

DUE DATE SLIP**GOVT. COLLEGE, LIBRARY**

KOTA (Raj.)

Students can retain library books only for two weeks at the most.

BORROWER'S No.	DUE DTATE	SIGNATURE

सांस्कृतिक गुजरात

(अलैकजेण्डर किनलॉक फावर्स रचित रासमाला का हिन्दी अनुवाद)

78458

अनुवादक एवं टिप्पणी लेखक
गोपाल नारायण बहुरा

सम्पादक
रामरवरूप मिश्र
व्याख्याता, इतिहास विभाग
राजस्थान विश्वविद्यालय, जयपुर

प्रकाशक
पब्लिकेशन स्कीम, जयपुर
जयपुर इन्दौर

प्रकाशक :

पब्लिकेशन स्कीम, जयपुर
57, मिश्र राजाजी का रास्ता,
जयपुर-302001

ब्रांच :

पालदा साजन नगर, इन्दौर

© गोपाल नारायण बहुरा

प्रथम संस्करण, 1983

मूल्य—एक सौ रुपये मात्र

प्रधान विक्रेता :

मैसर्स—शरण बुक डिपो
गल्ला रोड जयपुर-302003
Phone : 44105

मुद्रक :

शुभा कम्पोजिंग सेन्टर
लक्ष्मीनारायणपुरी, जयपुर-302003.

प्राक्कथन

कहा जाता है कि भारत देश में एकता में विविधता और विविधता में एकता पाई जाती है। यह सर्वथा सत्य है। सम्पूर्ण देश में एक ही सांस्कृतिक सूत्र श्रोत-श्रोत है। जन्म से लेकर मृत्यु और मृत्युपरान्त संस्कारों में एक आश्चर्यजनक समानता पाई जाती है। इसी प्रकार दैनिक जीवन, रहन-सहन और व्यवहार में भी एक सा ही प्रकार दृष्टिगत होता है। गुजरात और राजस्थान तो आपस में मिले-जुले प्रान्त हैं। इनकी संस्कृति तो प्रायः एक ही है। अलैक्जेंडर किनलोंक फार्म ने भौगोलिक, ऐतिहासिक और राजनीतिक विवरण तो पूर्व तीन भागों में दिया है; अब मूक्षमता से निरीक्षण करके गुजरात की संस्कृति का विवरण 'राममाला' के अन्तिम और चतुर्थ भाग में प्रस्तुत किया है। यह विवरण यद्यपि गुजरात में प्रचलित मान्यताओं और वहाँ पर घटी घटनाओं को लेकर ही लिखा गया है परन्तु सम्पूर्ण भारत की एकसूत्रात्मक संस्कृति का प्रतीक माना जा सकता है। स्थान और समय के भेद में इन विवरणों में यत्किञ्चित् परिवर्तन अवश्य दिखाई दे जाता है। इनमें अन्तर्निहित साम्य का कारण यह है कि ये सभी संस्कार और आचार वेदमूलक धर्म-स्मृतियों पर आधारित हैं। अतः मूल से अनुप्राणित ये सभी शाखाएँ एक ही स्वरूप में स्थिति-प्राप्त हैं।

जन जन का दैनिक जीवन, जातियाँ, रीति रिवाज, विवाह, गृहस्थ जीवन, जैन देन, व्यवहार, दानदक्षिणा, रोग, उपचार, मृत्यु, सती और मरणोत्तर कर्म आदि सभी मूलतः धर्मशास्त्राधारित और बाद में विकृत रूप में रूढ़ हुए प्रसंगों को उन्होंने चांगीकी ने अध्ययन करके विधित किया है। प्रशामन और राजस्व सम्बन्धी प्रबंधों, गिरगियों ठाकुरों और छोटे-छोटे राजाओं के छोटी-छोटी बातों पर आपसी झगड़ों, बदले की भावनाओं और उनके कारण खूनखराबी से क्षीण हुई जनशक्ति के भी उन्होंने चित्रण कर स्पष्ट चित्र प्रस्तुत किए हैं। अंग्रेज अधिकारियों की पत्रावलि (डिपैचेज) में उद्धृत अंगों में उनकी राजनीतिक धारणाओं और कूटनीति का पता चलता है। भारतीयों के आचार-विचार और व्यवहार ने उन्होंने जो राजनीतिक लाभ उठाए और उनकी स्वभावगत कमजोरियों पर अन्तिकता एवं स्वनिर्मित कानूनों की अवहेलना का आरोप लगाकर उनको अपमानित और अपदस्व किया, इसका भी स्पष्ट आभास इन घटना-विवरणों से लगाया जा सकता है। ये सभी बातें तत्कालीन परिस्थितियों और देश की क्षीयमाण राजनीतिक स्थिति के तत्पारमक अध्ययन में बहुत सहायक और सत्य को उजागर करने वाले हैं। साथ ही, इनसे शिक्षा लेकर समान परिस्थितियों में प्रेरणा एवं उद्बोधन लेने योग्य भी हैं।

रासमाला के इस अन्तिम और चौथे भाग का अनुवाद और उस पर आधारित अध्ययनात्मक टिप्पणों सहित यह पुस्तक कोई बीस वर्ष पहले ही तैयार हो चुकी थी और प्रकाशन की प्रतीक्षा में यथावत् पड़ी रही। दोहराने का भी अवसर नहीं आया। इस लम्बे समय में मैं शारीरिक और मानसिक रूप से क्षीण होता गया। रोगों ने आक्रान्त ही रखा। अतः प्रथमवार में मैंने इसके स्थलों को खोलने, अध्ययनात्मक टिप्पणियाँ जोड़ने और सन्दर्भों को स्पष्ट करने के जो प्रयास किए थे वे वहीं तक रह गए। सम्पादन करके मुद्रित कराने के समय जो कुछ सुधार आदि इसमें करने का विचार था वह पूरा न हो सका। इधर मेरे हितैषियों और मित्रों—यथा डॉ. (श्रीमती) चन्द्रमणि, श्री रामस्वरूप मिश्र और सियाशरण नाटाणी ने आग्रह करके इसको यथावत् छग डालने का पक्का निश्चय कर लिया और मुझ से सामग्री लेकर काम भी चालू कर दिया जो अब सम्पन्न हो रहा है। मुझसे दो शब्द लिखने का अनुरोध किया। रोगशय्या पर पड़ा मैं इनको धन्यवाद देने के अतिरिक्त अधिक क्या लिख सकता हूँ? पुस्तक के प्रूफ पढ़ने में पं. सत्यदेव द्विवेदी और मेरी पौत्री कुमारी जिप्रा पारीक ने जो श्रम किया है तदर्थ मैं इनको आशीर्वाद देता हूँ। जैसा भी यह कार्य बन पड़ा है वह किसी भी मात्रा में सशोधकों और अध्येताओं के काम आ सकेगा तो मुझे संतोष होगा।

15 अगस्त, 1983 ई०

गोपालनारायण बहुरा

सम्पादकीय

सांस्कृतिक गुजरात फावर्सकृत रासमाला के हिन्दी अनुवाद का अंतिम भाग है। इसमें विवेचित विषय त्रिविध है। प्रथम, गुजरात की हिन्दू जातियों का आचार और पारस्परिक सम्बन्ध; द्वितीय, किसान और नागरिक जीवनतथा तृतीय, मुस्लिम-मराठा और ब्रिटिश सत्ताधीन गुजरात के राजपूतों की भूराजस्व-व्यवस्था। ग्रन्थ के अन्त में 'वाघेला वंश विषयक विशेष वृत्तान्त' तथा 'विविध विशेष टिप्पणियाँ' हैं।

सामाजिक-स्थिति की पुनर्रचना का आधार किसी समाज के जन-साधारण के दैनिक जीवन का सूक्ष्मावलोकन हो सकता है। इसके साथ ही अनेक आचारों और प्रतीकों के विषय में गहराई तक उतर कर विचार करने की भी आवश्यकता पड़ सकती है। 'प्रशासक' और 'विदेशी' होने के कारण मूल लेखक को इस ऐतिहासिक-पद्धति के अनुसरण में कठिनाई आई थी जिसे उसने स्वीकार किया है। मूल लेखक की उपस्थापनाओं को छोड़े बिना अनुवादक की पाद-टिप्पण प्रविष्टियाँ तथा आवश्यकता होने पर किञ्चित् विस्तृत परिांशेष्टियाँ उक्त अभाव का समुचित निराकरण कर सकी है। यद्यपि यह ग्रन्थ उन्नीसवीं सदी के गुजरात के हिन्दुओं की सामाजिक स्थिति का विश्लेषण करने का प्रयास करता है तथापि सम्पूर्ण विवरण पर 'पुरातता का जामा' इस सीमा तक चड़ा है कि सैकड़ों साल पुराने गुजरात की सामाजिक-सांस्कृतिक अवस्था उभर कर सामने आने लगती है। मूलतः यह भारतीय संस्कृति की चिरन्तन शक्ति और सन् प्रवहमान धारा के अक्षुण्ण वेग के कारण है जिसने लोक और शास्त्र दोनों को समान रूप से अप्लावित किया है।

संधान-स्रोत के रूप में लोक-परम्परा एवं शास्त्र-विधान दोनों का संतुलित संगुम्फन इतिहासकार का ध्येय होता है। लोक-परम्परा एक जीवन्त, प्रवाही शक्ति है जिसका नियमन समय समय पर शास्त्र करता है। स्पष्ट है शास्त्रीय नियमन रोज-रोज नहीं किये जा सकते और न ही लोक-धारा एक बार स्थिर की गई शास्त्र-परम्परा को सुदीर्घ काल तक ढोने के लिए विवश की जा सकती है। शायद यही कारण है कि यथासाध्य शास्त्रीय परम्परा से जुड़े रहने का प्रयास करते हुए अथवा शास्त्र-सम्मत होने की दुहाई देते हुए भी लोकधारा सर्पिल मोड़ खाती नदी की तरह कभी आगे कभी पीछे मुड़ती हुई कितनी नई बातों को ग्रहण करती है, कितनी पुरानी बातों को छोड़ती है और यदा-कदा अति प्राचीन छूटी बात को पुनः गह लेती है। गुजरात-राजस्थान में चारण-परम्परा का अतीव विकास इसी तरह की एक महत्वपूर्ण घटना है जिसने स्थानीय इतिहास और संस्कृति को अपने ढंग से सुरक्षित

रखने का सफल प्रयास किया । चारण लोक-जीवन और लोक-संस्कृति का प्रत्यक्ष-दर्शी रहा है और महाभारतकार के अनुसार 'लोक का प्रत्यक्षदर्शी मनुष्य सर्वदर्शी बन जाता है (प्रत्यक्षदर्शी लोकानां सर्वदर्शी भवेन्नरः) कालक्रम की विसंगति छोड़ दी जाय तो चारण तथा अन्य लोक साहित्य ऐतिहासिक तथ्यों का निधान सा लगेगा । किसी कथानक जो समयानुकूल बनाने के लिए यत्र-तत्र कल्पना और अतिरंजना का सहारा लेता चारण चतुराई से अपनी भूल भी सकारता है—

भूँठ बिना फीको लगे, अति भूँठी दुख भौन ।

एती भूँठ लगाइये, ज्यों घाटे में लोन ॥ (पृष्ठ 41)

प्राचीन ग्रन्थों, अभिलेखों, इतिहास ग्रन्थों एवं आधुनिक दस्तावेजों से अनुशीलित तथ्यों और परम्परागत लोक-साहित्य पर आधारित गुजरात का यह सांस्कृतिक इतिहास आज भी सरस है और अनेकशः तथ्यांकित 'वैज्ञानिक-इतिहास' जैसा उवाच नहीं है ।

पश्चिम पयोधि पर प्रालिन्द सा पसरत गुजरात ऐतिहासिक काल से व्यापार-वाणिज्य का केन्द्र है, पश्चिमी जगत की और खुलने वाला भारत का एक महत्वपूर्ण वातायन है और उस तक पहुँच कर उसका 'धुम' सकलित करने का एक निरूप भी । इस वक्तव्य का खुलासा इस ग्रन्थ में अति सजीव ढंग से हो सका है खासकर उन स्थलों पर जहाँ हम अनेक ऐसे सामाजिक आचारों का दर्शन करते हैं जिनकी उत्पत्ति अनेक समाज एवं संस्कृतियों के पारस्परिक सम्मिश्रण से ही सम्भव हो पाती है ।

सम्पादक

विषयानुक्रम

प्रकरण पहला हिन्दू जातियां	1-13
प्रकरण दूसरा किसान	33-28
प्रकरण तीसरा नागरिक जीवन : ब्राह्मण-वनिये-राजपूत-चारण-भाट	29-41
प्रकरण चौथा मुसलमानों और मरहठों के समय में राजपूतों की भू-राजस्व प्रणाली	43-63
प्रकरण पांचवां ब्रिटिश सत्ता के अधीन राजपूत भू-राजस्व	64-83
प्रकरण छठा धर्मोपचार-पर्व और त्यौहार	84-111
प्रकरण सातवां विवाह	112-130
प्रकरण आठवां अन्तिम संस्कार	131-148
प्रकरण नवां मृत्यु के बाद गति, श्राद्ध, भूत, प्रचलित विश्वास	149-200
प्रकरण दसवां मरणोत्तर गति, अश्वलोक (निम्नलोक), स्वर्ग, मोक्ष	201-239
बाघेला-वंश विषयक विशेष वृत्तान्त	240-355
शब्दावली	356-384

समस्त गुजरात में ब्रिटिश द्वारा सर्वोच्च सत्ता ग्रहण करने के स्थल तक यह वृत्तान्त आ पहुँचा है। अब इन अन्तिम प्रकरणों में, हमारा विचार पाठकों के सामने इस देश के हिन्दुओं की वर्तमान सामाजिक स्थिति का सामान्य चित्र प्रस्तुत करने का है। यह कार्य बहुत कठिन है और सहायता व सहयोग उपलब्ध होते हुए भी यही आशंका बनी हुई है कि शायद हम इसे सम्पूर्ण रीति से प्रस्तुत नहीं कर पाएँगे यद्यपि भारत और ब्रिटेन में अब वैसा आकाश पाताल का अन्तर¹ नहीं रहा है, जैसा कि पहले कभी था, फिर भी छः सौ वर्ष पूर्व अन्य पूर्वोपदेशवासियों के विषय में जो उक्ति प्रयोग में लाई जाती थी वह हिन्दुओं पर कई बातों में आज भी पूरी तरह लागू होती है। विलियम लॉंग्यूस्पी (William Longuespee) ने मैसौरा (Massoura) के उस घातक युद्ध के अवसर पर जिसमें सेंट लुई (St. Louis) सारसेनों (Saracens)² के हाथों में पड़ कर कैद हुआ था, यह बात कही थी कि यदि हम नवागन्तुक नव-युवकों और परदेशी लोगों को पूर्वी देशों के बारे में जानकारी नहीं है तो इसमें आश्चर्य की क्या बात है? क्योंकि पश्चिम और पूर्व में जितनी दूरी हैं, वहाँ के लोगों में भी उतना ही अन्तर है।³ हिन्दुओं का घरेलू जीवन अनेक प्रकार के प्रतिबन्धों से

1. यहाँ अंग्रेजी मूल में Antipodes शब्द दिया है जिसका अर्थ होता है पृथ्वी के विपरीत गोलार्द्धों में। लेखक ने इसे Bishop Beveridge द्वारा उद्धृत Arnobius के लेख से अवतरित किया है।

Arnobius साहित्य का अध्यापक था। उसने चतुर्थ शताब्दी में Defence of Christianity नामक पुस्तक लिखी थी।

William Beveridge ने St. John's College, Cambridge में शिक्षा पाई थी। उसकी Private Thoughts upon Religion नामक प्रसिद्ध पुस्तक 1709 में छपी थी।

Chamber's Biographical Dictionary p. 69-97

2. पैलेस्टाइन को ईसाइयों के लिए मुक्त कराने हेतु जो सेना यूरोप से गई थी उसके सैनिक क्रूसेडर कहलाते थे और इनसे लड़ने वाले मुसलमान 'सारासेन' नाम से जाने जाते थे।
3. देखिये English History by Mathew Paris : मैथ्यू पैरिस तेरहवीं शताब्दी का वृत्तान्त लेखक था। उसकी मुख्य कृति Historia Major

घिरा हुआ होने के कारण उनमें और विदेशियों में अधिक मेलजोल होना असम्भव हो जाता है; और यदि वह विदेशी सरकारी कर्मचारी हो, जो उनका परिचय प्राप्त करना चाहता है, तो उसकी कठिनाइयाँ तो बहुत ही ज्यादा बढ़ जाती हैं। अधिक कठिनाई उत्पन्न न करने वाला एकमात्र विकल्प यही है कि वह जानकारी प्राप्त करने का कोई अन्यथा उद्योग न करे और उन लोगों के बारे में अनजान-सा ही बना रहे जिनके बीच में रह कर उसे अपने जीवन का सर्वोत्तम भाग बिताना है; और इस प्रकार, जिन मनोभावों से प्रेरित होकर वे विविध कर्म करते हैं अथवा जिन वास्तविकताओं से वे घिरे रहते हैं उनके बारे में उसे निरन्तर भ्रान्ति ही होती रहती है अतः वह उनका सही निरूपण नहीं कर पाता।

अंग्रेज लोगों को इस तथ्य पर विश्वास ही नहीं होता कि इस उन्नीसवीं शताब्दी में भी ऐसी हिन्दू जाति वर्तमान है जिसके व्यवहार और रीति-रिवाज उन व्यवहारों और आदतों से बहुत ज्यादा मिलते-जुलते हैं जिनका वर्णन हम एडम्स और पॉटर (Adams and Potter) की पुस्तक में पढ़ते हैं अथवा जिन पर संग्रहालयों के धूल-भरे कक्षों में बैठकर ही विचार किया जा सकता है; दैनिक जीवन में तो उनसे प्रत्यक्ष परिचित होने का सवाल ही नहीं है। अतः हमको यह आशंका है कि सम्भवतः हमारे पाठक यह समझ बैठेंगे कि हमने यह वृत्तान्त किसी जनसाधारण के दैनिक जीवन का सूक्ष्मावलोकन करके नहीं, बरन् किसी प्राचीन अनुसन्धान के आधार पर उद्धृत कर दिया है। हमारा सादर निवेदन है कि ऐसी बात नहीं है; निस्सन्देह, हमारे वर्णन का अधिकांश पुरातनता का जामा पहने हुए होगा क्योंकि मोटे तौर पर हिन्दुओं की दैनिक जीवन प्रणाली आज भी वही है जो कर्ण और जयसिंह के समय में थी; परन्तु, जिन बातों पर हमने यहां विचार किया है, वे आधुनिक भी हैं।

हिन्दू समाज की सब से पहली व्यवस्था, जो विदेशियों का ध्यान बलात् आकृष्ट करती है, वह जातिप्रथा है। सन् 1827 ई. में मिस्टर बोराडेल (Borradaile) को सूरत नगर में हिन्दुओं के रीति-रिवाजों के बारे में सूचना एकत्रित करके व्यवस्थित रूप में प्रस्तुत करने को लगाया गया था (यह कार्य अब, दुर्भाग्य से, बन्द कर दिया गया है) तब उसके द्वारा गणना करने पर जातियों की संख्या दो सौ सात से कम नहीं थी। इनमें से प्रत्येक जाति के लिए अन्य जातियों से व्यवहार करने में थोड़ी बहुत बाधा अवश्य थी। (इस विषय पर हम कुछ विस्तार से विचार करेंगे) इनमें आपस में रोटी-बेटी का व्यवहार नहीं हो सकता था न ये एक दूसरे के हाथ का पानी ही पी सकते थे।

है जिसमें सृष्टिकाल से 1258 ई. तक का इतिहास लिखा है।

उत्तको Archibishop Parker ने 1571 ई. में प्रकाशित किया।

सभी जानते हैं कि भारत में मूल रूप से चार ही जातियाँ थी¹ अर्थात्-ब्राह्मण, पूजा पाठ करने वाले-क्षत्रिय, युद्ध करने वाले-वैश्य, ऋषि वाग्निज्य करने वाले और शूद्र, अवर कर्म करने वाले। ऐसा लगता है कि कुछ समय तक तो ये लोग विभिन्न कर्म करने वाले वर्गों के आधारपर ही जातियों के नामकरण करते रहे, न कि वंशपरम्परागत रूप में जैसा कि आज कल करते हैं। कहते हैं कि ऋषि भी ऋषि का जन्म मृग से हुआ था, कौशिक कुश नामक घास से निकल पड़े थे, गोतम की उत्पत्ति एक लरगोश से हुई थी, वाल्मीकि सर्प-विल के ढेर से और द्रोणाचार्य एक पत्तों से उत्पन्न हुए थे: इस प्रकार दूसरे ऋषियों में से कोई धीवर-कन्या की संतान थे तो कोई गरिणका की, कोई जातिच्युत माता या दासी से उत्पन्न हुए थे, परन्तु ये सभी ब्राह्मण। महाभारत में ऐसे अनेक प्रसंग आए हैं जिनमें ऋषियों और योद्धाओं के सहभोज का वर्णन है; एक अन्य पुस्तक में लिखा है कि कवि कालिदास जाति से ब्राह्मण था परन्तु उसका विवाह एक राजकन्या से हुआ था, जो निस्सन्देह क्षत्रिय की संतान थी।⁵

4. V. A. Smith, Oxford History of India (1919), p. 35

5. बहुत प्राचीन काल में आर्य गृहपति ही अपना पुरोहित होता था और स्वयं राजा भी अपने करने योग्य यज्ञ आप ही करता था। धीरे धीरे यज्ञ सबधी ऋचाएँ गाने वाले परिवार या दल उत्पन्न हुए और वे राजाओं के यहाँ सेवा में रहने लगे तथा अपने स्वामी की ओर-से यज्ञ सम्पन्न करने और मंत्र एवं स्तोत्र-गान करने के बदले में दान और इनाम प्राप्त करने लगे। ममय के साथ साथ यज्ञों की संख्या और क्रियाकलाप में भी वृद्धि हुई और विधियों का विस्तार इतना हुआ कि राजा के लिए सहायता के बिना उसका पूरा करना असंभव हो गया इसलिए पुरोहित व कुलगुरु जिसको पहले विकल्प से रखा जाता था उसको अब लगातार रखना एक पवित्र कर्तव्य बन गया क्योंकि उसके बिना यज्ञ-यागादि में व्यवधान पड़ता था। ब्राह्मण पुरोहित्य के एकाधिकारी बन गए और कर्मकाण्डियों की एक जाति ही बन गई जो अपने में बाहरी तत्वों के प्रवेश को निरन्तर रोकती रही।

बहुत प्राचीन काल में आर्य और दस्यु का भेद जाति एवं वर्ण ही होता था। ऋग्वेद (9/11/2) में एक ऋचा आती है-

“देखो, मैं मंत्रद्रष्टा हूँ, मेरा पिता वैद्य है, मेरी माता चक्की ने अनाज पीसती है; हम सब का काम भिन्न है।”

जातियों का निर्माण बहुत करके पेशे के आधार पर हुआ है। प्राचीन आर्य जातियों में यज्ञ-यागादि करने वाले, योद्धा और ऋषिकर्म करने वाले लोग थे जो आगे चलकर परम्परागत एवं वंशागत व्यवसायी बन गए यद्यपि आरम्भ में एक वर्ग में से दूसरे वर्ग में सम्मिलित हो जाना सरल काम था।

प्रसिद्ध सप्तर्षि⁶ गृहस्थ ब्राह्मण थे और उन सब की एक ही पत्नी थी। ये सब नक्षत्र-मण्डल में परिवर्तित हो गए जिसको हम सप्तर्षि-मण्डल (Pleiades) कहते हैं और जो विष्णुलोक के द्वार पर ध्रुव नक्षत्र के आसपास प्रकाशमान हैं, इसके पास ही किंचित् मन्द-मन्द उनकी पत्नी अरुन्धती भी आलोकित होती है। अधिकांश ब्राह्मण इन्हीं सप्तर्षियों से अपनी उत्पत्ति मानते हैं। सम्भवतः हिन्दुओं में जो बहुत सी जातियाँ बन गई हैं (क्योंकि प्राचीन हिन्दूशास्त्रों में वर्तमान जातियों के नाम नहीं मिलते हैं) उनका उद्गम महान् ब्राह्मण सुधारक⁷ शंकराचार्य के समय में हुआ जो बौद्ध मत का खण्डन करने के लिए ईसा से कोई डेढ़ सौ वर्ष पूर्व अवतरित हुए थे उन्होंने देखा कि ब्राह्मणों में परस्पर मतभेद बढ़ रहा था, वे अपने-अपने एक वेद⁸ को

विश्वामित्र क्षत्रिय से ब्राह्मण हो गए और ऐसा ही गंगा के पुत्रों ने किया। विविध जातियों और कुलों के पुरोहितों ने ब्राह्मण संज्ञा धारण की। ब्राह्मणों की उन्नति उनके वेदों पर एकाधिकार के कारण हुई जिनके पठनपाठन को उन्होंने एक महान रहस्य बना दिया। ब्राह्मणों और क्षत्रियों के विवाद का एक बहुत प्राचीन प्रमाण विष्णु के परशुराम अवतार की कथा में सुरक्षित है जिसमें लिखा है कि परशुराम ने ब्राह्मण होते हुए क्षत्रियों का वध किया था।

6. सप्तर्षियों के नाम ये हैं-जमदग्नि, भरद्वाज, गोतम, कश्यप, वसिष्ठ, अगस्त्य और अत्रि। ये ही समस्त ब्राह्मणों के आदि गोत्र-प्रवर्तक हैं।
7. शंकराचार्य मलावार में रहने वाले वेदान्ती ब्राह्मण थे। उनका समय अन्तिम प्रामाणिक आधार पर ईसा की 9वीं शताब्दी में 805 ई० से 837 ई० के बीच का था, ईसा से एक शताब्दी पूर्व का नहीं (देखिए जर्नल ऑफ दी वाम्बे ब्रांच ऑफ दी रॉयल एशियाटिक सोसाइटी, 1916; पृ० 156) उन्होंने जैन और बौद्ध मतों का भयंकर प्रतिवाद किया; ये मत अशोक (ई० पू० 273-232) और उसके पौत्र सम्प्रति के समय से भारतवर्ष में दृढ़ता पूर्वक छा गए थे। शंकराचार्य ने भारत में सर्वत्र-उत्तर में कश्मीर तक, भ्रमण करके अपने मत का प्रचार किया और नास्तिक बौद्धमत का खण्डन किया; उन्होंने उपनिषदों के मत को पुनर्ग्रहण करने पर बल दिया तथा वेदान्तसूत्रों, गीता और उपनिषदों पर भाष्य लिखे। उनका मत है कि वेदान्त का मूल सिद्धान्त अद्वैत है, ब्रह्म के अतिरिक्त कुछ सत्य नहीं है; यह जगत् 'माया' है।
8. ब्राह्मणों में वेदों के आधार पर विभाजन हुआ है; जिस वेद का जिम कुल में परम्परा से अध्ययन हुआ उसी के आधार पर वह विभाग चल पड़ा। इस प्रकार ऋग्वेदी, सामवेदी, शुक्ल यजुर्वेदी, श्याम यजुर्वेदी ब्राह्मण हुए। आगे

हीपकड़ कर बैठ जाते थे और चारों में से अन्यतम का अनुसरण करने-वाले का निरादर करते थे। महान् सुधारक आचार्य ने उपदेश दिया कि मांस नहीं खाना चाहिए। इस प्रकार उन्होंने बौद्धमत के सामान्य सिद्धान्त को मान्यता देते हुए वेदों को इम दृष्टिकोण से अलग ही रखा, जिनमें पशु बलि का विधान है; उन्होंने ब्राह्मणों को यह भी उपदेश दिया कि वे अपने-अपने कुल क्रमागत वेद का अनुसरण करें परन्तु दूसरे वेदत्रयानुयायियों से द्वेष न रखें। इस प्रकार शंकराचार्य ने वद्यपि मतभेद दूर करने के प्रयत्न किए, परन्तु वे अनजाने ही मतभेदों की उत्पत्ति के कारण भी बन गए। उनके निधन के बाद, उनका नाम ही भेद का सूचक पद बन गया और जो ब्राह्मण पहले विन्ध्य पर्वत श्रेणी से ही विभक्त थे अब दो और मतों में बँट गए; एक वे, जिन्होंने आचार्य के सिद्धान्तों को ग्रहण किया था और दूसरे वे, जो उनका विरोध करते थे। गौड़ ब्राह्मणों ने मांस भक्षण चालू रखा और द्रविड़ ब्राह्मणों ने इसका त्याग कर दिया, इसलिए ये अब एक दूसरे के पात्र से पानी भी नहीं पीते।⁹

भारत में अन्य स्थानों की अपेक्षा गुजरात के ब्राह्मणों की बहुत अधिक जातियाँ बन गई हैं। औदीच्य ब्राह्मणों की संख्या सबसे ज्यादा है; इनकी उत्पत्ति के विषय में अणहिलवाड़ा के राजा मूलराज के इतिहास में वर्णन कर चुके हैं।¹⁰ वे औदीच्य इसलिए कहलाते हैं कि वे उत्तर दिशा से आए थे—और 'सहस्र' इसलिए कि पहली बार में आने वालों की संख्या एक हजार थी। अपने निवास-स्थानों के कारण उन्होंने विभिन्न नाम ग्रहण किए, जैसे-सिद्धपुरिया औदीच्य या सीहोरिया इत्यादि; इस प्रकार बनी हुई शाखाओं के रीति रिवाज भी आगे चलकर भिन्न-भिन्न तरह के बन गए ब्राह्मणों की जो टोली मूलराज का दान ग्रहण करने से इन्कार करती रही, उनकी टोलकिया औदीच्य नाम से अलग ही जाति बन गई। बाद में, इनमें से जो लोग गरीबी में पड़ गए उन्होंने वाध्य होकर मोची, दर्जी और दमामी आदि जातियों और कोलियों तक की कुल-पुरोहिताई स्वीकार कर ली इसलिए उनको बहिष्कृत कर दिया गया और वे अनेक उपजातियों में बँट गए। दूसरे लोग सूरतनगर में बस गए या कच्छ, वागर (वागड़) और मारवाड़ देशों में चले गए; वहाँ उन्होंने अपने देश के

चल कर वेदों की विभिन्न शाखाओं को लेकर विभाजन हुआ; जो वेद की जिस शाखा का अध्ययन करने लगा वह परम्परा से उसी शाखा का ब्राह्मण कहलाने लगा।

9. समस्त भारत में ब्राह्मणों के दो बड़े विभाग हैं—(1) पंच गौड़ और (2) पंच द्राविड़। नर्मदा नदी इनकी विभाजन रेखा है।

J. Wilson, Indian caste, vol. II, Bombay, 1877.

10. औदीच्य का अर्थ है उत्तर दिशा से आया हुआ। ये लोग कुरुक्षेत्र से आए थे Bombay Gazetteer, 1, i, 161, viii, 145, दे० रासमाला (हिन्दी अनुवाद) भाग 1 पूर्वार्द्ध पृ. 131-33

रीति-रिवाजों का पालन करते हुए निवासस्थान के आघार पर नये नाम ग्रहण कर लिए और मूल जाति से भिन्न हो गए, जैसे—मारवाड़ी औदीच्य ब्राह्मण इत्यादि ।

श्रीमाली ब्राह्मणों की उत्पत्ति श्रीमाल-माहात्म्य नामक ग्रन्थ में लिखी है जो, उनके मतानुसार, स्कन्दपुराण का ही एक अंश है । उसमें लिखा है कि जब जालोर में श्रीमाल (अथ भिन्नमाल) नामक नगर सबसे पहले ब्रमाया गया तब चारों दिशाओं से ब्राह्मणों को आमंत्रित किया गया था; उनमें से जो वही बस गये उनकी एक स्थानीय जाति बन गई । संस्कृत का प्रख्यात महाकवि माघ श्रीमाली ब्राह्मण था ।¹¹ जब श्रीमाल नगर की अवनति होने लगी तो बहुत से ब्राह्मण अपनी कुलदेवी को लेकर उस समय के उन्नतिशील नगर अणहिलवाड़ा चले गए और वहाँ बस गए या गुजरात के अन्य भागों, कच्छ अथवा सोरठ, में चले गये । कुछ लोग मारवाड़ या मेवाड़ में ही बस गए । कुछ लोगों ने भोजन-निर्वाह के लिए जैन धर्म स्वीकार कर लिया इसलिए वे "भोजक"¹² कहलाने लगे । श्रीमाली ब्राह्मण मुख्यतः यजुर्वेद और सामवेद के अनुयायी हैं और इनमें से प्रत्येक शाखा के सात गोत्र होते हैं । गुजरात में इन सब में आपस में वेटी-व्यवहार होता । औदीच्य ब्राह्मणों की तरह श्रीमाली भी अपनी उत्पत्ति गोतम ऋषि से मानते हैं । इस समय गुजरात के पश्चिमी जिलों में इन दोनों ब्राह्मण जातियों में वरिष्ठता के लिए विवाद चल रहा है ।

ब्राह्मण लोग प्रायः साथ बैठकर भोजन तो कर लेते हैं परन्तु आपस में वेटी-व्यवहार नहीं करते । गुजरात में, ब्राह्मणों की एक ऐसी भी जाति है जो दूसरे ब्राह्मणों के साथ बैठकर भोजन भी नहीं करते, वे नागर ब्राह्मण¹³ है । गुजरात में नागर ब्राह्मणों का मुख्य स्थान वडनगर है, जो इस प्रान्त के प्राचीनतम नगरों में है और जनश्रुति के आधार पर, कनकसेन के वंशजों ने इसकी नींव रखी थी । जब वीसल देव चौहान ने वीसलनगर बसाया तब उसके यज्ञ में बहुत से वडनगरा ब्राह्मणों ने भाग लिया था । इन लोगों ने राजा से दान लेना अस्वीकार कर दिया था, परन्तु वीसलदेव ने किसी युक्ति से उनको-भूमिदान लेने के लिए विवश किया । इसी कारण वे मूल जाति से अलग कर दिये गए और उन्होंने वीसलनगरा नागर नाम से पृथक्

11. राजस्थान प्राच्यविद्या प्रतिष्ठान. जोधपुर के संग्रह में सं० 7087 पर संवत् 1552 वि० की लिखी शिशुपालवधम् की प्रति है, उसकी पुष्पिका में माघ को 'वणिक' लिखा है । (हि. अ.)
12. ये लोग अपने को शाकद्वीपीय ब्राह्मण कहते हैं ।
13. मूलतः नागर ब्राह्मण मैत्रक थे जो उत्तर से बलभी के राजाओं के साथ आए थे । उनका आदि स्थान सम्भवतः नगरकोट अथवा काँगड़ा था जो पंजाब में है । वहाँ पर अब भी देवी का प्रसिद्ध स्थान है । (J.A.S.B., 1909 pp. 167, 184; I.A. 1911, p. 33)

जाति बना ली। ऐसी ही घटनाओं के आधार पर सातोड़ा, चीतौड़ा, प्रश्नौरा और कृष्णौरा ब्राह्मणों की जातियाँ बनी हैं। इसी जाति में से 'धारड़' नाम की एक जाति अलग निकल पड़ी है, ये वे लोग हैं जिनके स्वजाति में विवाह नहीं हो सके इसलिए उन्होंने विजाति में से कन्याएं ग्रहण की। इस प्रकार के विवाह के कारण लोग उनसे बहुत घृणा करने लगे और उनको अपना मूल गाँव छोड़ना पड़ा। परन्तु यह जाति निरन्तर बढ़ती चली गई। इन लोगों में पुनर्विवाह करने की भी छूट है।¹⁴

इस प्रकार गुजरात की ये प्रमुख जातियाँ हैं परन्तु सब मिलकर इतनी ही हैं, ऐसा नहीं समझना चाहिए। प्रायः कहा जाता है कि ब्राह्मणों की चौरासी जातियाँ हैं।

भागवतपुराण में लिखा है कि ब्रह्मा के पुत्र मरीचि के कश्यप हुए, उनके पुत्र सूर्य अथवा विवस्वान् क्षत्रिय हो गए। मरीचि के भाई अत्रि के भी एक पुत्र सोम या चन्द्र नाम वाला था: वह भी योद्धा था। राजपूतों में से अधिकांश अपनी उत्पत्ति सूर्य या चन्द्र से मानते हैं। संस्कृत ग्रन्थ रत्नकोष की टीका में लिखा है कि क्षत्रिय जाति का आदिपुरुष मनु था; उसी से छत्तीस कुल उत्पन्न हुए जिनमें से कुछ ने तो अपने पराक्रमपूर्ण कार्यों के कारण विविध उपनाम या अबटंक धारण कर लिए, कुछ ने रामपदवी ग्रहण की और कुछ ने कृषि कर्म स्वीकार कर लिया तथा रहे-सहे शूद्र जाति में परिगणित हो गए। चन्द्र वारहठ¹⁵ का कहना है कि जब आबू पर्वत पर ऋषियों का निवास था तो अमुरों अथवा दानवों ने उनको कष्ट पहुँचाना आरम्भ किया। तब उन्हीं ऋषियों में से वसिष्ठ ऋषि ने यज्ञ-कुण्ड में से चार क्षत्रियों को उत्पन्न किया—परिहार, सोलंकी, परमार और चौहान। इनसे राजपूतों की छत्तीस शाखाएं उत्पन्न हुई जो इस प्रकार गिनी जाती हैं—

2. ऐसी पुनर्विवाह की कोई चाल नहीं पड़ी थी। साठोदरा नागरों में एक कन्या के पाणिग्रहण की आधी ही विधि सम्पन्न हुई थी कि वर की मृत्यु हो गई। तब उस कन्या के पिता ने उसका अन्य वर के साथ विवाह कर दिया। इस बात पर जाति में दो धड़े हो गये। एक पक्ष मानता था कि कन्या विधवा हो गई, दूसरों का कहना था कि अन्य वर के साथ विवाह शास्त्र-सम्मत था। उन लोगों को अपर पक्ष ने जाति-वहिष्कृत कर दिया; वे 'वरड़' कहलाए। (गु. अ.)
15. चन्द भाट था, वारहठ नहीं।

दृष्य

रवि, शशि, जादव वंश, कुकुत्स्थ, परमार, तोंवर;
 चहुवाण, चालुक्य, छिद्र, सिलार, आसीवर;
 दोगमत, मकवाण, गरुक्ष, गोहिल, गहीलुत;
 चापोन्कट, परिहार, राव राठौड़, रोस-जुत;
 देवराँ, टॉक, सिधव, अनग, मोतिक, प्रतिहार, दधिखट;
 कारटपाल, कोटपाल, हुन, हरितक, गोरकमाड, जट ॥

दोहा

ध्यान पालक, निकुन्भवर, राजपाल, अवनोत्त ।
 कालछर के आदि दे, बरने वंस छतीस ॥¹⁶

वारहू और वहीवंचा लोग साधारणतया कहा करते हैं कि परमार, राठौड़, जादव, चौहाण और सोलंकी ये पांच राजपूत अग्निकुण्ड में से निकले थे और फिर इन्हीं से निन्यानवे शाखाएँ चल पड़ीं। राजपूतों का कहना है कि वे असली क्षत्रिय हैं, परन्तु ब्राह्मण इसको अस्वीकार करते हैं क्योंकि क्षत्रिय तो कोई बच्चा ही नहीं था। इसका कारण यह बताया जाता है कि ब्राह्मणों के खाने-पीने में चौके-बूल्हे की कृत्रिम पवित्रता घुस पड़ी और राजपूत कन्याओं का विवाह मुसलमान शहजादों के साथ करना जरूरी हो गया। अब हिन्दुओं में क्षत्रिय जाति ब्राह्मणों से दूसरे दर्जे पर नहीं गिनी जाती है बल्कि उसका स्थान वैश्य जाति के बनियों ने ले लिया है, जो राजपूत के हाथ का पानी भी नहीं पीते और अब 'उजली बस्ती' या उच्च वर्ण की बस्ती के लिए 'ब्राह्मण-बनिया' एक विशेषार्थ-बोधक पर्याय बन गया है। राजपूत मांसाहार करते हैं और मद्यपान करते हैं। ये दोनों ही ऐसी बातें हैं जिनको उनके 'उजले' पड़ोसी अपवित्र मानते हैं। राजपूतों में तो केवल दो ही नियमों का पालन करने की समझ रही है कि वे गोवध नहीं करते और उनमें दिववा-विवाह नहीं

16. हम पढ़ चुके हैं कि राजपूत प्राचीन आर्य क्षत्रियों के वंशज नहीं हैं, परन्तु इनमें से अधिकांश मंत्रकों, शकों और हूणों आदि की सन्तानें हैं जो उत्तर-पश्चिम से आए थे। हूण जाति का तो नाम भी 'राजपूतों' की एक शाखा में अब तक नुरक्षित है। राजपूत सूर्य, चन्द्र और अग्निकुल के हैं। चन्द्र-वंशियों में जादव मुख्य है, जिनके नेता श्री कृष्ण थे। ये लोग सम्भवतः उस शक जाति के हैं जिसने पश्चिमी भारत पर ई० पू० पहली और दूसरी शताब्दी में आक्रमण किया था। सूर्य वंश की मुख्य शाखा में सीसोदिया या चित्तौड़ के गुहिलोत हैं जो अपने को राम की सन्तान मानते हैं। डी० आर० भण्डारकर का मत है कि वे नागर ब्राह्मणों से सम्बद्ध थे और सम्भवतः मंत्रक थे। अग्निकुल (जिसमें मि० फार्व्स ने भूल से सूर्यवंशी राठौड़ों को भी सम्मिलित कर लिया है, आवू पर अग्निकुण्ड से

होता। इनकी शाखाओं में एक दूसरे के साथ भोजन करने व वेटी-व्यवहार करने पर कोई प्रतिबन्ध नहीं है इसलिए यह नहीं कहा जा सकता कि ये भिन्न-भिन्न जातियों के लोग हैं।

प्रत्येक राजपूत सरदार के घर पर बहुत सी सेविकाएँ रहती हैं, जिनको या तो बाल्यावस्था में खरीद लिया गया था या वे उन स्त्रियों की सन्तानें हैं जो पहले इसी तरह खरीदी गई थीं। वे प्रायः सभी जातियों की होती हैं और बहुत करके ह्वशी होती हैं। काठियावाड़ में इनको 'छोकरी' और महीकाँठा में 'बडारण'¹⁷ कहते हैं। ऐसा प्रसिद्ध है कि इनका शील मन्द होता है और इनका कभी विवाह नहीं होता; यदि होता भी है तो उसी जाति के किसी पुरुष से होता है। अन्य जातिवालों से इनका सम्बन्ध घृणा की दृष्टि से देखा जाता है। जब किसी बडारण के गर्भ रह जाता है तो उसकी मालकिन या रानी उसको बुलाकर होने वाले बच्चे के पिता का नाम बताने को मजबूर करती है और यदि वह घनाढ्य होता है तो उससे जबरन दण्ड लिया जाता है। स्त्री पर कोई दोष नहीं लगाया जाता। इस प्रकार पैदा होने वाले बच्चे गोला कहलाते हैं और यदि राजा या उसका स्वामी उनमें से किसी को उच्च पद दे देता है तो वह 'खवान' कहलाता है। पदवृद्धि होने पर भी वे ठाकुर या राजा के तो गुलाम ही रहते हैं। राजा या ठाकुर की पुत्री के विवाह में ऐसे बहुत से पुरुष व स्त्रियाँ दहेज में दी जाती हैं। ये लोग घर में साधारण काम काज करते हैं और कभी-कभी, जब उनके ठाकुर की मृत्यु होती है तो शव को उठाकर श्मशान में ले जाते हैं और उसी के साथ जल मरते हैं।

वैश्यों में अभी तक भी मुख्यतः कृषि और वाणिज्य का ही व्यवसाय होता है। गुजरात के अधिकतर काश्तकार कुणबी हैं, जिनकी तीन बड़ी शाखाएँ हैं, लेवा, कँडवा और आंजणा।¹⁸ वे अपनी उत्पत्ति क्षत्रियों से मानते हैं और इनमें बहुत से तो राजपूतों की शाखाओं से मिलते-जुलते उपनामों का भी प्रयोग करते हैं। व्यापार करने वाला वर्ग वनियों का है जिसका उल्लेख ऊपर किया गया है। मुख्य-मुख्य

उत्पन्न हुआ माना जाता है; यह कुल परशुराम द्वारा क्षत्रियों का विनाश हो जाने पर उनका स्थान लेने को उत्पन्न किया गया था। कुछ लोगों का कहना है कि यह किम्बदन्ती हूणों और गुर्जरों द्वारा आक्रमण करके बौद्धों और जैनों के विनाश का संकेत करती है। हूण और गुर्जर हिन्दू धर्म के कट्टर समर्थक हो गए थे।

देखिए—V.A. Smith, Early History of India. 3rd edition, p. 414 and Bhandarkar in J.A.S.B., 1909, pp. 167-184.

17. राजस्थान में वरिष्ठ सेविका को बडारण और अन्यो को छोकरी, बाई या गोली कहते हैं।(हि. श्र.)
18. कुणवियों की चौथी जाति 'भूमना कहलाती है।

जिलो व नगरों के आधार पर इनकी चौरासी जातियाँ बन गई हैं। इन जातियों के वस्सा या वीसा (दाएँ या बाएँ) नाम से और भी उपभेद हो गए हैं, जिनसे इनके पद और श्रेणी का ज्ञान होता है तथा दस और बीस शब्दों से इनको व्यक्त किया जाता है। धार्मिक भेदों के अनुसार वनियों के और भी छोटे-छोटे भेद हैं—जैसे माहेज्वरी या वैष्णव हिन्दू और श्रावक अथवा जैन। वनियों के वहीवाचे प्रायः उनके बने के अनुसार ही होते हैं, यथा—जैन साधु, या भाट। चारण या भाट लोग प्रायः अपनी उत्पत्ति किसी राजपूत शाखा से बताया करते हैं। इनमें नगोत्र विवाह का निषेध है।

छोटे-मोटे घरेलू काम करने वाले शूद्र कहलाते हैं, जैसे—नाई, वारी, घोवी इत्यादि। भील, कोली, मीराण, मेर और अन्य आदिवासी जातियों के लोग भी शूद्र ही माने जाते हैं और ये जातियाँ प्रायः निम्न-कोटि में ही गिनी जाती हैं। इनमें व्यवसाय-वन्धे के आधार पर विभिन्न जातियाँ बन गई हैं। हिन्दू राज्यों में शूद्रों को अपने वंश-परम्परागत कामवन्धे को छोड़ने की परवानगी नहीं मिलती है, न उनको अच्छे वस्त्र पहनने की इजाजत है, न अच्छे घर बनाने की। पुराने जमाने में निम्न जातियों के लोगों को बिल्कुल गाँव के बाहर रहना पड़ता था और अपनी जाति की पहचान के लिए खास तरह की पोशाक पहननी पड़ती थी। शूद्रों के भी भाट और वहीवाचे होते हैं जो क्षत्रियों से उत्पत्ति की बात बता-बताकर उनके गौरव-भाव को पोषण करते रहते हैं। अत्यन्त निम्न जाति के डेड़ आदि भी चौहान वांशेला आदि उपनाम धारण करते हैं और तुरी उनके गायक होते हैं तथा गरुड़ा उनके कुलपुरोहित। ये गरुड़े द्विजों का अनुकरण करके जनैक पहनते हैं और अपने को ब्राह्मण बतलाते हैं। ये निम्न वर्गीय लोग प्रायः कवीर-पन्थी होते हैं। यह पन्थ इनको इसलिए स्वीकार्य हुआ कि इसके अनुसार 'जात-पाँत पछे नहीं कोय, हरि को भजे साँ हरि का होय।' इसके भी दो भेद हैं—डेड़ और ओलगाणा। यदि कोई डेड़ किसी ओलगाणा के साथ खा-पी लेता है तो वह नीचा समझा जाता है और जातिच्युत कर दिया जाता है। फिर, यह भी ध्यान देने योग्य बात है कि ओलगाणा भी मोच्छ या अहिन्दू से श्रेष्ठ न समझा जाता है। एक किस्ता है कि एक बार मुसलमान बादशाह ने अपने हिन्दू वजीर से पूछा, सबसे नीची जाती कौनसी है? वजीर ने मोचकर जवाब देने की मोहलत माँगी और जब मिल गई तो वह डेड़ों की वस्ती में गया और कहने लगा—'बादशाह तुमसे नाराज हो गया है और तुम सब को मुसलमान बनाने का इरादा करता है। इस पर डेड़ बहुत डर गए और इकट्ठे होकर बादशाह के महल पर पहुँचे। अदब से दूर खड़े होकर वे खूब जोर से चिल्ला-चिल्ला कर कहने लगे—अगर हमने हज़ूर को नाराज किया है तो और कोई भी सजा दी जाय, पीटा जाय, हम पर जुर्माना कर दिया जाय, अगर मर्जी हो तो फाँसी पर लटका दिया जाय मगर हज़ूर! हमको मुसलमान न बनाया जाय।' यह सुनकर बादशाह मुस्कराने लगा, उसके पास ही हिन्दू वजीर—इस तरह

वैजा या जैसे इस मामले से उसका कोई सरोकार न हो। तब बादशाह ने उसकी तरफ देखकर कहा, "अच्छा, तो सबसे नीची जाति तो मेरी ही हुई।"

जातों में मुख्य रूप से उपवास करना और जीवहिंसा न करना ही धर्म गिना जाता है, इनमें जाति भेद नहीं होता। फिर भी, श्रावक लोग बंधुत से हिन्दू रीति-रिवाजों का पालन करते हैं। यदि कोई श्रावक किसी नीच जाति के व्यक्ति का स्पर्श कर लेता है तो वह पुनः पवित्र होने के लिए अग्नि अथवा जल का स्पर्श करता है। यदि उसे किसी ढेड़ से कोई वस्तु लेना होता है तो वह, अन्य हिन्दूओं की तरह, पहले उस वस्तु को जमीन पर रखवा लेता है फिर उसे ग्रहण करने से पूर्व जल के छींटे अथवा अग्नि से पवित्र कर लेता है। कोली और भरवाड़ गड़रिये भी ढेड़ों को छूने से परहेज करते हैं और इसी रीति से अपनी शुद्धि करते हैं।

ईसवीय सन् 1835 के अगस्त मास में एक कोली ने गुजरात की एक फौजदारी अदालत में गवाही देते हुए कहा, "भगवान और सेड़ा भरवाड़ ने मेरे पास आकर कहा कि वे दोनों ढेड़ों से छू गए थे और अपवित्र हो गए थे, इसलिए उन्होंने मुझे आग लाने को कहा। मैंने अपने हুকूमों से एक सुलगता हुआ अंगारा दिया जिसका उन दोनों ने अपने-अपने सिर से स्पर्श किया। मैंने फिर उस अंगारे को फेंक दिया और बाद में उन दोनों ने मेरे साथ हकका पिया।" इसका तात्पर्य यह हुआ कि आग को छूकर वे पवित्र हो गए थे अन्यथा वह उनको अपना हकका नहीं देना।

जातियों में उपविभाजन होने का एक कारण यह भी है कि जातिभोज करने में लक्ष्मी बहुत अधिक होता है। धनाढ्य पुरुष लोकप्रिय होने के लिए आवश्यकता से भी बड़ा भोज देता है अथवा एकाव दिन तक अधिक जीनगावार करता है। दूसरे लोग, उससे हल्के मावित न हों इसलिए, उसका अनुकरण करते हैं और इस प्रकार यह एक रीति ही बन जाती है जिसका गरीब लोगों को भी कर्ज आदि लेकर पालन करना पड़ता है। ऐसे लोग, जब कभी जाति में कोई भगड़ा खड़ा होता है तो बड़े प्रसन्न होते हैं और अलग होने का मौका निकाल लेते हैं। यदि जाति के बहूत से आदमी एकमत हो जाते हैं तो जाति-विच्छेद सरलता से हो जाता है, परन्तु यदि असन्तुष्टों की संख्या कम होती है तो उन्हें बहुत कष्टों का अनुभव करना पड़ता है। उस दशा में जाति वाले उनसे मिलना-जुलना, व्यवहार करना, उनकी सन्तानों से विवाह करना और उनको अपना बहूत से आग देना आदि बन्द कर देते हैं और उनको सार्वजनिक कूप से पानी भी नहीं भरने देते। जातिविहिच्छेद लोगों की बहू-बेटियों का आवागमन बन्द हो जाता है और उनके मृतक उस समय तक नहीं उठाए जाते जब तक वे आत्मसमर्पण न कर दें या जाति वालों पर अन्य किसी प्रकार से अपना प्रभाव न जना लें क्योंकि मृतक के शव को उसजान तक ले जाने का अधिकार उन्हीं को होता है।

बहुत सी जातियों में ऐसा रिवाज है कि पुरुष अपनी इच्छानुसार कितने ही विवाह कर सकता है। एक राजपूत कभी-कभी बीस-बीस विवाह भी कर लेता है और औदीच्य प्रायः पाँच या छः विवाह तक करता है; अन्य जातियों में पहली पत्नी के जीवित होते हुए दूसरा विवाह नहीं किया जा सकता। राजपूतों में विधवा-विवाह नहीं होता, परन्तु कुछ दूसरी जातियों में एक स्त्री एक से अधिक विवाह भी कर सकती है। कभी-कभी, यदि पति-पत्नी में अनवन हो जाय तो वे आपस की रजामन्दी से एक दूसरे को छोड़ सकते हैं। ऐसे अवसर पर स्त्री अपनी ओढ़नी का पल्ला फाड़ कर पुरुष को देती है और पुरुष उसको 'छूटक्या' (त्यागपत्र) लिख कर देता है। कुछ जातियों में यह आवश्यक समझा जाता है कि लड़कियों का विवाह बारह वर्ष की अवस्था से पहले ही कर देना चाहिए; दूसरी जातियों में, उच्च कुल का वर प्राप्त करने की प्रतीक्षा में, लड़कियाँ तीस-तीस वर्ष तक कुँआरी बैठी रहती हैं। कुछ जातियों में, मृतक की उत्तर-क्रिया न करने वालों को जातिवहिष्कृत कर देते हैं तो कुछ ऐसी जातियाँ हैं जिनमें ऐसी क्रियायें विल्कुल नहीं करते।

भोजन के विषय में भी कई तरह के प्रतिषेध हैं जिनकी अवहेलना करने पर लोगों को जाति से बाहर कर दिया जाता है। साधारण नियम यह है कि अन्य जाति के, मुख्यतः अपने से निम्न जाति के, लोगों का बनाया हुआ भोजन नहीं ग्रहण करना चाहिये। यदि ब्राह्मण के लिये बनाये हुये भोजन को शूद्र छू लेता है तो फिर वह शूद्र के ही खाने योग्य हो जाता है। कुछ जातियों में भोजन चौके से बाहर नहीं ले जाया जा सकता। वर्तनों के उपयोग के बारे में भी अनेक नियम हैं। ब्राह्मण एक पात्र को काम में ले चुकने के बाद उसका दुबारा उपयोग करने के लिए उसे पानी से धोता है, परन्तु वैश्य उसको राख से माँज कर ही सन्तोष कर लेता है। काँसा, भरत, पत्थर, कलई, टीन, लकड़ी और मिट्टी के बने हुए पात्र यदि दूसरी जाति वाले के हैं तो ब्राह्मण उन्हें उपयोग में नहीं लेंगे। ऐसे किसी वर्तन को जो ब्राह्मण का हो और उसे कोई वैश्य या शूद्र छू लेता है तो वह उस ब्राह्मण के लिए अप्रयोज्य हो जाता है। जल के विषय में आवश्यकता और परिस्थिति के कारण कुछ नियम ढीले कर दिए जाते हैं। साधारण नियम तो यह है कि हिन्दुओं में एक जाति वाला दूसरी जाति वाले के वर्तन में भरा हुआ पानी नहीं पीता है और यदि अन्य जाति वाला उस वर्तन को छू लेता है तो वह अपवित्र हो जाता है। पश्चिमी गुजरात में गरमी के मौसम में पानी की बहुत कठिनाई रहती है इसलिए वहाँ ऐसा रिवाज है कि अन्य जाति वाले के ताँवा या पीतल के वर्तन को अच्छी तरह मिट्टी से माँजने और पानी से झकोलने के बाद ब्राह्मण उसे काम में ले सकता है। चमड़े के डोल को सिर्फ धो लेना ही काफी होता है क्योंकि वह शुरू शुरू में चमार के घर से आता है जो बहुत नीची जाति का होता है और ऐसा खयाल किया जाता है कि अब उसमें अधिक अशुद्धता आने की सम्भावना नहीं है। कुछ कट्टर ब्राह्मण न चड़स से

निकाले हुए पानी को पीते हैं और न उनसे स्नान ही करते हैं। पश्चिमी गुजरात में प्रायः एक गाँव में एक ही कुआँ होता है। ऐसी दशा में जब नीच जाति के लोग ढाँगे पर एक ओर से पानी भर कर चले जाते हैं तब ब्राह्मण लोग आकर दूसरी ओर से पानी भरते हैं। जब गाँव में बहुत से कुएँ होते हैं तो प्रायः ढेड़ों आदि के लिए, एक पृथक् कुआँ नियत कर दिया जाता है। यदि कुएँ में कुत्ता या अन्य पशु गिर जाता है तो वह अपवित्र हो जाता है। इसको फिर शुद्ध करने के लिए पाँच बार उसका पूरा पानी निकाल कर गंगाजल या गो-मूत्र उसमें डाला जाता है। यदि कोई ब्राह्मण या बनिया जाति की स्त्री पानी भर कर घर लौटती हो और सामने मुर्दा मिल जाय तो वह उस पानी को अपवित्र समझकर तुरन्त गिरा देती है या कभी-कभी घूँघट निकाल कर और मुँह फेर कर दूर खड़ी हो जाती है। जब शव-यात्रा उससे कुछ कदम दूरी से निकल जाती है तो पानी अपवित्र होने से बच जाता है। पशु का मृत-शरीर भी अपावन समझा जाता है; यदि कोई पशु कुएँ के मार्ग में मरा पड़ा होता है तो जब तक उसे हटा नहीं दिया जाता और भूमि शुद्ध नहीं कर दी जाती, उधर से कोई पानी भरने नहीं जाता। यदि किसी बर्तन पर बैठ कर कौआ पानी में चोंच डुबो दे तो कुछ स्त्रियाँ उस पानी को फेंक देती हैं और कुछ इसे सामान्य-सी बात समझ कर नहीं फेंकतीं। इधर ध्यान भी नहीं देती हैं। इंग्लैण्ड और यूरोप के अन्य देशों में एक ऐसा अन्धविश्वास प्रचलित है कि कौआ एक अशुभ पक्षी है, इसी प्रकार इसका बैठना गुजरात में भी अपशकुन माना जाता है; शायद यह प्रथा इसी विचार से सम्बद्ध हो।

प्रकरण दूसरा

किसान

यूरोपीय किसानों की तरह गुजरात के सभी किसान अपने-अपने खेत पर नहीं रहते बल्कि गाँव में ही डकठे रहते हैं। किसानों के रहने के घरों के समुदाय को ही गाँव नहीं कहते; गाँव शब्द का तात्पर्य है वह समस्त भूमि जो उनके अधिकार में होती है। पहले लिख चुके हैं कि इस प्रान्त का बहुत बड़ा भाग बड़े-बड़े पेड़ों से ढका हुआ है। कच्छ के रण के आस-पास जहाँ वनस्पति की कमी है वहाँ भी जैवों के पान वृक्षों का झुंझुका अवश्य होता है। शहरों की तरह गाँव से लगा-हुआ कर्ना या तालाब भी होता है और इसी तरह हर एक गाँव की अपनी-अपनी मसजिद या मंदिर होता है। प्रान्त के अधिक सर-सज्ज भाग में खेतों के चारों ओर ऊँची ऊँची, सज्ज और बारहों मास टिकने वाली बाड़ होनी है तथा उसी के पास पान बड़े-बड़े पक्के पेड़ होते हैं जो खेत के हंथ को ऐसा घना बना देते हैं कि जब तक मनुष्यों की दातचीत, चरखे की सन्नाहट और कुत्तों के भौंकने की आवाज न सुनाई दे कोई राहगीर अनजाने सीधा गाँव में ही जाकर खड़ा हो जाय। यहाँ के वृक्ष और झाड़ियाँ, मोर से लेकर छोटी-छोटी चिड़िया तक, सभी प्रकार के पक्षियों से भरे रहते हैं; सभी तरह के शिकार की बहुतायत है और बन्दरों की डार (भुण्ड, सेना) डघर-डघर घूमती फिरती है। देश के भौलाबाड़ जैसे, दूरे भागों में दृष्टि, मानो पानी सतह पर, बहुत दूर तक वे-रोक-टोक फैल कर एक ही वार में बीसों गाँवों की कलक ले लेती हैं। यहाँ तक कि हरिणों का भुण्ड या दीस-पच्चीस घुड़सवारों की टोली भी कई मीलों की दूरी से आती हुई दिखाई दे जाती है।

यहाँ के किसान उद्योगी और निरुपद्रवी होते हैं। इनका रहन-सहन भी बहुत नीचा सादा है। वे बहुत तड़के ही उठकर अपने बैलों को चारा डालते हैं और फिर कुछ मिनटों तक अपने घरू काम काज में लग जाते हैं। इस बीच में बैल चारा चर लेते हैं और वे स्वयं भी खेत पर जाने को तैयार हो लेते हैं। अब वे बैल को आगे आगे हाँकते हुए खेत के लिए खाना हो जाते हैं। वहाँ वे दिन भर मौसम के अनुसार खेती के काम में व्यस्त रहते हैं। नौ बजे के लगभग उनकी स्त्रियाँ घर पर तैयार किया हुआ भोजन या कलेवा लेकर उनके पास खेत पर ही पहुँच जाती हैं और फिर वे शाम को घर लौटते हैं, जहाँ नूर्यास्त के थोड़ी देर बाद ही बगलू कर लेते हैं। कुछ कुणबी तो दिन में चार बार खाते हैं।

कुणबी जब तहसील की कचहरी में आता है तो बहुत दीन और विनम्र दिखाई देता है, परन्तु जब अपने लोगों में रहता तो बड़ा दृढ़ और वीर मालूम देता है। वह अपनी स्वाधीनता और दूसरों की अपने प्रति आश्रितता की बातें बड़े-बड़े करता है। इस वारे में वह कुछ कहावतें भी कहता है, जैसे—ज्याँ वपदिनु गजणु, त्यां कुणवीनु पादणू' (जहाँ बादल गरजना शुरू करते हैं वहाँ ही कुणबी उस स्थान का भू-स्वामी हो जाता है) — कुणबी पाछल लाखा जन्, पण कुणबी कोई नी पाछल वग, (कुणबी के पीछे लाखा जन चलते हैं, परन्तु कुणबी किसी के पीछे नहीं चलता)। जहाँ कुणबी होगा, वहाँ उसके बल पहले होगा जहाँ एक की बात करो वहाँ दूसरे की बात जरूर करने पड़ेगी। अपने ढारों के लिए उनकी ममता उचित भी है क्योंकि प्रकृति ने उनकी जिन परिस्थितियों में रख दिया है उनको देखते हुए वे एक दूसरे के लिए बहुत अनुकूल हैं और इसीलिए उनकी इतनी प्रसिद्धि फैली हुई है। जब मेवाड़ का राजकुमार कर्ण पराजित हो गया तो उसको और बादशाह जहाँगीर की मुलाकात हुई। उस समय बादशाह उसका असाधारण स्वागत करने को समुत्सुक था। कहते हैं कि उसने राजकुमार को अपने दाहिने बाजू बैठाया अन्य दुलभ्य एवं उत्तम वस्तुओं के साथ उसे गुजराती बैलों की एक जोड़ी भी भेंट की। कुणबी अपने बैलों पर प्यार जताने के लिए उन्हें हाँकते समय तरह तरह की गालियाँ देता है जैसे—यदि वह सोरठ प्रायद्वीप का है तो उसकी गाली—अरे तुम्हें काठी पकड़ ले जाएँ' होगी। यदि ईडरवाड़ा या पहाड़ी इलाके का होगा तो कहेगा, 'अरे तुम्हें बाघ खाय'। सोर गुजरात में यह कहने की तो चाल ही है, तेरा घणी मरे, परन्तु ऐसा कहने में हाँकने वाले का तात्पर्य बैल के पहलेवाले स्वामी से होता है, स्वयं से नहीं, क्योंकि जब वह ज्यादा ध्यान से गाली देता है तो कहता है, तेरा वेचने वाला मरे।²

1. यह मेवाड़ (उदयपुर) की अप्रिय लड़ाई बहुत लम्बे समय तक चलती रही थी, अन्त में 1614 ई० में महाराणा अमरसिंह और उसके पुत्र कर्णसिंह ने शाहजादा खुर्रम के सामने आत्म समर्पण कर दिया तब यह समाप्त हुई। (V. A. Smith, Oxford History of India, 1919, P. 381)
2. राजस्थान में भी किसान प्रायः तैलों को हाकते समय ऐसी ही गाली देते हैं। 'काठी' ले जाय की एवज 'वणजारो ले जाय' और 'बाघ खाय' की जगह 'कालो (नाग) खाय' कहते हैं। 'थारी घणी मरे' प्रायः सर्वत्र कहते हैं। इस बात पर मुझे एक रोचक प्रसंग का स्मरण आता है। भूतपूर्व जयपुर राज्य में मेरी जागीर का गाँव था। वहाँ हमें लोग फसल पकते पर वसूली

जब आखातीज (वैशाख शु० 3, अक्षय तृतीया) आती है तो उस दिन गाँव का ठाकुर कृषकों को एकत्रित करके कहता है कि अब बाह-जोत शुरू करने का समय आ गया है। तब वे कहते हैं “नहीं” गई साल ‘कूता’ बहुत सख्त किया गया, था; आपने हम पर बहुत लगान लाद दिया था; इस पर भी, अगर सच कहें तो, हमारे सिर पर कोई ‘धणी’ ही नहीं है; लोग हमारे घर जला देते हैं, हमारी जमीनों को वरवाद कर जाते हैं। आप न हमारी रक्षा करते हैं न युद्ध पर जाते हैं।’ तब ठाकुर उलटे-पलटे कई तरह के बहाने बनाता है जिनमें प्रायः यही बात मुख्य और आसान होती है, ‘यह सब कुसूर वदमाश मेहता (कामदार) का है, इसको तुरन्त निकाल देने का मेरा इरादा है। तुम्हारी भलाई का खयाल मुझ से ज्यादा किसको हो सकता है? अगर सच पूछो तो तुम तो हमारे बेटे-बेटी हो।’ ऐसा कहने में, वास्तव में, ठाकुर अपनी भावनाओं में कोई विशेष वनावट नहीं लाता है क्योंकि वह जानता है कि किसानों के बिना उसकी जमीनों का मूल्य कौड़ी का भी नहीं है और गुजरात में तथा पूर्व के अन्य देशों में भी “बहुत प्रजा तो राजा की शोभा, अल्प प्रजा तो राजा की हानि” होती है। इस प्रकार आपस में बहुत कुछ ‘रमभट’ होने के बाद जब ठाकुर गाँव के पटेल को पाग बँधा देता है।

के समय पर ही जाया करते थे अन्यथा शहर में रहते थे। वैसे बारहों महीने हमारी तरफ से तालुकदार या शाहना वहाँ रहता था। एक बार जब मैं गाँव में था तो एक किसान पर एक बोहरा (व्योहरिया बनिया) अदालत से कुर्की ले आया। किसान ने मेरे पास आकर कहा, “मुझ पर बोहरे की कुर्की आ गई है, जरा शहनाजी को भेज दीजिये वरना वह मेरे बैल भी ले जायगा।” वाद में, मुझे समझाया गया कि ‘गाँव के सभी बैलों का ‘धणी’ तो जागीरदार है, जब भी कुर्की आती है तो जागीरदार का आदमी स्थल पर जाकर खड़ा हो जाता है और कुर्की-कुनिन्दा को बैलों की ‘रास’ (रस्सी) के हाथ नहीं लगाने देता है।’ बैलों का वास्तविक स्वामी तो वह किसान ही होता था परन्तु जागीरदार की ओर से उसके पास कमाकर खाने का साधन, वह बैलों की जोड़ी बच रहती थी; जमीन की उसके लिए कोई कमी नहीं थी। मुझे यह भी बताया गया कि गाँव के सब बैलों के ‘धणी’ होने कारण मेरे पितामह ने उस गाँव में ‘तेरा धणी’ मरे’ ऐसा कहकर बैल हॉकने की मनाही करा दी थी। इस प्रकार, यह एक आपसी समझौता था जिससे किसान के ढोरों की रक्षा होती थी। आजकल ‘बैलों’ की जोड़ी का आदर्श चिन्ह दिखाकर शासन सत्ता प्राप्त करने वालों के इन्तजाम में आए दिन किसानों के बैल और जमीनें नीलाम होती हैं, यह दुख की बात है। (हि० अ०)

श्रीर उदारतापूर्वक लगान में रियायत करने के बहुत से वादे कर लेता है तो मुहूर्त निकाल कर उसी शुभ दिन से खेती का काम चालू हो जाता है। पहला काम गत वर्ष के गेहूँ और कपास के डंठलों को हटाने का होता है और फिर खाद डाला जाता है, जिसके गोबर के ढेर के ढेर किसान लोग पहले से ही इकट्ठे कर लेते हैं या सूखे हुए तालाब के तल की मिट्टी ला-ला कर उन खेतों में डालते हैं जिनमें उनको फसल उगानी होती है। इसके बाद हल से 'बावनी' और बीजों की 'ओरणी' आदि काम यथाक्रम चलते रहते हैं जिनका सामान्यतः 'कुनबी का दुख' शीर्षक निम्न गीत से ज्ञान हो जायगा। यह गुजरात की स्त्रियों का प्रिय गीत है—

साँभल¹ रे श्रीकृष्ण ! अमारी² वीनती,
 कणबी केरा³ दुःखनी कहूँ कथाय जो ।
 दे दुःख टाली,⁴ अबनीना⁵ आधार तूँ,
 अमथी⁶ राखो तेम राम ! रहेवाय जो ॥ साँभल० ॥1॥

चड़े बादला मास अषाढो आवताँ,
 मेघ तणों तो पड़वा माडे⁷ नीर जो,
 राश⁸ परेणो⁹ कणबी केरा हाथ माँ,
 भीजी जाए छे कणबी केरूँ शरीर जो ॥ साँभल ॥2॥

आवण मासे मेहुलो बरसे शरवड़े,¹⁰
 लदबद पलणी जाए¹¹ नर ने नार जो,
 छोकरानी वहू ससरापासे जाई कहे,
 ससराजी काँई¹² बावो डाँगर¹³ जार¹⁴ जो ॥ साँभल ॥3॥

-
1. सुनों 2. हमारी 3.—कुणबी के 4—दूर कर दो। 5—पृथ्वी के।
 6—हमको। 7—पड़ने लगता है, बरसने लगता है। 8—बैलों की रस्सी।
 9—बैलों को हाँकने की लकड़ी, जिसकी नोंक पर कील लगी होती है।
 10—अनिश्चित रूप में, चाहे जब। 11—तर-ब-तर हो जाते हैं।
 12—क्या। 13—गाँव के काँकड़ (सीमा में)। 14—जा कर।

भलो आवियो भादरवो महिनो हवे,¹⁵
 कणवी केरी नारी लदबद थाय¹⁶ जो,
 चार¹⁷ तणो भारो माथे तो नीगले,¹⁸
 छैयाँ¹⁹ डेडे²⁰ रड़तॉ पलणी²¹ जाय जो ॥ साँभल० ॥4॥
 आसोजाँ आसा तो राखी अति घणी.²²
 वाट जोयलो²³ मेघ बरसवा काज जो,
 ज्वार बाजरी डुं डे आवी²⁴ बेसताँ,
 डांगर पाणी वण²⁵ सूकाये आज जो ॥ साँभल० ॥5॥
 कातिक माँ उधरातदार²⁶ ते आवियो,
 करे आँकडो²⁷ सीम माँह²⁸ तैयार जो,
 “एक सिंग के कण नव काँई उपाड़सो”²⁹
 एवी राय³⁰ तणी अज्ञानो सार जो ॥ साँभल० ॥6॥
 मगशर महीनो आव्यो रूड़ी³¹ रीत थी,
 धेलो हफतो³² उधरावा मंडाय³³ जो,
 मुखी³⁴ तलाटी³⁵ ओरे बेसे³⁶ जाई चड़ी³⁷,
 दुखियो कणवी बहु रीते कुटाय³⁸ जो ॥ साँभल० ॥7॥

15—अब । 16—भीग जाती है । 17—चारा, घास । 18—नीला, टपकता हुआ । 19—बच्चे । 20— गोद में, कमियाँ । 21—रोते हुए । 22—बहुत ।
 23—बाट देखते हुए, प्रतीक्षा करते हुए । 24—बालियों में अनाज भरने लगा है ।
 25—विना । 26—फूँता करने वाला । 27—हिसाब, अंक । 28—सीमा पर, खेत की मेड़ पर खड़ा होकर । 29—एक बाल या दाना भी न उपाड़ा जाय ।
 30—ठाकुर । 31—सुन्दर । 32—पहलीकिशत । 33—कूती जाने लगी है ।
 34—मुखिय 35—हिसाब करने वाला, कानूनगो । 36—बैठते है । 37—ऊँचे चढ़ कर । 38—पीटा जाता है ।

पोपे बीजो पाक³⁹ रवीनो⁴⁰ थाय छे,
 रूनी⁴¹ काला काटी थाय समोज जो,
 जूनी बंधी दूर करी छे आ समे⁴²,
 परण त मात्र नवी चलावा काज जो⁴³ ॥ सांभल० ॥8॥
 आव्यो माघ महीनों रूडी रीत थी,
 लीली कच⁴⁴ सी⁴⁵ खेतर् तो देखाय जो,
 राजानो जे कर ते सघलो⁴⁶ आपियो⁴⁷,
 परण माथा पर हीम तरु⁴⁸ मय थाय जो ॥ सांभल० ॥9॥
 फागण महीनों आव्यो रूडी रीत थी,
 हमें घहूँनो⁴⁹ कीधो पूरो नाश जो,
 "चालो आपण सटिये⁵⁰" परण शा कामनु,
 मूषिये मूनी चोकी चारे पास जो⁵¹ ॥ सांभल० ॥10॥
 चौर⁵² तो सी थाय एकेठा चैत्र माँ,
 मांगे लावो कर⁵³ जो तुम पर थाय जो,
 काँतनारी⁵⁴ विधवानी मजूरी ले लूँटी,
 सर्वे जोर जुलम थी लूँटी जाय जो ॥ सांभल० ॥11॥
 जमीनदार वैशापे आपीने लूटे,
 गाय भेसना दूध दहीनो जे काँय⁵⁵ जो,
 छाश⁵⁶ बिना छैयाँ⁵⁷ सी टलवल⁵⁸ बहु करे,
 परण पापियो चालू रहे लूट माँय जो, ॥ सांभल० ॥12॥
 जेठ महीनो आव्यो रूडी रीत थी,

39—दूसरी फसल । 40—उन्हालू की फसल । 41—कपास की डोडियाँ फटने लगती है । 42—इस समय पुराने प्रतिबन्ध दूर कर दिए गए हैं । 43—परन्तु वे नये बन्धन लगाने के लिए ही है । 44—नीले सघन । 45—सब । 46—तमाम । 47—चुका दिया । 48—बर्फ का, श्रोले पड़ने का । 49—अब गेहूँ का । 50—चलो हम कहीं सटक जावे । 51—परन्तु मुखिया ने पहरा बैठा दिया है । 52—चवूतरे पर । 53—लगान । 54—कातने वाली । 55—जो कुछ भी । 56—छाछ, मठा । 57—बच्चे । 58—विलखते हैं ।

चीडाई गयलो⁵⁹ करणी थंडो थाय जो,
सम वातां ने आशा तेने आपर्ता,
खेतर मां खातर ते परवा जाय⁶⁰ जो ॥ साँभल० ॥13॥

वारा महीनां रूपामां⁶¹ पूरा थया,
तेमां करणी केरी कथी कथाय जो,
जो कोई गाय अने सीखे ने साँभले,
वास स्वर्ग मां तेनो भट⁶² थई जाय जो ॥ साँभल० ॥14॥

जब अनाज पक कर तैयार हो जाता है तो राजा या ठाकुर स्वयं खेत की उपज का कूँता करने जाता है अथवा अपने कामदार को भेजता है। कूँता करने की कई रीतियाँ हैं परन्तु उनमें जो सामान्यतया प्रचलित हैं वे नीचे लिखी जाती है—

जमीनदार, ठाकुर या उसका कामदार गाँव के पटेल या मुखिया को साथ लेकर प्रत्येक खेत पर जाता है। मुखिया अपनी समझ के अनुसार उपज का अनुमान बताता है, जैसे वह कहता है कि इस खेत में प्रति एकड़ या बीघा में इतना अनाज पैदा होने का अनुमान है। जमीनदार भी अपना हिसाब फौलाता है। जब किसान ठाकुर का कूँत सुनता है तो तावड़-तोड़ चिल्लाने-लंगता है, “पृथ्वीनाथ! इतना तो इसमें कभी नहीं पैदा होगा, मैं गरीब हूँ, मैं मारा जाऊँगा।” इस प्रकार खूब रमभट होती है और अन्त में कोई आँकड़ा निश्चित कर दिया जाता है। परन्तु कुणबी तो उसका विरोध करता ही रहता है, भले ही वह परिणाम उसकी अपेक्षा से कितना ही अधिक अनुकूल हो। फिर वह किसान जमानत दिला देता है कि ठाकुर का भाग पहुँचा देगा और उसको फसल काटने की परवानगी मिल जाती है।

जमींदारों का भाग भिन्न-भिन्न स्थानों में भिन्न-भिन्न रीति से निश्चित है, जैसे झालावाड़ में कहीं तीसरा भाग, कहीं दो-तिहाई तो कहीं-कहीं आधा भी। चावल की फसल या जो तालाव या कुएँ से सींची जाने वाली फसलें हैं उन्नका प्रायः एक तिहाई भाग लिया जाता है। रबी की फसल के गेहूँ और जौ का चतुर्थांश ग्रहण किया जाता है। कितनी ही फसलों में जमीनदार का हिस्सा नाममात्र का होता है, परन्तु हालियों और बँलों आदि पर कर लगा कर वह अपनी आमदनी पूरी कर लेता है। भाल इलाके में रबी की गेहूँ की फसलों के लिए, जो बिना सिंचाई वरसात से ही पैदा होती है, और जो “चासीया” (आकाशिया?) कहलाती हैं, चूडासमा शाखा के जागीरदार ने एक अलग ही तरीका ईजाद किया था। इस

59—चिंढा हुआ। 60—खेत में खाद डालने जाता है। 61—इस रूप में, तरह। 62—नुरन्त।

प्रणाली के अनुसार बीज बोते समय हलों से वनाई हुई प्रत्येक तीसरी लकीर (जिसको 'ऊमरा' कहते हैं) गिन ली जाती है। खेत के एक हिस्से में अच्छी उपज होती है तो दूसरे में कमजोर भी हो सकती है इसलिए खेत के तीन भाग कर लिए जाते हैं। प्रत्येक भाग के पहले, बीच के और अन्तिम ऊमरे का धान काट लिया जाता है और उसका भूसा कूट कर दाने निकाल लिये जाते हैं, उनको तौल कर ऊमरों की गिनती से गुणा करके खेत की उपज का अनुमान कर लिया जाता है। फिर उसमें से एक मन बीघा के हिसाब से बीज और दसवाँ भाग किसान की मेहनत का काम कर दिया जाता है। बाकी के दो बराबर के हिस्से कर दिए जाते हैं जिनमें से एक जागीरदार ले लेता है और दूसरा किसान के पास रह जाता है।

हाँसिल वसूल करने का सबसे पुराना तरीका यह है:—

किसानों को लावणी करने (फसल काटने) की परवानगी इस शतं पर दी जाती थी कि वे अपना अपना 'लाण' (कटे हुए अनाज का अलग-अलग ढेर) 'खाते' (एक निश्चित स्थान) में डालें। कटे हुए अनाज (लाण) को बैलों से गाहते हैं (इसे गाठा करना कहते हैं)। फिर उसे बरसा कर दाना और भूसा या खाखला अलग-अलग कर लिए जाते हैं। तैयार होने पर, जमींदार, कामदार, पटेल, अनाज तौलने वाला बनिया (पटवारी), किसान और चौकीदार 'खाते' में एकत्रित होते हैं। बड़ा जमघट होता है; तब अनाज की तुलाई और बँटाई होती है। पहले, करीब चालीसवाँ तो ठाकुर की नजर (भेंट) का निकाल दिया जाता है, फिर उससे कुछ कम कामदार, बड़े कुँअर के जेब खर्च, गाँव के शहने, पटवारी, पटेल, देवी यां विष्णु के मन्दिर, गाँव के तालाब, कुत्तों और अन्य छोटी-मोटी बहुतेरी लोगों (दस्तूर) के लिए अनाज निकाला जाता है। जब तुलाई होती रहती है और खतम होने को आती है तो किसान तराजू को जोर से पकड़ लेता है या बाटों पर अपना हाथ रख देता है और कहता है "बस, बस इतना ही बहुत हो गया।" बचा हुआ अनाज 'लूट' के नाम पर उसे छोड़ दिया जाता है। जब सभी लाग-भाग (दस्तूर) चुका दी जाती है तो बाकी बचे हुए अनाज के दो बराबर के भाग कर दिए जाते हैं, एक ठाकुर लेता है, दूसरा किसान के पास रह जाता है। अनाज तौलने का सबसे पुराना तरीका शायद 'डालों' या 'ढकोलों' से मापने का था³।

3. समान आकार के घड़ों से भी अनाज मापा जाता था; ये दो-दो के जोड़ भरते जाते थे। फिर, एक जोड़ को तौल कर हिसाब लगा लेते थे। बँटाई भी इन्हीं 'जोड़' के द्वारा अलग-अलग ढेर करके की जाती थी। जैसे यदि तीसरा या चौथा हिस्सा ठाकुर को लेना होता तो अनाज की पूरी राशि के इन्हीं जोड़ों से बराबर के तीन या चार ढेर कर दिए जाते थे, फिर किसी एक ढेर में से 'धोवा' भर कर (दोनों हाथों की अंजुली भरकर) ठाकुर या

जब ठाकुर को लड़की का विवाह करना होता या ऐसा ही कोई अन्य खर्चा उम पर आ पड़ता तो वह किसानों से कर वसूल कर सकता था।⁴ कभी-कभी वह अपने ब्रह्मभट या अन्य किसी माधु-सन्त को भी प्रति हल अथवा 'खाते' में स्थित प्रत्येक ढेर में किंचित् अंश लाग के रूप में वसूल करते का अधिकार दे देता था। ऐसी लाग केवल एक ही वर्ष के लिए होती थी और कभी-कभी स्थायी भी। कभी-कभी ऐसी लाग जागीरदार के सभी गाँवों से वसूल हुए राजस्व की रकम के हिस्सा में भी उसी में से दी जाती थी।

बड़े दुख की और बुरी बात यह है कि गुजरात में सभी किसान और ठाकुर कर्जों में इतने डूबे हुए हैं कि इस आपदा में निस्तार पाने का उनके पास कोई उपाय ही नहीं है। रुपया उधार देने वाले बोहरे प्रायः माहेश्वरी वैष्णव या जैन श्रावक जाति के गुजराती बनिए होते हैं। जब कोई बनिया व्यापार शुरू करता है तो वह अपना कुछ समय तो नगर में और कुछ किसी दूर के गाँव में बिताता है। वह शहर में से कुछ रुपया व्याज पर उधार लेकर थोड़ा-थोड़ा घी, तेल और गुड़ आदि मोल लेता है जिसमें अपनी गाँव की दुकान को सजाता है। किसानों के पास नक़द पैसा तो होता नहीं, इसलिए वे कुछ अनाज या कपास के बदले में इतना-सा तेल जिससे शाम को घण्टे भर दीपक जल सके या और छोटी-मोटी परचूरण की सामग्री बनिए से खरीद लेते हैं। किसानों को अपने पैदा किए हुए कच्चे माल के बाजार भाव का कोई ज्ञान नहीं होता इसलिए बनिया जो कुछ देता है वही लेते रहते हैं। और यदि कभी वह नरमी दिखाकर सौदे में एक मुट्ठी डाल देता है या ज़रा सा अधिक दे देता है तो वे बहुत सन्तुष्ट हो जाते हैं और समझते हैं कि उन्हें सौदा ठीक-ठीक ही मिल गया।

जब कच्चा माल काफी मात्रा में इकट्ठा हो जाता है तो वह बनिया उसको शहर में ले जाकर अच्छे दामों में बेचता है और इस तरह जब उसकी पूँजी

क्रमशः

उसका आदमी अपने चुने हुए ढेर में डाल देता था। वह ढेर हटा लेने के बाद शेष अनाज किमान का रह जाता था। बराबर के जोड़ भरते-भरते जब जमीन पर इतना ही अनाज रह जाता कि जोड़ नहीं भरे जा सकते तो वह अनाज 'थापे' के नाम पर रह जाता और उसी में से सब 'लाग-वाग' चुकाई जाती। (हि. अ.)

जो परगने अंग्रेजों अधिकार में आ गए उनमें घीरे-घीरे चकवन्दी आदि का ठीक प्रवन्ध हो रहा है परन्तु यहाँ हम उसका उल्लेख मात्र ही कर सकते हैं।

4. ऐसा कर "न्योता" (निमन्त्रण) के नाम से वसूल किया जाता था। पर ऐसे अवसरों पर जागीरदार पूरे गाँव को दावत भी देता था। (हि० अ०)

बढ़ जाती है तो वह गाँव में आकर बड़े पैमाने पर व्यापार शुरू कर देता है। 'कभी-कभी किसान का बैल मर जाता है तो बनिया तुरन्त ही उसको व्याज पर रुपया देने को तैयार हो जाता है और इस तरह बैल की कमी पूरी करा देता है, या कभी कृषुवी को अपने बच्चों का विवाह करना होता है या माँ-बाप का नुकता करना होता है तो बनिया रुपया उधार दे देता है या घी, गुड़, कपड़े और ऐसे अवसर के लिए अन्य आवश्यक वस्तुएँ लाकर दे देता है तथा हिसाब में एक-एक के दो-दो करके कीमतें लगाता है। कभी-कभी किसान का मन 'स्वयं ही शहर जाकर खरीद करने का होता है, परन्तु तब भी उसके लिए बनिए को दलाल बनाकर साथ ले जाना जरूरी होता है क्योंकि वह समझता है कि ऐसा न करने पर शहर का व्यापारी चीजों की मनमानी कीमत लगा लेगा; इसके अलावा, उसके पास नकद पैसा नहीं होता और वह गाँव के बोहरे अतिरिक्त उधार भी नहीं ले सकता क्योंकि अधिकारों के विषय में हिन्दुओं में जो विचित्र भावनाएँ भरी हुई हैं वे यहाँ प्रबल हो जाती हैं; यदि और कोई व्यापारी उसके धुरिए या आसामी से व्यवहार करता है तो वह इसमें उसके द्वारा अपना पेट फोड़ा जाना समझता है। ऐसे अवसरों पर वह बनिया खूब पैसे बनाता है। कभी-कभी तो वह किसान को कहता है "मेरे पास तो इस बदन नकद पैसा है नहीं, लेकिन तुम कहो तो हम दोनों साथ चलें तुम चाहो सो खरीद लेना और वह सब मैं अपने खाते (हिसाब) में लिखवा दूँगा।" ऐसे मौके पर वह अपनी धूर्तता से ग्राहक के पूर्वजों की उदारता का बखान करके उसको फुसलाता है और व्याह या 'मौसर' के अवसर पर अधिक से अधिक खर्चा करके शान कायम रखने की बात सुझाता है। वह यह भी कहता है "ऐसे आरे-मौसर रोज-रोज नहीं होते, जिन्दगी में एक या दो बार ही खुलकर पैसा खर्च करने का मौका आता है, पैसे का क्या है? वह तो फिर कमाया जा सकता है।" फिर कहता है "मेरा तुम पर पूर्ण विश्वास है, तुम चाहो उतनी रकम देने को तैयार हूँ।" इस तरह की चापलूसी से उसके गर्व को उभार-उभार कर वह उसको ऋण में गहरा डुबा देता है।

हिन्दुओं की उन्नति में धन और उसके व्यय सम्बन्धी ऐसे उल्टे विचार बहुत बड़े बाधक हैं। इनके मत से व्यापारी बनिये की 'आवरू' (इज्जत) होती है, वह आदरणीय और बड़ा आदमी-महाजन होता है; इन सब बातों से उनका आशय यही होता है कि वह पैसे वाला है यद्यपि वास्तव में वह परम स्वार्थी और ओछे स्वभाव वाला ही क्यों न हो, और प्रायः वह ऐसा ही होता भी है। इसी प्रकार जमींदार या किसान 'धीरजवाला', साहसी और उदार कहलाता है—इसका मतलब यह होता है कि वह ऐसी मुसीबतों में कूद पड़ता है कि जिनसे उसका उद्धार होना कठिन है और यह सब सिर्फ इसलिए होता है कि उसके स्वभाव में अपने पड़सियों द्वारा की गई अपकीर्ति या तानेजनी महन करने की हिम्मत नहीं होती।

सौर, वनिए की बात पर फिर आते हैं। जब इस प्रकार के अपव्यय का वह 'अवसर' पार पड़ जाता है तो वनिया अपना 'खत' लिखवाने आता है। वह किसान को कहता है "तुम्हें इतना तो घी वाले का देना है और इतना कपड़े वाले का, इत्यादि।" किसान चुपचाप सब मंर कर लेता है; तब वनिया कहता है "इतना मेरा 'कोथली-छुड़वाने' अथवा अपनी थैली की रस्सी ढीली करने का दस्तूर होता है।" यह पैसा नक़द देना पड़ता है क्योंकि यह शकून की बात होती है। तब बेचारा किसान एक प्रतिशत रकम कही से भी लाकर उसको देता है। इसके अतिरिक्त उसको 'खत' लिखने वाले व उस पर साक्षी करने वालों को भी भेंट देनी पड़ती है। व्याज दो रुपया प्रति सैकड़ा प्रति मास की दर से लिखा जाता है और यदि वनिया कुछ नरम हुआ तो एक रुपया प्रति सैकड़ा। जब खत लिखकर तैयार हो जाता है तो किसान उसके नीचे अंगूठे की निशानी या भौंडा सा 'हल' का निशान बना देता है। जब अगली फसल तैयार होती है और सरकारी वांटा चुका दिया जाता है तो वनिया वचा हुआ पूरा अनाज ले जाने पर ज़ोर देता है। बहुत आरजू-मिन्नत करने पर इतना-सा अनाज छोड़ता है कि किसान के कुछ दिन निकल सके, बाकी अनाज उसके खाते (हिसाब) में जमा करता है। कभी-कभी वनिया पूरा ही अनाज ले जाता है और पीछे कुछ भी नहीं छोड़ता। जब किसान अपने गुजारे की बात कहता है तो वह उत्तर देता है "तुम्हें क्या चिन्ता है? तुम्हें चाहिए उतना मेरी दुकान से ले आना।" इस प्रकार वह किसान खाने के लिए और खेत में डालने को बीज के लिए वनिए की दुकान का मुहताज हो जाता है। अनाज बाढ़ी (लगभग दुगुनी मात्रा) सहित आने वाली फसल पर लौटाने की शर्त होती है। दूसरी फसल आती है, परन्तु अब सरकारी लगान चुकाने के बाद वचा हुआ सम्पूर्ण अनाज वनिया गतवर्ष उधार दिए हुए अनाज के हिसाब में ले जाता है और किसान के पास 'खत' की रकम का व्याज चुकाने को कुछ भी नहीं बचता। अब वह व्याज की रकम मूल में शामिल हो जाती है और इस तरह खत की रकम बरस-बरस-बरस (प्रतिवर्ष) बढ़ती ही रहती है। वनिया कचहरी के कायदे कानूनों से बाकिफ़ होता है इसलिए समय-समय पर 'खत' को बदलवाता रहता है और उसमें ऐसी कोई कमी नहीं रहने देता कि उसका शिकार किसी तरह उसके चंगुल से बचकर निकल सके।⁵

5— इन वनियों की दरिद्रता ही इन्हें इतना निर्दयी बना देती है। कहते हैं कि पैसे वाला जुल्मी अपने आसामी को गरीब बनाकर छोड़ता है, परन्तु निर्धन जुल्मी उसके पास कुछ नहीं छोड़ता।"

"जब निर्धन किसी गरीब पर अत्याचार करता है तो वह उस भयंकर वर्षा के समान होता है जो खाने की वस्तु तक को बहा ले जाता है।"

अब, साहूकार ज्यादातर शहर में ही रहना शुरू कर देता है और जब गाँव में आता है तो अपने कर्जदार आसामी के यहाँ ही ठहरता है और वह बेचारा उसकी हर तरह से खातिर करने को बाध्य होता है, भे ही, वह कितने ही दिन ठहरे। कदाचित् बनिए के लड़के का विवाह हो या वह कहीं यात्रा के लिए जाता हो तो किसान को अपने गाड़ी बैल देने पड़ते हैं और नियमानुसार थोड़ी बहुत भेंट भी देनी पड़ती है। अब, बोहरा की बातों में रूखाई आ जाती है और वह बड़े बोल भी बोलने लगता है। किसान का घर और बैल विकवाने की घमकी देता है, वास्तव में, जैसा कि किसान कहा करता है; "वह तो राजा से भी ज्यादा जुल्मी हो जाता है।"

इस प्रकार कुछ ही वर्षों में कई आसामियों का बोहरा बनकर बनिया बहुत सा धन इकट्ठा कर लेता है। अब उसका ध्यान गाँव के ठाकुर या जमींदार जैसी मोटी मुर्गी को फाँसने की ओर जाता है और वह उसका बोहरा बनने की लालसा करता है। उसका पहला काम कामदार से रब्त-जब्त बढ़ाना और उसे भेंट-दक्षिणा व आश्वासन देकर अपने वंश में करना होता है। वह कामदार ठाकुर के सामने साहूकार की खूब बड़ाई करता है और यह भी कहता है कि वह आवश्यकतानुसार रुपया उधार देने को तैयार है। जब मौका आता है तो उस बनिए से, जो अब साहूकार या सेठ कहलाने लगा है, रुपया उधार लिया जाता है और कामदार खत तैयार करके ठाकुर के हस्ताक्षर कराने लाता है। अपनी सही करने और मोहर लगाने के उपलक्ष में नजराना के रूप में प्राप्त होने वाली नकद रकम के लिए तो वह ठाकुर वालकों की तरह हठ करता है, परन्तु उस खत में क्या लिखा है इसको जानने की चिन्ता नहीं करता और न इस बात की भी धरुण भर परवाह करता है कि उसमें लिखे गए इकरार उसे पूरे करने पड़ेंगे। ऐसे इकरारनामें तहरीर होने के बाद में जो कुछ परिणाम आना चाहिए वही आ जाता है। साहूकार अदालत में दावा करता है, कामदार पहले से ही कोई हिसाब-किताब न रखने की सावधानी बरतता रहता है क्योंकि हिसाब देखने पर उसकी पोल खुल सकती है। फिर ऐसे कठिन समय में वह अपने स्वामी को छोड़ भी जाता है। गरासिया दावे का विरोध करने की कोशिश करता है और कहता है कि वह इस रकम के दसवें हिस्से का भी देनदार नहीं है। उसे जवाब-दावा के सबूत में हिसाब पेश करने की इतला दी जाती है और जब वह कहता है कि उसके गुमाश्ते ने कोई हिसाब नहीं रखा तो उसका वयान गुलत साबित हो जाता है और कहा जाता है कि ये सब बातें इसलिए कही गई हैं कि अगर असली वही खाते पेश कर दिए जावें तो मुद्दे का दावा सच्चा साबित हो जायगा। अब, ठाकुर कुछ नहीं कह सकता और उस पर डिक्री का हुक्म हो जाता है तथा जायदाद पर जब्ती कर दी जाती है।

इस विषय पर हम अगले प्रकरण में और भी लिखेंगे। हम अपने पाठकों

से अनुरोध करते हैं कि वे इस पर विश्वास करें यद्यपि हमने एक ही ऐसा प्रसंग चुना है जो इस विषय पर पूरी तरह लागू होता है, फिर भी, हमने ऐसा विवरण दिया है कि जिसमें कुछ स्थानीय हेर-फेर करने पर वह समस्त गुजरात प्रान्त में चालू माना जा सकता है।⁶

6. मराठों के समय में अदालत ने जो डिक्लिया दी थीं उनकी वसूली से रैयत पर जो संकट आ पड़ा था उसके विषय में मिस्टर एल्फिस्टन ने इस प्रकार लिखा है:—

“इस पूरी मुसीबत की जड़ इस बात में है कि दावा स्वीकार करने के लिए खत की सनद को ही पूरी तरह तुरन्त सही मान लिया जाता है जब कि वास्तव में यह ठीक नहीं है, क्योंकि समय-समय पर कई बार कर्ज देने और उसको थोड़ा-थोड़ा चुकाने के कारण रैयत हिसाब के एक ऐसे जाल में पड़ जाती है कि जिसमें से सुलभ कर बाहर निकलना उसके लिए असम्भव हो जाता है। हिसाब की वह से तो बोहरे का बहुत रुपया बाकी निकलता है क्योंकि रैयत वाले अपनी साल भर की पैदावार कर्जों में जमा करा देते हैं और अगली फसल तक खर्चा चलाने के लिए फिर उधार लेते रहते हैं। इन कारणों से वे बोहरे की मुट्ठी में रहते हैं और उसे अप्रसन्न करने के बदले उसके किसी भी खत पर दस्तखत कर देते हैं। इसका इलाज यही है कि नए परगनों में ऐसा इन्तजाम कर दिया जावे कि जब रैयत के कर्जों का पुराना खत पेश हो तो उसी पर पूरा विश्वास न कर लिया जावे बल्कि पूरे हिसाब की जाँच इस तरह की जावे जैसे खत था ही नहीं। इस तरह जो रकम वाजिव निकले उसकी डिक्ली दी जानी चाहिए। अगर रैयत द्वारा कर्जों चुकाने का नियम भी सरकारी हांसिल की रकम के अन्दाज से सालाना किरतें कायम करने का बना दिया जाये तो इस रोग की जड़ ही नष्ट हो जाय। अस्तु, कर्जों में खेती के औजार और वलों का विकना तो विल्कुल बन्द कर देना चाहिए।

“जिस प्रकार गुजरात में कुणवी किसान वनियों के हाथों दुख पाते हैं उसी प्रकार मंगोल एवं तातार चीनी अत्याचारियों के द्वारा चूसे जा रहे हैं:—

“एक मंगोल कहता है ‘वे हमारे पास भीख माँगते हुए आए, हमने दया करके उनको जोतने के लिए थोड़ी-सी भूमि दे दी’। मंगोल भी उनके आचरण को अनुकरण करने लगे, वे चीनी दारू पीने लगे, उन्हीं की तमाखू पीने लगे और उनसे उधार कपड़ा खरीदने लगे— और जब हिसाब करने का समय आया तो वे (चीनी) कीमत से चालीस या पचास प्रतिशत अधिक दाम लगाने लगे। नतीजा यह हुआ कि मंगोलों को सब मदानों, जमीनों और ढोरों से हाथ धोने पड़े।

“तुम अदालत में इसका न्याय नहीं करा सकते थे ?”

“ओह, वह असम्भव है, कितात (Kitat) बातें बनाना और झूठ बोलना जानता है। मंगोल चीनी से कभी मुकदमा नहीं जीत सकता। मेरे मालिक

लामा प्रभु ! गेचेक्टेन (Gechekten) राज्य के नाम पर अब कुछ नहीं रहा ।”

एम० हक (M. Huc) ने 'तातारी देश की यात्रा' (Travels in Tartary) नामक पुस्तक लिखी है जिसका श्रीमती पर्सी सिनेट (Percy Sinnett) ने उल्था किया है। इस पुस्तक के एक अन्यतम भाग में एक अत्यन्त स्थूलकाय कितान का ऐसा ही वर्णन आता है जो अपने को 'तातारों को खाने वाला' कहता है और अपने इन-नाम का विवरण यों देता है:—“क्यों, क्या तुम तातारों को नहीं जानते? क्या तुम यह भी नहीं जानते कि जब वे हमारे नगरों में आते हैं तो बच्चों की तरह भोजन होते हैं? वे जो चीज देखते हैं उसी को लेने की इच्छा करते हैं परन्तु उनके पास पैसा नहीं होता इसलिए हम उनकी मदद करते हैं। हम उनको उधार माल देते हैं इसलिए उन्हें ऊँचे दाम देने ही चाहिए। जब लोग बिना पैसा दिए माल ले जाते हैं तो उस पर तीस या चालीस सैकड़ों का मामूली व्याज वाजिव ही है। धीरे-धीरे व्याज बढ़ता है और फिर व्याज पर व्याज लगाना पड़ता है। लेकिन यह व्यवहार तातारों के साथ ही है, चीन में ऐसा व्यापार कानूनन मना है। परन्तु हमको तो केवल घास की जमीन पर ही गुजर करना होता है, तो थोड़ा-सा अधिक मुनाफा ले लेते हैं, इसमें क्या बुरा है? क्यों, ठीक है न? तातार का कर्जा कभी नहीं चुकता, यह पीढ़ी-दर-पीढ़ी चलता है। हर साल जब कोई व्याज वसूल करने जाता है तो उसको भेड़, बैल, ऊँट, घोड़ा आदि के रूप में व्याज दे दिया जाता है, जो नकद से हर हालात में अच्छा है। हमें ये जानवर बहुत सस्ते मिल जाते हैं और हम बाजार में उनके अच्छे दाम वांट लेते हैं। ओह, तातार का कर्जा बहुत अच्छी चीज है! यह तो सोने की की खान है।”

एम० हक आगे कहते हैं “याओ चांग ती Yao Chang ti” (कर्ज का रुपया उगाहने वाले) ने अपने इस व्यापार के वर्णन को खूब हँस-हँस कर सुनाया ।”

तातारों और हिन्दुओं में ही ऐसा रिवाज चलता हो, ऐसी बात नहीं है, हमारे पाठक इसी तरह के निम्नलिखित वृत्तान्त को पढ़ कर क्या कहेंगे? यह उद्धरण विलियम जॉन्सटन नहोदय (Mr. William Johnston) की पुस्तक England as it is in the middle of the 19th century के दूसरे भाग पृ० 200, (1851 ई०) से दिया जा रहा है:—

मिस्टर जॉन्सटन ने केन्ट (Kent) के पादरी का वक्तव्य उद्धृत करते हुए लिखा है “उस भले आदमी ने कहा कि शायद गाँव की दूकानों में चीजों की इतनी बड़ी-बड़ी कीमत स्पर्धा के अभाव के कारण होती है। ऐसा समझा जाता है कि एक मजदूर को मामूली मूल्य की छोटी-मोटी चीजें उधार दे दी जाती हैं तब उसको मजदूर होकर आगे भी वहीं से खरीद करनी पड़ती है क्योंकि उसे यह भय रहता है कि ऐसा न करने पर दूकानदार कर्ज का रुपया माँगने लगेगा और उसको

चुकाने के लिए उस समय उसके पास नकद कुछ नहीं होता या दे देने के बाद उसके पास कुछ नहीं बचेगा। यह तो सच है कि आसामियों की मृत्यु अथवा ऐसे ही अन्य कारणों से दूकानदार का रूपया डूब जाता है परन्तु यह नुकसान उसके द्वारा कमाए हुए भारी लाभ को देखते हुए कुछ भी नहीं है। फिर, वह हर एक आदमी को व्यक्तिगत रूप से जानता है इसलिए अपने विवेक से ऐसे-वैसे आसामी को तो यों ही टाल देता है। कपड़े की दूकान वाले भी प्रायः इसी रीति का अनुसरण करते हैं। लन्दन में जहाँ थोक बिक्री होती है उससे दौगुनी कीमत पर कम्बल इन दुकानों में बिकते हैं। जूते भी बहुत ही महँगे बिकते हैं। इसका नतीजा यह होता है कि मजदूर हमेशा तंगदस्त रहता है और यही शिकायत करता रहता है कि पगार में उसका गुजर नहीं होता परन्तु वास्तविकता यह है कि वह उसका फायदे के साथ उपयोग नहीं कर पाता। जो औसत तखमीने पेश किए जाते हैं उनसे कोई काम नहीं चलता। वहाँ तो सीधी दलील यही है कि “हमसे माल खरीदो या कर्ज चुकाओ।” मेरा खयाल है कि गरीबों की बदतर हालत का एक कारण यह भी है।

गुजरात के शहरी घरों की बनावट के बारे में समझने के लिए अधिक प्रयास की आवश्यकता नहीं है। सभी घरों में प्रायः कमरे समान एवं एक ही क्रम में बने होते हैं, स्थिति के अनुसार ढाँचे में आवश्यक फेरफार कर लिया जाता है। गाँव के घरों में सामान्यतया दो ही कमरे होते हैं जो 'ओरडो' और 'पड़साल' कहलाते हैं; पड़साल के आगे एक लम्बा चौड़ा बरामदा होता है जो लकड़ी के खम्भों पर टिका रहता है। इसको 'भड़ाली' कहते हैं। अधिकांश मकान पकी हुई ईंटों के बनते हैं और उन पर नलियाँ छाई जाती हैं।

शहर के चारों ओर प्रायः परकोटा होता है, अन्दर की ओर प्रत्येक नगर मोहल्लों में बँटा होता है, प्रत्येक मोहल्ले में बहुत से घर होते हैं, परन्तु उनका सदर दरवाजा एक ही होता है। यह आन्तरिक दुर्ग का ही एक प्रकार होता है। सरकारी दफ्तरों को छोड़ कर सभी सार्वजनिक इमारतें धार्मिक अभिप्राय से ही बनी होती हैं—जैसे, मन्दिर, मसजिद, सराएँ और जैन-उपाश्रय आदि। प्रत्येक छोटे या बड़े शहर के पास कोई नदी या बड़ा कृत्रिम तालाब होता है जिसके किनारे पर बहुत से पूजागृह या मन्दिर बने होते हैं।

शहर में रहने वाले प्रत्येक ब्राह्मण अथवा वनिया गृहस्थ की दिनचर्या कुछ इस प्रकार की होती है— वे प्रातःकाल चार बजे (ब्राह्म मुहूर्त्त में) शैया छोड़ देते हैं और अपने इष्टदेव का स्मरण करते हैं, यथा—हे महादेव! हे ठाकुर जी (विष्णु), हे अम्बा माता! इत्यादि। कोई पण्डित या संस्कृत पढ़ा हुआ होता है तो श्लोकपाठ करता है— मैं प्रातः काल में भवभीति निवारण करने वाले देवताओं के स्वामी का स्मरण करता हूँ।¹

1. आचारार्क नामक संस्कृत ग्रन्थ में प्रातः स्मरण के बहुत से स्तोत्र संगृहीत हैं, यहाँ जिन श्लोकों का संकेत किया गया है वे इस प्रकार हैं:—

प्रातः स्मरामि भवभीतिहरं सुरेशं

गंगाधरं वृषभवाहनमम्बिकेशम् ।

खट्वांगशूलवरदाभयहस्तमीशं

संसाररोगहरमौषधमद्वितीयम् ॥ 1 ॥

जो भक्त होता है वह किसी कवि का बनाया हुआ पद गाता है या निम्न-लिखित मानसिक पूजा का ध्यान करता है:—

मेरे देव किसी भव्य भवन में सुन्दर शैया पर शयन कर रहे हैं, मैं निकट जाकर उनके चरणों को दवाता हूँ तब वे जग जाते हैं, अपना दुशाला कन्धे पर ओढ़ कर वे शैया का त्याग करते हैं। मैं सोष्म जल से उनके चरण धोता हूँ और सुगन्धित तेल एवं इतर लगाता हूँ। मैं उन्हें सोष्म जल से स्नान कराता हूँ,

संसार के भय हरने वाले, समस्त देवताओं के स्वामी, (जटा में) गंगा को धारण करने वाले, बैल की सवारी करने वाले, अम्बिका (पार्वती) के पति, एक हाथ में खट्वांग (खाट का डंडा), दूसरे में त्रिशूल, तीसरे में वर और चौथे में अभय मुद्रा धारण करने वाले, संसार रूपी रोग को हरने के लिए अद्वितीय (वेजोड़) औषधि स्वरूप ईश (महादेव) का मैं प्रातः काल में स्मरण करता हूँ ॥ 1 ॥

प्रातर्नमामि गिरिशं गिरिजार्धदेहं
सर्ग-स्थिति-प्रलयकारणमादिदेवम् ।
विश्वेश्वरं विजितविश्वसनोभिरामं
संसाररोगहरमौषधमद्वितीयम् ॥ 2 ॥

गिरीश, जिनकी आधी देह मे गिरिजा (पार्वती) विराजमान है, जो संसार की उत्पत्ति, स्थिति और विनाश के कारणरूप आदिदेव है, विश्व के स्वामी है, समस्त लोकों के मन को जीतने वाले है, सुन्दर है, ऐसे संसार-रोग की अद्वितीय औषधि स्वरूप ईश (महादेव) को मैं प्रातः काल में नमस्कार करता हूँ ॥2॥

प्रातर्भजामि शिवमेकमनन्तमाद्यं
वेदान्तवेद्यमनघं पुरुषं महान्तम् ।
नामादिभेदरहितं षड्भावशून्यं
संसाररोगहरमौषधमद्वितीयम् ॥ 3 ॥

मैं प्रातःकाल में शिव का भजन करता हूँ, जो एक है, अनन्त है, आद्य (सबसे पहले उत्पन्न होने वाले) है, उनको वेदान्त के द्वारा ही जाना जाता है, वे निष्पाप है, आदिपुरुष है, महान् से भी महान् है, नाम, रूप आदि भेदों से रहित है और अहंकारादि छः प्रकार के भाव उनमें नहीं है— वे संसार रूपी रोग के लिए अद्वितीय औषधि है ॥ 3 ॥

प्रातः समुत्थाय शिवं विचिन्त्य श्लोकत्रयं येऽनुदिने पठन्ति ।
ते दुःखजालं बहुजन्मसंचितं, हित्वा पदं याति तदेव शम्भोः ॥ 4 ॥

जो लोग सुबह उठकर शिव का स्मरण करके नित्य ये तीन श्लोक पढ़ते हैं वे अनेक जन्मों में एकत्रित प्राणों के जाल को तोड़कर उसी समय शम्भु के पद को प्राप्त होते हैं ॥ 4 ॥

पीताम्बर धारण कराता हूँ, दुपट्टा ओढ़ाता हूँ और विराजने के लिए सिंहासन रखता हूँ। फिर, मैं उनके भाल पर तिलक चर्चित करता हूँ, स्वर्ण के आभूषणों से उनका शृंगार करता हूँ, कण्ठ में पुष्पमालाएँ धारण कराता हूँ, सुगन्धित धूप और दीप जलाता हूँ और फिर चावल, दूध और मिश्री का भोग सम्मुख धरता हूँ। मैं, फिर, आरती उतारता हूँ, उन्हें मुकुट, जामा, कमरबन्ध और अन्य वस्त्र धारण कराता हूँ। इसके बाद, मैं साष्टांग दण्डवत् करता हूँ और मेरे देव मुझ पर प्रसन्न होते हैं।

आरती अथवा आरार्तिक विधि के विषय में अगले प्रकरण में सविवरण लिखेंगे।

ब्राह्मणों और भक्तों का यह नियम होता है कि वे सूर्योदय से पहले स्नान कर लेते हैं इसलिए उठ कर प्रातः स्मरण करने के बाद वे या तो घर पर ही गर्म पानी से स्नान कर लेते हैं या फिर किसी नदी या तालाव के लिए रवाना हो जाते हैं। स्नान के बाद वे कल के धोए हुए रेशमी वस्त्र को धारण करके पूजा में बैठ जाते हैं। प्रत्येक ब्राह्मण के घर में एक देव-मन्दिर होता है जिसमें एक सिंहासन पर सात या आठ मूर्तियाँ विराजमान होती हैं— जैसे, शालग्राम शिलाएँ (विष्णु की प्रतीक), बालमुकुन्द, शिव, गणपति, दुर्गा देवी, सूर्य, हनुमान् इत्यादि। इन मूर्तियों का स्नान, वस्त्र, मुकुट, पुष्प, नैवेद्यादि द्वारा षोडश उपचारों से पूजन होता है जिसके विषय में आगे लिखेंगे। ब्राह्मण की प्रातःकालीन उपासना प्रायः इस प्रकार होती है:— वह सूर्य की स्तुति करके अर्घ्य प्रदान करता है और फिर अपना दाहिना हाथ गोमुखी में डाल कर रुद्राक्ष के एकसौ आठ मणियों (दानों) वाली माला को फेरता हुआ रहस्यमय गायत्री मंत्र अथवा अपने इष्ट देव का जाप करता है। कुछ ब्राह्मण चार या पाँच माला का नित्य जाप करते हैं। इसके बाद वह कलेवा करने को तैयार हो जाता है।

घर के मध्य भाग में चौक होता है जिसमें एक तरफ रसोई घर बना होता है। दिन में दो बार भोजन करने की सामान्य रीति है, परन्तु समृद्ध लोग कभी-कभी दिन में चार बार भी भोजन करते हैं। प्रातःकाल का भोजन संध्या-पूजा से निवृत्त हो कर सुबह के दस या ग्यारह बजे होता है। ब्राह्मण लोग भोजन करने से पहले एक बार फिर अच्छी तरह स्नान करते हैं, क्षत्रिय और वैश्य केवल हाथ पैर ही धोते हैं। वे फिर रेशमी पीताम्बर पहनते हैं, जो कटि से नीचे के भाग का परिधान होता है, भोजन करते समय उनके शरीर पर वही एकमात्र वस्त्र होता है। प्रत्येक पुरुष एक आयताकार लकड़ी के पाटे पर बैठता है और ऐसा ही छोटे-छोटे पायों वाला एक पट्टा उनके सामने भोजन परोसने के लिए रखा जाता है। भोजन के पात्र काँसे, पीतल या ताँबे के होते हैं— गोल, चपटी थाली में रोटियाँ, अचार व अन्य व्यंजन तथा तीन या चार वाटकियों (प्यालियों) में सब्जी व तरकारियाँ

परोमी जाती है। पानी का बर्तन चाँदी या पीतल का होता है जो एक और रखा रहना है और उम पर एक छोटा सा कटोरा या गिलास धरा रहता है। दूसरी परोसगारी चावल, दही या ऐसे ही अन्य पदार्थों की होती है। पर्व के अवसरों पर कई तरह के पकवान परोसे जाते हैं।

भोजन के बाद हाथ पैर धोकर ही शुद्धि कर ली जाती है। घर के सब पुरुष एक ही पाँतिये पर भोजन कर लेते हैं, फिर उन बर्तनों को माँजकर स्त्रियाँ उनमें स्वयं भोजन करती हैं। जब घर के सब लोग भोजन कर चुकते हैं तब नौकरों को भोजन मिलता है, उनके बर्तन अलग होते हैं। किसी नीच वर्ण वाले के स्पर्श से अपवित्र न हो जाएँ इसलिए पुरुष भोजनोपरांत सुपारी खाते हैं। कदाचित् ऐसे संस्पर्श से कोई अपवित्र हो जाता है तो वह 'पंचगव्य' लेता है और पूरे दिन उपवास रखता है।

संध्या समय प्रायः (शाम के) आठ बजे व्यालू होती है, यह भोजन प्रातः-कालीन भोजन की अपेक्षा हल्का होता है।

ब्राह्मण जब भोजन बनाता है तो 'चौका' लगाता है अर्थात् उस स्थान को गोबर और मिट्टी से लीप लेता है। यदि घर पर भोजन बनता है तो उसके 'रसोड़े' में चौका लगता है, परन्तु यदि यात्रा में भोजन बनाने की आवश्यकता हो तो सड़क के किनारे किसी पेड़ या झाड़ी के नीचे, या अन्य सुविधाजनक स्थान पर भी इसी तरह का चौका लगाया जा सकता है। चौके में वह एक अस्थायी चूल्हा बनाकर उसे पानी और गोबर से छिड़कता है और फिर उस पर भोजन बना लेता है। पूरबिया ब्राह्मणों के आचार-विचार इस मामले में बहुत कट्टर होते हैं, यहाँ तक कि भाई भी भाई के चौके में नहीं घुसता है और न एक दूसरे के चूल्हे से आग ही लेता है, इसीलिए कहावत चल पड़ी है कि 'बारह पूरबिया तेरह चूल्हे' क्योंकि प्रत्येक ब्राह्मण के आग लेने के लिए एक अतिरिक्त चूल्हा होता है।

जब रसोई बनकर तैयार हो जाती है तो जीमने से पहले ब्राह्मण 'तर्पण' करता है, अर्थात् वह एक ताम्रपात्र में पानी भर कर उसमें जौ, तिल, पवित्र तुलसी-पत्र, चन्दन आदि डालता है, तब दर्भ या कुश हाथ में लेकर दोनों हाथों की अंजलि में पानी भरकर वापस ताम्रपात्र में छोड़ देता है और बोलता है 'मैं सब देवों का तर्पण करता हूँ।' फिर, वह इसी प्रकार जल छोड़-छोड़ कर मनुष्य, पशु, वृक्ष, नदी, समुद्र, भूतवर्ग, प्रेत, ऋषि, प्रजापति आदि सभी का तर्पण करता है। इसके बाद उसे अपने पूर्वजों, माता के पूर्वजों और मृतक बन्धु-बान्धवों के जो नाम याद होते हैं उन सबके नाम ले-लेकर तर्पण करता है। तत्पश्चात् वह तंबि या मिट्टी के हवन-कुण्ड में विभिन्न देवों के नाम ले-लेकर अग्नि में आहुतियाँ डालता है। हवन की सामग्री में चावल और घृत अवश्य होते हैं। भोजन से पूर्व ब्राह्मण पाँच भाग अलग रख देता है—वह गाय, याचक, श्वान (कुत्ता), चींटी और कौआँ के लिए होते

हैं।² फिर प्रत्येक थाली में से थोड़ा-थोड़ा लेकर पंचपात्र में रखकर देवों के भोग लगाता है। इसके बाद वह भोजन करने बैठता है, परन्तु आरम्भ करने से पूर्व चुल्लू में पानी लेकर गायत्री मंत्र का जाप करता है और उस अभिमंत्रित जल को भोजन-सामग्री पर छिड़क देता है तथा तीन भाग ब्रह्मा, विष्णु, और शिव के नाम पर अलग रख देता है। प्रथम पाँच ग्रास पंचप्राणों को अर्पण करता है जो शरीर में जीव धारण करने के लिए अति आवश्यक होते हैं। भोजन समाप्त करने पर कुछ उच्छिष्ट अंश को भूमि पर डाल देता है, वह नरक में रहने वाली आत्माओं का भाग माना जाता है। पाठक सोचते होंगे कि यह तो बड़ा लम्बा-चौड़ा और कष्टप्रद आचार है, परन्तु दीर्घ अभ्यास ने ब्राह्मणों को इतना दक्ष बना दिया है कि जितना समय इसका विवरण देने में लगा है उससे भी कम समय में ही वे सब क्रियाएँ कर लेते हैं।

ब्राह्मण लोग प्रायः ऐसा सोचते हैं कि अन्य जातियों से अपनी श्रेष्ठता बनाये रखने के लिए इस प्रकार के कठिन और विशिष्ट नियमों का पालन आवश्यक है। इनमें सबसे कठिन आचार तो नागर ब्राह्मणों का 'नवरा'³ या 'भोजन की शुद्धता' का है। वह ब्राह्मण स्नान करके रेशमी या ऊनी वस्त्र पहनता है अथवा सूती वस्त्र हो तो पहले उसको पानी में डुबोकर निचोड़ लेता है और ऐसी जगह सुखाता है जहाँ किसी अपवित्र वस्तु से उसका स्पर्श न हो सके। इस प्रकार का वस्त्र पहन कर वह भोजन करने बैठता है, परन्तु फिर भी कितने ही ऐसे संयोगों से चौकस रहता है जो उसको अपवित्र बनाकर भोजन करने से रोक देते हैं। यदि वह किसी भरे हुए मिट्टी के पात्र से छू जाए तो अपवित्र हो जाएगा, परन्तु यदि वह पात्र कोरा है तो कोई डर नहीं है। यदि वह किसी सूती कपड़े की लीर (चिथड़े), चमड़े अथवा कागज के टुकड़े पर भूल से बैठ जाए तो अपवित्र हो जायेगा, परन्तु यदि कागज पर हिन्दू अक्षर (देवनागरी लिपि) लिखे हुए हैं तो वह अशुद्धता से बच जायेगा क्योंकि वे अक्षर 'सरस्वती' के प्रतीक हैं। यदि चमड़े या कपड़े पर ये अक्षर लिखे हों तो अपवित्र ही रहते हैं। इसी प्रकार गीता अथवा किसी अन्य शास्त्रीय पुस्तक की आवश्यकता पड़े तो वह सूती वस्त्र में लपेटे हुई न होकर रेशमी कपड़े में वेष्टित होनी चाहिये, चमड़ा होने का तो कोई सवाल ही नहीं है और जिल्दसाज को भी साधारण आटे और पानी की 'लेही' का उपयोग न करके इमली के बीजों को पीस कर चिपकाने का काम करना पड़ता है। छपी हुई पुस्तक से ब्राह्मण का काम नहीं चलता क्योंकि छापे की स्याही में अपवित्र द्रव्य होता है। कुछ लोग मृगचर्म और व्याघ्रचर्म के स्पर्श में अपवित्रता नहीं मानते हैं। कच्चा सूत अपवित्र नहीं होता

2 ये गोग्रास, अतिथिग्रास, श्वानग्रास, कीड़ीग्रास और काकग्रास कहलाते हैं—सब मिलकर पंचग्रास कहलाते हैं।

3 स्नपन, स्नात अवस्था।

परन्तु 'नवरा' अवस्था में कोई ब्राह्मण रुई की बँटी हुई दीपक की बत्ती का स्पर्श कर लेता है तो वह अपवित्र हो जाता है; फिर, यदि वह बत्ती तेल या घी में भीगी हुई हो तो कोई आपत्ति नहीं होती। हड्डियाँ अपवित्र होती हैं, परन्तु स्त्रियों के हाथी-दाँत के चूड़े अपवित्र नहीं माने जाते तथापि जिन प्रान्तों में ऐसे चूड़े पहनने का रिवाज नहीं है वहाँ पर वे वर्जित हैं। यदि अपनी ही जाति का शिशु, जिसका अन्नप्राशन संस्कार नहीं हुआ है, छू जाये तो डर की बात नहीं, परन्तु यदि अन्न खाने वाला बालक स्पर्श कर ले तो अपवित्रता आ जाती है। गधे, कुत्ते और सूअर का स्पर्श वर्जित है, कुछ लोग बिल्ली की भी छूत मानते हैं, परन्तु कुछ का विचार है कि बिल्ली को बाहर रखना आसान नहीं है। जो ब्राह्मण 'नवरा' में भोजन करता है या भोजन करके उठ जाता है वह यदि किसी ऐसे नवरा-स्थित ब्राह्मण से छू जाए जिसने अभी भोजन करना आरम्भ नहीं किया है तो वह उस [दूसरे ब्राह्मण को अपवित्र कर देता है।

वनिये और दूसरे व्यापारी वर्ग के लोग तड़के ही उठकर देव-दर्शन के लिए मन्दिर में जाते हैं। कुछ लोगों में ऐसा वहम होता है कि प्रातः उठ कर सबसे पहले अमुक व्यक्ति का मुँह देखने से दिन भर अच्छा निकलेगा इसलिए अपनी आँखें पूरी तरह बन्द किए हुए उस व्यक्ति का शुभ मुँह देखने को सुबह-सुबह निकल पड़ते हैं। इन लोगों का विश्वास है कि निस्सन्तान, नीच, गधे और भृगडालू-मनुष्य का मुँह देखना अशुभ होता है। दूसरे लोग प्रातः पवित्र तुलसी या पीपल के वृक्ष का पूजन करते हैं। सुबह का भोजन करके पान खाने के बाद वे बाजार चले जाते हैं और वहाँ शाम तक अपना काम घन्टा करते रहते हैं। सन्ध्या-समय जब व्यालू के लिए घर लौटते हैं तो मार्ग में फिर देव-दर्शन करते जाते हैं।

घर-गृहस्थी के लिए बाजार से सौदा-सुलफ खरीदना और हिसाब-किताब रखना पुरुषों का काम है, बाकी सब घरेलू काम-काज निपटाना स्त्रियों का कर्तव्य है।

गरीब गृहस्थ घरों में स्त्रियाँ बहुत सवेरे तीन बजे ही उठकर चक्की पीसने बैठ जाती हैं और प्रायः तीन घण्टे तक इस कार्य में व्यस्त रहकर अगले दो दिन तक का आटा तैयार कर लेती हैं। यदि पीसना न हो तो भी वे उतनी ही जल्दी उठती हैं और गायों को दुहने, दही बिलौने तथा मक्खन निकालने के काम में लग जाती हैं। छः बजे कपड़े-लत्ते पहनकर और अपने-अपने बर्तन लेकर वे नदी के (या तालाब के) घाट पर जाती हैं, वहाँ स्नान करके अपने-अपने घट भर कर घर लौट आती हैं। कुछ स्त्रियाँ घर पर ही स्नान करके पानी भरने जाती हैं, समृद्ध घरों की स्त्रियाँ स्नान कराने को दासियाँ रखती हैं।

पाणी भर कर लौटने के बाद स्त्रियाँ रसोई बनाने में लग जाती हैं। जब भोजन तैयार हो जाता है तो घर के पुरुष थोड़ी-थोड़ी जगह छोड़कर एक

पंक्ति में बैठ जाते हैं और भोजन करते हैं। जब वे उठ जाते हैं तो स्त्रियाँ बैठ जाती हैं। पुरुष तो अपने-अपने काम-वृत्त पर रवाना हो जाते हैं और स्त्रियाँ घर की सफाई चौका-वर्तन व पीसने के लिए अनाज साफ करने के कामों में लग जाती हैं। करीब तीन-वजे दिन में उनको कुछ फुर्सत मिलती है तब वे अपने बच्चों को सम्हालती हैं या अपने लम्बे-लम्बे बालों में तेल डालकर कँची-चोटी करती हैं। शाम को फिर वे दिया-बत्ती करने की तैयारी करती हैं, व्यालू तैयार करती हैं और बाद में बिस्तर लगाती हैं।

जब जातिभोज होता है तो अतिथिगण अपने घर पर स्नान करके रेशमी वस्त्र पहन कर आते हैं और यदि फासला अधिक होता है तो वे अपने पवित्र वस्त्र साथ ले जाते हैं और भोज देने वाला उनके स्नान के लिए पानी की व्यवस्था करता है। जब वे वस्त्र पहन कर तैयार हो जाते हैं तो पुरुष यजमान (मेजवान) के घर के बाहर दो पंक्तियों में बैठ कर भोजन करते हैं; पुरुषों के निवृत्त होने के बाद स्त्रियाँ भी उसी तरह बैठ कर जीमती हैं। कुछ स्थानों पर पुरुष और स्त्रियाँ एक साथ ही बैठते हैं परन्तु उनकी पंक्तियाँ अलग-अलग और कुछ दूर-दूर होती हैं। रसोई तैयार करने वाले-रसोईदार-सामग्री बना कर अतिथियों को परोसते हैं और जब सब लोग भोजन कर चुकते हैं तब स्वयं जीमते हैं। सांवरमती नदी के पश्चिम में रहने-वाली स्त्रियाँ भोजन के समय सूती वस्त्र पहनती हैं; पूर्वीय जिले वाले लोग, जिनकी स्त्रियाँ रेशमी वस्त्र पहनती हैं, इस बात को नीची समझकर उनकी चर्चा करते हैं। कुछ स्थानों में ऐसा नियम है कि कोई भी विजातीय मनुष्य स्नान किए और रेशमी वस्त्र पहने बिना मेहमानों की दोनों पंक्तियों के बीच में से नहीं निकल सकता, यदि निकलता है तो 'छूत' हो जाती है; इसलिए यजमान को अपने घर के बाहर की गली को दोनों ओर से (कनात लगाकर) बन्द कराने की व्यवस्था करनी पड़ती है। प्रान्त के दूसरे भागों में कोई जातीय अथवा उच्च जातीय मनुष्य बिना कपड़े खोले पंक्तियों के बीच में हो कर निकल सकता है, परन्तु उस समय उसको जूते पीछे खोलने पड़ेंगे और अपनी पगड़ी उतार कर हाथ में ले लेनी होगी; उसको इस बात का भी विशेष ध्यान रखना होगा कि चमड़े की जिल्द बँधी हुई किताब या कोई और चमड़े की वस्तु उसके साथ नहीं होनी चाहिए। पाँच या छः स्वजातीय मनुष्य पंक्तियों के दोनों सिरों पर कुत्ते ताड़ने को खड़े कर दिए जाते हैं, परन्तु इस काम में वे प्रायः असफल ही होते हैं। जब कुत्ता अन्दर आ जाता है तो एक अजीब हंगामा मच जाता है, चारों ओर से लोग हाथ उठा-उठा कर उसको ताड़ने के लिए हल्ला मचाते हैं और इस दृश्य का अन्त इस प्रकार होता है कि वह कुत्ता या तो किसी की पत्तल में पैर रख देता है या किसी के ऊपर हो कर कूद जाता है या दो आदमियों के बीच में हो कर उनको अपवित्र बनाता हुआ भाग निकलता है। इस प्रकार अपवित्र हुए मनुष्य उस समय तो इस दुर्घटनाओं को चुपचाप सहन कर लेते

हैं और उनकी पत्तल में जो कुछ बचा होता है उसको खा लेते हैं क्योंकि ऐसा न करने से अन्न-देवता का अपमान करने का अपराध लग जाता है —अथवा कभी-कभी वे उन रखवालों को बुला कर वह पत्तल उठवा देते हैं और दूसरी मँगवा लेते हैं ।

सुख-शान्ति के दिनों में राजपूत की जिन्दगी आलस्य और एक ही ढर्रे में बीतती है । भूयोदय के कुछ समय बाद वह उठता है और हुक्का भर कर मँगवाता है; हुक्का पी लेने के बाद वह चाय या काफी⁴ का शौक करता है और फिर नहाने-धोने व कपड़े-लत्ते पहनने में लग जाता है जिसमें प्रातःकाल का बहुत सा समय निकल जाता है । थोड़ी ही देर बाद भोजन का समय हो जाता है और भोजन के बाद फिर हुक्के की माँग होती है और दो पहर तक बातचीत के बीच-बीच में इसी तरह कई बार हुक्का चलता रहता है । अब 'पौढ़ने' का समय आ जाता है और तीसरे पहर तीन बजे तक वह आराम करता रहता है । उस समय उठकर ठाकुर हाथ-मुँह धोता है और दिन के सब से बड़े कार्यक्रम अर्थात् कसूँवा पीने या अमल बाँटने को तैयार हो जाता है । वह अपने सभी मित्रों को बुला कर दीवानखाने (बैठक के कमरे) में बैठता है या उन लोगों को साथ लेकर किसी बगीचे में चला जाता है । वहाँ पीतल की 'वाटकी' में पीस कर पानी में घुला हुआ अमल आता है और फिर एक थाली नीचे रख कर ठाकुर की हथेली में चम्मच से थोड़ा सा डाला जाता है । तब एक-एक कर मेहमान आते हैं और प्रत्येक यह कहता है कि कसूँवे में मेरी बिलकुल रुचि नहीं है, मेरी तन्दुरुस्ती को नुकसान पहुँचाता है इत्यादि; फिर, कुछ मनुहार के बाद एक के बाद एक ठाकुर के हाथ को दो तीन जगह से छूते हैं⁵ और अपने देव, मित्रों या अन्य किसी के नामों को बोलते रहते हैं और तदनन्तर कसूँवे को गटक जाते हैं । हर एक मेहमान के कसूँवा पी लेने के बाद नाँकर पीकदानी और पानी की भारी पेश करता है तब वह मेहमान ठाकुर का हाथ धोकर अपने रूमाल से उसको पोंछ देता है और दूसरे मेहमान के लिए स्थान खाली कर देता है । इस प्रकार अमलपाणी के बाद ठाकुर अपने मेहमानों के साथ दरवार-भवन में बैठता है और वहाँ वे सब ताश, चौपड़, सतरंज या गंजीफा खेल कर मन बहलाते हैं या कभी 'रामजनी' (गणिका) बुलाई जाती है जो अपना वही

4. इन लोगों में चाय या काफी पीने का चलन तो बहुत बाद में चला है, उस समय तो वे हुक्का पी कर शौचादि से निवृत्त होकर दातून-कुल्ले आदि में ही बहुत सा समय व्यतीत करते थे ।
5. इस प्रकार अमल पीने के लिए अरुचि प्रदर्शित करना, ठाकुर के हाथ को वापस देने का अभिनय करना, देव, मित्रों और दूसरों की सौगन्ध आदि खाना-और ठाकुर का मनुहार करना आदि की क्रियायें 'रंग देना' कहलाती हैं अर्थात् ऐसा करने से वह अफीम अधिक आनन्दप्रद हो जाता है ।

पुराना, लम्बा, कभी खतम न होने वाला नाच नाचती रहती है या कभी गाने बजाने वाले आते हैं अथवा नित्य के साथी और मर्जीदान चारण-भाट तो मौजूद ही रहते हैं। सूर्यास्त होते ही मशालची आकर कचहरी में 'दीयाबत्ती' करता है और उस समय वहाँ पर बैठे हुए सभी लोग उठकर ठाकुर की गद्दी को 'मुजरा' करते हैं। वे फिर बैठ जाते हैं और खेल, नाच, गाना या वार्ताप्रसंग पहले की तरह चलने लगता है। करीब आठ बजे ठाकुर व्यालू व हुक्का-पाणी के लिए उठ जाता है और मजलिस बर्खास्त हो जाती है।

इस वृत्तान्त में हम पहले वर्णन कर चुके हैं कि राजपूत सरदार के बहुत-सी पत्नियाँ होती हैं जिनके रहने के अलग-अलग महल होते हैं। वह बारी-बारी से हर एक रानी के महल में भोजन करता है और वहीं पर रात बिताता है। जिस रानी की बारी होती है उस दिन वह अपनी दासियों सहित भोजन बनाती है और जब ठाकुर जीमने बैठता है तो उसके पास बैठ कर पंखा झलती रहती है और तरह-तरह की बातें कह कर उसका मनोरंजन करती है। यदि कहने वाला सच्चा है, (क्योंकि उस समय किसी अनजाने व्यक्ति का तो वहाँ पहुँचना अशक्य होता है) तो ये बातें बड़ी-गूढ़ और मर्मभरी होती हैं।

राजपूतों के निकटतम सम्पर्क में रहने वाले कवि, भाट या चारण होते हैं। इनकी उत्पत्ति के विषय में विशेष ज्ञात नहीं है परन्तु ये लोग कहते हैं कि ये

6. ये भाट और चारण कवि, बखान करने वाले, उद्घोषकर्ता अथवा राजपूत कुलों की वंशावलियाँ लिखने वाले होते हैं। भाट मूलतः ब्राह्मण होते हैं; वे ब्राह्मण-संस्कारों का पालन भी करते हैं, जैसे जनेऊ पहनना आदि, यद्यपि देशकाल के भेद से प्रक्रिया में भेद हो जाता है। यह भी स्मरणीय है कि वैदिक राजाओं की सभा में भी ब्राह्मण पवित्र ऋचाओं का गान करते थे। एक पुरानी कहावत है:—

‘आगे ब्राह्मण पीछे भाट,
ताके पीछे और जात ।

चारण लोग, जैसा कि इनके नाम से ही ज्ञात होता है, विचरने या घूमने फिरने वाले थे; बाद में, वे भी दरवारी कवि और भाटों की तरह सम्मान्य हो गए। परन्तु, इन दोनों जातियों की विशेषता यह है कि इन्होंने 'त्रागा' या 'धरना' के बल पर असाधारण शक्ति प्राप्त कर ली थी। आगे पढ़ेंगे कि 'त्रागा' या 'धरना' द्वारा की गई आत्महत्या के परिणामस्वरूप भूतों का कैसा आतंक फैला हुआ था। ब्राह्मण, भाट या चारण का भूत तो और भी अधिक दुखदायी होता था क्योंकि ये लोग प्रतिभाशाली और पवित्र होते थे। चारण-स्त्री बहुचरा ने

महादेव अथवा शिव से उत्पन्न हुए हैं। कुछ स्थानों पर ये लोग खेती का काम करते हैं तो कहीं-कहीं पर लेन-देन का घन्घा भी करते हैं, परन्तु इनका मुख्य कार्य तो आपस के मुआयदों में जमानतें देना या अपने राजपूत यजमानों की वंशावलियाँ लिखना ही है।

अणहिलपुर के राजवंश को मुसलमानों ने नष्ट किया तब से लेकर ब्रिटिश सत्ता कायम होने और समुचित बन्दोबस्त होने तक गुजरात में जो थोड़ी-बहुत अराजकता फैली रही, उसका वर्णन हम कर चुके हैं। ऐसे समय में (ब्रिटिश द्वारा शान्ति-व्यवस्था करने के प्रयत्नों में) चारण की जमानत भी उन कतिपय उपलब्ध मुख्य साधनों में थी जो राज्य-सम्बन्धी कौल-करार, आपसी लेखपत्र और व्यापारी कामकाज को निर्विघ्न और आश्वस्त रूप में चलाने के लिए अपनाए गए थे। सर्वोच्च सत्ता को अपने अर्द्ध-स्वतन्त्र जागीरदारों से 'खण्डणी' की जमानत लेनी हो, प्रजा का कोई आदमी अपने अपराध के लिए ठाकुर से क्षमापत्र चाहता हो, बोंहरा अपने रुपये वापस मिलने का आश्वासन चाहता हो, व्यापारी, लुटेरे से भरे इलाक़े में हो कर, अपना माल सुरक्षित रूप से दूसरे स्थान पर पहुँचाना चाहता हो तो ऐसे सभी अवसरों पर चारण ही ऐसा व्यक्ति था जिसकी जमानत समान रूप से सब लोग देखटके स्वीकार कर लेते थे। लोग उन (चारणों) को देवताओं की प्रिय सन्तान समझते थे, उनके शरीर को पवित्र मानते थे और इसी कारण उनकी सवसे ज्यादा इज्जत करते थे। वे जो कुछ माँग करते वह पूरी की जाती थी क्योंकि इसके लिए उनके पास ऐसे उपाय थे जो कभी निष्फल नहीं जाते थे। ये उपाय 'त्रागा' और 'घरना' थे। 'त्रागा' का आशय यह था कि चारण स्वयं या अपने किसी कुटुम्बी के शरीर अथवा अवयवों को काट-काट कर प्राण दे देता था और इस हत्या का पाप उस अपराधी-अत्याचारी को लगने तथा उस पर ईश्वरीय कोप की प्रार्थना करता था जिस

आत्मघात किया और वह देवी या माता के समान पूजी जाने लगी। भाटों और चारणों को बड़ी-बड़ी रकमों के लिए जमानती भी इसलिए बनाते थे कि कर्जदार कभी पैसा चुकाने से मुकर नहीं सकता था क्योंकि वह डरता था कि यदि ऐसा हुआ तो बाँहघर त्रागा करेगा और उसका भूत जन्मभर दुख देगा। इसी तरह वे यात्राओं में मार्गदर्शक का काम करते थे क्योंकि कोई भी यात्री को इसलिए बाँधा पहुँचाने की हिम्मत नहीं करता था कि उसका मार्गदर्शक 'त्रागा' करके आततायी के पीछे लग जायगा। इस प्रकार 'त्रागा' ऐसे अवांछित कार्यों से बचाव का साधन तो बना ही, साथ ही, लोगों से पैसा ऐंठने का जरिया भी बन गया। गुजराती साहित्य तो इसके प्रयोग की भयानक कथाओं से भरा पड़ा है। ब्रिटिश शासन में इस घृणित व्यवहार को अपराध घोषित कर दिया गया था और तब से भाट और चारण लोग खेतीवाड़ी या लेन-देन का सम्मान्य घन्घा ही करते हैं।

के लिए उसे 'त्रागा' करना पड़ा और साथ ही, उससे स्वर्ग में बदला लेने की कामना करता था। 'घरना' का अर्थ यह होता था जो कि मनुष्य करार या आश्वासन पूरा नहीं करता था उसके घर को घेर कर चारण लोग बैठ जाते और अनशन करते तथा घर वालों को भी अनशन करने को बाध्य करते; यह अनशन तब तक चलता रहता जब तक कि उनकी मांग पूरी न हो जाती। ब्रिटिश सत्ता कायम होने के बाद ये असभ्य तरीके बन्द हो गए और चारणों की जमानत की प्रथा भी लुप्त हो गई।

वंशावलियों के संरक्षण और कविता के गुणों के कारण चारण लोग बहुत समय से समाज में मान्य और प्रसिद्ध रहे हैं। चौमासा उतरते ही, जब आवागमन पुनः आरम्भ हो जाता है, वे अपने किसी नगर या कस्बे के 'भाटवाडा' मोहल्ले से निकल कर वार्षिक 'फेरी पर रवाना हो जाते हैं। बारी-बारी से वे उन सभी राजपूत यजमानों के यहाँ पहुँचते हैं जिनसे उनको कुछ भूमि मिली होती है या नकदी में कोई 'बरसोत' (वार्षिक रकम) मिलती है; प्रायः वे ऐसा मौका देख कर वहाँ पहुँचते हैं जब कोई शांटी-विवाह या दूसरा ऐसा ही कोई उत्सव होता है। जब उनका स्वागत-सत्कार हो जाता है तो वे अपनी बही निकालते हैं, जो उनके या उनके वापदादों के अस्पष्ट और 'टेढ़े-मेढ़े अक्षरों में लिखी होती है; यदि ठाकुर 'टीकायत' या घराने का मुखिया होता है तो उसमें वंश के मूलपुरुष से वर्तमान सरदार तक के नाम होते हैं, यदि वह 'फूटया' या छुटभाई होता है तो जो पुरुष उस शाखा से फूटा या अलग हुआ उससे लेकर वर्तमान छुटभाई तक के नाम लिखे होते हैं। वे बीच-बीच में कुछ कवित्त या गीत भी ऐसी लय से पढ़ते हैं कि श्रोताओं की मण्डली प्रसन्न हो जाती है; फिर, वे उन्हीं से सम्बद्ध बातें या कथाएँ भी मौखिक रूप से सुनाते हैं। उस वही में वंश का गौरव बढ़ाने वाली बातें होती हैं या उनसे गीत की अभिरुचि को सन्तोष प्राप्त होता है; केवल इतना ही नहीं, वरन् जब विवाह प्रसंग आते हैं तो जाति की शुद्धता या अशुद्धता का निश्चय इन्हीं बहियों से होता है; जब पैतृक जागीर का वंशवारा होता है तब भी इन्हीं बहियों से सहायता ली जाती है क्योंकि राजपूतों में बहुविवाह की और जागीर में से सभी पुत्रों को कुछ न कुछ हिस्सा देने की प्रथा प्रचलित है इसलिए ये मामले बहुत उलझन-भरे हो जाते हैं। जब भाट आता है तब उसके पूर्वआगमन के पश्चात् घर में जितने नए बच्चे पैदा होते हैं, जितनी शादियाँ और मौतें होती हैं उन सबको वही में दर्ज कर लेना उसका कर्तव्य होता है; साथ ही, वह उन सब घटनाओं का भी उल्लेख करता है

7. परन्तु, अंग्रेजों ने भारत छोड़ा तब तक 'अनशन' का प्रयोग तो किसी न किसी रूप में उनके लिए सिर-दर्द बना ही रहा; और अब तक भी, भारत में तो, राजनीतिक मांगें मनवाने, मजूदरों का वेतन बढ़वाने और छात्रों की मांगों को पूरा कराने आदि कार्यों के लिए यही एक अन्तिम और अमोघ अस्त्र-प्रयोग में लाया जा रहा है। (हि. अ.)

जो उसके यजमान के भाग्य-परिवर्तन का कारण बनी होती है। हमने आज तक कहीं ऐसा नहीं सुना कि भाट के लेखों के सही होने में शंका प्रकट की गई हो; वह अपना काम ईमानदारी से पूरा करता है, इसमें भी कोई सन्देह नहीं है।

चारणों का रहन-सहन उनके राजपूत यजमानों से बहुत मिलता-जुलता होता है, उनकी पोशाक भी बिलकुल वैसी ही होती है। कोई भी चारण अपनी कटार के बिना बाहर नहीं निकलता जिसका निशान वह अपने हस्ताक्षरों के साथ बनाता है और प्रायः उसकी एक भौड़ी सी अनुकृति उसके स्मारक पत्थर पर भी बनी होती है जो इस बात को प्रमाणित करती है कि उसने पवित्र 'त्रागा' कर्म में अपने प्राणों का उत्सर्ग किया है। वही वाँचने का काम वंश-परम्परागत होता है इसलिए जब कोई चारण अपने सालाना दौर पर निकलता है तो उसके साथ नौकर-चाकर और पूरा लवाजमा तो होता ही है (केवल स्त्रियाँ घर पर रहती हैं), उसके लड़के भी साथ जाते हैं जिससे उनको यजमानों की वंशावली, इतिहास व उनके स्मारकों तथा वंश-परम्परागत तत्सम्बन्धी कथाओं से परिचित होने के अनेक अवसर प्राप्त होते रहते हैं— और यह ज्ञान ही उनका पैतृक धन होता है।

हमने पाठकों को चारणों की ऐतिहासिक कविता का मूल्यांकन करने के कुछ अवसर दिए हैं। सम्भवतः उनके विषय में यह कहा जा सकता है (जैसा कि जॉनसन⁸ ने तथाकथित 'पॉयम्स ऑफ ओसियन' के विषय में कहा था) कि 'अगर एक बार शुरू कर दो तो लिखने के लिए इससे सरल शैली कोई नहीं है।' जहाँ कविता वंश-परम्परागत धन्धा बन जाती है वहाँ वह (कविता) उपयुक्त आलोचना से किसी सद्भाग्य से ही बच सकती है। उनकी अतिशयोक्तियाँ स्थूल और अशोभन होती हैं, उनकी प्रत्येक छोटी मछली बड़ी व्हेल मछली की तरह बोलती है,⁹ उनकी उपमाओं और वर्णन-शैली में कोई नवीनता नहीं होती, प्रायः सब एक ही सचि में ढली हुई होती हैं। फिर भी, हमारे मत से, यह तो मानना ही पड़ेगा कि चारणी कविता रंग-रूप में कितनी ही भौड़ी क्यों न हो तथापि उसमें जोश और प्रभावोत्पादकता तो होती ही है। इनके ऐतिहासिक मूल्य की परख तो उसी नियम से ठीक-ठीक की जा सकती है जो 'क्वीन्स ऑफ इंग्लैण्ड' की चरित्र-लेखिका ने

8. सुप्रसिद्ध अंग्रेज लेखक जो क्लिफ्ट और आडम्बरपूर्ण भाषा लिखने के लिए सुविदित है; वास्तव में, उसके विषय में गोल्डस्मिथ ने आलोचना की थी कि यदि उसे छोटी मछलियों की कहानी लिखना होगा तो वह उन्हें विशाल व्हेल मछली की तरह बुलवाने लगेगा।
9. ओसियन आयरलैण्ड की अनुश्रुतियों में वर्णित वीर और कवि। कहते हैं कि वह तीसरी शताब्दी में हुआ था। उसकी साहित्यिक कृतियों के विषय में सुना ही सुना जाता है, वे उपलब्ध नहीं हुईं।

वताया है। मिस स्ट्रिकलैण्ड लिखती हैं "जो लोग इतिहास का अध्ययन करना चाहते हैं उन्हें दन्तकथाओं की ओर ध्यान नहीं देना चाहिए क्योंकि दन्तकथाओं के तथ्यों में तो सत्यना होती है परन्तु समयक्रम के बारे में वे अप्रामाणिक और खोटी होती हैं। चारण लोग जो काव्य लिखते हैं वह यदि विना मौखिक भाष्य किए समझ में आ जाए तो उसकी तुलना अन्य देशीय समकालीन गीतकाव्यों से की जा सकती है: और जो काव्य लिखा नहीं जाता वह तो आनुमानिक सामान्य मौखिक किम्बदंतियों के समान ही होता है। जो वंशावलियाँ लिखित होती हैं और यदि उनको काल्पनिक समय तक बढ़ा चढ़ा न दिया गया हो तो वे मूल रूप से वास्तव में सही होती हैं। जिन विषयों में अधिक सावधानी आवश्यक न हो तो उनमें कुछ शिथिलता आ जाना स्वयं चारण लोग भी स्वीकार करते हैं परन्तु वे इस बात पर जोर देते हैं कि उनका मुख्य आशय तो खरा ही होता है। उनका नियम यह है:-

भूँठ विना फीकी लगे, अति भूँठी दुख भौंन;
एती भूँठ लगाइये, ज्यों आटे में लौंन ॥

दूसरे पद्य में कहते हैं -

दुन्द वडी सुख सूचवे, नदी मूचवे छे भरानी हैयात ;
वर्षा गरमी सूचवे, कवन जगावे वनी गई वात ॥¹⁰

परन्तु. एक -विषय ऐसा है जिसके बारे में हम चारणों की सनद को भूठी नहीं कह सकते- उस विषय से हमारा आशय रीति-रिवाजों से है। इनकी रचनाओं में जो कुछ बढ़ा-चढ़ा कर लिखा गया है उस पर दलील या विवाद किए बिना हम कह सकते हैं कि भाट लोगों ने अपनी परम्परागत कथाओं की भाँडी पेटो में अम्बर¹¹ की विपरीत प्रक्रिया को प्रश्रय दिया है कि जिससे बहुत सी कथाएँ इतिहास के लिए मूल्यवान हो गई हैं। फील्डिंग स्वयं एक उत्कृष्ट लेखक था; उसने

10. जैसे बड़ी तोंद सुख की सूचना देती है, नदी छोटे-छोटे भरनों का अस्तित्व सूचित करती है और वर्षा से अनुमान लगाया जा सकता है कि गरमी का मौसम रहा है उसी प्रकार कवियों ने जो वात बना दी है (रच दी है) उसमें वर्णित घटनाएँ कभी-न-कभी अवश्य घटी हैं।

11. सर एडवर्ड की वातचीत बहुधा कुटुम्ब विषयक दन्तकथाओं और वंशावलियों पर आधारित होती थी जो अम्बर के विपरीत गुणों वाली हुआ करती थीं। अम्बर अपने आप में तो बहुत मूल्यवान पदार्थ होता है, परन्तु इसके साथ मह्लियाँ, घास और अन्य बहुत सी छोटी-मोटी चीजें मिली होती हैं जो बेकार

प्रसिद्धि—प्राप्त अपनी लेखन-शैली पर अभिमान करने वाले इतिहासकारों के लेखों के विषय में कहा है कि उनमें नामों और तारीखों के अतिरिक्त कुछ भी सच नहीं है जब कि उसके स्वयं के लेखों में नाम और तिथि को छोड़ कर सब कुछ सच है।¹² इस फर हैजलिट¹³ ने टिप्पणी की है, 'यदि ऐसा है तो वह जीत गया।'

अपने गुरा दोषों, स्वल्प सत्यांश और अत्यधिक सारहीन वकवास सहित चारणी कविता अब प्रायः मौन है और पुनः कभी नहीं पनप सकती; जिन तलवारों का वह यशोगान करती थी वे टूट चुकी है और उन में जंग लग रही है, जिस जाति के वीरकार्यों से इसे प्रेरणा प्राप्त होती थी वह जाति द्रुत गति से विलुप्त हो रही है। कदाचित्, जो कविता सैकड़ों वर्षों तक क्षत्रिय-पुत्रों को शान्तिकाल में मनोरंजन और युद्धकाल में उत्साह प्रदान करती रही है उसकी ओर अन्तिम बार ध्यान आकृष्ट करने का दुर्भाग्यपूर्ण कर्तव्य भी इन्हीं कतिपय विवश और अनधिकार-पूर्ण पृष्ठों में ही बद्ध होकर रह जाय।

होती हैं। इसके विपरीत इन वर्णनों में ये महत्वहीन और छोटी-मोटी बातें हमें प्राचीन रहन-सहन और रीति रिवाजों के वे दुर्लभ्य और मूल्यवान सूत्र प्रदान करती है जिन तथ्यों को किसी अन्य माध्यम से सुरक्षित रखकर इस युग तक ले आना असम्भव होता। बेवरली, प्रकरण-4

12. हैनरी फील्डिंग प्रसिद्ध अंग्रेजी उपन्यास लेखक था। उसका जन्म 1707 ई० में और मृत्यु 1754 ई० में हुई। अंग्रेजी साहित्य के महान उपन्यास 'टोम जॉन्स' और 'अमेलिया' उसीके लिखे हुए हैं। 'टोम जॉन्स' में लेखक जोसेफ एन्ड्रयूज ने अपने जीवन की बहुत सी घटनाओं का वर्णन किया है। यह कृति उपन्यासों में सर्वश्रेष्ठ मानी जाती है। 'जोनाथन वाइल्ड' नामक सुप्रसिद्ध उपन्यास भी फील्डिंग की ही कृति है।
13. विलियम हैजलिट अंग्रेजी लेखक था; उसने नेपोलियन का विस्तृत जीवन-चरित्र लिखा है; इसके अतिरिक्त उसके बहुत से निबन्ध, शेक्सपियर का अध्ययन और अंग्रेजी कविता पर समीक्षाएँ भी सुप्रसिद्ध हैं।

प्रकरण चौथा

मुसलमानों और मरहठों के समय में राजपूतों की भूराजस्व प्रणाली

आक्रमणकारी मुसलमानों ने रणक्षेत्र में तो विजय प्राप्त की, परन्तु अलाउद्दीन खिलजी के समय तक उन्होंने गुजरात पर स्थायी रूप से अधिकार स्थापित करने की दिशा में कोई उद्योग नहीं किया। कुतुबुद्दीन ऐबक की चढ़ाइयों का भी महमूद गज़नवी के आक्रमणों से कुछ ही अधिक ठोस परिणाम निकल सका और यदि प्रथम सोलंकी वंश की समाप्ति न हुई होती तो अणहिलवाड़ा राज्य दिल्ली में अब कायम हुए साम्राज्य के विरुद्ध भी अस्त्र उठाए बिना न रहता। भीमदेव द्वितीय की मृत्यु के बाद गद्दी तो खाली नहीं रही, परन्तु राज्यसत्ता का संचालन या तो अनिश्चित रूप में हुआ अथवा बहुत ही दुर्बल प्रकार से। राजा अंपनी दुर्बल सत्ता के दोष से खालसा की भूमि पर भी दृढ़ता के साथ अधिकार नहीं रख पाते थे और आसपास की भूमि तो उनके कब्जे से निकली ही जा रही थी। उनके चन्द्रावती के परमार पटावतों को चौहानों ने दबा लिया था; कच्छ के विजित राव स्वतन्त्र हो गए थे; सोरठ के रावों ने प्रायद्वीप में पुनः सत्ता हस्तगत कर ली और उन्होंने जिनको अपने आश्रय में रखा वे भी जल्दी ही मालिकों के समान शक्तिशाली बन गए। राजसिंहासन की कमजोरी से फायदा उठा कर आदिवासी जातियाँ भी पुनः अपना सर उठाने लगी थीं। धंधुका के मेर और ईडर के सोढ राजकीय ठाठवाट का प्रदर्शन करने लगे; घोघा और पीरम के वारैयों ने अणहिलपुर के राजाओं की रही-सही शक्ति की भी अवहेलना करना शुरू कर दिया और काँट भील सोरठ के रावों पर हावी होने लगे, तथा उनके भाई-बन्धुओं ने स्वयं वाघेलों की भूमि में लूटपाट शुरू कर दी। उस समय कुछ ऐसी भी परिस्थितियाँ बन गईं कि कुछ परदेशी सरदार देश में प्रवेश पा गए; उन्होंने पहले तो राजी-राजी राजा के करदाता बनना स्वीकार कर लिया, परन्तु बाद में अपनी अशान्त महत्वाकांक्षा के वश वे राजसभा की निर्बलता के अतिरिक्त कारण बन गए। एक राठौड़ ने ईडर की पहाड़ियों में बराबरी का राज्य स्थापित कर लिया तो एक झाला, मूल राज्य के एक महत्वपूर्ण भाग पर अधिकार करके नाममात्र की अधीनता रख कर, बिल्कुल स्वाधीन बन बैठा और इतना प्रबल हो गया कि उसने अपने राजा को भी एक परगना नजर कर दिया। उत्तर से गोहिलों, सिन्ध से सोढ़ा, परमारों और काठी आदि अन्य जातियों ने गुजरात

में आकर चूड़ासमा राजपूतों, वाला और आदिवासी मेरों से विवाह-सम्बन्ध स्थापित किए और उन लोगों की सहायता से वे यहाँ के भूमियों की भूमि पर अधिकार करने के प्रयत्न अथवा कभी-कभी आपस में ही एक दूसरे के विरुद्ध तलवार का प्रयोग करने लगे। सच्ची बात तो यह है कि गुजरात पर केवल मुसलमानों ने ही आक्रमण नहीं किया था; जिस सेना को इसकी रक्षा करनी चाहिए थी वह टुकड़ों-टुकड़ों में बँट गई और निस्सन्देह प्रत्येक टुकड़ा उसी भूमि को बचाने के प्रयत्नों में लगा हुआ था जिस पर उसने स्वतन्त्र अधिकार कर लिया था; परन्तु न तो वे समान हितों के नाम पर एक थे और न किसी एक को समान रूप से नेता ही स्वीकार करते थे। ऐसी परिस्थितियों में अलाउद्दीन खिलजी के सेनानायकों को अपने पूर्ववर्ती आक्रमणकारियों की अपेक्षा बहुत ही क्षीण विरोध का सामना करना पड़ा था। साथ ही, अन्ततः गत्वा उसको जो लूट की सम्पत्ति मिली उसका भी बहुत कुछ मूल्य कम हो गया।

गुजरात पर अधिकार होने के बाद जो प्रथम वर्गान स्वयं मुसलमानों ने लिखा है उससे ज्ञात होता है कि उस समय सर्वत्र अराजकता के दृश्य उपस्थित थे और निस्सन्देह, इसका कारण यह था कि कुछ तो उनमें शान्ति स्थापित करने की क्षमता नहीं थी और कुछ यह है कि बादशाहों की स्वार्थभरी नीति हिन्दुओं के लिए ही नहीं, उनके कार्यकर्त्ता अधिकारियों के प्रति भी प्रयुक्त होती थी। हम देखते हैं कि उनके सूबेदार निरन्तर बदलते रहते थे; कुछ तो 'काफिरों' के हाथों शहीद होने की इज्जत हासिल कर लेते थे, अथवा जो अपने शत्रुओं का दमन करने में अधिक सफलता प्राप्त कर लेते थे वे जिस बादशाह की सेवा करते थे उसी के द्वारा या तो अपमानित होते या मार दिए जाते थे। यह भी कहा जाता है कि उस समय चारों ओर विद्रोह खड़े हो रहे थे। आरम्भ में तो यह विद्रोह हिन्दुओं तक ही सीमित थे परन्तु बाद में विदेशी मुसलमान अधिकारी और अन्ततः स्वयं सूबेदार भी बादशाह की सत्ता के विरुद्ध बगावत में शामिल हो जाते थे। मोहम्मद तुगलक ने इन विद्रोहों को दवाने का काम स्वयं अपने हाथ में लिया था, परन्तु उसको आशिक व्यवस्था स्थापित करने के अतिरिक्त अधिक सफलता प्राप्त नहीं हुई। इसके बाद राजस्व की वसूली का यह नया तरीका निकाला गया कि खेतों के और गाँवों के बहुत बड़े-बड़े और सख्त ठेके बाँध कर रकम वसूल करने के लिए सूबेदार रक्षे गए; परन्तु, प्रत्येक सूबेदार गुजरात की भूमि पर चरण धरते ही एक नये राज्य की स्थापना का सूत्रपात कर देता था जिसको रोकने के निमित्त ही उसकी नियुक्ति की जाती थी।

उस समय मुसलमानों का सामना करने वाले राजपूतों में दो ही प्रमुख थे, एक सोरठ का राव और दूसरा उसी का पटावत मोखड़ाजी गोहिल। जूनागढ़ ने मुसलिम आक्रमण को रोका और यद्यपि पीरम बरवाद हो गया, इसका संस्थापक

मारा गया परन्तु गोहिलों की ताकत अक्षुण्ण रही; घोघा और दूसरे इलाके उनके अधिकार में रहे और एक छुटभाई तो इतना शक्तिशाली हो गया कि उसने राजपीपला में स्वतन्त्र सत्ता ही कायम कर ली ।

सुलतानों ने गुजरात विजय करने के लिए जो कदम उठाये और जो कुछ सफलता उनको मिली उसके विषय में हम पहले विचार कर चुके हैं । महमूद वेगड़ा ने सोरठ के राव और चाँपानेर के रावल को राज्य-च्युत कर दिया था; परन्तु, ईडर के रावों ने बार-बार हमले होने पर भी अपनी स्वतन्त्रता बनाए रखी; चावड़ों भालों, गोहिलों और अन्य राजपूतों ने भी अपनी-अपनी भूमि पर अधिकार बनाए रखा । अपनी सत्ता बनाए रखने वाले ये ही बड़े हिन्दू जमींदार नहीं थे वरन् देश के प्रत्येक भाग में परम्परागत राजपूतों की जागीरें थीं और इस प्रकार प्रत्येक जिले का एक बहुत बड़ा भाग उनके अधिकार में था ।

यहाँ 'मीराते अहमदी' के मुसलमान लेखक के आधार पर सामान्य विवरण दिया जाता है—“सुलतान अहमद गुजराती के समय में सभी जमींदारों ने सिर उठा कर वगावत और गड़वड़ी पैदा कर दी थी । किसी तरह उनको उनके ठिकानों से निकाल-निकाल कर सजा दी गई और हर जगह मुल्तान के कारकुन तैनात कर दिए गए । नतीजा यह हुआ कि अपने घरवार से विलकुल महरूम और नाउम्मीद होकर इन काफिरों की टोली ने सड़कों पर व गाँवों में लूटमार शुरू कर दी । वदअमली बढ़ गई, गड़वड़ी फैल गई, खेतीवाड़ी में कमी साफ दिखाई देने लगी और रैयत परेशान हो गई । जिन लोगों का फर्ज सलाह देने का था उन्होंने अपनी दूरन्देशी से इन आफतों को खत्म करने के इरादे से हर एक गाँव के जमींदार से यह लिखावट लिखवा ली कि वह आइन्दा खिलाफत नहीं करेगा । हर एक गाँव की जमीन तीन हिस्सों में बाँटी गई; ये हिस्से 'तलपत' कहलाते थे और बादशाह की सम्पत्ति माने जाते थे; एक हिस्सा 'वाँटा' के नाम पर जमींदारों को दे दिया जाता था जिससे वे अपने गाँव के पहरे-चौकी का इन्तजाम करते थे और जरूरत पड़ने पर बादशाह की खिदमत में हाजिर होते थे । जब इन लोगों ने देखा कि बादशाह की अधीनता स्वीकार किए बिना टिकाव नहीं होगा तो वे मातहतती कबूल करने को राजी हो गए और अपने 'वाँटा' में से खजाने में 'सलामी' जमा कराना भी मन्जूर कर लिया; तभी से 'सलामी' और 'पेशकश' इन पर लागू हो गए । हलधरवास, घोड़ासर, आतरमुंवा, मांडुवा और अन्य कितने ही गाँवों के जमींदार मुसलमान बना लिए गए और उन्होंने अपने तालुकों व जागीरों को बचाने के लिए इकरारनामें लिख दिए जो उनको शाही दरवार से 'दीन की वहवूदी' के लिए फिर इनायत कर दिए गए लेकिन शाही पेशकश देना उनको मन्जूर करना पड़ा । दूसरे मुख्य जमींदारों से भी, जिन तक फतह का हाथ अभी नहीं पहुँचा था, पेशकश की वसूली की जाने लगी ।”

मुसलमान इतिहासकारों के ही वृत्तान्तों से ज्ञात होता है कि कठिनाइयों का सामना किए बिना और निरन्तर पर्याप्त सेना रखे बिना इन करों की वसूली नहीं हो पाती थी। प्रतिवर्ष सुल्तानों की सेना इन हिन्दू ठाकुरों पर चढ़ाई करती थी (जैसे पूर्वकाल में अणहिलपुर के महाराजाओं की सेना सोरठ, कच्छ और मालवा पर प्रयाण किया करती थी); इन चढ़ाइयों का उद्देश्य हिन्दू राजाओं को अधीनता में लाने या जितनी हो सके उतनी नकदी वसूल करने का होता था।

चारणों और भाटों ने भी अपनी अपरिष्कृत घरेलू ह्यार्तों और बातों में इन्हीं घटनाओं का वर्णन किया है। उनसे हमें ज्ञात होता है कि किस प्रकार कितने ही क्षत्रियपुत्रों ने इस्लाम अंगीकार कर लिया; कितने ही, जो अधिक आग्रही थे, बाहरवाट होने के दुर्गम मार्ग पर उतर गए और उन्होंने इसके द्वारा अपनी बपौती का थोड़ा बहुत अंश वापस प्राप्त कर लिया; ऐसे भाग्यशाली तो बहुत थोड़े ही थे जो अपने जलते हुए घरों को छोड़कर पर्वत की कन्दराओं में निवास करने चले गए और ढाल का तकिया बनाकर निद्राहीन रातें बिताते हुए तब तक प्रवल अत्याचारियों के साथ संघर्ष करते रहे जब तक कि वे नामशेष न हो गये।

बादशाह अकबर¹ ने अपने पूर्ववर्तियों की अपेक्षा अधिक उदार नीति का अनुसरण किया। हम देख चुके हैं कि बड़े-बड़े हिन्दू राजाओं को राज्य की सैनिक सेवाओं में स्थान दिया गया था और अब उनको शाही दरबार में भी इस शर्त पर प्रवेश मिलने लगा कि वे अपने रिसाले के घोड़ों पर शाही निशान का दाग लगवावें² और खास-खास मौकों पर प्रान्तीय सूबेदार की सेवा में उपस्थित हों। शाही प्रतिनिधि या सूबेदार की शक्ति बनाए रखने के लिए प्रायः अहमदाबाद में एक बहुत बड़ी सेना रहती थी और वास्तव में वह नगर एक विशाल छावनी ही बन गया था। राजधानी के बिलकुल आसपास का प्रदेश और ऐसे इलाके जहाँ पर सीधा शाही शासन था 'खालसा' कहलाता था और सूबेदार की वरिष्ठ सत्ता खानदेश की सरहद पर जालौर से सोनगढ़ तक तथा द्वारका से मालवा³ की सरहद तक अबाध रूप से स्वीकार की जाती थी। अहमदाबाद में जो बड़ी सेना रखी गई उसके

1. देखिए, भा. 1, पृ. 7
2. घोड़ों के दाग लगाने की प्रथा मुगलों से भी पहले से चली आती थी। विवरण के लिए देखिए—आइंन-ए-अकबरी अंग्रेजी अनुवाद ब्लॉक्समैन, दिल्ली, 1965 ई.; पृ. 147-48।
3. गुजरात प्रान्त विषयक यह सूचना कर्नल वाँकर को अमृतलाल की जवानी मिली थी जो लगभग 30 वर्ष तक पेशवा की तरफ से अहमदाबाद के सूबेदारों की कचहरी में वकील रहा था।

... की ... टी थी (ग. अ.)

