

न्यायसिद्धान्तमुक्तावली-दिनकरी

विश्वनाथपञ्चाननकृत
न्यायसिद्धान्तमुक्तावली
महादेवभट्टकृत-दिनकरीसहित

हिन्दी-व्याख्याकार
राजाराम शुक्ल



भारतीय उच्च अध्ययन संस्थान
राष्ट्रपति निवास, शिमला

Nyāyasiddhāntamuktāvalī

of

Vishvanatha Panchanana

with

Dinakarī

by

Mahadeva Bhatta

Hindi rendering by

RAJARAM SHUKLA



GOLDEN JUBILEE SERIES
INDIAN INSTITUTE OF ADVANCED STUDY
RASHTRAPATI NIVAS, SHIMLA

First published 2015

© Indian Institute of Advanced Study, Shimla

All rights reserved.

No part of this book may be reproduced
or transmitted, in any form or by any means,
without the written permission of the publisher.

ISBN: 978-93-82396

Published by

The Secretary

Indian Institute of Advanced Study

Rashtrapati Nivas, Shimla-171005

Typeset at Sai Graphic Design, New Delhi
and printed at Pearl Offset Pvt. Ltd., Kirti Nagar, New Delhi

समर्पण

परमश्रद्धेय गोलोकवासी आचार्य गोविन्द चन्द्र पाण्डे की पुण्यस्मृति में,
जिनकी सत्प्रेरणा एवं आशीर्वाद इस कृति के रूप में प्रतिफलित हुआ है –

नानाशास्त्रनदीष्णता, श्रुतिगिरामाचार्यता, वाग्मिता
गोविन्दे रतता, सदा विनयिता, धर्मेऽर्थिता, साधुता ।
यस्यैते प्रथिता गुणाः, सुकविताकान्तस्य दान्तस्य ते
गोविन्दस्य करारविन्दयुगले भक्त्याऽर्पितयं कृतिः ॥

राजारामशुक्लः

अनुक्रमणिका

१. मंडगलवादः	१
२. ईश्वरसिद्धिः	४१
३. पदार्थनिरूपणम्	६४
४. शक्तिसादृश्ययोरतिरिक्तपदार्थत्वनिरासः	७४
५. द्रव्यत्वजातिसिद्धिः	९९
६. तमसोऽतिरिक्तद्रव्यत्वनिरासः	१०६
७. गुणविभागः	११४
८. कर्मविभागः	११४
९. सामान्यनिरूपणम्	११७
१०. जातिबाधकनिरूपणम्	१२०
११. विशेषनिरूपणम्	१२९
१२. समवायनिरूपणम्	१३३
१३. अभावनिरूपणम्	१४२
१४. साधर्म्यनिरूपणम्	१५९
१५. सविभागकारणत्वनिरूपणम्	१७७
१६. अन्यथासिद्धिनिरूपणम्	१९०
१७. साधर्म्यनिरूपणानुवर्तनम्	२०९
१८. तत्तद्द्रव्यीयगुणनिरूपणम्	२४०
१९. पृथ्वीनिरूपणम्	२४२
२०. अवयवसिद्धिः	२६१
२१. परमाणुसिद्धिः	२६७

२२. जलनिरूपणम्	२९२
२३. तेजोनिरूपणम्	३१६
२४. सुवर्णस्य तैजसत्वसाधनम्	३२६
२५. वायुनिरूपणम्	३३५
२६. आकाशनिरूपणम्	३४५
२७. कालनिरूपणम्	३५६
२८. दिक्-निरूपणम्	३७१
२९. आत्मनिरूपणम्	३७५
३०. शरीरात्मवादखण्डनम्	३८१
३१. इन्द्रियात्मवादखण्डनम्	३८५
३२. मन आत्मवादखण्डनम्	३९०
३३. क्षणिकविज्ञानवादखण्डनम्	३९१
३४. नित्यविज्ञानात्मवादखण्डनम्	४०३
३५. सांख्यमतखण्डनम्	४१२
३६. प्रत्यक्षलक्षणं तद्विभागश्च	४३०
३७. प्रत्यक्षविषयनिरूपणम्	४४२
३८. त्वङ्गनःसंयोगस्य ज्ञानसाधनत्वम्	४५२
३९. मनोग्राह्यविषयनिरूपणम्	४६०
४०. निर्विकल्पकनिरूपणम्	४६१
४१. इन्द्रियार्थसन्निकर्षनिरूपणम्	४७१
४२. योग्यानुपलब्धिविचारः	४७९
४३. सामान्यलक्षणानिरूपणम्	४९३
४४. ज्ञानलक्षणानिरूपणम्	५०५
४५. योगजधर्मनिरूपणम्	५११

Foreword

Quite some time back IAS decided to take up a number of projects of which publishing the translation of the text of *Bhasapariccheda* (BP) and *Nyayasiddhatamuktavali* (SM) on it – both by Visvanatha Nyayapancanana – along with *Prakasa* (PrK) on it was one. This *Prakasa* is more commonly known as *Dinakri* (*DnK*) derived from the name of the author Dinakara Bhatta who completed the work *Prakasa* left incomplete by its author Mahadeva Bhatta. Dr. Rajaram was chosen for the task of translating the text *DnK* along with BP and SM. The choice was justified as there were not many scholars who could be entrusted with this job; and Professor G.C. Pande would not accept any one less competent than the present translator. By that time Dr. Rajaram was an established young Naiyayika and was widely acclaimed for his scholarship in this field. Besides he was already teaching the particular text in question for many years. Among the texts he was teaching to advanced students and researchers of Nyaya there were many that were far more difficult and advanced texts. But no book can match *Dinakari* as a text suitable for a sound foundation course in Navyanyaya. Nobody who has not mastered this text is entrusted with the job of teaching the subject of Navyanyaya. Though it is considered as an indispensable primer of Navyanyaya yet it cannot be read and understood by students without regular help from some competent teacher. Apart from the difficulty of the subject the *DnK* deals with, the language of the book is technical Sanskrit. On the other hand these days there are not many students who have the knowledge of even literary Sanskrit. Many great minds in modern India besides Institutions like IAS thought that such good texts and the valuable knowledge they contain should be made widely available through translation of the texts in question in some regional language of India. Many good translations

in the regional languages like Hindi and Bengali of the texts *Bhasapariccheda* and *Siddhantamuktavali* are easily available. Unfortunately the same is not true about the text *Dinakari*. Dr. Rajaram himself must have felt this want so he kindly agreed to translate this work. Academic community should feel grateful to him for the scholarly service he has rendered by translating this work in Hindi.

Both (BP) and (SM) on it are comprehensive in the sense they cover the entire field of Navyanyaya philosophy, they discuss almost all tenets and views that constitute the philosophy of Nyaya or, more accurately, Nyaya-Vaisesika. Among the elucidations and commentaries of (SM), *DnK* is comprehensive in another sense also. While elucidating any single passage of (SM), *DnK* never fails to raise critical questions that a serious and competent reader is sure to ask. *DnK* goes further; it thoroughly discusses the criticisms and solves them masterly. These critical points, their discussion and solution are as difficult as they are useful in bringing out the deeper significance of (SM) passages and mark an advance of Nyaya. This is the reason why scholars like Ramabhadra Bhattacharya felt it necessary to write a similar advanced and critical commentary on it known as *Ramarudri*.

Both the works BP and SM are complete. BP is in the form of verse or couplet; and it contains about 168 verses of which the first part, *Pratyaksakhanda*, contains verses 1-65. Dr. Rajaram in this volume has translated verses 1-65. Even literal translation of philosophical Sanskrit in any Indian regional language is bound to be longer; it will be longer still if one attempts a translation in say English. It is difficult for a translator to keep the length of the translation within a reasonable limit and make it at the same time both readable and intelligible. A scholar of Dr. Rajaram's experience and competence could hardly miss this truth. So he felt compelled to insert in the body of the running text of more or less literal translation many elucidatory passages (*visesartaha*). Even then nobody should think that anyone save some advanced students of Navyanyaya can understand the translation or through it the texts of BP and SM and *DnK* in the original without the help and guidance of some competent teacher or advanced student of

Nyaya. Even so we cannot expect Dr. Rajaram, a Naiyayika who not only knows the subject but has love for it and commitment to it, to sacrifice accuracy for easy intelligibility. Accuracy of this translation is beyond any doubt. Rajaram's Hindi is also quite readable. If one still finds the translation difficult then it is due to the inherent difficulty of the subject of Nyaya.

I have gone through some portions of this translation and felt happy. I feel Dr. Rajaram has left two things to hope for. First, it is hoped that before long he will complete the translation of the remaining portion of Dinakari and that in a second edition he will further improve the translation on the basis of the expected feedback from the readers. I wish Dr. Rajaram the best.

P. K. MUKHOPADHYAY

न्यायसिद्धान्तमुक्तावली - दिनकरी

प्रत्यक्षखण्डम्

मुक्तावली

चूडामणीकृतविधुर्वलयीकृतवासुकिः ।

भवो भवतु भव्याय लीलाताण्डवपण्डितः ॥१॥

भाषानुवाद—चन्द्रमा को शिरोभूषण बनाये हुये तथा वासुकी सर्प को वलय (हाथ का आभूषण) बनाये हुये श्रमरहित ताण्डव नृत्य में कुशल भगवान् शिव कल्याणकारी हों ।

विशेषार्थ—उक्त मंगल श्लोक में प्रथम दो विशेषण ताण्डव नृत्य के लिये शिव की सिद्धता को तथा तृतीय विशेषण 'लीलाताण्डवपण्डितः' उनकी अतिप्रसन्नता को द्योतित करते हैं । नृत्य आदि में अत्यन्त प्रसन्नावस्था में ही प्रवृत्ति होती है तथा ऐसी स्थिति में की गयी प्रार्थना निश्चित ही फलप्रद होती है । अतएव ग्रन्थकार ने भगवान् शिव की नृत्यावस्था का उक्त पद्य में चित्रण किया है ।

दिनकरी

लक्ष्मीपादयुगं प्रणम्य पितरं श्रीबालकृष्णाभिधं

भारद्वाजकुलाम्बुधौ विधुमिव, श्रीगौरवास्याम्बुजात् ।

ज्ञात्वाऽशेषमतं मितेन वचसा सिद्धान्तमुक्तावली-

गूढार्थास्तनुते यथामति महादेवः परेषां मुदे ॥१॥

भाषानुवाद—लक्ष्मी (देवी अथवा ग्रन्थकार की माता) के दोनों चरणों का तथा भारद्वाजकुलरूपी समुद्र को उन्नत करने वाले चन्द्रमा के समान श्री बालकृष्ण नामक पिता का वन्दन कर गुरु के मुख-कमल से समस्त मतमतान्तरों का ज्ञान करके मैं महादेव भट्ट दूसरों की प्रसन्नता के लिये न्यायसिद्धान्तमुक्तावली के गूढार्थों को यथामति प्रकाशित कर रहा हूँ ।

दिनकरी—तत्र तावद्भाषापरिच्छेदव्याख्यानं चिकीर्षुर्विश्वनाथपञ्चाननो

निर्विघ्नपरिसमाप्तये कृतस्येश्वरनिर्देशरूपमङ्गलस्य शिष्या अप्येवं कुर्युरिति शिष्यशिक्षायै निबन्धनं कुर्वन्नीश्वरं प्रार्थयते—चूडामणीकृतेति । लीलेति । इदं विशेष्यं, नातः समाप्तपुनरात्तत्वं दोषः ।

भाषानुवाद—आचार्य विश्वनाथ पञ्चानन ने भाषापरिच्छेद (कारिकावली) नामक ग्रन्थ की स्वोपज्ञ व्याख्या की निर्विघ्न पूर्णता के उद्देश्य से शिवस्तुतिरूप मंगल का आचरण किया। यद्यपि ग्रन्थ समाप्ति के उद्देश्य से अन्यत्र भी मंगलाचरण किया जा सकता था तथापि ग्रन्थ की निर्विघ्न पूर्णता के लिये शिष्यगण भी मंगल का आचरण करें, एतदर्थ ग्रन्थकार ने चूडामणी इत्यादि मंगल की ग्रन्थारम्भ में ही रचना की। उक्त श्लोक में 'लीलाताण्डवपण्डितः' यह विशेष्य वाचक पद है, अतः समाप्तपुनरात्तत्वं नामक काव्यदोष की प्रसक्ति नहीं है।

विशेषार्थ—समाप्तपुनरात्तत्वं नामक दोष का लक्षण इस प्रकार है—**क्रियाऽन्वयेन शान्ताकांक्षस्य विशेष्यवाचकपदस्य विशेषणान्वयार्थं पुनरनुसन्धानम्**। विशेषणों से विशिष्ट विशेष्य का क्रिया के साथ अन्वय होने के पश्चात् उसका बोधक पद निराकांक्ष हो जाता है। तदनन्तर भी यदि किसी अन्य विशेषण के साथ अन्वित होने के लिये विशेष्यवाचकपद का पुनः अनुसंधान (स्मरण) करना पड़े तो उस स्थल में समाप्तपुनरात्तत्वं (समाप्त अर्थात् निराकांक्ष हुये पद की पुनः प्राप्ति) नामक दोष प्रसक्त होता है। प्रकृत में यदि 'भव' पद को विशेष्य वाचक पद माना जाये तो 'भवतु' क्रिया के साथ अन्वय के अनन्तर 'लीलाताण्डवपण्डितः' इस विशेषण के साथ अन्वयार्थ विशेष्य वाचक 'भव' पद का पुनः अनुसंधान आवश्यक होगा। जिससे उक्त दोष की प्रसक्ति सम्भावित है। किन्तु 'लीलाताण्डवपण्डितः' इस पद को विशेष्य पद मान लेने पर उक्त दोष की प्रसक्ति नहीं है।

वस्तुतः 'लीलाताण्डवपण्डितः' पद को विशेष्यपद तथा 'भव' पद को विशेषणवाचक पद बनाना युक्तिसंगत नहीं है, क्योंकि जहाँ जातिविशिष्ट वाचक (जातिप्रवृत्तिनिमित्तक) पद एवं तदतिरिक्त पद दोनों उपस्थित हों वहाँ जातिविशिष्ट वाचक पद ही विशेषण वाचक पद हो सकता है। भव अर्थात् शिव के एकमात्र व्यक्ति होने के कारण भवत्व जाति नहीं हो सकता। अतः

तद्विशिष्ट वाचक भव पद विशेषण वाचक पद नहीं हो सकता । व्यक्तियों के अनेक होने पर ही तद्गत धर्म जाति हो सकता है । इस सम्बन्ध में विस्तृत विवेचन जाति निरूपण में किया जायेगा । फलतः भव पद को विशेष्य वाचक पद ही मानना होगा । ऐसी स्थिति में समाप्तपुनरात्तत्व दोष अनिवार्य है । इसी दृष्टि से आचार्य महादेव भव पद को ही विशेष्य वाचक पद मानते हुये प्रकारान्तर से उक्त दोष का परिहार करते हैं—

दिनकरी-वस्तुतस्तु विधोः किमिति चूडामणीकरणं? किमर्थं वा वासुकेर्वलयीकरणम्? इत्याकाङ्क्षायां निराकाङ्क्षप्रतिपत्तिर्न सम्भवतीति लीलेत्यादिविशेषणानुक्तौ विवक्षितान्वयबोधाभावान्नायमत्र दोषः, उत्थाप्याकाङ्क्षया विशेषणान्वय एव तत्रसरदिति ।

भाषानुवाद-“लीलाताण्डवपण्डितः” इस विशेषण के न रहने की स्थिति में ‘शिव ने चन्द्रमा को क्यों शिरोभूषण बनाया तथा वासुकी को क्यों वलय बनाया’ इस प्रकार की आकांक्षा बनी रहेगी । ऐसी स्थिति में भव पद निराकांक्ष नहीं हो सकेगा । अतः उक्त आकांक्षा की निवृत्ति के लिये ‘लीला ...’ इत्यादि विशेषण तथा उसके साथ अन्वयार्थ भव पद का स्मरण आवश्यक है । यतः भव पद की निराकांक्षता नहीं है, अतः समाप्तपुनरात्तत्व दोष की प्रसक्ति नहीं है । उत्थाप्य आकांक्षा के निवर्तक विशेषण के साथ अन्वयार्थ विशेष्यवाचक पद के पुनः अनुसन्धान होने पर ही उक्त दोष प्रसक्त होता है ।

विशेषार्थ-स्वयं उद्भूत आकांक्षा उत्थिताकांक्षा होती है । उसे ही नियताकांक्षा भी कहते हैं । क्रिया एवं कारक पदों तथा पुत्रपद की पितृपद के मध्य आकांक्षा नियत होती है । ऐसी आकांक्षा की निवृत्ति के लिये विशेष्य पद का अनुसंधान दोषावह नहीं होता । किन्तु उत्थाप्य (हठात् उपस्थापित) आकांक्षा की निवृत्ति के लिये विशेष्य पद का पुनः स्मरण अवश्य दोषावह होता है । अन्यथा समाप्तपुनरात्तत्व दोष की कहीं भी प्रसक्ति नहीं हो सकेगी, क्योंकि उत्थाप्य आकांक्षा सर्वत्र सम्भव है ।

दिनकरी- लीलया ताण्डवं नृत्यं, तत्र पण्डितोऽभिज्ञ इत्यर्थः । अनेन च नृत्यविशिष्टतया स्मृतिविषयत्वात् प्रार्थिता अर्थाः सम्भवन्त्येवेति

सूचितम् । ननु भूषणरहितस्य कथं नृत्यं ? तत्राह—चूडामणीकृतेति । अचूडामणिश्चूडामणिवत् सम्पद्यत इति चूडामणीकृतः, चूडामणीकृतो विधुर्येन स तथोक्तः । वलयीकृतेति । अवलयं वलयवत् सम्पद्यत इति वलयीकृतः, वलयीकृतो वासुकिर्येन स तथेत्यर्थः ॥ १ ॥

भाषानुवाद—“लीलाताण्डवपण्डितः” का अर्थ है श्रमरहित ताण्डव नृत्य में अभिज्ञ । नृत्यावस्था में शिव का स्मरण प्रार्थित विषयों की अवश्य प्राप्ति का सूचक है । बिना आभूषणों के नृत्य सम्भव नहीं है अतः प्रथम दो विशेषणों के द्वारा शिव के आभूषणों को दर्शाया जा रहा है । चूडामणी कृत एवं वलयीकृत इन दोनों स्थान पर च्वि (अभूततद्भावे च्विः) प्रत्यय है । अर्थात् जो (विधु) चूडामणि नहीं है, उसे चूडामणि बनाया है तथा जो (वासुकी) वलय नहीं है, उसे वलय बनाया है जिसने ऐसे भगवान् शिव कल्याणकारी हों ।

मुक्तावली—

निजनिर्मितकारिकावलीमतिसङ्क्षिप्तचिरन्तनोक्तिभिः ।

विशदीकरवाणि कौतुकान्नु राजीवदयावशंवदः ॥ २ ॥

भाषानुवाद—स्वरचित कारिकावली (भाषापरिच्छेद) नामक ग्रन्थ का प्राचीन आचार्यों की अत्यन्त संक्षिप्त उक्तियों द्वारा मैं (विश्वनाथ पञ्चानन) राजीव नामक शिष्य पर दया के कारण अनायास ही व्याख्या कर रहा हूँ ।

दिनकरी—शिष्यावधानाय प्रतिजानीते—निजनिर्मितेति । निजेन स्वेन निर्मिता रचिता या कारिकावली ताम् । अति, अत्यन्तं संक्षेपः शब्दसंक्षेपो यासु ता अतिसंक्षिप्तास्तादृश्यश्च ताश्चिरन्तनानां कणादप्रभृतीनां या उक्तयो वचांसि—वचःप्रतिपाद्या युक्तयस्ताभिरहं विशदीकरवाणि प्रकटीकरोमीत्यर्थः । ननु लीलावत्यादिप्राचीन-निबन्धाध्ययनेनैव कारिकावलीप्रतिपादितोऽर्थो बोद्धव्य इति किमनेन भवत्कृतविशदनिबन्धेनेत्यत आह—अतिसंक्षिप्तेति । तथा च लीला-वत्यादिप्राचीननिबन्धेषु ग्रन्थबाहुल्येन बहुतरदुःखहेतुप्रतिपत्तिकतया न बालानां प्रवृत्तिरिति भावः । स्वोत्प्रेक्षामूलकताप्रयुक्तानादरणीयतां निरसितुं चिरन्तनेत्युक्तम् । नन्वित्यवधारणे । तथा च कौतुकादेवेत्यर्थः ।

एतेन स्वस्य ग्रन्थकरणे क्लेशाभावः सूचितः । स्वस्य ग्रन्थकरणे प्रवृत्तौ निमित्तमाह—राजीवेति । राजीवे शिष्ये या दया कृपा, तथा वशंवदस्तदधीन इत्यर्थः ॥२॥

भाषानुवाद—ग्रन्थ में विवक्षित विषय का विशेषरूपेण ज्ञान न होने पर उस ग्रन्थ के श्रवण में शिष्यों की प्रवृत्ति नहीं होती, अतः निजनिर्मित.... इत्यादि द्वितीयश्लोक के द्वारा ग्रन्थकार ग्रन्थ में विवक्षित अर्थ को स्पष्ट कर रहे हैं ।

स्वरचित कारिकावली का कणादप्रभृति पूर्वाचार्यों के अत्यन्त संक्षिप्त उक्तियों एवं उनके वचनों द्वारा प्रतिपादित युक्तियों के आधार पर प्रकटन किया जा रहा है। यहाँ पर 'संक्षेप' का तात्पर्य शब्दसंक्षेप से है न कि अर्थसंक्षेप से, क्योंकि अर्थसंक्षेप होने पर समस्त अर्थों का प्रतिपादन नहीं हो सकता ।

यहाँ प्रश्न उठता है कि लीलावती आदि अनेक प्राचीन ग्रन्थों के अध्ययन के द्वारा भी कारिकावली द्वारा प्रतिपादनीय विषय का बोध हो सकता है, ऐसी स्थिति में कारिकावली नामक पृथक् ग्रन्थ के निर्माण की क्या आवश्यकता है । इस प्रश्न का समाधान ग्रन्थकार ने "अतिसंक्षिप्त" पद से किया है । अर्थात् लीलावती आदि प्राचीन ग्रन्थ अत्यन्त विस्तृत होने के कारण उनसे सुगमतापूर्वक अर्थबोध नहीं हो पाता । अतः उन ग्रन्थों में बालकों की प्रवृत्ति स्वाभाविक नहीं है । प्रस्तुत ग्रन्थ अत्यन्त संक्षिप्त उक्तियों के आधार पर निर्मित है, अतः बालकों के लिए भी ग्राह्य है ।

प्रस्तुत ग्रन्थ प्राचीन आचार्यों की उक्तियों पर आधारित है न कि स्वकल्पना पर, अतः इस ग्रन्थ की अनादरणीयता की आपत्ति भी नहीं की जा सकती। यतः मूलग्रन्थ एवं व्याख्या दोनों के कर्ता एक ही हैं अतः व्याख्यान करने में कोई क्लेश नहीं है यह बात श्लोक में विद्यमान "कौतुकात्" इस पद से स्पष्ट होती है । अर्थात् अन्य द्वारा विरचित ग्रन्थ के तात्पर्यार्थ के बोध में कठिनाई होती है अतः उसकी व्याख्या श्रमसाध्य होती है, किन्तु स्वरचित ग्रन्थ की व्याख्या में कोई क्लेश नहीं होता ।

मूल ग्रन्थ के व्याख्यान का प्रयोजन ग्रन्थकार "राजीवदयावशंवदः"

इस पद के द्वारा सूचित करते हैं । अर्थात् मूलार्थ के ज्ञान में काठिन्य का अनुभव कर रहे राजीव नामक शिष्य पर दया से वशीभूत होकर इस व्याख्या का निर्माण किया जा रहा है ।

मुक्तावली-

सद्रव्या गुणगुम्फिता सुकृतिनां सत्कर्मणां ज्ञापिका
सत्सामान्यविशेषनित्यमिलिताऽभावप्रकर्षोज्वला ।

विष्णोर्वक्षसि विश्वनाथकृतिना सिद्धान्तमुक्तावली
विन्यस्ता मनसो मुदं वितनुतां सदयुक्तिरेषा चिरम् ॥ ३ ॥

भाषानुवाद-नव द्रव्यों से युक्त, चौबीस गुणों से सूत्रित, उत्क्षेपण आदि पञ्चकर्मों की बोधिका, सामान्य एवं विशेष से संसृष्ट, अभाव के प्रकर्ष (प्रागभाव आदि विभाग) द्वारा प्रकाशमान तथा भगवान् विष्णु के वक्षःस्थल पर विश्वनाथ नामक विद्वान् द्वारा अर्पित की गयी यह सिद्धान्तमुक्तावली विद्वानों के चित्त को प्रसन्न करे ।

दिनकरी-ननु ग्रन्थादौ श्रोतृप्रवृत्तये प्रयोजनादि वक्तव्यं भवति, तस्य चेहानुक्तत्वादुपेक्षणीयतैतद्ग्रन्थस्य स्यादित्याशङ्क्य विषयप्रयोजनसम्बन्धाधिकारिणः सूचयन्नतिसङ्क्षिप्तत्वादेतद्ग्रन्थस्य सकलपदार्थाऽप्रतिपादकतया कथं बालव्युत्पत्तिरित्याशङ्कां चैतद्ग्रन्थस्य सकलपदार्थप्रतिपादकत्वप्रदर्शनेन परिहरन्-

“यत्करोषि यदश्नासि यज्जुहोषि ददासि यत् ।

यत्तपस्यसि कौन्तेय तत्कुरुष्व मदर्पणम् ।”

इति भगवदुक्तेर्मुक्तावलीसमं स्वकीयग्रन्थं श्रीमति भगवति चार्पयन् स्वकीर्त्यनुवृत्तये ग्रन्थस्य स्वस्य च नाम निबध्नाति-सद्रव्येति। द्रव्यैः सहिता युक्ता, प्रतिपादकतया । गुणैरपि गुम्फिता युक्ता । सतामुत्क्षेपणादीनां पञ्चानां कर्मणां ज्ञापिका बोधिका । सत् जातिरूपं सामान्यं, विशेषाः, नित्यः समवायः, तैर्मिलिता । यद्वा सन्ति सामान्यविशेषनित्यमिलितानि यस्यां सा । नित्यमिलितं नित्यसम्बन्धः । अभावस्य प्रकर्षः प्रागभावादिभेदेन वैलक्षण्यं, तस्य उज्ज्वला-प्रकाशिका । एषा-बुद्धिस्था । सिद्धान्ता एव मुक्तास्तासामावली-पङ्क्तिः ।

विष्णोर्नारायणस्य । वक्षसि-वक्षःस्थले । विन्यस्ता-विशेषतोऽर्पिता ।
सुकृतिनां-पण्डितानाम् । मनसः । मुदं-सन्तोषम् । चिरं-बहुकालम् ।
वितनुतां-विस्तारयत्वित्यर्थः । ननु युक्तीनामत्रासत्त्वात्कथं विदुषां
सन्तोषस्तत्राह-सद्युक्तिरिति । सत्यो युक्तयो यस्यां सा तथा ।
मुक्तावलीसादृश्यं ग्रन्थे द्रव्यादिपदार्थवत्तया । तथा हि-मुक्तावली
सद्रव्या- साध्यतया द्रव्यवती, द्रव्यसाध्येति यावत्, नानाविधद्रव्यघटिता
वा । गुणेन- सूत्रेण गुम्फिता- निर्मिता । सुकृतिनां- पुण्यवतां यानि सन्ति
समीचीनानि भगवद्भजनादिरूपाणि कर्माणि तेषां बोधिका । सत्सामान्यं-
समीचीना जातिः, विशेषो- महत्त्वनिर्मलत्वादिस्ताभ्यां नित्यमनवरतं
मिलिता सम्बद्धा । अभावे- तेजोऽभावेऽन्धकारे सति प्रकर्षेणोज्ज्वला-
अर्थप्रकाशिकेति यावत् । यथा मुक्तावली द्रव्यादिसकलपदार्थवती,
तथाऽयं ग्रन्थोऽपीति । अत्र च ग्रन्थे मुक्तावलीसाम्योक्त्या निर्दोषत्वं
सूचितम् । अत्र द्रव्यादिपदार्थप्रतिपादकत्वप्रदर्शनेन द्रव्यादयो विषया
उक्ताः । पदार्थतत्त्वावधारणञ्च प्रयोजनं सूचितम् । सम्बन्धश्च
प्रतिपाद्यप्रतिपादकभावः । पदार्थतत्त्वावधारणकामोऽधिकारीति ॥३॥

भाषानुवाद-ग्रन्थारम्भ में प्रयोजन का वर्णन न करने से ग्रन्थ में
श्रोता की प्रवृत्ति नहीं होती है । प्रकृत ग्रन्थ में भी किसी प्रयोजन विशेष
का निर्देश न होने के कारण श्रोता की प्रवृत्ति नहीं होगी, अतः ग्रन्थकार
अधिकारी, विषय, सम्बन्ध एवं प्रयोजन नामक अनुबन्धचतुष्टय का निर्देश
'सद्रव्या....' इत्यादि श्लोक के द्वारा कर रहे हैं तथा साथ ही प्रकृत ग्रन्थ
की सकलविषयप्रतिपादकता का भी प्रदर्शन कर रहे हैं, अन्यथा इस ग्रन्थ
का लघु आकार होने के कारण इसमें समस्त विषयों का प्रतिपादन नहीं
किया गया है, अतः बालकों की इस ग्रन्थ में प्रवृत्ति नहीं हो सकती इस
प्रकार की आपत्ति सम्भावित है । इसके अतिरिक्त ग्रन्थकार अपनी कीर्ति के
विस्तार के लिए ग्रन्थ में अपने नाम का उल्लेख करते हुये भगवान् विष्णु
के समक्ष अपने ग्रन्थ का उक्त श्लोक के द्वारा समर्पण भी कर रहे हैं ।
क्योंकि भगवद् गीता में स्वयं भगवान् ने अर्जुन को उपदेश किया है कि
“हे अर्जुन तुम जो करते हो, जो खाते हो, जिसका याग करते हो, जो दान

करते हो एवं जो तप करते हो वह सब कुछ मुझे अर्पण कर दो” । गीता के उक्त वचन के आधार पर ग्रन्थकार अपने ग्रन्थ को भगवान् के सम्मुख अर्पित कर रहे हैं । उक्त श्लोक में ही ग्रन्थकार के नाम के साथ-साथ ग्रन्थ के नाम का भी उल्लेख किया गया है ।

आचार्य महादेव उक्त श्लोक की दो प्रकार से व्याख्या करते हैं । प्रथम व्याख्या ग्रन्थ पक्ष में तथा द्वितीय व्याख्या मुक्तावली (मुक्तामाला) पक्ष में की गई है । अतः ग्रन्थ का मुक्तावली नामकरण सार्थक होता है । प्रथम व्याख्या के अनुसार “सद्रव्या” शब्द का अर्थ होता है पृथ्वी आदि नवद्रव्यों से युक्त । प्रकृत ग्रन्थ नव द्रव्य का प्रतिपादक होने के कारण सद्रव्य है । “गुणगुम्फिता” का तात्पर्य है—रूप-रस आदि चौबीस गुणों से युक्त । यहाँ भी युक्तता शब्द प्रतिपादकता के अर्थ में है । तृतीय विशेषण “सत्कर्मणां ज्ञापिका” का तात्पर्य है कि प्रकृत ग्रन्थ के द्वारा उत्क्षेपण आदि समस्त कर्मों का बोध होता है । “सत्सामान्यविशेषनित्यमिलिता” इस विशेषण का ग्रन्थकार ने दो प्रकार से निरूपण किया है । प्रथम निरूपण के अनुसार सत्सामान्य अर्थात् जातिरूप सामान्य, विशेष, एवं नित्य अर्थात् समवाय इन तीनों से मिलित अर्थात् युक्त यह ग्रन्थ है । द्वितीय निरूपण के अनुसार सत्—सन्ति अर्थात् विद्यमान हैं, सामान्य, विशेष एवं नित्यमिलित अर्थात् समवाय जिसमें ऐसा ग्रन्थ । अन्तिम विशेषण है “अभावप्रकर्षोज्वला”—अभाव का प्रकर्ष अर्थात् प्रागभाव, प्रध्वंसाभाव इत्यादिरूपेण विभाग इस ग्रन्थ द्वारा प्रतिपादित किया गया है । ऐसी सिद्धान्तमुक्तावली अर्थात् न्यायसिद्धान्तरूपी मोतियों की पंक्ति भगवान् विष्णु के वक्षःस्थल पर विश्वनाथ नामक विद्वान् द्वारा समर्पित की गई । समीचीन युक्तियों से युक्त यह सिद्धान्तमुक्तावली पण्डितों के चित्त को अनन्त काल तक संतोष प्रदान करे ।

द्वितीय व्याख्या में उपर्युक्त सभी विशेषणों का मुक्तामाला में संगमन किया गया है । तदनुसार “सद्रव्या” शब्द के दो अर्थ सम्भावित हैं—(१) द्रव्य (धन)द्वारा साध्य (२) नाना प्रकार के द्रव्यों से युक्त । गुणगुम्फिता अर्थात् सूत्र द्वारा गुम्फित, सुकृतिनां सत्कर्मणां ज्ञापिका का तात्पर्य है पुण्यवान् पुरुषों के भगवद् भजन आदि सत्कर्मों का बोध (अनुमान) इस

माला के द्वारा होता है। सत्सामान्यविशेषनित्यमिलिता अर्थात् श्रेष्ठजाति के एवं महत्त्व, निर्मलत्व आदि विशिष्ट धर्मों से युक्त मोतियों द्वारा निर्मित। अभावप्रकर्षोज्वला का तात्पर्य है अभाव अर्थात् तेजोभाव अथवा अन्धकार में यह माला विशेष प्रकार से पदार्थों की प्रकाशिका है। इस प्रकार मुक्तामाला एवं ग्रन्थ की समानता बताते हुये ग्रन्थकार इस ग्रन्थ की निर्दोषता भी सूचित कर रहे हैं। इस ग्रन्थ में द्रव्यादि पदार्थों का निरूपण होने के कारण द्रव्यादि पदार्थ इस ग्रन्थ के विषय के रूप में प्रदर्शित किये गये हैं। इस ग्रन्थ का प्रयोजन पदार्थतत्त्व का निश्चयात्मक ज्ञान है। विषय एवं ग्रन्थ के मध्य प्रतिपाद्यप्रतिपादकभाव सम्बन्ध स्वतः प्राप्त है। यतः पदार्थ तत्त्व का निश्चयात्मक ज्ञान इस ग्रन्थ का प्रयोजन है, अतः उस निश्चय की कामना वाला पुरुष इस ग्रन्थ का अधिकारी है। इस प्रकार ग्रन्थ नाम निर्देश के साथ-साथ अनुबन्ध चतुष्टय का भी निर्देश किया गया है।

कारिकावली

नूतनजलधररुचये गोपवधूटीदुकूलचौराय ।

तस्मै कृष्णाय नमः संसारमहीरुहस्य बीजाय ॥१॥

भाषानुवाद—नवीन मेघ की शोभा की तरह शोभा वाले, गोपियों के वस्त्रों का हरण करने वाले तथा संसार रूपी वृक्ष के बीज (कारण) श्रीकृष्ण को प्रणाम है।

विशेषार्थ—दुकूल (वस्त्र) आवरण का द्योतक है। जिस प्रकार दुकूल शरीर का आवरण करता है उसी प्रकार तत्त्व का आवरण अज्ञान होता है। गोपवधूटी इत्यादि विशेषण श्रीकृष्ण को अज्ञाननिवारक के रूप में भी प्रदर्शित करता है। अन्तिम विशेषण 'संसारमहीरुहस्य बीजाय' में ईश्वर को जगत्कर्ता के रूप में प्रस्तुत किया गया है। इसके द्वारा ईश्वर की जगत्कारणता सम्बन्धी न्यायसिद्धान्त की ओर भी संकेत किया गया है।

मुक्तावली—विघ्नविघाताय कृतं मङ्गलं शिष्याशिक्षायै ग्रन्थतो निबध्नाति—नूतनेति।

भाषानुवाद—ग्रन्थ में आने वाले विघ्नों के निवारणार्थ नूतन... इत्यादि

पद्य के द्वारा मंगल किया गया है। किन्तु ग्रन्थारम्भ में उसका निबन्धन शिष्यों के उपदेशार्थ किया गया है।

दिनकरी-ग्रन्थारम्भसमये कृतस्य मङ्गलस्य तन्निबन्धनस्य च वैथर्थ्यमाशङ्क्य फलं दर्शयति-विघ्नविघातायेति । प्रारब्धुमिष्टस्य ग्रन्थस्येति शेषः । यद्यप्यत्र घातपदस्योत्पत्तिमदभावपरतया विपद-मनर्थकमिति प्रतिभाति, तथापि विशिष्टवाचकानां पदानां सति पृथग् विशेषणवाचकपदसमवधाने विशेष्यमात्रपरतायाः “सकीचकैर्मारुत-पूर्णरन्ध्रैः” रित्यत्र-“कीचका वेणवस्ते स्युर्ये स्वनन्त्यनिलोद्धताः” इति कोशपर्यालोचनया मारुतपूर्णरन्ध्रत्वविशिष्टवेणुबोधककीचकपदे दृष्टत्वाद् घातपदमभावमात्रपरं द्रष्टव्यम् ।

भाषानुवाद-ग्रन्थ के प्रतिपाद्य द्रव्य, गुण आदि पदार्थ हैं, अतः उनका विवेचन न कर ग्रन्थारम्भ में भगवद् गुणकीर्तन करना व्यर्थ है, इस प्रकार की आशंका की सम्भावना का निराकरण करते हुये ग्रन्थकार प्रारम्भ किये गये ग्रन्थ के विघ्नों के ध्वंस को मंगल के फल के रूप में प्रदर्शित कर रहे हैं। यहाँ ग्रन्थकार ने नाश अर्थ में ‘विघात’ शब्द का प्रयोग किया है। इस पर व्याख्याकार प्रश्न उठाते हैं कि ध्वंसरूपी अर्थ तो घात पद से ही प्राप्त हो सकता है, अतः उपसर्गभूत ‘वि’ पद निरर्थक है। इस प्रश्न का समाधान करते हुये स्वयं व्याख्याकार एक विशेष नियम का उल्लेख करते हैं—यदि विशेषण का वाचक पद पृथक् रूप से विद्यमान हो तो विशिष्ट वाचक पद का विशेष्य मात्र अर्थ होता है। अर्थात् विशिष्ट वाचक पद विशेष्य एवं विशेषण दोनों ही अर्थों का बोधक होता है। किन्तु उस पद के साथ यदि कोई अन्य पद विद्यमान हो जिसके द्वारा भी विशेषण अर्थ का बोध हो रहा हो तो विशेषणार्थ की पुनरुक्ति के भय से विशिष्ट वाचक पद विशेष्यमात्र के अर्थबोधन में पर्यवसित हो जाता है। यथा—कालिदास ने ‘सकीचकैर्मारुतपूर्णरन्ध्रैः’ इत्यादि पद्य का प्रयोग किया। उक्त श्लोक में कीचक शब्द “कीचका वेणवस्ते स्युः ये स्वनन्त्यनिलोद्धताः” इस कोश के आधार पर उस वेणु का वाचक है जिसके छिद्र वायु से परिपूर्ण हों। अतः कीचक शब्द के द्वारा मारुत (वायु) पूर्ण रन्ध्र (छिद्र)त्व रूप

विशेषण से युक्त वेणु रूपी विशेष्य का बोध होता है। किन्तु उसी के साथ “मारुतपूर्णरन्ध्रैः” यह विशेषण वाचक पद भी विद्यमान है। ऐसी स्थिति में मारुतपूर्णरन्ध्रत्व रूपी अर्थ की दो बार उपस्थिति प्रसक्त हो जायेगी। अतः उक्त वाक्य में कीचक शब्द को केवल ‘वेणु’ अर्थ तक ही सीमित माना गया है। शेष अर्थ की (विशेषणार्थ) उपस्थिति ‘मारुतपूर्णरन्ध्रैः’ इस पदान्तर के द्वारा मानी गयी है। प्रकृत में भी ‘घात’ पद ध्वंस अर्थात् जन्यत्व विशिष्ट अभाव का यद्यपि बोधक है तथापि वि पद की व्यर्थता न हो, अतः घात पद को केवल अभाव रूप अर्थबोधन तक सीमित मानना होगा तथा जन्यत्व वैशिष्ट्य रूप अर्थ की उपस्थिति वि पद से होगी।

मुक्तावली—ननु मङ्गलं न विघ्नध्वंसं प्रति न वा समाप्तिं प्रति कारणं, विनापि मङ्गलं नास्तिकादीनां ग्रन्थेषु निर्विघ्नपरिसमाप्तिदर्शनादिति चेत्? न, अविगीतशिष्टाचारविषयत्वेन मङ्गलस्य सफलत्वे सिद्धे तत्र च फलजिज्ञासायां सम्भवति दृष्टफलकत्वेऽदृष्टफलकल्पनाया अन्याय्यत्वात् उपस्थितत्वाच्च समाप्तिरेव तत्फलं कल्प्यते। इत्थं च यत्र मङ्गलं न दृश्यते, तत्रापि जन्मान्तरीयं तत् कल्प्यते। यत्र च सत्यपि मङ्गले समाप्तिर्न दृश्यते, तत्र बलवत्तरो विघ्नो विघ्नप्राचुर्यं वा बोध्यम्। प्रचुरस्यैवास्य बलवत्तरविघ्ननिवारणे कारणत्वं बोध्यम्। विघ्नध्वंसस्तु मङ्गलस्य द्वारमित्याहुः प्राञ्चः।

भाषानुवाद—उपर्युक्त वाक्य के द्वारा विघ्नध्वंस को मङ्गल का फल बताया गया है। इस पर ग्रन्थकार स्वयं आपत्ति उठाते हैं कि मङ्गल न तो विघ्नध्वंस के प्रति कारण है न ही समाप्ति के प्रति, क्योंकि कारणता अन्वयव्यतिरेक से सिद्ध होती है। किन्तु मङ्गल के साथ अन्वय एवं व्यतिरेक दोनों ही नहीं हैं। कारण के रहने पर नियमतः कार्य का होना अन्वय तथा कारण के न रहने पर नियमतः कार्य का न होना व्यतिरेक होता है। कार्य एवं कारण के मध्य अन्वय का न होना अन्वय व्यभिचार तथा व्यतिरेक का न होना व्यतिरेक व्यभिचार कहा जाता है। प्रकृत में अन्वय व्यभिचार का प्रदर्शन एवं निराकरण आगे के ग्रन्थ में किया गया है। सम्प्रति केवल व्यतिरेक व्यभिचार प्रदर्शित कर रहे हैं कि नास्तिकों के ग्रन्थ में मङ्गलरूप कारण

के न रहने पर भी समाप्ति रूप कार्य दिखाई पड़ता है । इस आपत्ति का समाधान करते हुये ग्रन्थकार सर्वप्रथम मङ्गल की फलवत्ता सिद्ध कर रहे हैं, क्योंकि सामान्यतः फलवत्ता होने पर ही विशेष रूपेण विघ्नध्वंस अथवा समाप्ति को मङ्गल का फल माना जा सकता है । मङ्गल की सामान्यतः फलवत्ता अनुमान के द्वारा सिद्ध की जा रही है—‘मङ्गलं, सफलम्, अविगीत-शिष्टाचारविषयत्वात्, दर्शवत्’ यह अनुमान का आकार है । अविगीत शिष्टाचार अर्थात् वेद सम्मत शिष्टाचार । शिष्टजन जिस क्रिया का आचरण करते हैं वह क्रिया निश्चित ही सफल होती है । जैसे दर्शपूर्णमास आदि यज्ञ । मङ्गल का आचरण भी शिष्टजन करते हैं, अतः उसका भी कोई न कोई फल अवश्य होगा । इस प्रकार सामान्यतः फलवत्ता सिद्ध होने पर विशेषतः फल की जिज्ञासा होती है । दो प्रकार के विशेष फल प्रसक्त हैं—(१) दृष्ट एवं (२) अदृष्ट । स्वर्गरूपी फल अदृष्टफल है । जहाँ पर दृष्ट एवं अदृष्ट दोनों प्रकार के फल प्रसक्त हों वहाँ अदृष्ट की अपेक्षया दृष्ट फल की कल्पना उचित होती है । अतः स्वर्गफल अप्रसक्त है । दृष्ट फल भी दो प्रकार के होते हैं—(१) उपस्थित एवं (२) अनुपस्थित । धन, पुत्र आदि अनुपस्थित फल हैं । किन्तु उपस्थित फल की सम्भावना होने पर अनुपस्थित फल की कल्पना अनुचित होती है । अतः परिशेषात् उपस्थित फल ही सम्भावित है । ग्रन्थारम्भ में किये गये मङ्गल का उपस्थित फल समाप्ति ही होता है । अतः समाप्ति ही मङ्गल के फल के रूप में सिद्ध होती है ।

किन्तु व्यभिचार के द्वारा यदि कार्यकारणभाव बाधित होता है तो अनुमान आदि प्रमाणों से उसकी सिद्धि नहीं की जा सकती, फलतः व्यभिचार का परिहार भी आवश्यक है । अतः जहाँ मङ्गल के विना समाप्ति दृष्टिगोचर होती है वहाँ कार्य के द्वारा कारणानुमान के नियम से ग्रन्थकार जन्मान्तरीय मङ्गल की कल्पना करते हैं । अर्थात् पूर्वजन्म में किये गये मङ्गल से समाप्ति के प्रतिबन्धक विघ्न का नाश हो जाता है तथा उसी कारण से इस जन्म में ग्रन्थ-समाप्ति होती है, इस प्रकार की कल्पना से उपर्युक्त व्यभिचार का परिहार सम्भव है । यद्यपि अन्वयव्यभिचार ग्रन्थकार ने प्रदर्शित नहीं किया था किन्तु उसकी प्रसक्ति अवश्य थी, क्योंकि अनेक ग्रन्थ ऐसे भी हैं जहाँ

मङ्गल रूप कारण के रहने पर भी समाप्ति रूप कार्य दृष्टिगत नहीं होता। अतः कारण के रहने पर भी कार्य की अनुत्पत्ति रूप अन्वय व्यभिचार की सम्भावना को देखते हुये स्वयं ग्रन्थकार इसका परिहार करते हैं कि जहाँ मङ्गल के रहते हुये भी समाप्ति दृष्टिगत नहीं होती वहाँ मङ्गल की अपेक्षया बलवत्तर अथवा अनेकों विघ्नों की कल्पना करनी चाहिये तथा बलवत्तर विघ्न के नाश के लिये बलवत्तर मङ्गल को ही कारण मानने से उक्त व्यभिचार का परिहार होता है ।

उक्त रीति से मङ्गल द्वारा जनित विघ्नध्वंस समाप्ति के प्रति द्वार होता है । द्वार का तात्पर्य होता है व्यापार । अर्थात् मङ्गल विघ्नध्वंस को उत्पन्न करके ही समाप्ति को उत्पन्न करता है, अतः मङ्गल के द्वारा विघ्नध्वंस हुये बिना समाप्ति सम्भव नहीं है ऐसा प्राचीन आचार्यों का मानना है ।

दिनकरी-ननु निष्फलत्वान्मङ्गलाचरणमयुक्तं, न च निष्फलत्वमेव तस्यासिद्धं, फलविशेषशून्यत्वेन हेतुना तस्य साधनादित्यभिप्रायेणाशङ्कते-
नन्विति । मङ्गलस्य कारणत्वाभावे व्यतिरेकव्यभिचाररूपहेतुमाह-
विनाऽपीति । निर्विघ्नपरिसमाप्तीति । विघ्नध्वंसपूर्वकसमाप्तीत्यर्थः ।
न च तत्र जन्मान्तरीयमङ्गलकल्पनान्न व्यभिचार इति वाच्यं, भोगा-
दिनाऽपि नास्तिकात्मनि विघ्ननाशसम्भवेन जन्मान्तरीयमङ्गलसन्देहे
व्यभिचारसंशयसम्भवात् । अत्र कादम्बर्यादिग्रन्थे मङ्गलसत्त्वेऽपि
समाप्तेरदृशनेनान्वयव्यभिचारोऽपि दोषो बोध्यः ।

व्यभिचारसन्देहस्य ग्राह्यसंशयरूपतया कारणताप्रत्यक्ष एव प्रतिबन्धकत्वं, न त्वनुमितौ, तत्र तस्यानुकूलत्वादित्यभिप्रायवान्-
मङ्गलं समाप्तिफलकं, समाप्त्यन्याफलकत्वे सति सफलत्वाद् इति
परिशेषानुमानेन मङ्गलस्य समाप्तिफलकतां व्यवस्थापयिष्यन् प्रथमतो
विशेष्यासिद्धिनिरासाय फलवत्तां साधयति-अविगीतेति । विषयत्वञ्च
ज्ञानविषयसुखेऽतिप्रसक्तमत-आचारेति । आचारश्चात्र यद्यपि क्रियैव,
तथापि विषयत्वश्रुतेः कृतिरेव विवक्षिता । तद्विषयत्वञ्चात्र विधेयतया
बोध्यम् । तेन फले न व्यभिचारः, तस्योद्देश्यतया कृतिविषयत्वात् ।
विधेयतया कृतिविषयत्वं चैत्यवन्दनादावप्यस्त्यतः-शिष्टेति । शिष्टत्वञ्च

फलसाधनतांशे भ्रान्तिरहितत्वं, न तु वेदप्रामाण्याभ्युपगन्तृत्वम्। तेन व्युत्क्रमेण कृते दर्शादौ निष्फलत्वेऽपि न व्यभिचारः। शिष्टाचार-विषयत्वं श्येनयागादावप्यस्त्यतः—अविगीतेति। अविगीतत्वञ्च बलवद-निष्ठाननुबन्धित्वम्। तेन श्येनादौ प्रवृत्त्युपयुक्तबलवदनिष्ठाननुबन्धीष्ट-साधनत्वरूपसाध्याभावेऽपि न व्यभिचारः। सिद्धे—अनुमिते। तत्र—मङ्गले। फलजिज्ञासायां— विशेषतः फलजिज्ञासायाम्। ननु कथं तर्हि गङ्गास्नानादीनामदृष्टार्थकतेत्यत आह—सम्भवतीति। तथा च तत्र दृष्टासम्भवेनादृष्टकल्पनेति भावः। ननु तर्हि विश्वजिज्ञ्यायात्स्वर्ग एवेष्टं कल्प्यतामत आह—उपस्थितत्वादिति। आरब्धं कर्म मे निर्विघ्नं परिसमाप्यतामिति ग्रन्थादौ प्रवृत्तपुरुषकामनाविषयत्वेन परिशेषानुमाने प्रवर्तमानस्योपस्थितत्वादित्यर्थः। कल्प्यते—अनुमीयते। अनेन च मङ्गलस्य समाप्तिहेतुत्वेऽनुमानमेव प्रमाणं, न तु शिष्टाचारानुमिता श्रुतिः, इदानीमानुपूर्वीविशेषनिर्णयाभावेन तस्या अबोधकत्वादिति सूचितम्। व्यापकत्वघटितकारणताग्रह-प्रतिबन्धकज्ञानविषयव्यतिरेकव्यभिचारमुद्धरति—इत्यञ्चेति। मङ्गलस्य समाप्तिफलकत्वे सिद्धे चेत्यर्थः। तत्रापि—नास्तिकादिग्रन्थेऽपि। तत्—मङ्गलम्। कल्प्यते—अनुमीयते। कार्यरूपसमाप्येति शेषः। ग्राह्यसन्देहपर्यवसन्नस्य पूर्वोक्तव्यभिचारसंशयस्य कारणताऽनुमितावप्रतिबन्धकत्वात् व्यभिचार-निर्णयस्य चाभावादिति भावः। नन्वेवमप्यन्वयव्यभिचारज्ञानं कारण-ताग्रहविरोधि भविष्यत्येवेत्याशङ्क्यान्वयव्यभिचारं निरस्यति—यत्र चेति। तत्र—कादम्बर्यादौ। बलवत्तरत्वं—वैजात्यम्। नन्वेवमपि कादम्बर्यादौ कुतो न विघ्नध्वंस ? इत्यत आह—प्रचुरस्येति। प्रचुरस्यैव मङ्गलस्येत्यर्थः। बलवत्तरविघ्ननिवारणे—बलवत्तरादिविघ्ननिवारणे। तेन प्रचुरविघ्नस्यापि सङ्ग्रहः। तथा च मङ्गलस्य विघ्नसमसङ्ख्याकमङ्गलत्वेन नाशकतया न तत्र विघ्ननाश इति भावः। अत्र च विघ्नसमसङ्ख्याकमङ्गलत्वेन हेतुत्वेऽधिकसङ्ख्याकमङ्गलाभ्यूनसङ्ख्याकविघ्ननाशो न स्यादतः प्राचुर्यं वेत्यत्र वाकारोऽनास्थायां बोध्यः। ननु तथापि कादम्बर्यादौ विघ्नध्वंसो मा जायतां, समाप्तिः परं जायतां, मङ्गलरूपहेतोः सत्त्वादित्याशङ्क्याह—

विघ्नध्वंसस्त्विति । तथा च स्वजन्यविघ्नध्वंससम्बन्धेन मङ्गलाभावान्न समाप्तिरिति भावः ।

आहुरिति—अस्वरसोद्भावनम् । तद्वीजं तु विघ्नध्वंसद्वारा मङ्गलस्य हेतुत्वं न सम्भवति, नास्तिकग्रन्थसमाप्तौ व्यभिचारात् । न च स्वजनकविघ्नध्वंसोत्पत्त्यवच्छेदकतासम्बन्धेन समाप्तिं प्रति स्वजन्यविघ्नध्वंसावच्छेदकतासम्बन्धेन मङ्गलस्य हेतुत्वात्, स्वप्रतियोगिचरमवर्णानुकूलकृतिमत्त्वसम्बन्धेन समाप्तिं प्रत्याश्रयतासम्बन्धेन मङ्गलस्य हेतुत्वाद्वा जन्मान्तरीयमङ्गलकल्पनया न व्यभिचार इति वाच्यं, तथा सति जन्मान्तरीयसमाप्तिमुद्दिश्य जन्मान्तरीयमङ्गलकरणापत्तेः । अतः स्वप्रतियोगिचरमवर्णावच्छेदकतासम्बन्धेन समाप्तिं प्रति स्वोत्पत्त्यवच्छेदकजातीयतासम्बन्धेन मङ्गलहेतुत्वस्य वाच्यतया नास्तिकशरीरे व्यभिचारस्य दुर्वारत्वात् । न च पुत्रकामाधिकरणविरोधः, सहकार्यन्तरासमवधानेनैहिकपुत्राभावेऽप्यामुष्मिकपुत्ररूपफलस्य तत्र सिद्धान्तितत्वादिति वाच्यं, तत्र पुत्रमात्रकामनाश्रवणात् । इह तु विशिष्टशिष्टाचारानुमितश्रुत्या ऐहिकसमाप्तेरेव मङ्गलफलत्वात् । न च स्वावच्छेदकावच्छिन्नप्रतियोगिकत्व-स्वाव्यवहितोत्तरक्षणोत्पत्तिकत्वोभयसम्बन्धेन मङ्गलजन्यविघ्नध्वंसविशिष्टसमाप्तिव्यवस्थास्य मङ्गलकार्यतावच्छेदकत्वान्न व्यभिचार इति वाच्यं, कारणस्य कार्यतावच्छेदकत्वानुपगमात् । अत एव “काशीमरणात्मुक्तिः” इति श्रुत्यन्तर्गतपञ्चम्याः प्रयोजकत्वपरत्वोपवर्णनं ग्रन्थकृतां सङ्गच्छते । अन्यथा तत्रापि काशीमरणविशिष्टमुक्तिं प्रति काशीमरणे हेतुत्वस्य निर्दुष्टतया तथोपवर्णनमसङ्गतं स्यात् ।

अथ “तमेव विदित्वातिमृत्युमेति नान्यः पन्था विद्यतेऽयनाय” इति श्रुत्या तत्त्वज्ञानस्य मुक्तिसामान्यं प्रति हेतुत्वं प्रतिपादितम्, तच्च काशीमरणस्य मुक्तिहेतुत्वे न सम्भवति, काशीमरणजन्यमुक्तौ तत्त्वज्ञानस्य व्यभिचारप्रसङ्गादतः काशीमरणस्य न मुक्तिजनकत्वम्, अपि तु तत्त्वज्ञानद्वारा मुक्तिप्रयोजकत्वमेवेति ग्रन्थकृतां तत्रत्यपञ्चम्याः प्रयोजकत्वपरत्वोपवर्णनं, न तु कारणस्य कार्यतानवच्छेदकत्वात्तथोपवर्णनमिति चेत्—

अस्तु कारणस्य कार्यतावच्छेदकत्वम्, अस्तु च पूर्वोक्तरीत्या मङ्गलजन्यविघ्नध्वंसविशिष्टसमाप्तित्वस्य मङ्गलकार्यतावच्छेदकत्वेन नास्तिकशरीरे व्यभिचारवारणम्, एवमपि भोगादिनाश्यविघ्नध्वंसपूर्वकसमाप्तौ क्लृप्तनियतपूर्ववृत्तिकाकेन ध्वंसेनैव मङ्गलस्थलीयसमाप्त्युपपत्तेर्मङ्गलस्यान्यथासिद्धत्वं दुर्वारमेव । न च व्यापारेण व्यापारिणो नान्यथासिद्धिरिति वाच्यं, यत्र व्यापारिणः प्रमाणबोधितकारणतानिर्वाहाय व्यापारस्य कारणत्वं कल्प्यते, यथा—यागस्य स्वर्गहेतुतानिर्वाहार्थमपूर्व, तत्रैव व्यापारेण व्यापारिणो नान्यथासिद्धिः । अत एव काशीमरणस्य तत्त्वज्ञानेन मुक्तावन्यथासिद्धत्वात् प्रयोजकत्वपरतया श्रुतिसमर्थनं सङ्गच्छते । प्रकृते च प्रतिबन्धकाभावस्य कार्यमात्रे हेतुताया मङ्गलकारणतां विनाऽपि क्लृप्ततया मङ्गलस्यान्यथासिद्धत्वं दुष्परिहरमेवेति ।

भाषानुवाद—सिद्धान्ती ने 'विघ्नविघाताय' इत्यादि वाक्य के द्वारा विघ्न के निवारणार्थ मङ्गलाचरण की आवश्यकता का प्रतिपादन किया है, किन्तु निष्फल होने के कारण मङ्गलाचरण अयुक्त है ।

विशेषार्थ—निष्फलता का अर्थ होता है फलसामान्यशून्यता अर्थात् किसी भी फल का न होना । फलसामान्यशून्यता फलविशेषशून्यता के आधार पर सिद्ध की जा सकती है । सामान्याभाव की अवस्थिति वहीं होती है जहाँ विशेषाभावों का कूट (समूह) रहता है । यथा जहाँ नीलघटाभाव पीतघटाभाव इत्यादि समस्त घटविशेषाभाव रहते हैं वहीं घटसामान्याभाव भी रहता है । प्रकृत में मङ्गल के दो सम्भावित फल हैं—विघ्नध्वंस एवं समाप्ति । यदि मङ्गल में विघ्नध्वंसफलकत्वाभाव एवं समाप्तिफलकत्वाभाव दोनों सिद्ध हो जायें तो मङ्गल में निष्फलता भी सिद्ध हो जायेगी । इसी अभिप्राय से 'ननु मङ्गलं न' इत्यादि प्रश्न के द्वारा पूर्वपक्ष करते हुये ग्रन्थकार मङ्गल में फलसामान्याभाव सिद्ध कर रहे हैं ।

भाषानुवाद—फलसामान्याभाव फलविशेषवत्ता का विरोधी होता है, अतः विघ्नध्वंस को मङ्गल के फल के रूप में प्रतिपादित करने वाला "विघ्नविघाताय कृतम्" इत्यादि ग्रन्थ असंगत हो जायेगा । मङ्गल की निष्फलता का साधक अनुमान इस प्रकार प्रस्तुत किया जा सकता है—'मङ्गलं

निष्फलं विघ्नध्वंसादिफलविशेषाभावकूटवत्त्वात्' इत्यादि।

विशेषार्थ—निष्फलता अयुक्तता की साधिका है—मङ्गलाचरणम् अयुक्तं निष्फलत्वात्। किन्तु मङ्गल में यदि निष्फलत्व की सिद्धि नहीं होती तो स्वरूपासिद्धि (पक्षे हेत्वभावः) नामक हेत्वाभास होने के कारण उक्त अनुमान अयुक्तता का साधक नहीं हो सकेगा। अतः फलविशेषशून्यत्व रूप हेतु के द्वारा निष्फलत्व की सिद्धि होनी आवश्यक है।

भाषानुवाद—मङ्गल की निष्फलता फलविशेषाभाव के आधार पर सिद्ध होती है। अकारणता में नियामक व्यभिचार होता है, अतः मङ्गल की विघ्नध्वंस एवं समाप्ति के प्रति अकारणता के नियामक के रूप में “विनापि मङ्गलम्” इत्यादि ग्रन्थ के द्वारा ग्रन्थकार व्यतिरेकव्यभिचार प्रदर्शित कर रहे हैं। यहाँ निर्विघ्न परिसमाप्ति का अर्थ है विघ्नध्वंसपूर्वक समाप्ति।

विशेषार्थ—यद्यपि निर्विघ्न परिसमाप्ति का शाब्दिक अर्थ है विघ्नान्त्यन्ताभावपूर्वक समाप्ति तथापि विघ्नध्वंस को मङ्गल के फल के रूप में प्रदर्शित करने की दृष्टि से व्याख्याकार ने उक्त प्रकार से व्याख्या की है।

भाषानुवाद—यहाँ यह प्रश्न उठता है कि यदि नास्तिक ग्रन्थ की समाप्ति के स्थल में जन्मान्तरीय मङ्गल की कल्पना कर लें तो पूर्वोक्त व्यतिरेक-व्यभिचार का परिहार हो सकता है। इस आक्षेप का परिहार इस प्रकार किया जा सकता है—विघ्न का नाश दो प्रकार से सम्भव है—मङ्गल द्वारा तथा भोग द्वारा। नास्तिक ग्रन्थ में विघ्न का नाश भोग द्वारा भी सम्भावित है। ऐसी स्थिति में कार्य से कारणानुमान नियम के आधार पर निर्विघ्न समाप्ति रूप कार्य के द्वारा जन्मान्तरीय मङ्गल की कारणता सन्दिग्ध है। कारणता के सन्दिग्ध होने से व्यभिचार संशय प्रसक्त होता है तथा व्यभिचार संशय भी व्याप्तिज्ञान का प्रतिबन्धक होने के कारण अनुमिति का विरोधी होता है। इसी प्रकार कादम्बरी आदि ग्रन्थ में मङ्गल रूप कारण के रहते हुये भी समाप्ति रूप कार्य के न रहने के कारण अन्वयव्यभिचार भी प्रसक्त है।

इस आक्षेप का परिहार इस प्रकार किया जाता है—जहाँ तक जन्मान्तरीय मङ्गल की कल्पना करने पर व्यभिचार संशय का प्रश्न है वह (व्यभिचार संशय) प्रकृत में ग्राह्य संशय (साध्य संशय) रूप होने के कारण अनुमिति

के प्रति प्रतिबन्धक नहीं हो सकता, प्रत्युत वह अनुमिति के लिये अनुकूल ही होता है, क्योंकि व्यभिचार संशय कारणता के प्रत्यक्ष में ही प्रतिबन्धक होता है ।

विशेषार्थ—यहाँ व्यतिरेकव्यभिचारसंशय का आकार इस प्रकार होगा—‘मङ्गलं समाप्तिमन्निष्ठात्यन्ताभावप्रतियोगि न वा’ अर्थात् समाप्ति के अधिकरण (नास्तिक ग्रन्थ) में मङ्गल विद्यमान है अथवा नहीं ? यह सन्देह वस्तुतः मङ्गल में समाप्ति की कारणता का सन्देह है । मङ्गल में समाप्ति की कारणता सिद्धान्ती का मुख्य साध्य है । फलतः उक्त सन्देह साध्यसन्देह में पर्यवसित हो जाता है । प्राचीन आचार्य साध्यसन्देह को पक्षता मानते हुये उसे अनुमिति का कारण ही मानते हैं न कि प्रतिबन्धक। नवीन आचार्य यद्यपि साध्य सन्देह को पक्षता नहीं मानते तथापि उनके भी मत में साध्य सन्देह अनुमिति का प्रतिबन्धक नहीं होता, प्रत्युत अनुकूल ही होता है ।

भाषानुवाद—अतः जन्मान्तरीय मङ्गल की कल्पना करने पर व्यभिचार का परिहार हो जाता है । व्यभिचार के न रहने पर अनुमान प्रमाण के द्वारा मङ्गल में समाप्तिकारणता की सिद्धि की जा सकती है । इसके लिये परिशेषानुमान का आश्रयण किया जाता है—“मङ्गल का समाप्ति ही फल है, क्योंकि उसका समाप्ति से अन्य कोई फल न होते हुये भी वह सफल है” । यहाँ हेतु में दो अंश है—प्रथम “समाप्ति अन्य अफलकत्व” अर्थात् समाप्ति से भिन्न फल का न होना तथा द्वितीय सफलत्व । प्रथम विशेषणांश है तथा द्वितीय विशेष्यांश । दोनों ही अंशों का पक्ष पर होना आवश्यक है। विशेषणांश के न होने पर विशेषणासिद्धि तथा विशेष्यांश के न होने पर विशेष्यासिद्धि रूप स्वरूपासिद्धि नामक हेत्वाभास प्रसक्त होगा । अतः दोनों की अपेक्षित सिद्धि के उद्देश्य से प्रथमतः विशेष्यासिद्धि शंका के परिहारार्थ तथा विशेष्यसिद्ध्यर्थ अविगीत इत्यादि ग्रन्थ के द्वारा अनुमान प्रस्तुत किया जा रहा है—“मङ्गलं सफलम् अविगीतशिष्टाचारविषयत्वात्” । इस अनुमान में यदि केवल विषयत्व को ही हेतु बनाया जाये तो सुख में व्यभिचार हो जायेगा, सुख में भी स्व-ज्ञान की विषयता है । किन्तु सफलत्वरूप

साध्य नहीं है, क्योंकि सुख स्वयं फल रूप होता है । अतः आचार पद अपेक्षित है । सुख में ज्ञानविषयता होते हुये भी आचारविषयता नहीं है, अतः व्यभिचार का वारण हो जाता है । आचार यद्यपि क्रियारूप होता है तथा क्रिया की विषयता सम्भव नहीं है तथापि अनुमान में विषयता शब्द का प्रवेश होने के कारण उसके आधार पर आचार शब्द यहाँ कृतिपरक समझा जाना चाहिये। यहाँ कृतिविषयता का तात्पर्य कृति की विधेयता से है न कि विषयता सामान्य से, अन्यथा कृति की उद्देश्यता रूप विषयता सुख में भी रहने के कारण पुनः व्यभिचार प्रसक्त हो जायेगा। केवल विधेयतया कृतिविषयत्व को हेतु बनाने पर चैत्यवन्दन में व्यभिचार होगा, अतः शिष्ट पद निविष्ट किया गया है। चैत्यवन्दन में शिष्टजनों की कृतिविषयता नहीं है, अतः व्यभिचार का वारण होता है । कारण में कार्य की साधनता में जिसे भ्रान्ति न हो उसे शिष्ट कहते हैं, न कि वेद-प्रामाण्य को स्वीकार करने वाला यहाँ शिष्ट पद से विवक्षित है । अन्यथा विपरीत क्रम से किये गये दर्शयाग में व्यभिचार हो जायेगा, क्योंकि भ्रमवशात् विपरीतक्रम से भी दर्श आदि याग में वही व्यक्ति प्रवृत्त होता है जो वेद-प्रामाण्य को स्वीकार करता है, किन्तु विपरीत क्रम से किया गया दर्शयाग फलवान् नहीं होता । केवल शिष्टाचारविषयत्व को ही हेतु बनाया जाये तो श्येनयाग में व्यभिचार हो जायेगा, क्योंकि वहाँ भी शिष्टाचारविषयत्व है किन्तु वस्तुतः सफलत्व नहीं है । यद्यपि शत्रुवध रूप इष्टसाधनता श्येनयाग में भी होने के कारण वहाँ भी सफलत्व है तथापि सफलत्व का तात्पर्य मात्र इष्ट साधनता से नहीं है, क्योंकि इष्ट साधनता मात्र से प्रवृत्ति नहीं हो सकती, अपितु प्रबल अनिष्ट की असाधनता भी अपेक्षित है। अतः प्रबल अनिष्ट के असाधक इष्ट की साधनता ही वस्तुतः सफलत्व है और इस प्रकार का सफलत्व श्येनयाग में नहीं है, क्योंकि वहाँ नरक रूप अनिष्टसाधनता भी है । उक्त व्यभिचार के वारणार्थ अविगीत पद का निवेश अपेक्षित है । श्येनयाग में यद्यपि शिष्टाचार-विषयता है तथापि अविगीत शिष्टाचार विषयता नहीं है, अतः व्यभिचार नहीं है, क्योंकि अविगीत पद का अर्थ है बलवदनिष्ठाननुबन्धित्व । श्येनयाग प्रबल अनिष्ट का साधक ही है । अतः वहाँ उक्त हेतु के न होने से व्यभिचार

की प्रसक्ति नहीं है ।

इस प्रकार मङ्गल में सामान्यतः फलवत्ता का अनुमान होने पर विशेषतः फल की जिज्ञासा होती है । यद्यपि गङ्गा स्नान आदि की तरह मङ्गल का भी अदृष्ट फल कल्पित किया जा सकता है तथापि जहाँ दृष्ट फल सम्भव हो वहाँ अदृष्ट फल की कल्पना अनुचित है । गङ्गा स्नान आदि का दृष्ट फल न होने के कारण अदृष्ट फल की कल्पना करते हैं । विश्वजित् न्याय (जिस विहित क्रिया का कोई फल श्रूयमाण न हो उसका फल स्वर्ग माना जाता है) से मङ्गल का स्वर्गरूपी फल भी सम्भव नहीं है, क्योंकि ग्रन्थ की निर्विघ्न परिसमाप्ति की कामना से मङ्गलाचरण में प्रवृत्त पुरुष के लिये समाप्ति ही फलत्वेन उपस्थित होती है । उपस्थित एवं अनुपस्थित के मध्य उपस्थित ही अभ्यर्हित होता है । इस प्रकार परिशेषानुमान के द्वारा समाप्ति ही मंगल के फल के रूप में अनुमित होती है । ग्रन्थकार इस माध्यम से यह भी सिद्ध करना चाहते हैं कि मङ्गल की समाप्ति-फलकता में अनुमान ही प्रमाण है न कि शिष्टाचार द्वारा अनुमित श्रुति, क्योंकि उस श्रुति में किस प्रकार की आनुपूर्वी है इसका निर्णय इस समय न हो सकने के कारण वह श्रुति बोधक नहीं हो सकती, अबोधकता की स्थिति में उसे प्रमाण नहीं माना जा सकता ।

यहाँ यह प्रश्न उठता है कि पूर्वपक्षी द्वारा नास्तिक ग्रन्थ में व्यभिचार प्रदर्शित किया गया, किन्तु प्रत्युत्तर में सिद्धान्ती ने व्यभिचार का परिहार न करते हुये अनुमान के द्वारा मङ्गल में समाप्ति की कारणता सिद्ध करने का प्रयास किया । यह सत्प्रतिपक्ष की स्थिति है । फलतः मङ्गल में समाप्ति कारणता सिद्ध नहीं हो सकती । इस प्रश्न का समाधान करते हुये ग्रन्थकार जन्मान्तरीय मङ्गल की कल्पना कर पूर्वोक्त व्यभिचार का उद्धार करते हैं ।

विशेषार्थ—यद्यपि जन्मान्तरीय मङ्गल की कल्पना भी समाप्ति रूप कार्य के द्वारा ही सम्भव है तथा समाप्ति की कार्यता व्यभिचार के परिहार के विना सिद्ध नहीं हो सकती, अतः जन्मान्तरीय मङ्गल की कल्पना भी निरर्थक है तथापि उपर्युक्त रीति से व्यभिचार संशय के साध्यसंशय के रूप में पर्यवसित हो जाने के कारण व्यभिचार की अप्रसक्ति में ही ग्रन्थकार

का तात्पर्य है ।

यहाँ यह अवश्य विचारणीय है कि व्यभिचार सन्देह की भी प्रसक्ति तभी सम्भव है जब समाप्ति में मङ्गलजन्यता प्रसक्त हो (सन्देह अथवा निश्चय के द्वारा) । किन्तु नास्तिक ग्रन्थ में व्यभिचार के उत्थित हो जाने पर समाप्ति में मङ्गलजन्यता का सन्देह भी सम्भव नहीं है निश्चय का तो कोई प्रश्न ही नहीं उठता । दूसरी बात यह कि यदि व्यभिचार की प्रसक्ति ही नहीं है तो 'इत्थञ्च' इत्यादि ग्रन्थ के द्वारा उसके परिहार का प्रयास भी निरर्थक है ।

भाषानुवाद—तात्पर्य यह है कि पूर्वोक्त अनुमान के द्वारा मङ्गल में समाप्ति के प्रति कारणता सिद्ध हो जाने पर कार्य रूप समाप्ति के द्वारा नास्तिक ग्रन्थ में भी मङ्गल का अनुमान किया जाता है । यतः पूर्वोक्त व्यभिचारसंशय साध्यसंशयरूप होने के कारण कारणता की अनुमिति में प्रतिबन्धक नहीं है तथा व्यभिचार निर्णय तो सम्भव ही नहीं है ।

उक्त रीति से व्यतिरेकव्यभिचार का परिहार होने पर भी कादम्बरी आदि ग्रन्थ में अन्वयव्यभिचार स्थिर रहने के कारण मङ्गल में समाप्तिकारणता का ज्ञान नहीं हो सकता, अतः ग्रन्थकार अन्वयव्यभिचार का भी 'यत्र च' इत्यादि ग्रन्थ के द्वारा परिहार करते हैं । जहाँ कादम्बरी आदि ग्रन्थों में मङ्गल के रहने पर भी समाप्ति दृष्टिगत नहीं होती वहाँ बलवत्तर विघ्न अथवा विघ्न की प्रचुरता ही समाप्ति की प्रतिबन्धिका माननी चाहिये । बलवत्तरत्व एक जाति विशेष है । बलवत्तर अथवा प्रचुर विघ्न के रहते हुये कादम्बरी आदि ग्रन्थ में समाप्ति क्यों नहीं हुयी? इस प्रश्न का समाधान करते हुये ग्रन्थकार कहते हैं कि प्रचुर मङ्गल ही बलवत्तर एवं प्रचुर विघ्न का निवारक होता है। विघ्न की समान संख्या वाला मङ्गल ही विघ्न निवारण में समर्थ होता है, अतः कादम्बरी आदि ग्रन्थों में विघ्न की अपेक्षया न्यून संख्याक मङ्गल होने के कारण वहाँ विघ्ननाश नहीं हुआ । यहाँ ग्रन्थकार ने दो पक्ष प्रस्तुत किये हैं बलवत्तर विघ्न एवं विघ्न का प्राचुर्य । प्राचुर्य संख्या विशेष का वाचक शब्द है । किन्तु जहाँ विघ्न की अपेक्षया अधिक संख्या में मङ्गल हो वहाँ विघ्ननाश न हो क्योंकि विघ्न सम संख्या वाले मङ्गल को ही विघ्ननाश के प्रति कारण स्वीकार किया गया है । अतः कादम्बरी आदि

ग्रन्थों में 'बलवत्तर विघ्न' स्वीकार करने वाला प्रथम पक्ष ही युक्त है। द्वितीय पक्ष—'विघ्नप्राचुर्य' में अनास्था होने के कारण ही ग्रन्थकार ने उसके साथ अनास्था सूचक 'वा' शब्द का प्रयोग किया है।

बलवत्तर विघ्न के नाश के प्रति प्रचुर मङ्गल को कारण मान लेने पर भी अन्वयव्यभिचार का वारण नहीं हो पाता है, क्योंकि समाप्ति के प्रति कारणीभूत मङ्गल के विद्यमान रहने पर भी वहाँ समाप्तिरूपी कार्य की उत्पत्ति नहीं होती। इस आशंका के निवारणार्थ ग्रन्थकार मङ्गल के द्वारा समाप्ति की उत्पत्ति में विघ्नध्वंस को द्वार (व्यापार) मानते हैं। अर्थात् स्व (मङ्गल) जन्य विघ्नध्वंसवत्त्व सम्बन्ध से मङ्गल को समाप्ति के प्रति कारण मानने से जहाँ विघ्नध्वंस नहीं हुआ है वहाँ मङ्गल के रहने पर भी समाप्ति की आपत्ति नहीं की जा सकती। इस प्रकार मङ्गल की कारणता के सन्दर्भ में ग्रन्थकार ने प्राचीन आचार्यों का मत प्रस्तुत किया।

किन्तु अन्त में 'आहुः' शब्द का प्रयोग करते हुये ग्रन्थकार ने उक्त मत में अपनी अनभिमति भी सूचित की है। व्याख्याकार ने इस अनभिमति का कारण इस प्रकार प्रतिपादित किया है—मङ्गल की समाप्ति के प्रति विघ्नध्वंस के द्वारा कारणता स्वीकार करने पर पूर्वोक्त रीति से नास्तिक-ग्रन्थ में व्यतिरेक व्यभिचार प्रसक्त हो जायेगा। यद्यपि जन्मान्तरीय मङ्गल की कल्पना करने पर व्यभिचार का परिहार किया जा सकता है। ऐसी स्थिति में कार्यकारण भाव दो प्रकार से बनाये जा सकते हैं—(१) स्वजनकविघ्नध्वंसोत्पत्त्यवच्छेदकतासम्बन्धेन समाप्तिं प्रति स्वजन्यविघ्नध्वंसावच्छेदकतासम्बन्धेन मङ्गलं कारणम्। अर्थात् समाप्ति का व्यापार-विधया कारण विघ्नध्वंस है। विघ्नध्वंस जिस शरीरान्तर्गत आत्मा में उत्पन्न होता है वह शरीर विघ्नध्वंस की उत्पत्ति का अवच्छेदक माना जाता है। अतः स्वजनकविघ्नध्वंसोत्पत्त्यवच्छेदकता सम्बन्ध से समाप्ति नास्तिक के वर्तमान शरीर में नहीं रह सकती, क्योंकि यह शरीर विघ्नध्वंस की उत्पत्ति का अवच्छेदक नहीं है। अपितु नास्तिक के प्राग् जन्मीय शरीर में तथा आस्तिक के शरीर में रह सकती है, वहीं स्वजन्यविघ्नध्वंसावच्छेदकता सम्बन्ध से मङ्गल भी रहता है, क्योंकि मङ्गल से जन्य विघ्नध्वंस नास्तिक के प्राग्जन्मीय शरीरान्तर्गत आत्मा में तथा

आस्तिक-आत्मा में रहता है। अतः नास्तिक का प्राग्जन्मीय शरीर तथा आस्तिक का शरीर ही उक्त विघ्नध्वंस का अवच्छेदक होगा। इस प्रकार व्यतिरेकव्यभिचार का वारण हो सकता है। उक्त कार्यकारणभाव शरीरगत सम्बन्ध (शरीरनिष्ठ प्रत्यासत्ति) पर आधारित है। इसी प्रकार आत्मनिष्ठ प्रत्यासत्ति को आधार बनाकर द्वितीय कार्यकारणभाव इस प्रकार बनाया जा सकता है—(२) स्वप्रतियोगिचरमवर्णानुकूलकृतिमत्त्वसम्बन्धेन समाप्तिं प्रति आश्रयतासम्बन्धेन मङ्गलं कारणम्। अर्थात् ग्रन्थान्तर्गत अन्तिम वर्ण का नाश ही समाप्ति कही जाती है। उसके प्रतियोगिभूत अन्तिम वर्ण का उच्चारण कराने वाली कृति-रूप सम्बन्ध से उक्त समाप्ति जिस आत्मा में है उसी आत्मा में आश्रयता सम्बन्ध से मङ्गल भी रहता है, क्योंकि वर्तमान (समाप्तिकालीन) शरीरान्तर्गत आत्मा तथा प्राग्जन्मीय शरीरान्तर्गत आत्मा में अभेद होने के कारण प्राग्जन्मीय मङ्गल तथा वर्तमान जन्मीय समाप्ति की समानाधिकरणता उपपन्न हो जाती है। इस प्रकार जन्मान्तरीय मङ्गल की कल्पना करने पर व्यभिचार का वारण हो सकता है, तथापि ऐसा करने पर अन्य जन्म में होने वाली समाप्ति के उद्देश्य से अन्य जन्म में मङ्गल की कर्तव्यता प्रसक्त हो जायेगी। इस आपत्ति के परिहार के लिये कार्यकारणभाव का परिष्कार करना होगा—स्वप्रतियोगिचरमवर्णावच्छेदकतासम्बन्धेन समाप्तिं प्रति स्वोत्पत्त्यवच्छेदकजातीयतासम्बन्धेन मङ्गलं कारणम्। अर्थात् समाप्ति का प्रतियोगी चरम वर्ण होता है, वह चरम वर्ण जिस शरीरावच्छिन्न आकाश में रहता है वह शरीर उस वर्ण का भी अवच्छेदक होता है। अतः उक्त सम्बन्ध से समाप्ति आस्तिक के शरीर में है। वहाँ स्वोत्पत्त्यवच्छेदकजातीयता सम्बन्ध से मङ्गल भी है, क्योंकि मङ्गल की उत्पत्ति का अवच्छेदक मङ्गल-कालीन शरीर होता है, उस शरीर की सजातीयता समाप्तिकालीन शरीर में है (नैयायिक शरीर को उपचय अपचयशील होने के कारण प्रतिक्षण भिन्न मानते हैं)। इस कार्यकारणभाव के अनुसार ऐहिकसमाप्ति के प्रति ऐहिक मङ्गल ही कारण हो सकता है। ऐसी स्थिति में नास्तिक ग्रन्थ में पूर्वोक्त व्यभिचार का परिहार नहीं हो सकेगा।

उक्त रीति से कार्यकारणभाव के आधार पर यह नियम निष्पन्न होता है

कि कोई भी कार्य वर्तमान जन्म में ही फलप्राप्ति की कामना से किये जाते हैं। ऐहिककार्य का फल जन्मान्तर में नहीं हो सकता। किन्तु ऐसी स्थिति में पुत्रकामाधिकरण-‘पुत्रकामः पुत्रेष्ट्या यजेत्’ इस विधि-वाक्य में ‘पुत्रकाम’ शब्द को आधार बनाकर मीमांसाशास्त्र में जो विचार किया गया है उस के साथ विरोध प्रसक्त हो जायेगा, क्योंकि उक्त अधिकरण में सिद्धान्त बनाया गया है कि पुत्रेष्टि करने पर भी यदि पुत्रोत्पत्ति में अपेक्षित सहकारी कारण विद्यमान न हों तो इस जन्म में पुत्रोत्पत्ति न होने पर जन्मान्तर में पुत्रफल की प्राप्ति होती है। अतः ऐहिकक्रिया ऐहिकफल की ही साधिका होती है यह नियम युक्तियुक्त नहीं है।

इस प्रश्न का समाधान इस प्रकार किया जाता है कि पुत्रेष्टि में प्रवृत्ति पुत्रमात्र की कामना से होती है, न कि ऐहिक पुत्र की कामना से। किन्तु मंगल में प्रवृत्ति तो ऐहिक समाप्ति की कामना से होती है, क्योंकि शिष्टाचार द्वारा अनुमित श्रुति के द्वारा इसी प्रकार का बोधन किया जाता है। यहाँ पुनः प्रश्न उठता है कि स्वावच्छेदकावच्छिन्नप्रतियोगिकत्व तथा स्वाव्यवहितोत्तरक्षणोत्पत्तिकत्व इन दोनों सम्बन्धों से मंगलजन्य विध्नध्वंस से विशिष्ट समाप्ति के प्रति मंगल को कारण मानने पर उक्त आपत्ति का परिहार हो सकता है, क्योंकि मंगल से उत्पन्न होने वाले विध्नध्वंस का अवच्छेदक नास्तिक का प्राग्जन्मीय शरीर होता है किन्तु समाप्ति नास्तिक के वर्तमान शरीर में होने के कारण उस का प्रतियोगी चरमवर्ण प्राक् शरीर से अवच्छिन्न नहीं होता है। अतः नास्तिक के ग्रन्थ की समाप्ति उपर्युक्त सम्बन्धों से मंगलजन्य विध्नध्वंस से विशिष्ट न होने के कारण उपर्युक्त कार्यकारणभाव की कार्यकोटि में नहीं आती है। फलतः उसके प्रति मंगल की अपेक्षा नहीं होती है। इस प्रकार उपर्युक्त सम्बन्धों से मंगलजन्य विध्नध्वंस से विशिष्ट समाप्तित्व को मंगल की कार्यता का अवच्छेदक मान लेने से उपर्युक्त व्यभिचार का वारण किया जा सकता है। किन्तु समाधान का यह प्रकार युक्तियुक्त नहीं है, क्योंकि जो स्वयं कारण होता है वह कार्यतावच्छेदक-कोटि में प्रविष्ट नहीं हो सकता। प्रकृत में समाप्ति का कारण मंगल है किन्तु उसे कार्यतावच्छेदकरूप में रखा गया है। साक्षात् अथवा परम्परया

जो भी कार्य का विशेषण होता है उसे कार्यतावच्छेदक कहा जाता है। प्रकृत में समाप्तिरूपी कार्य में विध्वंस एवं मंगल विशेषण होने के कारण वे दोनों ही कार्यतावच्छेदक होते हैं। यतः मंगल स्वयं कारण है अतः उसे कार्यतावच्छेदक रूप में प्रस्तुत किया जाना असंगत है। उक्त नियम में प्रमाण प्रस्तुत करते हुए व्याख्याकार 'काशीमरणान्मुक्ति' इस वाक्य की मीमांसा को उपस्थापित करते हैं। तदनुसार काशीमरणात् इस वाक्य में पञ्चमी का अर्थ प्रयोजकत्व है। फलतः मुक्ति के प्रति काशीमरण साक्षात् कारण न होकर प्रयोजक अथवा परम्परया कारण होता है। अर्थात् काशीमरण भी ज्ञान के द्वारा ही मुक्ति का साधन होता है, क्योंकि यदि काशीमरण को मोक्ष का कारण माना जाये तो जहाँ ज्ञान के द्वारा मुक्ति हुई है उस मुक्ति में काशीमरणजन्यता न होने के कारण व्यभिचार हो जायेगा। अतः पूर्वाचार्यों ने काशीमरणात् इस वाक्य में पञ्चमी का अर्थ प्रयोजकत्व किया है। किन्तु यहाँ प्रश्न संभावित है कि काशीमरणजन्य मुक्ति के प्रति काशीमरण को तथा ज्ञानजन्य मुक्ति के प्रति ज्ञान को कारण मान लेने से ही उपर्युक्त व्यभिचार का वारण हो सकता है तो पञ्चमी का प्रयोजकत्वरूप अर्थ करना अनावश्यक है। यहाँ पर भी उक्त नियम का ही उपयोग कर उक्त आपत्ति का परिहार किया गया है कि कारण कार्यतावच्छेदक नहीं हो सकता है। यदि कारण को भी कार्यतावच्छेदक माना जा सकता तो काशीमरणविशिष्टमुक्ति के प्रति काशीमरण को कारण मान लेने से व्यभिचार का वारण हो सकता है। एसी स्थिति में पञ्चमी का प्रयोजकत्वरूप अर्थ करना अनावश्यक है, किन्तु पूर्वाचार्यों ने पञ्चमी का प्रयोजकत्वरूप अर्थ स्वीकार किया है। इससे प्रतीत होता है कि कारण कार्यतावच्छेदक नहीं हो सकता।

किन्तु यहाँ यह आशंका की जा सकती है कि पञ्चमी का प्रयोजकत्व अर्थ स्वीकार करने के पीछे यह कारण नहीं है कि कारण कार्यतावच्छेदक नहीं हो सकता, अपितु अन्य कारण है। “**तमेव विदित्वाऽतिमृत्युमेति नान्यः पन्था विद्यते अयनाय**” (तत्त्वज्ञान से ही मोक्ष प्राप्त किया जा सकता है, तत्त्वज्ञान के अतिरिक्त मोक्ष का कोई अन्य साधन नहीं है।) इस श्रुति के द्वारा मोक्ष के प्रति तत्त्वज्ञान से अतिरिक्त अन्य कारण का निषेध किया

गया है। अतः काशीमरण को मोक्ष का साक्षात् कारण माना जाये तो उक्त श्रुति का विरोध प्रसक्त हो जायेगा। अतः काशीमरण को भी तत्त्वज्ञान के द्वारा ही मोक्ष का साधन मानते हुए पञ्चमी का अर्थ प्रयोजकत्व किया गया है, न कि कारण कार्यतावच्छेदक नहीं हो सकता इसलिए। अतः कारण के कार्यतावच्छेदक होने में कोई आपत्ति न होने के कारण उपर्युक्त कार्यकारणभाव समीचीन ही है। इस प्रकार उक्त कार्यकारणभाव के द्वारा नास्तिककृत ग्रन्थ में व्यभिचार का परिहार हो सकता है। अतः प्राचीन मत में 'आहुः' इस शब्द के द्वारा अस्वारस्य प्रदर्शित करना उचित नहीं है।

इस आशंका का परिहार करते हुये व्याख्याकार कहते हैं कि उक्त युक्ति से कारण को कार्यतावच्छेदक मानने पर भले ही कोई आपत्ति न हो तथा इस आधार पर उपर्युक्त व्यभिचार का वारण भी हो सकता है तथापि प्राचीन मत में अस्वारस्य का उपपादन प्रकारान्तर से किया जा सकता है। विघ्न का नाश दो प्रकार से सम्भव है-प्रथम-मंगल के द्वारा तथा द्वितीय-भोग के द्वारा। उक्त दोनों ही स्थलों में विघ्ननाश की समाप्ति के प्रति पूर्ववृत्तिता प्रसिद्ध है तथा जहाँ भोग से विघ्न का नाश हुआ है वहाँ समाप्ति के प्रति मंगल की कारणता असिद्ध है। अतः समाप्ति सामान्य के प्रति विघ्नध्वंस को ही कारण मानना उचित है न कि मंगल-स्थलीय समाप्ति के प्रति विशेषरूपेण मंगल को कारण मानना। इस प्रकार सर्वत्र विघ्नध्वंस के द्वारा ही ग्रन्थसमाप्ति का उपपादन किया जा सकता है, अतः समाप्ति के प्रति मंगल अन्यथासिद्ध है।

प्राचीन पक्ष से इस आक्षेप का परिहार इस प्रकार किया जा सकता है कि यद्यपि यह सत्य है कि एक कारण से ही जहाँ कार्योत्पत्ति का निर्वाह सम्भव है तो वहाँ कारणरूप में उपस्थित अन्य की कारणता स्वीकार करना अनावश्यक होता है, अतः उसे कारण न मानकर अन्यथासिद्धकोटि में रखा जाता है, किन्तु यह नियम व्यापार स्थल में प्रयुक्त नहीं होता है। क्योंकि नियम है कि **“व्यापारेण व्यापारिणो नान्यथासिद्धिः”** व्यापार द्वारा व्यापारी (करण) को अन्यथासिद्ध नहीं माना जा सकता। अन्यथा यदि व्यापार के द्वारा भी व्यापारी को अन्यथा सिद्ध माना जाये तो सर्वत्र व्यापारी की

कारणता असिद्ध हो जायेगी । परन्तु यह समाधान युक्तिसंगत नहीं है, क्योंकि “**व्यापारेण व्यापारिणो नान्यथासिद्धिः**” यह नियम वहीं प्रसक्त होता है जहाँ व्यापारी की प्रमाणान्तर से सिद्ध कारणता के निर्वाह के लिये व्यापार को कारण माना जाता है । जैसे स्वर्ग के प्रति याग की कारणता वेद-प्रमाण से सिद्ध है । किन्तु अदृष्टरूप व्यापार को स्वीकार न किया जाये तो उस कारणता का निर्वाह नहीं हो सकता, क्योंकि स्वर्गरूपकार्य के अव्यवहितपूर्व में यागरूप कारण विद्यमान नहीं हैं, अतएव अदृष्ट की कल्पना की जाती है । ऐसे स्थलों में व्यापार द्वारा व्यापारी को अन्यथासिद्ध नहीं माना जा सकता । किन्तु जहाँ उक्त बन्धन न हो वहाँ उपर्युक्त नियम की प्रसक्ति नहीं होती । यथा ‘काशीमरणात् मुक्तिः’ इस स्थल में मुक्ति के प्रति तत्त्वज्ञान को ही कारण तथा तद्द्वारक काशीमरण को अन्यथासिद्ध माना गया है, क्योंकि काशीमरण की मुक्ति के प्रति कारणता के निर्वाह के लिये तत्त्वज्ञान को मुक्ति का कारण नहीं माना जाता, किन्तु तत्त्वज्ञान की मुक्तिकारणता स्वतःसिद्ध है अर्थात् “**तमेव विदित्वाऽतिमृत्युमेति**” इत्यादि श्रुति सिद्ध है । उसी प्रकार प्रकृत में मंगल की समाप्ति के प्रति कारणता के निर्वाह के लिये विघ्नध्वंस को समाप्ति का कारण नहीं माना जाता, अपितु कार्य-मात्र के प्रति प्रतिबन्धकाभाव कारण होता है, इस नियम के आधार पर ही विघ्नध्वंस की कारणता सिद्ध है । अतः व्यापारेण व्यापारिणो नान्यथासिद्धिः इस नियम की प्रसक्ति प्रकृत सन्दर्भ में न होने के कारण विघ्नध्वंस के द्वारा मंगल की अन्यथासिद्धता स्थिर है । अतः प्राचीन मत अस्वारस्यपूर्ण है ।

मुक्तावली-नव्यास्तु मङ्गलस्य विघ्नध्वंस एव फलं, समाप्तिस्तु बुद्धिप्रतिभादिकारणकलापात् । न चैवं स्वतःसिद्धविघ्नविरहवता कृतस्य मङ्गलस्य निष्फलत्वापत्तिरिति वाच्यम्, इष्टापत्तेः, विघ्नशङ्कया तदाचरणात्, तथैव शिष्टाचारात् ।

भाषानुवाद-नवीन आचार्यों का मानना है कि विघ्नध्वंस ही मंगल का फल है न कि समाप्ति भी । समाप्ति के प्रति तो बुद्धि, प्रतिभा आदि ही कारण होते हैं । यहाँ प्रश्न उठ सकता है कि यदि मंगल द्वारा विघ्नध्वंस उत्पन्न होता है तो महर्षि व्यास आदि द्वारा अपने ग्रन्थों में किये गये मंगल

व्यर्थ हो जायेगें, क्योंकि विघ्नध्वंस के प्रति विघ्न भी कारण होता है । व्यास आदि को विघ्न न होने के कारण उनके द्वारा किये गये मंगल के द्वारा विघ्न का नाश नहीं हो सकता । ऐसी स्थिति में कार्योत्पत्ति में क्षम न होने के कारण वह मंगल निरर्थक हो जायेगा ।

ग्रन्थकार इस प्रश्न का समाधान इष्टापत्ति के द्वारा करते हैं । तात्पर्य यह है कि विघ्न की आशंका में भी मंगलाचरण शिष्टाचार सम्मत है । ऐसी स्थिति में जिस व्यक्ति को विघ्न ही नहीं है उसके द्वारा किये गये मंगल को निष्फल मानने पर भी कोई आपत्ति नहीं है ।

दिनकरी-इदानीं विघ्नध्वंसस्य द्वारत्वमिच्छतां प्राचां मतेऽपि विघ्नध्वंसस्य कार्यत्वावश्यकतया विघ्नो मे निवर्ततामिति कामनया मङ्गलाचरणेन च मङ्गलस्य विघ्नध्वंस एव फलमिति वदतां चिन्तामणिकृतां मतमाह-नव्यास्त्विति । 'विघ्नध्वंस एव' इत्येवकारेण समाप्त्यवच्छेदः । फलं-प्रवृत्त्युद्देश्यम् । ननु समाप्तिस्तर्ह्याकस्मिकी स्यादत आह-समाप्तिस्त्विति । बुद्धिज्ञानम् । प्रतिभा-तद्विशेषः स्फूर्त्याख्यः । 'प्रतिभादि' इत्यादिना विघ्नसंसर्गाभावपरिग्रहः । अनयैव रीत्या कारीरीष्टिस्थलेऽप्यवग्रहनिवृत्तिरेव फलं, वृष्टिस्तु स्वकारणादेवेति बोध्यम् ।

एवं-मङ्गलस्य विघ्नध्वंसं प्रति जनकत्वे । स्वतः सिद्धविघ्नविरहवतेति । विघ्नान्ताभाववतेत्यर्थः । ननु निष्फले प्रवृत्तिरेव कथमत आह-विघ्नशङ्कयेति । संशयनिश्चयसाधारणविघ्नज्ञानमेव प्रवर्तकमिति भावः । तदाचरणात्- मङ्गलाचरणात् । ननु विघ्नसंशये मङ्गलाचरणमेवा-सिद्धमित्यत्राह-तथैवेति । शिष्टाचारादिति । विषयतासम्बन्धेन मङ्गल इति शेषः ।

भाषानुवाद-प्राचीन आचार्य विघ्नध्वंस के द्वारा ही मंगल को समाप्ति का साधन मानते हैं । द्वार का स्वभाव होता है कि वह मुख्य कारण से जन्य होते हुये मुख्य कार्य का जनक हो (तज्जन्यत्वे सति तज्जन्यजनकत्वम्) । अतः मंगल में विघ्नध्वंस की जनकता मानना आवश्यक है । उसी प्रकार मेरा विघ्न नष्ट हो (विघ्नो मे निवर्तताम्) इस कामना से ही मंगलाचरण में

प्रवृत्ति होती है। इन दो आधारों पर **गंगेशोपाध्याय** आदि नव्यनैयायिकों का मानाना है कि मंगल का विघ्नध्वंस ही फल है न कि समाप्ति। यहाँ फल का तात्पर्य प्रवृत्ति के उद्देश्य से है। अर्थात् विघ्नध्वंस के उद्देश्य से ही मंगल में प्रवृत्ति होती है न कि समाप्ति के उद्देश्य से। यहाँ प्रश्न उठता है कि यदि समाप्ति के प्रति मंगल को कारण न माना जाये तो समाप्ति आकस्मिक होने लगोगी। आकस्मिक उत्पत्ति अर्थात् नियत कारण के बिना कार्योत्पत्ति सिद्धान्त विरुद्ध है। इसके समाधान में ग्रन्थकार कहते हैं कि समाप्ति मंगल का कार्य न होते हुये भी वह आकस्मिक नहीं है, अपितु उसके प्रति बुद्धि अर्थात् ज्ञान तथा प्रतिभा अर्थात् स्फूर्ति नामक ज्ञानविशेष आदि कारण हैं। यहाँ आदिपद से विघ्नसंसर्गाभाव का भी ग्रहण किया गया है। इसी युक्ति के आधार पर कारीरि इष्टि के प्रकरण में भी वृष्टि के लिये प्रतिबन्धकीभूत विघ्न (अवग्रह) की निवृत्ति ही उक्त इष्टि का फल माना गया है। वृष्टि तो स्वकारण से ही होती है। ऐसी स्थिति में अर्थात् यदि मंगल को विघ्नध्वंस के प्रति जनक माने तो स्वतःसिद्ध विघ्नविरहवान् अर्थात् जिस व्यक्ति की आत्मा में विघ्नात्यन्ताभाव है उसके द्वारा किया गया मंगल निष्फल हो जायेगा। यदि उसे निष्फल ही माना जाये तो मंगलाचरण में प्रवृत्ति ही कैसे होगी। इस शंका के समाधानार्थ ग्रन्थकार कहते हैं कि मंगल में प्रवृत्ति के प्रति संशय-निश्चय-साधारण विघ्न ज्ञान मात्र कारण है न कि विघ्न का केवल निश्चय। अतः जहाँ विघ्नात्यन्ताभाव है वहाँ विघ्नसंशय ही मंगल में प्रवृत्ति का साधन है। इसी प्रकार का मंगलविषयक शिष्टाचार होने के कारण विघ्नसंशयावस्था में मंगलाचरण उचित ही है।

मुक्तावली—न च तस्य निष्फलत्वे तद्बोधकवेदाप्रामाण्यापत्तिरिति वाच्यं, सति विघ्ने तन्नाशस्यैव वेदबोधितत्वात् । अत एव पापभ्रमेण कृतस्य प्रायश्चित्तस्य निष्फलत्वेऽपि न तद्बोधकवेदाप्रामाण्यम् ।

भाषानुवाद—यहाँ पुनः शंका उठती है कि यदि उक्त स्थिति में मंगल को निष्फल माना जाये तो मंगल की कर्तव्यता का बोधक वेद अप्रामाणिक हो जायेगा, क्योंकि निष्फल कार्य का बोधक कभी भी प्रमाण कोटि में नहीं आ सकता। इस प्रश्न का समाधान करते हुये ग्रन्थकार कहते हैं कि

विघ्नावस्था में ही मंगल के द्वारा विघ्न का नाश वेद प्रतिपादित है । अतः जहाँ विघ्न ही नहीं है वहाँ मंगल के द्वारा विघ्ननाशरूपी फल उत्पन्न न होने पर भी वेद की अप्रामाणिकता नहीं है, क्योंकि उक्त स्थिति वेदबोधित कार्यकारणभाव की सीमा में नहीं आती । अतएव पापभ्रम से किये गये प्रायश्चित्त के निष्फल होने पर भी (जहाँ पाप नहीं है वहाँ प्रायश्चित्त द्वारा पापनिवृत्तिरूपी फल न होने पर भी) प्रायश्चित्तबोधक वेद को अप्रामाणिक नहीं माना जाता, क्योंकि वहाँ भी उक्त रीति से ही पाप का ज्ञान (संशय निश्चय साधारण) प्रायश्चित्त में प्रवर्तक है न कि निश्चय ।

दिनकरी-ननु निर्विघ्नपुरुषानुष्ठितमङ्गलस्थलेऽन्वयव्यभिचारेण विघ्नध्वंसं प्रति मङ्गलस्य कारणता बाधिता । तथा च बाधितार्थ-बोधकत्वाद्देवस्याप्रामाण्यमिति श्रुतेः कारणताबोधकत्वमङ्गीकर्तुर्मते शङ्कां निरस्यति-न चेति । तस्य-निर्विघ्नपुरुषानुष्ठितमङ्गलस्य । तद्बोधकेति । मङ्गलविघ्नध्वंसयोः कार्यकारणभावबोधकेत्यर्थः । सति विघ्न इति । तथा चोपदर्शितस्थले प्रतियोगिरूपकारणाभावेन विघ्नध्वंसरूपकार्यानुदयोपपत्तौ कारणताया अबाधितत्वेन न कारणताबोधकवेदाप्रामाण्यमिति भावः । अत एव-नाशं प्रति प्रतियोगिनः कारणत्वादेव । तद्बोधकवेदाप्रामाण्यमिति प्रायश्चित्तस्य पापनाशकत्वबोधकवेदाप्रामाण्यमित्यर्थः ।

भाषानुवाद-विघ्नध्वंस के प्रति मंगल की कारणता जो लोग श्रुति द्वारा बोधित मानते हैं उनके मत में बाधित विषय की बोधिका होने के कारण श्रुति की अप्रामाण्यापत्ति प्रसक्त है, क्योंकि श्रुति द्वारा बोधित कारणता व्यास आदि निर्विघ्न पुरुषों द्वारा आचरित मंगल के स्थल में बाधित है । इस शंका का समाधान करते हुये ग्रन्थकार कहते हैं कि निर्विघ्न पुरुष द्वारा आचरित मंगल के निष्फल होने पर भी मंगल एवं विघ्नध्वंस के कार्यकारणभाव का बोधक वेद अप्रमाण नहीं माना जा सकता, क्योंकि कार्योत्पत्ति में समस्त कारणों की अपेक्षा होती है । उक्त स्थल में विघ्नध्वंस के कारणीभूत मंगल के होते हुये भी अन्य कारण-विघ्न के न होने से विघ्नध्वंस रूप कार्य की उत्पत्ति नहीं होती । (ध्वंसमात्र के प्रति प्रतियोगी कारण होता है ।) एक कारण के अभाव में कार्यानुत्पत्ति होने पर भी अन्य कारण की कारणता

बाधित नहीं होती। अतः मंगल की कारणता अबाधित होने के कारण कार्यकारणभाव बोधक श्रुति बाधितार्थबोधक न होने से उसकी अप्रामाण्यापत्ति नहीं है। नाश के प्रति प्रतियोगी के कारण होने के कारण ही निष्पाप व्यक्ति द्वारा किये गये प्रायश्चित्त के निष्फल होने पर भी उक्तरीति से प्रायश्चित्त की पापनाशकता-बोधक श्रुति अप्रामाणिक नहीं होती।

मुक्तावली-मङ्गलञ्च विघ्नध्वंसविशेषे कारणं, विघ्नध्वंसविशेषे च विनायकस्तवपाठादिः ।

भाषानुवाद-सामान्यतः विघ्नध्वंस के प्रति मंगल को कारण नहीं माना जा सकता, अपितु विघ्नध्वंस विशेष के प्रति मंगल को तथा विघ्नध्वंस विशेष के प्रति विनायकस्तवपाठ आदि को कारण माना जाता है।

दिनकरी-ननु मङ्गलं न विघ्नध्वंसे कारणं, विनायकस्तवपाठा-दिजन्यविघ्नध्वंसे व्यभिचारात्, विनायकस्तवस्य मङ्गलत्वेऽपि तदनुकूलकण्ठाभिघातरूपस्य तत्पाठस्य मङ्गलत्वाभावात् । न च पाठकतासम्बन्धेन विनायकस्तव एव विघ्ननाशकः, स च मङ्गलमेवेति न व्यभिचार इति वाच्यं, “सर्वे विघ्नाः शमं यान्ति” इत्यादिना तत्पाठस्यापि विघ्ननाशकत्वबोधनात्, प्रायश्चित्तजन्यविघ्नध्वंसे व्यभिचाराच्चेत्यत आह-मङ्गलञ्चेति । स्तवपाठादीति । आदिना प्रायश्चित्तपरिग्रहः । तथा च मङ्गलस्य स्वाव्यवहितोत्तरक्षणोत्पत्तिकत्वसम्बन्धेन मङ्गल-विशिष्टविघ्नध्वंसत्वं विजातीयविघ्नध्वंसत्वं वा कार्यतावच्छेदकम् । एवं विनायकस्तवपाठादेरुपदर्शितसम्बन्धेन विनायकस्तवपाठादिविशिष्ट-विघ्नध्वंसत्वं विजातीयविघ्नध्वंसत्वं वा कार्यतावच्छेदकमिति न व्यभिचार इति भावः ।

भाषानुवाद-उपर्युक्त रीति से मंगल को यदि विघ्नध्वंस के प्रति कारण माना जाये तो विनायकस्तवपाठ से जायमान विघ्नध्वंस में कार्यकारणभाव का व्यतिरेक व्यभिचार प्रसक्त हो जायेगा, क्योंकि उक्त स्थल में मंगलरूप कारण के विना ही विघ्नध्वंसरूप कार्य उत्पन्न हो जाता है। यद्यपि विनायकस्तव का भी मंगल में ही अन्तर्भाव किया जा सकता है तथापि स्तवपाठ मंगलरूप नहीं माना गया है, क्योंकि कण्ठ-तालु आदि का अभिघातरूप संयोग ही

पाठशब्द का अर्थ होता है तथा उसका मंगल में अन्तर्भाव सम्भव नहीं है। यहाँ प्रश्न उठ सकता है कि विनायकस्तवपाठ को विघ्नध्वंस के प्रति कारण न मानकर पाठकतासम्बन्ध से विनायकस्तव को ही विघ्नध्वंस का कारण मानने से उक्त व्यभिचार का परिहार किया जा सकता है, क्योंकि विनायकस्तवपाठ मंगल स्वरूप है। किन्तु यह युक्ति प्रमाणसम्मत नहीं है, क्योंकि “**सर्वे विघ्नाः शमं यान्ति गणेशस्तवपाठतः**” इस अभियुक्तोक्ति के द्वारा स्तवपाठ को भी विघ्ननाश के प्रति कारण माना गया है। अतः ऐसे विघ्ननाश में जो विनायकस्तवपाठ से उत्पन्न हुआ है, उपर्युक्त व्यभिचार यथावत् बना रहेगा। इसीप्रकार जहाँ प्रायश्चित्त के द्वारा विघ्न का नाश हुआ है उस विघ्नध्वंस में भी उक्त कार्यकारणभाव का व्यभिचार आपादित किया जा सकता है। अतः ग्रन्थकार मंगल एवं विनायकस्तवपाठ आदि के पृथक् पृथक् कार्यों का निर्देश करते हैं। यहाँ ‘आदि’ पद से प्रायश्चित्त संग्राह्य है। अतः विघ्नध्वंस सामान्य के प्रति मंगल कारण नहीं है, अपितु मंगलजन्य विघ्नध्वंस के प्रति ही मंगल कारण है तथा उसी प्रकार विनायकस्तवपाठ जन्य विघ्नध्वंस के प्रति विनायकस्तवपाठ एवं प्रायश्चित्तजन्य विघ्नध्वंस के प्रति प्रायश्चित्त कारण है। इस प्रकार अव्यवहितोत्तरत्व का निवेश करके उक्त व्यभिचार का वारण किया जा सकता है। इस आशय को **महादेव भट्ट** ने कार्यकारणभाव द्वारा प्रदर्शित किया है। उनके अनुसार मंगलविशिष्ट-विघ्नध्वंसत्व ही मंगल का कार्यतावच्छेदक है। मंगल का विघ्नध्वंस के साथ वैशिष्ट्य स्वाव्यवहितोत्तरक्षणोत्पत्तिकत्व सम्बन्ध से विवक्षित है। विघ्नध्वंस की मंगल के अव्यवहितोत्तर क्षण में उत्पत्ति ही उसकी विशेषता है जो विनायकस्तवपाठजन्य अथवा प्रायश्चित्तजन्य विघ्नध्वंस में नहीं है। अतः उपर्युक्त व्यभिचार नहीं है। इसी प्रकार विनायकस्तवपाठ एवं प्रायश्चित्त को लेकर कार्यकारणभाव का निर्माण किया जा सकता है। अथवा उक्त तीनों विघ्नध्वंस विजातीय हैं। अतः विजातीय-विजातीय विघ्नध्वंसों के प्रति मंगल, विनायकस्तवपाठ तथा प्रायश्चित्त को पृथक् पृथक् कारण मानकर भी उक्त व्यभिचार का वारण किया जा सकता है।

मुक्तावली-कचिच्च विघ्नात्यन्ताभाव एव समाप्तिसाधनम् ।

प्रतिबन्धकसंसर्गाभावस्यैव कार्यजनकत्वात् । इत्थञ्च नास्तिकादीनां ग्रन्थेषु जन्मान्तरीयमङ्गलजन्यदुरितध्वंसः स्वतःसिद्धविघ्नात्यन्ताभावो वास्तीति न व्यभिचार इति प्राहुः ।

भाषानुवाद-विघ्नध्वंस की भाँति कहीं कहीं विघ्नात्यन्ताभाव भी समाप्ति का कारण होता है, क्योंकि कार्यमात्र के प्रति प्रतिबन्धक के संसर्गाभाव को ही कारण माना जाता है । इस प्रकार जहाँ नास्तिक आदि के ग्रन्थों में मंगल के विना भी समाप्ति दृष्टिगोचर होती है वहाँ जन्मान्तर में कृत मंगल द्वारा विघ्न का नाश अथवा इस जन्म में विघ्न का स्वतः सिद्ध अभाव ही समाप्ति का साधन है । अतः व्यभिचार की प्रसक्ति नहीं है ।

विशेषार्थ-नास्तिक कृत समाप्ति के प्रति विघ्नध्वंस (जन्मान्तरीय मंगल से उत्पन्न) अथवा विघ्न का स्वतःसिद्ध अभाव कारण होता है । इस प्रकार दो विकल्प उपस्थापित किये गये । प्रथम विकल्प पर पूर्व में भी विचार किया गया है । द्वितीय विकल्प के सम्बन्ध में विचारणीय है कि क्या नास्तिकात्मा में सामान्यतया विघ्न का अत्यन्ताभाव सम्भव है? इस प्रश्न का समाधान इस प्रकार किया जा सकता है कि यद्यपि नास्तिकात्मा में विघ्नों का होना स्वाभाविक तथा कुछ अंशों में अनिवार्य भी है, तथापि विघ्न अनेक प्रकार के होते हैं । कुछ विघ्न समाप्ति के प्रति प्रतिबन्धक होते हैं तथा कुछ अन्य श्रेय के प्रति । दूसरी कोटि के विघ्न नास्तिकात्मा में होते हुये भी अदृष्टवशात् प्रथम कोटि के विघ्नों का अत्यन्ताभाव होने के कारण समाप्ति का उपपादन किया जा सकता है ।

दिनकरी-ननु विघ्नध्वंस एव यदि मङ्गलस्य फलं तदा समाप्तिकामस्य मङ्गले प्रवृत्तिर्न स्यादतः समाप्तिसाधनविघ्नध्वंससाधनत्वान्मङ्गले प्रवृत्तिर्वाच्या, तच्च न सम्भवति, स्वतःसिद्धविघ्नविरहस्थले व्यभिचारेण विघ्नध्वंसस्य समाप्तिसाधनत्वाभावादिति शङ्कां निरस्यति-कचिदिति। नन्वेवमननुगमः, अतोऽनुगतेन रूपेण कारणत्वे बीजमाह-प्रतिबन्धकेति। संसर्गाभावस्य-संसर्गाभावत्वेन संसर्गाभावस्य । तथा च विघ्नध्वंस्य संसर्गा-भावत्वेन हेतुत्वान्न पूर्वोक्तव्यभिचार इति भावः ।

अत्र च तत्तद्विघ्नाभावत्वेन हेतुता, न तु विघ्नाभावकूटत्वेन । अन्यथा

विघ्नप्रागभावादीनामेकत्रासम्भवेन समाप्तिर्न स्यादिति बोध्यम् ।

यत्र च मङ्गलं विनाऽपि समाप्तिस्तत्र विघ्नध्वंसाभाववति समाप्तेर्दर्शनाद् व्यतिरेकव्यभिचारमाशङ्क्य निषेधति-इत्यञ्जेति । दुरितध्वंसकल्पने तज्जनकीभूतमङ्गलकल्पने च गौरवादाह-स्वतःसिद्धेति ।

यत्र च मङ्गले सत्यपि न समाप्तिस्तत्र मङ्गलाद्विघ्नध्वंसो भवत्येव, समाप्त्यभावस्तु विघ्नभूयस्त्वात् तन्मङ्गलानन्तरोत्पन्नाद्विघ्नाद्वेत्यवधेयम् ।

अथ समाप्तिविघ्नध्वंसयोराकाशात्मनिष्ठयोः कथं कार्यकारणभावः ? इति चेत्-

उच्यते, स्वप्रतियोगिप्रयोजकत्वसम्बन्धेन चरमवर्णध्वंसरूपसमाप्तिं प्रति विशेषणतासम्बन्धेन विघ्नसंसर्गाभावत्वेन हेतुत्वमिति ।

भाषानुवाद-नवीन आचार्यों ने समाप्ति के प्रति विघ्नध्वंस को कारण माना है । किन्तु ऐसी स्थिति में समाप्ति की कामना से मंगल में प्रवृत्ति नहीं हो सकेगी, क्योंकि कार्य के उद्देश्य से कारण में ही प्रवृत्ति होती है। उक्त मत में समाप्ति के प्रति मंगल को कारण ही नहीं माना गया है। अतः यह मानना होगा कि मंगल यद्यपि समाप्ति का साक्षात् साधन नहीं है तथापि समाप्ति के साक्षात् साधन विघ्नध्वंस का साधन होने के कारण समाप्ति की कामना से मंगल में प्रवृत्ति उचित ही है । परन्तु ऐसा कहना उचित नहीं है, क्योंकि विघ्नध्वंस को यदि समाप्ति का साधन माना जाये तो शुक व्यास आदि महर्षियों द्वारा कृत ग्रन्थों की समाप्ति में व्यभिचार हो जायेगा। वहाँ विघ्नों के ही न रहने के कारण विघ्नध्वंस भी सम्भव नहीं है । अतः विघ्नध्वंस रूप कारण के न रहने पर भी समाप्तिरूपी कार्य के उत्पन्न होने से व्यभिचार की आपत्ति हो जायेगी । अतः विघ्नध्वंस को समाप्ति का साधन मानना उचित नहीं है । इस आपत्ति का परिहार करते हुये ग्रन्थकार विघ्नध्वंस की समाप्ति के प्रति पाक्षिक कारणता मानते हैं । तदनुसार समाप्ति के प्रति कहीं विघ्नध्वंस तथा कहीं विघ्नात्यन्ताभाव कारण होता है । शुक, व्यास आदि के प्रकरण में समाप्ति के प्रति विघ्नात्यन्ताभाव को तथा सामान्य व्यक्तियों के प्रकरण में विघ्नध्वंस को कारण मानने पर कोई अव्यवस्था नहीं होगी । किन्तु ऐसा करने पर कार्यकोटि का अनुगम नहीं हो सकेगा, अतः

ग्रन्थकार कार्यमात्र के प्रति प्रतिबन्धक-संसर्गाभाव कारण होता है इस सामान्य नियम के आधार पर समाप्ति के प्रति विघ्नसंसर्गाभाव को कारण के रूप में उपस्थापित करते हैं। प्रतिबन्धक का संसर्गाभाव भी संसर्गाभावत्वेन कारण होता है। इस प्रकार समाप्ति के प्रति विघ्नसंसर्गाभावत्वेन विघ्नसंसर्गाभाव को कारण मानने पर व्यभिचार का वारण हो जाता है।

विशेषार्थ-ग्रन्थकार ने समाप्ति के कारणकोटि में विघ्नध्वंस की तरह विघ्नान्त्यन्ताभाव के भी प्रवेश हेतु युक्ति के रूप में “प्रतिबन्धकसंसर्गाभाव कार्यमात्र के प्रति कारण होता है” इस नियम को उपस्थापित किया है। किन्तु यह युक्तियुक्त नहीं है, क्योंकि ध्वंस भी संसर्गाभाव है अतः विघ्नध्वंस को ही समाप्ति के प्रति कारण मानने पर भी उक्त नियम का निर्वाह हो सकता है। किन्तु उपर्युक्त व्यभिचार का निराकरण तथापि सम्भव नहीं है। अतएव व्याख्याकार ने उपर्युक्त नियम को किञ्चित् परिष्कृत रूप में प्रस्तुत करते हुये संसर्गाभाव को संसर्गाभावत्वेन कारण माना है। इस प्रकार प्रतिबन्धक-संसर्गाभावत्व को कारणतावच्छेदकधर्म मानने पर तीनों संसर्गाभावों का संग्रह किया जा सकता है।

यहाँ एक अन्य तथ्य विचारणीय है कि प्रागभाव भी संसर्गाभाव की कोटि में आता है। क्या विघ्नप्रागभाव भी समाप्ति का साधन हो सकता है। स्वभावतः प्रागभाव अपने प्रतियोगी का कारण होता है। अतः विघ्नप्रागभाव भी प्रतिबन्धक (विघ्न) का उत्पादक होने के कारण फलतः प्रतिबन्धक ही होता है। अतः उसे कारण मानना क्या युक्तियुक्त है ?

