४, १७ और २१), उसको शंकर उस प्रकार दूर कर देते हैं।

२. शांकरभाष्य, ३ : ३, ३२।



कल्याण की पूर्ति के लिए, और जब उनका यह कार्य पूरा हो जाता है, उनका वैयक्तिक जीवन भी समाप्त हो जाता है और फिर उनके वापस आने की कोई सम्भावना नहीं रहती। किन्तु यह स्पष्ट है कि यथार्थसत्ता का अन्तर्दृष्टि द्वारा ज्ञान प्राप्त करने के पश्चान् भी हम ससार के अन्दर रुचि रख सकते हैं। गद्यपि हमारा इस ससार में फिर से आना केवल निरीक्षण के रूप में है, इस लोक में निवास के विचार से नहीं। इसके अतिरिक्त शङ्कर यह भी आग्रहपूर्वक कहते हैं कि मोक्ष की अवस्था ससार की अवस्था के प्रतिकूल है, और चकि क्रियाशीलता ससार का एक विशिष्ट लक्षण है इसलिए मुक्तात्मा के अन्दर इसका अभाव रहता है।

परवर्ती अद्वैत में मोक्ष के सम्बन्ध में भिन्न-भिन्न विचार हठान् हमारे सम्मुख आते हैं। 'वे लोग जो एक जीव के सिद्धान्त को मानते हैं कहते हैं कि मोक्ष ब्रह्म के अन्दर समा जाने का नाम है जिसमें व्यावहारिक जगत् का विनाश, ईश्वर और मनुष्य भी सम्मिलित हैं।' किन्तु वे लोग जो जीवों के अनेकत्व के सिद्धान्त को मानते हैं व्यावहारिक जगत् का कारण प्रत्येक आत्मा की अविद्या को बनाते गद्यपि अविद्या का नाश हो जाने पर भी यह व्यावहारिक जगत् अन्य व्यक्तियों की दृष्टि में, जो अभी मुक्त नहीं हुए हैं, वर्तमान रहता है। इस सिद्धान्त के आधार पर कि ईश्वर और आत्माएँ दोनों ही ब्रह्म के प्रतिबिम्ब हैं, मोक्ष का अर्थ है प्रतिबिम्ब ग्रहण करनेवाले सब दर्पणों का टूट जाना और मौलिक रूप में समा जाना। ऐसा मत भी प्रकट किया गया है कि जहाँ विशुद्ध आत्मा ईश्वर और जीव दोनों की पृष्ठभूमि में रहती है वहाँ जीव ईश्वर का एक प्रतिबिम्ब रूप है। इस विचार के आधार पर मोक्ष ब्रह्म के साथ एकत्व का नाम नहीं है, वरन् ईश्वर के साथ एकत्व का नाम है और यह तब तक रहेगा जब तक कुछ जीव मोक्ष-प्राप्ति के बिना विद्यमान रहेंगे। जब एकमात्र मुख कई दर्पणों में प्रतिबिम्बित होता है तो किसी एक दर्पण को हटा देने से जहाँ तक मौलिक का सम्बन्ध है प्रतिबिम्ब उसमें समा जाना होता है। किन्तु मुख का अपना विशिष्ट मूलभूत रूप नष्ट नहीं होगा जब तक कि सारे दर्पण न टूट जाएँगे। तदनुसार, जब तक मुक्तिरहित आत्माएँ हैं तब तक मोक्ष का तात्पर्य है ईश्वर के साथ एकत्व। किन्तु जब सब आत्माएँ मुक्त हो जाएँगी तब ईश्वर भी अपना बिम्ब अथवा मूल स्वरूप खो देगा और लौटकर ब्रह्म के अन्दर समा जाएगा, और इस प्रकार समस्त मुक्तात्माओं के लिए ब्रह्म के साथ एकत्व प्राप्त हो जाएगा। किन्तु चकि सनातन अद्वैत के अनुसार ससार का अन्त नहीं है, मोक्ष से तात्पर्य ईश्वर के साथ एकात्मता है।

सचयी ज्ञान के स्वरूप के विषय में एक मनोरञ्जक प्रश्न उठाया जाता है।

सिद्धान्तलेश, ४।

२. एक जीववादे तदेकाह्वानकल्पितस्य जावेश्वरविभागादिकृत्स्नमेदपचस्य तद्विद्योदये विलयाग्नि-विशेषचैतन्यरूपेणैवानस्थानम्।

जब तक ज्ञान है मोक्ष की प्राप्ति नहीं होती, किन्तु जब तक हम ब्रह्म का ज्ञान प्राप्त नहीं कर लेते, मोक्ष हो नहीं सकता। तो क्या यह ब्रह्मज्ञान, ज्ञान के रूप में अन्तिम फलोपभोग के साथ असंगत नहीं है? यह मान लिया गया है कि परम अवस्था में कोई ज्ञान नहीं होता और सर्वोच्च ज्ञान का नाश अपने-आप में असह्य दृष्टान्तों के द्वारा उत्पन्न होता है। जिस प्रकार 'कतक' के फल का चूरा गदले पानी में डाले जाने पर वह उसकी सारी मलिनता को साथ लेकर तली में बैठ जाता है, जिस प्रकार पानी की एक बूंद लाल तपे हुए लोहे के गोले पर डाली जाने पर उसकी ऊष्मा के एक भाग को ले लेती है और उसके साथ स्वयं भी लोप हो जाती है, जिस प्रकार अग्नि एक घास के ढेर को जलाने के बाद अपने-आप ही बुझ जाती है, इसी प्रकार ब्रह्म का ज्ञान भी हमारे अज्ञान को तो नष्ट करता है किन्तु स्वयं भी नष्ट हो जाता है।

शङ्कर क्रममुक्ति को स्वीकार करते हैं। प्रश्नोपनिषद् के एक वाक्य के ऊपर भाष्य करते हुए श्रीमद् के ज्ञान के विषय में वे कहते हैं कि 'उम प्रकार का ध्यान ब्रह्मलोक की ओर ले जाता है जहाँ हम क्रम से पूर्ण ज्ञान प्राप्त करते हैं।' एक अन्य स्थान पर वे तर्क करते हैं कि शरीरधारी ईश्वर की उपासना का उद्देश्य पापकर्मों से मुक्ति (दुर्लक्ष्य), ऐश्वर्य-प्राप्ति अथवा क्रमिक मुक्ति है।<sup>१</sup> ब्रह्मलोक में आत्मा अपना पृथक् अस्तित्व स्थिर रखती है। शङ्कर की दृष्टि में अन्य सब रहस्यवादियों की भाँति एक ऐसे स्वर्ग का विचार कि जहाँ पर आत्मा ईश्वर और केवल ईश्वर ही के ऊपर एकानिष्ठ रहती है, आदर्श से न्यून है। यह हो सकता है कि आत्मा ईश्वर के साक्षात् दर्शन करती है और उसकी उपासना में प्लावित हो जाती है किन्तु तो भी आत्मा तथा उसके विषय में परस्पर भेद अवश्य है। आत्मा दर्शन का विषय नहीं है और इसका सीमित उत्पात्तियुक्त रूप इसके विषय बनने में बाधा देता है।

शङ्कर ने जो जीवमुक्ति का वर्णन किया है उससे यह स्पष्ट हो जाता है कि भौतिक मृत्यु के पश्चात् शाश्वत जीवन कोई जीवन की अवस्था नहीं है। जब अन्तर्ज्ञान का मूर्त्योदय इसी लोक में हो जाता है तो मोक्ष की प्राप्ति हो गई। ऐसी अवस्था में मृत्यु-पर्यन्त शरीर की विद्यमानता प्रवचना का कारण नहीं बन सकती। जिस प्रकार मिट्टी का पात्र बन जाने पर भी कुम्हार का चक्र कुछ समय तक चलता ही रहता है ठीक इसी प्रकार मोक्ष के बाद भी जीवन बना रहता है। क्योंकि पहले से जो गति इसने प्राप्त कर ली है, उसे रोकने का कोई कारण उसके अन्दर नहीं है।<sup>२</sup> शङ्कर एक ऐसे मनुष्य का भी दृष्टान्त देते हैं जो चन्द्रमा को उसके द्विगुण रूप में देखता है क्योंकि उसकी आत्मा में कुछ दोष है और यह जानते हुए भी कि वस्तुतः चन्द्रमा एक है वह अपने को इस प्रकार

१. देवें, सिद्धान्तलेश, ३।

२. शांकरभाष्य, १ : २, १३।

३. शांकरभाष्य, ३ : २, २१।

४. शांकरभाष्य, ४ : १, १५।

देखने से रोक नहीं सकती।<sup>१</sup> मुक्तात्मा अपने समस्त कर्मों को ब्रह्मार्पण समझकर करता है।<sup>२</sup>

## ४४

### परलोक

केवल सत्य को जानने वाला मनुष्य शाश्वत जीवन प्राप्त करता है जो कि मरणोत्तर जीवन में भिन्न है और जो उसके अतिरिक्त अन्य सब मनुष्यों के हिस्से में आता है।<sup>१</sup> जब तक शाश्वत जीवन प्राप्त नहीं होता, हमारा जीवन ससार के साथ अथवा अन्तर्विहीन परिणामन के थकाने वाले चक्र के साथ बंधा रहता है। यह ससार काल की प्रक्रिया का व्यक्त रूप है और जीवों को इस अन्तर्विहीनचक्र में परलोक जीवन का तब तक के लिए निश्चित भरोसा दिया गया है जब तक कि वे काल से ऊपर उठकर आध्यात्मिक अन्तर्दृष्टि द्वारा शाश्वत जीवन प्राप्त नहीं कर लेते। शाश्वत (नित्य) की उपस्थिति काल की परिभाषा में अपने को अन्तर्विहीन निरंतरता के रूप में प्रदर्शित करती है। प्लेटो के 'टाइमस' नामक ग्रन्थ के प्रसिद्ध शब्दों में "काल नित्यता की गतिशील प्रतिष्ठा है।"<sup>२</sup> परलोक के सत्य को प्रमाणित करने के लिए शंकर ने कोई नया तर्क उपस्थित नहीं किया। ऐसा माना जाता है कि जब यह भौतिक शरीर शून्यता को प्राप्त हो जाता है तो उसके पीछे एक बीज शेष रह जाता है जो उसी जाति के एक नये मुसगठित शरीर को जन्म देता है। शंकर भौतिकवादियों के इस मत का खण्डन करते हैं कि जीवात्मा ही शरीर है और शरीर के विलयन के साथ आत्मा भी नष्ट हो जाती है।<sup>३</sup> किन्तु

१. शांकरभाष्य, ४ : १. १५।

२. परवर्ती-अद्वैत में भिन्न-भिन्न प्रकार के विचार प्रस्तुत किए गए हैं, जैसे - (१) मोक्ष की अवस्था में जीवितवस्था में आधा अविद्या अपनी विज्ञेय शक्ति को बुद्ध शिथिल कर देती है; (२) अविद्या का प्रभाव इसके विनाश के पीछे भी कुछ समय तक बना रहता है; (३) आधा अविद्या जले हुए कपड़े के समान निर्जीव अवस्था में रहती है, और (४) मुक्तात्मा के लिए यह जगत्, जन्म में शरीर आदि सम्मिलित हैं, अपनी सत्ता खो देता है। देखें, सिद्धांतलेश, ४।

३. शांकरभाष्य, बृहदारण्यक उपनिषद्, १ : १. १। सर्वज्ञानात्मर्मान् इमं मर्त्यलोकं मे मुक्तिं का अस्तित्व नष्ट मानता, यद्यपि अन्य लगभग सभी अद्वैतवादी जीवनवित्त के विचार का समर्थन करते हैं।

४. यदि इस तथ्य के आधार पर कि आत्मा के गुण तब तक रहते हैं जब तक शरीर रहता है, ऐसा अनुमान किया जाए कि ये शरीर के गुण हैं तो उत्तर में ऐसा तर्क उपस्थित किया जा सकता है कि वे शरीर के गुण नहीं हैं, क्योंकि मृत्यु के समय शरीर यद्यपि रह जाता है किन्तु य गुण नष्ट रहते हैं। हम ऐसा नहीं कह सकते कि व्यक्ति अर्धरे में प्रत्यक्ष ज्ञान को अपने अस्तित्व के लिए एक दीपक की आवश्यकता होती है इसलिए यह दीपक का गुण है। इसी प्रकार दीपक के समान शरीर केवल साधन-मात्र है। इसके अतिरिक्त शरीर के सहयोग की सदा ही आवश्यकता नष्ट होती, क्योंकि शरीर जब निद्रा में होता है तो भी हम अनेक वस्तुओं का प्रत्यक्ष करते हैं। शरीर के गुणों, जैसे आकाश

आत्मा शरीर की अनाश्रित है और इसका अस्तित्व ही स्मृति आदि को सम्भव बनाता है।<sup>१</sup> यद्यपि हमारा शरीर छिन्न-भिन्न होकर राख में परिणत हो जाता है तो भी एक ऐसी वस्तु हमारे अन्दर है जो मरण के उपरान्त भी रहती है, और यही वह वस्तु है जो हमारे भविष्य-जीवन का निर्णय करती है। ऐसा ज्ञान जिसे हमने प्राप्त किया है और हमारा चरित्र, जिसे हमने बनाया है, हमारे दूसरे जीवनो में साथ-साथ जाएंगे।<sup>२</sup> नैतिक तथा धर्मात्मा मनुष्य तराजू के पलड पर ऊँचे उठेंगे और अनैतिक तथा पापी नीचे आएंगे। भविष्य-जीवन का स्वरूप भूतपूर्व जीवन की नैतिक कोटि के ऊपर निर्भर करता है। जन्म और मृत्यु केवल-मात्र जीवात्मा के शरीर के साथ मयोग तथा नियोग से सम्बद्ध है।<sup>३</sup>

शाकर के अनुसार वैदिक देवता भी अमर नहीं है क्योंकि “देवताओं के अमरत्व का तात्पर्य केवल-मात्र एक दीर्घ समय तक जीवित रहना है, ठीक जैसे कि वे सब प्रभु भी आत्मनिर्भर न होकर केवल ईश्वर के उपहार हैं।”<sup>४</sup>

शाकर मृत्यु के उपरान्त शरीर से आत्मा के प्रस्थान करने का विस्तृत रेखा-चित्र प्रस्तुत करते हैं। ऋग्वेद में बताया गया है कि मत्पुरुषों की आत्माएं यम के प्रकाशमय स्वर्ग में चली जाती हैं, जहाँ वे पितरों के मध्य एक आनन्दमय जीवन व्यतीत करती हैं,<sup>५</sup> और दुरात्मा पुरुषों की आत्माएं, जिनके लिए स्वर्ग का द्वार बन्द है, निम्नतर श्रेणी के अन्वकार में गिरती हैं।<sup>६</sup> उपनिषदों में हम अध्ययन करते हैं कि प्रजावान् देवयान मार्ग से ऊपर ब्रह्म तक ले जाए जाते हैं जहाँ पहुँचकर फिर पुनर्जन्म नहीं होता। कर्म करनेवाले पुरुषों की आत्माएं पितृयान मार्ग से ऊपर की ओर ज्योतिर्मय चन्द्रलोक में जाती हैं तथा वहाँ अपने कर्मों के फलों का उपभोग करती हैं और तब एक नये जीवन में आने के लिए नीचे उतरती हैं, जिसका निर्णय भूतकाल के जन्म के द्वारा होता है। और वे, जो न ज्ञान और न कर्म में निरत रहे होंगे, एक तीसरा स्थान पाते हैं और निम्नतर श्रेणी के पशुओं तथा वनस्पतियों के अन्दर जन्म लेते हैं जिन्हें चन्द्रलोक

इत्यादि जा सबके प्रत्यक्ष में आते हैं तथा आत्मा के गुणों में भेद है जो उस रूप में प्रत्यक्ष नहीं होते। यह स्पष्ट है कि शरीर के अस्तित्व में चेतनामय गुणों की उपस्थिति प्रमाणित की जा सकती है किन्तु शरीर की अनुपस्थिति में चेतना के विषय में कुछ नहीं कहा जा सकता। यह अन्य शरीर में प्रवेश करके रह सकती है। यदि चेतन्य भौतिक तत्त्व तथा उनमें उत्पन्न वस्तुओं का एक गुण है तो उत्पन्न वस्तुएं चेतन्य का विषय नहीं हो सकती। चकि तत्त्वा तथा उनमें उत्पन्न वस्तुओं का अस्तित्व हम तथ्य में अनुमान किया जाता है कि वह प्रत्यक्ष देखी जाती है, हमें अवश्य यह परिणाम निकालना चाहिए कि प्रत्यक्ष उनमें भिन्न है।

१. शाकरभाष्य, ३ : ३, ५४।

२. शाकरभाष्य, ३ : ४, ११; और बृहदारण्यक उपनिषद् ४ : ४, २। और भी देखें, शाकर-भाष्य ३ : १, ५, ६।

३. शाकरभाष्य, २ : ३, १६-१७।

४. शाकरभाष्य, १ : २, १७।

५. १० : १४, १०।

६. १० : १५२, ४।

के आनन्द का रस नहीं प्राप्त होता।<sup>१</sup> शङ्कर उक्त तीनों को ससार के चक्र में तीन भिन्न पड़ावों के रूप में मानते हैं, किन्तु मोक्ष का अपना ही सबसे पृथक् रूप है और उक्त तीनों से भिन्न है।<sup>२</sup> जहाँ एक ओर पितृयान फिर से लौकिक अस्तित्व की ओर ले जाता है, वहाँ दूसरी ओर देवयान ब्रह्मलोक को प्राप्त कराता है, जहाँ से फिर इस ससार में लौटना नहीं होता। छान्दोग्य उपनिषद् के विवरण में<sup>३</sup> केवल दो ही मार्ग बताए गए हैं, अर्थात् देवयान और पितृयान। और ये सब जो ज्ञान से रहित हैं, सज्जन हो अथवा दुर्जन हो, उन्हें पितृयान से जाना होता है। शङ्कर अतीत तथा नये जन्म में द्विगुण प्रतिशोध के सिद्धान्त को स्वीकार करते हैं जिससे कि वेद तथा उपनिषदों के विचारों में समन्वय किया जा सके।<sup>४</sup> एक प्रयाम इस विषय में भी किया गया था कि वैदिक कर्मकाण्ड, जिसका पुरस्कार परलोक में कर्मकर्ता को मिलता है, तथा नैतिक जीवन में परस्पर भेद किया जाए, क्योंकि नैतिक जीवन का फलभोग उसी लोक में होता है।<sup>५</sup> वे आत्माएँ, जो परम्परागत नैतिक आधार का पालन करती हैं तथा यज्ञ-यागादि करती हैं, बिना किसी सत्य ज्ञान के जन्म के मार्ग का अनुसरण करती हैं और दूम्रमय क्षेत्र से गुजरते हुए चन्द्रलोक में पहुँचती हैं और वहाँ अपने कुछ कर्मों का फलोपभोग करने के पश्चात् एक नये जीवन में प्रवेश करने के लिए उस लोक में वापस लौट आती हैं, जब कि अन्य, जो शरीरधारी ईश्वर की उपासना करते हैं और ज्ञानपूर्वक कर्म करते हैं, देवयान मार्ग में ऊँचे-ऊँचे सूर्यलोक के मध्य से गुजरते हुए ब्रह्मलोक में पहुँचते हैं।<sup>६</sup> शरीरधारी ईश्वर की पूजा करनेवाला अपनी शक्तियों और प्रभुत्व का भाग प्राप्त करता है, यद्यपि “उसका अधकार अभी तक दूर नहीं हुआ” और उसकी अविद्या भी अभी तक नष्ट नहीं हुई।<sup>७</sup> वे जो निम्न-श्रेणी के देवताओं को पूजा करते हैं वे भी अपना पुरस्कार पाते हैं, यद्यपि इस प्रकार की पूजा उन्हें मोक्ष के उच्चतम मार्ग पर नहीं ले जा सकती।<sup>८</sup> वे जो अनैतिक जीवन व्यतीत करते हैं, नीचे गिरते हैं।<sup>९</sup> किन्तु इनमें से कोई भी ईश्वर के प्रेम से वंचित नहीं रहता एवं निर्जन शून्यता में नहीं उतारा जाता।<sup>१०</sup>

१. बृहदारण्यक उप०, ६ : २; कठोपनिषद्।

२. ५ : ३, १०, देखें, शाकरभाष्य, ३ : १, १२-२१।

३. शाकरभाष्य, ३ : १, ८। ४. शाकरभाष्य, ३ : १, १-११।

५. शाकरभाष्य, ४ : ३, १-६।

६. शाकरभाष्य, ४ : १, ४; ४ : ३, १५-१६।

७. शाकरभाष्य छान्दोग्य उपनिषद् पर, प्रस्तावना। और भी देखें, ३ : १. १०-७, १८।

८. एक रुचिकर प्रश्न उन आत्माओं की अवस्था।<sup>१</sup> समन्वय में उठाया जाता है जिन्होंने देवयान मार्ग द्वारा ब्रह्मलोक में प्रवेश किया है। बादरि का मत है कि उनके शरीर सर्वथा नहीं होते किन्तु जैमिनी का मत है कि उनके शरीर होते हैं; और बादरायण इन दोनों में यह व्यवस्था देखकर कि वे जिनमें प्रभुता है अपनी रुचि के अनुसार चाहे तो शारीरिक और चाहे शरीररहित रूप में रह सकते हैं (शाकरभाष्य, ४ : ४, ८-२२)।

मृत्यु के अवसर पर इन्द्रिया मन के अन्दर समा जाती है और मन मुख्य-प्राण में लीन हो जाता है। यह मुख्यप्राण अपने क्रम में आत्मा के नैतिक यान द्वारा सूक्ष्म शरीर में समा जाता है। आत्मा, जिसके प्रतिबन्धक तथा सहायको में अविद्या, धर्म तथा पूर्वजन्म के अनुभव हैं, अपने सूक्ष्म शरीर के साथ शरीर को छोड़ जाती है।<sup>१</sup> इस सूक्ष्म शरीर को सूक्ष्म इसलिए कहा जाता है क्योंकि कहा गया है कि यह नाडियो के मार्ग से शरीर को छोड़ता है। इस सूक्ष्म शरीर में विस्तार (तनुत्व) है जिससे मन्त्र तथा पारदर्शिता (स्वच्छत्व) सम्भव होते हैं जिसके कारण इसे मार्ग में कोई बाधा नहीं रोकती और कोई इसे देख भी नहीं सकता।<sup>२</sup> यह सूक्ष्म शरीर मोक्ष से पूर्व कभी विलय को प्राप्त नहीं होता।

## ४५

### धर्म

प्रायः कहा जाता है कि शंकर का अद्वैत बुद्धि की एक विलक्षण रचना तथा अवश्य है किन्तु इससे धार्मिक पवित्रता के लिए प्रेरणा नहीं मिल सकती। शंकर का निरपेक्ष परब्रह्म आत्मा के अन्दर उत्कट प्रेम तथा भक्ति के भावों का प्रज्वलित नहीं करता। ऐसे निरपेक्ष परब्रह्म की हम पूजा नहीं कर सकते जिसे किसीने नहीं देखा, अथवा न कोई देख सकता है और जो ऐसे प्रकाश में निवास करना है जिसके समीप कोई पहुँच नहीं सकता। इसलिए निराकार परब्रह्म का चिन्तन 'साकार' रूप में किया जाता है जिससे कि उसकी पूजा की जा सके। ईश्वर की पूजा का मिथ्यात्व के साथ जानबूझकर सहयोग नहीं है, क्योंकि ईश्वर ही एक ऐसा रूप है जिस रूप में योगीमित मानवीय मन निरपेक्ष परब्रह्म का चित्रण कर सकता है। सर्वोच्च यथार्थसत्ता ऐसे जीवात्मा के समक्ष, जिसने ब्रह्म की अपने रूप के साथ एकता का अनुभव नहीं किया है, अनेको पूर्णताएँ लिये हुए प्रकट होती है।<sup>१</sup> शरीरधारी ईश्वर का भाव उच्चतम तार्किक सत्य का अगाध धार्मिक श्रद्धा के साथ सम्मिश्रण है। यह शरीरधारी ईश्वर यथार्थ पूजा तथा आदरभाव का विषय है किन्तु ऐसा कोई नैतिक आचारविहीन देवता नहीं है जो मनुष्य की आवश्यकताओं तथा भय की आशंकाओं के प्रति सर्वथा उदासीन हो। उसे विश्व के स्रष्टा, शासक और न्यायाधीश के रूप में माना गया है, जिसके अन्दर शक्ति तथा न्याय, न्यायनिष्ठता, दया, सर्वव्यापकता, सर्वशक्तिमत्ता तथा सर्वज्ञता के गुण हैं। शंकर द्वारा प्रतिपादित ईश्वर के मुख्य लक्षणों में आचार की पवित्रता तथा नैतिक सौन्दर्य हैं। मानवीय जीवात्मा के साथ उसका सम्बन्ध ऐसा है

१. २ : २, १-५।

२. ४ : २, ६-११।

३. शांकरभाष्य,, ३ : ३, १२।

जैसा कि प्रेमी का अपनी प्रेमिका के प्रति, स्वामी का भृत्य के प्रति, पिता का अपने पुत्र के प्रति तथा मित्र का अन्य मित्र के प्रति होता है। आध्यात्मिक अमूर्त भावों की कठोरता वहा गिथिल पड जाती है जहा शकर दैवीय गुणों की विविधता के विषय में प्रतिपादन करते है जिमके द्वारा अनंत ब्रह्म अपने अन्दर उन बच्चों की भावना को भरता है जिन्हें उसने बनाया है। शकर की दृष्टि म धर्म कोई सिद्धान्त अथवा अनुष्ठान नहीं है अपितु जीवन तथा अनुभव है। इसका प्रारम्भ आत्मा की अनन्त-सम्बन्धी भावना से होता है और उसके अनन्त बन जाने में जाकर अन्त हाता है। जीवन का लक्ष्य है साक्षात्कार अथवा यथार्थसत्ता का अन्तर्ज्ञान। यथार्थ भक्ति अपन सत्य स्वरूप को खोज निकालना ही है। 'ऐसी अनका विधाए अथवा चिन्तन की विधिया है जिनका उपनिषदों में समर्थन किया गया है।' और प्रत्येक व्यक्ति का इनमें अपनी प्रवृत्ति के अनुकूल किसी एक का चुनाव करना होता है। जहा तक प्रमेय विषय का सम्बन्ध है वह सबके लिए एक ही है यद्यपि उम तक पहुचने के मार्गों में नानाविधता है। धार्मिक पूजा के साधारणत दो प्रकार है अर्थात् शरीरधारी ईश्वर की सगुण ब्रह्म के रूप में पूजा और दूसरी प्रतीक की पूजा। जब उपासक ईश्वर का अपने में बाह्य समझता है तो यह पूजा प्रतीक की पूजा है।

उपासना करनेवाले व्यक्ति तथा उपास्य विषय के मध्य में सम्बन्ध है यह इस विषय का सकेत करना है कि दोनों में भेद है। सर्वश्रेष्ठ पूजा हमें ब्रह्मलोक की प्राप्ति कराती है जहा कि जीवात्मा तथा सर्वोपरि ब्रह्म का भेद अभी भी विद्यमान रहता है। और उम अवस्था में केवल क्रमिक रूप में मुक्ति प्राप्त होती है। प्रचलित विचार के अनुसार धर्म एक एसी वस्तु है जिस अतीन्द्रिय होना चाहिए। यह एक अर्पण अनुभव है जो तभी तक रहता है जब तक हम यथार्थसत्ता के यथार्थवाध के ग्रहण में असफल रहते है। इसका विलय निश्चित है, क्योंकि "जब वह जो पूजा है प्राप्त हो गया तब वह जो केवल अंशरूप है अवश्य ही समाप्त हो जाएगा।" अतः धर्मपरायण ऋषियों के वाक्यों का उद्धरण देते हैं जो जीवात्मा तथा परमात्मा का एकता का व्याख्यान करते हैं यथा, "यथार्थ म तू मैं हूँ ते पवित्र ईश्वर, और जो मैं हूँ वह तू है।" धर्म का प्रतिपादन करनेवाले प्रत्येक दर्शन को उम प्रकार के कथना का कुछ न कुछ समाधान देना ही होता है, यथा 'मै ब्रह्म हूँ' (अहं ब्रह्मास्मि), वह तू है (तत् त्वमसि), जिनके अन्दर स्रष्टा तथा निर्मित जीव के भेद को पृथक् कर दिया गया है। शकर इन सबका समाधान यह कहकर करते हैं कि धार्मिक चैतन्य अपने समस्त भेदों के साथ लक्ष्य की प्राप्ति हो जाने पर स्वतः समाप्त हो जाता है। एक 'साकार ईश्वर' का कुछ अर्थ क्रियात्मक धार्मिक चैतन्य के लिए तो हा सकता है किन्तु उच्चतम साक्षात्कार के लिए

१. स्वस्वरूपानुसन्धान भक्तिरिति अभिधीयते ( वैकृच्छामणि, पृष्ठ ३१)।

२. ३, ५।

३. शाकरभाष्य, ३ : ३.५४।

४. शाकरभाष्य, ४ : १, ३।

५. उपान्योपासकभावोऽपि भेदाधिष्ठान एव (शाकरभाष्य, १ : २, ४)।

६. त्वं वा अहमस्मि भगवो देवते, अहं वै त्वमसि भगवो देवते (शाकरभाष्य, ४ : १, ३)।

नहीं।<sup>१</sup> सीमित जीवात्मा को, जिसके आगे परदा पड़ा हुआ है, निरपेक्ष परब्रह्म व्यवस्थित तथा अपने से पृथक् प्रतीत होता है। बन्धन तथा मुक्ति का कुछ अर्थ सीमित जीव के लिए हो सकता है जिसका चैतन्य शृङ्खलाबद्ध है और जिसका दमन निम्नतर प्रकृति ने कर रखा है। यदि शरीरधारी ईश्वर जीवात्मा से व्यतिरिक्त ही सबसे ऊँचा होता तो योगविद्या के अनुभवों का तात्पर्य ही गम्य में नहीं आ सकता और हमें एक सीमित ईश्वर तक ही सन्तोष रखना होता। ईश्वर यदि सर्वात्मा नहीं तो वह ईश्वर ही नहीं, किन्तु यदि वही सर्वात्मा है तब धार्मिक जीवन सबसे ऊँचा नहीं ठहरता।<sup>२</sup> यदि ईश्वर का रूप पूर्ण है तो यह ऐसा हो नहीं सकता जब तक कि मनुष्य का अपूर्ण रूप उसके अतिरिक्त अपना अस्तित्व रखता है। और यदि यह पूर्ण नहीं है तब यह ईश्वर का स्वरूप नहीं। इस प्रकार धार्मिक जीवन में एक मौलिक मतभेद है और यह स्पष्ट सकेत करता है कि इसका सम्बन्ध ग्रविद्या के क्षेत्र से है।

कर्मकाण्ड की स्वीकृति के साथ-साथ वैदिक देवताओं के अस्तित्व को भी मानना आवश्यक है। शंकर ने, जो उस सम्बन्ध में परम्परागत विचार को ही मान लेते हैं, उन्हें केवल प्राकृतिक तत्त्वों के ही नहीं, अपितु प्राकृतिक शक्तियों के भी चतनामय प्रतिरूप माना है। “देवताओं के आदित्य इत्यादि नाम, यदि यह भी मान लिया जाए कि, प्रकाश इत्यादि का सकेत करने हैं, श्रुतियों के अनुसार हमें उनकी ऐसी आध्यात्मिक प्राणियों के रूप में कल्पना करने के लिए बाध्य करने हैं, जो तत्त्वों के अनुकूल हैं और जिन्हें ऐश्वर्य का वरदान मिला हुआ है क्योंकि उनका प्रयोग वैदिक ऋचाओं और ब्राह्मणों में हुआ है।”<sup>३</sup> ये देवता जीवन के भिन्न-भिन्न अनुष्ठानों में अधिष्ठाता के रूप में अध्यक्ष होते हैं।<sup>४</sup> कहा गया है कि अग्नि वाणी का सहायक है, वायु श्वास का और आदित्य चक्षु का। जीवात्माओं के अनुभवों का देवताओं के ऊपर कोई असर नहीं होता।<sup>५</sup> मृत्यु के समय ये देवता जीवित इन्द्रियों के साथ भटकते नहीं फिरते, वरन् केवल अपनी सहायक शक्ति को हटा लेते हैं। सर्वोपरि ब्रह्म देवताओं, मनुष्यों तथा पशुओं की सृष्टि उनके पुण्य व पाप के अनुसार करता है। देवताओं का असरत्व तो अपेक्षाकृत है, किन्तु वे समाज में लिप्त होने के कारण क्षणिकता के भी वश में रहते हैं।<sup>६</sup> उन्हें भी मोक्षप्राप्ति सम्बन्धी ज्ञान की आवश्यकता होती है और वे सर्वोपरि प्रभु

१. तुलना करें, वे उल्लेख : “मेरी दृष्टि में निरपेक्ष परब्रह्म ईश्वर नहीं है। मेरे लिए धार्मिक चैतन्य से बाध्य ईश्वर का कल्प अर्थ नहीं है और वह नास्तिक रूप में प्रियात्मक है। मेरी दृष्टि में निरपेक्ष ब्रह्म ईश्वर नहीं है। मैं मानता हूँ, क्योंकि अन्त में निरपेक्ष का सम्बन्ध किमीके साथ नहीं रहता तथा इसके सीमित सकारण के अन्दर कोई क्रियात्मक सम्बन्ध नहीं हो सकता। जब आप निरपेक्ष सत्ता की अथवा विश्व की पूजा करना प्रारम्भ करते हैं और इसे धर्म का विषय बनाने हैं तो आपने उस चक्षु इसका रूपान्तरण कर दिया” (‘दृ थ एण्ड रियलिटी’, पृष्ठ ४२०)।

२. देखें, ब्रेटले : ‘दृ थ एण्ड रियलिटी’, पृष्ठ ४३६ और आगे।

३. देखें, ‘दयुसन्म सिग्मम आफ दि वेदांत’, पृष्ठ ६५-६६।

४. ऐतरेय उपनिषद्, : १ : २, ४।

५. जो ही एकमात्र भोक्ता है जबकि देवता ‘भोगोपकारणभूत’ है।

६. शांकरभाष्य, १ : ३, २८।



के आश्रित है। हमें धर्मशास्त्रों में ब्रह्मविद्या सीखते हुए देवताओं के दृष्टान्त मिलते हैं। इस प्रकार की आपत्ति का कि यदि ये देवता व्यक्तिरूप हैं तो ये जीवन तथा मरण के भी वशीभूत हैं और यह तत्त्व वेदों के नित्यस्थायी रूप पर भी असर डालेगा, इस आधार पर निराकरण किया जाता है कि वेद के शब्द व्यक्तियों का सकेत नहीं करते, वरन् सामान्य भावनाओं का सकेत करते हैं। 'इन्द्र' शब्द से तात्पर्य किसी व्यक्ति-विशेष में नहीं, वरन् श्रेणियों में विभक्त प्राणियों की मर्त्या की एक विशेष उपाधि (स्थानविशेष) में है। उस स्थान पर जो भी प्राधिष्ठित होता है वह उक्त नाम धारण करता है। आपत्ति की जाती है कि उनका व्यक्तित्व तो यथार्थ है, क्योंकि यज्ञों में उनके दर्शन नहीं होते और न ही मभव है क्योंकि एक व्यक्ति एक ही समय में अनेक स्थानों में विद्यमान नहीं हो सकता जैसा कि यज्ञाहृतियों को यत्न करने के लिए होना चाहिए। शंकर उक्त आपत्ति का उत्तर देने हुए कहते हैं कि देवता इसलिए नहीं दिखाई देते क्योंकि उनके अन्दर अपने को अदृश्य बनाने की शक्ति रहती है और योगियों की भाँति वे अपने शरीरों को मत्स्वगुणा कर सकते हैं।

यद्यपि शंकर के धार्मिक मत को किन्हीं मन्दिरो अथवा मठों की आवश्यकता नहीं है और न किसी क्रिया-कलाप की ही आवश्यकता है, तो भी उन, एक-एक उपासक के समान पर्याप्त अनुभव था जिसके आधार पर उन्होंने ऐसे व्यक्तियों के लिए जिन्हें इनकी आवश्यकता है, इनका भी विधान किया। वेदान्त के अन्य किन्हीं व्याख्याकारों के विपरीत शंकर धर्मसम्बन्धी विषयों में ईश्वर ज्ञान सम्बन्धी प्रवृत्तियों में भिन्न दार्शनिक प्रवृत्ति को ही अंगीकार करते हैं। एक प्रायश्चित्तवादी सामान्यतः एक विशेष साम्प्रदायिक आधार का आश्रय लेता है। एक विशेष धार्मिक समुदाय का सदस्य होने के कारण वह अपने सम्प्रदाय के सिद्धान्तों को क्रमवद्ध करने, विस्तृत रूप देने तथा उनका समर्थन करने में तत्पर रहता है। वह अपने मन को नित्य समझ लेता है और उसके साथ ही उसका धर्म स्थिर रहता अथवा नाश होता है। किन्तु दूसरी ओर, एक दार्शनिक होने के नाते अपने को किसी एक धर्मविशेष के क्षेत्र में सीमित नहीं रखता वरन् धर्म को धर्म के अतन्त्र रूप में अपना क्षेत्र बनाना है एवं उसका आग्रह यह भी नहीं होता कि जिस धर्म में वह उत्पन्न हुआ अथवा जिस धर्म को वह स्वीकार किए हुए है वही एकमात्र सत्य धर्म है। शंकर हमारे समक्ष उस सर्वप्राणी तथा महिष्णुप्रकृति हिन्दू धर्म के एक महान्तम व्याख्याकार के रूप में प्रकट हुए, जो मरा ही विजातीय मतों को अपने अन्दर समाविष्ट कर लेने के लिए उत्थित रहा है। राहिंगुणा की उक्त प्रकार की प्रवृत्ति न तो उसके अन्धविश्राम का परिणाम थी और न ही एक समझौते का साधनमात्र थी, अपितु उसके क्रियात्मक धर्म के एक अनिवार्य अंग के रूप में थी। उसने सब मतों की सीमितता को पहचाना और सर्वशक्तिमान ब्रह्म को उन मतों

१. ऐसा कहा जाता है कि शंकर ने मन्दिरो में बार-बार जाने के लिए अपनी मृत्युशय्या पर लज्जायाना की थी, क्योंकि ऐसा करने उन्हें ही माना एक प्रकार में ईश्वर की मर्त्यापत्ति का निषेध किया।

की परिधि के अन्दर दबाकर रखने से निषेध किया। कोई भी विवेकी व्यक्ति ऐसा नहीं सोच सकता कि उसके सम्प्रदाय ने ईश्वर का भार लिया अथवा उसकी रचना को माना और इस प्रकार की अपनी प्रक्रिया के परिणामस्वरूप कोई अपना ऐसा पृथक् सम्प्रदाय बनाया जिसे उसने निर्दोष घोषित किया हो। प्रत्येक मत एक प्रकार का धार्मिक विश्वास मन्बन्धी साहसिक कार्य होता है और यह आत्मानुभव के समीप पहुँचने का मार्ग है। यह एक ऐसा साधन है जो हमें जीवन धार्मिक अनुभव की ओर ले जाता है और यदि धार्मिक अनुभव की यथार्थता ऐसे व्यक्ति के लिए कोई अर्थ रखती है जो सत्यनिष्ठा के साथ ईश्वर के पास किसी भी मार्ग से पहुँचने का प्रयत्न करता है तो हमारे लिए, उससे अपना निजी मत परिवर्तित करने के लिए आग्रह करना सर्वथा अनुचित है। शकर ऐसे करट्टपथी नहीं थे कि वे उन व्यक्तियों के धार्मिक अनुभवों में शका उठाते जो अपनी श्रद्धा तथा प्रेम के उपहार द्वारा ईश्वर के साथ सीधा सम्पर्क रखने का दावा करते हैं। यदि नितान्त भिन्न विचार रखनेवाले व्यक्ति नैतिक स्पन्दन, मानसिक शान्ति और प्रधान आध्यात्मिक यथार्थमत्ता के साथ साम्यमन्बन्धी एक समान परिणामों तक पहुँचने में समर्थ हो सकते हैं तो शकर उन्हें अपने-अपने विचार रखने की पूरी स्वतन्त्रता देने में तैयार थे। जैसा कि समाज के एक महान् धार्मिक मेधावी ने कहा है कि "उनके फलों में," किन्तु उनके मन्तव्यों से नहीं, "तुम उन्हें जानने का यत्न करो।" इसमें कुछ अन्तर नहीं आता कि हम ईश्वर की पूजा चाहे किसी भी नाम से करें किन्तु हमारी आत्मा ईश्वर की भावना से अंतर्प्रोत हो तथा उसमें सेवा-भाव के लिए उत्साह हो, यह आवश्यक है। एक ही यथार्थ मत्ता का मनुष्यों के मतभेद के कारण विविध प्रकार से व्याख्यान किया जाता है।<sup>१</sup> जब हम उसको प्रकट करने का प्रयत्न करते हैं जो इस प्रतीति-रूप जगत् से परे है तो हम ऐसे प्रतीक ढूँढ लेते हैं जो हमारी आवश्यकताओं के अधिक से अधिक अनुकूल सिद्ध हो सकें। शकर ने धार्मिक आतियों से सर्वथा मुक्त होने के कारण तथा अपने अन्तर्मन में मानवीयता को लिये हुए, मनुष्यों के स्वप्नों पर भी ध्यान दिया क्यों कि ये ही इस मायारूप जगत् में एकमात्र किमी महत्त्व की वस्तुएं प्रतीत होती हैं। उन्होंने अपने को किमी मत-विशेष का प्रचारक बनने से एव अपने धार्मिक उपदेश के क्षेत्र का विस्तार करने के विचार में अपने दार्शनिक मानदण्ड को भी गिराने से निषेध किया। शकर के अनुसार, हिन्दूधर्म अपने क्षेत्र के अन्दर समस्त विचारों के भिन्न-भिन्न रूपों तथा मानसिक प्रवृत्तियों के लिए स्थान रखता है। उन्हें 'षट्मत्स्थापनाचार्य' की उपाधि दी जाती है, अर्थात् वे एक-एकसे आचार्य थे, जिन्होंने छ मत्तों की स्थापना की।<sup>२</sup> धार्मिक विषयों में ऊँची उड़ान वाली आदर्शपरक विचारपद्धति को अपनाना आसान है किन्तु इस भूनाक के सब तथ्यों को दृष्टि से ओझल कर दिया गया हो, जिस प्रकार ऐसी असम्बन्धित यथार्थवादी पद्धति को अपनाना भी उर्माके समान आसान है जो अन्य सब आदर्शों का खण्डन करती हो; किन्तु एक विशद दृष्टिवाले यथार्थवाद को आदर्श के प्रति

१ हरिस्तुति, पृष्ठ ६८।

२ जैव, वैष्णव, सौर, शाक्त, गायत्र्य और कार्पातिक मत।

एक दृढ भक्ति के साथ सयुक्त कर देने का कार्य कठिन है और यही कार्य था जिसे करने का प्रयत्न शकर ने किया। एक धर्मप्रचारक के लिए छ भिन्न-भिन्न प्रकार की धार्मिक पद्धतियों का औचित्य सम्पादन करना एक अनुपम घटना है और यह घटना हिन्दूधर्म के माननेवाले भारतवर्ष में ही सम्भव हो सकती है। जैसा कि विद्यारण्य ने कहा कि मनुष्यो ने सब प्रकार के पदार्थों को, अर्थात् अन्तर्यामी आत्मा से लेकर स्थावर एवं वृक्षो तक को, ईश्वर का रूप दे दिया।<sup>१</sup> जिस समय वैष्णवमत, शैवमत और शाक्यमत आदि के अनुयायी एक-दूसरे से लड़ रहे थे, शकर ने इन प्रचलित मतों को केवलमात्र वादानुवाद की धूलि से ऊपर उठाकर शाश्वत सत्य के निम्न वातावरण में खड़ा कर दिया। उन्होंने प्रचलित विधियों को एक सर्वसामान्य आधार प्रदान किया और उन सबका सम्बन्ध एक प्रधान मन्व्यकारक विचार के साथ जोड़ दिया। उन्होंने सत्यधर्म के ऊपर बल दिया जिसका मूलधार आध्यात्मिक आन्तर्गिता है। समस्त धर्मों का उद्दिष्ट सत्य आत्मा है, और जब तक हम यथार्थमत्ता के साथ अपनी आत्मा के एकत्व को नहीं पहचान लेते, जा इन सब अपूण वस्तुओं में अतीत है, तब तक हम समार-चक्र में घमते रहेंगे। अपने दार्शनिक दृष्टिकोण में वे कहते हैं कि यद्यपि निरपेक्ष परब्रह्म का दर्शन एक प्रकार में ही सम्भव है किन्तु उन सबकी पृष्ठभूमि में यथार्थमत्ता वही एक है। यथार्थमत्ता के अन्दर तो कोई वर्गीकरण नहीं है, यद्यपि सत्य के अन्दर श्रेणी विभाग, यथार्थमत्ता के बोधग्रहण के प्रकारभेद के कारण हो, सकता है। उन्होंने सहसा ऐसा परिणाम निरालना उचित नहीं समझा कि ईश्वर है ही नहीं, क्योंकि अगर होता तो ईश्वर विषयक विचार में मनुष्या का परस्पर मतभेद न होता। मतभेद मनुष्यों के प्रतिबन्धों के कारण है।<sup>२</sup> इस प्रकार वे सग्यवाद तथा दृष्टधर्मिता दोनों से ही उन्मुक्त रहने में अद्वितीय थे। उन्होंने अपनी उक्त धारणा के प्रति सत्यनिष्ठा का प्रमाण देने

१. अन्तर्यामिणम् आरभ्य स्थायराशेषादिनः (पञ्चदशी, ६ १२१)। और भी देखें, ६ : २०६-२०६।

२. शाकरभाष्य, १ : १, २०। बरन फान ह्यूगेल की नवीनतम श्रुति में एक मर्म है जो प्रत्यक्ष प्रसंग में शकर ने ही प्रकाशित प्रकट करता है। "यह है कि प्रत्यक्ष अन्तर्-भिन्नताएँ जो किसी पूर्णधर्म तथा अन्य पूर्णधर्म में नाश में या किसी एक मन तथा अन्य मन में भय में रहती हैं, अथवा जा क्रमशः। कहीं धर्म के अन्दर या किसी एक मन के अन्दर दीर्घ पड़ती हैं, जो सम्बन्ध अधिकार व्यक्तियों और धर्मों के द्वारा अभिव्यक्त और मत, अनुभव और उमर विषय की अशिष्ट मूर्खता दिखाती हैं, इस स्थिति की आलोचना नहीं करती कि एक ही महान् विषयी अतीत अमानव सत्ता इस प्रकार इन समूहों या पुरुषों द्वारा विभिन्न ढंग में और प्रपूर्णतः, यथायथायतः समझी जाती है। इस सत्ता को जो जगत् में विद्यमान है, जो जगत् के भीतर और उसके ऊपर कार्य कर रही है, जो मानव-आत्मा में भिन्न है तथा मानव-आत्माओं के भीतर तथा ऊपर कार्य कर रही है, मनुष्य को ईश्वर को पाने की लम्बी और लगातार खोज का निवारक निमित्त, विषय तथा कारण माना जा सकता है। इसे मनुष्य की धार्मिक अनुभूतियों की गहराई और सूक्ष्मता के क्रमिक विकास का, धार्मिक अनुभूति और निश्चय में मनुष्यों को पूर्ण शान्ति तथा स्थायी आधार पाने का और मनुष्य के निःश्रेयस् की आशय्यता तथा इस वारतात्मिक अनुभूत सत्ता को अभिव्यक्त करने वाली समस्त मानवीय वर्गशास्त्री और परिभाषाओं की अपयोज्यता के प्रति एक साथ अधिक जागरूक होने का कारण माना जा सकता है" ('फिलासफी ऑफ रिलीजन' पृष्ठ ४४-४५)।

हुए भिन्न-भिन्न देवताओं की स्तुति में श्लोको की रचना की। ये श्लोक ऐसे हैं जिनकी प्रेरणापरक शक्ति अनुभव है। किन्तु इसका अर्थ यह नहीं है कि उन्होंने सब प्रकार के अन्धविश्वास तथा मूर्तिपूजा को उचित ठहराया। उन्होंने बड़े प्रबल रूप में कुछ ऐसी घातक क्रियाओं का खण्डन किया जो धर्म के नाम पर प्रचलित थीं। अपने अद्वैत सिद्धान्त को जनसाधारण के मस्तिष्क में बैठाकर उन्होंने ईश्वर के आध्यात्मिक महत्त्व की व्याख्या का मर्म समझने में मनुष्य-समाज की सहायता की। उन्हें विश्वास था कि मन में सत्य को ग्रहण करने की शक्ति है, यदि हम अपने सर्वोत्तम प्रकाश के अनुसार उसे ग्रहण कर सकें। उनकी वृत्ति उस समय के प्रचलित धर्मों के प्रति सहानुभूतिपूर्ण तथा समा-भोजनात्मक दोनों ही रूप की थी। शंकर का ध्येय नये युग के प्रागे हिन्दूधर्म की व्याख्या इस रूप में करना था जिससे उक्त धर्म के विशिष्ट सन्देश की रक्षा तो हो ही सके, किन्तु प्रागे से अधिकतर विवादरूप में वह साधारण जनता पर अपना अधिकार जमा सके। इस अधिक विस्तृत एवं उदार आशय के अन्दर सम्भवतः हम उस देश के निवासियों को एकता के सूत्र में बाधने के विचार को भी तटस्थ कर सका है। किन्तु उस एकत्व को सम्पन्न करने के लिए उन्होंने किसी विशेष बाह्य संगठन प्रथवा आन्तरिक विश्वासों का आग्रह नहीं किया। उन्होंने उक्त प्रकार की एकता का सम्पन्न करने के लिए एक विस्तृततर धार्मिक महिष्णुता का आश्रय लिया। धार्मिक जीवन के व्यक्तित्व-रूप के ऊपर बल देकर उन्होंने आध्यात्मिक रूप लिये हुए हिन्दूधर्म को अत्यन्त उदारता का रूप दिया।

हिन्दू विचार को पुनः नये सिरे से व्याख्या करने में उन्होंने किसी स्थान पर इसके अन्दर ऐसे अंशों को भी पाया जो पकटरूप में उनके अपने विचारों के साथ संगत नहीं खाने थे।

शास्त्रार्थ-काल के क्षोभ तथा हलचल के पश्चात् शंकर का अद्वैत आया जिसमें मौलिक स्थिरता थी तथा जनसाधारण में युक्तिपूर्ण दृढ़ विश्वास उत्पन्न करने की समर्थता भी थी। यह न तो अधिकारपूर्ण रूप में आज्ञा ही देता है और न किसी रुढ़ि की ही स्थापना करता है, फिर भी इसकी प्रभावशाली तथा पूर्ण निदर्यात्मक प्रोपणाओं में नैतिक प्रयत्न तथा परिपक्व चिन्तन का गुह्यत्व पाया जाता है। यह धार्मिक यथार्थता को मनुष्य के चैतन्य केन्द्र के अन्दर दृढतापूर्वक जमा देता है जहाँ से इसका उच्छेद नहीं किया जा सकता। मनुष्य का एकमात्र आध्यात्मिक व्यापार यथार्थ मत्ता की खोज में निहित है न कि उसमें जो हमारे लाकिक उद्देश्यों की पूर्ति करता है। और हम यथार्थमत्ता की खोज तभी हो सकती है जब कि मनुष्य के निरर्थक तथा अपने महत्त्व के प्रति अत्यधिक अभिमान का सर्वथा परित्याग करने में अहंकारी और आत्म-केन्द्रित दृष्टिकोणों को पूर्णरूपेण छोड़ दिया जाए। हमें ईश्वर की परिकल्पना अपने सीमित ज्ञान और अनुभव की परिभाषा में करने के सब प्रयत्नों को त्याग देना होगा। सबसे प्रथम तो, ईश्वर का अस्तित्व अपने लिए है वह केवल हमारे लिए ही नहीं है। हमारे तर्कशास्त्र तथा नीतिशास्त्र, दोनों ईश्वर को हमारे अपने उद्देश्यों को प्रागे

बढ़ाने के लिए एक साधन मात्र बना लेते हैं। ईश्वर के सम्बन्ध में इस प्रकार का विचार, जिसे मनुष्य का दुर्बल मन अपनी क्षुद्र योजनाओं को आगे बढ़ाने के लिए बना लेता है, मनुष्य के लिए भले ही प्रतिष्ठादायक सिद्ध हो सके किन्तु उससे ईश्वर की प्रतिष्ठा नहीं बढ़ती। शंकर एक प्रकार से स्पिनोजा के ही इस सिद्धान्त वाक्य को पुष्ट करते हैं कि वह जो यथार्थ में ईश्वर से प्रेम करता है, यह अभिलाषा नहीं रख सकता कि बदले में ईश्वर भी उससे प्रेम करे।

यदि शंकर का अद्वैत हमें अमूर्त भाववाचक प्रतीत होता है तो इसका कारण यह है कि हम एक ऐसे स्तर पर ही रहकर सन्तोष कर लेते हैं जो सर्वोच्चसत्ता से कहीं नीचे है और यही हमारे लिए सम्भव भी है। मगुणोपासना के प्रति शंकर के विरक्तिभाव के कारण उनको धर्म कुछ-कुछ नीरस प्रतीत होता है। किन्तु यदि हम निरपेक्ष परम आत्मा में संकल्प तथा ज्ञान का अभाव मानते हैं तो इसे उस निरपेक्ष की उपाधि अथवा प्रतिबन्ध न मानना चाहिए, अपितु यह उसकी पूर्णता के कारण है। शंकर में धार्मिक भावना की किसी प्रकार भी न्यूनता नहीं थी। उनके लेखों में उक्त भावना की स्थान-स्थान पर अभिव्यक्ति पाई जाती है जो प्रायः मन को छूनेवाली है और कभी-कभी तो यह धार्मिक व्यग्रता के स्तर तक पहुँच जाती है। किन्तु हमारे प्रचलित धार्मिक विचार उनकी तर्कपूर्ण समीक्षा से नहीं बचे रह सके और हमारे ईश्वर-सम्बन्धी विचारों को ऐसा ही अस्थायी और क्षणभंगुर बताया गया है जैसे कि हम स्वयं हैं।

ऊपर जो कुछ कहा जा चुका है उसके अतिरिक्त यह भी है कि हमें ज्ञात होता है कि शंकर ने अन्तस्तल में प्रविष्ट होने वाली दैवीय वस्तुओं के बौद्धिक दर्शन को योग-सम्बन्धी चिन्तन के साथ संयुक्त किया है। इस विषय में हम शंकर को ही अपने साक्षी-रूप में उपस्थित करेंगे कि योग-सम्बन्धी चिन्तन के मार्ग में बुद्धि का साहसपूर्ण प्रयोग बाधक होता है। वह यह भी दर्शाता है कि बाह्य आजीविका के साधनों से छुटकारा पा लेना चिन्तनशील जीवन के लिए आवश्यक नहीं है। शंकर ने धर्म के अन्तर्गत जो व्यक्तिगत अथवा रहस्यमय, संस्थाओं के नियम-सम्बन्धी अथवा निरंकुश तथा बौद्धिक अथवा दार्शनिक अंश है उनमें एक-दूसरे के साथ परस्पर समन्वय दिखाया है।

## ४६

### उपसंहार

उपनिषदों की भाषा दर्शन तथा विज्ञान दोनों ही से मिश्रित है। उपनिषदें उच्चतम यथार्थ सत्ता को निरपेक्ष और ईश्वर, ब्रह्म तथा परमेश्वर के रूप में प्रस्तुत करती हैं। वे मोक्ष का प्रतिपादन करते समय ब्रह्म के साथ सारूप्य हो जाना एवं ईश्वर की नगरी में निवास करना भी मान लेती हैं। ब्रह्म का 'नेति-नेति' के रूप में वर्णन तथा उसके सकारात्मक चरित्रचित्रण, जो उपनिषदों में पाए जाते हैं प्रत्येक महान् धार्मिक साहित्य में भी ऐसे ही मिलेंगे। रहस्यवादी, यहूदी, इसाई और मुस्लिम, हमें एक अन्धकार का समा-

चार देने है जो वाणी के क्षेत्र में परे है। अन्य लोग ईश्वर की पूर्णता का हमारे आगे वर्णन करते हैं। जहाँ एक ओर विचारक और रहस्यवादी ईश्वर के प्रतिबिम्बविहीन स्वरूप के ऊपर बल देते हैं वहाँ धार्मिक भक्त लोग ईश्वर को मित्र, सहायक तथा मोक्ष-दाता की दृष्टि से देखते हैं। प्रत्येक धर्म के दर्शनशास्त्र को, सब प्रकार के धार्मिक अनुभव के दो प्रकार के रूप को ध्यान में रखना होता है और उसके औचित्य पर भी ध्यान देना होता है। जिस समस्या को शंकर ने अपने ऊपर लिया है, यद्यपि यह उस धार्मिक अनुभव के सीमित प्रकरण से, जिसे उपनिषदों में अभिलिखित किया गया है, उत्पन्न होती है, वह सार्वभौम हित की है और इसके जिस समाधान पर वे पहुँचे हैं वह भी सन्तोषप्रद है, बशर्ते कि सभी अज्ञ अपने सन्तुलन को स्थिर रख सकें। तात्त्विक रूप में यह एक दार्शनिक समाधान है क्योंकि शंकर हमें ऊँचा उठाकर सुख व शान्ति के आदर्श में पहुँचा देने हैं और इस कार्य के लिए वे विचारशक्ति का उपयोग करते हैं, क्योंकि यही एकमात्र साधन है जो जीवन के भिन्न-भिन्न पक्षों का परस्पर समन्वय कराता तथा उन्हें उत्तम बनाता है। यह सत्य है कि वे स्वीकार करते हैं कि विचार सब समस्याओं को हल नहीं कर सकता एवं उसे यथार्थमत्ता के साक्षात् ज्ञान ग्रहण करने के लिए अन्तर्दृष्टि की आवश्यकता होती है। यद्यपि शंकर प्रसन्नतापूर्वक जीवन के रहस्यों के आगे मिर झुकाने हैं तो भी वे इन रहस्यों के लिए ही लालायित नहीं हैं। शंकर के दर्शन के आधार में मृष्टि-रचना का शाश्वत रहस्य है और यह एक ऐसा रहस्य है जिसके अन्दर जीवन की प्रत्येक गति तथा ससार का प्रत्येक अणु उलझा हुआ है।

यदि हम जगत् को एक ऐसी वस्तु समझने की अपेक्षा, कि जिसकी उत्पत्ति के विषय में हम ठीक-ठीक कोई समाधान प्रस्तुत नहीं कर सकें, हम साथ ही साथ कतिपय अतीतवादीयों के मार्ग का अनुसरण करने हुए, हमें यह कड़कर कि यह विश्व-ज्ञान-पम्बन्धी आति है, जो न जाने किस प्रकार उत्पन्न हो गई है एवं उसका उद्देश्य भ्रम में पड़े हुए हम मरणवन्मा मनुष्यों को एक दुःस्वप्न की भाँति दुःख देना है, इसे अन्वयात् सिद्ध कर देने हैं, तो शंकर का दर्शन असन्तोषजनक सिद्ध होता है। किन्तु इस प्रकार का विचार रखना शंकर के माय अन्याय करना होगा।

आध्यात्मिक गहराई तथा तार्किक शक्ति में शंकर का दर्शन अद्वितीय है। स्वभावतः विचार के पश्चात् विचार रहता आता है जब तक कि अद्वैतवाद सबका गिरोमणि स्थान लेकर इस भवन को पूरा नहीं कर देता। यह एकेश्वरवाद-पम्बन्धी आदर्श का एक महान् दृष्टान्त है जिसका खण्डन उसके सदृश अन्य किसी नितान्त निश्चयात्मक आध्यात्मिक विचार द्वारा नहीं हो सकता। शंकर जीवन की एक ऐसी कल्पना को स्वीकार करते हैं जिसे कविता तथा धर्म के उच्चतम क्षणों में भी स्वीकार किया जा सकता है जब कि हमारा भुकाव उसके बोधग्रहण के प्रकाश की अपेक्षा अन्तर्दृष्टि को अधिक महत्त्व देने के विचार के साथ सहमति प्रकट करने की ओर होता है और जब तक वे हम ऊँचे धरातल पर खड़े हैं उन्हें किसीको उत्तर देने की आव-

श्यकता नहीं। किन्तु बराबर स्थिर रहनेवाला सशय अधिकांश मनुष्यों को दबाता रहना है क्योंकि वे बहुत ही कम इतनी उच्चताओं तक पहुँच सकते हैं। वे यह अनुभव करते हैं कि उस जगत् को, जिसके अन्दर वे रहते, चलते फिरते, और अपना अस्तित्व स्थिर रखते हैं, इतने अधिक उच्च कोटि के उपेक्षाभाव में छोड़ देना अनुचित होगा। और इसलिए इसका कारण अज्ञान अथवा अन्धकार को बताते हैं और अपने को केवल यह कहकर शान्ति दे लेते हैं कि समस्त अस्त्विकर आभासरूप पदार्थ शीघ्र ही नष्ट होकर अनन्तप्रकाश के अन्दर विलीन हो जाएंगे। उनकी दृष्टि में सब परिवर्तनों का कारण आकाशरथ सूर्य का प्रकाश कृत्रिम है और वे यह भी कहते हैं कि शंकर का दर्शन तथ्य के प्रति एक रहस्यपूर्ण उपेक्षा का भाव रखता है। यह कि मानवीय दुःख दूर हो जाएगा, एवं समस्त ममार एक दयनीय मृगनृपिणिका की भाँति लुप्त हो जाएगा, और यह कि हमारी मारी कठिनाई हमारी अपनी ही बनाई हुई है और यह कि ससार के अन्तिम यवनिनापतन में सब लोगों को मार्ग होगा कि निरपेक्ष एकत्व जो सब हृदयों के लिए पर्याप्त है, सम्पूर्ण क्रोध को शान्त करना है और सब पापा का प्रायश्चित्त करना है यह सब अनेक व्यक्तियों को केवलमात्र कल्पनाएँ प्रतीत होती हैं। मूर्च्छारूप आत्म-विलय में जा अपने पापों को धोपित करता है, क्रियात्मक जीवन के प्रति एक क्रूर उपेक्षा का भाव रहता है जो कि एक मध्यम वृत्ति के बुद्धिमान् व्यक्ति को अभिमत नहीं हो सकता। शंकर इस सबका ज्ञान रखते हुए हमारे समक्ष एक ऐसे तत्सम्मत अस्तित्ववाद को प्रस्तुत करते हैं जो तुच्छ समझकर बुद्धि की उपेक्षा नहीं करता, युगों के प्राचीन ज्ञान का उपहास नहीं करता, और अपने-आपमें भी मरत्य का उच्चतम बौद्धिक विवरण है। शंकर हम इस विषय में कुछ नहीं बताते कि अन्तर्ज्ञान के निरपेक्षवाद और तर्कशास्त्र के व्यावहारिक ईश्वरवाद के अन्दर क्या भेद है, क्योंकि, जैसा कि गेट न आवृत्तपूर्ण कथन किया है "मनुष्य की उत्पत्ति विश्व की समस्या का समाधान करने की नहीं हुई वरन् यह जानने के लिए हुई है कि समस्या प्रारम्भ कहाँ से होती है और उसके पश्चात् वह अपने को बोधगम्य सीमाओं के अन्दर नियंत्रित करना है।" शंकर ने यह अनुभव किया कि एक क्षेत्र ऐसा भी है जिसके अन्दर हम प्रवेश नहीं कर सकते और इसलिए एक ज्ञान-सम्पन्न अज्ञेयवाद ही एकमात्र त्रिवेत्तपूर्ण मन्तव्य है। शंकर की सफलता ही महत्ता का आधार विचार को विशिष्ट घनता और उज्वलता है जिसे लेकर वे यथार्थमत्ता की खोज का कार्य सम्पादन करते हैं और इसके लिए आत्मा के उम उच्च आदर्श का आश्रय लेते हैं, जो जीवन की कठिन समस्याओं से भी जूझ सकता है, भले ही इसका आध्यात्मिक परिणाम कुछ भी हो। इसके अतिरिक्त,

१ तुलना करे, प्लेटो : "यदि तब देवताओं तथा विश्व की उत्पत्ति के विषय में अनेकों सम्मनियों के बीच इत्येक अंश में हम अपने विचारों का परस्पर मगन तथा सूक्ष्म रूप में ठीक नहीं बना सके तो किसी को आश्चर्य न करना चाहिए। यदि इन कोई ऐसी विवरण दे सके जा हमारे की अपेक्षा कम सम्भव हो, क्योंकि हमें अवश्य याद रखना चाहिए कि मैं जा बोलता हूँ और तुम जो इसका निर्णय करते हो हम सब मरणधर्मा मनुष्य हैं। इस प्रकार इन विषयों में ऊपर हमें एक सम्भव गाथा से ही सन्तुष्ट रहना चाहिए और हमसे अधिक की माग न करनी चाहिए" ('एशियम', पृष्ठ २७)।

शकर सिद्धि के एक ऐसे दर्शन का आश्रय लेते हैं जो मानवीय जीवन में एक दैवीय ऐश्वर्य का आधान करती है।

एक दार्शनिक तथा तार्किक के रूप में सर्वश्रेष्ठ, शान्त निर्णय तक पहुंचने में तथा व्यापक सहिष्णुता में एक मनुष्य के रूप में महान्, शकर ने हमें सत्य से प्रेम करने, तर्क का आदर करने तथा जीवन के प्रगोजन को जानने की शिक्षा दी। बारह शताब्दियां व्यतीत हो गईं किन्तु आज भी उनका असर देखा जा सकता है। उन्होंने अनेकों रूढ़ियों का, उनके ऊपर उग्ररूप में आक्रमण करके नहीं अपितु शान्तिपूर्वक उनसे अधिक युक्तियुक्त क्रियाओं का सुभाव रखकर विनाश किया, और साथ ही साथ यह विधान अधिकतर धार्मिक भी था। उन्होंने आवश्यक ज्ञान के एक विस्तृत रूप को तथा क्रियात्मक विचारों को, जो कथंयपि उपनिषदों में निहित तो अवश्य थे किन्तु जिन्हें लोग भूल गए थे, जनसाधारण के मध्य प्रसारित किया और इस प्रकार एक अतीत के प्राचीन काल का हमारे लिए फिर से मृज्जित किया। वे कोई स्वप्नदर्शी आदर्शवादी नहीं थे, बरन एक कर्मवीर कल्पनाविहारी व्यक्ति थे, दार्शनिक होने के साथ-साथ वे एक कर्मवीर पुरुष थे, जिसे हमें विस्तृत अर्थों में एक सामाजिक आदर्शवादी कह सकते हैं। वे व्यक्ति भी जो जीवन के प्रति उनकी सामान्यवृत्ति से सहमत नहीं भी हैं, उनको अमर महापुरुषों की पक्ति में स्थान देने के लिए अनिच्छा प्रकट न करेंगे।

### उद्धृत ग्रंथ

कार्टेजर : 'थोड्डम इन मेडीवन टिडिया', न्यायान ६।

दामगुप्त : 'द्विष्टरी आफ इण्टियन फिलामफी', अध्याय १०।

ड्य मन : 'दि निग्टम आफ दि वेदान्त'।

द्विवेदी : 'मागडूक्योपनिषद, गोडपाद की कारिका सहित।

महादेवशास्त्री : भगवद्गीता, शाकम्भाय महिन।

मैक्समूजर : 'सिक्स मिग्टमन आफ इण्टियन फिलामफी', अध्याय ४।

पी० नरसिंहम् : 'दि वेदान्तिक एक्साल्यूट एण्ड दि वेदान्तिक गुट', माइण्ड, न्यायमूत्र, २२ और ६३।

शीबो : 'वेदान्तमूत्र. शंकर के भाष्य महिन (मेक्रेट्ट वुम्स आफ दि ईगट)।

विचारण्य कून पंचदशी, श्रीनारायण तथा कृष्णम्बानी अथर दाग सम्पादित।



## नवां अध्याय

### रामानुज का ईश्वरवाद

प्रस्तावना—आगम—पुराण—रामानुज का जीवन—इतिहास और साहित्य—भास्कर—गादवप्रकाश—ज्ञान के साधन—कारण तथा द्रव्य—आत्मा तथा चैतन्य—ईश्वर—जीवात्मा—प्रकृति—सृष्टि-रचना—नैतिक तथा धार्मिक जीवन—मोक्ष—सामान्य मूल्यांकन ।

#### प्रस्तावना

दर्शनशास्त्र का मूल मनुष्य की क्रियात्मक आवश्यकताओं में निहित है। जो विचार-पद्धति मनुष्य की मौलिक सहज प्रवृत्तियों की युक्तियुक्तता को नहीं दरशा सकती एवं घर्म के गम्भीर तत्त्व की व्याख्या नहीं कर सकती उसे सर्वसाधारण स्वीकार नहीं कर सकते। दार्शनिकों की वे कल्पनाएं जो हमें विषमावस्था तथा दुःख में सन्तोष नहीं प्रदान कर सकतीं, केवल बौद्धिक मनबहलाव की वस्तुएं हैं। उन्हें गम्भीर विचार नहीं कह सकते। शंकर का निरपेक्ष ब्रह्म, जो नियमनिष्ठ एवं गतिशून्य है और जो कोई प्रेरणा नहीं दे सकता, न तो हमें प्रभावित ही कर सकता है और न हमारी पूजा व भक्ति का विषय ही हो सकता है। ताजमहल के समान, जिसे अपने दर्शकों के द्वारा की गई प्रशंसा का कुछ भी ज्ञान नहीं है, शंकर का निरपेक्ष ब्रह्म अपने उपासकों के भय अथवा प्रेम के प्रति सर्वथा उदासीन रहता है और उन सबके प्रति भी जो घर्म के लक्ष्य को ईश्वर को जानना यथार्थ सत्ता का ज्ञान है दर्शनशास्त्र का उद्देश्य मानते हैं। शंकर का मत एक विद्वान् पुरुष की भूल का साक्षात् दृष्टान्त है। वे अनुभव करते हैं कि जिस प्रकार एक प्रशिक्षित बुद्धि के लिए यह असन्तोषजनक है, उसी प्रकार सहज प्रवृत्तियों के लिए भी असन्तोषप्रद है। जगत् को आभास-मात्र कहा गया है, और ईश्वर एक शुष्क निरपेक्ष अन्धकार है जिसके साथ प्रकाश की पराकाष्ठा भी है। अनुभव के इस प्रकट तथ्य को दृष्टि से ओझल कर दिया गया है कि जब निर्बल तथा भूल करने वाले मनुष्य ग्राह्राई में डूबे हुए पुकार करते हैं तो किसी अज्ञात शक्ति का करुणामय सहायक हाथ उन्हें संभालने के लिए प्रकट हो जाता है। भक्तों को अपने जीवन की विषम अवस्थाओं में इस प्रकार के

सहायक का जो वास्तविक अनुभव हुआ है उसके प्रति शंकर ने न्याय नहीं किया। उनका कहना है कि मोक्ष की प्राप्ति अज्ञात समुद्र में अपने को खो देना है। व्यक्तिगत गुण व्यक्तित्व-हीन गुणों के अधीन रहते हैं किन्तु ईश्वरवादी का इसके विरोध में यह कहना है कि सत्य, सौन्दर्य और सज्जनता आदि गुणों का पृथक् भावात्मक रूप में, कोई स्वतन्त्र अस्तित्व नहीं है। एक ऐसा अनुभव, जिसका कोई विषयी कर्ता नहीं है, केवल शाब्दिक विरोधमात्र है। सत्य, सौन्दर्य और पूर्णता ये सब हमें एक आदिम मस्तिष्क के विषय में सूचना देते हैं जिनके अनुभव में ये सदा से अनुभूति का विषय रहे हैं। ईश्वर स्वयं सर्वोच्च यथार्थ सत्ता एवं महत्त्वपूर्ण है। इसके अनिर्दिष्ट ईश्वर का अन्तस्तम सत्त्व केवलमात्र सनातन सत्य का प्रत्यक्षीकरण अथवा पूर्ण सौन्दर्य का उपभोग ही नहीं है वरन् पूर्ण प्रेम है, जो दूसरों के लिए अपना विस्तार करता है। विश्वात्मा के प्रति सीमित जगत् का महत्त्व उन आत्माओं में है जिन्हें उसने अपने समान प्रतिमा का रूप धारण करने की क्षमता प्रदान की है। स्वयं आत्माएं ईश्वर की निगाह में एक महत्त्व रखती हैं, और भावात्मक रूप में न केवल उनकी वृद्धि अथवा सद्गुणों की वे श्रेणियां ही, वरन् जिन्हें उन्होंने अपना लिया है। परिणाम यह निकला कि उनका निर्माण केवल भंग होने तथा त्याग किये जाने के लिए ही नहीं हुआ।

रामानुज अपना ध्यान, जगत् का ईश्वर के माथ जां सम्बन्ध है, उसी के ऊपर केन्द्रित करते हैं और तर्क करते हैं कि ईश्वर वस्तुतः यथार्थ सत्ता है तथा स्वतन्त्र है, किन्तु जगत् की आत्माएं भी यथार्थ हैं। यद्यपि उनकी यथार्थता सर्वथा ईश्वर की यथार्थता के ऊपर निर्भर है। उनका विश्वास है कि इम जगत् के मूल में एक आध्यात्मिक तत्त्व है अतएव इस जगत् को हम भ्रांति मात्र नहीं समझ सकते। वे मुक्तात्माओं की निरन्तर सत्ता के ऊपर भी बल देते हैं। यद्यपि यह भौतिक जगत् तथा जीवात्मा अपनी-अपनी यथार्थ सत्ता रखते हैं तो भी उनमें से कोई भी तात्त्विक रूप में ब्रह्म के समान नहीं है। क्योंकि जहां ब्रह्म अनादि काल से सब प्रकार की अपूर्णता से अलग है, प्रकृति चेतना-रहित (जड़) है और जीवात्मा अज्ञान तथा दुःख का शिकार बनता है। इतने पर भी इन सबमें एकता है, क्योंकि प्रकृति तथा आत्माएं केवल ब्रह्म के देहमात्र रूप से अपना अस्तित्व रखत हैं। इसका तात्पर्य यह है कि उनका अस्तित्व इस रूप में इसलिए है क्योंकि ब्रह्म उनकी आत्मा तथा नियामक शक्ति के रूप में है।<sup>१</sup> ब्रह्म के अनिर्दिष्ट उनका अस्तित्व कुछ नहीं है। जीवात्मा तथा जड़ प्रकृति तात्त्विक रूप में उससे भिन्न हैं; यद्यपि उसके अनिर्दिष्ट अथवा उसके उपयोगी होने के अनिर्दिष्ट उनकी कोई सत्ता अथवा उपयोगिता नहीं है। इस प्रकार रामानुज का सिद्धान्त अद्वैत सिद्धान्त है यद्यपि उनके अद्वैत सिद्धान्त में एक त्रिगुणता है, अर्थात् वे बहृत्व को भी स्वीकार करते हैं क्योंकि सर्वोपरि आत्मा आकृतियों के बहृत्व में जीवात्मा तथा प्रकृति के रूप में विद्यमान

१. "इस जगत् में प्रत्येक वस्तु, क्या जीवात्मा और क्या भौतिक जड़ पदार्थ, उसी सर्वोपरि आत्मा (ब्रह्म) के शरीर का निर्माण करते हैं और इसलिए उसे हम निरुपाधिक शरीर — आत्मा कह सकते हैं। इसी कारण से वांग्य व्यक्ति शास्त्रों को, ब्रह्म के शरीर-रूपों विषय का प्रतिपादन करने के कारण 'शारीरक' कहते हैं।"

रहती है। इसीलिए रामानुज के सिद्धान्त को 'विशिष्टाद्वैत' नाम दिया गया है, अर्थात् विशेष प्रकार का द्वैत।

नीतिशास्त्र के विषय में भी शंकर के अनुयायियों द्वारा अभिमत बुद्धिवाद तथा मीमांसको के कर्मकाण्डवाद के साथ रामानुज का विरोध रहा। यहाँ तक कि प्राचीन से प्राचीन अर्थात् ऋग्वेद के काल में भी हमने देखा कि कभी-कभी प्रार्थना के द्वारा देवताओं के आगे विनय की जाती थी और अन्य समयों में कर्मकाण्ड के द्वारा उन्हें विवश किया जाता था। यज्ञों को मानने वाले धार्मिक सम्प्रदाय सदा ही सर्वोपरि ब्रह्म की भक्ति-भावपूर्वक पूजा से, जो प्रतीकों द्वारा प्रारम्भ में गुफाओं में और बाद में मन्दिरों में की जाने लगी, अपने को सन्तुष्ट करता था। वेदों के यज्ञप्रधान धर्म में यज्ञ सम्पादन कराने वाला पुरोहित देवता में भी बढ़कर महत्त्वपूर्ण व्यक्ति होता था। किन्तु दुःखी हृदय को यह दानपरक अवस्था कुछ शान्ति प्रदान नहीं कर सकती। इसके अतिरिक्त कुमारिल ने, जो ब्राह्मण था और समाज का निर्माणकर्ता था, बौद्ध धर्म के द्वारा जो अस्त-व्यस्त व्यवस्था उत्पन्न हो गई थी उसके अन्दर से ब्राह्मणवादी सम्प्रदाय का सुट्ट करके एक स्वस्थ समाज के निर्माण करने का प्रयत्न किया जिसमें वर्ण-व्यवस्था की नींव को बलवती बनाते हुए एक ऐसी पद्धति का निर्माण किया गया जिसमें केवल ऊपर के तीन वर्णों को ही यज्ञ करने का अधिकार दिया गया था और अन्यान्य जन-माधारण को उनके अपने-अपने भक्तिप्रधान सम्प्रदायों में रहने के लिए खुला छोड़ दिया गया था। इस प्रकार मीमांसको के विरुद्ध जो प्रतिक्रिया हुई उसने धर्म के ईश्वरवादी सम्प्रदायों अर्थात् वैष्णवमत, शैवमत तथा शाक्तमत को जन्म दिया जो किसी व्यक्ति के वर्ण, जाति अथवा सामाजिक स्थिति का कोई विशेष विचार नहीं करते थे। ईश्वरवाद के अन्दर सामाजिक महत्त्वाकांक्षा मृत आ जाती है। एक ही माता-पिता (अर्थात् उस ईश्वर) के बच्चे होने के कारण हम सब एक ही स्तर के हैं। मनुष्यमात्र चाहे वह उंचा हो या नीचे दर्जे का, पितृ-हृदय के लिए उतना ही मूल्यवान् है।

यद्यपि ज्ञान से शंकर का अपना आशय केवल सैद्धान्तिक विद्या से नहीं था, तो भी उनके शिष्यों में से कुछ का भुक्तव धर्म का हृदय तथा इच्छाशक्ति का विषय बनाने की अपेक्षा मस्तिष्क का ही विषय बनाकर रखने की ओर था।<sup>१</sup> उन्होंने भूल करने वाली अथवा दुष्टात्माओं के लिए सनातन नित्य जीवन का द्वार बन्द कर दिया। बुद्धि-पूर्वक भक्ति के स्थान पर "मै ब्रह्म हूँ" इस प्रकार के मन्त्र का यत्रवत् में दोहराना एक निष्फल प्रयास था। अतः ईश्वरवादी पद्धतियों ने, जिनके अन्तर्गत चार वैष्णव सम्प्रदाय आते हैं, भक्ति पर बल दिया।<sup>२</sup> सिद्धान्त-सम्बन्धी मतभेदों के रहते हुए भी ये सब भाषा-विचार त्याग देने में एकमत हैं। ये ईश्वर को शरीरधारी एवम् आत्मा के पृथक् व्यक्तित्व को, जो सर्वोपरि ब्रह्म में विद्यमान नहीं होता किन्तु उसका सह-चारी है, मानने में भी सब एकमत हैं।

१. तुलना कीजिए - वाग्यार्थज्ञानमात्राद् अमृतमिति (नत्त्वमुक्ताकलाप, २ : ४५)।

२. रामानुज का श्री सम्प्रदाय, मध्व का ब्रह्म सम्प्रदाय, विष्णुस्वामी का रुद्रसम्प्रदाय, और निम्बार्क का सनकादि सम्प्रदाय।

## २

## आगम

ज्यो-ज्यो भारतवर्ष के आदिम निवासी अधिकाधिक रूप में और सर्वतोभावेन आर्य जाति के प्रभाव में आते गए त्यों-त्यों हिन्दू धर्म का महान् विस्तार हुआ। 'उच्च श्रेणी के द्राविड लोग तथा निम्न श्रेणी के आदिम निवासी दोनों ने ही पुराने वैदिक सम्प्रदाय को मन्दिरों की पूजा तथा सार्वजनिक उत्सवों के रूप में परिवर्तित कर देने में सहायता की। नई जातियों को अपने अदर मिला लेने पर नये-नये सम्प्रदाय बन गए जिनमें से प्रत्येक के अपने-अपने विशेष चिह्न (तिलक), दीक्षा के प्रकार, गुरु, मन्त्र तथा शास्त्र थे। हिन्दू धर्म के सबसे प्रारम्भिक काल में वैष्णव, शैव तथा शाक्त सम्प्रदायों का विकास हुआ और उनके विशिष्ट धर्म-ग्रन्थ थे पञ्चरात्र-सहिता, शैव आगम और तन्त्र।

आगम सामान्यतः चार भागों में बट हुए हैं जिन्हें ज्ञान योग (अथवा ध्यान), क्रिया अर्थात् मन्दिरों का निर्माण तथा उनमें मूर्तियों की स्थापना-सम्बन्धी कर्म और चर्या, अर्थात् पूजा की विधि का नाम दिया गया है।<sup>१</sup> स्पष्ट है कि आगमों में मूर्तिपूजाकर्मों का प्रतिपादन हुआ है। क्योंकि उनमें मन्दिरों के निर्माण तथा पवित्रीकरण के नियमों का विधान है। शाक्त और शैव क्रियात्मक रूप में एक ही थे, केवल भेद इतना था कि शाक्तों ने आदिवासियों के कुछ विधिविधानों को भी साथ में ले लिया था तथा वे शिव की पत्नी शक्ति की पूजा करते थे। ऐसे ईश्वर का विचार, जिसके स्त्री व बच्चे हैं, एक असम्भ्र काल का विचार था जो कि वस्तुतः ईश्वर का मानवीकरण ही था। पुरुष तथा प्रकृति-सम्बन्धी माह्यदर्शन का मिथ्यात्व शक्ति के, जो जीवन का तथा अभिव्यक्ति का तत्त्व है, औचित्य का समाधान करता था। चूँकि शिव अज्ञेय, अगम्य तथा सर्वथा निष्क्रिय है, अतः शक्ति, जो कि तन्मय एवं सदा क्रियाशील है, देवीय कृपाकी स्रोत बन गई।