अतिरिक्त बहुत से अन्य सुरक्षित स्थानों पर भी शाही सेना की टुकड़ियाँ रहती थीं जो 'थाने' कहलाते थे। सारा ही प्रदेश हिन्दू सरदारों में बँटा हुआ था और वे सभी मुगल शासन के अधीन थे; चाहे राजा हों, राजपूत हों, कोली हों या गरासिया हों, इन सबको सामान्य रूप से 'जमींदार' कहते थे। जमींदारों से या उनके गाँवों से जो राजस्व वसूल किया जाता था वह एक बँधी हुई निश्चित रकम के रूप में होता था। यह पैदावार का हिसाब लगाकर उस पर किसी भाग या हिस्से के रूप में लागू नहीं किया जाता था वरन् हर एक मालिक ने अपनी शक्ति के अनुसार थोड़ा से थोड़ा कर कायम करा लिया था। क्या बादशाहों और क्या गुजरात के सुलतानों के समय में, जमींदारों से राजस्व ग्रहण करने के लिए सेना की आवश्यकता तो निरन्तर बनी ही रहती थी।

इतिहासकार लिखता है कि यदि प्रान्त का सूवेदार बड़ी सेना लेकर वात्रक तदी के तट की ओर, जो पश्चिम में है, रवाना हो और उस दिशा में सरहद पर डूंगरपुर-वाँसवाड़ा तक चला जाये, जो अहमदावाद से सौ कोस है, और फिर वाँसवाड़ा से दक्षिण की तरफ होकर लौटे तो सोंठ, जालीरा, वारिया परगना, राजपीपला, माण्डवी और रामनगर (जो समुद्र तट पर है) के जमींदार पेशकश का फैसला करेंगे; यदि वह डूंगरपुर की तरफ बढ़े, जो वायव्य कोण में है, तो इंडर जिला, सिरोही, दाँता, गिरकी पहाडियों, राण बाबा फाफर, खण्डिया नगर, कच्छ तालुका का प्रबन्ध करता हुआ वहाँ से भालावाड़ के जमींदारों, मोरबी, हलवद, इसलाम नगर (भुज) की सरकार, जगतारण भाउ, सोरठ की सरकार, पोरबन्दर, चानाई के सोजी, ऊना, और काठियावाड़ के अन्य तथा गोहिलवाड़, लोलियाना, धन्धुका और धोलका के जिलों में होता हुआ अन्त में खम्भात पहुँचेगा जो समुद्र तट पर स्थित है।

बहुत से जमींदार औरंगजेब के राज्यकाल तक खिदमत करते रहे परन्तु उसके बाद उन्होंने पुनः स्वतन्त्रता प्राप्त कर ली। उसी अव्यवस्था के समय में छोटे-छोटे जमींदारों ने भी अपना दाँव लगाया और उनसे शाही सल्तनत ने जो जमीनें बलपूर्वक छीन ली थी उन्हें वापस प्राप्त करने में किसी हद तक सफलता प्राप्त कर ली।

वही मुसलमान लेखक कहता है कि "कुछ समय और बीतने पर राजपूत और कोली प्रबल हो गए और वे गड़वड़ी फैलाने लगे; गाँवों से ढोर उठा ले जाते और फसल के मौके पर किसानों को मार डालते। लोगों को छुटकारे का जब और कोई उपाय न सूझा तो इन आपदाओं से बचने के लिए उन्होंने उन उपद्रवकारियों को कुछ वार्षिक नकदी देकर या एक-दो खेती-योग्य खेतों पर अधिकार देकर पिण्ड छुड़ाने की तरकीब निकाली। इस प्रकार छुटकारे के लिए जो कुछ दिया जाता था वह 'ग्रास' या 'चोल' कहलाता था। धीरे-धीरे सूवेदारों की कमजोरी के कारण यह

प्रथा इतनी पनप गई कि इन परगनों में शायद ही कोई ऐसा राजपूत, कोली या मुसलमान निवासी होगा जो 'ग्रास' का अधिकारी न हो।

"ये लोग स्वभाव से ही उद्धत और चोरी, राजमार्ग पर लूट तथा दंगा करने वाले होते हैं। इसलिए जहाँ पर सूबेदार के शासन में जरा सी भी कमजोरी नजर आती है वहाँ ही उपद्रव खड़ा कर देते हैं। इसीलिए कुछ भूतपूर्व और वर्तमान सूबेदारों ने परगनों के दुर्गों को दृढ़ बनवा कर उनमें पर्याप्त सेना का सन्निवेश कर दिया; यही स्थान 'थाने' कहलाने लगे। प्रत्येक थाने की पगार सरकार द्वारा तय कर दी गई है और कुछ जमीनों भी इसी प्रयोजन के लिए अलग नियत कर दी गईं हैं कि जिससे न तो थाने के लोग वहाँ से हटें और न उपद्रवियों को गड़वड़ी पैदा करने का मौका ही मिले। अब जैसे-जैसे परगनों में अव्यवस्था बढ़ी तो इन उपद्रवी जातियों के लोगों ने, जिनके नाम ऊपर गिनाए गए हैं, कुछ छोटी-मोटी गढ़ियों को, जिनमें पहले थाने थे, तोड़-फोड़कर समतल बना दिया और कुछ में स्वयं जाकर बस गए; इस प्रकार 'ग्रास' के बजाय अब वे सरकारी भाग 'तलपत' के भी अधिकारी बन गए हैं।

"इस समय (1747-48 से 1757 ई.) भी सूबेदार सेना इकट्ठी करता है और जिन 'वाँटादारों' के हाथ में जो 'तलपत' है उनसे, प्रत्येक स्थान की जाँच करके, स्थिति के अनुसार रुपया वसूल करता है और अपने ही 'अमलदारों' (अधिकारियों) की जमानत भी लेता है। परन्तु, जब कोई बड़ा जमींदार खिरागी (खण्डगी) कर देने से इन्कार कर देता है तो सूबेदार के पास जबरन वसूल करने की क्या ताकत है? यह लोग ऐसे अविश्वसनीय हो गए हैं कि वह सूबेदार कुछ रक्षक साथ लिए बिना नगरद्वार के बाहर भी नहीं निकल सकता।"

मुसलमानों की विजय के अतिरिक्त राजपूतों की शक्ति का ह्रास होने के कितने ही स्वतन्त्र कारण भी थे। पैतृक जागीर में से छोटे भाइयों को कुछ-न-कुछ हिस्सा मिलना आवश्यक था। बड़े तालुकों के विषय में यह अधिकार भूमि के कुछ भाग तक सीमित होता था, जिसको खानगी या गुजारा के नाम से दिया जाता था और इसका परिमाण तालुके की अवस्था के अनुसार निश्चित किया जाता था; छोटा भाई या 'फुटायी' बड़े भाई या 'टीकायत' का पटावत होकर रहता था; परन्तु जब किसी छुटभाई की जागीर का बँटवारा होता तो सब छोटे भाई बराबर-बराबर जमीन वाँट लेते और बड़े भाई को कुछ बड़ा हिस्सा दे देते। यदि परिस्थितियाँ ऐसी होतीं कि इस प्रथा का निरन्तर कड़ाई से पालन किया जाता तो स्पष्ट था कि जमींदारों के परिवार कुछ ही पीढ़ियों में अवश्य ही कृषक की श्रेणी में उतर आते और बहुत से परिवारों में तो ऐसा हुआ भी है। परन्तु जहाँ कोई मुख्य एवं प्रबल राज्य नहीं था और जहाँ आपस में तथा बाहर के लोगों से झगड़े चलते रहते थे वहाँ कुछ छुट-भाइयों को, जो अच्छे राजपूत थे, अपनी तलवार के बल पर (अपनी)

वर्षाती को बढ़ाने के प्रायः अवसर मिल ही जाते थे। बहुत से लोग सेना में नौकरी करने के लिए वर्षाती छोड़ कर घर से दूर चले जाते थे और जहाँ सदा ही युद्धकालीन स्थिति बनी रहती थी वहाँ इन जातियों में मृत्यु-संख्या भी अपेक्षाकृत बड़ी होती थी। इस कारण भी भूमि के छोटे-छोटे टुकड़े न होने में मदद मिली। जब छुट-भाई का वंश निस्सन्तान हो जाता तो ठिकाने का ठाकुर ही उसका अन्तिम उत्तराधिकारी होता था। कभी-कभी, जत्र छुट-भाई का भाग इतना छोटा होता कि उसमें उसका गुजारा चलना भी कठिन होता तो वह अपना हिस्सा ठाकुर को गिरवी रख देता या उसे बेच देता, कभी-कभी वह जानबूझ कर या मजबूर होकर अपना पूरा या अधूरा हिस्सा ठाकुर को न देकर किसी शक्तिशाली पड़ोसी को दे देता था; इस में उसका आशय या तो उसकी शरण ग्रहण करने का होता था या फिर इसलिए कि वह उसको तंग न करे। इसके अतिरिक्त राजपूत सरदारों की आमदनी को क्षीण करने वाला एक कारण यह भी था कि वे धार्मिक भावना से प्रेरित हो कर अथवा कीर्ति के लोभ से ब्राह्मणों, गुसाइयों और वर्म के नाम पर अन्य मंगतों (मार्गने वालों) को तथा अपनी कीर्ति का संरक्षण करने वाले चारण भाटों को अनिवार्य रूप से दान देते रहते थे। इन लोगों को प्रान्त के कुछ भागों में सामान्य रूप से 'याचक' कहते थे। ईडर के राव वीरमदेव और अन्य सरदारों द्वारा अपव्ययपूर्ण 'लाख पसाव' दिए जाने के हाल हम पढ़ चुके हैं। यह दान केवल नकदी, पोशाक, जवाहरात, घोड़ों और अन्य बहुमूल्य पदार्थों तक ही सीमित नहीं होता था अपितु इसके साथ भूमि भी दी जाती थी जिसको पूर्व शब्द के समान 'पसायता' कहते थे; यह प्रदाता की ओर से सभी प्रकार के करों से मुक्त होती थी परन्तु अन्ततोगत्वा अन्तिम अधिकार करने का हक उनी (प्रदाता) को प्राप्त था। सैनिक सेवाओं के उपलक्ष में 'पसायता' का पट्टा सैनिकों को भी दिया जाता था और इसी प्रकार अन्य सेवाओं के बदले में कुम्हार, नाई और अन्य घरेलू नौकरों को भी भूमि मिल जाती थी।

पहले लिख चुके हैं कि 'ग्रास' शब्द मूलतः धार्मिक लोगों को दिए हुए दान के अर्थ में प्रयुक्त होता था जिसके लिए अब विशेषतः 'पसाव' शब्द का प्रयोग होता है। चारण कवियों की रियाजतों में इस शब्द का निरन्तर प्रयोग उस जमीन के अर्थ में हुआ है जो किसी ठाकुर द्वारा अपने छुटभाइयों को गुजारे के लिए दी जाती थी और वही अर्थ बहुत समय तक प्रचलित भी रहा, यद्यपि कभी-कभी अन्यान्य अर्थों में भी इसका प्रयोग होता रहा है। अन्त में, ग्रास शब्द उस धन अथवा भूमि का भी द्योतक बन गया जो किसी गाँव वाले अपने प्रबल और उपद्रवी पड़ोसी को अपनी रक्षा करने और दूसरों के आक्रमणों से बचाने के बदले में देते थे; आगे चल कर इसी प्रकार के अन्य अर्थों में भी इसका प्रयोग होने लगा। इस प्रकार 'ग्रासिया' या 'गरासिया' पद, जो आरम्भ में सम्मान का सूचक था और इस को धारण करने वाला कोई राजवंशीय छुटभाई समझा जाता था, धीरे-धीरे और अन्त में अपकीर्ति

और अप्रतिष्ठा का सूचक बन गया जिससे किसी भंकोड़ा के मेलीकर कूमपाजी जैसे पेशेवर-लुटेरे या बटमार का बोध होता था।

ऊपर लिखे हुए 'ग्रास' शब्द के अर्थभेद को ध्यान में रखना बहुत आवश्यक है क्योंकि ऐमा न करने से घपले-मे पड़ जाने और कदाचित् गैर-इन्साफी कर बैठने की आशंका रहती है। अपने वंश-परम्परागत ईडर संस्थान की भूमि दबा लेने वालों से राव चाँदा ने जो 'ग्रास' या 'बोल' चलात् प्राप्त किया था उसको और असहाय ग्रामवासियों से राजनीपला के पहाड़ी लुटेरों द्वारा दबाकर ग्रहण किए गए 'ग्राम' या बोल को तथा यात्री व्यापारियों से डुवाल के धाड़ैतियों द्वारा लूटे हुए धन को एक ही श्रेणी में नहीं रखना चाहिए; इस प्रकार के हक में और किसी राजपूत घराने के नुटभाई ग्रासिया द्वारा वंश-परम्परागत भूमि के भाग का उपभोग करने के अधिकार में बहुत अन्तर है; इस भेद में विवेक से अन्तर परखना चाहिए।

काठियावाड के राजाओं और ठाकुरों के विभिन्न पदों और उपाधियों के विषय में निम्नांकित विवरण लिखा है; यह प्रायः समस्त गुजरात पर ही लागू होता है—

राजा पदवी किसी कुल के प्रधान पुरुष को ही प्राप्त होती है। वह स्वतंत्र होता है अर्थात् उसको अपने कुटुम्ब के किसी अन्य पुरुष को 'जमा' या 'कर' नहीं देना पड़ता। मुगलो या मरहठों को जो 'खण्डणी' या खिरनी' देनी पड़ती है उससे उसके स्वाधीन पद में कोई अन्तर नहीं पड़ता। राजा का 'सिरनामा' इस प्रकार होता है—महाराजा राज श्री.....। राणा पद की, जो राजा से किसी प्रकार ओछा नहीं है, उत्पत्ति सन्तोपप्रद रीति से ज्ञात नहीं है (इसी प्रकार 'राव' पद की भी)। इनसे उतरती पदवी 'रावल' की है, जो भावनगर के स्वामी पर ठीक-ठीक लागू होती है; यह पदवी उसके पूर्वजों ने डूंगरपुर के रावल से किसी प्रकार की सहायता प्राप्त करने के उपरान्त धारण की थी। उनका 'सिरनामा' इस प्रकार चलता है—'रावल श्री.....'। राजाओं, राणों (रावों) और रावलों के पुत्र अपने पिता के जीवनकाल में 'कुँअर' कहलाते हैं; इनके पुत्रों को यदि कोई जागीर मिल जाती है तो वे ठाकुर कहलाने लगते हैं। ठाकुर के लड़के भी अपने पिता के जीवन काल में कुँअर ही कहलाते हैं। ठाकुर की मृत्यु हो जाने पर सब से बड़ा पुत्र ठाकुर होता है और छोटे भाई भूमियाँ, भोमिया-या ग्रासिया कहलाते हैं। रावल से नीचे ठाकुर की पदवी होती है जो उन सभी भूस्वामियों को प्राप्त होती है जो राजा पदवी धारण करने के लिए पर्याप्त रूप से सशक्त नहीं होते अथवा जो किसी वंश की एक अलग शाखा के प्रमुख होते हैं। ठाकुर लोग अपने वंश के टीकायत⁴ के अधीन होते हैं और उसको कर देते हैं; इस अधीनता के प्रमाण-

स्वल्प वे नरदी खिराज या घोड़ा पेज करते हैं अथवा स्वयं राजा की सेवा में उपस्थित होते हैं। अपनी-अपनी-जागीरों में ठाकुर भी राजा की तरह ही स्वतन्त्र होते हैं। 'भूमिया' शब्द उन सब भूमिधारियों के लिए प्रयुक्त होता है जो न राजा होते हैं न ठाकुर; यह इन दोनों से उत्तरती हुई श्रेणी है। हमने इन लोगों के लिए प्रायः 'ग्रामिया' शब्द का ही प्रयोग किया है क्योंकि इनके अधिकार में जो भूमि है वह बहुत समय से इनकी वसोती के रूप में चली आ रही है। इसी आशय को लेकर 'ग्राम' शब्द का प्रयोग किया गया है जो 'असिन' या 'कदीम' के समकक्ष है (ये दोनों मुसलमानी शब्द हैं जिनका अर्थ मूल, उत्पत्ति, नींव और प्राचीन, जूना या पहले से चला आया (परम्परागत) होता है। ऐसा समझना चाहिए कि सन् 1755 ई० में अहमदाबाद के पतन के बाद ही मरहठा शक्ति की स्थापना हुई। इससे कुछ समय पहले पीलाजी और दामाजी गायकवाड़, पेशवा वाजीराव और अन्य लोगों के नेतृत्व में प्रतिवर्ष आक्रमण होते थे और बड़ौदा पर तो पूरी तरह से अधिकार ही हो चुका था। इस समय तक जो मरहठों के आक्रमण होते रहे उनका उद्देश्य लूट-खसोट का ही रहता था; लूट के माल के अलावा उनका और किसी बात से वास्ता नहीं था; यद्यपि मुगल बादशाहत के अधिकारियों द्वारा 'चौथ' वसूली का ठहराव हो चुका था परन्तु फिर भी इसको ग्रहण करना मरहठों की सैनिक शक्ति के विस्तार पर ही निर्भर था - अहमदाबाद का पतन होने के बाद सारे प्रदेश को पेशवा और गायकवाड़ ने बराबर-बराबर हिस्सों में बाँट लिया था, जितमें जमींदारों से वसूल होने वाला कर भी शामिल था। जब मुगल और मरहठा शक्तियाँ सत्ता के लिए संघर्ष कर रही थीं तब ये जमींदार पूर्ण तटस्थ भाव से अपने परगने के स्थानीय अधिकारियों को ही अपनी 'जमा' या 'खण्डणी' समान रूप से देते रहे थे। उनकी आन्तरिक नीति में न मुगल हस्तक्षेप करते थे, न मरहठे; अपितु मरहठों के शासन में तो वे उन्हीं अधिकारियों, मृविधोआँ और पदों का उपभोग करने लगे थे जो उन्हें अरब के समय में प्राप्त थे—अन्तर केवल इतना ही था कि मरहठा सेनाएँ राजस्व की रकम में क्रमशः बढ़ती-बढ़ती चली जाती थीं।⁵

मिस्टर एल्फिन्स्टन कहते हैं "दोनों नदियों के बीच में आई हुई खुली जगह में और दक्षिण की तरफ के मैदान में मरहठा सरकार को अपने अधिकारी रखकर व्याप करने का अधिकार प्राप्त था और वे प्रत्येक गाँव की उपज का हिसाब लगाकर उस पर अपना हिस्सा कायम करते थे। दूसरे गाँव वाले अपना बाँधा हुआ कर चुका कर पूर्ण स्वतन्त्रता का उपभोग करते थे। बहुत से गाँव, जो अधीनस्थ प्रदेश के बीच में नदी-तट पर स्थित थे, अपना लगान निकटतम राजस्व अधिकारी

5 पेशवा के गुमास्ता (एजेण्ट) अमृतलाल द्वारा कर्नल वाँकर को दी हुई सूचना के आधार पर।

को जमा कराते थे; परन्तु, जिनकी स्थिति अधिक मजबूत होती थी या जो दूर पड़ते थे वे उन समय तक कर नहीं जमा करते थे जब तक फौज पहुँच कर उन्हें मजबूर न कर देती। जो गाँव अधीनता में थे और जिनकी उपज का लेखाजोखा लिया जाता था वे 'रैयती' कहलाते थे और जो केवल कर देते थे वे 'मेवानी' कहलाते थे परन्तु यह 'मेवानी' शब्द डेडर और नूगावाड़ा जैसे राजाओं के लिए प्रयुक्त नहीं होता था। राजस्व अधिकारी को जो दायिक कर जमा कराया जाता था उसे 'जमादन्धी' कहते थे और सेना के अधिकारी जो कर वसूल करते थे वह 'घामदाना' कहलाता था। बहुत से मेवानी ऐसे थे कि छोटी-मोटी रकमें तो जमादन्धी वसूल करने वाले अधिकारी के पास जमा करा देते थे परन्तु बड़ी रकमें देने को तब तक तैयार नहीं होते जब तक कि सेना आकर उनको मजबूर न करती। ये लोग 'जमादन्धी' और 'घामदाना' दोनों ही प्रकार के कर देते थे; जमादन्धी तो 'कुमाविसदार' प्रतिद्वेष वसूल करता था और 'घामदाना' सेना का 'अमलदार' तब वसूल करता जब उसको इन कार्य के लिए भेजा जाता था। ये दोनों ही प्रकार के कर 'खण्डगी' कहलाते थे और उपज पर कायम नहीं किए जाते थे।⁶

जिन राजपूत ठाकुरों को यहाँ पर 'ग्रामिया' नाम से कहा गया है उनके बारे में कर्नल वाँकर ने इस प्रकार लिखा है—“सभी को अपने-अपने गाँव में मृत्यु-दण्ड देने या प्राणदान देने अथवा अन्य सभी प्रकार के न्याय चुकाने की पूर्ण मत्ता प्राप्त है; किसी अपराधी या अनाजाकारी रैयत को सजा देने या उसे माफ़ कर देने के विषय में उच्च सरकार के, कमलों में (मुख्य ग्राम या जिले में) रहने वाले, अधिकारियों से पूछताछ करना या उनकी स्वीकृति प्राप्त करना आवश्यक नहीं समझा जाता। यदि कोई मरकार के विरुद्ध अपराध करता है तो वह अपराधी जिस ग्रामिया के गाँव का रहने वाला होता है उसी को कहा जाता है कि उसे दण्ड देने का अनुचित प्रवन्ध करे। बाहरी सम्बन्धों के विषय में भी इन्हें ऐसी ही स्वतन्त्रता प्राप्त है। ऐसी छोटी-छोटी रियासतों के बाहरी सम्बन्ध कोई बहुत लम्बे-बाँड़े नहीं होते और अधिकतर अड़ोस-पड़ोस तक ही सीमित होते हैं। परन्तु इन्हें आपस में युद्ध और शान्ति रखने का अधिकार प्राप्त था। ये लोग आपस में ऐसे सम्बन्ध बनाते थे कि जिनसे इनके व्यापार की बढ़ोतरी और सुरक्षा पर प्रभाव पड़ता था; साथ ही, किले बनाकर सेनाएँ भी रखते थे। कोई भी बड़े राज्य, जिनको वे कर देते थे, उनके आपसी मामलों में तब तक दखल नहीं करते थे जब तक कि उनसे निजी शत्रुता न हो। यह भी साधारणतया माना गया है कि कर न देने से किसी करदाता की स्वतन्त्रता में कोई बाधा नहीं आती है।

6 देखिए बम्बई गजेटियर, भा० 7 (वड़ोदा), प्रकरण 8; पृ० 340 (द्वि-प्रकाशन)।

वंश-परम्परागत जागीर के साथ-साथ इनको कई तरह की उपाधियाँ, पदवियाँ और विशेषाधिकार भी प्राप्त होते हैं। गाँवों के ग्रासिया भूस्वामी अपनी जान-माल के सुरक्षार्थ सैनिक सेवाओं के लिए अन्य राजपूतों की जमीनें देते हैं; आवश्यकता पड़ने पर वे गाँव में रहने वाले सभी कारीगरों को बुला सकते हैं; आँधी-अंधड़ या और किसी कारण से गिरे हुए सभी वृक्षों पर इनका अधिकार होता है यद्यपि उस वृक्ष के फल-फूल उसी किसान के होते हैं जिसकी भूमि में यह उगा होता है। विवाह करने की आज्ञा प्राप्त करते समय इनको शुल्क देना पड़ता है और जब इनके पुत्र उत्पन्न होते हैं तो इनको नजरें (भेंट) देनी पड़ती है; रैयत से वसूल होने वाले लगान की दरों में ये अपनी इच्छानुसार घटा-बढ़ी कर सकते हैं।

इन ठाकुरों की आमदनी का मुख्य जरिया उपज से मिलने वाला भाग होता है। बाग, गन्ना, कपास, तमाखू, अफीम और अन्य ऐसी फसले जिनका कलतर (कूत) करके हिस्सा कायम करना कठिन है उनके लिए वे नकदी में लगान निश्चित कर देते हैं। कभी-कभी वे प्रत्येक हल पर लगान कायम कर देते हैं। कदाचित्त पैदावार का हिस्सा बहुत कम होता है तो वे नाममात्र के लिए कुछ नकद रकम ही ले लेते हैं। जब किसी ठिकाने के छुटभाई को जमीन दी जाती तो प्रांत के कुछ भागों में ऐसा रिवाज है कि जिन फसलों का नकदी में लगान वसूल होता वह तो स्वयं ठाकुर लेता और जो लगान उपज की किस्म में वसूल होता वह छुट-भाई लेता है। जब किसान किसी पड़ी हुई (पड़त) जमीन को खेती के योग्य बनाता तो वह कुछ वर्षों तक 'दाणा' (दाना) के रूप में लगान न देकर 'नाणा' (नकद) के रूप में ही ठाकुर को लगान देना स्वीकार करता है। प्रायः सभी वृक्षों की उपज जागीरदार की होती है, लावारिस के माल का भी वही हकदार है और गाँव में भूल कर आए हुए ढोर भी उसी के माने जाते हैं। व्यापारी के माल पर चुंगी (या मापा) लेने, शराब की दुकान से कर वसूल करने और गाँव में मरे हुए जानवरों की खाल के बदले में डेड़ों और चमारों से लाग वसूल करने का भी उसको हक होता है।

शादी विवाह की 'लाग' नाम-मात्र की होती है, जिसके अठन्नी से दो रुपये तक लिए जाते हैं। सभी फौजदारी मामलों में ठाकुर दण्ड वसूल करता है और कभी-कभी न्यायालय में कोई अदालती मामला आता है तो उसमें भी दावे का चौथा हिस्सा ले लेता है।

'रैयत'—परगनों का पूरा प्रबन्ध मरहठों की ओर से 'कुमाविशदार' अर्थात् जमाबन्धी वसूल करने वाले अधिकारी के हाथ में रहता था। यह अधिकारी परगने में केवल आवश्यक समय पर ही उपस्थित होता, बाकी इधर-उधर रहता था; यदि कोई दूसरा व्यक्ति उसकी अपेक्षा अधिक रकम वसूल करके देने का आश्वासन देता तो तुरन्त ही पहले वाले कर्मचारी के स्थान पर उसको नियत कर दिया जाता

धा- इनलिए उनका लेख्य अधिक से अधिक रुपया वसूल करने का रहता था। परगने के राजस्व को स्थायी रूप देने या रयत की खुशहाली का उसको कोई खयाल नहीं होता था। उसके मालदार बनने का एक तरीका यह भी था कि वह फौजदारी अपराधों पर खूब जुर्माने वसूल करता था- ये दण्ड अधिक कठोर नहीं होते थे इसलिए अत्यन्त धानकी और गृहित अपराध भी दर-गुजर कर दिए जाते थे। अदालती मामले बहुधा जमीन की हकदारी, कर्ज की लेन-देन और जाति-पाँति के झगड़ों को लेकर हुआ करते थे, इनके फैसले कुमाविशदार की तहत पचायत द्वारा होते थे; कुमाविशदार केवल इतना ही दखल देता था कि वह अपने अधिकार से जुर्माने की रकम वसूल करा देता था और उसमें से चौथा हिस्सा स्वयं रख लेता था।

राजपूतों के ठिकानों में कभी फौजदारी या अदालती मामले खड़े होते तो उनको निपटाने के पूर्ण अधिकार 'ग्रासिया' को प्राप्त होते थे। भाटों और चारणों का प्रभाव बहुत प्रबल था, वे जिन विषयों में जमानतदार होते उन अनुबन्धों का उचित रीति से पालन कराते थे। जब कभी झगड़े पचायत को सौंपे जाते तो ग्रासिया का मत प्रायः कुमाविशदारों के ही पक्ष में रहता था। झगड़ने वाले दोनों ही पक्षों से ठाकुर नाम-मात्र की रकम वसूल करता था और उसे किसी पुण्य कार्य में खर्च कर देता था।⁷

बहुत करके अग्निपरीक्षा और सौगन्ध-शपथ के ही आधार पर न्याय होता था और यह तरीका गायकवाड़ रियासत के खालसा गाँवों, काठियावाड़ के मुल्कगीरी के परगनों और महीकाँठा में अब तक भी प्रचलित है। फरियादी के पास चाहे कितना ही बड़ा सबूत मौजूद हो परन्तु वह उस सबको छोड़कर इसी बात पर जोर देता है कि तथाकथित अभियुक्त, मुद्दाअला या प्रतिवादी की अग्निपरीक्षा हो या वह सौगन्ध खाए; उधर प्रतिवादी भी वादी के द्वारा न्याय की इसी रीति का पालन कराने के लिए पहले ही प्रार्थना करने का प्रयत्न करता है। इस प्रकार विषय का निपटारा तभी होता है जब विवादियों में से एक विपक्षी को अग्नि-परीक्षा करवा देता या उसे सौगन्ध खाने पर मजबूर करता है। इज्जतदार आदमी तो ऐसे अग्नि-परीक्षादि का अवसर आने से पहले ही अपने आपको किसी तरह विवाद से दूर हटा लेते हैं।

रैनाडो (Renaudot) की पुस्तक अरबी यात्री (Arabian Travellers) में वर्णित अग्निपरीक्षा का वृत्तान्त इस प्रचलित तरीके के बिल्कुल समान है,

7 पेशवा और गायकवाड़ से कम्पनी को जो प्रदेश वाद में प्राप्त हुए उनके विषय में मिस्टर डिग्ले (Mr. Diggle) का कर्नल वॉकर के नाम भेजा गया विवरण; दि० 18 जून, 1804 ई० के पत्र के साथ संलग्न परिशिष्ट।

वे कहते हैं कि हिन्दुस्तान में जब एक व्यक्ति दूसरे पर मृत्युदण्ड के योग्य अपराध लगाता है तो लाञ्छित व्यक्ति से पूछा जाता है 'कि क्या वह अग्निपरीक्षा में उतरने को तैयार है ?' यदि वह हाँ कर लेता है तो वे एक लोहे की छड़ को इतनी गरम करते हैं कि वह लाल हो जाए; जब वह छड़ तैयार हो जाती है तो वे उसे हाथ फँसाने को कहते हैं और उस पर भारतीय वृक्ष⁸ के सात पत्तों पर वह लोहे की लाल छड़ रख देते हैं; इस दशा में वह कुछ देर आगे पीछे चलता है और फिर उसे फेंक देता है। इसके बाद तुरन्त ही उसके हाथ को एक चमड़े की थैली पहना कर उस पर राजा की मोहर लगा दी जाती है; तीन दिन बाद यदि वह उपस्थित होकर प्रकट करता है कि उसे कोई तकलीफ नहीं हुई तो वे उसे हाथ निकाल कर दिखाने को कहते हैं; यदि हाथ पर आग का निशान नहीं होता तो वे उसे निरपराध घोषित करके आशंकित दण्ड से मुक्त कर देते हैं; उस पर तोहमत लगाने वाले व्यक्ति को एक सुवर्ण-पुरुष की मूर्ति राजा को दण्ड-स्वरूप भेंट करनी पड़ती है।

कभी-कभी वे एक कड़ाह में जल भर कर इतना गरम करते हैं कि कोई भी उसके समीप नहीं जा सकता; फिर, वे उसमें एक लोहे की कड़ी डाल देते हैं और तथाकथित अपराधी को उसमें हाथ डालकर कड़ी निकाल लेने को कहते हैं। इस अवसर पर भी मुद्दे को सुवर्ण-पुरुष की मूर्ति भेंट करनी पड़ती है।

एक वर्तमान गुजराती लेखक कहता है, 'मेरे गाँव के पास एक नीम का वृक्ष है जो 'चोर लीवड़ा' कहलाता है क्योंकि उसके नीचे चोरों की अग्निपरीक्षा होती है। जब चोर पकड़ा जाता है या कहीं आपस में तकरार हो जाती है और यह मालूम नहीं होता कि अपराध किसका है तो भगडने वाले दोनों पक्षों में से एक को शपथ दिलाई जाती है। पन्द्रह वर्ष पहले एक सुनार को सौगन्ध दिलाई गई थी। मैं स्वयं तो मौके पर नहीं गया परन्तु इसका हाल सुना है जो इस प्रकार है— राजा के कारभारी ने 'चोर लीवड़ा' के नीचे एक लोहे के कड़े को गरम करवाया और सुनार के विपक्षी कोली को उसे उठाने लिए कहा। लोगों का कहना है कि कोली ने कारभारी को रिश्वत दे दी थी इसलिए उसने कड़ा उठाते समय सूर्य देवता को प्रार्थना की 'हे सूरज जी महाराज। अगर मैं सच्चा हूँ तो मेरी रक्षा करना।' ऐसा कह कर उसने अपने हाथ से कड़ा छू लिया और कारभारी ने तुरन्त कहा 'कोली तो तिर गया'; तब उसने सुनार को कहा, 'अगर तू सच्चा है तो कड़ा

8 यह भारतीय वृक्ष वटवृक्ष है। इसके पत्ते अग्निपरीक्षा में उतरने वाले व्यक्ति को जलने से बचाते हैं। मि० फार्बस लिखते हैं कि उन्होंने स्वयं ऐसी परीक्षा होते हुए प्रत्यक्ष देखी है।

उठा ।' सुनार ने अपनी पगड़ी और कुरता उतारा और वहाँ पास ही गंगा बावड़ी में वह स्नान करने गया । वह बहुत उदास था और सोच रहा था कि कुएँ में कूद कर प्राण क्यों न दे दे ? उसी समय कुएँ में से आवाज आई 'हिम्मत रख' । यह सुनकर सुनार ने इधर उधर देखा परन्तु उस शून्य स्थान में से कोई भी दिखाई नहीं दिया इसलिए उसने सोचा कि यह तो कोई देव है जो उसको हिम्मत बँधा रहा है । नहा धो कर वह बावड़ी से बाहर आया; उसे कुछ कुछ हिम्मत बँध रही थी परन्तु जब उसने धक्के हुए कड़े की तरफ देखा तो उसका भय पुनः पूर्ण वेग के साथ लौट आया । उसी समय उसने देखा कि कड़े पर एक चींटियों की कतार चल रही है, इससे उसे विश्वास हुआ । अन्त में सूर्य देव का स्तवन करते हुए उसने कहा 'सूरज बापजी । मैं सच्चा हूँ तो मुझे बचाना ।' यह कह कर उसने आग में से कड़ा निकाल कर अपने गले में पहन लिया । तब कारभारी ने कहा, तुम बच गए; अब कड़े को निकाल कर फेंक दो ।' सुनार ने उत्तर दिया, नहीं, मैं पहले बाई जी राज (ठकुरानी) के सामने जाऊँगा और फिर कड़ा निकालूँगा । उस समय दो ग्वालों में से एक ने अपने डण्डे से द्वारा सुनार के गले में से कड़ा निकाला । जिस जगह वह कड़ा डाला गया वहाँ की मिट्टी बहुत गरम हो गई । तब उन लोगों ने कोली को कहा, अब तुम इसी तरह कड़े को गले में पहनो परन्तु, वह उसे उठा भी न सका और जिस जगह से उसने कड़े को पहली बार छुआ वहाँ से उसका हाथ जल कर उस पर फफोले पड़ गए । इस प्रकार कोली को झूठा और सुनार को सच्चा घोषित किया गया । बहुत से ग्रामवासी, जो शपथ का तमाशा देखने गए थे, वहाँ से विखर गए और बड़े साधुभाव से यह कहते हुए अपने अपने घर लौटे आखिर, इस कलियुग में भी पृथ्वी पर से परमात्मा की सत्ता लुप्त नहीं हुई है ।

कभी कभी लोहे की साँकल या गोला भी इसी तरह काम में लाया जाता है और अपराधी को उसे उठाने को कहा जाता है; कभी कभी उससे कड़ा या ताँबे के तीन सिक्के वरतन में उबलते हुए तेल में से निकालने को कहा जाता है । मैंने सुना है कि एक मनुष्य ने अपनी अग्नि-परीक्षा कराना स्वीकार कर लिया तो एक कड़ाह में तेल गरम किया गया; तब यह देखने को कि तेल अच्छी तरह गरम हुआ या नहीं, एक नारियल उसमें डाला गया जो तुरन्त फट गया और इसके बाद भी वह तथाकथित अपराधी उस तप्त तेल में से ताम्बे के सिक्के निकाल कर अपने को निर्दोष सिद्ध करने में सफल हो गया । उसने कहा कि वह तेल उसे ठंडे पानी के समान शीतल प्रतीत हुआ ।

घोलैरा के पास भडियाद नामक गाँव में एक सुप्रसिद्ध मुसलमान पीर की मजार है।⁸ 'इसको 'पीर भडियादरो' कहते हैं। इस स्थान पर बहुत से आदमी उनकी मृत्युता की परीक्षा के लिए लाए जाते हैं। जिस पर अपराध लगाया जाता है उस मनुष्य को दोनों पैरों में लोहे की वे ड़ियाँ पहन कर पीर की कब्र के पास से निकलने को मजबूर किया जाता है; अगर वे ड़ियाँ खुल जाती हैं तो उसे निर्दोष मान लिया जाता है। मैंने सुना है कि इन वे ड़ियों के बनाने में कोई ऐसी तरकीब रखी जाती है कि जिससे ये खुल जाती हैं।

भावनगर में एक दूसरी ही तरह की परीक्षा होती है। वहाँ एक ऐसा पत्थर है जिसके बीच में छिद्र है; यदि संदिग्ध अपराधी उस छेद में होकर निकल जाता है उसे बरी कर दिया जाता है; यदि वह नहीं निकल पाता तो उसे झूठा करार दे दिया जाता है। इस पत्थर को 'झूठ साँच की बारी' कहते हैं।⁹

ठण्डी या सामान्य परीक्षा की रीति यह है—सौगन्ध खाने वाला मनुष्य शिव की प्रतिमा पर से एक फूल उठा लेना स्वीकार करता है या किसी अश्व, देव-प्रतिमा का चरण-स्पर्श करके सौगन्ध खाना मंजूर करता है; यदि सामने वाला भी इस बात पर सहमत हो जाता है तो इस प्रकार शपथ लेने पर उसे अपराध-मुक्त कर दिया जाता है। यदि किसी हिन्दू की अत्यन्त कड़ी ठण्डी परीक्षा करनी होती है तो उसे ब्राह्मण के गले पर हाथ रखकर शपथ लेने को कहा जाता है; अथवा, इससे भी कड़ी परीक्षा करनी हो तो उस सौगन्ध खाने वाले के हाथ से गाय के गले पर छुरी रखवाते हैं—इसका तात्पर्य यह होता है कि यदि वह शपथ का उल्लंघन करेगा तो गो-ब्राह्मण की हत्या का पाप लगेगा। ये सभी शर्थें बहुत प्रबल होती हैं, ऐसी मान्यता है और इनका प्रयोग तभी किया जाता है जब कि झगड़ का मामला बहुत उलझा हुआ होता है; छोटे-छोटे मामलों में मामूली शपथों से काम चल जाता है।

ब्राह्मण जनेऊ की सौगन्ध खाता है, क्षत्रिय अपनी तलवार की; वनिया शारदा या सरस्वती की (जिससे उसका तात्पर्य अग्नि वहीखाते से होता है) सौगन्ध खाता है; किसान अपने घोरी या बैल की; मुसलमान रोज़ा या किसी पीर की मजार की कसम खाता है; श्रावक अपने धर्म की शपथ लेता है या पंचखवाण कहता है। बहुत से लोग अपने बेटे की सौगन्ध खाते हैं, रिजक (रोजगार) की सौगन्ध खाते हैं, आस-ओलाद की, जवानी की, भाई की, बाप की, माँ की या आंखों की सौगन्ध भी खाते हैं; उनका आशय यह होता है कि यदि वे शपथ तोड़ें तो उन्हें इन प्रियजनों तथा अंगों की हानि उठानी पड़े। स्त्रियाँ अपने 'घणी' (पति) और बेटों की सौगन्ध

8. देखिए—धर्मराज और द्रौपदी के सम्मान में अग्नि-भोज का वर्णन।

—L. D. Barnett, *Antiquities of India*, 1913, p. 127.

9. देखिए—रासमाला (मूल) भा. 1; पृ. 436, 437.

खाती हैं; यदि कोई विधवा होती है तो कहती है "यदि मैं भूठ बोलू तो मुझे सात जन्मों तक यही दशा भोगतनी पड़े (अर्थात् रंडाया काटना पड़े)।" वैष्णव अपनी कन्धी की सांगन्ध खाता है और सत्यजी नामा की; कारीगर अपने हुनर रोज़गार की सांगन्ध खाता है, नांती रत्नाकर समुद्र की; घनाइय लन्जी की सांगन्ध खाता है और विद्यार्थी विद्या की। स्वर्गकार नाता की सांगन्ध खाते हैं, जिससे उनका तात्पर्य किसी भी देवी से होता है, मुख्यतः दुर्गा या सिंहवाहिनी नामा से, परन्तु वे यह कह कर इस सांगन्ध से टल जाते हैं कि उनका आशय किसी 'माता' (मोटे-तगड़े) मनुष्य से था। यदि कोई मनुष्य अपने पूर्वज अथवा नृतक की सांगन्ध खाता है तो नहीं मानती जाती है। लड़के समझते हैं कि यदि वे अपनी जीभ को दांतों में दबा कर (जैसे अंग्रेज लड़के बाईं तरफ़ दबाते हैं) सांगन्ध खाते हैं तो कोई बात नहीं है। जब कोई मनुष्य किसी मकसद से किसी को कसम खिलाता है तो बाद में वह यह कह कर नुक्त कर देता है कि 'कसम टूल गई।' देहात के छोटे-छोटे गाँवों में ऐसी सांगन्धों के आधार पर ही बहुतांता लेन-देन चलता है और बहुते-आदमी कभी भूठी सांगन्ध नहीं खाते।

महीकांठा में अहमदनगर के पास पीर झड़ियारा का एक और स्थान है। जहाँ लोगों को गण्य खिला कर उनकी परीक्षा ली जाती है। पीर के सामने परीक्षा का दूसरा तरीका यह है कि उसके सामने मिट्टी के खिलाने जैसे छोड़ों में से एक को उठवाया जाता है। ये छोड़े पीर के सामने उसके भक्त रख देते हैं। कड़ी के पास में लाड़ी नामा का मन्दिर है। इस नामा के सामने गण्य लेने की सामान्य रीति, जो प्रायः प्रयोग में लाई जाती है, यह है कि सांगन्ध खाने वाला, मूर्ति के सामने जलते हुए दीपकों में से एक को हाथों में लेकर कहता है "यदि मैं भूठ बोलता हूँ तो भैनाड़ी नामा इतने दिनों में मुझे पूछे।" सादरा के पास उबोड़ा में हनुमान का देवालय है जो उबोडिया हनुमान कहलाता है। छोटी-मोटी सांगन्ध खाने के लिए लोग इन प्रतिमा के पैरों के हाथ लगते हैं; यदि भारी सांगन्ध का अवसर होता है तो सांगन्ध खाने वाले को हनुमान पर बढ़ाए हुए तेल का प्याला पीना पड़ता है। झानला जी (के मन्दिर) में सांगन्ध खाने वाला देव को अर्पित पुष्प उठाता है।

पालनपुर और दांता के आन्ध्रप्रांत के परगनों में तकरार मिटाने के लिए निम्नलिखित सामान्य तरीका काम में लाया जाता है। प्रतिवादी अपने मित्र के साथ नदी या किसी ऐसे स्थान पर जाता है जहाँ काफी पानी होता है। वादी भी एक बनुप और वाण लेकर साथ जाता है। फिर, अपने पर लगाई गई तोहमत से बरी होने के लिए प्रतिवादी को पानी में डूबकी लगाकर पंचोत्त समय तक बैठा रहना पड़ता है जब तक कि वादी द्वारा छोड़े हुए तीर को लेकर उसका मित्र वापस न आ जाय।

कर्मल टॉड ने भावनगर जैसे ही एक पत्थर का वर्णन किया है परन्तु उसमें और भी अधिक चमत्कारिक शक्तियाँ बताई गई हैं। यह पत्थर पास ही के शत्रुञ्जय पहाड़ पर है। वह कहता है, "नेमिनाथ की चोंरी के पास ही एक सीधा सपाट पत्थर है; जहाँ यह भूमि में गड़ा हुआ है वहाँ से तीन फीट की ऊँचाई पर पन्द्रह इंच व्यास का एक वर्गाकार छिद्र है जिसे 'मुक्तिद्वार' कहते हैं। जो कोई अपने शरीर को इतना सिकोड़ सकता है कि उस छेद में से निकल सके। उसकी मुक्ति अवश्यंभावी है। मैमन (Mammon)¹⁰ के पुत्रों में से, जो दुर्बल पृथ्वी को चर्वी से दबाए हुए हैं, बहुत थोड़े ही ऐसे हैं, जो अपना मांस सुखाए बिना इस परीक्षा में पार उतर सकते हैं। एक बड़ी विचित्र बात यह है कि 'मुक्तिद्वार' के निकट ही जीवित ऊँट के बराबर आकार वाली ऊँट की एक पत्थर की प्रतिमा बनी हुई है। ये सब खड़े हुए पत्थर 'सूल' या सूई कहलाते हैं इसलिए हमारे धार्मिक ग्रन्थ (बाईबिल) में लिखी हुई बात ध्यान में आए बिना नहीं रहती है।¹¹

इसी तरह का एक पत्थर डभोई में है जो 'मामा डोकरी' कहलाता है और 'ओरिण्टल मैम्बायर्स' के लेखक ने भी इसका उल्लेख किया है।¹²

परीक्षा के इन सभी प्रकारों का व अन्य बहुत से तरीकों का, जो गुजरात के भिन्न-भिन्न भागों में प्रचलित हैं, हेतु एक ही है। न्याय करने वाले, अप्रत्यक्ष रूप से तथाकथित अपराधी के प्रति निर्णय देने की अक्षमता को स्वीकारते हुए, अपराधी के ही मुख से गुनहगार होने या न होने की घोषणा कराना चाहते हैं। इस प्रकार ये सब परमात्मा से न्याय प्राप्त करने के तरीके और, वास्तव में, कठिन परीक्षाएँ हैं।¹³

10. लोभी और घनाह्य के लिए धार्मिक गीतों में प्रयुक्त निन्दात्मक शब्द है। मध्यकालीन यूरोप में यह नाम एक राक्षस के लिए प्रयुक्त हुआ है। मिल्टन के "पाराडाइज लॉस्ट" में भी इस शब्द का इसी तरह के अर्थ में प्रयोग हुआ है। (हि. अ.)

11. बाइबिल में लिखा है कि सूई के छेद में हो कर ऊँट पार हो सकता है परन्तु धनवान् लोभी का स्वर्ग के द्वार में प्रवेश करना कठिन है।

12. फॉक्स, जेम्स कृत 'ओरिण्टल मैम्बायर्स' 1812,

13. ग्लैस्टनबरी (Glastonbury) के प्राचीन गिर्जाघर की पवित्रता के प्रमाण में मालमेस्बरी के विलियम (William of Malmesbury) ने लिखा है मानवीय स्मृति में यह बात है कि वहाँ अग्नि और पानी की परीक्षा में उतरने से पहले सभी मनुष्यों ने अपनी-अपनी अजियाँ प्रस्तुत कीं और उनका छुटकारा हुआ, इससे वे प्रसन्न हुए; केवल एक ही के विषय में अपवाद हुआ, परन्तु उसका क्या मामला था, यह बताने से उसने इन्कार कर दिया। यदि

यह कथन मत्य है तो हमें भय है कि 'इतने सन्तों यह उपाश्रय' अवश्य ही कभी-कभी अमन्य को प्रश्रम देने के कारण अपवित्र हुआ होगा।

कैन्टरबरी (Canterbury) में सेण्ट थामस-ए बैकट (St. Thomas-a-Bucket) नामक स्थान है, वहाँ भी ऐसे चमत्कार हुआ करते थे, जिनके विषय में एक मठवासी इतिहासकार कहता है कि उक्त मन्त की शहादत (धर्म के लिए बलि) के समय वह उपस्थित था और उसके ग्रन्थ से ज्ञात होता है कि उस समय राजकीय अधिकारियों को जल-परीक्षा का बार-बार प्रयोग करना पड़ता था। वह कहता है जगलात के कानून के मातहत दो मनुष्यों पर जंगल में से हिरण चुरा लेने का अपराध लगाया गया; जल-परीक्षा के उपरान्त एक दोषी प्रमाणित हुआ और उसे फाँसी दे दी गई; दूसरे ने सेण्ट थामस की सहायता के लिए प्रार्थना की इसलिए वह बच गया। एक दूसरे मनुष्य पर साग का पत्थर (चाकू छुगे पँनाने का पत्थर) और एक दस्तानो की जोड़ी चुराने का अपराध था। उसकी भी जल परीक्षा हुई और उसकी आँखें निकाल ली गई तथा उसके कुछ अंग काट दिए गये, परन्तु जब उसने धर्म पर बलिदान होने वाले सन्त की प्रार्थना की तो उसे वे सब वापस प्राप्त हो गए।

इस प्रकार ज्ञात होता है कि इंग्लैण्ड में ऐसी कठिन परीक्षाएँ किसी विशेष अवसर पर ही होती हैं, ऐसी-बात नहीं है, वरन्, वास्तव में, यह तो उस समय अपराधी की जाँच करने का एक तरीका मात्र था और मूलभूत एंग्लो-नॉकशन कानून की आत्मा बना हुआ था। हेनरी तृतीय के राज्यकाल तक भी सौगन्ध-अपथ द्वारा जाच का तरीका बन्द नहीं हुआ था उस समय तक इस न्याय के व्यवहार की आज्ञा पादरी और राजा दोनों की ही और से इंग्लैण्ड और स्वीटन में अनुमत थी और ब्लैक-स्टोन (Black stone) लिखता है कि ऐसे न्याय के लिये केवल गिर्जाघरो तथा अन्य पवित्र स्थानों में ही छूट थी। यह सब कुछ होते हुए भी, ऐसा लगता है कि, इस प्रणाली को बन्द कराने में मुख्य हाथ गिर्जाघरो का ही था क्योंकि हेनरी ने अपने राज्यकाल के तीसरे वर्ष में लैकास्टर, कम्बरलैण्ड और वेस्टमोरलैण्ड (तत्कालीन उत्तरी वृत्त) देशों के चल न्यायधीशों के नाम यह घोषणा की थी कि उस प्रान्त की स्थापना के समय यह निश्चित नहीं किया गया था कि चोरी, लूट, हत्या, आगजनी और ऐसे ही अन्य अपराध करने वालों को किस प्रकार का दण्ड दिया जाए और क्योंकि अग्नि एवं जल-परीक्षा के विषय में रोमन चर्च ने मनाही कर दी है इसलिए बादशाह ने, 'राज्य-भभा की' अनुमति से, यह प्रावधान किया है कि उपर्युक्त अपराधों के अभियुक्तों के प्रति न्यायाधीश उस समय किए हुए विधान के अनुसार ही व्यवहार करें। उसी काल के लगभग बादशाह वाल्देमार, द्वितीय (King Valdemar II) ने भी डेनमार्क में कठिन परीक्षा या अपथ के द्वारा अपराध की जाँच का तरीका बन्द कर दिया था। पुरातत्व सशोधको ने बहुत समय बाद तक ऐसे रिवाजों के अवशेष

देश की चाल के अनुसार, जिस गांव की सीमा में चोरी होती थी उस गांव के लोग ही चोरी के माल के लिए जिम्मेदार ठहराये जाते थे; यदि चोरों के खोज (पदचिन्ह) उनकी सीमा के बाहर चले जाते तो उनकी जिम्मेदारी समाप्त हो जाती

विद्यमान होने की खोज की है। मिड समर ईव (ग्रीष्मोत्सव)¹⁴ के दिन अग्नि पर से कूदना भी एक ऐसा ही उदाहरण है, यह फुर्तिलेपन का लक्षण माना जाता था और कहते हैं कि बृद्ध पादरियों को चर्च की आज्ञा से इसमें भाग लेने से रोक दिया जाता था। ऐसी ही और भी बहुत सी प्रथाएँ थीं, जैसे, जिन पर ज़ादू टोने आदि का सन्देह होता उनको जल में तैराया जाता या गिर्जा की वाइविल की पुस्तक से तौला जाता था। ये दोनों ही प्रथाएँ बहुत समय तक प्रचलित थीं। इनमें से प्रथम के विषय में किंग जेम्स (King James) ने अपनी पुस्तक डैमॉनॉलाजी (Demonologie) में ब्रांड (Brand) के लेखानुसार कहा है, “जान पड़ता है कि जादू टोने की भयानक अपवित्रता के अर्थ ही परमात्मा ने यह चिन्ह नियत किया है कि जल उन लोगों को अपनी क्रीड़ा (गोद) में धारण नहीं करेगा जिन्होंने अपवित्रता के पवित्र जल को अपने शरीर पर से धो डाला है और जानबूझकर उस लाभ को अमान्य कर दिया है जो उससे होने वाला था।” एक कहावत चल पड़ी है—‘किसी की सहायता के लिए आग पानी पार करके जाना’, यह भी शायद इसी आधार पर बनी होगी। ऐसी ही परीक्षा का शायद एक अवशिष्ट रूप यह है कि अपराधी से यह कहलाया जाता था कि मेरा न्याय परमात्मा और देश करे; इसका अधिक शुद्ध रूप सम्भवतः यह था ‘मेरा न्याय परमात्मा करे या देश करे’ जिसका अर्थ यह होता था कि या तो ज्यूगी (पंच) मेरी परीक्षा करें अथवा परमात्मा (ऐमी ही प्रथा द्वारा) परीक्षा करे।

इंग्लैण्ड में हमारी प्रान्तीय अदालतों में और स्कॉटलैण्ड की शरिफ अदालतों में भी वादी प्रतिवादी जो सौगन्ध खाते हैं उसी पर मुकदमे के निर्णय का सम्पूर्ण अथवा अधिकांश आधार होता है; इस प्रकार हम बहुत कुछ उस पुरानी परीक्षा वाली हालत में ही वापस पहुंच गए हैं।

बेन्थम नामक एक न्यायशास्त्री का कहना है “ऐसे भी मुकदमें आते हैं जिनमें कोई गवाही या सबूत नहीं होता और वादी एवं प्रतिवादी अपनी अपनी हानि या ना पर डटे रहते हैं; ऐसी दशा में क्या वादी को प्रतिवादी के अन्तःकरण को अपील नहीं करने दिया जाय? क्योंकि इसके सिवाय कोई चारा ही नहीं रहता। मेरा उत्तर है कि ऐसे सभी मुकदमों में (यह बात केवल दीवानी मामलों में ही लागू नहीं है क्योंकि यह तो गर्मा गर्म लोहे या पानी के प्रयोग के सदृश है) यह बहुत ही अच्छा तरीका है।” इत्यादि—

14. यह पर्व जून की 21वीं तारीख को मनाया जाता था।

थी। इसलिए पुलिस का यह काम था कि वे दिन भर इस बात की निगाह रखें कि कोई ऐसे-वैसे (जंकास्पद) आदमी गाँव में न टहरने पावे। दिन निकलते ही उनको रात के सभी अपरिचित पदचिन्हों की खबरदारी से जाँच करके उन्हें सुरक्षित रखना पड़ता था जिससे आवश्यकता पड़ने पर, वे उनके सहारे (चोर की) तलाश को आगे बढ़ा सकें।²⁵

देश के परम्परागत ठाकुणों और केन्द्रीय सरकार की अधीनता में जो भू-भाग था उसके अतिरिक्त भी गुजरात कुछ ऐसी जमीनें थीं जिन पर ऐसे मध्यम वर्ग के लोगों का अधिकार था कि जिसको वंश परम्परागत तौर नहीं कहा जा सकता परन्तु उन्होंने इसकी सफलता से ऐसे अधिकार के बराबर-सा ही बना लिया था। उदाहरण के लिए मुख्य रूप से ऐसे वर्ग के लोगों में से हम धोलका के कमजातियों को लेना चाहेंगे। कर्नल वाँकर कहता है, "मुगल साम्राज्य के पतन से पहले कुशल युद्धजीवी कसबातियों ने धोलका में अपना जमाव कर लिया था। सत्या में अधिकता और युद्धप्रिय स्वभाव के कारण उनका प्रभाव बहुत बढ़ गया था तथा लूटमार करने वाली काठी जाति के लोग उनसे भयभीत रहते थे। जब मरहटों ने इस देश में अधिकार प्राप्त किया तो वे उनके लिए बड़े सहायक सिद्ध हुए। उस समय राज्य में

15. आश्चर्य है कि जो बात हमने ऊपर कही है उसमें और किसी समय हमारे देश में प्रचलित प्रथा में बहुत समानता पाई जाती है। 'आधुनिक यूरोप का इतिहास (History of Modern Europe) नामक पुस्तक के भाग 1; पृ० 53 पर रसल (Russel) ने कहा है कि 'एंग्लो-सैक्सन लोगों के फौजदारी कानून, अन्य बहुत-सी असभ्य जातियों की तरह अधिक सख्त नहीं होते थे। किसी भी प्रकार की हत्या के बदले में आर्थिक दण्ड पर्याप्त समझा जाता था—वह हत्या किसी भी श्रेणी के व्यक्ति की हो, चाहे राजा अथवा धर्मगुरु की ही क्यों न हो—परन्तु, केण्ट के कायदे के अनुसार धर्मगुरु के मस्तक का मूल्य राजा के माथे से अधिक होता था; सभी प्रकार के जल्मों का भी मूल्य निश्चित था और यदि कोई पुरुष अपने पड़ोसी की स्त्री के सा—व्यभिचार करता हुआ पकड़ा जाता तो, एथलबर्ट (Ethelbert) के नियम से, उसे जुमाने के साथ नई स्त्री खरीद कर देना पड़ता था। चोरी घाड़े के लिए विभिन्न प्रकार के दण्ड निर्धारित थे परन्तु मृत्युदण्ड किसी को नहीं दिया जाता था। यदि किसी के मवेशी किसी अन्य की भूमि में पाए जाते तो उस भूमि के मालिक को मवेशियों की कीमत चुकानी पड़ती थी या उनके खाँज (पद-चिन्ह) अपनी भूमि से बाहर जाते हुए दिखाने पड़ते थे।"

"यद्यपि एंग्लो-सैक्सन लोगों में अपराधों के लिए दण्ड-विधान विचित्र था परन्तु (बचाव के लिए) उनके बनावटी प्रमाण भी किसी तरह कम चमत्कारिक नहीं थे।" इसके आगे ग्रन्थकर्ता विविध प्रकार की परीक्षाओं का वर्णन करता है।

दर-दार विद्रोह और लड़ाइयाँ होती थीं इस कारण गुजरात में अराजकता की स्थिति उत्पन्न हो गई थी और धोलका का तालुका तो करीब-करीब अज्ञात और ऊजड़ मैदान-सा ही बन गया था। इस अव्यवस्था को रोकने और परगने को पुनः आवाद करने में गायकवाड़ सरकार यहाँ के सत्तावारी और धनवान लोगों के आश्रय के बिना अशक्त थी। इस भीके पर कसबातियों ने जाहिर किया कि वे कुछ गाँवों को इन ज़त पर आवाद करने को तैयार थे कि जिन गाँवों में खेती बाड़ी शुरू करें वे निश्चित लगान पर कई वर्षों के लिए उनको इजारे पर दे दिए जावें। उनकी यह माँग मजूर कर ली गई और तभी से यह रिवाज-सा बन गया है कि जो गाँव समय-समय पर ऊजड़ हो जाते वे कसबातियों को ठेके पर दे दिए जाते।”

मिस्टर एल्फिंस्टोन ने अपने 6 अप्रैल, 1821¹ के संक्षिप्त विवरण में गुजरात में ब्रिटिश सत्ता के प्रवेश से उत्पन्न परिणामों का उल्लेख किया है। वह लिखता है कि महीकांठा के उत्तर में ब्रिटिश-अधिकृत प्रदेश दो जिलों में बँटा हुआ है अर्थात् अहमदाबाद और खेड़ा; इन दोनों ही जिलों में दो तरह के गाँव हैं—खालसा और गरासिया। मुगल और मराठा सरकारें जिनका सीधा प्रबंध अपने आप करती थीं वे खालसा के ग्राम कहलाते हैं और गरासिया ग्राम वे हैं जो वंश परम्परागत ठाकुरों के अधिकार में हैं।² खालसा के गाँव सीधे सरकार के अधीन हैं और गरासिया गाँव गरासिया ठाकुरों के अधिकार में; सरकार उन गाँवों का लगान वसूल करने के लिए उन्हीं पर निर्भर है और पहले तो वहाँ की व्यवस्था भी उन्हीं लोगों के द्वारा होती थी। गरासिया गाँवों के स्पष्ट दो भेद हैं; जो गाँव राजपूत या गरासिया लोगों के तावे में हैं वे गरासिया कहलाते हैं और जो कोलियों के कब्जे हैं वे सामान्यतया 'मेवास' नाम से प्रसिद्ध हैं। राजपूत यद्यपि बाहर से आए हुए हैं परन्तु जब मुसलमानों ने आक्रमण किया था तब गुजरात उनके अधिकार में था; उस समय कुछ तालुके और गाँव उनके पास रह गए थे और बाद में जब मुगल बिल्कुल कमजोर हो गए तो उन्होंने कुछ अन्य तालुके और गाँव भी वापस छीन कर अपने कब्जे में

1. देखिये—ईस्ट इण्डिया हाउस के रेकार्ड (अभिलेखों) में से संकलित और कोर्ट ऑफ डाइरेक्टर्स द्वारा 1826 ई० में प्रकाशित संग्रह भा० 3, पृ० 677-697। संकलनकर्ता का कथन है कि, "मूल पत्रों का बहुत सा भाग खण्डित और अस्पष्ट है।" इसीलिए हमने जहाँ समझ में आया वहाँ सही नाम देने की सावधानी बरती है।
2. (अ) 'महभारती जनवरी 1960' वर्ष 7 अंक 4 : पृष्ठ—56-57

(डा० कन्हैयालाल सहल)

ठाकुर

'ठाकुर' शब्द किसी प्रदेश के अधिपति, नायक, सरदार, जमींदार, गाँव के मालिक, स्वामी तथा ईश्वर, परमेश्वर, भगवान आदि अनेक अर्थों में व्यवहृत होता है। तुलसी और जायसी ने भी अनेक वार 'ठाकुर' शब्द का प्रयोग किया है।

कर लिए। स्पष्ट है कि ये लोग कोलियों की अपेक्षा अधिक सभ्य और शूरवीर जाति

उदाहरणार्थ—

- (1) सब कुंवरन फिर खँचा हाथू ।
ठाकुर जँव तो जँव साथू ॥ (जायसी)
- (2) ठाकुर अन्त चहै जेहि मारां ।
तेहि सेवक कर कहां उंवारा ॥ (जायसी)
- (3) तेहि सेवक के करमहि दोसू ।
सेव करत ठाकुर होइ रोसू ॥ (जायसी)
- (4) जहं अंकोर तह नैगिन्ह राजू ।
ठाकुर केर बिनासहि काजू ॥ (जायसी)
- (5) निडर, नीच, निर्गुन, निर्बन कहं ।
जग दूमरो न ठाकुर ठांव ॥ (तुलसी)

यद्यपि विद्वानों ने 'ठाकुर' शब्द के लिए संस्कृत 'ठक्कुर' की कल्पना करली है, तथापि यह शब्द, बहुत सम्भव है, तुर्की भाषा के 'तेगिन' शब्द से आया हो जिसका अर्थ होता है स्वामी या मालिक। डॉ० सुनीति-कुमार चाटुर्ज्या 'ठाकुर' शब्द को 'तेगिन' से व्युत्पन्न मानते हैं। भाषा विज्ञान के अध्येता इस बात को भलि-भांति जानते हैं कि शब्दों के अर्थों में जैसे उत्कर्ष होता है, वैसे ही उनमें अपकर्ष भी होता है। 'ठाकुर' के सम्बन्ध में भी ऐसा ही हुआ। ईश्वर या स्वामी के अर्थ में प्रयुक्त 'ठाकुर' शब्द बंगाल की तरफ 'रसोइये' के अर्थ में प्रयुक्त होने लगा। सम्मानार्थ नाई को भी लोग ठाकुर कहने लगे।

(व) महभारती, अप्रैल 1960, वर्ष 8 अंक 1, पृष्ठ 132.

(डॉ० दशरथ शर्मा)

ठाकुर शब्द को डॉ० सुनीतिकुमार चाटुर्ज्या तुर्की भाषा के 'तेगिन' शब्द से व्युत्पन्न मानते हैं। किन्तु ठाकुर शब्द तेगिन से कैसे बना कब बना और भारत के पश्चिमी किनारे से पूर्वी किनारे तक कैसे फैल गया, क्या यह विचारणीय नहीं है? ठाकुर शब्द तुलसी और जायसी से कहीं अधिक प्राचीन है और दसवीं शताब्दी या सम्भवतः उससे पूर्व भी हमें यह शब्द शिलालेखों में मिल सकता है। अनेक ठाकुर क्षत्रियेतर जातीय भी हैं। कुवलय माला कथा (रचनाकाल सन् 778 ई.) में एक जीर्ण ठक्कुर का रोचक वर्णन है। उसका पुत्र इतना मानी था कि छोटी-छोटी बात पर तलवार सम्भालता था। हरिभद्र सूरि (सन् 700-701 ई.) ने भी समराइच्च कहानी में इस शब्द का प्रयोग किया है। अतः यह सिद्ध है कि आठवीं शताब्दी में ठक्कुर शब्द का पर्याप्त प्रचार था। इससे अधिक प्राचीन प्रसूति गवेष्य है और इसी गवेषणा के बाद सम्भवतः हम यह निश्चय कर सकें कि यह शब्द देश्य है या विदेशी।

के हैं; और शायद इन्हीं कारणों से तथा इसलिये भी कि प्रदेश का शासन पिछले समय तक इन्हीं के अधिकार में था, कोलियों की अपेक्षा इनके दावों को अधिक मान दिया जाता है। कोली लोग, जो संभवतः यहां के मूल निवासी हैं, हुल्लड़वाज, भगड़ालू और गांवडेल सम्भे जाते हैं, जिन्होंने भूतपूर्व सरकार की कमजोरी देख कर राज्य के वाजिव अधिकारों को भी अदा करने से किनारा कर लिया है या मना कर दिया है। दोनों ही जाति के लोग सरकार को कर देते हैं जिसमें बढ़ोतरी करने का हक उसको हासिल है। उनकी अन्तरंग व्यवस्था में दखल देना या उनके गांवों की उपज की स्थिति की जांच पड़ताल करने का रिवाज नहीं था। हमारी सरकार ने, निरन्तर अन्तरिक मामलों में दखल न देते हुए भी यह अधिकार प्राप्त कर लिया है और अभी थोड़े ही समय से गरासिया और मेवास के गांवों में तलाती (अधीनस्थ कर-संग्राहक) नियुक्त करके वहाँ की कर-वसूली की जांच पड़ताल करना भी शुरू कर दिया है। मुख्य-मुख्य कस्बों को छोड़ कर बन्धूका, राणपुर और गोधा के सभी परगने गरासिया राजपूतों के अधिकार में हैं; इसी तरह घोलका का भी बहुत-सा भाग उन्हीं के हाथ में है। वीरमगांव में भी थोड़े बहुत परगने थे परन्तु मरहठों के अत्याचार उन्हें हड़प गए। घोलका के कस्वाती यद्यपि मुमनमान हैं और पाटड़ी का ठाकुर कुणबी है तथा इन दोनों की राजस्व-प्रणाली भी दूसरों से भिन्न है तथापि इनकी गणना इसी श्रेणी में की जा सकती है; परन्तु फिर भी इस वर्ग में अधिकतर तो राजपूत ही हैं। ये लोग अपने पड़ीसी और जाति-भाई भालावाड़ वालों जैसे ही हैं परन्तु उनकी अपेक्षा अधिक समझदार और प्रतिष्ठित हैं। लींढड़ी और भावनगर के ठाकुरों की अन्यत्र भी बहुत बड़ी-बड़ी जायदादें हैं परन्तु इन परगनों में तो वे हमारी प्रजा में ही सम्मिलित हैं। ये सब शान्त और आज्ञाकारी हैं। घोलका परगने के सभी गांवों में तलाती नियुक्त कर दिए गए हैं और उनके हिस्से का, उपज का बीस प्रतिशत एवं रयत का हिस्सा छोड़ कर सम्पूर्ण राजस्व सरकार वसूल करती है। पुलिस का काम, या तो उनकी सत्ता से स्वतंत्र करके, मुखिया पटेलों को सौंप दिया गया है अथवा विनम्र पुलिस अधिकारी के सभी प्रतिबन्धों सहित उन्हीं के सुपुर्द कर दिया गया है। वाकी लोग पहले की तरह ही अपना राजस्व वसूल करते हैं परन्तु वे अदालत के मानहत कर दिए गए हैं; वे या तो स्वयं न्यायाधीश के प्रतिनिधि रूप में काम करते हैं अथवा उनके स्थान पर पटेलों को नियुक्त कर दिया गया है। मेवासियों में मुख्य चुवाल, परांतीज, हरसोल और मोड़ासा परगनों के कोली हैं। चुवाल के कोली तो त्रिकुल हल्के पड़ गए हैं, उन्होंने तलातियों की नियुक्ति स्वीकार कर ली है और पच्चीस प्रतिशत छोड़ कर सम्पूर्ण राजस्व की रकम अदा कर देते हैं, परन्तु परांतीज, हरसोल और मोड़ासा वाले अभी तक अपनी स्वतन्त्रता बनाए हुए हैं तथा उन्होंने कई बातों में अपनी हुल्लड़वाजी, विद्रोह और लूटमार की आदतें नहीं छोड़ी हैं।”

“हमारी सरकार की प्रगति में दो बातें बड़ी चमत्कारिक और स्पष्ट हैं— एक तो वे असाधारण वाधायें जो शान्ति स्थापना के मार्ग में बाँधक हुईं अ.र. लूउरी वह आश्चर्यकारक सफलता जो उनका जमन करने के फलस्वरूप प्राप्त हुई। गायक-वाड़ पेशवा और खम्भात के नवाब की भूमि से हमारे इलाकों का अविच्छिन्न सम्पर्क होना, काठियावाड़ और महीकांठा इलाकों में बन्दोवस्त न होना, हमारी ही सीमा में गरासियों और मेवासियों का पूरी तरह वशीभूत न होना, प्रत्येक गाँव में कई तरह के और अस्पष्ट तरीके की भूमि पर अधिकार होना और अधिकांश जनता का स्वभाव अशान्त और लूटपाट में लगा हुआ होना, ये सब बातें ऐसी मिल गई थीं कि माही के पार वाले इलाके का प्रबन्ध करना कम्पनी के लिए अपने अन्य किसी इलाके के प्रबन्ध की अपेक्षा बहुत कठिन हो गया था; फिर भी, सरकार की सावचेती और स्थानीय अधिकारियों की समझदारी एवं धैर्य के कारण हमारा अधिकार और प्रबन्ध बहुत शान्ति से जम गया है और किसी आकस्मिक अथवा भारी परिवर्तन के द्वारा न तो हमने अपनी प्रजा को ही क्षुभित किया है न हम ही किसी गड़बड़ में पड़े हैं। पिछले कुछ वर्षों से तो हमारे नवीन सुधार वेग से आगे बढ़ रहे हैं; और, यद्यपि जल्दी-जल्दी सुधार करने में अब खतरा कम हो गया है फिर भी यह आवश्यक है कि उनकी गति धीमी कर दी जाय अथवा कम से कम ऐसी सीमा कायम कर दी जाय कि जिसको लाँघने की बात न सोचनी पड़े।

“जब पहले-पहल हमारे अधिकार में वे परगने आए जिनसे जूना खेड़ा के जिले का निर्माण किया गया तो वे सब कर्नल वाँकर के अधीन रखे गए और वही अपने सहायकों द्वारा इनका प्रबन्ध करता रहा; सब इन्तजाम पुराने तरीके पर ही कायम रखा गया और हालात की वास्तविकता ज्ञात करने के सिवाय कोई प्रयत्न नहीं किया गया। जब नियमित रूप से कलक्टर नियत कर दिए गए तो भी लम्बे समय तक वही पुराना तरीका चालू रखा गया।

राजस्व विभाग द्वारा एक मात्र इस परिवर्तन के लिए प्रयत्न किया गया कि गरासियों से वसूल होने वाले लगान में उचित वृद्धि कर दी गई, परन्तु, जब तक वे खेड़ा जिले के अधीन रहे तब तक कर-वसूली सम्बन्धी नियमों का पालन किया गया और, धोलका के कस्बाती बापू मियाँ के विषय में एकमात्र और अल्पकालीन अग्रवाद को छोड़ कर, किसी की भी आमदनी के जरियों अथवा प्रबन्ध की जाँच पड़ताल नहीं की गई।

न्याय सम्बन्धी नियमों की स्थापना, वास्तव में, एक बड़ा परिवर्तन था और वह बहुत पहले ही से लागू कर दिया गया था; परन्तु, यह बात सन्देहास्पद ही है कि इस परिवर्तन के प्रभाव का भी जल्दी ही अनुभव किया जाने लगा या नहीं। ऐसा तो सम्भव नहीं जान पड़ा कि गरासिया गाँवों के निवासी नालिश करने को हमारी अदानतों में आते हों, परन्तु जहाँ वादी (मुद्दई) खालसा गाँव का होता-वहाँ उसके पक्ष में सरकार का हस्तक्षेप स्वाभाविक और उचित ही समझा जाता था।

सबसे पहले परिवर्तन, जो इन लोगों को बहुत अखरे वे, मुखिया पटेलों और तलातियों की नियुक्ति सम्बन्धी नियमों के थे और इनमें भी तलातियों की नियुक्ति का असर सबसे अधिक हुआ। जिन गरासियों के अधिकार में एक से अधिक गाँव थे उनको मुखिया पटेल नियुक्त करने का वाध्य किया गया और वे लोग अपनी नियुक्ति के समय से ही केवल दण्डनायक (मैजिस्ट्रेट) के प्रति उत्तरदायी हो गए। जिनके पास एक ही गाँव था वे स्वयं ही मुखिया पटेल नियुक्त कर दिए गए; जहाँ ऐसा नहीं था उन्हें दूसरे व्यक्तियों को गाँवदार नामजद करना पड़ा और वे (नामजद व्यक्ति) मैजिस्ट्रेट के प्रति जवाबदार थे न कि गरासियों के प्रति। धोलका के सभी गरासियों के गाँवों में तलाती नियुक्त किए गए और धन्धूका, राणपुर तथा गोधा के भी गरासिया गाँवों में उन्हें दाखिल करने का विचार किया गया। धोलका में सरकार को कर देने की जो प्रणाली थी उसमें एक और परिवर्तन हुआ है और वह यह कि सरकार की लगान वसूली का कुछ हिस्सा गरासिया को छोड़ दिया जाता है। वह भाग सरकारी लगान का बीस प्रतिशत मात्र होगा और गाँव का सब खर्चा व तलाती का वेतन उसी में से दिया जायगा।

इस परिवर्तन के कारण इन ठाकुरों की आमदनी पर जो असर पड़ा है वह तीन मुख्य गरासियों की अदायगी रकम की तालिका से विदित हो जायगा। इनके साथ दो मुख्य कसवाती भी शामिल कर दिए हैं यद्यपि इनकी स्थिति बहुत कुछ भिन्न है।

	1802 ई० रुपये	1817 रुपये	1820 रुपये
कोट के ठाकुर	48,000	57,000	72,000
गाँगड के ठाकुर	15,500	19,000	23,000
कैटेलिया के ठाकुर	6,000	6,000	11,000
वापूमियाँ कसवाती	50,000	73,000	89,000
लतीफ खाँ कसवाती	11,000	13,000	16,000

इनकी अदायगी की रकम, मुख्यतः गरासियों की, बहुत बढ़ गई है; गत तीन वर्षों में तो इसमें इतनी वृद्धि हो गई है जितनी पिछले पन्द्रह वर्षों में भी नहीं हुई।

तलातियों की नियुक्ति इन ठाकुरों के लिए बहुत अशुभकर हुई है; धोलका वालों ने तो मुझे कहा कि इस कर्मचारी की उपस्थिति उनको लगान में वृद्धि से भी अधिक अखरे है। उन्होंने कहा, 'ये लोग ऐसा ढंग अपनाते हैं जैसे ये ही सरकार के कर्ताधर्ता हों, रयत से अजिया लेते हैं, गाँवों में गड़बड़ी पैदा करते हैं और हमारी प्रजा में हमारे प्रभाव को नष्ट करने के प्रयत्न करते हैं।

इन ठाकुरों के साथ निकट सम्पर्क होने पर मालूम हुआ कि अदालत भी इनको भारी मालूम पड़ती थी; और हमें सचमुच खेद है कि जब ये कानून बनाये गये तब इनको उन लोगों पर लागू करने से पहले इनमें कुछ संशोधन नहीं किए गए, जिनकी सामाजिक स्थिति इनमें (हमारे कानून में) विचार योग्य स्थिति से भिन्न है तथा जब इन लोगों ने इन कानूनों पर हस्ताक्षर किए तब यह सम्भावना स्पष्ट नहीं थी कि ये इतनी सस्ती से लागू किए जावेंगे। 1804 ई० की कर्नल वांकर की रिपोर्ट के समय कोर्ट का राजा 150 घुड़मवार एवं 2000 मिस्त्रवन्धी के निपाही रखता था; मैजिस्ट्रेट द्वारा जारी किए गए सम्मन पर ध्यान न देने के कारण उसको जेल खाने भेज दिया गया; जिस पाटड़ी के ठाकुर ने एक बार दो मान तक गाय च्वाड़ की लेना का मन्दावला किया था उसी को अपनी स्वतन्त्रता की व्यवस्था में, युद्ध और लगान के चुकारे के लिए, लिए गये ऋण को न चुका सकने के कारण जेल में ठूस दिया गया। जो कुछ जमाने में बदल आया है उसे बताने के लिए इससे और क्या सुद्ध प्रमाण दूँ कि ये वही लोग हैं जिनको, कर्नल वाकर और मेरे ख्याल से उन सभी सज्जनों ने जो हमारी प्रथम सत्ता जमाने के लिए नियुक्त किये गये थे, सर्वोच्च सम्मान्य राजा कह कर घोषित किया था और कर वसूल करने के अतिरिक्त जिनके मामलों में हस्तक्षेप करने का हम को कोई अधिकार नहीं था—वे ही लोग आज अपनी समस्त शक्ति, प्रभाव और प्रायः पूरे राजस्व से वंचित हो गये हैं। प्रायः ये सभी परिवर्तन पिछले तीन वर्षों में प्रभावशील हुए हैं। वे बेचारे इन से दुखी होने निवाय क्या कर सकते हैं? और यह स्वीकार कर लेना चाहिए कि शायद अन्याय नहीं तो दुःख और कष्ट उनको अवश्य भेलने पड़े हैं।

राजपूत ताल्लुकदारों के साथ न्यायपूर्ण वरताव हुआ या नहीं, इस मुद्दे पर मिस्टर एल्फिंस्टन कुछ हिचकते-से मालूम पड़ते हैं। यदि इस महापुरुष का महान् साहित्यिक कार्य पूरा हो जाता, हम सभी की सहज अभिलाषा होनी चाहिए कि वह पूरा होता, तो शायद भारत का (कोई) इतिहास लेखक उस प्रश्न पर अपना फंसला देता जिस पर निर्णय देने से बम्बई का गवर्नर पराङ्मुख हो गया था। वर्तमान स्थिति में तो हम इसका अनुमान मात्र ही लगा सकते हैं कि उसकी इस हिचकिचा-हट का क्या कारण रहा होगा?

स्थानीय ताल्लुकदारों के अधिकारों के विषय में तो कम से कम ब्रिटिश सरकार में समरूपता नहीं बरती है। जब 1802 ई० में इन्होंने तत्कालीन पेशवा-अधिकृत धोलेरा का परगना हस्तगत किया, जो धन्वुका जिले का ही एक भाग था, और मरहठा राजा के हक-हकूक के स्थान पर अपना झण्डा पहराया तथा ये वहाँ के सावंभोम सत्ताधारी बने तब इन्होंने स्थानीय ताल्लुकदारों के अधिकारों को मान्यता ही नहीं दी वरन् उन्हें वहाँ का राजा भी स्वीकार कर लिया परन्तु बाद में, कई बार इसमें इन्कार कर दिया। तेरह वर्ष बाद जब गोवा का परगना मरहठों ने इनके सुपुर्द

किया तो भावनगर के रावल के अधिकारों के प्रश्न पर कई ऐतिहासिक दलीलें देते हुए इन्होंने यह साबित करने का प्रयत्न किया कि उसे यहाँ शासन करने का कोई अधिकार प्राप्त नहीं था परन्तु ये सब दलीलें लचर थीं और खींचातानी करके ही पेश की गई थीं। उनकी जिस अधीनस्थ स्थिति को हम प्रतिपादित करना चाहते थे वह वास्तव में, अपदस्थ मुसलिम एवं मरहठा शासन के समय कायम थी, परन्तु इस सामान्य प्रश्न को अनावश्यक और पार न पड़ने वाली दलीलों से घपले में डाल दिया गया। इस मुद्दे पर आगामी पृष्ठों के आधार पर पाठक अपना अभिमत स्थापित कर सकेंगे। सम्भवतः वे हमारे साथ सहमत होंगे कि 'विजय का हाथ' उस सीमा तक नहीं पहुँचा था कि जिस दृढ़ता के साथ व्यवहार किया जा रहा था और भूमियाँ सरदारों को घच्चि कर दे बना लिया गया था परन्तु उनमें से बहुत से अभी तक अपनी स्वामीय सत्ता बनाये हुए थे। अस्तु, हम इन राजपूत ठाकुरों को स्वतन्त्र सत्ताधारी राजा तो नहीं मान सकते, कम से कम उक्त अर्थ में, जो स्काटलैण्ड के पर्वतीय कैल्टिक राजाओं पर लागू होता है और न स्काटलैण्ड में परम्परागत अधिकार हानन के समान इनके अधिकारों की समाप्ति को ही अन्यायपूर्ण मानते हैं। अहमदाबाद के सुलतानों और उनसे भी अधिक दिल्ली के बादशाहों का इन हिन्दू राजाओं पर, कम से कम वैसा ही आधिपत्य था जैसा कि क्रोमार्टी (Cromarty)³ या अरगाइल⁴ (Argyle) पर स्टुअर्ट⁵ राजघराने का था। अणहिलपुर के वैभव-

3. स्काटलैण्ड के उत्तरी भाग का परगना। वहाँ पर्वतीय कैल्टिक जाति के लोग रहते थे जो स्काटलैण्ड के स्टुअर्ट राजाओं के समय में बहुत लम्बे काल तक लूटपाट के लिए कुख्यात थे। 1861 ई० से यहाँ के शासक अर्ल (Earl) कहलाते थे बाद में 1895 ई० से विस्काउण्ट (Viscount) हो गए।
4. अरगाइल (Argyle) स्काटलैण्ड के पश्चिमी समुद्र तट पर स्थित परगना है। इसी नाम का एक राजवंश ईसा की 12वीं शताब्दी में प्रसिद्ध हुआ और स्टुअर्ट राजाओं के समय में इस वंश की देश के इतिहास में प्रमुखता रही है।
5. इस वंश का मूल पुल्प रावर्ट द्वितीय 1371 ई० में स्काटलैण्ड की राजगद्दी पर बैठा था। वह सुप्रसिद्ध रावर्ट ब्रूस का पौत्र था। उसने 1390 ई० तक राज्य किया। उसके बाद इस वंश के राजा 1603 ई० तक स्काटलैण्ड की राजगद्दी पर बैठते रहे। उसी वर्ष इंग्लैण्ड की महारानी एलिजाबेथ (प्रथम) की मृत्यु के उपरान्त स्काटलैण्ड का राजा जेम्स षष्ठ इंग्लैण्ड का भी राजा हुआ और दोनों राज्य एक हो गए। स्काटलैण्ड का जेम्स षष्ठ ही इंग्लैण्ड जेम्स प्रथम कहलाया।

इन स्टुअर्ट राजाओं के समय में ही प्रजा में जनतन्त्र सत्ता के विचार पनपने

काल में तो महाराजा की सर्वोच्च सत्ता के विषय में कोई संदेह ही नहीं सकता ।

यह तो स्पष्ट है कि ब्रिटिश अधिकृत क्षेत्रों में सामन्ती अधिकार अधिक दिनों तक नहीं निभ सकते थे; गुजरात में ही नहीं, हिन्दुस्तान के सभी प्रांतों में सार्वभौम सत्ता का सूचक 'सुनहरी सिंहों वाला' झण्डा फहरने लगा था; और, जब शिवाजी और तैमूर की सन्तानों ने ही घुटने टेक दिए तो यह कैसे सम्भव हो सकता था कि उनसे भी पुराने और स्पष्टतः निर्बल राजा-पद अधिक समय तक चल सकते । इसके अतिरिक्त, विजेता जाति पर जिन जनतन्त्रात्मक भावनाओं ने अधिकार कर लिया था उनसे विजित जाति के लोगों पर भी प्रभाव पड़े बिना नहीं रहा; जो तूफान इंग्लैण्ड की समुद्री चट्टानों से टक्कर ले रहा था वह, थोड़े ही समय में अवश्यमेव, अधिक ऊंची उछालें मारती हुई लहरों में सोरठ के समुद्री तट पर प्रकट होने वाला था; और, जिस बाहु ने मैककेंजी (McKenzie) और मैकशिमी (McShimie)⁶ घरानों की सत्ता को भंग कर दिया था उसकी लपेट से

लगे थे और इसी के परिणामस्वरूप राजा चार्ल्स प्रथम की गर्दन उड़ा दी गई तथा 1688 ई० में जेम्स द्वितीय को गद्दी से उतार दिया गया । इस प्रकार स्टुअर्ट राजवंश का अन्त हुआ । जेम्स द्वितीय के पुत्र जेम्स एडवर्ड ने 1715 ई० में स्काटलैण्ड जाकर पुनः राजगद्दी प्राप्त करने का प्रयत्न किया परन्तु वह असफल हुआ । इसके बाद उसके पुत्र चार्ल्स ने 1745 ई० में फिर एक बार कोशिश की लेकिन वह नाकामयाब रहा । इस प्रकार स्टुअर्ट वंश के राजवंशियों का इतिहास से सम्बन्ध विच्छेद हो गया ।

6. मैककेंजी (McKenzie) और मैकशिमी (McShimie) ये उन बहुत सी जातियों में से हैं जो स्काटलैण्ड की उत्तरी पहाड़ियों में बसती थीं और 'हाइलैण्डर' नाम से प्रसिद्ध थीं । इन जातियों के नाम के पहले 'मैक' (Mc) शब्द लगा रहता है जिसका अर्थ होता है 'पुत्र' या सन्तान । साथ में दूसरा शब्द मूल पुरुष का सूचक होता है । इस प्रकार मैककेंजी का अर्थ हुआ केंजी की सन्तान और मैकशिमी का अर्थ हुआ शिमी नामक मूल पुरुष की सन्तान ।

ये लोग शूरवीर और लड़ाकू होते थे और पहाड़ी इलाकों में बहुत लम्बे समय तक अलग-अलग स्वतन्त्र राजघरानों की तरह रहते थे । स्टुअर्ट राजाओं के समय में ये घराने कभी आपस में और कभी राजा के विरुद्ध लड़ाई करते रहते थे । सन् 1715 ई० में जब जेम्स एडवर्ड ने इंग्लैण्ड की गद्दी प्राप्त करने का प्रयत्न किया तब इनमें से बहुतों ने उसकी सहायता की थी । बाद में 1745 ई० में जब चार्ल्स ने पुनः ऐसा प्रयत्न किया तब भी इनमें से अनेक जातियों ने हृदय से उसका साथ दिया । इन

साएन्द के दाबेला और पीरम के गोहिल वच निकलने की आशा नहीं कर सकते थे। जब राजमत्ता समाप्त हो गई तो राजाओं के अधिकार भी समाप्त हुए ही समझने चाहिए और यह भी स्वाभाविक है कि मझान् आधिपत्य या प्रभुत्व के आगे लघु सत्ताएँ भीकी पड़ ही जाती हैं जैसे सूर्य के आगे अग्नि।

जब हम कतिपय मुख्य उदाहरणों पर दृष्टिपात करते हैं तो निस्तर एल्फिन्स्टन की हिष्किन्साहट का कारण स्पष्ट हो जाता है। दृष्टान्त के रूप में हम कोट अरबा साएन्द के राजा का मामला ले सकते हैं; वह जैतों या अजैत्रसिंह (अजीतसिंह) बाबेला का उत्तमाधिकारी था और अराहिलपुर के अन्तिम महाराजा कर्ण की गद्दी का हकदार नहीं तो उसका वंशज अवश्य माना जा सकता था। उमकी जागीर और स्थिति के विषय में नाक्षी रूप से कर्नल डॉकर के ही शब्दों को दोहरा देना समुचित होगा—वह कहता है—मेवात के (धोलका के) गाँव स्वतन्त्र स्थिति में है और 'घास दाणा' की रकम भी बहुत कठिनाई से देते हैं। यह रकम बड़ी फौज द्वारा या सम्बन्धित ठाकुर से करार करवा कर वसूल की जाती है या कायम की जाती है; जब इकरारनामा लिखाया जाता है तो उस सूरत में ठाकुर को कुछ छूट भी देनी पड़ती है। इन ताल्लुकेदारों में कुछ तो थोड़ी बहुत सत्ता बाने गरासिया हैं परन्तु कोट का स्वामी राजा की उपाधि धारण करता है और बहुत ऊँचे खानदान का बताया जाता है। हर एक सरदार के साथ कुछ सशस्त्र सेवक रहते हैं जो स्वेच्छा से उसकी सेवा करते हैं और जो कुछ प्रसन्न होकर दे देता है उस पर या नस्मिन्निन लूट के माल पर गुजर करते हैं। परन्तु कोट के राजा के पास दो हजार सिरदन्धी के सिपाही और डेढ़ सौ झुंडसवार रहते हैं, जो उसके इलाके का

अवसरों पर इन लोगों की बड़ी हार हुई और इसके बाद ही इनकी स्वतन्त्र सत्ता छीन ली गई। लड़ाई के भी सभी साधनों से इनको वंचित कर दिया गया। अमुक-अमुक संस्थान के सरदारों को अमुक-प्रमुक भूमि की पैदावार ग्रहण करने मात्र का अधिकार रहा। कालान्तर में इन पर फौजी पोशाक पहनने पर भी प्रतिवन्ध लगा दिया गया और ये लोग खेती बाड़ी के धन्धे की ओर उन्मुख हो गए।

उक्त बातों से भारतीय सामन्तों के इतिहास का भी बहुत साम्य है। हमारे यहाँ भी राजवंशों और राजपूतों में मूल पुरुष के नाम पर जातियों की प्रसिद्धि होती रही है और 'मैक्' उपसर्ग की तरह 'वत' या 'ओत' प्रत्यय लगता है—जैसे गुहिलोत अर्थात् गुहिल के वंशज, राजावत, शेखावत, नाथावत आदि। सामन्तशाही के ह्रास में भी प्रायः वैसा ही क्रम चला है। धीरे-धीरे इन लोगों में से सैनिकता तिरोहित होकर खेतीबाड़ी एवं अन्य धन्धे पनप रहे हैं। (हि० अ०)

7. कर्ण के बाद सारंगदेव, फिर वीरसिंह और फिर महीप हुआ जिसने दिल्ली के विरुद्ध लाहूरवाटी करके राज्य प्राप्त किया। उसके बड़े पुत्र जेता को कलाल परगना प्रान्त हुआ और वीरसिंह को साएन्द परगना मिला। (गु. अ.)

पहरा देते हैं, उसकी अंग-रक्षा करते हैं तथा अधिराजों की फौज के समान शत्रुओं पर चढ़ाई करने के काम आते हैं। कोटग्राम के चार दीवारी या शहरपनाह नहीं है अपितु वह जंगल के बीच में स्थित है और इसके चारों ओर किले ही किले हैं। कोट वाले (राजा) के अधिकार में चौबीस गाँव हैं और सामान्यतः 42,723) रु० वार्षिक की जमा अदा करता है परन्तु, परिस्थितियों के अनुसार इस रकम में घटावही होती रहती है।

“मरहटों द्वारा दिये हुये नाम के अनुसार ये मेवासी धोलका में इतने प्रबल हैं कि करीब-करीब मुल्कगिरी से खिराज देने वाले ठाकुरों के बराबर ही हो गए हैं और इन्से जमा या 'घास दाणा' वमूल करने के लिए व पिक सैनिक अभियान करना आवश्यक होता है। यदि फौज अधिक होती है तो फसल पर बढ़े हुए अनुपात में कायम की गई रकम भी तुरन्त वमूल हो जाती है; परन्तु, 'यदि सेना कमजोर और संख्या में कम होती है तो छोटी-मोटी लड़ाई अवश्य होती है क्योंकि, परिणाम कुछ भी हो, सामना करने में मेवासी अना गौरव समझते हैं। वाद में, जब इन पर विजय प्राप्त करके इलाके में लूट-पाट की जाती है तो परिस्थिति के अनुसार कमी-वेश करके मामला तय कर दिया जाता है।”

मुल्कगिरी खिराजगुजारों में और उक्त ठाकुरों में जो राजस्व के रूप में नहीं, बल्कि सैनिक दबाव से ही कर देते हैं, वास्तव में, बहुत ही सूक्ष्म अन्तर है जो सहज ही ध्यान में नहीं आता। परन्तु, इन दोनों भाँति के ताल्लुकदारों के भाग्य विपाक में बहुत बड़ा अन्तर रहा। कदाचित् साणंद का ठिकाना कुछ मील हट कर धोलका परगने के पड़ोस में मुल्कगिरी-प्रदेश को विभक्त करने वाली रेखा के पार होता तो इस ठाकुर के पुश्तानी हक-हकूक और इज्जत बनी रहनी और उसके राजस्व की रकम थोड़ी बहुत बढ़ा दी जाती परन्तु फिर वह भविष्य के लिए निश्चित हो जाती। उससे वसूल होने वाली राजस्व की रकम थोड़े ही वर्षों में 43,000) से बढ़ा कर 72,000) कर दी गई। एक परदेशी सत्ता के प्रतिनिधि बनकर उन्हीं के नौकर उसी के महलों में बैठ कर उसी पर शासन करने लगे और, मिस्टर एल्फिन्स्टन के शब्दों में, 'उसकी शक्ति, वैभव एवं प्रायः समस्त आय छीन ली गई तथा अदालत के एक ऐसे परवाने की तामील न करने पर, जिसका शायद वह ठीक-ठीक मतलब भी न समझ सका, उसे जेल भेज दिया गया—तो इसमें आश्चर्य करने की क्या बात है कि वह अणहिलपुर का राजवंशी यदि अपने साथ हुए अन्याय और अपनी दुर्दशा की शिकायत करे और अपने पड़ोसी लीम्बड़ी और बढवाण के भाला सरदारों के भाग्य से ईर्ष्या करे, जो कभी उसके पूर्वजों के मातहत थे परन्तु अब सयोगवश ब्रिटिश हुकूमत की अधीनता में न आकर मरहठा-शासन के नीचे रह गए थे।

यदि हम इस विषय पर विस्तार से विवेचन करने लगे तो वह इतना लम्बा हो जायगा कि उसको यहाँ स्थान देना कठिन होगा और पाठक भी उससे ऊब

जावेंगे। इसलिए हम यहाँ पर एक या दो मुद्दों पर ही लिखेंगे। ऐसा जान पड़ता है कि घोलका के कसबातियों जैसे केवल इजारदारों और भूमि पर सदा से अधिकार रखते आए राजपूत सरदारों के अधिकारों के बीच कोई भेद नहीं बरता गया। इन राजपूतों के अधिकारों के विषय में कर्नल वाँकर ने ठीक ही कहा है कि, “इनके हक पुस्तों से चले आ रहे हैं और इतने पुराने हैं कि उनके अभिलेख मिलना कठिन है; सभी लोग इन अधिकारों को एकमत हो कर मानते हैं और आज दिन तक इन में किसी तरह की कोई कमी नहीं आई है। दुर्दमनीय भावनाओं और शस्त्रों के बल पर इन अधिकारों की रक्षा होती आई है, युगों युगों के विद्रोहों से इन्होंने टक्कर ली है और मुसलमानों ने भी इन को समाप्त करने के लिए उनसे जो कुछ बन पड़ा वह किया परन्तु उनके शासन की समाप्ति के अनन्तर भी ये यथावत वर्तमान हैं।”

जाड़ेचा गरासियों के भू-राजस्व के विषय में लिखते समय बम्बई सरकार⁸ ने राजपूतों की भयात के विषय में स्पष्ट विवरण दिया है। वे कहते हैं “अंजार के जाड़ेचा नूतपूर्व रावों के छुट-भाइयों की सन्तान हैं, जिनको गरास मिला था। बाद के वर्षों में, वह ‘गरास’ उनके अनेक वंशजों में बँटता चला गया। वे अपने-अपने ‘करम भाग’⁹ के धरणी हैं, जो उन्हें जन्म सिद्ध अधिकार के रूप में प्राप्त हुआ है; मूलतः वे रावों को कोई रकम अदा नहीं करते थे परन्तु यह प्रायः निश्चित था कि इनको जो गरास मिला हुआ था उसकी एवज में इन्हें आपत्ति-काल में जब ‘भयात’ एकत्रित होती थी तो अपने लिए भोजन और अफीम तथा घोड़ों के लिए दाना मिलता था। जो भूमि इनको निजी उपभोग के लिए दी जाती थी वह ‘आवगो गरासिया, (awgo-grassia) कहलाती थी; उसके लिए-यह नियम था कि उसमें यदि ये स्वयं काश्त करते तो उसका कोई लगान नहीं लिया जाता था। इसको गुजरात में ‘जिवाई’ कहते हैं। परन्तु, यदि उस भूमि में रैयत से काश्त कराई जावे तो उस पर सरकारी ‘वेरा’ या कर वसूल किया जाता है और गरासिया को केवल जमीन का मालिक होने का हक मिल जाता है।”

ऐसे मामलों की बहुत सी नज्दों इस पुस्तक में जगह-जगह पर दी गई हैं; और, वास्तव में, इस दुनिया में भूमि पर स्वाधिकार जैसी कोई वस्तु हो (हम जानते हैं, बहुत से लोग इससे सहमत नहीं होंगे) तो गुजरात में गरासियों के जो अधिकार हैं उनसे बढ़कर हक हुकूक ढूँढ़ निकालना बहुत कठिन होगा। परन्तु,

8. सेलेक्शन आफ पेपर्स, (Selection of Papers) भा. 3, पृ. 750 में प्रकाशित दि० 31 मई, 1818 का बम्बई सरकार के रेवेन्यू विभाग का पत्र।

9. अर्थात् पूर्वजन्म के कर्मानुसार जो भाग या गरास मिला है।

संचालक मण्डल (कोर्ट ऑफ डाइरेक्टर्स) का खयाल इससे भिन्न है। उनके मत से जाड़ेचा गरासियो को जो भूमि मिली हुई है वह केवल चाकरी की शर्त पर मिली है। वे कहते हैं "भारत के अन्य भागों में चाकरी की एवज में जिन लोगों को जागीरे मिली हुई है उनसे सेवा लेना आवश्यक न होने के कारण उनके मामलों का निपटारा करने में जो कठिनाई और गड़बड़ी पैदा हो गई है वही इन अधिकारों का निर्णय करते समय सामने आती है। हमारे विचार से इन जागीरों को स्वतन्त्र मिल्कियत की जागीरे या ग्रास नहीं मानना चाहिए। जब चाकरी बन्द हो जाय या उसकी जरूरत न रहे तो सरकार अपना निर्णय लेने में स्वतन्त्र है।"

वम्बई के डिस्पैच (पत्रावली) में केवल यही लिखा है कि गरासियो को जिन शर्तों पर भूमि मिली हुई है उनमें से एक चाकरी की शर्त भी है; और हमारे देश (इंग्लैण्ड) के इतिहास के आधार पर भी हम शायद ही इस नतीजे पर पहुंच सके कि जिन लोगों को सामरिक सेवाओं के बदले में भूमि मिली हुई है उसे केवल इसी कारण जब्त कर लिया जाय कि अब 'राजा' को उस प्रकार की सेवा की आवश्यकता नहीं है। यह बात अधिक ध्यान देकर देखने योग्य है कि गुजरात की प्रथा हमारी प्रथा से बहुत भिन्न है और वहाँ गरासियों का भूमि पर अधिकार इसी सीमा तक बद्ध नहीं है कि महाराजा को इनकी चाकरी की आवश्यकता न हो तो वह उसे जब्त कर ले।

संचालक-मण्डल (कोर्ट ऑफ डाइरेक्टर्स) ने सन् 1819 ई. में लिखा है कि "हमारे खयाल से, गरासियों से वसूल होने वाली 'सलामी' या कर की रकम में वृद्धि करने का सरकार का अधिकार स्पष्ट रूप से निश्चित हो चुका है। यह अधिकार पूर्व में हुए राजसत्ता-सम्बन्धी निर्णय से अपने आप सिद्ध हो जाता है कि राजसत्ता कंपनी की रहेगी और गरासिया, भील तथा कोली जो अपना हक जाहिर करते हैं वह रद्द किया जाता है। इस फैसले का नतीजा यह हुआ कि ये जातियाँ भी शेष रैयत की श्रेणी में रखी गईं, और ऐसा होने पर, सार्वजनिक हित के कार्यों के भार की दृष्टि से राजसत्ता दूसरों के समान इनकी जायदाद से वसूल होने वाले कर में भी आवश्यकतानुसार थोड़े समय के लिए या सदा के लिए घटावड़ी कर सकती है और ये लोग इसके विरुद्ध कोई आपत्ति नहीं कर सकेंगे।"

गरासियो से वसूल होने वाली जमा में बढ़ोतरी करने का हक शायद ही ऐसा था कि जिस पर ब्रिटिश सरकार दबाव डाल सकती थी। कदाचित्त इसका कोई अस्तित्व था भी तो अवश्य ही मुसलमानों से ग्रहण किया गया था; और यदि यह सच है तो मुसलमानों के ही अपने वर्णन से ज्ञात होता है कि इसका आधार बल-प्रयोग के अतिरिक्त और कुछ नहीं था। अनुच्छेद के उत्तरार्द्ध में जिस सिद्धान्त का प्रतिपादन किया गया है उसके अनुसार कोट के राजा के मामले में (हम उसी नजीर को आगे बढ़ाते हैं) जो कुछ हुआ है उसकी अपेक्षा उसका पक्ष अधिक अनुकूल था और उसका

खुलासा इस प्रकार है—उसका राज्य ब्रिटिश अधिकार में होता; महीकांठा और काटियावाड़ में जिस तरीके से राजस्व की रकम कायम की गई थी उसी को दृष्टि में रखते हुए उससे वसूल होने वाली जमा भी उसी जमाबन्धी के आधारों पर निश्चित की जाती जिसके अनुसार वह भूतपूर्व सरकारों को खिराज अदा करता था और (यदि यह रकम राज्य की आवश्यकताओं को देखते हुए कम पड़ती हुई समझी जाती) तो उसको इसके अतिरिक्त 'राय भार का अपना हिस्सा अदा करने के लिए बाध्य किया जाता,' इसके लिए या तो अपने इलाके में पुलिस और कचहरियों का खर्च वह स्वयं वहन करता या सरकार को आवश्यक रकम देना स्वीकार करता; परन्तु, अपनी भूमि के किसानों से मामलात तय करने के विषय में सरकार-का कोई हस्तक्षेप न होकर वह उसी प्रकार स्वतन्त्र होता जैसे मुसलमानों या मराठों के समय में था। हमने जिस गढ़बड़ी का हाल ऊपर लिखा है, शायद वही उन सब कष्टों का मूल है कि जिसको लेकर गरासियों के साथ इतना कठोर व्यवहार किया गया है।

संचालक-मण्डल ने आगे कहा है, "अब यह स्पष्ट हो गया है कि गरासिया लोग जिन विशेषाधिकारों की मांग करते हैं वे सम्पूर्ण रूप से नहीं तो किसी अंश में उन लोगों की लापरवाही, कमजोरी या काहिली के कारण उत्पन्न हुए हैं। जिनके हाथ में सरकार की सत्ता के संरक्षण का भार था उनके बाँटा की भूमि भी आपस के झगड़ों, ठगी या जबरदस्ती से ही उनके अधिकार में रही है, इसके अतिरिक्त और इससे अच्छा कोई आधार उनके हकों के बारे में नहीं मिलता (?); 'तोड़ा ग्रास' के नाम से जो लाग (कर) ये लोग वसूल करते हैं उसका मूल भी प्रायः इसी तरह का है; और, कितनी ही ऐसी लागें तो बहुत ही आधारहीन एवं स्वेच्छा-धारपूर्ण घटनाओं से निकली हुई हैं जिनको अपनी निर्बलता तथा ऊपर के डर से लोग सहन कर रहे हैं।"

कोर्ट द्वारा तीन वर्ष बाद दी गई टिप्पणी में भी गरासिया वर्ग के विरुद्ध वही धारणा व्यक्त होती है जो, हमारे विचार से, आरम्भ में ही इन लोगों और अन्य वर्गों के विषय में बन गई थी; इसका कारण यह था कि यद्यपि ये दोनों ही प्रकार के अधिकार ग्रास नाम से बोले जाते थे परन्तु इनकी उत्पत्ति और व्यवहार में बहुत भिन्नता थी, जिसको अच्छी तरह समझा नहीं गया था। वे कहते हैं "जोर-जबरदस्ती से प्रचल हुए गरासियों और अन्य जाति के लोगों ने जिन जागीरों पर कब्जा कर रखा है उनके विषय में ऐसा लगता है कि पुराने जमाने में या तो वे उनको सैनिक सेवाओं के बदले में दी गई थी, जिनकी अब आवश्यकता नहीं है या ये प्रजा से जवरन छीन ली गई थीं क्योंकि ये लोग युद्ध और लूटमार करने वाली जाति के थे और इन उपद्रवों से पिण्ड छुड़ाने के लिए ही लोगों ने इन्हें स्वामी मान लिया होगा। इन सभी जागीरों पर हम ऐतराज किए बिना नहीं रह सकते और यद्यपि सहज ही में यह बात हमारी समझ में आती है कि समयानुकूल कार्य करने

की रीति के कारण हमें इन्हें सहन करना पड़ रहा है परन्तु इनके हकों का दायरा जैसे-जैसे कम होता जाएगा, वैसे-वैसे ही हम हमेशा खुशी महसूस होगी।”

इसमें सन्देह नहीं कि न्याय और अधीनता को ताक में रख कर इन स्थानीय ठाकुरों के विरुद्ध बहाने-भी बातें कही जा सकती हैं; यह तर्क दिया जा सकता है कि अब इनको उपयोगिता समाप्त हो चुकी; इनकी 'सेवाओं' को 'अब कोई आवश्यकता नहीं है'; और इनकी मुस्ती व काहिली दूर करके इनको शांतिपूर्ण कलाश्रमों में पुनः संलग्न करना उतना ही कठिन है जितना कि इनको उस अनुशासन में रखना जो इनको युद्धकाल में पूर्ववत् उपयोगी बना सके। परन्तु, यह बात ध्यान में रखनी चाहिए कि अनुभवहीन प्रशासक अब तक यह मानते हैं कि क्षत्रिय-पुत्रों ने प्रबल शत्रुओं को टक्कर में इतने समय तक इतने लोगों पर जो अपना प्रभुत्व जमाए रखा था उसके नष्ट हो जाने से ही गुजरात के आन्तरिक प्रबन्ध को इतनी हानि पहुंची है; यह बात भी निश्चयपूर्वक नहीं कही जा सकती कि गरासियों के साथ यदि अधिक उदारतापूर्ण व्यवहार किया जाता तो उनके चरित्र में कोई सुधार न आता; और, आज भी इस मत के बहाने से समर्थक मौजूद हैं कि ये भूस्वामी जमीन के पुश्तैनी मालिक होने के कारण सत्कार-योग्य हैं तथा अपनी भूमि की रक्षा के लिए ढाल का काम कर सकते हैं। अस्तु, ये बातें कुछ भी हों, परन्तु एक स्वदेश प्रेमी को इस बात पर दुःखी होने का अधिकार तो होना ही चाहिए कि गुजरात में ब्रिटिश सत्ता के आगमन से यहां के रहितने ही निवासियों को, जैसे अजीत सिंह वाघेला और मोखड़ा जी गोहिल की सन्तानों को सहायत करने योग्य सुदृढ़ कारण उत्पन्न हुए और उनको गहरी चोट पहुंची है।

स्थानीय ठाकुरों के हित में जो बातें ऊपर कही गई हैं और मिस्टर एल्फिंस्टन ने जो अभिप्राय व्यक्त किए हैं उनमें कोई विरोध नहीं है। उनकी तजवीज थी कि धोनाका में से तलाती हटा दिए जावें और गरासियों की जमा इस तरह बांटी जाय कि उन्हें सरकारी राजस्व पर बीस के बदले तीस प्रतिशत वसत रहे तथा हर पांचवें वर्ष इसी नियम के आधार पर उस जमा में आवश्यक परिवर्तन होता रहे; उन्होंने सिफारिश की थी कि न्यायालय के व्यवहार में गरासियों को कुछ विशेष छूट दी जाय; और उन्होंने इस बात पर भी जोर दिया था कि पुराने कर्जों के मामलों में दस्तावेज पेश होने पर भी उन परिस्थितियों को जांच दी जावे जिनके कारण दोनों पक्षों में वह अनुबन्ध लिखा गया था, इससे कर्जों की वास्तविकता ज्ञात हो सकेगी; और, गरासियों को पकड़ कर जेलखाने में डालने के बदले उनके ठीक-ठीक गुजारे लायक भाग छोड़ कर जागीर का उतना भाग जप्त करने के लिए कर्जों को कलेक्टरों के नाम आदेश लिख भेजना चाहिए जिसे कर्जा किश्तों द्वारा धीरे-धीरे चुकाया जा सके।” मिस्टर एल्फिंस्टन ने आगे सलाह दी है कि “मुविवा-नुसार, जहाँ-जहाँ सम्भव हो, गरासियों को पुलिस के मुख्य स्थानों पर नियुक्त किया

जाय और उनको मुखिया पटेल की उपाधि न दी जाय क्योंकि राजपूत लोग, अवश्य ही, इसको अपने लिए अपमानजनक समझते हैं।”

मेवासियों के विषय में (वे इस शब्द को कोली ठाकुरों तक ही सीमित रखते हैं) मिस्टर एल्फिन्स्टन की सिफारिश और भी जोरदार है और वाघेला राजा का विवरण देते हुए ऊपर हम जो कुछ लिख आए हैं उससे मेल खाती हुई है। गवर्नर ने लिखा है “ऐसा लगता है कि ये लोग (मेवामी) आजकल जिस परतन्त्रता में हैं उससे अधिक इनकी पराधीनता का प्रमाण इतिहास में नहीं मिलता और इससे सिद्ध होता है कि इनको अधिक दवाने का हक हमें अपने पूर्ववर्तियों से प्राप्त नहीं हुआ है अतः हमको स्वाभाविक नियमों का ही आधार लेकर ऐसा करना चाहिए, जिनसे हमको अपने पड़ोसी पर उतना ही काबू रखने का उचित अधिकार मिलता है जितना कि हमारी अपनी सुरक्षा के लिए आवश्यक है और हमारे हस्तक्षेप की सीमा बस इतनी ही रहनी चाहिए। जब हम पहले पहल गुजरात में आए थे तो हमारे पास इस प्रदेश में बहुत थोड़ी सेना थी; उसको देखते हुए मेवासियों ने हमें बहुत ही कम कष्ट दिया है; और अब, थोड़ी सी राजस्व की रकम बढ़ाने व पुलिस में कल्पित सुधार करने के नाम पर इस शान्ति को जोखिम में डालना न्याय और नीति के विरुद्ध ही होगा। इससे कोई वास्तविक सुधार होगा, यह भी मन्देहास्पद ही लगता है, क्योंकि जब तक कोलियों में मेहनत-मजदूरी करने व अनुशासन में रहने की आदत नहीं पड़ जाती तब तक उन्हें बश मे रखने को उनके चाल चलन के लिए समस्त जाति को ही जवाबदार बनाना होगा; और अगर हम चुपचाप प्रत्येक व्यक्ति को हमारी पुलिस के अधिकार में लाने में सफल भी हो गए तो मेरा विचार है कि अवश्य ही चोरी डकैती के मामले बढ़ जावेंगे। इसलिए मेरा सुझाव है कि मेवासियों के गांवों में राजस्व वसूल करने व प्रजा में शान्ति कायम रखने की जवाबदारी गांव के ठाकुर पर ही डालनी चाहिए। यदि आवश्यक समझा जाय तो उसकी जमानत ले ली जाय, चोरी का माल बरामद करने को उसे जिम्मेदार ठहराया जाय, और अपराधियों को पेश करने के लिए भी उसी को पाबन्द किया जाए परन्तु मुखिया पटेलों के लिए जो निग्रम बने हैं उनमें से कोई भी उस पर लागू न किया जाय तथा उसके इलाके में किन मामलों को दर्ज करना और किन को नहीं, इसका अधिकार मैजिस्ट्रेट को प्राप्त हो। सभी गम्भीर मामलों को अवश्य दर्ज किया जाय और अपराधी को ठाकुर के द्वारा तलव किया जाय। यह तलवी मोसल और रोनीना जुमनि (अजूर) के जरिये होनी चाहिए। यदि वह अपराधी को हाजिर न करने की जिद करे तो ठाकुर को गिरफ्तार किया जाय और अगर सामना करे तो सार्वजनिक शत्रु के समान उम पर आक्रमण कर दिया जाय। यदि स्वयं ठाकुर के विरुद्ध कोई गम्भीर शिकायत हो तो उसे बन्दी बनाने से पहले कलक्टर अपनी तीर पर जांच पड़ताल करे; यदि उसे पकड़ना आवश्यक हो जाय तो उसे जावते में फौज-

कार के सुन्दर कर देना चाहिए। जो ठाकुर आदतन लूटपाट और चोरी में हिस्सा लेते हैं उन्हें गद्दी से उतार कर जेलखाने भेज देना चाहिए और उनके परिवार में से किसी अन्य को ठाकुर बना देना चाहिए, अथवा, गाँव में सेना तैनात कर दी जाय और उनके सनस्त मेवासी अधिकार छीन लिए जावें।

‘तिलाती निरुद्ध न किए जावें और राजस्व को रकम निश्चित रहे। सरकार का हक बनाए रखने के लिए कहीं-कहीं कभी-कभी उचित रूप में थोड़ी बहुत वृद्धि की जा सकती है, परन्तु सानान्ध्या ताम (उपज) का अधिकान्त गाँव वालों के लिए ही छोड़ दिया जाय कि जिससे वे खेती बाड़ी के काम में अधिक खर्च लेने लगें। दीवानी मानले नियमानुसार करने हंग में चले, परन्तु कुछ गाँवों में वह अधिक सुविधान्तक रहेगा कि पहली बार में मामला मैजिस्ट्रेट के पास बर्ज हो और वही यह तय करे कि उसे अदालत में भेजे या पंचायतों या मोसलों की सहायता से वहीं निपटा दिया जाय।’

अब हम इस विषय से खसत नेते हैं क्योंकि वहाँ पर इसको जितना स्थान दिया जा सकता था उससे अधिक लिख चुके हैं यद्यपि इसके वास्तविक महत्व को देखते हुए तो यह भी बहुत कम है। हम अपने पाठकों को स्मरण दिला दें कि मिस्टर एल्फिन्स्टन के सुझावों का व्यावहारिक मूल्य आज दिन तक भी कम नहीं हुआ है क्योंकि, जल्दी ही या देर से वह षड़ी आने वाली है कि जब गुजरात प्रांत का वह भग, जहाँ अब भी गरासिया और मेवासी मौजूद है। चाहे उनकी प्रतिष्ठा में कोई कमी न आई हो या उनकी आदतों में कोई बदल न आया हो, अवश्य ही ब्रिटिश सरकार के नीचे अधिकार में आ जावेगा।

गुजरात में ब्रिटिश शासन की स्थापना से वहाँ के निवासियों के एक वर्ग विशेष को जहाँ नुनीकत का सामना करना पड़ा है वहाँ इस बात पर सन्तोष प्रकट किया जा सकता है कि प्रजादण्ड के अधिकान्त को बहुत ताम पहुँचा है। मिस्टर एल्फिन्स्टन कहते हैं ‘यह नहीं सोचना चाहिए कि इन जिलों में अपने मुकाम के दौरान वहाँ के लोगों की असली हालत के बारे में ठीक-ठीक अन्दाज लगा सका हूँ। चले-चले जो बात जाहिर लगती है वह यह है कि गरासिया कमजोर हो गए हैं और अब गे हैं; देसाई और दूसरे पुजारी कारगुजार, जिनमें पटेल भी शामिल हैं, अपनी ताकत और अरर खो बैठे हैं परन्तु बदले में उन्हें निजी व माली हिफाजत की उम्मीद मिल गई। हमारे लगान बसुली के तरीके में हेरफेर हो जाने के कारण साहूकारों की आदमती का एक जरिया बन्द हो गया है और इतनी देगी रियासतों के खतम हो जाने व नित्कियत का बराबर बंटवारा हो जाने से व्यापार भी बैठ गया है और इस तरह बन कमाने का दूसरा दरवाजा भी बन्द हो गया है, जिन भाटों (और चारणों) का गुजरात में इतना नाम था वे अब नगण्य हो गए हैं और आन रियासतों की, जो पहले कुछ भोग रही थी, वन, आराम और निर्भयता प्राप्त हो गई

है। व्यापार का बन्धा करने वाले और गरासिया ही शायद ऐसे लोग हैं, जिनको शिकायत हो सकती है। अब पुर्तगाली ठाकुर नहीं रहे, कायमी फौजी नेता भी नहीं रहे और न ऐसे लोगों का वर्ग ही रहा जो दिखावटी रूप में भी विद्या और धर्म के नाम पर प्रतिष्ठा प्राप्त करने थे। जिन लोगों को मुकसान हुआ है उनकी खुशहाली दूसरे लोगों की बग़दादी के कारण बनी थी; अब उनके पतन की एवज में प्रजाजनों को बड़ादा मिला है, जो मंथ्या में अधिक हैं, मेहनत मजदूरी करने वाले हैं और समाज में सबसे अधिक प्राप्त करने लायक हैं। निस्सन्देह, इस वर्ग के लिए हमारा शासन बरदान सिद्ध हुआ है। इन (हमारे शासन) में लूट-पाट और हमले बन्द हो गये हैं, आन्तरिक अव्यवस्था समाप्त हो गई है, लोगों को समान रूप से पक्षपात-रहित न्याय मिलता है और शोषण एवं बलात्कार को सर्वथा नष्ट कर दिया गया है। साबरमती के इस ओर के प्रान्त का, जो बहुत समय से हमारे अधिकार में है, वही दृश्य है जो ऐसी परिस्थितियों में होना चाहिए था। उच्च वर्ग के लोगों की पुरानी सन्तुष्टि उन के घरों की मजबूत से जान पड़ती है और प्रजा की खुशहाली उनके मुखद घरों, पोशाक की स्वच्छता और ऊँचे दर्जे की खेती बाड़ी से व्यक्त होती है। खेतों की सुघड़ता और फलद्रूपता की दृष्टि से बंगाल प्रान्त के बहुत से भाग ऐसे हैं जिनकी समता नहीं की जा सकती; परन्तु, पेड़-पौधों की बहुतायत, गाँवों की सुन्दर ठोस बनगट तथा लोगों के ऊँचे स्तर एवं खिलते हुए व्यक्तित्व को लेकर मुझे भारत में कहीं भी ऐसा देखने को नहीं मिला जिम्का गुजरात के पूर्वी जिलों से मुकाबला किया जा सके।

रयत अर्थात् किसानों की दशा में जो सुधार हुआ है उसको समझने के लिए पहले हमें यह जान लेना आवश्यक है कि देशी राज्य के समय में उनकी क्या दशा थी? कर्नल वॉकर से हमको जो विवरण प्राप्त हुआ है उसको हम यहाँ पर यह बताने के लिए उद्धृत कर रहे हैं कि जिस दशा का उन्होंने चित्रण किया है, वह आज भी गुजरात के उन भागों में वर्तमान है जो सीधे ब्रिटिश शासन के अधिकार में नहीं है।

कर्नल वॉकर कहते हैं, “(खालसा जमीन के) जमींदारों को रयत पर जमा-बन्धी कायम करने में अपनी इच्छानुसार अधिक से अधिक लाभ लेते हुए जमीन इजारे पर देने का अधिकार है। इस मामले में वे प्रायः यूरोप के जमींदारों जैसे ही अधिकारों का उपयोग करते जान पड़ते हैं, परन्तु उनकी लगानी दर प्रायः सरकारी दर से नीची रहती है। ऐसा तो नहीं है कि सरकार इन मामलों में दखल-घन्दाजी करती हो, परन्तु यह स्पष्ट है कि यदि एक ओर से बलात्कार होता हो या दूसरी ओर से दुर्व्यवहार हो तो उभय पक्ष को शिकायत करने का अधिकार है और यदि रयत या किसान भूस्वामी के रबैये को नापसन्द करता है तो वह दूसरे परगने में जाकर बस सकता है। सामान्यतया इसी उपाय का अत्रलम्बन किया जाता है और

पूरा गांव-का-गांव या वहाँ के वाशिनदों में से जो पीड़ित हों और जो निजी भूमि के काश्तकार हों या सरकारी भूमि के, वे दूसरे परगनों में जाकर नई जमीनें प्राप्त कर लेते हैं और वहाँ पर तब तक बने रहते हैं जब तक कि उनकी शिकायतें दूर न हो जावें या उनके जमींदार उनकी शर्तें मंजूर न कर ले। इस प्रकार कृषकों के स्थान-परिवर्तन को रोकने के लिए कभी-कभी कुमाविसदार आपस में ऐसा समझौता कर लेते हैं कि जो किसान अपने जमींदार से भगड़ा करके आता है उसको न अपने इलाके में टिकाव देते हैं न कोई रोजगार; परन्तु, प्रायः ऐसा होता है कि पहले जमींदार के दुर्व्यवहार से लाभ उठाने को वे उन कृषकों को रख कर अपना हित-साधन करने के लिए तैयार रहते हैं। यहाँ पर यह भी कह देना आवश्यक है कि सरकारी जमीन की रयत या किसान को भी कदीमी हक प्राप्त होता है और जिस जमीन को वह या उसके परिवार वाले बहुत लम्बे समय तक जोतते रहे हैं उससे उनको वेदखल करना मनमानी कार्रवाई, गैर-कानूनी या रिवाज के खिलाफ समझा जाता है, जो सब एक ही तरह के अन्याय माने जाते हैं; इसलिए ऐसी वेदखलियाँ कम ही होती हैं।'

रयत या किसान को अपनी सुरक्षा का भरोसा मुख्यतः इस बात में होता था कि उसकी जाति वाले उसका पक्ष लेंगे और जमींदार उसको नहीं निकाल सकेगा क्योंकि वह कोई ऐसा काम करने की हिम्मत नहीं कर सकता था कि जिससे वे सब-के-सब गांव छोड़कर चले जावें; यह बात उसी पूर्वी कहावत का उदाहरण है, जो हम पहले उद्धृत कर चुके हैं, अर्थात् 'प्रजा के आधिपत्य से ही राजा की प्रतिष्ठा है और प्रजा की कमी में ही उसकी हानि है।' ब्रिटिश शासन में प्रजा को केवल बाहरी आक्रमण और आन्तरिक अव्यवस्था से ही राहत नहीं मिली है अपितु किसानों को अपने कच्चे की जमीन पर मालिकी का हक भी प्राप्त हुआ है (जो पहले कभी नहीं मिला था) और अब वह उस जमीन को अपने तथाकथित जमींदार की इजाजत के बिना ही बेच सकता है तथा अगर वह लगान बराबर अदा करता है तो सरकार को भी उसे बेदखल करने का हक नहीं है।

ब्रिटिश शासकों का जो दूसरा कानून लागू हुआ उससे कृषक वर्ग को तो कोई अधिक अनुकूलता प्राप्त नहीं हुई, परन्तु जो लोग व्यापार व लेन-देन का धन्धा करते थे उनको बहुत सुभीता हो गया है। समय से पहले ही, यूरोपीय सिद्धान्तों के आधार पर, जो अदालतें यहाँ कायम कर दी गई हैं उनके परिणाम अच्छे नहीं निकले और मिस्टर एल्फिन्स्टन ने भी इसकी बुराई ही की है। इसके चार बर्ष बाद (1825 ई. में) बिशप हैबर¹⁰ ने इसका और भी विशद विवेचन किया है और

10. बिशप रेनाल्ड हैबर (Bishop Reginald Haber) (1785-1823) को 1823 में कलकत्ता का बिशप नियुक्त किया गया था और 1826 ई. में त्रिचनापल्ली के तरण-ताल में पक्षाघात (Apoplexy) रोग से उसकी →

उसको (उसकी स्थिति देखते हुए) और भी अधिक निष्पक्ष समीक्षक कहा जा सकता है—

हीवर ने कहा, 'इस देश (गुजरात) में, हिन्दुस्तान के अन्य प्रान्तों की तरह, सबसे बुरी बात अदालतों की प्रणाली है, जहाँ का तन्त्र भारी और पेचीदा है, न्याय मिलने में अत्यधिक खर्चा और असह्य देरी होती है और लेन-देन के कानून बहुत कठोर और दुखदायी है। परन्तु, मिस्टर एल्फिंस्टन ने अदालतों में भी एक बहुत आवश्यक सुधार किया है कि कचहरियों में चलने वाली फारसी भाषा को चहिष्कृत करके सब काम गुजरात की भाषा में चालू किया है। फिर भी, बहुत-सी बुराइयाँ हैं; ऐसे देश में जहाँ एक ओर लोगों को गरीबी दूसरी ओर व्याज-बट्टे की भारी दरें खाए जा रही हैं, ऐसी बातों के नतीजे हमेशा दुःखप्रद ही निकलते हैं; और, इन हुक्मनामों, फैसलों, बंदखलियों और दूसरी अदालती कार्रवाइयों से, जो यद्यपि आदमी आदमी के बीच न्याय करने की दृष्टि से ही जारी किए जाते हैं; असन्तोष बढ़ रहा है, लगातार गाँव के गाँव उजड़ रहे हैं, पुराने खानदान बरबाद होते जा रहे हैं, बहुत से आदमियों के पुश्तैनी और बहुत पुराने घर टूट-टूट कर उनके माथों (सिरों) पर पड़ रहे हैं; इन कारणों से बहुत से लोगों में

→ मृत्यु हो गयी। "भारत के उत्तरी प्रान्तों में यात्रा का विवरण" (Narrative of a Journey through the Upper Provinces of India) नामक उसकी पुस्तक जिसमें से यहाँ उद्धरण दिया गया है, उसकी मृत्यु के उपरान्त 1828 ई. में प्रकाशित हुई थी। दो पुनर्विचार—न्यायालय, दीवानी मामलों के लिए 'सदर दीवानी अदालत' और फौजदारी मुकदमों के लिए 'सदर निजामत अदालत', की स्थापना वारेन हेस्टिंग्स के जमाने में हुई थी। इसके साथ-साथ लार्ड नार्थ (Lord North) के रेग्युलेंटिंग एक्ट (1773 ई.) के तहत एक सर्वोच्च न्यायालय (Supreme Court) भी कायम किया गया। 'कम्पनी की सदर अदालतों और दूसरी कचहरियों के न्यायाधीश अंग्रेजी कानून विल्कुल नहीं जानते थे और उनको आदेश था कि जब तक कोई हिन्दू नियम या मुस्लिम कानून अथवा रेग्यूलेशन लागू न हो तब तक वे समानता, न्याय और सद्भावना का आधार लेकर ही फैसले करें। सर्वोच्च न्यायालय में दीवानी व फौजदारी दोनों ही तरह के मामलों में अंग्रेजी कानून चलता था और कार्यवाही भी उसी के अनुसार होती थी। इस प्रकार ये दोनों अदालती तरीके परस्पर विरुद्ध थे।' (इम्पीरियल गजेटियर (1907) भाग 4, पृ. 145)

यह गड़बड़ी, अन्तिम रूप से, 'इण्डियन हाईकोर्ट एक्ट 1861 ई०' द्वारा समाप्त कर दी गई और हर एक प्रेसीडेन्सी में अदालतें व सुप्रीम कोर्ट एक कर दी गईं। बाद में, स्वयं फार्वस भी बम्बई की अदालत के जज रहे थे; उन्होंने भी पुराने तरीके की बुराइयों का जिक्र किया है।

हाकिमों (जजों) के प्रति भय और घृणा के भाव फैल रहे हैं, जो खानगी कर्जों की वसूली में बहुत सख्ती बरतते हैं - ऐसी सख्ती कि जिसका प्रयोग करने का विचार देशी स्वदेदारों ने, जो अन्य बातों में कहीं ज्यादा जुल्मी रहे होंगे, कभी नहीं किया, न ऐसा करने की कभी हिम्मत ही की। इसका एक अच्छा परिणाम भी हुआ है; कर्जों की वसूली में आसानी हो जाने से व्याज की दर कम हो गई है। परन्तु, इस प्रणाली की बुराइयों को देखते हुए यह प्रतिफल नहीं के बराबर है - क्योंकि न जाने कौमी-कौसी परिस्थितियों में लिए हुए ऋण को चुकाने के लिए जुलाहे को अपने करघे से हाथ धोना पड़ता है, किसान का हल छिन जाता है और सामन्ती ठाकुर के किले की छत उतरवा ली जाती है; और जब किसी गाँव के लोग अकाल-दुकाल में बाहर चले जाते हैं और जिन पर थोड़ा या बहुत कर्जा बाकी होता है तो अच्छे समय में भी उस कर्ज के मारे उनके लिए अपने घरों और भूमि में लौट कर आना असम्भव हो जाता है।

उष्ण कटिबन्ध में रहने वाले लोगों की आदतों व रहन-सहन को एकदम बदल कर कोने में पड़े हुए एल्बियन (Albion)¹¹ टापू के निवासियों जैसा बना देने का यदि प्रयास किया जाय और जार्ज चतुर्थ¹² के प्रजाजनों के लिए जो कानून-कानून उपयुक्त थे उनको, अन्तरिम यत्न किए बिना, यदि किसी ऐसे जनसमाज पर लाद दिए जावें जिसकी स्थिति का बहुत कुछ साम्य एल्फ्रेड¹³ के राज्यकाल के लोगों की दशा से हो सकता है तो इससे कम भयंकर परिणाम निकलने की आशा नहीं रखनी चाहिए।

11. लैटिन भाषा में albus (एल्बस) शब्द का अर्थ है 'सफेद'; रोमन लोगों ने जब पहले पहल डोवर (Dover) की सफेद चट्टानें देखीं तो उन्होंने ब्रिटेन के टापू का नाम (Albion) एल्बियन रक्खा था इसलिए 'एल्बियन टापू' से यहाँ इंग्लैण्ड के द्वीप से तात्पर्य है।
12. जार्ज चतुर्थ ग्रेट ब्रिटेन और आयरलैण्ड का बादशाह (1820-1830 ई०) था। वह अपने पिता जार्ज तृतीय के समय में ही राज्य का राजप्रतिनिधि बन गया था। इससे पूर्व वह इस पार्लियामेण्ट में विरोधी-दल के प्रमुख विंग सदस्यों में माना जाता था।
13. एल्फ्रेड (871-901 ई.) इंग्लैण्ड का राजा था। वह बहुत प्रसिद्ध था और 'महान्' विरुद्ध का उपभोग करता था।

यहाँ एल्फ्रेड और जार्ज चतुर्थ के समय में एक सहस्राब्दि का अन्तर सूचित करते हुए लेखक ने यह स्थापित करने की चेष्टा की है कि भारत के प्रान्तों में इंग्लैण्ड के नए कानून लागू करना एक हजार-वर्ष का लम्बा-कदम उठाने के बराबर था।

हिन्दू-देवालय की सामान्य बनावट का सुगम वर्णन करने के लिए एक बार फिर हम चित्र का ही आश्रय लेंगे। जिस गर्भगृह में उपास्य की मूर्ति विराजती है उस पर घण्टे की सी आकृति वाला 'शिखर' अवश्य होता है; आगे का मण्डप खुला होता है और जिस मन्दिर में शिव की मूर्ति होती है उसके मण्डप में उनके वाहन नन्दी (वृषभ) की प्रतिमा रहती है। वैष्णव मन्दिरों में विशेषतः दो मण्डप होते हैं जिनमें से एक बन्द और दूसरा खुला होता है। इन पर भी जैन-मन्दिरों के समान कभी-कभी तीन शिखर होते हैं जिनमें से बीच का शिखर अन्य दो की अपेक्षा अधिक ऊँचा होता है। देवालय के आसपास बर्मशाला या सेवकों और पुजारियों के रहने के मकान बने होते हैं। आसपास की इमारतें भी, विशेषतः जैन मन्दिरों में, छोटे-छोटे शिखरों वाली देव-कुलिकायें होती हैं, ऐसी दशा में, रहने के मकान उनसे कुछ हट कर बनाए जाते हैं, परन्तु यह समस्त भवन-समूह प्रायः परकोटे से घिरा होता है। एक विशाल देवालय तो वास्तव में, गाँव जैसा ही लगता है; आसपास की इमारतें साक्षात् आवास-गृहों जैसी जान पड़ती हैं और वे काष्ठ में सुन्दर कोरणी किए हुए काम से मुसज्जित होती हैं। कभी-कभी उनका सम्पूर्ण बाहरी भाग मोटी चित्रकारी से भरा होता है जिसमें विवाह, गृहोत्सव अथवा प्रायः देवताओं के पराक्रम के चित्र बने होते हैं। हिन्दुओं के धर्म-स्थानों के पास छोटे-छोटे पानी के कुण्ड, भंवरिया कुएं, आकर्षक वादङ्गियाँ अथवा विशाल जलाशय किसी न किसी रूप में अवश्य बनाये जाते हैं। ईसाइयों के मध्यकालीन गिर्जाघरों की तरह गुजरात के हिन्दू देवालय भी प्रायः बहुत ही सुन्दर प्राकृतिक स्थानों पर निर्मित हुए हैं। गहन अन्व-कारपूर्ण कुओं, पर्वतीय उपत्यकाओं के रोमाञ्चक सौन्दर्य, सरिता-तट की भव्यता, मेघाच्छन्न गिरि-शिखरों की रमणीयता तथा सागर-वेला की गम्भीर शान्ति—यही ऐसे साधन हैं कि जिनका पूरा लाभ लेने की कला में शिव और आदिनाथ के धर्मोपासक भली भाँति निपुण होते हैं।

शिव-मन्दिरों के पुजारी प्रायः गुसाई होते हैं; विष्णु-मन्दिर में ब्राह्मण अथवा वैरागी पूजा करते हैं; देवी के मन्दिर के पुजारी छोटी जाति के ब्राह्मण (भरड़ा)

या गुमाईं अथवा कभी-कभी मुसलमान भी होते हैं जैसे बहुचराजी के। जैन-मन्दिर का पुजारी किसी भी जाति का हो सकता है, परन्तु यहां एक विचित्र प्रतिबन्ध है कि वह पुजारी श्रावक या सामान्य जैन नहीं होना चाहिए। इनमें प्रायः भोजक ब्राह्मण रखे जाते हैं, जिनका वर्णन पहले कर चुके हैं। गुसाईं मठान्नाय के अनुयायी और जिवोपासक होते हैं। वे भगवा रंग के वस्त्र पहनते हैं और ललाट पर आड़ा तिलक लगाते हैं।¹ वैरागी वंज्याव साधु होते हैं वे श्वेत वस्त्र धारण करते हैं और खड़ा तिलक (ऊर्ध्वपुण्ड्र) लगाते हैं। जो देवी के उपासक होते हैं वे तिलक के साथ लाल चादला (बिन्दी) भी लगाते हैं; यह चांदला लगाने का द्रव्य कुंकुम से तैयार किया जाता है। जैन साधुओं को सामान्यतः 'जती' नाम से अभिहित किया जाता है, परन्तु, इस प्रकार के साधुओं को प्रायः सन्यासी कहते हैं। आजकल इन सन्यासियों में बहुधा ऐसे लोग होते हैं जिनकी सम्पत्ति नष्ट हो गई है, सन्तान जाती रही है अथवा जिन पर और कोई आपत्ति आ पड़ी है जिसको सहन करने का उनमें साहस नहीं है। सन्यास ग्रहण करने वाला पहले कोई 'गुरु' अथवा सन्यासी महन्त तलाश करता है, जो उसको अपनी जमात में शामिल कर ले फिर शुभ मूर्हत देख कर, यदि वह द्विज होता है तो, यज्ञोपवीत को भग्न कर देता है, सिर मुंडवा लेता है और सन्यासी के वस्त्र धारण करके दीक्षा ग्रहण करने के उपरान्त भिक्षा और भजन करता हुआ जीवनयापन करता है। कभी-कभी लोग छोटी अवस्था में ही सन्यास ले लेते हैं; यदि किसी मनुष्य के सन्तान होने की आशा नहीं होती है तो वह यह प्रण करता है कि उसके दो पुत्र हो जावेंगे तो एक को सन्यासाश्रम के भेंट कर देगा; और, जैनों में जब चले नहीं मिलते हैं, जैसा कि प्रायः होता है, तो वे दीक्षा देने के वच्चे खरीदे लेते हैं।²

1. बहुचराजी के पुजारी कमलिया मुसलमान नहीं हैं, वे तो केवल वहाँ के मूल निवासी हैं। पुजारी श्रीमाली या औदिच्य ब्राह्मण हैं। बहुचराजी ने उस स्थान पर अपना प्रभाव प्रकट किया है। 'कमालिया' शब्द अरबी भाषा के कमाल शब्द से बना है जिसका अर्थ होता है 'चमत्कार' या मंजिल पर पहुँचा हुआ।
2. "तुम मुर्दों के लिए अपने शरीर में से मांस नहीं तराशोगे और न अपने शरीर पर कोई चिन्ह ही अंकित करोगे। मैं ही सबका स्वामी हूँ।"
—लैविटिकम, अध्याय 19; पद 28 वां।
विशॉप पैट्रिक ने टिप्पणी की है कि शरीर पर चिन्ह चित्रित करना या नामाक्षर अंकित करना, इस बात का सूचक है कि वह मनुष्य किसी कल्पित देवता का भक्त है।
3. कुछ वर्षों पहले हम गुसाईं जम्भुपुरी से मिले थे। उसने अपना वृत्तान्त इस प्रकार बताया—

'मनसिक पूजा' के विषय में हम पहले लिख चुके हैं, उससे पाठकों को ज्ञात हुआ होगा कि हिन्दुओं की साधारण उपासना की रीति यह है कि वे अपने आराध्य की प्रतिमा के आगे वैसे ही आचरण करते हैं जैसे कोई सेवक या दास अपने स्वामी के सामने करता है। विष्णु के मन्दिर में, बहुत आचार विचार के साथ, दिन में पाँच बार पूजा होती है जिससे हिन्दुओं के पुराने जमाने के गृहस्थ में दैनिक रहन-सहन की एक स्पष्ट-सी रूपरेखा सामने आ जाती है। प्रातः काल जब मनुष्य सो कर उठते हैं तब देवालय में घण्टे बजते हैं; देव को जगाने के लिए राज-नीवत और शंख बजाए जाते हैं। मुख्य पुजारी नहा धोकर मन्दिर में प्रवेश करता है और पाँच या सात बतियों से प्रतिमा की आरती करता है। सुबह के आठ या नौ बजे ऋतु के अनुसार देव-प्रतिमा को वस्त्र धारण कराए जाते हैं। सर्दियों के दिनों में रूई का दगला पहनाया जाता है और तापने के लिए सिगड़ी जला कर पास में रख दी जाती है; ग्रीष्म ऋतु में ठंडक पहुँचाने को टाकुर जी के चन्दन का लेप लगाया जाता है और बारीक मलमल के वस्त्र धारण कराये जाते हैं।

⇒ "मेरा जन्म बीकानेर में हुआ था और मैं मोरू गाँव के डाकुर पृथ्वीसिंह शिवासिंह का पुत्र हूँ। जब मैं राजपूत था तब मेरा नाम खेतसिंह था और राठौड़ जाति का था। जब मैं चार या पाँच वर्ष का था तब बीकानेर के राजा मूरतसिंह ने मोरू की जागीर जब्त कर ली और मेरे पिता इसे पुनः प्राप्त करने के लिए बाहरवाट हो गये। तेरह वर्ष की अवस्था तक मैं भी अपने पिता के साथ बाहरवाट की तरह ही रहा। तब मेरे पिताजी ने मुझे बीकानेर से बारह कोस की दूरी पर 'करणी माता जी' के मन्दिर में रख दिया। जब राजा को यह समाचार मिला तो उसने मुझे दरबार में बुलाया, सिरोपाव दिया और अपने पास रहने की आज्ञा दी; परन्तु मुझे उनके दगा करने का शक हुआ इसलिए मैं वहाँ से भाग निकला और मारवाड़ में पोहकरणा के पास होती नामक गाँव में चला गया; वहाँ पर 'महादेव' का एक मन्दिर है जिसके तत्कालीन महन्त का नाम चन्दन पुरी था। मैं उस मन्दिर में दस दिन रहा और उन लोगों का रहन-सहन देख कर मेरे मन में आया कि बाहरवाट बन कर रहने की अपेक्षा वहाँ रहना ही अच्छा था। मेरे केश उतरवा दिए गए और मुझे चेला बना कर गुरु ने दीक्षा दी। इसके बाद दस वर्ष तक मैं उसी मठ में रहा और फिर हिंगलाज की यात्रा करने गया। तब से मैं हिन्दुओं के तीर्थ-स्थानों में घूमता ही रहता हूँ; काशी, ज्वालामुखी, हरिद्वार, द्वारका और अन्य अनेक स्थान मैंने देखे हैं। अब, मेरी अवस्था चालीस वर्ष की है। कोई दस वर्ष पहले मैं अपने घर वालों से मिलने गया था, उस समय मेरे बड़े भाई वीरजी, मेरे काका मानसिंह और उनका पुत्र रघुनाथ जीवित थे परन्तु मेरे पिता का स्वर्ग-वास हो चुका था। उन लोगों ने मुझे अपने पास रहने के लिए बहुत कहा परन्तु मैं किसी तरह चला आया।"

तथा पुष्पों और मणि-माणिक्य से शृंगार किया जाता है; प्रतिमा को जलकुण्ड में विराजमान करके पुजारी बयार करते हैं। वर्षा ऋतु में देव को लाल वस्त्र और दृश्यान्तः पहनाया जाता है। इसी समय (आठ या नौ बजे) 'कलेऊ' अर्पण किया जाता है जिसमें चावल, इम्र एवं ऐसे अन्य पदार्थ होते हैं जिनका घनाढ्य लोग उपयोग करते हैं। उस समय 'पोड़शोपचार पूजा सहित थाल अर्पण किया जाता है, जिसका वर्णन हम अभी आगे करेंगे। तीनों पूजा दोपहर में होती है; देव को फिर चन्दन चढ़ाया जाता है ताजा पुष्पों से उनका शृंगार किया जाता है, दीपक जलाये जाते हैं, धूप खेई जाती है और ऋतु के अनुकूल भोग लगाया जाता है। फिर उनको शयन करा देते हैं। उस समय मन्दिर में विलकुल शान्ति रखनी पड़ती है। तीन बजे-चौबड़िया (नौवत) बजता है जिससे यह सूचना मिलती है कि देव दोपहर के विश्रान के अनन्तर उठ गए हैं; उस समय सेवक फल-फूल, मिठाई आदि लाते हैं और शतरंज, चौपड़ आदि मनोरंजन की-सामग्री जुटाते हैं। सब से महत्वपूर्ण चौथी पूजा-सन्ध्या समय होती है—उस समय सम्पूर्णा पोड़शोपचार पूरे किए जाते हैं। देव का मन्दिर में आह्वान किया जाता है, उनके विराजने के लिए आसन सजाया जाता है, अर्घ्य और पाद्य अर्पण किये जाते हैं और मुखप्रोक्षण के लिए तीन पात्रों में आचमनीय प्रस्तुत किया जाता है। स्नान की सज्जा पूजा का छठा उपचार है; तदनन्तर यज्ञोपवीत और वस्त्र भेंट किए जाते हैं; फिर चन्दन-गन्ध, पुष्पमाला (नालय) और वृष अर्पण किए जाते हैं। दीपक प्रज्वलित-करना पूजा का बारहवाँ (ग्यारहवाँ) उपचार है; फिर भाँति-भाँति के-व्यंजनयुक्त नंदेद्य और तदनन्तर ताम्बूल अर्पण करते हैं और प्रातःकाल की तरह की बहुदीपक-सज्जित आरती उतारी जाती है। आरती के बाद पुजारी प्रतिमा के चारों ओर प्रदक्षिणा-करता है, जैसे रक्षक घूमता है, यह पन्द्रहवाँ उपचार है और फिर स्तुति के साथ नमस्कार करके पूजा समाप्त हो जाती है।

कुछ लोग एक प्रदक्षिणा-करते हैं, कुछ सात बार परिक्रमा लगाते हैं और कोई-कोई एक सौ आठ बार परिक्रमा में घूमते हैं। प्रत्येक प्रदक्षिणा में भक्त निम्न-लिखित मंत्र (श्लोक) का उच्चारण करता रहता है—

पापोऽहं पापकर्माऽहं पापात्मा पापसंभवः ।
 त्राहि मां पुण्डरीकाक्ष !- सर्वपापहरो हरिः ॥
 यानि कानि च पापानि मेत्समन्त्रसप्तानि च ।
 तानि सर्वाणि नश्यन्तु प्रदक्षिणायां पदे पदे ॥

अर्थात्—'मैं पापरूप हूँ, पापकर्म करने वाला हूँ, पापात्मा हूँ, पाप में ही उत्पन्न हुआ हूँ; हे कमल के समान नेत्र वाले भगवान् पुण्डरीकाक्ष ! मेरा उद्धार करो क्योंकि आप सभी पापों के हरने वाले हरि हैं।

मेरे जो कोई मेरे पर्वत के समान भी पाप हों तो वे सब प्रदक्षिणा के पद-पद में नष्ट हो जावें।”⁴

विष्णु मन्दिरों में - प्रायः दो मूर्तियाँ होती हैं, सीता और राम की अथवा कृष्ण और राधा की; राम के भाई लक्ष्मण की मूर्ति भी बहुधा पाई जाती है। राम-जन्म अथवा कृष्ण-जन्म तथा किसी अन्य उत्सव या पर्व के दिन मूर्तियों को मुकुट धारण कराये जाते हैं और उनका राजसी पोशाक में शृंगार किया जाता है। हाली के अवसर पर देव को पीला वागा धारण कराया जाता है, गुलाल और पिचकारी आगे रखी जाती है और ऐसा ध्यान किया जाता है कि वे उत्सव में भाग ले रहे हैं (होली खेल रहे हैं)। एक अन्य अवसर (जल-यात्रा) पर विष्णु की प्रतिमा को किसी नदी या तालाब पर ले जाते हैं, जहाँ उसको स्नान कराते हैं और यदि जल पुष्कल होता है तो नाव में विराजमान करके नौका-विहार कराया जाता है।

शिव और देवी (शक्ति) के मन्दिरों में प्रथम, द्वितीय और चतुर्थ पूजा ही होती है। जैन लोग अपनी प्रतिमाओं को केवल स्नान कराते हैं, उन्हें पौछते हैं, चन्दन चर्चित करते हैं और रत्नाभूषणों से अलंकृत करते हैं। वे सन्ध्या समय आरती

4. मिलाइये—मिसलेटो (Mistletoe) के पत्तों या शाखाओं के बिना कोई पूजा या बलि सम्पन्न नहीं होती थी; पूजा चक्र में प्रवेश करने के पहले वे सूर्य की गति के अनुसार उसकी प्रदक्षिणा करते थे और पूजा या बलि समाप्त होने के बाद भी ऐसा ही करते थे।

‘चक्र की प्रदक्षिणा को ‘डीयास सोइल’ (Dias Soil) कहते हैं; अर्थात् दक्षिण और Soil अर्थात् सूर्य, जिसका अर्थ हुआ, सूर्य के साथ दक्षिण दिशा में।

‘विवाह, स्त्री के प्रसव के अनन्तर धर्मोपचार और भूमिदाह के अवसर पर भी ऐसी प्रदक्षिणाएँ देखी गई हैं। ड्रूइड (Druid) अर्थात् महन्तों (बड़े पदाचारियों) में ही नहीं अपितु पालों (Pallas) के अन्तिम संस्कार के अवसर पर भी यह प्रथा पाई जाती है; —Vigil, AE. Lib. XI, 188-190. ‘वे चमकते हुए शस्त्रों से सुसज्जित हो कर चिता के चारों ओर दौड़ते हुए तीन बार धूम; चिता की अग्नि पर सशोक जल छिड़का और फिर दाहक्रिया की।’ —Lachlan Shaw’s History of Moray

+ गाल (Gaul) ब्रिटेन और आयरलैंड के पादरी Druid कहलाते थे; मुह्य की नियुक्ति चुनाव द्वारा होती थी और वह आजीवन उस पद का उपभोग करता था।

भारत में बड़े मठाधीशों और शंकराचार्यों आदि की नियुक्ति की प्रणाली का इससे कहाँ तक मेल है, यह अभ्ययनीय है। (हि. प्र.)

उतारते हैं। आदक और मुख्यतः धार्मिक स्त्रियाँ जब पूजन करने देवालय में जाती हैं तो एक सुन्दर कोथली (धौली) में चावल भर कर ले जाती हैं। प्रतिमा के पास ही एक सन्दूक रहता है, जिसके ढक्कन में एक छिद्र होता है; वे अपना चावल उसमें डाल देती हैं। प्रत्येक आठवें तथा दसवें दिन वह सन्दूक खोला जाता है और जो धान्य उसमें इकट्ठा होता है वह कटूतरों को डाल दिया जाता है या अन्य किसी तरह उसका उपयोग कर लिया जाता है; परन्तु किसी भी तरह उसमें कौड़े पैदा होने से पूर्व उसे वृत्त लिया जाता है। कितने ही लोग उस पेटों में पैसे डालते हैं; यह पेटों 'भण्डार' या कोष कहलवली है इसलिए जान पड़ता है, शायद पहले पैसे डालने का रिवाज रहा ही।

(गुजरात में) हिन्दू लोग वर्ष के तीन भागों में बाँटते हैं, सियाली अर्थात् शरद ऋतु, उन्हाली अर्थात् ग्रीष्म ऋतु और चौमासो अर्थात् वर्षा ऋतु। प्रथम ऋतु के महीने कार्तिक, मंगसिर, पौष और माघ होते हैं; फाल्गुन, चैत्र, वैशाख और जेठ दूसरी ऋतु के तथा आषाढ़, श्रावण, भाद्रपद और आशो (आश्विन), ये तृतीय ऋतु के मास हैं। प्रत्येक मास शुद्ध और बद (दशरों) में विभक्त होता है जिनमें से प्रथम पक्ष में चाँदनी रातें होती हैं।

5. देशी महीनों से मिलते हुए अंग्रेजी महीने इस प्रकार हैं—

सियाली	{	कार्तिक	नवम्बर
		माघशीर्ष	दिसम्बर
		पौष	जनवरी
		माघ	फरवरी (फेब्रुअरी)
उन्हाली	{	फाल्गुन	मार्च
		चैत्र	अप्रैल
		वैशाख	मई
		जेठ	जून
चौमासो	{	आषाढ़	जुलाई
		श्रावण	अगस्त
		भाद्रपद	सितम्बर (सेप्टेम्बर)
		आशो (आश्विन)	अक्टूबर

अधिकतर उत्तर भारत में और किसी हद तक दक्षिण में भी पूर्णिमान्त मास माना जाता है अर्थात् महीना उस दिने समाप्त होता है जिस दिन चन्द्रमा का पूर्ण विम्ब उदित होता है; दक्षिण भारत में और महीनों की ही उत्तर भारत में अक्षान्त मास माना जाता है जिसके अनुसार महीना अमावस्या को समाप्त होता है जिस दिन चन्द्रमा बिलकुल दिखाई नहीं देता। इस प्रकार उत्तर और दक्षिण में प्रयुक्त तिथियों के मास-भेद से कई बार 15 दिन का अन्तर पड़ जाता है।

पहला त्यौहार, जिसका हम वर्णन कर रहे, आसोज मास⁶ के अन्तिम तीन दिनों में मनाया जाता है। इस मास के कृष्णपक्ष की त्रयोदशी को 'धनतेरस' कहते हैं। हिन्दू लोग प्रातः काल स्नानादि से निवृत्त होकर कुछ चाँदी के सिक्कों को सावधानी से अच्छी तरह उजालते हैं; फिर, एक चौकी पर रख कर उनका पूजन करते हैं; रोली, पुष्प, सुगन्धित द्रव्य, धूप और दीप एवं अन्य पूजा सामग्री अर्पण करते हैं। इसी प्रकार गडरिये, खाले और अन्य ऐसा ही धन्धा करने वाले लोग अपने पालतू जानवरों को सजाते हैं और उनको पूजते हैं। मछली पकड़ने वाले माँझी अपने जाल का पूजन करते हैं।⁷ ये सब काम वे व्रत रख कर करते हैं और जब पूरे हो जाते हैं तो

(इस विषय में विस्तार से जानने के लिए 'बार्नेट (Barnett) कृत एन्टीक्विटीज आफ इण्डिया' (Antiquities of India) नामक पुस्तक पढ़ना चाहिए)।

शुक्ल पक्ष को शुद्धि और कृष्णपक्ष को वदी कहते हैं; इसका कारण यह है कि 'शुद्धि' में शुक्लपक्ष और दिन, इन दोनों शब्दों के आद्य अक्षर लिए गए हैं और 'वदी' में बहुल अर्थात् कृष्ण और दिन शब्दों के आद्य अक्षर लेकर संक्षिप्त रूप बनाया गया है।

इसी प्रकार किसी लेख के अन्त में 'मिति' लिख कर आगे तिथि, वार, संवत् आदि लिखते हैं; इसका कारण यह है संस्कृत में कोई लेख लिख कर अन्त में 'शुभम् इति' लिखते हैं, इनकी सधि करके 'शुभमिति' हुआ। इसी को लेकर बाद में किसी भी लिखावट को समाप्त करके शुभ मिति या मिति लिखने का रिवाज चल गया और 'मिति' शब्द तिथि का वाचक बन गया।

एक और रोचक बात का यहाँ उल्लेख करते हैं। बहुत पहले नहीं तो बीच के समय में राजा, ठाकुर या बड़े मन्त्री आदि बहुत कम लिखते थे। जब उनके लेखक कोई मजमून लिख कर उनके सामने प्रस्तुत करते तो उसको स्वीकृत करने के लिए अन्त में वे 'मिति' अपने हाथ से लिख देते थे अर्थात् पूरा विषय और अन्त में 'शुभ' तक तो लेखक लिखता और आगे 'मिति' और कभी-कभी तिथि लिख कर विराम वे बड़े आदमी लगा दिया करते थे। इस प्रकार 'मिति' करने के उपरान्त वह लेख प्रामाणिक माना जाता था।

लैखों, पट्टों-परवानों, सन्तियों आदि पर 'श्रीरामजी' 'राम-राम' 'सही' या कटार का निशान भी राजा या ठाकुर आदि अंकित करते थे। इनका अनुसन्धान करना भी रोचक होगा। (हि. अ.)

6. पूर्णिमान्त मास मानने वालों के हिसाब से दीपावली कार्तिक कृष्णपक्षमावस्या को मनायी जाती है। (हि. अ.)

7. 'इसीलिए वे अपने जालों के बलि चढ़ाते हैं और उनके आगे धूप जलाते हैं

धर्मोपचार—पर्व और त्योहार

सायंकाल प्रत्येक गृहस्थ अपने घर में गोठ (सहभोज) करता है। शाम के वक्त, सब गांव-वाले दरवाजे के बाहर एकत्रित होते हैं और ज्व ग्वाले खेतों से ढोरों को लाते हैं तो उन्हें खूब दौड़ाते हैं; यही, दृश्य वे लोग देखते हैं। गांव में लौट कर वे अपने-अपने घरों में रोशनी करते हैं। दूसरा दिन 'काली चौदस' कहलाता है और उस दिन हनुमान का पूजन होता है; रात्रि का समय मन्त्र-साधन के लिए अच्छा समझा जाता है। इस रात्रि में भी खूब दीपक जलाये जाते हैं, परन्तु दूसरे दिन रात के समय बहुत अधिक संख्या में दीपक प्रज्वलित किए जाते हैं और इन दीपकों की पंक्ति के कारण ही यह त्योहार 'दीपावली' कहलाता है।

कार्तिक शुक्ला प्रतिपदा को नववर्ष का प्रथम दिन होता है; उस दिन हिन्दू अपने देवताओं के आगे अन्नकूट अर्थात् सब प्रकार के अन्नों से निर्मित भोजन-सामग्री का समूह सजाते हैं। प्राचीन काल में इस दिन इन्द्र की पूजा होती थी परन्तु जब कृष्णावतार हुआ तो श्रीकृष्ण ने स्वर्ग के राजा के बदले गोवर्द्धन पर्वत की पूजा

क्योंकि उन्हीं के कारण उनको अधिक भाग प्राप्त होता है और मांस की कमी नहीं रहती।" 'क्रिश्चियन ईयर' 'हबकुक, -1; 15'

इसी बात की ओर Christian Year का लेखक इस प्रकार इंगित करता है—'हम अपने जालों के सामने नमन नहीं करते हैं क्योंकि शाश्वत के छोर पर फरिश्ते हमारे अर्घ्य को तो स्वीकार कर लेते हैं परन्तु हमको सदा के लिए बहिष्कृत कर देते हैं।'

8. 'दीपों' अथवा 'दीवों' अर्थात् दीपकों की 'आली' पंक्ति, अतः दीपावली या दीवाली।

जैन-धर्मावलम्बी दीपावली का आरम्भ इस प्रकार मानते हैं कि 'चौबीसवें तीर्थंकर वीर प्रभु ने हस्तिनाल राजा की नगरी में अन्तिम चौमासा किया। वे राजसभा में 'पीत देशना' देते थे तभी आसोज वदी अमावस को दो घड़ी रात गए शान्ति नक्षत्र में वे मोक्ष को प्राप्त हुए; उस समय सभी देवता उनके समीप आए तो सर्वत्र प्रकाश व्याप्त हो गया। वीर प्रभु ने मोक्ष प्राप्त किया इसलिए जगत् में अन्धकार छटा गया, अतः अन्य लोगों ने द्रव्य-दीपक प्रकट किये।

राम ने विजय दशमी के दिन रावण का वध किया और वे जिस दिन लौट कर अयोध्या पहुँचे उस दिन आसोज वदी अमावस थी। राम के आगमन पर प्रजाजनों ने दीपक जलाए थे, तभी से इस त्योहार की महिमा है।

श्री कृष्ण ने ब्रह्मदेश के राजा नरकासुर को मार कर 16,108 राज-कुमारियों को मुक्त किया और उनसे विवाह करके वे आसोज वदी अमावस के दिन द्वारका पहुँचे। उसी के उपलक्ष में दीपोत्सव मनाया गया। तभी से यह उत्सव अतक चालू है।

EP २०

बालू करवा दीं; इसीलिए इस दिन हिन्दू गोवर्द्धन पर्वत की प्रतिमा बनाते हैं, उस पर ध्वजारोहण करते हैं और बहुत-सी वृक्ष को शाखाएँ और फल-फूल चढाकर उसका पूजन करते हैं। व्यापारी वर्ग उस दिन नये वहीखाते बदलते हैं और षोडशोपचार से गारदा या सरस्वती-पूजन करते हैं। उन वहीखातों को केवल स्नान नहीं कराते। वही के प्रथम पृष्ठ पर कुंकुम से स्वस्तिक आदि बनाते हैं, रोली छिड़कते हैं और नीचे लिखे प्रकार से पूजन-सामग्री का अंकन करते हैं; इसको वे शुभ शकुन मानते हैं—

"श्रीः,

श्रीगणेशाय नमः ।

श्री शारदाजी सत्य छै ।

श्री लक्ष्मीजी रो भण्डार भरपूर रहे ।

श्री भ्रम्वाजी माता सत्य छै ।

श्री बहुचराजी सत्य छै ।

विक्रम सवत् 1908 कार्तिक शुद्धि 1 शनिवारे श्री भावनगर मे श्री विजयसिंह राज्य करै छै त्याना तिलायत कुंअर श्री दाजी राज छै और देशाई सूरजराज प्रधान छै; यो चोपडो शा. मोतीचंद सूरजचंद रो छै ।

जमा

नाम

कुंकु सेर 0 ।

कुंकु सेर 0॥

साकर (शक्कर) सेर 1 ।

शक्कर सेर 1

सुपारी सेर 0।

सुपारी सेर 0।

जायफल नग 7

जायफल नग 7"

वैशाख शुद्धि 3 का दिन गुजराती भाषा में 'आखात्रीज' कहलाता है और ऐसा मानते हैं कि उसी दिन समुद्र मे से पानी भरे बादल उठने शुरू होते हैं तथा सागर नौका चलाने योग्य नहीं रहता। इसी दिन बहुत से शकुन भी देखे जाते हैं। द्वितीया के दिन सायंकाल हिन्दू लोग गांव के बाहर जाकर अनाज से ग्राम-रचना करते हैं जिममे विविध प्रकार के अन्न की छोटी-छोटी ढेरियाँ लगाते हैं; राजा का प्रतीक तावे का एक पैसा और प्रवान के रूप मे सुपारी रखते हैं; थोड़ी-मी रुई, शक्कर और अन्य पदार्थ भी रखे जाते है। तृतीया के दिन प्रातःकाल वे ग्रामवासी उन सब की परीक्षा करते है। यदि रात्रि के समय चीटियाँ आकर किसी अन्न की ढेरी का नुकसान करती है तो वे लोग यह अनुमान लगाते है कि आने वाले वर्ष मे वह धान्य कम उपजेगा। जिस दिशा मे रुई सरक जाती है तो उनके अनुमान से उसी दिशा मे रुई की अधिक माँग होगी; इसी प्रकार पैसे और सुपारी का हिलना-डुलना देख कर वे राजा और मन्त्री की स्थिरता, वृद्धि अथवा आपत्ति आदि का

विचार करते हैं। यह प्रथा, अब भी, गुजरात की अपेक्षा मारवाड़ में अधिक प्रचलित है। कृष्ण जी. कवि कृत 'रत्नमाला' में हमें शकुनों के विषय में पूर्ण विवरण मिलता है। रणक्षेत्र में जाते समय एक सेना की निम्नलिखित अपशकुनों के कारण हार हुई—

'प्रथम प्रयाण करते ही सम्मुख छींक हुई और कुत्ते रोने लगे, यह शकुन ठीक नहीं हुआ। दाहिनी ओर विल्ली उतरी; गधे रेंकने लगे और गिद्धों ने भयंकर शब्द किया। सामने ही विधवा, सन्यासी और तिलकहीन ब्राह्मण व उदासी साधु मिले; वरतन में आटा लिए हुए कोई मिला और बिखरे हुए केशों वाली स्त्री सामने आई।'⁹

दूसरी बार उसी सेना को सद्भाग्य से लगातार शुभ शकुन हुए—“सामने ही उनको एक विद्वान् ब्राह्मण मिला जिसके हाथ में पुस्तक थी; सधवा पनिहारी मिली जिसके साथ बच्चा भी था; शस्त्रधारी क्षत्रिय घुड़सवार मिला; पुष्पहार लिए हुए माली मिला; बछड़े सहित पूजिता गाय मिली जिसके सींग लाल रंगे हुए थे और गले में माला पड़ी हुई थी।”^{10*}

9. चौपाई—प्रथम चलत सम्मुख भई छींका।

रोवत श्वान शकुन नहि नीका ॥

उत्तरत दक्षिन भाग मंजारा ॥

बोलत रासभ गिध भयकारा ॥

मिल सनमुख विधवा सन्यासी ॥

तिलकहीन द्विज कोड उदासी ॥

पिष्ट पात्र धर दिखरित केशा ॥

मिल ऐसे शंकित नहि लेशा ॥

10. चौपाई—मित्यो द्विज धण्डित पुस्तकधार ॥

मिली सधवा ससुता पनिहार ॥

मित्यो अश्वार छत्री सहय्यार ॥

मित्यो फूल पात्र गृही लककार ॥

मिली सुरभी सबद्धा अरचीत ॥

विलोकी भइ नृप की बहु प्रीत ॥

+ ब्राण्ड (Brand) ने 'पापुलर एण्टीक्विटीज़' (Popular Antiquities) नामक पुस्तक में लिखा है “छींक बहुत प्राचीन काल से ही अशुभ मानी जाती है।” एस्टाथियस (Eustathius) ने होमर (Homer) के विषय में टिप्पणी करते हुए बहुत पहले लिखा है कि वाएँ हाथ की छींक अशुभ होती है परन्तु दाहिने हाथ की शुभ फल देने वाली होती है। ईसाइयों में छींकने वाले मनुष्य को आशीर्वाद देने का—

एक प्राधुनिक गुजराती ग्रन्थकार ने लिखा है—“एक गाँव में, आखातीज के दिन, पाँच आदमी सुबह-सुबह दरवाजे के बाहर शकुन देखने गए। गीदड़ों और दूसरे जानवरों का शोर सुन कर वे वापस घर की ओर लौटे। जाते-जाते उनमें से एक आदमी रुक कर बैठ गया और बाकी चारों उसकी इन्तजारी में खड़े रहे। उस समय उन्होंने एक कृषक की स्त्री को अपने पति से यह पूछने हुए सुना कि उस वर्ष वे एक बैल खरीद सकेंगे या नहीं। कृषक ने कहा “जो चारों खड़े हैं उनसे तो मुझे कोई भय नहीं है परन्तु जो खड़ा नहीं रह सकता है उसके विषय में आशंका है; वह इस साल में अवश्य मर जायगा।” जो आदमी बैठ गया था उसने यह बात सुन कर अपने मन में पक्की धारणा जमा ली कि वह उस वर्ष में नहीं बचेगा। बाद में, मेरे भी सुनने में आया कि वह इतना भयभीत हो गया था कि उस निर्धारित समय में ही मर गया।”

“एक बूढ़ा कुशावी स्त्री के छप्पर पर एक कमेड़ी (ring dove) बैठी थी। वह उस पक्षी की कूकाहट सुन कर रोने और छ्वाती कूटने लगी। उसी समय एक ब्राह्मण वहाँ आया तो वह बूढ़ा कहने लगी, “ओ महाराज ! यह कमस्त कमेड़ी फिर मेरे पीछे पड़ी है। यह मेरे पति, दो पुत्रों और एक बेटे को तो ले गई और अब यह मुझे लेने आई है; रोज मेरे छप्पर बैठ कर बोलती है।” ब्राह्मण ने कुछ पत्थर के काँकरे मंत्रित करके बुढ़िया को दिए जो उसने सात दिन तक जब-जब वह कमेड़ी आई तब-तब उसकी ओर फेंक कर मारे। इसके बाद वह फिर कभी नहीं आई। तब से वह बूढ़ा उस ब्राह्मण को परमात्मा के समान मानने लगी।

“गुजरात में यदि कोई कमेड़ी या उल्लू किसी की छत पर रोज-रोज बैठने लगे तो लोग कहते हैं कि उस घर में रहने वालों में से कोई अवश्य मरने वाला है। इसी तरह अगर किसी मनुष्य पर कौआ^{1 2} बैठ जाय या मकड़ी गिर पड़े तो वे समझ

रिवाज सामान्यतया प्रचलित है; निस्सन्देह, यह रिवाज उसी समय से चला आ रहा है, जब ये लोग मूर्तिपूजक थे।

उसी ग्रन्थकर्ता ने आगे चलकर लिखा है कि यदि रात्रि के समय कुत्ता रोता हो तो वह पड़ोस में किसी बीमार आदमी की मृत्यु का सूचक है; अनजान विल्लियों के आने-जाने से भी ऐसे ही अपशकुन का सूचन होता है। संक्षेप में, गुजरात में जो शकुन प्रघाएँ हैं वे उन देशों की प्रघाओं के समानान्तर ही हैं; जो इंग्लैण्ड तथा अन्य उन देशों में अब भी प्रचलित हैं अथवा रही हैं जो अपनी बड़ी-बड़ी सभ्यता का दम भरते हैं।

11. ब्राण्ड (Brand) की पुस्तक 'Popular Antiquities' में लिखा है कि उल्लू और कौआ हमेशा ही अपशकुनकारक पक्षी माने जाते हैं। इसी पुस्तक में अन्य उदाहरणों के साथ निम्न उदाहरण भी दिए गए हैं—

लेते हैं कि उसकी आयु कम हो गई है। इस संकट से उबरने के लिए वह मनुष्य उस समय जो कपड़े पहने होता है उन्हें उतार कर ब्राह्मण को दे देता है और तैनी या

‘यदि मकान की चिमनी पर बैठे हुए उल्लू की आवाज सुनेगे तो अवश्य ही आपको कोई अशुभ समाचार मिलेगा।’

—Read’s Old Plays; VI; 257

‘भविष्य सूचन करने वाला कौआ भोंपड़े पर बैठा, और अपनी कर्कश आवाज करके हमें अपने दुर्भाग्य की सूचना देने लगा।’

—Gay’s Pastorals.

‘तुम्हारे जन्म के समय उल्लू बोला था, यह अपशकुन था; रात का पक्षी भी बोल कर भाग्यहीनता सूचित कर रहा था; कुत्ते भौंक रहे थे और भयंकर तूफान ने वृक्षों को हिला दिया था, घुआंकश पर बैठा कौआ बेसुरी आवाज में खेद भरी चींचीं कर रहा था।

—Third Part of Henry VI; Act V; Sc. 6

सिन्धु नदी के नाविक कौए को अपनी नाव पर नहीं बैठने देते क्योंकि वे इसे भयंकर अपशकुन मानते हैं। स्वीडन में टोड-काक (Mag-pie) को भी दूसरे काक जातीय पक्षियों के समान गुह्यार्थ सूचक और हड़हड़ती डाकिन का पक्षी मानते हैं और यह समझते हैं कि यह पक्षी भी पिशाचों और रात्रि की भेद भरी शक्तियों से सम्बद्ध है। जब वालपुरगा (Walpurga)⁰ की रात्रि को डाकिनियाँ अपने वाहनों पर सवार होकर ब्लोकुल्ले (Blokulle) घाटी में जाती हैं तो वे टोडकाक का रूप धारण कर लेती हैं। जब गर्मियों में इन पक्षियों के पर झड़ते हैं तब इनकी गर्दन के बाल झड़ जाते हैं तो गाँव के लोग कहते हैं कि ये ब्लोकुल्ले (Blokulle) हो आए हैं; इन्होंने शैतान को घास ढोने में मदद की थी इसलिए उसके जूड़े से रगड़ कर इनकी गर्दन के बाल घिस गए हैं। डेनमार्क में भी कौए को शकुन का पक्षी मानते हैं परन्तु यह आवश्यक नहीं है कि वह अपशकुन ही सूचित करता हो। ओलाफ⁰⁰ ट्राइवसन (Olaf Tryggvason) यद्यपि क्रिश्चियन था परन्तु वह यह देख कर भले और बुरे

0. Walpurga (वाल्पुरगा) एक अंग्रेज साध्वी थी। वह एक दक्षिणी सैक्सन राजा की पुत्री थी। 754 ई. में वह साध्वी होकर जर्मनी चली गई। 780 ई. में उसकी मृत्यु हो गई और उसके अवशेष एक गुफा में रख दिए गए जिसकी चट्टानों में से रिसने वाले तेल से कई तरह की बीमारियाँ मिट जाती थीं। वही एक गिर्जाघर बना दिया गया था और वह एक यात्रा-स्थल बन गया जहाँ प्रत्येक 1 मई को मेला भरता था। लोगों का विश्वास था कि उस रात वहाँ पर डाकिनियाँ एकत्रित होती थीं।

00. ओलाफ नार्वे (Norway) का राजा था (जन्म 995 ई.—मृत्यु 1010 ई.)

तालाब पर) स्नान करने चला जाता है। यदि ऐसी घटना राजा पर घट जाय तो वह हवन कराता है। जब कभी आकाश से बहुत-से तारे रुड़ जावें, भूकम्प हो जाय, जंगली जानवर गाँव में घुस आवें या ऐसा ही कोई और अपशकुन हो जाय तो लोग सानवेद की उस शाखा का आश्रय लेते हैं जिसमें ऐसे अवसरों पर राजा द्वारा करने योग्य कृत्यों का विवरण है। यदि राजा अपना कर्तव्य पूरा करने में प्रमाद करता है तो लोग समझ लेते हैं कि उसके राज्य में कोई महान् हानि होने वाली है। परन्तु, कोई उपाय करो या मत करो, जो होतहार है वह तो हो कर रहता है।”

‘ओखा हरण’ गुजराती भाषा का एक लोकप्रिय काव्य है। उसमें लिखा है कि बाराणसुर और उसकी रानी एक दिन प्रातःकाल जोगितपुर में अपने समुद्र तट स्थित महल के झरोखे में बैठे थे। उसी समय एक मेहतर सड़क झाड़ने आया और उनको देख कर अपशकुन टालने के लिए उसने अपना मुँह फेर लिया। राजा और रानी ने उसको बुला कर मुँह फेरने का कारण पूछा तब पहले तो उसने कहा ‘मैं नीच जाति का हूँ और सबेरे-सबेरे अपना मुँह दिखाने के कारण आप कहीं मेरा सर न कटवा दें इसलिए मैंने मुँह फेर लिया; परन्तु, जब उसे सब-सब कहने को मजबूर किया गया और अपराध के लिए क्षमा दे दिया गया तो उसने कहा, ‘आप सन्तानहीन हैं और प्रातःकाल में किसी सन्तानहीन का मुख देखना अशुभ होता है इसलिए मैंने इसे टालने को मुँह दूसरी ओर कर लिया।’ यह सुन कर रानी को बड़ा दुःख हुआ और वह फूट-फूट कर रोने लगी। उसने अपने पति से कहा ‘वह राजमहल बालक के पालने के बिना गुस्ताई के मठ जैसा लगता है या श्मशान के समान है, इसलिए हे नाथ ! अप सन्तान के लिए शिवजी से वरदान प्राप्त करें।’ तब बाराणसुर कैलास चला गया और वहाँ उसने ऐसी उग्र तपस्या की कि अन्त में शिवजी की पार्वती से सलाह लेती पड़ी कि इस आग्रही तपस्वी को कैसे सन्तुष्ट किया जाय ? स्वयं भवानी के दो ही सन्तानें थीं गणेश और ओखा, तो उसने उनमें से एक को भी देना स्वीकार नहीं किया। अन्त में, शिवजी ने बहुत कुछ समझा बुझा कर पार्वती को राजी कर लिया और ‘ओखा’ को ले जाकर तपस्वी राजा को दे दिया तब उसका पुत्री के समान पालन पोषण करने का आदेश दिया।

कुछ समय बाद बाराणसुर शिवजी कृपा से इतना पराक्रमी हो गया कि अभिमान में भर कर उसने अपने इष्ट देव को ही युद्ध के लिए ललकारा। उसकी

शत्रुन बताया करता था कि कौआ घ्राण पैर के सहारे-खड़ा है या घ्राण पैर के बल पर; इसी कारण उसके शत्रु उसको क्राकवीन (Krakabien) अर्थात् ‘काकपद’ कहने लग गए थे। उत्तर जर्मनी में लोग ऐसा मानते हैं कि यदि किसी मकान पर से कोई वृहत् जोर-जोर से बोलते हुए उड़े तो उस घर में अवश्य ही किसी की मृत्यु होगी।

वर्मान्वर—पर्व और त्योहार

इस मूर्त्ति पर शिवजी ने उसकी श्राप दिया कि 'शोखा के भावी पति का पितानह तेरे बल का नाश करेगा।' अब उस राजा ने शोखा को ही मार देने का विचार किया परन्तु बाद में अपने किसी प्रधान के परामर्श से उसने उस लड़की को कुंभारी हो रखने का निश्चय किया। उसने समुद्र के किनारे एक दुर्ग बनवायी जिसमें अन्दर जाने का कोई रास्ता नहीं रखा। शोखा और उसकी बानी को वन कुंभ में रखा गया। चारों ओर मन्त्र निकुत्त करके वह आदेश दिया गया कि उन दोनों के खाने लायक भोजन-मानसी एक कठोरे में रख दी जावे और बड़े बड़े रस्ते से ऊपर खींच लेंगे। शोखा ने तारागूह में ही अपनी माता पार्वती या गौरी को वर के लिए प्रार्थना की। उसने तीन बार प्रार्थना की इसलिए गौरी ने कहा कि तुझे तीन वर दूँगी। शोखा ने पुनः प्रार्थना की 'तुझे दो बार दिववा होने का कष्ट नहीं होना चाहिए।' तब गौरी ने कहा, 'एक बार तेरा स्वप्न में विवाह होगा, दूसरी बार मृत्यु रीति से और तीसरी बार प्रत्यक्ष रीति से, परन्तु तीनों वर में पति एक ही होगा।' तदनुसार श्री कृष्ण के पुत्र अर्जुन के कुमार यन्त्रिष्ठ के साथ उसका विवाह हुआ और श्री कृष्ण ने ही (यद्यपि उनकी ओर से शिवजी ने कुछ किया था) कारागृह का बल भील कर दिया।¹²

इली के आसार पर "गौरी पूजन पर्व" का आरम्भ हुआ जो वर्षा ऋतु के प्रधान मान आगस्त शुकला वाइशी से आरम्भ होता है। इस त्योहार की तैयारी में पाँच से बस वर्ष तक की अवस्था वाली बालिकाएँ मिट्टी की गौरी-प्रतिमाएँ बनाती हैं और उनको बस्त्र बाँधकर रखती हैं। प्रतिमा के माँ-बाजू के दो पात्र रखती हैं जिनमें बड़े और चार के 'ज्वारे' बोती हैं। वाइशी के दिन प्रति-कर्म में उठते ही वे नदी तट पर स्नान करने जाती हैं। वहाँ से लौट कर वे किसी एक स्थान पर जाती हैं जहाँ समस्त गाँव की प्रजा मूहले की लड़कियाँ एकत्रित होती हैं; वहाँ से वे सब श्रीकृष्ण पञ्चाङ्गने गाँव के स्थानों के गीत गाती हुई एक बाह्यराल के घर जाती हैं जिनके यहाँ गौरी की मूर्ति स्थापित की होती है। वहाँ (माता का) फोड्योन्चार पूजन करके बहवा मन्त्री है जो उस बाह्यराल की निवृत्ता है। उस समय बालिका की माता या बही बहन उसे गौरी माँ के धोम वर मिलने का प्रस्ताव माँगने को कहती है। बाह्यराल के घर में लौटते समय वे मार्ग में पीपल के वृक्ष, गन्, कूब और अम्ल में अपने पिता के घर की देखरी का पूजन करती हैं। गौरी का वर करने वाली दिन में केवल एक बार ही भोजन करती है। परन्तु यह वर नाममात्र का ही होता है। तीनों पहर चर बड़े बालिकाएँ फिर एकत्रित होती हैं और अपने-अपने पिता की माग्यराल के अङ्गुष्ठ अङ्गुली-अङ्गुली कान्हे और गहने यादि पहन कर मङ्गार करती हैं। फिर वे मारी-मारी से सब देवनाओं का पूजन करती हैं। इस उत्सव में भाग

12. पहले ही कारागृह के हाथ काट दिये सवे थे। राजमाता के मुरराती अङ्गु-वाक्य श्री रत्नदेई माई उदयराम ने मुरराती भाषा में 'कारागृह मन्-मन्ने' नामक मन्त्र की शी रखना की है। (हि. म.)

लेने वाली सभी बालिकायें और स्त्रियाँ गाँव के मरोवर के निकट दिन बिताती हैं और रात्रि को शयन बेला तक वहीं बूमती रहती हैं। इन समय उनका एक विनोद यह होता है कि वे सब मिलकर छाती कूट-कूट कर 'हाय-डेडा' 'हाय-हाय' कहती हैं जैसे किसी की मृत्यु हो जाने पर स्त्रियाँ-रुदन करती हैं। कभी-कभी घृणित डेडा की एक ओर अपने ठाकुर के किसी शत्रु शयना अन्य अर्वाचित मनुष्य का नाम लेती हैं।

जिन लड़कियों की सगाई हो जाती है उनके लिए गौरी-पूजा-पर्व पर समुरान से कपड़े और गहने आदि आते हैं।

गुजराती स्त्रियों में एक दृष्टा प्रचलित है जिसका तात्पर्य यह है कि यदि श्रावण मास के प्रथम पांच दिनों में वर्षा नहीं हुई तो उस वर्ष अकाल पड़ेगा—

श्रावण शुदि पंचम सुधी, जो नव वरसे मेह।

कंथ पवारो मालवे, अने जाटशुं पिहेर ॥

जब अधिक दिनों तक मेह नहीं बरसता है तो हिन्दू-समझते हैं कि इन्द्र उनके गाँव या कस्बे को ऊजड़ करना चाहता है इसलिए वे सामूहिक रूप में एक दिन के लिए अपने गाँव को ऊजड़ कर देते हैं और कहीं बाहर जा कर भोजन बनाते हैं। इसको 'ऊजागी' कहते हैं। देशी राजाओं के दमाके में ऊजागी से पहले दिन डोंडी पीट कर सूचना दे दी जाती है कि अगले दिन जो कोई अपने घर में चूल्हा जलावेगा उस पर जुमाना किया जायगा।

वर्षा बुलाने का दूसरा उपाय यह करते हैं कि प्रत्येक गाँव वाले अपने-अपने 'भोवे' (भोपे) को बुलाते हैं। भोपे में गाँव की देवी माता की छाया बरतती है। वह मनुष्य आकर पहले तो थोड़ी देर नाचता-कूदता है, जन्म-मन्त्र करता है और फिर अपने शरीर में माता की छाया प्रकट होने के चिन्ह प्रदर्शित करता है। तब हिन्दू लोग उसे माता कहकर सम्बोधित करते हैं और पूछते हैं "माताजी ! मेह क्यों नहीं बरसता है ?" भोपा अपने अंगों को झुमाना है और आँखें नरेर कर कहता है "मेह कैसे बरसेगा ? तुम नैवेद्य तो चढ़ाते नहीं।" तब गाँव वाले कहते हैं, "भूत हुई, माता जी ! हम आपके बच्चे हैं; आप कहें तब ही हम नैवेद्य अर्पण करने को तैयार हैं।" जब दुबारा माता का दिन आवे तब अमुक-अमुक भोजन-सानग्री अर्पित करने को भोपा उन्हें आदेश देता है। भोगिनिर्घों को खप्पर में भोजन करना प्रिय है इसलिए वे नैवेद्य को खप्पर जैसे मिट्टी के ठीकरों में रख कर गाँव के पूर्वी द्वार के बाहर ले जाते हैं और पहले से छिड़की हुई सूनि पर उन ठीकरों को मण्डलाकार में रख देते हैं। प्रत्येक गृहस्थ को नैवेद्य चढ़ाना पड़ता है इसलिए कभी-कभी पत्नों की संख्या बहुत अधिक हो जाती है। कुत्ते और डेड़¹³ उन

13. डेड़ जाति का विश्वरूप देविए—बम्बई-गज़टियर, जि. 9, भा. 1, पृ 338.

भोजन को खाते हैं और यदि वर्षा आ जाती है तो वह देवी की भेजी हुई ही समझी जाती है।

मेह वरसाने की एक और भी रीति है। शिवजी की जलाधारी में से पानी निकलने का छिद्र बन्द कर दिया जाता है और उसमें इतना पानी भर देते हैं कि शिवलिंग उसमें डूब जाय। यह विधि आठ दिन तक चलती है; बीच में वर्षा हो नाय तो बहुत अच्छी बात है।

कुण्डी और भील स्त्रियाँ इकट्ठी होकर वर्षा के देवता के लिए यह गीत गलियों-गलियों में गाती फिरती हैं—

खेडूते हल् छोड़ी दीघुं, ओ मेहुला !
तेनी दया नें माटे तूं वरस, ओ मेहुला !
भलाए भली ने घर मोकली, ओ मेहुला !
तेनां बालक तेनांथी विखूटां पड्या, ओ मेहुला !
नदी मां नदीनां नीर खूटिया, ओ मेहुला !

गीत गाने वाली स्त्रियों के साथ में एक छोकरा रहता है जिसके सिर पर एक टोकरे में मिट्टी की मूर्ति धरी होती है और उसमें नीम की तीन डालियाँ भी सोंस दी जाती हैं। जब यह मण्डली किसी हिन्दू गृहस्थ के घर पहुँचती है तो स्त्रियाँ बाहर निकल कर नीम की टहनियों पर पानी डालती हैं जिससे वह लड़का भीग कर तरान्तर हो जाता है; इसके साथ ही वे जलूस की स्त्रियों को अन्न भी भेंट करती हैं।

श्रावण मास के दूसरे पखवाड़े की पंचमी तिथि को गुजरात के लोग अपने घरों में दीवार के एक भाग को सफेदी से पोत कर उस पर पृथ्वी को धारण करने वाले शेष नाग की एक भोंडी सी आकृति काले रंग से चित्रित करते हैं। वे विधिपूर्वक इस चित्र का पूजन करके प्रार्थना करते हैं—“हे स्वामी ! मृग पर कृपा करना।” यह प्रार्थना आगामी वर्ष में सुरक्षा के लिए की जाती है। हिन्दू प्रणाली के अनुसार इसी दिन राज्य का कर चुकाना चाहिए। इस त्यौहार का नाम ‘नाग पंचमी’ है।

इसके दूसरे ही दिन ‘रांघण छट्ठ’ या विविध प्रकार के पक्वान्न बनाने की छठ आती है। इस दिन सप्तमी को ‘शीतला माता’ के लिए नैवेद्य तैयार किया जाता है।¹⁴ शीतला चैत्रक रोग की देवी है। ऐसा कहते हैं कि उस दिन शीतला

14. राजस्थान में, मुख्यतः जयपुर में, यह त्यौहार चैत्र कृष्ण 8 को मनाया जाता है। वह शीतला अष्टमी कहलाती है। इससे पहले दिन ‘रांधा पोवा’ होता है। अष्टमी के दिन, कोई चूल्हा नहीं जलता। जयपुर से दक्षिण पूर्व में कोई 17-18 मील पर शीतला की डूंगरी है, जहाँ मेला भरता है। (हि. अ.)