इस सन्दर्भ में यह युक्ति दी जा सकती है कि प्रागभाव प्रतियोगी का कारण होते हुये भी स्वस्थिति काल में प्रतियोग्युत्पत्ति का प्रतिबन्धक होता है। अन्यथा प्रागभाव-काल में भी प्रतियोगी की उत्पत्ति होनी चाहिये। अत एव घटप्रागभाव की निवृत्ति को घटस्वरूप मानने का सम्प्रदाय है। इस प्रकार विघ्नप्रागभाव स्वस्थितिकाल में विघ्न का प्रतिबन्ध है, अतः प्रतिबन्ध का प्रतिबन्ध होने के कारण उसे समाप्ति का साधन माना जा सकता है। अपनी अनुपस्थिति (निवृत्ति) काल में तो प्रागभाव स्वयं नहीं है अतः उसकी कारणता का विचार ही नहीं किया जा सकता।

वस्तुतः प्रतिबन्धक का अभाव इसलिये कारण माना जाता है क्योंकि वह प्रतिबन्धक की उत्पत्ति अथवा स्थिति का विरोधी होता है। प्रतिबन्धकाभाव की स्थिति तक प्रतिबन्धक की उत्पत्ति अथवा स्थिति सम्भव नहीं है। अतः उसे कार्य के प्रति कारण मानने में कोई अनौचित्य नहीं है। इसी लिये प्रत्यवायप्रागभाव को इष्ट माना गया है।

भाषानुवाद—विघ्न के प्रागभाव, ध्वंस एवं अत्यन्ताभाव को भी तत्तत् विघ्नसंसर्गाभावत्वरूप से ही कारण मानना है न कि उक्त अभावों के कूट- (समूह) रूपेण, क्योंकि उक्त तीनों अभावों का समूह एक स्थान पर सम्भव नहीं है। ऐसी स्थिति में कारण के सर्वत्र असम्भावित होने से समाप्तिरूप कार्य की उत्पत्ति कहीं भी सम्भव नहीं हो सकेगी।

विशेषार्थ—प्राचीन आचार्य ध्वंस एवं प्रागभाव के अधिकरण में अत्यन्ताभाव की स्थिति नहीं मानते। इस सम्बन्ध में विस्तृत विवेचन अभाव निरूपण में किया जायेगा। प्रागभाव एवं ध्वंस का विरोध तो सर्वसम्मत है, क्योंकि प्रागभाव के काल में ध्वंस उत्पन्न ही नहीं होता तथा ध्वंस के काल में प्रागभाव नष्ट हो जाता है। इसप्रकार प्राचीन आचार्यों के मत में तीनों संसर्गाभावों की एककालिक स्थिति सम्भव नहीं है। नवीन आचार्य ध्वंस एवं प्रागभाव के साथ अत्यन्ताभाव के विरोध होने में किसी प्रमाण के न होने के कारण प्राचीन मत से सहमत नहीं हैं। इस सम्बन्ध में भी विस्तृत विवेचन अभाव निरूपण के प्रसंग में किया जायेगा। फलतः नवीन आचार्यों के मत में ध्वंस एवं प्रागभाव की एककालिक स्थिति सम्भव नहीं है। इस प्रकार उक्त दोनों ही मतों में तीनों संसर्गाभावों का समूह एकत्र तथा एक काल में असम्भावित है।

भाषानुवाद—इस प्रकार जहाँ (नास्तिक आदि के ग्रन्थों में) मंगल के विना ही समाप्ति हो जाती है वहाँ समाप्ति के प्रति विघ्नध्वंस की कारणता व्यभिचरित होती है ऐसी आशंका का उद्भावन कर ग्रन्थकार उसका दो प्रकार से समाधान करते हैं (१) पूर्वोक्त रीति से जन्मान्तरीय मंगल की कल्पना कर तज्जनित विघ्नध्वंस के द्वारा समाप्ति का उपपादन किया जा सकता है। किन्तु यह कल्पना गुरुभूत है, अतः ग्रन्थकार ने द्वितीय प्रकार

का अनुसरण किया है (२) अथवा उक्त स्थल में विघ्न के स्वतःसिद्ध अभाव को कारण मानकर उक्त व्यभिचार का परिहार किया जा सकता है ।

विशेष तथ्य यह कि जहाँ मंगल के रहते हुये भी समाप्ति नहीं होती वहाँ भी मंगल के द्वारा विघ्न का ध्वंस तो होता ही है किन्तु विघ्न की बहुलता के कारण समाप्ति नहीं होती । अथवा मंगलाचरण पूर्ववृत्ती विघ्नों का नाशक होता है । उक्त स्थल में मंगलाचरण के पश्चात् उत्पन्न विघ्नों के कारण समाप्ति उत्पन्न नहीं होती है ।

किन्तु उक्त रीति से समाप्ति एवं विघ्नध्वंस का कार्यकारणभाव अव्यभिचारितरूप से सिद्ध होने पर भी एक नियमगत समस्या अभी भी स्थिर है । कार्य एवं कारण का एक अधिकरण में रहना आवश्यक है । चरमवर्णनाश रूप समाप्ति (इसका निर्देश पूर्व में किया जा चुका है) आकाश में रहती है किन्तु विघ्नध्वंस आत्मवृत्ति है । अतः असमानाधिकरण होने से उन दोनों में कार्यकारणभाव सम्भव नहीं है । अतः व्याख्याकार समाप्ति को भी परम्परासम्बन्ध से आत्मवृत्ति बनाते हुये समानाधिकरणता का उपपादन करते हैं—‘स्वप्रतियोगिप्रयोजकत्वसम्बन्धेन चरमवर्णध्वंसरूपसमाप्तिं प्रति विशेषणतासम्बन्धेन विघ्नध्वंसः कारणम्’ । विशेषणता अर्थात् स्वरूपसम्बन्ध से विघ्नध्वंस आत्मा में रहता है, वहीं स्वप्रतियोगिप्रयोजकत्व सम्बन्ध से चरमवर्णध्वंसरूप समाप्ति भी रहती है । चरमवर्ण ध्वंस का प्रतियोगी चरमवर्ण है तथा आत्मा उसके प्रति प्रयोजक होता है, क्योंकि वर्ण कण्ठताल्वादि-अभिघात से उत्पन्न होता है, उसके प्रति कारणीभूत कृति का आश्रय होने के कारण आत्मा भी वर्ण का प्रयोजक होता है । साक्षात् परम्परया कारण को प्रयोजक कहा जाता है । इस प्रकार व्याख्याकार कार्य एवं कारण की समानाधिकरणता का उपपादन करते हैं ।

**दिनकरी-वस्तुतस्तु “आहु” रित्यनेन सूचितामन्यथासिद्धिं प्रकटयति-
क्वचिच्चेति । “विघ्नान्त्यन्ताभाव एव” इत्येवकारेण विघ्नध्वंसस्य
तद्द्वारकमङ्गलस्य च व्यवच्छेदः । समाप्तिसाधनम् । समाप्त्यव्यवहित-
पूर्ववृत्तितया निश्चितः । तथा च तेनैव मङ्गलस्थलीयसमाप्तिनिवाहि मङ्गलस्य
तज्जन्यविघ्नध्वंसस्य चान्यथासिद्धिः । ध्वंसप्रागभावयोरत्यन्ताभावेन**

विरोधे मानाभावात् ध्वंसस्थलेऽप्यत्यन्ताभावसत्त्वादिति भावः। नन्वन्योन्याभावभिन्नाभावत्वेनैव लाघवाद्धेतुताऽस्त्वत आह—प्रतिबन्धक-संसर्गेति। प्रतिबन्धकसत्त्वेऽपि सम्बन्धान्तरावच्छिन्नाभावस्य सत्त्वात् कार्योत्पादवारणाय तत्तत्संसर्गावच्छिन्नप्रतियोगिताकाभावत्वेनैव हेतुत्वस्य वाच्यत्वेन न ध्वंसस्य हेतुता, तस्य संसर्गावच्छिन्नत्वे मानाभावादिति भावः। दुरितध्वंसः—दुरितध्वंससामग्रीप्रयुक्तः। स्वतः सिद्धः—दुरितकारणाभावप्रयुक्तः। एतेन विघ्नध्वंसस्य तदत्यन्ता-भावस्य वा समाप्तिहेतुताविचारस्याप्रकृततया तद्व्यवस्थापने प्रकृतानुपयोगः, एवं प्रतिबन्धकाभावकूटस्य हेतुत्वेऽतीतानागतप्रागभाव-ध्वंसयोर्युगपदेवैकदाऽवस्थानासम्भवेन कूटाप्रसिद्धिः, पूर्वोक्तरीत्या तत्तत्संसर्गावच्छिन्नप्रतियोगिताकत्वस्य प्रतिबन्धकाभावविशेषणत्वेन ध्वंसप्रागभावयोरसङ्ग्रहश्चेति दूषणानि निरस्तानि। उक्तरीत्या प्रतिबन्धकात्यन्ताभावस्यैव कार्यमात्रहेतुत्वादिति।

भाषानुवाद—“क्वचिच्च विघ्नात्यन्ताभाव एव समाप्तिसाधनम्” इत्यादि ग्रन्थ की व्याख्याकार प्रकारान्तर से व्याख्या कर रहे हैं। तदनुसार “आहुः” इस पद द्वारा सूचित अन्यथासिद्धि को “क्वचिच्च” इत्यादि ग्रन्थ के द्वारा प्रस्तुत किया जा रहा है। इस पक्ष में समाप्ति के प्रति न विघ्नध्वंस कारण है न ही विघ्नध्वंसद्वारक मंगल, प्रत्युत केवल विघ्नात्यन्ताभाव ही समाप्ति का साधन है। समाप्ति साधन का तात्पर्य सामान्यतः समाप्ति कारण से नहीं है, क्योंकि संसर्गाभावरूप से कारणता मानने पर ध्वंस की भी कारणता अबाधित ही है, अपितु कार्यनियतपूर्ववृत्तिरूप से जो निश्चित होता है उसे ही साधन कहते हैं। नवीन मत में ध्वंस एवं प्रागभाव के अधिकरण में भी अत्यन्ताभाव स्वीकार किये जाने के कारण सर्वत्र विघ्नात्यन्ताभाव ही समाप्तिपूर्ववृत्तिरूपेण निश्चित है, अतः विघ्नध्वंस अथवा तद्वारक मंगल अन्यथासिद्ध है।

संसर्गाभाव का अर्थ होता है अन्योन्याभावभिन्न अभाव, किन्तु ऐसी स्थिति में ध्वंस, अत्यन्ताभाव एवं प्रागभाव तीनों की कारणता प्रसक्त हो जायेगी, फलतः उक्तरीत्या ‘एव’ शब्द द्वारा ध्वंस की व्यावृत्ति सम्भव नहीं

हो सकेगी । अतः संसर्गाभाव पद का अर्थ अन्योन्याभावभिन्न अभाव न करके संसर्गावच्छिन्नप्रतियोगिताक अभाव करना होगा, अर्थात् ऐसा अभाव जिसकी प्रतियोगिता किसी सम्बन्ध से अवच्छिन्न हो (संसर्गेण अभावः संसर्गाभावः)। ध्वंस की प्रतियोगिता किसी सम्बन्ध से अवच्छिन्न न होने के कारण एवकार द्वारा ध्वंस की व्यावृत्ति सम्भव है । नियतसंसर्गावच्छिन्न-प्रतियोगिताक प्रतिबन्धकाभाव को कार्यमात्र के प्रति कारण मानना आवश्यक भी है, अन्यथा प्रतिबन्धक के विद्यमान रहने पर भी किसी अन्य सम्बन्ध से उसी स्थान पर उसी प्रतिबन्धक का अभाव भी सम्भव है । अतः उस स्थिति में भी कार्योत्पत्ति की आपत्ति होने लगेगी ।

इस पक्ष में विघ्नध्वंस को समाप्ति के प्रति कारण नहीं स्वीकार किया जाता है । अतः “जन्मान्तरीयमंगलजन्यदुरितध्वंसः” इस मूल वाक्य में ‘दुरितध्वंसः’ शब्द की ‘दुरितध्वंस- सामग्रीप्रयुक्तः’ इस प्रकार व्याख्या करके उसे विघ्नात्यन्ताभाव के विशेषण के रूप में प्रस्तुत किया गया है । तदनुसार नास्तिक ग्रन्थ की समाप्ति के सन्दर्भ में दो विकल्प स्वीकार किये गये हैं। दोनों ही विकल्पों में विघ्नात्यन्ताभाव को समाप्ति का कारण माना गया है। किन्तु विशेषता यह है कि प्रथम विकल्प में जन्मान्तर में कृत मंगल से उत्पन्न होने वाले विघ्नध्वंस की सामग्री से प्रयुक्त विघ्नात्यन्ताभाव कारण होता है । तात्पर्य यह है कि अत्यन्ताभाव के नित्य होने पर भी प्रतियोगी की स्थितिकाल में उसकी प्रतीति नहीं होती । स्वसामग्री द्वारा विघ्नध्वंस के अनन्तर विघ्नात्यन्ताभाव की अधिकरणता प्रतीत होने लगती है । अतः विघ्नात्यन्ताभाव को विघ्नध्वंससामग्रीप्रयुक्त माना जा सकता है । दूसरे विकल्प में स्वतःसिद्ध विघ्नात्यन्ताभाव को कारण माना गया है । दूसरा विकल्प ग्रन्थकार को अधिक अभिमत है, क्योंकि विना मंगल नास्तिक ग्रन्थ की समाप्ति में व्यभिचार का परिहार प्रसंगप्राप्त है । ऐसी स्थिति में समाप्ति के प्रति विघ्नध्वंस अथवा विघ्नात्यन्ताभाव की कारणता को सिद्ध करना अप्रासंगिक है । इसी प्रकार प्रतिबन्धकाभाव कूट को कारण मानने पर कूटान्तर्गत ध्वंस एवं प्रागभाव की पूर्वोक्त रीति से एकत्र एक काल में अवस्थिति सम्भव नहीं हो सकती । पूर्वोक्तरीति से संसर्गाभाव का

संसर्गावच्छिन्नप्रतियोगिताक अभाव अर्थ करने पर ध्वंस एवं प्रागभाव का कारण के रूप में संग्रह नहीं हो सकेगा । अतः उपर्युक्त रीति से नास्तिक ग्रन्थ के सन्दर्भ में स्वतःसिद्ध विघ्नात्यन्ताभाव को समाप्ति का साधन मानना ही युक्ति संगत है ।

मुक्तावली—संसारेति । संसार एव महीरुहो वृक्षस्तस्य बीजाय निमित्तकारणायेत्यर्थः ।

भाषानुवाद—‘नूतनजलधर’ इत्यादि मंगल श्लोक के प्रथम तीन चरणों का अर्थ अत्यन्त स्पष्ट होने के कारण ग्रन्थकार ने उनकी व्याख्या नहीं की, किन्तु चतुर्थ चरण का किंचित् विशेष महत्त्व होने के कारण उसकी व्याख्या अपेक्षित है । संसारमहीरुह इस शब्द की ग्रन्थकार कर्मधारय समास के आधार पर ‘संसार एव महीरुहः संसारमहीरुहः’ इस प्रकार व्युत्पत्ति करते हैं तथा ‘बीज’ शब्द को ‘निमित्त कारण’ रूप में व्याख्यायित करते हैं । इस प्रकार चतुर्थ चरण द्वारा भगवान् कृष्ण को संसाररूपी वृक्ष के निमित्त कारण के रूप में वर्णित किया गया है ।

दिनकरी—अत्र मूले—नूतनेत्यादि । नूतनो यो जलधरो मेघस्तस्य रुचिरिव रुचिर्यस्य तस्मै । एतेन यथा नूतनजलधरः शीघ्रं वृष्टिप्रदस्तथाऽयमपि स्वाभिलषितप्रद इति सूचितम् । गोपानां वधूद्यो युवत्यः स्त्रियस्तासां दुकूलानि वस्त्राणि तेषां चोरायेत्यर्थः । नमस्कार्यस्य भगवतः सन्तुष्टतां सूचयितुमाह—मूले—गोपेति । तस्मै इति । तच्छब्दः सामान्यतः सकलजन-प्रसिद्धत्वसूचनाय । एतेन भगवतो नमस्कारप्रकारीभूतापकर्षाव-धित्वमुक्तं, तदयुक्तं, भगवति मानाभावादित्याशङ्क्य नैयायिकमतानुसा-रेणेश्वरसाधकानुमानसूचनायाह—संसारेति । संसारस्य महीरुह इति षष्ठीतत्पुरुषभ्रान्तिं व्यावर्तयितुं कर्मधारयमाह मुक्तावल्यां—संसार एवेति । बीजत्वं समवायिकारणत्वं, तच्चेश्वरे बाधितमत आह—निमित्तेति ।

भाषानुवाद—यद्यपि स्पष्टार्थक होने के कारण ग्रन्थकार ने मंगल श्लोक की शब्दशः व्याख्या नहीं की तथापि शिष्यबुद्धि व्युत्पादन हेतु व्याख्याकार उक्त श्लोक की व्याख्या कर रहे हैं । भगवान् कृष्ण को नवीन मेघ की कान्ति के समान कान्तियुक्त कह कर ग्रन्थकार यह प्रदर्शित करना चाहते

हैं कि जिस प्रकार नवीन मेघ शीघ्र वृष्टिप्रद होता है उसी प्रकार कृष्ण भी शीघ्र स्वेच्छित अर्थ के प्रदाता हैं । द्वितीय विशेषण द्वारा उन्हें गोपालों की स्त्रियों (वधूटी) के वस्त्रों (दुकूल) के अपहर्ता के रूप में प्रदर्शित किया है। इस प्रकार नमस्करणीय भगवान् को वस्त्र-अपहरण-क्रीडा में रत दिखा कर उनकी सन्तुष्टता सूचित की गयी है । 'तस्मै' इस वाक्य में 'तत्' शब्द सकल-जन-प्रसिद्धि का सूचक है । इस तरह भगवान् को नमस्कार पदार्थान्तर्गत स्वीय-अपकर्ष के अवधि के रूप में प्रदर्शित किया गया है ।

विशेषार्थ—स्वापकर्षबोधानुकूलव्यापार 'नमः' पद का अर्थ होता है। अर्थात् नमस्कार्य के प्रति अपने अपकर्ष की द्योतिका अथवा सूचक क्रिया को नमस्कार कहा जाता है । उत्कर्ष एवं अपकर्ष सावधिक होते हैं । स्व का ईश्वर के प्रति अपकर्ष ईश्वरावधिक होता है, अतः अपकर्षावधित्व ईश्वर में आता है ।

भाषानुवाद—किन्तु यह तभी सम्भव है जब ईश्वर नामक कोई पदार्थ प्रसिद्ध हो । किसी भी पदार्थ की सिद्धि प्रमाणाधीन होती है । किन्तु न्यायशास्त्र में स्वीकृत चारों प्रमाणों (प्रत्यक्ष, अनुमान, उपमान एवं शब्द) द्वारा ईश्वर की सिद्धि नहीं की जा सकती (विस्तृत विवरण आगे दिया जा रहा है) । अतः इस आशंका की निवृत्ति के लिये ग्रन्थकार "संसारमहीरुहस्य" इस विशेषण द्वारा न्यायशास्त्राभिमत ईश्वर में प्रमाण प्रस्तुत कर रहे हैं । 'संसारमहीरुहः' पद में ग्रन्थकार ने कर्मधारय समास (संसार एव महीरुह=संसारमहीरुहः) का आश्रयण किया है, अन्यथा संसारस्य महीरुहः=संसारमहीरुहः इस प्रकार षष्ठी तत्पुरुष समास के आश्रयण करने पर ईश्वर में जगत्कर्तृत्व सिद्ध नहीं हो सकेगा । बीज शब्द का मुख्य अर्थ समवायिकारण होता है, किन्तु जगत् के प्रति ईश्वर समवायिकारण नहीं हो सकता, अतः ग्रन्थकार ने बीज पद को निमित्त कारण के रूप में व्याख्यायित किया है ।

मुक्तावली—एतेन ईश्वरे प्रमाणमपि दर्शितं भवति । तथा हि—यथा घटादि कार्यं कर्तृजन्यं, तथा क्षित्यङ्कुरादिकमपीति । न च तत्कर्तृत्वमस्मदादीनां सम्भवतीत्यतस्तत्कर्तृत्वेनेश्वरसिद्धिः ।

भाषानुवाद—ईश्वर को संसार के निमित्त कारण के रूप में प्रदर्शित करने से जगत्कर्ता के रूप में ईश्वर साधक अनुमान भी प्रस्तावित होता है। अनुमान का स्वरूप इस प्रकार है—“क्षित्यङ्कुरादिकं कर्तृजन्यं कार्यत्वात्, घटवत्” अर्थात् जो पदार्थ उत्पन्न होते हैं वे घट की तरह किसी न किसी कर्ता से उत्पन्न होते हैं, क्षिति, अंकुर आदि भी कार्य (उत्पादशील) हैं, अतः किसी न किसी कर्ता से उत्पन्न होते हैं। क्षिति आदि का कर्तृत्व हम जैसे अल्पशक्तिमान् प्राणियों में सम्भव नहीं है, अतः उस कर्ता के रूप में ईश्वर सिद्ध होता है।

दिनकरी—नन्वीश्वरनमस्काररूपं मङ्गलाचरणमयुक्तम्, ईश्वरे माना-भावात्। नहि तत्र प्रत्यक्षं प्रमाणम्, अरूपिद्रव्यत्वेन बाह्यप्रत्यक्षाविषयत्वात्। नापि मानसम्, परात्मनः परेण मनसा प्रत्यक्षवारणायाऽऽत्मप्रत्यक्षं प्रति परात्मव्यावृत्तविजातीयमनःसंयोगत्वेन हेतुत्वस्यावश्यकतया ईश्वरे तस्याभावात्। नाप्यनुमानं, लिङ्गाभावात्। न च “द्यावाभूमी जनयन्” इत्यादिश्रुतिरेव प्रमाणं, श्रुतीनामीश्वरोच्चरितत्वेन प्रामाण्यादीश्वरसन्देहे श्रुतिप्रामाण्यस्यापि सन्दिग्धत्वादत आह—एतेनेति। प्रमाणम्—अनुमानरूपं प्रमाणम्।

भाषानुवाद—ईश्वर में ही किसी प्रमाण के न होने के कारण उक्त श्लोक द्वारा ईश्वर-नमस्काररूप मङ्गलाचरण अनुचित है। न्यायशास्त्र में प्रत्यक्ष, अनुमान, उपमान एवं शब्द ये चार प्रमाण स्वीकृत किये गये हैं। उनमें प्रत्यक्ष दो प्रकार का होता है—बाह्य एवं आभ्यन्तर। बाह्यप्रत्यक्ष के प्रति रूप को कारण माना गया है। यद्यपि नवीन आचार्यों ने वायु के स्पर्शनप्रत्यक्ष की उपपत्ति के लिये चाक्षुषप्रत्यक्ष के प्रति रूप को तथा स्पर्शनप्रत्यक्ष के प्रति स्पर्श को पृथक्-पृथक् रूप से कारण माना है, किन्तु प्राचीन आचार्य वायु को अनुमेय मानते हैं, अतः सामान्यतः बाह्यप्रत्यक्ष के प्रति रूप को ही वे कारण स्वीकार करते हैं। इसका विस्तृत विवेचन आगे किया जायेगा। ईश्वर में रूप न होने के कारण उसे बाह्यप्रत्यक्ष के द्वारा सिद्ध नहीं किया जा सकता। ईश्वर का मानसप्रत्यक्ष भी सम्भव नहीं है। द्रव्यों में आत्मा का ही मानसप्रत्यक्ष होता है। जिस आत्मा का प्रत्यक्ष

करना हो उसके साथ मन का संयोग अपेक्षित है । अर्थात् आत्मा के मानसप्रत्यक्ष के प्रति आत्म-मनःसंयोग कारण होता है । आत्म-मनःसंयोग भी परात्मव्यावृत्त अथवा विजातीय होना चाहिये, अन्यथा आत्मा के विभु होने के कारण चैत्र के मन का मैत्र की आत्मा के साथ भी संयोग सम्बन्ध होने के कारण चैत्र द्वारा मैत्र की आत्मा के भी मानसप्रत्यक्ष की प्रसक्ति हो जायेगी । उपर्युक्त रीति से परिष्कार करने पर मैत्रात्मा के साथ चैत्रीय मन का संयोग परात्मव्यावृत्त (परकीय आत्मा में असमवेत) नहीं है, अतः चैत्र द्वारा मैत्रीय आत्मा का प्रत्यक्ष नहीं होता । उसी प्रकार ईश्वर भी विभु है, अतः उसके साथ मनःसंयोग परात्मव्यावृत्त अथवा विजातीय न होने के कारण ईश्वर का मानसप्रत्यक्ष भी सम्भव नहीं है । साधक हेतु के न होने के कारण ईश्वर की सिद्धि अनुमान प्रमाण द्वारा भी नहीं हो सकती । (ईश्वर सदृश वस्तु का अभाव होने से उपमान प्रमाण के द्वारा भी ईश्वर साध्य नहीं है)। 'घावाभूमी जनयन् देव एकः' इत्यादि श्रुति के द्वारा भी ईश्वर की सिद्धि सम्भव नहीं है, क्योंकि ईश्वरोच्चरित होने के कारण ही वेदों को प्रमाण माना जाता है । अतः ईश्वर के ही सन्दिग्ध होने के कारण वेदों के प्रामाण्य में भी सन्देह है । सन्दिग्धप्रामाण्यक श्रुति के द्वारा ईश्वर की सिद्धि सम्भव नहीं है । फलतः किसी प्रमाण के द्वारा ईश्वर के सिद्ध न होने के कारण ईश्वर-नमस्कारात्मक मंगल का आचरण अयुक्त है । इस आशंका का समाधान करते हुये ग्रन्थकार ईश्वरसिद्धि में अनुमान उपस्थापित करते हैं ।

दिनकरी—तथा क्षित्यङ्कुरादिकमपीति । नन्वत्र किं पक्षतावच्छेदकं ? न तावत् क्षितित्वम्, अङ्कुरादेरपि क्षितित्वेन पृथक् तदुपादानवैयर्थ्यात् । किञ्च क्षितित्वसामानाधिकरण्येन साध्यसिद्धेरुद्देश्यत्वे दृष्टान्ते घटादावंशतः सिद्धसाधनम् । अवच्छेदकावच्छेदेन तथात्वे परमाणौ बाधः । जन्यक्षितित्वस्य पक्षतावच्छेदकत्वे परमते जन्यपदव्यावृत्त्यसिद्धिः, तन्मतेऽजन्यक्षितेरभावात्, जन्यत्वस्यैव तथात्वसम्भवेन पक्षतावच्छेदककोटौ क्षितित्वस्य व्यर्थत्वाच्च । न च तदपि सम्भवति, पक्षतावच्छेदक-हेत्वोरैक्यप्रसङ्गादिति चेत्, न, स्वरूपसम्बन्धविशेषरूपकार्यत्वस्यैव

पक्षतावच्छेदकत्वात् प्रागभावप्रतियोगित्वरूपकार्यत्वस्य च हेतुत्वेन तयोरैक्याभावात्।

भाषानुवाद-ईश्वरसिद्धि में नैयायिकों द्वारा किये गये 'क्षित्यंकुरादिकं कर्तृजन्यं कार्यत्वात् घटवत्' इस अनुमान में पक्षतावच्छेदक की जिज्ञासा उपस्थापित कर व्याख्याकार ने विस्तृत विवेचन प्रस्तुत किया है। तदनुसार केवल क्षितित्व को पक्षतावच्छेदक मानना उचित नहीं है, क्योंकि क्षितित्व अर्थात् गन्धवत्त्व अंकुर में भी है। अतः उसका भी ग्रहण 'क्षिति' पद से ही हो सकता है तो अंकुर पद का पृथक्-रूपेण प्रस्ताव निरर्थक हो जाएगा। दूसरी आपत्ति यह है कि अनुमिति दो प्रकार की होती है—(१) पक्षतावच्छेदकसामानाधिकरण्येन, तथा (२) पक्षतावच्छेदकावच्छेदेन। क्षितित्व को पक्षतावच्छेदक मानने पर उक्त दो प्रकार की अनुमितियों में से किस प्रकार की अनुमिति का ग्रहण अभीष्ट है ऐसी जिज्ञासा उपस्थित होती है। यदि क्षितित्व-सामानाधिकरण्येन अर्थात् यत्किञ्चित् क्षिति में कर्तृजन्यत्वरूप साध्य की सिद्धि अभीष्ट हो तो ऐसी स्थिति में घट आदि यत्किञ्चित् पृथ्वी में कर्तृजन्यत्व पूर्वतः सिद्ध होने के कारण अंशतः सिद्ध-साधन की प्रसक्ति हो जाएगी। सामानाधिकरण्येन अनुमिति के प्रति अंशतः सिद्धसाधन अर्थात् यत्किञ्चित् पक्ष में साध्य के निश्चय को प्रतिबन्धक माना गया है। यद्यपि क्षितित्वावच्छेदेन अनुमिति को अभीष्ट मानने पर सिद्धसाधन की प्रसक्ति नहीं हो सकती, क्योंकि अवच्छेदकावच्छेदेन अनुमिति के प्रति अंशतः सिद्धसाधन दोष नहीं माना जाता है, अपितु अवच्छेदकावच्छेदेन सिद्धसाधन ही प्रतिबन्धक होने के कारण दोष हो सकता है। किन्तु समस्त क्षिति में कर्तृजन्यत्व की पूर्वतः सिद्धि न होने के कारण अवच्छेदकावच्छेदेन सिद्धसाधन की आपत्ति यहाँ नहीं की जा सकती, तथापि परमाणु आदि पक्षैकदेश में कर्तृजन्यत्व के अभाव का ही निश्चय होने के कारण अंशतः बाध की प्रसक्ति हो जाएगी। अंशतः बाध का ज्ञान अवच्छेदकावच्छेदेन अनुमिति के प्रति प्रतिबन्धक माना गया है। यदि बाध के वारण के लिए जन्यक्षितित्व को पक्षतावच्छेदक बनाया जाये तो यद्यपि परमाणु में जन्यत्व न होने के कारण उसे पक्षान्तर्गत नहीं माना जा सकता, अतः बाध का

वारण किया जा सकता है, तथापि अनीश्वरवादी बौद्धों के मत में किसी भी नित्य पदार्थ को स्वीकार न किये जाने के कारण उनके मत में पक्षविशेषण के रूप में प्रविष्ट जन्यत्व पद की व्यर्थता हो जाएगी, क्योंकि व्यावर्तक को ही विशेषण कहा जाता है। बौद्ध मत में समस्त क्षिति जन्य होने के कारण जन्य पद द्वारा किसी की व्यावृत्ति सम्भव नहीं है। अतः व्यावर्तक के अभाव में जन्यत्व विशेषण व्यर्थ ही हो जाएगा। दूसरी बात यह है कि केवल जन्यत्व को ही पक्षतावच्छेदक मानकर 'जन्यं कर्तृजन्यं कार्यत्वात्' इस प्रकार का अनुमान स्थापित करके भी निर्वाह किया जा सकता है। अतः 'क्षिति' पद व्यर्थ हो जाएगा तथा ऐसी स्थिति में पक्षतावच्छेदक एवं हेतु की एकता की आपत्ति आ जाएगी। इस प्रकार पक्षतावच्छेदक का निर्धारण न हो सकने के कारण उपर्युक्त अनुमान असंगत है। इस आपत्ति को परिलक्षित कर व्याख्याकार 'जन्यं कर्तृजन्यं कार्यत्वात्' इस अनुमान का ही समर्थन करते हैं तथा पक्षतावच्छेदक एवं हेतु की ऐक्यापत्ति के निवारण हेतु जन्यत्व एवं कार्यत्व इन दोनों को पृथक्-पृथक् रूप से उपस्थापित करते हैं। तदनुसार पक्षतावच्छेदक कार्यत्व को स्वरूप सम्बन्ध विशेष तथा हेतुभूत कार्यत्व को प्रागभाव-प्रतियोगित्वरूप में उपस्थापित कर उक्त आपत्ति का परिहार करते हैं।

दिनकरी-साध्यञ्च न स्वोपादानगोचरापरोक्षज्ञानचिकीर्षा-
कृतिजन्यत्वं, कार्यमात्रं प्रति कृतेरेवान्वयव्यतिरेकाभ्यां हेतुत्वेन
तज्जनकज्ञानचिकीर्षयोस्तत्रान्यथासिद्धत्वेनैतत्रितयजन्यत्वरूपसाध्यस्य
तत्र बाधात्, दृष्टान्तपक्षसाधारणस्वत्वस्यैकस्याभावेन तद्घटित-
स्वोपादानगोचरेत्यादिसाध्यस्यासम्भवात्, कृतित्वापेक्षयोपादान-
गोचरकृतित्वस्य गौरवेण जनकतानवच्छेदकत्वाच्च। किन्तु विशेष्यता-
सम्बन्धावच्छिन्नकृतित्वावच्छिन्नकारणतानिरूपित-समवायसम्बन्धावच्छि-
न्नकार्यत्वम्। तेनादृष्टद्वाराऽऽस्मदीयकृतिजन्यत्वस्य पक्षे सत्त्वेऽपि
न सिद्धसाधनम्। यदि च कार्यमात्रे कृतित्वेनेवान्वयव्यतिरेकाभ्यां
ज्ञानत्वेनेच्छात्वेन च हेतुत्वं स्वीक्रियते, तदा तादृशज्ञानजन्यत्व-
मिच्छाजन्यत्वं कृतिजन्यत्वं वा साध्यमस्तु।

यत्तु-कर्तृजन्यत्वमेव साध्यमिति ? तन्न, कार्यमात्रे कर्तृत्वेन जनकत्वे मानाभावाल्लाघवात् कृतित्वेनैव तत्र हेतुत्वात् ।

भाषानुवाद-कर्तृजन्यत्वरूप साध्य को कृतिजन्यत्व के रूप में व्याख्यायित करते हुए **महादेव भट्ट** “स्वोपादानगोचरापरोक्षज्ञानचिकीर्षाकृतिजन्यत्व” को साध्य के रूप में उपस्थापित कर उसका निषेध करते हैं । कृति कर्ता का धर्म है तथा स्वोपादानगोचर-अपरोक्षज्ञान चिकीर्षा कृतिमान् व्यक्ति को कर्ता कहा गया है । किसी कार्य के प्रति वही कर्ता हो सकता है जिसे उस कार्य के उपादान अर्थात् समवायिकारण का प्रत्यक्षात्मक ज्ञान हो रहा हो । तदनन्तर उस कार्य को करने की इच्छा हो तथा पर्यन्ततः कार्यानुकूल कृति हो (जानाति, इच्छति, यतते) । जो कार्य कर्ता से जन्य होता है वह उसकी कृति से भी जन्य होता है । अतः कर्तृजन्यत्व की अपेक्षया कृतिजन्यत्व को ही साध्य मानना उचित है । किन्तु ऐसी स्थिति में उपादान के अपरोक्ष ज्ञान एवं चिकीर्षा की अपेक्षया केवल कृति को ही कार्य का कारण मानना लाघवयुक्त एवं उचित है, क्योंकि कारण वही होता है, जिसके साथ अन्वय एवं व्यतिरेक हो । कृति के अभाव में केवल उपादान के प्रत्यक्ष अथवा चिकीर्षा से कोई कार्य उत्पन्न नहीं हो सकता तथा कृति के रहने पर उपादान के अपरोक्ष ज्ञान तथा चिकीर्षा की स्थिति नियत है, क्योंकि उन दोनों के बिना कृति उत्पन्न ही नहीं हो सकती । अतः कार्य का अन्वय एवं व्यतिरेक कृति के साथ ही है न कि उपादान के अपरोक्ष ज्ञान तथा चिकीर्षा के साथ भी । ऐसी स्थिति में स्वोपादानगोचर अपरोक्षज्ञान, चिकीर्षा तथा कृति इन तीनों की किसी के प्रति कारणता न होने के कारण उक्त त्रितयजन्यत्वरूप साध्य पक्ष में बाधित हो जाएगा । यहाँ विशेष उल्लेखनीय यह है कि उपादान के अपरोक्ष ज्ञान तथा चिकीर्षा के बिना कृति की सत्ता ही सम्भव नहीं है, अतः कार्य मात्र के प्रति कृति के साथ-साथ उक्त दोनों की भी उपस्थिति अपरिहार्य हो जाती है । किन्तु कारण के कारण को कारण न मानते हुए अन्यथा सिद्ध स्वीकार कर लिए जाने से वे दोनों ही कृति की उत्पत्ति के माध्यम से नियत होते हुए भी कार्य की उत्पत्ति में अन्यथा सिद्ध ही हैं । दूसरी बात यह है कि साध्य का पक्ष एवं दृष्टान्त में विद्यमान होना अपेक्षित

होता है । दृष्टान्त घट आदि में समन्वय करते समय साध्यान्तर्गत स्वपद से घट को तथा पक्ष में समन्वय करते समय स्वपद से कार्य सामान्य को गृहीत करना होगा । किन्तु एक ही साध्य का दो प्रकार से समन्वय नहीं किया जा सकता । पक्ष एवं दृष्टान्त इन दोनों पर समानरूप से रहने वाले एक स्वत्व का निर्वचन नहीं किया जा सकता । अतः उक्त साध्य सम्भव नहीं है । तीसरी आपत्ति यह है कि कृतित्व की अपेक्षया उपादान गोचर कृतित्व को ही कारणतावच्छेदक मानकर तथा स्वत्व आदि का प्रवेश न करके भी यद्यपि साध्य का उपपादन किया जा सकता है जिससे उपादान गोचर अपरोक्षज्ञान चिकीर्षा को अन्यथासिद्ध मानकर दी गयी उक्त आपत्ति का निरास भी किया जा सकता है, तथापि उपादानगोचरकृतित्व केवल कृतित्व की अपेक्षया गुरुभूत होने के कारण जनकतावच्छेदक ही नहीं हो सकता। इस प्रकार स्वोपादानगोचर-अपरोक्षज्ञान, चिकीर्षा, कृतिजन्यत्वरूप साध्य का निषेध कर के व्याख्याकार 'विशेष्यतासम्बन्धावच्छिन्न कृतित्वावच्छिन्न कारणतानिरूपित समवायसम्बन्धावच्छिन्न कार्यत्व' को साध्य के रूप में उपस्थापित करते हैं । कोई भी कार्य समवायसम्बन्ध से अपने उपादान कारण में रहता है, वहीं कृति भी विशेष्यतासम्बन्ध से रहती है, क्योंकि उपादानकारण को ही आश्रय बना कर की गयी कृति के द्वारा ही कार्य की उत्पत्ति होती है । कार्यमात्र के उपादान का अल्पज्ञ जीवों को ज्ञान न हो सकने के कारण हमारी कृति क्षित्यंकुरादि के उपादान को विशेष्य नहीं बना सकती । फलतः उस कृति के आश्रय के रूप में सर्वज्ञ ईश्वर सिद्ध होता है । यद्यपि क्षिति आदि की ईश्वर द्वारा सृष्टि जीवों के अदृष्ट के कारण ही होती है, अतः अदृष्ट द्वारा जीवीय कृति का आश्रय क्षिति, अंकुरादि हो ही सकते हैं, किन्तु उक्त कार्यकारणभाव में कार्यतावच्छेदक सम्बन्ध के रूप में विशेष्यतासम्बन्ध का प्रवेश होने के कारण सिद्धसाधन दोष की आपत्ति नहीं की जा सकती, क्योंकि जीवीय कृति का विशेष्य यत्किञ्चित् कपाल आदि तो अवश्य हो सकता है, किन्तु क्षिति आदि का उपादान कारण कथमपि नहीं हो सकता है ।

यदि कार्यमात्र के प्रति जिस प्रकार कृति को कारण माना जाता है उसी

प्रकार ज्ञान एवं इच्छा की भी कारणता प्रमाणसिद्ध मानी जाये तो कृति-जन्यत्व की तरह ज्ञानजन्यत्व एवं इच्छाजन्यत्व को भी साध्य बनाया जा सकता है। उस पक्ष में उक्त अनुमानवाक्य के द्वारा तीन साध्यों की निष्पत्ति हो सकती है। तीनों की एकरूपेण साध्यता सम्भव नहीं है, क्योंकि प्रत्येक के द्वारा भी यदि इष्टसिद्धि सम्भव हो तो अवशिष्ट अंश को अनावश्यक एवं व्यर्थ माना जाता है।

कुछ लोग उक्त अनुमान में यथाश्रुत कर्तृजन्यत्व को ही साध्य बनाने के पक्षधर हैं। किन्तु उनका कथन युक्तियुक्त नहीं है, क्योंकि कार्यमात्र के प्रति कर्तृत्वेन कारणता प्रमाण सिद्ध नहीं है। दूसरी बात यह है कि कार्यमात्र के प्रति कर्ता को कारण मानने पर कृति को कारणतावच्छेदक मानना होगा, क्योंकि कृत्याश्रय ही कर्ता कहा जाता है। कृति अनेक प्रकार की होती है, अतः कारणतावच्छेदक-बाहुल्य की आपत्ति भी प्रसक्त है। इसके विपरीत कृति को कारण मानने पर कारणतावच्छेदक कृतित्व होगा, जो कि जातिरूप होने के कारण एक प्रकार का ही है। अतः कर्ता की अपेक्षया कृति को ही कारण मानने में लाघव है।

दिनकरी-ननु कार्यं विशेष्यतासम्बन्धावच्छिन्नकृतिनिष्ठजनक-तानिरूपित-समवायसम्बन्धावच्छिन्नजन्यताशालि, प्रागभावप्रतियोगित्वा-दित्यनुमानं फलितम्। तत्र च ध्वंसे पक्षतावच्छेदकजन्यत्वाक्रान्ते विशेष्यतासम्बन्धावच्छिन्नकृतिनिष्ठजनकतानिरूपित-समवायसम्बन्धावच्छिन्नजन्यत्वरूपसाध्यस्याभावाद्वाध इति चेत्? न, सत्त्वविशिष्टजन्यत्वस्यैव ध्वंसव्यावृत्तस्य पक्षतावच्छेदकत्वोपगमात्। न च हेत्वधिकरणे ध्वंसे उक्तसाध्याभावेन व्यभिचार इति वाच्यं, सत्त्ववैशिष्ट्यस्य हेतौ विशेषणात्। अथैवं रीत्या व्यभिचारवारणेऽपि ध्वंसस्य कृतिजन्यत्वे मानाभावेन कार्यमात्रस्य कृतिजन्यत्वप्रवादो व्याहन्येतेति चेत्, न, तादृशप्रवादस्य निर्युक्तिकत्वेनाश्रद्धेयत्वात्।

भाषानुवाद-इस प्रकार उक्त रीति से कृतिजन्यत्वरूप साध्य का विवेचन करने पर अनुमान का आकार अधोलिखित रूप से निष्पन्न होता है—कार्य, विशेष्यतासम्बन्धावच्छिन्नकृतिनिष्ठजनकतानिरूपितसमवायसम्बन्धावच्छिन्न-

जन्यताशालि, प्रागभावप्रतियोगित्वात् । किन्तु इस अनुमान में पक्षान्तर्गत ध्वंस में उक्त साध्य के न होने के कारण बाध नामक हेत्वाभास की प्रसक्ति होती है । यद्यपि ध्वंस उत्पत्तिशील है तथापि इसका कोई उपादान कारण न होने के कारण समवायसम्बन्धावच्छिन्न कार्यता का उसमें बाध होता है । उपादान कारण केवल द्रव्य, गुण एवं कर्म का ही होता है। इस आपत्ति के परिहारार्थ सत्त्वविशिष्टजन्य को ही पक्ष के रूप में उपस्थापित करना चाहिए। ध्वंस जन्य होते हुए भी सत्ताश्रय न होने के कारण पक्षकोटि में प्रविष्ट नहीं होता है। इसी प्रकार प्रागभावप्रतियोगित्वरूप हेतु का आश्रय ध्वंस भी होता है, किन्तु वहाँ उक्त रीति से ही साध्य का अभाव विद्यमान होने के कारण व्यभिचार की भी प्रसक्ति होती है । अतः उसके वारणार्थ हेतु-कोटि में भी सत्त्वविशिष्टता का निवेश आवश्यक है । इस प्रकार सत्त्वविशिष्ट कार्यत्व को पक्षतावच्छेदक तथा सत्त्वविशिष्ट प्रागभावप्रतियोगित्व को हेतु मानने पर उक्त सभी आपत्तियों का परिहार हो जाता है । यद्यपि उक्त रीति से ध्वंस का पक्ष कोटि से बहिष्कार कर बाध का वारण करने पर यहाँ आपत्ति उठाई जा सकती है कि यदि ध्वंस कृतिजन्य नहीं है तो 'कार्यमात्र कृतिजन्य होता है' इस सिद्धान्त का विरोध हो जाएगा, तथापि व्याख्याकार का मानना है कि उक्त सिद्धान्त को स्वीकार करने में किसी प्रबल युक्ति के न होने के कारण उक्त प्रवाद श्रद्धास्पद नहीं है ।

दिनकरी-यद्वा जन्यत्वमात्रं ध्वंससाधारणमेव पक्षतावच्छेदकं, कृतिजन्यत्वमात्रं साध्यम् । एवञ्च हेतावपि सत्त्ववैशिष्ट्यं नोपादेयं, प्रयोजनाभावात् । एवञ्च ध्वंसेऽपि ईश्वरीयकृतिजन्यत्वस्य निराबाधतया कार्यमात्रे कृतिजन्यत्वप्रवादोऽप्युपपद्यत इति । न च कृतिजन्यत्वमात्रस्य साध्यत्वेऽदृष्टद्वारा हविरादिगोचरास्मदीयकृतिजन्यत्वमादाय सिद्धसाधनमिति वाच्यम्, अदृष्टाद्वारकत्वेन कृतिजन्यताया विशेषणीयत्वादिति दिक् ।

भाषानुवाद-यदि ध्वंस को भी कृतिजन्य माना जाये, क्योंकि शत्रुवध रूपी ध्वंस के प्रति श्येनयाग आदि कर्मों में प्रवृत्तिरूपी कृति कारण होती है, तो उक्त सामान्य कार्यकारणभाव (कार्यमात्र के प्रति कृति कारण होती है) के निर्वाह के लिए केवल कार्यत्व को पक्षतावच्छेदक तथा केवल

प्रागभावप्रतियोगित्व को हेतु के रूप में उपस्थापित करना ही उचित होगा। किन्तु ऐसी स्थिति में उक्त रीति से समवायसम्बन्धावच्छिन्नकार्यता को साध्य बनाने पर बाध एवं व्यभिचार की प्रसक्ति हो जाएगी। अतः उस पक्ष में केवल कृतिजन्यत्व को ही साध्य बनाना उचित होगा। ईश्वरीयकृतिजन्यत्व ध्वंस में भी विद्यमान होने के कारण बाध एवं व्यभिचार की प्रसक्ति नहीं हो सकती। अतः पक्ष एवं हेतु में सत्त्वविशिष्टता का निवेश अनावश्यक है। किन्तु केवल कृतिजन्यत्व को साध्य करने पर अदृष्ट द्वारा जीवीय कृति की जन्यता कार्यमात्र में सिद्ध ही है, अतः सिद्धसाधन की पूर्वोक्त आपत्ति पुनः उपस्थित हो जाएगी। इस सिद्धसाधन के परिहारार्थ कृतिजन्यत्व के स्थान पर अदृष्ट-अद्वारक कृतिजन्यत्व को साध्य बनाना होगा। क्षिति आदि में जीवीय कृतिजन्यता अदृष्ट-आरक नहीं है, अतः उस कृति के आश्रय के रूप में ईश्वर की सिद्धि होती है।

दिनकरी-एतादृशानुमितौ लाघवज्ञानसहकारेण ज्ञानेच्छाकृतिषु नित्यत्वमेकत्वञ्च भासत इति नित्यैकत्वसिद्धिः ।

अथेश्वरज्ञानादौ कीदृशमेकत्वमनुमित्या विषयीक्रियते ? न तावत्स-
ङ्ख्यारूपं, गुणे गुणानङ्गीकारात् । न च नित्यज्ञानवन्निष्ठभेदप्रतियो-
गितानवच्छेदकत्वरूपमेकत्वं तद्विषय इति वाच्यम्, ईदृशैकत्वस्य
नित्यज्ञानानुमितेः प्रागनुपस्थितत्वेन तादृशानुमितौ भानासम्भवादिति चेत्-

अत्र केचित्-सामानाधिकरण्यसम्बन्धेनैव ज्ञानादावाश्रयगतमे-
कत्वमनुमितौ भासते। यद्वा द्वित्वासमानाधिकरणत्वरूपमेकत्वं तद्विषयः।
न च जीवेश्वरगतद्वित्वसामानाधिकरण्यस्येश्वरज्ञानादौ सत्त्वाद्वाध इति
वाच्यं, दुःखवदवृत्तित्वेन द्वित्वस्य विशेषणीयत्वात् । न चैवमपि
घटेश्वरगतद्वित्वसामानाधिकरण्यस्य तत्र सत्त्वाद्वाध इति वाच्यम्,
आत्माऽनात्मवृत्तिभिन्नत्वेनापि द्वित्वस्य विशेषणीयत्वादित्याहुः, तत्र, ईश्वरे
ज्ञानद्वयाङ्गीकारेऽप्येतादृशैकत्वभाननिर्वाहिणोद्देश्यासिद्धेः ।

भाषानुवाद-इस प्रकार उक्त अनुमान के प्रयोग द्वारा उत्पन्न होने वाली अनुमिति में ज्ञान, इच्छा एवं कृति में लाघवात् नित्यत्व एवं एकत्व भी भासित होता है, क्योंकि ईश्वरीय कृति को अनेक एवं उत्पादविनाशशील मानने में

गौरव होता है। इसके विपरीत उसे एक एवं नित्य मानने में लाघव है। अतः लाघवज्ञान के सहकार से उन कृति, ज्ञान एवं इच्छाओं में नित्यत्व एवं एकत्व की भी सिद्धि होती है। फलतः क्षिति आदि कार्यमात्र नित्य एवं एक कृति के द्वारा जन्य हैं, इस प्रकार की अनुमिति निष्पन्न होती है।

यहाँ यह प्रश्न उठता है कि अनुमिति के द्वारा ईश्वरीय ज्ञान में किस प्रकार का एकत्व प्रतीत होता है, क्योंकि एकत्व संख्यारूप है। संख्या द्रव्यमात्राश्रित होने के कारण ज्ञानरूप गुण में नहीं रह सकती। नित्यज्ञानवत्-निष्ठभेदप्रतियोगितानवच्छेदकत्वरूप एकत्व भी इस अनुमिति द्वारा विषय नहीं बनाया जा सकता, क्योंकि नित्यज्ञान की सिद्धि के पूर्व उपर्युक्त एकत्व अनुपस्थित होने के कारण उसका अनुमिति में भान नहीं हो सकता।

विशेषार्थ—नित्यज्ञानवान् ईश्वर होता है। यद्यपि एकत्व जड़ एवं चेतन उभयसाधारण है, उसी प्रकार जीव एवं ईश्वर उभयसाधारण भी है, परन्तु प्रत्येक में रहने वाली एकत्व संख्या भिन्न-भिन्न है। नित्य पर रहने वाला एकत्व नित्य होता है तथा अनित्य पर रहने वाला एकत्व अनित्य होता है। ईश्वर में ईश्वरीय-एकत्वाश्रय का भेद नहीं रह सकता, अपितु जड़ीय एवं जीवीय एकत्व के आश्रय का भेद रहता है। उस भेद का प्रतियोगितावच्छेदक जीवीय एवं जड़ीय एकत्व होगा। अनवच्छेदक एकत्व ईश्वरीय होगा। किन्तु इस प्रकार के एकत्व की उपस्थिति के लिए नित्यज्ञान का सिद्ध होना आवश्यक है। नित्यज्ञान की सिद्धि प्रकृत अनुमान के द्वारा ही की जा रही है। अतः नित्यज्ञान की अनुमिति के पूर्व उक्त एकत्व सिद्ध न होने के कारण वह प्रकृत अनुमिति का विषय नहीं बन सकता।

भाषानुवाद—उक्त आशंका के समाधान में कुछ आचार्यों का मन्तव्य है कि ज्ञान में भासित होने वाला एकत्व ज्ञान के आश्रय ईश्वर का ही एकत्व है। अर्थात् ईश्वरीय एकत्व ही समानाधिकरणता सम्बन्ध से नित्यज्ञान में उक्त अनुमिति द्वारा भासित होता है। अथवा दूसरे शब्दों में कहा जाये तो द्वित्व का असमानाधिकरण एकत्व ही अनुमिति में विषय होता है, क्योंकि एकत्व सर्ववृत्ति होने के कारण नाना ईश्वर मानने पर भी उसके ज्ञान में एकत्व की समानाधिकरणता स्थापित हो सकती है, किन्तु उससे ईश्वर का

एकत्व सिद्ध नहीं हो सकेगा । द्वित्व का असमानाधिकरण वही एकत्व होगा जो केवल एक पदार्थ पर ही रहे । अतः इस प्रकार के एकत्व को यदि अनुमिति विषय बनाती है तो उसके द्वारा ईश्वरीय एकत्व की ही सिद्धि होगी । किन्तु एक आपत्ति उठाई जा सकती है कि सिर्फ एक पदार्थ पर रहने वाला एकत्व भी किसी विजातीय पदार्थान्तर के सन्निवेश से द्वित्व का समानाधिकरण हो ही सकता है । उदाहरणार्थ—द्वित्व को दो प्रकार से विभक्त किया जा सकता है (१) जीवसाधारण एवं (२) जीवावृत्ति । जीवसाधारण द्वित्व दुःखवद्वृत्ति तथा दूसरे प्रकार का द्वित्व दुःखवत्-अवृत्ति होता है । यदि हम दुःखवद्-अवृत्ति द्वित्व-असमानाधिकरण एकत्व को अनुमिति का विषय मानें तो उक्त आपत्ति का परिहार किया जा सकता है, क्योंकि जीव एवं ईश्वरानुगत द्वित्व जीवसाधारण होने के कारण दुःखवृत्ति ही है, अवृत्ति नहीं । किन्तु यह समाधान पर्याप्त नहीं हो सकता, क्योंकि घट-ईश्वरगत द्वित्व भी जीव साधारण न होने के कारण दुःखवत्-अवृत्ति ही होता है, परन्तु उसकी असमानाधिकरणता ईश्वरीय एकत्व में नहीं आ सकती है । अतः इसके परिहार के लिए आत्मा एवं अनात्मा उभयानुगत द्वित्व से भिन्न द्वित्व की विवक्षा की जानी चाहिए । अर्थात् दुःखवान् पर न रहने वाला एवं आत्मा तथा अनात्मा इन दोनों पर साधारणरूप से न रहने वाला द्वित्व केवल जड़गत द्वित्व ही होगा । उसकी असमानाधिकरणता ईश्वरीय एकत्व में स्थापित की जा सकती है । किन्तु आचार्यों का उक्त मत युक्तियुक्त नहीं है, क्योंकि इस प्रकार के एकत्व का ईश्वर में अनेक ज्ञान मानने पर भी निर्वाह हो सकता है । अतः ईश्वर में एकज्ञानमूलक एकत्व की सिद्धि न होने के कारण वास्तविक उद्देश्य की सिद्धि नहीं हो सकेगी ।

दिनकरी— वस्तुतस्तु स्वाधिकरणावृत्ति—स्वभिन्नज्ञानकत्वमेवैकत्वम् । एवमीश्वरेच्छाकृत्योरपि द्रष्टव्यम् । एवञ्च तादृशज्ञानादिसिद्धौ तत्र गुणात्वेन हेतुना द्रव्याश्रितत्वे साधनीये द्रव्यान्तरस्य बाधादीश्वरसिद्धिरिति द्रष्टव्यम् ।

भाषानुवाद—वस्तुतः स्वाधिकरणावृत्ति स्वभिन्नज्ञानकत्वरूप एकत्व ही उक्त अनुमिति में विषय बनता है । स्व पद से यदि हम जीवीय ज्ञान को

लेते हैं तो स्वभिन्न ज्ञान स्वाधिकरणवृत्ति भी हो सकता है, क्योंकि जीव में अनेक ज्ञान होते हैं। एक ज्ञान से भिन्न दूसरा ज्ञान एकाधिकरणवृत्ति ही होता है। स्वपद से ईश्वरीय ज्ञान को लेकर भी यदि उसे अनेक प्रकार का माना जाये तो भी उक्त आपत्ति स्थिर रहेगी, अतः ईश्वरीय ज्ञान से भिन्न ज्ञान तभी स्वाधिकरण अवृत्ति हो सकता है, तब ईश्वरीय ज्ञान को एक माना जाये। फलतः ईश्वरीय ज्ञान में एकत्व की सिद्धि होती है। इसी प्रकार इच्छा एवं कृति में एकत्व की सिद्धि की जा सकती है।

उक्त रीति से नित्यज्ञान, नित्य-इच्छा एवं नित्यकृति के सिद्ध होने पर तथा उक्त तीनों के गुण होने के कारण उनकी द्रव्याश्रितता भी सिद्ध होती है, क्योंकि जो भी गुण होता है वह किसी न किसी द्रव्य पर आश्रित होता है। नित्यज्ञान आदि का आश्रय जड़ अथवा जीव नहीं हो सकता, अतः उस गुण के आश्रय के रूप में ईश्वर नामक द्रव्य की सिद्धि होती है।

मुक्तावली—न च शरीराजन्यत्वेन कर्त्रजन्यत्वसाधकेन सत्प्रतिपक्ष इति वाच्यम्, अप्रयोजकत्वात् । मम तु कर्तृत्वेन कार्यत्वेन कार्यकारणभाव एवानुकूलस्तर्कः ।

भाषानुवाद—नैयायिकों द्वारा ईश्वर की सिद्धि में प्रस्तुत किए गये अनुमान पर पूर्वपक्षी सत्प्रतिपक्ष नामक हेत्वाभास का आक्षेप करता है। साध्यसाधक हेतु के समानान्तर ही साध्याभावसाधक हेतु को यदि उपस्थापित कर दिया जाए तो वहाँ सत्प्रतिपक्ष होता है। सिद्धान्ती ने कार्यत्वरूप हेतु से क्षिति आदि कार्य में कर्तृजन्यत्व रूप साध्य की सिद्धि की है। इसके विपरीत पूर्वपक्षी उसी पक्ष में शरीर-अजन्यत्वरूप हेतु से कर्तृ-अजन्यत्वरूप साध्य की सिद्धि करने के लिए एक अन्य अनुमान की उपस्थापना करता है। उसकी युक्ति है कि जो कार्य किसी शरीर के माध्यम से उत्पन्न नहीं होता वह किसी कर्ता के द्वारा निर्मित नहीं हो सकता। किन्तु पूर्वपक्षी का यह कथन तर्कसंगत नहीं है, क्योंकि शरीर से उत्पन्न न होना तथा किसी कर्ता से उत्पन्न न होना ये दो तथ्य परस्पर नियत न होने के कारण इनके बीच व्यभिचार का सन्देह सम्भावित है तथा जिस अनुमान में व्यभिचार के सन्देह की सम्भावना हो वह अनुमान साध्य की सिद्धि में समर्थ नहीं

हो पाता है। व्यभिचार की शंका की निवृत्ति अनुकूल तर्क के द्वारा होती है। किन्तु जिस अनुमान में अनुकूल तर्क नहीं होता उसे अप्रयोजक कहा जाता है। पूर्वपक्षी द्वारा प्रस्तावित सत्प्रतिपक्ष अनुमान में सिद्धान्ती द्वारा उत्थापित व्यभिचारशंका (हेतुः अस्तु साध्यं मास्तु) के निवर्तक किसी अनुकूल तर्क के न होने के कारण उक्त सत्प्रतिपक्षानुमान अप्रयोजक है। किन्तु तुल्यरीति से स्थापनानुमान पर भी पूर्वपक्षी द्वारा व्यभिचार शंका की आपत्ति दी जा सकती है, क्योंकि 'हेतुः अस्तु साध्यं मास्तु' इस प्रकार की व्यभिचार शंका का उत्थापन प्रत्येक व्याप्तिग्रह के साथ किया जा सकता है। फलतः प्रत्येक कार्य का कर्तृजन्यत्व नियम व्यभिचार शंका से ग्रस्त है। इस आक्षेप के समाधानार्थ सिद्धान्ती हेतु एवं साध्य के मध्य व्याप्ति के मूल के रूप में कार्यकारणभावरूपी अनुकूल तर्क प्रस्तुत करता है। उसके अनुसार कार्यमात्र के प्रति कर्ता कारण होता है ऐसा कार्यकारणभाव सिद्ध होने के कारण कार्यमात्र के कर्तृजन्यत्व नियम पर व्यभिचार शंका उपस्थापित नहीं की जा सकती।

दिनकरी—अप्रयोजकत्वादिति । अनुकूलतर्काभावादिति भावः । इदमुपलक्षणम् । शरीराजन्यत्वहेतौ शरीररूपविशेषणस्यासिद्धिवारकस्यापि व्यभिचारावारकत्वेन व्यर्थतया तद्विशेषणावच्छेदेन व्याप्तिग्रहासम्भवेन व्याप्यत्वासिद्धिश्चेत्यपि द्रष्टव्यम् । न च व्यर्थविशेषणत्वस्याधिकोक्त्या निग्रहस्थानत्वेऽपि तज्ज्ञानस्य व्याप्तिज्ञानप्रतिबन्धकत्वे मानाभाव इति वाच्यं, तथापि गुरुधर्मस्यानवच्छेदकतया साध्यसम्बन्धितावच्छेदकधर्मवत्त्वरूपव्याप्तेस्तत्राभावेन व्याप्यत्वासिद्धेर्दुर्वारत्वादिति । तदुक्तमाचार्यैः—
“एकामसिद्धिं परिहरतो द्वितीयापत्तिः” इति ।

भाषानुवाद—पूर्वपक्षी द्वारा उपस्थापित सत्प्रतिपक्षानुमान पर **आचार्य विश्वनाथ** ने अप्रयोजकता की आपत्ति की है। अप्रयोजकता का तात्पर्य होता है अनुकूल तर्क का अभाव। व्यभिचार शंका की निवृत्ति के लिए यदि अनुकूल तर्क न हो तो अप्रयोजकत्व की आपत्ति आती है। व्याख्याकार **महादेवभट्ट** सत्प्रतिपक्षानुमान पर अप्रयोजकता के साथ-साथ व्याप्यत्वासिद्धि-नामक हेत्वाभास की भी आपत्ति देते हैं। उनके अनुसार सत्प्रतिपक्षानुमान

में कर्तृ-अजन्यत्वरूप साध्य की सिद्धि के लिए अजन्यत्वरूप हेतु ही पर्याप्त है, क्योंकि जो पदार्थ अजन्य होगा वह नियमतः कर्ता से भी अजन्य होगा, जैसे-आकाश आदि । अतः हेतु घटक शरीर पद व्यर्थ है । व्यर्थ विशेषण घटित होने के कारण उक्त हेतु व्याप्यत्वासिद्धि नामक हेत्वाभास से ग्रस्त है । यद्यपि अजन्यत्व मात्र को हेतु बनाने पर पक्ष में उसकी सिद्धि न होने के कारण स्वरूपासिद्धिनामक हेत्वाभास प्रसक्त होता है तथा उसके वारणार्थ शरीर पद की आवश्यकता कही जा सकती है, किन्तु हेतु का जो विशेषण व्यभिचार का वारक होता है उसे ही सार्थक माना जाता है । असिद्धिवारक होते हुए भी यदि व्यभिचार के वारक न हों तो उन हेतु विशेषणों को व्यर्थ ही माना जाता है । प्रस्तुत सन्दर्भ में शरीर विशेषण यद्यपि स्वरूपासिद्धि का वारक है, तथापि व्यभिचार का वारक न होने के कारण उसकी व्यर्थता यथावत् है, क्योंकि हेतु के वही विशेषण सार्थक होते हैं जो व्याप्तिग्रह में सहायक होते हैं । व्यभिचार का ज्ञान व्याप्ति-ज्ञान में विरोधी होता है, अतः व्यभिचारवारक विशेषण सार्थक माना गया है। किन्तु असिद्धि का ज्ञान व्याप्तिज्ञान के प्रति प्रतिबन्धक नहीं होता है, अतः असिद्धिवारक विशेषण दोषवारक होते हुए भी सार्थक नहीं माना जा सकता । इस पर यह शंका उपस्थापित की जा सकती है कि यद्यपि व्यर्थविशेषण-घटित हेतु की स्थिति में **अधिक** नामक निग्रह स्थान भले ही हो किन्तु उसे हेत्वाभास अथवा हेतुदोष नहीं कहा जा सकता, क्योंकि हेतुदोष वहीं होता है जिसका ज्ञान अनुमिति अथवा परामर्श का विरोधी होता है, व्यर्थविशेषणघटितत्व का ज्ञान अनुमिति अथवा परामर्श के प्रति प्रतिबन्धक न होने के कारण उसे हेत्वाभास की कोटि में नहीं लाया जा सकता । इसके समाधानार्थ सिद्धान्ती युक्ति देता है कि व्याप्ति का जहाँ विघटन होता है वहीं व्याप्यत्वासिद्धि की प्रसक्ति होती है । हेतुतावच्छेदक धर्म का साध्यसम्बन्धितावच्छेदक होना तथा उस हेतुतावच्छेदक धर्म का हेतु पर रहना ही व्याप्ति है । व्यर्थविशेषण-घटित हेतुतावच्छेदक कभी भी साध्यसम्बन्धिता का अवच्छेदक नहीं हो सकता, क्योंकि यदि कोई विशेष बाधा न हो तो गुरुधर्म की अपेक्षया किसी लघुधर्म को ही अवच्छेदक

मानना युक्तिसंगत होता है । जिस प्रकार 'नीलधूमो नास्ति' इस अभाव का प्रतियोगितावच्छेदक गुरुभूत नीलधूमत्व न होकर लघुभूत धूमत्व ही माना जाता है । प्रस्तुत प्रकरण में शरीराजन्यत्व की अपेक्षया अजन्यत्व ही लघुभूत होने के कारण साध्यसम्बन्धिता का अवच्छेदक हो सकता है, न कि गुरुभूत शरीराजन्यत्व । अतः उक्त अनुमान में शरीराजन्यत्वघटित व्याप्ति असिद्ध होने के कारण व्याप्यत्वासिद्धि नामक दोष सुदृढ़ होता है। अपनी युक्ति के समर्थन में महादेवभट्ट ने आचार्य उदयन की पंक्ति उद्धृत की है—“एकामसिद्धिं परिहरतो द्वितीयापत्तिः” । तात्पर्य यह है कि उक्त सत्प्रतिपक्षानुमान में यदि स्वरूपासिद्धि के वारण हेतु शरीर पद का सन्निवेश किया जाये तो व्यर्थ विशेषण घटित होने के कारण व्याप्यत्वासिद्धिनामक एक अन्य असिद्धि की आपत्ति आ जाएगी ।

दिनकरी— कर्तृत्वेन कार्यत्वेन कार्यकारणभाव एवेति । न चान्वयव्यतिरेकाभ्यां घटत्वाद्यवच्छिन्नं प्रति कुलालादिकृतित्वेनैव हेतुत्वादेतादृशकार्यकारणभावे मानाभाव इति वाच्यं, घटत्वपटत्वादि-भेदेनानन्तकार्यकारणभावकल्पनापेक्षया कार्यत्वावच्छिन्नं प्रति कृति-त्वेनैकहेतुताकल्पनस्यैवोचित्वात् । “यद्विशेषयोः-” इति न्यायेन कार्यत्वकृतित्वाभ्यां सामान्यकार्यकारणभावस्यावश्यकत्वाच्च । न चैतादृशान्यायो निष्प्रमाणक इति वाच्यं, कार्यत्वावच्छिन्नाभावे तत्तत्कृत्यभावकूटस्य प्रयोजकत्वकल्पने गौरवात् कृतित्वावच्छिन्ना-भावस्यैकस्य प्रयोजकत्वे लाघवादिति ।

केचित्तु—माऽस्तु कार्यत्वं कृतेः कार्यतावच्छेदकं, तथापि घटत्वाद्यवच्छिन्नं प्रति कृतेः कारणतया सर्गाद्यकालीनघटादिकं पक्षीकृत्य घटत्वादिहेतुना सकर्तृकत्वसाधने जीवानां बाधादीश्वरसिद्धिरित्याहुः ।

भाषानुवाद—स्वपक्ष में व्यभिचार शंका की निवृत्ति के लिए 'कार्यमात्र के प्रति कर्ता कारण होता है', इस प्रकार के कार्य-कारण भाव को सिद्धान्ती ने अनुकूलतर्क के रूप में स्थापित किया है। यहाँ व्याख्याकार वितर्क करते हैं कि घट आदि कार्य-विशेषों के प्रति कुलालकृति आदि की विशेषरूपेण कारणता ही अन्वयव्यतिरेक से सिद्ध है । ऐसी स्थिति में कार्यमात्र के प्रति

कर्ता अथवा कृतिसामान्य की कारणता स्वीकार करने में कोई प्रमाण नहीं है । इस प्रश्न का समाधान करते हुए वे स्वयं कहते हैं कि प्रत्येक कार्य के प्रति प्रत्येक-प्रत्येक को कारण मानने पर अनन्त कार्यकारणभाव की प्रसक्ति हो जाएगी । अतः सामान्यतः कार्यमात्र के प्रति कर्तृत्वेन अथवा कृतित्वेन कारणता मानना ही युक्तियुक्त है । दूसरी बात यह है कि यदि घट एवं कुलाल आदि का विशेषरूपेण ही कार्यकारणभाव माना जाये तो भी “यद्विशेषयोः कार्यकारणभावः असति बाधके तत्सामान्ययोः अपि” अर्थात् जिन दो विशेषों के मध्य कार्यकारणभाव सिद्ध रहता है यदि कोई बाधा न हो तो उनके सामान्यों के मध्य भी कार्यकारणभाव माना जाता है इस नियम के आधार पर भी कार्यमात्र के प्रति कृतित्वेन कारणता सिद्ध होती है । उक्त नियम की अप्रामाणिकता की आशंका नहीं की जा सकती, क्योंकि कार्याभाव के प्रति कारणाभाव प्रयोजक होता है । यथा घटाभाव के प्रति कुलालाभाव अथवा कपालाभाव । ऐसी स्थिति में कार्यसामान्याभाव के प्रति प्रत्येकशः कुलाल आदि की कृतियों के अभावसमूह को प्रयोजक मानने की अपेक्षया सामान्यतः कर्तृत्वावच्छिन्न-अभाव को ही प्रयोजक मानने में लाघव है । अतः लाघवमूलक तर्क पर आधारित होने के कारण उक्त नियम प्रामाणिक ही है ।

कुछ आचार्यों का मन्तव्य है कि प्रत्येकशः कार्यकारणभाव की अन्वय-व्यतिरेक से सिद्धि होने के कारण सामान्यतः कार्यत्व कृति के प्रति कार्यतावच्छेदक न हो सकने पर भी ईश्वर की सिद्धि में कोई बाधा नहीं है, क्योंकि ऐसी स्थिति में सृष्टि के आदिकालीन घट को पक्ष बना कर तथा घटत्व को हेतु बना कर उस घट के कर्ता के रूप में ईश्वर की सिद्धि की जा सकती है । उस घट के प्राक्क्षण में जीव की कृति के अवस्थित न होने के कारण उस के प्रति जीव को कर्ता नहीं माना जा सकता ।

तात्पर्य यह है कि कार्यमात्र के प्रति कृति की कारणता स्वीकार न करने पर भी तत्तत् घट आदि के प्रति कुलाल आदि के कृति की कारणता प्रमाण सिद्ध ही है । ऐसी स्थिति में सृष्टि के आदिकाल में स्थित घट (सर्वप्रथम घट) को पक्ष बना कर घटत्वरूप हेतु के द्वारा कर्तृजन्यत्व सिद्ध

करने पर (सर्गाद्यकालीनघटः सकर्तृकः घटत्वात् इदानीन्तनघटवत्) उक्त घट के कर्ता के रूप में ईश्वर की सिद्धि की जा सकती है, क्योंकि उक्त घट की कारणता किसी लौकिक पुरुष में सिद्ध नहीं है, न ही सम्भव है, अतः अन्य पुरुष में बाधित होने के कारण उक्त कारणता के आश्रय के रूप में ईश्वर सिद्ध होता है।

दिनकरी- दीधितिकृतस्तु—कार्यत्वावच्छिन्नं प्रति कृतेर्हेतुत्वाभावेऽपि घटत्वाद्यवच्छिन्नं प्रति कृतेर्हेतुतया खण्डघटोत्पत्तेः पूर्वं कृतेरावश्यकतया तदाश्रयत्वेनेश्वरसिद्धिमाहुः । नन्वेवं रीत्या घटादिकुलालादिचेष्टयोरन्वयव्यतिरेकाभ्यां कार्यत्वावच्छिन्नं प्रति चेष्टात्वादिना हेतुत्वादङ्कुराद्युत्पत्तेः पूर्वं चेष्टानुरोधेनेश्वरस्य नित्यशरीरमपि सिद्ध्येदिति चेत् ?, न, तादृशान्वयव्यतिरेकाभ्यां कार्यत्वावच्छिन्नं प्रति क्रियात्वेनैव हेतुत्वात्तत्र चेष्टात्वेन हेतुत्वे मानाभावात् ।

भाषानुवाद-दीधितिकार आचार्य रघुनाथ शिरोमणि का मन्तव्य है कि उक्त रीति से कार्यमात्र के प्रति कृति को कारण न मान कर घट आदि तत्तत् कार्य के प्रति कृति को कारण मानने पर भी खण्ड घट (पूर्ण घट से कुछ अवयवों को हटा देने पर अवशिष्ट द्रव्य को खण्ड घट कहा जाता है) की कारणीभूत कृति के आश्रय के रूप में ईश्वर सिद्ध होता है, क्योंकि उक्त घट की कारणता जीवीय कृति में बाधित है। यहाँ प्रश्न उठ सकता है कि जिस प्रकार घट के प्रति कुलाल की कृति को कारण माना जाता है उसी प्रकार कुलाल की चेष्टा में भी अन्वयव्यतिरेक के द्वारा घट के प्रति कारणता सिद्ध है। ऐसी स्थिति में खण्ड घट के प्रति कारणीभूत चेष्टा के आश्रय के रूप में ईश्वर का नित्यशरीर भी सिद्ध होने लगेगा। इस प्रश्न का समाधान करते हुये व्याख्याकार कहते हैं कि हित की प्राप्ति एवं अहित के परिहार की कारणीभूत क्रिया को चेष्टा कहा जाता है। अन्वयव्यतिरेक के द्वारा घट आदि के प्रति सामान्यतः क्रिया की ही कारणता सिद्ध होती है न कि चेष्टा की, जिससे चेष्टाश्रय नित्य शरीर की सिद्धि होगी। घट के प्रति कुलाल चेष्टा की कारणता प्रमाण सिद्ध नहीं है।

दिनकरी-आचार्यमतानुयायिनस्तु—अस्तु चेष्टात्वेन तत्र हेतुत्वम्, अस्तु

च तदनुरोधेनेश्वरस्य नित्यं शरीरं, तथापि नेश्वरस्यातिरिक्तशरीरसिद्धिः, परमाणूनामेव तच्छरीरत्वोपगमात् । एवञ्चेश्वरकृतिजन्यचेष्टावद्धिः परमाणुरूपशरीरैरेव तत्तत्कार्याणामुत्पत्तिः । परमाणुक्रियायां चेष्टात्वरूप-वैजात्याङ्गीकारात्, शरीरलक्षणेऽन्त्यावयवित्वस्यानिवेशाच्च न परमाणूनां शरीरत्वानुपपत्तिः । न च नानापरमाणूनां शरीरत्वकल्पने गौरवाल्लाघवेन तस्यातिरिक्तत्वसिद्धिरिति वाच्यं, तच्छरीरस्य महत्त्वेऽभग्नस्य तस्य पाषाणादौ प्रवेशासम्भवेन पाषाणान्तर्वर्तिभेकशरीरोत्पादकतानुपपत्तेः, अणुत्वे च दूरस्थकार्योत्पादकत्वानुपपत्तेरित्याहुरित्यलं पल्लवैरिति ।

भाषानुवाद-उदयनाचार्य के अनुयायियों का आशय है कि कार्यमात्र के प्रति चेष्टा ही कारण होती है । इस प्रकार ईश्वरीय चेष्टा के आश्रय के रूप में नित्यशरीर की सिद्धि भी सम्भव है । किन्तु नित्य परमाणुओं को ही ईश्वर का शरीर माना जाता है न कि अतिरिक्त शरीर की कल्पना आवश्यक है । ईश्वरीय कृति से उत्पन्न चेष्टा के आश्रयभूत परमाणुरूप शरीर से ही घटादि कार्यों की उत्पत्ति होती है । परमाणु की क्रिया में चेष्टात्व नामक एक अतिरिक्त जाति स्वीकार की जाती है । यद्यपि सामान्यतः शरीर का अन्त्यावयवि होना आवश्यक होता है तथापि इस मत में शरीर के लक्षण में अन्त्यावयवित्व का निवेश नहीं किया जाता है, अतः परमाणु को शरीर मानने में कोई आपत्ति नहीं है ।

इस मत में यह आशंका उठाई जा सकती है कि अनेक परमाणुओं को ईश्वर का शरीर मानने की अपेक्षया लाघवात् ईश्वरीय अतिरिक्त शरीर की कल्पना करना ही उचित है । इस आशंका का समाधान करते हुए व्याख्याकार ईश्वरीय अतिरिक्त शरीर के दो विकल्प उपस्थापित कर उसका निषेध करते हैं (१) यदि ईश्वरीय शरीर में महत्त्व माना जाये तो उसकी पाषाणखण्ड के मध्य उत्पन्न होने वाले मेंढक आदि के शरीर के प्रति जनकता सिद्ध नहीं हो सकेगी, क्योंकि कार्य और कारण का समानाधिकरण होना आवश्यक है तथा महत्परिमाणशाली शरीर का बिना खण्ड हुए पाषाण के मध्यभाग में प्रवेश सम्भव नहीं है । (२) यदि उस शरीर को अणुपरिमाणवाला माना जाय तो दूरस्थित पदार्थों के साथ उसकी समानाधिकरणता न हो सकने के

कारण उनके प्रति ईश्वरीय शरीर की कारणता सिद्ध नहीं हो सकेगी । अतः ईश्वर के परमाणुरूप नाना शरीर स्वीकार करना ही युक्तियुक्त प्रतीत होता है ।

दिनकरी-यत्तु—पूर्वोक्तस्थापनानुमाने शरीरजन्यत्वमुपाधिः, तस्य घटादौ साध्यव्यापकत्वात्, अङ्कुरादौ साधनाव्यापकत्वाच्च । न चाङ्कुरादौ सकर्तृकत्वरूपसाध्यसन्देहेनोपाधेः साध्यव्यापकत्वसंशयान्नोपाधित्वनिश्चय इति वाच्यं, तथापि सन्दिग्धोपाधित्वस्य दुर्वारत्वात् । न चोपाधिसन्देहाहितो व्यभिचारसन्देहः पक्षीयव्यभिचारसन्देह एव, स च न प्रतिबन्धक इति वाच्यं, पक्ष-तत्समयोर्व्यभिचारसंशयस्यापि प्रतिबन्धकत्वात् । अत एव “अनुकूलतर्कविरहदशायां पक्षेतरत्वं सन्दिग्धोपाधिः” इत्यभिधानं ग्रन्थकृतां सङ्गच्छत इति ।

भाषानुवाद—‘क्षित्युङ्कुरादिकं कर्तृजन्यं कार्यत्वात्’ इस अनुमान में कुछ लोग शरीरजन्यत्व को उपाधि के रूप में उपस्थापित करते हैं, क्योंकि शरीरजन्यत्व घटादि सपक्ष में रहने के कारण साध्यव्यापक होता है तथा अंकुर आदि पक्ष में न रहने के कारण साधनाव्यापक होता है । यद्यपि अंकुर में कर्तृजन्यत्वरूप साध्य के सन्दिग्ध होने के कारण उपाधि में साध्यव्यापकता सन्दिग्ध ही है, अतः उपाधित्व का निश्चय नहीं हो सकता, तथापि सन्दिग्धोपाधित्व की आपत्ति तो अवश्य ही बनी रहेगी । उपाधिसन्देह से हेतु में साध्यव्यभिचार का संदेह होता है । यहां यह आशंका की जा सकती है कि उक्त रीति से होने वाला व्यभिचार संदेह वस्तुतः पक्ष में ही हो रहा है । व्यभिचारसंदेह यदि पक्ष अथवा पक्षसम में हो तो उसे दोषावह नहीं माना गया है । अतः उक्त उपाधि का कोई प्रयोजन नहीं है । इस आपत्ति का समाधान इस प्रकार किया जा सकता है कि पक्ष में साध्य के साधक किसी अनुकूलतर्क के न रहने की स्थिति में ही पक्ष अथवा पक्षसम में व्यभिचार दोषावह नहीं होता है, अन्यथा व्यभिचारसंदेह भी व्याप्तिज्ञान का विरोधी होता ही है, अतः प्रकृतस्थल में शरीरजन्यत्वरूप सन्दिग्धोपाधि अवश्य दोषावह होगी । अपने इस कथन की पुष्टि में व्याख्याकार पूर्वाचार्यों के अधोलिखित कथन को उद्धृत करते हैं—“अनुकूलतर्कविरहदशायां पक्षेतरत्वं

सन्दिग्धोपाधिः” अर्थात् यदि पक्ष में साध्यवत्तानिश्चायक कोई अनुकूलतर्क न हो तो पक्षेतरत्व भी सन्दिग्धोपाधि हो सकती है ।

विशेषार्थ- साध्यव्यापक एवं साधनाव्यापक को ही यदि उपाधि माना जाये तो समस्त सद्भेतुओं में भी पक्षेतरत्व उपाधि हो जायेगी । इस प्रकार सद्भेतुमात्र का उच्छेद हो जायेगा, क्योंकि पक्षेतरत्व सपक्ष में रहने के कारण साध्यव्यापक एवं पक्ष में न रहने के कारण साधनाव्यापक होता है। किन्तु पक्षेतरत्व को बाधित स्थल में ही उपाधि माना गया है, क्योंकि अनुमान प्रयोग के काल में यद्यपि पक्ष संदिग्धसाध्यवान् होता है तथापि उसमें साध्याभाव का ग्राहक प्रमाणान्तर विद्यमान रहने के कारण साध्य एवं उपाधि का पक्ष में व्यभिचार प्रदर्शित नहीं किया जा सकता । उसी प्रकार जहाँ साध्य का ग्राहक कोई प्रमाण विद्यमान हो तो पक्ष में ही साध्य का उपाधि के साथ व्यभिचार प्रदर्शित किया जा सकता है। ऐसी स्थिति में पक्षेतरत्व को उपाधि नहीं माना जाता । किन्तु जहाँ साध्य अथवा साध्याभाव का ग्राहक कोई प्रमाण न हो वहाँ पक्ष में साध्य संदिग्ध होने के कारण पक्षेतरत्व भी संदिग्धोपाधि की कोटि में आता है तथा उससे उत्पन्न होने वाला व्यभिचार संशय व्याप्तिज्ञान का विरोधी होता ही है ।

दिनकरी-तन्न, कार्यत्वेन कृतित्वेन कार्यकारणभावरूपस्यानुकूलतर्कस्य सत्त्वेन कार्यत्वरूपहेतोः साध्यव्याप्यत्वनिश्चयेन साध्यव्याप्याव्यापक-त्वेनोपाधौ साध्याव्यापकत्वनिश्चयादिति ।

भाषानुवाद- उक्त आक्षेप युक्तियुक्त नहीं है, क्योंकि कार्य और कृति के मध्य कार्यकारणभावरूप पूर्वोक्त अनुकूलतर्क के विद्यमान रहने के कारण कार्यत्वरूप हेतु में कृतिजन्यत्वरूप साध्य की व्याप्यता का निश्चय हो जाता है। ऐसी स्थिति में साध्यव्याप्य हेतु का अव्यापक होने के कारण शरीरजन्यत्व रूप उपाधि में भी साध्याव्यापकत्व का ही निश्चय होता है, क्योंकि जो व्याप्य का अव्यापक होता है वह नियमेन व्यापक का भी अव्यापक होता है । अतः शरीरजन्यत्व में साध्यव्यापकता बाधित होने के कारण उसे उपाधि के रूप में प्रस्तुत नहीं किया जा सकता है ।

मुक्तावली- इत्यञ्च “द्यावाभूमी जनयन् देव एको विश्वस्य कर्ता भुवनस्य गोप्ता” इत्यादय आगमा अप्यनुसन्धेयाः ॥१॥

भाषानुवाद- इस प्रकार अनुमान के द्वारा ईश्वर की सिद्धि हो जाने पर ‘द्यावाभूमी जनयन्देव एकः’ इत्यादि श्रुति वाक्य भी जगत्कर्ता ईश्वर के अस्तित्व में प्रमाण के रूप में उपस्थापित किये जा सकते हैं ।

दिनकरी-एवञ्चोक्तानुमानेश्वरसिद्धौ तदुच्चरितत्वेन वेदस्य प्रामाण्य-निश्चयाद्वेदोऽपि प्रमाणमित्याह- द्यावाभूमी जनयन्निति । इत्यादय इति । आदिना “ईश्वरमुपासीत” “यः सर्वज्ञः स सर्वविद्यस्य ज्ञानमयं तपः” “सोऽकामयत” इत्यादीनां परिग्रहः । कार्यानुमानं चोपलक्षणम् । सर्गाद्यकालीनद्व्यणुकप्रयोजकं कर्म, प्रयत्नजन्यं, कर्मत्वात्, गुरुत्ववतां पतनाभावः, पतनप्रतिबन्धकप्रयत्नप्रयुक्तः, धृतित्वात्, पक्षिपतनाभाववत्, ब्रह्माण्डनाशः, प्रयत्नजन्यः, नाशत्वात्, घटनाशवत्, घटादिव्यवहारः स्वतन्त्रपुरुषप्रयोज्यः, व्यवहारत्वात्, आधुनिककल्पितलिप्यादिव्यवहारवत्, वेदजन्यप्रमा वक्तृयथार्थवाक्यार्थज्ञानजन्या, शाब्दप्रमात्वात्, चैत्रवाक्य-जन्यप्रमावत्, वेदः असंसारिपुरुषप्रणीतः, वेदत्वात्, यन्नैवं तन्नैवं यथा काव्यमिति व्यतिरेकदृष्टान्तः, वेदः, पौरुषेयः, वाक्यत्वात्, भारतादिवत्, द्व्यणुकपरिमाणजनिका सङ्ख्या, अपेक्षाबुद्धिजन्या, एकत्वान्यसङ्ख्यात्वादित्यनुमानान्तराण्यपि साक्षात्परम्परया वा ईश्वर-साधकानि बोध्यानीति । तदुक्तम्-

“कार्यायोजनधृत्यादेः पदात्प्रत्ययतः श्रुतेः ।

वाक्यात्सङ्ख्याविशेषाच्च साध्यो विश्वविदव्ययः” ।

आयोजनं-कर्म । पद्यते गम्यते अनेनेति पदं-व्यवहार इति सङ्क्षेपः । भाषानुवाद-उपर्युक्त रीति से अनुमान के द्वारा ईश्वर के सिद्ध हो जाने पर ईश्वरोक्त वेद की भी प्रामाणिकता सिद्ध होती है । अतः ग्रन्थकार वेद को भी ईश्वर के अस्तित्व में प्रमाण के रूप में प्रदर्शित करते हैं । मूलोक्त श्रुतिवाक्यों के अतिरिक्त ‘ईश्वरमुपासीत’, ‘यः सर्वज्ञः स सर्ववित्, यस्य ज्ञानमयं तपः’ ‘सोऽकामयत’ इत्यादि श्रुतिवाक्य भी ईश्वर में प्रमाण के रूप

में उपस्थापित किये जा सकते हैं । इसके अतिरिक्त भी अनेक अनुमानों द्वारा ईश्वर की सिद्धि की जा सकती है । यहाँ व्याख्याकार **उदयनाचार्य** की **न्यायकुसुमाञ्जलि** से कारिका उद्धृत करते हुए अनेक अनुमान उदाहरण के रूप में उपस्थापित करते हैं (१) सृष्टि के आद्यकाल में स्थित द्व्यणुक की प्रयोजकीभूत क्रिया किसी न किसी प्रयत्न से जन्य है, क्योंकि क्रियामात्र प्रयत्नजन्य होती है, उस प्रयत्न के आश्रय के रूप में ईश्वर की सिद्धि होती है । (२) गुरुपदार्थों का पतन न होना अथवा धृति पतन के प्रतिबन्धक किसी न किसी प्रयत्न से ही सम्भव है, क्योंकि जो भी धृति होती है वह अवश्यमेव प्रयत्नजन्य होती है । पक्षी आदि का पतनाभाव जिस प्रकार पक्षि के प्रयत्न से साध्य होता है उसी प्रकार अन्य समस्त धृति के प्रति भी किसी न किसी प्रयत्न को कारण मानना होगा, तथा उस प्रयत्न के आश्रय के रूप में ईश्वर को सिद्ध किया जा सकता है । (३) समस्त ब्रह्माण्ड का नाश किसी न किसी प्रयत्न से ही साध्य है, क्योंकि बिना प्रयत्न के कोई भी नाश सम्भव नहीं है, अतः ब्रह्माण्डनाश के कारणीभूत प्रयत्न के आश्रय के रूप में ईश्वर की सिद्धि की जा सकती है । (४) जिस प्रकार आधुनिक काल में कल्पित लिपि आदि का व्यवहार किसी स्वतन्त्र लौकिक पुरुष के अधीन होता है उसी प्रकार घट आदि का व्यवहार भी किसी न किसी स्वतन्त्र पुरुष के अधीन ही होगा, अतः उस स्वतन्त्र पुरुष के रूप में ईश्वर को सिद्ध किया जा सकता है । (५) किसी वाक्य से उत्पन्न होने वाला प्रमात्मक ज्ञान जिस प्रकार उस वाक्य के वक्ता के यथार्थवाक्यार्थज्ञान से उत्पन्न होता है उसी प्रकार वेद वाक्य से उत्पन्न होने वाला प्रमात्मक ज्ञान भी किसी वक्ता के यथार्थवाक्यार्थज्ञान से ही उत्पन्न होगा । इस प्रकार उस वक्ता के रूप में ईश्वर को सिद्ध किया जा सकता है । (६) वेद किसी असंसारिपुरुष द्वारा ही रचित है, क्योंकि जो वेदातिरिक्त काव्यादि ग्रन्थ हैं वे संसारिपुरुष द्वारा ही प्रणीत हैं, अतः वेदों का असंसारिपुरुष द्वारा प्रणीत होना आवश्यक है। उस असंसारिपुरुष के रूप में ईश्वर सिद्ध होता है । (७) समस्त वाक्य किसी न किसी पुरुष द्वारा ही उच्चारित होते हैं, जैसे महाभारत आदि, वेद भी वाक्य है, अतः वह

भी किसी न किसी पुरुष द्वारा उच्चारित है, उस पुरुष के रूप में ईश्वर को सिद्ध किया जाता है । (८) एकत्व से भिन्न द्वित्वादि समस्त संख्यायें किसी न किसी पुरुष की अपेक्षा-बुद्धि से उत्पन्न होती है । द्व्यणुकपरिमाण को उत्पन्न करने वाली द्वित्वसंख्या भी किसी न किसी पुरुष की अपेक्षा-बुद्धि से जन्य होगी । उस अपेक्षा-बुद्धि का जीव में बाध होने के कारण उस के आश्रय के रूप में ईश्वर को सिद्ध किया जा सकता है । इस प्रकार उपर्युक्त अनुमानों में से कुछ अनुमान साक्षात् तथा कुछ अनुमान परम्परया ईश्वर के साधक होते हैं । जैसा कि **न्यायकुसुमाञ्जलि** में कहा गया है—

कार्यायोजनधृत्यादेः पदात्प्रत्ययतः श्रुतेः ।

वाक्यात्संख्याविशेषाच्च साध्यो विश्वविदव्ययः ॥

उक्त कारिका में आयोजन शब्द का अर्थ कर्म तथा पद शब्द का अर्थ व्यवहार होता है, क्योंकि 'पद्यते अनेन इति पदम्' इस व्युत्पत्ति के आधार पर जिसके द्वारा किसी अर्थ का बोध होता है उसे पद कहते हैं ।

कारिकावली—

द्रव्यं गुणस्तथा कर्म सामान्यं सविशेषकम् ।

समवायस्तथाऽभावः पदार्थाः सप्त कीर्तिताः ॥ २ ॥

भाषानुवाद— द्रव्य, गुण, कर्म, सामान्य, विशेष, समवाय तथा अभाव इस प्रकार सात पदार्थ वैशेषिकमत में स्वीकृत हैं ।

मुक्तावली—पदार्थान्विभजते—द्रव्यमिति । अत्र सप्तमस्याभाव-त्वकथनादेव षण्णां भावत्वं प्राप्तं, तेन पृथगुपन्यासो न कृतः । एते च पदार्था वैशेषिकनये प्रसिद्धाः, नैयायिकानामप्यविरुद्धाः, प्रतिपादितञ्चैवमेव भाष्ये । अत एवोपमानचिन्तामणौ सप्तपदार्थभिन्नतया शक्तिसादृश्यादीनामतिरिक्तपदार्थत्वमाशङ्कितम् ।

भाषानुवाद—यद्यपि भाव एवं अभाव इस प्रकार से पदार्थों का विभाग करना उचित था, कुछ पूर्वाचार्यों ने इस प्रकार का विभाग किया भी है किन्तु सप्तम पदार्थ को अभावपदार्थ के रूप में स्वीकार कर लेने से ही शेष

सभी छः पदार्थों का भावत्व स्वतः प्राप्त है । अतः ग्रन्थकार ने भावरूप से द्रव्य आदि षट्पदार्थों का परिगणन नहीं किया । उक्त सात पदार्थ यद्यपि मूलतः वैशेषिकमत में प्रसिद्ध हैं तथापि नैयायिकों का भी इनके साथ विरोध नहीं है । अर्थात् नैयायिकों द्वारा स्वीकृत पदार्थों का वैशेषिकों द्वारा स्वीकृत पदार्थों में ही यथायोग्य अन्तर्भाव किया जा सकता है । यही कारण है कि तत्त्वचिन्तामणिकार **गंगेशोपाध्याय** ने भी सात पदार्थों के अतिरिक्त शक्ति एवं सादृश्य नामक दो पदार्थों की आशंका उपस्थापित कर उसका निरास किया है ।

दिनकरी- मूले शिष्यावधानाय प्रतिजातीते-द्रव्यं गुण इति । निरूप्यन्ते इति शेषः । संयोगापेक्षया कर्मणोऽतिरिक्तत्वं नास्ति इति भूषणकारमतं निराकर्तुं 'तथा' इत्युक्तम् । अभावोऽधिकरणात्मक एवेति प्राभाकरमतं दूषयितुं पुनः 'तथा' इत्युक्तम् । युक्तिश्चाग्रे वक्ष्यते । यद्यपि विभागवाक्यादेव न्यूनाधिकसङ्ख्याव्यवच्छेदो लब्धः, तथापि सप्तग्रहणं स्पष्टार्थम् । नन्वन्ये पदार्थाः कुतो नोक्ता इत्यत आह- कीर्तिता इति । तथा चैतेभ्योऽन्ये पदार्था न सन्त्येव, कणादप्रभृतिभिरनुक्तत्वादिति भावः । नन्वितरेषु ग्रन्थेषु षड्भावपदार्थाः, सप्तमस्त्वभाव इति निरूपितं, तथैवात्र कुतो न निरूपितमित्याशङ्क्याह मुक्तावल्यां सप्त-मस्येति । अत्र समवायैकार्थसमवायान्यतरसम्बन्धेन सत्तावत्त्वं भावत्वं, तदभावोऽभावत्वमिति । प्राप्तम्—अर्थात् प्राप्तम् । तेन—प्राप्तत्वेन । पृथगुपन्यास इति—भावत्वेनोपन्यास इत्यर्थः । तेषामिति शेषः । नन्वन्ये पदार्थाः कथं न सन्ति ? न्यायग्रन्थे षोडशपदार्थनिरूपणादित्याशङ्क्य नैयायिकानामपि मते सप्त पदार्था इत्यविरुद्धं, षोडशपदार्थानां सप्तपदार्थेषु अन्तर्भूतत्वादित्याह—एते चेति । उक्तार्थे भाष्यसम्प्रतिमाह—प्रतिपादितञ्चेति । एवमेवेति—“द्रव्यगुणकर्मसामान्यविशेषसमवायाभावाः सप्तैव पदार्थाः, षोडशानामत्रैवान्तर्भावात्” इति प्रतिपादितमित्यर्थः ।

भाषानुवाद- उक्त कारिका की ही सर्वप्रथम व्याख्या करते हुए महादेवभट्ट कहते हैं कि उपर्युक्त कारिका द्वारा ग्रन्थकार शिष्यों के अवधानार्थ पदार्थों के निरूपण की प्रतिज्ञा करते हैं । कारिका में 'तथा' शब्द का प्रयोग

दो बार किया गया है, प्रथम कर्म के साथ तथा द्वितीय अभाव के साथ । व्याख्याकार दोनों ही शब्दों का औचित्य प्रतिपादित करते हैं । न्यायभूषणकार **भासर्वज्ञ** संयोग से अतिरिक्त कर्म नामक पदार्थ की सत्ता का निराकरण करते हैं । उस मत के खण्डनार्थ प्रथम 'तथा' शब्द का प्रयोग किया गया है । इसी प्रकार प्राभाकर मीमांसकों के मत में अधिकरण से अतिरिक्त अभाव की सत्ता का निषेध किया गया है । उस मत के निराकरणार्थ द्वितीय 'तथा' शब्द का प्रयोग किया गया है । अर्थात् 'तथा' इस विशेषोक्ति के द्वारा कर्म एवं अभाव इन दो पदार्थों की आवश्यकता इंगित की गयी है । जिसके सम्बन्ध में विशेष विवरण आगे प्रस्तुत किया जायेगा । सात से अतिरिक्त पदार्थों का निरूपण क्यों नहीं किया गया इस आशंका का निराकरण कारिका स्थित "कीर्तिताः" इस शब्द से किया गया है। अर्थात् महर्षि कणाद आदि ने सप्तातिरिक्त पदार्थों का उल्लेख नहीं किया है, अतः उनकी सत्ता ही नहीं है । प्राचीन ग्रन्थों में षड्भाव एवं सप्तम पदार्थ अभाव इस प्रकार का विभाग दृष्टिगोचर होता है, किन्तु इस ग्रन्थ में उसका अनुसरण क्यों नहीं किया गया इस आशंका का निराकरण मुक्तावलीकार ने किया है कि सप्तम पदार्थ के अभावरूप में कथनमात्र से तदतिरिक्त षट् पदार्थों का भावत्व स्वतः प्राप्त है (न भावः-अभावः), अतः उनका भावरूप से पृथक् कथन अनावश्यक है । भाव शब्द का तात्पर्य है कि समवाय अथवा स्वाधिकरण-समवायसम्बन्ध से सत्ता का आश्रय होना । द्रव्य, गुण, कर्म ये तीन पदार्थ समवायसम्बन्ध से सत्ता के आश्रय हैं तथा अवयवि द्रव्य, गुण, कर्म एवं सामान्य, विशेष तथा समवाय ये पदार्थ स्वाश्रयसमवायसम्बन्ध से सत्ता के आश्रय हैं । तदतिरिक्त पदार्थ को अभाव कहा जाता है । न्यायमत में षोडश पदार्थों के रहते हुए सप्तातिरिक्त पदार्थ नहीं होते यह कथन युक्तिसंगत नहीं है - इस आशंका का समाधान करते हुए ग्रन्थकार वैशेषिकानुमत सप्त पदार्थों के प्रति नैयायिकों की अभिमति प्रदर्शित करते हैं, क्योंकि न्यायाभिमत षोडश पदार्थों का उपर्युक्त सप्त पदार्थों में अन्तर्भाव किया जा सकता है । इस विषय में भाष्यकार ने भी अपनी सम्मति प्रदर्शित की

है । इस अन्तर्भाव की प्रक्रिया को दिनकरीकार ने अधोलिखित पद्धति से प्रदर्शित किया है ।

दिनकरी- कथमन्तर्भाव इति चेदित्थम्-प्रमाणस्य-इन्द्रियादेर्द्रव्ये, व्याप्तिज्ञानादेर्गुणे, प्रमेयस्यात्मशरीरेन्द्रियस्य द्रव्ये, अर्थस्य गन्ध-रस-रूप-स्पर्श-शब्दस्य गुणे, बुद्धेर्गुणे, मनसो द्रव्ये, प्रवृत्तेर्गुणे, दोषाणामिच्छा-द्वेष-मिथ्याज्ञानस्वरूपाणां रागद्वेषमोहपदप्रतिपाद्यानां गुणे, प्रेत्य मृत्वा भावो जननमिति व्युत्पत्त्या मरणोत्तरजन्मत्वं प्रेत्यभावपदप्रवृत्तिनिमित्तं, चरमप्राणशरीरसंयोगध्वंसो मरणम्, आद्यशरीरप्राणसंयोगो जन्म, तथा च मरणानन्तरं तादृशसंयोगरूपस्य तस्य गुणे, सुखदुःखसंवेदनस्वरूपस्य मुख्यफलस्य गुणे, गौणमुख्यसाधारण-जन्यमात्रस्वरूपफलस्यापि द्रव्यादिषु, पीडालक्षणस्य दुःखस्य गुणेऽन्तर्भावः । अपवर्गस्तु आत्यन्तिकी दुःखनिवृत्तिः । दुःखानि-शरीरं, षडिन्द्रियाणि, षड् विषयाः, षड् बुद्धयः, सुखं दुःखञ्चेत्येकविंशतिः । तत्र दुःखत्वजातिशून्ये शरीरादौ दुःखसम्बन्धितया गौणं दुःखत्वम्, स्वर्गादिसुखस्यापि तत्राज्ञानेन दुःखसम्बन्धित्वमव्याहृतमेव । न चैकविंशतिदुःखान्तर्गतयोर्मनःश्रवणयोर्नित्यत्वात् कथं तत्राश इति वाच्यं, यद्रूपविशिष्टस्य श्रवणस्य ज्ञानद्वारा दुःखहेतुतया दुःखत्वं, तद्रूपस्य कर्णशष्कुल्या नाशे तद्विशिष्टश्रवणोन्द्रियरूपदुःखनाशात्, एवमात्मसंयोगरूपव्यापारविशिष्टस्यैव मनसो ज्ञानद्वारा दुःखरूपतया व्यापारनाशेन तद्विशिष्टमनोरूपदुःखनाशसम्भवादिति । दुःखनिवृत्ता-वात्यन्तिकत्वञ्च स्वसमानाधिकरणदुःखासमानकालीनत्वम् । नन्वेता-दृशदुःखध्वंसस्य मुक्तित्वे कथं तत्त्वज्ञानसाध्यता तस्येति चेत्-इत्थम्, तत्त्वज्ञानेन मिथ्याज्ञानवासनानाशः, वासनानाशे च दोषस्य वासनाविशिष्टरागादेरभावः, विशेषणाभावे विशिष्टाभावात्, तादृशराग-रूपहेत्वभावे च प्रवृत्तेर्धर्मधर्मरूपाया अभावोऽनुत्पत्तिः, तदनुत्पादे प्रारब्धकर्माधीनदेहान्यदेहसम्बन्धरूपजन्माभावः, भोगतत्त्वज्ञानाभ्यां प्रारब्धतद्भिन्नकर्मनिवृत्तिरिति जन्माभावे दुःखानुत्पादः, तथा च

स्वसमानाधिकरणदुःखासमानकालीनत्वरूपविशेषणांशे तत्त्वज्ञानस्य प्रयोजकत्वात् मुक्तेस्तत्त्वज्ञानसाध्यत्वम्, तथा च सूत्रं—“दुःख-जन्म-प्रवृत्ति-दोष-मिथ्याज्ञानानामुत्तरोत्तरापाये तदनन्तरापायादपवर्गः” इति । अस्यार्थः—पठितेषु जन्मादिषु मध्ये उत्तरोत्तराणामपाये, तदनन्तरापायात् अव्यवहितपूर्वाभावात् । तथा च तत्त्वज्ञानेन मिथ्याज्ञानस्य नाशः, तेन दोषाणां नाशः, तेन प्रवृत्तेरनुत्पादः, तेन जन्मानुत्पादः, तेन दुःखानुत्पाद इति पूर्वोक्त एवार्थः पर्यवसितः । एकविंशतिदुःखनाशस्तु स्वकारणसाध्यो न तत्र तत्त्वज्ञानस्य प्रयोजकतेति वदन्ति ।

नव्यास्तु—योग्यविभुविशेषगुणनाशं प्रति स्वोत्तरवर्तिगुणानां कारणत्वात् स्वोत्तरोत्पन्नगुणेनैव दुःखध्वंसरूपमुक्तिसम्भवेन न तत्र तत्त्वज्ञानापेक्षेति दुःखपदं दुःखसाधनदुरितपरतया व्याख्येयं, दुरितस्य च योग्यगुणत्वाभावात् स्वोत्तरवर्तिगुणनाशयतेति तन्नाशरूपमुक्तेस्तत्त्व-ज्ञानसाध्यत्वमेवेत्याहुः ।

भाषानुवाद- प्रथम पदार्थ प्रमाण है, जिसे प्रत्यक्ष, अनुमान, उपमान एवं शब्द इन चार भागों में विभक्त किया गया है । प्रत्यक्षप्रमाण इन्द्रियस्वरूप होने के कारण उसका द्रव्य में अन्तर्भाव होता है । अनुमान एवं उपमान क्रमशः व्याप्तिज्ञान एवं सादृश्यज्ञान स्वरूप होने के कारण उनका तथा अन्तिम प्रमाण शब्द का अन्तर्भाव गुण में किया जाता है । द्वितीय पदार्थ प्रमेय है जो आत्मा, शरीर, इन्द्रिय, अर्थ, बुद्धि, मन, प्रवृत्ति, दोष, प्रेत्यभाव, फल, दुःख तथा अपवर्ग इन द्वादश भागों में विभक्त है। उनमें से आत्मा, शरीर एवं इन्द्रिय का द्रव्य में, गन्ध-रस-रूप-स्पर्श तथा शब्दरूपी अर्थ का गुण में, उसी प्रकार बुद्धि का गुण में, मन का द्रव्य में, प्रवृत्तिरूप प्रयत्न का गुण में, राग, द्वेष तथा मोह इन पदों द्वारा प्रतिपाद्य क्रमशः इच्छा, द्वेष एवं मिथ्याज्ञानरूप दोषों का गुण में अन्तर्भाव होता है। प्रेत्यभाव अर्थात् मरणोत्तरजन्म (प्रेत्य=मृत्वा, भावः=जननम्)। मरणशब्द का अर्थ है—चरमप्राण का शरीर के साथ संयोग का नाश तथा जन्म शब्द का अर्थ है—आद्यशरीर का प्राण के साथ संयोग। इस प्रकार मरणोत्तर आद्यशरीरप्राणसंयोगरूपी प्रेत्यभाव का गुण में अन्तर्भाव होता है । फल दो

प्रकार का प्रतिपादित किया गया है, मुख्य एवं गौण-मुख्यसाधारण । मुख्य फल सुख अथवा दुःख की अनुभूति स्वरूप होता है, अतः उसका गुण में, तथा कार्यमात्र रूप गौण-मुख्यसाधारण फल का भी यथायोग्य द्रव्य में तथा पीड़ारूपी दुःख का गुण में अन्तर्भाव होता है। न्यायमत में दुःख की आत्यन्तिक निवृत्ति को ही अपवर्ग अथवा मोक्ष कहा गया है । शरीर, षड्-इन्द्रिय, षड् विषय, षड् बुद्धि, सुख एवं दुःख इस प्रकार इक्कीस दुःख बताये गये हैं। शरीर आदि में यद्यपि दुःखत्वजाति न होने के कारण दुःखपद की वाच्यता उनमें नहीं है तथापि परम्परया दुःख-सम्बन्धि होने के कारण उनके लिये दुःख शब्द का प्रयोग किया गया है । यह गौण प्रयोग है। उसी प्रकार 'स्वर्ग आदि सुख भी विनाशी है' इस प्रकार ज्ञान होने के कारण वह भी दुःख-सम्बन्धी ही होता है । यहाँ यह प्रश्न उठाया जा सकता है उक्त इक्कीस दुःखों में मन एवं श्रवणेन्द्रिय का भी परिगणन है । किन्तु ये दोनों ही नित्य हैं (श्रवणेन्द्रिय को कर्णविवरवर्ति आकाशस्वरूप माना गया है) अतः उन दोनों का नाश कैसे हो सकता है । इसका समाधान इस प्रकार दिया जाता है कि नित्य आकाश की इन्द्रियरूपता कर्णशष्कुलीरूप उपाधि के कारण होती है । अतः कर्णशष्कुलीरूप उपाधि के नाश हो जाने पर उससे विशिष्ट आकाशरूपी श्रवणेन्द्रिय को भी नष्ट माना जाता है । उसी प्रकार मन को ज्ञान का कारण होने से ही दुःखरूप माना गया है । उसकी ज्ञान के प्रति कारणता आत्ममनःसंयोगरूप व्यापार के द्वारा होती है । व्यापार के नष्ट हो जाने पर व्यापारविशिष्ट मन रूप दुःख का भी नाश सम्भव है। आत्यन्तिकदुःखनिवृत्तिरूप मोक्ष तत्त्वज्ञान द्वारा साध्य होता है जिसकी प्रक्रिया इस प्रकार प्रदर्शित की गयी है । तत्त्वज्ञान से मिथ्याज्ञानवासना का नाश होता है, वासना के नाश होने पर वासनाविशिष्ट आत्मरूप दोष का भी अभाव होता है। यह विशिष्टाभाव विशेषणाभावप्रयुक्त होता है । तदनन्तर धर्माधर्मरूप प्रवृत्ति का अनुत्पाद होता है । प्रवृत्ति के न रहने के कारण जन्म का अभाव होता है । यहाँ जन्मपद से प्रारब्धकर्माधीन शरीर से भिन्न शरीर का सम्बन्ध अभीष्ट है, क्योंकि प्रवृत्ति के उत्पन्न न होने पर भी प्रारब्धकर्म के भोगार्थ शरीर का ग्रहण आवश्यक होता है । तदनन्तर

भोगद्वारा प्रारब्धकर्म की निवृत्ति तथा तत्त्वज्ञान के द्वारा अन्य कर्मों की निवृत्ति होने पर पुनः जन्म प्राप्त न होने के कारण दुःख का सर्वथा अनुत्पाद होता है । उसे ही मोक्ष कहते हैं । दुःखनिवृत्ति में स्वसमानाधिकरणदुःख की असमानकालीनतारूप विशेषण तत्त्वज्ञान साध्य है । अतः उक्त विशेषण से युक्त दुःखनिवृत्तिरूप मोक्ष को भी तत्त्वज्ञान से साध्य माना गया है। जैसा की न्यायसूत्र में कहा गया है—“**दुःखजन्मप्रवृत्तिदोषमिथ्या- ज्ञानानामुरोत्तरापाये तदनन्तरापायादपवर्गः**” अर्थात् जन्म आदि के उत्तरोत्तर नाश होने पर क्रमेण अव्यवहित पूर्व पदार्थों का नाश होता है। यथा तत्त्वज्ञान से मिथ्याज्ञान का नाश, मिथ्याज्ञान के नाश से दोष का नाश, दोष के नाश से प्रवृत्ति का अनुत्पाद, प्रवृत्ति के अनुत्पाद से जन्म का अनुत्पाद तथा जन्म के अनुत्पाद से दुःख का अनुत्पाद होता है ।

उपर्युक्त एकविंशति दुःखों के नाश के प्रति तत्त्वज्ञान कारण नहीं है, अपितु वह स्वकीय कारण से ही साध्य है ऐसा कतिपय आचार्यों का मन्तव्य है । नवीन आचार्यों का इस सन्दर्भ में कथन है कि विभु द्रव्यों के प्रत्यक्षयोग्य विशेषगुणों का अपने उत्तरभावी गुणों से नाश होता है, ऐसा नियम है । उक्त नियम के आधार पर ही क्रमेण दुःख का नाश स्वतः सम्भव है। फलतः उसके लिये तत्त्वज्ञान की अपेक्षा नहीं है । अतः दुःखध्वंस पद-घटक दुःखशब्द की दुःखकारणीभूत विघ्न के रूप में व्याख्या करनी चाहिए । विघ्न भी यद्यपि आत्मा का विशेषगुण है तथापि वह योग्य न होने के कारण उत्तरवर्ती विशेषगुणों से उसका नाश सम्भव नहीं है। अतः तदर्थ तत्त्वज्ञान की सार्थकता है ।

दिनकरी- तथा चैतादृशापवर्गस्याभावे, संशयस्य गुणे, साध्यतया इच्छाविषयरूपप्रयोजनस्य यथायथं द्रव्यादिषु, साध्यसाधनोभयवता निश्चयविषयस्य दृष्टान्तस्य यथायथं द्रव्यादिषु, तत्तच्छास्त्रसिद्धान्तरूपस्य सिद्धान्तस्य द्रव्यादिषु, शब्दस्वरूपप्रतिज्ञाद्यन्यतरूपाणामवयवानां गुणे, व्याप्यारोपेण व्यापकारोपस्य तर्कस्य गुणे, निर्णयस्य गुणे, तत्त्वबुभुत्सोः कथारूपवादस्य गुणे, विजिगीषुकथारूपजल्पस्य गुणे,

स्वपक्षस्थापनाहीनकथारूपवितण्डाया गुणे, अनुमितितत्कारणान्यतरप्रतिबन्धकज्ञानविषयरूपाणां हेत्वाभासानां यथायथं द्रव्यादिषु, अभिप्रायान्तरेण प्रयुक्तशब्दस्यार्थान्तरं परिकल्प्य दूषणाभिधानरूपस्य च्छलस्य गुणे, असदुत्तररूपजातेर्गुणे, पराजयहेतुस्वरूपनिग्रहस्थानानां यथायथं द्रव्यादिष्वन्तर्भावः ।

भाषानुवाद- इस प्रकार उपर्युक्त अपवर्ग नामक पदार्थ का अभाव में अन्तर्भाव किया जा सकता है । ज्ञानस्वरूप होने के कारण संशय का अन्तर्भाव गुण में किया जाता है । इच्छा के साध्य को प्रयोजन कहते हैं, अतः उसका द्रव्यादि पदार्थों में अन्तर्भाव किया जाता है । जिस पदार्थ में साध्य एवं हेतु दोनों का निश्चय हो उसे दृष्टान्त कहते हैं, अतः उसका भी अन्तर्भाव द्रव्यादि पदार्थों में किया जा सकता है । तत् तत् शास्त्र में स्वीकृत अर्थ को सिद्धान्त कहते हैं, अतः उसका भी द्रव्यादि पदार्थों में अन्तर्भाव सम्भव है । प्रतिज्ञा, हेतु, उदाहरण, उपनय तथा निगमन इन पाँच अवयव वाक्य शब्दरूप होने के कारण गुण में अन्तर्भूत होते हैं । व्याप्य के द्वारा व्यापक के आरोप को तर्क कहते हैं । आरोप ज्ञानस्वरूप होने के कारण उसका गुण में अन्तर्भाव होता है । निर्णय ज्ञानात्मक होने से गुण में अन्तर्भूत होता है । तत्त्वजिज्ञासा से की गयी कथा को वाद कहते हैं, तथा जय की इच्छा से की गयी कथा को जल्प कहते हैं, उसी प्रकार स्वकीय पक्ष की स्थापना के विना की गयी कथा को वितण्डा कहते हैं, अतः उक्त तीनों का गुण में अन्तर्भाव होता है । जिसका ज्ञान अनुमिति अथवा उसके कारण का प्रतिबन्धक होता है, उसे हेत्वाभास कहते हैं । अतः हेत्वाभासों का अन्तर्भाव यथायोग्य द्रव्यादि पदार्थों में किया जा सकता है । किसी अन्य अभिप्राय से कहे गये शब्द के अन्य अर्थ की कल्पना करके दूषण का प्रतिपादन छल होता है, उसका गुण में तथा असत् उत्तर जाति का भी गुण में ही अन्तर्भाव होता है । अन्तिम पदार्थ निग्रहस्थान है, वह पराजय हेतुरूप होने के कारण उसका भी द्रव्यादि पदार्थों में यथायोग्य अन्तर्भाव किया जा सकता है ।

दिनकरी-निग्रहस्थानानि-प्रतिज्ञाहानिः प्रतिज्ञान्तरं प्रतिज्ञाविरोधः प्रतिज्ञासंन्यासो हेत्वन्तरमर्थान्तरं निरर्थकमविज्ञातार्थमपार्थक्यमप्राप्तकालं न्यूनमधिकं पुनरुक्तमननुभाषणमज्ञानमप्रतिभा विक्षेपो मतानुज्ञा पर्यनुयोज्योपेक्षणं निरनुयोज्यानुयोगोऽपसिद्धान्तो हेत्वाभासाश्च । (अत्र चकारोऽनुक्तसमुच्चयार्थः, तेन दृष्टान्ते साधनवैकल्यादीनां परिग्रहः ।) तत्र विशिष्य प्रतिज्ञातस्य पक्षादेः परित्यागरूपप्रतिज्ञाहानेरभावे, परोक्तदोषोद्दिधीर्षया पूर्वानुक्तविशेषणविशिष्टतया प्रतिज्ञातार्थकथनरूपस्य प्रतिज्ञान्तरस्य गुणे, स्वोक्तसाध्यादिविरुद्धहेत्वादिकथनरूपप्रतिज्ञाविरोधस्य गुणे, स्वोक्तसाध्यादेः परेण दूषणे कृते तत्साध्यापलापरूपस्य प्रतिज्ञासंन्यासस्याभावे, परोक्तदूषणोद्दिधीर्षया पूर्वोक्तहेतुतावच्छेद-कातिरिक्तहेतुतावच्छेदकविशिष्टहेतुकथनरूपस्य हेत्वन्तरस्य गुणे, प्रकृताना-काङ्क्षिताभिधानरूपार्थान्तरस्य गुणे, अवाचकपदप्रयोगरूपनिरर्थकस्य गुणे, अवाचकवाक्यप्रयोगरूपाविज्ञातार्थस्य गुणे, अभिमतवाक्यार्थ-बोधानुकूलाकाङ्क्षाशून्यपदप्रयोगरूपस्यापार्थक्यस्य गुणे, समयनिबन्धन-विषयीभूतकथाक्रमविपरीतक्रमेणाभिधानरूपस्याप्राप्तकालस्य गुणे, यत्किञ्चिदवयवशून्यावयवाभिधानरूपस्य न्यूनस्य गुणे, अधिकहेत्वाद्य-भिधानरूपस्याधिकस्य गुणे, पुनरभिधानरूपस्य पुनरुक्तस्य गुणे, परिषदा त्रिरभिहितस्याप्यप्रत्युच्चारणरूपस्याननुभाषणस्याभावे, परिषदा विज्ञातार्थस्य वादिना त्रिरभिहितस्याप्यविज्ञानरूपस्याज्ञानस्याभावे, उत्तरार्हं परोक्तं बुद्ध्वाऽप्युत्तरस्याप्रतिपत्तिरूपाया अप्रतिभाया अभावे, असम्भवत्कालान्तरकार्यव्यासङ्गमुद्भाव्य कथाविच्छेदरूपस्य विक्षेप-स्याभावे, स्वपक्षे दोषमनुद्धृत्य परपक्षे दोषाभिधानरूपमतानुज्ञाया गुणे, निग्रहस्थानं प्राप्तवतो निग्रहस्थानानुद्भावनरूपस्य पर्यनुयोज्योपेक्षणस्याभावे, निग्रहस्थानानवसरे तन्निग्रहस्थानाभिधानरूपस्य निरनुयोज्यानुयोगस्य गुणे, कथायां स्वीकृतसिद्धान्तप्रच्यवनरूपस्यापसिद्धान्तस्याभावे, हेत्वाभासानां पूर्वोक्तलक्षणानां द्रव्यादिष्वन्तर्भाव इति ।

भाषानुवाद- (१) प्रतिज्ञाहानि (२) प्रतिज्ञान्तर (३) प्रतिज्ञाविरोध (४) प्रतिज्ञासंन्यास (५) हेत्वन्तर (६) अर्थान्तर (७) निरर्थक (८) अविज्ञातार्थ

(९) अपार्थक (१०) अप्राप्तकाल (११) न्यून (१२) अधिक (१३) पुनरुक्त (१४) अननुभाषण (१५) अज्ञान (१६) अप्रतिभा (१७) विक्षेप (१८) मतानुज्ञा (१९) पर्यनुयोज्योपेक्षण (२०) निरनुयोज्यानुयोग (२१) अपसिद्धान्त तथा (२२) हेत्वाभास ये बाईस प्रकार के निग्रहस्थान होते हैं ।

निग्रहस्थान प्रतिपादक सूत्र में हेत्वाभास शब्द के बाद चकार का प्रयोग किया गया है, जो परिगणित निग्रहस्थानों से अतिरिक्त निग्रहस्थानों का सूचक है, जिससे दृष्टान्त में साधनवैकल्य (हेतु का अभाव) आदि का ग्रहण किया जा सकता है । उपर्युक्त समस्त निग्रहस्थानों का यथायोग्य द्रव्यादि पदार्थों में अन्तर्भाव सम्भव है । यथा—प्रतिज्ञात पक्ष आदि के त्यागरूप प्रतिज्ञाहानि का अभाव में अन्तर्भाव होता है । परपक्ष पर दोष उद्भावन की इच्छा से पूर्वोक्त प्रतिज्ञा से भिन्न प्रतिज्ञा का कथन प्रतिज्ञान्तर होता है, उसका गुण में अन्तर्भाव किया जा सकता है । स्वकीय साध्य के विरुद्ध हेतु के कथन-रूप प्रतिज्ञाविरोध का गुण में अन्तर्भाव होता है । अपने द्वारा उपस्थापित साध्य पर परपक्षी द्वारा दोष उपस्थापित करने पर उस साध्य का त्याग प्रतिज्ञासंन्यास कहा जाता है, उसका अभाव में अन्तर्भाव होता है । परपक्षी द्वारा उपस्थापित दोष का वारण करने के लिये पूर्वोक्त हेतु से भिन्न हेतु के कथन रूप हेत्वन्तर का गुण (शब्द) में, अर्थहीन पद प्रयोगरूपी निरर्थक का गुण (शब्द) में, उसी प्रकार अर्थहीन वाक्यप्रयोग रूप अविज्ञातार्थ का भी गुण (शब्द) में अन्तर्भाव होता है ।

अभीष्ट शाब्दबोध के प्रति कारणीभूत आकांक्षा से रहित पद का प्रयोग अपार्थक कहलाता है, अतः उसका भी शब्दरूप गुण में अन्तर्भाव होता है। विपरीत क्रम में कथा के प्रस्तावरूप अप्राप्तकाल का गुण में, अपेक्षित अवयवों से कम अवयवों के कथनरूप न्यून का गुण में, उसी प्रकार अपेक्षित हेतु से अधिक हेतु के कथनरूप अधिक का भी गुण में अन्तर्भाव होता है। पूर्वोक्त का पुनरुच्चारणरूप पुनरुक्त का गुण में तथा सभा द्वारा तीन बार कथित का भी अप्रत्युच्चारणरूप अननुभाषण का अभाव में, उसी प्रकार सभा द्वारा ज्ञात अर्थ का वादी के द्वारा तीन बार कथन कर देने पर भी ज्ञान न होनेरूप अज्ञान का अभाव में अन्तर्भाव हो जाता है । वादी के द्वारा

प्रस्तुत प्रश्न का ज्ञान होने पर भी उत्तर की अनुपस्थितिरूप अप्रतिभा का अभाव में, पुत्रकलत्रादि से सम्बन्धित कार्यान्तर में अपनी व्यस्तता प्रदर्शित कर कथा-विच्छेदरूप विक्षेप का अभाव में, अपने पक्ष पर आक्षिप्त दोष का वारण न कर परपक्ष पर दोषाक्षेप रूप मतानुज्ञा का शब्दरूप गुण में अन्तर्भाव होता है। निगृहीत प्रतिवादि के समक्ष भी निग्रहस्थान के अप्रदर्शन रूप पर्यनुयोज्योपेक्षण का अभाव में तथा इसके विपरीत अनिगृहीत प्रतिवादी के समक्ष किसी निग्रहस्थान विशेष के आक्षेप रूप निरनुयोज्यानुयोग का गुण में अन्तर्भाव होता है। कथा के प्रसङ्ग में स्वीकृत सिद्धान्त के अप्रतिपादन रूप अपसिद्धान्त का अभाव में तथा पूर्वोक्तीत्या हेत्वाभासों का द्रव्यादि पदार्थों में अन्तर्भाव किया जा सकता है। इस प्रकार नैयायिकों द्वारा स्वीकृत षोडश पदार्थों का पूर्वोक्त सप्त पदार्थों में यथायोग्य अन्तर्भाव सम्भव होने के कारण उक्त सप्त पदार्थों को नैयायिकों का भी अभिमत बताया गया है।

मुक्तावली- अत एवोपमानचिन्तामणौ सप्तपदार्थभिन्नतया शक्तिसादृश्यादीनामतिरिक्तपदार्थत्वमाशङ्कितम् ।

ननु कथमेत एव पदार्थाः? शक्तिसादृश्यादीनामप्यतिरिक्तपदार्थत्वात्। तथा हि-मण्यादिसमवहितेन वह्निना दाहो न जन्यते, तच्छून्येन तु जन्यते, तत्र मण्यादिना वह्नौ दाहानुकूला शक्तिर्नाश्यते, उत्तेजकेन मण्याद्यपसारणेन च जन्यते इति कल्प्यते । एवं सादृश्यमप्यतिरिक्तः पदार्थः, तद्धि न षट्सु भावेष्वन्तर्भवति, सामान्येऽपि सत्त्वात्, यथा गोत्वं नित्यं, तथाऽश्वत्वमपीति सादृश्यप्रतीतेः । नाप्यभावे, सत्त्वेन प्रतीयमानत्वादिति चेत्, न, मण्याद्यभावविशिष्टवह्न्यादेर्दाहादिकं प्रति स्वातन्त्र्येण मण्यभावा-देरेव वा हेतुत्वं कल्प्यते। अनेनैव सामञ्जस्येऽनन्तशक्ति-तत्रागभाव-ध्वंसकल्पनानौचित्यात् । न चोत्तेजके सति प्रतिबन्धकसद्भावेऽपि कथं दाह इति वाच्यम्, उत्तेजकाभावविशिष्टमण्यभावस्य हेतुत्वात् । सादृश्यमपि न पदार्थान्तरं, किन्तु तद्विन्नत्वे सति तद्गतभूयोधर्मवत्त्वम् । यथा चन्द्रभिन्नत्वे सति चन्द्रगताह्लादकत्वादिमत्त्वं मुखे चन्द्रसादृश्य-मिति ।।

भाषानुवाद-सप्त पदार्थों के नैयायिकों को मान्य होने का यह भी प्रमाण है कि आचार्य गंगेशोपाध्याय ने तत्त्वचिन्तामणि के उपमान खण्ड

में शक्ति एवं सादृश्य नामक दो पदार्थों की उक्त सप्त पदार्थों से अतिरिक्त पदार्थ के रूप में आशंका कर उसका निराकरण किया है। अर्थात् यदि सप्त पदार्थ नैयायिकों को मान्य न होते तो उनके द्वारा सप्त पदार्थों से अतिरिक्त पदार्थों की आशंका का निवारण कर उनका सप्त पदार्थों में अन्तर्भाव न किया जाता। इससे यह स्पष्ट होता है कि उपर्युक्त सात पदार्थ नैयायिकों को भी मान्य हैं।

इस सन्दर्भ में प्राभाकर मीमांसक आशंका करते हैं कि शक्ति एवं सादृश्य नामक दो अतिरिक्त पदार्थों के रहते सात ही पदार्थ होते हैं यह कथन असंगत है, क्योंकि यद्यपि वह्नि दाह के प्रति कारण होता है, किन्तु मणि के समवधान में उसके द्वारा दाह नहीं होता तथा मणि के न रहने पर दाह उत्पन्न हो जाता है। इससे यह प्रतीत होता है कि वह्नि में एक दाहकता शक्ति है, जिसका मणि के द्वारा नाश हो जाता है तथा किसी उत्तेजक के समवधान से अथवा मणि को हटा देने से वह शक्ति पुनः उत्पन्न हो जाती है, इस प्रकार शक्ति नामक अतिरिक्त पदार्थ सिद्ध होता है। उसी प्रकार सादृश्य भी सप्त पदार्थों से भिन्न पदार्थ है, क्योंकि उसका द्रव्य आदि छः भाव पदार्थों में अन्तर्भाव नहीं किया जा सकता है। 'गोत्व की तरह अश्वत्व भी नित्य है' इस दृष्टान्त के आधार पर सादृश्य सामान्य पर भी रहता है किन्तु द्रव्यादि भाव पदार्थ सामान्य पर नहीं रहते; अतः सामान्य-वृत्ति होने के कारण सादृश्य भाव पदार्थों से बहिर्भूत होता है। सत्तारूपेण प्रतीत होने के कारण सादृश्य का अभाव में भी अन्तर्भाव नहीं किया जा सकता। अतः सादृश्य भी उपर्युक्त सप्त पदार्थों से भिन्न पदार्थ के रूप में सिद्ध होता है।

उक्त आक्षेप का समाधान ग्रन्थकार इस प्रकार करते हैं कि कार्यमात्र के प्रति प्रतिबन्धकाभाव कारण होता है। दाह के प्रति मणि प्रतिबन्धक है, अतः स्वतन्त्ररूप से मण्यभाव को अथवा मण्यभावविशिष्ट वह्नि को दाह के प्रति कारण मान लेने से ही उक्त व्यवस्था का उपपादन किया जा सकता है, क्योंकि जहाँ मणि है वहाँ मण्यभावरूप कारण न होने से दाह उत्पन्न नहीं होता है। अतः अनन्तशक्ति, मणि के द्वारा उनका ध्वंस

तथा उनके प्रागभाव की कल्पना अनुचित है । उत्तेजक के समवधान में मणि के रहते हुए भी दाह कैसे उत्पन्न होता है ऐसी आशंका नहीं करनी चाहिए, क्योंकि दाह के प्रति उत्तेजकाभावविशिष्ट मणि ही प्रतिबन्धक होता है। अतः उत्तेजकाभावविशिष्टमण्यभाव को ही कारण माना जाता है । उक्त स्थल में उत्तेजकविशिष्ट मणि के रहने के कारण उत्तेजकाभावविशिष्ट मणिरूप प्रतिबन्धक के न रहने से दाह की उत्पत्ति में कोई बाधक नहीं है । उसीप्रकार सादृश्य भी अतिरिक्त पदार्थ नहीं है, अपितु 'तद्भिन्नत्वे सति तद्गतभूयोधर्मवत्त्व' को ही सादृश्य कहते हैं, जैसे मुख में चन्द्रभिन्नता होते हुए भी चन्द्रगत आह्लादकत्वादि अनेक धर्म रहने के कारण मुख में चन्द्र का सादृश्य होता है। अतः सादृश्य का भी द्रव्यादि पदार्थों में अन्तर्भाव होता है ।

दिनकरी-भाष्यस्यार्षत्वमाशङ्क्य मणिकृतां सम्मतिमाह-अत एवेति। मण्यादिसमवधाने सति वह्निना दाहोत्पत्तिवारणाय मण्यादेः कारणविघटकत्वरूपा प्रतिबन्धकता वाच्या, सा च वह्निनिष्ठ-दाहानुकूलशक्तिरूपकारणविघटकतयैव निर्वहति, मण्यादिप्रतिबन्धकत्वानुपपत्त्या सिद्धायाः शक्तेः षड्भावेष्वनन्तर्भूतत्वादतिरिक्तत्वमिति "पदार्थाः सप्त कीर्तिताः" इति मूलमयुक्तमित्यभिप्रायेण प्राभाकरः शङ्कते-नन्विति । अतिरिक्तेति । सप्तपदार्थातिरिक्तेत्यर्थः । अतिरिक्तपदार्थतामेव व्यवस्थापयति-तथा हीत्यादिना । मण्यादीति । आदिना मन्त्रौषध्यादिपरिग्रहः । समवहितेन-समीपवर्तिना । ननु वह्निरूपकारणाभावादेव न दाह इति न मण्यादेः प्रतिबन्धकत्वमतः-समवहितेन वह्निनेति । दाहः-रूपान्तरोत्पत्तिः, पूर्वरूपपरावृत्तिर्वा । मण्याद्यतिरिक्तस्य प्रतिबन्धकत्वं खण्डयति-तच्छून्येनेति । मणिसमवधानशून्येनेत्यर्थः । ननु वह्नौ यदि दाहानुकूला शक्तिः, तदा मण्यादिसत्त्वे कुतो न दाह इति चेत्तत्राह- तत्रेति । पूर्वोक्तयुक्त्या शक्तिसिद्धावित्यर्थः । दाहानुकूलेति । अत्र चानुकूलत्वं कारण-तदवच्छेदकसाधारणं, तेन शक्तेः कारणतावच्छेदकत्वेऽपि न क्षतिः । 'नाश्यते' इत्यस्य 'कल्प्यते' इत्यनेनान्वयः । तथा च वह्निनिष्ठ-शक्तित्वावच्छिन्नं प्रति मणित्वेन नाशकत्वस्वीकारेण मण्यादिसत्त्वदशायां शक्तेरभावादेव न दाह इति भावः । ननु मण्यादेर्यदि शक्तिनाशकत्वं,

तदा सत्युत्तेजकविशिष्टमण्यादावपसारिते वा दाहानापत्तिरित्यत आह—उत्तेजकेनेति । ‘मण्याद्यपसारणेन च’ इत्यत्र चकारो वाकारार्थे । न च दाहं प्रति मण्यभावत्वेन हेतुत्वकल्पनात् मणिसमवधानकाले दाहापत्तिरिति वाच्यं, मण्यभावत्वेन रूपेण स्वतन्त्रहेतुताकल्पने गौरवाद् विलक्षणशक्तित्वेन वह्नेः कारणत्वकल्पनस्यैवोचितत्वादित्यभिमानात् ।

भाषानुवाद—उक्त रीति से यद्यपि भाष्यकार ने षोडश पदार्थों का द्रव्यादि सप्त पदार्थों में अन्तर्भाव प्रदर्शित किया है तथापि वह ऋषि वचन होने के कारण उस पर विमर्श नहीं किया जा सकता है, क्योंकि ऋषियों का अनुपपन्न कथन भी दोषावह नहीं होता है, अतः ग्रन्थकार भाष्यसम्मति के साथ-साथ नव्यन्यायप्रवर्तक आचार्य गंगेशोपाध्याय की भी सम्मति प्रदर्शित करते हैं । मणि की अवस्थिति में वह्नि के द्वारा दाहोत्पत्ति नहीं होती है, अतः वह्निगतदाहकारणता को विघटित करने वाली शक्तिरूप प्रतिबन्धकता मणि में अवश्य माननी होगी, उस प्रतिबन्धकता की सिद्धि वह्नि में रहने वाली दाहजनकशक्ति के विघटक के रूप में ही हो सकती है । इस प्रकार मणि में रहने वाली प्रतिबन्धकता द्वारा सिद्ध शक्ति का द्रव्यादि छः पदार्थों में अन्तर्भाव न होने के कारण “पदार्थाः सप्त कीर्तिताः” (कारिका सं. २) यह मूलवचन असंगत हो जायेगा ।

विशेषार्थ—यहाँ यह ज्ञातव्य है कि अभाव की प्रतीति नञ् के द्वारा होती है, शक्ति नञ् प्रतीति के द्वारा बोध्य नहीं है। अतः उसका अभाव में अन्तर्भाव प्रसक्त न होने के कारण व्याख्याकार ने षट्पदार्थों में अनन्तर्भाव को ही शक्ति की अतिरिक्त पदार्थता में हेतु के रूप में उपस्थापित किया है। वस्तुतः सप्त पदार्थों में अनन्तर्भाव का कथन ही अधिक उचित है । अत एव आगे शक्ति की अतिरिक्तपदार्थता में ‘उत्पत्तिमत्त्वेसति विनाशित्वात्’ पद हेतु दिया गया है, जो अभाव का भी व्यावर्तक है ।

भाषानुवाद—उपर्युक्त आशय से प्राभाकर मीमांसक शक्ति एवं सादृश्य की अतिरिक्तपदार्थता की आशंका करते हैं । अतिरिक्त का तात्पर्य उपर्युक्त सप्त पदार्थों से अतिरिक्त पदार्थ से है । मूलस्थ ‘तथाहि’ इत्यादि ग्रन्थ के द्वारा शक्ति एवं सादृश्य की अतिरिक्तपदार्थता का स्थापन किया गया है।

मणि की तरह मन्त्र एवं औषधि भी दाह के प्रतिबन्धक होते हैं। अतः ग्रन्थकार ने मणि के साथ 'आदि' पद का भी सन्निवेश किया है। समवहित का तात्पर्य है समीपवर्ती, मणि के समीपवर्ती वह्नि से दाह उत्पन्न नहीं होता है—इस वाक्य में वह्निशब्द का कथन अत्यन्त सार्थक है, क्योंकि मणि के रहने पर भी वह्निरूप कारण के न रहने से ही दाहरूप कार्य उत्पन्न नहीं होता है, ऐसी स्थिति में मणि की प्रतिबन्धकता सिद्ध नहीं हो सकेगी। समस्त कारणों के रहते हुए भी जिसकी उपस्थिति से कार्योत्पत्ति बाधित होती है, उसे प्रतिबन्धक कहते हैं। दाह का तात्पर्य रूपान्तर की उत्पत्ति अथवा पूर्वरूप के नाश से है। मणि के न रहने से वह्नि के द्वारा दाह उत्पन्न होता है, इस कथन से यह स्पष्ट होता है कि दाह के प्रति मणि से अतिरिक्त कोई प्रतिबन्धक नहीं है।

यदि वह्नि में दाहजनक शक्ति स्वीकार करते हैं तो मणि के समवधान में भी दाह उत्पन्न क्यों नहीं होता इस प्रश्न के समाधानार्थ ग्रन्थकार कहते हैं कि उपर्युक्त युक्ति से शक्ति के सिद्ध होने पर मणि के द्वारा उस शक्ति का नाश हो जाता है। अतः मणिसमवधान में दाह उत्पन्न नहीं होता है। यहाँ यह प्रश्न उपस्थित होता है कि दाह के प्रति शक्ति की स्वतन्त्ररूप से कारणता नहीं है, अपितु शक्तिविशिष्ट वह्नि की ही कारणता है। अतः वह्नि में दाहजनक शक्ति सिद्ध नहीं हो सकती, इस प्रश्न का समाधान ग्रन्थकार 'अनुकूल' शब्द के प्रयोग द्वारा करते हैं। अनुकूलता कारण एवं कारणतावच्छेदक उभय-साधारण होती है, अतः शक्तिविशिष्ट वह्नि को कारण मानने पर शक्ति में दाह के प्रति साक्षात् कारणता न होने पर भी कारणतावच्छेदकता होने से दाह के प्रति अनुकूलता व्यवस्थापित की जा सकती है। इस प्रकार वह्नि पर रहने वाली दाहक शक्ति मात्र के प्रति मणि को नाशक मान लेने से मणि के समवधान में शक्तिरूप प्रयोजक के न रहने के कारण ही दाह उत्पन्न नहीं होता है। यहाँ पुनः प्रश्न उपस्थापित किया जा सकता है कि यदि मणि को शक्ति का नाशक माना जाये तो उत्तेजक के समवधान में अथवा मणि के अपसारण पर पुनः दाह की उत्पत्ति नहीं होनी चाहिए, क्योंकि दाह के प्रति प्रयोजक शक्ति का पूर्व में ही नाश हो

