प्रतिपादितं तद्विहाय ये नाम प्राचीनग्रन्थ-परिभाषा एव रटन्ति ते 'तातस्य कूपोऽयमिति ब्रुवाणाः क्षारं जलं कापुरुषाः पिबन्ति'। तत्र केचन द्रविडप्राणायामेन यथा वा तथा वा प्राचीनमान्यतां विज्ञानानुसारिणीमेव साधयितुं बद्धपरिकरा दृश्यन्ते। परे पुनः प्रत्यक्षसिद्धामपि वस्तुस्थितिं गजनिमीलिकयावहेलयन्तो न कदाचिदपि प्राचीनानामुक्तिर्मिथ्या भवितुमर्हतीति हठेनाक्रान्तधियो भवन्ति तान् सत्यापलापिनः प्रति वाचंयमा एव तिष्ठासामः। यत्सत्यं, प्राचीनभारतीया विज्ञानक्षेत्रे इदानींवत् पृष्ठानुगामिनो नासन्। किन्तु प्राचीनान् भारतीयान् वर्जयित्वा देशान्तरे सम्प्रति कोऽपि किमपि नूतनतथ्यमाविष्कर्त्तुं न प्रभवतीति सत्यस्येयत्तां स्वीकर्त्तुं न वयमुत्सहामहे।

चित्तशुद्धचर्थञ्चारित्रं प्रतिपादितं भारतीयदर्शने इत्यवोचाम उपरिष्टात्। चारित्र्याङ्गतया ये हिंसासत्यास्तेयब्रह्मचर्य्यापरिग्रहादयो गुणा प्रतिपादितास्ते शाश्वताः सार्वभौमिकाश्च किन्तु एषां गुणानां प्रयोजनं चित्तशुद्धिद्वारा परम्परया मुक्तिरस्ति। मुक्तिश्च वैयक्तिकी न सामूहिकी। तेनाहिंसादयो गुणा अपि प्राधान्येन वैयक्तिकाः। भारतीयदर्शने व्यक्तेः परिष्कारेण समाजस्य परिष्कार इष्यते। समाजवादे पुनः समाजः केन्द्रीभूतो न तु व्यक्तिः।

तस्मात्समाजवादस्य युगे व्यक्तिपरकस्य दर्शनस्य नोपयोगित्वमिति केचित्। तत्र ब्रूमः—विनियोग एषां सिद्धान्तानां व्यष्टिपरकोऽपि सम्भवति समष्टिपरकोऽपि च। यथाहिंसायाः प्रयोगो महात्मना गान्धिना समष्टिपरकोऽकारि। तस्मात् पूर्वमहिंसायाः प्रयोगः व्यक्तेर्मुक्तयेऽभून्न तु समाजस्य राष्ट्रस्य वा मुक्तये। श्रीगान्धिना राष्ट्रस्य मुक्तयेऽहिंसा प्रयुक्ता। एवमपरिग्रहोऽपि व्यक्तेर्जीवने विलासाभावाय प्रयुक्त इदानीं यावत्। यदि राष्ट्रस्य जीवने विलासाभावायापरिग्रहः प्रयुक्तो निर्धनानां सुखाय स्यात्तर्ह्यपरिग्रहस्य समष्टिपरक उपयोगः स्यात्। निर्धने भारतसदृशे देशे तपोमयं सरलञ्च जीवनं देशोन्नत्यै स्यात्। तत्तादृशं जीवनं भारतीयदर्शनेऽभिप्रेतमिति न तिरोहितं चक्षुष्मताम्।

तपोमयं सरलं जीवनं स्वाभाविकं प्राकृतिकञ्च भवेदित्यपि स्वतः सिद्धम्। आधुनिके युगे यन्त्रीकृते जीवने जटिलताप्राकृतिकता च समुत्पन्ने। प्रकृत्याः विच्छिन्नाः स्मः। वयं यन्त्रवदाचरामः न तु प्रकृतेः सजीव-प्राणिवत्। तेन जीवने नीरसताजायत। तदर्थं प्रकृतिं निवर्तध्वमिति मनीषिणो वदन्ति। प्रकृतिं प्रति निवर्तनस्यादिममनुष्यवदाचरणं नाभिप्रेतं यथा हिंस्रीति प्रसिद्धैः प्रदर्श्यते। तपोवने तपस्विनः सरलाः सन्तोऽपि संस्कृतरूचयः कल्पिता न तु आदिमावस्थायाः मानवाः। प्राकृतिकजीवनं नाम कणे कणे प्रकृतेः दिव्यतया तादात्म्यानुभूतिः। अयं भारतीयदर्शनस्याधुनिके सन्दर्भे महान् सन्देशः।

अत्रेदमधार्यम्—भारतीयदर्शने यथा केचन विषयास्तर्कातीताः प्रतिपादितास्तथैव जीवनस्य चरमावस्था पापपुण्यातीता प्रतिपादिता। 'अन्यत्रधर्मादन्यत्राधर्मादि' ति श्रुतेः।[१४] अस्यामवस्थायां भारतीयदर्शनेऽव्यवहारिकतापततीति बहवः। तत्र परमार्थव्यवहारभेदमजानतामिदं मतम्। परमार्थे पापपुण्ययोरकिञ्चित्करत्वेऽपि व्यवहारे धर्म एव मनुष्यं पशुभ्यो भिनत्ति। धर्मश्च नायं वैयक्तिकः प्रत्युत समाज स्याधारभूतः धर्मो धारयति प्रजा इतिः स्मृतेः। नायं धर्मः सम्प्रदाय इत्यस्य पर्यायः। यैस्तत्त्वैः समाजः स्थायी भवति तानि तत्त्वानि धर्मशब्देनाख्यायन्ते। परमार्थतश्च स्वस्वरूपोपलब्धिरिष्टा मनुष्याणाम्। तत्र पापपुण्ययोरुभयोरपि पररूपत्वान्नोपयोगः। अतः भारतीयदर्शनमतिनैतिकं सदपि परमार्थतः व्यवहारिकतायां नैतिकतां प्रतिपादयति। सा नैतिकता सम्प्रदायविशेषमतिक्रम्य सार्वभौमिकी सती सम्प्रति युज्यतेतराम्।

एकतायां विभिन्नतायामेकताञ्च पश्यन्ति भारतीयदार्शनिकाः। व्यवहारतो विविधता परमार्थतश्चैकतेति तेषां मतम्। तस्माद्रुचिवैचित्र्यादुपासनापद्धतिवैचित्र्ये सत्यपि परमतत्त्वे नानात्वं नास्ति एकं सद्विप्रा बहुधा वदन्तीति श्रुतेरादाय[१५] रुचीनां वैचित्र्याद्ऋजुकुटिलनानापथजुषां नृणामेको गम्यस्त्वमसि पयसामर्णव इवेति पुष्पदन्तोक्तिपर्यन्तं भारतस्य दार्शनिकपरम्परायां विविधतायामेकतादर्शि। सम्प्रति विज्ञानस्याविष्कारैः संसारः सङ्कुचितः। तत्र संसारे भाषावेशभोजनव्यवहारधर्मादीनां विविधतास्ति तथापि भारतीयदर्शनप्रदर्शितैकत्वसमाश्रयणेनैव पारस्परिकसंघर्षनिवारणपूर्वकं सहास्तित्वं सर्वेषां सम्भवति।

तर्कस्य प्राधान्याद् भारतीयदर्शने कारण-कार्य-सम्बन्धं भारतीयमनीषिणः समर्थयामासुः। कारणं विना कार्यं सम्पद्येत चेत्तर्हि तर्कस्य विज्ञानस्य वा मूलमेव विच्छिन्नं स्यात्। जीवनदर्शनप्रसङ्गे कारणकार्यसिद्धान्तविनियोगेन भारतीयाः कर्मसिद्धान्तमाविष्कृतवन्तः। कर्मसिद्धान्तः समीचीनो नवेति नात्र मीमांसामहे; किन्तु दर्शनशास्त्रस्येतिहासे कारण-कार्य-सम्बन्धं स्वीकृत्य सुखदुःखयोर्व्याख्या कर्मसिद्धान्तं विना सिद्धान्तान्तरद्वारा केनापि कुत्रापि न व्यधायीति विवक्षामः।

किन्तु कर्मसिद्धान्तेनास्माकं देशेऽकर्मण्यताजनीत्यपि सत्यम्। कार्यकारणसम्बन्धे स्वीकृतेऽतीते नियते भविष्यदपि नियते, भविष्यति नियते च वर्तमानं प्रत्युदासीनतोत्पन्ना। यद्भावि तद्भावीति भारते लोकाः प्रतिकाररहिताः

---

१३. वेदान्तसारः, (सम्पा० कृष्णकान्त त्रिपाठी), मेरठ, १९७५, पृ० ५९. (८० पृ० ४८)

१४. कठ०, १. २. १४

१५. ऋग्वेदः, १. १६४. ४६

पुरुषार्थहीनाश्च संजाताः। कर्मसिद्धान्तस्य किमयमाशय आसीदिति प्रश्ने समुज्जृम्भिते नाधिकं विवक्षामः। केवलन्तु इतिहासविदामिदमेव निवेदयामः—आसीत्पुराकल्पे कश्चनाजीवकसम्प्रदायः गोसालकप्रवर्तितः। स आजीवकसम्प्रदायः सुतरां नियतिवादं श्रद्दधाति स्म।[१६] किन्त्वस्माकं देशे वर्षसहस्रपर्यन्तं लब्धप्रचारोऽयं सम्प्रदायोऽद्य विलयं गतः इदानीमितिहासावशेषो बभूव। हिन्दु-जैन-बौद्ध-सम्प्रदायाः कर्मसिद्धान्तसमर्थकाः सन्तो ये अवशिष्टास्ते सर्वे पुरुषार्थवादिनः। अस्मद्देशेन सिद्धान्ततो नियतिवादस्यायमेव सत्कारो विहितो यन्नियतिवादिन आजीविकाः नामावशेषाः कृताः। तथापि ये भाग्यवादमाश्रयन्ते पुरुषदोषः स भवति न तु शास्त्रदोषः।

अत्रेदमवधेयं—यदि नाम भारतीयदर्शनमाधुनिके युगे सर्वथानुकूलं किन्तर्हि तत्प्रतिदिनमुपेक्ष्यते। अथवा भारतीयानां तत्ताद्दशे दर्शने सति किमिति राष्ट्रस्य जीवने प्रफुल्लता नाविर्भवति। मन्यामहे, भारतीयदर्शने सन्तुलनाभाव इति। तद्यथाध्यात्मिकमूल्यानां महत्त्वे सति भौतिकोन्नतेरुपेक्षा दर्शनमेकाङ्गिनं विधत्ते। आत्मात्मेति ब्रुवाणैः देशेऽस्माकं पदार्थाः सुतरामुपेक्षिताः। तेन दारिद्र्यमवर्धत। दारिद्र्ये समुपचिते लालसा बलवत्तराभूत्। तेनान्तरङ्गतः भौतिकसुखाभिलाषिणस्सन्तोऽपि भारतीयाः बाह्यतस्त्यागिनः संवृत्ताः। अयमेव मिथ्याचार इत्युच्यते।[१७]

पदार्थोपेक्षायाः शरीरोपेक्षाप्यङ्गीभूता। शरीरमाद्यं खलु धर्मसाधनमिति[१८] कविकुलगुरोः कालिदासस्य शरीरोपेक्षिणः प्रत्यासीदादेशः। किन्त्वस्माकं चिन्तकाः शरीरं व्याधिमन्दिरं जलबुद्बुदनश्वरं कदलीस्तम्भवन्निस्सारं सकलमलराशिं मन्वानास्तदाद्यं धर्मसाधनमुपेक्षितवन्तः। एवमेव 'यज्ज्योतिरन्तरमृतं प्रजासु'[१९] इति मनः श्रुतिषु स्तुतमासीत् तन्मनश्चपलमिति बन्धनमिति च निन्दितम्। एव शरीरमनसोर् आत्मना शत्रुतेव समुत्पन्ना। इदं खण्डितव्यक्तित्वस्य मूलम्। तेन दमनं प्रारब्धम्। तपसः परम्परा देशेऽस्मिन् पुरातनी बभूव। दमनस्य तपसा मिथ्यातादात्म्यं स्थापितमभूत्।

शरीरोपेक्षया सार्धं परिवारजनानामप्युपेक्षाभूत्। परिवारं प्रति स्नेहभावः राग इति गर्हितोऽभूत्। परिवारोपेक्षायां सत्यां समाजे स्त्रियः स्थानं निम्नतरं जातम्। 'यत्रैतास्तु न पूज्यन्ते सर्वास्तत्राफलाः क्रियाः'[२०] इति मनोर्वाक्यमनुसृत्य स्त्रीषु अवहेलितासु स्तुतोऽस्माकं समाजः पङ्गुरिव सम्पन्नः। वैराग्येन

---

१६. Bhargava, D., Jaina Ethics, Delhi, 1968, p. 17
१७. गीता, ३. ३
१८. कुमारसम्भवम्, ५. ३३
१९. यजुर्वेदः, ३४, ३
२०. मनुस्मृतिः, ३. ५६

व्यक्तिः आत्मकेन्द्रिता सती समाजं सुतरामवहेलयामास । सेवायाः प्रेम्णो वा निवृत्तिमार्गेऽवकाश एव नासीत् ।

यद्यपि श्रमस्य महिमानं द्योतयति श्रमणशब्दः आश्रमशब्दश्च परन्तु कर्ममात्र बन्धनकारणे सति कुत्र कर्मठताया अवकाशः ? अकर्मण्ये पुरुषेऽश्रियो वसन्तीति प्रसिद्धमेव नानाश्रान्ताय श्रीरस्तीति श्रुतिश्च ।[२१] श्रीविहीने देशे कुतः प्रसन्नता, अप्रसन्ने कुतः निर्मलता, मलिने च मनसि कुतः दर्शनसम्पत् । आधुनिके युगे चेतनेयं जागर्त्ति । श्रमः सेवा प्रेमभावना च कल्याणस्य साधनमिति । परं केचनाल्पश्रुताः अकर्मण्यतायै समाजोपेक्षायै प्रेमाभावाय च भारतीयदर्शनमेव निदानं मन्यन्ते । आधुनिकसन्दर्भे दर्शन-परिशीलनपरैः सम्यक्तया विचारणीयम् किं वयं विद्योपासनया अविद्योपेक्षया चान्धन्तमः प्रविष्टाः स्मः ? किं सम्भूत्या उपेक्षासम्भूत्या एव चोपासनास्मान् मृत्योः पारं तारयिष्यति ?