माता घर-घर में तबों पर पैर रखती हुई घूमती है इसलिए कहीं भी प्राग नहीं जलनी चाहिए अन्यथा माता अप्रसन्न होगी। जिस आधुनिक गुजराती लेख से हमने ऊपर उद्धरण दिए हैं उसी के अनुसार शीतला माता का वृत्तान्त लिखते हैं—

“मेरे एक पड़ोसी की चार वर्ष की कन्या के इसी वर्ष माता निकली। जब रोग प्रकट हुआ तो वे दोनों स्त्री-पुरुष बहुत चिन्तित हुए क्योंकि उनकी वृद्धावस्था थी, दो लड़कों के बीच में एक ही पुत्री थी और इसलिए माँ बाप का उससे बहुत लगाव था। उन्होंने उसकी खाट घर के भीतरी भाग में बिछा दी और कपड़े का पर्दा दरवाजे पर लटका दिया; कुछ नीम की टहनियाँ भी उसके साथ ही टांग दी, गंधे की लीद, गी-मूत्र और नीम के पत्ते मिला कर उन्होंने एक मिट्टी के पात्र में रख दिए और उनमें से जो कोई बाहर से आता तो अपने दाएँ पैर का अग्रगुठ उस पात्र में भिगोकर गीला कर लेता। कोई पड़ोसी या मिलने वाला आता तो उसे भी यही विधि पूरी करनी पड़ती। इसका कारण यह है कि जो कोई 'माता' के बीमार की सेवा-टहल करता है उसके शरीर पर किसी अन्य की छाया नहीं पड़नी चाहिए और यदि पड़ जाय तो उक्त विधि से उमका असर दूर हो जाता है। रजस्वला और पति-गमन करके आई हुई स्त्री का आना भी हानिकारक माना जाता है। इसी प्रकार तुरन्त स्नान करके आए हुए पुरुष का प्रवेश भी निषिद्ध है। स्नान करके आने वाले से क्या हानि हो सकती है, यह मेरी समझ में नहीं आया। उस घर में रहने वाला प्रत्येक मनुष्य अपने हाथ में नीम का भौंरा रखता था कि जिससे किसी अपवित्र आदमी की 'छूत' न लगे और लगे भी तो कोई प्रभाव न हो। मेरे पड़ोसियों ने ये सभी यत्न पूरी सावधानी से किये थे। जैसे-जैसे दिन बीतते गये रोग भी बढ़ता गया। फिर, एक विद्वान पण्डित को बुला कर 'शीतला स्तोत्र' का पाठ कराया गया; यह स्तोत्र 'रुद्रयामल'¹⁵ ग्रन्थ में है। इस स्तोत्र में 'शीतला माता' की

15. 'यामल' तन्त्र के ग्रन्थ है। इनमें किसी विशेष देवता और उसकी शक्ति के संवाद रूप में निम्नलिखित विषयों का विवेचन होता है—

“सृष्टिश्च ज्योतिषाख्यानं नित्यकर्मप्रदीपनम् ।

क्रमसूत्रं वर्णभेदो जातिभेदस्तथैव च ॥

युगधर्मरच सृष्ट्यन्तो यामलस्याष्टलक्षणम् ॥

—वाराहीतन्त्र

अर्थात्—यामल ग्रन्थ में सृष्टि, ज्योतिषाख्यान, नित्यकर्म, क्रमसूत्र, वर्णभेद, जातिभेद, युगधर्म और सृष्टि के अन्त या प्रलय, इन आठ विषयों का वर्णन होता है।

मुख्यतः छः यामल प्रसिद्ध है—1. आदियामल, 2. ब्रह्मयामल, 3. विष्णुयामल, 4. रुद्रयामल, 5. गणेशयामल और 6. आदित्ययामल।

प्रार्थना को गई है जो कुछ इस प्रकार है—“माता नग्नवेश में गधे पर सवार है, उसके माथे पर टूटा हुआ सूप (छाजला) है, उसके एक हाथ में ईण्डूणी है और दूसरे में घुहारी है और जाति से वह चाण्डालिनी है।” ऐसा स्वरूप या ध्यान वर्णन करने के बाद पुस्तक में लिखा है—

‘हे महादेवि ! तुम जगत् की माता हो; ब्रह्मा, विष्णु, महादेव, इंद्र आदि सभी देवता निरन्तर तुम्हारी सेवा करते हैं; मैं भी इस चालिका को स्वस्थ करने के लिए प्रार्थना करता हूँ।’ शीतला को प्रसन्न करने के लिए वे नित्य इस स्तोत्र का पाठ कराते थे और गधे को घास व गेहूं की रोटियाँ खिलाते थे। यह सब कुछ करते हुए भी बीमारी नित्य बढ़ती जाती थी। अब उन्होंने मनोतियों का सहारा लिया और प्रण किया कि बच्ची अच्छी हो जावेगी तो उसके बराबर तौल कर गुड़ ब्राह्मण को देंगे और खजूर की तुला भी करेंगे। घड़ी-घड़ी में वे नये-नये प्रण करते थे, जैसे—बहुचराजी की जात (यत्रा) दिलावेगे, देवी के मन्दिर में पचीस ब्राह्मणों को भोजन करावेंगे और वहीं बालिका का जड़ना उतरावेंगे। लड़की की माता ने प्रण लिया कि अपनी बच्ची को बलिया देवी की जात दिलाए बिना काँचली नहीं पहनेगी और स्वयं उस स्थान तक माथे पर जलती हुई सिगड़ी धरे और विष्ठा भरी हुई जूती मुहँ में लेकर पैदल जावेगी। उसने रूपा (चाँदी) के नेत्रों का जोड़ा, चरक, दो रुपये की सक्कर और दास आदि शीतल वस्तुएं चढ़ाने की भी मनौती की। ठण्डे जल का घड़ा दान में देने की भी बोलारी बोनी। पिता ने पुत्री द्वारा बलीया देवी का पूजन करने के समय तक पगड़ी न पहनने व चार खेतों के फासले से देवी के मन्दिर तक साष्टांग दण्डवत प्रणाम करते हुए जाने का प्रण लिया। तब उसकी स्त्री ने कहा, “तुम्हारा शरीर ठीक नहीं है, इसलिए दो ही खेतों तक लोटते हुए जाने का प्रण करो।” परन्तु पिता पुत्री को किसी तरह जीवित रखने के लिए सभी प्रकार का कष्ट सहन करने को तैयार था। इस प्रकार वे दिन भर एक-एक करके सभी देवी देवताओं को मानते रहे परन्तु बच्ची ठीक नहीं हुई। तब वे माता पिता रोने लगे; आने-जाने वाले उनको ढाढ़सा बँधाते थे और बालीया देवी में श्रद्धा रखने को कहते थे। वह स्त्री कहने लगी, ‘मरी, पीटी बलीया, मेरे पिछले जनम की बैरिन है, हत्यारी मेरी बच्ची की जान लेने आई है।’ पास में खड़े लोग बोले, ‘वाई ! ऐसा मत कहो, जिन प्रकार राजा अपने मंत्रियों के पास से लूट का धन निकलवाने

यामलों की गणना आगम शास्त्रों के अन्तर्गत होती है। यह शास्त्र शिवजी के मुखों से आगत होकर गिरिजा के मुख में गत होता है और उन्हीं के हृदय-कमल में मग्न हो जाता है—इसीलिए आगम कहलाता है—

“आगतः शिववक्त्रेभ्यो गतश्च गिरिजामुखे ।

मग्नस्तस्य हृदम्भोजे आगमः स प्रकीर्यते ॥

कुन प्रतिष्ठादिक विधि को तन्त्र कहते हैं। (हि. अ.)

को भय दिखाता है इसी प्रकार बलीया माता भी तुमको डरा रही है कि जिससे तुम उसकी अधिक भक्ति करो। डरो नहीं, तुम्हारे घर में जाने अनजाने में कोई बालक बलीया का अपराध कर बैठा है; तुम क्षमा माँगो।' यह कह कर उन्होंने को क्षमा माँगने की विधि बताई उसे यहाँ लिखते हुए भी मुझे लज्जा आती है। वह इस प्रकार है—'हे बलीया देवी ! यदि कभी जान में या अनजान में मुझसे कोई तुम्हारा अपराध बन पड़ा है तो मुझे क्षमा करो, मेरी भूल हुई, मैंने विष्ठा खाई है, दया करो, मेरी लड़की के प्राण बचाओ।' उस स्त्री के इतना कहने पर भी लड़की मर ही गई। तब वह छाती कूट-कूट कर रोने लगी और बलीया देवी को गालियाँ देने लगी—'हे हत्यारी, पापिनी' इत्यादि। वह अन्य स्त्रियों के साथ रोती थी और इसी तरह बलीया को कोसती थी। एक महीने के बाद उसी स्त्री के लड़के को चंचकनिकला और फिर वह उसी तरह की मनोतियाँ मनाने लगी। उसका पुत्र ठीक हो गया और उसने अपने सभी प्रण पूरे किए।"

'शीतला सप्तमी' के बाद ही जन्माष्टमी¹⁶ आती है; इसी दिन श्रीकृष्ण का जन्म हुआ था। यह व्रत का दिन होता है ऐसा मानते हैं कि अष्टमी को मध्यरात्रि में देव का जन्म हुआ था; और जहाँ-जहाँ कृष्ण का मन्दिर होता है वहाँ-वहाँ वे सभी उत्सव और विधियाँ सम्पन्न की जाती हैं जो किसी राजकुमार के जन्म पर आवश्यक होती हैं। बालकृष्ण की प्रतिमा पालने में झुलाई जाती है, बाजे बजते हैं और बड़ी उदरता से दान दक्षिणा दी जाती है। जन्म के समय मन्दिर में भारी भीड़ होती है।

श्रावण मास की पूणिमा, बलेव अर्थात् बलि राजा का दिन कहलाती है। इस दिन बलि नामक राजा और वामन अवतारधारी विष्णु के विवाद हुआ था। इस पर्व में ब्राह्मण लोग नदी-किनारे जाकर विष्णु-प्रतीक शालग्राम-शिला का पूजन करते हैं। यह पूजन 'देहशुद्धि-प्रायश्चित्त' कहलाता है, जिसका वर्णन आगे करेंगे। वर्ष भर में जो कुछ पाप बन पड़े हों अथवा शूद्र आदि अपवित्र लोगों से स्पर्श हो गया हो, उसी की शुद्धि के लिए यह विधि पूरी की जाती है। फिर ब्राह्मणों के पूर्वज सप्तर्षियों और अरुन्धती की आठ मूर्तियाँ कुशा गूँथ कर बनाते हैं और उनका पूजन करते हैं। इसी अवसर पर वे पुराना यज्ञोपवीत बदल कर नया धारण करते हैं। यह नया यज्ञोपवीत पिछले एक-दो महीनों में उन्हीं के द्वारा तैयार किया होता है अथवा किसी अन्य ब्राह्मण द्वारा बनाया हुआ होता है और इसमें (मन्त्रों द्वारा) शक्ति निहित करने की बहुत सावधानी बरती जाती है। कुछ ब्राह्मण, जो कट्टर कर्मकाण्डी होते हैं, यज्ञोपवीत के लिए अपने घर में ही गमलों में कपास उगाते हैं। नये यज्ञोपवीत को कुश-निर्मित मूर्तियों का स्पर्श करा कर धारण किया जाता है

16. जन्माष्टमी भाद्रपद कृष्णा 8 को आती है। (हि. अ.)

और पुराने यज्ञोपवीत को भंग करके नदी में विसर्जित कर दिया जाता है। नई जनेऊ और कुश हाथ में लेकर अर्घ्य देते हैं और फिर ऋषियों की वंशावली का उच्चारण करके उनको जल में पधरा देते हैं या अपने घर ले जाते हैं और वर्ष-पर्यन्त उनका पूजन करते हैं। इस समय ऋषियों को वर्षा के नए नदीजल से अर्घ्य दिया जाता है और ऐसी मान्यता है कि उनके द्वारा वह अर्घ्य देवताओं को पहुँच जाता है।

फिर, ब्राह्मण गुरु अपने यजमानों के राखी बाँधता है। वह राखी रेशम या सूत की बनी होती है और उसमें कच्चे मोती भी लगे होते हैं। कहते हैं कि पुराने जमाने में इस ऋतु में एक प्रकार का रोग चल जाता था और उससे बचने के लिए ही राखी बाँधी जाती थी।¹⁷ गाँव में लौट कर सभी ब्राह्मण अपने यजमानों और सगे-सम्बन्धियों के राखी बाँधते हैं।

भाद्रपद शुक्ला चतुर्थी को 'गणेश चौथ' कहते हैं क्योंकि उस दिन गणेश का जन्म हुआ था। मृत्तिका से गणेश की मूर्ति बनाकर उसे बहुमूल्य वस्त्राभूषण धारण

17. ऐसी कथा है कि विष्णु ने वामन अवतार लेकर राजा बलि से त्रिलोकी ग्रहण कर ली; वाद में उसको सात पातालों में से तीसरे पाताल 'सुतल' का राज्य देकर वहाँ भेज दिया और स्वयं उसका पहरा देने लगे। सात पातालों के नाम ये हैं—

1. अतल, 2. वितल, 3. सुतल, 4. तलातल, 5. रसातल, 6. महातल और 7. पाताल।

जब भगवान् विष्णु के दर्शन होना बन्द हो गया तो देवता लक्ष्मी को साथ लेकर श्रावण शुक्ला पूर्णिमा के दिन बलि के यहाँ गए और लक्ष्मी ने बलि की बहन के रूप में याचना करके यह वचन लिया कि चातुर्मास के चार महीनों तक तो विष्णु पाताल (सुतल) में रहेंगे और आठ मास तक अपने स्थान में रहेंगे।

एक कथा इस प्रकार है कि एक बार इन्द्र अपने शत्रुओं से परास्त होकर घिर गया। न तो असुरों के घेरे से बाहर ही निकला जा सकता था और न अपने स्थान पर ही रहा जा सकता था। तब उसने मरणांत युद्ध करने का विचार किया। यह देख कर देवगुरु बृहस्पति ने कहा, 'देवता इस समय बलहीन हैं इसलिए युद्ध करना उचित नहीं, उपाय से ही काम लेना चाहिए। आज श्रावण की चतुर्दशी है, कल प्रातःकाल मैं रक्षा-विधान करूँगा।' तब बृहस्पति ने इस मन्त्र से रक्षा-विधान किया—

येन धद्धो वली राजा दानवेन्द्रो महाबलः।

तेन मन्त्रेण बध्नामि रक्षे मा चल मा चल ॥

कुछ लोगों का कहना है कि जब अभिमन्यु चक्रव्यूह का भेद करने को चला था तब उसकी दाढ़ी कुन्ती ने रक्षा-बन्धन किया था, तभी से यह प्रथा चली है।

गणेश-चतुर्थी के दूसरे दिन 'ऋषि पंचमी' आती है। उस दिन गुजरात में लोग, उन ऋषियों की स्मृति में जो विना बोया हुआ अन्न खाते थे, ऐसे धान्य से भोजन बनाते हैं जो अपने आप उत्पन्न होता है।

चौमासे में अन्य ऋतुओं की अपेक्षा अधिक जीव-जन्तु उत्पन्न होते हैं, ऐसा विचार करके जैतों में बहुत-से लोग दो मास तक उपवास करते हैं जो 'पजूसण'¹⁹ कहलाते हैं। यदि विधिपूर्वक किया जाय तो यह व्रत एक प्रकार का महान् तप है। इस व्रत की अवधि में श्रावक स्नान नहीं करते, धोने-भकोलने आदि स्वच्छता के कार्यों से विरत रहते हैं और जीवनरक्षा के लिए उवाल कर ठण्डे किए हुए पानी के सिवाय कोई चीज नहीं खाते-पीते। बहुत से जैन कुछ दिनों तक ही उपवास रखते हैं और कम से कम 'पजूसण' के अन्तिम दिन तो, जो ऋषि पंचमी को पड़ता है, सभी श्रावक व्रत रखते हैं। 'पजूसण' के अन्त में श्रावक लोग अपने-अपने मित्रों और वान्धवों से मिलने जाते हैं; वे ऐसा कहते हैं कि यह प्रथा इसलिए चालू हुई है कि कठोर व्रत की साधना के अनन्तर यह जानना आवश्यक होता है कि उसके परिणाम-स्वरूप कितने व्यक्ति चल वसं और कितने वच गए।²⁰ प्रत्येक श्रावक जब अपने सगे सम्बन्धियों के घर जाता है तो वे दोनों हाथों से उसे पकड़ कर स्वागत करते हैं और फिर इस प्रकार बोलते हैं—

"वारह मास, चौबीस पखवाड़े, बावन अठवाड़े (सप्ताह), इतने समय

मन उस मणि पर था इसलिए उन्होंने ही प्रसेनजित् को मार कर मणि चुरा ली। अपना कलंक मिटाने के लिए श्री कृष्ण तलाश में निकले और जाम्बवान् के खोजों (पद-चिन्हों) का सहारा लेते हुए उसके घर जा पहुँचे। वहाँ 21 दिन तक उसके साथ श्रीकृष्ण का युद्ध हुआ। अन्त में, हार कर उसने स्यमन्तक मणि उनको लौटा दी और अपनी पुत्री जाम्बवन्ती का विवाह भी उनके साथ कर दिया। श्री कृष्ण ने मणि लाकर सब के मामने प्रस्तुत कर दी। इस प्रकार उन पर लगा हुआ कलंक दूर हुआ। इसी का सार-सूचक यह श्लोक है जिसका स्मरण करने से चतुर्थी-चन्द्र-दर्शन का कुफल टल जाता है—

सिंहः प्रसेनमवघोत् सिंहो जाम्बवता हतः।

सुकुमारक ! मा रोदीस्तव एषः स्यमन्तकः ॥

19. पर्युपण अर्थात् सेवन; इससे मागधी में 'पञ्चुसण' हुआ और वही आगे चलकर 'पञ्चुसण' या 'पजूसण' शब्द बन गया। (गु. अ.)
20. दीपवानी के बाद कार्तिक शुक्ला 1 को जैसे हिन्दू लोग अपने-अपने मित्रों और वन्धु-वान्धवों से मिल कर 'रामा-श्यामा' करते हैं उसी प्रकार पर्युपण पर्व की समाप्ति के दूसरे दिन जैन भी आपस में मिलते हैं और वर्ष भर में किए हुए अपराधों के लिये क्षमा मांगते हैं। इसको 'खमत खमणा' या 'खमावणी' कहते हैं।

कहा है:—जहां “कमलेन लोचनमुपमिनोमि” इसरीतिसें उपमानउपमेयभाव होवै तिसीस्थानमें उपमान प्रमाण होवै है. वैधर्म्यज्ञान होवै तहां उपमान-उपमेयभाव होवै नहीं; यातें उपमान प्रमाण संभवै नहीं. ताकूं यह पूछना चाहिये:—वैधर्म्यज्ञानजन्य उपमितिके जो उदाहरण कहे तिनमें उपमितिके विषयका ज्ञान उपमानप्रमाणसें होवै नहीं तौ किस प्रमाणतें तिनका ज्ञान होवै है ? जा प्रमाणतें तिनका ज्ञान कहै तिसी प्रमाणतें सादृश्यज्ञानजन्य उपमितिके विषयकाभी ज्ञान होय जावैगा. उपमानप्रमाणका प्रयोजनके अभावतें अनंगीकार चाहिये. जो ऐस कहै गवयके प्रत्यक्षमें गोका सादृश्य तौ प्रत्यक्ष है, परंतु गोमें गवयका सादृश्य प्रत्यक्ष नहीं. काहेतें ? धर्मके साथ इंद्रियका संयोग होवै तौ इंद्रियसंयुक्त तादात्म्यसंबंधसें सादृश्यधर्मका प्रत्यक्ष होवै. गोरूपधर्मके साथ इंद्रियसंयोगके अभावतें गोमें गवयका सादृश्य प्रत्यक्षका विषय नहीं; यातें गोमें गवयके सादृश्यज्ञानका हेतु गवयमें गोका सादृश्यज्ञानरूप उपमान प्रमाण चाहिये तो तैसेंही खड्गमृगमें उष्ट्रके वैधर्म्यका तौ प्रत्यक्ष ज्ञान है. उष्ट्रके साथ इंद्रियसंयोगके अभावतें उष्ट्रमें खड्गमृगके वैधर्म्यका ज्ञान प्रत्यक्षरूप संभवै नहीं; ताका हेतु खड्गमृगमें उष्ट्रका वैधर्म्यज्ञानरूप उपमानही प्रमाण मानना योग्य है. और जो वेदांत परिभाषाकी टीकामें लिख्या है:—जा ज्ञानतें उत्तर ‘उपमिनोमि’ ऐसी प्रतीति ज्ञाताकूं होवै सो ज्ञान उपमिति है औ वैधर्म्यज्ञानजन्य वैधर्म्यज्ञानमें उत्तर ‘उपमिनोमि’ ऐसी प्रतीति होवै नहीं, यातें उपमिति नहीं. सोभी अशुद्ध है:—काहेतें ? मुखमें चंद्रके सादृश्यप्रत्यक्षतें उत्तर “मुखं चंद्रेण उपमिनोमि” ऐसी प्रतीति होवै है औ मुखमें चंद्रके सादृश्यका प्रत्यक्ष ज्ञान है उपमिति नहीं; यातें ‘उपमिनोमि’ इस व्यवहारका विषय उपमालंकार है; जहां उपमानउपमेयकी समान शोभा होवै तहां उपमाअलंकार कहिये है अलंकारका सामान्यलक्षण औ उपमादिकनके विशेष लक्षण अलंकार-चंद्रिकादिकनमें प्रसिद्ध हैं. कठिन औ अनुपयोगी जानिके इहां लिखे नहीं; यातें जहां ‘उपमिनोमि’ ऐसी प्रतीति होवै ताका विषय

उपमितिज्ञान नहीं, किंतु सादृश्यज्ञानजन्य ज्ञान औ वैधर्म्यज्ञानजन्य ज्ञानमें उपमिति शब्द पारिभाषिक है। शास्त्रके संकेतकूं परिभाषा कहें हैं। परिभाषातैं बोधक शब्दकूं पारिभाषिक कहें हैं। जैसे छदोग्रन्थनमें पंच बटू सप्तमें बाण रस मुनि शब्द पारिभाषिक हैं, तैसें उपमिति शब्दभी न्यायशास्त्र औ अद्वैतशास्त्रमें भिन्न भिन्न अर्थमें पारिभाषिक है; यातैं अद्वैतशास्त्रमें सादृश्यज्ञानजन्यज्ञानकी नाई वैधर्म्यज्ञानजन्य ज्ञानभी उपमिति शब्दका अर्थ है भेद सहित समानधर्मकूं सादृश्य कहें हैं। जैसे गवयमें गोके भेदसहित समान अवयव है, सोई गोका सादृश्य है, गोके समान धर्म गोमें हैं भेद नहीं। गोका भेद अश्वमें है समानधर्म नहीं, यातैं सादृश्य नहीं चन्द्रके भेद सहित आह्लादजनकरूप समानधर्म मुखमें हैं सोई मुखमें चन्द्रका सादृश्य है। इस रीतिसैं उपमानउपमेयका भेदसहित समान धर्मही सादृश्यपदका अर्थ है। और कोई ऐसें कहें हैं—सादृश्य नाम कोई भिन्नपदार्थ है उपमान उपमेय वृत्ति है, उपमान उपमेयके निर्णीत धर्मनसैं भिन्न है, सो समीचीन नहीं। काहेतैं? जहां दो पदार्थनमें अल्प-समानधर्म होवै तहां अपकृष्टसादृश्य कहिये है, समानधर्म अधिक होवै तहां उत्कृष्टसादृश्य कहिये है, इस रीतिसैं समानधर्मकी न्यूनता अधिकतासैं सादृश्यमें अपकर्ष उत्कर्ष होवै है। निर्णीत धर्मनसैं अतिरिक्त सादृश्य होवै तो ब्राह्मणत्वादिक् जातिकी नाई अखण्ड होवैगा, तामें अपकर्ष उत्कर्ष बनै नहीं; यातैं समानधर्मरूप सादृश्य है। यह उदयनाचार्यका मत सिद्धांतमें अंगीकरणीय है।

कारणके लक्षणका निर्णय ॥ ६ ॥

उपमितिशब्दकी परिभाषाका न्यायमतमें औ अद्वैतमतमें भेद है परंतु उपमानशब्दका अर्थ यद्यपि दोनो मतमें भिन्न नहीं, काहेतैं? उपमितिका करण उपमान कहिये है सो न्यायमतमें गवयपदकी वाच्यताज्ञान उपमितिपदका पारिभाषिकअर्थहै, ताका करण वाक्यार्थानुभव वा सादृश्यविशिष्ट पिंड प्रत्यक्ष है। औ अद्वैतमतमें सादृश्यज्ञानजन्य ज्ञान औ वैधर्म्यज्ञान-

जन्य ज्ञान उपमितिप्रमाका पारिभाषिक अर्थ है; ताका कारण सादृश्यज्ञान औ वैधर्म्यज्ञान है. इस रीतिसँ उपमितिशब्दका परिभाषामें भेद है. ताके भेदतँ उपमानका भेद सिद्ध होवैहै. उपमानपद पारिभाषिक नहीं; किंतु यौगिक है. व्याकरणकी रीतिसँ जो पद अवयवअर्थकू त्यागै नहीं सो यौगिक पद कहियेहै. इहां व्याकरणकी रीतिसँ उपमितिका कारण उपमानपदके अवयवनका अर्थ है. उपमानसँ उपमितिकी उत्पत्तिमें व्यापार नहीं है; यातँ व्यापारवत्कारणही कारण होवैहै, यह नियम नहीं है; किंतु निर्व्यापार कारणभी कारण होवै है. यद्यपि न्यायमत निरूपणके प्रसंगमें व्यापारवाले असाधारण कारणकू ही कारणता कही है; यातँ निर्व्यापारकारणमें कारणता संभवै नहीं; तथापि सिद्धान्तमतमें व्यापारसँ भिन्न असाधारण कारणकू कारणता कही चाहिये. व्यापारवाले असाधारणकारणकूही कारणता नहीं. जैसे व्यापारवत् कहनेसँ व्यापारमें कारणलक्षण जावै नहीं तैसे व्यापारभिन्न कहनेतँभी व्यापारमें कारणलक्षण जावै नहीं. काहेतँ ? जैसे व्यापारमें व्यापारवत्ता नहीं है; तैसे व्यापारसँ भिन्नताभी व्यापारमें नहीं है; इस रीतिसँ व्यापारभिन्न असाधारण कारण कारण कहिये है. सो निर्व्यापार होवै अथवा सव्यापार होवै प्रत्यक्ष अनुमान शब्द ये तीनि तौ प्रत्यक्षप्रमा अनुमितिप्रमा शाब्दी प्रमाके व्यापारवाले कारण हैं, औ उपमान अर्थापत्ति अनुपलब्धि ये तीनू उपमिति आदिक प्रमाके निर्व्यापारकारण हैं; यातँ सिद्धान्तकी रीतिसँ कारणलक्षणमें व्यापारवत् पदके स्थानमें व्यापारभिन्न कह्या चाहिये. औ न्यायमतमें तौ कारणलक्षणकी व्यापारमें अतिव्याप्तिका परिहारके अर्थ व्यापारवत् पदका निवेश होवै अथवा व्यापारभिन्नपदका निवेश होवै दोनू प्रकारसँ कारणलक्षण संभवै है. काहेतँ ? न्यायमतमें उपमितिप्रमाके कारण उपमानप्रमाणमें वाक्यार्थ स्मृति व्यापार है. यह न्यायानुसारी उपमानके निरूपणमें पूर्व कह्या है, यातँ उपमितिके कारण उपमानमें व्यापारवत् कहनेसे भी

करणलक्षणकी अव्याप्ति नहीं, औ अर्थापत्तिका अनुमानमें अन्तर्भाव नैयायिक मानें हैं, यातें अर्थापत्तिम प्रमा करणतारूप प्रमाणताके अनंगीकारतें तामें करणताव्यवहारकी अपेक्षा नहीं, तैसें अभावकी प्रमामें अनुपलब्धिकूं सहकारी कारणही मानें हैं औ प्रमाकरणतारूप प्रमाणता अनुपलब्धिकूं नैयायिक मानें नहीं; किंतु अभावप्रमामें अनुपलब्धि सहकृत इंद्रियादिकनकूं प्रमाणता मानें हैं, यातें अनुपलब्धिमें भी प्रमा करणतारूप प्रमाणताके अनंगीकारतें कारणताव्यवहारकी अपेक्षा नहीं, या स्थानमें यह निष्कर्ष है:—अर्थापत्ति औ अनुपलब्धिमें करणता व्यवहार इष्ट होवै औ करणका लक्षण नहीं होवै तौ करणलक्षणमें अव्याप्ति दोष होवै, अर्थापत्ति औ अनुपलब्धिमें प्रमाणता होवै तौ करणताकी अवश्य अपेक्षा होवै, काहेतें ? प्रमाके करणकूं प्रमाण कहें हैं; यातें प्रमाणतामें करणताका प्रवेश होनेतें करणताविना प्रमाणता संभवै नहीं, तिस प्रमाणताका न्यायमतमें अर्थापत्ति अनुपलब्धिमें अनंगीकार होनेतें दोनूंमें करणता व्यवहार अपेक्षित नहीं, इसरीतिसें करणतारहित अर्थापत्ति अनुपलब्धिमें करणलक्षणके नहीं होनेतें अव्याप्ति दोष होवै नहीं, इसरीतिसें न्यायमतमें व्यापारवत् असाधारण कारणकूं करणता कहें भी अव्याप्ति नहीं औ सिद्धान्तमें तौ व्यापारवत् कहें उपमानादिक तीन प्रमाणोंमें करण लक्षणकी अव्याप्ति होवै है, काहेतें? सिद्धान्तमतमें इंद्रियसंबंधि गवयमें गोका प्रत्यक्षरूपसादृश्यज्ञान उपमानप्रमाण है; औ व्यवहित गोमें गवयका सादृश्यज्ञान उपमिति प्रमा है, तैसें इंद्रियसंबंधि पशुमें व्यवहित पशुका वैधर्म्यज्ञान तौ उपमान प्रमाण है औ व्यवहित पशुमें इंद्रियसंबंधि पशुका वैधर्म्यज्ञान उपमिति प्रमा है; इसप्रकारसें उपमानतें उपमितिकी उत्पत्तिमें कोई व्यापार संभवै नहीं औ उपमिति प्रमाके करणकूं उपमानप्रमाण कहें हैं; यातें उपमानप्रमाणमें करणता व्यवहार इष्ट है, तैसें अर्थापत्ति औ अनुपलब्धिमें भी प्रमाणता कहेंगे यातें करणता व्यवहार इष्ट है औ व्यापारका संभव नहीं, यातें उपमान अर्थापत्ति अनुपलब्धिमें करणलक्षणकी अव्याप्ति

होवैगी, यातें करणके लक्षणमें सिद्धांतरीतिसैं व्यापारवत् पदकूं त्यागिके व्यापारभिन्न कह्या चाहिये वेदांतपरिभाषा ग्रंथमें धर्मराजने “ व्यापारवत् असाधारण कारणम् कारण ” यह कारणलक्षण कह्या है. औ “प्रमाकरणं प्रमाणम् ” यह प्रमाणका लक्षण कह्या है. औ धर्मराजके पुत्रनें वेदांत-परिभाषाकी टीकामें यह कह्या है:—उपमितिका असाधारणकारण उपमान है, सो व्यापारहीन है तैसैं अर्थापत्ति औ अनुपलब्धिभी व्यापारहीन कारण है; यातें उपमानादिक तीनिके लक्षणमें व्यापारका प्रवेश नहीं उपमिति प्रमाका व्यापारवत् असाधारण कारण उपमान है. उपपादककी प्रमाका व्यापारवत् असाधारण कारण अर्थापत्तिप्रमाण है, अभावप्रमाका व्यापारवत् असाधारणकारण अनुपलब्धि प्रमाण है; इस रीतिसैं उपमानादिक तीनूके व्यापारवत् पदघटित लक्षण करै तौ तीनूकूं व्यापारवत्त्वके अभावतें उपमानादिकनके विशेष लक्षणोंका असंभव होवैगा; यातें व्यापारवत् प्रदरहित विशेष लक्षण है, उपमिति प्रमाका असाधारणकारण उपमान प्रमाण कहिये है. इसरीतिसैं अर्थापत्ति औ अनुपलब्धिके लक्षणमेंभी व्यापारवत् नहीं कहना, यातें असंभव नहीं. इस रीतिसैं धर्मराजके पुत्रनें उपमान प्रमाणादिकनके विशेष लक्षण तौ यथासंभव कह्या औ करणका लक्षण तथा प्रमाणका सामान्य लक्षण जो मूलकारका पूर्व कह्या है तासैं कृतु विलक्षणता कही नहीं, यातें तिसके पुत्रकी उक्तिमें न्यूनता है. काहेतैं ? कारणके लक्षणमें विशेष कहे विना व्यापारवत्ताके अभावतें उपमितिका करण उपमान है; औ अर्थापत्ति प्रमाका करण अर्थापत्ति है, अभावप्रमाका करण अनुपलब्धि है, ऐसा व्यवहार नहीं हुया चाहिये. तैसैं करणताके अभावतें उपमानादिकनमें प्रमाणा व्यवहारभी नहीं हुया चाहिये. यातें मूलकारके करणलक्षणमें व्यापारवत् पदका व्यापारभिन्न व्याख्यान करनेमें सर्व इष्टकी सिद्धि होवैहै, यातें मूलकारके करणलक्षणमें

व्यापारवत् पदका विलक्षण अर्थ नहीं करनेतैं पुत्रकी उक्तिमें न्यूनता है औ हमारी रीतिसैं तौ व्यापाररहित उपमानादिकनमेंभी उपमिति आदिक प्रमाकी करणता संभवै है; इसरीतिसैं प्रपंचमें ब्रह्मकी विधर्मताका ज्ञान उपमान है औ प्रपंचतैं विधर्म ब्रह्म है यह उपमानप्रमाणका फल उपमिति ज्ञान है.

इति श्रीमन्निश्चलदासाह्वसाधुविरचिते वृत्तिप्रभाकरे उपमान-

निरूपणं नाम चतुर्थः प्रकाशः ॥ ४ ॥

अथार्थापत्तिप्रमाणनिरूपणं नाम

पंचमप्रकाशप्रारम्भः ।

न्यायमतमें अर्थापत्तिका अनंगीकार त्रिधा अनुमानका वर्णन ॥१॥

नैयायिकमतमें पूर्वोक्त च्यारिही प्रमाण हैं व्यतिरेकि अनुमानमें अर्थापत्तिप्रमाणका अन्तर्भाव है. औ सिद्धान्तम केवल व्यतिरेकि अनुमानका अंगीकार नहीं; यातैं अर्थापत्ति भिन्न प्रमाण है, केवल व्यतिरेकि अनुमानका प्रयोजन अर्थापत्तिसैं सिद्ध होवै है. जहां अन्वयव्याप्तिका उदाहरण मिलै नहीं औ साध्याभावमें हेतुके अभावकी व्याप्तिका उदाहरण मिलै सो केवल व्यतिरेकी अनुमान कहिये है. जैसे "पृथिवी इतरभेदवती गंधवत्त्वात्" या स्थानमें "यत्र गंधवत्त्वं तत्रेतरभेदः" या अन्वयव्याप्तिका उदाहरण मिलै नहीं. काहेतैं ? पक्षसैं भिन्न दृष्टांत होवै है. इहां सकल पृथिवी पक्ष है तासैं भिन्न जलादिकनमें इतर भेद औ गंध रहै नहीं यातैं यह केवल व्यतिरेकी अनुमान है. "यत्र इतरभेदाभावस्तत्र गंधाभावः, यथा जले" इस रीतिसैं साध्याभावमें हेतुके अभावकी व्याप्तिज्ञानको हेतु जो सहचार ज्ञान. सो जलादिकनमें होवै है, यातैं जलादिक उदाहरण हैं. व्याप्तिज्ञानका हेतु

सहचारज्ञान जहां होवै सो उदाहरण कहिये है, अन्वयि अनुमानमें जैसा व्याप्यव्यापक भाव होवै तासैं विपरीत व्यतिरेकिम होवै हैं. अन्वयिमें हेतु व्याप्य होवै है औ साध्य व्यापक होवै है. व्यतिरेकिमें साध्याभाव व्याप्य होवै है, औ हेतुअभाव व्यापक होवै हैं; परंतु या स्थानमें नैयायिकनके दो मत हैं. साध्याभावमें हेतुके अभावका सहचारदर्शन होवै है, यातैं हेतुके अभावकी व्याप्तिका ज्ञानभी साध्याभावमें होवै है. या पक्षमें कोई नैयायिक यह दोष कहैं हैं:—जा पदार्थमें जिसकी व्याप्तिका ज्ञान होवै ता हेतुसैं तिस साध्यकी अनुमिति होवै है. जिनपदार्थनका परस्पर व्याप्य-व्यापकभाव जान्या नहीं तिनका परस्पर हेतु साध्यभाव बनैं नहीं. व्याप्य-व्यापकभाव तौ इतरभेदाभाव गंधाभावका औ गंध इतर भेदका हेतु साध्य-भाव कहना आश्चर्यजनक है. यातैं साध्याभाव हेत्वभावके सहचारदर्शनतैंभी हेतुमें साध्यकी व्याप्तिका ज्ञान होवै है. अन्वयि व्यतिरेकि अनुमानका इतना ही भेद है:—जहां हेतु साध्यके सहचारज्ञानतैं हेतुमें व्याप्तिका ज्ञान होवै है. सो अन्वयि अनुमान कहिये है. जहां साध्याभावमें हेत्वभावके सहचारदर्शनतैं हेतुमें साध्यकी व्याप्तिका ज्ञान होवै सो व्यतिरेक अनुमान कहिये है. साध्यभावमें हेत्वभावकी व्याप्तिका ज्ञान कहूंभी होवै नहीं औ जहां साध्याभावमें हेतुके अभावकी व्याप्तिका ज्ञान होय जावै तहां साध्याभावतैं हेत्वभावकी अनुमिति ही होवै है. हेतुसैं साध्यकी अनुमिति होवै नहीं काहेतैं व्याप्यज्ञानसैं व्यापक अनुमिति होवै है. यह नियम है आदिपक्ष प्राचीनका है, द्वितीय पक्ष नवीनका है, अनुमानप्रकरणमें न्यायग्रंथनके अध्ययनविना बुद्धिका प्रवेश होवै नहीं, यातैं कोई अर्थ अनुमानका हमनैं विस्तारस लिख्या नहीं. इसरीतिसैं केवल व्यतिरेकि अनुमानके उदाहरण हैं. औ जहां साध्याभाव हेत्वभावके सहचारका उदाहरण मिलै नहीं सो केवलान्वयि अनुमान कहिये है. जैसैं “घटः पदशक्तिमान् ज्ञेयत्वात् पटवत्” इहां साध्याभाव हेत्वभावका सहचार कहूं मिलै नहीं. न्यायमतमें ज्ञयता औ पदशक्ति सर्वमें है. यातैं अभावनके सहचारका उदाहरण मिलै

नहीं. जहां दोनोंके उदाहरण मिल सो अन्वयव्यतिरेकि अनुमान कहिये है, ऐसा प्रसिद्ध अनुमान है; 'पर्वतो वह्निमान्' याकूं प्रसिद्धानुमान कहें हैं. इहां अन्वयके सहचारका उदाहरण महानस है औ व्यतिरेकके सहचारका उदाहरण महाहृद है; इसरीतिसैं तीनि प्रकारका अनुमान नैयायिक कहें हैं.

वेदांतरीतिसैं एक अन्वयि (अन्वयव्यतिरेकि)

अनुमान औ अर्थापत्तिका स्वीकार ॥ २ ॥

वेदांतमतमें केवल व्यतिरेकिका प्रयोजन अर्थापत्तिसैं होवै है, इतर भेदविना गंधवत्ता संभवै नहीं यातैं गंधवत्ताकी अनुपपत्ति इतर भेदकी कल्पना करै है औ इसरीतिसैं अर्थापत्ति प्रमाणतैं केवल व्यतिरेक गतार्थहै, औ केवला-न्वयि अनुमान कोई है नहीं. काहेतैं ? सर्व पदार्थनका ब्रह्ममें अभाव है यातैं व्यतिरेकसहचारका उदाहरण ब्रह्म मिले है. यद्यपि वृत्तिज्ञानकी विषयतारूप ज्ञेयता ब्रह्मविषै है. ताका अभाव ब्रह्मविषै बनै नहीं, तथापि ज्ञेयतादिक मिथ्या हैं. मिथ्यापदार्थ औ ताका अभाव एक अधिष्ठानमें रहैहैं. यातैं जिसकूं नैयायिक अन्वयव्यतिरेकि कहें हैं सोई अन्वयि नाम एक प्रकारका अनुमान है; यह वेदांतका मत है या मतमें केवल व्यतिरेकि अनुमानका अंगीकार नहीं; अर्थापत्ति प्रमाणका अंगीकार है औ विचारदृष्टि करै तौ दोनों मानने चाहिये. काहेतैं ? जहां एक पदार्थके ज्ञानके अनुव्यवसाय भिन्न होवै; तहां तिसपदार्थके ज्ञानोंके प्रमाण भिन्न होवैं हैं व्यवसायज्ञानका जनक प्रमाणभेदविना अनुव्यवसायका भेद होवै नहीं. एक वह्निका प्रत्यक्ष ज्ञान होवै तब "वह्नि साक्षात्करोमि" ऐसा अनुव्यवसाय होवै है, अनुमानजन्य ज्ञान होवै तब "वह्निमनुमिनोमि" ऐसा अनुव्यवसाय होवै है, जहां शब्दतैं वह्निका ज्ञान होवै तहां "वह्नि शाब्दयामि" ऐसा अनुव्यवसाय होवै है. औ जहां सूर्यमें वह्निके सादृश्यज्ञानरूप उपमान प्रमाणतैं सूर्यसदृश वह्निका ज्ञान होवै तहां "सूर्येण वह्निमुपमिनोमि"

ऐसा अनुव्यवसाय होवै है. ज्ञानके ज्ञानकूं अनुव्यवसाय कहै हैं अनुव्यवसायका विषय जो ज्ञान होवै सो व्यवसाय कहिये हैं; इस रीतिसँ व्यवसाय ज्ञानका जनक प्रमाणके भेदतँ अनुव्यवसायका भेद होवै है. कदाचित् “गंधेन इतरभेदं पृथिव्यामनुमिनोमि” ऐसा अनुव्यवसाय होवै है औ “गंधानुपपत्त्या इतरभेदं पृथिव्यां कल्पयामि” कदाचित् ऐसा अनुव्यवसाय होवै है. जहां अनुव्यवसायका विषय व्यवसायअनुमान प्रमाणजन्य है, तहां प्रथम अनुव्यवसाय होवै है जहां अनुव्यवसायका विषय व्यवसाय अर्थापत्ति प्रमाणजन्य है, तहां द्वितीय अनुव्यवसाय होवै हैं, इसरीतिसँ अनुव्यवसायके भेदतँ व्यवसायके भेदतँ व्यवसायज्ञानके जनक अनुमान अर्थापत्ति दोनूं हैं. एककूं मानिकै दूसरेका निषेध बनै नहीं. और शब्दशक्तिप्रकाशिकादि ग्रंथनमें अनुमानप्रमाणतँ शब्दप्रमाणका भेद अनुव्यवसायके भेदसँ ही सिद्ध कइया है. यातँ प्रमाणके भेदकी सिद्धिमें अनुव्यवसायका भेद प्रबल हेतु है. इसरीतिसँ अर्थापत्ति औ केवलव्यतिरेकि अनुमान दोनं मानने चाहिये. जहां विषयका प्रकाश एक प्रमाणतँ सिद्ध होवै तहां अपरप्रमाणका निषेध होवै नहीं, केवलव्यतिरेकिका स्वरूप संक्षेपतँ दिखाया है.

अर्थापत्तिप्रमाण औ प्रमाका स्वरूपभेद अरु उदाहरण ॥ ३ ॥

अर्थापत्तिका यह स्वरूप है:—जैसँ प्रमाण औ प्रमाका बोधक प्रत्यक्ष शब्द है तैसँ अर्थापत्ति शब्दभी प्रमाण औ प्रमा दोनूका बोधक है. उपपादक कहपनाका हेतु उपपाद्य ज्ञानकूं अर्थापत्ति प्रमाण कहै हैं. उपपादक ज्ञानकूं अर्थापत्ति प्रमा कहै हैं; उपपादक संपादक पर्यायशब्द हैं, उपपाद्य संपाद्य पर्याय हैं; यातँ विचारसागरमें संपादक ज्ञानकूं अर्थापत्ति कइया है, तैसँ विरोध नहीं. जिसविना जो संभवै नहीं तिसका सो उपपाद्य कहिये है. जैसँ रात्रिभोजनविना दिवाभोजी पुरुषमें स्थूलता संभवै नहीं, यातँ रात्रिभोजनका स्थूलता उपपाद्य है. जिसके अभावसँ जाका अभाव होवै

सो ताका उपपादक कहिये है, जैसे रात्रिभोजनके अभावसें स्थूलताका दिवाअभोजीकूं अभाव होवै है; यातें रात्रिभोजन स्थूलताका उपपादक है। शंकाः—इसरीतिसैं व्यापककूं उपपादकता औ व्याप्यकूं उपपाद्यता सिद्ध होवैहै। उपपादक ज्ञानका हेतु उपपाद्यज्ञान अर्थापत्तिप्रमाण है, या कहनेतें व्यापकज्ञानका हेतु व्याप्यज्ञान अर्थापत्तिप्रमाण है। यह सिद्ध होवै है। ऐसा अनुमान प्रमाण है। अर्थापत्तिप्रमाणका अनुमानप्रमाणसें भेद प्रतीत होवै नहीं। उत्तर—स्थूलता रात्रिभोजनका व्याप्य है औ स्थूलतावाला देव-दत्त है ऐसें दो ज्ञान होयकें जहां रात्रिभोजनकाज्ञान होवै तहां अनुमितिज्ञान है औ दिवाअभोजीपुरुषमें रात्रिभोजन बिना स्थूलताकी अनुपपत्तिहै ऐसा ज्ञानतें उत्तर रात्रिभोजनका ज्ञान अर्थापत्तिप्रमाण है;इसी कारणतें प्रथमरी-तिसैं रात्रिभोजनके ज्ञानतें उत्तर “स्थौल्येन रात्रिभोजनमनुमिनोमि” ऐसा अनुव्यवसाय होवै है।द्वितीयरीतिसैं रात्रिभोजनके ज्ञानतें उत्तर “स्थूलतानुप-षत्या रात्रिभोजनं कल्पयामि” ऐसा अनुव्यवसाय होवै है इसरीतिसैं उपपाद्य-अनुपपत्ति ज्ञानतें उपपादक कल्पना अर्थापत्तिप्रमाण कहिये है। उपपादक-कल्पनाका हेतु उपपाद्यकी अनुपपत्तिका ज्ञान अर्थापत्तिप्रमाण कहिये है अर्थ कहिये उपपादक वस्तु ताकी आपत्ति कहिये कल्पना या अर्थसें अर्थापत्ति शब्द प्रमाणका बोधक है तहां “अर्थस्य आपत्तिः” ऐसा षष्ठीत-त्पुरुष समास है औ “अर्थस्य आपत्तिर्यस्मात्” इस बहुव्रीहिसमासतें अर्थकी कल्पना जिसतें होवै सो उपपाद्यकी अनुपपत्तिका ज्ञानरूप प्रमाण अर्थापत्तिशब्दका अर्थ है। अर्थापत्ति दो प्रकारकी है, एक दृष्टार्थापत्ति है; दूसरी श्रुतार्थापत्ति है। जहां दृष्ट उपपाद्यकी अनुपपत्तिके ज्ञानतें उपपादककी कल्पना होवै तहां दृष्टार्थापत्ति कहिये है। जैसे दिवा-अभोजी स्थूलमें रात्रिभोजनका ज्ञान दृष्टार्थापत्ति है। काहेतें ? उपपाद्य स्थूलता दृष्ट है औ जहां श्रुत उपपाद्यकी अनुपपत्तिकी ज्ञानतें उपपादककी कल्पना होवै तहां श्रुतार्थापत्ति कहिये है जैसे “गृहेऽसन् देवदेत्तो जीवति”

याँ वाक्यकू सुनिकै गृहस बाह्य देशमें देवदत्तकी सत्ताविना गृहमें असत्-
 देवदत्तका जीवन बनै नहीं; यातै गृहमें असत् देवदत्तके जीवनकी अनुपप-
 त्तिसँ देवदत्तकी गृहतै बाह्यसत्ता कल्पना करिये है, तहां गृहमें असत् देवदत्त-
 का जीवन दृष्ट नहीं किंतु श्रुत है. श्रुतार्थकी अनुपपत्तिसँ उपपादककी
 कल्पना श्रुतार्थापत्तिप्रमाण कहिये है, ताका हेतु श्रुत अर्थकी अनुपप-
 त्तिका ज्ञान श्रुतार्थापत्तिप्रमा कहिये है. या स्थानमें गृहमें असत् देव-
 दत्तका जीवन उपपाद्य है; गृहतै बाह्यसत्ता उपपादक है. अभिधानानुप-
 पत्ति औ अभिहितानुपपत्ति भेदतै श्रुतार्थापत्ति दो प्रकारकी है. "द्वारम्"
 अथवा "पिधेहि" इत्यादिस्थानमें जहां वाक्यका एकदेश उच्चारित होवै
 एक देश उच्चारित नहीं होवै, तहां श्रुतपदके अथके अन्वययोग्य अर्थका
 अध्याहार होवै है. अथवा अन्वययोग्य अर्थका बोधक जो पद ताका
 अध्याहार होवै है. इनहीकू क्रमतै अर्थाध्याहारवाद औ शब्दाध्या-
 हारवाद ग्रंथनमें कहै हैं; परंतु अथके अध्याहारका ज्ञान वा पदके अध्या-
 हारका ज्ञान अन्यप्रमाणतै संभवै नहीं. अर्थापत्ति प्रमाणतै होवै है, इहां
 अभिधानानुपपत्तिरूप श्रुतार्थापत्ति है. काहैतै ? अन्वयबोधफलवाले
 शब्दप्रयोगकू अभिधान कहै है 'द्वारम्' इत्यादिक शब्दप्रयोगरूप
 अभिधानकी पिधानरूप अथके वा 'पिधेहि' पदके अध्याहार विना अनुप-
 पत्ति है. अथवा या स्थानमें एकपदाथका दृष्टपदार्थांतरमें अन्वयबोधमें
 वक्ताका तात्पर्य अभिधानशब्दका अर्थ है. 'द्वारम्' इतना कहै तहां द्वार-
 कर्मताका निरूपकता संबंधसँ पिधानान्वयिबोध श्रोताकू होवै ऐसा
 वक्ताका तात्पर्यरूप अभिधान है. औ 'पिधेहि' इतना कहै तहांभी पूर्वोक्त-
 वक्ताका तात्पर्यरूप अभिधान है. वक्ताके तात्पर्यरूप अभिधानकी अध्या-
 हारविना अनुपपत्ति है; यातै अभिधानानुपपत्ति कहिये है, इहां अर्थका
 अध्याहार अथवा शब्दका अध्याहार उपपादक है, बोधफलक शब्दप्रयोग
 उपपाद्य है, अथवा पूर्वोक्त तात्पर्य उपपाद्य है, बोधफलक शब्दप्रयोगरूप
 उपपाद्यकी अनुपपत्तिसँ अथवा तात्पर्यरूप उपपाद्यकी अनुपपत्तिसँ अर्थ

अथवा शब्दरूप उपपादककी कल्पना है यातें अध्याहत अर्थका वा शब्दका अभिमानानुपपत्तिरूप अर्थापत्तिप्रमाणतैं बोध होवै है. जहां सारै वाक्यका अथ अन्य अर्थ कल्पनविना अनुपपन्न होवै तहां अभिहितानुपपत्तिरूप श्रुतार्थापत्ति है. जैसे "स्वर्गकामो यजेत" या वाक्यका अर्थ अपूर्वकल्पन-विना अनुपपन्न है; यातें अभिहितानुपपत्तिरूप श्रुतार्थापत्ति है; इहां यागकूं स्वर्गसाधनता उपपाद्य है. ताकी अनुपपत्तिसैं उपपादक अपूर्वकी कल्पना है औ स्वर्गसाधनता दृष्ट नहीं किंतु श्रुत है, यातें श्रुतार्थापत्ति है.

अर्थापत्तिका जिज्ञासुके अनुकूल उदाहरण ॥ ४ ॥

श्रुतार्थापत्तिका जिज्ञासुके अनुकूल उदाहरण " तरति शोकमात्मविद् " यह है. इहां ज्ञानतैं शोककी निवृत्ति श्रुत है. ताकी शोकमिथ्यात्वविना अनुपपत्ति है, यातें ज्ञानतैं शोककी निवृत्तिका अनुपपत्तिसैं बंधमिथ्यात्वकी कल्पना होवै है. बंधमिथ्यात्व उपपादक है; ज्ञानतैं शोकनिवृत्ति उपपाद्य है, सो दृष्ट नहीं; किंतु श्रुत है; यातें श्रुतार्थापत्ति है. तैसैं महावाक्यनमें जीवब्रह्मका अभेद श्रवण होवै है सो औषाधिक भेद होवै तौ संभवै, स्वरूपसैं जीवब्रह्मका भेद होवै तौ संभवै नहीं; यातें जीवब्रह्मके अभेदकी अनुपपत्तिसैं भेदका औषाधिकत्वज्ञान अर्थापत्तिप्रमाणजन्य है. इहां जीवब्रह्मका अभेद उपपाद्य है भेदसैं औषाधिकता उपपादक है, सारै उपपाद्य ज्ञान प्रमाण है उपपादक ज्ञान प्रमा है, इहां जीवब्रह्मका अभेद विद्वानकूं दृष्ट है, अन्यकूं श्रुत है; यातें दृष्टार्थापत्ति औ श्रुतार्थापत्ति दोनूका उदाहरण है. जहां वाक्यमें यदका वा अर्थका अध्याहार नहीं होवै औ अन्यअर्थकी कल्पनाविना वाक्यार्थकी अनुपपत्ति होवै तहां अभिहितानुपपत्तिरूप श्रुतार्थापत्ति होवै है; यातें 'द्वारम्' इस एक उदाहरण विना अभिहितानुपपत्तिरूप श्रुतार्थापत्तिके उदाहरण हैं तैसैं रजतके अधिकरण शुक्तिमें रजतका निषेध दृष्ट है, सो रजतके मिथ्यात्वविना संभवै नहीं; यातें निषेधकी अनुपपत्तिसैं रजतमिथ्यात्वकी कल्पना होवै है, यह दृष्टार्थापत्तिका उदाहरण है.

इहां रजतनिषेध उपपाद्य है औ मिथ्यात्व उपपादक है औ मनके विलयसँ अनंतर निर्विकल्पसमाधिकालमें अद्वितीय ब्रह्ममात्र शेष रहै है. सकल अनात्मवस्तुका अभाव होवै है. सो अनात्मवस्तु मानस होवै तौ मनके विलयतँ ताका अभाव संभवै. जो मानस नहीं होवै तौ मनके विलयतँ अभाव होवै नहीं. काहेतँ ? अन्यके विलयतँ अन्यका अभाव होवै नहीं; यातँ मनके विलयतँ सकल द्वैताभावकी अनुपपत्तिसँ सकल द्वैत मनोमात्र है यह कल्पना होवै है. या स्थानमें मनके विलयतँ सकल द्वैतका विलय उपपाद्य है, ताका ज्ञान अर्थापत्तिप्रमाण है. सकल द्वैतकूं मानसता उपपादक है; ताका ज्ञान अर्थापत्तिप्रमाण है. या स्थानमें उपपादक प्रमाका असाधारण कारण अर्थापत्तिप्रमाण है, निर्व्यापार है, तौ भी तामें उपपादक प्रमाकी करणता संभवै है, यह, उपमाननिरूपणमें कह्या है.

इति श्रीमन्निश्चलदासाह्वसाधुविरचिते वृत्तिप्रभाकरे अर्थापत्तिप्रमाण-

निरूपणं नाम पंचमः प्रकाशः ॥ ५ ॥

अथानुपलब्धिप्रमाणनिरूपणं नाम षष्ठप्रकाशप्रारंभः ।

अभावका सामान्य लक्षण औ भेद ॥ १ ॥

अनुपलब्धिप्रमाणतँ अभावकी प्रमा होवै है, यातँ अभावकी प्रमाके असाधारण कारणकूं अनुपलब्धिप्रमाण कहँ हैं. न्यायवेदांतके संस्कारहीन अभावके स्वरूपकूं जानै नहीं, यातँ प्रथम अभावका स्वरूप कहँ हैं निषेधमुख प्रतीतिका विषय होवै अथवा प्रतियोगी सापेक्ष प्रतीतिका विषय होवै सो अभाव कहिये है. प्राचीनमतसँ प्रथमलक्षण है. नवीन मतमें ध्वंस औ प्रागभाव नशब्दजन्य प्रतीतिके विषय नहीं; यह अर्थ आगे स्पष्ट होवैगा, यातँ दूसरा लक्षण कह्या है. प्रतियोगीकूं त्यागिकै अभावकी प्रतीति होवै नहीं यातँ प्रतियोगिसापेक्ष प्रतीतिके विषय सकल अभाव हैं.

यद्यपि अभावकी नाई संबंध औ सादृश्य भी प्रतियोगिनिरपेक्ष प्रतीतिके विषय नहीं किंतु प्रतियोगिसापेक्ष प्रतीतिके विषय हैं तिनमें अभावलक्षण जावैहै तथापि संबंध औ सादृश्यकी प्रतियोगितासँ अभावकी प्रतियोगिता विलक्षण है सो न्यायग्रन्थनमें अभावाभावरूपता अभावकी प्रतियोगिताका स्वरूप आचार्यनै लिख्या है. ऐसी प्रतियोगिता संबंधकी औ सादृश्यकी है नहीं; यातँ संबंधकी औ सादृश्यकी प्रतियोगितासँ विलक्षण प्रतियोगितावाला जाका प्रतियोगी होवै सो अभाव कहियेहै. स्थूल रीति यह है:—संबंध सादृश्यतँ भिन्न होवै औ प्रतियोगिसापेक्षप्रतीतिका विषय होवै सो अभाव कहिये है. सो अभाव दो प्रकारका है. एक संसर्गाभाव है. दूसरा अन्योन्याभाव है तिनमें अन्योन्याभाव तो एकविधही है. संसर्गाभावके च्यारि भेद हैं. प्रागभाव १ प्रध्वंसाभाव २ सामयिकाभाव ३ औ अत्यंताभाव ४ है इस रीतिसँ च्यारिप्रकारका संसर्गाभाव औ अन्योन्याभाव मिलिक पांचप्रकारका अभाव है. कपालमें घटकी उत्पत्तिसँ पूर्व घटका अभाव है. औ कच्चे कपालमें रक्तरूपकी उत्पत्तिसँ पूर्व रक्तरूपका अभाव है सो प्रागभाव है. घटकी उत्पत्तिसँ उत्तर सुद्धरादिकतँ कपालमें घटका अभाव है सो प्रध्वंसाभाव है. औ पक्के कपालमें श्यामरूपका अभाव होवैहै सो श्यामरूपका प्रध्वंसाभाव है. नैयायिकमतमें प्रध्वंसाभाव सादि है औ अनंत है. काहेतँ ? घटके ध्वंसकी उत्पत्ति तो सुद्धरादिकनतँ होवै है यह अनुभवसिद्ध है औ ध्वंसका ध्वंस संभवै नहीं, काहेतँ? प्रागभाव प्रतियोगि औ ध्वंस इन तीनोंमें एकका अधिकरणकाल अवश्य होवै है प्रागभावध्वंसका अनाधार कालप्रतियोगीका आधार होवै है यह नियम है. जैसे घटकी उत्पत्ति हुये नाशतँ पूर्व घटके प्रागभावऔरध्वंसका अनाधार काल है. काहेतँ? प्रागभावकानाशहोगया औ घटका ध्वंस हुया नहीं यातँ घटध्वंसका अनाधार काल है सो घटका आधार काल है. जो घटके ध्वंसका ध्वंस मानै तो घटध्वंसके ध्वंसका अ-

धिकरण काल घटप्रागभावका औ घटध्वंसका अनाधार होनेतँ घटका आधार हुया चाहिये इस रीतिसँ ध्वंसका ध्वंस मानै तौ प्रतियोगिका उन्म-
ज्जन हुया चाहिये. इसीवास्तै प्रागभावकू आनादि मानै हैं. जो सादि
मानै तौ प्रागभावकी उत्पत्तिसँ प्रथमकाल प्रागभाव औ ध्वंसका अनाधार
होनेतँ प्रतियोगिका आधार हुया चाहिये; यातँ प्रागभाव अनादि सांत
है, ध्वंस अनन्त सादि है, भूतलादिकनमँ जहां कदाचित् घट होवै तहां
घटशून्य कालमँ घटका सामयिकाभाव है. किसी समयमँ होवै सो साम-
यिकाभाव कहिये है; वायुमँ रूप कदाचित् भी होवै नहीं यातँ वायुमँ
रूपका अत्यंताभाव है, घटसँ इतर पदार्थनमँ जो घटका भेद सो घटका
अन्योन्याभाव है, सामयिकाभाव तौ सादि सांत है. अत्यंताभाव, अन्यो-
न्याभाव दोनू अनादि अनंत हैं, इस रीतिसँ पांच प्रकारका अभाव है.

प्राचीन न्यायमतमँ अभावके परस्पर विलक्षणताकी
साधक प्रतीति ॥ २ ॥

दोनों की परस्पर विलक्षणताकी साधक विलक्षण प्रतीति कहै है:—कपाल
कालमँ घटकी उत्पत्तिसँ पूर्व “कपाले घटो नास्ति” ऐसी प्रतीति होवै है.
इसका विषय घटका प्रागभाव है, काहेतँ ? प्रतियोगिके उपादानकारणमँ
सामयिकाभाव औ अत्यन्ताभाव तौ रहै नहीं यह अर्थ आगे कहैंगे. किंतु अपने
प्रतियोगिके उपादानकू त्यागिके अन्य स्थानमँ दोनू अभाव रहै हैं यातँ “कपाले
घटो नास्ति” इस प्रतीतिके विषय सामयिकाभाव अत्यंताभाव नहीं औ
घटकी उत्पत्तिसँ पूर्व ध्वंसका संभव नहीं. काहेतँ ? ध्वंसका प्रतियोगि
निमित्तकारण होवै है; कारणतै पूर्व कार्य संभवै नहीं. यातँ घटकी
उत्पत्तिसँ पूर्व “कपाले घटो नास्ति” इस प्रतीतिका विषय घटध्वंसभी
नहीं. औ घटका अन्योन्याभाव यद्यपि कपालमँ सर्वदा है तथापि “कपालो
न घटः” ऐसी अन्योन्याभावकी प्रतीति होवै है “कपाले न घटः”
ऐसी प्रतीति अन्योन्याभावकी होवै नहीं. जो ऐसी प्रतीतिका विषय है

सो प्रागभाव कहिये है। तैसें मुद्रादिकनतैं घटका अदर्शन होवै तब “कपाले घटो नास्ति” ऐसी प्रतीति होवै है ताका विषय प्रागभाव नहीं है। काहेतैं ? प्रागभावका नाश प्रतियोगिरूप होवै है। घटकी उत्पत्तिसैं उत्तर प्रागभावका संभव नहीं औ जो तीनि अभाव हैं तिनकाभी पूर्वउक्त-प्रकारसैं सम्भव नहीं यातैं मुद्रादिजन्य घटके अदर्शन कालमें “कपाले घटो नास्ति ” ऐसी प्रतीति होवै है; ताका विषय प्रध्वंसाभाव है। इसरीतिसैं प्रागभाव औ प्रध्वंसाभावभी नशब्दजन्य प्रतीतिके विषय हैं, यह प्राचीनका मत है।

नवीनन्यायमतमें अभावके परस्पर विलक्षणताकी साधक प्रतीति ॥ ३ ॥

औ नवीनमतमें प्रतियोगिके उपादानकारणमेंभी अत्यन्ताभाव रहै है। काहेतैं ? अत्यन्ताभावका प्रतियोगिसैं विरोध है अन्यतैं नहीं। जहां प्रति-योगी नहीं होवै तहां सारै अत्यन्ताभाव होवै है, यातैं घटकी उत्पत्तिसैं पूर्व औ प्रतियोगिके नाशकालमें प्रतियोगिका अत्यन्ताभाव होनेतैं “ कपाले घटो नास्ति ” इस प्रतीतिका विषय अत्यन्ताभाव है; ऐसी प्रतीतिसैं प्रागभाव प्रध्वंसाभावकी सिद्धि होवै नहीं; किंतु “ कपाले घटो भविष्यति ” ऐसी प्रतीति घटकी उत्पत्तिसैं पूर्व होवै है। ताका विषय प्राग-भाव है। और “ घटो ध्वस्तः ” ऐसी प्रतीतिका विषय ध्वंस है। इसरीतिसैं घटकी उत्पत्तिसैं प्रथम कपालमें घटका अत्यन्ताभाव औ प्रागभाव दोनूं हैं तिनमें “ कपाले घटो नास्ति ” इस प्रतीतिका विषय कपालमें घटका अत्यन्ताभाव है औ “ कपाले घटो भविष्यति ” इस प्रतीतिका विषय कपालमें घटका प्रागभाव है। तैस मुद्रादिकनतैं कपालमें घटका अदर्शन होवै तिसकालमें भी “कपाले घटो नास्ति; कपाले घटो ध्वस्तः ” इसरीतिसैं द्विविध प्रतीति होवै है तिनमें आद्यप्रतीतिका विषय घटका अत्यन्ताभाव है। औ द्वितीय प्रतीतिका विषय कपालमें घटका प्रध्वंसाभाव है; इसरीतिसैं नवीनमतमें प्रागभाव प्रध्वंसा-

भाव नशब्दजन्यप्रतीतिके विषय नहीं; यातें प्रथम लक्षण प्राचीनमतके अनुसारि हैं। उभयमतानुसारी द्वितीय लक्षण है यातें द्वितीय लक्षणही समीचीन है।

अभावका द्वितीयलक्षण औ विलक्षण प्रतीति ॥ ४ ॥

संबंध औ सादृश्यतें भिन्न जो अन्यसापेक्षप्रतीतिका विषय होवै सो अभाव कहिये है; यह द्वितीय लक्षण है. 'भूतले घटो नास्ति' इस प्रतीतिके विषय प्रागभाव औ ध्वंस नहीं. काहेतें ? प्रतियोगिके उपादानमें दोनूं अभाव रहैं हैं. घटाभावके प्रतियोगी घटका उपादान भूतल नहीं यातें उक्त प्रतीतिके विषय दोनूं अभाव नहीं. अत्यंताभाव अन्योन्याभाव तौ नित्य हैं औ भूतलमें घटाभाव अनित्य है; यातें घटका सामयिकाभाव ही उक्तप्रतीतिका विषय है. "वायौ रूपं नास्ति" इस प्रतीतिका विषय केवल अत्यंताभाव है. अनंत होनेतें प्रागभाव नहीं, अनादितासैं ध्वंस नहीं सर्वदा होनेतें सामयिकाभाव नहीं; यातें उक्तप्रतीतिका विषय अत्यंताभाव है. तैसे "वायुर्न रूपवान्" इस प्रतीतिका विषय अन्योन्याभाव है. उक्त प्रतीतिसैं वायुमें रूपवत्का भेद भासै है, तैसे "घटः पटो न" या प्रतीतिका विषय अन्योन्याभाव है. अन्योन्याभावं ही भेद कहैं हैं.

अन्योन्याभावलक्षण औ तामैं शंका समाधान ॥ ५ ॥

अभेदका निषेधक जो अभाव सो अन्योन्याभाव कहिये है. "घटः पटो न" ऐसा कहनेतें घटमें पटके अभेदका निषेध होवै है, यातें घटमें पटका अन्योन्याभाव है. काहेतें ? नशब्द विना जामैं जो प्रतीत होवै ताका नशब्दसैं निषेध होवै है. जैसे न शब्द विना 'घटः पटः' या वाक्यतें 'नीलो घटः' इत्यादिकनकी नाई पटमें घटका अभेद वा घटमें पटका अभेद प्रतीत होवै है. तिस अभेदका निषेध नशब्दसैं होवै है. परंतु इतना भेद है:—जा पदसैं नशब्दका संबंध होवै ता पदके अर्थके अभेदका निषेध होवै है. जैसे "घटः पटो न" या वाक्यमें पटपदसैं नश-

ब्दका संबंध है तहां घटमें पटपदके अर्थके अभेदका निषेध होवै है; औ
 “ पटो घटो न ” या वाक्यमें नशब्दका संबंध घटपदसँ है. तहां घटपदके
 अर्थके अभेदका निषेध पटमें होवै है; इसीवास्तै “ घटः पटो न ” या
 वाक्यतँ जो अन्योन्याभाव प्रतीत होवै ताका घट अनुयोगी है औ पट
 प्रतियोगी है, तैसँ “पटो घटो न” या वाक्यतँ प्रतीत हुये अन्यो-
 न्याभावका पट अनुयोगी है, घट प्रतियोगी है. जाँमें अभाव
 होवै सो अभावका अनुयोगी कहिये है; जाका अभाव होवै सो प्रति-
 योगी कहिये है.

शंकाः—जाका निषेध करिये ताका अभाव कहिये, सोई अभा-
 वका प्रतियोगी कहिये है औ पूर्व यह कह्याः—“घटः पटो न” या वाक्यतँ
 घटमें पटके अभेदका निषेध करिये है, और “पटो घटो न” या वाक्यतँ
 पटमें घटके अभेदका निषेध करिये है; यातँ “घटः पटो न” या वाक्यतँ
 प्रतीत हुये अभावका प्रतियोगी पटका अभेद है पट नहीं. तैसँ “पटो घटो
 न” या वाक्यतँ प्रतीत हुये अभावका प्रतियोगी घटका अभेद है घट नहीं
 यातँ दोनू वाक्यनमें अभेदका निषेध कहँ तौ पटमें क्रमतँ प्रति-
 योगिताकथनसँ विरोध होवैगा.

ताका समाधानः—अभेद नाम असाधारण धर्मका है. जो अपने
 आत्मा विना किसीपदार्थमें नहीं रहै केवल अपनेमेंही रहै सो अपना
 असाधारण धर्म कहिये है. घटका अभेद घटमें ही रहैहै अन्यमें नहीं,
 यातँ घटका अभेद घटका असाधारण धर्म है; सो असाधारण
 धर्मरूप अभेदही सकल पदार्थनका अपनेमें संबंध है. इसरीति सारे
 पदार्थनका असाधारण धर्मरूप अभेदसंबंध अपने स्वरूपमें रहै है.
 जा पदार्थनका जो संबंध जाँमें रहैहै सो पदार्थ ता संबंधसँ तिसमें
 रहै है. जैसेँ घटका संयोगसंबंध भूतलमें होवै तहां संयोगसंबंधसँ
 भूतलमें घट रहै है, यह व्यवहार होवै है; यातँ घटका भूतलमें संयोगसंबंधसँ

है औ संयोगसंबंधतै भूतलमें घट है या कहनेमें अर्थका भेद नहीं. तैसै संयोगसंबंधतै भूतलमें घटाभाव है औ भूतलमें घटसंयोगका अभाव है या कहनेमें एकही अर्थ है; इस प्रकारतै पटमें अभेदसंबंधतै घटाभाव औ घटके अभेदसंबंधका पटमें अभाव दोनूं समनियत होनेतै एकही पदार्थ है. समनियत अभावनका भेद होवै नहीं. जैसे घटत्वात्यंताभाव औ घटान्योन्याभाव दोनूं घटसै भिन्न सकल पदार्थनमें रहैं हैं यातै समनियत होनेतै परस्पर भिन्न नहीं; किंतु एकही अभावमें घटत्वात्यंताभावत्व औ घटान्योन्याभावत्व दो धर्म हैं. औ एकही अभावके घटत्व औ घट दोनूं प्रतियोगी हैं. घटत्वात्यंताभावत्वरूपतै जिस अभावका घटत्व प्रतियोगी है तिसी अभावका घटान्योन्याभावत्वरूपतै घटभी प्रतियोगी है. औ जिसरीतिसै एकही अभावके रूपभेदसै दो प्रतियोगी हैं. तैसै रूपभेदसै एकही अभावके प्रतियोगितावच्छेदक दो संबंध हैं घटत्वात्यंताभावत्वरूपतै प्रतियोगितावच्छेदक समवाय संबंध है, औ घटान्योन्याभावत्वरूपतै तिसी अभावका प्रतियोगितावच्छेदक समवाय संबंध है. इसरीतिसै पटादिक सकल पदार्थनमें घटाभेदका अत्यंताभाव औ घटान्योन्याभावभी एक हैं तिस एक अभावमें घटाभेदात्यंताभावत्व औ घटान्योन्याभावत्व दो धर्म हैं औ घटाभेदात्यंताभावत्वरूपतै तिस अभावका घटाभेद प्रतियोगी है, प्रतियोगितावच्छेदक स्वरूपसंबंध है औ घटान्योन्याभावत्वरूपतै तिसी अभावका घट प्रतियोगी है; प्रतियोगितावच्छेदक अभेदसंबंध है तिस अभेदसंबंधकूंही तादात्म्य कहैं हैं, तद्व्यक्तित्व कहैं हैं. इसरीतिसै घटके अभेदके निषेधका घट प्रतियोगी है यह कथनभी संभव है विरुद्ध नहीं.

या स्थानमें यह निष्कर्ष है:—जिस वाक्यतै नशब्द विना जा पदार्थमें जा संबंधसै जो पदार्थ प्रतीत होवै तिस वाक्यतै नशब्दसहित ता पदार्थमें ता संबंधसै तिस पदार्थका निषेध प्रतीत होवै है. जैसे “ नीलो घटः ” या वाक्यतै घटपदार्थमें अभेदसंबंधसै नीलपदार्थ प्रतीत होवै है. काहेतै ? अभेदसंबंधसै नीलविशिष्ट घट है, यह वाक्यका अर्थ है. नसहित

“घटो न नीलः” या वाक्यतै अभेदसंबन्धतै नीलका निषेध घटमै प्रतीत होवै है. तैसै “घटः पटः” या वाक्यतै भी नशब्द विना पटपदार्थमै अभेद-संबन्धतै घटपदार्थ प्रतीत होवै है. काहेतै ? जहां दोनूं पदनमै समानविभक्ति होवै तहां एक पदार्थमै अभेदसंबन्धसै अपरपदार्थ प्रतीत होवै है; यह नियम है. “नीलो घटः” या वाक्यकी नाई “घटः पटः” या वाक्यमै दोनूं पद समान विभक्तिवाले हैं. यातै नशब्दविना “घटः पटः” या वाक्यतै भी पटपदार्थमै अभेदसंबन्धसै घटपदार्थ प्रतीत होवै है. यद्यपि अभेदसंबन्धसै पटपदार्थमै घटपदार्थ संभवै नहीं. तथापि एकपदार्थमै अभेद संबन्धसै अपरपदार्थकी प्रतीतिकी सामग्री समान विभक्ति है. सो “घटः पटः” या वाक्यमै भी है. यातै नशब्द विना “घटः पटः” या वाक्यतै पटपदार्थमै अभेद संबन्धसै घट प्रतीत होवै है, परंतु पटपदार्थमै अभेद संबन्धसै घटपदार्थकी प्रतीति भ्रमरूप होवैगी प्रमा नहीं; यातै नशब्द विना एक-पदार्थमै जा संबन्धसै अपर पदार्थकी प्रतीति भ्रमरूप वा प्रमा रूप होवै तहां नशब्द मिलै तौ एक पदार्थमै ता संबन्धसै अपर पदार्थका निषेध होवै है. इस रीतिसै एक पदार्थमै अभेद संबन्धसै अपरपदार्थका निषेधक अभाव अन्योन्याभाव कहिये हैं.

नवीनरीतिसै संसर्गाभावके च्यारि भेद औ

तिनके लक्षण औ परीक्षा ॥ ६ ॥

तासै भिन्न जो अभाव ताकूं संसर्गाभाव कहै हैं. संसर्गाभाव प्राचीनमतमै च्यारि प्रकारका है:—अनादि सांत जो अभाव सो प्रागभाव कहिये है. अपने प्रातियोगिके उपादानकारणमै प्रागभाव रहै है जैसे घटके प्रागभावका प्रातियोगी घट है, ताके उपादानकारण कपालमै घटका प्रागभाव रहै है. कपालकी उत्पत्तिसै भी प्रथम कपालके उपादानकारणमै घटका प्रागभाव रहै है. इसरीतिसै सृष्टितै प्रथम घटारंभक परमाणुसमुदायमै घटका प्रागभाव रहै है. औ परमाणु घटके मध्य जो द्व्यणुकादि कपा-

सांत अवयवी हैं तिन सर्वके प्रागभाव सृष्टितै प्रथमपरमाणुमें रहै है। इसरी-
 तिसै प्रागभाव अनादि कहिये उत्पत्तिरहित है, औ सांत कहिये अंतवालाहै
 अन्त नाम ध्वंसका है जाकूं नाशकहै हैं। जो घटकी उत्पत्तिकी सामग्री तासै
 घटके प्रागभावका अंत होवै है यातै घटके प्रागभावका अन्त घटरूपही है।
 घटके प्रागभावका ध्वंस घटमें पृथक् नहीं। यद्यपि प्रध्वंसाभाव अनंत है और
 घट सांत है, घटके प्रागभावका ध्वंस घटरूप होवै तो प्रध्वंसाभाव सांत
 होवैगा। प्रध्वंसाभाव अनंत है या नियमका भंग होवैगा। ध्वंस नाश अंत
 ये पर्यायशब्द हैं। सो ध्वंस दो प्रकारका होवै है। एक तो भावपदार्थका
 नाशरूप ध्वंस होवै है औ दूजा अभावका नाशरूप ध्वंस होवै है। भावपदार्थका
 नाशरूप ध्वंस तो अभावरूप होवै है; ताहीकूं प्रध्वंसाभाव कहै हैं।
 जैसे घटादिक भावपदार्थनका नाश अभावरूप है ताकूं प्रध्वंसाभाव
 कहै हैं, औ अभाव पदार्थका नाशरूप ध्वंस भावरूप होवै है ताकूं ध्वंस-
 प्रध्वंस तो कहै हैं औ ध्वंसाभाव प्रध्वंसाभाव कहै नहीं जैसे घटका
 प्रागभाव अभाव पदार्थ है; ताका नाशरूपध्वंस घट है सो भावरूप है,
 ताकूं प्रध्वंसाभाव नहीं कहै हैं; किंतु घटके प्रागभावका नाशरूप
 घटकूं स्वप्रागभावका ध्वंस औ प्रध्वंसही कहै हैं। इसरीतिसै दो प्र-
 कारका ध्वंस होवै है। तिनमें भावरूपध्वंस तो सांत है, परंतु अभावरूप
 ध्वंस अनंत है; यातै घटके प्रागभावका ध्वंस घटरूप तो सांत है तथापि
 प्रध्वंसाभाव अनंत है; या नियमकी हानि नहीं। इसरीतिसै अनादि
 सांत जो अभाव सो प्रागभाव कहिये है। अनादि अभाव तो अत्यंता-
 भावभी है सो सांत नहीं। औ सांत अभाव सामयिकाभावभी है सो अनादि
 नहीं। औ वेदांतसिद्धान्तमें अनादि औ सांत माया है सो अभाव नहीं,
 किंतु जगत्का उपादान कारण माया है जो अभावरूप माया होवै तो
 उपादान कारणता संभवै नहीं। काहेतै ? घटादिकनके उपादानकारण कपाला-
 दिक भावरूपही प्रसिद्ध हैं। अभाव किसीका उपादानकारण नहीं, यातै
 माया अभावरूप नहीं किंतु भावरूप है। यद्यपि माया भावअभावसै

विलक्षण अनिर्वचनीय है तथापि अभावरूप माया नहीं यातें भावरूपताभी माया विषै संभवै नहीं, यातें प्रागभावके लक्षणमें अभावपदके प्रवेशतें मायामें प्रागभावका लक्षण जावै नहीं, औ माया भावरूप नहीं या कथनका यह अभिप्राय है:—कालत्रयमें जाका बाध न होवै सो परमार्थसत् कहिये है औ भाव कहिये है ऐसा ब्रह्म है माया नहीं. काहेतें ? ज्ञानतें उत्तरकालमें मायाका बाध होवै है. यातें सत्स्वरूप परमार्थ भावतौ यद्यपि माया नहीं तथापि विधिमुखप्रतीतिका जो विषय होवै सो भी सत् कहिये है और भाव भी कहिये है. निषेधमुखप्रतीतिका विषय होवै सो अभाव कहिये है. निषेधमुखप्रतीतिकी विषयता मायामें नहीं यातें मायाभी भावरूप है.

यद्यपि माया प्रकृति अविद्या अज्ञान ये शब्द पर्याय हैं. औ अविद्या अज्ञानशब्दनमें अकार निषेधका वाचक है यातें माया भी निषेधमुख प्रतीतिका विषय होनेतें अभावरूपही कही चाहिये तथापि अकारका केवल निषेध अर्थ नहीं है किंतु विरोधि भेदवान् अल्पभी अकारके अर्थ हैं जैसे अधर्म शब्दमें अकारका विरोधी अर्थ है. धर्मविरोधीकूं अधर्म कहें हैं. औ “अब्राह्मणो नाचार्यः” या स्थानमें अकारका भेदवान् अर्थ है. ब्राह्मणसैं भिन्न आचार्यताके योग्य नहीं यह वाक्यका अर्थ है. औ “अनुदरा देवदत्तकन्या” या स्थानमें अकारका अल्प अर्थ है. अल्पउदरवाली देवदत्तकी कन्या यह वाक्यका अर्थ है, जैसे इतनेस्थानमें अकारका निषेध अर्थ नहीं तैसें अविद्याशब्द औ अज्ञानशब्दसैं भी अकारका निषेध अर्थ नहीं किंतु विरोधी अर्थ है. मायाका ज्ञानसैं वध्यघातकभाव विरोध है; यातें अज्ञान कहें हैं. माया वध्य है औ ज्ञान घातक है. वेदांतवाक्यजन्य ब्रह्माकार वृत्तिकूं विद्या कहें हैं, सो मायाकी विरोधिनी है यातें अविद्या कहें हैं. अज्ञानशब्द औ अविद्याशब्दका वाच्यभी माया है तौभी अकारका विरोधी अर्थ होनेतें माया भावरूप है भावरूपभी ब्रह्मकी नाई परमार्थसत् रूप नहीं; किंतु विधिमुखप्रतीतिका विषय होनेतें व्यावहारिक सत् रूप है.

प्रागभावके लक्षणमें अभावपद नहीं होता तौ मायामें लक्षणकी अतिव्याप्ति होती. काहेतै? माया अनादि है औ सांत है यातें अनादि सांत जो अभाव सो प्रागभाव कहिये है, सादि अनंत जो अभाव सो प्रध्वंसाभाव कहिये है, घटादिकनका ध्वंस मुद्रादिकनतें होवै है यातें सादि है औ अनंततामें युक्तिपूर्वक ही है. अनंत अभावकूं प्रध्वंसाभाव कहें तौ अत्यंताभावमें अतिव्याप्ति होवैगी; यातें प्रध्वंसाभावके लक्षणमें सादि कह्या चाहिये अत्यंताभाव सादि नहीं; किंतु अनादि है औ सादि अभावकूं प्रध्वंसाभाव कहें तौ सादि अभाव सामयिकाभावभी है तहां अतिव्याप्ति होवैगी; सामयिकाभाव अनंत नहीं किंतु सांत है. सादि अनंतकूं प्रध्वंसाभाव कहें तौ मोक्षमें अतिव्याप्ति होवैगी. काहेतै ? मोक्ष होवै है यातें सादि है औ मुक्तकूं फेरि संसार होवै नहीं यातें अनन्त है, परंतु मोक्ष भावरूप है अभावरूप नहीं. यातें प्रध्वंसाभावके लक्षणमें अभाव कह्या चाहिये. यद्यपि अज्ञान औ तिसके कार्यकी निवृत्तिकूं मोक्ष कहें हैं. औ निवृत्ति नाम ध्वंसका है यातें मोक्षभी अभावरूप है; यातें प्रध्वंसाभावके लक्षणमें अभावपद नहीं गरें तौभी मोक्षमें अतिव्याप्तिरूप दोष नहीं. काहेतै ? अलक्ष्यमें लक्षण जावै ताकूं अतिव्याप्ति कहें हैं. अज्ञान औ ताके कार्यके ध्वंस मोक्षकूं लक्ष्यता स्पष्टही है. सकलनाश ध्वंसाभावके लक्षणके लक्ष्य है; सकल नाशनके अंतर्भूतही कार्यसहित अज्ञानका नाशरूप मोक्ष है. तथापि कल्पितकी निवृत्ति अधिष्ठानरूप होवै है. अज्ञान औ ताका कार्य कल्पित है, यातें तिनकी निवृत्ति अधिष्ठान ब्रह्मरूप है; यातें अभावरूप मोक्ष नहीं; किंतु ब्रह्मरूप होनेतें भावरूप है. तामें ध्वंसका लक्षण जावै तौ अतिव्याप्ति होवैगी यातें सादि अनंत जो अभाव सो प्रध्वंसाभाव कहिये है. उत्पत्ति औ नाशवाला जो अभाव सो सामयिकाभाव कहिये है. जहां किसी कालमें पदार्थ होवै औ किसी कालमें न होवे तहां पदार्थशून्यकालमें तिस पदार्थका सामयिकाभाव होवैहै. जैसे भूतलादिकनमें घटादिक किसी कालमें होवैहैं किसी

कालमें नहीं होवै हैं. तहां घटशून्यकालसंबंधी भूतलादिकनमें घटादिकनका सामयिकाभाव है. समयविशेषमें उपजै औ समयविशेषमें नष्ट होवै सो सामयिकाभाव कहिये है; भूतलसँ घटकूं अन्य देशमें लेजावै तब घटका अभाव भूतलमें उपजैहै औ तिसी भूतलमें घटकूं ले आवै तब घटका अभाव भूतलमें नष्ट होवै है; इसरीतिसँ सामयिकाभाव उत्पत्तिनाशवाला है. उत्पत्तिवाला अभाव प्रध्वंसाभावभी है तहां अतिव्याप्तिपरिहारवास्तै सामयिकाभावके लक्षणमें नाश पद कह्या है प्रध्वंसाभाव यद्यपि उत्पत्तिवाला अभाव है तथापि नाशवाला नहीं यातँ नाश पद कहै तौ अतिव्याप्ति दोष नहीं; नाशवालेअभावकूं सामयिकाभाव कहै तौ प्रागभावमें अतिव्याप्ति होवैगी, यातँ सामयिकाभावके लक्षणमें उत्पत्ति पद कह्या है. लक्षणमें उत्पत्ति पदके प्रवेशतँ प्रागभावमें अतिव्याप्ति नहीं. काहेतँ ? प्रागभावका नाश तो होवै है परंतु अनादि होनेतँ उत्पत्ति होवै नहीं; औ सामयिकाभावके लक्षणमें अभाव पद नहीं गेरँ किंतु उत्पत्तिनाशवालेकूं सामयिकाभाव कहै तौ घटादिकनमें अतिव्याप्ति होवैगी. काहेतँ ? घटादिकभी भूत भौतिक अनंत पदार्थ उत्पत्ति औ नाशवाले हैं औ अभावपदके प्रवेशतँ घटादिकनकूं भावरूपता होनेतँ तिनमें सामयिकाभावके लक्षणकी अतिव्याप्ति नहीं इसरीतिसँ भूतलादिकनमें घटादिकनका उत्पत्ति औ नाशवाला अभाव सामयिकाभाव है. अन्योन्याभावसँ भिन्न जो उत्पत्तिशून्य औ नाशशून्य अभाव सो अत्यंताभाव कहिये है. जहां किसी कालमें जो पदार्थ न होवै तहां तिसपदार्थका अत्यंताभाव कहिये है. जैसे वायुमें रूप किसी कालमें नहीं होवै है तहां रूपका अत्यंताभाव है. तैसें गंधभी वायुमें सर्वदा नहीं होवैहै, यातँ गंधका वायुमें अत्यंताभाव है. स्नेहगुण केवल जलमेंही रहै है अन्यमें कदी रहै नहीं यातँ जलविना अन्यपदार्थमें स्नेहका अत्यंताभाव है. आत्मामें रूप रस गंध स्पश शब्द कदीभी रहै नहीं. यातँ रूपादिकनका अत्यंताभाव आत्मामें रहैहै. पृथिवी औ जलमें रसरहैहै अन्यमें कदी रहै नहीं यातँ पृथिवीजलभिन्नपदार्थनमें रसका अत्यंताभाव है पृथिवीत्व जातिकेवल

पृथिवीमें रहै है जलादिकनमें कदी रहै नहीं; यातैं जलादिकनमें पृथिवी-त्वका अत्यंताभाव है. ब्राह्मणभिन्न क्षत्रियादिकनमें ब्राह्मणत्व कदी रहै नहीं, यातैं क्षत्रियादिकनमें ब्राह्मणत्वका अत्यंताभाव है. आकाश काल दिशा आत्मा व्यापक हैं तिनमें कदीभी क्रिया होवै नहीं; यातैं आकाशादिकनमें क्रियाका अत्यंताभाव है. पृथिवी जल तेज पवन मनमें क्रिया होवै है औ कदाचित् क्रियाका अभाव होवै है यातैं पृथिवी आदिक निष्क्रिय होवैं तब पृथिवी जल तेज पवन मनमें क्रियाका अत्यंताभाव नहीं. तैसेँ सामयिकाभावभी नहीं. काहेतैं ? सामयिकाभाव केवल द्रव्यका होवै है. क्रियाका सामयिकाभाव सम्भवै नहीं यह वार्ता आगै कहैगै, यातैं सामयिकाभावभी नहीं. किन्तु पृथिवी आदिक पांचमें क्रियाका प्रागभाव औ ध्वंसाभाव है.

च्यारिसंसर्गाभावका प्रतियोगीसैं विरोध औ

अन्योन्याभावका अविरोध ॥ ७ ॥

इसरीतिसैं भूतलादिकनमें जहां कदाचित् घटादिक होवै कदाचित् नहीं होवै तहां सारै सामयिकाभाव है अत्यंताभाव नहीं. काहेतैं ? अभावका प्रतियोगीसैं विरोध है जहां प्रतियोगी होवै तहां अभाव होवै नहीं; किन्तु अभावका अभाव होवै है. और जहां भूतलादिकनमें कदाचित् घटादिक होवैं औ कदाचित् नहीं तहां अत्यन्ताभाव मानैं तौ अत्यन्ताभाव नित्य है यातैं घटकालमें भी घटका अत्यन्ताभाव होनेतैं अत्यन्ताभावका अपने प्रतियोगीसैं विरोध नहीं होवैगा; यातैं भूतलादिकनमें घटादिकनका अत्यंताभाव सम्भवै नहीं. जैसेँ घटकी उत्पत्तिसैं प्रथम कपालमें घटका प्रागभाव होवैहै. घटरूप प्रतियोगिके उदये कपालमें घटका प्रागभाव रहै नहीं ताका नाश होय जावै है; यातैं प्रागभावका प्रतियोगीसैं विरोध है. तैसेँ कपालमें घटका प्रध्वंसाभाव होवै तब घट रहै नहीं और घट रहे है । जितने काल कपालमें घटका प्रध्वंसाभाव होवै नहीं; यातैं प्रध्वंसाभावकाभी प्रतियोगीसैं विरोध

स्पष्ट है तैसें भूतलादिकनमें संयोगसंबंधसें घटादिक रहें. जितनें भूतलादिक-
नमें घटादिकनके सामयिकाभाव रहै नहीं; किंतु जितनेकाल घटादिक प्रतियोगि
भूतलादिकनमें न होवें उतनेकाल सामयिकाभाव रहै है औ घटादिक
प्रतियोगि आय जावें तब सामयिकाभावका नाश होवै है. आये घटकूं
उठाय लेवें तब सामयिकाभाव और उपजै है; इसीवास्तें सामयिकाभा-
वके उत्पत्ति औ नाश मानें हैं इसीरीतिसें सामयिकभावकी भी प्रतियोगिसें
विरोध स्पष्ट है, जैसें प्रागभावदिकनका प्रतियोगिसें विरोध है तैसें अत्यं-
ताभावकाभी प्रतियोगिसें विरोध कह्या चाहिये. यद्यपि सकल अभा-
वनका प्रतियोगिसें विरोध होवै तौ जिसकालमें भूतलमें घट धन्या
होवै तिसकालमें घटका अन्योन्याभाव भूतलमें नहीं हुया चाहिये; औ
घटवाले भूतलमें घटका अन्योन्याभाव रहैहै. काहेतैं ? भेदकूं अन्योन्या-
भाव कहै हैं. जाकूं अपनेसें अतिरिक्तता कहैहैं, भिन्नता कहै हैं, जुदा-
पना कहैहैं, घटवाला भूतलभी घटस्वरूप नहीं; किंतु घटसें अतिरिक्त
कहिये है, घटसें भिन्न कहिये है, घटसें जुदा कहिये है. इसरीतिसें घटवाले
भूतलमें घटका अन्योन्याभाव है; यातैं घटके अन्योन्याभावका घटरूप
प्रतियोगिसें विरोध नहीं, तैसें पटादिकनके अन्योन्याभावका पटादिकनमें
विरोध नहीं यातैं सकल अभावनका प्रतियोगिसें विरोध कहना संभव
नहीं; किंतु किसी अभावका प्रतियोगिसें विरोध है किसीका विरोध
नहीं है.

प्रागभावादिक दृष्टांतसें अत्यंताभावका प्रतियोगिसें विरोध साथै तब
अन्योन्याभावदृष्टांतसें अत्यंताभावका प्रतियोगिसें अविरोधभी सिद्ध
होवैगा यातैं घटके अन्योन्याभावकी नाई घटका अत्यंताभावभी घटके
अधिकरणमें सम्भवै है.

तथापि घटके अधिकरणमें घटका अत्यंताभाव सम्भवै नहीं. काहेतैं ?
अभावके दो भेद हैं:—एक अन्योन्याभाव है १ दूसरा संसर्गाभाव है २
संसर्गाभाव च्यारि प्रकारका है. इसीरीतिसें पंचविध अभाव है. तिनमें
अभावत्व धर्म सर्वमें समान है औ निषेधमुखप्रतीतिकी विषयताभी सर्वअभा-

वनमें ससान है तथापि अन्योन्याभावसँ चतुर्विध संसर्गाभावमें विलक्षणता अनेकविध है. जिसवाक्यमें प्रतियोगि अनुयोगि बोधक भिन्न विभक्तिवाले पद होवै तिस वाक्यसँ संसर्गाभावकी प्रतीति होवै है. जैसेँ उत्पत्तिसँ पूर्व “कपाले घटो नास्ति” इस वाक्यमें अनुयोगिबोधक कपालपद सप्तम्यंत है औ प्रतियोगिबोधक घटपद प्रथमांत है, तहां प्रागभावकी प्रतीति होवै है. तैसेँ सुद्धरादिकनतै घटका अदर्शन होवै, तब तिसी वाक्यतै घटध्वंसकी प्रतीति होवै है. “ वायौ रूपं नास्ति” इस वाक्यतै वायुमें रूपात्यंताभावकी प्रतीति होवै है, तहांभी अनुयोगिबोधक वायुपद सप्तम्यंत है औ प्रतियोगिबोधक रूपपद प्रथमांत है; तैसेँ “भूतले घटो नास्ति” इसवाक्यजन्य प्रतीतिका विषय सामयिका भाव है; तहांभी अनुयोगिबोधक भूतलपद सप्तम्यंत है प्रतियोगिबोधक घटपद प्रथमांत है औ “ भूतलं न घटः” इसवाक्यसँ घटका अन्योन्याभाव प्रतीति होवै है; तहां अनुयोगिकबोधक भूतलपद औ प्रतियोगिबोधक घटपद दोनू प्रथमांत हैं. इसरीतिसँ भिन्नविभक्त्यंतपदघटित वाक्यजन्य प्रतीतिकी विषयता संसर्गाभावमें है अन्योन्याभावमें नहीं, औ समानविभक्त्यंतपदघटितवाक्यजन्य प्रतीतिकी विषयता अन्योन्याभावमें है संसर्गाभावमें नहीं. इसरीतिसँ अन्योन्याभावतै विलक्षण स्वभाववाला चतुर्विध संसर्गाभाव है; यातै प्रागभाव प्रध्वंसाभावके दृष्टांतसँ अत्यंताभावका प्रतियोगिसँ विरोधही सिद्ध होवै है, विलक्षणस्वभाववाले अन्योन्याभावके दृष्टांतसँ प्रतियोगितै अविरोध सिद्ध होवै नहीं. संसर्गाभावकी अन्योन्याभावतै औरभी विलक्षणता है.

चतुर्विधसंसर्गाभावका परस्परविरोध औ अन्योन्याभावका तिनसँ अविरोध ॥ ८ ॥

चतुर्विध संसर्गाभावका परस्पर विरोध है. एक संसर्गाभावके अधिकरणमें अपर संसर्गाभाव रहै नहीं. जैसेँ कपालमें घटकी उत्पत्तिसँ पूर्व घटका प्रागभाव है तहां घटका ध्वंस वा अत्यंताभाव वा

सामयिकाभाव रहै नहीं. तैसेँ कपालमें घटका ध्वंस होवै तब प्रागभावादिक तीनों संसर्गाभाव रहै नहीं. औ घटका अन्योन्याभाव कपालमें सदा रहैहै. तैसेँ भूतलमें घटका सामयिकाभाव रहै तहांभी घटका प्रागभाव प्रध्वंसाभाव अत्यंताभाव तीनों रहै नहीं; औ घटका अन्योन्याभाव तहांभी रहैहै. तैसेँ वायुमें रूपका अत्यंताभाव रहैहै; तामें रूपका प्रागभाव प्रध्वंसाभाव सामयिकाभाव तीनों रहै नहीं, औ रूपका अन्योन्याभाव वायुमें रहैहै. इसरीतिसैँ चतुर्विध संसर्गाभावका परस्पर विरोध है; अन्योन्याभावका तिनसैँ अविरोध है. जैसेँ अन्योन्याभावका अन्यअभावनतैँ अविरोध होतेभी प्रागभावादिकनके परस्पर अविरोधकी सिद्धि होवै नहीं. तैसेँ अन्योन्याभावका प्रतियोगीतैँ अविरोध देखिकैँ किसी संसर्गाभावका प्रतियोगीसैँ अविरोध सिद्ध होवै नहीं.

प्राचीनमतमें अभावनके परस्पर औ प्रतियोगीसैँ

विरोधाविरोधका विस्तारसैँ प्रतिपादन ॥ ९ ॥

अब अभावनका परस्पर औ प्रतियोगीसैँ विरोधाविरोधका विस्तारसैँ प्रतिपादन करै हैं—यद्यपि प्रतियोगिके उपादन कारणमें प्रागभाव प्रध्वंसाभाव दोनूं रहैहै. जैसेँ घटके उपादान कारण कपालमें घटप्रागभाव घटकी उत्पत्तिसैँ प्रथम रहैहै. मुद्रादिकनतैँ घटकूं तौड़ै तब घटका प्रध्वंसाभाव तिसी कपालमें रहैहै; यातैँ प्रागभाव प्रध्वंसाभावका परस्परविरोध कहना संभवै नहीं, तथापि एककालमें दोनूं रहै नहीं किंतु भिन्नकालमें रहैहै यातैँ एकदा सहानवस्थानरूपविरोध प्रागभाव प्रध्वंसाभावका परस्पर है. तैसेँ अत्यंताभावकाभी तिनसैँ विरोध मानना चाहिये. यद्यपि अन्योन्याभावका किसी अभावसैँ विरोध नहीं है. काहेतैँ ? कपालमें घटका प्रागभाव है तहां घटका अन्योन्याभावभी है. औ जब कपालमें घटका प्रध्वंसाभाव होवै तब भी घटका अन्योन्याभाव है. औ तंतुमें घटका अत्यंताभाव है तहां भी घटका अन्योन्याभाव है, भूतलमें घटका सामयिकाभाव है तहां भी घटका

अन्योन्याभाव है, इसरीतिसे अन्योन्याभावका किसी अभावसे विरोध नहीं तथापि संसर्गाभावका यह स्वभाव है—चतुर्विध संसर्गाभावमें एक संसर्गाभाव एककालमें रहैहै दूसरा रहै नहीं जैसे कपालमें उत्पत्तिसे प्रथम घटका प्रागभाव रहैहै तिस कालमें घटका प्रध्वंसाभाव रहै नहीं प्रध्वंसाभाव घटका होवै तब प्रागभाव रहै नहीं औ सामयिकाभाव अत्यंताभाव कपालमें घटके कभीभी रहै नहीं यद्यपि कपालमें घटके प्रागभावप्रध्वंसाभाव होवै तब घटका अत्यंताभावभी रहैहै; तथापि एक प्रतियोगिके दो संसर्गाभाव रहै नहीं यह नियम है अपर प्रतियोगिका दूसरा संसर्गाभाव रहनेका विरोध नहीं तैसें भूतलादिकनमें घटका सामयिकाभाव रहैहै, तहां घटका अत्यंताभाव अथवा प्रागभाव तथा ध्वंसाभाव रहै नहीं; औ वायुमें रूपात्यंताभाव है तहां रूपके प्रागभावादिक रहै नहीं.

यद्यपि संयोगसंबंधतै कदाचित् भूतलादिकनमें घट रहैहै समवाय-संबंधतै कपालविना अन्यपदार्थमें घट कहीभी रहै नहीं, यातै समवाय-संबंधतै घटका अत्यंताभाव भूतलादिकनमें है औ संयोगसंबंधतै घटका सामयिकाभाव है यातै सामयिकाभाव औ अत्यंताभावका परस्पर विरोध संभवै नहीं, तथापि घटके संयोगसंबंधावच्छिन्न सामयिकाभावका घटके संयोगसंबंधावच्छिन्न अत्यंताभावसे विरोध है. समवायसंबंधावच्छिन्न अत्यंताभावसे विरोध नहीं. यातै यह नियम सिद्ध हुआ:—जिस अधिकरणमें जा कालमें जिस पदार्थका जा संबंधसे एक संसर्गाभाव होवै तिस अधिकरणमें ता कालमें तिस पदार्थका ता संबंधसे अपरसंसर्गाभाव होवै नहीं. अन्यसंबंधसे होवै है; जा संबंधसे जो पदार्थ जहां न होवै तहां तिस पदार्थका तत्संबंधावच्छिन्नाभाव कहिये है. भूतलमें संयोगसंबंधतै कदा-चित् घट होवैहै यातै संयोगसंबंधावच्छिन्न अत्यंताभाव घटका भूतलमें कदीभी नहीं; किंतु भूतलत्व जातिमें औ भूतलके रूपादिक गुणनमें संयोग संबंधतै घट कदाचित् भी रहै नहीं. काहेतै ? दो द्रव्यका संयोग होवै है, द्रव्यका औ जातिका, तैसें द्रव्यका औ गुणका संयोग होवै.

नहीं; यातैं भूतलत्वमें औ भूतलके रूपादिगुणनमें घटका संयोगसंबंधाव-
च्छिन्न अत्यंताभाव है; औ भूतलत्वमें तैसे रूपादिक गुणनमें समवायसंब-
ंधसैंभी घट कदाचित् भी रहै नहीं. काहेतैं ?

कार्य द्रव्यका अपने उपादान कारणमें समवायसंबंध होवै है अन्यमें
नहीं. गुणका समवाय गुणीमें होवै है, जातिका समवाय व्यक्तिमें होवै है,
क्रियाका समवाय क्रियावालेमें होवै है. अन्यस्थानमें कहुं समवायसंबंध
होवै नहीं यद्यपि परमाणुआदिक नित्यद्रव्यनमें भी विशेषपदार्थका सम-
वाय नैयायिक मानैं हैं तथापि विशेषपदार्थ अप्रसिद्ध है ताकी कल्पना
निष्प्रयोजन है, यह अद्वैतग्रन्थनमें स्पष्ट है. औ दीधितिकारशिरो-
मणिभट्टाचार्यनैंभी विशेषपदार्थका खंडनही कह्या है. यातैं उपादान-
कारण गुणी व्यक्ति क्रियावानमेंही कार्य द्रव्य गुण जाति क्रियाका
क्रमतैं समवायसंबंध है औ किसीका किसीमें समवायसंबन्ध नहीं. इसरी-
तिस भूतलत्वमें औ भूतलके रूपादिक गुणनमें घटका समवायसंबंध कदीभी
होवै नहीं; किंतु कपालमेंही घटका समवाय होवै है, यातैं घटके उपादा-
नकारण कपालकूं त्यागिकैं औ स्थानमें सारै घटका समवायसंबंधा-
वच्छिन्न अत्यंताभाव है, औ घटका अन्यसंसर्गाभाव तिस अत्यंताभावके
साथि रहै नहीं. काहेतैं ? घटका प्रागभाव प्रध्वंसाभाव तौ कपालविना
अन्यस्थानमें रहै नहीं औ सामयिकाभाव तहां होवैहै, जहां किसी कालमें
जा संबंधसैं प्रतियोगी होवै तहां तिसी संबंधसैं जा कालमें प्रतियोगी न होवै ता
कालमें तत्संबंधावच्छिन्न सामयिकाभाव होवै है; जहां किसी कालमें
जा संबंधसैं प्रतियोगी होवै नहीं, तहां तत्संबंधावच्छिन्न अत्यंताभावही
होवैहै. कपालविना अन्यपदार्थनमें समवायसंबंधतैं घट कदाचित् रहै नहीं
यातैं घटके समवायसंबंधावच्छिन्न अत्यंताभावके अधिकरणमें घटका सम-
वायसंबंधावच्छिन्न सामयिकाभाव रहै नहीं.

औ विचार करै तौ द्रव्यका समवायसंबंधावच्छिन्न सामयिकाभाव
अप्रसिद्ध है. संयोगसंबंधावच्छिन्न सामयिकाभावही द्रव्यका प्रसिद्ध है.

काहेतैं ? नित्यद्रव्य तौ समवायसंबंधतैं किसीमें रहै नहीं; यातैं नित्यद्रव्यका तौ समवायसंबंधावच्छिन्न अत्यंताभावभी है. समवायसंबंधावच्छिन्न सामयिकाभाव नित्यद्रव्यका कहूं नहीं; औ कार्य द्रव्यका अपने उपादानकारणमें तौ प्रागभाव अथवा प्रध्वंसाभाव होवै है तहां समवायसंबंधावच्छिन्न सामयिकाभाव अथवा समवायसंबंधावच्छिन्न अत्यंताभाव रहै नहीं. औ अपने उपादानकारणकूं त्यागिकै अन्यपदार्थमें समवायसंबंधतैं कार्यद्रव्य कदाचित् रहता होवै कदाचित् नहीं रहता होवै तौ समवायसंबंधावच्छिन्न सामयिकाभाव होवै है. औ उपादानसैं भिन्नमें कार्यद्रव्य कदाचित् भी रहै नहीं; यातैं उपादानसैं भिन्नपदार्थनमें कार्यद्रव्यका समवायसंबंधावच्छिन्न सामयिकाभाव संभवै नहीं; किंतु तहांभी समवायसंबंधावच्छिन्न अत्यंताभावही कार्य द्रव्यका है. इसरीतिसैं समवायसंबंधावच्छिन्न सामयिकाभाव द्रव्यका अप्रसिद्ध है.

औ गुण क्रियाभी समवायसम्बंधतैं जा द्रव्यमें उपजिकै नष्ट होय जावै ता द्रव्यमें समवायसंबंधावच्छिन्न सामयिकाभाव नहीं किन्तु प्रथम प्रागभाव है. पश्चात् प्रध्वंसाभाव है, औ घटके गुणक्रिया समवायसंबंधसैं अन्यद्रव्य में कदीभी रहै नहीं; तहांभी तिनका समवायसंबंधावच्छिन्न अत्यंताभाव है सामयिकाभाव नहीं; इसरीतिसैं गुण क्रियाकाभी समवायसंबंधावच्छिन्न सामयिकाभाव अप्रसिद्ध है, तसैं संयोगसम्बंधावच्छिन्न सामयिकाभावभी गुण क्रियाका अप्रसिद्ध है. काहेतैं ? संयोगसम्बंधतैं गुणक्रिया कदाचित् रहते होवै कदाचित् नहीं रहते होवै तौ संयोगसम्बंधावच्छिन्न सामयिकाभाव गुणक्रियाका होवै, औ संयोग सम्बंधतैं गुणक्रिया किसीमें कदाचित् रहै नहीं यातैं गुणक्रियाका संयोग सम्बंधावच्छिन्न अत्यन्ताभाव ही है. सो अत्यंताभाव सकलपदार्थनमें है काहेतैं ? संयोगसम्बंधतैं गुणक्रिया किसी पदार्थमें रहते होवैं तौ तिस पदार्थमें संयोगसम्बंधावच्छिन्न अत्यंताभाव गुणक्रियाका नहीं होवै. सो संयोगसम्बंधतैं गुणक्रियाका आधार कोई है नहीं; यातैं गुणक्रियाका संयोगसम्बंधावच्छिन्न अत्यंताभाव केवलान्वयी है. जाका अभाव कहूं न

होवै सो केवलान्वयी कहिये है. उक्त अत्यंताभाव सारै है तिस अत्यंताभावका अभाव कहूं नहीं, यातैं केवलान्वयी कहिये है. इस रीतिसैं समवायसम्बंधावच्छिन्न सामयिकाभाव औ संयोगसम्बंधावच्छिन्न सामयिकाभाव गुणका औ क्रियाका अप्रसिद्ध है.

तैसैं जातिकाभी सामयिकाभाव अप्रसिद्ध है. काहेतैं ? संयोगसम्बंधसैं तो जाति किसी पदार्थसैं कदाचित् भी रहै नहीं यातैं सकलपदार्थनमें जातिका संयोगसम्बंधावच्छिन्न अत्यंताभाव है. सामयिकाभाव नहीं, तैसैं अपना आश्रय जो व्यक्ति तामैं समवायसम्बंधसैं जाति सदा रहैहै ता व्यक्तिमें जातिका समवायसम्बंधतैं कोई अभाव रहे नहीं. जैसे घटत्व जाति घटव्यक्तिमें समवायसम्बंधतैं रहैहै तहां घटत्वका अत्यंताभाव वा सामयिकाभाव अथवा प्रागभाव तथा ध्वंसाभाव रहै नहीं. काहेतैं ? प्रागभाव प्रध्वंसाभाव तो अनित्यके होवै है. घटत्व नित्य है ताके प्रागभाव प्रध्वंसाभाव संभवै नहीं औ जहां प्रतियोगी कदाचित् भी होवै नहीं तहां अत्यंताभाव होवै है. औ जहां प्रतियोगी कदाचित् होवै कदाचित् नहीं होवै तहां सामयिकाभाव होवै है. घटमें घटत्व सदा समवायसंबंधतैं रहै; यातैं घटमें घटत्वका समवायसंबंधावच्छिन्नात्यंताभाव औ समवायसम्बंधावच्छिन्न सामयिकाभाव संभवै नहीं तैसैं घटसैं भिन्न जो घटत्वके अनाधार सकल पटादिक हैं तिनमें घटत्व जाति समवायसंबंधतैं कदाभी रहै नहीं, यातैं तिनमें भी घटत्वजातिका समवायसम्बंधावच्छिन्न सामयिकाभाव नहीं; किंतु समवायसंबंधावच्छिन्न अत्यंताभाव है. इसरीतिसैं द्रव्यसैं भिन्नपदार्थका सामयिकाभाव अप्रसिद्ध है. औ द्रव्यभी नित्य अनित्य भेदसैं दो प्रकारके हैं, पृथिवी जल तेज वायु द्वाचणुकादिरूप अनित्य हैं, आकाश काल दिशा आत्मा मन औ परमाणुरूप पृथिवी जल तेज वायु ये नित्य द्रव्य हैं, सो नित्यद्रव्य समवायसंबंधतैं कदाचित् किसी पदार्थमें रहै नहीं; यातैं तिनका तो समवायसम्बंधावच्छिन्न सामयिकाभाव कहूं नहीं; किंतु समवायसम्बंधावच्छिन्न अत्यंताभावही सारै है, तैसैं अनित्य द्वाचणुकादिद्रव्य समवायसम्बंधतैं अपने

अवयव परमाणु आदिकमें रहें हैं अवयव विना अन्यपदार्थमें अनित्यद्रव्य समवायसम्बन्धसे कदीभी रहै नहीं. अवयवमें अवयवीका प्रागभाव प्रध्वंसाभाव होवैहै, यातें समवायसंबंधावच्छिन्न सामयिकाभाव अवयवमें कार्यद्रव्यका नहीं होवै है अवयवसे भिन्न पदार्थनमें समवायसंबंधतें अवयवी कदीभी रहै नहीं; यातें समवाय संबंधावच्छिन्न सामयिकाभाव तहां नहीं किंतु समवायसंबंधावच्छिन्न अत्यन्ताभाव है, इसरीतिस द्रव्यकाभी समवायसंबंधावच्छिन्न सामयिकाभाव अप्रसिद्ध है; केवल संयोगसंबंधावच्छिन्न सामयिकाभाव द्रव्यका प्रसिद्ध है सोभी कार्यद्रव्यका है. नित्यद्रव्यका तौ संयोगसंबंधावच्छिन्न अत्यन्ताभावही सारै है, सामयिकाभाव कहूँकी नित्यद्रव्यका नहीं. काहेतें ? नित्यद्रव्यका अवृत्तिस्वभाव है; यातें संयोगसंबंधतें नित्यद्रव्य किसी पदार्थमें कदाचित् भी रहै नहीं. यद्यपि नित्यद्रव्यकाभी अपर द्रव्यसे संयोग होवै है औ जाका संयोग जाँमें होवै सो तामें संयोगसंबंधसे रहैहै तथापि नित्यद्रव्यका संयोगवृत्ति नियामक नहीं. जैसे कुंडवदरका संयोग वदरकी वृत्तिका नियामक है कुंडकी वृत्तिका नियामक नहीं, तैसें नित्यद्रव्यका कार्यद्रव्यसे संयोगभी कार्यद्रव्यकी वृत्तिका नियामक है; नित्यद्रव्यकी वृत्तिका नियामक नहीं. इसकारणतें संयोगसंबंधावच्छिन्न सामयिकाभावनित्यद्रव्यका अप्रसिद्ध है संयोगसंबंधतें वा समवायसंबंधतें जो पदार्थ किसीमें रहै नहीं सो अवृत्तिकहियेहै. नित्यद्रव्यमें तौ संयोगसंबंधतें औ समवायसंबंधतें अन्य पदार्थ रहैहै अन्यपदार्थनमें संयोगसंबंधतें वा समवायसंबंधतें नित्यद्रव्य रहै नहीं, यातें नित्यद्रव्यनकूं अवृत्ति कहैहै. इसरीतिसें संसर्गाभाव अन्योन्याभावके भेदतें अभाव दोप्रकारका है; तिनमें संसर्गाभावके च्यारि भेद हैं तिन च्यारुंका पपरुपर विरोध है औ तिन च्यारिकाही अपने प्रतियोगिसें विरोध है प्रतियोगिसें विरोध इस भांति है:—जो प्रतियोगी जा संबंधसे जहां होवै ताका तत्संबंधावच्छिन्नाभाव होवै नहीं औ एक संबंधसे प्रतियोगी होवै अन्यसंबंधतें ताका अभावभी होवैहै. जैसे संयोगसंबंधतें भूतलमें घट होवै

तब समवायसंबन्धतै घट है नहीं, यातै सयोगसंबन्धतै घटवाले भूतलमभी घटका समवायसंबन्धावच्छिन्न अत्यन्ताभाव है; यातै जा संबन्धसै प्रतियोगी होवै तत्संबन्धावच्छिन्न संसर्गाभावका प्रतियोगीसै विरोध है संसर्गाभावका परस्पर विरोधभी समानसंबन्धसै है, औ एक संबन्धावच्छिन्न एक संसर्गाभाव जहां होवै तहां भी अन्य संबन्धावच्छिन्न अपरसंसर्गाभाव होवैहै. जैसे घटशून्य भूतलमें घटका सयोगसंबन्धावच्छिन्न सामयिकाभाव है औ तिसी घटका समवायसंबन्धावच्छिन्न अत्यन्ताभाव तिसी भूतलमें रहैहै; इसरीतिसै प्रतियोगितै संसर्गाभावका एक संबन्धतै विरोध है औ समानसंबन्धतै ही परस्पर संसर्गाभावनका विरोध है, औ अन्योन्याभावका तौ जैसे प्रागभावादिकनतै विरोध नहीं तैसे स्वप्रतियोगीसैभी विरोध नहा औ विचार करै तौ अन्योन्याभावका अन्यभावनतै यद्यपि विरोध नहा तथापि अपने प्रतियोगितै अन्योन्याभावकाही विरोध है. औ बहुत ग्रंथनमें यह लिख्या है:—संसर्गाभावका प्रतियोगीसै विरोध है औ अन्योन्याभावका प्रतियोगीसै विरोध नहीं किन्तु प्रतियोगितावच्छेदक धर्मसै विरोध है जैसे भूतलमें घट होवै तिस कालमें भी घटका अन्योन्याभाव है. काहेतै ? भेदकूं अन्योन्याभाव कहैहै. घटवाला भूतलभी घटरूप नहीं किन्तु घटसै भिन्न है. घटसै भिन्न कहिये घटकै भेदवाला भूतल है. भेदवाला औ अन्योन्याभाववाला कहनेमें एकही अर्थ है. घटविना और सारे पदार्थ घट भिन्न हैं. घटमें घटत्व रहैहै तहां घटका भेदरूप घटान्योन्याभाव रहै नहीं घटविना और किसी पदार्थनमेंघटत्वरहै नहीं तहां सारे घटका अन्योन्याभाव है; इसरीतिसै घटान्योन्याभावका घटसै विरोध नहीं किन्तु घटत्वसै विरोध है; तहां घटान्योन्याभावका प्रतियोगी घट है औ प्रतियोगितावच्छेदक घटत्व है. जाका अभाव होवै सो प्रतियोगी कहिये है, औ प्रतियोगीमें जो धर्म रहै सो प्रतियोगितावच्छेदककहिये है. यद्यपि प्रतियोगीमें रहनेवाले धर्म बहुत हैं, जैसे घटमें घटत्व है, औ पृथिवीत्व द्रव्यत्व पदार्थत्वादिक भी घटमें रहैहै तिनमें पृथ्वीत्वादिकभी घटान्योन्याभावके प्रतियोगितावच्छेदक हुये चाहिये,

औ पृथ्वीत्वादिक घटान्योन्याभावके प्रतियोगितावच्छेदक नहीं हैं। पृथिवी अन्योन्याभावका प्रतियोगितावच्छेदक पृथ्वीत्व है, द्रव्यान्योन्याभावका प्रतियोगितावच्छेदक द्रव्यत्व है, घटान्योन्याभावके प्रतियोगितावच्छेदक पृथिवीत्वद्रव्यत्वादिक नहीं हैं। औ घटरूप प्रतियोगिमें तौ रहैहैं, यातैं घटत्वकी नाई घटान्योन्याभावके पृथिवीत्व द्रव्यत्वादिक प्रतियोगितावच्छेदक कहे चाहियें तथापि अभावबोधकपदके साथि प्रतियोगिबोधक पदके उच्चारण करें जिस धर्मकी प्रतीति होवै है सो प्रतियोगितावच्छेदक कहिये है। घटान्योन्याभाव कहनेमें प्रतियोगिबोधक घटपद है, तैसेँ “ पटो घटो न ” इसरीतिसैंभी प्रतियोगिबोधक घटपद है, ताके उच्चारण करें घटत्वकी प्रतीति होवै है पृथिवीत्व द्रव्यत्वादिकनकी प्रतीति होवै नहीं; यातैं घटान्योन्याभावका प्रतियोगितावच्छेदक घटत्व है पृथिवीत्वादिक नहीं, औ “ जलं पृथिवी न ” इसरीतिसैं कहैं औ पृथिवी अन्योन्याभाव कहैं तब प्रतियोगिबोधक पृथिवीपद है ताके उच्चारण करे तौ पृथिवीत्वकी प्रतीति होवैहैं तहां प्रतियोगितावच्छेदक पृथिवीत्व है। “ गुणो द्रव्यं न ” इसरीतिसैं कहैं औ द्रव्यान्योन्याभाव कहैं तब प्रतियोगिबोधक द्रव्यपद है ताके उच्चारण करें द्रव्यत्वकी प्रतीति होवै है, तहां प्रतियोगितावच्छेदक द्रव्यत्व है; घटपदके उच्चारण करै घटत्वकी प्रतीति होवै है पृथिवीत्वादिकनकी नहीं। यामैं यह हेतु है:—घटपदकी घटत्व विशिष्टमें शक्ति है। जिस धर्मविशिष्टमें जा पदकी शक्ति होवै तिस धर्मकी ता पदसैं प्रतीति होवै है; इसरीतिसैं घटान्योन्याभावका प्रतियोगितावच्छेदक घटत्व है सो घटमें रहै है घटान्योन्याभाव घटमें रहै नहीं। घटसैं भिन्न सकल पदार्थनमें घटका अन्योन्याभाव रहैहै तहां घटत्व रहै नहीं; यातैं घटत्वरूप प्रतियोगितावच्छेदकसैं घटान्योन्याभावका विरोध है औ घटरूपप्रतियोगिसैं विरोध नहीं औ संसर्गाभावका प्रतियोगिसैं विरोध है, इसरीतिसैं बहुत ग्रंथकारोंनैं लिख्या है। औ संसर्गाभाव अन्योन्याभावके लक्षणभी इसी अर्थके अनुसारी करे हैं। प्रतियोगिविरोधी जो अभाव सो संसर्गाभाव कहिये है; औ प्रतियोगि

तावच्छेदक विरोधीअभाव अन्योन्याभाव कहिये हैं। इस रीतिके लक्षण कहनेतैभी अन्योन्याभावका प्रतियोगिसँ अविरोधही सिद्ध होवै है; औ चतुर्विध संसर्गाभावका प्रतियोगिसँही विरोध सिद्ध होवै है; परन्तु ग्रन्थकारनका यह समग्र लेख स्थूलदृष्टिसँ है विवेकदृष्टिसँ नहीं। काहेतै ? अत्यन्ताभावका जिसरीतिसँ प्रतियोगितै विरोध है तिसरीतिसँ अन्योन्याभावकाभी प्रतियोगितै विरोध है। जा भूतलमें संयोगसंबंधतै घट होवै तिसी भूतलमें समवायसंबंधावच्छिन्न घटका अत्यन्ताभावकाभी प्रतियोगिसँ सर्वथा विरोध नहीं, किंतु जिस संबंधसँ प्रतियोगि होवै तत्संबंधावच्छिन्न अत्यन्ताभाव होवै नहीं, यातै अभावका प्रतियोगितावच्छेदक संबंधविशिष्टप्रतियोगिसँ विरोध है। प्रतियोगितावच्छेदकसम्बन्धतै अन्यसंबंधविशिष्टप्रतियोगिसँ किसी अभावका विरोध नहीं; जिस संबंधसँ पदार्थका अभाव कहिये सो प्रतियोगितावच्छेदक सम्बन्ध कहिये है। अत्यन्ताभावके प्रतियोगितावच्छेदक संबंध अनेक हैं, काहेतै ? जिस अधिकरणमें एकसम्बन्धसँ जो पदार्थ होवै तिसी अधिकरणमें अपर संबंधावच्छिन्न अत्यन्ताभाव तिस पदार्थका होवै है। जैसे पृथिवीमें समवायसंबंधतै गन्ध होवै है, संयोगसंबंधतै कदीभी होवै नहीं; यातै पृथिवीमें गन्धका संयोगसंबंधावच्छिन्न अत्यन्ताभाव है, तहां प्रतियोगितावच्छेदक संयोगसंबंध है। जलमें संयोगसंबंधतै वा समवाय संबंधतै गंध नहीं, किंतु कालिकसंबंधतै जलमें भी गन्ध है, यातै जलमें गन्धका संयोगसंबंधावच्छिन्न अत्यन्ताभाव है औ समवायसंबंधावच्छिन्न अत्यन्ताभाव है; तहां प्रथम अभावका प्रतियोगितावच्छेदक संयोगसंबंध है; द्वितीय अभावका प्रतियोगितावच्छेदक समवायसंबंध है; औ कालिकसंबंधसँ एक एक जन्यमें सारे पदार्थ रहै हैं; यातै द्वयणुकादिरूप जलमें गन्ध होनेतै जलवृत्ति गन्धाभावका प्रतियोगितावच्छेदक कालिक सम्बन्ध नहीं; औ नित्यपदार्थमें कालिक संबंधसँ कोई पदार्थ रहै नहीं; यातै परमाणुरूप जलसँ गन्धका कालिक संबंधावच्छिन्न अत्यन्ताभावभी है; यातै परमाणुवृत्ति गन्धाभावका प्रतियोगितावच्छेदक कालिक संबंध है। इसरीतिसँ

अत्यन्ताभावके प्रतियोगितावच्छेदक संबंध अनेक हैं. अन्यअभावनका प्रतियोगितावच्छेदक संबंध एक एक है. जैसे कपालमें घटका प्रागभाव है अन्यमें कहूं घटका प्रागभाव नहीं तो कपालमें घटके प्रागभावका प्रतियोगितावच्छेदक समवायसंबंध है. प्रागभावका प्रतियोगितावच्छेदक अन्यसंबंध नहीं. यत्संबंधावच्छिन्नप्रागभाव जाका जाँ होवै तासंबंधसें ताकी उत्पत्ति तिसमें होवैहै यह नियम है. कपालमें घटकी उत्पत्ति समवायसंबंधतै होवैहै अन्यसंबंधसें नहीं होवैहै; याँ कपालमें घट । समवायसंबंधावच्छिन्नप्रागभाव है. ताका प्रतियोगितावच्छेदक एक समवायसंबंध है. तैसें “कपाले समवायेन घटो नष्टः” ऐसी प्रतीति ध्वंसाभावकी होवै है याँ ध्वंसका प्रतियोगितावच्छेदकभी एक समवायसंबंध है, तैसें सामयिकाभावभी जन्यद्रव्यकाही होवै है, औ जन्यद्रव्यका भी संयोगसंबंधावच्छिन्न सामयिकाभावही होवै है. समवायसंबंधावच्छिन्न सामयिकाभाव अप्रसिद्ध है, यह पूर्व कही है; याँ सामयिकाभावकाभी प्रतियोगितावच्छेदक संयोगसंबंध है, तैसें अन्योन्याभावका प्रतियोगितावच्छेदक एक अभेदसंबंध है; तिस अभेदकूं ही नैयायिक तादात्म्यसंबंध कहैहै अभेदसंबंधावच्छिन्नाभावकूंही अन्योन्याभाव कहै है; अन्यसंबंधावच्छिन्नाभावकूं संसर्गाभाव कहैहै, अन्योन्याभाव कहै नहीं. इसरीतिसैं अन्योन्याभावका प्रतियोगितावच्छेकसंबंध एक तादात्म्यनामा अभेदहै; और कोई संबंध अन्योन्याभावका प्रतियोगितावच्छेदक नहीं. औ प्रतियोगितावच्छेदक संबंधविशिष्ट प्रतियोगीका अभावसें विरोध है; अन्य संबंधविशिष्टप्रतियोगीका तौ अत्यन्ताभावसभी विरोध नहीं यह निर्णीतही है. अन्योन्याभावका जो प्रतियोगितावच्छेदक अभेदसंबंधहै ता अभेदसंबंधसें अपने आत्मामें ही घट रहैहै भूतलकपालादिकनमें अभेदसंबंधसें घट कदीभी रहै नहीं, जहांअभेदसंबंधसें घट नहीं रहै तहां घटका अन्योन्याभावहै. औ अपने स्वरूपमें अभेदसंबंधसें घट रहै है. तहां घटका अन्योन्याभाव नहीं. इसरीतिसैं प्रतियोगितावच्छेदक संबंधविशिष्ट प्रतियोगीका जैसे अत्यन्ताभावहै

विरोध है; तैसैं अन्योन्याभावसैभी प्रतियोगितावच्छेदक संबंधविशिष्ट प्रतियोगीका विरोध स्पष्ट है. प्रतियोगितावच्छेदक संबंधविशिष्टप्रतियोगिसैं अत्यंताभावकी नाई अन्योन्याभावका विरोध स्पष्ट होनेतैं प्रतियोगिसैं अविरोध कथन सकल ग्रंथकारोंनैं विवेकनेत्रनिमीलनसैं वह्या है; यातैं सकल अभावनका प्रतियोगिसैं विरोध है. प्रथम प्रसंग यह है:—जहां भूतलादिक नमैं कदाचित् घट होवै कदाचित् नहीं होवै तहां घटका सामयिकाभाव है अत्यंताभाव नहीं. काहेतैं ? अभावका प्रतियोगिसैं विरोध होवैहै सो विरोध पूर्वउक्त रीतिमें निर्णीतहै; तातैं भूतलमें संयोगसंबंधतैं घट होवै तब घटका संयोगसंबन्धावच्छिन्न अत्यंताभाव नहीं; औ घटकूं उठायलेवै तब घटका संयोगसंबन्धावच्छिन्न अत्यंताभावहै ऐसा मानना होवैगा. यातैं भूतलमें घटके अत्यंताभावके उत्पत्तिनाश मानने होवैगे. उत्पत्तिनाश माने विना कदाचित् है कदाचित् नहीं यह कहना अत्यंताभावमें संभव नहीं. उत्पत्तिनाश घटा-त्यंताभावके संभवै नहीं. काहेतैं ? जहां संयोगसंबंधतैं घट नहीं तहां सो-घटका संयोगसंबन्धावच्छिन्न अत्यंताभाव है, सो घटका अत्यंताभाव सारे पदा-र्थनमें एक है नाना नहीं. काहेतैं ? प्रतियोगिभेदसैं अभावका भेद होवैहै. अधि-करणभेदसैं अभावका भेद होवै नहीं यह तार्किकसिद्धांत है. जैसैं घटाभाव पटाभावके प्रतियोगी भिन्न हैं सो अभाव भिन्न हैं; औ भूतलमें संयोगसंबन्धतैं घटात्यंताभाव है तैसैं. भूतलत्वमेंभी संयोगसंबन्धतैं घट नहीं है; तैसैं घटत्वजातिमेंभी संयोगसंबन्धतैं घट नहीं, यातैं संयोगसंबन्धावच्छिन्न घटा-त्यंताभावहै तैसैं पटत्वादिकनमेंभी संयोगसंबन्धावच्छिन्न घटात्यंताभाव है. इसरीतिसैं अनंतअधिकरणमें संयोगसंबन्धावच्छिन्न घटात्यंताभावहै तिसके अधिकरण यद्यपि अनंत हैं तथापि प्रतियोगि एक घट है; यातैं संयोगसंबन्धावच्छिन्न घटात्यंताभाव एक है, परंतु भूतलत्व घटत्वादिक जातिसैं तौ घटका संयोगसंबन्ध कदीभी होवै नहीं; यातैं भूतलत्व घटत्वादिक जातिमें घटका संयोगसंबन्धावच्छिन्न अत्यंताभाव उत्पत्तिनाशरहित नित्य है, औ भूतलादिकनमें संयोगसंबन्धतैं कदाचित् घट होवै है कदाचित् नहीं होवै.

है; यातें घटकालमें भूतलवृत्ति घटात्यंताभाव नष्ट होवै है. औ घटके अपसरणकालमें घटात्यंताभाव उपजै है; इसरीतिसें घटत्वादिजातिमें घटात्यंताभाव नित्य कहना सोई घटात्यंताभाव भूतलादिकनमें उत्पत्तिनाशवाला अनित्य है, यह कहना असंगत है; यातें जहां संयोगसम्बन्धतें कदाचित् घट होवै तहां घटशून्य कालमें घटका संयोगसम्बन्धावच्छिन्नाभाव कोई अनित्यअभाव मान्या चाहिये सोई सामयिकाभाव कहिये है. औ तिसी भूतलमें समवायसम्बन्धतें कदाचित्भी घट होवै नहीं यातें घटका समवायसम्बन्धावच्छिन्न अत्यंताभाव है. तैसें घटत्व भूतलत्वादिकनमें संयोगसम्बन्धतें कदाचित्भी घट होवै नहीं औ समवायसम्बन्धतेंभी कपालविना अन्यपदार्थमें घट होवै नहीं; यातें घटत्वादिकनमें संयोगसम्बन्धावच्छिन्न घटात्यंताभाव है. औ समवायसम्बन्धावच्छिन्न घटात्यंताभाव है सो अत्यंताभाव उत्पत्तिनाशरहित नित्य है; यातें यह निष्कर्ष सिद्ध हुआ:—जहां कदाचित् संयोगसंबन्धतें प्रतियोगी होवै कदाचित् नहीं होवै तहां संयोगसंबन्धावच्छिन्नसामयिकाभाव कहिये है. घटके सामयिकाभाव उत्पत्तिनाशवाले हैं; यातें प्रतियोगिभेदविनाभी एक घटके सामयिकाभाव अनंत हैं औ जा संबंधसें जहां घटरूप प्रतियोगी कदीभी रहै नहीं तहां घटका तत्संबन्धावच्छिन्न अत्यंताभाव कहिये है. सो अत्यंताभाव उत्पत्तिनाशरहित है यातें नित्य है; औ घटका संयोगसंबन्धावच्छिन्न अत्यंताभाव अनंत अधिकरणमें एक है. तैसें समवायसंबन्धावच्छिन्न घटात्यंताभावभी अनंत अधिकरणमें एक है. किसी अधिकरणका नाशभी होय जावै तौभी सोई अत्यंताभाव अन्यअधिकरणमें रहै है यातें अत्यंताभावका नाश होवै नहीं. जैसें घटका समवायसंबन्धावच्छिन्न अत्यंताभाव तंतुमें है तंतुत्वजातिमें है घटत्वमें है पटत्वमें है कपालत्वमें है एक कपालकूं त्यागिके सारे पदार्थनमें है, तिनमें सारै समवायसंबन्धावच्छिन्न घटात्यंताभाव एक है; तंतुआदिक अनित्यपदार्थनका नाश हुयेभी तंतुत्वादिक नित्यपदार्थनमें सोई अत्यंताभाव रहै है, यातें अत्यंताभाव नित्य है औ

प्रतियोगिभेदसँ अत्यन्ताभावका भेद होवै है, जैसेँ घटात्यन्ताभावसँ पटात्यन्ताभाव भिन्न है औ प्रतियोगितावच्छेदकसंबंधके भेदसँ प्रतियोगिभेदविनाभी अत्यन्ताभावका भेद होवै है, समवायसंबंधावच्छिन्न गन्धात्यन्ताभावका औ संयोगसंबंधावच्छिन्न गन्धात्यन्ताभावका प्रतियोगी तौ एक गन्ध है; परतु प्रतियोगितावच्छेदक संबंध दो होनेतँ दो अभाव हैं, जो दो नहीं होवै एक ही मानँ तौ पृथ्वीमें समवायसंबंधावच्छिन्न गन्धात्यन्ताभावके नहीं होनेतँ संयोगसंबंधावच्छिन्न गन्धात्यन्ताभावभी नहीं होवैगा जो ऐसँ कहँ पृथ्वीमें संयोगसंबंधावच्छिन्न अत्यन्ताभावभी नहीं है तौ “पृथिव्यां संयोगेन गन्धो नास्ति” ऐसी प्रतीति नहीं हुई चाहिये; यातँ पृथिवीमें संयोगसंबंधावच्छिन्न गन्धात्यन्ताभाव है औ समवायसंबंधावच्छिन्न गन्धात्यन्ताभाव नहीं है, यातँ प्रतियोगिभेदतँ जैसेँ अत्यन्ताभावका भेद होवै है तैसेँ प्रतियोगितावच्छेदक संबंधभेदतँभी अत्यन्ताभावका भेद होवै है औ सामयिकाभावका प्रतियोगितावच्छेदक संबंधके भेदविनाभी समयभेदसँ भेद होवै है, जैसेँ भूतलमें घटका संयोग जितनँ होवै नहीं तब घटका संयोगसंबंधावच्छिन्न सामयिकाभाव है औ भूतलमें घटका संयोग होवै तब घटके प्रथमसामयिकाभावका नाश होय जावै है, जब भूतलमें घटकूँ उठाय लेवै तब घटका संयोगसंबंधावच्छिन्न सामयिकाभाव और उपजै है, तिसी घटकूँ भूतलमें फेरि ल्यावै तब दूसरा सामयिकाभाव नष्ट होवै है; फेरि तिस घटकूँ उठाय लेवै तब तिसी घटका संयोगसंबंधावच्छिन्न सामयिकाभाव और तृतीय उपजै है, इस रीतिसँ प्रतियोगिभेदविना औ प्रतियोगितावच्छेदक संबंधभेदविनाभी कालभेदसँ सामयिकाभावका भेद होव है यह सामयिकाभाव औ अत्यन्ताभावकी विलक्षणता स्पष्ट है; इसरीतिसँ न्यायसंप्रदायमें पांच प्रकारका अभाव है.

नवीन तार्किककरि सामयिकाभावके स्थानमें अनित्यअत्यन्ताभावका अंगीकार औ तामें शंकासमाधान ॥ १० ॥

औ नवीन तार्किक सामयिकाभावकूँ नहीं मानँ हैं, भूतलादिकनमें

घटादिकनका जहां सामयिकाभाव कह्या है तहांभी सारै घटादिकनका अत्यं-
ताभाव है और जो भूतलादिकनमें घटादिकनका संयोगसंबंधावच्छिन्न
अत्यंताभाव माननेमें दोष कह्याहै; जाति गणादिकनमें घटका संयोगसम्बं-
धावच्छिन्न अत्यंताभाव नित्य है; औ जो भूतलादिकनमें तिसी घटका संयोग-
सम्बंधावच्छिन्न अभाव अनित्य है सो नित्य अनित्य परस्पर भिन्न हैं एक
नहीं. जातिगुणादिकनमें औ भूतलादिकनमें संयोगसम्बंधावच्छिन्न घटा-
भावका भेद नहीं मानै तौ नित्यता औ अनित्यतारूप जो विरोधी धर्म
तिनका संकर होवैगा ? ताका समाधान इसरीतिसै गंगेशोपाध्यायादिक-
नवीन करै हैं:—भूतलादिकनमेंभी घटका संयोगसम्बंधावच्छिन्न अभाव अनि-
त्य नहीं. किंतु नित्य है, जब भूतलमें घटका संयोग होवै तिस कालमेंभी
घटका संयोगसम्बंधावच्छिन्न अत्यंताभाव रहेहै ताका नाश होवै नहीं, यातै
अत्यंताभाव केवलान्वयी है. जाका अभाव कहूं न होवै किंतु सकल
षट्पदार्थनमें सर्वदा रहै सो केवलान्वयी कहिये है,

और जो यह शंका होवै:—संयोगसम्बंधतै घटके होनेतै संयोगसम्बंधाव-
च्छिन्न घटात्यंताभाव मानोगे तौ संयोगसम्बंधतै घटवाले भूतलमें “संयोगेन
घटो नास्ति” ऐसी प्रतीति हुई चाहिये.

ताका यह समाधान करै हैं:—यद्यपि संयोगसम्बंधतै घटवाले भूतलमेंभी
निर्घट भूतलकी नाई संयोगसम्बंधावच्छिन्न अत्यंताभाव घटका है तथापि
निर्घटभूतलमें तौ “संयोगेन भूतले घटो नास्ति” ऐसी प्रतीति होवै है. औ
सघट भूतलमें उक्त प्रतीति होवै नहीं. काहेतै ? उक्त प्रतीतिकी विषय केवल
घटका अत्यंताभाव नहीं है किंतु भूतलसम्बंधी घटके आधारकालतै अतिरिक्त
काल औ संयोगसम्बंधावच्छिन्न घटात्यंताभाव ये दोनूं जहां होवै तहां “संयो-
गेन घटो नास्ति” ऐसी प्रतीति होवै है. भूतलमें संयोगसम्बंधतै घट नहीं होवै
तब भूतलसम्बंधीघटाधार काल नहीं है किंतु भूतलअसम्बंधी जो घट ताका
अनाधारकाल है; यातै भूतलसम्बंधी घटके आधारकालसै अतिरिक्त काल

है. औ संयोगसम्बन्धावच्छिन्न घटात्यंताभाव है, यातै "संयोगेन घटो नास्ति" ऐसी प्रतीति होवै है, औ जहां भूतलमें संयोगसम्बंधतै घट है तहांभी अत्यंताभावकूं नित्यता होनेतै संयोगसम्बन्धावच्छिन्न घटात्यंताभाव तौ है परंतु भूतलसम्बंधी जो घट ताका आधार काल है, यातै भूतलसम्बंधी घटाधारकालसै अतिरिक्त काल नहीं है; यातै संयोगसम्बंधतै घट होनेतै "संयोगेन भूतले घटो नास्ति" ऐसी प्रतीति होवै नहीं. इसरीतिसै अत्यंताभाव तौ सारे देशमें प्रतियोगीके होनेतै औ नहीं होनेतै सर्वदा रहै है, परंतु अभावका घटादिक प्रतियोगिका सम्बंधि जो भूतलादिक अनुयोगी ताका आधारकाल प्रतियोगीके होनेतै होवै है. प्रतियोगिसम्बंधी अनुयोगीके आधारकालसै अतिरिक्त काल होवै है नहीं, यातै प्रतियोगी 'नास्ति' ऐसी प्रतीति प्रतियोगीके होनेतै होवै नहीं औ प्रतियोगी नहीं होवै तब प्रतियोगिसम्बंधी अनुयोगीके आधारकालसै अतिरिक्तकाल औ अत्यंताभाव दोनूं हैं; यातै "भूतले संयोगेन घटो नास्ति" ऐसी प्रतीति होवै है इसरीतिसै जहां प्राचीन सामयिकाभाव मानै हैं तहांभी सारे अत्यंताभाव है औ अत्यंताभावकूं अनित्यता होवै नहीं. औ उक्तकालके अभावते प्रतियोगीके होनेतै अत्यंताभावकी प्रतीति होवै नहीं.

नवीनतार्किकके उक्तमतका खंडन ॥ ११ ॥

यह नवग्रंथकारोंका मत है सो समीचीन नहीं. प्राचीनमतही समीचीन है:— काहेतै ? प्रतियोगीके होनेतै अत्यंताभाव माने तौ प्रतियोगी अभावका परस्पर विरोध है या कथाका उच्छेद हुया चाहिये. औ जो नवीन ऐसै कहै विरोध दो प्रकारका होवै है:—एक तौ सहानवस्थारूप होवै है औ दूजा सहाप्रतीतिरूप विरोध होवै है. एक अधिकरणमें एक कालमें नहीं रहै तिनका सहानवस्थानरूप विरोध कहिये है. जैसे आतप शीतताका है. ऐसा विरोध अभाव प्रतियोगीका नहीं है. काहेतै ? प्रतियोगीके होनेतै अत्यंताभाव रहै है; किंतु अभाव प्रतियोगीका सहाप्रतीतिरूप विरोध है. एक कालमें एक अधिकरणमें जिनकी प्रतीति न होवै तिनका सहाप्रतीतिरूप विरोध

कहिये है. प्रतियोगिके होनेतें अत्यंताभावकी प्रतीति होवै नहीं, यातें प्रतियोगी अभावका सहाप्रतीतिरूप विरोध है. सहानवस्थानरूप विरोध नहीं, इसरीतिसँ नवीनका समाधान सर्व लोकशास्त्रतें विरुद्ध है. काहेतें ? अभावका अभाव प्रतियोगी कहिये है. जहां अभाव न होवै तहां अभावका अभाव होवै है. जैसेँ घटवाले देशमें घटका अभाव नहीं है किन्तु घटाभावका अभाव है सोई घट है औ घटाभावका प्रतियोगी है, इसरीतिसँ अभावके अभावकूं सर्व शास्त्रनमें प्रतियोगी कहैं हैं, नवीन रीतिसँ सो कथन असंगत होवैगा. काहेतें ? नवीन मतमें घटवाले देशमें घटका अभावभी है यातें घटाभावका अभाव कहना वनैं नहीं. यद्यपि वक्ष्यमाण रीतिसँ घटतें भिन्नही घटभावाभाव है घटरूप नहीं तथापि घटके समनियत घटाभावाभाव है; यह वार्ता निर्विवाद है. औ नवीन रीतिसँ घटवाले देशमें घटाभाव है यातें घटाभावका अभाव नहीं होनेतें दोनूकी समनियतता सम्भवै नहीं यातें नवीनमत शास्त्रविरुद्ध है औ प्रतियोगी अभाव समानाधिकरण होवै नहीं यह सर्व लोकमें प्रसिद्ध है; ता लोकप्रसिद्ध अर्थका नवीन कल्पनासँ बाध होवैगा औ घटके अधिकरणमें घटका अत्यंताभाव मानना प्रमाणशून्य है, किसी प्रमाणसँ सिद्ध होवै नहीं. जहां घट नहीं है तहां 'घटो नास्ति' इस प्रतीतिसँ अत्यंताभाव सिद्ध होवै है. घटवाले देशमें 'घटो नास्ति' ऐसी प्रतीति होवै नहीं औ कोई प्रतीति घटवाले देशमें अत्यंताभावकी साधक है नहीं यातें प्रतियोगिदेशमें अत्यंताभावका अंगीकार प्रमाणसिद्ध नहीं उलटा घटवाले देशमें "घटात्यंताभावो नास्ति" ऐसी प्रतीति होवै है. ता प्रतीतिसँ विरुद्ध अत्यंताभावका अंगीकार है, औ घटवाले देशमें जो घटात्यंताभावकूं मानैं ताकूं वृद्धिवांछाकरिके चले पुरुषका मूलभी नष्ट होगया इस न्यायकी प्राप्ति होवैगी. काहेतें ? अत्यंताभावकूं केवलान्वयी साधनेवास्तै औ नित्यता साधनेवास्तै घटवाले देशमें घटात्यंताभाव मान्या है. परंतु घटवालेदेशमें घटात्यंताभाव मानैं सो अत्यंताभावही निष्फल औ निष्प्रमाण होय जावैगा. तथाहि सर्व

पदार्थनका फलव्यवहार सिद्ध है 'घटो नास्ति' इसव्यवहारकी सिद्धिविना और तौ घटात्यंताभावका फल सम्भवै नहीं. उक्तव्यवहारकी सिद्धिही फल है, औ 'घटो नास्ति' या प्रतीतिसँही घटात्यंताभाव सिद्ध होवै है उक्त प्रतीतिविना घटात्यंताभावके होनेमें कोई प्रमाण नहीं. नवीन मतमें घटात्यन्ताभावसँ 'घटो नास्ति' इस व्यवहारकी सिद्धि होवै नहीं; किंतु घटसम्बन्धी भूतलाधिकरणकालतँ अतिरिक्त कालसँ उक्तव्यवहारकी सिद्धि होवै है. काहेतँ ? घटसम्बन्धी भूतलाधिकरणकालतँ अतिरिक्तकाल होवै तब 'घटो नास्ति' यह प्रतीति होवै है. घटसम्बन्धी भूतलाधिकरण काल होवै तब 'घटो नास्ति' एसी प्रतीति होवै नहीं, इस रीतिसँ 'घटो नास्ति' या प्रतीतिसँ घटसम्बन्धी भूतलाधिकरण कालतँ अतिरिक्त कालकी सिद्धि होवै है, घटात्यंताभावकी सिद्धि होवै नहीं. प्रतीतिकी नाई 'घटो नास्ति' इस व्यवहारकी सिद्धि नवीनमतमें घटात्यंताभावसँ होवै नहीं; किंतु उक्तकालसँ 'घटो नास्ति' यह व्यवहार होवै है; यातँ घटात्यन्ताभाव नवीनमतमें निष्फल औ निष्प्रमाण है. शब्दप्रयोगकू व्यवहार कहँहँ, ज्ञानकू प्रतीति कहँहँ इसरीतिसँ नवीनमतसँ अत्यंताभावकू नित्यता मानने-वास्तै प्रतियोगीवाले देशमें अत्यंताभाव मानँ तौ मूलतँ अत्यंताभावकी ज्ञानि होवगी, यातँ घटवाले देशमें घटात्यन्ताभाव संभवै नहीं. औ जहाँ भूतलमें कदाचित् घट होवै तहाँ अत्यंताभाव होवै तौ अत्यंताभाव यह संज्ञाभी निरर्थक होवगी. जहाँ अत्यंताभाव होवै तीनि कालमें प्रतियोगी न होवै सो अत्यंताभाव संज्ञाकी रीतिसँ सिद्धि होवै है. यातँ जहाँ कदाचित् प्रतियोगी होवै कदाचित् न होवै तहाँ त्रिकालमें प्रतियोगीका अभाव नहीं यातँ अत्यंताभाव नहीं तासँ भिन्न कोई अभाव है ताकँ सामयिकाभाव कहँहँ.

न्यायसंप्रदायमें घटके प्रध्वंसके प्रागभावकी घट औ

घटप्रागभावरूपता ॥ १२ ॥

इस रीतिसँ च्यारिप्रकारका संसर्गाभाव औ अन्योन्याभाव मिलिकै पांच प्रकारका अभाव है; सो अभाव एक एक दो प्रकारका है:—एक

भावप्रतियोगिक होवै है दूसरा अभावप्रतियोगिक होवै है. भावका अभाव-
 भावप्रतियोगिक अभाव कहिये है, अभावका अभाव अभावप्रतियो-
 गिक अभाव कहिये है, जैसे प्रागभाव दो प्रकारका है, घटादिकनका-
 कपालादिकनमें प्रागभाव भावप्रतियोगिक है, जैसे भावपदार्थका प्राग-
 भाव है तैसें अभावकाभी प्रागभाव होवै है, परंतु सादिपदार्थनका प्रागभाव
 होवै है अनादिका प्रागभाव होवै नहीं. अत्यंताभाव अन्योन्याभाव प्रागभाव
 तो अनादि हैं; यातें तिनका तो प्रागभाव संभवै नहीं प्रध्वंसाभाव अनंत तो
 है परंतु सादिहै यातें प्रध्वंसाभावका प्रागभाव होवै है; सो प्रध्वंसाभावका
 प्रागभाव प्रतियोगिरूप औ प्रतियोगीका प्रागभावरूप होवै है. जैसे मुद्रा-
 कनतें घटका नाश होवै ताकूं घटका प्रध्वंसाभाव कहै हैं; सो प्रध्वंसाभाव
 मुद्रादिजन्य है. मुद्रादिकनके व्यापारतें पूर्व घटकालमें औ घटके प्राग-
 भाव कालमें नहीं होनेतें सादि है, यातें मुद्रादिव्यापारतें पूर्व घटध्वंसका
 प्रागभाव है सो ध्वंसका प्रागभाव घटकालमें है औ घटकी उत्पत्तिसैं पूर्वघट-
 के प्रागभाव कालमें है; यातें घटध्वंसका प्रागभाव घटकालमें तो घटरूप है
 औ घटकी उत्पत्तिसैं पूर्व घटका प्रागभावरूप है; इसरीतिसैं घटध्वंसका
 प्रागभाव घट औ घटके प्रागभावके अंतर्भूत है; तिनमें न्यारा नहीं, यह
 सांप्रदायिक मत है.

उस मतका खण्डन औ घटप्रध्वंसके अभाव-
 प्रतियोगिक प्रागभावकी सिद्धि ॥ १३ ॥

परंतु यह मत युक्तिविरुद्ध है—काहेतें ? घट तो भावरूप है औ सादि-
 है घटका प्रागभाव अभावरूप है औ अनादि है. एकही घटध्वंसप्रागभावकूं
 कदाचित् भावरूपता कदाचिदभावरूपता कहना विरुद्ध है, तैसें कदा-
 चित् सादिरूपता औ कदाचिदनादिरूपता कहनाभी विरुद्ध है औ घटकालमें
 “कपाले समवायेन घटोऽस्ति, घटप्रध्वंसो नास्ति” इस रीतिसैं विधिरूप औ
 निषेधरूप दो प्रतीति विलक्षण होवैहैं तिनके विषय परस्पर विलक्षण दो

पदाथ मानने चाहिये. तैसेँ घटकी उत्पत्तिसँ पूर्वभी “कपाले घटो नास्ति, घटध्वंसो नास्ति” इसरीतिसँ दो प्रतीति होवै है. यद्यपि सो दोनूँ प्रतीति निषेधमुख हैं तथापि विलक्षण हैं. काहेतै ? प्रथम प्रतीतिमें तौ नास्ति कहनेसँ प्रतीति जो होवैहै अभाव ताका प्रतियोगी घट प्रतीत होवैहै, औ दूसरे प्रतीतिमें नास्ति कहनेसँ प्रतीति हुये अभावका घटध्वंस प्रतियोगी प्रतीत होवैहै; यातँ प्रतियोगिका भेद होनेतँ घटप्रागभावका घटध्वंसका प्रागभाव न्यारा मानना योग्य है अनुभवसिद्ध पदार्थका लाघवबलसँ लोप संभवै नहीं, यातँ सांप्रदायिक रीतिसँ घटध्वंसप्रागभावका घट औ ताके प्रागभावमें अंतर्भाव मानै तौ लाघवभी अकिंचित्कर है. इसरीतिसँ प्रध्वंसाभावका प्रागभाव अभावप्रतियोगिक प्रागभाव अभाव है.

सामयिकाभावके प्रागभावकी

अभावप्रतियोगिता ॥ १४ ॥

तैसेँ सामयिकाभाव भी सादि होवै है; ताका प्रागभावभी अभावप्रतियोगिक प्रागभाव होवै है.

प्राचीनप्रागभावके प्रध्वंसकी प्रतियोगिप्रतियोगी

औ प्रतियोगिप्रतियोगीके ध्वंसमें अंतर्भावका नवी-

नकरि खण्डन औ ताकी अभावप्रतियोगिता ॥ १५ ॥

औ प्रध्वंसाभावभी अत्यंताभाव अन्योन्याभावका तौ होवै नहीं. काहेतै ? दोनूँ अभाव अनादि अनंत हैं तैसेँ प्रध्वंसाभावभी अनंत है. ताकाभी प्रध्वंस संभवै नहीं, परंतु प्रागभाव औ सामयिकाभावका प्रध्वंस होवै है. सांप्रदायिक रीतिसँ प्रागभावध्वंसभी प्रतियोगिप्रतियोगी औ प्रतियोगिप्रतियोगीके ध्वंसके अंतर्भूत है तिनतँ पृथक् नहीं, जैसेँ घटके प्रागभावका ध्वंस होवै है. सो घटकालमें औ घटक ध्वंसकालमें है. घटकालमें तौ घटप्रागभावका ध्वंस प्रतियोगिस्वरूपहै. काहेतै ? घटप्रागभावके ध्वंसका प्रतियोगी घट-

प्रागभावका है औ घटप्रागभावका प्रतियोगी घट है. यातें घटकालमें घटप्रागभावका ध्वंसप्रतियोगिका प्रतियोगिस्वरूप है, औ मुद्रादिकनतें घटका नाश होवै तिसकालमें भी घटप्रागभावका ध्वंस है औ घट है नहीं यातें तिसकालमें घटप्रागभावका ध्वंसप्रतियोगी प्रतियोगीका ध्वंसरूप है. काहेतें ? घटप्रागभावध्वंसका प्रतियोगी जो घटप्रागभाव ताका प्रतियोगी घट है; ता घटका ध्वंसही घट प्रागभावका ध्वंस है. घटध्वंसतें पृथक् घटप्रागभाव ध्वंस नहीं. इसरीतिसें प्रागभावका ध्वंस कदाचित् अपने प्रतियोगीका प्रतियोगीरूप हैं औ कदाचित् अपने प्रतियोगीके प्रतियोगीका ध्वंसरूप है प्रागभावध्वंस पृथक् नहीं.

यह सांप्रदायिक रीतिभी युक्तिविरुद्ध है. काहेतें ? घट तौ सांत हैं. औ भावरूप हैं. औ घटध्वंस अनंत है अभावरूप है. एकही घटप्रागभावध्वंसकूं सांत औ अनंतसैं अभेदकथन तैसैं भाव औ अभावसैं अभेद कथन विरुद्ध है औ घटकी उत्पत्ति होवै तब 'घटो जातः औ घटप्रागभावो नष्टः' इसरीतिसैं दो विलक्षणप्रतीति होवैहैं; तिनमें 'घटो जातः' या प्रतीतिका विषय उत्पन्न घट है औ 'घटप्रागभावो नष्टः' या प्रतीतिका विषय घटप्रागभावका ध्वंस है. तिनका अभेदकथन संभवै नहीं. तैसैं मुद्रादिकनसैं घटका ध्वंस होनेसैं ही ऐसी प्रतीतिहोवैहैं "इदानीं घटध्वंसो जातः, घटप्रागभावध्वंसः पूर्वं घटोत्पत्तिकाले जातः" तहां वर्तमानकालमें घटध्वंसकी उत्पत्ति औ 'अतीतकालमें घटप्रागभावध्वंसकी उत्पत्ति सिद्ध होवै है. वर्तमानकालमें उत्पत्तिवालेसैं अतीतकालकी उत्पत्तिवालेका अभेद संभवै नहीं, यातें घटप्रागभावका ध्वंस घट औ घटके ध्वंसतें पृथक् है. यद्यपि वेदांतपरिभाषादिक अद्वैत ग्रंथनमें भी ध्वंसप्रागभाव और प्रागभावका ध्वंस पृथक् नहीं लिखे किंतु पूर्वोक्तन्यायसंप्रदायकी रीतिसैं अंतर्भावही लिख्या है, तथापि श्रुति सूत्र भाष्य तौ इसनिरूपणमें उदासीन है, यातें जैसा अर्थ युक्ति अनुभवके अनुसार होवै सो मानना चाहिये. युक्ति अनु-

भवसँ विरुद्ध आधुनिक ग्रंथकारलेख प्रमाण नहीं, यातँ पूर्व उक्त अर्थ-प्रमाणविरुद्ध नहीं; उलटा पृथक् माननाही युक्ति अनुभवके अनुसार है इस रीतिसँ प्रागभावका ध्वंस अभावप्रतियोगिकप्रध्वंसाभाव है.

घटान्योन्याभावके अत्यंताभावकी घटत्वरूपता

औ ताँ तामँ दोष ॥ १६ ॥

सामयिकाभाव केवल द्रव्यकाही होवै है यह पूर्व प्रतिपादन किया है यातँ अभावप्रतियोगिक सामयिकाभाव अप्रसिद्ध है. अभावप्रतियोगिक-अत्यंताभावके तौ अनेक उदाहरण हैं. कपालमें घटका प्रागभाव औ प्रध्वंसाभाव है तंतुमें नहीं; यातँ तंतुमें घटप्रागभावका अत्यंताभाव है औ घटप्रध्वंसाभावका अत्यंताभाव है तँसँ कपालमें घटका सामयिकाभाव औ घटका अत्यंताभाव नहीं यातँ कपालमें घटके सामयिकाभावका अत्यंताभाव है औ घटात्यंताभावका अत्यंताभाव है; तँसँ कपालमें कपालका अन्योन्याभाव नहीं, तहां कपालान्योन्याभावका अत्यंताभाव है, तँसँ घटमें घटका अन्योन्याभाव नहीं तहाँ घटान्योन्याभावका अत्यंताभाव है, परंतु अन्योन्याभावका अत्यंताभाव पृथक् नहीं, किंतु अन्योन्याभावका प्रतियोगितावच्छेदक धर्मरूप है. जँसँ घटान्योन्याभावका प्रतियोगितावच्छेदक धर्म घटत्व है सो केवल घटमेंही रहैहै औ घटान्योन्याभावका अत्यंताभावभी घटमेंही रहै है घटसँ भिन्न सकलपदार्थनमें घटान्योन्याभाव रहै है, यातँ घटान्योन्याभावका अत्यंताभाव घटसँ भिन्नपदार्थनमें रहै नहीं. इसरीतिसँ घटत्वके समनियत-घटान्योन्याभावका अत्यंताभाव होनेतँ घटत्वरूपही घटान्योन्याभावका अत्यंताभाव है.

इस रीतिका प्राचीन लेखभी श्रद्धायोग नहीं. काहेतँ ? “घटे समवायेन घटत्वम्” या प्रतीतिका विषय घटत्व है औ “घटे घटान्योन्याभावो

नास्ति” या प्रतीतिका विषय घटान्योन्याभावका अत्यंताभाव है यातें अन्योन्याभाव अत्यंताभाव अन्योन्याभावका प्रतियोगितावच्छेदक धर्मरूप नहीं तासैं पृथक् ही अभावरूप है.

अत्यंताभावके अत्यंताभावकी प्रथमात्यंताभावकी प्रतियोगिरूपताका प्रतिपादन औ खंडन ॥ १७ ॥

तैसैं अत्यंताभावके अत्यंताभावकूं भी प्रथम अभावका प्रतियोगिरूप प्राचीन मानैं हैं ताका खंडन तौ नवीन न्यायग्रंथनमें स्पष्ट है. तथाहिः—जहां घट कदीभी न होवै तहां घटका अत्यंताभाव है, जहां घट होवै तहां घटात्यंताभाव नहीं है, यातें ताका अत्यंताभाव है. इसरीतिसैं घटात्यंताभावका अत्यंताभाव प्रथमात्यंताभावका प्रतियोगी जो घट ताके समनियत होनेतैं घटस्वरूप है तासैं पृथक् नहीं; औ घटात्यंताभावका अत्यंताभाव घटरूप नहीं मानैं, पृथक् मानैं, तौ अत्यंताभावनकी अनवस्था होवैगी. जैसैं घटात्यंताभावका अत्यंताभाव पृथक् है तैसैं द्वितीय अत्यंताभावका तृतीय अत्यंताभाव, तृतीयका चतुर्थ अत्यंताभाव, ताका पंचम, इसरीतिसैं अत्यंताभावनकी कहां समाप्ति न होवै ऐसी अनन्त-धारा होवैगी. औ द्वितीय अत्यंताभावकूं प्रथम अत्यंताभावका प्रतियोगिस्वरूप मानैं तब अनवस्था दोष नहीं. काहेतैं ? घटात्यंताभावका अत्यंताभाव घटरूप मानैं द्वितीयात्यन्ताभावका अत्यंताभावभी घटात्यंताभावही है. काहेतैं ? द्वितीय अत्यंताभाव घटरूप है; यातें ताका अत्यंताभाव घटकाही अत्यंता भाव है. तैसैं तृतीय अत्यंताभाव चतुर्थ अत्यंताभाव फेरि घटरूप है, चतुर्थ अत्यंताभावका पंचम अत्यंताभाव घटात्यंताभावरूप है. इस रीतिसैं प्रतियोगी और एक अत्यंताभावके अंतर्भूत सारै अत्यंताभाव होवै हैं अनवस्था दोष होवै नहीं; यातें अत्यंताभावका अत्यंताभाव प्रथमात्यंताभावका प्रतियोगीस्वरूप प्राचीनोंनैं मान्या है.

तहां नवीन ग्रंथकारोंनैं यह दोष लिख्या हैः—जहां भूतलमें घट होवै

तहां “भूतले घटोऽस्ति, भूतले घटात्यंताभावो नास्ति” इसरीतिसें विलक्षण प्रतीति होवै है. विधिमुख प्रतीति औ निषेधमुख प्रतीतिका एक विषय संभवै नहीं, यातैं विधिमुख प्रतीतिका विषय घट है और निषेधमुख प्रतीतिका विषय घटात्यंताभावका अत्यंताभाव है सो घटरूप नहीं; किंतु अभावरूप है यातैं घटसें पृथक् है.

औ द्वितीय अत्यंताभावकूं पृथक् मानैं तौ अनवस्था दोष कहा है. ताका यह समाधान है:—द्वितीय अत्यंताभाव प्रथम अत्यंताभावके प्रतियोगीके समनियत है और तृतीयाभाव प्रथमाभावके समनियत है औ प्रतियोगीके समान देशमें जो द्वितीयाभाव ताके समनियत चतुर्थाभाव है. प्रथम तृतीयके समनियत पंचम अभाव है; इसरीतिसें युग्मसंख्याके सारे अभाव द्वितीयाभावके समनियत हैं; औ विषम संख्याके सारे अभाव प्रथमाभावके समनियत हैं तहां द्वितीयाभाव यद्यपि प्रथमाभावके प्रतियोगीके समनियत है, तथापि भाव अभावकी एकता बनै नहीं; यातैं घटक समनियतभी घटात्यंताभाव घटसें पृथक् है. औ प्रथमाभावके समनियत तृतीयाभाव तौ प्रथमाभावस्वरूप पृथक् नहीं. काहेतैं ? ‘घटो नास्ति’ ऐसी निषेधमुख प्रतीतिका विषय प्रथमाभाव है, औ ‘घटात्यंताभावाभावो नास्ति’ ऐसी निषेधमुख प्रतीतिकाही विषय तृतीयाभाव है, यातैं तृतीयाभाव प्रथमाभावरूप है. तैसें ‘घटात्यंताभावो नास्ति’ ऐसी निषेधमुख प्रतीतिका विषय द्वितीयाभाव है औ ‘तृतीयाभावो नास्ति’ इसरीतिसें चतुर्थाभावभी निषेधमुख प्रतीतिका विषय है; यातैं द्वितीयाभावके समनियत चतुर्थाभाव द्वितीयाभावरूप है; परन्तु घटके समनियतभी द्वितीयाभावाभावरूप घटसें पृथक् अभावरूप है; इसरीतिसें प्रथमाभाव औ द्वितीयाभावके अंतर्भूत सारी अभावमाला होवै है अनवस्था दोष नहीं.

यद्यपि प्राचीन रीतिसें प्रतियोगी औ अभावके अंतर्भूत सारै अभाव होवैहै यातैं एकही अभाव मानना होवैहै. नवीन रीतिसें दो अभाव मानना होवैहै; यातैं नवीनमतमें गौरव है तथापि भावाभावकी एकता बनै नहीं.

याँ प्राचीनमत प्रमाणविरुद्ध है, औ नवीनमत अनुभवानुसारी है; याँ प्रमाणसिद्ध गौरव दोषकर नहीं; इसरीतिसेँ घटात्यंताभावका अत्यंताभावभी अभावप्रतियोगिक अभाव है; इसरीतिसेँ अभावप्रतियोगिक संसर्गाभावके उदाहरण कहे.

अभावप्रतियोगिक अन्योन्याभावके उदाहरण

औ उक्तार्थका अनुवाद ॥ १८ ॥

औ अभावप्रतियोगिक अन्योन्याभावके उदाहरण अति स्पष्ट है. जैसेँ प्रागभावका अन्योन्याभाव प्रागभावमें नहीं औ सकल पदार्थनमें है; काहेँ ? भेदकूं अन्योन्याभाव कहैँ है, स्वरूपमें भेद रहैँ नहीं. स्वरूपातिरिक्त सर्वमें सर्वका भेद रहैँ है; याँ प्रागभावभिन्नपदार्थनमें प्रागभावका अन्योन्याभाव है प्रध्वंसाभावतैँ भिन्नमें प्रध्वंसाभावका अन्योन्याभाव है, अत्यंताभावसेँ भिन्नमें अत्यन्ताभावका अन्योन्याभाव है, अन्योन्याभावसेँ भिन्नमें अन्योन्याभावका अन्योन्याभाव है, अन्योन्याभावसेँ भिन्न च्यारि प्रकारका संसर्गाभाव औ सारे भावपदार्थ हैं. काहेँ ? संसर्गाभाव औ भावपदार्थ अन्योन्याभावरूप नहीं, याँ अन्योन्याभावसेँ भिन्न हैं. जो जाँ भिन्न होवैँ ताँ तिसका अन्योन्याभाव होवैँ है. याँ संसर्गाभावमें और सकल भाव पदार्थनमें अन्योन्याभावका अन्योन्याभाव है.

इसीरीतिसेँ पंचविध अभावमें सामयिकाभाव तौ केवल द्रव्यकाही होवे है याँ अभावप्रतियोगिक है नहीं. च्यारि अभावनके अभाव प्रतियोगिकके उदाहरण कहे. अभावप्रतियोगिक अभावकूं कितनी जगहमें प्राचीनभावरूप मानैँ हैं जैसेँ घटप्रागभावके ध्वंसकूं घटरूप मानैँ हैं, घटध्वंसके प्रागभावकूं घट मानैँ हैं, घटान्योन्याभावके अत्यंताभावकूं घटत्व मानैँ हैं घटात्यंताभावके अत्यंताभावकूं घट मानैँ हैं, ताका खंडन करचा; याँ अभावप्रतियोगिकभी अभाव है औ भावप्रतियोगिक अभाव तौ अतिप्रसिद्ध है. इसरीतिसेँ अभावका निरूपण न्यायशास्त्रकी रीतिसेँ किया औ कहूँ प्राचीन मतमें वा नवीनमतमें दोष कहे सोभी न्यायकी मर्यादा लैके दोष कहे हैं.

उक्तन्यायमतमें वेदांतसँ विरुद्ध अशंकाप्रदर्शन औ अनादिप्रागभावका खण्डन ॥ १९ ॥

औ उक्त प्रकारसँ अभावका निरूपण वेदांतशास्त्रसेभी विरुद्ध नहीं, औ जितना अंश वेदांतविरुद्ध हैं सो दिखावैं हैं. कपालमें घटके प्रागभावकूं अनादि कहैं हैं सो प्रमाणविरुद्ध है, यातैं वेदांतके अनुसारी नहीं. काहेतैं ? घटप्रागभावका अधिकरण कपाल सादि औ प्रतियोगी घटभी सादि प्रागभावकूं अनादिता किसरीतिसँ होवै औ मायामें सकल कार्यके प्रागभावकूं अनादिता कहैं तो संभवै है काहेतैं ? माया अनादि है, परंतु मायामें कार्यका प्रागभाव मानना व्यर्थ हैं, औ सिद्धांतमें इष्टभी नहीं. काहेतैं ? घटकी उत्पत्ति कपालमें होवै है अन्यमें नहीं; तैसें पटकी उत्पत्ति तंतुमें होवै है कपालमें नहीं. यातैं घटका प्रागभाव कपालमें है तंतुमें नहीं. पटका प्रागभाव तंतुमें है कपालमें नहीं. जाका जिसमें प्रागभाव है ताकी तिसमें उत्पत्ति होवै है, अन्यमें होवै नहीं. सर्वसँ सर्व कार्यकी उत्पत्ति मत होवैं इस वास्तवै प्रागभावका अंगीकार है.

और प्रयोजन प्रागभावका नैयायिक यह कहैं हैं:—कपाल तंतुआदि-
कनके घटपटादिक परिणाम तौ हैं नहीं; किंतु कपालमें घटका आरम्भ
होवै है तंतुमें पटका आरम्भ होवै है औ घटपटादिक होवैं तब पूर्वकी नाई
कपाल तंतुभी विद्यमान रहैं हैं जो परिणामवाद होवै तौ घटाकारकूं प्राप्तहुयां
पाछै स्वरूपसँ कपाल रहै नहीं. तैसें पटाकारकूं प्राप्त हुयां पाछै तंतु रहै
नहीं. सो परिणामवाद तौ है नहीं, आरंभवाद है. कपाल ज्युं का त्युं रहै है
औ अपनेमें घटकी उत्पत्ति करै है. जब घट उत्पन्न होयलेवै तबभी घटकी
सामग्री पूर्वकी नाई बनी रहै है. परिणामवादमें तौ कार्यकी उत्पत्ति हुयां
उपादानकारण रहै नहीं. काहेतैं ? परिणामवादमें उपादानकारणही कार्य-
रूपकूं प्राप्त होवै है; यातैं घटरूपकूं प्राप्त हुयां कपाल घटकी सामग्री नहीं
होवै आरंभवादमें उपादानकारण अपने स्वरूपकूं त्यागै नहीं; उपादानसँ भि-

अ कार्यकी उत्पत्ति होवै है; अपने स्वरूपसँ उपादानकारण बन्या रहै है; यातँ घटकी उत्पत्ति हुयांभी ज्यूंकी त्यूं सामग्री होनेतँ फेरि घटकी उत्पत्ति चाहिये यद्यपि एक घटकी उत्पत्ति हुयां अन्यघटकी उत्पत्तिमें तौ प्रथम घट प्रतिबंधक है घटसँ निरुद्ध कपालमें अन्यघटकी उत्पत्ति होवै नहीं तथापि प्रथम उत्पन्न घटकी फेरि उत्पत्ति हुयी चाहिये. जो प्रथम उत्पत्तिकी फेरि उत्पत्ति मानँ तौ जैसेँ उत्पत्तिकालमें “घट उत्पद्यते” यह व्यवहार होवै है, तैसेँ उत्पत्तिकालसँ उत्तरकालमेंभी “घट उत्पद्यते” यह व्यवहार हुया चाहिये. सिद्ध घटका जो आधारकाल सो घटकी उत्पत्तिकालसँ उत्तरकाल है. सिद्ध घटके आधारकालमें “उत्पन्नो घटः” यह व्यवहार होवै है औ “उत्पद्यते घटः” ऐसा व्यवहार एक उत्पत्ति क्षणमें होवै है घटके अधार द्वितीयादि क्षणमें ‘उत्पद्यते’ ऐसा व्यवहार होवै नहीं. काहेतँ ? वर्तमान उत्पत्तिवाला घट है यह अर्थ “घट उत्पद्यते” या कहनेसँ प्रतीत होवै है. ‘उत्पन्नो घटः’ यह कहनेसँ अतीत उत्पत्तिवाला घट है यह अर्थ प्रतीत होवै है उत्पन्नकी उत्पत्ति मानँ तौ घटकी सिद्ध दशामेंभी कोई उत्पत्ति वर्तमान रहैगी; यातँ उत्पन्न घटमें भी ‘उत्पद्यते घटः’ ऐसा व्यवहार चाहिये; यातँ उत्पन्न घटकी फेरि उत्पत्ति नहीं देखनेतँ घटकी उत्पत्तिकी सामग्री रहै है, ऐसा मानना चाहिये तहां और सामग्री कपालादिक तौ हैं तिस घटका प्रागभाव नहीं रहै है. घटके प्रागभावका घट उत्पत्ति क्षणमें ध्वंस होवै है; सो घटका प्रागभाव घटकी उत्पत्तिमें कारण है, ताके अभावतँ उत्पन्न घटकी फेरि उत्पत्ति होवै नहीं; यह प्रागभावका मुख्य प्रयोजन है.

सो मायासँ घटादिकनके प्रागभावका प्रथमप्रयोजन तौ संभवै नहीं. काहेतँ ? घटादिकनका साक्षात् उपादान माया नहीं; किंतु कपालादिक हैं औ मायाकूँ सर्व पदार्थनकी साक्षात् उपादानता सिद्धांतपक्षमें मानी है तौभी कार्यकी उत्पत्तिमें दूसरे कारणकी अपेक्षा करै नहीं. अद्भुतशक्ति मायामें है, यातँ प्रागभावादिरूप अन्यकारणकी अपेक्षा नहीं, यातँ

मायामें किसीका प्रागभाव नहीं औ कपालमें घटकी उत्पत्ति होवै है पटकी नहीं. यामें प्रागभाव-हेतु कह्या सोभी बनै नहीं. कपालमें घटकी कारणता है पटकी नहीं. काहेतैं ? अन्वयव्यतिरेकसैं कारणताका ज्ञान होवै है; औ कपालके अन्वय कहिये सत्ता होवै तौ घटका अन्वय होवैहै. कपालके व्यतिरेक कहिये अभावतैं घटका व्यतिरेक होवैहै. इसरीतिसैं कपालके अन्वयव्यतिरेकतैं घटका अन्वयव्यतिरेक देखियेहै पटका नहीं, यातैं कपालमें घटकी कारणता है पटकी नहीं; इसवास्तैं कपालसैं घटही होवै है पटादिक होवैं नहीं. पटादिकनकी व्यावृत्तिवास्तैं घटका प्रागभाव कपालमें संभवै नहीं; औ जो मुख्य प्रयोजन प्रागभावका कह्या कपालमें घटकी उत्पत्तिसैं अनंतर उत्पत्ति हुई चाहिये. सोभी परिणामवादमें दोष नहीं. काहेतैं ? स्वरूपसैं स्थित कपाल घटकी उत्पत्ति करैहै. कार्यरूपकूं प्राप्तहुए कपालमें घटकी उत्पत्ति होवै नहीं; यातैं परिणामवादमें प्रागभाव निष्फल है.

औ विचार करैं तौ आरंभवादमेंभी प्रागभाव निष्फल है. काहेतैं ? घटकी उत्पत्ति हुयां फेरि उत्पत्ति हुई चाहिये. जो ऐसैं कहैं ताकूं यह पूछना चाहिये:—घटांतरकी उत्पत्ति हुई चाहिये अथवा जो घट जिस कपालमें उपज्या है तिसकी उत्पत्ति हुई चाहिये । जो ऐसैं कहैं अन्य घटकी उत्पत्ति हुई चाहिये सो तौ संभवै नहीं. काहेतैं ? जिस कपालसैं जो घट होवैहै तिस कपालसैं तिसी घटकी कारणता है; घटांतरकी कारणता कपालांतरमें है, यातैं अन्य घटकी उत्पत्तिकी प्राप्ति नहीं औ जो ऐसैं कहैं जो घट पूर्व उपज्या है तिसीकी उत्पत्ति होवैगी सोभी संभवै नहीं. काहेतैं ? जहां कपालसैं घटकी उत्पत्ति होवै तहां प्रथम उत्पत्ति अन्य उत्पत्तिकी प्रतिबंधक है, यातैं फेरि उत्पत्तिकी प्रतीति नहीं प्रागभाव निष्फल है.

औ उत्पत्तिके स्वरूपका सूक्ष्मविचार करैं तौ फेरि उत्पत्ति हुई चाहिये यह कथनही विरुद्ध है. काहेतैं ? आद्यक्षणसैं संबंधकूं उत्पत्ति कहैं हैं घटका आद्यक्षणसैं सम्बन्ध घटकी उत्पत्ति कहिये है. घटाधिकरणक्षणके

ध्वंसका अनधिकरण जो क्षण सो घटका आद्यक्षण कहिये है. घटके अधिकरण अनंतक्षण हैं; तिनमें घटके अधिकरण जो द्वितीयादि क्षण तिनमें घटाधिकरण प्रथम क्षणका ध्वंस रहै है. औ प्रथम क्षणम घटाधिकरणक्षणका ध्वंस है नहीं, यातैं घटाधिकरणक्षणके ध्वंसका अनधिकरण घटका प्रथम-क्षण है ताक्षणसैं संबंधही घटकी उत्पत्ति कहिये है, द्वितीयादिक्षणमें प्रथम-क्षणसैं संबंध होवै नहीं यातैं प्रथमक्षणमेंही ' उत्पद्यते ' ऐसा व्यवहार होवै है द्वितीयादिक्षणमें नहीं. इसरीतिसैं प्रथमक्षणसंबंधरूप उत्पत्ति फेरि हुई चाहिये; ऐसा कहना "मम जननी बंध्या" इस वाक्यतुल्य है, काहेतैं ? घटकी उत्पत्तिसैं उत्तरक्षण घटाधिकक्षणके ध्वंसका अधिकरणही होवैगा; यातैं घटाधिकरणक्षणके ध्वंसका अनधिकरण फेरि संभवै नहीं; यातैं उत्पन्नकी उत्पत्ति हुई चाहिये यह कहना विरुद्ध है. इसरीतिस प्रागभाव निष्फल है. " कपाले समवायेन घटो नास्ति" या प्रतीतिका विषय सामयिकाभावही संभवै है औ " कपाले घटो भविष्यति " या प्रतीतिका विषयभी घटका भविष्यत्काल है, प्रागभाव असिद्ध है.

औ अपने शास्त्रके संस्कारसैं नैयायिक प्रागभावकूं मानैं तौभी सादि मानना चाहिये, अनादि संभवै नहीं. काहेतैं ? अन्यमतमें तौ सारे अभावका अधिकरणभेदसैं भेद होवै है. औ नैयायिकमतमें अधिकरणभेदसैं अभावका भेद नहीं; किंतु प्रतियोगिभेदसैं अभावका भेद होवै है. यातैं एक प्रतियोगिक अभाव नाना अधिकरणमें एकही होवै है, परंतु प्रागभाव तौ नैयायिक मतमें भी अधिकरण भेदसैं भिन्नही होवै है. काहेतैं ! घटका प्रागभाव घटके उपादान कारण कपालमें ही रहै है. तिनमें भी जो घट तिस कपालमें होवै ता घटका प्रागभाव तिस कपालमें है, अन्यघटका प्रागभाव अन्य कपालमें है इसरीतिसैं एक प्रागभाव एकही अधिकरणमें रहै है. सो कपालादिक प्रागभावके अधिकरण सादि हैं, तिनमें रहनेवाला प्रागभाव किसी रीतिसैं अनादि संभवै नहीं. जो अनादि अधिकरणमें औ सादिम एक

प्रागभाव रहता होवै तो अनादि कहना भी संभवै सो नाना अधिकरणमें प्रागभाव संभवै नहीं, यातें कपालमात्रवृत्ति घटप्रागभावकं अनादिता संभवै नहीं.

औ जो ऐसैं कहैं कपालकी उत्पत्तिसैं पूर्व कपालके अवयवनमें घटका प्रागभाव रहै है, तिसतें पूर्व अवयवके अवयवनमें रहै है; इसरीतिसैं अनादि परमाणुमें घटका प्रागभाव अनादि है.

सो संभवै नहीं:—काहेतें ? अपने प्रतियोगीके उपादानकारणमें प्रागभाव रहै है अन्यमें नहीं; यह नैयायिकनका नियम है. कपालके अवयव कपालके उपादानकारण हैं घटके नहीं, यातें कपालावयवमें कपालकाही प्रागभाव संभवै है घटका प्रागभाव कपालमें ही है, कपालावयवमें संभवै नहीं इस रीतिसैं परमाणु केवल द्व्यणुकका उपादानकारण है, यातें द्व्यणुकका प्रागभावही परमाणुमेंही रहै है. द्व्यणुकसैं आगे त्र्यणुकादिक घटपर्यंतके प्रागभाव परमाणुमें संभवै नहीं औ परमाणुमें द्व्यणुक भिन्नपदार्थनकाभी प्रागभाव मानें तो परमाणुसैंभी घटकी उत्पत्ति हुई चाहिये.