चुका है । इस प्रश्न का समाधान करते हुए ग्रन्थकार कहते हैं कि मणि द्वारा शक्ति का नाश होने पर भी उत्तेजक के समवधान में अथवा मणि के अपसारित होने पर पुनः दूसरी शक्ति उत्पन्न हो जाती है, अतः दाह की उत्पत्ति में कोई बाधक नहीं है । मूल वाक्य में विद्यमान 'च' शब्द विकल्प का सूचक है। अर्थात् उत्तेजक के समवधान अथवा मणि के अपसारण इन दोनों ही स्थितियों में वह्नि में पुनः शक्ति उत्पन्न होती है ऐसा ग्रन्थकार का आशय है न कि उक्त दोनों की साथ-साथ उपस्थिति अभीष्ट है । यद्यपि वह्नि की तरह मण्यभाव को भी दाह के प्रति स्वतन्त्ररूप से कारण मान लेने पर मणिसमवधान में दाह की आपत्ति न होने के कारण अतिरिक्त शक्ति की कल्पना अनावश्यक हो जाती है, किन्तु पूर्वपक्षी का अभिमान (भ्रम) है कि मण्यभाव को स्वतन्त्ररूप से कारण मानने की अपेक्षया शक्तिविशिष्ट वह्नि को ही दाह के प्रति कारण मानने में लाघव है ।

दिनकरी-नन्वेवं शक्तिसिद्धावपि तस्या अतिरिक्तत्वासिद्धिरिति चेत्, न, उक्तपदार्थेष्वनन्तभूतत्वात् । तथा हि-न तावत् द्रव्यात्मिका शक्तिः, गुणादिवृत्तित्वात् । अत एव न गुणात्मिका कर्मात्मिका वा । न च सामान्याद्यन्यतरमरूपा, उत्पत्तिमन्त्वे सति विनाशित्वादिति । एवमतिरिक्तां शक्तिं प्रसाध्य सादृश्यस्याप्यतिरिक्तपदार्थतामवस्थापयति-एवमित्यादिना। अतिरिक्त इति, क्लृप्तसप्तपदार्थातिरिक्त इत्यर्थः । षड्भावानन्तभूतत्वे सत्यभावानन्तभूतत्वादिति हेतुः पूरणीयः । तत्र सत्यन्तासिद्धिं निरस्यति-तद्धीति । तत्—सादृश्यम् । हि-हेतौ । सामान्येऽपीति, सामान्येतरवृत्तित्वे सति सामान्यवृत्तित्वादित्यर्थः । तेन सामान्यत्वे न व्यभिचारः । व्यतिरेकित्वे सतीति विशेषणान्न प्रमेयत्वादौ व्यभिचारः ।

भाषानुवाद- शक्ति के उक्त रीति से सिद्ध होने पर भी प्रसिद्ध सप्त पदार्थों से उसका बहिर्भाव सिद्ध होने तक उसकी अतिरिक्तपदार्थता सिद्ध नहीं हो सकती है। अतः व्याख्याकार शक्ति का द्रव्यादि सप्त पदार्थों से बहिर्भाव सिद्ध कर रहे हैं । गुणादि पदार्थों में भी रहने के कारण शक्ति का द्रव्य, गुण एवं कर्म में अन्तर्भाव नहीं किया जा सकता, क्योंकि उक्त तीनों ही पदार्थ द्रव्यमात्रवृत्ति होने के कारण गुणादि में अवृत्ति होते हैं । उसी

प्रकार उत्पाद एवं विनाशशील होने के कारण सामान्य, विशेष, समवाय एवं अभाव में भी अन्तर्भाव सम्भव नहीं है, क्योंकि सामान्य, विशेष एवं समवाय सर्वथा नित्य होने के कारण उत्पाद एवं विनाश से रहित होते हैं। यद्यपि कुछ अभाव उत्पादशील एवं कुछ अभाव विनाशशील होते हैं, किन्तु उत्पाद विनाश उभयशीलता किसी अभाव में नहीं है। इस प्रकार इन युक्तियों के आधार पर शक्ति की अतिरिक्तपदार्थता व्यवस्थापित कर सादृश्य को भी अतिरिक्त पदार्थ के रूप में सिद्ध किया जा रहा है—सादृश्य भी भाव अथवा अभाव में अन्तर्भूत नहीं होता है। सादृश्य की अतिरिक्तपदार्थता का साधक अनुमानप्रयोग इस प्रकार किया जा सकता है—सादृश्यं (सादृश्य) क्लृप्तसप्तपदार्थातिरिक्तम् (प्रसिद्ध सात पदार्थों में अन्तर्भूत नहीं होता है) षड्भावानन्तर्भूतत्वे सति अभावानन्तर्भूतत्वात् (छः भावपदार्थों से बहिर्भूत होते हुए अभाव पदार्थ से बहिर्भूत होने के कारण)। उक्त अनुमान में हेतु के दो अंश हैं—(१) षड्भावानन्तर्गतत्व विशेषण है तथा (२) अभावानन्तर्गतत्व विशेष्य है। पक्ष में विशेषण की सिद्धि के लिए अनुमान प्रयोग इस प्रकार किया जाता है, सादृश्यं न षड्भावान्तर्गतं (सादृश्य षड्भावों के अन्तर्भूत नहीं है) सामान्येऽपि सत्त्वात् (सामान्य में भी रहने के कारण)। उक्त हेतु में 'अपि' शब्द सामान्येतरवृत्तित्व का द्योतक है, अर्थात् सादृश्य सामान्यातिरिक्त में रहते हुए सामान्य में रहने के कारण षट्पदार्थों से बहिर्भूत है। उक्त रीति में यदि सामान्येतरवृत्तित्व का निवेश न करें तो सामान्यत्व में व्यभिचार हो जायेगा, क्योंकि सामान्यत्व सामान्यवृत्ति होते हुए भी षड्भाव पदार्थों के अन्तर्गत ही आता है। अतः सामान्येतरवृत्तित्व का निवेश आवश्यक है। ऐसा करने पर भी केवलान्वयि प्रमेयत्व आदि में व्यभिचार प्रसक्त हो जायेगा, क्योंकि प्रमेयत्व आदि सामान्य एवं सामान्येतर दोनों में वृत्ति होते हुए भी सप्तपदार्थान्तर्गत ही होते हैं, अतः व्यतिरेकित्व-विशेषण भी हेतु में प्रविष्ट कराना ही होगा। प्रमेयत्व आदि धर्म केवलान्वयि होने के कारण उनमें व्यतिरेकित्व-विशेषण न होने से व्यभिचार का वारण हो जाता है।

दिनकरी—भावत्वे च द्रव्यादिषट्कान्यतमत्वरूपे हेतुमति साध्यस्य सत्त्वान्न व्यभिचार इति । यथेति । यदि सादृश्यं द्रव्यादावन्तर्भूतं, तदा

द्रव्यादेः सामान्यावृत्तित्वेन यथा गोत्वं नित्यं तथा अश्वत्वमित्यबाधितप्रतीतिर्न स्यादित्यर्थः ।

अभावेऽन्तर्भावमाशङ्क्य निराचष्टे—नापीति, यद्यप्यतिरिक्ताभाव-मनङ्गीकुर्वतः प्राभाकरस्य मतेऽभावेऽन्तर्भावचिन्ता न सम्भवति, तथापि परमतमभ्युपेत्येदं निराकृतमिति भावः । सत्त्वेन-भावत्वेन । प्रतीयमानत्वात्-प्रतीयमाणत्वात् ।

मणिसमवधानकालीनवह्निना दाहोत्पत्तिवारणाय प्राभाकरेण साधितां शक्तिं दूषयति—मण्याद्यभावेति । अतिरिक्तशक्तिकल्पनां पूर्वोक्तनाशयनाशकभावकल्पनां चापेक्ष्य लाघवात् दाहत्वावच्छिन्नं प्रति मण्यभावविशिष्टवह्नित्वादिनैव हेतुताकल्पनमुचितमिति भावः । दाहादिकमिति । आदिपदेन वह्नेः सङ्ग्रहः । मणिसत्त्वे वह्नेरप्यनुत्पत्तेः । तथा च मणिरूपप्रतिबन्धकसद्भावात् दाहवह्नी इति भावः ।

भाषानुवाद—उक्त रीति से हेतु का निर्वचन करने पर भी भावत्व में व्यभिचार की प्रसक्ति होती है, क्योंकि भावत्व भी सामान्य एवं सामान्येतर द्रव्यादि में वृत्ति है, किन्तु उसमें द्रव्यादिषट्पदार्थबहिर्भूतत्व नहीं है, क्योंकि प्रतियोगिता-अनुयोगिता अन्यतरसम्बन्ध से सत्तावत्त्व ही भावत्व है, वह सत्तास्वरूप होने के कारण षट्पदार्थों से बहिर्भूत नहीं है । इस व्यभिचार का वारण करते हुए व्याख्याकार कहते हैं कि भावत्व सत्तास्वरूप न होकर द्रव्यादिषट्कान्यतमत्वरूप होता है । अन्यतमत्व भेदकूटाभावरूप होने के कारण षट्पदार्थ-बहिर्भूत ही होता है। अतः भावत्व में हेतु एवं साध्य दोनों की सहवृत्तित्ता के कारण व्यभिचार की प्रसक्ति नहीं होती । सादृश्य की सामान्यवृत्तित्ता का दृष्टान्त—यथा ‘गोत्वं नित्यं तथा अश्वत्वमपि’ इस ग्रन्थ के द्वारा प्रदर्शित किया जा रहा है, अर्थात् यदि सादृश्य द्रव्यादि षट्पदार्थ के अन्तर्गत होता तो सामान्य में भी अवृत्ति होता, ऐसी स्थिति में नित्यत्व के माध्यम से गोत्व एवं अश्वत्व की सदृशता प्रदर्शित करने वाली उक्त प्रतीति अप्रामाणिक हो जाती ।

यद्यपि मीमांसक अभाव को अधिकरण से भिन्न पदार्थान्तर के रूप में नहीं स्वीकार करते हैं, ऐसी स्थिति में सादृश्य के अभाव से बहिर्भाव

की स्थापना युक्ति संगत नहीं है, तथापि अभाववादी नैयायिकों के मत का आश्रयण करते हुए मीमांसकों ने सादृश्य की अभाव से बहिर्भूतता सिद्ध की है। यतः सादृश्य की सत्त्वेन अर्थात् भावरूप से प्रमात्मक प्रतीति होती है, अतः सादृश्य अभावान्तर्गत नहीं होता है। इस प्रकार मीमांसकों द्वारा सादृश्य की भी अतिरिक्तपदार्थता सिद्ध की जाती है।

मणि के समवधान में वह्नि के द्वारा दाह की आपत्ति के परिहारार्थ मीमांसकों द्वारा उपर्युक्त रीति से स्थापित शक्ति का खण्डन नैयायिकों द्वारा किया जाता है। तदनुसार अतिरिक्त शक्ति की कल्पना तथा मणि एवं शक्ति के मध्य नाशनाशकभाव की कल्पना की अपेक्षया मण्यभावविशिष्ट वह्नि को दाह के प्रति कारण मानना ही लघुभूत है। जिस प्रकार मण्यभाव दाह के प्रति कारण होता है, उसी प्रकार उसे वह्नि के प्रति भी कारण माना जाता है, क्योंकि मणि के समवधान में वह्नि की भी उत्पत्ति नहीं हो सकती। फलतः जहाँ मणिरूप प्रतिबन्धक विद्यमान है वहाँ दाह एवं वह्नि दोनों की उत्पत्ति नहीं होती।

दिनकरी-ननु यदा कदाचिन्मण्यभावविशिष्टात् वह्नेर्दाहापत्तिः, कारणतावच्छेदकावच्छिन्नकारणसत्त्वस्यैव कार्योत्पत्तिनियामकत्वात्, मण्याद्यभावविशिष्टवह्नित्वं वह्निविशिष्टमण्यभावत्वं वा कारणतावच्छेदकमित्यत्र विशेषणविशेष्यभावे विनिगमनाविरहेण गुरुभूतकार्यकारणभावद्वयापत्तिश्चेत्यत आह-मण्यभावादेरिति। तथा च प्रतिबन्धकत्वं न कार्यानुकूलधर्मविघटकत्वं, बाधज्ञानस्यानुमितिप्रतिबन्धकत्वाभावापत्तेः, किन्तु कारणीभूताभावप्रतियोगित्वम्। तच्च मण्यभावस्य हेतुत्वे एवोपपद्यते, न त्वतिरिक्तशक्तिसत्त्व इति भावः।

ननु प्रतिबन्धकत्वस्येदृशत्वे कारणीभूतवह्निरूपाभावप्रतियोगिनि वह्न्यभावेऽतिव्यापितः, स्वप्रागभावप्रतियोगिनि घटादौ चेति चेत्, न, तादात्म्यातिरिक्तसम्बन्धावच्छिन्ना या कारणता, तदाश्रयीभूतो यो भावभिन्नोऽत्यन्ताभावः, तत्प्रतियोगित्वस्य विवक्षितत्वात्। कारणताविशेषोपादानाच्च स्वात्यन्ताभावप्रत्यक्षे स्वस्य प्रतिबन्धकत्वापत्तिः परास्ता, विषयस्य तादात्म्यसम्बन्धेनैव प्रत्यक्षे हेतुत्वात्।

भाषानुवाद—यहाँ यह आपत्ति उठाई जा सकती है कि मण्यभावविशिष्ट वह्नि की कारणता मानने पर यदा कदाचित् मण्यभाव से विशिष्टवह्नि के द्वारा सम्प्रति मणिसत्त्वदशा में भी दाह की प्रसक्ति हो जायेगी, क्योंकि कारणतावच्छेदक से उपलक्षित को ही कार्य की उत्पत्ति का प्रयोजक माना जाता है। दूसरी बात यह की विशिष्ट को कारण मानने पर विशेषण एवं विशेष्य का नियम न होने के कारण मण्यभावविशिष्टवह्नित्व अथवा वह्निविशिष्टमण्यभावत्व इनमें से किसी एक को कारणतावच्छेदक मानने में कोई साधक युक्ति न होने के कारण दोनों को कारणतावच्छेदक के रूप में स्वीकार करना होगा, क्योंकि जहाँ विनिगमना अर्थात् एकतरसाधक युक्ति नहीं होती वहाँ दोनों ही पक्ष को स्वीकार किया जाता है। ऐसी स्थिति में गौरव की भी प्रसक्ति हो जायेगी। इस आक्षेप का समाधान करते हुए ग्रन्थकार मण्यभाव एवं वह्नि इन दोनों की दाह के प्रति स्वतन्त्ररूप से कारणता मानते हैं। फलतः जहाँ मण्यभावोपलक्षित वह्नि है वहाँ मण्यभावरूप कारण के न रहने से दाह उत्पन्न नहीं होता है। उसी प्रकार विशिष्ट को कारण न मानने से विशेषणविशेष्यभाव के परिवर्तन से आपादित गौरवदोष भी प्रसक्त नहीं होता है। प्रतिबन्धकता का तात्पर्य होता है कार्य के प्रति कारणीभूत अभाव की प्रतियोगिता। अर्थात् जिस कार्य के प्रति जिस वस्तु का अभाव कारण होता है, वह वस्तु उस कार्य के प्रति प्रतिबन्धक होती है। इस प्रकार की प्रतिबन्धकता मणि में तभी स्थापित की जा सकती है जब मण्यभाव को दाह के प्रति कारण माना जाये। कार्य के प्रयोजक धर्म की विघटकता प्रतिबन्धकता नहीं हो सकती, क्योंकि ऐसी स्थिति में बाधज्ञान में अनुमिति के प्रति प्रतिबन्धकता नहीं आ सकेगी, क्योंकि बाधज्ञान के द्वारा अनुमिति के प्रयोजक किसी धर्म का विघटन नहीं होता है। अतः मणि में उपर्युक्त प्रतिबन्धकता अतिरिक्तशक्ति कल्पना करने से नहीं आ सकेगी, प्रत्युत मण्यभाव को स्वतन्त्ररूप से कारण मानने पर ही सम्भव हो सकेगी।

यदि कारणीभूत अभाव के प्रतियोगी को प्रतिबन्धक माना जाये तो यह आपत्ति हो सकती है कि धूम के प्रति वह्न्यभाव प्रतिबन्धक हो जाये, क्योंकि धूम का कारण वह्नि है, वह वह्न्यभावाभावरूप होने के कारण

उसकी प्रतियोगिता वह्यभाव में आती है। अतः धूम के कारणीभूत वह्निरूप अभाव का प्रतियोगी होने के कारण वह्यभाव भी धूम के प्रति प्रतिबन्धक माना जाने लगेगा। यहाँ यह ध्यातव्य है कि कारणाभाव के रहने पर यद्यपि कार्योत्पत्ति नहीं होती है तथापि कारणाभाव का प्रतिबन्धक के रूप में व्यवहार नहीं होता है। उसी प्रकार घट के प्रति घट की भी प्रतिबन्धकता प्रसक्त हो जायेगी, क्योंकि घट का प्रागभाव घट के प्रति कारणीभूत अभाव होता है तथा उसकी प्रतियोगिता घट में आती है। इस प्रश्न के समाधान में व्याख्याकार कहते हैं कि तादात्म्यसम्बन्ध से भिन्न सम्बन्ध से अवच्छिन्न कारणता का आश्रय जो भावभिन्न अभाव, उसका प्रतियोगी प्रतिबन्धक होता है। वह्निरूप अभाव भावभिन्न न होने के कारण उपर्युक्त प्रथम दोष का परिहार हो जाता है। उसी प्रकार कारणताश्रय अभाव का अत्यन्ताभाव के रूप में निवेश करने से प्रागभाव को लेकर की गयी आपत्ति का भी निरास हो जाता है। यद्यपि कारणता में तादात्म्यातिरिक्त सम्बन्धावच्छिन्नत्व के निवेश का उक्त दोनों दोषों के वारण में कोई उपयोग नहीं है, तथापि उसका निवेश अत्यन्त आवश्यक है। अन्यथा घटात्यन्ताभाव के प्रत्यक्ष के प्रति घट की प्रतिबन्धकता प्रसक्त हो जायेगी, क्योंकि प्रत्यक्ष के प्रति कारणीभूत घटाभाव की प्रतियोगिता घट में आती है। यतः प्रत्यक्ष के प्रति विषय की कारणता तादात्म्यसम्बन्धावच्छिन्न ही होती है, अतः उक्त विशेषण के निवेश करने पर प्रत्यक्ष की कारणता को लेकर की गयी उपर्युक्त आपत्ति का परिहार हो जाता है।

दिनकरी-ननु वह्निमण्यभावयोर्द्वयोर्हेतुत्वापेक्षयाऽतिरिक्तशक्तेरेकस्या एव हेतुता युक्ता, लाघवादित्यत आह-अनेनैवेति, दाहादिकं प्रति मण्यभावादेर्हेतुत्वकल्पनेनैवेत्यर्थः । सामञ्जस्ये—मणिसमवधानदशायां दाहवारणे । प्रागभावे मानाभावादाह-ध्वंसेति । इदमुपलक्षणम् । प्रतियोगिध्वंसयोः शक्तिमण्यपसारणयोश्च कार्यकारणभावकल्पनाऽपि स्यादित्यपि बोध्यम् । उत्तेजकाभावेति । तथा च केवलं मणिर्न प्रतिबन्धकः, किन्तु उत्तेजकाभावविशिष्टः, तदभावश्च उत्तेजकसमवधानकालेऽपि तिष्ठ-तीति न व्यभिचार इति भावः । अथ मण्यादिस्थलीयदाहं प्रत्युत्तेजकस्यैव

हेतुताऽस्त्विति चेत्, न, तस्याननुगतत्वात्, तदभावकूटविशिष्टमण्यभावस्य चानुगतत्वात् ।

भाषानुवाद- इस युक्ति पर पूर्वपक्षी पुनः आक्षेप करता है कि दाह के प्रति वह्नि एवं मण्यभाव को कारण मानने की अपेक्षया एक अतिरिक्त शक्ति को कारण मानने में लाघव है। अतः अतिरिक्त शक्ति की कल्पना ही उचित है । इसका समाधान करते हुए ग्रन्थकार कहते हैं कि प्रसिद्ध मण्यभाव एवं वह्नि को दाह के प्रति कारण मानने से ही यदि मणिसमवधान की स्थिति में दाह की आपत्ति का वारण किया जा सकता है तो अनन्त शक्ति, उसके प्रागभाव तथा उसके ध्वंस की कल्पना अनुचित है । यहाँ यह विशेष ज्ञातव्य है कि मीमांसकों के मत में प्रागभाव को स्वीकार नहीं किया जाता है, अतः शक्ति के प्रागभाव को स्वीकार करने का गौरव वस्तुतः मीमांसक मत में नहीं है, इसी आशय से ग्रन्थकार ने प्रागभाव के साथ-साथ ध्वंस शब्द का प्रयोग किया है । अतः अनन्त ध्वंस की कल्पना रूप गौरव ही मुख्य आक्षेप है । उसी प्रकार ध्वंस के प्रति प्रतियोगी की कारणता तथा मणि अपसारण की शक्ति के प्रति कारणता इन दो कार्यकारणभाव की कल्पना भी मीमांसक मत में गौरवावह है ।

उत्तेजक के समवधान में मणि के रहते हुए भी दाह होता है इसकी उपपत्ति करते हुए ग्रन्थकार ने उत्तेजकाभावविशिष्ट मण्यभाव को कारण माना है, अर्थात् दाह के प्रति केवल मणि प्रतिबन्धक नहीं है, किन्तु उत्तेजकाभावविशिष्ट मणि प्रतिबन्धक होता है । उत्तेजक के समवधान में उत्तेजकाभावविशिष्ट मण्यभावरूप कारण के विद्यमान रहने से दाह की उपपत्ति होती है । मणिसमवधानविशिष्ट दाह के प्रति उत्तेजक को कारण मानने से भी यद्यपि उक्त आपत्ति का परिहार किया जा सकता है, किन्तु मणि, मंत्र, औषधि आदि विभिन्न उत्तेजकों पर अनुगत किसी एक कारणतावच्छेदक धर्म के न रहने से अनन्त कारणतावच्छेदकों की कल्पना प्रसक्त हो जायगी। अतः उत्तेजकाभावविशिष्टमण्यभाव को दाहसामान्य के प्रति कारण मानना ही उचित एवं लघुभूत है, क्योंकि उपर्युक्त मण्यभावत्व अनुगत धर्म होता है ।

दिनकरी—अत्रेदं बोध्यम् । अभावीयविशेषणतासम्बन्धेन दाहत्वावच्छिन्नं प्रति उद्देश्यतादैशिकविशेषणताऽन्यतरसम्बन्धावच्छिन्नप्रतियोगिताकानां तत्तदुत्तेजकाभावानां सामानाधिकरण्यरूपं यद्वैशिष्ट्यं, तदवच्छिन्नस्य मणयादेर्दैशिकविशेषणतोद्देश्यताऽन्यतरसम्बन्धावच्छिन्नप्रतियोगिताकाभावस्याभावीयविशेषणतासम्बन्धेन हेतुत्वमिति । एतेन संयोगसम्बन्धावच्छिन्नप्रतियोगिताकमण्यभावस्य तत्संयुक्तेऽपि सत्त्वात् दाहापत्तिरिति परास्तम् ।

भाषानुवाद—उपर्युक्त कार्यकारणभाव को अधोलिखित रूप से प्रदर्शित किया जा सकता है—स्वरूपसम्बन्ध से दाह के प्रति स्वरूप एवं उद्देश्यता अन्यतरसम्बन्धावच्छिन्न-प्रतियोगिताक उत्तेजकाभाव से विशिष्ट मणि का पुनः स्वरूप एवं उद्देश्यता-अन्यतरसम्बन्ध से अभाव स्वरूपसम्बन्ध से कारण होता है । उत्तेजकाभाव एवं मणि के मध्य सामानाधिकरण्यरूप वैशिष्ट्य है । तात्पर्य यह है कि पूर्वरूप का ध्वंस ही दाह होता है, अतः ध्वंसरूप दाह की कार्यता का अवच्छेदकसम्बन्ध स्वरूपसम्बन्ध होता है । दाह के प्रति मणि, मंत्र आदि अनेक उत्तेजक माने जाते हैं । मंत्ररूप उत्तेजक वह्नि के अधिकरण देश में उद्देश्यतासम्बन्ध से रहता है, अतः उत्तेजकाभाव की प्रतियोगिता के अवच्छेदकसम्बन्ध के रूप में उद्देश्यतासम्बन्ध का निवेश किया गया है । उसी प्रकार मणिरूप उत्तेजक के समवधान में भी किञ्चित् देशविशेषावच्छेदेन संयोगसम्बन्ध से उसका अभाव भी रह सकता है, क्योंकि संयोगसम्बन्ध से द्रव्य को अव्याप्यवृत्ति माना गया है । अतः स्वरूप सम्बन्ध का भी उद्देश्यतासम्बन्ध के साथ-साथ अन्यतररूपेण प्रवेश किया गया है । स्वरूपसम्बन्ध से द्रव्य अव्याप्यवृत्ति नहीं होता है, अतः मणिरूप उत्तेजक के समवधान में स्वरूपसम्बन्ध से उसका अभाव नहीं रहता है। यहाँ यह ध्यातव्य है कि द्रव्य की स्वरूपसम्बन्ध से वृत्तित्ता सामान्यतः स्वीकार नहीं की जाती, किन्तु व्याख्याकार का उक्त कथन स्वरूपसम्बन्ध की भावाभावसाधरणता स्वीकार करके ही समन्वित किया जा सकता है। इस प्रकार कार्यकारणभाव का परिष्कार करने से मणिसंयुक्त स्थल में संयोगेन वह्न्यभाव के रहने से दाह की आपत्तिरूप दोष का भी परिहार किया जा

सकता है ।

दिनकरी-नन्वनुमानमेव शक्तौ प्रमाणं, तथाहि-वह्निदाहानुकूला-द्विष्ठातीन्द्रियधर्मसमवायी, दाहजनकत्वात्, अदृष्टवदात्मवादिति। वह्निद्व्यणुकत्वमादाय भर्जनकपालस्थवह्निनिष्ठानुद्भूतरूपमादाय वा सिद्धसाधनवारणाय साध्ये दाहानुकूलेति। वह्निद्व्यणुकेन्धन-संयोगमादायादृष्टवदात्मसंयोगमादाय वा तद्वारणायाद्विष्ठेति। वह्निनिष्ठो-ष्णास्पर्शमादाय तद्वारणायातीन्द्रियेतीति चेत्, न, विपक्षे बाधकतर्क-विरहेणास्यानुमानस्याप्रयोजकत्वात् ।

भाषानुवाद-अतिरिक्त शक्तिवादी शक्ति की सिद्धि में अनुमान उपस्थापित करते हैं-वह्नि, दाह के जनक अद्विष्ट (दो पदार्थों पर न रहने वाले) किसी अतीन्द्रिय धर्म का आश्रय है, दाह जनक होने के कारण, जिस प्रकार जनक आत्मा अदृष्टरूप अतीन्द्रिय धर्म का आश्रय होता है, उसी प्रकार वह्नि भी किसी न किसी अदृष्ट धर्म का आश्रय होता है। उस अतीन्द्रिय धर्म के रूप में शक्ति नामक पदार्थ की सिद्धि होती है। साध्यकुक्षि में यदि दाहानुकूलत्व यह विशेषण न दें तो अद्विष्ट तथा अतीन्द्रिय धर्म के रूप में वह्नि के द्व्यणुक पर रहने वाले एकत्व को लेकर तथा भर्जनकपाल (धान्यादि के भर्जन में प्रयुक्त होने वाला पात्र विशेष) स्थित वह्नि पर रहने वाले अनुद्भूतरूप को लेकर वह्निरूप पक्ष में उक्त दोनों ही धर्मों के पूर्वतः सिद्ध होने के कारण सिद्धसाधनता नामक दोष प्रसक्त हो जायेगा। अतः साध्यकुक्षि में दाहानुकूलत्व विशेषण प्रविष्ट किया गया है। उक्त दोनों धर्म दाहजनक न होने के कारण सिद्धसाधनता का वारण होता है। उसी प्रकार यदि साध्यकुक्षि में 'अद्विष्ट' पद न दें तो दाहजनक अतीन्द्रिय धर्म के रूप में वह्निद्व्यणुक के इन्धन के साथ संयोग को लेकर अथवा अदृष्टाश्रय आत्मसंयोग को लेकर पूर्वोक्त रीति से सिद्धसाधनदोष प्रसक्त हो जायेगा। अतः अद्विष्ट पद आवश्यक है। उक्त दोनों ही धर्म द्विष्ट होने के कारण उक्त आपत्ति का परिहार हो जाता है। यदि अतीन्द्रिय पद न दिया जाये तो दाहजनक अद्विष्ट धर्म के रूप में वह्निगत उष्णास्पर्श को लेकर पुनः सिद्धसाधन की प्रसक्ति हो जायगी, अतः अतीन्द्रियपद भी आवश्यक है।

उक्त उष्णस्पर्श अतीन्द्रिय न होने के कारण सिद्धसाधनता का परिहार होता है । इस प्रकार उपर्युक्त अनुमान के द्वारा अतिरिक्त शक्ति की सिद्धि की जाती है । किन्तु नैयायिकों का मन्तव्य है कि उपर्युक्त अनुमान में व्यभिचार-शंका के निवर्तक तर्क के न रहने के कारण उक्त अनुमान अप्रयोजक है ।

दिनकरी-केचित्तु—वह्निं प्रति तृणफूत्कारसंयोगादीनां तृणफूत्कार-संयोगत्वादिरूपेण कारणताया व्यभिचारेणासम्भवादतिरिक्तशक्ति-सिद्धिः । न च तृणफूत्कारयोररणिनिर्मन्थनयोर्मणिकिरणयोश्च सम्बन्धस्य जन्यतावच्छेदकं वह्निवृत्तिवैजात्यत्रयं कल्प्यमिति न व्यभिचार इति वाच्यं, तज्जन्यतावच्छेदकवैजात्यत्रयकल्पनामपेक्ष्य तत्सम्बन्धानामेकशक्तिमत्त्वेन कारणत्वकल्पनाया एव लघुत्वेन न्याय्यत्वादित्याहुः ।

तत्र, तत्सम्बन्धसाधारण्येनैकजातेरेवाभ्युपगमात् । न च योग्य-वृत्तिजातेर्योग्यत्वापत्तिरिति वाच्यं, दोषविशेषेण शक्तेरिवायोग्यत्व-कल्पनात् । न च नोदनत्वादिना सङ्करः, तस्यादोषत्वात्, अन्यतमत्वेन कारणतासम्भवाच्च । न चान्यतमत्वघटकभेदानां मिथो विशेषण-विशेष्यभावे विनिगमनाविरहेण कारणतावच्छेदकभेदात् कारणता-बाहुल्यमिति वाच्यं, कारणतावच्छेदकानां समनियतानामैक्येन कारण-तैक्यसम्भवात् । न च भेदानां स्वरूपतोऽवच्छेदकत्वासम्भवेन तृणफूत्कारसंयोगभेदविशिष्टारणिनिर्मन्थनसम्बन्धभेदविशिष्टमणिकिरण-सम्बन्धभेदावच्छिन्नप्रतियोगिताकभेदत्वादिनाऽवच्छेदकत्वं वक्तव्यम् । तथा चावच्छेदकतावच्छेदकभेदादवच्छेदकताभेदः, तद्भेदेन च कारणताभेद इति वाच्यं, स्वरूपसम्बन्धरूपाया अतिरिक्ताया वा कारणताया अवच्छेदकभेदेऽप्यभेदादित्यन्यत्र विस्तरः ।

भाषानुवाद-कतिपय शक्तिवादियों का मन्तव्य है कि वह्नि के प्रति तृण-फूत्कारसंयोग आदि कारण होता है, किन्तु यह कारणता तृणफूत्कारसंयोगत्व आदि रूपों से स्वीकार नहीं की जा सकती, अन्यथा तृणफूत्कारसंयोगजन्यता अरणिनिर्मन्थनसम्बन्ध-जन्य वह्नि में न होने के कारण व्यभिचार प्रसक्त हो जायेगा । अतः अतिरिक्त शक्ति की कल्पना ही उचित है । तृणफूत्कारसंयोगजन्य वह्नि, अरणिनिर्मन्थनसम्बन्ध-जन्य

वह्नि तथा मणि-किरणसम्बन्ध आदि से जन्य वह्नि परस्पर विजातीय होते हैं। अतः प्रत्येक वह्नि के प्रति तृणसंयोगत्व आदि प्रत्येकरूप से कारणता स्वीकार करने पर यद्यपि उक्त व्यभिचार का वारण किया जा सकता है, तथापि वह्नि में अनेक वैजात्य की कल्पना की अपेक्षया अतिरिक्त शक्ति की कल्पना में ही लाघव है।

उक्त आपत्ति का परिहार करते हुए व्याख्याकार कहते हैं कि तृण-फूत्कारसंयोग, अरणिनिर्मन्थनसंयोग आदि समस्त सम्बन्धों में एक ही जाति स्वीकार की जाती है। यद्यपि उक्त सम्बन्ध के प्रत्यक्षयोग्य होने के कारण उस पर रहने वाली उक्त जाति की भी प्रत्यक्षयोग्यता की आपत्ति की जा सकती है, क्योंकि योग्यपदार्थ पर रहने वाली जाति नियमेन योग्य होती है, तथापि अदृष्ट आदि दोष विशेष के कारण शक्ति की तरह उसे अदृष्ट ही माना जाता है।

विशेषार्थ—वह्नि के प्रति तृणफूत्कारसंयोग, अरणिनिर्मन्थनसम्बन्ध तथा मणि-किरणसंयोग कारण होता है, किन्तु तृणफूत्कारसंयोगत्वेन कारणता अरणिनिर्मन्थनसम्बन्ध से उत्पन्न वह्नि में व्यभिचरित है। अतः मीमांसकों ने अतिरिक्त शक्ति की कल्पना की है। तृणफूत्कारसंयोगजन्य वह्नि को अरणिनिर्मन्थनसम्बन्धजन्य वह्नि की अपेक्षया विजातीय मानकर उक्त तीनों प्रकार के वह्नि में तीन वैजात्य की कल्पना गुरुभूत है, तदपेक्षया अतिरिक्त शक्ति की कल्पना ही उचित है, इस प्रकार मीमांसकों ने अपने पक्ष को स्थापित किया है। किन्तु अनेक वैजात्य की कल्पना की अपेक्षया एक अतिरिक्त शक्ति का स्वीकार यद्यपि लाघवास्पद है, तथापि मणिरूप प्रतिबन्धक द्वारा उस शक्ति की नाशयता स्वीकार किये जाने के कारण अनन्त ध्वंस एवं अनन्त प्रागभाव की कल्पनारूप दोष पूर्ववत् अवस्थित ही रहेगा। अतः केचित्तु पक्ष द्वारा प्रदर्शित लाघवमूलक युक्ति समीचीन प्रतीत नहीं होती।

केचित्तु पक्ष के खण्डनार्थ व्याख्याकार ने तृणफूत्कारसंयोग, अरणि-निर्मन्थन सम्बन्ध तथा मणि-किरणसम्बन्ध आदि में एक वैजात्य स्वीकार किया है। वह जाति योग्यव्यक्ति-वृत्ति होते हुए भी स्वयं प्रत्यक्षयोग्य नहीं है, क्योंकि योग्यव्यक्ति पर रहने वाली जाति यद्यपि नियमतः योग्य होनी

चाहिए (जाति की प्रत्यक्षयोग्यता व्यक्ति की प्रत्यक्षयोग्यता पर आधारित होती है) तथापि कारणसामग्री के रहते हुए भी प्रतिबन्धक की अवस्थिति से कार्योत्पत्ति अवरुद्ध हो जाती है। प्रकृत संदर्भ में भी अदृष्ट आदि प्रतिबन्धक की कल्पना करके उक्त जाति की अयोग्यता का निर्वाह किया जा सकता है, अन्यथा मीमांसक मत में भी प्रत्यक्षयोग्य वह्नि आदि पर रहने वाली शक्ति की प्रत्यक्षतापत्ति प्रसक्त हो जायेगी।

भाषानुवाद- इस संदर्भ में यह आपत्ति की जा सकती है कि उक्त रीति से यदि विभिन्न संयोगों पर एक जाति स्वीकार की जाये तो संयोगत्व की व्याप्य नोदनत्व आदि (शब्द के अजनक संयोग को नोदन कहते हैं) जाति के साथ उक्त जाति का सांकर्य दोष प्रसक्त हो जायेगा। दो असमानाधिकरण धर्मों की एकत्र वृत्तित्ता सांकर्य होता है। सांकर्य को जातिबाधक माना गया है। इस सम्बन्ध में विशेष विवरण जातिनिरूपण में किया जायेगा। प्रकृत संदर्भ में नोदनत्व जाति उक्त जाति के अनधिकरण घटाकाशसंयोग आदि शब्द-अजनकसंयोग में रहती है, उसी प्रकार नोदनत्व जाति के अनधिकरण तृणफूत्कारसंयोग आदि अभिघाताख्यसंयोग (शब्दजनक संयोग को अभिघात संयोग कहा जाता है) में भी रहती है, तथा दोनों का समावेश मणिकिरणसंयोगरूप नोदनाख्यसंयोग में होता है। अतः सांकर्यनामक जातिबाधक होने के कारण उपर्युक्त त्रितयसाधारण जाति की कल्पना अनुचित है। इस प्रश्न का समाधान व्याख्याकार दो प्रकार से करते हैं। प्रथम के अनुसार सांकर्य की जातिबाधकता प्रमाणसिद्ध न होने के कारण उसे दोष नहीं माना जाता। द्वितीय के अनुसार यदि सांकर्य को जातिबाधक मान लिया जाये तो उपर्युक्त विभिन्न संयोगों पर एक जाति न मानकर उन तीनों की अन्यतमत्वेन रूपेण कारणता स्वीकार करके उपर्युक्त आपत्ति का परिहार किया जा सकता है।

अन्यतमत्वेन रूपेण कारणता स्वीकार करने पर तृणफूत्कारसंयोगभेदविशिष्ट, अरणिनिर्मथनसम्बन्धभेदविशिष्ट, मणि-किरणसम्बन्धभेदाभाव को वह्नि के प्रति कारण मानना होगा। ऐसी स्थिति में उपर्युक्त विशिष्टभेद कारणतावच्छेदक

होगा । विशिष्टभेद को कारणतावच्छेदक मानने पर विशिष्ट स्थल में विशेषणविशेष्यभाव अनियत होने के कारण तृणफूत्कारसंयोगभेदविशिष्ट, अरणिनिर्मन्थनसम्बन्धभेदविशिष्ट, मणि-किरणसम्बन्धभेद तथा उसी प्रकार विशेषणविशेष्यभाव का व्यत्यास करके अनेक भेदों में कारणतावच्छेदकता की प्रसक्ति हो जायेगी, क्योंकि जहाँ एकतर-साधक युक्ति नहीं होती वहाँ समस्त की प्रसक्ति होती है । इस प्रकार कारणतावच्छेदक की बहुलता से कारणता के बाहुल्य की आपत्ति आ जायेगी । इस आपत्ति का समाधान करते हुए व्याख्याकार कहते हैं कि यद्यपि एकतर-साधक युक्ति न होने के कारण समस्त भेदों में कारणतावच्छेदकता प्रसक्त होती है तथापि वे समस्त भेद परस्पर समनियत होने के कारण उन्हें एक ही माना जाता है । समनियत अभावों का ऐक्य सिद्धान्तसम्मत है । अतः कारणतावच्छेदक के एक होने के कारण कारणता में बाहुल्य की आपत्ति निरस्त हो जाती है । इस पर पुनः आक्षेप किया जा सकता है कि जाति एवं अखण्डोपाधि से अतिरिक्त धर्मों का स्वरूपतः भान नहीं होता है । अपितु यत्किञ्चित् धर्म के माध्यम से ही होता है । अतः प्रकृत संदर्भ में उपर्युक्त समस्त विशिष्टभेद स्वरूपतः कारणतावच्छेदक न होकर तत्तत्-विशिष्टभेदत्वेन रूपेण ही कारणतावच्छेदक होंगे । इस प्रकार तत्तत्-विशिष्टभेदत्व को कारणतावच्छेदकतावच्छेदक मानना होगा । ऐसी स्थिति में उपर्युक्त समनियत भेदों को एक मानकर कारणतावच्छेदक के ऐक्य की उपपत्ति हो जाने पर भी तत्तत्-विशिष्टभेदत्वरूप कारणतावच्छेदकतावच्छेदक के अनेक होने के कारण उसके आधार पर कारणता के बाहुल्य की आपत्ति पूर्ववत् अवस्थित ही रहती है ।

इस प्रश्न का समाधान व्याख्याकार दो प्रकार से करते हैं, तदनुसार तृणफूत्कारसंयोग आदि समस्त कारणों में रहने वाली कारणता स्वरूपसम्बन्धरूप मानी जाती है । स्वरूपसम्बन्धरूप कारणता तत्तत्-व्यक्तिरूप होने के कारण उसे अवच्छेदक के भेद से भिन्न नहीं माना जाता है । दूसरी युक्ति यह है कि उपर्युक्त कारणता को सप्त पदार्थों से अतिरिक्त पदार्थ के रूप में स्वीकार किया जाता है । अतिरिक्त कारणता को अवच्छेदक

भेद से भिन्न मानने पर सप्त पदार्थ से अतिरिक्त अनेक पदार्थों की कल्पना करनी होगी । अतः अवच्छेदक के अनेक होने पर भी कारणता को एक मानना ही युक्तिसंगत है ।

दिनकरी—परे तु—**तृणादिसम्बन्धकालीनवायुसंयोगादीनामेक-शक्तिमत्त्वेन हेतुतामादाय विनिगमनाविरहात् शक्तिसिद्धिरित्याहुः ।**

भाषानुवाद— कतिपय आचार्यों का मन्तव्य है कि तृणादिसम्बन्धकालीन वायुसंयोग आदि की वह्नि के प्रति एक शक्तिमत्त्वेन कारणता को स्वीकार करके वह्नि के प्रति पूर्वोक्त कारणों के साथ इसकी विनिगमना नहीं हो सकती। अतः विनिगमनाविरह होने के कारण अतिरिक्त शक्ति का साधन नहीं किया जा सकता । अर्थात् तृणफूत्कारसंयोग आदि में जिस प्रकार एक शक्ति स्वीकार की जाती है उसी प्रकार तृणसम्बन्धकालीन वायुसंयोग आदि में भी वह्निनिरूपित कारणता एकशक्तिमत्त्वेन स्वीकार की जा सकती है। इस प्रकार उक्त दोनों के मध्य एकतर-साधक युक्ति न होने के कारण अतिरिक्त शक्ति सिद्ध नहीं हो सकेगी ।

दिनकरी— यदाशङ्कितं सादृश्यमप्यतिरिक्तः पदार्थ इति, तदपि निराकरोति—सादृश्यमपीति । तद्विन्नत्वे सतीति । इदञ्च सादृश्य-निरूपकेऽतिव्याप्तिवारणाय । अनुयोगितासम्बन्धविवक्षणे तु न देयमेव । तद्गतभूयोधर्मवत्त्वमिति— तत्रासाधारण्येन विद्यमाना ये भूयांसो धर्मास्तद्वत्त्वमित्यर्थः ।

भाषानुवाद— उक्त रीति से शक्ति की अतिरिक्तपदार्थता का खण्डन करके ग्रन्थकार सादृश्य की भी अतिरिक्त पदार्थता का खण्डन करते हैं। ग्रन्थकार ने तद्विन्नत्वे सति तद्गतभूयोधर्मवत्त्वम् इस प्रकार सादृश्य का लक्षण किया है । केवल तद्गतभूयोधर्मवत्त्व इतना ही लक्षण करें तो सादृश्यनिरूपक में अतिव्याप्ति हो जायेगी । अर्थात् चन्द्रगत भूयोधर्मवत्त्व चन्द्र में भी रहता है । फलतः चन्द्र में चन्द्रसदृशता की प्रसक्ति हो जायेगी। अतः तद्विन्नत्व का भी निवेश किया गया है । अनुयोगितासम्बन्ध से तद्गतभूयोधर्मवत्ता का निवेश करने पर तद्विन्नत्व के निवेश की आवश्यकता नहीं है, क्योंकि चन्द्रगतभूयोधर्मरूप सम्बन्ध की अनुयोगिता मुख में ही

आती है, न कि चन्द्र में । भूयोधर्म का तात्पर्य चन्द्र पर असाधारणतया विद्यमान आह्लादकत्वादि धर्मों से है, न कि सामान्यतया विद्यमान पदार्थत्व, प्रमेयत्वादि धर्मों से ।

दिनकरी- नन्विदं-

गगनं गगनाकारं सागरः सागरोपमः ।

रामरावणयोर्युद्धं रामरावणयोरिव ॥

इत्यादावव्याप्तमिति चेत्, न, तद्वृत्तिधर्ममात्रस्य तत्र विवक्षितत्वात्, युगभेदविवक्षया भेदसत्त्वाद्वा ।

अत एव युगभेदविवक्षायामिहोपमालङ्कारोऽन्यथाऽनन्वयालङ्कार इत्युक्तमालङ्कारिकैः ।

सादृश्यघटकधर्मश्च क्वचिज्जातिरूपो यथा-घटसदृशः पट इत्यादौ । क्वचिदुपाधिरूपो यथा-गोत्वं नित्यं तथाऽश्वत्वमपीत्यादौ । यथा वा चन्द्रसदृशं मुखमित्यादावाह्लादकत्वादि । अतिरिक्तत्वकल्पने गौरवादिति ।

भाषानुवाद- यदि भेदघटित सादृश्य का स्वरूप स्वीकार किया जाये तो अनन्वयालङ्कार स्थल में प्रयुक्त सादृश्य में अव्याप्ति हो जायेगी, क्योंकि उक्त अलंकार में सादृश्यवाचक 'इव' आदि पदों द्वारा अभिन्न पदार्थों में भी सादृश्य प्रदर्शित किया जाता है । यथा—

गगनं गगनाकारं सागरः सागरोपमः ।

रामरावणयोर्युद्धं रामरावणयोरिव ॥

यहाँ गगन का गगन के साथ, सागर का सागर के साथ तथा राम-रावणयुद्ध का राम-रावणयुद्ध के साथ सादृश्य प्रदर्शित किया गया है । उक्त आपत्ति का समाधान करते हुए व्याख्याकार कहते हैं कि उक्त श्लोक में 'इव' शब्द द्वारा उपमेय-वृत्ति धर्म मात्र का उपमान में अस्तित्व प्रतिपादित किया जाता है । तात्पर्य यह है कि सादृश्य भेदघटित होते हुए भी उपर्युक्त श्लोक आदि कुछ स्थल विशेषों में उसे भेद-अघटित रूप में भी स्वीकार किया जा सकता है । यदि सादृश्य की भेदघटितता अपरिहार्य मानी जाये तो युगभेद से रामरावणयुद्धों में भी परस्पर भेद स्वीकार करके भेदघटित सादृश्य का उपपादन किया जा सकता है ।

विशेषार्थ- यद्यपि गगन की गगनाकारता तथा सागर की सागरोपमता प्रदर्शित कर उक्त अंश में भी सादृश्य प्रतिपादित प्रतीत होता है, किन्तु युगभेद की कल्पना से किये गये समाधान से यह प्रतीत होता है कि उक्त श्लोक में सादृश्य का प्रदर्शन इव शब्द के द्वारा ही किया गया है तथा यह सादृश्य राम-रावणयुद्ध का राम-रावणयुद्ध के साथ ही है, क्योंकि युगभेद से सागर के भिन्न होते हुए भी न्यायमत में नित्य गगन का युगभेद से भी भेद स्वीकार नहीं किया जा सकता। पुराणों में अनेक सागरों का वर्णन प्राप्त होता है, फलतः इस संदर्भ में युगभेद की कल्पना भी अनावश्यक है। अतः सादृश्य का स्पष्ट प्रतिपादक इव शब्द राम-रावणयुद्ध शब्द के साथ ही प्रयुक्त होने के कारण सादृश्य का प्रयोग वहीं मानना युक्ति संगत प्रतीत होता है। अथवा गगन की अनित्यता मानने वाले मतों के आधार पर उक्त व्याख्या का समन्वय यथाश्रुततया भी किया जा सकता है। वस्तुतः गगन आदि की अतुल्यता ही यहाँ अभिप्रेत है।

भाषानुवाद- इसी अभिप्राय से आलंकारिकों ने युग भेद की विवक्षा करने पर उक्त श्लोक में उपमालंकार तथा भेद की अविवक्षा करने पर अनन्वयालंकार स्वीकार किया है।

सादृश्य घटक भूयोधर्मपद से कहीं जाति का ग्रहण किया जाता है तथा कहीं उपाधि का। **घटसदृशः पटः** इस वाक्य में घट की पट में सदृशता पृथिवीत्व आदि जाति के द्वारा स्वीकार की जाती है, तथा **यथा गोत्वं नित्यं तथा अश्वत्वम्, चन्द्रसदृशं मुखम्** इत्यादि स्थलों में गोत्व एवं अश्वत्व के मध्य तथा चन्द्र एवं मुख के मध्य क्रमशः नित्यत्व एवं आह्लादकत्व आदि उपाधियों के द्वारा सादृश्य प्रदर्शित किये जाने के कारण उक्त धर्मों को ही सादृश्यस्वरूप माना जाता है। अतः सादृश्य को अतिरिक्त पदार्थ के रूप में स्वीकार करना गौरवावह है।

दिनकरी- नव्यास्तु—सादृश्यमतिरिक्तमेव, न चातिरिक्तत्वे पदार्थविभागव्याघात इति वाच्यं, तस्य साक्षात् परम्परया वा तत्त्वज्ञानोपयोगिपदार्थमात्रनिरूपणपरत्वात्। एवमधिकरणत्वमपि, तस्य संयोगादिरूपत्वे बदरकुण्डसंयोगस्य द्विष्टत्वेन कुण्डे बदरमितिवद्बदरे

कुण्डमित्यपि प्रयोगः स्यात्। एवं प्रतियोगित्वमपीत्याहुः ।

**सादृश्यलक्षणं लक्ष्ये योजयति—यथेति । इतिशब्दः श्लोकव्याख्या-
समाप्तिद्योतकः ।**

भाषानुवाद— किन्तु नवीन आचार्य सादृश्य को अतिरिक्त पदार्थ ही मानते हैं। सप्ताधिक पदार्थ स्वीकार करने पर भी पूर्वाचार्योक्त सप्तधा विभाग का विरोध नहीं होता है, क्योंकि सप्तधा विभाग तत्त्वज्ञानोपयोगी पदार्थों का ही किया गया है। अर्थात् द्रव्यादि सप्त पदार्थ साक्षात् अथवा परम्परया तत्त्वज्ञानोपयोगी हैं। सादृश्य आदि पदार्थों का तत्त्वज्ञान के प्रति कथंचिदपि उपयोग नहीं है। इसी प्रकार नवीन आचार्य अधिकरणत्व एवं प्रतियोगित्व आदि पदार्थों को भी अतिरिक्त पदार्थ के रूप में स्वीकार करते हैं। यद्यपि अधिकरणत्व को संयोगादिस्वरूप स्वीकार किया जाता है, तथापि नवीन आचार्यों का मानना है कि संयोग सर्वथा द्विष्ट अर्थात् पदार्थद्वयवृत्ति होता है। ऐसी स्थिति में **कुण्डे बदरम्** इस प्रतीति में कुण्ड में रहने वाली बदर-निरूपित अधिकरणता बदरसंयोगस्वरूप होने के कारण कुण्ड की तरह बदर में भी स्थित हो जायेगी। इस प्रकार **कुण्डे बदरम्** इस प्रतीति की भाँति **बदरे कुण्डम्** यह प्रयोग भी प्रामाणिक होने लगेगा। अतः अधिकरणत्व आदि पदार्थों को अतिरिक्त मानना ही उचित है।

सादृश्य के उपर्युक्त लक्षण का मुखगत चन्द्र-सादृश्य में ग्रन्थकार समन्वय करते हैं। वाक्यान्त में श्रुत **इति** शब्द द्वितीय श्लोक की व्याख्या की समाप्ति का सूचक है ॥

कारिकावली—

क्षित्यप्तेजोमरुद्भ्योमकालदिग्देहिनो मनः ।

द्रव्याणि----- ।

भाषानुवाद— पृथिवी, जल, तेज, वायु, आकाश, काल, दिशा, आत्मा तथा मन भेद से द्रव्य नौ प्रकार के होते हैं।

मुक्तावली—द्रव्याणि विभजते—क्षित्यबिति । क्षितिः—**पृथिवी,**
आपो—**जलानि,** तेजो—**वह्निः,** मरुद्—**वायुः,** व्योम—**आकाशः,**

कालः—समयः, दिक्—आशा, देही—आत्मा, मनः, एतानि नव द्रव्याणीत्यर्थः ।

भाषानुवाद- मूलोक्त क्षिति शब्द का पृथिवी, अप् शब्द का जल, तेजस् शब्द का वह्नि, मरुत् शब्द का वायु, व्योम शब्द का आकाश, काल शब्द का समय, दिक् शब्द का आशा तथा देहि शब्द का आत्मा इस प्रकार अर्थ वर्णन किया गया है ।

दिनकरी- 'स्त्रियां क्तिन्' इति सूत्रविहित- 'क्तिन्' प्रत्ययान्तक्षितिशब्दस्य क्षयवाचकत्वात् क्षितिपदस्य प्रकृतोपयोगिनमर्थमाह-क्षितिः पृथिवीति । अप्शब्दस्य 'अप्त्-नृत्च्' इत्यादिपाणिनीयसूत्रे शब्दपरत्वादाह-आपः-जलानीति । प्रतापस्यापि तेजःशब्दवाच्यत्वात् प्रकृते तेजःपदार्थं दर्शयति-तेजः-वह्निरिति । वह्न्यादिरित्यर्थः । देवविशेषस्यापि मरुच्छब्दवाच्यत्वात् प्रकृतोपयोगिनमर्थमाह-मरुत्-वायुरिति । व्योमशब्दस्य वेदे ब्रह्मणि प्रयोदाह-व्योम-आकाश इति । कालशब्दस्यान्तकादिबोधकत्वादाह-कालः-समय इति । दिक्शब्दस्य 'दिश अतिसर्जने' इति धातुना निष्पन्नस्य दानार्थकत्वात् प्रकृतोपयोगिनमर्थमाह-दिक्-आशेति । देहविशिष्टार्थवाचकात् देहिशब्दात् देहावयवानामुपस्थितेराह-देही-आत्मेति । अथेश्वरस्य देहिनां मध्येऽनन्तर्भावात् कथं द्रव्यत्वमिति चेत्, न, वृद्धा भूतावेशान्यायेनेश्वरस्य शरीरमिच्छन्ति । संसार्यदृष्टवशाच्छरीरमित्यन्ये । अत एव वाऽस्वरसादाह-आत्मेति । पृथिव्यप्तेजोवाय्वात्मान इति पञ्चैव द्रव्याणि, व्योमादेरीश्वरात्मन्येवान्तर्भूतत्वात्, मनसश्चासमवेतभूतेऽन्तर्भावादित्याहु-र्नवीनाः, तन्मतं निराकर्तुं सङ्ख्याबोधकपदपूरणेनार्थमाह-एतानि नव द्रव्याणीति । व्योमस्तावच्छब्दाश्रयतया सिद्धिः । न च भगवत एव शब्दाश्रयत्वं, प्रत्येकं जीवमादाय विनिगमनाविरहात् । न च जीवानामाश्रयत्वे शब्दवानहमिति प्रत्यक्षापत्तिः, अदृष्टवदयोग्यत्वस्यैव कल्पनात् । कालदिशोस्तु एतस्मिन् काले घटः, पूर्वस्यां दिशि षटः इत्याद्यनुगताकारप्रत्ययात्, मनसश्चासमवेतभूतत्वे पार्थिवादित्रसरेणूनादाय विनिगमनाविरह इत्याशयः । अधिकमग्रे व्यक्तीभविष्यति ।

मूले—द्रव्याणीति । द्रव्यपदं द्रव्यत्वरूपजातिविशिष्टार्थकं, न तु गुणाश्रयत्वविशिष्टार्थकं, गौरवात् ।

भाषानुवाद— यद्यपि क्षिति शब्द पृथिवी रूप अर्थ में अतिप्रसिद्ध है, अतः उसका पृथिवीरूप अर्थ वर्णन अनावश्यक है तथापि 'स्त्रियां क्तिन्' इस पाणिनीय सूत्र के द्वारा क्तिन् प्रत्यय करने पर निष्पन्न क्षिति शब्द का अर्थ क्षय होता है जो कि प्रकृत में उपयोगी नहीं है। अतः मूलस्थ क्षिति शब्द का प्रकृतोपयोगी पृथिवीरूप अर्थ व्याख्यायित किया गया । इसी प्रकार अप्शब्द भी जलरूप अर्थ में प्रसिद्ध है तथापि 'अप्तृन्तृच्.....' इत्यादि सूत्र में अप् शब्द अन्यार्थ का वाचक होने के कारण उसका प्रकृतोपयोगी जल-रूप अर्थ प्रदर्शित किया गया है । तेजस् शब्द का प्रतापरूपी अर्थ भी प्रसिद्ध है, जो कि प्रकृतोपयोगी नहीं है। अतः प्रकृतोपयोगी वह्निरूप अर्थ प्रदर्शित किया गया है। यहाँ वह्नि शब्द का तात्पर्य वह्नि आदि समस्त तैजस पदार्थों से है । मरुत् शब्द देवताविशेष का वाचक है, अतः उसका प्रकृतोपयोगी वायुरूप अर्थ प्रतिपादित किया गया है । वेदों में व्योम शब्द ब्रह्म-परतया प्रयुक्त होता है, अतः उसे प्रकृतोपयोगी आकाश के रूप में व्याख्यायित किया गया है। काल शब्द यमराज के लिये भी प्रयुक्त होने के कारण उसे यहाँ समय के रूप में व्याख्यायित किया है। दिश् अतिसर्जने इस धातु से निष्पन्न दिक्शब्द दानवाचक होने के कारण उसे प्रकृत में आशा शब्द से प्रदर्शित किया गया है जो दिशा का वाचक है । देहः अस्य अस्ति इति देही अर्थात् देहविशिष्ट पदार्थ को देही कहते हैं । इस प्रकार देहावयव भी देही शब्द के अर्थ हो सकते हैं। इस भ्रान्ति के निवारणार्थ देहि शब्द का आत्मपरतया व्याख्यान किया गया है, अर्थात् स्वावच्छिन्नभोगवत्त्वसम्बन्ध से देहविशिष्ट पदार्थ ही यहाँ देही शब्द से विवक्षित है । उक्त सम्बन्ध से देह आत्मा में रहता है, न कि स्वावयव में, क्योंकि शरीर के माध्यम से आत्मा ही सुख, दुःख आदि का भोग करता है । स्वावयव में तो उसकी वृत्तित्ता समवायसम्बन्ध से होती है । यहाँ आशंका उठती है कि यदि देहविशिष्ट ही द्रव्य के अन्तर्गत परिगणित किया जाता है तो ईश्वर का परिगणित नव द्रव्यों में अन्तर्भाव नहीं किया जा सकता, क्योंकि ईश्वर देह रहित होता

है। इस आशंका का समाधान अनेक प्रकार से किया जा सकता है। प्राचीन आचार्य भूतावेशन्याय से ईश्वर के देह की कल्पना करते हैं। जिस प्रकार भूत किसी जीव के शरीर में प्रविष्ट होता है किन्तु उस काल में उसे सुख, दुःख आदि का अनुभव नहीं होता है, उसी प्रकार जीव में ईश्वर का आवेश स्वीकार करके उसे सशरीर स्वीकार किया जा सकता है, क्योंकि ईश्वर का शरीर मानने पर सुख, दुःख के अनुभव की मुख्य आपत्ति है। उक्त रीति से भूतावेशन्याय स्वीकार करने पर उक्त आपत्ति का परिहार हो जाता है। अन्य आचार्य जीवीय अदृष्टवशात् ईश्वर के शरीर की कल्पना करते हैं। वस्तुतः वेदों में ईश्वर को अपाणिपाद के रूप में प्रदर्शित कर उसके शरीर का निषेध किया गया है। फलतः देही शब्द से मुख्य वृत्ति द्वारा ईश्वर का ग्रहण कथमपि सम्भव नहीं है। अतः देही शब्द का आत्मा के रूप में व्याख्यान किया गया है। अर्थात् प्रकृत कारिका में देही शब्द आत्मत्वावच्छिन्नपरक है, न कि देहविशिष्ट का वाचक है।

दीधितिकार आदि नव्यनैयायिक पृथिवी, जल, तेज, वायु एवं आत्मा इन पाँच द्रव्यों को ही स्वीकार करते हैं। उनके अनुसार आकाश काल एवं दिक् का ईश्वर में तथा मन का असमवेत भूत में अन्तर्भाव होता है। असमवेत भूत का तात्पर्य अन्त्यावय द्रव्य (परमाणु) से है। यहाँ यह उल्लेखनीय है कि नवीन आचार्य त्रसरेणु को ही अन्त्यावय द्रव्य मानते हैं। नवीन आचार्यों के उपर्युक्त मत का निराकरण करते हुए ग्रन्थकार नव द्रव्यों की सिद्धि हेतु संख्यावाचक 'नव' शब्द का प्रयोग करते हैं। तदनुसार शब्दाश्रयतया सिद्ध आकाश नामक पदार्थ का अपलाप नहीं किया जा सकता। ईश्वर को शब्दाश्रय के रूप में स्वीकार करने पर प्रत्येक जीव को लेकर विनिगमनाविरह प्रसक्त हो जायेगा, क्योंकि ईश्वर के समान जीव को भी विभु स्वीकार किया गया है। जीव एवं ईश्वर में से किसी एक को शब्दाश्रय के रूप में स्वीकार करने में कोई युक्ति नहीं है। यहाँ ईश्वर को शब्दाश्रय के रूप में स्वीकार करने में यह युक्ति दी जा सकती है कि जीव के ज्ञान आदि गुण प्रत्यक्ष होते हैं। उसी प्रकार यदि शब्द को भी जीवाश्रित माना जाये तो 'ज्ञानवान् अहं' की तरह 'शब्दवान् अहं' इस

प्रत्यक्ष की आपत्ति प्रसक्त हो जायेगी । ईश्वर को शब्दाश्रय मानने पर उक्त आपत्ति नहीं हो सकती, क्योंकि ईश्वरीय गुण अप्रत्यक्ष होते हैं। इस युक्ति का खण्डन करते हुए व्याख्याकार कहते हैं कि शब्द को जीवाश्रित मानने पर भी 'शब्दवान् अहं' इत्यादि प्रत्यक्ष की आपत्ति नहीं की जा सकती, क्योंकि जीव के समस्त विशेषगुण प्रत्यक्ष नहीं होते । धर्म, अधर्म एवं भावना की तरह शब्द को भी अप्रत्यक्ष मानकर उसकी जीवाश्रितता का निर्वाह किया जा सकता है । अतः शब्दाश्रय के रूप में ईश्वर को स्वीकार करने में कोई विनिगमना न होने के कारण आकाश नामक अतिरिक्त द्रव्य को स्वीकार करना ही युक्तिसंगत है । उसी प्रकार 'एतस्मिन् काले घटः' (इस काल में घट है), तथा 'पूर्वस्यां दिशि पटः' (पूर्व दिशा में पट है) इत्यादि अनुभव के आधार पर काल एवं दिशा की भी अतिरिक्त द्रव्य के रूप में सिद्धि होती है । मन को असमवेत भूतस्वरूप मानने पर उसे पार्थिव त्रसरेणु स्वरूप माना जाये अथवा जलादि त्रसरेणु स्वरूप माना जाये इसमें एकतर-साधक कोई युक्ति न होने के कारण मन की भी अतिरिक्तद्रव्यता सिद्ध होती है। इस सम्बन्ध में विशेष विवेचन आगे किया जायेगा ।

मूलोक्त द्रव्य पद द्रव्यत्वजातिविशिष्ट का वाचक है न कि गुणाश्रय का, क्योंकि गुणाश्रय के रूप में द्रव्यों की उपस्थिति के पूर्व गुणों की उपस्थिति आवश्यक हो जायेगी। अतः इस रूप से द्रव्यों कि उपस्थिति गौरवास्पद है ।

मुक्तावली- ननु द्रव्यत्वजातौ किं मानं ? न हि तत्र प्रत्यक्षं प्रमाणं, घृतजतुप्रभृतिषु द्रव्यत्वाग्रहादिति चेत्, न, कार्यसमवायिकारणतावच्छेदकतया, संयोगस्य, विभागस्य वा समवायिकारणतावच्छेदकतया द्रव्यत्वजातिसिद्धेरिति ।

भाषानुवाद- द्रव्यत्वजातिविशिष्ट को द्रव्य कहते हैं, किन्तु द्रव्यत्वजाति ही प्रमाण-सिद्ध नहीं है, क्योंकि घृत आदि पदार्थों में द्रव्यत्व का ग्रहण प्रत्यक्ष से सम्भव नहीं है। इस आशंका के निवारणार्थं ग्रन्थकार तीन अनुमानों द्वारा द्रव्यत्व जाति की सिद्धि करते हैं (१) **कार्यसमवायिकारणता, किञ्चिद्धर्मावच्छिन्ना, कारणतात्वात्, दण्डनिष्ठघटकारणतावत्** अर्थात् समस्त कारणतायें किसी न किसी धर्म से अवच्छिन्न होती हैं, जैसे दण्ड में

रहने वाली घट की कारणता दण्डत्वरूप धर्म से अवच्छिन्न होती है, उसी प्रकार कार्यमात्र की समवायिकारणता किसी न किसी धर्म से अवच्छिन्न होगी। वह कारणता जिस धर्म से अवच्छिन्न होती है उस धर्म को द्रव्यत्व कहते हैं, क्योंकि समवायिकारण केवल द्रव्य ही होता है। इस सम्बन्ध में विशेष विवेचन आगे किया जायेगा। (२) **संयोगसमवायिकारणता, किञ्चिद्धर्मावच्छिन्ना, कारणतात्वात्, दण्डनिष्ठघटकारणतावत्**। अर्थात् संयोग का समवायिकारण द्रव्य ही होता है, अतः उस पर रहने वाली संयोगसमवायिकारणता उपर्युक्त युक्ति के आधार पर जिस धर्म से अवच्छिन्न होगी उस धर्म को द्रव्यत्व कहते हैं (३) **विभागसमवायिकारणता, किञ्चिद्धर्मावच्छिन्ना, कारणतात्वात्, दण्डनिष्ठघटकारणतावत्**। विभाग का भी समवायिकारण द्रव्य ही होता है, उस पर रहने वाली विभागसमवायिकारणता के अवच्छेदक के रूप में द्रव्यत्व नामक जाति की सिद्धि की जा सकती है।

दिनकरी- मुक्तावल्यां-किं मानमिति। किंशब्दः प्रश्ने। ननु द्रव्यं द्रव्यमित्यनुगतप्रतीतिरेव जातिसाधिका भविष्यतीत्यत आह-न हीति। तत्र—द्रव्यत्वजातौ। घृतेति। तथा च घृतादिषु पामराणां द्रव्यत्वज्ञानाभावेन सकलद्रव्यसाधारणद्रव्यत्वजातिसिद्धिर्न भविष्यतीति भावः।

भाषानुवाद- यद्यपि द्रव्यं द्रव्यं इस अनुगत प्रतीति के आधार पर द्रव्यत्वनामक जाति की सिद्धि की जा सकती है। अतः उसकी सिद्धि हेतु चिन्ता अनावश्यक है, तथापि घृत आदि में पामर (अल्पज्ञ) जनों को द्रव्यत्व का ज्ञान न होने के कारण घृत आदि सकल द्रव्यसाधारण द्रव्यत्व जाति की सिद्धि अपेक्षित है। अतः तदर्थ अनुमानों का प्रयोग उचित है।

दिनकरी- कार्येति। कार्यत्वं प्रागभावप्रतियोगित्वम्। न च ध्वंससाधारण्यं, सत्त्वेन विशेषणीयत्वात्। अत्र च कार्यस्य समवायः प्रत्यासत्तिः, कारणस्य तादात्म्यम्। यत्र समवायेन कार्यं, तत्र तादात्म्येन द्रव्यमिति नियमात्।

ननु जन्मसत्त्वरूपकार्यत्वावच्छिन्नं प्रति तादात्म्येन द्रव्यत्वेन कारणत्वे मानाभावः। न च नीले नीलोत्पत्तिवारणाय तथा हेतुत्वमावश्यकमिति

वाच्यं, समवायेन नीलं प्रति स्वाश्रयसमवेतद्रव्यत्वसम्बन्धेन नीलस्य हेतुतथैव तद्वारणात्, कार्यत्वस्य कार्यतावच्छेदकत्वे गौरवात्, कालिकसम्बन्धेन घटत्वादिकमादाय विनिगमनाविरहाच्चेत्यत आह—संयोगस्येति । अत्र च रूपादिगुणानां सकलद्रव्यसाधारण्याभावेन द्रव्यकार्यतया परित्यागः, सकलद्रव्यवृत्तिसङ्घ्यादित्रयस्य च गगनादिवृत्तेर्नित्यत्वात् । न च संयोगत्वावच्छिन्नं प्रति द्रव्यत्वेन समवायिकारणत्वे मानाभावः, तत्तद्व्यक्तिसमवेतसत्सामान्यं प्रति तत्तद्व्यक्तित्वेन समवायिकारणत्वस्यावश्यकतया गुणादौ तदुत्पादासम्भवादिति वाच्यं, कार्यमात्रवृत्तिजातेः कार्यतावच्छेदकत्वनियमेन तादृशकारणत्वस्यावश्यकत्वात् ।

नित्यसंयोगाङ्गीकर्तुर्मतसाधारण्येनाह—विभागस्येति । द्रव्यत्वसिद्धेः—जातिरूपद्रव्यत्वसिद्धेः । क्वचित् तथैव पाठः ।

अत्र यद्यपि गुणत्वेनान्यथासिद्धिः सम्भवति, तथापि साक्षात्सम्बद्धधर्मबाधे सत्येवानुमितेः परम्परासम्बद्धधर्मविषयत्वमिति भावः ।

भाषानुवाद— प्रथम अनुमान के अनुसार कार्य के प्रति समवायिकारणता के अवच्छेदक के रूप में द्रव्यत्वजाति की सिद्धि की गयी है । कार्यत्व का तात्पर्य है प्रागभाव की प्रतियोगिता, अर्थात् जिस पदार्थ का प्रागभाव होता है, उसे कार्य कहते हैं । किन्तु ऐसी स्थिति में प्रागभाव की प्रतियोगितारूप कार्यता ध्वंस में भी प्रसक्त हैं, क्योंकि उत्पादशील अभाव को ध्वंस कहा गया है और ध्वंस के प्रति किसी भी पदार्थ के समवायिकारण न होने से कार्यत्वावच्छिन्नकार्यतानिरूपितसमवायिकारणता अप्रसिद्ध हो जायगी । अतः उक्त अनुमान असंगत हो जाएगा । इस आपत्ति के परिहार हेतु व्याख्याकार कार्यताशब्द का निर्वचन सत्त्वविशिष्टकार्यता के रूप में करते हैं । ध्वंस में यद्यपि कार्यता है तथापि वहाँ सत्ता न होने के कारण सत्त्वविशिष्टकार्यता के आश्रय के रूप में ध्वंस का ग्रहण नहीं किया जा सकता । इस प्रकार उपर्युक्त आपत्ति का परिहार किया जाता है । उक्त कार्यकारणभाव में समवाय सम्बन्ध कार्यतावच्छेदक सम्बन्ध है तथा तादात्म्यसम्बन्ध कारणतावच्छेदक सम्बन्ध है, क्योंकि जिस स्थान पर समवायसम्बन्ध से कार्य उत्पन्न होता

है उसी स्थान पर तादात्म्यसम्बन्ध से द्रव्य रहता है। अतः उक्त नियम के अनुसार कार्यमात्र के प्रति द्रव्य को समवायिकारण मानते हुए उस कारणता के अवच्छेदक के रूप में द्रव्यत्वजाति की सिद्धि की जाती है।

यहाँ यह आपत्ति की जाती है कि समवायसम्बन्ध से कार्यमात्र के प्रति तादात्म्यसम्बन्ध से द्रव्य की कारणता स्वीकार करने में कोई प्रमाण नहीं है, क्योंकि सामान्यतया उक्त कार्यकारणभाव के न मानने पर नील गुण में नील गुण की उत्पत्ति की आपत्ति दी जा सकती है। तादात्म्यसम्बन्ध से द्रव्य को कारण मानने पर नील गुण में तादात्म्यसम्बन्ध से द्रव्यरूप कारण के न रहने से इस आपत्ति का परिहार भी किया जा सकता है। इस प्रकार उपर्युक्त कार्यकारणभाव का औचित्य प्रकट किया जा सकता है। किन्तु आक्षेपकर्ता का यह आशय है कि उक्त आपत्ति का परिहार तादात्म्यसम्बन्ध से द्रव्य को कारण माने बिना भी सम्भव है, क्योंकि समवायसम्बन्ध से नील आदि गुणों की उत्पत्ति के प्रति स्वाश्रयसमवेतद्रव्यत्वसम्बन्ध से नील गुण को ही कारण मानकर भी गुण में गुणोत्पत्ति की आपत्ति का परिहार किया जा सकता है। (स्व-नीलगुण, उसका आश्रय - घट आदि द्रव्य; उसमें समवेत द्रव्यत्व केवल द्रव्य पर रहेगा न कि नीलगुण पर।) अतः द्रव्य को तादात्म्यसम्बन्ध से कारण मानना अनावश्यक है। यद्यपि उक्त आपत्ति का परिहार सामान्यतया स्वाश्रयसमवेतत्वसम्बन्ध को कारणतावच्छेदक मानकर भी किया जा सकता है तथापि नीलगुण स्वाश्रयसमवेतत्वसम्बन्ध से स्व(नीलगुण) पर भी रह सकता है। (स्व नीलगुण, उसका आश्रय द्रव्य; तत्समवेतत्व जिस प्रकार द्रव्यत्व में है उसी प्रकार स्वयं नीलगुण में भी है।) अतः सम्बन्धकोटि में द्रव्यत्व का भी प्रवेश किया गया है। नील गुण स्वाश्रयसमवेतद्रव्यत्व सम्बन्ध से केवल द्रव्य पर ही रह सकता है, अतः नीलगुण में नीलगुण की उत्पत्ति की आपत्ति नहीं की जा सकती।

पूर्वपक्षी के उक्त आक्षेप को इष्टापत्ति के रूप में स्वीकार करते हुए सिद्धान्ती कह सकता है कि उक्त स्थिति में यद्यपि कारणतावच्छेदक धर्म के रूप में द्रव्यत्व जाति की सिद्धि नहीं की जा सकती तथापि उपर्युक्त कारणतावच्छेदक सम्बन्ध (स्वाश्रयसमवेतत्वद्रव्यत्व) के घटक के रूप में

द्रव्यत्व जाति की सिद्धि तो सम्भव ही है । इस युक्ति का प्रत्युत्तर देते हुए पूर्वपक्षी अन्य आपत्ति उपस्थापित करता है कि सिद्धान्ती द्वारा उपस्थापित उपर्युक्त कार्यकारणभाव में कार्यता को ही कार्यता का अवच्छेदक बनाया गया है जो युक्ति विरुद्ध है । कार्यता स्वयं स्व की अवच्छेदिका नहीं हो सकती । यदि कार्यता को ही कार्यता का अवच्छेदक माना जाये तो अवच्छेदकीभूत कार्यता की भी अवच्छेदिका एक अन्य कार्यता स्वीकार करनी होगी । ऐसी स्थिति में अनवस्था की भी प्रसक्ति हो जाएगी । इस प्रकार कार्यता को कार्यता का अवच्छेदक मानना अत्यन्त गौरवग्रस्त है । घटत्व-पटत्व आदि प्रत्येक धर्म न्यूनदेशवृत्ति होने के कारण तथा प्रमेयत्व आदि अतिरिक्तवृत्ति होने के कारण कार्यता के अवच्छेदक नहीं हो सकते । यद्यपि घटत्व आदि प्रत्येक धर्म को कालिकसम्बन्ध से कार्यता का अन्यून-अनतिरिक्तवृत्ति मानकर कारणतावच्छेदक के रूप में प्रस्थापित किया जा सकता है, किन्तु ऐसी स्थिति में घटत्व-पटत्व आदि अनेक धर्मों के मध्य विनिगमना न होने के कारण किसी एक धर्म को कार्यतावच्छेदक धर्म के रूप में स्वीकार नहीं किया जा सकेगा । इस प्रकार द्रव्यत्वजाति का साधक प्रथम अनुमान प्रयोग अयुक्त सिद्ध होता है । अतः ग्रन्थकार द्वितीय अनुमान प्रयोग का आश्रय लेते हैं । तदनुसार संयोग की समवायिकारणता के अवच्छेदक धर्म के रूप में द्रव्यत्वजाति की सिद्धि की जाती है । रूप आदि गुण परिगणित द्रव्यों पर ही रहते हैं, अतः उनकी समवायिकारणता के अवच्छेदक के रूप में सिद्ध जाति सकलद्रव्यवृत्ति नहीं हो सकती, अतः सर्वद्रव्यसाधारण संयोग को ही कार्य के रूप में स्वीकार किया गया है । यद्यपि संयोग की तरह संख्या, परिमाण एवं पृथक्त्व भी सकलद्रव्य साधारण होते हैं । अतः प्रथमोपस्थित होने के कारण उनका ही कार्य के रूप में ग्रहण उचित है तथापि उक्त तीनों गुण गगनादि नित्य द्रव्यों में भी रहने के कारण नित्य भी स्वीकार किये गये हैं । अतः संख्यात्व आदि नित्यसाधारण धर्म कार्यता के अवच्छेदक नहीं हो सकते । संयोग को कार्य के रूप में ग्रहण करने पर उपर्युक्त कोई भी आपत्ति नहीं होती है । अतः संयोग का ग्रहण युक्तियुक्त है । यद्यपि तत्-तद्व्यक्ति-समवेत कार्यमात्र

के प्रति तत्-तद्-व्यक्तित्वेन कारणता स्वीकार करने से ही गुण आदि में संयोग की उत्पत्ति का परिहार किया जा सकता है, अतः संयोगत्वावच्छिन्न के प्रति द्रव्य की पृथक् समवायिकारणता स्वीकार करना अनावश्यक है, तथापि व्याख्याकार की यह युक्ति है कि कार्यमात्र पर रहने वाली जाति को नियमतः कार्यतावच्छेदक स्वीकार किया जाता है। अतः तत्-तद्-व्यक्तित्वेन कारणता स्वीकार करने पर भी संयोगत्वावच्छिन्न के प्रति द्रव्यत्वावच्छिन्न की कारणता का निराकरण नहीं किया जा सकता।

कतिपय नैयायिक आचार्य विभुद्वय के मध्य संयोग स्वीकार करते हैं। संयोग की उत्पत्ति अथवा नाश क्रिया से होता है, तथा विभु पदार्थ निष्क्रिय होने के कारण विभुद्वय संयोग नित्य माना जाता है। ऐसी स्थिति में संयोगत्वावच्छिन्न कार्यता पुनः अप्रसिद्ध हो जाएगी। अतः ग्रन्थकार ने तृतीय अनुमान प्रयोग का अनुसरण किया है। तदनुसार विभाग की समवायिकारणता के अवच्छेदक धर्म के रूप में द्रव्यत्वजाति की सिद्धि की जाती है। विभाग सर्वमत में अनित्य ही होता है। अतः विभागत्वावच्छिन्नकार्यता प्रसिद्ध होती है। इस प्रकार उक्त अनुमान के आधार पर द्रव्यत्वजाति की सिद्धि होती है। मूल स्थित द्रव्यत्वसिद्धि शब्द की व्याख्या जातिरूप द्रव्यत्वसिद्धि के रूप में की गयी है। कतिपय ग्रन्थों में **जातिरूपद्रव्यत्वसिद्धेः** यही पाठ व्याख्याकार को उपलब्ध हुआ है।

यद्यपि स्वाश्रयाश्रयत्व आदि परम्परासम्बन्ध से उपर्युक्त जाति के रूप में गुणत्व जाति भी स्वीकार की जा सकती है, क्योंकि समवायसम्बन्ध से कार्य, संयोग अथवा विभाग के आश्रय में स्वाश्रयाश्रयत्वसम्बन्ध से गुणत्व जाति भी रहती है। इस प्रकार कारणतावच्छेदक जाति के रूप में गुणत्व को मान लेने पर भी समस्त कार्य का निर्वाह सम्भव है। अतः द्रव्यत्व जाति अन्यथासिद्ध है, तथापि जहाँ साक्षात् धर्म को स्वीकार करने में कोई आपत्ति होती है वहीं परम्परासम्बन्ध से सम्बद्ध धर्म को किसी अनुमिति का विषय माना जाता है। प्रकृत सन्दर्भ में साक्षात्सम्बद्ध द्रव्यत्वरूप धर्म में उक्त तीनों अनुमितियों की विषयता अबाधित होने के कारण गुणत्व को अवच्छेदक के रूप में स्वीकार करना अनुचित है।

दिनकरी- इदमुपलक्षणम् । द्रव्ये द्रव्यान्तरानुत्पत्त्या समवायेन द्रव्यस्य प्रतिबन्धकत्वं कल्पनीयमिति प्रतिबन्धकतावच्छेदकतया द्रव्यत्वसिद्धिः, प्रतिबद्ध्यतावच्छेदकं तु पृथिव्यादिचतुष्टयमात्रवृत्तिभूतत्वमेव, नित्य-व्यावृत्तत्वात्, भूतत्वस्य प्रतिबन्धकतावच्छेदकत्वे तु मूर्तत्वस्य तथात्वमादाय विनिगमनाविरहापत्तिः । द्रव्यत्वस्य प्रतिबन्धकतावच्छेदकत्वं तु धर्मिग्राहकमानसिद्धम् । न च तस्य गगनादिवृत्तित्वे मानाभाव इति वाच्यं, भूतत्वेन तुल्यव्यक्तिवृत्तिकत्वापत्त्या विनिगमनाविरहेण गगनादिपञ्चवृत्तित्वाभ्युपगमात् । न च भूतत्वेन तुल्यव्यक्तिवृत्तित्ववारणाय मनोवृत्तित्वमेव द्रव्यत्वे कल्प्यतां, गगनादिवृत्तित्वकल्पने गौरवात्, गगनादिवृत्तित्वकल्पनेऽपि मूर्तत्वेन साङ्कर्यवारणाय मनोवृत्तित्वस्या-वश्यकत्वादिति वाच्यं, तथा सति मूर्तत्वजात्या द्रव्यत्वस्य तुल्यवृत्ति-त्वापत्तेरिति ।

भाषानुवाद- इसी प्रकार द्रव्य में अन्य द्रव्य की उत्पत्ति के परिहारार्थ उसके प्रति समवायसम्बन्ध से द्रव्य को प्रतिबन्धक माना जाता है । अतः प्रतिबन्धकतावच्छेदक धर्म के रूप में भी द्रव्यत्वजाति की सिद्धि हो सकती है । उक्त प्रतिबन्ध-प्रतिबन्धकभाव में प्रतिबन्धतावच्छेदक के रूप में पृथिव्यादिचतुष्टयमात्रवृत्ति भूतत्व को स्वीकार किया जाता है, क्योंकि केवल भूतत्व गगन में भी वृत्ति होने के कारण वह उत्पत्ति की प्रतिबद्ध्यता का अवच्छेदक नहीं हो सकता । अतः नित्यव्यावृत्त पृथिव्यादिचतुष्टय मात्रवृत्ति भूतत्व को ही प्रतिबन्धतावच्छेदक माना गया है । दूसरी बात यह कि यदि अतिरिक्तवृत्ति भूतत्व को भी प्रतिबन्धतावच्छेदक माना जाय तो अतिरिक्तवृत्ति मूर्तत्व में भी प्रतिबन्धतावच्छेदकता प्रसक्त हो जाएगी । इस प्रकार भूतत्व एवं मूर्तत्व के मध्य विनिगमनाविरह प्रसक्त हो जाएगा । द्रव्यत्व की प्रतिबन्धकतावच्छेदकता भी यद्यपि पूर्वोक्त रीति से भूतत्व एवं मूर्तत्व के द्वारा विनिगमनाविरह से ग्रस्त है तथापि द्रव्यत्वसाधक अनुमान के द्वारा ही उसमें प्रतिबन्धकतावच्छेदकता की सिद्धि होती है । अर्थात् यदि द्रव्यत्व को प्रतिबन्धकतावच्छेदक न माना जाये तो उसकी सिद्धि ही नहीं हो सकेगी। दो क्लृप्त पदार्थों में ही विनिगमनाविरह की आपत्ति की जा

सकती है, न कि क्लृप्त की अक्लृप्त के साथ । यहाँ यह आक्षेप किया जा सकता है कि उक्त रीति से द्रव्योत्पत्ति के प्रति प्रतिबन्धकतावच्छेदक के रूप में सिद्ध द्रव्यत्व की गगनादि नित्य पदार्थों में वृत्तिता सिद्ध नहीं हो सकेगी । किन्तु इस आपत्ति का समाधान इस प्रकार किया जाता है - यदि द्रव्यत्व को पृथिव्यादि चतुष्टयवृत्ति ही माना जाये तो उपर्युक्त पृथिव्यादिचतुष्टयमात्रवृत्ति भूत्व के साथ तुल्यवृत्तिता की आपत्ति प्रसक्त हो जाएगी । इसके परिहारार्थ यदि गगनादि किसी एक द्रव्य में द्रव्यत्व की अतिरिक्तवृत्तिता स्वीकार की जाती है तो काल आदि अन्य द्रव्यों के साथ विनिगमनाविरह प्रसक्त हो जाएगा। फलतः पृथिव्यादि चतुष्टय के साथ-साथ द्रव्यत्व में गगनादिपञ्चवृत्तिता अवश्य स्वीकार करनी होगी। यहाँ पुनः यह प्रश्न उठाया जा सकता है कि भूत्व के साथ तुल्यवृत्तिता की आपत्ति के परिहारार्थ द्रव्यत्व में पृथिव्यादि चतुष्टय के साथ-साथ मनोवृत्तिता भी स्वीकार की जाये, गगनादि में वृत्तिता स्वीकार करना गौरवग्रस्त है । द्रव्यत्व में मनोवृत्तिता स्वीकार करना आवश्यक भी है, अन्यथा गगन आदि में वृत्तिता स्वीकार करने तथा मनोवृत्तिता स्वीकार न करने की स्थिति में द्रव्यत्व जाति का मूर्तत्व जाति के साथ साङ्कर्यदोष प्रसक्त हो जाएगा, क्योंकि क्रमशः मन एवं आकाश में न रहने वाली द्रव्यत्व एवं मूर्तत्व जातियों की पृथिव्यादि चतुष्टय में समानाधिकरणता रहती है । मनोवृत्तिता स्वीकार कर लेने पर दोनों जातियों में असमानाधिकरणता न होने के कारण उन दोनों के मध्य साङ्कर्यदोष की प्रसक्ति नहीं हो सकती । इस शंका का समाधान करते हुए व्याख्याकार कहते हैं कि द्रव्यत्व में गगनादि-वृत्तिता स्वीकार न कर केवल मनोवृत्तिता ही स्वीकार करें तो द्रव्यत्व जाति की मूर्तत्व जाति के साथ तुल्यवृत्तिता की प्रसक्ति हो जाएगी। अतः द्रव्यत्व में पृथिव्यादि चतुष्टय के साथ गगनादि पञ्च द्रव्यों में भी वृत्तिता स्वीकार करना आवश्यक है ।

मुक्तावली- ननु दशमं द्रव्यं तमः कुतो नोक्तं ? तद्धि प्रत्यक्षेण गृह्यते, तस्य च रूपवत्त्वात् कर्मवत्त्वाच्च द्रव्यत्वम्, तद्धि गन्धशून्यत्वात् न पृथिवी, नीलरूपवत्त्वाच्च न जलादिकम् । तत्प्रत्यक्षे चालोकनिरपेक्षं चक्षुःकारणमिति चेत्, न, आवश्यकतेजोभावेनैवोपपत्तौ द्रव्यान्तरकल्पनाया अन्याय्यत्वात्।

रूपवत्ताप्रतीतिस्तु भ्रमरूपा । कर्मवत्ताप्रतीतिरप्यालोकापसरणौपाधिकी भ्रान्तिरेव । तमसोऽतिरिक्तद्रव्यत्वेऽनन्तावयवादिकल्पनागौरवञ्च स्यात् । सुवर्णस्य यथा तेजस्यन्तर्भावस्तथाऽग्रे वक्ष्यते ।

भाषानुवाद- द्रव्यों की नवविधता पर मीमांसकों का आक्षेप है कि अन्धकाररूपी दशम द्रव्य के रहते हुए द्रव्यों की केवल नवविधता प्रतिपादित करना अनुचित है । प्रत्यक्ष प्रमाण के द्वारा अन्धकार का ग्रहण होता है अतः उसका अपलाप भी नहीं किया जा सकता । न्यायमत में द्रव्य होने के लिए गुणवत्ता अपेक्षित है । अन्धकार में रूपात्मक गुण एवं कर्म दोनों होने से उसे द्रव्य के रूप में अवश्य स्वीकार किया जाना चाहिए । किन्तु अन्धकार गन्धशून्य होने के कारण उसका पृथ्वी में तथा नीलरूप का आश्रय होने के कारण उसका जलादि अष्ट द्रव्यों में अन्तर्भाव सम्भव नहीं है । जल आदि अष्ट द्रव्य नीलरूप के आश्रय नहीं होते । सामान्यतया द्रव्य के प्रत्यक्ष के प्रति आलोक-सापेक्ष चक्षु ही कारण होता है, किन्तु अन्धकार के साथ यह विशेषता है कि उसका प्रत्यक्ष आलोक-निरपेक्ष चक्षु के द्वारा ही सम्भव है । इस आक्षेप का समाधान करते हुए ग्रन्थकार कहते हैं कि प्रत्यक्ष के द्वारा गृहीत अन्धकार कोई अतिरिक्त द्रव्य नहीं है । वह तेजोभाव (प्रकाशाभाव) ही है । तेजस् नामक द्रव्य को स्वीकार करना आवश्यक है, अतः उसके अभाव को ही अन्धकार के रूप में स्वीकार करने से उपर्युक्त प्रत्यक्ष की उपपत्ति हो सकती है । इस प्रकार अतिरिक्त द्रव्य की स्वीकृति अनावश्यक है । अन्धकार में नीलरूप की प्रतीति भ्रान्ति है । एवं चलन रूप कर्म की प्रतीति भी आलोक के उपसरण, अपसरण आदि से प्रयुक्त भ्रम ही है । अतः गुणवत्ता एवं कर्मवत्ता के आधार पर तम में द्रव्यत्वजाति की सिद्धि नहीं की जा सकती । दूसरी बात यह कि यदि अन्धकार को अतिरिक्त द्रव्य मान लिया जाये तो भी उसके अनन्त अवयवों की कल्पनारूप दोष भी प्रसक्त हो जाएगा, क्योंकि किसी देश विशेष में स्थित प्रकाश के द्वारा अन्धकार के किसी अवयवविशेष का ही नाश होता है, अन्य अवयवों के द्वारा वह स्थान आवृत ही रहता है । इस प्रकार अन्धकार को अतिरिक्त द्रव्य मानने में कोई युक्ति स्थिर नहीं हो पाती

है । स्वर्ण की तेजोरूपता के सम्बन्ध में विशेष विश्लेषण तेजोनिरूपण के अवसर पर किया जाएगा ।

दिनकरी- ननु दशमद्रव्यस्य तमसः सत्त्वात् “नव द्रव्याणि” इत्ययुक्तमित्यभिप्रायेण मीमांसकः शङ्कते-नन्विति । ननु तमसि मानाभावेन नोक्तमित्याशङ्क्य तमःसाधकप्रत्यक्षप्रमाणमाह-तद्धीति । तमो हीत्यर्थः । प्रत्यक्षेण—चक्षुरिन्द्रियेण । ननु तमसः सिद्धावपि तस्य द्रव्यत्वे किं मानमित्याशङ्क्यानुमानप्रमाणमाह-तस्येति । तमस इत्यर्थः । ‘च’कारो ‘द्रव्यत्वम्’ इत्यनेनान्वेति । तथा च तमो द्रव्यं, रूपवत्त्वादित्यनुमानं तमसो द्रव्यत्वे प्रमाणं सूचितम् । इदमुपलक्षणम् । परत्वाद्याश्रयत्वादित्यपि बोध्यम् । इदं तमः परमिदमपरमिति प्रतीतेः ।

ननु तमसि रूपे मानाभावः । न च नीलं तम इति प्रतीत्या तत्सिद्धिरिति वाच्यं, प्रतीतेर्भ्रान्तित्वादतो हेत्वन्तरमाह-कर्मवत्त्वादिति । कर्मवत्त्वं च समवायसम्बन्धेन विवक्षितं, तेन जन्यमात्रस्य कालिकसम्बन्धेन कर्मवत्त्वेऽपि न व्यभिचारः । न च स्वरूपासिद्धिः, चलति च्छायेति प्रतीत्या कर्मवत्त्वसिद्धेः ।

भाषानुवाद- अन्धकाररूपी दशम द्रव्य के रहते हुए ‘नव द्रव्याणि’ यह कथन असंगत है, इस अभिप्राय से मीमांसकों की आशंका ग्रन्थकार की दृष्टि से प्रस्तावित की जाती है । अन्धकार की अतिरिक्तद्रव्यता की आपत्ति तभी सम्भव है, जब उसकी सिद्धि हो । अन्धकाररूपी धर्मों के सिद्ध न होने की स्थिति में उस पर अतिरिक्त-द्रव्यतारूपी धर्म का आक्षेप नहीं किया जा सकता । अतः अन्धकार की अतिरिक्तद्रव्यता सिद्ध करने के पूर्व ग्रन्थकार उसकी प्रत्यक्षप्रमाण के द्वारा सिद्धि प्रदर्शित करते हैं । इस प्रकार चक्षुरिन्द्रियरूप प्रमाण के द्वारा अन्धकार के सिद्ध हो जाने पर अनुमान द्वारा उसमें द्रव्यत्व की सिद्धि की जा रही है । यद्यपि द्रव्य होने के लिए गुणवत्ता एवं कर्मवत्ता दोनों में से एक ही अपेक्षित है तथापि ग्रन्थकार के ‘कर्मवत्त्वाच्च’ इस चकार के माध्यम से दोनों को हेतु के रूप में उपस्थापित किया है । इसका तात्पर्य प्रदर्शित करते हुए व्याख्याकार चकार का अन्वय द्रव्यत्व के साथ करते हैं, अर्थात् प्रत्यक्ष प्रमाण के द्वारा जिस

प्रकार अन्धकार में वस्तुत्व की सिद्धि होती है उसी प्रकार अनुमान प्रमाण के द्वारा उसमें द्रव्यत्व की भी सिद्धि होती है। द्रव्यत्व की सिद्धि के लिए गुणवत्ता हेतु ही पर्याप्त है। कर्मवत्ता का कथन वस्तुस्थिति का परिचायक है अथवा दृढ़ता का सूचक है। इस प्रकार रूपवान् होने के कारण पदार्थ द्रव्य होता है; यह नियम अन्धकार में द्रव्यत्व की सिद्धि करता है। एवं 'इदं तमः अपरम्, इदं परं' (यह छोटा अथवा समीपस्थ अन्धकार है एवं यह बृहद् अथवा दूरस्थ अन्धकार है) इस प्रकार की प्रतीति के आधार पर परत्व एवं अपरत्व रूप हेतु के द्वारा भी अन्धकार में द्रव्यत्व की सिद्धि की जा सकती है।

'नीलं तमः' इस प्रतीति के आधार पर यद्यपि अन्धकार में नीलरूप स्वीकार किया जाता है तथापि उक्त प्रतीति के भ्रामात्मक होने के कारण अन्धकार में रूपवत्ता प्रमाणसिद्ध नहीं है। अतः ग्रन्थकार द्रव्यत्वसाधक हेतु के रूप में कर्मवत्ता का प्रदर्शन करते हैं। यहाँ समवायसम्बन्ध से कर्म की हेतुता ग्रन्थकार को अभीष्ट है, क्योंकि कालिकसम्बन्ध से जन्यमात्र प्रमेयाधार होने के कारण कर्म का भी आधार होता है। अतः उसके द्वारा प्रकृत अर्थ की सिद्धि नहीं की जा सकती है। 'छाया चलति' इत्यादि प्रतीति के आधार पर अन्धकार में कर्मवत्ता की सिद्धि होती है, अतः उपर्युक्त अनुमान में स्वरूपसिद्धि नामक दोष भी नहीं है।

दिनकरी- तमसः क्लृप्तद्रव्येष्वन्तर्भावं निराकुरुते-तद्धीत्यादिना ।
गन्धेति । गन्धाभावस्य हेतुत्वोक्तौ पटगतगन्धप्रतियोगिकाभावमादाय घटे व्यभिचारोऽतः शून्यत्वमुक्तम् । हेतुश्च प्रतियोगिव्यधिकरणः समवायसम्बन्धावच्छिन्नप्रतियोगिताकोऽपि बोध्यः, तेन नोत्पत्तिकालीने संयोगसम्बन्धावच्छिन्नगन्धाभाववति च घटे व्यभिचारः ।

नीलरूपेति । अनुगतैनैकेनैव नीलरूपेण हेतुना जलाद्यष्टकभेदसिद्धेः स्नेहाभावादीनामननुगतानां न हेतुतयोपन्यासः, 'जलादिकम्' इत्यादिना तेजःप्रभृतिद्रव्यसङ्ग्रहः । तथा च नवसु द्रव्येष्वन्तर्भावासम्भवेन परिशेषेण तमसोऽधिकद्रव्यत्वसिद्धिरिति भावः । तदुक्तम्-

तमः खलु चलं नीलं परापरविभागवत् ।
प्रसिद्धद्रव्यवैधर्म्यान्नवभ्यो भेतुमर्हति ॥ इति ॥

ननु तमसो द्रव्यत्वे आलोकनिरपेक्षेण चक्षुरिन्द्रियेण ग्रहो न स्यात्, द्रव्यग्रहे ह्यालोकसापेक्षचक्षुरिन्द्रियस्य हेतुत्वादित्यत आह—तत्रत्यक्षे चेति—तमःप्रत्यक्षे चेत्यर्थः । तमोभिन्नद्रव्यचाक्षुषत्वावच्छिन्नं प्रत्येव संयोगसम्बन्धेनालोकत्वेन कारणत्वावधारणादिति भावः ।

भाषानुवाद— इस प्रकार अन्धकार में द्रव्यत्व सिद्ध हो जाने के बाद ग्रन्थकार उसका पृथिवी आदि नव द्रव्यों से बहिर्भाव सिद्ध कर रहे हैं । पृथिवी से बहिर्भाव सिद्ध करने के लिए गन्धशून्यत्व को हेतु के रूप में उपस्थापित किया गया है अर्थात् 'तमः न पृथिवी गन्धशून्यत्वात्' यह अनुमान अन्धकार के पृथिवीरूप न होने में प्रमाण है । गन्धशून्यत्व का तात्पर्य है गन्धसामान्याभाव । केवल गन्धाभाव को हेतु बनाया जाता तो गन्धाभाव पद से गन्धप्रतियोगिक अभाव का भी ग्रहण सम्भव है, ऐसी स्थिति में पट में रहने वाले गन्ध का अभावरूप हेतु घट आदि पृथिवी में भी रहता है, किन्तु वहाँ पृथिवीभेदरूप साध्य न होने के कारण व्यभिचार की प्रसक्ति हो सकती है । अतः गन्धसामान्याभाव का सूचक गन्धशून्यत्व शब्द ग्रन्थकार द्वारा प्रयुक्त किया गया है। यहाँ यह आपत्ति उठाई जा सकती है कि 'उत्पन्नं द्रव्यं क्षणमगुणमक्रियं च तिष्ठति' अर्थात् द्रव्य अपने गुण एवं कर्म के प्रति कारण होता है, तथा कारण का कार्य के पूर्व में रहना आवश्यक होता है, अतः वह अपने उत्पत्तिकाल में एक क्षण तक निर्गुण तथा निष्क्रिय रहता है । इस नियम के आधार पर उत्पत्तिकालीन घट में गन्धशून्यत्वरूप हेतु रहने के कारण पुनः व्यभिचार की प्रसक्ति हो जायेगी । इस आपत्ति के वारणार्थ प्रतियोगिव्यधिकरणता गन्धाभाव में विशेषण के रूप में निविष्ट करनी चाहिए । घट में उत्पत्तिकालावच्छेदेन विद्यमान गन्धाभाव प्रतियोगी का समानाधिकरण ही है, क्योंकि अन्य काल में उसी घट में गन्धरूप प्रतियोगी भी रहता है । अतः प्रतियोगिव्यधिकरण गन्धाभाव घट में न होने के कारण व्यभिचार का वारण हो जाता है । उसी प्रकार गन्धाभाव की प्रतियोगिता में समवायसम्बन्धावच्छिन्नत्व का निवेश

भी अपेक्षित है, अन्यथा गन्धाधिकरण घट-पटादि में भी संयोगसम्बन्धेन गन्धाभाव के रहने से व्यभिचार की प्रसक्ति हो जायेगी ।

जल आदि अवशिष्ट द्रव्यों से अन्धकार का भेद सिद्ध करने के लिए नीलरूप को हेतु के रूप में प्रदर्शित किया गया है । अर्थात् 'तमो न जलादिकं नीलरूपवत्त्वात्' इस अनुमान से अन्धकार की जलादि से भिन्नता सिद्ध होती है । यद्यपि स्नेहाभाव, उष्णस्पर्शाभाव आदि हेतुओं के द्वारा प्रत्येकशः जल आदि से भेद सिद्ध किया जा सकता है, तथापि लाघवात् नीलरूपवत्त्व रूप एक ही हेतु से जल आदि आठों द्रव्यों से भेद सिद्ध करने के उद्देश्य से ग्रन्थकार ने नीलरूपवत्त्व को हेतु के रूप में स्वीकार किया है । इस प्रकार प्रसिद्ध नव द्रव्यों से भिन्न द्रव्य होने के कारण अन्धकार की दशमद्रव्यता सिद्ध होती है । इस युक्ति को अनुमानप्रयोग द्वारा इस प्रकार समझा जा सकता है—'तमो दशमं द्रव्यं नवद्रव्यभिन्नत्वे सति द्रव्यत्वात्' (अन्धकार, पृथिवी आदि नव द्रव्यों से भिन्न होने के कारण तथा द्रव्य होने के कारण दशम द्रव्य होता है ।) जैसा कि लीलावती में प्रतिपादित किया गया है—

**तमः खलु चलं नीलं परापरविभागवत्
प्रसिद्धद्रव्यवैधर्म्यात् नवभ्यो भेत्तुमर्हति ।।**

अर्थात् चलनात्मक कर्म, नीलरूप, परत्व एवं अपरत्व के रहने से द्रव्य के रूप में सिद्ध अन्धकार पृथिवी आदि प्रसिद्ध नव द्रव्यों का विधर्मि होने के कारण अर्थात् उन पर रहने वाले गुणों का अनाश्रय तथा न रहने वाले गुणों का आश्रय होने के कारण नव द्रव्यों से अतिरिक्त द्रव्य सिद्ध होता है ।

अन्धकार को द्रव्य मानने पर यह शंका उठाई जा सकती है कि सामान्यतया द्रव्य के चाक्षुष प्रत्यक्ष के प्रति आलोक-सापेक्ष चक्षुरिन्द्रिय कारण होता है, किन्तु अन्धकार का प्रत्यक्ष आलोक-सापेक्ष चक्षुरिन्द्रिय से सम्भव नहीं है, इस आपत्ति का समाधान करते हुए ग्रन्थकार कहते हैं कि तम के प्रत्यक्ष में आलोक-निरपेक्ष चक्षु ही कारण होता है । आलोक-सापेक्ष चक्षुरिन्द्रिय की कारणता तो अन्धकार से भिन्न द्रव्य के चाक्षुष प्रत्यक्ष में ही है ।

दिनकरी—आवश्यकतेजोऽभावेनेति । प्रकृष्टमहत्त्वोद्भूतानभिभूतरूप-
वत्तेजस्त्वावच्छिन्नाभावेनेत्यर्थः । अन्धकाराभाव एव तेजः किं न स्यादिति
तु न सम्यक्, उष्णस्पर्शभास्वरूपबुद्धेरनुपपत्तेरिति सूचनायावश्यक-
पदम् । उपपत्तौ— तमोव्यवहारोपपत्तौ । ननु तमसस्तेजोभावत्वे
रूपवत्ताप्रतीतिः कथं ? अभावे रूपाभावादित्यत आह - रूपवत्तेति!
ननु रूपवत्ताप्रतीतेर्भ्रान्तिवत्त्वेऽपि चलतीति प्रत्ययसिद्धकर्मवत्त्वहेतुना
द्रव्यत्वं सेत्स्यतीत्यत आह—कर्मवत्ताप्रतीतिरपीति । न हि द्रव्येऽन्यौपाधिकी
कर्मवत्ताप्रतीतिरिति भावः । ननु प्रतीतेर्भ्रान्तिवत्त्वं तत्रैव स्वीक्रियते,
यत्रोत्तरकाले बाधज्ञानं, प्रकृते च तमो न चलतीति उत्तरकाले
बाधज्ञानाभावात् कथं प्रतीतेर्भ्रान्तिवत्त्वमित्यतो दूषणान्तरमाह—तमस इति।
'अवयवादि' इत्यादिना उत्पत्तिध्वंसपरिग्रहः ।

यत्त्वारोपितं नीलरूपं तम इति कन्दलीकारमतं, तन्न, इह अन्धकार
इति प्रतीतेरपि भ्रमत्वापत्तेः, तमो नीलं न नीलिमेति प्रत्ययाच्च ।

ननु तमसोऽनतिरिक्तत्वेऽपि सुवर्णस्यातिरिक्तस्य द्रव्यस्य सत्त्वान्न-
वत्वव्याघातस्तदवस्थ एवेत्यत आह— सुवर्णस्येति । वक्ष्यत इति ।
तेजोनिरूपणावसर इति शेषः ।

भाषानुवाद— ग्रन्थकार ने अन्धकार को तेजोऽभावस्वरूप स्वीकार करते
हुए अभाव पदार्थ में अन्तर्भाव किया है । यहाँ तेजस् शब्द का तात्पर्य प्रकृष्ट
महत्त्व के आश्रय तथा उद्भूत एवं अनभिभूत रूप के आश्रयीभूत तेज से
है । उसी तेज के अभाव को अन्धकार स्वीकार किया गया है । तुल्य युक्ति
से यहाँ यह प्रश्न उठाया जा सकता है कि तेजोऽभाव को अन्धकार मानने
की अपेक्षया अन्धकाराभाव को ही तेजःस्वरूप क्यों न स्वीकार किया जाये,
इस प्रश्न का समाधान ग्रन्थकार ने 'आवश्यक' पद से किया है । अर्थात्
उष्णस्पर्श एवं भास्वर शुक्ल रूप की लोकसिद्ध प्रतीति के उपपादनार्थं तेज
पदार्थ को स्वीकार करना आवश्यक है । अतः उक्त प्रतीति के निर्वाहार्थं
आवश्यक तेज के अभाव को ही अन्धकार मानना युक्तिसंगत है, क्योंकि
उसी से 'तमः' इस प्रकार के व्यवहार की उपपत्ति हो जाती है । तमस्
को अभाव स्वरूप मानने पर यद्यपि 'नीलं तमः' एवं 'चलति तमः' इस

प्रकार की रूपवत्ता एवं कर्मवत्ता प्रतीतियों की प्रमात्मकता का उपपादन नहीं किया जा सकता, तथापि ग्रन्थकार ने उक्त दोनों ही प्रतीतियों को भ्रम स्वरूप मान कर उक्त आक्षेप का परिहार किया है। पृथ्वी आदि द्रव्यों में स्वाभाविक कर्मवत्ता प्रतीति अनुभव सिद्ध है, किन्तु अन्धकार में वह आलोक के उपसरण एवं अपसरण आदि उपाधि से प्रयुक्त है, अतः भ्रान्ति है।

किन्तु यह समाधान पूर्णतया संगत प्रतीत नहीं होता है, क्योंकि उसी ज्ञान को भ्रम कहा जाता है जिसके विषय का उत्तरकाल में बाध हो। यथा शुक्ति में रजत का ज्ञान भ्रम है, क्योंकि शुक्ति के ज्ञान के अनन्तर रजत का बाध होता है। किन्तु 'नीलं तमश्चलति' इत्यादि प्रतीतियों का 'तमो न चलति' 'तमो न नीलम्' इत्यादि प्रतीतियों के द्वारा बाध नहीं होता है। अतः उसे भ्रान्ति कहना युक्ति संगत नहीं है। इसी दृष्टि से ग्रन्थकार ने अन्धकार को अतिरिक्त द्रव्य मानने पर उसके अनन्त अवयव, प्रागभाव एवं ध्वंस की कल्पनारूप दूषणान्तर भी प्रदर्शित किया है।

न्यायकन्दलीकार **आचार्य श्रीधर** का मत है कि भ्रमविषयीभूत नीलरूप ही अन्धकार है, किन्तु यह मत उचित नहीं है, क्योंकि ऐसी स्थिति में इह अन्धकारः (यहाँ अन्धकार है) यह प्रतीति भी भ्रमात्मक मानी जाने लगेगी, क्योंकि विषय के आरोपित (मिथ्या) होने पर ज्ञान भ्रमात्मक हो जाता है। दूसरी बात यह कि 'अन्धकार नीलरूप का आश्रय है; न कि नीलरूप है' यह प्रतीति सर्वजन सिद्ध है।

यहाँ पुनः यह प्रश्न उठाया जा सकता है कि प्रकृष्ट महत्त्व एवं उद्भूत तथा अनभिभूत रूप के आश्रय को तेज तथा तदभाव को अन्धकार मान कर यद्यपि अन्धकार की दशमद्रव्यता का परिहार किया जा सकता है, किन्तु ऐसी स्थिति में सुवर्ण नामक अतिरिक्त द्रव्य के द्वारा नवत्व संख्या की हानि स्थिर ही है। इस प्रश्न का समाधान करते हुये ग्रन्थकार कहते हैं कि सुवर्ण के तेज पदार्थ में अन्तर्भाव की प्रक्रिया का निरूपण तेजः-प्रकरण में किया जायेगा।

कारिकावली-

अथ गुणा रूपं रसो गन्धस्ततः परम् ॥३॥
 स्पर्शः सङ्ख्या परिमितिः पृथक्त्वञ्च ततः परम् ।
 संयोगश्च विभागश्च परत्वञ्चापरत्वकम् ॥४॥
 बुद्धिः सुखं दुःखमिच्छा द्वेषो यत्नो गुरुत्वकम् ।
 द्रवत्वं स्नेहसंस्कारावदृष्टं शब्द एव च ॥५॥

भाषानुवाद- द्रव्य निरूपण के अनन्तर रूप, रस, गन्ध, स्पर्श, संख्या, परिमाण, पृथक्त्व, संयोग, विभाग, परत्व, अपरत्व, बुद्धि, सुख, दुःख, इच्छा, द्वेष, प्रयत्न, गुरुत्व, द्रवत्व, स्नेह, संस्कार, अदृष्ट(धर्म-अधर्म) तथा शब्द इस प्रकार के चौबीस गुणों का नामोल्लेख किया गया है ।

मुक्तावली- गुणान् विभजते-अथ गुणा इति । एते गुणाश्चतुर्विंशति-सङ्ख्याकाः कणादेन कण्ठतः, 'च' शब्देन च दर्शिताः । तत्र गुणत्वजातिसिद्धिरग्रे वक्ष्यते ।

भाषानुवाद- यद्यपि कारिकाओं के द्वारा २४ गुणों का परिगणन किया गया है तथापि ग्रन्थकार का अभिप्राय है कि इनमें से कुछ गुणों का उल्लेख महर्षि कणाद ने कण्ठ से तथा अवशिष्ट गुणों का निर्देश 'च' शब्द के द्वारा किया है । सकलगुण-साधारण गुणत्व जाति की सिद्धि की प्रक्रिया आगे गुण निरूपण में प्रतिपादित की गयी है ।

दिनकरी- कण्ठत इति । "रूपरसगन्धस्पर्शाः सङ्ख्याः परिमाणानि पृथक्त्वं संयोगविभागौ परत्वापरत्वे बुद्ध्यः सुखदुःखे इच्छाद्वेषौ प्रयत्नाश्च गुणाः" इति विभागसूत्रे सप्तदश कण्ठेनोक्ताः 'च' शब्देन— सूत्रस्थ- 'च' शब्देन गुरुत्वद्रवत्वस्नेहसंस्कारधर्मधर्मशब्दाः समुच्चिताः, ते च सर्व एकतया चतुर्विंशतिगुणा इह व्यवहृताः ।

ननु चतुर्विंशतौ किं नाम गुणत्वं? न च जातिविशेषः, तत्र प्रमाणाभावादित्यत आह-तत्रेति । गुणेष्वित्यर्थः । अग्रे— गुणानि-रूपणावसरे । वक्ष्यत इति । द्रव्यकर्मभिन्ने सामान्यवति या कारणता, सा किञ्चिद्धर्मावच्छेद्या, कारणतात्वादित्यनुमानं गुणत्वजातौ प्रमाणमिति

भावः । एतत्तत्त्वं तत्रैव स्फुटीभविष्यति ।

भाषानुवाद- उपर्युक्त चौबीस गुणों में रूप, रस, गन्ध, स्पर्श, संख्या, परिमाण, पृथक्त्व, संयोग, विभाग, परत्व, अपरत्व, बुद्धि, सुख, दुःख, इच्छा, द्वेष एवं प्रयत्न इन सत्रह गुणों का महर्षि कणाद ने गुणविभाजक सूत्र में (वै.सू.) में उल्लेख किया है । तथा प्रयत्न शब्द के बाद प्रयुक्त 'च' शब्द के द्वारा गुरुत्व, द्रवत्व, स्नेह, संस्कार, धर्म, अधर्म एवं शब्द इन सात गुणों का निर्देश किया है । इस प्रकार कण्ठतः उल्लिखित १७ एवं 'च' शब्द के द्वारा बोधित ७ गुणों को मिलाकर २४ गुणों का उपर्युक्त कारिकाओं द्वारा परिगणन किया गया है । किसी प्रमाण के न होने से २४ गुणों में अनुगत गुणत्व को जातिस्वरूप नहीं स्वीकार किया जा सकता इस आशंका के समाधानार्थ ग्रन्थकार गुणत्व जाति के साधन की प्रक्रिया के गुणनिरूपण में प्रतिपादन की सूचना देते हैं । गुणनिरूपण में 'द्रव्यकर्मभिन्ने सामान्यवति या कारणता सा किञ्चिद्धर्मावच्छिन्ना कारणतात्वात्' इस अनुमान के द्वारा गुणत्व जाति की सिद्धि प्रदर्शित की गयी है । इस विषय में विस्तृत विवेचन गुणनिरूपण में किया जाएगा ।

कारिकावली-

उत्क्षेपणं ततोऽपक्षेपणमाकुञ्चनं तथा ।

प्रसारणञ्च गमनं कर्माण्येतानि पञ्च च ॥६॥

भ्रमणं रेचनं स्यन्दनोर्ध्वज्वलनमेव च ।

तिर्य्यग्गमनमप्यत्र गमनादेव लभ्यते ॥७॥

भाषानुवाद- गुणों का विभाग प्रदर्शित करके ग्रन्थकार उत्क्षेपण, अपक्षेपण, आकुञ्चन, प्रसारण एवं गमन इस प्रकार के पाँच कर्मों का परिगणन करते हैं । यद्यपि भ्रमण, रेचन, स्यन्दन, उर्ध्वज्वलन, तीर्यक्-गमन आदि अनेक कर्म प्रत्यक्ष सिद्ध हैं तथापि उपर्युक्त सभी अवशिष्ट क्रियाओं का अन्तर्भाव गमन नामक कर्म में ही हो जाता है । अतः विभाग के व्याघात की अथवा संख्या के आधिक्य की प्रसक्ति नहीं है ।

मुक्तावली- कर्माणि विभजते-उत्क्षेपणमिति । कर्मत्वजातिस्तु प्रत्यक्षसिद्धा । एवमुत्क्षेपणत्वादिकमपि । ननु भ्रमणादिकमपि पृथक्कर्म अधिकतया कुतो नोक्तमत आह-भ्रमणमिति ।

भाषानुवाद- कर्मत्व जाति प्रत्यक्ष प्रमाण से सिद्ध होने के कारण अनुमानादि किसी अन्य प्रमाण से उसके साधन की चर्चा नहीं की जा रही है। उसी प्रकार कर्मत्व से व्याप्य उत्क्षेपणत्व आदि उपाधियाँ भी प्रत्यक्ष सिद्ध ही हैं ।

भ्रमण, रेचन आदि अनेक कर्मों के अनुभवसिद्ध होते हुए भी उनका परिगणन पृथक्-रूप से क्यों नहीं किया गया इस प्रश्न का समाधान ग्रन्थकार ने स्वयं उक्त कर्मों का गमन में अन्तर्भाव करते हुए कर दिया है ।

दिनकरी- प्रत्यक्षसिद्धेति । चलनाकारानुगतप्रत्ययवेद्येत्यर्थः । अधिकतयेति । कर्मविभाजकोपाधिभिर्भ्रमणत्वादिभिः । मूले— गमनादेवेति । अथैवमुत्क्षेपणादीनामपि गमनेऽन्तर्भावात् गमनादेव लाभे उत्क्षेपणत्वादीनामपि विभागोऽनुचितः, न हि उत्क्षेपणादौ गमनत्वं नानुभविकम्, ऊर्ध्वमधश्च प्रक्षिप्तलोष्टादावूर्ध्वं गच्छत्यधो गच्छतीति प्रत्ययादिति चेत्, न, स्वतन्त्रेच्छस्य मुनेर्नियोगपर्यनुयोगानर्हत्वादिति ।

भाषानुवाद- ग्रन्थकार ने कर्मत्वजाति को प्रत्यक्षसिद्ध कहा है । प्रत्यक्षसिद्ध शब्द की व्याख्या करते हुए व्याख्याकार उसे चलनाकार अनुगत प्रत्यय से वेद्य मानते हैं । अर्थात् चलति, गच्छति इत्यादि प्रत्यक्ष अनुभव के द्वारा कर्मत्वजाति की सिद्धि होती है ।

मूल ग्रन्थ में भ्रमण, रेचन आदि को पञ्चाधिक कर्म के रूप में परिगणित क्यों नहीं किया गया है? इस प्रकार की आशंका प्रदर्शित की गयी है । भ्रमण, रेचन आदि में भ्रमणत्व, रेचनत्व आदि को कर्मविभाजक उपाधि मानकर ही उक्त आपत्ति प्रदर्शित करना सुसंगत है ।

विशेषार्थ- यहाँ व्याख्याकार का आशय है कि भ्रमण आदि कर्मों का गमन में अन्तर्भाव करते हुए ग्रन्थकार भ्रमणत्व आदि का कर्मविभाजक उपाधि के रूप में निराकरण करते हैं, न कि भ्रमण, रेचन आदि की कर्मता का, क्योंकि उनकी कर्मता तो प्रत्यक्षसिद्ध है । फलतः गमनत्व नामक

उपाधि के द्वारा ही भ्रमण, रेचन आदि का संग्रह सम्भव होने के कारण संख्या की अधिकता की आपत्ति नहीं की जा सकती ।

भाषानुवाद- यहाँ पुनः यह आपत्ति की जा सकती है कि जिस प्रकार भ्रमण, रेचन आदि का गमन में अन्तर्भाव किया गया है उसी प्रकार उत्क्षेपण, अपक्षेपण आदि का भी गमन में अन्तर्भाव किया जा सकता है, क्योंकि ऊपर-प्रक्षिप्त एवं अधःनिक्षिप्त लोष्ठ में 'ऊर्ध्वं गच्छति' (ऊपर जाता है) 'अधो गच्छति' (नीचे जाता है) इत्यादि प्रामाणिक प्रयोगों के द्वारा उत्क्षेपण आदि में भी गमनत्व नामक कर्मविभाजक उपाधि लोकानुभव सिद्ध है । इस प्रश्न का समाधान करते हुए व्याख्याकार कहते हैं कि उक्त युक्ति के द्वारा भ्रमण आदि की तरह उत्क्षेपण, अपक्षेपण आदि का भी गमन में अन्तर्भाव सम्भव है तथापि यतः सूत्रकार ने स्वयं उत्क्षेपण, अपक्षेपण आदि का परिगणन किया है अतः उनका गमन से भिन्न कर्म के रूप में स्वीकार उचित है । भ्रमण, रेचन आदि का सूत्रकार ने पृथक्-रूप से नहीं उल्लेख किया है, अतः लाघव के आधार पर उनका गमन में अन्तर्भाव किया जाना युक्तिसंगत है । स्वतन्त्र इच्छा वाले ऋषि के वाक्यों पर प्रश्न एवं निन्दा उपस्थापित करना असमीचीन है ।

कारिकावली-

सामान्यं द्विविधं प्रोक्तं परञ्चापरमेव च ।

द्रव्यादित्रिकवृत्तिस्तु सत्ता परतयोच्यते ॥८॥

परभिन्ना तु या जातिः सैवापरतयोच्यते ।

द्रव्यत्वादिकजातिस्तु परापरतयोच्यते ॥९॥

व्यापकत्वात् पराऽपि स्याद् व्याप्यत्वादपराऽपि च ।

भाषानुवाद- पर एवं अपर ये दो सामान्य के मुख्य विभाग हैं । द्रव्य, गुण एवं कर्म इन तीनों में रहने वाली सत्ता जाति परसामान्य कही जाती है । पर से भिन्न जाति को अपरसामान्य कहा जाता है । कुछ जातियाँ जातिविशेष की अपेक्षया पर एवं जातिविशेष की अपेक्षया अपर होने के कारण उन्हें परापर जाति कहा गया है । द्रव्यत्व जाति को परापर जाति के

दृष्टान्त के रूप में प्रदर्शित किया जा सकता है ।

मुक्तावली- सामान्यं निरूपयति-सामान्यमिति । तल्लक्षणं तु नित्यत्वे सत्यनेकसमवेतत्वम् । अनेकसमवेतत्वं संयोगादीनामप्यस्तीत्यत उक्तं- नित्यत्वे सतीति । नित्यत्वे सति समवेतत्वं गगनपरिमाणादीनामप्यस्तीत्यत उक्तमनेकेति । नित्यत्वे सत्यनेकवृत्तित्वमत्यन्ताभावस्याप्यस्ति, अतो वृत्तित्वसामान्यं विहाय समवेतेत्युक्तम् ।

भाषानुवाद- नित्य होते हुए जो अनेक पदार्थों पर समवायसम्बन्ध से विद्यमान हो उसे जाति कहा जाता है । ग्रन्थकार ने 'नित्यत्वे सति अनेक समवेतत्व' यह जाति का लक्षण प्रदर्शित किया है । उक्त लक्षण में नित्यत्व पद का यदि प्रवेश नहीं किया जाये तो संयोग में जातिलक्षण की अतिव्याप्ति हो जाएगी, क्योंकि संयोग द्विष्ट होने के कारण अनेकों पर समवायसम्बन्ध से विद्यमान रहता है । उसी प्रकार यदि अनेक पद का प्रवेश न करें तो आकाश, काल आदि के परिमाण में अतिव्याप्ति हो जाएगी, क्योंकि आकाश आदि का परिमाण नित्य वृत्ति होने के कारण नित्य होता है (परिमाण की नित्यता एवं अनित्यता के विषय विवेचन परिमाणनिरूपण में किया जाएगा) तथा गुण होने के कारण अपने आश्रय में समवेत होता है । अतः 'नित्यत्वे सति समवेतत्व' लक्षण की आकाश आदि के परिमाण में अतिव्याप्ति प्रसक्त होती है । एतदर्थ अनेक पद का प्रवेश आवश्यक है । आकाशादि एक होने के कारण तद्वृत्ति परिमाण में अनेक-समवेतत्व न होने से अतिव्याप्ति का परिहार हो जाता है । समवेतत्व का तात्पर्य है समवायसम्बन्ध से वृत्तित्वा । यदि लक्षण में सामान्यतः वृत्तित्वा का ही प्रवेश किया जाए तो अत्यन्ताभाव में अतिव्याप्ति हो जाएगी, क्योंकि अत्यन्ताभाव भी नित्य होते हुए अनेकों पर वृत्ति होता है । एतदर्थ सामान्यतः वृत्तित्वा का निवेश न कर समवायेन वृत्तित्वा के सूचक समवेत पद का प्रवेश किया गया है । अत्यन्ताभाव समवेत न होने के कारण उसमें जातिलक्षण की अतिव्याप्ति नहीं होती है ।

दिनकरी- तल्लक्षणं त्विति । लक्षणप्रयोजनं त्वितरभेदस्य व्यवहारस्य वा सिद्धिः । सामान्यमितरेभ्यो द्रव्यादिभ्यो भिद्यते,

सामान्यमिति व्यवहारविषयो वा, नित्यत्वे सत्यनेकसमवेतत्वात्, यन्नैवं तन्नैवं, यथा द्रव्यमिति। एवं लक्षणान्तरेऽप्युह्यम्। अनेकत्वम्-एक-भिन्नत्वम्। जलपरमाणुरूपादावतिव्याप्तिवारणोयोक्तो विशेष्यभागः। समवेतत्वघटकसमवायफलमाह-नित्यत्वे सत्यनेकवृत्तित्वमिति।

न चैवं नित्यसंयोगेऽतिव्याप्तिरिति वाच्यं, तस्य निरस्तत्वात्। कुतो निरास इति चेन्न, द्रव्यनिष्ठकारणतानिरूपितसंयोगनिष्ठ-कार्यतावच्छेदककोटौ जन्यत्वनिवेशे गौरवात्, नित्यसंयोगाङ्गीकर्तृनये संयोगत्वस्य नित्यवृत्तित्वेन कार्यतानवच्छेदकत्वात्, तुल्ययुक्त्या नित्यविभागसिद्ध्यापत्तेश्च।

भाषानुवाद- लक्ष्य की इतर से व्यावृत्ति एवं व्यवहार ये दो लक्षण के प्रयोजन बतलाए गये हैं। प्रकृत में सामान्य का लक्षण भी इतर-व्यावर्तक होता है। इतर-भेदानुमिति की प्रक्रिया में लक्ष्य को पक्ष बना कर लक्षणरूपी हेतु के द्वारा उसमें इतर-भेदरूप साध्य की सिद्धि की जाती है। इस प्रकार 'सामान्यं द्रव्यादिभिन्नं नित्यत्वे सति अनेकसमवेतत्वात्' (नित्य एवं अनेकों पर समवेत होने के कारण सामान्य द्रव्य आदि से भिन्न है।) इतर भेदानुमिति के स्थल में अन्वयदृष्टान्त उपलब्ध न होने के कारण सर्वत्र व्यतिरेकदृष्टान्त (यत्र साध्याभावः तत्र हेत्वभावः) प्रदर्शित किया जाता है। उपर्युक्त अनुमान में भी द्रव्य आदि को व्यतिरेकदृष्टान्त के रूप में प्रस्तुत किया गया है। उसी प्रकार व्यवहार को प्रयोजन मानने पर भी लक्ष्य में लक्षणरूपी हेतु के द्वारा तद्रव्यव्यवहारविषयतारूप साध्य की सिद्धि की जाती है। तदनुसार 'सामान्यं, सामान्यमिति व्यवहारविषयः, नित्यत्वे सति अनेक समवेतत्वात्' यह अनुमान फलित होता है। अर्थात् नित्य एवं अनेकसमवेत होने के कारण सामान्य 'सामान्यं' इस प्रकार के व्यवहार का विषय होता है। यहाँ भी अन्वयदृष्टान्त (यत्र हेतुः तत्र साध्यम्) के उपलब्ध न होने के कारण द्रव्य आदि को ही व्यतिरेकदृष्टान्त के रूप में प्रदर्शित किया गया है। अनेकत्व का अर्थ है एकभिन्नत्व। उपर्युक्त लक्षण में यदि अनेकसमवेतत्व पद का प्रयोग न किया जाये तो जलीय परमाणु के रूप आदि नित्य पदार्थों में अतिव्याप्ति हो जाएगी। (जलीय परमाणु के रूप आदि की नित्यता

के सम्बन्ध में विशेष विवेचन आगे किया जाएगा) समवेत शब्द में दो अंश हैं, समवायसम्बन्ध एवं वृत्तिता, अर्थात् “समवाय-सम्बन्धेन वृत्तिता” समवेत शब्द का अर्थ है। उसमें ‘समवायसम्बन्धेन’ इस अंश का त्याग करने पर ग्रन्थकार ने अत्यन्ताभाव में अतिव्याप्ति प्रदर्शित की है, क्योंकि अत्यन्ताभाव नित्य होने के साथ-साथ अनेक वृत्ति भी होता है।

यहाँ यह आपत्ति उपस्थापित की जा सकती है कि संयोग में अतिव्याप्ति के वारण के लिए लक्षण में नित्यत्व पद का सन्निवेश कर देने के बाद भी नित्यसंयोग (विभुद्वयसंयोग) में अतिव्याप्ति स्थिर रहेगी, क्योंकि उसमें नित्यत्व एवं द्विष्टत्व होने के कारण अनेक-समवेतत्व दोनों लक्षणांश समन्वित होते हैं। किन्तु सिद्धान्त मत में नित्यसंयोग स्वीकार न किये जाने के कारण उक्त आपत्ति का उत्थान ही नहीं हो सकता, क्योंकि संयोगत्वावच्छिन्न के प्रति द्रव्य को समवायिकारण माना गया है। यदि नित्यसंयोग स्वीकार किया जाए तो संयोगत्व द्रव्यनिष्ठकारणतानिरूपितकार्यता का अतिरिक्तवृत्ति होने के कारण अवच्छेदक नहीं हो सकेगा। यदि कार्यतावच्छेदक कोटि में जन्यत्व का भी प्रवेश कर दें अर्थात् सामान्यतः संयोगत्वावच्छिन्न के प्रति द्रव्य को कारण न मानकर जन्यसंयोगत्वावच्छिन्न के प्रति द्रव्य को कारण माना जाये तो कार्य-कारणभाव में गौरव की प्रसक्ति हो जाएगी। दूसरी बात यह है कि जन्यसंयोग के प्रति द्रव्य को कारण मानकर नित्यसंयोग की स्थापना यदि की जाती है तो तुल्ययुक्ति के द्वारा नित्यविभाग की भी सिद्धि प्रसक्त हो जाएगी। अतः नित्यसंयोग का सिद्धान्ततः निराकरण किया गया है।