नालदियार, शीलपथिकारम्, मणिमेघलायी तथा कुरल—इन तमिल ग्रन्थों में यह प्रकट है कि बौद्ध तथा जैन मतों का दक्षिण भारत में क्रिश्चियन युग की प्रारम्भिक शताब्दियों में पर्याप्त प्रभाव रहा। शीलपथिकारम् (प्रथम शताब्दी ईस्वी) के अनुमार कावेरीपत्तनम् नामक नगर में विष्णु के मन्दिर, बौद्ध विहार और जैनियों के भी पूजा-स्थान थे। अशोक ने ईसा में पूर्व तीसरी शताब्दी में अपने धर्मप्रचारक भेजे, और अनुश्रुति के अनुसार, लगभग इसी काल में भद्रबाहु ने भी मौर्य सम्राट् चन्द्रगुप्त के साथ जैनियों के दक्षिण भारत की और अभियान का नेतृत्व किया। किन्तु बौद्ध मत तथा जैन मत उन द्राविडों की स्वाभाविक मनोवृत्ति को सन्तोष न दे सके, जो ऐसे ईश्वर के लिए लालायित थे कि जो प्रेमपूर्ण भक्ति को स्वीकार करके उसका उचित पुरस्कार दे सके। एकेश्वरवादी धार्मिक सम्प्रदाय, यथा वैष्णव और शैव मत, विकसित हुए और दोनों सम्प्रदायों के महात्मा उक्त मतों के आगमों से पर्याप्त प्रभावित हुए।

३

पुराण

पुराण सम्प्रदायो के काल मे बने धार्मिक काव्य है जो कल्पित कथाओं, कहानियों, प्रतीकों तथा दृष्टान्तों के द्वारा ईश्वर तथा मनुष्य-मम्बन्धी उस समय के विचारों, विश्व-विज्ञान तथा सामाजिक व्यवस्था को दर्शाते हैं। उनकी रचना मुख्य रूप से उम समय के नास्तिक विचारों के मूलोच्छेदन के उद्देश्य की गई थी। उनका स्वरूप दार्शनिक सिद्धान्तों के साथ प्रचलित मान्यताओं का मिश्रित करने के कारण सार-संग्रही है। ऐसा प्रसिद्ध है कि व्यास पुराणों के कर्ता है।<sup>१</sup> पुराण अपने में वेदों की परम्परा को निरन्तर स्थिर रखने वाले समझते हैं।<sup>२</sup> पुराण<sup>३</sup> यद्यपि दार्शनिक सिद्धान्तों का उल्लेख करते हैं किन्तु उनका उद्देश्य किमी क्रमबद्ध पद्धति का विकास करना नहीं है। उनका मुख्य आशय प्राचीन विचारों की शिक्षाओं, विशेषकर वेदान्त और सांख्य, की शिक्षाओं को जन-साधारण तक पहुँचाना है। उनका नाम ही सकेत करना है कि उनका अभिप्राय प्राचीन परम्पराओं की रक्षा करना है। वे सब स्वरूप से ईश्वरवादी गुर्यात् नास्तिक हैं और प्रकृति, जीवात्मा तथा ईश्वर के भेद को मानते हैं। त्रिमूर्ति के विचार ने प्रधान स्थान लिया, यद्यपि प्रत्येक पुराण का कार्य विष्णु अथवा शिव क किमी-न-किमी विशेष रूप पर बल देता है। एक ऐसे पुराण में, जिसमें विष्णु की सर्वश्रेष्ठता पर बल दिया गया है, शिव और ब्रह्मा भी विष्णु की पूजा करते हैं और वे यहाँ तक घायला करते हैं कि वे जा विष्णु की उपासना करते हैं, शिव और ब्रह्मा के प्रिय हैं।<sup>४</sup> भागवत पुराण के अनुसार शिव प्रचेताः से कहते हैं कि जिसने अपने को विष्णु के अर्पित कर दिया, वह मुझे प्रिय

१. उनमें से कुछ विष्णु को उनका कर्ता बनाते हैं। देखें पदमपुराण, १ : ६० १=।

२. वायुपुराण, १ : ११.१६४-२००।

३. मुख्य पुराण अठारह हैं। विष्णु भागवत (देवी भागवत की अपेक्षा श्रीमद्भागवत अधिक), नारदीय, गरुड, पद्म तथा वराह स्वरूप में वैख्य हैं। शिव, निग, स्कन्द, अग्नि (अथवा अन्य यज्ञियों के अनुसार वायु), मत्स्य और क्रम शैव मत पर बल देते हैं। अन्य पुराण अर्थात् ब्रह्म (अथवा मौर), ब्रह्माण्ड, ब्रह्मवैवर्त (जो कृष्ण की अत्यधिक प्रशंसा करता है), मार्कण्डेय, भविष्य और वामन ब्रह्मा के विषय का प्रतिपादन करते हैं। इन्हें क्रमशः सात्त्विक, तामस और राजस कहा जाता है। देखें, मत्स्यपुराण, ५०। ये महापुराण हैं और दूसरे गौण पुराण हैं, जिन्हें उप पुराण कहा गया है। कहा जाता है कि प्रत्येक पुराण में सगों, प्रतिमर्ष, वंश, मन्वन्तर और वंशानुचरित का विषय-प्रतिपादन किया गया है। पुराण महाकाव्यों की अपेक्षा अर्वाचीन हैं और उनमें से सबसे पहल का पुराण भी किश्चिन्तन मनु के प्रारम्भ होने में पूर्व वर्तमान था यद्यपि बाद में उनमें बहुत अधिक परिवर्तन हुए हैं। ये “कम से कम पाँचवीं शताब्दी (ईसा से पूर्व) तक तो विद्यमान थे ही। यह निम्नतम अवधि १५० में २०० वर्ष या उससे पूर्व तक भी हटाई जा सकती है, यदि आपस्तम्ब का सम उममें पूर्व काँखा जाए।” (पार्जितः : ‘वैशियण्ड इण्डियन हिस्टोरिकल ट्रेडीशन’, पृष्ठ ५१)। आदिगेय उपनिषद्, ३ ४१ ; शान-पथ ब्राह्मण, ११ : ५.६. ८ ; अर्थशास्त्र, १ : ५, आदि में पुराणों का उल्लेख हुआ है।

४. तुलना कीजिए, विष्णुपुराण, १ : २.२। “शक्तयो यस्य चैकस्य ब्रह्माविष्णुशिवात्मिकाः (१ : ६)। भागवत भी देखें, १ : २.२३।

है।<sup>१</sup> ईश्वर ही जगत् की उत्पत्ति, स्थिति, तथा विनाश का कारण है।<sup>२</sup> पुराणों में सर्व-श्रेष्ठ देवता को, उसे चाहे जो भी नाम दिया जाए, कलाना में आने वाली समस्त पूर्ण-ताओं से मुक्त बताया गया है। “जिसे इन्द्रिय द्वारा नहीं जाना जा सकता, जो सब वस्तुओं में श्रेष्ठ है, सर्वोपरि आत्मा, स्वयम्भूः है, जो सब प्रकार के विशिष्टता बताने वाले लक्षणों अर्थात् वर्ण आदि से रहित है, जो जन्म, विपर्यय, मृत्यु, ह्रास अथवा वृद्धि से रहित है, जो सदा रहता है और एकाकी है, जो सर्वत्र उपस्थित है और जिसके अन्दर इस जगत् की सब वस्तुएँ स्थित हैं और इसीलिए जिसको वामुदेवं नाम दिया गया है।”<sup>३</sup> सांख्य में वर्णित प्रकृति तथा उसके विकास के विधान को स्वीकार किया गया है; किन्तु उसके साथ इतना और जोड़ दिया गया है कि प्रकृति सर्वोपरि आत्मा के अनुशासन में ही कार्य करती है। कही-कही प्रकृति को ईश्वर-रूप पिता की सहचरी देवी का रूप भी दे दिया गया है। विष्णुपुराण के तीसरे अध्याय के प्रारम्भ में मंत्रेय ने पाराशर से पूछा है कि “विगुह्य ब्रह्म का सर्गादि-कर्तृत्व गुण कैसे हो सकता है” और उत्तर में कहा गया है कि समस्त जगत् उसके अन्दर है, जिस प्रकार अग्नि में उष्णता है।<sup>४</sup> पुराण जगत् के यथार्थ अस्तित्व को स्वीकार करते हैं और माया के भाव का उल्लेख केवल उस दोष देने के विचार से ही करते हैं।<sup>५</sup>

धर्म के क्षेत्र में हम वैदिक पूजा से स्पष्ट अतिक्रम पाते हैं। वैदिक पूजा में जहा प्रार्थना तथा यज्ञ का विधान था, पुराणों में हमें मूर्तिपूजा तथा भक्ति का समावेश मिलता है। पुराणों में प्रतिपादित नीतिशास्त्र प्रचलित नीतिशास्त्र से भिन्न नहीं है। इनमें कर्म के सिद्धान्त तथा पुनर्जन्म एवं पुण्यकर्म तथा ज्ञान के द्वारा मोक्ष की सम्भावना को स्वीकार किया गया है। ईश्वर की भक्ति को, किन्तु ऋद्धि को स्वीकार करना नहीं, भक्ति का सारतत्त्व माना गया है और इसे ही कलियुग में मोक्ष-प्राप्ति का सबसे अधिक शक्ति-शाली साधन माना गया है।<sup>६</sup> भक्ति पहाड़ों तक का हिला दे सकती है। भक्ति के लिए कुछ भी असम्भव नहीं है।<sup>७</sup> ध्रुव को उमकी माता ने सज्जन बनने, पवित्र जीवित व्यतीत करने तथा समस्त जगत् सृष्टि के प्रति प्रेम का व्यवहार करने और उनका भला करने के लिए सदा तत्पर रहने का उपदेश दिया।<sup>८</sup> “उसे विष्णु का भक्त करके जानो जो अपने वर्ण के कर्तव्य कर्मों से विचलित नहीं होता, जो मित्र तथा शत्रु को एक समान दृष्टि से देखता है, जो ऐसे किसी पदार्थ को नहीं लेता जो उमका नहीं है, जो किसी प्राणी को नहीं सताता, और जिसका मन निष्कलंक है।”<sup>९</sup> “समाज का अधःपतन होने लगता है जब धन-सम्पत्ति के कारण ही ऊचा दर्जा प्राप्त होता है, लक्ष्मी का ही पुण्य का एकमात्र आधार

१. भगवतं वामुदेवं प्रपन्नः स प्रियोहि मे (४ : २४.२८) । इत्थे, ४ : २४.३० ।

२. विष्णुपुराण, १ : २.८ ।

३. वही १ : २.१ ।

४. १ : ३ ।

५. पद्म पुराण, ६ : २६३-७०

६. भागवत, १.२ : ३.५२ । भागवत भक्ति के भिन्न-भिन्न मार्गों का वर्णन करता है :

श्रवणं कीर्तनं विष्णोः स्मरणं पादसेवनम् ।

अर्चनं वन्दनं दास्यं सख्यम् आत्मनिवेदनम् ॥ (७ : ५, २३)

७. १ : १२ ।

८. विष्णुपुराण, १ : ११ ।

९. विष्णु पुराण, ३ : ७ ।

मान लिया जाय, विषय-भोग ही पुरुष और स्त्री के मध्य प्रेम-सम्बन्ध का आधार बन जाए, जीवन में असत्य व्यवहार ही सफलता का साधन माना जाने लगे, यौन सम्बन्ध ही एकमात्र सुख का साधन बन जाए, और जब बाह्य आडम्बरो को ही भूल से आन्तरिक भाव समझ लिया जाए।”<sup>१</sup> इस प्रकार के समाज को एक सुधारक की आवश्यकता होती है। ईश्वर की समानता (ईश्वर-सादृश्य) ही मोक्ष है।<sup>२</sup> रामानुज के धार्मिक विश्वास को विष्णु और भागवतपुराणो ने अत्यधिक प्रभावित किया।

### रामानुज का जीवन

रामानुज का जन्म श्रीपेरुम्बुदूर में १०२७ ईस्वी में हुआ। ऐसा प्रतीत होता है कि छूटपन में ही उनके पिता की मृत्यु हो गई। सामान्य प्रशिक्षण प्राप्त करने के अनन्तर, जैसा कि उस वर्ग के लडकों को दिया जाता है, उन्हें काजीवरम् के यादवप्रकाश के अधीन वेदान्त के अध्ययन का अवसर मिला किन्तु वे यादव के द्वारा की गई वेदान्त की व्याख्या को सर्वांश में स्वीकार न कर सके। श्रीरगम्-स्थित मठ के मठाधीश आचार्य आलवनदार पर रामानुज की विद्वान्ता का बहुत प्रभाव हुआ और उन्होंने मठाधीश की गद्दी पर रामानुज को बैठाने का विचार किया। जब आलवनदार का अन्त-समय निकट आ पहुँचा तो उनके शिष्यों ने पेरियनाम्बि का रामानुज को लिवा लाने के लिए भेजा। किन्तु रामानुज के पहुँचने से पूर्व ही आचार्य का अन्त हो गया, और अनुश्रुति में ऐसा जाना-जाता है कि जब रामानुज गुरु के मृत शरीर के निकट पहुँचे तो उन्होंने उनके दाए हाथ की पाँच उंगलियों में से तीन को जुड़ा हुआ पाया। शिष्यों ने इसका अर्थ यह निकाला कि गुरु की तीन इच्छाएँ पूर्ण होने से शेष रह गईं, जिनमें से मुख्य इच्छा ब्रह्ममूत्र के ऊपर एक मरल भाष्य करने की थी। रामानुज काजीवरम् लौट आये और उन्होंने ईश्वर के प्रति यथापूर्व भक्ति-भाव जारी रखा। एक दिन अत्यन्त उद्विग्नता के साथ उन्होंने मन्दिर के पुजारी से कहा कि मेरे भविष्य के सम्बन्ध में ईश्वर की क्या इच्छा है, इसका निर्णय करो। ईश्वर की इच्छा एक श्लोक में इस प्रकार व्यक्त हुई— “मै सर्वोपरि यथार्थ सत्ता हूँ मेरा विचार परस्पर भेद विषयक है। आत्म-समर्पण मुक्ति का अमांघ कारण है, वैयक्तिक प्रयत्न इतना आवश्यक नहीं है, अन्त में मोक्ष मिलेगा। पेरियनाम्बि सर्वोत्तम शिक्षक,

१. अर्थयथाभिजनहेतुः, धनम् एव अरोः, परमहेतुः, अभिलक्षितव दाम्पत्यसम्बन्धहेतुः, अन्त-मेव व्यवहारजयहेतुः, स्त्रीत्वमेवोपभोगहेतुः, ब्रह्मसूत्रमेव विप्रत्यहेतुः, लिंगधारणम् एव आश्रमहेतुः (विष्णुपुराण, ४ : २४. २१-२२)।

२. आगमों में भक्ति पर बल दिया गया है। इन्द्रायाँ की पूर्ति के लिए अधिक स्वीकृता दी गई है। मन्त्रों, यन्त्रों तथा यौगिक आसनों पर अधिक ध्यान दिया गया है।

है।<sup>१</sup> ईश्वर ने ऐसा कहा अथवा रामानुज ने इस प्रकार की वारणी को सुना और उसका पालन करना प्रारम्भ कर दिया। वे मधुरान्तकम् मे पेरियनाम्बि से मिले जिसने रामानुज को वेदान्त के रहस्यों की दीक्षा दी। महान् व्यक्तियों को शायद ही कभी अपने उपयुक्त पत्नी मिलती है और इसी नियम के अनुसार रामानुज को भी ऐसी किसी स्त्री को प्राप्त करने का सौभाग्य प्राप्त न हुआ जो उनके आदर्शों की प्राप्ति में सहायक बनकर उनकी शक्तियों को बढ़ा सकती—विचार के सम्बन्ध में अनुकूलता को छिपाना कठिन होता है इसलिए रामानुज को भी गौतम बुद्ध, शङ्कराचार्य, प्लेटो तथा पाल की भाँति शीघ्र ही यह अनुभव हुआ कि मनुष्य-जीवन की पूर्णता की प्राप्ति में उच्चतम शिवर तक पहुँचने अथवा ईश्वर के समीप पहुँचने के लिए त्याग एक आवश्यक सीढ़ी है। जब उन्होंने सन्यास धारण कर लिया तो वे बहुत प्रसिद्ध हो गए और प्रशंसक जगत् ने उन्हें यतिराज की उपाधि दी। रामानुज श्रीरगम् में बस गए और उन्होंने तिरुवायमयी का पूरा ज्ञान प्राप्त कर लिया। अपने शिष्य कूरत्तालवार की सहायता से, जिसे बोधायनवृत्ति कण्ठस्थ थी, रामानुज ने वेदान्तसार, वेदार्थसंग्रह और वेदान्तदीपिका नामक ग्रन्थ लिखे तथा ब्रह्मसूत्र और भगवद्गीता पर अपनी महत्त्वपूर्ण टीकाएँ लिखीं। विद्वान् वैष्णवधर्मावलम्बियों ने रामानुज के ब्रह्मसूत्र पर लिखे गए भाष्य को स्वीकार किया और यह वैष्णवों के लिए भी भाष्य बन गया। रामानुज ने सारे दक्षिण भारत की यात्रा की, अनेक वैष्णव-मन्दिरों का पुनरुद्धार किया और बहुत बड़ी सख्या में लोगो को वैष्णव धर्म में दीक्षित किया।

महान् विचारक अपने युग का प्रवक्ता या प्रतिनिधि होता है और प्राचीन ज्ञान का उसके अन्दर सक्रमण होने के कारण वह अपने अनुभव में उक्त ज्ञान में भी अनुप्राणित होता है। वे सन्त पुरुष तथा शिक्षक, जिनके बीच रामानुज उठते-बैठते थे, धार्मिक तथा पवित्र जीवन व्यतीत करने थे। आलवार लोगों के मन्त्र ऐसे ईश्वराधिष्ठित आत्मार्थों के उद्गार थे जिनकी दृष्टि में ईश्वर केवल टम जीवन का स्रष्टा ही नहीं, एक अन्तरंग मित्र तथा पथप्रदर्शक भी था। अपनी महज धार्मिक प्रवृत्ति के कारण ईश्वर को एक पुरुष मानने के ठोस विचार ने रामानुज के हृदय पर अधिकार कर लिया। शङ्कर और रामानुज, दोनों ही वेदान्त के महान् भाष्यकार हुए। उक्त दोनों आचार्यों के मन में एक समान समस्याएँ उत्पन्न हुईं, उनके पाठ्याश भी लगभग एक ही समान थे और उनकी कार्यविधियाँ भी एक समान मान्यताओं पर आधारित थीं और तो भी उनके परिणाम परस्पर अत्यन्त भिन्न देखे जाते हैं। जिन निष्कर्षों पर उक्त दोनों विद्वान् पहुँचे वे उनकी विषय दृष्टियों का प्रदर्शन करने हैं और उनके अपने-अपने प्रकार में सत्य को ग्रहण करने

१. श्रीमन् परम् तत्त्वम् अहम्, मन मे भेद प्रपत्तिर्निरपायहेतु । नावशङ्की च स्मृति-रन्थकाले मोक्षो महापूर्णे इडार्थवयैः ॥

पंचरात्र धर्म का मुख्य लक्षण यह है कि जीवन के अन्त में सब मनुष्य मोक्ष को प्राप्त हो जाते हैं। देखें, वेदान्तदेशिक-कृत पंचरात्ररत्ना ।



के रूपों को दर्शाते हैं। रामानुज धार्मिक अन्तःप्रेरणा पर पूरा-पूरा भरोसा करते हैं और उन्होंने एक ऐसे गम्भीर, धार्मिक, विचार का प्रतिपादन किया जो मनुष्य के प्रति ईश्वर को सृष्टि के द्वारा, ईश्वरीय वाणी के द्वारा, ईश्वरीय दूतों के द्वारा, तथा अवतारों के द्वारा अभिव्यक्त करता है। उन आलवारों की शिक्षा और आचार्यों के द्वारा मिले प्रशिक्षण ने उन्हें उन तत्त्वों के विकास करने में सहायता प्रदान की जो अन्यथा उपनिषदों तथा ब्रह्म-सूत्र के अन्दर ही गुप्त पड़े रहते। एक क्षण के लिए उन्होंने कभी यह अनुभव नहीं किया कि वे अपने स्वतन्त्र दर्शन का प्रचार कर रहे हैं, वे केवल सब कालों के ज्ञानी पुरुषों के ज्ञान का ही प्रचार करते थे।

### इतिहास और साहित्य

वैष्णव मत का निरन्तर इतिहास लगभग महाकाव्य-काल से ही प्रारम्भ होता है। ऋग्वेद में विष्णु को सौर जगत् का एक देवता कहा है जिसे व्यापक माना गया है और जिसका स्थान सर्वोच्च आकाश में है।<sup>१</sup> वरुण का आदर्श सुदृढ रूप से एकेश्वरवादी स्वरूप का है। हमें वेदों में 'भग' देवता का विचार मिलता है जो शुभ वरदानों का दाता है। शीघ्र ही उक्त देवता को उदारता तथा सौजन्य का देवता माना जाने लगा और उसमें ऐसी व्यक्ति की भी जिसके अन्दर उक्त प्रकार की शक्ति हो, भगवान् के नाम से पुकारा गया। ऐमा धर्म, जिसमें पूजा का विषय भगवान् (अथवा भगवत) हो वह भागवतधर्म कहलाया। हमें महा-भारत में भागवत धर्म का उल्लेख मिलता है। वैष्णव धर्म भागवत धर्म का ही विकसित रूप है जिसमें त्रिपुत्र तथा भगवान् एक माने गए हैं। वैष्णव धर्म के विशिष्ट लक्षण पञ्चरात्र<sup>२</sup> धर्म में मिलते हैं, जिसका वर्णन महाभारत में आया है। किन्तु महाकाव्य में विष्णु के प्रतिद्वन्द्वी शिव है, यद्यपि विष्णुपुराण में विष्णु की सर्वश्रेष्ठता मानी गई है। हरिवंश में विष्णु के सम्प्रदाय का समर्थन किया गया है। भागवत पुराण (६०० ईस्वी) भागवत सम्प्रदाय के ऊपर बल देता है जिसका मुख्य आधार कृष्ण है। इसकी भक्ति भावनास्वरूप है एव ईश्वर तथा आत्मा के परस्पर सम्बन्ध का प्रतीक पुरुष और कन्या का सम्बन्ध है। नाना-घाट के शिलालेख से यह स्पष्ट है कि भागवत सम्प्रदाय ने उत्तर भारत में ईसाई युग की प्रथम शताब्दी से कुछ समय पूर्व में अपना स्थान बनाया। भागवत में आता है कि कलियुग में दक्षिण भारत में नारायण के उपासक सख्या में अधिक होंगे।<sup>३</sup> आलवार कहलाने वाले सन्त कवियों के (त्रिजने से बारह) की प्रामा-

१. विष्णोः परमं पदम्। ऋग्वेद, १ : २२, २०।  
प्रथम खण्ड, पृष्ठ ४६०, ४६६-६६।

२. १० : ५. ३८-४०।

३. इण्डियन फिलॉसफी,

एकता मानी गई है) श्लोक नालायिरप्रबन्ध' के नामसे प्रसिद्ध है।<sup>१</sup> आलवारो मे एक महिला, अनेक शूद्र तथा एक राजकुमार भी है। उनके उत्तराधिकारी आचार्य हुए अर्थात् ऐसे धर्मशास्त्रविद्, जिनका मुख्य उद्देश्य एक शरीरधारी ईश्वर की पूजा उस ईश्वर की रक्षक अनुकपा मे विश्वास रखनेवाले के लिए किसी दार्शनिक आधार की स्थापना करना था। रामानुज से पूर्व जो शिक्षक हुए उनमे मुख्य नाथमुनि और आलवदार अथवा यामुनाचार्य है। कहा जाता है कि नाथमुनि (दसवीं शताब्दी) ने, जो आलवारो के अन्तिम गुरु के शिष्य थे, आलवारो के छन्दो को क्रमबद्ध किया। 'न्यायतत्त्व' तथा 'योगरहस्य' उनके द्वारा रचित बताए जाते हैं। यामुनाचार्य ने वैष्णव आगमो की रक्षा के लिए कठिन परिश्रम किया तथा यह सिद्ध करने की चेष्टा की कि उनका आशय वेदो ही के समान है। उनके मुख्य ग्रंथ यह हैं आगमप्रामाण्य, महापुरुषनिर्णय, सिद्धित्रयम्, गीतार्थसंग्रह, चक्षु श्लोकी और स्तात्ररत्न। वैष्णवो के पवित्र साहित्य का प्रायः उभयवेदान्त के नाम उल्लेख किया गया है क्योंकि उसमे 'संस्कृत प्रस्थानत्रय तथा 'तमिलप्रबन्धम्' भी सम्मिलित है। एक लम्बे समय से यह परम्परा प्रचलित रही है कि आलवारो के छन्दो तथा वैदिक धर्मग्रंथो का मत एक समान है। शङ्कर के अद्वैतवाद ने किसी मत के साथ समझौता नहीं किया अतएव रामानुज के लिए यह आवश्यक होगया कि वे वेदो के आस्तिक्यपूर्ण विचारो को दोहराते। उनका कहना है कि बोधायन को वृत्ति मे जो विचार प्रकट किए गए हैं वे केवल उन्हीका विकास कर रहे हैं। वे अपने समान विचार रखने वाले अन्य शिक्षका का भी उल्लेख करते हैं, यथा टका, द्रमिड<sup>३</sup>, गुहदेव, कपर्दिन् और भार्चि<sup>४</sup>। शङ्कर ने रामानुज के द्वारा दी गई जिस आस्तिक

१. यह संग्रह, जिसमे चार हजार छन्द (नालायिरम) हैं, चार भागो मे विभक्त किया गया है। पहल भाग मे, जिन् मुदलायिर कहते हैं, नानाविध सन्तो यथा पेरिआलवार और माध्वी आण्डाल की वाणिया दी गई हैं। दूसरा भाग, निमका नाम पेरियानिरुमयी हैं, निरुम गाई का ग्रंथ है : और तीसरा नम्मालवार का प्रसिद्ध निरुवायमयी है। चौथा भाग श्यार्प पहले ही के समान एक द्विविध भाग है। नम्मालवार का निरुवायमयी वेदों का तमिल रूपान्तर है। तुलना कीजिए, "वेदंन्मिनिरुयदमारन्," और भी—

क्रं कलियुगे प्राप्त नास्तिकै कलुषीकृत ।

विष्णोरशाशासम्भूतो वेदवेदार्थतत्त्वविन ॥

स्तोत्रं वेदमयं कर्तुं म् द्राविड्यापि च मापया ।

जानिष्यति मता श्रेष्ठो लोकाना हिनकाम्यया ॥ (नविष्यपराण)

'निरुवायमयी' के विषय मे नाथमुनि कहते हैं, "सहस्रशास्त्रोपानयत् समागमम् द्राविड वेदसागरम् ।" निरुवायमयी का मुख्य उद्देश्य परम यथार्थसत्ता, जीवात्मा, सर्वोपरि ब्रह्म के साथ इसका सम्बन्ध, निषिद्ध का विनाश तथा श्रेय का ग्रहण—इन पांच विषयो (अर्थपंचकम्) का विशदीकरण है।

२. आनन्दगिरि के अनुसार, शङ्कर ने अपनी छान्दोग्य उपनिषद् की टीका (३ : १०. ४) में उक्त लेखक का उल्लेख किया है।

३. वेदार्थसंग्रह ।

परम्परा पर बल दिया है और उसकी प्राचीनता को स्वीकार किया है। तदनुसार हम ऋत्विज्य आस्तिकवादी उपनिषदों, महाभारत के उन भागों जिनमें नारायणीय विभाग सम्मिलित है, भगवद्गीता, विष्णुपुराण, वैष्णव आगमों, तथा आलवारों और आचार्यों के ग्रन्थों को भी रामानुज के दर्शन का पूर्ववर्ती साहित्य मान सकते हैं। उनके अपने मुख्य ग्रन्थों में उपनिषदों, गीता और ब्रह्मसूत्र का वैष्णव सन्तों के विश्वासों तथा मतों के साथ समबन्ध करने का प्रयत्न किया गया है। यद्यपि उनकी मौलिकता तथा स्वतंत्र विचार किस सीमा तक है, यह निर्णय करना सरल कार्य नहीं है तो भी इतना तो कहना ही होगा कि ब्रह्मसूत्र में एकेश्वरवाद के आधार को ढूँढ निकालने के लिए श्री भाष्य में किया गया उनका प्रयत्न उनके पूर्व किए गए अन्य सब प्रयत्नों की अपेक्षा श्रेष्ठ था।<sup>१</sup> रामानुज का मत उनके अनेक पूर्ववर्ती तथा परवर्ती विद्वानों की अपेक्षा कहीं अधिक दार्शनिक तथा सयत्न है। उन्होंने वेदों के कर्मकाण्ड तथा विधि-विधान का निषिद्ध ठहराने चिन्ता कही प्रकट नहीं की और न पुराणों की गाथाओं को ही अधिक महत्त्व प्रदान किया। उनका मुख्य उद्देश्य भक्ति के द्वारा मोक्ष-प्राप्ति के सिद्धांत का प्रचार करना तथा यह सिद्ध करना था कि उपनिषदों, गीता और ब्रह्मसूत्र की मुख्य शिक्षाएँ भी इसी-का प्रतिपादन करती हैं। सुदर्शन मठ की श्रुतप्रकाशिका रामानुज के भाष्य के ऊपर एक सुप्रसिद्ध टीका है।

तेरहवीं शताब्दी के लगभग नेगलायियों (दक्षिणी सम्प्रदाय) और बडगलायियों (उत्तरीय सम्प्रदाय) के बीच में भेद-भाव बहुत बढ़ गया। तेगलायी लोग तमिलप्रबन्धम् को शस्त्रीय मानते हैं तथा मस्कून परम्परा के प्रति उदासीन हैं। बडगलायी लोग दोनों को एक समान प्रामाणिक मानते हैं। तेगलायी लोग 'दोष-भोग्य' के भयङ्कर सिद्धांत को मानते हैं जिसके अनुसार ईश्वर पाप का फल भागता है क्योंकि वह अपनी कृपा के प्रदर्शन के लिए एक विस्तृत क्षेत्र चाहता है।<sup>२</sup> बडगलायी लोग तमिल की अपेक्षा संस्कृत का अधिक उपयोग करते हैं और लक्ष्मी-विषयक अपने विचार में शास्त्रों के ईश्वरवाद के तत्त्वा को सम्मिलित करते हैं।<sup>३</sup>

पिल्लई लोकाचार्य तेगलायी सम्प्रदाय के प्रधान प्रतिनिधि हैं। उनकी शिक्षा है कि ईश्वर की कृपा का मिलना आवश्यक-मावी है और उसे केवल

१ कथि : 'इ-माइकनापीडिया आफ रिलिजन एण्ड एथिक्स', खण्ड १०, पृष्ठ ५७२।

२ देखें, ऑस्कर वाइल्ड-कून 'द प्रोफेडिम' "देमा प्रतीत होता है कि इसामसीह अपने अन्त करण की किमी दैवीय प्रेरणा के कारण पापी में प्रेम करता था क्योंकि उसकी दृष्टि में यह मनुष्य के अन्दर पूर्णता को प्राप्त करने का सबसे निरुत्तम का सम्भव उपाय था एक ऐसे रूप में जिसे अभी नहीं समझा जा सका है। वह संसार के पाप और दुःख को अपने आप में सौन्दर्ययुक्त तथा पवित्र वस्तु एवं पूर्णता के प्रकार मानता है।"<sup>३</sup>

३ उनका विश्वास है कि विष्णु की पत्नी भी विष्णु के समान अजन्मा हैं और उसकी भी विष्णु के समान ही पूजा होनी चाहिए, क्योंकि वह भी बरदान देने वाली है, इसके विपरीत

भक्ति के द्वारा ही नहीं अपितु निष्क्रिय आत्म-समर्पण (प्रपत्ति) के द्वारा भी प्राप्त करना चाहिए। विचारको के इस सम्प्रदाय ने धार्मिक गुरु (आचार्य) के प्रति पूर्णरूपेण आत्म-समर्पण पर समूचा बल दिया है। यह मानना पडेगा कि यह शिक्षा बिलकुल वैसी नहीं है जैसी क्रियात्मक तथा विचारपूर्वक भक्ति की शिक्षा रामानुज ने दी। लोकाचार्य अठारह ग्रथों के रचयिता है जिन्हें रहस्य का नाम दिया गया है और जिनमें से मुख्य दो हैं अर्थपञ्चक और तत्त्वत्रय। मणवाल महामुनि तेगलायियों के मुख्य मन्त है।

वेदान्तदेशिक अथवा वेकटनाथ (१३वीं शताब्दी), जो रामानुज के प्रधान उत्तराधिकारियों में अन्यतम है, वादगलायी सम्प्रदाय के सस्थापक है। वे यद्यपि थे ता काजीवरम् के निवासी तो भी उन्होंने अपने जीवन का मुख्य भाग श्रीरगम् में व्यतीत किया। उन्होंने यद्यपि अनेक विषयों पर कई ग्रथ लिखे किन्तु उनके मुख्य दार्शनिक ग्रथ हैं: परमतभग, और रहस्यत्रयसार, जो तमिल भाषा में हैं। उनके पंचरात्र-रक्षा तथा सच्चरित्ररक्षा में पंचरात्र सम्प्रदाय के सिद्धान्तों व क्रियाओं का प्रतिपादन किया गया है। उन्होंने श्रीभाष्य पर तत्त्व-टीका नाम की एक टीका तथा गीता पर रामानुज की टीका के ऊपर तात्पर्य-चन्द्रिका नाम की एक टीका लिखी। उनकी संस्वरमीमासा में पूर्व तथा उत्तर-मीमासा को एक ही सम्पूर्ण इकाई के अंश माना गया है और उसमें उन्होंने तक उपस्थित किया है कि कर्म बिना दैवीय प्रेरणा के फल नहीं दे सकता। उनके 'न्यायसिद्धाज्जन' और 'तत्त्वमुक्ताकलाप' नामक ग्रथ 'सर्वार्थमिद्धि' टीका सहित उपयोगी ग्रथ हैं। उनके विवादात्मक ग्रथ 'शतदूषणी' के ऊपर भी, जो अद्वैत दर्शन पर आक्षेपपरक है, एक रहस्यसूचक टीका 'चण्डमारत' नाम की थी (जिसका समय सड़त्रवी शताब्दी है)। श्रीनिवास आचार्य की 'यतीन्द्रमत-दीपिका' सत्रहवीं शताब्दी का एक महत्त्वपूर्ण ग्रथ है। अप्ययदीक्षित ने, यद्यपि वे शैवमत के अनुयायी थे, वैष्णव मत की कई पुस्तकों पर टीका लिखी है। रगरामानुज ने (जो अठारहवीं शताब्दी में हुए) उपनिषदों के ऊपर रामानुज के अस्तिवाद के पक्ष में टीकाएँ लिखी हैं। रामानुज का प्रभाव हिंदू धर्म के परवर्ती इतिहास में बराबर पाया जाता है। मध्व, वल्लभ, चैतन्य, रामानन्द, कबीर और नानक द्वारा प्रचारित धार्मिक आन्दोलन तथा बंगाल का ब्राह्म धर्म का सुधारवादी सगठन रामानुज के ईश्वरवादी आदर्शवाद के बहुत-कुछ ऋणी हैं।

तेगलाई लोग उसे ईश्वर द्वारा उत्पन्न मानते हैं, और यद्यपि वह दैवीय है फिर भी केवल प्रभु की कृपा को प्राप्त करने का माध्यम है। देखें, गोविन्ददासस्वामी-कृत 'अष्टादशभेद', 'जर्नल आफ रॉयल एशियाटिक सोसाइटी, १६१०।

१. काजीवरम् की एक पण्डित-सभा में उन्होंने कहा कि मैं शिव तथा विष्णु में कोई भेद नहीं पाता, और इसलिए वे शिव के ही भक्त बराबर बने रहे।

महेश्वरों वा जगताम् अधीश्वरों जनार्दनो वा जगदन्तराम्नि।  
न वस्तुभेदप्रतिपत्तिरस्ति मे तथापि भक्तिस्वरूपेन्दुरोशने ॥

६

भास्कर

भास्कर ने ब्रह्मसूत्र पर 'भास्करभाष्य' नामक एक टीका ईसा के लगभग १०० वर्ष पश्चात् लिखी।<sup>१</sup> यह साम्प्रदायिक ग्रंथ नहीं है और न तो यह शंकर के विचारो का ही समर्थन करता है और न पंचरात्र वैष्णवों के विचारों का। भास्कर भेदाभेदवाद का मानने वाले है, जिस मिथ्यात के अनुसार एकता तथा अनेकता एक समान है।<sup>२</sup> ब्रह्म विगुह्य चेतनता का भेदभाव-शून्य पुञ्ज नहीं है किन्तु समस्त पूर्ण इकाइयों को अपने अंदर धारण करता है। ब्रह्म की कारणावस्था एकत्व है एव उसीकी विकास प्राप्त अवस्था बहुत्व की अवस्था है।<sup>३</sup> वस्तुएँ अपने कारणात्मक तथा उत्पादक रूपों में अभेदसूचक है अथवा कार्य और व्यक्तिगत रूप में भेदसूचक है। जिस प्रकार अग्नि घास को मिटा देती है, उस प्रकार अभेद भेद को मिटा नहीं देता। दोनों ही एक समान यथार्थ है। भास्कर यथार्थ विकास (परिणाम) में विश्वास रखने में भ्रान्तिविषयक कल्पना को वे अप्रामाणिक मानते हैं और उनके मत में यह विचार बौद्ध धर्म के प्रभाव से आया है।<sup>४</sup> उनका मत है कि भौतिक जगत् की यथार्थ सत्ता है यद्यपि तान्त्रिक रूप में इसका स्वरूप वही है जो ब्रह्म का है। जब प्रकृति ब्रह्म के ऊपर प्रभाव डालती है तो इसका कार्य शरीर तथा इन्द्रियों के आकार में उसको सीमाबद्ध करने वाले उपसहायक का है और इस कार्य से ही व्यक्तिरूप जीवात्माओं का उदय होता है। वे उपाधियों की यथार्थता स्वीकार करते हैं और उनका कारण अविद्या को नहीं मानते। जीव और ब्रह्म स्वभावतः एक ही है और इसका ब्रह्म में भेद उपाधियों के कारण है।<sup>५</sup> जीवों का ब्रह्म के साथ क्या सम्बन्ध है इसके दृष्टान्त के लिए कहा जाता है कि जैसे चिनगारियों (स्फुलिंगों) का सम्बन्ध अग्नि से है। ससार का जीवन ब्रह्म और उपाधियों में परस्पर असामंजस्य के कारण ही है। धर्म तथा पवित्रता के द्वारा हम दोनों में भेद कर सकते हैं और तब हम सुरक्षित हो सकते हैं। भास्कर का मत है कि ब्रह्म वस्तुतः दुःख भी भोगता है और जीवात्माओं के समान पुनर्जन्म भी धारण करता है। उनके अनुसार धर्म ज्ञान का एक आवश्यक अंग है जिसका परिणाम ही मोक्ष है। वे

१. उनके विचारों पर उद्द्यन ने अपनी कुमुदाजलि में, जिसका निर्माणकाल १८० वर्ष ईसा के पश्चात् का है, आक्षेप किए हैं।

२. इसकी समालोचना के लिए देखें, ब्रह्मसूत्र पर रामानुजभाष्य, १ : १. ४।

३. कार्यरूपेण नानात्वम्, अभेदः कारणात्मना। १ : १.४ के ऊपर भास्कर।

४. भास्करायस्तु चिदचिदंशाविभक्तं ब्रह्म द्रव्यम् अचिदंशेन विक्रीयते (सर्वार्थसिद्धिः, ३ : २७)।

५. माहायानिकबौद्धाधिकृतं मायावादम्। १ : ४ २५ के ऊपर भाष्य।

६. जीवापरयोश्च स्वाभाविकोऽभेदः औपाधिकस्तु भेदः। ४ : ४.४ के ऊपर भास्कर। और भी देखें, ४ : ४.१५. २ : ३.१८।

रामानुज के मत को स्वीकार करते हैं, अथवा इसे अधिक सही रूप में ज्ञान-कर्म-समुच्चय, अथवा कर्म और ज्ञान का मयोग, कहना चाहिए।

## ७

## यादवप्रकाश

यादवप्रकाश ने, जो कुछ समय तक रामानुज के गुरु थे और जो काजीवरम् मे ११वीं शताब्दी (ईसा के पश्चात्) में हुए, एक स्वतन्त्र टीका लिखी थी, जिसका भुक्ताव अद्वैतपरक व्याख्या की ओर था। उन्होंने ब्रह्म परिणामवाद को स्वीकार किया है। उनका मत है कि ब्रह्म वस्तुतः चित् (आत्मा), अचित् (प्रकृति) और ईश्वर के रूप में परिणत होना है। यदि ईश्वर को भी चित् की ही श्रेणी में ले आएं, तब दोनों चेतन और अचेतन स्वरूप केवल मात्र अवस्था में भिन्न रहते हैं (अवस्था-भेद), और एक ही द्रव्य की भिन्न-भिन्न अवस्थाएँ हैं किन्तु द्रव्य अपने-आपमें भिन्न नहीं है। उनके सिद्धांत को 'भेदाभेद' सजा दी गई है जिसका अर्थ है कि एक ही समय में भेद और अभेद दोनों हैं। ब्रह्म परिवर्तन में से गुजरते हुए भी अपनी विशुद्धता को नहीं खोता। यादव को इस कथन में कोई भी परस्पर-विरोध नहीं प्रतीत होता कि एक ही पदार्थ भिन्न भी हो सकता है और उमी समय में अपने से अभिन्न भी हो सकता है। उनका कहना है कि सब पदार्थ सर्वदा अपने को इन दोनों भिन्न-भिन्न पार्श्वों में प्रस्तुत करते हैं। वे अभिन्नता प्रस्तुत करने हैं, जहां तक उनके कारण तथा जानिगत सम्बन्ध की अवस्था है, एवं वे भिन्नता को प्रस्तुत करते हैं, जहां तक उनकी कार्यावस्था तथा व्यक्तित्व के लक्षणों का सम्बन्ध है। इस प्रकार ब्रह्म तथा जगत् दोनों भिन्न भी हैं और अभिन्न भी।<sup>१</sup> जहां एक ओर भास्कर का मन है कि ब्रह्म एक प्रकार में परिमित शक्ति वाली आत्माओं का भी अनुभव प्राप्त करता है, यादव का तर्क है कि ब्रह्म सदा अपनी पुरातन गौरवपूर्ण स्थिति को बनाए रखता है।<sup>२</sup> यदि हम यह समझे कि तीनों, अर्थात् ईश्वर आत्मा और प्रकृति, परम निरपेक्ष यथार्थ मत्ताएँ हैं और ब्रह्म के परिणाम-स्वरूप नहीं हैं, तो हम भ्रम में रहते हैं। ब्रह्म ही एकमात्र यथार्थ सत्ता है और शेष सब-कुछ ब्रह्म से ही उत्पन्न हुआ है। यादव की दृष्टि में भेद उतने ही यथार्थ हैं जितना कि एकत्व, किन्तु भास्कर की दृष्टि में भेद उपाधि के कारण है और ये उपाधियाँ निःसंदेह यथार्थ हैं किन्तु एकत्व परमनिरपेक्ष मत्त है। ससार इससे अधिक और कुछ नहीं है कि यह जीवन इस भ्रमात्मक ज्ञान के आधार पर स्थित है कि चित्, अचित् और ईश्वर परमरूप में भिन्न-भिन्न हैं। इस भ्रमात्मक ज्ञान के दूर करने के लिए कर्म एवं ज्ञान दोनों ही उपयोगी हैं।

१. सर्वार्थसिद्धि, ३ : २७।

२. १ : १.१७ के ऊपर भास्कर।

रामानुज इस आधार पर कि ब्रह्म तथा ईश्वर के मध्य भेद करना अप्रामाणिक है, यादव के विचार का विरोध करते हैं। ईश्वर से परे और कुछ नहीं है और ईश्वर को केवलमात्र ब्रह्म का परिणाम ही नहीं समझना चाहिए। शक्तियों अथवा ईश्वर, आत्माओं एवं प्रकृति की क्षमताओं का सम्बन्ध, शक्त्याश्रय रूप में ब्रह्म के साथ सर्वथा स्पष्ट नहीं है।

## ८

### ज्ञान के माधन

रामानुज प्रत्यक्ष, अनुमान और शब्द-प्रमाण को ज्ञान के प्रामाणिक माधन मानते हैं और अन्य माधनो के प्रति वे उदासीन हैं। उनके अनुयायी उक्त सूची में एक या दो और जोड़ देते हैं। प्रत्यक्ष का विषय वह है जो भेद के द्वारा प्रतीत होता है और जिसमें सामान्य लक्षण, जिनसे उसकी आकृति का निर्माण होता है, विद्यमान है।<sup>१</sup>

रामानुज निर्विकल्प तथा निर्विलय प्रत्यक्ष के अदर जो भेद है उसे स्वीकार करते हैं। निर्विकल्प प्रत्यक्ष न तो एक ऐसे पदार्थ का बोध है जिसके अदर अन्य पदार्थों से नितान्त भेद का ज्ञान हो गया है और जो विगुद्ध मत् है, और न ही एक सोपाधिक पदार्थ तथा उसके लक्षणों का बोध है जो परस्पर असम्बद्ध है। यह पूर्व श्रेणी का नहीं है क्योंकि पदार्थों का बोध सब प्रकार के भेद-भाव के तत्त्वों से सर्वथा शून्य रूप में करना असम्भव है। चेतनता का अनिवार्य स्वरूप भेद करना है और हम बिना उसके विशेष लक्षणों का बोध प्राप्त किए किसी पदार्थ का बोध ग्रहण नहीं कर सकते। समस्त पदार्थों का ज्ञान पदार्थ के किसी न किसी विशेष गुण में मिश्रित ही होता है।<sup>२</sup> क्योंकि सविकल्प प्रत्यक्ष में भी केवल वे गुण ही, जिनका बोध निर्विकल्प प्रत्यक्ष में हुआ था, स्मरण होते हैं। दोनों के बीच में भेद इसका ही है कि निर्विकल्प प्रत्यक्ष में हम एक व्यक्ति को सबसे पहले देखते हैं और यद्यपि हम उसके वर्गगत स्वरूप का बोध करते हैं हमें इस विषय का निश्चय नहीं होता कि अमुक लक्षण उक्त वर्ग के अन्य व्यक्तियों में भी सामान्य रूप में पाया जाता है या नहीं।<sup>३</sup> किन्तु जब हम उसी व्यक्ति को दूसरी तथा तीसरी बार देखते हैं तो हम उस जातिगत लक्षण के समस्त वर्ग के अदर समान रूप से विद्यमान होने का ज्ञान प्राप्त कर लेते हैं।

रामानुज की दृष्टि में केवल व्यक्ति ही यथार्थ सत्ता रखते हैं, वर्ग अथवा श्रेणीगत तत्त्व नाम की कोई-वस्तु उनके अदर विद्यमान नहीं होती, यद्यपि व्यक्तियों के अदर

१. तत्त्वमुक्ताकलाप, ३ : २० ।

२. बाह्य गुणों का तो प्रत्यक्ष हो जाता है। जब हम किसी शब्द को सुनते हैं तो कानों की वृत्ति बाहर की ओर होती है। वायु इंद्रियों का विषय है। प्रकाश का ज्ञान स्पर्श तथा चक्षु इंद्रिय के द्वारा हो सकता है, भले ही वह ज्ञान गन्धविहीन हो।

३. सविशेषवस्तु विधयत्वात् सर्वप्रमाणानाम् (१ : ११) ।

४. तत्त्वमुक्ताकलाप, ४ : ३२ ।

सादृश्य होता है किंतु वह उसके अंशों की व्यवस्था अर्थात् संस्थान है। हम उस सादृश्य-रूपी तथ्य से अपना एक सामान्य प्रत्यक्ष बना लेते हैं। वह सादृश्य ही है जो कि उसी शब्द के प्रयोग का आधार है।<sup>१</sup> वेदान्तदेशिक तर्क करता है कि भेद अपने-आप में किसी मांति भी उस तथ्य से संबद्ध नहीं है जिसे यह भिन्न करता है। तदनुसार प्रत्यक्ष हमें तथ्य का ज्ञान भी कराता है और भेद भी बताता है।<sup>२</sup> वे दोनों एक-दूसरे का निर्णय नहीं करते और एक-दूसरे के ऊपर निर्भर नहीं हैं। वे तब एक-दूसरे का निर्णय करते हुए प्रतीत होते हैं जब उन्हें परस्पर संयुक्त करने की आवश्यकता प्रतीत होती है। किंतु यदि हम इस सबको मान भी लें तो भी किस प्रकार कोई भेद कुछ भी भिन्नता प्रकट नहीं कर सकता, यह समझना कठिन है।<sup>३</sup>

रामानुज के अनुयायी योग द्वारा प्राप्त प्रत्यक्ष को ज्ञान का निरपेक्ष साधन स्वीकार नहीं करते। प्रत्येक इन्द्रिय अपने विषय का विशेष क्षेत्र रखती है, और वह चाहे कितनी ही प्रशिक्षित क्यों न हो, अन्य इन्द्रियों के विषयों का ज्ञान प्राप्त नहीं कर सकती। कान देखने का कार्य नहीं कर सकती और न आंख सुन सकती है। यदि योग द्वारा प्राप्त प्रत्यक्ष इन्द्रियों के द्वारा कार्य करे तब यह इन्द्रिय प्रत्यक्ष से भिन्न नहीं है; और यदि यह सब प्रकार के अनुभव से स्वतंत्र है तब यह अप्रामाणिक है।

स्मृति को प्रामाणिक माना गया है और इसे पृथक् स्थान दिया गया है। हम इसे प्रत्यक्ष ज्ञान की कोटि में नहीं रख सकते, केवल इसलिए कि समस्त स्मरण-विषयक ज्ञान प्रत्यक्ष ज्ञान की पूर्व कल्पना कर लेता है क्योंकि उस अवस्था में अनुमान का भी, जो प्रत्यक्ष ज्ञान को पूर्व से मान लेता है, प्रत्यक्ष की कोटि में रखना पड़ेगा।

अनुमान ऐसा ज्ञान है जो एक सामान्य सिद्धांत से निकाला जाता है। वस्तुतः एक ही घटना सामान्य सिद्धांत को मुझाने वाली हो सकती है। एक से अधिक बार की घटनाएं हमें संदेह के निवारण में सहायता करती हैं। तर्क के द्वारा अथवा परोक्ष प्रमाण के द्वारा तथा विधि और निष्ठात्मक दोनों प्रकार की घटनाओं से हम गौण विषयों को हटाकर सामान्य नियम की स्थापना करते हैं।<sup>४</sup> अवयवघटित वाक्य में तीन अवयव होते हैं अर्थात् न्याय के पञ्चावयव-घटित वाक्य के या तो पहले तीन या पिछले तीन अवयव। उपमान प्रमाण को स्वतंत्र प्रमाण नहीं माना गया है क्योंकि यह मानो स्मृति की अवस्था है अथवा अनुमान की अवस्था है। अर्थापत्ति और सम्भव को भी अनुमान की कोटि में ही ले लिया गया है।

रामानुज धर्मशास्त्र की प्रामाणिकता को स्वीकार करते हैं। सर्वोच्च यथार्थ सत्ता, जो जगत् का एकमात्र कारण है, ज्ञान के अन्य साधनों का विषय नहीं हो सकती,

१. ईसकी जैनमत से तुलना कीजिए।

२. सर्वार्थसिद्धि, ५ : १४।

३. प्रभाव को प्रत्यक्ष का विषय कहा जाता है क्योंकि किसी वस्तु की अनुपस्थिति का तात्पर्य यह है कि वह अन्यत्र कहीं उपस्थित है। अनुपलब्धि से हमें यह ज्ञान होता है कि चेतनता के विषय, जिनके साथ वह सम्बद्ध होती है, सर्वथा विद्यमान नहीं रहते (१ : १.१)

४. सर्वार्थसिद्धि, ४ : ४७।



किन्तु केवल शास्त्रों के द्वारा ही जानी जा सकती है।<sup>१</sup> ब्रह्म प्रत्यक्ष का विषय नहीं है।<sup>२</sup> अनुभव द्वारा प्राण कोई भी व्याप्ति (सामान्य नियम) न तो ब्रह्म की यथार्थता को सिद्ध ही कर सकती है और न उसे असिद्ध ही कर सकती है।<sup>३</sup> उसकी यथार्थता, जिसकी ओर बुद्धि सकेत करती है, एक ऐसे क्षेत्र में विद्यमान रहती है जिसे परिमित शक्तिवाली बुद्धि के द्वारा वस्तुतः देखा या समझा जा सकता है। अनीन्द्रिय विषयों का ज्ञान प्राप्त करने के लिए हमारे पास धर्मशास्त्र ही एकमात्र साधन है यद्यपि शास्त्र के मर्मर्थन में तर्क का उपयोग किया जा सकता है।<sup>४</sup> वेद नित्य है, क्योंकि हर एक मृष्टि के युगारम्भ में केवल ईश्वर ही उनका व्याख्यान करता है। स्मृतियाँ तथा महाकाव्य वेदों के अन्तर्गत विचारों का ही भाग्य करते हैं। और इसलिए वे भी प्रामाणिक हैं। पंचरात्र आगमों का भी प्रामाणिक माना जा सकता है क्योंकि उनकी उत्पत्ति दैवीयशक्ति वासुदेव में हुई है।<sup>५</sup> ऐतिह्य अथवा परम्परा यदि वे सत्य हैं तो वे भी आगमज्ञान का विषय हैं।<sup>६</sup>

रामानुज स्वीकार करते हैं कि विचार अपने आप में हमें यथार्थता का साक्षात् ज्ञान नहीं करा सकते। यहाँ तक कि वेद भी हमें केवल परोक्ष ज्ञान ही प्रदान करते हैं। केवल शास्त्रों के शब्दों का समझलन में भी कुछ अधिक की आवश्यकता होती है। यथार्थता का साक्षात्कार, जो इसका तर्कमिद्ध ज्ञान नहीं है, ऐसी समाधि में ही सम्भव है जो भक्ति का रूप धारण करती हो।<sup>७</sup> वामदेव तथा अन्योंने भी एक ऐसे ब्रह्म का साक्षात्कार किया जिसमें भौतिक एवं अभौतिक पदार्थ थे और जिनके कारण उसकी अवस्थाओं में भेद प्रकट होता था।<sup>८</sup> इन उच्चतम ज्ञान में आत्मा के अपरिज्ञानशील तत्त्व भी सम्मिलित हैं। यथार्थता के स्वरूप को दूढ़ निकालने के लिए मन के पास अन्य उपाय भी हैं, और उक्त सब साधन (उपाय) अपने अन्तिम उद्देश्य की सिद्धि तथा आदिम स्रोत के सम्बन्ध में परम्पर सम्बद्ध हैं।

सत्य का यथार्थ रूप में अनुभव करने के लिए मन को अपने समस्त साधनों का प्रयोग करना चाहिए और अपने जीवन के उच्चतर स्तर पर कार्य करना चाहिए। मन अपने पूर्णतम विस्तार में तर्क तथा भावना दोनों से आवृत रहता है। यह बिलकुल सत्य है कि अनुचित भावनाएँ भी हैं, जैसे मिथ्याबोध हैं। और यह भी सत्य है कि निम्नतर स्तर पर भावनाएँ अकेली पड़ जाती हैं, और यही हाल बोधों का है। किन्तु चूँकि बोध व्यवस्थित होते हैं, उसी प्रकार से भावनाएँ भी परिवर्तित तथा नियंत्रित की जा सकती हैं, अर्थात् युक्तिसम्मत बनाई जा सकती हैं। चूँकि वह विषय जिसके सम्बन्ध में अतर्ज्ञान

१. १ : २, १                      २. १ : १, ३                      ३. १ : २, २३।

४. २ : १, १२। यामुनाचार्य अपने प्रतिपक्षी मतवादों से निपटने के लिए एक सर्वथा युक्तिपूर्ण विचार का आश्रय लेते हैं। अपने प्रतिपक्षी के कथन को अस्वीकार करते हुए वे कहते हैं "यह सारी शिक्षा अन्वैश्वर्यामियों के लिए तो महत्त्वपूर्ण हो सकती है लेकिन हम ऐसे मोले-भाले नहीं हैं और इसलिए हमें निश्चय दिलाने के लिए तर्कों की आवश्यकता है" (सिद्धित्रय, पृष्ठ ८८)।

५. तत्त्वमुक्ताकलाप. ४ : १२१।

६. यदि मिथ्या है तो वह आगमाभास है।

७. ब्रह्मसूत्र पर रामानुजभाष्य, ३ : २, २३।

८. ३ : २, २४

किया जाता है प्रत्यक्ष रूप में प्रस्तुत नहीं किया जाता, इसलिए अन्तर्ज्ञान का स्वरूप परोक्ष अथवा आदर्श श्रेणी का होता है। तो भी जहाँ तक इसकी तात्कालिकता तथा विशदता का सम्बन्ध है यह प्रत्यक्ष ज्ञान से हीनतर नहीं होता।<sup>१</sup> जैसा कि हम आगे चलकर देखेंगे, दैनिक प्रार्थना तथा पूजा के पुरस्कारस्वरूप यह अन्तर्ज्ञान दैवीय कृपा के कारण उपजता है। यह धार्मिक अनुभव अथवा अनन्त का तात्कालिक अनुभव है। जीवात्मा परमतत्त्व के मायुज्य में है।

यदि समस्त ज्ञान यथार्थ सत्ता का ही है तो यह कैसे होता है कि हमारा ज्ञान कभी-कभी वस्तुओं के साथ साम्य नहीं रखता? मिथ्या प्रत्यक्ष में प्रकट होने वाला पदार्थ आतिमय न होकर यथार्थ है क्योंकि 'पचीकरण' के सिद्धान्त के अनुसार, भौतिक जगत् के समस्त पदार्थ सयुक्त द्रव्य है जो नानाविध अनुपातों में पाँच तत्त्वों को अपने अन्दर धारण किए हुए है। "यह कि एक वस्तु को 'चादी' कहते हैं और दूसरी को 'सीप' इसका कारण यह है कि किसीमें किन्हीं तत्त्वों की कमी है तो अन्य वस्तु में अपेक्षाकृत अधिकता है। हम देखते हैं कि सीप चादी के समान होती है, उस प्रकार प्रत्यक्ष स्वयं हमें सूचित करता है कि चादी के कुछ तत्त्व सीप में वस्तुतः वर्तमान हैं।" समानता कुछ अंशों में पदार्थ की आंशिक एकता की द्योतक है। हम मृगतृप्पिका में पानी देखते हैं केवल इसलिए चूँकि प्रकाश तथा रेत के कणों में पानी विद्यमान रहता है। जब सफेद रंग का शक्कर जैसे पुरुष को जो आँसुओं के पीलिया रोग में पीड़ित है पीला प्रतीत होता है, उस समय आँसुओं में का पीलापन आँसु रूपी इन्द्रिय की किरणों के साथ-साथ शक्कर में सक्रमित हो जाता है और शक्कर के ऊपर का सफेद रंग धुंधला हो जाता है। यह कल्पना भले ही कितनी ही अवैज्ञानिक क्यों न हो इससे यह प्रदर्शित होता है कि रामानुज अपने इस मन को कि ज्ञान मदा यथार्थ वस्तु का होता है त्यागने के लिए उद्यत नहीं है। स्वप्नो में भी ईश्वर व्यक्ति विशेष की प्रसन्नता अथवा दुःख के लिए, जैसे भी उसके पुण्य अथवा पाप कर्म हो उनके अनुसार, वस्तुओं की रचना करता है।<sup>२</sup> ईश्वर "जब समस्त जगत् की रचना करता है, जिसका उद्देश्य भी प्राणियों के अर्थ और बुद्धि कर्मों का उचित फलोपभोग कराना है; तब कुछ ऐसी वस्तुओं का निर्माण करता है जिनका स्वभाव चेतनता के सामान्य पदार्थों के रूप में है एवं कुछ अन्य ऐसी वस्तुओं का निर्माण करता है जो केवल विशेष-विशेष व्यक्तियों के द्वारा ही देखी जा सकती हैं और जो एक परिमित समय तक ही विद्यमान रहती हैं। यह उन वस्तुओं के परस्पर का भेद है जो सामान्य चेतनता का विषय हैं और दूसरी वे वस्तुएँ जो ऐसी नहीं हैं और यही कारण है जिससे 'अस्वीकार करने वाली वस्तुओं तथा 'अस्वीकृत वस्तुओं में भेद होता है।"<sup>३</sup> यह सूचना भूल है कि कुछ बोधों के विषय मिथ्या पदार्थ हैं और दूसरों के विषय सत्य पदार्थ हैं।

१. ब्रह्मसूत्र पर रामानुजभाष्य, ३ : ४, २६।

२. सर्व विज्ञानजातं यथार्थम् (१ : १, १)।

३. और भी देखें, ब्रह्मसूत्र पर शंकरभाष्य, ३ : २, ५, और ६।

४. १ : १, १।

रामानुज के मत से ऐसा प्रतीत होता है कि सब प्रकार की भूल का समाधान हो जाता है। यह ठीक है कि उनका मत है कि समस्त ज्ञान यथार्थ का ही होता है किन्तु उनका तात्पर्य यह भी नहीं है कि ज्ञान समस्त यथार्थ सत्ता का होता है। हमारा ज्ञान प्रायः अपूर्ण तथा आशिक होता है। जब हम सीपू के एक टुकड़े का भूल से चादी समझ बैठते हैं तो हम कुछ लक्षणों को तो लक्ष्य करते हैं और अन्यो का लक्ष्य करना छोड़ देते हैं। पीले शम्ब की भ्रान्ति में हम शम्ब की सफेदी को लक्ष्य करना छोड़ देते हैं। स्वप्नकाल के अनुभवों में हम हम तथ्य का दृष्टि में ओभल कर देते हैं कि स्वप्नगत पदार्थ व्यक्तिगत है जो केवल स्वप्नद्रष्टा से ही सम्बन्ध रखते हैं, अन्यो में नहीं। यहाँ तक कि जिसे हम सत्य ज्ञान समझते हैं उसके ऐसे बहुत कुछ अंश को दृष्टि में ओभल कर देते हैं जो क्रियात्मक रूप में अनावश्यक है। सत्य ज्ञान तथा मिथ्या ज्ञान है तो दोनों ही अपूर्ण, किन्तु सत्य ज्ञान में हम ऐसे लक्षणों पर ध्यान देते हैं जो हमारी दृष्टि में हमारे हित तथा उपयोग के हैं और मिथ्याज्ञान हमें लक्ष्य की प्राप्ति कराने में असफल रहता है। सत्य-ज्ञान जीवन के लिए उपयोगी है। मृगनुत्पिण्डका एक भ्रान्ति है इसलिए नहीं कि उसमें जल का अंश उपस्थित नहीं है किन्तु इसलिए कि उसका जल हमारी प्यास को नहीं बुझाता। सत्य वह है जो यथार्थ वस्तु को प्रस्तुत करता है और जो क्रियात्मक रूप में उपयोगी (व्यवहारानुगुण) है।<sup>१</sup>

यह ठीक है कि सारा ज्ञान यथार्थता के कुछ रूपों को प्रस्तुत करता है किन्तु तब तक यह पूर्ण नहीं है जब तक कि इसमें सम्पूर्ण यथार्थता का समावेश नहीं होता। भ्रान्ति की सम्भावना तब तक दूर नहीं होती जब तक कि हमारा ज्ञान सम्पूर्ण और सर्वग्राही नहीं होता और ज्ञान का कर्ता व्यक्ति सब प्रकार के दोषों से मुक्त नहीं होता। ससार में रहते हुए यह सम्भव नहीं है यद्यपि महत्वाकांक्षा तो विद्यमान है ही।

रामानुज का मत है कि ज्ञान के स्वरूप में एक अन्तर्निहित आवश्यकता कार्य करती है। यही आवश्यकता है जो निविकल्प बोध को सविकल्प बोध में परिणत होने योग्य बनाती है। हमारे निर्णयों का निरन्तर यह प्रयत्न रहना है कि वे विषयों का सम्बन्ध ब्रह्मत्तर पूर्ण इकाई के साथ स्थापित करें। जब ज्ञान अपनी उच्चतम अवस्था में होता है अर्थात् जब वह अपने लक्ष्य पर पहुँच जाता है तब हमें एक मात्र व्यवस्थित अनुभव प्राप्त हो जाता है जिसके अन्तर्गत अनेक भाग अपने विशिष्ट व्यापारों समेत सम्मिलित होते हैं। इस प्रकार की सम्पूर्ण इकाई में प्रत्येक अवयव का वैशिष्ट्य अपने स्थान तथा व्यापार से लक्षित होता है और परिमित होने पर भी अपना व्यक्तित्व तथा विशेषता रखता है। जीवात्मा जब मोक्ष प्राप्त करता है तो निर्दोष ज्ञान के आदर्श को प्राप्त कर लेता है।

शङ्कर का इस प्रकार सोचना बिलकुल ठीक है कि विचार के द्वारा निरपेक्ष व्यक्तित्व का ग्रहण नहीं हो सकता किन्तु यदि विचार सम्भव को प्राप्त कर सके तो इसमें उसे दोष भी नहीं दिया जा सकता। यदि विषय (प्रमेय प्रदार्थ) एक साधारण आत्मनिर्भर वस्तु है तो इस प्रकार का निर्णय जिसके आधार पर हम कहते हैं

कि 'स' 'प' है सत्य नहीं है क्योंकि हम केवल इतना ही कह सकते हैं कि 'स' 'स' है। अर्थ-पूर्ण प्राक्-कथन मिथ्या है तथा पुनरुक्ति रूप निर्णय निरर्थक है। किन्तु रामानुज बलपूर्वक कहते हैं कि यद्यपि निर्णय इस विषय को पुष्ट करता है कि प्रतिपाद्य विषय तथा विधेय एक समान है तो भी उतना ही महत्त्वपूर्ण दूसरा भी एक अवयव है अर्थान् प्रतिपाद्य विषय तथा विधेय परस्पर भिन्न है। जब तक वस्तुओं के भिन्न-भिन्न रूपों के अन्दर भी समानता अपने को अक्षुण्ण नहीं बनाए रख सकती तब तक कोई निर्णय हो ही नहीं सकता। किन्तु समानता ऐसी हो जो भेद में भी अपने को व्यक्त कर सके और भेद पर विजय पा सके। समानता एक सम्बन्ध है और प्रत्येक सम्बन्ध के लिए दो भिन्न पदों का होना आवश्यक है। यदि वे पद स्पष्ट रूप में भिन्न नहीं हैं तो वे परस्पर सम्बद्ध नहीं हो सकते। सब प्रकार के भेद-भाव का निषेध समानता के सम्बन्धों को भी असम्भव बना देता है। सर्वथा निरपेक्ष आत्मममता में समानता के विषय में कोई बात उठ ही नहीं सकती। जब हम यह कहते हैं कि 'म' 'स' है तब भी हम इस प्रकार का कथन प्रस्तुत भेद के उत्तर में ही करते हैं। शङ्कर का तर्क है कि जब हम यह कहते हैं कि 'वही तू है' तो दानों के मध्य में प्रतीत होने वाला भेद है किन्तु निर्णय उनके मध्य समानता को बतलाना है। परन्तु रामानुज का कथन इसके विपरीत यह है कि समानता एवं भेद उन पदों के सम्बन्ध में लागू होते हैं जो यथार्थता के समान एक ही स्तर पर हैं। जिनकी भी समानता है यह भेद के अन्दर तथा उनके द्वारा ही है और प्रत्येक निर्णय इसका दृष्टान्त है। 'आकाश नीला है' इस वाक्य में 'आकाश' और 'नीला' दानों में तादात्म्य नहीं है। और न ही वे सर्वथा भिन्न हैं। नीले रंग का पदार्थ और गुग्गु दोनो एकसाथ विद्यमान रहते हैं यद्यपि दानों के मूल्यांकन अलग-अलग है। विचार का सम्बन्ध-विषयक रूप यथार्थता के स्वरूप की व्याख्या के सर्वथा अनुकूल है, क्योंकि यथार्थ एक ऐसी निर्दोष पद्धति है जिसका निर्णय उसके अन्तर्गत तत्त्वों के निर्णय से ही होता है। विचार के युक्तिपूर्ण स्वरूप को एक त्रुटि समझना बुद्धिमत्ता का मिथ्या मानदण्ड है। ज्ञान को तभी ज्ञान कहा जाता है जब कि वह ऐसे सम्बन्धों का खोलकर विकसित रूप में प्रकट कर दे जिनके द्वारा ही उसकी अपनी सत्ता है। क्रियाशील जीवन का तत्त्व वह है जो आम्यन्तर रूप में भी अपना स्पष्ट व्यक्तित्व रखता है और साथ-साथ अपनी इम क्रिया में स्वतन्त्र सत्ता को भी स्थिर रखता है। शङ्कर का मत है कि सम्बन्धों की परम्परा हमें अन्तरहित पश्चाद्गति की ओर ले जाती है। सम्बन्ध दो पदों के अस्तित्व का उपलक्षण है, जो सम्बन्ध के साथ मिलकर तीन हो जाते हैं और यदि हम उनके साथ उनके परस्पर सम्बन्ध को भी जोड़ दें तब हमें बलात् एक अन्नविहीन पश्चाद्गति की ओर जाना होता है। रामानुज इस विचार को अस्वीकार करते हैं क्योंकि उनके अनुसार यथार्थता क्रियाशील है जो अपने अन्दर आत्मप्रकाश की सम्भावना का धारण किए हुए है। वे इस बात को स्वीकार नहीं करते कि जहाँ एकत्व है वहाँ सम्बन्धों का अभाव है और यह कि जहाँ सम्बन्ध हैं वहाँ एकत्व नहीं है। ज्ञान की दृष्टि में यह जगत् एक व्यवस्थित सम्पूर्ण इकाई है और एकमात्र तत्त्व का व्योरेवार विकास अथवा अभिव्यक्ति है। ईश्वर तथा यह जगत् एक समान यथार्थ है और इनमें से प्रत्येक दूसरे के द्वारा ही यथार्थ है और यह तभी सम्भव हो सकता है जब कि

हम इस सारी पद्धति को किसी शरीरधारी नमूने का एक मात्र अनुभव ममभों। विचार के द्वारा ईश्वर को आत्मचेतन प्रजा के रूप में ममभना ही उसके स्वरूप का पूर्ण बोध-ग्रहण है। यथार्थता एक सत्ता है एवं उसके अग्र हीनतर मत्ताए है।

९

कारण तथा द्रव्य

रामानुज सत्कार्यवाद के सिद्धान्त को स्वीकार करने है। प्रत्येक कार्य यह मकेत करता है कि उसका उपादान (भौतिक) कारण पहले में विद्यमान था। अवस्था में परिवर्तन ही कारणकार्य भाव है।<sup>१</sup> घागे कपटे के कारण है क्योंकि कपडा केवल मात्र घागे की ताने-बाने वाली व्यवस्था का नाम है।<sup>२</sup> अस्तित्व एवं अभाव एक द्रव्य की भिन्न-भिन्न अवस्थाए ही है। अभाव केवल सापेक्ष है निगपेश अर्थान् परम अवस्था नहीं है।

कोई भी वस्तु जिसके अन्दर गुण है द्रव्य कहलाती है। आघार द्रव्य है और वह जो इसके ऊपर निर्भर करता है अर्थान् आधेय है वह अद्रव्य है। इस प्रकार सब पदार्थ द्रव्य है तथा गुण और सम्बन्ध अद्रव्य है। दीपक एक द्रव्य है और उन्ही अर्थों में प्रकाश (प्रभा) द्रव्य है यद्यपि प्रकाश एक गुण भी है। मुद्दि एक द्रव्य है क्योंकि इसके अन्दर फैलने और सिकुडने का गुण है; यह आत्मा का गुण भी है।<sup>३</sup> ममस्व जगत् जो ईश्वर का विशेषण है ईश्वर के दृष्टिकोण से अद्रव्य है यद्यपि इसके अन्दर द्रव्य एवं अद्रव्य तत्त्व तथा गुणों के रूप में अन्ननिहित है। ज्ञान की भाति एक विशेषण द्रव्य भी हो सकता है। द्रव्य उपादान कारण हो सकते है किन्तु अद्रव्य नहीं हो सकते।<sup>४</sup> द्रव्यों में प्रकृति, काल, शुद्धसत्त्व अथवा विशुद्ध प्रकृति, धर्म भूत ज्ञान अथवा गुणात्मक चेतना, जीवात्मा तथा ईश्वर इनकी गणना है।<sup>५</sup> इनमें से प्रथम तीन जड है एवं ईश्वर तथा जीवात्मा अजड (चेतन्) है और ज्ञान दोनों के लक्षण मे है। इसमें जड द्रव्यों में विशेषतः यह है कि यह अपने को भी अभिव्यक्त करता है एवं बाह्य पदार्थों को भी। तो भी ज्ञान कभी भी अपने लिए नहीं किन्तु सर्वदा दूसरे के लिए अर्थान् आत्मा के लिए है। ज्ञान आत्मा का एक अद्भुत अवलम्ब है और "धर्मभूत ज्ञान" कहलाता है। आत्मा एक न एक पदार्थ को तभी जानती है जब कि ज्ञान किसी न किसी इन्द्रिय के द्वारा बाहर आता है तथा पदार्थ के सम्पर्क में आता है। यह कल्पना की जाती है कि विषय और पदार्थ अपनी स्वतंत्र सत्ता रखते है और ज्ञान के द्वारा ही एक दूसरे के सम्बन्ध में आते है।

शब्द के पाच गुण, प्रतिरोध शक्ति, आकृति, रस और गंध, सयोग, परिमाण, सख्या, बृहत्ता, व्यक्तित्व, सश्लेष, भेद एवं इच्छा, द्वेष, सुख, दुःख और सकल्पशक्ति तथा बोधशक्ति ये सब अद्रव्य है।

१. अवस्थान्तरापत्तिरेव हि कार्यना (भगवद्गीता पर रामानुज का भाष्य, १३ : २)
२. ब्रह्मसूत्र पर रामानुज भाष्य, २ : १, १६-२०। और भी देखें, २ : १, १६।
३. तत्त्वमुक्ताकलाप, ४ : ७। ४. वही, ५, २।
५. वही, १ : ६।

### आत्मा तथा चैतन्य

गकर का मत है कि ज्ञाता तथा प्रमेय (ज्ञेय) के मध्य जो भेद है वह सापेक्ष है क्योंकि यथार्थ तो भेदशून्य ब्रह्म ही है। रामानुज इस विचार को नहीं मानते और उनका मत है कि चैतन्य का स्वरूप यह निर्देश करता है कि कोई विचार-शील ज्ञाता भी है एव आत्मा से भिन्न प्रमेय पदार्थ भी है।<sup>१</sup> ज्ञान के अनर्गल भेद का प्रत्यक्ष भी आ जाता है। हमें भेदशून्य सत्ता को जानने योग्य बता मके ऐसा ज्ञान का कोई साधन नहीं है। और यदि होता भी तो वह ब्रह्म को एक ज्ञेय पदार्थ की स्थिति में रखता और इस प्रकार ईश्वर नभ्वर पदार्थों के क्षेत्र में आ जाता। विशुद्ध चैतन्य नाम की कोई वस्तु नहीं हो सकती। यह बात या तो सिद्ध हो या असिद्ध हो। यदि विशुद्ध चैतन्य की यथार्थता सिद्ध हो जाए तो परिणाम यह निकलता है कि उसमें गुण है, और यदि सिद्ध नहीं होती तब यह असत् है जैसे कि आकाश कुसुम।<sup>२</sup> शङ्कर ने भी चेतनता के अदर नित्यता एव स्वतः-प्रकाशता आदि गुण बताए हैं। ज्ञान तो निश्चित रूप में स्वतः प्रकाश है किंतु चेतनता ज्ञान के लिए एक ज्ञेय (वेद्य) पदार्थ है। यह आवश्यक नहीं है कि प्रत्येक वस्तु जो जानी गई है, उसे जड पदार्थ ही होना चाहिए।

यदि ज्ञान अपरिमित होता तो उसके विषय (ज्ञेय पदार्थ) भी उमी प्रकार अपरिमित होते, किन्तु यह बात नहीं है। यह सोचना भूल है कि सुपुग्न अवस्था में तथा तन्मटश अन्य अवस्थाओं में भी ज्ञान विशुद्ध ज्ञान के रूप में विद्यमान रहता है, अर्थात् सब विषयों से रहित। "क्योंकि कोई व्यक्ति प्रगाढ निद्रा में उठकर कभी स्वप्नावस्था में अपनी चेतनता की अवस्था को इस प्रकार से प्रमत्त नहीं करता कि 'मैं विशुद्ध चैतन्य था जिसमें किसी प्रकार का अहंभाव नहीं था एव जो स्वरूप में प्रत्येक अन्य वस्तु से विरुद्ध था और अज्ञान को देख रहा था।' यह जो कुछ मोचना है केवल यह है कि 'मैं बहुत अच्छी तरह सोया।' इस प्रकार के चिन्तन में यह प्रतीत होता है कि स्वप्नावस्था में भी आत्मा अर्थात् 'मैं' एक जानने वाला प्रमाता (कर्ता) था और सुख को अनुभव करता था। यहां तक कि जब आत्मा कहती है कि 'मुझे कुछ चेतना नहीं थी' तो उसका तात्पर्य हुआ कि जानने वाला 'मैं' विद्यमान था और जिसका निषेध किया गया वे ज्ञान के विषय (प्रमेय पदार्थ) थे।"<sup>३</sup> बिना प्रमेय पदार्थ के सम्बन्ध के ज्ञान नहीं जाना जाता और प्रगाढ निद्रा में यह कार्य नहीं करता क्योंकि उस समय कोई प्रमेय पदार्थ नहीं होता। प्रगाढ निद्रा में आत्मा अपनी आन्तरिक स्वतः चेतनता के अन्दर ज्ञान के साथ रहती है जो कि उस समय काम नहीं कर रही होती। आत्मा सदा ही एक अहंभाव है और कभी भी विशुद्ध ज्ञान नहीं। शकर उतना तो स्वीकार करते हैं जब वे कहते हैं कि आत्मा प्रगाढ निद्रा में मामान्य अज्ञान के साक्षी रूप में विद्यमान रहती है

१. न च निर्दिषये काचित् संविद अस्ति।

२. संवित् सिद्ध्यति वा न वा, सिद्ध्यति चेत् सधर्मता स्यात्, न चेत् तु-च्छता गगन-कुसुमादिवत् (१ : १, २)।

३. १ : १. १। और भी देखें, २ : ३, ३१।

यदि अहकार का भाव विलीन हो जाता है। किन्तु वह जो ज्ञान ग्रहण नहीं करता साक्षी भी नहीं हो सकता। विगुद्ध ज्ञान साक्षी नहीं है। साक्षी एक जानने वाला होता है अर्थात् वह प्रमाता (ज्ञान का कर्ता) होता है। यह प्रमाता प्रगाढ निद्रा में भी विद्यमान रहता है यद्यपि हमें उसकी चेतना नहीं होती क्योंकि चैतन्य तमोगुण से परिभूत होता है। यदि प्रगाढ निद्रा में यह विद्यमान न होता तो नींद में जागने पर हम यह स्मरण न कर सकते कि हम अच्छी तरह सोये। यदि यह आत्मा नित्य न होती तो स्मृति भी अमम्भव होती और जिस वस्तु को कल हमने देखा था उसे आज पहचान न सकते। यदि चेतनता को चेतन प्रमाता के साथ एक रूप में मिला दिया जाए तो भी पहचान की घटना की व्याख्या सरलता से नहीं हो सकती। क्योंकि उक्त अनुभव इस विषय का उपलक्षण है कि कोई चेतनावान् ज्ञाता प्रारम्भ के क्षण में लेकर अन्तिम क्षण तक विद्यमान रहता है केवल चेतनता ही नहीं।<sup>१</sup> आत्मा स्वतः प्रकाशित ज्ञान नहीं है किन्तु केवल उसका कर्ता है। हम ऐसा नहीं कहते 'मैं चैतन्य हूँ'<sup>२</sup> किन्तु केवल यही कहते हैं कि 'मैं चेतनावान् हूँ'<sup>३</sup>। ज्ञान का स्वतः प्रकाशित स्वरूप आत्मा अथवा ज्ञाता से ही प्रादुर्भूत होता है। ज्ञान का अस्तित्व तथा उसका स्वतः प्रकाशित स्वरूप उसके एक आत्मा के साथ सम्बन्ध के ऊपर ही निर्भर करते हैं।<sup>४</sup> इस प्रकार का तर्क करना कि ज्ञाता, जिसकी सिद्धि इस प्रकार की गई, विषय पक्ष से ही सम्बद्ध है, "इसमें अधिक कुछ नहीं है जैसे कि किमीका यह मत प्रकट करना कि उसकी मा एक बाँसूरी है।"<sup>५</sup> हम अहकार को, जो प्रकृति की एक जड़ उपज है, ज्ञान के समान ज्ञातृत्वभाव नहीं दे सकते। आत्मा ज्ञान का सार तत्त्व है और ज्ञान उसका गुण है। यह एक ज्ञाता है केवल मात्र प्रकाश नहीं।<sup>६</sup> हमें यह न सोचना चाहिए कि ज्ञाता होने से ही अवश्य परिवर्तनशील भी होना चाहिए। क्योंकि ज्ञाता बनने का तात्पर्य ज्ञान रूपी गुण का आधार होना है, और चूँकि जानने वाली आत्मा नित्य है, इसलिए ज्ञान भी जो इसका गुण है नित्य है। यही नित्य ज्ञान है जो अपने को सदा अभिव्यक्त नहीं करता। ज्ञान जो अपने में अपरिमित (स्वयम् अपरिच्छिन्नम्) है संकोच एवं विस्तार दोनों को अपना सकता है। कर्म के प्रभाव से यह सकुचित हो जाता है जब कि यह अपने को भिन्न-भिन्न प्रकार के कार्यों के अनुकूल बना लेता है और भिन्न-भिन्न इन्द्रियों द्वारा विविध प्रकार से निर्गीत होता है। इन्द्रियों के कारण इन्हीं अनुकूलताओं के सम्बन्ध में कहा जाता है कि यह उत्पन्न हुआ और नष्ट हुआ। इसका विलोप कभी नहीं होता, यद्यपि जीवन भर यह कार्य करता है कभी कम और कभी अधिक सीमाओं के अन्दर। किन्तु चूँकि अनुकूलन का गुण अनिवार्य नहीं है और

१. प्रतिमन्थानं हि पूर्वापरकालस्थायिनम् अनुभवितारम् उपस्थ पथानि, नानुभूतिमात्रम् (१ ; १, १) ।