औ परिणामवादमें तो कार्यकारणका अभेद है. यातें द्व्यणुकसैं लैके अंत्यावयवी पटपर्यंत कार्यकारणधाराका भेद नहीं. तिस मतमें तो परमाणुमें द्व्यणुकका प्रागभावही घटपर्यंत कार्यधाराका प्रागभाव है; यातें परमाणुमें घटादिकनके प्रागभाव कहना संभवै, सो आरंभवादमें कार्यकारणका अभेद तो है नहीं; किंतु कार्यकारणका परस्पर अत्यंतभेद है, यातें कपालावयवमें घटका प्रागभाव नहीं. तैसैं परमाणुमें द्व्यणुकके कार्यका प्रागभाव संभवै नहीं; इसरीतिसैं सादिकपालादिकनमें घटादिकनके प्रागभावकं अनादिताकथन असंगत है.

अनंतप्रध्वंसाभावका खंडन ॥ २० ॥

तैसैं नैयायिकमतमें प्रध्वंसाभावभी अपने प्रतियोगीके उपादानमें ही रहै है यात घटका ध्वंस कपालमात्रवृत्ति है सो अनंत है यह कथन असंगत है. घटध्वंसका अधिकरण जो कपाल ताके नाशतें घटध्वंसका नाश होवै है.

औ घटध्वंसका नाश माननेमें नयायिक यह दोष कहैहैं:-घटध्वंसका ध्वंस होवै तौ घटका उज्जीवन हुया चाहिये. काहेतै ? प्रागभावप्रध्वंसाभावका अनाधारकाल प्रतियोगीका आधार होवै है यह नियम है. जा कालमें घटध्वंसका ध्वंस होवै सो काल घटध्वंसका अनाधार होवैगा औ प्रागभावका अनाधार होवैगा. यातै घटका आधार होवैगा, इसरीतिसै ध्वंस का ध्वंस मानै तौ घटादिकप्रतियोगीका उज्जीवन होवैगा, यह दोषभी नहीं. काहेतै ? प्रागभावकूं अनादिता औ ध्वंसकूं अनंतता मानै तौ उक्त नियमकी सिद्धि होवै औ उक्त नियम मानै तौ प्रागभावकूं अनादिताकी औ ध्वंसकूं अनंतताकी सिद्धि होवै. औ सिद्धांतपक्षमें प्रागभाव सादि है; यातै प्रागभावकी उत्पत्तिसै पूर्वकाल घटके प्रागभावका औ घटके ध्वंसका अनाधार है, घटका आधार नहीं. अथवा मुखसिद्धांत में सर्वथा प्रागभावका अंगीकार नहीं यातै घटकी उत्पत्तिसै पूर्वकाल घटके प्रागभावका अनाधार है, औ घटके ध्वंसका अनाधार है, घटरूप प्रतियोगीका अनाधार है; घटरूप प्रतियोगीका आधार नहीं यातै प्रागभावध्वंसका अनाधारकाल प्रतियोगीका आधार होवै है यह नियम संभवै नहीं, यातै घटध्वंसकाभी ध्वंस होवै है औ उक्त नियमकी असिद्धिस घटका उज्जीवन होवै नहीं.

अन्योन्याभावकी सादि सांतता और अनादिताका अंगीकार ॥ २१ ॥

तैसै अन्योन्याभावभी सादि सांत अधिकरणमें सादि सांत है, जैसे घटमें पटका अन्योन्याभाव है, ताका अधिकरण घट है सो सादि है और सांत है, यातै घटवृत्ति पटान्योन्याभावभी सादि सांत है. अनादि अधिकरणमें अन्योन्याभाव अनादि है, परन्तु अनादिभी सांत है अनंत नहीं. जैसे ब्रह्ममें जीवका भेद है सो जीवका अन्योन्याभाव है; ताका अधिकरण ब्रह्म है सो अनादि है यातै ब्रह्ममें जीवका भेदरूप अन्योन्याभाव अनादि

हैं, औ ब्रह्मज्ञानसँ अज्ञाननिवृत्तिद्वारा भेदका अंत होवै है यातँ सांत है. अनादिपदार्थकीभी ज्ञानसँ निवृत्ति अद्वैतवादमें इष्ट हैं, इसीवासतँ शुद्धचेतन १ जीव २ ईश्वर ३ अविद्या ४ अविद्याचेतनका संबन्ध ५ अनादिका परस्पर भेदके ये षट् पदार्थ अद्वैतमतमें स्वरूपसँ अनादि कहे हैं, औ शुद्धचेतनविना पांचकी ज्ञानसँ निवृत्ति मानै हैं.

यामँ यह शंका होवै है:—जीव ईश्वरकूँ अद्वैतवादमें मायिक कहै हैं, मायाका कार्य मायिक कहिये है, जीव ईश मायाके कार्य हैं औ अनादि हैं यह कहना विरुद्ध है.

ता शंकाका यह समाधान है:—जीव ईश मायाके कार्य हैं यह मायिक पदका अर्थ नहीं है, किंतु मायाकी स्थितिके अधीन जीव ईशकी स्थिति है. मायाकी स्थितिबिना जीव ईशकी स्थिति होवै नहीं, यातँ मायिक हैं. औ मायाकी नाई अनादि हैं, इसरीतिसँ अनादि अन्योन्याभावभी सांत है अन्योन्याभाव अनंत नहीं. तैसँ अत्यंताभावभी आकाशादिकनकी नाई अविद्याका कार्य है औ विनाशी है इसरीतिसँ अद्वैतवादमें सारे अभाव विनाशी हैं, कोई अभाव नित्य नहीं. औ अद्वैतवादमें अनात्म पदार्थ सारै मायाका कार्य हैं यातँ आत्मभिन्नकूँ नित्यता संभवै नहीं. जैसँ घटादिक भावपदार्थ मायाके कार्य हैं तैसँ अभावभी मायाके कार्य हैं.

यद्यपि अद्वैतवादमें मायाकूँ भावरूप कहै हैं, यातँ अभाव पदार्थकी उपादानता मायाकूँ संभवै नहीं. कार्यके सजातीय उपादान होवै है, अभावके सजातीय माया नहीं, किंतु माया औ अभावभावत्व अभावत्वसँ विजातीय हैं मायामँ भावत्व है औ अभावमँ अभावत्व है; तथापि सकल अभावनका उपादान मायाही है. काहेतै ? अनिर्वचनीयत्व मिथ्यात्व ज्ञाननिवर्त्यत्व अनात्मत्वादिक धर्मनतँ माया औ अभाव सजातीय हैं. औ सकल धर्मनसँ उपादान औ कार्यकी सजातीयता कहै तो घटकपालमँभी घटत्व कपालत्व विजातीय धर्म होनेतँ घटका उपादान कपाल नहीं होवैगा जैसँ मृन्मयत्वादिक

धर्मनसैं घट कपाल सजातीय तैसैं अनिर्वचनीयत्वादिक धर्मनसैं अभाव-
 मायाभी सजातीय हैं. यातैं सकल अभाव मायाके कार्य हैं यातैं मिथ्या है
 औ कोई ग्रंथकार अद्वैतवादी एक अत्यंताभावकूं मानैं हैं औ अभाव-
 नकूं अलीक कहैंहैं:—जैसैं घटका प्रागभाव कपालमै कहैंहैं सो अलीक है.
 काहेतैं? घटकी उत्पत्तिसैं पूर्वकालसम्बन्ध कपाल ही “घटो भविष्यति” या
 प्रतीतिका विषय है. घटका प्रागभाव अप्रसिद्ध है तैसैं मुद्रादिकनसैं चूर्णी-
 कृत कपाल अथवा विभक्त कपालसैं पृथक् घटध्वंसभी अप्रसिद्ध है. तैसैं
 घटसंबंधी भूतलही घटका सामयिकाभाव है. घट होवै तब घटका संबंधी
 भूतल है, यातैं घटासंबंधी भूतल नहीं. इसरीतिसैं सामयिकाभाव अधिकर-
 णसैं पृथक् नहीं तैसैं घटमैं पटके भेदकूं घटवृत्ति पटान्योन्याभाव कहैं हैं
 सो दोनूके अभेदका अत्यंताभावरूप है. दो पदार्थनके अभेदात्यंताभावसैं
 पृथक् अन्योन्याभाव अप्रसिद्ध है इस रीतिसैं एक अत्यंताभावही; और
 कोई अभाव नहीं इसरीतिसैं अभावके निरूपणमैं बहुत विचार है, ग्रंथ-
 वृद्धिके भयतैं रीतिमात्र जनाई है.

अभावकी प्रमाके हेतुप्रमाणका निरूपण औ अभावज्ञानके

भेदपूर्वकन्यायमतमैं भ्रमप्रत्यक्षमैं विषयानपेक्षा ॥ २२ ॥

अभावका स्वरूपनिरूपण किया तामैं प्रमाणनिरूपण करिये है:—
 अभावज्ञान दो प्रकारका है. एक भ्रमरूप है दूसरा प्रमा रूप है.
 भ्रमज्ञानभी प्रमाकी नाई प्रत्यक्षपरोक्षभेदसैं दो प्रकारका है. घटवाले
 भूतलमैं इंद्रियका संयोग हुये भी किसीप्रकारतैं घटकी उपलब्धि न होवै
 तहां घटाभावका प्रत्यक्षभ्रम होवै है, परन्तु विषयविना प्रत्यक्षज्ञान होवै
 नहीं. अन्यथाख्यातिवादीके मतमैं तौ भ्रमप्रत्यक्षमैं विषयकी उपेक्षा
 नहीं, किंतु अन्यपदाथका अन्यरूपतैं ज्ञानकूं अन्यथाख्याति कहैं हैं,
 यातैं जा पदार्थका अन्यरूपतैं ज्ञान होवै तिसकी तौ अपेक्षा है जैसैं रज्जु
 का सर्पत्वरूपतैं ज्ञान होवैहै तामैं रज्जुकी अपेक्षाहै तथापि जिस विषयका

ज्ञानमें आकार प्रतीति होवै तिसकी अपेक्षा अन्यथाख्यातिवादीके मतमें नहीं. जैसे सर्पका आकार भ्रममें भासै है ताकी अपेक्षा नहीं.

सिद्धांतमें परोक्षभ्रममें विषयकी अनपेक्षा औ
अपरोक्षभ्रममें अपेक्षा ॥ २३ ॥

तथापि सिद्धांतमें अनिर्वचनीय ख्याति है. जहां प्रत्यक्षभ्रम होवै तहां भ्रमज्ञानकी नाई अनिर्वचनीय विषयकी भी उत्पत्ति होवै है. यातें व्यावहारिक घटवाले भूतलमें प्रातिभासिक घटाभाव अनिर्वचनीय उपजै है. व्यावहारिक घटका व्यावहारिक घटाभावतैं विरोध है; प्रातिभासिक घटाभावतैं व्यावहारिक घटका विरोध नहीं, यातैं व्यावहारिक घटवाले भूतलमें अनिर्वचनीय घटाभाव औ ताका अनिर्वचनीय ज्ञान दोनूं उपजै हैं, तहां घटाभावका प्रत्यक्षभ्रम कहियेहै. जहां अंधकूं विप्रलंबक वचनतैं घटवाले भूतलमें घटाभावका ज्ञान होवै सो अभावका परोक्षभ्रम है, परोक्षज्ञानमें विषयकी अपेक्षा नहीं. काहेतैं ? अतीतका औ अनागत काभी परोक्षज्ञान होवैहै, यातैं अभावका जहां परोक्षभ्रम होवै तहां प्रातिभासिक अभावकी उत्पत्ति होवै नहीं, केवल अभावाकारवृत्तिरूप ज्ञानकीही उत्पत्ति होवै है.

सिद्धांतमें अभावभ्रमआदि स्थानमें अन्यथाख्या-
तिका अंगीकार ॥ २४ ॥

अथवा परोक्षभ्रमकी नाई जहां अभावका प्रत्यक्ष भ्रम होवै तहांभी प्रातिभासिक अभावकी उत्पत्ति होवै नहीं, किंतु अभावका भ्रम अन्यथाख्यातिरूपहै. काहेतैं ? रज्जु आदिकनमें सर्पादिभ्रमकूं अन्यथाख्यातिरूप मानै तौ यह दोष है:—रज्जुमें सर्पत्वधर्मकी प्रतीतिकूं अन्यथाख्याति कहैं हैं सो संभवै नहीं. काहेतैं ? इन्द्रियका सम्बन्ध रज्जुसैं औ रज्जुत्वसैं है सर्पत्वसैं इन्द्रियका सम्बन्ध नहीं औ विषयतैं संबधविना इंद्रियजन्यज्ञान होवै नहीं. यातैं रज्जुका सर्पत्वधर्मसैं प्रतीतिरूप अन्यथाख्याति संभवै नहीं.

इसरीतिसें प्रत्यक्षभ्रमस्थलमें अन्यथाख्यातिका निषेध करिके अनिर्वचनीय ख्याति मानीहै, ताकी रीति पूर्व कही है.

परंतु जहां अधिष्ठान औ आरोप्य दोनूं इन्द्रियसंबंधी होवै तहां उक्त-दोष संभवै नहीं; यातें सिद्धांतग्रन्थनमें भी तहां अन्यथाख्यातिही लिखी है. जैसें पुष्पके उपरि धरे स्फटिकमें रक्तताका प्रत्यक्षभ्रम होवै है तहां पुष्पकी रक्ततासें भी नेत्रका संयुक्तसमवाय अथवा संयुक्ततादात्म्य-संबंध है. औ स्फटिकसें नेत्रका संयोगसम्बन्ध है तहां रक्तका आरोप्य है. औ स्फटिक अधिष्ठान है. तहां पुष्पकी व्यावहारिक रक्तता स्फटिकमें प्रतीत होवै है, स्फटिकमें अनिर्वचनीय रक्तताकी उत्पत्ति होवै नहीं काहेतें ? जो रक्ततासें सर्पत्वकी नाई नेत्रका सम्बन्ध नहीं होता तौ विषयतें सम्बन्धविना इन्द्रियजन्यज्ञान होवै नहीं; यह दोष होता. नेत्रसें रक्तताका सम्बन्ध होनेतें उक्त दोष सम्भवै नहीं; यातें आरोप्यके सन्निधानस्थलमें अन्यथाख्यातिही सम्भवै है.

तैसें घटवाले भूतलमें घटाभावभ्रम होवै तहां आरोप्यअधिष्ठानका सन्निधान होनेतें आरोप्यसें भी अधिष्ठानकी नाई इन्द्रियका सम्बन्ध है. काहेतें ? अधिष्ठान भूतल है औ आरोप्य घटाभाव भूतलमें तौ नहीं है, परन्तु भूतलवृत्ति भूतलत्वमें घटाभाव है. औ भूतलवृत्ति जो रूपस्पर्शादि गुण हैं तिनमें घटाभाव है भूतलमें औ भूतलके रूपादिक गुणनसें घटका संयोग कदीभी होवै नहीं. काहेतें ? दो द्रव्यनका संयोग होवै है. घट तौ द्रव्य है भूतलत्व द्रव्य नहीं किंतु जाति है, तासें घटका संयोग सम्भवै नहीं भूतलके रूपस्पर्शादिकभी द्रव्य नहीं किंतु गुण हैं, तिनमेंभी घटका संयोग सम्भवै नहीं. औ जामें जाका संयोगसम्बन्ध नहीं होवै तौ तिसमें तिसंपदार्थका संयोगसंबन्धावच्छिन्नअत्यन्ताभाव होवै है; इसरीतिसें भूतलमें संयोगसम्बन्धतें घट होतेभी भूतलत्वमें औ भूतलके गुणनमें संयोगसम्बन्धतें घट नहीं होनेतें संयोगसंबन्धावच्छिन्न घटात्यंताभाव है; तहां

अधिष्ठान भूतल है औ आरोप्य घटात्यंताभाव है, ताका भूतलसँ स्वाधिकरण समवायसंबंध है स्वकहिये घटात्यंताभाव ताका अधिकरण भूतलत्व औ भूतलके रूपादि गुण तिनका समवाय भूतलमें है औ भूतलका घटात्यंताभावसँ स्वसमवेतवृत्तित्वसम्बंध है । स्वकहिये भूतल तामें समवेत कहिये समवायसम्बंधसँ रहनेवाले भूतलत्व औ गुण तिनमें वृत्तित्व कहिये आधेयता अत्यंताभावकी है. इसरीतिसँ आरोप्य अधिष्ठानके परस्परसंबंध होनेतँ सन्निधान है. यातँ भूतलत्ववृत्ति औ रूपस्पर्शादिवृत्ति जो व्यावहारिक घटात्यंताभाव ताकी भूतलमें प्रतीति होनेतँ अभावका भ्रम अन्यथाख्यातिरूप है. प्रातिभासिक अभावकी उत्पत्ति निष्प्रयोजन है. इसरीतिसँ प्रत्यक्षपरोक्षभेदसँ अभावभ्रम दो प्रकारका है.

प्रत्यक्षपरोक्षयथार्थभ्रमरूप अभावप्रमाकी इन्द्रिय

औ अनुपलंभादि सामग्रीका कथन ॥ २५ ॥

तैसँ अभावकी प्रमाभी प्रत्यक्षपरोक्षभेदसँ दो प्रकारकी है:—
नैयायिकमतमें तौ इंद्रियजन्यज्ञानकूं अपरोक्षज्ञान कहैं हैं तासँ भिन्न ज्ञानकूं परोक्षज्ञान कहैं हैं, औ अभावसँभी इंद्रियका विशेषणता अथवा स्वसम्बंधविशेषणतासम्बंध जहां होवै तहां अभावकी प्रत्यक्षप्रमा औ परोक्षप्रमा कहिये है. जैसे श्रोत्रसँ शब्दाभावका विशेषणतासंबंध है तहां शब्दाभावकी श्रोत्रजन्य प्रत्यक्ष प्रमा है, तैसँ भूतलमें घटाभाव होवै तहां नेत्रसंबंध भूतलमें विशेषणतासंबंध अभावका होनेतँ नेत्रजन्यप्रत्यक्षप्रमा घटाभावकी होवै है, परन्तु पुरुषशून्यभूतलमें जहां स्थाणुमें पुरुषभ्रम होवै है तहां पुरुषाभाव है औ पुरुषाभावतँ नेत्रका स्वसंबंधविशेषणतासंबंधभी है तथापि पुरुषाभावका प्रत्यक्ष होवै नहीं; यातँ अभावके प्रत्यक्षमें इंद्रियकरण है प्रतियोगीका अनुपलंभ सहकारी है. जहां स्थाणुमें पुरुषभ्रम होवै तहां प्रतियोगीका अनुपलंभ नहीं है किंतु पुरुषरूप प्रतियोगीका उपलंभ कहिये ज्ञान है. जैसे घटादिक द्रव्यके चाक्षुषप्रत्यक्षमें नेत्र करण है औ अन्धकारमें

घटका चाक्षुषप्रत्यक्ष होवै नहीं, यातें नेत्रजन्य चाक्षुषप्रत्यक्षमें आलोकसंयोग सहकारी है; यातें अन्धकारस्थ घट होवै तहां नेत्र इंद्रिय है औ नेत्रइंद्रियका घटसँ संयोगभी है. तथापि घटका आलोकसँ संयोगरूप सहकारी नहीं यातें अन्धकारस्थ घटका चाक्षुषप्रत्यक्ष होवै नहीं. चाक्षुषप्रत्यक्षमें आलोक संयोग सहकारी है. तहां इंद्रियसँ आलोकका संयोग हेतु नहीं किंतु विषयसँ आलोकसंयोग हेतु है, यातें प्रकाशमें स्थितपुरुषकूं अन्धकारस्थ घटका प्रत्यक्ष होवै नहीं तहां इंद्रियसँ तौ आलोकसंग है विषय जो घट तासँ आलोकसंयोग नहीं औ अन्धकारस्थपुरुषकूं प्रकाशस्थ घटका प्रत्यक्ष होवै है. तहां इंद्रियसँ तौ आलोकका संयोग नहीं है; विषयतें अलोकका संयोग है; यातें विषय औ आलोकसंयोग नेत्रजन्यज्ञानमें सहकारी हैं. तथापि घटके पूर्वदेशमें आलोकका संयोग होवै, पश्चिमदेशमें नेत्रका संयोग होवै, तहां घटका चाक्षुष प्रत्यक्ष होवै नहीं, हुया चाहिये. काहेंतें ? विषयतें आलोकका संयोगरूप सहकारी है औ संयोगरूप व्यापारवाला नेत्र इंद्रिय करणभी है यातें जिस घटके देशमें नेत्रका संयोग होवै तिसीदेशमें आलोकसंयोग सहकारी है. यह मानना चाहिये. दीपसूर्यादिकन प्रभाकूं आलोक कहें हैं. जैसे ड्रव्यके चाक्षुषप्रत्यक्षमें आलोकसंयोग सहकारी है, तैसेँ अभावके प्रत्यक्षमें इंद्रिय करण है औ प्रतियोगिका अनुपलंभ सहकारी है; यातें स्थाणुमें पुरुषभ्रम होवै है तहां पुरुषाभावका प्रत्यक्ष होवै नहीं; तैसेँ जहां भूतलमें घट नहीं होवै औ घटके सदृश अन्य पदार्थ धन्या होवै तामें घटभ्रम होय जावे ता भूतलमें घटाभाव है औ घटाभावसँ इंद्रियका स्वसम्बद्ध विशेषणता संबंधभी है. काहेंतें ? घटका तौ भ्रम हुया है औ घट है नहीं किंतु घटाभाव ताका भूतलमें विशेषणता है, तिस भूतलसँ इंद्रियका संयोग है यातें इन्द्रियसंबद्ध कहिये इंद्रियसँ संबद्धवाले भूतलमें अभावका विशेषणता-संबंध है, यातें संबद्धरूपव्यापारवाला इंद्रियकरण तौ है, प्रतियोगीका अनुपलम्भसहकारी नहीं. काहेंतें ? ज्ञानकूं उपालंभ कहें हैं सो ज्ञान भ्रम होवै अथवा प्रमा होवै यामें विशेष नहीं जहां घटका भ्रम होवै तहां घटा-

भावका प्रतियोगी जो बट ताका अनुपलंभ नहीं; किंतु भ्रमरूप उपलंभ कहिये ज्ञान है, इसरीतिसें अभावके प्रत्यक्षमें इंद्रिय करण है औ प्रतियोगीका अनुपलंभ सहकारी है. केवल प्रतियोगीके अनुपलम्भकूं सहकारी कहें तौभी निर्वाह होवै नहीं. काहेतै? स्तंभमें पिशाचका भेद तौ प्रत्यक्ष है औ स्तम्भमें पिशाचका अत्यंताभाव प्रत्यक्ष नहीं. यह स्तंभ पिशाच नहीं ऐसा अनुभव सर्व लोकनकूं होवै है औ स्तंभमें पिशाच नहीं ऐसा निश्चय होवै नहीं. तहां प्रथम अनुभवका विषय स्तंभवृत्तिपिशाचान्योन्याभाव है, औ द्वितीय अनुभवका विषय पिशाचात्यंताभाव है. दोन अभावनका प्रतियोगी पिशाच है ताका अनुपलंभ है औ इंद्रियसंबद्ध-स्तंभ है; तामें पिशाचान्योन्याभाव औ पिशाचात्यंताभाव दोनूं विशेषणतासंबंधसें रहैहैं; यातें पिशाचान्योन्याभावकी नाई पिशाचात्यंताभावका प्रत्यक्ष हुया चाहिये. तैसें आत्मामें सुखाभावदुःखाभाव प्रत्यक्ष होवैहै औ धर्माभावअधर्माभावका प्रत्यक्ष होवै नहीं. यह वार्ता सबके अनुभवसिद्ध है "इदानीं मयि सुखं नास्ति, इदानीं मयि दुःखं नास्ति" इसरीतिका अनुभव सर्वकूं होवैहै. सो अनुभव न्याय मतमें मानस प्रत्यक्षरूप है. मनका सुखाभावातें औ दुःखाभावातें स्वसंयुक्त कहिये संयोगवाला आत्मा तामें विशेषणतासंबंधसें सुखाभाव दुःखाभाव रहैहैं, तैसें धर्माभावअधर्माभावसें भी मनका स्वसंयुक्त विशेषणतासंबंध है, तथापि प्रत्यक्ष होवै नहीं. "मयि धर्मो नास्ति, मयि अधर्मो नास्ति" ऐसा प्रत्यक्ष अनुभव किसीकूं होवै नहीं औ सुखाभावदुःखाभावके प्रतियोगी सुखदुःख हैं तिनका जैसें अनुपलंभ अभावकालमें होवैहै, तैसें धर्माभावअधर्माभावके प्रतियोगी जो धर्म अधर्म तिनकाभी अनुपलंभ होवैहै, यातें प्रतियोगीका अनुपलंभरूप सहकारीसहित मनसें सुखाभावदुःखाभावका प्रत्यक्ष होवैहै; तैसें धर्माधर्मरूप प्रतियोगीका अनुपलंभरूप सहकारीसहित मनसें धर्माधर्मके अभावकाभी प्रत्यक्ष हुया चाहिये. तैसें वायुमें रूपाभाव प्रत्यक्ष है औ गुरुत्वाभाव प्रत्यक्ष नहीं है. रूपाभावका प्रतियोगी रूप है, गुरुत्वा-

भावका प्रतियोगी गुरुत्व है तिन दोनूका वायुमें अनुपलंभ है औ नेत्रका वायुमें संयोगसंबंध होवैहै, नेत्रसंयुक्तवायुमें रूपाभाव गुरुत्वाभाव विशेषणतासंबंधसे रहैहैं यातें स्वसंबद्धविशेषणतासंबंधसे जैसे वायुमें रूपाभावका चाक्षुषप्रत्यक्ष होवैहै, तस स्वसंबद्ध विशेषणतासंबंध गुरुत्वाभावसे भी नेत्रका है; यातें “वायौ रूपं नास्ति” इस चाक्षुषप्रतीतिकी नाई “वायौ गुरुत्वं नास्ति” ऐसी चाक्षुषप्रतीति भी हुई चाहिये. यातें इंद्रियजन्य अभावके प्रत्यक्षमें केवल अनुपलंभ सहकारी नहीं है. किंतु योग्यानुपलंभ सहकारीहै वायुमें अनुपलंभ जैसे रूपका है तैसें गुरुत्वकाभी अनुपलंभ है. परंतु योग्यानुपलंभ रूपका है गुरुत्वका योग्यानुपलंभ नहीं. काहेतै ? प्रत्यक्षयोग्यकी अप्रतीतिकूं योग्यानुपलंभ कहै हैं. रूप तौ प्रत्यक्षयोग्य है औ गुरुत्व प्रत्यक्ष योग्य नहीं. काहेतै ? तराजूके ऊर्ध्वादिभावसे गुरुत्वकी अनुमिति होवैहै, किसी इंद्रियसे गुरुत्वका ज्ञान होवे नहीं; यातें प्रत्यक्षयोग्य गुरुत्व नहीं होनेतै ताका अनुपलंभ योग्यानुपलंभ नहीं, तैसें आत्मामें सुखाभाव दुःखाभावका मानसप्रत्यक्ष होवैहै; तहांभी प्रत्यक्षयोग्य सुखका अनुपलंभ और प्रत्यक्षयोग्य दुःखका अनुपलंभ होनेतै योग्यानुपलंभ सहकारीका संभवै है; औ धर्माभाव अधर्माभावका आत्मामें मानसप्रत्यक्ष होवै नहीं, तहांभी धर्माधर्मरूप प्रतियोगीका अनुपलंभ तौ है परंतु धर्माधर्म केवल शास्त्रवेद्य है प्रत्यक्षयोग्य नहीं; यातें धर्माधर्मका योग्यानुपलंभ नहीं ताके अभावतै धर्माभाव अधर्माभावका मानसप्रत्यक्ष होवै नहीं.

स्तंभमें पिशाचके दृष्टांतसे शंकासमाधानपूर्वक
अनुपलंभका निर्णय ॥ २६ ॥

तैसें स्तंभमें पिशाचात्यंताभावका प्रत्यक्ष होवै नहीं, तहांभी पिशाचरूप प्रतियोगीका अनुपलंभ तौ है परंतु प्रत्यक्षयोग्य पिशाच नहीं; यातें योग्यानुपलंभ नहीं. प्रत्यक्षयोग्य प्रतियोगीके अनुपलंभकूं योग्यानुपलंभ कहै हैं पिशाचात्यंताभावका प्रतियोगी जो पिशाच सो प्रत्यक्षयोग्य नहीं, यातें पिशाचका अनुपलंभ योग्यानुपलंभ नहीं.

यामें यह शंका रहै है:—स्तंभमें पिशाचका भेदभी प्रत्यक्ष नहीं चाहिये काहेतै ? पिशाचान्योन्याभावकूं पिशाच भेद कहै हैं, ताका प्रतियोगीभी पिशाच है, सो प्रत्यक्षयोग्य नहीं यातै योग्यानुपलंभके अभावतै पिशाचात्यंताभावकी नाई पिशाचान्योन्याभावभी अप्रत्यक्ष हुया चाहिये जो सिद्धांती ऐसै कहै:—उक्तरूप योग्यानुपलंभ नहीं है किंतु प्रत्यक्षयोग्य अधिकरणमें प्रतियोगीकेअनुपलंभकूं योग्यानुपलंभ कहै हैं प्रतियोगी चाहै प्रत्यक्षयोग्य होवै अथवा अप्रत्यक्ष होवै. अभावका अधिकरण प्रत्यक्षयोग्य चाहिये; तामें प्रतियोगीका अनुपलंभ चाहिये. स्तंभमें जो पिशाचान्योन्याभाव ताका प्रतियोगी पिशाच है सो तौ प्रत्यक्षयोग्य नहीं है औ तामें प्रत्यक्षयोग्यताकी अपेक्षाभी नहीं तथापि पिशाचान्योन्याभावका अधिकरण स्तंभ है सो प्रत्यक्षयोग्य होनेतै योग्यानुपलंभका सद्भाव है; यातै पिशाचका अन्योन्याभाव स्तंभमें प्रत्यक्ष संभवै है. सिद्धांतीका यह समाधान संभवै नहीं. काहेतै ? उक्त रीतिसँ यह सिद्ध होवै है:—अभावका प्रतियोगी प्रत्यक्षयोग्य होवै अथवा प्रत्यक्षके अयोग्य होवै, जहां अभावका अधिकरण प्रत्यक्षयोग्य होवै तामें प्रतियोगीका अनुपलंभ होवै औ सो योग्यानुपलंभ अभावके प्रत्यक्षमें सहकारी है ऐसा अर्थ मानै तौ स्तंभमें पिशाचात्यंताभावभी प्रत्यक्ष हुया चाहिये. तैसँ आत्तामें धर्माभाव अधर्माभावभी प्रत्यक्ष हुया चाहिये. काहेतै [? स्तंभवृत्तिपिशाचात्यंताभावका अधिकरण स्तंभ है; सो प्रत्यक्षयोग्य है. आत्मवृत्ति धर्माभावअधर्माभावका अधिकरण आत्मा प्रत्यक्षयोग्य है, परंतु इतना भेद है स्तंभ तौ बाह्यइंद्रियजन्यप्रत्यक्षयोग्य है यातै स्तंभमें पिशाचात्यंताभावका बाह्यइंद्रियजन्य प्रत्यक्ष हुया चाहिये, औ आत्मा मानसप्रत्यक्ष योग्य है यातै आत्तामें धर्माभाव अधर्माभावका मानसप्रत्यक्ष हुया चाहिये. जो वायुकूं प्रत्यक्षयोग्यता मानै तौ वायुवृत्ति-गुरुत्वाभावका प्रत्यक्ष हुया चाहिये जो वायुकूं प्रत्यक्षयोग्यता नहीं मानै तौ वायुवृत्तिरूपाभावकाभी प्रत्यक्ष नहीं हुया

चाहिये औ वायुनै हवाभाव प्रत्यक्ष है यह सिद्धांत है, औ अनुभव-
 सिद्ध है, यह अर्थ और स्पष्ट होवेगा, औ जो सिद्धांतो इतरोतिसें सना-
 वान करै—योग्यानुपलंभ जो प्रकारका है एक तौ प्रत्यक्षयोग्यप्रति-
 योगीका अनुपलंभ योग्यानुपलंभ है औ दूसरा प्रत्यक्षयोग्य अधिकर-
 जनें प्रतियोगीका अनुपलंभ योग्यानुपलंभ है, अत्यंतभावके प्रत्यक्षमें
 अथवा योग्यनुपलंभ सहकारी है, यतैं अधिकरण तौ प्रत्यक्षयोग्य होवै
 अथवा अयोग्य होवै जिसे अत्यंतभावका प्रतियोगी प्रत्यक्ष योग्य होवै
 नका अनुपलंभ अत्यंतभावके प्रत्यक्षमें सहकारी है, औ अन्योन्याभावके
 प्रत्यक्षमें द्वितीय योग्यानुपलंभ सहकारी है, त्रितैं अन्योन्याभावका
 प्रतियोगी प्रत्यक्षयोग्य होवै अथवा अयोग्य होवै, प्रत्यक्षयोग्य अधिकरणमें
 प्रतियोगीका अनुपलंभ अन्योन्याभावके प्रत्यक्षमें सहकारी है, यतैं कबूकी
 खोज नहीं, सोनमें विशावायंतभावका प्रतियोगी विशावप्रत्यक्ष योग्य
 नहीं, यतैं सोमवृत्ति विशावायंतभाव अप्रत्यक्ष है, औ सोमवृत्ति
 विशाव अन्योन्याभावका अधिकरण सोन है न प्रत्यक्ष है, यतैं सोममें
 विशाव अन्योन्याभाव प्रत्यक्ष है, आसवृत्ति सुखायंतभाव दुःखायंतभा-
 वके प्रतियोगी सुखदुःख समन्वयप्रत्यक्षयोग्य हैं, तिनके अत्यंतभावका
 समन्वयप्रत्यक्ष होवै है, वर्तमान प्रत्यक्षयोग्य नहीं, यतैं तिनके अत्यंत-
 भावका प्रत्यक्ष होवै नहीं, रूपरूप तौ प्रत्यक्षयोग्य है यतैं वायुनै हवा-
 व्यंजनभावका प्रत्यक्ष होवै है, दुरुभ भुज प्रत्यक्षयोग्य नहीं, यतैं वायुनै
 दुरुभावका प्रत्यक्ष नहीं, इतरोतिसें यह अर्थ सिद्ध हुआ—अधिकरणमें
 प्रत्यक्षयोग्यता औ प्रतियोगीका अनुपलंभ अन्योन्याभावके प्रत्यक्षमें सह-
 कारी है, औ प्रतियोगीमें प्रत्यक्षयोग्यता औ प्रतियोगीका अनुपलंभ अत्यं-
 तभावके प्रत्यक्षमें सहकारी है, देखा नियम सिद्धांतो कहैं सोनो सोममें नहीं
 कहैंतैं ; अन्योन्याभावके प्रत्यक्षमें अधिकरणकी योग्यताहै होवै तौ
 वायुनै हवाभावके प्रत्यक्ष होवै है, सो नहीं हुआ चाहिये, "वायु हवा-

वान्न” ऐसा प्रत्यक्ष सर्वकूं होवै है औ वक्ष्यमाण रीतिसैं ऐसा प्रत्यक्ष संभवै है. तहां अन्योन्याभावका अधिकरण वायु है सो प्रत्यक्षयोग्य नहीं औ वायुकूं आग्रहसैं प्रत्यक्षयोग्यता मानैं तौ वायुमें गुरुत्ववद्देदकाभी प्रत्यक्ष हुया चाहिये औ “वायुर्गुरुत्ववान्न” ऐसा प्रत्यक्ष किसीकूं होवै नहीं वक्ष्यमाण रीतिसैं संभवै नहीं, औ स्तंभमें पिशाचवद्देद अप्रत्यक्ष है अन्योन्याभावके प्रत्यक्षमें अधिकरणकी योग्यता हेतु होवै तौ पिशाचवद्देदका अधिकरण स्तंभ है. ताकूं प्रत्यक्षयोग्य होनेतैं पिशाचवदन्योन्याभावरूप पिशाचवद्देद प्रत्यक्ष हुया चाहिये औ “स्तंभःपिशाचवान्न” ऐसा प्रत्यक्ष होवै नहीं यातैं प्रत्यक्षयोग्य अधिकरणमें प्रतियोगीका अनुपलंभरूप योग्यानुपलंभ अन्योन्याभावके प्रत्यक्षमें सहकारी है यह नियम संभवै नहीं. तैसैं अत्यंताभावके प्रत्यक्षमें प्रतियोगीकी योग्यताकूं सहकारी मानैं तौ जलपरमाणुमें पृथिवीत्वात्यंताभावका प्रत्यक्ष हुया चाहिये. काहेतैं ? जलपरमाणुवृत्ति पृथिवीत्वके अत्यंताभावका प्रतियोगी पृथिवीत्व है. ताका घटादिकनमें चक्षुषप्रत्यक्ष होवै है; यातैं प्रत्यक्षयोग्य प्रतियोगी है औ ताका जलपरमाणुमें उपलंभ कहिये प्रतीति होवै नहीं यातैं अनुपलंभ है. औ जलपरमाणुसैं नेत्रका संयोग होवै यातैं जलपरमाणुवृत्ति पृथिवीत्वात्यंताभावसैं नेत्रका स्वसंयुक्त विशेषणतासंबंधभी है औ जो ऐसैं कहैं परमाणु निरवयव है तासैं नेत्रका संयोग संभवै नहीं. काहेतैं ? षडार्थके एकदेशमें संयोग होवै है, अवयवकूं देश कहैं हैं, परमाणुके अवयवरूप देश संभवै नहीं. सकल परमाणुमें संयोग कहैं तौ अव्याप्यवृत्ति संयोगका स्वभाव नहीं होवैगा. एकदेशमें होवै एकदेशमें नहीं होवैहै सो अव्याप्यवृत्ति कहियेहै. यातैं परमाणुसैं नेत्रका संयोग होवै नहीं सो संभवै नहीं:—काहेतैं? परमाणुका संयोग नहीं होवै तौ द्व्यणुक नहीं होवैगा औ परमाणुमें महत्त्वात्यंताभावका चाक्षुषप्रत्यक्ष होवैहै सो नहीं होवैगा. परमाणुमें महत्त्वाभावका प्रत्यक्ष होवैहै यह आगे स्पष्ट होवैगा यातैं नेत्रसंयुक्त

विशेषणतासंबंधसँ जैसे परमाणुमें महत्वाभावका प्रत्यक्ष होवैहै, तैसेँ नेत्रसं-
युक्तविशेषणतासंबंधसँ पृथ्वीत्वाभावकाभी प्रत्यक्ष हुया चाहिये. नेत्रसंयुक्त
परमाणुमें महत्त्वाभावकी नाई पृथिवीत्वाभावका विशेषणतासंबंध है परमाणु-
का संयोग व्याप्यवृत्ति होवैहै यह मंजूषाकी टीकामें लिख्याहै:—यातैं जलपर-
माणुमें पृथिवीत्वात्यंताभावके प्रत्यक्षकी सामग्री होनेतैं ताकाभी प्रत्यक्ष
हुया चाहिये; औ वक्ष्यमाण रीतिसँ जलपरमाणुमें पृथिवीत्वात्यंताभावका
प्रत्यक्ष होवै नहीं. इस रीतिसँ सकल अभावनके प्रत्यक्षमें एकरूप योग्यानुप-
लंभ संभवै नहीं, औ अन्योन्याभाव अत्यंताभावके प्रत्यक्षमें भिन्न भिन्न
रूपवाला योग्यानुपलंभ सहकारी कहना भी संभवै नहीं.

या शंकाका यह समाधान है:—“योग्ये अनुपलंभः योग्यानुपलंभः”
ऐसा सप्तमीसमास करै तौ अधिकरणमें प्रत्यक्षयोग्यता होवै तहां योग्यानु-
पलंभ सिद्ध होवैहै. औ “योग्यस्य अनुपलंभः योग्यानुपलंभः” ऐसा षष्ठी-
समास करै तौ प्रतियोगिमें प्रत्यक्ष योग्यता होवै तहां योग्यानुपलंभ सिद्ध
होवै है. तहां एक एक प्रकारके योग्यानुपलंभ माननेमें दोष कह्या,
तैसेँ अन्योन्याभावके प्रत्यक्षमें अधिकरणयोग्यताका साधक सप्तमी-
समासवाला योग्यानुपलंभ मानै औ अत्यंताभावके प्रत्यक्षमें प्रतियोगिका
योग्यतासाधक षष्ठीसमासवाला योग्यानुपलंभ सहकारी मानै तौ अभावमे-
दसँ दोनुंका अंगीकार होवै तामेंभी दोष कह्या; यातैं अन्य प्रकारका
योग्यानुपलंभ सहकारी है औ योग्यानुपलंभ शब्दमें सप्तमीसमास औ
षष्ठीसमास नहीं किंतु “नीलो घटः” या शब्दकी नाइ प्रथमासमास है
सो इसरीतिसँ है:—जैसेँ “नीलश्वासौघटो नील घटः” या शब्दमें प्रथमासमास
है, ताकूँ व्याकरणमें कर्मधारय कहैहैं. जहां कर्मधारयसमास होवै तहां पूर्व
पदार्थका उत्तरपदार्थसँ अभेद प्रतीत होवै है. जैसेँ “नीलघटः” या शब्दमें
कर्मधारयसमास करै तब नीलपदार्थका घटपदार्थसँ अभेद प्रतीत होवै है
तैसेँ “ योग्यश्वासौ अनुपलंभः योग्यानुपलंभः” इसरीतिसँ कर्मधारय

समास करें तौ योग्यानुपलंभशब्दसँ योग्यपदाथका अनुपलंभ पदार्थसँ अभेद प्रतीत होवैहै, यातँ अभावके प्रतियोगी औ अधिकरण चाहै जैसें होवै तिनकी योग्यतासँ प्रयोजन नहीं. अनुपलंभमें योग्यता चाहिये. जहां प्रतियोगीका अनुपलंभ योग्य होवै तहां अभावका प्रत्यक्ष होवैहै; जहां प्रतियोगीका अनुपलंभ अयोग्य होवै तहां अभावका प्रत्यक्ष होवै नहीं. अनुपलंभमें योग्यता अयोग्यता इस प्रकारकी है:—उपलंभाभावकूं अनुपलंभ कहैहैं प्रतीति ज्ञान उपलंभ ये पर्याय शब्द हैं. प्रतियोगीकी प्रतीतिका अभाव अनुपलंभशब्दका अर्थ है, यातँ इंद्रियसँ घटभावके प्रत्यक्षमें घटकी प्रतीतिका अभाव सहकारी है. तहां घटाभावका ज्ञान प्रमाणरूप फल है औ घटज्ञानका अभाव घटाभावप्रमाका सहकारी कारण है. सो घटज्ञानका अभाव योग्य चाहिये, घटज्ञानाभावकूंही घटानुपलंभ कहैहैं, तिस अभावरूप अनुपलंभमें अन्यप्रकारकी तौ योग्यता संभवै नहीं किंतु जा अनुपलंभका उपलंभरूप प्रतियोगी योग्य होवै सो अनुपलंभयोग्य कहिये है. अनुपलंभका प्रतियोगी उपलंभ अयोग्य होवै सो अनुपलंभ अयोग्य कहिये है यातँ यह सिद्ध हुआ:—योग्य उपलंभका अभावरूप योग्यानुपलंभ सहकारी है; इसरीतिसँ अनुपलंभकी योग्यता कहनेका उपलंभकी योग्यतामें पर्यवसान होवै है, यातँ उपलंभमें योग्यता चाहिये. योग्य उपलंभका अभाव योग्यानुपलंभ कहिये हैं उपलंभकी योग्यताका अनुपलंभमें व्यवहार होवैहै. यद्यपि प्रथमही योग्य उपलंभके अभावकूं योग्यानुपलंभ कहै तौ लाघव है; उपलंभरूपप्रतियोगीद्वारा अनुपलंभकूं योग्य कहना निष्फल है; तथापि व्याकरणकी मर्यादासँ योग्यानुपलंभ शब्दका अर्थ करें तब अनुपलंभम योग्यता प्रतीत होवै है; यातँ उपलंभवृत्ति मुख्ययोग्यताका अनुपलंभसँ आरोप कहा है; यातँ यह सिद्ध अर्थ है जहां प्रतियोगीके योग्य उपलंभका अभाव होवै तहां अभावका प्रत्यक्ष होवै है. जहां प्रतियोगीकी सत्तासँ नियमकरिकै प्रतियोगीके उपलंभकी सत्ता होवै सो उपलंभयोग्य

है ताका अभाव अनुपलंभभी योग्य कहिये है. जहां प्रतियोगी हुयेभी नियम करिकै प्रतियोगीका उपलंभ न होवै सो उपलंभ अयोग्य है. ताका अभाव अनुपलंभ भी अयोग्य कहिये हैं. जैसे आलोकमें घटकी सत्ता होवै तब नियमकरिकै घटका उपलंभ होवै है. तहां घटका उपलंभ योग्य है ताका अनुपलंभभी योग्य कहिये है, तैस संयोगसंबंधसँ जहां पिशाच होवै तहां पिशाचसत्तासँ नियमकरिकै पिशाचका उपलंभ होवै नहीं यातँ पिशाचका उपलंभ अयोग्य है; ताका अभाव पिशाचानुपलंभभी अयोग्य कहिये है. इसरीतिस घटानुपलंभ योग्य है सो घटाभावके प्रत्यक्षमें हेतु हैं औ पिशाचानुपलंभ योग्य नहीं, यातँ पिशाचानुपलंभतँ पिशाचात्यंताभावका प्रत्यक्ष होवै नहीं. यद्यपि घटाभावाधिकरणमें घटकी सत्ता औ घटोपलंभकी सत्ता संभवै नहीं तथापि घटका औ घटोपलंभका ऐसा आरोप होवै है. “यदि भूतले घटः स्यात् । तदा घटोपलंभः स्यात्” यातँ घटाभावाधिकरणमें भी आरोपित घटकी सत्ता औ घटानुपलंभ होतँ भी आरोपित घटोपलंभकी सत्ता संभवै है. यातँ यह निष्कृष्ट अर्थ है:—जिस अभावके अधिकरणमें प्रतियोगीका आरोप करे प्रतियोगीके उपलंभका नियमतँ आरोप होवै सो उपलंभ योग्य है; तिसका अनुपलंभभी योग्य कहिये औ तिस अधिकरणम सो अभाव प्रत्यक्ष है; जिस अभावके अधिकरणमें जिस अभावके प्रतियोगीका आरोप कर तिस प्रतियोगीके उपलंभका आरोप होवै नहीं. सो अभाव अप्रत्यक्ष है जैसे अंधकारमें घटाभाव प्रत्यक्ष नहीं. काहेतँ ? अंधकारमें “यदि अत्र घटः स्यात् तदा तस्योपलंभः स्यात्” इस रीतिसे घटके आरोपतँ घटके उपलंभका नियमतँ आरोप संभवै नहीं; यातँ अंधकारमें घटका प्रत्यक्ष होवै नहीं. स्तंभमें पिशाचका भेद प्रत्यक्ष है, काहेतँ ? “यदि तादात्म्येन पिशाचः स्तंभे स्यात्तदा उपलंभ्येत” इस रीतिसँ स्तंभवृत्ति तादात्म्यसंबन्धसँ पिशाचके आरोपतँ पिशाचके उपलंभका आरोप नियमसँ होवै है. काहेतँ ? स्तंभमें तादात्म्यसंबन्धसँ स्तंभ

है ताका नियमतें उपलंभ होवै है; तैसेँ पिशाचभी तादात्म्यसंबंधसँ स्तंभमें होवै तौ स्तंभकी नाई ताकाभी नियमतें उपलंभ होवै. ता उपलंभके अभावतें स्तंभमें तादात्म्यसंबंधसँ पिशाच नहीं; यातें पिशाचका स्तंभमें तादात्म्यसंबंधावच्छिन्नाभाव है. तादात्म्यसंबंधावच्छिन्नाभावकूं ही अयोन्याभाव कहै हैं. औ स्तंभमें संयोगसंबंधावच्छिन्न पिशाचात्यंताभाव तथा समवायसंबंधावच्छिन्न पिशाचात्यंताभाव प्रत्यक्ष नहीं. काहेतें ? “स्तंभे यदि संयोगेन पिशाचः स्यात् समवायेन वा पिशाचः स्यात् तदा तस्योपलंभः स्यात्” इत्थरीतिसँ संयोगसंबंधतें अथवा समवाय संबंधतें पिशाचका स्तंभमें आरोप करेँ पिशाचका उपलंभका आरोप होवै नहीं. काहेतें ? जहां श्मशानके वृक्षादिकनमें संयोगसंबन्धसँ पिशाच रहै है औ अपने अवयवनमें समवायसंबंधसँ पिशाच रहै है, तहांभी पिशाचका उपलंभ होवै नहीं, औ जो स्तंभमें संयोगसंबंधसँ अथवा समवायसंबंधसँ होवै तिन सर्वका उपलंभ होवै तौ स्तंभमें संयोगसंबंधतें वा समवायसंबंधतें पिशाचके आरोपतें पिशाचके उपलंभका आरोप होवै; औ स्तंभमें ही द्व्यणुकादिकनका संयोग है. औ वायुका संयोग है, यातें द्व्यणुक वायु संयोगसंबंधसँ स्तंभवृत्ति है उपलंभ होवै नहीं, औ समवाय संबंधसँ गुरुत्वादिक अप्रत्यक्ष गुण रहै है तिनका स्तंभमें उपलंभ होवै नहीं. यातें स्तंभमें संयोगसंबंधतें वा समवायसंबंधतें पिशाचके आरोपतें ताके उपलंभका आरोप होवै नहीं; यातें स्तंभमें संयोगसंबंधावच्छिन्न पिशाचात्यंताभाव औ समवायसंबंधावच्छिन्न पिशाचात्यंताभाव अप्रत्यक्ष है. यद्यपि जहां तादात्म्यसंबंधसँ पिशाच होवै तहां पिशाचका नियमतें उपलंभ होवै नहीं, काहेतें ? तादात्म्यसंबंधसँ पिशाचमें पिशाच है औ उपलंभ होवै नहीं; यातें तादात्म्यसंबंधसँ पिशाचके आरोपतेंभी नियमतें पिशाचोपलंभका आरोप संभवै नहीं, अत्यंताभावकी रीतिही अन्योन्याभावमें है, तथापि अन्य प्रकारसँ भेद है. स्तंभमें जो तादात्म्यसंबंधसँ होवै ताका नियमतें उपलंभ होवै है ।

स्तंभमें तादात्म्यसंबंधसे स्तंभ है अन्य नहीं, औ स्तंभका नियमतें उपलंभ होवैहै. जो और कोई पदार्थ स्तंभमें तादात्म्यसंबंधसे रहै तौ स्तंभकी नाई ताकाभी उपलंभ चाहिये, यातें तादात्म्यसंबंधसे स्तंभमें पिशाचके आरोपतें ताके उपलंभका नियमतें आरोप होवैहै. “यदि तादात्म्येन पिशाचःस्तंभः स्यात्तदा तस्य स्तंभस्यैव उपलंभः स्यात्” इसरीतिसँ स्तंभमें तादात्म्यसे पिशाचके आरोपतें पिशाचोपलम्भका आरोप होवैहै, यातें स्तंभमें पिशाचभेद प्रत्यक्ष होवैहै, तिसीस्तंभमें पिशाचवत्का भेद अप्रत्यक्ष है. काहेतें ? “ यदि तादात्म्येन स्तंभः पिशाचवत् स्यात्तदा पिशाचवत्त्वेन स्तंभस्योपलंभः स्यात्” इस रीतिसँ स्तंभमें तादात्म्यसे पिशाचवत्के आरोपतें पिशाचवत्के उपलंभका आरोप संभवै नहीं. काहेतें ? पिशाचवत् वृक्षादिकनमें पिशाचवत्ताका उपलंभ होवै नहीं, यातें स्तंभमें पिशाचवत्ताका भेद अप्रत्यक्ष है. पिशाचके भेदकी नाई प्रत्यक्ष नहीं. इस प्रकारसे बुद्धिमान् अनुभवसे देखिलेवै. प्रतियोगीके उपलंभका आरोप जहां संभवै सो अभावप्रत्यक्ष होवै है.

उपलंभके आरोप औ अनारोप करिकै अभावकी प्रत्यक्षता
औ अप्रत्यक्षतामें उदाहरण ॥ २७ ॥

तैसे “आत्मनि यदि सुखं दुःखं वा स्यात्तदा सुखस्य च दुःखस्य च उपलंभः स्यात्” इसरीतिसँ आत्मामें सुखदुःखके आरोपतें तिनके उपलंभका नियमतें आरोप होवैहै. काहेतें ? कदीभी अज्ञात सुख दुःख होवै नहीं ज्ञातही होवै हैं; यातें सुखदुःखका आरोप हुये तिनका उपलंभका नियमतें आरोप होवै है, यातें आत्मवृत्ति सुखाभाव दुःखाभाव प्रत्यक्ष है. औ “ आत्मनि धर्मो यदि स्यात् अधर्मो वा स्यात्तदा तस्य उपलंभः स्यात्” इसरीतिसँ धर्माधर्मके आरोपतें तिनके उपलंभका आरोप होवै नहीं. काहेतें ? प्रत्यक्ष ज्ञानकूं उपलंभ कहै हैं. यद्यपि ज्ञान प्रतीति उपलंभ ये शब्द पर्याय हैं, यातें ज्ञानमात्रका नाम उपलंभ है, तथापि इस प्रसंगमें जा इंद्रियतें अभावका प्रत्यक्ष होवै ता इंद्रियजन्य ज्ञानका उपलंभशब्दसे ग्रहण

जानना. जैसे सुखाभावका मनसे प्रत्यक्ष होवे तहां सुखके आरोपते सुखके उपलंभका आरोप कहिये मानसप्रत्यक्षका आरोप होवैहै, तैसे वायुमें रूपाभावका चाक्षुषप्रत्यक्ष होवै है. तहां रूपके आरोपते ताके उपलंभका आरोप कहिये चाक्षुषप्रत्यक्षका आरोप होवैहै. इसरीतिसँ अन्यइंद्रियते जहां अभावका प्रत्यक्ष होवै तहां अन्यइंद्रियजन्य प्रत्यक्षही उपलंभ शब्दका अर्थ जानना औ धर्म अधर्मकेवल शास्त्रवेद्य हैं, तिनका उपलंभ इंद्रियजन्य ज्ञान कदीभी होवै नहा, याते धर्म अधर्मके आरोपते तिनके उपलंभका आरोप होवै नहीं. यात धर्माभाव अधर्माभाव प्रत्यक्ष नहीं. तैसे वायुमें गुरुत्वात्यंताभाव प्रत्यक्ष नहीं, औ वायुमें रूपात्यंताभाव प्रत्यक्ष है. काहेते ? वायुमें जो गुरुत्व होता तौ ताका उपलंभ होता. इसरीतिसँ गुरुत्वके आरोपते गुरुत्वके उपलंभका आरोप होवै नहीं. काहेते ? जहां पृथिवी जलमें गुरुत्व है तहांभी गुरुत्वका प्रत्यक्षरूप उपलंभ होवै नहीं, किंतु अनुमितिज्ञान गुरुत्वका होवैहै, याते गुरुत्वके आरोपते उपलंभका आरोप होवै नहीं इस कारणते वायुमें गुरुत्वाभाव प्रत्यक्ष नहीं औ जो वायुमें रूप होता तौ घटरूपकी नाई वायुरूपका उपलंभ होता; केवलरूपकाही उपलंभ नहीं होता वायुकाभी उपलंभ होता. काहेते ? जा द्रव्यमें महत्त्व गुण होवै औ उद्भूतरूप होवै सो द्रव्य प्रत्यक्ष होवै है. औ जा द्रव्यमें महत्त्व होवै ताका रूप प्रत्यक्ष होवै है. परमाणु द्रव्यणुकमें महत्त्व नहीं. तिनका रूप प्रत्यक्ष नहीं, याते त्र्यणकादिरूप वायुमें महत्त्व है तामें रूप होता तौ त्र्यणकादिरूप वायुका प्रत्यक्ष होता औ ताके रूपकाभी प्रत्यक्ष होता. इसरीतिसँ परमाणु द्रव्यणुकरूप वायुकुं त्यागिके त्र्यणुकादि वायुमें रूपके आरोपते रूपके उपलंभका आरोप होवै है, याते त्र्यणुकादिरूप वायुम रूपाभाव प्रत्यक्ष है, परमाणु द्रव्यणुकरूप वायुमें रूपका आरोपहुयेभी महत्त्वके नहीं होनेते रूपके उपलंभके आरोपके नहीं होनेते परमाणु द्रव्यणुक वायुमें रूपाभाव प्रत्यक्ष नहीं, तैसे जलपरमाणुमें पृथिवीत्वाभाव

प्रत्यक्ष नहीं. काहेतैं ? जलपरमाणुमें पृथिवीत्व होवै तौ ताका उपलंभ होवै; इसरीतिसें पृथिवीत्वके आरोपतैं पृथिवीत्वके उपलंभका आरोप होवै नहीं. काहेतैं? आश्रय प्रत्यक्ष होवै तौ जातिका प्रत्यक्ष होवै; यातैं जलपरमाणुमें जलत्व है. जैसें जलत्वका प्रत्यक्ष नहीं तैसें आरोपितपृथिवीत्वके उपलंभका आरोप संभवै नहीं; यातैं जलपरमाणुमें पृथिवीत्वका अभाव प्रत्यक्ष नहीं, औ परमाणुमें महत्त्वका अभाव प्रत्यक्ष है. काहेतैं ? परमाणुमें चाक्षुषप्रत्यक्षकी सामग्री उद्भूतरूप है औ त्वाचप्रत्यक्षकी सामग्री उद्भूतस्पर्शभी है, परंतु महत्त्व नहीं है; यातैं परमाणुका प्रत्यक्ष होवै नहीं औ परमाणुके प्रत्यक्षयोग्य रूपादिक गुणनकाभी महत्त्वाभावतैं प्रत्यक्ष होवै नहीं. महत्त्ववाले द्रव्यके रूपादिकगुण प्रत्यक्ष होवैहैं जो परमाणुमें महत्त्व होता तौ परमाणुका प्रत्यक्ष होता औ परमाणुके प्रत्यक्षयोग्य गुणनकाभी प्रत्यक्ष होता. घटादिकनका महत्त्व प्रत्यक्ष है, यातैं रूपादिकनकी नाई महत्त्वगुणभी प्रत्यक्ष योग्य है. आकाशादिकनमें महत्त्व तौ है परंतु उद्भूतरूप समानाधिकरण महत्त्वका प्रत्यक्ष होवैहैं. आकाशादिकनमें उद्भूतरूप है नहीं यातैं तिनके महत्त्वका प्रत्यक्ष होवै नहीं, तथापि महत्त्वगुण प्रत्यक्षयोग्य है. इस रीतिसें परमाणुमें महत्त्वविना अन्य सामग्री प्रत्यक्षकी है. जो महत्त्व होता तौ परमाणु औ ताके गुणनका प्रत्यक्ष होता, यातैं परमाणुमें महत्त्वके आरोपतैं, ताके उपलंभका आरोप संभवै है. महत्त्वके आरोपतैं केवल महत्त्वके उपलंभका आरोप नहीं होवैहै, किंतु परमाणुके उपलम्भका औ परमाणुमें समवेत प्रत्यक्षयोग्य गुणादिकनके उपलम्भका आरोप होवैहै. जो परमाणुमें महत्त्व होवै तौ परमाणुका उपलम्भ होवै औ परमाणुमें समवेत प्रत्यक्षयोग्य गुणनकाभी उपलंभ होवै औ प्रत्यक्षयोग्य जातिका तथा क्रियाकाभी उपलंभ होवै सो परमाणु आदिकनका उपलंभ नहीं, यातैं परमाणुमें महत्त्व नहीं. इसरीतिसें परमाणुमें महत्त्वाभाव प्रत्यक्ष है, इस रीतिसें जिस अधिकरणमें जा अभावके प्रतियोगीके आरोपतैं उपलंभका आरोप होवै तिस अधिकरणमें सो अभाव प्रत्यक्ष है.

जिस इन्द्रियतैँ उपलंभका आरोप तिस इन्द्रियतैँ उपलंभके
आरोपतैँ अभावका प्रत्यक्ष ॥ २८ ॥

परंतु जिस इंद्रियजन्य उपलंभका आरोप होवै तिस इंद्रियतैँ अभावका प्रत्यक्ष होवैहै, जैसें भूतलमें घट होवै तौ नेत्रसैँ घटका उपलंभ हुया चाहिये उपलंभ होवै नहीं; यातैँ घट नहीं. इस रीतिसैँ जहां नेत्रजन्य उपलंभका आरोप होवै तहां घटाभावका चाक्षुषप्रत्यक्ष होवै है. औ भूतलमें घट होवै तौ त्वक्इंद्रियतैँ घटका उपलंभ हुया चाहिये. इस रीतिसैँ अंधकूँ अथवा अंधकारमें त्वक्इंद्रियजन्य उपलंभका आरोप होवै तहां घटाभावका त्वाच-प्रत्यक्ष होवैहै इस रीतिसैँ जिस इंद्रियके उपलंभका आरोप होवै तिसी इंद्रियतैँ अभावका प्रत्यक्ष होवै है. वायुमें रूपाभावका चाक्षुषप्रत्यक्ष होवैहै त्वाच प्रत्यक्ष होवै नहीं. काहेतैँ ? वायुमें रूप होता तौ रूपका नेत्रइंद्रिय-जन्य उपलंभ होता औ उपलंभ होवै नहीं, यातैँ वायुमें रूप नहीं. इसरी-तिसैँ नेत्रइंद्रियजन्य रूपोपलंभका आरोप होवै है औ वायुमें रूप होता तौ त्वक्सैँ ताका उपलंभ होता. इस रीतिसैँ त्वक्इंद्रियजन्य रूपोपलंभका आरोप होवै नहीं. काहेतैँ ? रूपसाक्षात्कारका हेतु केवल नेत्र है त्वक् नहीं, तैसैँ रसनादिइंद्रियजन्य रूपोपलंभका आरोपभी होवै नहीं; यातैँ रूपाभावका चाक्षुष प्रत्यक्षही होवैहै. तैसैँ मधुरद्रव्यमें तिक्करसाभावका रासनप्रत्यक्षही होवैहै, काहेतैँ ? सितामें तिक्करस होता तौ ताका रसन-इंद्रियतैँ उपलंभ होता औ उपलंभ होवै नहीं, यातैँ सितामें तिक्क रस नहीं. इस रीतिसैँ सितामें तिक्क रसके आरोपतैँ रस-नाजन्य तिक्करसोपलंभका आरोप होवै है अन्यइंद्रियजन्य उपलंभका आरोप होवै नहीं; यातैँ रसनेंद्रियजन्यही रसभावका प्रत्यक्ष होवै है, तैसैँ स्पर्शाभावका प्रत्यक्ष त्वक्जन्यही होवै है. काहेतैँ ? अग्निमें शीतस्पर्श होता तौ ताका त्वक्इंद्रियतैँ उपलंभ होता औ अग्निमें शीतस्पर्शका त्वक्सैँ उपलंभ होवै नहीं, इसरीतिसैँ अग्निमें शीतस्पर्शके आरोपतैँ त्वक्जन्य

उपलंभका आरोप होवै है, यातें स्पर्शाभावका प्रत्यक्ष केवल त्वक्जन्म होवै है तैसें परमाणुमें महत्त्वाभावका चाक्षुष प्रत्यक्षही होवै है, काहेतें ? परमाणुका भेद महत्त्व है औ परिमाणगुणका ज्ञान चक्षु औ त्वचा दौनुंस होवै है यह अनुभवसिद्ध है. घटका छोटापना बडापना नेत्रसैं औ त्वचासैं जानिये है; यातें दौनुं इंद्रियका विषय महत्त्व है, तथापि अपकृष्टतममहत्त्वका त्वचासैं ज्ञान होवै तौ त्र्यणुकके महत्त्वका त्वचासैं ज्ञान हुया चाहिये यातें अपकृष्टतममहत्त्वका केवल नेत्रसैं ज्ञान होवै है औ परमाणुमेंभी अपकृष्टतममहत्त्वका ही आरोप होवैगा. ता अपकृष्टतममहत्त्वका त्वाचप्रत्यक्ष तौ होवै नहीं चाक्षुषप्रत्यक्ष होवै है, यातें परमाणुमें महत्त्वके आरोपनतें नेत्रजन्म उपलंभकाही आरोप होनेतें परमाणुमें महत्त्वाभावका चाक्षुष प्रत्यक्ष होवै है. त्वाचप्रत्यक्ष होवै नहीं. जो परमाणुमें महत्त्व होता तौ त्र्यणुक महत्त्वकी नाई नेत्रसैं ताका उपलंभ होता. इसरीतिसैं चाक्षुष उपलंभका आरोप होवै है त्वाच उपलंभका नहीं. आत्मामें सुखाभावादिकनका मानस प्रत्यक्षही होवै है. काहेतें ? आत्मामें सुख होता तौ मनसैं सुखका उपलंभ होता. इसकालमें सुखका उपलंभ होवै नहीं यातें इसकालमें मेरेविषै सुख नहीं. इसरीतिसैं आत्मामें सुखके आरोपतें ताके मानस उपलंभका आरोप होवै है यातें सुखाभावका मानसप्रत्यक्ष होवै है; तैसें दुःखाभाव इच्छाभाव द्वेषाभावकाभी मानसप्रत्यक्ष होवै है; परंतु अपने सुखादिकनके अभाव प्रत्यक्ष हैं पर सुखादिकनके अभाव प्रत्यक्ष नहीं; किंतु शब्दादिकनसैं तिनका परोक्षज्ञान होवै है. काहेतें ? अन्यकूं सुखादिक हुयेंभी तिनका उपलंभ दूसरेकूं होवै नहीं यातें अन्यमें सुख होता तौ मेरेकूं उपलंभ होता. इसरीतिसैं अन्यवृत्तिसुखादिकनका आपकूं उपलंभका आरोप होवै नहीं, यातें अन्यवृत्तिसुखादिकका अभाव प्रत्यक्ष नहीं इसरीतिसैं प्रतियोगिके आरोपतें जहां उपलंभका आरोप होवै सो अभाव प्रत्यक्ष है. ऐसें उपलंभका अभावरूप अनुपलंभकूं योग्यानुपलंभ कहैं हैं, यातें प्रतियोगिके आरोपतें जिस उपलंभका

आरोप होवै सो उपलंभ जाका. प्रतियोगी होवै ताकूं योग्यानुपलंभ कहैं हैं. या अर्थमें कोई दोष नहीं. इसरीतिसे जा अधिकरणमें जिसपदार्थका इंद्रियजन्य आरोपित उपलंभ संभवै तिस अधिकरणमें ताका अभाव प्रत्यक्ष है, एकही पिशाचका भेद स्तंभमें प्रत्यक्ष है औ परमाणुमें अप्रत्यक्ष है. यातैं जिस अधिकरणमें कह्या जिस पदार्थका इंद्रियजन्य आरोपित उपलंभ संभवै तिसके अभावकूं प्रत्यक्ष कहते तौ पिशाचका इंद्रियजन्य आरोपित उपलंभभी स्तंभमें होवै है; परमाणुमें भी पिशाचका भेद प्रत्यक्ष होवैगा; यातैं अधिकरणका नाम लेकै कह्या है. स्तंभादिकरणमें उपलंभका आरोप तौ होवै है स्तंभमें ही पिशाचभेद प्रत्यक्ष है औ परमाणुमें तादात्म्यसंबंधसे पिशाच हुआभी परमाणुकी नाई ताका उपलम्भ संभवै नहीं, यातैं परमाणुमें पिशाचभेद प्रत्यक्ष नहीं. औ जिसपदार्थका एसा कहनेतैं वायुमें रूपात्यन्ताभावकी नाई गुरुत्वात्यंताभाव प्रत्यक्ष होवै नहीं. जो जिस अधिकरणमें इंद्रियजन्य आरोपित उपलंभ संभवै तिस अधिकरणमें अभावप्रत्यक्ष है इतनाही कहैं तौ वायुअधिकरणमें रूपका इंद्रियजन्य आरोपित उपलंभ संभवै है. गुरुत्वाभावभी प्रत्यक्ष होवैगा, यातैं एजेसपदार्थका उपलंभ संभवै ताका अभाव प्रत्यक्ष कह्या, यातैं रूपके आरोपित उपलम्भसे वायुमें गुरुत्वका अभाव प्रत्यक्ष होवै नहीं. इसरीतिस जहां प्रतियोगीका जा इंद्रियजन्य आरोपित उपलम्भ होवै, तिस इंद्रियतैं अभावका प्रत्यक्ष होवै है. औ जहां उक्त रीतिसे उपलम्भ नहीं संभवै तहां अभावका परोक्षज्ञान होवै है यह नैयायिकमत है.

उक्तरीतिसे न्यायमतमें अभावके प्रत्यक्षमें इंद्रिय करण है, इंद्रियमें विशेषणता औ इंद्रियसंबंधमें विशेषणता अभावमें इंद्रियका संबंध है सो व्यापार है, अभावकी प्रत्यक्षप्रमा फल है, औ योग्यानुपलंभ इंद्रियका सहकारी कारण है करण नहीं.

न्यायमतमें सामग्रीसहित अभावप्रमाका कथन ॥ २९ ॥

जैसे घटादिकनके चाक्षुषप्रत्यक्षमें आलोकसंयोग सहकारी कारण है औ नेत्र इंद्रिय करण है तैसें अभावके प्रत्यक्षमें भी योग्यानुपलंभ सहकारी है औ अभावके चाक्षुष प्रत्यक्षमें कभी आलोकसंयोग सहकारी नहीं; यद्यपि अंधकारमें घटाभावका त्वाचप्रत्यक्ष होवै है चाक्षुषप्रत्यक्ष होवै नहीं, आलोकमें घटाभावका चाक्षुषप्रत्यक्ष होवै है; यातें अभावके चाक्षुषप्रत्यक्षमें अन्वयव्यतिरेकतें आलोकसंयोग सहकारी कहा चाहिये; तथापि घटम कुलालपिताकी नाई अभावके चाक्षुषप्रत्यक्षमें आलोकसंयोग अन्यथासिद्ध है; जैसे घटके कारण कुलालकी सिद्धि करिके कुलालका पिता कारणसामग्रीतें बाह्य रहैहैं घटका कारण नहीं कहिये है: किंतु घटके कारणका कारण है; तैसें अभावके प्रत्यक्षका सहकारी कारण योग्यानुपलंभ है; ताकी सिद्धि करिके अभाव प्रत्यक्षकी कारणसामग्रीतें आलोकसंयोग बाह्य रहै है. काहेतें ? अनुपलंभका प्रतियोगी जो उपलंभ ताका जहां आरोप संभवे सो अनुपलंभयोग्य कहिये है. घटके चाक्षुष उपलंभका आरोप आलोकमें होवै हैं अंधकारमें चाक्षुषउपलंभका आरोप होवै न हीं यातें घटाभावके चाक्षुष प्रत्यक्षका सहकारी कारण जो योग्यानुपलंभ ताका साधक आलोक है. घटाभावके चाक्षुष प्रत्यक्षका साक्षात्कारण नहीं होनेतें कारणसामग्रीतें बाह्य है; यातें कुलालपिताकी नाई अन्यथासिद्ध है. जैसे कुलालपिता घटका कारण नहीं तैसें आलोकसंयोगभी अभावके चाक्षुषप्रत्यक्षका कारण नहीं किंतु चाक्षुष प्रत्यक्षका कारण जो योग्यानुपलंभ ताका उक्त रीतिसें साधक है.

औ प्राचीनग्रन्थनमें तौ योग्यानुपलंभ इसरीतिसें कहाहै:—जहां प्रतियोगीविना प्रतियोगीके उपलंभकी सकल सामग्री होवै औ उपलंभ होवै नहीं तहां योग्यानुपलंभ है. जैसे आलोकमें घट नहीं तहां योग्यानुपलंभ है. काहेतें? घटाभावका प्रतियोगी घट नहीं है ता विना आलोकसंयोग द्रव्यके नेत्ररूप घटके चाक्षुष उपलंभकी सामग्री होनेतें योग्यानुपलंभ

है. औ अंधकारमें जहां घट नहीं तहां योग्यानुपलंभ नहीं. काहेतैं ? प्रतियोगीके चाक्षुष उपलंभकी सामग्रीमें आलोकसंयोग है ताका अभाव है; तैसें स्तंभमें तादात्म्य संबंधस जो रहै ताके उपलंभकी सामग्री स्तंभ-वृत्ति उद्भूतरूप महत्त्व है; यातैं स्तंभमें तादात्म्यसंबंधसैं पिशाचका अनु-पलंभ योग्य है, औ संयोगसंबंधसैं जो स्तंभवृत्ति होवै ताके उपलंभकी सामग्री स्तंभके उद्भूतरूप औ महत्त्व नहीं हैं; किंतु संयोगसंबंधसैं रहने-वालेमें उद्भूतरूप महत्त्व चाहिये सो पिशाचमें है नहीं; यातैं संयोगसंबंधा-वच्छिन्न पिशाचात्पंताभावका प्रतियोगी जो पिशाच ताके उपलंभकी सामग्री पिशाचवृत्ति उद्भूतरूपके अभावतैं संयोगसंबंधसैं पिशाचका अनु-पलंभ योग्य नहीं इसरीतिसैं प्रतियोगी विना प्रतियोगीके उपलंभकी सकल सामग्री हुया उपलंभ नहीं होवै सो योग्यानुपलंभ अभावके प्रत्यक्षका सहकारी कारण है; इसरीतिसैं जहां योग्यानुपलंभ होवै औ इन्द्रियका अभावतैं संबंध होवै तहां इन्द्रियजन्य प्रत्यक्षप्रमा अभावकी होवै है. जहां योग्यानुपलंभ नहीं होवै तहां अभावका प्रत्यक्षज्ञान होवै नहीं, किंतु अनुमानादिकनतैं परोक्षज्ञान होवै है. नैयायिकरीतिसैं अभाव प्रत्यक्षमें योग्यानुपलंभ सहकारी है. इन्द्रिय करण है.

भट्ट औ वेदांतमतमें न्यायमततैं अभावप्रभाकी

सामग्रीविषै विलक्षणता ॥ ३० ॥

औ भट्टमतमें तथा अद्वैतमतमें योग्यानुपलंभही करण है. अभावज्ञानमें इन्द्रियकूं करणता नहीं; इसवासतैं अनुपलब्धि नाम भिन्नप्रमाण भट्टनै मान्या है, तिसके अनुसारीही अद्वैतग्रन्थनमें भी अभावप्रत्यक्षका हेतु अनुपलब्धि नाम भिन्नप्रमाणही लिख्या है. अनुपलंभकूं ही अनुपल-ब्धि कहैं हैं जैसा योग्यानुपलंभ नैयायिकनै सहकारी मान्या है तैसाही योग्यानुपलंभ भट्टमत अद्वैतमतमें प्रमाण है. नैयायिकमतमें अभावप्रत्यक्षके कारण इन्द्रिय औ योग्यानुपलंभदोनूं हैं; तिनमें इन्द्रिय तौ करण है, यातैं अभाव

प्रामें प्रमाण है औ अनुपलम्भकूं अभावप्रमाकी सहकारीकारणता मानें हैं करणता नहीं मानें हैं; यातें अनुपलम्भ प्रमाण नहीं. औ भट्टादिमतमें अनुपलब्धिही प्रमाण है.

यद्यपि अभावप्रमाकी उत्पत्तिमें अनुपलब्धिका व्यापार कोई संभव नहीं औ व्यापारवाला जो प्रमाका कारण सो प्रमाण कहिये है; यातें अनुपलब्धिकूं प्रमाणता संभव नहीं. तथापि व्यापारवाला प्रमाके कारणकूंही प्रमाणता होवै है, यह नियमभी नैयायिक मतमें है. औ भट्टादिकनके मतमें तौ सकल प्रमाणोंके भिन्न भिन्न लक्षण हैं. किसीके लक्षणमें व्यापारका प्रवेश है किसी प्रमाणके लक्षणमें व्यापारका प्रवेश नहीं है. जैसे प्रत्यक्षप्रमाका व्यापारवाला असाधारण कारण प्रत्यक्षप्रमाण कहिये है, अनुमितिप्रमाका व्यापारवाला असाधारणकारण अनुमान कहिये है; शाब्दीप्रमाका व्यापारवाला असाधारण कारण शब्दप्रमाण कहिये है; इसरीतिसें तीनि प्रमाणोंके लक्षणमें तौ व्यापारका प्रवेश है औ तिन्ह प्रमाणोंके निरूपणमें तीनों स्थानमें व्यापारका संभव कहि आये. औ उपमान अर्थापत्ति उपलब्धि इनके लक्षणमें व्यापारका प्रवेश नहीं. उपमतिके असाधारण कारणकूं उपमानप्रमाण कहें हैं, उपपादक कल्पनाका असाधारण हेतु उपपादकी अनुपपत्तिका ज्ञान अर्थापत्ति प्रमाण कहिये है, अभावकी प्रमाका असाधारण कारण अनुपलब्धिप्रमाण कहिये है. यद्यपि अभावकी परोक्षज्ञानभी अनुमानादि कहनेतें होवै है; यह पूर्वकही है, यातें अनुपलब्धिके लक्षणकी अभावज्ञानके जनक अनुमानादिकनमें अतिव्याप्ति होवै है, तथापि अनुमानादिक प्रमाण भावकी प्रमाके औ अभावकी प्रमाके साधारण कारण है, अभावकी प्रमाके असाधारण कारण नहीं. औ अनुपलब्धिसें केवल अभावकाही ज्ञान होवै है यातें अभावप्रमाका असाधारण अनुपलब्धि प्रमाण है अन्य नहीं. इसरीति तीनि प्रमाणोंके लक्षणमें व्यापारका प्रवेश नहीं यातें व्यापारकी अपेक्षा तीनि प्रमाणोंमें नहीं; अनुपलब्धिप्रमाणसें अभावका ज्ञान होवै सो तौ प्रत्यक्ष होवै.

है। औ अनुमानसँ तथा शब्दसँ जो अभावका ज्ञान सो परोक्ष होवै है। जितने स्थानोंमें नैयायिक इंद्रियजन्य अभावका ज्ञान कहै हैं उतनै ज्ञानही अनुपलब्धिप्रमाणजन्य हैं। काहेतै ? नैयायिकमतमें भी अभावज्ञानका सहकारीकारण अनुपलब्धि है। जैसे योग्यानुपलब्धिकूं नैयायिक इंद्रियका सहकारी मानै हैं सोई योग्यानुपलब्धि भट्टादिमतमें स्वतंत्रप्रमाणतै विनाही भेद है नैयायिकमतमें तौ अभावप्रमाका प्रमाण इंद्रिय है। वेदांतमतमें प्रमाण अनुपलब्धि है औ वेदांतमतमें अनुपलब्धिप्रमाणजन्य अभावका ज्ञानभी नैयायिकमतकी नाई प्रत्यक्ष है परोक्ष नहीं।

वेदांतरीतिसँ इन्द्रिय अजन्यप्रत्यक्षके लक्षणका निर्णय ॥३१॥

इहां ऐसी शंका होवैहै:—इंद्रियजन्यज्ञानही प्रत्यक्ष होवै है अभावज्ञानकूं इंद्रियजन्यताका निषेध करिकै प्रत्यक्षता कहना बनै नहीं ताका यह समाधान है:—इंद्रियजन्यज्ञानही प्रत्यक्ष होवै तौ ईश्वरका ज्ञान प्रत्यक्ष नहीं चाहिये। काहेतै? न्यायमतमें तौ ईश्वरका ज्ञान नित्य है यातै इंद्रियजन्य नहीं औ वेदांतमतमें ईश्वरका ज्ञान मायाकी वृत्तिरूप है इंद्रियजन्य नहीं और ग्रंथनमें इंद्रियजन्यज्ञानकूं प्रत्यक्षता कहनेमें अनेकदूषण लिखे हैं यातै इंद्रियजन्यज्ञानही प्रत्यक्ष होवै यह नियम नहीं है; किंतु प्रमाणचेतनसँ विषयचेतनका अभेद होवै सो ज्ञान प्रत्यक्ष होवैहै जहां विषय सन्मुख होवै तहां कहूं तौ इंद्रियविषयके संबधतै इंद्रियद्वारा अंतःकरणकी वृत्ति घटदेशमें जावै है, जायकै घटके समानाकार होयकै घटसँ वृत्ति मिलै है तहां वृत्त्यवच्छिन्न चेतन प्रमाणचेतन कहिये है; विषयमें आया चेतन विषयचेतन कहिये है, प्रमाणचेतन औ विषयचेतन स्वरूपसँ तौ सदा एकही है, उपाधिभेदसँ चेतनका भेद होवैहै। उपाधिभी भिन्नदेशमें होवै तौ उपहितका भेद होवैहै, एकदेशमें होय तौ उपहितका भेद होवै नहीं, जैसे घटका रूप औ घट एकदेशमें होवैहै तहां घटरूपोपहित आकाश औ घटोपहित आकाश एकही है, औ मठके अन्तर घट होवै तहां घटोप-

पहित आकाश मठाकाशतैं भिन्न नहीं. यद्यपि मठाकाश तौ घटाकाशतैं भिन्नभी है. काहेतैं ? घटशून्यदेशमें भी मठ है, तथापि मठशून्यदेशमें घट नहीं, यातैं मठाकाशतैं घटाकाश भिन्न नहीं. इसरीतिसैं वृत्ति औ विषय भिन्न देशमें रहैं इतने तौ वृत्त्युपहित चेतन औ विषयोपहित चेतन भिन्न होवैं हैं. औ वृत्तिविषय देशमें होवै तब विषयचेतनभी वृत्तिचेतन होवै है, यातैं विषयचेतनका वृत्तिचेतनसैं भेद रहै नहीं; किंतु अभेद होवै है. यद्यपि विषयदेशमें वृत्ति जावै तब द्रष्टाके शरीरके अंतर अंतःकरणसैं लेकै विषय-पर्यंत वृत्तिका आकार होवै है; यातैं विषयदेशतैं बाह्यभी वृत्तिका स्वरूप होनेतैं विषय चेतनसैं भिन्नभी वृत्तिचेतन है, तथापि तिस कालमें वृत्तिसैं भिन्नदेशमें विषय नहीं, यातैं विषयचेतनका वृत्तिचेतनसैं अभेद कहैं हैं. औ जो दोनूँका परस्पर अभेद कहूं लिख्या होवै तौ ताका अभिप्राय यहहै:—जितना वृत्तिभाग घटदेशमें है उतना वृत्तिभागसे उपहित चेतन घटचेतनसैं पृथक् नहीं; इसरीतिसैं जहां विषयचेतनका वृत्तिचेतनसैं अभेद होवै सो ज्ञान प्रत्यक्ष कहियेहै ।

प्रत्यभिज्ञा औ अभिज्ञा प्रत्यक्षज्ञान औ स्मृतिआ-
दिपरोक्षज्ञानोंका सामग्रीसहित निर्णय ॥ ३२ ॥

जहां विषयचेतनका वृत्तिचेतनसैं अभेद नहीं होवै सो ज्ञान परोक्ष कहियेहै संस्कारजन्य स्मरणरूप अंतःकरणकी वृत्ति शरीरके अंतरही होवै है; ताका विषय देशांतरमें होवै है. अथवा नष्ट हो जावै है. यातैं विषयचेतनका वृत्तिचेतनसैं अभेद नहीं होनेतैं स्मृतिज्ञान परोक्ष है औ जिसपदार्थके पूर्वअनुभवके संस्कार होवैं औ इंद्रियका संयोग होवै तहां “सोयम्” ऐसा ज्ञान होवै है, ताकूं प्रत्यभिज्ञा ज्ञान कहैं हैं. तहांभी इंद्रियजन्य वृत्ति विषय देशमें जावै है; यातैं विषयचेतनका वृत्तिचेतनसैं अभेद होनेतैं प्रत्यभिज्ञाज्ञानभी प्रत्यक्षही होवै है. केवल इंद्रियजन्यवृत्ति होवै तहां “अयम्” ऐसा प्रत्यक्ष होवै है ताकूं अभिज्ञाप्रत्यक्ष कहैं हैं औ मुग्य सिद्धांतमें तौ पूर्व अनुभूतका सोय्यम् यह ज्ञानभी “तत्ता” अंशमें स्मृतिरूप होनेतैं परोक्ष है “अयम्” अंशमें प्रत्यक्ष

हैं, यातें “सोयम्” इस ज्ञानमें केवल प्रत्यक्षत्व नहीं किंतु अंशभेदसें परोक्षत्व औ प्रत्यक्षत्व दो धर्म हैं.

केवल संस्कारजन्यवृत्ति होवै ताका “सः” ऐसा आकार होवै है, ताकूं स्मृति कहैं हैं. जा पदार्थका पूर्व इंद्रियतैं अथवा अनुमानादिकनतैं ज्ञान हुया होवै ताकी स्मृति होवै है; यातैं स्मृतिज्ञानमें पूर्व अनुभव करण है औ अनुभवजन्य संस्कार व्यापार है. काहेतैं ? जिस पदार्थका पूर्वज्ञान होवै ताकी वर्षके अंतरायसैंभी स्मृति होवै है; तहां स्मृतिके अव्यवहित पूर्वकालमें अनुभव तौ है नहीं औ अव्यवहित पूर्वकालमें होवै सो हेतु होवै है यातैं पूर्व अनुभव स्मृतिका साक्षात् कारण संभवै नहीं, किसी द्वारा कारण कहा चाहिये, यातैं ऐसा मानना योग्य है. जा पदार्थका पूर्वअनुभव नहीं हुया ताकी तौ स्मृति होवै नहीं, जो पूर्व अनुभव स्मृतिका कारण नहीं होवै तौ जाका अनुभव नहीं हुआ ताकी भी स्मृति हुई चाहिये औ होवै नहीं इसरीतिसैं पूर्वअनुभवसैं स्मृतिका अन्वयव्यतिरेक है. पूर्वअनुभव हुये स्मृति होवै है यह अन्वय है, पूर्वानुभव नहीं होवै तौ स्मृति होवै नहीं यह व्यतिरेक है. एकके होनेसैं अपरका होना अन्वय कहियेहै. एकके नहीं होनेतैं अपरका नहीं होना व्यतिरेक कहियेहै. अन्वयव्यतिरेकसैं कारण-कार्यभाव जानिये है, पूर्वअनुभव स्मृतिके अन्वयव्यतिरेक देखनेतैं तिनका कारणकार्यभाव तौ अवश्य है. परंतु अव्यवहित पूर्वकालमें पूर्वअनुभव मिलै नहीं, यातैं स्मृतिकी उत्पत्तिसैं पूर्व अनुभवका कोई व्यापार मानना चाहिये. जहां प्रमाणबलतैं कारणताका निश्चय होवै औ अव्यवहित पूर्वकालमें कारणकी सत्ता संभवै नहीं तहां व्यापारकी कल्पना होवै है. जैसे शास्त्ररूपी प्रमाणतैं स्वर्गकी साधनताका यागमें निश्चय होवै है औ अन्त्य आहुतिकूं याग कहैं हैं तिस यागके नाश हुये बहुत कालके अंतरायतैं स्वर्ग होवै है, सुखविशेषकूं स्वर्ग कहैं हैं. स्वर्गके अव्यवहित पूर्वकालमें यागके अभावतैं कारणता यागकूं संभवै नहीं. यातैं शास्त्रसैं

निर्णीतकारणताके निर्वाहवासतैं यागका व्यापार अपूर्व मानैं हैं. जब अपूर्व अंगीकार किया तब दोष नहीं. काहेतैं ? कार्यके अव्यवहित पूर्वकालमें कारण अथवा व्यापार एक चाहिये कहूं दोनूंभी होवैं हैं; परन्तु एक अवश्य चाहिये जिसकूं धर्म कहैं हैं सो यागजन्य अपूर्व है यागसैं अपूर्व उत्पन्न होवै है औ यागजन्य जो स्वर्ग ताका जनक है यातैं व्यापार है. जैसें यागकूं स्वर्गसाधनताके निर्वाहवासतैं अपूर्व व्यापार मानिये है सो अपूर्व सदा परोक्ष है तैसें अन्वयव्यतिरेकके बलतैं सिद्ध जो पूर्व अनुभवकूं स्मृतिकी कारणता ताके निर्वाहवासतैं संस्कार मानियेहै. सो संस्कार सदा परोक्ष है, जा अन्तःकरणमें पूर्व अनुभव होवैहै औ स्मृति होवैगी ता अन्तःकरणका धर्म संस्कार है. नैयायिकमतमें अनुभव संस्कारस्मृति आत्माके धर्म हैं. अनुभवजन्य संस्कारकूं नैयायिक भावना कहैं हैं. सो—संस्कार पूर्व अनुभवजन्य है औ पूर्वअनुभवजन्य जो स्मृति ताका जनक है यातैं व्यापार कहियेहै. इस रीतिसैं पूर्व अनुभव स्मृतिका कारण है, संस्कार व्यापार है, स्मृतिकी उत्पत्तिसैं अव्यवहित पूर्वकालमें पूर्वअनुभवका तौ नाश होनेतैं अभाव है; तथापि ताका व्यापार संस्कार है; यातैं पूर्व अनुभवके नाश हुयां भी स्मृति उपजै है. सो संस्कार प्रत्यक्ष तौ है नहीं. अनुमान अथवा अर्थापत्तिसैं संस्कारकी सिद्धि होवैहै, यातैं जितनें पूर्व अनुभूतकी स्मृति होवै उतनेकाल संस्कार रहैहै. जा स्मृतिसैं उत्तरस्मृति न होवै सो चरमस्मृति कहियेहै. चरमस्मृतिसैं संस्कारका नाश होवै है, यातैं फेरि तिस पदार्थकी स्मृति होवै नहीं. इसरीतिसैं पूर्वअनुभवजन्य संस्कारसैं अनेक स्मृति होवैहैं. जितने चरमस्मृति होवै इतने एक ही संस्कार रहै है. स्मृतिमें चरमता कार्यसैं जानी जावै है; जा स्मृतिके हुयां फेरि सजातीय स्मृति न होवै ता स्मृतिमें चरमताका अनुमानसैं ज्ञान होवैहै. अंत्यकूं चरम कहैं हैं. औ कोई एसैं कहैं हैं:—पूर्वअनुभवजन्यसंस्कारसैं प्रथम स्मृति होवैहै औ प्रथम स्मृतिकी उत्पत्तिस पहले संस्कारका

नाशं होवैहै स्मृतिसँ और संस्कार उपजै है. तासँ फेरि सजातीय स्मृति उपजैहै ता स्मृतिसँ स्वजनकसंस्कारका नाश होवै है, अन्यसंस्कार उपजै है, तासँ तृतीय स्मृति होवै है. इसरीतिसँ स्मृतिसँ भी संस्कारकी उत्पत्ति होवैहै. जा स्मृतिसँ उत्तर सजातीय स्मृति न होवै सो स्मृति संस्कारकी हेतु नहीं. या मतमें संस्कारद्वारा स्मृतिज्ञानभी उत्तरस्मृतिका करण है, औ प्रथम स्मृतिका करण अनुभव है, दोनूँ स्थानमें संस्कार व्यापार है; औ पहले मतमें स्मृतिज्ञानका कारण स्मृति नहीं किंतु पूर्वानुभवसँ संस्कार होवै है सो एकही संस्कार चरमस्मृतिपर्यंत रहै है यातँ पूर्वानुभवही स्मृतिका कारण है; और पूर्वानुभवजन्य संस्कारही सकल सजातीय स्मृतिसँ व्यापार है. दोनूँ पक्षनमें स्मृतिज्ञान प्रमा नहीं. काहेतँ ? प्रथम पक्षमें तौ स्मृतिज्ञानका करण पूर्वानुभव है सो षट्प्रमाणसँ न्यारा है. प्रमाण-जन्यज्ञानकूं प्रमा कहँ हैं. पूर्वानुभव प्रमाण नहीं द्वितीयपक्षमें प्रथमस्मृतिका करणतौ पूर्वानुभव है औ द्वितीयादि स्मृतिका कारण स्मृति है सो स्मृतिभी षट्प्रमाणमें नहीं, यातँ स्मृतिकूं प्रमा नहीं कहँ हैं; तथापि यथार्थ अयथार्थ भेदसँ स्मृति दो प्रकारकी है. भ्रमरूप अनुभवके संस्कारनसँ उपजै सो अयथार्थ है. प्रमारूप अनुभवके संस्कारनसँ उपजै सो यथार्थ है. इसरीतिसँ दोपक्ष ग्रन्थनमें लिखेहँ; तिनमें दूषण भूषण अनेक हैं ग्रन्थ-विस्तारभयतँ उपराम होयकै प्रसंग लिखेहँ. जैसेँ पूर्वानुभवजन्य स्मृतिज्ञान परोक्ष है, तैसेँ अनुमानादिप्रमाणजन्य ज्ञानभी परोक्ष है. काहेतँ? जैसेँ स्मृतिका विषय वृत्तिसँ व्यवहित होवैहै तैसेँ अनुमानादिजन्य ज्ञानका विषयभी वृत्तिदेशमें होवै नहीं; किंतु व्यवहित पर्वतादिदेशमें होवैहै. औ अतीत अनागत पदार्थकाभी अनुमानादिकनतँ अनुमितिसँ आदि लेकै वर्तमान ज्ञान होवै है. यातँ अनुमानादिजन्य ज्ञानके देशमें औ कालमें विषय होवै नहीं किंतु अनुमितिआदिज्ञानके देश औ कालतँ भिन्नदेश औ भिन्नकालमें तिनके विषय होवैहै.

इन्द्रियजन्यताके नियमसँ रहित प्रत्यक्षज्ञानका अनुसंधान ॥ ३३ ॥

इन्द्रियजन्यज्ञानके विषय ज्ञानके देशकालसे भिन्न देश भिन्न कालमें होवै नहीं; किंतु ज्ञानके देशकालमेंही होवै हैं, यातँ इन्द्रियजन्यज्ञान सारै प्रत्यक्षही होवैहै. अद्वैतमतमें अंतःकरणका परिणाम जो वृत्ति ताकूं ज्ञान कहँ हैं; यातँ ज्ञानविषय एकदेशमें होवै अथवा वृत्तिविषय एकदेशमें होवै या कहनेमें एकही अर्थ है. इन्द्रियजन्य ज्ञानही प्रत्यक्ष होवै यह नियम नहीं. जहां अन्यप्रमाणजन्य वृत्तिदेशमेंभी विषय होवै तहां प्रत्यक्षज्ञानही होवै है जैसे “ दशमस्त्वमसि” या शब्दसँ उत्पन्नहुई वृत्तिके देशमें विषय है यातँ शब्द-प्रमाणजन्य ज्ञानभी कहूँ प्रत्यक्ष होवैहै. महावाक्यजन्य ब्रह्माकारवृत्ति औ ब्रह्मात्मा दोनूँ एकदेशमें होवैहैं; यातँ महावाक्यजन्य ब्रह्मात्मज्ञान प्रत्यक्ष है. तैसेँ ईश्वरज्ञानका उपादान कारण मायाके देशमें सर्व पदार्थ हैं. यातँ इन्द्रियजन्य नहीं तौभी ईश्वरका ज्ञान प्रत्यक्ष है, तैसेँ अनुपलब्धि-प्रमाणजन्य अभावका ज्ञानभी प्रत्यक्ष है. काहेतँ ? जहां भूतलमें घटाभावका ज्ञान होवै तहां भूतलसँ नेत्रका संबन्ध होयके भूतलदेशमें अंतःकरणकी वृत्ति जावै है. “भूतले घटो नास्ति” ऐसा वृत्तिका आकार है तहां भूतलअंशमें तौ वृत्ति नेत्रजन्य है औ घटाभाव अंशमें अनुपलब्धिजन्य है. जैसे “पर्वतो वह्निमान्” यह वृत्ति, पर्वतअंशमें नेत्रजन्य है वह्निअंशमें अनुमानजन्य है; तैसेँ एकही वृत्ति अंशभेदसँ इन्द्रिय औ अनुपलब्धि दो प्रमाणसँ उपजै है; तहां भूतलावच्छिन्न चेतनका वृत्त्यवच्छिन्न चेतनसँ अभेद होवै है औ भूतलावच्छिन्न चेतनही घटाभावावच्छिन्न चेतन है. यातँ घटाभावावच्छिन्नचेतनका भी वृत्त्यवच्छिन्नचेतनसँ अभेद होवै है, यातँ अनुपलब्धिप्रमाणजन्य भी घटाभावका ज्ञान प्रत्यक्ष है, परंतु जहां अभावका अधिकरण प्रत्यक्षयोग्य है. अधिकरणके प्रत्यक्षमें इन्द्रियका व्यापार होवै है तहां उक्तरीतिका संभव है.

औ जहां अधिकरणके प्रत्यक्षमें इन्द्रियका व्यापार नहीं होवै तहां अनुपलब्धिप्रमाणजन्य अभावका ज्ञान प्रत्यक्ष नहीं; किंतु परोक्ष है.

जैसे वायुमें रूपाभावका योग्यानुपलब्धिसे निमीलित नयनकूम्भी ज्ञान होवै है औ परमाणुमें योग्यानुपलब्धिसे नेत्रका उन्मीलनव्यापार विनाही महत्त्वाभावका ज्ञान होवै है, तहां विषयदेशमें वृत्ति जावै नहीं; यातें अनुपलब्धिप्रमाणजन्य वायुमें रूपाभावका ज्ञान तैसे परमाणुमें महत्त्वाभावका ज्ञान प्रत्यक्ष नहीं परोक्ष है. इसरीतिसे अनुपलब्धिप्रमाणजन्य अभावका ज्ञान कहुं प्रत्यक्ष है, कहुं परोक्ष है, औ वेदांतपरिभाषादिक ग्रन्थनमें अनुपलब्धिप्रमाणजन्य अभावका प्रत्यक्ष लिख्या है, अनुपलब्धिजन्य परोक्षज्ञानका उदाहरण नहीं लिख्या, सो तिनमें न्यूनता है; लिख्या चाहिये. जो परोक्षका उदाहरण लिखेविना अनुपलब्धिजन्यज्ञान परोक्ष होवै नहीं ऐसा भ्रम होवै है.

अभावके ज्ञानकी सर्वत्र परोक्षताका निर्णय ॥ ३४ ॥

औ सूक्ष्मदृष्टिसे विचार करै तौ अनुपलब्धिप्रमाणजन्य अभावका ज्ञान सर्वत्र परोक्ष है कहुंभी प्रत्यक्ष नहीं. काहेतै ? प्रमाणचेतनसे विषयचेतनका अभेद हुयेभी जो प्रत्यक्षयोग्य विषय नहीं ताका परोक्षही ज्ञान होवै है. जैसे शब्दादिकप्रमाणतें धर्माधर्मका ज्ञान होवै तब प्रमाणचेतनसे विषयचेतनका भेद नहीं. काहेतै ? अंतःकरणदेशमें धर्माधर्म रहै हैं यातें अंतःकरण औ धर्माधर्मरूप उपाधि भिन्नदेशमें नहीं होनेतें धर्माधर्मावच्छिन्नचेतनप्रमाण चेतनसे भिन्न नहीं, तथापि धर्माधर्म प्रत्यक्षयोग्य नहीं. यातें शब्दादिजन्य धर्माधर्मका ज्ञान कदीभी प्रत्यक्ष नहीं. अनुभवके अनुसार विषयमें योग्यता अयोग्यता जाननी. जैसे धर्माधर्म प्रत्यक्षयोग्य नहीं तैसे अभावपदार्थभी प्रत्यक्षयोग्य नहीं. जो अभावपदार्थ प्रत्यक्ष होवै तौ वादियोंका विवाद नहीं हुया चाहिये. मीमांसक अभावकूं अधिकरणरूप मानैहैं, नैयायिकादिक अधिकरणसे भिन्न मानै हैं; तैसे नास्तिक अभावकूं तुच्छ औ अलीक मानैहैं, आस्तिक अभावकूं पदार्थ मानैहैं, इसरीतिसे अभावके स्वरूपमें विवाद है. औ प्रत्यक्षयोग्य जो घटादिक तिनके

स्वरूपमें अधिकरणसें भिन्न वा नहीं इत्यादिक विवाद होवै नहीं; यातें अभावपदार्थ प्रत्यक्षयोग्य नहीं इसकारणतें जहां भूतलमें घटाभावका ज्ञान होवै तहां प्रमाणचेतनसें घटभावावच्छिन्न चेतनका अभेद है तौ भी अभावांशमें यह ज्ञान परोक्ष है, भूतलांशम अपरोक्ष है. जैसे "पर्वतो वह्निमान्" यह ज्ञान पर्वतअंशमें अपरोक्ष है औ वह्निअंशमें परोक्ष है; इसरीतिसें अनुपलब्धिप्रमाणजन्य अभावके ज्ञानकूं सर्वत्र परोक्ष मानै तौ भट्टसभी विरोध नहीं. भट्टमतमें अनुपलब्धि अभावका ज्ञान परोक्षही है.

औ अभावके ज्ञानकूं जो नैयायिक इंद्रियजन्य मानिके प्रत्यक्ष कहै हैं सो सर्वथा असंगत है:—काहेतें ? वायुमें रूपाभावका चाक्षुष प्रत्यक्ष होवैहै औ परमाणुमें महत्त्वाभावका चाक्षुष प्रत्यक्ष होवैहै यह नैयायिकनका सिद्धांत है सो बनै नही. काहेतें वायुमें रूपाभावके ज्ञानवास्तै कोईभी नेत्रका उन्मीलनव्यापार करै नहीं; किंतु निमीलितनेत्रकूंभी वायुमें रूपाभावका योग्यानुपलब्धिसें ज्ञान होवै है तैसें परमाणुम महत्त्वाभावका ज्ञानभी उन्मीलित नेत्रकी नाई निमीलितनेत्रकूंभी होवै है औ निमीलितनेत्रकूं घटादिकनका चाक्षुषज्ञान कदीभी होवै नहीं; यातें वायुमें रूपाभावका औ परमाणुमें महत्त्वाभावका चाक्षुष प्रत्यक्ष बनै नहीं; किंतु योग्यानुपलब्धिसें तिनका परोक्ष ज्ञान होवै है.

औ जो नैयायिक कहै हैं अभावज्ञानमें इंद्रियके अन्वयव्यतिरेक देखनेतें अभावज्ञानमें इंद्रिय हेतु है औ याका जो भेदधिक्कारादिक ग्रन्थनमें समाधान लिख्याहै:—इन्द्रियका अन्वयव्यतिरेक अधिकरणके ज्ञानमें चरितार्थ है. जैसे भूतलमें घटाभावका ज्ञान होवै तहां नेत्रइंद्रियसें अभावके अधिकरण भूतलका ज्ञान होवैहै; ता नेत्रसें ज्ञानभूतलमें घटाभावका योग्यानुपलब्धिसें ज्ञान होवैहै; इसरीतिमें घटाभावका अधिकर जो भूतल ताके ज्ञानमें इंद्रिय चारितार्थ कहिये सफल है. सो शंका औ समाधान दोनूं असंगत हैं:—काहेतें ? वायुमें रूपाभावका औ परमाणुमें महत्त्वाभावका नेत्र व्यापारसें विनाभी ज्ञान होवैहै; यातें किसी अभावज्ञानमें इंद्रियके अन्वय-

व्यतिरेक हुयें इंद्रियकू कारणता सिद्ध होवै नहीं, सकल अभावके ज्ञानमें इंद्रियका अन्वयव्यतिरेक असिद्ध है. इस रीतिस शिथिलमूल शंकाका समाधानकथनभी असंगत है.

औ जो नैयायिक इस रीतिसँ शंका करै:—“घटानुपलब्ध्या इंद्रियेणाभावं निश्चिनोमि” ऐसी प्रतीति होवैहै, यातँ अनुपलब्धि औ इंद्रिय दोनू घटादिकनके अभावज्ञानके हेतु है. या शंकाका उक्त समाधान करै “घटाभावके अधिकरणका ज्ञान इंद्रियतँ होवैहै औ घटाभावका ज्ञान अनुपलब्धिसँ होवै है” सोभी समाधान संभवै नहीं:—काहेतँ? जहां इंद्रिययोग्य अधिकरण है तहां तो उक्त समाधान संभवै है औ जहां अधिकरण इंद्रिययोग्य नहीं तहां उक्त समाधान संभवै नहीं. जैसे “वायौ रूपानुपलब्ध्या नेत्रेण रूपाभावं निश्चिनोमि” इसरीतिसँ वायुमें रूपाभावकी अनुपलब्धिजन्य औ नेत्रजन्य प्रतीति भासैहै तहां वायुकी प्रतीति नेत्रजन्य है औ रूपाभावकी प्रतीति अनुपलब्धिजन्य है यह कहना संभवै नहीं. काहेतँ? वायुमें रूपके अभावतँ नेत्रकी योग्यता नहीं.

यातँ अभावज्ञानकू केवल अनुपलब्धिजन्य मानें उभयजन्यताकी प्रतीतिसँ विरोधका अद्वैतवादीका यह समाधान है:—“भूतले अनुपलब्ध्या नेत्रेण घटाभावं निश्चिनोमि” या कहनेका अनुपलब्धिसहित नेत्रतँ भूतलमें घटाभावके निश्चयवाला मैं हूं यह अभिप्राय नहीं है, किन्तु भूतलमें इंद्रियजन्य घटकी उपलब्धिके अभावतँ घटाभावके निश्चयवाला मैं हूं यह तात्पर्य है; अभावके निश्चयका हेतु अनुपलब्धि है औ अनुपलब्धिका प्रतियोगी जो उपलब्धि तामँ इंद्रियजन्यता भासै है, यातँ निषेधनीय उपलब्धिमें इंद्रियजन्यता प्रतीत होनेतँ इंद्रियजन्य उपलब्धिके अभावतँ घटाभावका निश्चय उपजै है यह सिद्ध हुआ. तैसँ “वायौ रूपानुपलब्ध्या नेत्रेण रूपाभावं निश्चिनोमि ” या कहनेकाभी रूपकी अनुपलब्धिस

हित नेत्रतै रूपाभावके निश्चयवाला मैं हूं यह तात्पर्य नहीं है।
 काहेतै ? नेत्रके व्यापारविनाभी रूपाभावका निश्चय होवै है किंतु नेत्रजन्य-
 रूपकी उपलब्धिके अभावतै वायुमें रूपाभावके निश्चयवाला मैं हूं यह तात्पर्य
 है; यातै जिस उपलब्धिका अभाव रूपाभावके निश्चयका हेतु ता उपलब्धि-
 मैं नेत्रजन्यता प्रतीति होवै है. इसरीतिसै सारै अभावनिश्चयका हेतु जो अ-
 नुपलब्धि ताके प्रतियोगी उपलब्धिमें इंद्रियजन्यता कहिये है औ विवेकविना
 अभावनिश्चयमें इंद्रियजन्य प्रतीति होवै है. नैयायिककी शंकाका
 यह समाधान सर्वत्र व्यापक है. औ अधिकरणज्ञानकी इंद्रियजन्यता
 अभावज्ञानमें भासै है, यह भेदधिकार वेदांतपरिभाषादिकनका समाधान
 सर्वत्र व्यापक नहीं; किंतु जहां प्रत्यक्षयोग्य भूतलादिक अभावके अधिक-
 रण हैं तहां तौ यह समाधान संभवै है; औ जहां प्रत्यक्षअयोग्य-
 वायु आदिक अभावके अधिकरण हैं, तहां उक्त समाधान संभवै नहीं,
 औ “अनुपलब्ध्या रसनेंद्रियेणाम्लरसाभावमात्रे जानामि” या स्थानमेंभी
 अधिकरणका ज्ञान रसनेंद्रियजन्य संभवै नहीं. काहेतै ? अम्लरसके अभा-
 वका अधिकरण आम्रफल है ताके ज्ञानकी सामर्थ्य रसनेंद्रियमें नहीं रस-
 नेंद्रियमें केवल रसज्ञानकी सामर्थ्य है द्रव्यज्ञानकी सामर्थ्य नहीं, यातै
 रसनेंद्रियजन्याम्लरसोपलब्धिके अभावतै आम्रफलमें रसके अभावका निश्च-
 यवाला मैं हूं यह तात्पर्यसै उक्तव्यवहार होवै है. यद्यपि उक्त वाक्यके
 अक्षर मर्यादासै उक्त अर्थ क्लिष्ट है तथापि अन्यगतिके असंभवतै उक्त अर्थ
 ही मानना चाहिये, यातै नैयायिककी शंकाका अस्मदुक्त ही समाधान है.
 इसरीतिसै अनुपलब्धिप्रमाणतै अभावका निश्चय होवै है यह पक्ष निर्दोष है
 औ जो नैयायिक शंका करै:-अभावप्रमाका पृथक् प्रमाण माननेमें
 गौरव है घटादिकनकी प्रत्यक्ष प्रमामें इंद्रियकी प्रमाणता निर्णीत है,
 ता निर्णीत प्रमाणसै अभावप्रमाकी उत्पत्ति मानै तौ लाघव है.

अनुपलब्धिप्रमाणके अंगीकारमें नैयायिककी शंका औ सिद्धांतीका समाधान ॥ ३५ ॥

ता शंकाका यह समाधान है:—इंद्रियकूं प्रमाणता कहनेवाले नैयायिकभी अनुपलब्धिकूं कारणता तौ मानै हैं अनुपलब्धिकूं कारणता नहीं कहै हैं. अद्वैतवादी इंद्रियकूं अभावकी कारणता नहीं मानै हैं. इंद्रियका अभावतैं स्वसंबद्ध विशेषणता औ शुद्ध विशेषणतासंबंध नहीं मानना होवै है नैयायिककूं अप्रसिद्ध संबंधकी कल्पना गौरव है औ अनुपलब्धिमें सहकारी कारणता तौ नैयायिक भी मानै हैं, तिसकूं अद्वैतवादी कारणतानाम धरिकैं प्रमाणता कहै हैं; यातैं नैयायिकमतमें ही गौरव है अद्वैतमतमें नहीं.

और वेदांतपरिभाषाका टीकाकार मूलकारका पुत्र हुआ है तिसकूं अद्वैतशास्त्रके संस्कार न्यून हुये हैं औ न्यायशास्त्रके संस्कार अधिक रहेहैं यातैं मूलका व्याख्यान करिकैं नैयायिकमतका तिसनैं इसरीतिसैं उज्जीवन लिख्या है:—अनुपलब्धि पृथक् प्रमाण नहीं, अभावका ज्ञान इंद्रियतैं ही होवैहै औ जो कहै अभावके साथ इंद्रियका संबंध नहीं है, विषयतैं संबंधविना इंद्रियजन्यज्ञान होवै नहीं; विशेषणता औ स्वसंबद्ध विशेषणता जो नैयायिक संबंध मानै हैं सो अप्रसिद्ध है, यातैं अप्रसिद्धकी कल्पना गौरव है सो असंगत है:—काहेतैं ? “घटाभाववद्भूतलम्” यह प्रतीति सर्वकूं संमत है. या प्रतीतिसैं घटाभावमें आधेयता भासै है औ भूतलमें अधिकरणता भासै है. परस्पर संबंधविना आधाराधेयभाव होवै नहीं. यातैं भूतलादिक अधिकरणमें अभावका संबंध सर्वकूं इष्ट है. जो अभावकूं प्रत्यक्ष नहीं मानै तौ तिनकूं भी अभावका अंगीकार है; यातैं अधिकरणसैं अभावका संबंध सर्वकूं इष्ट है. ताका संबंधका व्यवहारवास्तैं कोई नाम कह्या चाहिये यातैं अधिकरणमें अभावके संबंधकूं विशेषणता कहै हैं. इसरीतिसैं विशेषणतासंबंध अप्रसिद्ध नहीं, यातैं अप्रसिद्ध कल्पनारूपगौरव

नैयायिक मतमें नहीं; अभावका अधिकरणसँ संबंध सर्वमतसिद्ध होनेतँ स्वसंबद्धविशेषणता दोनू संबंध अप्रसिद्ध नहीं औ "निर्वटं भूतलं पश्यामि" ऐसा अनुव्यवसाय होवै है; यातँ भूतलादिकनमें अभावका ज्ञान नेत्रादि-जन्य है. जहां नेत्रजन्य ज्ञान होवै तहां ही 'पश्यामि' ऐसा अनुव्यवसाय होवै है; यातँ भूतलादिकनमें अभावका ज्ञान नेत्रादिजन्य है. जहां नेत्र-जन्य ज्ञान होवै तहांही 'पश्यामि' ऐसा अनुव्यवसाय होवै है औ अद्वैतमतमें भूतलका ज्ञान नेत्रजन्य है, घटाभावका ज्ञान अनुपलब्धिजन्य है नेत्रजन्य नहीं, यातँ अनुव्यवसाय ज्ञानमें अपने विषय व्यवसायकी विलक्षणता भासी चाहिये. जैसे "पर्वतो वह्निमान्" यह ज्ञान पर्वत अंशमें प्रत्यक्ष है, वह्नि अंशमें अनुमिति है. ताका "पर्वतं पश्यामि वह्निमनुमिनोमि" ऐसा अनुव्यवसाय होवै है, तामें व्यवसायकी विलक्षणता भासै है सो विलक्षणता इहां नेत्रजन्यत्व औ अनुमानजन्यत्व है तैसेँ अभावज्ञानमें नेत्रजन्यत्व औ अनुपलब्धिजन्यत्वरूप विलक्षणता होवै तौ अनुव्यवसायमें भासी चाहिये. औ केवल नेत्रजन्यत्वही अनुव्यवसायमें भासै है, यातँ अभावका ज्ञानभी इंद्रियजन्य है पृथक् प्रमाणजन्य नहीं. औ अभावज्ञानकू इंद्रियजन्य नहीं मानै तौभी अद्वैतवादी अनुपलब्धिजन्य मानिकै प्रत्यक्षरूप कहै हैं. सोभी असंगत है:-काहेतँ ? जो प्रत्यक्षज्ञान होवै सो इंद्रियजन्य होवै या नियमका बाध होवैगा; यातँ अभावका ज्ञान इंद्रियजन्य है. इसरीतिसँ वेदांतपरिभाषाकी टीकामें नैयायिकमतका उज्जीवन सकल अद्वैतग्रंथनसँ विरुद्ध लिख्या है:-सो युक्तिसँ विरुद्ध है. काहेतँ ? प्रथम जो कहा अभावका अधिकरणसँ संबंध सर्वकू इष्ट है, यातँ अप्रसिद्ध कल्पना नहीं सो असंगत है. काहेतँ ? अभाव औ अधिकरणका संबंध तो इष्ट है परंतु विशेषणतासंबंधमें प्रत्यक्षज्ञान कारणता अप्रसिद्ध है. काहेतँ ? जो अभावज्ञानकू इंद्रियजन्यता मानै तिसीके मतमें विशेषणतासंबंध इंद्रियजन्यज्ञानका कारण मानना होवै है, अन्यमतमें विशेषणतासंबंधमें इंद्रियजन्यज्ञानकी कारणता माननी होवै नहीं; यातँ अप्रसिद्ध कल्पनाका

परिहार नैयायिकमतमें होवै नहीं.औ जो अभावज्ञानकूं पृथक् प्रमाणजन्यता माननेमें दोष कह्या "निर्घटं भूतलं पश्यामि" ऐसा अनुव्यवसाय नहीं हुया चाहिये सोभी संभवै नहीं:—काहेतैं?घटाभावविशिष्ट भूतलके चाक्षुषज्ञानवाला मैं हूं ऐसा अनुव्यवसाय होवै. उक्त वाक्यकाभी यही अर्थ है या अनुव्यवसायमें घटाभाव विशेषण है भूतल विशेष्य है; ता विशेष्यभूतलमें चाक्षुषज्ञानकी विषयता है घटाभाव विशेषणमें नहींहै तौभी घटाभाव विशिष्ट भूतलमें प्रतीत होवै है; कहूं विशेषणमात्रका धर्म, कहूं विशेष्यमात्रका धर्म, कहूं विशेषणविशेष्य दोनूँका धर्म, विशिष्टमें प्रतीत होवै है, जस "दंडीपुरुषः" या ज्ञानमें दंड विशेषण है औ पुरुष विशेष्य है. जहां दंड नहीं है पुरुषहैतहां "दंडी पुरुषो नास्ति" ऐसी प्रतीति होवै है. यातैं दंडरूप विशेषणका अभाव है पुरुषरूपविशेष्यका अभाव नहीं; तथापि विशेषणमात्रवृत्ति अभाव दंडविशिष्ट पुरुषमें प्रतीत होवैहै. जहां दंड है पुरुष नहीं है तहां विशेष्यमात्रका अभाव है; औ "दंडी पुरुषो नास्ति" इसरीतिसैं दंडविशिष्टपुरुषमें प्रतीत होवैहै. जहां दंड नहीं औ पुरुष भी नहीं है. तहां विशेषणविशेष्य दोनूँका अभाव विशिष्टमें प्रतीत होवै है तैंसैं विशेष्यभूतलमें चाक्षुषज्ञानकी विषयता है औ विशेषण तौ घटाभाव तामैं नहीं है तौ भी घटाभावविशिष्ट भूतलमें प्रतीत होवैहै जैसैं "वह्निमन्तं पर्वतं पश्यामि" इसरीतिसैं पर्वतके प्रत्यक्षका अनुव्यवसाय होवै है, तहां चाक्षुषज्ञानकी विषयता विशेष्य पर्वतमें है औ विशेषण जो वह्नि तामैं नहीं है, तथापि वह्निविशिष्टपर्वतमें चाक्षुषज्ञानकी विषयता प्रतीत होवै है औ जो दोष कह्या घटाभाव औ भूतल विजातीयज्ञानके विषयहोवैं तौ "पर्वतं पश्यामि वह्निमनुमिनोमि" इसरीतिसैं विलक्षण व्यवसायज्ञानकूं विषय करनेवाला अनुव्यवसाय हुया चाहिये. यह कथनभी अद्वैतग्रंथनके शिथिलसंस्कारकरनेवालेका है:—काहेतैं?अभावका ज्ञान अनुपलब्धिप्रमाणजन्य है इस अर्थकूं जौ मानैं ताकूं "घटानुपलब्ध्या घटाभावं निश्चिनोमि । नेत्रेण भूतलं पश्यामि" ऐसा अनुव्यवसाय अत्राधित होवै है; तासैं व्यवसायज्ञानकी विषयता घटाभावमें औ भूतलमें विलक्षण मानैं है; औ जो

दोष कहा है:—अनुपलब्धिजन्यता मानिके अद्वैतवादी अभावज्ञानकं प्रत्यक्ष मानें और जो प्रत्यक्षज्ञान होवे सो इंद्रियजन्य होवे है; यातें उक्त नियमका अनुपलब्धिवादिके मतमें बाध होवेगा; सोभी सिद्धांतके अज्ञानतें है; यातें असंगत है. काहेतें ? अनुपलब्धिप्रमाणजन्य अभावज्ञान सारै प्रत्यक्ष नहीं है; किंतु कोई ज्ञान प्रत्यक्ष है औ वायुमें रूपाभावका ज्ञान परमाणुमें महत्त्वाभावका ज्ञान इत्यादि अनुपलब्धिजन्य हैं तथापि परोक्ष है, अथवा अनुपलब्धिप्रमाणजन्यभी अभावका ज्ञान सारै परोक्ष है. यह पूर्व प्रतिपादन करि आये हैं. यातें अनुपलब्धिवादी अभावज्ञानकं प्रत्यक्ष मानें यह धर्मराजके पुत्रका कथन सिद्धांतके अज्ञानसें है. औ वेदांतपरिभाषादिक ग्रंथनमें जो कहूं अभावज्ञानकं प्रत्यक्षता कही है सो प्रौढिवादसें कही है. जो अनुपलब्धिप्रमाणजन्य अभावज्ञानकं प्रत्यक्षता मानिलेवै तौभी वक्ष्यमाण रीतिसें अभावज्ञानमें इंद्रियजन्यता सिद्ध होवे नहीं यह ग्रंथकारनका प्रौढिवाद है, प्रतिवादीकी उक्ति मानिके भी स्वमतमें दोषका परिहार करै ताकूं प्रौढिवाद कहें हैं. औ अभावज्ञानकं प्रत्यक्षता मानिके इंद्रियजन्यता नहीं मानें तौ प्रत्यक्षज्ञान इंद्रियजन्य होवे है, या नियमका बाध होवेगा; यह कथनभी असंगत है:—काहेतें ? ताकूं यह पूछें हैं:—जो प्रत्यक्षज्ञान होवे सो इंद्रियजन्य होवे है इंद्रियजन्यसें भिन्न प्रत्यक्ष होवे नहीं; ऐसा नियम है. अथवा जो इंद्रियजन्यज्ञान होवे सो प्रत्यक्ष होवे है. प्रत्यक्षसें भिन्न इंद्रियजन्य होवे नहीं यह नियम है. तिनमें प्रथमपक्ष कहें तौ असंगत है; ईश्वरका ज्ञान प्रत्यक्ष है इंद्रियजन्य नहीं है. न्यायमतमें नित्य है औ सिद्धांतमतमें आयाजन्य है. ईश्वरके इंद्रियनका अभावहै यातें ताका ज्ञान इंद्रियजन्य नहीं. औ “दशमस्त्वमसि” या वाक्यतें उत्पन्न हुआ ज्ञान प्रत्यक्ष है इंद्रियजन्य नहीं जो ऐसैं कहै दशमपुरुषकूं अपने शरीरमें दशमताका ज्ञान होवे है सो शरीर नेत्रके योग्य है, यातें दशमका ज्ञानभी नेत्रइंद्रियजन्य है, सो संभवै नहीं:—काहेतें ? निमीलितनयनकूंभी वाक्य सुनिके दशमका ज्ञान होवे है. जो नेत्रजन्य होवे तौ नेत्रव्यापार विना नहीं हुआ चाहिये; यातें

दशमका ज्ञान नेत्रजन्य नहीं औ जो ऐसैं कहै दशमका ज्ञान मनोजन्य है यातैं इंद्रियजन्य है, सोभी संभवै नहीं—काहेतैं ? देवदत्तयज्ञदत्तादिक नाम आत्माके नहीं; किंतु न्यायमतमें शरीरविशिष्ट आत्माके औ वेदांतमतमें सूक्ष्मविशिष्ट स्थूल शरीरके हैं; तैसैं त्वम् अहम् यह व्यवहारभी सूक्ष्मविशिष्ट स्थूल शरीरमें होवैहै ता स्थूलशरीरका ज्ञान मनसैं संभवै नहीं. बाह्यपदार्थके ज्ञानका मनमें सामर्थ्य नहीं, जो ऐसैं कहै:—मनका अवधान होवै तौ वाक्यसैं दशमका ज्ञान होवै, विक्षिप्तमनवालेकूं होवै नहीं; यातैं अन्वयव्यतिरेकतैं दशमज्ञानका हेतु मन होनेतैं दशमका ज्ञान मानस है यातैं इंद्रियजन्य है; सोभी संभवै नहीं:—इसरीतिके अन्वयव्यतिरेकतैं सकल ज्ञानोंका हेतु मन है. विक्षिप्तमनवालेकूं किसी प्रमाणतैं ज्ञान होवै नहीं. सावधानमनवालेकूं सकल ज्ञान होवैं हैं, यातैं सारे ज्ञान मानस कहे चाहियें. यातैं सर्व ज्ञानका साधारणकारण मन है इंद्रिय अनुमानादिक सकल प्रमाणका सहकारी हैं. मनसहित नेत्रतैं जो ज्ञान होवै सो चाक्षुषज्ञान कहिये है, मनसहित अनुमानप्रमाणतैं होवै सो अनुमितिज्ञान कहियेहै, मनसहित शब्दप्रमाणतैं होवै सो शाब्दज्ञान कहियेहै, अन्यप्रमाण विना केवल मनतैं जो ज्ञान होवै सो मानसज्ञान कहियेहै, सो केवल मनतैं आंतरपदार्थ सुखादिकनका ज्ञान होवै, यातैं आंतरपदार्थका ज्ञानही मानस होवैहै. बाह्यपदार्थका इंद्रियानुमानादिक विना केवल मनतैं ज्ञान होवै नहीं यातैं दशमका ज्ञान मानस है यह कहना संभवै नहीं, आंतर पदार्थका ज्ञान मानस होवैहै यहभी नैयायिकरीतिसैं कहा है, सिद्धांतमें तौ कोई ज्ञान मानस नहीं. काहेतैं ? शुद्ध आत्मा तौ स्वयंप्रकाश है, ताके प्रकाशमें किसी प्रमाणकी अपेक्षा नहीं यातैं आत्माका ज्ञान मानस नहीं औ सुखादिक साक्षीभास्य हैं. जिस कालमें इष्ट पदार्थके संबन्धतैं सुखाकार अन्तःकरणका परिणाम होवै अनिष्टपदार्थके सम्बन्धतैं दुःखाकार अन्तःकरणका परिणाम होवै तिसीसमय सुखदुःखकूं विषय करनेवाला अंतःकरणके सत्त्वगुणका परिणामवृत्ति होवै है.

तावृत्तिमें आरूढसाक्षी सुखदुःखकूं प्रकाशै है, सुखदुःखकी उत्पत्तिमें इष्ट-संबंध औ अनिष्टसंबंध निमित्त है, तिसी निमित्तसैं सुख औ दुःखकूं विषय करनेवाली अंतःकरणकी वृत्ति होवै है. ताकी उत्पत्तिमें किसी प्रमाणकी अपेक्षा नहीं; यातैं सुखदुःख साक्षीभास्य हैं; यद्यपि घटादिकनका प्रकाशभी केवल वृत्तिसैं होवै नहीं किंतु वृत्तिमें आरूढचेतनसैंही सर्वका प्रकाश होवै है. यातैं सारे पदार्थ साक्षीभास्य कहे चाहियें, तथापि घटादिकनका ज्ञानरूप अंतःकरणकी वृत्ति उपजै तामैं इंद्रिय अनुमानादिक प्रमाणकी अपेक्षा है. औ सुखादिकनके ज्ञानरूपवृत्तिकी उत्पत्तिमें किसी प्रमाणकी अपेक्षा नहीं इतना भेद है. जा वृत्तिमें आरूढ साक्षी विषयकूं प्रकाशै सो वृत्ति जहां इंद्रिय अनुमानादिक प्रमाणसैं होवैं तहां विषयकूं साक्षीभास्य नहीं कहैहैं; किंतु प्रमाणजन्यज्ञानका विषय कहै हैं. जहां प्रमाणके व्यापारविना वृत्तिकी उत्पत्ति होवै तावृत्तिम आरूढसाक्षी जिसकूं प्रकाशै सो साक्षीभास्य कहियेहै. घटादिगोचर अंतःकरणकी वृत्ति इंद्रिय अनुमानादिक प्रमाणतैं होवैहै; ता वृत्तिमें आरूढ साक्षी प्रकाशै है, तथापि घटादिक प्रमाणगोचर कहियेहै साक्षीभास्य नहीं. औ सुखादिगोचरवृत्ति प्रमाणजन्य नहीं किंतु सुखादिक धर्मादिजन्य है; यातैं सुखादिक साक्षीभास्य हैं इस रीतिसैं सुखादिक औ तिनके ज्ञान समान सामग्रीसैं होवैहैं, यातैं अज्ञात सुखादिक होवैं नहीं किंतु ज्ञातही होवैं हैं औ सुखादिकनके प्रत्यक्षके हेतु सुखादिक नहीं जो पूर्वकालमें सुखादिक होवै तौ स्वज्ञानके हेतु होवैं हैं, सुखादिक औ तिनका ज्ञान समानकालमें समान सामग्रीतैं होवैं हैं, यातैं परस्पर कार्यकारणभाव तौ नहीं औ घटादिकनके प्रत्यक्षज्ञानमें घटादिक हेतु हैं. काहेतैं ? प्रत्यक्ष ज्ञानतैं प्रथम घटादिक उपजै हैं, यातैं स्वगोचर प्रत्यक्षके घटादिक हेतु हैं. घटादिकनके जहां अनुमिति आदि ज्ञान होवैं तिनके हेतु घटादिक नहीं अनुमिति ज्ञानमें तैसैं शाब्दज्ञानमें जो विषयभी कारण होवै तौ अतीत अनागत पदार्थके अनुमितिआदिक

ज्ञान नहीं हुये चाहिये; यातें अनुमिति ज्ञान शाब्दज्ञानादिकनमें विषय कारण नहीं, तैसें सुखादिकभी स्वगोचरज्ञानके कारण नहीं, पूर्व प्रसंग यह है—सुखादिकनका ज्ञान मानस नहीं किंतु सुखादिक साक्षी-भास्य हैं यातें मनका असाधारण विषय मिल नहीं, इसकारणतें सर्वज्ञानोंका उपादानरूप अंतःकरण तौ है औ ज्ञानका स्वतंत्रकरणरूप इंद्रिय जो मनकूं नैयायिक कहें हैं सो असंगत है; यातें दशमका ज्ञान मानस नहीं किंतु वाक्यजन्य है औ प्रत्यक्ष है इसरीतिसें जो प्रत्यक्षज्ञान होवै सो इंद्रियजन्य होवै यह नियम संभवै नहीं, औ जो ऐस कहें—जो इंद्रियजन्यज्ञान होवै सो प्रत्यक्ष होवै; इंद्रियजन्यज्ञान कोई अप्रत्यक्ष नहीं होवैहै या नियमसैं सिद्धांतकी हानि नहीं, काहेतें ? इंद्रियजन्यज्ञानकूं अप्रत्यक्षता हमभी नहीं कहें हैं; इंद्रियजन्यज्ञान तौ सारै प्रत्यक्ष है, कहूं शब्दादिकनतैंभी प्रत्यक्ष होवैहै यह सिद्धांत है; यातें उक्त नियमका विरोध नहीं, इसरीतिसें नैयायिकानुसारी धर्मराजके पुत्रकी उक्ति असंगत है.

यातें अभावज्ञान इंद्रियजन्य नहीं; किंतु योग्यानुपलब्धिनामपृथक्प्रमाणजन्य है, जहां “प्रतियोगी होता तौ ताका उपलंभ होता” इसरीतिसें प्रतियोगीके आरोपतें उपलंभका आरोप होवै तहां तौ अभावका ज्ञान योग्यानुपलब्धिप्रमाणजन्य है औ अंधकारमें घटाभावका ज्ञान अनुमानादिजन्य है काहेतें ? “अंधकारमें घट होता तौ ताका उपलंभ होता” इसरीतिसें घटरूप प्रतियोगीके आरोपतें घटके उपलंभका आरोप संभवै नहीं इसरीतिसें अन्यमतमें जितने अभावनके ज्ञान इंद्रियजन्य हैं उतनेही ज्ञान वेदांतमतमें केवल अनुपलब्धिजन्य हैं, नैयायिकमतमें इंद्रिय कारण है, अनुपलब्धि सहकारी कारण है, यात इंद्रियमें प्रमाणता है अनुपलब्धिमें प्रमाणता नहीं है, वेदांतमतमें अनुपलब्धिमें प्रमाणता अधिक माननी होवै है, अनुपलब्धिस्वरूपसैं दोनूं मतमें सिद्ध है तैसें न्यायमतसैं विशेषणतासंबंधकूं ज्ञानकी करणता अधिक माननी होवै है

औ विशेषणता संबंध स्वरूपसँ अधिकरण अभावका दोनू मतमें सिद्ध है इसरीतिसँ वेदांतीकू अनुपलब्धिमें प्रमाणता अधिक माननी औ नैयायिक कू विशेषणतासंबंधमें ज्ञानकी कारणता अधिक माननी; यातँ लाघव गौरव किसीकू नहीं, दोनूकी सयानकल्पना है, तथापि अभावज्ञानकी कारणता इंद्रियमें नैयायिक अधिक कहँ हैं, यह तिनके मतमें गौरव है औ वायुमें रूपाभावका ज्ञान नेत्रव्यापारमें विना होवै है. औ ताकू नैयायिक चाक्षुष-ज्ञान कहँ हैं. तैसँ परमाणुमें महत्त्वाभावका ज्ञानभी नेत्रव्यापारसँ विना होवै है, ताकू नैयायिकचाक्षुषज्ञान कहँ हैं, इसरीतिसँ अनेक स्थानमें जिस इंद्रियके व्यापार विना जो अभावका ज्ञान होवै ताकू तिस इंद्रियजन्य कहँ हैं. सो अनुभवविरुद्ध है. जिस इंद्रियव्यापारतँ जो ज्ञान होवै तिस इंद्रियजन्य सो ज्ञान होवै है, जिस इंद्रियके व्यापारविना जो ज्ञान होवै तिस इंद्रियजन्यता ज्ञानकू मानँ तौ सकलज्ञान सकल इंद्रियजन्य हुये चाहियँ; यातँ अभावका ज्ञान इंद्रियजन्य है यह नैयायिकमत समीचीन नहीं. इसरीतिसँ अभावका ज्ञान अनुपलब्धिप्रमाणजन्य है. परन्तु अभाव ज्ञानकी उत्पत्तिमें व्यापारहीन असाधारणकारण अनुपलब्धि है; यातँ अभावज्ञानकी असाधारणकारणता अनुपलब्धिप्रमाणका लक्षण है ।

अनुपलब्धिप्रमाणके निरूपणका जिज्ञासुकू उपयोग ॥ ३६ ॥

अनुपलब्धि निरूपणका जिज्ञासुकू यह उपयोग है:—“नेह नानास्ति किंचन” इत्यादिक श्रुतिप्रपंचका त्रैकालिक अभाव कहँ हैं. अनुभवसिद्ध प्रपंचका त्रैकालिक निषेध बनँ नहीं; यातँ प्रपंचका स्वरूपसँ निषेध नहीं करँ हैं किंतु प्रपंच पारमार्थिक नहीं; यातँ पारमार्थिकत्वविशिष्ट प्रपंचका त्रैकालिक अभाव श्रुति कहँ हैं. इसरीतिसँ पारमार्थिकत्वविशिष्ट प्रपंचका अभाव श्रुतिसिद्ध है औ अनुपलब्धिप्रमाणसेभी सिद्ध है जो पारमार्थिकत्व-विशिष्ट प्रपंच होता तौ जैसे प्रपंचकी स्वरूपसँ उपलब्धि होवै है तैसँ पार-मार्थिक प्रपंचकीभी उपलब्धि होती औ स्वरूपसँ तौ प्रपंचकी उपलब्धि

होवै है पारमार्थिकरूपतै प्रपंचकी उपलब्धि होवै नहीं; यातै पारमार्थिकत्व विशिष्ट प्रपंचका अभाव है. इसरीतिसै प्रपंचाभावका ज्ञान अनुपलब्धिसै होवै है, औरभी अनेक अभावनका ज्ञान जिज्ञासुकूं इष्ट है ताका हेतु अनुपलब्धिप्रमाण है.

इति श्रीमन्निश्चलदाससाधुविरचिते वृत्तिप्रभाकरे अनुपलब्धि-

प्रमाणनिरूपणं नाम षष्ठः प्रकाशः समाप्तः ॥ ६ ॥

वृत्तिभेद अनिर्वचीयख्यातिमंडन ख्यातिखंडन औ स्वतःप्रमात्वप्रमाणनिरूपण नाम सप्तमप्रकाशप्रारम्भ ।

उपादान (समवायि) असमवायि निमित्तकारण

अरु संयोगका लक्षण ॥ १ ॥

ग्रंथके आरंभमें वृत्ति किसकूं कहैं हैं या वचनतै वृत्तिके लक्षण औ भेदका प्रश्न है. वृत्तिका कारण कौन है यह वृत्तिकी सामग्रीका प्रश्न है. तीसरा प्रश्न वृत्तिके प्रयोजनका है; तिनमें वृत्तिके प्रयोजनका निरूपण अष्टम प्रकाशमें करेंगे. औ कारण समुदायकूं सामग्री कहैं हैं. कारण दो प्रकारका होवै है; एक उपादान कारण होवै है औ द्वितीय निमित्तकारण होवै है. जाके स्वरूपमें कार्यकी स्थिति होवै तिस कारणकूं उपादानकारण कहैं हैं. उपादानकारणकूंही समवायिकारण कहैं हैं. जैसे घटका उपादानकारण कपाल है. औ कार्यसै तटस्थ हुआ कार्यका जनक होवै सो निमित्तकारण कहिये है. जैसे घटके निमित्तकारण कुलालचक्रदंदादिक हैं औ न्यायवैशेषिकमतमें समवायी असमवायी निमित्तभेदसै कारण.

तीनप्रकारका कहे हैं। कार्यके समवायिकारणसे संबन्धी जो कार्यका जनक चाहे असमवायिकारण कहे हैं, जैसे बटका असमवायिकारण कपालसंयोगहै पटका असमवायिकारण तंतुसंयोग है; पटका समवायिकारण कपालसे संबन्धी औ बटका जनक कपालसंयोग है, तैसे पटके समवायिकारण तंतुसे संबन्धी औ पटका जनक तंतुसंयोग है। जो समवायिकारणके संयोगके कार्यका जनक नहीं मानें तो विद्युत् कपालनते बटकी औ विद्युत् तंतुओंते पटकी उत्पत्ति हुई चाहिये। इसरीतिसे द्रव्यकी उत्पत्तिमें अवयवका संयोग कारण है; सो अवयवसंयोगमें कार्यकी स्थिति नहीं किंतु अवयवने कार्यद्रव्यकी स्थिति होवे है। यते अवयवसंयोगमें समवायिकारणता समवे नहीं औ कार्यसे तटस्थ रहै नहीं; किंतु अवयवसंयोग औ कार्यद्रव्य अवयवने समानाधिकरण होवे है यते निमित्तकारणताभी अवयवसंयोगमें समवे नहीं, यते समवायिकारण औ निमित्तकारणसे विलक्षण असमवायिकारण होनेते कारण तीन प्रकारका होवे है। जैसे द्रव्यकी उत्पत्तिमें अवयवसंयोग असमवायिकारण है तैसे गुणकी उत्पत्तिमें कहे तो गुण असमवायिकारण हैं, कहे क्रिया असमवायिकारण है। तथाहि; नील तंतुसे नीलरूपकी उत्पत्ति होवे है पीतकी नहीं, यते पटके नीलरूपमें तंतुका नीलरूप कारण है। तिस पटके नीलरूपका समवायिकारण पट है तंतुका नीलरूपताका समवायिकारण नहीं, तैसे तंतुका नीलरूप पटके नीलरूपसे तटस्थ नहीं किंतु तंतुका नीलरूप तंतुमें रहे है, औ पटका नीलरूपभी तंतुमें रहे है यते वेतू समानाधिकरण होनेते संबन्धी हैं औ असंबन्धीके तटस्थ कहे हैं, यद्यपि पटका नीलरूप समवायसंबन्धते पटमें रहे है, तथापि स्वसमवायि समवायसंबन्धसे पटका नीलरूप तंतुमेंही रहे है। स्व कहिये पटका नीलरूपताका समवायी जो पट ताका समवाय तंतुमें है; इसरीतिसे पटके नीलरूपसे तंतुका नीलरूप समानाधिकरण है, तंतुका नीलरूप सामात्संबन्धते तंतुमें ही है तिसमें पटद्वारा पर-

परासंबंधसें पटका नीलरूप है; यातें पटके नीलरूपतें तंतुका नीलरूप तटस्थ नहीं होनेतें निमित्तकारण संभवै नहीं; किंतु पटके नीलरूपका समवायिकारण जो पट ताका संबन्धी तंतुका नीलरूप है औ पटके नीलरूपका जनक होनेतें ताका असमवायिकारण तंतुका नीलरूप है; तंतुका नीलरूप औ पट दोनूं तंतुमें समवायसंबंधसें रहें हैं, यातें समानाधिकरणसंबंधसें तंतुका नीलरूप पटका संबन्धी है. जैसें कार्यके रूपका असमवायिकारण उपादानका रूप है, तैसें रस गंध स्पर्शमें भी जानना औ सकल गुणनकी उत्पत्तिमें जिसरीतिसें गुणका क्रिया असमवायिकारण है सो न्यायवैशेषिक ग्रंथनमें स्पष्ट है, अनुपयोगी जानिकै विस्तारभयतें लिख्या नहीं.

संयोगका प्रसंग अनेक स्थानमें आवै है, यातें गुणकी उत्पत्तिमें क्रिया असमवायिकारणका उदाहरण कहनेकूं संयोगकी उत्पत्ति कहें हैं:—संयोग दो प्रकार होवै है एक कर्मज संयोग है द्वितीय संयोगज संयोग है. जाकी उत्पत्तिमें क्रिया असमवायिकारण होवै सो कर्मज संयोग कहिये है. संयोगरूप असमवायिकारणतें होवै सो संयोगज संयोग कहिये है. कर्मजसंयोगभी अन्यतरकर्मज औ उभयकर्मज भेदतें दोप्रकारका है. संयोगके आश्रय दो होवै हैं. तिनमें एककी क्रियासें जो संयोग होवै सो अन्यतरकर्मजसंयोग कहियेहै. जैसें पक्षीकी क्रियातें वृक्षपक्षीका संयोग होवै सो अन्यतरकर्मजसंयोग कहिये है. तहां वृक्ष औ पक्षी समवायिकारण हैं औ संयोगके समवायिकारण पक्षीमें ताकी क्रियाका समवायसंबंध होनेतें पक्षीरूप समवायिकारणकी संबन्धिनी औ पक्षी वृक्षके संयोगकी जनक पक्षीकी क्रिया है. यातें पक्षिवृक्षके संयोगकी असमवायिकारण पक्षीकी क्रिया है. यह अन्यतरकर्मजसंयोगका उदाहरण है. मेघद्वयकी क्रियातें जो मेघद्वयका संयोग होवै सो उभयकर्मजसंयोग है. मेघद्वयके संयोगमें दोनूं मेघ समवायिकारण हैं औ तिनकी क्रिया असमवायिकारण है. जहां हस्तकी क्रियातें हस्ततरुका संयोग होवै तहां हस्ततरु

परस्पर संयुक्त हैं इस व्यवहारकी नाई काय तरु संयुक्त हैं; ऐसा व्यवहारभी होवैहै. संयुक्त कहिये संयोगवाले हैं; तिस स्थानमें हस्ततरुके संयोगमें तौ हस्तकी क्रिया असमवायिकारण है औ काय वा तरुमें क्रिया होवै तौ काय तरुका संयोगभी क्रियाजन्य संभवै. औ तरुकी नाई कायमेंभी क्रिया है नहीं. काहेतैं ? सकल अवयवनमें क्रिया होवै जहां अवयवीकी क्रिया होवैहै. हस्तमें इतर सकल अवयव निश्चल होनेतैं कायमें क्रियाकथन संभवै नहीं, यातैं कायतरुके संयोगमें क्रिया असमवायिकारण है यह कथन संभवै नहीं; किंतु अन्यतरुर्मज हस्ततरुसंयोगही कायतरुसंयोगका असमवायिकारण है. काहेतैं ? कायतरुसंयोगका समवायिकारण जो काय तामैं स्वसमवायिसमवेतत्वसंबंधसैं संबंधी हस्ततरुसंयोग है औ कायतरुसंयोगका जनक है. यातैं असमवायिकारण है. स्व कहिये हस्ततरुसंयोग ताका समवायी हस्त है तामैं समवेत जो काय तिसके समवेतत्वधर्मही संबंध हैं इस रीतिके परंपरासंबंधका सामानाधिकरण्य संबंधमें पर्यवासन होवैहै. एक अधिकरणमें वर्तनेकूं सामानाधिकरण्य कहैंहैं. जिनकी एक अधिकरणमें वृत्ति होवै तिनकूं समानाधिकरण्य कहैं हैं इहां हस्ततरुसंयोग समवायसंबंधसैं हस्तमें रहैहै, औ कायभी समवायसंबंधसैं हस्तमें रहै है यातैं दोनूं समानाधिकरण्य हैं तिनका सामानाधिकरण्यसंबंध है; इहां काय औ संयोग हस्तमें साक्षात् संबंधसैं रहैं हैं; यातैं समानाधिकरण्य है. तैसैं एक साक्षात् संबंधसैं रहै औ दूजा परंपरासंबंधसैं रहै सोभी समानाधिकरण्य कहिये है. औ तिनका सामानाधिकरण्य संबंध कहिये है. यह प्रत्यक्ष प्रमाणमें कह्या हैं. हस्ततरु संयोगकी प्रतीति होनेसैंही कायतरुसंयोगकी प्रतीति होवैहै औ हस्ततरुके संयोगकूं नहीं देखै तिसकूं कायतरुसंयोगकी प्रतीति होवै नहीं यातैं कायतरुसंयोगका हस्ततरुसंयोग कारण है. यह संयोगजसंयोगका उदाहरण है. इसी संयोगकूं कारणाकारणसंयोगजन्य कार्याकार्यसंयोग कहैंहैं. इहां दो संयोग हैं. एक हस्ततरुका संयोग है सो हेतुसंयोग

हैं औ कायतरुका संयोग फलसंयोग है या स्थानमें कारणशब्दसँ फलसंयोगके आश्रयके समवायिकारणका ग्रहण है यातँ फलसंयोगके आश्रय काय तरु दो हैं तिनमें कायका समवायिकारण हस्त है, यातँ कारणशब्दसँ हस्तका ग्रहण है, अकारण शब्दसँ तरुका ग्रहण है. काहेतँ ? कायका वा तरुका समवायिकारण तरु नहीं होनेतँ अकारण है तैसेँ हेतुसंयोगके आश्रयतँ जन्यका कार्यशब्दसँ ग्रहण है, हेतुसंयोगके आश्रयतँ अजन्यका अकार्यशब्दसँ ग्रहण है. हेतु संयोगके आश्रय हस्त औ तरु हैं तिनमें हस्तजन्य जो काय सो कार्य है. औ हस्तसँ तथा तरुसँ अजन्य जो तरु सो अकार्य है. इस रीतिसँ कारण जो हस्त औ अकारण तरु तिनके संयोगतँ कार्य जो काय औ अकार्य तरु तिनका संयोग उपजै है; यातँ इस संयोगकूँ कारणाकारणसंयोगजन्य कार्याकार्यसंयोग कहैहैं संयोगजसंयोग इसी प्रकारका होवै है. अन्यथा कर्मजसंयोगही है. जहां कपालके कर्मतँ कपालद्वयका संयोग होवै औ कपालसंयोगतँ कपालाकाशका संयोग होवै तहांभी कर्मजही संयोग है, संयोगजसंयोगनहीं. काहेतँ ? जिसकपालके कर्मतँ कपालद्वयका संयोग होवै तिस कपालकर्मतँ ही कपालआकाशका संयोग उपजै है, कपालद्वयका संयोग औ कपाल आकाश संयोग दोनुं एक क्षणमें होवै हैं तिनका परस्पर कार्यकारणभाव संभवै नहीं, यातँ कपालद्वयके संयोगकी नाई कपाल-आकाशसंयोगभी कपालकी क्रियातँही उपजनेत कर्मजही संयोग है. उक्त प्रकारसँ कारणाकारणसंयोगजन्य कार्याकार्यसंयोग औ अन्यतरकर्मजसंयोग तैसेँ उभयकर्मजसंयोग भेदतँ तीक्ष्णही प्रकारका संयोगहै औ कोई ग्रंथकार सहजसंयोग भी मानै हैं जस सुवर्णमें पीतरूप औ गुरुत्वके आश्रय पार्थिवभागका औ अग्निसंयोगसँ जाका नाश होवै नहीं ऐसे द्रव्यत्वके आश्रयतँ तैजसभागका सहजसंयोगहै. संयोगीके जन्मके साथ उपजै ताकूँ सहजसंयोग कहै हैं. सुवर्णकूँ केवल पार्थिव कहै तौ जंतु आदि

वृत्तिभेद ख्याति औ स्वतःप्रमात्व नि०-प्र०७. (२०१)

पार्थिवके द्रव्यत्वका अग्निसंयोगतै नाश होनेतै सुवर्णके द्रव्यत्वका अग्नि-संयोगतै नाश हुया चाहिये. औ केवल तैजस मानै तौ पीतरूप औ गुरु-त्वका अभाव चाहिये. यातै सुवर्णमें तैजस पार्थिवभाग संयुक्त है औ मीमांसक नित्य संयोगभी मानै हैं.

इसरीतिस द्रव्यकी उत्पत्तिमें असमवायिकारण अवयवसंयोग है, औ गुणकी उत्पत्तिमें कहूं गुण कहूंक्रिया असमवायिकारणहै. समवायिकारण औ निमित्तकारणके लक्षणतामें संभवै नहीं, किंतु समवायिकारणमें संबंधी जो कार्यका जनक सो तीसरा असमवायिकारण होनेतै समवायी असमवायी निमित्त भेदसे कारण तीन प्रकारका है; यह नैयायिक वैशेषिकके अनुसारी ग्रंथनमें लिख्या है.

उभयकारणके अंगीकारपूर्वक तीसरे
असमवायिकारणका खण्डन ॥३॥

तथापि न्याय वैशेषिकभिन्न मतमें उपादानकारण औ निमित्तकारण-भेदमें दो प्रकारकाही कारण मानै हैं. जाकूं नयायिक असमवायिकारण कहैहैं ताकूं निमित्तकारणही कहैहैं. औ जो पूर्व कह्या निमित्तकारणका लक्षण असमवायिकारणमें नहींहै ताका यह समाधानहै;—कार्यस तटस्थ होवै औ कार्यका जनक होवै यह निमित्तकारणका लक्षण त्रिविधकारणवादीकी रीतिसँ कह्याहै. द्विविधकारणवादीकी रीतिसँ तौ उपादानकारण तँ भिन्न जो कारण सो निमित्तकारण कहियेहै; सो निमित्तकारण अनेक विध है. कोई तौ कार्यके उपादानमें समवेत है, जैसे घटका निमित्तकारण कपालसंयोग है सो घटके उपादानकारण कपालमें समवेत है; औ कोई निमित्तकारणही कार्यके उपादानके उपादानमें समवेत है; जैसे रूपका निमित्तकारण तंतुका रूप है सो पटरूपका उपादान जो पट ताके उपादान तंतुमें समवेत है; तैसें कोई निमित्तकारण कर्तारूप चेतनहै सो स्वतंत्रहै. जैसे घटका निमित्तकारण कुलाल है औ कोई निमित्तकारण जड है सो कर्तारूप

व्यापारके अधीन हैं; जस घटके कारण दंडादिक हैं, इसरीतिसे निमित्त कारणके अनेक भेद हैं। किंचित् विलक्षणतासँ असमवायिकारणता पृथक्मानै तौ घटके कारण कपालसंयोगमें औ घटरूपके कारण कपालरूपमेंभी कारणताका भेद मानना चाहिये। काहेतै घटका कारण कपालसंयोग तौ कार्यके उपादानमें समवेत है; इसरीतिसे विलक्षण कारण है, तौ भी इन दोनूंकुं असमवायिकारण ही नैयायिक कहै हैं; तिनमें परस्पर विलक्षणकारणता मानै नहीं, तैसेँ चेतन जड भेदतै विलक्षणता हुयेँभी निमित्तकारणही तिनकूं कहै हैं; परस्पर विलक्षणकारणता तिनमेंभी मानै नहीं और भी निमित्तकारणमें अनेक विलक्षणता है, कोई तौ कार्यकालवृत्ति होवै है औ कोई कार्यकालसँ पूर्वकालवृत्ति होवै है, जैसेँ जलपात्रके सन्निधानसँ भित्तिमें सूर्यकी प्रभाका प्रतिबिंब होवै है; तामें सन्निहित जलपात्र निमित्तकारण है; ताके अपसारणतै प्रतिबिंबका अभाव होनेतै सन्निहित जलपात्र कार्यकालवृत्ति निमित्तकारण है औ प्रत्यक्षज्ञानमें विषय निमित्तकारण होवै है, सोभी कार्यकालवृत्ति होवै है, औ दंडादिक घटके निमित्तकारण हैं सो कार्यकालमें पूर्वकालमें वृत्ति निमित्तकारण हैं; इसरीतिसेँ निमित्तकारणमें औ असमवायिकारणमें अवांतर अनेक भेद होनेतै भी समवायिकारणसँ भिन्नमें द्विविधकारणताही मानी है, कहूं असमवायिकारणता है, कहूं निमित्तकारणता है, तस समवायिकारणसँ भिन्न सकल कारणमें एकविधकारणताही माननी चाहिये, ता समवायिकारणसँ भिन्न कारणकूं असमवायिकारण कहो अथवा निमित्तकारण कहो, समवायिकारण संबंधित्व असंबंधित्व अवांतरभेदसँ पृथक् संज्ञाकारण निष्प्रयोजन है; यातै समवायिकारण निमित्तकारण भेदसँ कारण दो प्रकारका है।

और जो ऐसेँ कहै:—जैस असमवायिकारण निमित्तकारणकी पृथक् संज्ञा

निष्प्रयोजन है तैसैं समवायिकारण औ निमित्तकारणकी परस्पर विलक्षणता ज्ञानसैंभी पुरुषार्थ प्राप्ति होवै नहीं औ लोकसैंभी कारणतामात्रही प्रसिद्ध है. समवायिकारणता निमित्तकारणता प्रसिद्ध नहीं, यातैं लोकव्यवहारका ज्ञानभी द्विविध कारणता निरूपणका प्रयोजन नहीं; किंतु कार्य कारण-भावका व्यवहार लोकसैं होवै है; यातैं जिसके होनेतैं कार्यकी उत्पत्ति होवै औ जिसके नहीं होनेतैं कार्यकी उत्पत्ति नहीं होवै ऐसा जो कार्यके अव्यवहित पूर्वकालवृत्ति सो कारण कहिये है, इसरीतिसैं कारणका साधारणलक्षणही कह्या चाहिये. ताके भेदद्वयका निरूपणभी निष्प्रयोजनहै या शंकाका यह समाधान है:-यद्यपि कारणके भेदद्वयनिरूपणसैं पुरुषार्थसिद्धि वा लोकव्यवहारसिद्धि प्रयोजन नहीं है, तथापि पुरुषार्थका हेतु अद्वैतज्ञान है ताका उपयोगी द्विविधकारण निरूपण है. तथाहि:- सर्वजगतका कारण ब्रह्म है औ कारणसैं अभिन्न कार्य होवैहै; यातैं सकल जगत् ब्रह्म है, तासैं पृथक् नहीं, इसकूं सुनिक जिज्ञासुके ऐसी शंका होवैहै-कारणसैं पृथक् कार्य नहीं होवै तौ दंडकुलालादिकनतैंभी घट पृथक् नहीं चाहिये ? ताका यह समाधान है:-उपादान औ निमित्त-भेदसैं कारण दो प्रकारका होवैहै, तिनमें उपादानकारणसैं अभिन्न कार्य होवै है जैसे मृत्पिंडसैं अभिन्न घट है औ सुवर्णसैं अभिन्न कटककुंडलादिक हैं, लोहेसैं अभिन्न नखनिकुन्तन क्षुरादिक हैं. औ निमित्तकारणसैं अभिन्न कार्य होवै नहीं; किंतु भिन्न होवै है. तैसैं ब्रह्मभी जगत्का उपादानकारण है यातैं सकल जगत् ब्रह्मभी है तासैं भिन्न नहीं; इसरीतिसैं कारणके भेदद्वयका निरूपण अद्वैतज्ञानका उपयोगी है. अन्यविधकारणकी परस्पर-विलक्षणता निरूपण अफ़ल है, यातैं तत्त्वज्ञानोपयोगी पदार्थनिरूपणके ग्रन्थनमें कारणका तृतीयभेदनिरूपण असंगत है.

न्यायवैशेषिक अनुसारी ग्रंथनमें तत्त्वज्ञानोपयोगी पदार्थ निरूपणकी प्रतिज्ञा करिकै तत्त्वज्ञानमें अत्यंत अनुपयोगी पदार्थनका विस्तारसैं निरूप-

णतै प्रतिज्ञाभंग होवै है जो इसरीतिसे तार्किक कहै—तत्त्वज्ञानका हेतु मनन है, “आत्मा इतरपदार्थभिन्नः आत्मवत्त्वात् । यो न इतरभिन्नः किंतु इतरः स नात्मा यथा घटः” इस व्यतिरेकी अनुमानतै आत्मामें इतर भेदका अनुमितिज्ञान होवै सो मनन कहिये है, औ इतर पदार्थनके ज्ञानविना आत्मामें इतरभेदका ज्ञान संभवै नहीं, काहेतै ? प्रतियोगीज्ञानविना भेदज्ञान होवै नहीं, यातै आत्मामें इतर भेदकी अनुमितिरूप मनका उपयोगी इतर पदार्थनका निरूपणभी तत्त्वज्ञानका उपयोगी है, सो संभवै नहीं, काहेतै ? श्रुत अर्थके निश्चयके अनुकूल प्रमेयसंदेहनिवर्तक युक्तिचिंतनकूं मनन कहै है औ भेदज्ञानसँ अनर्थ होवै है “सर्वं खल्विदं ब्रह्म” इत्यादिवाक्यनतै अभेदसँ सकल वेदका तात्पर्य है, “ द्वितीयाद्वै भयं भवति । मृत्योः स मृत्युमाप्नोति य इह नानेव पश्यति” इत्यादिवाक्यनतै भेदज्ञानकी निंदा करी है, यातै भेदज्ञानकूं साक्षात् वा तत्त्वज्ञानद्वारा पुरुषार्थजनकता संभवै नहीं औ मननपदसँभी आत्मासँ इतर भेदकी प्रतीति होवै नहीं, मननपदका चिंतनमात्र अर्थ है, वाक्यांतरके अनुरोधसँ अभेदचिंतनमें मनन शब्दका पर्यवसान होवै है; किसी प्रकारसँ आत्मासँ इतर भेद मननशब्दका अर्थ संभवै नहीं, किंच—इतरपदार्थनके ज्ञानसँ ही जो पुरुषार्थसाधन तत्त्वज्ञानकी प्राप्ति होवै तौ सकल पुरुषनकूं तत्त्वज्ञानकी प्राप्ति हुई चाहिये, अथवा किसीकूं तत्त्वज्ञानकी प्राप्ति नहीं होवैगी तथाहि—जो इतर पदार्थनका सामान्यज्ञान अपेक्षित होवै तौ सामान्यज्ञान सर्व पुरुषनकूं है, यातै इतरज्ञानपूर्वक इतरभेदज्ञानतै सर्वकूं तत्त्वज्ञान हुया चाहिये, औ सर्व पदार्थनका असाधारण धर्मस्वरूप विशेषरूपतै इतर ज्ञान अपेक्षित होवै तौ सर्वज्ञ ईश्वर विना असाधारण धर्मतै सकल इतरका किसीकूं ज्ञान संभवै नहीं; यातै इतरज्ञानके असंभवतै इतरभेद ज्ञानके अभावतै तत्त्वज्ञान किसीकूं नहीं होवैगा; यातै प्रमाणादिक निरूपण विना बहुतपदार्थनका निरूपण निष्प्रयोजन होनेतै कारणमें तृतीयभेद निरूपण अनपेक्षित है.

औ जो तार्किक कहें हैं—भावकार्यकी उत्पत्ति त्रिविध कारणसँ होवै है पंचविध अभाव है, तिनमें प्रागभाव तौ अनादि सांत है, यातँ ताका नाश तौ होवै है उत्पत्ति होवै नहीं. अन्योन्याभाव अत्यंताभाव अनादि अनंत यातँ तिनकी भी उत्पत्ति होवै नहीं. सामयिकाभाव सादि सांत है, ताके उत्पत्ति नाश दोनू होवै हैं, प्रध्वंसाभाव अनन्त आदि है, यातँ ताका नाश तौ होवै नहीं उत्पत्ति होवै है. इसरीतिसँ दो अभावकी उत्पत्ति होवै है, यातँ दोनू कार्य हैं; तिनके समवायिकारण असमवायिकारण तौ संभवै नहीं, काहेतँ ? जामँ समवायसंबंधसँ कार्य उपजै सो समवायिकारण कहिये है; किसीमें समवायसंबंधसँ अभाव रहै नहीं, यातँ ताका समवायिकारण संभवै नहीं. औ समवायिकारणमें संबन्धी जो कार्यका जनक सो असमवायिकारण कहिये है, समवायिकारणके अभावतँ तामँ संबन्धी जनकके असंभवतँ असमवायिकारणभी अभावका संभवै नहीं; यातँ केवल निमित्तकारणसे सामयिकाभाव औ प्रध्वंसाभाव उपज हैं. भूतलादि देशमें घटके सामयिकाभावका भूतलादिदेशतँ घटका अपसारण निमित्तकारण है. घटके प्रध्वंसाभावका निमित्तकारण घट है. तैसँ घटसँ सुद्रादिकनका संयोगभी घटध्वंसका निमित्तकारण है; इसरीतिसँ अभावकार्य तौ निमित्तकारणमात्रजन्य है; तथापि यावत् भावकार्य त्रिविधकारणजन्य है यह नियम है. इस तार्किकवचनका सर्गके आदिकालमें जो ईश्वरकी चिकीर्षासँ परमाणुमें क्रिया होवै तामँ व्यभिचार है. काहेतँ ? तिस परमाणुकी क्रियाका परमाण समवायिकारण है औ ईश्वरेच्छादिक निमित्तकारण हैं. परमाणुमें संबन्धी कोई क्रियाका जनक होवै तौ असमवायिकारण होवै सो परमाणुमें संबन्धी तिस क्रियाका जनक कोई है नहीं; यातँ सर्गारंभमें परमाणुकी क्रिया कारणद्वयजन्य है कारणत्रयजन्य नहीं; यातँ तार्किकका उक्तनियम संभवै नहीं; औ सिद्धांतमतमें तौ यावत् भावकार्य उपादाननिमित्तकारणजन्य है. यह नियम है ताका कहूंभी.

व्यभिचार नहीं. जहां कारणजन्य कार्य कहें हैं तहांभी तार्किक अभिमत असमवायिकारणभी निमित्तकारणही है; यातें सकल भावकार्यकूं द्विविधकारणजन्यता है; इसरीतिसैं उपादान औ निमित्तभेदतें कारण दो प्रकारका होवै है. साधारण असाधारण भेदसैं भी कारणके दो भेद कहें हैं, ईश्वरादिक नव साधारणकारण हैं. तिनसैं भिन्न घटादिकनके कपालादिक असाधारणकारण हैं, तिनसैं भी कोई निमित्तकारण है कोई उपादानकारण है. उपादानकारण निमित्तकारणसैं भिन्न कारण अलीकहैं. वृत्तिज्ञानका उपादाननिमित्तकारण औ सामान्यलक्षण ॥ ३ ॥

अंतःकरणकी ज्ञानरूपवृत्तिका उपादानकारण अन्तःकरण है औ प्रत्यक्षादिक प्रमाण तथा इंद्रियसंयोगादिक व्यापार निमित्तकारण है; औ ईश्वरके ज्ञानरूपवृत्तिका उपादानकारण माया है; अदृष्टादिक निमित्तकारण हैं; भ्रमवृत्तिका कारण अविद्याहै, निमित्तकारण दोष है; यह वार्ता रूपातिनिरूपणमें स्पष्ट होवैगी; इसरीतिसैं वृत्तिके कारण जानने.

वृत्तिका लक्षण ग्रंथके आरंभसैं कहा है. विषयप्रकारका हेतु अन्तःकरण औ अविद्याका परिणाम वृत्ति कहिये है; यह वृत्तिका लक्षण कहा है औ कितने ग्रंथनमें अज्ञान नाशक परिणाम वृत्ति कहैंहैं, औ परोक्ष ज्ञानसैंभी असत्त्वापादक अज्ञानांशका नाश होवै है, अथवा विषयचेतनस्थ अज्ञानका नाश तौ अपरोक्षज्ञानविना होवै नहीं. प्रमातृचेतनस्थ अज्ञानका नाश परोक्षज्ञानसैं भी होवै है, यातें परोक्षवृत्तिमें उक्तलक्षणकी अव्याप्ति नहीं तथापि सुखदुःखके ज्ञानरूपवृत्तिमें औ मायावृत्तिरूप ईश्वरके ज्ञानमें तथा शुक्तिरजतादिगोचर भ्रमरूप अविद्यावृत्तिमें उक्त लक्षणकी अव्याप्ति है, काहेतैं ? प्रथम अज्ञात सुखादिक उपजैं पाछे तिनका ज्ञान होवै तौ सुखादिक ज्ञानतैं तिनके अज्ञानका नाश संभवै सो अज्ञात सुखादिक है नहीं; किंतु सुखादिक औ तिनका ज्ञान एक कालमें उपजैंहैं, यातें अज्ञात सुखादिकनके अभावतैं सुखादिगोचरवृत्तिसैं अज्ञानका नाश संभवै नहीं; तैसैं ईश्वरकूं असाधारण

रूपतैँ सकल पदार्थ सदा प्रत्यक्ष प्रतीत होवैँ हैं, यातैँ अज्ञानके अभावतैँ मायाकी वृत्तिरूपज्ञानतैँभी अज्ञानका नाश संभवैँ नहीं. शुक्ति, रजतादिक मिथ्या पदार्थनकी औ तिनके ज्ञानकीभी एककालमें उत्पत्ति होवैँ है, यातैँ भ्रमवृत्तिसैँभी अज्ञानका नाश होवैँ नहीं. तैँसैँ धारावाहिक वृत्ति होवैँ तहांभी उक्त लक्षणकी द्वितीयादिवृत्तिमें अव्याप्ति है. काहेतैँ ? ज्ञानधारा होवैँ तहां प्रथम ज्ञानसैँ अज्ञानका नाशहुयैँ द्वितीयादिक ज्ञानकूं अज्ञानकी नाशकथा संभवैँ नहीं यातैँ प्रकाशक परिणामकूं वृत्ति कहैँ हैं. याका भाव यह है:—अस्ति व्यवहारका हेतु जो अविद्या औ अंतःकरणका परिणाम सो वृत्ति कहिये है. प्रकाशकपरिणामकूं वृत्ति कहैँ भी अज्ञान-पदार्थगोचरवृत्तिमें ही प्रकाशकता है औ अनावृतगोचर वृत्तिमें प्रकाश-कता है नहीं. काहेतैँ ? अनावृतचेतनके संबंधसैँ ही विषयप्रकाशके संभ-वतैँ वृत्तिमें प्रकाशकताकल्पना अयोग्य हैं, यातैँ वृत्तिमें अज्ञाननाशक-तासैँ विना अन्यविध प्रकाशकताके असंभवतैँ द्वितीयलक्षणकी भी प्रथम-लक्षणकी नाईँ सुखादिगोचर वृत्तिमें अव्याप्ति होवैँगी यातैँ अस्तिव्यवहार-रका हेतु अविद्या अंतःकरणका परिणाम वृत्ति कहिये हैं, परोक्षवृत्तिमेंभी अस्तिव्यवहारकी हेतुता स्पष्ट है. घटादिगोचर अंतःकरणकी वृत्तिकूं घटा-दिज्ञान कहैँ हैं, यद्यपि अद्वैत सिद्धांतमें वृत्त्यवच्छिन्नचेतनकूं ज्ञान कहैँ हैं, अबाधितवृत्त्यवच्छिन्नचेतनकूं प्रमाज्ञान कहैँ हैं, बाधित जो रज्जु सर्पादिक तद्गोचरवृत्त्यवच्छिन्नचेतनकूं अप्रमाज्ञान कहैँ हैं, तथापि चेतनमें ज्ञानशब्दका प्रयोग तथा प्रमाशब्दका औ अप्रमा शब्दका प्रयोग वृत्ति-संबंधतैँ होवैँ है; यातैँ वृत्तिकूंभी बहुत स्थानमें ज्ञान कहैँ हैं; इसरीतिसैँ प्रमा अप्रमा भेदसैँ दो प्रकारकी वृत्ति कही.

प्रत्यक्षके लक्षणसहित प्रमाअप्रमारूप वृत्तिज्ञानका भेद ॥४॥

अप्रमाभी यथार्थ अयथार्थ भेदसैँ दो प्रकारकी कही. ईश्वरकी ज्ञान सुखादिगोचर ज्ञान यथार्थअप्रमा है, शुक्तिरजतादिक भ्रम अय-थार्थ अप्रमा है; जो प्रमाणजन्य यथार्थज्ञान होवैँ सो प्रमा होवैँ है;

ईश्वर ज्ञानादिक प्रमाणजन्य नहीं, यातें प्रमा नहीं; दोषजन्य नहीं, यातें भ्रमभी नहीं, औ बहुत ग्रंथनमें तौ प्रमाका अन्यही लक्षण कहा है. ताके अनुसार तौ ईश्वर ज्ञानादिकभी यथार्थज्ञान प्रमा हैं, परंतु यथार्थ अय-
 थार्थ भेदसँ स्मृति दोप्रकारकी है, सो दोनूं प्रकारकी प्रमा नहीं है, तिनके मतमें प्रमाका यह लक्षण है. अबाधित अर्थकूं विषय करनेवा-
 ला जो स्मृतिसँ भिन्न ज्ञान सो प्रमा कहिये है; शुक्तिरजतादिज्ञान स्मृतिसँ भिन्न हैं, अबाधित अर्थकूं विषय करै नहीं; किंतु बाधित अर्थकूं विषय करै हैं, यातें प्रमा नहीं. अबाधित अर्थकूं विषय करनेवाला स्मृति ज्ञान भी है. औ स्मृतिज्ञानमें प्रमाव्यवहार है नहीं यातें स्मृतिभिन्न जो अबा-
 धित अर्थगोचरज्ञान सो प्रमा कहिये है. यद्यपि अन्य यथार्थ ज्ञानकी नाई यथार्थ स्मृति भी संवादिप्रवृत्तिकी जनक होनेतें स्मृति साधारणही प्रमाका लक्षण चाहिये; तथापि संवादि प्रवृत्तिका उपयोगी प्रमात्व स्मृतिमें भी है सो प्रवृत्तिका उपयोगिप्रमात्व तौ अबाधित अर्थ गोचरत्वरूप है । प्रमाव्यवहारकी उपयोगी प्रमात्व स्मृतिमें नहीं है, काहेतें ? लौकिक शास्त्रीय भेदसँ व्यवहारके दो भेद हैं. शास्त्रसँ बाह्य जो लोक शब्द प्रयोग करै सो लौकिक व्यवहार कहिये है; शास्त्रकी परिभाषासँ जो शब्दप्रयोग, सो शास्त्रीयव्यवहार कहिये है; शास्त्रसँ बाह्य तौ कोई प्रमाव्यवहार करै नहीं; औ कोई पंडित तथा शब्दप्रयोग करै है तौ शास्त्रकी परिभाषाके संस्कारतें करै है, यातें केवल शास्त्रीय प्रमाव्यवहार है; औ प्राचीन ग्रंथकारोंने स्मृतिसँ भिन्न यथार्थ ज्ञानमेंही प्रमाव्यवहार किया है, यातें स्मृतिसँ व्यावृत्तही प्रमाका लक्षण कहा चाहिये “ यथार्थानुभवः प्रमा ” यह प्रमाका लक्षण प्राचीन आचार्योंने लिखा है, स्मृतिभिन्न ज्ञानकूं अनुभव कहै हैं, यातें स्मृतिमें प्रमाव्यवहार इष्ट नहीं, औ प्रत्यक्षादि ज्ञानोंसँ विलक्षण स्मृतिज्ञान है. प्रत्यक्षादि सकल ज्ञानोंमें अनुभवत्व है स्मृतिमें नहीं है; यातें अनुभवत्वके सत्त्वासत्त्वतें प्रत्यक्षादिक औ स्मृति परस्पर विजातीय हैं; जैसे प्रत्यक्ष

अनुमिति शाब्दादि ज्ञानोंमें प्रत्यक्षत्व अनुमितित्व शाब्दत्वादिक विलक्षण धर्म होनेतैं प्रत्यक्षादिज्ञान परस्पर विजातीय हैं, विजातीय प्रमाके करणरूप प्रमाणभी प्रत्यक्ष अनुमान शब्दादिके भिन्न हैं, तैसैं सकल अनुभवसैं विजातीय स्मृति है, ताका कारण अनुभव है, सो किसी प्रमाका करण नहीं यातैं प्रमाण नहीं. यद्यपि व्याप्तिका प्रत्यक्ष अनुमितिका करण होनेतैं अनुमान प्रमाण है तैसैं पदका प्रत्यक्ष शब्दप्रमाण गवयमें गोसादृश्यका प्रत्यक्ष उपमान प्रमाण है, औ प्रत्यक्ष ज्ञानभी अनुभवकाही विशेष है, यातैं अनुभव प्रमाण नहीं. यह कथन असंगत है, तथापि व्याप्तिज्ञानत्वरूपतैं व्याप्तिज्ञान अनुमितिका हेतु है, अनुभवत्वरूपतैं व्याप्तिज्ञान अनुमितिका हेतु नहीं; तैसैं पद प्रत्यक्ष औ सादृश्य ज्ञानभी अनुभवत्वरूपतैं शाब्दी प्रमा औ उपमिति प्रमाके हेतु नहीं, स्मृतिज्ञानमें अनुभवत्वरूपतैं पूर्वानुभव स्मृतिका हेतु है, यातैं प्रमाण नहीं जो स्मृतिज्ञानकूंभी प्रमा कहैं तौ विजातीयप्रमाका करण पृथक् प्रमाण होवैहै, यातैं न्यायशास्त्रमें तौ अनुभव नाम पंच प्रमाण कहा चाहिये भट्ट औ वेदांतमतमें सप्तमप्रमाण कहा चाहिये, यातैं सकलग्रंथकारनकूं स्मृतिमें प्रमाव्यवहार इष्ट नहीं औ जो कोई यथार्थज्ञानमात्रमें प्रमाव्यवहार मानैं तौ तिसके अनुसार प्रमाके लक्षणमें स्मृतिभिन्न ऐसा निवेश नहीं करना अबाधित अर्थकूं विषयकरनेवाला ज्ञान प्रमा कहियेहै. भ्रम अनुभवजन्य अयथार्थस्मृति तौ बाधित अर्थकूं विषय करै है, यातैं तामैं अतिव्याप्ति नहीं औ यथार्थ अनुभवजन्य स्मृतिमें लक्षण जावै तहां प्रमाव्यवहार इष्ट है, यातैं अतिव्याप्ति नहीं. अलक्ष्यमें लक्षणका गमन होवै तौ अतिव्याप्ति होवै. यथार्थस्मृतिभी लक्ष्य है, यातैं अतिव्याप्ति नहीं; या मतके अनुसार यथार्थ अयथार्थ भेदसे वृत्ति दो प्रकारकी है. यथार्थकूं प्रमा कहैं हैं, अयथार्थकूं अप्रमा कहैंहैं; यामतमें प्रमाके सप्तभेद हैं:-प्रत्यक्ष १ अनुमिति २ शाब्दी ३ उपमिति ४ अर्थापत्ति ५ अनुपलब्धि ६ ये षट् भेद हैं, तैसैं यथार्थस्मृतिभी प्रमाका सप्तम भेद है. परंतु सकल ग्रंथनकी तौ

यह मर्यादा है स्मृतिमें प्रमाव्यवहार नहीं, यातें प्रत्यक्षादि भेदतें प्रमाखूपवृत्ति षट् प्रकारकी है। बाह्य आंतरभेदसँ प्रत्यक्ष प्रमा दो प्रकारकी है। अबाधित बाह्यपदार्थगोचरवृत्ति बाह्यप्रत्यक्षप्रमा कहिये है; औ श्रोत्रादि पंचइंद्रियते पंचविध बाह्यप्रत्यक्षप्रमा होवैहै। कहुं शब्दसँ भी बाह्यगोचर अपरोक्ष वृत्ति होवैहै, जैसे "दशमस्त्वमसि" या शब्दसँ स्थूल शरीरका अपरोक्ष ज्ञान है; इसरीतिस कारणभेदतें बाह्य प्रत्यक्ष प्रमाके षट् भेद हैं। औ कितने ग्रंथकार अनुपलब्धि प्रमाणजन्य अभाव गोचर वृत्तिकुंभी अपरोक्षवृत्ति कहैं हैं, तिनके मतमें श्रोत्रादिपंच इंद्रिय औ शब्द तथा अनुपलब्धि ये सप्त बाह्य प्रत्यक्षप्रमाके करण हैं; यातें बाह्य प्रत्यक्षप्रमा सप्तविध है, परंतु यह अर्थ पूर्व लिख्या है। धर्माधर्मकी नाई प्रत्यक्षयोग्यता अभावमें नहीं, यातें वृत्त्यवच्छिन्न चेतनसँ अभावावच्छिन्न चेतनका अभेद हुयेभी अभावगोचरवृत्ति अपरोक्ष नहीं है, किंतु अनुमित्यादिकनकी नाई अनुपलब्धिप्रमाणजन्य अभावगोचरवृत्ति प्रत्यक्ष वृत्तिसँ विलक्षण है, यातें बाह्य प्रत्यक्ष प्रमाके षट् भेद हैं सप्त नहीं। आन्तर प्रत्यक्षप्रमाभी दो प्रकारकी है एक आत्मगोचर है दूसरी अनात्मगोचर है। आत्मगोचरभी दो प्रकारकी है। एक शुद्धात्मगोचर है दूसरी विशिष्टात्मगोचर है शुद्धात्म गोचरभी दो प्रकारकी है। एक तौ ब्रह्मागोचर है दूसरी ब्रह्मगोचर है, त्वंपदार्थबोधक वेदांतवाक्यसँ "शुद्धः प्रकाशोऽहम्" ऐसी अन्तःकरणकी वृत्ति होवै है। तावृत्तिदेशमें ही अन्तःकरणरूपहित शुद्धचेतन है; यातें वृत्त्यवच्छिन्न चेतन औ विषयावच्छिन्न चेतनका अभेद होनेतें वह वृत्ति अपरोक्ष है; औ ता वृत्तिके विषय शुद्ध चेतनमें ब्रह्मताभी है परंतु ब्रह्माकार वृत्ति हुई नहीं। काहेतें ? अवांतरवाक्यसँ वृत्ति हुई है, महावाक्यसँ होती तौ ब्रह्माकारभी होती। काहेतें ? शब्दजन्यज्ञानका यह स्वभाव है:—सन्निहित पदार्थकू जिस रूपतें शब्दबोधन करै तिस रूपकूही विषय करै है औ जिस रूपतें शब्द कहैं नहीं तिस रूपतें शब्दजन्यज्ञान विषय करै नहीं, जैसे दशमपुरुषकू "दश-

मोस्ति" इसरीतिसें कहै तव "दशमोऽयम्" इसरीतिसें श्रोताकूं ज्ञान होवै नहीं" जैसे दशममें आत्मता है तथापि आत्मताबोधक शब्दभावतें आत्मताका ज्ञान होवै नहीं; तैसें आत्मामें ब्रह्मता सदा है तौभी ब्रह्मताबोधक शब्दाभावतें ज्ञान होवै नहीं, यातें उक्तवृत्ति ब्रह्मागोचर शुद्धात्मगोचर आंतर प्रत्यक्षप्रमा है.