मुक्तावली—एकव्यक्तिमात्रवृत्तिस्तु न जातिः । तथा चोक्तम्—

व्यक्तेरभेदस्तुल्यत्वं सङ्करोऽथानवस्थितिः ।

रूपहानिरसम्बन्धो जातिबाधकसङ्ग्रहः ।।

भाषानुवाद— केवल एक व्यक्ति पर रहने वाले धर्म को जाति नहीं माना जाता है, क्योंकि व्यक्त्यभेद को जातिबाधक माना गया है। शास्त्र में छः प्रकार के जातिबाधकों का उल्लेख प्राप्त होता है—(१) व्यक्त्यभेद (२) तुल्यत्व (३) संकर (४) अनवस्था (५) रूपहानि तथा (६) असम्बन्ध।

दिनकरी- नन्वाकाशत्वरूपजातावव्याप्तिः, तस्या अनेकसमवेतत्वा-
भावादित्याशङ्क्यालक्ष्यत्वेनोत्तरमाह - एकव्यक्तिमात्रेति । व्यक्तेरभेदरूपस्य
बाधकस्य सत्त्वादिति शेषः । अनुगतधियो जातिकल्पिकाया अभावादिति
भावः । ननु व्यक्त्यभेदस्य जातिबाधकत्वमेवासिद्धं, निःसामान्यत्वे सति
विशेषान्यत्वे सति समवेतत्वस्य जातिलक्षणत्वादित्यतः सम्मतिमाह तथा
चोक्तमिति । द्रव्यकिरणावल्यामुदयनाचार्यैरिति शेषः । बहुवृत्त्येकधर्मस्य
सामान्यतया सर्वसिद्धत्वादेकव्यक्तौ जातिरनभ्युपेयेति भावः ।

भाषानुवाद- यदि 'नित्यत्वे सति अनेकसमवेतत्व' यह जाति का लक्षण
किया जाय तो आकाशत्व, कालत्व आदि जाति में उक्त लक्षण की अव्याप्ति
प्रसक्त हो जायेगी, क्योंकि उनमें नित्यत्व होते हुये भी अनेकसमवेतत्व नहीं
है । अतः ग्रन्थकार आकाशत्व आदि एकव्यक्ति-मात्रवृत्ति धर्मों को जाति
लक्षण का अलक्ष्य मानकर उक्त आक्षेप का समाधान करते हैं । अर्थात्
व्यक्त्यभेद नामक जातिबाधक के रहने से आकाशत्व आदि को जाति नहीं
माना जाता है । अनुगत प्रतीति के निर्वाहक के रूप में जाति की कल्पना
की गयी है । किन्तु एक व्यक्ति पर रहने वाला धर्म अनुगत प्रतीति का
निर्वाहक नहीं हो सकता, अतः प्रयोजन के अभाव में उसे जाति नहीं माना
जाता है । यहाँ यह प्रश्न उपस्थापित किया जा सकता है कि 'नित्यत्वे सति
अनेकसमवेतत्व' का त्याग करके निःसामान्यत्वे सति विशेषान्यत्वे सति
समवेतत्व इस प्रकार का जाति लक्षण करने पर आकाशत्व में अव्याप्ति
का परिहार किया जा सकता है । ऐसी स्थिति में व्यक्त्यभेद को जातिबाधक
के रूप में स्वीकार करने में कोई प्रमाण नहीं है ।

विशेषार्थ- पूर्व लक्षण में अनेक पद ही मुख्यतया आकाशत्व में
अव्याप्ति का कारण है, क्योंकि आकाशत्व नित्य एवं समवेत होते हुए भी
अनेकसमवेत नहीं है । अतः यदि अनेक पद से अघटित लक्षण बनाया
जाय तो आकाशत्वजाति में लक्षणसमन्वय हो सकता है । किन्तु अनेक
पद से अघटित लक्षण की आकाशपरिमाण आदि में अतिव्याप्ति पूर्व में
ही प्रदर्शित कर दी गयी है । अतः व्याख्याकार अनेक पद का निवेश न
करते हुए तथा गगनपरिमाण में अतिव्याप्ति के वारणार्थ निःसामान्यत्व रूप

विशेषण का निवेश करके निर्दुष्ट लक्षण का प्रस्ताव करते हैं। गगन-परिमाण परिमाणत्व, गुणत्व, सत्ता आदि का आश्रय होने के कारण निःसामान्य नहीं होता है। अतः परिमाण में अतिव्याप्ति का वारण किया जा सकता है। किन्तु ऐसी स्थिति में विशेष में अतिव्याप्ति की प्रसक्ति हो जाएगी, क्योंकि विशेष भी प्रत्येक नित्यद्रव्य में समवेत, नित्य एवं सामान्यरहित होता है, अतः उसके वारणार्थ विशेष-भिन्नत्व का भी निवेश किया गया है। मूलोक्त लक्षण में दोनों ही अतिव्याप्तियों का वारण अनेक पद से हो जाता है तथा व्याख्याकार के लक्षण में पूर्व अतिव्याप्तियों के वारणार्थ दो अलग-अलग विशेषणों का निवेश किया गया है। किन्तु व्याख्याकार के लक्षण के अनुसार आकाशत्व का जाति के रूप में संग्रह सम्भव है, जबकि पूर्वोक्त लक्षण में सम्भव नहीं है।

भाषानुवाद- इस तरह उपर्युक्त लक्षण के आधार पर आकाशत्व को जाति मान लेने पर व्यक्त्यभेद की जातिबाधकता प्रमाणहीन हो जाएगी। अतः ग्रन्थकार व्यक्त्यभेद की जातिबाधकता के पक्ष में **उदयनाचार्य** की सम्मति प्रदर्शित करते हैं—

व्यक्तेरभेदस्तुल्यत्वं सङ्करोऽथानवस्थितिः ।

रूपहानिरसम्बन्धो जातिबाधकसङ्ग्रहः ।।

दिनकरी- व्यक्तेरभेदः— एकव्यक्तिकत्वम्, आकाशत्वादेर्जातित्वे बाधकम्। तुल्यत्वं-तुल्यव्यक्तिवृत्तित्वं, घटत्वकलशत्वादीनां जातीनां भेदे। वस्तुतस्तु तुल्यत्वं स्वभिन्नजातिसमनियतत्वमिति यावत्, तच्च जातिबाधकमेवेति ध्येयम्। सङ्करश्च परस्परात्यन्ताभावसमानाधिकरण-योर्धर्मयोरेकत्र समावेशः, भूतत्वादेर्जातित्वे बाधकः। भूतत्वं विहाय मनसि वर्तमानस्य मूर्तत्वस्य मूर्तत्वं विहाय गगने वर्तमानस्य भूतत्वस्य च पृथिव्यादिचतुष्टये सत्त्वात्।

ननु साङ्कर्यस्य जातिबाधकत्वे किं मानमिति चेत्, स्वसामानाधिकरण्यस्वाभावसामानाधिकरण्योभयसम्बन्धेन जातिविशिष्टजातित्वावच्छेदेन स्वसामानाधिकरणाभावप्रतियोगित्वाभाव इति नियमस्य भङ्गप्रसङ्ग एवेति। तादृशनियमे मानाभावान्न साङ्कर्यं जातिबाधकमिति नव्याः।

भाषानुवाद- प्रथम जातिबाधक व्यक्त्यभेद है । व्यक्त्यभेद का तात्पर्य है एक-व्यक्तिकत्व, अर्थात् एक-व्यक्तिमात्र-वृत्ति धर्म जाति नहीं हो सकता। यह आकाशत्व के जातित्व का बाधक है । तुल्यत्व का तात्पर्य भी तुल्यव्यक्तिवृत्तित्व है, अर्थात् दो समान व्यक्तियों में रहने वाले धर्मों को पृथक्-पृथक् जाति के रूप में स्वीकार नहीं किया जाता है । यह घटत्व एवं कलशत्व जाति के भेद में (पृथक्-पृथक् जाति होने में) बाधक है । वस्तुतः व्यक्त्यभेद की तरह तुल्यत्व को भी जातिबाधक ही माना जा सकता है, क्योंकि 'स्वभिन्नजातिसमनियतत्व' ही तुल्यत्व का अर्थ है, यथा कलशत्व स्वभिन्न घटत्व जाति का व्याप्य एवं व्यापक होने के कारण समनियत होता है, अतः कलशत्व को जाति नहीं माना जाता । परस्पर असमानाधिकरण धर्मों का एकत्र समावेश साङ्कर्य कहा जाता है । यह भूतत्व के जातित्व का बाधक है, क्योंकि भूतत्व को छोड़कर मूर्तत्व मन में रहता है । उसी प्रकार मूर्तत्व को छोड़कर भूतत्व आकाश में रहता है। इस प्रकार भूतत्व एवं मूर्तत्व परस्पर असमानाधिकरण धर्म होते हैं, किन्तु दोनों का ही पृथ्वी, जल, तेज तथा वायु में समावेश होता है । अतः मूर्तत्वरूपी जाति के द्वारा संकरित होने के कारण भूतत्व को जाति नहीं माना जाता । “स्वाभाव का सामानाधिकरण्य तथा स्व का सामानाधिकरण्य इन दो सम्बन्धों के द्वारा एक जाति से विशिष्ट अपर जाति में स्वसमानाधिकरण्य अभाव की प्रतियोगिता नहीं होती है” इस नियम का भंग ही सांकर्य की जातिबाधकता में प्रमाण है। अर्थात् जो जाति किसी अन्य जाति के अधिकरण में वृत्ति होते हुए उस जाति के अभाव के अधिकरण में वृत्ति हो, वह उस जाति की व्यापक होती है । यथा पृथिवीत्व के अधिकरण पृथिवी में तथा पृथिवीत्व के अभाव के अधिकरण जल आदि में रहने वाली (द्रव्यत्व आदि) जाति पृथिवीत्व की व्यापिका होती है। यदि सांकर्य को जातिबाधक न माना जाये तो उपर्युक्त नियम का विरोध हो जाएगा, क्योंकि मूर्तत्व जाति भूतत्व के अधिकरण पृथ्वी आदि में वृत्ति होते हुए उसके अभाव के अधिकरण मन में भी वृत्ति होती है, किन्तु वह भूतत्व की व्यापिका नहीं होती है । सांकर्य को जातिबाधक मानने पर मूर्तत्व द्वारा संकरित भूतत्व को जाति के रूप में

स्वीकार नहीं किया जा सकता। अतः उक्त नियम के परिपालनार्थ सांकर्य को जातिबाधक मानना आवश्यक है। किन्तु नवीन आचार्यों का आशय है कि उक्त नियम ही अप्रामाणिक होने के कारण सांकर्य की जातिबाधकता भी अप्रामाणिक है।

दिनकरी- अनवस्था तु जातेर्जातिमत्त्वे । यद्यपि निखिलजाति-
ष्वेकवैजात्याङ्गीकारेऽपि तद्वैजात्ये न वैजात्यान्तरम्, एकव्यक्तिवृत्ति-
त्वात्, तथापि निखिलजातिष्वेकवैजात्यं, तद्वैजात्यतदाश्रयजातिषु
पुनर्वैजात्यम्, एवमग्रेऽपीत्यनवस्था बोध्या । रूपहानिः—निःसामान्य-
त्वगर्भलक्षणव्याघातरूपा विशेषस्य जातिमत्त्वे । यद्वा रूपस्य
स्वतोव्यावर्तकत्वस्य हानिः, तत्र जातिस्वीकारे तथैव व्यावर्तकत्वं
वाच्यं, सामान्याश्रयस्य सामान्यरूपेणैव व्यावर्तकत्वनियमात् । न च
सामान्यरूपेण विशेषाणां भेदसाधकत्वं सम्भवति, व्यभिचारात्।
तादृशनियमानङ्गीकारे परमाणुगतैकत्वानां तत्तद्व्यक्तित्वेनैव परमाण्वन्तर-
भेदसाधकत्वसम्भवेन विशेषस्य वैयर्थ्यप्रसङ्गादिति तु ज्यायः ।
असम्बन्धः- प्रतियोगिताऽनुयोगिताऽन्यतरसम्बन्धेन समवायाभावः,
समवायाभावयोजातिमत्त्व इति ।

भाषानुवाद- प्रमाण-रहित अनेक पदार्थों की कल्पना को अनवस्था कहा जाता है। यह जाति में जातित्व नामक पृथक् जाति की बाधिका है। अर्थात् यदि जाति में भी जातित्व नामक एक जाति स्वीकार की जाएगी तो उस जाति में भी एक अन्य जाति स्वीकार करनी पड़ेगी। इसकी कल्पना प्रमाणसिद्ध न होने के कारण अनवस्था दोष प्रसक्त होगा। यहाँ यह आशंका हो सकती है कि घटत्व, पटत्व आदि अनेक जातियों में एक विलक्षण जाति मानने पर भी उस वैजात्य में पृथक् जाति की आपत्ति युक्ति-युक्त नहीं है, क्योंकि अनेक जातियों पर रहने वाला वैजात्य एकमात्र व्यक्ति होने के कारण उस पर रहने वाले धर्म को जाति के रूप में स्वीकार नहीं किया जा सकता है। इस शंका का समाधान करते हुए व्याख्याकार कहते हैं कि यद्यपि अनेक जातियों में एक वैजात्य स्वीकार किया जाता है तथापि उस वैजात्य एवं पूर्वतः सिद्ध घटत्व, पटत्व आदि अनेक जातियों को अनेक

व्यक्ति के रूप में स्वीकार कर उन समस्त जातियों पर एक पृथक् वैजात्य की कल्पना करना तथा उसी प्रकार उत्तरोत्तर वैजात्य एवं पूर्वसिद्ध जातियों पर आधारित अनन्त वैजात्यों की कल्पना ही अनवस्था होती है ।

रूपहानि विशेष पदार्थ में जातिमत्ता की बाधिका है । यहाँ 'रूप' शब्द का व्याख्याकार ने दो अर्थ किया है—(१) 'लक्षण' तथा (२) 'स्वरूप'। प्रथम के अनुसार 'निःसामान्यत्वे सति सामान्यभिन्नत्वे सति समवेतत्व' रूप विशेष के लक्षण का व्याघात प्रदर्शित किया गया है, क्योंकि विशेष में जाति मानने पर निःसामान्यत्वरूप विशेषण का समन्वय नहीं हो सकेगा । द्वितीय अर्थ के अनुसार 'स्वतो व्यावर्तकत्व' विशेष का स्वरूप है, अर्थात् विशेष अन्य से व्यावृत्ति के लिए किसी अन्य व्यावर्तक की अपेक्षा नहीं रखता है। (इस सम्बन्ध में विस्तृत विवेचन विशेषनिरूपण में किया जाएगा) ऐसी स्थिति में यदि विशेष में 'विशेषत्व' आदि कोई जाति स्वीकार की जाये तो उस जाति के द्वारा ही विशेष की इतरव्यावर्तकता सम्भव हो सकेगी, क्योंकि जाति के आश्रय पदार्थ की इतरव्यावृत्ति जाति के द्वारा ही होती है। फलतः उसके स्वतो व्यावर्तक स्वरूप की हानि हो जाएगी । अतः विशेष में जाति स्वीकार नहीं की जाती है। विशेषत्वेन विशेष एक परमाणु का अन्य परमाणु से भेद नहीं सिद्ध कर सकता है, क्योंकि वह अन्य परमाणु में भी रहता है। 'सामान्य के आश्रय की व्यावर्तकता सामान्यावच्छेदेन ही होती है' इस नियम को स्वीकार न करने पर विशेष नामक पदार्थ का अस्तित्व ही नष्ट हो जाएगा क्योंकि परमाणुओं का परस्पर भेद सिद्ध करने के लिए विशेष पदार्थ स्वीकार किया जाता है। यदि उक्त नियम न हो तो एक परमाणु में अन्य परमाणुओं से भेद की उपपत्ति तत्तद्व्यक्तित्वेन रूपेण उस परमाणु पर रहने वाले एकत्व के द्वारा ही की जा सकती है । इस तरह विशेष पदार्थ ही असिद्ध हो जाएगा।

प्रतियोगिता एवं अनुयोगिता अन्यतरसम्बन्ध से समवायाभाव को असम्बन्ध कहते हैं । अर्थात् जो पदार्थ समवाय का आश्रय न हो अथवा समवायसम्बन्ध से किसी पर आश्रित न हो उस पर जाति स्वीकार नहीं की जाती है । यह समवाय एवं अभाव की जातिमत्ता का बाधक है, क्योंकि

समवाय एवं अभाव समवायसम्बन्ध के न तो प्रतियोगी होते हैं न अनुयोगी। अतः असम्बन्धरूप जातिबाधक होने के कारण समवाय एवं अभाव में जाति स्वीकार नहीं की जाती है ।

मुक्तावली- परत्वम्—अधिकदेशवृत्तित्वम्, अपरत्वम्—अल्पदेशवृत्तित्वम् । सकलजात्यपेक्षया सत्ताया अधिकदेशवृत्तित्वात् परत्वं, तदपेक्षया चान्यासां जातीनामपरत्वम् । पृथिवीत्वाद्यपेक्षया द्रव्यत्वस्याधिकदेशवृत्तित्वाद्द्वयापकत्वात् परत्वं, सत्तापेक्षयाऽल्पदेशवृत्तित्वाद्द्वयाप्यत्वादपरत्वम् ।

भाषानुवाद- अधिकदेशवृत्ति जाति को परजाति तथा अल्पदेशवृत्ति को अपरजाति कहते हैं । सत्ता जाति अन्य सभी जातियों की अपेक्षया अधिकदेशवृत्ति होने के कारण परजाति कही जाती है । सत्ता की अपेक्षया अन्य समस्त जातियाँ न्यूनदेशवृत्ति होने के कारण अपर होती हैं । किन्तु द्रव्यत्व आदि कतिपय जातियाँ पृथ्वीत्व आदि जाति की अपेक्षया पर तथा सत्ता जाति की अपेक्षया अपर होने के कारण परापर कही जाती हैं । एक ही स्थान पर परत्व एवं अपरत्व दोनों धर्मों का समावेश दृष्टिगत होता है। अतः परत्व एवं अपरत्व दोनों अविरोद्ध हैं ।

दिनकरी- तदपेक्षया चेति । सत्तापेक्षया चेत्यर्थः । सत्ताजातिश्च द्रव्यं सत् , गुणः सन्नित्याद्यनुगतप्रतीत्यैव सिद्ध्यति ।

अत्र नव्याः— सन्नितिप्रतीतिविषयो भावत्वमेव , अत एव सामान्यादिष्वपि सदितिव्यवहारः, न त्वतिरिक्ता द्रव्यादित्रिकवर्तिनी सत्ताख्या जातिरिति, तेन परमपरं द्विविधं सामान्यं, परं सत्तेति वैशेषिकविभागो निर्युक्तिकत्वादानादेय इत्याहुः ।

तत्र सत् ,—ध्वंसकारणतावच्छेदकतया सत्ताजातिसिद्धेः । यत्र प्रतियोगितासम्बन्धेन ध्वंसोत्पत्तिस्तत्रैव तादात्म्यसम्बन्धेन सदिति सामानाधिकरण्यप्रत्यासत्त्या कार्यकारणभावात् । न च प्रागभावे व्यभिचारः, प्रागभावे सत्ताविरहादिति वाच्यं, प्रागभाववृत्तिप्रतियोगिता-भिन्नप्रतियोगितायाः कार्यतावच्छेदकसम्बन्धत्वादिति ।

भाषानुवाद- समस्त जातियों को सत्ता की अपेक्षया अल्पदेशवृत्ति

होने के कारण अपर कहा गया है । 'द्रव्यं सत्', 'गुणः सन्', 'कर्म सत्' इत्यादि अनुगत प्रतीतियों के आधार पर सत्ता जाति की सिद्धि की जाती है ।

इस सम्बन्ध में नवीन आचार्यों का मन्तव्य है कि उपर्युक्त प्रतीतियों का विषय भावत्व होता है, क्योंकि 'द्रव्यं सत्' की तरह 'सामान्यं सत्' 'विशेषः सन्' इत्यादि समस्त-भावसाधारण व्यवहार अनुभवसिद्ध है । अतः केवल द्रव्य, गुण एवं कर्म पर रहने वाली अतिरिक्त सत्ता नामक जाति की कल्पना युक्तियुक्त नहीं है । इस प्रकार पर एवं अपररूप से द्विविध सामान्य विभाग तथा परजाति के रूप में सत्ता जाति की वैशेषिकों द्वारा स्वीकृति युक्तिसंगत न होने के कारण स्वीकार्य नहीं है । किन्तु नवीन आचार्यों का यह कथन समीचीन प्रतीत नहीं होता । 'सत् सामान्यम्' 'सन् विशेषः' इत्यादि प्रतीतियों के होने के कारण केवल द्रव्य आदि तीन पदार्थों पर रहने वाली सत्ताजाति के सिद्धि यद्यपि नहीं की जा सकती तथापि ध्वंस की कारणता की अवच्छेदक के रूप में सत्ताजाति की सिद्धि हो सकती है । प्रतियोगिता-सम्बन्ध से ध्वंस की उत्पत्ति जहाँ होती है वहीं तादात्म्यसम्बन्ध से सत् पदार्थ रहता है । अर्थात् प्रतियोगितासम्बन्ध से ध्वंस केवल द्रव्य, गुण एवं कर्म पर रहता है, वहाँ तादात्म्यसम्बन्ध से सन् पदार्थ भी रहता है । अतः उक्त त्रितय-साधारण कारणता की अवच्छेदक जाति के रूप में सत्ता जाति की सिद्धि होती है । यहाँ यह प्रश्न उठाया जा सकता है कि ध्वंस की प्रतियोगिता तो प्रागभाव में भी रहती है, किन्तु वहाँ सत्ता स्वीकार न किये जाने के कारण व्यभिचार प्रसक्त हो जाएगा । इसके समाधानार्थ व्याख्याकार कार्यतावच्छेदक सम्बन्धभूत प्रतियोगिता में 'प्रागभाववृत्तिप्रतियोगिताभिन्नत्व' का निवेश करते हैं । अर्थात् प्रागभाव-वृत्ति प्रतियोगिता से भिन्न प्रतियोगिता सम्बन्ध से ध्वंस की उत्पत्ति जहाँ होती है वहीं सत् पदार्थ तादात्म्यसम्बन्ध से रहता है । इस प्रकार कार्य-कारणभाव को स्वीकार करने पर उपर्युक्त व्यभिचार का वारण हो जाता है ।

दिनकरी- वस्तुतस्तु समवायेन सत्त्वावच्छिन्नं प्रति तादात्म्येन द्रव्यत्वेन कारणतया जन्यतावच्छेदकतया सत्ताजातिसिद्धिः । तादृशकार्यकारणभावे मानाभाव इति तु न, स्वाश्रयसमवेतत्वसम्बन्धेन नीलादेर्नीलादावपि सत्त्वात्

तत्र नीलोत्पत्तिवारणाय तादृशकार्यकारणभावस्यावश्यकत्वात् । न च स्वाश्रयसमवेतत्वविशिष्टद्रव्यत्वसम्बन्धेन नीलादेर्हेतुतयैव न तदापत्तिरिति वाच्यं, तादृशसमवेतत्वद्रव्यत्वयोर्विशेषणविशेष्यभावे विनिगमनाविरहेण कारणताबाहुल्यापत्तेः । कालिकसमवायोभयसम्बन्धस्य कार्यता-वच्छेदकताघटकसम्बन्धत्वात् सत्ताया नित्यसाधारण्येऽपि न क्षतिरित्यन्यत्र विस्तरः ।

भाषानुवाद- वस्तुतः 'समवाय सम्बन्ध से सत्तावच्छिन्न के प्रति तादात्म्य सम्बन्ध से द्रव्य कारण होता है' इस प्रकार का कार्य-कारणभाव स्वीकार करना आवश्यक है । अन्यथा पूर्वोक्त पद्धति से स्वाश्रयसमवेतत्वसम्बन्ध से नील आदि गुणों में भी नील आदि गुण विद्यमान रहने के कारण तथा वहीं तादात्म्यसम्बन्ध से नील रूप भी विद्यमान होने के कारण नील रूप में नील रूप की उत्पत्ति की आपत्ति प्रसक्त हो जाएगी । तादात्म्येन द्रव्य को कारण मानने पर उपर्युक्त आपत्ति का परिहार किया जा सकता है । अतः कार्य-कारणभावीय कार्यता के अवच्छेदक के रूप में सत्ता जाति की सिद्धि की जा सकती है । यद्यपि नील में नीलोत्पत्ति के परिहार के लिए स्वाश्रय-समवेतद्रव्यत्वसम्बन्ध को कारणतावच्छेदक के रूप में निर्दिष्ट किया जा सकता है, नील गुण में नीलाश्रय-समवेतत्व होते हुए भी द्रव्यत्व न होने के कारण स्वाश्रयसमवेतत्व-विशिष्टद्रव्यत्वरूप सम्बन्ध से नील आदि गुण में नील आदि गुण की वृत्तिता नहीं हो सकती, तथापि ऐसी स्थिति में स्वाश्रयसमवेतत्व एवं द्रव्यत्व के मध्य विशेषणविशेष्यभाव की विनिगमना न होने के कारण अनेक कारणता की आपत्ति हो जाएगी। अतः तादात्म्य सम्बन्ध से द्रव्य को कारण मानना ही उचित है । यहाँ पुनः यह आपत्ति की जा सकती है कि सत्ता तो नित्य एवं अनित्य उभय साधारण धर्म है, ऐसी स्थिति में उसे कार्यतावच्छेदक के रूप में स्वीकार नहीं किया जा सकता है । इस आपत्ति के समाधानार्थं व्याख्याकार समवाय के साथ-साथ कालिकसम्बन्ध को भी कार्यतावच्छेदक सम्बन्ध के रूप में निविष्ट करते हैं, फलतः कालिक एवं समवाय उभय सम्बन्ध से सत्ता केवल अनित्य द्रव्य अनित्य गुण तथा कर्म पर ही रह सकती है । अतः उक्त उभय सम्बन्ध से

सत्ता को कार्यतावच्छेदक बनाने से कोई आपत्ति नहीं रह जाती है ।

विशेषार्थ- सत्ता को कार्यतावच्छेदक के रूप में सिद्ध करने पर उसकी नित्यसाधारणता सिद्ध नहीं हो पाएगी, ऐसी स्थिति में नित्य, अनित्य साधारण जाति के रूप में नैयायिकों की अभिमत सत्ता की सिद्धि सम्भव नहीं हो सकेगी । किन्तु यहाँ यह युक्ति दी जा सकती है कि यद्यपि सत्ता जाति की सिद्धि कार्यतावच्छेदक धर्म के रूप में ही की गयी है तथापि उसकी आकाश आदि में वृत्तित्ता न स्वीकार की जाए तो द्रव्यत्व जाति के साथ उसका सांकर्य हो जाएगा, क्योंकि नित्य द्रव्य एवं गुण, कर्मों में असमानाधिकरण सत्ता एवं द्रव्यत्व जातियों का पृथ्वी, जल आदि अनित्य द्रव्यों में समावेश है । अतः इस तर्क के आधार पर कार्यता की अतिरिक्तवृत्ति होते हुए भी सत्ता जाति को कार्यतावच्छेदक स्वीकार किया जा सकता है ।

कारिकावली-

अन्त्यो नित्यद्रव्यवृत्तिर्विशेषः परिकीर्तितः ॥१०॥

भाषानुवाद- नित्य द्रव्यों (पृथ्वी, जल, तेज एवं वायु के परमाणु, आकाश, काल, दिशा, आत्मा एवं मन) पर रहने वाले अन्त्य पदार्थ को विशेष कहा जाता है ।

मुक्तावली- विशेषं निरूपयति-अन्त्य इति । अन्तेऽवसाने वर्तत इत्यन्त्यः, यदपेक्षया विशेषो नाऽस्तीत्यर्थः । घटादीनां द्व्यणुकपर्यन्तानां तत्तदवयवभेदात् परस्परं भेदः, परमाणूनां परस्परं भेदसाधको विशेष एव । स तु स्वत एव व्यावृत्तः, तेन तत्र विशेषान्तरापेक्षा नास्तीत्यर्थः ।

भाषानुवाद- अन्त्य का तात्पर्य है सर्वापेक्षया अन्त में रहने वाला । अर्थात् जिसकी अपेक्षया अन्य कोई विशेष न हो । अन्त्यावयवी घट से लेकर आद्य अवयवी द्व्यणुक तक अवयवों के भेद से ही परस्पर भेद सिद्ध होता है । एक घट का अन्य घटादि के साथ भेदक उस घट का अवयव (कपाल) होता है—(अयं घटः तद्घटाद्भिन्नः एतत्कपालजन्यत्वात्) इसी प्रकार दो कपालों के परस्पर भेदक उनके अवयव (कपालिकायें) होते हैं । यह क्रम द्व्यणुक पर्यन्त चलता है। अर्थात् परमाणुओं के द्वारा दो

द्रव्यणुकों के मध्य भेद की सिद्धि होती है। किन्तु दो परमाणुओं के मध्य भेद की सिद्धि उपर्युक्त पद्धति से नहीं हो सकती, क्योंकि परमाणु निरवयव होते हैं। अतः उनके मध्य भेद के साधक के रूप में विशेष नामक पदार्थ स्वीकार किया जाता है। प्रत्येक नित्य द्रव्य पर एक-एक विशेष रहता है तथा वही नित्य द्रव्यों का परस्पर भेदक होता है। किन्तु विशेषों के मध्य किसी अन्य भेदक की अपेक्षा न होने के कारण उन्हें स्वतोव्यावृत्त (एवं स्वतो व्यावर्तक) कहा जाता है।

दिनकरी- स्वत एवेति । स्वतोव्यावृत्तत्वञ्च स्वभिन्नलिङ्गक-स्वविशेष्यक-स्वसजातीयेतरभेदानुमित्यविषयत्वम् । साजात्यञ्च पदार्थविभाजकोपाधिरूपेण, तेन घटादेस्तादात्म्येन व्यावृत्तत्वेऽपि, विशेषस्य गुणादिशून्यत्वेनेतरभेदानुमितिर्विषयत्वेऽपि, द्रव्यादेरपि प्रमेयत्वादिना विशेषसजातीयत्वेऽपि न क्षतिः ।

भाषानुवाद- स्वभिन्न हेतु के द्वारा स्व में स्वजातीयेतरभेदानुमिति की विषयता ही स्वतोव्यावृत्तत्व है।

विशेषार्थ- घट आदि पदार्थ की सजातीय घटान्तर से भेद के साधनार्थ अनुमिति स्वभिन्न अर्थात् कपाल आदि लिंग के द्वारा होती है, तथा उक्त अनुमिति की विषयता ही घट आदि में होने से उनमें स्वतोव्यावर्तकता नहीं आती है। किन्तु उक्त अनुमिति की विषयता विशेष में न होने के कारण वह स्वतोव्यावर्तक होता है, क्योंकि विशेष में विशेषान्तर से भेद की सिद्धि स्वभिन्न हेतु के द्वारा नहीं होती है।

भाषानुवाद- साध्य घटक साजात्य पदार्थ-विभाजक द्रव्यत्व आदि रूप से विवक्षित है, क्योंकि यहाँ दो निषेधों 'स्वभिन्नलिङ्गक' एवं 'अविषयत्व' का निवेश किया गया है। यदि दोनों निषेधों को हटाकर विधिमुखेन—'स्वलिङ्गक अनुमितिर्विषयत्व' का निवेश किया जाये तो घट आदि में भी स्वतोव्यावर्तकत्व प्रसक्त हो जायेगा। घट आदि पदार्थों में भी तादात्म्यसम्बन्ध से स्वस्वरूप हेतु के द्वारा इतरभेदानुमिति की विषयता सम्भव है। अतः स्वभिन्नलिङ्गक पद एवं अविषयत्व पद का निवेश किया गया है। यदि इतरभेदानुमित्यविषयत्व को ही साध्य बनाया जाये अर्थात्

भेद में स्वसजातीयप्रतियोगिकत्व का निवेश न किया जाये तो विशेष में भी गुणादिशून्यत्व रूप हेतु के द्वारा द्रव्यादिभेद की सिद्धि सम्भव होने के कारण बाध की प्रसक्ति हो जायेगी । अतः स्वसजातीय पद का प्रवेश किया गया है । विशेष में विशेषान्तर से भेद की सिद्धि गुणशून्यत्व आदि स्वभिन्नलिंग के द्वारा सम्भव नहीं है । अतः बाध का परिहार हो जाता है । उसी प्रकार साध्य घटक साजात्य का पदार्थ विभाजकोपाधि द्रव्यत्व आदि रूप से निवेश न किया जाये तो उपर्युक्त बाध का परिहार सम्भव नहीं हो सकेगा, क्योंकि प्रमेयत्व आदि व्यापकधर्म के द्वारा द्रव्य भी विशेष का सजातीय होता है। अतः गुणादिशून्यत्वरूप हेतु से विशेष में विशेषसजातीय (प्रमेयत्व आदि रूप से) द्रव्य से भेद की सिद्धि सम्भव है। पदार्थविभाजकोपाधि के द्वारा सजातीयता का निवेश करने पर विशेष का सजातीय विशेष ही हो सकता है, द्रव्य आदि नहीं । इस प्रकार विशेष का उपर्युक्त स्वरूप निर्दुष्ट सिद्ध होता है ।

दिनकरी- 'नित्यद्रव्यवृत्तिः, इति विशेषाणां स्थानकथनं, न तल्लक्षणे प्रविष्टं, प्रयोजनाभावात् । तत्र—विशेषव्यावृत्तौ । नन्वेतत्परमाणुत्वादयो व्यावर्तका भविष्यन्ति, किं विशेषेणेति चेत्, न, अव्यावृत्तधर्मस्य व्यावर्तकत्वासम्भवात्, तत्र व्यावर्तकान्तरापेक्षायामनवस्थानात् । ननु विशेषेष्वेष प्रसङ्ग इति चेत्, न, तस्य धर्मिग्राहकमानेन स्वतोव्यावृत्ततथैव सिद्धेः । एवञ्च नित्यद्रव्येषु विशेषाः, तद्गुणास्तु न विशेषवन्तः, आश्रयरूपेण विशेषेणैव तेषां व्यावृत्तत्वात्, आश्रयस्य च विशेषवत्तया व्यावृत्तत्वेन विशेषत्वसम्भवादिति भावः । ईश्वराकाशयोर्नित्यज्ञान-शब्दाभ्यां व्यावृत्तेःसम्भवान्न तत्र विशेष इत्यप्याहुः ।

नवीनास्तु विशेषेऽतिरिक्ते मानाभावः, यथैव विशेषाणां स्ववृत्तिधर्म विना व्यावृत्तत्वं, तथैव नित्यद्रव्याणामपीत्याहुः ।

भाषानुवाद- नित्यद्रव्यवृत्ति इस वाक्य के द्वारा विशेष पदार्थों के स्थान का निर्देश किया गया है न कि नित्यद्रव्यवृत्तिता लक्षणकुक्षि में घटकतया प्रविष्ट है, क्योंकि उस विशेषण के निवेश का कोई प्रयोजन नहीं है । अन्त्यत्व अथवा स्वतोव्यावर्तकत्व मात्र लक्षण ही पर्याप्त है ।

एक विशेष की विशेषान्तर से व्यावृत्ति में किसी अन्य विशेष की अपेक्षा नहीं है यह बात ऊपर ग्रन्थकार द्वारा कही गयी है तथा परमाणुओं के मध्य परस्पर भेद के साधक के रूप में विशेष को स्वीकार किया गया है। इस पर यह प्रश्न उठाया जा सकता है कि एक परमाणु का अन्य परमाणु से भेदक तत्परमाणुत्व भी हो सकता है, ऐसी स्थिति में विशेष को स्वीकार करना अनावश्यक है। इस प्रश्न का समाधान करते हुये व्याख्याकार कहते हैं कि तत्परमाणुत्व स्वयं अव्यावृत्त होने के कारण व्यावर्तक नहीं हो सकता। तात्पर्य यह है कि इतर पदार्थ से भेदक के रूप में अभिमत धर्म यदि इतर पदार्थ में अवृत्तितया ज्ञात हो तो उसे व्यावृत्त धर्म कहते हैं और वही धर्म व्यावर्तक भी हो सकता है। तत्परमाणुत्व अन्य परमाणु में अवृत्तितया ज्ञात न होने के कारण अव्यावृत्त होता है, अतः व्यावर्तक नहीं हो सकता। यदि तत्परमाणुत्व की परमाण्वन्तर में अवृत्तितया के साधनार्थ किसी अन्य व्यावर्तक हेतु की कल्पना करें तो अनवस्था प्रसक्त हो जायेगी।

यहाँ यह आशंका की जा सकती है कि जो आपत्ति तत्परमाणुत्व को हेतु बनाने पर की गयी वही विशेष को हेतु बनाने पर भी की जा सकती है, क्योंकि विशेष की भी व्यावृत्तता प्रमाणान्तर से सिद्ध नहीं है तथा उसके साधनार्थ किसी अन्य व्यावर्तक हेतु को उपस्थापित करने पर पूर्ववत् अनवस्था प्रसक्त हो जायेगी। इस प्रश्न के समाधानार्थ व्याख्याकार कहते हैं कि एक परमाणु पर रहने वाले विशेष की व्यावृत्तता धर्मिग्राहकप्रमाण से ही सिद्ध है, क्योंकि अनुमान द्वारा विशेष की स्वतोव्यावृत्त रूप से ही सिद्धि होती है।

विशेषार्थ- परमाणुओं में परमाण्वन्तर से भेद के साधक के रूप में ही विशेष की सिद्धि की जाती है। ऐसी स्थिति में यदि विशेष को व्यावृत्त अर्थात् परमाण्वन्तर में अवृत्ति न माना जाये तो भेदसाधक न हो सकने के कारण विशेष की ही सिद्धि नहीं हो सकेगी। विशेष की व्यावृत्तता प्रमाणान्तर निरपेक्ष होने के कारण पूर्ववत् अनवस्था का भी प्रसंग नहीं होता है।

भाषानुवाद- नित्य द्रव्यों पर ही विशेष रहते हैं न कि उनके गुणों पर भी, क्योंकि आश्रयरूप व्यावर्तक के द्वारा ही गुणों की परस्पर व्यावृत्ति

सम्भव है । ऐसी स्थिति में उनमें विशेष की कल्पना अनावश्यक है । नित्य द्रव्यरूप आश्रय स्वयं विशेषाश्रय होने के कारण उनकी व्यावर्तकता में कोई बाधा नहीं है ।

कतिपय आचार्यों का अभिप्राय है कि समस्त नित्य द्रव्यों में विशेष को स्वीकार करने की आवश्यकता नहीं है, क्योंकि आकाश एवं ईश्वर की अन्य से व्यावृत्ति क्रमशः शब्द एवं नित्यज्ञान के द्वारा भी सम्भव है ।

नव्य आचार्यों का अभिमत है कि जिस प्रकार विशेषों को स्वतो व्यावर्तक माना जाता है उसी प्रकार नित्य द्रव्यों को ही स्वतो व्यावर्तक मान लेने से परस्पर व्यावृत्ति का निर्वाह हो सकता है, अतः विशेष नामक अतिरिक्त पदार्थ में कोई प्रमाण नहीं है ।

कारिकावली—

घटादीनां कपालादौ द्रव्येषु गुणकर्मणोः ।

तेषु जातेश्च सम्बन्धः समवायः प्रकीर्तितः ॥११॥

भाषानुवाद— घट आदि अवयवियों का कपालादि अवयवों के साथ, गुण एवं कर्म का द्रव्य के साथ तथा जाति का द्रव्य, गुण एवं कर्म के साथ जो सम्बन्ध है, उसे समवाय कहते हैं ।

मुक्तावली—समवायं दर्शयति—घटादीनामिति । **अवयवावयविनोः, जातिव्यक्त्योः, गुणगुणिनोः, क्रियाक्रियावतोः, नित्यद्रव्यविशेषयोश्च यः सम्बन्धः, स समवायः ।**

भाषानुवाद— अवयव का अवयवि के साथ, जाति का व्यक्ति के साथ, गुण का गुणी द्रव्य के साथ, क्रिया का क्रियाश्रय द्रव्य के साथ एवं विशेष का नित्य द्रव्यों के साथ जो सम्बन्ध है उसे समवाय कहते हैं ।

दिनकरी—“घटादीनां कपालादौ द्रव्येषु गुणकर्मणोः । तेषु जातेश्च सम्बन्धः” इति मूलम् । तत्र **घटपदकपालपदे अवयव्यवयवपरे इत्याह—**अवयवावयविनोरिति । ‘जातेश्च’ इति ‘च’ कारणेन नित्यद्रव्येषु **विशेषसम्बन्धः समुच्चीयत इत्याह—** नित्यद्रव्यविशेषयोरिति ।

भाषानुवाद— यद्यपि मूलकारिका में घट का कपाल के साथ सम्बन्ध

उल्लिखित है तथापि यहाँ घट एवं कपाल पद क्रमशः अवयवि एवं अवयवों के सूचक हैं । इसी अभिप्राय से घट एवं कपाल के स्थान पर अवयव एवं अवयवि शब्द का प्रयोग किया गया है । इसी प्रकार मूलकारिका में, यद्यपि जाति तक का ही उल्लेख किया गया है, विशेष एवं नित्य द्रव्यों के मध्य सम्बन्ध का उल्लेख नहीं है तथापि उक्त सम्बन्ध को मूलस्थ च शब्द (जातेश्च) के द्वारा निदृष्ट किया गया है जिसे मुक्तावलीकार ने उपर्युक्त कारिका के व्याख्यान के प्रसंग में स्वयं शब्दतः उल्लिखित कर दिया है ।

मुक्तावली-समवायत्वं नित्यसम्बन्धत्वम् । तत्र प्रमाणं तु, गुणक्रियादिविशिष्टबुद्धिर्विशेषणविशेष्यसम्बन्धविषया, विशिष्ट-बुद्धित्वात्, दण्डी पुरुष इति विशिष्टबुद्धिवदित्यनुमानेन संयोगादिबाधात् समवायसिद्धिः ।

भाषानुवाद-नित्य सम्बन्ध को समवाय कहा जाता है । अर्थात् जो पदार्थ नित्य होते हुए सम्बन्धस्वरूप होता है, उसे समवाय कहते हैं । समवाय की सिद्धि अनुमान-प्रमाण के द्वारा की जाती है-प्रत्येक विशिष्टबुद्धि विशेषण और विशेष्य के मध्य किसी न किसी सम्बन्ध को अवश्य विषय बनाती है। जिस प्रकार 'दण्डी पुरुषः' इस विशिष्ट बुद्धि में दण्ड एवं पुरुष के मध्य विद्यमान संयोगसम्बन्ध भी भासित होता है, उसी प्रकार गुणविशिष्ट द्रव्य-बुद्धि एवं क्रियाविशिष्ट द्रव्यबुद्धि भी एक विशिष्टबुद्धि है, अतः वह भी विशेषण एवं विशेष के मध्य किसी न किसी सम्बन्ध को अवश्य विषय बनाएगी । गुण एवं क्रिया का द्रव्य के साथ संयोग आदि सिद्ध सम्बन्ध बाधित होने के कारण उपर्युक्त प्रतीति के विषय के रूप में समवाय नामक एक अतिरिक्त पदार्थ की सिद्धि होती है ।

दिनकरी- समवायलक्षणमाह-नित्यसम्बन्धत्वमिति । सम्बन्धश्चात्र सम्बन्धिभिन्नो ग्राह्यः, तेन नित्याभावादिस्वरूपसम्बन्धे नातिव्याप्तिः । ननु समवायस्य सम्बन्धत्वे किं मानमित्याशङ्क्याह-तत्र प्रमाणं त्विति । 'गुणक्रियादि' इत्यादिना जातिपरिग्रहः । संयोगादीति । द्रव्ययोरेव संयोग इति नियमादिति भावः ।

अत्र समवायसम्बन्धेन पटत्वावच्छिन्नं प्रति तादात्म्यसम्बन्धेन

तन्तुत्वेन हेतुत्वात् कार्यतावच्छेदकसम्बन्धविधया समवायसिद्धिः । न च समवायस्थाने स्वरूपसम्बन्धं निवेश्य कार्यकारणभावः कल्पनीय इति वाच्यं, तथा सति यत्समवेतं कार्यमुत्पद्यते तत् समवायिकारणमिति समवायिकारणव्यवस्था न स्यात् । न च यत्सम्बद्धं कार्यमुत्पद्यते तत् समवायिकारणमित्येवास्त्विति वाच्यं, कपालसम्बद्धघटध्वंसं प्रति कपालस्य समवायिकारणत्वप्रसङ्गादित्यपि द्रष्टव्यम् ।

भाषानुवाद-‘नित्यत्वे सति सम्बन्धत्वं’ इस प्रकार समवाय का लक्षण किया जाता है । उक्त लक्षण में सम्बन्धि-भिन्न ही सम्बन्ध पद से अभिप्रेत है, अन्यथा नित्य अभाव आदि रूप स्वरूपसम्बन्ध में ‘नित्यत्व एवं सम्बन्धत्व’ दोनों रहने के कारण अतिव्याप्ति प्रसक्त हो जाएगी । स्वरूप- सम्बन्ध अन्यतर सम्बन्धि (विशेषण अथवा विशेष्य) स्वरूप होने के कारण प्रस्तुत प्रकरण में सम्बन्ध के रूप में गृहीत नहीं किया जा सकता है ।

समवाय के सम्बन्धत्व की सिद्धि के लिए प्रमाण के रूप में उपस्थापित अनुमान में द्रव्य के साथ जिस प्रकार गुण एवं क्रिया के सम्बन्ध का उल्लेख किया गया है, उसी प्रकार जाति का भी उल्लेख आवश्यक है, जो कि स्वयं ग्रन्थकार ने ‘गुणक्रियादि’ इस वाक्य में घटक आदि पद से कर दिया है । दो द्रव्यों के मध्य संयोगसम्बन्ध सम्भव है । फलतः उपर्युक्त अनुमान घटक प्रतीति में वह विषय नहीं हो सकता । अतएव ग्रन्थकार ने संयोग का बाध प्रदर्शित किया है ।

इसी प्रकार समवायसम्बन्ध की सिद्धि में अन्य प्रमाण भी प्रस्तुत किया जा सकता है । समवायसम्बन्ध से पटत्वावच्छिन्न के प्रति तादात्म्यसम्बन्ध से तन्तुत्वावच्छिन्न कारण होता है । इस कार्यकारणभाव के आधार पर कार्यता के अवच्छेदक सम्बन्ध के रूप में समवायसम्बन्ध की सिद्धि होती है । इस प्रक्रिया में अनुमान का प्रयोग इस प्रकार किया जा सकता है “तादात्म्यसम्बन्धावच्छिन्नतन्तुत्वावच्छिन्नकारणतानिरूपितघटत्वावच्छिन्न-कार्यता, किञ्चित्सम्बन्धावच्छिन्ना, कार्यतात्वात्” । यहाँ यह आशंका उठायी जा सकती है कि उपर्युक्त कार्यकारणभाव में समवायसम्बन्ध के स्थान पर यदि स्वरूपसम्बन्ध का निवेश कर दें तो उक्त अनुमान के आधार पर समवाय

की सिद्धि नहीं की जा सकती है। किन्तु ऐसी स्थिति में 'यत्समवेतं कार्यम् उत्पद्यते तत् समवायिकारणं' (जहाँ कार्य समवायसम्बन्ध से उत्पन्न होता है उसे समवायिकारण कहते हैं।) इस प्रकार के समवायिकारण लक्षण का विरोध हो जाएगा, क्योंकि समवायसम्बन्ध को मानने पर ही उपर्युक्त लक्षण उपपन्न हो सकता है। अतः उपर्युक्त कार्यकारणभाव में पटनिष्ठ कार्यता का अवच्छेदक सम्बन्ध समवाय को ही मानना औचित्यपूर्ण है। यद्यपि 'यत्समवेतं' के स्थान पर 'यत्सम्बद्धं कार्यं' इत्यादि रीति से समवायिकारण के लक्षण का परिष्कार करने पर समवाय को स्वीकार किए बिना भी कार्यकारणभाव का निर्वाह किया जा सकता है, तथापि ऐसी स्थिति में घटध्वंस के प्रति कपाल में कारणता प्रसक्त हो जाएगी, क्योंकि घट का ध्वंस स्वरूपसम्बन्ध से कपाल में उत्पन्न होता है। अतः कार्यतावच्छेदकसम्बन्ध के रूप में समवायसम्बन्ध को ही मानना उचित प्रतीत होता है।

मुक्तावली— न च स्वरूपसम्बन्धेन सिद्धसाधनम्, अर्थान्तरं वा, अनन्तस्वरूपाणां सम्बन्धत्वकल्पने गौरवात्, लाघवादेकसमवायसिद्धिः ।

भाषानुवाद— उपर्युक्त रीति से अनुमान के द्वारा समवाय को सिद्ध करने पर यह प्रश्न उठाया जा सकता है कि उक्त सम्बन्ध के रूप में स्वरूपसम्बन्ध को मानकर भी उपर्युक्त प्रतीतियों का उपपादन किया जा सकता है। ऐसी स्थिति में उक्त अनुमान में सिद्धसाधन एवं अर्थान्तरदोष की प्रसक्ति होती है। इस प्रश्न का समाधान करते हुए ग्रन्थकार कहते हैं कि स्वरूपसम्बन्ध प्रतियोगी एवं अनुयोगी अन्यतर स्वरूप होता है। द्रव्य आदि अनुयोगियों एवं गुण, कर्म आदि प्रतियोगियों के अनन्त होने के कारण तत्स्वरूप सम्बन्ध भी अनन्त हो जाएगा। अतः स्वरूप को उपर्युक्त प्रतीतियों के नियामक सम्बन्ध के रूप में स्वीकार करने पर अनन्त पदार्थों की सम्बन्धता स्वीकार करनी होगी, जो अत्यन्त गौरवग्रस्त है। अतः उक्त प्रतीति के नियामक सम्बन्ध के रूप में एक समवायसम्बन्ध को मानना ही लघुभूत होने के कारण उचित है।

दिनकरी— सिद्धसाधनमिति—अयुतसिद्धयोः स्वरूपसम्बन्ध इति वदतः परस्येति शेषः । अर्थान्तरं वेति । समवायसाधने प्रवृत्तानां

नैयायिकानामिति शेषः । ननु तथापि समवायस्यैकत्वे किं मानमत आह—लाघवादिति । तथा च यथा क्षित्यादिजनकतयेश्वरो लाघवादेक एव सिद्ध्यति, तथा समवायोऽपीत्यर्थः ।

भाषानुवाद— समवाय के स्थान पर स्वरूपसम्बन्ध मानने पर ग्रन्थकार ने सिद्ध-साधन एवं अर्थान्तर नामक दो दोषों का आक्षेप किया है । व्याख्याकार उक्त दोनों दोषों को अलग-अलग अभिप्राय से व्याख्यायित करते हैं । तदनुसार जो लोग अयुतसिद्ध पदार्थों के मध्य स्वरूपसम्बन्ध मानते हैं, उनके अनुसार उक्त अनुमान में सिद्धसाधन नामक दोष होता है, क्योंकि पूर्वतः सिद्ध स्वरूपसम्बन्ध का ही साधन अनुमान के द्वारा किया जा रहा है । तथा अतिरिक्त समवाय के साधन में प्रवृत्त नैयायिकों के मत में अर्थान्तर नामक दोष हो सकता है । अभीष्ट की असिद्धि अथवा अनभीष्ट की सिद्धि को अर्थान्तर कहा जाता है । यहाँ स्वाभीष्ट समवायसम्बन्ध की सिद्धि न होने से अर्थान्तर दोष प्रसक्त होता है ।

समवाय के एकत्व में ग्रन्थकार लाघव को भी प्रमाण के रूप में उपस्थापित करते हैं । अर्थात् जिस प्रकार क्षिति, अंकुर आदि के जनक के रूप में लाघवात् एक ईश्वर की सिद्धि होती है, उसी प्रकार गुण-क्रियादि विशिष्ट बुद्धि के विषय के रूप में सिद्ध समवायसम्बन्ध में लाघवात् एकत्व की भी सिद्धि होती है ।

मुक्तावली—न च समवायस्यैकत्वे वायौ रूपवत्ताबुद्धिप्रसङ्गः, तत्र रूपसमवायसत्त्वेऽपि रूपाभावात् ।

भाषानुवाद— समवायसम्बन्ध को एक मानने पर यह आपत्ति प्रदर्शित की जा सकती है कि जिस प्रकार पृथ्वी आदि में रूप-समवाय के रहने से रूपवत्ता की बुद्धि होती है उसी प्रकार वायु में भी रूपवत्ता की बुद्धि होनी चाहिये, क्योंकि रूपवत्ता बुद्धि में रूप-समवाय प्रयोजक होता है, वायु में रहने वाला स्पर्श-समवाय एवं पृथ्वी आदि में रहने वाला रूप-समवाय एक होने से वायु में भी रूप-समवाय विद्यमान है । इस प्रश्न का समाधान करते हुए ग्रन्थकार कहते हैं कि रूपवत्ता बुद्धि में प्रयोजक रूप होता है । समवाय की एकता के कारण वायु में रूप-समवाय के होते हुए रूप के न

होने के कारण रूपवत्ता की बुद्धि नहीं होती है ।

दिनकरी- रूपवत्ताबुद्धीति— रूपवत्ताबुद्धेः प्रमात्वप्रसङ्ग इत्यर्थः ।
स्पर्शसमवाय-रूपसमवाययोरैक्यादिति भावः । तत्र—वायौ ।
रूपाभावादिति । न च रूपसमवायसत्त्वे तेन सम्बन्धेन तत्र कथं रूपाभावः ?
सम्बन्धसत्त्वस्य तेन सम्बन्धेन सम्बन्धिसत्त्वव्याप्यत्वादिति वाच्यं,
रूपनिरूपितत्वविशिष्टसमवायस्यैव रूपसम्बन्धतया वायौ तदभावात् ।
न च विशिष्टस्यानतिरिक्तत्वेन विशिष्टसमवायोऽपि वायावस्तीति
वाच्यं, रूपनिरूपितत्वविशिष्टसमवायनिरूपिताधिकरणताया एव
रूपसम्बन्धत्वात्, तस्या वायावभावात् । पृथिव्यां गन्धस्य समवायः, न
जले इत्यादिप्रतीतेः समवायस्य नानात्वमिति तु नव्याः ।

भाषानुवाद- समवाय की एकविधता मानने पर वायु में रूपवत्ता बुद्धि का आपादन किया गया है जिसका तात्पर्य रूपवत्ता बुद्धि के प्रमात्व के आपादन से है, क्योंकि भ्रमात्मक रूपवत्ता बुद्धि वायु में होती ही है । रूपवत्ता बुद्धि में रूपसमवाय प्रयोजक है, जो कि समवाय के एक होने के कारण स्पर्श-समवाय से अभिन्न है । अतः वायु में प्रमात्मक रूपवत्ता बुद्धि की आपत्ति की जाती है । आपत्ति के समाधान में ग्रन्थकार ने युक्ति दी है कि वायु में रूपसमवाय के होते हुए भी रूप न होने के कारण रूपवत्ता बुद्धि का आपादन नहीं किया जा सकता । किन्तु यहाँ यह प्रश्न उठता है कि जहाँ जिसका सम्बन्ध रहता है, वहाँ उस सम्बन्ध से उस सम्बन्धी की नियमेन विद्यमानता रहती है । ऐसी स्थिति में वायु में रूपसमवाय के रहने पर समवायसम्बन्ध से रूप का भी होना आवश्यक है । अतः वायु में रूपाभाव का कथन अनुचित है । इस प्रश्न का समाधान करते हुए व्याख्याकार कहते हैं कि—रूप-समवाय भी वस्तुतः वायु में नहीं है, क्योंकि रूपसमवाय का अर्थ है रूपनिरूपितत्व-विशिष्ट समवाय । वायु-निष्ठ समवाय में रूपनिरूपितत्व न होने के कारण वायु में रूपसमवाय भी नहीं रहता है । यदि विशिष्ट और शुद्ध को अभिन्न मान कर (विशिष्टं शुद्धात् नातिरिच्यते) रूपनिरूपितत्वविशिष्ट समवाय एवं केवल समवाय को एक माना जाय तो रूपसमवाय को त्याग कर रूपनिरूपितत्वविशिष्ट-

समवायनिरूपित-अधिकरणता को भी रूपसम्बन्ध तथा उसी को रूपवत्ता बुद्धि का प्रयोजक स्वीकार किया जाएगा । समवाय के एक होते हुए भी अधिकरण भेद से अधिकरणता भिन्न होने से रूपनिरूपितत्वविशिष्ट-समवायनिरूपित-अधिकरणता न होने से वायु में प्रमात्मक रूपवत्ता बुद्धि नहीं होती है ।

नवीन आचार्यों का समवाय के एकत्व के सम्बन्ध में अभिमत है कि पृथ्वी में गन्धसमवाय रहता है न कि जल में (पृथिव्यां गन्धसमवायः न तु जले) इस प्रतीति के आधार पर समवाय में नानात्व की सिद्धि होती है । अतः समवाय को एक मानना असंगत है ।

मुक्तावली- न चैवमभावस्यापि वैशिष्ट्यं सम्बन्धान्तरं सिद्ध्येदिति वाच्यं, तस्य नित्यत्वे भूतले घटानयनानन्तरमपि घटाभावबुद्धिप्रसङ्गात्, घटाभावस्य तत्र सत्त्वात्, तस्य च नित्यत्वात्, अन्यथा देशान्तरेऽपि घटाभावप्रतीतिर्न स्यात्, वैशिष्ट्यस्य च तत्र सत्त्वात् । मम तु घटे पाकरक्ततादशायां श्यामरूपस्य नष्टत्वात् न तद्वत्ताबुद्धिः । वैशिष्ट्यस्यानित्यत्वे त्वनन्तवैशिष्ट्यकल्पने तवैव गौरवम् । एवञ्च तत्तत्कालीनं तत्तद्भूतलादिकमेव तत्तदभावानां सम्बन्धः ।

भाषानुवाद- यहाँ पुनः यह प्रश्न उठाया जा सकता है कि यदि गुण, क्रिया आदि की विशिष्टबुद्धि के नियामक सम्बन्ध के रूप में अतिरिक्त समवाय की सिद्धि की जाती है, तो उसी प्रकार अभाव की विशिष्टबुद्धि के नियामक के रूप में प्रतियोगी-अनुयोगी से भिन्न किसी सम्बन्धान्तर की कल्पना प्रसक्त हो जाएगी । इस प्रश्न का समाधान ग्रन्थकार उस सम्बन्ध पर नित्यत्वानित्यत्व विकल्प के द्वारा करते हैं । तदनुसार अभाव का वैशिष्ट्यरूप सम्बन्ध यदि नित्य माना जाता है तो भूतल पर घटावस्था में भी घटाभाववत्ता बुद्धि की प्रसक्ति हो जाएगी, क्योंकि विशिष्टबुद्धि के प्रति विशेषण, विशेष्य एवं दोनों के मध्य सम्बन्ध का रहना आवश्यक होता है। प्रकृत सन्दर्भ में यद्यपि भूतल पर घट विद्यमान है तथापि घटाभाव एवं उसके सम्बन्ध के नित्य होने के कारण घटाभाववत्ताबुद्धि के तीनों कारण विद्यमान हैं । यदि घटाभाव को नित्य न माना जाय तो देशान्तर में भी

घटाभाव का ज्ञान न हो । घटाभाव, उसके सम्बन्ध एवं भूतल इन तीनों के विद्यमान रहने के कारण घट की स्थितिकाल में भी घटाभाववत्ता बुद्धि की आपत्ति हो जाएगी । समवाय की नित्यता स्वीकार करने पर इस प्रकार की आपत्ति नहीं की जा सकती, क्योंकि पाक-रक्तघट में यद्यपि नित्य होने के कारण श्यामरूप का समवाय भी विद्यमान रहता है तथापि श्यामरूप के नष्ट हो जाने के कारण श्यामरूपवत्ता बुद्धि नहीं होती है। यदि अभाव के वैशिष्ट्य को अनित्य माना जाये तो अनन्त सम्बन्धों की कल्पना करना अत्यन्त गुरुभूत होगा । अतः कालविशेष से युक्त भूतल आदि को ही घटाभाव का सम्बन्ध मानना युक्तियुक्त है ।

दिनकरी—सम्बन्धान्तरम्,—अतिरिक्तपदार्थतयेति शेषः । ‘सिद्धयेत्’ इत्यस्य भूतलादावित्यादिः । यदि वैशिष्ट्यमतिरिक्तमुररीक्रियते, तदा तन्नित्यमनित्यं वेति विकल्प्याऽऽद्ये दूषणमाह—तस्येति । ननु वैशिष्ट्यस्य तत्र सत्त्वेऽपि घटानयनदशायां तत्र घटाभावाभावादेव न घटाभावबुद्धिरत आह—घटाभावस्येति । तत्र—घटवति भूतले । तस्येति । घटाभावस्येत्यर्थः । अन्यथा—घटाभावस्यानित्यत्वे । देशान्तरेऽपि—घटशून्यदेशेऽपीत्यर्थः । घटत्वावच्छिन्नाभावस्यैकविधत्वादिति भावः । वैशिष्ट्यस्येति । वैशिष्ट्यस्य नित्यत्वाभ्युपगमपक्ष इत्यादिः । तत्र—घटानयनेन घटवति । न च घटवति न घटाभावबुद्धिः, घटवत्ताज्ञानस्य प्रतिबन्धकस्य सत्त्वादिति वाच्यं, घटवत्ताज्ञानविरहदशायां जायमानाया घटाभावबुद्धेः प्रमात्व-प्रसङ्गादित्यत्र तात्पर्यात् । ननु सिद्धान्तिनोऽपि मते पाकेन रक्ते घटे श्यामरूपसमवायस्य सत्त्वात् श्यामरूपवत्ताधीप्रसङ्ग इत्यत आह—मम त्विति । द्वितीये दूषणमाह—वैशिष्ट्यस्येति ।

भाषानुवाद—पूर्वपक्षी ने अभाव की विशिष्टबुद्धि के नियामक के रूप में सम्बन्धान्तर की सिद्धि की आपत्ति की थी । अर्थात् समवाय की तरह उक्त सम्बन्ध भी अतिरिक्त पदार्थ के रूप में सिद्ध होने लगेगा । सम्बन्ध को अतिरिक्त पदार्थ के रूप में स्वीकार करने पर उसकी नित्यता एवं अनित्यता का विकल्प प्रस्तुत करके उसका निरास किया गया है । यद्यपि यह कहा जा सकता है कि घटानयन काल में घटाभावरूप विशेषण के न रहने से भूतल में घटाभाववत्ता बुद्धि नहीं होती है, तथापि घटाभाव की नित्यता

का उल्लेख करके ग्रन्थकार ने पूर्व में ही उक्त सम्भावना का निराकरण कर दिया है । अर्थात् घटाभाव नित्य होने के कारण घटाधिकरण भूतल में भी विद्यमान रहता है, अन्यथा यदि घटाभाव को अनित्य माना जाए तो घटत्वावच्छिन्न अभाव के एक होने के कारण घट रहित प्रदेश में भी उसकी प्रतीति न हो । घटाभाव के सम्बन्ध को नित्य मानने के पक्ष में घटाभाव की तरह उसका सम्बन्ध भी भूतल पर विद्यमान रहता है, अतः घटाधिकरण भूतल में घटाभाव एवं उसके सम्बन्ध के रहने के कारण घटाभाववत्ता बुद्धि की प्रसक्ति होती है । यहाँ यह प्रश्न उठता है कि घटाभाववत्ता ज्ञान के प्रति घटवत्ता ज्ञान प्रतिबन्धक होता है, ऐसी स्थिति में घटाधिकरण भूतल में घटाभाववत्ता बुद्धि की आपत्ति नहीं की जा सकती । इस प्रश्न का समाधान करते हुए व्याख्याकार कहते हैं कि यद्यपि घटवत्ता ज्ञान के काल में घटाभाववत्ता बुद्धि नहीं हो सकती है तथापि घटाधिकरण भूतल में नियमेन घटवत्ता का ज्ञान होना आवश्यक नहीं है । जिस काल में घटवत्ता का ज्ञान नहीं हुआ है उस काल में घटाधिकरण भूतल में घटाभाववत्ता-बुद्धि के प्रमात्व की आपत्ति की जा सकती है ।

उपर्युक्त के आधार पर अतिरिक्त समवायवादी के पक्ष में भी यह आपत्ति की जा सकती है कि अग्निसंयोगरूप ताप के द्वारा जिस घट में श्याम रूप का नाश होकर रक्त रूप की उत्पत्ति हो गयी है, उस घट में भी श्याम रूपसमवाय के विद्यमान होने के कारण श्यामवत्ता बुद्धि क्यों नहीं होती । इस आपत्ति का परिहार ग्रन्थकार द्वारा पूर्ववत् यह कहते हुए कर दिया गया है कि रक्त घट में श्यामसमवाय के होते हुए भी श्यामरूप के न रहने के कारण श्यामरूपवत्ता बुद्धि नहीं होती, क्योंकि श्यामरूपवत्ता बुद्धि के लिए श्यामरूप का होना आवश्यक है । सम्बन्ध के अनित्यता का पक्ष ग्रन्थकार ने गौरव दोष का प्रदर्शन करते हुए खण्डित कर दिया है ।

दिनकरी- ननु वैशिष्ट्यान्ङ्गीकारे, घटाभावभूतलयोः कः सम्बन्धः? स्वरूपमिति चेत्? तथा सति घटशून्यतादशायामिव घटवत्तादशायामपि भूतले घटाभावबुद्धिस्तव मतेऽपि स्यात्, घटाभाव-भूतलयोस्तत्स्वरूपसम्बन्धस्य च तत्र सत्त्वादत आह-एवञ्चेति । तत्तत्कालीनमिति । घटाभाववद्भूतलमिति ज्ञानकालीनमित्यर्थः ।

तत्तद्भूतलादिकमिति । यत्र यत्र भूतले घटाभावबुद्धिस्तत्तद्भूतलादिक-
मित्यर्थः । तत्तद्भावानामिति । यस्य यस्याभावस्य बुद्धिस्तस्य तस्येत्यर्थः ।
तथा च न स्वरूपमात्रं सम्बन्धः, किन्त्वीदृशः स्वरूपविशेष इति न
पूर्वोक्तातिप्रसङ्ग इति भावः ।

भाषानुवाद- यहाँ पुनः यह आपत्ति प्रदर्शित की जा सकती है कि
यदि घटाभाव एवं भूतल का अतिरिक्त सम्बन्ध न मानकर स्वरूपसम्बन्ध
(घटाभाव अथवा भूतल स्वरूप) ही माना जाए तो घट की अवस्थिति-काल
में पूर्ववत् घटाभाव एवं भूतल दोनों के विद्यमान रहने के कारण घटाभाववत्ता
बुद्धि होनी चाहिए । इस प्रश्न का समाधान करते हुए ग्रन्थकार कहते हैं
कि सामान्यतः भूतल घटाभाव का सम्बन्ध न होकर 'घटाभाववत् भूतलम्'
इस ज्ञानकालीन भूतल को ही सम्बन्ध माना जाता है । फलतः जिस-जिस
अभाव का जिस-जिस स्थान पर ज्ञान होता है तत्-तत्-ज्ञानकालीन वह
अधिकरणविशेष ही उन-उन अभावों का सम्बन्ध माना जाता है । अतः
उपर्युक्त आपत्ति नहीं की जा सकती है ।

दिनकरी-नव्यास्तु— वैशिष्ट्यं पदार्थान्तरमेव, भूतलं घटाभाववदिति
प्रत्ययात्, स्वरूपसम्बन्धाभ्युपगमे चाभावाधिकरणवृत्त्यखण्डभेदता-
वन्मात्रविषयकज्ञानादिकमादाय विनिगमनाविरह इत्याहुः ।

भाषानुवाद- नवीन आचार्यों का आशय है कि 'भूतलं घटाभाववद्'
इस प्रतीति के आधार पर अभाव का सम्बन्ध भी अतिरिक्त पदार्थ ही सिद्ध
होता है । यदि स्वरूपसम्बन्ध को स्वीकार किया जाये तो भूतल पर रहने
वाले भूतल-भिन्नत्वप्रकारक प्रमा (इदं भूतलभिन्नं) के विशेष्य का भेद एवं
भूतल-मात्रविषयक ज्ञान आदि को लेकर विनिगमना-विरह की प्रसक्ति हो
जाएगी, अतः समवाय की तरह अभावीय सम्बन्ध को भी अतिरिक्त मानना
ही युक्तिसंगत है ।

कारिकावली-

अभावस्तुद्विधा संसर्गान्योन्याभावभेदतः ।

भाषानुवाद- संसर्गाभाव एवं अन्योन्याभाव भेद से अभाव दो प्रकार के होते हैं ।

मुक्तावली- अभावं विभजते-अभावस्त्विति । अभावत्वं-द्रव्यादिषट्कान्योन्याभाववत्त्वम् । संसर्गेति । संसर्गाभावान्योन्याभाव-भेदादित्यर्थः ।

भाषानुवाद- द्रव्यादिषट्क-भेद को अभावत्व कहते हैं, अर्थात् द्रव्य भेद, गुणभेद, कर्मभेद, सामान्यभेद, विशेषभेद, एवं समवायभेद ये छः भेद जहाँ रहते हैं उसे अभाव कहते हैं । यद्यपि अभाव के अनेक भेद होते हैं तथापि मुख्य रूप से संसर्गाभाव एवं अन्योन्याभाव इन दो प्रकारों से अभाव का विभाग किया जा सकता है ।

दिनकरी-द्रव्यादिषट्कान्योन्याभावेति । इह च द्रव्यत्वादि न प्रतियोगितावच्छेदकम् अननुगमात्, किन्तु तद्गतषट्त्वसङ्ख्यैव, द्विप्रतियोगिकभेदस्य द्वित्वमिवेति ध्येयम् । वस्तुतो भावत्वमेव तथा बोध्यम् ।

अत्र केचित्, भावभिन्नत्वस्याभावत्वे भावत्वरूपविशेषणज्ञानशून्यकाले घटो नास्तीति प्रतीत्यनापत्तिः, एवमन्योन्याभावत्वस्याभावत्वगर्भस्याग्रे वक्तव्यतयाऽभावत्वस्यान्योन्याभावत्वगर्भत्वेऽन्योन्याश्रयापत्तिः । एवम-भावत्वस्य भावभिन्नत्वरूपत्वेऽभावो न च भाव इति वाक्याच्छाब्द-बोधानुपपत्तिश्च, उद्देश्यतावच्छेदकविधेययोरैक्यादिति, तस्मादखण्डो-पाधिरनुयोगिताविशेषो वाऽभावत्वमिति वदन्ति ।

भाषानुवाद- द्रव्यादि षट्क भेद को अभावत्व कहा गया है । इन भेदों के प्रतियोगितावच्छेदक द्रव्यत्व, गुणत्व आदि धर्म नहीं हो सकते, क्योंकि वे अननुगत हैं। अतः द्रव्यादि षट् पदार्थों में रहने वाली षट्त्व संख्या ही प्रतियोगितावच्छेदक होती है । जिस प्रकार द्वि-प्रतियोगिक-भेद (उभयभेद) का प्रतियोगितावच्छेदक द्वित्व होता है । इस प्रसंग में व्याख्याकार अपनी अभिमति देते हैं कि उक्त भेद का प्रतियोगितावच्छेदक लाघवात् भावत्व ही होता है ।

विशेषार्थ- मूलकारोक्त षट्क भेद के प्रतियोगितावच्छेदक के रूप में

व्याख्याकार द्वारा षट्त्व संख्या को उपस्थापित करने से यह प्रतीत होता है कि द्रव्यादि षट् पदार्थों का एक भेद ही अभावत्व होता है न कि षट्भेदों का समूह। ऐसी स्थिति में यह आपत्ति उठ सकती है कि जिस प्रकार घट-पट उभय का भेद प्रत्येक घट एवं पट पर भी रहता है, उसी प्रकार द्रव्यादि षट्क भेद प्रत्येक द्रव्यादि में भी रह सकता है, क्योंकि उभयादिभेद को केवलान्वयी माना गया है। भेद षट्क को अभावत्वस्वरूप मानने पर उक्त आपत्ति नहीं की जा सकती है, क्योंकि जिस अधिकरणविशेष में षट्भेदान्तर्गत किसी एक भेद का भी प्रतियोगी विद्यमान हो वहाँ भेद षट्क नहीं रह सकता। अतः द्रव्यादि किसी भाव पदार्थ में न रहने के कारण भेद षट्क को अभावत्व रूप माना जा सकता है। सम्भवतः इसी अभिप्राय से व्याख्याकार ने भावत्व को प्रतियोगितावच्छेदक के रूप में प्रस्तावित किया है।

भाषानुवाद- यहाँ कतिपय आचार्यों का अभिमत है कि यदि भावत्व को प्रतियोगितावच्छेदक माना जाए तो पर्यन्ततः भाव-भिन्नत्व ही अभावत्व का स्वरूप पर्यवसित होगा। ऐसी स्थिति में जिस काल में घट आदि पदार्थों में भावत्व का ज्ञान नहीं हुआ है उस काल में भावत्वरूप विशेषण के ज्ञान के न रहने के कारण 'घटो नास्ति' इत्यादि प्रतीति अनुपपन्न हो जाएगी। दूसरी बात यह है कि अन्योन्याभाव का अभावत्वरूप धर्म से घटित-लक्षण (तादात्म्यसम्बन्धावच्छिन्नप्रतियोगिताक-अभावत्वम्) आगे प्रस्तावित है। ऐसी स्थिति में यदि अभाव का लक्षण भी अन्योन्याभाव से ही घटित बनाया जाये तो अन्योन्याश्रय की प्रसक्ति हो जाएगी, क्योंकि उक्त स्थिति में अन्योन्याभाव के ज्ञान के बिना अभावत्व का ज्ञान तथा अभावत्व के ज्ञान के बिना अन्योन्याभाव का ज्ञान सम्भव नहीं हो सकेगा।

अभावत्व को भाव-भिन्नत्व रूप मानने पर एक अन्य आपत्ति प्रस्तुत की जाती है कि अभेदान्वयबोध में उद्देश्यतावच्छेदक एवं विधेय का ऐक्य बाधक होता है। जिस प्रकार घटो घटः इस वाक्य में घटत्व ही उद्देश्यतावच्छेदक एवं विधेय होने के कारण उक्त वाक्य से शाब्दबोध नहीं होता है उसी प्रकार 'अभावो न भावः' इस ज्ञान में भावभिन्नत्वरूप अभावत्व ही

उद्देश्यतावच्छेदक है तथा भावभिन्नत्व ही विधेय भी है । अतः घटो घटः की तरह उक्त वाक्य से भी शाब्दबोध अनुपपन्न हो जाएगा। अतः अभावत्व को एक अखण्ड उपाधि अथवा प्रतियोगिताविशेषरूप मानना ही उचित है ।

दिनकरी- अत्र नव्याः, अभावत्वस्याखण्डोपाधित्वे प्रमाणाभावः, किन्तु भावभिन्नत्वं समवाय-सामानाधिकरण्यान्यरसम्बन्धावच्छिन्न-प्रतियोगिताकसत्ताभावरूपं, तच्च पूर्वानुपस्थितमपि प्रकारः, एवञ्च घटाभावपटाभावप्रतीतीनामभावांशेऽनुगतत्वमुपपद्यते । न च विषय-तानवस्था, सत्तात्यन्ताभावव्यक्तेः स्वरूपत एव प्रकारत्वोपगमात् । अत एव सत्तारूपप्रतियोगिज्ञानं विनाऽपि घटो नास्तीति बुद्धौ स प्रकारः, अभावत्वप्रकारकप्रत्यक्ष एव प्रतियोगिधियो हेतुत्वात्, अन्यथा इदं तम इति प्रतीत्यनापत्तेः । न च सत्ताभावरूपस्याभावत्वस्यानुपस्थितस्य प्रकारत्वे विशेषणधियो हेतुत्वे व्यभिचार इति वाच्यं, विशेषणभेदेन हेतुताया भिन्नत्वेन तत्र तद्धेतुत्वानुपगमात्, फलानुरोधित्वात् कल्पनाया इति प्राहुः ।

भाषानुवाद- इस सम्बन्ध में नवीन आचार्यों का अभिमत है कि अभावत्व को अखण्डोपाधि मानने में कोई प्रमाण नहीं है । अपितु भावभिन्नत्व ही अभावत्व है । पूर्वोक्त आपत्तियों के परिहार के विषय में नवीन आचार्य भावभिन्नत्व का अधोलिखित रीति से परिष्कार करते हैं—“समवाय-सामानाधिकरण्य-अन्यतरसम्बन्धावच्छिन्नप्रतियोगिताक-सत्ताभावः” । अर्थात् जहाँ समवाय अथवा सामानाधिकरण्य में से किसी एक सम्बन्ध से भी सत्ता नहीं रहती हो उसे अभाव कहते हैं । सत्ता द्रव्य, गुण तथा कर्म में समवायसम्बन्ध से तथा अनित्य द्रव्य, गुण, कर्म, सामान्य तथा विशेष में सामानाधिकरण्यसम्बन्ध से रहती है । अतः उक्त अन्यतर सम्बन्ध से सत्ता का अभाव अभावमात्र में निश्चित होने के कारण उसे अभावत्वस्वरूप कहा जा सकता है ।

विशेषार्थ- यहाँ यह ज्ञातव्य है कि सत्ता के अधिकरण में समवायसम्बन्ध से द्रव्य आदि पाँच पदार्थ ही रहते हैं, समवाय तथा अभाव स्वरूपसम्बन्ध से रहते हैं। किन्तु उन दोनों के स्वरूपसम्बन्धों में अन्तर यह है कि समवाय

का स्वरूपसम्बन्ध समवाय रूप है जबकि अभाव का अभावरूप। फलतः समवाय में भी द्रव्य आदि की तरह सामानाधिकरण्यसम्बन्ध से सत्ता रहती ही है। अतः उसमें अभाव का उपर्युक्त लक्षण अतिप्रसक्त नहीं होता है।

भाषानुवाद— एतादृश अभावत्व पूर्वतः अनुपस्थित होकर भी अभाव-प्रतीति में प्रकार हो सकता है। उपर्युक्त सत्ताभाव को अभावत्व रूप स्वीकार करने पर घटाभाव, पटाभाव इत्यादि समस्त प्रतीतियों का अभावांश में उक्त धर्म के द्वारा अनुगम भी संभव है। किन्तु यहाँ यह प्रश्न उपस्थापित किया जा सकता है कि अभावप्रतीति में प्रकारीभूत अभावत्व सत्ताभावस्वरूप होने के कारण उसका भी किसी न किसी धर्म के माध्यम से ही भान होना चाहिए, क्योंकि जाति एवं अखण्डोपाधि से अतिरिक्त समस्त धर्मों का किसी न किसी धर्म के माध्यम से ही भान होता है। ऐसी स्थिति में सत्ताभावस्वरूप होने के कारण अभावत्व का भी भान अभावत्व के माध्यम से ही सम्भव है। यहाँ पर भी अभावत्व यदि पूर्वोक्त रिति से सत्ताभावस्वरूप माना जाए तो अनवस्था की प्रसक्ति हो जाएगी। इस आक्षेप का समाधान करते हुए व्याख्याकार प्रत्येक सत्ताभावव्यक्ति का अभावबुद्धि में स्वरूपतः भान स्वीकार करते हैं। उनके अनुसार यही कारण है कि सत्तारूप प्रतियोगी के ज्ञान के न रहने पर भी 'घटो नास्ति' 'पटो नास्ति' इत्यादि प्रतीतियाँ सम्भव होती हैं, क्योंकि अभावत्वेन अभाव के प्रत्यक्ष में ही प्रतियोगी के ज्ञान को कारण माना गया है न कि अभाव के शाब्दबोध आदि में भी अन्यथा तेजः सामान्य के अज्ञात होने की स्थिति में 'इदं तमः' यह बुद्धि अनुपपन्न हो जाएगी, क्योंकि तेजः सामान्याभाव ही अन्धकार माना गया है। अतः 'इदं तमः' इत्यादि बुद्धि में जिस प्रकार तेजःसामान्याभावत्व विषय न होकर तेजोभावगत तद्व्यक्तित्व ही विषय होता है, उसी प्रकार 'घटो नास्ति' 'पटो नास्ति' इत्यादि प्रतीतियों में भी सामान्यतः सत्ताभाव विषय न होकर प्रत्येक सत्ताभाव-व्यक्ति ही विषय होती है। अतः उसे स्वरूपतः प्रकार मानने में कोई आपत्ति नहीं है। यहाँ पुनः यह आक्षेप किया जा सकता है कि यदि उपर्युक्त सत्ताभावरूप अभावत्व को पूर्णतः अनुपस्थिति दशा में भी प्रकार माना जाए तो विशिष्टबुद्धि के प्रति विशेषणज्ञान की कारणता

के नियम का भंग हो जाएगा । अतः सत्ता के ज्ञान के बिना सत्ताभावरूप अभावत्व को अभाव-प्रतीतियों में प्रकार बनाना सम्भव नहीं है । इस प्रश्न का समाधान करते हुए व्याख्याकार कहते हैं कि विशिष्टबुद्धि के प्रति सामान्यतः विशेषणज्ञान को यदि कारण माना जाए तो घटरूप विशेषण के ज्ञान होने पर पट विषयक विशिष्टबुद्धि भी प्रसक्त हो जाएगी, क्योंकि उभयत्र विशेषणत्वरूप सामान्य धर्म विद्यमान है । अतः तत्-तत् विशिष्ट-बुद्धि के लिए तत्-तत् विशेषणज्ञान की ही कारणता प्रमाणसिद्ध है, न कि सामान्यतः विशिष्टबुद्धित्वावच्छिन्न के प्रति विशेषणज्ञानत्वेन कारणता। इस प्रकार विशेषण के भेद से कारणता को भी भिन्न-भिन्न स्वीकार कर लेने पर भी अभावत्व-विशिष्टबुद्धि के प्रति विशेषणज्ञान की अकारणता की कल्पना की जा सकती है । फलानुरोधी कल्पना अनुचित नहीं होती है। इस प्रकार अभावत्व-विशिष्टबुद्धि के प्रति विशेषणज्ञान की कारणता स्वीकार न किये जाने के कारण पूर्वोक्त सत्ताभावरूप अभावत्व की अनुपस्थिति-दशा में भी अभाव-प्रतीति में प्रकार मानना युक्तियुक्त ही है ।

दिनकरी- 'संसर्गान्योन्याभावभेदतः'— इति मूलादेकः संसर्गाख्योऽ-परोऽन्योन्याभाव इति प्रतीयते, तच्चायुक्तं, संसर्गस्याभावत्वानङ्गीकारादित्यत आह-संसर्गाभावेति । तथा च द्वन्द्वान्ते श्रूयमाणस्याभावपदस्य प्रत्येकं सम्बन्धात् संसर्गाभावोऽन्योन्याभावश्चेति मूलार्थ इति भावः ।

भाषानुवाद- कारिका में कथित 'संसर्गान्योन्याभावभेदतः' इस वाक्य से यह आपाततः प्रतीत होता है कि संसर्ग एवं अन्योन्याभाव नामक दो अभाव होते हैं । किन्तु संसर्ग में अभावत्व का व्यवहार प्रामाणिक न होने के कारण यह अर्थ युक्तिसंगत नहीं है । अतः ग्रन्थकार "द्वन्द्वान्ते श्रूयमाणं पदं प्रत्येकम् अभिसम्बध्यते" अर्थात् द्वन्द्व समास के अन्त में विद्यमान पद का समासघटक प्रत्येक पदों में अन्वय होता है इस नियम के आधार पर संसर्गान्योन्याभाव पद के अन्त में श्रूयमाण अभाव पद का संसर्ग एवं अन्योन्य इन दोनों पदों के साथ अन्वय करते हुए संसर्गाभाव एवं अन्योन्याभाव इस प्रकार मूलार्थ प्रतिपादित करते हैं ।

कारिकावली-

प्रागभावस्तथा ध्वंसोऽप्यत्यन्ताभाव एव च ॥१२॥

एवं त्रैविध्यमापन्नः संसर्गाभाव इष्यते ।

भाषानुवाद- उपर्युक्त दो प्रकार के अभावों में से संसर्गाभाव प्रागभाव, प्रध्वंसाभाव एवं अत्यन्ताभाव भेद से तीन प्रकार का होता है ।

मुक्तावली- अन्योन्याभावस्यैकविधत्वात् तद्विभागाभावात् संसर्गाभावं विभजते-प्रागभाव इति । संसर्गाभावत्वमन्योन्याभावभिन्नाभावत्वम् । अन्योन्याभावत्वं तादात्म्यसम्बन्धावच्छिन्नप्रतियोगिताकाभावत्वम् । विनाश्यभावत्वं प्रागभावत्वम् । जन्याभावत्वं ध्वंसत्वम् । नित्यसंसर्गाभावत्वमत्यन्ताभावत्वम् । यत्र तु भूतलादौ घटादिकमपसारितं पुनरानीतञ्च, तत्र घटकालस्य सम्बन्धाघटकत्वादत्यन्ताभावस्य नित्यत्वेऽपि घटकाले न घटात्यन्ताभावबुद्धिः । तत्रोत्पादविनाशशाली चतुर्थोऽयमभाव इति केचित् ।

भाषानुवाद- अन्योन्याभाव एक प्रकार का ही होने के कारण उसका विभाग सम्भव नहीं है, अतः प्रागभाव आदि भेद से संसर्गाभाव का ही विभाग किया गया है । अन्योन्याभाव से भिन्न अभाव को संसर्गाभाव कहते हैं, तथा जिस अभाव की प्रतियोगिता तादात्म्यसम्बन्ध से अवच्छिन्न होती है उस अभाव को अन्योन्याभाव कहते हैं । जो अभाव विनाशशील होता है, उसे प्रागभाव कहते हैं । प्रतियोगी की उत्पत्ति के पूर्व रहने वाले प्रागभाव का प्रतियोगी की उत्पत्ति के बाद नाश हो जाता है । उत्पादशील अभाव को ध्वंस कहते हैं । इन दोनों से अतिरिक्त नित्य संसर्गाभाव को अत्यन्ताभाव कहा जाता है । अत्यन्ताभाव को नित्य मानने पर पूर्व की भाँति यह आपत्ति की जा सकती है कि घट की उपस्थिति के काल में भी घटात्यन्ताभाव की प्रतीति होनी चाहिए । इसका समाधान ग्रन्थकार पूर्व की भाँति ही निर्दिष्ट करते हैं कि इस काल में घटाभाव के रहते हुए भी घटाभाववत्ताबुद्धि-कालीन भूतल-संयोग के न रहने के कारण घटात्यन्ताभाव का ज्ञान नहीं होता है ।

कतिपय आचार्यों का अभिमत है कि जिस स्थान पर पूर्वतः विद्यमान घट का अपसारण कर पुनः आनयन किया गया हो वहाँ उत्पाद एवं विनाशशील एक अतिरिक्त संसर्गाभाव स्वीकार किया जाता है ।

दिनकरी- क्रमेण द्वयोरभावयोर्लक्षणमाह-संसर्गाभावत्वमिति। अन्योन्याभावेऽतिव्याप्तिवारणाया अन्योन्याभावभिन्नेति । घटादावति-व्याप्तिवारणायाभावपदम् । एवमग्रेऽपि । तादात्म्येति । तादात्म्यत्वेन तादात्म्यावच्छिन्नत्वं प्रतियोगितायां विवक्षितम्, तेन संयोगावच्छिन्न-प्रतियोगिताके संयोग्यत्यन्ताभावे नातिव्याप्तिः । प्रागभावस्य लक्षणमाह-विनाश्यभावत्वमिति । अत्र ध्वंसेऽतिव्याप्तिवारणाय विनाशीति ।

भाषानुवाद- संसर्गाभाव एवं अन्योन्याभाव का क्रमशः लक्षण इस प्रकार किया जा सकता है (१) “अन्योन्याभावभिन्नत्वे सति अभावत्वं=संसर्गाभावत्वम्” अर्थात् जो अभाव अन्योन्याभाव से भिन्न होता है उसे संसर्गाभाव कहते हैं । अन्योन्याभावभिन्नत्वरूप विशेषण का यदि प्रवेश न किया जाए तो केवल अभावत्व अन्योन्याभाव में भी रहने के कारण उसमें अतिव्याप्ति हो जाएगी । अतः अन्योन्याभाव-भिन्नत्व यह विशेषण दिया गया। इसी प्रकार यदि केवल अन्योन्याभाव-भिन्नत्व ही संसर्गाभाव का लक्षण किया जाए तो घट पटादि उदासीन पदार्थों में अतिव्याप्ति प्रसक्त हो जाएगी। अतः अभावत्व विशेषण भी आवश्यक है। (२) “अन्योन्याभावत्वम्=तादात्म्यसम्बन्धावच्छिन्नप्रतियोगिता-काभावत्वम्”, अर्थात् जिस अभाव की प्रतियोगिता तादात्म्यसम्बन्ध से अवच्छिन्न हो उसे अन्योन्याभाव कहते हैं । वस्तु पर रहने वाले असाधारण धर्म को तादात्म्य कहते हैं । ऐसी स्थिति में यद्यपि यह आपत्ति की जा सकती है कि संयोगिपदार्थ का संयोग असाधारण धर्म होने के कारण तादात्म्यसम्बन्ध रूप होता है । अतः संयोगसम्बन्ध से संयोगिपदार्थ का अत्यन्ताभाव भी तादात्म्यसम्बन्धावच्छिन्नप्रतियोगिताक अत्यन्ताभाव होता है । अतः अन्योन्याभाव के लक्षण की उक्त अत्यन्ताभाव में अतिव्याप्ति हो जायेगी, तथापि अन्योन्याभाव के लक्षण में तादात्म्यसम्बन्ध का तादात्म्यत्वेन रूपेण निवेश करने पर उक्त आपत्ति का परिहार किया जा सकता है, क्योंकि संयोग असाधारण धर्म होने के कारण तादात्म्यस्वरूप

होते हुए भी उसका संयोगत्वेन भान होता है, न कि तादात्म्यत्वेन । इस लक्षण में केवल अभावत्व का निवेश करने पर पूर्ववत् प्रागभाव आदि में अतिव्याप्ति हो जाएगी, अतः तादात्म्यसम्बन्धावच्छिन्नत्व का निवेश आवश्यक है । पूर्वोक्त रीति से ही घट-पट आदि भाव पदार्थों में अतिव्याप्ति वारण के लिए परिभाषा में अभाव पद का सन्निवेश आवश्यक है ।

ग्रन्थकार ने विनाशी अभाव को प्रागभाव कहा है । तदनुसार “विनाशित्वे सति अभावत्वम्” प्रागभाव का लक्षण सिद्ध होता है । उक्त लक्षण में ध्वंस में अतिव्याप्ति के वारणार्थ ‘विनाशि’ पद का सन्निवेश किया गया है ।

दिनकरी- ननु प्रागभावसत्त्वे किं मानमिति चेत्, अत्रोत्पन्नस्य पुनरुत्पादभिः तत्सिद्धिरिति प्राञ्चः । केचित्तु जातो घटध्वंस इति प्रत्यक्षबलेन नाशोऽतिरिच्यते न तु प्रागभावः, इहेदानीं घटप्रागभाव इति लोकानां प्रत्ययाभावात् । न च तद्घटोत्पत्त्यापत्तिः, प्रागभावाङ्गीकारे च तदभावादेव न पुनस्तदुत्पत्तिरिति वाच्यं, जन्यद्रव्यत्वावच्छिन्नं प्रति जनकतया क्लृप्तस्य समवायसम्बन्धावच्छिन्नप्रतियोगिताकद्रव्याभावस्य विरहेणैव तदापत्यसम्भवात् । न च जन्यद्रव्याभावस्य जन्यद्रव्योत्पत्तिकालीनोत्पत्ति-कध्वंसाभावस्य वा हेतुत्वमित्यत्र विनिगमनाविरहेण तादृशध्वंसाभावानाञ्च कारणतामपेक्ष्य लाघवादेक एव प्रागभावो हेतुः कल्प्यत इति वाच्यं, प्रागभावकल्पनेऽपि तत्कालोत्पत्तिकानन्तपदार्थप्रतियोगिकानामनन्तानां प्रागभावानां विनिगमनाविरहेण हेतुताया दुर्वरत्वात्, तथा च प्रागभाव-रूपधर्मिकल्पनागौरवं परमतिरिच्यते इत्याहुः ।

भाषानुवाद- प्राचीन आचार्य उत्पन्न पदार्थ के पुनः अनुत्पाद को ही प्रागभाव के अस्तित्व में प्रमाण मानते हैं । अर्थात् उत्पन्न घट की पुनः उत्पत्ति दण्ड आदि समस्त कारणों के विद्यमान रहते हुए भी नहीं होती है, क्योंकि घट की उत्पत्ति में घटप्रागभाव कारण होता है तथा वह घट के उत्पन्न होते ही नष्ट हो जाता है । यदि प्रागभाव को स्वीकार न किया जाये तो सकल सामग्रीसमवधान-काल में उत्पन्न घट की पुनः उत्पत्ति की प्रसक्ति हो जाएगी ।

कतिपय आचार्य ध्वंस को स्वतन्त्र अभाव मानते हैं, किन्तु वे प्रागभाव

को स्वीकार नहीं करते हैं। उनकी युक्ति है कि 'जातो घटः' की तरह 'जातो घटध्वंसः' इस प्रतीति के आधार पर घटध्वंस तो अतिरिक्त सिद्ध हो सकता है, किन्तु घटप्रागभाव के सिद्धि में कोई प्रमाण नहीं है, क्योंकि 'यहाँ पर घट प्रागभाव है', इस प्रकार की प्रतीति लोक में सिद्ध नहीं है। प्रागभाव की सिद्धि में प्राचीन आचार्यों द्वारा प्रयुक्त युक्ति समीचीन नहीं है, क्योंकि जन्य द्रव्यमात्र के प्रति समवायसम्बन्ध से जन्य द्रव्य को प्रतिबन्धक माना जाता है। यथा—जहाँ उत्पन्न घट की उत्पत्ति आपादनीय है वहाँ समवाय सम्बन्ध से घट पूर्वतः विद्यमान रहता है, अतः वहाँ घट की उत्पत्ति नहीं होती है। इस प्रकार द्रव्य की उत्पत्ति के प्रति समवायसम्बन्ध से द्रव्य को प्रतिबन्धक तथा तदभाव को कारण माना जाता है। ऐसा स्वीकार करने पर उत्पन्न पदार्थ के पुनरुत्पत्ति की आपत्ति का परिहार हो सकता है। अतः उसके उपपादनार्थ अतिरिक्त प्रागभाव को स्वीकार करना अनुचित है। यहाँ यह शंका की जा सकती है कि द्रव्य की उत्पत्ति के प्रति उपर्युक्त रीति से जिस प्रकार समवायसम्बन्धावच्छिन्न प्रतियोगिताक जन्याभाव कारण होता है उसी प्रकार जन्यद्रव्योत्पत्ति-कालीनोत्पत्तिक-ध्वंस भी कारण हो सकता है। यथा घट की उत्पत्ति काल में जिस प्रकार घट का अत्यन्ताभाव रहता है उसी प्रकार घट की उत्पत्ति काल में उत्पन्न (कतिपय अन्य पदार्थों के) ध्वंस भी रहते हैं। अतः घटोत्पत्ति के प्रति उनकी भी कारणता प्रसक्त होती है। ऐसी स्थिति में जन्य-द्रव्याभाव एवं उपर्युक्त ध्वंसाभाव के मध्य विनिगमना विरह की आपत्ति आ जाती है। अतः विनिगमनाविरह के कारण अनेक ध्वंसाभावों को कारण मानने पर गौरव होने से लाघवात् एक अतिरिक्त प्रागभाव को स्वीकार करना ही युक्तिसंगत है। इस प्रश्न का समाधान करते हुए व्याख्याकार कहते हैं कि अतिरिक्त प्रागभाव को स्वीकार करने पर घट की उत्पत्ति के काल में उत्पन्न (अन्य अनन्त पदार्थों) के प्रागभावों की भी कारणता प्रसक्त हो जाएगी। इस प्रकार प्रागभाव पक्ष में भी गौरव दोष समान ही है। पूर्व कल्प की अपेक्षया प्रागभाव पक्ष में प्रागभाव रूपी धर्मी की अतिरिक्त कल्पना भी करनी पड़ती है। इस प्रकार अतिरिक्त प्रागभाव पक्ष अत्यन्त गुरुभूत होने के कारण त्याज्य है।

दिनकरी-अत्र वदन्ति, स्वानधिकरणेषु तन्तुषु पटोत्पत्तिवारणाय सहस्रतन्तुकपटस्थले बहूनां तन्तूनां तत्संयोगानाञ्च तत्तद्व्यक्तित्वेन हेतुत्वकल्पनापेक्षयैका प्रागभावस्य हेतुता लघीयसी । अथैवमपि द्वित्रिचतुर्षु तन्तुषु सहस्रतन्तुकपटोत्पत्त्यापत्तिः । न च चरमसंयोगव्यक्तेस्तद्व्यक्तित्वेन हेतुत्वान्नापत्तिरिति वाच्यं, तथा सति स्वानधिकरणेषु तन्तुष्वपि चरमसंयोगाभावादेव पटोत्पत्तिवारणसम्भवे प्रागभावकल्पनानौचित्यादिति चेत्, न, चरमसंयोगस्य समवायघटितसामानाधिकरण्यप्रत्यासत्त्या हेतुत्वे तन्वन्तरेऽपि समवायेन पटोत्पत्त्या तत्र समवायेन चरमसंयोगाभावेन व्यभिचारापत्त्या समवायसम्बन्धेन तत्पटत्वावच्छिन्नं प्रति चरमसंयोगव्यक्तेः कालिकसम्बन्धेन हेतुता वाच्या । तथा च स्वानधिकरणतन्तुष्वपि कालिकविशेषणतया चरमसंयोगस्य सत्त्वात् पटोत्पत्तिवारणाय प्रागभावहेतुत्वस्यावश्यकत्वादिति । एवमप्यस्तु कश्चिदतिरिक्तः पदार्थः, तथापि तस्य सप्रतियोगिकत्वे प्रमाणाभाव इति तु तत्त्वम् ।

भाषानुवाद-प्रागभाव के समर्थकों का तात्त्विक अभिमत यह है कि अन्य तन्तुओं में पट की उत्पत्ति की आपत्ति के परिहारार्थ पट के प्रति तन्तुत्वेन कारणता न मानकर तन्तुगत तत्तद्-व्यक्तित्वेन कारणता स्वीकार करनी होगी, फलतः सहस्र तन्तुओं से निर्मित पट के प्रति सहस्र तन्तुओं में तथा उनके संयोगों में तत्तद्-व्यक्तित्वेन रूपेण कारणता माननी होगी । तदपेक्षया लाघवात् पट के प्रति पटप्रागभाव को कारण मानना उचित है । यहाँ भी यह आपत्ति उठाई जा सकती है कि यदि पट के प्रति तत्-तत् तन्तुओं को कारण न मानकर केवल प्रागभाव को ही कारण माना जाए तो सहस्र तन्तुओं से निर्मायमाण पट की दो तीन तन्तुओं द्वारा भी उत्पत्ति प्रसक्त हो जाएगी, क्योंकि प्रागभावरूप कारण प्रत्येक तन्तु में समान रूप से विद्यमान है । यदि इस आक्षेप के समाधानार्थ यह कहा जाए कि प्रत्येक तन्तुसंयोगों को कारण न मानकर केवल चरम तन्तुसंयोग को कारण माना जाए, दो-तीन तन्तुओं में चरम संयोग न होने से पट की उत्पत्ति नहीं होती है तो तुल्य रीत्या अन्य तन्तुओं (पट के अकारण) में भी चरम तन्तुसंयोग रूप कारण के न होने से ही पट की उत्पत्ति का परिहार किया जा सकता

है, ऐसी स्थिति में अतिरिक्त प्रागभाव की कल्पना अनुचित है। इस प्रश्न का समाधान करते हुए व्याख्याकार कहते हैं कि चरम तन्तुसंयोग पट के प्रति कारण अवश्य है, किन्तु उसे समवायसम्बन्ध से कारण माना जाए तो अन्य तन्तुओं जिनके द्वारा भी पट निर्मित है (चरम तन्तु से भिन्न तन्तु) में पटरूप कार्य की अनुत्पत्ति प्रसक्त हो जाएगी, क्योंकि चरम तन्तुसंयोग रूप कारण चरम तन्तुओं से भिन्न तन्तुओं में समवायसम्बन्ध से नहीं रहता है। अतः चरम तन्तुसंयोग को कालिक-सम्बन्ध से ही पट के प्रति कारण मानना होगा, ऐसी स्थिति में उदासीन तन्तुओं में भी कालिक-सम्बन्ध से चरम तन्तु-संयोग रहने के कारण उनमें भी पट की उत्पत्ति का प्रसंग आ जाएगा। इसके समाधानार्थ प्रागभाव को स्वीकार करना आवश्यक है। किन्तु यह अवश्य विचारणीय है कि उपर्युक्त युक्ति के आधार पर एक अतिरिक्त पदार्थ अवश्य सिद्ध हो सकता है, किन्तु उसके सप्रतियोगिक अथवा अभाव नामक पदार्थ होने में कोई प्रमाण नहीं है।

दिनकरी-ध्वंसस्य लक्षणमाह-जन्याभावत्वमिति। प्रागभावेऽति-व्याप्तिवारणाय जन्येति। अत्यन्ताभावस्य लक्षणमाह-नित्येति। ध्वंसादिवाराण्य नित्यपदम्। नन्वत्यन्ताभावस्य नित्यत्वे घटानयनानन्तरमपि भूतले घटो नास्तीति प्रतीत्यापत्तिरित्यत आह-यत्र त्विति। तथा च सम्बन्धाभावादेव घटानयनानन्तरं घटात्यन्ताभावबुद्धिर्नेति भावः।

कालविशेषविशिष्टस्वरूपस्य संसर्गत्वोपगमादेव घटवति घटो नास्तीति प्रतीत्यभावोपपत्तौ चतुर्थसंसर्गाभावे मानाभाव इत्यस्वरसः 'केचित्' इत्यनेन सूचितः।

भाषानुवाद-जन्य अभाव को ध्वंस कहते हैं। अर्थात् जन्यत्वे सति अभावत्वम् यह ध्वंस का लक्षण निष्पन्न होता है। प्रागभाव आदि अभावों में अतिव्याप्ति के वारणार्थ जन्य पद तथा घट-पट आदि जन्यभाव पदार्थों में अतिव्याप्ति के वारणार्थ अभाव पद का निवेश किया गया है। नित्य संसर्गाभाव को अत्यन्ताभाव कहते हैं। अर्थात् 'नित्यत्वे सति संसर्गाभावत्वम्' इस प्रकार अत्यन्ताभाव का लक्षण सिद्ध होता है। ध्वंस एवं प्रागभाव में अतिव्याप्ति के वारणार्थ नित्य पद का निवेश किया गया है। उसी प्रकार

आत्मा आदि नित्य पदार्थों में अतिव्याप्ति के वारणार्थ संसर्गभाव पद तथा उसमें भी अन्योन्याभाव में अतिव्याप्ति के वारणार्थ संसर्ग पद का भी निवेश आवश्यक है । यहाँ यह प्रश्न किया जा सकता है कि यदि अत्यन्ताभाव को नित्य माना जाए तो भूतल पर घट के आने के पश्चात् भी घटाभाववत्ता बुद्धि की प्रसक्ति होनी चाहिये । इसके समाधानार्थ ग्रन्थकार घटाभाववत्ता बुद्धि कालीन भूतल को ही घटाभाववत्ता बुद्धि का नियामक (सम्बन्ध) मानते हैं। घट के आने के पश्चात् उक्त सम्बन्ध के न रहने से घटाभाववत्ता बुद्धि की आपत्ति नहीं की जा सकती है ।

उक्त प्रसंग में ग्रन्थकार ने उत्पाद-विनाशशील अतिरिक्त संसर्गभाव स्वीकार करने वाले आचार्यों का पक्ष प्रस्तावित किया है । इस सम्बन्ध में व्याख्याकार का अभिमत है कि उपर्युक्त पक्ष में अस्वारस्य है जिसे ग्रन्थकार ने 'केचित्' इस पद द्वारा सूचित किया है, क्योंकि काल-विशेष-विशिष्ट भूतल आदि को ही उपर्युक्त रीति से अभाववत्ता बुद्धि का नियामक सम्बन्ध मान लेने से ही समस्त उपपत्ति हो सकती है तो ऐसी स्थिति में उत्पाद-विनाशशील अतिरिक्त अभाव की कल्पना उचित नहीं है ।

मुक्तावली-अत्र ध्वंसप्रागभावयोरधिकरणे नात्यन्ताभाव इति प्राचां मतम्। श्यामघटे रक्तो नास्ति, रक्तघटे श्यामो नास्तीति धीश्च प्रागभावं ध्वंसं चावगाहते न तु तदत्यन्ताभावं, तयोर्विरोधात् । नव्यास्तु— तत्र विरोधे मानाभावात् ध्वंसादिकालावच्छेदेनाप्यत्यन्ताभावो वर्तत इत्याहुः ।

नन्वस्त्वभावानामधिकरणात्मकत्वं, लाघवादिति चेत्, न, अनन्ता-धिकरणात्मकत्वकल्पनापेक्षयाऽतिरिक्तत्वकल्पनाया एव लघीयस्त्वात्। एवञ्चाधाराधेयभावोऽप्युपपद्यते। एवञ्च तत्तदधिकरणानां तत्तदिन्द्रियाग्राह्यत्वात् प्रत्यक्षत्वं न स्यात् । एतेन ज्ञानविशेष-कालविशेषाद्यात्मकत्वमत्यन्ताभावस्येति प्रत्युक्तम्, अप्रत्यक्षत्वापत्तेः ।

भाषानुवाद-अभावों की अधिकरणता के विषय में प्राचीन आचार्यों का आशय है कि ध्वंस एवं प्रागभाव के अधिकरणों में अत्यन्ताभाव की वृत्तता सम्भव नहीं है । पाक से पूर्व श्याम घट में रक्तरूप का अभाव तथा

पाकोत्तर रक्त घट में श्यामरूप का अभाव क्रमशः रक्तरूप-प्रागभाव तथा श्यामरूप-ध्वंस ही होता है न कि उन दोनों का अत्यन्ताभाव, क्योंकि उन दोनों अभावों का अत्यन्ताभावों के साथ विरोध है। किन्तु नवीन आचार्य इस पक्ष से सहमत नहीं हैं। उनके अनुसार ध्वंस एवं प्रागभाव के काल में भी अत्यन्ताभाव की स्थिति सम्भव ही है, क्योंकि उनके विरोध की कल्पना प्रमाणरहित है।

अभाव के सम्बन्ध में मीमांसकों का अभिमत है कि अभाव को अतिरिक्त पदार्थ मानने की अपेक्षया अधिकरणस्वरूप मानना लघुभूत होने के कारण उचित है। किन्तु नैयायिक इस पक्ष से असहमत हैं। उनके अनुसार किसी एक अभाव के अनन्त अधिकरण सम्भव हैं, फलतः अभाव को अधिकरण स्वरूप मानने पर उसकी भी अनन्तता प्रसक्त हो जाएगी। अतः लाघवात् उसे अतिरिक्त मानना ही समीचीन है। अभाव को अधिकरणस्वरूप मानने पर अभाव एवं उसके आश्रय के मध्य आधार-आधेयभाव भी अनुपपन्न होने लगेगा, क्योंकि दो अभिन्न पदार्थों में आधार-आधेयभाव नहीं माना जाता। अत एव भी अभाव को अधिकरण से भिन्न मानना उचित है।

एतदतिरिक्त अभाव की अधिकरण से भिन्नता में एक यह भी युक्ति दी जाती है कि यदि अभाव को अधिकरणस्वरूप माना जाए तो जल आदि में रहने वाले गन्धाभाव का घ्राणज प्रत्यक्ष न हो, क्योंकि अधिकरणस्वरूपता पक्ष में वह जल आदि स्वरूप है तथा जल आदि द्रव्यों का घ्राणज प्रत्यक्ष सम्भव नहीं है। यहाँ यह ध्यातव्य है कि गन्धाभाव घ्राणेन्द्रिय का विषय होता है, क्योंकि जिस इन्द्रिय के द्वारा जिस गुण का प्रत्यक्ष होता है उस गुण पर रहने वाली जाति तथा उस गुण के अभाव का भी उसी इन्द्रिय से प्रत्यक्ष होता है (येनेन्द्रियेण यो गुणो गृह्यते तन्निष्ठा जातिः तदभावोऽपि तेनैव इन्द्रियेण गृह्यते) अतः अभाव को अधिकरण से भिन्न मानना ही युक्तिसंगत है। कतिपय आचार्य अभाव को ज्ञानविशेष और कालविशेष स्वरूप मानते हैं। उनके मतों का भी उपर्युक्त युक्ति से खण्डन हो जाता है, क्योंकि ऐसी स्थिति में अभाव की प्रत्यक्षता का निर्वाह नहीं हो सकेगा।

दिनकरी-ननु माऽस्तु घटकाले घटात्यन्ताभावबुद्धिः, घटोत्पत्तेः प्राक्काले तु स्यादित्याशङ्क्याह-अत्रेत्यादिना । ननु तर्हि रक्तरूपप्राग-भावाधिकरणे श्यामघटे, श्यामरूपध्वंससाधिकरणे च रक्तघटे कथं रक्तो नास्ति श्यामो नास्तीति च प्रतीतिः? ध्वंसप्रागभावयोरधिकरणे-ऽत्यन्ताभावस्यासत्त्वादित्यत आह- श्यामघट इति । तत्रेति, ध्वंसप्राग-भावयोरित्यर्थः । अत्यन्ताभावेन सहेति शेषः । तथा च नव्यमते पूर्वपक्षिकथितशङ्कायामिष्टापत्तिरेवेति भावः ।

युक्तञ्चैतत्, कथमन्यथा पूर्वमग्रेऽपि रक्ते मध्ये श्यामे च घटे रक्तं रूपं नास्तीत्याकारकप्रत्ययः? तस्य सामान्याभावावगाहित्वात् । न चेदृशप्रत्ययो रक्तिमध्वंसघटवगाही, पूर्वापररक्तिमध्वंसप्रागभाववति रक्तेऽपि तथाप्रत्ययप्रसङ्गात् । न च रक्तत्वावच्छिन्नप्रतियोगिताकत्वं ध्वंसप्रागभावयोरव्याप्यवृत्ति, तेनान्तरा श्यामे रक्तं रूपं नास्तीति प्रत्ययः, तदा ध्वंसप्रागभावयोः सामान्यावच्छिन्नप्रतियोगिताकत्वस्वीकारात्, न तु पूर्वापररक्तिमध्वंसप्रागभाववति रक्ते, तत्र तदनभ्युपगमादिति वाच्यं, विनिगमनाविरहेण पदार्थान्तरध्वंसप्रागभावयोरपि तत्स्वीकारप्रसङ्गेन गौरवात्, तदपेक्षयाऽत्यन्ताभावस्यान्तरा श्यामादौ सम्बन्धत्वकल्पनेनैव लाघवादित्यन्यत्र विस्तरः ।

भाषानुवाद-घट की अवस्थिति में घटाभाववत्ता कालीन भूतलरूप सम्बन्ध के न रहने से यद्यपि घटाभाववत्ता बुद्धि नहीं होती है, तथापि घट की उत्पत्ति के प्राक्काल में घटाभाववत्ता बुद्धि होनी चाहिए, इस प्रकार की आशंका उपस्थापित कर ग्रन्थकार प्राचीन एवं नवीन मत के अनुसार उक्त शंका का समाधान करते हैं । प्राचीन आचार्यों के अनुसार ध्वंस एवं प्रागभाव के अधिकरण में अत्यन्ताभाव की अवस्थिति नहीं हो सकती है, किन्तु ऐसी स्थिति में रक्त रूप की उत्पत्ति के पूर्व श्यामघट में 'रक्तो नास्ति' ऐसी प्रतीति एवं श्याम रूप के नष्ट हो जाने पर 'श्यामो नास्ति' इस प्रतीति की उपपत्ति कैसे हो सकती है? क्योंकि 'श्यामो नास्ति' एवं 'रक्तो नास्ति' यह दोनों ही प्रतीतियाँ अत्यन्ताभाव-विषयिणी होती हैं । किन्तु प्राचीन मत में ध्वंस एवं प्रागभाव के अधिकरण में अत्यन्ताभाव को स्वीकार नहीं किया

जाता है। इस प्रश्न का समाधान प्राचीन मतानुसार करते हुए ग्रन्थकार कहते हैं कि उक्त दोनों ही प्रतीतियाँ क्रमशः प्रागभाव एवं ध्वंसभाव को विषय बनाती है, न कि अत्यन्ताभाव को। इसके विपरीत नव्य आचार्यों का आशय है कि ध्वंस एवं प्रागभाव का अत्यन्ताभाव के साथ विरोध स्वीकार करने में कोई प्रमाण नहीं है। इस प्रकार घट के उत्पत्ति के पूर्व एवं नाश के पश्चात् अत्यन्ताभाव की प्रतीति नव्य आचार्यों को इष्ट ही है।

इस सन्दर्भ में व्याख्याकार नवीन आचार्यों के पक्ष के साथ अपनी सहमति प्रदर्शित करते हैं। तदनुसार 'रक्तरूपं नास्ति' इत्यादि प्रतीतियों को यदि अत्यन्ताभावविषयक न माना जाए तो पूर्व एवं अनन्तर काल में रक्त तथा मध्य काल में श्याम घट में 'रक्तं रूपं नास्ति' इस प्रकार की प्रतीति का उपपादन नहीं हो सकेगा, क्योंकि यह प्रतीति रक्त रूप के सामान्याभाव का अवगाहन करती है। उक्त प्रतीति को रक्तरूप-ध्वंस अथवा प्रागभाव विषयक नहीं माना जा सकता, क्योंकि ऐसी स्थिति में क्रमशः पूर्व रक्तरूप-ध्वंस एवं उत्तरकालिक रक्तरूप-प्रागभाव के आश्रय रक्त घटादि में रक्तरूप-ध्वंस एवं प्रागभाव विद्यमान रहने से 'रक्तं रूपं नास्ति' यह प्रतीति होने लगेगी। यहाँ पुनः यह आशंका की जा सकती है कि ध्वंस एवं प्रागभाव की प्रतियोगिता कदाचित् रक्तत्वादि धर्म से अवच्छिन्न होती है एवं कदाचित् नहीं होती है, अर्थात् ध्वंस एवं प्रागभाव में रक्तत्वावच्छिन्न प्रतियोगिताकत्व अव्याप्यवृत्ति है। अतः अन्तरा श्यामघट में (पूर्व एवं अनन्तर काल में रक्त तथा मध्य काल में श्याम) 'रक्तं रूपं नास्ति' यह प्रतीति होती है, क्योंकि वहाँ ध्वंस एवं प्रागभाव की प्रतियोगिता में सामान्यधर्मावच्छिन्नत्व स्वीकार किया जाता है। इसके विपरीत पूर्व रक्तरूप-नाश एवं उत्तरकालिक रक्तरूप-प्रागभाव के अधिकरण रक्त घट में 'रक्तं रूपं नास्ति' यह प्रतीति नहीं होती है, क्योंकि वहाँ ध्वंस एवं प्रागभाव की प्रतियोगिता में सामान्यधर्मावच्छिन्नत्व स्वीकार नहीं किया जाता है। इस प्रश्न का समाधान करते हुये व्याख्याकार कहते हैं कि किसी विनिगमक के न होने से रक्त रूप की तरह पदार्थान्तर के ध्वंस एवं प्रागभाव में भी सामान्यधर्मावच्छिन्नप्रतियोगिताकत्व को अव्याप्यवृत्ति मानना होगा, जो कि गौरवावह है। तदपेक्षया अन्तरा श्यामघट में अत्यन्ताभाव

के सम्बन्ध की कल्पना ही लाघवास्पद है ।

दिनकरी—ननु 'अभावस्तु द्विधा—' इत्यादिविभागोऽनुपपन्नः, अभाव एव मानाभावादित्यभिप्रायेण प्राभाकरः शङ्कते—नन्विति ।

अभावस्याधिकरणात्मकत्वे गौरवं प्रदर्शयितुम् अनन्तेत्युक्तम् । अतिरिक्तेति । भावातिरिक्तेत्यर्थः । अभावस्याधिकरणात्मकत्वेऽभेदे आधाराधेयभावानुपपत्तिरूपदोषः, सोऽप्यस्मिन् मते नेत्याह—एवञ्चेति । अधिकरणापेक्षयाऽतिरिक्तत्वे चेत्यर्थः । नन्वभावाधिकरणकाभावस्याधिकरणात्मकत्वे यथाऽऽधाराधेयभावोपपत्तिः, तथा सर्वत्राप्यस्त्वित्यतो दूषणान्तरमाह—एवं चेति । अन्यथा—अभावस्याधिकरणात्मकत्वे । एतेन—वक्ष्यमाणदूषणेन ।

भाषानुवाद—नैयायिकों द्वारा अभाव के द्वैविध्य प्रतिपादन पर प्रभाकर मीमांसक आशंका उपस्थापित करते हैं कि अभाव नाम पृथक् पदार्थ ही प्रसिद्ध नहीं है, ऐसी स्थिति में उसका विभाग अनुचित है, क्योंकि अभाव को अधिकरणस्वरूप मानने में ही लाघव है। इस आशंका के निरासार्थ नैयायिक अभाव को अधिकरणस्वरूप मानने पर गौरव प्रदर्शित करते हैं। अर्थात् प्रसिद्ध भाव पदार्थों से भिन्न अभाव नामक अतिरिक्त पदार्थ की कल्पना अत्यन्त गौरवग्रस्त है, क्योंकि ऐसी स्थिति में अधिकरणों के अनन्त होने के कारण तत्स्वरूप अभावों की भी अनन्तता स्वीकार करनी होगी। इसके अतिरिक्त अभाव को अधिकरणस्वरूप मानने पर आधाराधेय-भाव की अनुपपत्तिरूप दोष भी प्रसक्त होता है, क्योंकि अभेद में आधाराधेय-भाव सम्भव नहीं है ।

इस सन्दर्भ में यह तथ्य ज्ञातव्य है कि नैयायिक यद्यपि सामान्यतया अभाव को अधिकरणस्वरूप नहीं मानते हैं, किन्तु अभाव-अधिकरणक अभाव (अभाव रूप अधिकरण में रहने वाले अभाव) को उनके मत में भी अधिकरणस्वरूप माना जाता है । ऐसी स्थिति में उक्त आक्षेप के परिहार में यह युक्ति दी जा सकती है कि जिस प्रकार अभावअधिकरणक अभाव अधिकरणस्वरूप माना जाता है । उसी प्रकार समस्त अभावों को भी अधिकरणस्वरूप ही मान लिया जाए । अभावाधिकरणक-अभाव के

सन्दर्भ में जिस प्रकार आधाराधेय-भाव की उपपत्ति होती है, उसी प्रकार अन्य अभावों के प्रसंग में भी उपपत्ति की जा सकती है । इस परिहार को दृष्टि में रखते हुए ग्रन्थकार प्रभाकर मत में अन्य दोष प्रस्तावित करते हैं । शब्द, रस, रूप आदि गुणों के अभावों का प्रत्यक्ष तत्-तत् गुणों के ग्राहक इन्द्रियों से होता है । यदि अभाव को अधिकरण स्वरूप माना जाए तो वायु आदि अधिकरणों का चक्षु आदि इन्द्रियों के द्वारा प्रत्यक्ष न हो सकने के कारण तत्स्वरूप रूप आदि के अभावों का भी प्रत्यक्ष नहीं हो सकेगा । अभाव को अधिकरण से भिन्न मानने पर तत् तत् गुणों के अभावों का तत् तत् इन्द्रियों के द्वारा प्रत्यक्ष का उपपादन भी हो सकता है । उसी प्रकार अभावों की अप्रत्यक्षता की आपत्ति के भय से उसे ज्ञानविशेषस्वरूप या कालविशेषस्वरूप भी नहीं माना जा सकता है ।

कारिकावली-

सप्तानामपि साधर्म्यं ज्ञेयत्वादिकमुच्यते ॥१३॥

भाषानुवाद-ज्ञेयत्व आदि धर्म द्रव्यादि सातों पदार्थों के समान धर्म हैं ।

मुक्तावली-इदानीं पदार्थानां साधर्म्यं वैधर्म्यं च वक्तुं प्रक्रमते-
सप्तानामिति । समानो धर्मो येषां ते सधर्माणः, तेषां भावः साधर्म्यं, समानो धर्म इति फलितोऽर्थः । एवं विरुद्धो धर्मो येषां ते विधर्माणः, तेषां भावो वैधर्म्यं, विरुद्धो धर्म इति फलितोऽर्थः । ज्ञेयत्वं ज्ञानविषयता, सा च सर्वत्रैवाऽस्ति ईश्वरज्ञानविषयतायाः केवलान्वयित्वात् । एवमभिधेयत्व-
प्रमेयत्वादिकं बोध्यम् ।

भाषानुवाद-सप्त पदार्थों के प्रत्येकशः स्वरूपकथन के पश्चात् उनके साधर्म्य एवं वैधर्म्य का निरूपण किया जा रहा है । साधर्म्य शब्द का अर्थ है, समान धर्म । इस शब्द की व्युत्पत्ति करते हुए ग्रन्थकार प्रतिपादित करते हैं कि जिन पदार्थों के धर्म समान होते हैं उन्हें सधर्मा कहा जाता है तथा सधर्मा के धर्म को ही साधर्म्य कहा जाता है । उसी प्रकार वैधर्म्य शब्द की भी निष्पत्ति होती है । अर्थात् जिन पदार्थों के धर्म विरुद्ध होते हैं उन्हें विधर्मा कहा जाता है, तथा उनके धर्म को वैधर्म्य कहा जाता है । इस

प्रकार साधर्म्य शब्द का समान धर्म तथा वैधर्म्य शब्द का विरुद्ध धर्म यह अर्थ फलित होता है। ज्ञेयत्व सभी पदार्थों का समान धर्म है। ज्ञेयत्व का तात्पर्य है ज्ञान की विषयता। ईश्वरीय ज्ञान की विषयता सर्वत्र विद्यमान होने के कारण वह केवलान्वयी होती है, अतः वह समस्त पदार्थों का साधर्म्य होती है। ज्ञेयत्व की तरह अभिधेयत्व एवं प्रमेयत्व भी केवलान्वयी होने के कारण सप्त पदार्थों के साधर्म्य हो सकते हैं।

दिनकरी-परस्परधर्मतापन्नानां सप्तपदार्थानामेव परस्परभेदकत्वं ज्ञापयितुमाह-इदानीमिति। पदार्थनिरूपणानन्तरमित्यर्थः। तदनिरूपणे तत्तत्पदार्थघटितस्य तत्तत्पदार्थस्य साधर्म्यतया निरूपणासम्भवादिति भावः। समानो धर्मः सधर्मः, तस्य भावः साधर्म्यम् एवं वैधर्म्यमित्यत्रापि भ्रमवारणाय बहुव्रीहिमाह-समानो धर्मो येषामिति। केवलान्वयित्वादिति। विषयभेदेन विषयताया भेदेऽपि ज्ञानविषयतात्वेन केवलान्वयित्वमस्त्येवेति भावः। एवमग्रेऽपि।

‘ज्ञेयत्वादिकम्’ इत्यत्रादिपदार्थं दर्शयति-एवमभिधेयत्वेति। अभिधेयत्वम् अभिधाविषयत्वम्। अभिधा च सङ्केतग्राहोऽधिकः पदार्थ इति मीमांसकाः। सङ्केतभिन्नायामभिधायां मानाभावात् सङ्केत एवाभिधेति नैयायिकाः। ‘प्रमेयत्वादिकम्’ इत्यादिनाऽस्तित्वपरिग्रहः। तच्च कालसम्बन्धित्वम्।

भाषानुवाद-परस्पर धर्मरूप में स्थित सप्त पदार्थों की ही परस्पर भेदकता है, इस तथ्य को प्रदर्शित करने के लिए साधर्म्य एवं वैधर्म्य के निरूपण का उपक्रम किया गया है। पदार्थनिरूपण के अनन्तर साधर्म्य निरूपण का औचित्य है, क्योंकि साधर्म्यनिरूपण के बिना पदार्थ से घटित पदार्थों का समानरूप से निर्वचन नहीं हो सकेगा। साधर्म्य शब्द की व्युत्पत्ति करते हुए ग्रन्थकार ने बहुव्रीहि समास के पश्चात् भाव प्रत्यय (समानो धर्मो येषां ते सधर्माणः तेषां भावः साधर्म्यम्) किया है। यदि इस तरह का निर्वचन न किया जाए तो कर्मधारय समास के अनन्तर भाव प्रत्यय का उपयोग कर साधर्म्य एवं वैधर्म्य शब्द की व्युत्पत्ति द्वारा अनभीष्ट अर्थ की प्रसक्ति हो सकती है, क्योंकि ऐसी स्थिति में (समानो धर्मः सधर्मः, तस्य भावः

साधर्म्यम् तथा विरुद्धो धर्मः विधर्मः तस्य भावः वैधर्म्यम्) समान धर्म के धर्म को एवं विरुद्ध धर्म के धर्म को क्रमशः साधर्म्य एवं वैधर्म्य कहा जायेगा, जो कि ग्रन्थकार को अभीष्ट नहीं है। अतः ग्रन्थकार ने उपर्युक्त रीति से बहुव्रीहि समास का आश्रयण किया है ।

ईश्वरीय ज्ञानविषयता को केवलान्वयी कहा गया है । किन्तु यहाँ प्रश्न उठ सकता है कि ज्ञानीय विषयता विषय के भेद से भिन्न होती है, अतः घट-पट आदि विषयों के भिन्न होने के कारण ईश्वरीय ज्ञानविषयता भी भिन्न-भिन्न मानी जाती है । ऐसी स्थिति में उसे केवलान्वयी मानना युक्ति संगत नहीं है । इस प्रश्न का समाधान करते हुए व्याख्याकार कहते हैं कि यद्यपि विषयभेद से भिन्न होने के कारण ज्ञानविषयता प्रत्येक विषयमात्र-पर्यवसायिनी होती है, तथापि ज्ञान-विषयतात्वरूप से उसे केवलान्वयी माना जा सकता है ।

कारिका स्थित 'आदि' पद से (ज्ञेयत्वादि) अभिधेयत्व, प्रमेयत्व आदि का भी संग्रह किया जाता है । अभिधा की विषयता को अभिधेयत्व कहते हैं । अभिधा संकेत के द्वारा गृहीत अतिरिक्त पदार्थ होती है, ऐसा मीमांसकों का मत है । किन्तु नैयायिकों का अभिप्राय है कि संकेत से अतिरिक्त अभिधा को स्वीकार करने में कोई प्रमाण नहीं है, अतः संकेत ही अभिधा कही जाती है । अभिधेयत्व, प्रमेयत्व आदि की तरह अस्तित्व भी केवलान्वयी धर्म होता है । अतः अस्तित्व का भी आदि पद से संग्रह किया जाना चाहिए। अस्तित्व का अर्थ है काल-सम्बन्धिता ।

कारिकावली-

द्रव्यादयः पञ्च भावा अनेके समवायिनः ।

भाषानुवाद-द्रव्य, गुण, कर्म, सामान्य एवं विशेष इन पाँच पदार्थों का 'अनेकत्वे सति भावत्वम्' तथा 'समवायित्व' साधर्म्य होता है ।

मुक्तावली-द्रव्यादयः इति । द्रव्यगुणकर्मसामान्यविशेषाणां साधर्म्य-मनेकत्वं समवायित्वञ्च । यद्यप्यनेकत्वमभावेऽप्यस्ति, तथाप्यनेकत्वे सति भावत्वं पञ्चानां साधर्म्यम् । तथा चानेकभाववृत्तिपदार्थविभाजको-

पाधिमत्त्वमिति फलितोऽर्थः, तेन प्रत्येकं घटादावाकाशादौ च नाव्याप्तिः ।

समवायित्वञ्च समवायसम्बन्धेन सम्बन्धित्वं, न तु समवायवत्त्वं, सामान्यादावभावात् ।

भाषानुवाद—यद्यपि कारिका के द्वारा यह अर्थ प्रतीत होता है कि द्रव्यादि पाँच पदार्थों का 'अनेकत्व' एवं 'समवायित्व' साधर्म्य होता है । किन्तु अनेकत्व को साधर्म्य मानने पर अभाव में भी अनेकत्व रहने से अतिप्रसंग हो जाएगा । अतः भावत्व का भी सन्निवेश अपेक्षित है । अर्थात् 'अनेकत्व विशिष्ट भावत्व' द्रव्यादि पाँच पदार्थों का साधर्म्य होता है । यहाँ पुनः यह आशंका उठाई जा सकती है कि 'अनेकत्वे सति भावत्व' रूप लक्षण की प्रत्येक घट एवं आकाश, काल आदि में अव्याप्ति हो जाएगी, क्योंकि उनमें अनेकत्व नहीं रहता है । अतः इस दोष के वारणार्थ अनेकत्वे सति भावत्व का परिष्कार किया जाता है । तदनुसार अनेक भाव पदार्थों पर रहने वाली पदार्थविभाजक उपाधि ही पञ्च पदार्थों का साधर्म्य होती है । इस प्रकार अनेक घट-पट आदि पर रहने वाली द्रव्यत्वरूप पदार्थविभाजक उपाधि की आश्रयता प्रत्येकशः घट आदि एवं आकाशादि में भी रहने से लक्षणसमन्वय होता है ।