ये सम्पन्नाः देशास्तत्र आत्मज्ञानं विना जीवनं शून्यमेव प्रतिभाति । तस्माद्भौतिकसम्पन्नतैव नोपकरिष्यति जगतः । भारतीयदर्शनस्याधुनिकसन्दर्भेऽध्यात्मज्ञानस्य महान् सन्देशः । किन्तु वयं स्वयं भौतिकचाकचक्यचमत्कृताः अध्यात्मनामापि न शुश्रूषामः ।

विनोबाभावेमहोदयेनोक्तम्—राजनीतेः स्थानं विज्ञानं, सम्प्रदायस्य स्थानमध्यात्मज्ञानं च गृह्णीयात् । विज्ञानाध्यात्मज्ञानयोरयं समन्वय एवाधुनिकसन्दर्भे भारतीयदर्शनस्य योगदानं भवितुमर्हतीति समासतोऽस्माकमाकूतम् ।

---

२१. ऐतरेयब्राह्मणम्, ३३. ३

8

धर्म शब्द का अर्थ

भारतीय दार्शनिक चिन्तन में तीन शब्द ऐसे हैं जिनका सम्भवत: अंग्रेजी में या संसार की किसी अन्य भाषा में ठीक पर्यायवाची शब्द नहीं मिल सकता। वे शब्द हैं—'धर्मन्', 'कर्मन्' और 'ब्रह्मन्'। ये तीनों ही शब्द मूलत: नकारांत हैं, तीनों ही नपुंसकलिंग में हैं और भारतीय दर्शन के चिन्तन को समझने के लिए तीनों का ज्ञान नितान्त अनिवार्य है। इनमें 'धर्मन्' शब्द वेद में तो नकारान्त ही था किन्तु लौकिक संस्कृत में घिसते-घिसते अकारान्त हो गया।

'धर्म' शब्द ऋग्वेद में अनेक स्थलों पर आया है और जिस प्रकार परवर्ती साहित्य में 'धर्म' का सम्बन्ध धारण करने से जोड़ा जाता है, वैदिक साहित्य में भी उसी प्रकार यह सम्बन्ध जोड़ा जाता था[1]। अथर्ववेद में सत्य, ऋत, दीक्षा, तप, ब्रह्म और यज्ञ वे तत्त्व माने गये हैं, जो पृथ्वी को धारण करते हैं[2]। ये ही तत्त्व मूलत: वैदिक काल की धर्म भावना के स्तम्भ हैं। इस वैदिक विचार ने कि धर्म के ये तत्त्व पृथ्वी को धारण किये हैं, मनुस्मृति की इस परम्परा के माध्यम से कि धर्म वृषभ है[3] इस लोक-परम्परा को जन्म दिया कि पृथ्वी को वृषभ धारण किये हुए है। सम्भवत: धर्म के चार अंग, जिन्हें भागवत में धर्म के पद कहा गया है, इस परम्परा के कारण बने होंगे कि धर्म वृषभ है। भागवतपुराण में धर्म के विद्या, दान, तप और सत्य ये चार पद माने गये हैं[4] और वृषभ के भी चार पद होते हैं।

ऋग्वेद में जहां धर्म को एक ऐसा तत्त्व माना है जिसके द्वारा मित्र और वरुण संसार की रक्षा करते हैं, वहां धर्म के साथ व्रत और ऋतु की भी चर्चा

---

१. अतो धर्माणि धारयन्—ऋग्वेद १. २२. १८

२. सत्यं बृहदृतमुग्र दीक्षा तपो ब्रह्म यज्ञ: पृथ्वीं धारयन्ति—अथर्ववेद १२.१.१

३. वृषो हि भगवान् धर्म:—मनुस्मृति ८. १६
और भी देखिए शान्तिपर्व ९०.७५

४. विद्या दानं तप: सत्यं धर्मस्येति पदानि च—भागवतपुराण, ३. १२. ४१

हुई है[५]। किन्तु सबसे महत्वपूर्ण चर्चा इस मन्त्र में यह है कि मित्र और वरुण आसुरी माया द्वारा भी संसार की रक्षा करते हैं। वैदिक काल में धर्म समष्टि-प्रधान था और समाज की रक्षा के लिए किया गया कपटाचार भी धर्म ही है, इस प्रकार की मान्यता का जन्म उसी समय हो चुका था। अर्थात् वैदिक ऋषि साध्य की शुद्धि से साधन की शुद्धि भी मान लेते थे। किन्तु धर्म एक साधन है—यह एक परम्परा है जो महाभारत के उस प्रसिद्ध श्लोक में अभिव्यक्त होती है जिसमें यह कहा गया है कि धर्म से अर्थ और काम की प्राप्ति होती है[६]। किन्तु महाभारत से पूर्व ही ऋग्वेद में इस मान्यता के बीज निहित हैं कि धर्म स्वयं साध्य है, साधन नहीं। पुरुष-सूक्त में जब यह कहा गया कि देवताओं ने यज्ञ से यज्ञ का ही यजन किया, सम्मान किया, तो इस उक्ति में यही तथ्य निहित है[७]। शुक्ल यजुर्वेद में तो स्पष्ट कह दिया गया है कि धर्म से धर्म को प्रसन्न किया गया[८]। अथर्वशिरस् उपनिषद् में और भी स्पष्ट करते हुए कहा गया है कि "मैं धर्म से धर्म को ही तृप्त करता हूँ"[९]।

हमने ऊपर कहा कि वैदिक धर्म समाज प्रधान था—साथ-साथ चलो, साथ-साथ बोलो,[१०] यह वैदिक धर्म का मूल स्वर है। इस समष्टि प्रधान धर्म का केन्द्र यज्ञ है जिसे स्वयं ऋग्वेद में प्रथम धर्म कहा गया है।[११] स्वयं ऋग्वेद में यज्ञ का सीधा सम्बन्ध वृष्टि से जोड़ा है और यह माना गया है कि वृष्टि ही संसार के प्राणों का मूल है।[१२] यह मान्यता इस बात का पर्याप्त प्रमाण है कि ऋग्वेद की यज्ञ-संस्कृति कृषि प्रधान समाज की देन है।

यज्ञ को स्वयं ऋग्वेद में श्रेष्ठतम कर्म कहा गया है। अतः यज्ञ प्रधान होने के साथ-साथ वैदिक धर्म-कर्म भी प्रधान है। अथर्ववेद में धर्म की गणना श्रम

---

५. धर्मणा मित्रावरुणा विपश्चिता व्रता रक्षेथे असुरस्य मायया
घृतेन विश्वं भुवनं विराजथः सूर्यमा धत्थो दिवि चित्र्यं रथम्।
—ऋग्वेद, ५. ६३. ७

६. धर्मश्चार्थश्च कामश्च स धर्मः किं न सेव्यते—महाभारत, १८. ५. ६२

७. यज्ञेन यज्ञमयजन्त देवाः—ऋग्वेद १०. १२७ १६

८. धर्मणा धर्मं जिन्वान्—शुक्लयजुर्वेद, १५. ६

९. धर्मेण धर्मं तर्पयामि—अथर्वशिरस उपनिषद्, १

१०. संगच्छध्वं सवदध्वं०—ऋग्वेद, १०. १९१. २

११. तानि धर्माणि प्रथमान्यासन्—ऋग्वेद, १. १६४, ४३ तथा १०. १२७. १६

१२. तस्याः समुद्रा अधि वि क्षरन्ति
तेन जीवन्ति प्रदिशश्चतस्रः—ऋग्वेद, १. १६४. ४०

और कर्म के साथ की गई है जिससे स्पष्ट है कि वैदिक ऋषि समाज की स्थिति के लिए श्रम और कर्म की महत्ता से पूर्णतः परिचित थे[13]। वैदिक काल में धर्म की कल्पना गतिशीलता से अविभाज्य रूप में जुड़ी हुई थी। यजुर्वेद में धर्म का जंघा और पद के साथ तादात्म्य है[14]। ब्राह्मण ग्रन्थों में 'चरैवेति चरैवेति' का मूल मन्त्र भी गतिशीलता का संदेशवाहक है। किन्तु वैदिक ऋषि को गतिशीलता की यह प्रेरणा सूर्य-चन्द्र जैसे दैवी तत्त्वों से मिलती थी[15]। यह दैवी गति व्यवस्थित है और इसका नाम वैदिक भाषा में ऋत है। इस ऋत शब्द का सम्बन्ध लातीनी भाषा के 'Rectus' शब्द से जोड़ा जाता है जिससे अंग्रेजी का 'Right' शब्द निकला। वैदिक ऋषि सूर्य की इस गतिशीलता से अधिक प्रभावित हैं कि वह विचरण करते हुए कभी भी तन्द्रा नहीं लेता[16]। धर्म से सम्बद्ध सभी शब्द सदाचार, आचरण, चरित्र, इत्यादि चर् धातु से निकले जिसका अर्थ ही गति है। धर्म शब्द का गति शब्द से जो इतना घनिष्ठ सम्बन्ध रहा, उसका एक सुन्दर उदाहरण जैन-दर्शन में उपलब्ध होता है। जैन-दर्शन में गति और स्थिति के लिए दो स्वतंत्र निमित्त पदार्थों की कल्पना की गई जिन्हें धर्मास्तिकाय और अधर्मास्तिकाय कहा गया। इस धर्मास्तिकाय पदार्थ का शुभ कर्म से कोई सम्बन्ध नहीं है। यह संसार के सभी पदार्थों की गति में उदासीन निमित्त बनने वाला एक तत्त्व है। किन्तु इस तत्त्व को धर्मास्तिकाय नाम देना इस बात का प्रत्यक्ष प्रमाण है कि भारतीय मानस में धर्म की गति से सम्बन्ध प्रारम्भ से ही रहा है। बाद में तो पंचतंत्र जैसे ग्रन्थ में कहा गया कि धर्म की गति त्वरित है,[17] जिसके उद्धरण स्पष्ट ही प्राप्त होते हैं।

इस प्रकार धर्म कर्तव्यपालन या चरित्र के पर्याय के रूप में प्रयुक्त होता रहा। अथर्ववेद में सत्य, ऋत, दीक्षा, तप, ब्रह्म और यज्ञ धर्म के अंग माने गये, यह हम पहले ही कह चुके हैं। मनुस्मृति में धर्म के दस लक्षण दिये गये— धृति, क्षमा, दम, अस्तेय, शौच, इन्द्रियनिग्रह, धी, विद्या, सत्य तथा अक्रोध[18]।

---

१३. ऋतं सत्यं राष्ट्रं क्षेमो धर्मश्च कर्म च—अथर्ववेद, ११. ७. १७
१४. जङ्घाभ्यां पद्भ्यां धर्मः—शुक्लयजुर्वेद, २०. ९
१५. स्वस्ति पन्थामनुचरन् सूर्याचन्द्रमसाविव—ऋग्वेद, ५. ५१. १५
१६. पश्य सूर्यस्य महिमानं यो न तन्द्रयते चरन्
१७. धर्मस्य त्वरिता गतिः
१८. धृतिः क्षमा दमोऽस्तेयं शौचमिन्द्रियनिग्रहः
धीर्विद्या सत्यमक्रोधो दशकं धर्मलक्षणम्—मनुस्मृति ७. ९२

दशवैकालिक में अहिंसा, संयम और तप को धर्म माना गया। है[१९] धर्म का इस चरित्रपरक अर्थ के अतिरिक्त एक दूसरा भी अर्थ रहा है, और वह है परम्परा का पालन। मीमांसा में श्रुतिविहित कर्म का करना ही धर्म माना है[२०]। महावीर ने अपनी आज्ञा के पालन को ही धर्म माना है[२१]। अंग्रेजी का "ऐथिक्स" शब्द जो ग्रीक के "ऐथोस" से निकला है, का भी मूल अर्थ परम्परा पालन ही है[२२]। किसी भी समाज की स्थिति उस समाज में प्रतिष्ठित परम्पराओं के पालन पर ही अवलम्बित होती है। अतः समाज की स्थिति में सहायक होने के कारण उन परम्पराओं का पालन भी धर्म मान लिया जाता है।