प्रत्यक्षके प्रसंगते यह शंका होवैहै:—सिद्धांतमें इंद्रियजन्य ज्ञान प्रत्यक्ष होवैहै इसका तौ अंगीकार नहीं; किंतु वृत्त्यवच्छिन्न चेतनसें विषयावच्छिन्नचेतनका अभेदही ज्ञानकी प्रत्यक्षताका हेतु है. जहां इंद्रियसंबंध घटादिक होवै तहां इंद्रियद्वारा अंतःकरणकी वृत्ति बाह्य जायकै विषयके आकारके समानाकार होयकै विषयतें संबधवती होवै है; यातें वृत्तिचेतनकी औ विषयचेतनकी उपाधि एक देशमें होनेतें उपहित चेतनकाभी अभेद होवैहै तैसें सुखादिकनका ज्ञान यद्यपि इंद्रियजन्य नहीं औ शुद्धात्मज्ञानभी शब्दजन्य है इंद्रियजन्य नहीं तथापि विषयचेतन औ वृत्तिचेतनका भेद नहीं. काहेतें ? सुखाकार वृत्ति अंतःकरणदेशमें है औ सुखभी अंतःकरणमें है; यातें वृत्त्युपहित चेतन विषयोपहित चेतनका अभेद है. तैसें आत्माकार वृत्तिका उपादानकारण अंतःकरण है औ अंतःकरण उपहित चेतनके अभिमुख हुई है यातें आत्माकार वृत्तिभी अंतःकरण देशमें होवै है सो अंतःकरणही शुद्ध आत्माकी उपाधि है; इसरीतिसें दोनूं उपाधि एकदेशमें होनेतें वृत्तिचेतन विषयचेतनका अभेद होवै है, यातें सुखादिज्ञान शुद्धात्मज्ञान प्रत्यक्षरूप है. इहां यह निष्कर्ष है:—जहां विषयका प्रामातासें वृत्तिद्वारा अथवा साक्षात्संबंध होवै तिस विषयका ज्ञान प्रत्यक्ष है, सो विषयभी प्रत्यक्ष कहिये है; जैसे घटका प्रत्यक्ष ज्ञान होवै तव घट प्रत्यक्ष है ऐसा व्यवहार होवै है. बाह्यपदार्थनका वृत्तिद्वारा प्रामातासें संबध होवै है. सुखादिकनका प्रामातासें साक्षात्संबध है. अतीत सुखादिकनका प्रामातासें वर्तमानसंबध नहीं, यातें अतीत सुखादिकनका

ज्ञान स्मृतिरूप है प्रत्यक्षरूप नहीं. अतीत सुखादिकनकाभी प्रमातासँ संबंध तो हुआ है; तथापि प्रत्यक्ष लक्षणमें वर्तमानका निवेश है, प्रमातासँ वर्तमानसंबंधी योग्य विषय प्रत्यक्ष कहिये है; प्रमातासँ वर्तमानसंबंधी योग्यविषयका ज्ञान प्रत्यक्ष ज्ञान कहिये है, योग्य नहीं कहें तो धर्मादिक सदा प्रमाताके संबंधी हैं; यातँ सदाही प्रत्यक्ष कहें चाहिये औ तिनका शब्दादिकनसँ ज्ञान होवै सो प्रत्यक्ष कहा चाहिये धर्मादिक प्रत्यक्षयोग्य नहीं, यातँ लक्षणमें योग्यपदके निवेशतँ दोष नहीं; योग्यता अयोग्यता अनुभवके अनुसार अनुमेय है; जा वस्तुमें प्रत्यक्षताका अनुभव होवै तामें योग्यता औ जामें प्रत्यक्षताका अनुभव नहीं होवै तामें अयोग्यता यह अनुमान अथवा अर्थापत्तिसँ ज्ञान होवै योग्यता अयोग्यता इसरीतिसँ नैयायिकनकू भी माननी चाहिये; तिनके मतमें सुखादिक औ धर्मादिक आत्माके धर्म है, तिनमें मनःसंयुक्त समवायसंबन्ध सर्वसँ मनका है तथापि योग्यता होनेतँ सुखादिकनका मानसः साक्षात्कार होवै है; औ योग्यताके अभावतँ धर्मादिकनका साक्षात्कार होवै नहीं; यातँ योग्यता अयोग्यता सर्वमतमें अंगीकरणीय है; इसरीतिसँ प्रत्यक्षयोग्य वस्तुका प्रमातासँ वर्तमानसंबंध होवै तहां प्रत्यक्ष ज्ञान होवैहै ।

या अर्थमें यह शंका है:—ब्रह्मगोचरज्ञान परोक्ष नहीं हुआ चाहिये, का-
हेतँ? ब्रह्मका प्रमातासँ असंबंध होवै तो बाह्यादि ज्ञानकी नाई ब्रह्मज्ञानभी परोक्ष होवै जब अवांतर वाक्यसँ सत्यस्वरूप ज्ञानस्वरूप अनंतस्वरूप ब्रह्म है ऐसी वृत्ति होवै तिसकालमें भी ब्रह्मका प्रमातासँ संबंध है, यातँ अवांतर वाक्यजन्य ब्रह्मज्ञानभी प्रत्यक्षही हुआ चाहिये औ सिद्धांतमें अवांतर वा-
क्यजन्य ब्रह्मज्ञान प्रत्यक्ष नहीं किंतु परोक्ष है सो उक्त रीतिसँ संभवै नहीं.

या शंकाका यह समाधान है:—प्रत्यक्ष लक्षणमें विषयका योग्यताविशेषण कहा है तैसँ योग्यप्रमाणजन्यता ज्ञानका विशेषण है यातँ उक्त दोष नहीं-
कहाहेतँ? प्रमातासँ वर्तमानसंबंधवाला जो योग्य विषय ताका योग्य प्रमाणज-

न्यज्ञान प्रत्यक्षज्ञान कहिये है. या लक्षणमें उक्तदोष नहीं काहेतौ वाक्यका यह स्वभाव है. श्रोताके स्वरूपबोधक पदघटित वाक्यतैं अपरोक्षज्ञान होवै है; श्रोताके स्वरूपबोधक पदरहितवाक्यतैं परोक्षज्ञान होवै है. विषयसन्निहित होवै औ प्रत्यक्षयोग्य होवै तौभी स्वरूपबोधक पदरहित वाक्यतैं अपरोक्ष ज्ञान होवै नहीं. जैसे दशमबोधक द्विविध वाक्य है, एकतौ “दशमोऽस्ति” ऐसा वाक्य है औ दूसरा “दशमस्त्वमसि” ऐसा वाक्य है. तिनमें प्रथम वाक्य तौ श्रोताके स्वरूपबोधक पदरहित है, औ दूसरा वाक्य श्रोताके स्वरूपबोधक जो त्वंपद तासैं घटित कहिये युक्त है; तिनमें प्रथमवाक्य श्रोताकूं दशमका परोक्षज्ञान ही होवै है. वाक्यजन्यज्ञानका विषय दशमपुरुष है सो दोनूं स्थानमें अतिसन्निहित है. जो स्वरूपसैं भिन्न होवै औ संबंधी होवै सो सन्निहित होवै है. दशम पुरुष श्रोताके स्वरूपसैं भिन्न नहीं, किंतु श्रोताका स्वरूप है, यातैं अतिसन्निहित है औ प्रत्यक्षयोग्य है. जो प्रत्यक्षयोग्य नहीं होवै तौ द्वितीयवाक्यसैं भी दशमका प्रत्यक्षज्ञान नहीं चाहिये औ द्वितीयवाक्यसैं प्रत्यक्ष ज्ञान होवै है यातैं प्रत्यक्षयोग्य है. इसरीतिसैं अतिसन्निहित औ वाक्यजन्य प्रत्यक्ष योग्य दशमका जो वाक्यसैं प्रत्यक्ष ज्ञान होवै नहीं वह वाक्य अयोग्य है. द्वितीय वाक्यसैं तिसी दशमका अपरोक्ष ज्ञान होवै है, यातैं द्वितीय वाक्य योग्य है. वाक्यनकी योग्यता अयोग्यतामें और तौ कोई हेतु है नहीं; स्वरूपबोधक पदघटितत्व औ स्वरूपबोधक पदरहितत्वही योग्यताके औ अयोग्यताके संपादक हैं. इसरीतिसैं “दशमस्त्वमसि” यह वाक्य तो योग्य प्रमाण है तिससैं जन्य “दशमोऽहम्” यह प्रत्यक्ष ज्ञान है तैसैं “दशमोऽस्ति” यह वाक्य अयोग्यप्रमाण है, तिसतैं जन्य कहिये उत्पन्न जो “दशमः कुत्रचिदस्ति” ऐसा दशमका ज्ञान सो परोक्ष है. तैसैं ब्रह्मबोधकवाक्यभी दो प्रकारके हैं. (“सत्यं ज्ञानमनंतं ब्रह्म ”) इसरीतिके अवांतरवाक्य हैं. (“तत्त्वमसि”) इसरीतिके महावाक्य हैं अवांतरवाक्यनमें श्रोताका स्वरूपबोधक पद नहीं है यातैं प्रत्यक्षज्ञानके जननमें योग्य अवांतरवाक्य नहीं औ महावाक्यनमें श्रोताके स्वरूपके

बोधक त्वमादिपद हैं यातें प्रत्यक्ष ज्ञानजननमें योग्य महावाक्य है; इस रीतिसँ योग्यप्रमाण [महावाक्य है तिनसँ उत्पन्न हुआ ज्ञान प्रत्यक्ष है औ अयोग्यप्रमाण "सत्यं ज्ञानमनंतं ब्रह्म" इत्यादिक वाक्य हैं. तिनसँ उपज्या ब्रह्मका ज्ञान परोक्ष होवै है. अवांतर वाक्यभी दो प्रकारके हैं; तत्पदार्थके बोधक हैं औ त्वंपदार्थके बोधक हैं. तिनमें तत्पदार्थबोधक वाक्य तौ अयोग्य हैं, औ "य एष हृद्यंतज्योतिःपुरुषः" इत्यादिक त्वंपदार्थबोधक अवांतरवाक्यभी महावाक्यनकी नाई योग्य है अयोग्य नहीं. काहेतै? श्रोताके स्वरूपके बोधक तिनमें पद हैं, यातें त्वंपदार्थबोधक अवांतर वाक्यनतें अपरोक्ष ज्ञान होवै है परंतु वह अपरोक्ष ज्ञान ब्रह्माभेदगोचर नहीं यातें परम पुरुषार्थका साधक नहीं; किंतु परम पुरुषार्थका साधक जो अभेदज्ञान तामें पदार्थशोधनद्वारा उपयोगी है. इसरीतिसँ प्रमातासँ संबंधीभी ब्रह्म है औ योग्य है, तथापि अयोग्य जो अवांतर वाक्य तिनसँ ब्रह्मका परोक्षज्ञान संभवै है.

या कहनेमें अन्यशंका होवैहै:—प्रमातासँ वर्तमानसंबंधवाला—जो योग्य विषय ताका योग्य प्रमाणजन्य ज्ञान प्रत्यक्षज्ञान कहिये है. कहनेमें सुखादिकनके प्रत्यक्षमें उक्त लक्षणका अभाव है. काहेतै? सुखादि प्रत्यक्षमें प्रमाणजन्यताके अभावतें योग्य प्रमाणजन्यता सर्वथा सम्भवै नहीं, यातें उक्त लक्षणमें अव्याप्ति दोष है.

या शंका यह समाधान है:—योग्यप्रमाणजन्यताका लक्षणमें प्रवेश नहीं; किंतु अयोग्यप्रमाणअजन्यताका प्रवेश है. यातें अव्याप्ति नहीं; काहेतै? प्रमातासँ वर्तमानसंबंधवाला जो योग्य विषय ताका जो अयोग्य-प्रमाणसँ अजन्यज्ञान सो प्रत्यक्ष ज्ञान कहिये है, इसरीतिसँ कहे अवांतर वाक्यजन्य ब्रह्मज्ञानकी व्यावृत्ति होवैहै. उक्तरितिसँ ब्रह्ममात्रके बोधक अवांतरवाक्य अयोग्यप्रमाण हैं. "ब्रह्मास्ति" यह परोक्ष ज्ञान तिनतें जन्य है अजन्य नहीं, परोक्ष ज्ञानमें लक्षण जावै नहीं औ सुखादिगोचर

ज्ञानका संग्रह होवै है. काहेतै ? सुखादिगोचर ज्ञान किसी प्रमाणतै जन्य नहीं, यातै अयोग्यप्रमाणतै अजन्य है औ इंद्रियजन्य घटादिज्ञान तैसे महावाक्यजन्य ब्रह्मज्ञान योग्य प्रमाण जन्य होनेतै अयोग्य प्रमाणसै अजन्य है, यातै प्रत्यक्ष ज्ञानका उक्त लक्षण दोषरहित है.

पूर्व प्रसंग यह है:-शुद्धात्मगोचरप्रमा दो प्रकारकी है. एक ब्रह्मा-गोचर है दूसरी ब्रह्मगोचर है. ब्रह्मगोचर कहि आये महावाक्यजन्य "अहं ब्रह्मास्मि" इसरीतिसै ब्रह्मसै अभिन्न आत्माकूं जो विषय करै सो ब्रह्मगोचर शुद्धात्मगोचर प्रत्यक्षप्रमा है.

"अहं ब्रह्मास्मि" या ज्ञानकूं वाचस्पति मनोजन्य कहै हैं औरनके मतमें यह ज्ञान वाक्यजन्य है तामेंभी इतना भेद है. संक्षेपशारीरकका यह सिद्धांत है:-महावाक्यतै ब्रह्मका प्रत्यक्ष ज्ञानही होवैहै कदीभी परोक्ष ज्ञान महावाक्यतै होवै नहीं. अन्य ग्रंथकारोंका यह मत है:-विचाररहित महा वाक्यतै अपरोक्ष ज्ञान होवै है, विचाररहित केवल वाक्यतै परोक्षज्ञान होवैहै. सर्वके मतमें "अहं ब्रह्मास्मि" यह ज्ञान शुद्धात्मगोचर है औ ब्रह्मगोचर है तस प्रत्यक्षहै. याअर्थमें किसीका विवाद नहीं. शुद्धात्मगोचरप्रमाके दो भेद कहे औ विशिष्टात्मगोचरप्रत्यक्षप्रमाके अनंत भेद हैं, "अहमज्ञः अहं कर्ता, अहं सुखी अहं दुःखी अहं मनुष्यः" इसतै आदि अनंत भेद हैं यद्यपि अबाधित अर्थकूं विषय करै सो ज्ञान प्रमा कहिये है "अहं कर्ता" इत्यादिक ज्ञानका "अहं न कर्ता" इत्यादिक ज्ञानसै बाध होवै है. ताकूं प्रमा कहना संभवै नहीं. तथापि संसारदशामें अबाधित अर्थकूं विषय करै सो प्रमा कहिये है. संसारदशामें उक्तज्ञानोंका बाध होवै नहीं यातै प्रमा है, इसरीतिसै आत्मगोचर आंतरप्रत्यक्षप्रमाके भेद कहे. औ "मयि सुखम् मयि दुःखम्" इत्यादिक सुखादिगोचर ज्ञानभी आत्मगोचरप्रत्यक्ष प्रमा है परंतु "अहं सुखी, अहं दुःखी" इत्यादिक प्रमासै तौ अहंपदका अर्थ आत्मा विशेष्य है और सुखदुःखादिक विशेषण हैं. "मयि सुखं मयि

दुःखम्” इत्यादिक प्रामाँ सुखदुःखादिक विशेष्य हैं आत्मा विशेषण है; यातँ “मयि सुखम्, मयि दुःखम्” इत्यादिक ज्ञानकूँ आत्मगोचर प्रत्यक्षप्रमा नहीं कहँहँ किंतु सुखादिक विशेष्य होनेतँ अनात्मगोचर आंतरप्रत्यक्ष प्रमा कहँ हैं. वाचस्पतिके मतमें विशिष्टात्मज्ञान औ सुखादिज्ञान मनो-जन्य हैं. औ सिद्धांतमें अन्तःकरणविशिष्ट आत्मामँ अन्तःकरणभाग साक्षीभास्य है औ चेतनभाग स्कयंप्रकाश है; तँसँ सुखादिकभी साक्षीभास्य हैं. कोई ज्ञान मनोजन्य नहीं, यातँ मन इंद्रिय नहीं इस रीतिसँ स्मृतिसँ भिन्न यथार्थ वृत्तिकूँ प्रमा कहँ हैं; ताके भेद कहे; स्मृतिरूप अन्तःकरणकी वृत्तिभी यथार्थअयथार्थ भेदसँ दो प्रकारकी है तिनमें यथार्थ स्मृति दो प्रकारकी है; आत्मस्मृति औ अनात्मस्मृति तत्त्वमस्यादिवाक्यजन्य अनुभवतँ आत्मतत्त्वकी स्मृति यथार्थ आत्मस्मृति है, व्यावहारिक प्रपंचका मिथ्यात्वअनुभव हुआं ताके संस्कारतँ मिथ्यात्वरूपतँ प्रपंचकी स्मृति यथार्थ अनात्मस्मृति है; तँसँ अयथार्थ स्मृतिभी दो प्रकारकी है; एक आत्मगोचर अयथार्थ स्मृति है औ अनात्मगोचर अयथार्थ स्मृति है. अहंकारादिक-नमें आत्मत्वभ्रमरूप अनुभवके संस्कारतँ अहंकारादिकनमें आत्मत्वकी स्मृति आत्मगोचर अयथार्थ स्मृति है. तँसँ आत्मामँ कर्तृत्व अनुभवके संस्कारतँ ‘आत्मा कर्ता है’ यह स्मृतिभी आत्मगोचर अयथार्थ स्मृति है. औ प्रपंचमें सत्यत्व भ्रमके संस्कारतँ ‘प्रपंच सत्य है’ यह स्मृति अनात्मगोचर अयथार्थ स्मृति है. यथार्थअयथार्थभेदसँ वृत्ति दो प्रकारकी कही, स्मृतिभिन्न यथार्थवृत्ति प्रमा कही, यथार्थअनुभवजन्य स्मृति यथार्थ कही औ अयथार्थअनुभवजन्य स्मृति अयथार्थ कही. अनुभवमें यथार्थता अबाधित अर्थकृत है, अबाधित अर्थविषयक अनुभव यथार्थ कहिये है. प्रमा कहियेहै; यातँ अबाधित अर्थके अधीन अनुभवमें यथार्थता है औ स्मृतिमें यथार्थता औ अयथार्थता अनुभवके अधीन है; स्मृतिसँ भिन्न जो ज्ञान ताकूँ अनुभव कहँहँ, सोभी यथार्थ अयथार्थ भेदसँ दो-

वृत्तिभेद ख्याति और स्वतःप्रमात्व नि०—प्र० ७. (२१७)

प्रकारका है. यथार्थानुभव तौ कह्या अब अयथाथानुभवका निरूपण करै हैं अयथार्थस्मृतिका निरूपण तौ पूर्व कह्या है सोभी अनुभवके अयथार्थता अधीन है; यान अयथार्थानुभवका निरूपण कह्या चाहिये.

संशयरूपभ्रमका लक्षण और भेद ॥ ५ ॥

अयथार्थानुभव दो प्रकारका है:—एक संशयरूप है औ दूसरा निश्चयरूप है. अयथार्थकृही भ्रम कहै हैं, संशय ज्ञानभी भ्रम है. काहेतैं ? स्वाभावाधिकरणमें अवभासकूं भ्रम कहै हैं औ संशय ज्ञानभी परस्पर विरुद्ध उभयविषयक होवै है. तिनमें एकका अभाव होवै है यातैं संशयमें भ्रमका लक्षण है. एक विशेष्यमें विरुद्ध दो विशेषणका ज्ञान संशय कहिये है. जैसे स्थाणका “स्थाणर्न वा” ऐसा ज्ञान होवै अथवा “स्थाणुर्वा पुरुषो वा” ऐसा ज्ञान होवै; दोनूकूं संशय कहै हैं. तहां स्थाणु विशेष्य है स्थाणुत्व औ स्थाणुत्वाभाव विशेषण है दोनूं विरुद्ध हैं. एक अधिकरणमें साथि रहै नहीं, यातैं स्थाणुरूप एक विशेष्यमें स्थाणुत्व औ स्थाणुत्वाभावरूप विरुद्ध उभयविशेषणका ज्ञान होनेतैं प्रथम संशयमें लक्षण संभवै है; तैसें द्वितीय संशयमेंभी लक्षण संभवै है. काहेतैं ? स्थाणुरूप एक विशेष्यम स्थाणुत्व पुरुषत्वरूप विरुद्ध उभय विशेषणका ज्ञान है. जैसे स्थाणुत्व औ स्थाणुत्वाभावका परस्पर विरोध है तैसें स्थाणुत्व पुरुषत्वकाभी विरोध अनुभवसिद्ध है. यातैं प्रथम संशय तौ विरुद्ध भावाभाव उभयगोचर है तैसें द्वितीयसंशय विरुद्ध उभयभावगोचर है. औ न्यायके ग्रंथनमें तो यह लिख्या है:—भाव. भावगोचरही संशयज्ञान होवै है, केवल भावगोचर संशय होवै नहीं. जहां “स्थाणुर्वा पुरुषो वा” ऐसा संशय होवै. तहांभी स्थाणुत्व औ स्थाणुत्वाभाव पुरुषत्व औ पुरुत्वाभाव ये च्यारि कोटि हैं. यातैं द्विकोटिक औ चतुष्कोटिक दो प्रकारका संशय होवै है. “स्थाणुन वा” यह द्विकोटिक संशय है “स्थाणुर्वा पुरुषो वा” यह चतुष्कोटिक संशय है. एक धर्ममें प्रतीत धर्मकूं कोटि कहै हैं, यातैं

केवल भावगोचरसंशय न्यायमतमें अप्रसिद्ध है; सर्व प्रकारसे संशयज्ञान त्रयरूप है. दो विरुद्ध विशेषण एकमें होवें नहीं एकका अभावही होवैगा. जैसे स्थाणुमें स्थाणुत्व है औ स्थाणुत्वका अभाव नहीं है; यातें स्थाणुत्वाभावरहित स्थाणुमें स्थाणुत्वका अभावज्ञान त्रयरूप है. परंतु एक अंशमें संशयज्ञान त्रय होवै है, सकलअंशमें त्रय होवै नहीं, जहां स्थाणुमें “ स्थाणुर्न वा ” यह संशय होवै तहां अभावअंशमें त्रय है. और जहां पुरुषमें “ स्थाणुर्न वा ” ऐसा संशय होवै तहां अभाव अंश तो पुरुषमें है स्थाणुत्व अंश नहीं है यातें भाव अंशमें त्रय है; इसरीतिसे भावाभावगोचर संशय होवै है, तिनमें एक अवश्य रहैगा, यातें संशयज्ञान एक अंशमें त्रय होवै. औ विरोधी उभयभावगोचरभी संशय मानें तो सकल अंशमेंभी संशयकूं त्रयत्व संभवै है. जैसे “ स्थाणुर्वा पुरुषो वा ” या संशयकूं चतुष्कोटिक नहीं मानें उभयकोटिकही मानें औ स्थाणु औ पुरुषतें भिन्न किसी पदार्थमें “ स्थाणुर्वा पुरुषो वा ” ऐसा संशय होवै तहां संशयके धर्मीमें “ स्थाणुत्व पुरुषत्व दोनूं नहीं हैं. यातें दोनूका ज्ञान भ्रम है, संशयमें जो विशेष्य होवै सो संशयमें धर्मी कहिये है औ विशेषणकूं धर्म कहें हैं, यातें एकधर्मीमें विरुद्ध नानाधर्मका ज्ञान संशय कहिये है, या लक्षणतें उक्त लक्षणका भेद नहीं; परंतु इतना भेद है:— उक्त लक्षणमें उभय पद है, यातें चतुष्कोटिक संशयमें उक्तलक्षणकी अव्याप्ति है. काहेतें ? चतुष्कोटिक संशयमें एक विशेष्यमें च्यारि विशेषण प्रतीत होवै हैं उभय विशेषण नहीं. यद्यपि जहां च्यारि होवें तहां तीन औ दो तथा एकभी होवै है; तथापि अधिक संख्यासे न्यूनसंख्याका बाध होवै है. इसीवास्ते जहां पंच ब्राह्मण होनेतें कोई च्यारि ब्राह्मण कहै तो उसकूं मिथ्यावादी कहें हैं, न्यूनसंख्या यद्यपि अधिक संख्याके अन्तर्भूत है तथापि न्यूनसंख्याका व्यवहार होवै नहीं; यातें उभयपद घटित लक्षणकी चतुष्कोटिक संशयमें अव्याप्ति होनेतें नाना पद कहा है एकसे भिन्नकूं नाना कहें हैं; त्रिकोटिक संशयकी नाई चतुष्कोटिक

संशयभी च्यारिधर्म गोचर होनेतैं नानाधमगोचर है यातैं अब्याप्ति नहीं इसरीतिसैं संशयभी भ्रम है.

भ्रमके भेदनिरूपणतैं उत्तर निश्चयभ्रमका विस्तारसैं लक्षण कहेंगे. संशय निश्चयरूप भ्रम अनर्थका हेतु है, यातैं निवर्तनीय है, जिज्ञासुकूं निवर्तनीय जो भ्रम ताके भेद कहें हैं:-संशयरूप भ्रम दो प्रकारका है. एक प्रमाणसंशय है औ दूसरा प्रमेयसंशय है. प्रमाणगोचर संदेह प्रमाणसंशय कहिये है ताहीकूं प्रमाणगत असंभावना कहेंहैं, वेदांतवाक्य अद्वितीय ब्रह्मविषै प्रमाण हैं वा नहीं हैं यह प्रमाणसंशय है; ताकी निवृत्ति शारीरकके प्रथमाध्यायके पठनसैं वा श्रवणतैं होवैहै. प्रमेयसंशयभी आत्मसंशय और अनात्मसंशयभेदतैं दो प्रकारका है. अनात्मसंशय अनंतविध है ताके कहनेसैं उपयोग नहीं. आत्मसंशयभी अनेकप्रकारका है.

आत्मा ब्रह्मसैं अभिन्न है अथवा भिन्न है ? अभिन्न होवै तौभी सर्वदा अभिन्न है अथवा मोक्षकालमैही अभिन्न होवैहै ? सर्वदा अभिन्न नहीं. सर्वदा भिन्न होवै तौभी आनंदादिक ऐश्वर्यवान् है अथवा आनंदादिक रहित है ? आनंदादिक ऐश्वर्यवान् होवै तौभी आनंदादिक गुण हैं अथवा ब्रह्मात्माका स्वरूप है इसतैं आदिलेके तत्पदार्थाभिन्नत्वंपदार्थविषै अनेकप्रकारका संशयहै.

तैसैं केवल त्वंपदार्थगोचर संशयभी आत्मगोचर संशय है. आत्मा देहादिकनतैं भिन्न है वा नहीं ? भिन्न कहें तौभी अणुरूप है वा मध्यमपरिमाण है वा विभुपरिमाण है ? जो विभु कहें तौभी कर्ता है अथवा अकर्ता है ? अकर्ता कहें तौभी परस्पर भिन्न अनेक है अथवा एक है ? इसरीतिके अनेक संशय केवल त्वंपदार्थगोचर हैं.

तैसैं केवल तत्पदार्थगोचरभी अनेक प्रकारके संशय हैं. वैकुंठादिकलोकविशेषवासी ईश्वर परिच्छिन्न हस्तपादादिक अवयवसहित शरीर है अथवा शरीररहित विभु है ? जो शरीररहित विभु कहें तौभी परमाणुआदिका सापेक्ष जगत्का कर्ता है अथवा निरपेक्ष कर्ता है ? परमाणु आदिकनिरपेक्ष

कर्ता कहें तौभी केवल कर्ता है अथवा अभिन्न निमित्तोपादानरूप कर्ता है ? जो अभिन्न निमित्तोपादान कहें तौभी प्राणिकर्मनिरपेक्ष कर्ता होनेतैं विषमकारितादिक दोषवाला है अथवा प्राणिकर्म सापेक्ष कर्ता होनेतैं विषमकारितादिक दोषरहित है ? इसतैं आदि अनेकप्रकारके तत्पदार्थगोचरसंशय हैं, सो सकल संशय प्रमेयसंशय कहियेहैं; तिनकी निवृत्ति मननसैं होवैहै शारीरकके द्वितीयाध्यायके अध्ययनसैं वा श्रवणतैं मनन सिद्ध होवैहै, तासैं प्रमेयसंशयकी निवृत्ति होवैहै.

ज्ञानसाधनका संशय औ मोक्षसाधनका संशयभी प्रमेयसंशय है. काहेंतैं ? प्रमाके विषयकूं प्रमेय कहैहैं; ज्ञानसाधन मोक्षसाधनभी प्रमाके विषय होनेतैं प्रमेय है; यातैं ज्ञानसाधनका संशय औ मोक्षसाधनका संशयभी प्रमेय संशय है; ताकी निवृत्ति शारीरकके तृतीय अध्यायसैं होवैहै.

तैस मोक्षके स्वरूपका संशयभी प्रमेयसंशय है ताकी निवृत्ति शारीरकके चतुर्थाध्यायसैं होवैहै. यद्यपि शारीरकके चतुर्थाध्यायमें प्रथम साधनविचारही है उत्तर फलविचार है; मोक्षकूं फल कहैहैं, तथापि चतुर्थाध्यायमें साधनविचार जितनेमें है उतने चतुर्थाध्यायसहित तृतीयाध्यायसैं साधनसंशयकी निवृत्ति होवैहै. शिष्ट चतुर्थाध्यायसैं फलसंशयकी निवृत्ति होवैहै.

निश्चयरूपभ्रमज्ञानका लक्षण ॥ ६ ॥

संशयनिश्चयभेदसैं भ्रमज्ञान दो प्रकारका है. संशयभ्रमका निरूपण किया; अब निश्चयभ्रम कहैहैं:—संशयसैं भिन्नज्ञानकूं निश्चय कहैहैं. शुक्तिका शुक्तत्वरूपसैं यथार्थज्ञान औ शुक्तिका रजतत्वरूपतैं भ्रमज्ञान दोनूं संशयतैं भिन्नज्ञान होनेतैं निश्चयरूप हैं. बाधित अथ विषयक जो संशयतैं भिन्न ज्ञान सो निश्चय है, शुक्तिमें रजतविनिश्चयका विषय रजत है सो बाधित है. काहेतैं? संसारदशामैंही शुक्तिके ज्ञानतैं रजतका बाध होवैहै. ब्रह्मज्ञानविना जाका बाध न होवै सो अबाधित कहियेहै. औ ब्रह्मज्ञानविना ही शुक्तिआदिकनके ज्ञानतैं जाका बाध होवै सो बाधित

कहिये है, अथवा प्रमाताके बाधविना जाका बाध नहीं होवै सो अबाधित कहिये है. प्रमाताके होनेतैं जाका बाध होवै सो बाधित कहिये है, अबाधित दो प्रकारका होवै है. एक तौ सर्वदा अबाधित होवै है दूसरा व्यावहारिक अबाधित होवै है. जिसका सर्वदा बाध नहीं होवै, ऐसा चेतन है; व्यवहार-दशामें बाध नहीं होवै ऐसा अज्ञान औ महाभूत तथा भौतिक प्रपंच है सुखादिक प्रातिभासिक हैं, तौभी ब्रह्मज्ञानविना सुखादिकनका बाध होवै नहीं; यातैं अबाधित हैं; तिनका ज्ञान भ्रम नहीं तैसैं बाधित अर्थभी दो प्रकारका होवै है, एक तौ व्यावहारिक पदार्थावच्छिन्न-चेतनका विवर्त है, दूसरा प्रातिभासिक पदार्थावच्छिन्न चेतनका विवर्त है; शुक्तिमें रजतव्यावहारिक पदार्थावच्छिन्न चेतनका विवर्त है. काहेतैं? शुक्ति-रजतका अधिष्ठान शुक्त्यवच्छिन्न चेतन है शुक्ति व्यावहारिक है; औ स्वप्नमें शुक्ति प्रतीत होयकै तामें रजतभ्रम होवै तिस रजतका स्वप्नमेंही शुक्तिज्ञानसैं बाध होवै. ता रजतका अधिष्ठान स्वप्नशुक्त्यवच्छिन्न चेतन है, स्वप्नकी शुक्ति प्रातिभासिक है, इसरीतिसैं बाधितपदार्थ दो प्रकारके हैं तिनका निश्चय कहिये भ्रमनिश्चय कहिये है.

अध्यासका लक्षण औ भेद ॥ ७ ॥

भ्रमज्ञानमें शास्त्रकारनका अनेकधा वाद है. तिनके मतसैं विलक्षण भाष्यकारने भ्रमका असाधारण लक्षण कहा है:—जैसा भ्रमक स्वरूप अन्यशास्त्रवाले मानैहैं; तिसमें यह वक्ष्यमाण लक्षण संभवै नहीं, यातैं असाधारण है. अन्यसैं असाधारणलक्षण कथनतैं भाष्यकारका अन्या-भिमत भ्रमके स्वरूपस अस्वरस है. अधिष्ठानसैं विषमसत्तावाला अवभास अध्यास कहिये है, जहां शुक्तिमें रजतभ्रम होवै तहां शुक्तिदेशमें रजत उपजै है, ताका ज्ञान औ तात्कालिक रजत इन दोनूंकूं सिद्धांतमें अवभास औ अध्यास कहैहैं अन्यशास्त्रनमें रजतकी उत्पत्ति मानै नहीं यह सर्वसैं विलक्षणता है. एक सत्ख्यातिवादमें रजतकी उत्पत्ति मानी है, ताके मतस

भी विलक्षणता आगे कहेंगे. व्याकरणकी रीतिमें अध्यासपदके औ अव-
भास पदके विषय औ ज्ञान दोनू वाच्य हैं.

यातैं अर्थाध्यास औ ज्ञानाध्यासके भेदतैं अध्यास दो प्रकारका है,
अर्थाध्यास अनेक प्रकारका है, कहूं केवल संबन्धमात्रका अध्यास है,
कहूं संबन्धविशिष्ट संबन्धीका अध्यास है, कहूं केवल धर्मका अध्यास है; कहूं
धर्मविशिष्ट धर्मीका अध्यास है, कहूं अन्योन्याध्यास है; कहूं अन्यतराध्यास
है अन्यतराध्यासभी दो प्रकारका है. एक आत्मामैं अनात्माध्यास
है दूसरा अनात्मामैं आत्माध्यास है; इसरीतिसे अर्थाध्यास अनेक प्रकारका
है. उक्त लक्षणका सर्वत्र समन्वय है तथाहिः—मुख्यसिद्धांतमें तौ सकल
अध्यासका अधिष्ठान चेतनहै. रज्जुमें सर्प प्रतीत होनेतैं तहांभी इदमा-
कार वृत्त्यवच्छिन्न चेतनसे अभिन्न रज्जुअवच्छिन्न चेतनही सर्पका
अधिष्ठान है. रज्जु अधिष्ठान नहीं यह अर्थ विचारसागरमें स्पष्ट है. तहां
चेतनकी परमार्थसत्ता है अथवा ताकी उपाधि रज्जु व्यावहारिक होनेतैं
रज्जुअवच्छिन्न चेतनकी व्यावहारिक सत्ता है. दोनू प्रकारसे सर्प
औ ताके ज्ञानकी प्रातिभासिक सत्ता होनेतैं अधिष्ठानकी सत्तासे विषम-
सत्तावाला अवभास सर्प औ ताका ज्ञान है, यातैं दोनूकूं अध्यास औ
अवभास कहैहैं. ज्ञान औ ज्ञानके विषयकूं अवभास कहैहैं इसरीतिसे
सर्वत्र अध्यासका अधिष्ठान चेतन कहै तब तौ अधिष्ठानकी परमार्थसत्ता
औ अध्यस्तकी प्रातिभासिकसत्ता होनेतैं अधिष्ठानतैं विषमसत्तावाला
अवभास कहिये ज्ञान औ ताका विषय स्पष्टही है; औ रजतका अधि-
ष्ठान शुक्ति है; यह व्यवहार लोकमें होवैहै, यातैं अवच्छेदकता सम्बंधसे शुक्ति
भी रजतका आश्रय है; काहेतैं चेतनमें रजतकी अधिष्ठानताका अवच्छे-
दक शुक्ति होनेतैं तामैं रजतका अवच्छेदकतासम्बंध है, अवच्छेदकता संबंधसे
शुक्तिकूं रजतका अधिष्ठान कहै तौ शुक्तिकी व्यावहारिक सत्ता है, रजतकी
प्रातिभासिक सत्ता है, यातैंभी अधिष्ठानसे विषमसत्ता है, इसरीतिसे सर्व अध्या-
समें आरोपितसे अधिष्ठानकी विषमसत्ता है. जा पदार्थमें आधारता प्रतीत

होवै सो अधिष्ठान कहियेहै यह आधारता परमार्थसैं होवै अथवा आरोपित होवै; औ परमार्थसैं आधार होवै सो अधिष्ठान कहिये है, ऐसा आग्रह या प्रसंगमें नहीं है. काहेतैं? जैसे आत्मामें अनात्माका अध्यास है, तैसे अनात्मामें आत्माका अध्यास है. औ अनात्मामें परमार्थसैं आत्माकी आधारता है नहीं किंतु आरोपित आधारता है; यातैं अधारमात्रकूं या प्रसंगमें अधिष्ठान कहैंहैं. जहां अनात्मामें आत्माका अध्यास है तहां अधिष्ठान अनात्मा है, ताकी व्यावहारिक सत्ता है औ आत्माकी पारमार्थिक सत्ता है, यातैं अधिष्ठानसैं विषम सत्तावाला अवभास है.

अन्योन्याध्यासमें शंकासमाधान ॥ ८ ॥

यद्यपि आत्माका अधिष्ठान अनात्मा है या कहनेसैं आत्मा आरोपित है यह सिद्ध होवै है. जो आरोपित होवै सो कल्पित होवै है, यातैं आत्माभी कल्पित होवैगा; यातैं अनात्मामें आत्माका अध्यास है यह कहना संभवै नहीं; तथापि भाष्यकारनैं शारीरकके आरंभमें आत्मा अनात्माका अन्योन्याध्यास कहा है; यातैं अनात्मामें आत्माके अध्यासका निषेध तौ बनै नहीं; परस्पर अध्यासकूं अन्योन्याध्यास कहैंहैं; यातैं अनात्मामें आत्माध्यास मानिकै उक्तशंकाका समाधान कहा चाहिये.

सो समाधान इसरीतिसैं है:—अध्यास दोप्रकारका होवैहै; एक तौ स्वरूपाध्यास होवैहै दूसरा संसर्गाध्यास होवै है. जा पदार्थका स्वरूप अनिर्वचनीय उपजै ताकूं स्वरूपाध्यास कहैंहैं, जैसे शुक्तिमें रजतका स्वरूपाध्यास है औ आत्मामें अहंकारादिक अनात्माका स्वरूपाध्यास है; तैसे जा पदार्थका स्वरूप तौ प्रथम सिद्ध होवै व्यावहारिक होवै अथवा पारमार्थिक होवै; औ अनिर्वचनीयसंबंध उपजै सो संसर्गाध्यास कहिये है जैसे मुखसैं दर्पणका उक्त रीतिसैं कोई संबंध है नहीं औ दोनूं पदार्थ व्यावहारिक हैं, तहां दर्पणमें मुखका सम्बंध प्रतीत होवै है; यातैं अनिर्वचनीयसम्बंध उपजै है तैसे रक्त वस्त्रमें “रक्तः पटः” यह प्रतीति होवै है

रक्तरूपवाला पट है, या प्रतीतिसे रक्तरूपवाले पदार्थका पटमें तादात्म्यसंबंध भासै है औ रक्तरूपवाला कुसुंभद्रव्य है, यातें रक्तरूपवत्का तादात्म्य कुसुंभद्रव्यमें है पटमें नहीं, उसरीतिसे रक्तरूपवत् कुसुंभद्रव्य औ पट तौ व्यावहारिक हैं, तिनका तादात्म्यसंबंध अनिर्वचनीय उपजै है, तैसे "लोहितः स्फटिकः" या प्रतीतिसे लोहितका तादात्म्यसंबंध स्फटिकमें भासै है, औ लोहितका तादात्म्य पुष्पमें है स्फटिकमें नहीं, रक्तरूपवालेकुं लोहित कहैहैं, रक्तरूपवाला पुष्प है स्फटिक नहीं, यातें स्फटिकमें अनिर्वचनीयतादात्म्यसंबंध लोहितका उपजै है, इसरीतिसे अनेक स्थानोंमें संबन्धी तौ व्यावहारिक हं, तिनके संबन्धनके ज्ञान अनिर्वचनीय उपजै है, तिनकुं संसर्गाध्यास कहै हैं, तैसे चेतनका अहंकारमें अध्यास नहीं किंतु चेतन तौ पारमार्थिक है ताके संबन्धका अहंकारमें अध्यास है, आत्मता चेतनमें है औ अहंकारमें प्रतीत होवै है, यातें अत्माका तादात्म्य चेतनमें है औ अहंकारमें प्रतीत होवै है, यातें आत्मचेतनका तादात्म्यसंबंध अहंकारमें अनिर्वचनीय है अथवा आत्मवृत्ति तादात्म्यका अहंकारमें अनिर्वचनीय सम्बंध है, यातें चेतन कल्पित नहीं किंतु चेतनका अहंकारमें तादात्म्यसंबंध कल्पित है अथवा आत्मचेतनके तादात्म्यका सम्बंध कल्पित है, यद्यपि अद्वैतग्रंथनमें उक्त उदाहरणोंमें अन्यथाख्याति कही है तथापि ब्रह्मविद्या भरणमें उक्तरीतिसे सारै अनिर्वचनीयख्याति मानिकै निर्वाह करया है, अन्यथाख्याति प्रसिद्ध नहीं; औ विचारसागरमें तथा इस ग्रंथमेंभी पूर्व यह लिख्या है; जहां अधिष्ठानसे आरोप्यका संबन्ध होवै तहां अन्यथाख्याति है; सो ग्रंथांतरकी रीतिसे लिख्या है; औ अधिष्ठानसे आरोप्यका संबन्धहोवै तहां अन्यथाख्यातिकाही आग्रह होवै तौ अहंकारमेंभी चेतनका तादात्म्य अन्यथाख्यातिसे प्रतीत होवै है या कहनेमें कोई बाधक नहीं; इसरीतिसे जहां पारमार्थिक पदार्थका अभाव हुयां तिसकी जहां प्रतीति होवै तहां पारमार्थिक पदार्थका तौ व्यावहारिक पदार्थमें अनिर्वचनीय संबन्ध उपजै है औ ताका अनिर्वचनीयही ज्ञान उपजै है, औ व्यावहारिक पदार्थका

अभाव हुआं जहां प्रतीति होवै तहां अनिर्वचनीयही संबधी उपज है; और संबधीका अनिर्वचनीय ज्ञान उपजै है, और कहूं संबधमात्र और संबधीका अनिर्वचनीयज्ञान उपजै है. सारैही अधिष्ठानसँ अध्यस्तकी विषमसत्ता अनिर्वचनीयसत्ता है आत्माका अनात्मामँ अध्यास होवै तहांभी अधिष्ठान अनात्मा व्यावहारिक है औ अध्यस्त आत्मा नहीं किंतु आत्माका संबध अनात्मामँ अध्यस्त है, यातँ अनिर्वचनीय है.

अनात्मामँ अध्यस्त आत्माकी परमार्थसत्ताविषै तात्पर्य ॥ ९ ॥

औ पूर्व यह कहाहै, अनात्मामँ आत्माध्यास होवै तहां^१ अध्यस्तकी परमार्थ सत्ता होनेतँ विषमसत्ता है, औ ब्रह्मविद्याभरणमँ उक्त स्थलमँ अध्यस्तकी परमार्थ सत्ताही कहीहै, ताका यह तात्पर्य है:-शुद्धपदार्थसँ विशिष्ट भिन्न होवै है, यातँ अनात्मामँ आत्माके संबधका अध्यास कहा तहां संबधविशिष्ट आत्माकाही अध्यास है, औ स्वरूपसँ आत्मा सत्य है, यातँ अध्यस्तकी परमार्थसत्ता स्वरूपदृष्टिसँ कहँहँ औ अध्यस्त कल्पित होवैहै, यातँ अनात्मसम्बन्धविशिष्ट कल्पित होवै तौभी शुद्ध कल्पित होवै नहीं. काहेतँ ? शुद्धसँ विशिष्टकू भिन्न होनेतँ विशिष्टकी कल्पितता शुद्धमँ होवै नहीं, औ केवल आत्मसंबन्धके अध्यास कहनेतँ संबधविशिष्ट आत्माका अध्यास कहना औ अध्यस्तकी परमार्थसत्ता कहनाही श्रेष्ठ है. काहेतँ ? केवलसंबन्धका अध्यास कहँ तौ अधिष्ठानकी आरोपितस विषमसत्ता संभवै नहीं. काहेतँ ? आत्माका संबन्ध अन्तःकरणमँ अध्यस्त है औ स्फुरणरूपचेतनका तादात्म्यसंबन्ध घटादिकनमँ अध्यस्त है. काहेतँ ? “घटः स्फुरति” यह व्यवहार घटमँ स्फुरणसंबन्धसँ प्रतीत होवै है. चेतनके संबन्धके अधिष्ठान अन्तःकरण औ घटादिक व्यावहारिक हैं; तिनमँ चेतनका संबन्धभी व्यावहारिक हैं. प्रातिभासिक नहीं, चेतनका संबन्ध प्रातिभासिक होवै तौ ब्रह्मज्ञानसँ विना बाध हुआ चाहिये औ बाध होवै नहीं, यातँ आत्मसंबन्धकी औ अधिष्ठान अनात्माकी व्यावहारिक

सत्ता होनेतैं विषमसत्ता नहीं होनेतैं अध्यासका लक्षण संभवै नहीं यातैं संबन्धविशिष्ट आत्माका अनात्मामें अध्यास है औ विशेष्य भागकी परमार्थ सत्ता होनेत विशिष्टकी परमार्थ सत्ता है. अधिष्ठानकी व्यावहारिक सत्ता है; यातैं दोनूकी विषमसत्ता होनेतैं अध्यासका लक्षण संभवै है, औ स्वप्नका अधिष्ठान साक्षी है ताकी स्वरूपसँ पारमार्थिक सत्ता है, औ पदाथनकी प्रातिभासिक सत्ता है यातैं अधिष्ठानतैं विषमसत्ता होनेतैं अध्यासका लक्षण संभवै है.

यद्यपि सत्तास्वरूप चेतन है, ताका भेद कहना संभवै नहीं, तथापि चेतनस्वरूपसत्तासँ सत्ता नाम भिन्न पदार्थ है, तामें उत्कर्ष अपकर्ष हैं ताके पारमार्थिक व्यावहारिक प्रातिभासिक तीनि भेद हैं. प्रातिभासिकमभी उत्कर्षापकर्ष हैं. स्वप्नमें कितने पदार्थ प्रतीत होवैहैं; तिनका स्वप्नमें ही बाध होवै हैं. जिनका जाग्रतमें बाध होवै तिनमें स्वप्नमें बाधितपदार्थनकी अपकृष्टसत्ता है; इसरीतिसँ चेतनस्वरूपसत्तासँ भिन्नसत्ताका स्वरूप श्रुतिमें लिख्या है “सत्यस्य सत्यं प्राणा वै सत्यं तेवामेष सत्यमिति” औ रजतकी सत्तासँ शुक्तिकी सत्ता उत्कृष्ट है यह सर्वकू अनुभव होवै है, यातैं उत्कर्षापकर्षवाली सत्ता चेतनसँ भिन्न है; इसरीतिसँ अध्यासका लक्षण कह्या.

अध्यासका अन्यलक्षण ॥ १० ॥

और अध्यासका अन्यलक्षण यह है:—अपने अभावके अधिकरणमें आभासकू अध्यास कहैहैं. शुक्तिमें रजतका पारमार्थिक औ व्यावहारिक अभाव है औ रजत अनिर्वचनीय है, यातैं रजताभावका अधिकरण जो शुक्ति तामें रजतकी प्रतीति औ ताका विषय होनेतैं रजतावभास है, यातैं अध्यास है. इसरीतिसँ कल्पितके अधिकरणमें कल्पितका अभाव होनेतैं सारै अध्यासमें यह लक्षण संभवै है.

एक अधिकरणमें भावाभावके विरोधका शंका औ समाधान ॥ ११ ॥

यद्यपि एक अधिकरणमें भावाभावका विरोध होवै है. संयोग औ ताका

अभावभी एक अधिकरणमें मूलादिक देशके भेदसँ रहें हैं एक देशमें रहें नहीं; यातँ एक अधिकरणमें भावाभाव संभवै नहीं, तथापि पदार्थनका विरोध अनुभवके अनुसार कहियेहै. केवल भावाभावका विरोध नहीं है, किंतु घटत्व पटत्व दोनूँ भाव हैं; एक अधिकरणमें रहै नहीं तिनका विरोध है औ द्रव्यत्व घटत्वका विरोध नहीं; तैसँ घटके अधिकरण भूतलमें अतीत कालविशिष्ट घटका अभाव है, यातँ शुद्ध घटाभावतँ घटका विरोध है; विशिष्टघटाभावतँ घटका विरोध नहीं; तैसँ संयोगसंबंधतँ घटवाले भूतलमें समवायसंबंधावच्छिन्न पटाभाव है, तैसँ घटका विरोध नहीं. तैसँ समानसत्तावाले प्रतियोगी अभाव एक अधिकरणमें रहै नहीं; विषम सत्तावाले प्रतियोगीका अभावसँ विरोध नहीं; कल्पितके अभावकी पारमार्थिक सत्ता है अथवा व्यावहारिक सत्ता है. कल्पितकी प्रातिभासिक सत्ता है यातँ विरोध नहीं जहां शुक्तिमें रजतभ्रम होवै तहां व्यावहारिक रजत है नहीं, यातँ रजतका व्यावहारिक अभाव है. औ पारमार्थिक रजत तौ कहूँ भी नहीं होनेतँ रजतका पारमार्थिक अभाव केवलान्वयी है, यातँ शुक्तिमें रजतका पारमार्थिक अभावभी है औ अनिर्वचनीय रजत औ ताका ज्ञान एककालमें उपजै है, औ एक कालम दोनूँका नाश होवैहै; यातँ रजत प्रातिभासिक है. प्रतीतिकालमें जाकी सत्ता होवै प्रतीतिशून्यकालमें होवै नहीं ताकूँ प्रातिभासिक कहैहैं. इसरीतिसँ भ्रमज्ञान औ ताके विषय अनिर्वचनीय उपजै हैं. सत् असत्सँ विलक्षणकूँ अनिर्वचनीय कहैहैं. औ ताका अभाव व्यावहारिक है, यातँ प्रतियोगी अभावका परस्पर विरोध नहीं. व्यावहारिक अभावका व्यावहारिक प्रतियोगीसँ विरोध है.

अध्यासके प्रसंगमें च्यारि शंका ॥ १२ ॥

या प्रसंगम च्यारि शंका होवैहैं. स्वप्नप्रपंचका अधिष्ठान साक्षी है यह पूर्व कह्या सो संभवै नहीं. काहेतँ? जिस अधिष्ठानमें जो आरोपित होवै तिस अधिष्ठानसँ संबद्ध प्रतीत होवैहै जैसेँ शुक्तिमें आरोपित रजत है सो "इदं

रजतम्” इस रीतिसँ शुक्तिकी इदंतासँ संबद्ध प्रतीत होवै है, आत्मामें कर्तृत्वादिक आरोपित हैं सो “अहं कर्त्ता” इसरीतिसँ संबद्ध प्रतीत होवै है, तैसँ स्वप्नके गजादिक साक्षीमें आरोपित होवै तौ “अहं गजः मयि गजः” इसरीतिसँ साक्षीमें संबद्ध गजादिक प्रतीत हुये चाहिये.

औ दूसरी शंका यह है:-शुक्तिमें रजताभाव व्यावहारिक है औ पारमार्थिक है, यह पूर्व कह्या सो संभवै नहीं. काहेतै ? अद्वैतवादमें एकचेतनही पारमार्थिक है तासँ भिन्नकूं पारमार्थिक मानै तौ अद्वैतवादकी हानि होवैगी. पारमार्थिक रजत है नहीं, यातै पारमार्थिक रजतका अभाव है यह कहना तौ संभवै है औ पारमार्थिक अभाव है यह कहना संभवै नहीं.

तृतीय शंका. यह है:-शुक्तिमें अनिर्वचनीय रजतकी उत्पत्ति नाश होवैहै, यह पूर्व कह्या सो संभवै नहीं. काहेतै ? जो रजतके उत्पत्ति नाश होवै तौ घटके उत्पत्तिनाशकी नाई रजतकी उत्पत्तिनाश प्रतीत हुये चाहिये जैसँ घटकी उत्पत्ति होवै तब घट उपजै है इसरीतिसँ घटकी उत्पत्ति प्रतीत होवै है औ घटका नाश होवैहै, तब घटका नाश हुया इसरीतिसँ घटका नाश प्रतीत होवैहै; तैसँ शुक्तिमें रजतकी उत्पत्ति होवै तब रजतकी उत्पत्ति हुई इसरीतिसँ उत्पत्ति प्रतीत हुई चाहिये औ रजतका ज्ञानसँ नाश होवै तब रजतका शुक्तिदेशमें नाश हुया. इसरीतिसँ नाश प्रतीत हुया चाहिये औ शुक्तिमें केवल रजत प्रतीत होवैहै ताके उत्पत्तिनाश प्रतीत होवै नहीं, यातै शास्त्रांतरकी रीतिसँ अन्यथाख्याति आदिक ही समीचीन हैं अनिर्वचनीयख्याति संभवै नहीं.

चतुर्थ शंका यह है:-सत् असत्सँ विलक्षण अनिर्वचनीय रजतादिक उपजैहै यह पूर्व कह्या सो सर्वथा असंगत है. सत्सँ विलक्षण असत् होवैहै औ असत्सँ विलक्षण सत् होवैहै. सत्सँ विलक्षणता है औ असत् नहीं यह कथन विरुद्ध है, तैसँ असत्सँ विलक्षण है औ सत् नहीं यह कथनभी विरुद्ध है ये च्यारि शंका हैं.

उक्त च्यारि शंकाके समाधान ॥ १३ ॥

तिनके क्रमतेँ ये समाधान हैं:—साक्षीमें स्वप्नअध्यास होवै तौ “अहं गजः, मयि गजः” ऐसी प्रतीति हुई चाहिये. या शंकाका यह समाधान है पूर्व अनुभवजनित संस्कारसेँ अध्यास होवै है. पूर्व अनुभव होवै तैसाही संस्कार होवै है, औ संस्कारके समान अध्यास होवै है. सर्व अध्यासोंका उपादान कारण तौ अविद्या समान है; परंतु निमित्तकारण पूर्वानुभवजन्य संस्कार है, सो विलक्षण है. जैसा अनुभवजन्यसंस्कार होवै तैसाही अविद्याका परिणाम होवै है, जिसपदार्थका अहमाकारज्ञानजन्य संस्कार सहित अविद्या होवै तिसपदार्थका अहमाकर अविद्याका परिणामरूप अध्यास होवै है. जिसका ममताकार अनुभवजन्यसंस्कारसहित अविद्या होवै तिस पदार्थका ममताकार अविद्याका परिणामरूप अध्यास होवै है. जिस पदार्थका इदमाकार अनुभवजन्य संस्कारसहित अविद्या होवै तिसपदार्थका इदमाकार अविद्याका परिणामरूप अध्यास होवै है, स्वप्नके गजादिकनका पूर्व अनुभव इदमाकारही हुया है; अहमाकारादिक अनुभव हुया नहीं; यातेँ अनुभवजन्यसंस्कारभी गजादिगोचर इदमाकारही होवै है, यातेँ “अयं गजः” ऐसी प्रतीति होवै है, “मयि गजः अहं गजः” ऐसी प्रतीति होवै नहीं. संस्कार अनुमेय है, कार्यके अनुकूल संस्कारकी अनुमिति होवै है, संस्कारजनक पूर्व अनुभवभी अध्यासरूप है, ताका जनक संस्कारभी इदमाकारही होवै है, अध्यासप्रवाह अनादि है यातेँ प्रथम अनुभवके इदमाकारतामें कोई हेतु नहीं यह शंका संभवै नहीं. काहेतेँ ? अनादिपक्षमें कोई अनुभव प्रथम नहीं, पूर्वपूर्वसेँ उत्तर सारे अनुभव हैं.

औ अभावकूं पारमार्थिक मानै तौ अद्वैतकी हानि होवगी; या द्वितीयशंकाका यह समाधान है:—सकल पदार्थ सिद्धांतमें कल्पित हैं; तिनका अभाव पारमार्थिक है, सो ब्रह्मरूप है, यह भाष्यकारकूं समत है; याम युक्ति आगे कहेंगे, इसकारणतेँ अद्वैतकी हानि नहीं.

औ शुक्तिमें रजतकी उत्पत्ति मानें तो उत्पत्तिकी प्रतीति हुई चाहिये याका यह समाधान है:-शुक्तिमें तादात्म्यसंबंधसे रजत अध्यस्त है औ शुक्तिकी इदंताका संबंध रजतमें अध्यस्त है; यातें "इदं रजतम्" इसरीतिसँ रजत प्रतीत होवै है. जैसे शुक्तिके इदंताका संबन्ध रजतमें अध्यस्त है, तैसेँ शुक्तिमें प्राक्सिद्धत्व धर्म है, रजतप्रतीतिकालतँ प्रथम सिद्धकूं प्राक्सिद्ध कहँ हैं रजतप्रतीतिकालतँ प्रथम सिद्ध शुक्ति है, इसरीतिसँ शुक्तिमें प्राक्सिद्धत्व धर्म है ताके संबन्धका अध्यासभी रजतमें होवै है; इसीवास्तै " इदानीं रजतम्" यह प्रतीति नहीं होवै है, "प्राग्जातं रजतं पश्यामि" यह प्रतीत होवै है, या प्रतीतिका विषय प्राग्जातत्व है सो रजतमें है नहीं; किंतु रजतमें इदानींजातत्व है औ प्राग्जातत्व रजतमें प्रतीत होवै हैं. तहां रजतमें अनिर्वचनीय प्राग्जातत्वकी उत्पत्ति मानें तो गौरव होवै है; शुक्तिके प्राग्जातत्वकी रजतमें प्रतीति मानें तो अन्यथाख्याति माननी होवै है औ ऐसे स्थानमें अन्यथाख्यातिकूं मानें भी हैं, तथापि शुक्तिके प्राक्सिद्धत्वधर्मका अनिर्वचनीय संबन्ध रजतमें उपजै है, यह पक्ष समीचीन है. इसरीतिसँ शुक्तिके प्राक्सिद्धत्वके संबन्धकी प्रतीतिसँ उत्पत्ति प्रतीतिका प्रतिबन्ध होवै है. काहेतै ? प्राक्सिद्धता औ वर्तमान उत्पत्ति दोनूं परस्पर विरोधि हैं. जहाँ प्राक्सिद्धता होवै तहां अतीत उत्पत्ति होवै है. वर्तमान उत्पत्ति होवै तहां प्राक्सिद्धता होवै नहीं; इसरीतिसँ शुक्तिवृत्ति प्राक्सिद्धत्वके संबन्धकी प्रतीतिसँ उत्पत्ति प्रतीतिका प्रतिबन्ध होनेतँ रजतकी उत्पत्तिहुयेभी उत्पत्ति प्रतीति होवै नहीं. औ जो क्हा रजतका नाश होवै तो ताकी प्रतीति हुई चाहिये ताका यह समाधान है:-अधिष्ठानका ज्ञान होवै तब रजतका नाश होवे है सो अधिष्ठानज्ञानतँ रजतका बाध निश्चय होवै है; शुक्तिमें कालत्रयमें रजत नहीं इस निश्चयकूं बाध कहँ हैं, ऐसा निश्चय नाश प्रतीतिका विरोधी है काहेतै ? नाशमें प्रतियोगी कारण होवै है औ बाधतँ प्रतियो.

गीका सर्वदा अभाव भासै है; जाका सर्वदा अभाव है ऐसा ज्ञान होवै ताकी नाशवृद्धि संभवै नहीं किंवा जैसा घटा किनका सुद्रादिकनसँ चूर्णी-भावरूप नाश होवैहै तैसा कल्पितका नाश होवै नहीं; किंतु अधिष्ठानके ज्ञानतँ अज्ञानरूप उपादानसहित कल्पितकी निवृत्ति होवैहै. अधिष्ठान-मात्रका अवशेषही अज्ञानसहित कल्पितकी निवृत्ति होवैहै सो अधिष्ठान शक्ति है ताका अवशेषरूप रजतका नाश अनुभवसिद्ध है; यातँ रजतके नाशकी प्रतीति होवै नहीं यह कथन साहसतँ है.

औ सत् असत्सँ विलक्षण कथन विरुद्ध है. या चतुर्थ शंकाका यह समाधान है:—जो स्वरूपरहितकूं सद्विलक्षण कहें औ विद्यमानस्वरूपकूं असद्विलक्षण कहें तौ विरोध होवै काहेतँ? एकही पदार्थमें स्वरूपराहित्य औ स्वरूपसाहित्य संभवै नहा; यातँ सदसद्विलक्षणका उक्त अर्थ नहीं; किंतु काल-त्रयमें जाका बाध नहीं होवै ताकूं सत् कहें हैं; जाका बाध होवै सो सद्वि-लक्षण कहिये शशशृंग बंध्यापुत्रकी नाई स्वरूपहानकूं असत् कहेंहैं तातँ विलक्षण स्वरूपवान् होवै है; इसरीतिसँ बाधके योग्यस्वरूपवाला सदसद्वि-लक्षण शब्दका अर्थ है. सद्विलक्षण शब्दका बाध योग्य अर्थ है, स्वरूपवाला इतना अर्थ असद्विलक्षण शब्दका है.

पूर्व उक्त अध्यासके भेदका अनुवाद औं तामें

उदाहरण ॥ १४ ॥

इसरीतिसँ जहां भ्रमज्ञान है तहां सारे अनिर्वचनीय पदार्थकी उत्पत्ति होवैहै, कहां संबंधीकी उत्पत्ति होवै है. जैसँ शुक्तिमें रजतकी उत्पत्ति है; औ रजतमें शुक्तिवृत्ति तादात्म्यके संबंधकी उत्पत्ति होवै है, शुक्तिवृत्ति स्वतादात्म्यकी रजतमें अन्यथाख्याति नहीं; तैसँ शुक्तिमें प्राक्सिद्धत्व धर्म है, ताके अनिर्वचनीय संबंधकी रजतमें उत्पत्ति होवैहै ताकीभी अन्यथाख्याति नहीं, इसरीतिसँ अन्योन्याध्यासकाभी यह उदाहरण है. औ संबंधाध्यासका यह उदाहरण है, संबंधी अध्यासकाभी यह उदाहरण है; औ अनिर्वचनीय-वस्तुकी प्रतीतिकूं ज्ञानाध्यास कहें हैं; औ ज्ञानके अनिर्वचनीयविषयकूं

अर्थाध्यास कहैं हैं; यातैं ज्ञानाध्यास अर्थाध्यासका भी यह उदाहरण है; औ रजतत्वधर्मविशिष्ट रजतका शुक्तिमें अध्यास है, यातैं धर्मी अध्यासका भी यह उदाहरण है; जहां अन्योन्याध्यास होवै तहां दोनूँका परस्पर स्वरूपसैं अध्यास नहीं होवै है, किंतु आरोपितका स्वरूपसैं अध्यास होवै है औ सत्यवस्तुका धर्म अथवा संबंध अध्यस्त होवै है संबंधाध्यासभी दो प्रकारका होवै है. कहुँ धर्मके संबंधका अध्यास होवै है. जैसे उक्त उदाहरणमें शुक्तिवृत्ति इदंत्वारूप धर्मके संबंधका रजतमें अध्यास है औ “रक्तःपटः” या स्थानमें कुसुंभवृत्ति रक्तरूप धर्मके संबंधका पटमें अध्यास है, औ दर्पणमें मुखके संबंधका अध्यास होवै है. अंतःकरणका आत्मामें स्वरूपसैं अध्यास है, औ अंतःकरणमें आत्माका स्वरूपसैं अध्यास नहीं; किंतु आत्मसंबंधका अध्यास होनेतैं आत्माका संसर्गाध्यास है, ज्ञानस्वरूप आत्मा है अंतःकरण नहीं; औ ज्ञानका संबंध अंतःकरणमें प्रतीत होवै है, यातैं आत्माके संबंधका अंतःकरणमें अध्यास है. तैसें “घटः स्फुरति, पटः स्फुरति” इसरीतिसैं स्फुरणसंबंध सर्व पदार्थनमें प्रतीत होवै है, यातैं आत्मसंबंधका निखिलपदार्थनमें अध्यास है, आत्मामें काणत्वादिक इंद्रिय धर्म प्रतीत होवैं हैं, यातैं काणत्वादिक धर्मनका आत्मामें अध्यास है औ इंद्रियनका आत्मामें तादात्म्य अध्यास नहीं है; काहेतैं? “अहं काणः” ऐसी प्रतीति होवै है औ “अहं नेत्रम्” ऐसी प्रतीति होवै नहीं; यातैं नेत्रधर्म काणत्वका आत्मामें अध्यास है; नेत्रका अध्यास नहीं; धर्माध्यासका उदाहरण है. यद्यपि नेत्रादिक निखिल प्रपंचका अध्यास आत्मामें है, तथापि ब्रह्मचेतनमें समग्र प्रपंचका अध्यास है, त्वंपदार्थमें निखिल प्रपंचका अध्यास नहीं, अविद्याका ऐसा अद्भुत माहिमा है, एकही पदार्थका एक धर्मविशिष्टका अध्यास होवै है, अपर धर्मविशिष्टका अध्यास होवै नहीं. जैसे ब्राह्मणत्वादि धर्मविशिष्ट शरीरका आत्मामें तादात्म्याध्यास होवै है शरीरत्वविशिष्ट शरीरका अध्यास होवै नहीं. इसीवास्ते विवेकीभी “ब्राह्मणोऽहम् मनुष्योऽहम्” ऐसा व्यवहार करै है. औ “शरीरमहम्” ऐसा व्यवहार विवेकीका होवै नहीं; यातैं अवि-

चाका अद्भुत महिमा होनेतैं इंद्रियके अध्यासविना आत्मामैं काणत्वादिक धर्मनका अध्यास संभवै है यह धर्माध्यासका उदाहरण है. अन्याश्रित होवै स्वतंत्र होवै नहीं ताकूं धर्म कहैं हैं यातैं, संबंधभी धर्मही है; ताका अध्यासभी धर्माध्यास ही है, परंतु धर्म दोप्रकारका होवैहै:—एक तौ प्रतियोगी अनुयोगीकी प्रतीतिके अधीन प्रतीतिका विषय होवै है औ कोई धर्म अनुयोगी मात्रकी प्रतीतिके अधीन प्रतीति विषय होवै है; औ कदाचित् अनुयोगी प्रतीति विना केवल धर्मकीभी प्रतीति होवैहै; जैसे घटत्वादिकनकी प्रतीतिमैं अनयोगी मात्रकी प्रतीतिको अपेक्षा है, औ घटत्व नित्य है इत्यादिवाक्यजन्य प्रतीतिम अनुयोगी प्रतीतिकीभी अपेक्षा नहीं इसरीतिस दो प्रकारका धर्म होवैहै; अनुयोगी प्रतियोगीकी प्रतीतिविना जाकी प्रतीति होवै नहीं. ऐसे धर्मकूं संबंध कहैंहैं औ घटत्वादिकनकूं केवल धर्म कहैंहैं संबंध कहैं नहीं; इसरीतिसैं संबंधाध्यासभी धर्माध्यासही है; उक्तरीतिसैं सकलभ्रममैं दोनूं लक्षण संभवै हैं; अधिष्ठानसैं विषयसत्तावाला अवभास अध्यास कहिये है. अथवा स्वभावाधिकरणमैं अवभास अध्यास कहिये है, भ्रमकालमैं अनिर्वचनीय विषय औ ताका ज्ञान उपजै है; यातैं दोनूं लक्षण अध्यासके संभवै हैं, परंतु परोक्ष अपरोक्ष भेदसैं भ्रम दो प्रकारका है:—अपरोक्ष भ्रमके उदाहरण तौ कहे औ जहां वह्निशून्य देशमैं वह्निका अनुमितिज्ञान होवै सो परोक्ष भ्रम है सो इसरीतिसैं होवै है:—महानसत्व वह्निका व्याप्य नहीं है औ महानसमैं बारंबार वह्निदेखके महानसत्वका व्याप्यताभ्रम होय जावै, तहां वह्निशून्य कालमैं ऐसा अनुमान होवै “इदं महानसं वह्निमत् महानसत्वात्, पूर्वदृष्टमहानसवत्” इसरीतिस महानसमैं वह्निका अनुमितिरूप भ्रमज्ञान होवै है औ विप्रलंभक वाक्यसैं वह्निका शब्दभ्रम होवैहै सो दोनूं परोक्ष ज्ञान हैं. जहां परोक्षभ्रम होवै तहां अनिर्वचनीय विषयकी उत्पत्ति मानी नहीं; किंतु तिस देशमैं असत् वह्निकी प्रतीति होवैहै, यातैं अध्यासलक्षणका

लक्ष्य तौ परोक्षभ्रम नहीं है, औ वह्निके अभावाधिकरणमें वह्निकी प्रतीति होनेतै स्वाभावाधिकरणमें अवभास है, विषय औ ज्ञानकूं अवभास कहै हैं, वह्निके अभावाधिकरणमें वह्निका परोक्ष ज्ञानरूप अवभास होनेतै उक्त लक्षणकी यद्यपि अतिव्याप्ति होवैहै तथापि लक्षणमें अवभासपदसँ अपरोक्षज्ञानका ग्रहण है; यातै परोक्षभ्रमविषै अध्यासलक्षणकी अतिव्याप्ति नहीं, जहां परोक्षभ्रम होवै, तिसंस्थानमें तौ जिसरीतिसँ नैयायिकादिक अन्यथाख्यात्यादिकनसँ निर्वाह करै हैं, तासँ विलक्षण कहनेमें अद्वैतवादी आग्रह नहीं है; अपरोक्ष भ्रमविषै ही पारिभाषिक अध्यास विलक्षण मानै हैं काहेतै ? कर्तृत्वादिक अनर्थभ्रम अपरोक्ष है, ताके स्वरूपमें ज्ञाननिवर्त्यताके अथ अध्यासका निरूपण है, यातै अपरोक्ष भ्रमकूं ही दृष्टांतताके अथ अध्यासताप्रतिपादनमें आग्रह है, परोक्ष भ्रमविषै शास्त्रांतरसँ विलक्षणता कहनेमें प्रयोजन नहीं औ अपरोक्षभ्रमविषै उक्तरीतिसँ लक्षणका समन्वय होवै है.

सिद्धांतसंमतअनिर्वचनीय ख्यातिकी रीति

सांप्रदायिकमत ॥ १५ ॥

सिद्धांतमें अनिर्वचनीय ख्याति है ताकी यह रीति है:—जहां रज्जु आदिकनमें सर्पादिक भ्रम होवै तहां अधिष्ठानका सामान्यज्ञान अध्यासका हेतु है; यातै रज्जुका इदमाकार सामान्यज्ञान होवैहै सो सामान्यज्ञान दोषसहित नेत्ररूपप्रमाणसँ उपजैहै यातै प्रमा है, तिस दोषसहित नेत्रजन्य इदमकारवृत्त्यवच्छिन्न चेतनस्थ अविद्याका परिणाम सर्पज्ञान होवै है ताकूं ज्ञानाभास कहै है; दोषसहित नेत्रका रज्जुसँ संबंध हुये अंतःकरणकी इदमाकारवृत्ति तौ रज्जुदेशमें गई, यातै प्रमातृचेतन औ इदमवच्छिन्न चेतनकी उपाधिएकदेशमें होनेतै प्रमातृचेतनसँ इदमवच्छिन्नचेतनका भेद रहै नहीं, यातै रज्जुका सामान्य इदंरूप प्रत्यक्ष है औ प्रत्यक्ष विषयका इदमाकार ज्ञानभी प्रत्यक्ष है जिस विषयका प्रमातृचेतनसँ अभेद होवै सो विषय

प्रत्यक्ष कहिये है और प्रत्यक्ष विषयका ज्ञान प्रत्यक्ष कहिये, अथवा प्रमाण चेतनसँ विषयचेतनका अभेदही ज्ञानके प्रत्यक्षत्वका प्रयोजन कहै उक्तस्थलमें प्रमातृचेतनका अभेदही वृत्तिद्वारा हुआ है; यातँ वृत्तिरूप प्रमाणचेतनका विषयचेतनसँ अभेदभी अबाधित है। जैस तडागजलका कुलीद्वारा केदारजलसँ अभेद होवै, तहां कुलीजलकाभी केदारजलसँ अभेद होवै हैं इहां तडागजलसमान प्रमातृचेतन है, कुलीसमान वृत्ति औ कुलीजलसमान वृत्तिचेतन है, केदारसमान विषय औ केदारसमान जलसमान विषयचेतन है यद्यपि उक्त दृष्टांतस विषयचेतनका तौ प्रमातृचेतनसँ अभेद संभवै है, परंतु प्रमातृचेतनसँ घटादिक विषयका अभेद संभवै नहीं। जैसँ तडागजलसँ कुलीद्वारा केदारजलका अभेद होवै है औ पार्थिवकेदारका तडागजलसँ अभेद होवै नहीं, यातँ घटादिक विषयके प्रत्यक्षमें प्रमातृचेतनसँ अभेद हेतु कत्या सो संभवै नहीं तथापि प्रमातृचेतनसँ अभेद विषयके प्रत्यक्षत्वका हेतु है; या कहनेतँ प्रमातृचेतनकी औ विषयकी एकता विवक्षित नहीं है। किंतु प्रमातृचेतनकी सत्तासँ विषयकी पृथक् सत्ता नहीं होवै; किंतु प्रमातृचेतनकी सत्ताही जा विषयकी सत्ता होवै सो विषय प्रत्यक्ष होवै है, यह अर्थ विवक्षित है। घटका अधिष्ठान घटावच्छिन्न चेतन है, रज्जुका अधिष्ठान रज्ज्ववच्छिन्न चेतन है; इसरीतिसँ विषयनका अधिष्ठान विषयावच्छिन्नचेतन है औ अधिष्ठानकी सत्तासँ पृथक् अध्यस्तकी सत्ता होवै नहीं; किंतु अधिष्ठानकी सत्ताही अध्यस्तकी सत्ता होवै, यातँ विषयावच्छिन्न चेतनकी सत्तासँ विषयकी पृथक् सत्ता नहीं है औ अन्तःकरणकी वृत्तिद्वारा प्रमातृचेतनका विषयचेतनसँ अभेद होवै तदा प्रमातृचेतनभी विषयचेतनसँ अभिन्न हुवा विषयका अधिष्ठान होवै है, यातँ अपरोक्षवृत्तिके विषयका अधिष्ठान जो प्रमातृचेतन ताकी सत्तासँ विषयकी भिन्न सत्ताका अभाव ही प्रमातृचेतनसँ विषयका अभेद कहिये है, सो उक्तरीतिसँ संभवै है, इसीवास्तै अपरोक्ष स्थलमें विषय देशमें

वृत्तिका निर्गमन मान्य है, जैसे कुलीके संबंधविना तडागजलकी औ केदारजलकी एकता होवै नहीं, तैसे वृत्तिसंबंधविना प्रमातृचेतन औ विषयचेतनकी एकता होवै नहीं, यातै जैसे परोक्षज्ञानकालमें प्रमातृचेतन औ विषयचेतनके भेदतै प्रमातृचेतनसँ भिन्न सत्तावाला विषय होनेतै प्रमातृचेतनसँ अभिन्नसत्तावाला विषय नहीं होवै है; तैसे वृत्तिके निर्गमनविना अपरोक्षज्ञानकालमेंभी भिन्नसत्तावाला विषय होवैगा यातै विषयदेशमें वृत्तिका निर्गमन मान्या है; इस रीतिसँ "अयं सर्पः, इदं रजतम्" इत्यादिक अपरोक्षभ्रमज्ञानकी उत्पत्ति होवै तहां भ्रमसँ अव्यवहित पूर्व कालमें भ्रमका हेतु अधिष्ठानका सामान्यज्ञान होवै सो प्रत्यक्षरूपप्रमा होवै है, तिसतै सर्पादिक विषय औ तिनका ज्ञान उपजै है यह सांप्रदायिक मत है ।

उक्त अनिर्वचनीयख्यातिरूप अर्थमें शंका औ संक्षेप शारीरका समाधान ॥ १६ ॥

परंतु अपरोक्ष प्रमासँ अज्ञानकी निवृत्ति नियमतै होवैहै यह वार्ता अष्टमप्रकाशतै प्रतिपादन करैंगे; यातै रज्जुशुक्ति आदिकनकी इदमाकार अपरोक्ष प्रमासभी विषयचेतनके अज्ञानकी निवृत्ति हुआतै उपादानके अभावतै सर्पादिक औ तिनके ज्ञानकी उत्पत्ति संभवै नहीं।

याका समाधान संक्षेपशारीरकानुसारी इसरीतिसँ कहैः—इदमाकार वृत्तिसँ विषयके इदंअंशके अज्ञानकी निवृत्ति होवैहै; औ रज्जुत्वशुक्तित्वादिक विशेषअंशके अज्ञानकी निवृत्ति होवै नहीं; औ रज्जुत्वशुक्तित्वादिक विशेष अंशके ज्ञानतैही अध्यासकी निवृत्ति होनेतै विशेषअंशका अज्ञानही अध्यासका हेतु है, सामान्यअंशका अज्ञान अध्यासका हेतु नहीं जो सामान्यअंशका अज्ञानभी अध्यासका हेतु होवै तौ इदमाकार सामान्य ज्ञानसँभी अध्यासकी निवृत्ति हुई चाहिये, काहेतै ? जिसके अज्ञानसँ भ्रम होवै तिसके ज्ञानसँ नष्ट होवै यह नियम है, यातै अंशके इदम्

अज्ञानकी अध्यासमें अपेक्षा नहीं, प्रत्युत इदमाकार नेत्रप्रमाकी अपरोक्ष अध्यासमें अपेक्षा है. काहेतै ? रज्जुआदिकनतै नेत्रका संयोग होवै तौ सर्पादिकनका अपरोक्षभ्रम होवै है, नेत्रके संयोगविना होवै नहीं; यातैः नेत्रजन्य अपरोक्ष प्रमारूप अधिष्ठानका सामान्यज्ञानही अध्यासका हेतु है, तहां अन्य प्रकारसै तौ सामान्यज्ञानका अध्यासमें उपयोग संभवै नहीं. अध्यासके उपादान अज्ञानका क्षोभ सामान्यज्ञानसै होवैहै यह मानना चाहिये. इस रीतिसै अधिष्ठानके सामान्य ज्ञानकूं अध्यासमें कारणता होनेतै इदंतांशका अज्ञान अध्यासका हेतु नहीं.

कवितार्किकचक्रवर्तिनृसिंह भट्टोपाध्यायके

मतका अनुवाद औ अनादर ॥ १७ ॥

औ कवितार्किकचक्रवर्ति नृसिंहभट्टोपाध्यायनै अधिष्ठानके सामान्यज्ञानकूं अध्यासमें हेतुताका निषेध कहा है; औ अधिष्ठानसै नेत्रसंयोग होवै तौ सर्पादिक अध्यास होवै, नेत्रसंयोग नहीं होवै तौ सर्पादिक अध्यास होवै नहीं. इसरीतिसै इंद्रियअधिष्ठानके संयोगके अन्वयव्यतिरेकतै जो सामान्य ज्ञानकूं अध्यासकी कारणता पूर्व कही है तिस अन्वयव्यतिरेकसैभी इंद्रिय-अधिष्ठानके संयोगकंही अध्यासकी कारणता सिद्ध होवै है. इंद्रियसंयोग-जन्य सामान्यज्ञानकूं अध्यासकी कारणता सिद्ध होवै नहीं. काहेतै? अन्वय-व्यतिरेकसै कारणताका निश्चय होवै है, साक्षात्कारणता संभवै; जहां परंपरातै कारणताका कल्पन अयोग्य है, यातै इंद्रिय संयोगके अन्वयव्यतिरेकसै अध्यासमें इंद्रिय अधिष्ठानके संयोगकूंही साक्षात्कारणता रचित है. अधिष्ठानके सामान्यज्ञानद्वारा इंद्रियसंयोगकूं कारणता कहना उचित नहीं, जैसे अधिष्ठानके सामान्यज्ञानसै अविद्यामें क्षोभ मान्या है तैसै अधिष्ठान इंद्रियके संयोगतैही क्षोभ मानना चाहिये. औ अधिष्ठानके सामान्यज्ञानकूं अध्यासमें हेतु नहीं मानै तौ अध्यासतै पूर्व इदमाकार अपरोक्षप्रमा होनेतै जो अज्ञान-निवृत्तिकी शंका है औ समाधान है सोभी निर्मूल होवै है. यहभी अनुकूल

लाघव है. इसरीतिसे अधिष्ठानके सामान्यज्ञानकी अध्यासमें कारणताका निषेध कवि तार्किक चक्रवर्ती नृसिंहभट्टोपाध्यायने कहा है सभी अद्वैतवादी है, तथापि सांप्रदायिक वचनतैं ताकी उक्ति विरुद्ध है; यातैं ताकी उक्तिका खंडन इसी प्रसंगमें विस्तारसैं कहैंगे.

यातैं अधिष्ठानका सामान्यज्ञान अध्यासका हेतु होनेतैं इदंतांशके अज्ञानकी अध्यासमें अपेक्षा नहीं; इसीवास्तै संक्षेपशारीरकमें अधिष्ठान आधारका भेद कहा है; सविलास अज्ञानका विषय अधिष्ठान कहिये है. कार्यकूं विलास कहैहैं, सर्पादिक विलाससहित अज्ञानका विषय रज्जु आदिक विशेषरूप होनेतैं सर्पादिकनका अधिष्ठान रज्जु आदिक विशेषरूप है, अध्यस्तमें अभिन्न होयकै जाका स्फुरण होवै सो आधार कहिये है. "अयं सर्पः, इदं रजतम्" इत्यादिक भ्रमप्रतीतिमें अध्यस्त सर्परजतादिकनतैं अभिन्न होयकै सामान्य इदं अंशका स्फुरण होनेतैं सामान्य अंश आधार है यामत- स्थानमें आधार अध्यस्तकूं एक ज्ञानकी विषयता होवै है, यह नियम है; जो अधिष्ठान अध्यस्तकूं एक ज्ञानकी विषयता मानैं तौ रज्जुशुक्ति आदिक विशेषरूपकूं अधिष्ठानता होनेतैं "रज्जुः सर्पः शुक्ती रूपम्" ऐसा भ्रम हुया चाहिये, औ सामान्य इदं अंशकूं आधारता है अधिष्ठानता नहीं, यातैं "अयं सर्पः इदं रजतम्" ऐसा भ्रम नहीं चाहिये, यातैं विशेष अंशका अज्ञानही अध्यासका हेतु है; या मतमें आधार अध्यस्तकूं ही एक ज्ञानकी विषयता माननी चाहिये.

अध्यासकी कारणतामें पंचपादिका विवरणकारका मत ॥ १८ ॥

औ पंचपादिकाविवरणकारके मतको अनुसारी तौ यह कहैं हैं:- आवरणविक्षेपभेदसैं अज्ञानकी दो शक्ति हैं, आवरणशक्तिविशिष्ट अज्ञानांशका ज्ञानसैं विरोध होनेतैं नाश होवैहै, विक्षेपशक्तिविशिष्ट अज्ञानांशका ज्ञानसैं विरोध नहीं; यातैं ज्ञानसैं ताका नाश होवे नहीं यह द्वार्ता अवश्य

अंगीकरणीय है अन्यथा जलप्रतिबिंबित वृक्षके ऊर्ध्वभागमें अधोदेशस्थत्व भ्रम होवै तहां वृक्षका विशेषरूपतै ज्ञानहुयेभी ऊर्ध्वभागमें अधोदेशस्थत्व अध्यासकी निवृत्ति होवै नहीं, तैसै जीवन्मुक्त विद्वान्कूं ब्रह्मात्मका विशेषरूपतै ज्ञानहुयेभी अंतःकरणादिरूप विक्षेपकी निवृत्ति होवै नहीं, तहां उक्त स्थलकी नाई सामान्यरूपस ज्ञान औ विशेषरूपसै अज्ञान तौ कहना संभवै नहीं. विक्षेपशक्तिविशिष्ट अज्ञानअंशकी ज्ञानसै निवृत्ति होवै नहीं, आवरणशक्तिविशिष्ट अज्ञानांशकीही ज्ञानसै निवृत्ति होवै है, यही समाधान है. तैसै रज्जुशुक्ति आदिकनके सामान्यज्ञानतै इदंअंशक आवरणका हेतु अज्ञानांशका नाश होवै है, औ सर्परजतादिक विक्षेप हेतु अज्ञानांशका नाश होवै नहीं; यातै इदमाकार सामान्यज्ञान हुयेभी सर्पादिक विक्षेपका हेतु इदंअंशका अज्ञानभी संभवै है. इस रीतिसै इदमाकार सामान्यज्ञान हुयेभी सविलास अज्ञानका विषय रज्जु आदिक सामान्य अंश संभवै हैं, यातै अधिष्ठानताका इदंअंशमें संभव होनेतै अधिष्ठान अध्यस्तकूं एक ज्ञानकी विषयता संप्रदायसै प्राप्त है ताकाभी विरोध नहीं.

पंचपादिका औ संक्षेपशारीरकके मतकी
विलक्षणता औ तामें रहस्य ॥ १९ ॥

संक्षेपशारीरककी रीतिसै विशेष अंशमें अधिष्ठानता है सामान्यअंशमें अधिष्ठानता नहीं औ विशेष अंशमें आधारता नहीं, या मतमें सामान्य अंशमें अधिष्ठानता है; इतना भेद है. औ विशेष अंशमें आधारताका अभाव इसमतमेंभी समान है. काहेतै अध्यस्तमें अभिन्न होयक प्रतीत होवै सो आधार कहियेहै. "रज्जुः सपः" इसरीतिसै जो प्रतीत होवै तौ अध्यस्तसे अभिन्न होयकै विशेष अंश प्रतीति होवै, उक्त रीतिसै प्रतीत होवै नहीं यातै विशेषरूपतै रज्जु आधार नहीं इसरीतिसै प्रथमपक्षमें इदंत्वरूपतै रज्जुमें औ शुक्तिमें प्रमाणजन्यज्ञानकी प्रमेयता है औ रज्जुत्वरूपतै तथा शुक्तित्वरूपतै प्रमेयताके अभावतै अज्ञातत्व होनेतै सर्प औ रजतका अधिष्ठानता है.

औ द्वितीय पक्षमें आवरणशक्ति विरोधिप्रमाकी विषयतारूप प्रमेयता इदंत्वरूपतै है तथापि विक्षेपशक्तिवाले अज्ञानकी विषयता ज्ञातमेंभी संभवै है यातै इदंत्वरूपतै ही रजतादिकनकी अधिष्ठानता है.

या स्थानमें यह रहस्य है:—अज्ञानकृत आवरण चेतनमें होवैहै औ स्व-भावसै आवृतरूप जन्मांधके समान जडपदार्थनमें अज्ञानकृत आवरणका अंगीकार नहीं, तैसै प्रमाणजन्यज्ञानकी विषयतारूप प्रमेयताभी चेतनमें है घटादिक जडपदार्थनमें आवरण होवै तौ ताकी निवृत्तिके अर्थ प्रमेयताका अंगीकार होवै, चेतनमें अज्ञानकी विषयतारूप अज्ञातता होनेतै चेतनमेंही ज्ञातता औ प्रमेयता है, तैसै सकल अध्यासका अधिष्ठानभी चेतन है. जड पदार्थ आप अध्यस्त हैं, अन्यके अधिष्ठान संभवै नहीं; यातै रज्जुशुक्ति आदिकनमें अज्ञातता तथा ज्ञातता औ अधिष्ठानता किसी प्रकारसै संभवै नहीं तथापि मूलाज्ञानकी विषयतारूप अज्ञातता औ निरवयवावच्छिन्न विभु चेतनमेंहै, परन्तु तूलाज्ञानकी विषयतारूप अज्ञातता तिसतिस विषयावच्छिन्न चेतनमें है, यह अर्थ अष्टमप्रकाशमें कहेंगे तैसै ब्रह्मज्ञानकी विषयतारूपज्ञातता तो निरवयवावच्छिन्न चेतनमें है औ घटादिज्ञानकी विषयतारूप ज्ञातता घटाद्यवच्छिन्न चेतनमें है. तैसै अविद्याकी अधिष्ठानतानिरवयवावच्छिन्न चेतनमें है. औ भूतभौतिक प्रपंचकी अधिष्ठानता अज्ञानावच्छिन्नम है. औ प्रातिभासिक सर्परजतादिकनकी अधिष्ठानता रज्जुअवच्छिन्न शुक्तिअवच्छिन्नादिक चेतनमें है. इसरीतिस चेतनमें अज्ञातता ज्ञातता अधिष्ठानतादिकनके अबच्छेदक जडपदार्थ हैं; यातै अबच्छेदकता संबधसै जडपदार्थनमभी अज्ञाततादिकनका संभव होनेतै रज्जु अज्ञात है, ज्ञातहै, सर्पका अधिष्ठानहै इसरी-तिसैभी व्यवहार संभवै है., इसरीतिसै सर्पादिभ्रमका हेतु रज्जुआदिकनतै इंद्रियके संयोगतै इदमाकार सामान्यज्ञान प्रमारूप अंतःकरणकी वृत्ति होवै है, तिस सामान्यज्ञानतै क्षोभवती अविद्याका सर्पादिरूप परिणाम औ सर्पा-दिकनका ज्ञानरूप परिणाम होवै है. रज्जुआदिक विषयउपहित चेतनस्थ

अविद्यांशका सर्पादिक विषयाकार परिणाम होवै है, इदमाकारवृत्त्युप-
हितचेतनस्थ अविद्यांशका ज्ञानाकार परिणाम होवै है, रज्जुअवच्छिन्न-
चेतन सर्पका अधिष्ठान है औ इदमाकारवृत्त्यवच्छिन्नचेतन सर्पज्ञानका
अधिष्ठान है.

विषयउपहित औ वृत्तिउपहितचेतनके अभेदमें शंकासमाधान २०

यद्यपि इदमाकार प्रत्यक्षवृत्ति होवै तहां विषयोपहितचेतन औ वृत्त्युपहि-
तचेतनका अभेद होवै है. यातें उक्तरीतिसँ विषय औ ज्ञानके उपादानका
भेदकथन औ अधिष्ठानका भेदकथन संभवै नहीं. औ सर्पादिक विषयके
अधिष्ठानतँ ज्ञानके अधिष्ठानकूं भिन्न मानोगे तौ सर्पादिकनके अधिष्ठान
ज्ञानतँ सर्पादिकनके ज्ञानकी निवृत्ति नहीं होवैगी, काहेतँ ? अपने अधि-
ष्ठानके ज्ञानतँ अध्यस्तकी निवृत्ति होवै है, अन्यके अधिष्ठानज्ञानतँ अध्यस्त
की निवृत्ति होवै तौ सर्पके अधिष्ठान रज्जुके ज्ञानतँ अध्यस्तसंसारकी निवृत्ति
हुई चाहिये; यातँ एकके ज्ञानतँ सर्पादिक विषय औ तिनके ज्ञानकी
निवृत्तिके अर्थ दोनूका अधिष्ठान एकही मानना योग्य है.

या शंकाका यह समाधान है:—जहां एक वस्तुका उपाधिकृत भेद
होवै तौ उपाधिकी निवृत्तिसँ अभेद होवै है, औ दोनू उपाधि एकदेशमें होवै
तहांभी उपहितका अभेद होवै है, परंतु उपाधिके एकदेशस्थत्वसँ जहां उप-
हितका अभेद होवै है तहां एकही धर्ममें तत्त्व उपाधिके दो धर्म रहैहैं जैसे
एक आकाशका घट मठ उपाधिभेदसँ भेद होवै तहां घट मठके नाशतँ अभेद
होवै है औ मठदेशमें घटके स्थापनतँभी घटाकाशमठाकाशतँ भेद रहै नहीं,
तौ भी घटाकाशमें घटोपहितत्व औ मठोपहितत्व दो धर्म रहैहैं औ धर्मा-
एक हैं तथापि जितनँ घट मठ दोनू रहै उतने काल घटाकाश मठाकाश
यह दोनू व्यवहार होवै हैं; तैसँ रज्जुआदिक विषय देशमें वृत्तिके निर्ग-
मनकालमें वृत्त्युपहितचेतनसँ विषयचेतनका यद्यपि अभेद होवैहै तथापि दोनू
उपाधिके सद्भावतँ वृत्त्युपहितत्व रज्जुपहितत्व दो धर्म रहैहैं; तिनमें सर्पा-

दिकविषयकी अधिष्ठानताका अवच्छेदक धर्म रज्जुपहितत्व है. औ सर्पादिकनके ज्ञानकी अधिष्ठानताका अवच्छेदक धर्म वृत्त्युपहितत्व है इस रीतिसे सर्पादिक विषयोपादान अज्ञानांशकी चेतनमें अधिकरणताका अवच्छेदक रज्जुपहितत्व है. औ भांतिज्ञानोपादान अज्ञानांशकी चेतनमें अधिकरणताका अवच्छेदक वृत्त्युपहितत्व है इसरीतिसे एकदेशमें उपाधिके होनेतें उपहितका अभेद हुयेभी धर्मनका भेद रहै है. यातें वृत्त्युपहितत्वावच्छिन्न चेतननिष्ठ अज्ञानांशमें भ्रमज्ञानकी उपादानता है, औ रज्जुआदिक विषयोपहितत्वावच्छिन्न तिसी चेतननिष्ठ अज्ञानांशमें भ्रमके विषयकी उपादानता है. तैसे वृत्त्युपहितत्वावच्छिन्नचेतनमें भ्रमज्ञानकी अधिष्ठानता है; औ रज्जु आदिक विषयोपहितत्वावच्छिन्न तिसी चेतनमें सर्पादिक विषयकी अधिष्ठानता है. या प्रकारतें उपाधिके सद्भावकालमें एकदेशस्थ उपाधिके होनेतें उपहितका अभेद हुयेभी उपाधिपुरस्कारतें भेदव्यवहारभी होवै है; औ भिन्नदेशमें उपाधि होवै तब केवल भेदव्यवहार होवै है; उपाधिकी निवृत्ति होवै तब भेदव्यवहार होवै नहीं. केवल अभेदव्यवहार होवै है; याप्रकारतें वृत्ति औ विषय दोनू एकदेशस्थ होवै तब चेतनका अभेद हुयेभी उपाधिपुरस्कारतें पूर्व उक्त उपादान औ अधिष्ठानका भेदकथन असंगत नहीं. औ स्वरूपमें उपहितका अभेद है यातें एक अधिष्ठानके ज्ञानतें सर्पादिक विषय औ तिनके ज्ञानकी निवृत्तिभी संभवै है.

रज्जुआदिकनकी इदमाकार प्रमातें सर्पादिकनका

भ्रमज्ञान होवै तामें दो पक्ष ॥ २१ ॥

रज्जु आदिकनकी इदमाकार प्रमातें सर्पादिकनका भ्रमज्ञान होवै तहां दो पक्ष हैं:—कोई तौ कहै है “अयं सर्पः, इदं रजतम्” इसरीतिसे अधिष्ठानगत इदंताकूं औ ताके सर्प रजतादिकनमें संबंधकूं विषय कर्ता हुवा सर्परजतादिगोचरभ्रम होवै है. अधिष्ठानकी इदंताकूं औ इदंताके संबंधकूं त्यागिके केवल सर्परजतादिगोचर अपरोक्ष भ्रम होवै नहीं; जो केवल

अध्यस्त गोचरही भ्रम होवै तौ “ सर्पः, रजतम् ” ऐसा आकार ऐसा भ्रमका हुआ चाहिये. औ “ इमं सर्पं जानामि, इदं रजतं जानामि ” भ्रमका अनुव्यवसायभी इदंपदार्थसैं तादात्म्यापन्न सर्परजतादिगोचरव्यवसायकूं विषय करै है, औ कल्पित सर्पादिकनमें इदंता है नहीं. काहेतैं ? वर्तमान-काल औ पुरोदेशका संबन्ध इदंता होवै है. व्यावहारिक देशकालका प्राति-भासिकसैं व्यावहारिक संबन्ध संभवै नहीं, औ अधिष्ठानकी इदंताकी कल्पि-तमें प्रतीतिसैं व्यावहारिक निर्वाह होनेतैं कल्पितमें इदंताका अंगीकार निष्फल है; औ अन्यथारूपातिसैं विद्वेष होवै तौ अधिष्ठानकी इदंताकी कल्पितमें अनिर्वचनीय संबन्ध उपजै है, कल्पितमें इदंताका अंगीकार नहीं तथापि संबन्धीकूं त्यागिकै केवल संबन्धका ज्ञान होवै नहीं; यातैं अधिष्ठानकी इदंताकूं त्यागिकै केवल अध्यस्तगोचर अपरोक्षभ्रम होवै नहीं इसरीतिसैं इदं पदार्थकी द्विधा प्रतीति होवै है, एक तौ इंद्रियअधिष्ठा-नके संयोगतैं इदमाकार प्रमा अंतःकरणकी वृत्तिरूप प्रतीति होवै है, औ दूसरो वृत्त्युपहितचेतनस्थ अविद्याका परिणाम सर्प रजतादि गोचरभ्रम प्रतीति होवै है. सोभी अध्यस्तमें इदं पदार्थके तादात्म्यकूं विषय कर्ती हुई इदंगोचर होवै है, इसरीतिसैं सारै अपरोक्षभ्रम इदमाकार हुये अध्य-स्ताकार होवै है कोई आचार्य एसैं मानैं हैं.

और बहुत ग्रंथकार यह कहैं हैं:—अधिष्ठान इंद्रियके संयोगतैं इदमा-कार अन्तःकरणकी वृत्तिरूप प्रमातैं क्षोभवाली अविद्याका केवल अध्यस्ता-कार परिणाम होवै है अविद्याका इदमाकार परिणाम होवै नहीं. काहेतैं ? व्यावहारिक पदार्थाकार अविद्याका परिणाम संभवै नहीं; साक्षात् अविद्या-जन्य प्रातिभासिक पदार्थाकारही अविद्याका परिणाम भ्रमज्ञान होवै है, यातैं अधिष्ठानकी इदंतामें भ्रमज्ञानकी विषयता नहीं, केवल अध्यस्तमेंही भ्रमकी विषयता है.

और जो पूर्वमतमें कहा है “ अयं सर्पः, इदं रजतम् ” ऐसा भ्रमका

आकार होवै है; तैसें "इदं रजतं जानामि" यह भ्रमका अनुव्यवसाय होवै है. जो अध्यस्तमात्रगोचर भ्रम होवै तौ "सर्पः रजतम्" ऐसा भ्रमका आकार हुया चाहिये औ "रजतं जानामि" ऐसाही अनुव्यवसाय हुया चाहिये.

ताका यह समाधान है:—जैसें सर्प रजतादिकनके अधिष्ठानगत इदंताका अध्यस्तमें भान होवै अथवा अधिष्ठानगत इदंताका अध्यस्त सर्पादिकनमें अनिर्वचनीय संबंध उपजै है, तैसें सर्पादिज्ञानाभासका अधिष्ठान इदमाकार प्रमावृत्ति है, ता प्रमावृत्तिमें इदंपदार्थ विषयकत्व है. ताकी प्रतीति सर्पादिभ्रममें होवै है, अथवा प्रमावृत्तिरूप अधिष्ठानमें जो इदंपदार्थ विषयकत्व ताका अनिर्वचनीय संबंध सर्पादिज्ञाननमें उपजै है; यातें इदमाकारत्व शून्यभ्रम ज्ञानमें इदमाकारत्वकी प्रतीति होवै है; यद्वा इदमाकारवृत्ति उपहित चेतनही सर्पादिज्ञानाभासका अधिष्ठान है, उक्तवृत्त्युपलक्षित जो अधिष्ठान होवै तौ उक्त वृत्तिसैं दो च्यारि घटिकाके व्यवधान हुयेभी सर्पादिक भ्रम हुया चाहिये. काहेतें ? उपलक्षण-बालेकूं उपलक्षित कहै है. औ उपलक्षणमें वर्तमानत्वकी अपेक्षा नहीं यह अर्थ आगे कहैगे. औ वक्ष्यमाण रीतिसैं उपाधिमें वर्तमानत्वकी अपेक्षा है, इदमाकार वृत्ति जाकी उपाधि होवै सो इदमाकारवृत्त्युपहित कहिये है; यातें सर्परजतादिकनका भ्रमज्ञान होवै वृत्तिसकालमें अंतःकरणकी इदमाकार वृत्ति भी रहै है यह अवश्य-मानना चाहिये. काहेतें ? अधिष्ठानकी सत्ताकालसैं अतिरिक्तकालमें अध्यस्त होवै नहीं यातें भ्रमज्ञानके समयमें वृत्त्युपहितचेतनकी अधिष्ठानताकी उपयोगिनी इदमाकार अंतःकरणकी वृत्ति रहै है, औ रजताकार अविद्यावृत्ति होवै है. इसरीतिसै "अयं सर्पः, इदं रजतम्" यह दो ज्ञान हैं, इदमाकार प्रमावृत्ति है, औ सर्प रजतादिक आकारवाली भ्रमवृत्ति है, अवच्छेदकतासंबंधसैं भ्रमवृत्तिका इदमाकारप्रमावृत्ति अधिष्ठान है, अध्यस्तका अमेद संबंध होवै है. जैसें ब्रह्म औ प्रपंचका "सर्वमिदं ब्रह्म"

इस प्रतीतिका विषय अभेद है यातें "अयं सर्पः, इदं रजतम्" इसरीतिसे ज्ञमयवृत्तिक अभेद प्रतीत होवै है. यद्यपि उक्तरीतिसे वृत्तिद्वय होवै तो अधिष्ठान अध्यस्त दोनों एक ज्ञानके विषय होवै हैं, यह प्राचीनवचन असंगत होवैगा, तथापि एक ज्ञानके विषय होवै हैं; याका यह अर्थ नहीं। एक वृत्तिके विषय होवै हैं; किन्तु अधिष्ठान औ अध्यस्त एक साक्षीके विषय होवै हैं यह प्राचीनवचनका अर्थ है, रज्जुशुक्ति आदिकनके देशमेंही सर्प रजतादिक होवै हैं, औ इदमाकारवृत्तिभी रज्जु शुक्ति आदिकदेशमें जावै है यातें इदमाकारवृत्ति उपहित साक्षीके अधिष्ठान औ अध्यस्त विषय हैं. इस रीतिसे अधिष्ठान औ अध्यस्त एक ज्ञानके विषय होवै हैं. इस प्राचीन वचनमें ज्ञानपदका साक्षी अर्थ है वृत्ति नहीं, यातें ज्ञमयवृत्तिक अध्यस्त-मात्र गोचरता नाननेमें बहुत आचार्योंकी संमति है.

कवितार्किकचक्रवर्ति नृसिंहभट्टोपाध्यायका मत ॥ २२ ॥

औ कवितार्किकचक्रवर्ति नृसिंहभट्टोपाध्याय तो यह कहै हैं:—
ज्ञानज्ञानसे विना प्रमाह्वय इदमाकार ज्ञान ज्ञमका हेतु होवै नहीं किन्तु "अयं सर्पः, इदं रजतम्" इसरीतिमें ज्ञमरूप एकही ज्ञान होवै है. काहेतें ? ज्ञमसे पूर्व इदंपदार्थाकार प्रमाह्वय सामान्य ज्ञान रज्जुशुक्ति आदिकनक-मानें ताकूं यह पूछें हैं:—अनुभवके अनुसारतें ज्ञानद्वयका अंगीकार है अथवा ज्ञमरूप कार्यकी अनुपपत्तिसे ज्ञमभिन्न सामान्यज्ञानका अंगीकार है ? जो अनुभवके अनुसारतें ज्ञानद्वय कहें तो संभवै नहीं. काहेतें ? प्रथम मतमें तो इदंपदार्थगोचर दो वृत्ति कही हैं. एक तो प्रमाह्वय अन्तःकरणकी इदमाकार वृत्ति कही औ दूसरी अविद्याकी ज्ञमरूप वृत्ति इदंपदार्थकूं विषय करती हुई रजतगोचर "इदं रजतम्" इस रीतिसे कही. या मतमें इदंपदार्थकी द्विधा प्रतीति कही, सो किसीके अनुभवमें आह्वय होवै नहीं. सर्प रजतादि ज्ञानकी नाई इदंगोचरज्ञानभी एकही अनुभवसिद्ध है; यातें प्रथममतः अनुभवानुसारी नहीं. औ द्वितीय मतमें

इदंपदार्थके दो ज्ञान तौ नहीं माने परंतु “अयं सर्पः, इदं रजतम्” इत्यादिक दो ज्ञान माने हैं. इदमाकार तौ प्रमा मानी है. औ सर्परजतादिगोचर भ्रम मान्या हैं; सोभी अनुभवसैं विरुद्ध है. काहेतैं ? रज्जु शुक्तिके ज्ञानतैं सर्परज-तके बाधसैं उत्तर कोई पूछे:—तेरेकूं कैसा भ्रम हुआथा ताका यह उत्तर कहैं हैं:—“अयं सर्पः, इदं रजतम्” ऐसा भ्रम मेरे कूं होता भया. औ इदमाकार प्रमा हुई. सर्पाकार रजताकार भ्रम हुआ ऐसा उत्तर कोई कहै नहीं, यातैं द्वितीयमतकी रीतिसैंभी ज्ञानद्वयका अंगीकार अनुभवविरुद्ध है, यातैं इंद्रियजन्य अन्तःकरणकी वृत्तिरूप इदमाकारज्ञान प्रमा है, औ इदमाकार ज्ञानजन्य सर्परजतादिगोचर इदंपदार्थविषयक अथवा इदंपदार्थविषयक अविद्याकी वृत्तिरूप ज्ञानाभास है. इसरीतिसैं ज्ञानद्वयका अंगीकार अनुभवानुसारी नहीं.

उपाध्यायके मतमें सामान्यज्ञान (धर्मिज्ञान)

वादीकी शंका औ समाधान ॥ २३ ॥

औ जो सामान्यज्ञानवादी यह कहैं:—रज्जु आदिकनतैं इंद्रियसंयोग होवै तौ सर्पादिक अध्यास होवै है, इंद्रियसंयोग नहीं होवै तौ अध्यास होवै नहीं. इस रीतिके अन्वयन्यतिरेकतैं इंद्रियका अधिष्ठानसैं संयोगकूं अध्यासकी कारणता सिद्ध होवै है, अधिष्ठान इंद्रियके संयोगकूं अधिष्ठानके ज्ञान-द्वाराही कारणता संभवै है, अन्य प्रकारसैं अधिष्ठान इंद्रियसंयोगका अध्यासमें उपयोग संभवै नहीं. जो अध्यासकी कारणता कहैं तौ संभवै नहीं. काहेतैं ? अधिष्ठान इंद्रियके संयोगविनाभी अहंकारादिक अध्यास होवै है; यातैं अध्यासमात्रमें अधिष्ठानज्ञानका सामान्यज्ञानहेतु है. अहंकारादिक अध्यासका अधिष्ठान प्रत्यक्स्वरूप आत्मा है सो स्वयंप्रकाश है. सर्पादिक अध्यासके अधिष्ठानका सामान्यज्ञान इंद्रियसंयोगतैं होवैहै, इस रीतिसैं निजप्रकाशशून्य अधिष्ठानके सामान्यज्ञानद्वाराही इंद्रिय संयोगका अध्यासमें उपयोग है; साक्षात् उपयोग नहीं; यातैं अधिष्ठानका सामान्यज्ञानही अध्यासका कारण है, अध्यास कार्य है. जहां कार्य प्रतीत होवै औ:

कारण प्रतीत होवै नहीं तहां कार्यकी अन्यथाअनुपपत्तिसँ कारणकी कल्पना होवै है. भ्रमस्थलमें इदमाकार प्रमा यद्यपि अनुभवसिद्ध नहीं है, तथापि भ्रमरूप कार्यकी सामान्यज्ञानरूप कारणविना अनुपपत्ति होनेतँ सामान्य ज्ञानकी कल्पना होवै है.

इसरीतिसँ धर्मिज्ञानवादी कहँ तौ संभवै नहीं. अध्यासके हेतु सामान्यज्ञानकं धर्मिज्ञान कहँ हैं, या प्रसंगमें सामान्यज्ञानकं अध्यास कारण मानँ सो पूर्वपक्षी हैं. औ सामान्यज्ञानका अपलापी उपाध्याय सिद्धांती है. ताकी उक्ति कहँ हैं:—सामान्यज्ञानविना कोईभी अध्यास नहीं होवै तौ अध्यासकी कारणता सामान्यज्ञानमें संभवै अधिष्ठानके सामान्यज्ञानविना घटादिक अध्यास होवै है, यातँ अध्यासमात्रमें अधिष्ठानके सामान्यज्ञानकं कारणता नहीं. धर्मिज्ञानवादी जो घटादिक अध्यासतँ पूर्व सामान्यज्ञान कहँ ताकं यह पूछ्या चाहिये, घटादिक अध्यासका हेतु अधिष्ठानतँ नेत्रसंयोगजन्य अंतःकरणकी वृत्तिरूप सामान्यज्ञान है अथवा चेतनस्वरूप प्रकाशही सामान्यज्ञान है ? जो प्रथमपक्ष कहँ तौ संभवै नहीं. काहेतँ ? घटादिक अध्यासका अधिष्ठान अज्ञानावच्छिन्न ब्रह्मनीरूपहै, यातँ ब्रह्मगोचर अंतःकरणकी चाक्षुषवृत्ति संभवै नहीं औ द्वितीय पक्ष कहँ तौ स्वरूपप्रकाश आवृत है, तिस आवृत प्रकाशरूप सामान्यज्ञानकं भी अध्यासका हेतु मानँ तौ रज्जु आदिकनतँ इंद्रियसंयोगविनाभी सर्पादिक अध्यास हुया चाहिये, यातँ आवृतप्रकाशरूप सामान्यज्ञान अध्यासका हेतु नहीं इसरीतिसँ घटादिक अध्यासतँ पूर्व सामान्य ज्ञानके अभावतँ अध्यासमात्रमें सामान्यज्ञानकी कारणताके अभावतँ अध्यासरूपकार्यकी अनुपपत्तिसँ सामान्य ज्ञानरूप इदमाकार वृत्तिक कल्पन होवै नहीं.

और जो धर्मिज्ञानवादी यह कहँ:—सकल अध्यासमें अनावृतप्रकाशरूप सामान्यज्ञानकं हेतु कहँ तौ घटादि अध्यासमें व्यभिचार कथन संभवै. अध्यासमात्रमें तौ आवृत वा अनावृत साधारण प्रकाश हेतु है

औ प्रातिभासिक अध्यासमें अनावृत प्रकाश हेतु है, जैसे उपाध्यायके मतमें सर्पादिक अध्यासके हेतु इंद्रियसंयोग मान्या है औ घटादिक अध्यासका हेतु इंद्रियसंयोग मान्या नहीं औ संभवै नहीं; यातें इंद्रियसंयोगके अभावकालके सर्पादिक अध्यास होवै नहीं, औ घटादिक अध्यास इंद्रियसंयोगविनाभी होवै है, यह व्यवस्था संभवै है, तैसें हमारे मतमें प्रातिभासिक सर्पादिक अध्यासका हेतु अनावृतप्रकाश है, यातें अवरणभंगके अर्थ सर्पादिक अध्यासतें पूर्व इदमाकार सामान्यज्ञानरूप प्रमाकी अपेक्षा है, औ घटादिक अध्यासका हेतु साधारण प्रकाश है, यातें अनावृतप्रकाशके सद्भावतें घटादिक अध्यासमें वृत्तिकी अपेक्षा नहीं यातें सामान्यज्ञानरूप वृत्तिके अभावकालमें सर्पादिक अध्यास होवै नहीं औ घटादिक अध्यास वृत्तिविना होवै है, यह व्यवस्था संभवै है धर्मिज्ञानवादीका यह कथनभी असंगत है; काहेतें ? प्रातिभासिक अध्यासतें पूर्व इंद्रियजन्यप्रमारूप अंतःकरणकी वृत्ति नियमतें होवै है, याकाभी शंखके पीतताध्यासमें औ कूपजलके नीलताध्यासमें व्यभिचार है; काहेतें ? ब्रह्मज्ञानविना जाका बाध होवै सो प्रातिभासिक अध्यास कहिये है; शंखमें पीतताका औ कूपजलमें नीलताका बाधभी ब्रह्मज्ञानसें प्रथमही शंखश्वेतताज्ञान औ जलश्वेतताज्ञानसें होवै है, यातें यहभी प्रातिभासिक अध्यास है, स्थानमें धर्मिज्ञानवादीकी यह प्रक्रिया है:—प्रातिभासिक अध्यासमें अनावृतप्रकाशकूं कारणताके नियमतें शंख औ जलसें नेत्रके संयोगतें इदमाकार अन्तःकरणकी वृत्तिसें अभिव्यक्तशंखावच्छिन्न चेतनमें औ जलावच्छिन्न चेतनमें पीतरूपका अध्यास होवै है औ उपाध्यायके मतमें तो शंखसें औ जलसें नेत्रका संयोग हुयें पीतरूपका औ नीलरूपका अध्यास होवै है, इदमाकार वृत्तिकी अपेक्षा नहीं; यातें धर्मिज्ञानवादीकूं यह प्रष्टव्य है:—इदमाकारवृत्तिका विषय रूपविना केवल शंखादिक द्रव्य हैं अथवा रूपविशिष्ट शंख औ रूपविशिष्ट जल इदमाकार वृत्तिका विषय है, जो रूपकूं त्यागिकै केवल

द्रव्यकूं वृत्ति विषय करै है यह कहै तौ संभवै नहीं. काहेतैं ? , नेत्रजन्य वृत्तिका यह स्वभाव है रूपकूं विषय करै है; औ रूपविशिष्ट द्रव्यकूं विषय करै है, केवल द्रव्यकूं नेत्रजन्यवृत्ति विषय करै नहीं. औ रूपकूं त्यागिकै केवल द्रव्यकूं विषय करै तौ घटके चाक्षुषज्ञानवालेकूं घटके नीलतादिकनमें संदेह हुया चाहिये. और रूपरहित पवनादि द्रव्यकाभी चाक्षुषज्ञान हुया चाहिये. यातैं केवल द्रव्यगोचर इदमाकार चाक्षुषवृत्ति शंखादिकनका सामान्यज्ञानरूप संभवै नहीं; औ रूपविशिष्ट शंखगोचर तथा रूपविशिष्ट जलगोचर वृत्ति कहै तौ यह प्रष्टव्य है: शुक्लरूपविशिष्ट शंखकूं औ शुक्लरूपविशिष्ट जलकूं यह वृत्ति विषय करै है अथवा अध्यस्तरूप विशिष्टकूं विषय करै है जो प्रथमपक्ष कहै तौ शुक्लरूपकूं विषय कर्ती हुई इदमाकारवृत्तिसँ उत्तरकालमें पूर्ववृत्तिका विरोधि पीतभ्रम औ नीलभ्रम नहीं होवैगा; यातैं पीतभ्रमतैं औ नीलभ्रमतैं पूर्व शुक्लरूपविशिष्ट शंखजलका इदमाकार ज्ञान संभवै नहीं, तैसँ अध्यस्तरूपविशिष्ट गोचर इदमाकार वृत्तिकूं मानैं तौ शंखमें अध्यस्त पीतरूप है औ जलमें अध्यस्त नीलरूप है, तद्विशिष्ट ज्ञानही भ्रम है. ताकूं भ्रमकी हेतुता कथनमें आत्माश्रय होनेतैं संभवै नहीं. किंच धर्मिज्ञानवादी इदमाकार ज्ञान प्रमात्वरूप ही अध्यासका हेतु है यह मानैं हैं; औ अध्यस्तरूप विशिष्टके ज्ञानकूं भ्रमत्व होनेतैं प्रमात्वरूप धर्मिज्ञान अध्यासका हेतु है, यह धर्मिज्ञानवादीका भंग होवैगा; इसरीतिसँ शंखमें पीतता भ्रमके औ जलमें नीलताभ्रमके पूर्व अधिष्ठानका सामान्य ज्ञान संभवै नहीं, औ अधिष्ठान इंद्रियके संयोगका संभवै है, यातैं सामान्यज्ञानका व्यभिचार औ इंद्रियसंयोगका अव्यभिचार होनेतैं अध्यासका हेतु अधिष्ठानतैं इंद्रियका संयोग है, सामान्य ज्ञान हेतु नहीं; यह उदाध्यायका मत है.

प्राचीनआचार्य धर्मिज्ञानवादीका मत ॥ २४ ॥

औ प्राचीनआचार्य जो धर्मिज्ञानवादी हैं, धर्मिज्ञानका जो शंखपीतादिक अध्यासमें व्यभिचार कहा ताका समाधान यह कहैं हैं:—अध्यासमात्रमें

सामान्यज्ञान हेतु नहीं, किंतु अध्यासविशेषमें सादृश्यज्ञानत्वरूपतें सामान्य-
 ज्ञानकं कारणता कहनेकूं अध्यासके भेद कहें हैं:—प्रातिभासिक
 अध्यास दो प्रकारका होवैहै, एक तौ धर्मके विशेषज्ञानसँ प्रतिबध्य है
 औ दूसरा विशेषज्ञानतें अप्रतिबध्य है. नीलपृष्ठता त्रिकोणतादिक विशेष-
 धर्मके ज्ञान हुयें रजत अध्यास नहीं होवै, यातें रजताध्यास तौ
 विशेषज्ञानसँ प्रतिबध्य है तैसँ सर्पादिक अध्यासभी जाननें, श्वेतता-
 रूप विशेषधर्मके ज्ञान हुयभी शंखमें पीतताध्यास औ जलमें नील-
 ताध्यास होवै है; यातें उक्त अध्यासविशेष ज्ञानसँ अप्रतिबध्य
 है, तैसँ रूपराहित्य विशेष धर्मके ज्ञान हुयभी आकाशमें नीलताध्यासभी
 विशेषज्ञानसँ अप्रतिबध्य है, सितामें कटुता अध्यासभी विशेषज्ञानसँ
 अप्रतिबध्य है; काहेतें ? आकाश नीरूप है इस निश्चयवालेकूं
 औ अनेकवार सितामें मधुरताके निश्चयवालेकूंभी आकाशमें नीलताअध्या-
 स औ पित्तदोषतें सितामें कटुताअध्यास होवै है; इसरीतिसँ द्विविध अध्यास
 है. तिसमें अन्त्यअध्यास तौ अधिष्ठान अध्यस्तके सादृश्यज्ञानविनाही होवै
 है. अधिष्ठान अध्यस्तमें विरोधी धर्म है, तहां सादृश्यका संभव नहीं औ
 परस्पर वैधर्म्यज्ञान हुयभी उक्त अध्यास होवैहै, यातें भ्रमरूप सादृश्यज्ञा-
 नभी तिस अध्यासका हेतु नहीं, परंतु विशेषज्ञानसँ जाका प्रतिबंध होवै
 ऐसँ रजतसर्पादिक अध्यासमें अधिष्ठानका अध्यस्तसँ सादृश्य ज्ञान हेतु है
 जो विशषज्ञानसँ प्रतिबध्य अध्यासकंभी सादृश्यज्ञानजन्य नहीं मानें औ
 दुष्ट इंद्रियसंयोगजन्यही मानें तौ शुक्तिमें रजताध्यासकी नाई दुष्ट नेत्रके
 संयोगतें इंगालमेंभी रजताध्यास हुआ चाहिये. अग्निदग्धनीलकाष्ठकूं
 इंगाल कहें हैं. रज्जुम सर्पाध्यासकी नाई दुष्टनेत्रसंयोगतें घटमेंभी सर्पाध्यास
 हुया चाहिये. इस रीतिसँ विशेषज्ञानसँ जाका प्रतिबंध होवै ऐसे प्रातिभा-
 सिक अध्यासमें सादृश्यज्ञान हेतु है, सादृश्यज्ञानभी सामान्यज्ञानरूप
 धर्मिज्ञानही है, शुक्तिमें औ रूप्यमें चाकचक्यरूप सादृश्य है रज्जुमें औ

सर्पमें भूमिसंबंध दीर्घत्व सादृश्य है, पुरुषमें औ स्थाणुमें उच्चैस्त्व सादृश्य हैं, याप्रकारतैं अधिष्ठान अध्यस्तमें समान धर्मही सादृश्य पदार्थ है। ताके ज्ञानकूं सामान्य ज्ञान औ धर्मिज्ञान कहना संभवै है इसरीतिसैं विशेषज्ञानसैं प्रतिबध्य जो प्रातिभासिक अध्यास तामें सादृश्यज्ञानरूप धर्मिज्ञानही हेतु है, दुष्टइन्द्रियसंयोगका सादृश्यज्ञानद्वारा उक्त अध्यासमें उपयोग है।

धर्मिज्ञानवादीके मतमें उपाध्यायका शंका औ समाधान ॥ २६ ॥

औ जो उपाध्यायका अनुसारी इसरीतिसैं कहैः—प्रमातृदोष प्रमाण-दोष प्रमेयदोषसैं धर्मिज्ञान प्रतिबध्य अध्यास होवै है, सादृश्यज्ञानकूं उक्त अध्यासका हेतु कहै तौ प्रमाताका धर्मज्ञान होवै है; यातें प्रमातृदोषतैं अध्यासका हेतु होवैहै औ सादृश्यकूं अध्यासका हेतु कहै तौ विषय दोष हुआ अध्यासका हेतु होवै है। जैसे प्रमातृदोषरूप सादृश्यज्ञानकूं अध्यास हेतु कहे, इंगालमें रूपअध्यासकी आपत्तिका परिहार होवै तैसैं विषय-दोषरूप सादृश्यकूं अध्यासहेतु मानेभी उक्त आपत्तिका परिहार होवै है। यातें सादृश्यज्ञानरूप धर्मिज्ञानकूं उक्त अध्यासका हेतु मानना निष्फल है। इसरीतिसैं उपाध्यायानुसारी कहै तौ धर्मिज्ञानवादीका यह समाधान हैः—दूरदेशतैं समुद्रके जलमें नील शिलाका भ्रम होवै सोभी विशेषज्ञानसैं प्रतिबध्य अध्यास है। काहेतैं ? जलमें शुक्लरूप औ जलत्वके ज्ञानसैं नीलशिला भ्रमका प्रतिबंध होवैहै, औ जलमें नील शिलाका सादृश्य नहीं किंतु समुद्रजलमें नीलरूपका भ्रम होयकै नीलशिलाका भ्रम होवैहै, तहां नीलरूपका ज्ञानही भ्रमरूप सादृश्यज्ञान है; यातें भ्रमप्रमा-साधारण सादृश्यज्ञान ही उक्त अध्यासका हेतु है, स्वरूपतैं सादृश्य हेतु नहीं। और जो उपाध्यायानुसारी इसरीतिसैं कहैः—इंगालादिकनमें रूप्या-दिक अध्यासकी आपत्ति परिहारके अर्थ सादृश्यज्ञानकी सामग्रीकूं उक्त अध्यासकी कारणता मानैं हैं। अधिष्ठान अध्यस्तमें समान धर्मरूप जो

सादृश्य है तासैं इंद्रियका स्वसंयुक्तता दात्म्यरूप संबंधही सादृश्यज्ञानकी सामग्री है. समुद्रजलमें नीलशिलाके अध्यासका हेतु भ्रमस्वरूप सादृश्यज्ञान है, ताकी सामग्री दोषवत् इंद्रियका जलमें संयोग है इसरीतिसैं जो सादृश्य-ज्ञानकी सामग्री सोई उक्त अध्यासकी हेतु है. सादृश्यज्ञानकूं जो अध्यासका हेतु मानैं तौभी सादृश्य ज्ञानमें इंद्रिय संबंधकूं कारणता अवश्य माननी होवैहै. यातैं सादृश्यज्ञानके कारणकूं ही अध्यासमें कारणता उचित है. तिन दोनूके मध्य सादृश्यज्ञानका अंगीकार निष्फल है. शंखपीतादिक अध्यासमें इंद्रियसंबंधकूंही कारणता है, तिस स्थानमें सादृश्य ज्ञान संभवै नहीं; यातैं जहां सादृश्य ज्ञानकी अपेक्षा है तहांभी सादृश्यज्ञानकी सामग्री अध्यासके कारण है, सादृश्यज्ञानकूं कारणता नहीं. सादृश्यज्ञानकी सामग्री कूं अध्यासकी कारणता मानैं तौ सकल अध्यासमें एक इंद्रियसंयोगकूं कारणता सिद्ध हो-जातैं लाघव है; औ सादृश्यज्ञानकूं कारणता मानैं तौ विरूप अध्यासमें इंद्रिय संयोगकूं हेतुता माननी औ सादृश्य अध्यासमें सादृश्यज्ञानकूं हेतुता माननेमें अध्यासके कारणद्वयकल्पनसैं गौरव है, यातैं जहां सादृश्यज्ञानकूं हेतु कहैं तहांभी सादृश्यज्ञानकी सामग्रीरूप इंद्रियसंबंधही अध्यासका हेतु है.

इसरीतिसैं उपाध्यायकी शंकाका धार्मिज्ञानवादी यह समाधानकरै है:—इन्द्रियसंबंधसैं ज्ञानकी उत्पत्तिही देखी है. यातैं रजतादिक विषयकी उत्पत्ति इंद्रियसंबंधसैं संभवै नहीं; औ सादृश्यज्ञानकूं अध्यासका हेतु मानैं कारणद्वयकल्पन गौरव कहा सो असंगत है. काहेतैं ? धर्मिज्ञानवादीकूं कारणद्वयके कल्पनमें जैसे द्वित्वसंख्याका कल्पन है, तैसें उपाध्यायके मतमें सादृश्यज्ञानकी सामग्रीकूं अध्यासका कारण कल्पनमें कारणका अधिक-शरीरकल्पन है. सादृश्यज्ञान सामग्रीके स्वरूपमें अंतर्भूत सादृश्यज्ञान है. यातैं उपाध्यायके मतमें सादृश्यज्ञानसामग्री अधिक शरीरवती अध्यासकी हेतु माननी होवैहै, इसरीतिसैं लाघव गौरव तौ दोनूं मतमें सम हैं. औ ज्ञानकी सामग्रीतैं विषयकी उत्पत्तिका असंभवरूप युक्तिका विरोध उपाध्यायके

वृत्तिभेद ख्याति और स्वतःप्रमात्व नि०-प्र० ७. (२५३)

अतमें अधिक दोष है, यातै सादृश्यज्ञानही उक्त अध्यासका हेतु है. सादृश्य-
ज्ञानकी सामग्री हेतु नहीं.

उपाध्यायकरि सादृश्यज्ञानकूं अध्यासकी
कारणताका खंडन ॥ २६ ॥

इसरीतिसैं धर्मिज्ञानवादी सादृश्यज्ञानत्वरूपतैं सामान्यज्ञानकूं विशेषज्ञान
प्रतिबन्ध अध्यासमें कारणता कहै तौ इसरीतिसैं उपाध्यायके अतमें समाधान
है:-विरूपमैभी अध्यास होनेतैं सकल अध्यासमें तौ सादृश्यज्ञानकूं कार-
णता संभवै नहीं; किंतु इंगालादिकनमें रूप्यादिक अध्यासके परिहारवास्तैं
विशेषज्ञानसैं प्रतिबन्ध अध्यासमेंही सादृश्यनकूं हेतुता मानैं हैं; तहांभी रूप्या-
दिक अध्यासमें जैसे नीलपृष्ठ त्रिकोणतादिकविशेषधर्मका ज्ञान अध्यासका
प्रतिबन्धक है. तैसैं विशेषधर्मज्ञानकी सामग्रीभी अध्यासका प्रतिबन्धक
होनेतैं इंगालादिकनमें रूप्यादिक अध्यासकी आपत्ति होवै नहीं; यातैं सादृश्य-
ज्ञानकूं अध्यासकी हेतुता माननी निष्फल है; तथाहि:-जिन पदार्थका ज्ञान
जामैं प्रतिबन्धक होवै तिन पदार्थके ज्ञानकी सामग्रीभी तिनका प्रतिबन्धक
होवैहै यह नियम है. जैसे पर्वतमें बहिकी अनुमितिका प्रतिबन्धक बह्य-
भावका ज्ञान है ताकी सामग्री बह्यभाव व्याप्यका ज्ञान है. काहेतैं ? व्या-
प्यके ज्ञानमें व्यापकका ज्ञान होवैहै. जैसे बहिव्याप्यधूप है; ताके ज्ञानमें व्या-
पकबहिकी ज्ञान होवै है. तमें बह्यभावके व्याप्य जलादिक हैं तिनके
ज्ञानतैं बहिके अभावका ज्ञान होवै है; यातैं बह्यभावके ज्ञानकी सामग्री
बह्यभावके व्याप्यका ज्ञान है बहिकी अनुमितिका प्रतिबन्धक बह्यभावका
ज्ञानहै. तिन बह्यभावज्ञानकी सामग्री बह्यभावके व्याप्यका ज्ञानभी बह्य-
नुमितिका प्रतिबन्धक है; इमरीतिसैं प्रतिबन्धक ज्ञानकी सामग्रीभी प्रतिबन्धक
होवैहै. यद्यपि प्रतिबन्धककी सामग्रीकूं प्रतिबन्धक कहै तौ ताका प्रतिबन्धक
जो मणि ताकी सामग्रीकूं ताकी प्रतिबन्धकताका व्यभिचान है. तथाहि:-
प्रतिबन्धक ज्ञानकी सामग्रीकूं प्रतिबन्धकता माननेमें व्यभिचान नहीं. इमरी-
तिसैं अध्यासका प्रतिबन्धक जो विशेषज्ञान ताकी सामग्रीनी अध्यासका

प्रतिबंधक है, शुक्तिमें रूप्य अध्यासका प्रतिबंधक नीलतारूप विशेष धर्मका ज्ञान है, ताकी सामग्री नीलभागव्यापी नेत्रसंयोग है. सोभी रूप्यअध्यासका प्रतिबंधक है. काहेतै ? नीलभागमें शुक्तिमें नेत्रसंयोग हुआं शुक्तिज्ञानही होवै है, रूप्यभ्रम होवै नहीं शुक्तिके नीलतै भिन्नभाग जो चाकचक्यदेश तासैं नेत्रका संयोग हुयें रूप्यभ्रम होवैहै, इस रीतिसैं नीलरूपवत् धर्मिका ज्ञान रूप्यअध्यासका प्रतिबंधक है औ नीलरूपके आश्रयतैं नेत्रका संयोगसंबन्ध तैसैं नीलरूपसैं नेत्रका संयुक्त तादात्म्यसंबन्ध प्रतिबंधज्ञानकी सामग्री है. सोभी रूप्यअध्यासका प्रतिबंधक है. इंगालतैं नेत्रका संबन्ध होवै तब नीलरूपविशिष्टसैंही; होवैहै, यातैं इंगालतैं नेत्रका संयोग औ ताके नीलरूपतैं संयुक्त तादात्म्य संबन्धरूपप्रतिबंधक ज्ञानकी सामग्री होनेतैं इंगालमें रूप्यअध्यासकी प्राप्तिहो नहीं, ताके परिहारके अर्थ सादृश्यज्ञानकूं अध्यासकी हेतुता माननी निष्फल है.

धर्मिज्ञानवादीकरि उपाध्यायके मतमें दोष औ
ताका परिहार ॥ २७ ॥

और जो धर्मिज्ञानवादी उपाध्यायके मतमें यह दोष कहै:—पुण्डरीकाकार कर्तितपटमें पुण्डरीकभ्रम होवैहै. विस्तृत पटमें पुण्डरीकभ्रम होवै नहीं, यातैं सादृश्यज्ञान अध्यासका हेतु है.

ताकाभी अध्यास प्रतिबंधक विशेषज्ञानकी सामग्रीकूं अध्यासका प्रतिबन्धक माननेतैं समाधान होवै है. तथाहि:—विस्तारविशिष्टपटमें नेत्रका संबन्ध पटके विशेष ज्ञानकी सामग्री है. जहां विस्तृतपटसैं नेत्रका संबन्ध होवै तहां पुण्डरीक अध्यास होवै नहीं. जहां पुण्डरीकाकारपटसैं नेत्रका संबन्ध होवै तहां पटके विशेषज्ञानकी सामग्रीका अभाव होनेतैं पुण्डरीकाध्यास होवै,

यद्यपि जहां समुद्रजलके समुदायमें नील शिलातलका अध्यास होवै है तहां विशेषज्ञानकी सामग्री है. काहेतैं ? नेत्रसंयुक्त तादात्म्यसंबन्ध शुकु

गुणस्वरूप विशेषज्ञानका हेतु है औ चाक्षुषज्ञानका हेतु जलसँ आलोक संयोगभी है, तैसँ जलराशित्वरूप विशेषका व्यंजकतरंगादिकनका प्रत्यक्षभी होवै है, इसरीतिसँ समुद्रके जलसमुदायके विशेषज्ञानकी सामग्रीमें तीनिपदाथ हैं. शुक्लरूपसँ नेत्रसंयुक्त तादात्म्य १ आलोकसंयोग २ जलराशित्वका व्यंजक तरंगादि प्रत्यक्ष ३ इन तीनोंके हुयेंभी समुद्रके जलसमुदायमें नीलशिलातलका भ्रम होवै है. यातँ विशेषदर्शनकी सामग्रीकूँ अध्यासकी प्रतिबन्धकताका व्यभिचार है.

तथापि प्रतिबन्धकरहित विशेषदर्शनकी सामग्री अध्यासका प्रतिबंधक है; प्रतिबन्धकसहित विशेषदर्शनकी सामग्री अध्यासका प्रतिबन्धक नहीं जहां समुद्रके जलसमुदायमें नील शिलातलका अध्यास होवै तहां समुद्रजलमें नीलरूपका भ्रम होयकै नील शिलाका अध्यास होवैहै औ नीलरूपका भ्रमज्ञान होतँ जलमें शुक्लरूपका ज्ञान होवै नहीं. यातँ जलका विशेषधर्म जो शुक्लरूप ताके ज्ञानका प्रतिबंधक नीलरूपका भ्रम है तैसँ दूरत्व दोषसँ जलराशित्वका व्यंजक तरंगादिकका प्रत्यक्ष होवै नहीं; यातँ जलराशित्वरूप विशेषके ज्ञानका प्रतिबंधकदूरत्व दोष है; यातँ प्रतिबंधकसहित विशेषज्ञानकी सामग्री तौ है परंतु प्रतिबंधकरहित विशेषज्ञानकी सामग्रीही अध्यासकी विरोधिनी होनेतँ समुद्रजलसमुदायमें नीलशिलातलका अध्यास होवै है, ताका प्रतिबंध होवै नहीं बहुत क्या कहें ? सकल कारणसँ स्वकार्यकी उत्पत्ति प्रतिबंधकरहितसँही होवै है. प्रतिबंधक होनेतँ किसी कारणतँ कार्य होवै नहीं; यातँ प्रतिबंधकका अभावभी सकलकार्यका साधारणकारण होनेतँ प्रतिबंधक होतँ नेत्रसंयोगादिक सकल असाधारणकारण सद्भावमेंभी विशेषज्ञानकी सामग्री नहीं है, काहेतँ ? सकल कारण सहकारणकूँ सामग्री कहें हैं जहां अनेक कारण होवैं एक नहीं होवै तहां सामग्री होवै नहीं. इसरीतिसँ जलमें नीलता-

क्षमकं शुद्धरूपके ज्ञानमें औ दूरत्वदोषकं जलराशित्वज्ञानमें प्रतिबंधकता है तिस प्रतिबंधके होनेतें प्रतिबंधकाभाववद्वितिविशेषज्ञानकी सामग्रीका अभाव होनेतें नीलशिलातल क्षम संभव है. इहां यह अर्थ ज्ञातव्य है:— समीपस्थपुरुषके आलोकवाले देशमें नेत्रसंयोग हुये भी जलसमुद्रायमें नीलरूपका क्षम होवै है यातें जलमें नीलरूपके क्षमका विशेषज्ञानमें वा ताकी सामग्रीमें प्रतिबंध होवै नहीं यातें विशेषज्ञानमें अप्रतिबन्ध होनेतें जलके शुद्धरूपतें नेत्रका संयुक्त तादात्म्यसंबन्ध हुयेभी जलमें नीलरूपताका क्षम संभव है. धर्मिज्ञानवादीके मतमें उक्त क्षमही सामान्यज्ञानत्वरूपता समुद्रजलमें नीलशिलातल अध्यासका हेतु है. उपाध्यायके मतमें दोषत्वरूपतें विशेषज्ञानका प्रतिबंधक है वा प्रतिबंधकाभावरहितविशेषज्ञानकी सामग्रीके अभावसंपादनद्वारा शिलातल अध्यासका हेतु है. इस रीतिसे उपाध्यायके मतमें सामान्यज्ञानरूप धर्मिज्ञानकं अध्यासकी करणता नहीं है. तथापि इंगलादिकनमें ह्य्याध्यासादिकनका अभाव संभव है; यातें अध्यासमें धर्मिज्ञानकी कार्यताके अभावतें कार्यानुपपत्तिमें धर्मिज्ञानरूप इदमाकार प्रमावृत्तिका कल्पन संभव नहीं; इस रीतिसे अनुभवानुभारतें वा कार्यानुपपत्तिम इदमाकारवृत्ति मानें ताका निषेध किया.

उपाध्यायके मतमें धर्मिज्ञानवादीकी शंका

औ समाधान ॥ २८ ॥

तथापि धर्मिज्ञानवादी यह कहें:—विषयतें इंद्रियका संबन्ध ही अन्तः— करणकी विषयाकार वृत्तिका हेतु है, शुक्तिआदिकविषयतें नेत्रका संयोग हुये इदमाकारवृत्ति किमशकारसे नहीं होवैगी ? अन्यत्र व्यासंग होवै तो विषयतें इंद्रियका संयोग हुयेभी तिस विषयकी ज्ञानरूप वृत्ति होवै नहीं अन्यत्र व्यासंगरहितकं विषयतें इंद्रियसंयोग हुये तिस विषयाकार वृत्ति अवश्य होवैहै. यातें अन्यत्र व्यासंगरूप प्रतिबंधकके अभावसहित नेत्रसंयोगतें रज्जुशुक्तिआदिकनकं विषयकर्ता हुई अन्तःकरणकी इदमाकार

वृत्ति होवै है, सो वृत्ति नेत्रादिप्रमाणजन्य होनेतैं औ शुक्ति आदिकनकी अबाधित इदंतागोचर होनेतैं प्रमारूप होवै है इसरीतिसैं कारणसद्भावतैं इदंमाकार प्रमाका कल्पना मानै तौ इसरीतिसैं उपाध्यायका समाधान है:— यद्यपि नेत्रसंयोगादिकनतैं इदंमाकार वृत्ति होवै है परन्तु दोषसहित नेत्रजन्य होवै है औ “ इदं रजतम् ” इसरीतिसैं स्वकालमें उत्पन्न हुये मिथ्या रजतकूं विषयकर्ता हुयी होवै है; यातैं वह वृत्ति भ्रमरूप होवै है, प्रमा नहीं होवै है, उपाध्यायमतका यह निष्कर्ष है:—दोषसहित इंद्रियके संबन्धतैं विषयचेतननिष्ठ अविद्यामें कार्यकी अभिसुखतारूप क्षोभ होयकैं सर्परजतादि अविद्याका परिणाम होवै है. नेत्रसंयोगतैं उत्तर क्षणमें अविद्यामें क्षोभ होवै है, तिसतैं उत्तरक्षणमें अविद्याका सर्प रजतादिक परिणाम होवै है. जिस क्षणमें सर्परजतादिक अविद्याका परिणाम होवै है तिसी क्षणमें तिन सर्परजतादिकनकूं विषय करनेवाला “ इदं रजतम् ” इस रीतिसैं अंतःकरणकी वृत्तिरूपज्ञान होवै है; जिस दुष्ट नेत्रसंयोगतैं अविद्यामें क्षोभद्वारा सर्परजतादिकनकी उत्पत्ति होवै है तिसी संयोगतैं अंतःकरणके परिणामरूपवृत्तिज्ञानकी उत्पत्ति होवै है.

यद्यपि इंद्रियसंयोगतैं अव्यवहित उत्तरक्षणमें ज्ञानकी उत्पत्ति मानै हैं, औ नेत्रसंयोगतैं एक क्षणके व्यवधानसैं सर्प रजतादिकनकी उत्पत्ति कही. काहेतैं ? नेत्रसंयोगतैं उत्तरक्षणमें अविद्याका क्षोभ कदा तिसतैं उत्तरक्षणमें सर्परजतादिकनकी उत्पत्ति कही; यातैं अविद्याके क्षोभकालमें वृत्तिज्ञानकी उत्पत्ति संभवै है. तिसतैं उत्तरक्षणमें भावि सर्परजतादिकनकी ज्ञानकालमें उत्पत्तिकथनमें विरोध प्रतीत होवै है.

तथापि विरोध नहीं. काहेतैं ? कार्यके अभिसुख अविद्याकी अवस्थाकूं क्षोभ कहै हैं. जैसे कार्यके अभिसुख होयकैं अविद्या स्वकार्य सर्परजतादिकनकूं रचै है, तैसे अंतःकरणभी नेत्रसंयोगतैं ज्ञानरूप कार्यके

अभिमुख होयकै ज्ञानकूं रचै है, यातैं अविद्याका नमैं प्रतिबंधक
 स्वकार्याभिमुख अवस्थाका अव्यवहित उत्तर एक क्षण तकी सामग्री
 क्षणमें अविद्याका सर्परजतादि परिणाम होवै है, औ ज्ञातव्य है:-
 करणका ज्ञानरूप परिणाम होवै है, औ नेत्रसंयोगतैं अचलसमुदायमें
 क्षणमें जो ज्ञानकी उत्पत्ति कहैं हैं सो क्षणकाल अति सूक्ष्म ज्ञानसैं वा
 कार्याभिमुख अवस्थाका क्षण औ कार्यकी उत्पत्तिका क्षण एकही होनेतैं
 इस अभिप्रायतैं कहैं हैं. इस रीतिसैं रज्जुशुक्तिआदिकनतैं दुष्ट इनेतैं
 संयोगतैं अंतःकरणका परिणामरूप ज्ञान औ विषयावच्छिन्न चेतन
 अविद्याका परिणाम सर्प रजतादिक एक कालमें होवैं हैं, तिनका विष-
 यविषयी भाव है; यातैं अंतःकरणका परिणामरूप वृत्तिज्ञानभी दुष्ट
 इंद्रिय संयोगजन्य है औ मिथ्यापदाथगोचर है; यातैं भ्रम है प्रमा नहीं.
 धर्मिज्ञानवादीके मतमें अविद्याक्षोभका हेतु सामान्यज्ञान है; यातैं धर्मि-
 ज्ञानवादीके मतमें इदमाकारवृत्तिसैं उत्तरकालमें क्षोभवती अविद्याका
 परिणाम सर्प रजतादिक होवैं हैं औ उत्तरकाल भाविपदार्थ प्रत्यक्ष-
 ज्ञानका विषय संभवै नहीं, यातैं इदमाकार वृत्तिका विषय सर्प रज-
 तादिक मिथ्यापदार्थ नहीं; किंतु शुक्तिरजतादिक होनेतैं इदमाकार
 वृत्ति प्रमा है, सर्परजतादिकनकूं विषय करनेवाली अविद्याका परि-
 णामरूप भ्रमवृत्ति होवैं है इस कारणतैं धर्मिज्ञानवादीके मतमें भ्रमवृत्ति
 इंद्रियक नहीं होवै है. साक्षात् इंद्रियके संबधतैं होव सो ऐंद्रियक कहिये है
 भ्रमवृत्तिका अधिष्ठान जो इदमाकारवृत्ति ताकी उत्पत्तिद्वारापरंपरातैं इंद्रि-
 यसंबधका भ्रमवृत्तिमें उपयोग है साक्षात् नहीं. उपाध्यायके मतमें सर्प-
 रजतादिकनका उपादानभूत अविद्यामें क्षोभका निमित्त दोषवत् इंद्रिय-
 संयोग है; यातैं एकही इंद्रियसंयोगतैं अविद्याका परिणाम सर्परजतादिक
 औ तिनकूं विषय करनेवाली अंतःकरणका परिणाम इदमाकारवृत्ति एक
 कालमें होवैं हैं इसरीतिसैं उपाध्यायके मतमें इदमाकारवृत्ति भ्रमरूप तौ
 होवै है; औ साक्षात् इंद्रियसंबधतैं उपजै है; यातैं इंद्रियक कहिये है.

वृत्तिभेदः ६ वृत्तिभेद ख्याति और स्वतःप्रमात्वं नि०-प्र० ७. (२५९)

हैं, तो स्वसंबंधसे जो इदमाकारवृत्ति होवे तो स्वकालमें उत्पन्न सर्परजतादि-
इदंतांगरू विषयकर्ता होवे है, यातें "अयं सर्पः, इदं रजतम्" इसरीतिसे
प्रमात्वं है, केवल इदंपदार्थगोचर होवे नहीं।

नेत्रसंयोगे उपाध्यायके मतमें शंका औ समाधान ॥ २९ ॥

औ उपाध्यायके मतमें यह शंका होवे है:-जिस पदार्थसे इंद्रियक
संबंध होवे तद्गोचरही वृत्ति होवे है यह नियम है. अन्यसे इंद्रियके संबन्धतै
अन्यगोचर वृत्ति होवे तो घटसे इंद्रियके संबन्धतै पटगोचरभी वृत्ति हुयी
चाहिये. बहुत क्या कहें ? एक पदार्थसे इंद्रियका संबन्ध हुये सकलपदार्थ-
गोचरवृत्तिकी आपत्तिसे सकल पुरुष अनायासतै सर्वज्ञ हुये चाहिये, यातै
अन्यपदार्थसे इंद्रियके संबन्धतै अन्यगोचर वृत्ति संभवै नहीं; किंतु जासे
इंद्रियका संबन्ध होवे तद्गोचरही वृत्ति होवे है. औ उपाध्यायमतमें रज्जुशुक्ति
आदिकनसे नेत्रसंयोगतै उत्पन्न हुई वृत्ति सर्परजतादिगोचर मानी तो
संभवै नहीं.

या शंकाका यह समाधान है:- स्वसंबन्धतै औ स्वतादात्म्यवालेसे
इंद्रियसंबन्धतै स्वगोचरवृत्ति होवे है. वृत्तिका विषय स्वपदका अर्थ है.
जिसपदार्थकं विषय करनेवाली वृत्ति होवे तिसपदार्थसे इंद्रियका संबन्ध
अथवा तिसपदार्थके तादात्म्यवालेसे इंद्रियका संबन्ध चाहिये भ्रमवृत्तिके
विषय सर्परजतादिक हैं. तहां वृत्तिके विषयसे तो नेत्रका संबन्ध नहीं हुया है
परंतु सर्परजतादिकनके तादात्म्यवाले जो रज्जुशुक्ति आदिक तिनसे नेत्रका
संबन्ध हुया है. काहेतै ? अध्यस्तका अधिष्ठानसे तादात्म्यसंबन्ध होवे है, औ
सर्परजतादिकनके अधिष्ठानताके अवच्छेदक होनेतै रज्जुशुक्ति आदि-
कभी सर्परजतादिकनके अधिष्ठान कहिये हैं, यातै सर्परजतादिकनकी
तादात्म्यवाले रज्जुशुक्ति आदिकनके संबन्धतै उत्पन्न हुई वृत्तिके सर्परजता-
दिकभी विषय संभवै हैं औ घटमें पटका तादात्म्य नहीं; यातै घटइंद्रियके
संबन्धतै उत्पन्न हुई वृत्ति पटगोचर होवे नहीं; इसरीतिसे एक पदार्थके संब-

यतै उत्पन्न हुई वृत्ति सकलपदार्थगोचर होवै नहीं; ब्रह्मसँ भिन्न किसी एक पदार्थमें सकलका तादात्म्य नहीं; औ ब्रह्ममें सकलपदार्थनका तादात्म्य है, परंतु ब्रह्म असंग है; तासँ इंद्रियका संबंध संभवै नहीं; यातँ एक पदार्थसँ इंद्रियके संबंधतँ वृत्ति हुआं सर्वज्ञताकी आपत्ति नहीं. धर्मिज्ञानवादीके मतमें सर्परजतादिक ज्ञेय औ तिनके ज्ञान अविद्याके परिणाम हैं; उपाध्यायके मतमें सर्परजतादिक तौ अविद्याके परिणाम हैं. औ तिनका ज्ञान उक्तरीति सँ अंतःकरणका परिणाम है; वह अंतःकरणका परिणाम इंद्रियसंबंधतँ होवै है यातँ ऐंद्रियक है; इसरीतिसँ सर्परजतादिकनतँ नेत्रसंयोगके अभाव हुआंभी रज्जुशुक्ति आदिकनतँ दुष्टनेत्रसंयोगजन्य चाक्षुषभ्रमवृत्तिके विषय सर्परजतादिक हैं यह उपाध्यायका मत है. “चक्षुषा सर्पं पश्यामि, चक्षुषा रजतं पश्यामि” या अनुव्यवसायतभी सर्परजतादिक गोचर भ्रमरूप चाक्षुषवृत्तिही सिद्ध होवै है. रज्जु शुक्ति आदिक गोचर इदमाकार प्रमा-वृत्तिमें अभिव्यक्त साक्षी गोचरता सर्परजतादिकनकं धर्मिज्ञानवादी मानै हैं; ताके मतमें उक्त अनुव्यवसायका विरोध है.

धर्मिज्ञानवादीकरि अध्यासमें परंपरासँ नेत्रका उपयोग औ उपाध्यायकरि शंखपीताध्यासमें साक्षात् उपयोग ॥ ३० ॥ जो इसरीतिसँ धर्मिज्ञानवादी कहै:—सर्परजतादिकनका प्रकाश तौ साक्षिरूप है, परंतु अभिव्यक्त साक्षीसँही तिनका प्रकाश होवैहै, यातँ साक्षीकी अभिव्यंजक इदमाकार वृत्ति नेत्रजन्य होनेतँ परंपरातँ सर्परजतादिकनके साक्षीरूप प्रकाशमभी नेत्रका उपयोग है; यातँ सर्परजतादिकनके ज्ञानमें चाक्षुषत्व व्यवहार होवैहै, यातँ धर्मिज्ञानवादी के मतमें सर्परजतादिकनकं साक्षिभास्यता मानैभी उक्त अनुव्यवसायका विरोध नहीं.

यह कथनभी असंगत है, काहेतँ ? उक्त स्थलमें तौ परंपरासँ नेत्रका उपयोग होनेतँ चाक्षुषत्वव्यवहारका निर्वाह कहा, तथापि शंखमें पीतभ्रम होवै तहां परंपरासँभी नेत्रका उपयोग संभवै नहीं; काहेतँ ? रूपविना.

वृत्तिभेद ख्याति और स्वतःप्रमात्व नि०-प्र० ७. (२६१)

केवल शंखमें तौ नेत्रकी योग्यता नहीं; यातैं रूपविशिष्टमें कहै तौ शंखके शुक्लरूपका ग्रहण होवै तौ पीतताका अध्यास होवै नहीं; इसकारणतैं अध्यस्तपीतरूप विशिष्टमें नेत्रकी योग्यता माननी होवैगी, सो धर्मिज्ञानवादीके मतमें संभवै नहीं. काहेतैं ? अध्यस्तपदार्थमें ऐंद्रियकत्व नहीं यह धर्मिज्ञानवादी मत है. याप्रकारतैं रूपविना केवल शंखज्ञानमें वा रूपविशिष्ट शंख ज्ञानमें नेत्रका उपयोग संभवै नहीं. उपाध्यायके मतमें शंखसैं नेत्रका संबंधही पीतरूप अध्यासका हेतु है सो नेत्रका संबंधरूप-रहित केवल शंखसैं वा शुक्लरूप विशिष्टसैं संभवै है.

धर्मिज्ञानवादीकरि शंखपीतताका अनध्यास और
उपाध्यायकरि ताका अनुवाद अरु दोष ॥ ३१ ॥

या स्थानमें भी धर्मिज्ञानवादी यह कहै:-जहां शंखमें पीतरूपका अध्यास होवै तहां सर्परजतादिकनकी नाई पीतिमाका स्वरूपसैं अध्यास नहीं है; किंतु जैसे स्फटिकमें जपाकुसुमवृत्ति लौहित्यके संसर्गका अध्यास है तैसें नेत्रवृत्ति पीतसंबन्धी पीतिमाके संबंधका शंखमें अध्यास है. पीतपित्तके ज्ञानविना ताके संबंधका अध्यास संभवै नहीं, यातैं पीतपित्तके ज्ञानमें नेत्रका उपयोग होनेतैं शंखपीतके अध्यासमें भी परंपरासैं नेत्रका उपयोग है; यातैं "पीतशंखं चक्षुषा पश्यामि" यह अनुव्यवसाय संभवै है औ शंखमें पीतरूपका संबंध अनिर्वचनीय उपजै है. यातैं अन्यथाख्या-तिवादकी आपत्तिभी नहीं.

इसरीतिसैं धर्मिज्ञानवादी कहै तौ ताकी उक्तिमें यह पूछ्या चाहिये. शंखमें पीतरूपके संसर्गाध्यासका हेतु पित्तपीतताका ज्ञान है. सो नयन-देशस्थही पित्तके पीतताका प्रत्यक्षज्ञान होवै है अथवा शंखदेशमें पीतद्रव्य प्राप्त होवै है, ताके पीतताका प्रत्यक्षज्ञान होवै है. जो प्रथम पक्ष कहै तौ नयनदेशस्थही पीतद्रव्यसैं नयनस्थ अंजनकी नाई नेत्रसंयोगके असंभवतैं

ताका चाक्षुष प्रत्यक्ष तौ होवै नहीं यातें नयनस्थ पीतपित्तगोचर परोक्ष-
वृत्ति होवैगी; तिस परोक्षवृत्तिस्थ साक्षीतें शंखकी पीतताका अपरोक्ष
प्रकाश नहीं होवैगा औ किसी प्रकारसैं नयनस्थ पित्तपित्तगोचर
चाक्षुषवृत्ति मानै तौभी तिसवृत्तिमें अभिव्यक्त साक्षीसैं नयनदेशस्थ पित्तपीत-
तामात्रका संबन्ध है शंखसैं पीतताके संबन्धसैं साक्षीका संबन्ध नहीं
यातें शंखका औ शंखमें पीतिमाके संबन्धका साक्षीसैं असंबन्ध होनेतें प्रकाश
नहीं हुया चाहिये. तात्पर्य यह है:—जपाकुसुमसंबन्धी रक्तताके अनिर्वचनीय
संबन्धकी स्फटिकमें उत्पत्ति होवै तहां तौ रक्तता औ स्फटिकता तथा रक्त-
ताका संबन्ध ये तीनों पदार्थ पुरोदेशमें होनेतें एकवृत्तिमें अभिव्यक्त साक्षीके
विषय होवै हैं, औ पीतशंख अध्यासमें पीतिमा नयनदेशमें है. औ पीति-
माके संबन्ध सहित शंख पुरोदेशमें है, यातें एक वृत्तिमें अभिव्यक्त साक्षीसैं
तीनोंका प्रकाश संभवै नहीं, यातें नयनदेशस्थपित्त पीतिमाके ज्ञानमें
नेत्रका उपयोग है. यह प्रथम पक्ष संभवै नहीं, यातें शंखदेशमें प्राप्त हुये
पित्तद्रव्यकी पीतताका अपरोक्षज्ञान नेत्रसैं होवै है तिसतें अनंतर शंखमें
पीतताके अनिर्वचनीय संबन्धकी उत्पत्ति होवै है, जैस कुसुम्भमें संबन्धी
पटमें कुसुम्भद्रव्यके रूपकी पटमें प्रतीति होवै है. तहां एकवृत्तिमें अभिव्यक्त
साक्षीसैं कुसुम्भ औ रक्तरूप तथा तत्संबन्धी पटका प्रकाश होवै है. औ
स्फटिकमें लौहित्यभ्रम होवै; तहांभी एकवृत्तिमें अभिव्यक्त साक्षीसैंही
निखिलका प्रकाश होवै है; तैसैं शंखपीत भ्रमविषैभी नयनदेशतें निःसृतपी-
तपित्तभो शंखदेशमें प्राप्त होवै है; ताके अनिर्वचनीय संबन्धकी शंखमें
उत्पत्ति होवै यह द्वितीय पक्ष मानै तौ उक्त दोष नहीं. काहे-
तें ? पीतपित्त औ शंख एक देशस्थ होनेतें पीतपित्तगोचर चाक्षुषवृत्तिमें
अभिव्यक्त साक्षीसैं शंख औ शंखमें पीतताके संसर्गका प्रकाश माननेमें
कोई बाधक नहीं है. इसरीतिसैं शंखदेशमें प्राप्त जो पीतपित्त ताकी पीतता
अनिर्वचनीय संसर्गकी शंखमें उत्पत्ति होवै है. शंखदेशस्थ पीतपित्तका

प्रत्यक्ष नेत्रजन्य होवै है, तैसैं शंखमें संसर्गाध्यास होवै है यातैं परंपरातैं शंखपीतअध्यासमेंभी नेत्रका उपयोग होनेतैं चाक्षुषत्व प्रतीति संभवै है; यह धर्मिज्ञानवादीकी उक्तिभी संभवै नहीं. काहेतैं ? शंख देशमें पीतरूपवाले पित्तका निर्गमन होवै पीतताकी शंखमें प्रतीति सकल द्रष्टाकूं हुई चाहिये.

धर्मिज्ञानवादीकरि उक्तदोषका (दोबार)

समाधान औ उपाध्यायकरि (दोबार) दोष ॥ ३२ ॥

जो धर्मिज्ञानवादी इस रीतिसैं कहैः—दोषवाले नेत्रसैं पित्त निकसतेकू जो पुरुष देखै है तिसकूं शंखलिप्त पित्तपीतिमाकी प्रतीति होवै है जिसके नेत्रमें पित्तदोष नहीं होवै तिसकूं नेत्रसैं निकसता पित्त दोखै नहीं; यातैं पित्तपीतताकी शंखमें प्रतीति होवै नहीं. जैसैं भूमिमें उद्गमन-कर्ता पक्षीकी आदि उद्गमन क्रियाकूं देखै औ मध्यक्रियाकूं देखै तिसीकूं अतिऊर्द्ध देश में पक्षीकी प्रतीति होवै है. अधोदेशमें उद्गमनकर्ताकूं देखै नहीं. ताकूं अति ऊर्द्धदेशगतपक्षीकी प्रतीति होवै नहीं, तैसैं जिसके नेत्रसैं पीतपित्त निकसे तिसीकूं निकसतकी प्रतीति होनेतैं शंखदेशमें ताकी प्रतीति होवै है. अन्यकूं नहीं. इसदृष्टांतसैं अन्यपुरुषनकूं पीतिमा प्रतीतिकी आपत्तिका परिहार कहै तौ संभवै नहीं. काहेतैं ? जाकूं उर्द्धदेशगत पक्षी दीखता होवै सो अन्य पुरुषकूं इसरीतिसैं उपदेश करै मेरे नेत्रके समीपकरिकै अपने नेत्रसैं देख औ अंगुली निर्देश करै तौ अन्यपुरुषकूंभी ऊर्ध्वदेशगत पक्षीकी प्रतीति है. औ शंखलिप्तपित्तकी पीतिमाकी प्रतीति किसी प्रकार सैंभी अन्यकूं नहीं होनेतैं दृष्टांत विषम है यातैं शंखदेशमें पित्तका निर्गमन संभवै नहीं.

धर्मिज्ञानवादी इसरीतिसैं कहैः—दोषवत्नेत्रसैं निकसे पीतपित्तके पीति-माका दोषवत्नेत्रसैंही अपरोक्ष होवै है, यातैं अन्यपुरुषनकूं शंखमें पीति-माका अध्यास होवै नहीं. इसरीतिसैं शंखदेशस्थ पित्तके पीतिमाका नेत्रइंद्रियसैं अपरोक्ष अनुभव होवै है औ नेत्रसैं अनुभूत पीतिमाका अनि-

र्वचनीयसंबंध शंखमें उपजै है ताकूं साक्षी प्रकाशै है. शंखमें पीतिमासंबंधकी प्रतीतिमें परंपरासँ नेत्रका उपयोग होनेतँ चाक्षुषत्व व्यवहार भी संभवै है.

इसप्रकारसँ धर्मिज्ञानवादीका समाधानभी अनुभूयमानारोपमैही संभवै है; स्मर्यमाणारोपमें संभवै नहीं. अन्यत्र अनुभूतकी अन्यत्र प्रतीतिकूं अनुभूयमानारोप कहै हैं. जैसें शंखदेशस्थ नेत्रके पित्तमें अनुभूत जो पीतिमाका संबंध ताकी शंखमें प्रतीति होवै है यह अनुभूयमानका आरोप है. इसरीतिसें सन्निहित पदार्थनके धर्मकी अन्यमें प्रतीति होवै तहां सारै अनुभूयमानारोप है; प्रत्यक्ष अनुभवके विषयका आरोप होवै सो अनुभूयमानारोप कहिये सन्निहित उपाधिमेंही प्रत्यक्ष अनुभवकी विषयता होवै है. जलमें नीलताका अध्यास होवै सो स्मर्यमाणारोप है. स्मृतिके विषयकूं स्मर्यमाण कहै हैं. जलाधारभूमि नील होवै, अथवा नीलमृत्तिकामिश्रितजल होवै तहां जलमें नीलताअध्यास अनुभूयमानारोप संभवै है; परंतु धवलभूमिस्थ निर्मल जलमें औ आकाशमें नीलताका स्मर्यमाणारोप है तिसस्थानमें नीलरूपसंसर्गी अधिष्ठानगोचर चाक्षुषवृत्तिका अंगीकार नहीं होनेतँ परंपरातँभी नेत्रका उपयोग संभवै नहीं. यातँ उक्त अध्यासमें चाक्षुषत्वप्रतीति धर्मिज्ञानवादीके मतमें संभवै नहीं. काहेतँ ? अध्यस्त पदार्थकूं धर्मिज्ञानवादीके मतसँ साक्षी भास्यमानें हैं; औ उपाध्यायके मतमें अध्यस्त पदार्थकी ऐंद्रियवृत्ति होवै है; यातँ उक्त अध्यासमेंभी चाक्षुषत्वप्रतीति संभवै है. औ स्तनके मधुरदुग्धमें जहां बालककूं तिक्तरसका भ्रम होवै तिस स्थानमें मधुदुग्ध अधिष्ठान है. द्रव्य ग्रहणमें रसनइंद्रियकी योग्यताके अभावसँ मधुरदुग्धके ज्ञानमें तौ रसनइंद्रियका उपयोग संभवै नहीं. औ धर्मिज्ञानवादमें अध्यस्तगोचर ऐंद्रियकवृत्ति होवै नहीं. यातँ मधुरदुग्धमें तिक्तरा भ्रमकूं रासनत्व नहीं कहा चाहिये औ उपाध्यायके मतमें तौ तिक्तरागोचर रासन वृत्ति है; यातँ तिक्तराभ्रमविषै रासनत्व व्यवहार संभवै है.

वृत्तिभेद ख्याति और स्वतःप्रमात्व नि०-प्र० ७. (२६५)

मधुरदुग्धमें तिक्तरसाध्यासकी रसनागोचरतापूर्वक
उपाध्यायके मतका निष्कर्ष ॥ ३३ ॥

परन्तु इतना भेद है—सर्परजतादिक अध्यासमें अधिष्ठानमें नेत्रसंबंधतै अधिष्ठानगोचर चाक्षुषवृत्ति होवैहै। तिसवृत्तिके समकाल उपजे सर्परजतादि-
कभी ताकेही विषय होवैहै। मधुर दुग्धमें तिक्त रसका अध्यास होवै तहांदुग्धा-
कार रासनवृत्ति संभवै नहीं; किंतु शरीरव्यापि त्वक् है, यातै त्वाचवृत्ति मधुर
दुग्धाकार होवैहै। तासै मधुर दुग्धका प्रकाश होवैहै। जिसकालमें मधुरदुग्धसै
संयोग होवै तिसकालमें दोषदूषित रसनाका दुग्धमें संयोग होवै है। रसनसं-
योगतै दुग्धावच्छिन्न चेतनस्थ अविद्यामें क्षोभ होयकै तिक्तरसाकार परिणाम
अविद्याका औ तिक्त रसगोचर रासनवृत्ति एककालमें होवैहै। इसरीतिसै मधुर
दुग्धमें तिक्तरसाध्यास होवै तहां मधुरद्रव्यका प्रकाश तौ त्वाचवृत्त्यवच्छिन्न-
चेतनसै होवैहै। औ तिक्त रसाकार रासनवृत्ति होवैहै; यातै रासनवृत्त्यवच्छि-
न्नचेतनसै तिक्तरसका प्रकाश होवैहै, त्वाचवृत्ति औ रासनवृत्ति दुग्धदेशमें
जावैहै, यातै एकदेशस्थ होनेतै उभयवृत्त्युपहितचेतनका भेद नहीं; यातै
अधिष्ठानअध्यस्तकू एक ज्ञानकी विषयताभी संभवैहै, तिक्तरसगोचर रासन
वृत्ति नहीं मानै, किंतु त्वाचवृत्तिम अभिव्यक्त चेतनसैही तिक्त रसका प्रकाश
मानै तौ तिक्तरसके ज्ञानमें रासनत्व प्रतीत नहीं होवैगी। धर्मिज्ञानवादीके
मतमें सर्परजतादिक अध्यासम तौ अध्यासकारण अधिष्ठानके ज्ञानमें नेत्रका
उपयोग होनेतै परंपरातै अध्यस्तज्ञानकूभी नेत्रजन्यता है औ तिक्त रसके
अध्यासमें तौ अधिष्ठान मधुरदुग्ध है। सो द्रव्यरूप होनेतै ताके ज्ञानमें भी
रसनइंद्रियके उपयोगके अभावतै परंपरातै तिक्तरसज्ञानकू रसनजन्यता
संभवै नहीं; यातै तिक्तरसाध्यासमें रासनत्वप्रतीतिके निर्वाहवास्तै धर्मिज्ञान-
वादीकूभी रासनवृत्ति अवश्य माननी चाहिये; तसै सर्परजतादिक अध्यास
मेंभी अध्यस्तगोचर ऐंद्रियक वृत्तिही होवैहै; यातै भिन्न अध्यस्तगोचर-
अविद्याका परिणाम अनिर्वचनीयवृत्तिकल्पन निष्फल है। यामतमें अविद्याका

है, इंद्रियसंबंधके असंभवतै प्रातिभासिक अध्यासमें भी अधिष्ठानसै इंद्रियसंबंधकूं कारणता संभवै नहीं। इसरीतिसै उपाध्यायमत समीचीन नहीं। औ धर्मज्ञानवादमें जो उपाध्यायनै दोष कहा है—अधिष्ठानज्ञानमें जो इंद्रियसंबंधका उपयोग मानै तौ शंखमें पीतिमाध्यास होवै तहां रूपविना केवल शंखका चाक्षुष मानै तौ नीरूप वायुका प्रत्यक्ष हुया चाहिये। औ शुक्लरूपविशिष्ट शंखका चाक्षुष मानै तौ पीतरूपज्ञानका विरोधि शुक्लरूपज्ञानके होनेतै पीतरूपका अध्यास नहीं होवैगा। यह कथनभी उपाध्यायका अविवेकस है। काहेतै ? रूपवाले द्रव्यका चाक्षुषप्रत्यक्ष होवै है यह नियम है, कहुं दोषबलतै रूपभागकूं त्यागिक केवल आश्रयका चाक्षुष होवै है; औ निर्दोषनयनतै रूपविशिष्टका चाक्षुष होवै है; परंतु नीरूपका चाक्षुष होवै नहीं। यातै नीरूपवायुके चाक्षुषज्ञानकी आपत्ति नहीं, औ रूपवाले शंखका रूपभावकूं त्यागिके दुष्टनेत्रसै चाक्षुष होवै है, अथवा शुक्लरूपविशिष्ट शंखका चाक्षुष होवै है, तथापि शुक्लरूपमें शुक्लत्वज्ञानका प्रतिबंधक नयनमें दोष है; यातै पीतरूपका अध्यासभी संभवै है। काहेतै ? शुक्लत्वविशिष्ट शुक्लरूपका ज्ञानही पीतरूपके ज्ञानका विरोधी है। केवल शुक्लरूपव्यक्तिके ज्ञान रूपांतर ज्ञानका विरोधी नहीं। यह वार्ता प्रतिबध्यप्रतिबंधकभाव निर्णायक ग्रंथनमें प्रसिद्ध है। इसरीतिसै शंखमें पीतता अध्यासका हेतु शंखरूप अधिष्ठानका इदमाकार चाक्षुषज्ञान संभवै है। सो केवल शंखगोचर होवै है, अथवा दोषबलतै शुक्लत्वकूं त्यागिक शुक्लरूपविशिष्ट शंखगोचर होवै है, औ परंपरातै पीतताज्ञानमें नेत्रका उपयोग होनेतै पीतता अध्यासमें चाक्षुषत्वप्रतीतिका निर्वाहभी धर्मज्ञानवादमें होवै है। औ मधुरदुग्धमें तिक्त रस अध्यास होवै तहां धर्मज्ञानवादभी रासनवृत्तिकूं आवश्यकता कही। काहेतै ? तिक्त रसका अधिष्ठान मधुरदुग्ध तिसका सामान्यज्ञानरूप वृत्ति रासन तौ संभवै नहीं। किंतु त्वाच वृत्तिही अधिष्ठानगोचर होवै तिस त्वाच वृत्तिमें अभिव्यक्ति साक्षीसै तिक्तरसका प्रकाश मानै तौ

तिक्तरसकी प्रतीतिमें रासनत्व व्यवहार संभवै नहीं, यातें धर्मिज्ञानवादीकू
 तिक्तरसकी भ्रमरूपभी प्रतीति रासनजन्यही माननी होवै है, तैसेँ रजतादिक
 भ्रमज्ञानभी इंद्रियजन्य है इसरीतिसैँ उपाध्यायका वचन मधुरदुग्धकू
 अधिष्ठानता मानैँ खैँ संगत होवैँ, सो मधुररसवाला दुग्धरूपद्रव्य अधिष्ठानहीं
 है, किंतु तिक्तरस अध्यासका अधिष्ठान दुग्धका मधुर रस है; ताके ज्ञानमें
 रसनका उपयोग होनेतैँ तिक्तरसकी प्रतीतिमें रासनत्वकी प्रतीति औ
 व्यवहार संभवै है यद्यपि मधुररसका ज्ञान हुयां तिसतैँ विरोध तिक्-
 रसका अध्यास संभवै नहीं, तथापि मधुरत्वधर्मविशिष्ट मधुररसका
 ज्ञानही तिक्तरसज्ञानका विरोधी है. मधुरत्व धर्मकू छोडिकैँ केवल
 मधुररस व्यक्तिका सामान्यज्ञान तिक्तरस अध्यासका विरोधी नहीं. जैसेँ
 शुक्तित्वरूपतैँ शुक्तिका ज्ञान रजत अध्यासका विरोधी है; तौभी शुक्तिका
 सामान्यज्ञान रजत अध्यासका विरोधी नहीं, उलटा शुक्तिका सामान्यज्ञान
 रजत अध्यासका हेतु है. तैसेँ मधुररसका सामान्यज्ञानभी तिक्तरस अध्यास-
 का हेतु है, इस रीतिस धर्मिज्ञानवादमेंभी तिक्तरसका अधिष्ठान जो मधुर-
 रस ताका रसनतैँ सामान्यज्ञान हुयां तिक्तरसका अध्यास होनेतैँ परंपरातैँ
 रसन इंद्रियका तिक्तरसाध्यासमें उपयोग है, यातैँ तिक्तरसकी प्रतीतिमें
 रासनत्वव्यवहार संभवै है.

तिक्तरसाध्यासमें कोईकी अन्यउक्ति औ खंडन ॥ ३५ ॥

औ मधुरदुग्धकू ही तिक्तरसका अधिष्ठान मानैँ तौभी तिक्तरसाध्या-
 समें रसनकी अपेक्षा नहीं, किंतु दुग्धगोचर त्वाचवृत्ति होवै है. सो त्वाचवृत्ति
 तिक्तरसाकार यद्यपि नहीं है, तथापि त्वाचवृत्तिमें अभिव्यक्ति साक्षी निरा-
 वृत है ताके संबंधसैँ तिक्तरसका प्रकाश होवै है. औ तिक्तरसकी प्रतीतिमें रस-
 नका व्यापार भासैँ नहीं, यातैँ तिक्तरसाध्यासमें रासनत्व व्यवहार अप्रमा-
 णिक है. या पक्षमें तिक्तरसाध्यास केवल अर्थाध्यास है, तिक्तरसाकार
 अविद्याकी वृत्ति निष्फलतासैँ मानी नहीं, इस रीतिसैँ कोई ग्रन्थकार मधुर

दुग्धकूँ तिक्ररसाध्यासका अधिष्ठान मानिकै मधुरदुग्धगोचर त्वाचवृत्तिमें अभिव्यक्त साक्षीसँ तिक्ररसका प्रकाश मानैहै, औ तिक्ररसगोचर वृत्तिका अभाव मानै हैं.

यह लेख असंगत है. काहेतै ? स्वाकारवृत्तिमें अभिव्यक्तचेतनसँ विषयका प्रकाश होवै है. अन्याकार वृत्तिमें अभिव्यक्त चेतनसँ स्वसम्बन्धी विषयका प्रकाश मानै तौ रूपवत्घटाकारवृत्तिमें अभिव्यक्त चेतनसँ घटगतपरिमाण संख्यादिकनकी प्रतीति हुई चाहिये. औ "रूपवान् घटः" ऐसा ज्ञान हुयेभी घटके स्थूलतादिकनका प्रकाश होवै नहीं. मधुरदुग्धाकार त्वाचवृत्तिमें अभिव्यक्त चेतनसँ तिक्ररसका प्रकाश संभवै नहीं, परंतु दोषका अद्भुत महिमा अंगीकृत है, यातै दोष दुष्ट इंद्रियजन्यवृत्तिमें अभिव्यक्त साक्षीसँ वृत्तिके अगोचरकाभी कहूं चेतनसंबंधीका प्रकाश मानै तौ यथा कथंचित् उक्त लेखभी संभवै है. औ रूपवत्घटाकार वृत्ति दोषजन्य नहीं, यातै तिस वृत्तिके अगोचर परिमाणादिकनका तिस वृत्तिमें अभिव्यक्ति चेतनसँ प्रकाश होवै नहीं.

मुख्यसिद्धांतका कथन ॥ ३६ ॥

औ मुख्यसिद्धांत तौ यह है:—जैसे स्वप्न अवस्थामें सारे पदार्थ साक्षीभास्य हैं तिनमें चाक्षुषत्व रासनत्वादिक प्रतीति होवै है, तिस रीतिसँ सर्परजतादिक अनिर्वचनीय पदार्थ साक्षीभास्य हैं, तिनमें चाक्षुषत्वादिक प्रतीतिभ्रम है, केवल सर्परजतादिकही साक्षीभास्य नहीं है; किंतु सारे अनात्मपदार्थ साक्षीभास्य हैं, स्वप्नकी नाई घटादिक प्रमेय औ नेत्रादिक प्रमाणसँ नेत्रादिकनका घटादिकनसँ संबंध एक कालमें उपजै है; यातै तिनका परस्पर प्रमाणप्रमेयभाव संभवै नहीं, औ प्रतीत होवै है; यातै अनिर्वचनीय है यह सिद्धांत है. व्यावहारिक प्रपंचकूँ मिथ्यात्वसिद्धिका उपयोगि साक्षीभास्यताके साधक मिथ्या सर्परजतादिक दृष्टांत हैं, तिनकूँ इंद्रियकत्व मानै तौ सिद्धांतका साधक दृष्टांत प्रतिकूल होवै है, यातै उपाध्यायका मत सिद्धांतविरोधी है.

अध्यस्त पदार्थकूं ऐंद्रियकत्व नहीं मानें तौ आकाशमें नीलताध्यासकी अनुपपत्ति है, धर्मिज्ञानवादमें यह दोष निराकरणीय है. काहेतें ? आकाश नीरूप है यातें आकाशका नेत्रसैं सामान्यज्ञान संभवै नहीं, जो सामान्यज्ञान संभवै तौ नीलताध्यास होवै औ उपाध्यायमतमें तौ आकाशतैं नेत्रका संयोग हुये आकाशावच्छिन्न चेतनस्थ अविद्यामें क्षोभद्वारा नीलरूपकी उत्पत्ति औ नीलरूपविशिष्ट आकाशगोचर नेत्रसंयोगजन्य अंतःकरणकी चाक्षुषवृत्ति एककालमें होवैहै; यातें आकाशमें नीलताध्यासका संभव है.