पञ्च पदार्थों का द्वितीय साधर्म्य समवायित्व है । समवायित्व का तात्पर्य है समवायसम्बन्ध से सम्बन्धिता । अर्थात् जो पदार्थ समवायसम्बन्ध का आश्रय होता है अथवा समवायसम्बन्ध से आश्रित होता है उसे समवायि कहते हैं । यद्यपि समवायिशब्द की वैयाकरणिक व्युत्पत्ति (समवायः अस्य अस्ति इति समवायि, मत्वर्थीय इन् प्रत्यय) के अनुसार समवायसम्बन्ध के आश्रय को ही समवायि कहा जाता है । तदनुसार केवल द्रव्य, गुण एवं कर्म ही समवायि की कोटि में आ सकेंगे । ऐसी स्थिति में सामान्य एवं विशेष में उपर्युक्त लक्षण की अव्याप्ति हो जाएगी । अतः ग्रन्थकार ने यथाश्रुत अर्थ का त्याग करके उपर्युक्त परिष्कृत अर्थ का ग्रहण किया है ।

दिनकरी—द्रव्यादीनां षण्णां साधर्म्यं भावत्वं स्पष्टमतस्तदुपेक्ष्य द्रव्यादीनां पञ्चानां साधर्म्यं मूले प्रपञ्चितं— द्रव्यादय इत्यादिना । अनेकत्वे सति भावत्वमिति । एवञ्च मूले 'द्रव्यादयःपञ्च' इत्युद्देश्यपदं, 'भावा

अनेके' इति च विधेयपदमिति बोध्यम् । अत एव भाष्ये 'पञ्चानाम्' इत्युक्तं, न तु पञ्चभावानामिति । अनेकभाववृत्तित्यादि । अत्र चानेकभाववृत्तित्वं स्वप्रतियोगिवृत्तित्व-स्वसामानाधिकरणयोभयसम्बन्धेन भेदविशिष्टत्वे सति भाववृत्तित्वम् । तेन गुणादौ सङ्ख्यारूपस्यानेकत्वस्याभावेऽपि नाव्याप्तिः । भावत्वरूपतादृशधर्ममादाय समवायेऽतिव्याप्तिवारणाय पदार्थविभाजकोपाधीति । उपाधिमत्ता च समवाय-स्वरूपान्यतरसम्बन्धेन, तेन कालिकसम्बन्धेन ध्वंसस्य तादृशोपाधिमत्त्वेऽपि न क्षतिः । समवायेनोपाधिमत्त्वविवक्षणे तु सामान्यादावव्याप्तिः स्यादतस्तत्रोक्तम् । अन्यतरत्वघटकस्वरूपं तु कालिकसम्बन्धभिन्नं ग्राह्यं, तेन ध्वंसे नातिव्याप्तिः ।

अत्र च समवेतसमवेतवृत्तिपदार्थविभाजकोपाधिमत्त्वं द्रव्यादिचतुर्णां साधर्म्यं बोध्यम् ।

भाषानुवाद—सप्त पदार्थों के साधर्म्यनिरूपण के पश्चात् यद्यपि षट् पदार्थों के साधर्म्य का निरूपण ही क्रम प्राप्त है, तथापि षट् पदार्थों का भावत्वरूप साधर्म्य अत्यन्त स्पष्ट है । अतः ग्रन्थकार ने उसकी उपेक्षा कर द्वितीय क्रम-प्राप्त पञ्च पदार्थों के साधर्म्य का निरूपण किया है । ग्रन्थकार ने कारिका की व्याख्या करते हुए "अनेकत्वे सति भावत्व" को प्रथम साधर्म्य के रूप में उपस्थापित किया है । इस दृष्टि से कारिका को दो खण्डों में विभक्त किया जा सकता है । प्रथम—"द्रव्यादयः पञ्च" द्वितीय—"भावा अनेके" तथा "समवायिनः" । प्रथमखण्ड—"द्रव्यादयः पञ्च" उद्देश्य-वाचक अर्थात् लक्ष्य-समर्पक है । एवं द्वितीय खण्ड—"भावा अनेके" तथा "समवायिनः" विधेय-वाचक है अर्थात् लक्षण-समर्पक है । अत एव ग्रन्थकार ने कारिका की व्याख्या करते हुए 'पञ्चभावानां' इस शब्द का प्रयोग न करके 'पञ्चानां' इस शब्द का प्रयोग किया है ।

ग्रन्थकार ने प्रत्येकशः घट एवं आकाश में अव्याप्ति के निवारणार्थं प्रथम लक्षण को परिष्कृत किया है । तदनुसार अनेक भाव पदार्थों पर रहने वाली पदार्थविभाजक उपाधि को साधर्म्य माना गया है । किन्तु यहाँ यह प्रश्न उठाया जा सकता है कि अनेक पद संख्यावाचक है तथा संख्या का

आश्रय केवल द्रव्य ही होता है, गुण आदि नहीं। ऐसी स्थिति में अनेक भाव पद से गुण आदि का ग्रहण न होने से तथा तद्वृत्ति उपाधि पद से गुणत्व आदि का ग्रहण न हो सकने से उपर्युक्त लक्षण की गुण आदि चार पदार्थों में अव्याप्ति हो जाएगी। अतः व्याख्याकार उक्त परिष्कार के अन्तर्गत 'अनेकभाववृत्ति' इस पद को निम्नलिखित रूप से परिष्कृत करते हैं---
 ---'स्वप्रतियोगिवृत्तित्व-स्वसामानाधिकरण्य-उभयसम्बन्धेन भेदविशिष्टत्वे सति भावत्वम्'। इस प्रकार गुणत्व आदि का भी उपर्युक्त उपाधि पद से संग्रह हो सकता है। यहाँ भेद पद से रूप आदि यत्किञ्चित् पदार्थ के भेद का ग्रहण करके उसके प्रतियोगी रूप पर गुणत्व की वृत्तिता होती है तथा रूपभेद के अधिकरण रस आदि में भी गुणत्व की वृत्तिता होती है। अतः उपर्युक्त उभयसम्बन्ध से रूप आदि के भेद से विशिष्टत्व गुणत्व में आता है तथा गुणत्व भाववृत्ति भी होता है, अतः उपर्युक्त उपाधि पद से गुणत्व आदि का संग्रह हो सकने के कारण गुण आदि पदार्थों में भी उक्त लक्षण का समन्वय हो सकता है। इस लक्षण में यदि उपाधि में पदार्थ-विभाजकता का निवेश न करें तो उपर्युक्त रीति से भावत्वरूप उपाधि का ग्रहण कर उस उपाधि की आश्रयता समवाय में भी होने से उक्त लक्षण की समवाय में अतिव्याप्ति हो जाएगी। पदार्थविभाजकता का निवेश करने पर भावत्व पदार्थविभाजक उपाधि न होने के कारण उसका संग्रह नहीं हो सकेगा। उपाधि की आश्रयता भी समवाय एवं स्वरूप इन दोनों में से किसी एक सम्बन्ध से विवक्षित है। अन्यथा यदि सम्बन्ध की स्वतन्त्रता दी जाए तो द्रव्यत्व आदि उपाधि का कालिकसम्बन्ध से आश्रय ध्वंस भी हो जाएगा। अतः ध्वंस में अतिव्याप्ति के परिहारार्थ उपाधि की आश्रयता के नियामक सम्बन्ध के रूप में उपर्युक्त सम्बन्धों का निवेश किया गया है। यद्यपि ध्वंस में अतिव्याप्ति के वारणार्थ केवल समवायसम्बन्ध ही पर्याप्त है तथापि ऐसी स्थिति में सामान्य एवं विशेष का संग्रह नहीं हो सकेगा, क्योंकि समवायसम्बन्ध से दोनों पर किसी भी उपाधि की आश्रयता नहीं है। अतः अन्यतर घटकतया स्वरूपसम्बन्ध का सन्निवेश किया गया है। यद्यपि स्वरूपसम्बन्ध तत्-तत् पदार्थस्वरूप होने के कारण कालिकसम्बन्ध भी

स्वरूप सम्बन्ध हो सकता है। ऐसी स्थिति में ध्वंस में उपर्युक्त अतिव्याप्ति का वारण नहीं हो सकेगा, तथापि प्रकृत सन्दर्भ में कालिकसम्बन्ध से भिन्न स्वरूपसम्बन्ध अन्यतर सम्बन्ध में घटक सम्बन्ध के रूप में प्रविष्ट किया गया है, अतः ध्वंस में अतिव्याप्ति का वारण हो जाएगा।

द्रव्यादि पाँच पदार्थों के साधर्म्यनिरूपण के पश्चात् चार पदार्थों के साधर्म्य का निरूपण क्रम प्राप्त है। किन्तु उसकी उपेक्षा कर ग्रन्थकार ने द्रव्य आदि तीन पदार्थों के ही साधर्म्य का निरूपण किया है, जो कि ग्रन्थकार की न्यूनता को प्रदर्शित करता है। अतः इस न्यूनता की पूर्ति के लिए व्याख्याकार द्रव्यादि चार पदार्थों के साधर्म्य का भी निरूपण करते हैं। द्रव्यादि चार पदार्थों का साधर्म्य व्याख्याकार ने अधोलिखित रूप से प्रदर्शित किया है—समवेत-समवेत पदार्थ पर रहने वाली पदार्थविभाजक उपाधि द्रव्यादि चार पदार्थों का साधर्म्य है। समवेत पदार्थ में समवाय सम्बन्ध से रहने वाले पदार्थ को समवेत-समवेत कहते हैं। तदनुसार अनित्य द्रव्य, गुण, कर्म एवं सामान्य समवेत-समवेत पदार्थ होते हैं। नित्य द्रव्य समवेत न होने के कारण विशेष पदार्थ का समवेत-समवेत पदार्थ के रूप में ग्रहण नहीं हो सकता है। अतः समवेत-समवेत वृत्ति पदार्थविभाजक उपाधि पद से केवल द्रव्यत्व, गुणत्व, कर्मत्व एवं सामान्यत्व ही संगृहीत होंगे। तथा उन उपाधियों की आश्रयता द्रव्य, गुण, कर्म एवं सामान्य में विद्यमान होने से लक्षणसमन्वय होता है।

कारिकावली—

सत्तावन्तस्त्रयस्त्वाद्या गुणादिर्निर्गुणक्रियः ॥१४॥

भाषानुवाद—द्रव्य, गुण एवं कर्म इन तीन पदार्थों का साधर्म्य 'सत्तावत्त्व' तथा गुण आदि छः पदार्थों का साधर्म्य 'निर्गुणत्व' एवं 'निष्क्रियत्व' है।

मुक्तावली—सत्तावन्त इति। द्रव्यगुणकर्मणां सत्तावत्त्वमित्यर्थः ॥

गुणादिरिति। यद्यपि गुणक्रियाशून्यत्वमाद्यक्षणे घटादावतिव्याप्तं क्रियाशून्यत्वञ्च गगनादावतिव्याप्तं, तथापि गुणवदवृत्तिधर्मवत्त्वं कर्मवदवृत्तिपदार्थविभाजकोपाधिमत्त्वञ्च तदर्थः। न हि घटत्वादिकं

द्रव्यत्वादिकं वा गुणवदवृत्ति, कर्मवदवृत्ति वा, किन्तु गुणत्वादिकं तथा, आकाशत्वादिकन्तु न पदार्थविभाजकोपाधिः ।

भाषानुवाद-द्रव्यादि तीन पदार्थों का सत्तावत्त्वरूप साधर्म्य विवादरहित है, अतः ग्रन्थकार गुण आदि शेष छः पदार्थों के निर्गुणत्व एवं निष्क्रियत्व रूप साधर्म्य के सम्बन्ध में चर्चा कर रहे हैं । तदनुसार निर्गुणत्व एवं निष्क्रियत्व का तात्पर्य है गुणसामान्य-शून्यता एवं कर्मसामान्य-शून्यता। किन्तु उक्त दोनों ही लक्षण उत्पत्ति क्षण में घट आदि द्रव्यों में अतिव्याप्त हैं, क्योंकि समस्त जन्यद्रव्य उत्पत्ति काल में एक क्षण तक गुण एवं क्रिया से रहित होते हैं । उसी प्रकार क्रियाशून्यत्वरूप लक्षण की गगनादि विभु द्रव्यों में अतिव्याप्ति होती है, क्योंकि विभुद्रव्य क्रियाशून्य होते हैं । अतः ग्रन्थकार ने निर्गुणत्व एवं निष्क्रियत्व का क्रमशः परिष्कार किया है । तदनुसार निर्गुणत्व का तात्पर्य है 'गुणवत् अवृत्ति धर्मवान्' अर्थात् गुणाश्रय पदार्थ में अवृत्ति धर्म ही गुणादि पदार्थों का साधर्म्य होता है । घटत्व अथवा पृथ्वीत्व धर्म गुण के आश्रय में अवृत्ति नहीं होते हैं, अतः अवृत्ति धर्म पद से गुणत्व आदि धर्मों का ही ग्रहण संभव है । तदाश्रयता उत्पत्ति-कालीन घट में न होने के कारण अतिव्याप्ति का परिहार हो जाता है । उसी प्रकार 'निष्क्रियत्व' का परिष्कार अधोलिखित रूप से किया गया है । 'कर्मवदवृत्तिपदार्थविभाजकोपाधिमत्त्वम्' अर्थात् कर्म के अधिकरण पर न रहने वाली पदार्थविभाजक उपाधि की आश्रयता पूर्वोक्त रीति से घट में आती है, क्योंकि द्रव्यत्व कर्माश्रय में अवृत्ति नहीं होता है, अपितु गुणत्व आदि धर्म ही होते हैं । अतः तदाश्रयता उत्पत्ति-कालीन घट में न होने के कारण उक्त अतिव्याप्ति का परिहार हो जाता है। यद्यपि आकाशत्व, कालत्व आदि धर्म कर्म के आश्रय में अवृत्ति ही होते हैं किन्तु वे पदार्थविभाजक उपाधि न होने के कारण संगृहीत नहीं हैं । अतः आकाशादि विभु द्रव्यों में भी अतिव्याप्ति का परिहार हो जाता है ।

दिनकरी-उद्देश्यवाचकपदस्य चरममुपादानमयुक्तमतो योजनया तदर्थं प्रदर्शयति-द्रव्यगुणकर्मणामिति । "निर्गुणक्रियः" इति मूलम् । तदर्थश्च गुणक्रियात्यन्ताभाववत्त्वम् । तेन गुणक्रिययोरन्योन्याभावमादाय

द्रव्ये नातिव्याप्तिः । यद्यपि गुणेति । न च गुणगुणिनोर्वाग्मिदक्षिणगोविषाणवत् समानकालिकत्वात् कथं गुणशून्यत्वमिति वाच्यं, निर्गुणे गुणोत्पत्ति-स्वीकारेण तत्सम्भवात् । न चैवं घटादेराद्यक्षणावच्छिन्नस्य चाक्षुषत्वं न स्यादिति वाच्यम्, इष्टापत्तेः । तथापीति । गुणवत्ता च समवायेन, तेन कालिकसम्बन्धेन गुणवद्गुणादिवृत्तेर्गुणत्वादेरसङ्ग्रहेऽपि न क्षतिः । गुणवदवृत्तित्वं तादृशधर्मवत्त्वञ्च समवायस्वरूपान्यतरसम्बन्धेन, तेन समवायेन गुणवदवृत्तित्वाभिधाने तादृशस्य द्रव्यत्वप्रकारकप्रमाविशेष्यत्वस्य द्रव्ये सत्त्वादतिव्याप्तिः, अतस्तेनैव तद्वत्त्वं वाच्यं, तदा सामान्यादावव्याप्तिरिति परास्तम् । पदार्थविभाजकपदस्य कृत्यमाह—अकाशत्वादिकं त्विति । कर्मवदवृत्त्याकाशत्वरूपोपाधिमत्याकाशेऽतिव्याप्तिवारणाय तत्पदमिति भावः ।

भाषानुवाद—‘सत्तावन्तस्त्रयस्त्वाद्या’ इस वाक्य के द्वारा पृथ्वी प्रभृति आद्यत्रय को उद्देश्य बना कर सत्तावत्त्व रूप साधर्म्य का विधान किया गया है, जो कि अनुचित है, क्योंकि उद्देश्यवाचक पद का प्रयोग पूर्व में होता है । अतः ग्रन्थकार ने ‘द्रव्यगुणकर्मणां सत्तावत्त्वम्’ इस प्रकार की वाक्ययोजना की है । कारिका में ‘निर्गुणक्रियः’ इस समस्त पद का प्रयोग किया गया है । जिसका तात्पर्य है ‘गुण का अत्यन्ताभाव एवं क्रिया का अत्यन्ताभाव’ । सामान्यतः गुणाभाव एवं क्रियाभाव रूप अर्थ के स्वीकार करने पर अभाव पद से अन्योन्याभाव का भी ग्रहण संभव है । इस प्रकार द्रव्य में उक्त लक्षण की अतिव्याप्ति प्रसक्त हो सकती है । अतः व्याख्याकार ने निषेधात्मक ‘नि’ उपसर्ग का अत्यन्ताभावपरक अर्थ किया है । गुण की उत्पत्ति के पूर्व द्रव्य की उत्पत्ति स्वीकार करके ग्रन्थकार ने उपर्युक्त दोनों लक्षणों की उत्पत्तिकालीन घट आदि द्रव्यों में अतिव्याप्ति उद्भावित की है । इस सन्दर्भ में व्याख्याकार विमर्श करते हैं कि जिस प्रकार गौ के वाम एवं दक्षिण श्रृंग एक साथ उत्पन्न माने जाते हैं, उनमें पौर्वापर्य नहीं होता है, उसी प्रकार गुण एवं द्रव्य की उत्पत्ति भी समान कालिक ही मानी जाए, ऐसी स्थिति में द्रव्य की गुणशून्यता का उपपादन कैसे किया जा सकता है? इस शंका का समाधान करते हुए व्याख्याकार कहते हैं कि गुण की

उत्पत्ति निर्गुण पदार्थ में ही सम्भव है। अतः गुण एवं गुणी का पौर्वापर्य आवश्यक है। यहाँ पुनः यह आशंका उठाई जा सकती है कि यदि किसी द्रव्य को एक क्षण निर्गुण माना जाए तो उस क्षण में उस द्रव्य का चाक्षुष प्रत्यक्ष सम्भव नहीं हो सकेगा, क्योंकि चाक्षुष प्रत्यक्ष के प्रति रूप को कारण माना गया है। इस आशंका का समाधान व्याख्याकार इष्टापत्ति के द्वारा करते हैं। अर्थात् उक्त क्षणविशेष में द्रव्य का चाक्षुष प्रत्यक्ष नहीं होता है। इस तरह ग्रन्थकार ने निर्गुणत्व का परिष्कार करते हुए गुणाश्रय में अवृत्तिधर्म को ही गुणादि का साधर्म्य सिद्ध किया है। व्याख्याकार उसे और परिष्कृत करते हुए कहते हैं कि गुण की आश्रयता समवायसम्बन्ध से विवक्षित है, अन्यथा कालिकसम्बन्ध से गुण की आश्रयता गुण आदि में भी होने के कारण अवृत्तिधर्म पद से गुणत्व आदि धर्मों का ग्रहण नहीं हो सकेगा। गुणाश्रय में अवृत्ति का तात्पर्य है “गुणाश्रय में वृत्तित्ता का अभाव”। यहाँ वृत्तित्ता समवाय एवं स्वरूप अन्यतर सम्बन्ध से विवक्षित है। यदि केवल समवायसम्बन्ध से ही वृत्तित्व का निवेश किया जाए तो उक्त अवृत्तिधर्म पद से द्रव्यत्वप्रकारक-प्रमाविशेष्यता (इदं द्रव्यं इस प्रमात्मक ज्ञान की विशेष्यता) का भी संग्रह हो जाएगा, क्योंकि द्रव्यत्वप्रकारक-प्रमाविशेष्यता द्रव्य पर स्वरूपसम्बन्ध से रहती है, न कि समवायसम्बन्ध से। इस प्रकार तदाश्रयता द्रव्य में आने से अतिव्याप्ति प्रसक्त हो जाएगी। अतः समवाय के साथ-साथ स्वरूपसम्बन्ध का भी अन्यतररूपेण प्रवेश आवश्यक है। यद्यपि उक्त दोष का परिहार प्रकारान्तर से भी किया जा सकता है। गुणाश्रय में समवायसम्बन्ध से अवृत्तिधर्म की समवायसम्बन्ध से ही आश्रयता का निवेश करने पर उक्त अतिव्याप्ति का परिहार सम्भव है, क्योंकि द्रव्यत्वप्रकारक-प्रमाविशेष्यता यद्यपि गुणाश्रय में समवाय-सम्बन्ध से अवृत्ति है तथापि उसकी समवायसम्बन्ध से आश्रयता द्रव्य में नहीं है। किन्तु ऐसी स्थिति में उपर्युक्त लक्षण का समन्वय सामान्य आदि चार पदार्थों में नहीं हो सकेगा, क्योंकि समवायसम्बन्ध से किसी भी धर्म की आश्रयता सामान्य आदि में नहीं होती है। उपर्युक्त रीति से अन्यतर सम्बन्ध का निवेश करने से द्रव्यत्वप्रकारक-प्रमाविशेष्यता को माध्यम बनाकर

आपादित अतिव्याप्ति की प्रसक्ति न होने के कारण (क्योंकि उक्त विशेष्यता स्वरूपसम्बन्ध से गुणाश्रय में वृत्ति ही है ।) समवायसम्बन्ध से धर्माश्रयता का निवेश अपेक्षित नहीं है । फलतः सामान्य आदि में अव्याप्ति की भी प्रसक्ति नहीं होती है ।

किन्तु ऐसी स्थिति में भी यह आपत्ति की जा सकती है कि उपर्युक्त अन्यतर सम्बन्ध से अवृत्ति धर्म के रूप में गुणत्व आदि धर्मों का संग्रह होने पर भी कालिकसम्बन्ध से उनकी आश्रयता द्रव्य में भी सम्भव है, फलतः द्रव्य में अतिव्याप्ति पूर्ववत् अवस्थित ही रहती है । अतः व्याख्याकार ने अवृत्तिधर्म की आश्रयता का भी उपर्युक्त अन्यतर सम्बन्ध से भी निवेश किया है । इस प्रकार समस्त आपत्तियों का परिहार हो जाता है ।

निष्क्रियत्व के परिष्कार (कर्मवदवृत्तिपदार्थविभाजकोपाधिमत्वम्) में घटक पदार्थविभाजक पद की सार्थकता आकाश आदि में अतिव्याप्ति के वारणार्थ प्रदर्शित की गयी है । अर्थात् आकाशत्व आदि उपाधियाँ कर्माश्रय में अवृत्ति होने के कारण तदाश्रय आकाशादि में अतिव्याप्ति के वारणार्थ उपाधि में पदार्थविभाजकत्व विशेषण का निवेश किया गया है । आकाशत्व आदि उपाधियाँ पदार्थविभाजक न होने के कारण असंगृहीत हैं ।

कारिकावली-

सामान्यपरिहीनास्तु सर्वे जात्यादयो मताः ।

भाषानुवाद-सामान्य, विशेष, समवाय एवं अभाव इन चार पदार्थों का साधर्म्य सामान्यशून्यत्व है ।

मुक्तावली-सामान्येति । सामान्यानधिकरणत्वं सामान्यादीनामित्यर्थः ।

भाषानुवाद-सामान्यपरिहीनत्व का अर्थ ग्रन्थकार सामान्य-अनधिकरणत्व के रूप में करते हैं ।

दिनकरी-जात्यादीनामप्येकार्थसमवायसम्बन्धेन सामान्यवत्त्वात् “सामान्य- परिहीनाः” इति मूलमयुक्तमतो व्याचष्टे-सामान्यानधिकरणत्वमिति । तथा च सामान्यनिरूपिताधिकरणता न सामान्यादौ, एकार्थसमवायस्याधिकरणतानियामकत्वाभावादिति भावः ।

भाषानुवाद—उपर्युक्त व्याख्या का प्रयोजन प्रस्तुत करते हुए व्याख्याकार कहते हैं कि सामान्यशून्यता का यदि सामान्य का अभाव यही अर्थ किया जाए तो सामान्य, विशेष आदि पदार्थ भी एकार्थसमवाय अर्थात् 'समवाय सम्बन्ध से स्वाधिकरण निरूपित वृत्तिता' सम्बन्ध से सामान्य के अधिकरण होने के कारण उनमें सामान्यशून्यता नहीं आ सकेगी। अतएव सामान्य परिहीनत्व का अर्थ सामान्य की अनधिकरणता के रूप में किया गया है। सामान्य की अधिकरणता सामान्य आदि पदार्थ में नहीं रहती है। यद्यपि सामान्य एकार्थसमवायसम्बन्ध से सामान्य आदि पदार्थों पर रह सकता है किन्तु उक्त सम्बन्ध वृत्तिता का नियामक न होने के कारण उस सम्बन्ध से सामान्य की अधिकरणता सामान्य आदि पदार्थों में नहीं रहती है।

कारिकावली—

परिमाण्डल्यभिन्नानां कारणत्वमुदाहृतम् ॥१५॥

भाषानुवाद—परिमाण्डल्य से भिन्न पदार्थों का कारणत्व साधर्म्य होता है।

मुक्तावली—परिमाण्डल्येति । परिमाण्डल्यमणुपरिमाणं, कारणत्वं तद्विन्नानामित्यर्थः । अणुपरिमाणं तु न कस्यापि कारणम् । तद्वि स्वाश्रयारब्धद्रव्यपरिमाणारम्भकं भवेत् । तच्च न सम्भवति। परिमाणस्य स्वसमानजातीयस्वोत्कृष्टपरिमाणजनकत्वनियमात् महदारब्धस्य महत्तरत्ववदणुजन्यस्याणुतरत्वप्रसङ्गात् । एवं परममहत्परिमाण-मतीन्द्रियसामान्यं विशेषाश्च बोध्याः ।

भाषानुवाद—अणु परिमाण को परिमाण्डल्य कहा जाता है तथा उससे भिन्न पदार्थों का कारणत्व साधर्म्य होता है। अणु परिमाण किसी के भी प्रति कारण नहीं हो सकता है, क्योंकि परिमाण अपने आश्रय द्रव्य से उत्पन्न होने वाले द्रव्य के परिमाण के प्रति ही कारण हो सकता है। यथा कपालपरिमाण कपाल से जन्य घट के परिमाण के प्रति कारण होता है। किन्तु अणु परिमाण के सम्बन्ध में यह नियम समन्वित नहीं होता है, क्योंकि उक्त नियम के अनुसार परमाणु परिमाण द्व्यणुक परिमाण के

प्रति कारण हो सकता है । किन्तु परिमाण स्वभावतः अपने सजातीय एवं अपने से उत्कृष्ट परिमाण को उत्पन्न करता है । उत्कृष्टता सापेक्ष धर्म है । महत्परिमाण की कोटि में महत्तरता एवं महत्तमता उत्कृष्टता होती है । इसी प्रकार अणुपरिमाण की कोटि में अणुतरता एवं अणुतमता उत्कृष्टता होती है । जिस प्रकार महत्परिमाण महत्तरपरिमाण को उत्पन्न करता है उसी प्रकार अणुपरिमाण भी अपने से उत्कृष्ट अर्थात् अणुतरपरिमाण को उत्पन्न करेगा। ऐसी स्थिति में अणुपरिमाण से जन्य परिमाण में अणुतरता एवं उससे जन्य परिमाण में अणुतमता की प्रसक्ति हो जाएगी। अतः अणु परिमाण को किसी के प्रति कारण नहीं माना जाता है ।

अणुपरिमाण की तरह परममहत्परिमाण, अतीन्द्रिय सामान्य एवं विशेष पदार्थ भी किसी के प्रति कारण नहीं होते हैं ।

दिनकरी-अप्रसिद्धत्वात् पारिमाण्डल्यपदार्थं निर्वक्ति-
 पारिमाण्डल्यमिति । तद्भिन्नानामिति । **पारिमाण्डल्यभिन्नानाम् । ननु**
द्व्यणुकपरिमाणस्य कारणत्वाभावात्तत्रातिव्याप्तिरतः पारिमाण्डल्यपदं
द्व्यणुकपरिमाणस्याप्युपलक्षणं, तेन तस्यापि लक्ष्यत्वमित्यभिप्रेत्याह-
 अणुपरिमाणं त्विति । **परमाणुद्व्यणुकसाधारणमणुपरिमाणं त्वित्यर्थः ।**
पारिमाण्डल्यस्य कारणत्वे बाधकमाह-तद्धीति । अणुपरिमाणं हीत्यर्थः ।
 तच्चेति । **चस्त्वर्थे । तत्र हेतुमाह-परिमाणस्येति । स्वसमानजातीयेति ।**
साजात्यमत्र परिमाणविभाजकरूपेण बोध्यम् । अणुजन्यस्येति । उत्कृष्टं
चाणोरणुतरमेवेति भावः । न चाणुजन्यस्याणुतरत्वमस्तु किं बाधकमिति
वाच्यं, तथा सति त्रुटेरचाक्षुषत्वप्रसङ्गात् । ननु तर्हि द्व्यणुकादिपरिमाणस्य
किं जनकमिति चेत्, सङ्घुचैवेत्यवेहि । व्यक्तीभविष्यति चेदमुपरिष्ठात् ।
मूलस्य न्यूनतां परिहरति—एवमिति 'बोध्याः' इत्यनेनान्वयः । न
कारणानीति बोध्या इत्यर्थः । ऐन्द्रियकयोर्महत्त्वसामान्ययोः स्वविषय-
कलौकिकप्रत्यक्षे हेतुत्वात् परमत्वातीन्द्रियत्वे इह विशेषणे ।

भाषानुवाद-कारिका में 'पारिमाण्डल्य' शब्द का प्रयोग किया गया है, किन्तु वह शब्द अत्यन्त प्रसिद्ध न होने के कारण उसकी अणुपरिमाण परक व्याख्या ग्रन्थकार द्वारा की गयी है। अणुपरिमाण का तात्पर्य केवल परमाणु

परिमाण से ही नहीं है, अपितु परमाणुपरिमाण के साथ-साथ द्व्यणुकपरिमाण से भी है। अन्यथा द्व्यणुकपरिमाण भी अकारण होने के कारण उसमें उक्त लक्षण की अतिव्याप्ति प्रसक्त हो जाएगी। द्व्यणुकपरिमाण को भी पारिमाण्डल्य अथवा अणु परिमाण के अन्तर्गत मानने पर वह भी लक्ष्य हो जाता है। अतः उसमें लक्षणसमन्वय इष्ट ही है। पारिमाण्डल्य को कारण मानने पर बाधक उपस्थापित किया है, तदनुसार परिमाण स्वसजातीयपरिमाण का ही जनक होता है।

परिमाण में परिमाण की सजातीयता परिमाणविभाजक अणुत्व, महत्त्व आदि रूपों से विवक्षित है। ग्रन्थकार द्वारा प्रदर्शित अन्य नियम के अनुसार परिमाण अपने से उत्कृष्ट परिमाण का ही जनक होता है। अणु परिमाण से उत्पन्न परिमाण को अणुतर मानने पर व्याख्याकार आपत्ति प्रदर्शित करते हैं कि ऐसी स्थिति में त्र्यणुक आदि पदार्थों का चाक्षुष प्रत्यक्ष सम्भव नहीं हो सकेगा, क्योंकि चाक्षुष प्रत्यक्ष के प्रति महत्त्व को कारण माना गया है। अणुत्व अथवा अणुतरत्व चाक्षुष प्रत्यक्ष के प्रति प्रतिबन्धक होते हैं।

यहाँ यह प्रश्न उठाया जा सकता है कि यदि द्व्यणुकपरिमाण परमाणु-परिमाण से उत्पन्न नहीं होता है तो उसके प्रति क्या कारण माना जाए। इस प्रश्न का समाधान करते हुए व्याख्याकार कहते हैं कि द्व्यणुकपरिमाण के प्रति परमाणुगत द्वित्व संख्या तथा त्र्यणुकपरिमाण के प्रति द्व्यणुकगत त्रित्व संख्या ही कारण होती है। इस सम्बन्ध में विशेष विवेचन परिमाण-निरूपण में किया जाएगा।

परमाणुपरिमाण की तरह महत्परिमाण, अतीन्द्रिय सामान्य एवं विशेष भी किसी के प्रति कारण नहीं होते हैं। किन्तु कारिका में केवल अणु परिमाण का ही उल्लेख किया गया है जो कि मूल की न्यूनता है। अतः इस न्यूनता का परिहार करते हुए ग्रन्थकार ने मुक्तावली में इन तीनों का भी संग्रह कर लिया है। सामान्यतः महत्परिमाण तथा इन्द्रियवेद्य सामान्य अपने लौकिक प्रत्यक्ष के प्रति कारण होते ही हैं फलतः उनका अकारणत्व साधर्म्य नहीं हो सकता है। अतएव ग्रन्थकार के परममहत्परिमाण एवं अतीन्द्रियसामान्य का ही उल्लेख किया है।

मुक्तावली-इदमपि योगिप्रत्यक्षे विषयस्य न कारणत्वं, ज्ञायमानं सामान्यं न प्रत्यासत्तिः ज्ञायमानं लिङ्गं नानुमितिकरण-मित्यभिप्रायेणोक्तम् । आत्ममानसप्रत्यक्षे आत्मपरममहत्त्वस्य कारणत्वात् परममहत्परिमाणमाकाशादेर्बोध्यम् । तस्यापि न कारणत्वमित्या-चार्याणामाशय इत्यन्ये, तन्न, ज्ञानातिरिक्तं प्रत्येवाकारणताया आचार्यैरुक्तत्वात् ।

भाषानुवाद-अणुपरिमाण आदि से अतिरिक्त पदार्थों के अकारणत्व साधर्म्य का कथन योगिप्रत्यक्ष के प्रति विषय की कारणता को न मानने के अभिप्राय से ही सुसंगत होता है । उसी प्रकार ज्ञायमान सामान्य प्रत्यक्ष के प्रति कारणीभूत सम्बन्ध नहीं होता है तथा ज्ञायमान लिङ्ग अनुमिति का कारण नहीं होता है इन मतों को स्वीकार करने पर ही उपर्युक्त साधर्म्य निर्दुष्ट हो सकता है ।

मुक्तावलीकार के अनुसार परममहत्परिमाण पद से आत्मा के परम-महत्परिमाण से अतिरिक्त आकाशादि के परममहत्परिमाण का ग्रहण किया जाना चाहिये, क्योंकि आत्मा के मानस प्रत्यक्ष के प्रति आत्मा का महत्परिमाण ही कारण होता है । कतिपय आचार्यों का मन्तव्य है कि **उदयनाचार्य** ने आत्म-परममहत्परिमाण को भी कारण नहीं माना है । किन्तु उनका यह अभिप्राय समीचीन नहीं है, क्योंकि **आचार्य** ने उसकी ज्ञानातिरिक्त के प्रति कारणता का निषेध किया है, न कि सामान्यतः कारणता का ।

दिनकरी-ननु योगिप्रत्यक्षे पारिमाण्डल्यस्यापि विषयविधया कारणत्वात् 'पारिमाण्डल्यभिन्नानाम्' इत्ययुक्तमत आह-इदमपीति । यथा योगजधर्मेणातीतानागतविषयकं प्रत्यक्षं, तथा विद्यमानविषयकमपीत्यर्थः । ननु ज्ञायमानसामान्यस्य प्रत्यासत्तित्वेन ज्ञायमानहेतोश्चानुमितिकरणत्वेन पारिमाण्डल्यस्य सामान्यलक्षणाजन्यज्ञानेऽनुमितौ च कारणत्वात् 'पारिमाण्डल्यभिन्नानाम्' इति मूलमसङ्गतमत आह-ज्ञायमानमिति । आत्ममानसेति, विषयतया द्रव्यलौकिकप्रत्यक्षे समवायेन महत्त्वस्य हेतुत्वादिति भावः । यद्यपि स्वप्रत्यक्ष इत्येव वक्तुमुचितं, तथापि टीकाकृन्मते आत्मैकत्वमहत्त्वयोरयोग्यत्वात् प्रत्यक्षं न सम्भव-

तीत्यात्ममानसेत्युक्तम्। केचित्तु “कारणत्वं चान्यत्र पारिमाण्डल्यादिभ्यः” इत्यत्र भाष्ये ‘आदिग्रहणात् परममहत्त्वं गृह्यते’ इति वदतामाचार्याणां परममहत्परिमाणमपि न कस्यचित् कारणमित्याशयो लभ्यते । न च तत्र परममहत्पदमात्मपरिमाणातिरिक्त- परममहत्परिमाणपरमिति वाच्यं, मानाभावादिति वदन्ति । तन्मतं दूषयितुमुपन्यस्यति तस्यापीति। आत्ममहत्परिमाणस्यापीत्यर्थः । ज्ञानातिरिक्तं प्रत्येवेति । ‘कारणत्वञ्च ज्ञातृधर्मेतरभावकार्यपेक्षाया’ - इत्याचार्यग्रन्थः । ज्ञातृधर्माः-ज्ञानादयः, तदतिरिक्तभावकार्यं प्रति कारणत्वं पारिमाण्डल्यभिन्नाणां साधर्म्यमिति तदर्थः । एवञ्च पारिमाण्डल्यादीत्यादिपदेन परममहत्त्वं गृह्यतामाचार्याणामयमाशयो यत् पारिमाण्डल्यस्य परममहत्त्वादीनाञ्च ज्ञानातिरिक्तं प्रति न कारणत्वं, न तु कारणत्वसामान्याभावस्तदनुमत इति भावः । अत्राचार्यैः पारिमाण्डल्यादीत्यादिपदार्थेषु सुखदुःखादेरजनितावयविरूपादेः पाकनष्टपरमाणुरूपादेश्रागणनात्तेषां लक्ष्यत्वमनुमतम् । एवञ्च तेषु ज्ञानाद्यतिरिक्तभावकार्यफलोपधायकत्वरूपस्याचार्यलक्षणस्याव्याप्तिं परिचिन्त्य स पक्षस्त्यक्तो ग्रन्थकृतेति ध्येयम् ।

भाषानुवाद—कारिकावली में पारिमाण्डल्य से भिन्न का ही अकारणत्व साधर्म्य बताया गया है । ऐसी स्थिति में यह प्रश्न उठाया जा सकता है कि प्रत्यक्ष के प्रति विषय कारण माना जाता है । पारिमाण्डल्य का भी योगिप्रत्यक्ष संभव है । अतः योगिप्रत्यक्ष के प्रति पारिमाण्डल्य की विषय-विधयता कारणता सिद्ध होने से उसे अकारण कहना असंगत है । इसके समाधानार्थं ग्रन्थकार योगिप्रत्यक्ष के प्रति विषय की कारणता को न मानने वाले आचार्यों के मत का अनुसरण करते हैं । तदनुसार अतीत एवं अनागत विषय का ग्रहण जिस प्रकार योगियों को होता है, उसी प्रकार विद्यमान विषय का भी प्रत्यक्ष योगज धर्म से होता है । अतः उसके प्रति विषय की कारणता नहीं मानी जाती ।

इसी प्रकार की अन्य आपत्तियाँ पूर्वपक्षी द्वारा उपस्थापित की जाती हैं—(१) न्यायमत में सामान्यलक्षणा को अलौकिकसन्निकर्ष माना गया है। सामान्यलक्षणा के दो स्वरूप हैं (१) सामान्य ज्ञान एवं (२) ज्ञायमान

सामान्य । द्वितीय मत में पारिमाण्डल्याश्रयों के अलौकिकप्रत्यक्ष के प्रति ज्ञायमान पारिमाण्डल्यरूप सामान्य को सन्निकर्षविधया कारण माना जाता है । अतः पारिमाण्डल्य को अकारण मानना युक्तिसंगत नहीं है ।

(२) दूसरा आक्षेप यह है कि प्राचीन आचार्य ज्ञायमान हेतु को अनुमिति का कारण मानते हैं। ऐसी स्थिति में पारिमाण्डल्य-लिङ्गक अनुमिति के प्रति ज्ञायमान पारिमाण्डल्य की कारणता सिद्ध होने से उसे अकारण कहना असंगत है ।

उक्त दोनों ही प्रश्नों के समाधानार्थ ग्रन्थकार कहते हैं कि पारिमाण्डल्य-भिन्नो के कारणत्व साधर्म्य का कथन सामान्यज्ञान को प्रत्यासत्ति तथा हेतुज्ञान को अनुमिति का कारण मानने वाले आचार्यों के मतानुसार ही किया गया है। ज्ञायमान सामान्य एवं सामान्यज्ञान की प्रत्यासत्तित्वा तथा ज्ञायमान लिङ्ग एवं लिङ्गज्ञान की कारणता के सन्दर्भ में विशेष विवेचन क्रमशः सामान्य लक्षणानिरूपण एवं अनुमितिप्रकरण में किया जाएगा ।

ग्रन्थकार ने आत्मा के मानसप्रत्यक्ष के प्रति आत्मा के परममहत् परिमाण को कारण माना है । उसके पीछे व्याख्याकार द्वारा युक्ति प्रदर्शित की जाती है कि विषयता-सम्बन्ध से द्रव्य के लौकिकप्रत्यक्ष के प्रति समवायसम्बन्ध से महत्त्व कारण होता है । इस कार्य-कारण भाव के अनुसार आत्मा के मानसप्रत्यक्ष के प्रति आत्मा का महत्परिमाण कारण होता है । व्याख्याकार यहाँ वितर्क करते हैं कि जिस प्रकार आत्मा का मानसप्रत्यक्ष होता है उसी प्रकार आत्मा के परममहत्परिमाण का भी मानसप्रत्यक्ष होता है । ऐसी स्थिति में आत्मप्रत्यक्ष में परममहत्परिमाण को कारण के रूप में उपस्थापित करने की अपेक्षया परममहत्परिमाण के प्रत्यक्ष में अर्थात् स्व के प्रत्यक्ष में उसकी कारणता का कथन अधिक संगत होता है । किन्तु मुक्तावलीकार के मत में आत्मा के एकत्व एवं उसके परिमाण का प्रत्यक्ष स्वीकार न किए जाने के कारण आत्मप्रत्यक्ष का ही यहाँ उल्लेख किया गया है ।

कतिपय आचार्यों का मन्तव्य है कि “कारणत्वं चान्यत्र पारिमाण्डल्यादिभ्यः” (पारिमाण्डल्य से भिन्न पदार्थों का कारणत्व साधर्म्य होता है ।) इस भाष्य (प्रशस्तपादभाष्य) के व्याख्यान के सन्दर्भ में उदयनाचार्य ने ‘आदिग्रहणात्’

परममहत्त्वं गृह्यते' (पारिमाण्डल्यादि घटक आदि पद से परममहत् परिमाण का ग्रहण किया जाता है) ऐसा कहते हुए परममहत् परिमाण की भी कारणता का निषेध किया है। उपर्युक्त रीति से ग्रन्थकार के कथनानुसार आत्मा के परममहत् परिमाण से भिन्न परममहत् परिमाण में ही अकारणत्व कहा गया है ऐसा कथन अर्थात् परममहत् परिमाण शब्द का आत्मातिरिक्त के परममहत् परिमाण में संकोच प्रमाणसिद्ध नहीं है।

आचार्यों के उक्त कथन का खण्डन करते हुए ग्रन्थकार कहते हैं कि पारिमाण्डल्यादि की कारणता का निषेध ज्ञान से भिन्न के प्रति ही किया गया है, ऐसा **आचार्य उदयन** का कथन है। इस कथन को और स्पष्ट करते हुए व्याख्याकार उदयनाचार्य की मूल पंक्ति को उद्धृत करते हैं - **“कारणञ्च ज्ञातृधर्मेतरभावकार्यापेक्षया”**, अर्थात् ज्ञान आदि ज्ञाता के धर्म होते हैं तथा उन से भिन्न भावकार्यों के प्रति ही कारणता पारिमाण्डल्यादि से भिन्नों का साधर्म्य है। इस प्रकार उपर्युक्त सूत्रस्थ 'आदि' पद के द्वारा परममहत् परिमाण का ग्रहण करने वाले आचार्य का अभिप्राय है कि पारिमाण्डल्य एवं परममहत्त्व आदि में स्व के ज्ञान से अतिरिक्त के प्रति कारणता नहीं होती है। स्वज्ञान के प्रति उनकी कारणता तो सम्भव ही है। अतः सूत्र द्वारा सामान्यतः कारणत्व का निषेध नहीं किया गया है।

परन्तु उदयनाचार्य के लक्षण का आश्रयण ग्रन्थकार ने नहीं किया है, क्योंकि सूत्रस्थ 'आदि' पद से आचार्य ने सुख-दुःख एवं ऐसे परमाणुरूप का परिगणन नहीं किया है जिसका पाक से नाश हुआ हो, किन्तु उस के द्वारा अवययरूप की उत्पत्ति नहीं हुयी हो। अतः उनकी भी लक्ष्यता आचार्य को अभीष्ट है, ऐसा प्रतीत होता है। ऐसी स्थिति में उक्त तीनों का पारिमाण्डल्य-भिन्न पद से संग्रह होने से तथा उनमें ज्ञानातिरिक्त भावकार्य के प्रति कारणता न होने से उदयनाचार्याभिमत लक्षण की अव्याप्ति हो जाएगी, अतः ग्रन्थकार ने उदयनाचार्य के मत का अनुसरण नहीं किया है।

कारिकावली-

अन्यथासिद्धिशून्यस्य नियता पूर्ववर्तिता ।
कारणत्वं भवेत्तस्य त्रैविध्यं परिकीर्तितम् ॥ १६ ॥
समवायिकारणत्वं ज्ञेयमथाप्यसमवायिहेतुत्वम् ।
एवं न्यायनयज्ञैस्तृतीयमुक्तं निमित्तहेतुत्वम् ॥ १७ ॥

भाषानुवाद-अन्यथासिद्धि से शून्य तथा कार्य के नियत पूर्ववृत्ति को कारण कहते हैं । कारणता तीन प्रकार की कही गयी है—

(१) समवायि कारणता (२) असमवायि कारणता तथा (३) निमित्त कारणता ।

मुक्तावली-ननु कारणत्वं किमत आह-अन्यथासिद्धीति । तस्य कारणत्वस्य ।

भाषानुवाद-पूर्व कारिका में पारिमाण्डल्य से भिन्न का साधर्म्य कारणत्व कहा गया है । अतः कारणत्व-विषयक जिज्ञासा स्वाभाविक है । इस जिज्ञासा की पूर्ति के लिए प्रकृत में कारणत्व का लक्षण प्रदर्शित किया जा रहा है ।

दिनकरी-मूलेऽन्यथासिद्धीति । दण्डत्वादौ नियतपूर्ववृत्तितायाः सत्त्वादतिव्याप्तिरत उक्तमन्यथासिद्धिशून्यस्येति । तद्घटत्वावच्छिन्नेऽन्यत्र क्लृप्तनियतपूर्वेत्याद्यन्यथासिद्धिमत्यपि घटत्वावच्छिन्नेऽनन्यथासिद्धे तद्रासभेऽतिव्याप्तिवारणाय-नियतेति । नियतपूर्ववृत्तिजातीयतेत्यर्थः । तेनारण्यस्थदण्डादावपि स्वरूपयोग्यतासम्पत्तिः । तज्जातीयत्वञ्च नियतपूर्ववृत्तितावच्छेदकदण्डत्वादिमत्त्वमेवेति ।

भाषानुवाद-कारिका में कथित लक्षण 'अन्यथासिद्धिशून्यत्वे सति कार्यानियतपूर्ववर्तित्वम्' में विशेषण दल अर्थात् अन्यथासिद्धिशून्यत्व का निवेश न किया जाये तो दण्डत्व आदि में अतिव्याप्ति हो जाएगी, क्योंकि उनमें भी घटरूप कार्य के प्रति नियमेन पूर्ववृत्तित्व होता है । प्रस्तुत कार्य से भिन्न प्रसंग में क्लृप्त तथा नियतपूर्ववृत्ति पदार्थों से ही प्रस्तुत कार्य की भी उत्पत्ति यदि सम्भव है तो उन क्लृप्त पदार्थों के साथ विद्यमान अन्य पदार्थ अन्यथासिद्ध होते हैं । अन्यथासिद्ध की उक्त परिभाषा के अनुसार

तत्-घट के प्रति रासभ यद्यपि अन्यथासिद्ध है किन्तु घटत्वावच्छिन्न के प्रति वह अनन्यथासिद्ध होता है । ऐसी स्थिति में यदि कारणता के लक्षण में नियत पद का समावेश न किया जाए तो रासभ में भी अतिव्याप्ति हो जाएगी, क्योंकि उपर्युक्त परिभाषा में अनुसार रासभ अन्यथासिद्धिशून्य भी है तथा पूर्ववर्ती भी है, अतः लक्षण में 'नियत' पद का समावेश किया गया है । नियतपूर्ववृत्ति पद की व्याख्या 'नियतपूर्ववृत्तिजातीय' के रूप में व्याख्याकार ने की है, अन्यथा घट के प्रति अरण्य में विद्यमान दण्ड की कारणता सिद्ध नहीं हो सकेगी, क्योंकि वह प्रस्तुत घट का नियत पूर्ववृत्ति नहीं है । नियतपूर्ववृत्तिता का अवच्छेदक धर्म जहाँ रहता है वे सभी नियतपूर्ववृत्तिजातीय कहे जाते हैं । घट के प्रति ऐसा धर्म दण्डत्व होता है जो अरण्यस्थदण्ड में भी रहता है, अतः उसमें भी कारणता का निर्वाह हो जाता है ।

कारिकावली-

यत्समवेतं कार्यं भवति ज्ञेयं तु समवायिजनकं तत् ।

तत्राऽऽसन्नं जनकं द्वितीयमाभ्यां परं तृतीयं स्यात् ॥१८॥

भाषानुवाद-कार्य जहाँ समवायसम्बन्ध से उत्पन्न होता है उसे समवायि कारण कहते हैं । समवायिकारण में विद्यमान रहते हुए जो कारण होता है उसे असमवायि कारण कहते हैं तथा समवायि कारण एवं असमवायि कारण से भिन्न कारण निमित्तकारण होता है ।

मुक्तावली-तत्रेति । समवायिकारणे प्रत्यासन्नं कारणं द्वितीयम् असमवायिकारणमित्यर्थः । अत्र यद्यपि तुरीतन्तुसंयोगे पटासमवायि-कारणत्वं स्यात्, वेगादीनामभिघाताद्यसमवायिकारणत्वं स्यात्, एवं ज्ञानादीनामपीच्छाद्यसमवायिकारणत्वं स्यात्, तथापि पटासमवायि-कारणलक्षणे तुरीतन्तुसंयोगभिन्नत्वं देयम् । तुरीयतन्तुसंयोगस्तु तुरीयपटसंयोगं प्रत्यसमवायिकारणं भवत्येव । एवं वेगादिकमपि वेगस्पन्दाद्यसमवायिकारणं भवत्येवेति तत्तत्कार्यासमवायिकारणलक्षणे तत्तद्भिन्नत्वं देयम् । आत्मविशेषगुणानां तु कुत्राप्यसमवायिकारणत्वं

नास्ति, तेन तद्भिन्नत्वं सामान्यलक्षणे देयमेव ।

भाषानुवाद—समवायिकारण का लक्षण स्पष्ट होने के कारण ग्रन्थकार असमवायिकारण के लक्षण की ही विवेचना करते हैं । समवायिकारण में आसन्न अर्थात् विद्यमान कारण द्वितीय अर्थात् असमवायिकारण होता है । असमवायिकारण के इस सामान्य लक्षण में ग्रन्थकार तीन दोष उद्भावित करते हैं—

१-पट के प्रति तुरी-तन्तु-संयोग असमवायिकारण हो जाएगा, क्योंकि पट के प्रति समवायिकारण तन्तु होता है तथा तुरी-तन्तु-संयोग तन्तु पर विद्यमान रहता है ।

२-अभिघात के प्रति वेग असमवायिकारण हो जाएगा, क्योंकि अभिघात का समवायिकारण दण्ड आदि होता है, तथा वेग उस पर विद्यमान रहता है ।

३-ज्ञान के प्रति इच्छा असमवायिकारण हो जाएगी, क्योंकि ज्ञान का समवायिकारण आत्मा होता है तथा इच्छा उस पर विद्यमान रहती है ।

उपर्युक्त तीनों दोषों का परिहार करते हुए ग्रन्थकार कहते हैं कि पट के असमवायिकारण के लक्षण में तुरी-तन्तु-संयोग-भिन्नत्व का निवेश किया जाना चाहिए । असमवायिकारण के सामान्य लक्षण में इसका निवेश संभव नहीं है, क्योंकि तुरी-तन्तु-संयोग पट के प्रति असमवायिकारण न होने पर भी तुरी-पट-संयोग के प्रति असमवायिकारण होता ही है । इसी प्रकार अभिघात के असमवायिकारण के लक्षण में वेग-भिन्नत्व का निवेश अपेक्षित है । असमवायिकारण के सामान्य लक्षण में वेगभिन्नत्व का भी निवेश नहीं किया जा सकता, क्योंकि वेग अभिघात का असमवायिकारण न होते हुए भी वेग एवं स्पन्द आदि के प्रति असमवायिकारण होता ही है । इस प्रकार उपर्युक्त रीति से जहाँ जहाँ पर आपत्ति की प्रसक्ति होती है उन-उन पदार्थों के भेद का निवेश तत्-तत् असमवायिकारण के लक्षण में अपेक्षित है, अतः उपर्युक्त दोषों का परिहार हो जाता है । इस सन्दर्भ में विशेषरूप से कथनीय है कि आत्मविशेष गुण किसी के प्रति असमवायिकारण नहीं होते हैं । फलतः आत्मविशेषगुण-भिन्नत्व का निवेश असमवायिकारण के

सामान्य लक्षण में भी किया जा सकता है ।

दिनकरी—यत्समवेतमिति । यद्द्रूपावच्छिन्नं स्वकारणतावच्छेदक-
यद्धर्मावच्छिन्ने समवायसम्बन्धेनोत्पद्यते, तद्धर्मावच्छिन्नं प्रति तद्धर्मा-
वच्छिन्नं समवायिकारणमित्यर्थः । घटत्वाद्यवच्छिन्नं प्रति कपाल-
त्वाद्यवच्छिन्नं समवायिकारणम् । स्वकारणतावच्छेदकेत्युक्त्या च न
द्रव्यत्वादेर्घटादिसमवायिकारणतावच्छेदकत्वमिति ।

भाषानुवाद—कारिका द्वारा व्युत्पादित समवायिकारण के लक्षण का व्याख्याकार परिष्कार करते हैं “यद्द्रूपावच्छिन्नं स्वकारणताऽवच्छेदकयद्-
धर्मावच्छिन्ने समवायसम्बन्धेन उत्पद्यते तद्धर्मावच्छिन्नं प्रति तद्धर्मावच्छिन्नं
समवायिकारणम्” यह लक्षण सामान्यरूप से असमवायिकारण का लक्षण
है । तदनुसार घटत्व आदि जिस धर्म से अवच्छिन्न घट आदि पदार्थ अपने
कारणता के अवच्छेदक कपालत्व आदि धर्म से अवच्छिन्न कपाल आदि पदार्थ
में समवायसम्बन्ध से उत्पन्न होते हैं, उस घटत्व आदि धर्म से अवच्छिन्न
घट आदि पदार्थों के प्रति उस कपालत्व आदि धर्म से अवच्छिन्न कपाल
आदि पदार्थ समवायि कारण होते हैं। उक्त लक्षण में ‘स्वकारणताऽवच्छेदक’
इस पद का निवेश न किया जाये तो घट जिस प्रकार कपालत्वावच्छिन्न में
उत्पन्न होता है, उसी प्रकार द्रव्यत्वावच्छिन्न में भी उत्पन्न होता है, क्योंकि
कपाल पर कपालत्व की तरह द्रव्यत्व भी रहता है । यहाँ अवच्छिन्न शब्द
आश्रय का सूचक है । इस प्रकार घटत्वावच्छिन्न के प्रति द्रव्यत्वावच्छिन्न
की कारणता प्रसक्त हो जाएगी। अतः स्वकारणताऽवच्छेदक पद का निवेश
किया गया है। द्रव्यत्व अतिरिक्तवृत्ति होने के कारण घट की कारणता का
अवच्छेदक नहीं होता है ।

दिनकरी—तत्रासन्नमिति । इदं समवायिकारणादावतिव्याप्तिवारणाय ।
पटसमवायिकारणतन्तुसमवेततन्तुत्वादावतिव्याप्तिवारणाय—जनकमिति ।
तन्तुत्वस्यान्यथासिद्धत्वेनानन्यथासिद्धनियतपूर्ववृत्तितया अभावेन
नातिप्रसङ्गः । मुक्तावल्याम्—अत्र यद्यपीति । तुरीतन्तुसंयोगस्य पटं प्रति
कुतो नासमवायिकारणत्वमिति तु नाङ्कनीयम्, तुरीतन्तुसंयोगनाशे
पटनाशापत्तेः, असमवायिकारणनाशस्य द्रव्यनाशजनकत्वात् । न

चासमवायिकारणनाशस्य द्रव्यनाशकत्वे प्रमाणाभाव इति वाच्यं, द्रव्यणुकनाशान्यथानुपपत्तेरेव मानत्वादिति । न च तन्तुषु विनष्टेषु विनैव समवायिकारणं द्रव्यस्य क्षणद्वयं स्थितिः स्यादिति वाच्यम्, इष्टापत्तेः, कारणान्तरकल्पने गौरवात् ।

भाषानुवाद—असमवायिकारण का पूर्वोक्त लक्षण इस प्रकार निष्पन्न होता है—“समवायिकारणे आसन्नत्वे सति कारणत्वम्” अर्थात् समवायिकारण में विद्यमान रहते हुए जो कारण होता है, उसे असमवायिकारण कहते हैं । लक्षण में विशेषणदल अर्थात् ‘समवायिकारणे आसन्नत्वे सति’ का निवेश समवायिकारण एवं निमित्तकारण में अतिव्याप्ति वारण के लिए किया गया है, क्योंकि सामान्यतया कारणत्व इन दोनों में भी रहता है । तन्तुत्व में अतिव्याप्ति के वारण के लिए विशेष्यदल अर्थात् ‘कारणत्व’ का निवेश किया गया है, क्योंकि तन्तुत्व भी पट के समवायिकारण तन्तु में विद्यमान रहता है । तन्तुत्व अन्यथासिद्ध होने के कारण अन्यथासिद्धिशून्यत्व-घटित उपर्युक्त कारणता उसमें न होने से विशेष्यदल से उसका वारण हो जाता है ।

तुरी-तन्तु-संयोग में पट की असमवायिकारणता की आपत्ति ग्रन्थकार ने उत्थापित की है । इस सन्दर्भ में व्याख्याकार विमर्श करते हैं कि तुरी-तन्तु-संयोग को पट के प्रति असमवायिकारण क्यों नहीं माना जाता है? प्रत्युत्तर में व्याख्याकार कहते हैं कि तुरी-तन्तु-संयोग को पट के प्रति असमवायिकारण माना जाए तो जिस प्रकार तन्तुद्वय-संयोग के नाश से पट का नाश होता है उसी प्रकार तुरी-तन्तु-संयोग के नाश से भी पट का नाश प्रसक्त हो जाएगा, क्योंकि असमवायिकारण के नाश को कार्य के नाश प्रति कारण माना गया है । किन्तु ऐसा अनुभव सिद्ध नहीं है । तुरी-तन्तु-संयोग के नष्ट हो जाने पर भी पट विद्यमान रहता है । अतः उसे पट के प्रति असमवायिकारण नहीं माना जा सकता है । केवल समवायिकारण के नाश को ही कार्य के नाश का प्रयोजक नहीं माना जा सकता, क्योंकि ऐसी स्थिति में द्रव्यणुक का नाश सम्भव नहीं हो सकेगा । उसके समवायिकारण परमाणु नित्य माने गये हैं । यहाँ यह आपत्ति उठाई जा सकती है कि समवायिकारण-नाश से अतिरिक्त भी किसी को यदि कार्यनाश का

प्रयोजक माना जाए तो समवायिकारण के नष्ट हो जाने पर दो क्षणों तक बिना समवायिकारण के द्रव्य की अवस्थिति स्वीकार करनी पड़ेगी। इस आपत्ति का समाधान व्याख्याकार इष्टापत्ति के आधार पर करते हैं, अर्थात् समवायिकारणनाश के बाद दो क्षणों तक द्रव्य बिना समवायिकारण के अवस्थित रहता ही है। द्रव्य नाश के प्रति अन्य की कारण के रूप में कल्पना अत्यन्त गुरुभूत हैं।

दिनकरी—अथ द्रव्यनाशासमवायिकारणनाशयोरसमानाधिकरणयोः कथं हेतुहेतुमद्भावा इति चेत्, अत्राहुः-

प्रतियोगितया द्रव्यनाशत्वावच्छिन्नं प्रति स्वप्रतियोगिसमवायिसमवे-
तत्वकालिकविशेषणतोभयसम्बन्धेन नाशत्वेन हेतुतेति। इह कालिक-
सम्बन्धस्य कारणतावच्छेदकसम्बन्धत्वे घटादेः क्षणिकत्वापत्तिरतः
स्वप्रतियोगिसमवायि- समवेतत्वनिवेशः। स्वप्रतियोगिजन्यत्वसम्बन्धश्च
दण्डनाशाद् घटनाशापत्तेरुपेक्षितः। भाविनाशमादायातिप्रसङ्गवारणाय
कालिकसम्बन्धनिवेशः। यदि तु कपालपवनसंयोगनाशाद् घटना-
शापत्तिरेवमपि दुर्वरैवेति विभाव्यते, तदा स्वप्रतियोगिजन्यत्व-स्वप्रति-
योगिसमवायिसमवेतत्व-कालिकविशेषणतैतत्त्रितयसम्बन्धेन नाशत्वेन
हेतुता बोध्या। न चैवमपि तुरीतन्तुसंयोगनाशात् पटनाशापत्तिरिति
वाच्यं, तुरीतन्तुसंयोगस्य पटं प्रति कारणतैव न सम्भवति, किन्तु तुर्येव
संयोगसम्बन्धेन तन्तुनिष्ठा सती पटजनिकेति तत्रातिप्रसङ्गाभावात्।
विशेषलक्षणे तु तुरीतन्तुसंयोगादिभेदानामनिवेशेन लाघवमपीति केचित्।

वस्तुतस्तु स्वप्रतियोगिनिष्ठासमवायिकारणतानिरूपितफलोपधाना-
त्मकजन्यत्वसम्बन्धेन नाशत्वेन हेतुता, तुरीतन्तुसंयोगस्तु निमित्तं, न
त्वसमवायीति न तत्राशेन पटनाश इत्यन्यत्र विस्तरः।

भाषानुवाद—द्रव्यनाश के प्रति असमवायिकारण के नाश को कारण माना गया है। किन्तु यहाँ यह समस्या है कि कार्य की कारण के साथ समानाधिकरणता आवश्यक है। द्रव्यनाश एवं असमवायिकारण दोनों असमानाधिकरण होने के कारण उनके मध्य कार्यकारणभाव का उपपादन सम्भव नहीं है। इस सम्बन्ध में कतिपय आचार्यों का मन्तव्य है कि

प्रतियोगितासम्बन्ध से द्रव्य के नाश के प्रति स्वप्रतियोगि-समवायिसमवेतत्व एवं कालिक इन दो सम्बन्धों से नाश कारण होता है । यथा घट का नाश प्रतियोगितासम्बन्ध से घट में रहता है, वहाँ घट के असमवायिकारण कपालद्वयसंयोग का नाश भी उपर्युक्त उभय सम्बन्ध से विद्यमान रहता है । कपालद्वयसंयोग के नाश का प्रतियोगी कपालद्वयसंयोग, उसका समवायि कपाल तथा उसमें समवेत घट होता है । अतः प्रथम सम्बन्ध से कपालद्वयसंयोग का नाश घट पर स्थित है । इसी प्रकार कालिकसम्बन्ध से भी उक्त नाश घट में अवस्थित है । अतः उभय सम्बन्ध से असमवायिकारण के नाश का अधिकरण घट होने के कारण कार्य और कारण की समानाधिकरणता का उपपादन हो जाता है । उपर्युक्त कार्यकारणभाव में केवल कालिकसम्बन्ध का कारणतावच्छेदकसम्बन्ध के रूप में निवेश किया जाए तो घट आदि पदार्थों की क्षणिकता की आपत्ति प्रसक्त हो जाएगी, क्योंकि घट में यत्किञ्चित् नाश की अवस्थिति उत्पत्ति क्षण से ही हो जाती है, अतः स्वप्रतियोगि-समवायि-समवेतत्व सम्बन्ध का भी निवेश आवश्यक है । इस सम्बन्ध से केवल कपालद्वयसंयोग का नाश ही घट पर रह सकता है ।

यहाँ पुनः यह शंका उठाई जा सकती है कि स्वप्रतियोगिसमवायिसमवेतत्व की अपेक्षया लघुभूत स्वप्रतियोगिजन्यत्वसम्बन्ध का ही निवेश उचित है, क्योंकि कपालद्वयसंयोग के नाश के प्रतियोगी कपालद्वयसंयोग की जन्यता घट में रहती है । ऐसी स्थिति में उसका परित्याग करके गुरुभूत सम्बन्ध का निवेश क्यों किया जाए । इस शंका का परिहार करते हुए व्याख्याकार कहते हैं कि ऐसी स्थिति में घटनाश के प्रति दण्डनाश की भी कारणता प्रसक्त हो जाएगी, क्योंकि दण्डनाश के प्रतियोगी दण्ड से घट जन्य होता है, अतः स्वप्रतियोगि-जन्यत्वसम्बन्ध से दण्डनाश भी घट में अवस्थित हो सकता है । उपर्युक्त सम्बन्ध का निवेश करने पर इस आपत्ति का परिहार हो जाता है, क्योंकि घट के प्रति समवायि-समवेतता दण्ड में नहीं है ।

कपालद्वयसंयोग के भविष्यत्कालीन नाश को लेकर तत्-प्रतियोगि-समवायि-समवेतता घट में अवस्थित होने के कारण कपालद्वयसंयोग की स्थितिकाल में भी अर्थात् द्वितीयादि क्षण में भी घटनाश की आपत्ति के

परिहारार्थ कालिकसम्बन्ध का भी निवेश आवश्यक है । कार्यनाश कालिक सम्बन्ध से द्वितीयादिक क्षण में घट में नहीं रह सकता ।

किन्तु यहाँ पुनः यह आपत्ति की जा सकती है कि उपर्युक्त कार्य-कारणभाव को स्वीकार करने पर कपाल-पवन संयोग के नाश से घटनाश की आपत्ति प्रसक्त हो जाएगी, क्योंकि उक्त नाश के प्रतियोगी कपाल-पवन संयोग के समवायि कपाल में घट समवेत होता है । अतः इस आपत्ति के परिहारार्थ स्वप्रतियोगिसमवायि-समवेतत्व की तरह स्वप्रतियोगिजन्यत्व सम्बन्ध का कारणतावच्छेदकसम्बन्ध के रूप में प्रवेश आवश्यक है । घट कपाल-पवन संयोग से जन्य न होने के कारण उपर्युक्त आपत्ति समाहित हो जाती है । यहाँ पुनः पूर्वपक्ष उपस्थित होता है कि ऐसी स्थिति में तुरीतन्तु-संयोग-नाश से पट-नाश की आपत्ति प्रसक्त हो जाएगी, क्योंकि उक्त नाश के प्रतियोगी तुरीतन्तुसंयोग की जन्यता पट में है, तथा नाश के प्रतियोगी तुरीतन्तुसंयोग के समवायि तन्तु में पट की समवेतता है । एवं कालिक सम्बन्ध से भी उक्त नाश पट में विद्यमान रहता है । इस प्रकार उक्त तीनों सम्बन्धों से तुरी-तन्तु-संयोग-नाश पट-नाश का समानाधिकरण हो जाता है । इस आपत्ति के परिहारार्थ कहा जाता है कि पट के प्रति तुरी-तन्तु-संयोग कारण ही नहीं होता है, अपितु साक्षात् तुरी ही तन्तुसंयुक्त होकर पट के प्रति कारण होती है। अतः स्वप्रतियोगिजन्यत्वसम्बन्ध समन्वित न होने के कारण तुरी-तन्तु-संयोग-नाश की पट-नाश के प्रति कारणता की प्रसक्ति नहीं होती है । ग्रन्थकार ने पट की असमवायिकारणता के लक्षण में तुरी-तन्तु-संयोग के भेद का निवेश प्रस्तावित किया है। किन्तु तुरी-तन्तु-संयोग को कारण न मानने पर उस निवेश की भी आवश्यकता नहीं है । अतः यह मत लघुभूत है ।

इस सम्बन्ध में व्याख्याकार अपना अभिमत प्रदर्शित करते हुए कहते हैं कि द्रव्यनाश के प्रति 'स्वप्रतियोगिनिष्ठ-असमवायिकारणता-निरूपित-फलोपधानात्मकजन्यत्व' सम्बन्ध से नाश कारण होता है । यथा—पटनाश के प्रति तन्तुसंयोगनाश । तन्तुसंयोगनाश का प्रतियोगी तन्तुसंयोग होता है। उस पर रहने वाली असमवायिकारणता पट की असमवायिकारणता होती

है। उस कारणता से निरूपित फलोपधानरूपजन्यता पट में आती है, तथा वहीं प्रतियोगितासम्बन्ध से पटनाश भी रहता है। तुरी-तन्तुसंयोग में यद्यपि पट की कारणता है तथापि वह निमित्तकारणता है न कि असमवायिकारणता, अतः उसका नाश पटनाश के प्रति कारण नहीं माना जा सकता है।

दिनकरी-‘वेगादीनाम्’ इत्यादिना स्पर्शसङ्ग्रहः। ‘अभिघातादि’ इत्यादिना नोदनपरिग्रहः। ‘ज्ञानादि’ इत्यादिना इच्छापरिग्रहः। ‘इच्छादि’ इत्यत्र प्रवृत्तेः परिग्रहः। तन्तुसमवेतत्वे सति तुरीतन्तुसंयोगाद्यन्यत्वे सति पटकारणत्वं पटासमवायिकारणत्वमिति विशिष्यैव लक्षणं कर्तव्यमित्याह-तथापीति । वस्तुतस्तु तुरीतन्तुसंयोगत्वावच्छिन्न-प्रतियोगिताकभेदः पटासमवायिकारणलक्षणघटतकतया ग्रन्थकर्तु-र्नाभिप्रेतः, अपि तु तन्तुभिन्नसमवेतत्वावच्छिन्नप्रतियोगिताकभेद एव। अन्यथा हस्ततन्तुसंयोगादिभेदानां पृथङ्निवेशापत्त्या भेदकूटनिवेशने गौरवादिति ध्येयम् । एतेन तन्तुमात्रसमवेतत्वनिवेशेनैवोपपत्तौ तुरीतन्तु-संयोगान्यत्वनिवेशनमनुचितमित्यपास्तम् । मात्रपदस्यास्मदुक्तार्थक-त्वात् । एवमिच्छाद्यसमवायिकारणलक्षणे आत्ममात्रसमवेतत्वावच्छिन्न-प्रतियोगिताकभेद एव निवेश्यः, न तु ज्ञानत्वाद्यवच्छिन्नभेद इति बोध्यम्।

भाषानुवाद-ग्रन्थकार ने वेग आदि में अभिघात आदि की असमवायिकारणता की आपत्ति प्रदर्शित की है। व्याख्याकार उपर्युक्त दोनों आदि पदों से क्रमशः स्पर्श एवं नोदन (शब्द अजनक संयोग) का संग्रह करते हैं। उसी प्रकार ज्ञान आदि के प्रति इच्छा आदि की असमवायि कारणता की आपत्ति के सन्दर्भ में भी व्याख्याकार दोनों आदि पदों के द्वारा क्रमशः इच्छा एवं प्रवृत्ति का संग्रह करते हैं। इन आपत्तियों के परिहारार्थं ग्रन्थकार पट आदि तत्-तत् पदार्थों के असमवायिकारण के लक्षण में तुरी-तन्तु-संयोगभिन्नत्व आदि का निवेश प्रस्तावित करते हैं। इसके आधार पर व्याख्याकार पट की असमवायिकारणता के लक्षण को इस प्रकार प्रदर्शित करते हैं—“तन्तुसमवेतत्वे सति तुरीतन्तुसंयोगभिन्नत्वे सति पटकारणत्वम्” अर्थात् तन्तु पर समवायसम्बन्ध से विद्यमान रहते हुए तथा तुरी-तन्तु-संयोग से भिन्न होते हुए जो पट का कारण होता है

उसे पट का असमवायिकारण कहा जाता है ।

इस सम्बन्ध में व्याख्याकार अपना मन्तव्य प्रदर्शित करते हैं—पट के असमवायिकारण के लक्षण में केवल तुरी-तन्तु-संयोग के भेद का निवेश करने पर तुल्य युक्ति से तुरी-हस्त-संयोग में अतिव्याप्ति प्रसक्त हो जाएगी। यदि उसके वारणार्थ तुरी-हस्त-संयोग के भेद का निवेश किया जाए तो अनेक भेदों के निवेश से गौरव होगा। अतः सामान्यतः तन्तु-भिन्न-समवेत का भेद निविष्ट करना चाहिए । तुरी-तन्तु-संयोग अथवा तुरी-हस्त-संयोग दोनों ही तन्तु-भिन्न-समवेत हैं। अतः तन्तु-भिन्न-समवेत के रूप से उन दोनों का संग्रह कर उसी रूप से भेद का निवेश करने पर किसी प्रकार की भी आपत्ति नहीं आएगी । तन्तु-द्वय-संयोग तन्तु-भिन्न-समवेत नहीं है । अतः अव्याप्ति की भी प्रसक्ति नहीं है । तुरी-तन्तु-संयोग-भेद के स्थान पर तन्तु-मात्र-समवेतत्व का निवेश करने पर भी उपर्युक्त आपत्ति का परिहार हो सकता है। यह निवेश भी पूर्व निवेश के तुल्य ही है । मात्र पद के द्वारा इसी अर्थ का लाभ होता है । इसी प्रकार इच्छा आदि के असमवायिकारण के लक्षण में भी ज्ञानादि अनेक भेदों के निवेश की अपेक्षया सामान्यतः आत्म-मात्र-समवेत के भेद का निवेश ही लघुभूत है ।

मुक्तावली—अत्र समवायिकारणे प्रत्यासन्नं द्विविधं, कार्यैकार्थ-प्रत्यासत्त्या, कारणैकार्थप्रत्यासत्त्या च । आद्यं यथा—घटादिकं प्रति कपालसंयोगादिकमसमवायिकारणम् । तत्र कार्येण घटेन सह कारणस्य कपालसंयोगस्य एकस्मिन् कपाले प्रत्यासत्तिरस्ति । द्वितीयं यथा—घटरूपं प्रति कपालरूपमसमवायिकारणम् । स्वगतरूपादिकं प्रति समवायिकारणं घटः, तेन सह कपालरूपस्यैकस्मिन् कपाले प्रत्यासत्तिरस्ति । तथा च क्वचित् समवायिसम्बन्धेन, क्वचित् स्वसमवायिसमवेतत्वसम्बन्धेनेति फलितोऽर्थः । इत्थञ्च कार्यैकार्थ-कारणैकार्थान्यतरप्रत्यासत्त्या समवायिकारणे प्रत्यासन्नं कारणं ज्ञानादिभिन्नमसमवायिकारणमिति सामान्यलक्षणं पर्यवसितम् ।

भाषानुवाद—असमवायिकारणता दो प्रकार से निष्पन्न होती है । (१) कारण की कार्य के साथ एक पदार्थ में समानाधिकरणता से । (२) कार्य

के कारण के साथ कारण की एक पदार्थ में समानाधिकरणता से ।

घट के प्रति कपालसंयोग प्रथम रीति के असमवायिकारण का दृष्टान्त है । यहाँ घटरूपी कार्य का कपालसंयोगरूपी कारण के साथ कपालरूप एक पदार्थ में सामानाधिकरण्य होता है, अर्थात् समवाय-सम्बन्ध से घट कपाल पर रहता है, वहीं समवायसम्बन्ध से कपालसंयोग भी विद्यमान रहता है । तदनुसार “समवायसम्बन्धावच्छिन्नकार्यतानिरूपित-समवायसम्बन्धावच्छिन्नकारणता” प्रथम असमवायिकारणता होती है । घट रूप के प्रति कपालरूप द्वितीय असमवायिकारण का दृष्टान्त है । मुख्य कार्य रूप है, उसका समवायि कारण घट होता है, वह समवायसम्बन्ध से कपाल पर रहता है, वहीं समवायसम्बन्ध से कपालरूप भी रहता है, अतः घटरूप के प्रति कपालरूप असमवायिकारण होता है । अर्थात् समवायसम्बन्ध से घटरूप घट पर रहता है, वहीं स्व(कपालरूप) समवायि-(कपाल) समवेत (पट)त्व सम्बन्ध से कपालरूप भी रहता है । तदनुसार ‘समवायसम्बन्धावच्छिन्नकार्यतानिरूपितस्वसमवायिसमवेतत्वसम्बन्धावच्छिन्न-कारणता’ द्वितीय प्रकार की असमवायिकारणता होती है । फलतः समवाय-सम्बन्ध से कार्य के प्रति कहीं समवायसम्बन्ध से तो कहीं स्वसमवायि-समवेतत्वसम्बन्ध से कारण को असमवायिकारण कहा जाता है । इस प्रकार उक्त दोनों में से किसी एक सम्बन्ध से कार्य के समवायिकारण में विद्यमान होते हुए जो ज्ञान आदि पदार्थों से भिन्न होता है तथा कार्य के प्रति कारण होता है, उसे असमवायिकारण कहते हैं । यह असमवायि-कारण का सामान्य लक्षण है ।

दिनकरी-तथा चेति । द्विविधप्रत्यासत्तिविवक्षणे चेत्यर्थः । फलितोऽर्थ इति । **द्विविधप्रत्यासत्त्योरिति शेषः । पर्यवसितमसमवायि-कारणलक्षणमाह-इत्यञ्चेति । कार्यैकार्थप्रत्यासत्तिः-समवायसम्बन्धः, कारणैकार्थप्रत्यासत्तिः-स्वसमवायिसमवेतत्व-सम्बन्धः । तथा च समवाय-स्वसमवायिसमवेतत्वान्यतरसम्बन्धेन कारणत्वे सत्यात्मविशेष-गुणान्यत्वं सामान्यतोऽसमवायिकारणत्वमित्यर्थः । अत्र पटासमवायि-कारणस्य तन्तुसंयोगस्य पटरूपासमवायिकारणस्य तन्तुरूपस्य च**

सङ्ग्रहाय समवायस्वसमवायिसमवेतत्वयोः प्रवेशः । घटरूपं प्रति घटस्यासमवायिकारणतावारणाय समवायिकारणे प्रत्यासन्नत्वे सति कारणत्वं परित्यज्य तादृशान्यतरप्रत्यासत्त्या कारणत्वपर्यन्तानुधावनम् । आत्मविशेषगुणान् वारयितुं विशेष्यभागः ।

यत्तु कार्यनाशजनकनाशप्रतियोगित्वं तत्त्वमिति, तन्न, द्वित्वनाश-प्रयोजकनाशप्रतियोगिन्यामपेक्षाबुद्धावतिव्याप्तेरिति । अवयवमात्रसंयोगत्वं द्रव्यासमवायिकारणत्वमित्यादि विशिष्यैव लक्षणं निर्वाच्यम्, अखण्डोपाधिरेव वा तदित्यन्ये ।

भाषानुवाद—उक्त रीति से दो प्रकार के सम्बन्धों की विवक्षा करने पर प्रथम सम्बन्ध समवायसम्बन्ध तथा द्वितीय सम्बन्ध स्वसमवायि-समवेतत्व सम्बन्ध निष्पन्न होता है । ग्रन्थकार द्वारा कथित कार्यकार्यप्रत्यासत्ति एवं कारणकार्यप्रत्यासत्ति का क्रमशः समवाय एवं स्वसमवायि-समवेतत्व अर्थ होता है । इस प्रकार जो समवाय अथवा स्वसमवायि-समवेतत्वसम्बन्ध से कारण होते हुए आत्मविशेष गुणों से भिन्न होता है वह सामान्यतया असमवायिकारण होता है । प्रथम सम्बन्ध पट के प्रति तन्तु-संयोगरूप असमवायिकारण तथा द्वितीय सम्बन्ध पट-रूप के प्रति तन्तु-रूपरूपी असमवायिकारण के संग्रह के लिए प्रविष्ट किए गये हैं । यद्यपि यथाश्रुत के आधार पर उपर्युक्त अन्यतर सम्बन्ध से असमवायिकारण में विद्यमान पदार्थ की असमवायिकारणता प्रतीत होती है, किन्तु ऐसी स्थिति में घटरूप के प्रति घट में असमवायिकारणता प्रसक्त हो जाएगी, क्योंकि घट-रूप के आश्रय घट में स्वयं घट स्वसमवायि-कपाल-समवेतत्वसम्बन्ध से विद्यमान रहता है । अतः व्याख्याकार ने उपर्युक्त अन्यतर सम्बन्ध से आसन्नता का त्याग कर उक्त अन्यतर सम्बन्ध से कारणता का समावेश किया । घट-रूप के प्रति घट समवाय अथवा समवायि समवेतत्व सम्बन्ध से कारण नहीं होता है, अपितु तादात्म्यसम्बन्ध से कारण होता है । अतः आपत्ति का परिहार हो जाता है । इच्छा आदि आत्मविशेष गुणों में अतिव्याप्ति के परिहारार्थ आत्मविशेषगुणभिन्नत्व के निवेश की आवश्यकता है ।

कतिपय आचार्यों का कथन है कि यतः असमवायिकारण के नाश से

कार्य का नाश होता है, अतः कार्य नाश के प्रयोजक नाश के प्रतियोगी को ही असमवायिकारण कहा जाता है। फलतः 'कार्यनाशप्रयोजकनाशप्रतियोगित्वम्' यह असमवायिकारण का लक्षण निष्पन्न होता है। किन्तु उनका यह कथन समीचीन नहीं है, क्योंकि अपेक्षाबुद्धि से उत्पन्न होने वाले द्वित्व का नाश अपेक्षाबुद्धि के नाश से ही होता है, अतः द्वित्वनाश के प्रयोजक नाश की प्रतियोगिता अपेक्षाबुद्धि में आने से द्वित्व के प्रति अपेक्षाबुद्धि असमवायिकारण होने लगेगी। द्रव्य के प्रति उसके अवयवों का संयोग ही असमवायिकारण होता है। अतः अवयवमात्रसंयोगत्व ही विशेषरूपेण द्रव्य के असमवायिकारण का लक्षण हो सकता है। इसी प्रकार अन्यान्य असमवायिकारणों के पृथक् पृथक् लक्षण किये जाने चाहिये। अन्य आचार्य कारणत्व का समुचित निर्वचन न हो सकने के कारण उसे पदार्थान्तर मानते हुए अखण्डोपाधिस्वरूप ही मानते हैं।

मुक्तावली—आभ्यां—समवायिकारणासमवायिकारणाभ्यां, परं—भिन्नं कारणं, तृतीयं—निमित्तकारणमित्यर्थः ।

भाषानुवाद—उपर्युक्त रीति से विश्लेषित समवायिकारण एवं असमवायिकारण से भिन्न कारण को तृतीय अर्थात् निमित्तकारण कहा जाता है।

दिनकरी—भिन्नं कारणमिति । **अत्रेदं बोध्यम् । समवायिकारणत्व-असमवायिकारणत्वभिन्नकारणत्वमेव निमित्तकारणत्वं, तेन तुरीपटसंयोगं प्रति तुरीतन्तुसंयोगस्यासमवायिकारणत्वेऽपि न तस्य पटं प्रति निमित्तकारणत्वक्षतिरिति ।**

भाषानुवाद—ग्रन्थकार ने समवायिकारण एवं असमवायिकारण से भिन्न कारण को निमित्तकारण कहा है। यहाँ व्याख्याकार विमर्श करते हैं कि ऐसी स्थिति में पट के प्रति तुरी-तन्तु-संयोग में निमित्तकारणता नहीं आ सकेगी, क्योंकि तुरी-तन्तु-संयोग तुरी-पट-संयोग के प्रति असमवायिकारण होने से उसमें असमवायिकारण का भेद नहीं आ सकेगा। अतः कारण में समवायिकारण एवं असमवायिकारण के भेद का निवेश न कर कारणत्व में समवायिकारणत्व एवं असमवायिकारणत्व के भेद का निवेश किया जाना चाहिए। तुरी-पट-संयोग असमवायिकारण एवं निमित्तकारण के रूप में

एक ही व्यक्ति होने से उसमें असमवायिमात्रं-भेद नहीं आ सकता, किन्तु उसमें विद्यमान तुरी-पट-संयोग के प्रति असमवायिकारणता एवं पट के प्रति निमित्तकारणता भिन्न-भिन्न है। इस प्रकार समवायिकारणत्व एवं असमवायिकारणत्व से भिन्न कारणत्व ही निमित्तकारणत्व होता है।

कारिकावली-

येन सह पूर्वभावः, कारणमादाय वा यस्य ।
 अन्यं प्रति पूर्वत्वे ज्ञाते यत्पूर्वभावविज्ञानम् ॥१९॥
 जनकं प्रति पूर्ववृत्तितामपरिज्ञाय न यस्य गृह्यते ।
 अतिरिक्तमथापि यद्भवेन्नियतावश्यकपूर्वभाविनः ॥२०॥
 एते पञ्चान्यथासिद्धा दण्डत्वादिकमादिमम् ।
 घटादौ दण्डरूपादि द्वितीयमपि दर्शितम् ॥२१॥
 तृतीयं तु भवेद्व्योम कुलालजनकोऽपरः ।
 पञ्चमो रासभादिः स्यादेतेष्व्वावश्यकस्त्वसौ ॥२२॥

भाषानुवाद-कारणत्व के लक्षण में प्रविष्ट पाँच अन्यथासिद्धों के स्वरूप का वर्णन किया जा रहा है। प्रथम अन्यथासिद्ध वह धर्म होता है, जिस धर्म के माध्यम से कारण की कार्य के प्रति पूर्ववृत्तितता का ग्रहण होता है। द्वितीय अन्यथासिद्ध वह होता है जिसकी कार्य के प्रति पूर्ववृत्तितता तो अवश्य होती है किन्तु स्वतन्त्रतया न होकर कारण को माध्यम बना कर होती है। जो अन्य के प्रति पूर्ववृत्ति होकर के ही जिस कार्य के प्रति पूर्ववृत्ति होता है वह उस कार्य के प्रति तृतीय अन्यथासिद्ध होता है। जो जिस कार्य के कारण के प्रति पूर्ववृत्ति होकर ही कार्य के प्रति पूर्ववृत्ति होता है वह उस कार्य के प्रति चतुर्थ कोटि का अन्यथासिद्ध होता है। जो जिस कार्य के प्रति अत्यन्त आवश्यक तथा प्रसिद्ध कारणों से भिन्न होता है वह उस कार्य के प्रति पञ्चम कोटि का अन्यथासिद्ध होता है। इस प्रकार पाँच अन्यथासिद्ध प्रसिद्ध हैं, जिनमें घट के प्रति दण्डत्व प्रथम कोटि का अन्यथासिद्ध है। दण्डरूप द्वितीय कोटि का, आकाश तृतीय कोटि का, कुलाल का पिता चतुर्थ कोटि का तथा रासभ पञ्चम कोटि का अन्यथासिद्ध होता है। पञ्चम

अन्यथासिद्ध सर्वापेक्षया आवश्यक होता है ।

मुक्तावली-इदानीमन्यथासिद्धत्वमेव कियतामत आह-येनेति । यत्कार्यं प्रति कारणस्य पूर्ववृत्तिता येन रूपेण गृह्यते, तत्कार्यं प्रति तद्रूपमन्यथासिद्धमित्यर्थः । यथा-घटं प्रति दण्डत्वमिति ।

द्वितीयमन्यथासिद्धमाह-कारणमिति । यस्य स्वातन्त्र्येणान्वयव्यतिरेकौ न स्तः, किन्तु कारणमादायैवान्वयव्यतिरेकौ गृह्येते, तदन्यथासिद्धम् । यथा दण्डरूपम् ।

तृतीयमाह-अन्यं प्रतीति । अन्यं प्रति पूर्ववृत्तित्वं गृहीत्वैव यस्य यत्कार्यं प्रति पूर्ववृत्तित्वं गृह्यते, तस्य तत्कार्यं प्रत्यन्यथासिद्धत्वम् । यथा-घटादिकं प्रत्यकाशस्य, तस्य हि घटादिकं प्रति कारणत्वमाकाशत्वेनैव स्यात्, तद्धि शब्दसमवायिकारणत्वम् । एवञ्च तस्य शब्दं प्रति कारणत्वं गृहीत्वैव घटादिकं प्रति जनकत्वं ग्राह्यमतस्तदन्यथासिद्धम् । ननु शब्दाश्रयत्वेन तस्य कारणत्वे काऽन्यथासिद्धिरिति चेत्, पञ्चमीति गृहाण । नन्वाकाशस्य शब्दं प्रति जनकत्वे किमवच्छेदकमिति चेत्, कवत्त्वादिकं, विशेषपदार्थो वेति ।

चतुर्थमन्यथासिद्धमाह-जनकं प्रतीति । यत्कार्यजनकं प्रति पूर्ववृत्तित्वं गृहीत्वैव यस्य यत्कार्यं प्रति पूर्ववर्तित्वं गृह्यते, तस्य तत्कार्यं प्रत्यन्यथासिद्धत्वम् । यथा कुलालपितुर्घटं प्रति, तस्य हि कुलालपितृत्वेन घटं प्रति जनकत्वेऽन्यथासिद्धिः, कुलालत्वेन रूपेण जनकत्वे त्विष्टापत्तिः, कुलालमात्रस्य घटं प्रति जनकत्वात् ।

भाषानुवाद-कारण के निरूपण के पश्चात् कौन-कौन से पदार्थ अन्यथासिद्ध होते हैं इसका निरूपण किया जा रहा है । तदनुसार प्रथम अन्यथासिद्ध वह होता है जिसके द्वारा जिस कार्य के प्रति कारण की पूर्ववृत्तिता का ज्ञान होता है, यथा घट के प्रति दण्डत्व । घट के प्रति दण्ड पूर्ववृत्ति होता है, उसकी पूर्ववृत्तिता का ज्ञान दण्डत्व के द्वारा होता है । अतः घट के प्रति दण्डत्व अन्यथासिद्ध होता है ।

द्वितीय अन्यथासिद्ध वह होता है जिसका कार्य के प्रति स्वतन्त्ररूप से अन्वय एवं व्यतिरेक (तत् सत्त्वे तत् सत्त्वम् तदभावे तदभावः) नहीं होता

है अपितु कार्य के कारण को माध्यम बनाकर ही अन्वय-व्यतिरेक का ज्ञान होता है, वह उस कार्य के प्रति द्वितीय कोटि का अन्यथासिद्ध होता है। यथा घट के प्रति दण्डरूप। दण्डरूप का घट के प्रति अन्वय-व्यतिरेक स्वतन्त्ररूप से न होकर दण्ड के माध्यम से गृहीत होता है, अतः दण्ड रूप घट के प्रति अन्यथासिद्ध होता है। किसी अन्य उदासीन के प्रति पूर्ववृत्तिता का ग्रहण करके ही जिसकी जिस कार्य के प्रति पूर्ववृत्तिता का ज्ञान होता है, वह उस कार्य के प्रति अन्यथासिद्ध होता है। यथा—‘घट के प्रति आकाश। घट के प्रति आकाश की पूर्ववृत्तिता यदि गृहीत होती है तो वह आकाशत्व के रूप से ही हो सकती है। आकाशत्व का अर्थ होता है शब्दसमवायिकारणत्व। इस प्रकार आकाश में शब्द के प्रति नियत- पूर्ववृत्तिता का ग्रहण होकर के ही घटादि के प्रति पूर्ववृत्तिता का ग्रहण होता है। अतः घटादि के प्रति आकाश अन्यथासिद्ध होता है। यदि शब्दसमवायिकारणत्व के स्थान पर शब्दाश्रयत्व को ही आकाशत्वरूप माना जाए तो आकाश का अन्तर्भाव चतुर्थ अन्यथासिद्ध में न होकर पञ्चम अन्यथासिद्ध में किया जा सकता है।

इस सन्दर्भ में यह शंका की जा सकती है कि घट के प्रति आकाश की पूर्ववृत्तिता यदि शब्दसमवायिकारणत्वरूप आकाशत्व के द्वारा होती है तो आकाश में शब्दसमवायिकारणता किस रूप से गृहीत होगी ? क्योंकि समस्त कारणताएँ किसी न किसी धर्म से अवच्छिन्न होती हैं। इस प्रश्न का समाधान करते हुए ग्रन्थकार कहते हैं कि आकाश में रहने वाली शब्दसमवायिकारणता के अवच्छेदक ‘क’-शब्दवत्त्व ‘ख’-शब्दवत्त्व इत्यादि धर्म ही होते हैं। अन्यथा यदि आकाशत्व को ही उसका अवच्छेदक माना जाए तो वह शब्दसमवायिकारणत्वरूप होने से पुनः उस कारणता के अवच्छेदक धर्म की जिज्ञासा होगी, इस प्रकार अनवस्था दोष प्रसक्त हो जाएगा। अथवा आकाश पर रहने वाले विशेष पदार्थ को ही शब्दसमवायिकारणता का अवच्छेदक धर्म मानकर पूर्वोक्त आपत्ति का परिहार किया जा सकता है।

चतुर्थ अन्यथासिद्ध वह होता है जो जिस कार्य के जनक के प्रति

पूर्ववर्ती होकर के ही उस कार्य के प्रति पूर्ववर्ती होता है । यथा—घट के प्रति कुलाल का पिता, क्योंकि उसमें कुलाल के प्रति पूर्ववर्तिता का ग्रहण करके ही घट के प्रति पूर्ववृत्तिता का ग्रहण होता है । किन्तु विशेष बात यह है कि कुलाल पिता के रूप में अन्यथासिद्ध होते हुए भी वह कुलाल के रूप में घट का कारण होता है, क्योंकि कुलालमात्र ही घट के प्रति कारण होता है ।

दिनकरी—यत्कार्यं प्रतीति । यद्धर्मावच्छिन्नं प्रतीत्यर्थः । येन रूपेणेति । यद्रूपावच्छेदेनेत्यर्थः । इत्थञ्च तद्धर्मावच्छिन्ननिरूपितनियतपूर्ववृत्तित्वग्रह-विशेष्यतावच्छेदकत्वे सति तद्धर्मावच्छिन्नं प्रति स्वतन्त्रान्वयव्यतिरेकशून्यत्वं तद्धर्मावच्छिन्नं प्रति अन्यथासिद्धत्वं प्रथममित्यर्थः । द्वितीयान्यथासिद्ध-दण्डरूपादिवारणाय सत्यन्तम् । कपालसंयोगो घटपूर्ववृत्तित्यादिग्रहे कपालस्यापि तादृशविशेष्यतावच्छेदकत्वात् तत्रातिव्याप्तिवारणाय विशेष्यम् । किन्तु कारणमिति । कारणत्वं चात्र पृथगन्वय-व्यतिरेकशालित्वं, तेन नात्माश्रयः । यत् स्वातन्त्र्येण तत्कार्यनिरूपि-तान्वयव्यतिरेकशून्यत्वे सति तत्कार्यकारणावच्छिन्नस्विनिष्ठतत्कार्यनिरूपि-तनियतवृत्तित्वग्रहविशेष्यताकं, तत् तत्कार्यं प्रत्यन्यथासिद्धमित्यर्थः । कपालसंयोगो घटपूर्ववृत्तित्यादिपूर्ववृत्तित्वग्रहविशेष्यतायाः कपालसंयोग-निष्ठायाः कपालावच्छिन्नत्वात् कपालसंयोगेऽतिव्याप्तिवारणाय सत्यन्तम् । दण्डत्वादिवारणाय विशेष्यमिति । अत्रेतरान्वयव्यतिरेकप्रयुक्तान्वय-व्यतिरेकशालित्वमित्युक्तौ प्रथमद्वितीयान्यथासिद्धयोः संग्रहेऽपि भेदेना-न्यथासिद्धिद्वयप्रदर्शनं शिष्यबुद्धिवैशद्यार्थमिति बोध्यम् । अन्यं प्रतीति । फलाननुगुणमन्यं प्रतीत्यर्थः, तेन न कुलालजनके चतुर्थान्यथासिद्ध्या-श्रयेऽतिव्याप्तिः ।

शङ्कते - शब्दाश्रयत्वेनेति । अन्यं प्रतीत्यादितृतीयान्यथा-सिद्ध्यभावादिति भावः । पञ्चमीति । अवश्यवत्पुनरनियतपूर्ववर्तिन इत्यादिकेत्यर्थः । यद्यपि शब्दो द्रव्यजन्यः जन्यगुणत्वादित्यनु-मित्यात्मककार्यकारणभावग्रहरूपानुबूलतर्कसहवृत्तेनैव शब्दो द्रव्याश्रितः गुणत्वादित्यनुमानेन शब्दाश्रयत्वं गगने गृहीत्वा तेन

रूपेण घटपूर्ववृत्तित्वं ग्राह्यं, तथा च शब्दपूर्ववृत्तित्वं गृहीत्वैव गगनस्य घटपूर्ववृत्तित्वग्रहात् तृतीयैवान्यथासिद्धिः सम्भवति, तथापि 'अन्यं प्रति' इत्यस्य यथाश्रुतार्थकत्वेऽपूर्वं प्रति यागस्यान्यथासिद्धिः स्यात्, स्वर्गं प्रति पूर्ववृत्तित्वं गृहीत्वैव गृहीतकारणत्वान्यथानुपपत्त्या यागव्यापारत्वेनापूर्वकल्पनात्, अतोऽन्यं प्रति पूर्ववृत्तित्वघटितरूपेण यस्य यज्जनकत्वं तस्य तेन रूपेण तं प्रत्यन्यथासिद्धत्वमित्येतावत्पर्यन्तं विवक्षणाभावश्चकम् । यागस्य स्वर्गपूर्ववृत्तित्वघटितस्वर्गजनकत्वेनापूर्वं प्रत्यन्यथासिद्धत्वेऽपि यागत्वेन हेतुत्वेऽन्यथासिद्ध्यभावात् । एवञ्च शब्दपूर्ववृत्तित्वघटितशब्दजनकत्वेन गगनस्यान्यथासिद्धत्वेऽपि तद्घटितशब्दजनकत्वेन हेतुत्वे तृतीयान्यथासिद्ध्यसम्भव इत्यभिप्रायः । शब्दाश्रयत्वाद्यद्रव्यातिरिक्तद्रव्यत्वादिना गगनस्य घटं प्रति हेतुत्वेऽपि तृतीयैवान्यथासिद्धिः, अन्यं प्रति पूर्ववृत्तित्वानुपपादकं यं प्रति यस्य पूर्ववृत्तित्वं गृह्यत इत्यर्थान्नापूर्वं प्रति यागस्यान्यथासिद्धिरित्यपि केचित् । कवत्त्वादिकमिति । विनिगमनाभावेन बहूनां वर्णानां कारणतावच्छेदकत्वे गौरवाद्गर्णानामसार्वकालिकत्वाच्चाह-विशेषपदार्थो वेति ॥

यत्कार्यजनकं प्रतीति । अत्रापि 'अन्यं प्रति-' इत्याद्याभिधाने तृतीयचतुर्थान्यथासिद्धयोः संग्रहेऽपि फलाननुगुणत्वतदनुगुणत्वयो-र्विशेषणयोरुपादानेन तयोर्भेदेनाभिधाने प्रयोजनाभावः, तथापि शिष्यबुद्धिवैशद्याय तथोक्तमिति ।

भाषानुवाद-प्रथम अन्यथासिद्ध के ग्रन्थकारोक्त स्वरूप को सामान्यमुख करके व्याख्याकार 'यत्-कार्य' इस शब्द का 'यत्-धर्मावच्छिन्नकार्य' तथा 'येन रूपेण' इस शब्द का 'यद्द्रूपावच्छेदेन' यह अर्थ करते हैं, फलतः प्रथम अन्यथासिद्ध का लक्षण इस प्रकार सिद्ध होता है—'तद्धर्मावच्छिन्नरूपितनियतपूर्ववृत्तित्वग्रहविशेष्यताऽवच्छेदकत्वे सति तद्धर्मावच्छिन्नं प्रति स्वतन्त्रान्वयव्यतिरेकशून्यत्वं तद्धर्मावच्छिन्नं प्रति प्रथमम् अन्यथासिद्धत्वम्' अर्थात् जो जिस कार्य के प्रति नियतपूर्ववृत्तित्ता के ज्ञान की विशेष्यता का अवच्छेदक होता है तथा उस कार्य के प्रति स्वतन्त्ररूप से अन्वय-व्यतिरेक से रहित होता है वह उस कार्य के प्रति प्रथम कोटि का अन्यथासिद्ध होता है।

यथा घट के प्रति दण्डत्व । यहाँ धर्म पद से घटत्व, तद्धर्मावच्छिन्ननिरूपित अर्थात् घटत्वावच्छिन्न-निरूपित नियतपूर्ववृत्तित्व-ज्ञान का आकार होता है दण्डः घटत्वावच्छिन्ननियतपूर्ववृत्तिः (दण्ड घटत्वावच्छिन्न का नियतपूर्ववृत्ति है ।) इस ज्ञान की विशेष्यता दण्ड में आती है । विशेष्यतावच्छेदकत्व दण्डत्व में रहता है, तथा वह स्वतन्त्ररूप से घट के प्रति अन्वयव्यतिरेक से रहित होता है । अतः वह घट के प्रति प्रथम कोटि का अन्यथासिद्ध होता है । उपर्युक्त लक्षण में दो अंश हैं. पहला अंश विशेषण अंश है । इसके अनुसार प्रथम अन्यथासिद्ध को पूर्ववृत्तिता-ज्ञान की विशेष्यता का अवच्छेदक होना चाहिए । द्वितीय अंश विशेष्य अंश है । इसके अनुसार अन्यथासिद्ध को स्वतन्त्ररूप से अन्वय-व्यतिरेक रहित होना चाहिए । उक्त लक्षण में यदि प्रथम अंश का निवेश न किया जाए तो दण्डरूप आदि द्वितीय अन्यथासिद्ध में प्रथम अन्यथासिद्ध के लक्षण की अतिव्याप्ति हो जाएगी, क्योंकि दण्डरूप में भी घट के प्रति स्वतन्त्ररूप से अन्वय-व्यतिरेक नहीं रहता । द्वितीय अंश का निवेश न करने पर घट के प्रति कपाल में भी अन्यथासिद्धता प्रसक्त हो जाएगी, क्योंकि 'दण्डः घटपूर्ववृत्तिः' इस ज्ञान की तरह 'कपालसंयोगः घटपूर्ववृत्तिः' इस प्रकार का ज्ञान भी होता है । इस ज्ञान की विशेष्यता कपालसंयोग में आती है तथा विशेष्यता का अवच्छेदक (विशेषण होने के कारण) कपाल होता है । द्वितीय अंश का निवेश करने पर कपाल में अतिव्याप्ति का वारण हो जाता है, क्योंकि कपाल घट के प्रति कारण होने से उसमें घट के प्रति स्वतन्त्ररूप से अन्वय-व्यतिरेक रहता है ।

द्वितीय अन्यथासिद्ध का विवेचन करते समय ग्रन्थकार ने कारण के माध्यम से जिसकी जिस कार्य के प्रति पूर्ववृत्तिता गृहीत होती है उसकी उस कार्य के प्रति अन्यथासिद्धता प्रदर्शित की है ।

इस सन्दर्भ में व्याख्याकार विमर्श करते हैं, कि अन्यथासिद्ध के स्वरूप का विवेचन कारणत्व के लक्षण के घटक के रूप में किया गया है, ऐसी स्थिति में यदि अन्यथासिद्ध के लक्षण में भी कारणत्व पद का प्रवेश किया जाता है तो आत्माश्रय प्रसक्त हो जाएगा । अतः द्वितीय अन्यथासिद्ध के स्वरूप में प्रविष्ट कारणत्व पूर्वोक्त अन्यथासिद्ध-घटित नहीं है, किन्तु

स्वतन्त्ररूप से अन्वयव्यतिरेकशालित्व ही है। अतः स्व के लक्षण में स्व का प्रवेश न होने से आत्माश्रय की प्रसक्ति नहीं है। अन्यथासिद्ध के द्वितीय लक्षण का स्वरूप व्याख्याकार इस प्रकार व्यवस्थापित करते हैं—“*स्वातन्त्र्येण तत्कार्यनिरूपित-अन्वयव्यतिरेकशून्यत्वे सति तत्कार्यकारणावच्छिन्नस्वनिष्ठ-तत्कार्यनिरूपितनियतवृत्तित्वग्रहविशेष्यताकं, यत् तत् तत्कार्यं प्रति द्वितीयम् अन्यथासिद्धम् ।*” अर्थात् जो जिस कार्य के प्रति स्वतन्त्ररूप से अन्वय व्यतिरेक से रहित होते हुए कार्य के प्रति कारणावच्छिन्न नियत पूर्ववृत्तिता के ज्ञान का विशेष्य होता है वही उस कार्य के प्रति द्वितीयकोटि का अन्यथा सिद्ध होता है। यथा घट के प्रति दण्डरूप। दण्डरूप स्वतन्त्ररूप से घट के प्रति अन्वयव्यतिरेकशाली नहीं होता है तथा घट के प्रति उसमें विद्यमान नियतपूर्ववृत्तिता दण्डरूपत्व से अवच्छिन्न न होकर दण्ड से अवच्छिन्न होती है जो कि घट का कारण भी होता है, अतः दण्डरूप घट के प्रति द्वितीय कोटि का अन्यथासिद्ध होता है। पूर्व की भाँति इस लक्षण में भी दो अंश हैं—१. विशेषण अंश तथा २. विशेष्य अंश। विशेषण अंश को ही सत्यन्त दल भी कहा जाता है। उक्त लक्षण में यदि सत्यन्त दल का समावेश न किया जाए तो कपालसंयोग में घट के प्रति अन्यथासिद्धता की प्रसक्ति हो जाएगी, क्योंकि कपालसंयोग में विद्यमान घट-नियत-पूर्ववृत्तिता कपाल से अवच्छिन्न होती है जो घट के प्रति कारण होता है। अतः सत्यन्त दल का निवेश आवश्यक है। कपालसंयोग घट के प्रति कारण होने से उसमें घट के प्रति स्वतन्त्ररूप से अन्वय-व्यतिरेक शून्यता नहीं रहती है। विशेष्यदल का निवेश यदि न किया जाए तो दण्डत्व में द्वितीय अन्यथासिद्ध-लक्षण की अतिव्याप्ति हो जाएगी, क्योंकि दण्डत्व में भी स्वतन्त्ररूप से घट के प्रति अन्वयव्यतिरेक नहीं होता है।

यद्यपि प्रथम एवं द्वितीय दोनों ही अन्यथासिद्धों में एक समानता है कि उन दोनों में ही कार्य के प्रति स्वतन्त्ररूप से अन्वय-व्यतिरेक न होकर अन्य के अन्वयव्यतिरेक के माध्यम से ही अन्वयव्यतिरेक रहता है, अतः यदि ‘*इतरान्वयव्यतिरेकप्रयुक्त-अन्वयव्यतिरेकशालित्वम्*’ अर्थात् जिसका जिस कार्य के प्रति अन्वय-व्यतिरेक अन्य के अन्वय-व्यतिरेक के अधीन

होता है, वह उस कार्य के प्रति अन्यथासिद्ध होता है, ऐसा लक्षण करने पर प्रथम एवं द्वितीय दोनों अन्यथासिद्धों का संग्रह हो सकता है, तथापि दोनों अन्यथासिद्धों का पृथक् निरूपण शिष्यों के बुद्धि-विस्तार के लिए किया गया है ।

अन्य के प्रति पूर्ववृत्तिता का ग्रहण करके ही जो जिस कार्य के प्रति पूर्ववृत्ति होता है वह उस कार्य के प्रति अन्यथासिद्ध होता है, इस चतुर्थ अन्यथासिद्ध के लक्षण में 'अन्य' शब्द का अर्थ सामान्यतः 'इतर' न होकर 'मुख्यफल के लिए अनुपयोगी इतर' है । अन्यथा अन्य पद से कुलाल का ग्रहण कर उसके प्रति जनक कुलाल पिता जो कि चतुर्थ अन्यथासिद्ध कहा गया है, में उक्त लक्षण की अतिव्याप्ति हो जाएगी, क्योंकि कुलाल के प्रति जनकता का ग्रहण करके ही उसमें घट के प्रति जनकता का ग्रहण होता है । अन्य पद का उक्त अर्थ स्वीकार करने पर कुलाल का ग्रहण नहीं हो सकेगा, क्योंकि कुलाल घट के प्रति जनक ही है ।

शब्द के समवायिकारण आकाश में शब्द के प्रति पूर्ववृत्तिता का ग्रहण करके ही घट के प्रति पूर्ववृत्तिता गृहीत होती है, अतः उसे घट के प्रति अन्यथासिद्ध माना गया है। किन्तु यहाँ आशंका की जाती है कि आकाश की उपस्थिति शब्दसमवायिकारणत्वेन न होकर यदि शब्दाश्रयत्वेन की जाए तो उसमें तृतीय अन्यथासिद्ध का लक्षण घटित नहीं हो सकेगा । इस शंका का समाधान करते हुए ग्रन्थकार ने ऐसी स्थिति में आकाश का अन्तर्भाव पञ्चम अन्यथासिद्ध में कर लिया है । इस सन्दर्भ में व्याख्याकार विमर्श करते हैं कि आकाश की शब्दाश्रयत्वेन उपस्थिति मानकर भी उसमें तृतीय अन्यथासिद्ध के लक्षण का समावेश किया जा सकता है। गुणत्वरूप हेतु के द्वारा ही शब्द में द्रव्याश्रितत्व की सिद्धि हो सकती है—“शब्दो द्रव्याश्रितो गुणत्वात्” । किन्तु इस अनुमान में व्यभिचार शंका की निवृत्ति के लिए अनुकूल तर्क की अपेक्षा है—शब्द यदि द्रव्याश्रित न होता तो द्रव्य से जन्य न होता, इस प्रकार के कार्यकारणभावात्मक अनुकूल तर्क की अपेक्षा होती है । इस प्रकार आकाश में शब्दाश्रयत्व का ग्रहण भी शब्द के प्रति जनकता अथवा पूर्ववृत्तिता के ज्ञान के सापेक्ष ही है । अतः

शब्दाश्रयत्वेन गृहीत गगन में भी शब्द के प्रति पूर्ववृत्तिता का ग्रहण करके ही उसमें घट के प्रति पूर्ववृत्तिता का ग्रहण किया जा सकता है, फलतः उसका अन्तर्भाव तृतीय अन्यथासिद्ध के रूप में किया जा सकता है। किन्तु तृतीय अन्यथासिद्ध के यथाश्रुत अर्थ को स्वीकार करने पर अपूर्व के प्रति याग की अन्यथासिद्धता प्रसक्त हो जाएगी, क्योंकि याग में स्वर्ग के प्रति पूर्ववृत्तिता का श्रुति आदि प्रमाणों से ग्रहण करके ही उस के निर्वाह के लिए याग के व्यापार के रूप में अपूर्व की कल्पना की जाती है। फलतः याग में अपूर्व के प्रति पूर्ववृत्तिता का ग्रहण स्वर्ग के प्रति पूर्ववृत्तिता के ग्रहण के पश्चात् ही सम्भव है। अतः उक्त दोष के परिहारार्थ यह कहना आवश्यक होगा कि जिसकी जिस कार्य के प्रति पूर्ववृत्तिता अन्य के प्रति पूर्ववृत्तिता से घटित होकर के ही गृहीत होती है, वह उस कार्य के प्रति अन्यथासिद्ध होता है। याग में अपूर्व के प्रति पूर्ववृत्तिता का ग्रहण यदि स्वर्ग के प्रति पूर्ववृत्तिता से घटितरूपेण ही होता अर्थात् याग यदि स्वर्ग के प्रति जनक होने के कारण ही अपूर्व के प्रति जनक होता तो अवश्य ही उसमें अपूर्व के प्रति अन्यथासिद्धता प्रसक्त होती। किन्तु उसकी पूर्ववृत्तिता का ग्रहण यागत्वरूप से होता है, अतः उसे अन्यथासिद्ध नहीं कहा जा सकता। आकाश की घट के प्रति पूर्ववृत्तिता का ग्रहण यतः शब्दसमवायिकारणत्वेन ही होता है अतः उसका तृतीय अन्यथासिद्ध में परिगणन किया जाता है। इस प्रकार शब्दजनकता यदि शब्दपूर्ववृत्तिता से घटित है तो गगन तृतीय अन्यथासिद्ध होता है तथा यदि शब्दजनकता शब्दपूर्ववृत्तिता से अघटित है तो आकाश का अन्तर्भाव तृतीय अन्यथासिद्ध में नहीं किया जा सकता है।

कतिपय आचार्यों का मन्तव्य है कि शब्दाश्रयत्व एवं अष्टद्रव्यातिरिक्तद्रव्यत्व आदि रूप से भी यदि आकाश में पूर्ववृत्तिता का ग्रहण किया जाए तो भी उपर्युक्त रीति से आकाश का अन्तर्भाव तृतीय अन्यथासिद्ध में ही होता है। जहाँ तक अपूर्व के प्रति याग की अन्यथासिद्धता का प्रश्न है तो उसके परिहारार्थ उक्त लक्षण का तात्पर्यार्थ किया जा सकता है कि अन्य के प्रति पूर्ववृत्तिता के अनुपपादक जिस पदार्थ के प्रति जिसकी पूर्ववृत्तिता गृहीत होती है वह उस कार्य के प्रति अन्यथासिद्ध होता है। याग में स्वर्ग के प्रति

पूर्ववृत्तिता का ग्रहण अपूर्व के प्रति पूर्ववृत्तिता के ग्रहण के पश्चात् ही होता है, किन्तु अपूर्व स्वर्ग के प्रति याग की पूर्ववृत्तिता का उपपादक ही है। अतः अनुपपादक न होने के कारण अपूर्व के प्रति याग को अन्यथासिद्ध नहीं माना जा सकता। शब्द घट के प्रति आकाश की पूर्ववृत्तिता का उपपादक नहीं है। अतः उसके प्रति पूर्ववृत्तिता होने के कारण आकाश घट के प्रति अन्यथासिद्ध होता है।

आकाश में विद्यमान शब्दजनकता के दो अवच्छेदक ग्रन्थकार द्वारा बताए गये हैं। प्रथम कवत्व आदि तथा द्वितीय विशेष पदार्थ। विशेष पदार्थ को कारणताऽवच्छेदक के रूप में स्वीकार करने के पीछे व्याख्याकार युक्ति प्रदर्शित करते हैं कि 'क' शब्दकत्व को कारणतावच्छेदक मानने पर 'ख' आदि अन्यशब्दवत्ता के साथ विनिगमना न होने से अनेक वर्णों को कारणताऽवच्छेदक स्वीकार करना पड़ेगा। अतः लाघवात् विशेष पदार्थ को कारणताऽवच्छेदक मानना युक्तियुक्त है। दूसरी बात यह है कि वर्ण असार्वकालिक होते हैं तथा विशेषपदार्थ सार्वकालिक होते हैं। असार्वकालिक को कारणताऽवच्छेदक मानने की अपेक्षया सार्वकालिक को कारणताऽवच्छेदक मानना युक्तिसंगत है।

जिस कार्य के जनक के प्रति पूर्ववृत्तिता का ग्रहण करके ही जिसमें जिस कार्य के प्रति पूर्ववृत्तिता का ग्रहण होता है वह उस कार्य के प्रति चतुर्थकोटि का अन्यथासिद्ध होता है। इस लक्षण में भी जनक के स्थान पर अन्य पद का प्रवेश करते हुए यदि लक्षण बनाया जाए कि जो अन्य के प्रति पूर्ववृत्ति होकर ही जिस कार्य के प्रति पूर्ववृत्ति होता है वह उस कार्य के प्रति अन्यथासिद्ध होता है तो ऐसी स्थिति में इस लक्षण के द्वारा तृतीय एवं चतुर्थ दोनों ही अन्यथासिद्धों का संग्रह किया जा सकता है। अतः तृतीय लक्षण में फलाननुगुणत्व तथा चतुर्थ लक्षण में फलानुगुणत्व (कार्य का जनक फलानुगुण होता है) रूप दोनों विशेषणों का निवेश करके तृतीय एवं चतुर्थ अन्यथासिद्धों में भेद के प्रदर्शन का कोई प्रयोजन यद्यपि नहीं है, तथापि इन दोनों का पृथक्तया निरूपण पूर्व की भाँति शिष्यों के बुद्धि-विस्तार के लिए किया गया है।

मुक्तावली- पञ्चमान्यथासिद्धमाह-अतिरिक्तमिति । अवश्य-
क्लृप्तनियतपूर्ववर्तिन एव कार्यसम्भवे तद्विन्नमन्यथासिद्धमित्यर्थः ।
अत एव प्रत्यक्षे महत्त्वं कारणम्, अनेकद्रव्यवत्त्वमन्यथासिद्धं, तत्र हि
महत्त्वमवश्यक्लृप्तं, तेनानेकद्रव्यवत्त्वमन्यथासिद्धम् । न च वैपरीत्ये किं
विनिगमकमिति वाच्यं, महत्त्वत्वजातेः कारणतावच्छेदकत्वे लाघवात् ।

रासभादिरिति । यद्यपि यत्किञ्चिद्घटव्यक्तिं प्रति रासभस्य
नियतपूर्ववृत्तित्वमस्ति, तथापि घटजातीयं प्रति सिद्धकारणभावैर्दण्डादिभिरेव
तद्रव्यत्त्वरपि सम्भवे रासभोऽन्यथासिद्ध इति भावः । एतेषु—
पञ्चस्वन्यथासिद्धेषु मध्ये, पञ्चमोऽन्यथासिद्ध आवश्यकः, तेनैव परेषां
चरितार्थत्वात् । तथा हि-दण्डादिभिरवश्यक्लृप्तनियतपूर्ववर्तिभिरेव
कार्यसम्भवे दण्डत्वादिकमन्यथासिद्धम् । न च वैपरीत्ये किं
विनिगमकमिति वाच्यं, दण्डत्वस्य कारणत्वे दण्डघटितायाः परम्परायाः
सम्बन्धत्वकल्पने गौरवात् । एवमन्येषामप्यनेनैव चरितार्थत्वं सम्भवति ।

भाषानुवाद-जिस कार्य के प्रति नियमेन पूर्ववृत्ति पदार्थ जो आवश्यक
एवं क्लृप्त हैं उनसे ही यदि उस कार्य की उत्पत्ति सम्भव हो तो उनके साथ
विद्यमान अन्य पदार्थ उस कार्य के प्रति अन्यथासिद्ध होता है । यही कारण
है कि प्रत्यक्ष के प्रति महत्त्व को कारण माना गया है तथा अनेकद्रव्यवत्त्व
(अवयविद्रव्य में अनेक अवयव होने के कारण उसे अनेकद्रव्य कहा जाता
है।) को अन्यथासिद्ध माना गया है । यद्यपि जिस द्रव्य का प्रत्यक्ष होता
है वहाँ महत्त्व का होना आवश्यक है तथा वहीं अनेक-द्रव्यवत्त्व भी रहता
है, अतः प्रत्यक्ष के प्रति महत्त्व की तरह अनेकद्रव्यवत्त्व में भी कारणता
प्राप्त होती है, किन्तु महत्त्व अवश्य क्लृप्त है, अतः उसके द्वारा अनेक-
द्रव्यवत्त्व को पूर्ववृत्ति होते हुए भी अन्यथासिद्ध माना गया है । यद्यपि यहाँ
वैपरीत्य की भी आशंका की जा सकती है कि अनेक-द्रव्यवत्त्व को ही
प्रत्यक्ष के प्रति क्यों न कारण माना जाये, तथा उसके द्वारा महत्त्व को ही
अन्यथासिद्ध क्यों न मान लिया जाये?, इस शंका के समाधान में यह कहा
जा सकता है कि महत्त्व को कारण मानने पर कारणतावच्छेदक महत्त्वत्व

होगा जो जातिरूप होने से लघुभूत है । तदपेक्षया अनेकद्रव्यवत्त्वत्व धर्म गुरुभूत होगा, अतः महत्त्व को ही कारण माना गया है ।

मूलकार ने कारिकावली में पञ्चम अन्यथासिद्ध का दृष्टान्त 'रासभ' को बनाया है । इस सन्दर्भ में ग्रन्थकार कहते हैं कि किसी एक घटविशेष के प्रति यद्यपि रासभ की नियतपूर्ववृत्तिता सिद्ध है तथापि अन्य समस्त घटों के प्रति कारणरूप से प्रसिद्ध दण्ड आदि के द्वारा ही उस घटविशेष की भी उत्पत्ति हो सकती है । अतः रासभ को उस घटविशेष के प्रति भी अन्यथासिद्ध माना गया है ।

उपर्युक्त पाँच अन्यथासिद्धों में पञ्चम अन्यथासिद्ध अत्यन्त आवश्यक है, क्योंकि उसी के द्वारा अन्य चारों अन्यथासिद्धों की भी गतार्थता होती है। दण्ड के द्वारा ही घटरूपी कार्य की उत्पत्ति यदि सम्भव है तो उसके साथ विद्यमान दण्डत्व, दण्डरूप, कुलालपिता एवं आकाश ये सभी अन्यथासिद्ध होते हैं । इसके विपरीत दण्ड के स्थान पर दण्डत्व को कारण मानना तथा उसके द्वारा दण्ड आदि को अन्यथासिद्ध मानना युक्तिसंगत नहीं है, क्योंकि दण्डत्व की नियतपूर्ववृत्तिता दण्ड के माध्यम से ही है । अतः घट के प्रति उसमें विद्यमान पूर्ववर्तिता का अवच्छेदकसम्बन्ध स्वाश्रयदण्डवत्त्व आदि ही हो सकता है । साक्षात् सम्बन्ध से दण्डत्व में घट के प्रति पूर्ववृत्तिता सम्भव नहीं है । इस प्रकार दण्डघटित परम्परासम्बन्ध से दण्डत्व को कारण मानने की अपेक्षया लाघवात् दण्ड को ही कारण मानना युक्तिसंगत है । इसी प्रकार द्वितीय, तृतीय आदि अन्यथासिद्धों के सन्दर्भ में भी ज्ञातव्य है ।

दिनकरी—अवश्यक्त्वृप्तेति । गन्धत्वावच्छिन्नं प्रत्यवश्यक्त्वृप्त-
गन्धप्रागभावेनैव गन्धोत्पत्तिसम्भवे तत्सहभूतरूपप्रागभावादि-
पाकजगन्धं प्रत्यन्यथासिद्धम् । एवं घटजातीयं प्रत्यवश्यक्त्वृप्तनियत-
पूर्ववर्तिभिर्दण्डादिभिरेव घटोत्पत्तिसम्भवे रासभोऽन्यथासिद्ध इत्यर्थः ।
नन्ववश्यक्त्वृप्तनियतपूर्ववर्तिना पाकजरूपप्रागभावेन गन्धोत्पत्ति-सम्भवे
रूपप्रागभावेन गन्धप्रागभावस्यान्यथासिद्धिः स्यात्, यत्कारणत्व-
मवश्यक्त्वृप्तमित्युक्तौ चात्माश्रयः स्यादिति चेदत्राहुः—लघुनियतपूर्व-

वृत्तित्वरूपमवश्यक्त्वत्पत्त्वमिह बोध्यम् । लघुत्वञ्च शरीरकृतमुपस्थितिकृतं सम्बन्धकृतञ्च । तत्र प्रथममनेकद्रव्यसमवेतत्वापेक्षया महत्त्वे, द्वितीयं गन्धं प्रति रूपप्रागभावापेक्षया गन्धप्रागभावे, गन्धात्मकप्रतियोगिज्ञानसत्त्वेन शीघ्रं तदुपस्थितेः, तृतीयं दण्डत्व-दण्डरूपाद्यपेक्षया दण्डे, स्वाश्रयदण्ड-संयोगादिघटितपरम्पराया गुरुत्वादिति । ननु निबन्धान्तरेष्वन्यत्र क्लृप्तेति दृश्यते, तत् कथमत्रावश्यक्त्वत्पत्तेति कृतमतस्तस्य फलमाह-अत एवेति। अन्यथा महत्त्वस्यानेकद्रव्यवत्त्वाद-न्यत्र क्लृप्तनियतपूर्ववर्तित्वाभावेन तस्यान्यथासिद्धिर्महत्त्वेन न स्यादिति भावः । अत्रानेकद्रव्यवत्त्वं नानेकद्रव्यसमवेतत्वं, तस्य द्व्यणुकेऽपि सत्त्वेन द्व्यणुकप्रत्यक्षापत्तेः । समवेतसमवेतत्वं तदित्यपि न, आत्मनि तस्याभावेनात्मप्रत्यक्षानुपपत्तेः, किं त्वणुभिन्नद्रव्यत्वमिति बोध्यम् ।

भाषानुवाद-व्याख्याकार पञ्चम अन्यथासिद्ध के लक्षण का समन्वय रूपप्रागभाव में करते हैं, जो कि पाकज गन्ध के प्रति अन्यथासिद्ध होता है। तदनुसार सामान्यतः गन्ध के प्रति गन्धप्रागभाव की कारणता अवश्यक्त्वत्पत्त है, तथा उसी के द्वारा घट-पटादि में गन्ध की उत्पत्ति सम्भव है तो ऐसी स्थिति में गन्ध-प्रागभाव के साथ विद्यमान रूप-प्रागभाव गन्ध के प्रति अन्यथासिद्ध होता है । मूलोक्त दृष्टान्त—रासभ में लक्षण समन्वय के प्रकार को प्रदर्शित करते हुए व्याख्याकार कहते हैं कि घटजातीय के प्रति दण्डचक्रादि अवश्यक्त्वत्पत्त हैं, अतः उन्हीं के द्वारा घटोत्पत्ति सम्भव हो तो रासभ घट के प्रति अन्यथासिद्ध होता है । यहाँ यह प्रश्न उपस्थापित किया जा सकता है कि गन्ध के प्रति जिस प्रकार गन्ध का प्रागभाव अवश्य-क्त्वत्पत्त तथा नियतपूर्ववृत्ति है उसी प्रकार पाकजरूप का प्रागभाव भी है । ऐसी स्थिति में पाकजरूप के प्रागभाव के द्वारा ही यदि गन्धोत्पत्ति सम्भव हो तो उसके द्वारा गन्ध-प्रागभाव को ही अन्यथासिद्ध क्यों न मान लिया जाये । जिस कार्य के प्रति जिसकी कारणता अवश्यक्त्वत्पत्त है, उससे भिन्न को यदि अन्यथासिद्ध माना जाए, इस प्रकार अपाकज गन्ध के प्रति गन्ध-प्रागभाव की ही कारणता क्लृप्त है न कि रूप-प्रागभाव की, अतः पाकज स्थल में भी रूप-प्रागभाव के द्वारा गन्ध-प्रागभाव को अन्यथासिद्ध

नहीं माना जा सकता, तो ऐसी स्थिति में कारण के लक्षण में कारण पद का प्रवेश होने से आत्माश्रय की आपत्ति हो जाएगी ।

इस शंका के समाधान में आचार्यों का अभिमत है कि लक्षण में अवश्यक्लृप्तत्व का तात्पर्य लघुनियतपूर्ववृत्तिता से है । अर्थात् जो कार्य के नियमेन पूर्ववृत्ति होते हुए लघु होता है वह उस कार्य के प्रति अवश्यक्लृप्त होता है । लघुता तीन प्रकार से होती है—

- (१) शरीरकृत लघुता
- (२) उपस्थितिकृत लघुता
- (३) सम्बन्धकृत लघुता

अनेकद्रव्यसमवेतत्व की अपेक्षया महत्त्व में पूर्वप्रदर्शित लघुता शरीरकृत लघुता होती है । गन्ध के प्रति रूप-प्रागभाव की अपेक्षया गन्ध-प्रागभाव में उपस्थितिकृत लघुता होती है, क्योंकि गन्धरूपी प्रतियोगी का ज्ञान पूर्व में विद्यमान रहने से रूप-प्रागभाव की अपेक्षया गन्ध-प्रागभाव की उपस्थिति शीघ्रतया होती है । दण्डत्व एवं दण्डरूप आदि की अपेक्षया दण्ड में सम्बन्धकृत लघुता है, क्योंकि दण्डत्व अथवा दण्डरूप को कारण स्वीकार करने पर स्वाश्रय-दण्डसंयोग आदि किसी परम्परासम्बन्ध की कल्पना करनी पड़ती है, जो कि केवल संयोग की अपेक्षया गुरुभूत है । (दण्ड को कारण मानने पर केवल संयोग सम्बन्ध होता है ।)

यद्यपि अन्य ग्रन्थों में केवल अन्यत्र क्लृप्त नियत पूर्ववर्ति पदार्थों से भिन्न पदार्थों को अन्यथासिद्ध माना गया है, किन्तु यहाँ अन्यत्र के स्थान पर अवश्य शब्द का प्रयोग किया गया है । अन्यथा यदि अन्यत्रपद का ही निवेश किया जाए तो महत्त्व के द्वारा अनेकद्रव्यवत्त्व की अन्यथासिद्धता सिद्ध नहीं की जा सकेगी, क्योंकि अनेकद्रव्यवत्त्व के आश्रय से अतिरिक्त अन्य किसी स्थान पर महत्त्व की प्रत्यक्ष के प्रति पूर्ववृत्तिता क्लृप्त नहीं है । अतः अन्यत्र के स्थान पर अवश्य शब्द का समावेश ग्रन्थकार ने किया है ।