भारतीय दर्शन के इतिहास में एक ऐसा मोड़ आया जिसने समस्त चिंतन और जीवन को एक नई दिशा दे दी। इसका प्रारम्भ उपनिषद् युग में हुआ। धर्म के अन्तर्गत जिन भी विचारों का उल्लेख हमने ऊपर किया, उनका मूल वेद हैं। किन्तु मुण्डक उपनिषद् ने वेद की समस्त विद्या को अपरा कहकर उसे एक निम्न स्थान दिया और उसके स्थान पर परा विद्या को एक ऊँचा स्थान दिया[२३]। परा विद्या की परम्परा में धर्म समाजपरक न रहकर व्यक्तिपरक हो गया। और, पुण्य जो समाज की स्थिति में विशेष सहायक था, उतना प्रधान नहीं रहा। कठोपनिषद् ने स्पष्ट घोषणा की, कि ब्रह्म की प्राप्ति न धर्म से होती है, न अधर्म से[२४]। आश्रम उपनिषद् में भी वही स्वर प्राप्त होता है[२५]। कुन्दकुन्दाचार्य ने पाप को लोहे की शृंखला और पुण्य को स्वर्ण की शृंखला बतलाया[२६]। इस प्रकार पाप और पुण्य दोनों का ही परिगणन एक प्रकार से हेय रूप में होने लगा और धर्म, अर्थ, काम इस त्रिवर्ग का स्थान धर्म, अर्थ, काम, मोक्ष के पुरुषार्थचतुष्टय ने ले लिया[२७]। अब

---

१९. धम्मो मंगलमुक्किट्ठं अहिंसा संजमो तवो। दशवैकालिकसूत्र, १. १

२०. चोदनालक्षणोऽर्थः धर्मः—मीमांसादर्शन, १. १. २

२१. आणाए मामगं धर्म्म—आचाराङ्ग सूत्र, १. ६. २. १८०

२२. म्यूरहैड, जोहन एच, दि एलिमेंट्स ऑफ एथिक्स, लन्दन, १९१०, पृ० ४

२३. मुण्डकोपनिषद्

२४. अन्यत्र धर्मादन्यत्राधर्माद्—कठोपनिषद्, २. १४

२५. न तेषां धर्मो नाधर्मः—आश्रमोपनिषद्, ४

२६. सौवण्णियं पि णियलं बंधदि कालायसं पि जह पुरिसं। बंधदि एवं जीवं सुहमसुहं वा कदं कम्मं॥ समयसार, १४६

२७. आत्मन्येवात्मना तुष्टः स्थितधीर्मुनिरुच्यते—गीता

सर्वोत्तम धर्म आत्मा का आत्मा में तल्लीन रहना या आत्मा को अपने स्वभाव में स्थित रहना मान लिया गया[२८]। इस चिन्तन का यह परिणाम हुआ कि वैदिक काल के समाज-प्रधान और कर्मप्रधान धर्म के स्थान पर व्यक्तिप्रधान और चिन्तन-प्रधान धर्म को प्रमुखता मिली। ऋतंभरा प्रज्ञा का स्थान गीता के स्थितप्रज्ञ के आदर्श ने ले लिया। साथ-साथ चलो के वैदिक स्वर के स्थान पर महात्मा बुद्ध का यह स्वर गूँजने लगा कि दो भिक्षु एक मार्ग से न जायें; जैन-धर्म में वह साधु सर्वोत्तम माना जाने लगा जो अकेला विचरण करे, एकल विहारी हो। और कबीर ने तो स्पष्ट कह दिया कि साधु समाज बनाकर नहीं रहता। यही स्वर रवीन्द्रनाथ की कविता 'एकला चल रे' में मुखरित हुआ। इस प्रकार जहाँ सोने को कलियुग, अंगड़ाई लेने को द्वापर, खड़े हो जाने को त्रेता और चलने को सत्ययुग माना था,[२९] वहाँ वायुपुराण ने हमें धर्म की एक दूसरी ही परिभाषा दी, जिसमें धर्म के प्राणायाम, ध्यान, प्रत्याहार, धारणा और स्मरण ये पाँच अंग मान लिए गए।[३०] इस प्रकार आत्म-साक्षात्कार प्रधान हो गया और कर्तव्यपालन गौण। किन्तु भारतीय आचार-मीमांसा में कर्तव्यपालन की उपेक्षा कभी नहीं हुई। योगदर्शन ने इन दोनों का समन्वय करते हुए साधना के दो भाग कर दिए। योग के प्रथम पाँच अङ्ग बहिरंग साधन मान लिए गए जिनमें यम और नियम के अन्तर्गत सामाजिक स्थिति के लिए अनिवार्य अहिंसा, सत्य, अस्तेय, ब्रह्मचर्य और अपरिग्रह को स्थान मिला और अन्तिम तीन अङ्ग अन्तरंग साधन माने गए, जिनमें व्यक्तिगत साधना प्रधान थी और जो आत्म साक्षात्कार के साक्षात् साधन थे।[३१] ये दोनों एक दूसरे के बिना अधूरे हैं। पूज्यपाद ने इष्टोपदेश में इस स्थिति को स्पष्ट करते हुए कहा कि यद्यपि पाप और पुण्य दोनों बन्धन हैं किन्तु पुण्य पालन द्वारा सुख की प्राप्ति श्रेयस्कर है, पापाचरण द्वारा दुःख की प्राप्ति नहीं; क्यों कि धूप में प्रतीक्षा करने की अपेक्षा छाया में प्रतीक्षा करना कहीं अधिक श्रेयस्कर है।[३२]

---

२८. भान्ड विसुद्धगु अप्पणऊ धम्मु भणेविणु लेहु—परमात्मप्रकाश, २. ६८

२९. कलिः शयानो भवति संजिहानस्तु द्वापरः। उत्तिष्ठंस्त्रेता भवति कृतं सम्पद्यते चरन्॥

३०. प्राणायामस्तथा ध्यानं प्रत्याहारोऽथ धारणा। स्मरणञ्चैव योगेस्मिन् पञ्च धर्माः प्रकीर्तिताः—वायुपुराण

३१. त्रयमन्तरङ्गं पूर्वेभ्यः—योगसूत्र ३. ७

३२. वरं व्रतैः पदं दैवं, नाव्रतैर्वत नारकम् छायातपस्थयोर्भेदः प्रतिपालयतोर्महान्—इष्टोपदेश, ३

निष्कर्ष यह है कि धर्म शब्द के अर्थ को समझने के लिए हम भारतीय धर्म मीमांसा के इतिहास को चार युगों में विभाजित कर सकते हैं—

१. **ऋषि युग**—इस युग में धर्म का प्रधान सम्बन्ध समाज-संरक्षण, गतिशीलता और कर्म से था। इस युग का महामन्त्र था 'चरैवेति चरैवेति'।

२. **मुनि युग**—इस युग में कर्म की अपेक्षा ज्ञान की महत्ता अधिक हो गई। आत्मसाक्षात्कार प्रधान धर्म माना जाने लगा। इस युग का महामन्त्र है —तत्त्वमसि।

३. **आचार्य युग**—इस युग में निवृत्ति का स्वर प्रमुख हो गया। एक ऐसे धर्म की कल्पना की गई जो पाप पुण्यातीत है, आचारातीत है। इस युग का महामन्त्र है—'बंधदि एवं जीवं सुहमसुहं वा कदं कम्म'।

४. **सन्त युग**—इन तीन व्याख्याओं के अतिरिक्त धर्म की एक चौथी व्याख्या अहिंसापरक की गई। इस स्वर का प्रभाव जिस युग में भारतीय जन-मानस पर विशेष रूप से पड़ा, उसे सन्त युग कहा जा सकता है। इस युग का महावाक्य है—अहिंसा परमो धर्मः। अथवा "दया धर्म का मूल है"। धर्म के इस पक्ष को गांधी जी ने अपने जीवन में बहुत प्रभावशाली बना दिया 'और वैष्णव जन तो तेने कहिए जे जाने पीर पराई रे' इसे अपना प्रिय गीत बनाया।

किन्तु धर्म की यह परस्पर विरोधी दिखने वाली व्याख्यायें ऐसी नहीं हैं कि जिनका समन्वय सम्भव न हो। वस्तुतः धर्म का पूर्ण स्वरूप इन चारों परम्पराओं के समन्वय से ही प्राप्त हो सकता है। [कर्म, आत्मसाक्षात्कार, आचारातीत धर्म, और अहिंसाधर्म, वस्तुतः ये चारों एक दूसरे के बिना अपूर्ण हैं। इन चारों का समन्वय करने पर धर्म का एक संश्लिष्ट अर्थ हमारे सम्मुख आता है और वह है कर्तव्य-पालन पूर्वक आत्म-साक्षात्कार और आत्म साक्षात्कारपूर्वक कर्तव्यपालन।]

9

अज्ञान

अज्ञान से प्रस्फुटित होता है —दुःख ।

जिसे हम दुःख मानते हैं, वस्तुतः वह दुःख नहीं है; वह उसका स्वाभाविक परिणाम-मात्र है जिसे हम सुख समझते हैं। यदि हमें दुःख के स्वरूप का ज्ञान हो जाए, तो दुःख की निवृत्ति भी अनायास ही हो जाए। तथाकथित सुख ही वस्तुतः दुःख है, क्योंकि वास्तव में सुखी न होने पर भी वे हमारे इस भ्रम को बनाये रखने में सहायक होते हैं कि हम सुखी हैं। तथाकथित दुःख हमारे इस भ्रम को तोड़ डालते हैं। वे हमारे व्यक्तित्व को झकझोर कर हमें अपने मधुर दिवा-स्वप्नों से जगा देते हैं और इसीलिए हमें प्रतिकूल प्रतीत होते हैं। सुख हमारे इस भ्रम को बनाये रखते हैं और हमें अनुकूल प्रतीत होते हैं।

जो दुःख का स्वरूप जान लेता है वह दुःख की कामना नहीं करता और जो दुःख की कामना नहीं करता उसे दुःख प्राप्त भी नहीं होता क्योंकि "पुरुष कामनामय है, वह जैसी कामना करता है, वैसा अध्यवसाय करता है और जैसा उसका अध्यवसाय होता है वैसा ही कर्म होता है तथा जैसा कर्म होता है वैसा ही वह बन जाता है।"[1]

कहा जाता है कि सुख आत्मा का स्वभाव है। इससे एक भ्रान्ति हो सकती है। इस वाक्य से ऐसा लगता है मानों सुख एक स्वतन्त्र गुण है जो अनेक धर्मियों में रहता है जिनमें से आत्मा भी एक है। यदि हम यह कहें तो अधिक उपयुक्त होगा कि सुख वह है जो आत्मा का स्वभाव है। अभिप्राय यह है कि सुख की आत्मस्वभावव्यतिरिक्त अन्य कोई सत्ता ही नहीं है, अन्य जो कुछ है वह सुखाभास है।

अज्ञान से प्रस्फुटित होता है—पाप।

दूसरे के प्रति किए गये प्रत्येक अपराध के मूल में अपने प्रति अपराध ही

---

१. काममय एवायं पुरुष इति। स यथाकामो भवति तत्क्रतुर्भवति यत्क्रतुर्भवति तत्कर्म कुरुते यत्कर्म कुरुते तदभिसम्पद्यते। बृहदारण्यकोपनिषद्, ४.४.५.