२. अनुभूतिरहम् ।

३. अनुभवाम्यहम् ।

४. १ : १, १ और भी देखें, २ : ३, १२ ।

५. निद्ररूप चैतन्य गुणक ।

६. कानैव न प्रकाशमात्रम् । और भी देखें, बृहदारण्यक उपनिषद्, ४ : ३, ७ और १४० ; ४ : ५, १५ छान्दोग्य, ८ : १२, ३ ; और ४, ८ : २६, २ ; और प्रश्न, ४ : ६ ; ६ : ५ ; तैत्तिरीय, २ : ४ ।

कर्म से ही उत्पन्न होता है इसलिए आत्मा को वस्तुतः अपरिवर्तनशील ही माना जाता है।<sup>१</sup>

रामानुज इस मत का खण्डन करते हैं कि चैतन्य कभी भी प्रमेय पदार्थ नहीं है। यद्यपि यह प्रमेय त्रिषय नहीं है जब कि यह दूसरी वस्तुओं को प्रकाशित करता है तो भी यह प्रायः प्रमेय पदार्थ बन सकता है और बन जाता है, क्योंकि साधारण अनुभव दर्शाता है कि एक व्यक्ति का चैतन्य दूसरे के बोध का विषय बन जाता है। जैसे कि जब हम अन्य पुरुष के मैत्रीपूर्ण अथवा अमैत्रीपरक रूप से किसी वस्तु का अनुमान कर लेते हैं अथवा जब कि किसी मनुष्य के भूतकाल के चैतन्य की अवस्थाएँ उसकी वर्तमान काल की पहचान का विषय बन जाती हैं। चैतन्य केवल इमीलिए कि यह चेतनता का प्रमेय त्रिषय बनता है अपना स्वरूप नहीं खो देता। हम यह नहीं कह सकते कि चैतन्य स्वतः सिद्ध है। रामानुज की इस दृष्टि में चैतन्य का वास्तविक स्वरूप वर्तमान क्षण में अपने आपके द्वारा अपने अधिष्ठान के प्रति व्यक्त करने में अथवा इसके अपने त्रिषयों को अपनी सत्ता के द्वारा सिद्ध करने के लिए साधन बनने में है।<sup>२</sup> जब जड वस्तुएँ प्रकाश में आती हैं तो वे अपने प्रति व्यक्त नहीं होतीं। आत्मा के अन्य गुण जैसे आणविक विस्तार, नित्यता, आदि और चैतन्य की भूतकाल की अवस्थाएँ अपने निजके द्वारा व्यक्त नहीं होतीं वरन् ज्ञान की एक क्रिया के द्वारा व्यक्त होती हैं जो उनमें भिन्न है।

## ११

### ईश्वर

रामानुज के ज्ञानसम्बन्धी सिद्धांत से यह परिणाम निकलता है कि यथार्थ सत्ता निर्गुण नहीं हो सकती। यह एक व्यवस्थित पूर्ण इकाई है जो अपने स्वरूप को नाना भेदों में भी स्थिर रखती है। जहां रामानुज का मत इस विषय में स्पष्ट है कि एक निरपेक्ष आत्मा का अस्तित्व है वहां वे यह भी स्पष्ट रूप में कहते हैं कि प्रत्येक मान्य यथार्थता इस आत्मा की अभिव्यक्ति है। अस्तित्व वाली वस्तुओं की अनेकता में परस्पर क्रिया-प्रतिक्रिया को सम्भव बनाने के लिए विश्वरूपी इकाई का निर्माण करने वाले तत्त्वों के अन्दर भी एकता तथा परस्पर निर्भरता का एक सामान्य बन्धन होना ही चाहिए और वह अवश्य एक आध्यात्मिक तत्त्व (सूत्र) होना चाहिए। न केवल तर्कशास्त्र की अपितु धार्मिक अनुभव की मांग है कि सान्त के संरक्षण तथा एक शरीरधारी अनन्त के अस्तित्व को स्वीकार करना ही चाहिए। ईश्वर के साथ व्यक्तिगत सयोग के अन्दर किसी अन्य दैवीय सत्ता के साथ यथार्थ साहचर्य (मित्रता) का भाव स्वतः अन्तर्निहित रहता है। धार्मिक अन्तर्दृष्टि ऐसे निर्गुण ब्रह्म को, जो हमारी त्यागमयी भक्ति तथा मौन साधना

१ १ : १, १।

२. अनुभूतिर्त्वं नाम वर्तमानदशाया स्वसत्तयैव स्वाश्रयं प्रति प्रकाशमानत्वं स्वसत्तयैव स्वविषयसाधनत्वं वा (१ : १, १)।

३. देखें, भूतप्रकाशिका।



का विचार न करके केवल मात्र साक्षी बना हुआ जड़ दृष्टि से हमारी ओर ताकता रहे, स्वीकार नहीं कर सकती। रामानुज के अनुसार वाङ्मय की पद्धति उसे एक शून्य की ओर ले जाती है जिसे वह भावों के एक निरर्थक नाटक के द्वारा छिपाने का प्रयत्न करता है। उनका निर्गुण ब्रह्म एक ऐसी शून्य सत्ता है जो हमें आरलैडो की उस प्रसिद्ध घोड़ी की याद दिलाता है जो और सब प्रकार स पूर्ण थी किन्तु केवल एक ही छोटा-सा दोष उसमें था, अर्थात् वह मरी हुई थी। इस प्रकार के ब्रह्म को किसी भी साधन से अर्थान् प्रत्यक्ष, अनुमान अथवा धर्मशास्त्र द्वारा नहीं जाना जा सकता।<sup>१</sup> यदि ज्ञान के सब साधन सापेक्ष है तो वे हमें ऐसी सत्ता के विषय में जो अनुभवातीत है कुछ नहीं बता सकते, यदि धर्मशास्त्र प्रत्यर्थ है तो वह ब्रह्म भी अर्थार्थ हुआ जिमका प्रतिपादन ये धर्मशास्त्र करते हैं। उम परम यथार्थ सत्ता में जिमें ईश्वर कहते हैं निश्चय, सीमितता, भेद, अन्यता जो माथ-माथ विलीन हो जाती है ये सब अन्निहित है और उस एक में एकत्रित है। सान्नात स्वयं प्रनन्त के ही अन्दर है। ब्रह्म में अपने अन्दर ही स्वगत भेद है और वह एक सश्लिष्ट पूर्ण इकाई है जिममें आत्माएँ तथा प्रकृति उसके लिए महत्व की सत्ताएँ हैं (चिदचिद्विगिष्ट)।<sup>२</sup> सत्, चित् तथा आनन्द ये तीनों ब्रह्म को एक विशेष स्वरूप तथा व्यक्तित्व प्रदान करने हैं। ब्रह्म वा ज्ञान 'साक्षान्' है और इन्द्रियों के ऊपर निर्भर नहीं है।<sup>३</sup> वह सर्वज्ञ है और उसे सब कुछ का प्रत्यक्ष अन्तर्ज्ञान होता है। ब्रह्म का व्यक्तित्व सर्वोपरि है जब कि जीवात्माएँ शरीरधारी हैं और उनके साधन भी अपूर्ण हैं। व्यक्तित्व के अन्दर योजना बनाने की शक्ति और अपने उद्देश्य को प्राप्त करने की शक्ति उपलक्षित है। ईश्वर का व्यक्तित्व पूर्ण है क्योंकि वह समस्त अनुभव को अपने अन्दर धारण करता है और अपने में बाह्य किसी वस्तु के ऊपर निर्भर नहीं करना। ऐसे भेद जो व्यक्तित्व के लिए आवश्यक है सब उसके अन्दर है। ईश्वर के सबसे प्रधान गुण है ज्ञान, शक्ति तथा करुणा। करुणा के कारण ही ईश्वर ने जगत् की रचना की, धार्मिक विज्ञान का निर्माण किया, और वह उन सब व्यक्तियों की जो पूर्णता की प्राप्ति के लिए प्रयत्न करते हैं वरावर सहायता करता है।<sup>४</sup> यद्यपि प्रत्येक गुण अपने आप में अन्वये में भिन्न है तो भी वे सब एक ही सत्ता से सम्बद्ध हैं और इसकी अखण्डता में विभाग उत्पन्न नहीं करते। उम प्रभु का इन सबके साथ सम्बन्ध स्वाभाविक तथा सनातन है।<sup>५</sup> यह गुण भाववाचक कहे जाते हैं एवं प्रकृति तथा जीवात्माओं से भिन्न है, यद्यपि वे भी ईश्वर के गुण हैं। ईश्वर अपने तात्त्विक गुणों का आधार है और उन पदार्थों का भी आधार है जो उसके ऊपर निर्भर हैं।<sup>६</sup> उस सर्वोपरि सत्ता की "एक दैवीय आकृति है और अद्वितीय है जो प्रकृति की सामग्री से नहीं बनी और न कर्म के ही कारण उसका निर्माण हुआ है।"<sup>७</sup> शरीर केवल मात्र तत्त्वों का सम्मिश्रण नहीं है न ऐसा ही पदार्थ है जिसका प्राण के द्वारा धारण होता है। यह इन्द्रियों का अधि-

१. १ : १, २।

३. १ : २, १६।

५. ब्रह्मसूत्र पर रामानुजभाष्य २ : १, १५।

७. १ : २; १।

२. १ : १, २ सर्वदर्शनसंग्रह, ५।

४. रहस्यत्रयसार, २३।

६. रहस्यत्रयसार, ३।

पठान नहीं है अथवा सुख-दुःख का कारण नहीं है। रामानुज के अनुसार “यह एक ऐसा द्रव्य है जिसे चेतना सम्पन्न आत्मा पूर्णतया नियन्त्रण में रख सकती है तथा अपने स्वार्थ साधन के लिए धारण करती है और जो आत्मा की सर्वथा अधीनता में है।” शरीरधारी होने पर भी ईश्वर दुःख नहीं पाता क्योंकि वह जानता है कि दुःख का कारण कर्म है शरीरधारी होना मात्र नहीं।<sup>१</sup> वह कर्म का प्रभु है क्योंकि कर्म स्वयं फल प्रदान नहीं कर सकता। कर्म जो ज्ञानरहित और क्षणिक है ऐसे किमी भी फल को उत्पन्न करने के अयोग्य है जिसका सम्बन्ध भविष्यत् से हो।<sup>२</sup> यह सर्वोपरि प्रभु ही है जो इस लोक में तथा परलोक (स्वर्ग) में भी नानाविध सुखों को प्रदान करता है। हम यह भी कह सकते हैं कि ब्रह्म आकृतिरहित है।<sup>३</sup> यद्यपि विविध प्रकार की आकृतियों से उसका सम्बन्ध है क्योंकि “जीवात्मा उस शरीर की आकृति से सम्बद्ध है जिमके अन्दर यह रहता है, यह उन सुखों तथा दुःखों में भाग लेता है जो शरीर के कारण उत्पन्न होते हैं किन्तु पूरु कि ब्रह्म इन सुखों में तथा दुःख में भागीदार नहीं बनता इसलिए उसकी कोई आकृति नहीं है।” ब्रह्म जीवात्माओं के दुःखों अथवा प्रकृति के विकारों से अछूना रहता है। जितना भी पाप है, वह भूतकाल की भूल का परिणाम है और जीवात्माओं के सासारिक जीवन की उपज है। ईश्वर इसके लिए बिलकुल जिम्मेदार नहीं है। जन्म-जन्मान्तरों की अन्तर्विहीन शृंखला के ऊपर वह प्रकाश में रहता है जहाँ कि कोई भी छाया उसके गौरव को मलिन नहीं कर सकती है।<sup>४</sup> इस प्रकार का जीवन मुक्तात्माओं के लिए भी सम्भव है, इसलिए ईश्वर के लिए तो उमम भी अधिक सम्भव है।<sup>५</sup>

जीवात्माएँ तथा प्रकृति प्रभु के तन्व की एकता में समाविष्ट हैं, और सर्वोपरि ब्रह्म के साथ उनका सम्बन्ध वैसा ही है जैसा कि गुणों का सम्बन्ध द्रव्यों के साथ है, या जैसे सम्पूर्ण इकाई के साथ उसके हिस्सों का होता है, अथवा शरीर का सम्बन्ध उसमें जीवन डालने वाली आत्मा के साथ है।<sup>६</sup> उन्हे प्रकार अथवा वृत्ति, शेष अर्थात् सहायक, नियामक अथवा वैशिभून नाम से भी पुकारा जाता है। जब कि ईश्वर सहारा देने वाला (प्रकारी), नियन्ता और प्रमुख (शेपी) है।<sup>७</sup> वे यथार्थ और स्थायी हैं यद्यपि अपने सब विकारों और विकारों के सम्बन्ध में एक ब्रह्म के नियन्त्रण के अधीन हैं। कहा जाता है कि शरीर का आत्मा के साथ सम्बन्ध साधारणतः जगत् की ईश्वर के ऊपर निर्भरता को प्रतिपादित करने के लिए है। चूँकि जब आत्मा शरीर से विदा होती है तो शरीर का

१. २ : १, ६।

२. १ : १, २१।

३. ३ : २, ३७।

४. ब्रह्मरूपपरदिनतुल्यमेव।

६. १ : १, २१।

५. ३ : २, १४।

७. ३ : ३, २७।

८. तुलनी कौजिए—जगत् सर्व शरीरं ने। रामादण, युद्धकांड, १ : २०, २६; तिरुवायमोथी : १ : १, ८; बृहदारण्यक उपनिषद्, ५ : ७।

९. वेदान्तदेशिका ने नियामकत्व की परिभाषा इस प्रकार की है—“तत्सकल्पाधीनभक्ताः स्थितिप्रवृत्तिस्त्वम्।”

१०. ३ : ब्रह्मसूत्र पर रामानुजभाष्य २ : ४, १४।

क्षय होता है इसलिए शरीर की सत्ता केवल व्युत्पन्न है, शरीर की चेष्टाएँ आत्मा की इच्छा के अधीन है।<sup>१</sup> यह जगत् भी ईश्वर के साथ वैसे ही सम्बन्ध में बंधा है, अर्थात् इसकी सत्ता का निकाम उभीमे है और उसीकी इच्छा के यह अधीन है।<sup>२</sup> ईश्वर के अस्तित्व में जीव आश्रयन्तर तथा यह जगत् उमका बाह्य शर्करा है। यदि आत्माएँ तथा प्रकृति ईश्वर के गुण है, तो इसका तात्पर्य यह नहीं है कि वे अपने में गुणों को धारण करने वाले द्रव्य नहीं है, जिनके अपने भिन्न-भिन्न प्रकार है एव शक्तियाँ तथा कार्यक्षेत्र है। आत्मा तथा शरीर का दृष्टान्त निर्देश करता है कि शरीर के अपने गुण है यद्यपि यह भी आत्मा को उपाधि से युक्त करता है। इस परिकल्पना के आधार पर रामानुज विश्व में वर्तमान सामजस्य तथा यथार्थ सत्ताओं में परस्पर प्रतिक्रिया की व्याख्या कर सकते हैं जिससे कि एक विश्व का निर्माण होता है। यह जगत् एक इकाई है उम सर्वोपरि मस्तिष्क के कारण जो कि अनेक प्राध्यात्मिक यथार्थ पदार्थों को ऐन्द्रिक सम्बन्ध और एक स्थान देता है तथा उनमें में हर एक का कार्य बाटता है। आत्माएँ (भोक्ता), प्रकृति (भोग्य) और ईश्वर (प्रेरिता)<sup>३</sup> अपने स्वामाविक स्वरूप-भेद से ये तीन हैं किन्तु पद्धतियों तथा द्रव्य (प्रकार तथा प्रकारी) के ऐक्य के कारण एक है।<sup>४</sup> ऐक्य का तात्पर्य है कि ऐसी सत्ता जो पृथक् न हो सके (अपृथक् सिद्धि)।

रामानुज का ईश्वरसम्बन्धी विचार यथार्थ विचारणीय आत्मचेतन व्यक्तियों की ऊपर चढ़नी हुई श्रुतियों में अन्तिम पद मात्र का नहीं है और न ही केवल अतीन्द्रिय-निरपेक्ष सत्ता का है जिसका अस्तित्व उम मीमांसक विश्व से ऊपर तथा परे है। चेतन और जड़ जगत् के पदार्थ ईश्वर के साथ साथ रहते हैं तो भी उनके अस्तित्व का कारण है ईश्वर ही और उनका धारण भी उमीके द्वारा होता है। अनेकत्वयुक्त विश्व ठीक उन्हीं अर्थों में यथार्थ है जिन अर्थों में ईश्वर यथार्थ है। यह विश्व ईश्वर के ऊपर निर्भर करता है जो इसका आधार अथवा अस्तित्व हेतु है किन्तु इसका उपादान कारण नहीं। ईश्वर का केवलमात्र अन्तर्यामी आधार ही न समझना चाहिए क्योंकि तब ईश्वर को पूर्णरूप से अनेक में भिन्न अथवा अनेक का पूर्णरूप से ईश्वर के अभिन्न एकत्व में विलीन हुआ मानना पड़ेगा। रामानुज की दृष्टि में ईश्वर इस जगत् का भौतिक सृष्टि में अतीत और अतःस्थित दोनों ही प्रकार का आधार है। ईश्वर एक व्यक्ति है किन्तु केवल अन्य व्यक्तियों का एक पुञ्ज मात्र नहीं और इसलिए उसे अन्य विचारवान् जीवधारियों, और उनके विचार के विषय की श्रेणी में न मिला देना चाहिए।

ईश्वर विश्वसम्बन्धी व्यवस्था के अन्दर से इस विश्व को इसके परम आधार के रूप में धारण करता है और प्रलय के समय फिर से इसे वापिस ले लेता है।<sup>५</sup> सृष्टि-रचना तथा सृष्टि का विघटन (प्रलय) इन दोनों घटनाओं को काल की दृष्टि से नहीं

१. स्वरूपाश्रितं संकल्पाधीनम् ।

२. 'ईश्वरस्य रूपान्तरितम्' और 'इच्छाधीनम् ।'

३. श्वेताश्वतर उपनिषद्, ६ ।

४. ब्रह्म प्रकार विशिष्टप्रकारी है।

५. १ : १ । तुलना कोजिए, निरुवायमयी, १० : ५ : ३ । रामानुज के दर्शन को

विशिष्टाद्वैत कहा जाता है जिसका अन्य कारणों के अतिरिक्त एक कारण यह भी है कि यह दो भिन्न पदार्थों के अद्वैतभाव पर बल देता है—विशिष्टधोरद्वैतम् ।

देखना चाहिए किन्तु उनकी व्याख्या का महत्त्व एक सर्वोपरि सत्ता के ऊपर तार्किक दृष्टि से निर्भरता के रूप में है। केवल ब्रह्म ही अजन्मा है और शेष सब कुछ उत्पन्न वस्तु है।<sup>१</sup> यद्यपि वह अपूर्ण जगत् का कारण है किन्तु उसके ऊपर जगत् की अपूर्णता का कोई प्रभाव नहीं पड़ता। रामानुज ने सर्वोपरि आत्मा तथा विष्णु को एक ही माना है और श्रेष्ठतम गुणों से युक्त माना है। ब्रह्म और शिव भी विष्णु है।<sup>२</sup>

दिव्य आत्मा का अनेक प्रकार से चितन किया जा सकता है। जब आत्माएं तथा प्रकृति इसके गुण समझे जाते हैं तब 'ब्रह्म' का अर्थ होगा केन्द्रीय एकत्व अथवा जब केवल मात्र ब्रह्म ही ब्रह्म को यथार्थ माना जाए तो ब्रह्म का अभिप्राय होगा एक संयुक्त किन्तु अपने-आप में पूर्ण इकाई। ब्रह्म ही सर्वश्रेष्ठ यथार्थ सत्ता है और यह जगत् उसका शरीर अथवा विशेषण है। यह जगत् चाहे व्यक्तरूप में हो जैसा कि सृष्टि-रचना में; अथवा अव्यक्त रूप में हो जैसा कि प्रलय में। प्रलयावस्था में भी आत्माओं तथा प्रकृति के विशेषण विद्यमान रहते हैं यद्यपि सूक्ष्म रूप में। सब पदार्थों के लिए निरपेक्ष मोक्ष की अवस्था जगत् के अवसान की अवस्था है। यह एक आदर्श है जो विश्व की प्रक्रिया का लक्ष्य है। जब यह लक्ष्य प्राप्त हो जाता है तो आत्माएं फिर से अपनी निर्मलता प्राप्त करके स्वर्ग में ईश्वर के सम्मुख निवाम करती हैं। प्रकृति भी अपनी मात्रिक अवस्था का प्रदर्शन करती है। यह आदर्श जगत् ईश्वर के अन्ननिहित है। यह एक ऐसी अवस्था है जो पूर्व से व्यक्तीकृत है। प्रलय में जो अवस्था आत्माओं तथा प्रकृति की रहती है उसके समान इस अवस्था को नहीं माना जा सकता। जगत् रूप शरीर के अतिरिक्त ईश्वर की एक आदर्श भौतिकता भी है, एक प्रकार की स्थिति स्थापक सामग्री (जो जीव-जन्तुओं के निर्माण की क्षमता रखती है), जिसके द्वारा वह अपनी असीम शक्ति का प्रदर्शन करना है तथा जिसमें वह नानाविध तथा कई गुणा रूप धारण कर सकता है यद्यपि वास्तविक रूप में वह एक ही है। इतने पर भी उसके सार तन्त्र का इस नित्य विभूति से भिन्न सम्भना चाहिए।

रामानुज यथार्थता के अपने भाव को धर्मशास्त्रों में पुष्ट करते हैं। वेद घोषणा करते हैं कि ब्रह्म शुभ गुणों से युक्त है। "ब्रह्म मय, ज्ञान और अनन्त है" यह उपनिषदों में कहा है। ये अनेक पद एक ही सर्वोपरि श्रेष्ठ सत्ता का निर्देश करने हैं और प्रकट करते हैं कि निरपेक्ष ब्रह्म निर्विकार पूर्णता है, और वह ऐसी वृद्धि से युक्त है जो उसने अन्य किसीसे ग्रहण नहीं की है, जब कि मुक्तान्माओं की वृद्धि कुछ समय तक अन्तों से ग्रहण किए गए रूप में रहती है। यह अनन्त है क्योंकि यह स्वभावतः समस्त देश, काल और द्रव्य सम्बन्धी सीमाओं से स्वतन्त्र है तथा और सब वस्तुओं से भिन्न प्रकृति का है। अनन्तता ब्रह्म के गुणों तथा स्वरूप का लक्षण बना देती है किन्तु आत्माओं के सम्बन्ध में, जो नित्य हैं, यह लक्षण लागू नहीं होता।<sup>३</sup> यह पहला और एक ही है, इसके बाद दूसरा और कुछ नहीं है, क्योंकि ईश्वर के अलावा और कोई दूसरा ईश्वर नहीं है। रामानुज स्वीकार करते हैं कि ऐसे श्रुतिवाक्य हैं जिनमें ब्रह्म के सम्बन्ध में सब प्रकार के

१. २ : ३, ६। २. तुलना कीजिए, निरुवायमोयी, १० : १०, १।

३. देशकालवस्तुपरिच्छेदरहितम्...सकतेनरवस्तुनिजातीयम् (१ : १, २)।

विशेषणों (गुणों) का निषेध किया गया है किन्तु उनका कहना यह है कि उक्त वाक्यों में केवल सान्त तथा मिथ्या विशेषणों का ही निषेध है, सब प्रकार के विशेषणों का नहीं। जहां यह कहा गया है कि हम ब्रह्म के स्वरूप को मली भानि नहीं समझ सकते, वहां इसका तात्पर्य यही होता है कि ब्रह्म का ऐश्वर्य इतना विस्तृत है कि यह परिमित शक्ति वाले मानवीय मस्तिष्क की पहुँच से बाहर है। ऐंसे वाक्यों की व्याख्या में, जो अनेकता का निषेध करने है, कहा जाता है कि उनका तात्पर्य सर्वोपरि आत्मा से पृथक् वस्तुओं के यथार्थ अस्तित्व का निषेध करना है, क्योंकि उक्त आत्मा का सब वस्तुओं के साथ तादात्म्य है। सर्वोपरि आत्मा प्रत्येक वस्तु में विद्यमान है क्योंकि वह सबकी आत्मा है (सर्वव्यात्मनया)। उक्तवचन अर्न्तर्दृष्टि में उपनिषद घोषणा करती है कि 'हमे ब्रह्म के अनिरिक्त और कुछ दृष्टिगोचर नहीं होता, सुनाई नहीं देता और किसी अन्य का ज्ञान नहीं हाता है।' रामानुज व्याख्या करते हैं कि - 'जब समाधि में बैठकर एक भक्त ब्रह्म का अनुभव करना है जिम अनुभव में निरपेक्ष आनन्द का ही अनुभव होता है, तो वह ब्रह्म के अनिरिक्त अन्य किसी पदार्थ को नहीं देखता, क्योंकि समस्त वस्तुओं का सगृहीत पुञ्ज ब्रह्म के स्वरूप और ब्रह्म अभिव्यक्ति (विभूति) में समाविष्ट है।'<sup>१</sup> प्रसिद्ध वाक्य 'तत्त्वमसि' की व्याख्या रामानुज अपने ज्ञान के दृष्टिकोण में करते हैं। शंकर का मत है कि 'तत्त्वमसि' का उद्देश्य ब्रह्म तथा जीवात्मा के मध्य आध्यात्मिक एकत्व का प्रतिपादन करना है जब कि विशेष-विशेष लक्षणों को दृष्टि से ओझल कर दिया जाता है। 'यह वही देवदत्त है'<sup>२</sup> इस अनुमान के अतिम निर्णयात्मक वाक्य में जो विचार मन में आता है वह यह है कि देवदत्त है और वही अकेला है। 'स' और 'प' के एकत्व को समझने के लिए हमें 'स' तथा 'उस' के भाव को पृथक् कर देना होगा और जब तक हम यह नहीं करते तब तक 'स' और 'प' में तादात्म्य कभी नहीं हो सकता और हमारा कथन परस्पर भेदभाव को ही पुष्ट करेगा। उस प्रकार 'तत्त्वमसि' वाक्य का अर्थ है, ब्रह्म तथा जीवात्मा का नितान्त एकत्व और इस एकत्व का साधन हम तभी कर सकते हैं जब कि अविद्या के कारण उत्पन्न काल्पनिक भेद को हम सर्वथा त्याग दें। इसके विरोध में रामानुज का कहना है कि प्रत्येक अनुमान का अतिम निर्णय परस्पर भेदों का सश्लेषण ही है। जब ब्रह्म तथा जीवात्मा का उद्देश्य और विषय के स्थान पर रखा जाता है, (सामानाधिकरण्य)<sup>३</sup> तब इसका स्पष्ट तात्पर्य यह है कि दोनों में भेद है। उद्देश्य और विषय उस एक ही द्रव्य के भिन्न-भिन्न अर्थ हैं। यदि दोनों अर्थ उसी एक द्रव्य में एक साथ सम्बद्ध नहीं होते तो अनुमान का अतिम निर्णय असिद्ध ठहरता है। हम उद्देश्य और विषय में उनके अर्थ अथवा तात्पर्य के विषय में भेद करते हैं किन्तु उनके उपयोग अथवा विस्तार में उन्हें मयुक्त कर देते हैं। इस प्रकार 'तत्त्वमसि' वाक्य परम यथार्थता के जटिल (सश्लिष्ट) स्वरूप का प्रतिपादन करता है, जिसके अन्दर जीवात्माएँ समाविष्ट हैं।<sup>१</sup> ब्रह्म और जीव का सम्बन्ध द्रव्य (विशेष) और गुण (विशेषण) का-सा

१. १ : ३, ७।

२. समानम् - एकम्, अधिकरणम् = विशेषणानाम् आधारभूतं विशेष्यम्।

३. और भी देखें, २ : १, २३

सम्बन्ध है, अथवा आत्मा तथा शरीर के समान सम्बन्ध है।<sup>१</sup> यदि दोनों में कोई भेद न होता तो हम यह न कह सकते कि एक-दूसरे के समान है। धर्मशास्त्र में ऐसे वाक्य आते हैं जिनमें सत्ता की आत्मा अपने को सर्वोपरि सत्ता के साथ एक करके अन्यो को प्रेरणा करती है कि वे उसकी पूजा करें। इन्द्र के कथन "मेरा ध्यान करा" और वामदेव की इस घोषणा का कि "मैं मनु हूँ, मैं सूर्य हूँ," की व्याख्या में रामानुज कहते हैं कि इससे यह मन पुष्ट होता है कि ब्रह्म ही सबका अन्नरात्मा (सर्वान्तरात्मत्वम्) है।<sup>२</sup> शू कि अन्नत सब के अन्दर निवास करता है इसलिए उसे किसी भी व्यक्ति विशेष में निवास करने वाला माना जा सकता है और इस प्रकार कोई भी व्यक्ति प्रह्लाद की भांति रह सकता है कि शू कि ब्रह्म "मेरे अहभाव का निर्माणकर्ता है, इसलिए सब-कुछ मुझमें निकला है, मैं ही सब कुछ हूँ, मेरे ही अन्दर सब-कुछ है।"<sup>३</sup> सभी शब्द प्रत्यक्ष अथवा पराक्ष रूप में ब्रह्म का ही प्रति-पादन करते हैं।<sup>४</sup>

वैष्णवों का ईश्वरवाद वेदों, आगमों, पुराणों तथा प्रबन्धों के ऊपर आधारित है। वेद एक ऐसे निरपेक्ष ईश्वर का वर्णन करते हैं जो अपने-आप में पूर्ण है और अन्दर से शासन करता है। पंचरात्रों के आगम व्यष्टी अथवा अभि-व्यक्तियों की प्रकल्पना को स्वीकार करते हैं। पुराण राम और कृष्ण के समान अवतारों की पूजा का विधान करते हैं। द्वाविंश प्रबन्ध भक्तिपरक वाक्यों से भरे हुए हैं, जो दक्षिणी भारत के मन्दिरों में स्थापित मूर्तियों को सम्बोधन करके कहे गए हैं। इस प्रकार यह कहा जाता है कि निरपेक्ष सत्ता, जो विष्णु ही है, पांच भिन्न-भिन्न आकृतियों, मूर्तियाँ (अर्चा), अवतारों (विभव), अभिव्यक्तियों (व्यूहों), सकर्षण वामुदेव प्रद्युम्न और अनिरुद्ध, जो वासुदेव की सूक्ष्म आकृति है अथवा सर्वोपरि आत्मा और सर्वान्तर्यामी शासक है, में विद्यमान है। कहीं-कहीं उच्चतम अवस्था (परा) का नारायण अथवा ब्रह्म कहा गया है जो वैकुण्ठ में निवास करता है जहाँ ईश्वर केवल सत्त्वगुण में निर्मित शरीर के साथ विद्यमान है। ईश्वर अपनी अन्नत पूर्णता में अपनी अभिव्यक्तियों से ऊपर है ईश्वर का जो निर्दोष व्यक्तित्व है वह विश्व-सम्बन्धी रूपों में व्यय नहीं हो जाता। ईश्वर का अपना स्वतन्त्र जीवन है किन्तु उसके साथ वैयक्तिक सम्बन्ध सम्भव है। वैकुण्ठ में प्रभु शेषनाग पर बैठा हुआ है और उसकी धर्मपत्नी लक्ष्मी उसे सहारा दिए हुए है। लक्ष्मी जो ईश्वर की सृजनात्मक

१. जीवपरमात्मनोः शरीरात्मभावेन तादात्म्यं न विक्रमम् । देवे. वेदार्थसंग्रह, पृष्ठ ३०, ३५, ४६ और ११० ।

२. १०१, ३१ ।

३. विष्णुपुराण, १ : १६, ८५ । ब्रह्मसूत्र पर रामानुजभाष्य में उभृद्ध, १ : १, ३१ ।

सर्वगतत्वादनन्तस्य स एवाहम् अवस्थितः ।

मत्तः सर्वम् अहं सर्वं मयि सर्वं सनातने ॥

४. वेदार्थसंग्रह, पृष्ठ ३० ।

५. परब्रह्म परवासुदेवादिवाच्यो नारायणः (यतीन्द्रमतदीपिका) ।

शक्ति का काल्पनिक प्रतीक है, परवर्ती वैष्णव-धर्म में विश्व की दिव्य माता बन जाती है जो कभी-कभी ईश्वर के साथ दुर्बल और दोषपूर्ण मनुष्य जाति की ओर से मध्यस्थता का कार्य करती है। वह ऐसी शक्ति है जो सनातन काल से प्रभु के साथ सयुक्त है। जहा ईश्वर न्याय का प्रतीक है वहा लक्ष्मी दया की प्रतीक है और दोनो गुण ब्रह्म में एक साथ मयुक्त है ? लक्ष्मी में जो विष्णु की शक्ति है, त्रिया के दो रूप है अर्थात् नियमन तथा नियन्त्रण का तत्त्व और भूति अर्थात् परिणामन का तत्त्व। ये दोनो शक्ति तथा प्रकृति के अनुकूल है और विष्णु को कार्यक्षम बनाते है। प्रकृति से विश्व की उत्पत्ति होती है। सर्वोपरि सत्ता में छ प्रकार की पूर्णताए है अर्थात् ज्ञान, शक्ति, बल, प्रभुता, पराक्रम तथा प्रतिभा।<sup>१</sup> सर्वश्रेष्ठ आत्मा वासुदेव तो छहो पूर्णताओ को धारण किए है अन्य तीन व्यूह इनमें से केवल दो ही पूर्णताओ को धारण किए हुए है। रामानुज के मत के अनुसार व्यूह वे आकृतिया है जिन्हे सर्वोच्च ब्रह्म अपने भक्तो पर दया दिखाने के लिए धारण करता है। वे क्रमश जीवात्माओ (सकर्षणो), मनो (प्रद्युम्न) और अहभाव (अनिरुद्ध) पर शत्मन करती है।<sup>२</sup> विभवरूप त्रिष्णु के अवतार है। अपने गीताभाष्य की प्रस्तावना में रामानुज कहते है कि ईश्वर ने अपनी अनन्त दया से 'नानाविध रूप धारण किए किन्तु अपने ईश्वरत्व के स्वरूप का भी स्थिर रखा। समय-समय पर उसने अवतार धारण किया, केवल पृथ्वी के भार को हल्का करने के विचार से ही नहीं वरन् इसलिए भी कि वह हम जैसे मनुष्यो की पहुच में आ सके। इस प्रकार उसने अपने को जगत् के आगे अभिव्यक्त किया, जिससे कि सारा जगत् उसे देख सके, और ऐसे ही अन्य चमत्कारपूर्ण कृत्य किए, जिससे कि वह ऊचे अथवा नीचे वर्ग के मनुष्य मात्र के हृदय तथा चक्षुओ को मुग्ध कर सके।'<sup>३</sup> रामानुज का ईश्वर कोई ऐसा उदामीन निरपेक्ष नहीं है जो हमे स्वर्ग के उच्च शिखरो से केवलमात्र देखता ही है वरन् उनका ईश्वर हमारे जीवन के अनुभवो तथा उद्देश्यो में हमारा साथ देता है, और जगत् की उन्नति के लिए प्रयत्न करता है। अवतार, शब्दार्थ के अनुसार अप्राकृत से प्राकृत व्यवस्था में अवतरण है। वे मुख्य अथवा गौण है। जहा विष्णु स्वयं प्राकृत व्यवस्था में हस्तक्षेप करते है वह मुख्य अवस्था है, ईश्वरीय प्रेरणा से युक्त आत्माए गौण अवतार है।<sup>१</sup> मोक्ष के अभिलाषी अवतारो की पूजा करते है जबकि मोक्षाभिलाषियो की उपासना वे करते है जिन्हे लक्ष्मी, शक्ति तथा प्रभाव की अभिलाषा होती है। ईश्वर विधिपूर्वक मन्त्रो द्वारा पवित्र की गई प्रतिमाओ अथवा विग्रह में निवास करता है। अर्थपचक में उस दुःख का वर्णन किया गया है जो कि प्रभु मनुष्यो के प्रति प्रेम के

१. और देखें विष्णुपुराण भी, ६ : ५, ७६।

२. ब्रह्मसूत्र पर रामानुजभाष्य, २ : २, ४०।

३. आवेशावतारः।

कारण एक मूर्ति में निवास को स्वीकार करने से सहन करता है।<sup>१</sup> ईश्वर अन्तर्यामी होने से सब प्राणियों के अन्दर निवास करता है और आत्मा के प्रत्येक भ्रमणचक्र में, स्वर्ग तथा नरक में उसके साथ-साथ रहता है। मनुष्य के अन्दर ईश्वर नील वर्णमेष के अन्दर चमकती हुई बिजली के समान प्रकाश का एक स्फुरण है।<sup>१</sup> अन्तर्यामी के रूप में ईश्वर ही सबसे उच्च तथा श्रेष्ठ है।<sup>१</sup>

## १२

## जीवात्मा

रामानुज के दर्शन में ईश्वर की परिपूर्णता संपादिक है जिसके कारण उसकी सर्व-व्यापी गतिविधि के क्षेत्र में स्वतन्त्र आत्माओं की सत्ता का भी स्थान है जिन्हें सब-कुछ ईश्वर से ही मिला है। तो भी उनमें एक स्वेच्छा तथा चुनाव करने की योग्यता विद्यमान है जिसके कारण वे पुरुष कहाने योग्य हैं। रामानुज ऐसे व्यक्तियों के विरुद्ध एक प्रबल तथा प्रभावशाली तर्क उठाते हैं जो मनुष्यों को उसी एकमात्र निरपेक्ष सत्ता के निरर्थक परिवर्तित रूप मानते हैं। जीवात्मा सर्वोपरि ब्रह्म के ही एक रूप के द्वारा यथार्थ, अद्भुत, नित्य, बुद्धि-मम्पन्न और आत्म चेतनता से युक्त, अखण्ड, अपरिवर्तनशील, अदृश्य और आणविक है।<sup>१</sup> यह शरीर, इन्द्रियों, शक्तिशाली प्राण और बुद्धि से भी भिन्न है। यह ज्ञाता है, कर्ता है और भाक्ता भी है। यह मानवीय स्तर पर स्थूल शरीर तथा शक्तिशाली प्राण से सयुक्त है जो कि एक साधन रूप है, ठीक उसी प्रकार जिस प्रकार कि ज्ञानेन्द्रिया।<sup>१</sup> पाच कर्मेन्द्रिया और मन इसके साधन हैं। मन आत्मा के लिए आन्तरिक अवस्थाओं का प्रकाश करता है और इन्द्रियों की सहायता से बाह्य अवस्थाओं का ज्ञान भी पहुँचाता है। मन के व्यापार तीन प्रकार के हैं निर्णय (अध्यवसाय), आत्मप्रेम (अभिमान) और चिन्तन।<sup>१</sup> आणविक जीव का स्थान हृत्पद्म में है। सुपुष्प का अव-

१ "सर्वश होने हुए भी वह अज्ञ के रूप में प्रकट होता है आत्मा होने हुए भी अनात्म-रूप में, अपने आपका स्वामी होने हुए भी ऐसा प्रकट होता है कि मनुष्यों के अधीन है; सर्वशक्तिमान् होने हुए भी अशक्त प्रकट होता है, सब प्राण की आवश्यकताओं में स्वतन्त्र होने पर भी आवश्यकतावान्, सबका रक्षक होने हुए भी अमहाय रूप में, प्रभु होने हुए भी भूत के समान, अदृश्य होने हुए भी दृश्य रूप में, स्वाधीन होने पर भी अधीन होने योग्य प्रकट होता है।"<sup>१</sup>

२. नीलतोयदमभ्यस्था विद्युत्नेत्रेव भास्वरा (वेदार्थसंग्रह) ।

३. तुलना कीजिए, पंचरात्ररहस्य ।

पूर्वपूर्वोदितोपासित विशेषनीलरत्नमयः ।

उत्तरोत्तरमूर्तिनाम् उपास्यन्निष्कृतो भवेत् ॥

देखें, सर्वदर्शनसंग्रह, ४ ।

४. २ : २, १६-३२; २, ३, १८ । यतीन्द्रमतदीपिका, = ।

५. २ : ४, १० ।

६. इन तीन व्यापारों के अनुसार हमें बुद्धि, अहंकार और चित्त - इन तीन भिन्न-भिन्न नामों से पुकारते हैं ।



स्था में यह इसी हृत्पद्म के अन्दर तथा सर्वोपरि आत्मा मे भी रहता है।<sup>१</sup> निद्रा के द्वारा आत्मा के नैरतय मे भंग नहीं होता और इसकी यथार्थता कार्य के नैरतय, स्मृति रूप तथ्य, धर्मशास्त्र के, कथन और नीतिशास्त्रसम्बन्धी आदेशों के सही प्रमाणित होने से स्पष्ट है।<sup>२</sup> जीव का आकार अणु होने पर भी अपने ज्ञान रूपी गुण के द्वारा, जो सकोच तथा विस्तार को प्राप्त होता है, यह सारे शरीर मे व्याप्त, मुख तथा दुःख का अनुभव कर सकता है, जैसे दीपक की शिखा यद्यपि अपने मे बहुत छोटी है ना भी अपने प्रकाश से अनेक पदार्थों को प्रकाशित करती है, क्योंकि उमका प्रकाश सकोच तथा विस्तार को प्राप्त हो सकता है।<sup>३</sup> यह देश तथा काल की दूरी ना भी विचार न करके अत्यन्त सुदूरस्थ पदार्थों का ज्ञान ग्रहण कर सकता है। आत्माओं का बाध, जैसा कि ईश्वर के विषय मे है, स्वरूप मे नित्य है, आत्म-निर्भर है, सब वस्तुआ तक विस्तृत है और निर्दाप है, यद्यपि इसका क्षेत्र भूतकाल के कर्म आदि दापो के कारण सञ्चिन हो गया है।<sup>४</sup> जीवात्माओं की अनेकता सुखो तथा दुःखो के विभाग के कारण स्पष्ट है।<sup>५</sup> जब तक मोक्ष नहीं होना वे प्रकृति के माथ जकडी हुईं हैं क्योंकि प्रकृति जीवात्मा के लिए वाहन का काम देती है जैसे कि घोडा घुडसवार के लिए वाहन का काम देता है। यद्ग शरीर का बन्धन "गह मलिन तथा क्षय होने वाला परिधान (शरीर)" उस नित्य के दर्शन मे बाधा देना है और आत्मा को ईश्वर के माथ जो उसका मैत्री-सम्बन्ध है, उमे पहचानने से राकना है।

आत्मा अपने तान्त्रिक स्वरूप के कारण समस्त जीवन एव मृत्यु की क्रियाओं के अन्दर अपरिवर्तित रहती है। यह इम चेतन जगत् मे अनेक बार जन्मी और फिर इससे विदा हुई, परन्तु फिर भी यह बराबर अपने उसी व्यक्तित्व को बनाए रखती है। हर एक प्रलय मे जीव की विशेष आकृतिया नष्ट हो जाती है यद्यपि स्वय आत्माए अपने-आप मे अविनश्वर है। वे अपने भूतपूर्व जीवनों मे किए गए कर्मों के परिणामो से छुटकारा नहीं पा सकती और नई सृष्टि मे उन्हें फिर इस समार मे उपयुक्त शक्तिया प्रदान करके धकेल दिया जाता है। जन्म तथा मृत्यु से तात्पर्य है शरीरो से साहचर्य तथा विच्छेद, जिसके परिणामस्वरूप बुद्धि का सकोच अथवा विस्तार होता है और मोक्ष-पर्यन्त आवश्यकतावश आत्माए शरीरो से सलग्न है यद्यपि प्रलय मे वे एक सूक्ष्म सामग्री के साथ सम्बद्ध रहती है जिसमे नाम व रूप के भेद का कोई स्थान नहीं है।<sup>६</sup> आत्मा अपने भूतपूर्व जीवन की साक्षी नहीं हो सकती क्योंकि स्मृति वर्तमान शरीर से परे नहीं जा सकती।

जीवात्मा का विशिष्ट सारतत्त्व अह बुद्धि है। यह आत्मा का केवल गुण-मात्र

१. ३ : २, ६।

२. ३ : २, ७।

३. ० : ३, २४-२६।

४ ईश्वरस्यैव जीवानाम् अपि नित्यं शानं स्वतश्च सर्वविषय प्रमात्मकं च, तत्सत्कर्मादि-दोषवशान् सञ्चिन्तविषयम् (वेदान्तदेशिका : सेश्वरमीमाणा)।

५. २ : १, १५।

६. ३ : २, ५।

नहीं है जो नष्ट हो जाए और जीवात्मा का अनिवार्य और मुख्य स्वरूप फिर भी अप्रभावित रह जाए। आत्मनिरूपण ही स्वयं आत्मा का वास्तविक अस्तित्व है। यदि ऐसा न होता तो मोक्ष-प्राप्ति के लिए प्रयत्न करने का कुछ अर्थ ही न होता। बन्धन तथा मोक्ष, दोनों अवस्थाओं में आत्मा अपने वैशिष्ट्य को, अर्थात् ज्ञानत्व के भाव को, स्थिर रखती है। आत्मा एक सक्रिय कर्ता भी है। यह इसलिए, धू कि कर्मों का सम्बन्ध आत्मा से है और आत्मा ही कर्मों के परिणामों को भांगती है। केवल इसलिए कि इसमें कर्म करने की शक्ति है। इसमें यह परिणाम नहीं निकलता कि यह सदा ही कर्म करती है। उस समय तक जब कि कर्म के कारण आत्माओं का सम्बन्ध शरीरों के साथ है उनके कर्म अधिकतर निश्चित है किन्तु जब वे शरीर-सम्बन्ध से मुक्त हो जाती है तो वे अपनी इच्छाओं की पूर्ति केवल सकल्प के द्वारा ही कर लेती है (मकल्पादेव)।

जीव और ईश्वर एक नहीं है क्योंकि जीव मुख्य लक्षणों में ईश्वर से भिन्न है। इसे ब्रह्म का अंश कहा जाता है। यद्यपि यह सम्पूर्ण इकाई में से काटा गया भाग नहीं हो सकता, क्योंकि ब्रह्म अखण्ड है अर्थात् उसके हिस्से नहीं हो सकते<sup>१</sup> तो भी यह विश्वात्मा के अन्दर ही समाविष्ट है<sup>२</sup>। रामानुज का कहना है कि आत्माएँ विशेषण के रूप में ब्रह्म के अंश हैं, अथवा यो कहे कि सोपाधिक आकृतियाँ हैं।<sup>३</sup> आत्माओं को ब्रह्म का कार्य माना गया है क्योंकि वे ब्रह्म से भिन्न नहीं रह सकतीं किन्तु तो भी वे उत्पन्न होने वाली कार्य-रूप सत्ताएँ नहीं हैं जैसा कि आकाश (ईश्वर) आदि हैं। आत्मा के तात्त्विक स्वरूप में परिवर्तन नहीं होता। यह जिन अवस्थाओं में परिवर्तित होता है वे हैं बुद्धि का सकुचन तथा विस्तार जब कि ऐसे परिवर्तन जिनपर, दृष्टान्त के लिए ईश्वर की, उत्पत्ति निर्भर करती है, तात्त्विक स्वरूप के परिवर्तन हैं।<sup>४</sup> आत्मा के विशिष्ट लक्षण, जैसे दुःख की संभावना आदि, ईश्वर में नहीं घटते। केवल-मात्र ईश्वर ही तात्त्विक स्वरूप सम्बन्धी परिवर्तनों से स्वतन्त्र है एवं जड़ पदार्थों के विशिष्ट लक्षणों और सकोच तथा विस्तार से भी रहित है जो आत्माओं के विशिष्ट लक्षण हैं।

सर्वोपरि आत्मा (ब्रह्म) का आभ्यन्तर निवास जीव को अपनी सकल्प सम्बन्धी स्वतन्त्रता से वंचित नहीं करता यद्यपि जीवात्मा का केवलमात्र प्रयत्न ही कर्म करने के लिए पर्याप्त नहीं है। सर्वोपरि आत्मा का महयाग भी आवश्यक है।<sup>५</sup> जीवात्मा को अपने

१. २ : ३, ४२।

२. "जीवात्मा विश्वात्मा का उन्नी प्रकार में अंश है जैसे कि किसी प्रकाशमान पिण्ड से निकलता हुआ प्रकाश, जैसे अग्नि अथवा धूप उस पिण्ड का अंश है, अथवा जैसे गाय या घोड़े के जातिगत लक्षण और रंग या काला रंग रंगीन वस्तुओं का गुण (विशेषण) है और इसी-लिए उन वस्तुओं के अंश हैं जिनके अन्दर वे रहते हैं, अथवा शरीर" जैसे एक शरीरधारी पुरुष का अंश है। क्योंकि अंश से तात्पर्य है वह जो किसी वस्तु का एकदेश हो; विशिष्टता बतलाने वाला विशेषण उस विशिष्ट वस्तु का एक भाग (अंश) है। यद्यपि गुण और द्रव्य का परस्पर सम्बन्ध अंश का अंशों के साथ है तो भी हम उन्हें तात्त्विक रूप में भिन्न देखते हैं।"<sup>१</sup> (१ : ३, ४५)।

३. स्वरूपान्यथाभावलक्षण, २ : ३, १८।

४. २ : ३, ४१।

भविष्य के निर्णय करने में जो एकाधिकार प्राप्त है उसपर बल देते हुए भी, और यह भी स्वीकार करते हुए कि एक सज्जन पुरुष विश्व के केवलमात्र प्राकृतिक कानून से ऊपर उठ सकता है, रामानुज बलपूर्वक कहते हैं कि एकमात्र सर्वोपरि नैतिक व्यक्तित्व ईश्वर का ही है जो प्रकृति और कर्म के सब प्रकार के बन्धनों से स्वतन्त्र है।<sup>१</sup> ईश्वर को शेषी अथवा सर्वाधिपति प्रभु कहा गया है जिसके तथा जीवात्माओं के मध्य में स्वामी तथा उसकी प्रजा का-मा सम्बन्ध है जिसे शेषशेषी-भाव में प्रकट किया जाता है। शेषित्व ईश्वर की सर्वतत्र स्वतन्त्र शक्ति है जिसके आधार पर वह आत्मा के साथ व्यवहार करता है।<sup>२</sup>

रामानुज के दर्शन में जीवात्मा का स्वातन्त्र्य (कर्म करने में) तथा दैवीय आधिपत्य विशेष महत्त्व रखते हैं क्योंकि वह दोनों ही के ऊपर बल देता है। जीवात्मा अपनी क्रियाशीलता के लिए पूर्णरूप से ईश्वर के ऊपर निर्भर करते हैं। ईश्वर निर्णय करता है कि क्या अच्छा और क्या बुरा है, आत्माओं को शरीर प्रदान करना है तथा अपना कार्य करने की शक्ति देता है और अन्तिम रूप में आत्माओं की स्वतन्त्रता तथा बन्धन का कारण है। तो भी यदि ससार में इतना अधिक दुःख और सकट है तो उसके लिए ईश्वर उत्तरदायी नहीं है वरन् मनुष्य उत्तरदायी है जिसे पाप व पुण्य कर्म करने की शक्ति प्राप्त है। मनुष्य का मकल्प ईश्वर की निरपेक्षता को भीमावद्ध करना प्रतीत होता है। आत्माएँ, जिन्हें चुनाव के विषय में स्वातन्त्र्य प्राप्त है, ऐसा कर्म भी कर सकती हैं जो ईश्वर की इच्छा में हस्तक्षेप हो। यदि निरपेक्ष ईश्वर भी कर्म का ही विचार करके तदनुसार कर्म करने को बाध्य हो तो वह निरपेक्ष नहीं ठहरता। रामानुज इस कठिनाई का समाधान इस प्रकार करते हैं कि सब मनुष्यों के कर्मों का कारण अन्ततोगत्वा ईश्वर है। किन्तु यह पापमोक्षवाद नहीं है क्योंकि ईश्वर कुछ निश्चित विधान के अनुसार कार्य करता है और उक्त विधान उसके स्वभाव की अभिव्यक्ति है। ईश्वर अपनी स्वेच्छा में किसी मनुष्य से पुण्य अथवा पापकर्म नहीं करवाता, वरन् निरन्तर कर्मविधान के अनुसार ही कार्य करने की पद्धति का प्रदर्शन करता है। यदि कर्मविधान ईश्वर में स्वतन्त्र है तो ईश्वर की निरपेक्षता में अन्तर आता है। जो समालोचक यह कहना है कि हम ईश्वर के स्वातन्त्र्य की रक्षा बिना कर्मसिद्धान्त के निषेध के नहीं कर सकते, उसे ईश्वरविषयक हिन्दू विचार का सही-सही ज्ञान ही नहीं है। कर्मविधान ही ईश्वर की इच्छा को व्यक्त करता है। कर्म की व्यवस्था ईश्वर ने ही बनाई है जो कर्माध्यक्ष है। चूँकि कर्मविधान ईश्वर के स्वभाव के ऊपर निर्भर करता है इसलिए ईश्वर ही को पुण्यात्माओं को पुरस्कार तथा पापात्माओं को दंड देने वाला माना जा सकता है।<sup>३</sup> यह दिखाने के लिए कि कर्मविधान ईश्वर से स्वतन्त्र नहीं है,

१. १ : १, २१।

२. इसके साथ लोले की इस कल्पना की तुलना कीजिए कि आत्मा को अपने एकत्व का ज्ञान है और वह ईश्वर में भिन्न एक यथार्थ व्यक्तित्व रखती है। इसी प्रकार वह अन्य आत्माओं में भी भिन्न है यद्यपि आत्मा ईश्वर के उत्पादक तथा धारक स्वरूप से ही अपना स्वरूप ग्रहण करती है।

३. २ : २, ३ ; ३ : २, ४।

कभी-कभी यह कहा जाता है कि यद्यपि ईश्वर कर्मविधान को स्थगित कर सकता है तो भी वह ऐसा करने की इच्छा नहीं करता।<sup>१</sup> नैतिक विधान को क्रियात्मक रूप देने के लिए कृतसकल्प, जो कि उसकी न्यायसगत इच्छा का आविर्भाव है, वह पाप को भी होने देता है जिसे वह अन्यथा रोक सकता है। अन्तर्धामी ईश्वर प्रत्येक अवस्था में सकल्प-पूर्वक प्रयत्न का ध्यान रखता है क्योंकि वही मनुष्य को कर्म करने की प्रेरणा देता है।<sup>२</sup> वह अपने ही विधान को उलटने का विचार भी नहीं करता जिसमें कि सासारिक योजना में हस्तक्षेप हो। ससार के अन्दर बैठकर भी ईश्वर अनुचित हस्तक्षेप करने वाला नहीं बनना चाहता।

जीवों के तीन वर्ग हैं : नित्य, अर्थात् वे जो वैकुण्ठ में निवास करते और कर्म तथा प्रकृति से स्वतन्त्र रहकर आनन्द का उपभोग करते हैं, मुक्त, अर्थात् वे जो अपने ज्ञान, पुण्य और भक्ति के द्वारा मोक्ष प्राप्त करते हैं तथा बद्ध, अर्थात् वे जो अपने अज्ञान तथा स्वार्थपरता के कारण ससार-चक्र में घूमे रहते हैं।<sup>३</sup> जहाँ एक ओर जीवात्मा ऊँचे से ऊँचे शिखर तक उठ सकता है वहाँ यह शरीर के अन्दर ही अधिकाधिक लिप्त रहकर नीचे दर्जों तक गिर भी सकता है, यहाँ तक कि अपने ज्ञानमय जीवन को भी खो दे सकता है और उस निरुद्देश्य पाशविक जीवन तक पहुँच सकता है, जो मनोवेगो तथा भूख की

१. लोकान्तर्य कहने हैं : “यद्यपि, रवे-द्वानुत्तल कर्म करने की शक्ति रखने के कारण ईश्वर भोखा देकर सब आत्माओं को एक ही समय में मुक्त कर सकता है अर्थात् जीवात्मा के कर्म को हटाकर जो अपने सारतत्त्व तथा स्थिरता आदि के लिए, उसीके ऊपर निर्भर करता है, उसके इस निर्णय का कारण कि वह आत्माओं को धर्मशास्त्रों द्वारा विहित नियमों, अर्थात् कर्म विधान के ही अधीन रखेगा, केवलमात्र उसकी लीला में प्राप्त प्रमत्तता रूपी दृष्टा ही है।” यथेच्छं कर्तुं शक्तवान् सकलात्मनोऽपि युगपदेव मुक्तान् कर्तुं समर्थत्वेऽपि स्वाधीनस्वरूपस्थिरयादिनात्मनः कर्म व्याजीकृत्य दूरीकृत्य शास्त्रमार्थादयः तान् अङ्गीकृत्योम् इत्यं स्थितिं लीलारमे-च्छयैव (तत्त्वत्रय, पृष्ठ १०८)। ईश्वर स्रष्टा है, एवं कर्म गौण कारण है। “दैवीय शक्ति अपनी शक्ति तथा महत्ता के अनुकूल लीला के वश होकर (स्वमाहात्म्यानुगुणलीलाप्रवृत्त) और उक्त कर्म का निश्चय कर देने के कारण, दो प्रकार के स्वभाव (द्वैविध्यं) का है, अर्थात् पुण्य और पाप, तथा समस्त जीवात्माओं को शरीर और इन्द्रिया प्रदान करके, जिसमें कि वे इस प्रकार के कर्म को करने तथा अपने शरीर और इन्द्रियों पर नियंत्रण करने योग्य हो सकें (तन्निश्चयनशक्ति), वह स्वयं उनकी आत्माओं में अन्तर्धामी आत्मा के रूप में प्रविष्ट होकर उनके अन्दर निवास करता है। आत्माएं प्रभु के द्वारा प्रदत्त समस्त शक्तियों में युक्त होकर अपनी ओर से और अपनी इच्छाओं में प्रेरित होकर पाप व पुण्य कर्म करने में प्रवृत्त होती हैं (स्वयमेव रवे-द्वानुगुण्येन पुण्यापुण्यरूपे कर्मणो उपाददते)। तब प्रभु ऐसे व्यक्ति को, जो शुभ कर्म करता है, पहचानकर कि वह प्रभु के आदेशानुसार कार्य करता है, उसे धार्मिकता तथा वन मन्व्यप्ति में भरपूर करता है एवं सुख-सम्पत्ति तथा मोक्ष प्रदान करता है, तथा ऐसे व्यक्ति को जो प्रभु के आदेश का उल्लंघन करता है, इनमें विपरीत दुःखों को भुगवाता है” (२ : २३)

२. २ : ८, ४१।

३. देखें, रहस्यत्रयसौर, ४। ऐसे भी कुछ विशिष्टाद्वैती हैं जो मानते हैं कि ऐसे भी व्यक्ति हैं जो सदा के लिए ससारचक्र में जकड़े हुए हैं (नित्यबद्धाः)। देखें, तत्त्वमुक्ताकलाप, २ : २७-२८।

सृष्टि का जीवन है।<sup>१</sup> ससार-चक्र में भ्रमण करते हुए जीवात्माओं के चार वर्ग हैं : आकाशीय अथवा अतिमानव, मानव, पशु और स्थावर। यद्यपि सब जीवात्मा एक ही कोटि के हैं तो भी उनमें उन शरीरों के कारण भेद किए जाते हैं जो उन्हें दिए गए हैं। जीवात्माओं के अंदर वर्णभेद भी उनके भिन्न-भिन्न शरीरों के कारण है। स्वरूप में जीवात्मा न तो मानवीय है, न आकाशीय है, न ब्राह्मण है और न शूद्र हैं। ससार के अन्दर जीवात्माओं के विभाग दो प्रकार के हैं—एक वे जो सुखोपभोग की इच्छा रखते हैं और दूसरे वे जो मोक्ष के इच्छुक हैं। जब तक जीवात्मा मोक्ष को प्राप्त नहीं कर लेता इसका पुनर्जन्म होना आवश्यक है जिससे कि यह अपने कर्मों के फल का उपभोग कर सके। जीवात्मा दूसरा शरीर धारण करने के लिए गति करते समय मूल तत्त्वों से आहत रहता है।<sup>२</sup> और ये मूलतत्त्व ही जीवन के अधिष्ठान का कार्य करते हैं।<sup>३</sup> जब तक बन्धन रहता है तब तक सूक्ष्म शरीर का भी अस्तित्व रहता है।<sup>४</sup> मुक्तात्मा पुरुषदेव-यान मार्ग में, तथा पुण्यात्मा पितृयान में जाते हैं किन्तु पापात्मा चन्द्रलोक तक पहुँचने से पहले ही तुरन्त पृथ्वी पर लौट आते हैं। ईश्वर के दूत जीवात्मा को ऊपर की ओर का पथप्रदर्शन करते हैं।<sup>५</sup> यदि जीवात्मा को देवीय स्वरूप में किसी प्रकार का भी हिस्सा बटाना है तो उन्हें एक बार अपनी स्वतन्त्रता तथा पवित्रता प्राप्त करनी चाहिए। वे इनको छोड़कर कर्म के विधान में कैसे आएँगे ? रामानुज का मन है कि न तो तर्क और न धर्मशास्त्र ही हमें यह बतलाने में समर्थ हैं कि किम प्रकार कर्म ने आत्मा को अपने वश में किया क्योंकि विश्व की प्रक्रिया अनार्दि है।

## १३

### प्रकृति

प्रकृति, काल और गृह्यतत्त्व तीनों अचेतन द्रव्य हैं। वे भोग्य पदार्थ हैं जिनमें परिवर्तन हो सकता है और जो मनुष्य के उद्देश्यों के प्रति उदासीन हैं।<sup>१</sup> प्रकृति का अस्तित्व प्रत्यक्ष अथवा अनुमान का विषय नहीं है। इसे श्रुति के प्रामाण्य के आधार पर माना जाता है।<sup>२</sup> इसके नीचे गुण अर्थात् मत्त्व, रजस् और तमस् सृष्टि-रचना के समय इसमें प्रकट होते हैं। प्रलय-काल में प्रकृति का अस्तित्व अत्यन्त सूक्ष्म दशा में रहता है जिसमें नाम व रूपा का कोई भेद नहीं होता और उसे तमस् कहते हैं। प्रकृति अज (जिसकी कभी रचना नहीं हुई) है यद्यपि इसके रूप प्रकट होते तथा बिलुप्त होते रहते हैं।

सृष्टि-रचना के समय तमस् से महत् प्रकट होता है : महत् से अहङ्कार अथवा भूतादि प्रकट होते हैं। सात्त्विक अहङ्कार से ग्यारह इन्द्रिया उत्पन्न होती हैं, तामस् से पाच तन्मात्राएँ अथवा पाच तत्त्व और राजसाहङ्कार इन दोनों

१. १ : १, ४।

२. ३ : १, १।

३. ३ : १, ३।

४. ४ : २, ६, और ३ : ३, ३०।

५. ४ : ३, ४।

६. सर्वदर्शनसंग्रह, ४।

७. तत्त्वमुक्ताकलाप, १ : ११।

प्रक्रियाओं में सहायक होता है।<sup>१</sup> अहङ्कार से शब्द का सूक्ष्म तत्त्व प्रकट होता है और उसके पश्चात् आकाश। आकाश से प्रकट होता है सूक्ष्म तत्त्व स्पर्श (त्वचा) का और उसके आगे वायु आदि दूसरे तत्वों के लिए भी यही प्रक्रिया है। शब्द, स्पर्श आदि गुणों से हम तदनुकूल द्रव्यों का अनुमान लगा लेते हैं। शब्द सब तत्वों में है। स्पर्श का अनुभव तीन प्रकार का है, उष्ण, शीतल और न शीतल न उष्ण। रग पाच है जो गरमी पाकर परिवर्तित भी हो सकते हैं। विशिष्टाद्वैतवादी आकाश के अतिरिक्त अन्य किसी यथार्थ देश का नहीं मानते और तर्क करते हैं कि हम इसके अन्दर ही कुछ बिन्दु निश्चित कर लेते हैं जैसे कि पूर्व, जहाँ कि सूर्य उदय होता है, और पश्चिम, जहाँ यह अस्त होता है, और इन्हीं दृष्टि-कोणों द्वारा सामीप्य अथवा दूरी को मापते हैं।<sup>२</sup> मुख्य प्राण को इन्द्रियों के साथ न मिला देना चाहिए, यह वायु की एक अवस्था-विशेष है।<sup>३</sup> मास्य के विपरीत विशिष्टाद्वैत का मत है कि प्रकृति का विकास तथा उसका नियन्त्रण ईश्वर के द्वारा होता है।<sup>४</sup>

काल को एक स्यन्त्रै स्थान दिया गया है। यह अस्तित्व मात्र का एक रूप है।<sup>५</sup> यह प्रत्यक्ष का विषय है। दिनो और महीनो आदि के भेद, काल के ही सम्बन्ध के ऊपर आधारित हैं।<sup>६</sup>

जब कि प्रकृति के तीन गुण सत्त्व, रजस् और तमस् हैं, तब शुद्ध तत्त्व का केवल एक गुण है सत्त्व। यह ईश्वर के शरीर की उसकी नित्य विभूति की दशा में निर्माण-सामग्री है। यह आन्तरिक स्वरूप को नहीं छिपाता है। ईश्वर प्रकृति की सहायता से तथा अपनी लीलामय विभूति के द्वारा अपने का त्रिग्वरूपी शक्ति में अभिव्यक्त करता है। और शुद्धतत्त्व की सहायता से अपनी नित्य विभूति के द्वारा अपने का अतीन्द्रिय अस्तित्व में व्यक्त करता है।

ये सब अचेतन मत्ताएँ, जो ईश्वर की इच्छा के अधीन काम करती हैं, वे सब अपने-आप में न अच्छी हैं न बुरी हैं किन्तु जीवात्माओं का उनके कर्म के अनुसार सुख अथवा दुःख पहुँचाती हैं। उनके व्यवहार का निर्णय करना ईश्वर का काम है क्योंकि "यदि वस्तुओं के परिणाम केवल उनके अपने ही स्वभाव के ऊपर निर्भर करते तो प्रत्येक वस्तु प्रत्येक समय में सब मनुष्यों के लिए सुख अथवा दुःख ही देने वाली होती। किन्तु देखा जाता है कि यह बात नहीं है। "सर्वश्रेष्ठ ब्रह्म के लिए, जो केवल अपने ही अधीन है, वही सम्बन्ध लीलामय खेल का स्रोत है और यही उन वस्तुओं को प्रेरणा भी देता है और विविध प्रकार से उनका नियन्त्रण भी करता है।"<sup>७</sup> ऐसे व्यक्त के लिए जिसने अपने को

१. स्वार्थसिद्धि, १ : ११।

२. तत्त्वमुक्ताकलाप, १ : ४८।

३. तत्त्वमुक्ताकलाप १ : ५३-५४।

४. स्वार्थसिद्धि, १ : १६।

५. नन्वत्रय के अनुसार काल तत्त्वशून्य है।

६. उपाधिभेद. (तत्त्वमुक्ताकलाप, १ : ६६)।

७. २. २, २।

८. ३. २, १२।

अविद्या तथा कर्म के सब प्रकार के बन्धनों में मुक्त कर लिया है, यह संसार वस्तुतः आनन्दमय प्रतीत होगा, जहाँ आत्माएँ तथा प्रकृति दोनों ईश्वर के शरीर अथवा गुणों को बनाती हैं। उसका भीधा सम्बन्ध जीवात्माओं के साथ है और प्रकृति के साथ केवल परोक्ष रूप में है क्योंकि प्रकृति का नियन्त्रण आत्माओं के द्वारा होता है। प्रकृति अत्यधिक पूर्णता के साथ जीवात्माओं की अपेक्षा ब्रह्म के ऊपर निर्भर है क्योंकि आत्माओं को चुनाव करने की स्वतन्त्रता है। जीवात्माएँ दैवीय जीवन में भाग ले सकती हैं और इस प्रकार परिवर्तन तथा मृत्यु में उपर उठ सकती हैं।

## १४

### सृष्टि-रचना

रामानुज के अनुसार हर एक कार्य का एक उपादान कारण होता है और जगत् रूपी कार्य स्वतन्त्र सत्तावाली आत्माओं तथा अविकसित प्रकृति की ओर सकेत करता है। यद्यपि आत्माएँ तथा प्रकृति ईश्वर के प्रकार हैं तो भी उन्होंने अनन्त काल से स्वतन्त्र अस्तित्व का उपभोग किया है और इसलिए पूर्ण रूप से ब्रह्म के अन्दर विलीन नहीं हो सकते। एक प्रकार से उनकी गौण मत्ता है जो उन्हें अपने ही विधान के अनुसार विकसित होने योग्य बनने के लिए पर्याप्त है। वे दो भिन्न-भिन्न अवस्थाओं में विद्यमान रहते हैं जो समय-समय के व्यवधान में क्रम के अनुसार आती हैं—पहली एक सूक्ष्म अवस्था है जिसमें उनके अन्दर वे गुण विद्यमान नहीं होते जिनके द्वारा साधारणतः वे जानी जाती हैं, और इस अवस्था में नाम व रूप का कोई भेद नहीं लक्षित होता। इस अवस्था में प्रकृति अव्यक्त है और प्रज्ञा संकुचित अवस्था में रहती है। यह प्रलय की अवस्था है जब कि कहा जाता है कि ब्रह्म कारणावस्था में वर्तमान होता है। उसके पश्चात् जब प्रभु की इच्छा से सृष्टि की रचना प्रारम्भ होती है तब प्रकृति सूक्ष्म अवस्था से स्थूल अवस्था में परिणत हो जाती है और आत्माएँ उन भौतिक शरीरों में प्रविष्ट हो जाती हैं जो उन्हें उससे पूर्व के जन्मों में किए गए पुण्य या पापकर्मों के अनुसार प्राप्त होते हैं, और उनकी बुद्धि का विकास एक निश्चित प्रकार से होता है। इस प्रकार आत्माओं तथा प्रकृति के सम्पर्क में मुक्त ब्रह्म व्यक्त होकर कार्यावस्था में आ जाता है, ऐसा कहा गया है। सृष्टि तथा प्रलय केवल सापेक्ष है और उसी एक ब्रह्मरूपी कारणात्मक तत्त्व का द्योतन करते हैं।<sup>१</sup> आत्माओं तथा प्रकृति का दो प्रकार का अस्तित्व है, एक कारणात्मक और दूसरा कार्यात्मक। अपने कारणात्मक अस्तित्व में आत्माएँ अमौलिक होती हैं और प्रकृति साम्यवस्था में रहती है; किन्तु जब सृष्टि-रचना का समय आता है तो आत्माएँ अपने कर्म के प्रभाव से तीनों गुणों (सत्त्व, रजस्, और तमस्) की साम्यावस्था में हलचल उत्पन्न करती हैं और प्रकृति उनके कर्मफल को दैवीय शक्ति के अन्तर्गत क्रियात्मक रूप प्रदान करती है। आत्माएँ अपने कर्मों के फल का उपभोग कर सकें इसीलिए सृष्टिरचना होती है। ईश्वर जगत् की सृष्टि करता है जिससे कि आत्माओं को

१. देखें, भगवद्गीता पर रामानुजभाष्य, १३ : २ ; ६ : ७।

अपने कर्मों के अनुकूल फल मिल सके। इन अर्थों में ईश्वर का रचनात्मक कर्म स्वतन्त्र अथवा निरपेक्ष नहीं है।<sup>१</sup>

पञ्चरात्र के वर्णन के अनुसार 'शुद्ध सृष्टि' तथा 'स्थूल सृष्टि' में भेद किया गया है। शुद्ध सृष्टि वस्तुतः सृष्टि न होकर एक प्रकार से ईश्वर की अनवरत विद्यमान रहने वाली आन्तरिक अभिव्यक्ति है जिसमें ईश्वर के सर्वज्ञता, ऐश्वर्य, सृजनशक्ति, समस्त विश्व को धारण करने की शक्ति निर्विकारिता-स्वरूप वीर्य और दैवीय पूर्णता तथा तेज आदि गुण अपने को प्रकट करते हैं। ये गुण ही वासुदेव और लक्ष्मी अथवा लक्ष्मी के साहचर्ययुक्त वासुदेव के शरीर का निर्माण करते हैं। व्यूह और विभव भी विशुद्ध सृष्टि से ही सम्बद्ध हैं। वैकुण्ठ, जिसका भौतिक कारण भी शुद्ध सत्य है, इसी शुद्ध सृष्टि के साथ सम्बद्ध है।<sup>२</sup> स्थूल सृष्टि की रचना पूर्ववर्णित व्यवस्था के अनुसार प्रकृति द्वारा होती है जो तीन गुणों में मिलकर बनी है।<sup>३</sup> ईश्वर के लिए सृष्टि की रचना केवल लीला मात्र है।<sup>४</sup> लीला का उदाहरण रूपी अलंकार सृष्टिरचना रूपी कर्म के अन्ननिहित निःस्वार्थ भाव, स्वातन्त्र्य तथा आह्लाद को प्रकट करता है। इससे रामानुज का यह जो आग्रह है कि ईश्वर नितान्त स्वतन्त्र है और किसीके ऊपर निर्भर नहीं है, उस सिद्धान्त का समर्थन होना है। प्रकृति और आत्माएँ ईश्वर की उक्त लीला के साधन मात्र हैं और किसी अवस्था में भी उसकी उच्छ्वा के मार्ग में बाधा नहीं दे सकती। इस जगत्सूत्री समस्त नाटक का भार ईश्वर अपनी स्वतन्त्र इच्छा के अनुसार ग्रहण करता है।<sup>५</sup>

शंकर के ममक्ष जो समस्या है कि नितान्त पूर्णरूप ब्रह्म से अपूर्णतायुक्त जगत् कैसे उत्पन्न हो सकता है, कम में कम सीमित बुद्धि के लिए इस विषय को व्याख्यान करना असम्भव है। अनन्त में मान्द की मृष्टि किम प्रकार हुई, यह समस्या रामानुज के ममक्ष नहीं आती क्योंकि वे श्रुति के प्रमाण के आधार पर सान्त जगत् की सृष्टि अनन्त से होती है इस स्वीकार करने को उद्यत है। और जो कुछ श्रुति ने कहा उसे तर्क द्वारा भी अवश्य सिद्ध किया जा सकता है। क्या यह भी ईश्वर की इच्छा के अधीन हो सकता है अथवा नहीं कि अव्यक्त प्रकृति तथा अभौतिक आत्माएँ विद्यमान हों? यह बिलकुल सत्य है कि उक्त स्वतःसिद्ध तत्त्व जिनके ऊपर दैवीय इच्छाशक्ति सृष्टिरचना में निर्भर

१. २ : १, ३/—३५।

२. वैष्णव धर्म का बंगाली सम्प्रदाय इस योजना को स्वीकार करता है, किन्तु विष्णु और लक्ष्मी के बंधन पर कृष्ण तथा राधा को रख लेता है।

३. पञ्चरात्र सम्प्रदाय भी संहिताओं में एक मध्यवर्ती मृष्टि को भी माना गया है।

४. तुलना कीजिए, कीर्ति हरिद संवत्। आगे कहा गया है—हरे विहरसि कीटाकन्दु-कैरव जन्तुभिः। आर यह मूत्र भो—लाकृत्त लोनाकैवल्यम्।

५. स्वसंकल्पकृतम् (भगवद्गीता पर रामानुजभाष्य, १ : २५)। तुलना कीजिए, "ईश्वर अनन्त साधनों में अनन्त आनन्द का उपभोग करता है" (जाउनिंग : 'पैरासेल्सस')।



करती है कही बाहर से नहीं आए, जैसा कि मध्व का मत है, किन्तु ईश्वर के अन्दर उसके प्रकार-रूप से निहित है। हर हालत में ईश्वर की इच्छा उनके पूर्ण अस्तित्व के ऊपर निर्भर करती है। इस प्रकार की कल्पना करना सम्भव हो सकता है कि भिन्न प्रकार की सामग्री से इसमें उत्तम प्रकार के जगत् का निर्माण किया जा सकता था। ईश्वर सब प्रकार के सम्भव जगतों में से सर्वोत्तम जगत् को तो नहीं चुन सकता था किन्तु प्रस्तुत सामग्री द्वारा ही सर्वोत्तम जगत् का निर्माण कर सकता था। ब्रह्मा की सत्ता सर्वथा निरुपाधिक है<sup>१</sup> किन्तु जड़ प्रकृति के विषय में यह लागू नहीं है क्योंकि वह परिवर्तन का आधार है और आत्माएँ प्रकृति में फँसी हुई हैं। किन्तु यह समझना एक कठिन कार्य है कि किस प्रकार ब्रह्म को निर्विकार माना जा सकता है जब कि उसके गुणों में अवस्था-परिवर्तन होता है तथा आत्माएँ और प्रकृति में भी परिवर्तन होता है। उक्त प्रकार सूक्ष्म से स्थूल अवस्था में परिवर्तित होते हैं तथा इसके विपरीत भी। इसलिए रामानुज को बाध्य होकर स्वीकार करना होता है कि ईश्वर भी परिवर्तन के अधीन है।<sup>२</sup> रामानुज सान्त को अनन्त के गुण के रूप में मान लेते हैं। उक्त मत में यह परिणाम निकलता है कि अनन्त का अस्तित्व अपने गुण के बिना नहीं रह सकता और इस प्रकार अनन्त के लिए गुण आवश्यक है। तो भी रामानुज इसे स्वीकार करने में अपने को असमर्थ पाते हैं, क्योंकि श्रुति के अनेक वाक्य इसके विरोधी हैं। “ये प्राणी मेरे अन्दर नहीं हैं,” इस वाक्य पर टिप्पणी करते हुए रामानुज कहते हैं “अपनी इच्छा के कारण मैं सब प्राणियों का धारणकर्ता हूँ किन्तु तो भी इन प्राणियों में से किसीमें भी मुझे कोई सहारा नहीं है।” “मुझे अपने अस्तित्व में इन सबसे किसी प्रकार की भी सहायता प्राप्त नहीं है।” जगत् का अस्तित्व दैवीय शक्ति के लिए सर्वथा अनावश्यक है। इस प्रकार के मत की अनुकूलता रामानुज के इस साधारण मत के साथ नहीं बनती कि जगत् का आधार ईश्वर के स्वभाव के अन्दर है। गीता के इस कथन पर कि “भक्तिपूर्वक जो कुछ भी पत्र-पुष्प मुझे अर्पण किया जाए मैं उसीसे प्रसन्न हो जाता हूँ” टिप्पणी करते हुए रामानुज कहते हैं : “यद्यपि मैं अपने स्वाभाविक, निस्सीम तथा अपार आनन्द में रहता हूँ ता भी मैं उक्त उपहारों से प्रसन्नता लाभ करना हूँ, मानो मेरी इच्छा की परिधि से बाहर का कोई प्रिय पदार्थ मुझे अर्पित किया गया हो।” ईश्वर अपने भक्तों की स्वेच्छापूर्वक की गई भक्ति के द्वारा भी प्रसन्नता-लाभ करने को उद्यत है किन्तु उसी प्रकार अन्यो के दुःखों को अथवा क्लेशों से अपने को अभिभूत करने के लिए उद्यत नहीं है। यदि आत्माएँ प्रभु के अग्र हैं तब तो आत्मा के दुःख से प्रभु को भी दुःखानुभूति होनी चाहिए, जिस प्रकार कि

१. निरुपाधिकसत्ता, १ - १, २। तुलना कीजिए. अनप्रकाशिका - केनापि परिणामविशेषण सत्तदवस्थस्य सत्ता मोपाधिकसत्ता, अनो निरुपाधिकसत्ता निर्विकारत्वम्।

२. उभयप्रकारविशिष्टे नियन्त्रारे तदवस्ते तदुभयविशिष्टतारूपविकारो भवति (ब्रह्मसूत्र पर रामानुजभाष्य, २ : ३, १८)।

३. भगवद्गीता, ६ : ४।

४. महिस्थितौ तैर्न कश्चिदुपकारः (भगवद्गीता पर रामानुजभाष्य, ६ : ४)।

५. भगवद्गीता पर रामानुजभाष्य, ६ : २६।

हाथ अथवा पांव की पीड़ा से मनुष्य भी दुःखित होता है। इसी प्रकार सर्वोपरि प्रभु को भी आत्मा की अपेक्षा अधिक दुःख अनुभव होगा।<sup>१</sup> किन्तु इसके उतर में रामानुज का कहना है कि आत्माओं का दुःख ईश्वर के स्वभाव को कटुषित नहीं करता। यदि सृष्टि-रचना, सृष्टि का धारण तथा सृष्टि का विनाश ये कर्म ईश्वर को प्रसन्नता प्रदान करते हैं तो क्या हम इससे यह परिणाम निकाल सकते हैं कि ईश्वर की प्रसन्नता में भी परिवर्तन सम्भव है और वह उक्त व्यापारों द्वारा बढ़ती है? ईश्वर का स्वभाव अतीन्द्रिय आत्मा के रूप में आह्लादमय है और उसके गुणों के परिवर्तन भी उसके आह्लाद में वृद्धि ही करते हैं। जिस प्रकार आत्मा तथा देह का सम्बन्ध तर्क द्वारा निश्चित नहीं हो सकता, इसी प्रकार अतीन्द्रिय आह्लाद, जो अपने-आप में निर्दोष और परिवर्तनरहित है तथा उसके शरीर से उत्पन्न आह्लाद में जो भेद है उसकी बुद्धिपूर्वक व्याख्या नहीं की जा सकती।

रामानुज मायावाद तथा जगत् के मिथ्यात्व का बलपूर्वक विरोध करते हैं। यदि जगत् में विद्यमान भेद मनुष्य के अपने मन की अपूर्णता के कारण है तो फिर ईश्वर की दृष्टि में इस प्रकार का कोई भेद नहीं होना चाहिए : किन्तु धर्मशास्त्र हमें बतलाता है कि ईश्वर सत्ता की रचना करता है और भिन्न-भिन्न आत्माओं को उनके कर्मों के अनुसार फल देता है। इस प्रकार धर्मशास्त्र का सकेत है कि ईश्वर सत्ता के अन्दर वर्तमान भेदों को स्वीकार करता है। हम यह नहीं कह सकते कि अनेकत्व मिथ्या है जिस प्रकार कि मृगतृणिका है, क्योंकि मृगतृणिका तो इसलिए मिथ्या है कि उसके द्वारा प्रतिन हमारी क्रिया निष्फल होती है किन्तु सत्ता को प्रत्यक्ष करके जो क्रिया हम करते हैं वह इस प्रकार निष्फल नहीं होती। और न ऐसा कहना ही तर्कमंगत होगा कि जगत् की यथार्थता जो प्रत्यक्ष द्वारा प्रमागित होती है, शास्त्र के प्रमाण से अन्यथा सिद्ध हो जाती है क्योंकि प्रत्यक्ष तथा शास्त्र के क्षेत्र एक-दूसरे में सर्वथा भिन्न हैं और इसलिए वे एक-दूसरे के विरोधी नहीं हो सकते।<sup>२</sup> सब प्रकार का ज्ञान पदार्थों को प्रकाश में लाना है।<sup>३</sup> यह कहना कि पदार्थों का अस्तित्व नहीं है केवल इसलिए कि वे स्थिर नहीं रहते बिल्कुल अजीब बात है। इस तर्क में एक विरोधाभास है जो विरोधी तथा भिन्न पदार्थों में भेद न करने के कारण उत्पन्न हुआ है। भेद के कारण किसी पदार्थ का निषेध नहीं किया जा सकता। तथा जहाँ पर दो प्रकार के ज्ञान (बोध) परस्पर-विरोधी हों वहाँ दोनों ही यथार्थ नहीं हो सकते। “किन्तु घड़े, कपड़े के टुकड़े आदि-आदि एक-दूसरे के विरोधी नहीं हैं क्योंकि स्थान तथा काल-भेद से वे अलग-अलग हैं। यदि किसी पदार्थ का अभाव एक ही समय और एक ही काल और एक ही स्थान में ज्ञान का विषय बना जहाँ पर और तभी उसका अस्तित्व भी देखा गया, तब