अनेकद्रव्यवत्त्व का अर्थ यद्यपि अनेक-द्रव्य-समवेतत्व होता है अर्थात् जो अनेक अवयव द्रव्यों पर समवायसम्बन्ध से रहता है उसी द्रव्य का प्रत्यक्ष होता है, यथा घट पट आदि, तथापि प्रस्तुत सन्दर्भ में इस प्रकार

के अर्थ को स्वीकार करने पर द्व्यणुक में भी प्रत्यक्षता की प्रसक्ति हो जाएगी, क्योंकि द्व्यणुक भी अनेक (दो) परमाणुओं पर समवायसम्बन्ध से विद्यमान रहता है। इस आपत्ति के परिहार के लिए अनेकद्रव्यवत्त्व का यदि समवेतसमवेतत्व अर्थ किया जाता है तो द्व्यणुक की प्रत्यक्षता की आपत्ति का परिहार किया जा सकता है, क्योंकि द्व्यणुक परमाणु पर समवेत होता है, किन्तु परमाणु स्वयं निरवयव होने के कारण समवेत नहीं होता। परन्तु ऐसी स्थिति में समवेतसमवेतता आत्मा में न होने से उसकी भी अप्रत्यक्षता प्रसक्त हो जाएगी (आत्मा निरवयव होने के कारण समवेत नहीं होता है)। अतः प्रस्तुत सन्दर्भ में अनेकद्रव्यवत्त्व का अणुभिन्नत्व यह पारिभाषिक अर्थ अभिप्रेत है।

विशेषार्थ- प्रत्यक्ष के प्रति उद्भूत रूप की भी अपेक्षा होने के कारण आकाश आदि के प्रत्यक्ष की आपत्ति नहीं की जा सकती। महत्त्व एवं अनेकद्रव्यवत्त्व सर्वथा समनियत नहीं हो सकते, क्योंकि आकाश में महत्त्व है, किन्तु अनेकद्रव्यवत्त्व वहाँ नहीं रहता है, वह केवल अवयवि द्रव्य पर रहता है। उसी प्रकार अनेकद्रव्यवत्त्व द्व्यणुक पर भी रहता है जबकि वहाँ महत्त्व नहीं रहता है। इसके विपरीत अणुभिन्नद्रव्यवत्त्व महत्त्व का सर्वथा समनियत है। इसी लिए व्याख्याकार ने उसका उपादान किया है। यहाँ यह विचारणीय है अणुभिन्नद्रव्यवत्त्व के स्थान पर द्व्यणुभिन्न समवेतद्रव्यवत्त्व को प्रत्यक्ष का कारण माना जाये तो आकाश के प्रत्यक्ष की आपत्ति नहीं हो सकती, क्योंकि आकाश समवेतद्रव्य नहीं है। नवीन आचार्य वायु को प्रत्यक्ष ही मानते हैं। चक्षुरिन्द्रिय की प्रत्यक्षतापत्ति के निवारणार्थ उद्भूतगुणवत्त्व का निवेश किया जा सकता है। रूपादि गुण उद्भूत तथा अनुद्भूत दोनों प्रकार के होते हैं, जबकि शब्द केवल उद्भूत ही होता है। चक्षुरिन्द्रिय का रूप उद्भूत नहीं होता है। एक और बात विचारणीय है कि 'अनेक-द्रव्यवत्त्व' में 'अनेक' पद यदि बहुत्व का बोधक माना जाये तो द्व्यणुक में प्रत्यक्षतापत्ति का परिहार हो सकता है। (देखें-वैशेषिक सूत्रोपस्कार, सू.सं. ४.१.८)

दिनकरी- तेन—पञ्चमान्यथासिद्धेन । परेषां—दण्डत्वदण्डरूपाकाश-कुलालपितृणाम् । चरितार्थत्वं—सङ्ग्रहः । अनियतरासभादेर्वारणाय-

नियतेत्यादि । न चानियतरासभादेः पञ्चमान्यथासिद्धत्वात् तेनैव वारणे नियतपदं व्यर्थमिति वाच्यम्, अवश्यक्लृप्तत्वस्यैकस्याभावेन यत्र यत्र प्रामाणिकानां न कारणत्वव्यवहारस्तत्तद्भेदस्य निवेशनीयतया नियतपदेनैव रासभादेर्वारणे तद्भेदस्याप्रवेशादित्यभिप्रायात् । पूर्ववृत्तित्वं चाव्यवहितपूर्ववर्तित्वं, तेन व्यवहितपूर्ववर्तित्वव्युदासः । अत एव च यागादेः स्वर्गकारणत्वानुपपत्त्याऽपूर्वसम्बन्धेनाव्यवहितपूर्ववर्तित्वोपपादनं ग्रन्थकृतां सङ्गच्छते, अन्यथा यागस्यापि नियतपूर्ववृत्तित्वाबाधेनाऽपूर्वकल्पनं न स्यादिति । न चैतादृशस्य कारणत्वे व्यतिरेकव्यभिचारज्ञानस्य नियमांशग्रहे ग्राह्याभावावगाहितया विरोधित्वेऽपि अन्वयव्यभिचारग्रहस्य कथं कारणताग्रहविरोधित्वमिति वाच्यम्, अवश्यक्लृप्तेत्याद्य-न्यथासिद्धिज्ञानप्रयोजकत्वात् । तदितरनिखिलतत्कार्यकारणसत्त्वे तत्कार्यव्यतिरेको यद्व्यतिरेकात्, तेनावश्यक्लृप्तेन नियतपूर्व-वर्त्तिनान्यथासिद्धत्वज्ञानात् ।

भाषानुवाद—पञ्चम अन्यथासिद्ध के द्वारा ही दण्डत्व, दण्डरूप, आकाश एवं कुलालपिता का भी संग्रह होने से उसे ही आवश्यक माना गया है । कारण के लक्षण में अनियत रासभ में अतिव्याप्ति के वारण के लिए नियत पद का निवेश किया गया है ।

इस सन्दर्भ में व्याख्याकार विमर्श करते हैं कि रासभ को पञ्चम अन्यथासिद्ध के रूप में परिगणित किया गया है, फलतः अन्यथासिद्धभिन्नत्व इस विशेषण के द्वारा ही रासभ में अतिव्याप्ति का वारण हो सकता है, ऐसी स्थिति में नियत पद का निवेश व्यर्थ है । इस शंका का समाधान करते हुए व्याख्याकार कहते हैं कि कारणों में अवश्यक्लृप्तता एक प्रकार की नहीं हो सकती है, अतः जहाँ-जहाँ प्रामाणिकों का कारणता-व्यवहार नहीं होता है, उन समस्त पदार्थों का भेद अनन्यथासिद्धत्व के द्वारा लक्षण में प्रविष्ट है । अर्थात् जिस-जिस नियतपूर्ववृत्ति पदार्थ में किसी कार्यविशेष के प्रति कारणता का व्यवहार प्रामाणिकों द्वारा नहीं किया जाता है, वे सभी अन्यथासिद्ध की कोटि में आते हैं । ऐसी स्थिति में रासभ नियतपूर्ववृत्ति न होने के कारण अन्यथासिद्ध की कोटि में नहीं आता है । फलतः कारण के

लक्षण में उसके भेद का निवेश अनन्यथासिद्धत्व के द्वारा नहीं होता है । अतः रासभ में अतिव्याप्ति के वारणार्थं नियतपद आवश्यक है । पूर्ववृत्तिता का तात्पर्य अव्यवहितपूर्ववृत्तिता से है, अन्यथा व्यवहित-पूर्ववृत्ति पदार्थों में भी अतिव्याप्ति की प्रसक्ति हो जाएगी । अताएव अपूर्व की कल्पना करके उसके माध्यम से स्वर्ग के प्रति याग की अव्यवहित-पूर्ववृत्तिता का ग्रन्थकारों द्वारा उपपादन किया जाता है । अन्यथा यदि अव्यवहितत्व की विवक्षा न की जाए तो व्यवहितरूपेण याग में भी स्वर्ग के प्रति साक्षात् नियतपूर्ववृत्तिता विद्यमान होने से अपूर्व की कल्पना असंगत हो जाएगी । इस सन्दर्भ में यह प्रश्न किया जा सकता है कि कारणता के उपर्युक्त लक्षण को स्वीकार करने पर व्यतिरेक-व्यभिचार-ज्ञान उक्त कारणता का विरोधी अवश्य हो सकता है, क्योंकि कारणतावच्छेदकधर्म में कार्यसमानाधिकरण-अभाव की प्रतियोगितावच्छेदकता ही व्यतिरेकव्यभिचार कही जाती है और इसका ज्ञान ग्राह्याभावविषयक होने के कारण व्याप्त्यंश (नियत पद लभ्य) के प्रति विरोधी हो सकता है, (व्याप्ति में समानाधिकरण-अभाव प्रतियोगिता की अनवच्छेदकता प्रविष्ट है जबकि व्यतिरेकव्यभिचार में उसकी अवच्छेदकता। अतः दोनों के ज्ञान परस्पर अभाव को विषय बनाने के कारण परस्पर प्रतिबन्धक होते हैं।) किन्तु अन्वय-व्यभिचार-ज्ञान की उक्त कारणता-ग्रह के प्रति विरोधिता का उपपादन कैसे किया जा सकता है । इस प्रश्न के समाधान में ग्रन्थकार का कथन है कि उपर्युक्त कारणता-स्वरूप के उत्तरांश कार्यनियतपूर्ववृत्तिता के ज्ञान के प्रति व्यतिरेक-व्यभिचार-ज्ञान प्रतिबन्धक होता है जबकि पूर्वांश अनन्यथासिद्धत्वज्ञान के प्रति अन्वयव्यभिचार का ज्ञान प्रतिबन्धक होता है, क्योंकि अन्य समस्त कारण सामग्री के विद्यमान रहने पर जिसके अभाव के कारण कार्योत्पत्ति बाधित होती है, उसे अवश्यक्वृप्त-नियतपूर्ववृत्ति कहते हैं तथा उसके द्वारा अन्य की अन्यथासिद्धता का ज्ञान होता है ।

दिनकरी- नव्यास्तु—कारणत्वस्यानन्यथासिद्धनियतपूर्ववर्तिता-वच्छेदकधर्मत्वे प्रतिबन्धकाभावस्य तत्तद्व्यक्तित्वेन हेतुत्वापत्तिः, यत्र न कारणत्वव्यवहारस्तत्तद्व्यक्तिभेदकूटवत्त्वं तु सर्वज्ञेनैव ज्ञेयम् ।

तत्तद्व्यक्तिभेदकूटवत्त्वसम्बन्धेन कार्यविशिष्टो यो धर्मस्तद्वत्त्वं तदित्यपि न युक्तं, तस्य सम्बन्धत्वसन्देहात्, तस्मात् कारणात्वं पदार्थान्तरमेवेत्याहुः, तदसत्, कारणत्वस्यातिरिक्तत्वे दण्डादौ सर्वदा तत्प्रत्यक्षापत्तेः । न चानन्यथासिद्धत्वे सतीत्यादिधर्मस्तद्व्यञ्जक इति वाच्यं, तादृशधर्म-ज्ञानस्यावश्यकत्वेन तस्यैव कारणताग्रहरूपत्वौचित्यात् । अस्तु वा दण्डत्वादिकमेव कारणात्वं, घटादिकार्यसम्बन्धितया तद्ग्रहः, उक्तधर्मस्य व्यञ्जकत्वादिति ।

परे तु कार्यान्वय-कालपूर्वकालान्वय-व्यतिरेकशालित्वमित्यूचुः, तदयुक्तम्, आत्मादौ सुखादिकारणे प्रागभावरूपव्यतिरेकासम्भवेनाव्याप्तेः ।

भाषानुवाद-इस सम्बन्ध में नवीन आचार्यों का मन्तव्य है कि कारणात्त्व पदार्थ का निरूपण ही सम्भव नहीं है । उपर्युक्त रीति से 'अन्यथासिद्धिशून्यत्वे सति कार्यानियतपूर्ववृत्तित्वम्' को कारण का लक्षण मानने पर कार्य के प्रति प्रतिबन्धकाभाव की कारणता अर्थात् दाह आदि के प्रति मण्यभाव आदि की कारणता मण्यभावत्व आदि रूप से न होकर तत्-तद् व्यक्तित्व रूप से पर्यवसित होने लगेगी । दूसरी बात यह है कि उपर्युक्त लक्षण में अन्यथासिद्ध-पदार्थ घटकरूप में विद्यमान है, जिसका स्वरूप उपर्युक्त रीति से निर्दिष्ट किया गया है कि जिस कार्य के प्रति जिन-जिन पदार्थों में कारणता का व्यवहार प्रमाणसिद्ध नहीं है वे सभी अन्यथासिद्ध होते हैं, तथा उन समस्त अन्यथासिद्ध पदार्थों का भेद लक्षण में प्रविष्ट होता है, किन्तु ऐसा भेद असर्वज्ञ जीव के द्वारा सर्वथा दुर्ज्ञेय है । तात्पर्य यह है कि उपर्युक्त लक्षण में अनन्यथासिद्धत्व विशेषण के रूप में प्रविष्ट है । अतः विशिष्ट के ज्ञान के लिए विशेषण का ज्ञान होना अपरिहार्य होने से उपर्युक्त अनन्यथासिद्धत्व की दुर्ज्ञेयता की आपत्ति समीचीन ही है । इस आक्षेप का निराकरण इस प्रकार किया जा सकता है कि पूर्वोक्त अनन्यथासिद्धत्व का सम्बन्ध के रूप में प्रवेश करके 'कार्यविशिष्टधर्मवत्त्वम्' इस प्रकार कारणता का लक्षण निष्पन्न किया जा सकता है । धर्म में कार्य की विशिष्टता उपर्युक्त अनन्यथासिद्धत्वरूप भेदकूटसम्बन्ध से विवक्षित है । इस प्रकार 'यत्र-यत्र प्रामाणिकानाम् अकारणात्त्वव्यवहारः तत्-तत् भेदकूटवत्त्व' सम्बन्ध से

कार्यविशिष्टधर्मवत्त्व को ही कारणत्व का स्वरूप माना जाये। इस परिष्कार में भी यद्यपि पूर्वोक्त अनन्यथासिद्धत्व का प्रवेश है ही तथापि सम्बन्ध के रूप में उसका प्रवेश होने से उसके ज्ञान की आवश्यकता नहीं है, क्योंकि विशिष्टज्ञान के लिए विशेषण के ज्ञान का होना आवश्यक है न कि संसर्ग का। परन्तु यह समाधान भी युक्तिसंगत नहीं है, क्योंकि इस प्रकार के भेद-रूप सम्बन्ध की सम्बद्धता ही सन्दिग्ध है। अतः नवीन आचार्य कारणत्व को पदार्थान्तर अथवा अतिरिक्त पदार्थ मानते हैं।

किन्तु नवीन आचार्यों का यह मत युक्तियुक्त नहीं है, क्योंकि यदि कारणता को अतिरिक्त पदार्थ माना जाये तो दण्ड में रहने वाली घट की कारणता का सर्वदा प्रत्यक्ष होने लगेगा। आश्रय के प्रत्यक्ष होने पर उसके योग्य धर्मों का प्रत्यक्ष होना स्वाभाविक ही है। यदि कारण में विद्यमान कारणतारूप धर्म के प्रत्यक्ष के प्रति उपर्युक्त '*अनन्यथासिद्धत्वे सति कार्य नियतपूर्ववृत्तित्वे*' को व्यञ्जक माना जाए, फलतः दण्ड के प्रत्यक्षकाल में भी जिस समय उपर्युक्त व्यञ्जकधर्म विद्यमान रहता है उस समय कारणता का प्रत्यक्ष होता है तथा जिस समय उक्त धर्म विद्यमान नहीं रहता उस समय कारणता का प्रत्यक्ष नहीं होता है तो उपर्युक्त आपत्ति का परिहार हो सकता है, किन्तु यह कथन भी युक्तिसंगत नहीं है, क्योंकि उपर्युक्त व्यञ्जकधर्म का ज्ञान आवश्यक होने से उसी धर्म को कारणत्व स्वरूप मानना ही औचित्यपूर्ण है। अथवा दण्ड आदि पर रहने वाले दण्डत्व आदि धर्म को ही कारणत्व स्वरूप मानना लघुभूत है। यद्यपि दण्ड पर सर्वदा दण्डत्व विद्यमान होने से जिस समय दण्ड का प्रत्यक्ष होता है उसी समय दण्डत्वरूप कारणता का प्रत्यक्ष प्रसक्त हो जाएगा तथापि इसके समाधान में यह कहा जा सकता है कि घटरूप कार्य का सम्बन्ध होने पर ही दण्डत्वरूप कारणत्व का प्रत्यक्ष होता है, क्योंकि कारणता के प्रत्यक्ष में पूर्वोक्त '*अनन्यथासिद्धत्वे सति कार्यानियतपूर्ववृत्तित्वे*' रूप धर्म व्यञ्जक होता है।

अन्य आचार्यों का मन्तव्य है कि कार्य के सम्बन्धकाल से पूर्व काल में जिस पदार्थ का सम्बन्ध विद्यमान हो तथा कार्य के प्रागभाव के काल से पूर्व काल में जिस पदार्थ का प्रागभाव विद्यमान हो वह पदार्थ उस कार्य

के प्रति कारण होता है । अर्थात् घट-सम्बन्ध-काल से पूर्व काल में दण्ड का सम्बन्ध है तथा उसी प्रकार घट के प्रागभाव-काल से पूर्वकाल में दण्ड का प्रागभाव है, अतः दण्ड घट के प्रति कारण होता है । किन्तु उनका यह कथन युक्तिसंगत नहीं है, क्योंकि ऐसी स्थिति में आत्मा आदि नित्य पदार्थों में कारणता सम्भव नहीं हो सकेगी, क्योंकि आत्मा सुख आदि के प्रति कारण होता है किन्तु आत्मा का प्रागभाव सम्भव नहीं है ।

विशेषार्थ-घट के प्रागभाव के पूर्व काल में दण्ड का प्रागभाव रहता है इस कथन का तात्पर्य है कि दण्ड का प्रागभाव घट के प्रागभाव के नष्ट होने के पूर्व नष्ट हो जाता है। अन्यथा अनादि पदार्थों के मध्य पूर्वापरीभाव सम्भव ही नहीं है।

कारिकावली-

समवायिकारणत्वं द्रव्यस्यैवेति विज्ञेयम् ।

गुणकर्ममात्रवृत्ति ज्ञेयमथाप्यसमवायिहेतुत्वम् ॥ २३ ॥

भाषानुवाद- समवायिकारणता द्रव्य का साधर्म्य है तथा असमवायिकारणता केवल गुण एवं कर्म का साधर्म्य है ।

मुक्तावली- समवायीति । स्पष्टम् । गुणेति । असमवायिकारणत्वं गुणकर्मभिन्नानां वैधर्म्यं, न तु गुणकर्मणोः साधर्म्यमित्यत्र तात्पर्यम् । अथवाऽसमवायिकारणवृत्ति-सत्ताभिन्न-जातिमत्त्वं तदर्थः, तेन ज्ञानादीनाम-समवायिकारणत्वविरहेऽपि नाव्याप्तिः ।

भाषानुवाद-द्रव्य के समवायिकारणता रूप साधर्म्य का कथन अत्यन्त स्पष्ट है, किन्तु गुण एवं कर्म के असमवायिकारणत्व रूप साधर्म्य का कथन किञ्चित् विचारणीय है, क्योंकि समस्त गुण असमवायिकारण नहीं होते हैं, अतः ग्रन्थकार उपर्युक्त कारिका का प्रकारान्तर से व्याख्यान करते हैं। तदनुसार असमवायिकारणत्व गुण एवं कर्म का साधर्म्य न होकर उनसे भिन्न पदार्थों का वैधर्म्य है, अर्थात् असमवायिकारणत्व गुण एवं कर्म से अतिरिक्त पदार्थों पर नहीं रहता है ।

उपर्युक्त कारिका की वैधर्म्यपरक व्याख्या करने के पश्चात् ग्रन्थकार उसकी साधर्म्यपरक व्याख्या भी करते हैं—तदनुसार असमवायिकारण पर रहने वाली तथा सत्ता से भिन्न जाति की आश्रयता गुण एवं कर्मों का साधर्म्य होता है। इस प्रकार रूप आदि असमवायिकारण पर रहने वाली तथा सत्ता से भिन्न जाति के रूप में गुणत्व जाति का ग्रहण करके उसकी आश्रयता उन गुणों में भी आ जाती है जो असमवायिकारण नहीं होते हैं। फलतः किसी के प्रति असमवायिकारण न होने वाले ज्ञान आदि आत्म विशेषगुणों का भी उक्त लक्षण द्वारा संग्रह हो सकता है।

दिनकरी— मूले गुणकर्ममात्रवृत्त्यसमवायिकारणत्वमित्युक्तं, तच्चायुक्तम्, आत्मविशेषगुणेष्वव्याप्तेरतो वैधर्म्यपरतया मूलं व्याचष्टे— असमवायिकारणत्वमिति । **साधर्म्यप्रकरणे वैधर्म्यकथनमयुक्तमित्याशयादाह—**अथ वेति । **सत्ताभिन्नद्रव्यत्वरूपजातिमति द्रव्येऽतिव्याप्तिवारणाय—**वृत्त्यन्तम् । **तत्रैव सत्ताजातिमादायातिव्याप्तिवारणाय—**सत्ताभिन्नेति । **तत्रैव द्रव्यगुणान्यतरत्वरूपधर्ममादायातिव्याप्तिवारणाय—**जातीति । **वृत्तित्वं जातिमत्त्वञ्च समवायेन विवक्षितं, तेन गुणादौ द्रव्यत्वस्य कालिकेन वृत्तित्वात्, द्रव्यस्य च कालिकेन गुणत्वादिमत्त्वाद् द्रव्ये नातिव्याप्तिः ।**

भाषानुवाद—कारिकाकार ने असमवायिकारणत्व को गुण एवं कर्म का साधर्म्य बताया है, किन्तु यह कथन संगत नहीं है, क्योंकि आत्मा के विशेषगुण किसी के प्रति असमवायिकारण नहीं होते हैं। (इस सम्बन्ध में विस्तृत विवेचन असमवायिकारण के निरूपण में किया गया है) फलतः उक्त लक्षण की आत्मविशेषगुणों में अतिव्याप्ति हो जाएगी, अतः मुक्तावलीकार ने उपर्युक्त साधर्म्यपरक ग्रन्थ की वैधर्म्यपरक व्याख्या की है। वस्तुतः यह साधर्म्य निरूपण का प्रसंग है, अतः इस प्रकरण में वैधर्म्य का निरूपण करना उचित नहीं है, इस दृष्टि से मुक्तावलीकार ने उक्त लक्षण का परिष्कृत स्वरूप प्रस्तुत किया है। तदनुसार असमवायिकारण पर रहने वाली तथा सत्ता से भिन्न जाति को ही लक्षण माना गया है। उक्त लक्षण में सत्ताभिन्न जाति के रूप में द्रव्यत्व का ग्रहण करके उसके आश्रय द्रव्य

में उक्त लक्षण की अतिव्याप्ति हो जाएगी, अतः असमवायिकारणवृत्तित्व का निवेश किया गया है। द्रव्यत्व जाति असमवायिकारण पर नहीं रहती है। इसी प्रकार यदि सत्ताभिन्नत्व का निवेश न किया जाए तो गुण आदि असमवायिकारण पर रहने वाली जाति के रूप में सत्ताजाति का ग्रहण करके उसकी आश्रयता द्रव्य में आने से पुनः अतिव्याप्ति प्रसक्त हो जाएगी, अतः सत्ताभिन्नत्व का भी निवेश आवश्यक है। जाति के स्थान पर सामान्यतः धर्म का निवेश करने पर असमवायिकारणवृत्ति तथा सत्ताभिन्न धर्म के रूप में द्रव्यगुणान्यतरत्व का भी ग्रहण हो जाएगा, तथा उसकी आश्रयता द्रव्य में आ जाने से पुनः द्रव्य में अतिव्याप्ति प्रसक्त हो जाएगी। अतः जाति पद का उपादान किया गया है। अन्यतरत्व समवेतपदार्थ न होने के कारण उसे जाति नहीं माना गया है। यहाँ पुनः यह आपत्ति उठाई जा सकती है कि असमवायिकारणवृत्ति जाति पद से द्रव्यत्वजाति का भी ग्रहण हो सकता है, क्योंकि गुण आदि असमवायिकारण पर द्रव्यत्वजाति भी कालिकसम्बन्ध से विद्यमान ही है, उसी प्रकार गुणत्व रूप जाति की कालिकसम्बन्ध से आश्रयता द्रव्य में भी विद्यमान है। अतः दोनों ही रीति से द्रव्य में पुनः अतिव्याप्ति प्रसक्त हो जाएगी। इसके परिहारार्थ व्याख्याकार का कथन है कि जाति में असमवायिकारण-वृत्तित्वा तथा लक्ष्य में उस जाति की आश्रयता दोनों ही समवायसम्बन्ध से विवक्षित है। अतः उपर्युक्त अतिव्याप्ति का निरास हो जाता है।

कारिकावली-

अन्यत्र नित्यद्रव्येभ्य आश्रितत्वमिहोच्यते ।

भाषानुवाद- नित्य-द्रव्यों से भिन्न पदार्थों का आश्रितत्व साधर्म्य होता है ।

मुक्तावली- अन्यत्रेति । नित्यद्रव्याणि—परमाण्वाकाशादीनि विहायाश्रितत्वं साधर्म्यमित्यर्थः । आश्रितत्वं तु समवायादिसम्बन्धेन वृत्तिमत्त्वं, विशेषणतया नित्यानामपि कालादौ वृत्तेः ।

भाषानुवाद- परमाणु, आकाश आदि नित्यद्रव्यों से भिन्न पदार्थों का

आश्रितत्व साधर्म्य होता है। यहाँ आश्रितत्व का तात्पर्य है समवाय आदि सम्बन्ध से वृत्तिमत्ता। अन्यथा कालिक आदि सम्बन्ध से नित्यपदार्थ भी काल में विद्यमान होने के कारण आश्रितत्व रूप लक्षण की नित्यद्रव्यों में अतिव्याप्ति हो जाएगी। द्रव्य समवायसम्बन्ध से अपने अवयवों पर ही रहते हैं। नित्यद्रव्य निरवयव होने के कारण उनमें समवायसम्बन्धेन वृत्तिमत्त्वरूप आश्रितत्व नहीं रहता है।

दिनकरी—ननु गगनादिकं सर्वदैवास्तीत्यादिव्यवहारात् नित्यद्रव्येष्वपि कालिकसम्बन्धेनाश्रितत्वसत्त्वात् 'अन्यत्र नित्यद्रव्येभ्यः' इति मूलमयुक्तमत आह—आश्रितत्वमिति । समवायादिसम्बन्धेन । **सर्वाधारतानियामक-कालिकसम्बन्धातिरिक्तसम्बन्धेन । विशेषणतयेति । कालिकविशेषण-तयेत्यर्थः । अत्र नित्यद्रव्यातिरिक्तत्वं लक्ष्यतावच्छेदकम् । न च संयोगेन परमाणोरपि वृत्तेः परमाणावतिव्याप्तिः, तत्संयोगस्य वृत्त्यनियामकत्वादिति ।**

भाषानुवाद— 'गगनं सर्वदाऽस्ति' इस प्रतीति के आधार पर काल में नित्य द्रव्यों की कालिक सम्बन्ध से वृत्तिता अथवा आश्रितता सिद्ध होती है। ऐसी स्थिति में नित्यद्रव्यातिरिक्त पदार्थों का आश्रितत्वरूप साधर्म्य का प्रतिपादन असंगत हो जाएगा, अतः मुक्तावलीकार ने 'आश्रितत्व' शब्द का 'समवायादिसम्बन्धेन वृत्तिमत्त्व' के रूप में व्याख्यान किया है। यहाँ व्याख्याकार का मन्तव्य है कि ग्रन्थकार द्वारा कथित समवायादिसम्बन्ध का तात्पर्य सर्वाधारता-नियामक कालिकसम्बन्ध से भिन्न सम्बन्ध से है। समवाय, संयोग आदि सम्बन्ध सर्वाधारता के नियामक सम्बन्ध नहीं हैं। उपर्युक्त लक्षण के नित्यद्रव्य से भिन्न समस्त पदार्थ लक्ष्य हैं तथा नित्यद्रव्यातिरिक्तत्व धर्म लक्ष्यतावच्छेदक धर्म है। यहाँ यह प्रश्न उपस्थापित किया जा सकता है कि परमाणु संयोग सम्बन्ध से आश्रित होता है, क्योंकि उसका अन्य परमाणु आदि के साथ संयोग स्वीकार किया गया है। फलतः उपर्युक्त आश्रितत्वरूप लक्षण की परमाणु में अतिव्याप्ति हो जायेगी। इस आपत्ति का निराकरण करते हुए व्याख्याकार कहते हैं कि परमाणु का संयोग वृत्तिनियामकसम्बन्ध नहीं होता है, तथा वृत्त्यनियामकसम्बन्ध से वृत्तिता

स्वीकार नहीं की जाती है ।

विशेषार्थ- पतन के प्रतिबन्धक संयोग को वृत्तिनियामकसंयोग माना गया है । गगन आदि द्रव्यों में गुरुत्व के न रहने से पतन की प्रसक्ति नहीं होती है । (गुरुत्ववतामेव पतनम्) अतः गगन-संयोग पतन का प्रतिबन्धक न होने से वृत्तिनियामक संयोग नहीं होता है । किन्तु पृथ्वी एवं जल के परमाणु में गुरुत्व होने से उसके संयोग को वृत्तिनियामकसंयोग माना जा सकता है, ऐसी स्थिति में सिद्धान्ती के मन्तव्य को इस प्रकार परिष्कृत किया जा सकता है कि पतन के प्रति सामान्यतः गुरुत्व कारण न होकर जन्यगुरुत्व अथवा प्रकृष्टगुरुत्व ही कारण होता है । परमाणु में दोनों ही प्रकार का गुरुत्व न होने के कारण उसमें पतन की प्रसक्ति ही नहीं है । अतः परमाणु का संयोग भी वृत्तिता का नियामक नहीं होता है ।

कारिकावली-

क्षित्यादीनां नवानां तु द्रव्यत्वं गुणयोगिता ॥२४॥

क्षितिर्जलं तथा तेजः पवनो मन एव च ।

परापरत्वमूर्तत्वक्रियावेगाश्रया अमी ॥२५॥

भाषानुवाद- पृथ्वी आदि नवों द्रव्यों का साधर्म्य द्रव्यत्व एवं गुणवत्त्व है । इसी प्रकार पृथ्वी, जल, तेज, वायु तथा मन इन पाँच द्रव्यों का परत्व, अपरत्व, भूतत्व, क्रिया तथा वेग साधर्म्य हैं ।

मुक्तावली-इदानीं द्रव्यस्यैव विशिष्य साधर्म्यं वक्तुमारभते-
क्षित्यादीनामिति । स्पष्टम् ।

क्षितिरिति । पृथिव्यप्तेजोवायुमनसां परत्वापरत्ववत्त्वं, मूर्तत्वं, वेगवत्त्वं, कर्मवत्त्वञ्च साधर्म्यम् । न च यत्र घटादौ परत्वमपरत्वं वा नोत्पन्नं, तत्राव्याप्तिरिति वाच्यम्, परत्वादिसमानाधिकरण-द्रव्यत्वव्याप्य-जातिमत्त्वस्य विवक्षितत्वात् । मूर्तत्वम्-अपकृष्टपरिमाणवत्त्वं, तच्चैषामेव, गगनादिपरिमाणस्य कुतोऽप्यपकृष्टत्वाभावात् ।

पूर्ववत् कर्मवत्त्वं कर्मसमानाधिकरणद्रव्यत्वव्याप्यजातिमत्त्वं, वेगवत्त्वं वेगवद्वृत्तिद्रव्यत्वव्याप्यजातिमत्त्वं बोध्यम् ।

भाषानुवाद- सामान्यरूप से पदार्थों के साधर्म्य का निरूपण करके प्रत्येक द्रव्यों के साधर्म्य का निरूपण किया जा रहा है। पृथ्वी आदि नव द्रव्यों का द्रव्यत्व एवं गुणवत्त्व रूप साधर्म्य स्पष्ट है। पृथ्वी, जल, तेज, वायु एवं मन इन पाँच द्रव्यों का परत्व, अपरत्व, भूतत्व, वेगवत्त्व तथा कर्मवत्त्व साधर्म्य है। यहाँ यह प्रश्न उठाया जा सकता है कि जिस घट अथवा पट व्यक्ति में परत्व अथवा अपरत्व उत्पन्न ही नहीं हुआ वहाँ परत्वापरत्ववत्त्व लक्षण की अव्याप्ति हो जाएगी। इस दोष के परिहारार्थ पूर्व की भाँति जातिघटित लक्षण किया गया है। तदनुसार परत्व अथवा अपरत्व की समानाधिकरण तथा द्रव्यत्व से व्याप्य जाति की आश्रयता पञ्च द्रव्यों का साधर्म्य होता है। ऐसा लक्षण करने पर उक्त जाति पद से पृथ्वीत्व आदि जाति का उपादान करके लक्षण समन्वय किया जा सकता है। मूर्तत्व का तात्पर्य है 'अपकृष्टपरिमाणवत्त्वम्'। अपकृष्ट परिमाण पृथ्वी, जल, तेज, वायु, एवं मन में ही रहता है। गगनादि में रहने वाला परिमाण किसी की अपेक्षया अपकृष्ट नहीं होता है।

परत्व एवं अपरत्व की भाँति कर्मवत्त्व एवं वेगवत्त्व का भी परिष्कार अपेक्षित है। अन्यथा जिस घट आदि व्यक्ति में कर्म अथवा वेग उत्पन्न नहीं हुआ (उत्पत्ति काल में द्रव्य निर्गुण तथा निष्क्रिय रहता है) उस घट व्यक्ति में अव्याप्ति हो जाएगी। अतः कर्मवत्त्व का अर्थ 'कर्मसमानाधिकरणद्रव्यत्वव्याप्यजातिमत्त्व' तथा वेगवत्त्व का अर्थ 'वेग-समानाधिकरणद्रव्यत्वव्याप्यजातिमत्त्व' किया जाना चाहिए। वेग एवं कर्म की समानाधिकरण तथा द्रव्यत्व से व्याप्य जाति पृथ्वीत्व आदि जाति होती है, उसकी आश्रयता उत्पत्ति कालीन घट में रहने से लक्षण समन्वय होता है।

दिनकरी- 'क्षित्यादीनां नवानां तु-' इति मूलस्थ 'तु' शब्देन सूचितमर्थं प्रकटयति—इदानीमिति।

ननु धात्वर्थः क्रिया, तत्राऽतिप्रसङ्ग इत्यत आह—कर्मवत्त्वमिति। वेगवत्त्व—वेगसम्बन्धित्वम्। दिक्कृतयोः परत्वापरत्वयोर्हेतुरिदमस्मात्सन्निकृष्टमित्यपेक्षाबुद्धिः, कालिकपरत्वापरत्वयोर्हेतुरयमस्मादल्पतर-कालसम्बद्ध इत्यपेक्षाबुद्धिश्च यत्र नोत्पन्ना, तत्र परत्वापरत्वयोरनुत्पादाद-

व्याप्तिमाशङ्क्य निरस्यति—न चेत्यादिना। **आत्मन्यतिव्याप्तिवारणाय**—समानाधिकरणान्तम् । तत्रैव **सत्तामादायातिव्याप्तिवारणाय**—द्रव्यत्व-व्याप्येति। **द्रव्यत्वान्यत्वेनापि जातिर्विशेषणीया**, तेन न **द्रव्यत्वव्याप्य-द्रव्यत्वमादायातिव्याप्तिः** । अपकृष्टेति । **अविभुवृत्ति-परिमाणवत्त्वमित्यर्थः** । तेन **परमाणौ नाव्याप्तिः क्रियाजनकतावच्छेदकं मूर्तत्वं जातिरित्यपि केचित्** । तच्चेति । **निरुक्तमूर्तत्वञ्चेत्यर्थः** । **चस्त्वर्थे** । पूर्ववदिति । **परत्वापरत्वसमानाधिकरणेत्यादिकथितविवक्षितार्थवदित्यर्थः** ।

भाषानुवाद- 'क्षित्यादीनां नवानां तु' इस कारिका में मूलकार ने 'तु' शब्द का प्रयोग किया है जो द्रव्यातिरिक्त के साधर्म्य निरूपण की व्यावृत्ति करता है, अर्थात् इस प्रकरण में केवल द्रव्यों का ही साधर्म्य प्रदर्शित किया गया है ऐसा तात्पर्य मुक्तावलीकार द्वारा सूचित किया गया है । इसके लिए उन्होंने 'द्रव्यस्यैव' इस प्रकार एवकार का प्रयोग किया है । कारिका में प्रयुक्त क्रिया-शब्द का अर्थ मुक्तावलीकार ने कर्म के रूप में किया है क्योंकि क्रिया-शब्द धात्वर्थ का भी वाचक होने के कारण संदेह सम्भव है । वेगवत्त्व का अर्थ होता है वेग-सम्बन्धिता । यहाँ आश्रय के अर्थ में 'वत्' शब्द का प्रयोग किया गया है न कि सादृश्य के अर्थ में । परत्वापरत्व रूप लक्षण में ग्रन्थकार ने उस घट में अव्याप्ति प्रदर्शित की है जिसमें परत्व अथवा अपरत्व उत्पन्न ही नहीं हुआ है । इसका तात्पर्य प्रतिपादित करते हुए व्याख्याकार कहते हैं कि परत्व एवं अपरत्व दो प्रकार के होते हैं— (१) दिक्कृत तथा (२) कालकृत। दूरस्थ पदार्थ में दिक्कृत परत्व होता है एवं समीपस्थ में दिक्कृत अपरत्व होता है। इसी प्रकार ज्येष्ठ में कालकृत परत्व होता है तथा कनिष्ठ में कालकृत अपरत्व होता है। यह अन्य की अपेक्षया दूर अथवा समीप हैं इस प्रकार की अपेक्षाबुद्धि दिक्कृत-परत्व एवं दिक्कृत-अपरत्व की कारण होती है । इसी प्रकार यह अन्य की अपेक्षया ज्येष्ठ अथवा कनिष्ठ है, इस प्रकार की बुद्धि कालकृत परत्व अथवा अपरत्व की कारण होती है । जिस घटविशेष में उपर्युक्त अपेक्षाबुद्धि उत्पन्न नहीं हुई है वहाँ परत्व अथवा अपरत्व भी उत्पन्न नहीं होता है, अतः उस घटविशेष में अव्याप्ति के वारणार्थ जातिघटित लक्षण

किया गया है। उक्त लक्षण में केवल द्रव्यत्वव्याप्यजातिमत्त्व इतने ही अंश का निवेश किया जाए तो द्रव्यत्व व्याप्य जाति पद से आत्मत्व रूप जाति का भी ग्रहण होने से तथा उसकी आश्रयता आत्मा में होने से अतिव्याप्ति हो जाएगी। अतः कर्मसमानाधिकरणता का भी निवेश किया गया है। आत्मा निष्क्रिय होने से आत्मत्वजाति कर्मसमानाधिकरण जाति नहीं होती है। इसी प्रकार जाति में द्रव्यत्व व्याप्यत्व का निवेश न किया जाए तो कर्मसमानाधिकरण सत्ताजाति की आश्रयता आत्मा आदि में भी रहने से पुनः अतिव्याप्ति प्रसक्त हो जाएगी। अतः द्रव्यत्वव्याप्यत्व का भी निवेश आवश्यक है, सत्ताजाति द्रव्यत्व की व्याप्य नहीं होती है। यहाँ यह प्रश्न उठाया जा सकता है कि व्याप्यता का अर्थ होता है अपने (व्यापक के) अनधिकरण में न रहना। इस प्रकार द्रव्यत्वजाति भी द्रव्यत्व की व्याप्य हो सकती है (द्रव्यत्वाभाववदवृत्तित्वरूप व्याप्यता द्रव्यत्व में भी है।) अतः कर्मसमानाधिकरण तथा द्रव्यत्व-व्याप्य जाति के रूप में द्रव्यत्व का ग्रहण करके पुनः आत्मा आदि में अतिव्याप्ति हो जाएगी। इस दोष के परिहारार्थ व्याख्याकार ने जाति में द्रव्यत्वभेद का भी निवेश किया है। अर्थात् कर्म समानाधिकरण एवं द्रव्यत्व-व्याप्य जाति के रूप में उसी जाति का ग्रहण किया जा सकता है, जो द्रव्यत्व से भिन्न हो।

ग्रन्थकार ने मूर्तत्व का अर्थ अपकृष्टपरिमाणवत्त्व किया है। किन्तु इस लक्षण की परमाणु में अव्याप्ति हो जाएगी, क्योंकि परमाणु का परिमाण अपकृष्ट न होकर उत्कृष्ट होता है। इस सम्बन्ध में विशेष विवेचना कारिका संख्या १५ में परिमाण्डल्य-शब्द की व्याख्या के सन्दर्भ में की गयी है। अतः व्याख्याकार ने उसे अन्य प्रकार से व्याख्यायित किया है। तदनुसार विभु से भिन्न द्रव्यों में रहने वाले परिमाण की आश्रयता ही मूर्तत्व है। परमाणुपरिमाण भी विभुभिन्न-परिमाण होने से उसमें लक्षणसमन्वय हो जाता है। क्रिया की जनकता की अवच्छेदक जाति ही मूर्तत्व नामक जाति होती है ऐसा भी कतिपय आचार्यों का मन्तव्य है। इस प्रकार का मूर्तत्व पृथ्वी, जल, तेज, वायु एवं मन इन पाँच द्रव्यों में ही रहता है। ग्रन्थकार

ने परत्व एवं अपरत्व की भाँति वेगवत्त्व एवं कर्मवत्त्व इन दोनों का भी जातिघटित परिष्कार किया है ।

कारिकावली-

कालखात्मदिशां सर्वगतत्वं परमं महत् ।

भाषानुवाद- (ख) आकाश, काल, दिक् एवं आत्मा इन चार द्रव्यों का साधर्म्य सर्वगतत्व एवं परममहत्त्व है ।

मुक्तावली-कालेति । **कालाकाशात्मदिशां सर्वगतत्वम् ।** सर्वगतत्वं—**सर्वमूर्तसंयोगित्वं, परममहत्त्वञ्च । परममहत्त्वत्वं जातिविशेषः, अपकर्षा-नाश्रयपरिमाणवत्त्वं वा ।**

भाषानुवाद- काल, आकाश, दिशा एवं आत्मा का प्रथम साधर्म्य सर्वगतत्व है । जो सभी मूर्तद्रव्यों के साथ संयुक्त रहता है वह विभु अथवा सर्वगत होता है । परममहत्त्वत्व परिमाणत्व की व्याप्य एक जाति है । अथवा इसे अपकर्ष का अनाश्रय परिमाण भी कहा जा सकता है । गगनादि का परिमाण किसी से अपकृष्ट न होने के कारण परममहत् परिमाण होता है ।

दिनकरी-कालादौ स्पन्दाभावेनासम्भवमाशङ्क्याह—सर्वमूर्तेति । **अहं महानिति प्रतीतिविषयपरममहत्त्वत्वस्य गगनपरिमाणादिसाधारणस्य जातित्वसम्भवेऽप्यात्मपरिमाणमयोग्यमिति टीकाकृन्मतमनुसृत्याह—** अपकर्षेति । **यद्यप्यणुपरिमाणेषु द्व्यणुकपरिमाणमेवापकर्षाश्रयः, न परमाणुपरिमाणमिति परमाणावतिव्याप्तिः, तथाऽप्यपकर्षानाश्रय-महत्परिमाणवत्त्वं बोध्यम् ।**

भाषानुवाद- सर्वगतत्व शब्द का यथाश्रुत अर्थ सर्वगामित्व होता है, किन्तु काल आदि विभुद्रव्यों में क्रिया न होने से उक्त लक्षण का असंभव प्रसक्त हो जाएगा । अतः ग्रन्थकार ने सर्वगतत्व को 'सर्वमूर्तद्रव्यसंयोगित्वं' के रूप में व्याख्यायित किया है । यद्यपि 'अहं महान्' इस प्रतीति के आधार पर सिद्ध होने वाली परममहत्त्वत्व नामक जाति को आकाश आदि के परिमाण पर भी वृत्ति माना जा सकता है तथापि आत्मा के परिमाण को अप्रत्यक्ष मानने वाले आचार्यों के मत में परममहत्त्वत्व की जातिरूपता

सिद्ध नहीं हो सकेगी, अतः ग्रन्थकार ने अपकर्षानाश्रयपरिमाण के रूप में परममहत्त्वत्व का प्रतिपादन किया है। यद्यपि अणुपरिमाणों की कोटि में परमाणुपरिमाण की अपेक्षया द्रव्यणुकपरिमाण ही अपकृष्ट होता है, परमाणु-परिमाण किसी की अपेक्षया अपकृष्ट नहीं होता है, अतः अपकर्षानाश्रय परिमाण की आश्रयता-परमाणु में न रहने से अतिव्याप्ति प्रसक्त हो जाएगी, तथापि अपकर्षानाश्रय-परिमाण के रूप में महत्परिमाण का ही ग्रहण विवक्षित है। फलतः अपकर्ष का अनाश्रय जो महत्परिमाण उसकी आश्रयता परमाणु में न होने से अतिव्याप्ति का परिहार हो जाता है तथा आकाश आदि में लक्षण समन्वय भी होता है।

कारिकावली-

क्षित्यादि पञ्च भूतानि चत्वारि स्पर्शवन्ति हि ॥२६॥

भाषानुवाद- पृथ्वी, जल, तेज, वायु एवं आकाश इन पाँच द्रव्यों का भूतत्व साधर्म्य है। तथा पृथ्वी, जल, तेज एवं वायु इन चार द्रव्यों का स्पर्शवत्त्व साधर्म्य है।

मुक्तावली- क्षित्यादीति । पृथिव्यप्तेजोवाय्वाकाशानां भूतत्वम् । तच्च बहिरिन्द्रियग्राह्यविशेषगुणवत्त्वम् । अत्र ग्राह्यत्वं लौकिकप्रत्यक्ष-स्वरूपयोग्यत्वं बोध्यं, तेन ज्ञातो घट इति प्रत्यक्षे ज्ञानस्याप्युपनीत-भानविषयत्वात्तद्व्यात्मनि नातिप्रसङ्गः, न वा लौकिकप्रत्यक्षाविषय-रूपादिमति परमाणवादावव्याप्तिः, तस्यापि स्वरूपयोग्यत्वात्, महत्त्वलक्षण-कारणान्तरासन्निधानाच्च न प्रत्यक्षत्वम् । अथ वाऽऽत्मावृत्तिविशेषगुणवत्त्वं तत्त्वम् । चत्वारितीति । पृथिव्यप्तेजोवायूनां स्पर्शवत्त्वम् ।

भाषानुवाद- पृथ्वी आदि पाँच द्रव्यों का साधर्म्य भूतत्व कहा गया है। बाह्य इन्द्रिय से जिन द्रव्यों के विशेषगुणों का ग्रहण होता है उन द्रव्यों को भूतद्रव्य कहते हैं। तदनुसार बाह्य-इन्द्रिय से ग्राह्य विशेषगुण की आश्रयता पृथ्वी आदि पाँच द्रव्यों का साधर्म्य है। ग्राह्यता का तात्पर्य होता है, प्रत्यक्षवेद्यता। प्रत्यक्ष दो प्रकार का होता है—(१) लौकिकप्रत्यक्ष तथा (२) अलौकिकप्रत्यक्ष। प्रस्तुत सन्दर्भ में विशेषगुणों में बाह्य-इन्द्रिय द्वारा

उत्पन्न होने वाले लौकिकप्रत्यक्ष की विषयता ही ग्रन्थकार को अभिमत है, अन्यथा चक्षुरिन्द्रिय से होने वाले 'ज्ञातो मया घटः' (मुझे घट का ज्ञान हो गया है ।) इस प्रकार के अनुव्यवसाय की विषयता ज्ञान में भी रहने से तथा उसकी आश्रयता आत्मा में होने से अतिव्याप्ति प्रसक्त हो जाएगी । अतः ग्राह्यता का अर्थ लौकिक-प्रत्यक्ष-विषयता के रूप में करना चाहिए । ज्ञान में लौकिक-प्रत्यक्ष-विषयता न होने से अतिव्याप्ति का परिहार हो जाता है । प्रत्यक्ष की लौकिकता एवं अलौकिकता के सन्दर्भ में विशेष चर्चा आगे की जाएगी । ऐसा परिष्कार करने पर भी परमाणु में अव्याप्ति सम्भव है, क्योंकि उसके विशेषगुणों का बाह्य-इन्द्रियों से प्रत्यक्ष नहीं होता है, अतः ग्राह्यता का अर्थ प्रत्यक्ष-विषयता न करके प्रत्यक्ष-स्वरूप योग्यता करना चाहिए । परमाणु में भी प्रत्यक्ष की योग्यता विद्यमान ही है, किन्तु महत्त्वरूपी कारण के न रहने से उसका प्रत्यक्ष नहीं होता है । भूतत्व के स्वरूप को अन्य प्रकार से प्रतिपादित करते हुए ग्रन्थकार कहते हैं कि आत्मा पर न रहने वाले विशेषगुणों की आश्रयता ही भूतत्व है । पृथ्वी, जल, तेज, वायु, आकाश एवं आत्मा इन छः द्रव्यों पर ही विशेष गुण रहते हैं । अतः आत्मा पर न रहने वाले विशेषगुणों की आश्रयता पृथ्वी, जल, तेज, वायु एवं आकाश में ही रहती है ।

दिनकरी—बहिरिन्द्रियेति । **आत्मन्यतिव्याप्तिवारणाय—**बहिःपदम् । **बहिरिन्द्रियग्राह्यजातीयसंयोगादिमति कालादावतिव्याप्तिवारणाय** विशेषेति । विशेषगुणत्वञ्च गुणनिरूपणे वक्ष्यते । **द्रव्यत्वमादायाति-व्याप्तिवारणाय** गुणेति । **लौकिकत्वनिवेशस्य फलमाह** तेनेति । ज्ञातो घट इति । **ज्ञाने च प्रकारीभूतज्ञानांशे न लौकिकी विषयता, चक्षुरादेस्तत्र लौकिकसन्निकर्षाभावादिति भावः । स्वरूपयोग्यताप्रवेशस्य फलमाह—** न वेति । **ननु परमाणुरूपादेर्योग्यत्वे कुतो न तस्य प्रत्यक्षमत आह—** महत्त्वेति । **लौकिकविषयतया द्रव्यसमवेतप्रत्यक्षे सामानाधिकरण्यसम्बन्धेन कारणस्य महत्त्वस्य परमाणुरूपादावभावात् तल्लौकिकप्रत्यक्षमिति भावः । ननु चक्षुरिन्द्रियादिगतरूपादिविशेषगुणानामनुद्भूतत्वेन बहिरिन्द्रियग्रहणायोग्यत्वाच्चक्षुरादावव्याप्तिमाशङ्क्य लाघवाच्चाह—**अथ

वेति । अत्र च कल्पे दैशिकपरत्वापरत्वमादाय मनस्यतिव्याप्तिवारणाय—
विशेषेति ।

स्पर्शवत्त्वं—समवायेन स्पर्शवत्त्वम् । द्रव्यसमवायिकारणेत्यादि ।
सत्तादिकमादाय गगनेऽतिव्याप्तिवारणाय—द्रव्यत्वव्याप्येति ।

भाषानुवाद—ग्रन्थकार ने बहिरिन्द्रिय-ग्राह्य-विशेषगुणवत्त्व यह भूतत्व का लक्षण किया है । इस लक्षण में बहिरिन्द्रियग्राह्य पद का निवेश न किया जाये तो आत्मा में अतिव्याप्ति हो जाएगी, क्योंकि ज्ञानादि विशेषगुणों की आश्रयता आत्मा में भी रहती है । वस्तुतः 'इन्द्रियग्राह्यविशेषगुणवत्त्वं' इस प्रकार लक्षण करने पर भी आत्मा में अतिव्याप्ति स्थिर ही रहेगी, क्योंकि ज्ञान आदि विशेषगुणों का मन रूपी अन्तरिन्द्रिय से ग्रहण होता ही है । अतः 'बहिः' पद भी आवश्यक है, चक्षुः आदि बहिरिन्द्रियों से ज्ञान का प्रत्यक्ष नहीं होता है । विशेष-पद का यदि निवेश न किया जाये तो बहिरिन्द्रिय ग्राह्यगुण-पद से संयोग का ग्रहण करके उसकी आश्रयता काल आदि में भी होने से अतिव्याप्ति की प्रसक्ति हो जाएगी । अतः विशेष-पद का निवेश किया गया है । संयोग विशेषगुण नहीं है । सामान्यगुण एवं विशेषगुण के विषय में विस्तृत विवेचन आगे किया गया है, तथा विशेषगुण के लक्षण का भी प्रतिपादन किया जाएगा । यदि 'बहिरिन्द्रियग्राह्यविशेषवत्त्वं' इतना ही लक्षण किया जाये तो बहिरिन्द्रियग्राह्यविशेष-पद से द्रव्यत्व का ग्रहण करके उसकी आश्रयता काल आदि में होने से अतिव्याप्ति की प्रसक्ति हो जायेगी । अतः गुण-पद का भी निवेश आवश्यक है । ग्रन्थकार द्वारा प्रत्यक्ष में लौकिकत्व-निवेश के फल के रूप में 'ज्ञातो मया घटः' इस अनुव्यवसाय को लेकर आत्मा में अतिव्याप्ति का परिहार किया गया है । इस सम्बन्ध में व्याख्याकार का अभिप्राय है कि उक्त अनुव्यवसाय भी यद्यपि इन्द्रियजन्य होने के कारण लौकिकप्रत्यक्ष का विषय ही है तथापि वह घट रूपी विषय के सन्दर्भ में लौकिक है, क्योंकि उसी के साथ चक्षुरिन्द्रिय का संयोगरूप लौकिक सन्निकर्ष विद्यमान है । किन्तु ज्ञान के अंश में वह लौकिक नहीं है, क्योंकि ज्ञान के साथ चक्षुरिन्द्रिय का लौकिकसन्निकर्ष नहीं है । स्वरूपयोग्यता का निवेश न करने पर परमाणु में अव्याप्ति आपादित

की गयी है। परमाणु में प्रत्यक्ष की स्वरूपयोग्यता होते हुए भी महत्त्व न होने से उसका प्रत्यक्ष नहीं होता है। परमाणु में महत्त्व न होने के कारण उसके रूप का भी प्रत्यक्ष नहीं होता है, क्योंकि द्रव्य में समवेत पदार्थों के प्रत्यक्ष के प्रति सामानाधिकरण्यसम्बन्ध से महत्त्व कारण होता है। परमाणु रूप महत्त्व का सामानाधिकरण न होने के कारण उसका लौकिक-प्रत्यक्ष नहीं होता है।

ग्रन्थकार ने भूतत्व के दो लक्षण प्रस्तुत किये हैं। द्वितीय लक्षण को स्वीकार करने में स्वारस्य प्रदर्शित करते हुए व्याख्याकार कहते हैं कि चक्षुरिन्द्रिय का रूप अनुद्भूत होने के कारण उसका प्रत्यक्ष नहीं होता है। फलतः बहिरिन्द्रिय-ग्राह्य विशेषगुणवत्ता चक्षुरिन्द्रिय में न आने से प्रथम लक्षण में अव्याप्ति की प्रसक्ति हो जायेगी। अतः प्रथम लक्षण का परित्याग करके द्वितीय लक्षण का अनुसरण किया गया है। आत्मा में अवृत्ति विशेष-गुण की आश्रयता चक्षुरिन्द्रिय में भी रहने से अव्याप्ति का परिहार हो जाता है। इसी प्रकार उक्त लक्षण की परमाणु में अव्याप्ति तथा आत्मा में अतिव्याप्ति की प्रसक्ती नहीं होती है। द्वितीय लक्षण में यदि विशेष-पद का निवेश न किया जाये तो आत्मा में अवृत्ति गुण-पद से दैशिक-परत्व तथा दैशिक-अपरत्व का ग्रहण करके मन में अतिव्याप्ति प्रसक्त हो जायेगी, अतः विशेष-पद का उपादान किया गया है। परत्व एवं अपरत्व विशेष गुण न होने से अतिव्याप्ति का परिहार हो जाता है।

पृथ्वी आदि चार द्रव्यों का साधर्म्य स्पर्शवत्त्व कहा गया है। 'स्पर्शवत्त्व' का तात्पर्य है समवाय सम्बन्ध से 'स्पर्शवत्त्व', (अन्यथा कालिक सम्बन्ध से स्पर्श की आश्रयता काल में भी होने से काल में अतिव्याप्ति हो जायेगी।)

कारिकावली-

द्रव्यारम्भश्चतुर्षु स्यादथाऽऽकाशशरीरिणाम् ।

अव्याप्यवृत्तिक्षणिको विशेषगुण इष्यते ॥२७॥

भाषानुवाद-पृथ्वी, जल, तेज एवं वायु इन चार द्रव्यों का 'द्रव्यारम्भकत्व' साधर्म्य है, तथा आकाश एवं जीवात्मा का 'अव्याप्यवृत्ति-

विशेषगुणवत्त्व' एवं 'क्षणिक-विशेषगुणवत्त्व' साधर्म्य है ।

मुक्तावली—द्रव्यारम्भ इति । पृथिव्यप्तेजोवायुषु चतुर्षु द्रव्यारम्भकत्वम् । न च द्रव्यानारम्भके घटादावव्याप्तिः, द्रव्यसमवायिकारणवृत्ति—द्रव्यत्वव्याप्य—जातिमत्त्वस्य विवक्षितत्वात् ।

अथाऽऽकाशेति । आकाशात्मनामव्याप्यवृत्ति—क्षणिकविशेषगुणवत्त्वं साधर्म्यमित्यर्थः । आकाशस्य विशेषगुणः शब्दः, स चाऽव्याप्यवृत्तिः, यदा किञ्चिदवच्छेदेन शब्द उत्पद्यते, तदाऽन्यावच्छेदेन तदभावस्यापि सत्त्वात् । क्षणिकत्वञ्च तृतीयक्षणवृत्तिध्वंसप्रतियोगित्वम् । योग्यविभुविशेषगुणानां स्वोत्तरवृत्तिविशेषगुणनाशत्वात् प्रथमशब्दस्य द्वितीयशब्देन नाशः । एवं ज्ञानादीनामपि । ज्ञानादिकं यदाऽऽत्मनि विभौ शरीरावच्छेदेनोत्पद्यते, तदा घटाद्यवच्छेदेन तदभावोऽस्त्येव । एवं ज्ञानादिकमपि क्षणद्वयावस्थायि । इत्थं चाऽव्याप्यवृत्तिविशेषगुणवत्त्वं, क्षणिकविशेषगुणवत्त्वञ्चाऽर्थः । पृथिव्यादौ रूपादिर्विशेषगुणोऽस्तीत्यतोऽव्याप्यवृत्तीत्युक्तम् । पृथिव्यादावव्याप्यवृत्तिः संयोगादिरस्तीति विशेषगुणेत्युक्तम् । न च रूपादीनामपि कदाचित् तृतीयक्षणे नाशसम्भवात् क्षणिकविशेषगुणवत्त्वं क्षित्यादावतिव्याप्तमिति वाच्यं, चतुःक्षणवृत्तिजन्यावृत्तिजातिमद्विशेषगुणवत्त्वस्य तदर्थत्वात् । अपेक्षाबुद्धिः क्षणत्रयं तिष्ठति, क्षणचतुष्टयं तु न किमपि जन्यज्ञानादिकं तिष्ठति, रूपत्वादिकं तु क्षणचतुष्टयस्थायिन्यपि रूपादौ वर्तत इति तद्व्युदासः । ईश्वरज्ञानस्य चतुःक्षणवृत्तित्वात् ज्ञानत्वस्य तद्वृत्तित्वाज्जन्येत्युक्तम् । यद्याकाशजीवात्मनोः साधर्म्यं, तदा जन्येति न देयं, द्वेषत्वादिकमादायाऽऽत्मनि लक्षणसमन्वयात् । परममहत्त्वस्य तादृशगुणत्वात्, चतुर्थक्षणे द्वित्वादीनां नाशाभ्युपगमाद् द्वित्वादीनामपि तथात्वात् तद्वारणाय—विशेषेति । त्रिक्षणवृत्तित्वं वा वक्तव्यम् । इच्छात्वादिकमादायाऽऽत्मनि लक्षणसमन्वयात् ।

भाषानुवाद—पृथ्वी आदि प्रथम चार द्रव्यों का द्रव्यारम्भकत्व साधर्म्य बताया गया है । अर्थात् ये द्रव्य के उत्पादक होते हैं । यहाँ यह प्रश्न उपस्थित होता है कि घट आदि अन्त्य-अवयवी द्रव्य यद्यपि कपालरूप द्रव्य से उत्पन्न होते हैं किन्तु स्वयं किसी द्रव्य के उत्पादक न होने के कारण

द्रव्यारम्भकत्व-रूप लक्षण की उनमें अव्याप्ति हो जायेगी । इस प्रश्न का समाधान करते हुए ग्रन्थकार द्रव्यारम्भकत्व का परिष्कार करते हैं, तदनुसार द्रव्य के समवायिकारण पर रहने वाली तथा द्रव्यत्व से व्याप्य जो जाति उस जाति की आश्रयता ही द्रव्यारम्भकत्व का आश्रय है । इस प्रकार पृथ्वीत्व-जाति का उपादान करके घट आदि में लक्षणसमन्वय किया जा सकता है ।

आकाश एवं आत्मा का साधर्म्य 'अव्याप्यवृत्ति-क्षणिक-विशेषगुणवत्त्व' कहा गया है । अर्थात् आकाश एवं आत्मा में क्षणिक तथा अव्याप्यवृत्ति विशेषगुण रहते हैं । शब्द आकाश का विशेषगुण होता है । वह अव्याप्य वृत्ति होता है । किसी वस्तु का अभाव भी यदि उस वस्तु के अधिकरण में रहे तो वह वस्तु अव्याप्यवृत्ति कही जाती है । शब्द आकाश में भेरी आदि देश विशेष में ही उत्पन्न होता है तथा उसका अभाव अन्य देश में विद्यमान रहता है । अतः अव्याप्यवृत्ति शब्दरूप विशेषगुण की आश्रयता आकाश में आती है । इसी प्रकार तृतीयक्षण में उत्पन्न होने वाले ध्वंस के प्रतियोगी को क्षणिक कहते हैं । शब्द भी क्षणिक होता है, क्योंकि विभुद्रव्यों के प्रत्यक्ष-योग्य गुणों का स्वभाव होता है कि वे अपने उत्तरकाल में उत्पन्न होने वाले गुणों के द्वारा नष्ट हो जाते हैं । अतः प्रथम शब्द द्वितीय शब्द के द्वारा तथा इसी प्रकार द्वितीय शब्द तृतीय शब्द के द्वारा नष्ट होने के कारण सभी शब्द क्षणिक होते हैं, इनकी आश्रयता आकाश में होने से लक्षणसमन्वय होता है । इसी प्रकार ज्ञान भी अव्याप्यवृत्ति एवं क्षणिक होता है, क्योंकि आत्मा विभु होता है, ज्ञान उसमें शरीरविशेषावच्छेदेन ही उत्पन्न होता है तथा उसी ज्ञान का अभाव उस आत्मा में बहिर्देशावच्छेदेन रहता है । शब्द की तरह ज्ञान भी उक्त नियम के अनुसार उत्तरवर्ती गुण के द्वारा नष्ट होने के कारण क्षणिक होता है । इस प्रकार अव्याप्यवृत्ति-विशेषगुणवत्त्व एवं क्षणिक-विशेषगुणवत्त्व ये दो साधर्म्य आकाश एवं जीवात्मा के होते हैं । प्रथम लक्षण में यदि अव्याप्यवृत्ति-पद का निवेश न किया जाये तो पृथ्वी आदि में अतिव्याप्ति हो जायेगी, क्योंकि उनमें भी रूप आदि विशेषगुण विद्यमान होते हैं । अव्याप्यवृत्ति-पद का निवेश करने पर उक्त अतिव्याप्ति का वारण हो जाता है, क्योंकि रूप आदि गुण व्याप्यवृत्ति गुणों की श्रेणी

में रखे गये हैं। विशेष-पद का निवेश न किया जाये तो पुनः संयोगरूप गुण का ग्रहण करके पृथ्वी आदि द्रव्यों में अतिव्याप्ति हो जायेगी, क्योंकि संयोग अव्याप्यवृत्ति गुणों के अन्तर्गत स्वीकृत है। संयोग सामान्यगुण होने के कारण विशेष-पद का निवेश करने पर उसमें अतिव्याप्ति का वारण हो जाता है। क्षणिक-विशेषगुणत्व के सन्दर्भ में यह आपत्ति की जा सकती है कि जिस गुण का नाश तृतीय क्षण में हो जाता है उस गुण को यदि क्षणिकगुण माना जाए तो कदाचित् रूप आदि गुणों का भी तृतीय क्षण में नाश सम्भव है, ऐसी स्थिति में रूप आदि क्षणिक-विशेषगुणों की आश्रयता पृथ्वी आदि में आने से अतिव्याप्ति की प्रसक्ती हो जाएगी। अतः इसी दृष्टि से ग्रन्थकार ने क्षणिकत्व का और अधिक परिष्कृत स्वरूप प्रस्तुत किया है। तदनुसार चार क्षणों तक रहने वाले जन्यपदार्थ में अवृत्तिजाति के आश्रयीभूतविशेषगुण को क्षणिकविशेषगुण कहा जाता है। ज्ञानों में अपेक्षाबुद्धि ही एक ऐसी बुद्धि है जो तीन क्षणों तक विद्यमान रहती है। जबकि सामान्यतः ज्ञान द्विक्षणावस्थायी होते हैं। (इस सम्बन्ध में विशेष विवेचन आगे किया जायेगा।) किन्तु चार क्षणों तक कोई भी जन्यज्ञान जन्य-इच्छा आदि नहीं रह सकती। अतः चतुःक्षणवृत्ति-जन्य-पद से रूप आदि गुण ही प्राप्त हो सकते हैं, उन पर अवृत्तिजाति ज्ञानत्व आदि जाति होगी न कि रूपत्व आदि। उनके आश्रयीभूतज्ञान आदि विशेषगुणों की आश्रयता आत्मा में होने से लक्षण समन्वय होता है तथा पृथ्वी आदि में न होने से अतिव्याप्ति का परिहार होता है। इस लक्षण में जन्य-पद का समावेश न किया जाये तो ईश्वरीयज्ञान भी चतुःक्षणवृत्ति-पदार्थ के रूप में प्राप्त हो सकता है, क्योंकि वह नित्य है तथा तद्वृत्ति ही ज्ञानत्वजाति होती है, अतः अव्याप्ति हो जाएगी। जन्य-पद का निवेश करने पर ईश्वरीय ज्ञान का ग्रहण नहीं किया जा सकता। यदि यह साधर्म्य आकाश एवं जीवात्मा का ही माना जाये न कि ईश्वर का, जैसा कि कारिका स्थित 'शरीरि' पद से स्पष्ट होता है तो उक्त लक्षण में जन्य-पद का निवेश आवश्यक नहीं है, क्योंकि ऐसी स्थिति में चतुःक्षणवृत्ति ईश्वरीयज्ञान पर ज्ञानत्वजाति के विद्यमान होने पर भी द्वेषत्व आदि जाति अवृत्तिजाति के रूप में स्वीकार

की जा सकती है (नित्य ज्ञान एवं नित्य इच्छा के रहते हुए भी द्वेष आदि गुणों को ईश्वराश्रित न होने के कारण नित्य नहीं माना गया है ।) फलतः द्वेषत्वजाति का उपादान करके जीवात्मा में लक्षण समन्वय किया जा सकता है, अतः जन्य पद अनावश्यक है । इस लक्षण में यदि विशेष-पद का निवेश न किया जाये तो चतुःक्षणवृत्ति जन्य-पद से रूप आदि का ग्रहण करके उस पर अवृत्ति परममहत्त्वत्व की आश्रयता परममहत्त्व नामक सामान्यगुण में भी है । यतः वह नित्य है अतः चतुःक्षणवृत्ति जन्य पद से उसका ग्रहण सम्भव नहीं है । इस प्रकार परममहत्त्व की आश्रयता काल एवं दिक् में भी आने के कारण अतिव्याप्ति होती है । द्वित्व का भी चतुर्थक्षण में नाश स्वीकार किया जाता है । (इस सम्बन्ध में विशेष विवरण आगे प्रस्तुत किया जायेगा) अतः चतुःक्षणवृत्तिजन्यपद से द्वित्व का ग्रहण सम्भव नहीं है । फलतः रूप आदि गुणों का ग्रहण करके उन पर अवृत्ति द्वित्वत्व जाति की आश्रयता द्वित्व में होने के कारण पृथ्वी आदि में भी अतिव्याप्ति हो जायेगी । उक्त दोनों दोषों के परिहारार्थ लक्षण में विशेष-पद का निवेश किया गया है । महत्परिमाण एवं संख्या दोनों ही विशेषगुण न होने के कारण उक्त दोनों आपत्तियों का निरास हो जाता है । अथवा चतुःक्षणवृत्तित्व के स्थान पर त्रिक्षणवृत्तित्व का निवेश करके त्रिक्षणवृत्ति-जन्यावृत्ति-जातिमद्विशेषगुणवत्त्व यह लक्षण भी किया जा सकता है । यद्यपि अपेक्षाबुद्धि त्रिक्षणस्थायिनी होती है, अतः अवृत्ति पद से ज्ञानत्व जाति का ग्रहण नहीं हो सकता है तथापि इच्छात्व जाति को लेकर आत्मा में लक्षणसमन्वय किया जा सकता है, क्योंकि कोई भी जन्य-इच्छा त्रिक्षणस्थायिनी नहीं होती है ।

दिनकरी—‘आकाशशरीरिणाम्’ इति मूले ‘शरीरि’ पदमात्मपर-मित्यभिप्रायेणाऽऽह—आकाशात्मनामिति । लक्ष्ये लक्षणं योजयितुं शब्दज्ञानादीनामव्याप्यवृत्तित्वं क्षणिकत्वञ्चोपपादयति—आकाशस्येत्यादिना । क्षणिकस्य विशेषगुणस्यानभ्युपगमादाह—क्षणिकत्वञ्चेति । घटादिव्यावृत्तये—तृतीयक्षणवृत्तीति । स्वोत्तरवृत्तीति । स्वपदं नाशयत्वा-भिमतपरं, तदुत्तरवृत्तिः-तद्वितीयक्षणवृत्तिर्यो विशेषगुणस्तन्नाश-

त्वादित्यर्थः । अत्र च यत्र प्रतियोगितासम्बन्धेन योग्यविभुविशेषगुण-
नाशः, तत्र स्वसामानाधिकरण्य-स्वाव्यवहितपूर्ववर्तित्वोभयसम्बन्धे-
न योग्यविभुविशेषगुण इति सामानाधिकरण्येन नाशकत्वं बोध्यम् ।
कार्यतावच्छेदके योग्यत्वानुपादाने प्रायश्चित्तादिजन्यादृष्टनाशे व्यभिचारः,
योग्यत्वञ्च लौकिकसाक्षात्कारविषय-निर्विकल्पकान्यतरत्वम्, अतीन्द्रिय-
जातिशून्यत्वं वा । रूपादिनाशे व्यभिचारवारणाय—विभ्विति ।
संयोगादिनाशे व्यभिचारवारणाय—विशेषेति । कारणतावच्छेदके
योग्यत्वविशेषत्वयोरुपादानान्न द्वितीयक्षणोत्पन्नादृष्टसंयोगादिना तृतीय-
क्षणेऽपेक्षाबुद्धिनाशः । सामानाधिकरण्यसम्बन्धनिवेशान्न शब्दादिना
व्यधिकरणानां ज्ञानेच्छादीनां नाशः । स्वाव्यवहितपूर्ववृत्तित्व-
सम्बन्धनिवेशाच्च न ज्ञानादीनामुत्पत्तिकालिकेच्छादिना नाशः ।

भाषानुवाद—पृथ्वी, जल, तेज एवं वायु इन चार द्रव्यों का द्रव्यारम्भकत्व
साधर्म्यं प्रदर्शित करके उसे ग्रन्थकार ने 'द्रव्य-समवायिकारणवृत्ति-
द्रव्यत्वव्याप्यजातिमत्त्व' के रूप में परिष्कृत किया है । उक्त लक्षण में यदि
द्रव्यत्वव्याप्य-पद का सन्निवेश न किया जाये तो द्रव्य-समवायिकारणवृत्ति-
जाति-पद से सत्ताजाति का ग्रहण करके तदाश्रयता गगन आदि अन्य पदार्थों
में भी होने से अतिव्याप्ति हो जायेगी, अतः द्रव्यत्वव्याप्यत्व का भी जाति
में निवेश आवश्यक है । सत्ताजाति द्रव्यत्व व्याप्य नहीं है ।

आकाश एवं आत्मा का साधर्म्यं प्रदर्शित करते हुए कारिका में आत्मा
के लिए शरीरपद का प्रयोग किया गया है । यह पद सामान्यतया आत्मा
का वाचक है न कि केवल जीवात्मा का, कारिकावली के इसी अभिप्राय
को प्रदर्शित करने के लिए ग्रन्थकार ने मुक्तावली में आत्मपद का प्रयोग
किया है । अव्याप्यवृत्ति-विशेषगुणवत्त्व एवं क्षणिक-विशेषगुणवत्त्व इन
दोनों ही लक्षणों के लक्ष्य में समन्वयार्थ शब्द एवं ज्ञान आदि विशेषगुणों
में अव्याप्यवृत्तित्व एवं क्षणिकत्व का उपपादन ग्रन्थकार द्वारा किया गया
है । सामान्यतः एक क्षणमात्र अवस्थायी पदार्थ को क्षणिक कहते हैं, किन्तु
न्यायमतानुसार कोई भी विशेषगुण एक क्षणमात्र अवस्थायी स्वीकार नहीं
किया जा सकता है । अतः ग्रन्थकार पारिभाषिक क्षणिकत्व का प्रतिपादन

कर रहे हैं। तदनुसार तृतीयक्षण में होने वाले ध्वंस के प्रतियोगी को क्षणिक कहा जाता है। क्षणिकत्व के उक्त लक्षण में यदि केवल ध्वंसप्रतियोगित्व का ही निवेश किया जाये तो घट आदि पदार्थों में भी क्षणिकता प्रसक्त हो जायेगी, अतः ध्वंस में तृतीयक्षणवृत्तित्व का निवेश आवश्यक है। ज्ञान आदि गुणों का नाश तृतीयक्षण में ही हो जाता है, क्योंकि विभु-द्रव्यों के योग्यविशेषगुणों का नाश उसके द्वितीयक्षण में उत्पन्न होने वाले विशेषगुणों से होता है। यहाँ नाश एवं नाशक में सामानाधिकरण्य है, क्योंकि योग्य-विभु-विशेषगुण का नाश प्रतियोगिता सम्बन्ध से उस विशेषगुण में रहता है, तथा वहीं स्वसामानाधिकरण्य एवं स्वाव्यवहितपूर्ववृत्तित्व इन दो सम्बन्धों से योग्य-विभु-विशेषगुण भी रहता है। यदि उक्त कार्यकारणभाव में (योग्य-विभु-विशेषगुणनाशं प्रति स्वोत्तरवर्तिविशेषगुणनाशः कारणम्) कार्यकोटि में योग्यत्व का निवेश न किया जाये तो प्रायश्चित्त से उत्पन्न होने वाले अदृष्ट-नाश में व्यभिचार हो जायेगा, क्योंकि अदृष्ट का नाश प्रायश्चित्त से भी होता है। जबकि प्रायश्चित्त क्रियात्मक होने के कारण योग्य-विभु-विशेषगुण में अन्तर्भूत नहीं होता है। यहाँ योग्यत्व का तात्पर्य है 'लौकिकप्रत्यक्षविषय-निर्विकल्पकान्यतरत्व', अर्थात् जो गुण लौकिकप्रत्यक्ष का विषय होता है अथवा निर्विकल्पक-स्वरूप होता है वह यहाँ योग्य-पद से ग्राह्य है। सामान्यतः लौकिकप्रत्यक्ष में विषय को ही योग्यगुण कहा जाता है। किन्तु ऐसी स्थिति में निर्विकल्पक-ज्ञान का नाश कोटि में प्रवेश नहीं हो सकेगा, क्योंकि उसमें लौकिकप्रत्यक्ष-विषयता नहीं होती है। अतः अन्यतर घटकतया निर्विकल्पक-ज्ञान का भी ग्रहण किया गया है। अथवा अतीन्द्रियजातिशून्यत्व को योग्यत्व माना जाये। निर्विकल्पकत्व को जाति नहीं माना जाता तथा निर्विकल्पक पर रहने वाली ज्ञानत्वजाति अतीन्द्रिय-जाति नहीं है। अतः अतीन्द्रियजाति-शून्यता निर्विकल्पक में भी आने से उसका भी नाश कोटि में ग्रहण किया जा सकता है। इसीप्रकार कार्यकोटि में यदि विभु-पद का निवेश न किया जाये तो रूप आदि विशेषगुणों के नाश में व्यभिचार हो जायेगा, क्योंकि उनका नाश पाक अथवा आश्रयनाश से होता है न कि उत्तरवर्ती विशेषगुणों से। विशेष-पद का यदि निवेश

न किया जाये तो संयोगनाश में व्यभिचार हो जायेगा, क्योंकि उसका नाश विभाग के द्वारा होता है । कारणतावच्छेदक-कोटि में यदि योग्यत्व का निवेश न किया जाये तो अपेक्षाबुद्धि के द्वितीयक्षण में उत्पन्न अदृष्ट के द्वारा अपेक्षाबुद्धि का नाश प्रसक्त हो जायेगा । फलतः अपेक्षाबुद्धि की क्षणत्रयावस्थायिता सिद्ध नहीं हो सकेगी । यदि विशेष-पद का कारणकोटि में निवेश न किया जाये तो संयोग आदि गुणों के द्वारा तृतीय क्षण में ही अपेक्षाबुद्धि का नाश होने लगेगा ।

कारणतावच्छेदकसम्बन्ध के रूप में दो सम्बन्धों का निवेश किया गया है । इनमें से यदि सामानाधिकरण्यसम्बन्ध का निवेश न किया जाये तो आकाशरूपी विभु के योग्य विशेषगुण (शब्द) द्वारा ज्ञान आदि आत्मविशेष गुणों का नाश प्रसक्त हो जायेगा । अतः सामानाधिकरण्य का प्रवेश आवश्यक है । इसीप्रकार स्वाव्यवहितपूर्ववृत्तित्वसम्बन्ध का प्रवेश न किया जाये तो उत्पत्तिकालीन इच्छा आदि के द्वारा ज्ञान आदि विशेष गुणों का नाश होने लगेगा ।

दिनकरी- केचित्तु स्वत्वस्य तत्तद्व्यक्तिपर्यवसायितया तत्तद्गुणो नाशकः, अपेक्षाबुद्धेस्तु द्वित्वप्रत्यक्षमित्याहुः । परे तु—एतत्क्षणोत्पन्न-योग्यविभुविशेषगुणत्वेन नाशयता, एतत्क्षणोत्तरक्षणवृत्तित्वविशिष्ट-योग्यविभुविशेषगुणत्वेन नाशकता । अपेक्षाबुद्धिनाशे तु द्वित्वप्रत्यक्ष-विशेषसामग्री, तेनाऽपेक्षाबुद्ध्युत्तरक्षणे सामान्यसामग्रीसत्त्वेऽपि न क्षतिः, चरमज्ञानादिकं तूत्तरक्षणवृत्तित्वविशिष्टं स्वयमेव नाशकम्, एतत्क्षणोत्पन्नसकलविशेषगुणसाधारणञ्चेदमित्यप्याहुः ।

भाषानुवाद-इस सम्बन्ध में कतिपय आचार्यों का मन्तव्य है कि उक्त कार्यकारण-भाव 'स्वत्व' से घटित है । स्वत्व-धर्म तत्-तत्-व्यक्तिमात्र पर्यवसित होने के कारण तत्तत्-गुण के नाश के प्रति तत्तत्-गुण को कारण माना जाना चाहिए । त्रिक्षणावस्थायिनी अपेक्षाबुद्धि का नाश द्वित्व के प्रत्यक्ष से होता है ।

अन्य आचार्यों का मन्तव्य है कि क्षणविशेष में उत्पन्न योग्य-विभु-विशेषगुणत्वेन रूपेण गुणनाश के प्रति उस क्षण के उत्तर-क्षण में विद्यमान

योग्य-विभु-विशेषगुणत्वेन गुण कारण होता है, न कि कार्यता एवं कारणता तत्तत्-व्यक्तित्वरूप धर्म से अवच्छिन्न होगी। एवं अपेक्षाबुद्धि के नाश के प्रति द्वित्व-प्रत्यक्ष की विशेषसामग्री ही कारण होती है, अन्यथा अपेक्षाबुद्धि के द्वितीयक्षण में उत्पन्न होने वाले गुण से अपेक्षाबुद्धि का नाश ही होने लगेगा, क्योंकि योग्य-विभु-विशेषगुण के नाश की सामान्यकारणसामग्री (उत्तरवर्ती विशेषगुण) वहाँ भी विद्यमान है। अतः द्वित्वप्रत्यक्ष की विशेष- सामग्री को अपेक्षाबुद्धि के नाश के प्रति कारण माना गया है। इस प्रकार विशेष सामग्री सहित सामान्यसामग्री ही कार्योत्पत्ति के प्रति प्रयोजक होने से केवल सामान्यसामग्री की विद्यमानता-दशा में अपेक्षाबुद्धि के नाश की आपत्ति नहीं की जा सकती। यह नाश्य-नाशक-भाव की परम्परा चरमज्ञानादि-पर्यन्त विद्यमान रहती है, क्योंकि उसके बाद पुनः किसी योग्य-विभु-विशेषगुण की उत्पत्ति नहीं होती है। अतः वह उत्तरक्षण में आकर स्वयं ही नष्ट हो जाता है। उसके प्रति अन्य किसी को नाशक नहीं माना जा सकता। उपर्युक्त कार्यकारणभाव क्षण-विशेष में उत्पन्न समस्त विशेषगुणों के प्रति समान है।

दिनकरी-शब्दस्याव्याप्यवृत्तित्व-क्षणिकत्वे उपपाद्य ज्ञानादी-
नामपि ते उपपादयति—एवमिति । क्षणिकपदस्य वैयर्थ्याल्लक्षण-
द्वयाभिप्रायेणार्थमाह—इत्थञ्चेति । अव्याप्यवृत्तित्युक्तमिति । न च
रूपादीनामपि कालिकाव्याप्यवृत्तित्वात् कथं तद्वारणमिति वाच्यम्,
अव्याप्यवृत्तिपदेन दैशिकाव्याप्यवृत्तित्वस्योक्तत्वात् । विशेषगुणेत्युक्तमिति ।
विशेषगुणाश्च—

बुद्ध्यादिषट्कं स्पर्शान्ताः स्नेहः सांसिद्धिको द्रवः ।

अदृष्टभावनाशब्दा अमी वैशेषिका गुणाः—

इति वक्ष्यमाणाः, तल्लक्षणं तु गुणनिरूपणे वक्ष्यते ।

यत्तु अव्याप्यवृत्तिविशेषगुणवत्त्वमीश्वरेऽव्याप्तं, तद्गुणानां व्याप्य-
वृत्तित्वादिति, तन्न, अव्याप्यवृत्तिपदेनाऽव्याप्यवृत्तिगुणत्वव्याप्य-
जातिमन्त्वस्य विवक्षितत्वात् । चतुःक्षणवृत्तीति । चतुःक्षणवृत्तीनि यानि
जन्यानि घटादीनि तदवृत्तिर्या जातिर्ज्ञानत्वादिः तद्वान् विशेषगुणः-
ज्ञानादिः, तद्वत्त्वास्यात्मादौ सत्त्वाल्लक्षणसमन्वयः । अत्र च वृत्तित्वं

समवायेन विवक्षितं। तेन जन्यमात्रे कालिकेन ज्ञानत्वस्य वृत्तित्वेऽपि न क्षतिः। वृत्त्यन्तञ्च ज्ञानत्वादेर्जन्यवृत्तित्वादसम्भववारणाय। तदर्थत्वादिति। क्षणिकविशेषगुणवत्त्वार्थत्वादित्यर्थः। ननु त्रिक्षणवृत्तित्वमुपेक्ष्य चतुःक्षणवृत्तित्वपर्यन्तानुधावने प्रयोजनाभावः, न च त्रित्व-चतुष्ट्व-योर्लाघवगौरवविहारेण चतुष्ट्वोपादाने इच्छैव नियामिकेति वाच्यं, प्रथमोपस्थितत्वरूपलाघवस्य त्रित्वे सम्भवादत् आह—अपेक्षाबुद्धिरिति। तथा च त्रिक्षणवृत्तित्वस्य प्रवेशे ज्ञानत्वस्य सङ्ग्रहो न स्यादिति भावः। चतुःक्षणवृत्तिजन्यावृत्तीत्यस्य फलमाह—रूपत्वादिकं त्विति। तद्व्युदासः—रूपत्वजातिव्युदासः। तथा रूपत्वजातिमद्विशेषगुणवति घटादौ याऽतिव्याप्तिः सा निरस्तेति भावः। जन्यत्वस्य फलमाह—ईश्वरेति। 'शरीरिणाम्' इत्यत्र मूले 'शरीरि'पदस्य यथाश्रुतार्थकत्वाभिप्रायेणाऽऽह—यद्याकाशजीवात्मनोरिति। ननु जन्यत्वाप्रवेशे ज्ञानत्वेच्छात्वप्रयत्नत्वजातीनां चतुःक्षणवृत्तिभावात् कथं लक्षणसमन्वय इत्यत आह—द्वेषत्वादिकमिति। 'आदि'ना शब्दत्वपरिग्रहः। विशेषपदस्य कृत्यमाह—परममहत्त्वस्येति। तादृशगुणत्वादिति। चतुःक्षणवृत्तिजन्यावृत्तिजातिमद्गुणत्वादित्यर्थः। ननु परममहत्त्वत्वं न जातिः, किन्त्वपकर्षानाश्रयपरिमाणत्वमित्युक्तं, तथा च कथं तदादायाऽतिप्रसङ्ग इत्यत आह—चतुर्थक्षणे द्वित्वादीनामिति। यद्वा ननु जन्यपदानुपादाने परममहत्त्वत्वस्य चतुःक्षणवृत्तित्वान्न परममहत्त्वमादाय कालादावतिव्याप्तिरत आह—चतुर्थक्षणेति। द्वित्वादीनामिति। तथात्वादिति। तादृशजातिमद्गुणत्वादित्यर्थः। प्रथमोपस्थितत्वरूपलाघवमभिसन्ध्यायाऽऽह त्रिक्षणेति।

भाषानुवाद—इसप्रकार द्वितीय शब्द के द्वारा प्रथम शब्द के नाश का प्रतिपादन करके तथा आकाश के देश विशेष में शब्द तथा उसके अभाव का प्रतिपादन करके ग्रन्थकार ने शब्द में क्रमशः क्षणिकत्व एवं अव्याप्यवृत्तित्व का प्रतिपादन किया है। तत्पश्चात् ज्ञान आदि आत्मविशेष गुणों में ग्रन्थकार द्वारा अव्याप्यवृत्तित्व एवं क्षणिकत्व का प्रतिपादन किया जा रहा है। तदनुसार विभु आत्मा में शरीरावच्छेदेन ज्ञान एवं घट, पट आदि देशविशेषावच्छेदेन ज्ञानाभाव रहने से ज्ञान अव्याप्यवृत्ति होता है।

एवं स्वभावतः क्षणद्वयावस्थायी होने के कारण ज्ञान क्षणिक भी होता है । 'अव्याप्यवृत्तिक्षणिको विशेषगुण इष्यते' इस कारिका के द्वारा 'अव्याप्यवृत्ति-क्षणिक-विशेषगुणवत्त्व' इस एक ही लक्षण की प्रतीति होती है । किन्तु ऐसी स्थिति में क्षणिकपद अथवा अव्याप्यवृत्तिपद व्यर्थ हो जायेगा, क्योंकि 'अव्याप्यवृत्ति-विशेषगुणवत्त्व' अथवा 'क्षणिक-विशेषगुणवत्त्व' इतने लक्षण से ही निर्वाह हो सकता है । अतः ग्रन्थकार उक्त कारिका को दो लक्षणों के रूप में विभक्त करते हैं । तदनुसार 'अव्याप्यवृत्ति-विशेषगुणवत्त्व' तथा 'क्षणिक-विशेषगुणवत्त्व' ये दो लक्षण निष्पन्न होते हैं । अव्याप्यवृत्तिता दो प्रकार की होती है—'कालिक-अव्याप्यवृत्तिता' तथा 'दैशिक-अव्याप्यवृत्तिता' । एक ही देश में जिस वस्तु का अन्यकालावच्छेदेन अभाव भी रहता है उस वस्तु को कालिक अव्याप्यवृत्ति कहते हैं तथा जिस वस्तु का एक ही काल में देशविशेषावच्छेदेन अभाव रहता है उसे दैशिक-अव्याप्यवृत्ति कहते हैं । प्रथम लक्षण में दैशिक-अव्याप्यवृत्तिता ही प्रविष्ट है, अन्यथा रूप आदि गुणों में भी कालिक-अव्याप्यवृत्तिता विद्यमान रहने से पृथ्वी आदि में अतिव्याप्ति प्रसक्त हो जायेगी । संयोग में अतिव्याप्ति के वारणार्थ विशेषगुण का सन्निवेश किया गया है । बुद्धि, सुख, दुःख, इच्छा, द्वेष, प्रयत्न, रूप, रस, गन्ध, स्पर्श, स्नेह, सांसिद्धिक द्रवत्व, धर्म, अधर्म, भावनाख्य संस्कार एवं शब्द ये सोलह विशेषगुण स्वीकार किए गये हैं । विशेषगुणों का सामान्य लक्षण गुण-निरूपण में प्रतिपादित किया जाएगा ।

यहाँ प्रश्न उठता है कि ईश्वर में अव्याप्यवृत्ति-गुण स्वीकार नहीं किए जाते, क्योंकि ईश्वर अशरीर होने के कारण उसके गुण निरवच्छिन्न होते हैं । अतः उक्त लक्षण की ईश्वर में अव्याप्ति हो जायेगी । किन्तु यह आक्षेप समीचीन नहीं है, क्योंकि अव्याप्यवृत्ति-विशेषगुण का तात्पर्य है 'अव्याप्यवृत्तिवृत्ति-गुणत्वव्याप्यजाति के आश्रय विशेषगुण' । यद्यपि ईश्वरीय ज्ञान आदि अव्याप्यवृत्ति नहीं होते किन्तु उनमें भी ज्ञानत्व आदि जाति विद्यमान रहती है जो कि अव्याप्यवृत्ति (जीव ज्ञान) वृत्ति तथा गुणत्व की व्याप्य है । क्षणिकविशेषगुणवत्त्वरूप लक्षण में यह आपत्ति प्रदर्शित की गयी थी कि यदि तृतीयक्षणवृत्तिध्वंसप्रतियोगी को क्षणिक माना जाये तो

कदाचित् रूप आदि का भी द्वितीय क्षण में नाश सम्भव होने से क्षणिक-विशेषगुण पद से रूप आदि का ग्रहण करके पृथ्वी आदि द्रव्यों में उक्त लक्षण की अतिव्याप्ति हो जाएगी। अतः ग्रन्थकार ने क्षणिक-विशेषगुणवत्त्व को 'चतुःक्षणवृत्तिजन्यावृत्तिजातिमद्विशेषगुणवत्त्व' के रूप में व्याख्यायित किया है। अर्थात् चार क्षणों में रहने वाले जो घट, पट तथा रूप आदि जन्य पदार्थ हैं उनमें अवृत्तिजाति ज्ञानत्वजाति होती है। तदाश्रय विशेषगुण ज्ञान आदि की आश्रयता आत्मा आदि में रहने से लक्षणसमन्वय होता है। इस लक्षण में चतुःक्षणवृत्तिजन्य में जाति की वृत्तिता समवायसम्बन्ध से अभीष्ट है, अन्यथा चतुःक्षणवृत्ति घट आदि जन्य पदार्थों में ज्ञानत्व आदि जाति भी कालिकसम्बन्धेन विद्यमान ही होने से असम्भव हो जाएगा। इस प्रकार ग्रन्थकार ने क्षणिकविशेषगुणवत्त्व का 'चतुःक्षणवृत्तिजन्यावृत्तिजातिमद्विशेषगुणवत्त्व' यह अर्थ किया है।

इस सम्बन्ध में व्याख्याकार विमर्श करते हैं कि चतुःक्षणवृत्तित्व के स्थान पर त्रिक्षणवृत्तित्व का निवेश करने पर भी उपर्युक्त अतिव्याप्ति का परिहार हो सकता है, क्योंकि रूप आदि गुण त्रिक्षणवृत्ति होते हैं। इसी प्रकार शब्द, ज्ञान आदि गुण त्रिक्षणावस्थायी न होने के कारण अवृत्ति-जातिपद से शब्दत्व, ज्ञानत्व आदि का ग्रहण सम्भव होने से लक्षणसमन्वय भी होता है। यद्यपि यहाँ यह कहा जा सकता है कि त्रित्व अथवा चतुष्ट्व इन दोनों धर्मों में किसी प्रकार का लाघव अथवा गौरव नहीं है, अतः चतुष्ट्वसंख्या के ग्रहण में ग्रन्थकार की इच्छा ही नियामक है, किन्तु यह कथन समीचीन नहीं है, क्योंकि चतुष्ट्व की अपेक्षा त्रित्व में प्रथमोपस्थितिप्रयुक्त लाघव विद्यमान है। अतः चतुःक्षण के प्रवेश का औचित्य प्रदर्शित करने हेतु ग्रन्थकार अपेक्षाबुद्धि को प्रस्तावित करते हैं। यदि त्रिक्षणवृत्तित्व का प्रवेश किया जाये तो अपेक्षाबुद्धि का त्रिक्षणावस्थायी के रूप में ग्रहण कर ज्ञानत्व जाति उसमें विद्यमान होने से अवृत्तिजाति-पद से ज्ञानत्व का संग्रह नहीं हो सकेगा, क्योंकि अपेक्षाबुद्धि क्षणत्रयावस्थायिनी स्वीकार की गयी है। अतः ग्रन्थकार ने चतुःक्षणवृत्तित्व का निवेश किया है। यतः रूपत्व आदि जाति चतुःक्षणवृत्ति-रूप आदि जन्यपदार्थों पर विद्यमान रहती है अतः रूपत्व

जाति का ग्रहण करके पूर्वोक्त रीति से पृथ्वी आदि में अव्याप्ति नहीं होगी। उक्त लक्षण में जन्यपद का निवेश न किया जाये तो चतुःक्षणवृत्ति के रूप में ईश्वरीय-ज्ञान का ग्रहण कर ज्ञानत्व जाति का असंग्रह हो जायेगा, अतः जन्यपद आवश्यक है। यदि मूलकारिका में प्रयुक्त 'शरीरि' पद का यथा श्रुत अर्थ (शरीरमस्य अस्तीति शरीरी) स्वीकार करके उक्त लक्षण जीवात्मा एवं आकाश का ही स्वीकार किया जाये तो उक्त लक्षण में जन्यपद के निवेश की आवश्यकता नहीं है, क्योंकि चतुःक्षणवृत्ति के रूप में ईश्वरीय-ज्ञान, इच्छा एवं प्रयत्न का ग्रहण होने पर भी तदवृत्ति जाति के रूप में द्वेषत्व, शब्दत्व आदि जाति प्राप्त हो सकती है तथा तदाश्रय द्वेष आदि विशेषगुणों की आश्रयता जीवात्मा एवं आकाश में रहने से लक्षण समन्वय होता है। इसीप्रकार उपर्युक्त लक्षण में विशेषपद का सन्निवेश न किया जाये तो चतुःक्षणवृत्तिजन्यावृत्ति-जातिपद से परममहत्त्वजाति का भी ग्रहण हो जायेगा, क्योंकि परममहत्त्व चतुःक्षणवृत्ति होते हुए भी जन्य नहीं होता (नित्यवृत्तिपरिमाण की नित्यता के सम्बन्ध में विशेष विवरण आगे द्रष्टव्य है) इस प्रकार परममहत्त्व जाति के आश्रय परममहत्त्व गुण की आश्रयता दिक् एवं काल में भी होने से उनमें अतिव्याप्ति हो जाएगी। परममहत्त्व विशेषगुणों के अन्तर्गत नहीं आता है, अतः विशेषपद के निवेश से उक्त आपत्ति का परिहार हो जाता है। यदि परममहत्त्व को जाति न माना जाये अपितु अपकर्ष का अनाश्रय परिमाण ही माना जाये तो उक्त आपत्ति संगत नहीं हो सकेगी, फलतः विशेषपद की सार्थकता का प्रतिपादन नहीं किया जा सकेगा। इसी अभिप्राय से ग्रन्थकार ने परममहत्त्व के स्थान पर द्वित्व का ग्रहण करके अतिव्याप्ति का संगमन किया है तथा विशेषपद की सार्थकता प्रतिपादित की है। द्वित्व का ग्रहण करने के पीछे एक अन्य युक्ति दी जा सकती है कि जीवात्मा के लक्षण के रूप में उक्त लक्षण को स्वीकार करने पर जन्यपद की आवश्यकता नहीं है। ऐसी स्थिति में चतुःक्षणवृत्ति-पदार्थ के रूप में परममहत्त्व का भी ग्रहण सम्भव होने से उक्त अतिव्याप्ति का संगमन नहीं हो सकेगा। अतः द्वित्व का ग्रहण किया गया है। द्वित्व का नाश चतुर्थक्षण में स्वीकार किये जाने के कारण (द्वित्वनाश

की प्रक्रिया का उपपादन आगे किया जायेगा) उसे लेकर पृथ्वी आदि में अतिव्याप्ति का आपादन करके उसके परिहारार्थ विशेषपद की सार्थकता का प्रतिपादन किया जा सकता है। अथवा चतुःक्षणवृत्तित्व के स्थान पर प्रथमोपस्थितिरूप-लाघववशात् ग्रन्थकार ने त्रिक्षणवृत्तित्व का निवेश किया है। यद्यपि अपेक्षाबुद्धि त्रिक्षणावस्थायिनी होने के कारण ज्ञानत्व जाति को लेकर आत्मा में लक्षण समन्वय नहीं किया जा सकता तथापि इच्छात्व एवं प्रयत्नत्व आदि जाति का ग्रहण करके आत्मा में लक्षण समन्वय सम्भव है, क्योंकि कोई भी जन्य-इच्छा या प्रयत्न क्षणत्रयावस्थायी नहीं होता।

कारिकावली-

रूप-द्रवत्व-प्रत्यक्षयोगिनः प्रथमास्त्रयः ।

गुरुणी द्वे रसवती द्वयोर्नैमित्तिको द्रवः ॥२८॥

भाषानुवाद-पृथ्वी, जल एवं तेज इन तीन द्रव्यों का रूपवत्त्व, द्रवत्व एवं प्रत्यक्षविषयत्व साधर्म्य है। इसी प्रकार पृथ्वी एवं जल का तथा पृथ्वी एवं तेज का क्रमशः गुरुत्व एवं नैमित्तिकद्रव्यत्व साधर्म्य है।

मुक्तावली- रूपद्रवत्वेति । पृथिव्यप्तेजसां रूपवत्त्वं, द्रवत्ववत्त्वं, प्रत्यक्षविषयत्वञ्चेत्यर्थः । न च चक्षुरादीनां भर्जनकपालस्थवह्नेः ऊष्मणश्च रूपवत्त्वे किं मानमिति वाच्यं तत्रापि तेजस्त्वेन रूपानुमानात् । एवं वाय्वानीतपृथिवीजलतेजोभागानामपि पृथिवीत्वादिना रूपानुमानं बोध्यम् ।

न च घटादौ द्रुतसुवर्णादिभिन्ने तेजसि च द्रवत्ववत्त्वमव्याप्तमिति वाच्यं, द्रवत्ववद्वृत्ति-द्रव्यत्वव्याप्य-जातिमत्त्वस्य विवक्षितत्वात् । घृतजतुप्रभृतिषु, पृथिवीषु, जलेषु, द्रुतसुवर्णादौ तेजसि च द्रवत्वसत्त्वात्तत्र च पृथिवीत्वादिसत्त्वात्तदादाय सर्वत्र लक्षणसमन्वयः । न च प्रत्यक्ष-विषयत्वं परमाणवादावव्याप्तम्, अतिव्याप्तञ्च रूपादाविति वाच्यं, चाक्षुष-लौकिकप्रत्यक्षविषयवृत्ति-द्रव्यत्वव्याप्यजातिमत्त्वस्य विवक्षितत्वात् । आत्मन्यतिव्याप्तिवारणाय चाक्षुषेति ।

गुरुणी इति । गुरुत्ववत्त्वं रसवत्त्वञ्च पृथिवीजलयोरित्यर्थः । न च

घ्राणेन्द्रियादीनां वाय्वानीतपृथिव्यादिभागानाञ्च रसादिमत्वे किं मानमिति वाच्यं, तत्रापि पृथिवीत्वादिना तदनुमानात् ।

द्वयोरिति—पृथिवीतेजसोरित्यर्थः । न च नैमित्तिकं द्रवत्वं घटादौ वह्न्यादौ चाऽव्याप्तमिति वाच्यं, नैमित्तिकद्रवत्वसमानाधिकरण-द्रव्यत्वव्याप्यजातिमत्त्वस्य विवक्षितत्वात् ।

भाषानुवाद—पृथ्वी आदि तीन द्रव्यों का रूपवत्त्व, द्रवत्व एवं प्रत्यक्ष-विषयत्व साधर्म्य प्रतिपादित किया गया है । इस सम्बन्ध में यह आशंका हो सकती है कि चक्षुरिन्द्रिय, भर्जन-कपाल-स्थित अग्नि एवं ऊष्मा का अन्तर्भाव तेज में होता है । किन्तु उनमें रूपवत्ता प्रमाण-सिद्ध नहीं है। इस प्रश्न का समाधान करते हुए ग्रन्थकार कहते हैं कि यतः उक्त तीनों ही पदार्थ तेज के अन्तर्गत आते हैं अतः तेजस्त्वरूप हेतु के द्वारा उनमें रूपवत्ता का अनुमान किया जा सकता है । अर्थात् ‘चक्षुरादि रूपवत् तेजस्त्वात्’ इस अनुमान के द्वारा उनमें रूपवत्ता की सिद्धि होती है । इसी प्रकार वायु के साथ उड़ रहे सुरभि-असुरभि पार्थिव कणों, जल कणों एवं तैजस कणों में भी पृथ्वीत्व हेतु के द्वारा रूप का अनुमान किया जाता है ।

द्रवत्व लक्षण के सम्बन्ध में भी यह प्रश्न उठाया जा सकता है कि घटादि पार्थिव कठोर पदार्थों एवं पिघले हुए सुवर्ण से भिन्न तैजस पदार्थों में द्रवत्व न होने से उक्त लक्षण की अव्याप्ति हो जायेगी । इस अव्याप्ति के वारणार्थ ग्रन्थकार पूर्व की भाँति जातिघटित लक्षण का आश्रयण करते हैं । तदनुसार द्रवत्व के आश्रय में रहने वाली तथा द्रव्यत्व से व्याप्यजाति की आश्रयता पृथ्वी आदि तीन द्रव्यों का साधर्म्य है । ऐसा लक्षण करने पर उक्त अव्याप्ति का परिहार हो जाता है, क्योंकि द्रवत्व का आश्रय घृत, जतु आदि पृथ्वी, जल एवं पिघला हुआ सुवर्ण होता है । उन पर रहने वाली द्रव्यत्व-व्याप्य जातियाँ क्रमशः पृथ्वीत्व, जलत्व एवं तेजस्त्व जातियाँ होती हैं । उनकी आश्रयता घट आदि पृथ्वी एवं प्रकाश आदि तेज में भी रहने से लक्षण समन्वय होता है ।

प्रत्यक्ष-विषयत्व रूप साधर्म्य का तात्पर्य है ‘चाक्षुष-लौकिकप्रत्यक्ष के विषय पर रहने वाली द्रव्यत्व-व्याप्यजाति की आश्रयता’, अन्यथा

सामान्यतः प्रत्यक्षविषयत्व को ही यदि पृथ्वी आदि का साधर्म्य माना जाये तो उक्त लक्षण की परमाणु में अव्याप्ति हो जायेगी, क्योंकि परमाणु में प्रत्यक्ष-विषयता नहीं रहती । इसी प्रकार रूप आदि गुणों में उक्त लक्षण अव्याप्त हो जायेगा, क्योंकि रूप आदि में भी प्रत्यक्ष-विषयता रहती है । जातिघटित लक्षण करने पर उपर्युक्त रीति से द्रव्यत्वव्याप्यजाति के रूप में पृथ्वीत्व आदि जातियाँ प्राप्त होती हैं तथा उनकी आश्रयता परमाणु में भी होने तथा रूप आदि में न होने से क्रमशः अव्याप्ति तथा अतिव्याप्ति का वारण हो जाता है । लक्षण में चाक्षुष-पद का सन्निवेश करने से आत्मा में अतिव्याप्ति की प्रसक्ति वारित होती है, क्योंकि आत्मा में मानस-प्रत्यक्ष-विषयता रहती है ।

पृथ्वी एवं जल का गुरुत्ववत्त्व एवं रसवत्त्व साधर्म्य प्रदर्शित किया गया है । घ्राणेन्द्रिय एवं वायु के साथ उड़ रहे पार्थिव एवं जलीय कणों में पूर्वोक्त रीति से पृथ्वीत्व आदि हेतु के द्वारा रसवत्ता का अनुमान किया जाता है ।

पृथ्वी एवं तेज का नैमित्तिकद्रवत्व साधर्म्य है । यहाँ भी नैमित्तिकद्रवत्व-समानाधिकरण तथा द्रव्यत्वव्याप्य जो जाति उसकी आश्रयता को ही परिष्कृत लक्षण के रूप में स्वीकार करना होगा, अन्यथा नैमित्तिक-द्रवत्व-रहित पार्थिव-पदार्थ घट आदि तथा तैजसपदार्थ वह्नि आदि में अव्याप्ति हो जायेगी ।

**दिनकरी—‘चक्षुरादीनाम्’ इत्यादिना घ्राणादिपरिग्रहः । तत्रापि—
चक्षुरादिष्वपि । पृथिवीत्वादौ द्रवत्ववद्भूतित्वमुपपादयति घृतजत्वित्यादिना ।**

**योगिप्रत्यक्षविषयत्वादाह अतिव्याप्तञ्चेति । घटो वायुमानिति वाय्वंशे
उपनीतभानात्मकघटविशेष्यकचाक्षुषविषयवायुवृत्ति-द्रव्यत्वव्याप्य-
वायुत्वजातिमति वायावतिव्याप्तिवारणाय—लौकिकेति ।**

गुरुत्ववत्त्वमिति । गुरुत्वं-रक्तिक-माषक-तोलकत्वादि ।
इदमुपलक्षणम् । पतनवत्त्वमित्यपि बोध्यम् । पतनत्वं-गुरुत्वासमवाधि-
कारणककर्मत्वम् । उल्का पततीत्यादिप्रयोगस्तु लाक्षणिकः । वस्तुतस्तु
गुरुत्वासमवाधिकारणककर्मवृत्ति पतनत्वं जातिविशेष एव ।

भाषानुवाद—रूपवत्त्वलक्षण की ग्रन्थकार ने चक्षुरिन्द्रिय आदि में

अव्याप्ति प्रदर्शित की है। व्याख्याकार का इस सन्दर्भ में मन्तव्य है कि चक्षुरिन्द्रिय की तरह घ्राणेन्द्रिय एवं रसनेन्द्रिय में भी अव्याप्ति प्रसक्त है, जिसे ग्रन्थकार ने आदि पद के द्वारा सूचित किया है, तथा चक्षुरिन्द्रिय रसनेन्द्रिय एवं घ्राणेन्द्रिय में क्रमशः तेजस्त्व, जलत्व एवं पृथ्वीत्व हेतुओं के द्वारा रूपवत्ता का साधन करके उक्त अव्याप्तियों का परिहार किया है।

विशेषार्थ—उपर्युक्त के सम्बन्ध में व्याख्याकार की टिप्पणी अवश्य विचारणीय है। यद्यपि चक्षुरादि में आदि-पद से घ्राणेन्द्रिय एवं रसनेन्द्रिय का संग्रह उचित है, क्योंकि उनमें भी रूपवत्ता प्रतीत न होने से अव्याप्ति का आपादन सन्दर्भ विरुद्ध नहीं है। किन्तु समाधान करते हुए ग्रन्थकार ने 'तेजस्त्वेन' इस पद का प्रयोग किया है न कि 'तेजस्त्वादिना' का। इससे यह प्रतीत होता है कि ग्रन्थकार केवल तेजस्त्वरूप हेतु से ही रूपवत्ता का अनुमान करना चाहते हैं। किन्तु यह हेतु घ्राणेन्द्रिय एवं रसनेन्द्रिय में अविद्यमान होने के कारण उनमें रूपवत्ता का साधन नहीं हो सकता। इस हेतु के द्वारा केवल चक्षुरिन्द्रिय में तथा ग्रन्थकार द्वारा कथित भर्जन-कपालस्थ-अग्नि एवं ऊष्मा में ही रूपवत्ता की सिद्धि की जा सकती है। यदि ग्रन्थकार को घ्राणेन्द्रिय एवं रसनेन्द्रिय में भी अव्याप्ति का आपादन अभीष्ट होता तो उन्होंने समाधान के प्रसङ्ग में 'तेजस्त्वादिना' इस पद का प्रयोग किया होता। किन्तु ऐसा नहीं किया गया है, न ही व्याख्याकार ने इस ओर संकेत किया है। उससे यह प्रतीत होता है कि 'तेजस्त्वादिना' यह पाठ समीचीन है।

भाषानुवाद—घट आदि में द्रवत्ववत्त्व लक्षण की अव्याप्ति के परिहारार्थ ग्रन्थकार ने जातिघटित लक्षण का आश्रयण किया है। तदनुसार पृथ्वीत्वजाति द्रवत्वाश्रय-वृत्ति-जाति के रूप में गृहीत होती है। उसका उपपादन करते हुए ग्रन्थकार कहते हैं कि घृत आदि पृथ्वी में द्रवत्व की आश्रयता रहती है तथा वहाँ पृथ्वीत्व भी रहने के कारण उसमें द्रवत्वाश्रयवृत्तिता रहती है।

प्रत्यक्षविषयत्वरूप लक्षण की ग्रन्थकार ने परमाणु एवं रूप आदि में क्रमशः अव्याप्ति एवं अतिव्याप्ति का आपादन किया है। इस सम्बन्ध में व्याख्याकार का मन्तव्य है कि सामान्यतः प्रत्यक्ष-विषयत्व लक्षण की परमाणु

में अव्याप्ति तभी संभव है जब प्रत्यक्ष-पद से लौकिक-प्रत्यक्ष का ग्रहण किया जाये, अन्यथा परमाणु में अलौकिकप्रत्यक्ष (योगिप्रत्यक्ष) की विषयता विद्यमान रहने से अव्याप्ति का आपादन नहीं किया जा सकता है। अत एव ग्रन्थकार ने रूप आदि में अतिव्याप्ति-रूप दोषान्तर का भी आपादन तथा उसके परिहारार्थ 'चाक्षुष-लौकिक-प्रत्यक्ष-विषय-वृत्ति-द्रव्यत्व-व्याप्य-जातिमत्त्व' इसप्रकार लक्षण परिष्कृत किया है। उक्त लक्षण में आत्मा में अतिव्याप्ति के वारणार्थ चाक्षुष-पद की सार्थकता का प्रतिपादन ग्रन्थकार ने स्वयं कर दिया है। यदि लौकिक-पद का निवेश न किया जाये तो द्रव्यत्व-व्याप्य जाति के रूप में वायुत्वजाति का ग्रहण करके वायु में अतिव्याप्ति हो जायेगी, क्योंकि 'घटो वायुमान्' इस प्रकार का ज्ञान घटांश में चाक्षुष है तथा वायु के अंश में उपनीत-भानात्मक है। अतः इस ज्ञान को चाक्षुष प्रत्यक्ष के रूप में भी गृहीत किया जा सकता है तथा इसके विषय वायु में वृत्ति वायुत्वजाति की आश्रयता वायु में रहने से अतिव्याप्ति प्रसक्त होती है। लौकिक-पद का निवेश करने पर इस अतिव्याप्ति का परिहार हो जाता है, क्योंकि उक्त ज्ञान यद्यपि चाक्षुष है तथापि वायु-अंश में उपनीत भानात्मक होने के कारण लौकिक नहीं है।

पृथ्वी एवं जल का साधर्म्य 'गुरुत्व' प्रतिपादित किया गया है। रक्तिक-माषक-तोलक-आदि गुरुत्व के स्वरूप होते हैं। गुरुत्व की तरह ही पतन भी पृथ्वी एवं जल का साधर्म्य हो सकता है। पतन एक कर्म विशेष है जिसके प्रति गुरुत्व असमवायिकारण होता है। फलतः 'गुरुत्वासमवायिकारणक-कर्मत्व' ही पतनत्व होता है। यद्यपि 'उल्का पतति' इत्यादि प्रयोग के आधार पर पतनात्मकक्रिया की आश्रयता उल्का रूप तैजस-द्रव्य में भी होने से पतनत्व-रूप लक्षण की उल्का में अतिव्याप्ति की आशंका की जा सकती है, किन्तु उक्त प्रयोग लाक्षणिक होने के कारण अर्थात् पतन शब्द गमन क्रिया का बोधक होने के कारण पतनवत्ता उल्का में वस्तुतः नहीं है। अतः आपत्ति की प्रसक्ति नहीं है। पतनत्व के सन्दर्भ में व्याख्याकार अपना अभिमत स्पष्ट करते हैं कि गुरुत्व-रूपी असमवायिकारण से उत्पन्न होने वाले कर्म पर रहने वाली विशिष्टजाति ही पतनत्व है।

कारिकावली-

आत्मानो भूतवर्गाश्च विशेषगुणयोगिनः ।

भाषानुवाद-आत्मा एवं पञ्चभूतों का 'विशेषगुणवत्त्व' साधर्म्य होता है ।

मुक्तावली-आत्मान इति । पृथिव्यप्तेजोवाय्वाकाशात्मनां विशेष-
गुणवत्त्वमित्यर्थः ।

भाषानुवाद-पृथ्वी, जल, तेज, वायु, आकाश एवं आत्मा का विशेष-
गुणवत्त्व साधर्म्य होता है ।

कारिकावली-

यदुक्तं यस्य साधर्म्यं वैधर्म्यमितरस्य तत् ॥२९॥

भाषानुवाद-जो धर्म जिस पदार्थ के समान-धर्म के रूप में प्रतिपादित
हैं वे धर्म उससे भिन्न पदार्थों के वैधर्म्य होते हैं ।

मुक्तावली-यदुक्तमिति । ज्ञेयत्वादिकं विहायेति बोध्यम् । तत्तु न
कस्यापि वैधर्म्यं, केवलान्वयित्वात् ।

भाषानुवाद-यद्यपि एक पदार्थ का समानधर्म अन्य पदार्थों का वैधर्म्य
माना गया है किन्तु यह नियम ज्ञेयत्व आदि को छोड़कर ही स्वीकार किया
जा सकता है, क्योंकि ज्ञेयत्व आदि धर्म केवलान्वयी होने के कारण किसी
के विरुद्ध धर्म नहीं हो सकते ।

दिनकरी-ननु सप्तानामपि साधर्म्यं ज्ञेयत्वं, तत् कस्य वैधर्म्य-
मित्याशङ्कयामाह—ज्ञेयत्वादिकमिति ।

भाषानुवाद-जिस धर्म को जिस पदार्थ का साधर्म्य बताया गया है वह
धर्म उस पदार्थ से भिन्न पदार्थों का वैधर्म्य होता है, किन्तु ऐसी स्थिति
में ज्ञेयत्व आदि पदार्थ किसी के वैधर्म्य नहीं हो सकते, क्योंकि वे सातों
पदार्थों के साधर्म्य हैं, अतः ग्रन्थकार ने ज्ञेयत्व आदि पदार्थों को छोड़कर
वैधर्म्य के उक्त स्वरूप का प्रतिपादन किया है ।

कारिकावली-

स्पर्शादयोऽष्टौ वेगाख्यः संस्कारो मरुतो गुणाः ।
 स्पर्शाद्यष्टौ रूपवेगौ द्रवत्वं तेजसो गुणाः ॥३०॥
 स्पर्शादयोऽष्टौ वेगश्च गुरुत्वञ्च द्रवत्वकम् ।
 रूपं रसस्तथा स्नेहो वारिण्येते चतुर्दश ॥३१॥
 स्नेहहीना गन्धयुताः क्षितावेते चतुर्दश ।
 बुद्ध्यादिषट्कं सङ्ख्यादिपञ्चकं भावना तथा ॥३२॥
 धर्माधर्मौ गुणा एते ह्यात्मनः स्युश्चतुर्दश ।
 सङ्ख्यादिपञ्चकं कालदिशोः शब्दश्च ते च खे ॥३३॥
 सङ्ख्यादिपञ्चकं बुद्धिरिच्छा यत्नोऽपि चेश्वरे ।
 परापरत्वे सङ्ख्याद्याः पञ्च वेगश्च मानसे ॥३४॥

भाषानुवाद-स्पर्श, संख्या, परिमाण, पृथक्त्व, संयोग, विभाग, परत्व, अपरत्व, वेग नामक संस्कार ये नौ वायु के गुण हैं । स्पर्श, संख्या, परिमाण, पृथक्त्व, संयोग, विभाग, परत्व, अपरत्व, रूप, वेग तथा द्रवत्व ये ग्यारह तेज के गुण होते हैं । स्पर्श, संख्या, परिमाण, पृथक्त्व, संयोग, विभाग, परत्व, अपरत्व, वेग, गुरुत्व, द्रवत्व, रूप, रस तथा स्नेह इस प्रकार चौदह गुण जल के होते हैं । उक्त चौदह गुणों में से स्नेह को हटाकर गन्ध का सन्निवेश करके चौदह गुण पृथ्वी के होते हैं । बुद्धि, सुख, दुःख, इच्छा, द्वेष, प्रयत्न, संख्या, परिमाण, पृथक्त्व, संयोग, विभाग, भावनाख्य संस्कार, धर्म तथा अधर्म इस प्रकार चौदह गुण आत्मा के होते हैं । संख्या, परिमाण, पृथक्त्व, संयोग एवं विभाग ये पाँच गुण काल एवं दिशा के होते हैं । इसी प्रकार संख्या आदि उक्त पाँच गुण एवं शब्द इस प्रकार छः गुण आकाश के होते हैं । संख्या, परिमाण, पृथक्त्व, संयोग, विभाग, बुद्धि, इच्छा एवं प्रयत्न ये आठ गुण परमात्मा के होते हैं एवं परत्व, अपरत्व संख्या, परिमाण, पृथक्त्व, संयोग, विभाग एवं वेग ये आठ गुण मन के होते हैं ।

मुक्तावली-स्पर्शादय इति ॥ ते च पञ्च सङ्ख्यादयः । खे—आकाशे ।

भाषानुवाद—प्रतिद्रव्य गुणों का वर्गीकरण अत्यन्त स्पष्ट होने के कारण मुक्तावलीकार द्वारा इस सन्दर्भ में कोई व्याख्या नहीं की गयी है । केवल आकाश के गुणों के निरूपण के सम्बन्ध में कारिका में प्रयुक्त ते शब्द का संख्या, परिमाण, पृथक्त्व, संयोग एवं विभाग इन पाँच गुणों के रूप में व्याख्यान किया है, तथा कारिका में प्रयुक्त 'ख' शब्द का आकाशरूप अर्थ निर्दिष्ट किया है ।

दिनकरी—

“वायोर्नवैकादश तेजसो गुणाः जल-क्षिति-प्राणभृतां चतुर्दश ।

दिकालयोः पञ्च, षडेव चाऽम्बरे, महेश्वरेऽष्टौ मनसस्तथैव च—”

इति प्राचीनश्लोकमनुसृत्य वायोस्तावद्गुणानाह मूले—स्पर्शादयो-
ऽष्टाविति । स्पर्शासङ्ख्यापरिमाणपृथक्त्वसंयोगविभागपरत्वापरत्वान्यष्टौ
वेगाख्यसंस्कारश्चेति वायोगुणा इत्यर्थः ।

तेजसो गुणानाह—स्पर्शाद्यष्टाविति । अपां गुणानाह—स्पर्शादयो-
ऽष्टाविति ।

पृथिव्या गुणानाह—स्नेहहीना इति । एते-अव्यवहितपूर्वोक्ताः ।

आत्मनो गुणानाह—बुद्ध्यादिषट्कमिति । बुद्धिसुखदुःखेच्छाद्वेषप्रयत्नाः,
सङ्ख्यादिपञ्चकं, सङ्ख्यापरिमाणपृथक्त्वसंयोगविभागाः ।

कालदिशोर्गुणानामैक्यादेकोक्त्यैवाऽऽह—सङ्ख्यादिपञ्चकमिति ।

आकाशस्य गुणानाह—शब्दश्चेति । तथा चाकाशे शब्दः, सङ्ख्यादयः
पञ्च, एवं षड् गुणा इत्यर्थः ।

ईश्वरस्य गुणानाह—सङ्ख्यादीति । अत्र नव्याः, ईश्वरस्य परिमाणवत्त्वे
प्रमाणाभावः, न च द्रव्यत्वेन तदनुमानमिति वाच्यम्, अप्रयोजकत्वात्,
ईश्वरे द्रव्यत्वसत्त्वे मानाभावाच्च । अत एव तत्र संयोगविभागयोः
सत्त्वेऽपि मानाभावः । पृथक्त्वस्य च गुणत्वमेव निरस्तम् । यथा
चेश्वरे सुखसम्भवः, तथाऽप्रे व्यक्तीभविष्यति । एवञ्च सङ्ख्याबुद्धीच्छा-
प्रयत्नसुखानीति पञ्चैवेश्वरस्य गुणा इत्याहुः ।

भाषानुवाद—प्रतिद्रव्य गुणों के वर्गीकरण के सम्बन्ध में गुणों की संख्या को प्रदर्शित करता हुआ एक प्राचीन श्लोक प्रसिद्ध है जिसमें वायु के ९,

तेज के ११, पृथ्वी, जल एवं आत्मा के १४, दिक् एवं काल के ५, आकाश के ६ तथा परमात्मा एवं मन के ८ गुण प्रदर्शित किये गये हैं। तदनुसार ग्रन्थकार ने वायु आदि द्रव्यों को यथाक्रम प्रदर्शित किया है। जिनका निरूपण प्रायः ऊपर कर दिया गया है। विशेषतः दिक् एवं काल के समानरूपेण गुण होने के कारण उनका एक साथ उल्लेख किया गया है।

ईश्वर के गुण के सन्दर्भ में व्याख्याकार ने किञ्चित् विमर्श किया है। उनके अनुसार नवीन आचार्य ईश्वर में परिमाण स्वीकार नहीं करते हैं। यद्यपि द्रव्यत्वरूप हेतु के द्वारा ईश्वर में परिमाण की सिद्धि का प्रयास किया जाता है किन्तु उक्त अनुमान व्यभिचार शंका निवर्तक अनुकूलतर्क से रहित होने के कारण परिमाण-रूप साध्य की सिद्धि में समर्थ नहीं है। दूसरी बात यह कि नव्य आचार्यों के अनुसार ईश्वर में द्रव्यत्व की स्थिति में भी कोई प्रमाण नहीं है। अतः उस हेतु के द्वारा परिमाण की सिद्धि नहीं की जा सकती है। यतः ईश्वर में द्रव्यत्व नहीं है अतः परिमाण की तरह संयोग एवं विभाग की सत्ता में भी कोई प्रमाण नहीं है। नव्य आचार्य पृथक्त्व को गुण के रूप में स्वीकार नहीं करते हैं (उसके द्वारा होने वाले व्यवहार का निर्वाह अन्योन्याभाव के द्वारा ही सम्भव है।) ईश्वर में सुख नामक गुण स्वीकार किया जाता है इस सम्बन्ध में विस्तृत विवेचन आगे किया जायेगा। इस प्रकार संख्या, बुद्धि, इच्छा, प्रयत्न एवं सुख ये ५ ही गुण ईश्वर में स्वीकार किये जाते हैं।

कारिकावली-

तत्र क्षितिर्गन्धहेतुर्नारूपवती मता ।

भाषानुवाद-पृथिवी गन्ध की कारण तथा अनेक रूपों की आश्रय होती है।

मुक्तावली-साधर्म्यवैधर्म्ये निरूप्य सम्प्रति प्रत्येकं पृथिव्यादिकं निरूपयति-तत्रेति । गन्धहेतुरिति । गन्धसमवायिकारणमित्यर्थः । यद्यपि गन्धवत्त्वमात्रं पृथिव्या लक्षणमुचितं, तथापि पृथिवीत्वजातौ प्रमाणोपन्यासाय कारणत्वमुपन्यस्तम् । तथा हि-पृथिवीत्वं हि

गन्धसमवायिकारणतावच्छेदकतया सिध्यति, अन्यथा गन्धत्वाव-
च्छिन्नस्याकस्मिकत्वापत्तेः ।

न च पाषाणादौ गन्धाभावाद् गन्धवत्त्वमव्याप्तमिति वाच्यं, तत्रापि
गन्धसत्त्वात्, अनुपलब्धिस्त्वनुत्कटत्वेनाप्युपपद्यते, कथमन्यथा तद्भस्मनि
गन्ध उपलभ्यते? भस्मनो हि पाषाणध्वंसजन्यत्वात् पाषाणोपादानोपादेयत्वं
सिध्यति, यद्द्रव्यं यद्द्रव्यध्वंसजन्यं, तत् तदुपादानोपादेयमिति व्याप्तेः,
दृष्टं चैतत् खण्डपटे महापटध्वंसजन्ये । इत्थञ्च पाषाणपरमाणोः
पृथिवीत्वात् तज्जन्यपाषाणस्यापि पृथिवीत्वं, तथा च तस्यापि गन्धवत्त्वे
बाधकाभावः ।

भाषानुवाद—साधर्म्य एवं वैधर्म्य के निरूपण के पश्चात् प्रत्येकशः पृथिवी
आदि पदार्थों के निरूपण के क्रम में ग्रन्थकार क्रमप्राप्त पृथिवी का निरूपण
सर्वप्रथम करते हैं । मूलकार ने पृथिवी का लक्षण 'गन्ध-हेतुत्व' कहा है ।
उनके आशय को स्पष्ट करते हुए मुक्तावलीकार हेतु पद से समवायिकारण
का निर्देश करते हैं । तदनुसार 'गन्धसमवायिकारणत्व' यह पृथिवी का
लक्षण निष्पन्न होता है । यद्यपि 'गन्धवत्त्व' लक्षण भी अव्याप्ति आदि
दोषों से रहित है तथापि गन्धसमवायिकारणत्व कथन से पृथिवीत्वजाति में
प्रमाण भी प्रदर्शित किया गया है । तदनुसार गन्ध की समवायिकारणता के
अवच्छेदक के रूप में पृथिवीत्वजाति की सिद्धि होती है । यहाँ अनुमान का
प्रयोग इस प्रकार किया जाता है—'गन्धसमवायिकारणता किञ्चिद्धर्मावच्छिन्ना
कारणतात्वात् दण्डनिष्ठघटकारणतावत्' अर्थात् प्रत्येक कारणता किसी
न किसी धर्म से अवच्छिन्न होती है, यथा दण्ड पर रहने वाली घट की
कारणता । उसी प्रकार गन्ध की भी समवायिकारणता किसी न किसी धर्म
से अवच्छिन्न होनी चाहिए । वह जिस धर्म से अवच्छिन्न है, उसे पृथिवीत्व
कहते हैं । यदि पृथिवीत्वजाति स्वीकार न की जाये तो गन्ध की उत्पत्ति
आकस्मिक होने लगेगी ।

यहाँ यह प्रश्न उठता है कि यदि गन्ध के आश्रय को ही पृथिवी माना
जाये तो यह लक्षण पाषाण में अव्याप्त हो जायेगा, क्योंकि पाषाण में
गन्ध नहीं होता है । इस प्रश्न का समाधान करते हुए ग्रन्थकार कहते हैं

कि पाषाण में भी गन्ध विद्यमान होने से अव्याप्तिदोष की प्रसक्ति नहीं है। यतः पाषाण में अनुत्कट गन्ध होता है अतः उसकी उपलब्धि नहीं होती है। पाषाण में गन्ध होने के कारण ही उसके भस्म में भी गन्ध की उपलब्धि होती है। भस्म पाषाण के ध्वंस से उत्पन्न होने के कारण पाषाण के उपादान-कारण से ही उत्पन्न होता है। अर्थात् दोनों के उपादानकारण एक ही होते हैं, क्योंकि यह नियम है कि जो द्रव्य जिस द्रव्य के ध्वंस से उत्पन्न होता है वह उस द्रव्य के समवायिकारण से उत्पन्न होता है, यथा—महापट के ध्वंस से उत्पन्न खण्डपट महापट के समवायिकारण तन्तुओं से ही उत्पन्न होता है। उसी प्रकार भस्म भी पाषाण के समवायिकारण परमाणुओं से ही उत्पन्न होता है। यतः भस्म गन्धवान् होता है अतः उसके परमाणुओं में भी गन्ध होना आवश्यक है। कार्य में कारण के गुणों से ही गुण उत्पन्न होते हैं। इस प्रकार भस्म-जनक परमाणु द्वारा ही पाषाण की उत्पत्ति स्वीकार करने के कारण पाषाण में भी गन्ध की सिद्धि होती है। यतः पाषाण के परमाणु में पृथिवीत्व होता है, अतः पाषाण में भी पृथिवीत्व का होना आवश्यक है। इस प्रकार पाषाण में गन्ध स्वीकार किये जाने में कोई बाधक नहीं है।