धर्मिज्ञानवादमें आकाशमें नीलताध्यासका असंभवदोष औ ताका परिहार ॥ ३७ ॥

तथापि धर्मिज्ञानवादमें इस अध्यासकी अनुपपत्ति नहीं. काहेतें ? यद्यपि आकाश नीरूप है तथापि आलोक द्रव्य रूपवत् है, यातें आलोकसैं दुष्ट नेत्रका संयोग हुआं औ आलोकगोचर आलोकव्यापि आकाशकार प्रमारूप सामान्यज्ञान होवै है, तिसतैं अनंतर आकाशावच्छिन्न चेतनस्थ अविद्यामें क्षोभद्वारा नीलरूपाकार अविद्याका परिणाम होवै है; तैसैं इदमाकारवृत्त्यवच्छिन्नचेतनस्थ अविद्याका नीलरूपगोचरज्ञानाकार परिणाम होवै है; आकाशगोचर प्रमावृत्ति औ नीलरूपगोचर अविद्यावृत्ति एकदेशमें होनेतैं उभयवृत्ति उपहित साक्षी एक है; यातें अधिष्ठान अध्यस्तका एक साक्षीसैं प्रकाश होवै है. यद्यपि विशेषरूपतैं अधिष्ठानका ज्ञान हुआं अध्यास संभवै नहीं, औ आकाशकार प्रमावृत्तिसैं अनन्तर अध्यास कृह्या तहां आकाशत्वरूपतैं आकाशका ज्ञान अ यासका हेतु कहनेसैं विशेषरूपका ज्ञान अध्यास हेतु प्रतीत होवै है सो असंगत है. तथापि आकाशत्वरूपतैं आकाशका ज्ञानभी सामान्यज्ञान है विशेष ज्ञान नहीं "नीरूपमाकाशम्" इसरीतिस नीरूपत्वविशिष्ट आकाशका ज्ञानही विशेष ज्ञान है. काहेतें ? अध्यासकालमें अप्रतीत अंशकूं विशेष अंश कहैंहैं, ताहीकूं अधिष्ठान कहैंहैं. औ अध्यासकालमें प्रतीतअंशकूं सामान्य

अश कहे हैं ताकू आधार कहे हैं. "आकाशम् नीलम्" इसरीतिसँ भ्रांति-कालमें आकाशत्वरूपतँ आकाशकी प्रतीति होवै है; औ "नीलरूपमाकाशम्" इसरीतिसँ नीलरूपत्वधर्मतँ आकाशकी प्रतीति भ्रांतिकालमें होवै नहीं; यातँ आकाशत्वरूपतँ आकाशका ज्ञानभी सामान्यज्ञान होनेतँ तिसतँ अनन्तर नीलरूपका अध्यास संभवै है.

सर्पादिभ्रमस्थलमें च्यारि मत औ चतुर्थ मतमें दोष ॥ ३८ ॥

इसरीतिसँ सर्परजतादिक भ्रम होवै तहां तोनि मत कहे:—एक तौ उपाध्यायका मत कह्या, ताके मतमें एकही ज्ञान दुष्टइंद्रियविषयके संबन्धतँ अंतःकरणका परिणामरूप होवैहै; यह ज्ञान अधिष्ठानके सामान्य अंशकू औ अध्यस्तकू विषयकर्ता भ्रमरूप है तासँ पृथक् अधिष्ठानके सामान्य अंशमात्रगोचर प्रमाज्ञानका तिसके मतमें अंगीकार नहीं. औ धर्मिज्ञानवादमें दो मत कहे. एक मतम तौ इदमाकार सामान्यज्ञान प्रमारूपतँ अनंतर "अयं सर्पः । इदं रजतम्" इसरीतिसँ भ्रमज्ञान होवैहै सो अविद्याका परिणामरूप होवैहै, औ अधिष्ठानक सामान्यअंशकू विषय कर्ता हुवा अध्यस्तकू विषय करैहै, यातँ इदमाकार औ अध्यस्ताकार होवैहै, औ धर्मिज्ञानवादमें दूसरा मत यह है:—इदमाकार सामान्यज्ञान अध्यास हेतु प्रमारूप होवैहै; तासँ उत्तरक्षणमें सर्परजतादिगोचर अविद्याका परिणाम ज्ञान होवैहै सो भ्रमरूप होवैहै. यातँ अधिष्ठानगोचर होवै नहीं; किंतु केवल अध्यस्तगोचर होवैहै. तिस भ्रमज्ञानमें इदंपदार्थविषयकत्व नहीं है, तथापि तिसके अधिष्ठानज्ञानमें इदंपदार्थविषयकत्व है, ताका अनिर्वचनीयसंबंध भ्रमज्ञानमें उपज है. इसरीतिसँ केवल अध्यस्तपदार्थाकार भ्रमज्ञान होवैहै यह मतही समीचीन है.

औ धर्मिज्ञानवादमेंही कोई ग्रथकार तीसरा पक्ष मानै हैं. तथाहि:—अध्यासका हेतु अधिष्ठानका सामान्य ज्ञान होवैहै, तासँ भिन्न सर्परजतादिगोचर अविद्याकी वृत्ति निष्फल है. काहेतँ ? अधिष्ठानगोचर अंतःकरणकी

इदमाकारवृत्ति जो अध्यासकी हेतु मानी है तिस वृत्तिमें अभिव्यक्ति चेतनसँ ही सर्परजतादिकनका प्रकाश होवैहै, यातँ सर्परजतादिक ज्ञयरूप तौ अविद्याका परिणाम होवैहै औ ज्ञानरूपपरिणाम अविद्याका होवै नहीं-यामतमें भी उपाध्यायके मतकी नाई शुक्तिरजतादिकनमें केवल अर्थाध्यास है. ज्ञानाध्यासका अंगीकार नहीं. यह मतभी उपाध्यायके मतकी नाई सकल आर्यवचनतँ औ युक्तिसँ विरुद्ध है. काहेतँ ? या मतमें भ्रमज्ञानका लोप होवै है इदमाकार जो ज्ञान होवै सो अधिष्ठानसँ इंद्रियके संयोगतँ अन्तःकरणकी वृत्तिरूप होवै है औ अधिष्ठानगोचर होवै है, यातँ प्रमा होवै है तासँ भिन्नज्ञान मानै नहीं, यातँ भ्रमज्ञान अप्रसिद्ध होवैगा. जो ऐसँ कहैः—अधिष्ठानगोचर इदमाकारज्ञानही सर्परजतादिकनकूं विषय करैहै, यातँ बाधितपदार्थगोचर होनेतँ भ्रम कहिये है, तथापि या मतमें तिसी ज्ञानकूं अबाधित अधिष्ठानगोचरता होनेतँ प्रमात्वभी हुया चाहिये; यातँ एकज्ञानमें भ्रमत्वप्रमात्वका संकर होवैगा. यद्यपि सत्यरजतगोचर औ शुक्तिरजतगोचर एक ज्ञान तहां भ्रमत्वप्रमात्वका संकर प्रसिद्ध है; यातँ अवच्छेदकभेदतँ जैसेँ एक पदार्थमें संयोग औ संयोगका अभाव विरोधी पदार्थ रहँ हैं. तैसेँ एकज्ञानमेंभी अवच्छेदकभेदतँ भ्रमत्व प्रमात्व विरोधी धर्म संभवै हैं. दृष्टांतमें वृक्षवृत्तिसंयोगाभावका अवच्छेदक मूलदेश है औ संयोगका अवच्छेदक शाखादेश है, तैसेँ ज्ञानमेंभी बाधितविषयकत्व तौ भ्रमत्वका अवच्छेदक धर्म है. औ अबाधितविषयकत्व प्रमात्वका अवच्छेदक धर्म है, यातँ एकही ज्ञानमें बाधितविषयकत्वावच्छिन्न भ्रमत्व है; औ अबाधित विषयकत्वावच्छिन्न प्रमात्व होनेतँ भ्रमत्व प्रमात्वका संकरदोष नहीं; तथापि भ्रमत्वप्रमात्वकी नाई बाधितविषयकत्व अबाधितविषयकत्वभी परस्पर भावाभावरूप होनेतँ विरोधी हैं तिनकाभी अवच्छेदकभेदविना एक ज्ञानमें समावेश संभवै नहीं. औ तिनके अन्यअवच्छेदक उपलब्ध होवै नहीं. औ किसी अन्यकी कल्पनाकी

कल्पना करै तौ परस्पर विरोधिही कोई अवच्छेदकमाननें होवैंगे. यातैं तिनके अन्यअवच्छेदक माननेमें अनवस्थादोष होवैगा. इसरीतिसँ एक ज्ञानमें भ्रमत्व प्रमात्वका संशय संभवै नहीं. औ सत्यरजतगोचर शुक्तिरजतगोचर एक ज्ञानमें भ्रमत्वप्रमात्वका संकर कहा सोभी सिद्धांतके अज्ञानसँ कहा है. काहेतैं ? सत्यरजतगोचर अंतःकरणकी वृत्ति होवै है, शुक्तिरजतगोचर अविद्याकी वृत्ति होवै है, यातैं सत्यरजतगोचर और शुक्तिरजतगोचर दो ज्ञान होवै हैं, दोनूं ज्ञान समानकालमें होवै हैं औ सजातीय गोचर होवै हैं यातैं तिनका परस्परभेद प्रतीत होवै नहीं; किंतु तिनमें एकत्वभ्रम होवै है, यातैं भ्रमत्व प्रमात्वका संकर अदृष्टगोचर होनेतैं इदमाकार प्रमावृत्तिमें अभिव्यक्तसाक्षीसँ अध्यस्तका प्रकाश संभवै नहीं औ अधिष्ठानगोचर वृत्तिमें अभिव्यक्त साक्षीसँही अध्यस्तका प्रकाश मानिके अध्यस्तगोचर अविद्याकी वृत्ति नहीं मानैं तौ अध्यस्तपदार्थकी स्मृति नहीं हुई चाहिये. काहेतैं ? अनुभवके नाशतैं संस्कार होवै है अन्यगोचर अनुभवतैं अन्यगोचर संस्कारस्मृति होवै तौ पटगोचर अनुभवतैं घटगोचर संस्कारस्मृति हुई चाहिये; यातैं समानगोचर अनुभवतैं संस्कारद्वारा स्मृतिकी उत्पत्ति होवै है, यह नियम होनेतैं अधिष्ठानगोचरवृत्तिरूप अनुभवतैं अध्यस्तगोचर संस्कारद्वारा स्मृतिकी उत्पत्ति संभवै नहीं. औ अध्यस्तगोचर साक्षीरूप अनुभवतैं संस्कारद्वारा स्मृतिकी उत्पत्ति कहै तौ सर्वथा असंगत है. काहेतैं ? अनुभवके नाशतैं संस्कार होवै है औ साक्षी नित्य है; ताकूं संस्कारजनकता संभवै नहीं. जो ऐसैं कहै:—जा वृत्तिसँ चेतनकी अभिव्यक्तिद्वारा जिस पदार्थका प्रकाश होवै ता वृत्तिसँ तिस पदार्थगोचर संस्कारद्वारा स्मृति होवै है; पटगोचर वृत्तिमें अभिव्यक्त चेतनसँघटका प्रकाश होवै नहीं. यातैं पटगोचर अनुभवतैं घटगोचर संस्कारद्वारा स्मृतिकी आपत्ति नहीं; औ अधिष्ठानगोचर अंतःकरणकी इदमाकारवृत्तिमें अभिव्यक्तचेतनसँ अध्यस्तका प्रकाश होवै है;

यातें अधिष्ठानगोचर इदमाकारप्रमासँ अध्यस्तगोचर संस्कारद्वारा स्मृतिका संभव होनेतँ अध्यस्तगोचर अविद्यावृत्तिका अंगीकार निष्फल है. यह कथनभी असंगत है:—काहेतँ ? अधिष्ठानगोचर इदमाकार ज्ञानसँ जो अध्यस्तका प्रकाश मानै ताकूँ यह पूछ्या चाहिये:—इदमाकार ज्ञान होवै सो अध्यस्ताकारभी होवैहै अथवा नहीं होवैहै ? जो ऐसँ कहै अध्यस्ताकारभी होवैहै सो संभवै नहीं. काहेतँ ? प्रत्यक्षज्ञानमें आकार समर्पणका हेतु विषय होवैहै. इदमाकारज्ञानसँ उत्तरक्षणमें अध्यस्तपदार्थकी उत्पत्ति होनेतँ भावि-विषयसँ प्रत्यक्षज्ञानमें स्वाकारका समर्पण संभवै नहीं, यानँ इदमाकर ज्ञानकूँ अध्यस्ताकारता नहीं होवैहै यह द्वितीय पक्ष कहै तौभी संभवै नहीं. काहेतँ ? अन्याकार वृत्तिमें अभिव्यक्त साक्षीसँ अन्यविषयका प्रकाश होवै नहीं यह पूर्व कह्या है. जो इदमाकार वृत्तिमें अभिव्यक्त साक्षीके संबंधसँ आकार समर्पण अकर्ताकाभी प्रकाश मानै तौ इदमाकार वृत्तिमें अभिव्यक्त साक्षीका संबंधी जो अधिष्ठानका विशेष अंश ताकाभी प्रकाश हुया चाहिये. यातँ इदमाकार सामान्यज्ञानसँ भिन्न अविद्याका परिणामरूप अध्यस्ताकार वृत्तिरूप ज्ञान अवश्य अंगीकरणीय है; तिसमेंभी दो पक्ष कहैहैं:—तिनमें अधिष्ठानगोचर औ अध्यस्तगोचर अनिर्वचनीय-ज्ञान होवैहै; यह प्रथम पक्ष तौ समीचीन नहीं यह पूर्व कह्या है. जो अनिर्वचनीय मिथ्याज्ञानकूँ उभयगोचर मानै तौ प्रमात्वभ्रमत्वका संकर दोष होवैगा. यातँ इदमाकार सामान्यज्ञानतँ उत्तरक्षणमें केवल अध्यस्तगोचर अविद्याकी वृत्ति होवैहै. जैसे सर्परजतादिक मिथ्या हैं तैसेँ तिनका ज्ञानभी मिथ्या है, इसीवास्तै सर्परजतादिकनके बाधकी नाई तिनके ज्ञानकाभी बाध होवैहै. इदमाकार प्रमावृत्तिमें अभिव्यक्त साक्षीसँ ही अध्यस्तका प्रकाश मानै तौ साक्षी तौ सदाही अबाध्य है औ इदमाकर वृत्तिभी अंतःकरणका परिणाम होनेतँ घटादिज्ञानकी नाई व्यवहारकालमें अबाध्य है; यातँ ब्रह्मज्ञानविना अध्यस्तके ज्ञानका बाध नहीं हुया चाहिये.

वृत्तिभेद ख्याति और स्वतःप्रमात्व नि०-प्र०७. ((२७५))

अनिर्वचनीयख्यातिमें उक्त च्यारिमतका अनुवाद और
ताकी समाप्तिका दोहा ॥ ३९ ॥

इसरीतिसँ सर्परजतादिगोचर भ्रम होवै तहां सिद्धांतमें अनिर्वचनीय-
ख्याति कही है. तामें च्यारि पक्ष हैं. एक तौ कवि तार्किक नृसिंह-
भट्टोपाध्यायका मत है, तामें अधिष्ठानसँ इंद्रियका संबंधही अध्यासका
हेतु है अधिष्ठानका सामान्यज्ञान हेतु नहीं. अन्य आचार्यनके मतमें अधि-
ष्ठानका सामान्यज्ञान अध्यासका हेतु है. सामान्यज्ञानकूं धर्मिज्ञान कहै
हैं. उपाध्यायमतसँ भिन्न तीनों मतमें सामान्यज्ञानकूं अध्यासकी कारणता मानी
है, यातैं तीनों मत धर्मिज्ञानवादी हैं. तिनमें भी अध्यस्तपदार्थाकारही अवि-
द्याकी वृत्तिरूप भ्रमज्ञान होवै है यह पक्षही समीचीन है, औ अधिष्ठान-
गोचर इदमाकार तथा अध्यस्ताकार अविद्याकी वृत्ति होवै है यह पक्ष और
इदमाकार वृत्तिरूप सामान्यज्ञान जो अध्यासका हेतु तासैं ही. निर्वाह होवै
हैं, अध्यस्तगोचर अविद्याकी वृत्तिका अनंगीकारपक्ष समीचीन नहीं, तसैं
अध्यासका हेतु सामान्यज्ञान- का अनंगीकार पक्ष उपाध्यायकाभी समीचीन
नहीं, इस रीतिसँ प्राचीन ग्रंथकारोंने जो लिख्या है, तिसके अनुसारही
हमनैं दूषण भूषण लिखे हैं. अपने बुद्धिके बलसँ विचार करै तौ इन चारों
मतनमें दूषण भूषण समान हैं. औ प्रपंचके मिथ्यात्व साधनमें अद्वैतवादका
अभिनिवेश है अवांतरमतभेदके प्रतिपादनमें वा खंडनमें अभिनिवेश नहीं,
यातैं किसी जिज्ञासुकूं खंडित पक्षही बुद्धिसँ आरूढ होवै तौ कुछ हानि नहीं
औ एकही मतके अनुकूल हमनैं युक्ति लिखी है सो प्राचीन आचार्यनके
मार्गसँ उत्पथगमनके निरोधार्थ लिखी है.

दोहा-निश्चल बिन किनहु न लिखी, भाषामें यह रीति ॥

ख्याति अनिर्वचनीयकी, पेषहु सुजन संप्रीति ॥ १ ॥

शास्त्रांतरमें उक्त पांचख्यातिके नाम ॥ ४० ॥

और शास्त्रांतरमें जो भ्रमका लक्षणस्वरूप कह्या है तासैं विलक्षणही

भ्रमका लक्षण औ स्वरूप है. इस अर्थके जणावनेकूं शास्त्रांतरके भ्रमके स्वरूप भाष्यमें कहे हैं तिनका निरूपण औ खंडन करै हैं. शुक्तिमें रजतादि भ्रम होवै तहां सिद्धांतपक्षसँ विना पांच मत हैं:—सत्ख्याति १. असत्ख्याति २ आत्मख्याति ३ अन्यथाख्याति ४ आख्याति ५ भ्रमके ये नाम कहे हैं. सर्वके मतमें पंचनाममें अन्यतमभ्रमका नाम प्रसिद्ध है.

सत्ख्यातिकी रीति ॥ ४१ ॥

तिनमें सत्ख्याति वादीका यह सिद्धांत है:—शुक्तिके अवयवनेके स्याथि रजतके अवयव सदा रहै हैं. जैसें शुक्तिके अवयव सत्य हैं, तैसें ही रजतके अवयव हैं, मिथ्या नहीं. जैसें दोषसहित नेत्रके संबधतँ सिद्धांतमें अविद्याका परिणाम अनिर्वचनीय रजत उपजै हैं. तैसें दोषसहित नेत्रसंबधतँ रजतावयवनेसँ सत्यरजत उपजै है. अधिष्ठानज्ञानतँ जैसें अनिर्वचनीय रजतकी निवृत्ति सिद्धांतमें होवै है; तैसें शुक्तिज्ञानतँ सत्यरजतका अपने अवयवनेमें ध्वंस होवै है.

सत्ख्यातिवादका खंडन ॥ ४२ ॥

यह सत्ख्यातिवादीका मत है सो निराकरणीय है. काहेतँ ? शुक्तिरजतदृष्टांतसँ प्रपंचकूं मिथ्यात्वकी अनुमिति होवै है. सत्ख्यातिवादमें शुक्तिमें रजतसत्य है; तिसकूं दृष्टांत धरिकै प्रपञ्चमें मिथ्यात्वसिद्धि होवै नहीं; यातँ यह अक्ष निराकरणीय है. या पक्षमें यह दोष है:—शुक्तिज्ञानसँ अनंतर “कालत्रयेऽपि शुक्तौ रजतं नास्ति” इसरीतिसँ शुक्तिमें त्रैकालिक रजताभाव प्रतीत होवै है सिद्धांतमेंभी अनिर्वचनीय रजत तौ मध्यकालमें होवै है औ व्यावहारिक रजताभाव त्रैकालिक है. सत्ख्यातिवादीके मतमें व्यावहारिक रजत होवै तिस कालमें व्यावहारिक रजताभाव संभवै नहीं, यातँ त्रैकालिक रजताभावकी प्रतीतिसँ व्यावहारिक रजतकथन विरुद्ध है. और अनिर्वचनीय रजतकी उत्पत्तिमें तौ प्रसिद्ध रजतकी सामग्री चाहिये नहीं. दोषसहित अविद्यासँ ताकी उत्पत्ति संभवै है औ व्यावहारिक रजत-

की उत्पत्ति नौ रजतकी प्रसिद्ध सामग्री बिना संभव नहीं; औ शुक्ति-
देशमें रजतकी प्रसिद्ध सामग्री है नहीं यातें सत्यरजतकी उत्पत्ति शुक्ति-
देशमें संभव नहीं.

शुक्तिमें सत्यरजतकी सामग्रीका अंगीकार औ खण्डन ॥४३॥

औ जो ऐसे कहें शुक्तिदेशमें रजतके अवयव हैं सोई सत्यरजतकी
सामग्री है; ताकूं यह पूछे हैं—रजतावयवका उद्भूत रूप है अथवा अनुद्भूत
रूप है ? उद्भूत रूप कहै तौ रजतावयवकाभी रजतकी उत्पत्तिसँ प्रथम
प्रत्यक्ष हुआ चाहिये. जो अनुद्भूत रूप कहै तौ अनुद्भूतरूपवाले अवयवतँ
रजतभी अनुद्भूतरूपवाला होवैगा, यातें रजतका प्रत्यक्ष नहीं होवैगा
औ उद्भूतरूपवाले त्र्यणुकरंभक द्व्यणुकमें तौ अनुद्भूत रूप नहीं, किंतु उद्भूत
रूप है. द्व्यणुकमें महत्त्व नहीं, यातें उद्भूत रूप होनेतँ भी द्व्यणुकका प्रत्यक्ष
होवै नहीं, औ द्व्यणुकमेंही उद्भूत रूप नहीं है, किंतु परमाणुमें भी नैवायिक
उद्भूत रूप अंगीकार करें हैं.

औ जो ऐसे कहें द्व्यणुककी नाई रजतावयवभी उद्भूतरूपवाले हैं, परंतु
महत्त्वशून्य हैं; यातें रजतावयवका प्रत्यक्ष होवै नहीं, सो संभव
नहीं, काहेंतें ? महत्परिमाणके व्याप्ति भेद हैं—आकाशादिकनमें परम
महत्परिमाण है. परममहत्परिमाणवालेकें ही नैवायिक विभु कहें हैं.
विभुमें भिन्न पदादिकनमें अपकृष्टमहत्परिमाण है, औ सर्वर आदिकनमें
अपकृष्टतरमहत्परिमाण है. त्र्यणुकमें अपकृष्टतर महत्परिमाण है. जो
रजतके अवयवभी महत्परिमाणशून्य होवें तौ द्व्यणुकसँ आरब्ध त्र्यणुक
की नाई महत्त्वशून्य अवयवतँ आरब्ध रजतादिकभी अपकृष्टतरमहत्परि-
माणवालेही हुये चाहिये; यातें रजतावयव महत्त्वशून्य है, यह कहना
संभव नहीं, औ रजतावयवमें तौ महत्त्वका अभाव कहै तौ किसी गतिसे
संभव भी परंतु जहां वत्नीकमें बटका जन होवै तहांभी बटावयव कपाल
आनने होवैगा, औ जहां स्याणुमें पुरुषजन्य होवै तहां स्याणुमें पुरुषके अवयव

हस्तपादादिक ज्ञानने होंवेंगे, कपाल औ हस्तपादादिक तौ महत्त्वशून्य संभवै नहीं रजतत्वजाति तौ अणु साधारण है यातैं सूक्ष्मावयवनमेंभी रजतव्यवहार संभवै है, औ घटत्व कपालत्व हस्तपादत्व पुरुषत्वादिकजाति तौ महान् अवयवी मात्रवृत्ति है; तिनके सूक्ष्म अवयवनमें कपालत्वादिक जाति संभवै नहीं ? यातैं भ्रमके अधिष्ठानदेशमें आरोपितके व्यावहारिक अवयव होवैं तौ तिनकी प्रतीति हुई चाहिये, यातैं व्यावहारिक अवयवनसँ रजतादिकनकी उत्पत्तिकथन असंगत है.

सत्ख्यातिवादीकरि उक्त दोषका परिहार

औ ताका खंडन ॥ ४४ ॥

औ जो सत्ख्यातिवादी ऐसैं कहैं:-शुक्तिदेशमें रजतके साक्षात् अवयव नहीं हैं, किंतु अवयवनके अवयव परम मूल द्व्यणुक अथवा परमाणु रहैं हैं; तैसैं वल्मीकदेशमें घटके औ स्थाणुदेशमें पुरुषके साक्षात् अवयवनके अवयव परममूल द्व्यणुक अथवा परमाणु रहैं हैं. दोषसहित नेत्रके संबधतैं ज्ञाति अवयविधारा उपजिकै रजतघट पुरुषकी उत्पत्ति होवै है. दोषके अद्भुत माहात्म्यतैं ऐसे वेगसैं त्र्यणुकादिकनकी धारा उपजै है यातैं मध्यके अवयवी कपाल हस्तपादादिक प्रतीत होवैं नहीं अंत्य अवयवी घटादिकी उत्पत्ति हुयां तौ कपालादिक कहूंभी प्रतीत होवैं नहीं यातैं भ्रमके अधिष्ठानमें आरोपितके अवयव प्रतीत होवैं नहीं; औ व्यावहारिक अवयव रजतादिकनके हैं अथवा शुक्तिदेशमें रजतके महत् अवयव हैं; औ वल्मीकदेशमें घटके अवयव कपाल हैं, स्थाणुदेशमें पुरुषके अवयव हस्तपादादिक हैं; इसरीतिसैं भ्रमके अधिष्ठानमें आरोपितके सारे अवयव हैं, तौभी अधिष्ठानकी विशेषरूपतैं प्रतीति तिन अवयवनकी प्रतीतिकी प्रतिबंधक है; यातैं विद्यमान महत् अवयवनका प्रत्यक्ष होवै नहीं. इस रीतिसैं सत्ख्यातिवादीका समाधानभी समीचीन नहीं. काहेतैं ? शुक्तिदेशमें व्यावहारिक रजतकी उत्पत्ति मानै तौभी अनुभवानुरोधसैं रजतकी निवृत्ति शुक्तिज्ञानसैंही मानी चाहिये.

रजतज्ञानकी निवृत्तिसँ प्रातिभासिक औ व्यावहारिक
रजतकी निवृत्ति औ ताका खंडन ॥ ४५ ॥

औ सत्ख्यातिवादी ऐसँ कहैः—रजतकी निवृत्तिमें शुक्तिज्ञानकी अपेक्षा नहीं; किंतु रजतज्ञानाभावसँ रजतकी निवृत्ति होवै है; जितने काल रजतका ज्ञान रहै उतने काल रजत रहै है. रजतज्ञानका अभाव होवै तब रजतकी निवृत्ति होवै है. शुक्तिका ज्ञान कहुं रजतज्ञानकी निवृत्तिका हेतु है, कहुं शुक्तिज्ञानविना अन्यपदार्थके ज्ञानतँ रजतज्ञानकी निवृत्ति होवै है ता रजतज्ञानकी निवृत्तिसँ उत्तरक्षणमें रजतकी निवृत्ति होवै है अथवा रजतज्ञानकी निवृत्ति जासँ होवै तासही रजतज्ञानकी निवृत्ति-क्षणमें रजतकी निवृत्ति होवै है. इसरीतिसँ ज्ञानकालमें रजतकी स्थिति होनेतँ यद्यपि प्रातिभासिक ही रजतःदिक हैं तथापि अनिर्वचनीय नहीं किंतु व्यावहारिक सत्य हैं जैसे सिद्धांतमें सुखादिक प्रातिभासिक हैं तौभी स्वप्नसुखादिकनसँ विलक्षण व्यावहारिक मानेहैं. औ न्यायमतमें द्विवा-दिक प्रातिभासिक मानिकै व्यावहारिक सत्य माने हैं, तैसँ रजतादिक प्रातिभासिक हैं तौभी व्यावहारिक सत्य. इसरीतिसँ रजतज्ञानकी निवृत्तिसँ उत्तरक्षणमें रजतादिकनकी निवृत्ति होवै है; अथवा रजतज्ञानकी निवृत्तिका हेतु जो शुक्तिका ज्ञान अथवा पदार्थांतरका ज्ञान तामेही रज-तज्ञानके निवृत्तिक्षणमें रजतकी निवृत्ति होवै है. शुक्तिज्ञानसँ ही रजतकी निवृत्ति होवै यह नियम नहीं है.

ऐसा कहै तौ लोकानुभवस विरोध होवैगा, सकलशास्त्रनसँ विरोध होवैगा सिद्धांतका त्याग होवैगा; औ युक्तिविरोध होवैगा. काहेतँ ? शुक्तिज्ञानसँ रजतभ्रमकी निवृत्ति होवै है यह सर्व लोकमें प्रसिद्ध है. औ सकल शास्त्रमें प्रसिद्ध है औ सत्ख्यातिवादीकाभी यही सिद्धांत है. औ सत्ख्यातिवादी मतमें विशेषरूपतँ शुक्तिका ज्ञान रजतावयवके ज्ञानका प्रतिबंधक है यातँ रजतावयवके ज्ञानका विरोधी शुक्तिका ज्ञान निर्णीत है. रजतावयवकी

प्रतीतिका विरोधी शुक्तिज्ञानही रजतज्ञानका विरोधी मानना क्लृप्तकल्पना है. निर्णीतकूं क्लृप्त कहें हैं. शुक्तिज्ञानसँ विना अन्यसँ रजतज्ञानकी निवृत्ति मानें तौ अक्लृप्तकल्पना होवैगी. इसरीतिसँ क्लृप्तकल्पना योग्य है या युक्तिसँभी विरोध होवगी; यातँ शुक्तिज्ञानसँ ही रजतकी औ ताके ज्ञानकी निवृत्ति माननी योग्य है.

सत्ख्यातिवादमें प्रबल दोष ॥ ४६ ॥

औ जो पूर्व उक्तरीतिसँ रजतज्ञानाभावसँ रजतकी निवृत्ति मानें औ रजतज्ञानकी निवृत्तिके अनेक साधन मानें तौभी वक्ष्यमाण दोषसँ सत्ख्यातिवादीका उद्धार होवै नहीं। सो दोष यह है:—जहां शुक्तिमें जा क्षणमें रजत भ्रम होवै तिसी क्षणमें शुक्तिसँ अग्निका संयोग होयकै उत्तर क्षणमें शुक्तिका ध्वंस औ भस्मकी उत्पत्ति होवै तहां रजतज्ञानकी निवृत्तिका साधन कोई हुया नहीं; यातँ शुक्तिध्वंस औ भस्मकी उत्पत्तिसँ प्रथम रजतकी निवृत्ति नहीं होनेतँ भस्मदेशमें रजतका लाभ हुया चाहिये, काहेतँ ? रजत द्रव्य तैजस है, ताका गन्धकादि संबंधविना ध्वंस होवै नहीं. यातँ भ्रमस्थानमें व्यावहारिक रजत रूप सत्पदार्थकी ख्याति होवै है यह सत्ख्यातिवाद असंगत है औ जहां एक रज्जुमें दशपुरुषनकूं भिन्न भिन्न पदार्थनका भ्रम होवै किसीकूं दण्डका किसीकूं मालाका; किसीकूं सर्पका तथा किसीकूं जलधाराका इत्यादिक पदार्थनके अवयव स्वल्परज्जुदेशमें संभवै नहीं. काहेतँ ? मूर्तद्रव्य स्थानका निरोध करै हैं, यातँ स्वल्पदेशमें इतने पदार्थनके अवयव संभवै नहीं; औ भ्रमकालमें दंडादिक अवयवी सर्वथा स्वल्पदेशमें संभवै नहीं औ सिद्धांतमें तौ अनिर्वचनीय दंडादिक हैं. व्यावहारिक देशका निरोध करै नहीं औ जो सत्ख्यातिवादी भी तिन दंडादिकनमें स्था निरोधादिक फल नहीं मानें तौ दंडादिकनकूं सत् कहना विरुद्ध है औ निष्फल है. दंडादिकनकी प्रतीतिमात्र होवैहै अन्यकार्य तिनतँ होवै नहीं; ऐसा कहें तौ अनिर्वचनीयवादही सिद्ध होवै है.

औ भ्रमस्थलमें सत्पदार्थकी उत्पत्ति मानें तो अंगारसहित ऊपर भूमिमें जलभ्रम होवै तहां जलसँ अंगार शांत हुये चाहियें औ तूलके उपर धरे गुंजापुंजमें अग्निभ्रम होवै तहां तूलका दाह हुया चाहिये. औ जो ऐसा कहैः—दोषसहित कारणतँ उपजे पदार्थकी अन्यकूँ प्रतीति होवै नहीं जाके दोषतँ उपजै है ताहीकूँ प्रतीति होवैहै. औ दोषके कार्य जल अग्निमें आर्द्रा-भाव दाह होवै नहीं तौ तिनकूँ सत्यता कहना केवल हास्यका हेतु है. का-हेतँ ? अवयव तौ स्थान निरोधादिकके हेतु नहीं. अवयवीसँ कोई कार्य होवै नहीं ऐसे पदार्थकूँ सत् कहना सुनिके बुद्धिमानाकूँ हास्य होवै है. यातँ सत्ख्याति वादकी उक्तिसंभवभी नहीं सर्वथा यह पक्ष निर्युक्तिक है, इसी वास्तै विचारसागर में सत्ख्याति नहीं जा पक्षका किसीप्रकारसँ उपपादन होवै फेरि तर्कादिबलतँ खंडन होवै सो पक्ष लिख्या चाहिये. सत्ख्याति-वादका उपपादन नहीं संभवै यातँ इसग्रन्थमेंभी लेखनीय नहीं, तथापि सर्वथा लिखेबिना अध्येताकूँ ऐसा भ्रम होयजावै. ग्रन्थकर्ताकूँ सत्ख्याति-वादका ज्ञान नहीं था तिसभ्रमकी निवृत्तिवास्तै इहां लिख्या है.

त्रिविध असत्ख्यातिकी रीति शून्यवादीकी रीतिसँ असत्ख्यातिवादका खंडन ॥ ४७ ॥

तसँ असत्ख्यातिवादभी सर्वथा युक्तिअनुभवशून्य है. निराकरण विनाभी किसीकी बुद्धिमें आरूढ होवै नहीं, यातँ निराकरणीय नहीं तथापि असत्ख्यातिवादी वेदमार्गका प्रतिद्वंदी प्रसिद्ध है. औ सूत्रनसँ ताके मतका खंडन कल्या है यातँ खंडनीय है. असत्ख्यातिवादी दो हैंः— एकतौ शून्यवादी नास्तिक असत्ख्याति मानें हैं. तिसके मतमें तौ सारे पदार्थ असत्रूप हैं, यातँ शुक्तिमें रजतभी असत् है. ? शून्यवादीके मतमें तौ असत्अधिष्ठानमें रजत असत् है यातँ निरधिष्ठान भ्रम है. तसँ ज्ञाता ज्ञानभी असत् हैं; या मतका खंडन शारीरकके द्वितीयाध्यायके तर्कपादमें विस्तारस कन्या है औ अनुभव विरुद्ध है काहेतँ ? शून्यवादमें सर्वस्था-

नमें शून्य है, यातें किसीका व्यवहार प्रसिद्ध नहीं हुआ चाहिये, औ शून्यस व्यवहार होवै तौ जलका प्रयोजन अग्निसँ, अग्निका प्रयोजन जलसँ हुआ चाहिये. अग्नि जल तौ सत्य वा मिथ्या कहूं हैं नहीं, केवल शून्यतत्त्व हैं; सो सारै एकरस हैं तामें कोई विशेष नहीं. जो शून्यमें विशेष मानें तौ शून्यवादीकी हानि होवैगी. काहेतें ? वह विशेषही शून्यसँ भिन्न है, औ जो एक कहै शून्यमें विशेष है जाकूं विलक्षणता कहें हैं तासँ व्यवहारभेद होवै है, औ वह विशेष औ व्यवहार तथा व्यवहारका कर्ताभी परमार्थसँ शून्य है, यातें शून्यताकी हानि नहीं सोभी संभवें नहीं. काहेतें ? शून्यमें विशेष है यह कथन विरुद्ध है. विशेषवाला कहै तौ शून्यताकी हानि होवै है. औ शून्य कहै तौ विशेषवत्ताकी हानितें व्यवहार भेदका असंभव है; इसरीतिसँ शून्यवाद संभवें नहीं.

कोई तांत्रिककी रीतिसँ असत्ख्यातिवाद ॥ ४८ ॥

औ कोई तांत्रिक असत्ख्यातिवादी है, ताके मतमें शुक्तिआदिक व्यवहारके पदार्थ तौ असत् नहीं, किंतु भ्रमज्ञानके विषय जो अनिर्वचनीय रजतादिक सिद्धांतमें मान हैं वह असत् हैं. यातें व्यावहारिक रजतादिक अपने देशमें हैं तिनका शुक्तिमें संबंध नहीं. औ अन्यथाख्यातिवादीकी नाई शुक्तिमें रजतत्वकी प्रतीतिभी होवै नहीं. अनिर्वचनीय रजत उपजै नहीं औ अख्यातिवादीकी नाई दो ज्ञान होवै नहीं. शून्यवादीकी नाई शुक्ति असत् नहीं; ज्ञाताज्ञानभी असत् नहीं; किंतु शुक्ति ज्ञान ज्ञाता सत् हैं, दोषसहित नेत्रका शुक्तिसँ संबंध होवै तब शुक्तिका ज्ञान होवै नहीं; किंतु शुक्तिदेशमें असत् रजतकी प्रतीति होवै है. यद्यपि अन्यथाख्यातिवादमें शुक्तिदेशमें रजत असत् है औ कांताकरमें तथा हृद्में सत् रजत दोनू मतमें हैं; तथापि अन्यथाख्यातिवादम तां देशांतरस्थ सत्यरजतवृत्ति-रजतत्वका शुक्तिमें भान होवै है, औ असत्ख्यातिवादमें देशान्तरमें रजत तौ है, तिसके धर्म रजतत्वका शुक्तिमें भान होवै नहीं; किंतु असत्गोचर

रजतज्ञान है शुक्तिसँ दोषसहित नेत्रके संबंधतँ रजतभ्रम होवै है, ताका विषय शुक्ति नहीं जो रजतभ्रमका विषय शुक्ति होवै तो, "इयं शुक्तिः" ऐसा ज्ञान हुया चाहिये. जो शुक्तित्वरूप विशेष धर्मका दोषबलतँ भ्रम नहीं होवै तो सामान्य अंशका "इयम्" इतनाही ज्ञान हुया चाहिये; यातँ भ्रमका विषय शुक्ति नहीं तँ भ्रमका विषय रजत् भी नहीं. काहेतँ ? पुरोवर्ति देशमें तँ रजत् है नहीं, औ देशांतरमें रजत है, तासँ नेत्रका संबंध नहीं. इसरीतिसँ रजतभ्रमका विषय कोई नहीं. औ शुक्तिज्ञानसँ उत्तरकालमें "इह कालत्रयेऽपि रजतं नास्ति" ऐसी प्रतीति होवै है; यातँ रजत भ्रम निर्विषयक होनेतँ असत् गोचर कहिये है असत्गोचर ज्ञानकू ही असत् ख्याति कहै है.

न्यायवाचस्पत्यकारकी रीतिसँ असत्ख्यातिवाद ॥ ४९ ॥

औ कोई असत्ख्याति इसरीतिसँ कहैहैः—शुक्तिसँ नेत्रके संबंधतँ रजतभ्रम होवै है यातँ रजतभ्रमका विषय शुक्ति है; परंतु शुक्तिमें शुक्तित्व औ शुक्तित्वका समवाय दोनू दोषतँ भासै नहीं; किंतु शुक्तिमें रजतत्वका समवाय भासै है. जो रजतत्वका समवाय शुक्तिमें है नहीं, यातँ असत्ख्याति है; रजतत्वप्रतियोगीका शुक्ति अनुयोगिक समवाय असत् है. ताकी ख्याति कहिये प्रतीति असत् ख्याति कहियेहै. रजतत्वप्रतियोगिक समवायरजतमें रजतत्वका प्रसिद्ध है. और शुक्त्यनुयोगिक समवाय शुक्तिमें शुक्तित्वका प्रसिद्ध है, परंतु रजतत्व प्रतियोगिक समवाय रजतानुयोगिक प्रसिद्ध है शुक्त्यनुयोगिक नहीं. औ जो शुक्त्यनुयोगिक समवाय प्रसिद्ध है, सो शुक्तित्व प्रतियोगिक है. रजतत्वप्रतियोगिक नहीं. इसरीतिसँ रजतत्वप्रतियोगिक शुक्ति अनुयोगिक समवाय अप्रसिद्ध होनेतँ असत् है, ताकी प्रतीतिकू असत् ख्याति कहैहै. शुक्ति जाका अनुयोगी कहिये धर्मी होवै सो शुक्त्यनुयोगिक कहिये है, रजतत्व जिसका प्रतियोगी होवै सो रजतत्वप्रतियोगिक कहिये है. भाव यह हैः—केवल समवाय प्रसिद्ध है औ रजतत्व प्रतियोगिक

समवायभी रजतसैँ प्रसिद्ध है; औ शुक्त्यनुयोगी समवायभी शुक्तिधर्मनका शुक्तिमें प्रसिद्ध है; प्रसिद्धसमवायमें समवायत्व धर्म है रजतत्व प्रतियोगित्वभी समवायमें प्रसिद्ध है तैँसैँ शुक्त्यनुयोगित्वभी समवायमें प्रसिद्ध है; परंतु रजतत्व प्रतियोगिकत्व शुक्त्यनुयोगिकत्व दोनूं धर्म एकस्थानमें समवायमें अप्रसिद्ध होनेतैँ शुक्त्यनुयोगिकत्वविशिष्ट रजतत्व प्रतियोगिकत्वविशिष्ट-समवाय अप्रसिद्ध होनेतैँ असत् है; ताकी ख्याति असत्ख्याति कहिये है. यह न्याय वाचस्पत्यकारका मत है. इसरीतिसैँ अधिष्ठानकूं मानिकैँ असत्-ख्याति दो प्रकारकी मानैँ हैं, एक तौ शुक्तिअधिष्ठानमें असत् रजतकी प्रतीतिरूप है औ दूसरी शुक्तिमें असत् रजतत्व समवायकी प्रतीतिरूप है.

द्विविध असत्ख्यातिवादका खण्डन ॥ ५० ॥

सो दोनूं असंगत हैं. काहेतैँ ? जो असत्ख्याति मानैँ ताकूं यह पूछैँ हैं; असत्ख्याति या वाक्यमें अवाध्यविलक्षण असत् शब्दका अर्थ है अथवा असत् शब्दका अर्थ निःस्वरूप है जो ऐसैँ कहैँ:—असत् शब्दका अर्थ निःस्वरूप है तौ “मुखे मे जिह्वा नास्ति” इसवाक्यकी नाईँ असत्ख्याति-वादका अंगीकार निलज्जका है. काहेतैँ ? सत्तास्फूर्तिरहितकूं निःस्वरूप कहैँ हैं. यातैँ सत्तास्फूर्तिशून्यभी प्रतीत होवैँ है यह असत्ख्यातिवाद कहैँ तैँसैँ सिद्ध होवैँ है, सत्तास्फूर्तिशून्यकी प्रतीति कहना विरुद्ध है यातैँ अवाध्यविलक्षण असत् शब्दका अर्थ कहैँ तौ अवाध्यविलक्षण बाध्य होवैँ है-बाधके योग्यकूं बाध्य कहैँ हैं; इसरीतिसैँ बाधके योग्यकी प्रतीत असत्-ख्याति कहिये है, यह सिद्ध हुया. सोईँ सिद्धांतीका मत है. काहेतैँ ? अनिर्वचनीय ख्याति सिद्धांतमें है और बाध्ययोग्यही अनिर्वचनीय होवैँ है. इसरीतिस सिद्धांतसैँ विलक्षण असत्ख्यातिवाद है यह कहना संभवैँ नहीं.

आत्मख्यातिकी रीति औ खण्डन, आंतर-

पदार्थमानी आत्मख्यातिवादीका अभिप्राय ॥ ५१ ॥

आत्मख्याति असंगत है. काहेतैँ ? विज्ञानवादीके मतमें आत्मख्याति है.

क्षणिकविज्ञानकूं विज्ञानवादी आत्मा कहें हैं; तिसके मतमें बाह्य रजत नहीं है, किंतु अन्तर विज्ञानरूप आत्मा है. ताका धर्म रजत है दोषबलतैं बाह्य प्रतीत होवै है. शून्यवादीके मतविना आंतरपदार्थकी सत्तामें किसी सुगतशिष्यका विवाद नहीं. बाह्य पदार्थ तौ कोई मानें हैं कोई नहीं मानें हैं. यातैं बाह्यपदार्थकी सत्तामें तौ तिनका विवाद है. आंतर विज्ञानका निषेध शून्यवादी विना कोई नास्तिक करै नहीं, यातैं आंतररजतका विज्ञानरूप आत्मा अधिष्ठान है, ताका धर्म रजत आंतर है; दोषबलतैं बाह्यकी नाई प्रतीत होवै है. ज्ञानतैं रजतका स्वरूपसैं बाध नहीं होवै है; किंतु रजतकी बाह्यताका बाध होवै है. अनिर्वचनीय ख्यातिवादमें रजतधर्मीका बाध औ इदंत्तरूप बाह्यवृत्ति ताका बाध मानना होवै है. औ आत्मख्यातिमतमें रजतका तौ बाध मानना होवै नहीं काहेतैं ? शून्यवादीसैं भिन्न सकल सौगतके मतमें पदार्थनकी आंतरसत्तामें विवाद नहीं यातैं स्वरूपसैं रजतका बाध मानना होवै नहीं; केवल बाह्यत्तरूप इदंत्ताका बाध मानना होवै है; यातैं अनिर्वचनीयवाद मानें तौ धर्म औ धर्मीका बाधकल्पन गौरव है. आत्मख्याति मानें तौ धर्मीके बाधविना इदंत्तरूप धर्ममात्रके बाधकल्पनमें लाघव हैं. यह आत्मख्यातिवादीका अभिप्राय है. या मतमें रजत आंतर सत्य है, ताकी बाह्य देशमें प्रतीति भ्रम है; यातैं रजतज्ञानमें रजतगोचरत्व अंशभ्रम नहीं; किंतु रजतका बाह्यदेशस्थत्व प्रतीति अंशमें भ्रम है.

आंतरपदार्थमानी आत्मख्यातिवादीके मतका खण्डन ॥ ५२ ॥

यह मतभी समीचीन नहीं. रजत आंतर है. ऐसा अनुभव किसीकूं होवै नहीं भ्रमस्थलमें वा यथार्थस्थलमें रजतादिकनकी आंतरता किसी प्रमाणसैं सिद्ध होवै नहीं. सुखादिक आंतर हैं औ रजतादिक बाह्य है यह अनुभव सर्वकूं होवै है. रजतकूं आंतर मानें तौ अनुभव विरोध होवै है और आंतरताका साधक प्रमाण युक्ति है नहीं; यातैं आंतर रजतकी बाह्य प्रतीति मानना असंगत है.

सौगतनके दो भेदनमें बाह्यपदार्थवादीकी

आत्मख्यातिका अनुवाद ॥ ५३ ॥

यद्यपि सौगतनमें दो भेद हैं. एकतौ विज्ञानवाद है औ दूसरा बाह्यवाद है. बाह्यवादमें भी दो भेद हैं एक तौ बाह्यपदार्थ अनुमेय है प्रत्यक्ष नहीं ज्ञानका प्रत्यक्ष होवैहै; ज्ञानसँ ज्ञेयकी अनुमिति होवै है. इसरीतिसँ बाह्यपदार्थनका परोक्षवाद है; औ बाह्यपदार्थभी प्रत्यक्षज्ञानके विषय हैं. इसरीतिसँ बाह्यपदार्थनका अपरोक्षवाद है; इनमें विज्ञानवादीके मतमें तौ व्यावहारिक रजतभी बाह्य नहीं है. औ बाह्यपदार्थवादीके मतमें यथार्थज्ञानका विषय रजत तौ बाह्य है, यातँ उक्त अनुभवका विरोध नहीं. औ भ्रमस्थलमें बाह्य रजत माननेका प्रयोजन नहीं. काहेतँ ? कटकादिसिद्धि तौ तिस रजतसँ होवै नहीं केवल प्रतीतिमात्र होवैहै; औ विषयविना प्रतीति होवै नहीं; यातँ भ्रमप्रतीतिकी सविषयता सिद्धिही तिस रजतका फल है सो आंतरही मानै तौभी भ्रमप्रतीति सविषयक होय जावै है. बाह्य मानिके प्रतीतिकी सविषयता सिद्ध करै ताके मतमें उक्तरीतिसँ धर्मधर्मीका बाध माननेतँ गौरव है. आंतररजतकी दोषबलतँ बाह्यप्रतीति मानै तौ केवल इदंताके बाध माननेतँ लाघव होवैहै; औ यथार्थज्ञानका विषय रजत पुरोवर्तिदेशमें होवैहै. भ्रमज्ञानका विषय रजतभी पुरोवर्तिदेशमें होवै तौ यथार्थ ज्ञान औ भ्रमज्ञानकी विलक्षणता नहीं होवैगी. औ आत्मख्याति मतमें तौ यथार्थज्ञानका विषय रजतभी पुरोवर्तिदेशमें है औ भ्रमज्ञानका विषय रजत आंतर है यातँ बाह्यत्व आंतरत्वरूप विषयकी विलक्षणतासँ यथार्थत्व अयथार्थत्व भेदज्ञानके होवै हैं. औ बाह्यदेशमें जो भ्रमके विषयकी उत्पत्ति मानै तौ शुक्तिदेशमें उपजै रजतकी सर्वकू प्रतीति हुई चाहिये. औ अधिष्ठानमें दशमपुरुषनकू भिन्नभिन्न पदार्थनका भ्रम होवै तहां एक एक पुरुषकू सकल पदार्थनकी प्रतीति हुई चाहिये. औ आत्मख्यातिमतमें तौ जिसके आंतर जो यदार्थ उपजै है तिसीकू पुरोवर्तिदेशमें वह पदार्थ प्रतीति होवैहै; यातँ अन्यपु-

रुषकू ताकी प्रतीतिकी शंकाही होवै नहीं. भ्रमके विषयकी बाह्य उत्पत्ति माने तिसके मतसे अन्यपुरुषनकू अप्रतीतिमें समाधानका अन्वेषणरूप क्लेशही फल है; इस रीतिसे बाह्यपदार्थवादी सौगतमतमें आत्मख्यातिकी उक्ति संभवै है व्यावहारिक पदार्थही तिसके मतमें बाह्य है प्रातिभासिक रजतादिक बाह्य नहीं, केवल आंतरही हैं.

बाह्यपदार्थमानी आत्मख्यातिवादीके मतका खंडन ॥ ५४ ॥

तथापि आत्मख्यातिवाद असंगतही है. काहेतैं ? रजतादिक पदार्थ स्वप्नविना जागरणमें आंतर अप्रसिद्ध हैं. बाह्यस्वभावकू भ्रमस्थलमें आंतरकल्पना अप्रसिद्ध कल्पना दोष है औ आंतर होवै तौ "मयि रजतम्, अहं रजतम्" ऐसी प्रतीति हुई चाहिये. "इदं रजतम्" इसरीतिसे रजतकी बाह्य प्रतीति हुई चाहिये.

और जो ऐसे कहै. यद्यपि रजत आंतर है बाह्य देशमें है नहीं, तथापि दोषमाहात्म्यतैं आंतरपदार्थकी बाह्य प्रतीति होवै है. बाह्यतारूप इदंता शुक्तिमें है दोषके माहात्म्यतैं शुक्तिकी इदंता रजतमें भासै है. जा दोषतैं आंतर रजत उपजै है ता दोषतैंही आंतर उपजे रजतमें शुक्तिकी इदंता प्रतीति होवै है. जो रजतकी बाह्यदेशमें उत्पत्ति माने तौ बाह्यदेशमें सत्यरजत तौ संभवै नहीं; अनिर्वचनीय मानना होवैगा. सो अनिर्वचनीय वस्तु लोकमें अप्रसिद्ध है, यातैं अप्रसिद्ध कल्पना दोष होवैगा औ आंतर तौ सत्य रजत उपजै है. आंतर होनेतैं ताके हान उपादान अशक्य हैं; यातैं सत्य मानेभी कटकादिसिद्धिरूप फलका अभाव संभवै है, यातैं अनिर्वचनीय वस्तुकी कल्पना होवै नहीं, अनिर्वचनीय ख्यातिसे आत्मख्यातिमें यह लावव है.

सोभी असंगत है. शुक्तिकी इदंता रजतमें प्रतीत होवै है, या कहनेसे अन्यथाख्यातिका अंगीकार होवै है. जो इदंताप्रतीतिमें अन्यथा

ख्याति मानी तौ शुक्तिमें रजतत्वं धर्मिकी प्रतीतिभी, अन्यथाख्यातिही खानी चाहिये. आंतर रजतकी उत्पत्ति माननी निष्फल है. जैसे रजत पदार्थ शुक्तिसें व्यवहित है; ताके धर्मकी शुक्तिमें प्रतीतिका असंभव कहै तौ तेरे मतमेंभी शुक्तिसें व्यवहित अंतर्देशमें रजत है. तामें शुक्तिधर्म इदंताकी प्रतीतिका असंभव तुल्य है.

आत्मख्यातिवादतें विलक्षण अद्वैतवादका सिद्धांत ॥ ५५ ॥

सिद्धांतमें तौ शुक्तिवृत्तितादात्म्यका अनिर्वचनीय संबंध रजतमें उपजै है; [ताकूं संसर्गाध्यास कहैहैं. अधिष्ठानका संबंध आरोपितमें जहां प्रतीत होवै तहां सारै अधिष्ठानका संसर्गाध्यास होवै है. संसर्गाध्यास विना अन्य धर्मकी अन्यमें प्रतीति होवै नहीं इसरीतिसैं अध्यासविनाशुक्ति-वृत्ति इदंताका आंतर रजतमें प्रतीतिके असंभवतें आत्मख्यातिवाद असंगत है औ अनिर्वचनीय वस्तुकी अप्रसिद्ध कल्पना दोष कह्या सोभी अज्ञानसें कह्याहै. काहेतें ? अद्वैतवादका यह मुख्य सिद्धांत है:— चेतन सत्य है, तासैं भिन्न सकल मिथ्या है. अनिर्वचनीयकूं मिथ्या कहैं हैं, यातें चेतनसें भिन्न पदार्थकूं सत्य कथनमें ही अप्रसिद्ध कल्पना है. चेतनसें भिन्न पदार्थनमें अनिर्वचनीयता तौ अतिप्रसिद्ध है. युक्तिसें विचार करै तब किसी अनात्मपदार्थनका स्वरूप सिद्ध होवै नहीं औ प्रतीत होवै है, यातें सकल अनात्मपदार्थ अनिर्वचनीय हैं, सिद्धान्तमें अनात्मपदार्थ कोई सत्य नहीं. गन्धर्वनगरकी नाई दृष्ट सार प्रपंच नष्टस्वभाव है. स्वप्नमें जागृतपदार्थनमें किंचिद्विलक्षणता नहीं. औ शुक्ति रजत प्रातिभासिक है. कांताकरादिकनमें रजत व्यावहारिक है; इसरीतिसैं अनात्मपदार्थनमें मिथ्यात्व सत्यत्व विलक्षणता परस्पर कहीहैं, सो स्थूल बुद्धिवालेका अद्वैतबोधमें प्रवेशवास्तै अरुंधतीन्यायसें कहिये. स्थूल बुद्धिपुरुषकूं प्रथमही मुख्यसिद्धांतकी रीति कहै तौ अद्भुत अर्थकूं मुनिकें अनात्मसत्यत्व भावनावाला पुरुष शास्त्रसें विमुख होयकै पुरुषार्थसें भ्रष्ट

वृत्तिभेद ख्याति और स्वतःप्रमात्व नि०-प्र० ७. (२८९)

होय जावैं इसवास्तै अनात्मपदार्थनकी व्यावहारिक प्रातिभासिकभेदसैं द्विविध सत्ता कही, औ चेतनकी पारमार्थिक सत्ता कही. चेतनसैं न्यून-सत्ता प्रपञ्चकी बुद्धिमें आरूढ हुये सकल अनात्मपदार्थनकूं स्वप्ना-दृष्टांतसैं प्रतिभासिकता जानिकै निषेधवाक्यनतैं सर्व अनात्मकूं सत्ता-स्फूर्तिशून्य जानि लेवै, इसवास्तै सत्ताभेद कह्या है औ अनात्मपदार्थनका परस्पर सत्ताभेदस अद्वैतशास्त्रका तात्पर्य नहीं यातैं अद्वैतवादीकूं अनि-र्वचनीय पदार्थ अप्रसिद्ध है. यह कथन विरुद्ध है. औ प्रकारांतरका असंभव है, यातैं लाघव गौरव कथन सर्वदा असंभव है. जो अनिर्वच-नीय ख्याति ना अन्यप्रकारभी संभवै तौ गौरवदोष देखिकै या पक्षका त्याग संभवै औ उक्त वक्ष्यमाण रीतिसैं सत्ख्यातिसैं आदिलेकै कोई पक्ष संभव नहीं, यातैं गौरव लाघव विचारही निष्फल है ॥

सिद्धांतोक्त गौरवदोषके परिहारपूर्वक

द्विविध विज्ञानवाङ्मयका असंभव ॥ ६६ ॥

और जो आत्मख्यातिनिरूपणके आरंभमें कह्या बाह्य रजतकी उत्पत्ति मानैं तौ रजतधर्मी औ इदंताधर्म इन दोनूका बाध माननेमें गौरव है. आत्मख्याति मानैं तौ इदंतामात्रके बाध होनेतैं धर्मीका बाध नहीं माननेमें लाघव है.

यह कथनभी अकिंचितकर है. काहेतैं ? शुक्तिका ज्ञान हुयें मिथ्या रजत मेरेकूं प्रतीत हुया. इसरीतिसैं रजतका बाध सर्वके अनुभवसिद्ध है औ आत्मख्यातिकी रीतिसैं रजतमें मिथ्या बाह्यता प्रतीत हुई ऐसा बाध हुया चाहिये; यातैं धर्मीके बाधका लाघवबलसैं लोप करै तौ पाकादिफल साधक व्यापारसमूहमें एक व्यापार करिकै लाघवबलत अधिक व्यापा-रका त्याग कन्या चाहिये. औ भ्रमवाले पुरुषकूं आत उपदेश करैं तब "नेदं रजतम् किंतु शुक्तिरियम्" इसरीतिसैं रजतका स्वरूपसैं निषेध करैहै. औ आत्मख्यातिकी रीतिसैं "नात्र रजतम्, किंतु ते आत्मनि

रजतम्” इसरीतिसँ रजतके देशमात्रका निषेध कन्या चाहिये; यातँ आत्माँ उपजेकी बाह्यदेशमें ख्याति है. इस अर्थमें तात्पर्यतँ बाह्यपदार्थवादी सौगतका आत्मख्यातिवाद असंगत है औ विज्ञानसँ भिन्न कोई बाह्य औ आंतर पदार्थ नहीं किंतु विज्ञानरूप आत्माके आकार सर्वपदार्थ हैं इसरीतिसँ विज्ञानवादीका विज्ञानरूप आत्माके रजतरूपसँ ख्याति है, इस तात्पर्यतभी आत्मख्यातिवाद असंगत है. विज्ञानसँ भिन्न रजत है सो ज्ञानका विषय है; ताकूँ विज्ञानरूप आत्मासँ अभिन्न कथन संभवै नहीं औ विज्ञानवादीके मतमें सारे पदार्थ क्षणिक विज्ञानरूपहैं, तामें प्रत्यभिज्ञाअसंभवादिक अनंत दूषण हैं, यातँ आत्मख्याति संभवै नहीं.

अन्यथाख्यातिकी रीति औ खंडन,
अन्यथाख्यातिवादीका तात्पर्य ॥ ५७ ॥

अन्यथाख्यातिवादभी असंगत है यह अन्यथाख्यातिवादीका तात्पर्य है. जा पुरुषकूँ सत्यपदार्थके अनुभवजन्य संस्कार होवैं ताके दोषसहित नेत्रका पूर्वदृष्टसदृशपदार्थसँ संबंध होवैं तहां पुरोवर्तिसदृश पदार्थके सामान्यज्ञानतँ पूर्वदृष्टकी स्मृति होवै है अथवा स्मृति नहीं होवै तौ सदृशके ज्ञानतँ संस्कार उद्भूत होवैं हैं. जा पदार्थकी स्मृति होवै अथवा जाके उद्भूत संस्कार होवै तिस पदार्थका धर्म पुरोवर्तिपदार्थमें प्रतीत होवै है. जैसे सत्य रजतके अनुभवजन्यसंस्कारसहित पुरुषका रजतसदृश शुक्तिसँ दोषसहित नेत्रका संबंध हुयें रजतकी स्मृति होवैहै; ताके स्मरण करे रजतका रजतत्व धर्म शुक्तिमें भासै है. अथवा नेत्रका संबंध हुयें रजतभ्रममें विलंब होवै नहीं, यातँ नेत्रसंबंध औ रजतके प्रत्यक्षभ्रमके अंतरालमें रजतकी स्मृति नहीं होवै है; किंतु रजतानुभवके संस्कार उद्भूत होयके स्मृतिके व्यवधानविना शीघ्र ही शुक्तिमें रजतत्वधर्मका प्रत्यक्ष होवै है. स्मृतिस्थलमें जैसे पूर्वदृष्ट सदृशके ज्ञानतँ संस्कारका उद्बोध होवैहै, तैसेँ भ्रमस्थलमें पूर्वदृष्टके सदृश पदार्थसँ इंद्रियका संबंध होनेतँ ही संस्कारका उद्बोध होयके संस्कार-

गोचर धर्मका पुरोवर्तिमें मान होवैहै; याकूं अन्यथाख्याति कहैहैं. अन्य रूपतैं प्रतीतिकूं अन्यथाख्याति कहैहैं. शुक्तिपदार्थमें शुक्तित्वधर्म है रज- तत्व नहीं है. औ शुक्तिकी रजतत्वरूपतैं प्रतीति होवैहै, यातैं अन्यरूपतैं प्रतीति है.

विचारसागरोक्त द्विविधख्यातिवादमें प्रथम प्राचीन

मतका प्रकार औ खण्डन ॥ ५८ ॥

औ विचारसागरमें अन्यथाख्यातिके दो भेद लिखे हैं. दूसरीका प्रकार यह है—रजतभ्रम होवै तहां कांताकरादिकनमें स्थितरजतसैं नेत्रका संबंध होयकै ताका प्रत्यक्ष होवैहै, यातैं कांताकरमें वा हृदमें स्थितरजतकी पुरोवर्तिदेशमें प्रतीति अन्यथाख्याति है. या मतमें धर्मधर्मा अंशमें तौ रजतका ज्ञान यथार्थ है, परंतु देश अंशमें अन्यथाज्ञान है. यद्यपि हृदादिकनका रजत व्यवहित है, तासैं नेत्रका संबंध संभवै नहीं, तथापि दोषसहित नेत्रका व्यवहित रजतसैं संबंध होयकै ज्ञान होवै है; यह दोषका माहात्म्य है. इस रीतिकी अन्यथाख्याति वर्तमान न्यायादिग्रंथनमें उपलब्ध नहीं; तथापि इसप्रकारका अन्यथाख्यातिका खण्डन अनेक ग्रंथनमें है.

यामें यह दोष है:—जो देशांतरमें स्थित रजतसैं नेत्रका संबंध होवै तौ हृदमें रजतके सन्निहित धरे अन्यपदार्थनका प्रत्यक्षभी हुया चाहिये. कां- ताकरस्थ रजतका प्रत्यक्ष होवै तब कांताके करकाभी प्रत्यक्ष हुया चाहिये औ जो ऐसैं कहै:—अन्यथाख्यातिकी केवल इंद्रियसैं उत्पत्ति नहीं होवै है; किंतु पूर्वानुभवजनित संस्कारसति सदोष नेत्रसैं अन्यथाख्यातिज्ञान उपजै है, यातैं उद्भूतसंस्कार नेत्रका सहकारी है. रजतगोचर संस्कार- सहित नेत्रसैं रजतकाही ज्ञान होवै है, अन्यपदार्थगोचर संस्कार तौ है, परंतु उद्बुद्ध नहीं; यातैं अन्यवस्तुका ज्ञान होवै नहीं. संस्कारनकी उद्बुद्धता औ अनुद्बुद्धता कार्यसैं अनुमेय है, यातैं दोष नहीं, तथापि जहां शुक्तिभ्रम रजतभ्रम होवै तहां शुक्तिके समान आरोपित रजतका परिमाण प्रतीत होवैहै

लघुशुक्तिमें रजतभ्रम होवै तहां आरोपित रजतमेंभी लघुता भासै है, महती शुक्तिमें रजतभ्रम होवै तहां महत्परिमाणवाला रजत भासै है, इसरीतिसँ आरोपित पदार्थमें अधिष्ठानपरिमाणका नियम होनेतँ शुक्त्यादिकनम रजतत्वादिक धर्मकी प्रतीति होवैहै. अन्यदेशस्थ रजतकी प्रतीति होवै तौ आरोपितमें अधिष्ठानपरिमाणका नियम नहीं चाहिये. औ लघु तथा महत्परिमाण शुक्तिका भासै है, यातँ देशांतरके रजतकी प्रतीति नहीं औ रजतसंस्कारवालेकूं अन्यपदार्थकी प्रतीति यद्यपि नहीं सम्भवै तथापि सारे देश के अनंत रजतनकी प्रतीति हुई चाहिये, इसरीतिसँ अनंतदूषणग्रस्त यह पक्ष है. इसीवास्तै वर्तमानग्रंथनमें या पक्षका उपलम्भ होवै नहीं.

पूर्वोक्त अन्यथाख्यातिवादका खंडन ॥ ५९ ॥

औ शुक्तिमें रजतत्व धर्मकी प्रतीति होवै है, यह अन्यथाख्यातिवाद अनेक ग्रंथकार नैयायिकोंने यद्यपि लिख्या है तथापि तिनका लेखभी श्रुति स्मृतिविरुद्ध है, यातँ श्रद्धायोग्य नहीं. स्वप्नज्ञानकूं नैयायिक मानसविपर्यय कहैहैं. औ अन्यथाख्यातिकूं विपर्यय कहैहैं औ श्रुतिमें स्वप्नपदार्थनकी उत्पत्ति कही है "न तत्र रथा न रथयोगा न पंथानो भवंत्यथरथानूरथयोगान्पथः सृजते" यह श्रुति है. तामें व्यावहारिक रथ अश्व मार्गनका स्वप्नमें निषेध करिकै अनिर्वचनीय रथ अश्व मार्गकी उत्पत्ति कहीहै. तैसँ "संध्येसृष्टिराहहि" यह व्याससूत्र है, तामेंभी स्वप्नमें अनिर्वचनीय पदार्थकी सृष्टि कही है व्याससूत्र सूत्र स्मृतिरूप है. इस रीतिसँ नैयायिकनका अन्यथाख्यातिवाद श्रुतिस्मृतिविरुद्ध है औ नेत्रसँ व्यवहितरजतत्वका शुक्तिमें ज्ञान संभवै नहीं जो शुक्तिके समीप रजत होवै तौ दोनूसँ नेत्रका संयोग होयक रजतवृत्ति रजतत्वकी शुक्तिमें नैज्जन्य भ्रम प्रतीति संभवै. औ जहां शुक्तिके समीप रजत नहीं तहां शुक्तिमें रजतत्वभ्रम नेत्रजन्य संभवै नहीं. काहेतँ? विशेषण विशेष्यतँ इंद्रियका संबंध हुरें इंद्रियजन्य विशिष्ट ज्ञान होवै है. जहां सत्य रजत है तहां विशेषण सत्व है विशेष्य रजतव्यक्ति है, रजतव्यक्तिसँ नेत्रका

संयोगसंबंध होवैहै, औ रजतत्वसँ नेत्रका संयुक्तसमवाय संबंध होवैहै; यातँ“इदं रजतम् ”इसरीतिस रजतत्वविशिष्टका नेत्रजन्यज्ञान होवैहै. औ जहां शुक्तिमें रजतत्वविशिष्ट भ्रम होवै तहां विशेष्यशुक्तिमें तौ नेत्रका संयोगसंबंध है, रजतत्वविशेषणसँ संयुक्तसमवाय है नहीं; जो रजतव्यक्तिसँ संयोग होवै तौ रजतत्वसँ संयुक्तसमवाय होवै. रजतव्यक्तिसँ संयोगके अभावतँ रजतत्वसँ संयुक्तसमवायका अभाव है, यातँ रजतविशिष्ट शुक्तिका ज्ञान संभवै नहीं.

प्रत्यक्षज्ञानके हेतु षड्विध लौकिक अरु त्रिविध

अलौकिक ये दो संबन्ध ॥ ६० ॥

औ जो नैयायिक कहै, प्रत्यक्षज्ञानका हेतु विषयइंद्रियका संबंध दो प्रकारका है. एक लौकिक संबंध है औ दूसरा अलौकिक संबंध है. संयोग आदिक षड्प्रकारका संबंध लौकिक कहिये है, औ सामान्यलक्षण ज्ञानलक्षण योगजन्यधर्मलक्षण यह तीनिप्रकारका अलौकिक संबंध है. लौकिक संबंधके उदाहरण औ स्वरूप प्रत्यक्षनिरूपणमें कहैहैं.

अलौकिक संबंधके इत्थांति उदाहरणस्वरूप हैं जहां एक घटसँ नेत्रका संयोग होवै तहां एकही घटका नेत्रमें साक्षात्कार नहीं होवैहै, किंतु घटत्वाश्रय सकल घटनका नेत्रसँ साक्षात्कार होवैहै, परंतु नवीन मतमें नेत्र-संयुक्त घटका औ देशांतरवृत्ति घटनका एकही क्षणमें साक्षात्कार होवैहै. औ प्राचीन मतमें नेत्रसंयुक्त घटका प्रथम क्षणमें साक्षात्कार होवैहै, परंतु नवीन मतमें नेत्रसंयुक्त घटका औ देशांतरवृत्ति घटका द्वितीय क्षणमें साक्षात्कार होवैहै. दोनू साक्षात्कार नेत्रजन्य हैं, परंतु संबंध भिन्न है. ये दो मत हैं. तिनमें प्राचीन रीति सुगम है; यातँ प्राचीन रीतिही कहैहैं:—पुरोवर्ति घटसँ नेत्रका संयोग होयकै“अयं घटः”इसरीतिसँ एक घटका साक्षात्कार होवै है. या साक्षात्कारका हेतु संयोगसंबंध है. यातँ यह साक्षात्कार लौकिक संबंधजन्य है. या साक्षात्कारका विषय घट औ घटत्व है तिनमेंभी व्यक्ति विशेष्य है, घटत्व प्रकार है; विशेषणकू प्रकार कहै हैं. या ज्ञानमें

प्रकार जो घटत्व सो यावत् घटमें रहै है, यातें पुरोवर्ति घटके ज्ञानकालमें नेत्र इंद्रियका स्वजन्यज्ञानप्रकारीभूत घटत्ववत्ता संबंध सकल घटनमें है या संबंधसें नेत्रइंद्रियजन्य सकल घटनका साक्षात्कार द्वितीयलक्षणमें होवै है। या साक्षात्कारका विषय पुरोवर्ति घटभी है। काहेतैं ? घटत्ववत्ता जैस अन्य घटनमें है तैसें पुरोवर्तिघटमें भी है, यातें पुरोवर्तिघटगोचर दो ज्ञान होवैहैं। प्रथमक्षणमें लौकिकज्ञान होवैहै, द्वितीयक्षणमें अलौकिक ज्ञान होवैहै, यह उक्त संबंध अलौकिक है, अलौकिक संबंधजन्य ज्ञानभी अलौकिक है। इंद्रियका सकल घटनतैं स्वजन्यज्ञानप्रकारीभूत घटत्ववत्ता संबंध है, जहां नेत्रजन्य साक्षात्कार एक घटका होवै तहां स्वशब्द नेत्रका बोधक है, औ जहां त्वक्सें एक घटका ज्ञान होवै तहां स्वशब्द त्वक्का बोधक है। इसरीतिसैं जा इंद्रियतैं एक व्यक्तिका ज्ञान होवै तिस इंद्रियजन्यही सकल घटनका अलौकिक साक्षात्कार होवै है; नेत्रइंद्रियजन्य एक घटका लौकिक साक्षात्कार हुये त्वक्इंद्रियजन्य सकल घटनका अलौकिक साक्षात्कार होवै नहीं। नेत्रजन्य एक घटका ज्ञान हुये स्व कहिये नेत्र तिसतैं जन्य “अयं घटः” यह ज्ञान है। तामें प्रकारीभूत कहिये विशेषण जो घटत्व तद्वत्ता कहिये ताकी आधारता घटनमें है इसरीतिसैं सकल घटनके ज्ञानका हेतु उक्त संबंध है। सो घटका ज्ञान होवै तब नेत्रजन्यज्ञानमें घटत्वप्रकार होवैहै। औ पुरोवर्ति घटके लौकिक ज्ञानसें प्रथम उक्तसंबंध संभवै नहीं; यातें लौकिकज्ञान प्रथमक्षणमें होवै है अलौकिक उत्तरक्षणमें होवैहै, यह प्राचीन रीति है, नवीनरीतिसैं एकही ज्ञान सकल घटगोचर होवैहै। पुरोवर्ति घट अंशमें लौकिक होवैहै। देशांतरस्थ घटांशमें अलौकिक होवैहै; प्रसंगप्राप्त एकरीति कही विस्तारभयतैं नवीन रीति कही नहीं। यह सामान्यलक्षण संबंध है, जातिकूं सामान्य कहैहैं। सामान्य कहिये जाति लक्षण कहिये स्वरूप यातें जातिस्वरूप संबंध है। यह सिद्ध हुआ—नेत्रजन्यज्ञानप्रकारीभूत घटत्ववत्ता कहनेसें घटत्वही सिद्ध

होवै है; यातैं उक्त संबंध सामान्यस्वरूप है, अथवा घटत्वाधिहरणताकू घटत्ववत्ता कहै तौभी सामान्यलक्षणही संबंध है. काहेतैं ? अनेक अधिकरणमें अधिकरणता धम सामान्य है, या स्थानमें अनेक में जो समान धर्ममें होवै सो सामान्यशब्दका अर्थ है. केवल जातिही सामान्यशब्दका अर्थ नहीं यातैं अनेक घटनमें घटत्वकी अधिकरणताभी समान धर्महोनेतैं सामान्य कहिये है इसरीतिसैं एक व्यक्तिसें इंद्रियका संबंध हुये इंद्रियसंबंधी व्यक्तिके समानधर्मवाली इंद्रियसंबंधी सकल व्यक्तिसें सामान्य लक्षण अलौकिक संबंध इंद्रियका होनेतैं व्यवहितअव्यवहित वस्तुका इंद्रियजन्य अलौकिक साक्षात्कार होवै है.

औ ज्ञानलक्षण सम्बंधका यह उदाहरणसहित स्वरूप है:—जहां इंद्रिय-योग्य पदार्थसें इंद्रियका सम्बंध होवै औ इंद्रियसम्बंध कालमें तिस इंद्रियके अयोग्य पदार्थका स्मृतिज्ञान होवै तहां इंद्रियसम्बंधी पदार्थका औ स्मृति-गोचर पदार्थका एक ज्ञान होवैहै, तहां जिस पदार्थकी स्मृति होवै तिस अंशमें वह ज्ञान अलौकिक है; जिस अंशका इंद्रियसंबंधजन्य है तिस अंशमें लौकिक है. जैसे चंदनसें नेत्रइंद्रियका संयोग होवै तिस कालमें सुगंध धर्मकी स्मृति होवै तब नेत्रइंद्रियजन्य "सुगंधिचंदनम्" ऐसाप्रत्यक्षहोवै है तहां चंदनत्वविशिष्ट चंदन तौ नेत्रके योग्य है, औ चंदनका धर्म यद्यपि सुगंध है तासैं नेत्रसंयुक्त समवायसंबंधभी है. तथापि नेत्रके योग्य सुगंध नहीं घ्राणके योग्यसुगंध है यातैं नेत्रसंयुक्तसमवायसंबंधसें सुगंध धर्मका चाक्षुषसाक्षात्कार होवै नहीं; किंतु नेत्रसंयोगतैं चंदनव्यक्तिका औ नेत्रसंयुक्त समवायतैं चंदनत्वका चाक्षुष ज्ञान होवै है. चंदनके सुगंधगुणतैं नेत्रका संयुक्त समवाय संबंध विद्यमानभी आर्केचित्कर है, तथापि नेत्रके संयोग होतेही "सुगंधि चंदनम्" इसरीतिका चंदनगोचर चाक्षुषज्ञान अनुभवसिद्ध है, यातैं चंदनवृत्ति सुगंध गुणसें नेत्रका संबंध कोई साक्षात्कारका हेतु मानना चाहिये. तहां और तौ कोई नेत्रका सुगंधगुणसें है नहीं.

नेत्रसंयुक्तसमवाय है सो गंधज्ञानका जनक नहीं. औ जाकूं चंदनकी सुगंधता घ्राणसँ अनुभूत होवै ताकूँही चंदनका नेत्रसँ “सुगंधि चंदनम्” ऐसा ज्ञान होवै है. जाकूं चंदनकी सुगंधवत्ता घ्राणसँ अनुभूत नहीं होवै. ताकूं चंदनसँ नेत्रका संयोग हुये “सुगंधि चंदनम्” ऐसा ज्ञान होवै नहीं. इस रीतिसँ पूर्व अनुभवजन्यसुगंधके संस्कारका “सुगंधि चंदनम्”या प्रत्यक्षतँ अन्वयव्यतिरेक है, यातँ “सुगंधि चंदनम्” या चाक्षुषज्ञानका सुगंधानुभव-जन्यसंस्कार वा सुगंध स्मृति हेतु है. जो सुगंधसंस्कारकूं अथवा स्मृतिकूं सुगंधप्रत्यक्षकी स्वतंत्रकारणता कहें तौ सुगंधअंशमें वह ज्ञान चाक्षुष नहीं होवैगा. औ “सुगंधि चंदनम्” यह ज्ञान सुगंध अंशमेंभी चंदनचंदनत्वकी नाई चाक्षुषही अनुभवनिद्र है, यातँ ता ज्ञानके हेतु संस्कारकूं वा स्मृतिकूं नेत्रका संबंध मानना चाहिये. जो नेत्रका सम्बन्ध मानें तौ सुगंधज्ञानभी संस्कार वा स्मृतिरूप नेत्रके संबंधजन्य है यातँ चाक्षुष है. परंतु संस्कार वा स्मृतिनेत्रनिरूपित होवै तौ नेत्रका संबंध होवै जैसे घटनिरूपितसंयोगघटका संबंध कहिये है, पटनिरूपितसंयोग पटका संबंध कहिये है. इसरीतिसँ सुगंध गोचरस्मृति औ संस्कारभी नेत्रनिरूपित होवै तौ नेत्रका संबंध संभवै अन्यथा नेत्रका संबंध सुगंधकी स्मृतिकूं वा सुगंधके संस्कारकूं कहना संभवै नहीं; यातँ इसरीतिसँ नेत्रनिरूपित है, जव चंदनका साक्षात्कार होवै तव मन आत्माका सम्बन्ध होयकै मन औ नेत्रका सम्बन्ध होवै है आत्मसंयुक्तमनसं-युक्त नेत्रका चंदनसँ संयोग होवै है; इसरीतिसँ मनआत्माका संयोग औ मन नेत्रका संयोग चंदनसाक्षात्कारका हेतु है, जिसकालमें आत्मसंयुक्त मनका नेत्रसँ संयोग होवै तिसकालमें सुगन्धनकी स्मृति अथवा सुगंधके संस्कार आत्मामें समवायसंबंधसँ हैं, तिनका विषय सुगंध है, यातँ स्वसंयुक्त मनसंयुक्तात्मसमवेत ज्ञान अथवा स्वसंयुक्तमनसंयुक्तात्मसमवेत संस्कार चंदनके सुगंधमें हैं, काहेतँ ? स्वशब्दसँ नेत्रका ग्रहण है तासँ संयुक्त किये संयोगवाला मन है. तास संयुक्त कहिये संयोगवाला आत्मा है, तामें समवेत कहिये समवायसंबंधसँ वृत्तिका सुगंधकी स्मृति है, औ सुगं-

यका संस्कारभी समवायसंबंधसे आत्मवृत्ति है. यातें नेत्रसंयुक्तमनःसं-
युक्तात्मसमवेत स्मृतिज्ञान औ नेत्रसंयुक्तमनःसंयुक्तात्मसमवेत संस्कार ये
दोनों नेत्रनिरूपित हैं, नेत्रघटितस्वरूप यह परंपरा है, यातें नेत्रका संबंध है.
इस परंपरा सम्बन्धका प्रतियोगी नेत्र है औ अनुयोगी सुगंध है. जामें सम्बन्ध
रहै सो सम्बन्धका अनुयोगी कहिये है. स्मृतिरूप अथवा संस्काररूप जो
उक्तपरंपरासे नेत्रका संबंध ताका विषय सुगंध है, यातें उक्त संबंधका
सुगंध अनुयोगी है. ज्ञानकी अधिकरणता विषयमें अनुभवसिद्ध है, यातें
आत्माकी नाई विषयभी ज्ञानका अधिकरण औ अनुयोगी कहिये है; जैसे
“घटे ज्ञानम्” यह व्यवहार होवै है तहां “घटवृत्तिज्ञानम्” यह उक्तवाक्यका
अर्थ है; इसरीतिसे विषयभी आत्माकी नाई ज्ञानका आधार होनेतें अनुयोगी
है, परंतु समवायसंबंधसे ज्ञानका आधार आत्मा है. औ विषयतासंबंधसे
ज्ञानका आधार सुगन्धादिक विषय हैं. जो ज्ञानका आधार होवै सोई संस्कार
का आधार होवै है काहेतें ? पूर्व अनुभवतें संस्कार उपजै है औ अनु-
भवके समान विषयवाले उत्तरस्मृति आदिकनकूं उपजावै है, यातें पूर्व अनु-
भव संस्कार स्मृति इन तीनोंका आश्रय विषय समान होवै है, यातें सुगन्ध
गोचरसंस्कारभी विषयतासंबंधसे सुगंधमें रहै है; यातें नेत्रप्रतियोगिकसंस्का-
रका अनुयोगी सुगन्ध है, इसरीतिस स्मृतिरूप अथवा संस्काररूप सम्बन्ध
नेत्रका सुगंधसे है औ संयोगसंबंध चंदनव्यक्तिसे है, संयुक्तसमवाय चंदनत्वसे
है; यातें तीनोंकूं विषय करनेवाला “सुगंधि चंदनम्” यह चाक्षुषसाक्षा-
त्कार होवै है. सुगंधवाला चंदन है यह वाक्यका अर्थ है. नेत्रसे सुगन्धचंद-
नत्व चंदनका साक्षात्कार होवै तहां चंदनत्वसे तौ लौकिक सम्बन्ध है
संयोगादिक षट्सम्बन्धकूं लौकिकसंबंध कहैं हैं, औ स्मृति औ संस्कार
लौकिक सम्बन्धसे भिन्न होनेतें अलौकिकहैं जहां चंदनसे नेत्रके सम्बन्ध
कालमें सुगंधस्मृति अनुभवसिद्ध होवै तहां स्मृतिरूप सम्बन्ध है. औ
स्मृतिका अनुभव नहीं होवै तौ संस्कारही सम्बन्ध है. इस अलौकिक
सम्बन्धकूं ज्ञानलक्षणसंबन्ध कहैं हैं. स्मृतिमें तौ ज्ञानशब्दका प्रयोग प्रसिद्ध

ही है, औ संस्कारभी ज्ञानजन्य होवै है, उत्तर ज्ञानका औ जाकू चंदनकी
यातैं ज्ञानका सम्बंधी होनेतैं ज्ञान कहैहैं। सुगंधि चंदनम्”

तैसें योगीकू इंद्रियसम्बंधीके साक्षात्कारकी नाई इंद्रियसँ भूत नहीं होवै।
साक्षात्कार होवै है, तहां योगाभ्यासत इंद्रियमें विलक्षण सामथ्य होवै नहीं। इस
यातैं योगज धर्मही इंद्रियका सम्बंध कहिये है, परंतु याम म प्रत्यक्षतैं

जगदीशभट्टाचार्यका तौ यह मत है:—जिस इंद्रियके यो धानुभव-
पदाथ होवै है, तिस इंद्रियतैं ता पदार्थका साक्षात्कार होवै है। योगीकू मृत्तिकू
वहितका औ भूतभावीकाभी इंद्रियजन्यसाक्षात्कार होवै है। योगीसँ इ नही
वर्तमान इंद्रियसम्बंधीकाही साक्षात्कार होवै है औ जा इंद्रियके इ
पदाथ योग्य नहा तिस इंद्रियतैं ता पदार्थका साक्षात्कार योगीकूभी हो
नहीं। जैसे रूपका ज्ञान नेत्रसँही होवै है रसनादिकनतैं होवै नहीं।

औ कितने ग्रंथकारनका यह मत है:—योगकी अद्भुत महिमा है।
अभ्यासके उत्कर्ष अपकर्षतैं योगजधम विलक्षण होवै है। किसीमें तौ
अभ्यासके उत्कर्षतैं ऐसा धर्म होवै है, एक इंद्रियतैं योग्य अयोग्य सक-
लका ज्ञान होवै है, किसीम अभ्यासके अपकर्षतैं योग्यविषयके ज्ञानकीही
सामथ्य होवै है। सर्व प्रकारसँ योगज धर्मसँ व्यवहितका ज्ञान होवै है,
यातैं योगज धमभी अलौकिक संबंध है।

न्यायमतमें अलौकिक संबन्धसँ देशांतरस्थरजतत्वका

शुक्तिमें प्रत्यक्षभान औ ता भानस सुगंधिचन्दनके

भानतैं विलक्षणता ॥ ६१ ॥

इस रीतिस इंद्रियके संयोगादिक संबंधविना अलौकिकसम्बंधतैंभी
इंद्रियजन्य साक्षात्कार होनेतैं देशांतरस्थरजतवृत्ति रजतत्वकाभी शुक्तिमें
अलौकिक संबन्धसँ चाक्षुष साक्षात्कार संभवै है। जैसे सुगंधस्मृति औ
चंदनस नेत्रसयोग हुआं “सुगंधि चन्दनम्” इसरीतिस योग्यअयोग्यानुभव
गोचर चाक्षुषज्ञान होवै है। इसरीतिसँ दोषसहित नेत्रका शुक्तिसँ संयोग

होवै है. शुक्तिव्यक्ति तौ नेत्रके योग्य है; औ रजतत्वजाति यद्यपि प्रत्यक्षयोग्य है तथापि जातिका आश्रय व्यक्ति जहां प्रत्यक्षगोचर होवै तहां जाति योग्य है. औ जहां जातिका आश्रय प्रत्यक्षयोग्य नहीं तहां जाति अयोग्य है. या प्रसंगमें रजतत्वका आश्रय रजतव्यक्ति नेत्रसँ व्यवहित है. यातँ नेत्रयोग्य नहीं. जसँ सुगंध अंशमें चन्दनज्ञान अलौकिक है; तसँ “इदं रजतम्” यह ज्ञानभी रजतत्व अंशमें अलौकिक है, परंतु इतना भेद है:— “सुगंधि चन्दनम्” या ज्ञानसँ तौ चन्दनवृत्ति सुगन्ध चन्दनमें भासै है. औ “इदं रजतम्” या ज्ञानसँ इदंपदार्थमें आवृत्ति रजतत्व इदंपदार्थमें भासै है; तसँ औरभी विलक्षणता है. “सुगंधि चन्दनम्” या ज्ञानसँ नेत्रके अयोग्य सुगन्ध भासै है, औ चन्दनकी सकलसामान्य विशेषता भासै है और “इदं रजतम्” या ज्ञानसँ व्यवहित होनेतँ नेत्रके अयोग्य रजतत्वका भास तौ सुगन्धभासके समान है, परंतु चन्दनके विशेषरूप चन्दनत्वके भासकी नाई शुक्तिका विशेषरूप शुक्तित्वका भास होवै नहीं; औ मलयाचलोद्भूत काष्ठविशेषरूप चन्दनके अवयव भास हैं. औ शुक्तिके त्रिकोणतादिविशिष्ट अवयव भासँ नहीं. इसरीतिसँ दोनू ज्ञानोंका भेद है. उक्त भेदकृतही क्रमतँ यथार्थत्व अयथार्थत्व है. यद्यपि इंद्रियसंयोग औ अयोग्य धर्मकी स्मृतिरूप सामग्री दोनू ज्ञानोंमें सामान्य है औ सामग्रीभेद विना उक्तप्रकारकी विलक्षणता संभवै नहीं, तथापि सामग्रीमें दोषराहित्य औ दोषसहित्य विलक्षणता है, यातँ उक्त विलक्षणता संभवै है. जसँ “सुरभि चन्दनम्” या स्थानमें ज्ञानलक्षणसंबंधकी निरूपकता नेत्रकू है. तसँ “इदं रजतम्” या स्थानमेंभी नेत्रसंयुक्त मनःसंयुक्तात्मसमवेतज्ञानसंबंध है. ताका निरूपक नेत्र है औ विषय रजतत्व है सो स्मृतिज्ञानका अनुयोगी है. जा विषयका ज्ञान होवै सो विषयतासंबंधसँ ज्ञानका अनुयोगी होवै है नेत्रसँ संयोगवाला होनेतँ नेत्रसंयुक्त मन है, तासँ संयुक्त कहिये. संयोगवाला जो आत्मा तासँ समवेतज्ञान रजतत्वकी स्मृति है; सो विष-

यतासम्बन्धसँ रजतत्वमँ है. इसरीतिसँ नेत्रसंयुक्तमनःसंयुक्तात्मसमवेत ज्ञानरूप नेत्रका सम्बन्ध रजतत्वमँ होनेतँ नेत्रसम्बद्धरजतत्वका भ्रमज्ञान प्रत्यक्ष है.

अथवा ज्ञानरूपसम्बन्ध नहीं किंतु ज्ञानका विषयतासम्बन्ध है, यातँ नेत्रसंयुक्तमनःसंयुक्तात्मसमवेत ज्ञान विषयतासम्बन्ध अलौकिक सम्बन्ध है, “सुगन्धि चन्दनम्” या स्थानमँ सम्बन्धरूप उक्त विषयता सुगन्धमँ है, औ “इदं रजतम्” या स्थानमँ नेत्रसंयुक्तमनःसंयुक्तात्मसमवेत ज्ञान रजतत्वस्मृति है; ताकी विषयता रजतत्वमँ है, इसरीतिसँ विषयता अंश सम्बन्धमँ मिलावनेतँ सम्बन्धके अनुयोगी सुगंधरजतत्व स्पष्ट ही है. यातँ अन्यथाख्यातिवाद संभवै है. नेत्रके संबंधविना रजतत्वका ज्ञान संभवै नहीं. यह दोष अन्यथाख्यातिवादमँ नहीं. इसरीतिसँ रजतःरूप विशेषणत नेत्रका अलौकिक सम्बन्ध औ शुक्तिरूप विशेष्यतँ लौकिकसंबंध भानिकै अन्यथाख्यातिका संभव कहँ हैं.

अनिर्वचनीयख्यातिमँ न्यायउक्त दोष ॥ ६२ ॥

औ अनिर्वचनीय ख्यातिमँ यह दोष कहँ हैं:—अन्यथाख्यातिवादीकँ भ्रमज्ञानकी कारणता दोषमँ माननी होवै है औ अनिर्वचनीयख्यातिवादीकँ रजतादिक अनिर्वचनीय विषयकी कारणता और तिसके ज्ञानकी कारणता माननी होवैहै, यातँ अन्यथाख्यातिवादमँ लाघव है, औ अनिर्वचनीय ख्यातिवादीकँ अन्यथाख्याति विना निर्वाह होवै नहीं. कहँ अन्यथाख्याति मानँ हैं कहँ अनिर्वचनीयख्याति मानँ हैं, यातँ सारै अन्यथाख्यातिही माननी योग्य है. औ सारै अनिर्वचनीयख्याति मानँ तौ अद्वैतवादीकँ स्वमतके ग्रंथनसँ विरोध होवैगा. औ केवल अनिर्वचनीयख्यातिसँ निर्वाह होवै नहीं. जहां अनिर्वचनीयख्याति नहीं संभवै तहां अद्वैतमतके ग्रन्थनमँ अन्यथाख्यातिही लिखी है. जैसे अनात्मपदार्थनमँ अवाध्यत्वरूप सत्यत्वप्रतीति होवै है तहां अनिर्वचनीय अवाध्यत्वकी अनात्मपदार्थनमँ उत्पत्ति कहँ तौ अज-

न्मका जन्म हुआ, नित्यका ध्वंस हुआ इनवाक्यनके समान यह कथन विरुद्ध है; यातें आत्मसत्यताकी अनात्ममें प्रतीतिरूप अन्यथाख्यातिही संभव है। औ ऐसे स्थानमें अन्यथाख्यातिही अद्वैतग्रंथनमें लिखी है औ परोक्षज्ञ-मस्थलमेंभी अद्वैतग्रंथनमें अन्यथाख्यातिही कही है। यह तिनका तात्पर्य है:-प्रत्यक्षज्ञान तौ नियमतें वर्तमानगोचर होवै है, औ जा विषयका प्रमा-तासैं संबंध होवै तिस विषयका ज्ञान प्रत्यक्ष कहिये है, व्यवहित रजतके रज-तत्वका प्रमातासैं संबंध संभवै नहीं; यातें पुरोवर्तिदेशमें रजतकी सत्ता अवश्य चाहिये, औ परोक्ष ज्ञान तौ अतीतका औ भविष्यत्काभी होवै है; यातें परोक्षज्ञानके विषयका प्रमातास संबंध अपेक्षित नहीं औ संभवैभी नहीं। काहेतें ? जहां अनुमान प्रमाणतें वा शब्दप्रमाणतें देशांतरस्थ कालांतरस्थका यथार्थज्ञान होवै तहांभी भिन्नदेशस्थ भिन्नकालस्थ प्रमातासैं संबंध होवै नहीं। ज्ञमरूप परोक्षज्ञानमें तौ प्रमातास विषयका संबंध सर्वथा असंभावित है यातें परोक्षज्ञमस्थलमें अनिर्वचनीयख्याति नहीं किंतु विषयशून्यदेशमें विषयकी प्रतीतिरूप अन्यथाख्याति है। इसरीतिसैं बहुत स्थलमें अन्यथाख्याति मानिक अपरोक्षज्ञममें जहां व्यवहित आरोपित होवै तिसी स्थानोंमें अनि-र्वचनीयख्याति मानी है, औ जहां पुरोवर्तिदेशमें अधिष्ठानसंबंधी आरो-पित होवै तहांभी अन्यथाख्यातिही है, काहेतें ? अधिष्ठानगोचर वृत्ति होवै तत्र आरोपितवस्तुका प्रमातासैं संबंध अन्यथाख्याति मानेंभी संभवै है। अनिर्वचनीय विषयकी उत्पत्ति निष्प्रयोजन है, इसरीतिसैं अद्वैतवादीके मतमें एक अनिर्वचनीयख्यातिमें निर्वाह होवै नहीं औ अन्यथाख्याति मानें अनिर्वचनीयख्यातिका मानना होवै नहीं, जहां व्यवहित आरोपित होवै औ प्रत्यक्षज्ञम होवै तिस स्थानमें अद्वैतवादीने अन्यथाख्यातिका असंभव कहा है तहांभी उक्तरीतिसैं नेत्रका ज्ञानलक्षणसंबंध संभवै है, यातें प्रत्यक्षज्ञमका संबन्ध होनेतें अनिर्वचनीयख्यातिका अंगीकार प्रयो-जन्यशून्य गौरववृषित है।

सामान्यलक्षणादि अलौकिकसंबंधकं प्रत्यक्षज्ञानहेतुताका
असंभवकरिके भ्रमज्ञानकी इन्द्रियअजन्यता ॥ ६३ ॥

ऊपर कहेहुए अनंत निरर्थक प्रलाप नैयायिक विवेकके अभावतैं करैं हैं
काहेतैं ? जो सामान्यलक्षणादिक संबंध प्रत्यक्ष ज्ञानके हेतु कहे सो सकलके
अनुभवसैं विरुद्ध हैं. जाकूं एक घटका नेत्रजन्यज्ञान होवै ताकूं पूछैं—कितने
घटनका चाक्षुषसाक्षात्कार तरेकूं हुया है ? तब प्रश्नकर्ताकूं द्रष्टा यह कहै है:—
मेरे नेत्रके अभिसुख एक घट है, कितने घटनकासाक्षात्कार हुया यह तेरा प्रश्न
अविवेकसैं हैं. इस रीतिसैं घटका द्रष्टा प्रश्नका उपालंभ करै है. नयायिकरीतिसैं
लौकिक अलौकिक भेदसैं सकल घटके प्रत्यक्षकी सामग्री होनेतैं उपालंभ संभव
नहीं ऐसा उत्तर कह्या चाहिये. एक घटका लौकिक चाक्षुष हुया है, अलौकिक
चाक्षुषसाक्षात्कार सर्वथा हुया है, औ व्यवहित घटका साक्षात्कार सुनि सर्वके
हृदयमें विस्मय होवै है, यातैं सामान्यलक्षण संबंधतैं साक्षात्कार सर्वलोक
विरुद्ध है औ सर्वतंत्रविरुद्ध हैं, परंतु एक घटका साक्षात्कार होवै तब घटांतरकी
सजातीयतासैं स्मृत्यादिक संभवैं हैं; तैसैं “सुरभि चंदनम्” इसरीतिसैं चंदनमें
सुगंधधर्मावगाही चाक्षुषसाक्षात्कार ज्ञानरूप संबंधतैं नेत्रजन्य होवै है. यह
कथन भी नैयायिकका विरुद्ध है. काहेतैं ? जापुरुषकूं चंदनका साक्षात्कार होवै
ताकूं यह पूछै:—“किं दृष्टम्” तब द्रष्टा यद्यपि ऐस कहै है” सुगंधि चंदनं दृष्टम्”
तथापि फेरि विवेचनसैं पूछै:—इसचंदनमें सुगंध है यह ज्ञान तरेकूं किमरी-
तिसैं हुया? तब द्रष्टा यह कहै है:—श्वेतचंदन है, यातैं सुगंध यामैं अवश्य होवैगा,
रक्तचंदनमें सुगंध नहीं होवै है. इसरीतिके श्वेतमें गंध होवै है; इसरीतिसैं सुगंध
ज्ञानमें अनुमानजन्यताके सूचक वचन कहै है. औ नेत्रसैं सुगन्धका सा-
क्षात्कार घरेकूं हुया है ऐसा उत्तर कहै नहीं, यातैं सुगन्धका ज्ञान नेत्र-
जन्य प्रत्यक्षरूप नहीं; किंतु सुगंधअंशमें वह ज्ञान अनुमिति है चन्दन
अंशमें प्रत्यक्ष है. औ “सुगंधि चंदनम्” इस वाक्यप्रयोगवाले चंदनद्र-
ष्टाकूं पूछै:—या चंदनमें अल्प गंध है अथवा उत्कट गंध है ? तब ऐसा

उत्तर कहै है:-नेत्रसँ श्वेतचंदन प्रतीति होवै है यातँ गंध सामान्यकी अनु-
मिति होवै है.गंधका प्रत्यक्ष होवै तौ गंधके उत्कर्ष अपकर्षका ज्ञान होवै
यातँ गंधके उत्कर्ष अपकर्ष तौ नासिकासँ आघ्रात करँ तब ज्ञात होवै,
नेत्रसँ तौ श्वेतचंदनका ज्ञान होवै है; तासँ गन्धसामान्यका ज्ञान होवै है
ऐसा उत्तर कहनेसभी सुगंधके ज्ञानकी अनुमिति होवै है,प्रत्यक्ष होवै नहीं.
जा इंद्रियसँ रूप-रस-गंध-स्पर्श-शब्दका ज्ञान होवै ता इंद्रियस रूपादिकनके
उत्कर्ष अपकर्षका ज्ञान होवै है.जो नेत्रेंद्रियसँ गंधका ज्ञान होवै तौ गंधके
उत्कर्ष अपकर्षका ज्ञान हुया चाहिये; यातँ चंदनमें सुगंधका ज्ञान अनु-
मितिरूप है प्रत्यक्ष नहीं. अनुमितिज्ञानस तौ उत्कर्ष अपकर्षकी अप्रतीति
अनुभवसिद्ध है. धूमस वह्निका ज्ञान होवै तहां वह्निके अल्पत्वमहत्त्वका
ज्ञान होवै नहा. औ जो नैयायिक ऐसँ कहै लौकिकसंबंधजन्यप्रत्यक्षसँ
विषयके उत्कर्ष अपकर्ष भासँ हैं. अलौकिकस विषयका सामान्यधर्म भासै
है विशेष धर्म भासँ नहीं, सोभी असंगत है. काहेतँ ? सामान्य धर्मसँ तौ
परोक्ष ज्ञानसभी विषयका प्रकाश संभवै है. अप्रसिद्धसंबंधसँ अप्रसिद्ध-
प्रत्यक्षकल्पना निष्प्रयोजन है. औ विशेषरूपतँ सुगंधका प्रकाश होवै
नहीं; सामान्यरूपतँ सुगन्धका प्रकाश है. ऐसा सुगंधका ज्ञान नेत्रसँ होवै
है. इस नैयायिक वचनतँ यह सिद्ध होवै है, नेत्रसँ श्वेतचंदनका साक्षा-
त्कार होते ही सुगन्धका सामान्य ज्ञान अनुमितिरूप होवै है. ता अनुमि-
तिका प्रयोजक चंदनकी श्वेतताज्ञानद्वारा नेत्र है. इसरीतिसँ सुगन्धका
ज्ञान नेत्रजन्य नहीं अनुमिति है. औ जो नैयायिक ऐसँ कहै:-यद्यपि
नेत्रजन्य सुगन्धका ज्ञान उत्कर्ष अपकर्षकू प्रकाशै नहीं,यातँ अनुमितिके
समान है तथापि अनमितिरूप संभवै नहीं. काहेतँ ? "सुगंधि चंदनम्"
यह ज्ञान एक है दो नहीं; एक ही ज्ञानकू सुगंधअंशमें अनुमितिता औ
चंदनअंशमें प्रत्यक्षता कहै तौ अनुमितित्व प्रत्यक्षत्व विरोधी धर्मका समावेश
होवैगा; यातँ सब अंशमें प्रत्यक्ष है यह कथनभी संभवै नहीं. काहेतँ ? तेरे

मतमें एक ज्ञानमें जैसे लौकिकत्व अलौकिकत्व विरोधी धर्मका समावेश है, तस अनुमितित्व प्रत्यक्षत्वका भी एक ज्ञानमें समावेश संभव है औ प्रत्यक्षत्व अनुमितित्वका विरोध तौ न्यायशास्त्रके संस्कारवालेकू प्रतीति होवैहै. औ लौकिकत्व अलौकिकत्व तौ परस्पराभावरूप है, यातैं तिनका विरोध सर्वकूं भासै है, प्रतियोगीअभावका परस्पर विरोध है. यह सकल लोकमें प्रसिद्ध है, यातैं लोकप्रसिद्ध विरोधवाले धर्मनका समावेश नैयायिक मानैं हैं, यातैं विरोधी पदार्थनका समावेश नहीं, यह वाक्य निलज्ज-तामूलक है.

औ वेदांतमतमें तौ अंतःकरणकी वृत्तिरूप ज्ञान.सांश होनेतैं एक वृत्तिमें अंशभेदतैं विरोधि धर्मनका समावेश संभव है. न्यायमतमें ज्ञानजन्यता है परंतु द्रव्य नहीं, यातैं सांश नहीं. निरंशज्ञानमें विरोधी धर्मनका समावेश बाधित है, यातैं "सुगंधि चंदनम्" यह ज्ञान सुगन्धअंशमें अनुमिति है औ चन्दन अंशमें प्रत्यक्ष हैं. अथवा ज्ञानका उपादान अन्तःकरण सांश है यातैं अन्तःकरणके परिणाम दो ज्ञान हैं. "सुगंधि" यह ज्ञान अनुमितिरूप है; "चन्दनम्" यह ज्ञान प्रत्यक्ष है दोनूं परिणाम एक कालमें होवैहैं, यातैं तिनका द्वित्व कदीभी भासै नहीं. इसरीतिसैं "सुरभि. चन्दनम्" यह ज्ञान सुगन्धअंशमें चाक्षुष नहीं औ या ज्ञानकूं किसीरीतिसैं अलौकिकसंबंधजन्यता कहैभी तथापि "इदं रजतम्" इत्यादिक भ्रम तौ उक्तरीतिसैं संभवै नहीं. काहेतैं ? शुक्तिसैं नेत्रका सम्बंध औ रजतत्वस्मृतिकूं "इदं रजतम्" या ज्ञानकी कारणता मानैं ताकूं यह पूछैं हैं. शुक्तिसैं नेत्रका सम्बंध होयकै शुक्तिरजतसाधारण धर्म चाकचिक्यविशिष्टशुक्तिका इदंरूपतैं सामान्यज्ञान होयकै रजतकी स्मृति होवैहै, तिसतैं उत्तर भ्रम होवैहै अथवा शुक्तिके सामान्यज्ञानतैं पूर्वही शुक्तिसैं नेत्रका सम्बंध होवै तिसी कालमें रजतत्वविशिष्ट रजतकी स्मृति होयकै "इदं रजतम्" यह भ्रम होवै है ? जो प्रथम पक्ष कहै तौ सम्भवै नहीं. काहेतैं ? प्रथम तौ शुक्तिका

सामान्यज्ञान, तिस्रतैं उत्तर रजतत्वविशिष्ट रजतकी स्मृति, तिस्रतैं उत्तर रजत-
भ्रम, इसरीतिस्रैं तीनि ज्ञानोंकी धारा अनुभवस्रैं बाधित है. "इदं रजतम्"
यह एक ही ज्ञान सबकूं प्रतीत होवै है.

औ जो ऐसैं कहैः-प्रथम शुक्तिका सामान्य ज्ञान हुयेविना शुक्तिस्रैं
नेत्रके संयोगकालमें रजतकी स्मृति होयकै "इदं रजतम्" यह भ्रम होवै है
सोभी संभवै नहीं; काहेतैं ? सकल ज्ञानचेतनरूप स्वप्रकाश है वृत्तिरूप
ज्ञान साक्षीभास्य है. कोई ज्ञान किसी कालमें अज्ञात होवै नहीं. यहवार्ता
आगे प्रतिपादन कोरेंगे; यातैं शुक्तिस्रैं नेत्रके संयोगकालमें रजतकी स्मृति
होवै तौ स्मृतिका प्रकाश हुया चाहिये. स्मृतिमें चेतनभाग तौ स्वयंप्रकाश
हैं औ वृत्तिभागका साक्षीअधीन सदा प्रकाश होवैहै; यातैं स्मृतिका अनु-
भव हुया चाहिये. औ नैयायिककूं शपथपूर्वक यह पूछैं, शुक्तिमें "इदं रज-
तम्" या भ्रमतैं पूर्वकालमें रजतस्मृतिका अनुभव तेरेकूं होवै है ? तब
यथार्थवक्ता होवै तौ स्मृतिके अनुभवका अभावही कहै है, यातैं शुक्तिस्रैं
नेत्रसंयोगकालमें भ्रमके पूर्व रजतकी स्मृति संभवै नहीं.

औ जो ऐसैं कहैः-रजतानुभवजन्य रजतगोचरसंस्कारसहित नेत्रसंयो-
गतैं रजतभ्रम है, संस्कारगुणप्रत्यक्षयोग्य नहीं, किंतु अनुमेय है; यातैं उक्त
दोष नहीं, तथापि ताकूं यह पूछैं हैं:-उद्बुद्धसंस्कार भ्रमके जनक है अथवा
उद्बुद्ध औ अनुद्बुद्ध दोनूं संस्कार भ्रमके जनक हैं ? जो दोनूंकूं जनकता
कहै तौ संभवै नहीं. काहेतैं ? अनुद्बुद्ध संस्कारनस्रैं स्मृत्यादिक ज्ञान
कदीभी होवै नहीं. जो अनुद्बुद्धस्रैंभी स्मृति होवै तौ अनुद्बुद्धसंस्कारस्रैं
सर्वदा स्मृति हुई चाहिये, यातैं उद्बुद्धसंस्कारस्रैं स्मृति होवै है तैस्रैं भ्रम-
ज्ञानभी उद्बुद्धसंस्कारस्रैं ही संभवै है, यातैं उद्बुद्धसंस्कार भ्रमके
जनक हैं यह कहै सोभी संभवै नहीं. काहेतैं ? संस्कारके उद्बोधक सदृश-
दर्शनादिक हैं; यातैं शुक्तिस्रैं नेत्रके संयोगतैं चाकचिक्यविशिष्ट शुक्तिका
ज्ञान हुये पाछै रजतगोचर संस्कारका उद्बोध संभवै है. नेत्रशु-

क्तिके संयोगकालमें रजतगोचरसंस्कारका उद्बोध सम्भवै नहीं, यातें यह मानना होवैगा. प्रथमक्षणमें नेत्रसंयोग द्वितीय क्षणमें चाक्-चिक्रयधर्मविशिष्ट शुक्तिका ज्ञान, तिसतैं उत्तरक्षणमें संस्कारका उद्बोध तिसतैं उत्तरक्षणमें रजतभ्रम संभवै है. इसरीतिसैं नेत्रसंयोगतैं चतुर्थ-क्षणमें भ्रमज्ञानकी उत्पत्ति सिद्ध हुई. सो अनुभवसैं बाधित है. नेत्रसंयोगसैं अव्यवहित उत्तरक्षणमें चाक्षुष ज्ञान होवैहै. तैसाही अनुभव होवैहै, यातैं उक्तरीति असंगत है.

औ उक्तरीति । शुक्तिके दो ज्ञान सिद्ध होवैं हैं. एक तौ संस्कारका उद्बोधक सामान्यज्ञान औ दूसरा संस्कारजन्य भ्रमज्ञान. इसरीतिसैं शुक्तिके दो ज्ञानभी अनुभवविरुद्ध हैं. नेत्रसंयोग होतेही “इदं रजतम्” यह एकही ज्ञान अनुभवसिद्ध है, यात रजतानुभवजन्यसंस्कारसहित नेत्रसंयोगतैं “इदं रजतम्” यह भ्रम होवै है यह कहनाभी संभवै नहीं.

औ “सुगंधि चंदनम्” या ज्ञानकूं अलौकिक प्रत्यक्ष मानैं तौभी “इदं रजतम्” यह ज्ञान तौ ज्ञानलक्षण अलौकिक संबंधजन्य संभवै नहीं. काहेतैं ? “सुगंधि चंदनम्” यह ज्ञान हुयें सुगंधके उत्कर्ष अपकर्षका संदेह होवैहै; यातैं सुगंधके उत्कर्ष अपकर्षका निश्चयरूप प्राकट्य अलौकिक-ज्ञानतैं होवै नहीं, यह मानना चाहिये. जो अलौकिक ज्ञानतभी विष-यका प्राकट्य होवै तौ सुगंधका अपकर्षादिकनका सन्देह संभवै नहीं. औ “इदं रजतम्” या भ्रमतैं औ सत्य रजतमें “इदं रजतम्” या प्रमातैं रजतकी प्रकटता सम होवैहै जो भ्रम स्थलमें रजतकी प्रगटता न होवै तौ रजतके परिमाणादिकनका संदेह हुया चाहिये ? औ परिमाणादिकनका संदेह होवै नहीं, यातैं भ्रमज्ञानतैं रजतकी प्रगटता होवै है. औ ज्ञानलक्षण संबंधजन्य ज्ञानतैं विषयकी प्रगटता होवै नहीं, यातैं “इदं रजतम्” या भ्रमज्ञानका हेतु ज्ञानलक्षणसंबंध नहीं.

औ विचार करैं तौ ज्ञानरूप संबंध कहांभी संभवै नहीं. काहेतैं ज्ञान-

लक्षणसम्बन्धसँ अलौकिक प्रत्यक्ष होवैहै; या पक्षका यह निष्कर्ष है; जहां एक पदार्थकी अनुभवजन्य स्मृति होवै अथवा अनुभवजन्य संस्कार होवै औ परपदार्थसँ इंद्रियका सम्बन्ध होवै तहां इंद्रियसम्बन्धीसँ स्मृतिगोचर पदार्थकी अथवा संस्कारगोचर पदार्थकी प्रतीति होवै है. इंद्रियसम्बन्धी पदार्थ तौ विशेष्यरूपतँ प्रतीत होवै है. औ स्मृतिगोचरपदार्थ विशेषणरूपतँ प्रतीत होवैहै जैसे "सुगंधि चंदनम्" या ज्ञानमें नेत्ररूप इंद्रियसम्बन्धीचंदन विशेष्य है और स्मृतिगोचर सुगंध विशेषण है. तैसेँ "इदं रजतम्" या ज्ञमज्ञान-मेंभी इंद्रियसंबंध शुक्ति विशेष्य है औ स्मृतिका गोचर अथवा संस्कार-का गोचर रजतत्व विशेषण है. विशेषण विशेष्य दोनूका ज्ञान प्रत्यक्ष है, या पक्षका अंगीकार होवै तौ अनुमानप्रमाणका उच्छेद होवैगा, काहेतँ ? "पर्वतो वह्निमान्" ऐसा अनुमितिज्ञान अनुमानप्रमाणतँ होवै है हेतुमें साध्यकी व्याप्तिके स्मरणतँ अथवा साध्यकी व्याप्तिके उद्बुद्ध संस्कारनतँ अनुमितिज्ञान होवै है, यह अर्थ अनुमान निरूपणमें निर्णीत है. साध्यकी व्याप्तिकी स्मृति होवै तब व्याप्तिनिरूपक साध्यकीभी स्मृति होवै है, यातँ पर्वतसँ नेत्रका संयोग औ वह्निकी स्मृतिसँ "पर्वतो वह्निमान्" ऐसँ प्रत्यक्षज्ञानका संभव होतँ पक्षमें साध्यनिश्चयरूप अनुमितिज्ञानका जनक अनुमानप्रमाणका अंगीकार निष्फल है. औ गौतम कणाद कपिला-दिक सर्वज्ञकृत सूत्रनमें अनुमानप्रमाण प्रत्यक्षसँ भिन्न कह्या है. जो अनु-मानप्रमाण निष्प्रयोजन होता तौ सूत्रनमें नहीं कहते; यातँ अनुमानका प्रयोजन साधक ज्ञानरूप संबन्धजन्य अलौकिक प्रत्यक्ष अलौक है. औ जो अन्यथाख्यातिवादी ऐसँ कहै. प्रत्यक्षज्ञानकी विषयतासँ अनुमिति-ज्ञानकी विषयता विलक्षण है, इसीवास्तँ प्रत्यक्षके विषयमें परिमाणादिक-नका संदेह नहीं होवै है औ अनुमितिके विषयमें परिमाणादिकनका संदेह होवैहै इसरीतिसँ परोक्षता अपरोक्षतारूप विषयताका भेद अनुमि-तिज्ञान औ प्रत्यक्षज्ञानके भेदसँ होवै है; यातँ परोक्षतारूप विषयताका

संपादक प्रत्यक्षज्ञान नहीं, किंतु अनुमितिज्ञान है ताका हेतु अनुमानप्रमाण है, यह कथनभी संभवै नहीं. काहेतै ? लौकिकप्रत्यक्षकी विषयता तौ अनुमितिसँ विलक्षण है, परन्तु "सुगंधि चंदनम्" इत्यादिक ज्ञान सुगंधादिक अंशमें अलौकिक है, तहां सुगंधका ज्ञान अनुमितिके समान है, जैसे अनुमिति. ज्ञानके विषयमें उत्कर्षादिक अनिर्णीत होवै हैं तैसेँ सुगंधके उत्कर्षादिकभी अनिर्णीत हैं, यातै अलौकिक प्रत्यक्षकी विषयताका अनुमितिकी विषयतासँ भेद नहीं. औ भ्रमरूप अलौकिक प्रत्यक्षकी विषयता रजतादिकनमें है ताका तौ यद्यपि अनुमितिकी विषयतासँ भेद अनुभवसिद्ध है इसीवास्तै रजतकी अल्पतादिकनका संदेह होवै नहीं, तथापि ज्ञानलक्षणसंबंधजन्य अलौकिक प्रत्यक्ष-प्रमाकी विषयतासँ भेद नहीं. जैसेँ अनुमितिके विषयमें अप्राकट्य है तैसेँ अलौकिक प्रत्यक्षप्रमाके विषयगंधमें अप्राकट्य है यातै ज्ञानलक्षणसंबंधसँ पर्वतमें वह्निका अलौकिक प्रत्यक्षसँ प्रकाश संभवै है; अनुमितिज्ञान वास्तै अनुमानप्रमाण व्यथ होवैगा; औ अनुमानप्रमाण सर्वज्ञवचन सिद्ध है, यातै अनुमानकी व्यर्थतासंपादक अलौकिकप्रत्यक्ष अप्रसिद्ध है.

औ जो यह कह्या, विलक्षणविषयताका संपादक अनुमितिज्ञान है. ताका हेतु अनुमानप्रमाण व्यर्थ नहीं; यह कथनही असंगत है, काहेतै ? जहां अनुमानप्रमाणतै अनुमिति होवै तहां सारै अलौकिक प्रत्यक्षकी सामग्री है जैसेँ पर्वतमें वह्निकी अनुमितिसँ पूर्व धूमदर्शनव्याप्तिज्ञान तौ अनुमितिकी सामग्री है; औ पर्वतसँ नेत्रका संबंध औ वह्निकी स्मृति यह अलौकिकप्रत्यक्षकी सामग्री है. दोनूं ज्ञानोंकी दो सामग्री होतै पर्वतमें वह्निका प्रत्यक्षरूपही ज्ञान होवैगा, अनुमितिज्ञान होवे नहीं; यातै अनुमानप्रमाण व्यर्थ ही होवैहै. काहेतै ? यह न्यायशास्त्रका निर्णीत अर्थ है, जहां एकगोचर अनुमितिसामग्रीका औ अपरगोचर प्रत्यक्षसामग्रीका समावेश होवै तहां अनुमिति सामग्री प्रबल है. जैसेँ पर्वतसँ नेत्रसंयोग तौ

पर्वतके प्रत्यक्षकी सामग्रीका औ बह्निकी अनुमितिकी सामग्रीका समावेश हुआं बह्निकी अनुमिति होवैहै, पर्वतका प्रत्यक्षज्ञान होवै नहीं. जहां धूमसँ औ बह्निसँ नेत्रका संयोग होवै औ धूमसँ बह्निकी व्याप्तिका ज्ञान होवै तहां बह्निकी अनुमितिकी सामग्री है औ बह्निके प्रत्यक्षकी सामग्री है; यातँ समानगोचर उभयज्ञानकी सामग्री है; तहां प्रत्यक्षसामग्री प्रबल है; यातँ बह्निका प्रत्यक्षही ज्ञान होवै है. बह्निकी अनुमिति होवै नहीं. औ पुरुषसँ “पुरुषो न वा” ऐसा संदेह होयकै “पुरुषत्वव्याप्यकरादिमानयम्” ऐसा प्रत्यक्षरूप परामर्शज्ञान औ पुरुषतँ नेत्रका संयोग होवै तहां परामर्श तौ पुरुषकी अनुमितिकी सामग्री है औ पुरुषके नेत्रसंयोग पुरुषके प्रत्यक्षकी सामग्री है. तहां पुरुषका प्रत्यक्षज्ञानही होवै है पुरुषकी अनुमिति होवै नहीं, यातँ एकविषयके दोनू ज्ञानोंकी सामग्री होवै तिनसँ प्रत्यक्ष सामग्री प्रबल है, यातँ बह्निकी अनुमितिसामग्री होतँभी अलौकिक संबन्धरूप सामग्रीतँ बह्निका प्रत्यक्षज्ञानही होवैगा इस रीतिसँ ज्ञानलक्षण अलौकिक संबन्धतँ प्रत्यक्ष ज्ञानकी उत्पत्ति मानँ तौ अनुमान प्रमाण व्यर्थ है.

जो नैयायिक एसँ कहै:—यद्यपि भिन्न विषय होवै तहां प्रत्यक्षसामग्रीसँ अनुमितिसामग्री प्रबल है, औ समानविषय होवै तहां अनुमितिसामग्रीसँ प्रत्यक्ष सामग्री प्रबल है; तथापि समानविषय होनेसँभी लौकिक प्रत्यक्षकी सामग्री अनुमितिसामग्रीसँ प्रबल है. औ अलौकिक प्रत्यक्षकी सामग्री तौ अनुमितिकी सामग्रीसँ सारै दुर्बल है, यातँ पर्वतसँ बह्निकी अनुमिति सामग्रीसँ अलौकिक प्रत्यक्ष सामग्रीका बाध होनेतँ अनुमानप्रमाण निष्फल नहीं यह कहनाभी समीचीन नहीं. काहेतँ ? जहां स्थाणुसँ “स्थाणुर्न वा” ऐसा संदेह होयकै “पुरुषत्वव्याप्यकरादिमानयम्” ऐसा ज्ञम होयकै “पुरुष एवायम्” ऐसा ज्ञम-रूप प्रत्यक्ष होवै है. तहां नैयायिकवचनकी रीतिसँ अनुमिति हुई चाहिये, प्रत्यक्ष नहीं हुआ चाहिये, काहेतँ ? उक्तस्थलसँ स्थाणुसँ पुरुषत्वका प्रत्यक्ष

होनेतैं भ्रमप्रत्यक्ष है, औ भ्रमप्रत्यक्षकी तेरे मतमें अलौकिक सामग्री है। यातैं अनुमिति सामग्रीसैं अलौकिक प्रत्यक्षकी सामग्रीकूं दुर्बल मानैं तौ उक्तस्थलमें अनुमिति हुई चाहिये; औ जो उक्तस्थलमें पुरुषका भ्रम अनुमितिरूप मानैं तौ उत्तरकालमें “पुरुषं साक्षात्करोसि” ऐसा अनुव्यवसाय होवै है सो नहीं होवैगा “पुरुष मनुमिनोमि” ऐसा अनुव्यवसाय हुया चाहिये, यातैं दोनूं समानविषय होवैं तहां लौकिकप्रत्यक्षसामग्रीकी नाई अलौकिकप्रत्यक्षसामग्रीभी प्रबल है; अनुमिति सामग्री दुर्बल है; यातैं ज्ञानलक्षणसंबन्धसैं प्रत्यक्षकी उत्पत्ति मानैं तौ अनुमितिज्ञानकूं बाधिकै पर्वतादिकनमें वह्नि आदिकनका प्रत्यक्ष ज्ञानही होवैगा; यातैं अनुमान प्रमाण निष्फल होवैगा। इसकारणतैं जो अनुमानप्रमाण मानैं ताके मतमें स्मृतिज्ञानसहित इंद्रियसंयोगतैं वा संस्कारसहित इंद्रियसंयोगतैं व्यवहितवस्तुका प्रत्यक्ष ज्ञान संभवै नहीं; यातैं शुक्तिका रजतत्वरूपतैं प्रतीतिरूप अन्यथाख्याति संभवै नहीं।

अनिर्वचनीयवादमें न्यायोक्तदोषका उद्धार ॥ ६४ ॥

औ अनिर्वचनीयख्यातिवादमें जो दोष कहेया है सो कहते हैं। अनिर्वचनीयख्यातिके मतमें विषयकी औ ज्ञानकी कारणता दोषमें मानैं हैं। अन्यथाख्यातिवादमें ज्ञानकी कारणता मानैं है विषयकी नहीं। यातैं अन्यथाख्यातिवादमें लाघव है। औ अनिर्वचनीयख्यातिवादीकूं अन्यथाख्यातिभी माननी होवै है। अन्यथाख्यातिवादीकूं अनिर्वचनीयख्याति माननी होवै नहीं। यातैंभी लाघव है; यह कथनभी अविवेकमूलक है। काहेतैं ? अन्यथाख्यातिवादीकूं श्रुतिस्मृतिकी आज्ञातैं स्वप्नमें तौ अनिर्वचनीयख्याति अवश्य माननी चाहिये। वेदोक्त अर्थका पुरुषमतिकल्पित युक्तिसमुदायसैं अन्यथा भावकल्पन आस्तिककूं योग्य नहीं औ शुक्तिरजतका तादात्म्यप्रतीत होवैहै। जैसे इदंपदार्थमें रजतत्वका समवाय प्रतीत होवै है तैसें इदंपदार्थका औ रजतका तादात्म्य प्रतीत होवै है। इदंपदार्थ शुक्ति है, शुक्तिरजतका तादात्म्य अन्यस्थानमें प्रसिद्ध नहीं, यातैं पुरोवर्तिदेशमें

शुक्तिरजतका तादात्म्य अनिर्वचनीय उपजै है, जो अनिर्वचनीयतादात्म्यकी उत्पत्ति नहीं मानें तो अप्रसिद्धकी अपरोक्षप्रतीति नहीं होवैगी, औ तादात्म्यकी अपरोक्ष प्रतीति होवै है, औ जो नैयायिक आग्रहतै यह कहैः—शुक्तिमें रजतत्वका समवायही भासै है, याकाभी यह अर्थ है, समवायसंबन्धतै रजतत्व भासै है औ शुक्तिरजतका तादात्म्य भासै नहीं ऐसा कहै तौ शुक्तिज्ञानतै उत्तरकालमें “नेदं रजतम्” ऐसा बाध होवै है, ताका बाध्य इदं पदार्थमें रजतका तादात्म्य है, जो भ्रमकालमें इदंपदार्थमें रजतका तादात्म्य नहीं भासै तौ बाध निर्विषय होवैगा, जो केवल रजतत्वका समवायही शुक्तिमें भास तौ “नात्र रजतत्वम्” ऐसा बाध हुया चाहिये, यातै शुक्तिमें रजतका तादात्म्य भासै है सो शुक्तिरजतका तादात्म्य उभयसापेक्ष है, कहूं प्रसिद्ध नहीं; यातै अनिर्वचनीय तादात्म्यकी उत्पत्ति अन्यथाख्यातिवादमें आवश्यक है केवल अन्यथाख्यातिसैं निर्वाह होवै नहा.

औ अनिर्वचनीयख्यातिवादीकूं अन्यथाख्याति माननी होवै है, औ अद्वैतग्रंथकारोंनै मानी है, यह कथनभी अद्वैतग्रंथनके अभिप्रायके अज्ञानतै है, काहेतै ? अद्वैतवादमें कहूंभी अन्यथाख्याति नहीं, सारै अनिर्वचनीयख्याति है, बहुत क्या कहैः—जहां प्रमा ज्ञान कहै हैं, तहां अद्वैत सिद्धांतमें विषय औ ज्ञान अनिर्वचनीय है, औ कितने स्थानोंमें अन्यथाख्याति लिखी है ताका यह तात्पर्य है, जहां अधिष्ठान आरोप्यका संबन्ध होवै औ परोक्ष भ्रम होवै तहां अन्यथाख्यातिभी संभवै है, परंतु सारै अन्यथाख्याति संभवै नहीं, जहां आरोप्य व्यवहित हुयां अपरोक्ष भ्रम होवै तहां अनिर्वचनीयख्याति आवश्यक है, यातै आवश्यक अनिर्वचनीयख्यातिही सारै मानी चाहिये, इसरीतिसैं अन्यथाख्यातिका कथन संभवाभिप्रायतै है अंगीकरणीयत्वाभिप्रायतै नहीं, जहां आत्मसत्ताभी अनात्ममें अन्यथाख्याति कही तहांभी आत्मसत्ताका अनिर्वचनीय संबन्ध उपजै है, इसरीतिसैं जहां अनिर्वचनीयसंबन्धीकी उत्पत्ति नहीं संभवै तहां अनिर्वचनीय संबन्धका अंगीकार

है. तैसँ परोक्षभ्रम होवै तहांभी अनिर्वचनीय विषयकी उत्पत्ति ब्रह्मविद्या-भरणमें लिखी है, परंतु परोक्षभ्रम होवै तहां अन्यथाख्याति मानै तौभी दोष नहीं है, इसवास्तै सरलबुद्धितै परोक्षभ्रम अन्यथाख्यातिरूप कहा है.

औ जो ऐसँ कहै:—“तदेवेदं रजतम्” इसरीतिसँ शुक्तिमें रजतका प्रत्यभिज्ञा भ्रम होवै तहां अनिर्वचनीयरजतकी पुरोवर्तिदेशमें उत्पत्ति मानै तौ सन्निहितरजतमें तौ तत्ता संभवै नहीं. यातै देशांतरस्थ रजतवृत्ति रजतत्वकी औ तत्ताकी शुक्तिपदार्थमें प्रतीति होवै है, अथवा तादात्म्यसंबंधसँ देशांतरस्थ रजतकी प्रतीति होवै है, यातै उक्त स्थलमें अन्यथाख्याति आवश्यक है.

यह कथनभी असंगत है; काहेतै ? उक्त प्रत्यभिज्ञामेंभी अनिर्वचनीयरजतही विषय है; देशांतरस्थ नहीं. काहेतै ? प्रमातासँ संबंधविना अपरोक्ष अवभास संभवै नहीं; औ देशांतरस्थ रजतका प्रमातासँ संबंध बाधित है, यातै देशांतरस्थ रजतकी प्रतीति नहीं. औ जहां यथार्थ प्रत्यभिज्ञा होवै तहांभी तत्ता अंशमें स्मृति है यह सिद्धांत है; यातै“तदेवेदं रजतम्” यह भ्रमरूप प्रत्यभिज्ञाभी तत्ताअंशमें स्मृति है. औ “इदं रजतम्” इतने अंशमें अनिर्वचनीय प्रत्यक्ष है; यातै कहूंभी अन्यथाख्याति आवश्यक नहीं. जहां अनिर्वचनीयविषयकी उत्पत्ति नहीं संभवै तहां अनिर्वचनीय संबंधकी उत्पत्ति होवै है. जैसे आत्मानात्मका अन्योन्याध्यास होवै, तहां अनात्मासँ आत्मा औ आत्मधर्म अनिर्वचनीय उपजै हैं, यह कहना संभवै नहीं; यातै आत्माका आत्मधर्मनका अनात्मासँ अनिर्वचनीय संबंध उपजै है. इसरीतिसँ सारै अनिर्वचनीय ख्यातिसँ निर्वाह होवै है कहूंभी अन्यथाख्याति माननी होवै नहीं.

औ जो अन्यथाख्यातिवादीनै अनिर्वचनीयख्यातिवादमें यह गौरव कहा ता दोषकूं अनिर्वचनीय रजतादिक औ तिनके ज्ञानकी कारणता माननेतै केवल ज्ञानकी कारणता माननेमें लाघव है. अन्यथाख्यातिवादमें

रजत तौ देशांतरमें प्रसिद्ध है; ताके रजतत्वधर्मका शुक्तिमें ज्ञान होवै है, अथवा तादात्म्यसंबंधसे रजतका शुक्तिम ज्ञान होवै है. इसरीतिसें केवल ज्ञानही दोषजन्य है. औ अनिर्वचनीयख्यातिवादमें विषय औ ज्ञान दोनूं दोषजन्य कहैं हैं, यात गौरव है.

यह कथनभी असंगत है. काहेतैं ? लाघवबलतैं अनुभवसिद्ध पदार्थका लोप करै तौ यथार्थ ज्ञानके विषयभी नहीं मानैं औ विज्ञानवादकी रीतिसें केवल विज्ञानही मान तौ अतिलाघव है. जैसे अनुभवसिद्ध घटादिक मानिक लाघवसहकृत विज्ञानवादका त्याग है. तैसें अपरोक्षप्रतीति सिद्ध अनिर्वचनीय रजतादिक मानिक अन्यथाख्यातिवादभी त्याज्य है.

औ विचार करै तौ गौरवभी अन्यथाख्यातिवादमें है. काहेतैं ? देशांतरस्थ रजतका ज्ञान मानै ताके मतमें यह गौरव है. रजतनेत्रसंयोगकी रजतसाक्षात्कारमें कारणता निर्णीत है; तिस निर्णीतका त्याग होवै है, औ रजत आलोकसंगसें रजतका साक्षात्कार निर्णीत है. अन्यथाख्यातिवादमें शुक्तिआलोकसंगसें रजतका भ्रमसाक्षात्कार होवै है, सो अनिर्णीत है, यातें अनिर्णीतका अंगीकार होवै है तैसें ज्ञानलक्षणसंबंध अप्रसिद्ध है, यातें अप्रसिद्धका अंगीकार होवै है औ जो ज्ञानलक्षणसंबंधकूं मानै तौभी जा पदार्थका अलौकिक संबंधसें प्रत्यक्ष होवै है ताकी प्रकटता होव नहा. इसीवास्ते "सुगंधि चन्दनम्" इसरीतिसें सुगंधका अलौकिक प्रत्यक्ष हुयेभी "सुगंधसाक्षात्करोमि" ऐसा अनुव्यवसाय होवै नहीं औ अलौकिक संबंधजन्य रजतभ्रम हुये रजतकी प्रकटता होवै है. इसीवास्ते भ्रमते उत्तरकालमें "रजतं साक्षात्करोमि" ऐसा अनुव्यवसाय होवै है. इसरीतिसें ज्ञानलक्षणसंबंधजन्य यथार्थज्ञानमें प्राकट्य जनकता नहीं है. भ्रमस्थलम अलौकिकज्ञानकूं प्राकट्यजनकता मानी सामी अप्रसिद्धकल्पना है. इसरीतिसें अनेक प्रकारकी अप्रसिद्ध कल्पना अन्यथाख्यातिवादमें होनेतैं या पक्षविषै ही गौरव है. औ दोषकूं अनिर्वचनीय विषयकी जनकता तौ श्रुति-

स्मृतिबलतँ स्वप्नमें है, अप्रसिद्ध कल्पना नहीं। ब्रह्मानन्दकृत अनि-
र्वचनीयवादमें अन्यथाख्यातिका खण्डन विशेष कन्या है सो प्रकार कठिन
है, यातँ ब्रह्मविद्याभरणकी सुगमरीतिसँ अन्यथाख्यातिवादकी हेयता प्रति-
पादन करी, यातँ अन्यथाख्याति असंगत है।

अख्यातिवादकी रीति औ खंडन अख्यातिवादीका तात्पर्य ॥ ६५ ॥

जैसँ अन्यथाख्याति असंगत है तैसँ अख्यातिवाद भी असंगत है
प्रभाकरका अख्यातिवाद है। यह ताका तात्पर्य है। अन्यशास्त्रनमें यथार्थ
अयथार्थ भेदसँ दौ प्रकारका ज्ञान मान्या है। यथार्थ ज्ञानसँ प्रवृत्ति
निवृत्ति सफल होवै है। अयथार्थ ज्ञानसँ प्रवृत्ति निवृत्ति निष्फल होवै है
यह सकल शास्त्रनका लेख असंगत है। काहेतँ? अयथार्थ ज्ञान अप्रसिद्ध है,
सारै ज्ञान यथार्थही होवै है। जो अयथाथ ज्ञानभी होवै तौ पुरुषकू ज्ञान
होते ही ज्ञानत्व सामान्य धर्म देखिकै उत्पन्न हुये ज्ञानमें अयथार्थका
संदेह होयकँ प्रवृत्तिनिवृत्तिका अभाव होवैगा। काहेतँ? ज्ञानमें यथार्थत्व
निश्चय औ अयथार्थतासंदेहका अभाव पुरुषकी प्रवृत्तिनिवृत्तिके हेतु है।
औ अयथाथताके संदेह होनेतँ दोनू संभवै नहीं, औ अयथार्थ ज्ञानकू
नहीं मानै तब उत्पन्न हुये ज्ञानमें उक्त संदेह होवै नहीं। काहेतँ? कोई
ज्ञान अयथार्थ होवै तौ तिसकी ज्ञानत्वधर्मतँ सजातीयता अपने ज्ञानमें
देखिकै अयथार्थत्व संदेह होवै सो अयथार्थ ज्ञान है नहीं। सारै ज्ञान
यथाथ ही है, यातँ ज्ञानमें अयथाथतासंदेह होवै नहीं। इस रीतिसँ भ्रमज्ञान
अप्रसिद्ध है। जहां शुक्तिम रजतार्थीकी प्रवृत्ति होवै है औ भयहेतुक रज्जुसँ
निवृत्ति होवै है, तहांभी रजतका प्रत्यक्षज्ञान औ सर्पका प्रत्यक्षज्ञान
नहीं है। तहांभी रजतका प्रत्यक्षज्ञान औ सर्पका प्रत्यक्षज्ञान उक्त-
स्थलम होवै तौ यथार्थ तौ संभवै नहीं, यातँ अयथार्थ होवै सो
अयथार्थ ज्ञान अलीक है, यातँ उक्तस्थलमें रजतका औ सर्पका प्रत्यक्ष-

ज्ञान नहीं; किंतु रजतका स्मृतिज्ञान है औ शुक्तिका इदंरूपतै सामान्य-ज्ञान प्रत्यक्ष है. तैसै पूर्वानुभूत सर्पका स्मृतिज्ञान है औ सामान्य इदं-रूपतै रज्जुका प्रत्यक्ष ज्ञान है. शुक्तिसै तथा-रज्जुसै दोषसहित नेत्रका सम्बंध होवै है, यातै शुक्तिका तथा-रज्जुका विशेषरूप भासै नहीं; किंतु सामान्यरूप इदंता भासै है. औ शुक्तिसै नेत्रके सम्बंधजन्य ज्ञान हुये रजतके संस्कारउद्बुद्ध होयकै शुक्तिके सामान्यज्ञानतै उत्तरक्षणमें रजतकी स्मृति होवै है; तैसै रज्जुके सामान्यज्ञानतै उत्तरक्षणमें सर्पकी स्मृति होवै है यद्यपि सकल स्मृतिज्ञानमें पदार्थकी तत्ताभी भासै है, तथापि दोषसहित नेत्रके सम्बंधतै संस्कार उद्बुद्ध होवै तहां दोषके माहात्म्यतै तत्ताअंशका प्रमोष होवै है, यातै प्रमुष्टतत्ताकी स्मृति होवै है. प्रमुष्ट कहिये लुप्त हुई है तत्ता जिसकी सो प्रमुष्टतत्ताके शब्दका अर्थ इसरीतिसै “ इदं रजतम्, अयं सर्पः ” इत्यादिक स्थलमें दो ज्ञान हैं. तहां शुक्तिका औ रज्जुका सामान्य इदंरूपका प्रत्यक्षज्ञान यथार्थ है औ रजतका तथा सर्पका स्मृतिज्ञानभी यथार्थ है. यद्यपि विशेष शुक्तिरज्जुभागकूं त्यागिकै प्रत्यक्षज्ञान हुया है औ तत्ताभागरहित स्मृतिज्ञान हुया है, तथापि एक भाग त्यागनेसै ज्ञानअयथार्थ होवै नहीं; किंतु अन्यरूपतै ज्ञानकूं अयथार्थ कहै हैं, यातै उक्त ज्ञान यथार्थ है अयथार्थ नहीं. इसरीतिसै भ्रमज्ञान अप्रसिद्ध है.

अख्यातिवादीकरि अन्यकृतशंकाका उद्धार ॥ ६६ ॥

औ जो शास्त्रांतरवाले ऐसै कहै—जा पदार्थमें इष्टसाधनता ज्ञान होवै तामें प्रवृत्ति होवै है, औ जामें अनिष्टसाधनता ज्ञान होवै तसै निवृत्ति होवै है अख्यातिवादीके मतमें शुक्तिमें इष्टसाधनता ज्ञान कहै तौ भ्रमका अंगीकार होवै, यातै इष्टसाधनता ज्ञानके अभावतै शुक्तिमें रजतार्थकी प्रवृत्ति नहीं हुई चाहिये. तैसै रज्जुमें अनिष्टसाधनत्व है नहीं, औ ताका ज्ञान मानै. तौ भ्रमका अंगीकार होवै, यातै अनिष्टसाधनताज्ञानके अभावतै निवृत्ति नहीं

हुई चाहिये, यातें भ्रमज्ञान आवश्यक है. ताका इसरीतिसँ अख्यातिवादी समाधान करें हैं:—जा पदार्थमें पुरुषकी प्रवृत्ति होवै ता पदार्थका सामान्य-रूपतँ प्रत्यक्षज्ञानऔ इष्ट पदार्थकी स्मृति औ स्मृतिके विषयतँ पुरोवर्ति पदार्थका भेदज्ञानाभाव तँसँ स्मृतिज्ञानका पुरोवर्तिके ज्ञानतँ भेदज्ञानाभाव इतनी सामग्री प्रवृत्तिकी हेतु है, यातँ भ्रमज्ञानविना प्रवृत्ति संभवै है. जो विषयका औ ज्ञानका भेदज्ञानाभावही प्रवृत्तिमें हेतु कहँ तौ उदासीन-दशामें प्रवृत्ति हुई चाहिये. औ विषयका सामान्यज्ञानसहित इष्टकी स्मृतिही प्रवृत्तिका कारण कहँ तौ “देशांतरे तद्रजतं किञ्चिदिदम्” इसरीतिसँ देशांतरसंबंधी रूपतँ रजतकी स्मृति होवै औ शुक्तिका किञ्चित् रूपतँ ज्ञान होवै तहांभी रजतार्थकी प्रवृत्ति हुई चाहिये. यातँ इष्टपदार्थतँ विषयका भेदज्ञानाभावभी प्रवृत्तिका हेतुहै उक्त स्थलमें इष्ट रजतका शुक्तिस भेदज्ञान है ताका अभाव नहीं; यातँ प्रवृत्ति होवै नहीं जो इष्टपदार्थका पुरोवर्तिसँ भेदज्ञानाभावही प्रवृत्तिकी सामग्रीमें मिलावै औ दोनूके ज्ञानका भेदज्ञाना-भाव नहीं कहै तौ “इदं रजतम्” इसरीतिसँ दोज्ञान होयकै इदंपदार्थका भेरेकू प्रत्यक्षज्ञान हुया है औ रजतका स्मृतिज्ञान हुया है इसरीतिसँ दोनू ज्ञानोंके भेदका ज्ञान होवै अथवा इदंपदार्थका ज्ञान औ रजतपदार्थका ज्ञान भेरेकू परस्पर भिन्न हुये हैं. इसरीतिसँ भेदज्ञान होवै तहांभी विषयका भेदज्ञान नहीं, यातँ प्रवृत्ति हुई चाहिये. यातँ ज्ञानका भेदज्ञानाभावभी प्रवृत्ति सामग्रीमें कहा चाहिये. उक्तस्थलमें पुरोवर्तिका सामान्यज्ञान औ इष्टरजतकी स्मृति है, तँसँ पुरोवर्तिसँ इष्टरजतका भेदज्ञानका अभावभी है परंतु दोनू ज्ञानों-का भेदज्ञान है ताका अभाव नहीं. इसरीतिसँ उभयविधभेदज्ञानाभाव सहित इष्टस्मृतिसहित पुरोवर्तिका सामान्यज्ञान प्रवृत्तिका हेतु है. सो पुरोवर्तिशुक्तिका इदं रूपतँ सामान्यज्ञान यथाथ है. यातँ भ्रमका अंगीकार निष्फल है. जहां शुक्तिमें रजतका भेदज्ञान होवै तहां रजतार्थकी प्रवृत्ति होवै नहीं औ शुक्ति-ज्ञानमें रजतज्ञानका भेदग्रह होवै तहांभी प्रवृत्ति होवै नहीं; यातँ भेदज्ञान

प्रवृत्तिका प्रतिबंधक है, प्रतिबंधका अभाव कारण होवै है, यातैं भेदज्ञाना भावमें प्रवृत्तिकी कारणता माननेमें अप्रसिद्धकी कल्पना नहीं; औ जहां रज्जुदेशतैं भय हेतुसैं पलायन होवै है; तहांभी सर्पभ्रम नहीं होवै है; किंतु द्वेषगोचर सर्पकी स्मृति औ रज्जुका सामान्यज्ञान तैसैं ज्ञान औ तिनके विषयका भेदज्ञानाभाव पलायनके हेतु हैं. पलायनभी प्रवृत्तिविशेष है, परंतु वह प्रवृत्ति विषयके अभिमुख नहीं; किंतु विमुखप्रवृत्ति है. विमुखप्रवृत्तिमें द्वेषगोचरकी स्मृति हेतु है, सन्मुखप्रवृत्तिमें इच्छागोचरकी स्मृति हेतु है, इसरीतिसैं भयजन्य पलायनादि क्रिया होवै ताकूं प्रवृत्ति कहोअथवा निवृत्ति कहो ताका हेतु द्वेषगोचरपदार्थकी स्मृति है; औ जहां शुक्तिज्ञानसैं रजतार्थकी प्रवृत्तिका अभावरूप निवृत्ति होवै ताका हेतु तौ शुक्तिज्ञान है, सोभी भ्रम नहीं. औ जहां सत्यरजतमें रजतार्थकी प्रवृत्ति होवै तहां तौ रजतत्वविशिष्ट रजतका ज्ञानही रजतार्थकी प्रवृत्तिका हेतु है. पुरोवर्तिसत्यरजतमें रजतका भेदज्ञानाभाव प्रवृत्तिका हेतु नहीं. यातैं विशिष्टज्ञानमें प्रवृत्तिजनकताका सर्वथा लोप नहीं. काहेतैं ? जहां सत्य रजत है तहां पुरोवर्तिरजतमें रजतका भेदज्ञानाभावही प्रवृत्तिका हेतु कहैं तौ संभवै नहीं जो प्रतियोगी प्रसिद्ध होवै ताका अभाव व्यवहारगोचर होवै है. अप्रसिद्ध प्रतियोगीका अभाव व्यवहारयोग्य नहीं. जैसे शशशृंगाभावका प्रतियोगी अप्रसिद्ध है, यातैं शशशृंगाभावभी अलीक है. अलीक पदार्थसैं कोई व्यवहार होवै नहीं. केवल शब्दप्रयोग औ विकल्परूपज्ञान तौ अलीक पदार्थका होवै है. औ अलीकपदार्थमें कारणता कार्यता नित्यता अनित्यतादिक व्यवहार होवै नहीं; यातैं प्रसिद्ध पदार्थका अभाव ही व्यवहारयोग्य होवै है अप्रसिद्धका अभाव किसी व्यवहारके योग्य नहीं; यातैं अलीक है. सत्यरजतमें रजतका भेद है नहीं यातैं सत्यरजतमें रजतका भेदज्ञान संभवै नहीं. जो भ्रम ज्ञानकूं मानैं तौ सत्यरजतमें रजतका भेदज्ञान संभवै अख्यातिवादीके मतमें भ्रमज्ञान अप्रसिद्ध है, यातैं सत्यरजतमें रजतका भेदज्ञान संभवै

नहीं. इस रीतिसँ सत्यरजतमें रजतप्रतियोगिक भेदज्ञानरूप प्रतियोगीके असंभवतँ सत्यरजतमें रजतप्रतियोगिक भेदज्ञानका अभाव अलीक है; तामें प्रवृत्तिकी जनकता संभवै नहीं. यातँ सत्यरजतस्थलमें पुरोवर्तिदेशमें रजतत्वविशिष्ट रजत है, ऐसा विशिष्ट ज्ञानही रजतार्थीकी प्रवृत्तिका हेतु है औ अख्यातिवादमें भ्रमज्ञान तौ है नहीं. सारे ज्ञान यथार्थ हैं तथापि कहूं प्रवृत्ति सफल होवै है; कहींनिष्फल होवै है इसका हेतु कया चाहिये; तामें यह हेतु है; विशिष्ट-ज्ञानजन्यप्रवृत्ति सफल होवै है. भेदज्ञानाभावजन्य प्रवृत्ति निष्फल होवै है, रजतदेशमें भी भेदज्ञानाभावजन्य प्रवृत्ति कहै तौ सारै समप्रवृत्ति हुई चाहिये. यातँ सफलप्रवृत्तिका जनक विशिष्टज्ञान मानता चाहिये औ जहां सत्यरजतमें रजतार्थीकी प्रवृत्ति नहीं होवै तहांप्रवृत्त्यभावरूप निवृत्ति है, ताका हेतु रजतत्वविशिष्ट रजतज्ञानाभाव है. तहां भी भ्रमरूप रजताभावज्ञान नहीं काहेतँ ? प्रवृत्ति निवृत्ति परस्पर प्रतियोगी अभावज्ञान हैं. प्रवृत्तिरूप प्रतियोगीका हेतु रजतत्वविशिष्ट रजतज्ञान है; औ प्रवृत्तिअभावरूप निवृत्ति का हेतु रजतत्वविशिष्ट रजतज्ञानका अभाव है. इसरीतिसँ अख्यातिवाद में विषय नहीं होवै औ विषयार्थीकी प्रवृत्ति होवै ताके हेतु इष्ट स्मृत्यादिकहै. विशिष्टज्ञान नहीं. जहां शुक्तिदेशमें "इदं रजतम्" ऐसा ज्ञान होवै सो एक ज्ञान नहीं है, शुक्तिका इदमाकार सामान्य ज्ञान है, रजतकी प्रमुष्टतत्ताक स्मृति है. इन दो ज्ञानोंमें प्रवृत्ति होवै है, परन्तु भेदज्ञानाभाव होवै तब प्रवृत्ति होवै है. भेदज्ञान हुयां प्रवृत्ति होवै नहीं, यातँ उक्त ज्ञानद्वयसहित भेदज्ञानाभाव प्रवृत्तिका हेतु है.

औ बहुत ग्रंथनमें असंबन्ध ग्रहाभावसँ प्रवृत्ति कही है. ताका यह अर्थ है:—शुक्तिमें रजतत्वका असंबन्ध है, तैसँ रजतका भी इदंपदार्थमें तादात्म्य संबन्ध नहीं. ऐसा जाकूं ज्ञान होवै ताकी प्रवृत्ति होवै नहीं, यातँ असंबन्ध ग्रहका अभाव प्रवृत्तिका हेतु है. यातँ भेदग्रहाभावके समान अर्थ ही सिद्ध होवै है, परन्तु इसरीतिसँ प्रवृत्ति होवै सो निष्फल होवै है. औ विषय

देशमें विषयार्थीकी प्रवृत्तिका हेतु विशिष्टज्ञान है. विशिष्टज्ञानसें जहां प्रवृत्ति होवै तहां सफल होवै है. भ्रमज्ञान अप्रसिद्ध है. सर्वज्ञान यथार्थ है जहां ज्ञानद्वयसें निष्फल प्रवृत्ति होवै, तहां ज्ञानद्वयकूं ही भ्रम कहें हैं यह प्रभाकरका अख्यातिवाद है. ज्ञानद्वयका विवेकाभाव औ उभयविषयका विवेकाभाव अख्यातिपदका पारिभाषिक अर्थ है.

अख्यातिवादका खण्डन ॥ ६७ ॥

यह मतभी समीचीन नहीं. काहेतैं ? शुक्तिमें रजतभ्रमतें प्रवृत्त हुये पुरुषकूं रजतका लाभ नहीं होवै तब पुरुष यह कहै है, रजतशून्यदेशमें रजतज्ञानसें मेरी निष्फल प्रवृत्ति हुई, इसरीतिसें भ्रमज्ञान अनुभवसिद्ध है, ताका लोप संभवै नहीं. औ मरुभूमिमें जलका बाध होवै तब यह कहै है, मरुभूमिमें मिथ्याजलकी प्रतीति मेरेकूं हुई, या बाधतेंभी मिथ्या जल औ ताकी प्रतीति होवै है. अख्यातिवादीकी रीतिसें तौ रजतकी स्मृति औ शुक्तिज्ञानके भेदाग्रहतें मेरी शुक्तिमें प्रवृत्ति हुई ऐसा बाध हुया चाहिये. औ मरुभूमिके प्रत्यक्षसें औ जलकी स्मृतिसें मेरी प्रवृत्ति हुई, ऐसा बाध हुया चाहिये औ विषयतथा भ्रमज्ञान दोनूं त्यागिकै अनेकप्रकारकी विरुद्ध कल्पना अख्यातिवादमें हैं. तथाहि:-नेत्रसंयोग हुये दोषके माहात्म्यतें शुक्तिका विशेषरूपतें ज्ञान होवै नहीं यह कल्पना विरुद्ध है. तैसें तत्तांशके प्रमोषतें स्मृतिः कल्पना विरुद्ध है; औ विषयनका भेद है औ भासै नहीं. तैसें ज्ञानोंका भेद है कदीभी भासै नहीं यह कल्पना विरुद्ध है, औ रजतकी प्रतीतिकालमें अभिसुखदेशमें रजतप्रतीति होवै है, यातें अख्यातिवाद अनुभवविरुद्ध है. औ अख्यातिवादीके मतमें रजतका भेदग्रह प्रवृत्तिका प्रतिबंधक होनेतें रजतके भेदग्रहका अभाव जैसें रजतार्थीकी प्रवृत्तिका हेतु मान्या है, तैसें सत्यरजतस्थलमें रजतका अभेदग्रह निवृत्तिका प्रतिबंधक अनुभवसिद्ध है, यातें रजतके अभेदग्रहका अभाव निवृत्तिका हेतु होवैगा. इसरीतिसें रजतके भेदज्ञानका अभाव रजतार्थीकी प्रवृत्तिका हेतु है, औ रजतके अभेद-

ज्ञानका अभाव रजतार्थीकी निवृत्तिका हेतु है. शुक्तिमें “इदं रजतम्” ऐसै दो ज्ञान होवै तहां अख्यातिवादीके मतमें दोनूं हैं. काहेतैं ? शुक्तिमें रजतका भेद तौ है, परंतु दोषबलतैं रजतके भेदका शुक्तिमें ज्ञान होवै नहीं, यातैं प्रवृत्तिका हेतु रजतके भेदज्ञानका अभाव है. औ शुक्तिमें रजतका अभेद है नहीं. औ अख्यातिवादमें भ्रमका अंगीकार नहीं, यातैं शुक्तिमें रजतके अभेदका ज्ञान संभवै नहीं. इस रीतिस शुक्तिमें रजतार्थीकी निवृत्तिका हेतु रजतके अभेदज्ञानका अभाव है. रजतार्थीकी सामग्री दोनूं है औ प्रवृत्ति निवृत्ति दोनूं परस्पर विरोधी हैं. एककालमें दोनूं संभवै नहीं. औ दोनूंके असंभवतैं दोनूंका त्याग करै सोभी संभव नहा. काहेतैं ? प्रवृत्तिका अभाव ही इसस्थानमें निवृत्तिपदार्थ है, यात प्रवृत्तिका त्याग करैं निवृत्तिप्राय होवै है, निवृत्तिका त्याग करैं प्रवृत्तिप्राय होवै है. इसरीतिसैं उभयके त्यागमें औ उभयके अनुष्ठानमें अशक्त हुवा अख्यातिवादी व्याकुल होयकै लज्जातैं प्राणत्याग करैगा. यातैं अख्यातिवाद मरणका हेतु है या अर्थमें अनेक कोटि हैं. क्लिष्ट जानिकै लिखी नहीं.

औ अख्यातिवादीके मतमेंभी इच्छाविना भ्रमज्ञानकी सामग्री बलतैं सिद्ध होवै है. जहां धूमरहित वह्निसहित पर्वतमें धूलिपटल देखिकै “वह्निव्याप्यधूमवान्” ऐसा परामर्श होवै है, तहां वह्निकी प्रमारूप अनुमिति होवै है काहेतैं ? अनुमितिका विषय वह्नि पर्वतमें विद्यमान है, यातैं प्रमा है ताका हेतु “वह्निव्याप्यधूमवान्पर्वतः” इसरीतिसैं पर्वतमें वह्निव्याप्य धूमके संबंधका ज्ञान तौ अख्यातिवादीके मतमें संभवै नहीं. काहेतैं ? पर्वतमें धूमका संबंध है नहीं. औ भ्रमज्ञानका अंगीकार होवै तौ धूमसंबंधरहित पर्वतमें धूमसंबंधका ज्ञान होवै, भ्रम ज्ञानका अंगीकार नहीं; यातैं धूमरहितमें धूमसंबंधका ज्ञान संभवै नहीं. यात पर्वतमें धूमके असंबंधज्ञानका अभावरूप परामर्श ही उक्त अनुमितिका कारण होनेतैं सारै पक्षमें हेतुका असंबंधज्ञानाभावही अनुमितिका कारण मान्या चाहिये, जहां पक्षमें हेतुका संबंध है तहां

पक्षमें हेतुके असंबंधज्ञानका अभाव है औ पक्षमें हेतुका संबंधज्ञानभी है, परंतु जहां उक्तपर्वतमें धूम नहीं है औ अनुमिति होवै है, तहां पक्षमें हेतुका संबंधज्ञान संभव नहीं. औ हेतुके असंबंधज्ञानका अभाव सारै संभव है, यातें पक्षमें हेतुके असंबंधज्ञानका अभावही अनुमितिका कारण अख्यातिवादमें सिद्ध होवैहै; यातें वक्ष्यमाणरीतिसैं गलग्रहन्यायतें अख्यातिवादीके मतमें अनुमितिरूप भ्रमज्ञानकी सिद्धि होवै है. तथाहि—जैसैं वह्निका व्याप्य धूम है; तैसैं इष्टसाधनत्वका व्याप्य रजतत्व है; “यत्र यत्र रजतत्वं तत्र तत्र इष्टसाधनत्वम्” इसरीतिसैं रजतत्वमें इष्टसाधनताकी व्याप्ति है; जामें जाकी व्याप्ति होवै, सो ताका व्याप्य होवै है, जाकी व्याप्ति होवै सो व्यापक होवै है; इसरीतिसैं इष्टसाधनत्व व्यापक है, रजतत्व व्याप्य है, व्याप्य हेतु होवै-है, व्यापक साध्य होवै है, यह प्रकार अनुमानमें लिखा है. यातें रजतत्व हेतुसैं इष्टसाधनत्वरूप साध्यकी अनुमिति होवै है. यह अर्थ तौ सर्वके मतमें निर्विवाद है, अन्यमतमें तौ पक्षमें व्याप्य हेतुके संबंधज्ञानतें व्यापक साध्यकी अनुमिति होवैहै. औ अख्यातिवादमें पक्षमें व्याप्य हेतुके असंबंधज्ञानाभावतें साध्यकी अनुमिति होवै है, यह अर्थ प्रतिपादन कन्या है. यातें “इदं रजतम्” इसरीतिसैं जहांशुक्तिदेशमें ज्ञान होवै तहां इदंपदार्थ शुक्तिमें रजतत्वका ज्ञान तौ नहीं है, तथापि रजतत्वके असंबंधका ज्ञान नहीं; यातें रजतत्वके असंबंधका ज्ञानाभाव होनेतें इदंपदार्थरूप पक्षमें रजतत्वरूप हेतुके असंबंध ज्ञानाभावतें इष्टसाधनत्वरूप साध्यकी अनुमिति इच्छाविना सामग्रीबलतें सिद्ध होवैहै, सो इदंपदार्थमें इष्टसाधनत्वकी अनुमिति भ्रमरूप है. काहेतें ? इदंपदार्थ शुक्ति है, तामें इष्टसाधनत्व है नहीं. इष्टसाधनत्वरहितमें इष्टसाधनत्वका अनुमिति ज्ञान भ्रमरूप है. इसरीतिसैं गलग्रहन्यायतें अख्यातिवादीके मतमें भ्रमज्ञानकी सिद्धि होवै है. धूलिपट सहित पर्वतमें जो धूमका परामर्श कह्या तहां धूमका संबंधज्ञान पर्वतमें मानै तौ धूमका संबंधज्ञानही भ्रमरूप मानना होवै है औ तिसपर्वतमें धूमका असंबंधज्ञानाभाव अनुमितिका हेतु कहै तौ तिसस्थानमें तौ भ्रमज्ञानके अनंगीकारसैंभी निर्वाह

हुआ, परंतु सकल अनुमितिमैं हेतुके असंबंधज्ञानाभावकूं कारण मानिकें शुक्तिमैं रजतत्वके असंबंधज्ञानाभावतैं इष्टसाधनत्वकी भ्रमरूप अनुमिति सिद्ध हुई. इसरीतिसैं उभयतःपाशारज्जुन्यायतैं अख्यातिवादीके मतमैं भ्रम सिद्ध होवै है.

और भी अख्यातिवादमैं दोष है:—जहां रंग रजत धरे होवैं तिनका “इमे रजते” ऐसा ज्ञान होवै; यह ज्ञान अन्यमतनकी रीतिसैं तौ रंग अंशमैं भ्रम है औ रजतअंशमैं प्रमा है; औ रंगमैं तथा रजतमैं तथा रजतत्व धर्मकूं विषय करै है, यातैं रंगअंशमैं रजतत्वविशिष्ट ज्ञान है; औ अख्यातिवादीके मतमैं भ्रमज्ञान तौ है नहीं. उक्त ज्ञानभी सर्वअंशमैं यथार्थ है, परंतु रजतअंशमैं तौ रजतत्वसंग्रह है. औ रंगअंशका इंदरूपतैं ज्ञान है तामैं रजतत्व असंबंधका अग्रह है: इसरीतिसैं भेदकल्पन अनुभव-विरुद्ध है. काहेतैं ? रंग औ रजतका “इमे रजते” इसरीतिसैं एकरूप उल्लेख होवै है, तामैं उक्तभेदकथनकी रीतिसैं विलक्षण उल्लेख हुया चाहिये, औ रंग अंशमैं रजतत्वका संबंधग्रह तौ भ्रमके अनंगीकारतैं संभवै नहीं; रजतअंशमैंभी रजतत्वके असंबंधका अग्रह मानै तौ संभवै है. काहेतैं ? रजतमैं रजतत्वके असंबंधका ग्रह नहीं है; किंतु सम्बंधका ग्रह है यातैं एकरूप उल्लेखभी संभवै है, परंतु जहां प्रवृत्तिका विषय अभिसुख होवै तहां संसर्गविशिष्ट ज्ञानसैं प्रवृत्ति होवै है यह पूर्व नियम कह्या है, नाका त्याग होवैगा. औ जो ऐस कहै जहां प्रवृत्तिका विषय इष्टपदार्थही अभिसुख होवै अनिष्ट पदार्थ अभिसुख होवै नहीं, तहां संसर्गविशिष्टका ज्ञान होवै है. जैसे केवल रजतका “इदं रजतम्” यह ज्ञान रजतत्वविशिष्टका ज्ञान है. औ जहां इष्ट रजत अनिष्ट रंग दोनूं अभिसुख होवैंऔ अनिष्ट पदार्थकाभी इष्टकी नाई इदमाकार ज्ञान होवै तहां इष्टपदार्थमैं भी रजतत्वविशिष्ट ज्ञान होवै नहीं, किंतु रजतत्वके असंबंधज्ञानका अभाव होवै है. यह माननेमैं “इमे रजते” इसरीतिमैं समान उल्लेख संभवै है.

रजत और रंगका इदमाकार सामान्य ज्ञान है। तैसँ रंगमें रजतत्वका असंबंध तौ है परन्तु असंबंधका दोषतँ ज्ञान नहीं, यातँ रंगमें रजतत्वके असंबंध ज्ञानका अभाव है; और रजतमें रजतत्वका असम्बन्ध नहीं; यातँ असंबन्ध-ज्ञानका अभाव है। यातँ एकरस उल्लेख संभव है, परन्तु उक्तरीतिसँ रजत-अंशमेंभी निष्फल प्रवृत्ति हुई चाहिये, यातँ उक्त स्थलमें रजतअंशमें रज-त्त्वविशिष्टका ज्ञान है। काहेतँ ? अख्यातिवादीके मतमें भ्रमज्ञान तौ है नहीं जासँ निष्फल प्रवृत्ति होवै; किंतु इष्टपदार्थके भेदके ज्ञानतँ जो प्रवृत्ति होवै सो निष्फल होवै है; औ विशिष्टज्ञानतँ सफल प्रवृत्ति होवै है, यातँ रंग रजत पुरोवर्ति होवँ औ “इमे रजते” ऐसा ज्ञान होवै, तहां रंग रजतका इदंरूपसँ तौ ज्ञान सम है, परन्तु रजतका इदमंशमें रजतत्व-विशिष्ट ज्ञान है; औ रंगके इदमंशमें रजतत्वके संबन्धका अग्रह है, अथवा रजतका भेदाग्रह है। जहां रजतत्वका असंबंध है तहां रजतका भेद है, यातँ रजतत्वके असंबंधका अग्रह औ रजतभेदका अग्रह कहनेमें अर्थभेद न्हों। इसरीतिसँ अख्यातिवादमें “ इमे रजते” या स्थानमें समान उल्लेख संभवै नहीं, यातँ अख्यातिवाद असंगत है।

भ्रमज्ञानवादीके मतमें उक्तदोषका असंभव ॥ ६८ ॥

औ जो भ्रमज्ञानकू मानै तिनके मतमें दोष कह्याः—जो भ्रमज्ञानभी प्रसिद्ध होवै तौ सर्वज्ञानोंमें भ्रमत्वसंदेहतँ निष्कंप प्रवृत्ति नहीं होवैगी, सोभी संभवै नहीं। काहेतँ ? अख्यातिवादीके मतमें भ्रमज्ञान तौ नहीं है, सारै ज्ञान यथार्थ है परंतु ज्ञानसँ प्रवृत्ति तौ कहूँ सफल होवै है, कहूँ निष्फल होवै है यातँ प्रवृत्तिसँ सफुलता निष्फलताकी संपादक तौ ज्ञानोंमें विलक्षणता अख्यातिवादीनेभी मानी है। जहां संसर्गविशिष्ट ज्ञानसँ प्रवृत्ति होवै सो सफुल होवै है, यातँ सफल प्रवृत्तिका जनक संसर्गविशिष्ट ज्ञान प्रमा है। अगृहीत भेदज्ञानद्वयसँ निष्फल प्रवृत्ति होवै है। निष्फल प्रवृत्तिके जनक दो ज्ञान होवँ हैं सो अप्रमा है, यद्यपि विषयके भावाभावतँ ज्ञानोंमें;

अप्रमात्व अप्रमात्व नहीं है, तथापि प्रवृत्तिकी विलक्षणताके हेतु प्रमात्व अप्रमात्व तौ अख्यातिवादीकूं इष्ट है औ अप्रमात्व संज्ञातैभी अख्यातिवादीका विद्वेष होवै तौभी अगृहीत भेदज्ञानद्वयमें सफल प्रवृत्तिजनक ज्ञानतै विलक्षणता तौ अनुभवसिद्ध है औ अख्यातिवादीनै मानी है, यातै व्यवहार भेदवास्तै संज्ञांतर करणीय है, यातै प्रसिद्ध संज्ञासै ही व्यवहार करना योग्य है. इसरीतिसै भ्रमज्ञानके अनंगीकारमें भी भ्रमके स्थानमें निष्फल प्रवृत्तिके जनक जो अगृहीत भेद यथार्थ ज्ञान होवै और सफल प्रवृत्तिका जनक रजतमें रजतत्वविशिष्ट ज्ञान होवै तिनमें ज्ञानत्वरूप समानधर्म देखिकै यह संदेह संभवै है. जैसें शुक्तिमें अगृहीत भेद दो ज्ञान हैं तिनका भेद प्रतीत नहीं होवैहै. तैसें यह ज्ञानभी अगृहीतभेदज्ञानद्वयरूप हैं, अथवा भेदरहित एक है. जो अगृहीतभेदज्ञानद्वयरूप होवैगा तौ रजतका लाभ प्रवृत्तिसै नहीं होवैगा; या संदेहतै अख्यातिवादमेंभी निष्कंप्रवृत्ति संभवै नहीं, यातै निष्कंप्रवृत्तिका असंभव दोनूं मतमें समान है. इसरीतिसै अख्यातिवादभी असंगत है.

प्रमात्व अप्रमात्वके स्वरूप उत्पत्ति और ज्ञानका प्रकार, प्रमात्व अप्रमात्वका स्वरूप ॥ ६९ ॥

अनिर्वचनीयख्यातिही निर्दोष है:—सत्ख्याति आदिक पंचविध-आदका विस्तारसै खंडन विवरण आदिक ग्रंथनमें है इहां रीतिमात्र जनार्द है. अख्यातिवादीनै सिद्धांतमतमें निष्कंप्रवृत्तिका असंभव दोष कह्या; तिस दोषका अख्यातिवादमें भी संभव कह्या औ स्वमतमें उद्धार नहीं कन्या ताका यह उद्धार है:—जिस पदार्थका जो ज्ञान होवै ता ज्ञानमें अप्रमात्वनिश्चय होवै तौ प्रवृत्ति होवै नहीं. अप्रमात्वका संदेह होवै तौ सकंप्रवृत्ति होवै है. अप्रमात्वका निश्चय होवै तौ निष्कंप्रवृत्ति होवै है; इसवास्तै प्रमात्व अप्रमात्वका स्वरूप औ तिनकी उत्पत्ति औ तिनके ज्ञानका प्रकार कहै हैं. अतएव प्रमात्व अप्रमात्वका स्वरूप पूर्व कह्या है. स्मृतिसै भिन्न जो अबाधित.

अर्थगोचर ज्ञान सो प्रमा है; तासैं भिन्न ज्ञान अप्रमा है; या कहनेतें यह जाना जावै है. स्मृतिभिन्न अवाधित अर्थ गोचर ज्ञानका धर्म प्रमात्व है, तासैं अन्यज्ञानका धर्म अप्रमात्व है, तथापि पूर्वउक्त पारिभाषिक प्रमात्व स्मृतिमें नहीं है औ प्रवृत्तिका उपयोगी प्रमात्व स्मृतिमेंभी मानना चाहिये, काहेतें ? स्मृतिज्ञानसैंभी पुरुषकी प्रवृत्ति होवै है. जिस स्थानमें स्थित इष्ट पदार्थकी स्मृति होवै तिसस्थानमें पुरुषकी प्रवृत्ति होवै है. स्मृतिज्ञानमें प्रमात्व निश्चय होवै तौ निष्कंप प्रवृत्ति होवै है, यातें प्रवृत्तिका उपयोगी प्रमात्व स्मृतिमेंभी है, यातें उक्त स्वरूप प्रमात्वसैं अन्यविध प्रमात्वका स्वरूप कह्या चाहिये. सकल शास्त्रनमें स्मृतिसैं भिन्न ज्ञानमें अनुभव व्यवहार करैं हैं, संस्कारजन्यज्ञानमें स्मृतिव्यवहार करैं हैं, यथार्थ-अनुभवमें प्रमा व्यवहार करैं हैं औ तासैं भिन्नमें अप्रमा व्यवहार करैं हैं. इसरीतिसैं ज्ञानत्व धर्म तौ सकल ज्ञानमें होनेतें व्यापक है औ अनुभवत्व स्मृतित्व ज्ञानत्वके व्याप्य हैं परस्पर विरोधी हैं, तैसैं प्रमात्व धर्मभी अनुभवत्वका व्याप्य है. काहेतें ? अनुभवत्व तौ यथार्थानुभव औ अयथार्थानुभवमें रहै है. औ प्रमात्वधर्म यथार्थानुभवमेंही रहे हैं यातें अनुभवत्वका व्याप्य प्रमात्व है, तैसैं यथार्थत्वकाभी प्रमात्व व्याप्य है. काहेतें ? यथार्थत्व तौ सत्यपदार्थकी स्मृतिमें भी रहै है. औ स्मृतिमें प्रमात्व रहै नहीं, यातें यथार्थत्वकाभी प्रमात्व व्याप्य है यह शास्त्रकारनकी परिभाषा है. याके अनुसार प्रमाका स्मृतिसैं भिन्न अवाधित अर्थगोचर ज्ञान प्रमा कहिये हैं; यह लक्षण कह्या है जिस प्रमात्वके ज्ञानतें पुरुषकी निष्कंप-प्रवृत्ति होवै ऐसा प्रमात्वस्मृतिमेंभी मानना चाहिये; यातें इस प्रसंगमें यथार्थत्वका व्याप्य प्रमात्व नहीं; किंतु यथार्थत्वका नामही प्रमात्व है. पूर्व उक्त पारिभाषिक प्रमात्व तौ स्मृतिमें नहीं है यथार्थत्व है यातें पूर्व उक्त प्रमात्व यथार्थत्वरूप नहीं, किंतु तासैं भिन्न है औ तासैं न्यूनदेशवृत्ति होनेतें यथार्थत्वका व्याप्य है, औ प्रवृत्तिका उपयोगी प्रमात्व विचारणीय है, सो स्मृति साधारण है, यातें यथार्थत्वसैं न्यूनदेशवृत्ति नहीं, किंतु यथार्थत्व-

रूपही प्रमात्व विचारणीय है, औ जो स्मृतिज्ञानमें प्रमाव्यवहारसँ सर्वथा विद्वेष होवै तौ प्रमात्वज्ञानसँ निष्कंप प्रवृत्ति होवै है, इसवाक्यकू त्यागिकै यथार्थत्वज्ञानसँ निष्कंपप्रवृत्ति होवै है, ऐसा वाक्य कहै; इसरीतिसँ या प्रसंगमें प्रमात्वका एकही अर्थ है; यातँ या प्रसंगमें यथार्थत्वधर्मका प्रमात्वशब्दसँ व्यावहार है.

न्यायवैशेषिकमतमें ज्ञानकी उत्पादकसामग्रीतँ
बाह्यसामग्रीतँ प्रमात्व अप्रमात्वकी उत्पत्ति.

(परतः प्रामाण्यवाद औ परतः अप्रामाण्यवाद.) ॥ ७० ॥

न्यायशास्त्रके मतमें ज्ञानकी उत्पादक सामग्रीतँ प्रमात्वकी उत्पत्ति होवै नहीं औ ज्ञानकी ज्ञापकसामग्रीसँ प्रमात्वका ज्ञान होवै नहीं; याकू परतः प्रामाण्यवाद कहँ है. या प्रसंगमें प्रमात्वका नाम प्रामाण्य है. परतः कहिये अन्यतँ प्रामाण्यकी उत्पत्ति होवै है. अन्यतँही प्रामाण्यका ज्ञान होवै है. ज्ञानकी सामग्रीतँ भिन्न सामग्री परशब्दका अर्थ है, यातँ यह निष्कर्ष हुआ:—ज्ञानकी सामग्रीतँ प्रमात्वकी सामग्री भिन्न हैं. ज्ञानकी उत्पत्तिकी सामग्री तौ इंद्रिय अनुमानादिक पूर्व कही है, तासँ प्रमात्वकी उत्पत्ति होवै तौ सकल ज्ञान प्रमा हुये चाहिये. अप्रमाज्ञानका लोप होवैगा, यातँ ज्ञानकी उत्पत्तिकी सामग्रीसँ अधिक सामग्रीसँ प्रमात्वकी उत्पत्ति होवै है. जहां अधिक सामग्री नहीं है तहां ज्ञानमें प्रमात्वधर्म होवै नहीं, यातँ भ्रमज्ञानका लोप नहीं सो अधिक सामग्री गुण है. जहां गुणसहित इंद्रिय अनुमानादिकनतँ ज्ञान होवै तहां प्रमा होवै है, गुणरहित इंद्रियानुमानादिकनतँ ज्ञान होवै है प्रमा नहीं. प्रत्यक्ष प्रमाकी उत्पत्तिमें विषयके अधिक देशमें इंद्रियका संयोग गुण है औ साध्यके व्याप्यहेतुका साध्यवृत्तपक्षमें ज्ञान अनुमितिप्रमाकी उत्पत्तिमें गुण है. जहां व्यभिचारी हेतुका पक्षमें ज्ञान होवै, तहां अनुमिति ज्ञानकी सामग्री पक्षमें हेतुका ज्ञान तौ है, परंतु व्याप्यहेतुका ज्ञानरूप गुण

नहीं; यातें अनुमिति प्रमा होवै नहीं इस रीतिसँ ज्ञानवृत्ति प्रमात्व धर्मकी उत्पत्तिमें ज्ञानकी जनक सामग्रीतें अन्य गुणकी अपेक्षा होनेतें परतः प्रामाण्यकी उत्पत्ति होवै है.