प्रधान रहता है[२]। जिस हृदय में पापाग्नि धधकती है उसे तो पुटपाक-प्रतीकाश अन्तर्दग्ध करती ही है, दूसरों तक तो कभी-कभी छिटक कर उस पापाग्नि की चिनगारियाँ ही पहुँच पाती हैं। कोई पाप तब तक पाप नहीं बनता जब तक कि वह अपने प्रति भी पाप न हो।[3] पाप की विष में बुझी तलवार सदा उल्टी ओर से—धार की ओर से—पकड़ी जाती है, उसका प्रहार मूँठ की ओर से होता है। दूसरों पर मूँठ की मार का कोई प्रभाव हो या न हो, धार का विष तो मारने वाले के हाथ में व्रण बना कर पैठ ही जाता है।

दर्शन का एक मात्र शत्रु है—अज्ञान।

दर्शन का अर्थ है—देखना। हम देखते हैं, किन्तु पदार्थ को नहीं, पदार्थ के अपने मानसपटल पर पड़ने वाले प्रतिबिम्ब को देखते हैं। यह सीधी वस्तु दर्शन नहीं, साक्षात्कार नहीं, छायादर्शन है। हमारी प्रत्येक प्रतीति अपनी व्यक्तिगत कल्पनाओं में इतनी गहरी रंग जाती है कि वस्तुदर्शन हो ही नहीं पाता। हम स्वयं तो देख नहीं पाते, जो कुछ दूसरों ने देखा उसका हम श्रवण भी नहीं कर पाते। हमें शास्त्रों के वाक्य नहीं, शास्त्रवाक्यों के प्रति अपनी प्रतिक्रिया मात्र सुनाई देती है। फिर आचार्यों की यह मान्यता है कि श्रुति के महावाक्य सुनते ही ब्रह्म-ज्ञान हो जाता है[४] कैसे सत्य सिद्ध हो सकता है? श्रुति अपौरुषेय है, वह सत्य का वस्तुपरक याथातथ्य विश्लेषण है, किन्तु हम उसकी व्यक्तिपरक व्याख्या करके, उसे अपनी पौरुषेय कल्पनाओं में रंग कर उसकी अपौरुषेयता समाप्त कर देते हैं, उसके श्रुतित्व को नष्ट कर देते हैं। वेद अनन्त हैं—अनन्ता वै वेदाः, क्योंकि ज्ञान अनन्त हैं। किन्तु सभी ज्ञान वेद नहीं हैं, सभी ज्ञान अपौरुषेय नहीं हैं—सभी ज्ञान पुरुषनिरपेक्ष नहीं हैं। ऋषि का ज्ञान द्रष्टा का ज्ञान—ही वेद है। ऋषि सत्य का साक्षात्कार करता है—उसे अपने ममत्व और अहं के विकल्पों के माध्यम से नहीं देखता, सीधा देखता है। हम सीधा नहीं देख सकते, और जिन्होंने सीधा देखा है उनके वाक्यों को सीधा सुन भी नहीं सकते। हम 'श्रवण' नहीं कर सकते तो फिर 'मनन' कैसे करेंगे? हम 'श्रावक' की भूमिका पर ही नहीं पहुँचे तो 'मुनि' पद कैसे प्राप्त करेंगे?

स्वयं वेद के ऋषि ने वेदवाणी के श्रोताओं की इस कमी को समझ लिया था। इसीलिए तो उसने कहा कि "कुछ लोग वाणी को देखते हुए भी

---

२. तुलनीय, तत्त्वप्रदीपिका तथा तात्पर्यवृत्ति टीका, प्रवचनसार, बम्बई, १९५५ (सं० डा० ए० एन० उपाध्याय), २. ५७.

३. धवला, अमरावती, १९३९, (सं० डा० हीरालाल जैन), १४.६ ९०-१००

४. नैष्कर्म्यसिद्धि, पूना १९२५, १. ६७.

नहीं देखते और कुछ लोग उसे सुनते हुए भी नहीं सुनते[५]। ऋषि ने इसी मन्त्र के दूसरे वाक्य में एक उपमा के माध्यम से अपना भाव स्पष्ट करना चाहा—"कुछ लोगों के प्रति वाणी अपना सुन्दर रूप इस प्रकार स्पष्ट कर देती है जिस प्रकार सुन्दर वस्त्रों वाली आसक्त पत्नी पति के प्रति अपने रूप को"[६]। उपमा कुछ अटपटी है किन्तु मार्मिक है। पत्नी के तो वस्त्र समझ में आते हैं पर वाणी के सुन्दर वस्त्र कौन से हैं? क्या हमारा ममत्व, हमारा अहं, हमारा रागद्वेष तथा हमारे संकल्प-विकल्प ही वाणी के वस्त्र नहीं हैं? तथा शास्त्र वाक्यों के सत्याभिप्राय को ढकने के लिए ये सब वस्त्र का काम नहीं देते? हमें सत्य को, शास्त्र की वाणी को, अपनी पौरुषेय कल्पनाओं के वस्त्र से निर्वस्त्र करके देखना है। किन्तु हम संसार के प्रत्येक पदार्थ को अपने से सम्बन्ध करके देखते हैं और इस प्रकार हमें संसार नहीं, संसार के साथ अपना सम्बन्ध दृष्टिगोचर होता है। हमें वस्तु वैसी नहीं दीखती जैसी की वह है, प्रत्युत वैसी दीखती है जैसी कि वह हमें लगती है। यह अज्ञान है, यह दर्शन का शत्रु है। शास्त्र की यदि इसी प्रकार व्यक्तिपरक व्याख्या हो तो "शैतान अपना प्रयोजन सिद्ध करने के लिए शास्त्रवाक्य उद्धृत कर सकता है[७]।" साक्षर यदि विपरीत हो जाएं तो राक्षस हो जाते हैं—साक्षरा विपरीताश्चेद्राक्षसा एव केवलम्, दर्शन के इतिहास में किस सिद्धान्त का दुरुपयोग नहीं हुआ? ज्ञान चारित्र्य की शिथिलता का बहाना बना, कर्मवाद भाग्यवाद का और भक्तिवाद आलस्य का।

विज्ञान ने वस्तुपरक दृष्टि को अपनाया। विज्ञान के लिए यह अपेक्षाकृत सरल भी था क्योंकि वहां वस्तु का विचार प्रधान रहता है, व्यक्ति का गौण। दर्शन में व्यक्ति का विचार ही प्रमुख रहता है अतः वहां वस्तुपरकता अपेक्षाकृत कठिन है। किंतु विज्ञान ने वस्तुपरक दृष्टि अपनाकर आज जो चमत्कार किये हैं, दर्शन के क्षेत्र में वस्तुपरक दृष्टि अपनाने से जीवन में उससे कहीं अधिक बड़ा चमत्कार घटित होता है। कर्ता भोक्ता के विलीन होने पर एक साक्षी-चेता द्रष्टा-ज्ञाता का उदय होता है जिसे साक्षात् होता है—सीधा दर्शन होता है। यह साक्षात्कार किसका होता है? इस प्रश्न का उत्तर व्यक्तिगत रुचि पर निर्भर करता है—आप उसे ब्रह्म, ईश्वर, आत्मा, सत्य या धर्म कुछ भी कह सकते हैं क्योंकि "विप्र एक ही सत् को अनेक प्रकार से कहते आये हैं।[८]"

---

५. उत त्वः पश्यन्न ददर्श वाचमुत त्वः शृण्वन्न शृणोत्येनाम्। ऋ. १०.७१.४.
६. उतो त्वस्मै तन्वं विसस्रे जायेव पत्य उशतीसुवासाः। वही, १०.७१.४.
७. The devil can cite scriptures for his purpose—*The Merchant of Venice.*
८. एकं सद्विप्राः बहुधा वदन्ति। ऋग्वेद, १. १६४. ४६.

10

जैन-तर्क-भाषा के शास्त्रार्थ-स्थलों का मूल्यांकन

१७वीं शताब्दी के गुजराती श्वेताम्बर साधु महोपाध्याय श्री यशोविजय-गणि के प्राकृत, गुजराती और हिन्दी-मारवाड़ी के ग्रन्थों के अतिरिक्त संस्कृत के ही ७२ ग्रन्थ माने जाते हैं, जिनमें से ४० पूर्णतः तथा ७ अंशतः उपलब्ध हैं।[1] ग्रन्थों के नामों से ज्ञात होता है कि इनमें १६ ग्रन्थ जैन-न्याय पर हैं। इनमें से आजकल ८ ही ग्रन्थ उपलब्ध हैं, जिनका महामहोपाध्याय सतीशचन्द्र विद्याभूषण ने संक्षिप्त विवरण भी दिया है।[2] इन ग्रन्थों में भी जैन-तर्क-भाषा को यशोविजय जी के जैन-न्याय-सम्बन्धी ग्रन्थों का प्रतिनिधि ग्रन्थ कहा जा सकता है।

यशोविजय जी जैन-न्याय पर लिखने वाले अन्तिम दार्शनिक हैं और नव्य-न्याय की शैली में जैन-न्याय पर लिखने वाले एक-मात्र लेखक हैं। इस नाते उनके न्याय सम्बन्धी ग्रन्थ भारतीय न्याय के अध्येताओं के लिए सामान्यतः और जैन-न्याय के अध्येताओं के लिए विशेषतः पठनीय हैं। प्रस्तुत निबन्ध में जैन-तर्क-भाषा के उन स्थलों का एक मूल्याङ्कन किया गया है जिन स्थलों में यशोविजयजी ने अजैन-मान्यताओं का पूर्वपक्षत्वेन खण्डन करके जैन-मान्यताओं की सिद्धान्तपक्षत्वेन स्थापना की है। स्पष्ट है कि किसी भी लेखक की तुलनात्मक या आलोचनात्मक दृष्टि ऐसे ही स्थलों पर विशेषतः उभर कर आती है और इसीलिए ऐसे स्थलों के मूल्याङ्कन से किसी लेखक—विशेषतः तर्कशास्त्री—का वास्तविक मूल्याङ्कन हो पाता है।

चक्षु की अप्राप्यकारिता

आचार्य यशोविजय के सामने पर-मत-खण्डन का प्रथम अवसर व्यञ्जनावग्रह के चार प्रकारों का विवेचन करते समय उपस्थित हुआ। यहाँ उन्हें नैयायिकों के इस मत का खण्डन करना है कि चक्षुरिन्द्रिय प्राप्यकारी है। वे अपनी युक्ति का प्रारम्भ इस प्रकार करते हैं कि जल या अनल के

---

१. जैन-तर्क-भाषा, सं० पण्डित सुखलाल जी संघवी, अहमदाबाद—कलकत्ता, पृ० १३

२. ए हिस्ट्री ऑफ इन्डियन लॉजिक, दिल्ली, पृ० २१८-२२०

देखने से चक्षु में आर्द्रता या दाह उत्पन्न नहीं होता, अतः स्पष्ट है कि चक्षु प्राप्यकारी इन्द्रिय नहीं है।[3] यह कहा जा सकता है कि सूर्य के देखने से चक्षु का उपघात तथा चन्द्र के देखने से चक्षु पर अनुग्रह[4] प्रतीति में आते हैं, अतः चक्षु को प्राप्यकारी ही मानना चाहिए। इसका समाधान यह है कि ये उपघात तथा अनुग्रह प्रथम दर्शन के समय नहीं होते; निरन्तर देखने पर प्राप्त सूर्य-किरण के उपघात की, तथा निसर्गतः सौम्य गुणों से युक्त चन्द्र के देखने पर उपघाताभाव में अनुग्रह की प्रतीति होना युक्तियुक्त ही है, किन्तु इससे चक्षु की प्राप्यकारिता सिद्ध नहीं होती।

उपर्युक्त प्रसंग पर विचार करने से दो तथ्य हमारे सम्मुख आते हैं। प्रथम तो यशोविजय जी ने यहाँ पूर्वपक्ष तथा उत्तरपक्ष ज्यों का त्यों आचार्य जिनभद्रगणि की विशेषावश्यकभाष्य-बृहद्-वृत्ति से ले लिया है।[5] पूर्वपक्ष की युक्तियों के लिए उन्होंने इस स्थल-विषयक पूर्वपक्ष के मूलग्रन्थों का आधार नहीं लिया, नहीं तो वे न्याय-दर्शन के ग्रन्थों में दी गई अन्य युक्तियों का भी उल्लेख करते।[6] इस सम्बन्ध में यह कहा जा सकता है—और सम्भवतः यह सत्य भी है—कि जैन-तर्क-भाषा जैसे लघुकाय ग्रन्थ से पूर्ण जैन-न्याय को समाहित करने की लालसा से यशोविजय जी प्रत्येक स्थल पर पूर्वपक्ष की सभी युक्तियों को नहीं दे सकते थे।

किन्तु विशेषावश्यक-बृहद्-वृत्ति के संक्षेपीकरण में भी यशोविजय जी से एक भूल हो गई जान पड़ती है। जिनभद्रगणि का मूल तर्क यह है कि सूर्य-किरण दाहात्मक उपघातक वस्तु है और चिरकाल तक देखने वाले की आंखों के सम्पर्क में आकर उसकी स्पर्शनेन्द्रिय को ही दग्ध करती है—चिरकालमवलोकयतः प्रतिपत्तुः चक्षुः प्राप्य-समासाद्य स्पर्शनेन्द्रियमेव दह्यते…।[7] यहाँ जिनभद्रगणि की युक्ति का विशेष बल इस पर है कि सूर्य की किरणों से उपघात चक्षुरिन्द्रिय का नहीं, प्रत्युत स्पर्शनेन्द्रिय का ही होता है, अतः इससे

---

३. जैन-तर्क-भाषा, पृ० ३, पंक्ति १३-१४

४. यहाँ प्रमादवश मूल ग्रन्थ में क्रमभंग हो गया प्रतीत होता है। देखिए—रविचन्द्राद्यवलोकने चक्षुषोऽनुग्रहोपघातौ दृष्टावेवेति। (पृ० ३, पं० १४) स्पष्ट है कि 'रविचन्द्र' के क्रम में 'उपघातानुग्रह' क्रम होना चाहिए।

५. जैन-तर्क-भाषा, तात्पर्य-सङ्ग्रहावृत्ति, पृ० ३६।

६. इन युक्तियों के लिए देखिए पं० कैलाशचन्द्र शास्त्री, जैन-न्याय बनारस, १९६६, पृ० ५।