१. ब्रह्मसूत्र पर शंकरभाष्य, २ : ३, ४५।

२. आकाशवाद्यादिभूता पदार्थोद्वाहित्यज्ञम्; शास्त्रं तु प्रत्यक्षाद्यपरि-क्षेप सर्वान्तराश्रयत्वमत्वाद्यनन्विशेष्यविशिष्टब्रह्मरूपविषयम्, इति शास्त्रप्रत्यक्षयोर्न विरोधः (वेदार्थसंग्रह, पृष्ठ ८७)।

३. अर्थप्रकाश।

हमें दो जानो का परस्पर विरोध मिलता है। किन्तु जब किसी पदार्थ का जो किसी स्थान पर और किसी काल में देखा गया है, किसी अन्य स्थान तथा काल में अभाव देखा जाए तब कोई विरोध नहीं उत्पन्न होता।<sup>१</sup> रस्मी को भूल से साप समझ लेने के टूटाने में अभाव का बोध पूर्व में निर्धारित स्थान और समय के सम्बन्ध में उत्पन्न होता है। इस प्रकार वहाँ विरोध है। किन्तु यदि एक समय विशेष में देखा गया कोई पदार्थ अन्य समय अथवा अन्य स्थान में नहीं रहता तो हमें तुरन्त इस परिणाम पर नहीं पहुँच जाना चाहिए कि वह पदार्थ मिथ्या है। शंकर और रामानुज दोनों ही मारुप्य के तर्क पर बल देने हैं,<sup>२</sup> केवल रामानुज का मत है कि यथार्थ सारूप्य परस्पर भेद तथा निश्चित रूप को उपलक्षित करता है यद्यपि यह परस्पर विरोध तथा निषेध का उपलक्षण नहीं है।

रामानुज ने अद्वैत मत के अविद्यारूपी सिद्धांत के विरोध में अनेक आक्षेप उठाए हैं। अविद्या का आश्रय क्या है? यह ब्रह्म नहीं हो सकती क्योंकि ब्रह्म पूर्ण निर्दोष है। यह जीवात्मा नहीं हो सकती क्योंकि जीवात्मा अविद्या की उपज है। अविद्या ब्रह्म का आवृत्त नहीं कर सकती क्योंकि ब्रह्म का स्वभाव स्वरूप में नेत्राय है। यदि यह कहे कि यह आत्मप्रकाशिन चेतना है जिसका न कोई प्रमेय विषय है और न अघिच्छान है और जो पूर्णता के प्रभाव से, जो उसके अन्ननिहित है, अनन्त पदार्थों के साथ सम्बद्ध होने का ज्ञान प्राप्त कर लेती है, तो वह अपूर्णता यथार्थ है अथवा अयथार्थ है? अद्वैतवादियों के अनुसार हमें स्वयं ईश्वर ने विद्यमान रहने दिया है। मानवीय ज्ञान के अन्दर जब कोई अव्यक्त पदार्थ व्यक्त रूप में आता है तब हम किसी ऐसे पदार्थ की कल्पना कर लेते हैं जिसने उसके व्यक्त होने में बाधा डाल रखी थी। किन्तु ब्रह्म के विषय में ऐसे किसी दोष की कल्पना नहीं की जा सकती। इसके अतिरिक्त यदि माना जाए कि अविद्या ब्रह्म को भी अपने जाल में फँसा लेती है तब व्यापक मिथ्यात्व ही केवल मात्र यथार्थता रह जाएगी और हम उसमें नहीं निकल सकते। तर्क के द्वारा अविद्या के स्वरूप का निर्णय नहीं हो सकता है। यह न तो यथार्थ है और न अयथार्थ ही है। यह कहना कि कोई वस्तु अनिर्वचनीय है तर्क के विरुद्ध है, कोई भी प्रमाण अविद्या के अस्तित्व को सिद्ध नहीं कर सकता। न प्रत्यक्ष, न अनुमान और न आगम प्रमाण ही अविद्या के अस्तित्व को सिद्ध कर सकता है। धर्मशास्त्रों में माया शब्द का प्रयोग ईश्वर की अद्भुत शक्ति को संकेत करने के लिए प्रयुक्त हुआ है जिसका नित्य स्थायी अयथार्थ अविद्या से कोई सम्बन्ध नहीं है। अद्वैत सिद्धांत के अनुसार धर्मशास्त्र भी इस मिथ्या जगत् का एक भाग है और इस प्रकार समस्त ज्ञान की आधारभूति ही नष्ट हो जाती है। यदि अविद्या का नाश (निवर्तन) उस ब्रह्म के ज्ञान से होना है जो सर्वथा निर्गुण है तो अविद्या का नाश कभी सम्भव नहीं हो सकता क्योंकि इस प्रकार का ज्ञान असंभव है। अमूर्त भावात्मक ज्ञान

१. देशान्तरकालान्तरसम्बन्धितयानुभूतरथान्यदेशकालयोरभावाप्रतिपत्तौ न विरोधः (१ : १, १)।

२. ब्रह्मसूत्र पर शंकरभाष्य, २ : २, ३३; ब्रह्मसूत्र पर रामानुजभाष्य २ : २, ३१।

के द्वारा अविद्या-रूपी जो एक ठोस यथार्थता है उसका विनाश (निवृत्ति) नहीं हो सकती। वस्तुतः जगत् इतना महान् तथा अर्थपूर्ण है कि-इसे इतने सरल रूप में केवल अविद्या की उपज कहकर मिथ्या नहीं घोषित किया जा सकता। यथार्थ अविद्या, जिसके हम सब शिकार हैं, भ्रम की वह शक्ति है जिसके कारण हम विश्वास किए बैठे हैं कि हमारा अपना तथा जगत् का भी अस्तित्व ब्रह्म के अस्तित्व में स्वतन्त्र है।

## १५

### नैतिक तथा धार्मिक जीवन

इस ससार में जीव, जिनकी आत्माएँ शरीरों से आवृत हैं, उन द्वीप निवासियों की भाँति हैं जो समुद्र के ज्ञान के बिना ही अपना जीवन व्यतीत करते हैं। वे समझते हैं कि वे ईश्वर के विविध प्रकार न होकर प्रकृति की देन हैं। अपने पूर्वजन्म के कर्मों के कारण आत्मा अपने को एक ऐसे भौतिक शरीर के अन्दर आवद्ध पाती है जिसका आभ्यन्तर प्रकाश बाह्य अन्धकार के कारण धुँधला पड़ गया है। यह भूलकर प्राकृतिक आवरण को ही अपनी यथार्थ आत्मा समझ बैठती है एवं शरीर के गुणों को अपने गुण समझने लगी है तथा मानवीय जीवन के अस्थायी मुखों को यथार्थ आनन्द समझकर ईश्वर से विमुख हो जाती है। आत्मा का अधःपतन कर्म तथा अविद्या के कारण है जिनके कारण ही इसे शरीर धारण करना पड़ा। आत्मा का, जो कि एक विशुद्धसत्त्व है, प्रकृति के साथ सम्पर्क होना ही आत्मा की अवनति है, इसका पाप न केवल ऊपर की ओर इसकी उन्नति में बाधक है अपितु ईश्वर के प्रति अपराध भी है। अविद्या का स्थान विद्या को अथवा हम अन्तर्दृष्टि को लेना है कि ईश्वर ही विश्वमात्र का आधारभूत आत्म-सत्त्व है।

रामानुज के अनुसार जीवात्माओं को अपनी-अपनी इच्छा के अनुसार कर्म करने की स्वतन्त्रता प्राप्त है। जहाँ तक उत्तरदायित्व का सम्बन्ध है, प्रत्येक व्यक्ति (जीवात्मा) ईश्वर के अनिरिक्त तथा उससे भिन्न है। जब जीवात्मा ईश्वर की अधीनता को पहचानने में असमर्थ रहता है, तो ईश्वर उसे उक्त सत्य को पहचानने में कर्मरूप यन्त्र द्वारा महायक होना है तथा जीवात्मा को दण्ड देता है, और इस प्रकार उसे अपने पाप-कर्मों का स्मरण कराता है। अन्तर्दामी ईश्वर के व्यापार द्वारा जीवात्मा अपने पापमय जीवन की पहचान करता है और ईश्वर में सहायता के लिए याचना करता है। रामानुज के दर्शन में पाप के लिए दण्ड तथा इसके लिए मानव के उत्तरदायित्व पर विशेष बल दिया गया है। शामुत्तारचर्य ने अपने को 'महस्र पापों का पात्र' कहकर वर्णन किया है और ईश्वर की अनुकम्पा के लिए याचना की है। वैष्णव मत तपस्या तथा त्यागमय जीवन को प्रोत्साहन नहीं देता।

आस्तिक होने के कारण रामानुज का विश्वास है कि मोक्ष ज्ञान और कर्म के द्वारा नहीं, बरन् भक्ति और ईश्वर के प्रसाद (दया) के द्वारा सम्भव है। धर्मशास्त्रों में

ज्ञान से तात्पर्य ध्यान और निदिध्यासन अर्थात् एकाग्रतापूर्वक समाधि से है।<sup>१</sup> भक्ति की साधना इस सत्य के ऊपर एकाग्रतापूर्वक ध्यान लगाने से हो सकती है कि ईश्वर ही हमारा अन्तस्तम आत्मतत्त्व है और यह कि हम उमी तत्त्व के प्रकारान्तर मात्र है। किंतु इस प्रकार का ज्ञान तब तक नहीं प्राप्त हो सकता जब तक कि दुष्ट कर्म का विनाश नहीं होता। निष्काम भाव से किया हुआ कर्म ही पिछले संचित कर्मों को दूर करने में सहायक हो सकता है। जब तक कि आत्मज्ञान में विहित कर्म को नि स्वार्थ भाव में नहीं अपनाया जाता, उद्देश्य की मिद्धि नहीं हो सकती। यज्ञादि कर्मकाण्डों के परिणाम अस्थायी है किन्तु ईश्वर-ज्ञान अक्षय है। किन्तु यदि हम ईश्वर के प्रति अर्पण के भाव से प्रेरित होकर कर्म करें तो यह हमें मोक्ष के मार्ग की ओर चलने में सहायक मिद्ध हागा।<sup>२</sup> इस प्रकार के भाव से किया गया कर्म मात्त्विक प्रकृति का विकाम करना है और पदार्थों के विषय में सत्य ज्ञान को ग्रहण कर सकने में आत्मा का सहायक होता है। ज्ञान और कर्म दोनों ही भक्ति के साधन हैं अर्थात् ये भक्ति के साधन जो हमारी स्वार्थपरता को जड़-मूल से उखाड़ फेंकते हैं दृच्छाशक्ति को नया बल प्रदान करते हैं, ग्रहण करने की शक्ति को नई दृष्टि प्रदान करते तथा आत्मा को अपने सिरे से शान्ति-लाभ कराते हैं।

भक्ति एक अस्पष्ट पारिभाषिक शब्द है जिसके अन्तर्गत निम्नतम कोटि की पूजा से लेकर उच्चतम आत्मदर्शन भी आ जाता है। भारतवर्ष में इसका एक सदा से चला आया इतिहास है, जो ऋग्वेद<sup>३</sup>-काल से लेकर आधुनिक समय तक हमें मिलता है। रामानुज के दर्शन में भक्ति मनुष्य के ईश्वर के पूर्णतम ज्ञान तक मौनरूप में तथा एकाग्र समाधिपूर्वक पहुचने का नाम है। वे भक्ति की पूर्ण साधनयुक्त तैयारी पर बल देते हैं जिसके अन्तर्गत विवेक अथवा भोजन-सम्बन्धी विवेचन-विचार भी आ जाता है<sup>४</sup>, विमोक्ष, अर्थात् अन्य सबसे सम्बन्ध-विकेद करके केवल ईश्वर-प्राप्ति के प्रति प्रबल इच्छा, अभ्यास अर्थात् निरन्तर ईश्वर-चिन्तन, क्रिया अर्थात् दूसरों का भला करना,<sup>५</sup> कल्याण अर्थात् प्राणिमात्र के प्रति शुभकामना, सत्य-व्यवहार, आर्जव अर्थात् सच्चरित्रता; दया, अहिंसा; दान अथवा दाक्षिण्य; अनवसाद, अर्थात् सदा प्रसन्न रहना

१. ३ : ४, २६।

२. तदपिताखिलाचारता (नारद : भक्तिसूत्र, पृष्ठ १६)।

३. तुलना कीजिए, "मेरे समस्त विचार सुख की प्राप्ति के लिए इन्द्र की स्तुति करने हैं और उसी को प्राप्त करने की प्रबल अभिलाषा रखते हैं। वे उमका उसी प्रकार में आलिंगन करते हैं जैसे कि पत्नियक सुन्दर पति का आलिंगन करती हैं, वह जो दैवीय उपहारों का पदाता है, वह मेरी सहायता करे। मेरा मन तेरी ओर प्रेरित होना है और तुझसे विमुख नहीं होता; मैं अपनी इच्छा को तेरे ऊपर केन्द्रित करता हूँ, हे अत्यन्त पुकारे जाने वाले!" (ऋग्वेद, १० : ४३, १)।

४. शंकर की यह व्याख्या उत्तम है कि हमें इन्द्रियों के विषयों में लिप्त न होना चाहिए।

५. इसके पांच प्रकार बताए गए हैं;—स्वाध्याय, ईश्वरोपासना, पूर्वजों के प्रति, मनुष्य-समाज के प्रति तथा पशु-सृष्टि के प्रति कर्तव्य।

और आशा ।<sup>१</sup> इस प्रकार भक्ति केवल भावुकता ही नहीं है,<sup>२</sup> अपितु इसके अंदर सकल्प-शक्ति तथा बुद्धि के प्रशिक्षण का भी समावेश है ।<sup>३</sup> यह ईश्वर का ज्ञान तो है ही, उसकी इच्छा के प्रति वशवदता भी है ।<sup>४</sup> भक्ति अपनी समस्त मानसिक शक्ति तथा हृदय के द्वारा ईश्वर से प्रेम करने का नाम है । इसका अन्त अन्तर्दृष्टि द्वारा ईश्वर के साक्षात्कार में जाकर होता है ।<sup>५</sup>

भक्ति और मोक्ष अगागीभाव से परस्पर सम्बद्ध है यहाँ तक कि भक्ति की प्रत्येक अवस्था में हम अपने को पूर्णता प्राप्त करा रहे होते हैं । भक्ति परिणामरूप में मोक्ष है और अन्य उपायों में सर्वोत्तम समझी गई है क्योंकि यह अपना पुण्यस्कार अपने-आप है (फलरूपत्वात्) ।<sup>६</sup> भक्ति के द्वारा आत्मा ईश्वर के साथ अपने सम्बन्ध के विषय में अधिकधिक अभिज्ञा प्राप्त कर लेती है । यहाँ तक कि अन्त में यह अपने को ईश्वर के अर्पित कर देती है जो इसकी आत्मा की भी आत्मा है । उम अवस्था में आत्म-प्रेम अथवा स्वार्थ का आगे जाकर कोई प्रश्न ही नहीं उठता क्योंकि ईश्वर ने आत्मा का स्थान ले लिया और सम्पूर्ण जीवन ही परिवर्तित हो गया । नम्मालवार कहते हैं, “तेरे महान् तथा उत्तम उपहार के लिए अर्थात् तुम्हारी आत्मा के साथ मेरे अपने आत्मा को मिला देने के बदले में मैंने सम्पूर्णरूप में अपनी आत्मा को तुम्हारे अधीन कर दिया है, “ अपने रक्त का एक-एक बिन्दु अपने हृदय की एक-एक घडकन और अपने मस्तिष्क का एक-एक विचार ईश्वराधीन कर दिया है । यह अवस्था वह है कि मैं मैं नहीं रहा ।” भक्ति के दो भेद हैं, एक वैधी (श्रौचचारिक) और दूसरी मुख्या (श्रेष्ठ) । वैधी भक्ति निम्नरूपी अवस्था है जिसमें हम प्रार्थना, कर्मकाण्डसम्बन्धी क्रिया-कलाप तथा मूर्ति-पूजा में सलग्न रहते हैं । ये सब आत्मा को उन्नत करने में सहायक होते हैं किन्तु स्वयं मोक्ष-प्राप्ति के द्वारा आत्मा का उद्धार नहीं कर सकते । हमें सर्वोपरि प्रभु की ही पूजा करनी चाहिए क्योंकि अन्तिम विश्लेषण में अन्य कोई भी ध्यान का विषय नहीं बन सकता ।<sup>७</sup>

१. सर्वदर्शनसंग्रह, ४ ।

२. स्वप्नेश्वर ने अनुरक्ति शब्द पर टिप्पणी करने हुए, जिसका प्रयोग शाण्डिल्य ने किया है, कहा है कि ‘अनु’ का अर्थ है पश्चात् और ‘रति’ का अर्थ है लिंग होना, और इस प्रकार अनुरक्ति का अर्थ है. ऐसी आत्मिक जो ईश्वर-ज्ञान के पश्चात् उत्पन्न होती है । अथर्वश्राम भक्ति नहीं है ।

३. ज्ञानकर्मानुगृहीतं भक्तियोगम् (गमानुज की प्रस्तावना, भगवद्गीता पर) । धीप्रीतिरूपा भक्ति. (तन्वमुक्ताकलाप) ।

४. वेदार्थसंग्रह में गमानुज ने सावन भक्ति तथा पराभक्ति के मध्य भेद किया है । साधन भक्ति में शरीर, मन और वाणी का नियंत्रण, अपने कर्तव्य कर्मों का पालन, स्वाध्याय तथा अनात्मिक आदि आ जाते हैं ।

५. १ : १, १ ।

६. नारद भक्तिसूत्र, पृष्ठ २६ ।

७. निरुवायमोयी, २ : ३, ४ ।

८. गमानुज एक आचार्य का इस प्रकार उद्गम देने हैं : “ब्रह्म में लेकर घास के एक गुन्डे तक समस्त पदार्थ, जो इस जगत् में विद्यमान है, कर्मों के कारण संसार में जन्म लेने को बाध्य हैं, इसलिए वे ध्यान के योग्य विषय बनने में सहायक नहीं हो सकते क्योंकि वे सब अज्ञान में हैं और संसार-रूपी बन्धन के अधीन हैं” (१ : १, १) ।

प्रपत्ति ईश्वर के प्रति सम्पूर्ण रूप से समर्पण कर देना है<sup>१</sup> और भागवतो के मत में यह मोक्ष-प्राप्ति का सबसे अधिक उपयुक्त साधन है। यह मार्ग सबके लिए खुला है, अर्थात् विद्वान् के लिए भी और मूर्ख के लिए भी, उच्च श्रेणी वालों के लिए भी तथा निम्नश्रेणी वालों के लिए भी, किन्तु भक्ति का मार्ग, जिसके अन्दर ज्ञान तथा कर्म आ जाते हैं, केवल ऊपर के तीन वर्गों तक ही सीमित है। किन्तु कोई भी व्यक्ति गुरु से दीक्षा लेकर अपने को ईश्वर के समर्पित कर सकता है और उसके अन्दर आश्रय पा सकता है। दक्षिणदेशीय सम्प्रदाय नेगलार्ड के अनुसार भी, जो आलवारों की परम्परा का अक्षरशः अनुसरण करता है, प्रपत्ति ही मोक्ष का एकमात्र मार्ग है और भक्त को और अधिक प्रयत्न करने की आवश्यकता नहीं है। ईश्वर उस व्यक्ति का मोक्ष द्वारा उद्धार करता है जो अपने को सर्वथा उसके अधीन कर देता है। उत्तरदेशीय सम्प्रदाय (बडग-लार्थी) का मत है कि प्रपत्ति लक्ष्य की प्राप्ति का अन्यनम उपाय है किन्तु एकमात्र उपाय नहीं है। उनके मत में मोक्ष-प्राप्ति के लिए मानवीय पुरुषार्थ एक आवश्यक अंग है। ऐसा व्यक्ति जिनमें अपने को कर्म, ज्ञान तथा प्रपत्ति में याग्य बना लिया है, प्रभु की दया प्राप्त करता है। यह सम्प्रदाय 'मर्कट-न्याय' को मानता है, अर्थात् जिस प्रकार बन्दर के बच्चे को पुष्पादि देने पर अपनी मा का प्रेम प्राप्त होता है। दूसरी ओर दक्षिणी सम्प्रदाय 'मार्जार-न्याय' को मानता है अर्थात् जिस प्रकार बिल्ली अपने बच्चों को मुँह में पकड़कर ले जाती है। इस सम्प्रदाय का मत है कि मनुष्य के प्रयत्न के ऊपर कुछ निर्भर नहीं है क्योंकि ईश्वर ही स्वयं अपनी कृपा में मोक्ष-प्राप्ति के योग्य पुरुषों का चुनाव करता है। इसका यह भी मत है कि किसी एक ही उत्तम कर्म में ईश्वर जीवात्मा को अपने वश में ले लेता है और बार-बार उस कर्म की पुनरावृत्ति की आवश्यकता नहीं होती, जब कि उत्तरीय वर्ग इस बात पर बल देता है कि आत्मा को चाहिए कि वह निरन्तर अपने को ईश्वरार्पण करती रहे।

भागवत पुराण में भक्ति का स्वरूप रामानुज की अपेक्षा कम सयत है। मनुष्यों में धार्मिक भाव के विकास के लिए एक अत्यधिक उत्साह की विशेष प्रवृत्ति पाई जाती है। आत्मा की शुद्धि के लिए प्रवृत्त हुए व्यक्ति के हृदय में भय तथा आह्लाद रहता है।

आब्रह्मस्तम्बपर्यन्ता जगदन्तरव्यवस्थिताः,  
प्राणिनः कर्मजनतसंसारवशवर्तिनः।  
यतस्ततो न ते ध्याने ध्यानिनामुपकारकाः,  
अविद्यान्तरगता सर्वे ते हि संसारोचराः ॥

१. देखें, भगवद्गीता पर रामानुजभाष्य, अध्याय ७ की प्रस्तावना तथा ७, १४। प्रपत्ति के छः अवयव वर्णन किए गए हैं जो इस प्रकार हैं : (१) प्रेमे गुणों की प्राप्ति जो एक व्यक्ति को इस योग्य बना सके कि वह ईश्वर के प्रति उपयुक्त उपहार बन सके। (आनुकूल्यस्य सम्पत्तिः); (२) प्रेमे आचरण का त्याग जो ईश्वर को स्वीकृत नहीं है (प्रानिकूल्यस्य वर्जनम्); (३) इस प्रकार का विश्वास कि ईश्वर उसकी रक्षा करेगा (रक्षिष्यतीति विश्वासः); (४) रक्षा के लिए आवेदन (गोप्तृस्ववरणम्); (५) अपनी तुच्छता का अनुभव (कार्पण्यम्); और (६) नितान्त समर्पण (आत्मसमर्पणम्)। अन्तिम अवयव प्रपत्तियुक्त है यद्यपि अन्य उसके साधन हैं।

भागवत में भक्ति एक उमड़ती हुई भावना है जो कि सारे शरीर को पुलकित कर देती है, बाणी को भी स्तब्ध कर देती है और इस प्रकार साधक अन्तर्लीनता की अवस्था की ओर अग्रसर होता है। भागवत यज्ञादि विधानों के प्रति उदासीन है और उसका बल-पूर्वक कहना यह है कि हमें ईश्वर से उसके अपने लिए प्रेम करना चाहिए न कि किसी पुरस्कार पाने की अभिलाषा से। यह स्वीकार करता है कि ईश्वर के साथ संयोग का मार्ग प्रत्येक व्यक्ति के लिए खुला है बशर्ते कि वह इमकी ओर ध्यान दे। वह इसे भक्ति के द्वारा प्राप्त कर सकता है; किन्तु वह आत्मा, जो ईश्वर से सदा अपने को भिन्न रखती है जिसकी कि वह उपासना करती है, उस व्यक्ति की अपेक्षा अधिक सुखी रहनी है जिसने अपने को ईश्वरमें विलीन कर दिया है।<sup>१</sup> भागवत के ईश्वर में एक घनिष्ठ मानवीय भावना पाई जाती है। वह स्वतंत्र नहीं है क्योंकि वह अपने भक्तों के अधीन है।<sup>२</sup> अपने भक्त संतों के धार्मिक सम्प्रदाय के बिना ईश्वर अपने विषय में कुछ अधिक सोच-विचार नहीं करता।<sup>३</sup> भागवत की एक विशिष्टता जो लक्षित होती है वह है कृष्ण और गोपियों की कथा का आदर्शवाद। यह उपाख्यान भक्तिके आदर्श रूप में परिणत हो गया है और जैसा कि हम आगे चलकर देखेंगे, वैष्णवधर्म के परवर्ती सम्प्रदायों पर इसका पूरा प्रभाव हुआ है।

वैष्णव धर्म की भक्ति ने अधिकतर घनिष्ठ मानवीय सम्बन्धों का उपयोग मनुष्य तथा ईश्वर के परम्पर सम्बन्ध का वर्णन करने के लिए प्रतीक के रूप में किया है। ईश्वर को गुरु, मित्र, पिता, माना, शिशु और यहाँ तक कि प्रिया के रूप में भी चित्रित किया गया है। अन्तिम रूप पर आलवारों, भागवत पुराण तथा बंगाल के वैष्णव सम्प्रदाय ने बल दिया है। सर्वोत्तम प्रेम में भक्ति के समान अपनी प्रिया की उपस्थिति में वर्तमान रहना उच्चकोटि का सुख तथा सृजनात्मक रचना है। और उसमें विरहित जीवन दुःख, निराशा तथा वन्ध्यापन है। हम समझते हैं कि प्रेम का प्रतीक दोपपूर्ण है क्योंकि हम कल्पना कर लेते हैं कि प्रेम में ऐन्द्रिक आकर्षण ही सब-कुछ है; किन्तु सच्चे प्रेम में ऐन्द्रिक आकर्षण बहुत न्यून है। अनेक स्त्रियाँ और कुछ पुरुष भी जो प्रेम में पशुओं के स्तर से ऊपर उठते हैं, विरोध में कहेंगे कि प्रेम में केवलमात्र नये मनोवेगों की खोज ही नहीं है अपितु सच्चे प्रेम में दो आत्माएँ एक-दूसरे के अन्दर उन अर्थों की अपेक्षा अधिक विश्वास रखती हैं जिनसे वे कभी पहले मिली थी या जिन्हें जानती है। एक प्रेमी अपने प्रियपात्र के लिए ससार में युद्ध करने के लिए उद्यत रहता है, सब प्रकार का पार्थक्य सहन करता, और गरीबी में, प्रवास में तथा अत्याचार में भी सुख का अनुभव करता है। यदि ऐसे स्त्री-पुरुष अनेक प्रकार

१. भागवत, ३ : २५, ३३।

२. ६ : ४, ६७।

३. नाहम् आत्मानम् आशास्ते मद्भक्तैः साधुभिर्विना (६ : ४, ६)। तुलना कीजिए—भक्त-प्राणो हि कृष्णश्च कृष्णप्राणा हि वैष्णवाः (नारदपंचरात्र, २ : ३६)।



अत्यन्त दीर्घकाल के पश्चान् दिखाई देता हो, और यहाँ तक कि असम्भव भी हो तो भी वे दीनो एक-दूसरे को नहीं छोड़ सकते और अन्य सब-कुछ वृट जाने का सकृद उपस्थित होने पर भी पारस्परिक-श्रम ने जो स्थायी शृङ्खला निर्मित कर दी है उसे जीवित बनाए रखते हैं, एव केवल मृत्यु ही उस शृङ्खला को तोड़ने में समर्थ ही सकती है। सीता, मावित्री, दमयन्ती और शकुन्तला की गाथाओं ने इस प्रेम के पाठ को भारतवर्ष के हृदय के अन्दर वृट-वृटकर भर दिया है। इसलिए इसमें तनिक भी आश्चर्य का विषय नहीं है कि एक भारतीय वैष्णव ईश्वर को अपनी प्रिया के रूप में देखे<sup>१</sup> और अपने सब मनोवेगों, अमिलाषाओं तथा मानवीय प्रेम को ईश्वर के प्रति प्रेरित कर दे। भक्त लोग तब अपने को अमहाय तथा अशान्त अनुभव करते हैं जब उन्हें ईश्वर की उपस्थिति का अभाव प्रतीत होता है, क्योंकि ईश्वर की समीपता के अलावा उन्हें और कोई वस्तु सन्तुष्ट नहीं कर सकती। उनके अनेक छन्दों में हमें ईश्वर के लिए हृदय की पुकार मिलती है, और उसकी अनुपस्थिति में निर्जनता का भाव दिखाई देता है, उसकी मित्रता में एक प्रसन्नता की पूर्वकल्पना में विशेष प्रकार की अनुभूति और एक ऐसी भाव है जो है ना यथार्थ तथापि उसकी परिभाषा नहीं की जा सकती और उसके प्रेम की अमूल्यता अनुभव होती है। वैष्णव सन्तों के गद्गद होकर प्रकट किए गए उद्गारों में हम एक प्रकार की परमात्मादपरक प्रसन्नता का अनुभव करते हैं जिसके द्वारा एक ब्रह्म साक्षात्कारवादी आध्यात्मिक भाव में ईश्वर के साथ सम्मिलन के लिए आनुर प्रतीत होता है। नम्मालवार उच्च स्वर में बोल उठता है 'हृ स्वर्ग के उज्ज्वल प्रकाश ! तू मेरे हृदय के अन्दर मरी आत्मा का द्रवित करना और खपाता हुआ विद्यमान है। मैं कब तेरे साथ एकात्मभाव प्राप्त करूँगा ?<sup>२</sup> ईश्वर में प्रगाढ़ आसक्ति के कारण अन्य सब पदार्थों के प्रति उदासीनता प्राप्त होती है।'

एक हिन्दू भक्त उच्छ्वास का नष्ट करने का प्रयत्न नहीं करता अपितु इसको इस मर्त्यलोक से ऊपर उठाकर स्वर्ग की ओर तथा इस सृष्टि से हटाकर सृष्टि के उस सृजनज्ञान की ओर प्रेरित करता है। मण्णवाल का कहना है :

१ तुलना कीजिए : म एव तामुदेवो मउ सादान् पुरुष उच्यते ।

स्त्रीप्रायम् इतरं सवम् जगद् ब्रह्मपुराणमरम ।।

अर्थात्, सर्वापरि प्रभु ही एकमात्र पुरुष के अन्य सब, ब्रह्मा से लक्षण नीचे तक रिक्तियाँ हैं, उसीके ऊपर निर्भर रहा और उनके साथ मिलने की आकांक्षा करो और भी तुलना कीजिए,

स्वामित्वात्मत्वशेषित्वपुस्तवाद्या स्वामिनो गुण्या ।

स्वेभ्यो दास्यदंशत्वशेषत्वस्त्रीत्वदायिनः ।

२. निरुवायमोयी, ५ : १०, १ ।

३. अनुगागाद विरागः । भक्ति मार्ग में चार गतियाँ हैं : (१) आत्मा की खोज, जब यह ईश्वर की ओर झुकती है और मनोभावों का उसकी ओर बलात् प्रेरित करना, (२) अनप्त प्रेम का दुःख; (३) प्राप्त प्रेम का आनन्द और उस आह्लाद का अभिनय; और (४) दैवीय प्रेमी का नित्य मुख जो कि दैवीय आनन्द का हृदय है ।

‘अज्ञानी पुरुष को इन्द्रियों के विषयो मे जो सुख मिलता है; उसीको जब ईश्वर की ओर प्रेरित किया जाता है तो वही भक्ति के नाम से पुकारा जाता है। नम्मालवार की दृष्टि मे यह भक्ति सौन्दर्य की खान है तथा प्रभु के प्रति प्रेम का रूप धारण करती है और इसलिए आलवार लोगो के लिए प्रेम के नमूने की भक्ति प्रकट होती है।’<sup>१</sup> यह ठीक है कि जो लोग पति-पत्नी के प्रतीक का प्रयोग करते है उनमे से अनेक व्यक्तियो को कामनासना छूतरु नही गई और वे सदाचार की दृष्टि से सर्वथा निष्पाप है ता भी इस बात से इनकार नही किया जा सकता कि इसका दुरुपयोग नही हुआ।<sup>२</sup> किन्तु इस प्रकार के दुरुपयोग के उदाहरण सधारण नियम के अपवाद मात्र ही है।

जाति-पानि के भेद आत्मा के स्वरूप को स्पर्श नहीं करते। अधिक से अधिक उनका सम्बन्ध शरीरो तक ही है और वे उन कर्तव्यों के निर्णायक है जो मनुष्यो के समाज के प्रति है। किन्तु जातिगत भेद का आत्मा के गुणो के साथ कोई सम्बन्ध नहीं है। अनेक आलवार, जिनकी पूजा ब्राह्मण लोग भी करते थे, जन्म से शूद्र थे। रामानुज को व्यवस्था है कि ईश्वर से प्रेम करने वालो मे परस्पर कोई भेद न जाना चाहिए। वे स्वीकार करते है कि जा आश्रयो मे नहीं भी है वे भी ब्रह्मज्ञान प्राप्त कर सकते है।<sup>३</sup> वस्तुतः भक्ति-धर्म के लिए और प्रपत्ति अर्थात् समर्पण, के लिए किसी पुरोहित की आवश्यकता नहीं क्योंकि प्रेम के समर्पण के लिए किसी धर्मशास्त्र का विधान भी नहीं चाहिए। तथा ईश्वर की दया मनुष्य क अधिकार मे नहीं है। भक्ति रस मे आनन्द पुरुष के लिए कोई भी धर्मशास्त्र अथवा नियम नहीं है।<sup>४</sup> रामानुज ने समता का प्रचार किया और यह घोषणा की कि ‘भक्ति समस्त’ जाति-भेदो के ऊपर है। उन्होंने परिव्या लागो को मेलकाट के मन्दिर मे प्रविष्ट कराया। किन्तु इस विषय का स्पष्टीकरण किसी प्रकार नहीं होता कि वे उस समय की मान्य व्यवस्था को पूर्णरूप मे अमान्य ठहराने के लिए उद्यत हुए हो। परम्परा का उचित सम्मान देने हुए वे स्वीकार करते है कि विचार-स्वान्तत्र्य केवल ऊपर के तीन वर्गो के लिए ही है और दूसरो को कर्म करने रहना चाहिए तथा अगल जन्म की प्रतीक्षा करनी चाहिए। उगलिए हम यह नहीं कह सकते कि वे अपनी शिक्षाओ की ताकिक समस्याओ का पूरा-पूरा समाधान करने मे

या प्रीतिररित विषयेष्विवेकभासाम्

सैवायुो भवति भक्तिपदाभिप्रेया ।

भक्तिर्यु काम इह तत्प्रमनीशरूपे ।

नम्माम् मुने रजनि कामुत्वाक्यमगी ॥ (द्रामिडोःपनिषद्संगति) ।

२. ‘भारतीय दर्शन’, प्रथम खंड, पृष्ठ ११६-११७, ११०-१११ ।

३. तुलना कीजिए : नागिन नेपु जातिविधारूपकुलधनक्रियादिभेद. (नारद भक्तिमूत्र, पृष्ठ ७२)। और भी तुलना कीजिए,

श्वपचोऽपि महीपाल विष्णुभक्तो द्विजाधिक ।

विष्णुभक्तिविहीनस्तु यतिश्च श्वपचाधम ॥ (भगवत) ।

४. ३ : ४, ३६; १ : ३, ३२-३६ ।

५. अस्यन्तभक्तिर्युक्तानां नैव शास्त्रं न च क्रमः ।

समर्थ हो सके। एक अर्वाचीन वैष्णव आचार्य रामानन्द (तेरहवीं शताब्दी) ने जाति-भेद का विरोध किया। उन्होंने कहा है : “किसी भी मनुष्य को अन्य मनुष्य की जाति अथवा मत न पूछना चाहिए। जो कोई ईश्वर की पूजा करता है वह ईश्वर को प्रिय है।” उनके चेलों में, जो लगभग एक दर्जन थे, ब्राह्मण, नाई, चमार, राजपूत तथा एक स्त्री भी थी। चैतन्य ने सबके लिए भक्ति तथा प्रेमधर्म का प्रचार किया, बिना किसी जाति अथवा वर्ग-भेद के। दूसरी ओर दक्षिण भारत में वेदान्तदेशिका ने कर्मकाण्डपरक धर्म के ऊपर बल दिया।<sup>१</sup> भारतीय सभ्यता के इतिहास में बार-बार जाति-पाति सम्बन्धी जटिल भेदों के विरुद्ध आन्दोलन हुए हैं, किन्तु उक्त सभी विरोधी आन्दोलन राष्ट्र के मन पर जाति-पाति के भेद ने जो अधिकांश जमा रक्खा है उनके ऊपर नियन्त्रण करने में कुछ अधिक सफल नहीं हो सके।

## १६

### मोक्ष

रामानुज के मन में माक्ष आत्मा का निरोभाव नहीं है किन्तु बाधक मर्यादाओं को भग करके स्वतन्त्र होना माक्ष है, क्योंकि आत्मा का निरोभाव यथाथ आत्मा या विनाश (मत्यात्म नाश) होगा।<sup>२</sup> एक तत्त्व दूसरे तत्त्व में परिणत नहीं हो सकता। मनुष्य चाहें कितना ही ऊँचा क्या न उठ जाए, उसके ऊपर एक अवशक्तिमान् की मना रहेगा ही, और उसके प्रति एक स्थायी प्रेम या श्रद्धावृत्त हो रहेगा और उसे उसकी पूजा व उपासना भी करनी ही चाहिए। रामानुज, जो हमारे लिए उच्चतम धार्मिक अनुभव के मार्ग का अबाध विधान करते हैं, कहते हैं कि उक्त धार्मिक अनुभव किसी ‘अन्य’ शक्ति की ओर सकेत करता है। मुक्तात्मा ईश्वर के स्वरूप को प्राप्त करना है यद्यपि उसके साथ तद्रूपता को प्राप्त नहीं होता।<sup>३</sup> वह सर्वज्ञ हो जाता है और उसे यदा ही ईश्वर का ज्ञान अन्तर्दृष्टि के द्वारा प्राप्त होता है।<sup>४</sup> उसे और किसी वस्तु की अभिलाषा नहीं होती और इसीलिए उसकी मसार में वापस आने की भी कोई सभावना नहीं रहती।<sup>५</sup> आत्माभिमान ही मोक्ष का विरोधी है किन्तु व्यक्ति का पृथक् अस्तित्व मोक्ष का विरोधी नहीं है। तात्त्विक स्वरूप यद्यपि अनार्थाकाल से सिद्ध है तो भी मसार की अवस्था में होने से

१. श्रुतिः स्मृतिर्ममैवाज्ञा यस्ताम् उल्लंघ्य वर्तते।

आज्ञाञ्छेदो मुम द्रोही मद्रक्तोऽपि न वैष्णवः ॥

देखिए, रहस्यत्रयसार में शारत्रनियमनाधिकार-सम्बन्धी अध्याय।

२. १ : १, १।

३. विष्णुपुराण, २ : १४, २७।

४. ब्रह्मणो भावः न तु स्वरूपैक्यम् (१ : १, १)।

५. परिपूर्णपरब्रह्मानुभवम्। तुलना कीजिए, “सर्वदेश सर्वकाल सर्वावस्थैगलीलुम्, सर्वैश्वर्यैर्नैर्, अनन्तमगलान, विग्रह गुण विभूति चैष्टितमगलील अनरुम् कुरयामल निरतिशयभोग्य माक, विषयिकारिण कोण्डीरुकुम्” (रहस्यत्रयसार, २२)।

६. ब्रह्मसूत्र पर रामानुजभाष्य, ४ : ४, २२।

अविद्या तथा कर्म के द्वारा आवृत है। मोक्ष की अवस्था में तात्पर्य 'बुद्धि के स्वाभाविक गुणों के अबाधित व्यक्त रूप तथा परमानन्द में है। मुक्तात्मा को 'स्वराट्' कहा गया है, इस अर्थ में कि वह कर्म-विधान के अधीन नहीं है।<sup>१</sup> रामानुज के दृष्टिकोण से जीवन्मुक्ति नामक कोई चीज नहीं है। समस्त कर्मों के क्षीण हो जाने पर तथा भौतिक शरीर के भी त्याग होने पर मनुष्य को ईश्वर का साहचर्य प्राप्त हो जाता है। मोक्ष की अवस्था में आत्माएँ सब एक ही प्रकार की होती हैं। उग अवस्था में देवताओं, मनुष्यों, पशुओं तथा वानस्पतिक पौधों में कोई भेद नहीं रहता। उन भेदों का अर्थ सामाजिक जगत् तक ही परिमित है। प्रकृति के सम्पर्क में आकर ही आत्मा के अन्दर विशिष्टता प्रकट होती है, अन्यथा नहीं। किन्तु आत्माएँ उक्त सम्बन्ध में अपने ही स्वतन्त्र कर सकती हैं क्योंकि यह सम्बन्ध नैसर्गिक नहीं है।<sup>२</sup> परिणाम यह निकला कि शारीरिक सम्बन्धों के द्वारा जो पृथक्-पृथक् व्यक्तित्व निर्मित होता है वह अनादिकाल से न होने के कारण नित्य नहीं है। जब उक्त सम्बन्धों का उच्छेद हो जाता है तो आत्मा ब्रह्म के स्वरूप का प्राप्त कर लेती है तथा अपने पथार्थ स्वरूप का व्यक्त करती है। उसमें कोई नया विकास नहीं होता।

मोक्ष की अवस्था में आत्माओं में केवल दो अंशों का अंतर, स्वापरिब्रह्म की अन्य सब पूर्णताएँ विद्यमान रहती हैं। वे आकार में अणु-प्रमाण हैं जब कि सर्वत्रेष्ठ आत्मा विभु सर्वव्यापी है। अणु आकार की होने पर भी आत्मा अनेकानेक जगत् में प्रवेश कर सकती है और प्रभु के रचे हुए भिन्न-भिन्न जगत् का अनुभव कर सकती है। किन्तु जगत् की सृजनात्मक गतिविधियों के ऊपर उसका बाध वज्र नहीं है क्योंकि वह केवल ब्रह्म की ही विशेष शक्ति है।

ईश्वर की नगरी में अनेक आत्माएँ विद्यमान हैं जिनमें केवल-मात्र एक दूसरे की पुनरावृत्ति ही नहीं होती। वे जो आकृतियाँ धारण करती हैं वे विद्युद्भवत्व का कारण हैं। उसी विद्युद्भवत्व की सहायता में मुक्तात्माएँ अपने विचारों तथा उच्छ्वासा को एक आकार देती हैं। नाटक के अन्त में - यदि उस प्रकार की कल्पना की जा सके प्रत्येक जीवात्मा पूर्णता प्राप्त कर चुकी होगी किन्तु तो भी वह निरपेक्ष ब्रह्म की आश्रित ही समझी जाएगी। वह निरपेक्ष ब्रह्म जो केवल एक ही आत्मा है, अपने अन्तर्हित तत्त्व के कारण आत्माओं की परस्पर सम्बद्ध उकाई बन जाता है किन्तु उसमें उगमें किसी प्रकार की न्यूनता नहीं आती। उसकी अपने चारों ओर एक सामाजिक स्थिति है। आत्माओं के प्रत्येक समाज का लक्ष्य अपने किसी निहित स्वार्थ की ओर नहीं होता वरन् सर्व-भौम तथा सर्वव्यापी सत्ता की ओर ही जाता है।

विशिष्टाद्वैत दर्शन में मुक्तात्माओं के दो पृथक् वर्ग दिए गए हैं : एक वे हैं जो इस लोक में ईश्वर की सेवा के लिए कृतमवलम्ब हैं और उमलिंग दिव्य लोक में भी वे यही कार्य करते हैं, दूसरे वे 'केवलान्' हैं जो अन्यों से सत्यथा पृथक् हैं क्योंकि उन्होंने

१. अ. प्र. काशिका, १ : १, १।

२. अ. प्र. काशिका, १ : १, १।

३. ४ : ४, १।

४. ४ : ४, १३-१५।

५. ४ : ४, १७।

अपनी आत्मा के गार्थाय स्वरूप के ऊपर निरन्तर ध्यान देकर अपना लक्ष्य प्राप्त कर लिया है।

उम दिव्य लोक का चित्र, जहा पर मुक्तात्माओं का निवास है, प्रायः दिए गए विवरण से अधिकांश भिन्न नहीं है। स्वर्ग की उम कल्पना से जो सर्वसाधारण में प्रचलित है, केवल बेश, नीति-रिवाज तथा प्राकृतिक दृश्य सम्बन्धी व्योरे में कुछ भेद है। वहा जीवनप्रद स्वच्छ जल की तरदिया है, सुस्वादु पत्था से लदे वृक्ष है, शीतल मन्द-मन्द वायु बहती है, और स्वर्गवासियों को प्रसन्न बनाए रखने के लिए स्वर्ण रंग का सूर्य का प्रकाश है। उक्त आनन्दमय क्षेत्र में वे प्रसन्नता-लाभ करते हैं तथा उत्तम-उत्तम भोजन ग्रहण करते हैं, दिव्य मगीत का आनन्द उठाते हैं तथा समय-समय पर दार्शनिक विचारों का आदान-पदान करते हैं। किन्तु स्वर्ग का उम प्रकार का दृश्य ब्रह्म-साक्षात्कार करने वाले योगी वा मन्ताप प्रदान नहीं करता जा फिर एक बार एक विशेष प्रकार की प्रकृति में अपने को एक प्रकार के बन्दीगृह में अबन्द अकेला पाकर उमसे उठने की पुकार करता है। वह व्यक्तिगत जीवन की मर्यादाओं को तोड़कर उमने को विश्वात्मा के नात्त्विक जीवन के अन्दर विलीन कर देने के लिए छटपटाता है। अपनी मोक्ष-सम्बन्धी कल्पना में रामानुज ब्रह्मसाक्षात्कारी यागियों वा मन्तुष्ट नहीं कर सकते, जिनकी मर्वश्रेष्ठ यथार्थ मन्ता के साथ ताशम्य प्राप्त करने को बुभुक्षा वैमी ही बनी रहती है। उनकी दृष्टि में पुरातोरिक अनुभव का आधार पर निर्माण की गई व्यवस्था में, भले ही उम कितना भी आदर्श का रूप क्यों न दिया गया हा, एक ऐंम स्वर्ग की कल्पना सामारिक अनुभव न कुछ भी भिन्न नहीं है। यद्यपि आत्मा ईश्वर को और केवल ईश्वर को ही देखती है और उमकी उपस्थिति में वही चली जाती है तो भी वह अपने व्यक्तित्व को स्थिर रगती है, और अपना पथक् अस्तित्व रखते हुए वह दर्शन का विषय नहीं बन सकती। अपनेपन को त्याग कर ईश्वर में विलीन हो जाने की ओर कुछ उपनिषदों के ऋषियों का भुकाव रहा है तथा गूनान के प्राचीन आरफियम गायक का आनुमध, कुछ ईसाई तथा सूफी-सम्प्रदाय के ईश्वर-साक्षात्कारियों वा भी उभाव इम ओर रहा है। वे केवल अपने शरीरों से ही छुटकारा पाने में प्रयत्नशील न रहे अपितु अपने व्यक्तित्व को भी छोड़कर अपना आत्मा को ईश्वर में विलीन कर देने के लिए प्रयत्न करने रहे। किन्तु उम प्रकार की कोई साक्षी उपलब्ध नहीं होती कि किसी ब्रह्मसाक्षात्कारी ने अपना लक्ष्य प्राप्त कर लिया हा। रामानुज का कहना है कि वस्तुस्थिति के विचार से इस प्रकार की ब्रह्मलीनता को साक्षी मिलना असम्भव है। वह व्यक्ति जिसने ईश्वरत्व प्राप्त कर लिया, वापस लोटकर उम अपना अनुभव तो बताएगा नहीं, और जो व्यक्ति ऐसी बात करेगा, उमने ईश्वरत्व प्राप्त नहीं किया होगा।

### सामान्य मूल्यांकन

जहा शकर के दार्शनिक सिद्धान्त के प्रति उन उच्च कोटि के मस्तिष्को के लिए कुछ आकर्षण हो सकता है जो समस्याओं के भावुकतापूर्ण समाधानों में चौकते हैं और सकल्पशक्ति के दमन में ऐसी आन्तरिक तृप्ति को खाजते हैं जो उन्हें इस योग्य बना दे कि वे एक स्थितप्रज्ञ आत्ममयमी की भांति शान्त भाव से अपने ऊपर आ पड़ने वाली अत्यधिक विकट परिस्थितियों को भी सहन कर सक, ता भी शकर स्वीकार कर लेते हैं कि लाखों मनुष्य ऐसे ईश्वर के लिए तृप्ति हैं कि जिसके अन्दर हृदय अर्थात् दया का भाव हो। रामानुज का मत सत्य के उच्चतम उद्गार का प्रकट करना है यद्यपि शकर का कहना यह है कि यथार्थ सत्ता हमारे विचार की परिधि में महान् तथा गुरुतर है। रामानुज तर्क करते हैं कि हमें यह कल्पना न कर लेनी चाहिए कि धर्म के द्वारा जिसकी प्राप्ति होनी है वह उच्चतम सत्ता नहीं है।' रामानुज जिस प्रकार के ईश्वरवाद का समर्थन करते हैं उस प्रकार का ईश्वरवाद शकर को भी जीवन तथा धर्म के क्षेत्र में मान्य है। यह हिन्दू धर्म का ईश्वरवाद है चाहे वह वैष्णव, स्मार्त, शैव अथवा शाक्त मत के रूप में हो। यह आश्चर्य का विषय है कि पश्चिमो विचारक तथा ममानोचक इस प्रकट सत्य को दृष्टि में आभन करके समस्त हिन्दू धर्म को एक अव्यावहारिक भाव-प्रधान एग्रेगरवाद बनाकर ससार के समस्त अन्वया रूप में रखने का आग्रह करते रहे। यह ठीक है कि रामानुज द्वारा प्रतिपादित सिद्धान्त किसी भी प्रकार से ईश्वरवाद के अन्य रूपों में हीनतर नहीं है ता भी आन्तरिकवाद के दृष्टिकोण में जामर्याए स्वभावतः उत्पन्न जाना है उनमें आता वह भी नहीं है।

विशेष्य और विशेषण व परस्पर सम्बन्ध की कल्पना द्वारा अथवा द्रव्य और गुण के परस्परिक सम्बन्ध की कल्पना द्वारा रामानुज केवल एक ही तत्व के अस्तित्व की यथार्थता की स्थापना करने का प्रयत्न करते हैं तथा अन्य तत्वों को भी उसी एक में समाविष्ट करते हैं। ब्रह्म के मत्, चित्तया आनन्दरूपी गुणों के साथ के सम्बन्ध का लेकर रामानुज तर्क उपस्थित करते हैं कि उक्त गुणों का एकत्व अपने-आप में निरपेक्ष एकत्व न होकर उनके अन्तर्निहित समवाय सम्बन्ध का एकत्व है जिसमें द्रव्य तथा गुण का भेद भी विद्यमान है, तथा स्वयं गुणों के अपने अन्दर भी भेद विद्यमान है। ईश्वर समान रूप से

१. तुलना कीजिए, मैटल : "वह मनुष्य जो धार्मिक चेतना में अधिक ठोस यथार्थता की माग करता है, यह नहीं जानता कि वह क्या चाहता है।"

२. हीगल लिखता है : "पूर्वीय यमों में पहली माग यह है कि एक और अद्वितीय पदार्थ ही सत्य है और जीवात्मा तब तक न तो अपने अन्दर और न अपने में बाहर किसी सत्य परमार्थ को प्राप्त कर सकता है, जब तक वह अपने को स्वतः उभ स्वतन्त्र और स्वप्नबोजनीय पदार्थ के विरोध में मानता है। उसे परमार्थ की प्राप्ति उभ पदार्थ के तादात्म्य के द्वारा ही हो सकती है, जिसमें उसके कर्तृत्व तथा ज्ञातृत्व का विलय हो जाता है और वह स्वयं अनेतनावस्था में विलीन हो जाता है।"

३. न्यायसिद्धान्त, पृष्ठ ६६।

सबका आधारभूत अधिष्ठान है जिसमें अनन्त गुण समवाय सम्बन्ध से रहते हैं। यदि रामानुज परम यथार्थ सत्ता को दृढ़ निकालने में समर्थ तार्किक परिणाम को स्वीकार करते हैं, तो उन्हें इसी परिणाम पर अग्रगण्य पहुँचना पाना है। समस्त निर्णय उद्देश्य तथा विधेय अथवा द्रव्य तथा गुण का मन्त्रेण मात्र है। किन्तु समस्त निश्चयात्मक घोषणाएँ सान्न् प्रमेय पदार्थों के विषय में ही प्रतिपादन करनी हैं जिनका एकत्व समवाय सम्बन्ध का अतिक्रमण नहीं करता। और सान्न् पदार्थों के ज्ञान में हमें निरपेक्ष एकत्व नहीं मिलता। उस यथार्थ सत्ता तक पहुँचने के लिए, जहाँ कि उद्देश्य और विधेय निरपेक्ष हैं, हमें परिवर्तनशील तथा सान्न् पदार्थों में युक्त जगत् में ऊपर उठने के लिए बाध्य होना पड़ता है। और उस प्रकार की यथार्थ सत्ता की कल्पना ही समस्त तर्क-सम्मत कार्य-पद्धति का आधार है। एक तार्किक निर्णय में हम यथार्थ सत्ता के पूर्ण स्वरूप को निर्देशों की श्रृंखला के द्वारा प्रतिपादित करने का पूरा प्रयत्न करते हैं। किन्तु भावात्मक वस्तुओं की एक लड़ी ही मूल्यवान् यथार्थसत्ता का तब तक ठीक-ठीक प्रतिपादन नहीं कर सकती जब तक कि हम यह भी स्वीकार न करें कि परम (निरपेक्ष) यथार्थ सत्ता विचार में भी आ सकती है। यही निरपेक्ष निर्णीत सिद्धान्त प्रारम्भ में हमारे मस्तिष्क में उपस्थित रहता है कि वह सत्ता तथा विचार एक है।

उस तथ्य में अधिक हि मन्, चित् और आनन्द-स्वरूप निरपेक्ष तत्त्व एवं यथार्थ सत्ता है जिसके अन्दर उक्त सब भेद गुण निहित हैं, रामानुज हमें यह नहीं बतलाते कि ठीक-ठीक किस परिणाम में उक्त गुण उस निरपेक्ष सत्ता के अन्दर अग्रणी-भाव में सम्बद्ध पाए जाते हैं।

द्रव्य और गुणों में ब्रह्म तथा जगत् में एक प्रकार का अनेक सम्बन्ध है, समवाय सम्बन्ध नहीं, क्योंकि समवाय सम्बन्ध एक अन्तर्निहित भेद का दायक है।

क्या आत्माओं तथा जगत् का भी ब्रह्म के साथ ऐक्यभाव है? और यदि ऐसा है तो किन अर्थों में? विशेषणों अथवा गुणों की निर्भरता नित्य है और उसके वास्तविक स्वरूप में सम्बद्ध है। यह जगत् केवल मात्र विशेषण ही नहीं है वरन् सर्वोपरि ब्रह्म के स्वरूप में भी इसका सम्बन्ध है। यह यथार्थ सत्ता के आन्तरिक निर्णय का व्यक्त रूप है। जीवात्माओं के विषय में उस कथन की, कि वे ब्रह्म के साथ-साथ ही नित्य हैं, एक सीमा है। ब्रह्म की अनन्तता उसके निर्माणकर्ता अवयवों की निरुपाधिक अनन्तता से सयुक्त है। यदि ब्रह्म और आत्मा दोनों एक साथ नित्य काल से अवस्थित हैं तो उनके मध्य क्या सम्बन्ध है? उनके मध्य नित्य सम्बन्ध, चाहे अनिवार्य हो और चाहे आकास्मिक, एक प्रकार का ऐसा रहस्य होगा जिसकी व्याख्या न हो सकेगी। ब्रह्म की आत्मा उसकी देह से भिन्न है और हमें उसे निरुपाधिक आत्मा कह सकते हैं।

१. द्रव्य और गुणों के सम्बन्ध का २; अमनोपप्रद है। यदि दोनों १-रूप हैं तो भेद का कुछ अर्थ नहीं; और यदि दोनों परस्पर भिन्न हैं तब सम्बन्ध केवल बाह्यमात्र है। यदि दोनों आतर्गिक रूप से समवाय सम्बन्ध में सम्बद्ध हैं तो यह सम्बन्ध अपने आप में दोनों पदों में सम्बद्ध है, इत्यादि-इत्यादि जिनका कोई अन्त नहीं।

२. स्वरूपानुबन्धित्वेन नियतत्वात् (२ : ४, १४)।

रामानुज की योजना मे अनुभूत ज्ञान के सीमित केन्द्र ईश्वर के जीवन मे गतियों के रूप मे परिगणित हो गए प्रतीत होने है । यदि परमतत्त्व एक निर्दोष व्यक्तित्व है जिसमे समस्त आत्माए तथा जगत् भी सम्मिलित है तो यह जानना बठिन है कि सीमित शक्ति वाला आत्माए अपनी-अपनी चेतनाओं के साथ विशिष्ट अर्थों एवं मूल्यों सहित किस प्रकार स्थिर रहती है । एक आत्मा दूसरी आत्मा का भाग नहीं हो सकती । रामानुज का ब्रह्म के त सर्वोपरि आत्मा न हाकर अनादि-अनन्त आत्माओं का एक नित्यस्थायी समाज है । ईश्वर किस प्रकार उसी परम भाव मे जीवात्मा का अपने अन्दर तथा बाहर धारण कर सकता है ? हम उस ईश्वर तथा निम्नतम श्रेणी की आत्माओं मे जो अपने अस्तित्व को उसीमे प्र. न करती है, भेद कर सकते है क्योंकि परमतत्त्व उस समस्त प्राणिजगत् को, जिनके विषय मे हम सोच सकते है अपने अंदर समाविष्ट किए हुए है । ईश्वर, आत्माए तथा प्रकृति परमतत्त्व है, केवल ईश्वर ही नहीं । तो भी रामानुज केवल ईश्वर को ही परमतत्त्व मानते है जिनके अतिरिक्त और जिनके परे और कुछ नहीं है । जब वे अपने दर्शन के एकेश्वरवादी रूप के ऊपर बल देने है तो यह प्रतिपादन करते है कि सर्वोपरि यथार्थ सत्ता के अंदर आत्मचेतना तथा प्रकृति और आत्माए उस श्रेष्ठतम आत्मा के जीवन मे केवल क्षणमात्र है । जब उन्हें जीवात्मा के स्वातन्त्र्य को अक्षुण्ण बनाए रखने की चिन्ता होती है तो वे उन प्रकार तर्क करते है कि समस्त जीवात्मा चेतनता के केन्द्र है और ज्ञानवान् प्रमाता है जिनमे या माता का विद्यमान है यद्यपि उनके आत्मत्व का उद्गमस्थान ईश्वर ही है ।

आत्माओं तथा प्रकृति माता के उक्त उक्त विश्व द्रष्टाण्ट का उपादान तथा निमित्त कारण ब्रह्म है । परितर्कनो मा मम्बन्ध ईश्वर ही देता है किन्तु इही आत्मा निर्विकार रहती है ।<sup>१</sup> उस उच्चतम आत्मा में भिन्न प्रकार पदार्थ चेतन हो अथवा जड़, उसकी देह है किन्तु केवल आत्मा ही एतमात्र निष्पापिक शरीरवागी आत्मा है ।<sup>२</sup> ईश्वर की देह उपादान कारण है और आत्मा नैमित्तिक कारण है, और उस प्रकार हम कह सकते है कि ईश्वर उस जगत् का उपादान तथा नैमित्तिक दोनों ही कारण का कारण है । इस भेद का स्वीकार करना ही चाहिए क्योंकि रामानुज का विश्वास है देह के परिवर्तन ईश्वर की आत्मा पर अपना कोई असर नहीं रहने, ठीक वैसे ही जैसे कि जीव के देह-परिवर्तन का जीव के सारतत्त्व पर कोई असर नहीं पड़ता । तो फिर ईश्वर का वह सारतत्त्व कौन-सा है जो निर्विकार बना रहता है । क्या सूक्ष्म अवस्था मे जैसे कि प्रलय मे, अथवा स्थूल अवस्था मे जैसे कि मृष्टि मे, अथवा एक जीवधारी की अवस्था मे, यद्यपि अपूर्ण अवस्था मे नहीं, जैसे कि मोक्ष की अवस्था मे, ईश्वर का सारतत्त्व जगत् के सारतत्त्व से भिन्न है ? ईश्वर की नित्य विभूति से भी इसे पृथक् करना आवश्यक है । यदि हम सन्, चिन् तथा अनन्द रूपी गुणों को पृथक् कर दे तो परमसत्ता के स्वरूप को समझना कठिन होगा, क्योंकि अन्ततोगत्वा यही तो एकमात्र गुण है । तो भी यदि उक्त गुण ही

१. तत्त्वमुक्ताकलाप, २ : २५ ।

२. स्व-व्यतिरिक्तं चेतनाचेतनवस्तुजात स्वशरीरम् इति, स पञ्च निष्पापिकः शारीर आत्मा (१ : १, १३) ।



ईश्वर के वास्तविक स्वरूप का निर्माण करते हैं तो उनके अंदर परिवर्तन की प्रक्रिया भी उसके स्वरूप पर प्रभाव रखेगी। क्या इस सबका यह अर्थ नहीं होता कि ईश्वर निरपेक्ष यथार्थता नहीं है किन्तु स्वयं भी निर्माण की अवस्था में है? अन्त में जाकर उस प्रकार का भेद भी, कि ईश्वर की आत्मा निर्मित कारण और उसकी देह उपादान कारण है, ठहर नहीं सकती\*। यह नहीं हो सकता कि एक मूर्गी के आधे भाग का तो हम पकाने के लिए ले लें और शेष आधे भाग का ग्रण्डे देने के लिए छोड़ दें।

समस्त एकेश्वरवाद के समक्ष मान्यता का अन्त के साथ सम्बन्ध एक समस्या है। सौन्त यथार्थ सनाओ की व्यवस्था स्वयं में अन्त नहीं हो सकती। मान्यता के ऊपर भी कुछ होना चाहिए। रामानुज जगत के समस्त रूपों का विचार तथा प्रकृति के दो विभागों के अन्तर्गत समाविष्ट करने के हैं। और उनका कहना है कि दोनों पर-दूसरे के प्रति सर्वथा अनुकूल हैं और उस प्रकार उस परिणाम पर पहुँचते हैं कि ईश्वर ही समस्त जगत् की प्रक्रिया का संचालन करता है। तर्कशास्त्र उसका प्रस्तुत करना है, धार्मिक चेतना इसका समर्थन करती है और उस प्रकार हममें से अधिकांश उसे स्वीकार करते हैं। किन्तु यह समस्या या समाधान नहीं है। यह कहा जा सकता है कि समस्त व्याख्या यथार्थता के अन्तर्गत और उसकी व्याख्या नहीं है। हम यह कभी नहीं कह सकते कि यथार्थ सत्ता जैसी है, रंगी बसो है। किन्तु यथार्थ सत्ता के अन्दर भी सम्बन्धों का निर्णय तर्क के द्वारा नहीं होता। मान्यतावाद विचार तथा प्रकृति के साथ समीकृत है तो हम प्रकार के परस्पर-विरোধी सज उभा एक यथाश्रयता के नहीं हो सकते। या तो सम्पूर्ण ऊर्जा के एकत्व में अथवा अणु के अणु में परिवर्तन करने की आवश्यकता है। रामानुज ने विद्या यह कि उन्होंने दाना का एक परम सत्ता के अन्दर मनुक्त कर दिया जा एक मूल ऐन्द्रिक पूर्ण इकार है जिसमें सब भाग तथा अश एक सर्वश्रेष्ठ तत्त्व के अन्दर तथा उसके द्वारा स्थित है, प्रोग जो स्वयं शरीर रूप में उनके अन्दर अवस्थित है। शङ्कर के सिद्धान्त के विरुद्ध गार्तित यह है कि वे निरपेक्ष परम सत्ता को इतनी ऊँचाई पर पहुँचा देते हैं कि नीचे के मनुष्य समाज तक पहुँचने के लिए कोई मार्ग नहीं रहता। रामानुज का आशय हमारे समक्ष एक अधिक सन्तोषजनक एकत्व रखने का है जो न तो सारूप्य है और न ही अवयवों का पुञ्ज है वरन् समस्त भेदों तथा सम्बन्धों का समाविष्ट किए हुए है। प्रश्न उठ सकता है कि इस प्रकार का एक निरपेक्ष जीवन केवलमात्र निरकुश कल्पना है जिसका प्रमाणित नहीं किया जा सकता। हम शब्दों को जोड़कर एक युक्तिसंगत कथन अवश्य कर सकते हैं किन्तु तदनुकूल कोई यथार्थ सत्ता है भी, यह मशयास्पद है। यदि निरपेक्ष सत्ता की अतीन्द्रिय तथा निर्विकार रूप में कल्पना की जाए तब यह समस्या उपस्थित होती है कि इस प्रकार का निरपेक्ष, जिसका कोई इतिहास नहीं मिलता, कैसे काल की प्रक्रिया तथा जगत् के विकास को अपने अन्दर निहित रखता है? इसलिए जब तक रामानुज निरपेक्ष सत्ता की निर्विकार, पूर्णता की सन्तोषजनक व्याख्या नहीं कर देते और उसके स्थान में निरन्तर परिवर्तित होती हुई प्रक्रिया को नहीं रखते जो एक प्रगतिशील पूर्णता है तब तक वे हमारे समक्ष इसकी कोई भी सन्तोषजनक व्याख्या

नही प्रस्तुत कर सकते कि निरपेक्ष की आत्मा का उसकी देह के साथ क्या सम्बन्ध है।

और फिर प्रकृति का सगठन तथा आत्माओं का क्षेत्र किम प्रकार एकत्व में संयुक्त है? जगत् की एकता को तथा व्यक्तियों के परस्पर भेद को सुरक्षित रखने का प्रयत्न करना ठीक है किन्तु यदि हमारे दुःख तथा सघर्ष, पाप और चोटियाँ निरपेक्ष के आन्तरिक भाग हैं और उन दैवीय मस्तिष्क में उस ही पश्चान्त तथा मग्नदायक चेतना के स्पष्ट घटकों के रूप में अनादि काल में उपस्थित हैं, तो क्या आत्माएँ ईश्वर के मस्तिष्क में केवल निश्चिन्त तथा स्थायी तन्त्र नहीं हैं? हमारी ओर यदि हम पृथक् पृथक् व्यक्ति हैं तो ईश्वर भी हमसे पृथक् अवश्य होगा। केवलमात्र हम तथ्य के कारण कि हम सबका जीवन एक समान है, व्यक्तित्व में न्यूनता नहीं आती।<sup>१</sup> रामानुज आत्मा तथा शरीर के दृष्टान्त का प्रयोग यह सगत करने के लिए करते हैं कि शरीर अपने अन्दर अवस्थित आत्मा के बिना नहीं रह सकता। जब आत्मा चली जाती है तो शरीर नष्ट हो जाता है। उसके अतिरिक्त शरीर का अस्तित्व केवलमात्र आत्मा ही सुख दुःख का अनुभव कराने के लिए है। शरीर का लक्ष्य आत्मा है किन्तु यदि हम दृष्टान्त के ऊपर अधिक बल दिया जाए तो इसका अर्थ यह होगा कि ईश्वर ही सब वृद्ध हैं तथा आत्माएँ और शरीर केवल ईश्वर की प्रसन्नता के माधन मात्र हैं। हीगल के गमान कुछ विचारकों का द्रव्यवाचक सर्वव्यापी एक ऐसा शब्द है जो समस्या का समाधान तो नहीं करता किन्तु उसे फिर से दोहरा देता है। उनकी दृष्टि में दर्शन ज्ञान एक सम्पूर्ण उपाई में निरपेक्ष की नित्यपूर्णता तथा जगत् की अनन्त प्रविष्टा का परस्पर सम्बन्धन कर देता है।

रामानुज को जीवात्माओं की स्थायी तथा सतन्त्र गथार्थना को सुरक्षित-स्थिर रखने की चिन्ता है और इसलिए वे बलपूर्वक ऐमेसन का विरोध करते हैं जो व्यक्तित्व का केवल एक भ्रामक प्रतिनिमात्र के रूप में निदर्शन करता है। एक ही यथार्थ सत्ता के अन्दर जिसे हम निरपेक्ष कह सकते हैं ईश्वर, जीवात्मा तथा जन्तु प्रकृति में परस्पर भेद किया गया है।<sup>२</sup> जीवात्मा सर्वोपरि शक्ति है क्योंकि सब पदार्थ ईश्वर की देह का निर्माण करते हैं।<sup>३</sup> रामानुज जिसे जीवात्मा मान लेते हैं वह आनुभावक अहं हैं जो एक मान्य सत्ता हैं और जिनके पूर्व तथा पश्चान्त दोना है। ऐसा आग्रहपूर्वक कथन करना कि समस्त ज्ञान के अन्दर ज्ञाता (प्रमाता) तथा ज्ञेय (प्रमेय विषय) का भेद समाविष्ट रहता है अधिक मग्न न होगा। क्योंकि यह भेद सापेक्ष है। देखने की क्रिया में दर्शनीय स्थान को हम दृष्टि का विषय तथा आँख का द्रष्टा अथवा ज्ञाता मानकर दोनो में भेद करते हैं। इसी प्रकार चेतनायुक्त अनुभव में हम इस चेतना के विषय को इसकी आकृति में

१. मैं इसे कहता हूँ कि "यदि हम व्यक्ति रूप में लोगों, पृथक् और अपने को गथार्थ मान लें और इनमें से प्रत्येक अपने अधिकार में हैं तो ईश्वर के लिए यह कहना कि वह धार्मिक चेतना में स्थायी है, निरर्थक है" (इ. ए. गेनरियलिटी' पृष्ठ. २२५-३५)।

२. इसके साथ रैशदल के मत की तुलना की जाए ('विद्यारी ऑफ़ गुन-रेण्ड ईविल,' खण्ड २, पृष्ठ २३८ और आगे)।

३. सर्वात्मस्वात प्रत्यगात्मनोऽप्यात्मा परमात्मा ।

पृथक् करके चेतना को ज्ञाता तथा उसके विषय को ज्ञेय पदार्थ कहते हैं, यद्यपि वस्तुतः ये दोनों उस एक ही जगत् के साथ सम्बद्ध हैं। जिसे रामानुज ज्ञाता (प्रमाता) कहते हैं वह यथार्थ में ज्ञाता के रूप में विचार में नहीं आता किन्तु ऐसा ज्ञाता है जो अपने आप में इस जगत् के अनुभव में आने वाले अनेक विषयों में एक है।<sup>१</sup>

रामानुज का कहना है कि शरीर-सम्बन्धी परिवर्तनों से आत्मा में कोई विकार नहीं आता।<sup>२</sup> यह स्वभावतः निर्मल और निर्विकार है। भौतिकता की कृष्णवर्ण छायाएँ केवलमात्र इमही उज्ज्वलता को आश्रित करती हैं किन्तु इसके उक्त गुण का नाश नहीं करती। भौतिक रूप केवल आकस्मिक है जिसे दूर किया जा सकता है। यह भौतिक रूप पाप की उपज है किन्तु निर्मल आत्मा पाप नहीं कर सकती। इस प्रकार पाप बिना शरीरधारी आत्मा के सम्भव नहीं हो सकता और बिना पाप के शरीरधारी जीवात्मा नहीं हो सकता। अन्य हिन्दू विचारकों के अनुसार, रामानुज भी अनादि मसार की कल्पना द्वारा इस कठिनाई में छुटकारा पा लेते हैं। किन्तु इसमें आत्मा की विगुद्ध धार्मिकता आ जाती है। पाप तथा दण्ड दोनों ही का सम्बन्ध पदार्थ विषयक श्रृंखला से है और उस विगुद्ध ज्ञाता का इससे कोई मतलब नहीं जो पाप नहीं कर सकता, किन्तु यदि आत्मा पाप कर सकती है तो इसका अर्थ यह हुआ कि इसका सम्बन्ध प्रकृति के साथ पटल सही है और यह विगुद्ध आत्मा न होकर ससारी अह है। यदि यह कहा जाता है कि विश्व रूप श्रृंखला अनादि है तो हमारे पास विगुद्ध आत्मा एक और है और दूसरी आर ज्ञेय विषय है और दोनों ही निरपेक्ष अस्मिन्त्व रखते हैं क्योंकि अपने में अतिरिक्त उनकी कोई व्याख्या हमें नहीं मिलती। आत्मा अपने-आप में निर्मल है, शरीर हमसे छिपका रहता है। यह किम प्रकार होता है ?