प्रमात्वकी नाई ज्ञानवृत्ति अप्रमात्वकीभी परतः उत्पत्ति होवै है. काहेतें ? भ्रमज्ञान दोषजन्य होवै है; यह वार्ता प्रसिद्ध है. औ प्रमाज्ञानमें दोष हेतु नहीं, यातें ज्ञानकी सामग्रीतें दोष बाह्य है सो दोष अनंतप्रकारका है. इसरीतिसँ ज्ञानसामग्रीतें दोष पर है, भिन्नकूं पर कहें हैं तासँ अप्रमाकी उत्पत्ति होनेतें परतः अप्रामाण्यकी उत्पत्ति होवै है. अप्रमात्वकूं अप्रामाण्य कहें हैं. इसरीतिसँ प्रमात्वकी उत्पत्ति औ अप्रमात्वकी उत्पत्ति परतः होवै है

ज्ञान औ ज्ञानत्वकी सामग्रीतें अन्यकारणतें

प्रमात्वके ज्ञानकी उत्पत्ति (परतःप्रामाण्यग्रहवाद) ॥ ७१ ॥

तैसँ ज्ञानके ज्ञानकी सामग्रीतें प्रमात्वका ज्ञान होवै नहीं; किंतु ज्ञानका औ ज्ञानत्वका जा सामग्रीतें ज्ञान होवै तामें अन्यकारणतें प्रमात्वका ज्ञान होवै है. जैसे प्रत्यक्षादिक प्रमाणतें घटादिकनका ज्ञान होवै तैसँ मन-संयुक्त-समवायसंबंधतें घटादिज्ञानका ज्ञान होवै है. नेत्रादिप्रमाणतें घटका ज्ञान होवै ताका "अयं घटः" ऐसा आकार है. औ मनोरूप प्रमाणतें घटज्ञानका प्रत्यक्ष होवै ताका "घटमहं जानामि" ऐसा आकार है. "घटमहं जानामि" या मानस ज्ञानका विषय घटज्ञान है और घटभी विषय है. काहेतें ? ज्ञानका ज्ञान अनुव्यवसाय कहिये है. घटादिकनका ज्ञान व्यवसाय कहिये है. अनुव्यवसायज्ञानका यह स्वभाव है. व्यवसायके विषयकूं त्यागै नहीं किंतु विषयसहित व्यवसायकूं प्रकाशै है; इसी वास्तै ज्ञानके ज्ञानकी अनुव्यवसाय संज्ञा है. व्यवसायके अनुसारीकूं अनुव्यवसाय कहें हैं. जैसे व्यवसायके घटादिक विषय हैं तैसँ अनुव्यवसायकेभी घटादिक विषय हैं; यातें व्यवसायके अनुसार अनुव्यवसाय है औ अनुव्यवसायज्ञानका आत्माभी विषय है. काहेतें ? यह नियम है. ज्ञान इच्छा कृति सुख दुःख द्वेष ये

आत्माके विशेष गुण हैं. इनमें किसी एक गुणकी प्रतीति होवै तो आत्मा की प्रतीति होवै. किसीकी प्रतीति नहीं होवै तो आत्माकी प्रतीति होवैनहीं यातें सकल विशेषगुणनकुं त्यागिकै आत्माकी प्रतीति होवै नहीं तैसैं आत्माकुं त्यागिक केवल ज्ञानादिकनकी प्रतीति होवै नहीं. यतें घटके ज्ञानका ज्ञान होवै तत्र आत्माकाभी ज्ञान होवै है, यातें व्यवसायज्ञानकुं औ ताके विषय घटकुं तैसैं व्यवसायके आश्रय आत्माकुं " घटमहं जानामि" यहज्ञान प्रकाशै है; इसीवास्तै त्रिपुरीगोधर ज्ञानकुं अनुव्यवसाय कहैं हैं. अनुव्यवसाय ज्ञानका करण मन है, यातें सकल विषयनतें मनका संबंध कह्या चाहिये. जैसैं घटज्ञान आत्मा विषय है. तैसैं घटत्व ज्ञानत्व आत्मत्वभी घटज्ञानके ज्ञानके विषय है. घटज्ञानसैं तो मनका स्वसंयुक्त समवायसंबंध है. औ ज्ञानत्वसैं स्वसंयुक्त समवेतसमवाय संबंध है. आत्मासैं स्वसंयोग-संबंध है, आत्मत्वसैं स्वसंयुक्त समवायसंबंध है; औ घटसैं तो मनका संबंध प्रत्यक्षका हेतु संभवै नहीं. काहेतें ? बाह्यपदार्थका ज्ञान स्वतंत्रमनसैं होवै नहीं. यातें घटसैं मनका अलौकिक संबंध कह्या चाहिये. लौकिक संबंधसैं बाह्यपदार्थका ज्ञान मनसैं होवै नहीं. अलौकिक संबंधसैं बाह्यपदार्थकाभी मनसैं ज्ञान होवै है, सो अलौकिकसंबंध ज्ञानलक्षण है. अनुव्यवसायज्ञानका विषय जो व्यवसायज्ञान सोई मनका घटसैं संबंध है ताका यह स्वरूप है. स्वसंयुक्त समवेतज्ञान अथवा स्वसंयुक्त समवेतज्ञानविषयता घटसैं मनका संबंध है. ज्ञानलक्षणशब्दमें लक्षणशब्दका स्वरूप अर्थ करें तत्र तो आद्य-संबंध है. लक्षणशब्दका ज्ञापक अर्थ करें तत्र द्वितीय संबंध है. स्वशब्दका अर्थ मन है तासैं संयुक्त आत्मतामें समवेतव्यवसायज्ञान है सो घटमें रहै है; यातें उक्त ज्ञानही मनका घटमें संबंध होनेतें घटका मानसज्ञान होवै है औ द्वितीय पक्षमें उक्तज्ञानकी विषयतारूप संबंध घटमें है. व्यवसायज्ञानके विषय घटघटत्व दोनूं हैं, यातें व्यवसायरूप संबंधसैं अनुव्यवसाय ज्ञानके दोनूं विषय हैं. इसरोतिसैं घटज्ञानादिक अनुव्यवसायज्ञानके विषय हैं; यातें ज्ञानका ज्ञान अनुव्यवसाय है. ताकी सामग्री मनःसंयोगादि-

रूप हैं; तासैं ज्ञानका औ ज्ञानत्वका ज्ञान होवै है, प्रमात्वका ज्ञान होवै नहीं; किंतु ज्ञान होयकै पुरुषकी सफल प्रवृत्ति होवै तासैं उत्तरकालमें प्रवृत्तिजनक ज्ञानमें प्रमात्वका अनुमिति ज्ञान होवै है. जैसे तडागमें जलके प्रत्यक्ष ज्ञानतैं जलार्थीकी प्रवृत्ति हुये जलका लाभ होवै तत्र पुरुषकूं ऐसा अनुमान होवैहै, “इदं जलज्ञानं प्रमा सफलप्रवृत्तिजनकत्वात्। यत्र यत्र सफल-प्रवृत्तिजनकत्वं तत्र तत्र प्रमात्वम् । यथा निर्णीतप्रमायाम्” इहां वर्तमान जलज्ञान पक्ष है. यद्यपि अनुमानकालमें जलज्ञान अतीत है तथापि वर्तमानके समीप भूत भविष्यत्भी वर्तमानही कहिये है; यातैं वर्तमान जलज्ञानही पक्ष कह्या अतीत नहीं कह्या. प्रमात्व साध्य है. आगे हेतुदृष्टांत स्पष्ट है. व्यतिरेक दृष्टांत कहना होवै तौ “यत्र यत्र सफलप्रवृत्तिजनकत्वं नास्ति तत्र तत्र प्रमात्वं नास्ति। यथा शुक्तौ रजतज्ञानम्” इसरीतिसैं वाक्य कहै, या अनुमानतैं जलज्ञानमें प्रमात्वका निश्चय होवै है. इसरीतिसैं सकल ज्ञानोंमें सफल प्रवृत्तिसैं प्रमात्वकी अनुमिति होवै है. जलज्ञानग्राहक सामग्री “जलमहं जानामि” या अनुव्यवसायकी सामग्री है; प्रमात्वग्राहक सामग्री उक्त अनुमान है. सो अनुव्यवसायकी सामग्रीतैं भिन्न होनेतैं पर हैं; यातैं परतः प्रमात्वग्रह होवे है. यद्यपि न्यायमतमें अनुमितिका विषय पक्षभी होवै है, औ उक्त अनुमितिमैं जलज्ञान पक्ष है यातैं प्रमात्वका अनुमानभी ज्ञान ग्राहक सामग्री है, तसैं अनुव्यवसाय भी दो प्रकारका होवै है. एक तौ “जलमहं जानामि” ऐसा अनुव्यवसाय होवै है. जहां प्रमात्व निश्चयतैं उत्तर अनुव्यवसाय होवै तहां “जलं प्रमिनोमि” ऐसा अनुव्यवसाय होवै है, यातैं उक्त अनुमानरूप ज्ञानग्राहकसामग्रीतैं प्रमात्वका निश्चय हुया औ द्वितीय अनुव्यवसायकी सामग्रीभी ज्ञानग्राहक है; तासैं प्रमात्वका निश्चय हुया. इस रीतिसैं सिद्धांतकोटि स्वतःप्रामाण्यग्रहकी प्राप्ति हुई; तथापि जो जो ज्ञानग्राहक सामग्री सो सारी प्रमात्वकी ग्राहक है यह सिद्धांतकोटि है; ज्ञानग्राहक सकल सामग्रीमें “जलमहं जानामि”

या अनुव्यवसायकी सामग्रीभी अंतर्भूत है, तातें प्रमात्वका ग्रह होवै नहीं, यातें सिद्धांत कोटिका अंगीकार नहीं.

इसरीतिस घटादिकनके ज्ञानतें घटादिकनका प्रकाश होवै है. घटादिकनके प्रकाश हुयेभी घटादिकनक ज्ञानका औ ज्ञानके आश्रय आत्माका प्रकाश होवै नहीं. जिसकालमें अनुव्यवसायज्ञान होवै तब घटादिक विषयसहित औ आत्मसहित घटादिज्ञान प्रकाश होवै है, परंतु अनुव्यवसायज्ञानतें व्यवसायकी त्रिपुटीका प्रकाश होवै है अनुव्यवसायका प्रकाश होवै नहीं. जब अनुव्यवसायगोचर अनुव्यवसाय होवै तब प्रथम अनुव्यवसायका प्रकाश होवै है, द्वितीय अनुव्यवसाय अप्रकाशित ही रहै है. प्रथम अनुव्यवसाय तौ व्यवसायगोचर है, अनुव्यवसायगोचर द्वितीय अनुव्यवसाय है. “घटज्ञानमहं जानामि” यह द्वितीय अनुव्यवसायका स्वरूप है. द्वितीय अनुव्यवसायका व्यवहार इष्ट होवै तौ “घटज्ञानस्य ज्ञानमहं जानामि” ऐसा तृतीय अनुव्यवसाय होवै है, परंतु न्यायमतमें घटज्ञानसैं घटका प्रकाश होयकै घटका व्यवहार सिद्ध होवै है. घटव्यवहारमें घटज्ञानके प्रकाशकी अपेक्षा नहीं. घटज्ञानका व्यवहार इष्ट होवै तब अनुव्यवसायतें घटज्ञानका प्रकाश होयक घटज्ञानका व्यवहार होवै है; अनुव्यवसायकै प्रकाशकी अपेक्षा नहीं. इसरीतिसैं जाका व्यवहार इष्ट होवै ताके ज्ञानकी अपेक्षा है. विषय प्रकाशक जो ज्ञान सो प्रकाशित होवै अथवा अप्रकाशित होवै ताके प्रकाशसैं उपयोग नहीं. जो प्रकाशितज्ञानसैं ही विषयका प्रकाश होवै तौ न्यायमतमें अनवस्था दोष होवै. काहेतें ? जा ज्ञानतें विषय प्रकाश होवै सो ज्ञान स्वप्रकाश तौ है नहीं; ताका प्रकाशक ज्ञानांतर होवै तब ज्ञानतें विषयका प्रकाश होवै, तिस प्रथम ज्ञानका प्रकाशक ज्ञानांतरका अन्य ज्ञान चाहिये, तृतीयका प्रकाशक चतुर्थज्ञान चाहिये; इसरीतिसैं अनवस्था दोष होवै परस्पर सापेक्ष प्रकाश मानै तौ अन्योन्याश्रय चक्रिका दोष होवै. यातें विषयके प्रकाशमें अपने प्रकाशकी

ज्ञान अपेक्षा करै नहीं, किंतु स्वव्यवहारमें प्रकाशकी अपेक्षा है, जहाँ घटादिक विषयका व्यवहार इष्ट होवै तहां घटज्ञानकी घटके प्रकाशवास्तै अपेक्षा है. अप्रकाशितज्ञानसँही घटका व्यवहार होवै है. जैसे जब घटका ज्ञान नहीं होवै है तिसकालमें भी जलधारणादि प्रयोजनकी सिद्धि घट करै है, स्वकार्यमें प्रकाशकी अपेक्षा घट करै नहीं. तस ज्ञानका कार्य विषयका प्रकाश है. ता विषयप्रकाशरूप कार्यमें अपने प्रकाशकी अपेक्षा ज्ञान करै नहीं. घटकी नाई स्वव्यवहारमें प्रकाशवास्तै ज्ञानकी अपेक्षा ज्ञान करै है. जा ज्ञानका व्यवहार इष्ट होवै तिस ज्ञानका ज्ञान होवै है. ज्ञानज्ञानके प्रकाशकी अपेक्षा नहीं इच्छाके विषयकू इष्ट कहै हैं; यातँ न्यायमतमें अनवस्था दोष कहै हैं, सो तिनका अविवेकमूलक प्रलाप है. इसरीतिसँ न्यायमतमें कोई ज्ञान स्वप्रकाश नहीं. यातँ ज्ञानके ज्ञानकी जाँ उत्पत्ति होवै सो ज्ञानग्राहक सामग्री कहिये है. अनुव्यवसाय-ज्ञानकी सामग्री मनःसंयोगादिक औ ज्ञानलक्षण अलौकिक संबंध है, सो अनुव्यवसायभेदसँ नाना है. तैसँ "जलज्ञानं प्रमा" यह अनुमितिभी ज्ञानका ज्ञान है, ताका जनक अनुमान है, सोभी ज्ञानग्राहक सामग्री है; औ तासँ जलज्ञानके प्रमात्वका ज्ञान भी होवै है, औ "जलं प्रमिनोमि" इस अनुव्यवसायकी सामग्रीभी ज्ञानग्राहक सामग्री है; औ तास जलज्ञानके प्रमात्वका ज्ञान होवै है, परंतु "जलमहं जानामि" यह अनुव्यवसायभी जलज्ञानका ज्ञान है औ जलज्ञानके प्रमात्वकू प्रकाश नहीं, यातँ ज्ञानग्राहक सामग्री उक्त अनुव्यवसाय सामग्रीसँ जलज्ञानके प्रमात्वका अग्रहण होनेतँ जलज्ञान-ग्राहक सकल सामग्रीतँ जलज्ञानके प्रमात्वका ग्रहण नहीं होनेतँ स्वतःप्रामाण्यग्रह होवै नहीं; किंतु परतः प्रामाण्यग्रह होवै है. जो जो ज्ञानग्राहक सामग्री तिन सर्वतँ प्रमात्वग्रह होवै, याकू स्वतः प्रामाण्यग्रह कहै हैं. या पक्षमें प्रमात्वधर्मकू त्यागिक किसी ज्ञानका ज्ञान होवै नहीं. प्रमात्व ज्ञानत्व ये उभयधर्मविशिष्ट ज्ञानका ज्ञान होवै है; केवल ज्ञानत्वधर्मवि-

शिष्ट ज्ञानका ज्ञान होवै नहीं. औ परतः प्रामाण्यग्रहवादमें प्रथम अनुव्यवसायतै प्रमात्वकूं त्यागिकै ज्ञानत्वविशिष्ट ज्ञानका ज्ञान होवै है, फेरि अन्य अनुव्यवसायतै वा उक्त प्रकारके अनुमानतै प्रमात्वका ज्ञान होवै है. मीमांसक औ सिद्धांतसंमत स्वतःप्रामाण्यवादमें दोष ॥ ७२ ॥

मीमांसकमतमें औ सिद्धांतमतमें स्वतःप्रामाण्यग्रहका अंगीकार है, न्यायवैशेषिक मतमें परतःप्रामाण्यग्रहका अंगीकार है औ स्वतःप्रामाण्यग्रहमें यह दोष कह्या है. जहां एक पदार्थका अनेकबार ज्ञान होयकै प्रवृत्ति हुई होवै तहां तौ ज्ञानके प्रमात्वमें कहां संदेह होवै नहीं. काहेतै ? अनेकबार सफल प्रवृत्ति होयकै प्रमात्वनिश्चय होय जावै है, सो प्रमात्वनिश्चय प्रमात्वसंशयका विरोधी है, परंतु जा पदार्थका अपूर्व ज्ञान होवै ताके ज्ञानमें प्रमात्वका संदेह होवै है, सो नहीं हुया चाहिये. काहेतै ? अद्वैतमतमें औ प्रभाकरके मतमें तौ ज्ञान स्वप्रकाश है; यातै ज्ञान कदीभी अगृहीत होवै नहीं गृहीतही होवै है, यातै प्रमात्वभी साथिही गृहीत होवै तौ निर्णीत पदार्थका संदेह होवै नहीं, यातै प्रमात्वका संदेह संभवै नहीं. सिद्धांतपक्षमें तौ प्रकाशरूप ज्ञान है, प्रकाशपदार्थका ज्ञानपदार्थसँ भेद नहीं.

प्रभाकरके मतमें सारै ज्ञानतै त्रिपुटीका प्रकाश ॥ ७३ ॥

औ प्रभाकरके मतमें ज्ञानके विषयमें प्रकाश होवै है. प्रकाशका हेतु ज्ञान है. जैसे घटका ज्ञान होवै तब घट ज्ञानतै घटका प्रकाश होवै. तैसें घटका ज्ञान अपने स्वरूपका प्रकाश करै है. औ अपना आश्रय जो आत्मा ताका प्रकाश करै है, सारै ज्ञान त्रिपुटीकूं प्रकाशै है. ज्ञाता ज्ञान ज्ञेयका समुदाय त्रिपुटी कहिये है. इसरीतिसँ प्रभाकरके मतमें अपनै स्वरूपकूंभी ज्ञान विषय करै है औ अपने प्रमात्वकूं विषय करै है.

मुरारिमिश्रका मत ॥ ७४ ॥

औ मुरारिमिश्रके मतमें ज्ञानका प्रकाश अनुव्यवसायतै होवै है.

औ तिस ज्ञानका प्रकाशक अनुमितिही प्रमात्वका प्रकाश मान्य है; यातँ अनुव्यवसायसँ उत्तरप्रमात्वका सन्देह नहीं हुया चाहिये.

भट्टका सिद्धांत ॥ ७५ ॥

तसँ भट्टका यह सिद्धांत है:-घटादिकनके ज्ञानका ज्ञान प्रत्यक्षरूप होवै नहीं. काहेतँ? ज्ञानगुण प्रत्यक्षयोग्य नहीं, यातँ ज्ञानका ज्ञान अनुमिति-रूप होवै है, मानसप्रत्यक्षरूप नहीं सो अनुमिति ज्ञान इसरीतिसँ होवै है इंद्रियविषयके संयोगतँ प्रत्यक्षज्ञान होवै अथवा अनुमिति ज्ञान होवै सकल ज्ञानतँ घटादिक-विषयमँ ज्ञातता नाम धर्म उपजै है; इसीवास्तै ज्ञान हुयां पाछै “ज्ञातो घटः” ऐसा व्यवहार होवै है, ज्ञानसँ प्रथम जो घटइंद्रियका संयोग होवै, तासँ “अयं घटः” ऐसा प्रत्यक्ष होवै है, सो प्रत्यक्षज्ञान समवायसंबंधसँ ज्ञातामँ रहै है, विषयतासम्बंधसँ घटमँ रहै है. जहां विषयता सम्बंधसँ ज्ञान होवै तहां समवायसम्बंधसँ ज्ञातता उपजै है. इसरीतिसँ घटके ज्ञानतँ घटमँ ज्ञातता उपजै है. तिस ज्ञातताका उपादानकारण घट है, निमित्तकारण ज्ञान है. असमवायिकारणपरिभाषा भट्टके मतमँ है नहीं, उपादान कारणसँ भिन्नकू निमित्तकारण ही कहँ हैं. इसरीतिसँ ज्ञानजन्य ज्ञातता धर्म घटमँ होवै है. प्रथम तौ “अयं घटः” इसरीतिसँ घटका प्रकाशक प्रत्यक्ष हुया है. ता प्रत्यक्षसँ घटमँ ज्ञातता धर्म उपज्या तत्र इंद्रियसंयोगतँ तिसी घटका “ज्ञातो घटः” इसरीतिसँ प्रत्यक्ष होवै है. इसरीतिसँ ज्ञानजन्य ज्ञातताका बाह्य इंद्रियसँ प्रत्यक्ष होवै है. औ बाह्य पदार्थके ज्ञानका बाह्य इंद्रियसँ तौ किसीके मतमँ प्रत्यक्ष होवै नहीं. न्याया-दिकनके मतमँ ज्ञानका मानसप्रत्यक्ष होवै है. भट्टके मतमँ घटादिकनके ज्ञानका मानसप्रत्यक्षभी होवै नहीं, परंतु घटादिज्ञानका अनुमानजन्य अनु-मितिज्ञान होवै है. अनुमानका यह आकार है “अयं घटः विषयतासंबंधेन ज्ञानवान्समवायेन ज्ञाततावत्त्वात् । यत्रयत्र समवायेन ज्ञातता तत्र तत्र विषयतासंबंधेन ज्ञानम्” या स्थानमँ पुरोवर्ति घट पक्ष है, विषयतासंबंधसँ

ज्ञान साध्य है, आगे हेतु दृष्टांत है. अन्य ग्रंथनमें प्रकारांतरसे अनुमान लिखा है सो कठिन है. औ भट्टके मतमें अनुमानसे ज्ञान जानिये है यह सुगमरीति दिखाई है. इसरीतिसे ज्ञानग्राहकसामग्री भट्टके मतमें अनुमान है.

न्याय वैशेषिक मतका निष्कर्ष ॥ ७६ ॥

या अनुमानत ही घटज्ञानके प्रमात्वकाभी ज्ञान होवै है. यातें ज्ञानकी अनुमिति हुये पाछे प्रमात्वका सन्देह भट्टमतमें नहीं हुया चाहिये; यातें ज्ञानके सकल ज्ञानतें प्रमात्वका निश्चय होवै नहीं; किंतु सफल प्रवृत्ति हुये पाछे ज्ञानके प्रमात्वका निश्चय होवै है. यह न्यायका औ वैशेषिकका मत है. याकूं परतः प्रामाण्यवाद कहें हैं. ज्ञानकी उत्पत्तिकी सामग्रीतें प्रमात्वकी उत्पत्ति होवै नहीं; अधिक सामग्रीतें प्रमात्वकी उत्पत्ति होवै है तैसेँ अधिक सामग्रीतें प्रमात्वका ज्ञान होवै है. प्रमात्वकी नाई अप्रमात्वकी परतः उत्पत्ति होवै है औ परतः ज्ञान होवै है, जो ज्ञानकी जनक सामग्रीतें ज्ञानके अप्रमात्व धर्मकी उत्पत्ति होवै तौ सकल ज्ञान अप्रमा हुये चाहिये; यातें ज्ञानकी जनक सामग्रीसेँ अप्रमात्वकी उत्पत्ति होवै नहीं, ज्ञानके जनक इंद्रिय अनुमानादिक हैं. तिनमें दोषका सहकार होवै तौ अप्रमात्वसहित ज्ञानकी उत्पत्ति होवै ऐसेँ दोष ज्ञानाविध है. ।

प्रत्यक्षभ्रम होवै तहां तौ नेत्रादिगत प्रमाण दोषकी नाई विषयगत सादृश्य दोषभी हेतु है, कहां प्रत्यक्षभ्रममें विषयगत सादृश्य दोषका व्यभिचारभी है. परंतु सदृशमें ही बहुत भ्रम होवै है, यातें बहुत स्थानमें तौ सादृश्य दोष भ्रमका हेतु है, जहां विसदृशमें भ्रम अनुभवसिद्ध होवै तहां सादृश्य दोष भ्रमका कारण नहीं, एक रूपसेँ दोष हेतु नहीं; किंतु जिसके हुयां जो भ्रम होवै तिस दोषकूं तिसभ्रमकी कारणता है. परोक्षभ्रमज्ञानमें सादृश्यकी अपेक्षा नहीं, यह अनुभवसिद्ध है, यातें परोक्षज्ञानमें विषयगत दोष हेतु नहीं किंतु अनुमितिभ्रमविषेँ अनुमान दोष हेतु है, व्याप्य हेतुका ज्ञान अनुमान

है, हेतुमें व्यभिचारादिक दोष न्यायग्रन्थनमें प्रसिद्ध हैं, औ शाब्दभ्रम होवै तहां श्रोतामें वाक्यतात्पर्यका अनवधारण दोष है, वक्तामें विप्रलम्बकता-दिक दोष हैं, शब्दमें अन्यथाबोधकत्वादिक दोष हैं, इसरीतिसँ अप्रमात्वके हेतुदोष अनुभवानुसारतँ जानने चाहियँ.

या प्रसंगमें प्रमात्वकी उत्पत्ति औ अप्रमात्वकी उत्पत्ति कही सो विरुद्ध प्रतीत होवै है. भूत भविष्यत् वर्तमान सकल प्रमामें प्रमात्वधर्म एक है, तैसँ सकल अप्रमामें अप्रमात्वभी एक है. तिनकी उत्पत्ति कहना संभवै नहीं तथापि अपने कारणतँ ज्ञान उपजै तब कोई ज्ञानप्रमा होवै है कोई अप्रमा होवै है. प्रमात्वविशिष्ट प्रमा होवै है, अप्रमात्वविशिष्ट अप्रमा होवै है. इसरीतिसँ ज्ञानमें प्रमात्व औ अप्रमात्व धर्मकी विलक्षणता ज्ञानकी जनक सामग्रीके अधीन है. कहूं ज्ञानकी ऐसी सामग्री है, जातँ प्रमात्व-विशिष्ट ज्ञानकी उत्पत्ति होवै है; औ कहूं ऐसी सामग्री है; जातँ अप्रमात्व-विशिष्ट ज्ञानकी उत्पत्ति होवै है, यातँ ऐसा मानना चाहिये, प्रमात्व धर्म तौ एक है, सकल प्रमामें ताका संबंध है, परंतु प्रमात्वका संबंध सामग्रीके अधीन है; इसरीतिसँ ज्ञानमें प्रमात्वकी प्रयोजक सामग्री होनेतँ प्रमात्वकी उत्पत्ति कही है. तैसँ अप्रमात्वका प्रयोजक दोष है, यातँ दोषजन्य अप्रमात्व कहिये है, दोषजन्य कहनेका दोष प्रयोज्यमें तात्पर्य है, औ तिनके ज्ञानकी तौ मुख्य उत्पत्ति संभवै है.

यद्यपि सिद्धांतमें साक्षीभास्य प्रमात्व है; यातँ प्रमात्वके ज्ञानकीभी उत्पत्ति कहें साक्षीकी उत्पत्ति सिद्ध होवै है सो बनै नहीं तथापि वृत्तिमें आरूढसाक्षी प्रमात्वादिकनकूं प्रकाशै है, यातँ वृत्तिभी ज्ञान कहिये है, ताकी उत्पत्ति संभवै है. यह वार्ता पूर्व कही है, तथापि उक्त अर्थके कथनतँ श्रोता अध्येताकूं बोध दृढ होवै है. शास्त्रीय अर्थके अंदसंस्कारवाले पुरुषकूं बारंबार कहनेतँ अनायासतँ बोध होवै है. यातँ इस प्रकरणमें अनेक अर्थ बारंबार कहे हैं, पुनरुक्ति दोष नहीं. इस

अथवा नहीं हुआ. जो घटका ज्ञान अज्ञात होवै तो कदाचित् संदेहभी हुआ चाहिये, यातें ज्ञान अज्ञात होवै नहीं ज्ञानका प्रकाश अनुव्यवसाय होवै है; यह कथन असंगत है. औ जो ऐसैं कहैः—ज्ञानगोचरज्ञान नहीं होवै तो “अयं घटः घटमहं जानामि” इसरीतिसैं ज्ञानमें विलक्षणताप्रतीति नहीं हुई चाहिये. काहेतैं? न्यायमतमें तौ प्रथमज्ञानका विषय घट है, द्वितीयज्ञानका विषय घटज्ञान है, यातें विषयभेदतैं ज्ञानोंकी विलक्षणता संभवै है औ स्वप्रकाश ज्ञानवादीके मतमें ज्ञानका विषय ज्ञान होवै नहीं. दोनूं ज्ञानोंका विषय घट होनेतैं विषयभेदके अभावतैं विलक्षणप्रतीति नहीं हुई चाहिये, यह शंकाभी संभवै नहीं. जैसे एकही घटका कदाचित् “अयं घटः” ऐसा ज्ञान होवै है, कदाचित् “अनित्यो घटः” ऐसा ज्ञान होवै है, तहां विषयके भेदविना विलक्षणज्ञान होवै है; परंतु प्रथमज्ञानमें घटकी अनित्यता भासै नहीं. औ द्वितीय ज्ञानमें घटकी अनित्यता भासै है. तैसैं “अयं घटः” या ज्ञानमें घटकी ज्ञातता भासै नहीं. औ “घटमहं जानामि” या ज्ञानमें घटकी ज्ञातता भासै है. ज्ञानजन्यप्रकटताकूं ज्ञातता कहैं हैं. द्वितीयज्ञानका विषय घटवृत्ति ज्ञातता है, घटका ज्ञान नहीं; इसीवास्तै घटज्ञानसैं उत्तरकालमें कदाचित् “घटमहं जानामि” ऐसा ज्ञान होवै है. कदाचित् “ज्ञातो घटः” ऐसा प्रत्यक्ष होवै है. “ज्ञातो घटः” या प्रत्यक्षका विषय घटकी ज्ञातता है. यह अर्थ भट्टकूं संमत है औ अनुभावानुसारी है, काहेतैं? जैसे “अनित्यो घटः” या कहनेतैं अनित्यपदार्थमें विशेषण अनित्यत्वकी प्रतीति घटमें सर्वकूं संमत है, तैसैं “ज्ञातो घटः” या कहनेतैं ज्ञातपदार्थमें विशेषण ज्ञातत्वकी घटमें प्रतीति सर्वानुभवसिद्ध है. “ज्ञातो घटः” इस ज्ञानके अवसरमें “घटमहं जानामि” यह ज्ञान होवै है यातें “घटमहं जानामि” यह ज्ञानभी घटकी ज्ञातताकूं विषय करैहै; इसरीतिसैं ज्ञानगोचरज्ञान नहीं मानैं तौभी “अयं घटः” “घटमहं जानामि” इसरीतिसैं विलक्षण ज्ञान संभवै है; यातें अनुव्यवसायज्ञानका विषय ज्ञान है यह नैयायिकमत असंगत है.

मुरारिमिश्रके मतका खण्डन ॥ ७८ ॥

तैसैं मुरारिमिश्रका मतभी या प्रसंगमें नैयायिकमततुल्य है; यातैं असंगत है. यद्यपि मुरारिमिश्रके मतमें ज्ञानप्रकाशक अनुव्यवसायतैं ही प्रमात्वका प्रकाश होवै है इतना न्यायमतसैं विशेष है, तथापि यह विशेष अकिंचित्कर है. काहेतैं ? अप्रकाश स्वभावज्ञानका अनुव्यवसायतैं प्रकाश होवै है या अंशमें न्यायके तुल्य होनेतैं असंगत है.

भट्टमतखण्डन ॥ ७९ ॥

तैसैं भट्टके मतमें अनुमितिसैं ज्ञानका परोक्ष प्रकाश होवै है यह न्यायतैंभी असंगत है. काहेतैं ? तिसके मतमभी ज्ञानका प्रकाश जो अनुमिति तासैं प्रमात्वका प्रकाश होवै है इतना अंश तौ न्यायसैं विलक्षण है, सिद्धांत अनुकूल है, तथापि घटादिक विषयकूं अपरोक्षता करनेवाले प्रत्यक्षज्ञानका अनुमितिरूप परोक्ष प्रकाश होवै है, यह कथन हास्यका आस्पद है.

प्रभाकरमतका खण्डन ॥ ८० ॥

तैसैं प्रभाकरके मतमें घटज्ञानादिक अपने प्रकाशमें अनुव्यवसायकी अपेक्षा करै नहीं. इतने अंशमें सिद्धांतके अनुकूल है औ प्रमात्वग्रहमें ज्ञानग्राहक सामग्रीतैं अन्यकी अपेक्षा करै नहीं इस अंशमेंभी सिद्धांतके अनकूल है; तथापि प्रभाकरमतभी श्रद्धायोग्य नहीं. काहेतैं ? सकलज्ञान स्वप्रकाश हैं औ त्रिपुटीविषयक हैं, केवल विषयगोचर कोई ज्ञान होवै नहीं सारै ज्ञान "घटमहं जानामि" इसरीतिसैं त्रिपुटीगोचर होवैहै. "अयं घटः" इसरीतिसैं केवल विषयगोचर ज्ञान अप्रसिद्ध है. घटसैं इंद्रियका संबन्ध हुये घटका ज्ञान होवै सो घटकूं और अपने स्वरूपकूं तथा अपने आश्रय आत्माकूं विषय करैहै, तैसैं घटका ज्ञानही अपने धर्म प्रमात्वकूं विषय करै है; इसरीतिसैं घटका ज्ञान अपने प्रकाशमें अन्यकी अपेक्षा करै नहीं इतना अंश तौ समीचीन है; परंतु अपना प्रकाश आप करैहै, यह विरुद्ध है. एक क्रियाका जो कर्ता होवै सो कर्म होवै नहीं; यातैं

प्रकाशका कर्ता आप औ प्रकाशका कर्मभी आपही; यह कथनभी विरुद्ध है. औ सिद्धांतमें तौ ज्ञान प्रकाशरूप है, यातें उक्त विरोध नहीं इस रीतिसँ प्रकाशरूप ज्ञानकूं नहीं मानें सो मत सकल अशुद्ध है, यातें ज्ञानका अनुव्यवसायतें प्रकाश होवै है, यह नैयायिक वचन असंगतहै ।

स्वतः प्रामाण्यवादका अंगीकार और सिद्धांतमतमें
उक्त संशयानुपपत्तिरूप दोषका उद्धार ॥ ८१ ॥

औ ज्ञानग्रहकालमें प्रमात्वका ग्रह होवै तौ संशयानुपपत्ति होवैहै या-
का यह समाधान है:-ज्ञानकी ग्राहकसामग्रीतें प्रमात्वका ग्रह होवैहै,
परंतु दोषाभावसहित ज्ञानसामग्रीतें प्रमात्वका ग्रह होवैहै यह आगे कहेंगे.
जहां संशय होवै तहां दोषाभाव नहीं. जो दोष नहीं होवै तौ संशय
संभवै नहीं. काहेतें ? संशयज्ञानभी भ्रम है औ भ्रमकी उत्पत्तिमें दोष
हेतु है, यातें संशय स्थलमें दोषाभाव संभवै नहीं. औ प्रमात्वज्ञानमें दोषा-
भाव हेतु है, यातें जहां संशय होवैहै तहां प्रमात्वका ज्ञान नहीं होवै है,
यातें संशय संभवै है, सिद्धांतमें वृत्तिरूपज्ञानका साक्षीसँ प्रकाश होवैहै,
यातें ज्ञानग्राहक सामग्री साक्षी है, तासँही वृत्तिज्ञानके प्रमात्वका ग्रह
होवै है, परंतु किसी स्थानमें ज्ञान तौ प्रमा होवैहै ऐसा विलक्षण दोष
होवै. जासँ अनिर्वचनीय भ्रमकी तौ उत्पत्तिहोवै नहीं. यातें ज्ञान तौ प्रमा
हुया ताके प्रमात्वका प्रकाश साक्षी करै तिसमें प्रतिबंधक होय जावै;
यातें ज्ञानग्राहक साक्षी तौ है, प्रमात्वका ग्रहण होवै नहीं, इसकारणतें उक्त
लक्षणकी अव्याप्ति होवैहै, ज्ञानग्राहक सकस सामग्रीतें प्रमात्वके ग्रहकूं स्वतो-
ह कहेंहै उक्तस्थलमें ज्ञानग्राहक सामग्रीतें प्रमात्वग्रह हुया नहीं, यातें अव्याप्ति
है, तथापि दोषाभावसहित ज्ञानग्राहक सामग्रीतें प्रमात्वका ग्रह होवै ताकूं
स्वतःप्रामाण्यग्रह कहें हैं. उक्त स्थलमें दोषाभावसहित सामग्री नहीं,
किंतु दोषसहित सामग्री है; यातें उक्त स्थलमें लक्ष्य नहीं; या कारणतें
अव्याप्ति नहीं. इसरीतिसँ ज्ञानके प्रमात्वका प्रकाशक तौ दोषाभावसहित

साक्षी है औ अप्रमात्वका ग्रह तौ साक्षीसँ होवै नहीं. काहेतैं ? भ्रमका लक्षण दोषजन्यत्व है अथवा निष्फल प्रवृत्तिजनकत्व है अथवा अधिष्ठानसँ विषम सत्तावालेका अवभास है ? इसरीतिसँ दोषघटित निष्फल प्रवृत्तिघटित विषमसत्ताघटित भ्रमके लक्षण हैं सो दोषादिक साक्षीके विषय नहीं, यातैं दोषादिघटित अप्रमात्वभी साक्षीका विषय नहीं; यातैं अप्रमात्वका ज्ञान तौ नैयायिककी नाई निष्फलप्रवृत्ति देखिकै होवै है, तैसँ अप्रमात्वकी उत्पत्तिभी ज्ञानकी सामान्य सामग्रीतैं होवै तौ सकल ज्ञान अप्रमा हुये चाहिये; यातैं दोषसहित ज्ञानकी उत्पादक सामग्रीतैं अप्रमात्वकी उत्पत्ति होवैहै याका अर्थ यह है:—दोष सहित नेत्रानुमानादिकनतैं अप्रमा ज्ञानकी उत्पत्ति होवैहै, अप्रमात्वविशिष्ट भ्रमज्ञानकी उत्पत्ति ही या प्रकरणमें अप्रमात्वकी उत्पत्ति कहिये है; औ प्रमात्वकी उत्पत्ति तौ ज्ञानकी सामान्य सामग्रीतैं होवैहै.

न्यायमत (परतःप्रामाण्यवाद) में दोष ॥ ८२ ॥

औ जो प्रमात्वकी उत्पत्तिमें गुण कारण कहा सो संभवै नहीं. काहेतैं ? प्रत्यक्षस्थलमें अधिक अवयवनतैं इंद्रियका संयोग गुण कहा सो निरवयव रूपादिके प्रत्यक्षमें संभवै नहीं. औ अनुमितिमें व्याप्य हेतुका प्रत्यक्षमें ज्ञान गुण कहा सोभी संभवै नहीं; काहेतैं ? जहां वह्निसहित पर्वतमें धूलिपटलमें धूमभ्रम होयकै वह्निका ज्ञान होवै तहां उक्त गुण तौ नहीं है; औ वह्निकी अनुमिति प्रमा होवै है, यातैं प्रमात्वकी उत्पत्तिमें गुणकूं जनकता कहना संभवै नहीं. किंतु ज्ञानसामान्यकी सामग्रीतैं प्रमात्वकी उत्पत्ति होवै है.

औ जो ऐसैं कहै:—ज्ञानसामान्यकी सामग्रीतैं प्रमात्वकी उत्पत्तिमानैं तौ भ्रमस्थलमें भी ज्ञानसामान्यसामग्री होनेतैं प्रमाज्ञान हुया चाहिये, ताका यह समाधान है:—दोष होवै तहां प्रमाज्ञान होवै नहीं, यातैं प्रमात्वकी उत्पत्तिमें दोष प्रतिबंधक है. औ सकल कार्यकी

उत्पत्तिमें प्रतिबंधकाभाव हेतु है, यातें दोषाभावसहित ज्ञानकी सामग्रीतें प्रमात्वकी उत्पत्ति होवै है. इहां प्रमात्वकी उत्पत्ति कहनेसैं प्रमात्वविशिष्ट-ज्ञानकी उत्पत्तिमें तात्पर्य है; यातें प्रमात्वधर्मकी उत्पत्तिकथन असंगत नहीं. रीतिसैं इस दोषाभावसहित जो ज्ञानकी उत्पादक नेत्रादिहृष सामग्री-तासैं प्रमाज्ञानकी उत्पत्ति होनेतें प्रमात्वकी उत्पत्ति स्वतः होवै है.

यद्यपि ज्ञान सामान्यकी सामग्री इंद्रियअनुमानादिक हैं, सामान्यज्ञान-का कारण दोषाभाव नहीं औ प्रमात्वकी उत्पत्तिमें दोषाभावभी कारण कहा यातें सामान्यसामग्रीतें अधिककारणजन्य होनेतें परतः प्रामाण्यका अंगीकार हुया, तथापि ज्ञानसामान्यकी सामग्रीतें अधिक भावकी अपेक्षा होवै तो परतःप्रामाण्य होवै है; अभावहृषदोषाभावकी अपेक्षातें परतः प्रामाण्य होवै नहीं तैसैं ज्ञानकी ग्राहक सामग्री साक्षी है. दोषाभावसहित साक्षीसैं ज्ञानके प्रमात्वका ज्ञान होवै है औ दोषसहित इंद्रिय अनुमानादि-रूपज्ञानकी उत्पादक सामग्रीतें अप्रमात्वकी उत्पत्ति होवै है. ज्ञानसामान्यकी सामग्री इंद्रिय अनुमानादिक है, तिनतें दोष पर है, यातें अप्रमात्वकी उत्पत्ति-परतें होवै है. औ भ्रम होयके प्रवृत्ति हुये फलका लाभ नहीं होवै तब अप्र-मात्व अनुमिति ज्ञान होवै सो अनुमानसैं होवै है; और ज्ञानग्राहकसामग्री-साक्षीसैं अनुमानभिन्न है यातें अप्रामाण्यग्रहभी परतें होवै है. अनुमा-नका आकार यह है:—‘इदं जलज्ञानं अप्रमा निष्फलप्रवृत्तिजनकत्वान् । यत्र यत्र निष्फलप्रवृत्तिजनकत्वं तत्र तत्र अप्रमात्वम् । यथा भ्रमांतरम्’इस रीतिसैं ज्ञानकी उत्पत्तिकालसैं ही साक्षीसैं ज्ञानके स्वरूपका प्रकाश होवै है औ ज्ञानवृत्ति प्रमात्वका प्रकाश होवै है.

अख्यातिवादीके वचनका परिहार ॥ ८३ ॥

निश्चयज्ञानका संशयज्ञानसैं विरोध है, यातें प्रमात्वका निश्चय हुया प्रमात्वका संदेह होवै नहीं, यातें भ्रमत्व संदेहसैं निष्कंप प्रवृत्तिका अभाव होवैगा; यह अख्यातिवादीका वचन असंगत है. यद्यपि प्रमात्व संशयका

विरोधी प्रामात्वनिश्चय है, भ्रमत्वसंशयका विरोध प्रामात्वनिश्चय नहीं-
 काहेतैं ? समानविषयमें संशय औ निश्चय विरोधी होवैं हैं. प्रामात्वनिश्चय औ
 भ्रमत्वसंशयके विषय प्रामात्व औ भ्रमत्व भिन्न हैं यातैं अख्यातिवादी
 कथित वचन संगत है, तथापि जिस ज्ञानमें प्रामात्वनिश्चय होवै तिस ज्ञानमें
 भ्रमत्वका निश्चय औ भ्रमत्वका संदेह होवै नहीं, यह अनुभवसिद्ध है, यातैं
 भ्रमत्वसंदेहकाभी विरोधी है, औ विचार करै तौ प्रामात्वसंशय औ भ्रमत्वसं-
 शयका भेद नहीं एकही पदार्थ है. काहेतैं ? “एतदज्ञानं प्रमा न वा” यह
 प्रामात्व संशयका आकार है. यामैं विधिकोटि प्रामात्व है औ निषे-
 धकोटी भ्रमत्व है. काहेतैं ? ज्ञानमें प्रामात्वका निषेध करै भ्रमत्वकी शेष
 रहै है. तैसेँ “एतदज्ञानं भ्रमो न वा” यह भ्रमत्वसंशयका आकार है
 यामैं विधिकोटि भ्रमत्व है निषेधकोटि प्रामात्व है. ज्ञानमें भ्रमत्वका निषेध
 करै तौ प्रामात्वकाही शेष रहै है; इसरीतिसैँ दोनू संशयमें भ्रमत्व प्रामात्व
 कोटि समान हैं, यातैं प्रामात्वसंशय औ भ्रमत्वसंशयका भेद नहीं.
 तथापि जामैं विधिकोटि प्रामात्व है सो प्रामात्वसंशय कहिये है, जामैं विधि-
 कोटि भ्रमत्व है सो भ्रमत्वसंशय कहिये है, या प्रकारसैँ प्रामात्व संशय
 औ भ्रमत्वसंशयका विषय समान होनेतैं प्रामात्वनिश्चय हुयां जैसेँ प्रामात्व-
 संशय होवै नहीं तैसेँ भ्रमत्वसंशयभी होवै नहीं; यातैं सिद्धांतमें भ्रमज्ञानकूं
 मानै तौभी निष्कंपप्रवृत्ति संभवै है. अनिर्वचनीयका निश्चय भ्रमनिश्चय है.

भ्रांतिज्ञानकी त्रिविधता औ वृत्तिभेदका उद्धार ॥ ८४ ॥

इसरीतिसैँ संशयनिश्चयभेदसैँ भ्रमज्ञान दो प्रकारका है. तर्क-
 ज्ञानका भ्रम निश्चयके अंतर्भूत है. काहेतैं ? व्याप्यके आरोपतैं व्यापकका
 आरोप तर्क है. जैसेँ “यदि वह्निर्न स्यात्तदा धूमोऽपि न स्यात्” ऐसा ज्ञान
 धूमवह्निसहितदेशमें होवै सो तर्क है, तहां वह्निका अभाव व्याप्य है,
 धूमका अभाव व्यापक है, वह्न्यभावके आरोपतैं धूमाभावका आरोप होवै है,
 वह्निधूमके होनेतैं वह्न्यभावका औ धूमाभावका ज्ञान है, यातैं भ्रम-

बाध होनेतैं भ्रम होवैं ताकूं आरोप कहैं हैं; इहां धूमवह्निका सद्भाव है, यातैं तिनके अभावका बाध है, ताके होनेतैं भी पुरुषकी इच्छातैं वह्निके अभावके औ धूमाभावका भ्रमज्ञान होवै है यातैं आरोप है. इस रीतिसैं आरोपस्वरूप तर्कभी भ्रमके अंतर्भूत है, पृथक् नहीं. वृत्तिके प्रसिद्ध भेद कहे औ अवांतर भेद अनंत हैं.

इतिश्रीमन्निश्चलदाससाधुविरचिते वृत्तिप्रभाकरे वृत्तिभेदनिरूपणप्रसंगप्राप्त-
सत्ख्यात्यादिनिराकरणगताख्यातिनिराकरणप्रयोजकस्वतः-

प्रमात्वप्रमाणनिरूपणं नाम सप्तमः प्रकाशः ॥ ७ ॥

अथ जीवेश्वरस्वरूपवृत्तिप्रयोजनसहित- कल्पितनिवृत्तिस्वरूपनिरूपणं नामाष्टमप्रकाशप्रारम्भः ।

अज्ञानविषै विचार,

वृत्तिके प्रयोजन कहनेकी प्रतिज्ञा ॥ १ ॥

सप्तम प्रकाशमें वृत्तिका स्वरूप कह्या, अब अष्टम प्रकाशमें वृत्तिका प्रयोजन कहते हैं. अज्ञानकी निवृत्ति वृत्तिका मुख्य प्रयोजन है. घटादिक अनात्माकार वृत्तिसैं घटादिक अवच्छिन्न चेतनस्थ अज्ञानकी निवृत्ति होवै है. अखंड ब्रह्माकारवृत्तिसैं निरवच्छिन्न चेतनस्थ अज्ञानकी निवृत्ति होवै है.

अज्ञानका आश्रय औ विषय ॥ २ ॥

वाचस्पतिके मतमें वृत्तिसैं नाशय अज्ञानका आश्रय जीव है औ विषय ब्रह्म है. विवरणकारादिकनके मतमें अज्ञानका आश्रय औ विषय शुद्धचेतन है. जैसे ज्ञानकृत घटादिकनका प्रकाश ज्ञानकी विषयता कहिये है, तैसैं अज्ञानकृत स्वरूपका आच्छादनही अज्ञानकी विषयता है. जीवभाव ईश-
भाव अज्ञानाधीन हैं यातैं अज्ञानकृत जीव अज्ञानका आश्रय संभवे नहीं; इस अर्थके ज्ञानमें उपयोगी प्रथम जीव ईश्वरका स्वरूप निरूपण करैगे.

अज्ञानका निरूपण ॥ ३ ॥

जीवईश्वरके निरूपणमें उपयोगि अज्ञानका निरूपण करै हैं। अज्ञान, अविद्या, प्रकृति, माया, शक्ति, ये नाम एकही पदार्थके हैं माया अविद्याका भेदवाद एकदेशीका है। नैयायिकादिक ज्ञानाभावकूं ही अज्ञान कहै हैं। सिद्धांत मतमें आवरण विक्षेपशक्तिवाला अनादिभावरूप अज्ञान पदार्थ है विद्यासँ नाश्य होनेतँ अविद्या कहै हैं, प्रपंचका उपादान होनेतँ प्रकृति कहै हैं, दुर्बटकूंभी संपादन करै यातँ माया कहै हैं, स्वतंत्रताके अभावतँ शक्ति कहै हैं।

अज्ञानकी अनादिभावरूपतामें शंका ॥ ४ ॥

अज्ञानकूं अनादिभावरूपता कथन संभवै नहीं। काहेतँ ? यह अद्वैत ग्रंथका लेख है:—चेतनसँ भिन्न वा अभिन्न अज्ञान है यह दोनूं पक्ष संभवै नहीं काहेतँ ? “नेह नानास्ति किंचन” इत्यादिक श्रुतिवचनतँ चेतनसँ भिन्नका निषेध है, औ जड़ चेतनका अभेद संभवै नहीं; औ भिन्नत्वअभिन्नत्वका परस्पर विरोध होनेतँ चेतनसँ भिन्नाभिन्न अज्ञान है यह कथनभी संभवै नहीं, तैसँ अद्वैतप्रतिपादक श्रुतिविरोधसँ अज्ञानकूं सत्स्वरूपता संभवै नहीं, प्रपंचकारणताके असंभवतँ तुच्छतास्वरूप असत्स्वरूपता संभवै नहीं, परस्परविरोधी धर्म एकमै संभवै नहीं, यातँ सत् असत् उभयरूप कहना संभवै नहीं। तैसँ अज्ञानकूं सावयव मानँ तौ न्यायमतमें तौ द्रव्य आरंभक उपादानकूं अवयव कहै हैं। सांख्यादिकमतमें द्रव्यरूप परिणामवाले उपादानकूं अवयव कहै हैं। उपादानकूं ही अवयव कहै तौ शब्दका उपादान आकाशभी शब्दका अवयव होवैगा। तैसँ अपने गुणक्रियाके उपादानकारण घटादिकभी रूपादि गुणनके औ चलनरूप क्रियाके अवयव होवैगे यातँ द्रव्यके उपादानकारणकूं अवयव कहै हैं, अन्यके उपादानकूं अवयव कहै नहीं। अवयवजन्यकूं सावयव कहै हैं। जो अविद्या द्रव्य होवै तौ सावयवता संभवै; अविद्यामै द्रव्यत्व संभवै नहीं। काहेतँ ? नित्यअनित्यभेदसँ

द्रव्य दो प्रकारका होवैहै. जो अविद्याकूं नित्यद्रव्यरूप मानै तौ सावयवत्व कथन असंगत है.—तैसें ज्ञानमें अविद्याका नाश नहीं हुया चाहिये. अनित्य द्रव्यरूप मानै तौ ताके अवयवी आत्मासैं भिन्न होनेतैं अनित्यही होवैंगे औ अवयवके अवयवभी अनित्य होनेतैं अनवस्था होवैगी औ अंत्य अवयवकूं परमाणुकी नाई और प्रधानकी नाई नित्य मानै तौ अद्वैतप्रतियादक श्रुतिवचनका विरोध होवैगा. न्यायमतमें नित्य परमाणुका औ सांख्यमतमें नित्यप्रधानका अंगीकार श्रुतिविरुद्ध है. इसरीतिसैं द्रव्यत्वके अभावतैं अज्ञानमें सावयवत्व संभवै नहीं. तैस उपादानताके असंभवतैं निरवयव अज्ञान है, यह कथन भी संभवै नहीं. सावयवही उपादानकारण होवै है. औ न्यायमतमें शब्दका उपादानकारण आकाश निरवयव मान्या है. सोभी “तस्माद्वा एतस्मादात्मन आकाशः संभूतः” इस श्रुतिसैं विरुद्ध है. तैसें द्रव्यणुकका उपादानकारण परमाणु निरवयव मान्या है. सोभी निरवयव परमाणुके संयोग असंभवादिदोषतैं सूत्रकारनैं शारीरक शास्त्रके द्वितीयाध्यायस्थ द्वितीय पादमें निषेध कन्या है, यातैं प्रपंचके उपादान अज्ञानकूं निरवयवता संभवै नहीं, औ अज्ञानकूं प्रपंचकी उपादानता “मायां तु प्रकृतिं विद्यात्” इस श्रुतिमें प्रसिद्ध है. माया औ अज्ञानका भेद नहीं. इसरीतिसैं अज्ञानमें सावयवता अथवा निरवयवता संभवै नहीं. तैसें परस्परविरुद्ध उभयरूपताभी संभवै नहीं. इस रीतिसैं किसी धर्मसैं अज्ञानका निरूपण अशक्य होनेतैं ताकूं अनिर्वचनीय कहैहैं. इस प्रकारका लेख बहुत ग्रंथनमें है, यातैं अनिर्वचनीय अज्ञानकूं अनादिभावरूपताकथन संभवै नहीं, भावरूपता कहनेतैं सत्त्वरूपता सिद्ध होवैहै औ सत्त्वरूपताका निषेध किया है.

उक्त शंकाका समाधान ॥ ६ ॥

जैसें सत्त्विलक्षण अज्ञान है तैसें असत्त्विलक्षणभी है. यातैं अबाध्यरूप सत्त्व तौ अज्ञानमें नहीं है, परंतु तुच्छरूप असत्त्वमें विलक्षणतारूप सत्त्वका अज्ञानमें अंगीकार है इसीवास्ते सत्त्व असत्त्वसैं विलक्षण अनिवेच-

नीय अज्ञान है; सर्वथा वचनके अगोचरक अनिर्वचनीय नहीं कहें हैं, किंतु पारमार्थिक सतस्वरूप ब्रह्मसँ विलक्षण औ सर्वथा सत्तास्फूर्तिशून्यश-शशृंगादिक असत्सँ विलक्षणही अनिर्वचनीय शब्दका पारिभाषिक अर्थ है; यातँ अनादिभावरूपताकथन संभव है औ नैयायिकादिकनके मतमें जैसे निषेधमुख प्रतीतिका विषय ज्ञानाभावरूप अज्ञान है. तैसा अद्वैतग्रंथनमें अज्ञानशब्दका अर्थ नहीं है; किंतु ज्ञानबाध्य रज्जुसर्पादिक जैसे विधिमुख प्रतीतिके विषय हैं तैसेँ ज्ञानसँ निर्वर्तनीय विधिमुख प्रतीतिका गोचर अज्ञान है. अज्ञानशब्दमें अकारका विरोधी अर्थ है यह पूर्व कहा है, यातँ अज्ञानमें भावरूपता कथन संभव है. औ प्राचीन आचार्य विवरणकारादिकोंने अत्यंत उद्घोषतँ प्रकाशविरोधी अंधकारकू भावरूपता प्रतिपादन करिकै ज्ञानविरोधी अज्ञानकू भावरूपताही प्रतिपादन करी है; यातँ अज्ञानकू भावरूपता श्रवण करँ तौ उत्कर्ष होवै ते अल्पश्रुत है. इसरीतिसँ भावरूप अज्ञान है, उत्पत्तिरहित होनेतँ अनादि है औ घटकी नाई अवयवसमवेतरूप सावयव नहीं है तथापि अंधकारकी नाई सांश है.

जीव औ ईश्वरविषै विचार ।

माया अविद्यापूर्वक जीव ईश्वरके रूपमें च्यारि पक्ष ॥ ६ ॥

शुद्धचेतनके आश्रित मूलप्रकृतिमें चेतनका प्रतिबिंब ईश्वर है अवारण-शक्तिविशिष्ट मूलप्रकृतिके अंजनकू अविद्या कहँ हैं. अविद्यारूप अनंत अंशनमें चेतनके अनंत प्रतिबिंब जीव कहँ हैं औ तत्त्वविवेक ग्रंथनमें इसरीतिसँ जीव ईश्वरका निरूपण है. जगत्का मूलभूतप्रकृतिके दो रूप कल्पित हैं इसीवास्तै मूलप्रकृतिके प्रसंगमें “मया चाविद्या च स्वयमेव भवति” यह श्रुति है “स्वयमेव” कहिये जगत्का मूलप्रकृति आपही मायारूप अविद्यारूप होवै है शुद्धसत्त्वप्रधान माया है, मलिनसत्त्ववाली अविद्या है. रजोगुणतमोगुणसँ अभिभूत सत्त्वकू मलिनसत्त्व कहँ हैं, जासँ रजोगुण तमोगुण अभिभूत होवै ताकू शुद्धसत्त्व कहँ हैं.

तिरस्कृतकं अभिभूत कहें हैं. उक्तरूपमायामें प्रतिबिंब ईश्वर हैं और अविद्यामें प्रतिबिंब जीव है. ईश्वरकी उपाधि मायाका सत्त्व शुद्ध होनेतें ईश्वर सर्वज्ञ है. जीवकी उपाधि अविद्याका सत्त्व मलिन है, यातें जीव अल्पज्ञ है. कोई ग्रन्थकार इसरीतिसँ कहें हैं:—उक्त श्रुतिमें दोरूप-वाली प्रकृति कही है, तामें यह हेतु है:—विक्षेपशक्तिकी प्रधानतासँ माया कहें हैं, आवरण शक्तिकी प्रधानतासँ अविद्या कहें हैं, ईश्वरकी उपाधि: मायामें आवरण शक्ति नहीं; यातें मायामें प्रतिबिंब ईश्वरकूं अज्ञता नहीं. औ आवरणशक्तिमती अविद्यामें प्रतिबिंब जीवकूं अज्ञता है. औ संक्षे-पशारीरकमें यह कत्या है:—जीवकी उपाधि कार्य है औ ईश्वरकी उपाधि कारण है, इसप्रकारसँ श्रुति कहै है; यातें मायामें प्रतिबिंब ईश्वर है, अन्तःकरणमें प्रतिबिंब जीव है-या प्रसंगमें प्रतिबिंबकूं जीव कहै अथवा ईश्वर कहै, तहां केवल प्रतिबिंबकूं जीवता अथवा ईश्वरता इष्ट नहीं है, किंतु प्रतिबिंबत्वविशिष्ट चेतनकूं जीवता औ ईश्वरता जाननी. काहेतै ? केवलप्रतिबिंबकूं जीवता ईश्वरता होवै तौ जीववाचक पद औ ईश्वरवाचक-पदमें भागत्यागलक्षणाका असंभव होवैगा. औ परमार्थ तौ यह है:— पूर्वउक्त च्यारिही पक्षनमें बिंबप्रतिबिंबका अभेदवाद है, या वादमें प्रतिबिंब मिथ्या नहीं है किंतु ग्रीवास्थ सुखमेंही प्रतिबिंबत्वप्रतीति होवै है, सो भ्रमरूपप्रतीति होवै है; यातें प्रतिबिंबत्व धर्म तौ मिथ्या है औ स्वरूपसँ प्रतिबिंब मिथ्या नहीं. यह अर्थ आगे स्पष्ट होवैगा.

उक्तच्यारिपक्षनमें मुक्त जीवनका शुद्धब्रह्मसँ अभेद ॥ ७ ॥

उक्त च्यारि पक्षनमें जीव ईश्वर दोनूंकूं प्रतिबिंब मानें हैं, यातें मुक्त-जीवनका प्राप्य शुद्ध ब्रह्म है ईश्वर नहीं. काहेतै ? एक उपाधिका विनाश होवै तब तिस उपाधिके प्रतिबिंबका अपरप्रतिबिंबसँ अभेद होवै नहीं, किंतु अपने बिंबसँ अभेद होवै है. ईश्वरभी प्रतिबिंब है, यातें जीवरूप प्रतिबिंबकी उपाधिका नाश हुयें प्रतिबिंब रूप ईश्वरसँ अभेद संभवं नहीं, किंतु बिंबभूत शुद्ध ब्रह्मसँ ही अभेद होवै है.

उक्त च्यारि पक्षनमें षट् अनादिपदार्थ कहिके त्रिविध चेतनका अंगीकार ॥ ८ ॥

इसरीतिसँ उक्त पक्षनमें जीव ईशशुद्ध ब्रह्मभेदसँ त्रिविधचेतनका अंगीकार है; इसीवास्तँ वार्तिकमें षट् पदार्थ अनादि कहे हैं:—शुद्धचेतन १, ईश्वरचेतन २, जीवचेतन ३, अविद्या ४, अविद्याचेतनका परस्पर संबंध ५, औ इन पांचोंका परस्पर भेद ६, ये षट् पदार्थ उत्पत्तिशून्य होनेतँ अनादि हैं, इनमें चेतनके तीनिही भेद कहँ हैं.

चित्रदीपमें विद्यारण्यस्वामीके कहे उक्तचेतनके च्यारि भेद ॥ ९ ॥

चित्रदीपमें विद्यारण्यस्वामीनेँ चेतनके च्यारि भेद कहे हैं, तथापि जैसेँ घटाकाश, महाकाश, जलाकाश, मेघाकाश भेदसँ आकाशके च्यारि भेद हैं. घटावच्छिन्न आकाशकूँ घटाकाश कहँ हैं; निरवच्छिन्न आकाशकूँ महाकाश कहँ हैं; घटजलमें आकाशके प्रतिबिंबकूँ जलाकाश कहँ हैं. मेघम जलके सूक्ष्म कण हैं -तिनमें आकाशके प्रतिबिंबकूँ मेघाकाश कहँ हैं. तैसेँ चेतनभी कूटस्थ १, ब्रह्म २, जीव ३, ईश्वर ४, भेदसँ च्यारिप्रकारका है. स्थूलसूक्ष्म शरीरके अधिष्ठानचेतनकूँ कूटस्थ कहँ हैं, निरवच्छिन्नचेतनकूँ ब्रह्म कहँ हैं, शरीररूप घटमें बुद्धिस्वरूपजलमें जो चेतनका प्रतिबिंब ताकूँ जीव कहँ हैं, मायारूप अन्धकारस्थ जो जलकणसमान बुद्धिवासना तिनमें प्रतिबिंबकूँ ईश्वर कहँ हैं. सुषुप्त्यवस्थामें जो बुद्धिकी सूक्ष्म अवस्था ताकूँ वासना कहँ हैं, केवल बुद्धिवासनामें प्रतिबिंबकूँ ईश्वर कहँ तौ बुद्धिवासनाकूँ अनंतता होनेतँ ईश्वरभी अनंत हुयँ चाहिये यातँ बुद्धिवासना विशिष्ट अज्ञानमें प्रतिबिंबकूँ ईश्वर कहँ हैं. इसरीतिसँ विज्ञानमयकोश जीव है. जाग्रत्स्वप्नअवस्थामें स्थूल अन्तःकरणकूँ विज्ञान कहँ हैं; तामें प्रतिबिंबकूँ विज्ञानमय कहँ हैं. "मैं कर्ता, भोक्ता, स्थूल, दुर्बल, काण, बधिर हूँ" इसरीतिसँ विशेष विज्ञानवाला जीव है, औ सुषुप्त्यवस्थामें बुद्धिवासनासहित अज्ञानरूप आनंदमयकोश ईश्वर है. आनंदमय-

कोशकूं ईश्वरता मांडूक्य उपनिषद्में प्रसिद्ध है। इसरीतिसैं चेतनके च्यारि भेद चित्रदीपमें कहे हैं।

बिंबप्रतिबिंबवादसैं आभासवादका भेद ॥ १० ॥

औ विद्यारण्यस्वामीके मतमें प्रतिबिंब मिथ्या है। पूर्व उक्त पक्षनमें बिंबप्रतिबिंबका अभेद होनेतैं प्रतिबिंब सत्य है, एकही पदार्थमें उपाधिके सन्निधानतैं बिंबत्वप्रतिबिंबत्वभ्रम होवै है औ बिंबका स्वरूपही प्रतिबिंब है औ विद्यारण्यस्वामीके मतमें दर्पणादिकनमें बिंबके सन्निधानतैं अनिर्वचनीय प्रतिबिंबकी उत्पत्ति होवै है, यातैं जीवईश्वरका स्वरूप मिथ्या है।

आभासवादकी रीतिसैं जीवब्रह्मके अभेदके वाक्यनमें बाधसमानाधिकरण ॥ ११ ॥

जीवका ब्रह्मसैं अभेदप्रतिपादक वाक्यनमें बाधसमानाधिकरण है, अभेदसमानाधिकरण नहीं है। जैसे पुरुषमें स्थाणुभ्रम होयकै पुरुषका ज्ञान हुयें "यह स्थाणुपुरुष है" इसरीतिसैं पुरुषतैं स्थाणुका अभेद कहैं, तहां स्थाणुके अभाववाला पुरुष है अथवा स्थाणुका अभाव पुरुष है; इसरीतिसैं बोध होवै है। अधिकरणतैं अभाव पृथक् है या मतमें स्थाणुके अभाववाला पुरुष है ऐसा बोध होवै है। कल्पितका अभाव अधिष्ठानरूप है; या मतमें स्थाणुका अभाव पुरुष है ऐसा बोध होवै है। इसरीतिसैं अयंशब्दका अर्थ "जीव ब्रह्म" है या वाक्यका जीवके अभाववाला ब्रह्म है यह अर्थ है अथवा जीवका अभाव ब्रह्म है यह अर्थ है ? अभावकूं बाध कहैं हैं। उक्तरीतिसैं कल्पितपदार्थका सत्यअधिष्ठानसैं अभेद कहैं, तहां बाधसमानाधिकरणही विवक्षित होवै है।

कूटस्थ औ ब्रह्मके अभेदस्थलमें अभेद
(मुख्य) समानाधिकरण ॥ १२ ॥

जहां कूटस्थका ब्रह्मसैं अभेद कहैं तहां अभेद समानाधिकरण है। जैसे जलाकाशका महाकाशतैं अभेद कहैं, तहां जलाकाशका महाकाशतैं

बाधसमानाधिकरण है, औ घटाकाशका महाकाशतें अभेद कहैं तहां अभेदसमानाधिकरण है; याहीकूं मुख्यसमानाधिकरण कहैं हैं. इसरी-तिसैं विद्यारण्यस्वामीनैं जीवका ब्रह्मसैं बाधसमानाधिकरणही लिख्या है.

उक्त बाधसमानाधिकरणमें विवरणकारके वचनतैं अविरोध ॥१३॥

औ विवरण ग्रंथमें “अहं ब्रह्मास्मि” या वाक्यमें अहं शब्दके अर्थ जीवका ब्रह्मसैं मुख्य समानाधिकरण लिख्या है औ बाधसमानाधिकरणका महावाक्यनमें खंडन लिख्या है, ताका समाधान विद्यारण्यस्वामीनैं इसरी-तिसैं लिख्या है:—बुद्धिस्थ चिदाभास औ कूटस्थका अन्योन्याध्यास है. काहेतैं ? चिदाभासविशिष्ट बुद्धिका अधिष्ठान कूटस्थ है; अहंप्रतीतिका विषय चिदाभासविशिष्ट बुद्धि है; औ स्वयंप्रतीतिका विषय कूटस्थ है. “अहं स्वयं जानामि । त्वं स्वयं जानासि । स स्वयं जानाति” इसरीतिसैं सकल प्रतीतिमें अनुगत स्वयंशब्दका अर्थ है; औ अहं त्वं आदिक शब्द-नका अर्थ व्यभिचारी है. स्वयंशब्दका अर्थ कूटस्थ सारै अनुगत होनेतैं अधिष्ठान है; औ अहं त्वं आदिक शब्दनका अर्थ चिदाभासविशिष्ट बुद्धिरूप जीव व्यभिचारी होनेतैं अध्यस्त है. कूटस्थमें जीवका स्वरूपाध्यास है, औ जीवमें कूटस्थका संबन्धाध्यास है, यातैं कूटस्थजीवका अन्योन्या-ध्यास होनेतैं परस्पर विवेक होवै नहीं, यातैं ब्रह्मसैं कूटस्थके मुख्यसमाना-धिकरणका जीवमें व्यवहार करैं हैं. औ जीवमें कूटस्थधर्मके आरोपविना विधिया जीवका सत्यब्रह्मसैं मुख्य समानाधिकरण संभवै नहीं, यातैं स्वाश्रय अंतःकरणका अधिष्ठान जो कूटस्थ, ताके धर्मकी विवक्षासैं जीवका ब्रह्मसैं मुख्य समानाधिकरण कहा है; इसरीतिसैं चित्रदीपमें विद्यारण्यस्वा-मीनैं विवरणकारके वचनतैं अविरोधका प्रकार लिख्या है.

विवरणोक्त जीवका ब्रह्मसैं मुख्यसमानाधिकरण

औ विद्यारण्यके वाक्यकी प्रौढिवादता ॥ १४ ॥

औ विवरण ग्रंथकूं पूर्व उत्तर देखैं तौ यह प्रकार संभवै नहीं. काहेतैं ?

विवरणग्रंथमें बिंबका स्वरूपही प्रतिबिंब मान्या हैं, यातें ताके मतमें प्रतिबिंबस्वरूप जीवत्व तौ मिथ्या है, औ प्रतिबिंबरूप जीवका स्वरूप मिथ्या नहीं किंतु ताका स्वरूप सत्य है, यातें जीवका ब्रह्म मुख्य समानाधिकरण संभवै है. औ विद्यारण्यस्वामीनें जो विवरणग्रंथका उक्त अभिप्राय कह्या सो प्रौढिवादसें कह्या है. तथाहिः—प्रतिबिंबकूं मिथ्यात्व मानभी जीवमें कूटस्थत्व विवक्षातें महावाक्यनमें विवरणउक्त मुख्यसमानाधिकरण संभवै है, यातें “मुख्य समानाधिकरणकी अनुपपत्तिसें प्रतिबिंबकूं सत्यत्व अंगीकरणीय नहीं” इस प्रौढिवादसें विद्यारण्यस्वामीनें उक्त अभिप्राय विवरणका लिख्या है औ विवरणग्रंथका उक्त अभिप्राय है नहीं. प्रौढि कहिये उत्कर्षसें जो वाद कहिये कथन, ताकूं प्रौढिवाद कहै हैं. प्रतिबिंबकूं मिथ्यात्व मानिकै महावाक्यनमें मुख्य समानाधिकरणभी प्रतिपादन करि सकै हैं. इसरीतिसें अपना उत्कर्ष बोधन किया है.

विद्यारण्योक्त चेतनके चारिभेदका अनुवाद ॥ १५ ॥

इसरीतिस अंतःकरणमें आभास जीव है, सो विज्ञानमय कोशरूप है. बुद्धिवासनाविशिष्ट अज्ञानम आभास ईश्वर है, सो आनंदमयकोशरूप है. दोनूका स्वरूप मिथ्या है, कूटस्थ औ जीवका अन्योन्याध्यास है, औ ब्रह्मचेतन ईश्वरका अन्योन्याध्यास है; यातें जीवमें कूटस्थ धर्मनके आरोपतें कहूं पारमार्थिक ब्रह्मता कही है. तैसें ईश्वरमें आध्यासिक ब्रह्मत्वकी विवक्षातें कहूं वेदांतवेद्यत्वादिक धर्म कहे हैं, यातें चेतनके चारि भेद हैं; यह किंवा चित्रदीपमें कही है. परंतु—

विद्यारण्यस्वामीउक्त बुद्धिवासनामें प्रतिबिंबकी ईश्वरताका खंडन ॥ १६ ॥

बुद्धिवासनामें प्रतिबिंबकूं ईश्वरता संभवै नहीं तैसें आनंदमयकोशकूं ईश्वरता कथनभी संभवै नहीं. तथाहिः—बुद्धिवासनाविशिष्ट अज्ञानमें प्रतिबिंबकूं ईश्वर कहै ताकूं यह पूछ्या चाहिये. ईश्वरभावकी उपाधि केवल अज्ञान है अथवा वासनासहित अज्ञान है अथवा केवल वासना है ? जो प्रथमपक्ष

कहै तौ बुद्धिवासनाविशिष्ट अज्ञानमें प्रतिबिंबकूं ईश्वरताकथनसँ विरोध होवैगा. जो द्वितीयपक्ष कहै तौ केवल अज्ञानकूंही ईश्वरभावकी उपाधि मानना चाहिये. बुद्धिवासनाविशिष्ट अज्ञानकूं ईश्वरकी उपाधि कहना निष्फल है. जो विद्यारण्यस्वामीका भक्त इसरीतिसँ कहै, केवल अज्ञानकूं ईश्वरकी उपाधि मानै तौ ईश्वरमें सर्वज्ञतासिद्ध होवै नहीं, यातँ सर्वज्ञताके लाभार्थ बुद्धिवासनाभी अज्ञानकी विशेषण मानी है; यह कथनभी असंगत है. काहेतँ ? अज्ञानस्थ सत्त्वांशकी सर्वगोचर वृत्तिसँही सर्वज्ञताका लाभ होनेतँ बुद्धिवासनाकूं अज्ञानकी विशेषणता मानना निष्फल है; औ अज्ञानस्थ सत्त्वांशकी वृत्तिसँही सर्वज्ञता संभवै है, बुद्धिवासनातँ सर्वज्ञता सिद्ध होवै नहीं. काहेतँ ? एक एक बुद्धिवासनाकूं तौ निखिल पदार्थ-गोचरता संभवै नहीं. सर्वज्ञतालाभके अर्थ सकलवासनाकूं अज्ञानविशेषणता मानना चाहिये, सो प्रलयकालविना एक कालसँ सर्ववासनाका सद्भाव संभवै नहीं, यातँ सर्वज्ञताकी सिद्धिवासनातँ होवै नहीं; इसरीतिसँ धीवासनासहित अज्ञान ईश्वरकी उपाधि है, यह द्वितीयपक्षभी संभवै नहीं; जो केवल वासना ईश्वरकी उपाधि है, यह तृतीय पक्ष कहै—तथापि यह पूछ्या चाहिये:—एक एक वासनामें प्रतिबिंब ईश्वर है अथवा सकल वासनामें एक प्रतिबिंब ईश्वर है ? जो प्रथमपक्ष कहै तौ जीवजीवकी बुद्धिकी वासना अनंत होनेतँ तिनमें प्रतिबिंब ईश्वरभी अनंत होवैगे; और एक एक वासनाकूं अल्पगोचरता हं.नेतँ तिनमें प्रतिबिंब रूप अनंत ईश्वरभी अल्पज्ञही होवैगे. सर्व वासनामें एक प्रतिबिंब मानै तौ सर्व वासना प्रलयविना युगपत् होवै नहीं. औ अनेक उपाधिमें अनेकही प्रतिबिंब होवै हैं; यातँ सर्व-वासनामें एक प्रतिबिंब संभवै नहीं, इसरीतिसँ केवल अज्ञानही ईश्वरकी उपाधि है.

विद्यारण्यस्वामीउक्त आनंदमयकोशकी ईश्वरताका खंडन ॥ १७ ॥
विद्यारण्यस्वामीनँ चित्रदीपमें वासनाका निष्फल अनुसरण कन्या है तैसँ आनंदमयकोशकूं ईश्वरता कथनभी असंगत है. काहेतँ ? जाग्रत स्वप्नमें

स्थूलावस्थांविशिष्ट प्रतिबिंबसहित अंतःकरणकूं विज्ञानमय कहें हैं। विज्ञानमय जीवही सुषुप्तिकालमें सूक्ष्मरूपतै भी लीन हुआ आनंदमय कहिये है, तिसकूं ईश्वर मानें तौ जाग्रत् स्वप्नमें अंतःकरणकी विलीन अवस्था-रूप आनंदमयके अभावतै ईश्वरकाभी अभाव हुआ चाहिये। अनंतपुरुषनकी सुषुप्तिमें अनंत ईश्वर हुये चाहियें। जीवके पंचकोश सकल ग्रंथकारोंने कहे हैं, औ पंचकोशविवेकमें विद्यारण्यस्वामीने आपभी जीवके पंचकोश कहेहैं। आनंदमयकूं ईश्वरता मानें तौ सकलवचन असंगत होवेंगे, यातै आनंदमयकूं ईश्वरता संभवै नहीं।

मांडूक्योपनिषदुक्त आनंदमयकी सर्वज्ञता

आदिकका अभिप्राय ॥ १८ ॥

औ मांडूक्योपनिषदमें आनंदमयकूं सर्वज्ञता सर्वेश्वरता कही है, तासै भी आनंदमयकूं ईश्वरता सिद्ध होवै नहीं। काहेतै? मांडूक्यमें यह अर्थ है:- विश्व तेजस प्राज्ञभेदसै जीवके तीन स्वरूप हैं। विराट् हिरण्यगर्भ अव्याकृतभेदसै ईश्वरकेभी तीन भेद हैं। यद्यपि हिरण्यगर्भकूं जीवता सकल उपनिषदमें प्रसिद्ध है। हिरण्यगर्भरूपकी प्राप्तिकी हेतु उपासना उपनिषदमें प्रसिद्ध है, औ उपनिषदुपासना कर्ता जीवही कल्पांतरमें हिरण्यगर्भपदवीकूं प्राप्त होवै है तैसें विराट्भावकी प्राप्तिकी उपासनातै कल्पांतरमें जीवकूंही विराटरूपकी प्राप्ति होवै है औ हिरण्यगर्भके ऐश्वर्यतै विराट्का ऐश्वर्य न्यून है; औ ऐश्वर्यका ऐश्वर्य सर्वसै उत्कृष्ट है, तासै अपकृष्ट ऐश्वर्य संभवै नहीं, तैसें हिरण्यगर्भका पुत्र विराट् होवै है, ताकूं शुधापिपासाकी बाधा होवै है; यह गाथा पुराणमें प्रसिद्ध है, यातै हिरण्यगर्भ औ विराट्कूं ईश्वरताकथन संभवै नहीं; तथापि सत्यलोकवासी सूक्ष्मसमष्टिका अभिमानी सुखभोक्ता हिरण्यगर्भ तौ जीव है, औ स्थूलसमष्टिका अभिमानी विराट् जीव है, औ सूक्ष्म प्रपंचका प्रेरक अंतर्यामीभी हिरण्यगर्भ शब्दका अर्थ है, तैसें प्रेरक स्थूलप्रपंचका अंतर्यामी विराट्शब्दका अर्थ

है. चेतन प्रतिबिम्बगर्भ अज्ञानरूप अव्याकृतही सूक्ष्मसृष्टिकालमें ताका प्रेरक होवै तब हिरण्यगर्भ संज्ञक होवै है, स्थूल सृष्टिकालमें ताका प्रेरक होवै, तब विराट् संज्ञक होवै है. इसरीतिसँ जीवमें औ ईश्वरमें हिरण्यगर्भ शब्दकी औ विराट्शब्दकी प्रवृत्ति होवै है परन्तु सूक्ष्मस्थूलके अभिमानी जीवमें तौ हिरण्यगर्भ शब्द औ विराट्शब्दकी शक्तिवृत्ति है औ द्विविध प्रपंचके प्रेरक ईश्वरमें तिन शब्दनकी गौणीवृत्ति है. जैसे जीवरूप हिरण्यगर्भका औ विराट्का स्वीयतासंबंध सूक्ष्मस्थूल प्रपंचसँ है, तैसेँ ईश्वरकाभी सूक्ष्मस्थूल प्रपंचसँ प्रेर्यतासंबंध है, यातँ सूक्ष्मसृष्टि संबंधित्वरूप हिरण्यगर्भ वृत्तिगुणके योगतँ ईश्वरमें हिरण्यगर्भशब्दकी गौणी वृत्ति है, तैसेँ स्थूल-सृष्टिसंबंधित्वरूप विराट् वृत्तिगुणके योगतँ ईश्वरमें विराट्शब्दकी गौणी वृत्ति है इसरीतिसँ हिरण्यगर्भ विराट्शब्दके जीव ईश्वर दोनूँ अर्थ हैं जिस प्रसंगमें जो अर्थ संभवै ताका ग्रहण करै औ गुरु संप्रदायविना वेदांतग्रंथकूँ अवलोकन करै तिनकूँ पूर्व उक्त व्यवस्थाका ज्ञान होवै नहीं, यातँ हिरण्यगर्भ विराट् शब्दनतँ कहूँ जीवका कहूँ ईश्वरका संभवै देखि-कै मोहकूँ प्राप्त होवै है. मांडूक्यउपनिषदमें त्रिविध जीवका त्रिविध ईश्वरतँ अभेदचितन लिख्या है. जिस मंदबुद्धिपुरुषकूँ महावाक्यविचारतँ तन्वसाक्षात्कार होवै नहीं ताकूँ प्रणवचितन मांडूक्यमें कहा है. ताका प्रकार विचारसागरके पंचमतारंगमें स्पष्ट है, तहां विश्वविराट्का औ तैजस हिरण्यगर्भका तथा प्राज्ञ ईश्वरका अभेदचितन लिख्या है, यातँ ईश्वरके धर्म सर्वज्ञतादिक प्राज्ञरूप आनन्दमयमें अभेदचितनके अर्थ कहे हैं. औ आनन्द-मयकूँ ईश्वरताविवक्षासँ नहीं कहें हैं. जैसेँ विश्वविराट्के अभेदचिन्तनके अर्थ वश्वानरके उन्नीस सुख कहें हैं, चतुर्दश त्रिपुटी औ पंचप्राण ये उन्नीस विश्वके भोगसाधन होनेतँ विश्वका सुख हैं. औ वैश्वानर ईश्वर है ताकूँ भोग होवे नहीं, यातँ विश्वविराट्के अभेदचितनके अर्थही विश्वके भोगसाधन पदार्थनकूँ वैश्वानरकी भोगसाधनता कही है, विराट्कूँ वैश्वानर कहें हैं. मांडूक्यवचनका अभेदचितनमें तात्पर्य है, वस्तुके स्वरूपके अनुसारही चिंतन

होवै है, यह नियम नहीं है, किंतु अन्यरूपतै भी चिंतन होवै है, यह अर्थभी विचारसागरमें स्पष्ट है, यातै मांडूक्यवचनतै आनंदमयकूं ईश्वरता सिद्ध होवै नहीं.

आनंदमयकी ईश्वरतामें विद्यारण्य

स्वामीके तात्पर्यका अभाव ॥ १९ ॥

औ विद्यारण्यस्वामीनैभी ब्रह्मानंदनामग्रंथनमें “जीवकी अवस्थाविशेष आनंदमयकोश है” यह लिख्या है, तहां यह प्रसंग है:—जाग्रत्स्वप्नमें भोगदेनेवाले कर्मसमुदायका नाश हुयै निद्रारूपतै विलीन अंतःकरणका भोग देनेवाले कर्मके वशतै बनीभाव होवै है, ताकूं विज्ञानमय कहै हैं; सोई विज्ञानमय सुषुप्तिमें विलीन अवस्थावाला अंतःकरणरूपउपाधिके संबधतै आनंदमय कहिये है; इसरीतिसै विज्ञानमयकी अवस्थाविशेषही आनंदमय कहा है; यातै विद्यारण्यस्वामीकूंभी आनंदमयकोशमें जीवत्वही इष्ट है. यद्यपि विलक्षण लेख देखिकै औ परंपरावचनमें परंपरातै यह कहै हैं; पांच विवेक औ पांच दीप तौ विद्यारण्यकृत हैं, और पांच आनंद भारतीतीर्थकृत हैं, तथापि एकही ग्रंथमें पूर्व उत्तरका विरोध संभवै नहीं; यातै पंचदशीग्रंथमें आनंदमयकूं ईश्वरता विवक्षित नहीं, औ चित्रदीपमें तिसकूं ईश्वरता कही है, सो मांडूक्यवचनकी नाई चिंतनीय ईश्वरभेदमें तात्पर्यसै कही है; आनंदमयकूं ईश्वरतामें विद्यारण्यस्वामीका तात्पर्य नहीं, इसरीतिसै विद्यारण्यस्वामीनै चेतनके च्यारि भेद चित्रदीपमें कहे हैं, तथापि:—

चेतनके तीनिभेदका विद्यारण्यस्वामीसहित

सर्वकूं स्वीकार ॥ २० ॥

दृग्दृश्यविवेक नाम ग्रंथमें विद्यारण्यस्वामीनै कूटस्थका जीवमें अंतर्भाव लिख्या है, तथापि पारमार्थिक व्यावहारिक प्रातिभासिक भेदसै जीव तीन प्रकारका है. स्थूलसूक्ष्म भेदद्वयावच्छिन्न कूटस्थचेतन पारमार्थिक जीव है, तिसका ब्रह्मसै मुख्य अभेद है, मायासै आवृत कूटस्थमें कल्पित

अंतःकरणमें चिदाभास है. सो देहद्वयमें अभिमानकर्ता व्यावहारिक जीव है ब्रह्मज्ञानसे पूर्व ताका बाध होवै नहीं, यातें व्यावहारिक है. निद्रारूपमायासे आवृतव्यावहारिक जीवरूप अधिष्ठानमें कल्पित प्रातिभासिक जीव है, स्वप्न अवस्थामें प्रातिभासिक प्रपंचका अहंममाभिमानी प्रातिभासिकजीव है. ब्रह्मज्ञानसे विनाही जाग्रत्प्रपंचके बोधसे प्रातिभासिक प्रपंचकी निवृत्तिकालमें व्यावहारिक जीवके बोधसे प्रातिभासिक जीवकी निवृत्ति होवै है. इसरीतिसे कूटस्थका जीवमें अंतर्भाव है, यातें जीवईश्वर शुद्धचेतनभेदसे त्रिविधचेतन है, यही पक्ष सर्वकूं संमत है औ वार्तिकवचनके अनुकूल है.

जीवका मोक्षदशामें उक्तपक्षन विषे शुद्ध ब्रह्मसे
औ विवरणपक्षविषे ईश्वरसे अभेद ॥ २१ ॥

पूर्व उक्त सकलपक्षमें जीवकी नाई ईश्वरभी प्रतिबिंबरूप है, यातें ईश्वरतें मोक्षदशामें जीवका अभेद इनके मतमें होवै नहीं. काहेतें ? उपाधिके अपसरणतें एक प्रतिबिंबका अन्यप्रतिबिंबसे अभेद अनुभवगोचर नहीं, किंतु बिंबसैही अभेद होवैहै; तैसें शुद्धचेतनसैही प्रतिबिंबरूप जीवका मोक्षमें अभेद होवै है औ विवरणकारके मतमें बिंबचेतन ईश्वर है; ताके मतमें ईश्वरसे ही जीवका अभेद होवैहै.

वेदांतके सिद्धांतमें प्रक्रियाके भेद-
विवरणकारके मतमें अज्ञानविषे प्रतिबिंब
जीव औ बिंब ईश्वरका निरूपण ॥ २२ ॥

विवरणकारके मतमें जीव ईश्वरकी उपाधि एकही अज्ञान है. अज्ञानमें प्रतिबिंब जीव है, बिंब ईश्वर है जहां दर्पणमें सुखका प्रतिबिंब प्रतीत होवै. वहां दर्पणमें सुखकी छाया नहीं और दर्पणमें अनिर्वचनीय प्रतिबिंबकी उत्पत्ति नहीं. तैसें व्यावहारिक प्रतिबिंबकी भी उत्पत्ति नहीं, किंतु दर्पणगोचर चाक्षुषवृत्ति दर्पणसे प्रतिहत होयकै ग्रीवास्थसुखकूंही विषय करै है. इसरी-

तिसँ ग्रीवास्थमुखमैही बिंबप्रतिबिंब भाव प्रतीत होवै है. सो ग्रीवास्थ मुख सत्य है, यातँ बिंबप्रतिबिंबका स्वरूपभी ग्रीवास्थमुखरूप होनेतँ सत्य है, परन्तु ग्रीवास्थमुखमँ बिंबत्व प्रतिबिंबत्व धर्म मिथ्या है. अनिर्वचनीय मिथ्या बिंबत्वप्रतिबिंबत्वका अधिष्ठान मुख है. इसरीतिसँ बिंबकी नाई प्रतिबिंबकाभी स्वरूप सत्य होनेतँ दर्पणस्थानी अज्ञानके सन्निधानसँ शुद्धचेतनमँ बिंबस्थानी ईश्वरकी नाई प्रतिबिंबस्थानी जीवकाभी स्वरूप सत्य है, यातँ महावाक्यनमँ मुख्यसमानाधिकरण संभवै है, परंतु बिंबत्वरूप ईश्वरत्व औ प्रतिबिंबत्वरूप जीवत्व दोनू धर्म मिथ्या हैं, तिनका अधिष्ठान शुद्धचेतन है. यद्यपि उक्तरीतिसँ जीवईश्वरकी उपाधि एक अज्ञान है, यातँ दोनूंकू अज्ञता वा सर्वज्ञता हुई चाहिये, तथापि दर्पणादिक उपाधिके लघुत्वपीतत्वादिक धर्मका आरोप प्रतिबिंबमँ होवै है, बिंबमँ नहीं; यातँ आवरणस्वभाव अज्ञानरुत अल्पज्ञता जीवमँ है, बिंबरूप ईश्वरमँ स्वरूप-प्रकाशतँ सर्वज्ञत्व है. यद्यपि बिंब प्रतिबिंबका उक्तरीतिसँ अभेद है; यातँ बिंबप्रतिबिंबके धर्मनका भेद कथन संभवै नहीं. जो बिंबप्रतिबिंबका भेद होवै तौ उक्त व्यवस्था संभवै तथापि दर्पणस्थत्वरूप प्रतिबिंबत्वका ग्रीवास्थमुखमँ भ्रम होवै है, भ्रमसिद्ध प्रतिबिंबत्वकी अपेक्षासँ बिंबत्व व्यवहार होवै है, यातँ एक मुखमँ बिंबत्वप्रतिबिंबत्व दोनू आरोपित हैं तैसँ एकही मुखमँ बिंबत्वप्रतिबिंबत्वरूपतँ धर्मके भेदका भ्रम होवै है. भांतिसँ प्रतीत जो बिंबप्रतिबिंबका भेद तासँ उक्त व्यवस्था संभवै है इसरीतिसँ विवरणकारके मतमँ अज्ञानमँ प्रतिबिंब जीव है औ बिंबचेतन ईश्वर है अज्ञान अनिर्वचनीय है, यातँ अज्ञानसद्भावकालमँभी अज्ञानका परमार्थसँ अभाव होनेतँ बिंबप्रतिबिंबरूप चेतनही परमार्थसँ शुद्धचेतन है, यातँ ईश्वरभावकी प्राप्तिभी शुद्धहीकी प्राप्ति है.

अवच्छेद्वादीकरि आभासवादका
खंडन औ स्वमतका निहूणण ॥ २३ ॥

कोई आचार्य यह कहें हैं:-अंतःकरणावच्छिन्नचेतन जीव है; औ अंतःकरणसँ अनवच्छिन्नचेतन ईश्वर है; नीहूणचेतनका प्रतिबिंब संभवै

नहीं यद्यपि कूपतडागादिक जलगत आकाशमें नीलता विशालताके अभाव होनेतैं “नीलं नमः । विशालं नमः” ऐसी प्रतीति होवै है, यातैं विशालता विशिष्ट औ अरोपितनीलताविशिष्ट आकाशका प्रतिबिंब मानना चाहिये औ आकाशमें रूप है नहीं, यातैं नीरूपकाभी प्रतिबिंब संभवै है; तथापि आकाशमेंभी भ्रांतिसिद्ध आरोपित नीलरूप है. चेतनमें आरोपित रूपकाभी अभाव होनेतैं ताका प्रतिबिंब संभवै नहीं, जा पदार्थमें आरोपित वा अनारोपितरूप होवै, ताका प्रतिबिंब होवै है. सर्वथा रूपरहितका प्रतिबिंब होवै नहीं; औ निरूपाधिमें तौ सर्वथा प्रतिबिंब संभवै नहीं. काहेतैं ? स्वरूप वाले दर्पणादिकनमें ही प्रतिबिंब देख्या है; यातैं नीरूप अन्तःकरणमें वा नीरूप अविद्यामें नीरूपचेतनका प्रतिबिंब संभवै नहीं औ रूपरहित शब्दका नीरूप आकाशमें जैसे प्रतिध्वनिरूप प्रतिबिंब कहैहैं सोभी असंगत है. काहेतैं ? उक्तीतिसैं आकाश रूपरहित नहीं. और आकाशमें जो प्रतिध्वनि होवैहै सो शब्दका प्रतिबिंब नहीं. काहेतैं ? जो प्रतिध्वनिकूं शब्दका प्रतिबिंब मानै तौ आकाशवृत्ति शब्दका अभाव होवैगा. भेरीदंडादिकनके संयोगतैं पार्थिव शब्द होवैहै; तिस पार्थिवशब्दतैं ताके सन्मुखदेशमें पाषाणादिक अवच्छिन्न आकाशमें प्रतिध्वनिरूप शब्द होवैहै; तिस प्रतिध्वनिशब्दका पार्थिव शब्द निमित्तकारण है, यातैं पार्थिवध्वनिके समानही प्रतिध्वनि होवैहै. जो प्रतिध्वनिकूं शब्दका प्रतिबिंब मानै तौ प्रतिबिंबकूं अनिर्वचनीय मानैहै, औ विवरणकारके अनुसारि विंबस्वरूपही प्रतिबिंबकूं मानै हैं. इन दोनूं मतमें आकाशका गुण प्रतिध्वनि नहीं होवैगा. काहेतैं? व्यावहारिक आकाशका गुण प्रादिभासिक संभवै नहीं यातैं अनिर्वचनीय प्रतिबिंबवादमें प्रतिध्वनिकूं पार्थिवशब्दका प्रतिबिंब मानै तौ आकाशका गुण कहना संभवै नहीं. औ विंबप्रतिबिंबके अभेदवादमें पार्थिवशब्दका प्रतिबिंबरूप प्रतिध्वनिका अपने विंबसैं अभेद होनेतैं पृथिवीका गुण प्रतिध्वनि होवैगा; यातैं प्रतिध्वनिकूं शब्दका प्रतिबिंब मानै तौ किसी प्रकारतैं आकाशका गुणप्रतिध्वनि है, यह कथन संभवै नहीं. औ प्रतिध्वनिसैं भिन्न शब्द पृथिवी जल

अग्निवायुके हैं, आकाशमें अन्यप्रकारका शब्द है नहीं; यातें शब्दरहितही आकाश होवैगा. औ शब्दरहित आकाश है यह मत अशास्त्रीय है. भूत-विवेकमें विद्यारण्यस्वामीनें यह कह्या है:-कटकटा शब्द पृथिवीका है. चुलचुल शब्द जलका है, भुक्भुक् शब्द अग्निका है, सी सी शब्द वायुका है, प्रतिध्वनिरूपशब्द आकाशका है; तैसें अन्यग्रंथकारोंनें भी आकाशका गुणही प्रतिध्वनि कह्या है; यातें शब्दका प्रतिबिम्ब प्रतिध्वनि नहीं; किंतु आकाशका स्वतंत्र शब्द प्रतिध्वनि है. ताका उपादानकारण आकाश है. औ भेरी आदिकनमें जो पार्थिव ध्वनि होवै, सो प्रतिध्वनिका निमित्त-कारण है, यातें रूपरहित प्रतिबिम्ब संभवै नहीं. जो प्रतिबिम्बवादी इसरी-तिसै कहे कूपादिकनके आकाशमें "विशालमाकाशम्" यह प्रतीति होवै है. औ कूपदेशके आकाशमें विशालता है नहीं, यातें बाह्यदेशस्थ रूपरहित विशाल आकाशका कूपजलमें प्रतिबिंब होनेतै रूपरहित चेतनका प्रतिबिम्ब संभवै है; तथापि रूपवाले उपाधिमेंही प्रतिबिम्ब होवै है. रूपरहित उपाधिमें प्रतिबिम्ब संभवै नहीं. आकाशके प्रतिबिम्बका उपाधि कूपजल है, तामें रूप है औ अविद्या अन्तःकरणादिक रूपरहित हैं. तिनमें चेतनका प्रतिबिम्ब संभवै नहीं, यातें अन्तःकरणावच्छिन्नचेतन जीव है औ अन्तःकरणसै अनवच्छिन्न चेतन ईश्वर है. अथवा—

अवच्छेदवाद्का कथन ॥ २४ ॥

अविद्यावच्छिन्न चेतन जीव है औ मायावच्छिन्न चेतन ईश्वर है,

अन्तःकरणसै अवच्छिन्नचेतन जीव और अनवच्छिन्न-

चेतन ईश्वर है इस पक्षका खंडन ॥ २५ ॥

अन्तःकरणावच्छिन्नकूं जीव मानै औ अनवच्छिन्नकूं ईश्वर मानै तो ब्रह्मांडसै बाह्य देशस्थचेतनमें ईश्वरता होवैगी. काहेंतें ? ब्रह्मांडमें अनंत-जीवनके अनंत अन्तःकरण व्याप्त हैं, यातें अन्तःकरणानवच्छिन्नचेतनका ब्रह्मांडके मध्यलाभ संभवै नहीं. जो ब्रह्मांडसै बाह्य देशमें ही ईश्वरका सहू-

भाव मानें तौ अंतर्यामिप्रतिपादक वचनसे विरोध होवैगा, “यो विज्ञाने तिष्ठन् विज्ञानमंतरो यमयति” इसवचनमें विज्ञानपदबोध्य जीवदेशमें ईश्वरका सद्भाव कह्या है, यातैं अन्तःकरणसे अनवच्छिन्न ईश्वर नहीं; किंतु मायावच्छिन्नचेतनही ईश्वर है औ अन्तःकरणसे अनवच्छिन्नकूं ईश्वरता मानें तौ अन्तःकरणसे संबंधाभावही ईश्वरताकी उपाधि सिद्ध होवै है. औ ईश्वरमें सर्वज्ञतादिक उपाधिकृत हैं; अभावरूप उपाधिसे सर्वज्ञतादिक धर्मनकी सिद्धि होवै नहीं. औ—

तृप्तिदीपमें विद्यारण्यस्वामी उक्त अन्तःकरणके सम्बन्ध
औ ताके अभावके उपाधिपनेका अभिप्राय ॥ २६ ॥

विद्यारण्यस्वामीने तृप्तिदीपमें यह कह्या है:—जैसे अन्तःकरणका संबन्ध उपाधि है, तैस अन्तःकरणके संबन्धका अभावभी उपाधि है. जैसे लोहकी शृंखलास संचारका निरोध होवै है, तैसे सुवर्णकी शृंखलासेभी संचारका निरोध होवै है. इसरीतिस अन्तःकरणके सम्बन्धरूप भाव उपाधिसे जीवस्वरूपका बोध होवै है औ उक्त सम्बन्धके अभावतैं परमात्मस्वरूपका बोध होवै है; इसरीतिस विद्यारण्यस्वामीने अन्तःकरणराहित्यभी उपाधि कह्या है. ताका यह अभिप्राय है:—जैसे अन्तःकरणसम्बन्धसे जीवस्वरूपका बोध होवै है, तैसे अन्तःकरणराहित्यसे ब्रह्मस्वरूपका बोध होनेतैं ब्रह्मके बोधका उपयोगी अन्तःकरणराहित्यभी है, यातैं विद्यारण्यस्वामीके वचनतैंभी अभावरूप उपाधिसे ईश्वरमें सर्वज्ञतादिकनकी सिद्धि प्रतीत होवै नहीं.

अवच्छेदवादके भेद पूर्वकताकी समाप्ति ॥ २७ ॥

यातैं मायावच्छिन्न चेतनही ईश्वर है, ईश्वरका उपाधि माया सर्व देशमें है, यातैं ईश्वरमें अंतर्यामिताभी संभवै है. औ अन्तःकरण अवच्छिन्नकं जीव मानें तौ कर्ता भोक्ता चेतनके प्रदेशभिन्न होवैगे; यातैं कृतका नाश औ अकृतकी प्राप्ति होवैगी. यातैं अविद्यावच्छिन्नचेतनही जीव है

अन्तःकरणावच्छिन्नचेतन जीव नहा. इसरीतिस कितने ग्रन्थकार अव-
च्छेदवादक ही मानैहैं औ प्रतिबिंबके प्रतिपादक श्रुतिस्मृतिवचनोंका
विरोधपरिहार तिनके ग्रंथनमें स्पष्ट है. औ-

सिद्धांतमुक्तावलिआदिक विषै उक्त एक जीव
(दृष्टिसृष्टि) वादका निरूपण ॥ २८ ॥

सिद्धांतमुक्तावलीकारादिकनका यह मत है:-

दोहा:-ज्युं अविकृत कौतेयमें, राधापुत्र प्रतीति ॥

चिदानंदघन ब्रह्ममें, जीवभाव तिहरीति ॥ १ ॥

सदा असंग नित्यमुक्त चिदानंद ब्रह्ममें कल्पित अविद्यादिकनके संबंधसँ
प्रतिबिंबितता तथा अवच्छिन्नता संभवै नहीं. जस मृगतृष्णाके जलसँ पू-
रित बंध्यासुतकुलालने शशशृङ्गके दंडसँ रचितवटके संबंधसँ आकाशमें
प्रतिबिंबितता वा अवच्छिन्नता होवै नहीं; किंतु आकाशके समानसत्तावाले
जलपूरित घटतडागादिकनके संबंधसँ ही आकाशमें प्रतिबिंबितता औ
अवच्छिन्नता होवैहै. अविद्या औ ताका कार्य ब्रह्मचेतनके समानसत्तावाले
नहीं किंतु स्वतःसत्ताशून्य है औ ब्रह्मकी सत्तासँ सत्तावाले अविद्यादिक
हैं. यातँ शशशृङ्गादिकनकी नाई अत्यंत अलीक अविद्यादिकनतँ चेतनका
संबंध कथनही संभवै नहीं; विनके संबन्धसँ प्रतिबिंबिततादिक तौ अत्यंत दूरहैं
यातँ सदा एकरस ब्रह्म है; ताके विषै अवच्छिन्नता वा प्रतिबिंबितता रूप
जीवता संभवै नहीं, किंतु कल्पित अज्ञानके कल्पितसंबन्धसँ ब्रह्ममें बिना
हुया जीवत्व प्रतीत होवैहै. जस अविकारी कुंतीपुत्रमें राधापुत्रताकी प्रतीति
भ्रमरूप हुई है, तैसँ प्रतिबिंबादिक विकारविनाही ब्रह्ममें जीवत्व भ्रम होवैहैं.
औ प्रतिबिम्बरूप वा अवच्छेदरूप जीवभावकी प्राप्ति होवै नहीं. स्वावि-
द्यासँ जीवभावापन्न ब्रह्मही प्रपंचका कल्पक होनेतँ सर्वज्ञत्वादिक धर्मसहित
ईश्वरभी या पक्षमें जीव कल्पित है. जैसँ स्वप्नकल्पित राजाकी सेवातँ
स्वप्नमें फलकी प्राप्ति होवैहै, तैसँ स्वप्नकल्पित ईश्वरभजनतँ फलकी प्राप्तिभी

संभवैहै; इसरीतिसे अनादि अविद्याके बलसे स्वकीय ब्रह्मभावके आवरणसे जीवत्व भ्रम होवैहै. "तत्त्वमस्यादि" वाक्यजन्य साक्षात्कारसे जीवत्वभ्रमकी निवृत्ति होवैहै, भ्रमकालम भी जीवत्व है नहीं; किंतु नित्यमुक्त चिदानंदस्वरूप ब्रह्मही है. यह पक्षही भाष्यकार वार्तिककारने बृहदारण्यके व्याख्यानमें कर्णके दृष्टांतसे प्रतिपादन किया है. जस कुंतीपुत्रकर्णकूं हीनजातिके संबंधसे निकृष्टता भ्रम हुआ है औ अनेकविध तिरस्कारजन्य दुःखका अनुभव करता हुआ स्वतःसिद्ध कुंतीपुत्रतानिमित्तक उत्कर्षसे प्रच्युत हुआ है.

कदाचित् एकांतमें सूर्य भगवानने कहा "तू राधापुत्र नहीं, किंतु मेरे संबंधस कुंतीउदरसे उत्पन्न हुआ है" इसप्रकारके सूर्यवचनसे अपनेमें हीन जातिके भ्रमकूं त्यागिकै स्वतःसिद्धकुंतीपुत्रतानिमित्तक उत्कर्षकूं जानता हुआ तैसे चिदानंद ब्रह्मभी अनादि अविद्याके संबंधसे जीवत्वभ्रमकूं प्राप्तहुवा स्वतःसिद्ध ब्रह्मभावका विस्मरण कारिकै अनेकविध दुःखकूं अनुभव करैहै.

कदाचित् अपने अज्ञानसे कल्पितस्वप्न कल्पितआचार्यके तुल्य आचार्यद्वारा महावाक्यश्रवणसे स्वगोचरविद्यास अविद्याकी निवृत्ति हुआ नित्य परमानंदका स्वरूप चैतन्य अनुभव करैहै. इसरीतिसे बृहदारण्यके व्याख्यानमें भाष्यकारने औ वार्तिककारने लिखा है. जस जीवकी अविद्याकल्पित आचार्य वेदोपदेशके हेतु है तैसे ईश्वरभी स्वप्नकल्पित राजाकी नाई जीवकल्पितही भजनसे फलका हेतु; या मतम एक जीववाद है यातें एक जीवकल्पित ईश्वरभी एकही है, नाना ईश्वरकी आपत्ति नहीं. शुक वामदेवादिकनकी श्रुति प्रतिपादक शास्त्रसभी स्वप्नकल्पित नाना पुरुषनकी नाई जीवाभासही नानासिद्ध होवै हैं. नानाजीववादकी सिद्धि होवै नहीं. जैसे स्वप्नम एक द्रष्टाकूं नाना पुरुष प्रतीत होवै, तिनमें कोई महावनमें उत्पथगाभी हुये व्याघ्रादिजन्य दुःखकूं अनुभव करैहै; कोई राजमार्गमें आरूढ होयकै स्वनगरकूं प्राप्त होवैहै, तहां वनमें भ्रमण औ स्वनगरकी प्राप्ति स्वप्न द्रष्टाकूं नहीं किंतु आभास पुरुषनकूं होवै हैं. तैसे अविद्यासहित ब्रह्मरूप जीवकूं बंधमोक्षकी प्राप्ति नहीं; किंतु आभासरूप जीवनकूं बंधमोक्ष प्रतीत होवैहै.

या पक्षमें किसके ज्ञानतैं अविद्याकी निवृत्तिरूप मोक्ष होवैगा, यह प्रश्न करै तौ तेरे ज्ञानतैं होवैगा, यह उत्तर है:-अथवा किसीके ज्ञानतैं मोक्ष होवै नहीं, यह उत्तर है काहेतैं ? या मतमें बंधका अत्यन्त असद्भाव आत्मामैं है नित्यमुक्त आत्माका मोक्ष होवैगा अथवा हुवा है; यह कथन संभवै नहीं- इस अभिप्रायतैं मोक्षप्रतिपादक वाक्यनकूं अर्थवाद कहैं हैं. औ बंध है अद्यपर्यंत कोई मुक्त हुवा नहीं, आगे पुरुषाथसैं मोक्ष होवैगा इस अभिप्रायतैं वामदेवादिकनकी मुक्तिप्रतिपादक वाक्यनकूं अर्थवाद नहीं कहा. काहेतैं ? जो बंध होतैं वामदेवादिकनका मोक्ष नहीं हुया तौ आगेभी मोक्षकी आशा निष्फल है; या बुद्धिसैं श्रवणमें प्रवृत्तिकाही अभाव होवैगा, यातैं आत्मामैं बंधका अत्यंत सद्भाव है, नित्यमुक्त ब्रह्मरूप आत्मा है ताका मोक्ष संभवै नहीं; यह उत्तमभूमिकाहूढ विद्वान्का निश्चय है.

वेदांतसिद्धांतकी नाना प्रक्रियाका तात्पर्य
सकल अद्वैतग्रन्थनके तात्पर्यका विषय ॥ २९ ॥

नित्यमुक्त आत्मस्वरूपके ज्ञानतैं दुःखपरिहार औ सुखकी प्राप्तिके निमित्त अनेकविध कर्तव्य बुद्धिजन्य क्लेशकी निवृत्ति वेदांत श्रवणका फल है, अत्मस्वरूपमें बंधका नाशरूप वा परमानंदकी प्रतिरूप मोक्ष वेदांत श्रवणका फल नहीं वेदांत श्रवणतैं पूर्वही आत्मामैं बंधका लेश नहीं तथापि अत्यंत असत् बंधकी प्रतीति होवै है; यातैं भ्रमतैंही वेदांतश्रवणमें प्रवृत्ति होवै है जाकूं बंधभ्रम नहीं होवै ताकी प्रवृत्ति होवै नहीं सकल अद्वैतशास्त्रका इसपक्षमें ही तात्पर्य है.

जीवईश्वरविषै सर्वग्रन्थकारनकी संमतिका एकत्र निर्णय ॥ ३० ॥

इसरीतिसैं जीवईश्वरका स्वरूपनिरूपण ग्रंथकारोंनैं बहुत विस्तारसैं लिख्या है, तहां जीवके स्वरूपमें तौ एकत्व अनेकत्वका विवाद है; औ सर्वमतम ईश्वर एक है, सर्वज्ञ है, नित्यमुक्त है, ईश्वरमें आवरणका अंगीकार किसी अद्वैतवादके ग्रंथमें नहीं. जो ईश्वरमें आवरण कहै, सो वेदांतसंप्रदायतैं बहिर्भूत है.

परंतु नाना अज्ञानवादमें जीवाश्रित ब्रह्मविषयक अज्ञान है। यह वाचस्पतिका मत है। तहां जीवके अज्ञानतैं कल्पित ईश्वर औ प्रपंच नाना मानें हैं, तथापि जीवके अज्ञानसैं कल्पित ईश्वरभी सर्वज्ञही मानें हैं ईश्वरमें आवरणका अंगीकार नहीं।

विवरणकारकी रीतिसैं प्रतिबिंबके स्वरूपका निरूपण ॥ ३१ ॥

जीवईश्वरके स्वरूपनिरूपणमें प्रतिबिंबका स्वरूप निरूपण करें हैं। विवरणकारके मतमें दर्पणादिक उपाधिस प्रतिहत नेत्रकी रश्मि ग्रीवास्थमुखकूं विषय करै है। जहां द्रष्टासैं भिन्नपदार्थकाभी दर्पणसैं अभिमुखतारूपसंबंध होवै, तहां दर्पणसैं संबंधी होयक प्रतिहतनेत्रका द्रष्टासैं भिन्नभी दर्पणाभिमुख पदार्थस संबंध होयकै स्वस्थानमें ही ताका साक्षात्कार होवै है। जहां अनेक पदार्थ दर्पणके अभिमुख होवैं तहां प्रतिहत नेत्रस अनेकपदार्थनका साक्षात्कार होवैहै दर्पणाभिमुख उद्भूतरूपवान् होवै ताम प्रतिहत नेत्रजन्य साक्षात्कारकी योग्यता है; यातैं दर्पणाभिमुख पदार्थके सन्मुख नेत्रकी वृत्ति जावै है, स्वगोलकमही नेत्रकी वृत्ति आवै। यह नियम नहीं, इसरीतिसैं विवरणकारके मतमें ग्रीवास्थमुखकाही साक्षात्कार होवै है; परंतु पूर्वाभिमुख ग्रीवास्थ मुखमें प्रत्यङ्मुखत्व दर्पणस्थत्व स्वभिन्नत्व भ्रम होवैहै; यातैं दर्पणमें पूर्वाभिमुख प्रतिबिंब है औ भरे मुखसैं भिन्न है ऐसा व्यवहार होवै है।

या पक्षमें यह शंका है:—जो बिंबभूत मुखादिकनकाही प्रतिहत नेत्रसैं साक्षात्कार होवैं तौ सूर्यके प्रकाशतैं नेत्रका प्रतिरोध होवै, यातैं जलसैं प्रतिहत नेत्रसभी सूर्यके साक्षात्कारके असंभवतैं जलदेशमें सूर्यतैं भिन्नताके प्रतिबिंबकी उत्पत्ति माननी चाहिये। औ बिंबके साक्षात्कारके अर्थ उपाधिसैं सबंधी होयक नेत्रकी रश्मिकी प्रतिहति मानैं तौ जलके अंतर्गत सिकताका साक्षात्कार नहीं हुया चाहिये इन दोनूं शंकाके ये समाधान हैं:—केवल नेत्रका आकाशस्थ सूर्यके प्रकाशतैं अवरोध होवै है औ जलादिक उपाधिसैं प्रतिहित नेत्रका सूर्यप्रकाशतैं अवरोध

होवै नहीं. तैसें कोई नेत्ररश्मिजलमें प्रविष्ट होयकै तिसके अंतर्गत सिकताकूं विषय करैहै. तिसी नेत्रकी अन्य रश्मि प्रतिहत होयकै बिम्बकूं विषय करै है; यह दृष्टके अनुसार कल्पना है; यातैं बिम्बसैं भिन्न प्रतिबिम्ब नहीं; यह ही विवरणकारका मत है.

विद्यारण्यस्वामीके औ विवरणकारके मतकी विलक्षणता ॥ ३२ ॥

विद्यारण्यस्वामी आदिकोंने पारमार्थिक व्यावहारिक प्रातिभासिक भेदसैं त्रिविध जीव कहाहै. व्यावहारिक अंतःकरणमें प्रतिबिम्बकूं व्यावहारिक जीव कहैहैं, स्वप्न अवस्थाके प्रातिभासिक अंतःकरणमें प्रतिबिम्बकूं प्रातिभासिक जीव कहै हैं, विवरणकारकी रीतिसैं बिम्बसैं पृथक् प्रतिबिम्बके अभावतैं जीवके तीन भेद संभवैं नहीं; यातैं त्रिविध जीववादके अनुसारी बिम्बप्रतिबिम्बका भेद मानैं हैं; तिनके मतमें दर्पणादिक उपाधिमें अनिर्वचनीयप्रतिबिम्बकी उत्पत्ति होवैहै. प्रतिबिम्बका अधिष्ठान दर्पणादिक हैं, औ बिम्बका सन्निधान निमित्तकारण है. यद्यपि निमित्तकारणके अभावतैं कार्यका अभाव होवै नहीं, औ बिम्बके अपसरणतैं प्रतिबिम्बका अभाव होवै है; तथापि निमित्तकारणके दो भेद हैं. कोई तौ कार्यतैं अव्यवहित पूर्वकालवृत्ति निमित्तकारण होवै है, कोई कार्यकालवृत्ति निमित्तकारण होवैहै. घटादिकनके दंडकुलालादिक निमित्तकारण हैं, सो कार्यतैं पूर्वकाल वृत्ति चाहिये. घटादिकनकी सत्ता हुयां तिनकी अपेक्षा नहीं; तैसें प्रत्यक्ष-ज्ञानमें स्वविषय निमित्तकारण है; तहां विषयकी सत्ता ज्ञानकालमें अपेक्षित है, विनाशाभिमुख घटसैं नेत्रका संयोग हुयां भी घटका साक्षात्कार होवै नहीं, यातैं ज्ञानकालमें वर्तमान घटादिकही अपने साक्षात्कारके निमित्तकारण हैं; औ दूरस्थ नानापदार्थनमें एकत्व भ्रम होवैहै, मंदांधकारस्थ रज्जुमें सर्पभ्रम होवैहै; यातैं एकत्र भ्रमका निमित्तकारण दूरस्थत्वदोष है रज्जुमें सर्पभ्रमका निमित्तकारण मन्दांधकारहै दूरस्थत्व औ मन्दांधकारका अभाव हुयां एकत्वभ्रम औ सर्पभ्रमका अभाव होनेतैं कार्यकालमें

वर्तमान दूरस्थत्व औ मंदांधकार, उक्त विविध अध्यासके निमित्तकारण हैं। तिसरीतिसैं विम्बका सन्निधानभी कार्यकालमें वर्तमानही प्रतिविम्ब अध्यासका हेतु होनेतैं विम्बके अपसरणतैं प्रतिविम्बका अभाव संभव है; यातैं सन्निहित विम्ब तौ प्रतिविम्बका निमित्तकारण है। भ्रमका अधिष्ठानही उपादानकारण कहिये है, यातैं प्रतिविम्बके उपादानकारण दर्पणादिक है। औ विवरणकारके मतमें प्रतिविम्बका स्वरूप तौ विम्बसैं भिन्न नहीं परंतु दर्पणस्थत्व विपरीतदेशाभिमुखत्व विम्बभिन्नत्व धर्मकी उत्पत्ति ग्रीवास्थ मुखमें होवैहै, सोभी तीनों धर्म अनिर्वचनीय हैं। तिनका अधिष्ठानरूप उपादानकारण ग्रीवास्थमुख है, सन्निहित दर्पणादिक निमित्त कारण है; इसरीतिसैं चेतनके प्रतिबिंबवादमें दो मत हैं। विवरणकारके मतमें प्रतिविम्बका विम्बसैं अभेद होनेतैं प्रतिबिंबका स्वरूप सत्य है औ विद्यारण्यस्वामी आदिकनके मतमें दर्पणादिकनमें अनिर्वचनीयमुखाभासकी उत्पत्ति होवै है। याकूंही आभासवाद कहैं हैं विवरणउक्तपक्षकूं प्रतिबिंबवाद कहैंहैं। दोनूं पक्षनका परस्पर खंडन औ स्वपक्षका मंडन बृहद्ग्रन्थनमें स्पष्ट है। विस्तारभयतैं लिख्या नहीं।

दोनोंके पक्षनकी उपादेयता ॥ ३३ ॥

प्रतिबिंबवादमें अथवा आभासवादमें आग्रह नहीं, चेतनमें संसारधर्मका संभव नहीं औ जीव ईशका परस्पर भेद नहीं, इस अर्थके बोधके अर्थ अनेक रीति कही हैं जिस पक्षसैं असंग ब्रह्मात्मबोध होवै सोई पक्ष आदरणीय है।

बिम्बप्रतिबिंबके अभेद पक्षकी रीतिकी अभेदके

बोधनमें सुगमता ॥ ३४ ॥

तथापि बिम्बप्रतिबिंबके अभेदपक्षकी रीतिसैं असंगब्रह्मात्मबोध अनायासतैं होवै है। काहेतैं ? दर्पणादिकनमें सुखादिकनका लौकिक प्रतिबिंब होवैहै, तहांभी विम्बका स्वरूप तौ सदा एकरस है, उपाधिके सन्निधा-

नतैं विंबप्रतिविम्बका भेदभ्रम होवै है, तैस ब्रह्म चेतन तौ सदा एकरस है. अज्ञानादिक उपाधिके संबधतैं जीवभाव ईशभावकी प्रतीतिरूप भ्रम होवै है. इसरीतिसैं असंगचेतनमें जीवईशभेदका सर्वथा अभाव है. जीवत्व ईश्वरत्व धर्म तौ परस्पर भिन्न कल्पित हैं औ परस्पर भिन्नधर्मी कल्पितभी नहीं; यातैं विंबप्रतिविंबका अभेदवाद अद्वैतमतके अत्यंत अनुकूल है.

प्रतिविंबविषै विचार

आभासवाद औ प्रतिविंबवादसैं किंचिद्भेद ॥ ३५ ॥

आभासवादमें जैसे अनिर्वचनीय प्रतिविंब है ताका अधिष्ठान दर्पणादिक उपाधि है तैसे विवरणोक्त प्रतिविंबवादमेंभी दर्पणस्थत्वविपरीतदेशाभिमुखत्वादिक धर्म अनिर्वचनीय है तिनका अधिष्ठान मुखादिक विंब हैं, यातैं दोनूपक्षनमें अनिर्वचनीयका परिणामी उपादान अज्ञान कह्या चाहिये.

प्रतिविंबकी छायारूपताका निषेध ॥ ३६ ॥

औ कोई ग्रन्थकार छायाकूं प्रतिविंब मानैं है सो संभवै नहीं. काहेतैं ? शरीरवृक्षादिकनतैं जितने देशमें आलोकका अवरोध होवै, उतने देशमें आलोकविरोधी अंधकार उपजै है; तिस अंधकारकूं छाया कहैं हैं. अंधकारका नीलरूप होनेतैं छायाकाभी नियमतैं नीलरूप होवै है. औ स्फटिक मौक्तिकका प्रतिविम्ब श्वेत होवैहै. सुवर्णका प्रतिविम्ब पीतरूपवाला होवै है, रक्त-माणिक्यके प्रतिविम्बमें रक्तरूप होवै है. प्रतिविम्बकूं छायारूप मानैं तौ सकल प्रतिविम्बनका नीलरूप चाहिये. यातैं छायारूप प्रतिविम्ब नहीं. प्रतिविंबकी विंबसैं भिन्न व्यावहारिक द्रव्यरूपताका निषेध ॥ ३७ ॥

और जो कोई इसरीतिसैं कहैः—यद्यपि अंधकारस्वरूप छायासैं प्रतिविम्बका भेद है, तथापि मीमांसाके मतमें जैसे आलोकाभावकूं अंधकार नहीं मानैं है. किन्तु आलोकविरोधी भावरूप अंधकार है, तामैं क्रिया होनेतैं औ नीलरूप होनेतैं अंधकार द्रव्य है, क्रिया औ गुण द्रव्यमेंही होवै है.

जैसे दशमद्रव्य अंधकार है, तैसे प्रतिबिम्बभी पृथिवी, जलादिकन-
 तै भिन्नद्रव्य है. इसरीतिसे प्रतिबिम्बकू स्वतंत्र द्रव्य मानै ताकू यह पूछ्या
 चाहिये:—सो प्रतिबिम्ब नित्यद्रव्य है अथवा अनित्यद्रव्य है? जो नित्यद्रव्य
 होवै तौ आकाशादिकनकी नाई उत्पत्तिनाशहीन होनेतै प्रतिबिम्बके उत्पत्ति
 नाश प्रतीत नहीं हुये चाहिये? यातै प्रतिबिम्बकू अनित्यद्रव्य कहै तौ उपादा-
 नके देशमें कार्य द्रव्य रहैहै; यातै प्रतिबिम्बके उपादानकारण दर्पणादिकही
 मानने होवैंगे औ दर्पणादिकनकू प्रतिबिम्बकी उपादानता संभवै नहीं. का-
 हैतै? दर्पणादिक उपादानमें जो प्रतिबिम्बरूप द्रव्यका सद्भाव मानै ताकू यह
 पूछ्या चाहिये:—प्रतिबिम्बमें जो रूप और ह्रस्वदीर्घादिक परिणामस्वरूप-
 गुण, तथा बिम्बसे विपरीताभिमुखत्वादिक धर्म, औ हस्तपादादिक अव-
 यव जो प्रतिबिम्बमें प्रतीत होवैहै; सो प्रतिबिम्बमें व्यावहारिक हैं अथवा नहीं
 हैं? किंतु मिथ्या प्रतीत होवै हैं? जो रूप परिमाणादिकनका प्रतिबिम्बमें व्याव-
 हारिक अभाव मानै औ प्रतिबिम्बके रूपादिकनकू प्रातिभासिक मानै
 तौ व्यावहारिक द्रव्यस्वरूप प्रतिबिम्बका अंगीकार निष्फल है. औ प्रतिबि-
 म्बके रूपपरिमाणादिकनकू व्यवहारिक मानै तौ अल्पपरिमाणवाले दर्पणमें
 महापरिमाणवाले अनेक प्रतिबिम्बनकी उत्पत्ति संभवै नहीं. औ प्रतिबिम्ब-
 मिथ्यात्वमें तौ शरीरके मध्यसंकुचितदेशमें स्वप्नके मिथ्याहस्ती आदिकनकी
 उत्पत्ति होनेतै उक्त दोषका संभव नहीं. तैसे प्रतिबिम्बकू व्यावहारिक द्रव्य
 कहै तौ एकविधरूपवाले दर्पणमें दर्पणके समानरूपवाले प्रतिबिम्बकी ही
 उत्पत्ति हुई चाहिये औ अनेकविधरूपवाले अनेक प्रतिबिम्बनकी एकदर्पणमें
 उत्पत्ति होवैहै. एक रूपवाले उपादानसे अनेकविधरूपवाले अनेक उपादेयकी
 उत्पत्ति होवै नहीं, औ दर्पणके मध्य वा दर्पणके अतिसमीप अन्यपदार्थ
 कोई प्रतीत होवै नहीं; जासे अनेकविधरूपवाले प्रतिबिम्बनकी उत्पत्ति
 संभवै, यातै व्यावहारिक द्रव्यरूप कहना प्रतिबिम्बकू संभवै नहीं. किंवा
 दर्पणके अतिसमीप और कोई प्रतिबिम्बका उपादान दीसै नहीं, दर्पणही

उपादान मानना होवैगा सो संभवै नहीं. काहेतै ? सघनअवयवसहित पूर्व-
की नाई अतिकारी प्रतीत होनेतै दर्पणमें निम्न उन्नत हनु नासिकादिक
अनेकविध अवयववाले द्रव्यांतर प्रतिबिम्बकी उत्पत्ति कहना सर्वथा युक्ति-
हीन है, यातै बिम्बसै पृथक् व्यावहारिक द्रव्यस्वरूप प्रतिबिम्ब है, यह
पक्षभी छायावादकी नाई असंगत है.

आभासवाद औ प्रतिबिम्बवादकी युक्तिसहितता कहिके
दोनू पक्षनमें अज्ञानकी उपादानता ॥ ३८ ॥

इसरीतिस सन्निहित दर्पणादिकनतै मुखादिक अधिष्ठानब प्रतिबिम्ब-
त्वादिक अनिर्वचनीय धर्म उपजै है अथवा सन्निहित मुखादिकनतै
दर्पणादिक अधिष्ठानमें अनिर्वचनीय प्रतिबिम्ब उपजै है । यह दोही पक्ष
युक्तिसति हैं, यातै अनिर्वचनीय धर्मका वा अनिर्वचनीय प्रतिबिम्बका
उपादानकारण अज्ञान कहा चाहिये.

मूलाज्ञानकूं वा तूलाज्ञानकूं प्रतिबिम्ब वा ताके
धर्मनकी उपादानताके असंभवकी शंका ॥ ३९ ॥

तहां जगत्का साधारण कारण मूलाज्ञानही प्रतिबिम्बत्वादिक धर्मनका
वा धमाका उपादानकारण कहै तौ आकाशादिकनकीनाई मूलाज्ञानके कार्य
होनेतै प्रतिबिम्बत्वादिक धर्म वा धर्मी प्रतिबिम्बभी सत्य हुये चाहयें औ उक्त
रीतिसै अनिर्वचनीय माने हैं, यातै मूलाज्ञानकूं अनिर्वचनीयकी उपादानता
संभवै नहीं; तैसै विवरणकारके मतमें मुखावच्छिन्न चेतनस्थ अज्ञानकं प्रति-
बिम्बत्वादि धर्मनका उपादान मानै, औ विद्यारण्यस्वामी आदिकनके मतमें
दर्पणावच्छिन्न चेतनस्थ अज्ञानकूं प्रतिबिम्बका उपादान मानै तौ अवस्था
अज्ञानके कार्यकूं अनिर्वचनीयता होनेतै सत्यताकी आपत्ति तौ यद्यपि नहीं
है, तथापि अधिष्ठानसै अनिर्वचनीयकी निवृत्ति होवै है; औ प्रतिबिम्बा-
ध्यासका अधिष्ठान उक्तरितिसै मुखावच्छिन्न चेतन वा दर्पणावच्छिन्न चेतन
है; औ मुखका ज्ञान वा दर्पणका ज्ञानही अधिष्ठानका ज्ञान है; तिसतै उत्तर

कालमेंभी प्रतिबिम्बकी प्रतीति सर्वके अनुभवसिद्ध है; यातें सुखावच्छिन्न चेतनका वा दर्पणावच्छिन्नचेतनका आवरणक अवस्थाज्ञानभी प्रतिबिम्बाध्यासका उपादान संभवै नहीं।

उक्त शंकाका कोईक ग्रन्थकारकी रीतिसँ समाधान ॥ ४० ॥

या स्थानमें कोई ग्रन्थकार इसरीतिसँ समाधान करें हैं:—यद्यपि शुक्तिरजतादिक अध्यासमें अधिष्ठानके विशेष ज्ञानमें आवरणशक्ति औ विक्षेपशक्तिरूप अज्ञानके दोनू अंशनकी निवृत्ति होवै है; तथापि अनुभवके अनुसारतँ प्रतिबिम्बाध्यासके अधिष्ठानज्ञानतँ अज्ञानके आवरणशक्तिअंशकीही निवृत्ति होवै है, यातँ अधिष्ठानज्ञानतँ आवरणशक्तिरूप अंशकी निवृत्ति हुयेभी प्रतिबिम्बादिक औ तिनका ज्ञानरूप विक्षेपका हेतु अज्ञानका अंश रहनेतँ अधिष्ठानज्ञानतँ उत्तरकालमें भी प्रतिबिम्बादिक प्रतीत होवै हैं; यातँ उपाधिअवच्छिन्न चेतनस्थ तूलाज्ञानका कार्य प्रतिबिम्बाध्यास है यह पक्ष संभवै है।

उक्त शंकाका अन्यग्रन्थकारोंकी रीतिसँ समाधान ॥ ४१ ॥

अन्य ग्रन्थकारोंका यह मत है—दर्पणादिकनका उपादान मूलाज्ञान ही प्रतिबिम्बाध्यासका उपादान है, यातँ दर्पणादिकनके ज्ञान हुयेभी प्रतिबिम्बकी प्रतीति होवै है, ब्रह्मके ज्ञानतँ ब्रह्मचेतनके आवरणक अज्ञानकी औ ताके कार्यकी निवृत्ति होवै है दर्पणादिकनके ज्ञानतँ दर्पणादिक अवच्छिन्न चेतनके आवरणक अज्ञानकी निवृत्ति हुयेभी ब्रह्मस्वरूप आवरणक अज्ञानकी निवृत्ति होवै नहीं, ब्रह्मात्मस्वरूपके आच्छादक अज्ञानकू मूलाज्ञान कहँ हैं, उपाधिअवच्छिन्नचेतनके आच्छादक अज्ञानकू अवस्थाज्ञान कहँ हैं, ताहीकू तूलाज्ञान कहँ हैं; मूलाज्ञानसँ लाज्ञानका भेद है वा अभेद है, यह विचार आगे लिखँगे।

मूलाज्ञान औ तूलाज्ञानके भेदविषै किंचित् विचार ॥ ४२ ॥

यद्यपि मूलाज्ञानकू प्रतिबिम्बाध्यासकी उपादानता मानै तौ दर्पणादिकन-

की नाई व्यावहारिकही प्रतिबिम्बादिकभी हुये चाहियें; औ ब्रह्मज्ञानसँ विना-
ही प्रतिबिम्बत्वादिक धर्मनमँ तथा प्रतिबिम्बमँ मिथ्यात्व बुद्धि होनेतँ प्राति-
भासिक हैं. मूलाज्ञानकू उक्त अध्यासकी उपादानता मानँ तौ प्रातिभासिक-
ता संभवै नहीं, तथापि ब्रह्मज्ञानसँ निवर्तनीय अज्ञानका कार्य व्यावहारिक
है, औ ब्रह्मज्ञानसँ विनाही निवर्तनीय अज्ञानका कार्य प्रातिभासिक
है. इसरीतिसँ व्यावहारिक प्रातिभासिकका भेद कहै तौ उक्त शंका होवै है. औ
अज्ञानसँ अतिरिक्त दोषजन्य नहीं होवै; किंतु केवल अज्ञानजन्य होवै ताकू
व्यावहारिक कहैहैं. अज्ञानसँ अतिरिक्त दोषजन्य होवै ताकू प्रातिभासिक
कहै हैं. इसरीतिसँ व्यावहारिक प्रातिभासिक भेद कहे उक्त शंका
संभवै नहीं, काहेतँ ? दर्पणादिक उपाधिसँ मुखादिकनका संबन्ध हुयें ब्रह्मचेत-
नस्थ मूलाज्ञानका प्रतिबिम्बादिक धर्मरूप वा प्रतिबिम्बत्वादिक धर्मी-
रूप परिणाम होवैहै. औ दोनू पक्षमँ अधिष्ठान ब्रह्मचेतन है.

आभासवाद औ प्रतिबिंबवादमँ धर्मी वा धर्मके अध्यासकी
उत्पत्तिका उपादान मूलाज्ञानकू मानिकै अधिष्ठानका भेद ॥ ४३ ॥

पूर्व जो कह्या है:-विद्यारण्यस्वामीके मतमँ प्रतिबिम्बकी उत्पत्ति मानै
तौ दर्पणादिक अविच्छिन्नचेतन अधिष्ठान है, औ दर्पणादिक अविच्छिन्नचेत-
नस्थ अज्ञान उपादान है. तैसँ विवरणकारके मतसँ प्रतिबिम्बत्वादिक धर्मनकी
ही उत्पत्ति मानँ, बिम्बावच्छिन्नचेतन अधिष्ठान है औ बिम्बावच्छिन्न
चेतनस्थ अज्ञान उपादान है; इसरीतिसँ धर्माध्यासपक्ष औ धर्मीअध्यास
पक्षमँ अधिष्ठानका औ उपादानका भेद है; सो अवस्थाज्ञानकू उक्त अध्या-
सकी उपादानता मानिकै कह्या है.

दोनू पक्षनमँ मूलाज्ञानकी उपादानता मानँ
तौ अधिष्ठानका भेद और मूलज्ञानकू उक्त
अध्यासके उपादानताकी योग्यता ॥ ४४ ॥

मूलाज्ञानकू उपादानता मानँ तौ दोनू मतनमँ अधिष्ठानका भेद संभवै

नहीं औ मूलाज्ञानकूही उक्त अध्यासकी उपादानता माननी चाहिये. काहेतैं १ अवस्थाज्ञानकूं उक्त अध्यासकी उपादानता मानैं तौ दर्पणादिकनके ज्ञानतैं वा मुखादिकनके ज्ञानतैं अज्ञानकी आवरणशक्त्यंशकी निवृत्ति हुयां विक्षेपशक्त्यंशकी स्थिति मानैं तौ ब्रह्मज्ञानसैं ब्रह्मस्वरूपका आवरक मूलाज्ञानांशही नष्ट होवैगा; तैसैं शुक्त्यादिकनके ज्ञानसैं शुक्त्याद्यवच्छिन्नचेतनका आवरक तूलाज्ञानांशही नष्ट होवैगा औ व्यावहारिक प्रातिभासिक विक्षेपका हेतु द्विविध अज्ञानांशके शेष रहनेते विदेहकैवल्यमैभी व्यावहारिक प्रातिभासिक विक्षेपके सद्भावतैं सर्व संसारका अनुच्छेद होवैगा, यात आवरण हेतु अज्ञानांशकी निवृत्ति हुयां विक्षेप हेतु अज्ञानांशका शेष कहना संभवै नहीं.

तूलाज्ञानकूं प्रतिबिंबाध्यासकी उपादानताके
वादीका मत ॥ ४५ ॥

औ तूलाज्ञानकूं प्रतिबिंबाध्यासकी उपादानता वादी एसैं कहैः—आवरण हेतु अज्ञानांशकी निवृत्ति हुयां विक्षेपहेतु अज्ञानांशकी शेष स्वाभाविक नहीं है, किंतु विक्षेपहेतु अज्ञानांशकी निवृत्तिका प्रतिबंधक होवै तहां विक्षेप हेतु अज्ञानांशका शेष रहै है. ब्रह्मज्ञानसैं आवरण हेतु अज्ञानांशकी निवृत्ति हुयां भी विक्षेपहेतु अज्ञानांशकी निवृत्तिमें प्रतिबंधक प्रारब्धकर्म रह, उतने काल विक्षेपहेतु अज्ञानांशका शेष रहै है. प्रारब्धरूप प्रतिबंधकके अभाव हुयां, विक्षेपहेतु अज्ञानांशकी भी निवृत्ति होवै है परंतु इतना भेद हैः—आवरक अज्ञानांशकी निवृत्ति तौ महावाक्यजन्य अंतःकरणकी प्रमात्तु वृत्तिसैं होवै है. प्रारब्धबलसैं कितने वर्ष जीवै तदपर्यंत पूर्ववृत्ति तौ रहै नहीं औ विक्षेपनिवृत्तिके अर्थ मरणके अव्यवहित पूर्व कालमें महावाक्यविचारका विद्वानकूं विधान नहीं औ मरण मूर्च्छाकालमें महावाक्य विचारका संभव भी नहीं; यातैं विक्षेपशक्तिके नाशका हेतु तत्त्वज्ञानके संस्काररहित चेतन है औ आवरणशक्तिके नाशका हेतु तत्त्वज्ञान है।

जैसे मूलाज्ञानकी विक्षेपशक्तिकी निवृत्तिमें प्रतिबंधक प्रारब्धकर्म है, तैसे प्रतिविंवाध्यासमें विक्षेपशक्तिकी निवृत्तिमें सुखादिकविंबसँ दर्पणादिक उपाधिका संबंधही प्रतिबंधक है ताके सद्भावमें आवरणांशकी निवृत्ति हुयांभी प्रतिविंवादिक विक्षेपकी निवृत्ति होवै नहीं विंबउपाधिका संबंधरूप प्रतिबन्धककी निवृत्ति हुयां विक्षेपकी निवृत्ति होवै है. शुक्तिरजतादिक अध्यास होवै तहां आवरणके नाशतँ अनंतर विक्षेपकी निवृत्तिमें प्रतिबंधकके अभावतँ विक्षेप शेष रहै नहीं. इसरीतिसँ विक्षेपनिवृत्तिमें प्रतिबंधकाभावसहित अधिष्ठानज्ञानकू हेतुता होनेतँ औ मोक्षदशामें प्रारब्धरूप प्रतिबन्धकके अभावतँ संसारका उपलंभ संभवै नहीं, यातँ आवरणशक्तिके नाशतँ उत्तरभी विक्षेपशक्तिका सद्भाव मानें तौ उक्त दोषके अभावतँ अवस्थाज्ञानकू भी प्रतिविंवाध्यासकी उपादानता मानना उचित है.

उक्तमतके निषेधपूर्वक मूलाज्ञानकूही प्रतिविंवाध्यासकी उपादानता ॥ १४ ॥

यह कथनभी अयुक्त है. काहेतँ ? जहां देवदत्तके मुखका औ दर्पणादिक उपाधिका यज्ञदत्तकू यथार्थ साक्षात्कार होवै तिसतँ उत्तरकालमें भी देवदत्तमुखका दर्पणसँ संबंध हुयां यज्ञदत्तकू देवदत्तमुखसँ प्रतिविंबत्वादिक धर्मनका अध्यास विवरणके मतमें होवै है, तैसे विद्यारण्यस्वामीके मतमें देवदत्तमुखके प्रतिविंबका अध्यास दर्पणमें होवैहै सो नहीं हुया चाहिये. काहेतँ ? उक्त अध्यासकी निवृत्तिमें विंबउपाधिका संबंधही प्रतिबंधक है मुख वा दर्पणरूप अधिष्ठानके ज्ञानकालमें तिस प्रतिबंधकका अभाव होनेतँ प्रतिबंधकका अभावसहित अधिष्ठान होवैहै. विवरणकारके मतमें “देवदत्तमुखे दर्पणस्थत्वं प्रत्यङ्मुखत्वादिकं नास्ति” ऐसा ज्ञान अध्यासका विरोधी है; औ विद्यारण्यस्वामीके मतमें “दर्पणे देवदत्तमुखं नास्ति” ऐसा ज्ञान उक्त अध्यासका विरोधी है. काहेतँ ? दोनू मतनमें क्रमतँ “देवदत्तमुखे दर्पणस्थत्वं प्रत्यङ्मुखत्वं दर्पणे देवदत्तमुखम्” इसरीतिसँ अध्यासके आकारका भेद है. ताकी

हेतु विक्षेपशक्तिविशिष्ट अज्ञानअंशकीभी निवृत्ति हुई है यातें उपादानके अभावतें उक्त स्थलमें यज्ञदत्तकूं देवदत्तमुखका प्रतिबिम्बभ्रम नहीं हुआ चाहिये औ ब्रह्मचेतनस्थ मूलाज्ञानकूंही प्रतिबिम्बाध्यासकी उपादानता मानें तौ उक्त उदाहरणमें देवदत्तके मुखका औ दर्पणका ज्ञान हुयेंभी ब्रह्मरूप अधिष्ठानज्ञानके अभावतें उपादानके सद्भावतें उक्त अध्यास संभव है. यातें मूलाज्ञानही प्रतिबिम्बाध्यासका उपादान है यह पक्षही समीचीन है.

मूलाज्ञानकी उपादानताके पक्षमें शंका ॥ ४७ ॥

परंतु या पक्षमें यह शंका है:-ब्रह्मचेतनस्थ मूलाज्ञानकूं प्रतिबिम्बाध्यासकी उपादानता मानें तौ ब्रह्मज्ञानसैं विना प्रतिबिम्बभ्रमकी निवृत्ति नहीं हुई चाहिये. काहेतें ? अधिष्ठानके यथार्थज्ञानतें अज्ञानकी निवृत्तिद्वारा भ्रमकी निवृत्ति होवै है. औ प्रतिबिम्बाध्यासका अधिष्ठान उक्त पक्षमें ब्रह्मचेतन है, दर्पणावच्छिन्न चेतन वा सुखावच्छिन्न चेतन अधिष्ठान नहीं. सुखदर्पणादिज्ञानतें मूलाज्ञानकी निवृत्ति मानें तौ उपादानके नाशतें सुखदर्पणादिक व्यावहारिक पदार्थनकाभी अभाव हुआ चाहिये; यातें मूलाज्ञानकूं उपादानता मानें तौ सुखादिकनतें विम्बउपाधिके वियोगकालमेंभी प्रतिबिम्बाध्यासकी निवृत्ति संभवै नहीं.

उक्तशंकाका समाधान ॥ ४८ ॥

या शंकाका यह समाधान है:-आवरण शक्ति औ विक्षेपशक्तिके भेदतें दो अंशवाला अज्ञान है. प्रतिबंधरहित अधिष्ठानज्ञानतें अशेष अज्ञानकी निवृत्ति होवै है. प्रारब्ध कर्म प्रतिबंधक होते ब्रह्मरूप अधिष्ठानज्ञान हुयें भी विक्षेपहेतु अज्ञानांशकी निवृत्ति होवै नहीं, औ घटादिक अनात्मपदार्थगोचर ज्ञान होवै तिनतें अज्ञानकी निवृत्ति तो होवै नहीं परंतु जितनेकाल घटादिकनका स्फुरण रहै उतने काल अन्धकारसैं आवृत गृहके एकदेशमें प्रभाप्रकाशतें अंधकारके संकोचकी नाई अज्ञान-

जन्य आवरणका संकोच होवै है; तैसँ मुखदर्पणादिकनके साक्षात्कारतँ ब्रह्मके आच्छादक मूलाज्ञानकी निवृत्ति तौ यद्यपि नहीं होवै है, तथापि अज्ञानजन्यप्रतिबिम्बाध्यासरूप विक्षेपका मुखदर्पणादिज्ञानतँ उपादानमें विलयरूप संकोच होवै है. उपादानमें विलयकं ही कार्यकी सूक्ष्म अवस्था कहँ हैं. इसरीतिसँ अधिष्ठानज्ञानके अभावतँ अज्ञानकी निवृत्तिविना प्रतिबिम्बाध्यासकी बाधरूप निवृत्तिका यद्यपि संभव नहीं है, तथापि मुखदर्पणादिकनके ज्ञानतँ प्रतिबन्धनका अभाव हुयां कार्यका उपादानमें विलयरूप निवृत्ति होवै है.

एकदेशीकी रीतिसँ बाधका लक्षण ॥ ४९ ॥

इसरीतिसँ संसारदशामें प्रतिबिम्बाध्यासका बाध होवै नहीं; यह कोई एकदेशी मानँ हैं. या मतमें अभावनिश्वयकूं बाध नहीं कहँ हैं. काहेतँ ? “मुखे दर्पणस्थत्वं नास्ति, दर्पणे मुखं नास्ति” इसरीतिसँ विवरणकार विद्यारण्यस्वामीके मतभेदसँ उभयविध अध्यासका अभावनिश्वय सर्वं अविद्वान्केभी अनुभवसिद्ध है. ताका संसारदशामें अभाव कहना संभवै नहीं यातँ ब्रह्मज्ञानविना प्रतिबिम्बाध्यासका बाध नहीं मानै ताके मतमें केवल अधिष्ठानशेषकूं बाध कहँ हैं. प्रतिबिम्बाध्यासका अभावनिश्वय उक्तरीतिसँ हुयांभी संसारदशामें अज्ञानकी सत्ता होनेतँ केवल अधिष्ठान शेष नहीं है; किन्तु अज्ञानविशिष्ट अधिष्ठान है इसरीतिसँ प्रतिबन्धकरहित-मुखदर्पणादिक साक्षात्कारतँ अधिष्ठानज्ञानविना बाधरूप अज्ञाननिवृत्तिका अभाव हुयांभी अपने उपादानमें विलयरूप कार्यका संकोच होवैहै उपादानरूपसँ कार्यकी स्थितिकूही सूक्ष्मावस्था कहँ हैं.

बहुत ग्रंथकारनकी रीतिसँ बाधका लक्षण औ ब्रह्मज्ञान-

विना प्रतिबिम्बाध्यासके बाधकी सिद्धि ॥ ५० ॥

बहुत ग्रन्थकारोंके मतमें ब्रह्मज्ञानसँ विना मूलाज्ञानके नाशविनाभी मूलाज्ञानजन्य प्रतिबिम्बाध्यासका बाध होवै है, यह तिनका अभिप्राय है.

मिथ्यात्वनिश्चय वा अभावनिश्चय बाध कहिये हैं; यह सर्व ग्रंथनका निष्कर्ष है. बहुत स्थानमें मिथ्यात्वनिश्चयभी अभावविश्चय पदार्थ होवै, तहां अधिष्ठानमात्र शेष रहै है; अज्ञान शेष रहै नहीं. इस अभिप्रायतैं किसी ग्रंथकारनैं अधिष्ठानमात्रका शेषही बाधका स्वरूप कहा है; औ अधिष्ठानमात्रका शेष बाधका लक्षण नहीं. जो बाधका यही लक्षण होवै तौ स्फटिकमें लौहित्यभ्रमादिक सोपाधिक अध्यास होवै, तहां अधिष्ठानज्ञानसैं उत्तरकालमेंभी जपाकुसुम औ स्फटिकका परस्परसंबन्धरूप प्रतिबन्धक होनेतैं लौहित्यअध्यासकी निवृत्ति नहीं होवै है. तैसें विद्वान्कूं प्रारब्धकर्म प्रतिबन्धक होनेतैं शरीरादिकनकी निवृत्ति नहीं होवै है, यातैं अज्ञानकार्य-विशिष्ट अधिष्ठान दोनूं स्थानमें होनेतैं केवल अधिष्ठानशेषके अभावतैं बाधव्यवहार नहीं हुया चाहिये. औ श्वेत स्फटिकके साक्षात्कारतैं लौहित्य-अध्यासका बाध होवै है. ब्रह्मसाक्षात्कारतैं जीवन्मुक्त विद्वान्कूं संसारका बाध होवै है; इसरीतिसैं विक्षेपसति अधिष्ठानमें बाधव्यवहार सकल ग्रंथकारोंनैं लिख्या है, तहां अध्यस्त पदार्थमें मिथ्यात्वनिश्चय वा ताका अभावनिश्चयही बाधका स्वरूप संभवै है, औ प्रतिबन्धकरहित मुखदर्पणादिकनके ज्ञानतैं मुखमें प्रतिबिम्बत्वादिक धर्मनका तथा दर्पणमें प्रतिबिम्बादिक्र धर्माका मिथ्यात्वनिश्चय होवै है, तैसें अभावनिश्चय होवै है, यातैं ब्रह्मज्ञानसैं विना प्रतिबिम्बाध्यासका बाध होवै नहीं, यह कथन अयुक्त है.

मुखदर्पणादि अधिष्ठानके ज्ञानकूं प्रतिबिम्बाध्यासकी
निवृत्तिकी हेतुता ॥ ५१ ॥

जैसें अधिष्ठानज्ञानतैं अध्यासकी बाधरूप निवृत्ति होवै, तैसें मुखदर्पणा-दिकनके अपरोक्षज्ञानतैं भी प्रतिबन्धकरहितकालमें प्रतिबिम्बाध्यासकी निवृत्ति अनुभवसिद्ध है, यातैं प्रतिबन्धकाभावसहित मुखदर्पणादि ज्ञानभी अधिष्ठानकी नाई अध्यासनिवृत्तिका हेतु है इसरीतिसैं मानना योग्य है; औ मुखदर्पणादि ज्ञानकूं प्रतिबिम्बाध्यासनिवृत्तिकी कारणता संभवै भी

है। काहेतै ? समानविषयक ज्ञानतै अज्ञानका विरोध है। भिन्नविषयक ज्ञान अज्ञानका विरोध नहीं; यातै मुखदर्पणादिक ज्ञानका मुखदर्पणादिक अवच्छिन्नचेतनस्थ अवस्थाज्ञानसँही विरोध है। ब्रह्माच्छादक मूलाज्ञानसँ ब्रह्मज्ञानविना अन्यज्ञानका विरोध नहीं याते ब्रह्मज्ञानविरोधी मूलाज्ञानसँ दर्पणादिकज्ञानके विरोधाभावत प्रतिबिम्बाध्यासके उपादान मूलाज्ञानकी निवृत्ति तौ यद्यपि नहीं होवैहै; तथापि अज्ञाननिवृत्तिसँ विनाभी विरोधी-ज्ञानसँ पूर्वज्ञानकी निवृत्ति अनुभवसिद्ध है।

मुखदर्पणादिकके ज्ञानकू मूलाज्ञानकी निवृत्तिविना
प्रतिबिम्बाध्यासकी नाशकता ॥ ५२ ॥

जहां रज्जुके अज्ञानतै सर्पभ्रमतै उत्तर दंडभ्रम होवै तहां दंडज्ञानतै सर्पके उपादान अवस्थाज्ञानकी निवृत्ति तौ होवै नहा। काहेतै ? अधिष्ठानके तत्त्व-ज्ञानतही अज्ञानकी निवृत्ति होवै, यातै रज्जुज्ञानविना रज्जुचेतनस्थ अज्ञानकी निवृत्ति संभवै नहीं। औ दंडभ्रमसही रज्जुचेतनस्थ अज्ञानकी निवृत्ति होवै तौ उपादानके अभावत दंडअध्यासका स्वरूपही सिद्ध नहीं होवैगा, यातै दंडज्ञानतै अज्ञाननिवृत्तिविना जैसे सर्पाध्यासकी निवृत्ति होवैहै तैसेँ “ मुखे प्रतिबिम्बत्वे नास्ति । दर्पणे मुखं नस्ति” इस प्रकारसँ मुखदर्पणका ज्ञान प्रतिबिम्बाध्यासका विरोधी होनेतै तासँभी प्रतिबिम्बाध्यासकी निवृत्ति होवै है। औ प्रतिबिम्बका अध्यासके उपादान मूलाज्ञानकी उक्तज्ञानसँ निवृत्ति संभवै नहीं। जो उक्त ज्ञानसँ मूलाज्ञानकी निवृत्ति कहै, तौ मूलाज्ञानके कार्य मुखदर्पणादिक व्यावहारिक पदार्थभी नष्टहुये चाहिये; यातै मुखदर्पणादिकज्ञानकू विरोधिविषयक होनेतै अज्ञाननिवृत्तिविनाभी प्रतिबिम्बाध्यासकी नाशकता है। भावअभावका परस्पर विरोध होवै है, यातै तिनके ज्ञानभी परस्पर विरोधी होवै हैं। जहां स्थाणुसँ स्थाणुत्वज्ञानतै उत्तर पुरुषत्वभ्रम होवै तहां “ स्थाणुत्वं नास्ति” ऐसे विरोधी भ्रमज्ञानतै पूर्व प्रमाज्ञानकी निवृत्ति होवै है। घटवाले भूतलसँ घटाभावके भ्रमज्ञानतै उत्तर घटसँ इंद्रियके संयोग हुयां “ घटवद्भूतलम्”

ऐसै विरोधी प्रमाज्ञानतँ पूर्वभ्रमज्ञानको निवृत्ति होवै है, जहां रज्जुमें सर्पभ्रमतँ उत्तर दंडभ्रम होवै तहां दंडभ्रमतँ सर्पभ्रमकी निवृत्ति होवै है, इसरीतिसँ कहूं भ्रमज्ञानतँ प्रमाज्ञानकी निवृत्ति, कहूं प्रमाज्ञानतँ भ्रमज्ञानकी निवृत्ति, कहूं भ्रमज्ञानतँ भ्रमज्ञानकी निवृत्ति होवै है, जहां भ्रमतँ प्रमाकी निवृत्ति औ भ्रमतँ भ्रमकी निवृत्ति होवै तहां भ्रमका उपादान अज्ञानके सद्भावमें ही पूर्व ज्ञानकी निवृत्ति होवै है, जहां प्रमाज्ञानतँ भ्रमकी निवृत्ति होवै तहां अधिष्ठानका यथार्थ ज्ञान प्रमा होनेतँ अज्ञानसहित भ्रमकी निवृत्ति होवै है; या प्रकारतँ अधिष्ठानज्ञानविना मूलाज्ञानकी निवृत्तिविनाभी मुखदर्पणादिज्ञानतँ प्रतिबिम्बाध्यासकी निवृत्ति संभवै है।

विरोधी ज्ञानतँ पूर्वज्ञानकी निवृत्ति होवै है यह नियम है, और अधिष्ठानके यथार्थज्ञानतँ ही पूर्व भ्रमकी निवृत्ति होवै, यह नियम नहीं; परंतु अधिष्ठानके यथार्थज्ञानविना अज्ञानकी निवृत्ति होवै नहीं; यातँ अज्ञानकी निवृत्ति केवल अधिष्ठानकी विशेष प्रमातँ होवै है यह नियम है, विवरणकारके मतमें “मुखे प्रतिबिम्बत्वं दर्पणस्थत्वं प्रत्यङ्मुखत्वम्” ऐसा अध्यास होवै है; ताका विरोधी “मुखे प्रतिबिम्बत्वादिकं नास्ति” ऐसा ज्ञान है, औ विद्यारण्यस्वामीके मतमें “दर्पणे मुखम्” ऐसा अध्यास होवै है; “दर्पणे मुखं नास्ति” ऐसा ज्ञान ताका विरोधी है, नैयायिकमतनमें भी भावअभावका परस्पर विरोध मानिकै तिनके ज्ञानोंका भी विषयविरोधसँ विरोध मान्याहै; या प्रकारतँ मूलाज्ञानकूं प्रतिबिम्बाध्यासकी उपादानता मानै तौ बिम्बउपाधि का सन्निधानरूप प्रतिबंधकरहित कालमें मुखदर्पणादिक ज्ञानतँ अज्ञाननिवृत्तिविनाभी उक्त अध्यासकी निवृत्ति संभवै है।

उक्त पक्षमें पद्मपादाचार्यकृत पंचपादिकाकी रीतिसँ

तूलाज्ञानकूं अध्यासकी हेतुताके वादीकी शंका ॥ ५३ ॥

या पक्षमें यह शंका है:—शारीरकभाष्यकी टीका पंचपादिका नाम पद्मपादाचायन किया है, ताकूं भाष्यकारके वचनतँ सर्वज्ञता हुई है, तिस्र

सर्वज्ञवचन पंचपादिकामें यह लिख्याहै:-जहां सर्परजतादिक भ्रम होवै तहां रज्जुशुक्तिके ज्ञानतैं सर्परजतादिकनके उपादान अज्ञानकी निवृत्ति होवै है, औ अज्ञानकी निवृत्तिसैं सर्परजतादिक अध्यासकी निवृत्ति होवै है रज्जु शुक्ति आदिकनके ज्ञानकूं सर्परजतादिकनकी निवृत्तिस साक्षात्कारण मानैं तौ उपादानके नाशतैं भावकार्यका नाश होवै है. या नियमकी हानि होवैगी, औ अधिष्ठानज्ञानतैं अज्ञानका नाश होवै है. अज्ञाननाशतैं अध्यासका नाश होवै है. इसरीतिसैं मानैं तौ उक्त नियमका व्यभिचार होवै नहीं. यद्यपि अंधकारकी नाई अज्ञानभी भावरूप है; तथापि अज्ञान अनादि हो-नेतैं कार्य नहीं, यातैं अज्ञानकी निवृत्ति तौ अधिष्ठानज्ञानतैं भी संभवै है, परंतु भावकार्य सर्पादिक अध्यासकी निवृत्ति उपादानके नाशविना होवै नहीं. घटध्वंसकी निवृत्तिभी वेदांतमतमें होवै है औ अभाव पदार्थका उपादानकारण होवै नहीं. यातैं उपादानके नाशविनाभी घटध्वंसरूप कार्यका नाश होवै है, परंतु घटध्वंस भाव नहीं; यातैं उपादान नाशकूं भावकार्यके नाशमें नियत हेतुताके संरक्षणकूं पंचपादिकामैं अज्ञाननिवृत्तिद्वारा अधिष्ठानज्ञानकूं अध्यासनिवृत्तिकी हेतुता कही है. अज्ञाननिवृत्तिकूं त्यागिकै अधिष्ठानज्ञानकूं अध्यासनिवृत्तिकी साक्षात् हेतुताका निषेध क-या है; औ मूलाज्ञानकूं प्रतिबिंबाध्यासकी उपादानता मानैंतौ उक्त रीतिसैं अज्ञाननिवृत्तिसैं विनाही प्रतिबिंबाध्यासकी निवृत्ति माननी होवै है; यातैं पंचपादिकावचनतैं विरोध होवैगा. अवस्थाज्ञानकूं उक्त अध्यासकी उपादानता मानैं तौ विरोध नहीं. काहेतैं? अवस्थाज्ञानकूं उक्त अध्यासकी उपादानता कहे ताके मतमें विवरणकारकी रीतिसैं सुखावच्छिन्न चेतनस्थ अज्ञानकूं धर्माध्यासकी उपादानता सिद्ध होवै है. विद्यारण्यस्वामीकी रीतिसैं दर्पणावच्छिन्न चेतनस्थ अज्ञानकूं धर्माध्यासकी हेतुता सिद्ध होवै है औ प्रतिबंधकरहितकालमें सुखज्ञानतैं वा दर्पणज्ञानतैं तिन अज्ञानोंकी क्रमतैं निवृत्ति होवै है. अज्ञान निवृत्तिद्वारा प्रतिबिंबाध्यासकी निवृत्ति होवै है, यातैं अवस्थाज्ञानकूं प्रतिबिंबाध्यासकी उपादानता मानना पंचपादिकाव-

चनके अनुकूल है. औ मूलाज्ञानकू उक्त अध्यासकी उपादानता कहना पंचपादिकावचनसँ विरुद्ध है. इस रीतिसँ उक्त अध्यासकी हेतुता अवस्था-ज्ञानकू मानै तौ ताका यह पूर्वपक्ष है.

उक्तशंकाकी अयुक्तता ॥ ५४ ॥

परंतु अवस्थाज्ञानकू हेतुता मानेभी पंचपादिकावचनसँ विरोधपरिहार होवै नहीं. तथाहिः—जहां दर्पणसंबंधरहित देवदत्तमुखका वा देवदत्तमुख-वियुक्त दर्पणका यज्ञदत्तकू साक्षात्कार होवै, औ उत्तरक्षणमें देवदत्तमुखका दर्पणसँ संबंध होवै है, तहांभी प्रतिबिम्बाध्यास होवै है. मूलज्ञानकू उपादानता मानै तौ मुखदर्पणादि साक्षात्कारसँ ताकी निवृत्ति होवै नहीं. औ मुखज्ञानतँ मुखावच्छिन्नचेतनस्थ अज्ञानकी तँसँ दर्पणज्ञानतँ दर्पणावच्छिन्नचेतनस्थ अज्ञानकी निवृत्ति अवश्य होवै है. औ मुखदर्पणसाक्षात्कारतँ उत्तरकालमेंभी मुखदर्पणसन्निधानसँ प्रतिबिम्बाध्यास होवै है; यातँ मुखदर्पणसाक्षात्कारतँ अवस्था अज्ञानके आवरणशक्तिविशिष्ट अज्ञानांशका नाश नहीं होनेतँ विशेषरूपतँ ज्ञानाधिष्ठानमेंभी अध्यास संभवै है; तहां दर्पणमुखका परस्पर वियोग हुआं प्रतिबन्धकाभावसहित अधिष्ठानज्ञानतँ अज्ञाननिवृत्तिद्वारा अध्यासकी निवृत्ति कहना अवस्थाज्ञानवादीकूभी संभवै नहीं; किन्तु ज्ञानतँ साक्षात् अध्यासकी निवृत्ति कहनाही संभवै है. काहेतँ ? रज्जुज्ञानतँ शुक्तिके अज्ञानका नाश नहीं होवै है, यातँ ज्ञानतँ अज्ञानमात्रका नाश नहीं होवै है; किन्तु समानविषयक अज्ञानका ज्ञानतँ नाश हुये भी विक्षेपशक्ति विशिष्ट अज्ञानांशका नाश होवै है. ज्ञानतँ जाका प्रकाश होवै सो ज्ञानका विषय कहिये है, अज्ञानसँ आवृत होवै सो अज्ञानका विषय कहिये है. यज्ञदत्तकू अध्यासतँ पूर्वकालमें हुआ जो मुखदर्पणका साक्षात्कार तासँ आवरणका नाश होनेतँ अज्ञानरुत आवरणरूप अज्ञानके विषयका मुखदर्पणमें अभाव है, यातँ ज्ञान अज्ञानके विरोधका संपादक समानविषयत्वके उक्तस्थलमें अज्ञाननिवृत्तिविना अध्यासमात्रकी निवृत्ति अवस्था ज्ञानवादीकूभी

माननी होवै है, इसरीतिसँ अवस्थाज्ञानकू उक्त अध्यासकी उपादानता माने पंचपादिकावचनसँ विरोधपरिहार होवै नहीं.

तूलाज्ञानकू उक्त अध्यासकी हेतुता मानै तौ पंचपादिकाके वचनसँ विरोध औ मूलाज्ञानकू हेतुता मानै तौ अविरोध ॥ ५५ ॥

औ सूक्ष्म विचार करै तौ अवस्थाज्ञानकू उक्त अध्यासकी हेतुता मानै तौ पंचपादिकावचनसँ विरोध है, मूलाज्ञानकू हेतुता मानै तौ विरोध नहीं तथाहिः—ज्ञानसँ केवल अज्ञानकी निवृत्ति होवै है, औ अज्ञानरूप उपादानकी निवृत्तिसँ अज्ञानकार्यकी निवृत्ति होवै है; इसरीतिसँ पंचपादिकावचन है; ताका यह अभिप्राय नहीं. भावकार्यके नाशमें उपादानका नाश नियत हेतु होनेतँ ज्ञान अध्यासनिवृत्ति संभवै नहीं. काहेतँ ? उपादानके नाश विना भावकार्यका नाश होवै नहीं तौ भावकार्यके नाशमें उपादानके नाश नियतहेतु होवै; औ भावकार्य द्व्यणुक है, ताके उपादान परमाणु हैं, तिनकू नित्यता होनेतँ नाश संभवै नहीं; यातँ परमाणुसंयोगके नाशतँ द्व्यणुकका नाश होवै है, तहां भावकार्यके नाशमें उपादान नाशकी हेतुताका व्यभिचार है; यातँ भावकार्यके नाशमें उपादान नाशकी हेतुता नियमके संरक्षण अभिप्रायतँ पंचपादिकाकी उक्ति नहीं है; औ केवल आग्रहतँ पंचपादिकावचनका उक्त नियमसंरक्षणमें अभिप्राय कहै तौ दंडभ्रमसँ सर्वाध्यासकी निवृत्ति नहीं होवैगी; औ नैयायिक मतमभौ द्व्यणुकभिन्नद्रव्यके नाशमें उपादानके नाशकू हेतुता मानी है. सकल भावकार्यके नाशमें उपादान नाशकू हेतुता कहै तौ परमाणु औ मन नित्य हैं; तिनके नाशके असंभवतँ तिनकी क्रियाका नाश नहीं होवैगा, तैस नित्यआत्माके ज्ञानादिगुणका औ नित्य आकाशके शब्दादिगुणका नाश नहीं होवैगा; यातँ भावकार्यके नाशमें उपादानका नाश नियतहेतु है, यह कथन प्रसंगत है, परंतु किसी स्थानम आश्रयका नाश हुयां कार्यकी निवृत्ति होवै नहीं, तहां उपादानका नाशभी कार्यनाशका हेतु है, तथापि कार्यनाशमें उपादानका

नाश नियत हेतु नहीं. उपादानके सद्भावमें अन्यकारणतैं भी कार्यका नाश होवै है. इसरीतिसैं उक्त नियम संरक्षणमें अभिप्रायतैं पंचपादिकाकी उक्ति नहीं है; किंतु अधिष्ठानज्ञानतैं अध्यासकी निवृत्ति होवै तहां अधिष्ठानज्ञानकूं अध्यासनिवृत्तिमें कारणता नहीं है, अधिष्ठान ज्ञान तौ अज्ञाननिवृत्तिका कारण है. औ अज्ञाननिवृत्ति अध्यासनिवृत्तिका कारण है. जैसे कुलालका जनक घटमें अन्यथासिद्ध होनेतैं कारण नहीं तैसे अध्यासनिवृत्तिमें अधिष्ठानका ज्ञान अन्यथासिद्ध होनेतैं कारण नहीं इसरीतिसैं अधिष्ठानज्ञानसैं अध्यासकी निवृत्ति होवै तहां ज्ञानसैं अज्ञानमात्रकी निवृत्ति होवै है. अध्यासकी निवृत्ति उपादान अज्ञानके नाशतैं होवै है; यह पंचपादिकावचनका अभिप्राय है. औ सर्वत्र अध्यासकी निवृत्तिमें अज्ञाननिवृत्तिकूं हेतुता है; इस अभिप्रायतैं पंचपादिकाकी उक्ति होवै तौ दण्डभ्रमसैं अज्ञाननिवृत्तिके अभावतैं सर्पभ्रमकी निवृत्ति नहीं हुई चाहिये, यातैं अधिष्ठानके यथार्थ ज्ञानसैं अध्यासकी निवृत्ति होवै है. तहां अज्ञानकी निवृत्तिही अध्यासनिवृत्तिका हेतु है; यह नियम पंचपादिकाग्रंथम विवक्षित है; औ अवस्थाऽज्ञानकूं प्रतिबिंबाध्यासकी हेतुता मानै ताके मतमें मुखदर्पणादिक ज्ञानही अधिष्ठानका ज्ञान है; तासैं अज्ञान निवृत्तिद्वारा अध्यासकी निवृत्ति मानना पंचपादिकानुसार है औ यज्ञदत्तकूं पूर्वज्ञानसैं आवरणनाशस्थलमें देवदत्तमुखका उपाधिसन्निधान हुयां प्रतिबिंबाध्यास होवै है. उपाधिवियोगकालमें अधिष्ठानज्ञानसैं अध्यासनिवृत्ति होवै, तहां अज्ञाननिवृत्तिद्वारा अध्यासकी निवृत्ति संभवै नहीं; किन्तु अधिष्ठानज्ञानसैं साक्षात् अध्यासकी निवृत्ति होवै है; यातैं पंचपादिकासैं विरुद्ध है. औ मलाज्ञानकूं प्रतिबिंबाध्यासकी उपादानता मानै तौ मुखदर्पणादिक ज्ञानतैं प्रतिबिंबाध्यासकी निवृत्ति होवै, तहां मुखदर्पणादिकनकूं या पक्षमें अधिष्ठानताके अभावतैं अधिष्ठानज्ञानजन्य अध्यासकी निवृत्ति नहीं है, किंतु विरोधी विषयके ज्ञानकूं विरोधी

होनेतैं सुखदर्पणादिकनके ज्ञानकूं अध्यासनिवर्तकता है. औ पंचपादिकामैं अधिष्ठानजन्य अध्यासकी निवृत्तिही अज्ञाननिवृत्तिद्वारा विवक्षित है, औ अधिष्ठानज्ञानविना प्रकारान्तरसैं अध्यासकी निवृत्तिमैं अज्ञान निवृत्तिकूं द्वारता विवक्षित नहीं है इसरीतिस मूलाज्ञानकूं प्रतिबिंबाध्यासकी उपादानता मानैं तौ सुखदर्पणादिकज्ञानजन्य अध्यासकी निवृत्ति अधिष्ठानज्ञानजन्यनहीं औ अवस्थाज्ञानकूं उक्त अध्यासके उपादान मानैं तौ सुखदर्पणादिज्ञान-जन्य अध्यासकी निवृत्ति अधिष्ठानज्ञानजन्य है, औ अधिष्ठानसैं अध्यासकी निवृत्ति होवै सो अज्ञाननिवृत्तिद्वाराही पंचपादिकामैं विवक्षित है, औ पूर्वज्ञात अधिष्ठानमैं अध्यास होयकैं निवृत्ति होवै तहां उक्तरीतिसैं अज्ञान-निवृत्तिद्वारा अध्यासकी निवृत्ति संभवै नहीं; यातैं अवस्थाज्ञानकूं प्रति-बिंबाध्यासकी उपादनता मानैं तौ पंचपादिका वचनसैं विरोध है. मूला-ज्ञानकूं उक्त अध्यासकी उपादानता मानैं तौ विरोध नहीं.

प्रतिबिंबाध्यासकी व्यावहारिकता औ प्रातिभासिकताके विचारपूर्वक स्वप्नाध्यासकैं उपादानके विचारकी प्रतिज्ञा ॥ ५६ ॥

इसरीतिसैं आकाशादि प्रपंचकी नाई मूलाज्ञानजन्य प्रतिबिंबाध्यास है, परंतु एकदेशीकी रीतिसैं ब्रह्मज्ञानविना ताकी बाधरूप निवृत्ति नहीं होनेतैं प्रतिबिंबाध्यासमैं व्यावहारिकत्व शंका होवै है, तथापि बिंबउपाधिका संबंध-रूप आगंतुक दोषजन्य है, यातैं प्रातिभासिक है. आकाशादिक प्रपंचका अध्यास है सो अविद्यामात्रजन्य है, यातैं व्याहारिक है. औ अनंतर उक्तरीतिसैं तौ अधिष्ठानविना विरोधीज्ञानसैं बाधरूपनिवृत्तिका संभव होनेतैं संसारदशामैं बाध्यत्वरूप प्रातिभासिकत्वभी संभवै है; जैसैं प्रति बिंबा-ध्यासमैं मतभेदसैं अवस्थाज्ञान औ मूलाज्ञान उपादान कह्या तैसैं स्वप्नाध्या-सभी किसीके मतमैं अवस्थाज्ञानजन्य है, औ मतांतरमैं मूलाज्ञानजन्य है.

स्वप्नविषै विचार

मूलाज्ञानकूं स्वप्नके उपादानताकी रीति ॥ ५७ ॥

अवस्थाज्ञानकूं स्वप्नकी उपादानता इसरीतिसैं कहैं हैं—अज्ञानकी अव-

स्था शेष निद्रा है. काहेतै ? आवरणविक्षेपशक्तियुक्ता अज्ञानका लक्षण है. औ स्वप्नकालमें जाग्रत् द्रष्टा दृश्यका आवरण अनुभवसिद्ध है. देवदत्तनाम ब्राह्मणजाति जाग्रतकालमें पितापितामहादिकनके मरणतै उत्तर दाहश्राद्धादि करिकै धनपुत्रादिसंपदासहित सो बना हुआ आत्माकूं यज्ञदत्तनाम क्षत्रिय जाति बाल्यावस्थाविशिष्ट अन्नवस्त्रके अलाभतै क्षुधाशीतसै पीडित हुवा स्वपितापितामहके अंकमें रोदनकर्ता अनुभव करै है. तहां जाग्रतकालके व्यावहारिकद्रष्टादृश्यका मूलाज्ञानसै आवरणकहै तौ जाग्रतकालमभीतिनका आवरण हुवा चाहिये, अन्य कोई आवरणकर्ता प्रतीत होवै नहीं; यातै स्वप्नकालमें निद्राही आवरण करै है. औ स्वप्नके पदार्थाकारपरिणामभी निद्राकाही होवै है. इसरीतिसै आवरणविक्षेपशक्तिविशिष्ट निद्रा है, यातै अज्ञान लक्षण निद्रामें होनेतै अज्ञानकी अवस्थाविशेष निद्रा है परंतु अवस्थाज्ञान सादि है. काहेतै ? मूलाज्ञानही आगंतुक आकारविशिष्ट हुवा किंचित् उपाध्यवच्छिन्न चेतनका आवरण करै ताकूं अवस्था अज्ञान और तूला अज्ञान कहै हैं. इसरीतिसै आगंतुक आकारविशिष्ट होनेतै अवस्थाज्ञान सादि है ताकी उत्पत्तिमें निमित्तकारण जाग्रद्भोगहेतु कर्मनका उपराम है औ मूलाज्ञानकाही आकार विशेष होनेतै मूलाज्ञान उपादानकारण है निद्रारूप अवस्थाज्ञानसै आवृत व्यावहारिक द्रष्टामें प्रातिभासिक द्रष्टा अध्यस्त है. तिस निद्रासे आवृत व्यावहारिक दृश्यमें प्रातिभासिक दृश्य अध्यस्त है; यातै प्रातिभासिक द्रष्टाका अधिष्ठान व्यावहारिक द्रष्टा है, औ प्रातिभासिक दृश्यका अधिष्ठान व्यावहारिक दृश्य है; भोगके अभिमुख कर्म होवै तब जाग्रत् होवै है, तिसकालमें ब्रह्मज्ञानरहित पुरुषनकूं भी व्यावहारिक द्रष्टादृश्यका ज्ञानही अधिष्ठानका ज्ञान है; तासै अवस्थाज्ञानरूप उपादानकी निवृत्तिद्वारा प्रातिभासिक द्रष्टादृश्यकी निवृत्ति होवै है. व्यावहारिक द्रष्टाके ज्ञानतै प्रातिभासिक द्रष्टाकी औ व्यावहारिक दृश्यके ज्ञानतै प्रातिभासिक दृश्यकी निवृत्ति होवै है.

उक्तपक्षमें शंका ॥ ५८ ॥

या पक्षमें यह शंका है:-उत्तरीतिसें जाग्रतद्रष्टाका औ स्वप्नद्रष्टाका भेद है. औ अन्यद्रष्टाके अनुभूतकी अन्यकं स्मृति होवै तौ देवदत्तके अनुभूतकी यज्ञदत्तकूं स्मृति हुई चाहिये; यातें स्वप्नके अनुभूतकी जाग्रत-कालमें स्मृति होवै है, द्रष्टाका भेद मानै तौ स्मृतिका असंभव होवैगा.

उक्त शंकाका समाधान ॥ ५९ ॥

ताका यह समाधान है:-यद्यपि अन्यके अनुभूतकी अन्यकूं स्मृति होवै नहीं, तथापि स्वानुभूतकी स्वकूं स्मृति होवैहै तैसें स्वतादात्म्यवालेके अनुभूतकीभी स्वकूं स्मृति होवै है, यातें देवदत्तयज्ञदत्तका परस्पर तादात्म्य नहीं है, औ जाग्रतके द्रष्टामें स्वप्नद्रष्टाकूं अध्यस्तता होनेतें तामें ताका तादात्म्य है, अध्यस्तपदार्थका अधिष्ठानमें तादात्म्य होवैहै. इस रीतिसें जाग्रतद्रष्टाके तादात्म्यवाला स्वप्नद्रष्टा है, ताके अनुभूतकी जाग्रत द्रष्टाकूं स्मृति होवै है. यज्ञदत्तमें देवदत्तके तादात्म्यके अभावतें देवदत्तके अनुभूतकी यज्ञदत्तकूं स्मृतिकी आपत्ति नहीं; इसरीतिसें स्वप्नाध्यासका उपादान निद्रारूप अवस्था अज्ञान है.

व्यावहारिक जीव औ जगत्कूं स्वप्नके प्रातिभासिक

जीव औ जगत्का अधिष्ठानपना ॥ ६० ॥

स्वप्नकालमें दृश्यमात्रकी अज्ञानसें उत्पत्ति मानै औ व्यावहारिक जाग्रतकालके जीवकूं द्रष्टा मानै तौ संभवै नहीं. काहेतें ? व्यावहारिक जीवका स्वरूप निद्रारूप अज्ञानसें आवृत है. औ अज्ञानावृत जीवके संबन्धसें विषयका अपरोक्ष होवै है, यातें स्वप्नप्रपंचके अपरोक्षज्ञानका असंभव होवैगा, यातें दृश्यकी नाई द्रष्टाभी व्यावहारिक जीवमें अध्यस्त है; सो अनावृत है, ताके संबन्धसें प्रातिभासिक दृश्यका अपरोक्षज्ञान संभवै है. इसरीतिसें पारमार्थिक व्यावहारिक प्रातिभासिक भेदसें

जीव त्रिविधवादी ग्रंथकारोंने स्वप्नका अधिष्ठान व्यावहारिक जीव जगत् कहा है, परंतु—

उक्तपक्षकी अयुक्ततापूर्वकचेतनकं स्वप्नका
अधिष्ठानपना ॥ ६१ ॥

ग्रह मत अयुक्त है. काहेतें ? व्यावहारिक द्रष्टाभी दृश्यकी नाई अना-
त्मा होनेतें जड है यातें सत्तास्फूर्तिप्रदानरूप अधिष्ठानता व्यावहारिक
द्रष्टादृश्यमें संभवें नहीं, किन्तु चेतनकूं स्वप्नप्रपंचकी अधिष्ठानता कहना
उचित है, इसीवास्तै रज्जुशुक्तिकूं सर्परूप्यकी अधिष्ठानतावचनका रज्ज्व-
वच्छिन्नचेतन अधिष्ठानमें तात्पर्य कहा है, बहुत ग्रंथनमेंभी चेतनही
स्वप्नप्रपंचका अधिष्ठान कहा है, यातें अहंकारावच्छिन्न चेतन स्वप्नका
अधिष्ठान है, ये दो मत समीचीन हैं.

अहंकारावच्छिन्नचेतनकूं स्वप्नका अधिष्ठान मानिकै
मूलाज्ञानकूं ताकी उपादानता औं जाग्रत्के बोधसैं
ताकी निवृत्ति ॥ ६२ ॥

तिनमें अहंकारावच्छिन्न चेतनकूं अधिष्ठानता मानै तौ मूलाज्ञानमें ताका
आवरण संभवै नहीं, यातें अहंकारावच्छिन्नका आच्छादक अवस्था
अज्ञानही स्वप्नका उपादान संभवै है. जाग्रत्के बोधसैं ब्रह्मज्ञानविना ताकी
निवृत्ति भी संभवै है.

अहंकाराऽनवच्छिन्नचेतनकूं स्वप्नका अधिष्ठान मानिकै मूलाज्ञानकूं
ताकी उपादानता औं उपादानमें विलयरूपताकी निवृत्ति ॥ ६३ ॥

अविद्यामें प्रतिबिंबचेतन वा विंवरूपईश्वरचेतन अहंकाराऽनवच्छिन्न
चेतन है, ताकूं अधिष्ठानतामें तो ताका आच्छादक मूलाज्ञानही स्वप्नका
उपादान मानना होवै है. जाग्रत्बोधसैं ताकी बाधरूप निवृत्ति होवै नहीं.
किन्तु उपादानमें विलयरूप निवृत्ति स्वप्नकी जाग्रत्में होवै है.

जननिवृत्ति. नि०-२० ८. (३८७)०

ही अधिष्ठानमानिके विरोधीज्ञानतै
शक्तिके नाशका अंगीकार ॥ ६४ ॥
रूपणमें उक्तरीतिसे जाग्रतबोधविरोधीज्ञान
कहैं, परंतु विरोधीज्ञानतै आवरणहेतु अज्ञान
न्तु विक्षेपहेतु अंशकी निवृत्ति होवै है. विरोधी
कहैं, तौ दंडभ्रमसे सर्पभ्रमकी निवृत्तिस्थलमें
काही असंभव होवैगा. विक्षेप अंशभी अशेष
प है; ताका उपलंभ नहीं हुया चाहिये; यातै
-एक अज्ञानमें अनंतविक्षेपकी हेतु अनंत
विक्षेपकी हेतु शक्तिका नाश होवै है, अपर
कालांतरमें तिसी अधिष्ठानमें फेरि अध्यास
नका जाग्रतबोधसे बाध हुये भी आगामी
अवशेष होनेतै दिनांतरमें स्वप्नाध्यास होवै
नता स्वप्नकी अधिष्ठानताभी संभवै है परन्तु:-
अधिष्ठानवादमेंभी शरीरके अन्तर्दे-
अधिष्ठानताका संभव ॥ ६५ ॥

धिष्ठानता वादमेंभी शरीरके अंतर्देशस्थ चेत-
य देशस्थकूं अधिष्ठान मानै तौ घटादिकनकी
ति सबकूं हुई चाहिये. औ घटादिकनकी
नी अपरोक्षतामें जैसे इंद्रियव्यापारकी अपेक्षा
मेंभी इंद्रियव्यापारकी अपेक्षा चाहिये. औ
स्वप्नका अध्यास मानै तौ प्रमातासे संबन्धी
इंद्रियव्यापारसे विनाही अपरोक्षता संभवै है.
वा अहंकाराऽनवच्छिन्न चेतनही स्वप्नका
गामाणिक हैं.