७. विशेषावश्यकभाष्य-बृहद्-वृत्ति, गाथा २१०

चक्षु की प्राप्यकारिता भी सिद्ध नहीं की जा सकती। यद्यपि यहाँ 'चिरमव-लोकयतः' भी कहा गया है (और एक बार नहीं, दो बार कहा गया है)[८] किन्तु युक्ति का मूल चिरावलोकन में नहीं, प्रत्युत स्पर्शनेन्द्रियोपघात में है। यशोविजय जी ने चिरावलोकन को तो 'अनवरतालोकन' कहकर अभिव्यक्त कर दिया परन्तु स्पर्शनेन्द्रियोपघात वाली मूल युक्ति को सर्वथा ही छोड़ दिया। इससे यशोविजय जी की युक्ति में कुछ निर्बलता आ गई है। प्रथम तो चक्षु का उपघात अनवरतावलोकन से ही होना अनिवार्य नहीं है; तेज धूप में चक्षु का तात्कालिक उपघात भी होता है। दूसरे पूर्वपक्ष को यह मानने के लिए बाध्य कैसे किया जा सकता है कि प्राप्यकारी इन्द्रियों का उपघात तात्कालिक ही होना चाहिए, विलम्ब से नहीं।

जिनभद्रगणि की मूल युक्ति में ये दोनों दोष नहीं हैं, और पूर्वपक्ष का समाधान भी कर दिया गया है। इसलिए हमारी यह मान्यता है कि यशोविजय जी संक्षेप करते समय यहाँ युक्ति के एक अनिवार्य अंश को छोड़ गए हैं।

मन की अप्राप्यकारिता—

इसी प्रसंग में यशोविजय जी ने मन की प्राप्यकारिता का भी खण्डन अत्यन्त कुशलतापूर्वक किया है। यहां भी मूल युक्तियाँ विशेषावश्यक-भाष्य-बृहद्-वृत्ति से ही ली गई हैं, किन्तु यशोविजय जी की विशेषता यह है कि जिनभद्रगणि ने जिन युक्तियों को लगभग तीन पृष्ठों में दिया है, यशोविजय जी ने उन्हें ही एक पृष्ठ में संक्षिप्त कर दिया है, फिर भी न तो उनकी भाषा में कहीं दुरूहता आयी है और न कोई तर्क छूट पाया है। यह प्रसंग वस्तुतः पुरानी आगमिक शैली और नवीन तार्किक शैली की तुलना करने के लिए एक सुन्दर उदाहरण है और आचार्य यशोविजय जी का संस्कृत भाषा तथा नव्य-न्याय की शैली पर कितना अधिकार था, इसका भी एक सुन्दर निदर्शन है। नमूने के लिए जिनभद्रगणि का निम्न संदर्भ देखें—

> ननु जाग्रदवस्थायां मा भून्मनसो विषयप्राप्तिः, स्वप्नावस्थायान्तु भवत्वसौ अनुभवसिद्धत्वात्, तथाहि 'अमुत्र मेरुशिखरादिगतजिनायतनादौ मदीयं मनो गतम्' इति सुप्तैरस्वप्नेऽनुभूयत एवेत्याशङ्क्य स्वप्नेऽपि मनसः प्राप्यकारितामुपकर्तुमाह—इह 'मदीयं मनोऽमुत्र गतम्' इत्यादि रूपो यः सुप्तैरुपलभ्यते स्वप्नः, स यथोपलभ्यते न तथारूप एव, तदुपलब्धस्य मनोमेरुगमनादिकस्यासत्यत्वात्। कथम् ? यथा कदाचिदात्मीयं मनः

---

८. विशेषावश्यक-भाष्य-बृहद्-वृत्ति, गाथा २११ भी देखिए।

स्वप्ने मेर्वादौ गतं कश्चित्पश्यति, न च तत्तथैव, इह स्थितैः सुप्तस्य तस्यात्रैव दर्शनात्, द्वयोश्चात्मनोरसम्भवात्, कुसुमपरिमलाद्यध्वजनित-परिश्रमाद्यनुग्रहोपघाताभावाच्च ।[९]

इस सन्दर्भ की युक्ति यशोविजय जी जैन-तर्क-भाषा में इस प्रकार देते हैं—

ननु यदि मनो विषयं प्राप्य न परिच्छिनत्ति तदा कथं प्रसुप्तस्य 'मेर्वादौ गतं मे मनः' इति प्रत्यय इति चेत्; न; मेर्वादौ शरीरस्येव मनसो गमनस्वप्न-स्यासत्यत्वात्, अन्यथा विबुद्धस्य कुसुमपरिमलाद्यध्वजनितपरिश्रमाद्यनुग्रहोप-घातप्रसङ्गात् ।[१०]

यशोविजय जी ने यहाँ अनावश्यक विवरण हटा दिया है तथा युक्ति का सारांश भी प्रस्तुत कर दिया है । दर्शन-शास्त्र के अध्येताओं से यह छिपा नहीं रह सकता कि संक्षेप में अपनी बात कह देने पर भी यशोविजय जी का उप-र्युक्त वाक्य सर्वथा प्रसादगुणोपेत है और पढ़ते ही तुरन्त समझ में आ जाता है । इसके साथ ही मूल सन्दर्भ की भाषा में जो शैथिल्य है यशोविजय जी ने उसे दूर करके अपने वाक्य को अत्यन्त सुश्लिष्ट रूप में प्रस्तुत किया है । दोनों सन्दर्भों का अन्तिम पद एक ही है, परन्तु उस पद के अन्त में 'अभाव' के स्थान पर 'प्रसंग' शब्द रख कर यशोविजय जी ने शब्दचयन में अपनी सूक्ष्म-दृष्टि का परिचय दिया है । इस परिवर्तन से उनकी युक्ति निश्चय ही अधिक निखर आयी है ।

मन की अप्राप्यकारिता-सिद्धि वाले प्रसङ्ग में एक व्यामोह की ओर हम विद्वानों का ध्यान आकृष्ट करना चाहते हैं । यहाँ विचाराधीन मूल प्रश्न यह है कि मन का व्यञ्जनावग्रह होता है या नहीं । इसी मूल प्रश्न से यह आनुष-ङ्गिक प्रश्न उत्पन्न हुआ है कि मन प्राप्यकारी है या नहीं । पूर्वपक्ष का तर्क है कि मन प्राप्यकारी है क्योंकि वह मनोद्रव्य का निरन्तर ग्रहण करता है और मनोद्रव्य से उसका सम्पर्क स्वतःसिद्ध है । सिद्धान्त पक्ष का कहना है कि मनोद्रव्य मन का अपना स्वप्रदेश है, अतः उससे सम्बद्ध होने से मन की प्राप्यकारिता सिद्ध नहीं होती । किसी की प्राप्यकारिता या अप्राप्यकारिता का निर्णय इससे होता है कि वह किसी बाह्य-पदार्थ को जानते समय उससे सम्बद्ध है या नहीं । स्व-प्रदेश में स्थित पदार्थ से तो इन्द्रिय का सम्बन्ध सदा ही स्वतः सिद्ध है, चाहे इन्द्रिय प्राप्यकारी हो या न हो । इस प्रकार मनो-द्रव्य से मन का सम्बन्ध होने से मन की प्राप्यकारिता सिद्ध नहीं की जा सकती ।

---

९. विशेषावश्यक बृहद् वृत्ति गाथा २२४

१०. जैन-तर्क-भाषा, पृ० ३, पंक्ति २०-२४

इस तर्क के बाद मन की प्राप्यकारिता का आनुषङ्गिक प्रश्न समाप्त हो जाता है और मन के व्यञ्जनावग्रह का मूल प्रश्न पुनः आरम्भ हो जाता है। तुलना कीजिए—"भवतु वा मनसः स्वकीयहृदयादिचिन्तायां प्राप्यकारिता तथापि न तस्य व्यञ्जनावग्रहसम्भव इति दर्शयन्नाह—"[11] अभिप्राय यह है कि दुर्जन-तोष-न्याय से यदि मन की प्राप्यकारिता स्वीकार कर भी ली जाए, तो भी मन का व्यञ्जनावग्रह सिद्ध नहीं हो सकता। किन्तु आचार्य यशोविजय जी मूल प्रश्न तथा आनुषङ्गिक प्रश्न में कोई भेदक रेखा न खींच कर दोनों को परस्पर इस प्रकार जोड़ देते हैं कि पाठक को व्यामोह हो जाता है। मन की प्राप्यकारिता-अप्राप्यकारिता की चर्चा के अन्तिम तर्क को वे मन के व्यञ्जनावग्रह न होने के पक्ष में दिए जाने वाले प्रथम तर्क से इस प्रकार जोड़ देते हैं कि यह पता ही नहीं लग पाता कि एक चर्चा समाप्त होकर दूसरी चर्चा प्रारम्भ हो गई है। मूल स्थल देखिए—बाह्यार्थापेक्षयैव प्राप्यकारित्वाप्राप्यकारित्व-व्यवस्थानात्, क्षयोपशमपाटवेन मनसः प्रथममर्थानुलब्धिकालासम्भवाद्वा[12] यहाँ अन्तिम 'वा' ध्यान देने योग्य है; इससे ऐसा लगता है कि यहाँ दिए गए दो हेतुओं में मानों परस्पर विकल्प है—जो तथ्य प्रथम हेतु से सिद्ध होता है वही दूसरे हेतु से भी सिद्ध होता है। किन्तु वस्तुस्थिति ऐसी नहीं है। यहाँ दिए गए प्रथम हेतु से मन की प्राप्यकारिता का खण्डन होता है जबकि दूसरे हेतु से मन के व्यञ्जनावग्रह का खण्डन होता है, अतः दोनों के बीच विकल्प होने का प्रश्न ही नहीं जिसे यशोविजय जी यहाँ 'वा' शब्द द्वारा अभिव्यक्त करना चाहते हों। विशेषावश्यक-भाष्य-बृहद्-वृत्ति को देखते ही यह विषय स्पष्ट हो जाता है।[13] जिन भद्रगणि क्षयोपशम के पाटव से यह सिद्ध करना चाहते हैं कि मन को प्रथम क्षण में ही अर्थावग्रह हो जाता है अतः उसे व्यञ्जनावग्रह का अवकाश ही नहीं मिलता। यशोविजय जी ने इसी तर्क को लेकर मन की प्राप्यकारिता-अप्राप्यकारिता वाले प्रश्न से मिलाकर अपने ग्रन्थ को इस स्थल पर भ्रामक बना दिया है।

स्मृति प्रामाण्य

पूर्वपक्ष के निरसन का दूसरा अवसर जैन-तर्क-भाषा में स्मृति का प्रामाण्य स्थापित करते समय आता है। मुख्यतः स्मृति का प्रामाण्य स्थापित करते

---

११. विशेषावश्यकभाष्य-बृहद्-वृत्ति, गाथा २४१

१२. जैन-तर्क-भाषा, पृ० ४, पंक्ति ३-४

१३. जैन-तर्क-भाषा तात्पर्यसंग्रहा वृत्ति, पृ० ३६

समय यशोविजय[१४]जी ने पूर्वपक्ष की ओर से जो तर्क प्रस्तुत किए हैं वे न्यायदर्शन के ग्रन्थों से लिए गए हैं। वे तर्क ये हैं—

(१) स्मृति अतीत के पदार्थ में वर्तमानता का बोध कराने के कारण अप्रामाणिक है।

(२) अनुभव-सापेक्ष होने के कारण स्मृति को प्रमाण नहीं माना जा सकता।

यशोविजय जी ने नैयायिकों की इस युक्ति का कोई उल्लेख नहीं किया कि अनर्थक (पदार्थ की उपस्थिति के बिना उत्पन्न) होने के कारण स्मृति प्रमाण नहीं है। सम्भवतः यशोविजय जी इस युक्ति का अन्तर्भाव प्रथम युक्ति में ही मान लेंगे। स्मृति में पदार्थ अतीत का होता है, अतः वर्तमान तो वह अनुपस्थित होगा ही। मीमांसकों की इस युक्ति का कि स्मृति गृहीतग्राही होने के कारण प्रमाण नहीं है, यशोविजय जी ने अन्यत्र समाधान कर दिया।[१५]

उत्तरपक्ष में शेष युक्तियों का समाधान तो परम्परागत शैली पर ही किया गया है किन्तु अनुभव-पारतन्त्र्य के कारण स्मृति को प्रमाण न मानने वाली युक्ति का समाधान करने में जैन-तर्क-भाषा जैसे लघुकाय ग्रन्थ में भी यशोविजय जी ने पर्याप्त मौलिकता प्रदर्शित की है। उनका कहना है कि यदि अनुभव पारतन्त्र्य के कारण स्मृति प्रमाण नहीं है तो अनुमिति भी व्याप्ति-ज्ञान-सापेक्ष होने के कारण प्रमाण नहीं हो सकती। यदि कहा जाये कि अनुमिति केवल उत्पत्ति के समय ही व्याप्ति-ज्ञान-सापेक्ष होती है किन्तु अपने विषय-ज्ञान में तो स्वतंत्र है अतः प्रमाण है तो यह स्मृति के बारे में भी सत्य है—स्मृति भी उत्पत्ति के समय ही अनुभवसापेक्ष होगी। स्वविषय को जानने में तो वह भी स्वतन्त्र ही है। यदि यह कहा जाये कि अनुभव द्वारा ज्ञात पदार्थ को ही स्मृति जानती है, अतः वह स्वविषय ज्ञान में भी स्वतन्त्र नहीं, तो इसका समाधान यह है कि अनुमिति भी व्याप्ति द्वारा ज्ञात विषयों का बोध कराती है।