आत्मा का ज्ञान के साथ क्या सम्बन्ध है ? ये परस्पर भिन्न है या एक है ? यदि भिन्न है तो शरीर में किसी स्थान विशेष पर सुख अथवा दुःख का अनुभव ज्ञान का होगा, आत्मा आ नहीं और इस प्रकार आत्मा को सुख-दुःख का अनुभव न हो सकेगा। हम यह नहीं कह सकते कि ज्ञान आत्मा का व्यापार है, क्योंकि तब इसकी उत्पत्ति माननी पड़ेगी। किन्तु रामानुज के मन में ज्ञान नित्य तथा स्वतंत्र है किन्तु उत्पन्न वस्तु नहीं है। यदि आत्मा और ज्ञान एक है तब आत्मा भी विस्तार तथा सकोच के अधीन हो जाएगी। किन्तु आणविक आत्मा न फैलती है न सिकुडती है। आत्मा, जो स्वयं चेतनता से बनी हुई है, और ज्ञान का सम्बन्ध स्पष्ट रूप में नहीं समझा जा सकता। आत्मा चेतनता से अतीत-प्रीत है और चेतनता इसका गुण भी है।<sup>३</sup> "ज्ञान जानने

१. तुलना कीजिए, जैट्टाइल : "यदि फिर हम मन की अतीन्द्रिय क्रिया के तत्त्व को जान लें तो हम इसे दर्शक और दृश्य के रूप में प्रस्तुत नहीं करेंगे, अर्थात् मन ज्ञान का विषय और ज्ञाता एक साथ दर्शक। जब चेतना भी चेतनता का विषय है तो वह चेतना नहीं रहती। सही अर्थों में यह ज्ञाता नहीं अपितु ज्ञेय पदार्थ है अह भी नहीं है; प्रस्तुत अनह है।" (थियरी आफ माइड एंड प्योर ऐक्ट, अग्रोती अनुवाद, पृष्ठ ६)।

२. स्वशरीरगतबालत्वयुवत्वस्थविरत्वादयो धर्माः जीवं न श्रृणन्ति (१ : १, २३)।

३. विज्ञानमयो हि जीवो न बुद्धिमात्रम् (१ : १, २३)। ४. २ : ३, २६।

वाले प्रमाना (ज्ञाना) मे भिन्न है जिसका यह गुण है जिस प्रकार गन्ध, जो पृथ्वी का गुण है, पृथ्वी से भिन्न है" किन्तु रामानुज स्वीकार करते हैं कि प्रगाढ निद्रा में चेतना रहनी है यद्यपि यह विषयरूप पदार्थों से सम्बद्ध नहीं रहती।<sup>१</sup> आत्मा का स्वरूप ज्ञान इनता नहीं है जिनता कि विबुद्ध चेतनता है जो बराबर विषयों से सम्बन्ध रखती है।

जीव का सम्बन्ध जो ब्रह्म के साथ है उसमें भी कठिन समस्याएँ उपस्थित होती हैं। रामानुज का कहना है . सर्वश्रेष्ठ ब्रह्म ने अनेक होने का निश्चय किया। उसके पश्चात् उसने मारे जगत् का आविर्भाव किया जिसमें अग्नि, जल आदि समवेत थे, और उस प्रकार आविर्भूत जगत् में चेतन जीव वर्ग के समस्त पुत्रों को प्रविष्ट करके उनके अन्दर भिन्न-भिन्न दैवीय तथा मानवीय आदि शरीरों का, जो प्रत्येक जीवात्मा के गुणावगुण के अनुरूप हैं, निर्माण किया और अन्त में अपनी उच्छ्वा के अनुसार उक्त आत्माओं के अन्दर प्रविष्ट हुए। जिसमें कि उनका जीवान्तरात्मा बन सके, उक्त सब पुत्रों में नाम व रूप का विनाश किया, अर्थात् प्रत्येक पुत्र का एक सारवान् रूप दे दिया जिसमें कि उसे किसी एक विशेष शब्द के द्वारा प्रकट किया जा सके।<sup>१</sup> इस प्रकार जीव सम्पूर्ण गद्यार्थता का एक पतिविम्ब है। प्रत्येक जीव में (१) अन्तर्यामी ब्रह्म, अर्थात् वह प्राण जो प्रत्येक जीवित मत्ता का प्रकाश देती है, (२) आत्मा का विश्व का ज्ञान है, और (३) जड़ साधन, जिनके द्वारा आत्मा कर्म करता है, ये सब विद्यमान रहते हैं। प्रत्येक जीवात्मा एकत्र के अन्दर चैत प्रतीत होता है, वैसे ही जैसे कि ब्रह्म है।<sup>२</sup> ब्रह्म मूल वस्तु है और जीवात्मा उसका प्रतिरूप है क्योंकि प्रत्येक जीवात्मा ईश्वर की सर्वश्रेष्ठ पूर्णता की सान्त्वना तथा भाँति रूपरेखाओं का धारण किए हुए है। इसके अनिश्चित, जब आत्मा शरीर का परिष्कार करके मांश की अवस्था में प्रविष्ट होती है तो यह जीवन की विबुद्ध विषयवस्तु बन गई प्रतीत होती है। इसका ईश्वर से सम्बन्ध विच्छेद नहीं होता क्योंकि दैवीय जीवन की धाराएँ उसके अन्दर होकर प्रवाहित होती हैं। क्या इन जीवात्माओं का परस्पर एक दूसरे पर अनिश्चयता नहीं होता? यदि नहीं तो वह क्या वस्तु है जिसमें उनमें परस्पर यह लक्षित होता है? क्या वे अपने तार्किक रूप में द्रव्य है या केवल निरपेक्षता के अन्दर गुणमात्र है? रामानुज का दृढ़ मत है कि इनमें से प्रत्येक आत्मा में प्रधानता है और ऐसे अनुभव है जिनके द्वारा यह एक एकत्व का सगठन करती है किन्तु एतन्सम्बन्धी तर्क कुछ निर्बल प्रतीत होता है।

जीवात्मा के सम्बन्ध में रामानुज का जो विचार है वह हमें द्रव्य सम्बन्धी पाण्डित्य प्रदर्शक कल्पना का स्मरण कराता है जिसके ऊपर काण्ड ने अपने 'रेफ्यूशन ऑफ रैशनल माइकोलॉजी' नामक ग्रंथ में तथा शंकर ने ब्रह्मसूत्रों पर किए गए अपने भाष्य में आक्षेप किए हैं। रामानुज के अनुसार जीवात्मा एक दृश्यमान रूप में रहने वाली मत्ता है और वह निश्चय है किन्तु शंकर का मत है कि शाश्वत स्वयम्भू मत्ता केवल

१. २ : ३, २७।

२. ज्ञानार्थ विषयगोचरत्वं ज्ञागर्थादानुपलभ्यते (२ : ३, ३१)।

३. १ : १, १३।

४. अविज्जीवविशिष्टपरमात्मा (१ : १, १३)।

आत्मा ही है। रामानुज के मत को मानने से आत्मा के एक समान सार तत्त्व तथा निरन्तर विकास के मध्यवर्ती सम्बन्ध को जानना कठिन है। जैसा कि हीगल के दर्शन में है, हमें यहाँ प्रक्रिया की एक समानता मिलती है, ऐसी समानता जो भेद में भी स्थिर रहती है। यदि एक शरीर में दूसरे शरीर में जाने पर, अथवा सामयिक चेतना के विराम से, जीवात्मा की समानता पर कोई भ्रम नहीं होता तो इसमें परिणाम यह निकलता है कि शारीरिक सम्बन्ध, स्मृति एवं चेतना आत्मा के स्वरूप के मौलिक सिद्धान्त नहीं है। हम नहीं समझ सकते कि आत्मा का स्थिर तथा अपरिवर्तनशील स्वरूप क्या है जिसके लिए सब बातें अनुभव अमंगल हैं। ऐसा प्रतीत होता है कि हम एक भावात्मक अमृत स्वयंभू व्यक्तिवाद पर आ पहुँचे हैं जहाँ निजी समानता, चेतना की निरन्तरता, अनिती और पूर्वमत्ता आदि शब्द कोई अर्थ नहीं रखते। भावात्मक मूलभूत स्वयंभू को चेतन तथा अनुभवी आत्मा में कुछ मरान्तर नहीं है। इस प्रकार का मत रखना कि मरण तथा वर्गविहीन टुकाई जिसे आत्मा कहा जाता है, प्रत्येक व्यक्ति के अन्दर अलग-अलग है केवल एक कल्पना मात्र है। हम यह स्वीकार करने के लिए बाध्य हैं कि प्रत्येक व्यक्ति के अन्दर एक मूलभूत आत्मा का स्थान है जिसका प्रगतिशील विकास का साथ सम्बन्ध है।

शरर और रामानुज दोनों ही वेदान्त के प्रकाश विचारक हुए हैं और प्रत्येक के सर्वोत्कृष्ट गृहण दूसरे के लिए दोष है। शरर का प्रकृत रूप में नृक तर्क उनके दर्शन को धार्मिक दृष्टि से अनाकर्षक बनाता है। रामानुज द्वारा प्रतिपादित परलोक की मुन्दर गाथाएँ, जिनका वर्णन वे एक ऐसे व्यक्ति के विश्वास के साथ करते हैं जिसने मृष्टि की उत्पत्ति में व्यक्तिरूप से सहायता की हो संव्या प्रविष्टवाम के योग्य है। शरर की उच्च शक्ति आन्वीक्षिकी विद्या, जो कि ईश्वर, मनुष्य तथा जगत् आदि सबका आधिकारण एक ही परमचेतना को बनलाती है रामानुज के अनुयायियों को बिलकुल निरन्तर कर देती है। शरर के अनुयायी अपने गुरु से भी आगे बढ़ जाते हैं और उनके सिद्धान्त को आपत्तिजनक रूप में अनीश्वरवाद सम्बन्धी भ्रष्ट बुद्धि की सीमा तक पहुँचा देने हैं। रामानुज के अनुयायी भी उती सात्त्विक आश्वामन के साथ दैवीय मस्तिष्क के न्यायालयों के मार्ग में आगे बढ़ते हैं, जैसे कि मिट्टन स्वर्ग के विशाल प्रामादो से हाँकर आगे बढ़ता है, तो भी रामानुज में धार्मिक क्षेत्र में एक महान् प्रतिभा थी। उनके मस्तिष्क में नानाविध स्रोतों में यथा उपनिषदों और आगमों से पुराणों तथा प्रवचनों में अपूर्व विचार स्वतः प्रवाहित होते थे और उनके अन्दर अपनी निजी धार्मिक गति के कारण उक्त विचारों को उचित स्थान मिलता था। उक्त विचारों के समस्त भिन्न-भिन्न प्रवचन अनिवर्चनीय धार्मिक अनुभव में समाहित पाए जाते हैं। रामानुज में दार्शनिक भाव तथा प्रबल था, किन्तु धार्मिक आकाक्षा भी उतनी ही प्रबल थी। उन्होंने धार्मिक भावनाओं की मांग का तीव्र विचार पद्धति के साथ समन्वय करने का पूरा प्रयत्न किया है। यदि उन्हें एक क्रमबद्ध तथा अपने-आप में पूर्ण धार्मिक दर्शन-पद्धति का हमारे समक्ष रखने में सफलता नहीं मिली तो इसमें कुछ भी आश्चर्य नहीं है। उनकी गम्भीर तत्परता तथा ठोस तर्क, जिनके आधार पर उन्होंने समस्या

को समझा और धर्म तथा दर्शन के बीच प्रकट रूप में जो विस्तृत झाई देखी जाती है, उसे पाटने का पूरा प्रयत्न किया, वह अलौकिक है। एक दुर्बल बुद्धि, जिसके साथ आत्मा की गम्भीरता नहीं है, ईश्वर के विधि-विधान की ओर से आखे मीच सकती है और समस्या का एक प्रतीयमान सरल समाधान भी दे सकती है। किन्तु रामानुज में वह बात नहीं है। उन्होंने हमारे समक्ष एकेश्वरवाद का एक सर्वोत्तम नमूना रखा है जिसे बुद्धि ग्रहण करती है तथा जिसमें सर्वान्तर्यामिता का भी पुट दिया गया है।<sup>१</sup>

### उद्धृत ग्रन्थों की सूची

ब्रह्मसूत्र पर रामानुजभाष्य : धिनीत कृत अंग्रेजी अनुवाद, 'सैक्रेड बुक्स ऑफ दि ईस्ट,' ४८ ।

ब्रह्मसूत्र पर रामानुजभाष्य ' रंगाचार्य कृत अंग्रेजी अनुवाद ।

भगवद्गीता पर रामानुजभाष्य ' गोविन्दाचार्य-कृत अंग्रेजी अनुवाद ।

य-गीन्द्रमतदीपिका ' गोविन्दाचार्य कृत अंग्रेजी अनुवाद ।

सर्वदर्शनसंग्रह, अध्याय ४ ।

१. शंकर का मगुण ब्रह्म तथा ब्रह्म लोक, रामानुज के विष्णु और वैकुण्ठ के महान हैं। शंकर इस विषय पर बल देने हैं कि ये विचार यद्यपि उपलब्ध विचारों में सबसे श्रेष्ठ हैं, परन्तु स्वयं में श्रेष्ठतम नहीं हैं। जहाँ तक जीवन का सम्बन्ध है, इस प्रकार के प्रतिबन्ध में कुछ अधिक अन्तर नहीं आता है।

## दसवां अध्याय

### शैव, शाक्त तथा परवर्ती वैष्णव ईश्वरवाद

शैव सिद्धान्त साहित्य सिद्धान्त—प्रत्यभिज्ञा दर्शन शाक्त सम्प्रदाय -  
म वाचार्य— जैन तथा साहित्य—ज्ञान का सिद्धान्त—उपर— जीवात्मा  
प्राकृतिक अगत उपर और जगत् नीतिशास्त्र और—समीक्षात्मक  
विचार निम्नान्त बालम—चैतन्य का आ-लन ।

#### १

#### शैव सिद्धान्त

प्रारम्भ में ही वैष्णव मत का सबसे मग्य प्रतिद्वन्द्वी शैव मत रहा है,<sup>१</sup> जो कि आज भी दक्षिण भारत में एक अन्यन्त प्रचलित मत है। वैसे तो यह दक्षिण भारत में ईश्वरी मूल के पूरक मती प्रचलित था, किन्तु इसे बौद्ध तथा जैन मत का विरोधी होने के कारण अधिक बल प्राप्त हुआ, जिनका उगन वैष्णव मत के साथ मिलकर ईसा के पश्चान्त की पाचवां अथवा छठी शताब्दी में देवा दिया। लगभग ग्यारहवीं शताब्दी में इसने शैवसिद्धान्त के नाम से एक विशिष्ट दर्शन का परिष्कृत रूप दिया। डाक्टर पोप ने, जिन्होंने इस दर्शन पर बहुत अधिक विचार किया, इसे अन्यन्त परिष्कृत, प्रभावशाली और निःसन्देह भारत के समस्त धार्मिक सम्प्रदायों में सबसे अधिक आन्तरिक रूप में मूल्यवान् पाया।<sup>२</sup> यद्यपि यह ठीक है कि शैव सिद्धान्त तथा काश्मीर के शैव मत में अद्भुत समानताएँ हैं तो भी हम नहीं कह सकते कि शैव सिद्धान्त का साधारण सगठन अथवा महत्त्वपूर्ण मन्तव्य काश्मीर के शैवमत से लिया गया है। सबसे प्राचीन तमिल ग्रन्थ जैसे 'तोलकाप्पियम उन अरिवारो अथवा ऋषियों का उल्लेख करते हैं जिन्होंने माक्ष तथा परमानन्द के मार्ग का दर्शन किया। इन ऋषियों को ब्राह्मणग्रन्थों,

<sup>१</sup> माधव ने 'सर्वदर्शनसंग्रह' में शैव मत के चार सम्प्रदायों का उल्लेख है; नकुलीश-पाशुपत, शैव, प्रत्यभिज्ञा और रमेश्वर। इनमें से अन्तिम दार्शनिक दृष्टि से महत्त्वपूर्ण नहीं है प्रथम सम्प्रदाय के मुख्य सिद्धान्तों के लिए देखें, 'भारतीय दर्शन' खण्ड १, पृष्ठ ४५०-४५१।

<sup>२</sup> तिरुवासगम, पृष्ठ ७४।

महामारत और श्वेताश्वतर उपनिषदों के<sup>१</sup> रुद्र तथा रुद्रशिव सम्प्रदाय के वैदिक विचार ने प्रभावित किया। इनके अतिरिक्त अट्टाईस शैव आगम, विशेषकर वे भाग जो ज्ञान के विषय का प्रतिपादन करते हैं, शैव सन्तों की छन्दोबद्ध वाग्विद्या तथा अर्वाचीन अध्यात्म-वादियों के ग्रन्थ दक्षिणी शैव मत के मुख्य स्रोत हैं।

## २

## साहित्य

अट्टाईस आगमों को मान्यता प्राप्त है<sup>२</sup> जिनमें से मुख्य है कामिक, जिसमें वह विभाग भी आ जाता है जो ज्ञान के विषय का प्रतिपादन करता है। इसे मृगेन्द्र आगम का नाम दिया गया है। तमिल सन्तों यथा माणिकवामगर (मानवी शताब्दी) और सुन्दरार ने इनका उल्लेख किया है। शैव मत के भक्ति-परक साहित्य<sup>३</sup> का निर्माणकाल पाचवी से नवी शताब्दी तक है। शैव मन्त्रों को, जिनका संकलन नम्बी आण्डरनम्बी (१००० ईस्वी) द्वारा किया गया है, सामूहिक रूप से निरुमुलाई कहा जाता है। पहले भाग में, जिसे 'देवारम' नाम दिया गया है, सबदर, अप्पर और मुन्दरार के निर्मित छन्द हैं। अग्रे में सबसे अधिक महत्त्वपूर्ण है माणिकवामगर का 'निरुवासगम'। संस्कारों के परिष्कार-पुराण में (जिसका निर्माणकाल ग्यारहवीं शताब्दी है), जिसमें निरुमुत्त शैव-सन्तों का चरित्र वर्णित है, कुछ महत्त्वपूर्ण विचार सामग्री सम्मिलित है। मेकण्डेर का शिवज्ञानबोधम् (नेरहवी शताब्दी), जिसे रोग्व आगम के बारह श्लोकों का विस्तृत रूप माना जाता है, शैव सिद्धान्त के विचारों का आदर्श भाष्य है। अरुलनन्दी शिवाचार्य, जो मेकण्डेर के उन्नोम शिष्या में सर्वप्रथम था, 'शिवज्ञानसिद्धियार' नामक महत्त्वपूर्ण ग्रन्थ का रचयिता है। 'उभापति' के ग्रन्थों में (चौदहवीं शताब्दी) शिवप्रकाशम् और निरुमुत्तपयन ग्रन्थ प्रसिद्ध हैं। शैवसिद्धान्त वेदों तथा आगमों की दो प्रकार की परम्परा के आधार पर स्थित है<sup>४</sup> और इन दोनों के क्रमबद्ध समन्वय का कार्य नील

१. देखें, 'भारतीय दर्शन' खण्ड १ पृष्ठ २०, ४५०-४५१, ४९० और आगे।

२. काजीवरम् के कैलासनाथ मन्दिर में हमें अट्टाईस शैवागमों का सर्वसे प्राचीन शिलालेख मिलता है, जिसमें परल्लव राजा राजमिहवर्मन ने अपने धार्मिक विश्वास का वर्णन किया है और यह पाचवीं शताब्दी (ईसा के पश्चात्) के अन्त का बना कहा जाता है।

३. "संसार के अन्य हिस्सों भी मन ने इसमें अधिक मूल्यवान् भक्ति-प्रधान साहित्य उत्पन्न नहीं किया तथा उज्ज्वल कल्पनाशक्ति का सृजक मनोभाव एवं भावुकता के उन्माह और कथन की ऐसी अनन्यता अन्यत्र नहीं देखी गई" (वागनेट : दि हार्ट ऑफ इण्डिया, पृष्ठ ८२)।

४. निरुमुत्त, सिद्धान्तदीपिका, नवम्बर १९११, पृष्ठ २०४ पर उद्धृत। शिवज्ञानसिद्धियार कहता है : "वेद और शैवागम दो प्रकार के अर्थपूर्ण पुस्तकें हैं। इनमें से वेद सामान्य हैं और सबके लिए सुलभ हैं। आगम विशिष्ट हैं और उनका प्रकारासौभाग्यशाली व्यक्तियों के लिए हुआ है तथा वे उनमें वेद और वेदान्त के मारभूत मत्स्य निहित हैं। दोनों ही रश्मि द्वारा



कण्ठ<sup>१</sup> (चौदहवीं शताब्दी) न किया। उमने ब्रह्मसूत्र के ऊपर एक भाष्य लिखा और उक्त ग्रन्थ की व्याख्या शैव पद्धति के आधार पर की। वह सामान्य रूप से रामानुज के दृष्टिकोण को स्वीकार करता है और एक ओर ईश्वर के निरपेक्ष एकात्मभाव तथा नितान्त भेद एवं दूसरी ओर आत्माओं तथा जगत् के एकुत्मभाव एवं नितान्त भेद का विरोध करता है।<sup>२</sup> शिव सर्वोपरि है और अम्बा उसकी पत्नी है एवं चेतन और जट वस्तुएं उसके शरीर हैं। अप्रपय दीक्षित का शिवार्कमणि दीपिका नामक भाष्य भी अधिक महत्त्वपूर्ण है।

### ३

#### सिद्धान्त

सर्वापरिग्रहार्थं मत्ता वा शिवः कथा गता है और वह अनादि अजन्मा, मवथा निर्दोष सब कार्यों का कर्ता और सर्वज्ञ है जो जीवा मात्मा को उन बन्धनों से मुक्ति दिलाता है जो उन्हें जड़ बनाते हैं। मन्त्रिदानन्द ने मुत्र की व्याख्या में गूढ गुण उपलक्षित हैं, अर्थात् स्वर्गधन्य अनिवायं निमित्तता अन्तर्गुण मन्त्रधी ज्ञान अतन्त वद्वि सब बन्धनों से स्वानन्द्य, अनन्त दया अथवा प्रेम सर्वशक्तिमत्ता तथा असीम आनन्द। ईश्वर की मत्ता के कुछ प्रमाण दिए गए हैं। समाज में निरन्तर परिवर्तन हो रहा है। उसका उपादान कारण प्रकृति मिट्टी समान जड़ है और स्वयं जगत् ही रूप में परिणत नहीं हो सकती। यह विकास तत्त्वा के कारण में नहीं है क्योंकि तत्त्व ज्ञान में शून्य है। हम भी उन्हीं के समान अनुपयोगी हैं। मरण के अनुसार ज्ञान अपरिवर्तनीय है यद्यपि देखने वाले का यह परिवर्तन होता प्रतीत होता है। ममस्त क्रिया की यह एक उपाधि है किन्तु अपने आप में मरिचक कला नहीं है। किन्तु यदि ईश्वर प्रत्यक्ष रूप में कारण है तो उसकी स्वतन्त्रता और पूर्णता में सम्मन है बाधा उपस्थित होगी। इसीलिए कहा जाता है कि ईश्वर अपनी शक्ति के द्वारा व्यापार करता है और वह शक्ति उसका साधन रूप कारण है। हम सिद्धान्त मनुष्य के धार्मिक लक्ष्य के अनुसार काय करता है। यह उद्देश्यों का निर्माण नहीं करना प्रायः नहीं अच्छाई व बुराई में भेद करता है। इनका निर्गुण एक अनन्त आत्मा के द्वारा होता है जो अपनी शक्ति की सहायता से हम विषय का भी ध्यान रखती है कि आत्माओं का अपना उचित फल (पुरस्कार) मिले। जिस प्रकार

प्रदत्तं कुरुते ॥१॥ (१ ६६)। तुलना कीजिए, नी ११११ ० वयं तु वेदशिवान्मयो भेद न पश्याम । (ब्रह्मसूत्रम्, प्रश्न १५६)।

१ देखें, नीलकण्ठ, १ १, ३।

२ कितने ही प्रमुख वाक्य केवल रामानुज के भाष्य की प्रतिबन्धिमात्र हैं। उदाहरणार्थ तुलना कीजिए—सूत्रमन्त्रिद्विदिशिः शब्द कारणम्, रत्नचिदन्त्रिदिशिः तत् कार्यं भवति (१ १, २)। किन्तु देखें, अप्रपयदीक्षित कुन आनदलहरी।

३. शिवज्ञानबोधम्, १ ४।

कुम्हार घटे का स्रष्टा है, डण्डा व लकड़ उसके साधन रूप कारण हैं, और मिट्टी उसका उपादान कारण है इसी प्रकार शिव संसार का स्रष्टा है, शक्ति साधन रूप कारण है और माया उपादान कारण है। जिस प्रकार शब्द राग के समस्त स्वरों में व्यापक रूप से रहता है, अथवा सुगन्ध फूल में समाई रहती है, इसी प्रकार ईश्वर अपनी शक्ति के द्वारा समस्त संसार में इनकी पूर्णता के साथ व्याप्त रहता है कि यह संसार में पृथक् प्रतीत नहीं होता। ईश्वर आत्मा है और प्राकृतिक विश्व तथा मनुष्य उसके शरीर हैं। ईश्वर और ये एक समान नहीं हैं यद्यपि ईश्वर इनके अन्दर निवास करता तथा ये ईश्वर में निवास करते हैं। अद्वैतवाद में तात्पर्य एकत्व नहीं है, अपितु उसका तात्पर्य यह है कि उन्हें पृथक्-पृथक् नहीं किया जा सकता।

शिव नित्य स्थायी है क्योंकि वह काल के द्वारा सीमित नहीं है। वह सर्वव्यापी है। वह अपनी शक्ति के द्वारा कार्य करता है और वह शक्ति जड़ न होकर चेतन शक्ति है और वही ईश्वर की देह है। यह देह पांच मन्त्रों में मिलकर बनी है और सृष्टि के मूलन, धारण तथा विश्व के विनाश, निरोधान और जीवात्माओं के मोक्ष—इन पांच प्रकार के व्यापारों का उपकरण बनती है। उसका ज्ञान मदा उज्ज्वल है और तात्कालिक है। पौष्कर आगम के अनुसार शक्ति, जिसे कृष्णनिनी अथवा युद्ध माया भी कहते हैं, वह है जिसमें शिव अपने सब व्यापारों का सम्पादन करता है और जिसके अन्दर उसका अस्तित्व निहित है। शक्ति ही शिवरूपी विमुक्त चेतना तथा जड़ प्रकृति के मध्य एक कड़ी है। यह वह उपाधि है जो शिव के व्यापारों के मध्य भेद करने का कारण है।<sup>१</sup> यह अनन्त में लेकर जो केवल ईश्वर में उतरकर है, निम्नतम सब प्राणियों के बन्धन का तथा मोक्ष का कारण है। शक्ति जिसे प्रायः उमा भी कहा जाता है, केवल मात्र शिव की अनुरूप परिगणित है और स्वतन्त्र सत्ता नहीं है। परमसत्ता अपने आप में शिव है और पदार्थों के सम्बन्ध में बड़ी शक्ति के नाम से पुकारी जाती है। शैव सिद्धान्त में शिव केवल अध्यात्मशास्त्र की परमसत्ता न होकर धर्म का ईश्वर भी है। वह रक्षक और गुरु है, और वह मनुष्य जाति के प्रति अपने महान् प्रेम के कारण इस आकृति को धारण करता है। वह ईश्वर प्रेममय है।<sup>२</sup>

समस्त पशु अर्थात् आत्माओं का समूह उमी प्रभु (पति) के है। वह उनका रक्षयिता नहीं है क्योंकि वह नित्य है। आत्मा देह में भिन्न है और देह एक भोग्य जड़ पदार्थ है। स्मृति तथा प्रत्यभिज्ञा के द्वारा उसकी उपस्थिति प्रमाणित होती है। वह सर्वव्यापी, शाश्वत तथा चेतन कार्यकर्ता है। वह अनादि, अनन्त और सर्वव्यापी चित् शक्ति का निवासस्थान है।<sup>३</sup> उसके अन्दर चैतन्य विद्यमान है जगत्का मार देखने की क्रिया में निहित (टक्क्रियारूपम्) है। 'शिवज्ञानसिद्धियार' के अनुसार आत्मास्थूल शरीर में भिन्न

१. मद्युज्ञान, वामदेक, अघोर, नत्पुरुष और ईशान। तुलना कीजिए, तैत्तिरीय आरण्यक, १.० : ४३, ४७।

२. पौष्कर आगम, २ : १।

३. शिवप्रकाशम्, १\* : १; नल्लरवामी पिल्लई : शैवसिद्धान्त, पृष्ठ २७७।

४. मृगेन्द्र आगम ७ : ५।

है और सूक्ष्म है यद्यपि उसके साथ सम्पृक्त है और इच्छा, विचार तथा क्रिया (इच्छा जानक्रिया) उसके 'व्यापार' हैं।<sup>१</sup> यह जिम वस्तु में निवास करती है कुछ समय के लिए उस जैसी बन जाती है। संसार में रहकर वल्लभांशुंरिक पदार्थों में लिप्त रहती है किन्तु मोक्ष की अवस्था में वह अपनी एकाग्रता को ईश्वर में केन्द्रित करती है। प्रलय की अवस्था में शरीर रहित आत्माएं क्षमता तथा शक्ति के रूप में महान् शिव में विश्राम करती है। जीवात्माओं की संख्या न बढ़ सकती और न घट सकती है। ज्यों-ज्यों अधिक आत्माएं मोक्ष प्राप्त करती जाती हैं, त्यों-त्यों शरीरधारी आत्माओं की संख्या कम होती जाती है। मुक्तात्माओं में चैतन्य निर्दोष रूप में प्रकट होती है किन्तु मांसारिक आत्माओं में यह आवृत रूप में रहती है। जीवात्माओं के तीन वर्ग हैं जिनका विभाग तीन, दो अथवा एक प्रकार की मलिनताओं के अनुसार होता है।<sup>२</sup> यह पृथ्वी तथा शेष ममस्त पदार्थ ईश्वर की रचना के कार्य रूप में। ये सब जड़ हैं और आत्माओं की आवश्यकताओं की पूर्ति के लिए हैं।

बन्धनों का जान (पाजज्ञान) तीन प्रकार का है - अविद्या, कर्म और माया।<sup>३</sup> पहले की गजा है आणवमल, अर्थात् अणुत्व (सान्त्व) भाव का मिथ्या विचार जो आत्मा में रहता है। आत्मा जो विमुक्त चैतन्य रूप है अपने को मान्त और शरीर के ही अन्दर आवद्ध तथा परिमित जान व शक्ति वाली समझती है। यह अपने चैतन्य स्वरूप में अनभिज्ञ है और शरीर को ही अम से यथार्थमत्ता मान लेती है। यह आत्मा (पशु) का बन्धन (पशुत्व) है। यह अविद्या मय प्राणिपों में एक ममान है और अनादि, प्रगाढ, महती तथा नाना आकृतिवान् है। रचना और विनाश आदि मान्त जगत् के ही सम्बन्ध में घटने है और इन प्रकार उन्हे अविद्या के परिणाम गमभा जाता है।<sup>४</sup> जड़ शरीर के साथ चेतन आत्मा के सम्पृक्त होने का कारण कर्म है। यह अविद्या का महायक है। इसे कर्म इसलिए कहा गया है कि यह प्राणिपों की क्रियाओं में उत्पन्न होता है। इसकी संज्ञा अदृष्ट है, क्योंकि यह सूक्ष्म है। गूढ रचना में यह प्रयुक्त होता है और प्रलय में फिर माया में विलीन हो जाता है। इसका नाश तो नहीं हो सकता किन्तु अपना परिणाम अवश्य ही दिखाता है।<sup>५</sup> माया जगत् का भौतिक कारण है और स्वरूप से अचेतन है।<sup>६</sup> यह विश्व का बीज है, अनेक प्रकार की शक्तियों से सम्पन्न, सर्वव्यापी और अविनाशी है।<sup>७</sup> 'जिम प्रकार तना पत्ता और फल, जो बीज में निहित है, बीज में उत्पन्न होते हैं उसी प्रकार काल से पृथ्वी (क्षिति)पर्यन्त यह विश्व माया में विकास के रूप में आता है।'<sup>८</sup>

१. ३ : १।

२. सबसे उच्च वर्ग के जीवात्मा (विज्ञानकाल) माया और कर्म से मुक्त है। उनमें 'आणवम्' की केवल एक ही मलिनता है। अणु (प्रा. काल) वे हैं जो आणवम् और कर्म की मलिनताओं के अधीन हैं तथा जिनके कारण वे पुनर्जन्म के बन्धन में बद्ध हैं, और अन्तिम (सकाल) वर्ग में वे सब प्राणी आ जाते हैं जो तीनों मलिनताओं के अधीन हैं।

३. मृगेन्द्र आगम २ : ३-७।

४. वही ७ : २।

५. २ : १-५।

६. ६ : २-४।

७. पौष्कर आगम, ३ : ४।

शैव दर्शन में मण्डित रचना की प्रक्रिया पर विशेष ध्यान दिया गया है। शिव विशुद्ध चैतन्य है। प्रकृति विशुद्ध रूप में जड़ है और शक्तिदाता में मध्यस्थ है। वह (शक्ति) जगत् का उत्पादन कारण नहीं है क्योंकि वह चैतन्य स्वभाव है। शक्ति एक बाह्य तत्त्व है जो स्थूल तथा सूक्ष्म को, भौतिक तथा आध्यात्मिक का शब्द तथा भाव को मिटाने वाली होती है<sup>१</sup>। शुद्ध माया है जो विश्व की माता है वाणी अथवा नाद है तथा मीन की पत्नी है। शैवमिद्वान्त साख्य के पञ्चीम तत्त्वों के विरुद्ध समस्त शिव का विद्वेषण छत्तीस तत्त्वों में करना है। पुरुष के ऊपर पंच कर्तृत्व अर्थात् पांच प्रकार का आवरण है यथा नियति (अवस्था) का राग, विद्या (ज्ञान) तथा कला (क्षमता)। कला के ऊपर माया अथवा विद्या ईश्वर सदाशिव, शक्ति और शिव है। शिवतत्त्व अपन आपन एक विशिष्ट श्रेणी का है सदाशिव ईश्वर और जड़विद्या विद्या तत्त्व का निमाण करने है और शेष बचीस माया में नीचे तक आत्मतत्त्व है। यही माया के विभिन्न प्रकार है। माया सबसे पूरे सूक्ष्म तत्त्वों के रूप में प्रकृत होती है और उनका बाद स्थूल रूप में। कला का माया में प्रकृत माया में सत्प्रथम है चैतन्य की अभिव्यक्ति का बाधक स्वरूप। मण्डितत्वापर प्रकृत प्राण करती है और एक कमानुसार अभिप्रेत ज्ञान में सहायक होता है। विद्या का अर्थ तत्त्व में आत्मा सूत्र और दुःख है। अनुभव वर्णन करता है। विद्या वह साधन है जिसमें क्रियाज्ञान आत्मा द्विक वापारा का अर्थ करता है। माया वह तत्त्व है जिसमें ऊपर समस्त अनुभव निम्न करता है। माया ही वर्तमान तथा अविद्यमान अनुभवा का नियंत्रण करता है। सात तत्त्वों में चैतन्य तथा सात तत्त्वों में अविद्यमान का नाम है। निर्विकल्पक साधन है जिसका द्वारा शरीर उद्विद्या इन्द्रियों के विभिन्न भागों में आत्मा का नियंत्रण होता है। पुरुष उन पाँचों में आद्य है। अथ गिद्वान्त का मत अर्थात् माया की मूल प्रकृति भास्य एक तत्त्व वस्तु है और उसमें भी पर सूक्ष्म पाँच तत्त्वों का वर्णन किया है। उन पाँच में प्रथम तीन का ज्ञान (विद्या) नाम है तथा मन भावों का शक्तियों का चयन करना है और शेष दो ज्ञान तथा दशक समानान्तर है। प्रकृति वह सामग्री है जिसमें पुरुष का भाग्य तादा का निमाण होता है। यह सर्वप्रथम स्थाविराम है। प्रकृति में गुणा का विभाग होता है और गुणा में बुद्धि का शेष में विभाग माया वर्णित प्रकृति का अनुसार होता है।

शिवतत्त्व निर्विकल्पक अर्थात् समस्त चैतन्य तथा क्रिया का अभिन्न आधार है। जब शुद्ध माया जो शिव की शक्ति है अपना क्रियात्मक जीवन प्रारम्भ करती है तब शिव भोक्ता हो जाता है वह सदाशिव है, यह सदाह्य भी कहना है, जो वास्तव में शिव में भिन्न नहीं है। जब शुद्ध माया वस्तुतः शिवशील होती है तब भोक्ता शिव अधिकारमय शिव हो जाता है। उस

१ पौण्डरीक आगम, ०. १७।

२ बही, ५. ६।

अवस्था में वह ईश्वर है जो वस्तुतः सदाशिव में भिन्न नहीं है।<sup>१</sup> जिसका शरीर पाच मन्त्रों का है वह सदाशिव है, शिव नहीं। जुद्धविद्या यथार्थ ज्ञान का कारण है। समास के कानचक्र के बीच निमित्तियों के विश्राम आते हैं और उसके अन्त में विक्रम प्रारम्भ होता है। वह प्रभु मगिनताया का व्यक्त होने देने में महायत्ना प्रदान करता है और उनके विक्रम की समस्त प्रक्रिया को आत्माओं के उपकार के लिए जा उनकी कृपा पर निर्भर करती है, अक्षण बनाए रखता है।<sup>२</sup> वह आत्माओं के समा का हिमाय रखता है तथा उन्हें उन्नति के मार्ग में महायत्ना करता है। कर्मविधान के प्रति आदर भाव रखना ईश्वर के स्वातन्त्र्य का सीमित करना नहीं है क्योंकि कर्मविधान वह साधन है जिसका वह उपयोग करना है।

शैव सिद्धान्त जगत के भ्रान्तिमय विचार का समर्थन नहीं करता। अनादि समास प्रकृति तथा आत्माओं में मिलकर बना है, जो और यदोषा नित्य है। समास की पृष्ठभूमि में एक गम्भीर आशय रहता है और उर्मात्मा में केवल भ्रान्तिमात्र अथवा परिहाम की प्रकृति तुच्छ रूप में देना चाहिए। ईश्वर सदा प्रकृति के बन्धन में आत्माओं की मुक्ति करने में तन्त्र रहता है। समास का अनवरत गतिमान प्रवाह, जिसका नियंत्रण कर्मविधान द्वारा होता है, मनुष्य का उच्चतर जीवन के प्रति आकर्षण करने के लिए चलता रहता है। शिव की अभितापा रहता है कि समस्त जन उसे जान 'मेमा मेवण्डर का रहता है।' केवल मनुष्य ही ही महत्वाकांक्षी ईश्वर का जानने विषयक नहीं है, अपितु स्वयं प्रभु ही भी यही उच्छ्वा है।

पाप तीन प्रकार का बन्धन है जिसमें हम लक्ष्य प्राप्त करते हैं। हमें आगवम् अथवा अविद्या में अवश्य मुक्ति पानी है यद्यपि यह आत्मा के प्रकाश का अशुद्ध तथा अन्धकारजनित अणु है तथा कर्म का निमित्त बनती है क्योंकि बार बार जन्म इसीके कारण होता है। माया का भी दूर करना है क्योंकि यही मग मगिनताया की जड़ है। ईश्वर हम अपने प्रयत्न में महायत्ना करता है। एक ऐसी आध्यात्मिक निरपेक्ष परमसत्ता, जिसके अन्त आत्मा के सुख और दुःख का कोई अन्तर नहीं होता। किसी प्रयोजन की नहीं है। किन्तु शिव दया से पूरा है और त्रिमिष युग में आत्माओं के द्वारा ज्ञान देने तथा भक्ति पूर्ण प्रेम का प्राप्त करने की प्रतीक्षा करता रहता है। एक प्रकार का व्यक्तिगत बन्धन आत्मा को ईश्वर के साथ सम्पृक्त रखता है। ईश्वर की कृपा ही मोक्ष का मार्ग है। इसे प्राप्त करने के लिए शिव में बच्चे को भाति विश्राम रखना आवश्यक है। 'जा निकट नहीं आते उन्हें कोई आशीर्वाद प्राप्त नहीं होता। किन्तु जो उसके निकट आते हैं उनके लिए वह सब प्रकार के उपकार का आश्वासन देता है, वह महात्मा ईश्वर किसी में

१. पौष्कर भागम, १ : २५-२६।

२. ७ : ११-२२।

३. सर्वदर्शनसंग्रह, ७; शिवज्ञानबोधम्, २ : ५।

४. शिवज्ञानबोधम् १२ : ३।

घृणा नहीं करता।” शैवमतानुयायी मन्त लाग ईश्वर का साक्षात् करने को तृषित रहते हैं। माण्डूक्यकवासगर के एक गीत का भाव है

“इस पापमय ढाँचे (शरीर) को उतार फेंकने के लिए, शिव के निवासस्थान में प्रवेश पाने तथा उस अद्भुत प्रकाश का देखने के लिए, जिसमें कि ये आत्मे प्रसन्नता प्राप्त कर सक, ह अग्रन्त ! जिसके भक्त-सभाज की कोई तुलना नहीं, हे पुराणपुरुष ! तेरा दर्शन करने का तेरे दास ही आत्मा तरस रही है।”

पाप के ज्ञान का गहरा अनुभव करके कुछ मन्त लोग उत्तम स्वर में कहते हैं कि पापों ने ही उन्हें ईश्वर के साथ सद्भक्त भाव प्राप्त करने में सहायता दी है। शैवा की भक्ति अधिक् वीरतापूर्ण तथा पुरुषत्व रखती है किन्तु वाग्देवी का भक्ति में बड़ा भाव नहीं है।

तिरुवासगम् ने त्रिनेत्र गुन्दर छन्दों में अज्ञान तथा कामना के बन्धन से प्रकाश और प्रेम के स्वातन्त्र्यपूर्ण जीवन की ओर उन्नति करने, उसके सर्वप्रथम उद्बोधन, उसके आह्लाद तथा उत्थप, पञ्च-छायाचारिणा तथा विषाद, मर्षण और बेचैनी एवं शान्ति और ईश्वर के साथ मिलन के प्रसाद का चित्रण किया है। ईश्वर के अन्तर्ज्ञान में ज्ञाना, ज्ञान और ज्ञान का भेद विद्यमान होता जाता है जसा कहा गया है। शैवमत के प्रारम्भिक रूप में ही ज्ञान में महिष्गुणा का भाव था। ‘तुम जाते किमी भी ईश्वर की उपासना करो उमासि जिन प्रकृतियों का प्रसाद प्राप्त होता है कि इन सबमें ऊपर है नुस्हाग प्रयाथपूजा का अर्थगत करण उपकार उपर उपा करया। माता ही योजना में गुरु अथवा शिक्षक का एक महत्त्वपूर्ण भाग है। मन्त के अनुसार ‘ज’ अर्थात्

१. तिरु-अल्ल पायन ?
२. शिव ज्ञान अनुबोध, तिरुवायनाम, ४
३. तुलना कीजिए, अर्थात्

“मेरी ज्ञानि पापमय है नर-पुण्य में लब्ध प्रथमय ?  
 मैं केवल पाप में ही मग्न हूँ, मरी जना-मा शरीर  
 मेरी अन्तर्गत आत्म-तथा और मूल्य ? अज्ञानता, दुःख ४३॥ २०  
 मैं पशु जानकी हूँ किन्तु मैं ही अशुभा-कर्म में कर्मा-लाग्नता-रहितता।

आह ! मैं तो एक नीच पुरुष  
 मैं कृपा में इस जन्म में आ गया  
 (किरमरुगी और त्रिलोक्य दिग्गजों की दिग्गजिता-सेठम, पृष्ठ १७)

४. जन्मिद्वान के माहित्य कश्चित्त ने मर-च-ल्ल इतिहास लिखा है “य किमी भी माहित्य में जिसका मुझे परिचय है यत्किम। कामक जीवन, इसक मध्य और तेराश्रयपूर्ण जग, इसकी आशाप और भय, इसका विश्वास और इसकी विजय ने हममें अधिक स्पष्ट और अधिक पूर्णता के साथ अपना चित्रण प्रस्तुत नहीं किया।”

(‘इतिहास एण्ड नैटिविटी’, खण्ड २, पृष्ठ २१७)।

१. तिरु-अल्ल पायन, पं. ७१।
६. शिवज्ञानसिद्धिचर।

अन्तिम जन्म म है, और गुरु के अन्दर स्वयं शिव का निवास बनाया गया है, जो गुरु के तन्त्रा के माध्यम से शिष्य पर स्नेह की दृष्टि रखता है। शिव के अवतार नहीं होते यद्यपि वह अपने भक्तों की भक्ति का परीक्षा लेता तथा उन्हें मृत्यु में दीक्षित करने के लिए स्वयं बार-बार प्रकट होता रहता है। किन्तु शिव अभी जन्म नहीं लेता और न ही उसका कोई मङ्गलवाच्य जीवन होता है।

नैतिक गुणा पर विशेष बल दिया गया है। मिथ्याचार कहता है 'जिन्हें मनुष्यमानस में प्रेम नहीं है उन्हें ईश्वर में भी प्रेम नहीं हो सकता।' यद्यपि कर्म का विधान तो भंग नहीं किया जा सकता तथा भी आत्मा के समक्ष चुनाव सबंध में कोई प्रतिबन्ध नहीं है। ईश्वर मदा मनुष्य के पुण्याय का समर्थन करता है। कर्म और ज्ञान एक साथ मिलकर मानव का जन्म देते हैं। परन्तु यथायत्न ईश्वरवाद से जन्मगत जाति भेद शिथिल पड़ जाते हैं। यद्यपि सांगिणतवासरु तथा जन्म और जातिगत भेद सम्बन्धी नियमों के प्रति किसी प्रकार का विरोध भाव प्रकट नहीं किया जाता भी परवर्ती शैव पट्टगाथाय पितृवर्द्ध कपित्थार और ततगू मरि धमन जातिभेद क विषय म दाष-दशी रह। निम्बलार का मत है कि वण एक ही है जम ईश्वर एक है। वासव (ब्राह्मण शताब्दी के मध्य में) के मुद्धार सम्बन्धी आन्दोलन में ब्राह्मण वण की श्रेष्ठता के विरुद्ध विद्रोह स्फूर्त होता है यद्यपि वासव स्वयं भी ब्राह्मण था। यह सम्प्रदाय पुनर्जन्म के विद्वान् का नहीं मानता।

वह मानता है कि पाप (अज्ञान) के नाश होने पर जीवात्मा शिव बन जाता है। अज्ञान सम्पूर्णत्वात् उमका नाश प्रमाण बनता है यद्यपि सृष्टि का उत्पत्ति आदि पात्र व्यापार कवन ईश्वर के लिए ही सुरक्षा है। अज्ञान आत्मा में किसी प्रकार का मन अथवा अज्ञानान्तराल नहीं है, इसलिए ईश्वर का प्रकाश उसके अन्दर चमकता है। मुक्ति म तात्पर्य ईश्वर-रूप हो जाना नहीं है वरन् ईश्वर का उपस्थित का मुख प्राप्त करना है। मैकण्टर कहता है 'शिव के साथ सम्पत्क होने पर यदि आत्मा का विनाश हो जाता है किमा भा नि प्रमत्ता का माह्वय होना के साथ नहीं हो सकता था। और यदि उसका विनाश नहीं होता और वह एक प्रसन्न प्राणी के रूप में वर्तमान रहता है तब ईश्वर के साथ उसका मिलन नहीं हो सकता। किन्तु मतिनाए आत्मा के उपर प्रभाव डालता बन्द कर देगी और तब आत्मा जम प्रफार नमर और पानी का मयाग होता है शिव के साथ उसके दाम के रूप में सक्त हो जायगी और उसीके साथ

१. ११० अक्षय-पावन ५

२. १-२, मिथ्यातदीपिका, नवम्बर १९४२, पृष्ठ १०० पर उद्धृत

३. नीलकण्ठ, १, १, १। 'आनन्द मुमुक्षु आरु अने देवमु' (निरमात्रम्)।

४ यद्यपि गारुवादी लिंगायत मत कायने निपातक में विरह प्रबल आदोलन प्रारम्भ किया किन्तु वर्तमान समय में तिगात सम्प्रदाय में ल वरामेद मौलन है

६ मंगेन्द्र आगम ६ ७। "निरतर शिवाऽर्मा भावनाप्रवाहेण शिवाचित्तपुशतया उपगतपशुभाव उपासकः शिव एव भवति" (नीलकण्ठ, ६, १, ३)।

७. ४ : ६, ७ पर नीलकण्ठ की टीका।

सयुक्त होकर उसके चरणों में निवाम करेगी ।<sup>११</sup> "पाप के दूर हो जाने पर आत्मा स्वयं शिव के पद को प्राप्त कर लेती है ।"<sup>१२</sup> मुक्तात्मा शरीरधारी अथवा अशरीरी अवस्था में रह सकते हैं ।<sup>१३</sup> कुछ शैवों का विश्वास है कि मोक्ष में शरीर स्वयं शिव के प्रकाश में द्युतिमान हो उठता है । दूसरों का विश्वास है कि आत्माओं को अद्भुत शक्तियाँ प्राप्त हो जाती हैं । किन्तु इससे पूर्व कि वे सर्वोपरि प्रभु के साथ सयुक्त हों, आत्माओं के लिए अपने सब कर्मों का फल भोग लेना आवश्यक है । शरीर में रहते हुए भी मुक्तात्मा मनोभावों तथा क्षमता में सर्वोपरि प्रभु के समान है । मुक्तात्मा ऐसे कर्म नहीं करता जिनके कारण आगे चलकर उसे देह धारण करना पड़े । उसमें ईश्वर का सान्निध्य व्याप्त हो जाता है ।<sup>१४</sup> जब तक उसका पिछला कर्म फल नहीं दे चुकता तब तक वह शरीर धारण किए रहता है और इस मध्यवर्ती समय के कर्म ईश्वर की कृपा में नष्ट हो जाते हैं ।<sup>१५</sup> मुक्तात्माओं के जितने भी कर्म हैं वे अपने अन्दर अवस्थित ईश्वर की प्रेरणा सहित हैं ।

## ४

## प्रत्यभिज्ञा दर्शन

यद्यपि आगम ही काश्मीर के शैव मत का भी आधार था तथापि परवर्ती ग्रन्थों का भुक्तावस्था रूप में अद्वैतवाद की प्रारम्भिक दिशा देता है ।

वसुगुप्त (६वीं शताब्दी) के विषय में कहा जाता है कि उसमें शिवसूत्र की खोज की और उस कल्लट को पढ़ाया । उस सम्प्रदाय का काव्य महत्त्वपूर्ण ग्रन्थ ये हैं— स्पन्दकारिका जिसे वसुगुप्त अथवा कल्लट ने बनाया गामानन्द की शिवटीर्था (६०० ईस्वी), उत्पल का प्रत्यभिज्ञासूत्र (६२० ईस्वी), अभिनव गुप्त का परमार्थसार और प्रत्यभिज्ञा विमर्शिनी, नन्पालोक, धेमराज की शिवसूत्रविमर्शिनी और स्पन्दमन्दोह । ये शैव आगम तथा सिद्धान्त ग्रन्थों का प्रामाणिक मानते हैं और उन्हें शंकर के अद्वैत सिद्धान्त की दिशा में परिवर्तित

१. शिवज्ञानबोधम् . ६ : ४ देखें, पोप की टिप्पणी, ६, 'विश्रुवासम्', पृष्ठ ४० ।

२. नीलकण्ठ . ४ : ६, ६ ।

३. नीलकण्ठ . ४, ५ ।

४. तिरु-अरुल पावन, १० : ६०

५. वही, १० : ६६ ।

६. "स्वयं, जिज्ञा भी जो तुम्हें प्रकाशनी है अन्य सब शक्तियाँ

मेरे सम्पूर्ण जीवन की जो प्रकाश उठनी है—वे सब तू ही है ।

तू ही मेरी शक्ति का मार्ग है ! कल्पन रूप रामानन्द जो दौड़ता है

मेरे अन्दर तू है ! मैं ही सम्पूर्ण ब्रह्म और सृष्टि हूँ, और कोई नहीं ।"

(पोपकृत अनुवाद, 'तिरुवासगम्' ३३ : ५) ।



करते हैं। ये ग्रथ जिनमें परम्पर मतभेद भी है, कटा जाता है कि एकेश्वरवाद सम्बन्धी आदर्शवाद का प्रतिपादन करने है, और उन तीनों को एक ही 'त्रिक' नाम से पुकारा जाता है।<sup>१</sup> शिवसूत्र, भास्कर-कृत वार्तिक और क्षेमराज-कृत विमर्शिनी एक विशेष प्रवृत्ति का प्रस्तुत करती हैं, वसुगुप्त-कृत स्पन्दकारिका कल्पटश्रुत वृत्ति के साथ एक ही आदर्शवाद का प्रतिपादन करती है जो कि पहले से कुछ अधिक्त भिन्न नहीं है। सोमानन्द-कृत शिवदृष्टि और उत्पल-कृत प्रत्याभिज्ञासूत्र तथा अभिनवगुप्त के ग्रथ अद्वैतवाद से समर्थक हैं।<sup>२</sup> इनमें से माधव का अन्तिम ग्रथ सवर्ग अधिक्त मत्त्वपूर्ण प्रतीत हुआ क्योंकि वह ग्रथ शान्ति का समावेश अपने अन्दर कर लेता है।<sup>३</sup> और उक्त सिद्धान्त के समर्थक भी मानते हैं कि अन्य सब दर्शन उमने त्रिण तयारी करने क पटाव मात्र है।<sup>४</sup>

शिव में एकमात्र यथाथमत्ता शिव है जा अनन्त चैतन्य स्वरूप तथा अनियन्त्रित स्वानन्द्य स्वरूप है। उसकी अन्य भी अपने अवशयानाएँ हैं, जैसा मवव्यापकता, नित्यता निर्गकारता, यद्यपि स्वच्छन्दता उसकी स्वभाव बड़ी विशेषता है। शिव एगता (ज्ञान) भी है और प्रमय (ज्ये) भी है अनुभवकर्ता भी है और अनुभवत पदार्थ भी है। चित् चैतन्य जिसके ऊपर यह समस्त उत्पन्न जगत स्थिर है और जहाँ यह प्रादुर्भाव होता है वह अपने स्वरूप में स्वतन्त्र है उसीलिए उसकी गति सर्वत्र अव्यापित है। जाग्रत तथा स्वप्न आदि भिन्न-भिन्न अवस्थाओं में अपने का उत्पत्तिके अन्दर मिताता तथा जब यह गति करता है ता भी अपने यथाथ स्वभाव से न्युत नहीं जाता, अर्थात् ज्ञान ही रहता है। अद्वैत वेदान्त की प्रथम प्रमेया कहा गया है 'कि वह जिसमें न सृष्ट है और न नश्य है न वह ज्ञान है और न जानने वाला है और फिर वह जड़ता भी नहीं है, केवलमात्र उसीकी मत्ता है। प्रमाता की यथार्थ मत्ता क प्रमाणकी आवश्यकता नहीं क्योंकि सब प्रकार के प्रमाण उस मान लेते हैं।' शिव के समान दूसरा कान नहीं। यह समस्त चैतन्य के अन्दर ही स्थित है यद्यपि उसका बाह्य प्रतीत होता है। चित् (वृद्धि) स्वरूप प्रभु इच्छा के वशीभूत हाकर समस्त सामूहिक विषयो (पदार्थों) के प्रकाश का कारण बनता है मानो वे उसका वाह्य हा, यद्यपि बिना किसी अधिष्ठान के जिस प्रकार कि एक योगी करता है।<sup>५</sup> इस क समान प्रेरक कारण

१. उन्हे यह मज्ञा इसीलिए दी गइ है कि वे तीन परममत्ताओं अर्थात् ईश्वर, आत्मा और प्रकृति का प्रतिपादन करा है।

२. देखें, परमाशुभार, पृष्ठ २४, ३६, ४८ ५० और ५६

३. सर्वदर्शनसंग्रह, ८।

४. तदभूमिका सर्वदर्शनग्रन्थव (प्रत्य. ज्ञाहृदयसूत्र, पृष्ठ ८)

५. स्पन्दकारिका, पृष्ठ २६।

६. वही, पृष्ठ २५।

७. स्पन्दकारिका, पृष्ठ ५।

८. शिवसूत्रविमर्शिनी, पृष्ठ ५।

९. ईश्वरप्रत्यभिज्ञासूत्र, २. ६। परमार्थसार का कहना है कि वह प्रभु जो कि विचार

अथवा प्रकृति के समान उपादान कारण को सृष्टि के विषय में उन्होंने स्वीकार नहीं किया और न ही माया-रूप तत्त्व को माना है, जो भ्रातृमूलक आकृतियों का निर्माण करती है। ईश्वर सर्वथा स्वतन्त्र है और उस सब जगत् का जो वर्तमान है अपनी इच्छाशक्ति से निर्माण करता है। वह समार को अपने अन्दर ऐसा प्रतीत कराता है माना उसमें भिन्न हो यद्यपि ऐसा है नहीं, जिस प्रकार कि एक दर्पण में पदार्थ प्रकथित न रहते हुए भी दिखाई देने है। ईश्वर भी अपनी सृष्टि के पदार्थों में उसी प्रकार अदृता रहता है जिस प्रकार कि दर्पण अपने अन्दर प्रतिबिम्बित आकृतियों में अभावा रहता है। अपनी अद्भुत शक्ति के द्वारा जो उसके अन्दर निहित है ईश्वर आत्माओं के रूप में प्रकट होता है और उनके भोग के लिए पदार्थों को बनाता है। अतन्त्र तथा निर्माणात्मा ही एकमात्र यथार्थ सत्ता है और जो विश्व का एकमात्र अधिष्ठान है और जिसका स्पन्दन समस्त प्रकार के भेदों का कारण है।

जिबो वा समस्त विश्व की पाठभूमि में निर्वाहण यथार्थसत्ता है, किन्तु उसकी शक्ति के प्रामाण्य रूप है, जिनमें से मुख्य मुख्य है चित्त (श्रुद्धि), आनन्द, इच्छा, ज्ञान और क्रिया (उत्पादक शक्ति)। छत्तीस प्रकार के तत्त्व माने गए हैं। जब शक्ति चित्त स्वरूप में व्यापार करती है तब परमात्मसत्ता विद्युत् जीवन रूप धारण करती है जिसे शिवत्व कहते हैं। जिनकी शक्ति के आनन्द रूप व्यापार के द्वारा जीवन वा उदभव होता है तब परमात्मसत्ता शक्तिस्वरूप की इसी अवस्था आती है। आत्माभाव्यक्ति की उत्पत्ति की तीव्रता अवस्था का उत्पन्न करती है। अगला माया का चेतनमय ज्ञान है जिस शक्ति तथा विश्व-रचना की इच्छा सहित शिवस्वरूप माना गया है। अगली अवस्था में ज्ञान तथा ज्ञान का विषय है जब कि क्रिया प्रारम्भ होती है। यह अज्ञान विद्या की अवस्था है। इस प्रकार पांच अतीन्द्रिय तत्त्व शिव का शक्ति के अन्तरूप है जो पांच प्रकार की शक्ति में उत्पन्न है।

यह दृश्यमान जगत् माया की शक्ति के द्वारा उत्पन्न होता है जिनमें नियति, काल, राग, विद्या और कला सारी प्रतिबन्धा प्रादुर्भूत होते हैं। माया-रूपिणा शक्ति के बला में अतन्त्र अनुभव अपने आपका अनन्य अनुभवा अथवा पुरुषों के रूप में प्रकट करता है। किन्तु समस्त प्रतिबन्ध किसी प्रतिबन्धकारी की आशंका में रहता है। उसमें प्रवृत्ति तथा पुरुष भेद उत्पन्न होता है। इसके आगे का विकास साध्य-वर्गित याजना की पद्धति के ऊपर है। विकास की सब अवस्थाएँ एकमात्र परमार्थ शिव की आशंका में जाती हैं। कालचक्र सम्बन्धी समार के उद्भव तथा निगमाभाव का भी माना गया है। विश्व के आभाम की प्रतिया निरपेक्ष शिव की निर्मलता का मलिन नहीं करती

तथा आनन्द का संयुक्त रूप है शक्ति, माया, प्रकृति और पृथ्वी को उत्पन्न करता है। (देखें ४) प्रभु देव आँ तथा मनुष्यों आदि की समागता का कारण कर लता है (६)।

क्योंकि वह अपने सब अभिव्यक्त रूपों के ऊपर उठा हुआ है।

चूकि आत्मा चैतन्य स्वरूप है और जीवात्मा भी वही है जैसा कि विश्वात्मा है इसलिए आत्माओं के निरपेक्ष अनेकत्व का सिद्धान्त नहीं माना जा सकता। हृष्ये से सबके अन्दर विगुद्ध चैतन्य निवास करता है। यद्यपि मिथ्या रूपाधियों के द्वारा यह आवृत हो जाता है। हमारा बन्धन अज्ञान के कारण है। शंकराज कहता है : "अनन्त चेतन स्वरूप होकर भी आत्मा यह समझती है कि 'मैं सान्त हूँ' ; स्वतन्त्र होने पर भी वह समझती है कि 'मैं ही शरीर हूँ' यह भूल जाती है कि शिव में भिन्न जगत् सम्पूर्ण रूप में अग्रथार्थ है और यह कि आत्मा तथा शिव एक ममान है।"

यथार्थसत्ता की प्रत्यभिज्ञा की ही मोक्ष के लिए आवश्यकता है। यदि जीवात्मा तथा विश्वात्मा एक है तब यह प्रश्न उठ सकता है कि इस तथ्य की प्रत्यभिज्ञा की क्या आवश्यकता है ? माधव इस प्रश्न का उत्तर एक दृष्टान्त में देता है। एक कामानुर स्त्री की सन्तुष्टि उसके प्रेमी की उपस्थिति मात्र से ही नती ही सकती किन्तु उसे प्रेमी को उसी रूप में अनुभव करना आवश्यक है। अज्ञान के बन्धन पर विजय केवल इसी प्रत्यभिज्ञा में प्राप्त हो सकती है। जब आत्मा अपने को ईश्वर के रूप में पहचान लेती है तब वह ईश्वर के साथ ऐक्य भाव के अलौकिक परमाह्लाद में निवास करती है। स्वन्द सम्प्रदाय के अनुसार आत्मा प्रगाढ़ योग सम्बन्धी विन्नन के द्वारा ज्ञान प्राप्त करती है। विश्व में शिव की श्रृष्टि का पहचानर्ता, तथा शान्ति और मोक्ष की अलौकिक समर्थि में लीन हो जाती है। शिवसूत्र में वर्णित मोक्ष-प्राप्ति के तीन प्रकार शैव, तन्त्र और योग के हैं। •

अभिनवगुप्त के अनुसार मुक्तात्माओं के तीन वर्ग हैं : एक वे जो सर्वोपरि सत्ता में समा गए (प्रमुक्त) हैं, दूसरे वे जो उनसे उसके व्यक्त रूप में संयुक्त हैं (अपर मुक्त), और तीसरे वर्ग के वे जो अर्थात् शरीर धारण किए हुए हैं (जीवन्मुक्त)। मुक्तात्मा सर्वोपरि सत्ता के साथ एकाकार हो जाता है क्योंकि यह स्वीकार किया गया है कि "मुक्तात्मा से भिन्न ऐसी कोई सत्ता नहीं है कि जिसकी उसे स्तुति करनी है या पूजा करनी है।" जब इस प्रकार द्वैत की कल्पना समाप्त हो गई तो जीवात्मा भ्रान्ति रूप माया के ऊपर आधिपत्य प्राप्त कर लेती है और वह ब्रह्म में विलीन हो जाती है, जैसे जल जल में तथा दूध दूध में घुल-मिल जाता है।"<sup>१</sup>

१. शिवसूत्र-२।

२. शिवसूत्र पर टीका करते हुए, १ : २।

३. 'नरैल ऑफ दि रायल एशियाटिक सोसाइटी,' १९१०

४. परमार्थसार, पृ० ५१।

## ५

## शाक्त सम्प्रदाय

शक्ति की पूजा का प्रारम्भ ऋग्वेद में पाया जाता है। एक ऋचा में शक्ति को ऐसी शरीरधारिणी भक्तता के रूप में प्रस्तुत किया गया है—“जो पृथ्वी का धारण करने वाली है और स्वर्ग में निवास करती है।” यही सर्वांगी शक्ति है—जिसके द्वारा समस्त निन्द्य का धारण होता है—और यह भक्तों (सुब्रह्मण्यम्) की पूज्य माता है। और यही शीघ्र आगे चलकर केतु उपनिषद् में वर्णित ‘तमत्र’ उमा रूप में आ गई है। महाभारत में यह कृष्ण की भगिनी के रूप में है और उस प्रकार वेणुव्रत के साथ उसका सम्बन्ध हा गया। दैवी ने इसे शिव की पत्नी मान लिया। पुराणों के अन्तर्गत चण्डी के रूप में प्रकट हाती है जिसकी दैनिक पूजा का विधान है और शरत् ऋतु का जिसका उत्सव मनाया जाता है। शीघ्र ही देवी के रूप में इसकी पूजा जान लगी जिसका ब्रह्म के साथ ऐक्य भाव है, जो ब्रह्म परम निरपेक्ष तन्त्र है और जिसका स्वरूप सत्, चित् और आनन्द है और जिसका पुमान्, स्त्री अथवा निर्गुण रूप में भी चिन्तन किया जा सकता है। शनै-शनै जगन्माना के रूप में उसका पूजा ने वैदिक कर्मशाण्ड का स्थान ले लिया। हिन्दू धर्म के इस रूप में सम्बन्ध रखने वाले साहित्य का तन्त्र के नाम से पुकारा जाता है। यह स्त्रीजान के प्रति आदर मान के लिए पवित्र है और स्त्रियाँ या दैवीय माता की प्रतिकृति करके माना गया है।

सतहत्तर आगम जो शाक्त मत में हैं वे पाच शृभागमा में विभक्त हैं (जिनका दूसरा नाम ममय है)। ये ज्ञान तथा मोक्ष प्राप्ति की आरंभ ले जाने वाली क्रियाओं की शिक्षा देते हैं। नोमठ कौलागम है, जो ऐसी क्रियाओं की शिक्षा देते हैं जिनका उद्देश्य जादू की शक्तियों का विकास करने में सहायता करना है। आठ सिद्धागम हैं, जिनका लक्ष्य दाना प्रकार का है। सांकर राय अपने ललितमत्स्यनाम भाष्य में शाक्तमूत्र नामक एक ग्रन्थ में नौ सूत्रों का उद्धरण देता है। यह ग्रन्थ आज हमें उपलब्ध नहीं है। तन्त्र ग्रन्थ, जो शिव और देवी के मध्य संवाद के रूप में हैं, मानवी शताब्दी तथा उसमें आगे के हैं। हम सर जान वुडरफ का उनकी लगन एवं परिश्रम के लिए धन्यवाद देना

१. 'भारतीय दर्शन', पृष्ठ १, पृ० १४२-१४०।

२. पृ० १३६, ३।

३. देखें, आदौग्य उपनिषद्, ३. १०, बृहदारण्यक उपनिषद्, ५. १४।

४. तुलना कीजिए: प रूपों वा स्मरद् देवी स्वरूपा वा विचिन्तये।

अथवा निष्कला न्याये। मन्त्रदानन्दलक्षणम्॥

५. विद्या. मनस्तास्तव देवि भेदा।

स्त्रियः ममस्ताः सरूपा जगन्सु॥ (मत्सरानी, १२ : ५)।

चाहिए, जिनके कारण ही प्राप्त होने वाले ये मुख्य तन्त्र सूत्र आज प्रकाशित रूप में उपलब्ध हैं ।

इस तन्त्र दर्शन में शिव का स्वरूप सर्वव्यापक (अखिलानुगत), विद्युद्ध चैतन्य (प्रकाश), अक्रिय और निष्क्रिय बनाया गया है। यह एक विद्युद्ध सत् है जो सर्वथा निर्लिप्त है। क्रियाशील शरीरधारी तत्त्व शक्ति के अन्दर ही सब जीवात्माएँ समाविष्ट हैं। गौन्दर्यनहरी का प्रारम्भिक श्लोक इस प्रकार है : शिव जब "शक्ति के साथ संयुक्त होना है तो मृष्टि-रचना के योग्य होता है, अन्यथा वह गति करने के भी अयोग्य है।" शिव और शक्ति का सम्बन्ध ऐसा ही है जैसे कि प्रकाश और विमर्श का सम्बन्ध होता है। भास्करराय विमर्श का लक्षण करता है कि परम यथार्थ सत्ता के तात्कालिक स्पन्दन का नाम विमर्श है। विद्युद्ध परमसत्ता के अन्दर सबसे प्रथम जो सम्बन्ध का सम्पक है वह विमर्श है। श्री डमीके काग्य समस्त प्रकार के भेदों का प्रादुर्भाव होता है। विमर्श अथवा शक्ति वह सामर्थ्य है जो परमसत्ता अथवा विद्युद्ध चैतन्य में अन्तर्निहित है। यह मूर्तरूप परमसत्ता है, जो चैतन्य प्रमाता के रूप में परिणत हुई है और यही अपने विरोधी अनात्म अथवा जेय विषय के रूप में परिणत हो जाती है। यदि शिव चिन् स्वरूप है तो शक्ति चिद् रूपिणी है। ब्रह्मा, विष्णु और शिव अपने-अपने कर्षों, अर्थात् क्रमशः मृष्टि-रचना, रिपति तथा विनाश को शक्ति के आदेश के अनुसार ही सम्पन्न करते हैं। आनन्द रूपी निर्दोष अनुभव में शिव तथा शक्ति के अन्दर भेद नहीं किया जा सकता। दोनों मिलकर एक ही सत् रूप हो जाते हैं। शिव अपरिमित ब्रह्म की निष्क्रिय अवस्था के अनुकूल है; जब कि शक्ति परिमित ब्रह्म है जिसके अन्दर इच्छा, ज्ञान और क्रिया उपस्थित है, जो समस्त अनात्म जगत् को रूप देती है। शिव और शक्ति एक हैं क्योंकि शक्ति संसार में अन्तर्निहित है। शक्ति निष्क्रिय तथा क्रियाशील दोनों ही अवस्थाओं में विद्यमान रहती है। समस्त अनात्म जगत् की क्षमता शिव की शक्ति के रूप में वर्तमान रहती है।

शक्ति दो प्रकार की है : स्थूल और सूक्ष्म। वह सब पदार्थों की जननी है। उसके पात्र कार्य बनाए गए हैं : आभास, शक्ति, विमर्शन, श्रीजावस्थान और विलापनता। अचेतन प्रकृति को मान्यता दी गई है, जो साख्यदर्शन की प्रकृति के प्रतिरूप है। •

प्रकृति अथवा माया को देवी का सार तत्त्व कहा गया है। शक्ति के गर्भ में माया अथवा प्रकृति है जो विश्व का गर्भाशय है और प्रलय-काल में गुप्त तथा मृष्टि की उत्पत्ति में क्रियाशील है। साख्य-प्रतिपादित प्रकृति के द्वारा

१. शिवः शक्त्या युक्तो यदि भवति शक्तः प्रभवितुम् •

न चेदेवं देवी न खलु कुशलः स्पन्दितुमपि ॥

२. देखें, ललितसहस्रनाम में विमर्शरूपिणी वे. अन्तर्गत की गई उसकी टीका, पृ० ५४८ ।

३. आनन्दलहरी, पृ० २ और २४ ।

४. साम्यावस्था गुणोपाधिका ब्रह्मरूपिणी देवी ।

विकास का अनुसरण किया गया है। शक्ति के आदेश से माया अनेक भौतिक तत्वों के रूप में किवा समस्त चेतन प्राणियों के भौतिक अणुओं के रूप में विकसित होती है। प्रत्येक जीवित प्राणी के अन्दर चैतन्य पाया जाता है, यद्यपि विविध प्रकार के भौतिक सपुक्त पदार्थों के कारण यह प्राणियों को अनेकत्व में प्रसक्त पतित होता है। सांख्य दर्शन के २५ तत्त्वों के स्थान में यहाँ पर ३६ तत्व हैं जिनका वर्गीकरण इस प्रकार से है - (१) शिवतत्त्व, जो सर्वश्रेष्ठ है, (२) विज्ञानतत्त्व, अथवा शक्ति के सूक्ष्म व्यक्त रूप और (३) आत्मतत्त्व, अथवा भौतिक विश्व माया से लेकर नीचे सर्वांतोक्त पर्यन्त। ये तीनों प्रकाश (शिव) । अर्थ और प्रनाम के अनुबल हैं। शाक्त मत के विधान ही सर्वांगी भावना के अन्दर गान्धारिक भेद है यद्यपि स्थान-स्थान पर हमें मोक्ष तथा समाधि की एकता के विचार भी मिलने ह जा हमें अन्तर के अन्वयिक बहोर मूर्द्धनवाद का स्मरण कराते हैं। सबसे पूर्व यहाँ परब्रह्म है उस के पन्तान हमें परिमित शक्तिका ।। जाना मिलना है जा शक्ति-गुण-सम्पन्न है । अन्त ही नाद प्रकट होता है और नाद से विन्दु प्रकट होता है और तब ।। प्रमाण। य पाव शक्ति के मान्य शिव, शक्ति, महात्म्य ईश्वर और ।। के मन्त्र । है योप विनाम शैव राजता म भिन्ना नहीं है।

माया का प्रभाव म जीव बनने का एक स्वतन्त्र ।। तथा उपभान्ता समझना है जब तक कि उसे मोक्ष प्राप्त नहीं होता। शक्ति का जान ही माया का मार्ग है जा शिव सर्वोपरि ब्रह्म के आनन्दमय ज्याति पु-ज म वि ।। न ।। जान का नाम है। यह कहा गया है कि 'उस शक्ति के लिए भा समझ लेता है कि सब वस्तुएँ ब्रह्म के तब योग की और न पूजा की आस्पदकता है।' जाव-शक्ति यर्थात् उर्मा ।। म म शक्ति म सिद्धान्त का स्वीकार किया गया है। माया निम्न करता, अन्तम मूर्द्धनिक के उपर जा आश्वासक अन्तर्जान की आर ले जानी है, यह आ. समस्तानि 'मन्त्रों के स-चारण मात्र में नहीं आती, न यज्ञयागादि में और न ।। तथा उपरामो म ही प्राप्त होती है। मनुष्य का माया प्राप्त होना है, उस जान म शिव म स्वय ब्रह्म है। मन की वही प्रव-या सबसे उत्तम है जिसमें यह योग हा जाता है कि केवल ब्रह्म (ब्रह्मम-द्राव) ही एकमात्र सबसे श्रेष्ठ है और जिसमें ब्रह्म के अन्दर स्थान का भाव मन्त्रम काटि में है । स्तुति और मन्त्रों का जप

१. इस पर प्रकार का मूर्द्धनवाद कहा जाता है। कुशागर्विन-त्र, १ १० । मर जान बुद्धक का जिन्होंने म मप्रदाय का विशेष अभ्ययन किया है । प्रवाम है कि 'इसके शक्ति सिद्धा' का स्थान कुछ अर्थों में सांख्य के ईश्वर और शक्ति के प्रदान ही अनिष्टोत्तरवादी व्याख्या के मध्य में आता है।' (अण्डयन फिलामफिकी सिन्धु, खण्ड १, पृ० १२०)।

२. शारदारानलक, १ ।

३. शक्तिज्ञान बिना शक्ति 'सर्वोप' नैव साधने (निरुत्तरत-त्र)।

४. महानिर्वाणन-त्र, १४. १०३ । और भी श्रेष्ठ, १०४-१२३।

५. वही, ११ : १३५ ।

६. वही, १४ : ११५, १६६ ।

उमके पश्चात् हे श्रीर बाह्य पूजा सबसे निम्न कोटि में है, 'कर्मकाण्ड-प्रधान धर्म के प्रति विद्रोह का भाव दर्शनाया गया है। कृतार्णवतन्त्र में आता है। "यदि शरीर में मिट्टी रगड़ने तथा भस्म रमाने मात्र से मोक्ष मिलता है तो तूरे गमभो गाव के कुत्ते को भी मोक्ष मिल गया, क्योंकि वे तो बराबर मिट्टी में लोटते रहते हैं।" वर्ण तथा जातिगत भेदों को योग्य स्थान दिया गया है और तन्त्र के अनुयाय आर्या समाज का विधान मनुष्यमात्र के लिए गता है। भक्ति का माक्षप्रार्थन में महत्त्व माना गया है। पूजा के विषय में पूर्ण स्वतन्त्रता है। 'तिस प्रकार सभी नदिया बह कर समुद्र में जाती हैं उसी प्रकार किसी भी देवता की पूजा ब्रह्म का स्वीकृता है।' तम महत्त्व रखने वाले देवता तम तथा काल की शक्ति के अधीन हैं।'

योग दर्शन के रहस्यपूर्ण पक्ष ने प्रायः ये अन्त तक अर्थिक भाग लिया है। मन्त्र पवित्र है और उन्हें दिव्य रचना के रूप में माना गया है। कुछ अर्थों में वे शक्ति के अनुसूचक हैं क्योंकि शब्द ही वाच्य एवं अविनष्टवर है। शरीर के अन्तर्गत शक्तियों का जाग्रत करने का उत्तम विद्योपकरण दिया गया है। पूजना का यत्न मनुष्य कृष्ण चिन्ती का जाग्रत करने का उत्तम विद्योपकरण है। शाक्तमत के विचारकों ने तम पतञ्जल तथा भूतल व गृह्य शरीरों के सिद्धान्तों का स्वाकार किया है।

## ६

### मध्वाचार्य

शङ्कर के अद्वैतवाद के विरोध में ही प्रसिद्ध पश्चिमी तन्त्र रूप ईश्वरवाद है जिसका मध्व मध्वाचार्य का नाम है और यह अद्वैतवाद में रामानुज के यथार्थ माना सम्बन्धी विचार के समान है। मध्व ही ही ईश्वरवाद का मानने वाला और पञ्च महत्त्वपूर्ण भेदों के

१. मध्वानिन्दन-सूत्र १-१-१  
- कृतार्णवतन्त्र १-१-१

२. अन्तर्गत शक्ति से बना नामकान्तर्गत शक्ति  
स्वोच्छ्रयप्रवृत्तः स्वोच्छ्रयः स्वोच्छ्रयः स्वोच्छ्रयः (पञ्चमः शक्तिः)

३. मध्वानिन्दन सूत्र १-१-१०

४. वे भगवन्तः शक्तिः स्वोच्छ्रयः स्वोच्छ्रयः स्वोच्छ्रयः स्वोच्छ्रयः  
स्वोच्छ्रयः स्वोच्छ्रयः स्वोच्छ्रयः स्वोच्छ्रयः

५. देखें, एवम्भान 'दि सरपट पाया' भावों की मध्व के विषय में बहुत कुछ निदा-वाचक शब्द कहे जाते हैं। यहाँ बहुत-से सपना-नामि-पर-हेतो भी उनमें बहुत कुछ उन्नति की गुणायश है।

७. मुख्य-मुख्य मतभेद ये हैं रामानुज ने मत में जीवन्-मूर्त अपन स्वाभाविक रूप में एक समान है किन्तु मध्व के अनुसार उनमें भेद है। मध्व ब्रह्म को उपादान कारण नहीं मानते किन्तु रामानुज मानते हैं। मध्व ही शक्ति में शिव-शक्ति का शरीर नहीं है। रामानुज के मत में ऐसी एक ही आत्मा नहीं है जो माक्ष प्रार्थन के अयोग्य हो और मुक्त आत्माओं के अंदर परमाह्लाद भोगने के विषय में कोई भेद नहीं है।

ऊपर बल देने है : ईश्वर और जीवात्मा, ईश्वर और प्रकृति, जीवात्मा तथा प्रकृति, एक जीवात्मा तथा अन्य जीवात्मा एवं प्रकृति का एक तथा अन्य अंश। विष्णु के पुत्र वायु की एकमात्र मध्यस्थता का सिद्धान्त, नित्यस्थायी नरक तथा अपने मत का धार्मिक जोश ईसाई धर्म के प्रभाव की ओर संकेत करने है यद्यपि इसके समर्थन में कोई प्रमाण नहीं है। इस तथ्य के आधार पर कि केन उपनिषद् के ऊपर की गई मध्व की टीका 'ब्रह्म-मार' ग्रन्थ में ली गई है, यह विचार करना युक्तिसंगत होगा कि द्वैतमत का प्रचार मध्व से पहले भी था। जैसा कि हम आगे चलकर देखेंगे मध्व ने बड़ी चतुरता के साथ सांख्य और न्याय वैशेषिक के सिद्धान्तों का प्रयोग किया है।

## ७

### जीवन तथा साहित्य

मध्व, जिन्हें पूर्णप्रज्ञ तथा आनन्दतीर्थ का नाम से भी पुकारा जाता है, ११६२ ईस्वी में दक्षिण कर्नाटक जिले में उशीरी के निकट एक ग्राम में जन्मे। वे बहुत शीघ्र वैदिक ज्ञान में अत्यन्त निपुण हुए और जन्दी ही मन्नामी हो गए। उन्होंने प्रत्येक वर्ष प्रार्थनोपासना तथा समाधि और स्वाध्याय तथा शास्त्रार्थ में व्यतीत किए। उन्होंने अपने गुरु अक्षयप्रोक्ष के साथ, जो शङ्कर के अद्वैतमत के अनुयायी थे, वाद-विवाद करके अपने अतएव दर्शन का विकास किया। उन्होंने त्रिगुणों को परमेश्वर घोषित किया और अपने बन्धों को त्रिगुणों की भजाया में दागने की प्रथा का निर्दोष बताया। इस प्रथा का रामानुज ने प्रचलित किया था। उन्होंने देश के भिन्न भिन्न भागों में अपने धर्म में अनेक शिष्यों का दीक्षित किया उशीरी में कृष्ण के मन्दिर की स्थापना की और उसे अपने अनुयायियों के सम्मेलन का मुख्य केन्द्र बनाया। यज्ञों में पशुहिंसा का निषेध करके उन्होंने एक उपयागी सुधार किया जिसका श्रेय उन्हें है। उनहत्तर वर्ष की अवस्था में उनकी मृत्यु हुई।

उक्त विचार धारा के मान्य ग्रन्थ केवल मध्व के ही रचित हैं। उन्होंने ब्रह्मसूत्र के ऊपर एक भाष्य लिखा है और अनुव्याख्यान नामक एक अन्य ग्रन्थ में अपनी उक्त व्याख्या का युक्तियुक्त ठहराया है। भगवद्गीता तथा उपनिषदों के ऊपर किए गए उनके भाष्य, उनके द्वारा रचित महाभारत का सक्षिप्त मार

१. जे. वे, 'मेक्रेड बुक ऑफ़ दि हिंदूज़,' खण्ड १, ३ और ४।

२. नारायणाचार्य के मन्विविभव और भणिसंज्ञरी में मन्व के जीवन तथा उनके ग्रंथों का यथार्थ वृत्तान्त दिया हुआ है। यदि हम उनमें से नामकारों तथा अप्राकृतिक घटनाओं को निकाल दें तो उनके अनुयायियों द्वारा प्रसिद्ध है तो हमें मन्व के जीवन तथा उद्देश्य का ऐतिहासिक आधार मिल सकता है।



जिसे 'भारततात्पर्यनिर्णय' नाम दिया है, और भागवत पुराण का भाष्य उनके दार्शनिक सिद्धान्त के स्पष्टीकरण में महायता प्रदान करते हैं। उन्होंने ऋग्वेद की पहली चालीस ऋचाओं पर भी टीका लिखी है और अपने 'प्रकरणों' में अनेक दार्शनिक तथा अन्य विषयों पर भी समीक्षा की है। उनके ग्रंथों को पढ़ने में ऐसा आभाम मिलता है कि प्रस्थानत्रय—अर्थात् उपनिषद, भगवद्गीता तथा ब्रह्मसूत्र—की अपेक्षा उन्होंने बराबर पुराणों के ऊपर अधिक महत्ता दी है। मध्व के लिए उक्त मान्य ग्रंथों की व्याख्या अपने द्वैतपरक दर्शन को सिद्ध करने के लिए आमान नहीं थी। मध्व के सूत्रभाष्य तथा उमके अनुव्याख्यान के ऊपर जयतीर्थ का भाष्य, जिसका नाम न्यायमुधा है, अत्यन्त महत्त्वपूर्ण ग्रंथ है। मध्व के सूत्रभाष्य के ऊपर जयतीर्थ का जो भाष्य है उसके भी ऊपर व्यासराय ने एक भाष्य लिखा है, जिसका नाम चन्द्रिका है। पूगानन्द के 'तत्त्वमुक्तावली' नामक ग्रंथ में अद्वैतवाद के ऊपर बहुत कड़ा आरोप किया गया है।

## ८

### ज्ञान का सिद्धान्त

मध्व ज्ञान के तीन साधनों को स्वीकार करते हैं—प्रत्यक्ष, अनुमान और शब्द प्रमाण। उपमान प्रमाण को अनुमान ही की कल्पना माना गया है। प्रत्यक्ष और अनुमान स्वयं विश्व की समस्या को हल करने में इतना सहायक नहीं हो सकते। प्रत्यक्ष की पहुँच उन्हीं तथ्यों तक है जो उन्दिश्यगोचर हैं। अनुमान हमें कोई नवीन तथ्य नहीं दे सकता यद्यपि अन्य साधनों द्वारा प्राप्त हुए तथ्यों की परीक्षा करने तथा उन्हें क्रमबद्ध करने में यह सहायता प्रदान करता है। यथार्थ मत्ता के मध्य ज्ञान के लिए वेदों का आश्रय लेना होगा। मध्व वेदों के प्रामाण्य का सामूहिक रूप में स्वीकार करते हैं, यद्यपि उनके भिन्न-भिन्न भागों में परस्पर भेद नहीं करते। वेदों की ऋचाएँ और ब्राह्मण ग्रंथ उनमें ही उप-योगी तथा प्रामाणिक हैं जिनकी कि उपनिषदें। मध्व अपौरुषेय (अर्थात् मनुष्यकृत, जो दोषपूर्ण हो सकता है) तथा अपौरुषेय (अर्थात् जो मनुष्यकृत नहीं है) के मध्य की अप्रामाणिकता तथा प्रामाणिकता में भेद करते हैं। अपौरुषेय ज्ञान सर्वथा निर्दोष तथा प्रामाणिक होता है। वेदों को, जिनकी व्याख्या को मध्व का दशन यथार्थ मानता है, मध्व ने अपौरुषेय माना है और इसलिए उनका स्वरूप प्रामाणिक है।

बोध-ग्रहण चाहे किसी भी साधन से हुआ हो, उस वस्तु के विषय में प्रत्यक्ष प्रमाण है जिसका बोध हुआ है। वे साधन, जिन्होंने बोधग्रहण में मध्यस्थता का कार्य किया है, बोध के अपने अन्दर उपस्थित नहीं हैं। ज्ञाता तथा ज्ञात के मध्य जो सम्बन्ध है वह

१. काबेल द्वारा अनूदिन। देखें, 'जर्नल ऑफ दि रायल एशियाटिक सोसाइटी', स.स. १५, भाग २।

माक्षान् तथा तात्कालिक है। प्रत्यक्ष अनुमान और वैदिक (आप्त) प्रमाण इसीलिए प्रमाण कहलाते हैं कि ये ज्ञान की उत्पत्ति में माधन-रूप बनते हैं। और यह तथ्य तब प्रकट होता है जब कि हम ज्ञान का बाह्य रूप में अध्ययन करते हैं। तथ्यविषयक प्रत्येक बोध-ग्रहण जो हमें होता है निर्दोष है और यह तथ्य के अस्तित्व का सकेत करता है, भले ही यह बोध के क्षण तक ही क्यों न अस्तित्व रखता हो। यदि हम उसे निर्दोष बनाकर उसका खण्डन करते हैं तो वह किसी अन्य बाध के कारण होता है जिसका प्रामाण्य हम स्वीकार करते हैं। सूर्योदय तथा सूर्यास्त तब तक केवलमात्र घटनाएँ हैं जब तक कि हम आगे चलकर यह ज्ञान न हो कि सूर्य न तो उदय होता है और न अस्त होता है। मध्य प्रत्येक बाध की अपने रूप में प्रामाणिकता का स्वीकार करते हैं और ऐसी प्रत्येक कल्पना का खण्डन करते हैं जो हमारे ज्ञान को केवल पत्नीति मात्र बनाती है। यदि हमारा ज्ञान यथार्थता के स्वरूप को नहीं प्रकट करता और प्रमेयविषयक अस्तित्व का ही शोक है एवं केवलमात्र अनुचित दिशा में हम ले जाया है तो अर्थार्थ वस्तु प्रतीत भी नहीं हो सकती तथा आन्तिपूर्ण बोध का विषय भी नहीं बन सकती, और न ज्ञान के माध्य कारण-कार्य भाव में सम्बन्ध ही रहती है। यदि समस्त ज्ञान भ्रामक है तो सत्य और मिथ्या विचारों के बीच जा भेद है वह भी नहीं रह सकता। शान्ति का विशेषण करने से हमें ज्ञान हागा कि चेतना त समस्त एव प्रमेय पदार्थ (विषय) अग्रस्थ प्रस्तुत किया जाता है यद्यपि हम उसके स्वरूप के विषय में भ्रम रह सकता है, जो या तो उन्दिष्टों के किसी दोष के कारण होता है अथवा ज्ञान के किसी अन्य कारणों के कारण भी हो सकता है। मिथ्या प्रत्यक्ष ज्ञान के अथवा मिथ्या नहीं है न। न पनुभवमिदृशतय है। किसी दोष के कारण हम प्रमेय विषय का पूरा पूरा ज्ञान प्राप्त नहीं कर सकते, किन्तु हम उसका जो भी अंश देखते हैं वह स्वप्न में उनके समान वस्तु का स्मरण करता है यद्यपि उसमें भिन्न है, जिससे हम प्रस्तुत भासना को भ्रम में मिला रह होता है। शान्ति की प्रत्येक अवस्था में दो यथार्थ वस्तुसत्ताया का सकेत होता है एक प्रस्तुत वस्तु का और दूसरा सकेतित वस्तु का। संसार की अर्थार्थता का भावना नात्पर्य है कि यथार्थ वस्तु कुछ है अथवा जिसे हम भ्रम में अन्यथा समझ बैठे हैं। उसमें ऐसा तात्पर्य कभी नहीं होता कि यथार्थ वस्तु एकदम कुछ है ही नहीं।

मध्य का आधार आश्रय अथवा ज्ञान है और उनका नर्क है कि ज्ञान तथा ज्ञान के बिना कोई ज्ञान उत्पन्न नहीं हो सकता है। ज्ञान के कर्ता अथवा ज्ञान प्रमेय पदार्थ के बिना ज्ञान के विषय में कुछ भी बतलाना निरर्थक है। जानने वाले प्रमाणा तथा ज्ञान प्रमेय पदार्थों उन दोनों का अस्तित्व आवश्यक है। यह समार अर्थार्थ वस्तु नहीं है। यदि हम पदार्थों के मध्य भेद का स्वीकार नहीं करते तो हम विचारों में परस्पर भेद की व्याख्या भी नहीं कर सकते। हमारा ज्ञान हमें बतलाता है कि भेद विद्यमान है। हम उन्हें केवलमात्र औपचारिक नहीं मान सकते, क्योंकि औपचारिकता भेद उत्पन्न नहीं करती।

कभी-कभी कहा जाता है कि भेद का अस्तित्व देश और काल के बल

पर होता है और ये केवलमात्र ज्ञाता पुरुष की वृद्धि के आकार मात्र है। यदि देश और काल ज्ञान प्राप्त करने वाली आत्मा के समान होते तो यह समझना कठिन है कि टम प्रकार का भाव, कि वे ज्ञान के महेश है, कैसे उदय हो सकता था। यदि आत्मा ज्ञान के रूप में सर्वव्यापक है तो देश और काल का भेद भी सम्भव नहीं हो सकता। देशकाल के भेद तो अविद्या के बल के कारण बताना भी हमें सन्तोष नहीं दे सकता, क्योंकि अविद्या के स्तर और आत्मा के साथ उनके सम्बन्ध की सन्तोषजनक व्याख्या नहीं की जा सकती। अविद्याविषयक प्रत्येक समाधान देश व काल के पूर्व अस्तित्व की कल्पना कर लेता है, और उसीलिए देश व काल को केवल अविद्या ही उपज बताकर सन्तोष नहीं हो सकता। देश और काल को यथार्थ एवं सम्पूर्ण टकाई माना गया है जो भागो में विभक्त है। यदि उनके कोई भाग न होता हमें यहाँ और वहाँ का तथा अब और तब के भेद का ज्ञान न मिलता। देश व भाग (टुकड़े) हमारे समक्ष प्रस्तुत होने हैं क्योंकि ऐसा मानना ठीक न होगा कि हमारे आगे प्रस्तुत प्रत्येक पदार्थ काल दश का अमीम तथा अविभाज्य रूप में व्याप्त कर लेता है। हमें परिमित शरीरों का ही ज्ञान है जो देश के कुछ भागों का घेरते तथा एक-दूसरे व प्रतिबन्ध बनने हैं। हम देश और काल के अज्ञात ही प्रत्यक्ष करत हैं। इस प्रकार उनका अस्तित्व है जो भी स्वीकार करना चाहिए। मध्य के अनुसार व साक्षी रूप आत्मा के लिए प्रत्यक्ष ज्ञान के विषय है।