दिनकरी—गन्धहेतुत्वं कालादौ गतमतो व्याचष्टे—गन्धेति । गन्धवद्वृत्ति-द्रव्यत्वव्याप्यजातिमत्त्वमित्यर्थः, तेन सुरभ्यसुरभिकपालारब्धनिर्गन्धघटे नाव्याप्तिः । वृत्त्यन्तेन न जलादावतिव्याप्तिः । द्रव्यत्वव्याप्येत्यनेन तत्रैव सत्तामादाय सा न । न वा जातिपदोपादानाज्जलपृथिव्यन्यतरत्वमादाय सा । गन्धवत्त्वञ्च समवायेन, तेन कालिकसम्बन्धेन गन्धवति समवायसम्बन्धावच्छिन्नवृत्तित्ववज्जलत्वादिमति, पृथिवीनिरूपितकालिकसम्बन्धेन गन्धवति समवायसम्बन्धावच्छिन्नवृत्तित्ववज्जलत्वादिमति, पृथिवीनिरूपितकालिकसम्बन्धावच्छिन्नवृत्तित्ववज्जलत्वादिमति वा जलादौ नातिव्याप्तिः । प्रमाणोपन्यासायेति । यद्यपि पृथिवीत्वस्य प्रत्यक्षतया न प्रमाणान्तरापेक्षा, तथाप्ययोग्यसाधारण्येन प्रत्यक्षासम्भवात् तत्साधारण्येन पृथिवीत्वसिद्ध्यर्थं तदुपन्यास इति भावः । अन्यथा—गन्धत्वावच्छिन्नं प्रति हेतुत्वानङ्गीकारे, आकस्मिकत्वापत्तेः—नियतकारण-नियम्यत्वापत्तेरित्यर्थः । तथा च कार्यमात्रवृत्तेर्गन्धत्वस्य कार्यतावच्छेदक-

त्वानुरोधेन तदवच्छिन्ने पृथिवीत्वेन हेतुत्वमावश्यकमिति भावः ।

भाषानुवाद-कारिका द्वारा कथित गन्धहेतुत्व-रूप लक्षण को यथावत् स्वीकार किया जाये तो उक्त लक्षण की काल में अतिव्याप्ति हो जायेगी, क्योंकि काल को कार्यमात्र का कारण माना गया है । अतः उक्त लक्षण को गन्धसमवायिकारणत्व के रूप में परिष्कृत किया गया है। गन्धसमवायिकारणत्वरूप लक्षण का भी गन्ध के आश्रय में रहने वाले तथा द्रव्यत्व की व्याप्यजाति के आश्रयत्व के रूप में परिष्कार अपेक्षित है । अन्यथा सुरभि एवं असुरभि दो कपालों से उत्पन्नघट में यथाश्रुत लक्षण की अव्याप्ति हो जायेगी, क्योंकि ऐसे घट में किसी प्रकार का गन्ध स्वीकार नहीं किया जाता है (चित्र रूप की तरह चित्र गन्ध स्वीकार करने में कोई प्रमाण नहीं है)। उपर्युक्त रीति से परिष्कार करने पर गन्धाश्रय पर रहने वाली तथा द्रव्यत्व से व्याप्यजाति के रूप में पृथिवीत्व का ग्रहण करके उक्त घट में अव्याप्ति का परिहार हो सकता है । इस लक्षण में यदि केवल द्रव्यत्व-व्याप्यजातिमत्त्व का निवेश किया जाये तो द्रव्यत्वव्याप्यजाति के रूप में जलत्व, तेजस्त्व आदि का ग्रहणकर जल आदि में अतिव्याप्ति हो जायेगी । अतः गन्धवद्वृत्तित्व का निवेश आवश्यक है! जलत्व आदि जातियों में गन्धवद्वृत्तित्व न होने से अव्याप्ति का परिहार हो जाता है । यदि 'द्रव्यत्वव्याप्य' पद का निवेश न किया जाये तो गन्धवद्वृत्तिजाति पद से सत्ताजाति का ग्रहण करके पुनः जल आदि में अतिव्याप्ति हो जायेगी । अतः 'द्रव्यत्वव्याप्य' पद का निवेश अपेक्षित है । इसी प्रकार जातिपद का निवेश न करने पर गन्धवद्वृत्ति तथा द्रव्यत्वव्याप्य-धर्मपद से पृथिवीजलान्यतरत्व का ग्रहण करके तदाश्रयत्व जल में आने से पुनः जल में अतिव्याप्ति हो जायेगी । अतः जातिपद का निवेश किया गया है । यहाँ गन्ध की आश्रयता समवायसम्बन्ध से विवक्षित है, अन्यथा कालिकसम्बन्ध से गन्ध के आश्रय जल आदि में वृत्ति-जलत्वजाति को लेकर पुनः अतिव्याप्ति हो जायेगी । उसी प्रकार गन्धाश्रय में जाति की वृत्तिता भी समवायसम्बन्ध से विवक्षित है, अन्यथा समवायसम्बन्ध से गन्ध के आश्रय पृथिवी में कालिकसम्बन्ध से वृत्ति-जाति के रूप में जलत्व आदि जाति का ग्रहण संभव होने से पुनः

अतिव्याप्ति हो जायेगी ।

पृथिवीत्व जाति में प्रमाण हेतु ग्रन्थकार ने अनुमान का प्रदर्शन किया है। इस संदर्भ में व्याख्याकार विमर्श करते हैं कि पृथिवीत्व जाति प्रत्यक्ष का विषय होने के कारण उसकी सिद्धि के लिए अनुमान आदि की अपेक्षा नहीं होती है, तथापि प्रत्यक्षयोग्य घट-पट आदि द्रव्यों में वृत्तितया ही पृथिवीत्व-प्रत्यक्ष का विषय हो सकता है, किन्तु परमाणु आदि अयोग्य-पदार्थ में वृत्तितया पृथिवीत्वजाति का प्रत्यक्ष संभव नहीं है । अतः योग्य एवं अयोग्य उभयसाधारण पृथिवीत्वजाति में प्रमाण के रूप में अनुमान की उपस्थापना उचित ही है । यदि पृथिवी में गन्ध के प्रति कारणता स्वीकार न की जाये तो गन्ध में नियतकारण से उत्पन्नता नहीं हो सकेगी, अर्थात् पृथिवी में ही गन्ध उत्पन्न होता है जल आदि में नहीं ऐसा नियमन नहीं हो सकेगा। इस प्रकार समस्त गन्ध पृथिवी का कार्य होने कारण गन्धत्व पृथिवी की कार्यता का अवच्छेदक होता है, क्योंकि कार्यमात्रवृत्ति धर्म कार्यतावच्छेदक माना जाता है । अतः गन्धत्वावच्छिन्न के प्रति पृथिवीत्वावच्छिन्न की कारणता स्वीकार करना आवश्यक है ।

दिनकरी-इदमुपलक्षणम् । रूपादिनाशकतावच्छेदकतयाऽपि पृथिवीत्वजातिसिद्धिर्द्रष्टव्या, प्रतियोगितासम्बन्धेनाश्रयनाशाजन्म-रूपनाशं प्रति स्वसमवायिपृथिवीसमवेतत्व-स्ववृत्तिरूपत्वोभयसम्बन्धेन विलक्षणतेजःसंयोगत्वेन हेतुत्वात् पृथिवीत्वस्य तादृशनाशकता-वच्छेदकसम्बन्धघटकत्वात् । आश्रयनाशाजन्मरूपनाशे व्यभिचार-वारणायाजन्यान्तं नाशविशेषणम् । घटाग्निसंयोगेन पटरूपनाशापत्ति-वारणाय समवेतत्वान्तस्य नाशकतावच्छेदकसम्बन्धे प्रवेशः । तेजो-वृत्तिरूपे प्रतियोगितासम्बन्धेन तादृशरूपनाशापत्तिवारणाय तद्घटकतया पृथिवीत्वप्रवेशः । स्वसमानाधिकरणरसगन्धादौ प्रतियोगितासम्बन्धेन तादृशरूपनाशोत्पत्त्यापत्तिवारणाय स्ववृत्तिरूपत्वस्य नाशकतावच्छेदक-सम्बन्धे प्रवेशः । स्ववृत्तित्वञ्च कालिकविशेषणतया बोध्यम् । स्वसमवायिपृथिवीसमवेतत्वविशिष्टरूपत्वस्य सम्बन्धत्वे रूपत्व-विशिष्टस्वसमवायिसमवेतत्वमादाय विनिगमनाविरहेण नाशनाशक-

भावद्वयापत्तिरिति तत्त्यागः । एतेन पाकजगन्धे तेजःसंयोगस्य कारणत्वेनापाकजे च सुरभ्यादिगन्धादाववयवगतसुरभ्यादेर्नियामकत्वेन गन्धत्वेन पृथिवीत्वेन कार्यकारणभावे मानाभावात् पृथिवीत्वं न जातिरिति प्रत्युक्तम् ।

भाषानुवाद—उक्तीति से गन्ध के समवायिकारणतावच्छेदक के रूप में ग्रन्थकार द्वारा पृथिवीत्वजाति की सिद्धि की गयी है । व्याख्याकार पृथिवीत्वजाति की सिद्धि में अन्य युक्ति भी प्रस्तुत करते हैं । रूपनाश के प्रति पृथिवी कारण होती है । अतः रूपनाश की जनकता के अवच्छेदक के रूप में पृथिवीत्वजाति की सिद्धि की जा सकती है । यद्यपि रूपनाश जल एवं तेज में भी होता है, अतः उस नाश की जनकता के अवच्छेदक के रूप में पृथिवीत्वजाति की सिद्धि सम्भव नहीं है, ऐसी स्थिति में व्याख्याकार द्वारा रूपनाशकतावच्छेदकतया पृथिवीत्वजाति की सिद्धि अत्यन्त असंगत है। अतः अपने ही कथन के तात्पर्यार्थ को प्रकट करते हुए व्याख्याकार कहते हैं कि जल एवं तेज में रूप आदि का नाश आश्रयनाश से ही प्रयुक्त होता है जबकि पृथिवी में वह पाक से भी उत्पन्न होता है । अतः आश्रयनाश से अजन्य रूपनाश के प्रति विलक्षण-तेजः-संयोग-रूप पाक कारण होता है । यद्यपि यह कार्यकारणभाव साक्षात् प्रत्यासत्ति के द्वारा भी निर्व्यूढ हो सकता है तथापि किसी अभिप्राय विशेष से व्याख्याकार ने कार्यतावच्छेदकसम्बन्ध एवं कारणतावच्छेदकसम्बन्धों को विशेषरूप से प्रदर्शित किया है । तदनुसार कार्यतावच्छेदकसम्बन्ध प्रतियोगितासम्बन्ध है तथा कारणतावच्छेदकसम्बन्ध स्वसमवायिपृथिवीसमवेतत्व एवं स्ववृत्तिरूपत्व उभय है । प्रतियोगितासम्बन्ध से उक्त रूपनाश पार्थिवरूप में ही रहता है, वहाँ उपर्युक्त उभयसम्बन्ध से पाक भी रहता है, क्योंकि विलक्षण-तेजःसंयोग-रूप पाक के समवायि पृथिवी में रूप समवेत रहता है, एवं स्ववृत्तिरूपत्व भी उक्त रूप में विद्यमान है । इस प्रकार कारणतावच्छेदक सम्बन्ध के घटक के रूप में पृथिवीत्व जाति की सिद्धि होती है । उक्त कार्यकारणभाव में कार्याभूत रूपनाश में आश्रयनाश-अजन्यत्व विशेषण का निवेश न करने पर आश्रयनाश से जन्य रूपनाश में व्यभिचार हो जायेगा, क्योंकि यह नाश प्रतियोगिता सम्बन्ध

से जल आदि के भी रूप में रहता है, किन्तु वहाँ पूर्वोक्त उभयसम्बन्ध से पाक नहीं रहता है । अतः आश्रयनाश-अजन्यत्व विशेषण सार्थक है । कारणतावच्छेदक प्रथमसम्बन्ध में समवेतत्व का निवेश न करने पर अर्थात् सामान्यतया वृत्तित्व का निवेश करने पर घट एवं अग्नि के संयोग से पटरूप का नाश प्रसक्त हो जायेगा, क्योंकि पटरूप-नाश प्रतियोगिता- सम्बन्ध से पटरूप पर रहता है, वहाँ स्व (घट-अग्निसंयोग) आश्रय-पृथ्वी (घट) वृत्तित्व (कालिक सम्बन्ध से) रहता है । अतः प्रथमसम्बन्ध-घटकतया समवेतत्व का निवेश आवश्यक है । घटाग्निसंयोग के समवायि-घटरूपी पृथिवी पर समवाय सम्बन्ध से पटरूप विद्यमान नहीं रहता है ।

उक्त प्रथम सम्बन्ध में पृथिवी-पद का निवेश न किया जाये अर्थात् स्वसमवायिसमवेतत्व को ही प्रथमसम्बन्ध के रूप में स्वीकार किया जाये तो विलक्षणतेजःसंयोगरूप पाक के समवायि द्रव्य के रूप में पृथिवी की तरह तेज का भी ग्रहण हो जायेगा, क्योंकि संयोग द्विष्ट होने के कारण उभयत्र विद्यमान होता है । फलतः स्वसमवायिसमवेतत्व-सम्बन्ध से पाकरूपी कारण तेजोरूप में भी स्थित है, किन्तु प्रतियोगितासम्बन्ध से आश्रयनाशाजन्यरूपनाश वहाँ विद्यमान न होने से वहाँ व्यभिचार हो जायेगा । अतः पृथिवी-पद का सन्निवेश आवश्यक है । कारणतावच्छेदक-द्वितीय सम्बन्ध का प्रवेश न करने पर स्वसमवायिपृथिवीसमवेतत्व-सम्बन्ध से पाक पार्थिवरूप की तरह रस, गन्ध आदि में भी रहता है, किन्तु प्रतियोगितासम्बन्ध से उक्त नाश वहाँ विद्यमान न रहने के कारण व्यभिचार हो जायेगा । अतः द्वितीय सम्बन्ध आवश्यक है । गन्ध आदि में स्ववृत्तिरूपत्व न होने से व्यभिचार का वारण हो जाता है । यहाँ स्ववृत्तित्व कालिकसम्बन्ध से विवक्षित है, अन्यथा यह सम्बन्ध ही (समवाय आदि सम्बन्ध से स्ववृत्तित्व की विवक्षा करने पर) अप्रसिद्ध हो जायेगा । यद्यपि उक्त दो सम्बन्धों के स्थान पर 'स्वसमवायिपृथिवीसमवेतत्वविशिष्टरूपत्व' इस एक सम्बन्ध को ही कारणतावच्छेदकसम्बन्ध के रूप में स्वीकार करने से भी उपर्युक्त दोषों का वारण हो सकता है तथा अभीष्ट सिद्धि भी हो सकती है तथापि विशेषण एवं विशेष्य भाव में विनिगमना न होने के

कारण कदाचित् स्वसमवायिपृथिवीसमवेतत्वविशिष्टरूपत्व तथा कदाचित् रूपत्वविशिष्टस्वसमवायिपृथिवीसमवेतत्व को कारणतावच्छेदक-सम्बन्ध मानकर दो कार्यकारणभाव की आपत्ति हो जायेगी। अतः पृथक्-पृथक् दो सम्बन्धों का निवेश किया गया है

अपनी इस युक्ति के समर्थन में ग्रन्थकार द्वारा प्रदर्शित रीति में व्याख्याकार कुछ न्यूनता भी प्रदर्शित करते हैं। तदनुसार गन्धत्वावच्छिन्न के प्रति पृथिवीत्वावच्छिन्न की कारणता में कोई प्रमाण नहीं है, क्योंकि पाकजन्यगन्ध के प्रति तेजःसंयोग कारण होता है तथा अपाकज गन्ध के प्रति अवयवगत गन्ध ही कारण होता है, इस प्रकार तत्तत्-गन्ध के प्रति पाक एवं अवयवगन्ध की ही कारणता होने से गन्धत्वावच्छिन्न के प्रति पृथिवीत्वावच्छिन्न की कारणता अप्रामाणिक है। फलतः गन्धसमवायिकारणतावच्छेदकरूपेण पृथ्वीत्वजाति की सिद्धि नहीं हो सकेगी। व्याख्याकार द्वारा प्रदर्शित पद्धति में (रूपनाशजनकतावच्छेदकतया पृथ्वीत्वजाति की सिद्धि) उक्त आपत्ति नहीं है।

दिनकरी-ननु गन्धवत्त्वस्य पृथिवीलक्षणत्वे पाषाणादौ गन्ध-शून्येऽव्याप्तिरित्याशङ्कं निराकरोति—न चेत्यादि। तत्रापि-पाषाणा-दावपि। पृथिवीत्वेनेति शेषः। गन्धसत्त्वात्—गन्धानुमानात्। ननु पाषाणादौ गन्धसत्त्वेऽनुपलम्भो न स्यादित्यत आह—अनुपलब्धिस्त्विति। अनुत्कटत्वेन—अनुद्भूतत्वेन। ननु पाषाणस्य पृथिवीत्व एव मानाभावे नितरां तदधीनगधवत्त्वे प्रमाणाभाव इत्यतस्तत्र पृथिवीत्वसाधनाय भूमिकामारचयति—कथमन्यथेत्यादिना। अन्यथा—पाषाणादौ पृथिवी-त्वानङ्गीकारे। तद्भस्मनि—पाषाणभस्मनि। यद्यपि पाषाणे पृथिवीत्वा-भावेनालक्ष्यत्वादेव तत्र गन्धवत्त्वलक्षणं नाऽव्याप्तमिति व्यर्थस्तत्र गन्धसाधनाय परिश्रमः, तथापि वस्तुस्थितिमनुरुद्ध्य तथोक्तमिति ध्येयम्। पाषाणभस्मनि गन्धः प्रत्यक्षसिद्धः, तेन तत्र पृथिवीत्वमङ्गीकरणीयं, ततश्च भस्मारम्भकावयवेष्वपि पृथ्वीत्वसिद्धिः, ततश्च पाषाणारम्भकावयवेष्वपि पृथिवीत्वमङ्गीकरणीयं, भस्मारम्भकावयवपाषाणारम्भकावयवयोरैक्यात्। एवञ्च पाषाणस्यापि पृथिवीत्वसिद्धिरित्यभिप्रायः। तदेतद्विशदयति—भस्मनो हीति। एतेन पाषाण इव तद्भस्मन्यप्यनुद्भूतगन्धापत्तिवारणाय

पाषाणावयवेषु पाकाङ्गीकार आवश्यकः । एवञ्च पाकोत्पादितगन्धवद्भिः पाषाणावयवैरेव तद्भस्मारम्भः, निर्गन्धैश्च तैरेव पाषाणारम्भः, अन्यथा 'तद्भस्मनि-' इत्याद्यसङ्गतिरिति परास्तम् । तथा सत्यप्युक्तप्रणाल्या पाषाणे पृथिवीत्वसिद्ध्या तेन गन्धानुमानसम्भवादिति । यद् द्रव्यमिति । अत्र च घटध्वंसप्रत्यक्षे घटोपादानानुपादेये व्यभिचारवारणाय प्रथमं द्रव्यपदम् । अथ वा घटध्वंसजन्यरूपध्वंसे व्यभिचारवारणाय तत् । मिथ्याज्ञानध्वंसजन्यकायव्यूहे नवीनमते, दण्डप्रागभावध्वंसजन्ये घटे वा व्यभिचारवारणाय द्वितीयं द्रव्यपदम् । प्रतिबन्धकद्रव्यात्यन्ताभावजन्ये द्रव्ये व्यभिचारवारणाय ध्वंसपदम् । ध्वंसत्वेन चेह जनकत्वं विवक्षितम् । तेन प्राचां मते प्रतिबन्धकसंसर्गाभावत्वेन तस्य हेतुत्वेऽपि न क्षतिः । ध्वंसजन्यत्वञ्चादृष्टाद्वारकत्वेन विवक्षितं, तेन शालग्रामशिलाध्वंसजन्ये नारकीयशरीरे न व्यभिचारः । न च दुग्धध्वंसजन्ये दध्नि दुग्धावयवजन्यत्वस्वीकारे दध्नोऽपि दुग्धत्वापत्त्या दुग्धावयवैर्दधि न जन्यते इत्यङ्गीकरणीयं, तथा च दध्नि व्यभिचार इति वाच्यं, दध्नो ह्यणुकातिरिक्तदुग्धध्वंसजन्यत्वास्वीकारात्, द्रव्यणुक-रूपदुग्धध्वंसजन्यत्वेऽपि तस्य न तत्र व्यभिचारः, तदुपादानपरमाणुजन्यत्वस्य दध्नि सत्त्वात् । न च दुग्धपरमाणुजन्यत्वेन दध्नोऽपि दुग्धत्वापत्तिरिति वाच्यम्, अन्यथा परमाणुस्वरूपदुग्धजन्यत्वेन दुग्धत्वापत्तिवारणासम्भवात्, दधित्वदुग्धत्वयोः परमाणौ जातिसङ्करप्रसङ्गादिति । व्याप्तिबोधार्थं दृष्टान्तमाह—दृष्टञ्चैतदिति ।

भाषानुवाद—गन्धवत्त्वरूप पृथिवी-लक्षण की गन्धरहित पाषाणरूप पृथिवी में अव्याप्ति प्रदर्शित करके ग्रन्थकार द्वारा उसका निराकरण किया गया है, क्योंकि पाषाण में भी पृथिवीत्वरूप हेतु के द्वारा गन्ध का अनुमान होता है (पाषाणः गन्धवान् पृथिवीत्वात्) पाषाण में गन्ध रहने की स्थिति में उसका प्रत्यक्ष क्यों नहीं होता है इस प्रश्न के समाधान में ग्रन्थकार कहते हैं कि गन्ध आदि के प्रत्यक्ष के प्रति उनकी उत्कटता कारण होती है । पाषाणगन्ध उत्कट न होने के कारण प्रत्यक्ष का विषय नहीं होता है। उत्कट होने का अर्थ है उद्भूत होना, पाषाण में अनुद्भूत गन्ध रहता है ।

पाषाण में पृथिवीत्वरूप हेतु के द्वारा गन्ध की सिद्धि के पूर्व उसमें पृथिवीत्व की सिद्धि आवश्यक है, क्योंकि उसके बिना पृथिवीत्वरूप हेतु के द्वारा गन्ध की सिद्धि नहीं की जा सकती है। अतः पाषाण में पृथिवीत्व की सिद्धि के लिये ग्रन्थकार भूमिका प्रस्तुत कर रहे हैं। यदि पाषाण में पृथिवीत्व स्वीकार नहीं किया जाये तो उसके भस्म में गन्ध की उपलब्धि नहीं हो सकेगी। यद्यपि पाषाण में पृथिवीत्व न रहने की स्थिति में वह अलक्ष्य ही होता है अतः उसमें गन्धवत्त्व लक्षण की सिद्धि का प्रयास अनावश्यक है, तथापि पाषाण वस्तुतः पृथिवी ही होता है, अतः वस्तु-स्थिति के अनुसार ग्रन्थकार के द्वारा गन्ध की सिद्धि का प्रयास उचित ही है। पाषाण के भस्म में गन्ध प्रत्यक्षसिद्ध है, अतः उसमें पृथिवीत्व स्वीकार करना आवश्यक है। फलतः पाषाण-भस्म के कारणीभूत अवयवों तथा पाषाण के कारणीभूत अवयवों में भी पृथिवीत्व स्वीकार करना होगा, क्योंकि पाषाण एवं भस्म के जनक अवयव एक ही होते हैं। अतः पाषाण में भी पृथिवीत्व की सिद्धि होती है यह युक्ति ग्रन्थकार द्वारा प्रदर्शित की गयी। यहाँ यह आशंका की जा सकती है कि पाषाण के कतिपय अवयवों में पाक के द्वारा गन्ध की उत्पत्ति स्वीकार करनी होगी तथा उन्हीं अवयवों के द्वारा भस्म की उत्पत्ति माननी होगी, अन्यथा पाषाण की तरह भस्म में भी अनुद्भूत गन्ध की आपत्ति प्रसक्त हो जायेगी। एवं इसके विपरीत पाषाण के ही निर्गन्ध अवयवों से पाषाण की उत्पत्ति होती है। यदि ऐसा स्वीकार न किया जाये तो पाषाणभस्म में गन्ध के प्रतिपादक 'तद्भस्मनि' इत्यादि ग्रन्थ की असंगति हो जायेगी।

किन्तु यह आशंका इसलिये निर्मूल है कि ऐसा स्वीकार करने पर भी उपर्युक्त व्याप्ति के आधार पर पाषाण में पृथिवीत्व की सिद्धि होने से उसी हेतु के द्वारा उसमें गन्ध का अनुमान किया जा सकता है।

पाषाण में गन्ध की सिद्धि के लिए ग्रन्थकार द्वारा प्रमाण के रूप में व्याप्ति का प्रदर्शन किया गया है, 'यद्रव्यं यद्रव्यध्वंसजन्यं तत्तदुपादानोपादेयम्'। इस व्याप्ति में द्रव्यपद का दो बार उल्लेख आया है। उनमें से प्रथम द्रव्यपद का यदि सन्निवेश न किया जाये तो घटध्वंस के प्रत्यक्ष में व्यभिचार हो

जायेगा, क्योंकि वह प्रत्यक्ष भी घट के ध्वंस से जन्य है, किन्तु घट के उपादान से उत्पन्न नहीं होता है। अतः द्रव्यपद आवश्यक है। प्रत्यक्ष द्रव्यान्तर्गत न होने के कारण व्यभिचार का परिहार हो जाता है। यहाँ यह परिहार किया जा सकता है कि घटध्वंस के प्रत्यक्ष के प्रति घट का ध्वंस विषयविधया कारण होता है न कि ध्वंसविधया। अतः ध्वंसविधया कारणता की विवक्षा करने पर उक्त व्यभिचार का परिहार हो सकता है। अत एव व्याख्याकार ने विकल्प का अनुसरण करके घटध्वंस से जन्य रूपध्वंस में व्यभिचार प्रदर्शित किया है। रूपध्वंस के प्रति घट का ध्वंस ध्वंसविधया ही कारण होता है, किन्तु उसमें घटोपादानोपादेयता नहीं है। अतः प्रथम द्रव्यपद का निवेश आवश्यक है। द्वितीय द्रव्यपद का निवेश न करने पर व्याख्याकार ने दो दोष प्रदर्शित किये हैं। प्रथम के अनुसार मिथ्याज्ञान के नाश से उत्पन्न होने वाले कायव्यूह में व्यभिचार होता है (जीवन्मुक्त पुरुषों के मिथ्याज्ञान के नष्ट हो जाने पर भी प्रारब्धकर्म के उपभोगार्थ शरीर का धारण आवश्यक होता है, किन्तु कुछ जीवन्मुक्तों के संदर्भ में यह मान्यता है कि प्रारब्धकर्मों के शीघ्र उपभोगार्थ उनके द्वारा अनेक शरीरों का एक साथ ग्रहण किया जाता है। उन शरीरों को ही मिथ्याज्ञान के नाश से जन्य कायव्यूह कहा जाता है) क्योंकि कायव्यूहरूपी द्रव्य मिथ्याज्ञान के नाश से उत्पन्न होते हुए भी उसके उपादान का उपादेय नहीं होता है। अतः द्वितीय द्रव्यपद आवश्यक है, मिथ्याज्ञान द्रव्यस्वरूप न होने के कारण व्यभिचार का वारण हो जाता है। द्वितीय व्यभिचार दण्डप्रागभाव के ध्वंस से उत्पन्न घट में प्रदर्शित किया गया है। प्राचीन आचार्य दण्डप्रागभाव के ध्वंस को दण्डस्वरूप ही स्वीकार करते हैं, तदनुसार वह घटरूपी द्रव्य दण्डप्रागभाव के ध्वंस (दण्ड) से जन्य होता है, किन्तु दण्डप्रागभाव के उपादान का उपादेय नहीं होता है। अतः द्वितीय द्रव्यपद आवश्यक है। किन्तु नवीन आचार्य ऐसा स्वीकार नहीं करते हैं अतः उनके मत में यह दोष संगत नहीं होता है। ध्वंस का निवेश न करके सामान्यतः अभाव का ही निवेश किया जाये तो मणि आदि प्रतिबन्धक-द्रव्य के अत्यन्ताभाव से जन्य वह्नि आदि द्रव्य में व्यभिचार हो जायेगा,

क्योंकि उसमें मणिरूप उपादान की उपादेयता नहीं है । अतः ध्वंसपद आवश्यक है । वह्नि में मणिध्वंस-जन्यता न होने से व्यभिचार का वारण हो जाता है । यद्यपि प्राचीन मत में प्रतिबन्धकाभाव की कार्यमात्र के प्रति जनकता अत्यन्ताभावत्वेन न होकर प्रतिबन्धकसंसर्गाभावत्वेन होती है, इसका विस्तृत विवेचन मंगलवाद में किया गया है, अतः प्रतिबन्धक के ध्वंस में भी कार्य के प्रति कारणता आती है, तथापि ध्वंसत्वेन जनकता का निवेश करने पर व्यभिचार की तदवस्थता का परिहार किया जा सकता है, क्योंकि कार्य के प्रति प्रतिबन्धकध्वंस में जनकता होते हुए भी वह जनकता प्रतिबन्धकसंसर्गाभावत्वेन होती है न कि ध्वंसत्वेन । यहाँ यह आशंका की जा सकती है कि उपर्युक्त रीति से व्याप्तिस्वरूप प्रतिपादित करने पर भी शालग्रामशिला के ध्वंस से उत्पन्न होने वाले नारकीय शरीर में व्यभिचार हो जायेगा, क्योंकि शरीर एवं शालग्रामशिला दोनों ही द्रव्य होते हैं, अतः शालग्रामशिला रूपी द्रव्य के ध्वंस से नारकीय शरीर उत्पन्न होता है (उक्त शिला का ध्वंस करने वाले जीव को नारकीय योनि प्राप्त होती है ऐसी शास्त्रसम्मति है) किन्तु उस शरीर में शालग्रामशिला के ध्वंस के उपादान कारण से जन्यता नहीं है । इस प्रश्न का समाधान करते हुए व्याख्याकार कहते हैं कि द्रव्य में ध्वंस की अदृष्टाद्वारकजन्यता का निवेश विवक्षित है । शालग्रामशिला के ध्वंस से उत्पन्न अदृष्ट के द्वारा ही नारकीय शरीर उत्पन्न होता है । अतः उक्त व्यभिचार का परिहार हो जाता है । यहाँ पुनः आशंका की जाती है कि दधि यद्यपि दुग्ध के ध्वंस से जन्य होता है किन्तु दुग्ध के उपादान का उपादेय नहीं होता है, अन्यथा दधि में दुग्धत्व की आपत्ति हो जायेगी । ऐसी स्थिति में उक्त व्याप्ति का दधि में व्यभिचार हो जायेगा। इस प्रश्न का समाधान करते हुए व्याख्याकार कहते हैं कि यद्यपि दधि दुग्ध के ध्वंस से उत्पन्न होता है किन्तु वह दुग्ध-ध्वंस द्वयणुक स्वरूप ही होता है । द्रव्यणुकातिरिक्त दुग्धध्वंस की जन्यता दधि में स्वीकार नहीं की जाती है । यद्यपि ऐसा स्वीकार करने पर भी व्यभिचार का परिहार नहीं होता है, क्योंकि दुग्धध्वंस की द्वयणुकरूपता स्वीकार करने पर भी दधि में दुग्धध्वंसजन्यता विद्यमान ही रहती है, तथापि दधि में दुग्ध के परमाणु

रूप उपादान की उपादेयता भी विद्यमान रहने से व्यभिचार का वारण हो जाता है। यद्यपि दधि में दुग्धोपादानोपादेयता स्वीकार करने पर दधि में दुग्धत्व की आपत्ति प्रदर्शित की गयी है किन्तु परमाणु में दुग्धत्व आदि जाति स्वीकार न किये जाने के कारण उक्त आपत्ति निराधार हो जाती है। द्रव्यत्वव्याप्यव्याप्य जाति परमाणु में स्वीकार नहीं की जाती है, अन्यथा दधि में परमाणुस्वरूप दुग्ध-जन्यता होने के कारण उसमें दुग्धत्व की आपत्ति का परिहार नहीं किया जा सकता है तथा ऐसी स्थिति में एक ही परमाणु में दुग्धत्व एवं दधित्व रूप दो जातियों का साङ्कर्य प्रसक्त हो जायेगा। अतः उपर्युक्त व्याप्ति सर्वथा निर्दुष्ट है। इस व्याप्ति के दृष्टान्त के रूप में ग्रन्थकार ने महापट के ध्वंस से उत्पन्न खण्डपट को प्रस्तुत किया है।

मुक्तावली—नानेति । शुक्लनीलादिभेदेन नानाजातीयं रूपं पृथिव्यामेव वर्तते, न तु जलादौ, तत्र शुक्लस्यैव सत्त्वात्, पृथिव्यां त्वेकस्मिन्नपि धर्मिणि पाकवशेन नानारूपसम्भवात् । न च यत्र नानारूपं नोत्पन्नं, तत्राव्याप्तिरिति वाच्यं, रूपद्वयवद्वृत्तिद्रव्यत्वव्याप्यजातिमत्त्वस्य विवक्षितत्वात्, रूपनाशवद्वृत्तिद्रव्यत्वव्याप्यजातिमत्त्वस्य वा वाच्यत्वात्, वैशेषिकनये पृथिवीपरमाणौ रूपनाशस्य रूपान्तरस्य च सत्त्वात्, न्यायनये घटादावपि तत्सत्त्वाल्लक्षणसमन्वयः ।

भाषानुवाद—शुक्ल, नील आदि भेद से अनेक प्रकार के रूप पृथिवी में ही रहते हैं, जल आदि में तो केवल शुक्लरूप ही रहता है। पृथिवी में एक ही वस्तु में अनेक प्रकार के रूप पाकवशात् उपलब्ध होते हैं। अतः नानारूपवत्त्व यह पृथिवी का लक्षण निष्पन्न होता है। इस लक्षण में यह दोष प्रदर्शित किया जा सकता है कि जिस घटविशेष में नानारूप की उत्पत्ति ही नहीं हुई है वहाँ इस लक्षण का समन्वय नहीं हो सकेगा। अतः ग्रन्थकार ने नानारूपवत्त्व को परिष्कृत स्वरूप में प्रस्तुत किया है। तदनुसार दो रूपों के आश्रय द्रव्य में रहने वाली तथा द्रव्यत्व की व्याप्य जाति की आश्रयता पृथिवी का लक्षण होती है। इस प्रकार पृथिवीत्व, घटत्व आदि जाति का ग्रहण करके लक्षणसमन्वय होता है। इसका प्रकारान्तर से परिहार करते हुए ग्रन्थकार ने एक अन्य परिष्कार प्रस्तुत किया है, तदनुसार रूपनाश के

आश्रय पर रहने वाली तथा द्रव्यत्व की व्याप्य जाति के आश्रय को पृथिवी कहते हैं । वैशेषिक-मतानुसार पाक द्वारा रूपनाश का आश्रय परमाणु होता है तथा न्यायमत में घट आदि भी होते हैं । अतः तद्वृत्तिपृथिवीत्व आदि जाति का ग्रहण करके लक्षणसमन्वय किया जा सकता है ।

दिनकरी-मूले नानारूपवत्त्वं लक्षणान्तरमुक्तं, तल्लक्ष्ये प्रतिपादयति—शुक्लेत्यादिना । **अलक्ष्ये लक्षणगमनासत्त्वं प्रतिपादयति—**न त्विति । **रूपद्वयवद्वृत्तिसत्तारूपजातिमति गुणादावतिव्याप्तिवारणाय—**द्रव्यत्वव्याप्येति । **द्रव्यत्वव्याप्यजलत्वादिमति जलादावतिव्याप्तिवारणाय—**रूपद्वयवद्वृत्तीति । **द्रव्यत्वव्याप्यजलपृथिव्यन्यतरत्वादिमति जलादावतिव्याप्तिवारणाय—**जातीति । **अपेक्षाबुद्धिविशेषविषयत्वरूपद्वित्वादिघटितत्वेन गौरवादाह—**रूपनाशेति । **अत्रापि प्रतिपदव्यावृत्तिः पूर्ववद्बोद्ध्या ।**

भाषानुवाद—मूलकारोक्त नानारूपवत्त्व लक्षण की पृथिवीरूप लक्ष्य में लक्षणसमन्वय तथा जल रूप अलक्ष्य में लक्षण-असमन्वय प्रदर्शित किया गया है । तदनन्तर जिस पृथिवी विशेष में नानारूप की उत्पत्ति नहीं हुई है उसमें अव्याप्ति का प्रदर्शन करके उसके वारणार्थ 'रूपद्वयवद्वृत्तिद्रव्यत्वव्याप्यजातिमत्त्व' इस प्रकार लक्षण को परिष्कृत किया गया है । इस लक्षण में द्रव्यत्वव्याप्यपद का निवेश न किया जाये तो रूपद्वय के आश्रय घट-पट आदि में वृत्ति जाति के रूप में सत्ताजाति का ग्रहण करके गुण आदि में अतिव्याप्ति हो जायेगी । उसी प्रकार रूपद्वयवद्वृत्तिपद का निवेश न करने पर द्रव्यत्वव्याप्यजातिपद से जलत्व आदि जाति का ग्रहण करके जल आदि में अतिव्याप्ति हो जायेगी । अतः रूपद्वयवद्वृत्तित्व का निवेश आवश्यक है । जल रूपद्वय का आश्रय न होने के कारण अतिव्याप्ति का परिहार हो जाता है । जाति के स्थान पर सामान्यतः धर्म का सन्निवेश करने पर रूपद्वयवद्वृत्ति तथा द्रव्यत्वव्याप्य धर्म के रूप में पृथिवीजलान्यतरत्व का ग्रहण करके जल में अतिव्यप्ति हो जायेगी, अतः जाति पद का निवेश आवश्यक है । किन्तु यह लक्षण द्वित्व घटित है । द्वित्व संख्या को अपेक्षाबुद्धिविशेष (अयमेकः अयमेकः इत्यादि) रूप माना गया है ।

इस प्रकार यह लक्षण अपेक्षाबुद्धिविशेषरूप द्वित्व-संख्या से घटित होने के कारण गुरुभूत है। अतः उसका परित्याग करके ग्रन्थकार ने रूपद्वयपद के स्थान पर रूपनाशपद का सन्निवेश करके लक्षणान्तर प्रदर्शित किया है। इस लक्षण में भी प्रत्येकपद की व्यावृत्ति का प्रकार पूर्व की भाँति ही है।

कारिकावली-

षड्विधस्तु रसस्तत्र गन्धस्तु द्विविधो मतः ॥३५॥

स्पर्शस्तस्यास्तु विज्ञेयो ह्यनुष्णाशीतपाकजः ।

भाषानुवाद- मधुर, अम्ल, लवण, कटु, कषाय, तिक्त इस प्रकार के षड्विध रस तथा दो प्रकार के गन्ध पृथिवी में होते हैं। पृथिवी का स्पर्श अपाकज एवं अनुष्णाशीत होता है।

मुक्तावली-षड्विध इति । मधुरादिभेदेन यः षड्विधो रसः, स पृथिव्यामेव, जले मधुर एव रसः । अत्रापि पूर्ववद्रसद्वयवद्वृत्ति-द्रव्यत्वव्याप्यजातिमत्त्वं लक्षणार्थोऽवसेयः ।

‘द्विविधः’ इति वस्तुस्थितिमात्रं, न तु द्विविधगन्धवत्त्वं लक्षणं, द्विविधत्वस्य व्यर्थत्वात् । द्वैविध्यञ्च सौरभासौरभभेदेन बोध्यम् ।

स्पर्श इति । तस्याः—पृथिव्याः । अनुष्णाशीतस्पर्शवत्त्वं वायावपि वर्तत इत्युक्तं पाकज इति । इत्थञ्च पृथिव्याः स्पर्शोऽनुष्णाशीत इति ज्ञापनार्थं तदुक्तं, पाकजस्पर्शवत्त्वमात्रं तु लक्षणम्, अधिकस्य वैयर्थ्यात् । यद्यपि पाकजस्पर्शः पटादौ नास्ति, तथापि पाकजस्पर्शवद्वृत्ति-द्रव्यत्वव्याप्यजातिमत्त्वमर्थो बोध्यः ।

भाषानुवाद-‘षड्विधरसवत्त्व’ यह पृथिवी का लक्षण किया गया है, क्योंकि मधुर आदि षड्विध रस पृथिवी में ही रहते हैं। जल में तो केवल मधुररस ही होता है। अतः उसमें उक्त लक्षण की अतिव्याप्ति नहीं है। इस लक्षण को भी पूर्व की भाँति ‘रसद्वयवद्वृत्तिद्रव्यत्वव्याप्यजातिमत्त्व’ इस प्रकार से परिष्कृत करना आवश्यक है।

यद्यपि कारिका में ‘द्विविधगन्धवत्त्व’ यह पृथिवी का लक्षण प्रतीत होता है, किन्तु इस लक्षण में द्विविध-पद अनावश्यक है, क्योंकि ‘गन्धवत्त्व’

इतने मात्र से ही निर्वाह हो सकता है । कारिका में द्विविधपद का सन्निवेश गन्ध के द्विविधत्व के प्रतिपादनार्थ किया गया है—गन्ध सुरभि एवं असुरभि भेद से दो प्रकार का होता है ।

‘पाकज-अनुष्णाशीतस्पर्शवत्त्व’ यह पृथिवी का तृतीय लक्षण प्रदर्शित किया गया है । इसमें पाकजपद का निवेश न करने पर वायु में अतिव्याप्ति होती है, क्योंकि वायु का भी स्पर्श अनुष्णाशीत होता है । वस्तुतः इस लक्षण में भी अनुष्णाशीतपद का सन्निवेश आवश्यक नहीं है, क्योंकि ‘पाकजस्पर्शवत्त्व’ इतना ही लक्षण पर्याप्त है । जल, तेज एवं वायु का स्पर्श अपाकज होता है । विलक्षण तेजःसंयोगरूप पाक केवल पृथिवी में ही होता है । इस सम्बन्ध में विशेष विवरण आगे किया जायेगा । इस प्रकार पृथिवी का स्पर्श अनुष्णाशीत होता है इस वस्तुस्थिति के प्रतिपादन हेतु कारिका में अनुष्णाशीतपद का प्रयोग किया गया है । पृथिवी के लक्षण में उसका निवेश आवश्यक नहीं है । ‘पाकजस्पर्शवत्त्व’ इस लक्षण को भी पाकजस्पर्श के आश्रय में रहनेवाली तथा द्रव्यत्व से व्याप्य जाति की आश्रयता के रूप में परिष्कृत करना आवश्यक है, अन्यथा पट में पाकजस्पर्श न होने के कारण अव्याप्ति हो जायेगी ।

दिनकरी—“षड्विधस्तु रसस्तत्र-” इति मूलोक्तं रसस्य षड्विधत्वं प्रकाशयति—मधुरेत्यादिना । यत्र नानारसा नोत्पन्नास्तत्राव्याप्तिरित्यत आह—अत्रापीति ।

ननु मूले “गन्धस्तु द्विविधो मतः-” इत्यनेन द्विविधगन्धवत्त्वं पृथिव्या लक्षणं प्रदर्शितं, तच्चायुक्तं, द्वैविध्यांशस्य वैयर्थ्यादित्यत आह—वस्तुस्थितिमात्रमिति । वस्तुगत्या गन्धो द्विविधस्तिष्ठतीति सूचयितुमुक्तं, न तु लक्षणे द्वैविध्यस्यापि प्रवेश इत्यर्थः । गन्धस्य द्वैविध्यं प्रकाशयति—द्वैविध्यञ्चेति ।

अनुष्णाशीतत्वस्य वैयर्थ्यादाह—इत्थञ्चेति । पाकजस्पर्शवत्त्व-मात्रोक्तावित्यर्थः । न्यायमते पाकजस्पर्शाभाववति पटे, वैशेषिकमते पाकजस्पर्शस्य परमाणुष्वेव विद्यमानत्वादवयविनि पाकासिद्धि-माशङ्क्य निषेधति—यद्यपीति । पाकजस्पर्शेति । ‘पटादौ’ इत्यादिपदेन

वैशेषिकमतेऽवयविमात्रपरिग्रहः । सत्तारूपजातिमादाय गगनादावति-
व्याप्तिवारणाय—द्रव्यत्वव्याप्येति । द्रव्यत्वसमानाधिकरणसत्तामादा-
यातिव्याप्तिवारणाय व्याप्यभागः । स्पर्शसमानाधिकरणजलत्वा-
दिकमादाय जलादावतिव्याप्तिवारणाय—पाकजेति । पाकजद्रव-
त्वसमानाधिकरणतेजस्त्वमादाय तेजस्यतिव्याप्तिवारणाय—स्पर्शेति ।
जलपृथिव्यन्यरत्वमादाय जलादावतिव्याप्तिवारणाय—जातीति ।

अत्र च पृथिवीत्वस्य लक्ष्यतावच्छेदकत्वाल्लक्षणत्वं न सम्भवतीति
तत्परित्यागः । वस्तुतस्तु पृथिवीत्वजातिरपि पृथिव्या लक्षणम् । नच
व्यतिरेकसहचारेणाप्यन्वयव्याप्तिरेव गृह्यत इत्याचार्यमते न पक्षता-
वच्छेदकस्य हेतुत्वमिति वाच्यं, हेतुः साध्यसमानाधिकरण इति
ज्ञानेऽपि हेतुमान् साध्यवानिति बोधस्यानिष्पन्नत्वेन पक्षतावच्छेदकत्वेऽपि
हेतुत्वाविरोधात्, व्यतिरेकव्याप्तेर्गमकतायां तु सुतराम् ।

भाषानुवाद—‘षड्विधरसवत्त्व’ इस लक्षण में कथित रस की षड्विधता
मधुर, अम्ल आदि भेद से होती है । इस लक्षण को ‘रसद्वयवद्वृत्ति-
द्रव्यत्वव्याप्यजातिमत्त्व’ के रूप में परिष्कृत किया गया है, अन्यथा जिस
द्रव्यविशेष में नाना रस की उत्पत्ति नहीं हुई है वहाँ अव्याप्ति प्रसक्त हो
जाती है ।

‘गन्धस्तु द्विविधो मतः’ इस कारिका से ‘द्विविधगन्धवत्त्व’ यह लक्षण
प्रतीत होता है । किन्तु यह लक्षण समीचीन नहीं है, क्योंकि इसमें द्विविध-
पद व्यर्थ है । अतः ग्रन्थकार ने इसे लक्षणघटक न मानकर वस्तुस्थिति
का परिचायक माना है । अर्थात् वस्तुतः पृथिवी में दो प्रकार के गन्ध होते
हैं, इसकी सूचना देने हेतु द्विविधपद का कारिका में प्रयोग किया गया है,
न कि लक्षण में उसका निवेश आवश्यक है । सौरभ एवं असौरभ भेद से
गन्ध की द्विविधता प्रदर्शित की गयी है । तृतीय लक्षण में अनुष्णाशीतपद
अनावश्यक होने के कारण केवल पाकजस्पर्शवत्त्व को ही लक्षण के रूप में
स्वीकार किया गया है । किन्तु ऐसा करने पर ग्रन्थकार ने पट में अव्याप्ति
प्रदर्शित की है, क्योंकि पट में अग्निसंयोगरूप पाक सम्भव नहीं है ।
यह अव्याप्ति न्यायमत के अनुसार प्रदर्शित की गयी है । वैशेषिकमत के

अनुसार तो अवयवि-पृथिवी-मात्र में अव्याप्ति सम्भव है, क्योंकि उनके मत में केवल परमाणु में ही पाक स्वीकार किया जाता है। इस दोष के परिहारार्थ 'पाकजस्पर्शवद्वृत्तिद्रव्यत्वव्याप्यजातिमत्त्वं' के रूप में लक्षण को परिष्कृत किया गया है। अतः पृथिवीत्व जाति का ग्रहण करके सर्वत्र लक्षण-समन्वय होता है। इस लक्षण में द्रव्यत्वव्याप्य-पद का निवेश न करने पर पाकजस्पर्श के आश्रय घट आदि में वृत्ति-जाति के रूप में सत्ताजाति का ग्रहण करके गगन आदि में अतिव्याप्ति हो जायेगी। अतः द्रव्यत्वव्याप्यपद का निवेश किया गया है। यह दोष 'द्रव्यत्वसमानाधिकरणत्व' का निवेश करने पर भी वारित नहीं हो सकेगा। अतः व्याप्यभाग का निवेश आवश्यक है। पाकजपद का निवेश न करने पर स्पर्शाश्रय-वृत्ति तथा द्रव्यत्वव्याप्य-जाति के रूप में जलत्व का ग्रहण करके जल में अतिव्याप्ति हो जायेगी, अतः पाकजपद आवश्यक है। रूप आदि की तरह नैमित्तिकद्रवत्व भी पाकज होता है, अतः पाकजगुणपद से नैमित्तिकद्रवत्व का ग्रहण करके उसके आश्रय तेज पर रहने वाली जाति के रूप में तेजस्त्वजाति भी प्राप्त हो जायेगी, उसकी आश्रयता तेज में होने से अतिव्याप्ति के परिहारार्थ स्पर्शपद का निवेश आवश्यक है। जातिपद का निवेश न करने पर पाकजस्पर्श के आश्रय पृथिवी पर रहने वाले तथा द्रव्यत्व-व्याप्यधर्म के रूप में पृथिवीजलान्यतरत्व का ग्रहण करके जल में अतिव्याप्ति हो जायेगी। अतः जातिपद का निवेश किया गया है।

इस सन्दर्भ में व्याख्याकार विमर्श करते हैं कि यतः पृथिवीत्व लक्ष्यतावच्छेदक है अतः उसे लक्षण के रूप में प्रस्तुत नहीं किया है, अन्यथा 'पृथिवीत्वजातिमत्त्वं' यह भी पृथिवी का लक्षण किया जा सकता था। वस्तुतः यह लक्षण भी दोषरहित है। यहाँ यह प्रश्न उपस्थापित किया जा सकता है कि लक्षण इतर-व्यावर्तक होने के कारण लक्ष्य की इतरभेदानुमिति में हेतु होता है (पृथिवी इतरभिन्ना गन्धवत्त्वात् इत्यादि) ऐसी स्थिति में लक्ष्यतावच्छेदक ही पक्षतावच्छेदक होता है तथा पक्षतावच्छेदक को हेतु नहीं बनाया जा सकता, क्योंकि साध्यसामानाधिकरण्यरूप-व्याप्ति-ज्ञान के काल में ही पक्ष में साध्य का निश्चय हो जाने से सिद्धसाधन

दोष की प्रसक्ति हो जायेगी । तात्पर्य यह है कि पक्षतावच्छेदकरूप हेतु में साध्यसामानाधिकरण्यरूप व्याप्ति का ज्ञान पक्ष को साध्याधिकरण के रूप में गृहीत करके ही हो सकता है । यद्यपि इतरभेदानुमिति के स्थल में अन्वयसहचार (यत्र-यत्र हेतुः तत्र-तत्र साध्यम्) किसी दृष्टान्त के सुलभ न होने के कारण सम्भव नहीं होता है, अतः अन्वयव्याप्तिज्ञान की इस अनुमिति में आवश्यकता न होने से उक्तरीति से सिद्धसाधन की प्रसक्ति नहीं है, तथापि उदयनाचार्य के मत में अनुमितिमात्र के प्रति अन्वयव्याप्तिज्ञान को ही कारण माना जाता है, तदनुसार व्यतिरेकसहचार से भी अन्वयव्याप्तिज्ञान की ही उत्पत्ति होती है । अतः उनके मत के अनुसार यहाँ सिद्धसाधन प्रसक्त ही है । ऐसी स्थिति में यद्यपि 'पृथ्वीत्वजाति' पृथ्वी का लक्षण नहीं हो सकता है तथापि व्याख्याकार के अनुसार यह कथन अत्यन्त समीचीन नहीं है कि पक्षतावच्छेदक को हेतु बनाने पर उसमें साध्यसामानाधिकरण्य रूप व्याप्तिज्ञान के पूर्व ही पक्ष में साध्य का निश्चय हो जाने से सिद्धसाधन होता है, क्योंकि हेतु में साध्यसामानाधिकरण्य का ज्ञान होने के लिये पक्ष में साध्य का ज्ञान (पक्षः साध्यवान्) होना अनिवार्य नहीं है, वहाँ 'हेतुः साध्यसामानाधिकरणः' इस प्रकार का ही ज्ञान होता है न कि 'हेतुमान् साध्यवान्' इस प्रकार का । यद्यपि हेतु में साध्याधिकरणवृत्तिता गृहीत होने पर फलतः साध्य पर हेतु-अधिकरणवृत्तिता भी प्राप्त होती ही है तथापि हेतु के आश्रय में साध्यवत्ता का ज्ञान नहीं होता है, क्योंकि दोनों ही ज्ञानों की सामग्री पृथक्-पृथक् है । अतः पक्षतावच्छेदक एवं हेतु के एक होने पर भी सिद्ध-साधन दोष नहीं होता है । यदि व्यतिरेकव्याप्तिज्ञान को अनुमिति का कारण माना जाये तो निश्चितरूप से पक्षतावच्छेदक एवं हेतु के एक होने पर भी कोई दोष नहीं होता है, क्योंकि व्यतिरेकव्याप्ति में 'साध्यासामानाधिकरण्य' घटक नहीं होता है ।

कारिकावली-

नित्याऽनित्या च सा द्वेषा नित्या स्यादणुलक्षणा ॥ ३६ ॥

अनित्या तु तदन्या स्यात् सैवाऽवयवयोगिनी ।

भाषानुवाद—पृथिवी नित्य एवं अनित्य भेद से दो प्रकार की होती है। परमाणुस्वरूप पृथिवी नित्य होती है तथा उससे भिन्न समस्त पृथिवी अनित्य होती है । अनित्य पृथिवी अवयवों से युक्त होती है ।

मुक्तावली—नित्येति । सा-पृथिवी द्विविधा, नित्याऽनित्या चेत्यर्थः ।

अणुलक्षणा—परमाणुरूपा पृथिवी नित्या ॥ ३६ ॥

तदन्या-परमाणुभिन्ना पृथिवी द्व्यणुकादिरूपा सर्वाऽप्यनित्येत्यर्थः ।
सैव-अनित्या पृथिव्येवावयववतीत्यर्थः ।

नन्वयवविनि किं मानं ? परमाणुपुञ्जैरेवोपपत्तेः । न च परमाणू-
नामतीन्द्रियत्वाद्घटादीनां प्रत्यक्षं न स्यादिति वाच्यम्, एकस्य
परमाणोरप्रत्यक्षत्वेऽपि तत्समूहस्य प्रत्यक्षत्वसम्भवात्, यथैकस्य केशस्य
दूरेऽप्रत्यक्षत्वेऽपि तत्समूहस्य प्रत्यक्षत्वम् । न चैको घटः स्थूल इति
बुद्धेरनुपपत्तिरिति वाच्यम्, एको महान् धान्यराशिरितिवदुपपत्तेः ।

मैवं, परमाणोरतीन्द्रियत्वेन तत्समूहस्यापि प्रत्यक्षत्वायोगात्,
दूरस्थकेशस्तु नातीन्द्रियः, सन्निधाने तस्यैव प्रत्यक्षत्वात् । न च
तदानीमदृश्यपरमाणुपुञ्जाद् दृश्यपरमाणुपुञ्जस्योत्पन्नत्वान्न प्रत्यक्षत्वेऽपि
विरोध इति वाच्यम्, अदृश्यस्य दृश्यानुपादानत्वात्, अन्यथा चक्षुरूष्मा-
दिसन्ततेः कदाचिद् दृश्यत्वप्रसङ्गात् । न चातितप्ततैलादौ कथमदृश्यदहन-
सन्ततेर्दृश्यदहनोत्पत्तिरिति वाच्यं, तत्र तदन्तः- पातिभिर्दृश्यदहनावयवैः
स्थूलदहनोत्पत्तेरुपगमात् । न चादृश्येन द्व्यणुकेन कथं दृश्यत्रसरेणो-
रुत्पत्तिरिति वाच्यं, यतो न दृश्यत्वमदृश्यत्वं वा कस्यचित् स्वभावा-
दाचक्ष्महे, किन्तु महत्त्वोद्भूतरूपादिकारणसमुदायवतो दृश्यत्वं, तदभावे
चादृश्यत्वम् । तथा च त्रसरेणोर्महत्त्वात् प्रत्यक्षत्वं, न तु द्व्यणुकादेः,
तदभावात् । न हि त्वन्तेऽपि सम्भवतीदं, परमाणौ महत्त्वाभावात् ।

इत्थञ्चाऽवयविसिद्धौ तेषामुत्पादविनाशयोः प्रत्यक्षसिद्धत्वादनित्यत्वम् ।

भाषानुवाद—पृथिवी दो प्रकार की होती है नित्य एवं अनित्य । परमाणु
स्वरूप पृथिवी नित्य होती है तथा तदन्य द्व्यणुकादिस्वरूप पृथिवी अनित्य
होती है तथा अवयवों से युक्त होती है । अवयवों से युक्त पदार्थ अवयवी
होता है । फलतः अवयवी पृथिवी को अनित्य पृथिवी के रूप में प्रदर्शित

किया गया है। यहाँ यह आशंका होती है कि अवयव समूह से भिन्न अतिरिक्त अवयवी स्वीकार करने में कोई प्रमाण नहीं है, क्योंकि परमाणु-पुञ्ज को ही घट, पट आदि स्वरूप मान लेने से ही समस्त व्यवहार का निर्वाह हो सकता है। इस पूर्वपक्ष का यह समाधान दिया जाता है कि यदि परमाणु-पुञ्ज को ही घट आदि स्वरूप माना जाये तो परमाणु के अतीन्द्रिय होने के कारण घट आदि की भी अप्रत्यक्षता प्रसक्त हो जायेगी। किन्तु पूर्वपक्षी के अनुसार यह समाधान समीचीन नहीं है, क्योंकि एक परमाणु के अप्रत्यक्ष होने पर भी उसके समूह का प्रत्यक्ष होने में कोई बाधा नहीं है। उदाहरणार्थ-यथा दूर स्थित एक केश अप्रत्यक्ष होते हुये भी उसके समूह का प्रत्यक्ष होता है। घट को परमाणु-पुञ्ज स्वरूप मानने पर एक अन्य आपत्ति उत्थित होती है कि परमाणु सूक्ष्म होता है, यदि घट को परमाणु-स्वरूप माना जाये तो 'स्थूलो घटः' यह बुद्धि उपपन्न नहीं हो सकेगी, उसी प्रकार घट को अनेक परमाणु स्वरूप मानने पर 'एको घटः' इस बुद्धि का उपपादन नहीं किया जा सकता है। पूर्वपक्षी इस आक्षेप का समाधान इस प्रकार करता है कि जिस प्रकार छोटे-छोटे अनेक धान्यों के समूह के लिए 'एको महान् धान्यराशिः' इस प्रकार की बुद्धि उपपन्न होती है उसी प्रकार घट सूक्ष्म तथा अनेक परमाणु स्वरूप होते हुए भी 'एको घटः स्थूलः' इस बुद्धि का उपपादन किया जा सकता है। अतः घट परमाणु-पुञ्ज से अतिरिक्त नहीं है।

इस पूर्वपक्ष का खण्डन करते हुए सिद्धान्ती कहता है कि यतः परमाणु प्रत्येक अतीन्द्रिय होते हैं, अतः उनका समूह भी अतीन्द्रिय ही होगा। फलतः तत्स्वरूप घट आदि का प्रत्यक्ष संभव नहीं हो सकेगा। दूरस्थ केश का दृष्टान्त विषमदृष्टान्त है, क्योंकि वह परमाणु की तरह सर्वथा अतीन्द्रिय नहीं होता है, समीप से उसी केश का प्रत्यक्ष सम्भव है। यहाँ पुनः यह प्रश्न उपस्थापित किया जा सकता है कि वहाँ अदृश्य परमाणु-पुञ्ज से दृश्य परमाणु-पुञ्ज की उत्पत्ति होती है तथा वही घट आदि व्यवहार का विषय होता है, किन्तु यह युक्ति भी समीचीन नहीं है, क्योंकि अदृश्य-पदार्थ से दृश्य-पदार्थ की उत्पत्ति संभव नहीं है, अन्यथा कदाचित् चक्षुरिन्द्रिय में

विद्यमान अदृश्यतेज का भी प्रत्यक्ष होने लगेगा । अदृश्य की दृश्य के प्रति अनुत्पादकता के नियम पर यह आक्षेप किया जा सकता है कि अतितप्त तैल आदि में विद्यमान अदृश्य-अग्नि के द्वारा किञ्चित् काल के पश्चात् दृश्य-अग्नि की उत्पत्ति अनुभवसिद्ध है । अतः उक्त नियम व्यभिचरित है । इस आक्षेप का समाधान यह कह कर किया जा सकता है कि अतितप्ततैल में दृश्य-अग्नि के द्वारा ही अदृश्य-अग्नि की उत्पत्ति होती है । यदि उस तेज को दृश्य न माना जाये तो उसका स्पर्शन प्रत्यक्ष भी नहीं हो सकेगा । किन्तु उपर्युक्त नियम के समर्थन में सिद्धान्तपक्ष की युक्तियाँ अन्ततः स्थिर नहीं हो पाती, क्योंकि अदृश्य द्रव्यणुक के द्वारा दृश्य त्रसरेणु की उत्पत्ति सिद्धान्त पक्ष को भी मान्य ही है । अतः ग्रंथकार दृश्यत्व एवं अदृश्यत्व की स्वाभाविकता का निषेध करते हैं । उनके अनुसार कोई भी पदार्थ स्वभावतः दृश्य अथवा अदृश्य नहीं होता है, अपितु जहाँ दृश्यता के कारण विद्यमान होते हैं वह पदार्थ दृश्य होता है तथा कारण न होने की स्थिति में अदृश्यता होती है । प्रत्यक्ष के प्रति महत्त्व एवं उद्भूतरूप कारण होता है । त्रसरेणु में महत्त्व होने के कारण उसका प्रत्यक्ष होता है तथा द्रव्यणुक में महत्त्व न होने के कारण उसका प्रत्यक्ष नहीं होता है । किन्तु घट को परमाणु स्वरूप मानने पर परमाणु में महत्त्व न होने के कारण घट आदि की अप्रत्यक्षता का परिहार नहीं किया जा सकता है । इस प्रकार अतिरिक्त अवयवी के सिद्ध होने पर उसकी उत्पत्ति एवं विनाश के प्रत्यक्षसिद्ध होने के कारण अवयवी-द्रव्य को अनित्य माना गया है ।

दिनकरी-अणुत्वस्य द्व्यणुकेऽपि सत्त्वादाह—परमाणुरूपेति ।

बौद्धः शङ्कते—नन्विति । नन्वयं घट इत्यादिप्रतीतिरेव तत्र प्रमाणं भविष्यत्यत आह—परमाणुपुञ्जैरेवेति । विलक्षणसंस्थानविशिष्टैः परमाणुभिरेवेत्यर्थः । उपपत्तेरिति । अयं घट इत्यादिप्रतीतेरुपपत्तेरित्यर्थः । तत्समूहस्य—परमाणुसमूहस्य । तत्र दृष्टान्तमाह—यथेति । तत्समूहस्य केशसमूहस्य । अनुपपत्तेरिति । परमाणुनामनेकत्वादणुत्वाच्चेति भावः । इतिवदुपपत्तेरिति । तत्र यथा धान्यसमूहस्यैकत्वादेक इति प्रतीतिः, एवं संयोगविशेषस्यैव महत्त्वात्मकतया महानिति प्रतीति-

स्तथा परमाणुपुञ्जेष्वपीति भावः । प्रत्यक्षत्वायोगादिति । तथा च स्वभावतोऽयोग्यतानां परमाणूनां परस्परसंयोगमात्रेण योग्यत्वं न सम्भवतीति भावः । दूरस्थकेशस्तु स्वभावतो नाऽतीन्द्रिय इति त्वदुक्तदृष्टान्तस्य वैषम्यमित्याह—दूरस्थकेशस्त्विति । तस्यैवेति । तस्य-दूरस्थकेशस्य । 'एव'कारश्च तच्छब्दप्राक्तन'सन्निधान'पदेनाऽन्वेति । तथा च सन्निधानत एव तस्य प्रत्यक्षत्वादित्यर्थः । तथा च दूरत्वस्य प्रतिबन्धकत्वात् तद्दशायामप्रत्यक्षत्वमात्रं तस्य, न तु स्वाभाविकमप्रत्यक्षत्वमिति भावः । उत्पन्नत्वादिति । क्षणभङ्गवादिनां मते परमाणूनामुत्पत्तिस्वीकारादिति भावः । अन्यथा—अदृश्यस्य दृश्योत्पादकत्वे । तत्र—तादृशदहनोत्पत्तिस्थले । तदन्तःपातिभिः—अतितप्ततैलान्तःपातिभिः । स्वभावात्—कारण-नैरपेक्ष्यात् । उद्भूतरूपादीति । आदिनाऽऽलोकादिपरिग्रहः । तदभावे—महत्त्वोद्भूतरूपाद्यभावे, तदभावात्—महत्त्वाभावादित्यर्थः ।

भाषानुवाद—अणुस्वरूप पृथिवी को नित्य कहा गया है। किन्तु परमाणु एवं द्व्यणुक इन दोनों को ही अणु माना गया है। ऐसी स्थिति में द्व्यणुकस्वरूप पृथिवी की भी नित्यता कारिका द्वारा प्रतीत होती है जो सिद्धान्त सम्मत नहीं है। अतः ग्रन्थकार ने अणुपद को परमाणुरूप में व्याख्यायित किया है।

ग्रन्थकार ने अवयवी के सम्बन्ध में यह आशंका प्रस्तुत की है। आशंका बौद्धों की है। अतिरिक्त अवयवी की सिद्धि 'अयं घटः', 'अयं पटः' इत्यादि प्रतीतियों के द्वारा ही हो सकती है, अतः अतिरिक्त अवयवी में प्रमाणाभाव का कथन समीचीन नहीं है - इस आशंका के परिहारार्थ पूर्वपक्षी बौद्ध कहते हैं कि उक्त प्रतीतियों का निर्वाह विलक्षण-संस्थान से युक्त परमाणुओं के द्वारा भी हो सकता है, अर्थात् विलक्षण-संस्थान से विशिष्ट परमाणु ही अयं घटः, अयं पटः इत्यादि प्रतीति के विषय होते हैं। तदनन्तर परमाणु के अप्रत्यक्ष होने के कारण उनके समूह-रूप घट आदि की अप्रत्यक्षता का आपादन करके पूर्वपक्षी के द्वारा केश-दृष्टान्त से उसका परिहार किया गया है। तत्पश्चात् परमाणु के अनेक एवं अणुस्वरूप होने के कारण 'एको घटः स्थूलः' इस प्रतीति की अनुपपत्ति प्रदर्शित कर 'एको

महान् धान्यराशि' इस प्रतीति की तरह उक्त प्रतीति का भी पूर्वपक्षी के द्वारा उपपादन किया गया है । यथा धान्य अनेक होते हुए भी उसके समूह में एकत्व होने के कारण एवं संयोग-विशेष को ही महत्वस्वरूप स्वीकार किये जाने के कारण धान्यराशि के सम्बन्ध में 'एकः' एवं 'महान्' यह प्रतीतियों का उपपादन किया जा सकता है उसी प्रकार परमाणु-पुञ्ज-स्वरूप घट के संदर्भ में भी एकः एवं स्थूलः इत्यादि प्रतीति का उपपादन किया जा सकता है ।

बौद्धों के इस आक्षेप का समाधान करते हुए ग्रन्थकार ने प्रत्येक परमाणु के प्रत्यक्ष न होने के कारण उनके समूह की प्रत्यक्षता का निराकरण किया है। अर्थात् परमाणु स्वभावतः अप्रत्यक्ष होते हैं । अतः उनके विशिष्टसंयोगमात्र से उनकी प्रत्यक्षता संभव नहीं हैं । दूरस्थ-केश स्वभावतः अतीन्द्रिय नहीं होता है । अतः बौद्धों द्वारा प्रदर्शित दृष्टान्त समीचीन नहीं है, क्योंकि उसका समीप स्थान से प्रत्यक्ष संभव है । ग्रन्थकार ने इस सम्बन्ध में 'सन्निधाने तस्यैव प्रत्यक्षत्वात्' इस प्रकार के वाक्य का प्रयोग किया है । इस वाक्य में 'एव' शब्द का प्रयोग तत्-शब्द (तस्य) के साथ किया गया है । इससे यह आपाततः प्रतीत होता है कि सन्निधान अर्थात् समीपस्थान में दूरस्थ-केश का ही प्रत्यक्ष होता है अन्य पदार्थ का नहीं, इस भ्रान्ति के निराकरणार्थ व्याख्याकार 'एव' शब्द का अन्वय 'सन्निधान'-पद के साथ करते हैं । फलतः दूरस्थ-केश का सन्निधान में ही प्रत्यक्ष होता है, ऐसा अर्थ निष्पन्न होता है । दूरस्थ-केश का प्रत्यक्ष दूरत्व-दोष के द्वारा प्रतिबन्धित होता है न कि स्वभावतः वह अप्रत्यक्ष होता है । बौद्धों ने अपने पक्ष में एक अन्य युक्ति दी है कि अदृश्य परमाणु-पुञ्ज से दृश्य परमाणु-पुञ्ज की उत्पत्ति स्वीकार करने से घट आदि के प्रत्यक्ष का उपपादन किया जा सकता है। यद्यपि यह युक्ति सर्वमान्य नहीं हो सकती, क्योंकि नैयायिक परमाणु को नित्य मानते हैं । अतः एक परमाणु-पुञ्ज से अन्य परमाणु-पुञ्ज की उत्पत्ति नहीं मानी जा सकती है तथापि बौद्ध क्षणभंगवादी होने के कारण उनके मत में परमाणु की उत्पत्ति स्वीकार करने में कोई बाधा नहीं है । इस आपत्ति के परिहारार्थ सिद्धान्ती ने अदृश्य पदार्थ में दृश्य पदार्थ की अनुत्पादकता

का नियम प्रदर्शित किया है तथा अदृश्य पदार्थ के द्वारा दृश्य पदार्थ की उत्पत्ति स्वीकार करने पर चक्षुरिन्द्रिय गत तेज की कदाचित् प्रत्यक्षता की आपत्ति प्रदर्शित की गयी है। इसके प्रत्युत्तर में पूर्वपक्षी द्वारा अतितप्त तैल में अदृश्य अग्नि के द्वारा दृश्य अग्नि की उत्पत्ति का दृष्टान्त प्रस्तुत किया गया है। जिसके समाधान में सिद्धान्ती द्वारा दृश्य अग्नि के उत्पत्ति के स्थल में अतितप्त तैल के अन्तर्गत विद्यमान अग्नि के दृश्य अवयवों के द्वारा ही स्थूल अग्नि की उत्पत्ति स्वीकार की गयी है। अन्ततः सिद्धान्ती दृश्यत्व अथवा अदृश्यत्व की स्वाभाविकता अर्थात् कारण-विशेष की अपेक्षा के विना उत्पत्ति का निषेध करते हैं, क्योंकि प्रत्यक्ष के प्रति महत्त्व, उद्भूतरूप, आलोक आदि कारण होते हैं। उनके रहने पर ही प्रत्यक्ष होता है तथा उनके न रहने पर प्रत्यक्ष नहीं होता है। अत एव परमाणु में महत्त्व न होने के कारण उसका प्रत्यक्ष नहीं होता है।

दिनकरी—अत्र नास्तिकमतानुयायिनः—**परस्परविभक्तपरमाणूनां महत्त्वाभावादप्रत्यक्षत्वेऽपि परस्परसंयुक्तानां पुञ्जात्मनां तेषां प्रत्यक्षे बाधकाभावः। न च महत्त्वाभाव एव बाधकः, परस्परविलक्षणसंयोग-रूपस्यैव महत्त्वस्य प्रत्यक्षजनकत्वात्। न च परमाणूनां नित्यत्वाद्धटा-दावुत्पत्तिनाशप्रतीत्यनुपपत्तिरिति वाच्यं। तन्मते पदार्थमात्रस्यैव क्षणिक-त्वात् परमाणूनामुत्पत्तिनाशयोः स्वीकारात्। न च परमाणु-पुञ्जेषु घटत्वाङ्गीकारे कपालाद्धट इति प्रतीत्यनुपपत्तिः, परमाणूनां कपालजन्यत्वाभावादिति वाच्यं, तन्मते कपालस्याऽपि परमाणुपुञ्ज-रूपतया घटरूपपरमाणुपुञ्जेषु कपालरूपपुञ्जजन्यत्वस्वीकारात्, पुञ्जात् पुञ्जोत्पत्तिरिति तेषां सिद्धान्तादित्याहुः।**

तत्र, घट इत्यादिप्रतीतिविषयताया अनेकपरमाणुषु कल्पने गौरवा-दित्यवयवातिरिक्तावयविसिद्धिरिति दिक्।

भाषानुवाद—इस सम्बन्ध में नास्तिक-मतानुयायियों का मन्तव्य है कि प्रत्येक असंयुक्त परमाणुओं में महत्त्वरूप कारण न होने से उनका प्रत्यक्ष नहीं होता है, किन्तु परस्पर संयोग से विशिष्ट तथा समूहरूप में उपस्थित उन परमाणुओं के प्रत्यक्ष में कोई आपत्ति नहीं है। परस्पर विलक्षण-संयोगरूप

महत्त्व ही प्रत्यक्ष के प्रति कारण होता है । अतः परमाणु-पुञ्ज के प्रत्यक्ष में महत्त्वाभाव को बाधक नहीं माना जा सकता है । उनके मत में पदार्थ-मात्र को क्षणिक स्वीकार किये जाने के कारण परमाणु का भी उत्पत्ति एवं नाश स्वीकार किया जाता है । अतः परमाणुओं के नित्य होने के कारण तत्स्वरूप घटादि की उत्पत्ति एवं विनाश की प्रतीति (**उत्पन्नो घटः नष्टो घटः**) की अनुपपत्ति का आक्षेप नहीं किया जा सकता है ।

यहाँ यह आपत्ति उठायी जा सकती है कि यदि घट को परमाणु-स्वरूप माना जाये तो कपाल से घट की उत्पत्ति के व्यवहार का निर्वाह नहीं हो सकेगा, क्योंकि परमाणुओं की उत्पत्ति कपाल से नहीं होती है । इस आक्षेप का समाधान पूर्वपक्षी की ओर से इस प्रकार किया जा सकता है कि बौद्ध मत में जिसप्रकार घट परमाणुपुञ्ज-स्वरूप माना जाता है उसी प्रकार कपाल को भी परमाणुपुञ्ज स्वरूप माना जाता है । अतः परमाणु-पुञ्जस्वरूप कपाल से परमाणुपुञ्जस्वरूप घट की उत्पत्ति स्वीकार करने में कोई आपत्ति नहीं है, क्योंकि पुञ्ज से पुञ्ज की उत्पत्ति होती है ऐसा उनका सिद्धान्त है ।

किन्तु उपर्युक्त पक्ष युक्तिसंगत नहीं है, क्योंकि घट को परमाणुपुञ्जस्वरूप मानने पर अयं घटः इत्यादि प्रतीति की विषयता अनेक परमाणुओं में स्वीकार करनी पड़ेगी । तदपेक्षया अतिरिक्त अवयवी के स्वीकार में ही लाघाव है ।

मुक्तावली-तेषां चावयवावयवधाराया अनन्तत्वे मेरुसर्षपयोरपि साम्यप्रसङ्गः, अतः क्वचिद्विश्रामो वाच्यः, यत्र तु विश्रामः, तस्याऽनित्यत्वेऽसमवेतकार्योत्पत्तिप्रसङ्गात् तस्य नित्यत्वम् । महत्परिमाण-तारतम्यस्य गगनादौ विश्रान्तत्वमिवाणुपरिमाणतारतम्यस्यापि क्वचिद्विश्रान्तत्वमस्तीति तस्य परमाणुत्वसिद्धिः । न च त्रसरेणावेव विश्रामोऽस्त्विति वाच्यं, त्रसरेणुः सावयवः चाक्षुषद्रव्यत्वात् घटवदित्यनुमानेन तदवयवसिद्धौ, त्रसरेणोरवयवाः सावयवाः महदारम्भकत्वात् कपालवदित्यनुमानेन तदवयवसिद्धेः । न चेदमप्रयोजकम्, अपकृष्टमहत्त्वं प्रत्यनेकद्रव्यवत्त्वस्य प्रयोजकत्वात् । न चैवं क्रमेण तदवयवधाराऽपि सिद्ध्येदिति वाच्यम्, अनवस्थाभयेन तदसिद्धेरिति ।

भाषानुवाद—अवयवी द्रव्य की अवयवधारा को अनन्त अर्थात् विश्रान्ति रहित माना जाये तो मेरू एवं सर्षप का साम्य प्रसक्त हो जायेगा, क्योंकि दोनों के अनन्त अवयव होने के कारण उनके परिमाण में अन्तर नहीं हो सकेगा। अतः अवयवधारा की कहीं एकत्र विश्रान्ति स्वीकार करना आवश्यक है। जिस वस्तुविशेष में अवयवधारा की विश्रान्ति स्वीकार की जाती है उसे यदि अनित्य माना जाये तो उसकी समवायिकारण के विना उत्पत्ति स्वीकार करनी होगी। किन्तु भावकार्य की उत्पत्ति विना समवायिकारण के नहीं होती है। अतः उसे नित्य मानना ही होगा।

जिस प्रकार महत्-परिमाण के तारतम्य की विश्रान्ति गगन आदि में स्वीकार की जाती है उसी प्रकार अणुपरिणाम के तारतम्य की विश्रान्ति जिस पदार्थ में स्वीकार की जाती है उसे सर्वापेक्षया अणु होने के कारण परमाणु कहा जाता है। इस प्रकार उसमें परमाणुत्व की सिद्धि होती है। अवयवधारा की विश्रान्ति त्र्यणुक में स्वीकार नहीं की जा सकती, क्योंकि घट की तरह त्रसरेणु भी चाक्षुष-द्रव्य होने के कारण स्वयं अवयवयुक्त होता है। अवयवयुक्त पदार्थ में अवयवधारा की विश्रान्ति स्वीकार नहीं की जा सकती। इसी प्रकार द्व्यणुक में भी अवयवधारा की विश्रान्ति स्वीकार नहीं की जा सकती, क्योंकि त्र्यणुक की तरह उसका अवयव द्व्यणुक भी महत्-परिमाण से युक्त द्रव्य का उत्पादक होता है। जो पदार्थ महत्-परिमाण से युक्त पदार्थ का उत्पादक होता है वह स्वयं अवयव-युक्त होता है, यथा घट का उत्पादक कपाल सावयव होता है उसी प्रकार त्रसरेणु का उत्पादक द्व्यणुक भी सावयव ही होता है। अतः द्व्यणुक का भी अवयव सिद्ध होने से उसमें भी अवयव-धारा की विश्रान्ति स्वीकार नहीं की जा सकती। उक्त अनुमान में अप्रयोजकता की आशंका नहीं की जा सकती है, क्योंकि अपकृष्ट-महत्त्व एवं अनेक-द्रव्यवत्व के मध्य कार्यकारणभाव ही उपर्युक्त अनुमान में व्यभिचार शंका का निवर्तक अनुकूलतर्क होता है। (जिस द्रव्य में अनेक अवयव विद्यमान रहते हैं उस द्रव्य में अपकृष्ट-महत्त्व रहता है। यहाँ अनेक-पद का तात्पर्य द्वित्व-संख्या से अधिक संख्या से है, अन्यथा द्व्यणुक में भी अनेक अवयव रहने के कारण उसमें भी अपकृष्ट-महत्त्व की

प्रसक्ति हो जायेगी) यहाँ यह आशंका की जा सकती है कि उक्त रीति से अनुमान प्रयोगों द्वारा त्र्यणुक एवं द्व्यणुक के अवयवों की सिद्धि की तरह किसी हेतुविशेष के द्वारा परमाणु के भी अवयवों की सिद्धि की जा सकती है । इस प्रश्न का समाधान करते हुए ग्रन्थकार कहते हैं कि यदि परमाणु की भी अवयवधारा स्वीकार की जाये तो अनवस्था रूप दोष प्रसक्त हो जायेगा । अतः परमाणु की अवयव-परम्परा सिद्ध नहीं की जा सकती है ।

दिनकरी—मेरुसर्षपयोरिति । ‘अपि’ शब्दः ‘साम्यप्रसङ्गः’ इत्युत्तरं सम्बद्ध्यते, तेन च द्व्यणुकस्य सावयवारब्धत्वे महत्त्वापत्तिः समुच्चीयते । साम्यं—परिमाणतारतम्याभावः, परिमाणकारणीभूताया अवयवसङ्ख्याया उभयत्र साम्यादिति भावः । नच मेर्वयवानां सर्षपतुल्यपरिमाणवत्त्वं, न तु सर्षपावयवानां सर्षपतुल्यपरिमाणवत्त्वमित्यवयवपरिमाणविशेषा-द्विशेष इति वाच्यं, मेर्वयवसर्षपावयवयोरप्यनन्तावयवत्वेन तत्परिमाण-तारतम्याभावस्याऽप्यापादनीयत्वात् । नच मेरुसर्षपयोरवयवगतप्रचया-ख्यसंयोगविशेषात्तद्विशेष इति वाच्यं प्रचयविशेषस्याऽपि सङ्ख्या-विशेषनियम्यत्वेन सङ्ख्याविशेषाभावे तद्विशेषानुपपत्तेरिति । ननु तथाऽपि विश्रामाश्रयस्य नित्यत्वे मानाभाव इत्यत आह—यत्र त्विति । असमवेतेति । असमवेतभावकार्योत्पत्तिप्रसङ्ग इत्यर्थः । ननु तस्य नित्यत्वसिद्धावप्यणुत्वे किं मानमित्यत आह—महत्परिमाणेति । चाक्षुषद्रव्यत्वादिति । आत्मनि व्यभिचारवारणाय चाक्षुषपदम् । घटाभावे व्यभिचारवारणाय द्रव्यपदम् । तदवयवसिद्धाविति । त्रसरेणवयवसिद्धावित्यर्थः । तदसिद्धेरिति । अवयवधाराया असिद्धेरित्यर्थः ।

भाषानुवाद—अवयवधारा की कहीं विश्रान्ति न स्वीकार करने पर ग्रन्थकार ने मेरु एवं सर्षप के साम्य की आपत्ति प्रदर्शित की है, तदर्थं मेरुसर्षपयोरपि साम्यप्रसंगः इस प्रकार के वाक्य का प्रयोग किया है । इस वाक्य में अपि- शब्द का अन्वय मेरु एवं सर्षप के साथ दृष्ट है, किन्तु व्याख्याकार इसका अन्वय साम्यप्रसंग के साथ करते हैं । तदनुसार अवयवधारा की विश्रान्ति न स्वीकार करने पर मेरु एवं सर्षप के साम्य की आपत्ति भी होती है। यहाँ अपि-शब्द के द्वारा किसी अन्य आपत्ति के

ओर संकेत किया गया है, जिसे व्याख्याकार ने स्पष्ट किया है कि ऐसी स्थिति में परमाणु भी सावयव होगा तथा सावयवपरमाणु से उत्पन्न होने वाले द्रव्यणुक में महत्वपरिमाण की आपत्ति हो जायेगी, क्योंकि जो भी द्रव्य किसी सावयवद्रव्य से उत्पन्न होता है तो वह नियमेन त्र्यणुक आदि की तरह महत्परिमाण वाला होता है। (द्रव्यणुकं महत् सावयवद्रव्यारब्धत्वात् द्रव्यणुकारब्धत्र्यणुकवत्) मेरु एवं सर्षप के साम्य का तात्पर्य है उनके परिमाण में तारतम्य का न होना, उनके मध्य परिमाणों का तारतम्य प्रत्यक्षसिद्ध है। किन्तु दोनों के कारणीभूत अवयवसंख्या समान(अनन्त) होने के कारण तारतम्य का निर्धारण नहीं हो सकता है, क्योंकि तारतम्य का निर्धारण अवयवों की संख्या पर ही आधारित होता है। अधिक अवयवों वाले द्रव्य के परिमाण की अपेक्षा अल्प-संख्या वाले अवयवों से जन्य द्रव्य का परिमाण लघु होता है। किन्तु अविश्रान्त अवयवधारा स्वीकार करने पर मेरु एवं सर्षप दोनों के ही अवयवों की संख्या अनन्त होगी। अतः तारतम्य का निर्धारण नहीं हो सकेगा। यहाँ यह प्रश्न उठता है कि अवयवों की अनन्तता होने पर भी उनके परिमाणों के तारतम्य के आधार पर मेरु एवं सर्षप के परिमाणों में तारतम्य सिद्ध किया जा सकता है। मेरु के अवयव कदाचित् सर्षप के समान परिमाण वाले हो सकते हैं किन्तु सर्षप के अवयव कदापि सर्षप के समानपरिमाण वाले नहीं हो सकते। अतः मेरु एवं सर्षप के अवयवों के परिमाणों में वैलक्षण्य होने से इन दोनों के परिमाणों में भी वैलक्षण्य सिद्ध हो सकता है। किन्तु यह आपत्ति युक्ति-युक्त नहीं है, क्योंकि जिस युक्ति के आधार पर मेरु एवं सर्षप के परिमाणों में साम्य का आपादान किया गया है उसी युक्ति के आधार पर उनके अवयवों में भी साम्य का आपादन किया जा सकता है, क्योंकि अवयवधारा अनन्त मानने पर उनके अवयवों की भी संख्या समान होने के कारण उनके मध्य परिमाणों का तारतम्य निर्धारित नहीं किया जा सकता है। यहाँ पुनः आपत्ति की जा सकती है कि मेरु एवं सर्षप के अवयवों में विद्यमान प्रचयाख्यसंयोग के वैलक्षण्य के आधार पर उनके परिमाण में वैलक्षण्य सिद्ध हो सकता है, किन्तु यह आपत्ति भी युक्ति संगत नहीं है,

क्योंकि प्रचयाख्य-संयोग भी संख्या-विशेष के द्वारा ही निर्धारित होता है। किन्तु अवयवों की संख्या निर्धारित न होने के कारण प्रचयाख्य-संयोग का भी निर्धारण संभव नहीं है। इस प्रकार अवयवधारा की विश्रान्ति का आश्रयविशेष सिद्ध होता है। किन्तु उसकी नित्यता में कोई प्रमाण न होने के कारण ग्रन्थकार तदर्थ युक्ति प्रदर्शित करते हैं कि यदि अन्तिम अवयव को अनित्य माना जाये तो विना समवायिकारण के कार्य की उत्पत्ति प्रसक्त हो जायेगी। अतः उसे नित्य स्वीकार करना आवश्यक है यद्यपि ध्वंस की उत्पत्ति समवायिकारण के बिना ही होती है, तथापि यहाँ भाव-कार्य की उत्पत्ति की आपत्ति ही ग्रन्थकार को अभिप्रेत है, जिसे व्याख्याकार ने इंगित किया है। कोई भी भावपदार्थ बिना समवायिकारण के उत्पन्न नहीं होता है। नित्यता की तरह उसके अणुता में भी ग्रन्थकार युक्ति प्रदर्शित करते हैं कि जिस प्रकार महत्-परिमाण के तारतम्य की गगन में विश्रान्ति होती है उसी प्रकार अणुपरिमाण के तारतम्य की भी कहीं विश्रान्ति आवश्यक है। जहाँ उसकी विश्रान्ति होती है उसमें परमाणुत्व सिद्ध होता है।

तदनन्तर अवयवधारा की त्रसरेणु में विश्रान्ति की आशंका करके त्रसरेणु में चाक्षुषद्रव्यत्वरूप हेतु के द्वारा सावयवत्व की सिद्धि की गयी है (त्रसरेणुः सावयवः चाक्षुषद्रव्यत्वात् घटवत्) उक्त हेतु में यदि चाक्षुषत्व का निवेश न किया जाये तो आत्मा आदि नित्य पदार्थों में व्यभिचार हो जायेगा। अतः चाक्षुषपद आवश्यक है। उसी प्रकार घटाभाव में व्यभिचार के परिहारार्थ द्रव्यपद की भी आवश्यकता है।

विशेषार्थ—चाक्षुषद्रव्यत्वात् का तात्पर्य होता है कि चक्षुरिन्द्रिय-जन्यप्रत्यक्ष-विषयत्वे सति द्रव्यत्वात्। यहाँ केवल प्रत्यक्षविषयत्वे सति द्रव्यत्व को हेतु बनाया जाये तो ईश्वरीयप्रत्यक्षविषयता को लेकर के परमाणु में भी व्यभिचार प्रसक्त हो जायेगा। अतः इन्द्रिय-जन्यता का भी निवेश आवश्यक है। ईश्वरीय-प्रत्यक्ष नित्य होने के कारण उसका ग्रहण नहीं किया जा सकता। चक्षुः-पद का निवेश न करने पर आत्मा में व्यभिचार हो जायेगा, क्योंकि उसमें भी मन-इन्द्रियजन्यप्रत्यक्षविषयत्व एवं द्रव्यत्व दोनों विद्यमान हैं, किन्तु सावयवत्व रूप साध्य नहीं है। अतः चक्षुःपद आवश्यक है।

भाषानुवाद—इस प्रकार अनुमान के द्वारा त्रसरेणु में सावयवत्व सिद्ध होने पर महदारम्भकत्वरूप हेतु के द्वारा त्रसरेणु के अवयव (द्व्यणुक) में भी सावयवत्व की सिद्धि होती है। इसी क्रम से परमाणु में भी सावयवत्व स्वीकार करने पर अनवस्था की प्रसक्ति हो जायेगी। अतः परमाणु की अवयवधारा नहीं स्वीकार की जा सकती है।

दिनकरी—अत्र नव्याः, ‘त्रसरेणोरवयवाः सावयवाः-’ इत्याद्यनुमान-योरुक्तयोरप्रयोजकत्वेन त्रुटावेव विश्रामः। न च चाक्षुषं प्रति महत्त्वं कारणं, तथा च त्रुटौ महत्त्वमावश्यकं, तच्चाऽवयवसङ्ख्याजन्यमित्यवयवं विना तन्नोत्पद्यत इत्यनुकूलतर्कसत्त्वान्नाप्रयोजकत्वं द्व्यणुकसाधकानुमानस्येति वाच्यम्। त्रसरेणुमहत्त्वस्य नित्यत्वस्वीकारेणोक्ततर्कनिवतारात्। न चाऽणुव्यवहारस्याऽणुपरिमाणनिबन्धनतया तदाश्रयद्रव्यसिद्धिरावश्यक्येति वाच्यम्। तस्याऽपकृष्टपरिमाणनिबन्धनत्वात्, महत्यपि महत्तमादणु-व्यवहारात्। न चैवं त्रसरेणुपुञ्ज एवाऽस्त्ववयवीति वाच्यम्, विशकलि-तेष्वपि तेषु घट इत्यादिप्रत्ययप्रसङ्गात्। न च तत्संयोगवृत्त्येव घटत्वं, घटो द्रव्यमित्यादिप्रतीतौ च परम्परया तद्भानमिति वाच्यम्। सम्भवति साक्षात्सम्बन्धविषयत्वे परम्परासम्बन्धविषयत्वकल्पने गौरवादित्याहुः।

ननु परमाणुत्रयेण कुतो न द्रव्यान्तरोत्पत्तिः परमाणुद्वयेन द्व्यणुकवत्, एवं द्व्यणुकद्वयेन द्रव्यान्तरोत्पत्त्यापत्तिः त्रिभिर्द्व्यणुकैस्त्र्यणुकवदिति चेत्? न, प्रमाणाभावेन तादृशद्रव्यासिद्धौ परमाणुत्रये द्व्यणुकद्वये च द्रव्यारम्भकसंयोगकल्पनात्। अत्रेदं चिन्त्यम्। त्रिभिः परमाणुभिरेव त्र्यणुकमस्तु, परमाणुभ्यामनारम्भस्तु सिद्धान्तिनां द्व्यणुकाभ्यामनारम्भ इव मानाभावात् फलबलेन त्रयाणामेव युगपत् द्रव्यारम्भक-संयोगकल्पनात्। वस्तुतो गवाक्षरन्ध्रे दृश्यमानानां द्व्यणुकत्वमेव युक्तम्, अणुद्वयारब्धत्वे लाघवादिति।

भाषानुवाद—इस सम्बन्ध में नवीन आचार्यों का कथन है कि त्रसरेणु एवं द्व्यणुक के सावयवत्व के साधक उक्त दोनों ही अनुमानों में व्यभिचार-शंका-निवर्तक अनुकूल तर्क के न होने के कारण उक्त अनुमानों द्वारा त्रसरेणु में एवं द्व्यणुक की सावयवता सिद्ध नहीं की जा सकती है। अतः त्रसरेणु

में ही अवयवधारा की विश्रान्ति स्वीकार करना समीचीन है । यहाँ यह प्रश्न उठाया जा सकता है कि त्रसरेणु चाक्षुषपदार्थ होता है । अतः उसमें महत्त्व आवश्यक है । चाक्षुषमहत्त्व की उत्पत्ति अवयवगतसंख्या (अथवा अवयवगतपरिमाण) से ही होती है । यदि त्रसरेणु के अवयव स्वीकार न किये जाये तो त्रसरेणु में महत्त्व की उत्पत्ति नहीं हो सकती है । इस प्रकार का अनुकूलतर्क विद्यमान होने के कारण उपर्युक्त अनुमानों में अप्रयोजकत्व की आशंका नहीं की जा सकती है। किन्तु नवीन आचार्य इस आक्षेप को अमान्य कर देते हैं क्योंकि उनके अनुसार त्रसरेणु का महत्परिमाण नित्य होता है । अतः उसके लिए अवयवों की संख्या अथवा परिमाण की आवश्यकता नहीं होती है । इस प्रकार तर्क उपर्युक्त के उचित न होने के कारण उसके द्वारा व्यभिचार शंका की निवृत्ति संभव नहीं है ।

यहाँ पुनः यह आशंका उपस्थित होती है कि 'अणु' इस प्रकार का व्यवहार अणुपरिमाण के विना संभव नहीं है । अतः अणुपरिमाण के आश्रय के रूप में त्रसरेणु आदि द्रव्यों से भिन्न द्रव्यान्तर की सिद्धि होती है । किन्तु यह आशंका भी युक्तिसंगत नहीं है, क्योंकि 'अणु' इस प्रकार का व्यवहार अपकृष्ट-महत्त्व के आधार पर भी हो सकता है। महत्तर एवं महत्तम-परिमाण की दृष्टि से महत्परिमाण के आश्रय में भी अणु-व्यवहार अनुभवसिद्ध है ।

त्रसरेणु को अन्तिम अवयव मानने पर पुनः बौद्धों की पूर्ववत् आशंका उपस्थित हो सकती है कि अतिरिक्त अवयवी न मानकर त्रसरेणु के पुञ्ज को ही अवयवी मान लिया जाये इस शंका के समाधान में नवीन आचार्य कहते हैं कि ऐसी स्थिति में विशकलित अर्थात् परस्पर असंयुक्त त्रसरेणुओं में भी घटः इत्यादि व्यवहार होने लगेगा । यदि संयोग-विशेष को ही अवयवी माना जाये तो 'घटो द्रव्यं' इस प्रकार की प्रतीति का उपपादन नहीं किया जा सकेगा क्योंकि संयोगवृत्तिघटत्व का द्रव्य में सम्बन्ध संभव नहीं हो सकेगा। यद्यपि स्वाश्रयसमवायित्व इत्यादि परस्परासम्बन्ध से संयोगवृत्तिघटत्व का द्रव्य के साथ सम्बन्ध संभव है तथापि जहाँ साक्षात्सम्बन्ध को विषय बनाकर प्रतीति की उपपत्ति हो सकती है वहाँ परस्परासम्बन्ध को स्वीकार

करना गौरवग्रस्त होता है। घट को अतिरिक्त अवयवी मानने पर घटो द्रव्यं इस प्रतीति में घटत्व का भान समवायरूप साक्षात्सम्बन्ध से होता है। अतः अतिरिक्त अवयवी स्वीकार करना लघुभूत है।

इस सम्बन्ध में पुनः यह आशंका उत्थापित की जाती है कि जिस प्रकार दो परमाणुओं से द्व्यणुक की उत्पत्ति होती है तथा तीन द्व्यणुकों से त्रसरेणु की उत्पत्ति होती है उसी प्रकार तीन परमाणुओं से तथा दो द्व्यणुकों से द्रव्यान्तर की उत्पत्ति क्यों नहीं होती है। इस शंका का समाधान करते हुए व्याख्याकार कहते हैं कि तीन परमाणु तथा दो द्व्यणुकों में द्रव्यारम्भक-संयोग नहीं होता है, क्योंकि प्रमाणसिद्ध द्रव्यों के आधार पर ही उनके अवयवों में द्रव्यारम्भकसंयोग की कल्पना की जाती है। किन्तु तीन परमाणुओं तथा दो द्व्यणुकों से उत्पन्न द्रव्यान्तर प्रमाणसिद्ध न होने के कारण तीन परमाणुओं एवं दो द्व्यणुकों से द्रव्यारम्भकसंयोग स्वीकार नहीं किया जाता है।

इस संदर्भ में यह विचारणीय है कि तीन परमाणुओं से त्र्यणुक की उत्पत्ति स्वीकार कर ली जाये। जिस प्रकार प्रमाणसिद्ध द्रव्यान्तर न होने से दो द्व्यणुकों में आरम्भसंयोग स्वीकार नहीं किया जाता है उसी प्रकार दो परमाणुओं से उत्पन्न द्रव्यान्तर के प्रमाणसिद्ध न होने के कारण दो परमाणुओं में भी आरम्भकसंयोग नहीं होता है ऐसा स्वीकार किया जा सकता है। त्र्यणुकरूप दृष्टफल के आधार पर तीन परमाणुओं में ही एक साथ द्रव्यारम्भकसंयोग की कल्पना उचित है। वस्तुतः गवाक्ष-रन्ध्र में दिखाई देने वाले अणु द्व्यणुक ही होते हैं, क्योंकि उस अणु-विशेष को तीन अणुओं से उत्पन्न मानने की अपेक्षया दो अणुओं से उत्पन्न मानना ही लघुभूत है।

कारिकावली-

सा च त्रिधा भवेद्देहमिन्द्रियं विषयस्तथा ॥३७॥

योनिजादिर्भवेद्देह इन्द्रियं घ्राणलक्षणम् ।

भाषानुवाद-कार्यरूप पृथिवी शरीर, इन्द्रिय तथा विषय भेद से तीन प्रकार की होती है। पृथिवी का शरीर योनिज तथा अयोनिज भेद से दो

प्रकार का होता है तथा पार्थिव इन्द्रिय घ्राणेन्द्रिय होता है ।

मुक्तावली—सा चेति । सा— कार्यरूपा पृथिवी त्रिविधा, शरीरेन्द्रिय-विषयभेदादित्यर्थः ।

तत्र देहमुदाहरति—योनिजादिरिति । योनिजमयोनिजञ्चेत्यर्थः ।

योनिजमपि द्विविधं—जरायुजमण्डजञ्चेति । जरायुजं मानुषादीनाम् । अण्डजं सर्पादीनाम् । अयोनिजं स्वेदजोद्भिज्जादिकम् ।

स्वेदजाः—कृमिदंशाद्याः । उद्भिज्जाः—तरुगुल्माद्याः । नारकिणां शरीरमध्ययोनिजम् ।

न च मानुषादिशरीराणां पार्थिवत्वे किं मानमिति वाच्यं, गन्धादिमन्त्वस्यैव प्रमाणत्वात् । न च क्लेदोष्मादेरुपलम्भादाप्यत्वादिकमपि स्यादिति वाच्यम् । तथा सति जलत्वपृथिवीत्वादिना सङ्करप्रज्ञात् । न च तर्हि जलीयत्वादिकमेवास्तु न तु पार्थिवत्वमिति वाच्यं, क्लेदादीनां विनाशेऽपि शरीरत्वेन प्रत्यभिज्ञानात्, गन्धाद्युपलब्धेश्च पृथिवीत्वसिद्धेः, तेन पार्थिवादिशरीरे जलादीनां निमित्तत्वमात्रं बोध्यम् ।

शरीरत्वं न जातिः, पृथिवीत्वादिना साङ्कर्यात् । किन्तु चेष्टाश्रयत्वं वृक्षादीनामपि चेष्टाश्रयत्वान्नाऽव्याप्तिः । न च वृक्षादेः शरीरत्वे किं मानमिति वाच्यम्, आध्यात्मिकवायुसम्बन्धस्य प्रमाणत्वात् । तत्रैव किं मानमिति चेत्, भग्नक्षतसंरोहाणादिना तदुन्नयनात् । यदि हस्तादौ शरीरव्यवहारो न भवति, तदाऽन्त्यावयवित्वेन विशेषणीयम् । न च यत्र शरीरे चेष्टा न जाता तत्राऽव्याप्तिरिति वाच्यं, तादृशे प्रमाणाभावात् । अथवा चेष्टावदन्त्यावयविवृत्तिद्रव्यत्वव्याप्यजातिमन्त्वम्, अन्त्यावयवमात्रवृत्तिचेष्टावद्वृत्तिजातिमन्त्वं वा तत्, मानुषत्वचैत्रत्वादिजातिमादाय लक्षणसमन्वयः । न च नृसिंहशरीरे कथं लक्षणसमन्वयः? तत्र नृसिंहत्वस्यैकव्यक्तिवृत्तितया जातित्वाभावात्, जलीयतैजसशरीरवृत्तितया देवत्वस्याऽपि जातित्वाभावादिति वाच्यम् । कल्पभेदेन नृसिंहशरीरस्य नानात्वेन नृसिंहत्वजात्या लक्षणसमन्वयात् ।

भाषानुवाद—जन्य-पृथिवी के शरीर, इन्द्रिय एवं विषय ये तीन भेद प्रदर्शित किये गये हैं तथा शरीर को मुख्यतः योनिज एवं अयोनिज भेद से

दो प्रकार में विभक्त किया गया है। योनिजशरीर भी दो प्रकार का होता है - जरायुज तथा अण्डज। मनुष्य आदि के शरीर जरायुज होते हैं तथा सर्प आदि के शरीर अण्डज होते हैं। स्वेदज एवं उद्भिज्ज शरीर अयोनिज होते हैं। स्वेदज-शरीर कृमिकीट आदि के होते हैं तथा वृक्ष आदि के शरीर उद्भिज्ज होते हैं। भूत-प्रेत आदि के शरीर भी अयोनिज कोटि में आते हैं।

यहाँ यह प्रश्न उठता है कि मनुष्य का शरीर पार्थिव है इसमें क्या प्रमाण है?, यदि गन्धवत्त्व-रूप हेतु के द्वारा पृथिवीत्व की सिद्धि की जाये तो उस शरीर में क्लेद(पसीना) उष्मा आदि के भी विद्यमान रहने से उसमें पार्थिवत्व की तरह जलीयत्व एवं तैजसत्व की प्रसक्ति होने लगेगी। इस प्रश्न का समाधान करते हुए ग्रंथकार कहते हैं कि ऐसी स्थिति में जलत्व एवं पृथिवीत्व के मध्य सांकर्य की प्रसक्ति हो जायेगी, क्योंकि घट एवं सरित्, समुद्र आदि में पृथक्-पृथक् विद्यमान पृथिवीत्व एवं जलत्व जातियों का मानुष शरीर में समावेश हो जाता है। अतः मानुष शरीर में जलत्व स्वीकार नहीं किया जा सकता है। किन्तु गन्धरूपहेतु के द्वारा पार्थिवत्व की सिद्धि होती है। यद्यपि क्लेद आदि के द्वारा मानुषशरीर में जलत्व स्वीकार करके साङ्कर्यवशात् पृथिवीत्व का भी निषेध किया जा सकता है तथापि मानुषशरीर में पृथिवीत्व प्रमाणान्तर से सिद्ध होने के कारण उसका निषेध संभव नहीं है। प्रमाणसिद्ध जाति से सङ्करित होने पर अन्य धर्म के जातित्व का प्रतिबन्ध साङ्कर्य-दोष के द्वारा होता है। अतः जलत्व के द्वारा पृथिवीत्व का बाध संभव नहीं है। पार्थिव शरीर में क्लेद आदि के नष्ट हो जाने पर भी उसकी शरीर के रूप में प्रत्यभिज्ञा होती रहती है तथा उसकाल में गन्ध की भी उपलब्धि होती रहती है। इस प्रकार गन्धरूपी हेतु के द्वारा पृथिवीत्व की सिद्धि ही उचित है न कि क्लेद आदि के द्वारा जलत्व की। अतः पार्थिवशरीर के प्रति जल, तेज आदि निमित्त कारण मात्र होते हैं।

शरीरत्व को जाति मानने पर पृथिवीत्व के द्वारा साङ्कर्य प्रसक्त हो जायेगा, क्योंकि घट आदि एवं जलीय-शरीर आदि में पृथक्-पृथक् रूप से विद्यमान पृथिवीत्व एवं शरीरत्व का पार्थिव-शरीर में समावेश होता है। अतः चेष्टाश्रयत्व ही शरीरत्व होता है। वृक्ष में भी चेष्टा होने के कारण

चेष्टाश्रयत्वरूप लक्षण का समन्वय हो जाता है । प्राणवायु का सम्बन्ध होने के कारण वृक्ष का भी शरीर स्वीकार किया जाता है । यतः वृक्ष भग्न अथवा क्षत होने के बाद भी पुनः विकसित हो जाते हैं । अतः उनमें प्राण का सम्बन्ध स्वीकार करना आवश्यक है । हस्त, पाद आदि अवयवों में भी चेष्टा होने के कारण उनका भी शरीर रूप में ग्रहण किया जा सकता है । यदि प्रामाणिक व्यवहार न होने के कारण हस्त, पाद आदि को शरीर न माना जाय तो 'अन्त्यावयवित्वे सति चेष्टाश्रयत्वं' इस प्रकार शरीर का लक्षण किया जाना चाहिए । हस्त, पाद आदि अवयव होते हुए भी यतः अवयव भी हैं, अतः उन्हें अन्त्यावयवी नहीं कहा जा सकता है । यहाँ यह आशंका उठती है कि जिस शरीर विशेष में चेष्टा उत्पन्न ही नहीं हुई उसमें उक्त लक्षण की अव्याप्ति हो जायेगी इस प्रश्न का समाधान करते हुए ग्रन्थकार कहते हैं कि ऐसा शरीर जिसमें चेष्टा उत्पन्न ही नहीं हुई सर्वथा अप्रामाणिक है । यदि ऐसे शरीर को स्वीकार कर लिया जाये तो जाति-घटित लक्षण के द्वारा उसका भी संग्रह किया जा सकता है । ग्रन्थकार ने दो जाति-घटित लक्षण प्रदर्शित किये हैं । प्रथम के अनुसार चेष्टा के आश्रय अन्त्यावयवी द्रव्य पर रहने वाली तथा द्रव्यत्व से व्याप्य जाति के आश्रय को शरीर कहते हैं तथा दूसरे के अनुसार केवल अन्त्यावयवी पर रहने वाली तथा चेष्टा के आश्रय पर रहनेवाली जाति के आश्रय को शरीर कहते हैं । उक्त दोनों ही लक्षणों में मानुषत्व, चैत्रत्व आदि जाति का ग्रहण करके लक्षणसमन्वय किया जाता है । जाति-घटित लक्षण करने पर नृसिंह शरीर में अव्याप्ति प्रसक्त होती है, क्योंकि नृसिंहत्व-जाति को लेकर ही लक्षणसमन्वय किया जा सकता है, किन्तु नृसिंहत्व एकव्यक्तिमात्र-वृत्ति होने के कारण जाति नहीं हो सकता है । उसी प्रकार देवत्व को भी जाति के रूप में स्वीकार नहीं किया जा सकता है, क्योंकि जलत्व आदि जाति के द्वारा साङ्कर्य होने के कारण उसमें जातित्व स्वीकार नहीं किया जाता है। इस प्रश्न का समाधान ग्रन्थकार कल्पभेद से नाना नृसिंहशरीर की कल्पना करके करते हैं । अर्थात् प्रत्येक कल्प में पृथक्-पृथक् नृसिंह शरीर होने के कारण नृसिंहत्व अनेकव्यक्तिवृत्ति होता है, अतः उसे जाति के रूप में

स्वीकार करने में कोई आपत्ति नहीं है । इस प्रकार नृसिंहत्वजाति का ग्रहण करके नृसिंह-शरीर में लक्षण-समन्वय किया जा सकता है ।

दिनकरी-मूलस्थस्य 'देहमिन्द्रियं विषयस्तथा' इत्यस्य त्रैविध्ये हेतुपरत्वं सूचयितुमर्थमाह—सा कार्यरूपेति ।

योनिजं—शुक्रशोणितयोः परस्परमेलनजन्यं, तद्भिन्नमयोनिजम् । जरायुजमिति । गर्भवेष्टनचर्मपुटकं जरायुः । मानुषादीनामित्यादिना पशुमृगादीनां परिग्रहः । सर्पादीनाम् इत्यादिना विहङ्गमादिपरिग्रहः ।

स्वेदजमुदाहरति—कृमिदंशाद्या इति । तच्छरीराणामुत्पत्तेरधर्म-विशेषसहितेभ्योऽणुभ्य एव स्वीकारादिति भावः । 'उद्भिज्जादिकम्' इत्यादिना देवादिशरीरपरिग्रहः, तच्छरीराणामुत्पत्तेरधर्मविशेषसहितेभ्योऽणुभ्य एव स्वीकारादिति भावः । तेषामयोनिजत्वे त्वागम एव—'ब्रह्मणो मानसा मन्वादयः पुत्राः' इत्यादिः प्रमाणम् । "योनिं विना न शरीरम्" इत्येवंविधागमे च योनिपदं कारणमात्रपरं, शरीरपदं मनुष्यदेहपरं वा ।

'गन्धादि' इत्यादिना शुक्लेतररूपपरिग्रहः । 'क्लेदोष्मादेः' इत्यादिना व्यूहावकाशपरिग्रहः । क्लेदः-क्षरणं, स्वेद इति यावत् । ऊष्मा—पाकः औष्ण्यमिति यावत् । तच्च शरीरसम्बन्धेन पुष्पादौ रूपादि-परावृत्त्याऽनुमीयते, अनुष्णात् तदनुत्पत्तेः । व्यूहः-क्रिया । अवकाशः-मुखादा-वन्नादिगत्यप्रतिबन्धः । ननु कथं तर्हि शरीरे पाञ्चभौतिकत्वव्यवहार इत्यत आह—तेनेति । शरीरस्य पार्थिवत्वसाधनेनेत्यर्थः । एवञ्च शरीरे पाञ्चभौतिकत्वव्यवहारो न पञ्चभूतोपादानकत्वनिबन्धनः, किन्तु तज्जन्यत्वनिबन्धनः, तत्राऽप्येकैकस्योपादानत्वं, चतुर्णां निमित्तत्वमिति विवेकः ।

भाषानुवाद—कारिका में शरीर, इन्द्रिय एवं विषय इस प्रकार का विभाग प्रदर्शित किया गया है । यह विभाग कार्यरूप पृथिवी की त्रिविधता को प्रदर्शित करता है । पृथिवी के प्रथम भेद देह को योनिज एवं अयोनिज भेद से दो प्रकार का प्रतिपादित किया गया है । शुक्र एवं शोणित के परस्पर संमिश्रण से उत्पन्न होने वाला शरीर योनिज होता है तथा उससे भिन्न शरीर अयोनिज होता है । योनिज-शरीर जरायुज एवं अण्डज भेद से दो प्रकार

का होता है। गर्भ को वेष्टित करने वाले चर्म की थैली को जरायु कहते हैं। मनुष्य, पशु आदि के शरीर जरायुज होते हैं। अण्ड से उत्पन्न होने वाले शरीर अण्डज होते हैं। सर्प आदि के शरीर अण्डज होते हैं। स्वेद अर्थात् पसीने से उत्पन्न होने वाले शरीर को स्वेदज कहा जाता है। कृमि आदि के शरीर स्वेदज होते हैं, उनके शरीर की उत्पत्ति अधर्म-विशेष से युक्त अणुओं से स्वीकार की गयी है। पृथिवी आदि का भेदन करके उत्पन्न होने वाले शरीर को उद्भिज्ज कहते हैं। वृक्ष, लता आदि उद्भिज्ज-शरीर की कोटि में आते हैं। उद्भिज्ज-शरीर की तरह देवता आदि का शरीर भी अयोनिज-शरीर की कोटि में आता है, उनके शरीर की उत्पत्ति धर्म-विशेष से युक्त अणुओं के द्वारा स्वीकार की गयी है। देवताओं के शरीर के अयोनिज होने में 'ब्रह्मणो मानसा मन्वादयः पुत्राः' (मनु आदि ब्रह्मा के मानस पुत्र हैं) इत्यादि श्रुतिवाक्य ही प्रमाण हैं। यदि 'योनिं विना न शरीरं' इस प्रकार का श्रुतिवाक्य स्वीकार किया जाये तो देवता आदि का शरीर स्वीकार नहीं किया जा सकता है। अतः ऐसी स्थिति में योनिपद कारण-मात्र का बोधक स्वीकार किया जाना चाहिये। अथवा शरीरपद को ही मनुष्य आदि के शरीर का बोधक स्वीकार किया जाना चाहिये।

मनुष्य आदि के शरीर में पार्थिवत्व की सिद्धि गन्ध आदि हेतु के द्वारा प्रदर्शित की गयी हैं अर्थात् गन्ध की तरह नीलादिरूप भी पृथिवी में ही होते हैं। अतः उनके द्वारा भी पार्थिवत्व का अनुमान किया जा सकता है। पूर्वपक्षी ने क्लेद एवं उष्मा आदि की प्रतीति होने के कारण मानुष आदि के शरीर में जलीयत्व, तैजसत्व आदि की आशंका की है। क्लेद एवं उष्मा की तरह व्यूह अर्थात् क्रिया तथा अवकाश अर्थात् मुख में अन्न, जल आदि की अबाधित गति के द्वारा शरीर में वायवीयत्व की भी सिद्धि हो सकती है। क्लेद का अर्थ होता है स्वेद तथा ऊष्मा का पाक अथवा उष्णता। शरीर में स्वेद तो अनुभवसिद्ध है किन्तु ऊष्मा अनुमेय है, क्योंकि शरीर के सम्बन्ध से पुष्प आदि में रूप आदि का परिवर्तन दृष्टि गोचर होता है। रूप आदि का परिवर्तन उष्ण पदार्थ के संयोग से ही संभव है।

शरीर को पार्थिव स्वीकार करने पर उसके पाञ्च भौतिकता के व्यवहार

के उपपादनार्थ उसके प्रति जलादि को निमित्त कारण माना गया है। अर्थात् शरीर में पाञ्चभौतिकत्व-व्यवहार इसलिए होता है क्योंकि उसकी उत्पत्ति पञ्च भूतों से होती है, न कि इसलिए कि उसके प्रति पञ्च भूत उपादान-कारण होते हैं। पार्थिवशरीर के प्रति पृथिवी उपादानकारण होती है तथा अन्य चार भूत निमित्तकारण होते हैं इसी प्रकार जलीय, तैजस आदि के प्रति एक-एक भूत उपादान कारण होते हैं तथा शेष भूतों में निमित्त कारणता होती है।

दिनकरी—किन्तु चेष्टेति । चेष्टात्वं जातिविशेषः चेष्टत इति प्रत्यक्षसिद्धः । न च शरीरत्वमेव पृथिवीत्वादिव्याप्यजातिः, चेष्टात्वं तु तत्क्रियात्वमिति वाच्यं, पृथिवीत्वादिना सङ्करेण पृथिवीत्वादिव्याप्यानेकशरीरत्वकल्पने गौरवात् । आध्यात्मिकेति । आध्यात्मिकवायुः—प्राणाख्यः । शङ्कते-तत्रैवेति । भग्नक्षतेति । भग्नक्षतयोः-विभागविशेषविश्लिष्टावयवयोः, संरोहणादिकम्, आदिना वृद्धिसंग्रहः । वृद्धिश्चाऽवयवोपचयः । तदुन्नयनादिति । आध्यात्मिकवायुसम्बन्धानुमितेः । ननु भग्नक्षतसंरोहणादि-हेतुगतवायोः प्राणत्वे प्रमाणाभाव इति चेत्? न,

नर्मदातीरसञ्जाताः सरलार्जुनपादपाः ।

नर्मदातोयसंस्पर्शात् ते यान्ति परमां गतिम् ॥

गुरुं हुंकृत्य तुंकृत्य विप्रं निर्जित्य वादतः ।

श्मशाने जायते वृक्षः कङ्कगृध्रोपसेवितः ।

इत्यागमस्यैव तत्र मानत्वात् । अन्त्यावयवित्वेनेति । द्रव्याना-रम्भकद्रव्यत्वेनेत्यर्थः । मृतशरीरे चेष्टाया अभावेनाऽव्याप्तेराह-अथ वेति । घटत्वमादाय घटेऽतिव्याप्तिवारणाय—चेष्टावदिति । हस्तादावतिव्याप्तिवारणायऽन्त्यावयवीति । न च हस्तत्वादिकं न जातिः, पृथिवीत्वादिना सङ्करादिति वाच्यं, पृथिवीत्वादिव्याप्यनानाहस्तत्वाद्य-ङ्गीकारात् । पृथिवीत्वरूपतादृशजातिमिति घटादावतिव्याप्तिरतो लक्षणान्तरमाह—अन्त्यावयवीति । ‘अन्त्यावयविमात्रवृत्ति’ इत्यनेन पृथिवीत्वजातिव्युदासः । ‘चेष्टावद्वृत्ति’ इत्यनेन घटत्वादिव्युदासः । चेष्टा च हिताहितप्राप्तिपरिहारार्था क्रिया ग्राह्या, न तु स्पन्दनमात्रं ग्राह्यं, घटादावपि सत्त्वात् । ननु देवत्वजातिमादाय लक्षणसमन्वय

इत्यत आह—जलीयेति । देवत्वस्यापीति, **अपिना नृसिंहत्वपरिग्रहः ।** जातित्वाभावादिति । **जातिसाङ्कर्यादिति भावः। जातिसाङ्कर्यस्याऽदोषत्वे देवत्वशरीरत्वादेर्नाजातित्वाङ्गीकारे वा देवत्वशरीरत्वजातिमादायैव लक्षणसमन्वय इति ध्येयम् ।**

भाषानुवाद—पृथिवीत्व जाति के द्वारा साङ्कर्य होने के कारण शरीरत्व को जाति नहीं माना गया है, अपितु चेष्टाश्रयत्व ही शरीरत्व होता है । चेष्टात्वं चेष्टते इत्यादि प्रतीति के द्वारा सिद्ध जातिविशेष होता है । यहाँ यह प्रश्न उठता है कि चेष्टात्व को जाति न मानकर शरीरत्व को ही पृथिवीत्व आदि की व्याप्य जाति मान लिया जाये तथा शरीर की क्रिया को चेष्टा माना जाये । इस प्रश्न का समाधान करते हुए व्याख्याकार कहते हैं कि पार्थिव, जलीय आदि सकलशरीर-साधारण शरीरत्व-जाति स्वीकार करने पर पृथिवीत्व आदि के साथ साङ्कर्य की प्रसक्ति हो जायेगी । अतः पार्थिव-शरीरों पर रहने वाली शरीरत्व-जाति तथा जलीय आदि शरीरों पर रहने वाली शरीरत्व-जाति तथा जलीय आदि शरीरों पर रहने वाली शरीरत्व जातियाँ पृथक्-पृथक् स्वीकार करनी होगी । अतः पृथिवीत्व, जलत्व आदि से व्याप्य नाना शरीरत्व जातियाँ स्वीकार करने में अत्यन्त गौरव होगा। वृक्ष में शरीरत्व स्वीकार करने के लिए आध्यात्मिक-वायु-सम्बन्ध को प्रमाण के रूप में ग्रन्थकार द्वारा उपस्थापित किया गया है । प्राणवायु को आध्यात्मिकवायु कहते हैं । यतः वृक्ष के अवयवों का अंशतः विभाग होने पर भी संरोहण अर्थात् अवयवों का उपचय आदि होता है । अतः वृक्ष में प्राणवायु के सम्बन्ध का अनुमान किया जा सकता है । भग्नक्षत वृक्ष के संरोहण एवं वृद्धि के कारणीभूत वायु को प्राणवायु कहा जाता है, जैसा कि कहा गया है “नर्मदा नदी के तीर पर उत्पन्न होने वाले अर्जुन के वृक्ष नर्मदा नदी के जल के स्पर्श से परमपद को प्राप्त होते हैं ।” इसी प्रकार अन्यत्र भी कहा गया है – गुरु का अपमान करने वाला तथा वाद विवाद में ब्राह्मण को पराजित करने वाला व्यक्ति श्मशान में वृक्ष के रूप में उत्पन्न होता है । जिस पर काक, गृध्र आदि निवास करते हैं ।” उपर्युक्त प्रमाणों से वृक्षों में भी प्राणसम्बन्ध ज्ञात होता है । हस्त, पाद आदि शरीर-

अवयवों में शरीरपद का व्यवहार न मानने की स्थिति में शरीर के लक्षण में अन्त्यावयवित्व-विशेषण का निवेश किया गया है अर्थात् द्रव्यान्तर का अनारम्भक होते हुए जो चेष्टा का आश्रय होता है उसे ही शरीर कहते हैं। हस्त, पाद आदि अवयव चेष्टा का आश्रय होते हुए भी शरीररूपी द्रव्य के आरम्भक होने के कारण उनमें अतिव्याप्ति नहीं होती है ।

शरीर का चेष्टाश्रयत्व लक्षण करने पर मृतशरीर में अव्याप्ति प्रसक्त होती है, क्योंकि मृतशरीर में चेष्टा नहीं होती है । अत एव ग्रन्थकार ने शरीर का जाति-घटित लक्षण प्रस्तुत किया है । तदनुसार चेष्टा के आश्रय अन्त्यावयवी द्रव्य पर रहने वाली तथा द्रव्यत्व की व्याप्यजाति का आश्रय शरीर होता है । अन्त्यावयवी में चेष्टाश्रयत्व का यदि निवेश न किया जाये तो अन्त्यावयविवृत्तिजातिपद से घटत्वजाति का ग्रहण करके घट में अतिव्याप्ति हो जायेगी । अतः चेष्टाश्रयत्वविशेषण आवश्यक है । घटरूप अन्त्यावयवी चेष्टाश्रय न होने के कारण अतिव्याप्ति का परिहार हो जाता है । इसी प्रकार हस्त, पाद आदि में पूर्वोक्त अतिव्याप्ति के परिहारार्थ अन्त्यावयवित्व-विशेषण भी सार्थक है, क्योंकि हस्तत्वजाति चेष्टाश्रयवृत्ति होते हुए भी अन्त्यावयविवृत्ति नहीं है । यहाँ यह प्रश्न उठता है कि पृथिवीत्व आदि जाति के द्वारा साङ्कर्य होने के कारण हस्तत्व, पादत्व आदि को जाति के रूप में स्वीकार नहीं किया जा सकता है । इस प्रश्न का समाधान करते हुए व्याख्याकार कहते हैं कि पार्थिव, जलीय आदि सकलहस्त-साधारण हस्तत्व नामक जाति स्वीकार नहीं की जाती है । अपितु पृथिवीत्व से व्याप्य अर्थात् पार्थिव हस्तों पर रहने वाली हस्तत्व-जाति-विशेष स्वीकार किया जाता है । उसी प्रकार जलत्वव्याप्य, तैजसत्वव्याप्य एवं वायुत्वव्याप्य विलक्षणहस्तत्व स्वीकार किया जाता है । अतः साङ्कर्य की प्रसक्ति नहीं है । किन्तु इस लक्षण में चेष्टाश्रय शरीर रूप अन्त्यावयवी पर रहनेवाली तथा द्रव्यत्व से व्याप्यजाति के रूप में पृथिवीत्वजाति का ग्रहण करके घट आदि में अतिव्यप्ति हो जायेगी । अतः ग्रन्थकार ने जाति में अन्त्यावयवि-मात्र-वृत्तित्ता का निवेश करके अन्य लक्षण प्रस्तुत किया है । पृथिवीत्वजाति अन्त्यावयविमात्रवृत्ति न होने के कारण अतिव्याप्ति का परिहार हो जाता

है । इस लक्षण में भी पूर्व की तरह घटत्व आदि जाति का ग्रहण करके घट में अतिव्याप्ति की प्रसक्ति हो जायेगी । अतः चेष्टावद्वृत्तित्व का निवेश भी आवश्यक है । हित की प्राप्ति तथा अहित के परिहार के लिए की गयी क्रिया को चेष्टा कहते हैं । स्पन्दन-मात्र को चेष्टा मानने पर घट आदि में अतिव्याप्ति का परिहार नहीं हो सकेगा ।

उक्त दोनों लक्षणों की नृसिंह-शरीर में अव्याप्ति ग्रन्थकार द्वारा प्रदर्शित की गयी है, क्योंकि जलीय तथा तैजस आदि शरीरों पर संकरित होने के कारण देवत्व को जाति नहीं माना जाता है, एवं एकव्यक्तिमात्र-वृत्ति होने के कारण नृसिंहत्व भी जाति नहीं हो सकती है । अतः देवत्व अथवा नृसिंहत्व का ग्रहण करके नृसिंह-शरीर में लक्षणसमन्वय नहीं किया जा सकता ।

यद्यपि नदीजल एवं सूर्यदेवता आदि में पृथक्-पृथक् रूप से रहने वाले देव एवं जल का वरुण-शरीर में एकत्र समावेश होने के कारण जलत्वजाति के द्वारा देवत्व में साङ्कर्य नामक जातिबाधक प्रसक्त होता है, तथापि साङ्कर्य को जातिबाधक न मानने की स्थिति में अथवा जलीय एवं तैजस शरीर पर पृथक्-पृथक् देवत्वजाति स्वीकार करने की स्थिति में नृसिंह-शरीर में देवत्व-जाति का ग्रहण करके लक्षणसमन्वय किया जा सकता है, किन्तु ग्रन्थकार ने सुगम पद्धति का अनुसरण करते हुये कल्पभेद से नाना नृसिंह स्वीकार कर तद्वृत्तितया नृसिंहत्व को भी जाति के रूप में स्वीकार किया है ।

मुक्तावली-इन्द्रियमिति । घ्राणेन्द्रियं पार्थिवमित्यर्थः । पार्थिवत्वं कथमिति चेदित्थम्-घ्राणेन्द्रियं पार्थिवं रूपादिषु मध्ये गन्धस्यैवाऽभिव्यञ्जकत्वात् कुङ्कुमगन्धाभिव्यञ्जक(गो)घृतवत् । न च दृष्टान्ते स्वीयरूपादिव्यञ्जकत्वादसिद्धिरिति वाच्यं, परकीयरूपाद्यव्यञ्जकत्वस्य तदर्थत्वात् । न च नवशराव(गत)गन्धव्यञ्जकजलेऽनैकान्तिकत्वमिति वाच्यं, तस्य सत्तुरसाभिव्यञ्जकत्वात् । यद्वा परकीयेति न देयं, वायूपनीतसुरभिभागानां दृष्टान्तत्वसम्भवात् । न च घ्राणेन्द्रियसन्निकर्षस्य गन्धमात्राभिव्यञ्जकत्वात्तत्र व्यभिचार इति वाच्यं, द्रव्यत्वे सतीति विशेषणात् ।

भाषानुवाद-पार्थिव इन्द्रिय घ्राणेन्द्रिय होता है । यतः रूप, रस, गन्ध

आदि में से गन्ध की ही अभिव्यक्ति घ्राणेन्द्रिय द्वारा होती है, अतः उसे पार्थिव स्वीकार किया जाता है। जिस प्रकार गोघृत कुंकुम के गन्ध का ही अभिव्यञ्जक होता है तथा पार्थिव भी होता है उसी प्रकार घ्राणेन्द्रिय भी गन्ध का ही अभिव्यञ्जक होने के कारण पार्थिव ही होता है।

यहाँ यह प्रश्न उठता है कि गोघृतरूप-दृष्टान्त में उक्त हेतु की असिद्धि होती है, क्योंकि वह कुंकुम के गन्ध का अभिव्यञ्जक होने के साथ-साथ अपने रूप का भी अभिव्यञ्जक होता है। अतः वह केवल गन्ध का अभिव्यञ्जक न होने के कारण उसमें हेतु सिद्ध नहीं है। इस प्रश्न का समाधान करते हुए ग्रंथकार कहते हैं कि रूप आदि के मध्य केवल गंध का अभिव्यञ्जक होने का तात्पर्य है कि गन्ध का अभिव्यञ्जक होते हुये परकीय-रूप आदि का अभिव्यञ्जक न होना। गोघृत स्वकीय-रूप का अभिव्यञ्जक है न कि परकीयरूप आदि का। अतः दृष्टान्तासिद्धि नहीं है। किन्तु ऐसी स्थिति में नवीन मृत्पात्र में रखे जल में उपर्युक्त अनुमान का व्यभिचार हो जायेगा, क्योंकि वह मृत्पात्र के गन्ध का अभिव्यञ्जक होता है तथा परिकीय-रूप आदि का अभिव्यञ्जक नहीं होता है। इस आपत्ति के समाधानार्थ ग्रन्थकार कहते हैं कि उक्त जल सक्तु के रस का भी अभिव्यञ्जक होने के कारण परिकीय-रसादि-अव्यञ्जकत्वरूप हेतु-भाग उसमें न आने से व्यभिचार की प्रसक्ति नहीं है। अथवा हेतु में परिकीय-पद का प्रवेश अनपेक्षित है। गोघृत में हेतु असिद्ध होता है। अतः उसके स्थान पर वायु द्वारा उपनीत सुरभिद्रव्य को दृष्टान्त के रूप में स्वीकार किया जा सकता है। उसमें केवल गन्धव्यञ्जकता ही रहती है। यद्यपि गन्धमात्र-अभिव्यञ्जकत्व को हेतु बनाने पर घ्राणेन्द्रिय-सन्निकर्ष में व्यभिचार प्रसक्त होता है, क्योंकि घ्राणेन्द्रिय की तरह उसका सन्निकर्ष भी गन्ध-मात्र का ग्राहक होता है। तथापि हेतु में द्रव्यत्वविशेषण देने से व्यभिचार का वारण किया जा सकता है। द्रव्यत्वे सति गन्धमात्र-अभिव्यञ्जकत्व घ्राणेन्द्रियसन्निकर्ष में नहीं है।