जहां तक मेरा ज्ञान है अनुभव-पारतन्त्र्य के कारण स्मृति को प्रमाण न मानने वाले मतों का इतना ऊहापोह-पूर्वक किसी अन्य जैन आचार्य ने विवेचन नहीं किया है। अतः इस मौलिक योगदान का श्रेय यशोविजय जी को है। जैन-तर्क-भाषा एक तो लघुकाय ग्रन्थ है, दूसरे इसमें जैन-न्याय के समस्त विषयों का समावेश है; इस पर भी मौलिक विचार प्रकट करने का अवसर निकाल लेना यशोविजय जी की असाधारण प्रतिभा का ही सूचक माना जायेगा।

---

१४. जैन-तर्क-भाषा पृष्ठ ६, पंक्ति १-६

१५. उपरिवत्, पृ० ६, पंक्ति ११-१२।

प्रत्यभिज्ञा-प्रामाण्य

प्रत्यभिज्ञा का प्रामाण्य सिद्ध करते समय पूर्वपक्ष की युक्तियों का उल्लेख और भी अधिक विस्तारपूर्वक किया गया है। बौद्धों की ओर से प्रत्यभिज्ञा-प्रामाण्य के विरुद्ध दो तर्क दिये गये हैं—

(१) प्रत्यभिज्ञा में ज्ञान स्पष्टाकार भी होता है और अस्पष्टाकार भी, अतः इसे एक ज्ञान नहीं कह सकते।

(२) प्रत्यभिज्ञा का कोई एक विषय नहीं होता।

मीमांसकों की ओर से यह तर्क दिया गया है कि प्रत्यभिज्ञा में अनुभव तथा स्मृति—दो ज्ञान होते हैं; अतः यह एक ज्ञान नहीं है। नैयायिकों की ओर से दो विकल्प प्रस्तुत किये गये हैं—

(१) प्रत्यभिज्ञा जब भी होती है, इन्द्रिय-व्यापार अवश्य होता है। अतः प्रत्यभिज्ञा प्रत्यक्ष ही है।

(२) पूर्वसंस्कारजन्य स्मृति की सहायता से इन्द्रियां ही प्रत्यभिज्ञा उत्पन्न करती हैं। अतः प्रत्यभिज्ञा का अन्तर्भाव प्रत्यक्ष में ही हो जायेगा।

इस प्रकार यहां यशोविजय जी ने पूर्वपक्ष के लगभग सभी तर्क प्रस्तुत कर दिये हैं।

पूर्वपक्ष की इन युक्तियों की समीक्षा में दो स्थल चिन्त्य हैं। जैन-सिद्धान्त के अनुसार वस्तु का स्वरूप उत्पाद-व्यय-ध्रौव्यात्मक है; बौद्धों के अनुसार वह क्षणिक है। अतः बौद्धों के अनुसार प्रत्यभिज्ञा का कोई एक विषय नहीं होगा किन्तु जैनों की मान्यतानुसार वस्तु परिवर्तित हो जाने पर सर्वथा नहीं बदल जाती। अतः वस्तु का वह रूप जो परिवर्तित रहता है, प्रत्यभिज्ञा का विषय बन जायेगा। यही उत्तर देने के बाद वे कहते हैं कि इसी युक्ति से मीमांसकों के इस मत का भी खण्डन हो जाता है कि प्रत्यभिज्ञा में दो ज्ञान—अनुभव और स्मृति—हैं। यहां प्रथम युक्ति से बौद्ध-मत के निरास के साथ-साथ मीमांसकों के मत का भी निरसन किस प्रकार हो जायेगा—यह स्पष्ट नहीं होता। मूल अवतरण देखिए—

"विषयाभावान्नेदमस्तीति चेत्; न, पूर्वापरविवर्तवर्त्येकद्रव्यस्य विशिष्ट-स्यैतद्विषयत्वात्। अतएव 'अगृहीतासंसर्गकमनुभवस्मृतिरूपं ज्ञानद्वय-मेवैतद्' इति निरस्तम्; इत्थं सति विशिष्टज्ञानमात्रोच्छेदापत्तेः।"[१६]

यहां 'अत एव' कहना भ्रामक है। प्रथम युक्ति से मीमांसक मत का

---

१६ जैन-तर्क-भाषा, पृ० ६, पंक्ति १७-२०

खण्डन किस प्रकार होगा—यह बिल्कुल स्पष्ट नहीं है। स्वयं जैन भी प्रत्यभिज्ञा में अनुभव और स्मृति, दोनों का सङ्कलन तो मानते ही हैं। अन्तर यही है कि वे इन दोनों को सङ्कलनात्मक एक ज्ञान मानते हैं, मीमांसक दोनों को पृथक् मानते हैं। इस विषय में जैन-तर्क-भाषा की यही युक्ति अधिक सबल है कि यदि प्रत्यभिज्ञा को ज्ञानद्वय माना जाए तो विशिष्ट ज्ञान-मात्र का उच्छेद हो जायेगा। अतः उपर्युक्त स्थल पर 'अत एव' पद का सन्निवेश चिन्त्य है।

इसी से मिलती-जुलती आपत्ति नैयायिकों की है जो कहते हैं कि प्रत्यभिज्ञा का कार्य स्मृति की सहायता से प्रत्यक्ष ही कर देगा। यशोविजय जी का उत्तर है कि यह कहना अनुचित है क्योंकि प्रत्यक्ष में स्मृति की अपेक्षा नहीं होती।[१७] यहां यशोविजय जी का पक्ष बहुत बलवान् नहीं प्रतीत होता। पूर्वपक्ष का यह कहना नहीं है कि प्रत्यक्ष स्मृति-पूर्वक ही हो; स्मृति-निरपेक्ष प्रत्यक्ष भी उन्हें अभिप्रेत है किन्तु यह अर्थ तो नहीं हो सकता कि कोई भी प्रत्यक्ष स्मृतिपूर्वक हो ही नहीं सकता। स्वयं जैन भी तो प्रत्यभिज्ञा में अनुभव और स्मृति—दोनों की सापेक्षता स्वीकार कर ही रहे हैं। वस्तुतः यहां स्मृति और अनुभव दोनों की सत्ता मीमांसकों तथा नैयायिकों के समान ही जैन दार्शनिकों को भी अभिप्रेत है। यहां विवाद यह है कि ये दोनों ज्ञान मिलकर एक नवीन सङ्कलनात्मक ज्ञान को जन्म देते हैं या नहीं, और यशोविजय जी से इसी विषय पर अधिक पुष्ट युक्तियां अपेक्षित थीं।

उपमान-प्रामाण्य

उपमान को पृथक् प्रमाण मानने वाले मीमांसकों तथा नैयायिकों के मत का खण्डन करते समय यशोविजय जी पूर्वपक्ष की पूरी गहराई में नहीं गए—ऐसा प्रतीत होता है।[१८] मीमांसकों से उनका कहना है कि यदि 'गोसदृशो गवयः' वाक्य द्वारा सादृश्य-ज्ञान के आधार पर ज्ञान प्राप्त करने के लिए उपमान को पृथक् प्रमाण माना जाए तो 'गोविसदृशो महिषः' वाक्य द्वारा वैसादृश्य-ज्ञान प्राप्त करने के लिए एक पृथक् प्रमाण मानना होगा। नैयायिकों से उनका कहना है कि यदि गोसदृशो गवयः' वाक्य से संज्ञा-संज्ञि-सम्बन्ध का ज्ञान होता है, पयोऽम्बुभेदी हंसः स्यात्' वाक्य को सुन कर भी जो संज्ञा-संज्ञि-सम्बन्ध का ज्ञान होता है तो यहां कौन सा प्रमाण मानेंगे?

इस प्रसंग में यशोविजय जी ने इस ओर ध्यान नहीं दिया कि उपमान को प्रमाण मानने वाले दर्शन उपमान के तीन भेद मानते हैं[१९]—

---

१७. जैन-तर्क-भाषा, पृ० ६ पंक्ति २४-२५

१८. उपरिवत् पृ० १०, पंक्ति १-२१

१९. सिद्धान्तचन्द्रोदय, बनारस, सम्वत् १९४२, पृ० ३०

१. सादृश्यविशिष्टपिण्डज्ञान—यथा गोसादृश्यविशिष्टपिण्डज्ञान ।
२. असाधारणधर्मविशिष्टपिण्डज्ञान—यथा खड्गमृगज्ञान ।
३ वैधर्म्यविशिष्टपिण्डज्ञान—यथा उष्ट्रज्ञान ।

इस विवेचन से स्पष्ट है कि 'गोविसदृशो महिषः' वाक्य में तृतीय प्रकार के उपमान से, तथा 'पयोऽम्बुभेदी हंसः स्यात्' में द्वितीय प्रकार के उपमान से ज्ञान हो जाएगा। इस प्रकार यदि यशोविजय जी उपमान के इन भेदों की ओर ध्यान देते तो उनके आक्षेपों का स्वतः ही निवारण हो जाता।

वस्तुतः यहां मूल-समस्या यह थी कि उपर्युक्त तीनों प्रकारों को उपमान के भेद मानना अधिक सङ्गत होगा या प्रत्यभिज्ञा के। मेरा अपना विचार है कि प्रथम दो प्रकार तो कथञ्चित् उपमान में अन्तर्निहित हो भी जायँ, किन्तु तीसरे प्रकार को उपमान का भेद मानने की अपेक्षा प्रत्यभिज्ञा का ही भेद मानना उपयुक्त होगा। किन्तु प्रस्तुत प्रसंग में तो प्रकृत इतना ही है कि यहां जैन-तर्क-भाषा में उपमान के इन तीन भेदों की चर्चा न होने के कारण, विवेचन मर्मस्पर्शी नहीं हो पाया है।

यद्यपि तर्क के प्रामाण्य की सिद्धि करते समय[२०] तथा हेतुस्वरूप की चर्चा के समय[२१] भी जैन-तर्क-भाषा में पूर्वपक्ष का सोपपत्तिक खण्डन है, किन्तु उन स्थलों पर कुछ विशेष वक्तव्य न होने के कारण हम केवल यही कहना चाहेंगे कि इन स्थलों पर पूर्वपक्ष तथा सिद्धान्तपक्ष की युक्तियों का अत्यन्त प्रामाणिक संकलन किया गया है।

निष्कर्ष

जैन-तर्क-भाषा के शास्त्रार्थ-प्रसंगों के उपर्युक्त विवेचन में हमें निम्न-निष्कर्ष प्राप्त होते हैं—

१. यशोविजय जी का अजैन-ग्रन्थों का भी अध्ययन उतना ही गम्भीर तथा विस्तृत है, जितना जैन-ग्रन्थों का।

२. वे पूर्वपक्ष की युक्तियां प्रस्तुत करते समय अपने मत का समर्थन करने की इच्छा से उनमें कहीं विपर्यास नहीं करते, उन युक्तियों को पूरी ईमानदारी से रखते हैं।

३. अपने पूर्ववर्ती लेखकों के लेख का सारांश देते समय भी उनके लेख में अपनी शैली की छाप बनी रहती है। नव्यन्याय की शैली पर उनका अधिकार प्रशंसनीय है।

---

२०. जैन-तर्क भाषा, पृ० ११, पंक्ति ६-२७
२१. उपरिवत्, पृ० १२-१३

४. पूर्वपक्ष के प्रति उनकी दृष्टि एक शुद्ध तार्किक की दृष्टि है। जैन-तर्क भाषा में कहीं भी साम्प्रदायिक भावावेश नहीं मिलता, जबकि हेमचन्द्राचार्य जैसे प्रौढ़ लेखक भी ऐसे अवसरों पर यदा-कदा भावावेश में आ जाते हैं।[२२]

५. वे शब्दाडम्बर द्वारा मूल-समस्या को टालने का प्रयत्न कभी नहीं करते। उन्हें जो कहना होता है उसे बिना किसी आडम्बर के कह देते हैं। शब्दाडम्बर न होने पर भी उनकी भाषा सुश्लिष्ट है, उसमें कहीं भी शैथिल्य नहीं है।

६. वे समस्या के अनावश्यक अंशों की उपेक्षा करके अनिवार्य अंशों पर ही विचार करते हैं।

७. जैन-तर्क-भाषा जैसे संक्षिप्त ग्रन्थ में जैन-न्याय के समस्त विषयों का समावेश करते हुए भी यत्र-तत्र यशोविजय जी ने अपने मौलिक चिन्तन का भी परिचय दिया है।

इस दृष्टि से यशोविजय जी की जैन-तर्क-भाषा नितान्त श्लाघनीय है। किन्तु यशोविजय जी के शास्त्रार्थ-प्रसंगों पर विचार करते समय हमें कुछ ऐसे तथ्य भी प्राप्त हुए हैं, जो चिन्त्य हैं—