मन्त्र के मत में पदार्थ दो प्रकार के हैं स्वतन्त्र और परतन्त्र। ईश्वर जो सर्वोपरि पुरुष है वही एकमात्र स्वतन्त्र पदार्थ (यथार्थ सत्ता) है। परतन्त्र प्राणी दो प्रकार के हैं भाववाचक तथा अभाववाचक। भाववाचकों के दो वर्ग हैं एक चेतन आत्मा और दूसरे अचेतन पदार्थ जैसे प्रकृति और काल। अचेतन पदार्थ या तो नित्य है जैसे कि वेद, या नित्य और अनित्य जैसे प्रकृति काल और देव अथवा अनित्य, जैसे प्रकृतिजन्य पदार्थ।

## ९

### ईश्वर

तीन वस्तुएँ अनादि काल में अनन्त काल तक रहने वाली हैं जो मौलिक रूप में एक-दूसरे से भिन्न हैं, अर्थात् ईश्वर आत्मा तथा जगत्। यद्यपि ये सब यथार्थ और नित्य हैं, फिर भी पहिले दो अर्थात् आत्मा तथा जगत्, ईश्वर में निम्नश्रेणी के तथा उसके ऊपर आश्रित हैं। स्वतन्त्र यथार्थ सत्ता एकमात्र ब्रह्म है, जो विश्व का निरपेक्ष स्रष्टा है। हम वेदों के अध्ययन द्वारा उसके स्वरूप का ज्ञान प्राप्त करते

१. मध्वमिद्धान्तसार ५ अनुसार (२), पदार्थ दम् है :

द्वयगुणवर्मसामान्यविशेषविशिष्टाशक्तिमदृश्यभावा दशपदार्थाः।

है, <sup>१</sup> और इस प्रकार उमका स्वरूप ऐसा नहीं है, जिसका वर्णन न हो सके। अधिक से अधिक उसके विषय में जो कहा जा सकता है, उसवग तात्पर्य यही होता है कि उमके विषय में सम्पूर्ण ज्ञान प्राप्त करना कठिन है। <sup>२</sup> सर्वोपरि ब्रह्म सब प्रकार के प्रत्यक्ष ज्ञान में परे है। <sup>३</sup> समाधि में ध्यान लगाने पर कल्पना के द्वारा जो आकृति दिखाई पड़ती है वह ब्रह्म नहीं है। मध्व इस मन को स्वीकार करने के लिए किसी प्रकार भी उद्यत नहीं है कि धर्मशास्त्र के भिन्न-भिन्न भाग भिन्न-भिन्न प्रकार के ब्रह्म का प्रतिपादन करते हैं। यद्यपि सर्वोपरि ब्रह्म तथा उसके गुण एकरूप है तो भी भिन्न-भिन्न शब्दों में उनका वर्णन हो सकता है। <sup>४</sup> इस सुप्रसिद्ध वाक्य का, कि ब्रह्म केवल एक है और दूसरा नहीं है (एकम् एवाद्वितीयं ब्रह्म), तात्पर्य यह है कि उत्कर्ष में ब्रह्म से बढ़कर दूसरा कोई नहीं है और उमके समान भी नहीं है, क्योंकि वह सबके अन्दर समाविष्ट है। ईश्वर के गुण अपने स्वरूप में निरूपेक्ष हैं और इस प्रकार से उमें सीमित नहीं करते। ब्रह्म में सब प्रकार की पूर्णता है। उमको तथा विष्णु का एकरूप माना गया है और कहा गया है कि वह अपने उच्छ्वासे मसार का संचालन करना है एवं अन्य सबका भी, जो उमके अन्तर्गत है, स्वतन्त्र शासक के रूप में संचालन करता है। वह मसार का बार-बार रचना तथा उमका महार करना है। उमकी देह अतिप्राकृतिक है और उमें सब मसार में ऊपर माना गया है तथा वह मसार के अन्त-निहित भी है क्योंकि वह सब जीवात्माओं में अन्तर्यामी है। <sup>५</sup> वह अपने को नानाविध आकृतियों (व्यूहों) में प्रकट करता है, समय-समय पर अवतारों के रूप में प्रकट होता है और कहा जाता है कि पवित्र मूर्तियों के अन्दर गुप्त रूप में उपस्थित रहता है। वह सर्प को रचना, उमको धारण करता तथा उमका विनाश करता है, वह ज्ञान का प्रदाना है, अपने को नाना प्रकार में व्यक्त करना है, कुछ का दण्ड देना तथा अन्य को मुक्त करना है। लक्ष्मी उमकी पार्व्वर्तिनी है जिसमें नाना रूप धारण करने की शक्ति है, किन्तु जिसकी देह भौतिक नहीं है। ईश्वर के साथ-साथ वह भी नित्य है और सर्वव्यापी है। वह अनन्त काल में ईश्वर के वैभव की साक्षी है। अन्य देवताओं तथा देवियों के विपरीत जो कई जन्मों के अनन्तर माक्ष प्राप्त कर लेते हैं, लक्ष्मी नित्ययुक्त है। लक्ष्मी ईश्वर की उत्पादक शक्ति का शरीरधारी रूप है। वह ज्ञानसम्पन्न प्रकृति है यद्यपि ईश्वर उममें सृष्टमता तथा गुणों में महान् है। <sup>६</sup> ईश्वर आत्माओं तथा प्रकृति के ऊपर शासन करता है यद्यपि वह न तो अभाव में उनका निर्माण ही करता है और न उन्हें नाश करके अभावात्मक बनाता है। वह जगत् का उपादान कारण न होकर निमित्त कारण है, क्योंकि जड़ जगत् की उत्पत्ति एक सर्वोपरि ज्ञानसम्पन्न से नहीं हो सकती। ईश्वर की क्रियाशीलता उमकी अन्याधिक पूर्णता का परिणाम है। केवल इसलिए कि

१. महाभारत, ३ : ३, १।

२. महाभारत, १ : १, ५।

३. महाभारत, ३ : २, २३।

४. देखें, न्यायसूत्रा, १ : १, २; १ : १, ६। मध्वमिहान्तमार में भी तुलना कीजिए—  
मैदाभावेऽपि मेदव्यवहारनिर्वाहका अनन्ता एव विशेषाः (२१)।

५. १ : २, १३।

६. ४ : २, ६।

ईश्वर जीवात्माओं के कर्मों का विचार करता है यह नहीं कहा जा सकता कि प्रभु कर्म के ऊपर निर्भर करता है, क्योंकि मध्व का कहना है कि 'स्वयं कर्म का अस्तित्व तथा अन्य वस्तुओं का अस्तित्व भी ईश्वर के आश्रित है।'<sup>१</sup>

१०

### जीवात्मा

मध्व के मत में उस लोक का प्रत्येक पदार्थ एक जीवित सघटन है। यह विश्व जीवनयुक्त प्रकृति का एक सुविस्तृत क्षेत्र है जिसमें देश का प्रत्येक अणु जीवों में पूर्ण है। अपने तत्त्वनिर्णय नामक ग्रंथ में वह कहते हैं: 'दश के एक अणु में निवास करने वाली अनन्त आत्माएँ हैं।' मध्व ब्रह्म और जीव के मध्यगत भेद को यथार्थ मानते हैं।<sup>२</sup> और उनका मत है कि यह समझना भूल है कि मोक्ष की अवस्था में जीव और ब्रह्म अभिन्न हो जाते हैं और समान में भिन्न है। क्योंकि दो भिन्न पदार्थ किसी भी समय में अभिन्न नहीं हो सकते और इसके विपरीत दो अभिन्न पदार्थ भिन्न नहीं हो सकते। मध्व ब्रह्म के आश्रित होने से ही जीवात्मा तान्त्रिक रूप में त्रियार्थाल कर्ता है और उसके ऊपर जिम्मेदारियाँ भी हैं। 'आत्मा स्वतन्त्र कर्ता नहीं है क्योंकि वह परिमित शक्ति वाली है और प्रभु उसका मार्गप्रदर्शन करता है।' जीव को आकार में प्रभु बनाया गया है और यह उस ब्रह्म से भिन्न है जो सर्वव्यापी है। आकार में परिमित होने पर भी वह अपने ज्ञानरूप गुण के कारण समस्त शरीर में व्याप्त रहती है। ज्ञानेन्द्रिय का साक्षी कहा गया है जिसके समस्त भौतिक मन अपने सब प्रभावों का प्रभुत्व करता है। यह पहचान करने वाला तत्त्व ही है जिसके कारण अहंभाव की चेतना उत्पन्न होती है और यही व्यक्तित्व का आधार है। आत्मा स्वभाव से आह्लादमय है यद्यपि यह अपने पूर्व कर्म के अनुसार भौतिक शरीरों में सम्बद्ध होने के कारण सुख व दुःख के अधीन है। जब तक यह अपनी मलिनताओं से विरहित नहीं होती, यह नाना जन्मों में अपनी आकृतियों बदलती हुई भ्रमण करती रहती है। अनन्त के समान उसके गुण मोक्ष की अवस्था में व्यक्त होते हैं।<sup>३</sup> यद्यपि आत्माएँ नित्य हैं, वे अपने शारीरिक सम्बन्ध के कारण जन्म धारण करती हुई कही जाती हैं।<sup>४</sup> काँट भी दा जीव स्वरूप में एक समान नहीं होते। जीवन की तराजू में प्रत्येक का अपना-अपना मूल्य व स्थान है। जाव प्रभु के आश्रित है जो निःसन्देह उन्हें अपने पूर्व आचरण के अनुसार कर्म करने के लिए बाध्य करता है।<sup>५</sup>

१. २. १, २७; ३. २, ३६, ४२।

२. परमाणुप्रदेशोऽवनन्ता प्राणिराशयः।

३. १. २, १२

४. २ : ३, ३३-४२।

५. २. ३, ३२; ३. २-३

६. २ : ३, २३।

७. ब्रह्मसूत्र के ऊपर मध्व, २ : ३, १६।

८. २ : ३, १२-४२। यहाँ तक कि स्वप्नों का आना भी दशरथ के अधीन ही बताया गया है (३ : २, ३ और ५)।

चैतन्य-विशिष्ट आत्माएँ तीन प्रकार की हैं . (१) एक वे जो सदा से मुक्त हैं जैसे लक्ष्मी, (२) वे जिन्होंने अपने का ससार से मुक्त कर लिया है, यथा देव तथा मनुष्य, ऋषि और पितृगण; और (३) बद्ध। अन्तिम वर्ग में वे जो मुक्ति पाने के योग्य हैं और वे जो मुक्ति के अयोग्य हैं, दोनों ही आ जाती हैं। अन्तिम वर्ग की वे हैं जो नरक में जाने के लिए हैं अथवा तमोगुण के योग्य हैं, अथवा वे हैं जो सदा के लिए समाप्त-चक्र में बंधी हुई हैं (नित्यससारिण)। जहाँ कुछ ऐसी आत्माएँ हैं जो अपनी अन्तर्गत प्रवृत्ति के कारण मोक्ष के लिए पूर्ण से निश्चित हैं वहाँ दूसरी वे हैं जिनका नरक में जाना निश्चित है और एक तीसरा वर्ग ऐसा है जो अनादि काल में अनन्त काल तक समाप्त-चक्र में घूमता रहता है और अन्तरहित क्रम में कभी मुक्तता कभी दुःख भागता है। यह तीन प्रकार का वर्ग विभाग तीन गुणा के आधार पर है। सात्त्विक आत्मा स्वर्ग को प्राप्त करती है राजस गुण वाली ससार में चक्रवन् भ्रमण करती रहती है और तमोगुणी आत्मा नरक में गिरती है। जाति प्राणी अनकों वर्गों में विभक्त हैं जैसे देव, मनुष्य, पशु तथा वनस्पति। एक नियत श्रेणीविभाग जो जीवों के भेदों (तारतम्य) पर आश्रित है परिश्रम के माध्यम बना हुआ नैयार है। ऐसे जीवान्मात्रों में भी जा माध्यम का योग्य है किसी दो आत्माओं में भी एक समान योग्यता नहीं पाई जाती। अन्तर्गत मात्माओं में भी ब्रह्म और वायु का स्थान सबसे ऊपर है। विष्णु के आदेश से ब्रह्म समाप्त की रचना करता है। वह सबसे महान् गुरु भी है और मानव के ब्रह्म सम्प्रदाय नामक दर्शन का सर्वप्रथम बोधक है। ईश्वर तथा आत्माओं में वायु रूपमय का वायु करती है। वह ज्ञान तथा माध्यम-परिणत में आत्माओं की महायत्ना करती है। उस प्रेयसी प्रतिमा अथवा ईश्वर का पुत्र (२२ सु.) भा पुकारा गया है।<sup>१</sup> आत्माएँ ब्रह्म हैं, इस प्रकार का मत रखना ठीक नहीं है। पूर्ण तथा अपूर्ण आत्माएँ मिलकर एक नहीं हो सकती।

## ११

## प्राकृतिक जगत

भौतिक उत्पन्न पदार्थ जड़ जगत् का विषय है और उसी में सब प्राणियों के शरीरों व इन्द्रियों का निर्माण हुआ है। वे सब आदिम प्रकृति में उत्पन्न होते हैं और समयान्तर में उसीमें लौटकर वापस पहुँच जाते हैं। यद्यपि प्रकृति अक्षरूप प्रतीत होती है तो भी बस्तुतः यह भिन्न-भिन्न तत्त्वों में, जो सूक्ष्म अवस्था में हैं, मिलकर बनी है। जब ईश्वर तथा आत्माएँ इसका उपयोग करने हेतु यही विकसित होकर दृश्यमान जगत् के रूप में

१. सब को उनके अनुयायी वायु का अवतार मानते हैं, जिनमें पूर्वजन्मों में अपने को हनुमान् तथा भीम के रूप में प्रकट किया।

परिवर्तित हो जाती है। ईश्वर प्रकृति में-से आकृतियों को गहना है, क्योंकि प्रकृति उपादान कारण है और उसके अन्दर वह स्वयं भी नाना आकृतियों में निवास करता है।<sup>१</sup> इससे पूर्व कि हम अव्यक्त प्रकृति में मृष्टि, के सुपरिष्कृत आकारों तक पहुँचे हमें परिवर्तन-काल के अन्दर मध्यवर्ती २८ पदार्थों में से गुजरना होता है अर्थात् महत् अहङ्कार, बुद्धि, मन, इन्द्रिया, पाच इन्द्रियों के विषय और पाच महत्त्व। ये अपने विक्रम में पूर्व आद्य मूलभूत प्रकृति के अदर सूक्ष्म रूपों में स्थित रहते हैं।

प्रकृति के तीन पक्षों की अधिष्ठात्री लक्ष्मी के तीन रूप हैं श्री, भू और दुर्गा। श्रिविद्या प्रकृति का ही एक रूप है, जिसके दो भेद हैं जीवाच्छाडिका, अर्थात् वह जो जीव की आध्यात्मिक शक्तियों को आतृत कर लेती है, और परमाच्छाडिका अर्थात् वह जो जीव की दृष्टि में सर्वोपरि सत्ता का दूर रगती है। आत्मा के ये दो रूप निश्चित तत्त्व हैं जो प्रकृति के मार्ग-तन्त्र में से बने हैं।

## १२

### ईश्वर और जगत्

मध्व ऐसा समझत प्रयासों को अस्वीकार करते हैं जो आत्माओं तथा प्रकृति में युक्त समाज को केवल भ्रान्ति मात्र अथवा ईश्वर से निकला हुआ गढ़कर उनका भिन्न अस्तित्व वा अभाव प्रदर्शित करने हैं। उस प्रकार मध्व एक उच्च ईश्वर का प्रतिपादन करते हैं। जीवात्मा ईश्वर के ऊपर आश्रित (परतन्त्र) है क्योंकि बिना विश्वात्मा के शक्तिदायक सहायक यह अपना अस्तित्व स्थिर नहीं रख सकता जिस प्रकार कि एक वृक्ष अपने रग के बिना न जीवित रह सकता और न फल-फल सकता है। यहाँ तक कि विश्वात्मा की पत्नी लक्ष्मी यद्यपि सर्वश्रेष्ठ तथा नित्य है फिर भी ईश्वर के ऊपर आश्रित है। यह उस प्रकृति को भी अधिष्ठात्री देवी है जो जगत् का उपादान कारण है। ईश्वर किसी न किसी प्रकार ने प्रकृति में शक्ति का भ्रंश करता है जो उसके व्यक्तित्व का कोई अंग नहीं है और प्रकृति भी किसी न किसी प्रकार में आने को ईश्वर के नियन्त्रण में दे देती है।

मध्व को अनेक श्रुतिवाक्यों के विरोध का मुकाबला करना पड़ा है जिनका वे किसी न किसी प्रकार टूटनवाद में त्रिनियाग करने हैं। मध्व उस महत्त्वपूर्ण वाक्य "तन् त्वम् अस्मि" (वह तू है) को लेकर तर्क करते हैं कि यह वाक्य ईश्वर तथा आत्मा के मध्य किसी सादृश्य का चोत्कर्ष नहीं है। उस वाक्य का तात्पर्य यही है कि आत्मा के अन्दर अपने सारभूत ऐसे गूण हैं जो ईश्वर के गुणों के समान हैं।<sup>२</sup> ऐसे वाक्यों का भी जिनमें कहा गया है कि आत्मा प्रभु का एक अंग है यही तात्पर्य है।<sup>३</sup> कभी-कभी मध्व उक्त वाक्य को एक दूसरे प्रकार से ही देखते हैं, जैसे 'स आत्मा तत् त्वमस्मि'

१. १ : ४, २५।

२. २ : ३, २९।

३. भगवद्गीता, १५ : ७।

को वे पढते हैं "स आत्मा अतत्त्वम् असि" (वह आत्मा तू नहीं है)।<sup>१</sup> 'अग्र्यम् आत्मा ब्रह्म,' इस वाक्य के विषय में मध्व का कहना है कि यह या तो एक 'सरल प्रशसापरक वाक्य आत्मा के लिए कहा गया है अथवा यह ध्यान का एक विषय है। यह भी सुझाव दिया जाता है कि यह तो पूर्वपक्ष है जिसका खण्डन करना है। ऐसे वाक्यों की व्याख्या करने के लिए, जो जीवात्मा तथा विश्वात्मा को एक बताते हैं, मध्व आत्मा तथा ब्रह्म के व्युत्पत्तिपरक अर्थों का उपयोग करते हैं। आत्मा ब्रह्म है क्योंकि यह बढती है (वर्धनशीलः) अथवा इसलिए कि यह सर्वत्र प्रविष्ट होती (अननशीलः) है।

ईश्वर की सर्वश्रेष्ठता के कारण विश्व में एक व्यवस्था तथा समानता का भाव आता है, अन्त में जाकर भेद भले ही क्यों न हो। विशेष के गुण द्वारा, जो गुण को द्रव्य से भिन्न बनाता है, एक अर्थ को सम्पूर्ण इकाई से भिन्न किया जाता है और एक तथा अनेक परस्पर सम्बद्ध किए जाते हैं। विशेष मर्यादा की दृष्टि से अपरिमित है क्योंकि यह नित्य तथा अनित्य दोनों पदार्थों में रहता है और विधि तथा निषेधात्मक सत्ताओं से सम्बन्ध रखता है। एक प्रकार की निषेधात्मक सत्ता का दूसरे में भेद विशेष के द्वारा ही किया जाता है। किन्तु एक विशेष का भेद दूसरे विशेष में कैसे किया जा सकता है? यदि तो, यह अन्य किसी विशेष के द्वारा होता हमारे समक्ष पश्चाद् गति की एक बहुत बड़ी समस्या आती है क्योंकि उसका कहाँ अन्त नहीं होगा। इसलिए विशेष का आत्म-निर्धारित ही माना गया है। विशेष गुण के द्वारा हम भेदपूर्ण जगत् की व्याख्या कर सकते हैं जिसके लिए भेदपूर्ण जगत् को परम तत्त्व मानने की आवश्यकता नहीं है। विशेष के व्यापारक द्वारा ही हम भेद का ज्ञान होता है। यदि विशेष सर्वापरिमित से भिन्न है तो उसमें सर्वापरिमित सत्ता की अखण्डता में अन्तर आता है, और यदि यह उससे भिन्न नहीं है तो हम इसे विशेष नहीं कह सकते।

## १३

### नीतिशास्त्र और धर्म

ज्ञान के द्वारा ही ईश्वर के ऊपर पूर्ण निर्भरता तथा उसके प्रति प्रेम का भाव उत्पन्न होता है।<sup>१</sup> सब वस्तुओं के विषय में यथार्थ ज्ञान अर्थात् भौतिक तथा आध्यात्मिक, हमें ईश्वर के ज्ञान की ओर ले जाता है और उगका स्वाभाविक परिणाम ईश्वर के प्रति प्रेम है। अपने तत्त्वविवेक के अन्त में मध्व कहते हैं: "यत् निश्चित है कि वह व्यक्ति, जो यह समझ लेता है कि यह सब जीवन जिसका अन्त है, मदा ही दृष्टि के वश में रहता है,

१. 'गक्रो ह युक्तम अर्थं हि हिन्दूनां', बृहदारण्यक उपनिषद्, पृष्ठ ११४। छान्दोग्य उपनिषद् भी देखें, ९. ८, ७। इस वाक्य को भी "चन्तरीयोऽसि" अथवा "त्वं तस्यासि" के समान ही माना जाता है। और भी देखें, तत्त्वमुक्तावली, 'जनेल ऑफ दि रायल एशियाटिक सोसाइटी,' न्यायसूत्र, १५।

२. न्यायानुत्त, खण्ड ३, पृष्ठ १३७।

३. ३ : २, ६६।



ससार से मुक्ति प्राप्त कर सकता है।”

माक्ष-प्राप्ति के लिए सबसे पूर्व एक स्वस्थ तथा निर्दोष नैतिक जीवन का होना आवश्यक है। बिना किसी इच्छा अथवा फल-प्राप्ति के दावे के नैतिक नियमों का पालन करना तथा कर्तव्य कर्मों का निभाना आवश्यक है। धार्मिक जीवन हमें मृत्यु की गहराई तक पहुँचने में सहायक होता है। वेदों के अध्ययन से हम मृत्युज्ञान प्राप्त कर सकते हैं, और उसकी प्राप्ति के लिए एक उपयुक्त गुरु की आवश्यकता है। प्रत्येक व्यक्ति में ब्रह्म का एक विशेष रूप का साक्षात् करने की क्षमता रहती है। ज्ञानसम्पन्न गुरु को चाहिए कि वह इन भेदों का ध्यान रखे, क्योंकि ऐसा कहा गया है कि “जिसके योग्य कोई व्यक्ति है उसके प्रत्यक्ष से ही अन्तिम मोक्ष प्राप्त होता है अन्य किसी माध्यम में नहीं।”<sup>१</sup> केवल देवताओं तथा तीन उच्च वर्णों के मनुष्यों का ही वेदाध्ययन की आज्ञा दी गई है और श्रिया तथा शूद्र पुराणों तथा स्मृतियों द्वारा ज्ञान की प्राप्ति कर सकते हैं। मध्व उन सब व्यक्तियों को वेदान्त के अध्ययन का अधिकार देते हैं जो उन्मत्त नहीं हैं।<sup>२</sup> जब-जब हमें सके और जितनी प्रगाढ़ भक्ति के साथ हमें, ईश्वर के वैभव में अपने को मग्न करके ध्यान लगाने का आदेश दिया गया है। ध्यान के द्वारा आत्मा दैवीय कृपा में पूर्ण रूप से डूब करण में ईश्वर का साक्षात् (अपराक्ष ज्ञान) ज्ञान प्राप्त कर सकती है। जब आत्मा का इस प्रकार ज्ञान प्राप्त हो जाता है जो मृत्यु की भाँति स्थिर होना चाहिए न कि केवल बिजली की भाँति शीघ्रगामी व क्षणिक तब इसके बन्धन बट जाते हैं और हम मुक्त कहा जाता है।

ईश्वर के पास हम सीधे नहीं पहुँच सकते। वायु मध्यस्थ का कार्य करती है। भगवत्कृपा का सिद्धान्त, जिसमें अंगीकार करते हैं हमें आगस्टाइन के मत का स्मरण कराता है। मनुष्य स्वयं कभी बन्धन से छूटने के योग्य नहीं हो सकता। यह केवल भगवत्-कृपा में ही सम्भव है कि उसका मोक्ष हो सके। पुण्य कर्मों के भी किसी विचार से ईश्वर बाध्य नहीं होता। वह केवलमात्र कृपा का मोक्ष-प्राप्ति के लिए और अन्य को उसकी विरोधी अवस्था के लिए चुन लेता है।<sup>३</sup> दैवी इच्छा ही मनुष्यों का मुक्त करती अथवा बन्धनों में डालती है। किन्तु हिन्दू धर्म की परम्परा के अनुसार मध्व ऐसा मत प्रकट नहीं कर सकते कि ईश्वर का चुनाव स्वेच्छापूर्वक अनुपाधिक तथा निराधार है। यद्यपि किन्हीं अर्थों में आत्मा की अवस्थाएँ भी ब्रह्म के द्वारा ही उत्पन्न होती हैं, ता भी यह मानी हुई बात है कि प्रभु की कृपा भी हमारा उसके प्रति भक्ति के अनुपात में ही प्राप्त होती है।<sup>४</sup> हमारा अपना आचरण ही स्वयं में हमें मोक्ष की ओर नहीं ले जा सकता, ईश्वर का सहयोग आवश्यक है। सर्वोपरि सत्ता, जो अव्यक्त है, हमारे अपने प्रयत्नों के बल से व्यक्त नहीं की जा सकती। जब हमारी भक्ति के द्वारा वह प्रसन्न होती है तभी वह अपने को प्रकट करती है।<sup>५</sup> ईश्वर की कृपा उपासक के विश्वास के अनुकूल ही होती है। मध्व के अनुयायियों में से भिन्न-भिन्न सम्प्रदाय भिन्न-

१. महाभारत, ३ : ५३।

२. ३ : २, ६।

३. ३ : २, २३-२७।

• २ १ : १, १।

४. ३ : २, २०-२१।

मिन्न परिमाणो मे दैवीय नियति तथा मानवीय मोक्ष पर बल देते है। अन्तर्दृष्टि (आत्म-निरीक्षण), भक्ति तथा कर्मकाण्ड-सम्बन्धी क्रियाकलाप के सम्पादन पर बल दिया गया है, सर्वोपरि सत्ता की सेवा के लिए विष्णु के चिह्नो से शरीर को गोदना, अपने पुत्रो तथा अन्यो को प्रभु के नाम देना और उनकी पूजा करना, वचन (सत्यमाषण तथा पवित्र ग्रन्थो का स्वाध्याय), कर्म (दान-दाक्षिण्य) और मानसिक विचार (दया तथा विश्वास) आवश्यक हे। दैवीय कृपा की प्राप्ति के लिए ईश्वर की पूजा अनिवार्य तथा प्राथमिक आवश्यकता है। जानपूर्वक किए गए कर्म हमे ऊपर की ओर उन्नति करने मे सहायक होते है। क्रियाकलाप तथा यज्ञ और तीर्थयात्रा करने का भी समर्थन किया गया है। पशुबलि को निषिद्ध बनाया गया है और यज्ञ करने वाले पुरुषो के लिए विधान किया गया है कि वे जीवन पशुओ के स्थान पर आ. के पशु बनाकर उसमे काम ले।

जब तक आत्मा का प्रारब्ध कर्म क्रियाशील है, उसका शारीरिक जीवन रहता है, किन्तु जब यह शरीर मे विमुक्त होती है तो सर्वथा मुक्त हो जाती है। नितान्त मोक्ष तथा सामारिक जीवन परम्परा अनुकूल नहीं है। न्यायामृत के ग्रथकार का तर्क है कि ऐसा मनुष्य जिसे मन्थ का प्रकाश तो मिल गया किन्तु ईश्वर की कृपा प्राप्त नहीं हुई जो कि मोक्ष प्राप्ति के लिए आवश्यक है, उसे हमेशा के लिए मर्त्यलोक मे जीवन बिताना होता है। यह जीवन्मुक्ति है। नितान्त मोक्ष केवल ईश्वर ही कृपा के द्वारा ही प्राप्त हो सकता है।

भागवत के अनुसार विद्युद्ध आध्यात्मिक जीवन (स्वरूपेण व्यवस्थिति) में मुनः लौट जाना ही मोक्ष है, जिसमे समस्त अनावश्यक रूप (अन्यथा रूप) दूर हो जाते है। 'यद् ईश्वर के साथ सादृश्य की अवस्था है किन्तु उसके साथ एकान्त भाव नहीं है। यदि जीव और प्रभु के मन्थ का भेद दृष्टिगत नहीं होता, जंगे कि प्रगाढ निद्रा अथवा प्रलय की अवस्था मे, तो यह सादृश्य अवस्था नहीं है।' मुक्तान्मा पुरुष अपने व्यक्तित्व की चेतना वः प्रथम तथा सृष्टि-रचना, दोनों प्रवर्थाओं मे स्थिर रहते है। मोक्ष-अवस्था मे दृश्य का अभाव तथा स्थिर मृग्य का अन्तर्भव होता है। किन्तु आत्मा ईश्वर के सादृश्य तक ऊंचा उठने की योग्यता नहीं रखती। आत्मा उसकी सेवा कर्म ही के योग्य होती है। यदि ब्रह्म के साथ एकत्व प्राप्ति करने का मोक्ष रहा जाता है तो यह सापार्थिक अर्थो मे ही है, अर्थात् आत्मा का ब्रह्म का दर्शन हो जाता है। ऐसा श्रुति-वाक्यो का भाव, कि "वह जो ब्रह्म का साक्षात्कार कर लेता है ब्रह्म ही हो जाता है" यह नहीं है कि दोनों मे नितान्त ऐक्य हो जाता है। समस्त मुक्तान्मा पुरुषो की उच्छ्रिता तथा आशय एक समान होते है। 'निःसंदेह उनमे यथार्थ अर्थो मे उच्छ्रिता रहती है, किन्तु उनकी उच्छ्रिता सर्वोपरि प्रभु की उच्छ्रिता के ही समान होती है। वे स्वच्छेदा मे ध्यान

१. १ : १, १७। मध्व के मत में मुक्ति 'स्वस्वयोग्यस्वरूपा' में तथा 'आनन्दान्धिन्यक्ति' है।

२. 'मैत्रेय बुध्न आफ दि हिन्दुज', बुद्धिदारण्यक उपनिषद्, पृष्ठ ११२।

३. तत्त्वमुक्तावली, पृष्ठ ५५-५६।

करते है। वे बिना किसी विशेष प्रयत्न के अपनी उच्छ्वासों की पूर्ति कर लेते है। वे अपनी उच्छ्वासे से शुद्ध सत्त्वस्वरूप शरीर धारण करते है यद्यपि यह शरीर कर्म की देन नहीं है, किन्तु जिन शरीरों को वे धारण करते है उनके माथ किमी प्रकार की आसक्ति नहीं रखते। यदि वे इस प्रकार का शरीर धारण नहीं करते तो भी वे परम आह्लाद का अनुभव इसी प्रकार कर सकते है जिम प्रकार हम स्वप्नावस्था में करते है।

हमें पुरुष जो मोक्ष को प्राप्त करते है, ससार-चक्र से छूट जाते है किन्तु अन्य मृत्यु के उपरान्त एक भिन्न जीवन में चले जाते है जिमका निर्धारण कर्म के विधान द्वारा होता है। मृत्यु के समय उम म्वल शरीर का अपने भागों में विभक्त हो जाता है एव आत्मा, सु.म तथा अदृश्य प्राकृतिक शरीर धारण किए हुए जिममें उन्द्रिया भी साथ हाती है, याता दिव्य लोक में चली जाती है, अथवा अश्रायी नरकों में अथवा ज्योंनिमय चन्द्र-लोको में जाती है, जहा यह कुछ समय तक अपने सुकृत कर्मों के अनुसार टहकती है। उमके पश्चात् माता के गर्भ में जाती है, जहा पर आत्मा की नई-नई ऐहनाकिक देह का निर्माण होता है। इस प्रकार बार-बार जन्म हतारता है। जब उसके अन्दर ईश्वर के प्रति पूर्णरूप में प्रेम अथवा द्वेष का भाव विवक्षित होता है उम समय याता या मोक्ष प्राप्त कर लेती है अन्यथा नरक में धकेल दी जाती है।

## १४

### समीक्षात्मक विचार

ज्ञानरूपी तथ्य हमें जगत् के विषय में एक व्यापक भाव देने देता है किन्तु इस जगत् के प्रसार ईश्वर, आत्मा और प्रमेय पदार्थ जो बाह्य भाग हैं-हमारे म सम्बद्ध है, उनके विभाग का औचित्य नहीं बताता। और न ही हम सात्त्विक कहे जाने वाले पदार्थ अथवा जीवात्मा का सम्बन्ध, उन विद्वेष्यापी नरकों के साथ उम सम्बन्ध के विषय में, कुछ समझ सकते है जा इस ससार में कार्य कर रहा है। यदि ईश्वर सृष्टि की रचना करता है, यदि संसार की प्रक्रिया का प्रारम्भ देवीय उच्छ्वासे का परिणाम है ना नि सन्देह हम सृष्टि ही व्याख्या कर सकते है। किन्तु यह काटकाट सामने आती है कि जो भी किमी अभाव का अनुभव करता है अथवा उच्छ्वासे करता है वह अपूर्ण तथा सान्त हाता है। इस दृष्टिकोण में ईश्वर का सर्वोपरितथा परिपूर्ण नही माना जा सकता। ईश्वर के ऊपर जगत् की निर्भरता का स्वरूप क्या है, उमका भी स्पष्ट रूप में प्रतिपादन नहीं किया गया। यदि ईश्वर वस्तुतः स्वतन्त्र है तब उगे ब्राह्मण रूप में प्रतिबन्ध लगाने वाला कोई नहीं हो सकता। द्वैतवाद ईश्वर की स्वतन्त्रता को अस्मिन्न बना देता है। मध्व अनन्त का विचार अमूर्त भावात्मक रूप में करते है और इसलिए उन्हें इसके तथा सान्त के मध्य कोई एकत्व लक्षित नहीं हो सकता। यदि ब्रह्म और यह जगत्, दोनों

१. ३ : ३, २७।

२. ४ : ४, १०-१६।

३. ४ : ४, २।

४. ३ : ६, २६।

साथ-साथ नित्य है तो उनका परस्पर-सम्बन्ध क्या है ? यदि वह सम्बन्ध भी समानरूप से नित्य है तो क्या सर्वोपरि आत्मा अपने से भिन्न पदार्थों के साथ बद्ध है ? हम ऐसा नहीं कह सकते कि सर्वोपरि आत्मा का स्वभाव ही ऐसा है कि वह जीवात्माओं के साथ सम्बद्ध रहे, क्योंकि ईश्वर जीवात्माओं के अस्तित्व का कारण नहीं है। ऐसा विश्वास करना कठिन है कि ईश्वर के सारतत्त्व में ऐसे पदार्थों के साथ सम्बन्ध भी लगा है जिनका अस्तित्व इसके लिए आवश्यक नहीं है। यह मानना भी उतना ही कठिन है कि सम्बन्ध अनावश्यक अथवा आकस्मिक है क्योंकि एक नित्य घटना जो अनुत्पन्न आत्माओं को अपने अधीन रखती है और सर्वोपरि सत्ता को भी अपने वश में रखती है, केवलमात्र एक आकस्मिक घटना नहीं हो सकती। यदि आत्माएँ तथा प्रकृति परब्रह्म के ऊपर आश्रित हैं तो उन्हें द्रव्य की कोटि में नहीं माना जा सकता। वास्तविक अर्थों में द्रव्य सत्ता केवल ऐसे ही पदार्थों के लिए प्रयुक्त हो सकती है जो अपने-आप में पूर्ण हो, जिसका निर्धारण भी अपने से ही हो और जिसकी व्याख्या भी पूर्णरूप में अपने ही द्वारा हो सके। मध्व इस विषय को जानते हैं कि इस प्रकार की यथार्थता केवल सर्वोपरि आत्मा ही के अन्दर है। अन्य सब विदुषु से ही उत्पन्न होते हैं जो सर्वोपरि आत्मा है, चाहे साक्षात् अथवा परीक्षारूप में। यहाँ तक कि उसकी पत्नी श्री और उसका पुत्र वायु भी पूर्णरूप में उसीके आश्रित हैं। किन्तु विदुषु को जगत् की सर्वोपरि यथार्थ सत्ता स्वीकार कर लेने का तात्पर्य यह नहीं है कि वह अन्य पदार्थों या उत्पादक अथवा आश्रय-स्थान नहीं है।

इसके अनिर्गन्त चुनाव की कल्पना में नैतिक जीवन को भी आघात पहुँचने का है। भाग्यवादी विचार की योजना में मध्व के आत्मिकवाद के अन्य अंशों पर भी बहुत बड़ी जिम्मेवारी आ जाती है। ईश्वर के नैतिक स्वरूप में भी हमें बहुत बाधा पहुँचती है तथा दैवीय न्याय के गृण तथा दैवीय प्रेम का भी कुछ अर्थ अथवा मूल्य नहीं रह जाता। मनुष्य के अपने पुरुषार्थ का महत्त्व विलुप्त हो जाता है, क्योंकि चाहे कोई व्यक्ति अपने को चुना हुआ समझे या न चुना हुआ समझे, उसकी स्वतन्त्र सत्ता न रहकर उसके अन्दर उदासीनता तथा मानसिक जड़ता आ जाती है। यदि हम यह नहीं जानते कि हमारे जीवन का उद्देश्य क्या है तो हमें निरन्तर अपने को पवित्र करने के लिए कर्म करने जाना चाहिए। ज्ञान के अभाव में हमें कम से कम आशावात्ता होना चाहिए। किन्तु इस प्रकार का मिथ्या हमें अत्यधिक रूप में निराशा में जकड़ देगा और तब यह प्रश्न उठेगा कि कहीं ईश्वर हमारे साथ कोई क्रियात्मक परिहास तो नहीं कर रहा, जब कि वह हमारे अन्दर एक और तो स्वर्ग-प्राप्ति की इच्छा उत्पन्न करता है और दूसरी ओर हमें उसके अयोग्य बना देता है। जब तक हम इस स्थिति में नहीं होते कि हमें निश्चय हो जाए कि प्रत्येक व्यक्ति, जिसमें मानवीय शरीर धारण किया है वह दैवीय रूप भी प्राप्त कर सकता है, और इस विषय की धार्मिक दृष्टि में पूरी-पूरी सम्भावना है, तब तक हमारे समक्ष दम्भुतः उपयोगी नैतिक शास्त्र नहीं आ सकता। कुछ वाक्यों में मध्व कहते हैं कि जीवात्मा ज्ञान तथा परमानन्द का रूप है, यद्यपि उसे अपने इस रूप का ज्ञान नहीं है, किन्तु ईश्वर अनादि काल से अपने ज्ञान तथा परमानन्द स्वरूप से अभिज्ञ है। इसलिए

ईश्वर तथा मनुष्य के मध्य चाहे कितना ही महान् भेद क्यों न हो, किन्तु वर्ग का भेद नहीं है। प्रत्येक आत्मा का आध्यात्मिक तत्त्व सम्भवतः अपनी निष्प्रभता का परिणाम प्रस्तुत कर सके, किन्तु यह सिद्ध करना कठिन है कि आत्मा में नित्य आध्यात्मिक तत्त्व तब भी वर्तमान रहते हैं जबकि वह मोक्ष प्राप्त कर लेती है। इस गुरुमं हम अनुभव-सम्बन्धी भेदों को ईश्वर के राज्य में केवल स्थानान्तरित मात्र करते हैं।

## १५

### निम्बार्क

निम्बार्क वैष्णवधर्मावलम्बी एक नेलगु ब्राह्मण थे जो रामानुज के कुछ समय पश्चान् तथा मध्व से पूर्व लगभग ग्यारहवीं शताब्दी में हुए। उन्होंने ब्रह्म-सूत्र के ऊपर 'वेदान्तपारिजातमौग्ग' नामक एक लघु भाष्य लिखा और दश-श्लोक भी 'दशश्लोकी' नाम से लिखे जिनके द्वारा उन्होंने जीव, ईश्वर और जगत् के भेद सम्बन्धी अपने मत पर प्रकाश डाला है। उनके सिद्धान्त को द्वैताद्वैत कहा जाता है। केशव काश्मीरी ने भगवद्गीता पर एक भाष्य लिखा है जिसे 'नन्वप्रकाशिका' का नाम दिया गया है और जिसके द्वारा निम्बार्क के माधारण मत का समर्थन किया गया है। ब्रह्मसूत्र पर लिखे उनके भाष्य में ब्रह्म के परिणामवाद के सिद्धान्त का परिष्कार किया गया है। पुरुषोत्तम की स्वतन्त्र यथार्थता तथा जीव और प्रकृति की पराश्रित यथार्थताओं के अन्दर भेद बताया गया है। जीव और ईश्वर दोनों ही आत्मन्तन हैं किन्तु जीव परिमित शक्ति वाला है और ईश्वर वैसा नहीं है। जीव मात्ता है, समार भोग्य है और ईश्वर सर्वोपरि नियन्ता है।

निम्बार्क की शिक्षाओं के अनुसार जीव ज्ञानस्वरूप है किन्तु शकर के अर्थों में नहीं। यह ज्ञानस्वरूप भी है और ज्ञान का धारण करने वाला भी है, ठीक जैसे कि सूर्य प्रकाशस्वरूप भी है और प्रकाश का स्रोत भी है। आत्मा का अपने गुणों के साथ सम्बन्ध ऐसा है जैसा कि धर्मों का सम्बन्ध धर्म के साथ होता है। यह भेद और अभेद रूपी दोनों ही हैं। धर्म और धर्मों के मध्य नितान्त एकत्व नहीं है, किन्तु भेद का प्रत्यक्ष ज्ञान नहीं होता। जीव यद्यपि आकार में अणुरूप है तो भी ज्ञानरूपी गुण की सर्व-व्यापकता को धारण किए रहने के कारण यह शरीरमात्र के अन्दर के सुख-दुःख का अनुभव कर सकता है। जीव कर्म वा कर्ता है। ऐसे श्रुति-वाक्य, जो उसकी सक्रियता का निषेध करते हैं, उनका तात्पर्य जीव की कर्म में पराधीनता का प्रतिपादन करने से है। जीव का कोई स्वतन्त्र ज्ञान अथवा ज्ञान नहीं है। आनन्द जीव के साथ इसकी प्रत्येक अवस्था में साथ-साथ रहता है। प्रगाढ़ निद्रा (सुषुप्ति) की अवस्था तथा मोक्ष

की अवस्था में भी जीव अपने अस्तित्व को अक्षुण्ण बनाए रखना है। जिस प्रकार ईश्वर शासक है उसी प्रकार जीव का सब अवस्थाओं में शामिल होने (नियाम्यत्व) का स्वरूप है। जीवों की मर्यादा अनन्त है, यद्यपि उन सबका सर्वोपरि आत्मा के द्वारा धारण होना है।

जड़ जगत् के तीन मुख्य वर्ग (तत्त्व) है : (१) अप्राकृत अर्थात् जिसकी उत्पत्ति मूलभूत आद्यप्रकृति में नहीं हुई, जैसे कि दैवीय शरीर की सामग्री, जिसे रामानुज ने शुद्ध सत्त्व कहा और यह ईश्वर की नित्य विभूति का आधारभूत है; (२) प्रकृति अथवा जो कृद्द्र त्रिगुणात्मक प्रकृति में उत्पन्न हुआ है; और (३) काल। प्रकृति और काल विश्व जीवन के आधारभूत तत्त्व हैं। ये तीनों वर्ग भी जीवात्माओं की भाँति नित्य हैं।

ईश्वर का नित्य स्वभाव शासन (नियन्तृत्व) करना है। निम्बार्क तथा केशव ब्रह्म के विशेषण रचित स्वरूप का गण्डन करते हैं और ब्रह्म का उत्तम तथा शुभ गुणा का आगार बनाने हैं।<sup>१</sup> निम्बार्क ने सर्वोपरि आत्मा तथा कृष्ण को एक समान माना है तथा समस्त शुभ गुणों का आगार और अहम्मन्यता, अज्ञान, वासना और आसक्ति आदि दोषों से रहित माना है। उनके चार स्वरूप (व्युत्पत्ति) हैं और वह अपने को अवतारों के रूप में प्रकट करता है। वह विश्व का उपादान तथा निर्मित्त कारण है। वह उपादान (भौतिक) कारण है क्योंकि सृष्टि-रचना में तात्पर्य उगकी सूक्ष्मरूपिणी चिन् और अचिन् शक्तियों की अभिव्यक्ति है। वह विश्व का निर्मित्त कारण है क्योंकि वह जीवात्माओं का उनके अपने अपने कर्मों तथा फलों के साथ समुक्त करता तथा उनका अनुभव प्राप्त करने के लिए उचित माधनों को गुंटाता है।

इस विश्व की उपेक्षा केवल भ्रान्ति मात्र कहकर नहीं की जा सकती क्योंकि जो कृद्द्र ईश्वर के स्वरूप में सूक्ष्मरूप में विद्यमान है उसी का यह विश्व अभिव्यक्त रूप (परिणाम) है। निम्बार्क विश्वविषयक विवर्तवाद के मित्रान्त की आलोचना करते हैं और नर्क करते हैं कि यदि यह समार यथार्थ न होता तो उसे दूसरे के ऊपर अध्यस्त नहीं किया जा सकता।

जीव, जगत् और ईश्वर उन तीन तत्त्वों का पारस्परिक सम्बन्ध नितान्त एकत्व अथवा अनेकत्व नहीं है क्योंकि इस प्रकार के मत को मानने में उपनिषदों के असंख्य वाक्यों का विरोध होगा जिनमें इनके पारस्परिक भेद पर बल दिया गया है, और भिन्न-भिन्न तत्त्वों के स्वरूप तथा गुणों में भी बहुत सा अमामजस्य उत्पन्न होगा। किन्तु यह भी नहीं कहा जा सकता कि उक्त तीनों तत्त्व परस्पर सर्वथा भिन्न हैं; क्योंकि ऐसा कथन उपनिषदों के अन्तर्गत माध्य में दूर भागना होगा। यदि परमात्मा जीवात्मा और जगत् में सर्वथा भिन्न होना तो यह सर्वव्यापक न हो सकता। यह वैसे ही परिमित परिमाण का होना जैसे कि जीवात्मा तथा जगत् है और इसलिए इसे शासक (नियन्ता)

१. केशव का कहना है : “नापि निर्धर्मकं ब्रह्म तस्य ज्ञानक्रियादीनां स्वाभाविकशक्तीनां शास्त्रनिद्वेषात्” (१ : १, ५)। आगे कहा गया है : “आनन्दमयशब्दनिदिष्ट आत्मा ब्रह्मैव” (१ : १, १३)।

नही माना जाता। इस प्रकार का सुभाव, कि अभेद यथार्थ है तथा भेद उपाधि अथवा अवच्छेद के कारण है, स्वीकार नहीं किया जा सकता, क्योंकि इसका अर्थ होगा कि हम ब्रह्म को सर्वस्थाओं के अधीन कर देते हैं। इस प्रकार के मन में ब्रह्म निर्मल नहीं रहता और मानना पड़ेगा कि वह त्रुटि भी कर सकता है तथा वह सुख-दुःख का अनुभव करने वाला भी उदरेगा और यह सब ब्रह्म के सर्वमान्य स्वरूप के विरुद्ध होगा। इस प्रकार निम्बार्क इस परिणाम पर पहुँचते हैं कि भेद और अभेद दोनों ही यथार्थ हैं। जीवात्मा तथा जगत् ब्रह्म में भिन्न है क्योंकि उनके स्वरूप तथा गुण ब्रह्म के स्वरूप और गुणों में भिन्न हैं। वे भिन्न नहीं हो सकते क्योंकि वे स्वतन्त्र रूप में अपना अस्तित्व स्थिर नहीं रख सकते और सर्वथा ब्रह्म ही के ऊपर आश्रित हैं। भेद पृथक्त्व का और प्राथम्य अस्तित्व का अभाव है (परतन्त्रमताभाव) और अभेद स्वतन्त्र अस्तित्व के अभाव का शोक्त है (स्वतन्त्रमताभाव)। भेदाद के इस सिद्धान्त की दृष्टि में सुप्रसिद्ध वाक्य "तत्त्वमसि" की व्याख्या की गई है। 'तत्' नित्य तथा सर्वव्यापक ब्रह्म का शोक्त है, 'त्वम्' से तात्पर्य जीवात्मा में है जिसका अस्तित्व ब्रह्म के ऊपर निर्भर है, और 'सि' शब्द दोनों के परस्पर सम्बन्ध को बनाता है जो कि अभेद के अतिरिक्त भेदपरत है। इस प्रकार का सम्बन्ध सूर्य तथा उसकी चिरगुणों में अथवा अग्नि और उसकी चिरगुणियों में पाया जाता है। यद्यपि आत्माएँ तथा प्रकृति ईश्वर में भिन्न हैं वे उसके साथ घनिष्ठ सम्बन्ध भी रखते हैं जैसे तारे जगत् के साथ अथवा एत रस्मी के तारे रस्मी के साथ रखते हैं। वे दोनों ब्रह्म में भिन्न भी हैं और अभिन्न भी। भिन्न मत्ताओं का एक-दूसरे से सर्वथा पृथक् तथा विच्छिन्न ही माना जाय यह आवश्यक नहीं है। भेद तथा एकत्व दोनों एकसमान यथार्थ हैं और जा भिन्न है वह एकत्व भी है।

फिर भी जीवात्माएँ और जगत् आत्मनिर्भर नहीं हैं चरन् ईश्वर के द्वारा उन्हें पेरगा मिलनी है। प्रयापण में ये दोनों ईश्वर के स्वरूप में मिली जाते हैं जो जीव तथा जगत् के मूलमूर्तों का गारण करना है। दिव्य तथा पुनः सृजन के कालों के मध्यवर्ती समय में समस्त तत्त्व वेतन पर अचेतन मूल अवस्था में उसके अन्दर निवास करते हैं। ब्रह्म की शक्ति के द्वारा जगत् का उत्पत्ति कार्य है जहाँ प्रत्येक पृथक् आत्मा उपायुक्त शरीर प्राप्त करती है।

निम्बार्क ऐसे सिद्धान्त को स्वीकार नहीं करते जिसके अनुसार चेतन तथा अचेतन जगत् ब्रह्म के साथ मिलकर एक सम्पूर्ण व्यक्तित्व का निर्माण करते हैं और जहाँ तक उक्त व्यक्तित्व का सम्बन्ध है यहाँ हम ससार का उपादान कारण है। निम्बार्क के अनुसार, ब्रह्म की शक्ति ही ससार का उपादान कारण है और शक्तिगत परिवर्तन ब्रह्म की अखण्डता के ऊपर कोई प्रभाव नहीं रखते। जिसे रामानुज ब्रह्म का शरीर कहते हैं उसे ही निम्बार्क शक्ति की मज्ञा देने हैं। ससार का निर्माण करने के लिए ईश्वर का किसी सामग्री की आवश्यकता नहीं होती। वह सर्वशक्तिमान् है और वह केवल अपनी इच्छा मात्र से ही ससार की रचना करने में समर्थ है। इस प्रकार ब्रह्म ससार का उपादान तथा निमित्त दोनों ही प्रकार का कारण है। ससार का ब्रह्म के साथ एकात्मभाव

है और अपने परिणामन तथा कर्म करने की शक्ति के लिए वह ब्रह्म के ऊपर निर्भर करता है। और फिर भी कुछ अर्थों में यह ससार ब्रह्म से भिन्न है। तीन गुणों में प्रकृति के विकास सम्बन्धी प्रचलित सिद्धान्त को भी स्वीकार किया गया है।<sup>१</sup>

सर्वोपरि आत्मा को सब प्रकार के दोषों से रहित माना गया है। वह सब प्रकार के औदार्ययुक्त गुणों का आगार है, दिव्य शरीर धारण किए हुए है, सौन्दर्य तथा कोमलता और माधुर्य तथा कान्ति से पूर्ण है।<sup>२</sup> आत्माएँ सख्या में अनन्त और आकार में अणु है। प्रत्येक आत्मा ब्रह्म की, व्यक्तित्व के रूप में परिणत हुई किरण है।<sup>३</sup> उक्त सिद्धान्त का प्रयास पूर्ण एकत्व में बचने की ओर है जिसमें गुण अममजम में पड़ जाते हैं और भेद नष्ट हो जाते हैं और साथ-साथ वह केवल अनेकत्ववाद में भी बचने या पयत्न करता है क्योंकि अनेकत्ववाद ब्रह्म की सर्वव्यापकता को क्षति पहुंचाना तथा उसके स्वभाव और प्रभुता को भी परिमित कर देता है।

जीव का विगुद्ध स्वरूप अपने कर्म के कारण आवरणयुक्त हो जाता है और यह अविद्या का परिणाम है जो अनादि काल से है किन्तु फिर भी ईश्वर की कृपा से उसका अन्त किया जा सकता है। प्रपत्ति अथवा ईश्वर के प्रति सर्वार्थमना आत्मसमर्पण करना ही मोक्ष-प्राप्ति का एकमात्र-उपाय है। ऐसे व्यक्तियों के ऊपर, जो प्रपन्न पुरुषों के समान भाव रखते हैं, ईश्वर की कृपा रहती है और ईश्वर उनके अन्दर भक्तिभाव उत्पन्न करता है जो अन्त में जाकर ब्रह्म-साक्षात्कार में परिणत हो जाता है। भक्ति के अन्दर सर्वोपरि यथार्थ सत्ता का ज्ञान, जीवान्मा का स्वरूप, दैवीय कृपा का फल अथवा मोक्ष जो ब्रह्म के स्वरूप तथा गुणों का अव्यवहित साक्षात्कार है जिसमें सब प्रकार की स्वार्थ-परता तथा अज्ञान पूर्णरूप से नष्ट हो जाते हैं, और ईश्वर के साक्षात्कार में जो बाधाएँ आती हैं जैसे कि आत्मा तथा शरीर को एवं उन्दिगो अथवा मन को भ्रान्ति के कारण एक मान लेना, ईश्वर को छंडकर अन्य का आश्रय ढूँढना उसके आदेशों का उल्लंघन अथवा उनके प्रति उदासीनता का भाव, ईश्वर का साधारण प्राणियों के समान मान लेना, मत्तवी भक्ति में उ-पन्न प्रमाद को मोक्ष समझ लेना ये सब आ जाते हैं। निम्बार्क के अन्दर कृष्ण और राधा नागायण तथा उनकी पत्नी का स्थान ले लेते हैं। भक्ति उपासना नहीं है अपितु प्रेम और श्रद्धा है। ईश्वर की कृपा सदा ही असहायो को ऊँचा उठाने और उन्हें वस्तुओं की यथार्थता का ज्ञान प्राप्त करने के योग्य बनाने के लिए उद्यत रहती है। अन्य देवताओं की पूजा का निषेध है। शास्त्रविहित नैतिक आचार-सम्बन्धी नियमों के पालन पर बल दिया गया है। कर्म को ब्रह्म-ज्ञान की प्राप्ति कराने का साधन बनाया गया है।<sup>४</sup> जिसमें भक्ति भी साथ-साथ रहती है।<sup>५</sup>

रामानुज और निम्बार्क दोनों ही भेद और अभेद को आवश्यक मानते हैं और जीवन तथा जड़ सत्ताओं को ब्रह्म के गुण मानते हैं। रामानुज एकात्मता के सिद्धांत

१. दशश्लोकी, ३।

२. ब्रह्मसूत्र पर भ. प्य, २. ३, ४२।

५. १ : १, ४।

२. दशश्लोकी, ४।

४. दशश्लोकी, ५ और ८।

६. १ : १, ७।



पर अधिक बल देने है। निम्बार्क के लिए दोनों ही एक समान यथार्थ है और वही महत्त्व रखते हैं। इसके अतिरिक्त रामानुज जीवात्माओ (चित), तथा जगत् (अचित) को ब्रह्म के गुण (विशेषण अथवा प्रकार) के रूप में मानता है। और उनके मत में सर्वोपरि प्रभु के अद्वैतत्व पर बल दिया गया है, जीवात्माएँ तथा जगत् जिसके उपाधिस्वरूप है।<sup>१</sup> निम्बार्क इस मत का विरोध इस आधार पर करते हैं कि यह आवश्यक नहीं है कि शरीर-धारण गुणों की उपस्थिति का भी उपलक्षण हो। क्योंकि गुण का विषय उभय वस्तु में, जिसमें वह गुण है तथा उस अन्य वस्तु में जिसमें वह नहीं है परस्पर भेद करना है। यदि चित् और अचित् ब्रह्म के गुण न हो फिर वह यथार्थ सत्ता कौन-सी है जिसमें ब्रह्म का भेद इन लक्षणों से युक्त होने के कारण किया जाता है ?

## १६

### वल्लभ

वल्लभ (११०१ ईस्वी) दक्षिण भारत में एक नाम ब्राह्मण थे जिन्होंने उत्तर भारत में आकर विष्णुस्वामी के मत का परिष्कार करके उभय बताया। त्रिगुणस्वामी तरहकी शताब्दी में हुए, वन के वा उपनिषद्, भगवद्गीता और ब्रह्मसूत्र को प्रामाणिक ग्रन्थ मानते थे अपितु भागवत पुराण में भी प्रामाणिक मानते थे। अपने ग्रन्थों अर्थात् 'अगुभाष्य', 'सिद्धान्तग्रन्थ' तथा भागवत-टीका 'सुबोधिनी' में वे ब्रह्म की एक ऐसी उच्चरजानपरक व्याख्या करते जा शंकर तथा रामानुज दोनों की व्याख्या से भिन्न है। उनके मत की मज्जा 'अद्वैत' है अर्थात् विषय अद्वैतवाद। उनका कहना है कि समस्त जगत् पदार्थ है और सूक्ष्मरूप में ब्रह्म है। जीवात्माएँ और जगत् तान्त्रिक रूप में ब्रह्म ही हैं। उनमें मानने हैं कि जीव, काल और प्रकृति अथवा मात्रा सब नित्य वस्तुएँ हैं वे ब्रह्म के ही तत्त्व से सम्बन्धित हैं और उनकी कोई पृथक् सत्ता नहीं है। ऐम व्यक्ति जा माया की शक्ति का जगत् का कारण मानते हैं, शुद्ध अद्वैतवादी नहीं है क्योंकि वे ब्रह्म के अतिरिक्त भी एक दूसरी सत्ता को स्वीकार करते हैं।<sup>२</sup> जहा शंकर जगत् की उत्पत्ति माया की शक्ति के द्वारा ब्रह्म में मानते हैं वहा दूसरो और वल्लभ मानते हैं कि ब्रह्म माया जैसे किसी तत्त्व के साथ सबंध के बिना भी जगत् का निर्माण करने में समर्थ है। उनके मत में शास्त्र ही अन्तिम प्रमाण है और हमारा तर्क उसके आदेशों के विरोध में नहीं जा सकता।<sup>३</sup> ईश्वर सच्चिदानन्द है, और गुणों से युक्त है, श्रुति ने उन वाक्यों का जिनमें कहा गया है कि वह निर्गुण

१. चिदचिद्विशिष्टपरमेश्वरब्रह्मैत ।

२. गिरिधर का 'शुद्धाद्वैतमानस' और बालकृष्ण का 'पमेयतनार्थव' नामी ग्रन्थों के ग्रन्थ हैं ।

३. जो शंकर के केवलाद्वैत में भिन्न हैं ।

४. १ : १, ६ ।

५. १. १, २० ।

है, तात्पर्य यह है कि उसमें साधारण गुणों का अभाव है।<sup>१</sup> ईश्वर शरीरधारी कृष्ण है जिनमें ज्ञान और क्रियारूप गुणों का आधान है। वही जगत् का स्रष्टा है और हमे यह कल्पना करने की आवश्यकता नहीं कि उसको किसी भौतिक शरीर की आवश्यकता है जैसी कि साधारण कर्मों के कर्ताओं को होती है क्योंकि हमलागो पर जो बात लागू होती है उसका मनीन्द्रिय तथा सर्वोपरि ईश्वर के विषय में लागू होना आवश्यक नहीं है। वह केवल अपनी दृष्टि की शक्ति में ही समस्त संसार की रचना करता है। वह केवल कर्ता ही नहीं भोक्ता भी है।<sup>२</sup> यद्यपि उसे शरीर धारण करने की तो कोई आवश्यकता नहीं होती तो भी वह नानाविध रूपों में अपने भक्तों का प्रसन्न करने के लिए प्रकट होता है।<sup>३</sup> उसका सबसे श्रेष्ठरूप वह है जिसका यज्ञरूप कहा गया है और जिसका सम्बन्ध कर्म करने से है और उसकी पूजा, जैसा कि ब्राह्मण ग्रन्थों में कहा है, कर्मों के द्वारा ही की जा सकती है। जब वह ज्ञान में सम्बद्ध होता है तो वह ब्रह्म है तथा उस अवस्था में ज्ञान के द्वारा ही, जैसा कि उपनिषदों में कहा गया है, उसे प्राप्त कर सकते हैं। सर्वोपरि कृष्ण की पूजा गीता तथा भागवत के नियमों से अनुसार ही करनी चाहिए।

मनुष्यों तथा पशुओं की आत्मा में आनन्दरूप गुण अव्यक्त अवस्था में रहता है और उसी प्रकार प्रकृति में चैतन्यरूप गुण अव्यक्त अवस्था में है। ब्रह्म अपने गुणों के आविर्भाव तथा निरोभाव द्वारा जिस रूप में चालता है धारण करने का है। जीव आकार में आणविक है और ब्रह्म रूप में तथा उसका एक अणु भी है। ब्रह्म के आनन्दरूप पर आवरण आने से हम उसे जीव कहते हैं। यद्यपि उसकी उत्पत्ति केवल आविर्भाव मात्र का नाम है। वस्तुतः यह ब्रह्म ही के समान यथार्थ और नित्य है। जीवों के अन्तर्गत तीन प्रकार का भेद है। सूक्ष्म जीव है जिनके तद्दर्शनीय गुण आविर्भाव ही शक्ति में मलिन नहीं होने पाते। समशील जीव वे हैं जो आविर्भाव के जाल में जकड़ जाते के कारण जन्म और मरण का अनुभव करते हैं क्योंकि वे मूल अवस्था में ही शरीर धारण किए रहते हैं। सूक्ष्म जीव वे हैं जो विद्या (ज्ञान) के बल पर समार के वस्त्रों में स्वतन्त्र हैं। जय आत्मा मोक्ष को प्राप्त करती है तो उसे अपने अव्यक्त गुण पुनः प्राप्त हो जाते हैं और वह ब्रह्म के साथ एकाकार हो जाते हैं। जड़ जगत् भी ब्रह्म से पूर्ण (ब्रह्मात्मक) है। उसके अन्दर ब्रह्म के सा गुण, ज्ञान तथा आनन्द अव्यक्त है और जो अवशिष्ट रहता है वह शुद्ध सत्त्व है अर्थात् अस्तित्वमात्र है। चूँकि यह जगत् के रूप में प्रकट हुआ ब्रह्म ही है, अतः इसे ब्रह्म का कार्य ही माना गया है। सृष्टि-रचना तथा प्रलय केवल मात्र सर्वोपरि सत्ता के आविर्भाव तथा निरोभाव ही है और वही सत्ता उक्त रूप धारण कर लेती है। ब्रह्म भी एक उत्पन्न पदार्थ का रूप धारण कर लेता है। और उसका बोधग्रहण-सृष्टि-रचना के रूप में होना है तथा प्रलय-काल में जगत् अपने भौतिक रूप में वापस लौट जाता है और प्रत्यक्ष का विषय नहीं रहता। दर्शित जगत् ब्रह्म ही के समान नास्तिक है और

१. १. ईश्वर, ब्रह्मधर्म पर इनका भाष्य २. : ०, ०० ।

३. १ : १, ०० ०१ ।

४. २ : ३, ६३ ।

२. १ : १, १ ।

४. ० : ३, १६ ।

इसकी रचना तथा विनाश ब्रह्म की शक्ति के ही कारण है। जगत् का केवल भ्रान्तिमय प्रतिनिधि नहीं माना जा सकता और न ही यह तात्त्विक रूप में ब्रह्म में भिन्न है। कारण-कार्यसम्बन्ध नितान्त एकत्व रूप सम्बन्ध है। यह विश्व यथार्थ में ब्रह्म है। ब्रह्म सर्वथा अपनी इच्छा में अपने का जीवात्माओं तथा जगत् के रूप में प्रकट करता है किन्तु उसमें उसके द्वात्त्विक स्वरूप में कोई विकार नहीं आता। वह जगत् का उपादान तथा निमित्त दोनों ही प्रकार का कारण है। पक्षपात तथा कृपा कदापि ब्रह्म में नहीं आते, क्योंकि वल्लभ ब्रह्म से जीवों का भेद स्वीकार करते हैं। वे यह भी मानते हैं कि माया व बन्धनों में मृत्त होकर जीव ब्रह्म के साथ पयाकार हो जाता है।

वल्लभ ईश्वर का सम्पूर्ण उपादान तथा जीव का उभय अश मानते हैं किन्तु जीवात्मा भी उगीत समान तात्त्विक साधक रहता है, दोनों के अन्दर कोई वास्तविक भेद नहीं है। मूर्खता का अग्नि के भाप का सम्बन्ध है उभी दृष्टान्त का प्रयोग उस महान्त उद्देश्य का समझाने के लिए किया जाता है। जीवात्मा अविद्या की शक्ति में आगत सर्वोपरि ब्रह्म नहीं, अपितु स्वयं ब्रह्म ही है जिसे क गुण अदृश्य हो गया है। आत्मा दोनों ही है, अर्थात् कर्ता भी है और मोक्षार्थी भी। यह आकार में आणवित है अर्थात् अपने ज्ञानरूप गुण के द्वारा समस्त शरीर में व्याप्त है। ठीक जिस प्रकार चन्दन का ज्ञान अपनी मृगन्ध के द्वारा जगत् नहीं है वही भावना जाता है। रामानुज की दृष्टि में जा एक ही परम सत्यसत्ता है मानते हैं और जो नित्य सत्ता है ईश्वर तथा आत्मा का भय का भेद नहीं करते नहीं होता। रामानुज ईश्वर तथा आत्मा का सम्पूर्ण टुकट तथा उसमें अशा के रूप में प्रतिपादन करते हैं जहाँ कि अश वर्तुन पूर्ण उपादान के भिन्न-भिन्न मत्त्वों को प्रकट करते हैं, उनका सामानाधिकरण्य अथवा विजयण-विजय-भार प्रत्येक अशा के उपादान के उपादान के अन्दर निहित होने का निर्देश करता है। उसके विपरीत वल्लभ हमारे समस्त शैलिंग के कवीबाण के समान हा का एक विचार रखते हैं जिसमें भेद नाउ हो जाते हैं, किन्तु रामानुज का मत अधिकतर हीमल के समान है।

जिस माया-रूप जगत् का भी प्रथमार्थ नहीं माना गया है क्योंकि माया इसके अस्तित्व और कुछ नहीं जिस ईश्वर स्वेच्छा में उत्पन्न करता है। ब्रह्म विद्यया निमित्तक तथा उपादान दोनों ही प्रकार का कारण है। यह केवलमात्र विद्यया का अच्युति हो नहीं है अपितु स्वयं विश्व का रूप है। वे मृतदारणक के वर्णन का स्वीकार करते हैं, अर्थात् ब्रह्म ने अनेक ज्ञानों की उच्छा की और स्वयं प्रत्येक जीवात्माओं तथा जगत् के रूप में परिणत होकर प्रकट हो गया। ब्रह्म के अन्दर आत्म-अभिव्यक्ति की आन्तरिक दृष्टि स्थित रहती है। वल्लभ के अनुसार, ईश्वर में वह शक्ति है जिसके द्वारा वह जगत् के विकास तथा विनाश को सम्भव बना सकता है। माया अविद्या में

१ प्रागभाय अर्थात् उत्पत्ति से पूर्व अभाय कारणत्वनत प्रत्येक प्रवर्गाभाव केवलमात्र काय के निर्गोभाव हो जाने का ही नाम है।

२. १ : १, ४।

४. अणुभाष्य. १ : १, ४।

३. १ : १, ४ पर अणुभाष्य

४. १ : ४, ३।

भिन्न है क्योंकि अविद्या वस्तुओं के एकत्व को आवृत किए रहती है तथा उस भेद के ज्ञान को भी उत्पन्न नहीं होने देती।<sup>१</sup> वल्लभ प्रकृति को त्र्याविहीन नहीं मानते क्योंकि उसके अन्दर ब्रह्म शक्ति देता है। यदि ब्रह्म स्वयं नहीं जाना जाता, तो भी जब वह जगत् के रूप में प्रकट होता है तब जाना जाता है।

किन्तु ससार अर्थार्थ है। ससार को यथार्थ मानने में तो आत्मा का व्यवहार ठीक है किन्तु जब वह इसका अनेकत्व के रूप में देवती है तब उसका व्यवहार ठीक नहीं है। ससार सत्य है, यद्यपि हमारी उसकी प्रतीति सत्य नहीं है। हम यह नहीं अनुभव करते कि यह ससार केवल ब्रह्म की ही एक आकृति है। इस प्रकार जीव के मस्तिष्क में जगत् के स्वरूप का एक भ्रातिपूर्ण विचार बैठा हुआ है। हम व्यक्तियों का दृष्टि में, जिन्होंने सत्य का प्राप्त कर लिया है यह जगत् ब्रह्मरूप में ही प्रकट होता है। और हम व्यक्तियों के लिए जिन्होंने धर्मशास्त्रों के द्वारा सत्य का ज्ञान प्राप्त किया है, यह ब्रह्म तथा माया दाना रूप में प्रकट होता है और ब्रह्म के अतिरिक्त रूप में भी, यद्यपि व जानते हैं कि ब्रह्म यथार्थ है और माया यथार्थ नहीं है। अज्ञानी पुरुष ब्रह्म की यथार्थता तथा अनका प्रतीतियों की अर्थार्थता के मध्य कोई भेद नहीं करते। यह प्रतीतिमात्र वस्तुएं अपने का बाह्य तथा स्वतन्त्र रूप में प्रकट करती हैं। अविद्या का स्थान मनुष्य के मस्तिष्क के अन्दर है। इस प्रकार वल्लभ जगत् की अर्थार्थता के विचार का उस रूप में स्वीकार नहीं करते। यदि जगत् अर्थार्थ है तो यह भी नहीं कह सकते कि वह ब्रह्म के साथ एकारण है क्योंकि अर्थार्थ वस्तु प्रतीतिमात्र अर्थार्थ वस्तु में तान्त्रिक का सम्बन्ध नहीं हो सकता। धर्मों की सम्भावना ना है किन्तु यह उदर द्वारा निर्धारित नहीं है।

माया के द्वारा जकटा हुआ जीव बिना उदर का कृपा में ही प्राप्त नहीं कर सकता। माक्ष का मुख्य साधन भक्ति है यद्यपि ज्ञान भी उपयोगी है। यदि हम ईश्वर के अन्दर श्रद्धा रखें तो सब पाप दूर हो सकते हैं। यह एकारण सिद्धांत है जिस क्रियात्मक जीवन में बहुत अतिशयान्ति का मायका जाना है। वल्लभ न सब प्रकार की कठोर तपस्याओं को तुच्छ बनाया है। यह शरीर उदर का बनाया हुआ मन्दिर है और इसलिए हम नष्ट करने का प्रयत्न करना कुछ अर्थ नहीं रखता। सवापार सत्ता के ज्ञान में पूर्व कर्म का स्थान है और जब उसका ज्ञान प्राप्त हो जाता है तब भी कर्म विद्यमान रहते हैं। मुक्तान्ता पुरुष सब कर्मों का करते हैं। उच्चाम लक्ष्य में ही नहीं है वरन् कृष्ण की निरन्तर सेवा है तथा दिव्य तारक्य अन्दावन का लीलाया में भाग लेना है। वल्लभ ब्रह्म की अतीन्द्रिय चेतनता में और पुरुषात्मतम में परस्पर भेद करते हैं।<sup>२</sup> जीवन की बाधाओं में मुक्ति-प्राप्त आत्माएँ भिन्न-भिन्न प्रकार की हैं। एक वे हैं जिन्होंने अपने का पूर्व की अधीनता में मुक्त किया है, जैंग मनः श्रुति और जो उदर की नगरी में निवास करते हैं जहां उन्हें ईश्वर की कृपा में माक्ष प्राप्त होता है। दूसरी वे हैं जो भक्ति का आश्रय लेती हैं और पूर्ण प्रेम का परिष्कार करके उदर व महचारी हो जाती हैं। वल्लभ ईश्वर के प्रति निरन्तर प्रेम के जीवन पर अत्यन्त बल देते हैं।

१. शब्द, शुद्धार्थ तमार्थः ।

२. अणुभाष्य. १, १, १।

एक पक्ष में ब्रह्म और दूसरे पक्ष में जीवात्माएँ तथा जड़ प्रकृति के मध्य का सम्बन्ध विद्युद्भेद ऐक्यभाव (तादात्म्य) का सम्बन्ध है, जैसे अग्नि और अग्नी का परस्पर सम्बन्ध हाता है। भेद को तो बल्लभ ने गौण बनाया, किन्तु अभेद ही यथार्थ तथा मुख्य है। वे 'तत् त्वम् असि' (वह तू है) उस वाक्य को व्याख्या करने हुए कहते हैं कि यह प्रक्षरण सत्य है। किन्तु रामानुज तथा निम्बार्क इसे आलौकिक अर्थों में लेते हैं। जब आत्मा परमानन्द में प्राप्त कर लेगी और जड़ जगत् चैतन्य तथा परमानन्द दानो का प्राप्त हो जाएगा तब ब्रह्म तथा इनके मध्य का भेद सर्वथा मिट जाएगा यह एक प्रती स्थिति है जिसमें रामानुज स्वीकार नहीं करते।

## १७

### चैतन्य का आन्दोलन

दक्षिण भारत के वैष्णव मत ने वृन्दावन की लीला के गणकीर्तन की आर विनाप ध्यान नहीं रिया, यद्यपि कुछ आनवागे भी गायियों के साथ कृष्ण की लीलाया का वर्णन किया है। किन्तु उत्तर भारत में स्थिति इससे भिन्न थी। निम्बार्क के मत में राधा जा प्रियतमा उपपत्नी के रूप में है, गायिया में केवल मुख्य ही न होकर कृष्ण की अनादिका में पत्नी है। गीतगाविन्द के रचयिता जयदेव विद्यापति, उमापति तथा चण्डीदाम (चौदहवीं शताब्दी) बंगाल तथा बिहार में राधाकृष्ण सम्प्रदाय के बटने हुए प्रभाव का दिग्दर्शन करते हैं जिसका श्रेय शाक्तदर्शन की त्रिचरधारा तथा व्यावहारिक प्रचलन का है। इस प्रकार के वातावरण में प्रशिक्षण पाकर वैष्णव मत के एक महान् प्रचारक चैतन्य (पन्द्रहवीं शताब्दी) विष्णुपुराण, हरिवंश भागवत और ब्रह्मवैवर्त-पुराण में दिए गए कृष्णवचक वर्णन में आस्था हुई और उन्होंने अपने व्यक्तित्व तथा आचरण से वैष्णव मत का एक नया रूप दिया। उनके उदार दर्ष्टवारा तथा लाकतन्त्रात्मक सहानुभूति के नाथान उनके अनुयायियों की मर्यादा में वृद्धि की यद्यपि कट्टरपन्थियों में उनकी चौका देने वाली कार्यप्रणाली से बहुरे बेचैनी फैली। उन्होंने बिना किसी राक-टाक के इस्लाम धर्म से आने वाला को भी गले लगाया यहा तक कि उनके मकाम पहले शिष्यों में एक मुसलमान फकीर भा था जिसने हरिदास के नाम से चैतन्य के वैष्णव सम्प्रदाय में बड़ी रूपाति तथा आदर का स्थान पाया। उनका दो शिष्य रूप और सनातन हिन्दू-समाज से बहिष्कृत होकर मुसलमान हो गए थे, जिन्हें चैतन्य ने फिर से अपने सम्प्रदाय में ले लिया। जीवगोस्वामी (सातहवीं शताब्दी) और उसके बहुत समय पश्चात् बलदेव ने चैतन्य के मत का दार्शनिक रूप दिया। इस सम्प्रदाय के दार्शनिक ग्रन्थों में जीवगोस्वामी-कृत सत्सदभं तथा उसके ऊपर स्वयं उसीका अपना भाष्य सर्वसवादिनी और ब्रह्मसूत्र पर बलदेव-कृत

गोविन्दभाष्य है। बलदेव की प्रमेयरत्नावली भी एक प्रागुक्त पुस्तक है। ये लेखक रामानुज और मध्व के विचारों से भी प्रभावित हुए हैं।<sup>१</sup> ये पांच तत्त्वों को स्वीकार करते हैं : ईश्वर, आत्मा, माया अथवा प्रकृति और स्वरूप शक्ति, जिसमें दो अवयव हैं ज्ञान तथा शुद्ध तत्त्व, अर्थात् शुद्ध प्रकृति तथा काल है।

ज्ञान के सिद्धान्तविषयक प्रश्न पर ऐसा कुछ नहीं है जो उग सम्प्रदाय का अपना विशेषत्व रखा हो। ज्ञान के साधनों के विषय में जो परम्परागत विवरण है, जिसमें वैदिक प्रामाण्य भी सम्मिलित है वही उग सम्प्रदाय को भी मान्य है। जीवगाम्वासी तर्क करने हैं कि साधारण बोधस्वरूप चेतना की एक प्रवृत्ति है जो आगे चलकर निश्चयात्मक ज्ञान में परिणत हो जाती है। असम्बद्ध तात्कालिक अनुभव निश्चयात्मक बाध के पूर्व आता है। पहला निर्विकल्प बाध है। निश्चयात्मक (निर्विकल्प) बाध स्वरूप में इसके अन्दर विद्यमान रहता है। यह एक तथ्य है जो निर्विकल्प प्रत्यक्ष ज्ञान में विद्यमान रहता है वही विश्लेषण के बाद निश्चयात्मक ज्ञान में अद्विगम्य होता है। परिणाम यह निकला कि निर्विकल्प ज्ञान चेतना का एक तथ्य है और अन्तर्दृष्टि ज्ञान भी, जिसमें सम्बन्ध अनुपस्थित रहते हैं उर्मा प्रकार का है। जीवगाम्वासी ऐसे सर्वव्यापी को नहीं मानते जिसमें सब भेद सम्मिलित हो।<sup>२</sup> हमें पहले सर्वव्यापी का उसके अपने रूप में ज्ञान होता है और उसके पश्चात् मापाधिक सर्वव्यापी का ज्ञान होता है। ब्रह्म का अन्तर्दृष्टि द्वारा प्राप्त ज्ञान, जो शुद्ध तथा साधारण है जीवगाम्वासी की दृष्टि में चेतना का एक अन्तर्दृष्टिगत तथ्य है यद्यपि उसका अतीन्द्रिय हाता प्राप्यगम्य है।

परम यथार्थ सत्ता विष्णु है जो प्रेम तथा दया का अर्ग्यधारी ईश्वर है और जो साधारण सत्, चित् तथा आनन्द के गुणा का धारण करि हुए है। वह उन अर्थों में निर्गुण है कि वह प्रकृति के गुणों में रहित है और सगुण उर्माण है।<sup>३</sup> उसमें सर्वज्ञता तथा सर्वशक्तिमत्ता आदि गुण विद्यमान हैं। ये गुण उसमें स्वरूप-सम्बन्ध में लगे हुए हैं। व ब्रह्म के स्वरूप को भी अभिव्यक्त करते हैं तथा उसके अन्दर निहित भी हैं। वही उग विश्व का विकास (उत्पत्तिस्थान), आधार तथा महारक है और उपादान तथा निमित्त कारण भी है।<sup>४</sup> अपनी उच्चतर (परा) शक्ति के कारण वह उग विश्व का निमित्त कारण है और उपादान कारण अपनी अन्य शक्तियों के द्वारा है जिनका नाम अपना शक्ति और अविद्याशक्ति है। उसकी पहली शक्ति अर्थात् पराशक्ति अपरिवर्तनीय है

१. प्रमेयरत्नावली, पृष्ठ ८।

२. भागवतदर्श, पृष्ठ ५५।

३. मध्व का अनुसरण करने वालों में भी विशेषकर सिद्धान्तों को स्वीकार किया है यद्यपि वह इसे स्वरूपशक्ति तथा उसके परिवर्तन तक का मानित रखता है; क्योंकि संसार के भेद माने हुए तथ्य हैं और उनमें पहचान कराने के लिए किंगी विशेष की आवश्यकता नहीं है।

४. वही, १: ८, २४०।

५. हमें श्री के समान बताया गया है। देखें, बलदेव, ३ : ३, ४० और ४२।

यद्यपि अपराशक्ति परिवर्तनों के अधीन है। ईश्वर का मुख्य स्वरूप प्रेम<sup>१</sup> और मुक्त की शक्ति है। शिवता सर्वोपरि ब्रह्म के तादात्म्य सम्बन्ध में है अन्य जीवान्मात्रों की भाँति अशक्ति है।<sup>२</sup> ईश्वर अनन्तरूप धारण करता है उनमें से प्रधान है कृष्ण का रूप, जिसका सर्वश्रेष्ठ सुख प्रेम में है। कृष्ण जब सर्वोपरि शक्ति का रूप धारण करता है तो उसके अन्दर शिव माया और जीव की तीन प्रधान शक्तियाँ आ जाती हैं। प्रथम शक्ति के द्वारा वह अपने बुद्धि तथा इच्छा के स्वरूप का स्थिर रखता है दूसरी शक्ति में सम्पूर्ण सृष्टि का निर्माण होना है तथा तीसरी शक्ति में जीव उत्पन्न होते हैं। कृष्ण की सर्वोच्च शक्ति शक्ति माह्लाद शक्ति में है। राधा उस प्राह्लाददायक शक्ति का सागरतत्व है। 'जीवगोस्वामी के अनुसार ईश्वर एक है और उसका समान कोई और नहीं है। यदि उसे अपने निजी स्वरूप में देखें तो वह ब्रह्म है और सृष्टि के कर्त्तार में देखें तो वह भगवान् है। ब्रह्म रूप में यह अमूर्त है और भगवान् के रूप में वह एतद् है। जीवगोस्वामी का कहना है कि उनका भगवान् का रूप अधिक यथार्थ है। बलदेव के अनुसार सर्वोपरि सत्ता का हरि कहा जाता है, उसका ऐश्वर्य तथा ओजस्विता शरीरपार्श्व नागयन्त्र के रूप में प्राप्त होते हैं तथा उसका गौन्दर्य और परमानन्द कृष्ण के रूप में प्राप्त होते हैं।