शरीरके अंतर्देशस्थ अहंकाराऽनवच्छिन्न चेतनकूं स्वप्नकी अधिष्ठानताकी योग्यता ॥ ६६ ॥

अहंकाराऽनवच्छिन्नकूं कहें, तामें भी दो भेद हैं. अविद्यामें प्रतिबिम्ब जीव चेतन वा अविद्यामें त्रिम्ब ईश्वरचेतन दोनूं अहंकारानवच्छिन्न हैं. औ दोनूं व्यापक होनेतें शरीरके अन्तर हैं. काहेतें ? चेतनमें बिम्बप्रतिबिम्ब भेद स्वाभाविकहोवै तौ विरुद्धधर्माश्रयता अंतरदेशस्थ एकचेतनमें संभवै नहीं. सो बिम्बप्रतिबिम्बतारूप ईश्वरजीवता उपाधिकृत है, एकही चेतनमें अज्ञानसंबंधसैं बिम्बता प्रतिबिम्बता कल्पित है; यातें शरीरस्थ एकचेतनमें ही उभयविध व्यवहार होवै है, तैसें अंतरदेशस्थमें ही स्वप्नाध्यासकी अधिष्ठानताका अन्तःकरणकूं अवच्छेदक मानै तौ अहंकारावच्छिन्नकूं अधिष्ठानता सिद्ध होवै है. तिसी चेतनमें स्वप्नकी अधिष्ठानताका अन्तःकरणकूं अवच्छेदक नहीं मानै तौ अहंकारानवच्छिन्नकूं अधिष्ठानता सिद्ध होवै है. एकही देवदत्तमें पुत्रदृष्टिसैं विवक्षा होवै तौ पिता कहै हैं; देवदत्तके जनककी दृष्टिसैं विवक्षा होवै तौ पुत्र कहै हैं. विवक्षाभेदसैं एक देवदत्तमें पितृता पुत्रतारूप विरुद्ध धर्मके व्यवहारकी नाई शरीरके अन्तर्देशस्थ एक चेतनमें अवच्छिन्नत्व अनवच्छिन्नत्व बिम्बत्व प्रतिबिम्बत्वरूप विरुद्ध धर्मके व्यवहारका असंभव नहीं. इसरीतिसैं अविद्या जीवचेतनमें वा बिम्बरूप ईश्वरचेतनमें स्वप्नकी अधिष्ठानता मानिकै अहंकारानवच्छिन्नमें स्वप्नाध्यास मानें भी शरीरदेशस्थ अन्तरचेतनप्रदेशमें ही स्वप्नकी अधिष्ठानता उचित है.

बाह्यांतरसाधारणदेशस्थ चेतनमें स्वप्नकी अधिष्ठानताके कथनमें गौडपाद औ भाष्यकारआदिकनके वचनसैं विरोध ॥ ६७ ॥

बाह्यांतरसाधारण देशस्थमें स्वप्नकी अधिष्ठानता कहै तौ गौडपादाचार्यके वचनतें औ भाष्यकारादिकनके वचनसैं विरोध होवैगा. काहेतें ? मांडूक्यकारिकाके वैतथ्य प्रकरणमें गौडपादाचार्यने यह कहाहै:—स्वप्नके

हस्ती पर्वतादिकनकी उत्पत्तिके योग्य देशकालका अभाव होनेतैं स्वप्नके पदार्थ मिथ्या हैं. इस प्रकारसैं गौडपादाचार्यकी उक्तिके व्याख्यानमें भाष्यकारादिकोंने यह कहा है; क्षणवटिकादिकालमें सूक्ष्म नाडीदेशमें व्यावहारिक हस्ती आदिकनकी उत्पत्ति संभवै नहीं. यातैं स्वप्नके पदार्थ वितथ हैं; इसरीतिसैं शरीरके अन्तरदेशमें स्वप्नकी उत्पत्ति कहीहै. साधारणचेतनमें अधिष्ठानता मानै तौ सूक्ष्मदेशमें उत्पत्तिकथन असंगत होवैगा. यातैं शरीरके अन्तरदेशस्थ अहंकारानवच्छिन्न चेतनमें स्वप्नाध्यासहै.

अहंकारानवच्छिन्न चेतनभी अविद्यामें प्रतिबिंब औ बिंब दोनू हैं तिनमें प्रतिबिंबरूप जीवचेतनकू अधिष्ठानताका सम्भव ॥ ६८ ॥

अहंकारानवच्छिन्नचेतनभी अविद्याप्रतिबिंब औ बिंब दोनू हैं. औ मत-भेदसैं दोनूकू स्वप्नकी अधिष्ठानता है, तथापि अविद्यामें प्रतिबिंबरूप जीवचेतनकू अधिष्ठानता कहना ही समीचीन है. काहेतैं ? अपरोक्ष अधिष्ठानमें अपरोक्ष अध्यास होवै है, औ शुद्धब्रह्मकी नाड ईश्वरचेतनका ज्ञान केवल शास्त्रसैं होवै है. स्वप्नाध्यासका ईश्वरचेतनकू अधिष्ठान मानै तौ शास्त्ररूप प्रमाणके अभावतैं अधिष्ठानकी अपरोक्षता विना अध्यासकी अपरोक्षताका असंभव होवैगा, औ अविद्यामें प्रतिबिंब जीवचेतन अहंकारावच्छिन्न तौ अहमाकारवृत्तिका गोचर होवै है. औ अहंकारानवच्छिन्न अविद्यामें प्रतिबिंबरूप जीवचेतनभी अहमाकारवृत्तिका गोचर तौ नहीं है, परंतु जीवचेतन आवृत नहीं; यातैं स्वतःअपरोक्षतामें अपरोक्ष अध्यास संभवै है.

उक्त पक्षविष संक्षेपशारीरकमें उक्त अध्यासकी अपरोक्षतावास्तै अधिष्ठान त्रिविध अपरोक्षता ॥ ६९ ॥

संक्षेपशारीरकमें अध्यासकी अपरोक्षतावास्तै अधिष्ठानकी अपरोक्षता तीनि प्रकारसैं कहीहै, सर्प रजतादिकनकी अपरोक्षताका उपयोगी रज्जुशक्ति आदिकनकी अपरोक्षता इंद्रियसैं होवै है, गगनमें नीलतादिक अध्यासकी अपरोक्षताका उपयोगी गगनकी अपरोक्षता मनसैं होवै है,

स्वप्नकी अपरोक्षताकी उपयोगी अधिष्ठानकी अपरोक्षता स्वभावसिद्ध है; इस गीतिसँ संक्षेपशारीरकमें सर्वज्ञात्ममुनिनेँ स्वतः अपरोक्षमें स्वप्नाध्यास कहाँ है यातें जीवचेतनही स्वप्नका अधिष्ठान है.

उक्त पक्षमें शंकासमाधानपूर्वक जीवचेतनरूप अधिष्ठानके स्वरूपप्रकाशतें स्वप्नका प्रकाश ॥ ७० ॥

यद्यपि जीवचेतनकू अनावृत होनेतें स्वतः प्रकाशस्वभाव मानें तौ अविद्याकू व्यापकता होनेतें तिसमें प्रतिबिंबरूप जीवचेतन भी व्यापक है; ताका घटादिकनसँ सदा संबंध है, यातें नेत्रादिजन्यवृत्तिकी अपेक्षा विनाहीं घटादिकनकी अपरोक्षता हुई चाहिये औ जीवचेतनसँ संबंधीकी अपरोक्षतामें भी वृत्तिकी अपेक्षा मानें तौ स्वतः अपरोक्ष जीवचेतनसँ स्वप्नाध्यासकी अपरोक्षता कही असंगत होवैगी, तथापि स्वप्नाध्यासका जीवचेतन अधिष्ठान है औ घटादिकनका अधिष्ठान जीवचेतन नहीं; किंतु ब्रह्मचेतनहै, यातें स्वप्नके पदार्थनका तौ अपने अधिष्ठान जीवचेतनमें तादात्म्य संबंध है. औ घटादिकनका अधिष्ठान ब्रह्मचेतन होनेतें तिनका तादात्म्यसंबंध ब्रह्मचेतनसँ है; जीवचेतनसँ नहीं. नेत्रादिजन्य वृत्तिद्वारा जीवचेतनका घटादिकनसँ संबंध होवै है, वृत्तिसँ पूर्वकालमें जो घटादिकनका संबंध सो अपरोक्षताका संपादक नहीं, यातें घटादिकनसँ जीवचेतनके विलक्षण संबंधकी हेतु वृत्तिकी अपेक्षातें अपरोक्षता होवै है; औ स्वप्नाध्यासमें अधिष्ठानतारूप संबंधसँ जीवचेतनके सदासंबंधी पदार्थनका वृत्तिविनाही प्रकाश होवै है. इसरीतिसँ प्रकाशात्मश्रीचरण नाम आचार्यनेँ कहाँ है; औ मतभेदसँ वृत्तिका प्रयोजन आगे कहेंगे. या प्रकारतें अविद्यामें प्रतिबिंब जीवचेतन स्वप्नका अधिष्ठान है औ ताके स्वरूपप्रकाशतें स्वप्नका प्रकाश होवै है, परंतु:—

अद्वैतदीपिकामें नृसिंहाश्रमाचार्योक्त आकाशगोचर
चाक्षुषवृत्तिके निरूपणपूर्वक संक्षेपशारीरकोक्त आ-
काशगोचर मानसवृत्तिका अभिप्राय ॥ ७१ ॥

या प्रसंगमें आकाशगोचर मानसवृत्ति कही. तहां नृसिंहाश्रम आचार्यने अद्वैतदीपिकामें यह कह्याहैः-यद्यपि नीरूप आकाशगोचर चाक्षुषवृत्ति संभवै नहीं, तथापि आकाशमें प्रसृत आलोकरूपवाला होनेतें आलोकाकार चाक्षुषवृत्ति होवै है. औ आलोकावच्छिन्नचेतनका जैसे वृत्तिद्वारा प्रमातासैं अभेद होवै है, तैसे आलोकदेश वृत्ति आकाशावच्छिन्न चेतनकाभी अभेद होवै है. इसरीतिसैं आलोकाकार चाक्षुषवृत्तिका विषय होनेतें आकाशकी अपरोक्षताभी नेत्रइंद्रियजन्यही कहीहै. औ संक्षेपशारीरकमें मानस अपरोक्षता कही ताका यह अभिप्राय हैः-आकाश तौ नीरूप है, यातें आकाशाकार तौ वृत्ति संभवै नहीं; अन्याकारवृत्तिसैं समान देशस्थ अन्यका प्रत्यक्ष मानें तौ घटके रूपाकार वृत्तिसैं घटके ह्रस्वदीर्घ परिमाणका प्रत्यक्ष हुया चाहिये; औ आलोकाकारवृत्तिसैं आलोकदेशस्थवायुकाभी चाक्षुष प्रत्यक्ष हुया चाहिये, यातें आलोकाकार चाक्षुषवृत्तिसैं आकाशकी अपरोक्षताके असंभवतें मानस अपरोक्षताही संभवै है.

उभयमतके अंगीकारपूर्वक अद्वैतदीपिकोक्त रीतिकी समीचीनता ॥ ७२ ॥

सूक्ष्मविचार करें तौ अद्वैतदीपिकाकी रीतिसैं अन्याकारवृत्तिसैं अन्यकी अपरोक्षता अप्रसिद्ध है, ताका अंगीकार दोष है, तथापि फलबलतें कहूं अन्याकारवृत्तिसैं अन्यकी अपरोक्षता मानें तौ उक्त दोषका उद्धार होवै है औ संक्षेपशारीरक रीतिसैं बाह्यपदार्थमें अंतःकरणगोचरता अप्रसिद्ध है, ताका अंगीकार दोष है, औ फलबलतें अन्याकार नेत्रकी वृत्ति सहकृत अंतःकरणकी वृत्तिकी गोचरता बाह्यपदार्थमें मानें तौ केवल अंतःकरणकूं बाह्यपदार्थगोचरता नहीं; या नियमका भंगरूप दोष नहीं इस प्रकारसैं उभयथालेख संभवै है, तथापि अद्वैतदीपिकारीतिही समीचीन है. काहेतें ? आलोकाकारवृत्तिकूं सहकारितारूप कारणता मानिकै अंतःकरणमें बाह्यपदार्थगोचरसाक्षात्कारकी कारणता अधिक माननी होवै है, अद्वैतदीपिकारीतिसैं अंतःकरणकूं बाह्यसाक्षात्कारकी कारणता नहीं

माननी होवै है, यातें लाघव है, औ नेत्रकूं सहकारिता नहीं मानिकै केवल अंतःकरणकूं आकाशप्रत्यक्षका हेतु मानै निमीलित नेत्रकूं भी आकाशका मानसप्रत्यक्ष हुया चाहिये, औ अंतःकरणकूं ज्ञानकी उपादानता होनेतें करणताकथन सर्वथा अयुक्त है, यातें संक्षेपशारीरकमें आकाशके प्रत्यक्षकं मानसता कथन प्रौढिवाद है, इसरीतिसैं अध्यासकी अपरोक्षताका हेतु अधिष्ठानकी अपरोक्षता इंद्रियसैं अथवा स्वरूपप्रकाशतें होवै है, इतनाही कहना उचित है, इसरीतिसैं मतभेदसैं स्वप्नका उपादान अवस्थाज्ञान है अथवा मूलाज्ञान है.

रज्जुसर्पादिकनकी सर्वमतमें तूलाज्ञानकूंही उपादानता ॥ ७३ ॥

रज्जु सर्पादिकनका तौ सर्वमतमें अवस्थाज्ञानही उपादान कारण है, औ रज्जु आदिकनके ज्ञानतें तिनकी निवृत्ति होवै है, रज्जुके ज्ञानतें अज्ञाननिवृत्तिद्वारा सर्पकी - निवृत्ति होवै है यातें एकबार ज्ञात रज्जुमें कालांतरमें उपादानके अभावतें सर्पभ्रम नहीं हुया चाहिये, या शंकाका समाधान वृत्तिके प्रयोजननिरूपणमें कहेंगे.

स्वप्नके अधिष्ठान आत्माकी स्वयंप्रकाशतामें प्रमाणभूत
बृहदारण्यककी श्रुतिका अभिप्राय ॥ ७४ ॥

स्वप्नके अधिष्ठानकूं स्वतः अपरोक्षतासैं स्वप्नकी अपरोक्षता पूर्व कही है औ स्वयंज्योतिर्ब्राह्मणवाक्यमें भी "अत्रायं पुरुषः स्वयंज्योतिर्भवति" इसरीतिसैं स्वप्नके प्रसंगमें कहा है, ताका यह अभिप्राय है:- यद्यपि तीनों अवस्थामें आत्मा स्वयंप्रकाश है, तथापि अपने प्रकाशमें अन्यप्रकाशकी अपेक्षारहित जो सकलका प्रकाशक ताकं स्वयंप्रकाश कहें हैं जाग्रतअवस्थामें सूर्यादिक औ नेत्रादिक प्रकाशक होनेतें अन्यप्रकाशकी अपेक्षारहित ता आत्मामें निर्धारित होवै नहीं; औ स्थूलदर्शिकूं सुषुप्तिमें कोई ज्ञान प्रतीत होवै नहीं; इसीवास्तै सुषुप्तिमें ज्ञानसामान्यका अभावं नैयायिक मानै हैं; यातें आत्मप्रकाशका सुषुप्तिमेंभी निर्धार होवै नहीं. इस अभिप्रायतें श्रुतिनैं स्वप्नअवस्थामें आत्माकूं स्वयंप्रकाश कहा है.

स्वप्नमें इंद्रिय औ अंतःकरणकूं ज्ञानकी असाधनता कहिकै

स्वतः अपरोक्ष आत्मासैं स्वप्नकी अपरोक्षता ॥ ७५ ॥

स्वप्नअवस्थामैं भी नेत्रादिक इंद्रियका संचार होवै, तौ स्वप्नमेंभी आत्माकूं प्रकाशांतर निरपेक्षताके अभावतैं स्वयंप्रकाशताका निर्द्धार अशक्य होवैगा. इसरीतिसैं इंद्रियव्यापारतैं विना स्वप्नमें आत्मप्रकाश है, स्वप्नमें हस्तमें दंडकूं लेकै उष्ट्रमाहिषादिकनकूं ताडनकर्ता नेत्रसैंआम्नादिकनकूं देखता भ्रमण करै है; औ हस्तनेत्रपादके गोलक निश्चल प्रतीत होवै हैं, यातैं स्वप्नमें व्यावहारिक इंद्रियका व्यापार नहीं, औ प्रातिभासिक इंद्रियका अंगीकार नहीं. जो स्वप्नमें प्रातिभासिक इंद्रिय होवै तौ स्वप्नमें प्रकाशांतरके अभावतैं स्वयंप्रकाशता श्रुतिमें कही है ताका बाध होवैगा. औ विचारसागरमें स्वप्नमें इंद्रिय प्रातिभासिक कहैहैं सो प्रौढिवाद है. स्वप्नमें प्रातिभासिक इंद्रिय मानिकै भी ज्ञानके समानकालमें तिनकी उत्पत्ति होनेतैं ज्ञानकी साधनता तिनकूं संभवै नहीं. इसरीतिसैं अपना उत्कर्ष बोधन करनेकूं पूर्ववादीकी उक्ति मानिकै समाधान है, यातैं स्वप्नमें ज्ञानके साधन इंद्रिय नहीं. औ इंद्रियव्यापार विना केवल अंतःकरणकूं ज्ञानसाधनताके अभावतैं तत्त्वदीपिकाके मतसैं अंतःकरणका स्वप्नमें गजादिरूप परिणाम होनेतैं ज्ञानकर्मकूं ज्ञानसाधनताके असंभवतैं अंतःकरणव्यापारविना आत्मप्रकाश है. यातैं स्वतः अपरोक्ष आत्मासैं स्वप्नकी अपरोक्षता होवै है, औ स्वप्नअवस्थामैं गजादिकनमें चाक्षुषता प्रतीत होवै है, सोभी गजादिकनकी नाई अध्यस्त है, जाग्रतमें घटादिकनकी चाक्षुषता व्यावहारिक है औ रज्जुसर्पादिकनकी चाक्षुषता अध्यस्त होनेतैं प्रातिभासिक है.

दृष्टिसृष्टि औ सृष्टिदृष्टिवादका भेद दृष्टिसृष्टिवादमें सकल अनात्माकी ज्ञानसत्ता (साक्षीभास्यता) कहिकै दृष्टिसृष्टिपदके दो अर्थ ७६

दृष्टिसृष्टिवादमें तौ किसी अनात्मपदार्थकी अज्ञातसत्ता नहीं किं ज्ञातसत्ता है, यातैं रज्जुसर्पकी नाई सकल अनात्मवस्तु साक्षिभास्य

तिनमें इंद्रियजन्यज्ञानकी विषयता प्रतीत होवै है; सो अध्यस्त है दृष्टिसृष्टिवादमें दो भेद हैं—सिद्धांतमुक्तावली आदिग्रंथनमें तो यह कहा है—दृष्टि कहिये ज्ञानस्वरूपही सृष्टि है, ज्ञानतैं पृथक् सृष्टि नहीं औ आकरग्रंथनमें यह कहा है—दृष्टिज्ञानसमय अनात्मपदार्थकी सृष्टि है; ज्ञानतैं पूर्व अनात्मपदार्थ होवै नहीं; यातैं सकलदृश्यकी ज्ञातसत्ता है अज्ञातसत्ता नहीं; इसरीतिसैं द्विध दृष्टिसृष्टिवाद है सकल अद्वैत शास्त्रकूं यही अभिमत है.

सृष्टिदृष्टिवाद (व्यावहारिकपक्ष) का कथन ॥ ७७ ॥

कितने ग्रंथकारोंनै स्थूलदर्शी पुरुषनके अनुसारतैं सृष्टिदृष्टिवाद

मान्या है. प्रथम सृष्टि होवै है उत्तरकालमें प्रमाणके संबधतैं दृष्टि होवै है. सृष्टिसैं उत्तर दृष्टि होवै यह सृष्टिदृष्टिपदका अर्थ है. यापक्षमें अनात्मपदार्थकीभी अज्ञातसत्ता है, औ अनात्म घटादिकनकी रज्जुसर्पादिकनसैं विलक्षण व्यावहारिकसत्ता है औ दृष्टिसृष्टिवादमें कोई अनात्मवस्तु प्रमाणका विषय नहीं किंतु ब्रह्मही वेदांतरूप शब्दप्रमाणका विषय है. अचेतन पदार्थ सारै साक्षीभास्य हैं, तिनमें चाक्षुषतादिकप्रतीति भ्रमरूप है. प्रमाणप्रमेयविभागभी स्वप्नकी नाई अध्यस्त है. औ सृष्टिदृष्टिवादमें अनात्मपदार्थ घटादिक प्रमाणके विषय हैं. तैसैं गुरुशास्त्रादिकभी व्यावहारिक हैं. शुक्तिरजतादिकनतैं विलक्षण हैं व्यावहारिक रजतादिक पदार्थनसैं कटकादिरूप प्रयोजनसिद्धि होवै है, प्रातिभासिकसैं प्रयोजनसिद्धि होवै नहीं, तथापि अधिष्ठानज्ञानसैं निवृत्ति दोनूंकी समान होवैहै, औ सदसद्विलक्षणत्वरूप अनिर्वचनीयत्वभी दोनूंमें समान है. तैसैं स्वाधिकरणमें त्रैकालिक अभावभी दोनंका समान है, यातैं प्रातिभासिककी नाई व्यावहारिक पदार्थभी मिथ्या है, यातैं सृष्टिदृष्टिवादमेंभी अद्वैतकी हानि नहीं.

मिथ्याप्रपंचके मिथ्यात्वमें शंकासमाधान. उक्त

दोनों पक्षविषै मिथ्यापदार्थनके मिथ्यात्व धर्ममें

द्वैतवादिकनका आक्षेप ॥ ७८ ॥

या प्रसंगमें यह शंका है:—दृष्टिसृष्टिवादतै तथा सृष्टिदृष्टिवादमें सकल अनात्म मिथ्या हैं, यामें विवाद नहीं, परंतु मिथ्या पदार्थजमें मिथ्यात्वधर्म है, तामें द्वैतवादी यह आक्षेप करैहै:—प्रपंचमें मिथ्यात्वधर्म सत्य है अथवा मिथ्याहै? सत्य कहै तौ चेतनभिन्न अनात्म धर्मकूं सत्यता होनेतै अद्वैतकी हानि होवैगी. औ मिथ्यात्वकूं मिथ्या कहै तौ भी अद्वैतकी हानि होवैगी.. तथाहि:—मिथ्या पदार्थकूं स्वविरोधी पदार्थकी प्रतिक्षेपता होनेतै प्रपंचके मिथ्याभूत मिथ्यात्वतै ताकी सत्यताका प्रतिक्षेप नहीं होवैगा जैसे एकही ब्रह्ममें सप्रपंचत्व निष्प्रपंचत्व धर्म है. मिथ्याभूतसप्रपंचत्व धर्मतै निष्प्रपंचत्वका प्रतिक्षेप होवै नहीं, किंतु सप्रपंचत्व निष्प्रपंचत्व दोनूं धर्मवाला ब्रह्म है. कल्पित सप्रपंचत्व है और पारमार्थिक निष्प्रपंचत्व है, तैसें प्रपंचमें कल्पित मिथ्यात्व है औ पारमार्थिक सत्यत्व है; इसरीतिसै प्रपंचके पारमार्थिक सत्यत्वधर्मके सद्भावतै अद्वैतकी हानि होवैगी.

उक्त आक्षेपका अद्वैत दीपिकोक्त समाधान ॥ ७९ ॥

इस आक्षेपका अद्वैतदीपिकामें यह समाधान लिख्या है:—“सन् घटः” इसरीतिसै घटादिकनमें सत्यता प्रतीत होवै है, सो अधिष्ठानगत सत्यताका घटादिकनमें भान होवै है अथवा अधिष्ठानगत सत्यताका घटादिकनमें अनिर्वचनीय संबंध उपजै है. घटादिकनमें सदसद्विलक्षणतारूप मिथ्यात्व धर्म श्रुतिसिद्ध है. सद्विलक्षणमें मिथ्यात्व होनेतै मिथ्यात्वका सत्यत्वसै विरोध है. यातै घटादिकनमें अपनी सत्यता नहीं. ताका मिथ्यात्वसै प्रतिक्षेप होवै है. और जो द्वैतवादी कहै हैं; मिथ्यात्वधर्मकूं सत्यता माने विना मिथ्याभूत मिथ्यात्वसै प्रपंचकी सत्यताका प्रतिक्षेप संभवै नहीं. जो मिथ्याभूत धर्मसै भी स्वविरोधी धर्मका प्रतिक्षेप कहै तौ मिथ्याभूत सप्रपंचत्वतै ब्रह्मकी निष्प्रपंचताकाभी प्रतिक्षेप हुया चाहिये. यह कथन अयुक्त है. काहेतै ? यह नियम है:— प्रमाणसिद्ध एक धर्मतै स्वसमानसत्तावाले धर्मके स्वविरोधी धर्मका प्रतिक्षेप होवैहै. जहां धर्मकी

विषमसत्ता होवै ताके विरोधी धर्मका प्रतिक्षेप होवै नहीं, ब्रह्मका सप्रपंचत्व व्यावहारिक है. औ ब्रह्म पारमार्थिक है यातें सप्रपंचत्वके समानसत्तावाला धर्मी ब्रह्म नहीं ताके निष्प्रपंचत्वका सप्रपंचत्वस प्रतिक्षेप होवै नहीं. औ व्यावहारिक प्रपंचमें मिथ्यात्वभी व्यावहारिक है, काहेतें ? आगंतुक दोषरहित केवल अविद्याजन्य प्रपंच औ मिथ्यात्व हैं, यातें दोनूं व्यावहारिक होनेतें समानसत्तावाला प्रपंच है, ताके सत्यत्वका मिथ्यात्वसँ प्रतिक्षेप होवैहै. औ सत्यधर्मतें ही विरोधी धर्मका प्रतिक्षेप मानै तौ "रजतं सत्" इसरीतिसँ शुक्तिरजतमें सत्यत्व प्रतीत हुयेका रजतके मिथ्यात्वसँ प्रतिक्षेप नहीं हुया चाहिये. काहेतें ? कल्पितरजतमें मिथ्यात्व धर्मभी कल्पित है सत्य नहीं यात विरोधी धर्मके प्रतिक्षेपमें प्रतिक्षेपक धर्मकी सत्यता अपेक्षित नहीं किंतु जा धर्मीके धर्म विरोधी होवै सो धर्मी प्रतिक्षेपक धर्मके समानसत्तावाला चाहिये यातें ब्रह्मके सप्रपंचत्वतें निष्प्रपंचत्वके प्रतिक्षेपकी आपत्ति नहीं. औ प्रपंचके व्यावहारिक मिथ्यात्वतें सत्यत्वका प्रतिक्षेप संभवै है.

मिथ्याप्रपंचके मिथ्यात्व धर्ममें प्रकारांतरसँ

द्वैतवादिनका आक्षेप ॥ ८० ॥

औ प्रकारांतरसँ द्वैतवादी आक्षेप करै है, तथाहिः—प्रपंचमें मिथ्यात्व धर्मकं मिथ्या मानै तौभी प्रपंचक पारमार्थिक सत्यत्वका प्रतिक्षेप होवै नहीं. काहेतें ? समानसत्तावाले धर्मनका विरोध होवै है, विषमसत्तावाले पदार्थनका विरोध होवै नहीं. जो विषमसत्तावाले पदार्थनका विरोध होवै तौ शुक्तिमें प्रातिभासिक रजततादात्म्यतें व्यावहारिक रजतभेदका प्रतिक्षेप हुया चाहिये; इसप्रकारतें प्रपंचके व्यावहारिक मिथ्यात्वतें पारमार्थिक सत्यत्वके प्रतिक्षेपका असंभव होनेतें प्रपंच सत्य है यातें अद्वैतका असंभव है.

उक्त आक्षेपके उक्तही समाधानकी घटता ॥ ८१ ॥

या शंकाकाभी उक्तही समाधान है. काहेतैं ? पूर्वोक्त रीतिसैं सर्परज-
तादिकनके मिथ्यात्वतैं तिनके सत्यत्वका प्रतिक्षेप नहीं हुया चाहिये; यातैं
प्रमाणनिर्णीत धर्मतैं विरोधी धर्मकी प्रतिक्षेपकतामें प्रमाणनिर्णीतत्व प्रयोजक
है. रजतका मिथ्यात्व प्रमाणनिर्णीत है, ताके विरोधी सत्यत्वका प्रतिक्षेपक है
तैसें प्रपंचका मिथ्यात्वभी श्रुत्यादि प्रमाणोंतैं निर्णीत है तासैं प्रपंचसत्यत्वका
प्रतिक्षेप होवैहै, शुक्तिमें रजतका तादात्म्य भ्रमसिद्ध है, प्रमाणनिर्णीत
नहीं; तासैं रजतभेदका प्रतिक्षेप होवै नहीं; उलटा शुक्तिमें रजतभेदही
प्रमाणनिर्णीत है; तासैं रजततादात्म्यका प्रतिक्षेप होवै है, औ प्रपंचके
मिथ्यात्वके मिथ्यात्वकूं व्यावहारिक मानिकै ताके धर्मी प्रपञ्चकूं सत्य
कहना सर्वथा विरुद्ध है. काहेतैं ? व्यावहारिक धर्मका आश्रय व्यावहारिक
ही संभव है. यातैं द्वैतवादीका द्वितीय आक्षेपभी असंगत है.

अद्वैतदीपिकोक्त समाधानका सत्ताके भेद मानैं तौ संभव
औ एकसत्ता मानैं तौ असंभव ॥ ८२ ॥

इसरीतिसैं अद्वैतदीपिका ग्रंथकी रीतिसैं प्रतिक्षेपक धर्मके समान
सत्तावाला धर्मी होवै, ताके विरोधी धर्मका प्रतिक्षेप होवै है ऐसा नियम
मानैं तौ प्रपञ्चके मिथ्याभूतमिथ्यात्वतैं प्रपञ्चके सत्यत्वका प्रतिक्षेप संभवहै.
औ ब्रह्मके सप्रपञ्चत्वतैं निष्प्रपञ्चत्वका प्रतिक्षेप होवै नहीं; परंतु सत्ता-
भेद मानैं तौ अद्वैतदीपिकोक्त समाधान संभव है. औ ब्रह्मरूपसत्ताकाही
षटादिकनमें भान होवै है, व्यावहारिक प्रातिभासिक पदार्थनमें भिन्नसत्ता
नहीं. या पक्षमें एक सत्ता मानैं तौ उक्तसमाधान संभवै नहीं.

उक्त आक्षेपका निश्चलदासोक्त समाधान ॥ ८३ ॥

किंतु अस्मद्भावनासैं यह समाधान है:-प्रमाणनिर्णीतधर्मसैं स्वविरोधी
धर्मका प्रतिक्षेप होवै है औ दोनूं धर्म प्रमाणनिर्णीत होवैं, तहां अपरधर्मका
प्रतिक्षेप होवै नहीं. प्रपञ्चका मिथ्यात्व श्रुत्यादिप्रमाणसैं निर्णीतहै औ प्रपञ्चके

सत्यत्वमें कोई श्रुतिवचन प्रमाण नहीं. उलटा श्रुतिवाक्यनतें सत्यत्वका अभाव प्रतीत होवै है, यातें प्रपञ्चके मिथ्यात्वतें सत्यत्वका बाध होवै है. “घटःसन्” इस रीतिस प्रत्यक्ष प्रमाणतें यद्यपि प्रपञ्चमें सत्यत्व प्रतीत होवै है, तथापि अपौरुषेय श्रुतिवचनतें पुरुषप्रत्यक्ष दुर्बल है, यातें प्रपञ्चका सत्यत्व प्रमाणसिद्ध नहीं. औ ब्रह्मका सप्रपञ्चत्व निष्प्रपञ्चत्व दोनूं प्रमाणसिद्ध हैं, यातें एकधर्मसँ अपरका बाध होवै नहीं, परंतु निष्प्रपञ्चत्वज्ञानतें परमपुरुषार्थकी प्राप्ति होवै है, यातें निष्प्रपञ्चत्व प्रतिपादनमें श्रुतिका तात्पर्य है. औ अद्वैत निष्प्रपञ्च ब्रह्मके बोधका उपयोगी सप्रपञ्चका निरूपण है; यातें सप्रपञ्चत्वनिरूपणमें श्रुतित्त्पर्यके अभावतें सप्रपञ्चत्व पारमार्थिक नहीं; किंतु कल्पित है, परंतु दोषादिकरहित केवल अविद्याजन्य होनेतें प्रातिभासिक नहीं; व्यावहारिक है. इसरीतिसँ निष्प्रपञ्चत्वतें सप्रपञ्चत्वका बाध सिद्ध होवै है. काहेतें ? सप्रपञ्चत्वप्रतिपादक वचनका व्यावहारिक सप्रपञ्चत्वमें तात्पर्य कहनेतें सप्रपञ्चत्वका संकोच होवै है ब्रह्मका सप्रपञ्चत्व सदा नहीं, किंतु विद्यासँ पूर्व अविद्याकालमें है, यातें निष्प्रपञ्चत्वधर्मसँ बाध्यसप्रपञ्चत्व है; तासँ निष्प्रपञ्चत्वका प्रतिक्षेप संभवै नहीं. यातें द्वैतवादीका आक्षेप असंगत है.

उक्त आक्षेपका अन्य ग्रंथकारोक्त समाधान ॥ ८३ ॥

औ नृसिंहाश्रमाचार्यसँ अन्यग्रंथकारोंने उक्त आक्षेपका यह समाधान कहाहै:—स्वाश्रयगोचर तत्त्वसाक्षात्कारतें जिस धर्मका बाध नहीं होवै, तिसधर्मतें विरोधी धर्मका प्रतिक्षेप होवै है. औ स्वाश्रयगोचरतत्त्वसाक्षात्कारतें जिसधर्मका बाध होवै तिसतें स्वविरोधी धर्मका प्रतिक्षेप होवै नहीं. मिथ्यात्वका आश्रय जो प्रपञ्च ताके अधिष्ठान ब्रह्मगोचर तत्त्वसाक्षात्कारतें प्रपञ्चके मिथ्यात्वका बाध होवै नहीं, उलटा ब्रह्मसाक्षात्कारतें प्रपञ्चमें दृढतरमिथ्यात्वबुद्धि होवै है; यात प्रपञ्चके मिथ्यात्वसँ तिसके विरोधी सत्यत्वका प्रतिक्षेप होवै है; औ सप्रपञ्चत्वका आश्रय ब्रह्म है; ताके साक्षात्कारतें सप्रपञ्चत्वका बाध होवै है; यातें ब्रह्मके निष्प्रपञ्चत्वतें सप्रपञ्चत्वका बाध होवै

है, जैसे शुक्तिमें स्वतादात्म्य है, कल्पितकाभी स्वाधिष्ठानमें तादात्म्य होनेमें रजततादात्म्य है, तहांशुक्तिसाक्षात्कारमें शुक्तितादात्म्यका बाध होवै नहीं; यातें शुक्तितादात्म्यमें स्वविरोधी शुक्तिभेदका प्रतिक्षेप होवै है. शुक्तिसाक्षात्कारमें रजततादात्म्यका बाध होवै है; यातें रजततादात्म्यमें स्वविरोधिरजतभेदका प्रतिक्षेप होवै नहीं, तैसैं प्रपंचके मिथ्याभूत मिथ्यात्वमें सत्यत्वका प्रतिक्षेप होवै है औ ब्रह्मके सप्रपंचत्वमें निष्प्रपंचत्वका प्रतिक्षेप होवै नहीं. इसरीतिमें द्वैतवादीके आक्षेपके अनेक समाधान हैं. तिनके वचनोंमें जिज्ञासुकुं विमुखता करनी योग्य है.

मतभेदमें पांच प्रकारका प्रपंचके सत्यत्वका

प्रतिक्षेप (तिरस्कार) ॥ ८५ ॥

तत्त्वशुद्धिकारकी रीतिमें प्रपंचके सत्यत्वका प्रतिक्षेप.

प्रपंचके मिथ्यात्वमें ताके सत्यत्वका प्रतिक्षेप होवै है यह कह्याः—तहां सत्यत्वका प्रतिक्षेप-मतभेदमें पांच प्रकारका है, तत्त्वशुद्धिके मतमें “घटः सद्” इत्यादिक प्रत्यक्ष ज्ञानका विषय घटादिकनका अधिष्ठान सत्-रूप चेतन है. औ सद्रूपचेतनमें अध्यस्त घटादिक अपने अधिष्ठानमें अभिन्न होयके भ्रमवृत्तिके विषय होवैं हैं. जैसे शुक्तिरज्जुआदिकनकूं विषय करनेवाली इदमाकार चाक्षुष वृत्ति होवै है, औ रजत सर्पादिक चाक्षुष वृत्तिके विषय नहीं; किंतु भ्रमवृत्तिके विषय हैं, तैसैं नेत्रादि-प्रमाणजन्य सकल ज्ञानोंका विषय अधिष्ठानसत्ता है, घटादिगोचर प्रमाण-जन्यवृत्ति होवै नहीं; काहेतें ? अज्ञातगोचर प्रमाण होवै है. औ जडपदार्थकूं अज्ञानकृत आवरणके असंभवमें अज्ञातत्वके अभावेतें प्रमाणगोचरता संभवै नहीं; यातें रजतसर्पादिकनकी नाई भ्रमके विषय घटादिक हैं, तिनका अधिष्ठान सत्-रूप है, सोई नेत्रादिप्रमाणजन्यवृत्तिका विषय है. इसरीतिमें सकल प्रमाणका विषय सत्-रूप चेतन है. सत्-रूपचेतनमें तादात्म्यमें अनेक भेदविशिष्ट घटादिकनकी प्रतीति भ्रमरूप है, यातें घटादिकनमें सत्ता किमी

प्रमाणका विषय नहीं, इसीवास्तै घटादिकनके मिथ्यात्वकू अनेक श्रुतिस्मृति अनुवाद करै हैं। तत्त्वशुद्धिकारनै इसरीतिसै नेत्रादिप्रमाणका गोचरअधिष्ठान सत्ता कही है, घटादिकनकी सत्ता नेत्रादिप्रमाणका गोचर नहीं, यातै प्रपंचके सत्यत्वका प्रतिक्षेप कह्या है।

अन्यग्रंथकारनकी रीतिसै प्रपंचके सत्यत्वका प्रतिक्षेप ॥ ८६ ॥

औ कोई ग्रंथकार इसरीतिसै कहै हैं:—“घटोऽस्ति” इत्यादिक प्रतीतिका गोचर घटादिकनका सत्त्व है, औ श्रुतियुक्तिज्ञानीके अनुभवतै घटादिकनमें मिथ्यात्व है, तहां अबाधितस्वरूप सत्त्वका मिथ्यात्वसै विरोध होनेतै घटादिकनमें जातिरूप सत्त्व है। जैसे सकल घटनमें अनुगत धर्म घटत्व है, तैसे “सन् घटः सन् पटः” इस एकाकार प्रतीतिका गोचर सकल पदार्थनम अनुगत धर्म जातिरूप सत्त्व है; अथवा देशकालके संबंधविना तौ घटादिकनकी प्रतीति होवै नहीं, देशकालके संबंधविशिष्ट घटादिकनकी प्रतीति होवै है “इह घटोऽस्ति” “इदानीं घटोऽस्ति” इसरीतिसै देशसंबंधकू औ कालसंबंधकू घटादिगोचरप्रतीति विषय करै हैं, सो देशसंबंधरूप वा कालसंबन्धरूपही घटादिकनम सत्त्व है; अथवा घटादिकनकास्वरूपही “घटोऽस्ति” या प्रतीतिका विषय है। घटादिकनसै पृथक् सत्त्वकू उक्त प्रतीति विषय करै नहीं। काहेतै ? नशब्दरहितवाक्यसै जाकी प्रतीति होवै नशब्दसहितवाक्यसै जाका निषेध होवै है; और “घटोनास्ति” या वाक्यतै घटके स्वरूपका निषेध होवै है, यह सर्वकू संमत है; यातै “घटोऽस्ति” या नशब्दरहितवाक्यतै घटके स्वरूपमात्रका बोध ही मानना उचित है; इसरीतिसै “घटोऽस्ति” इसप्रतीतिका गोचर घटका स्वरूप है, यातै स्वरूपसै अतिरिक्त घटादिकनमें सत्त्वके अभावतै ताका प्रतिक्षेप कहै हैं।

न्यायसुधाकारकी रीतिसै प्रपंचके सत्यत्वका प्रतिक्षेप ॥ ८७ ॥

औ न्यायसुधाकारके मतमें अधिष्ठानगत सत्ताका संबंध घटादिकनमें उक्त प्रतीतिका गोचर है, तत्त्वशुद्धिकारके मतमें तौ घटादिक अनात्मगोचर

प्रतीति प्रमाणजन्य नहीं; केवल अधिष्ठानसत्ता गोचरप्रमाण है. औ या स-
तसै अधिष्ठानसत्ताका संबन्धविशिष्ट घटादिक प्रमाणके विषय हैं, इतना भेद
है. इसरीतिसै घटादिकनमै अधिष्ठानसत्ताका संबन्ध होनेतै घटादिकनमै सत्त्व
प्रतीत होवैहै. औ घटादिकनमै सत्त्वके अभावतै ताका प्रतिक्षेप कहिये है.
औ अधिष्ठानसत्ताकी प्रतीति घटादिकनमै मानै तौ अन्यथाख्यातिका
अंगीकार होवै है; यातै अधिष्ठानसत्ताका अनिर्वचनीयसंबन्ध घटादिकतै
उपजै है, यह कहनाही उचित है.

अन्यआचार्यकी रीतिसै प्रपंचके सत्यत्वका प्रतिक्षेप ॥ ८८ ॥

औ कोई आचार्य इसरीतिसै सत्त्वका प्रतिक्षेप कहै हैं:-श्रुतिमै यह
कहाहै:-“प्राणा वै सत्यं तेषामेष सत्यम्” प्राण शब्दका अर्थ हिरण्य-
गर्भ है, प्राण कहिये हिरण्यगर्भ सत्य है, ताकी अपेक्षातै परमात्मा उत्कृष्ट
सत्य है; यह श्रुतिका अर्थ है “सत्यस्य सत्यम्” इसरीतिसै अन्य श्रुति है,
अनात्मसत्यतासै आत्मसत्यता उत्कृष्ट है; यह श्रुतिका अर्थ है. जैसे
अन्यराजाकी अपेक्षातै उत्कृष्टराजाकूं राजराज कहै हैं, तैसे उत्कृष्ट सत्यकूं
“सत्यका सत्य” कहा है. इसरीतिसै श्रुतिवाक्यनमै सत्यके उत्कर्ष अपकर्ष
कहै हैं; तहां अन्यविध उत्कर्ष अपकर्ष तौ संभवै नहीं. सर्वदा अबाध्यत्व
औ किंचित्काल अबाध्यत्वरूपही सत्यत्वमै उत्कर्ष अपकर्ष है. अनात्म-
पदार्थनमै ज्ञानतै पूर्वकालमै अबाध्यत्वरूप सत्यत्व है औ परमात्मवस्तुमै
सर्वदा अबाध्यत्वरूप सत्यत्व है; यातै हिरण्यगर्भ तौ अपकृष्ट सत्य है
औ परमात्मा उत्कृष्ट सत्य है. इसरीतिसै द्विविध सत्यत्व श्रुतिसंमत है; तिनमै
किंचित्काल अबाध्यत्वरूप सत्यत्वका मिथ्यात्वसै विरोध नहीं; किंतु
सर्वदा अबाध्यत्वरूप सत्यत्वका मिथ्यात्वसै विरोध होनेतै ताका प्रपंचके
मिथ्यात्वसै प्रतिक्षेप होवै है.

संक्षेप शारीरककी रीतिसै प्रपंचके सत्यत्वका प्रतिक्षेप ॥ ८९ ॥

औ संक्षेप शारीरकमै यह कहाहै:-यद्यपि प्रत्यक्षादिप्रमाणसै घटा-

दिकनमें सत्यत्व प्रतीत होवै है तथापि ब्रह्मबोधक वाक्यनमेंही प्रमाणता है अनात्मग्राहक प्रत्यक्षादिक प्रमाणाभास हैं; प्रमाण नहीं. काहेतै ? अज्ञात अर्थके बोधका जनक प्रमाण होवै है. अज्ञानकृत आवरणका जडपदार्थमें असंभव होनेतै चेतनभिन्नमें अज्ञातत्वके अभावतै तिनके बोधक प्रत्यक्षादिकनकूं प्रमाणता संभवै नहीं. इसरीतिसै प्रमाणाभासतै घटादिकनमें सत्यत्वकी सिद्धि होवै है. औ श्रुतिरूप प्रमाणतै घटादिकनमें मिथ्यात्वकी सिद्धि होवै है. मुख्यप्रमाणतै प्रमाणाभासके बाधद्वारा सत्यत्वका प्रतिक्षेप होवै है. इसरीतिसै प्रपंचमें अत्यंत अबाध्यत्वरूप सत्यत्वका पंचप्रकारसै प्रतिक्षेप कहा है यातै प्रपंच मिथ्या है.

कर्मकूं ज्ञानकी साधनता विषै विचार

मिथ्या प्रपचकी निवृत्तिमें कर्मके अनुपयोगके अनुवादपूर्वक

सिद्धांतके द्विविध समुच्चयका निर्धार ॥ ९० ॥

मिथ्याकी निवृत्तिमें कर्मका उपयोग नहीं, यातै केवल कर्मतै वा कर्म समुच्चितज्ञानतै अनर्थनिवृत्ति संभवै नहीं, केवल ज्ञानतै अनर्थनिवृत्ति होवै है; यह अर्थ अद्वैतवादके ग्रन्थनमें अतिप्रसिद्ध है, औ भाषामेंभी विचारसागरके षष्ठतरंगमें स्पष्ट है; यातै लिख्या नहीं. या स्थानमें यह सिद्धांत है:—अनेक श्रुतिस्मृतिमें कर्म समुच्चित ज्ञानसै मोक्षप्राप्ति कही है, औ भाष्यकारनै बहुत स्थानमें समुच्चयवादका निषेध प्रतिपादन कया है तहां यह निर्धार है:—समसमुच्चय औ क्रमसमुच्चय भेदसै समुच्चय दो प्रकारका होवैहै. ज्ञान औ कर्म दोनूं परस्पर मिलिकै मोक्षके साधन जानिकै एक कालसै दोनूँका अनुष्ठान समुच्चय कहिये है. औ एकही अधिका-रीकूं पूर्व कर्मानुष्ठान औ उत्तरकालमें सकल कर्म त्यागिकै ज्ञानहेतु श्रवणा-दिकनका अनुष्ठान क्रमसमुच्चय कहिये है; तिनमें समसमुच्चयका तौ निषेध है औ श्रुतिस्मृतिमें ज्ञानकर्मका जहां समुच्चय लिख्या है, ताका पूर्व उक्त क्रमसमुच्चयमें तात्पर्य है.

भाष्यकारोक्तिकी साधनता ॥ ९१ ॥

भाष्यकारका यह सिद्धांत है:—मोक्षका साक्षात्साधन कर्म नहीं; किन्तु मोक्षका साक्षात्साधन ज्ञान है, औ ज्ञानका साधन कर्म है; परंतु:-

वाचस्पत्युक्तजिज्ञासाकी साधनता ॥ ९२ ॥

भामतीनिबंधमें वाचस्पतिनें तौ यह कहा है:—ज्ञानके साक्षात्साधन कर्म नहीं; किन्तु जिज्ञासाके साधन कर्म हैं; काहेतैं? कैवल्यशास्त्रमें सकल आश्रमकर्म विविदिषाके साधन स्पष्ट कहैहैं, वेदनकी इच्छाकूं विविदिषा कहैहैं, औ तृतीयाध्यायमें सर्व कर्मनकी अपेक्षा ज्ञानमें सूत्रकारनें कही है. तहां सूत्रके व्याख्यानमें भाष्यकारनें यह कहा है:—शमदमादिक साधन तौ ज्ञानके साधन हैं; यातैं ज्ञानके समीप हैं, औ जिज्ञासाके साधन कर्म हैं; यातैं शमदमादिकनकी अपेक्षातैं ज्ञानके दूर हैं. इसरीतिसैं श्रुतिवचनतैं औ भाष्यवचनतैं जिज्ञासाके साक्षात्साधन कर्म हैं. औ जिज्ञासाद्वारा ज्ञानके साधन हैं. जो ज्ञानके साक्षात्साधनही कर्म कहैं, तौ ज्ञानके उदयपर्यंत कर्मानुष्ठानकी प्राप्ति होनेतैं सोधनसहित कर्मत्यागरूप संन्यासका लोप होवैगा, यातैं जिज्ञासाके साधन कर्म हैं यह वाचस्पतिका मत है.

विवरणकारोक्त कर्मकूं ज्ञानकी साधनता ॥ ९३ ॥

औ विवरणकारका यह मत है:—यद्यपि “वेदानुवचनेन विविदिषंति” इसरीतिसैं श्रुतिमें कहा है; तहां अक्षरमर्यादासैं वेदाध्ययनादिक धर्मनकूं विविदिषाकी साधनता प्रतीत होवै है, तथापि इच्छाके विषयज्ञानकी साधनतामेंही श्रुतिका तात्पर्य है. कर्मनकूं इच्छाकी साधनतामें श्रुतिका तात्पर्य नहीं. जैसे “अश्वेन जिगषिषति” इसवाक्यतैं अक्षरमर्यादासैं गमनगोचर इच्छाकी साधनता अश्वकूं प्रतीत होवै है, औ “शस्त्रेण जिघांसति” इसवाक्यतैं हननगोचर इच्छाकी साधनता शस्त्रकूं प्रतीत होवै है, तहां इच्छाका गोचर जो गमन ताकी साधनता अश्वमें अभिप्रेत है. औ इच्छाका विषय हननकी साधनता शस्त्रमें अभिप्रेत है; तैसैं इच्छाके विषयज्ञानकी साधनता

कर्मनकू अभिप्रेत है. औ या पक्षमें दोष कहा है:—कर्मनकू ज्ञानकी साधनता मानै तौ ज्ञानउदयपर्यंत कर्मानुष्ठानकी आपत्ति होनेतै संन्यासका लोप होवैगा; ताका यह साधन है:—जैसै बीजप्रक्षेपतै पूर्व तौ भूमिका कर्षण होवै है, औ बीजप्रक्षेपतै उत्तरकालमें भूमिका आकर्षण होयकै व्रीहि आदिकनकी सिद्धि कर्षण आकर्षणतै होवै है. तैसै कर्म औ कर्मसंन्यासतै ज्ञानकी सिद्धि होवै है. अंतःकरणकी शुद्धिद्वारा प्रत्यकृतत्वकी तीव्र जिज्ञासा वैराग्यसहित होवै तबपर्यंत कर्म कर्तव्य है; ओ वैराग्यसहित तीव्र जिज्ञासाके उत्तरकालमें साधनसहित कर्मका त्यागरूप संन्यास कर्तव्य है. इसरीतिसै ज्ञानके साधन कर्म हैं, तथापि तीव्र जिज्ञासातै पूर्वही कर्तव्य हैं. तीव्र जिज्ञासातै उत्तरकालमें संन्यासके अंग शमादिक ही कर्तव्य हैं. कर्म नहीं; यातै कर्मकी अपेक्षातै शमादिकनकू अंतरंगताप्रतिपादक तृतीयाध्यायस्थ भाष्यवचनसै विरोध नहीं. इसरीतिसै विवरणकारके मतमें ज्ञानके साधन कर्म हैं औ वाचस्पतिके मतमें विविदिषाके साधन हैं.

औ दोनूं मतमें विविदिषातै पूर्वकालमें कर्मका अनुष्ठान औ उत्तरकालमें शमादिसहित संन्यासपूर्वक श्रवणादिकनका अनुष्ठान है; विविदिषातै उत्तरकालमें किसीके मतमें कर्म कर्तव्य नहीं.

वाचस्पति औ विवरणकारके मतकी विलक्षणतामें शंका ॥ ९४ ॥

या स्थानमें यह शंका होवै है, दोनूं मतमें विविदिषातै पूर्वकालमेंही कर्म कर्तव्य होवै तौ मतभेदनिरूपण निष्फल होवैगा. काहेतै वाचस्पतिके मतमें कर्मका फल विविदिषा है औ विवरणकारके मतमें कर्मका फल ज्ञान है. फलकी सिद्धि हुयां साधनका त्याग होवै है; यातै वाचस्पतिके मतमें विविदिषाकी सिद्धिपर्यंत कर्मका अनुष्ठान मानै औ विवरणकारके मतमें विविदिषातै उत्तरकालमेंभी ज्ञानकी सिद्धिपर्यंत कर्मका अनुष्ठान मानै तौ दोनूं मतनमें विलक्षणता संभवै. वाचस्पतिके मतानुसारी जिज्ञासु कर्मका त्याग करै औ विवरणकारके मतानुसारी जिज्ञासु ज्ञानसै पूर्व कर्मका

अनुष्ठान करें तौ मतभेदनिरूपण सफल होवै औ पूर्वोक्तरीतिसँ दोनूँ मतमें विविदिषाकी सिद्धिसँ कर्मका त्याग मानै तौ परस्पर विलक्षणता प्रतीत होवै नहीं, यातँ मतभेद निरूपण निष्फल है.

उक्त शंकाका समाधान ॥ ९५ ॥

ताका यह समाधान है:—यद्यपि दोनूँ मतमें विविदिषापर्यंतही कर्मका अनुष्ठान है, तथापि मतभेदसँ कर्मके फलमें विलक्षणता है. तथाहि:—वाचस्पतिके मतमें कर्मका फल विविदिषा है. विविदिषाकी उत्पत्ति हुयां कर्मजन्यअपूर्वका नाश होवै है, विविदिषा हुयां भी उत्तमगुरुलाभादिक सामग्री होवै तौ ज्ञान होवै, किसी साधनकी विकलता हुयां ज्ञान होवै नहीं, कर्मव्यापार विविदिषाकी उत्पत्तिमें है, औ तत्त्वज्ञान कर्मका फल नहीं, यातँ ज्ञानकी उत्पत्तिमें कर्मका व्यापार नहीं. इसरीतिसँ वाचस्पतिके मतमें विविदिषाहेतु कर्मका अनुष्ठान करेभी ज्ञानकी सिद्धि नियमतँ होवै नहीं; किंतु उत्तम भाग्यतँ सकल सामग्रीकी सिद्धि होवै तौ ज्ञान होवै है; यातँ ज्ञानकी प्राप्ति अनियत है. औ विवरणकारके मतमें विविदिषातँ पूर्वकालमें अनुष्ठित कर्मकाभी ज्ञान फल है; यातँ फलकी उत्पत्तिविना कर्मजन्य अपूर्वका नाश नहीं होनेतँ ज्ञानकी उत्पत्तिपर्यंत कर्मजन्य अपूर्व रहै है; जितनी सामग्री विना कर्मका फल ज्ञान होवै नहीं उतनी सामग्रीकूँ कर्म संपादन करै है. इसरीतिसँ या पक्षमें ज्ञानहेतु कर्मका अनुष्ठान करें तौ वर्तमान शरीरमें वा भाविशरीरमें अवश्यज्ञान होवै है, यातँ ज्ञानकी उत्पत्ति नियत है. याप्रकारतँ वाचस्पतिके मतमें शुभकर्मतँ विविदिषा नियमतँ होवै है; औ ज्ञानकी सिद्धि अनियत है. विवरणकारके मतमें तिसी कर्मसँ ज्ञानकी उत्पत्ति नियमतँ होवै है, यातँ दोनूँ मतका परस्पर भेद है संकर नहीं. विविदिषाके हेतु कर्म होवै अथवा ज्ञानके हेतु होवै, दोनूँ रीतिसँ वेदाध्ययन यज्ञदान ऋच्छ्रचांद्रायणादिक आश्रम कर्मनकाही विद्यामें उपयोग है.

कोई आचार्यकी रीतिसँ वर्णमात्रके धर्मनका विद्यामें उपयोग ॥९६॥

वर्णमात्रके धर्मनका विद्यामें उपयोग नहीं, इसरीतिसँ कोई आचार्य कहै हैं.

कल्पतरुकारकी रीतिसँ सकल नित्यकर्मका
विद्यामें उपयोग ॥ ९७ ॥

औ कल्पतरुकारका यह मत है:—सकल नित्यकर्मनका विद्यामें उपयोग है. काहेतै ? सूत्रकारनँ औ भाष्यकारनँ आश्रमरहित पुरुषनकाभी विद्याहेतु कर्ममें तथा श्रवणादिकनमें अधिकार कहा है, तैसँ रैक वाचकनवी आदिक आश्रमरहितनमेंभी ब्रह्मविद्या श्रुतिमें कही है. वाचकनवीपुत्री गार्गीकू वाचकनवी कहै हैं; जो आश्रमधर्मनकाही विद्यामें उपयोग होवै तौ आश्रमरहित पुरुषनमें ज्ञानसंपादक कर्मके अभावतँ ज्ञान नहीं चाहिये; यातँ जपगंगास्नान देवताध्यानादिसहित सकल शुभकर्मका विद्यामें उपयोग है; यह कल्पतरुकारका मत है, परंतु कल्पतरुकारके मतमें भी काम्यकर्मका विद्यामें उपयोग नहीं; किंतु नित्यकर्मकाही विद्यामें उपयोग है. काहेतै ? अन्यप्रकारसँ तौ विद्यामें कर्मका उपयोग संभवै नहीं. विद्याके प्रतिबंधक पापकी निवृत्तिद्वाराही विद्यामें कर्मका उपयोग होवै है, औ काम्यकर्मतँ स्वर्गपुत्रादिकनकी प्राप्तिरूप फल होवै है. तिनतँ पापकी निवृत्ति होवै नहीं, नित्यकर्मतँ ही पापकी निवृत्ति होवै है, यातँ सकल नित्यकर्मका विद्यामें उपयोग है.

संक्षेपशारीरककर्ताकी रीतिसँ काम्य औ नित्य सकल
शुभकर्मका विद्यामें उपयोग ॥ ९८ ॥

औ संक्षेपशारीरककर्तानँ यह कहा है:—काम्य औ नित्य सकल शुभकर्मका विद्यामें उपयोग है. काहेतै ? “यज्ञेन विविदिषंति” इसरीतिसँ कैवल्यशाखामँ कहा है, तहां नित्यकाम्यसाधारण यज्ञशब्द है. “धर्मेण पापमपनुदति” इत्यादिक वाक्यनतँ सकलशुभकर्मकू पापकी नाशकता प्रतीतहो-

वहै, यातें ज्ञानके प्रतिबंधक पापकी निवृत्तिद्वारा नित्यकर्मकी नाई काम्य-कर्मका भी विद्यामें उपयोग है यह संक्षेपशारीरिककर्ता सर्वज्ञात्ममुनिका मत है.

संन्यासकी ज्ञानसाधनताविषै विचार
पापनिवृत्तिद्वारा ज्ञानके हेतु होनेतैं क्रम करि कर्म
औ संन्यास दोनूकी कर्तव्यता ॥ ९९ ॥

यातें तीव्र जिज्ञासापर्यंत सकल शुभकर्म कर्तव्य हैं. दृढतर वैराग्यसहित तीव्र जिज्ञासा हुयां साधनसहित कर्मका त्यागरूप संन्यास कर्तव्य है जैसे शुभकर्मतैं पापकी निवृत्ति होवै, तैसैं संन्यासतैंभी ज्ञानके प्रतिबंधक पापकी निवृत्ति होवैहै. ज्ञानके प्रतिबंधक पाप अनेकविध होवैं हैं, तिनमें किसी पापकी निवृत्ति कर्मतैं औ किसीकी निवृत्ति संन्यासतैं होवैहै; यातें ज्ञानप्रतिबंधक पापकी निवृत्तिद्वारा कर्म औ संन्यास दोनू ज्ञानके हेतु होनेतैं क्रमतैं कर्तव्य हैं.

किसी आचार्यके मतमें संन्यासकूं प्रतिबंधक पापकी निवृत्ति
औ पुण्यकी उत्पत्तिद्वारा श्रवणकी साधनता ॥ १०० ॥

औ किसी आचार्यका यह मत है:—केवल पापनिवृत्तिद्वाराही संन्यासकूं ज्ञानकी साधनता नहीं है, किंतु संन्यासजन्य अगुर्वसहित पुरुषकूं ही श्रवणादिकनतैं ज्ञान होवैहै, यातें श्रवणका अंग संन्यास होनेतैं सर्वथा निष्पापकूंभी संन्यास कर्तव्य है.

विवरणकारके मतमें संन्यासकूं ज्ञानप्रतिबंधक विक्षेपकी
निवृत्तिरूप दृष्टफलकी हेतुता ॥ १०१ ॥

औ विवरणकारका यह मत है:—संन्यासविना विक्षेपका अभाव होवै नहीं यातें ज्ञानप्रतिबंधक विक्षेपकी निवृत्तिरूप दृष्टफलही संन्यासका है. यातें ज्ञानप्रतिबंधक पापकी निवृत्ति वा ज्ञानहेतु धर्मकी उत्पत्तिरूप अदृष्ट फलका हेतु संन्यास है, यह कथन अयोग्य है. जहां दृष्टफल नहीं संभवै

तहां अदृष्टफलकी कल्पना होवैहै. औ विक्षेपकी निवृत्तिरूप दृष्टफल संन्यासका संभवै है ताका अदृष्टफल कथन संभवै नहीं. औ किसी प्रधान पुरुषकूं आश्रमांतरमेंभी कामक्रोधादिरूप विक्षेपका अभाव होवै तौ कर्मच्छिद्रनमें वेदांतका विचार संभवै तौ यद्यपि उक्त रीतिसँ संन्यास व्यर्थ है तथापि “आसुमेरामृतेः कालं नयेद्वेदांतचितया” इस गौडपादीयवचनतँ “तच्चित्तनं तत्कथनमन्योन्यं तत्प्रबोधनम्” इस भगवद्वचनतँ “ब्रह्मसंस्थोऽमृतत्वमेति” इस श्रुतिवचनतँ, निरंतर क्रियमाण ब्रह्मश्रवणादिकनतँ ज्ञान होवै है, जिसकी ब्रह्मविषै संस्था कहिये अनन्यव्यापार तासँ स्थित होवै सो पुरुष ज्ञानद्वारा अमृतभावकूं प्राप्त होवै है, यह श्रुतिका अर्थ है. कर्मच्छिद्रकालमें कदाचित् क्रियमाण श्रवणादिकनतँ ज्ञान होवै नहीं औ निरंतर श्रवणादिकनके अभ्यासका हेतु संन्यास है. यातँ अदृष्टविनाही दृष्टफलका हेतु संन्यास है, तौभी व्यर्थ नहीं.

क्षत्रिय औ वैश्यके संन्यास औ श्रवणमें अधिकारका विचार
क्षत्रिय औ वैश्यके संन्यास औ श्रवणमें
अधिकारके विचारकी प्रतिज्ञा ॥ १०२ ॥

या प्रसंगमें क्षत्रिय वैश्याका संन्यासमें औ श्रवणमें अधिकार है अथवा नहीं, यह विचार मतभेदसँ लिखै हैं:-

कोइ ग्रन्थकारकी रीतिसँ संन्यासमें तथा ब्रह्मश्रवणमें ब्राह्मण
काही अधिकार औ क्षत्रिय वैश्याका अनधिकार ॥ १०३ ॥

कोई ग्रन्थकार इसरीतिस कहै हैं-संन्यासविधायक बहुवाक्यनमें ब्राह्मणपद होनेतँ ब्राह्मणमात्रका संन्यासमें अधिकार है औ संन्यासविना गृहस्थादिकनकूं ब्रह्मविचारका अवकाश नहीं यातँ संन्यासमें तथा ब्रह्मश्रवणमें क्षत्रिय वैश्याका अधिकार नहीं.

अन्यग्रंथकारकी रीतिसँ संन्यासमें केवल ब्राह्मणका अधिकार;
क्षत्रिय और वैश्यका संन्यासकू छोड़िके केवल
ब्रह्मश्रवणमें अधिकार ॥ १०४ ॥

अन्य ग्रंथकार इसरीतिसँ कहै हैं:—यद्यपि संन्यासमें केवल ब्राह्मणका अधिकार है, तथापि ब्रह्मश्रवणमें क्षत्रिय वैश्यकाभी अधिकार है, परंतु जन्मांतरसंस्कारतँ जिस उत्तम पुरुषकू विषयनमें दीनतादिक दोष नहीं होवै, ऐसे शुद्धबुद्धिवालेकू संन्यासविना ज्ञान होवैहै; इसीवास्ते गृहस्थाश्रममेंही अनेक राजर्षि ब्रह्मवित् कहे हैं.

तिनसँ अन्यग्रंथकारकी रीतिसँ क्षत्रिय वैश्यका ब्रह्मश्रवणा-
दिककी नाई विद्वत्संन्यासमेंभी अधिकार ॥ १०५ ॥

तिनसँ अन्यग्रंथकार इसरीतिसँ कहै हैं:—जैस ब्रह्मश्रवणादिकनमें क्षत्रिय वैश्यका अधिकार है; तैसँ संन्यासमेंभी क्षत्रिय वैश्यक निषेध नहीं; औ ज्ञानके उदयसँ कर्तृत्व भोक्तृत्व बुद्धिका तथा जातिआश्रमअभिमानका अभाव होवै है. कर्तृत्वभोक्तृत्वबुद्धिविना औ जाति आश्रमके अभिमान विना कर्माधिकारके असंभवतँ सर्वकर्मपरित्यागपूर्वक अक्रिय असंग आत्मारूपसँ स्थितिरूप विद्वत्संन्यासमें भी क्षत्रिय वैश्यक अधिकार है, केवल विविदिषा संन्यासमें तिनका अधिकार नहा.

वार्तिककारके मतमें विविदिषासंन्यासमेंभी क्षत्रिय
वैश्यक अधिकार ॥ १०६ ॥

औ वार्तिककारका यह मत है:—विविदिषासंन्यासमेंभी क्षत्रिय वैश्यक अधिकार है, औ बहुत श्रुतिवाक्यनमें यद्यपि ब्राह्मणकू संन्यास कहा है; तथापि संन्यासविधायक जाबालश्रुतिमें ब्राह्मणपद नहीं है; केवल वैराग्यसंपत्तिसँ संन्यास कहा है, यातँ अनेक श्रुतिवाक्यनमें द्विजका उपलक्षण ब्राह्मणपद है. औ स्मृतिमें यह कहा है:—“ब्राह्मणः क्षत्रियो वापि वैश्यो

वा प्रव्रजेद् गृहात् ॥ त्रयाणां वर्णानां वेदमधीत्य चत्वार आश्रमाः”
इसप्रकारके स्मृतिवचनतैभी क्षत्रियवैश्यका संन्यासमें अधिकार है, यह
वार्तिककार सुरेश्वराचार्यका मत है.

औ कोई ग्रंथकारकी रीतिसँ ब्राह्मणके ज्ञानमें संन्यासकी अपेक्षा
औ क्षत्रिय वैश्यकूँ संन्यासमें अनधिकार औ विद्याके
उपयोगी कर्ममें अरु वेदांतश्रवणमें अधिकार ॥ १०७ ॥

और कोई ग्रंथकार इसरीतिसँ कहैहैं:—संन्यासविधायक श्रुतिवाक्यनमें
ब्राह्मणपद है, ताकूँ द्विजमात्रका उपलक्षण कहनेमें प्रमाण नहीं. जाबाल-
श्रुतिमें यद्यपि ब्राह्मणपद नहीं है, तथापि बहुतश्रुतिके अनुसारतै तहांभी
ब्राह्मणकर्ताका अध्याहार है, यातै क्षत्रियवैश्यका संन्यासमें अधिकार नहीं,
परन्तु अनेक स्थानमें “गृहस्थराजा ज्ञानवान्”कहेहैं; यातै यह माननाचा-
हिये:—ब्राह्मणकूँ ब्रह्मविचारका अंग संन्यास है, संन्यास विना गृहस्थादिक
आश्रमस्थ ब्राह्मणका ब्रह्मविचारमें अधिकार नहीं संन्यासीब्राह्मणकाहीब्रह्मवि-
चारमें अधिकारहै, औ क्षत्रिय वैश्यका संन्यासविनाही ब्रह्मविचारमें अधिकार
है. काहेतै ? संन्यासविधायक वचनमें ब्राह्मणपद होनेतै क्षत्रिय वैश्यकूँ सं-
न्यासकी विधि नहीं. औ आत्मकामकूँ आत्मश्रवणका अभाव कहना संभव
नहीं; यातै क्षत्रियवैश्यकूँ ज्ञानका उपयोगी अदृष्ट केवल कर्मतै ही होवै है;
संन्यासजन्य अदृष्टकी क्षत्रिय वैश्यके ज्ञानमें अपेक्षा नहीं; इसीवास्तै
गीतामें “कर्मणैव हि संसिद्धिमास्थिता जनकादयः” इसरीतिसँ परमेश्वरनै
कह्याहै या वाक्यमें अंतःकरणकी शुद्धि अथवा ज्ञानसंसिद्धिशब्दका अर्थ
है; यह भाष्यकारनै लिख्या है. संन्यासरहित केवल कर्मतै अंतःकरणकी
शुद्धिकूँ जनकादिक प्राप्त हुये अथवा संन्यासरहित केवल कर्मतै ज्ञानप्रति-
बंधक निवृत्तिद्वारा श्रवणतै ज्ञानकूँ प्राप्त हुये, यह गीतावाक्यका अर्थ है,
दोनों रीतिसँ क्षत्रिय वैश्यकूँ संन्यास निरपेक्ष केवल कर्मही ज्ञानप्रतिबंधक
पापकी निवृत्तिका हेतु है. औ ब्राह्मणकूँ संन्याससहित कर्मतै ज्ञानप्रतिबंधक

पापकी निवृत्ति होवै है, औ श्रवणका अंग संन्यास है; यापक्षमें भी ब्राह्मणके श्रवणका अंग संन्यास है, क्षत्रियवैश्यके श्रवणका अंग नहीं; किंतु फला-मिलापारहित क्रोधादि दोषरहित ईश्वरार्पण बुद्धिसँ स्ववर्णाश्रमधर्मके अनुष्ठान सहित कर्मके अवकाशकालमें श्रवणतै ही क्षत्रियवैश्यकूँ ज्ञान होवै है. सर्वथा विद्याके उपयोगी कर्म औ श्रवणमें क्षत्रियवैश्याका भी अधिकार है. काहेतै—ब्राह्मणकी नाई ज्ञानार्थित्व क्षत्रियवैश्यकूँ भी सम है, औ फलार्थीका साधनमें अधिकार होवै है, यातँ आत्मकाम क्षत्रियवैश्याका वेदांतश्रवणमें अधिकार है.

किसी ग्रंथकारके मतमें शूद्रकूँ श्रवणमें अधिकार ॥ १०८ ॥

यद्यपि मनुष्यमात्रकूँ आत्मकामनाका संभव होनेतँ क्षत्रियवैश्याकी नाई ज्ञानार्थित्वके सद्भायतँ शूद्रकूँ भी उक्तरीतिसँ वेदांतश्रवणका अधिकार हुया चाहिये:—तथापि “न शूद्राय मतिं दद्यात्” इत्यादिक वचनतँ शूद्रकूँ उपदेशका निषेध है और सर्वथा उपदेशरहित पुरुषकूँ द्विवेकादिकनका असंभव होनेतँ ज्ञानार्थित्व संभवै नहीं. तैसँ शूद्रकूँ यज्ञादिकर्मका भी निषेध होनेतँ विद्योपयोगिकर्मके अभावतँ ताका ज्ञानहेतु श्रवणमें अधिकार नहीं यह किसी ग्रंथकारका मत है.

अन्यग्रंथकारनकी रीतिसँ शूद्रका भी वेदभिन्नपुराणइतिहासादिरूप अध्यात्मग्रंथनके श्रवणादिकमें अधिकार ॥ १०९ ॥

अन्य ग्रंथकारोंका यह मत है:—उपनयनपूर्वक वेदका अध्ययन कहा है औ शूद्रका उपनयन कहा नहीं; यातँ वेदश्रवणमें तौ शूद्रका अधिकार नहीं है, तथापि “श्रावयेच्चतुरो वर्णान्” इत्यादिक वचनतँ इतिहासपुराणादिकनके श्रवणमें शूद्रका भी अधिकार है; औ पूर्व उक्त वचनमें शूद्रकूँ उपदेशका निषेध कहा है ताका यह अभिप्राय है:—वैदिक मंत्रसहित यज्ञादिक कर्मोपदेश शूद्रकूँ नहीं करै, तैसँ वेदोक्त प्राणादिक सगुणउपासनाक

शूद्रकूं उपदेश नहीं करै, उपदेशमात्रका निषेध नहीं. जो उपदेशमात्रका निषेध होवै तौ धर्मशास्त्रमें शूद्रजातिके धर्मका निरूपण निष्फल होवैगा. औ विद्योपयोगि कर्मके अभावतैं जो विद्यामें अनधिकार कहैं हैं. ताका यह समाधान है—साधारण असाधारण सकल शुभकर्मनका विद्यामें उपयोग है. औ सत्य, अस्तेय, क्षमा, शौच, दान, विषयतैं विमुखता, भगवत्नामोच्चारण, तीर्थस्नान, पंचाक्षरमंत्रराजादिकनका जप, इत्यादिक सकल वर्णके साधारण धर्मनमें तथा शूद्रकमलाकरोक्त चतुर्वर्णके असाधारण धर्मनमें शूद्रका अधिकार है, तिनकर्मनके अनुष्ठानतैं अन्तःकरणकी शुद्धिद्वारा विद्याकी प्राप्ति संभवै है; यातैं इतिहास पुराणादिकनके श्रवणतैं विवेकादिकनके संभवतैं शूद्रकूंभी ज्ञानार्थित्व होनेतैं वेदभिन्न अध्यात्मग्रंथनके श्रवणादिकनमें शूद्रकाभी अधिकार है. औ भाष्यकारनैंभी प्रथमाध्यायके तृतीयपादमें यह कह्या है:—उपनयनपूर्वक वेदका अध्ययन कह्या है; शूद्रकूं उपनयनके अभावतैं यद्यपि वेदमें अधिकार नहीं, है; तथापि पुराणादिक श्रवणतैं शूद्रकूंभी ज्ञान होय जावै तौ ज्ञानसमयकालही शूद्रकाभी प्रतिबंधरहित मोक्ष होवै है. इसरीतिसैं भाष्यकारके वचनतैंभी वेदभिन्न ज्ञानहेतु अध्यात्मग्रंथनके श्रवणमें शूद्रका अधिकार है.

मनुष्यामात्रकूं भक्ति औ ज्ञानका अधिकार

अंत्यजादिमनुष्यनकूं तत्त्वज्ञानका अधिकार ॥ ११० ॥

जन्मांतरसंस्कारतैं अंत्यजादिकनकूंभी जिज्ञासा होय जावै तौ पौरुषेयवचनतैं तिनकोभी ज्ञानहोयके कार्यसहित अविद्याकी निवृत्तिरूप मोक्ष होवै है, यातैं देवअसुरनको नाई सकलमनुष्यनकूं तत्त्वज्ञानका अधिकार है. आत्मस्वरूपके यथार्थ ज्ञानकूं तत्त्वज्ञान कहैं हैं. आत्महीन कोई शरीर होवै तौ ज्ञानका अनधिकार होवै, यातैं आत्मज्ञानकी सामर्थ्य मनुष्यमात्रमें है, परन्तु:—

तत्त्वज्ञानमें दैवीसंपदाकूं अपेक्षा पूर्वक मनुष्यमात्रकूं
भगवद्भक्ति औ तत्त्वज्ञानके अधिकारका निर्धार ॥ १११ ॥

जा शरीरमें दैवीसंपदा होवै ताकूं तत्त्वज्ञान होवै है, आसुरीसंपदामें तत्त्वज्ञान होवै नहीं. औ सर्वभूतनमें दया, क्षमा, सत्य, आर्जव, संतोषादिक दैवी संपदाका संभव ब्राह्मणमें है, औ क्षत्रियका प्रजापालनार्थ प्रवृत्ति धर्म होनेतैं ब्राह्मणसैं किंचित् न्यून दैवीसंपदा संभवै है; धर्मबुद्धिसैं प्रजासंरक्षणके अर्थ दुष्टप्राणीकी हिंसाभी अहिंसा है, यातैं दैवीसंपदाका असंभव नहीं. तथा वैश्यकाभी कृषिवाणिज्यादिक शारीरव्यापार क्षत्रियसैं अधिक होनेतैं, आत्मविचारमें अवकाशका असंभव होनेतैं, ताकूं सामर्थ्यका असंभव है, तथापि कितने भाग्यशाली वैश्यनकूं शारीरव्यापारविनाही सकल व्यवहारका निर्वाह होवै है; तिनकूं दैवीसंपदाका लाभरूप सामर्थ्य संभवै है, औ जिन आचार्योंके मतमें क्षत्रियवैश्यकूं संन्यासका अधिकार है; तिनके मतमें तौ अनायासतैं ही दैवी संपदा संभवै है; औ चतुर्थ वर्णनमें तथा अंत्यजादिकनमें यद्यपि दैवी संपदा दुर्लभ है; तथापि कर्मका फल अनंत-विध है; किसकूं जन्मांतरके कर्मतैं दैवीसंपदाका लाभ होय जावै तौ पुराणादिकनके विचारतैं चतुर्थवर्णकूं औ भाषाप्रबंधादिकनके श्रवणतैं अंत्यजादिकनकूंभी भगवद्भक्ति औ तत्त्वज्ञानके लाभद्वारा मोक्षका लाभ निर्विघ्न होवै है, इसरीतिसैं भगवद्भक्ति औ तत्त्वज्ञानका अधिकार सकल मनुष्यकूं है, यह शास्त्रका निर्धार है.

तत्त्वज्ञानतैं स्वहेतु अज्ञानकी निवृत्तिविषै शंकासमाधान
अज्ञानके कार्य अन्तःकरणकी वृत्तिरूप तत्त्वज्ञानतैं ताके
कारण अज्ञानकी निवृत्तिमें शंका ॥ ११२ ॥

तत्त्वज्ञानतैं कार्यसहित अज्ञानकी निवृत्ति होवैहै, यह अद्वैतग्रन्थन-
का सिद्धांत है. औ जीवब्रह्मके अभेदगोचर अन्तःकरणकी वृत्तिकूं तत्त्व-

ज्ञान कहें हैं. अंतःकरणकू अज्ञानकार्यता होनेतैं वृत्तिरूपतत्त्वज्ञानभी अज्ञानका कार्य है; औ कार्यकारणका परस्पर अविरोधही लोकमें प्रसिद्ध है. यातैं तत्त्वज्ञानतैं अज्ञानको निवृत्ति कहना संभवै नहीं.

उक्त शंकाका समाधान ॥ ११३ ॥

या शंकाका यह समाधान है:—कार्यकारणका परस्पर अविरोध यह नियम सामान्य है. औ समानविषयक ज्ञानाज्ञानका परस्पर विरोध है; यह विशेष नियम है. यातैं विशेष नियमतैं सामान्य नियमका बाध होवै है. औ पटअग्निसंयोगतैं पटका नाश होवै है, तहां संयोगका उपादानकारण दो होवै हैं, यातैं पटभी उपादान कारण है, तथापि अग्निसंयोगका औ पटका परस्पर नाशनाशकभावरूप विरोध है, अविरोध नहीं; यातैं कार्यकारणका परस्पर अविरोध है, यह नियम संभवै नहीं. यद्यपि वैशेषिक शास्त्रकी रीतिसैं अग्निसंयोगतैं पटका नाश होवै नहीं. काहेतैं ? अग्निसंयोगतैं पटारंभकतंतुवोंमें क्रिया होवैहै, क्रियातैं तंतुविभागतैं पटके असमवायिकारण तंतुसंयोगका नाश होवै है, तंतुसंयोगके नाशतैं पटका नाश होवै है. इसरीतिसैं वैशेषिकमतमें असमवायिकारणके नाशतैं द्रव्यका नाश होवै है. यातैं पटके नाशमें तंतुसंयोगके नाशकूं हेतुता है. पटअग्निके संयोगकूं पटनाशमें हेतुता नहीं; तथापि पूर्वोक्त क्रमतैं पटका नाश होवै तौ अग्निसंयोगतैं पंचमक्षणमें पटका नाश संभवै है; औ अग्निसंयोगतैं अव्यवहित उत्तरकालमें पटका नाश प्रतीत होवैहै, यातैं वैशेषिकमत असंगत है. औ अग्निसंयोगतैं भस्मीभूतपटके अवयव संश्लिष्टही प्रतीत होवै है, तैसैं लुद्ररसैं चूर्णीभूत घटका कपालविभागजन्य संयोगनाशविनाही नाश होवै है, यातैं अवयव संयोगके नाशकूं अवयवोंके नाशमें कारणताका असंभव होनेतैं तंतुसंयोगके नाशकूं पटनाशमें कारणता नहीं, किंतु पटअग्निका संयोगही पटके नाशमें कारण है. औ पटअग्निके संयोगका अग्निसहित पट उपादानकारण है, यातैं कार्यकारणकाभी नाशनाशकभावविरोध प्रसिद्ध होनेतैं

तिनका परस्पर अविरोध है; यह नियम संभवै नहीं. इसरीतिसे अविद्याजन्य वृत्तिज्ञानतै कार्य सहित अविद्याका नाश होवै है; परंतु:-

अविद्यालेशसंबंधी विचार ।

तत्त्वज्ञानसे अविद्यारूप उपादानके नाश हुये जीवन्मुक्ति
विद्वान्के देहके स्थितकी शंका ॥ ११४ ॥

सकल अविद्याका तत्त्वज्ञानसे नाश होवै तौ जीवन्मुक्त विद्वान्के देह-
का तत्त्वज्ञानकालमें अभाव हुआ चाहिये. काहेतै ? उपादान कारण अवि-
द्याका नाश हुये कार्यकी स्थिति संभवै नहीं.

उक्त शंकाका कोईक आचार्यकी रीतिसे समाधान ॥ ११५ ॥

और कोई यह समाधान कहैहै:-जैसे धनुषका नाश हुयेभी प्रक्षिप्त
बाणके वेगकी स्थिति रहै है, तैसे विद्वान्के शरीरकी स्थिति कारणका
नाश हुयेभी संभवै है.

उक्त समाधानका असंभव ॥ ११६ ॥

यह समाधानभी संभवै नहीं. काहेतै ? निमित्तकारणका नाश हुये कार्य-
की स्थिति रहैहै. उपादानका नाश हुये कार्यकी स्थिति संभवै नहीं. बाणके
वेगका उपादानकारण बाण है औ ताका निमित्तकारण धनुष है; ताके
नाशतै बाणके वेगकी स्थिति संभवै है यातै अविद्यारूप उपादानके नाश
हुयेभी विद्वान्के शरीरकी स्थितिका असंभव होनेतै, तत्त्वज्ञान हुयेभी अवि-
द्याका लेश रहैहै; यह ग्रंथकारोंने लिख्या है.

अविद्यालेशके तीन प्रकार ॥ ११७ ॥

तहां मतभेदसे अविद्यालेशका स्वरूप तीनप्रकारका है. जैसे प्र-
क्षालित लशुनभांडमें गंध रहैहै; तैसे अविद्याका संस्कारकू अविद्यालेश कहै
है, अथवा अग्निदग्ध पटकी नाई स्वकार्यमें असमर्थज्ञान बाधित अविद्याकू
अविद्यालेश कहै है, यदा आवरणशक्ति विक्षेपशक्तिरूप अंशद्वयवती
अविद्या है. तत्त्वज्ञानसे आवरणशक्तिविशिष्ट अविद्याअंशका नाश होवै

है, औ प्रारब्धकर्मरूप प्रतिबंध होनेतैं विक्षेपशक्तिविशिष्ट अविद्याअंशका नाश होवै नहीं. तत्त्वज्ञानतैं उत्तरकालभी देहादिक विक्षेपका उपादान अविद्याअंशका शेष रहै है; तासैं स्वरूपका आवरण होवै नहीं, ताहीकूं अविद्यालेश कहैं हैं.

प्रकृत अर्थमें सर्वज्ञात्ममुनिका मत ॥ ११८ ॥

सर्वज्ञात्ममुनिका तौ यह मत है:—तत्त्वज्ञानसैं उत्तरकालमें शरीरादि प्रतिभास होवै नहीं. जीवन्मुक्तिप्रतिपादक श्रुतिवचनका स्वार्थमें तात्पर्य नहीं. काहेतैं ? श्रवणविधिका अर्थवादरूप जीवन्मुक्तिप्रतिपादक वचन हैं, जिस श्रवणके प्रतापतैं जीवते पुरुषकी मुक्ति होवैहै. ऐसा उत्तम आत्म-श्रवण है. इसरीतिसैं आत्मश्रवणकी स्तुतिमें तात्पर्य होनेतैं जीवन्मुक्ति-प्रतिपादक वचनोंमें ज्ञानीकूं देहादिकनका प्रतिभास कहना संभवै नहीं. इसरीतिसैं तत्त्वज्ञानसैं अव्यवहित उत्तर कालमें ही विदेहमोक्ष होवैहै, या मतमें ज्ञानसैं उत्तर अविद्याका लेश रहै नहीं परंतु:—

उक्त मतका ज्ञानीके अनुभवमें विरोध ॥ ११९ ॥

यह मत ज्ञानीकी अनुभवसैं विरुद्ध है. जिस तत्त्वज्ञानसैं कार्यसहित अविद्याकी निवृत्ति होवैहै, तिस तत्त्वज्ञानकी निवृत्तिका प्रकार कहैं हैं:— तत्त्वज्ञानसैं अविद्याकी निवृत्ति हुयां तत्त्वज्ञानकी निवृत्ति उत्तरकालमें होवै है; याक्रमतैं तत्त्वज्ञानकी निवृत्ति होवै नहीं. काहेतैं ? तत्त्वज्ञानसैं इतर अनात्मवस्तुका तौ शेष रहै नहीं. केवल चेतनकूं असंगता होनेतैं नाश-कता संभवै नहीं. तत्त्वज्ञानकूं स्वनाशकताभी संभवै नहीं; यातैं तत्त्वज्ञानका नाश नहीं होवैगा.

अविद्याकी निवृत्तिकालमें तत्त्वज्ञानकी निवृत्तिकी रीति ॥ १२० ॥

इसरीतिसैं अविद्यानिवृत्तिसैं उत्तरकालमें तत्त्वज्ञानकी निवृत्तिके असंभवतैं अविद्याकी निवृत्तिकालमें ही तत्त्वज्ञानकी निवृत्ति या रीतिसैं होवैहै:—जैसें जलमें प्रक्षिप्त कतकरजतैं जलगत पंकका विश्लेष होवै,

ताके साथिही कतकरजकाभी विश्लेष होवै है. कतकरजके विश्लेषमें साधनांतरकी अपेक्षा नहीं; औ तृणकूटमें अंगारके प्रक्षेपतैं तृणकूटका भस्म होवै, ताके साथिही अंगारकाभी भस्म होवै है; तैसैं कार्यसहित अविद्याकी निवृत्ति होवै, ताके साथिही तत्त्वज्ञानकीभी निवृत्ति होवै है, यातैं तत्त्वज्ञानकी निवृत्तिमें साधनांतरकी अपेक्षा नहीं है.

प्रकृतअर्थमें पंचपादिकाकारका मत ॥ १२१ ॥

पंचपादिकाकार पद्मपादाचार्यका यह मत है:—ज्ञानका अज्ञानमात्रसैं विरोध है, अज्ञानके कार्यसैं ज्ञानका विरोध नहीं होनेतैं तत्त्वज्ञानसैं केवल अज्ञानकी निवृत्ति होवै है, अज्ञानकी निवृत्तिसैं उत्तरकालमें उपादानके अभावतैं कार्यकी निवृत्ति होवै है, परन्तु देहादिक कार्यकी निवृत्तिमें प्रारब्ध कर्म प्रतिबंधक है; यातैं उक्तरीतिसैं अविद्यालेरा रहै जितने जीवन्मुक्तकूं देहादिकनकी प्रतीतिभी संभवै है प्रारब्धरूप प्रतिबंधका अभाव हुयां देहादिक औ तत्त्वज्ञानकी निवृत्ति होवै है; या मतमें प्रारब्धके अभावसहित अविद्याकी निवृत्तिही तत्त्वज्ञानकी निवृत्तिका हेतु है.

तत्त्वज्ञानके करण औ सहकारी साधनविषै विचार

उत्तम औ मध्यम अधिकारीके भेदतैं तत्त्वज्ञानके

दो साधनोंका कथन ॥ १२२ ॥

जो तत्त्वज्ञानसैं अविद्याकी निवृत्ति होवै है, सो तत्त्वज्ञानके दो साधन हैं. उत्तम अधिकारीकूं तौ श्रवणादिक साधन हैं औ मध्यम अधिकारीकूं निर्गुण ब्रह्मका अहंग्रह उपासनही तत्त्वज्ञानका साधन है. यह सकल अद्वैतशास्त्रका सिद्धांत है, परन्तु:—

उक्त दोनूं पक्षमें प्रसंख्यानकूं तत्त्वज्ञानकी करणतारूप

प्रमाणता ॥ १२३ ॥

दोनूं पक्षमें तत्त्वज्ञानका करणरूप प्रमाण प्रसंख्यान है; यह कितने ग्रन्थकारोंका मत है. वृत्तिके प्रवाहकूं प्रसंख्यान कहैं हैं. जैसे मध्यम

अधिकारीकं निर्गुणब्रह्माकार निरंतर वृत्तिरूप उपासना कर्तव्य है, सोई प्रसंख्यान है, तैसेँ उत्तम अधिकारीकूंभी मननसेँ उत्तर निदिध्यासनरूप प्रसंख्यानही ब्रह्मसाक्षात्कारका करण है. यद्यपि षड्विधप्रमाणमें प्रसंख्यानके अभावतैँ ताकूं प्रमाकी करणता संभवै नहीं; तथापि सगुणब्रह्मके ध्यानकूं सगुण ब्रह्मके साक्षात्कारकी करणता औ निर्गुण ब्रह्मके ध्यानकूं निर्गुण ब्रह्मके साक्षात्कारकी करणता सकल श्रुतिस्मृतिमें प्रसिद्ध है. तैसेँ व्यवहितकामिनीके प्रसंख्यानकूं कामिनीके साक्षात्कारकी करणता लोकमें प्रसिद्ध है; यातैँ निदिध्यासनरूप प्रसंख्यानभी ब्रह्मसाक्षात्कारका करण संभवै है, यद्यपि प्रसंख्यानजन्य ब्रह्मज्ञानकूं प्रमाणजन्यताके अभावतैँ प्रमात्वका असंभव है; तथापि संवादिभ्रमकी नाई विषयके अबाधतैँ प्रमात्व संभवै है. औ निदिध्यासनरूप प्रसंख्यानका मूल शब्दप्रमाण है; यातैँ भी ब्रह्मज्ञानकूं प्रमात्व संभवै है.

भामतीकार वाचस्पतिके मतमें प्रसंख्यानकूं मनकी
सहकारिता औ मनकूं ब्रह्मज्ञानकी कारणता ॥ १२४ ॥

भामतीकार वाचस्पतिका यह मत है:—मनका सहकारी प्रसंख्यान है, ब्रह्मज्ञानका करण मन है, प्रसंख्यानकूं ज्ञानकी करणता अप्रसिद्ध है, सगुण निर्गुण ब्रह्मका ध्यानभी मनका सहकारी है, तिनके साक्षात्कारका करण ध्यान नहीं; किंतु मनही करण है, तैसेँ व्यवहित कामिनीका ध्यानभी कामिनी साक्षात्कारका करण नहीं; किंतु कामिनीचिंतनसहित मनही ताके साक्षात्कारका करण है, याप्रकारतैँ मनही ब्रह्मज्ञानका करण है.

अद्वैतग्रंथका मुख्यमत (एकाग्रतासहित मनकूं सहकारिता
और वेदांतवाक्यरूप शब्दकूं ब्रह्मज्ञानकी कारणता) ॥ १२५ ॥

औ अद्वैतग्रंथनका मुख्य मत यह है:—वाक्यजन्य ज्ञानतैँ अनंतर प्रसंख्यानकी अपेक्षा नहीं; किंतु महावाक्यतैँ ही अद्वैत ब्रह्मका साक्षा-

त्कार होवै है. औ सकल ज्ञानमें सहकारी मन है, यातें निदिध्यासन जन्य एकाग्रतासहित मन सहकारी है. औ वेदांतवाक्यरूप शब्दही ब्रह्मज्ञानका करण है, मन नहीं. काहेतैं ? वृत्तिरूप ज्ञानका उपादान होनेतैं आश्रय अंतःकरण है, यातें ज्ञानका कर्ता मन है. ताकूं ज्ञानकी करणता संभवै नहीं. औ ज्ञानांतरमें मनकूं करणता माने भी ब्रह्मज्ञानकी करणता सर्वथा विरुद्ध है. काहेतैं ? “यन्मनसा न मनुते” इत्यादिक श्रुतिमें ब्रह्मकूं मानस ज्ञानकी विषयताका निषेध कया है, औ ब्रह्मकूं औपनिषदत्व कया है, यातें उपनिषद्रूप शब्दही ब्रह्मज्ञानका करण है, यत् कहिये जिस ब्रह्मकूं मन करिके लोक नहीं जानैं हैं, यह श्रुतिका अर्थ है. यद्यपि कैवल्यशास्त्रमें जहां मनकूं ब्रह्मज्ञानकी करणताका निषेध करया है, तिसी स्थानमें वाकूं ब्रह्मज्ञानकी करणताका निषेध करया है, यातें शब्दकूंभी ब्रह्मज्ञानकी करणता श्रुतिविरुद्ध है, तथापि शब्दकूं ब्रह्मज्ञानकी करणता नहीं, इस अर्थमें श्रुतिका तात्पर्य होवै तौ ब्रह्मकूं उपनिषद्वैद्यत्वरूप औपनिषदत्वकथन असंगत होवैगा. यातें शब्दकी लक्षणावृत्तिसे ब्रह्मगोचर ज्ञान होवैहै शक्तिवृत्तिसे ज्ञान ब्रह्मका शब्दसे होवै नहीं; इसरीतिसे श्रुतिका तात्पर्य है, यातें शक्तिवृत्तिसे शब्दकूं ब्रह्मज्ञानकी करणताका निषेध है, औ लक्षणावृत्तिसे शब्दकूं ब्रह्मज्ञानकी करणता होनेतैं ब्रह्मकूं औपनिषदत्वसंभवै है. ब्रह्मसाक्षात्कारकूं मानस मानैं हैं; तिनके मतमेंभी ब्रह्मका परोक्षज्ञान शब्दसेही मान्या है यातें ब्रह्मज्ञानमें शब्दकूं करणता दोनूं मतमें आवश्यक होनेतैं ब्रह्मसाक्षात्कारका करण शब्द है, मन नहीं. इसरीतिसे ब्रह्मसाक्षात्कारका करण शब्द है.

शब्दसे अपरोक्ष ज्ञानका उत्पत्तिमें शंकासमाधान ॥ १२६ ॥

यद्यपि शब्दमें परोक्षज्ञानकी उत्पादनका सादर्थ्य है, शब्दसे अपरोक्षज्ञानकी उत्पत्ति संभवै नहीं, तथापि शास्त्रोक्त श्रवणपूर्वक सो ब्रह्मगोचर परोक्षज्ञानके संस्कारविशिष्ट एकाग्रचित्तसहित शब्दसे अपरोक्षज्ञान होवैहै

जैसे प्रतिबिंब औ बिंबके अभेदवादमें जलपात्र औ दर्पणादिक सहकृत नेत्रसें सूर्यादिकनका साक्षात्कार होवैहै, तहां केवल नेत्रका सूर्यादिकनके साक्षात्कारमें सामर्थ्य नहीं है. चंचल वा मलिन उपाधिके सन्निधानसें भी सामर्थ्य नहीं है; औ निश्चल निर्मल उपाधिसहकृत नेत्रमें सूर्यादिकनके साक्षात्कारका सामर्थ्य है, तैसें संस्कारविशिष्ट निर्मल निश्चल चित्तरूपी दर्पणके सहकारतैं शब्दसेंभी ब्रह्मका अपरोक्षज्ञान संभवै हैं. अन्यदृष्टांतः—जैसें लौकिक अग्निमें होमतैं स्वर्गहेतु अपूर्वकी उत्पत्ति नहीं होवैहै औ वैदिक संस्कारसहित अग्निमें होमतैं स्वर्गजनक अपूर्वकी उत्पत्ति होवैहै होमकूं स्वर्गसाधनता श्रुतिमें कही है, द्वितीय क्षणमें विनाशी होमकूं कालांतरभाकि स्वर्गकी साधनता संभवै नहीं; यातैं स्वर्गसाधनताकी अनुपपत्तिरूप अर्थात्पत्तिप्रमाणतैं जैसें अपूर्वकी सिद्धि होवैहै; तैसें ब्रह्मज्ञानतैं अध्यासरूप सकल दुःखकी निवृत्ति श्रुतिमें कही है; कर्तृत्वादिक अध्यास अपरोक्ष है; तिस अपरोक्ष अध्यासकी निवृत्ति परोक्षज्ञानतैं संभवै नहीं. अपरोक्ष ज्ञानतैं ही अपरोक्ष अध्यासकी निवृत्ति होवैहै; यातैं ब्रह्मज्ञानकूं अपरोक्ष अध्यासकी निवृत्तिकी अनुपपत्तिसें प्रमाणांतरके अगोचर ब्रह्मका शब्दसें अपरोक्षज्ञान सिद्ध होवैहै. जैसें श्रुतार्थापत्तिसें अपूर्वकी सिद्धि होवै है, तैसें शब्दजन्य ब्रह्मके अपरोक्षज्ञानकी सिद्धि भी श्रुतार्थापत्तिसें होवै है.

अन्यग्रंथकी रीतिसें शब्दकूं अपरोक्षज्ञानकी जनकता ॥ १२७ ॥

अन्यग्रंथमें शब्दकूं अपरोक्षज्ञानकी जनकता या दृष्टांतसें कहीहैः—जैसें ब्राह्मपदार्थके साक्षात्कारमें असमर्थ मन है तथापि भावनासहित मनसें ज्ञानानुभवाका साक्षात्कार होवै है, तैसें केवल शब्द तौ अपरोक्ष ज्ञानमें असमर्थ है, परंतु पूर्व उक्त मनसहित शब्दसें ब्रह्मका अपरोक्षज्ञान होवै है.

विषय औ ज्ञानकी अपरोक्षताविषे विचार.

अन्यग्रंथकारकी रीतिसें ज्ञान औ विषय दोनूंमें

अपरोक्षत्वव्यवहारका कथन ॥ १२८ ॥

अन्यग्रंथकार इसरीतिसँ कहै हैं—ज्ञान औ विषय दोनुँमें अपरोक्षत्व व्यवहार होवैहै. काहेतै ? नेत्रादिक इंद्रियतँ ज्ञात घट होवै, तहां घटका प्रत्यक्ष ज्ञान है औ घट प्रत्यक्ष है. इसरीतिसँ उभयविध व्यवहार अनुभवसिद्ध है, तहां ज्ञानमें अपरोक्षता करणके अधीन नहीं है. काहेतै ? इंद्रियजन्य ज्ञान अपरोक्ष होवै औ अनुमानादिजन्य ज्ञान परोक्ष होवै, तौ ज्ञानमें परोक्षता औ अपरोक्षता करणके अधीन होवै, सो इंद्रियजन्यज्ञानकू अपरोक्षता ग्रंथकारोंनँ खंडन करी है, यातँ अपरोक्ष अर्थगोचर ज्ञान अपरोक्ष कहिये है. इसरीतिसँ ज्ञानमें अपरोक्षता विषयके अधीन है, यातँ अपरोक्ष विषयका ज्ञान अपरोक्षही होवैहै. इंद्रियजन्य होवै अथवा प्रमाणांतरजन्य होवै, यामँ अभिनिवेश नहीं. इसीवास्तै सुखादिज्ञान, ईश्वरज्ञान, स्वप्नका ज्ञान इंद्रियजन्य नहीं है, तथापि प्रत्यक्ष है; यातँ ज्ञानमें इंद्रियजन्य-त्वरूप अपरोक्षत्व नहीं है; किंतु अपरोक्ष अर्थगोचर ज्ञान होवै सो अपरोक्ष ज्ञान कहियेहै.

उक्त अर्थमें शंका समाधान ॥१२९॥

यद्यपि अपरोक्ष ज्ञानके विषयकू अपरोक्ष कहै हैं, यातँ अपरोक्ष अर्थगोचर ज्ञानकू अपरोक्षता कहनेमें अन्योन्याश्रय दोष होवै है. काहेतै ? ज्ञानगत अपरोक्षत्वनिरूपणमें विषयगत अपरोक्षत्वका ज्ञान हेतु है. औ विषयगत अपरोक्षत्वनिरूपणमें ज्ञानगत अपरोक्षत्वका ज्ञान हेतु है, तथापि विषयमें अपरोक्षता अपरोक्षज्ञानकी विषयतारूप मानै तौ अन्योन्याश्रय दोष होवै यातँ विषयकी अपरोक्षता उक्तस्वरूप नहीं, किंतु प्रमातृचेतनसँ अभेदही विषयकी अपरोक्षता है, यातँ ज्ञानके अपरोक्षत्वनिरूपणमें विषयके अपरोक्षत्वज्ञानकी अपेक्षा हुयांभी विषयके अपरोक्षत्व निरूपणमें ज्ञानगत अपरोक्षत्वके ज्ञानका अनुपयोग होनेतँ अन्योन्याश्रय दोष नहीं.

विषयमें परोक्षत्व अपरोक्षत्वके संपादक प्रमातृचेतनके भेद

औ अभेदसहितविषयगतपरोक्षत्व अपरोक्षत्वके अधीनही
ज्ञानके परोक्षत्व अपरोक्षत्वका निरूपण ॥ १३० ॥

सुखादिक अन्तःकरणके धर्म साक्षिचेतनमें अध्यस्त हैं; औ अधिष्ठानसँ पृथक् सत्ता अध्यस्तकी होवै नहीं, यातँ सुखादिकनका प्रमातृचेतनतँ सदा अभेद होनेतँ तिनमें सदा अपरोक्षत्व है. औ अपरोक्ष सुखादिगोचर ज्ञानभी अपरोक्षही होवै है. बाह्य घटादिक यद्यपि बाह्यचेतनमें अध्यस्त होनेतँ प्रमातृचेतनसँ तिनका सर्वदा अभेद नहीं; तथापि वृत्तिद्वारा बाह्यचेतनका प्रमातृचेतनसँ अभेद होवै, तिसकालमें प्रमातृचेतनही घटादिकनका अधिष्ठान होवै है, यातँ इंद्रियजन्य घटादिगोचर वृत्ति होवै, तिसकालमेंही घटादिकनमें अपरोक्षत्व धर्म होवै है. अपरोक्षत्वविशिष्ट घटादिकनका ज्ञानभी अपरोक्ष कहिये है. औ घटादिगोचर अनुमित्यादिक वृत्ति होवै तिसकालमें प्रमातृचेतनसँ घटादिकनका अभेद नहीं होनेतँ तिनमें अपरोक्षत्व धर्म होवै नहीं. यातँ घटादिकनके अनुमित्यादि ज्ञानकं अपरोक्ष नहीं कहँ हैं; किंतु परोक्ष कहँ हैं. औ ब्रह्मचेतनका प्रमातृचेतनसँ सदा अभेद होनेतँ ब्रह्मचेतन सदा अपरोक्ष है, यातँ महावाक्यरूप शब्दप्रमाणजन्य ब्रह्मका ज्ञानभी अपरोक्षही कहिये है. इस प्रकारसँ ज्ञानके परोक्षत्व औ अपरोक्षत्व प्रमाणाधीन नहीं, किंतु विषयगत परोक्षत्व अपरोक्षत्वके अधीनही ज्ञानके परोक्षत्व अपरोक्षत्व हैं. औ विषयमें परोक्षत्व अपरोक्षत्वका संपादक प्रमातृचेतनका भेद औ अभेद है; यातँ शब्दजन्यब्रह्मका ज्ञानभी अपरोक्ष है, यह कथन संभवै है.

उक्तमतमें अवांतरवाक्यजन्य ब्रह्मज्ञानके अपरोक्ष-
ताकी प्राप्तिरूप दोष ॥ १३१ ॥

परंतु या मतमें अवांतरवाक्यजन्य ब्रह्मज्ञानभी अपरोक्ष हुआ चाहिये-
काहेतँ ? उक्तरीतिसँ प्रमातृचेतनस्वरूप होनेतँ ब्रह्म सदा अपरोक्ष है, औ अप-

रोक्षवस्तुगोचर ज्ञान अपरोक्षही होवै है, यातै नित्य अचरोक्षस्वभाव ब्रह्मका परोक्ष ज्ञान संभवै नहीं, औ अवांतरवाक्यसँ सकल ग्रंथकारोंनै ब्रह्मका परोक्षज्ञान मान्या है. तैसँ “दशमोऽस्ति” यावाक्यतै दशमका परोक्षज्ञानही होवै है औ पंचदशी आदिक ग्रंथनयँभी उक्त वाक्यसँ दशमका परोक्ष ज्ञानही कह्या है. औ प्रमातृचेतनसँ अभिन्न दशम है, यातै दशम विषयकू अपरोक्षता होनेतै ताका ज्ञानभी अपरोक्ष हुया चाहिये.

उक्त दोषसँ अपरोक्षताका अन्य लक्षण ॥ १३२ ॥

यातै इसरीतिमें - मानना चाहिये:-जैसँ सुखादिक प्रमातृचेतनमें अध्यस्त हैं; तैसँ धर्म अधर्मभी प्रमातृचेतनमें अध्यस्त हैं यातै सुखादिकनकी नाई धर्मादिकभी प्रमातृचेतनसँ अभिन्न होनेतै अपरोक्ष हुये चाहिये, तथापि योग्यविषयका प्रमातृचेतनसँ अभेदही विषयगत अपरोक्षताका संपादक है; धर्मादिक योग्य नहीं. यातै तिनका प्रमातृचेतनसँ अभेद होनेतैभी तिनमें अपरोक्षता नहीं. जैसँ विषयगत योग्यता विषयगत अपरोक्षतामें अपेक्षित है तैसँ प्रमाणगत योग्यताज्ञानकी अपरोक्षतामें अपेक्षित है. अवांतर वाक्यमें औ “दशमोऽस्ति” या वाक्यमें अपरोक्षज्ञानजननकी योग्यता नहीं; किंतु महावाक्यमें औ “त्वं दशमः” या वाक्यमें अपरोक्षज्ञानके जननकी योग्यता है. जैसँ विषयकी योग्यतादिक प्रत्यक्षादिव्यवहारसँ जानिये हैं जिस विषयका प्रमातासँ अभेद होतै प्रत्यक्षव्यवहार होवै, सो विषय योग्य कहिये है औ जिस विषयका प्रमातासँ अभेद होतै भी प्रत्यक्ष व्यवहार होवै नहीं, सो विषय अयोग्य कहिये है. जैसँ धर्म अधर्म संस्कार अयोग्य हैं, विषयकी नाई प्रमाणम भा योग्यतादिक अनुभवके अनुसार जाननी बाह्य इंद्रियनमें प्रत्यक्ष ज्ञानजननकी योग्यता है, औ अनुमानादिकनमें परोक्षज्ञान जननकी योग्यता है. अनुपलब्धिमें औ शब्दमें उभयविध ज्ञान-जननकी योग्यता है; परन्तु-

अपरोक्ष ज्ञानमें सर्वज्ञात्ममुनिके मतका अनुवाद ॥ १३३ ॥

इतना विशेष है—प्रमातासँ असंबंधी पदार्थका शब्दसँ केवल परोक्ष-ज्ञान होवै है, औ जिस पदार्थका प्रमातासँ तादात्म्य संबंध होवै तिसमें योग्यता हुयांभी प्रमातासँ अभेदबोधक शब्द नहीं होवै. तौ शब्दसँ परोक्ष-ज्ञानही होवै है, अपरोक्षज्ञान होवै नहीं. जैसे “दशमोऽस्ति” इत्यादिक वाक्यनमें प्रमातासँ अभेदबोधक शब्दके अभावतँ उक्त वाक्यनके श्रोताकूँ स्वाभिन्न दशम ब्रह्मका भी परोक्षज्ञानही होवै है, अपरोक्षज्ञान होवै नहीं. औ जिस वाक्यमें प्रमातासँ अभिन्न योग्य विषयका प्रमातासँ अभेदबोधक शब्द होवै, तिस वाक्यसँ परोक्ष ज्ञान होवै नहीं, किंतु अपरोक्ष ज्ञानही होवै है. यह मत सर्वज्ञात्ममुनिका है, या मतमें केवल शब्दही अपरोक्षज्ञानका हेतु है, औ परोक्षज्ञानके संस्कारविशिष्ट एकाग्रचित्तसहित शब्दसँ अपरोक्ष ज्ञान होवै है; यह मत प्रथम कह्या है.

नेडेहीं दूषित विषयगत अपरोक्षताके अधीन ज्ञानगत

अपरोक्षता है या मतका अनुवाद ॥ १३४ ॥

अपरोक्ष अर्थगोचर ज्ञानकूँ अपरोक्षत्व मानिकै ब्रह्मज्ञानकूँ अपरोक्षता संभवै है, यह मध्यमें तृतीय मत कह्या. या मतमें नित्याऽपरोक्ष ब्रह्मगोचर अवांतर वाक्यजन्य ब्रह्मज्ञानभी अपरोक्ष हुया चाहिये, यह दूषण कह्या.

अद्वैत विद्याचार्यकी रीतिसँ विषयगत औ ज्ञानगत अप-

रोक्षत्वका प्रकारांतरसँ कथन औ दूषित उक्तमतमें

दूषणांतरका कथन ॥ १३५ ॥

अद्वैत विद्याचार्यनँ अर्थगत अपरोक्षत्व औ ज्ञानगत अपरोक्षत्व प्रकारांतरसँ कह्या है. औ दूषित उक्त मतसँ दूषणांतर कह्या है. तथाहिः—प्रमातासँ अभिन्न अर्थकूँ अपरोक्षस्वरूप मानिकै अपरोक्षअर्थगोचर ज्ञानकूँ अपरोक्षत्व कहै तौ स्वप्रकाश आत्मसुखरूप ज्ञानमें अपरोक्ष ज्ञानके लक्ष-

णकी अव्याप्ति होवैगी. काहेतै ? अपरोक्ष अर्थ है गोचर कहिये विषय जिसका तिस ज्ञानकूं अपरोक्ष कहै तौ ज्ञानका औ विषयका परस्पर भेदसापेक्ष विषयविषयिभाव संबंध है; तिसी स्थानमें ज्ञानगत अपरोक्षलक्षण होवैगा. औ स्वप्रकाश सुखका ज्ञानसँ अभेद होनेतै विषयविषयिभावके असंभवतै तामें उक्त लक्षण संभवै नहीं. यद्यपि प्रभाकरमतमें ज्ञानकूं स्वप्रकाश कहै हैं, औ अपने स्वरूपकूं तथा ज्ञाताकूं तैसँ ज्ञेय घटादिकनकूं ज्ञान विषय करै है, यातै सकल ज्ञान त्रिपुटीगोचर होवै है; यह प्रभाकरका मत है. ताके मतमें अभेद हुयांभी विषयविषयिभावका अंगीकार है, यातै स्वप्रकाश ज्ञानरूप सुखमें विषयविषयिभाव असंगत नहीं, स्वकहिये अपना स्वरूप है, प्रकाश कहिये विषयी जिसका सो स्वप्रकाश कहिये है; इसरीतिसँ स्वप्रकाशपदके अर्थसँभी अभेदमें विषयविषयिभाव संभवै है, तथापि प्रकाश्यप्रकाशकका भेदानुभव सिद्ध होनेतै भेदविना प्रभाकरका विषयविषयिभाव कथन असंगत है, यातै स्वप्रकाशपदका उक्त अर्थ नहीं; किंतु स्वकहिये अपनी सत्तासँ प्रकाश कहिये संशयादिराहित्यही स्वप्रकाश पदका अर्थ अद्वैतग्रन्थनमें कहा है.

अपरोक्षके उक्तलक्षणके असंभवका अनुवाद ॥ १३६ ॥

इसरीतिसँ स्वप्रकाशज्ञानतै अभिन्नस्वरूप सुखमें विषयविषयिभावके असंभवतै अपरोक्षका उक्त लक्षण तामें संभवै नहा.

उक्तदोषसँ रहित अपरोक्षका लक्षण ॥ १३७ ॥

अपरोक्षका यह लक्षण है:—स्वव्यवहारके अनुकूल चैतन्यसँ अभेद अपरोक्षविषयका लक्षण है. अन्तःकरण औ सुखादिक साक्षिचेतनमें अध्यस्त होनेतै धर्मसहित अन्तःकरणका साक्षिचेतनसँ अभेद है. औ साक्षिचेतनसँ तिनका प्रकाश होनेतै तिनके व्यवहारके अनुकूल साक्षिचेतन है; यातै स्वकहिये अन्तःकरण औ सुखादिकनके व्यवहारके अनुकूल जो

साक्षिचेतन तासैं अभेदरूप अपरोक्षका लक्षण सुखादिसहित अन्तःकरणमें संभवै है, औ ब्रह्मादिकनका साक्षिचेतनसैं अभेद तौ है, परन्तु तिनमें योग्यताके अभावसैं तिनके व्यवहारके अनुकूल साक्षिचेतन नहीं; यातैं स्वव्यवहारानुकूल चैतन्यसैं ब्रह्मादिकनका अभेद नहीं होनेसैं तिनमें अपरोक्षत्व नहीं; तसैं ब्रह्मादिगोचर वृत्तिकालमें ब्रह्मादिकनके अधिष्ठान चेतनका वृत्त्युपहित चेतनसैं अभेद होवै है; यातैं ब्रह्मादिगोचरवृत्तिकालमें ब्रह्मादिचेतन ब्रह्मादि व्यवहारके अनुकूल है; तासैं अभिन्न ब्रह्मादिक अपरोक्ष कहिये हैं, ब्रह्मादिगोचर वृत्तिके अभावकालमें भी अपने अधिष्ठान चेतनसैं ब्रह्मादिक अभिन्न है; परन्तु तिसकालमें तिनके व्यवहारके अनुकूल अधिष्ठानचेतन नहीं, काहेतैं ? वृत्त्युपहितसैं अभिन्न होयके व्यवहारके अनुकूल होवै है; यातैं ब्रह्मादिगोचर वृत्तिके अभावकालमें ब्रह्मादिक अपरोक्ष नहीं, तसैं ब्रह्मादिगोचर वृत्त्युपहित साक्षिचेतनही ब्रह्मके व्यवहारके अनुकूल है, तासैं अभिन्न ब्रह्मसैं अपरोक्षता संभवै है, जसैं स्वव्यवहारानुकूल चैतन्यसैं विषयका अभेद विषयगत प्रत्यक्षत्वका प्रयोजक है, तसैं ब्रह्मादिक विषयसैं ब्रह्मादिक व्यवहारानुकूल चैतन्यका अभेद ज्ञानगत प्रत्यक्षत्वका प्रयोजक है.

वृत्तिरूपप्रत्यक्षज्ञानमें उक्त अपरोक्षके लक्षणकी अव्याप्ति ॥ १३८ ॥

यद्यपि चेतनमें ब्रह्मादिक अध्यस्त हैं, औ विषयाकार वृत्तिकालमें वृत्ति चेतनसैं विषयचेतनकी एकता होनेसैं स्वाधिष्ठान विषयचेतनसैं अभिन्न ब्रह्मादिकनका वृत्तिचेतनसैं अभेद हुयेभी वृत्तिसैं ब्रह्मादिकनका अभेद संभवै नहीं जसैं रज्जुमें कल्पित सर्प ढंडमालाका रज्जुसैं अभेद हुयेभी सर्प ढंडमालाका परस्पर भेदही होवै है अभेद होवै नहीं, औ ब्रह्ममें कल्पित सकल द्वैतका ब्रह्मसैं अभेद हुयेभी परस्पर अभेद होवै नहीं, तसैं वृत्तिचेतनसैं वृत्तिका औ ब्रह्मादिकनका अभेद संभवै है, वृत्तिका औ ब्रह्मादिक विषयका परस्पर अभेद संभवै नहीं; यातैं वृत्तिरूप प्रत्यक्षज्ञानमें उक्त लक्षणकी अव्याप्ति है.

उक्त अव्याप्तिका अद्वैतविद्याचार्यकी रीतिसँ उद्धार ॥ १३९ ॥

तथापि अद्वैतविद्याचार्यकी रीतिसँ अपरोक्षत्वधर्म चेतनका है वृत्तिका नहीं. जैसे अनुमितित्व इच्छात्व आदिक अंतःकरण वृत्तिके धर्म हैं तैसे अपरोक्षत्व धर्म वृत्तिमें नहीं है, किंतु विषयाकर वृत्त्युपहितचेतनका अपरोक्षत्व धर्म होनेतै चेतनके अपरोक्षत्वका उपाधि वृत्ति है, है, यातँ वृत्तिमें अपरोक्षत्वका आरोप करिकै वृत्तिज्ञान अपरोक्ष है; यह व्यवहार करै है. इसरी-तिसँ वृत्तिज्ञान लक्ष्य नहीं. यातँ अव्याप्ति नहीं जो वृत्तिज्ञानमें अपरोक्षत्व धर्म इष्ट होवै औ अपरोक्षका लक्षण नहीं जावै तौ अव्याप्ति होवै; वृत्तिज्ञान लक्ष्य नहीं; किंतु वृत्त्युपहित चेतनही लक्ष्य है यातँ अव्याप्तिशंका नहीं. चेतनका धर्म अपरोक्षत्व माननेसँ ही सुखादिक ज्ञानमें अपरोक्षत्व संभवै है. वृत्तिका धर्म अपरोक्षत्व मानै तौ सुखादिगोचरवृत्तिके अनंगीकार पक्षमें साक्षिरूप सुखादिज्ञानमें अपरोक्षत्व व्यवहार नहीं हुया चाहिये, यातँ अपरोक्षत्व धर्म चेतनका है वृत्तिका नहीं.

उक्त पक्षमें शंका ॥ १४० ॥

या पक्षमें यह शंका है:—संसारदशामें भी जीवका ब्रह्मसँ अभेद होनेतै सर्वपुरुषनकूं ब्रह्म अपरोक्ष है. ऐसा व्यवहार हुया चाहिये. औ अवांतर वाक्यजन्य ब्रह्मका ज्ञानभी अपरोक्ष हुया चाहिये. काहेतै ? अवांतर वाक्य जन्य वृत्त्युपहित साक्षिचेतनका ब्रह्मरूप विषयतै अभेद है; तथापि:—

उक्त शंकाका समाधान ॥ १४१ ॥

यह समाधान है:—स्वव्यवहारानुकूल चेतनसँ अनावृत विषयका अभेद तौ अपरोक्ष विषयका लक्षण है; औ आनावृत विषयसँ स्वव्यवहारानुकूल चेतनका अभेद अपरोक्ष ज्ञानका लक्षण है. संसारदशामें आवृत ब्रह्मका स्वव्यवहारानुकूल चेतनसँ अभेद नहीं हुयेभी अनावृत विषयका अभेद होनेतै ब्रह्ममें अपरोक्षत्व नहीं. तैसे अवांतर वाक्यजन्य ज्ञानकाभी आवृत विषयतै अभेद होनेतै तिस ज्ञानकूं अपरोक्षत्व नहीं; यातँ उक्त शंका संभवै नहीं.

उक्त पक्षमें अन्यशंका ॥ १४२ ॥

अन्यशंकाः—उक्त रीतिसँ अनावृत विषयके अभेदसँ अपरोक्षत्व मानै तौ अन्योन्याश्रय दोष होवैगा. काहेतँ ? समानगोचरज्ञानमात्रकू आवरण-निवर्तकता मानै तौ परोक्षज्ञानसँभी अज्ञानकी निवृत्ति हुई चाहिये औ सिद्धांतमें असत्त्वापादक अज्ञानशक्तिका तिरोधान वा नाश तौ परोक्ष ज्ञानसँ होवै है. अभानापादकशक्तिविशिष्ट अज्ञानका परोक्षज्ञानसँ नाश होवै नहीं अपरोक्षज्ञानसँही अज्ञानका नाश होवै है. इसरीतिसँ ज्ञानके अपरोक्षत्वकी सिद्धिके अधीन अज्ञानकी निवृत्ति है. औ अनावृत विषयतँ स्वव्यवहारानुकूल चेतनका अभेद हुआं ज्ञानका अपरोक्षत्व लक्षण कहनेतँ अज्ञाननिवृत्तिके अधीन ज्ञानके अपरोक्षत्वकी सिद्धि कही यातँ अन्योन्याश्रय दोष है.

उक्त शंकाका समाधान ॥ १४३ ॥

ताका यह समाधानहैः—यद्यपि पूर्व उक्तरीतिसँ अज्ञाननिवृत्तिकी ज्ञानके अपरोक्षत्वमें अपेक्षा है, तथापि अज्ञानकी निवृत्तिमें अपरोक्षत्वकी अपेक्षा नहीं. काहेतँ ? ज्ञानमात्रसँ अज्ञानकी निवृत्ति माने तौ परोक्षज्ञानसँ भी अज्ञानकी निवृत्ति हुई चाहिये इस दोषके परिहारके अर्थ अपरोक्ष ज्ञानसँ अज्ञान निवृत्ति कही है, तामें अन्योन्याश्रय दोष होवैहै. यातँ ज्ञानमात्रसँ अज्ञानकी निवृत्ति औ अपरोक्षज्ञानसँ अज्ञानकी निवृत्तिनहीं कहै हैं, किंतु प्रमाणकी महिमातँ जहां विषयतँ ज्ञानका तादात्म्य संबंध होवै तिसज्ञानसँ अज्ञानकी निवृत्ति होवै है. प्रमाणमहिमातँ बाह्य इंद्रियजन्य घटादिकनका ज्ञान विषयतँ तादात्म्यसंबंधवाला होवै है औ शब्दजन्य ब्रह्मज्ञानभी महावाक्य-रूप प्रमाणकी महिमातँ विषयसँ तादात्म्यसंबंधवाला होवै है, यातँ उक्त उभयज्ञानसँ अज्ञानकी निवृत्ति होवैहै. यद्यपि सर्वका उपादान ब्रह्म होनेतँ ब्रह्मगोचर सकल ज्ञानोंका तादात्म्यसंबंध है; यातँ अनुमितिरूप ब्रह्मज्ञानतँ औ अवांतरवाक्यजन्य ब्रह्मके परोक्षज्ञानतँभी अज्ञानकी निवृत्ति हुई चाहिये,

तथापि उक्त ज्ञानका विषयतै तादात्म्यसंबंध है, सो विषयकी महिमातै है, प्रमाणकी महिमातै नहीं. काहेतै ? महावाक्यतै जीवब्रह्मके अभेद गोचर-ज्ञान होवै, ताका विषयसँ तादात्म्यसंबंध तौ प्रमाणकी महिमातै कहै हैं. अन्यज्ञानका ब्रह्मसँ तादात्म्य संबंध है सो ब्रह्मकू व्यापकता होनेतै औ सकलकी उपादानता होनेतै विषयकी महिमातै कहै हैं. इसरीतिसँ विलक्षण प्रमाणजन्य विषयसंबंधी ज्ञानतै अज्ञानकी निवृत्ति होवै है. या कहनेमै ज्ञानमात्रसँ अज्ञाननिवृत्तिकी आपत्ति नहीं, औ ज्ञानके अपरोक्षत्वकी अज्ञाननिवृत्तिमै अपेक्षाके अभावतै अन्योन्याश्रय दोषभी नहीं. इसरीतिसँ स्वव्यवहारानुकूल अनावृत चैतन्यसँ विषयका अभेद अपरोक्षविषयका लक्षण है. उक्त चैतन्यका विषयतै अभेद अपरोक्ष ज्ञानका लक्षण है, यातै शब्दजन्य ब्रह्मज्ञानविषैभी अपरोक्षता संभवै है.

शब्दसँ अपरोक्षज्ञानकी उत्पत्तिमै कथन किये तीन मत विषै प्रथम मतकी समीचीनता ॥ १४४ ॥

या प्रकारतै शब्दसँ अपरोक्षज्ञानकी उत्पत्तिमै तीन मत कहे, तिनमै आद्य मतही समीचीन है. काहेतै? ज्ञानगत परोक्षत्व अपरोक्षत्व प्रमाणाधीन है. औ सहकारिसाधनविशिष्ट शब्दमैभी अपरोक्ष ज्ञानके जननकी योग्यता है, यह प्रथम मत है. औ विषयके अधीन ही ज्ञानके अपरोक्षत्वादिक धर्म हैं. प्रमाणके अधीन नहीं. इस अभिप्रायतै द्वितीय मत औ अद्वैत विद्याचार्यका तृतीयमत है. तिन दोनू मतमै भी केवल विषयके अधीन ही अपरोक्षत्वादिक-नकू मानै तौ अवांतर वाक्यसँ भी ब्रह्मका अपरोक्ष ज्ञान हुया चाहिये यातै ज्ञानके अपरोक्षत्वमै प्रमाणके अधीनता अवश्य कही चाहिये, यातै प्रथममतही समीचीन है.

वृत्तिके प्रयोजनका कथन ग्रंथके आरंभमै उक्त तीन प्रश्नोंका औ तिनमै कथन किये दोनूके उत्तरका अनुवाद ॥ १४५ ॥

ग्रंथके आरंभमै वृत्तिका स्वरूप, कारण, फल इन तीनिका प्रश्न है,

इतिनमें अंतःकरण औ अविद्याका प्रकाशरूप परिणाम वृत्ति कहिये है. या कहनेतै वृत्तिका सामान्यरूप कहा, तिसतै अनंतर यथार्थत्व अयथार्थत्वादिक भेदकथनतै वृत्तिका विशेष रूप कहा, औ प्रमाणनिरूपणतै वृत्तिके कारणका स्वरूप कहा.

वृत्तिके प्रयोजनसंबंधि तृतीयप्रश्नके उत्तरका आरंभ ॥ १४६ ॥

वृत्तिके प्रयोजनका प्रश्न करचाथा, सो वृत्तिका प्रयोजन यह है:- जीवकूं अवस्थात्रयका संबंध वृत्तिसै होवै है, औ पुरुषार्थप्राप्तिभी वृत्तिसै होवै है, यातै संसारप्राप्तिकी हेतु वृत्ति है औ मोक्षप्राप्तिकी हेतु वृत्ति है. काहेतै ? अवस्थात्रयके संबंधसै जीवकूं संसार है.

वृत्तिप्रयोजनके कथनावसरमें जाग्रतका लक्षण ॥ १४७ ॥

तहां इंद्रियजन्य ज्ञानकी अवस्थाकूं जाग्रत् अवस्था कहैहैं. अवस्था शब्द कालका वाचक है. यद्यपि सुखादिकनका ज्ञानकाल औ उदासीनकालभी जाग्रत् अवस्था कहिये है औ सुखादिक ज्ञान इंद्रियजन्य नहीं जैसे सुखादिज्ञानकालमें अन्यविषयका ज्ञानभी इंद्रियजन्य होवै नहीं; तैसे उदासीनकालमें इंद्रियजन्यज्ञान है नहीं, तथापि वक्ष्यमाण स्वप्नावस्था औ सुषुप्ति अवस्थासै भिन्न जो इंद्रियजन्यज्ञानका आधारकाल सो जाग्रत् अवस्था कहिये है सुखादिज्ञानकालमें औ उदासीनकालमें यद्यपि इंद्रियजन्य ज्ञान नहीं है, तथापि ताके संस्कार हैं, औ इंद्रियजन्यज्ञानके संस्कार स्वप्नावस्था सुषुप्ति अवस्थासै भी हैं, यातै स्वप्नावस्था सुषुप्तिअवस्थासै भिन्न काल कहा. इसरीतिसै जाग्रत् अवस्था यह व्यवहार इंद्रियजन्य ज्ञानके अधीन है, सो इंद्रियजन्यज्ञान अंतःकरणकी वृत्तिरूप है, अंतःकरणकी वृत्तिके मतभेदसै ये प्रयोजन हैं.

कोई ग्रंथकारकी रीतिसै आवरणका अभिभव

वृत्तिका प्रयोजन ॥ १४८ ॥

कोई तौ आवरणका अभिभव वृत्तिका प्रयोजन कहै हैं. यद्यपि आवरणा-

भिभवमभी नाना मत हैं, जैसे स्वद्योतके प्रकाशतें महांधकारके एकदेश नाश होवै, तैसें अज्ञानके एकदेशका नाश आवरणाभिभव शब्दका अर्थ है; यह सांप्रदायिक मत है.

समष्टिअज्ञानकूं जीवकी उपाधिताके पक्षमें ब्रह्म वा ईश्वर वा जीवचेतनके संबंधसैं आवरणके अभिभवका संभव ॥ १४९ ॥

समष्टि अज्ञान जीवकी उपाधि है, या पक्षमें घटादिकन विषयतें चेतनका सदा संबंध है, यातें चेतनसंबंधसैं तो आवरणका अभिभव संभवै नहीं. काहेतें ? ब्रह्मचेतन तो आवरणका साधक है विरोधी नहीं, औ ईश्वरचेतनसैं आवरणका अभिभव होवै तो "इदं मयावगतम्" ऐसा व्यवहार जीवनकूं नहीं हुया चाहिये; किंतु "ईश्वरेणावगतम्" ऐसा व्यवहार हुया चाहिये. काहेतें ? ईश्वर जीवका व्यावहारिक भेद है; यातें ईश्वरावगत वस्तु जीवका अवगत होवै नहीं यातें जीवनचेतनके संबंधसैं आवरणका अभिभव कहै तो या पक्षमें जीवचेतनका घटादिकनसैं सदा संबंध है काहेतें ? जीवचेतनकी उपाधि मूलाज्ञान है, तामें आरोपित प्रविबिंबत्वविशिष्टचेतनकूं जीव कहैं हैं. मूलाज्ञानका घटादिकनसैं सदा संबंध होनेतें जीवचेतनका सदा संबंध है. यातें घटादिकनके आवरणका सदा अभिभव चाहिये. यातें वृत्तिसैं आवरणका अभिभव कहै तो परोक्षवृत्तिसभी आवरणका अभिभव हुया चाहिये.

या पक्षमें अपरोक्षवृत्तिसैं वा अपरोक्षवृत्तिविशिष्ट चेतनसैं आवरणके अभिभवका संभव ॥ १५० ॥

अपरोक्षवृत्तिसैं आवरणका अभिभव होवैहै अथवा अपरोक्षवृत्तिविशिष्ट चेतनसैं आवरणका अभिभव होवै है. जैसे स्वद्योतके प्रकाशतें महांधकारके एकदेशका नाश होवै है, स्वद्योतके अभावकालमें महांधकारका फेरि-दिस्तार होवै है, तैसें अपरोक्षवृत्तिसंबंधसैं अथवा अपरोक्षवृत्तिविशिष्ट चेतनके संबंधसैं मूलाज्ञानके अंशका नाश होवै है, वृत्तिके अभावदशासैं अज्ञानका प्रसरण होवै है, यह संप्रदायके अनुसारी मत है.

उक्तपक्षकी रीतिसँ आवरणनाशरूप वृत्तिके प्रयोजनका कथन ॥ १५१ ॥

तिसँ अज्ञानके अंशका नाश अपरोक्षवृत्तिका प्रयोजन है, औ असत्त्वापादक अज्ञानांशका नाश परोक्षवृत्तिका प्रयोजन है; इसरीतिसँ आवरणनाश वृत्तिका प्रयोजन है यह पक्ष कहा.

द्वितीय पक्षकी रीतिसँ जीवचेतनसँ विषयके सम्बन्धरूप वृत्तिके प्रयोजनका कथन ॥ १५२ ॥

जीवचेतनसँ विषयका संबंध वृत्तिका प्रयोजन है, यह दूसरा पक्ष है. याकू कहैहैं—समष्टि अज्ञानमें प्रतिबिंब जीव है, या पक्षमें जीवचेतनका घटादिकनसँ सर्वदा संबंध है, परंतु जीवके सामान्यसंबंधसँ विषयका प्रकाश होवै नहीं; यातँ विषयके प्रकाशका हेतु जीवसँ विजातीय संबंध वृत्तिका प्रयोजन है जीव चेतनका विषयतँ संबंध सर्वदा है, परंतु वह संबंध विषय प्रकाश हेतु नहीं. वृत्तिविशिष्ट जीवका विषयतँ संबंध होवै तौ विषयका प्रकाश होवैहै, यातँ प्रकाशहेतु संबंधवृत्तिके अधीन है. सो प्रकाशहेतु जीवका विषयतँ संबंध अभिव्यंजक अभिव्यंग्यभावहै. विषयमें अभिव्यंजकता है, जीवचेतनमें अभिव्यंग्यता है. जामें प्रतिबिंब होवै ताकू अभिव्यंजक कहैहैं, जाका प्रतिबिंब होवै सो अभिव्यंग्य कहिये है. जैसे दर्पणमें सुखका प्रतिबिंब होवै तहां दर्पण अभिव्यंजक है सुख अभिव्यंग्य है. तँसँ घटादिक विषयनसँ चेतनका प्रतिबिंब होवैहै, यातँ घटादिक अभिव्यंजक हैं, चेतन अभिव्यंग्य है. इसरीतिसँ प्रतिबिंबग्रहणरूप व्यंजकता घटादिक विषयमें है. प्रतिबिंबसमर्पणरूप व्यंग्यता चेतनमें है, घटादिकनमें स्वभावसे प्रतिबिंबग्रहणकी सामर्थ्य नहीं. किंतु स्वाकारवृत्तिसंबंधसँ चेतनप्रतिबिंबके ग्रहण योग्य होवै है. जैसे दर्पणसंबंध विना कुड्यमें सूर्यका प्रतिबिंब होवै नहीं. औ दर्पण संबंधसँ होवै है; यातँ सूर्यप्रतिबिंबग्रहणकी योग्यता कुड्यमें दर्पणसंबंधसँ होवैहै. जैसे दृष्टांतमें सूर्यप्रभाका कुड्यसँ सर्वदा सामान्य संबंध है, औ

अभिव्यंजकअभिव्यंग्यभावसंबंध दर्पणाधीन है। तैसैं जीवचेतनका विषयतैं सर्वदा सम्बन्ध है, परंतु वृत्तिसम्बन्धसैं घटादिकनमें जीवचेतनके प्रतिबिंबकी ग्रहणयोग्यता होवै है; यात जीवचेतनका घटादिकनमें अभिव्यंजक अभिव्यंग्यभावसंबंध वृत्तिके अधीन है। इसरीतिसैं जीवचेतनसैं घटादिकनके विलक्षण संबंधकी हेतु वृत्ति है; यातैं विषयसम्बन्धार्थ वृत्ति है, ता सम्बन्धसैं विषयका प्रकाश होवै है, जीवचेतन विभु है, या पक्षमें विलक्षण सम्बन्धकी जनक वृत्ति है। औ-

अन्तःकरणविशिष्ट चेतन जीव है या पक्षमें विषयसम्बन्धार्थ वृत्तिकी अपेक्षा ॥ १५३ ॥

अंतःकरणविशिष्ट चेतन जीव है; या पक्षमें तौ वृत्तिविना जीवचेतनतैं घटादिकनका सर्वथा सम्बन्ध नहीं। इंद्रियविषयके संबंधसैं अंतःकरणकी वृत्ति घटादिदेशमें जावै, तब जीवचेतनका घटादिकनतैं सम्बन्ध होवै है। वृत्तिके बाह्यगमनविना अंतर जीवका बाह्य घटादिकनतैं सम्बन्ध होवै नहीं। इसरीतिसैं अंतःकरणावच्छिन्न परिच्छिन्न जीव है, या पक्षमें विषयसम्बन्धार्थ वृत्ति है, यह अर्थ स्पष्टही है।

उक्त दोनूं पक्षनकी विलक्षणता ॥ १५४ ॥

इसरीतिसैं अज्ञानोपाधिक जीव है, या पक्षमें जीवचेतनका विषयतैं सम्बन्ध तौ सदा है, अभिव्यंजकअभिव्यंग्यभाव सम्बन्ध सदा नहीं है, तिसके अर्थ वृत्ति है। औ अंतःकरणावच्छिन्न जीव है, या पक्षमें जीवका विषयतैं सर्वथा सम्बन्ध नहीं है, ताके अर्थ वृत्ति है। इसरीतिसैं वृत्तिके फल सम्बन्धमें विलक्षणता ग्रंथकारोंनैं कही है। परंतु:-

मतभेदसैं संबंधमें विलक्षणताके कथनकी असंगतता ॥ १५५ ॥

मतभेदसैं सम्बन्धमें विलक्षणताका कथन असंगत है। काहेतैं ? अंतःकरण जीवकी उपाधि है। या पक्षमें भी अज्ञान तौ जीवभावकी उपाधि अवश्य

इष्ट है अन्यथा प्राज्ञरूप जीवका अभाव होवै है; यातें जीवभावकी उपाधि सर्वके मतमें अज्ञान है. कर्तृत्वादिक अभिमान अंतःकरणविशिष्टमें होवै है, यातें अंतःकरणावच्छिन्नकूं जीव कहें हैं. औ अज्ञानमें प्रतिबिंब जीव है, या पक्षमें भी अज्ञानविशिष्ट प्रमाता नहीं है, किंतु अंतःकरणविशिष्टही प्रमाता है. औ जीवचेतनका तौ विषयतें सम्बंध सर्वदा है, परन्तु प्रमातृचेतनका विषयतें संबंध नहीं. औ प्रमातृचेतनके सम्बंधसँ ही विषयका प्रकाश होवै है. जीव चेतनके संबंधसँ विषयका प्रकाश होवै नहीं; जैसे ब्रह्मचेतन ईश्वरचेतन अज्ञानके साधक हैं, तैसेँ अविद्योपाधिक जीवचेतन है, ताके संबंधसँ विषयसँ ज्ञातताक व्यवहार होवै नहीं औ जीवचेतनकूं ज्ञाततादिकका अभिमान भी होवै नहीं. प्रमाताके संबंधसँ ही विषयमें ज्ञाततादिक व्यवहार होवै है. औ व्यवहारका अभिमानभी प्रमाताकूं होवै है, सो प्रमाता विषयतें भिन्नदेशमें है; यातें प्रमाताका विषयतें सदा संबंध नहीं. प्रमातासँ विषयका सम्बंध वृत्तिके अधीन है. इसरीतिसँ जीवकी उपाधिकूं व्यापक मानै अथवा परिच्छिन्न मानै तौ दोनूं पक्षमें प्रमातासँ विषयसम्बंध वृत्तिके अधीन समान है. तामें विलक्षणता-कथन केवल बुद्धिप्रवीणताख्यापनके अर्थ है औ प्रमाताका विषयमें सम्बंध नहीं; इसी वास्तै अप्रवीणताका साधक है.

च्यारि चेतनके कथनपूर्वक उक्त अर्थकी सिद्धि ॥ १५६ ॥

प्रमातृचेतन, प्रमाणचेतन, विषयचेतन औ फलचेतन भेदमें च्यारि प्रकारका चेतन कहा है. जो प्रमाताका विषयतें सम्बंध होवै तौ प्रमातृचेतनसँ विषयचेतनका विभाग कथन असंगत होवैगा. अंतःकरणविशिष्ट चेतन प्रमातृचेतन है, वृत्त्यवच्छिन्नचेतन प्रमाणचेतन है, घटाद्यवच्छिन्नचेतन विषयचेतन है औ वृत्तिसम्बंधसँ घटादिकनमें चेतनका प्रतिबिंब होवै ताकूं फलचेतन कहें हैं. औ कोई ऐसेँ कहें हैं, घटावच्छि-

अचेतनही अज्ञात होवै तब विषयचेतन कहिये है, औ ज्ञात होवै तब वटावच्छिन्नचेतनकूं ही फलचेतन कहें हैं ताहीकूं प्रमेयचेतन कहें हैं. परंतु विद्यारण्यस्वामीनैं औ वार्तिककारनैं प्रमाणवृत्तिसैं उत्तरकालमें जो वटादिकनमें चेतनका आभास होवै सोई फलचेतन कह्या है. इसरीतिसैं प्रमातृचेतन परिच्छिन्न है, औ ताके सम्बंधसैं ही विषयका प्रकाश होवै है. जीवचेतनकूं विभु भानैं तौभी प्रमातासैं विषयका संबंध वृत्तिकृत है, यातैं दोनूं मतमें विषयसंबंधमें विलक्षणता नहीं.

जाग्रत्में होनेवाली वृत्तिके अनुवादपूर्वक स्वप्नावस्थाका लक्षण ॥ १५७ ॥

उक्त प्रयोजनवाली इंद्रियजन्य अंतःकरणकी वृत्ति जाग्रत् अवस्थामें होवै है; इंद्रियसैं अजन्य जो विषयगोचर अंतःकरणकी अपरोक्ष-वृत्ति ताकी अवस्थाकूं स्वप्नावस्था कहें हैं. स्वप्नमें ज्ञेय औ ज्ञान अन्तःकरणका परिणाम है.

सुषुप्ति अवस्थाका लक्षण ॥ १५८ ॥

सुखगोचर अविद्यागोचर अज्ञानका साक्षात्परिणामरूपवृत्तिकी अवस्थाकूं सुषुप्ति अवस्था कहें हैं. सुषुप्तिमें अविद्याकी वृत्ति सुखगोचर औ अज्ञानगोचर होवै है. यद्यपि अविद्यागोचरवृत्ति जाग्रत्में "अहं न जानामि" इसरीतिसैं होवै है, तथापि वह वृत्ति अंतःकरणकी है, अविद्याकी नहीं. यातैं सुषुप्तिलक्षणकी जाग्रत्में अतिव्याप्ति नहीं. तैसैं प्रातिभासिक रजताकार वृत्ति जाग्रत्में अविद्याका परिणाम है, सो अविद्यागोचर नहीं, तैसैं सुखाकार वृत्ति जाग्रत्में है सो अविद्याका परिणाम नहीं है. इसरीतिसैं सुखगोचर औ अविद्यागोचर अविद्यावृत्तिकी अवस्थाकूं सुषुप्ति अवस्था कहें हैं.

सुषुप्तिसम्बन्धी अर्थका कथन ॥ १५९ ॥

सुषुप्तिमें अविद्याकी वृत्तिमें आरूढ साक्षी अविद्याकूं प्रकाश है, औ स्व-
रूप सुखकूं प्रकाश है-सुषुप्तिअवस्थामें सुखाकार अविद्याकार परिणाम जिस
अज्ञानांशका हुया है, तिस अज्ञानांशमें तिसपुरुषका अंतःकरण लीन है-जाग्रत-
कालमें तिस अज्ञानांशका परिणाम अंतःकरण होवै है; यातें अज्ञानकी
वृत्तिमें अनुभूत सुखकी जाग्रतमें स्मृति होवै है. उपादानका औ कार्यका
भेद नहीं होनेतें अनुभवस्मरणकूं व्यधिकरणता नहीं. इसरीतिमें तीनि
अवस्था हैं. मरणका औ मूर्च्छाकाभी कोई सुषुप्तिमें अंतर्भाव कहें हैं
कोई पृथक् कहें हैं.

उक्त अवस्था भेदकूं वृत्तिकी अधीनता ॥ १६० ॥

यह अवस्थाभेद वृत्तिके अधीन है. जाग्रत स्वप्नमें तौ अंतःकरणकी
वृत्ति है, जाग्रतमें इंद्रियजन्य है, स्वप्नमें इंद्रियअजन्य है. सुषुप्तिमें
अज्ञानकी वृत्ति है.

वृत्तिके प्रयोजनका कथन ॥ १६१ ॥

अवस्थाका अभिमानही बंध है, भ्रमज्ञानकूं अभिमान कहें हैं, सोभी-
वृत्तिविशेष है; यातें वृत्तिकृत बंधही संसार है. औ वेदांतवाक्यसैं "अहं
ब्रह्मास्मि" ऐसी अंतःकरणकी वृत्ति होवै तासैं प्रपंचसहित अज्ञानकी
निवृत्ति होवै है सोई मोक्ष है; यातें वृत्तिका संसारदशामें तौ व्यवहार-
सिद्धि प्रयोजन है औ परमप्रयोजन मोक्ष है.

कल्पितकी निवृत्तिविषै विचार ।

कल्पितकी निवृत्तिकूं अधिष्ठानरूपतापूर्वक मोक्षमें
द्वैतापत्तिदोषके कथनकी अयुक्तता ॥ १६२ ॥

कल्पितकी निवृत्ति अधिष्ठानरूप होवै है, यातें संसारनिवृत्ति मोक्ष है-
या कहनेतें ब्रह्मरूप मोक्ष है, यह सिद्ध होवै है, यातें कल्पितकी निवृत्तिकूं
कल्पितका ध्वंस मानिकै मोक्षमें द्वैतापत्ति दोषका कथन अज्ञानप्रयुक्त है-

न्यायमकरंदकारोक्त अधिष्ठानरूप कल्पितकी
निवृत्तिपक्षमें दूषण ॥ १३३ ॥

न्यायमकरंदकारनें कल्पितकी निवृत्ति अधिष्ठानरूप नहीं मानी औ द्वैता-
यत्तिकाभी समाधान कहा है, परंतु तिनका लेख अनुभवके अनुसार नहीं-
काहेतैं ? यह तिनका लेख हैः—कल्पितकी निवृत्ति अधिष्ठानसैं भिन्न है जो
अधिष्ठानरूप कहै तौ अधिष्ठान औ कल्पितनिवृत्ति एकही पदार्थ है. दो
पदार्थ नहीं; यह सिद्ध होवै है, तहां यह पूछै हैंः—अधिष्ठानमें अंतर्भाव
मानिकै कल्पितनिवृत्तिका लोप इष्ट है अथवा कल्पितनिवृत्तिमें अंतर्भाव
मानिकै पृथक् अधिष्ठानका लोप इष्ट है ? अन्यप्रकार संभवै नहीं एकमें अपरका
अंतर्भावही कहना होवैगा. जो प्रथम पक्ष कहै तौ संभवै नहीं. काहेतैं ?
संसारका अधिष्ठान ब्रह्म है, औ संसारकी निवृत्ति ब्रह्मसैं भिन्न नहीं होवै
तौ संसारनिवृत्तिके साधनमें प्रवृत्ति नहीं हुई चाहिये. काहेतैं ? संसारनिवृत्ति
ब्रह्मसैं भिन्न तौ है नहीं औ ब्रह्म सिद्ध है. व्यापारसाध्यके अर्थ प्रवृत्ति होवै
है, स्वभावसिद्ध ब्रह्मके अर्थ ज्ञानसाधन श्रवणादिकनमें प्रवृत्ति संभवै नहीं
यातैं संसारनिवृत्तिका नित्यसिद्ध ब्रह्ममें अंतर्भाव संभवै नहीं. औ जो निवृ-
त्तिमें ब्रह्मका अंतर्भाव कहै तौभी संसारभ्रमका असंभव होनेतैं ताकी निवृत्ति-
जनक ज्ञानके साधन श्रवणादिकनमें प्रवृत्ति नहीं हुई चाहिये. काहेतैं ? संसा-
रकी निवृत्ति तौ ज्ञानसैं उत्तरकालमें होवै है ज्ञानसैं प्रथम कल्पितकी निवृत्ति
होवै नहीं, यह अनुभवसिद्ध है. औ संसारनिवृत्तिसैं पृथक् ब्रह्म है नहीं,
यातैं ज्ञानतैं पूर्व ब्रह्मरूप अधिष्ठानके अभावतैं संसारभ्रम संभवै नहीं; यातैं
अनुभवसिद्ध संसारका अभाव तौ कहा जावै नहीं. सत्य कहना होवैगा.
ताकी ज्ञानसैं निवृत्ति संभवै नहीं; यातैं संसारनिवृत्तिमें ब्रह्मका अंतर्भाव
संभवै नहीं, औ संसारनिवृत्ति ज्ञानसैं पूर्वकालमें है नहीं; ज्ञानसैं उत्तरका-
लमें होनेतैं सादि है औ ब्रह्म अनादि है. सादि पदार्थमें अनादि पदार्थका

अंतर्भाव कथन अयुक्त है. इसरीतिसँ दोनूँका परस्पर अंतर्भाव संभवै नहीं यातँ कल्पितनिवृत्ति अधिष्ठानरूप है, यह पक्ष संभवै नहीं. औ जो ऐसँ कहै, परस्पर अंतर्भाव किसीका नहीं कहँ हैं; तथापि कल्पितनिवृत्ति अधिष्ठानसँ पृथक् नहीं, अधिष्ठानकी अवस्थाविशेष कल्पितनिवृत्ति है. अज्ञात औ ज्ञात दो अवस्था अधिष्ठानकी होवँ हैं ज्ञानसँ पूर्व अज्ञात अवस्था है, औ ज्ञानसँ उत्तरकालमें ज्ञात अवस्था होवै है. ज्ञात अधिष्ठानरूप कल्पितकी निवृत्ति है, ज्ञात अधिष्ठान सादि है; यातँ ज्ञानसाधन श्रवणादिक निष्फल नहीं. औ संसारनिवृत्ति ब्रह्मसँ पृथक् नहीं, इस रीतिसँ ज्ञात अधिष्ठानरूपही कल्पित निवृत्तिकूँ मानँ सोभी संभवै नहीं. काहेतँ ? ज्ञानके विषयकूँ ज्ञात कहँ हैं, अज्ञानके विषयकूँ अज्ञात कहँ हैं, अज्ञानकृत आवरणही अज्ञानकी विषयता कहिये है. जब ज्ञानसँ अज्ञानका अभाव होवै, तब अज्ञात व्यवहार होवै नहीं; तैसँ विदेहदशामँ देहादिकनके अभावतँ ज्ञानका अभाव होनेतँ ज्ञातताका अभाव होवै है, यातँ विदेहदशामँ अज्ञात अवस्थाकी नाई ज्ञात अवस्थाकाभी अभाव होनेतँ ज्ञात अधिष्ठानरूप कल्पित निवृत्तिका मोक्षमँ अभाव हुया चाहिये. जो मोक्षमँ अभाव मानँ तौ कल्पितनिवृत्तिकूँ अनंतताके अभावतँ औषधजन्य रोगनिवृत्तिकी नाई धरमपुरुषार्थताका अभाव होवैगा. यातँ—

न्यायमकरंदकारकी रीतिसँ अधिष्ठानसँ भिन्न

कल्पितकी निवृत्तिका निरूपण ॥ १६४ ॥

कल्पित निवृत्ति अधिष्ठानरूप नहीं, तासँ भिन्न है और अधिष्ठान भिन्नभी कल्पितकी निवृत्ति द्वैतकी संपादक नहीं. काहेतँ ? अधिष्ठान भिन्न सत्य होवै तौ द्वैत होवै. सत्यसँ विलक्षणपदार्थ द्वैतका हेतु होवै तौ सिद्धांतमँ सदा अद्वैत है, या अर्थका बाध होवैगा. यातँ सत्यपदार्थका अद्वैत ही द्वैतका साधक है कल्पितनिवृत्ति अधिष्ठानसँ भिन्न है और सत्य नहीं. यातँ द्वैतसिद्धि होवै नहीं.

न्यायमकरंदकारकी रीतिसँ कल्पितनिवृत्तिके स्वरूप
निर्णयवास्तै अनेक विकल्पनका लेख ॥ १६५ ॥

कल्पितनिवृत्तिके स्वरूपनिर्णयवास्तै इसरीतिसँ विकल्प लिखेहें:-अधि-
ष्ठानसँ भिन्न कल्पितकी निवृत्तिसत्त्वरूप है वा असत्त्वरूप है वा सदसत्त्वरूपहै
वा सदसत्त्विलक्षण है ? जो सत्त्वरूप कहै तौ व्यावहारिक सत् है अथवा
पारमार्थिक सत् है ? जो व्यावहारिकसत् कहै तौ ब्रह्मज्ञानसँ उत्तर व्यावहारिक
सत्का संभव नहीं होनेतँ ब्रह्मज्ञानसँ उत्तर संसारनिवृत्तिका अभाव चाहिये.
काहेतँ ? ब्रह्मज्ञानसँ प्रथम जाका बाध होवै नहीं औ ब्रह्मज्ञानसँ उत्तर जाकी
सत्तास्फूर्ति होवै नहीं सो व्यावहारिक सत्कहिये है; यातँ कल्पित निवृ-
त्तिकुं व्यावहारिक सत् मानै तौ ज्ञानसँ उत्तर ताका संभव होवै नहीं यातँ
अधिष्ठानसँ भिन्न कल्पित निवृत्तिकुं पारमार्थिक सत्त्वरूप कहै तौ द्वैत होवैगा
इसरीतिसँ अधिष्ठानसँ भिन्न कल्पितनिवृत्ति सत्त्वरूप नहीं. जो अधिष्ठानसँ
भिन्न कल्पितनिवृत्तिकुं असत् कहै तौ असत् शब्दका अर्थ अनिर्वचनीय
है अथवा तुच्छ है? जो अनिर्वचनीय कहै तौ दोष आगे चतुर्थ विकल्पके
खंडनमें कहेंगे. तुच्छ कहै तौ संसारनिवृत्तिकुं पुरुषार्थता नहीं होवैगी,
यातँ द्वितीय विकल्प संभवै नहीं. औ अधिष्ठानसँ भिन्नकुं सदसत्-
रूप कहै तौ एक पदाथकुं सत्स्वरूपता औ असत्स्वरूपता विरोधी होनेतँ
संभवै नहीं. औ सदसत्त्वरूप मानै पूर्वउक्त सत्पक्षका दोष होवैगा औ
असत्पक्षका दोष होवैगा. काहेतँ ? कल्पितनिवृत्तिमें सत् अंश है यातँ द्वैत
होवैगा औ असत् अंशतँ अपुरुषार्थता होवैगी. औ सदसत्शब्दका ऐसा
अर्थ करे सत् कहिये व्यावहारिकसत्ताका आश्रय है औ असत् कहिये
पारमार्थिक सत्सँ भिन्न है, यातँ सत् असत्का विरोध नहीं. काहेतँ ? घटा-
दिक व्यावहारिक सत्ताके आश्रय औ पारमार्थिक सत्सँ भिन्न प्रसिद्ध है;
यातँ उक्त विरोध नहीं औ पारमार्थिक सत्ताका निषेध करनेतँ द्वैत
नहीं. व्यावहारिक सत्ता है तुच्छ नहीं, यातँ अपुरुषार्थभी नहीं इस

रीतिसँ अधिष्ठानसँ भिन्न कल्पितनिवृत्ति पारमार्थिकसत्ताशून्य व्यावहारिक सत्तावाली है इसअभिप्रायतँ सत्असत्रूप कहै तौ प्रथम विकल्पमें व्यावहारिक सत् मानै तौ जो दोष कहा 'ज्ञानसँ उत्तर व्यावहारिक पदार्थका असंभव होवै है" तिस दोषतँ यह अर्थभी संभवै नहीं; यातँ तृतीय विकल्प भी संभवै नहीं. औ अधिष्ठानसँ भिन्न कल्पित निवृत्तिसदसत् विलक्षण है यह चतुर्थ पक्ष कहै तौ सद्विलक्षण कहनेसँ द्वैत नहीं; औ असत् विलक्षण कहनेसँ अपुरुषार्थताभी नहीं, तथापि संभवै नहीं, काहेतँ ? सदसद्विलक्षण अनिर्वचनीय होवै है, यातँ कल्पितकी निवृत्ति अनिर्वचनीय होवै है यह सिद्ध होवैगा. औ माया अथवा ताका कार्य अनिर्वचनीय होवै है. यातँ अज्ञान सहित संसारकी निवृत्ति अनिर्वचनीय होवै तौ मायारूप अथवा मायाका कार्यरूप अज्ञान सहित प्रपंचकी निवृत्ति माननी होवैगी. मायारूप अथवा मायाका कार्यरूप उक्त निवृत्तिकूं कहै तौ घटरूप घटकी निवृत्ति है, इस कथनकी नाई उक्त कथन हास्यका आस्पद है औ ब्रह्मज्ञानसँ अज्ञानसहित प्रपञ्चकी निवृत्ति होवै तिसतँ अनंतर पुरुषार्थसाधन सामग्री कोई रहै नहीं यह सिद्धांत है. ब्रह्मज्ञानका फल कल्पितकी निवृत्ति मायारूप अथवा मायाका कार्यरूप होवै ताका निवर्तक कोई रह्या नहीं, यातँ मोक्षदशामें भी माया वा ताके कार्यका नित्यसंबंध रहनेतँ निर्विशेष ब्रह्मकी प्राप्तिरूप मोक्षका अभाव होवैगा. यातँ चतुर्थ पक्षभी संभवै नहीं. इसरीतिसँ अज्ञान तत्कार्यकी निवृत्ति ब्रह्मसँ भिन्न है सत्रूप नहीं, यातँ द्वैत नहीं. असत् नहीं, यातँ पुरुषार्थता नहीं. सदसद्रूप नहीं, यातँ उभयपक्षउक्त दोष नहीं. अनिर्वचनीय नहीं, यातँ मोक्षदशामें अज्ञान तत्कार्यका शेष नहीं. यातँ उक्त चतुर्विधप्रकारसँ विलक्षण अज्ञान तत्कार्यकी निवृत्ति ब्रह्मसँ भिन्न है.

न्यायसकरंदकारकी रोतिसँ उक्त चारि प्रकारसँ विलक्षण औ ब्रह्मसँ भिन्न पंचमप्रकाररूप कल्पितकी निवृत्तिका स्वरूप ॥ १६६ ॥

पंचमाकार ताकूँ कहैं. जैसेँ सदसत्सैं विलक्षण पदार्थकी अद्वैतमतमें अनीर्वचनीय परिभाषा है. तैसेँ सत्स्वरूप १, असत्स्वरूप २, सदसत्स्वरूप ३, सदसद्विलक्षण अनिर्वचनीय ४ इन च्यारिप्रकारसैं विलक्षणप्रकारवाली अज्ञान तत्कार्यकी निवृत्ति है. चतुर्विधप्रकारस विलक्षणप्रकारका नाम पंचम प्रकार है, यातैं अज्ञान तत्कार्यकी निवृत्ति ब्रह्मसैं भिन्न हैं, ता निवृत्तिमें पंचम प्रकार हैं; यह न्यायमकरंदमें लिख्या है:-

न्यायमकरन्दकारके मतकी असमीचीनता ॥ १६७ ॥

सो समीचीन नहीं. काहेतैं? व्यावहारिक सत् पदार्थ तो लोकमें प्रसिद्ध है औ अनिर्वचनीय पदार्थभी इंद्रजालकृत लोकमें प्रसिद्ध हैं; तैसेँ पारमार्थिक सत्पदार्थ शास्त्रमें ब्रह्म प्रसिद्ध है. औ विद्वानोंके अनुभवसिद्ध ब्रह्मात्मा है इस सर्वसैं विलक्षण कोई वस्तु लोकशास्त्रमें प्रसिद्ध नहीं. अत्यंत अप्रसिद्ध-रूप अज्ञानसहित संसारकी निवृत्ति मानैं तो पुरुषार्थका अभाव होवैगा. काहेतैं ? पुरुषकी अभिलाषाका विषय पुरुषार्थ कहियेहै. अत्यंत अप्रसिद्धमें पुरुषकी अभिलाषा होवै नहीं; किंतु प्रसिद्धमें अभिलाषा होवै है, यातैं प्रसिद्धपदार्थनसैं विलक्षण कल्पितनिवृत्ति नहीं. यद्यपि कल्पितनिवृत्तिकूँ अधिष्ठानरूप मानैं तोभी संसारका अधिष्ठान ब्रह्म प्रसिद्ध नहीं, तथापि पूर्व अनुभूतमें अभिलाषा होवै है, यह नियम नहीं; किंतु अनुभूतके सजातीयमें अभिलाषा होवैहै. जैसेँ भयरूप अनर्थहेतु सर्पकी निवृत्ति अधिष्ठान रज्जुरूप है; तैसेँ जन्ममरणादिरूप अनर्थ हेतु संसारकी निवृत्ति अधिष्ठान ब्रह्मरूप है, इसरीतिसैं अधिष्ठानत्व धर्मसैं ब्रह्मरूप संसारकी निवृत्ति अनुभूतके सजातीय होनेतैं पुरुषकी अभिलाषा संभवै है. औ पंचम प्रकारवादीके मतमें अनुभूत सजातीय नहीं होनेतैं प्रवृत्ति संभवै नहीं; औ अधिष्ठानसैं भिन्न मानैं तो भाष्यकारके वचनसैं विरोध होवैगा. भाष्यकारनैं कल्पितनिवृत्ति अधिष्ठानरूपही कही है.

न्यायमकरंदकारोक्त ज्ञात अधिष्ठानरूपकल्पितकी निवृत्तिपक्षमें
दोषका उद्धार औ प्रसंगमें विशेषण उपाधि और
उपलक्षणका लक्षण ॥ १६८ ॥

ज्ञात अधिष्ठानरूप कल्पितकी निवृत्ति माननेमें जो दोष कहा है—
शोक्षदशामें ज्ञातत्वके अभावतैं कल्पितनिवृत्तिका अभाव होनेतैं कल्पितका
उज्जीवन होवैगा, ताका यह समाधान है—ज्ञातत्वविशिष्ट औ ज्ञातत्वउप-
हित ब्रह्म तौ शोक्षकालमें नहीं है. काहेतैं ? ज्ञातत्वविशेषणवालेकूं
ज्ञातत्वविशिष्ट कहैं हैं, औ ज्ञातत्वउपाधिवालेकूं ज्ञातत्वउपहित कहैं
हैं. कार्यमें सम्बन्धी जो वर्तमानव्यावर्तक सो विशेषण कहिये है. जैसे नील-
रूपवाला घट उपजै है, या स्थानमें नीलरूप विशेषण है. काहेतैं ? उत्प-
त्तिरूपकार्यसैं सम्बन्धी है. औ घटमें वर्तमान हुवा पीत घटसैं व्यावर्तक है.
औ कार्यमें असम्बन्धी वर्तमान व्यावर्तक उपाधि कहिये है जैसे भेरी
उपहित आकाशमें शब्द है इस स्थानमें भेरी उपाधि है. काहेतैं ? शब्दकी
अधिकारणतामें भेरीका सम्बन्ध नहीं औ वर्तमान भेरी बाह्याकाशतैं व्यावर्तक
है. औ कार्यमें असम्बन्धी व्यावर्तक होवै सो उपलक्षण कहिये है. उप-
लक्षणमें वर्तमानताकी अपेक्षा नहीं. अतीतभी उपलक्षण होवै है. औ
उपाधि तौ विशेष्यके सर्वदेशमें होवै है. उपलक्षण एकदेशमें होवै है. जैसे
“काकबद् गृहं गच्छ” ऐसा कहैं, जिस गृहमें काकसंयोग देख्या है, तिस
गृहसैं काक चल्या जाव ताभी गमन करैहै. इहां गृहका काक उपलक्षण
है. काहेतैं ? गमनरूप कार्यम असम्बन्धी है औ गृहके एक देशमें है; तैसें
वर्तमान औ अतीत काक अन्यगृहतैं व्यावर्तक है. इसरीतिसैं विशेषण
औ उपाधि तौ वर्तमान होवै है, यातैं विशेष्यके सर्वदेशमें औ सर्वकालमें
होवै है. विशेष्यके जा देशमें जा कालमें नहीं होवै ता देशमें ता कालमें
विशिष्ट व्यवहार नहीं होवै है औ उपहित व्यवहारभी नहीं होवै है.

किंतु जितने कालमें जितने देशमें व्यावर्तक होवै उतने देशमें औ कालमें विशिष्ट व्यवहार औ उपहित व्यवहार होवै है, सो मोक्षदशामें ज्ञातत्वका संबंध नहीं, किंतु पूर्वज्ञातत्व हुआ है, यातें ज्ञातत्वविशिष्ट औ ज्ञातत्वउपहित तौ अधिष्ठान नहीं है, औ व्यावर्तक मात्रकूं उपलक्षण कहें हैं, वर्तमानमें आग्रह नहीं; यातें विशेष्यके एक देशमें सम्बंध हुये औ एककालमें सम्बंध हुयेभी व्यावर्तककूं उपलक्षण कहें हैं. इतर पदार्थसैं भेदज्ञानकूं व्यावृत्ति कहें हैं. विशेषण, उपाधि, उपलक्षण ये तीनों इतरसैं व्यावृत्ति करैहैं तिनमें विशेषण तौ यावत् देशकालमें आप होवै, तिस देश कालस्थ स्वविशिष्ट विशेष्यकी व्यावृत्ति करै है. जाकी व्यावृत्ति विशेषणसैं होवै सो विशिष्ट कहिये है, औ जिस देशकालमें व्यावर्तक होवै तिस देशकालस्थ व्यावर्तनीयकी व्यावृत्ति करै, आप बहिर्भूत रहै सो उपाधि कहिये हैं. जाकी व्यावृत्ति उपाधिसैं होवै; सो उपहित कहिये है; औ व्यावर्तनीयके एकदेशमें कदाचित् होयकै व्यावृत्ति करै तौ उपाधिकी नाई आप बहिर्भूत रहै सो उपलक्षण कहिये है; जाकी व्यावृत्ति उपलक्षणमें होवै सो उपलक्षित कहिये है. यातें यह निष्कर्ष हुआ:—व्यावर्तक व्यावर्तनीय इन दोनूंमें विशिष्ट व्यवहार होवैहै, जितने देशमें व्यावर्तक होवै उतने देशमें स्थित व्यावर्तनीय मात्रमें उपहित व्यवहार होवै है, परंतु व्यावर्तक सद्भावकालमें व्यावर्तककूं त्यागिकै उपहित व्यवहार होवै है औ व्यावर्तनीयके एक देशमें कदाचित् व्यावर्तक होवै, तहां व्यावर्तनीय मात्रमें उपलक्षित व्यवहार होवै है इहां व्यावर्तक सद्भावकी अपेक्षा नहीं. इसरीतिसैं विशेषणादिकनके भेदतें अंतःकरणविशिष्ट प्रमाता है, अंतःकरणोपहित जीव साक्षी है औ अंतःकरणोपलक्षित ईश्वर साक्षी है, इहां प्रसंग यह है. मोक्षदशामें ज्ञातत्वके अभावतें ज्ञातत्वविशिष्ट औ ज्ञातत्वोपहित तौ अधिष्ठान संभवै नहीं, तथापि ज्ञातत्वोपलक्षित अधिष्ठान मोक्षदशामेंभीहैऔ.

अधिष्ठानरूपनिवृत्तिके पक्षमें पंचमप्रकारवादीकी शंका ॥ १६९ ॥

जो पंचमप्रकारवादी यह शंका करैः—जामें कदाचित् ज्ञातत्व होवै तामें ज्ञातत्वके अभावकालमें भी ज्ञातत्वोपलक्षित मानें तौ ज्ञातत्वसैं पूर्वकालमेंभी भावी ज्ञातत्वकूं मानिकै ज्ञातत्वोपलक्षित कह्या चाहिये, जो पूर्वकालमें ज्ञातत्वोपलक्षित मानें तौ संसारकालमेंभी ज्ञातत्वोपलक्षित अधिष्ठानरूप संसार निवृत्तिके होनेतैं अनायासतैं पुरुषार्थप्राप्ति होवैगी; यातैं ज्ञातत्वके अभावकालमें ज्ञातत्वोपलक्षित अधिष्ठानरूप कल्पितनिवृत्ति कहना योग्य नहीं.

उक्त शंकाका समाधान ॥ १७० ॥

ताका यह समाधान हैः—व्यावर्तक संबंधसैं उत्तरकालमें उपलक्षित व्यवहार होवै है, पूर्वकालमें नहीं होवै है जैसे काकसंबंधसैं उत्तरकालमें काकोपलक्षित व्यवहार होवै है, तैसैं ज्ञातत्वकी उत्पत्तिसैं पूर्व संसारदशामें ज्ञातत्वोपलक्षित अधिष्ठान नहीं, किंतु उत्तरकालमें ज्ञातत्वके अस्त-त्वावकालमें भी ज्ञातत्वोपलक्षित अधिष्ठान है, ताका स्वरूपही संसारनिवृत्ति है.

न्यायमकरंदतैं अन्यरीतिसैं अधिष्ठानतैं भिन्न कल्पितकी

निवृत्तिका स्वरूप ॥ १७१ ॥

कल्पितकी निवृत्ति अधिष्ठानसैं भिन्न है; या पक्षमें आग्रह होवै तौ न्यायमकरंदग्रंथमें उक्तरीतिसैं अत्यंत अप्रसिद्ध पंचमप्रकार मानना निष्फल है. काहेतैं ? अनिर्वचनीयकी निवृत्ति अनिर्वचनीय है. निवृत्ति नाम ध्वंसका है, तिस ध्वंसकूं अनंत अभावरूप मानें औ अधिष्ठानसैं भिन्न मानें तौ मोक्षदशामें द्वैत होवै, सो ध्वंस अनंत अभावरूप नहीं; किंतु क्षणिक भाव-विकार है. यास्कनाम सुनिनैं वेदका अंग निरुक्त कन्या है; तामें जन्म, सत्ता, वृद्धि, परिणाम, अपक्षय, विनाश ये षट्भावविकार कहे हैं. भाव कहिये अनिर्वचनीय वस्तु ताके विकार हैं, अवस्थाविशेष हैं. अनिर्वचनी-

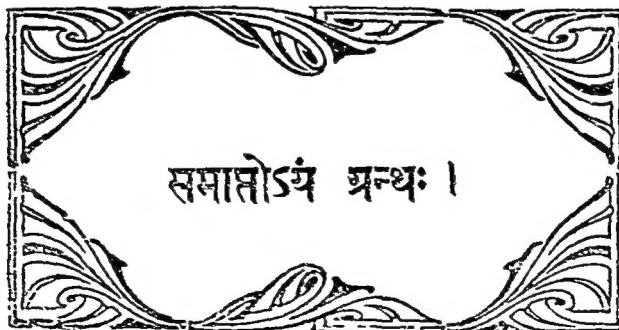
यकी अवस्था विशेष होनेतैं जन्मादिक नाशपर्यंत अनिर्वचनीय हैं. जैसे जन्म क्षणिक है. काहेतैं ? आद्यक्षणसंबंधकूं जन्म कहैं हैं; प्रथम क्षणमें "जायते" ऐसा व्यवहार होवै है, द्वितीयादिक्षणमें "जातः" ऐसा व्यवहार होवै है "जायते"ऐसा व्यवहार होवै नहीं. तैसें सुद्धरादिकनतैं घटका चूर्णादिभाव होवै तब एक क्षणमें "घटो नश्यति" ऐसा व्यवहार होवै है. द्वितीयादिक्षणमें "नष्टो घटः" ऐसा व्यवहार होवै है, "नश्यति"यह व्यवहार होवै नहीं; यातैं जन्मनाश क्षणिक है, वर्तमान जन्म घटका है, यह "जायते घटः" या वाक्यसैं प्रतीत होवै है. अतीत जन्म घटका है. यह "जातो घटः" या वाक्यसैं प्रतीत होवैं है. जैसे घटका वर्तमान नाश है, यह "नश्यति घटः" या वाक्यसैं प्रतीत होवै है औ "नष्टो घटः" या वाक्यसैं घटका अतीत नाश प्रतीत होवै है. जो ध्वंसरूप नाश अनंत होवै तौ नाशमें अतीतत्व व्यवहार नहीं हुया चाहिये; यातैं नाश अनंत नहीं किंतु क्षणिक है औ भावविकार है; यातैं अभावरूप नहीं. औ अनुपलब्धिनिरूपणमें अनंत अभाव ध्वंस कह्या, सो न्यायकी रीतिसैं कह्या हैं. वेदांतमतमें एक अत्यंताभावही अभावपदार्थ है; इसरीतिसैं कल्पितकी निवृत्ति क्षणिक है, अनिर्वचनीय है जैसे विद्वान्के अनिर्वचनीय शरीरादिक ज्ञानसैं उत्तरभी प्रारब्धबलतैं किंचित्काल रहै है. द्वैतके साधक नहीं तैसें ज्ञानसैं उत्तरकाल कल्पितकी निवृत्ति एक क्षण रहै है; यातैं द्वैतकी साधक नहीं. एक क्षणतैं उत्तर कल्पित निवृत्तिका अत्यंताभाव है सो ब्रह्मरूप है.

उक्तमतमें पुरुषार्थका स्वरूप. (दुःखाभाव वा केवल सुख) ॥ १७२ ॥

या मतमें दुःखनिवृत्ति क्षणिकभाव होनेतैं पुरुषार्थ नहीं; किंतु दुःखाभाव पुरुषार्थ है, अथवा दुःखाभावभी पुरुषार्थ नहीं; किंतु केवल सुखही पुरुषार्थ है. काहेतैं ? अनंत दुःखसहित ग्राम्यधर्मादिकनका सुख हैं; तामें स्वभावसैं सकल जीवनकी प्रवृत्ति होवै है. जो दुःखाभावभी पुरुषकी:

अभिलाषाका विषय होवै तौ सर्वथा दुःखग्रसित सुखमें पुरुषकी अभिलाषा नहीं हुई चाहिये; औ जहां दुःखाभावमें अभिलाषा होवै है, तहां भी स्वरूपसुखानुभवका प्रतिबंधक दुःख है, ताके अभावकालमें स्वरूपसुखका प्रादुर्भाव होवै है, यातें दुःखाभावमें पुरुषकी अभिलाषास्वरूपसुखके निमित्त है, इसरीतिसँ मुख्य पुरुषार्थ सुख है, दुःखाभाव नहीं, यातें दुःखात्यन्ताभावकूभी ब्रह्मरूप नहीं मानै औ अनिर्वचनीय मानै तौ ताका भी बाध संभवै है; परंतु अनिर्वचनीयका बाधरूप अभावं तौ अधिष्ठानरूप अनुभवसिद्ध है, यातें अज्ञानसहित भावाभावरूप प्रपंच औ ताकी निवृत्ति सकल अनिर्वचनीय है, तिन सर्वका अधिष्ठानरूप बाध होयकै निद्वैतस्वरूप परमानन्द परमपुरुषार्थ मोक्ष है.

इति श्रीमन्निश्चलदाससंज्ञकसाधुविरचिते वृत्तिप्रभाकरे जीवेश्वर-
स्वरूपनिरूपणपूर्वकवृत्तिप्रयोजननिरूपणसहितकल्पित-निवृ-
त्तिस्वरूपनिरूपणं नामाष्टमः प्रकाशः ॥ ८ ॥



क्रय्यपुस्तकें—(वेदान्तग्रंथ—भाषा.)

नाम.

आत्मपुराण—भाषामें दशोपनिषदोंका भावार्थ चिद्ब्रह्मनान्द
स्वामिकृत

योगवासिष्ठ—बड़ा भाषा छः प्रकरणोंमें श्रीगुरुवसिष्ठजी और
श्रीरामचंद्रजीका संवादोक्त अपूर्व ग्रंथ है दो जिल्दोंमें

स्वरूपानुसंधान—वेदान्तियोंको अवश्य लेने योग्य ...
योगवासिष्ठ—भाषामें वैराग्य और मुमुक्षु प्रकरण बड़ाअक्षर
ग्लेज कागज

ज्ञानवैराग्यप्रकाश—(भाषा वेदान्त)—इसके देखनेसे
विषयी पुरुषोंकाभी चित्त संसारसे उपरामको प्राप्त होजाता
है फिर विरक्तोंकी कौन कथा है... ..

योगवासिष्ठसार—भाषा

षक्षपातरहित अनुभवप्रकाश—(कामलीवाले बाबाजी कृत)
इसमें चारवेद, षट्शास्त्रका सार और अठारह पुराणोंकी
कथा आदिका अध्यात्मविद्यापर अर्थ लिखागया है ।
आत्मज्ञानियोंको अत्यंत दुर्लभ है

अभिलाषसागर—भाषामें स्वामी अभिलाषदास उदासी-
कृत—इसमें वंदनविचार, ग्रंथविचार, मार्गविचार, भजन-
विचार, जड़ब्रह्मविचार, चैतन्यब्रह्मविचार, निराकार ब्रह्म-
विचार, मिथ्याब्रह्मविचार, अहंब्रह्मविचार, ब्रह्मविचार,
वर्तमानब्रह्मविचारादि विषय अच्छीरीतिसेवर्णित कियेहैं ।

नामः

गणेशगीता—विद्यावारिधि पं० ज्वालाप्रसादजी मिश्र कृत

भाषाटीका सहित (गणेशपुराणान्तर्गत)

देवीगीता—(देवी भागवतान्तर्गत) विद्यावारिधि पं० ज्वालाप्रसादजी

मिश्र कृत भाषाटीका सहित नित्य पाठ करने योग्य

अतीव उपयोगी है

भगवद्गीता—“मिश्र भाष्य सहित” विद्यावारिधि पं० ज्वाला-

प्रसादजी मिश्र कृत । जिनके गीता ग्रंथकी प्रशंसा लोकमान्य

तिलक भी अपने गीता रहस्यमें करगये हैं श्लोक सहित

अन्वय सरलार्थ और अध्यात्म भाष्य है

शिवगीता—पद्मपुराणों के १६ अध्यायोंमें भगवान् श्रीराम-

चंद्रजी को शिवजीने ज्ञानोपदेश किया है विद्यावारिधि

पं० ज्वालाप्रसादजी मिश्र कृत भाषाटीका सहित ...

भगवद्गीता—श्रीधरस्वामिकृत सुबोधिनी संस्कृतटीका तथा मुरादा-

बाद निवासी पं० ब्रजरत्नजी भट्टाचार्य कृत

भाषाटीका सहित

कपिलगीता—श्रीमद्भागवतान्तर्गत विद्यावारिधि पं० ज्वालाप्रसादजी

मिश्र कृत भाषाटीकासहित इसमें भगवान् कपिलदेवजीने

अपनी माता देवहूति को ज्ञानोपदेश किया है ...

नोट—उपरोक्त पुस्तकोंका मूल्य पत्र द्वारा दरयापत कीजिये ।

पुस्तक मिलनेका ठिकाना—

खेमराज श्रीकृष्णदास,

“श्रीविद्मेश्वर” स्टीम्-प्रेस,

बम्बई.

गङ्गाविष्णु श्रीकृष्णदास,

“लक्ष्मीविद्मेश्वर” स्टीम्-प्रेस,

कल्याण-बम्बई.