१. कहीं-कहीं विशेषावश्यक-भाष्य-बृहद्-वृत्ति जैसे ग्रन्थों का सारांश देते हुए वे पूर्वपक्ष का मत देते समय पूर्वपक्ष के ग्रन्थों के अवलोकन की उपेक्षा-सी कर देते हैं।

२. पूर्ववर्ती आचार्यों के मत का संक्षेप करते हुए एकाध जगह उन्होंने अनिवार्य अंश छोड़ दिए हैं।

३. कहीं-कहीं उनका विवेचन अत्यन्त संक्षिप्त होने के कारण दुरूह किंवा भ्रामक भी हो गया है।

४. उपमान-प्रमाण के तीन भेदों पर ध्यान न देने के कारण उपमान के प्रामाण्य का खण्डन जैन-तर्क-भाषा में बहुत मार्मिक नहीं हो पाया है।

इतना होने पर भी नव्य-न्याय के रसिकों के लिए जैन-न्याय के वाङ्मय में जैन-तर्क-भाषा का सर्वोपरि स्थान असन्दिग्ध है।

नव्य-न्याय का विषय अत्यन्त दुरवगाह है, अतः यदि मेरे उपर्युक्त विवेचन में कहीं कोई प्रमाद हो, तो विद्वज्जन मुझे उसका निर्देश करके कृतार्थ करें।

---

२२. प्रमाणमीमांसा, बम्बई, १९३९, सन्दर्भ ५८

11

THE CLASSIFICATION OF VARIETIES OF HETU IN JAINA LOGIC

Vidyānanda (9th Cent. A.D.) has classified the varieties of *hetu* into two categories : (*i*) causal, (ii) non-causal.[1] There is no doubt about it that since the time of *Gautama*[2] (500 B.C. —300 A.D. ?) the importance of such cases where the proban and probandum stand in cause-effect relation to each other has been recognised with the result that all the five traditions of the *Naiyāyikas, Vaiśeşikas, Sāṁkhya, Buddhists* and *Jainas* begin their discussion of the varieties of *hetu* with a discussion of cause-effect relationship between the proban and the probandum.

It is perhaps this relationship of cause and effect between the probandum and the proban which has been severely criticised by the Indian logicians throughout the history of Indian logic. The contention that an effect can be inferred from the cause appears to have been accepted by *Vātsyāyana*[3] (300 A.D.) without any discussion. But, the fact that he immediately gave an alternative explanation of *pūrvavat*,[4] where the cause-effect relationship was not involved, points to the fact that he was aware of some criticism of the doctrine that effect can be inferred from the cause. It is very interesting to note that the example that he gives as a case of *pūrvavat* under its second interpretation is a case of the inference of effect from the cause which is just the first interpretation of the *pūrvavat* though Vātsyāyana himself does not take any note of this fact.

---

1. *Pramāṇaparīkṣā*, p. 72
2. *Nyāyasūtra*, 1.1.5
3. पूर्ववदिति यत्र कारणेन कार्यमनुमीयते । —*Bhāşya* on Ibid, 1.1.5
4. अथ वा पूर्ववदिति—यत्र यथापूर्वं प्रत्यक्षभूतयोरन्यतरदर्शनान्यतरस्याप्रत्यक्षस्यानुमानम्, यथा धूमेनाग्निरिति । —*Ibid*, 1.1.5.

The fact that the *Yuktidīpikā* (6th Cent. A.D.) criticises any inference of the effect from the cause saying that there may be many obstacles like wind, etc., and the cloud may not necessarily lead to rain[5] proves that the example of inference given by *Vātsyāyana* was being challenged by his contemporaries. The *Yuktidīpikā* pointed out that cause is a complex idea and it is the whole complex of the cause which could lead to the inference of the effect.[6] The *Yuktidīpikā* criticises the inference of rain on the basis of flood saying that the flood could be due to many such reasons as melting of the snow or breach in a dam.[7] The valid inference, according to the *Yuktidīpikā*, of cause from the effect, would be the inference of the root of the lotus from its leaves or the inference of the seed from the sprout.[8] The *Yuktidīpikā*, thus, found fault with the examples of cause-effect relationship and tried to improve upon the previous examples by suggesting new examples. It, however, supports the old examples also after showing its invalidity through a far-fetched method of eliminating the possibilities of other causes of flood in a particular territory at a particular time under particular conditions.[9] But, this does not appear to be the first choice of the *Yuktidīpikā*. It is only out of regard for the predecessors that the *Yuktidīpikā* takes upon itself to justify the views of earlier authors.

A versatile author like *Uddyotakara* (6th Cent. A.D) who himself belonged to the *Nyāya* school could not remain satisfied with this half-hearted support of a work of an opponent

---

5. न हि मेघोदयोऽवश्यं वृष्टेः कारणं भवति वाय्वादिनिमित्तप्रतिबन्धसम्भवात् । —*Yuktidīpikā* on *Sāṁkhyakārikā*, 5
6. यदा लोहदण्डादिसाधनसम्पन्नेन व्यापारवता कुम्भकारेणाधिष्ठितां मृदमुपलभ्य घटस्य, तदा पूर्ववत् । *Ibid.*, 5
7. नदीपूरस्य हि निमित्तमनेकविधं भवतीति हिमविलयनसेतुभङ्गगजक्रीडादि । *Ibid.*, 5.
8. उच्यते यदा तर्हि पर्णं दृष्ट्वा शालूकं प्रतिपद्यते अङ्कुरं वा दृष्ट्वा बीजमिति शेषवत् । *Yuktidīpikā* on *Sāṁkhyakārikā*, 5
9. तत्र यदा प्रसङ्गिनां हिमविलयनादीनां देशकाललिङ्गैः प्रतिषेधः क्रियते तदा मुक्तसंशयं प्रतिपत्तिर्भवति । —*Ibid*,

school. He, therefore, justified the case of an inference of the effect from the cause by saying that the effect is inferred as an attribute of the cause. It is, as it were, the potentiality of the cause to give birth to the effect which is inferred and not the effects which is not even available at the time of the inference and cannot, therefore, be inferred according to the dictum 'नानुपलब्धे न निर्णीते न्यायः प्रवर्तते'. Similarly, according to *Uddyotakara*, cause is also to be inferred from the effect only as its part.[10]

The fact that *pakṣadharmatā* of *hetu* was considered to be a necessary condition for inference was taken care of by *Uddyotakara* by saying that in the example of the inference of rain in the upper regions by looking at the flood in the river in the lower regions, it is not the rain in the upper region which is inferred, but it is the relationship of the river with the upper regions which are full of rains, which is inferred. There is no reference to the time factor in this inference.[11] It was, thus, through a very shrewd interpretation that *Uddyotakara* could defend the position of his predecessors.

This interpretation, however, could not carry conviction with the logicians of the opponent school like *Dharmakīrti* (7th Cent. A.D.) who accepted that effect necessarily presupposes a cause and, therefore, the cause can be inferred from

---

10. यदि तावदयमर्थः कारणदर्शनात् कार्यास्तित्वं प्रतिपद्यते इति ? तन्नास्ति...। अथ पुनरेवमनुमीयते यत्र कारणं तत्र कार्यमिति ? एतदपि नास्ति, कार्यकारणयोर्भिन्नदेशत्वात् ।...कारणदर्शनाच्च कार्यमनुमीयते इति ब्रुवाणोऽनुमानमुद्रां भिनत्ति । का पुनरियमनुमानमुद्रा ? नानुपलब्धे न निर्णीते न्यायः प्रवर्तते इति ।...कार्यं तु कारणविशेषत्वेनोपयुक्तं गुणीभूतमनुमीयते इति सूत्रार्थः ।
...एवं शेषादिष्वपि व्याख्येयम् । तत्रापि कारणं कार्यस्याङ्गभूतमनुमीयते । इति । *Nyāyavārttika* 1.15

11. कथं पुनर्नदीपूरो नद्यां वर्तमान उपरिवृष्टिमत्तं देशमनुमापयति व्यधिकरणत्वात् ? नोपरिवृष्टिमद्देशानुमानं नदीपूरः किन्तर्हि ? नद्या एवोपरिवृष्टिमद्देशसम्बन्धित्वमनुमीयते नदीधर्मेणैव...भविष्यति,···कालस्याविवक्षितत्वात् यः कश्चित् काल उपादेय इति ।

Ibid, 1.1.5

the effect, but a cause does not necessarily give birth to the effect and therefore no effect can be inferred from a cause.[12]

But this objection of the *Buddhists* did not stop the orthodox systems from continuing their tradition. The *Gauḍapādabhāṣya* (700 A.D.) of *Sāṁkhyakārikā* repeats the concept of *pūrvavat* as given by *Vātsyāyana* with the same example. He, however, changes the concept of *Śeṣavat* altogether by making it identical with the *sthālipulākanyāya* as it were.[13]

It was at this stage of the controversy that *Bhaṭṭa Akalaṁka* (750 A.D.) the first Jaina logician to deal with this problem, entered into arena. He sided with the *non-Buddhist* logicians by accepting that effect can be inferred from the cause just as in the inference of the shade from the tree.[14] By giving this example *Akalaṁka* contributed in the following three ways : (*i*) He could give an example of a valid inference of the effect from the cause. (*ii*) He could introduce the idea that there could be a case where the cause and effect could be simultaneous and not in succession. Therefore, he calls these varieties of *hetu* not merely effect and cause but as simultaneous effect and simultaneous cause. In fact, *Akalaṁka* appears to have been influenced by the examples given by *Anuyoga-dvāra* where the example of inference of blossoming of lotus from the rising of sun has been quoted as an example of inference of effect from the cause.[15] (*iii*) In this example he could show that the effect could be actually inferred from the cause and we need not go into the hair splitting method of *Uddyotakara, viz.*, that it is the potential effect not the effect itself which can be inferred from the cause. In fact, the example that was given by him could also safely meet the objection of *Uddyotakara* that a non-existent object is not to be inferred because here the effect also actually exists at the time of inference.

Though the Jainas did not appear to have entered into

12. *Nyāyabindu.*, p. 35.
13. शेषवद्यथा—समुद्रादेकं जलपलं लवणमासाद्य शेषस्याप्यस्ति लवणभाव इति ।
14. *Pramāṇasaṅgraha*, 29-30
15. *Anuyogadvāra, Sūtra*, 147

the controversy raised by *Uddyotakara* as to whether the past or the future objects can be inferred or not, it was *Jayamaṅgalā* commentary of the *Sāṁkhyakārikā* (9th Cent. A.D.) which asserted in unmistakable terms that preceding cause can lead to the inference of succeeding effect and *vice versa*. In fact, the *Jayamaṅgalā* interpreted *pūrvavat* and *śeṣavat* as inferences regarding future objects and past objects respectively.[16] It appears to be a very bold step on the part of this commentary in view of the fact that *Uddyotakara* has definitely rejected the idea of any inference of a succeeding effect from a preceding cause and the *Buddhist* logicians have altogether denied the possibility of such an inference. It also goes to the credit of this commentator that in the sphere of logic he did not try to evade the main issue under the shelter of the metaphysical doctrine of its own system, *viz.*, *Satkāryavāda*, *i.e.* the effect is always present in its cause.

Vidyānanda (9th Cent. A.D.) the next Jaina logician, did not make any substantial contribution to the main problem as to whether inference is possible on the cause-effect relationship but contributed indirectly by raising the number of varieties of *hetus* giving full importance to such varieties which are based on cause effect relationship in the positive as well as in the negative sense.[17] He also referred to some indirect cause effect relationship where one cause is related to another effect through the medium of an intermediatory cause. He could enumerate as many as sixteen varieties under this subheading alone.[18]

Vācaspati (9th Cent. A.D.) is not so much occupied in proving that cause can be inferred from the effect as he appears to be anxious to show that the classification of the *Buddhists* regarding the types of *hetus* is wrong. He has, in fact, tried to prove that there is no relationship of cause and effect between the fire and the smoke because both of them are not

---

16. भविष्यदर्थसाधनाय पूर्ववदनुमानम्.. अतीतार्थसाधनाय शेषवत् ।
Jayamaṅgalā on *Sāṁkhyakārikā*, 5
17. *Pramāṇaparikṣā*. pp. 73-75
18. Ibid. pp. 73-74

in succession but simultaneous.[19] It fact, such was his anxiety not to accept cause-effect relationship even where it was obvious that as an example of an inference of an effect from the cause he could find an illustration in a very abnormal case of a deaf inferring the sound of the drum produced by the cause of the beating of the drum by his own hands.[20] This type of example could hardly lead towards any clearer understanding of the problem.

In fact, there have been such advanced works as that of *Udayana* in the field of *Nyāya*, *Sāṁkhyatattvakaumudī* in the field of *Sāṁkhya* and *Pramāṇamīmāṁsā* in the field of Jaina logic, yet they hardly add anything new pertaining to the problem with which we are concerned here and we would, therefore, like to make the following observations of our own at this stage regarding the cases of inference where the proban and the probandum are related to each other as cause and effect or *vice versa*.