७. विश्व और उसके प्राणा ईश्वर की शक्ति के द्वारा ही प्रकट हुए हैं। वे उसके अधीन तथा आश्रित हैं यद्यपि उसमें पृथक् तथा भिन्न है। ये न तो ईश्वर के साथ एकत्व साधते हैं और न ही उसमें भिन्न हैं। एतद् प्रकार का अर्थ भेदाभेद ही वस्तुओं के विषय में सत्य है। यह जगत्तात्त्विक तथा यथाय है, आत्मिय नहीं है, इसे इसके स्वरूप के कारण माया कहते हैं क्योंकि यह भगुण्या है अपनी और आकृष्ट करता है और ईश्वर से दूर रहता है। ईश्वर का मेवक माया की शक्ति के द्वारा जगत् का दाम बन जाता है।

आत्मा प्रभु में भिन्न है जोकि प्रभु आत्मा का शायक (निगन्ता) है। ईश्वर सर्वोपकार है जो कि जीवान्मात्रों का आकाश है। जीवगोस्वामी के अनुसार, ईश्वर की स्वरूपशक्ति उसकी जीवशक्ति का सहारा देती है, जिसमें शक्ति भी ब्रह्म जाता है, जिसके द्वारा आत्माओं का निर्माण होता है। यह जीवशक्ति अपने क्रम में मायाशक्ति (श्रीयथावतिरग शक्ति) का सहारा देती है। उनमें से कोई भी ईश्वर से पृथक् रहकर नहीं रह सकती। सृष्टिरचना के समय सर्वोपरि शक्ति प्रलय के तीन पूर्ववर्ती जगत् के समकाल का समरण करती है और 'अनेक रूप होने की इच्छा करती है।' अर्थात् भोक्ता रूप आत्माओं तथा योग्य पदार्थों का पृथक् अस्तित्व देती है और वे उसीमें विलीन हो जाते हैं। वह महत् के महान् तन्त्र में लेकर नीचे ब्रह्माण्ड और ब्रह्मा तक समस्त

१. प्रीत्यान्मा : १, १।

२. राजा, अर्थात् मूल के समान अन्तिमात्त तथा निवन्नाश, अर्थात् मूल में पृथक् अंशः में भेद किया गया है। इत्थं. बलदेव २ : २, ४७।

३. तुलना कीजिए, "कृष्णस्वरूपिणी परमानन्दरूपिणी" (ब्रह्मवैवर्तपुराण, ५४, ४, १७)।

४. अनित्यभेदाभेद।

५. बलदेव, २ : २, ४१।

जगत् की रचना करती है। तब वह वेदों को प्रकट करती है, ठीक उसी व्यवस्था तथा प्रबन्ध के अनुसार जैसे कि वे पूर्व सृष्टि में थे और अपनी 'मानसिक' शक्ति द्वारा उन्हें ब्रह्मा के अन्दर मन्त्रित करती है जो सृष्टि-रचना की अन्य स्थितियों का कर्ता है। वेदों की सहायता से ब्रह्मा म्लादर्श सम्बन्धी आकृतियों का स्मरण करता है और वैसे ही पदार्थों की रचना करता है जैसे पूर्वसृष्टि में थे। परिणाम यह निकलता है कि वेद जब इन्द्र इत्यादि के विषय में कुछ उल्लेख करते हैं तो ऐसे नमूनों का उल्लेख करते हैं जो नष्ट नहीं होते, यद्यपि व्यक्ति नष्ट हो जाते हैं।<sup>१</sup> जहा रामानुज आत्माओं तथा प्रकृति को ईश्वर के विशेषण रूप मानते हैं वहा जीवगोस्वामी तथा बलदेव उनको ईश्वर की शक्ति के व्यक्त रूप मानते हैं। उक्त दोनों विद्वान् जड़ प्रकृति को ईश्वर का विशेषण मानने के विरुद्ध हैं जिसके कारण ईश्वर के स्वरूप में एक प्रकार की विषमता आ सकती है। इस प्रकार जीवगोस्वामी प्रकृति को ईश्वर की बाह्य शक्ति करके मानते हैं जो प्रत्यक्ष रूप में उसमें सम्बद्ध नहीं है, यद्यपि है उसीके वश में। बलदेव माया तथा प्रकृति को एक करके मानते हैं जिसमें ईश्वर के ईक्षण मात्र ही गति आ जाती है।

जीवान्माण माया की शक्ति के द्वारा भस्म के बन्धनों से जकड़ी जाती है, जो कि उन्हें अपने वास्तविक स्वरूप को भुला देती है।<sup>२</sup> किन्तु यदि हमारे अन्दर भक्ति हो तो कर्म की शक्ति पर विजय प्राप्त की जा सकती है।<sup>३</sup> कृष्ण के प्रति प्रेम (स्निग्ध) का विकास करने से हमें दैवीय शक्ति का अन्तर्ज्ञान हो सकता है। राधा के प्रति जा कुण्डल का प्रेम है उसमें ईश्वर का अपने प्राणियों के प्रति स्नेह प्रकट होता है। विद्वत् के गण्टा की यह इच्छा है कि उसके प्राणी मोक्ष-प्राप्ति का आशा में कलमात्र उसी के साथ लगे रहें। काम अथवा यौन प्रेम में धार्मिक प्रेम का भिन्न बनलाया गया है। भक्ति मोक्ष का मार्ग है। वेदों तथा शास्त्रों पुण्य इत्यादि धार्मिक गण्यों के स्वाध्याय पर बार-बार बल दिया गया है। गुरु के प्रति आदर का भाव एक प्रधान विशेषता है। धर्म सम्बन्धी विषयों में ऐसा कहा गया है कि तर्कों के उपर निर्भर करना उचित नहीं है। धर्म तथा जातिगत भेदों को उपेक्षा की दृष्टि में देखा गया है। ईश्वर की कृपा के लिए कोई भी पुरुष अथवा स्त्री अन्यन्त नीच नहीं है। प्राणिमात्र के प्रति दया के नैतिक गृणो, नम्रता, शान्तभाव, सामाजिक इच्छाओं में अनात्मिक और हृदय की पवित्रता आदि पर बल दिया गया है।

प्रेम (प्रीति) के शाश्वत अनुभव में ही मोक्ष है। दिव्य लोक में स्थित आत्माण अपने पद को ईश्वर के दास के रूप में अनुभव करती है और पूर्णरूप से उसके

१. बलदेव, १ : ३, ३०।

२. नैतन्य ने भक्ति की व्यावहारिक अवस्थाओं को स्वीकार किया है : (१) शा। अथवा भौतभाव में उन्मत्त का ध्यान; (२) दास्य अथवा ईश्वर की क्रियात्मक सेवा; (३) सख्य अर्थात् मित्रता; (४) वात्सल्य; (५) माधुर्य अथवा दाम्पत्य प्रेम की लालसिक्त मधुरता। प्रत्येक अवस्था के अन्दर पूर्व की अवस्था अन्तर्हित रहती है, और इस प्रकार अन्तिम सबको अधिक महत्त्वपूर्ण है। बंगाल का भक्ति-साहित्य मनाभावों के विश्लेषण से पूर्ण है। देखें, रूप कृत उज्ज्वलनीलमणि।

३. सर्व-बदानन्दकरमें भक्तियोग निष्ठति (गोपालनाथनी)। देखें, बलदेव, ३ : ३, १२।



प्रति भक्तिभाव रखती है। प्रेम मोक्ष है। भक्ति ही यथार्थ में मुक्ति है। इसके द्वारा बार-बार जन्म लेने का बन्धन टूट जाता है और आत्मा ईश्वर की समानता के पद को प्रकृत करती है, यद्यपि कभी भी ईश्वर के अन्दर विलीन नहीं होती। सत्तामात्र के अमूर्त सर्वव्यापी स्वरूप में ईश्वर का अन्तर्ज्ञान, जीवगोस्वामी के अनुसार 'भगवान् के अन्तर्ज्ञान' का उपक्रम है और वह भगवान् समस्त चराचर जगत् की मूर्तरूप यथार्थ सत्ता है। प्रथम ज्ञान के कारण, निरपेक्ष तथा अन्तिम रूप नहीं है। और भगवान् का अन्तर्ज्ञान भक्ति के कारण केवल नहीं प्राप्त किया जा सकता है जब कि शरीर का परित्याग कर दिया जाय। यद्यपि ब्रह्म के अन्तर्ज्ञान के विषय में जीवन्मुक्ति सम्भव है किन्तु भगवान् के प्रेम के लिए इसकी कुछ भी उपयोगिता नहीं।

जीवगोस्वामी विशेषरूपों के सिद्धान्त के स्थान पर, जिसका समर्थन रामानुज ने किया है, अपने शक्ति विषयक सिद्धान्त का प्रतिपादन करते हैं। किन्तु यदि ईश्वर एक ऐसे गुण को धारण नहीं कर सकता है जो स्वरूप में उसकी मत्ता के विरुद्ध है तो वह ऐसी शक्ति को कैसे धारण कर सकता है जो उसी के समान उसकी मत्ता के विरुद्ध है? यद्यपि इस सम्प्रदाय में सम्बन्ध रखने वाले कुछ विद्वान् लेखक अपने को मध्व का अनुयायी कहते हैं किन्तु वस्तुतः विचार में वे रामानुज के अधिक निकट हैं क्योंकि वे तादात्म्य पर बल देते हैं, भेद ही वे भेदों को स्वीकार करते हैं। उक्त भेदों का कारण वे उन शक्तियों को बनाते हैं जिनका सम्बन्ध किसी अविद्यमान रूप में ईश्वर के साथ है। जीवगोस्वामी अपने सर्वमवादिनी में स्वीकार करने हैं कि हम ईश्वर तथा उसकी शक्तियों को न तादात्म्य और न उसमें भिन्न ही मान सकते हैं।

### उद्धृत ग्रन्थ

प्वेलोन : 'महानिर्वाणनन्त्र ।'

प्वेलोन 'शक्ति पण्टु शास्त्र ।'

बारनन् 'दि हार्ट आफ इण्डिया ।'

कारपेण्टर : 'मीवल थोइन् इन इण्डिया ।'

बर्टनी : 'काश्मीर शैवलिपि ।'

माधव . सर्वदर्शनमथल, ५ और ६ ।

मध्व 'कर्मटरीन ऑन दि भगवद्गीता, महासूत्र ।'

सम्बाराव-एन अगेसी अनुवाद ।

नल्लरवर्मी पिल्लई वृत्त . 'स्टडीज इन शैवसिद्धान्त ।'

पुट्टनाभाचार्यकृत . 'लार्फ पण्टु टी गम आफ दि मध्व ।'

पोप . 'निरुवाभगम'

श्रीनिवास आयंगर : 'आउटलाइस ऑफ इण्डियन फिलामफी',

अथाय दो और तीन । शिवसूत्रविमर्शिणी ।

## ग्यारहवां अध्याय

### उपसंहार

दार्शनिक विकास—समस्त दर्शन-पद्धतियों का समन्वय—दर्शन और जीवन—आधुनिक युग में दर्शनशास्त्र का हास—वर्तमान स्थिति

#### १

### दार्शनिक विकास

भारतीय विचारधारा के इतिहास में मानवीय पुरुषार्थ के कर्म क्षेत्र उस माधारण जगत् के पीछे विद्यमान एक ऐसे परलोक का आदर्श, जो हमसे कहीं अधिक यथार्थ एवं अधिक दुर्बोध है और जो आत्मा का वास्तविक निवासस्थान है, भारतीय जाति के मस्तिष्क में निरन्तर चक्कर काटना रहा है। चिरन्तन दुर्बोध पहिनी को मुलभाने के लिए मनुष्य के सतत पुरुषार्थ का और अपने को पशुओं के स्तर से ऊपर उठाकर नैतिक तथा आध्यात्मिक ऊंचाई तक पहुँचने के निरन्तर प्रयत्न का एक विलक्षण दृष्टान्त भारत देश में ही देखने को मिलता है। हम उक्त प्रकार के मर्घर्ष को चार सहस्र वर्षों तक पीछे की ओर जाकर (अथवा हमसे भी अधिक पीछे की ओर जाकर, यदि सिन्ध और पंजाब में हुई पुरातन्त्र-सम्बन्धी खोजों पर विचार किया जाए तो, जो प्राचीन काल के इतिहास पर पड़ी हुई यवनिका को शनैः-शनैः उठानी जा रही है) ध्यानपूर्वक देख सकते हैं। उस प्रकार का बालमुलभ विश्वास कि हम जगत् का धामन सूर्य तथा आकाश के देवता करने हैं जो ऊँचे आकाश में बैठकर वहाँ से मनुष्यों के आचरण को ध्यान से निहारते रहते हैं कि कौन मरल और कौन कुटिल है ; फिर ऐसा विश्वास कि वे देवता, जिन्हें प्रार्थना के द्वारा अपने अनुकूल किया जा सकता अथवा कर्मकाण्ड के द्वारा अपनी प्रार्थना को स्वीकार करने के लिए बाध्य किया जा सकता है, उसी एक सर्वोपरि यथार्थ सत्ता के रूप में, तथा इस प्रकार का दृढ़ विश्वास कि निर्मल तथा निष्कलक आत्मा, जिसको जानना ही शाश्वत जीवन है, तथा मनुष्य की अन्तःस्थ आत्मा एक ही है, एवं भौतिकवाद, मशयवाद तथा दैववाद का उत्थान किवा बौद्ध और जैन मत की नैतिक दर्शन-पद्धतियों द्वारा इनका दमन, जिन पद्धतियों का आधारभूत सिद्धान्त यह है कि

ईश्वर को मानें या न मानें सब प्रकार के पापों से दूर रहकर ही मनुष्य मानसिक, वाचिक तथा कर्म-सम्बन्धी दुष्कर्मों से छुटकारा पा सकता है ; भगवद्गीता का उदार ईश्वरवाद जो विश्वात्मा के अन्दर आध्यात्मिक पूर्णताओं के साथ-साथ नैतिक पूर्णताओं का भी आधान करता है, न्याय की ऐसी तर्कप्रधान योजना जो हमारे समक्ष ज्ञान के मुख्य-मुख्य विभागों को प्रस्तुत करती है और जो आज भी प्रयोग में आ रही है ; प्रकृति के सम्बन्ध में वैशेषिक की व्याख्या ; विज्ञान तथा मनोविज्ञान-सम्बन्धी साक्ष्य के काल्पनिक विचार, योगदर्शन की मोक्ष-मार्ग की योजना, मीमामसा के नैतिक तथा सामाजिक नियम तथा सर्वोपरि यथार्थ सत्ता की धार्मिक व्याख्याएँ, जिन्हें एकत्र करके गकर, रामानुज, मध्व और निम्बार्क, वल्लभ तथा जीवगोस्वामी ने हमारे समक्ष प्रस्तुत किया है इन सबने मिलकर मनुष्य जाति के इतिहास में दार्शनिक विकास के एक अद्भुत अभिलेख का निर्माण किया है। आदर्श के पश्चात् दर्श, सम्प्रदाय के पश्चात् सम्प्रदाय तार्किक क्रम में हमारे समक्ष आत है। एक भारतीय का जीवन-क्रम सदा ही गतिमान रहा, ज्यो-ज्यो बढ़ता गया विशेष आकार धारण करता चला गया, एवं समय-समय पर अपने भौतिक, सामाजिक तथा सांस्कृतिक सम्बन्धों के अनुसार परिवर्तित होना गया। प्रारम्भिक अवस्थाओं में प्राचीन भारतीय प्रत्येक कार्य पहली बार ही करने में कथोक्ति उनके आगे भूतकाल का ज्ञान मार्गदर्शन के लिए नहीं था। इसके अतिरिक्त अनेकों ऐसी कठिनाइयाँ भी थीं जिनका उन्हें सामना करना पडा जो आज नहीं रह गई हैं। इन सबके होते हुए भी विचार तथा व्यावहारिक जीवन के क्षेत्र में उन्होंने जो कुछ प्राप्त कर लिया वह बहुत है। किन्तु यह चक्र अभी पूर्ण नहीं हुआ है, न सभाव्य आकृतियों की शृङ्खला ही समाप्त हुई है, क्योंकि वह चिरतन दुर्बोध पहली अभी भी हमारा उपहाम कर रही है। दार्शनिक ज्ञान अभी भी अपनी शैशव अवस्था में है।

भारतीय विचारधारा का सर्वेक्षण, समस्त विचार-मात्र के सर्वेक्षण की भाँति ही, प्रत्येक व्यक्ति के मन में जीवन के रहस्य, उसकी विशालता तथा सौन्दर्य और उसे समझने के लिए मानवीय पुरुषार्थ के सम्बन्ध में एक अद्भुत प्रभाव उत्पन्न करता है। विचारकों की सुदीर्घ पक्ति ने मानवीय ज्ञान के मन्दिर में कुछ न कुछ छोटा अंश जोड़ने के लिए घोर सघर्ष किया है, और प्रयत्न किया है कि वे सदा द्रूपूर्ण मानवीय ज्ञान के समूह में कुछ न कुछ नवीन अंश जोड़ सकें। किन्तु मानवीय कल्पना उस आदर्श तक पहुँच नहीं पाती जिसे यह न तो छोड़ ही सकती है और न पा ही सकती है। हम अपने चारों ओर के ग्रन्थकार की गहराई के विषय में कहीं अधिक अभिमान है, अपेक्षा इस अन्यकार को दूर करने वाली उन क्षीण प्रकाश वाली मशालों की शक्ति के, जो हमें अपने पूर्व के महान् भूतकाल से दाय के रूप में प्राप्त हो सकी है। दार्शनिकों के समस्त प्रयत्नों के बाद आज भी हम अन्तिम समस्याओं के सम्बन्ध में वही खड़े हैं जहाँ युगों पूर्व भूतकाल में थे और सम्भवतः हम वही रहेगे जब तक मानव है क्योंकि हम अपने परिमित शक्तिवाले मन की शृङ्खलाओं से रहस्यरूपी चट्टान के साथ प्रोमिथियस

के समान जकड़े हुए है।<sup>१</sup> तो भी दार्शनिक ज्ञान की प्राप्ति का प्रयत्न निष्फल नहीं जाता। यह हमें उक्त श्रृङ्खलाओं की पकड़ तथा उनकी भंकार को अनुभव करने में सहायक सिद्ध होता है। यह मानवीय अपूर्णता की चेतनता को तीक्ष्ण करता है और इस प्रकार हमारे अन्दर उस पूर्णता के भाव को गहरा करता है जो हमारे धार्मिक जीवन की अपूर्णता को प्रकट करती है। इसमें कुछ भी आश्चर्य न करना चाहिए कि यह ममार हमारी बुद्धियों के लिए इतना सुबोधगम्य क्यों नहीं है जैसा कि हम चाहते हैं, क्योंकि एक दार्शनिक विद्वान् केवलमात्र ज्ञान का प्रेमी है किन्तु ज्ञान का स्वामी नहीं है। हमें समुद्र यात्रा के अन्त से इतना प्रयोजन नहीं जितना कि स्वयं यात्रा से है। यात्रा करते रहना पहुँच जाने से भी उत्तम है।

अपने मार्ग के अन्त में हम पूछ सकते हैं कि क्या इतिहास के द्वारा जाने गए तथ्य हमारे उन्नति विषयक विश्वास का समर्थन करने हैं? मानवीय विचारधारा की गति आगे की दिशा में हुई अथवा पीछे की ओर रही? अनुक्रम स्वेच्छाचारी तथा अर्थविहीन नहीं होता। भारत उन्नति में विश्वास करता है क्योंकि, जैसा कि हम पहले कह चुके हैं, चक्र परम्पर एक आधारभूत बन्धन में बंधे रहते हैं। निरन्तरता का आन्तरिक सूत्र कभी टूटा नहीं; यहाँ तक कि ऐसी क्रान्तियों ने भी, जिनोंने भूतकाल को ग्रमने की चेष्टा की, केवलमात्र फिर से उनकी स्थापना करने में महायत्न ही की। पीछे की दिशा में लौटनेवाले भवर भी धारा को पीछे हटाने की अपेक्षा परिणाम में आगे की ओर ही बढ़ाने है। सत्य तो यह है कि उस देश के निकट भूतकाल के गमान हाम के युग भी, एक प्रकार से प्राचीन से अर्वाचीन की अथवा नवजीवन की दिशा में प्रक्रमण काल ही थे। उन्नति तथा अवनति की दोनों धाराएँ साथ साथ परस्पर जुटी रहीं। यह हो सकता है कि किसी समय उन्नति के दल दृढ़तापूर्वक सुधार के बहाव के साथ आगे बढ़े, तथा अन्य समय में उनकी पक्ति कभी आगे बढ़ती, कभी पीछे हटती रहीं और कभी पश्चाद्गामी दल ने उन्नति को दबा दिया, किन्तु अन्ततोगत्वा हमारा ऐतिहासिक अभिलेख उन्नतिपरक ही है। इस बात से भी इनकार नहीं किया जा सकता कि इस प्रक्रिया में बहुत-कुछ नाट्य भी हो गया। किन्तु ऐतिहासिक भूतकाल ने जिस मार्ग का अवलम्बन किया है उसके घेरा बांधने की अपेक्षा अथवा उसपर गते की अपेक्षा कुछ-एक नष्ट हो गई वस्तुएँ तुच्छ हैं। हरएक हालत में अन्य किसी प्रकार का विकास अधिक दोषयुक्त होता। अधिक महत्त्वपूर्ण है भविष्य। हम अपने पूर्वजों की अपेक्षा उनके कन्धों पर चढ़कर अधिक दूर तक देख सकते हैं। भूतकाल में उदारता-पूर्वक जो नीचे खाली गई है उनमें ही मनुष्ट रहने की अपेक्षा हमें एक ऐसा बृहन्तर भवन खड़ा करना चाहिए जिसमें प्राचीन प्रयामों तथा प्राथुनिक दृष्टिकोण में अन्तर्कलता हो।

१. नेनाफेनीच उच्चस्वर में कहता है कि "किसी ने भी देवताओं के विषय में और उसके विषय में, जिसमें मैं सर्वव्यापक प्रकृति कहता हूँ, सम्पूर्ण निश्चय प्राप्त नहीं किया है और न कोई उमे प्राप्त ही कर सकेगा। इतना ही नहीं, यदि मनुष्य को कभी माय का प्रकाश मिल भी जाए तो भी उमे यह ज्ञान न होगा कि उमे प्रकाश मिल गया है, क्योंकि प्रतीति मगस्त वस्तुमा को आवृत्त किए हुए है।"

(शास्त्रार्थ : 'श्रीक थिकर्स', खण्ड १, पृष्ठ १६४)

२

समस्त दर्शन-पद्धतियों का समन्वय

जो दो धाराएँ भारतीय विचारको के समस्त प्रयत्नों में किसी न किसी रूप में समानान्तर रूप में पाई जाती हैं वे हैं प्रचलित परम्परा के प्रति निष्ठा तथा सत्य के प्रति भक्ति। प्रत्येक विचारक इस विषय को अनुभव करता है कि उसके पूर्वजों के मिथ्यात्व में गंभीर आधारशिलाएँ हैं जिनके ऊपर आध्यात्मिक भवन खड़ा है और यदि उनके ऊपर कलङ्क लगा तो उसकी अपनी सस्कृति की निन्दा होगी। एक ऐसी उन्नतिशील जाति जिसकी प्राचीन परम्परा इतनी समृद्ध हो, उसकी उपेक्षा नहीं कर सकती, यद्यपि इसमें कुछ तत्त्व हो सकते हैं जो ज्ञानवर्धक न हों। विचारकगण परम्परा से प्राप्त ज्ञान की व्याख्या करने, रूपक दृष्टान्तों द्वारा उसे पुष्ट करने, उसमें उचित परिवर्तन करने तथा आपत्तिजनक अंशों को निकालकर उसमें सुशोधन करने की पूरी-पूरी चेष्टा करते हैं, क्योंकि मनुष्यों के मनोभाव उनके आस-पास केन्द्रित रहते हैं। परवर्ती भारतीय विचारक विश्व के सम्बन्ध में पूर्वजों द्वारा दी गई भिन्न-भिन्न व्याख्याओं की न्यायोचितता का प्रतिपादन करते हैं और उन्हें मात्रा-भेद में सत्यरूपी टुकड़ों के निकट पहुँचने का प्रयत्न करते हैं। विभिन्न मतों को मानवीय मस्तिष्क के परस्पर असम्बद्ध प्रयास का रूप मानकर उपेक्षा नहीं की गई, क्योंकि सभी प्रयास उसी एक अज्ञान के शासन-क्षेत्र में किए गए हैं और न उन्हें दार्शनिक जिज्ञासाओं का एक महत्-मात्र ही माना गया। उन्हें एक प्रकार का रूप दिया गया है मानो वे एक ही मस्तिष्क के द्वारा प्रकट किए गए विचार हैं जिसने एक विशाल मन्दिर का निर्माण किया। भले ही वह नानाविध दोंडागों और बड़े-बड़े कमरों, गलियारों तथा खम्भों में विभक्त किया गया हो।

तर्क और विज्ञान, दर्शनशास्त्र तथा धर्म परस्पर उपयोगी-भाव में सम्बद्ध हैं। विचारधारा की प्रगति में प्रत्येक नवीन युग तर्क-सम्बन्धी सुधार के साथ प्रारम्भ होता है। क्रियाविधि की समस्या बहुत महत्त्वपूर्ण है क्योंकि मानवीय विचार के स्वरूप के साथ इसका विशेष सम्बन्ध है। न्याय का कहना है कि कोई भी स्थायी दर्शनपद्धति तर्क के आधार के अतिरिक्त किसी अन्य आधार पर नहीं बन सकती। वैशेषिक हमें सावधान करना है कि समस्त उपयोगी दर्शन के लिए भौतिक प्रकृति के सघटन का विचार करना आवश्यक है। हम बादलों के अन्दर किसी भवन का निर्माण नहीं कर सकते। यद्यपि भौतिक विज्ञान और अध्यात्मविद्या में स्पष्ट अन्तर है और इन्हें एक-दूसरे में मिलाया नहीं जा सकता, तो भी, एक दार्शनिक योजना का प्राकृतिक विज्ञान की खोज के परिणामों के साथ सगत होना अत्यन्त आवश्यक है। किन्तु, जो कुछ भौतिक जगत् के विषय में सत्य है उसे समस्त विश्व के ऊपर लागू करने का तात्पर्य होगा कि हम वैज्ञानिक अध्यात्मविद्या सम्बन्धी हेत्वाभास में पड़ गए हैं और सत्य हमें उक्त प्रकार के सकट से बचने के लिए सावधान करता है। प्रकृति के साधन चेतना उत्पन्न नहीं कर सकते ! हम प्रकृति और चेतना को एक दूसरे के अन्दर परिणत नहीं कर सकते

जैसा कि वैज्ञानिक और मनोवैज्ञानिक अध्यात्मविद्या करने का प्रयत्न करती है। यथार्थता केवल विज्ञान और मानवीय जीवन में ही प्रकट नहीं होती अपितु धार्मिक क्षेत्र में भी प्रकट होती है और यह योगदर्शन का विषय है। पूर्वमीमांसा तथा वेदान्त दोनों ही नीतिशास्त्र तथा धर्म के ऊपर बल देते हैं। प्रकृति तथा मस्तिष्क के मध्य का सम्बन्ध दर्शनशास्त्र की सर्वाधिक महत्त्वपूर्ण समस्या है जिसे वेदान्त ने उठाया है : यह कहावत, कि सन्त पुरुष एक-दूसरे का विरोध नहीं करते, दर्शन-पद्धतियों के विषय में भी सत्य है। न्याय-वैशेषिक का यथार्थवाद, सांख्य-योग का द्वैतवाद तथा वेदान्त का एकेश्वरवाद परस्पर सत्य अथवा मिथ्याभेद से भिन्न नहीं हैं किन्तु कुछ-कुछ कमोबेश रूप में सत्य होने के नाते भिन्न प्रतीत होते हैं। वे क्रमशः मदाधिकारी, मध्यमाधिकारी तथा उत्तमाधिकारी पुरुषों के अनुकूल हैं। भिन्न-भिन्न मत एक ही शिला के अन्दर से काटे गए और उसी एकमात्र इकाई के अग्ररूप हैं जो खण्ड, सम्पूर्ण तथा आत्मनिर्भर हैं। विश्व-सम्बन्धी किसी भी ऐसी योजना को हम पूर्ण नहीं कह सकते जिसमें तर्कशास्त्र तथा भौतिकविद्या, मनोविज्ञान और नीतिशास्त्र, अध्यात्मविद्या और धर्म के भिन्न-भिन्न पक्षों का समावेश नहीं है। भारत में जितनी भी विचारपद्धतियों ने विकास पाया उनमें से प्रत्येक के पास देने को अपना ज्ञान का सिद्धान्त, पद्धति तथा मस्तिष्क, नीतिशास्त्र और धर्म की स्वतन्त्र व्याख्या थी। विश्व के सम्बन्ध में हमारा ज्ञान प्राकृतिक विज्ञानों की अधीनता में अत्यधिक मात्रा में बढ़ गया है और हम जीवन के किसी मकुचित दृष्टिकोण को लेकर अब सन्तुष्ट नहीं हो सकते। दार्शनिक रचनाओं के भावी प्रयत्नों को आधुनिक युग के प्राकृतिक विज्ञान के साथ सम्यक् रहना ही होगा।

### ३

#### दर्शन और जीवन

दर्शनशास्त्र का कार्य जीवन को व्यवस्थित करना और कर्म करने के लिए उचित मार्ग का प्रदर्शन करना है। उसका स्थान सबसे आगे है जहाँ से यह हम जगत् के परिवर्तनों तथा आकस्मिक घटनाओं के अन्दर में हमें उचित मार्ग का निर्देश करता है। यदि दर्शनपद्धति सजीव हो तो जनसाधारण के जीवन तथा दर्शन में दूरी का अन्तर नहीं रहता। विचारकों के विचार उनके जीवन-काल की प्रक्रिया में विकास को प्राप्त होते हैं। हमें केवल मात्र उनके प्रति आदरभाव रखना ही न गीखना चाहिए अपितु उनके भाव को भी ग्रहण करना चाहिए। वसिष्ठ और विश्वामित्र, याज्ञवल्क्य और गार्गी,

१. माधव, सर्वदर्शनसंग्रह: मधुसूदन सरस्वती का प्रस्थानमेद; विज्ञानभिक्षु, कृत सांख्यप्रवचन भाष्य की भूमिका। तुलना कीजिए, कायट। "हम एक प्रकार में मानवीय तर्क की प्रतिष्ठा का समर्थन करते हैं जब हम उसका उसके अपने साथ समन्वय करते हैं, भिन्न-भिन्न व्यक्तियों के विचारों में और सत्य की खोज कर लेते हैं जिसे इस प्रकार के पूर्णता प्राप्त विद्वान् कभी भी त्याग नहीं कर सकते, भले ही ये प्रयत्न रूप में एक-दूसरे का विरोध करते हों" (जे० वाट्स कृत 'ए स्टडी आफ कायट' नामक पुस्तक में पृष्ठ ११, टिप्पणी १, में उद्धृत)।

बुद्ध और महावीर, गौतम और कणाद, कपिल और पतञ्जलि, बादरायण और जैमिनी, शंकर और रामानुज ये नाम केवल इतिहासकारों के विषय न होकर ऐसे व्यक्तियों के नाम हैं जिनका व्यक्तित्व आदर्शरूप था। उनके लिए दर्शनशास्त्र सारसम्बन्धी ऐसा विचार है जो चिन्तन और अनुभव के ऊपर आधारित है। विचार के अपने विषय में जब पूरा अन्त तक विचार किया जाता है तो वह ऐसे धर्म का रूप धारण कर लेता है जिसे जीवन में धारण किया जाता है तथा जीवन की सबसे श्रेष्ठ कसौटी पर कस लिया जाता है। दार्शनिक अनुशासन एक प्रकार से धार्मिक व्यवसाय की पूर्ति भी है।

## ४

### आधुनिक युग में दर्शनशास्त्र का ह्रास

इस ग्रन्थ में एकत्रित प्रमाणों के आधार पर इस सामान्य भ्रमालोचना की पुष्टि नहीं होती कि भारतीय मस्तिष्क विचारभोरु है। भारतीय विचारधारा की समस्त उन्नति को हम एक मस्तिष्क का प्रशंसात्मक उल्लेख करने समय उपेक्षा की दृष्टि से नहीं देख सकते जो कि इतना अधिक शुष्क और पारुषहीन हो कि विषम कल्पना तथा बालोचित पुराण विद्या से ऊपर न उठ सकना हो। तो भी विचारधारा के उभरते इतिहास में, जो विगत तीन-चार शताब्दियों का उपलब्ध है, ऐसी पर्याप्त सामग्री विद्यमान है जो उक्त आक्षेप का सम्भार के साथ मुकाबला कर सके। भारत वर्तमान समय में एशिया के देशों में उच्च श्रेणी के ज्ञान के क्षेत्र में, जो इसका सबसे आगे बढ़कर ऐतिहासिक महान् कार्य रहा है, उसे नहीं निभा रहा है। कुछ लोगों को ऐसा प्रतीत होता है कि वह नदी, जो शताब्दियों तक बड़े वेग के साथ पूरी भरी हुई बहती रही है, अब एक खड्ड हुए अनुपयोगी तथा दूषित जल के रूप में परिणत होना चाहती है। इस पतनोन्मुख काल के दार्शनिक, अथवा यों कहना चाहिए कि दार्शनिक विषय के लेखक, सत्य के उपासक होने का दावा करते हैं, यद्यपि इस दावे से उनका तात्पर्य सदाशयपूर्ण

१. चीन के भारत में शक्ति होने के सम्बन्ध में प्रोफेसर लियांगची चो का कहना है : "भारत नेहमें निरपेक्ष मोक्ष के विचार को अपनाते की शिखा दी। यह मस्तिष्क की वह मौलिक स्वतन्त्रता है जो उन्मत्त प्राचीन परम्परा के अभ्यास तथा किसी कालविशेष के रीति-रिवाजों में समस्त बन्धनों को तोड़ टालने के योग्य बनानी है, ऐसी आध्यात्मिक स्वतन्त्रता, जो भौतिक जीवन को दामतानी श्रोग ले जाने वाली शक्तियों का भी उच्छेद कर देती है।... भारत ने ही हमें परमार्थ प्रेम मित्राया, प्राणीभाव के प्रति ऐसा निरपेक्ष प्रेम जो ईर्ष्या, क्रोध, अधीरता, घृणा तथा प्रतिस्पर्धा के समस्त उद्देश्यों को निकाल फेंकना है, और जिसको अभिव्यक्ति मूर्खों, दुष्टों तथा पापिष्ठ पुरुषों के प्रति अगाध करुणा तथा सहानुभूति के रूप में देनी जा सकती है। यह ऐसा निरपेक्ष प्रेम है जो समस्त प्राणियों के अन्दर अमित्र को मान लेना है।" आगे चलकर वे चीन के साहित्य, कला, संगीत, स्थलतय कला, चित्रकारी, नक्षत्र-कला, नाट्यशास्त्र, काव्य, पुराण, ज्योतिष विद्या एवं चिकित्साशास्त्र, शिक्षा-पद्धति तथा सामाजिक संघटनों के क्षेत्रों में जो भारत की देन है उसका विवरण देते हैं। देखें, 'विश्वभारती क्वार्टर्ली', अक्टूबर, १९२४। बमो तथा लका, जापान तथा कोरिया पर भारत का प्रभाव सुप्रसिद्ध है।

वितण्डावाद से अथवा किसी न किसी अति पवित्र हठधर्मी सम्प्रदाय के सम्बन्ध में बाल की, खाल निकालने से होता है। ये व्यवसायी तार्किक कल्पना कर लेते हैं कि जो क्षुद्र नदी उनके समीप है और मन्द प्रवाह के साथ बालू में समाने जा रही है अथवा जो कुहरे के साथ-साथ वाष्प बनती जा रही है, वह भारतीय दर्शनशास्त्र की विस्तृत धारा है।

नानाविध कारणों से उक्त परिणाम निकलता है। मुसलमानों का आधिपत्य स्थापित होने के कारण जो राजनैतिक परिवर्तन उस देश में हुए, उन्होंने यहाँ के निवासियों के मतों को कट्टरता के साथे की ओर मोड़ दिया। एक ऐसे युग में, जब कि वैयक्तिक स्वाधिकार की अधिकामना और व्यक्तिगत निर्णय को पग-पग पर अराजकता का भय था, जब पुरानी सामाजिक व्यवस्था और समस्त स्थायी निश्चयात्मक विश्वास तथा प्रामाणिक अधिकार की तुरन्त आवश्यकता प्रतीत हुई। मुसलमानों की विजय ने, जिसके साथ उनका प्रचार-कार्य भी रहता था और उसके पश्चान् ईसाई मत के आन्दोलन ने हिन्दू समाज की स्थिरता को हिला डालने का प्रयत्न किया और इसलिए एक ऐसे युग में जिसे अपनी अस्थिरता का गहरा ज्ञान हो, प्रमाण ही स्वभावतः एकमात्र ऐसी चट्टान थी जिसके ऊपर सामाजिक रक्षा तथा नैतिक व्यवस्था का पालन-पोषण हो सकता था। हिन्दू जाति ने मस्कृतियों के मघर्ष के अन्दर अपने को परम्परागत रूढ़ियों के दुर्ग में बन्द कर लिया और समस्त आक्रमणकारी विचारों के प्रवेश पर रोक लगा दी। हिन्दू-समाज ने तर्क पर अविश्वास करके और प्रेमवश होकर अपने को प्रमाण की भुजाओं में लिपट जाने के लिए छोड़ दिया जिसमें सब प्रकार के मन्दात्मक प्रश्न को पाप का रूप दे दिया। उन्नीसवीं सदी में यह अपने उद्देश्य के प्रति निष्ठा रखने में असफल रहा। अब प्रागे चलकर विचारक तो नहीं रहे, केवल विद्वान् रह गए, जिन्होंने कोई नया विचार जनता को देने में इन्कार किया और पुराने ही विषयों को प्रतिध्वनित करने में सन्तोष अनुभव किया। कुछ शताब्दियों तक वे अपने-आपको इस प्रकार घोषा देने में सफल रहे जिसे उन्होंने कल्पना रूप में अन्तिम सिद्धान्त समझा। जब दर्शनशास्त्र के क्षेत्र में रचनात्मक भाव निकल गया तब भ्रमवश दार्शनिक इतिहास को ही दार्शनिक ज्ञान मान लिया गया। इसने अपना असली कार्य त्याग दिया और यह भ्रमात्मक विचारों में ही आवद्ध रह गया। और जब यह सामान्य तर्क का पथप्रदर्शक अथवा सशक्त न रहा तो उसने अपने प्रति भी बहुत बड़ा अन्याय किया। अनेक व्यक्तियों का ऐसा विश्वास हो गया कि उनकी जाति ने बहुत लम्बी यात्रा की है और अब अन्त में जाकर वे लोग अपने लक्ष्य तक पहुँच गए हैं। उन्होंने अपने को शान्त अनुभव किया और समझ लिया कि अब उन्हें विराम करने की आवश्यकता है। यहाँ तक कि वे व्यक्ति भी जो जानते थे कि वे अभी लक्ष्य पर नहीं पहुँचे और एक अत्यन्त विस्तृत क्षेत्र भविष्य में प्रागे है, अज्ञान शक्ति तथा उसके दैवीय कोप में डरते थे। दुर्बलहृदय व्यक्ति मोत तथा नित्यता-सम्बन्धी विषयों पर बिना भय की आशका के प्रश्न नहीं उठा सकते। अज्ञान के विषय की चकरा देने वाली खोज एक प्रकार का एक ऐसा मिरदद है जिससे बड़े-बड़े मस्तिष्क भी यदि बच सके तो बचना



चाहेंगे। अत्यन्त बलवती शक्तियों के अन्दर भी बीच-बीच में आलस्य आ जाता है और इसी मनोवैज्ञानिक मत्य के अनुसार दर्शनविषयक मानसिक प्रेरणा के ऊपर भी इन तीन-चार शताब्दियों में आलस्य अथवा निष्क्रियता का आक्रमण हुआ।

## ५

### वर्तमान स्थिति

आज समार के महत्वपूर्ण धर्मों तथा विभिन्न विचारधाराओं का सगम भारत की भूमि पर हुआ है। पश्चिम की जीवन्त विचारधारा के साथ जो सम्पर्क हुआ उसने आधुनिक काल के प्रशान्त तथा सन्तोषमय वातावरण में क्षोभ उत्पन्न कर दिया है। एक भिन्न सस्कृति को आत्मसात् कर लेने का असर यह हुआ कि अन्तिम समस्याओं का कोई सम्प्रमाणित उत्तर नहीं है, ऐसा माना जाने लगा है। इसने परम्परागत समाधानों के अन्दर जो विश्वास हो सकता था उसे हिला दिया और किसी अश में एक विस्तृत स्वातन्त्र्य तथा विचार की नमनशीलता को सहायता पहुँचाई है। परम्परा ने फिर से प्रगतिशील रूप धारण कर लिया है जब कि कुछ विचारक अभी भी भवन का निर्माण प्राचीन नीवा के आधार पर ही करने में प्रयत्नशील है। दूसरी ओर अन्य विचारक उन नीवों को एकदम उखाड़ फेंकना चाहते हैं। यह संक्रमण का वर्तमान युग जहाँ एक ओर हिनकारक है, वहाँ चिन्ता का कारण भी हो सकता है।

किन्तु वर्तमान भूतकाल में अभी तक भारत अपने समकालीन विचार की प्रचलित और भरपूर धारा के बाहर एक ओर लङ्गर डाले मजे में पड़ा था, किन्तु अब यह शेष जगत् में पृथक् नहीं रह सकता। आगामी तीन-चार शताब्दियों के इतिहास-लेखक भारत तथा यूरोप के मध्य पारस्परिक आदान-प्रदान के विषय में बहुत-कुछ कह सकेंगे; किन्तु अभी तक तो हमारी दृष्टि से वह सब परे है। जहाँ तक भारत का सम्बन्ध है हम देख रहे हैं कि व्यक्तियों के अनुभव का क्षेत्र विस्तृत हो रहा है, समालोचनात्मक भावना की वृद्धि तथा कोरी कल्पना के प्रति अरुचि को भी हम लक्ष्य करते हैं।

किन्तु इस चित्र का एक दूसरा पार्श्व भी है। विचार तथा कार्य दोनों के क्षेत्र में एवं अव्यवस्था तथा दासता दोनों ही अवस्थाओं में, मनुष्य के आत्मबल का हास हो जाना निश्चित है। जहाँ तक संस्कृति तथा सभ्यता का सम्बन्ध है उसके लिए दोनों अवस्थाएं एक समान हैं। अव्यवस्था का तात्पर्य हो सकता है भौतिक असुविधा, आर्थिक तबाही तथा सामाजिक भय और दासता का तात्पर्य भौतिक सुख, आर्थिक स्थिरता और सामाजिक शान्ति भी हो सकता है। किन्तु सभ्यता के मानदण्डों तथा आर्थिक कल्याण एवं सामाजिक व्यवस्था के रक्षण को एक समान सगम्भ लेना अनुचित होगा। हमारे लिए उन्नीसवीं शताब्दी के प्रारम्भिक काल के भारतवासियों की भावनाओं को समझ लेना आसान है, जिन्होंने पीढ़ियों तक चलनेवाले सार्वजनिक कलह तथा व्यक्तिगत दुःखों को सहने के बाद ब्रिटिश शासन का स्वागत एक स्वर्ण युग का प्रभात मानकर किया। किन्तु साथ-साथ हमें आधुनिक युग के भारतवासी की भावनाओं

के प्रति भी सहानुभूति प्रकट करनी चाहिए क्योंकि मनुष्य की आत्मा की उत्कट अभिलाषा केवल आराम पाने की ही नहीं होती वरन् सुख-समृद्धि प्राप्त करने की भी होती है, शान्ति तथा शासन-व्यवस्था ही की नहीं वरन् जीवन तथा स्वातन्त्र्य-लाभ की भी होती है, तथा केवल आर्थिक स्थिरता अथवा न्यायोचित शासन की ही नहीं, अपितु अपनी मुक्ति के लिए अधिकारपूर्वक कार्य करने की भी होती है, चाहे उसके लिए उसे किनना ही कठोर परिश्रम तथा बलेश क्यों न उठाना पड़े। यहाँ तक कि ऐसे सद्गुण भी जिनका राजनीति के साथ साक्षात् सम्बन्ध नहीं है राजनैतिक स्वराज के अभाव में नहीं फलते-फूलते। ब्रिटिश शासन ने भारत को शान्ति तथा सुरक्षा अवश्य दी, किन्तु यह अपने-आप में लक्ष्य नहीं है। यदि हम प्राथमिक वस्तुओं को प्रथम स्थान में रखें तो हमें स्वीकार करना होगा कि आर्थिक स्थिरता और राजनैतिक सुरक्षा कितनी ही महत्त्वपूर्ण तथा आवश्यक क्यों न समझी जाए आध्यात्मिक स्वातन्त्र्य के केवल साधन-मात्र है। एक नौकरशाही का निरकुश शासन, जो अपनी अखण्डता तथा प्रकाशन के लिए आध्यात्मिक उद्देश्यों को भुला देता है अपनी शासित प्रजाओं को शक्तिशाली नहीं बना सकता और इसीलिए उनके अन्दर कोई जीवन्त प्रतिक्रिया को भी उत्पन्न नहीं कर सकता। जब जीवन के स्रोत सूखे जा रहे हों, जब कि ऐसे आदर्श जिनको जानि ने महसूस वर्ष तक अपनाया हो, व्यक्तिगत भावनाओं तथा विचारों की समष्टिविषयक प्रभा, कार्यक्षमता का स्वतन्त्र प्रयोग, जीवन का अभिनय, मन की प्रसन्नता तथा शान्ति की पूर्णता, प्राणारामम्, मन-आनन्दम्, शान्ति-समृद्धम्, ह्यस को प्राप्त हो रहे हों तो यह कोई आश्चर्य का विषय नहीं कि क्यों भारतीय एक बोझ के उठ जाने के स्थान पर कुचल डालने वाले बोझ को ही अनुभव न करता। उसकी दृष्टि में ब्रिटेन के कार्य की विशालता के विषय में कुछ कहना कोई अर्थ नहीं रखता, क्योंकि इतिहास सिद्ध कार्यों के धार्मिक स्वरूप को लेकर अपना निर्णय देता है। इसलिए यदि अर्वाचीन पीढ़ियों के नेता लोग केवल भूतकाल की ही तकल से मन्तुष्ट रहें और स्वतन्त्र अनुसन्धान न कर सकें, एवं यदि वे मौलिक विचार न देकर ज्ञान के क्षेत्र में केवलमात्र मध्यस्थ बने रहें तो इस अनुन्पादकता का कारण अघिकाश में पाश्चात्य भावना का आघात तथा दासता की लज्जापूर्ण अवस्था है। ब्रिटिश जाति को भारत की वर्तमान प्रवृत्ति के बद्धमूल कारणों का पूरा-पूरा पता है जिन्हें चाहे जिन नामों में भी पुकारा जाए और वे हैं - विश्वांभ (अशान्ति), विद्रोह अथवा चुनौती। ब्रिटिश जाति ने अपनी उस सभ्यता को यहाँ फैलाने का प्रयत्न किया जिसे वह स्वभावतः उच्चतर भारतवासियों को प्रभावित कर सकने वाली समझती है और उसने अनुभव किया कि प्रकाश फैलाने तथा शिक्षा के कार्य में, जो अपने में अवश्य उत्तम है, बिना किसी हिचकिचाहट के बराबर बल देने रहना चाहिए। किन्तु भारत को उस प्रकार के सांस्कृतिक साम्राज्यवाद के प्रति कोई सहानुभूति नहीं है। वह दृढ़ अग्रदूत के साथ अपने प्राचीन गति-रिवाजों में अवरक्त है जिन्होंने उसकी वामनाओं की बाढ़ को तथा आवेश की अन्धता और इच्छा के प्रचण्ड आक्रमण को नियन्त्रण में रखने में सहायता की है। ऐसा व्यक्ति, जो इस देश के भूतकाल के इतिहास से परिचित है, इसकी अपने धार्मिक आवास के ही अन्दर बने रहने

की उत्सुकता के प्रति अवश्य सहानुभूति प्रकट करेगा, क्योंकि "प्रत्येक मनुष्य अपने गृह का स्वामी है।" राजनैतिक दासता को, जो इस आभ्यन्तर स्वतन्त्रता में बाधा पहुँचाती है, अत्यधिक अपमान की वस्तु समझा जाता है। स्वराज्य की पुकार आत्मा के अधिकार-क्षेत्रों की सुरक्षा के लिए व्यग्रता को प्रकट करने का बाह्य रूप है।

अभी भी भविष्य आशामय है। यदि भारत स्वतन्त्रता प्राप्त कर ले तो पश्चिम की भङ्गना भारतीय मस्तिष्क के लिए अत्यन्त महायक होगी। सस्कृति के क्षेत्र में हिन्दू विचारधारा ने कभी 'मनरो के सिद्धान्त' को नहीं अपनाया। यहाँ तक कि प्राचीन काल में जब भारत पर्याप्त मात्रा में आध्यात्मिक भोजन उत्पन्न करता था जिससे वह अपने देशवासियों को पूर्णतया तृप्त कर सके, उस काल में भी ऐसा कोई उल्लेख नहीं पाया जाता कि वह अन्य देशों के निवासियों की कल्पना से उत्पन्न विचारों को ग्रहण करने के लिए उद्यत एवं उत्सुक न रहा हो। अपने उन्नत काल में भी भारत ने पश्चिम के निवासियों के ज्ञान को अपनाया जिनके विषय में पेरिक्लीज ने कहा है "हम प्रसन्नतापूर्वक अन्यो की सम्मतियों को ध्यान से सुनते हैं और जो हमसे मतभेद रखते हैं उनसे भी झुग नहीं फेरते।" हमारे अपने अन्दर जितनी ही अधिक निर्बलता तथा विश्वास की न्यूनता होगी, उतना ही अधिक हमें बाह्य प्रभाव का भय मताएगा। यह सत्य है कि हमारे चेहरे पर दुःख की रेखाएँ पड़ी हुई हैं और वृद्धावस्था के कारण हमारे केश भी झेत हो गए हैं। हमारे अन्दर जो विचारशील व्यक्ति है वे आत्मा की अशान्ति के कारण गहन चिन्ता में मग्न हैं, कुछ तो अत्यधिक उदासीनता में डूबे हुए हैं और इस प्रकार बुद्धि के क्षेत्र में एक प्रकार से वानप्रस्थ लिये बैठे हैं। पश्चिम की सस्कृति के साथ असहयोग अस्वाभाविक परिस्थितियों के कारण एक अस्थायी उपाख्यान-मात्र है। इस सबके हाने हुए भी पश्चिम की सस्कृति को समझने तथा उसके महत्त्व को जानने के प्रयत्न हो रहे हैं। यदि भारत पश्चिमी सभ्यता के महत्त्वपूर्ण अंशों को आत्मसात् कर ले तो यह केवल उन समानान्तर प्रक्रियाओं की, जो भारतीय विचारधारा के इतिहास में अनेकों बार हो चुकी है, एक पुनरावृत्ति-मात्र होगी।

ऐसे व्यक्ति जो पश्चात्त्य प्रभाव से बचे हुए हैं, अधिकतर बौद्धिक तथा नैतिक विशिष्ट वर्ग के हैं जो राजनीति-सम्बन्धी विवेचनीय विषयों के प्रति उदासीन हैं और विश्वासपूर्ण आशा के विपरीत त्याग और अनासक्ति के आचरण को अपनाए हुए हैं। वे सोचते हैं कि उन्हें सीखने या भुलाने को कुछ नहीं है और यह कि वे भूतकाल के सनातन धर्म पर दृष्टि गड़ाए हुए अपने कर्तव्य का पालन करते हैं। वे अनुभव करते हैं कि अन्य शक्तियाँ कार्य कर रही हैं जिन्हें न तो वे रोक सकत हैं और न उनके ऊपर कोई नियन्त्रण ही रख सकते हैं और इसलिए वे हमें जीवन के विप्लवों तथा मायाजाल का सामना आत्मसम्मान, धैर्य तथा शान्ति के साथ करने का परामर्श देते हैं। यह वह वर्ग है जो अच्छे समय में अधिक नमनशील तथा युक्तिपूर्ण दर्शनशास्त्र का ईश्वरीय ज्ञान-रूप धर्म के साथ समन्वय करने की दिशा में किए गए प्रयत्नों को सदा ही दोहराता

१. "सर्वः स्वे स्वे गृहे राजा"—प्रत्येक मनुष्य अपने घर में स्वामी है।

रहता था। इमने सदा ही विधर्मों तथा नास्तिकों के मुकाबले में धर्म की उचित व्याख्या तथा रक्षा की और ईश्वरज्ञान-सम्बन्धी व्याख्या को दृष्टान्त के द्वारा समझाने के उपाय का अवलम्बन किया। इस वर्ग की दृष्टि में धर्म के क्षेत्र के अन्दर 'मनुष्य का सम्पूर्ण स्वभाव, उसकी बुद्धि, तथा यहाँ तक कि उसकी क्रियात्मक और भावनामय महत्त्वाकांक्षा भी समाविष्ट होती है। आधुनिक काल में यदि प्राचीन विद्या के प्रतिनिधि भूतकाल से प्रेरणा ले तो वे अन्य शक्तियों के साथ सहयोग करने की अपेक्षा मौलिकता तथा स्वातन्त्र्य के साथ एक नवीन योजना का निर्माण कर सकेंगे क्योंकि उनके पास पूर्वजों के ज्ञान की शक्ति है। किन्तु ऐसा न करके वे विचार तथा कर्म दोनों ही के द्वारा आध्यात्मिक तथा लौकिक दोनों ही विषयों में शास्त्र-प्रमाण के लिए अतिशय आदर का भाव रखते हैं। और इस प्रकार के आचरण से वे अपनी मानसिक दासता तथा सुधारविरोधी मन-सम्बन्धी आक्षेपों के पात्र बनते हैं। जहाँ एक ओर मुसलमानों के आने से पूर्व शास्त्रप्रमाण की दुहाई बौद्धिक स्वतन्त्रता के मार्ग में कोई बाधा उपस्थित नहीं करनी थी और जब मनुष्य अपने अभिमत प्रामाणिक ग्रन्थों के प्रति भक्ति-प्रदर्शन के लिए, चाहे वे वेद हों या आगमग्रन्थ हों, युक्तिपूर्ण आधार उपस्थित करने के योग्य तथा उसके लिए उद्यत थे और उस समय शास्त्रप्रमाण भी तर्क की ही वाणी में कथन करता था, क्योंकि समालोचनात्मक चुनाव तथा उसकी दार्शनिक व्याख्या को अपनाया जाता था, किन्तु अब शास्त्रप्रमाण के प्रति आदर मानवीय भावना की सीमा के अन्दर आवद्ध हो गया है। शास्त्रों के मत पर शत्रु रगना महान् भूतकाल की प्रामाणिकता के ऊपर आक्षेप करना है और उसे स्वीकार करनेना शास्त्र के प्रति भक्ति का लक्षण है। जिज्ञासा और मशय, दोनों का ही मुझे प्राचीन ग्रन्थों का उद्धरण देकर बन्द कर दिया जाता है, वैज्ञानिक मत्यों को यदि वे रुढ़िगत मन्त्रियों के प्रतिकूल ठहरते हों तो तुच्छ माना जाता है। अकर्मण्यता, वय्यता और मान स्वीकृति सबसे मुख्य बौद्धिक गुण हो गए हैं। आधुनिक काल के दार्शनिक लेख यदि प्राचीन युग के सर्वोत्तम ग्रन्थों के स्तर से अत्यन्त नीचे पाए जाते हैं तो इसमें कुछ आश्चर्य नहीं है। यदि विचारधारा के ऊपर उसमें कम दबाव रहता तो यह कहीं अधिक विस्तीर्ण होती।

भारत के विचारक तर्क के प्रति श्रद्धा रखने की महान् परम्परा के उत्तराधिकारी हैं। गाँधी ऋषि लोग नकल करने की नहीं, वरन् नवीन रचना की उच्छा रखते थे। वे सदा ही मृत्यु के लिए नये-नये क्षेत्रों पर विजय प्राप्त करने तथा जीवन की समस्याओं का समाधान करने के लिए आतुर रहते थे, क्योंकि जीवन सदा परिवर्तनशील है और उमीलित नवीन रहता है। उत्तराधिकार की बहुमूल्यता ने कभी उनके मस्तिष्क को दाम नहीं बनाया। हम भूतकाल के समाधानों की केवल नकल करके ही सफल नहीं हो सकते, क्योंकि टिनिटाम सदा एक समान नहीं रहता। उन्होंने अपनी पीढ़ी में जो कुछ किया उसका फिर से किया जाना आवश्यक नहीं है। हमें अपनी आँखें खोलकर रखनी चाहिए, अपनी समस्याओं का पता लगाना चाहिए और उनके समाधान के लिए भूतकाल से प्रेरणा लेने की चेष्टा करनी चाहिए। सत्य की भावना एक ही समान आकृतियों में मलगन नहीं रहती, वरन् मदा उन्हें नवीन रूप देती रहती है।

यहां तक कि पुरानी वर्णनपद्धति का भी नवीन रूप में प्रयोग किया जाता है। वर्तमान समय का दर्शनशास्त्र वर्तमान के साथ मगन होगा तथा भूतकाल के साथ संगत नहीं होगा। यह अपनी आकृतियों में तथा विषयवस्तु में इतना ही मौलिक होगा जितना कि वह जीवन जिसकी यह व्याख्या करता है। चूंकि वर्तमान भूतकाल के साथ शृंखला-बद्ध है इसलिए भूतकाल के साथ तारतुम्यभाव में कोई सम्बन्ध-विच्छेद न होगा।

अनुदार विचारवाले व्यक्तियों का एक तर्क यह भी है कि सत्य पर काल का प्रभाव नहीं होता। यह कभी निष्प्रभाव नहीं होता और मूर्यासन के सौन्दर्य तथा बच्चे के प्रति मा के प्रेम के समान सदा एकरस रहता है। सत्य निर्विकल्प हो सकता है किन्तु वह रूप जिसमें यह प्रकट होता है ऐसे अवयवों में मिलकर बना है जिनके अन्दर परिवर्तन सम्भव है। हम भूतकाल से भाव को ग्रहण कर सकते हैं किन्तु रूप तथा स्फूर्ति वर्तमान काल की होनी ही चाहिए। ये लोग भूल जाते हैं कि धर्म आज जिस रूप में हमारे सामने है, स्वयं परिवर्तित युगों की देन है; और इसलिए कोई कारण नहीं है कि इसके रूपों में नवीन परिवर्तन न हो सके जब तक कि भाव की आवश्यकता बनी रहती है। यह सम्भव है कि अक्षर के प्रति अनुकूलता को स्थिर रखते हुए भी पूरा भाव ही उन- दिया जाए। यदि दो हजार वर्ष पूर्व के हिन्दू नेतागण जिनका अध्ययन कम था और जाना-दय उमसे कहीं अधिक था, उन सब गताव्दियों के पश्चात् फिर से हम लोक में वापस आ जाते हैं उन्हें ऐसे व्यक्तियों के अन्दर अपने अनुयायी कम मिलेंगे जो कभी भी उनके विचारों की नितान्त शाब्दिक व्याख्या में पथभ्रष्ट नहीं हुए। आज के दिन उत्तराधिकारों का एक बहुत बड़ा पुञ्ज टुकड़ा हो गया है जो विचारधारा के प्रवाह तथा भाव-प्रधान स्वतन्त्र जीवन के मार्ग में अवरोध उत्पन्न कर रहा है। यह कठना कि मृतप्राय पद्धतियां जिनकी पृष्ठभूमि में उन्हें महारा देने को कोई मशकत मत्य नहीं है, अत्यधिक प्राचीन और आदरणीय हैं जिनमें परिवर्तन नहीं किया जा सकता, ऐसे रोगी के दुःख को केवल दीर्घकाल के लिए मर्यादी बनाने के समान है जो भूतकाल के सड़े हुए तथा रही मामान से उत्पन्न विष से कष्ट पा रहा है। अनुदार विचार वाले मस्तिष्क को परिवर्तन की आवश्यकता के लिए अवश्य उद्यत रहना चाहिए। चूंकि यह उक्त आवश्यकता के अनुरूप पर्याप्त रूप में उद्यत नहीं है इसलिए हमें दर्शन के क्षेत्र में तब तक पहुंचने वाली तीक्ष्ण बुद्धि और दर्शनशास्त्र के सिद्धान्तों के विपरीत अस्मीमंजस्य का अद्भुत मिश्रण मिलता है। विचारणीय भारतीयों की मुख्य शक्तियों का उपयोग इस प्रकार की समस्याओं के समाधान के लिए होना ही चाहिए कि पुरानी मान्यताओं को किस प्रकार अस्थायी उत्तराधिकारों में गे छोटकर पृथक् किया जाए, धर्म को किस प्रकार

१. तुलना कीजिए अरविन्द बोध : "यदि उपनिषद्-काल, बौद्धकाल अथवा परवर्ती शास्त्रीय युग का कोई भारतीय आधुनिक भारत में आ जाए वह देखेगा कि उसकी जाति भूतकाल के मात्र-रूपों तथा वाद्य-आत्मबलों और चिथड़ा में लिपटी हुई है और उसके दम में से नौ वास्तविक भाव गायब हैं। ... मानसिक दारिद्र्य, निश्चेष्टता, एकरस पुनरावृत्ति, विधान की समाप्ति, कल्प की दीर्घ-कालीन अनुत्पादकता, तथा रचनात्मक सद्बोध का दीर्घत्व किंभ इद तक पहुंच गया है, इसे देख उसे अवश्य अन्धमा होगा" ('आयें', ५, पृष्ठ ४२४)।

विज्ञान की भावना के साथ मिलाया जाए, किस प्रकार आभ्यन्तर प्रकृति तथा व्यक्तित्व के दावों का प्रतिष्ठान तथा उनकी व्याख्या की जाए, और किस प्रकार विपक्षगामी प्रभावों को प्राचीन धर्म के आधार पर संगठित किया जाए। किन्तु दुःख का विषय तो यह है कि दुर्भाग्यवश कुछ परिपदे उक्त समस्याओं के प्रति ध्यान देने के स्थान में ऐसे कार्यों में समय दे रही है जो पुरानत्वविदों की माग के अनुकूल हो। यह क्षेत्र विशेषज्ञों का अखाड़ा बन गया है। राष्ट्र की धार्मिक शिक्षा को उदार नीति के आधार पर नहीं अपनाया गया। उस विषय पर किसी का ध्यान नहीं गया कि धार्मिक उत्तराधिकार के ऊपर कुछ विस्फोट व्यक्तियों का एकाधिपत्य अब और आगे नहीं रह सकता। विचार शक्तिशाली होने है, और यदि मृत्यु की ओर अग्रसर होनी हुई वर्तमान प्रणाली को रोकना है तो ऐसे विचारों को सर्वसाधारण के अन्दर प्रचुर मात्रा में प्रचारित करना चाहिए। निःसन्देह यह आश्चर्यजनक बात होगी यदि उपनिषदों, गीता और बुद्ध के मवादों की भावना, जो मस्तिष्क को उतने सूक्ष्म विवाद-विषयों से रक्षण कर सकती थी, मनुष्य जाति के ऊपर उसकी शक्ति को वृथा और नष्ट होने दिया जाए। हमसे पूर्व कि वान वग के बाहर हो जाए राष्ट्रीय जीवन का यदि पुनः संगठन कर लिया जाए तो भारतीय विचारधारा का भविष्य उज्ज्वल हो सकता है, कोई नहीं बना सकता कि अभी और कितने पुण्यों को विकसित होना है और सजक पुगने वृक्षों पर अभी कितने फल और फल सकते हैं।

जहा एक ओर ऐसे व्यक्ति हैं जो अभी तक पश्चिम की संस्कृति के प्रभाव से दूर हैं और विचार तथा आचरण-सम्बन्धी सब विषयों में अनुदार प्रवृत्ति रखते हैं, वहा दूसरी ओर उन लोगों में से जिनकी शिक्षा-दीक्षा पश्चिम की प्रणाली के अनुसार हुई है कुछ ऐसे भी हैं जिन्होंने प्राकृतिक इतिहास-विषयक युक्तिवाद को अपनाया और हम प्रेरणा देते हैं कि भूतकाल के बोझ को उतार फेंको। ये लोग परम्परा अथवा रूढ़ि के प्रति अग्रहिण्य हैं और यहा तक कि उस युग के ज्ञान के विषय में भी सन्देह प्रकट करते हैं। 'प्रगतिवादियों' की यह विचार-पद्धति गरलता से समझ में आ सकती है। हमारी जाति के आध्यात्मिक उत्तराधिकार ने बाहर से आए आक्रमणकारियों तथा लुटेरों से भारत की रक्षा नहीं की। ऐसा प्रतीत होता है कि हमने देश को घोखा दिया और विश्वास-घात करके देश को वर्तमान दामना में डाल दिया। उस प्रकार के देशभक्त पश्चिम देशों की भौतिक सिद्धियों का अनुकरण करने को उत्सुक हैं और प्राचीन सभ्यता की जड़ों को एकदम ही उखाड़ देना चाहते हैं जिसे कि पश्चिम में आयात होने वाली अद्भुत वस्तुओं के लिए स्थान खाली हो सके। कुछ ही समय पूर्व तक भारतीय विश्व-विद्यालयों में भारतीय-दर्शन अध्ययन के विषयों में सम्मिलित नहीं किया गया था और अब भी विश्वविद्यालयों के दर्शन-विषयक पाठ्यक्रमों में इसका स्थान नगण्य ही है। भारतीय सभ्यता की हीनता-सम्बन्धी विचार शिक्षा के समस्त वातावरण में व्याप्त है। मैकाले द्वारा त्रिभू नीति का समाग्रह हुआ उसका बोझ अपने समस्त साम्प्रतिक महत्त्व के साथ तुला में एक ओर झुका हुआ है। जहा यह एक ओर इतना अधिक सावधान है कि हम पश्चिमी संस्कृति की शक्ति तथा मजबूती को न भूल सकें, वहा इसने हमें अपनी संस्कृति

के प्रति प्रेम करके आवश्यकतानुसार उसे परिष्कृत कर लेने में तनिक भी सहायता नहीं की। कुछ अवस्थाओं में मैकाले की इच्छा पूरी हो गई और "हमने भारतीयों को ऐसी शिक्षा दी है कि वे स्वयं अंग्रेजों से भी बढकर अंग्रेज हो गए" उसके ये प्रसिद्ध शब्द उद्धृत किए जाते हैं। स्वभावतः इनमें से कुछ लोग भारतीय सस्कृति के इतिहास का विद्वेपपूर्ण मूल्यांकन करने में विदेशी समालोचकों से किसी प्रकार भी पीछे नहीं हैं। ये लोग भारत के सांस्कृतिक विक्रम को एक विषादमय पारस्परिक फूट व विरोध, अज्ञानता और मिथ्याविश्वास से भरी दृष्टि में देखते हैं। इनमें से एक ने अभी हाल में यहाँ तक घुंघुपणा की कि यदि भारत को फलना-फूलना तथा समृद्धिशाली होना है तो इंग्लैंड को अपनी 'आध्यात्मिक माता' तथा ग्रीस को 'आध्यात्मिक नानी' बनाना होगा। निःसन्देह चूँकि उसकी धर्म में आस्था नहीं है, अपने हिन्दू धर्म के स्थान में ईसाईयत को स्थापित करने का प्रस्ताव नहीं किया। तथाकथित भ्रमनिवारण तथा निराशा के वर्तमान युग के प्रभाव के वशीभूत हमें व्यक्तियों का कहना है कि भारतीय दर्शन के प्रति प्रेम रखना या तो राष्ट्रीय दुर्बलता है और या फिर सांस्कृतिक दृष्टि में विचार करने वाले व्यक्तियों का डोग है।

१८ एक व्याकुल कर देने वाला विषय है कि हमें समय में जब कि पश्चिमी जगत् की दृष्टि में भारत अब विलक्षण प्रतीत होने के भाव में मुक्त हो रहा है, देश के कुछ अपने ही सुपूतों की दृष्टि में यह हम प्रकार का एक अजनवा देश प्रतीत होने लगा है। पश्चिम ने भारत को यह समझाने के लिए पूरा प्रयत्न किया कि उसका दर्शनशास्त्र अमंगल एवं विवेकशून्य है, उसकी कला बच्चों की भी तथा मुच्छ है, उसकी कविता में कोई प्रेरणा नहीं है, उसका धर्म विलक्षण है, और उसका नीतिनाम्न अमंगल लोगों का है। अब जब कि पश्चिम अनुभव कर रहा है कि उसका हम विषय में निर्णीत मत बिन्कुल निर्दोष नहीं है, हममें से कुछ लोग आग्रहपूर्वक कहना है कि नहीं, पश्चिम का निर्णय सत्रंथा ठीक था। यह ठीक है कि एक चिन्तनशील युग में मनुष्य जाति को फिर से सस्कृति की प्राचीनतर स्थिति की ओर धकेलना, जिससे उनकी सशयपरक भ्रम में तथा विधादास्पद विषयों की व्याकुल कर देने वाली दृष्टियों से रक्षा भी जा सके, इच्छित है ता भी हमें यह न भूलना चाहिए कि पहले से पडी हुई नीवों के ऊपर भवन का निर्माण हम अधिक उत्तमता के साथ कर सकते हैं, अपेक्षाकृत उगके कि हम उसके स्थान पर जीवन के नीतिशास्त्र तथा सदाचार के नए ढाँचे का निर्माण करने का प्रयत्न करें। हम अपने को निज के जीवन-ओतों से सर्वथा विच्छिन्न नहीं कर सकते। दार्शनिक याजनाएँ ज्यामिती का आकृतियाँ न होकर जीवन की देन हैं। अपने इतिहास का उत्तराधिकार वह भोजन है जिसे खाएँ और पचाएँ बिना हम क्षयग्रस्त हो जा सकते हैं।

कट्टर अनुदारवादी व्यक्ति भारत में प्राचीन उत्तराधिकार सम्बन्धी ऐश्वर्य के विषय में और उसकी प्रतिद्वन्द्विता में आने वाली आधुनिक-नास्तिकता प्रधान सस्कृति के रूप से पूर्णतया अभिज्ञ है; पूर्ण सुधारवादी भी ठीक उसी तरह भारत के प्राचीन उत्तराधिकार की निरर्थकता के विषय में निश्चय रखते हैं, एवं प्राकृतिक इतिहास-विषयक हेतुवाद या युक्तिवाद के महत्त्व के विषय में दृढ़ आस्था रखते हैं। इन दोनों

प्रकार के मनों के विषय में बहुत-कुछ कहा जा सकता है; किन्तु, यदि हम भारतीय विचारधारा का उचित रूप में अध्ययन करेंगे तो इस परिणाम पर पहुँचेंगे कि दोनों ही दोषपूर्ण हैं। वे जो भारतीय सस्कृति की निन्दा करते हैं, इससे अनभिज्ञ हैं और वे भी जो इसे सर्वांग सम्पूर्ण बताते हैं, उन्हीं के समान अन्य किसी मस्कृति से अनभिज्ञ हैं। पूर्ण सुधारवादी तथा कट्टर अनुदारवादी, जिन्हें नवीन आशा तथा पुरातन विद्या की खोज है, दोनों ही को परस्पर निकट सम्पर्क में आकर एक-दूसरे को समझने का प्रयत्न करना चाहिए। एक ऐसे जगत् में जहाँ कि हवाई जहाज और गमुद्रगामी जहाज, रेलवे तथा तार की व्यवस्थाएँ मनुष्यमात्र को एक जीवन्त इकार्ड के अन्तर्गत एक-दूसरे के निकटतम ला रही हों, हम अपने ही अन्दर मगन नहीं रह सकते। हमारी दर्शन-पद्धतियों को समझने की प्रगति के अन्दर क्रिया और प्रतिक्रिया (अथवा आदान-प्रदान के रूप) में भाग लेना ही होगा। गतिहीन विचारपद्धतियों में ठहरे हुए पानी के पायरो के समान हानिकारक पदार्थों की बढ़ती हुई जाती है जब कि प्रवाहित होने वाली नदियाँ अपने जल को प्रेरणास्त्री स्रोतों से निरन्तर ताजा बनाए रखती हैं। अन्य जाति की मस्कृति को अपने अन्दर समाविष्ट कर लेने में कुछ दोष नहीं है, केवल हमें चाहिए यह कि जिन अंगों को हम दूसरों में ले उन्हीं आगे बढ़ाकर अग्र कर लें तथा उनके अन्दर अपने में जो सर्वोत्तम अंग है, उनका समावेश कर दें। विभिन्न अंगों को, जो बाहर से हठान् आकर हमारे अन्दर समाविष्ट हो गए हैं, अपने राष्ट्रीय पात्र में एकत्र करने की जो सर्वोत्तम प्रक्रिया है उसका मकेन सरसरी तौर पर गांधी, टैगोर, अरविन्द घोष तथा भगवानदास की रचनाओं में हमें मिलना है। उनके अन्दर हम एक महान् भविष्य की ध्वनी-सी आशा की झलक देखते हैं, एवं पाण्डित्याभिमान के ऊपर विजय के कुछ चिह्न तथा महान् भविष्य सम्बन्धी अन्वेषण की प्रतिक्रिया पाते हैं। भारत के प्राचीन मानवीय आदर्शवाद के स्रोतों से प्रेरणा लेते हुए उन महापुरुषों ने पश्चिमी विचारधारा के महत्त्व को भी माथ-माथ लिया है। उन्होंने प्राचीन आदिमों को फिर से ढूँढ निकालने की आनुरता दिखाई है तथा उक्त स्रोतों के जलो को शुद्ध और अनावृत्त नहरों के द्वारा उन भूमियों को सींचने का प्रयत्न किया है जो भूख और प्यास में व्याकुल थीं। किन्तु जिस भविष्य का देखने के लिए हम लालायित हैं, वह अभी दूर है। राज-नैतिक उत्तेजना के शिथिल हो जाने के साथ, जिसने इस समय भारत के श्रेष्ठतम मस्तिष्कों की शक्तियों को अपनी ओर लगा रखा है, नये-नये विश्वविद्यालयों में भारतीय विचारधारा के अध्ययन का आग्रह बढ़ने के साथ, जिसको पुराने विश्वविद्यालय अत्यन्त अर्चक रूप में अपना रहे हैं, प्रभात का उदय सम्भव है। भूतकाल के जीवन को भविष्य-जीवन की अपेक्षा अधिक पसन्द करने वाली कट्टर अनुदारवादी शक्तियों के आगे चलकर अधिक बल पकड़ने की सम्भावना कम है।

भारतीय दर्शन के सम्मुख जो समस्या आज उपस्थित है, वह यह है कि क्या यह एक सम्प्रदाय के रूप में परिणत हो जाएगा, जिसका क्षेत्र सकुचित होगा एवं वर्तमान समय के तथ्यों में इसका कोई प्रयोग न ही सकेगा? अथवा, इसे जीवन्त और यथार्थ बनाना है जिसमें कि यह ऐसा बन सके जैसा कि इसे होना चाहिए, अर्थात् मानवीय



प्रगति के निर्माण करने वाले तत्त्वों में से यह अन्यतम हो सके, और यह तभी सम्भव होगा जब कि यह आधुनिक विज्ञान के प्रचुर रूप में बढ़े हुए ज्ञान का मिश्रण भारतीय दार्शनिकों के प्राचीन आदर्शों के साथ कर सके। लक्षण तो इस प्रकार का संकेत करते हैं कि भारतीय दर्शन मानव-प्रगति के निर्माणकारी अवयवों में से ही अन्यतम सिद्ध होगा। पूर्व की विचार-पद्धतियों के प्रति भिन्न तथा दर्शनशास्त्र के उद्देश्य की मांग है कि हम अपने दृष्टिकोण को ऐसा बनाए जो सदा उदार हो। वर्तमान युग के लिए भारतीय दर्शन के अस्तित्व का कुछ अर्थ तथा न्यायोचितता तभी सिद्ध हो सकेगी जब कि यह आगे बढ़े और हमारे जीवन को उत्तम बनाए। भारतीय दर्शन के विकास की भूतकाल की प्रगति हमें अपनी आशा के प्रति प्रोत्साहन देती है। महान् विचारक, याज्ञवल्क्य और गार्गी, बुद्ध और महावीर, गौतम और कपिल, शंकर और रामानुज, मध्व और वल्लभ तथा अन्य दर्शनों विद्वान् भारत के अस्तित्व की महत्त्वपूर्ण क्षमता के द्योतक हैं, और यह भारत के एक जीवित राष्ट्र के पद पर विराजमान होने का स्पष्ट प्रमाण है। यह हम विषय का भी प्रमाण है कि आगे भी यह राष्ट्र अपने स्वार्थ में ऊपर उठकर अपनी सर्वोपरि श्रेष्ठता के प्रेमोपहार का स्थिर रखने में समर्थ होगा।



## टिप्पणियां

### पहला अध्याय

पृष्ठ १७ पाणिनि 'अग्निनास्ति दिष्टमिति' एम सूत्र में आग्निक्, नाम्तिक्, और दैष्टिक शब्दों की व्युत्पत्ति करना है। आग्निक् वह है जो परलोक के अस्तित्व में विश्वास करता है, (अग्नि परलोक), नाम्तिक् वह है जो परलोक को नहीं मानता (नास्ति परलोक), और दैष्टिक एक प्रकार का अदृष्टशक्ति है।

टि० १८ टि० २ देखें न्यायशास्त्र।

पृष्ठ १८ टि० ३ 'मणिमंगलार्थ' नामक तमिल-ग्रन्थ में लोकायत, बौद्ध, साह्य, न्याय, वैशेषिक और मीमांसा इन सबको शामिल माना गया है। देखें, एम० कृष्णस्वामी अंगार 'मणिमंगलार्थ', पृष्ठ २१।

पृष्ठ २२, पंक्ति १८ वैशेषिक केवल प्रत्यक्ष और अनुमान का ही स्वीकार करता है।

### दूसरा अध्याय

पृष्ठ ३१, टि० ४ अक्षपादात्पूर्व क्तो वेदप्रामाण्यनिश्चय आसीत्, जैमिने पूर्व केन वेदार्थो व्याख्यात पाणिने पूर्व केन पदानि व्युत्पातानि, पिङ्गलान पूर्व केन छन्दाणि रचितानि (न्यायमञ्जरी पृष्ठ ५)।

पृष्ठ ३६ - दिङ्नाग के पूर्व बौद्ध तर्कशास्त्र के एक महान विवरण के लिए देखें, उक्त विषय पर प्रोफेसर तुक्की का लेख, 'जर्नल ऑफ दि रायल एशियाटिक सोसाइटी' जुलाई, १९२६। और भी देखें, 'जर्नल ऑफ दि रायल एशियाटिक सोसाइटी', जनवरी, १९२८, क्या न्यायप्रवेश दिङ्नाग-रचित है ?