1. We feel that the cause is sometimes precedent to the effect and sometimes it is simultaneous with the effect. As an example where the cause is simultaneous we can quote from *Bhaṭṭa Akalaṁka* who says that shade could be inferred from trees. It may, however, be noted here that it is a case of what is named as *Viṣamavyāpti* where the scope of probandum is larger than that of the proban. An example of *samavyāpti* where the scope of proban and the probandum is co-extensive is not found in the works of ancient authors but could be formulated as the inference of smoke from fire in conjunction with wet fuel or in inference of bondage of sinful actions from pain.

2. It is not correct to say that only simultaneous effect can be inferred from simultaneous cause. We can validly infer that the temperature of water will rise because heat is

---

19. न हि हेतुसत्ता कार्यकाला कार्योत्पादाङ्गम्, अपि तु तत्पूर्णकाला... एवं धूमादप्यग्निः तत्पूर्वकाल एवानुमीयते न तु वर्तमानकालः ।
—*Tātparyaṭīkā* on *Nyāyasūtra*, 1.1.5.

20. अपि च बधिरो मुरजमुखमभिहत्य स्वपाणिनाभिघातादेव शब्दकारणात् तत्कार्यं शब्दं निश्शङ्कमनुमिमीते । Ibid. 1.1.5

being given to it. We are, however, not able to formulate the case of inference of an effect from a precedent cause in case of a *Viṣamavyāpti*. It is perhaps not possible for the simple reason that if the scope of the two—the cause and the effect—is different and there is a time gap between the two there is always a possibility of an exception which may contradict the invariable concomitance between the two.

3. The proban implies the probandum and one proban may imply many things but it depends upon one who infers as which object he wants to be treated as a probandum. It is perfectly all right in this context to infer fire from smoke in the stock example of inference in Indian logic but in case this example is to be treated as a case of inference of the cause from the effect as is being done by almost all the *Jaina* logicians, then it would be proper that we say that we infer fire in conjunction with wet fuel from smoke and not simply fire for the following reasons : (*i*) By *Kāraṇa* or cause we mean *Karaṇa* or the extraordinary cause otherwise the *Buddhist's* objection will stand valid that every cause does not lead to effect necessarily. (*ii*) When in case of an inference of effect from cause we take the exact cause into account, there is no reason that the same should not be done while making an inference of the cause from the effect. It is improper, in fact, to use a single term loosely in a science like logic in two different senses in the same context. (*iii*)When a more precise knowledge can be had from an organ of knowledge, there is no reason that we should not have it in preference to a vague knowledge. There, the inference shall be.

1. आर्द्रेन्धनसंयुक्तवह्निमानयं पर्वत: धूमात् ।

and not

2. वह्निमानयं पर्वत: धूमात् ।

With these observations we proceed to the second variety of the *hetus viz.*, the non-causal variety.

According to Vātsyāyana, *Sāmānyatodṛṣṭa* inference is based on a *hetu* whose invariable concomitance is based on experience.[21] He illustrates this by giving the case of inference of the gait of Sun through its change of position which is ob-

21. Bhāṣya, 1.1.5.

viously a case of an invalid inference.[22] *Śeṣavat*, also under its second interpretation, is a case of non-causal *hetu* as it is a case of inference of one alternative out of many possible alternatives by eliminating the rest of the possible alternatives.[23] Under the second interpretation of *Sāmānyatodṛṣṭa* also the example given is that of the inference of *Ātman* through desires, etc. Here the proban and the probandum are not perceivable.[24]

The *Yuktidīpikā* adopts a very critical approach with regard to non-causal type of *hetus*. It says that any case of inference where the probandum is perceivable is not a case of *Sāmānyatodṛṣṭa* at all.[25] The exclusive feature (व्यच्छेदक) of *Sāmānyatodṛṣṭa* cannot be *Vyāptigraha* or knowledge of invariable concomitance since it is common to all types of inference[26]. The *Yuktidīpikākāra* was intelligent enough to make fun of the inference of the gait of Sun through the change in its position (given by *Vātsyāyana*) by comparing it to another obviously invalid inference of the growth of the houses by the analogy of the growth of trees.[27] The exclusive feature of the *Sāmānyatodṛṣṭa*, according to the *Yuktidīpikā* is the inference of non-perceivable object. *Sāmānyatodṛṣṭa*, thus, will not represent the non-causal *hetu*.

---

22. व्रज्यापूर्वकमन्यत्र दृष्टस्यान्यत्र दर्शनमिति, तथा चादित्यस्य तस्मादस्त्यप्रत्यक्षस्याप्यादित्यस्य व्रज्येति। —Ibid., 1.1.5.
23. शेषवन्नाम परिशेषः स च प्रसज्यप्रतिषेधेऽन्यत्राप्रसङ्गाच्छिष्यमाणे सम्प्रत्ययः। —Ibid., 1.1.5
24. सामान्यतो दृष्टं नाम यत्राप्रत्यक्षे लिङ्गलिङ्गिनोः सम्बन्धे केनचिदर्थेन लिङ्गस्य सामान्यादप्रत्यक्षो लिङ्गी गम्यते। —Ibid., 1.1.5.
25. यत्त्वेतत्सामान्यतो दृष्टमनुमानमेतस्मादतीन्द्रियाणामर्थानां समधिगमः प्रत्यवगन्तव्यः। —Yuktidīpikā, 5.
26. सर्वत्रैव ह्यनुमाने क्वचिदर्थयोरव्यभिचारमुपलभ्यान्यत्र तज्जातीययोरर्थयोरव्यभिचारं प्रतिपद्यते। —Ibid., 5.
27. तद्यथा देवदत्ते गमनोद्देशान्तरप्राप्तिमुपलभ्यात्यन्तादृष्टज्योतिषा देशान्तरप्राप्तेर्गमनमनुमीयते। तथा प्रासादादीनां वृद्धिपूर्वकं दीर्घत्वमुपलभ्यौषधिवनस्पतीनां दीर्घत्वदर्शनाद् वृद्धिरनुमीयते। Ibid., 5.

Uddyotakara appears to have been impressed by the criticism of the *Yuktidipikā* of the gait of Sun. He, therefore, denies that the change of position of Sun can be ascertained at all[28]. And though he does not challenge the validity of this inference, yet the roundabout way in which he justifies the conclusion of this inference[29] shakes the very root of the first interpretation of the *sāmānyatodṛṣṭa* inference. *Uddyotakara* also denies any cause-effect relationship between fire and smoke and says that fire is inferred only as an attribute of smoke[30]. *Uddyotakara* has, thus, enhanced the scope of non-causal *hetu*. *Uddyotakara* does not accept the position of the *Yuktidīpikā* or even *Vātsyāyana* that the probandum is unperceivable in the case of the *Sāmānyatodṛṣṭa* because if it is accepted as imperceivable at the time of inference, then every probandum is such and it is imperceivable under all circumstances, then it cannot become an object of inference because an object which is not obtainable cannot be inferred as pointed out earlier.[31]

Dharmakīrti divided the non-causal *hetus* into *svabhāva* and *anupalabdhi*. Leaving aside the *anupalabdhi* which is a negative *hetu*, the Buddhist logicians divide the non-causal *hetus* into two : *svabhāva* and *tādātmya*. The example of *svabhāvahetu* is the inference of tree from *śiṁśipā*. *Svabhāva* is an analytic notion. *Tādātmya* is not to be confused with identity. It expresses a

---

28. सामान्यतोदृष्टम् आदित्यस्यागत्यनुमानमिति । तत्तु न बुद्ध्यामहे कथमनुमीयते इति ।
यदि तावद्गतिमानादित्य इति अनुमीयते । तत् केन प्रतिपद्यते ? नह्यादित्यगतेः किञ्चिद्सम्बद्धं लिङ्गमस्ति ।—नहि सवितुः कश्चित् देशान्तरप्राप्ति पश्यति । देशान्तरं खलु आकाशदेशो भवाभवे । उभयञ्चाप्रत्यक्षम् । न चान्या गतिरस्ति तस्माद्देशान्तरप्राप्तिदर्शनमयुक्तम् । —*Nyāya Vārttika*, 1.1.5

29. देशान्तरप्राप्तिमनुमाय तथा गत्यनुमानमित्यदोषः । —Ibid., 1.1.5

30. न हि धूमोऽग्नौ वर्तते नाप्यग्निर्धूमे, स्वकारणवृत्तित्वात् । अतो न कार्यकारणभावः ।...गुणभूतोऽनुमेयो भवति, अग्निमयं धूम इति । —Ibid., 1.1.5.

31. यदि यदानुमीयते तदा अप्रत्यक्षः, तदा सर्वानुमानमेवेति विशेषणमनर्थकम् । अथ न कदाचित्प्रत्यक्षः, कथं तर्हि अनुमानमत्र प्रवर्तते । व्याहतं च भवति—नानुपलब्धे न निर्णीति इति । —Ibid, 1.1.5

relation between two classes where one includes the other. The stock example of inference in Aristotle's logic, *viz.*, they are mortal because they are men, is implied by *Dharmakīrti* in *svabhāva.*[32]

Gauḍapāda hardly adds anything new to the concept of non-causal *hetu* and sticks to the old example of inference of the gait of planets overlooking the objections raised by the *Yuktidīpikā* and *Uddyotakara*. *Sāmānyatodṛṣṭa*, according to *Gauḍapāda*, is a case of inference based on prior perception[33].

Akalaṅka alongwith other Jain logicians has made a remarkable contribution to Indian logic by (*i*) naming what is known as *tādātmya* amongst the Buddhists, as *vyāpaka* which is certainly a better name than *tādātmya* to suggest inclusion of one class into another class, (*ii*) and by classifying the non-causal *hetus* into predecessor, successor and simultaneous.[34] These three types of *hetus* have perhaps not been mentioned by any other logician in India though they are accepted as valid in modern logic. The *Mānameyodaya* of *Nārāyaṇa Bhaṭṭa*, of course, gives an example of the succeeding probandum from the preceding *hetu*, though he classifies it under दृष्ट and not under क्रमभाव, which he does not mention at all. These three types of *hetus* are based purely upon orderly successiveness and simultaneity.

Out of these two, the fact of simultaneity appears to have been noted by the *Sāṁkhyas* also who have two different traditions about the seven types of relations—one given by *Jayamaṅgalā*[35] and the other quoted by *Vācaspati* in his commentary

---

32. Barlingey, S.S., A Modern Introduction to Indian Logic, pp. 134-135

33. तथा पुष्पिताम्रदर्शनादन्यत्र पुष्पिता आम्रा इति सामान्यतोदृष्टेन साधयति । एतत्सामान्यतो दृष्टम् ।
—*Gauḍapāda*, on *Sāṁkhyakārikā*, 5

34. *Pramāṇasaṁgraha*, *Kārikās*, 29, 30

35. सम्बन्धाश्च सप्त—तत्र स्वस्वामिभावसम्बन्धः—प्रकृतिविकारसम्बन्धः—कार्यकारणसम्बन्धः—पात्रपात्रिकसम्बन्धः—साहचर्यसम्बन्धः—प्रतिद्वन्द्विसम्बन्धः— *Jayamaṅgalā*, *Kārikā* 5

on the *Nyāyasūtra*.[36] Both of the traditions mention *Sāhacarya Saṁbandha*. The case of *Vyāpaka hetu* is mentioned in the tradition quoted by *Vācaspati* under the name *mātrā*. The main opponent of *Vācaspati*, however, regarding the types of inference known as *tādātmya* amongst the *Buddhists*, *mātrā* amongst the *Sāṁkhyas*, the *Vyāpaka* amongst the *Jainas* and *Sambhava* by the Pauraṇikas are the Buddhists. The *Sāṁkhyas* have been referred to secondarily by *Vācaspati* in this connection[37] and the Jainas have been ignored altogether.

We can safely conclude from what has been said above that :

(*i*) The Jaina logicians have made a major contribution to Indian logic by pointing out that it is not only simultaneity (*sāhacarya*) between the proban and the probandum which leads to valid inference but it is also fixed order in succession (*kramabhāva*) of the proban and probandum which leads to valid inference.

(*ii*) The Jainas could point out to this new type of *hetu* because they did not consider *Pakṣadharmatā* (subsistance in the subject) as a necessary condition of *hetu*. It was in fact *Uddyotakara* who by his shrewd interpretation of the illustration of inference given by *Vatsyāyana* impliedly insisted on *Pakṣadharmtā* of *hetu* even though *Vātsyāyana* has clearly indicated that objects pertaining to all the three times past, present and the future—can become the object of inference, *Uddyotakara* clearly insisted that the time of the object to be inferred is not relevant. This view of *Uddyotakara* did not find support at least amongst the *Sāṁkhyas* because the *Jayamaṅgalā* continued to insist that the three types of inference are meant for inferring objects pertaining to three times future, past and present respectively. This controversy implied the question of *Pakṣadharmatā* indirectly and the Jainas strongly held the view that

---

36. मात्रानिमित्तसंयोगि-विरोधिसहचारिभिः ।
स्वस्वामिवध्यघाताद्यैः सांख्यानां सप्तधानुमा ॥
Tātparyyavṛttiṭikā 1.15

37. एतेनैव···मात्रानिमित्त···इत्यपि पराकृतं वेदितव्यम् ।
—*Ibid* 1.1.5