पृष्ठ ३७ - पण्डित गापीनाथ कविराज का तर्क है कि उपमान को प्रमाण अथवा ज्ञान का साधन मानने से भामह्यंज द्वारा किया गया निषेध योगदर्शन के प्रभाव के कारण है। उसके द्वारा क्रियायोग को स्वीकार किया जाना निमित्त रूप, स्वाध्याय और योगदर्शन में प्रतिपादित अन्यान्य विशिष्ट साधन यथा यम, नियम-आदि सम्मिलित हैं, उक्त मत का समर्थन करता है। प्रमेयो का हेतु, तन्निवर्तक, आत्यन्तिकहान और हानोपाय आदि में विभागीकरण योगसूत्र, २-१६-१७, २५-२६ की ओर निर्देश करता है। प्राचीन न्याय के ग्रन्थकार गातम, वात्स्यायन और उद्योतकर तो योगिप्रत्यक्ष को नहीं मानते, किन्तु भामह्यंज इसे स्वीकार करते हैं। योगिप्रत्यक्ष देशकालस्वभावविप्र-

कृष्टार्हग्राहकम् । भासर्वज्ञ का ईश्वर-सम्बन्धी विचार आश्चर्यजनक रूप से योगदर्शन के विचार के साथ समानता रखता है ।

भासर्वज्ञ ने 'न्यायसार' पर एक टीका भी लिखी है जिसका नाम 'न्यायभूषण' है ।

वासुदेव कृत 'न्यायसारपदपञ्चिका' समेत भासर्वज्ञ के 'न्यायसार' का सम्पादन महामहोपाध्याय वासुदेव शास्त्री अभयङ्कर और प्रोफेसर देवाधर ने किया है । पूना, १९२२ ।

पृष्ठ ४०- प्रमाण, प्रमेय आदि पारिभाषिक शब्दों का प्रयोग माधारणतया प्रामाणिक (निर्दोष) ज्ञान के सम्बन्ध में ही होता है, ज्ञानमात्र के लिए नहीं । ज्ञान-मात्र के लिए ज्ञान और ज्ञेय शब्द अधिक उपयुक्त प्रतीत होते हैं ।

पृष्ठ ४५—प्रत्यक्ष, जिसकी वृत्ति प्रति और अक्ष अथवा अक्षि से हुई है । चक्षु इन्द्रिय को प्रस्तुत करता है और यह परोक्ष से विपरीत है, जिगका अर्थ होता है चक्षु इन्द्रिय में परे अथवा दूर । प्रत्यक्ष साक्षात् ज्ञान है और परोक्ष मध्यस्थ द्वारा प्राप्त ज्ञान है ।

पृष्ठ ४६ टि० देखे, तर्कसंग्रहदीपिका, पृष्ठ ७ । बम्बई सम्कृत ग्रन्थमाना ।

पृष्ठ ४८ मन का सम्पर्क विषय के साथ सीधा नहीं होता, केवल उम अवस्था को छोड़कर जहाँ कि प्रमेय विषय ग्राह्यता यथा मुक्त, दुःख आदि तो ।

पृष्ठ ५३—बौद्धों के अनुसार इन्द्रिया इन्द्रियों के गानक हैं, मीमांसकों के अनुसार इन्द्रिया एक विशिष्ट शक्ति हैं, दूसरों का मत है कि यह न तो दिखार्ई देने वाली इन्द्रिय है और न ही विशेष शक्ति है, किन्तु एक सर्वथा भिन्न द्रव्य है जिसका स्थान दृश्यमान इन्द्रिय के अन्दर है । गोलकमात्राणीति मुक्त, तच्छक्त्य इति मीमांसका, तद्गन्धनिरिकानि द्रव्यान्तराणीत्यन्ये सर्वत्रादिन (विवरणप्रमेयसंग्रह, पृष्ठ १८५) । साप सुनते है यद्यपि उनके कोई इन्द्रिय दिखार्ई नहीं देती । इन्द्रिय एक सूक्ष्म द्रव्य से बनी है जिसके गुण का ज्ञान उनके द्वारा होता है । अर्थात् जो रूप का ज्ञान प्राप्त करती है उसी द्रव्य से बनी है जैसे कि प्रकाश, जिसके रूप को यह देगती है । नाक जा गन्ध का ज्ञान ग्रहण करती है मिट्टी में बनी है, क्योंकि गन्ध मिट्टी का गुण है । (वही, पृष्ठ १८५-७) ।

अद्वैत वेदान्त के अनुसार इन्द्रिया 'प्राप्यकारी' हैं, अर्थात् ज्ञेय पदार्थों के साथ वास्तविक सम्पर्क में आती हैं । (देखे, विवरणप्रमेयसंग्रह, पृष्ठ १८७) । यदि इन्द्रिया पदार्थों का प्रत्यक्ष बिना उनके सम्पर्क में आए कर सकती तो हम दूरस्थ पदार्थों का भी स्वाद ले सकते थे । यदि कहा जाए कि चक्षु तथा श्रवण इन्द्रिया तो हर अवस्था में पदार्थों का ज्ञान ग्रहण कर सकती हैं, बिना उनके साथ वास्तविक सम्पर्क में आए भी, तो हम दृश्यों तथा शब्दों का ज्ञान उनके लोप हो जाने पर भी होना चाहिए । इस प्रकार यही तर्क उचित प्रतीत होता है कि अपने ज्ञेय विषयरूप पदार्थों के सम्पर्क में आकर ही इन्द्रिया कार्य करती हैं ।

दिखार्ई देनेवाली इन्द्रिया इन्द्रिया नहीं है वरन् सूक्ष्म भौतिक द्रव्य है, जो बिजली की तेजी में बाहर आगे की क्षमता रखते हैं । शब्द कान तक चलकर नहीं

आते हैं, जैसा कि न्याय का मत है, किन्तु अदृश्य इन्द्रिय शब्द उत्पन्न करने वाले पदार्थ तक चलकर जाती है। शब्दस्य च वीचिसन्नानवत् परम्परया श्रोत्रसमवायः प्राप्तिरिति यत् तार्किकैरुच्यते तदसन्, तथा सतीह श्रोत्राः शब्द इति प्रतीयेत, प्रतीयते तु तत्राशब्द इति (वही)। यही कारण है कि हमें दूर के शब्दों का प्रत्यक्ष होना है, केवल श्रवण-सम्बन्धी प्रभावों का नहीं। हमारी इन्द्रियाँ प्रमेय पदार्थों तक पहुँचती हैं न कि प्रमेय पदार्थ इन्द्रियो तक पहुँचते हैं।

पृष्ठ ५६—टि० २ -

त्रिलोचनगुरून् नीतमार्गानुगमनोन्मुखै ।

यथामान यथावस्तु व्याख्यातम् इदमीदृशम् ॥

(न्यायवार्तिकनाटपर्यटीका, १. १. ४) ।

पृष्ठ ५७—नामजात्यादियोजनारहित वैशिष्ट्यानवगाहि निष्प्रकारक प्रत्यक्ष निर्विकल्पकम् । चिन्तामणि में गङ्गेश । भीमाचार्य-कृत न्यायकोश ।

विशेषणविशेष्यसम्बन्धानवगाहि ज्ञानम् (अन्नभट्ट-कृत तर्कसंग्रहदीपिका) ।

पृष्ठ ६५—बौद्ध आदर्शवाद के अनुसार बोध और उसका ज्ञेयपदार्थ दोनों एक मात्र जाने जान हैं। “चूँकि नीला और नीले की चेतना का सदा ही एक साथ जान होता है इसलिए ये एक-दूसरे से भिन्न नहीं हैं।” (सर्वदशनसंग्रह) ।

न्याय के मत की अद्वैतवादी समीक्षा के लिए देखें, विवरणप्रमेयसंग्रह, पृष्ठ ५५ ।

पृष्ठ ६७—लोचनगोचरेऽपि कुन्डकुमुभे तदविषयगन्धविशेषिते ज्ञानम् एव बाह्येन्द्रियद्वारकमग्रहणम् अघटमानमिति मानसमेव मुरभिकुसुमम् इति ज्ञानम् (न्याय-मञ्जरी, पृष्ठ ४६१) ।

योगजधर्मलक्षण के लिए देखें, प्रमेयकमलमार्तण्ड, पृष्ठ १६७ ।

प्रतिगताऽभिज्ञानमिति प्रत्यभिज्ञा ।

अनिक्रान्तकालविशेषितपूर्ववतिस्तम्भादिपदार्थविषयः इन्द्रियादिसन्निकर्षो-त्पन्नम् एवेदं प्रत्यभिज्ञाज्ञानम् इति सिद्धम् (न्यायमञ्जरी, पृष्ठ ४६१) ।

पृष्ठ ६८—अतीतावच्छिन्नवस्तुग्रहणं प्रत्यभिज्ञानम् (सप्तपदार्थी, १६७) । प्रत्यभिज्ञा, भूतकाल में अवस्थिति के विचार की उपाधि से युक्त वस्तु का ग्रहण है ।

तर्कभाषा (५०) के अनुसार, पूर्वावस्थानुभवजनितमस्कारसहकृतौन्द्रियप्रभवा प्रत्यभिज्ञा ।

पृष्ठ ७० प्राचीन नैयायिक स्वप्नो को स्मृति न मानकर अनुभव मानते थे । देखें, न्यायसूत्र ३. १, १४, ४ २, ३४-३५, न्यायभाष्य, १. १, १६, और न्याय-वार्तिक, पृष्ठ ७६ । कणाद तथा परवर्ती नैयायिक, जैसे भासवर्ज और जयन्त स्वप्नो को अनुभवात्मक मानते हैं । उदयन स्वप्नावस्थाओं को स्मृति के समान नहीं मानता । देखें, किरणावली, पृष्ठ २७५ । शङ्कर ने ऐसे मत का उल्लेख किया है, जिसके अनु-सार मन्त्रो, देवताओं और विशेष प्रकार के द्रव्यों द्वारा उत्पन्न स्वप्नो में कुछ सचाई रहती है : मन्त्रदेवताद्रव्यविशेषनिमित्ताश्च केचित् स्वप्नाः सत्यार्थगन्धिनी भवन्ति (शाङ्करभाष्य, ३. २, ४) ।

पृष्ठ ७०-७१ देखे 'ड्रीम थियरी इन इण्डियन थोट' उमेद्यमिश्र-रचित, इलाहाबाद युनिवर्सिटी स्टडीज, खण्ड ५ ।

पृष्ठ ६४—जब हम उत्पन्न वस्तुओं का उल्लेख करते हैं तब उपादान कारण और समवायी (अन्तर्निहित) कारण एक ही पदार्थ है, किन्तु गुण अथवा कर्म के विषय में समवायीकारण उपादान कारण नहीं होता । एक श्वेत वस्त्र के विषय में श्वेतना रूपा गुण का समवायी कारण वस्त्र है किन्तु यह उसका उपादान कारण नहीं है ।

पृष्ठ १२२—एक ही पदार्थ के धारावाहक ज्ञान में जैसे कि हम किसी टेबल को निरन्तर कुछ क्षणों तक देखने हैं तो क्या हमारा दूसरे क्षण का ज्ञान वही होता है जो पहले क्षण का था ? कुछ लोगों का तर्क है कि दोनों प्रकार के ज्ञान एक नहीं है । जिस प्रकार पदार्थ अपने स्वरूप में देश-काल की स्थिति के अनुसार प्रतिक्षण परिवर्तन करता है उसी प्रकार ज्ञान में भी प्रतिक्षण परिवर्तन होता है । नैयार्थिक उसमें हम आधार पर आपत्ति उठाता हैं कि हमारे अनुभव-ज्ञान के क्षण हमारी चेतना में नहीं पहचाने जाते । हम जिसे प्रत्यक्ष करने से वह आणविक क्षण नहीं है वस्तु समय का विस्तार है क्षणानामतीन्द्रियत्वात् स्थलोपाधिम् आदाय वर्तमानत्वग्रहणात् (तत्त्व-चिन्तामणि, पृष्ठ ३८०) । क्षण ताकिक विस्लेषण की उपज है, किन्तु निरीक्षण के तथ्य नहीं है । जहाँ एक और स्थायी ज्ञान प्रमेयपदार्थ-सम्बन्धी अवस्थाओं के ऊपर निर्भर करता है वहाँ स्मृतिजन्य ज्ञान पूर्व के अनुभव के ऊपर निर्भर करता है ।

पृष्ठ १२६—जब हम नीले रंग का बोध ग्रहण करते हैं तो नीलेपन के बोध की प्रामाणिकता स्वतः नहीं आती ।

न हि नीलमवित् प्रसवमानान्तर यथार्थं नीलमवित्तिरिति मवेदनान्तर-मुत्पादयमानम् अनुभवंते (न्यायमजरी, पृष्ठ १६८) ।

पृष्ठ १०७—बाह्यमनावलम्बी, जिनके मन में ज्ञान तथा उसके विषय (पदार्थ) क्षणिक हैं, पदार्थ के प्रकृति के अनुरूप होने का जो यथार्थवादियों का मानदण्ड है उसे स्वीकार नहीं कर सकते क्योंकि ज्ञान होने पर तुरन्त ही उनके मन में पदार्थ (विषय) का विलोप हो जाता है ।

पृष्ठ १३० टि० ४ तुलना कीजिए, प्लेटो के 'थिएटेटस' में ।

पृष्ठ १३१ - शुकित्वप्रकारिका विद्या चारुचक्यादिमादृश्यमदर्शनममुद्बोधित-रजनसम्कारमधीचीना काचादिदोषमवहिता रजनरूपार्थाकारेण रजतज्ञानाभासाकारेण च परिणमते (वेदान्तपरिभाषा, १) ।

पृष्ठ १४८—न्याय के अनुसार आत्माएँ केवल गौण अर्थों में क्रियाशील हैं । एक सर्वव्यापी आत्मा के लिए न तो परिणाम ही हो सकता है और न परिस्पन्द ही माना जा सकता है ।

पृष्ठ १६२, टि० ३ और भी देखें, म्यादादमजरी और राजेश्वर-कृत षड्-दर्शन समुच्चय, २३ ।

### तीसरा अध्याय

पृष्ठ १८०— पण्डित मिश्र का विचार है कि लीलावती का निर्माणकाल बारहवीं शताब्दी (ईसा के पश्चात्) है। देखे, जे० बी० ओ० आर० एस०, पृष्ठ १५८।

पृष्ठ १८८— न्याय के मत में तो आत्मा मानस-प्रत्यक्ष का विषय है (भाषा-परिच्छेद, ५०-५१), किन्तु वैशेषिक डमे अनुमान का विषय मानता है (अनुमान-गम्य, वैशेषिकसूत्र, ८ १-२)।

पृष्ठ १९८— मीमांसको का युगो या चक्रो के सिद्धान्त में विष्वाम नहीं है।

पृष्ठ २०८ टि० ३—

व्यक्तेरभेदस्तुल्यत्व सकरोऽथानवस्थिति ।

रूपहानिरमम्बन्धो जातिबाधकसग्रहः ॥

पृष्ठ २१६, टि० ३ पाच प्रकार की अयुतमिद्धि स्वीकार की गई है : अवयवावयविनी, गुणगुणिनी, क्रियाक्रियावन्ती, जातिव्यक्ती, वशोपनिन्द्यद्रव्ये चेति (देखे, न्यायकोश)।

पृष्ठ २३० काल, आकाश और दिक् में जातिगत गुण नहीं होता।

पृष्ठ २५३— मद्रास विश्वविद्यालय ने माल्यकारिका का एक अत्युत्तम संस्करण प्रकाशित किया है जिसकी प्रस्तावना, अग्नेजी-अनुवाद तथा टिप्पणिया एम० एम० सूर्यनारायण शास्त्री द्वारा तैयार की गई है।

### चौथा अध्याय

पृष्ठ २५७— धर्मपरिणाम प्रकार विशेष को दिया गया नाम है। एक घड़ा (अथवा जिसे घटाकार भी कहते हैं) मिट्टी का धर्मपरिणाम है, ठीक उन्ही प्रकार जिस प्रकार कि मिट्टी पृथ्वी का धर्मपरिणाम है।

• पृष्ठ २६६, टि० ६ छान्दांग्य उपनिषद् में तीन भूतों का उल्लेख है और शङ्कर ६ ४ पर अपने भाष्य में त्रिवृत्करण का वर्णन करते हैं। प्राचीन उपनिषदों में पञ्चीकरण का पता नहीं मिलता यद्यपि तैत्तिरीय में पाच भूतों का वर्णन है। बाद-रम्यण अथवा शंकर दोनों में से कोई भी इनका वर्णन नहीं करता। यद्यपि परवर्ती भाष्यकारों ने जैसे आनन्दज्ञान आदि ने इनका उल्लेख दिया है। देखे, ब्रह्मसूत्रो पर उसकी टीका, २ ४, २०।

पृष्ठ २७५— स्थान-परिवर्तन का नाम परिस्पन्द है। यह परिणाम से भिन्न है। जो आकृति का परिवर्तन है। परिस्पन्द तत्त्वों के सम्बन्ध में ही होता है।

पृष्ठ २६१— अर्थकारेण परिणताया बुद्धिवृत्तेश्चेतने प्रतिबिम्बनाद् विषय-प्रकाशरूप ज्ञानम् (न्यायकोश)।

पृष्ठ २६५—

साख्यवृद्धा सम्मुग्धा वस्तुमात्रं तु प्राग्गुह्यन्त्यविकल्पितम् ।

तत् सामान्यविशेषाभ्यां कल्पयन्ति मनौषिणः ॥

(साख्यतत्त्वकौमुदी, २७)।

### पाँचवाँ अध्याय

पृष्ठ ३५४—सर्वग्राही ज्ञान एक सिद्धि है जिसमें स्वभावतः प्रकृति तथा पुरुष का भेद ज्ञान भी आ जाता है और यही कैवल्य अथवा मोक्ष का यथार्थ कारण है।

पृष्ठ ३६६—साख्य के अनुयायी नारायण के उपासक थे (नारायणपरा), किन्तु योग के अनुयायी ईश्वर की उपासना करने वाले थे, (ईश्वरदेवता), अथवा शिव के उपासक थे, जो सर्वोत्तम योगी है। देखे, हरिभद्र के षड्दर्शनसमुच्चय पर राजशेखर की टीका, पृष्ठ ३४, ४२-४३।

पृष्ठ ३७३—प्राभाकरो के दोनो सम्प्रदायो म जो मतभेद है उनके विषय में देखे, प्रोफेसर हिरियन्ना का लेख 'प्राभाकरः पाचीन और अर्वाचीन', जर्नल ऑफ़ ओरियण्टल रिसर्च, मद्रास, अप्रैल-जून, १९३०।

### छठा अध्याय

पृष्ठ ३७३—गमानुजाचार्य-कृत 'सन्तरट्म्य' एक विस्तृत ग्रन्थ प्रतीत होता है, जिसके पहले पाँच अध्याय 'गायकवाड्म ओरियण्टल सीरीज' १९२३ म प्रकाशित हुए हैं।

'मानमेयोदय' में दो विभाग 'मान और 'मय के ऊपर है, जिन्हें क्रमशः नारायण भट्ट तथा नारायण पण्डित ने लिखा है। यह ग्रन्थ कुमारिण भट्ट के सम्प्रदाय के सिद्धान्तों की विशद व्याख्या करता है। इस ग्रन्थ को त्रिवेन्द्रम सम्बन्धित सीरीज म टी० गणपति-शास्त्री ने १९१२ में प्रकाशित किया है।

पृष्ठ ३७६—तच्चेन्द्रियसन्निकर्षज्ञान द्विविधम निविकल्पकमदिहल्पक चति। तत्र द्वान्द्वयसन्निकर्षान्तरम् एव द्रव्यादिस्वरूपमात्रावगार्ह शब्दानुगमशस्य यत् मम्ममुग्धज्ञान जायते तद् विशिष्टकल्पनाभावाद् निविकल्पकम् उच्यते। यत् नदनन्तर शब्दस्मरणमहकृत जान्यादिविशिष्टवस्तुविषय रक्तोज्य घटोऽयमित्यादिव्यक्तविज्ञान तत् सविकल्पकम् (मानमेयोदय, पृष्ठ ८)।

पृष्ठ ३७६-७७ -

जाति. सर्वगता नित्या प्रत्यक्षज्ञानसाक्षर।

भिन्नाभिन्ना च सा व्यक्त कुमारिलमन मना।।

(मानमेयोदय, पृष्ठ ८५)

पृष्ठ ३८७—कुमारिल की दृष्टि म आकृति का अर्थ है जाति।

जातिमेव आकृति प्राहु (१ ३, ३)।

पृष्ठ ३९१—ज्ञान के प्रामाण्य के विषय में मीमांसा के भिन्न-भिन्न सम्प्रदायों के मतों को जानने के लिए देखे, न्यायकोश में प्रामाण्यम्।

सर्वत्र ज्ञानहेतुभिर्गन्मनि साक्षात्कारवर्ती धीर्यजन्तेः सर्वत्र प्रमेयस्य अपरोक्षानियमाभावात्। स्मृतिषु अनुमानान्तरेषु च न प्रमेयम अपरोक्षम्। सर्वाश्च प्रतीनय. स्वय प्रत्यक्षा प्रकाशन्ते (प्रकरणपरिच्छेदा, पृष्ठ ५६)।

यद्यपि समस्त ज्ञान बिना व्यवधान के साक्षात् होता है फिर भी इसे दो भागों में विभक्त किया गया है— साक्षात् ज्ञान तथा मध्यरथद्वारा प्राप्त ज्ञान और इसका



विभाग प्रकार-भेद से होता है जिस प्रकार माक्षान् अथवा माध्यम के द्वारा विषय का बोध होता है ।

पृष्ठ ३६२ - न हि प्रदीप स्वगतव्यवहाररूपे कार्ये प्रदीपान्तरमपेक्षते, तस्माद् न बुद्धिरपि बुद्ध्यन्तरम् (मानमेयोदय, पृष्ठ १०३) ।

• बुद्धिः स्वयंप्रकाशेति गुरुवाङ्मुरयोर्मन्त्रम् (वही) ।

पृष्ठ ३६८—टिप्पणी १—मुरारिमिश्र के मत पर टीका करत हुए न्यायसिद्धांत-मजरी के ऊपर 'शार्थिकण्ठीयम्' का कहना है "घटाऽयमिति व्यवसाय ततश्च घटमह जाशामीति अनुव्यवसायः, तत्र प्रामाण्य गृह्यते ।

पृष्ठ ४०३—मीमांसक तर्क करता है कि यदि प्रामाण्य और अप्रामाण्य दोनों ही बोध ग्रहण में बाह्य पदार्थ हैं तो बोधो को अपने-आप में निरपेक्ष अथवा लक्षण-विहीन मानना चाहिए, किन्तु ऐसा नहीं है ।

न हि प्रामाण्याप्रामाण्यव्यतिरिक्त किञ्चिदपि स्वरूपम् अस्ति विज्ञानस्य (मान-मयोदय, पृष्ठ ३६) ।

यदि यह कहा जाए कि सारे बोध तब तक सन्देह की अवस्थाएँ हैं जब तक कि उनका परीक्षा नहीं हो लेनी, तो न्याय का सन्देह (संशय) को अर्थार्थ बोध करके मानना है, अन्तर्हित अर्थार्थता के मत की ओर संकेत करना प्रतीत होता है, जो परत प्रमाण के सिद्धान्त के विपरीत है ।

पृष्ठ ४०३—म च देहेन्द्रियज्ञानमुखेभ्या व्यतिरिच्यते ।

नानाभूतो विभूतित्यो भोगा स्वर्गापवर्गभाक् ॥

(मानमेयोदय, पृष्ठ ५२)

पृष्ठ ४०५ मानमेयादयः प्रभाकर की स्थिति में कुमारिल की स्थिति का भेद बनाना हुए कुमारिल के ऊपर निर्भर करता है । प्रभाकर के अनुयायियों की दृष्टि में 'मैं घड को बनाना हूँ' उस प्रकार के बोध का स्वरूप सभ त बोधो के सामान्य लक्षणों का एक नमूना है । यदि आत्मा तथा बोध व्यक्त नहीं ह तो इस प्रकार का ज्ञान प्रसम्भव है । इस प्रकार आत्मा और बोध का अभिव्यक्त रूप स्वीकार करना चाहिए, जिनमें आत्मा विषयी (ज्ञाता) तथा बोध ज्ञानात्मक क्रिया है । (आत्मस्वात्मनो कर्तृतया वित्तितया च प्रतीयमानत्वम् अभ्युपगच्छति ।) कुमारिल के अनुयायी स्वयं आधार वीक्ष्य के ऊपर ही आपत्ति उठाते हैं, अर्थात् सारे बोध इस रूप में होते हैं "मैं पदार्थ को जानता हूँ" शालिकनाथ का तर्क है यदि ज्ञाता विषयी सब बोधो में व्यक्त नहीं होता तो किसी व्यक्ति विशेष के अपने बोध में तथा दूसरे के बोध में भेद कर सकना असम्भव हो जाएगा । (स्वपरवेद्ययोरनतिशय इति ।) कुमारिल के अनुयायी उत्तर देते हैं कि आत्मा के द्वारा प्राप्त किया गया ज्ञान उसी रूप में व्यक्त होता है । यदि कहा जाए कि आत्मज्ञान को भी व्यक्त होना चाहिए तो उत्तर में कहा गया है कि कार्य बिना चैतन्यमय व्यक्ति के भी उपस्थित रह सकता है, उसी प्रकार जिस प्रकार इन्द्रिय-ज्ञान बिना उस इन्द्रिय के ज्ञान के भी, जो व्यापार करती है, प्राप्त किया जा सकता है ।

मुरारि मिश्र का मत भट्ट की स्थिति के अधिक निकट पहुँचता है । मिश्रमतेऽयं

घट इत्याकारकज्ञानानन्तर घटत्वेन घटम् ग्रह जानामि इति ज्ञानविषयकलौकिकमानस-  
मुत्पद्यते । तर्कसंग्रहदीपिका पर नीलकण्ठ की टीका, निर्णयसागर मस्करण, पृष्ठ १८७) ।

हमें पहले "यह एक घडा है" इस प्रकार का ज्ञान होता है और तब प्रत्यक्ष  
अनुभव होता है कि मैं घड़े को घड़े के रूप में जानता हूँ । केवल कुमारिल के ही अनु-  
सार पीछे का ज्ञान अनुमानपरक है, किन्तु मुरारि मिश्र के अनुसार यह प्रत्यक्षजन्य  
है । किन्तु दोनों ही प्रभाकर के इस मत के विरोधी हैं कि समस्त ज्ञान उस प्रकार का  
होता है कि "मैं एक घड़े को जानता हूँ," सर्वमेव ज्ञान घटमह जानामीत्याकारकम्  
(न्यायसिद्धान्तमजरी, पृष्ठ ३४१) ।

तन्वचिन्तामणि के ऊपर टीका में आलोक कहता है 'व्यवसायोत्पत्त्यव्य-  
वहितोत्तरक्षणोत्पन्ना अनुव्यसायव्यक्तेरेव भाट्टै ज्ञानतालिङ्गक अनुमितित्वेन मिश्रादि-  
भिश्च साक्षात्कारत्वेनाभ्युपगमात् (प्रत्यक्षखण्ड, पृष्ठ १५८, एशियाटिक सोसायटी ऑफ  
बंगाल आवृत्ति) ।

पृष्ठ ४२२—देवे, पूर्वमीमामामूत्र भी, पण्डित माहनलाल सदल का अंग्रेजी-  
अनुवाद, एम० वी० एच० ग्रन्थमाला ।

### सातवां अध्याय

पृष्ठ ४२३, टि० १—ब्रह्मविद्याप्रतिपादकम् वेदशिरोभागरूप वेदान्तशास्त्रम्  
(बृहदारण्यक उपनिषद् पर शाङ्करभाष्य, १, १, १) ।

### आठवां अध्याय

पृष्ठ ४४५—डाक्टर भा ने 'स्वण्डनखण्डखण्ड' का अंग्रेजी में भाषान्तर किया  
है और श्री एम० वी० एयर ने मुरेश्वर-कृत मन्वन्धर्वात्मिक का भाषान्तर अंग्रेजी में  
किया है ।

पृष्ठ ४६०—अनुप्रपञ्च के द्वैताद्वैत मत का वर्णन डाक्टर ने बृहदारण्यक उप-  
निषद् पर अपनी टीका में किया है (५, १) ।

पूर्णात् कारणान् पूर्णं कार्यम् उद्दिश्यते । उद्दिश्यते कार्यं वर्तमानकालेऽपि पूर्णमेव  
परमार्थवस्तुत्त्वं द्वैतरूपेण । पुनः प्रत्येककाले पूर्णस्य कार्यस्य पूर्णताम् आदाय आत्मनि  
धित्वा पूर्णमेवावशिष्यते कारणरूपम् । एवम् उत्पत्तिस्थितिप्रलयेषु त्रिष्वपि कालेषु कार्य-  
कारणयोः पूर्णत्वं । सत्रचैकैव पूर्णता कार्यकारणयोर्भेदेन व्यपदिश्यते एव च द्वैताद्वैतात्मक  
एक ब्रह्म यथा किल समुद्रो जलतरङ्गफेनबुद्बुदाद्यात्मक एव । यथा च जल सत्यं तद्  
उद्भवाश्च तरङ्गफेनबुद्बुदादयः समुद्रात्मभूता एवाविर्भावनिरोभावधर्मिणः परमार्थसत्या  
एव । एव सर्वमिदं द्वैत परमार्थमत्यमेव जलतरङ्गादिस्थानीयम्, समुद्रजलस्थानीयं तु पर  
ब्रह्म (बृहदारण्यके उपनिषद् पर शाङ्करभाष्य, ५, १) ।

पृष्ठ ४६३—

उपक्रमोपरुहागवम्यासोऽपूर्वता फलम् ।

अर्थवादोपपत्ती च हेतुस्तात्पर्यनिर्णये ॥

पृष्ठ ४७६—तुलना कीजिए, शङ्कर के निरपेक्ष चैतन्य को जहा सर्वश्रेष्ठ साक्षी बताया गया है उसके साथ; निम्नलिखित छन्द को तर्कभाषा ग्रन्थ का बताया जाता है:

मविद् भगवती देवी रंजत्यनुभववेदिका ।  
अनुभूतिः स्मृतेरन्या स्मृति मन्कारमात्रजा ॥

पृष्ठ ४८२—साक्षान् सम्बन्ध प्रत्यक्ष का अनिवार्य लक्षण है, इन्द्रिय की क्रिया-गालता नहीं। ईश्वर का ज्ञान ऐन्द्रिक नहीं है वरन् साक्षात् (माध्यमरहित) है।

पृष्ठ ४८४—कुछ अद्वैतवादियों का मत है कि निर्विकल्प प्रत्यक्ष हमें विशुद्ध सत् (सन्मात्रम्) का ज्ञान देता है, भिन्न पदार्थों का नहीं, क्योंकि भिन्न पदार्थ कल्पना-जन्य है (सिद्धान्तलेशसंग्रह)।

पृष्ठ ४८६—अद्वैत वेदान्त में केवल ब्रह्म ही एक नित्य है और इस प्रकार वेदों की उपयोगिता भी केवल सापेक्ष अर्थों में ही मानी गई है।

पृष्ठ ४८६ ईश्वर प्रत्येक निर्माणकाल में वेदों का नये मित्रों से उपदेश करते समय शब्दों की भूतपूर्व व्यवस्था को ठीक-ठीक सृष्टित गवता है।

पृष्ठ ४९४, टि० ३ जानन्तु वस्तुनन्त्रत्वान्न देशकालनिमित्ताद्यपेक्षते, यथा आग्निरूपेण आकाशो भूतं जनि तथा आग्निविज्ञानम अपि (बृहदारण्यक पर शाङ्कर भाष्य, ४ ५, १५)।

पृष्ठ ४९५ अद्वैत वेदान्त की सत्यता का प्रमाण यह है कि इसमें परस्पर-विरोध नहीं है। बौद्ध धर्म की मफल क्रिया के मानदण्ड को न्याय ने इस प्रतिबन्ध के साथ स्वीकार किया है कि यह सत्य की कमाटी है, न कि उसकी विषयवस्तु। प्रमेय पदार्थ के साथ अनुकूलता ही सत्य का निर्माण करती है। अद्वैत का तर्क है कि अनुकूलता का प्रत्यक्ष अनुभव नहीं हो सकता, इसका समवेत होने के कारण केवल अनुमान होता है। अथवा अनुभव की एकरसता में भी अनुमान होता है। इस दृष्टि से कुल आनुभविक सत्य सापेक्ष है। जिसके विपरीत ग्रन्थों तक कुछ ज्ञान नहीं है वही सत्य है। यह सम्भव है कि कुछ आग का प्राप्त अनुभव अत्यन्त आनुभविक सभाव्य सत्य का भी विरोधी सिद्ध हो जाए। हम कभी भी निश्चित रूप में यह नहीं जान सकते कि अमुक आनुभविक सत्य नितान्त रूप में सत्य है (न्यायमजरी, पृष्ठ ६० और आगे तक)।

पृष्ठ ५०१ अज्ञान के प्रभाव से आत्म तथा अनात्म का भेद नितान्त निरपेक्ष चैतन्य में आ जाता है। आत्मा अह (सीमित मैं) की भाँति व्यवहार करती है जिसने अन्तःकरण की परिधियों को मान लिया है। प्रतिबन्ध से तात्पर्य है अन्य पदार्थ की उपस्थिति तथा सम्भाव्य अज्ञान। परिणाम में दूसरे पदार्थ को जानने के लिए ज्ञान होता है।

पृष्ठ ५०७ टि० २—ब्रह्मदर्शने ऽधनम् उच्यते। मनसैव परमार्थज्ञानसंस्कृते-नाचार्योपदेशपूर्वकम् चानुद्वेष्टव्यम् (बृहदारण्यक उपनिषद् परशाङ्कर भाष्य, ४ ४, १६)।

पृष्ठ ५१४—निम्नश्रेणी का ज्ञान भ्रामक होता है केवल इस अर्थ में कि यह यथार्थता को छिपा देता है।

पृष्ठ ५५५—ब्रह्म की दृष्टि में अविद्या नाम की कोई वस्तु ही नहीं है। किन्तु

ब्रह्म साक्षीरूप से अविद्या को प्रकट करना है। जहा तक ईश्वर का सम्बन्ध है वह अविद्या अथवा माया के माध्यम मे से आरपार देरा लेता है जो ईश्वर से भिन्न है क्योंकि उसके लिए कोई भी आवरण नहीं है।\*

पृष्ठ ५७४—

अनादिभावरूप यद् विज्ञानन विलीयते ।

तदज्ञानमिति प्राजा लक्षण सप्रचक्षते ॥

(सर्वदर्शनसंग्रह, १३) ।

पृष्ठ ५८३ - -तुलना कीजिए, बृहदारण्यक उपनिषद् पर शाकरभाष्य, २ १, ६० ।  
परब्रह्मव्यतिरेकेण ससारिणा नान्यद् बन्वन्नरम् अस्ति ।

पृष्ठ ५६५ - वाचस्पति का उद्धरण देने हुए भीमाचार्य कहता है मायावादि-  
मते त्रयो हि जीवस्योपाधय , तत्र मुपुष्टी बुद्ध्यादिसंस्कारवासितम् अज्ञानमात्रम्, स्वप्ने  
जाग्रद्वामनामय लिङ्गशरीर जाग्रदवस्थाया सूक्ष्मशरीरसमृष्ट स्थूलशरीरमुपाधिरिति ।

पृष्ठ ६०६—शकर न निम्नलिखित दृष्टान्तों का वर्णन किया है यथाऽद्भ्य  
सूर्यचन्द्रादिप्रतिबिम्बो, यथा वा स्वच्छम्य स्फटिकस्यालक्तकाक्षुपाधिभ्यो रक्तादिभाव  
एवम् यथादकालक्तकादिहेत्वपिनगे सूर्यचन्द्रस्फटिकादिप्रतिबिम्बो विनश्यति चन्द्रादि-  
स्वरूपमेव परमाथेनो व्यवतिष्ठत तद्वत् प्रज्ञानघनम् अनन्तम् अपार स्वच्छम्  
अवतिष्ठते ।

### नवा अध्याय

पृष्ठ ६७५ निर्विकल्पकम् एकजानीयव्ययं प्रथमपिण्डग्रहणम्, द्वितीयादि-  
पिण्डग्रहण सविकल्पकम्...प्रथमप्रतीन्यनुमाहितवस्तुगस्थानरूपगोत्वादेरनुवृत्तिघर्म-  
विशिष्टत्व द्वितीयादिपिण्डग्रहणावसेयमिति द्वितीयादिग्रहणस्य सविकल्पकत्वम् (ब्रह्म-  
सूत्र, पर रामानुजभाष्य, १ १, १) ।

पृष्ठ ६६७—शुद्ध तत्त्व को शुद्ध मत्त भी कहा जाता है ।

### दसवा अध्याय

पृष्ठ ७६५—और भी देखे, बलदेव का गाविन्दभाष्य और 'प्रमेयरत्नावली'  
एम० सी० वसु का अंग्रेजी अनुवाद, 'सैक्रेड बुक्स आफ दि हिन्दूज' ग्रन्थमाला ।

एस० एस० सूर्यनारायण शास्त्री 'शिवाद्वैत आफ श्रीकठ' ।

### ग्यारहवां अध्याय

पृष्ठ ७७० टिप्पणी—और भी देखे, उदयन-कृत आत्मतत्त्वविवेक तथा सर्व-  
ज्ञात्ममुनि कृत सक्षेपशारीरक ।

## अनुक्रमणिका

अग्निपुराण,	२५१, ६६५	अर्थमग्रह,	३८४, ४१४
अणुभाष्य,	७५८, ७६०	अष्टसाहस्री,	१०८
अथर्ववेद,	३३४	अष्टाध्यायी,	४२६
अथर्वशिखा,	८८८	अष्टादशभेद,	६७२
अथर्वशिरम्,	८८८	ग्रहिर्बुध्न्यमाहिता,	२५४
अद्वैतदीपिका,	५७६	आउट स्पोक्रेन एंमेज,	५०८
अद्वैतप्रदीपिका,	२७३	आकृतिवन्द,	३७४
अद्वैतफिलासफी,	५८५	प्रागमप्रामाण्य,	६७०
अद्वैतब्रह्मसिद्धि,	४४६, ६३७	आत्मतत्त्वविवेक,	३७, १०७, १६६
अद्वैतमकरन्द, ४४६, ८७८, ४६६, ५७६,		आत्मयोग, २८८, ८७२, ५०५, ५६१,	
५८०, ५८२		६०३, ६१६, ६८०, ६७६	
अद्वैतमिद्धान्तमुक्तावली,	५७६	आत्मसिद्धि,	३०३
अद्वैतसिद्धि, १३७, ८४६, ८६६, ५७६,		आत्मोपनिषद्,	२६
५७६, ५८६		प्राथेयगकिनयोग,	२६७
अद्वैत एण्ड एथिक्स,	६२१	आनन्दलहरी, ८८८, ५७७, ७२५, ३३७	
अध्यात्मरामायण,	८८६	प्रापदेव,	४२०
अनुगीता,	२५१	प्राप्तबोध	४४५
अनुयोगद्वार,	३२	प्राप्तमीमासा,	२२०
अनुयोगद्वारसूत्र	२५८	प्राप्तवज्रसूची,	४४५
अपरोक्षानुभूति,	८४५ ६२२	प्रालबनपरीक्षा,	३६
अपोहसिद्धि,	१०७	प्रालोक,	३८
अभियमं महाविभाषाशास्त्र	१७८	प्राश्वलायन श्रोतसूत्र,	४२६
अमेरिकन जर्नल ऑफ फिलालॉजी,	२५२	उट्रांडकशन टू तर्कसग्रह,	३३, ३६
अमेरिकन न्यू थॉट,	३६२	उट्रांडकशन टू दि योगसिस्टम,	३३७
अरस्तू,	८८	इट्रांडकशन टू शाकरभाष्य,	२०
अर्थपंचक,	६७२	इंडियन थॉट, ३८, ४०४, ४०७, ५८५,	
अर्थप्रकाश,	७०२	५८७	
अर्थशास्त्र,	२१, ३५, ६६५	इंडियन फिलासफी, ४५, ४६२, ६६६	

इंडियन फिलासफीकल रिव्यू,	७३८	एँसे आँन पानथीइज्म,	४७६, ५३६
इन्क्वायरी,	२४१	एँसे आँन लिबर्टी,	३०
इन्माइक्लोपीडिया ऑफ रिलीजन एण्ड एथिक्स,	२८, ६७१	एँसेज इन क्रिटिकल रियलिज्म,	१०४, १२७
इमैजेंट डबोल्ग्रान	२८६	ए स्टडी ऑफ मथुरानाथाज तैन्वधिता- मणिरहस्य,	४०
ईशोपनिषद्,	६३१, ६४२	एस्थेटिक्स,	४७१
उत्तरमीमासा,	१७, १८, ६७२	ऐतरेय उपनिषद्,	६१८, ७५२
उत्तरमीमासादर्शन,	४०३	ऐतरेय ब्राह्मण,	३१
उत्तराध्ययन,	१८५	ओरिजिनल मस्कृत ट्रैक्ट्स,	१६४
उदान,	३२	कठोपनिषद्, ३१, २८३, ३३८, ४४४, ४६२, ५०६, ५१०, ५३४, ५४७, ५७८, ५९३, ५९४, ६०४ ६१६, ६४६	
उपदेशमाहस्वी, ४=१, ५४६, ६=०, ६२५		कन्फेशन्स,	४७४
उपस्मार, ६७, ७०, १०३, १८०, १८१, १८६, १९०, १९१, २२४, २२५		कर्ममीमासा, २५८, ३७३ ४०३, ४०७	
उपायकौशल्य (सूत्र),	३५, ८०	कल्पतरु,	४४५, ६४३
उपायनौशल्यहृदयशास्त्र,	३=७	कल्पतरु-परिमल,	४४५
ऋग्वेद २४६, २६०, ३३२, ३३४, ४१४, ४६०, ५६३, ५६४, ७०५		कान्यायन श्रौतसूत्र	४०६
ऋजुविमला,	३७३	कालाभिनन्द उपनिषद्,	३५
एशियट इण्डियन डिस्टोरीकल ट्रेडीशन,	६६५	काशिका,	३७०
एक्ट्म,	४३६	किरणवलि, ३७, १८०, १८५, १८६	
एथिक्स,	११४, ५३०	कुसुमाजलि, ३७, ३८, ७०, ६३, ६८ ११३, १२७, १६५, १६६, १७४ २६०, ३८४ ४०६, ६७६	
एन्नीइज्म, २४६, ३५५, ५०५, ५०७, ५१०, ५३१, ५३६, ५५६, ५६३		कर्मपुराण,	५६५
ए नोट ऑन दि इंडियन मिलोलिज्म, १०६		केनोपनिषद्, ४४४, ४०७, ५४१, ६१६, ६२४, ६२५, ६२	
ए नोट ऑन नागायण	४०६	कैटिगरीज,	१८३
एपिक्यूरियनिज्म,	२००	कोटिल्य,	२६, ३१
एपिसल टू दि रोमन्स,	६८७	कौपीनपत्रक,	६१८
एपिसल टू दि गैलेशियन्स,	६२७	कौमुदीप्रभा,	२५५
एपीयरेम एण्ड रियलिटी, ५०२, ५३७, ५५६, ५६७		कौपीनकी उपनिषद्, ४३१, ५३७, ५६२	
एरिथोपैगिटिका,	३०	क्रिष्टिव डबोल्ग्रान,	४७३
ए स्टडी ऑफ काण्ट	७७०	क्रिटिक ऑफ प्योग रीजन,	५१६
एशियाटिक सोसाइटी ऑफ बंगाल, ४०७		क्रिटिकल फिनामफी ऑफ काण्ट,	४७६
एसे आँन दि ह्यूमैन् अडरस्टैटिग, ४६			

क्रिटिकल रिथैलिज्म, ,	१२४
क्रिश्चियन मिस्टिसिज्म,	३६२.
क्लासिकल संस्कृत लिटरेचर,	३६
क्षणभंगसिद्धि,	५६
खण्डन,	६८, १२६, १२८, २३४
खण्डनखण्डलौघ,	३६०, ४४५
गरुडपुराण,	६६५
गर्भ उपनिषद्,	२४६, २७२
गीतगोविन्द,	७६१, ७६२
गीतार्थमंग्रह,	६७०
गृह्यसूत्र (बौधायन),	४२६
गृह्यसूत्र (भारद्वाज),	४२६
गोपालतापनी उपनिषद्,	७६४
गोविन्दभाष्य,	७६२
गौडपादी,	४४७
ग्रीक शकन,	७०, ८३, २०३, ७६८
ग्रीक थियोलॉजी,	५१०
चडमारुत,	६७२
चतु श्लोकी,	६७०
चरकसंहिता, २०, ३१, ३४, ४६, १७८,	
२५१	
चित्तमुखी, ४२, ४३, ४७५, ४६०, ५७६,	
५८०	
चित्तमुखीयम्,	४४६
चूलिका,	२४६, ३२६
छान्दोग्य उपनिषद्,	३०, ३१, २४८,
• २४६, २५५, २६२, २६७, २६६,	
२७३, २८०, ३१०, ३३४, ४३१,	
४४२, ४६२, ४७२, ५३४, ५४१,	
५४७, ५५०, ५५४, ५५७, ५७४,	
५८२, ५६०, ५६१, ५६२, ५६४,	
६१६, ६१७, ६१८, ६२५, ६२६,	
६३१, ६४१, ६४३, ६४६, ६६५,	
•६७०, ७३६, ७४८	
जनरल ऑफ एशियाटिक सोसाइटी ऑफ	
बंगाल,	३४, ३६, ४२६

जनरल ऑफ दि अमेरिकन ओरियंटल	
सोसाइटी,	२५३, ४४१, ४६५
जनरल ऑफ फिलासफी,	३५८, ३५९
जनरल ऑफ रॉयल एशियाटिक सोसाइटी,	
६७२, ७३५, ७४१, ७४८	
जीवन्मुक्तिविद्वैक,	४४५, ६१८, ६३६
जेकोपोन डी टोडी,	६४०
टाइमियस,	२४६, ५४१, ६२६, ६४७,
६५६	
टॉपिक्स,	३०
टुपटीका,	३७७, ३७३
टूथ एण्ड रियलिटी, ४४७, ४६२, ६५२	
ट्रिनिटी,	५३४
डाइलाग्स,	३०
डिम्कोस ग्रॉन मैथड,	४७०
डिम्मेट ग्रॉफ मैन,	४६८
ड्यूसनस सिस्टम ऑफ वेदान्त, ७१, ४२४,	
४२५, ४२७, ४६१, ४६२, ४६४,	
४६६, ४७१, ४६०, ४६८, ५०१,	
५०७, ५१०, ५१४, ५२४, ५२६,	
५३३, ५३५, ५३७, ५४४, ५५२,	
५७३, ५७६, ५६१, ५६५, ६१६,	
६२३, ६३५, ६५७	
तन्त्ररत्न,	३७२
तन्त्रवार्तिक, १८, ३७१, ३७६, ४०७,	
४१४, ४२१	
तत्त्वकौमुदी, २५४, २५५, २६३, २६४,	
२६६, २७३, २७५, २८३, २६१,	
२६३, २६७, ३००, ३०४, ३०६,	
३१३	
तत्त्वचिन्तामणि, ३८, ४६, ७२, ८१, ६६,	
३६१, ३६२	
तत्त्वचिन्तामणिव्याख्या. • • ३८	
तत्त्वटीका,	६७२
तत्त्वत्रय,	२५६, ३०६, ३१३,
५८१, ६७२, ६६६, ६६६	

तत्त्वदीपिका,	४४६, ४६०, ६०१
तत्त्वप्रदीपिका,	६००
तत्त्वमुक्ताकलाप,	६६३, ६७२, ६७५, ६८१ ६९६, ६९७, ६९८, ७०६, ७१६
तत्त्ववार्तिक,	१११
तत्त्ववैशारदी,	२६४, २७०, २८२, २९२ २९६, २९७, ३१५, ३४१, ३५६
तत्त्वममास,	२/३, ३०६
तत्त्वार्थसूत्र,	३३७
तमिलप्रबन्धम्,	६७०
तर्कगिणी,	४४६
तर्ककौमुदी,	८८, ६७, ७७, १०३, १०६, ११६, १२०
तर्कज्वाला,	४४६
तर्कदीपिका	८६, १८८
तर्कभाषा,	२७, ३८, ५६, ८०, ८६, ९२, ९४, ११४, १२५
तर्कग्रहस्यदीपिका,	१६३, २५३
तर्कमग्रह,	२७, ३६, ४०, ७५, ७८, ८१, ८६, ९२, ९४, ९६, १०५, १०६, ११५, ११६, ११६, १२३, १५५, १६५, १७४, १९०, १९१, २१५, २१६, २४१
तर्कमग्रहदीपिका,	७६, ८५, १४८, १८८, २०३, २१६
तर्कमग्रहदीपिकाप्रकाश.	५६
तर्कामृत,	२८, १८१
नात्पर्यचन्द्रिका,	६७२
तात्कारिका,	२७, ३१, ३८, ८६, १०२
नात्पर्यपरिशुद्धि,	३७, १२२
निरुवायमयी,	६६८, ६८६, ६८७, ६८८, ७०६, ७०६
तैत्तिरीय आरण्यक,	३१
तैत्तिरीय उपनिषद्,	२७०, ४४४, ४६१, ४७२, ४७७, ४८१, ४९३, ६९७, ५०६, ५२३, ५५७, ५६२, ५६६,

५६०, ५६१, ६४, ६०४, १३, १६ २०, २४, २८, २९, ३०, ३१, ४० ८३	
तैत्तिरीय प्रातिशाख्य	४२६
थामिस्टिक	५७१
थियरी आँफ माडड एज प्योर एक्वद,	२३१, ४७८, ५०५
दक्षिणामूर्तिस्तोत्र,	४४४, ५४६, ५५६
दशपदार्थी,	१६७
दशपदार्थशास्त्र,	१८०
दशवैकालिकनिर्याकित,	१८, ७६
दशश्लोकी,	४४५
दीधिति.	३६
दीपिका,	२७, ३६, ६५, १२८
दृग्दृश्यविवेक,	५१५
दि आदडिया आँफ दि होली,	५३०, ५३४
दि इटैलैक्ट्ग एम्पेडेशन,	६१४
दि एशियट सेज,	३५३
दि एलीमेन्ट्म,	५२८
दि कम्प्ट आँफ नेचर,	२२६
दि गाम्पल एकार्डिग टू सेट, जान,	५५५
दि डाँक्ट्रिन आँफ माया,	४६४
दि पाँजिटिव साडामिज आँफ दि एशियट हिदूज,	७६, ८७, १७४, २६३, ७७०
दि प्रीमिपल्स आँफ रिनेटिविटी,	१४३
दि मीटाटम्स आँफ एक्स्ट्रीम्स इन कन्टेपेरेरी फिलामफी,	६२७
दि लीजेड आँफ जुबल,	६४१
देवीभागवत पुराण,	६६५
धर्मसूत्र (आपस्तम्ब),	३०
धर्मसूत्र (गौतम),	३०, ३४, ३५
ध्यानाबदु उपनिषद्,	३३८
नादबिदु उपनिषद्,	३३८
नागदीय पुराण,	६६५
नारद भक्तिसूत्र,	७०५, ७०६
नारद पचरात्र,	७०८, ७१३



नालायिरप्रबंधम्,	६७०	६३, ६७, ६६, १०२, १०४, १०६,
निकोमेकियन एथिक्स,	६८०	१०८, १०९, ११०, १११, ११२,
निरुत्तरतंत्र,	७३८	११३, ११४, ११५, ११६, १२०,
नीलकण्ठ,	७२५, ७३१	१२१, १२२, १२५, १२६, १२७,
नृसिंहतापस्वी उपनिषद्,	२४६, ४४४,	१३०, १३७, १३८, १४२, १४३,
५३५, ५७६		१४४, १४५, १४६, १४७, १४८,
नेमिक साऽकालाँजी,	६५	१४९, १५०, १५१, १५२, १५५,
नेटकर्म्यंगिद्धि,	४४५, ५८०	१६०, १६१, १६२, १६३, १६४,
नो दाई सेल्फ,	३८१	१६८, १६३, १६५, १६६, १६७,
न्यायकणिका,	३७२, ३७३	२१६, ३३६
न्यायकन्दली, ५१, ५७, ६३, ६७, ६८,		न्यायमजरी, ३७, ४२, ५३, ५५, ५६,
६०, १०८, ११३, १४७, १५१,		५९, ६०, ६२, ६६, ६८, ६९, ७०,
१५८, १६१, १७०, १८०, १८२,		६१, ६७, १०६, १०७, १०८,
१८५, १८७, १८९, १९०, १९८		११३, १३१, १३२, १३३, १४२,
२१६, २२०, २२२, २२३,		१६६, १६१, १६५, २१२, २७२,
२७४, २७५, २७६, ३६६, ५८४		३७८, ४०१, ४०८, ४७५, ४८४
न्यायकोश,	१८ १६७, २२०, ११५	न्यायमानाविरताग (जैमिनी), २६
न्यायतात्पर्यपरिभाषा, ३७		न्यायस्नानकर २६, ७१, १०७, ३२,
न्यायतन्त्र,	६७०	३७६, ३८८, ३९८, ३९९, ४२२,
न्यायदर्शन, १७, २५, २६, २७, २८,		४६५
६६६, ६६१, ५०६		न्यायस्तान्त्रिकी, ४०४, ४०७
न्याय (नव्य), १६८, १८१		न्यायलीलावती, ३६
न्यायनिबन्धप्रकाश, ३७		न्यायवार्तिक, ८, ३६, ४१, ४२, ४४,
न्यायनिर्णय, ४४५		४५ ४८, ६, ५०, ५३, ५४, ६०,
न्यायपरिभाषा, २७		११ ७३ ८०, ६६, १०६, १०७,
न्यायप्रकाश, ३०		१११, ११४, ११५, ११६, १२०,
न्यायप्रवेश, २६		१२१, १२२, १२६, १२७, १३०,
न्यायविदु, २४, ५३, ६०, ७७, ६०,		१४५, १४७, १४८, १४९, १५१,
१२८, १२६		१५६ १५७, १६३, १६५, १६६,
न्यायविदुटीका, ४६, ६०, ६४, ६५, ७०,		१६५, २१६, २२३, २३४, २६१,
८१, १०५, १२८, १३७, १७७		४१६
न्यायवोधिनी, १५५		न्यायवार्तिकतत्त्वटीका, ८२, ८६
न्यायभाष्य, २७, २८, २९, ३१, ३३,		न्यायवार्तिकतत्पर्यटीका, ३७, ३७, ४१,
३४, ३५, ४१, ४४, ४५, ४६, ४८,		४८, ५६, ६०, ६१, ६६, १०८,
४९, ५१, ५३, ५४, ५५, ५६, ५९		११०, १२६, १२८, १३०, १४८,
६६, ७१, ७२, ७४, ७६, ७९, ८०,		१५१, २१६, २६१

न्यायसुचिनिबन्ध,	३७	२२५, ३१०
न्यायसार, ३७, ५८, ७२, १५२, १६३, १६६		पद्मपुराण, ३४, ४२६, ४६५, ६६५, ६६६
न्यायसिद्धाज्जन,	६७२, ७१४	पद्मसहिता, ६६४
न्यायसिद्धान्तमजरी,	८२	परमार्थसार ७३२, ७३३, ७३४, ७३५
न्यायसुधा,	२०, ३७२, ७४४	परमेनाइडीज्ज, २१०
न्यायसूची,	३४, ३७, ४१	परिमल, ६४१
न्यायसूत्र, २८, ३१, ३२, ३३, ३४, ३५,		परिशुद्धि, ३१०
३७, ४३, ४७, ७२, ७४, ७६, ८८		परीक्षामुखसूत्र, ३८, ७२
८७, ९६, १०२, १०४, १०५, १०८		पाणिनि, ३१, ३४
१०९, ११५, १२७, १४५, १०६,		पाणिनिदर्शन, १०५
१४७, १५२, १६१, १६२, १८४,		पाराशर ३०
१८१, १८६, १८१, १९२, १९७,		पार्लिटिक्स, ३०
२०९, २२३, २६७, ३६१ ४०७,		पूर्वमीमामा, १७, १८, २१, २२, २५, ३३
६२७, ७४८		५५, ७२, १०३, १८८, २०९, ४००
न्यायसूत्रवृत्ति, ३२, ३६, ४१, ५६, ११५		४०७, ४११, ४१५, ४२०, ४२५,
११६, १२२, १२३		६७२
न्यायसूत्राज विद वात्स्यायम भाग्य एण्ड		पूर्वमीमामाभाग्य, ४२४
उद्योतकर्म वार्तिक (आग्लभापानु-		पाष्कर ग्रागम, ७२६, ७२७, ७२९
वाद), १७४		प्रकरणपत्रिका ३७३, ३७४, ३७५, ३७८,
न्यायसूत्रोद्धार, ३४, ३७		३८२, ३९१, ३९२, ४०६, ४१०,
न्यारामृतम्, ४४६, ४८५, ७४८		४१६
न्यायावतार, ३८, ७४		प्रकाश, ३८
न्यू टेम्प्लेट, ४२४		प्रकृतार्थविवरण, ६०६
पचदशी, १०५, ४४५, ४८०, ४८४		प्रज्ञापागमितागाम्त्र, १७८
५३१, ५७०, ५८८, ६००, ६०१		प्रतिमानात्क, ३५
६१०, ६५५		पर्याभाषा सूत्र, ७३२, ७३३
पञ्चरात्रसहिता, ८४		पर्याभाषात्रिमासिनी, ७३२
पञ्चरात्ररक्षा, ६६८ ६७२		पर्याभाषाहृदयसूत्र, ७३३
पञ्चपादिका, ४४५		प्रपचापशमम्, ४५०
पञ्चपादिकाविवरण, ४४५		प्रबोधचन्द्रोदय, ४४०
पङ्क्ति, ३६, ५७६, ६८०		प्रभाषरमीमामा, ३६१, ४००, ४०४,
पतिसम्भ्रदागम, ३२		४०५, ४६१
पदार्थखण्डन, ३६		प्रभाकर स्कूल, १०६, ३७१, ३७२
पदार्थतत्त्वरूपण, ३६		प्रमाणनयतत्त्वालोकालकार, ३८, ८०, २१०
पदार्थधर्माग्रह, २०६, २१४, २१५, २१६		प्रमेयकमलमार्तण्ड, ३८, ६६, ६६, १०८,
२१७, २२१, २२२, २२३, २२४,		१३२, १३३, २१२, ३६७

प्रमेयरत्नावली,	७५७	६८३, ६८६, १७४८, ७४६, ७५६
प्रमेयरत्नावली,	७६२	वृहद् वाणिष्ठ
प्रस्नोपनिषद्, ३०, २४६, २६६ ३२२,		• २३
४४४, ४६२, ४७५, ५६२, ५३१,		• २१
५५४, ५६४, ६८३		• २१
प्रस्थानभेद,	७७०	ब्रह्मविद्याभरण
प्रिंसिपल ऑफ ह्य मन नालिज,	६०	४४६
प्रिंसिपल्स ऑफ साइकॉलाजी,	५६	ब्रह्मवैवर्तपुराण
प्रोलेगीमेना,	६०, ५१७	६६५
प्रोसीडिंग्स ऑफ दि इंडियन ओरियंटल		• ब्रह्मबन्धु उपनिषद्
कॉन्फेस (पूना),	७२, ६२५	६०६
फ्रस्टं प्रिंसिपल्स,	२६५	ब्रह्ममीमांसा,
फिलासफी ऑफ उपनिषद्स, १४०, ४६३		७२५
फिलासफी ऑफ एजियट इण्डिया, २८,		ब्रह्मसूत्र २०, २८, ३३, ३४, १७७, २५५
१८४ १७६, २८७, ३६६, ३६५		२०३, ३७१, ४२३, ४२५, ४२६,
फिलासफी ऑफ रिलीजन	६५५	४२७, ४२८, ४३२, ४४०, ४४६,
फिलामफीकल ऐसेज	५०५	४४७, ४५५, ४५८, ४६३, ४६५,
फिलासफीकल रिव्यू	६८	५४२, ५७४, ५७५, ५८३, ६६८,
फिलासफीकल लेटर्स अपांत डाम्मैटिज्म		६७१, ७३३, ६७७, ६८१, ७०१,
एण्ड क्रिटिसिज्म	३५५	७२५, ७५७, ७५८, ७६१
फीडो	३५२, ६१६, ६३०	ब्रह्माण्डपुराण
फीड्स	५०६, ६१३	६६५
बाइबिल	५४, ५७४	ब्रिटिश भेटीकल जर्नल
बिलौफ इन गॉड	५८१	३५१
बिशप ब्लोग्राम्स ऑफ एपोलॉजी	५७०	ब्रह्म (मौर) पुराण
बुद्धिस्ट फिलासफी	५२८	६६५
बृहती	३७३, ४०७, ४०६	भटारकर कोमेमोरेशन वॉल्यूम ३४, २५४
बृहदारण्यक उपनिषद् ३०, ४८, २८८,		भगवतीसूत्र
२७४, ३३४, ४४४, ४६०, ४६१,		३२
• ४६२, ४७७, ४६०, ५०५, ५०७,		भगवद्गीता २५२, २५६, २८३,
५११, ५३०, ५३३, ५३४, ५३६.		३१२, ३३२, ३३३, ३३६, ३४०,
५४२, ५६२, ५७१, ५७२, ५७४.		३४६, ४२६, ४२७, ४२८, ४२९,
५७६, ५८६, ५६२, ५६४, ५६५,		४४४, ४८०, ४७४, ४६१, ५०७,
• ५६६, ६०६, ६०८, ६१०, ६१५,		५०६, ५१०, ५३०, ५३५, ५५५,
६१६, ६१८, ६१६, ६२५, ६३७,		५६२, ५६३, ५६४, ५७१, ५७५,
६४२, ६४३, ६४७, ६४८, ६४६,		५८२, ५६०, ६१०, ६२०, ६२१,
		६३६, ६६८, ६७२, ६८१, ७५७
		भविष्यपुराण ६६५, ६७०, ६७३, ६७४
		भागवतपुराण २५१, २५३, २७३, ३२८,
		३३६, ४२६, ६६५, ६६६, ६६७,
		७०८, ७०६, ७५७, ७६१
		भागवतसदभं • ७६२
		भाट्टचिन्तामणि • ३७४, ४१७
		भाट्टदीपिका ३७४
		भारतीय दर्शन २३, ३३, ३६६, ६३, १४२,
		१४६, १६३, ४४७, २४८, २४६,

२५०, ३३२, ३३४, ३३५, ४३६, ४६५, ४६२, ५६७, ७०६, ७२३, ७३६	
भारद्वाजवृत्ति	१८०
भारद्वाजवृत्तिभाष्य	१८०
भाषापरिच्छेद २७, ६७, ८१, ६३, ६८, १०६, ११२, ११६, १८१, १८५, १६०, १६१	
भास्करभाष्य	४६४
मंजूषा	१०५
मकरन्द	३८
मज्झिमनिकाय	३१, ३३६
मणिप्रभा	८४५
मणिमंजरी	४४१
मत्स्यपुराण	२५१, ३२८, ६६२
मद्रास क्रिश्चियन कलिज मैगजीन	६०१
मध्वविजय	१८४
मनुस्मृति ३०, ३१, ४८, २५१, २५२, ४०६, ४२६	
मयूखमालिका,	३७३
मैट्टीपल आर्थरशिप आर्ग वेदान्तसूत्राज, ४२६, ६२६	
मनीषापंचक,	६१८
महानारायण उपनिषद्,	३००
महापुरुषनिर्णय,	६७०
महाभारत, १७, २०, ३०, ३१, ३५, ६६, २६७, २४६, २५०, २५२, २६६, ३२८, ३३५, ३४०, ३६१, ४२५, ४२६, ४२७, ४२६, ६७१, ७०६, ७४६	
महाभाष्य,	३३, ३५, ४०६
महामुद्गर,	४४१
माडूक्योपनिषद्, २५३, ४४७, ४४८, ४७२, ४७६, ५१०, ५१५, ५६५, ५८१, ५८२, ६३६	
माईड इन रिवोल्यूशन,	२८६

माठरवृत्ति,	२५४
माध्यमिककारिका, ३३, १२५, २३४, २४२, २८६, ३३७, ४४६; ४५७, ४५८, ४६६, ५११, ५२५, ५२७, ५३३, ५६०, ५८१, ५८४, ५६७, ६०६, ६०३, ६३७	
माध्यमिकावतार,	६२८
मानसोत्लास,	६२८
मार्कण्डेय पुराण,	२५१, ६६५
मितभाषिणी,	११७
मिनिन्द,	४४, ५७०
मीमासा,	१७६
मीमासाकौस्तुभ,	३७४
मीमासानुक्रमणी,	३७१
मीमासायायप्रकाश (आपदेवी), ३७३ मीमासामूत्र (जैमिनी), ३७१, ३८८, ४०१, ४०७, ४०८, ४२७, ४६१	
मीमासामूत्रदीर्घनि.	३७४
मृगेंद्र आगम,	७०६, ७२७, ७३१
मुडकोर्पनिषद् २४८, ३१६, ४४२, ४६२, ५५६, ५६६, ५७१, ५८६, ५६२, ५६३, ५६७, ६०१, ६०२, ६०४, ६१६, ६१५, ६१८, ६२४, ६२८, ६३०, ६३१	
मुक्ताकोर्पनिषद्	३१, ४२३
मेषदूत,	३६
मैट्टीगम,	४६६, २७२, ५२८, ५६४,
मैट्टाफिजियम,	२१०, ४७४
मैट्टेरिया प्राइमा,	५७१
मैत्रायणी उपनिषद् २४६, २६३, ३३४, ४४६, ४६२	
मैत्री उपनिषद्,	३१, ३३४, ३३८
मैसूर यूनिवर्सिटी मैगजीन,	५११
याजवल्क्यस्मृति,	२६, ३०
युक्तिस्नेहप्रपूरणी,	३७३
योगतत्त्वोपनिषद्,	३३३, ३३६

योगदर्शन, १७, १८, २१, २५, २६६, ३३४, ३५८, ३६२, ३६३, ३६५, ४२७	७०१, ७०३, ७०६, ७०७, ७११
योगभाष्य, ११६, २५३, २५७, २५६, २६०, २६२, २६३, २६४, २६५, २६६, २७०, २७२, २७५, २७६, २६४, २६५, २६६, २६७, २६७, ३३६, ३४२, ३४४, ३४५, ३४८, • ३४८, ३४९, ३५३, ३५४, ३५७, ३५८, ३६१, ३६२, ३६३, ३६४, ३६५	रामायण, ३१, ५५२ रावणभाष्य, ५८० रिपब्लिक, ६१६ रिपोर्ट आन दि सचं फोर मस्कृत मैन्युस्क्रिप्ट्म, ४४० रन ग्राफ गिनेटिविटी, ४७७ नकाशनागमून, ३३, १७७ लघुसाध्यमूत्रवृत्ति, २५५ ललिनसहस्रनाम, ७३ लाइफ ऑफ दि ब्लैमेड हनरी सूसो, ३५० लाइफ ऑफ टेनीसन, ३५३ लाइफ ऑफ लेटमं ग्राॅफ चार्ल्स डॉविन, ३१३ लाइफ एण्ड टाउन्स ऑफ गकर, ४४१ नाजिक, ६८, १२८, १४१, १८३, १८४, २०७, २०६, २३१, २३२, २३३ लिंगपुराण ५७६, ६६५ लिटरेरी हिस्टरी ऑफ उण्डिया, ४२७ लीलावती, १८० लोकायन, २२० वराह उपनिषद्, ३३८, ६६५ उग्रहपुराण, ६६५ वक्स, १७३ वाक्यपदीय, ४५८ वाक्यवृत्ति, ५५६ वाचस्पति, ३५३, ५१३, ५५० वादन्याय, ६६ वादविधि, ३६ वामनपुराण, ६६५ वायुपुराण, ३२६, ६६५ वातिक (सुरेश्वराचार्य) - ४४५, ४६०, ४७१, ४८१, ५२५, ५६२, ५६६ वातिकारभरण, ३७३ वासवदत्ता, ३६ विग्रहव्यावतिनी, ३५, १२६
योगवातिक, २३, २५५, २६४, २७०, २६६, २७७, २३८	
योगवाशिष्ठ, ३३६, ४४६, ४५८, ५७६, ६२०, ६२६	
योगवाशिष्ठसार, ५७६	
योगसारसंग्रह, २५५, ३३७, ३२६, ३४८, ३६६	
योगसूत्र, २२० २५०, २६२, २७७ २७८, २८१, २८३, २८८ २६४, २६६, ३०१, ३०६ ३०८, ३०६, ३१४, ३२०, ३३३, ३३५, ३३६ ३३७ ३४०, ३४१, ३४५, ३५६ ३५८, • ३६१, ३६३	
यूरोपियन थॉट इन दि नाइटीथ सेंचुरी, १६	
रत्नप्रभा, ४७, १८०, ४४६, ५०६, ५३५	
रसेश्वरदर्शन, ३४७,	
रहस्यत्रयसार, ६६६, ७११	
राजमार्तण्ड, ३२७,	
राजवातिक, २५४	
रामानुजभाष्य, ३०३, ३२२, ४२८, ४३२, ५७४, ५७५, ५८३, ६०५, • ६७३, ६७७, ६७८, ६८१, ६८२, ६८३, ६८४, ६८६, ६९१, ६९३, ६९४, ६९५, ६९७, ६९६, ७००,	

विज्ञानामृत,	१२५५, ३२३, ४४६,
विद्वन्मनोरजिनी,	४४६, ५७६,
विधिरसायन,	३७३
विधिविवेक,	३७२
विनयपिटक,	३०
विभग,	३२
विवरण,	५१२, ५५०, ५५१, ५७६
विवरणप्रमेयसंग्रह,	५४, १३०, ३६२, ४०४, १०७, ४४५, ४८४, ४८५
विवृति,	५५, १८१ २२३
विवेकचूडामणि,	४४४, ४७५, ५७१, ५७४, ५७६, ६५१
विश्वभारती क्वाटर्ली,	७७०
विष्णुपुराण,	२६, २६०, ३२६, ४२६, ५२३, ५६१, ५८६, ६६६, ६६७, ६७१, ६६०, ६६१, ७११, ७६१
विष्णुभागवत,	६६५
विष्णुमहसूत्रनाम,	२४७, ४४५
विसुद्धिमग्न,	१८१
वृत्तिप्रभाकर,	४४५
वेदस्तदर्शन	१७, २१, २५ स २८, ६५, २५५, ४०२, ४२३, ४२५, ४२६, ४२७, ४२८, ४२९, ४४४, ४६१, ४६३, ४६५, ४६६, ५८४, ५६१,
वेदान्तपारिजातमौग्ग,	७५३
वेदान्तदीपिका,	४२४, ६६८
वेदान्तपरिभाषा,	४१, ६८, ७६, ७८, ८०, ८२, १०६, ११२, १३३, २०८, ४४६, ४८१, ४८२, ४८८, ४६५, ५००, ५१५, ५३०, ५५०, ५६३, ५६६, ६०७, ६१३
वेदान्तमुक्तावली,	५७६
वेदान्तमार,	४४६, ४५४, ४६३, ४६४, ५३५, ५७०, ५७४, ५८७, ५६०, ६६८
वेदान्तसिद्धान्तसारसंग्रह,	४८१

वेदार्थसंग्रह,	६६८, १६७०, ६६०, ६६२
वैखानससूत्र,	२१, ३५
वैयाकरणभूषण,	१०५
वेराइटीज ग्रॉफ रिलिजिसिज	
एक्सपीरियस,	३६३
वैशेषिक फिलासफी,	२८, ३३, ३४, ६०, ८२, १७७, १७८, १८०, १८४, १६३, १६७, २०६, २२२, २२५, २५३, २५४
वैशेषिक सिस्टम	१७६, १८०, १६७, १६६
वैशेषिकसूत्र,	२४१, ३३७, ६०१, ६४३
व्यामवती,	१८०
व्योममहिता,	७३६
शकरदीग्वजय	३७२, ४४०
शकरविजय,	२८४, ४४१
शतद्रूपणी,	६७२
शतपथब्राह्मण,	२५८, ३३२, ६६५
शतश्लोकी,	५०७, ५७०, ५७५, ५८०
शत्रुभाष्य,	२६५, ४०२, ४०३, ४०८, ४११, ४६०, ४२५
शाङ्करभाष्य,	६८, १५३, १५४, १७६, १८४, २०१, २१५, २१८, २३४, २३८, २३६, २६२, २८७, ३१४, ३१७, ३१८ ३२२, ३२३, ३३४, ३६६, ४०२, ४१५, ४१६, ४२०, ४२३, ४२४, ४२५, ४२८, ४३०, ४३१, ४३२ आठवे अध्याय मे पृष्ठ ४३६ से ६६० तक मार्वात्रिक, ६७८, ७०२, ७०३
शाङ्कल्य उपनिषद्,	३३८
शारदातिलक,	७३८
शारीरिकसूत्र,	४२३
शास्त्रदीपिका,	६०, ६३, ११२, २१४, ३१०, ३७२, ३७५, ३७६, ३७७, ३७८, ३७९, ३८०, ३८१, ३८६,

३६०, ३६६, ३६६, ४००, ४०५,	सयुक्तनिकाय,	५६५
४०६, ४०६, ४७६, ५७५	सम्कृत रिमचं,	५११
शिखामार्गि,	सम्कृत नितरेचर,	२०
शिवदृष्टि,	सनत्सुजातीय,	४४५
शिवपुराण,	सप्तपदार्थी, २७, ४२, ८१, ११६, ११७,	
शिवज्ञानबोधम्,	१५५, १८०, १८२, १८४, १८५,	
शिवज्ञानसिद्धिगार,	१६५, २०६, २१४, २२०, २४१	
शिवप्रकाशम्,	सर्वदर्शनसंग्रह २५, ४१, ४२, १०५, ११४,	
शिवसूत्र,	१५१, १६१, १६६, १७४, १८८,	
शिवसूत्रविमशिनी	२५५, २६३, ३२२, ३३७, ३४७,	
शुक्लयजुर्वेद,	६८५, ६६२, ६६७, ७०६, ७२३,	
शुद्धाद्वैतमार्तण्ड,	७२६, ७३३, ७७०	
शैवसिद्धान्त,	गर्वसंग्रह,	३८८
श्रुतप्रकाशिका,	सर्वमिद्वानामागसंग्रह, ११४, १६३, १८२,	
श्रुतसूत्र,	२२४, २८४, ३४०, ४०४, ४२२,	
श्लोकवार्तिके,	४७२, ४७४ ४६६, ५०१, ५७६,	
३७१, ३७२, ३७५, ३७६, ३७७,	५८०	
३७६, ३८१, ३८२, ३८५, ३६०,	गर्वार्थमिद्धि, ६७२ ६७३, ६७४, ६७६,	
३६२, ३६८, ३६६, ४००, ४०२,	६६८	
४०३, ४०४, ४०७, ४१०, ४१३,	सर्वोपनिषद्सार,	३१
४१७, ४१६, ४२२, ४६५, ५७५	सांख्यवागिका, २५१ २५३ २५४, २५६,	
श्वेताश्वतर उपनिषद्, १७८, २४६, २५०,	२५८, २५६, २६१ २६२, २६३,	
२६२, २६३, २८०, २४०, ४४४,	२६६, २६८ २६६, २७१, २७२,	
५५७, ५६४, ५६६, ५७१, ५६३,	२७७, २७८, २७६, २८०, २८३,	
५६७, ६००, ६०१, ७२४	२८५, २८६ २८७, २८८, २८६,	
पद्मदर्शनसमुच्चय, १७, १०८, १६६,	२६३, २६४ २६७, ३०४, ३०५,	
१८४, २२७, २८०	३०६, ३०७ ३०६, ३११, ३१२,	
पद्मदर्शनसमुच्चय (राजशेखर), १६६	३१८, ३१६, ३२८	
पद्मदर्शनसमुच्चयवृत्ति, ११६, १६३,	सांख्यचन्द्रिका,	२५४
• १६६, ३७३	सांख्यतत्त्वकौमुदी,	२५४
षष्टितत्र,	सांख्यप्रवचनभाष्य, २४१, २४७, २५३,	
षष्टितत्रोद्धार,	२५५, २५६, २५८, २६०, २६२,	
सक्षेपशारीरक, ४४५, ४८२, ५६६, ५७६,	२६३, २६४, २६६, २६७, २६८,	
५७६, ६१४	२७१, २७४, २७५, २७६, २७७,	
सप्तशती,	२७८, २७६, २८०, २८१, २८३,	
संबंधवातिक,	२८४, २८८, २८६, २६०, २६१,	

२६४, २६५, २६७, २६८, ३०४,	सिद्धान्तमुक्तावली, २७, ५७, ८१, ६२,
३०८, ३११, ३१४, ३१५, ३२८,	१०३, १०६, १२४, १५७, १६०,
३२६, ४४८, ५६६, ६०८	१८१, १८३, १८७, १६७, २०८,
सांख्यप्रवचनभाष्यभूमिका, २५३, ७७०	२१६, २२०, ३६८, ४१३, ४४६,
सांख्यप्रवचनसूत्र, १३१, २४१, २५३, २५५,	४७६, ५३२
२५६, २५८, २५९, २६६, २६७,	सिद्धान्तरत्नमाला, ५८०
२६८, २६९, २७१, २७६, २७७,	सिद्धान्तरहस्य, ७५७
२७८, २७९, २८०, २८१, २८२,	सिद्धान्तलेशसंग्रह, ४६५, ४८१, ५११,
२८३, २८५, २८७, २८८, २८९,	५१५, ५५१, ५५५, ५६१, ५८६,
२९०, २९१, २९५, २९७, २९८,	५९४, ६०६, ६३७
२९९, ३०३, ३०४, ३०५, ३०६,	सिद्धान्तममुच्यय, ८५
३०७, ३०८, ३०९, ३१०, ३११,	सिद्धित्रय, ३८१, ४६५, ६७०, ६७७
३१२, ३१३, ३१४, ३२४, ५७५	सिक्विलाइजेशन एण्ड एथिक्स, ५४१
सांख्यप्रवचनसूत्रवृत्ति, २५०, २८०, २८१,	मिस्टम ग्रॉफ लॉजिक, ४३
२८५, २८८, २८९, ३०४, ३०५,	मुख्यप्रकाशनाघव, २६१
३१०, ३१४	मुवांघिनी, ४४६
सांख्यप्रवचनसूत्रवृत्तिमार, ३२०	सुश्रुतसंहिता, ३१
सांख्यसार, २४७, २५४, २५५, २७८	सूत्रालकार, १७७
सांख्यसूत्र, १७, १८, २०, २१, २५, ६५,	सूर्यपुराण, २८४, ५६६
१६६, २६६, २६७, २६९, २५१,	सेट जान, ३५८, ५५५, ६१५
२५४, २५५, २७२, २८४, २९२,	सेंट मैथ्यू, ६२५
२९४, ३०१, ३३५, ४२६, ४२७,	सेक्रेड बुक्स ऑफ दि ईस्ट, ३२, ४४, १७७,
४२९, ४६६, ४६५, ४८०, ४८१,	१८५
५८७, ६६६	सेक्रेड बुक्स ऑफ दि हिन्दूज, ३४, २४१,
सांख्यसूत्रवृत्ति, २५५	५०५, ७४०, ७४८, ७४९
सांख्यसूत्रवृत्तिमार, २५५	शेखरमीमामा, ३७४, ६७२, ६९३
साइंटिफिक थॉट, १३६	सॉफिस्टिकल रेफ्यूटेज, ३०
सामवेद, ३३४	सौन्दर्यलहरी, ४४४
सामान्यदूषणदिकप्रसारिता, ६०	स्कन्दपुराण, ३४, ४४१, ५८८, ६६५
सारावलि, ३८	स्टडीज इन वेदान्त, ५७६
सिकम बुद्धिस्ट न्याय ट्रेक्ट, ५६, २२१	स्टडीज इन ह्यूमनिज्म, ५६७
सिक्स सिस्टम्स ऑफ दि इंडियन	स्तोत्ररत्न, ६७०
फिलासफी, २१, ४२७, ५८४, ६३४	स्थानांगसूत्र, ४३
सिद्धान्तचन्द्रोदय, १६१	स्पेस, टाइम एंड डीटी, ३६१
सिद्धान्तदीपिका, ७२४, ७३१	सिद्धान्तलेश, ६००, ६०१, ६०६, ६१३,
सिद्धान्तविन्दु, ४०४	६३८, ६४३, ६४५, ६४६



हंस उपनिषद्,	३३८	हिस्टरी ऑफ़ दि इंडिविडुव साइंसिज़, २०६,	
हठप्रदीपिका,	३५१	हिस्टरी ऑफ़ दि इंडियन फिलोसफी, १७६,	
हरिमीडिस्त्रोत्र,	४४४	१८६, ३३६, ४५७	
हरिवंशपुराण,	४२६	हिस्टरी ऑफ़ इंडियन लाजिक, ३१, ३५,	
हर्षचरित,	३६	३६, ३७, ३८, ३९, ४०, ७५, ८०,	
हस्तामलक,	४७७	८४, ८६, १२६, १७४	
हाइम टू हरि,	४७६	हिस्टरी ऑफ़ इंडियन लिटरेचर,	२५३
हिदुइज्म एण्ड बुद्धिज्म,	३७२, ४३९	हिस्टरी ऑफ़ बुद्धिज्म,	३६
हिदु रियलिज्म,	१९५	हीगलियन काम्मोलॉजी,	५१४
हिन्दू लाजिक ऐज प्रिजवर्ड इन चाइना		हेतुचक्रहमरु,	३६
एंड जापान,	३९, ८०	ह्यूमन नेचर,	२११

## पारभाषक शब्द

अंतःप्रज्ञावाद	: Intuitionism
अकर्मण्यता	: Indolence
अद्वैतवाद	: Non-dualism
अधोनैतिक	: Sub-moral
अध्यात्मविद्या-संबंधी विचार	: Metaphysical views
अनुमान	: Inference
अनीश्वरवाद	: Agnosticism
अनुदारवाद, रूढ़िवाद	: Conservatism
अनुपलब्धि	: Non-apprehension
अनेकान्तवाद	: Pluralism
अन्वय	: Agreement
अपूर्णता	: Inadequacy
अभाव	: Non-existence
अर्थापत्ति	: Implication
अवतारवाद	: Anthropomorphism
अमत्	: Non-being
आगम अनुमान	: Induction
आगमनात्मक	: Inductive
आचार-नियम	: Maxims of morality
आत्मनिष्ठ, व्यक्तिनिष्ठ	: Subjective
आत्मनिष्ठ उपाधि	: Subjective condition
आनन्दमार्गी, सुखवादी	: Hedonist
आस्तिकवाद, ईश्वरवाद	: Theism
इन्द्रिय-निग्रह	: Sense control
एकेश्वरवाद	: Monotheism
कार्यकारणभाव	: Causation
कालक्रमिक	: Chronological
कालदोष	: Anachronism
केवलान्वय	: Single agreement

खंडन	: Refutation
तर्कना, तर्क	: Reasoning
तर्कवाक्य	: Proposition
तर्कसम्मत यथार्थवाद	: Logical realism
दर्शन, आत्मविद्या	: Philosophy
द्वैतवाद	: Dualism
ध्यान	: Contemplation
निगमनिक	: Deductive
निरपेक्ष, परम, चरम	: Absolute
निरपेक्षतावाद, परममत्तावाद	: Absolutism
निष्पत्ति	: Accomplishment
नीतिशास्त्र, आचारशास्त्र	: Ethics
नैतिक निर्णय	: Moral judgment
नैतिक साधना	: Ethical preparation
पदार्थ, उपादान, विषयवस्तु	: Matter
परमाणुवाद, सूक्ष्मवाद	: Atomism
परा तथा अपरा विद्या	: Higher wisdom and lower knowledge
परार्थानुमान	: Syllogism
परोक्ष अभिप्राय	: Indirect intention
परोक्ष ज्ञान	: Indirect knowledge
पश्च विचार	: After-thought
पूर्ववर्ती परिस्थिति	: Antecedents
प्राणायाम	: Breath control
प्रतिकूल, विरुद्ध	: Adverse
प्रत्यक्षा	: Intuition
प्रत्यक्षज्ञानवाद	: Phenomenalism
प्रत्यक्ष ज्ञान, साक्षात्कार	: Perception
प्रमाणवाद	: Epistemology
प्रमाता, विषयी, अहम्	: Subject
बहुत्ववाद	: Pluralism
बुद्धिवाद	: Intellectualism
भौतिकवाद, जडवाद	: Materialism
मताग्रहिता	: Dogmatism
मरणोत्तर जीवन	: After-life
महाकाव्य-काल	: Epic period

यथार्थ सत्ता	Reality
लक्षण	Criterion
लौकिक जीवात्मा	Empirical individual
वस्तुनिष्ठ	: Objective
वस्तुनिष्ठ उपाधि	Objective condition
विशुद्धाद्वैतवाद	Pure monism
विश्लेषक तर्कवाक्य	Analytic proposition
विश्लेषण	Analysis
विश्लेषण, आनुभविक	Empirical analysis
विश्व का विकास	Cosmic evolution
विषयगत मार्ग	Objective approach
विषयविज्ञानवाद, व्यक्तिनिष्ठावाद	Subjectivism
वैराग्यवाद	Asceticism
व्यष्टिवाद, व्यक्तिवाद	Individualism
व्यष्टि-सापेक्षतावाद	Individual relativism
व्यावहारिक, उपयुक्तिवादी	Pragmatic
शास्त्र की आप्तता	Scriptural authority
शास्त्र-प्रमाण	Scriptural testimony
शास्त्रीयवाद	Scholasticism
शास्त्रीय वाद-विवाद	Academic discussion
संक्रमण	Transition
संन्यासवाद	Asceticism
संश्लेषण	Synthesis
संमृतिशास्त्र	Cosmology
सत्, परम सत्ता, जीव	Being
सदृश अनुरूप	Analogous
समवाय	Inherence
समानुपाती	Proportional
समायोजन	Accommodation
सापेक्ष	Relative
साम्यानुमान	Analogy
साम्यानुमान, मिथ्या	False analogy
सिद्धान्तबोधन	Indoctrination
सौन्दर्यबोधी, सौन्दर्यानुभूति-विषयक	Aesthetic
स्वगुणार्थक परिभाषा	Analytic definition
• ह्त्वाभास	Fallacies