**दिनकरी-रूपादिषु मध्ये इति । रसगन्धस्पर्शा आदिपदार्थाः ।
नवशरावगन्धव्यञ्जकजले मनसि च व्यभिचारवारणाय 'एव'कारः,
तद्दाने च सक्तुरसस्याऽप्यभिव्यञ्जकत्वान्न दोषः । घ्राणेन्द्रिये गन्धत्वा-**

भिव्यञ्जकत्वाद्धेतुप्रसिद्धिवारणाय हेतौ मध्यान्तम् । न चाऽसिद्धि-
वारकविशेषणं निरर्थकमिति वाच्यं व्यभिचारज्ञान इव हेत्वप्रसिद्धावपि
व्याप्तिज्ञानाभावे व्याप्तिग्रहौपयिकाप्रसिद्धिवारकविशेषणोपादानस्य
सर्वसिद्धत्वात् । तदर्थत्वात्—हेतुवाक्यघटकमध्यान्तपदसमभिव्या-
हृतैवकारार्थत्वात् । तथा च दृष्टान्ते स्वीयरूपादिव्यञ्जकघृतादाव-
सिद्धिवारणाय परकीयत्वं रूपादौ विशेषणं देयमिति भावः । तस्येति ।
नवशरावगन्धव्यञ्जकजलस्येत्यर्थः । न च येन नवशरावगन्धव्यञ्जकजलेन
सक्तुरसो नाऽभिव्यञ्जितस्तत्र जलविशेषेऽनैकान्तिक इति वाच्यम् ।
परकीयरूपादिविषयकसाक्षात्कारस्वरूपायोग्यत्वस्य विवक्षितत्वात्,
नवशरावगन्धव्यञ्जकजलेऽपि रसव्यञ्जकतावच्छेदकजलत्वस्य सत्त्वादिति ।
परकीयेति विशेषणाप्रवेशे लाघवादाह—यद्वेति । तददाने हेतुमाह—
वायूपनीतेति । इदमत्र बोध्यम् । ‘रूपाद्यव्यञ्जकत्वे सति’ इत्यस्य हेतुत्रये
तात्पर्यं, शब्दाव्यञ्जकत्वे सति गन्धव्यञ्जकत्वस्य नवशरावगन्धव्यञ्जकोदके
व्यभिचारेण तत्र ग्रन्थकर्तुस्तात्पर्याभावात् । तत्र हेतुषु रूपरसस्पर्शानां
परकीयत्वं विशेषणम् । न च प्रथमहेतौ नवशरावगन्धव्यञ्जकजले
व्यभिचारः, लुप्ताक्षरमसीनीलरूपव्यञ्जकत्वात् । न च तृतीयहेतौ तत्र
व्यभिचारः, एतदस्वरसेनाऽपि यद्वैतिकल्पान्तरप्रणयनात्, तत्राऽपि
परकीयत्व-विशेषणाघटितं हेतुत्रयमिति । तत्र—घ्राणेन्द्रियसन्निकर्षे ।
इन्द्रियत्वं न जातिः—तेजस्त्वादिना साङ्कर्यात्, किन्तु ‘शब्देतर-’
इत्यादिना वक्ष्यमाणं बोध्यम् ।

भाषानुवाद—रूप, रस, गन्ध तथा स्पर्श के मध्य केवल गन्ध का ही
ग्राहक होने के कारण घ्राणेन्द्रिय में पार्थिवत्व की सिद्धि की गयी है । हेतु
घटक एवकार का अर्थ अन्ययोगव्यवच्छेद है । अर्थात् गन्ध से इतर का
अव्यञ्जक होते हुए गन्ध का व्यञ्जक होने के कारण घ्राणेन्द्रिय पार्थिव होता
है । यदि ऐसा न कहा जाये तो नवीन मृत्पात्र में रखे जल में व्यभिचार हो
जायेगा क्योंकि वह उस पात्र के गन्ध का अभिव्यञ्जक होता है । एवकार का
निवेश करने पर उक्त दोष की प्रसक्ति नहीं होती है, क्योंकि वह जल गन्ध
का अभिव्यञ्जक होने के साथ-साथ सक्तु के रस का भी अभिव्यञ्जक होता है ।

अतः गन्धेतर-अव्यञ्जकत्व उसमें नहीं आता है । रूपादिषु मध्ये इतने अंश का यदि हेतु में प्रवेश न किया जाये तो अर्थात् गन्धेतर-अव्यञ्जकत्वे सति गन्धव्यञ्जकत्व को हेतु बनाया जाये तो स्वरूपासिद्धि की प्रसक्ति हो जायेगी, क्योंकि जिस इन्द्रिय से जिस गुण का ग्रहण होता है उस गुण की जाति एवं उस गुण के अभाव का भी ग्रहण उसी इन्द्रिय से होता है, इस नियम के अनुसार गन्धत्व एवं गन्धाभाव का भी ग्राहक होने के कारण घ्राणेन्द्रिय में गन्धमात्रग्राहकत्व-हेतु की सिद्धि नहीं हो पाती है । अतः रूपादिषु मध्ये इतना अंश निविष्ट किया गया है । फलतः गन्धेतर-रूपादि-अग्राहकत्वे सति गन्धग्राहकत्व यह हेतु का स्वरूप निष्पन्न होता है । घ्राणेन्द्रिय में यद्यपि गन्धत्व एवं गन्धाभाव की ग्राहकता होती है, तथापि रूपादि की ग्राहकता न होने के कारण स्वरूपासिद्धि का परिहार हो जाता है । यहाँ यह आशंका उपस्थित होती है कि हेतु के वे ही विशेषण सार्थक होते हैं जो व्यभिचार के वारक होते हैं । रूपादिषु मध्ये यह विशेषण व्यभिचार का वारक न होकर असिद्धि का वारक है । अतः उसे सार्थक नहीं माना जा सकता है। इस प्रश्न का समाधान करते हुए व्याख्याकार कहते हैं कि हेतु-घटक विशेषणों की सार्थकता व्यभिचार अथवा असिद्धि आदि किसी दोष-विशेष के वारक होने से नहीं होती, अपितु व्याप्तिग्रहोपयोगी होने के कारण होती है । कृत-हेतु में यदि रूपादिषु मध्ये यह विशेषण न दिया जाये तो स्वरूपासिद्धि की तरह हेत्वप्रसिद्धि भी होती है, क्योंकि गन्धमात्र-अभिव्यञ्जकत्व कहीं भी प्रसिद्ध नहीं है । हेतु के अप्रसिद्ध होने पर व्यप्तिज्ञान संभव नहीं है । अतः हेत्वप्रसिद्धि का वारक रूपादिषु मध्ये यह विशेषण व्याप्तिग्रहोपयोगी होने के कारण व्यभिचार का वारक न होते हुए भी सार्थक माना जाता है । इस प्रकार गन्धेतररूपादि-अव्यञ्जकत्व हेतु-घटक एवकार का अर्थ होता है। यद्यपि एवकार के द्वारा इतर समस्त की व्यावृत्ति लब्ध है तथापि रूपादिषु मध्ये इत्यादि पद के सन्निधान से एवकार के अर्थ का उक्त रीति से संकोच किया गया है । हेतु का इस प्रकार परिष्कार करने पर दृष्टान्त में हेतु की अप्रसिद्धि प्रदर्शित करके उसके परिहारार्थ रूपादि में परिकीयत्व-विशेषण ग्रन्थकार द्वारा दिया गया है । तदनन्तर नवशराव-गन्ध के व्यञ्जक जल में

व्यभिचार का प्रदर्शन करके उसके सक्तु-रस का भी अभिव्यञ्जक होने के कारण मात्र पद से ही व्यभिचार का परिहार किया गया है । यहाँ यह प्रश्न उठता है कि नवीन मृत्पात्र में रखे जल के द्वारा सक्तु-रस की अभिव्यक्ति होती ही है ऐसा नहीं है, जिस गन्धव्यञ्जक-जल-विशेष से सक्तु-रस की अभिव्यक्ति नहीं हुई है ऐसे जल में पुनरपि व्यभिचार स्थिर ही है, क्योंकि वह परिकीय-रूपादि का अभिव्यञ्जक नहीं होता है । इस प्रश्न का समाधान करते हुए व्याख्याकार कहते हैं कि परिकीय-रूपादि-अव्यञ्जकत्व का तात्पर्य है परिकीयरूप आदि के साक्षात्कार की स्वरूपयोग्यता का अभाव। यद्यपि उक्त जलविशेष के द्वारा सक्तु-रस की अभिव्यक्ति नहीं हुई है तथापि उसमें सक्तु रस की अभिव्यञ्जकता के अवच्छेदकधर्म-रूप स्वरूपयोग्यता के रहने के कारण उसमें हेतु न होने से व्यभिचार का वारण हो जाता है । अथवा हेतु में परिकीयत्व-विशेषण का प्रवेश न करके भी लघुभूत हेतु बनाया जा सकता है । किन्तु ऐसी स्थिति में उपर्युक्त गोघृत को दृष्टान्त न बनाकर वायूपनीतसुरभिभाग को दृष्टान्त बनाना चाहिए । वह सुरभि-भाग किसी का भी व्यञ्जक न होने के कारण उसमें हेतु असिद्ध नहीं होता है ।

इस सम्बन्ध में व्याख्याकार अपना मन्तव्य प्रदर्शित करते हैं कि रूपा-घव्यञ्जकत्वे सति इत्यादि वाक्य के द्वारा ग्रन्थकार का तीन पृथक्-पृथक् हेतुओं में तात्पर्य है । अर्थात् रूप-अव्यञ्जकत्वे सति गन्धव्यञ्जकत्वात्, रस-अव्यञ्जकत्वे सति गन्धव्यञ्जकत्वात् तथा स्पर्श-अव्यञ्जकत्वे सति गन्धव्यञ्जकत्वात् ये तीन हेतु ग्रन्थकार को अभीष्ट है । क्योंकि गन्धव्यञ्जकत्व के साथ केवल रस की अव्यञ्जकता का निवेश करने पर भी अभीष्ट का निर्वाह हो सकता है तो ऐसी स्थिति में रूप एवं स्पर्श का प्रवेश निष्प्रयोजन है । रूप, रस एवं स्पर्श की तरह शब्द की अव्यञ्जकता यदि गन्धव्यञ्जकता के साथ निविष्ट की जाये तो नवशराव-गन्धव्यञ्जक-जल में व्यभिचार का परिहार नहीं हो सकेगा, क्योंकि वह जल शब्द का सर्वथा अव्यञ्जक होता है । अतः शब्द की अव्यञ्जकता के कथन में ग्रन्थकार का तात्पर्य नहीं है। उक्त तीनों ही हेतुओं में घटक-रूप, रस एवं स्पर्श में परिकीयत्व-विशेषण दृष्टान्तासिद्धि के परिहारार्थ आवश्यक है । यहाँ पुनः आशंका होती है

कि परिकीयरूप-अव्यञ्जकत्वे सति गन्धव्यञ्जकत्वरूप प्रथम हेतु में नवश-
राव गन्धव्यञ्जक-जल में व्यभिचार हो जायेगा, क्योंकि वह सक्तु-रस का
अभिव्यञ्जक होने पर भी किसी अन्य के रूप का अभिव्यञ्जक नहीं होता
है। इस प्रश्न का समाधान करते हुए व्याख्याकार कहते हैं कि वह जल भी
लुप्त हुए अक्षरों की मसी (स्याही) के नीलरूप का अभिव्यञ्जक होता ही
है। अतः परिकीयरूप-अव्यञ्जकत्व न आने से उक्त व्यभिचार का वारण हो
जाता है। किन्तु परिकीयस्पर्श-अव्यञ्जकत्वे सति गन्धव्यञ्जकत्वरूप तृतीय
हेतु में नवशरावगन्धव्यञ्जक-जल में व्यभिचार का वारण नहीं किया जा
सकता है, क्योंकि वह किसी अन्य के स्पर्श का अभिव्यञ्जक नहीं होता
है। अतः ग्रन्थकार ने परिकीय-पद का समावेश न करते हुए वायूपनीत-
सुरभिभाग को दृष्टान्त के रूप में स्वीकृत किया है। इस पक्ष में भी उक्त
रीति से तीन हेतुओं के प्रदर्शन में ही ग्रन्थकार का तात्पर्य है। किन्तु इनमें
परिकीयत्व-विशेषण का प्रवेश नहीं है।

ग्रन्थकार ने घ्राणेन्द्रिय-सन्निकर्ष में व्यभिचार का प्रदर्शन करके हेतु में
द्रव्यत्वविशेषण के निवेश के द्वारा उसका परिहार किया है।

इन्द्रियत्व को जाति मानने पर तेजस्त्व आदि जातियों द्वारा साङ्कर्य की
प्रसक्ति हो जायेगी, क्योंकि घ्राणेन्द्रिय एवं सुवर्ण आदि में पृथक्-पृथक्
रहने वाले क्रमशः इन्द्रियत्व एवं तेजस्त्व इन दो धर्मों का चक्षुरिन्द्रिय में
एकत्र समावेश होता है। अतः शब्देतरोद्भूत-विशेषगुणानाश्रयत्वे सति ज्ञान
कारणमनःसंयोगाश्रयत्व-रूप इन्द्रियत्व स्वीकार किया गया है। इस सम्बन्ध
में विस्तृत विवेचन आगे किया जायेगा।

कारिकावली-

विषयो द्यव्यणुकादिश्च ब्रह्माण्डान्त उदाहृतः ॥३८॥

भाषानुवाद-द्व्यणुक से लेकर ब्रह्माण्ड पर्यन्त समस्त पदार्थ पृथिवी
के विषय होते हैं।

मुक्तावली-विषयमाह-विषय इति । उपभोगसाधनं विषयः ।
सर्वमेव कार्यजातमदृष्टाधीनं, यत् कार्यं यददृष्टाधीनं, तत् तदुपभोगं

साक्षात् परम्परया वा जनयत्येव, न हि बीजप्रयोजनाभ्यां विना कस्य-
चिदुत्पत्तिरस्ति, तेन द्व्यणुकादि ब्रह्माण्डान्तं सर्वमेव विषयो भवति ।
शरीरेन्द्रिययोर्विषयत्वेऽपि प्रकारान्तरेणोपन्यासः शिष्यबुद्धिवैशद्यार्थः ।

भाषानुवाद-शरीर एवं इन्द्रिय के पश्चात् विषय का निरूपण किया गया है । उपभोग के साधन पदार्थ को विषय कहते हैं, क्योंकि समस्त कार्य-प्रपञ्च किसी न किसी के अदृष्ट से उत्पन्न होता है । जो कार्य जिसके अदृष्ट से उत्पन्न होता है वह साक्षात् अथवा परम्परया उसके उपभोग का साधन बनता है । किसी कारण अथवा किसी प्रयोजन के विना किसी की भी उत्पत्ति नहीं होती है । अतः द्व्यणुक से लेकर ब्रह्माण्ड पर्यन्त सभी पदार्थ विषय के अन्तर्गत समाविष्ट होते हैं यद्यपि इस दृष्टि से शरीर एवं इन्द्रिय का भी विषय में ही अन्तर्भाव संभव है तथापि शिष्यबुद्धि के विस्तार के लिए उनका पृथक् निर्वचन किया गया है ।

**दिनकरी-ननु विषयत्वं न जातिः, सामान्यादौ सत्त्वादतस्त-
ल्लक्षणमाह—**उपभोगेति । यद्यपि साक्षादुपभोगसाधनत्वं द्व्यणुका-
दावव्याप्तं, साक्षात्परम्परासाधारणभोगसाधनत्वं परमाणावपीति 'द्व्यणुका-
दिर्ब्रह्माण्डान्तः-' इति ग्रन्थविरोधः, तथाऽपि साक्षात्परम्परासाधारण-
भोगसाधनत्वं विवक्षितं, परमाणुरपि विषय एव, कार्यरूपपृथिव्या
एव त्रिप्रकारेण विभजनात् कार्यपृथिवीविषय एव 'द्व्यणुक-'
इत्यादिना प्रदर्शित इति न तद्ग्रन्थविरोधः अत एवोक्तं 'तदुपभोगं
साक्षात् परम्परया वा जनयत्येव' इति । 'कार्यजातम्' इत्यत्र 'जात'
पदं सम्पातादायातम् । अदृष्टाधीनमिति । अत्र कार्यमात्रं प्रत्यदृष्टस्य
हेतुता न समवायसम्बन्धेन, घटाद्यधिकरणे कपालादौ समवायेन
तदभावाद्व्यभिचारात् । यत्तु स्वसमवायिसंयोगेनाऽदृष्टं कार्यमात्रे हेतुरिति,
तत्र । शब्दरूपकार्याधिकरणे गगनेऽदृष्टसमवाय्यात्मसंयोगाभावेन
व्यभिचारात् । परन्तु स्वसमवायिसंयुक्तसंयोगेन तस्य हेतुता बोध्या ।
इदन्तु बोध्यम्—अदृष्टस्य कार्यमात्रं प्रति हेतुता न साक्षात्, न हि
सामग्रीसमवधानेऽदृष्टविलम्बेन कार्यविलम्बो दृष्टः, येन तत् साक्षाद्धेतुः
स्यात्, परन्तु सामग्रीसम्पादकतया प्रायः परम्परयैव तदुपयोगः, क्वचित्तु

मेघसञ्चारारौ साक्षादेव तद्धेतुः, अन्यथा सामग्रीसम्पादकत्वस्यैवाऽनुप-
पत्तेरिति । एतदर्थमेव साक्षात्परम्परासाधारणजन्यत्वबोधकं 'अधीन'
पदमुपात्तम् । यददृष्टाधीनं—यत्पुरुषीयादृष्टाधीनम् । तत्—तत्कार्यमित्यर्थः ।
तदुपभोगं—तत्पुरुषस्योपभोगसाधनम् । तेन—द्व्यणुकादिकार्यस्य
तत्तत्पुरुषस्योपभोगसाधनत्वेन । नन्वेवं सर्वस्यैव विषयत्वेन शरीरेन्द्रियभेदेन
पृथिव्यास्त्रैविध्यं न सिद्ध्येदित्यत आह—शरीरेन्द्रिययोरपीति ॥

भाषानुवाद—विषयत्व को उपभोग-साधनत्व के रूप में ग्रन्थकार ने
लक्षित किया है, क्योंकि उसे जाति मानने पर अनवस्था-रूप जातिबाधक
की प्रसक्ति हो जायेगी, क्योंकि विषयत्व सामान्य पर भी विद्यमान रहता
है । अतः उसे जाति न मानकर अन्यरूप से उपस्थापित किया गया है ।
यहाँ यह प्रश्न उठता है कि यदि साक्षात्-उपभोग-साधनत्व की विवक्षा की
जाये तो द्व्यणुक में अव्याप्ति हो जायेगी, क्योंकि अप्रत्यक्ष होने के कारण
द्व्यणुक उपभोग का साक्षात्-साधन नहीं होता है । यदि इसके वारणार्थ
परम्परया उपभोगसाधनत्व का निवेश किया जाये तो तुल्यरीति से परमाणु
में अतिव्याप्ति हो जायेगी, क्योंकि द्व्यणुक की तरह परमाणु में भी
परम्परया उपभोग-साधनता विद्यमान ही रहती है । इसप्रकार द्व्यणुक
से लेकर ब्रह्माण्ड-पर्यन्त समस्त पदार्थों को विषय के रूप में उपस्थापित
करना असंगत हो जायेगा। इस प्रश्न का समाधान करते हुए व्याख्याकार
कहते हैं कि यहाँ साक्षात्-परम्परा साधारण-उपभोग-साधनता की विवक्षा की
गयी है। यद्यपि ऐसी स्थिति में परमाणु में अतिव्याप्ति का परिहार नहीं हो
सकता है, क्योंकि उसमें भी द्व्यणुक की तरह परम्परया उपभोग-साधनता
रहती ही है तथापि परमाणु को भी विषय-कोटि में ही स्वीकार किया जाता
है। अतः लक्ष्य होने के कारण उसमें अतिव्याप्ति की आशंका नहीं की जा
सकती है । यतः यह विभाग कार्य-रूप पृथिवी का किया गया है, अतः
परमाणु-व्यतिरिक्त (अनित्य) पदार्थों को विषय के रूप में प्रदर्शित करना
अनुचित नहीं है । अत एव ग्रन्थकार ने आगे कार्य-मात्र में साक्षात् अथवा
परम्परया उपभोग की साधनता का प्रतिपादन किया है । इस संदर्भ में
ग्रन्थकार ने 'सर्व कार्यजातम्' इस प्रकार के वाक्य का प्रयोग किया है ।

किन्तु उसमें जातपद प्रमादवश प्रयुक्त कर दिया गया है, क्योंकि उसके द्वारा प्रतीत होने वाले कृत्स्नता-रूपी अर्थ की प्रतीति सर्वपद से ही हो जाती है ।

कार्यमात्र को ग्रन्थकार ने अदृष्टाधीन बताया है, किन्तु कार्यमात्र के प्रति अदृष्ट में समवायसम्बन्धावच्छिन्न-कारणता नहीं हो सकती, क्योंकि अदृष्ट आत्मविशेषगुण होता है । वह घट आदि के कपाल आदि अधिकरण में समवायसम्बन्ध से नहीं रह सकता है । स्वसमवायि-संयोग सम्बन्ध से भी अदृष्ट को कार्यमात्र के प्रति कारण नहीं माना जा सकता है, क्योंकि अदृष्ट का समवायी आत्मा विभु होने के कारण घट के अधिकरण कपाल पर संयोगसम्बन्ध से विद्यमान रहता है, अतः उक्त दोष का वारण संभव है, तथापि शब्द के अधिकरण आकाश में अदृष्ट का समवायी आत्मा संयोग-सम्बन्ध से नहीं रह सकता है, क्योंकि विभुद्वयसंयोगस्वीकार नहीं किया जाता है । इस प्रकार स्वसमवायि-संयोगसम्बन्ध से अदृष्ट को कार्यमात्र के प्रति कारण मानने पर शब्द आदि के प्रति उसकी कारणता सिद्ध नहीं हो सकेगी। अतः अदृष्ट को कार्यमात्र के प्रति उपर्युक्त किसी सम्बन्ध से कारण नहीं माना जा सकता है । वस्तुतः अदृष्ट कार्यमात्र के प्रति साक्षात्-कारण होता ही नहीं क्योंकि समस्त कारणों के विद्यमान रहने पर जिसके विलम्ब से कार्योत्पत्ति में विलम्ब होता है वही उस कार्य का साक्षात् कारण होता है । अदृष्ट के विलम्ब से कहीं भी कार्योत्पत्ति में विलम्ब दृष्टिगत नहीं होता है । अतः उसे साक्षात्कारण नहीं माना जा सकता है । किन्तु वह कार्य की सामग्री का सम्पादक होने के कारण कार्यमात्र के प्रति परम्परया ही उपयोगी होता है । कुछ कार्य यथा मेघ-संचार, भूकम्प आदि के प्रति वह साक्षात्-कारण भी होता है, अन्यथा उसे कार्यमात्र के प्रति अकारण मान लिया जाये तो उसमें सामग्री-सम्पादकता भी नहीं आ सकेगी, क्योंकि सामग्रीसम्पत्ति-रूपकार्य-जनकता ही सामग्री-सम्पादकता होती है । अतः कार्यमात्र के प्रति अजनक होने की स्थिति में अदृष्ट में सामग्री-सम्पादकता भी अनुपपन्न हो जायेगी। इस प्रकार अदृष्ट में कार्यविशेष के प्रति साक्षात्कारणता तथा कार्यविशेष के प्रति परम्परया कारणता स्वीकार की जाती है । अत एव ग्रन्थकार ने जन्यपद का प्रयोग न करके अधीनपद का प्रयोग किया है । अधीनपद

साक्षात् परम्परासाधारणजन्य का बोधक होता है। इसप्रकार जो कार्य जिस पुरुष के अदृष्ट के अधीन होता है वह कार्य उस पुरुष के उपभोग का साधन होता है इस व्याप्ति के आधार पर द्रव्यणुक आदि समस्त कार्यों में तत्तत्पुरुषों के उपभोग की साधनता सिद्ध होती है। किन्तु ऐसी स्थिति में शरीर एवं इन्द्रिय का भी विषय के अन्तर्गत ही समावेश हो जाता है, क्योंकि वे भी उपभोग के साधन होते हैं। तथापि ग्रन्थकार ने शिष्यबुद्धि के विस्तार हेतु उनका विषय से पार्थक्येन विवेचन किया।

कारिकावली-

वर्णः शुक्लो रसस्पर्शी जले मधुरशीतलौ ।

भाषानुवाद-जल में शुक्लवर्ण, मधुररस तथा शीतस्पर्श होता है।

मुक्तावली-जलं निरूपयति—वर्णः शुक्ल इति । स्नेहसमवायिकारणता-वच्छेदकतया जलत्वजातिसिद्धिः । यद्यपि स्नेहत्वं नित्यानित्यवृत्तितया न कार्यतावच्छेदकं, तथाऽपि जन्यस्नेहत्वं तथा बोध्यम् । अथ परमाणौ जलत्वं न स्यात्, तत्र जन्यस्नेहाभावात्, तस्य च नित्यस्य स्वरूपयोग्यत्वे फलावश्यम्भावनियमादिति चेत्?, न, जन्यस्नेहजनकतावच्छेदिकाया जन्यजलत्वजातेः सिद्धौ, तदवच्छिन्नजनकतावच्छेदकतया जलत्व-जातिसिद्धिः ।

शुक्लरूपमेव जलस्येति दर्शयितुमुक्तं-वर्णःशुक्ल इति। नतु शुक्लरूपवत्त्वं लक्षणम्। अथवा नैमित्तिकद्रवत्ववद्वृत्ति-रूपवद्वृत्ति-द्रव्यत्वसाक्षाद्वाप्यजातिमत्त्वम्, अभास्वरशुक्लेतररूपासमानाधिकरण-रूपवद्वृत्तिद्रव्यत्वसाक्षाद्वाप्यजातिमत्त्वं वा तदर्थः, तेन स्फटिकादौ नाऽतिव्याप्तिः ।

भाषानुवाद-स्नेह की समवायिकारणता के अवच्छेदक के रूप में जलत्व जाति की सिद्धि होती है (स्नेहसमवायिकारणता, किञ्चिद्धर्मावच्छिन्ना, कारणतात्वात्, दण्डनिष्ठघटकारणतावत्)। यहाँ यह प्रश्न उपस्थित होता है कि कार्यता का अवच्छेदक धर्म वही हो सकता है जो कार्यता का अन्यूनानतिरिक्तवृत्ति हो। स्नेहत्व परमाणुगत-स्नेह में रहने के कारण

नित्यवृत्ति भी होता है, क्योंकि परमाणु का स्नेह आश्रय के नित्य होने के कारण नित्य होता है, किन्तु कार्यता नित्य-स्नेह पर न रहने से स्नेहत्व कार्यता का अतिरिक्तवृत्ति ही होता है। अतः वह अवच्छेदक नहीं हो सकता है। इस प्रश्न का समाधान करते हुए ग्रन्थकार कहते हैं कि जन्यस्नेह की समवायिकारणता के अवच्छेदक के रूप में जलत्वजाति की सिद्धि होती है। जन्यस्नेहत्व अन्यूनानतिरिक्त वृत्ति होने के कारण कार्यता का अवच्छेदक हो सकता है। किन्तु यहाँ पुनः यह आपत्ति की जा सकती है कि यदि जन्यस्नेह की समवायिकारणता के अवच्छेदक रूप में जलत्वजाति की सिद्धि की जाये तो परमाणु में जलत्व नहीं रह सकेगा, क्योंकि परमाणु जन्यस्नेह का समवायिकारण नहीं होता है। कारणतावच्छेदक-धर्म वहीं रहता है जहाँ कारणता विद्यमान रहती है। परमाणु में जन्यस्नेह की कारणता न होने से उस कारणता का अवच्छेदक जलत्व भी नहीं रह सकेगा। यदि परमाणु में जन्यस्नेह के प्रति स्वरूपयोग्यत्वरूप कारणता मानी जाये तो उसमें यदा-कदाचित् जन्यस्नेह की उत्पत्ति अवश्य स्वीकार करनी होगी, क्योंकि नित्यपदार्थ में स्वरूपयोग्यतारूप कारणता स्वीकार करने पर उसके द्वारा कदाचित् कार्य की उत्पत्ति आवश्यक है। सामग्री-समवधान के न होने से अरण्यस्थ दण्डादि स्वरूपयोग्य पदार्थों द्वारा घट की उत्पत्ति नहीं होती है, किन्तु परमाणु के नित्य होने के कारण यदा-कदाचित् उसमें सामग्री-समवधान आवश्यक है। फलतः उसके द्वारा कार्योत्पत्ति भी आवश्यक है। अतः परमाणु में स्नेह के प्रति स्वरूपयोग्यत्वरूप कारणता भी नहीं स्वीकार की जा सकती है। इस प्रश्न का समाधान करते हुए ग्रन्थकार कहते हैं कि जन्यस्नेह की समवायिकारणता के अवच्छेदक के रूप में जन्यजलत्वजाति की सिद्धि होती है। परमाणु में जन्यजलत्व का अभाव इष्ट ही है। तदनन्तर जन्यजल की समवायिकारणता के अवच्छेदक के रूप में जलत्वजाति की सिद्धि होती है, क्योंकि जन्यजल के प्रति नित्य एवं अनित्य उभयविध जल कारण होता है। अतः अन्यूनानतिरिक्तवृत्ति होने के कारण जलत्व उस कारणता का अवच्छेदक हो सकता है।

कारिका में जल का शुक्लवर्ण प्रदर्शित किया गया है। कारिकाकार का

यह कथन शुक्लरूपवत्त्वरूप लक्षण का प्रदर्शक नहीं है, अपितु इस बात का सूचक है कि जल में शुक्लरूप ही होता है, क्योंकि शुक्लरूपवत्त्व जल की तरह पृथिवी एवं तेज में भी विद्यमान होता है यदि उक्त कथन को लक्षणपरक ही माना जाये तो उसका किञ्चित् अभिप्राय अपेक्षित है। ग्रन्थकार ने इसके दो परिष्कार प्रदर्शित किये हैं। प्रथम के अनुसार नैमित्तकद्रवत्व के आश्रय पर न रहनेवाली तथा रूप के आश्रय पर रहनेवाली एवं द्रव्यत्व की साक्षात्-व्याप्य जो जाति उस जाति के आश्रय को जल कहते हैं। नैमित्तिक-द्रवत्व के आश्रय पृथिवी एवं तेज होते हैं। उन पर न रहनेवाली तथा रूप के आश्रय पर रहनेवाली द्रव्यत्व की साक्षात् व्याप्यजाति जलत्वजाति ही होती है, क्योंकि नैमित्तकद्रवत्व के आश्रय से भिन्न रूपवान् पदार्थ जल ही होता है। जलत्वजाति की आश्रयता जल में आने से लक्षणसमन्वय हो जाता है। द्वितीय परिष्कार के अनुसार अभास्वरशुक्ल से भिन्न रूप की असमानाधिकरण तथा रूप की समानाधिकरण जो द्रव्यत्व की साक्षात्-व्याप्यजाति, उस जाति के आश्रय को जल कहते हैं। जलत्वजाति अभास्वरशुक्ल से भिन्न नील आदि रूपों की असमानाधिकरण है, उसी प्रकार रूप (अभास्वरशुक्ल) की समानाधिकरण भी है तथा द्रव्यत्व की साक्षात्-व्याप्य है। अतः जलत्वजाति की आश्रयता जल में आने से लक्षणसमन्वय होता है। ऐसा लक्षण करने पर स्फटिक आदि शुक्लद्रव्यों में अतिव्याप्ति की प्रसक्ति नहीं होती है।

दिनकरी-जलत्वजातौ प्रमाणमाह—स्नेहेति । कारणतावच्छेदकतया धर्मसिद्धौ बाधकाभावात्तस्य जातित्वमिति भावः ।

नित्यवृत्तिधर्मस्य कार्यतावच्छेदकत्वाभावेन स्नेहत्वस्य कार्यता-वच्छेदकत्वं न सम्भवतीति शङ्कते—यद्यपीति । तथा-कार्यतावच्छेद-कम् । वस्तुतस्तु नित्यसाधारणधर्मस्य कार्यतावच्छेदकत्वे दोषाभावात् जन्यपदं न देयमेव । ननु यथाऽरण्यस्थदण्डादौ फलानुपधायके कारणतावच्छेदकतया दण्डत्वादिजातिः, तथाऽत्राऽपि भविष्यतीत्यत आह—तस्येति । दण्डादेः स्वरूपयोग्यतायां न काऽपि क्षतिः, तस्याऽनित्यत्वेन फलोपधायकत्वाभावादिति भावः । जन्यजलत्वजातेः—जन्यजलमात्रवृत्तिजातेः । तदवच्छिन्नेति । जन्यजलत्वजात्यवच्छिन्नेत्यर्थः ।

न चैवं जलान्त्यावयविनि जलत्वं न स्यादिति वाच्यं। जलस्याऽन्त्यावयवित्वानुपगमात् ।

ननु जलत्वावच्छिन्नं प्रति समवायसम्बन्धेन स्नेहस्यैव कारणत्वमस्तु, अतिरिक्तजातिकल्पनापेक्षया लाघवादिति चेत्? न, जलत्वावच्छिन्नं प्रति स्नेहत्वेन कारणत्वं, शीतस्पर्शत्वेन वेत्यत्र विनिगमनाविरहेणाऽतिरिक्तजलत्वजातिसिद्धेः, क्लृप्तमादाय कल्पनीयेन विनिगमनाविरहाभावादिति ।

केचित्तु धूमादिकं प्रत्यार्द्रेन्धनादेः कारणत्वम्, आर्द्रत्वञ्च जलसंयुक्तत्वं, तथा च जलसंयुक्तेन्धनत्वेनेन्धनसंयुक्तजलत्वेन वा कारणतेत्यत्र विनिगमनाविरहाज्जलत्वेन्धनत्वयोः पार्थक्येन कारणतावच्छेदकतया जलत्वजातिसिद्धिरित्याहुः ।

परे तु स्थूलजलवृत्तिप्रत्यक्षसिद्धजलत्वरूपजात्यवच्छिन्नसमवायिकारणतावच्छेदकतया परमाणुसाधारणजलत्वजातिसिद्धिः, कार्यतावच्छेदककारणतावच्छेदकयोरैक्ये क्षत्यभावात्, नित्यसाधारणधर्मस्य कार्यतावच्छेदकत्वे दोषाभावाच्चेत्याहुः ।

भाषानुवाद—जलत्वजाति की सिद्धि के लिए ग्रन्थकार ने अनुमान-प्रमाण प्रस्तुत किया है । यद्यपि स्नेहसमवायिकारणतावच्छेदक के रूप में सिद्ध होने वाले जलत्व को सामान्यतया धर्म के रूप में भी स्वीकार किया जा सकता है, तथापि उक्त अनुमान के द्वारा स्नेह-कारणतावच्छेदक के रूप में सिद्ध जलत्व को जाति मानने में कोई बाधक न होने के कारण उसमें जातित्व की भी सिद्धि होती है ।

स्नेहत्व परमाणु-स्नेह में रहने के कारण नित्यवृत्ति होता है तथा नित्यवृत्तिधर्म कार्यता का अवच्छेदक नहीं हो सकता है । अतः स्नेहत्व के कार्यतावच्छेदक न होने के कारण उक्त अनुमान की असंगति का आक्षेप करके ग्रन्थकार ने जन्यस्नेहत्व को कार्यतावच्छेदक के रूप में उपस्थापित किया है । इस सन्दर्भ में व्याख्याकार अपना अभिमत प्रदर्शित करते हैं कि नित्यसाधारण धर्म को कार्यता का अवच्छेदक मानने में कोई आपत्ति नहीं है । अतः जन्यपद का निवेश आवश्यक नहीं है । जन्यस्नेहत्व को

कार्यतावच्छेदक मानने पर परमाणु में जलत्व न रहे इस प्रकार की आपत्ति प्रदर्शित की गयी है। इस पर यह समाधान प्रस्तुत किया जा सकता है कि जिसप्रकार फल को उत्पन्न न करने वाले अरण्यस्थ-दण्ड में भी घट की कारणता के अवच्छेदकधर्म दण्डत्व को स्वीकार किया जाता है, उसी प्रकार स्वीकार करने में कोई आपत्ति नहीं है। इस समाधान का खण्डन करते हुए ग्रन्थकार ने पूर्वपक्ष की ओर से युक्ति प्रदर्शित की है कि दण्ड को स्वरूपयोग्य मानने में कोई आपत्ति नहीं है, क्योंकि वह अनित्य होने के कारण फलानुपधायक हो सकता है, किन्तु परमाणु नित्य होने के कारण उसमें फलोपधायकता आवश्यक है। इस प्रकार परमाणु में जलत्व की अनापत्ति स्थिर करके जन्यस्नेह की कारणता की अवच्छेदकजाति के रूप में जन्यजलत्वजाति को ग्रन्थकार ने प्रस्ताविक किया है। जन्यजलमात्र पर रहने वाली जातिविशेष को ही यहाँ जन्यजलत्व इस नाम से व्यवहृत किया गया है तथा उस जाति से अवच्छिन्न की समवायिकारणता के अवच्छेदक के रूप में जलत्व जाति की सिद्धि की गयी है। पुनः यह प्रश्न उपस्थित होता है कि अन्त्यावयवी-जल में जन्यजल की कारणता नहीं होती है, क्योंकि अवयवजल ही अवयवी-जल के प्रति कारण होता है। अन्त्यावयवी-जल किसी का अवयव न होने से उसमें कारणता नहीं हो सकती है। फलतः उसमें कारणता का अवच्छेदकधर्म जलत्व भी नहीं रह सकेगा, क्योंकि कारणतावच्छेदकधर्म वही रहता है जहाँ कारणता रहती है। इस प्रश्न का समाधान करते हुए व्याख्याकार कहते हैं कि अन्त्यावयवी-जल स्वीकार नहीं किया जाता है, क्योंकि समस्त जल में जलान्तर के संयोग से अपनी अपेक्षया बृहत्तर जल को उत्पन्न करने की योग्यता होती है।

इस सन्दर्भ में व्याख्याकार विमर्श करते हैं कि इसके विपरीत जल के प्रति समवायसम्बन्ध से स्नेह को ही कारण मानना लघुभूत है, क्योंकि अतिरिक्त-जाति की कल्पना करने में गौरव है। किन्तु यह युक्ति समीचीन नहीं है, क्योंकि जल के प्रति कारण के रूप में स्नेह एवं शीतस्पर्श इन दोनों में से किसी एक को स्वीकार करने में विनिगमना न होने के कारण तथा दोनों को कारण मानने में अत्यन्त गौरव होने के कारण अतिरिक्त-जलत्व-जाति

स्वीकार करना ही लघुभूत है। यहाँ पुनः यह प्रश्न उपस्थापित किया जा सकता है कि स्नेह एवं शीतस्पर्श के द्वारा जल में भी विनिगमना-विरह होने के कारण उपर्युक्त युक्ति के आधार पर जलत्व में भी कारणतावच्छेदकता सिद्ध नहीं हो सकती है। इस प्रश्न का समाधान करते हुए व्याख्याकार कहते हैं कि दो क्लृप्तपदार्थों में ही विनिगमनाविरह का आपादान किया जा सकता है। स्नेहत्व एवं शीतस्पर्शत्व क्लृप्त होने के कारण उनमें विनिगमनाविरह का आपादन संभव है, किन्तु जलत्व कल्पनीय पदार्थ है। अतः उसमें स्नेहत्व एवं शीतस्पर्शत्व के द्वारा विनिगमनाविरह का आपादन नहीं किया जा सकता है।

कतिपय आचार्य अन्य प्रकार से जलत्वजाति की सिद्धि करते हैं। उनके अनुसार धूम के प्रति आर्द्रेन्धन कारण होता है। इन्धन में जल का संयोग ही उसकी आर्द्रता होती है। इसप्रकार धूम के प्रति जल-संयुक्त-इन्धनत्वेन अथवा इन्धन-संयुक्त-जलत्वेन कारणता मानने में कोई विनिगमना न होने के कारण जल एवं इन्धन में धूम के प्रति पृथक्-पृथक् कारणता स्वीकार की जाती है तथा जल पर रहने वाली धूम की कारणता के अवच्छेदक-जाति के रूप में जलत्वजाति की सिद्धि होती है।

अन्य आचार्यों का मन्तव्य है कि समुद्र आदि स्थूलजल पर जलत्वजाति प्रत्यक्षसिद्ध है। उस प्रत्यक्षसिद्ध जलत्वजाति से अवच्छिन्न के प्रति समवायिकारणता नित्य एवं अनित्य जल पर विद्यमान रहती है। अतः उस कारणता के अवच्छेदक के रूप में नित्य-अनित्य-साधारण जलत्वजाति की सिद्धि होती है। इस कार्यकारणभाव में कार्यतावच्छेदक एवं कारणतावच्छेदक जलत्व ही होता है। कार्यतावच्छेदक एवं कारणतावच्छेदक का ऐक्य होने पर भी कोई आपत्ति नहीं है। उसी प्रकार परमाणु-साधारण जलत्व को कार्यतावच्छेदक स्वीकार करने में भी कोई आपत्ति नहीं है। (यह पक्ष व्याख्याकार का स्वपक्ष प्रतीत होता है, क्योंकि इसके पूर्व भी उन्होंने नित्यसाधारण धर्म को कार्यतावच्छेदक के रूप में स्वीकार करने में अपनी अभिमति प्रदर्शित की है।)

दिनकरी—न त्विति । पृथिव्यादावव्याप्तेरिति शेषः । शुक्ल-
 रूपवत्त्वस्य लक्षणत्वेऽपि न क्षतिरित्यभिप्रेत्याऽऽह—अथवेति ।
 द्रव्यत्वव्याप्यवायुत्वजातिमादाय वायावतिव्याप्तिवारणाय रूपवद्-
 वृत्तीति । यथा च वायुत्वं जातिस्तथाऽग्रे वक्ष्यते । पृथिवीत्वादिजाति-
 मादाय पृथिव्यादावतिप्रसङ्गवारणाय नैमित्तिकद्रवत्ववद्वृत्तीति ।
 साक्षादिति पटत्वादिवारणाय । द्रव्यत्वसाक्षाद्वाप्यत्वञ्च द्रव्यत्व-
 व्याप्याव्याप्यत्वमात्रं, न तु द्रव्यत्वव्याप्यत्वस्याऽपि तत्राऽन्तर्भावः,
 रूपवद्वृत्तित्विशेषणेनैव रूपत्वादीनां वारणात्तन्निवेशे प्रयोजनाभावात् ।
 यद्यप्यवश्योपस्थितिकद्रवत्वस्यैव रूपस्थाने प्रवेशो युक्तः, तेनाऽपि
 वायुत्वादेवारणात्, एवञ्च द्रवत्ववद्वृत्तित्वाभावादेव पटत्वादीनां
 वारणसम्भवे द्रव्यत्वसाक्षाद्वाप्येत्यपि न देयमिति लाघवं, तथापि
 मूले 'वर्णः शुक्लः-' इत्यादिना रूपघटितलक्षणस्योक्तत्वात्तदघटित-
 लक्षणपरिष्कारे मूलविरोधः स्यादिति तथा न कृतमिति ध्येयम् ।
 मूर्तत्वजात्यनभ्युपगमेन चेदं, तेन जलत्वस्य द्रव्यत्वव्याप्यमूर्तत्वव्याप्यत्वेऽपि
 न क्षतिः । जलघटान्यतरत्वमादाय घटादावतिव्याप्तिवारणाय जातीति ।
 क्वचित् 'शुक्लरूपवद्वृत्ति-' इति पाठः । तत्र शुक्लपदं रूपपदं वा
 सम्पातादायातम् । एवमेव च व्यावृत्तिरभास्वरशुक्लेतररूपेत्यत्र रूपवद्वृत्ति-
 द्रव्यत्वसाक्षाद्वाप्यपदयोर्बोद्ध्या । पृथिवीत्वमादाय पृथिव्यामतिव्याप्ति-
 वारणायाऽभास्वरशुक्लेतररूपासमानाधिकरणेति । जलत्वस्य शुक्ल-
 रूपसमानाधिकरण्यादसम्भव इति शुक्लेतरेति । तेजस्त्वमादाय
 तेजस्यतिव्याप्तिवारणायाऽभास्वरेति ।

भाषानुवाद—वर्णः शुक्लः यह कथन शुक्लरूप की जलवृत्तितामात्र का
 प्रदर्शक है न कि शुक्लरूपवत्त्व यह जल का लक्षण है, अन्यथा पृथिवी
 आदि में अतिव्याप्ति हो जायेगी। उक्त ग्रन्थ को लक्षण-प्रदर्शक भी माना
 जा सकता है । इस दृष्टि से ग्रन्थकार ने दो परिष्कार प्रस्तावित किये हैं
 (१) नैमित्तिकद्रवत्ववद्वृत्तिरूपवद्वृत्तिद्रव्यत्वसाक्षाद्वाप्यजातिमत्त्वम् ।
 (२) अभास्वरशुक्लेतररूपासमानाधिकरणरूपवद्वृत्तिद्रव्यत्वसाक्षाद्वाप्य-
 जातिमत्त्वम् । प्रथम लक्षण में रूपवद्वृत्तित्व का निवेश न करने पर

नैमित्तिकद्रवत्व के आश्रय पर न रहने वाली तथा द्रव्यत्व की साक्षात्-व्याप्यजाति के रूप में वायुत्वजाति का ग्रहण करके वायु में अतिव्याप्ति हो जायेगी रूपवद्वृत्तित्व का निवेश करने पर वायुत्वजाति रूपाश्रय में वृत्ति न होने के कारण उसका ग्रहण नहीं हो सकेगा । वायुत्व में जातित्व की सिद्धि की प्रक्रिया आगे प्रदर्शित की जायेगी । नैमित्तिकद्रवत्ववद्वृत्तित्व का निवेश न करने पर रूपाश्रय में वृत्ति तथा द्रव्यत्व की साक्षात्-व्याप्यजाति के रूप में पृथिवीत्व का ग्रहण करके पृथिवी में अतिव्याप्ति हो जायेगी, अतः नैमित्तिकद्रवत्ववद्वृत्तित्व का निवेश आवश्यक है । पृथिवीत्वजाति नैमित्तिकद्रवत्व के आश्रय घृत, जतु आदि में वृत्ति होने के कारण उसका ग्रहण नहीं हो सकेगा, इसी प्रकार साक्षात्-पद का निवेश न करने पर नैमित्तिकद्रवत्वाश्रय में अवृत्ति तथा रूपाश्रय में वृत्ति जाति के रूप में पटत्वजाति का भी ग्रहण हो जायेगा, क्योंकि पट में नैमित्तिकद्रवत्व नहीं रहता है, अतः उसके आश्रय पट में अतिव्याप्ति के परिहारार्थ साक्षात्-पद का निवेश किया गया । पटत्वजाति द्रव्यत्व की साक्षात्-व्याप्य न होने के कारण उक्त अतिव्याप्ति का वारण हो जाता है। यद्यपि साक्षात्-व्याप्य का तात्पर्य होता है व्याप्य होते हुए व्याप्य का अव्याप्य होना। पटत्वजाति द्रव्यत्व की व्याप्य होते हुए द्रव्यत्व के व्याप्य पृथिवीत्व की भी व्याप्य ही होती है। अतः वह द्रव्यत्व की साक्षात्-व्याप्यजाति नहीं होती है । पृथिवीत्व आदि जातियाँ द्रव्यत्व से व्याप्य किसी जाति से व्याप्य नहीं होती हैं। अतः वे द्रव्यत्व की साक्षात्-व्याप्य जातियाँ होती हैं किन्तु प्रकृत-सन्दर्भ में द्रव्यत्वव्याप्याव्याप्यत्वमात्र ही विवक्षित है, क्योंकि सामान्यतः द्रव्यत्वव्याप्य-अव्याप्यत्व इतना ही यदि द्रव्यत्व-साक्षाद्व्याप्यत्व का अर्थ किया जाये तो रूपत्व आदि जातियों में भी द्रव्यत्व-साक्षात्-व्याप्यत्व की प्रसक्ति हो जायेगी। अतः द्रव्यत्वव्याप्यत्व का भी निवेश किया जाता है किन्तु प्रकृतसन्दर्भ में रूपवद्वृत्तित्व-विशेषण से ही रूपत्व आदि जातियों का वारण हो जायेगा (इसी प्रकार नैमित्तिकद्रवत्ववद्वृत्तित्व का निवेश करने से सत्ताजाति का भी वारण हो जाता है)। अतः कोई प्रयोजन न होने के कारण द्रव्यत्वव्याप्यत्व-अंश का निवेश अनावश्यक है । यहाँ व्याख्याकार

विमर्श करते हैं कि रूपवद्वृत्तित्व के स्थान पर द्रवत्ववद्वृत्तित्व का निवेश किया जाना चाहिये, क्योंकि जल के प्रसंग में रूप की अपेक्षया द्रवत्व ही अवश्योपस्थितिक है तथा उसके निवेश से भी वायु में पूर्वोक्त अतिव्याप्ति का परिहार हो जाता है। इस निवेश का एक अन्य लाभ यह है कि द्रव्यत्वसाक्षाद्व्याप्यत्व का निवेश न करने पर भी कोई आपत्ति नहीं होगी, क्योंकि पटत्वजाति द्रवत्वाश्रय में वृत्ति न होने के कारण पट में अतिव्याप्ति की प्रसक्ति ही नहीं है। तथापि वर्णः शुक्लः इस कारिकांश के आधार पर परिष्कृत किये लक्षण में यदि रूपपद का निवेश न किया जाये तो मूलग्रन्थ के साथ विरोध हो जायेगा। इसी आशय से रूपवद्वृत्तित्व का निवेश किया गया है। यह लक्षण मूर्तत्व को जाति न मानकर ही किया गया है, अन्यथा जलत्व में भी द्रव्यत्वसाक्षाद्व्याप्यत्व नहीं आ सकेगा, क्योंकि द्रव्यत्व की व्याप्य मूर्तत्वजाति की व्याप्यता ही जलत्व में रहने से अव्याप्ति प्रसक्त हो जायेगी। उक्त लक्षण में जातिपद का निवेश न करने पर घटजलान्यतरत्वरूपधर्म का ग्रहण करके घट में अतिव्याप्ति हो जायेगी, अतः जातिपद का उपादान आवश्यक है। कहीं-कहीं रूपवद्वृत्ति के स्थान पर 'शुक्लरूपवद् वृत्ति' इस प्रकार का पाठ प्राप्त होता है, किन्तु यहाँ शुक्लपद के निवेश की कोई आवश्यकता न होने से उक्त पाठ असमीचीन है। अतः ऐसा प्रतीत होता है कि उक्त पाठ में शुक्लपद अथवा रूपपद प्रमादवशात् प्रविष्ट हो गया है।

द्वितीय लक्षण में भी रूपवद्वृत्तित्व एवं द्रव्यत्व-साक्षाद्व्याप्यत्व इन दो पदों की व्यावृत्ति प्रथमलक्षण के समान ही है। अभास्वर-शुक्लेतर-रूपासमानाधिकरणत्व का निवेश न करने पर रूपवद्वृत्ति तथा द्रव्यत्व की साक्षाद्व्याप्यजाति के रूप में पृथिवीत्व जाति का ग्रहण करके पृथिवी में अतिव्याप्ति हो जायेगी। अतः उक्त पद का निवेश आवश्यक है। पृथिवीत्व-जाति अभास्वरशुक्ल रूप की समानाधिकरण ही होने के कारण उसका ग्रहण नहीं हो सकेगा। शुक्लेतरपद का निवेश न करने पर जल-मात्र में असम्भव हो जायेगा, क्योंकि जलत्वजाति शुक्लरूप की समानाधिकरण ही होती है। इसी प्रकार अभास्वरपद का निवेश न करने

पर शुक्लेतरासमानाधिकरण तथा रूपवद्वृत्ति-जातिपद से तेजस्त्वजाति का ग्रहण करके तेज में अतिव्याप्ति हो जायेगी, अतः अभास्वर पद आवश्यक है। तेजस्त्वजाति अभास्वरशुक्लेतरभास्वरशुक्लरूप की समानाधिकरण ही होने के कारण अतिव्याप्ति का परिहार हो जाता है।

मुक्तावली—रसस्पर्शाविति । जलस्य मधुर एव रसः । शीत एव स्पर्शः । तित्तरसवद्वृत्ति-मधुरवद्वृत्ति-द्रव्यत्वसाक्षाद्व्याप्य-जातिमत्त्वं तदर्थः, तेन शर्करादौ नाऽतिव्याप्तिः । (शीतेतरस्पर्शवद्वृत्ति-स्पर्शवद्वृत्ति-द्रव्यत्वसाक्षाद्व्याप्य-जातिमत्त्वं तदर्थः ।)

ननु शुक्लरूपमेवेति कुतः? कालिन्दीजलादौ नीलिमोपलब्धेरिति चेत्? न, नीलजनकतावच्छेदिकायाः पृथिवीत्वजातेरभावाज्जले नीलरूपासम्भवात्, कालिन्दीजले नीलत्वप्रतीतिस्त्वाश्रयोपाधिकी, अत एव वियति विक्षेपे धवलिमोपलब्धिः ।

अथ जले माधुर्ये किं मानं? न हि प्रत्यक्षेण कोऽपि रसस्तत्राऽनुभूयते, न च नारिकेलजलादौ माधुर्यमुपलभ्यत एवेति वाच्यं। तस्याऽ-ऽश्रयौपाधिकत्वात्, अन्यथा जम्बीरजलादावम्लादिरसोपलब्धेरम्ला-दिमत्त्वमपि स्यादिति चेत्? न, हरीतक्यादिभक्षणस्य जलरसाभिव्यञ्जक-त्वात् । न च हरीतक्यामेव जलोष्मसंयोगाद्रसान्तरोत्पत्तिरिति वाच्यं कल्पनागौरवात्, पृथिवीत्वस्याऽम्लादिजनकतावच्छेदकत्वाच्च जले नाऽम्लादिकम् । जम्बीररसादौ त्वाश्रयौपाधिकी तथा प्रतीतिः ।

भाषानुवाद—जल में रस एवं स्पर्श क्रमशः मधुर एवं शीत बताये गये हैं। इसका तात्पर्य है कि जल का रस मधुर ही होता है तथा स्पर्श शीत ही होता है। कारिका के इस भाग को मुक्तावलीकार ने लक्षण के रूप में भी प्रदर्शित किया है, अन्यथा सामान्यतः मधुररसवत्त्व यह लक्षण पृथिवी में भी अतिव्याप्त हो सकता है, क्योंकि शर्करा आदि पृथिवी मधुर-रसवती होती है। परिष्कृत लक्षण के अनुसार तित्तरस के आश्रय में न रहने वाली तथा मधुररस के आश्रय में रहने वाली जो द्रव्यत्व की साक्षात्-व्याप्यजाति उस जाति के आश्रय को जल कहा जाता है। पृथिवीत्वजाति मधुररस के आश्रय में वृत्ति होते हुए भी तित्तरस के आश्रय में अवृत्ति न होने के

कारण शर्करा रूप पृथिवी में अतिव्याप्त का परिहार हो जाता है । उसी प्रकार शीतस्पर्शवत्त्व का भी परिष्कार किया गया है । तदनुसार शीतस्पर्श से इतरस्पर्श के आश्रय में न रहने वाली तथा स्पर्श के आश्रय में रहने वाली जो द्रव्यत्व की साक्षात्-व्याप्यजाति उस जाति के आश्रय को जल कहा जाता है ।

जल की शुक्लरूपवत्ता के सम्बन्ध में यह प्रश्न उठाया जा सकता है कि यमुना नदी के जल में कृष्णरूप की उपलब्धि होने के कारण जल में केवल शुक्लरूप ही रहता है यह कथन असंगत है । इस प्रश्न का समाधान करते हुए ग्रन्थकार कहते हैं कि जल में नीलरूप संभव ही नहीं है, क्योंकि नीलरूप की जनकतावच्छेदिका पृथिवीत्वजाति होती है । वह जल में न रहने के कारण उसमें नीलरूप संभव नहीं है । यमुना के जल में नीलरूप की प्रतीति आश्रयरूप-उपाधि के कारण होती है । अर्थात् आश्रय (मिट्टी आदि) की नीलता के कारण जल में नीलता की प्रतीति होती है जो कि सर्वथा भ्रान्ति है । यही कारण है कि उसी जल का उत्क्षेपण करने पर श्वेत रूप की प्रतीति होती है ।

जल के माधुर्य के सम्बन्ध में भी उपर्युक्त रीति का ही प्रश्न उपस्थापित किया जा सकता है, क्योंकि जल में प्रत्यक्षतः कोई रस सिद्ध न होने के कारण उसमें माधुर्य का स्वीकार प्रमाण सिद्ध नहीं है । नारिकेलजल आदि में माधुर्य की प्रतीति आश्रयरूप उपाधि के कारण होती है न कि वास्तविक, अन्यथा तुल्यरीति से माधुर्य की तरह जल में अम्लरस भी स्वीकार करना पड़ेगा, क्योंकि नींबू के रस में अम्लता रहती है। इस प्रश्न का समाधान करते हुए ग्रन्थकार कहते हैं कि जल का वास्तविक रस मधुर ही होता है। किन्तु अनुत्कट होने के कारण उसका प्रत्यक्ष नहीं हो पाता है, किन्तु हरीतकी (हरें आदि) के भक्षण के उपरान्त जल में माधुर्य की प्रतीति होती है, क्योंकि हरीतकि-भक्षण जलरस का अभिव्यञ्जक होता है । हरीतकी में ही जल एवं उष्मा के संयोग से रसान्तर की उत्पत्ति की कल्पना अत्यन्त गौरवास्पद होने के कारण स्वीकार्य नहीं है । इसी प्रकार जल में अम्लरस की संभावना भी नहीं है, क्योंकि अम्लरस की जनकतावच्छेदिक पृथिवीत्व-

जाति होती है । वह जल में न रहने के कारण वहाँ अम्लरस नहीं रहता है । जम्बीर (नींबू) रस में अम्लता की प्रतीति आश्रयरूप उपाधि के कारण होने से भ्रान्ति है, प्रमात्मक नहीं है ।

दिनकरी—शीत एवेति । यद्यपि 'शीतं गुणे-' इति कोशात् क्लीबतैवोचिता, तथाऽपि विशेष्यस्य स्पर्शशब्दस्य पुंल्लिङ्गत्वात्पुंल्लिङ्गतया निर्देशः, शुक्लं रूपमित्यादौ शुक्लपदस्य क्लीबतयैवेति । द्रव्यत्वव्याख्या या पृथिवीत्वरूपा जातिस्तामादाय पृथिव्यामतिव्याप्तिवारणाय तित्ता-वृत्तीति । तेजस्त्वादिजातिमादाय तेजआदावतिव्याप्तिवारणाय मधुरवद्वृत्तीति । शेषं दर्शितदिशाऽवसेयम् । शीतेतरिति । द्रव्यत्वरूप-जातिमादायाऽतिव्याप्तिवारणाय शीतेतरस्पर्शवद्वृत्तीति । आत्मत्वादिक-मादायाऽऽत्मादावतिव्याप्तिवारणाय स्पर्शवद्वृत्तीति । शेषं पूर्ववत् ।

ननु जले नीलरूपाभावे कथं नीलरूपप्रतीतिरत आह—कालिन्दीति । स्वसमवायिसंयोगसम्बन्धेनोपष्टम्भकपार्थिवभागगतनीलरूपप्रतीतिः कालिन्दीजलादाविति भावः । अत एवेति । उपदर्शितसम्बन्धस्य जलं नीलमिति प्रतीतिनियामकत्वादेवेत्यर्थः । वियतीति । तदोपदर्शित-सम्बन्धघटकसंयोगनाशादिति भावः ।

तत्र—जले । तस्य—माधुर्यस्य । अन्यथा—आश्रयौपाधिकत्वाभावे । 'व्यञ्जकत्वात्' इत्युत्तरं हरीतकीभक्षणोत्तरं प्रत्यक्षेण माधुर्योपलम्भादिति पूरणीयम् । कल्पनागौरवादिति । अवयवरसाजन्यस्य पृथिवीरसस्याग्निसंयोग-साध्यत्वदर्शनादेतदनुरोधमात्रेण जलसंयोगस्याऽपि पृथिवीरसोत्पादक-त्वस्वीकारेऽतिरिक्तकार्यकारणभावस्य, हरीतक्यां मधुररसस्य च कल्पने गौरवादिति भावः । नन्वस्तु जले मधुरो रसः, तथाऽपि जम्बीरजलादौ प्रत्यक्षसिद्धस्याऽम्लरसस्यापि स्वीकारे बाधकाभाव इत्यत आह—पृथिवीत्वस्येति । अम्लादिजनकतावच्छेदकत्वादिति । यद्यपि पृथिवीत्व-स्याम्लादेर्जनकतावच्छेदकतावन्मधुरजनकतावच्छेदकत्वमप्यस्तीति तुल्यं, तथापि हरीतक्यादिभक्षणोत्तरं जलेपि मधुरोपलब्धेस्तत्र मधुरस्वीकार-स्यावश्यकत्वाज्जलत्वेनाऽपि मधुरं प्रति हेतुत्वं कल्प्यत इति भावः । ननु जम्बीरसलिलादावम्लप्रत्यक्षाज्जलत्वेनाम्लादिरसेऽपि तुल्यवद्धे-

तुत्वं स्यादत आह—जम्बीररसादाविति । स्वसमवायिसंयोगेन जम्बीर-
गताम्लरसप्रतीतिस्तद्गतजले इत्यर्थः । शुष्केऽपि जम्बीरे अम्लप्रतीते-
स्तत्राऽम्लरसस्याऽऽवश्यकत्वे तस्यैव तद्गतजले परम्परया प्रतीतिः,
हरीतक्यां तु मधुररसाभावान्न हरीतकीगतमाधुर्यस्य जले प्रतीतिरिति भावः ।
कर्कटीभक्षणोत्तरं जलपाने तित्तरसस्याऽनुभवात्तित्तरसोऽपि जले स्यादिति
तु न, जलपानात् पूर्वमपि कर्कट्यां तित्तरसोपलब्धेः, कर्कटीभक्षणोत्तरं
रसनाग्रवर्त्तिपित्तक्षोभे तदीयतित्तोपलब्धेर्वैद्यकसिद्धत्वाच्च । वस्तुतो
निदाघपीतनिर्मलगङ्गाजलमाधुर्यस्याऽनुभवसिद्धस्यापलापासम्भवान्मधुर
एवेति युक्तम् ।

एतेन हरीतक्यादौ न जलसंयोगेन माधुर्यमुत्पद्यते येन कल्पनागौरवं,
परन्तु हरीतक्यां कषायवन्मधुररसोऽपि स्वीक्रियते, तद्व्यञ्जकश्च
जलसंयोगः, न तु तद्गतरसान्तरस्य फलबलात् । यदि च चित्ररूपवच्चित्ररसे
मानाभावाद्गुणविरोधेन नीरसैव हरीतकी, रसप्रतीतिस्तु अवयवेषु रससत्वात्
परम्परयेत्युच्यते, तदाऽस्तु जलसंयोगो हरीतक्यवयवगतमाधुर्यस्यैव
व्यञ्जक इत्यपास्तम् ।

भाषानुवाद—जल में शीतस्पर्श को प्रतिपादित करने के लिए ग्रन्थकार
ने 'शीत एव स्पर्शः' इस प्रकार के वाक्य का प्रयोग किया है । इस
सम्बन्ध में व्याख्याकार विमर्श करते हैं कि शीतं गुणे इत्यादि कोश के
आधार पर गुणवाचक शीतशब्द का प्रयोग नपुंसक-लिंग में ही होना
चाहिये । अतः ग्रन्थकार द्वारा पुल्लिंग में प्रयोग समीचीन नहीं है । किन्तु
स्पर्शरूप विशेष्य पुल्लिंग में होने के कारण उसके विशेषण शीतशब्द
का भी पुल्लिंग में ही प्रयोग किया गया है । रूप के विशेष्य होने की
स्थिति में शुक्लं रूपम् इस प्रकार का नपुंसकलिंग में प्रयोग ही उचित
है । मधुररसवत्त्व को परिष्कृत करते हुए ग्रन्थकार ने जाति-घटित लक्षण
(*तित्तरसवदवृत्तिमधुरवदवृत्तिद्रव्यत्वसाक्षाद्व्याप्याजातिमत्त्व*) स्वीकार किया
है । इस लक्षण में तित्तरसवदवृत्तित्व का निवेश न किया जाये तो मधुररस
के आश्रय पृथिवी आदि पर रहने वाली तथा द्रव्यत्व की साक्षात्-व्याप्यजाति
के रूप में पृथिवीत्वजाति का ग्रहण करके पृथिवी में अतिव्याप्ति हो जायेगी।

अतः तिक्तसरसवद्वृत्तित्व का निवेश आवश्यक है। पृथिवीत्वजाति तिक्तसरस के आश्रय में अवृत्ति न होने के कारण अतिव्याप्ति का वारण हो जाता है। लक्षणघटक अवशिष्टपदों की व्यावृत्ति पूर्व की भाँति ज्ञातव्य है। इसी प्रकार ग्रन्थकार ने शीतस्पर्शवत्त्व इस लक्षण को भी परिष्कृत किया है। “शीतेतरस्पर्शवद्वृत्ति-द्रव्यत्वसाक्षाद्व्याप्यजातिमत्वम्’ इस लक्षण में शीतेतरस्पर्शवद्वृत्तित्व इस अंश का निवेश न करने पर स्पर्शाश्रय में वृत्ति जातिपद से पूर्व की भाँति द्रव्यत्व-पृथिवीत्व आदि जाति का ग्रहण करके पृथिवी में अतिव्याप्ति हो जायेगी। इसी प्रकार स्पर्शवद्वृत्तित्व का निवेश न करने पर आत्मत्वजाति का ग्रहण करके आत्मा में अतिव्याप्ति हो जायेगी। अतः स्पर्शवद्वृत्तित्व का निवेश आवश्यक है। आत्मत्वजाति स्पर्शाश्रय में वृत्ति न होने के कारण अतिव्याप्ति नहीं है। अवशिष्ट पदों की व्यावृत्ति पूर्व की भाँति ज्ञातव्य है।

जल में यदि शुक्लरूप ही स्वीकार किया जाये तो ये नीलरूप की प्रतीति का उपपादन कैसे किया जा सकेगा, क्योंकि नीलरूप की प्रतीति के प्रति नीलरूप का होना आवश्यक है। इस प्रश्न के समाधान हेतु ग्रन्थकार ने कालिन्दी आदि के जल में नीलरूप की प्रतीति को आश्रयरूप उपाधि से प्रयुक्त होने के कारण भ्रमात्मक स्वीकार किया है। अर्थात् पार्थिव-भाग पर रहने वाला नीलरूप ही स्वसमवायिसंयोगसम्बन्ध से कालिन्दीजल में रहने के कारण नीलरूपवत्ता की प्रतीति होती है। उक्त सम्बन्ध को जल में नीलरूपवत्ता की प्रतीति का नियामक मानने के कारण ही पार्थिवभाग-गत नीलरूप एवं जल के उपर्युक्त सम्बन्ध के नष्ट हो जाने पर जल में श्वेतरूप की ही प्रतीति होती है न कि नीलरूप की। जल में प्रत्यक्ष द्वारा किसी रस की अनुभूति न होने के कारण उसमें माधुर्य की असिद्धि की आशंका करके नारिकेल आदि जल में आश्रयोपाधिक-माधुर्य की प्रतीति स्वीकार की गयी है, क्योंकि यदि नारिकेलरस के माधुर्य को आश्रयोपाधिक न माना जाये तो तुल्यरीति से जम्बीर-रस में अम्लता की प्रतीति होने से जल में अम्लरस भी स्वीकार करना होगा। इसका समाधान करते हुए ग्रन्थकार ने कहा है कि हरितकी-भक्षण के पश्चात् जल में प्रत्यक्ष के द्वारा मधुररस

का अनुभव होने के कारण जल में मधुररस की सिद्धि होती है। जल एवं उष्मा के संयोग से हरितकी में रसान्तर की उत्पत्ति की कल्पना गौरवावह है, क्योंकि पृथिवी में रस की उत्पत्ति दो प्रकार से होती है, अवयवरस से तथा अग्निसंयोग, से जो रस अवयवरस से उत्पन्न नहीं होता है उसे अग्निसंयोग (पाक) से उत्पन्न माना जाता है। इस प्रकार यद्यपि तेजःसंयोग में रसान्तर की उत्पादकता क्लृप्त है तथापि जलसंयोग में उसकी कल्पना गौरवावह है। किन्तु उक्त युक्तियों के आधार पर जल में मधुररस सिद्ध होने पर भी जम्बीररस में अम्लरस की प्रतीति होने के कारण जल में अम्लरस स्वीकार करने में कोई बाधा नहीं है। इस प्रकार का आक्षेप पुनः उपस्थापित किया जा सकता है। इसके समाधानार्थ ग्रन्थकार कहते हैं कि अम्लरस की जनकतावच्छेदक पृथिवीत्वजाति होती है। वह जल में न होने के कारण वहाँ अम्लरस स्वीकार नहीं किया जा सकता है। यहाँ यह प्रश्न उठता है कि पृथिवीत्वजाति जिसप्रकार अम्लरस की जनकतावच्छेदिका होती है उसीप्रकार मधुररस की भी जनकतावच्छेदिका होती है। अतः जल में पृथिवीत्व न होने के कारण अम्लरस की तरह मधुररस भी स्वीकार नहीं किया जा सकता है। इस प्रश्न का समाधान करते हुए व्याख्याकार कहते हैं कि हरितकी-भक्षण के पश्चात् जल में मधुररस प्रत्यक्षसिद्ध होने के कारण जलत्वजाति ही मधुर रस की जनकतावच्छेदिका होती है अतः जल में मधुररस स्वीकार करने में कोई आपत्ति नहीं है। यद्यपि जम्बीर-जल में अम्लरस प्रत्यक्षसिद्ध होने के कारण जलत्वजाति को मधुररस की तरह अम्लरस की भी जनकतावच्छेदिका माना जा सकता है, तथापि जम्बीर-जल में अम्लरस की प्रतीति आश्रयोपाधिक होने से जलत्व को अम्लरस की जनकता का अवच्छेदक नहीं माना जा सकता है। अर्थात् जम्बीरगत अम्लरस स्वसमवायिसंयोगसम्बन्ध से जल में विद्यमान रहने के कारण जम्बीरजल में अम्लता की प्रतीति होती है। जम्बीर एवं हरितिका में यह भेद है कि शुष्कजम्बीर में भी अम्लता की प्रतीति होती है, अतः उसमें अम्लरस को स्वीकार करना आवश्यक है तथा वही अम्लरस उपर्युक्त परम्परा-सम्बन्ध से जम्बीरजल में भी प्रतीति होता है। किन्तु हरितकी में मधुर रस नहीं रहता

है, अतः उसके रस की जल में प्रतीति स्वीकार नहीं की जा सकती है । इस क्रम में तुल्यरीति से यह भी आक्षेप किया जा सकता है कि कर्कटी-भक्षण के पश्चात् जल का पान करने पर जल में तिक्तसरस की अनुभूति होती है, अतः हरीतकी भक्षण के तरह कर्कटी-भक्षण को भी जल के रस का व्यञ्जक मानकर जल में तिक्तसरस भी स्वीकार किया जाना चाहिए। इस प्रश्न का समाधान करते हुए व्याख्याकार कहते हैं कि कर्कटी एवं हरीतकी में स्वाभाविक भेद है हरीतकी में मधुररस नहीं रहता है, किन्तु कर्कटी में जलपान के पूर्व भी तिक्तसरस की अनुभूति होती है । अतः जल में कर्कटीरस की ही प्रतीति स्वीकार की जा सकती है । इस सम्बन्ध में वैद्यक-सिद्धान्त भी है कि कर्कटी-भक्षण के पश्चात् रसना के अग्रभाग में पित्त का क्षोभ होता है, जिससे कर्कटी के तिक्तसरस की उपलब्धि होती है । वस्तुतः हरीतकी भक्षण आदि को व्यञ्जक न मान करके भी जल में मधुररस अनुभवसिद्ध है, क्योंकि ग्रीष्मकाल में अत्यन्त पवित्र गंगाजल का पान करने पर उसमें माधुर्य की प्रतीति प्रत्यक्षतः ही होती है, जिसका अपलाप नहीं किया जा सकता है । अतः जल में मधुररस ही होता है । केवल हरीतकी-भक्षण को जलरस का व्यञ्जक मानने पर यह प्रतिवाद किया जा सकता है कि यद्यपि हरीतकी में जल के संयोग से माधुर्य के उत्पत्ति की कल्पना गौरवास्पद है तथापि यह स्वीकार किया जा सकता है कि हरीतकी में कषायरस की तरह मधुररस भी विद्यमान रहता है । किन्तु वह अनुत्कट रहता है । अनन्तर जल के संयोग से उसकी अभिव्यक्ति होती है। अतः जल के संयोग से हरीतकी में रसान्तर की उत्पत्ति स्वीकार की जा सकती है । चित्ररस स्वीकार न किये जाने के कारण हरीतकी में मधुर एवं अम्ल दो रसों को स्वीकार करने पर परस्पर विरोध के कारण उसमें रस की प्रतीति स्वकीय न होकर अवयवरस की प्रतीति होती है, ऐसा स्वीकार करना होगा। ऐसी स्थिति में जल के संयोग को हरीतकी के मधुररस का व्यञ्जक नहीं माना जा सकता है । इस पक्ष में हरीतकी नीरस ही होती है, तथापि इस पक्ष में जलसंयोग द्वारा हरीतकी के अवयवों के माधुर्य की अभिव्यक्ति स्वीकार करके अवयवगतमाधुर्य के द्वारा जल में माधुर्य की

प्रतीति का उपपादन किया जा सकता है। ऐसी स्थिति में हरीतकी भक्षण को व्यञ्जक मानकर जल में माधुर्य की सिद्धि नहीं की जा सकती है। अत एव व्याख्याकार ने ग्रीष्मकालीन गंगाजलपान को दृष्टान्त बनाकर जल में माधुर्य की प्रात्यक्षिक सिद्धि का ही समर्थन किया है।

मुक्तावली—एवं जन्यशीतस्पर्शजनकतावच्छेदकं जन्यजलत्वं तदवच्छिन्नजनकतावच्छेदकं जलत्वं बोध्यम् । घृष्टचन्दनादौ तु शैत्योपलब्धिश्चन्दनान्तर्वर्तिशीततरसलिलस्यैव । तेजःसंयोगाज्जले उष्णप्रतीतिरौपाधिकी स्फुटैव, तत्र पाकासम्भवात् ।

भाषानुवाद—इसी प्रकार जन्यशीतस्पर्श की जनकता के अवच्छेदिका के रूप में जन्यजलत्वजाति की सिद्धि करके जन्यजल की जनकता के अवच्छेदिका के रूप में भी जलत्वजाति की सिद्धि की जा सकती है। घिसे हुए चंदन में शीतस्पर्श की उपलब्धि चंदन में विद्यमान जल की ही होती है। उसी प्रकार जल में उष्णस्पर्श की प्रतीति भी औपाधिक ही होती है, क्योंकि जल में तेजःसंयोग होने पर भी रूपादि का उत्पादक पाक स्वीकार नहीं किया जाता है। अतः तेजःसंयोग के द्वारा उसमें उष्णस्पर्श की उत्पत्ति नहीं स्वीकार की जा सकती है।

दिनकरी—जलत्वजातावनुमानान्तरं प्रमाणमाह—एवमिति । ननु जलत्वाभावेऽपि घृष्टचन्दनादौ शैत्योत्पत्तेर्व्यभिचारेण कथं जन्यजलत्वेन तत्र हेतुत्वमत आह—घृष्टेति । पूर्वं 'शीत एव स्पर्शः' इत्युक्तं, तत् साधयति—तेजःसंयोगादिति । तत्र-जले । विवेचयिष्यति च पाकासम्भवमुपरिष्ठात् ।

भाषानुवाद—पूर्व में स्नेह के माध्यम से जलत्वजाति की सिद्धि की प्रक्रिया प्रदर्शित की गयी है। तदनन्तर ग्रन्थकार शीतस्पर्श के माध्यम से जलत्वजाति की सिद्धि के लिये अन्य अनुमान प्रदर्शित कर रहे हैं। तदनुसार शीतस्पर्श के प्रति जन्यजल कारण होता है तथा जन्यजलत्वावच्छिन्न के प्रति जल कारण होता है। यहाँ यह प्रश्न उपस्थित होता है कि घृष्टचन्दन में जलत्व के न होने पर भी शीतस्पर्श की उपलब्धि होती है, अतः व्यभिचारित होने के कारण उपर्युक्त कार्यकारणभाव समीचीन नहीं है। इस

प्रश्न के समाधान में ग्रन्थकार चन्दन में अन्तःविद्यमान जल के शीतस्पर्श को ही 'शीतलं चन्दनं' इस प्रकार की प्रतीति का नियामक मानते हैं । तदनन्तर तेजःसंयोग से जल में होने वाली उष्णता-प्रतीति को आश्रयोपाधिक मानकर उसमें उष्णस्पर्श का निराकरण करते हैं, क्योंकि जल में शीत ही स्पर्श होता है, इस प्रकार की प्रतिज्ञा पूर्व में ही की गयी है । जल में पाक के सम्भव न होने के कारण उसमें अग्निसंयोग से स्पर्शान्तर की उत्पत्ति स्वीकार नहीं की जा सकती । जल में पाकासम्भव की प्रक्रिया का प्रतिपादन आगे किया जायेगा ।

कारिकावली-

स्नेहस्तत्र द्रवत्वं तु सांसिद्धिकमुदाहृतम् ॥ ३९ ॥

भाषानुवाद-जल में स्नेह तथा सांसिद्धिक-द्रवत्व नामक भी गुण रहते हैं ।

मुक्तावली-स्नेहस्तत्रेति । घृतादावपि तदन्तर्वर्तिजलस्यैव स्नेहः, जलस्य स्नेहसमवायिकारणत्वात्, तेन जल एव स्नेह इति मन्तव्यम् ।

द्रवत्वमिति । सांसिद्धिकद्रवत्वत्वं जातिविशेषः प्रत्यक्षसिद्धः तदवच्छिन्नजनकतावच्छेदकमपि तदेवेति भावः । तैलादावपि जलस्यैव द्रवत्वं, स्नेहप्रकर्षेण च दहनानुकूल्यमिति वक्ष्यति ।

भाषानुवाद-स्नेह के प्रति जल समवायिकारण होता है। घृत आदि में अनुभूयमान स्नेह घृत के अन्तःविद्यमान जल का ही होता है। अतः स्नेह जल में ही रहता है । उसी प्रकार सांसिद्धिकद्रवत्व भी केवल जल में ही रहता है । सांसिद्धिकद्रवत्वत्व एक प्रत्यक्ष-सिद्ध जाति है, तथा इससे अवच्छिन्न के प्रति जनकतावच्छेदक भी पूर्व की भाँति जन्यजलत्व ही होता है । तैल में विद्यमान द्रवत्व भी जल का ही होता है, किन्तु उसमें स्नेह की प्रकर्षता होने के कारण वह अग्नि का विरोधी नहीं होता है ।

दिनकरी-'घृतादौ' इत्यादिपदेन तैलपरिग्रहः । 'जलस्यैव स्नेहः' इत्यनन्तरं स्वाश्रयसंयोगेन प्रतीयत इति शेषः । तेन—घृतादौ समवायेन

स्नेहनिरासेन । जल एवेति । स्नेहस्याऽवान्तरविशेषाभावात् स नोत्कीर्तितः ।

तदवच्छिन्नजनकतावच्छेदकं—सांसिद्धिकद्रवत्वत्वावच्छिन्नजनकता-
वच्छेदकम् । तदेव—जन्यजलत्वमेव । तदवच्छिन्नजनकतावच्छेदकं
जलत्वमिति भावः । अथैवं रीत्या परमाणुव्यावृत्तमाद्ध्यणुकं जलत्वमेकं,
परमाणुसाधारणं द्वितीयमिति जलत्वयोर्भेदे भेदाग्रहः कुतः ? इति चेत्,
समनियतयोग्यव्यक्तित्वादिति । एवमग्रेऽपि । 'तैलादौ' इत्यादिपदेन
क्षीरपरिग्रहः, न तु घृतस्य, तत्र नैमित्तिकद्रवत्वस्य समवायेनैव सत्त्वात् ।
'द्रवत्वम्' इत्यनन्तरं स्वाश्रयसंयोगेन प्रतीयत इति शेषः । ननु तैले जलस्य
सत्त्वे तैलस्य दहनानुकूल्यं न स्यात्, जलस्य दहनप्रतिकूलत्वादित्यत
आह—स्नेहप्रकर्षेणेति । प्रकृष्टस्नेहस्य जलस्य दहनानुकूल्यमेव ।
अपकृष्टस्यैव तस्य दहनप्रतिकूलत्वादिति भावः । इति वक्ष्यतीति ।
स्नेहनिरूपणावसरे इति शेषः ।

भाषानुवाद—यद्यपि घृत, तैल आदि में स्नेह की प्रतीति होती है, किन्तु
वह स्वाश्रयसंयोग-सम्बन्ध से जलीय-स्नेह की ही होती है (जलीय स्नेह
का आश्रय जल तथा उसका संयोग घृत आदि में)। अतः घृत आदि में
साक्षात् समवायसम्बन्ध से स्नेह के न रहने से जल में ही स्नेह की सिद्धि
होती है । स्नेह के अवान्तर भेद न होने के कारण उस सम्बन्ध में चर्चा
नहीं की गयी है ।

ग्रन्थकार ने सांसिद्धिकद्रवत्वत्वावच्छिन्न की जनकतावच्छेदक के रूप
में जन्यजलत्वजाति की सिद्धि करके पूर्वोक्त रीति से जन्यजलत्वावच्छिन्न
के प्रति जनकतावच्छेदक के रूप में जलत्वजाति की सिद्धि की गयी है ।
किन्तु ऐसी स्थिति में यह प्रश्न उपस्थित होता है कि द्व्यणुक से लेकर
समुद्र आदि महाजलपर्यन्त समस्त जल-साधारण एक जलत्व जाति तथा
परमाणुमात्र-वृत्ति अन्य जलत्वजाति इस प्रकार दो जलत्वजाति की सिद्धि
होती है, तथापि उनमें परस्पर भेद की प्रतीति क्यों नहीं होती है ? इस
प्रश्न का समाधान करते हुए व्याख्याकार कहते हैं कि परस्परभिन्न होते
हुए भी प्रत्यक्ष-योग्य समनियत जलव्यक्तियों पर विद्यमान रहने के कारण

दोनों जलत्व-जातियों में भेद का ज्ञान नहीं होता है। इसी प्रकार तेज एवं वायु में भी रहने वाली भिन्न-भिन्न जातियों में परस्पर भेद की अप्रतीति का उपपादन किया जाना चाहिए ।

ग्रन्थकार ने तैल आदि में जलगत द्रवत्व की ही प्रतीति स्वीकार की है। व्याख्याकार के अनुसार यहाँ आदि-पद से दुग्ध का ग्रहण किया जाना चाहिए न कि घृत का, क्योंकि ग्रन्थकार ने तैलादि में समवायसम्बन्ध से द्रवत्वमात्र का निषेध किया है, किन्तु घृत में तो नैमित्तिकद्रवत्व समवाय-सम्बन्ध से ही विद्यमान है । अतः आदिपद से उसका ग्रहण नहीं किया जा सकता अपितु तैल, दुग्ध आदि में ही जलगतद्रवत्व की प्रतीति स्वाश्रय, संयोग-सम्बन्ध से स्वीकार की गयी है । ऐसी स्थिति में यह प्रश्न उपस्थित होता है कि यदि तैल में जल स्वीकार किया जाये तो वह अग्नि के प्रति अनुकूल नहीं हो सकेगा, क्योंकि जल अग्नि का प्रतिकूल ही होता है। उस प्रश्न के समाधान में ग्रन्थकार कहते हैं कि जिस जल में अपकृष्ट स्नेह रहता है वह जल अग्नि के प्रतिकूल होता है । तैलान्तर्गत जल में प्रकृष्ट स्नेह होने के कारण उसमें अग्नि की प्रतिकूलता नहीं होती है । इस सम्बन्ध में विस्तृत विवेचन स्नेह निरूपण में किया जायेगा ।

कारिकावली-

नित्यतादि प्रथमवत्, किन्तु देहमयोनिजम् ।

इन्द्रियं रसनं सिन्धुर्हिमादिर्विषयो मतः ॥४०॥

भाषानुवाद-जल का नित्यत्व एवं अनित्यत्व-विभाग पृथिवी के समान ही है, किन्तु जल का शरीर केवल अयोनिज होता है । जलीय-इन्द्रिय रसनेन्द्रिय होता है तथा समुद्र, हिम आदि जल के विषय होते हैं ।

मुक्तावली-प्रथमवदिति । पृथिव्या इवेत्यर्थः । तथा हि—जलं द्विविधं नित्यमनित्यञ्च, परमाणुरूपं नित्यं, द्रव्यणुकादि सर्वमनित्यमवयव-समवेतञ्च । अनित्यमपि त्रिविधं-शरीरेन्द्रियविषयभेदात् । पृथिवीतो यो विशेषस्तमाह—किन्त्विति । देहमयोनिजम्—अयोनिजमेवेत्यर्थः । जलीयं शरीरमयोनिजं वरुणलोके प्रसिद्धम् ।

इन्द्रियमिति । जलीयमित्यर्थः । तथा हि-रसनं जलीयं, गन्धा-
द्यव्यञ्जकत्वे सति रसव्यञ्जकत्वात् सक्तुरसाभिव्यञ्जकोदकवत् ।
रसनेन्द्रियसन्निकर्षे व्यभिचारवारणाय द्रव्यत्वं देयम् ।

विषयं दर्शयति—सिन्धुरिति । सिन्धुः-समुद्रः, हिमं-तुषारः, आदिपदात्
सरित्कासारकरकादिः सर्वोऽपि ग्राह्यः । न च हिमकरकयोः कठिनत्वात्
पार्थिवत्वमिति वाच्यम्, ऊष्मणा विलीनस्य तस्य जलत्वस्य प्रत्यक्षसिद्धत्वात्,
यद् द्रव्यं यद्रव्यध्वंसजन्यमिति व्याप्तेर्जलोपादानोपादेयत्वसिद्धेः ।
अदृष्टविशेषेण द्रवत्वप्रतिरोधात् करकायां काठिन्यप्रत्ययस्य भ्रान्तित्वात् ।

भाषानुवाद—जिस प्रकार पृथिवी का नित्यत्व एवं अनित्यत्व माध्यम से
विभाग किया गया उसी प्रकार जल का भी विभाग होता है। अर्थात् नित्य
एवं अनित्य भेद से जल दो प्रकार का होता है। परमाणु-रूप जल नित्य
होता है, तथा द्रव्यणुकादि कार्य-जल अनित्य तथा अवयवों से युक्त होता
है। शरीर, इन्द्रिय एवं विषय भेद से अनित्यजल तीन प्रकार के होते हैं।
किन्तु पृथिवी के अपेक्षया जल में यह विशेषता होती है कि पृथिवी का
शरीर योनिज एवं अयोनिज दोनों प्रकार का होता है, किन्तु जलीयशरीर
अयोनिज ही होता है। तथा वह वरुणलोक में प्रसिद्ध होता है। रसनेन्द्रिय
को जलीय-इन्द्रिय कहा गया है।

ग्रन्थकार ने रसनेन्द्रिय में जलीयत्व की सिद्धि अनुमान-प्रमाण के द्वारा
की है। तदनुसार रसनेन्द्रिय गन्ध आदि का अव्यञ्जक होते हुए रस का
व्यञ्जक होता है। अतः वह जलीय होता है। जिस प्रकार जल सक्तु के रस
का ही व्यञ्जक होता है न कि गन्ध आदि का व्यञ्जक नहीं होता है, अतः
उसमें जलत्व होता है, उसी प्रकार रसनेन्द्रिय में भी जलत्व होता है।
अनुमान के इस प्रयोग में रसनेन्द्रिय-सन्निकर्ष में व्यभिचार की प्रसक्ति होती
है, क्योंकि वह भी गन्ध आदि का व्यञ्जक न होकर केवल रस का व्यञ्जक
होता है, किन्तु उसमें जलत्व नहीं होता है। इस आपत्ति के परिहारार्थ हेतु
में द्रव्यत्व भी विशेषण के रूप में निविष्ट किया जाना आवश्यक है। इस
प्रकार 'रसनेन्द्रियं जलीयं गन्धादि-अव्यञ्जकत्वे सति द्रव्यत्वात्' इस प्रकार

का अनुमान प्रयोग निष्पन्न होता है। रसनेन्द्रिय-सन्निकर्ष में द्रव्यत्व न रहने के कारण व्यभिचार का परिहार हो जाता है।

जल के विषय समुद्र, तुषार, नदी, सरोवर, बर्फ आदि होते हैं। यहाँ यह प्रश्न उठता है कि तुषार एवं करका (बर्फ) आदि में कठिन-स्पर्श अनुभव सिद्ध है, अतः उसमें पार्थिवत्व की सिद्धि होती है (करका पृथिवी कठिनत्वात्)। ऐसी स्थिति में उन्हें जल के विषय के रूप में प्रस्तुत करना असंगत है। इस प्रश्न का समाधान करते हुए ग्रन्थकार कहते हैं कि करका में भी तेजःसंयोग से पिघल जाने के बाद जलत्व अनुभवसिद्ध है। अतः पृथिवीत्व को स्वीकार नहीं किया जा सकता है। जैसा कि पूर्व में प्रदर्शित कर दिया गया है कि जो द्रव्य जिस द्रव्य के ध्वंस से उत्पन्न होता है वह उसके उपादान कारण से ही उत्पन्न होता है। प्रकृत संदर्भ में जलरूपी द्रव्य करका के ध्वंस से उत्पन्न होता है, अतः वह करका के उपादान का उपादेय होना चाहिये। इस प्रकार करका में जलोपादेयता होने से जलत्व की सिद्धि होती है। यतः करका में अदृष्ट-विशेष के द्वारा द्रवत्व का प्रतिबंध हो जाता है, अतः उसमें काठिन्य की प्रतीति होती है, वह वास्तविक न होकर वस्तुतः भ्रान्ति ही होती है।

दिनकरी—प्रथमवदिति । षष्ठीसमर्थाद्वितिरित्यभिप्रायेणाऽऽह—पृथिव्या इवेत्यर्थ इति । **एवमग्रेऽपि ।** जलीयं शरीरमिति । तच्च पार्थिवावयवैरुपगृह्यं बोध्यम् । तेन जलमात्रे हस्तपादादिव्यवस्थाया असम्भवेऽपि न क्षतिः । ननु तादृशशरीरे मानाभावोऽनुपलम्भादित्यत आह—वरुणलोक इति । तत्र च श्रुतिरेव प्रमाणमिति भावः ।

गन्धेति । रसव्यञ्जके मनसि व्यभिचारवारणाय गन्धाद्यव्यञ्जकत्व इति ।

कासारः—सरः, करकादिरित्यत्राऽऽदिपदात् कूपादिपरिग्रहः । कठिनत्वादिति । कठिनस्पर्शवत्त्वादित्यर्थः । विलीनस्य तस्येति सप्तम्यर्थे षष्ठी । क्वचित् 'विलीनयोः' इति पाठः । स तु ऋजुरेव, विलीनताया द्रवत्वरूपाया जलत्वव्यञ्जकत्वादिति भावः । ननु विलीनता

नैमित्तिकद्रवत्वमेव, तदुक्तं ऊष्मणेति, तच्च न जलत्वव्यञ्जकम्। यदि च 'विलीने तस्मिन्' इत्यस्य तस्मिन् नष्टे सतीत्यर्थः, तथाऽपि करकादिनाशोत्तरं द्रव्यान्तरोत्पादात्तत्रैव द्रवत्वजलत्वयोः प्रत्यक्षं, न करकायां, नष्टत्वादत आह—यद् द्रव्यमिति । तथा च करकादिनाशोत्पन्नद्रव्यान्तरे जलत्वस्य प्रत्यक्षसिद्धत्वादुक्तव्याप्त्या करकादिषु जलत्वसिद्धिरिति भावः । ननु हिमकरकयोः पार्थिवत्वाभावे कथं काठिन्यप्रत्यय इत्यत आह— अदृष्टविशेषेणेति ।

भाषानुवाद—कारिका में प्रथमवत्-शब्द का प्रयोग किया गया है, जिसका मुक्तावलीकार ने 'पृथिव्या इव' इस प्रकार अर्थ वर्णन किया है। यहाँ वतिप्रत्यय 'प्रथमायाः' इस षष्ठ्यन्त पद से किया गया है । इसी प्रकार का अर्थवर्णन तेजो-निरूपण (नित्यतादि च पूर्ववत्) में भी विवक्षित है। जलीय-शरीर पार्थिव-अवयवों के द्वारा उपलब्धि होने के कारण उसमें शरीर-पद का व्यवहार होता है, अन्यथा केवल जल में हस्त, पाद आदि अवयव-व्यवस्था न हो सकने के कारण उसमें 'शरीर' इस प्रकार का व्यवहार नहीं हो सकेगा । यतः जलीय-शरीर की अन्यत्र उपलब्धि नहीं होने से उसमें कोई प्रमाण न होने का आक्षेप हो सकता है, अतः ग्रन्थकार ने उसकी उपलब्धि वरुण लोक में प्रदर्शित की है । जलीय-शरीर का वरुण-लोक में अस्तित्व श्रुति द्वारा प्रमाणित है ।

रसनेन्द्रिय में जलीयत्व की सिद्धि के लिये प्रयुक्त अनुमान में 'गन्धाद्यव्यञ्जकत्वे सति रसव्यञ्जकत्व' को हेतु बनाया गया है । इस हेतु में यदि गन्धाद्यव्यञ्जकत्व का निवेश न किया जाये तो मन में व्यभिचार हो जायेगा, क्योंकि ज्ञानमात्र के प्रति करण होने के कारण मन रस का भी व्यञ्जक होता है । जलीयविषय के रूप में समुद्र, तुषार के साथ-साथ नदी, कासार, करका आदि भी प्रदर्शित किये गये हैं । कासार का तात्पर्य होता है सरस् (तालाब) तथा इसके अतिरिक्त कूप आदि भी जलीय-विषय होते हैं । कठिनस्पर्शरूप हेतु के द्वारा करका में पृथिवीत्व की आशंका करके ग्रन्थकार द्वारा उसका निराकरण किया गया है । इस संदर्भ में ग्रन्थकार ने 'ऊष्मणा विलीनस्य तस्य' इस प्रकार षष्ठी विभक्ति का प्रयोग किया है ।

वस्तुतः यह षष्ठी सप्तमी के अर्थ में प्रयुक्त है, अर्थात् “ऊष्मणा विलीने तस्मिन्’ इस प्रकार का तात्पर्य विवक्षित है। किन्हीं पुस्तकों में ‘विलीनयोः’ (सप्तमी द्विवचन) इस प्रकार का पाठ उपलब्ध होता है। वस्तुतः यह पाठ अत्यन्त स्पष्टार्थक है, क्योंकि विलीनता द्रवत्व रूप होने के कारण वह जलत्व की व्यञ्जिका हो सकती है। यहाँ यह प्रश्न उठता है कि उक्त ग्रन्थ में प्रयुक्त विलीनता-शब्द वस्तुतः नैमित्तकद्रवत्व का बोधक है। अत एव ग्रन्थकार ने ‘ऊष्मणा विलीनस्य’ इस प्रकार का प्रयोग किया है। तेजःसंयोग से होने वाली विलीनता नैमित्तकद्रवत्व ही होती है, किन्तु नैमित्तकद्रवत्व जलत्व का व्यञ्जक नहीं हो सकता है, क्योंकि वह पृथिवी और तेज का गुण होता है। यदि विलीनता-शब्द का अर्थ नाश स्वीकार किया जाये तो करका के नाश के पश्चात् उत्पन्न द्रव्यान्तर में ही जलत्व एवं द्रवत्व का प्रत्यक्ष होता है, न कि कारका में, क्योंकि उसका तो ऊष्मा के द्वारा नाश ही हो जाता है। एतावता करका में जलत्व की सिद्धि नहीं की जा सकती है। अतः ग्रन्थकार पूर्वप्रदर्शित व्याप्ति (‘यद्द्रव्यं यद्द्रव्यध्वंसजन्यं तत्तदुपादानोपादेयम्’) के आधार पर करका में जलत्व की सिद्धि करते हैं। अर्थात् करका के नाश के पश्चात् उत्पन्न द्रव्यान्तर में यतः जलत्व प्रत्यक्षसिद्ध है, अतः उपर्युक्त नियम के अनुसार करका में भी जलत्व की सिद्धि होती है, क्योंकि वह द्रव्यान्तर जिसमें जलत्व प्रत्यक्षसिद्ध है करका के उपादान का उपादेय होता है। किन्तु हिम एवं करका में यदि जलत्व स्वीकार किया जाये तो उसमें काठिन्य की प्रतीति का उपपादन नहीं किया जा सकता है क्योंकि कठिनस्पर्श पृथिवी में ही होता है (काठिन्यादि क्षितावेव---)। अतः ग्रन्थकार ने करका में काठिन्य की प्रतीति को भ्रमात्मक स्वीकार किया है।

विशेषार्थः—यद्यपि हिम एवं करका में प्रत्यक्षसिद्ध कठिन स्पर्श का सहसा अपलाप नहीं किया जा सकता है, क्योंकि भ्रम का विषय बाधित होता है। किन्तु करका आदि में कठिन स्पर्श प्रत्यक्षसिद्ध है तथापि वह काठिन्य पार्थिव अंश के कारण है न कि जलगत है। अतः कठिनस्पर्श में जलीयता की प्रतीति भ्रान्ति है, ऐसा ग्रन्थकार का आशय प्रतीत होता है।

कारिकावली-

उष्णः स्पर्शस्तेजसस्तु स्याद्रूपं शुक्लभास्वरम् ।
नैमित्तिकं द्रवत्वं तु नित्यतादि च पूर्ववत् ॥४१॥

भाषानुवाद-तेज का स्पर्श उष्ण होता है तथा रूप भास्वरशुक्ल होता है। उसी प्रकार तेज में विद्यमान द्रवत्व नैमित्तिक होता है। तेज का भी नित्यानित्य-विभाग पूर्ववत् ज्ञातव्य है।

मुक्तावली-तेजो निरूपयति—उष्ण इति । उष्णत्वं-स्पर्शनिष्ठो जातिविशेषः प्रत्यक्षसिद्धः । इत्थञ्च जन्योष्णस्पर्शसमवायिकारणतावच्छेदकं तेजस्त्वं जातिविशेषः, तस्य परमाणुवृत्तित्वं जलत्वस्येवाऽनुसन्धेयम् । न चोष्णस्पर्शवत्त्वं चन्द्रकिरणादावव्याप्तमिति वाच्यं तत्राऽप्युष्णस्पर्शस्य सत्त्वात्, किन्तु तदन्तःपातजलस्पर्शेनाऽभिभवादग्रहः । एवं रत्नकिरणादौ च पार्थिवस्पर्शेनाऽभिभवात्, चक्षुरादौ चाऽनुद्भूतत्वादग्रहः ।

रूपमित्यादि । वैश्वानरे मरकतकिरणादौ च पार्थिवरूपेणाऽभिभवात् शुक्लरूपाग्रहः । अथ तद्रूपाग्रहे धर्मिणोऽपि चाक्षुषत्वं न स्यादिति चेत्? न, अन्यदीयरूपेणैव धर्मिणो ग्रहसम्भवात् शङ्खस्येव पित्तपीतिम्ना । वहेस्तु शुक्लं रूपं नाऽभिभूतं, किन्तु तदीयं शुक्लत्वमभिभूतमित्यन्ये ।

नैमित्तिकमिति । सुवर्णादिरूपे तेजसि तत्सत्त्वात् । न च नैमित्तिकद्रवत्ववत्त्वं दहनादावव्याप्तं, घृतादावतिव्याप्तञ्चेति वाच्यं, पृथिव्यवृत्ति-नैमित्तिकद्रवत्ववद्वृत्ति-द्रव्यत्वसाक्षाद्ग्याप्यजातिमत्त्वस्य विवक्षितत्वात् ।

पूर्ववदिति । जलस्येवेत्यर्थः । तथाहि-तद्द्विविधं, नित्यमनित्यञ्च, नित्यं परमाणुरूपं, तदन्यदनित्यमवयवि च । तच्च त्रिधा शरीरेन्द्रियविषय-भेदात् । शरीरमयोनिजमेव, तच्च सूर्यलोकादौ प्रसिद्धम् ।

भाषानुवाद-तेज में उष्णस्पर्श स्वीकार किया गया है। उष्णत्व स्पर्श पर रहने वाली जातिविशेष है जो कि प्रत्यक्षप्रमाण से सिद्ध है। तेजस्त्व जाति की सिद्धि जन्य-उष्णस्पर्श के समवायिकारणतावच्छेदिका के रूप में होती है। (जन्योष्णस्पर्श-समवायिकारणता किञ्चिद्धर्मावच्छिन्ना कारणतात्वात्

दण्डनिष्ठघटकारणतावत्) एवं तेजस्त्वजाति की परमाणुवृत्तिता के साधन की प्रक्रिया जलत्व की तरह ही है ।

उष्णस्पर्शवत्त्वम् इस लक्षण की चन्द्र-किरण में अव्याप्ति की प्रसक्ति होती है, क्योंकि उसमें उष्णस्पर्श नहीं रहता है, इस आपत्ति के परिहारार्थ ग्रन्थकार कहते हैं कि चन्द्रकिरण में भी उष्णस्पर्श विद्यमान ही रहता है, किन्तु उसके अन्तर्गत विद्यमान जल के स्पर्श से अभिभव होने के कारण उसका ग्रहण नहीं होता है । उसी प्रकार रत्नकिरणों में भी उष्णस्पर्श होते हुए भी उनके अन्तः-विद्यमान पार्थिव-अंश से अभिभव होने के कारण उसका ग्रहण नहीं होता है । चक्षुरिन्द्रिय में उष्णस्पर्श अनुद्भूत होने के कारण गृहीत नहीं होता है।

तेज में भास्वर शुक्लरूप स्वीकार किया गया है । यहाँ भी यह आपत्ति उठायी जा सकती है कि वैश्वानर, मरकत-किरण आदि में भास्वरशुक्लरूप न रहने के कारण भास्वरशुक्लरूपवत्त्व-लक्षण की अव्याप्ति हो जायेगी। इस अव्याप्ति का परिहार भी पूर्वोक्त रीति से किया जाता है। अर्थात् वैश्वानर आदि में यद्यपि भास्वर-शुक्लरूप विद्यमान रहता है तथापि उसके अन्तःविद्यमान पार्थिवरूप के द्वारा अभिभव होने के कारण उसका ग्रहण नहीं होता है । किन्तु यहाँ यह प्रश्न उपस्थित होता है कि यदि मरकत-किरण आदि का स्वकीय-रूप गृहीत नहीं होता है तो उसके आश्रय द्रव्य (मरकत-किरण आदि) का भी चाक्षुषप्रत्यक्ष नहीं हो सकेगा, क्योंकि द्रव्य के चाक्षुषप्रत्यक्ष के प्रति उसके रूप का प्रत्यक्ष होना आवश्यक है, इस आपत्ति के समाधान में ग्रन्थकार कहते हैं कि द्रव्य के प्रत्यक्ष के प्रति रूप का प्रत्यक्ष होना अनिवार्य है, किन्तु स्वकीयरूप के प्रत्यक्ष की अनिवार्यता नहीं है । जिस प्रकार पित्तरोग के पीतरूप द्वारा शंख का प्रत्यक्ष होता है उसी प्रकार अन्य के (पार्थिवभाग) रूप से भी मरकत-किरण आदि द्रव्य का प्रत्यक्ष संभव है। कतिपय आचार्यों का मन्तव्य है कि वह्नि का शुक्लरूप अन्यदीयरूप से अभिभूत नहीं होता है किन्तु उसका शुक्लत्व अभिभूत होता है ।

तेज का तृतीय लक्षण नैमित्तकद्रवत्ववत्त्व किया गया है, सुवर्ण आदि

तेज में नैमित्तकद्रवत्व के रहने से उसमें लक्षणसमन्वय होता है, किन्तु उक्त लक्षण की वह्नि में अव्याप्ति होती है, क्योंकि उसमें द्रवत्व नहीं रहता है तथा इसी प्रकार घृत आदि पृथिवी में अतिव्याप्ति भी होती है, क्योंकि उनमें नैमित्तकद्रवत्व स्वीकार किया जाता है। अतः उक्तलक्षण को ग्रन्थकार ने जातिघटितलक्षण के रूप में प्रदर्शित किया है। तदनुसार पृथिवी पर न रहने वाली तथा नैमित्तकद्रवत्व के आश्रय पर रहने वाली जो द्रव्यत्व की साक्षात्-व्याप्यजाति उस जाति के आश्रय को तेज कहते हैं। उक्त जाति के रूप में तेजस्त्वजाति का ग्रहण करके वह्नि में लक्षण-समन्वय होता है। तथा पृथिवी में अवृत्ति न होने के कारण उक्त जाति के रूप में पृथिवीत्व का ग्रहण न होने से घृत में अतिव्याप्ति भी नहीं होती है।

तेज के नित्यत्व एवं अनित्यत्व का विभाग जल की तरह ही किया जाता है। अर्थात् नित्य एवं अनित्य भेद से तेज दो प्रकार का होता है। परमाणुस्वरूप तेज नित्य होता है। तथा तदतिरिक्त समस्त तेज अनित्य एवं अवयवों से युक्त होता है। अनित्य तेज शरीर, इन्द्रिय एवं विषयभेद से तीन प्रकार का होता है। तेज का शरीर अयोनिज ही होता है तथा वह सूर्यलोक में प्रसिद्ध है।

दिनकरी—इत्थञ्चेति । उष्णत्वजातिसिद्धौ चेत्यर्थः । ननु कथं तर्हि जन्योष्णस्पर्शसमवायिकारणभिन्नेषु परमाणुषु तेजस्त्वजातिसिद्धिरित्यत आह—तस्येति । तेजस्त्वस्येत्यर्थः । जलत्वस्येति । यथा च जन्य-जलत्वावच्छिन्नजनकतावच्छेदकतया जलपरमाणौ जलत्वजातिसिद्धिः, तथा जन्यतेजस्त्वावच्छिन्नजनकतावच्छेदकतया तेजःपरमाणावपि तेजस्त्व-रूपजातिसिद्धिरित्यर्थः । इदमुपलक्षणम् । समवायेन विलक्षणनी-लोत्पत्तित्वावच्छिन्नं प्रति समवायेन तेजःसंयोगत्वेन हेतुत्वात्तेजस्त्व-जातिसिद्धिरित्यपि द्रष्टव्यम् । 'चन्द्रकिरणादौ' इत्यादिना रत्नकिरणादेः परिग्रहः । तत्राऽपि—चन्द्रकिरणादावपि । ननु तर्ह्यौष्ण्यप्रतीतिः कुतो नेत्यत आह—किन्त्विति । तदन्तःपातिजलस्पर्शनेति । चन्द्रकिरणा-न्तर्गतजलभाग(गत)शीतस्पर्शनेत्यर्थः । ननु चक्षुरादिनिष्ठस्योष्ण-स्पर्शस्य केनाऽप्यनभिभूतत्वात्प्रत्यक्षापत्तिरत आह—चक्षुरादौ चेति ।

‘मरकतकिरणादौ’ इत्यादिना सुवर्णपरिग्रहः ।

“स्याद्रूपं शुक्लभास्वरम्”, इति मूलम् । तत्र शुक्लेति स्वरूप-
कथनम्, भास्वररूपमात्रस्य लक्षणत्वेऽतिप्रसङ्गाभावात् । भास्वरत्वं-
जातिविशेषः, स च तेजोरूपमात्रवृत्तिः, शुक्लत्वव्याप्यश्चेति । ननु
रूपाविषयकद्रव्यप्रत्यक्षस्याभावाद्द्वैश्वानरादेश्चाक्षुषत्वानापत्तिरिति शङ्कते—
तद्रूपाग्रह इति । वैश्वानरादेरचाक्षुषत्वे तद्गतसङ्ख्यादिगुणानामपि चाक्षुषत्वं
न स्यादिति योग्यव्यक्तिमात्रवृत्तित्वाभावात्, इति ‘अपि’ ना सूचितम् ।
अन्यदीयरूपेणैवेति । पार्थिवरूपेणैवेत्यर्थः । मतान्तरमाह—वहेस्त्विति ।
सुवर्णादिरूपे तेजसि तत्सत्त्वादिति । तेन नाऽसम्भव इति भावः ।

पृथिव्यवृत्तीति । नैमित्तिकद्रवत्ववद्वृत्तिपृथिवीत्वरूपजातिमादाय
पृथिव्यामतिव्याप्तिवारणाय पृथिव्यवृत्तीति । पृथिव्यवृत्तिजलत्वजाति-
मादाय जले, पृथिव्यवृत्तिवायुत्वादिकमादाय वायावतिव्याप्तिवारणाय
नैमित्तिकद्रवत्ववद्वृत्तीति । वायुतेजोन्यतरत्वमादाय वायावतिव्याप्तिवारणाय
जातीति ।

भाषानुवाद—स्पर्श पर रहने वाली उष्णत्व नामक जाति के सिद्ध होने के
पश्चात् जन्य-उष्णस्पर्श के समवायिकारणतावच्छेदक के रूप में तेजस्त्वजाति
की सिद्धि होती है । किन्तु यहाँ यह प्रश्न उपस्थित होता है कि यदि तेजस्त्व
को जन्य-उष्णस्पर्श की समवायिकारणता का अवच्छेदक माना जाये तो
परमाणु में तेजस्त्व की सिद्धि नहीं हो सकेगी, क्योंकि वह जन्य-उष्णस्पर्श
का समवायिकारण नहीं होता है । अतः ग्रन्थकार ने जलत्वजाति की सिद्धि
की प्रक्रिया का ही तेजस्त्व-जाति की सिद्धि में अनुसरण करने का निर्देश
दिया है । तदनुसार जिस प्रकार स्नेह समवायिकारणतावच्छेदक के रूप में
जन्यजलत्व की सिद्धि करके तदनन्तर जन्यजल के समवायिकारणतावच्छेदक
के रूप में परमाणु-साधारण जलत्वजाति की सिद्धि की गयी है, उसी प्रकार
जन्य-उष्णस्पर्श के समवायिकारणतावच्छेदक के रूप में जन्यतेजस्त्वजाति
की सिद्धि करके जन्यतेज के समवायिकारणतावच्छेदक के रूप में परमाणु-
साधारण-तेजस्त्वजाति की सिद्धि की प्रक्रिया प्रदर्शित करते हैं । तदनुसार
घट, पट आदि पदार्थों में अवयवगत-नीलरूप से उत्पन्न न होने वाले नीलरूप

की उत्पत्ति के प्रति समवायसम्बन्ध से तेजःसंयोगरूप पाक कारण होता है, क्योंकि जैसा पूर्व में कहा गया है-पृथिवी में दो प्रकार के रूप उत्पन्न होते हैं, प्रथम अवयवरूप से तथा द्वितीय पाक से। अवयवरूप से उत्पन्न न होने वाले रूप के प्रति समवायसम्बन्ध से पाक कारण होता है, अतः उस कारणता के अवच्छेदक के रूप में भी तेजस्त्वजाति की सिद्धि होती है।

चन्द्रकिरण एवं अग्निकिरण आदि में उष्णस्पर्श को स्वीकार करके ग्रन्थकार ने उनमें उष्णस्पर्शवत्त्व-रूप लक्षण की अतिव्याप्ति का परिहार किया है, तथा उनके अन्तःविद्यमान जलांश में रहने वाले शीतस्पर्श के द्वारा अभिभव होने के कारण चन्द्रकिरण आदि में उष्णता प्रतीति की आपत्ति का भी परिहार किया है। इसी प्रकार चक्षुरादिगत उष्णस्पर्श के अनुद्भूत होने के कारण उसका ग्रहण नहीं होता है यह भी स्वीकार किया गया है, क्योंकि चक्षुरिन्द्रिय आदि में विद्यमान उष्णस्पर्श चन्द्र किरण आदि में विद्यमान उष्णस्पर्श की तरह किसी के द्वारा अभिभूत न होने के कारण उसके प्रत्यक्ष की प्रसक्ति आपादित की जा सकती है। 'भास्वरशुक्लरूपवत्त्व' इस लक्षण में वैश्वानर एवं मरकत-किरण में अव्याप्ति प्रदर्शित की गयी है। इसी प्रकार की अव्याप्ति सुवर्ण में भी सम्भव है, क्योंकि उसमें भी भास्वर-शुक्लरूप नहीं रहता है। तदनन्तर ग्रन्थकार ने उनके भास्वर-शुक्लरूप का तदन्तर्गत पार्थिवरूप के द्वारा अभिभव होने के कारण अग्रहण स्वीकार किया है।

'भास्वरशुक्लरूपवत्त्व' इस लक्षण के सन्दर्भ में व्याख्याकार विमर्श करते हैं कि उक्त लक्षण में शुक्लपद वस्तुस्थितिमात्र का बोधक है उसका लक्षण में प्रवेश नहीं है। क्योंकि भास्वररूपवत्त्व इतना लक्षण करने पर भी कोई आपत्ति नहीं है। भास्वरत्व एक विशेषप्रकार की जाति है जो केवल तेज पर रहने वाले रूप पर ही रहती है तथा शुक्लत्वजाति की व्याप्यजाति होती है। वैश्वानर आदि के भास्वरशुक्लरूप का ग्रहण न होने पर उनकी (वैश्वानर आदि के) भी अप्रत्यक्षता की आपत्ति प्रसक्त होती है, क्योंकि द्रव्य के चाक्षुषप्रत्यक्ष के प्रति उसके रूप का प्रत्यक्ष अपेक्षित होता है तथा वैश्वानर आदि के अप्रत्यक्ष होने की स्थिति में उसकी संख्या, परिमाण आदि का भी प्रत्यक्ष नहीं हो सकेगा, क्योंकि प्रत्यक्ष-योग्य द्रव्य की ही संख्या

आदि का प्रत्यक्ष होता है। इस प्रश्न का समाधान ग्रन्थकार वैश्वानर आदि का पार्थिव-रूप के द्वारा प्रत्यक्ष स्वीकार करके करते हैं।

अन्य आचार्यों का मत प्रस्तुत करते हुए ग्रन्थकार वह्नि के शुक्लरूप में रहने वाले शुक्लत्व के अभिभूत होने के कारण उसके शुक्लरूप की अप्रत्यक्षता का समर्थन करते हैं।

नैमित्तिकद्रवत्ववत्त्व इस लक्षण का ग्रन्थकार ने सुवर्ण में समन्वय प्रदर्शित किया है। अतः असम्भव की आशंका नहीं की जा सकती है, किन्तु वह्नि तथा घृत आदि में क्रमशः अव्याप्ति एवं अतिव्याप्ति का परिहार नहीं हो सकता है। अतः ग्रन्थकार ने जातिघटित लक्षण प्रदर्शित किया है—‘पृथिव्यवृत्तिनैमित्तिकद्रवत्ववद्वृत्तिद्रव्यत्वव्याप्यजातिमत्त्वम्’। इस लक्षण में पृथिव्यवृत्तित्व-विशेषण का निवेश न किया जाये तो पृथिवीत्वजाति का ग्रहण करके पृथिवी में अतिव्याप्ति हो जायेगी, क्योंकि पृथिवीत्वजाति नैमित्तिकद्रवत्व के आश्रय घृत आदि में विद्यमान रहती है। जल एवं वायु में अतिव्याप्ति के वारणार्थ नैमित्तिक-द्रवत्ववद्वृत्तित्व का निवेश भी आवश्यक है अन्यथा पृथिव्यवृत्तिजाति-पद से जलत्व एवं वायुत्व जाति का भी ग्रहण किया जा सकता है। यतः जलत्व एवं वायुत्व जाति नैमित्तिकद्रवत्व के आश्रय में नहीं रहती हैं, अतः उक्त विशेषण के द्वारा अतिव्याप्तियों का परिहार हो जाता है, इसी प्रकार वायुतेजोन्यतरत्व का ग्रहण करके वायु में अतिव्याप्ति के परिहारार्थ जातिपद का भी निवेश आवश्यक है।

कारिकावली-

इन्द्रियं नयनं वह्निः स्वर्णादिर्विषयो मतः ।

भाषानुवाद-तेज का इन्द्रिय चक्षुरिन्द्रिय होता है। तथा वह्नि, स्वर्ण आदि उसके विषय होते हैं।

मुक्तावली-अत्र यो विशेषस्तमाह—इन्द्रियमिति । ननु चक्षुषस्तैजसत्वे किं मानमिति चेत्, चक्षुस्तैजसं परकीयस्पर्शाद्यव्यञ्जकत्वे सति परकीयरूपव्यञ्जकत्वात् प्रदीपवत्। प्रदीपस्य स्वीयस्पर्शव्यञ्जकत्वाद्द्रष्टृघटान्तेऽव्याप्तिवारणाय प्रथमं परकीयेति । घटादेः स्वीयरूपव्यञ्जक-

त्वाद्ध्यभिचारवारणाय द्वितीयं परकीयेति ।

अथवा प्रभाया दृष्टान्तत्वसम्भवादाद्यं परकीयेति न देयम् । चक्षुःसन्निकर्षे व्यभिचारवारणाय द्रव्यत्वं देयम् ।

भाषानुवाद-नित्यता एवं अनित्यता आदि विभाग जल के समान होते हुए भी तेज में यह विशेषता है कि उसका इन्द्रिय चक्षुरिन्द्रिय होता है, चक्षुरिन्द्रिय में तैजसत्व की सिद्धि ग्रन्थकार अनुमानप्रमाण द्वारा करते हैं, तदनुसार प्रदीप की तरह अन्य के स्पर्श आदि का अव्यञ्जक होते हुए अन्य के रूप का व्यञ्जक होने के कारण चक्षुरिन्द्रिय भी तैजस होता है । इस अनुमान में हेतु के शरीर में परिकीयपद का दो बार निवेश किया गया है । प्रथम परिकीयपद का निवेश न करने पर अर्थात् 'स्पर्शाद्यव्यञ्जकत्वे सति परिकीयरूपव्यञ्जकत्व' को ही हेतु बनाने पर प्रदीपरूप दृष्टान्त में हेतु असिद्ध हो जायेगा, क्योंकि वह अपने स्पर्श का व्यञ्जक ही होता है । द्वितीय परिकीयपद का निवेश न करने पर अर्थात् परिकीय-स्पर्शाद्यव्यञ्जकत्वे सति रूपव्यञ्जकत्व को हेतु बनाने पर घट में व्यभिचार हो जायेगा, क्योंकि घट अन्यदीय-स्पर्श आदि का अव्यञ्जक होते हुए अपने रूप का व्यञ्जक होता है ।

अथवा यदि प्रदीप के स्थान पर प्रभा को दृष्टान्त बनाया जाये तो प्रथम परिकीयपद के निवेश की आवश्यकता नहीं होगी, क्योंकि वह अपने भी स्पर्श की व्यञ्जिका नहीं होती है । यद्यपि चक्षुःसन्निकर्ष स्पर्श आदि का अव्यञ्जक होते हुए परिकीय-रूप का भी व्यञ्जक होता है, अतः उसमें व्यभिचार की प्रसक्ति होती है तथापि हेतु में द्रव्यत्वविशेषण का निवेश करने से उसका वारण किया जा सकता है ।

दिनकरी-परकीयस्पर्शादीति । गन्धाव्यञ्जकत्वादिघटितहेत्वन्तर-सूचनायाऽऽदिपदेन गन्धादिपरिग्रहः । चक्षुषः परकीयरूपादिव्यञ्जकत्वाद-सिद्धिवारणाय स्पर्शपदम् ।

अत्र केचिदाहुः—चक्षुर्विषयासम्बद्धमेव ग्राहकं, यदि प्राप्य प्रकाश-कारि स्यात् तदा रसनादिवदधिष्ठानसम्बद्धं गृह्णीयात्, न चैवं, गोल-कासम्बद्धग्रहणात् । किञ्च यदि चक्षुः प्राप्य गृह्णीयात्तर्हि स्वतोऽधिक-परिमाणवन्न गृह्णीयात्, न खलु नखरञ्जनिका परशुच्छेद्यं छिनत्तीति,

शाखाचन्द्रमसोस्तुल्यकालग्रहणानापत्तिश्च, गतिक्रमेण प्राप्य ग्रहणे हि सन्निहितक्रमेण ग्रहणं स्यात् न तु तुल्यकालमुपलम्भः, अनुभवति तून्मीलयन्नेव नयने शाखां, शीतमयूखञ्च । एवञ्च प्राप्यकारित्वानुगोधेन गोलकातिरिक्तं चक्षुः परैरङ्गीक्रियते, गोलकस्य चन्द्रादिप्राप्त्यसम्भवात् । अप्राप्यकारित्वे च गोलकमेव चक्षुः, तच्च न तैजसमिति ।

तदसत् । अधिष्ठानासम्बद्धार्थग्राहिण्याः प्रदीपप्रभाया इव चक्षुषोऽपि प्राप्यकारित्वसम्भवात्, पृथुतरग्रहणस्य च गोलकनिर्गतस्य महतश्चक्षुषः पृथ्वग्रत्वेन प्रदीपप्रभाया इवोपपत्तेः । स्वाधिकपरिमाणवद्द्रव्यग्राहिणा त्वगिन्द्रियेण व्यभिचारात् तादृशनियमे मानाभावाच्च । तुल्यकालग्रहणं चाऽसिद्धमेव, तदभिमानस्य कालसन्निकर्षेणैवोपपत्तेः, अचिन्त्यो हि तेजसो लाघवातिशयेन वेगातिशयः, यत् प्राचीनाचलचूडावलम्बिन्येव भगवति मयूखमालिनि भवनोदरेष्वालोक इत्यभिमानो लोकानाम् ।

यत्त्वाहुः शालिकाचार्याः, चक्षुर्बाह्यालोकाभ्यामारब्धेन चक्षुषा तावदर्थसंस्पृष्टेन युगपत्तावदर्थग्रहणमिति शाखाचन्द्रमसोस्तुल्यकाल-ग्रहणमुपपद्यत एवेति,

तत्र । चक्षुर्बाह्यालोकाभ्यामारब्धस्य चक्षुषः पृष्ठभागेऽपि सत्त्वात् पृष्ठभागस्थितपदार्थग्रहणापत्तेः । पृष्ठदेशस्थबाह्यालोकैश्चक्षुरुत्पादे मानाभाव इति चेत्, अग्रदेशस्थबाह्यालोकैरपि तदुत्पादे मानाभावः, तदनभ्युपगमेऽपि चाक्षुषोपपादनस्यानुपदमुक्तत्वादिति । लाघवादाह—अथ वेति ।

भाषानुवाद-चक्षुरिन्द्रिय में तैजसत्व की सिद्धि के लिये प्रयुक्त अनुमान में 'परिकीय-स्पर्शाद्यव्यञ्जकत्वे सति परिकीय-रूपव्यञ्जकत्व' को हेतु बनाया गया है । यहाँ स्पर्श आदि में आदिपद से गन्ध एवं रस का भी ग्रहण विवक्षित है । व्याख्याकार इसे हेत्वन्तर के रूप में स्वीकार करते हैं । तदनुसार परिकीय स्पर्शाव्यञ्जकत्वे सति परिकीय-रूपव्यञ्जकत्व, परिकीय-गन्धाव्यञ्जकत्वे सति परिकीय-रूपव्यञ्जकत्व इत्यादि रीति से पृथक्-पृथक् हेतु के प्रदर्शन में ग्रन्थकार का तात्पर्य है, न कि एक हेतु के, अन्यथा केवल स्पर्श के निवेश से भी अभीष्ट-सिद्धि सम्भव होने से गन्ध आदि के सूचक आदि पद की

व्यर्थता प्रसक्त हो जायेगी। उक्त हेतु में यदि 'परिकीय-अव्यञ्जकत्वे सति परिकीय-रूपव्यञ्जकत्व' को हेतु बनाया जाये अर्थात् स्पर्श आदि का निवेश न किया जाये तो उक्त हेतु चक्षुरिन्द्रिय-रूप पक्ष में असिद्ध होने के कारण स्वरूपासिद्धि की प्रसक्ति हो जायेगी, क्योंकि चक्षुरिन्द्रिय-परिकीयरूप का व्यञ्जक होने से उसमें परिकीय-अव्यञ्जकत्व नहीं आ सकेगा।

इस सम्बन्ध में कतिपय आचार्यों का मन्तव्य है कि चक्षुरिन्द्रिय विषय से असम्बद्ध होकर के ही विषय का ग्रहण करता है, क्योंकि यदि वह रसनेन्द्रिय की तरह प्राप्यप्रकाशकारी अर्थात् विषय के समीप जाकर विषय का ग्रहण करता तो रसनेन्द्रिय की तरह स्वसम्बद्धवस्तु का ही ग्रहण कर सकता। किन्तु यह अनुभवसिद्ध नहीं है, क्योंकि चक्षुरिन्द्रिय चक्षुर्गोलक से असम्बद्ध पदार्थ का ग्रहण करता है। दूसरी बात यह कि यदि चक्षुरिन्द्रिय को प्राप्यप्रकाशकारी माना जाये तो वह अपने से अधिक परिमाण वाले द्रव्य का ग्रहण नहीं कर सकेगा, क्योंकि नख के छेदन में समर्थ शस्त्र के द्वारा परशु से छेदनीय वस्तु का छेदन नहीं होता है। इसी प्रकार शाखा एवं चन्द्रमा का एककालावच्छेदेन ग्रहण नहीं हो सकेगा, क्योंकि चन्द्रमा की अपेक्षया शाखा सन्निहित होने के कारण वहाँ तक चक्षुरिन्द्रिय का गमन अल्पकाल-साध्य होता है। अतः चन्द्रमा की अपेक्षया शाखा का प्रत्यक्ष पूर्व में होना चाहिये, न कि दोनों की समानकालिक उपलब्धि। किन्तु इसके विपरीत यह अनुभव है कि आँख खोलते ही दोनों शाखा एवं चन्द्रमा का एककालावच्छेदेन प्रत्यक्ष होता है। अतः चक्षुरिन्द्रिय में प्राप्यप्रकाशकारिता स्वीकार नहीं की जा सकती है। ऐसी स्थिति में नयनगोलकों को ही चक्षुरिन्द्रिय मानने में कोई आपत्ति नहीं है क्योंकि नयन गोलक की चन्द्र आदि विषयपर्यन्त प्राप्ति सम्भव न होने के कारण प्राप्यप्रकाशकारिता के आधार पर ही नैयायिकों ने चक्षुरिन्द्रिय को गोलक से भिन्न माना है किन्तु अप्राप्यप्रकाशकारिता स्वीकार करने पर चक्षुरिन्द्रिय को नयनगोलकस्वरूप माना जा सकता है, तथा उसमें तैजसत्व न होने के कारण चक्षुरिन्द्रिय को तेजःस्वरूप मानना युक्तिसंगत नहीं है।

इस मत का निराकरण करते हुए व्याख्याकार कहते हैं कि जिस प्रकार

प्रदीप की प्रभा अपने आश्रय (प्रदीप) से असम्बद्ध-विषय का ग्रहण करती हुयी भी प्राप्यप्रकाशकारी मानी जाती है उसी प्रकार चक्षुरिन्द्रिय में भी अपने आश्रय से असम्बद्ध-विषय का ग्रहण करने पर भी प्राप्यप्रकाशकारिता स्वीकार की जा सकती है । जिस प्रकार प्रदीप-प्रभा अल्पपरिमाण वाले दीपक से निर्गत होकर के क्रमेण महत्परिमाणवती होकर महत्परिमाण युक्त द्रव्य का ग्रहण करती है उसी प्रकार नयन गोलक से निर्गत महत्-परिमाण वाले चक्षुरिन्द्रिय से महत्-द्रव्य के प्रत्यक्ष की भी उपपत्ति की जा सकती है। वस्तुतः इन्द्रिय अपनी अपेक्षया अधिक परिमाण वाले पदार्थ का ग्रहण नहीं कर सकता है यह नियम व्यभिचरित होने के कारण अप्रामाणिक है, क्योंकि त्वगिन्द्रिय के द्वारा अपने से अधिक परिमाण वाले गज आदि का प्रत्यक्ष अनुभव सिद्ध है, प्राप्यप्रकाशकारिता के पक्ष में शाखा एवं चन्द्रमा के समानकालिक प्रत्यक्ष की अनापत्ति भी समीचीन नहीं है, क्योंकि उन दोनों की एक-कालिक प्रत्यक्षता की प्रतीति भ्रमात्मक है । कालव्यवधान की अतिसूक्ष्मता के कारण उसकी प्रतीति नहीं हो पाती है, तेज में क्रियातिशय के कारण वेग का भी अतिशय होता है, जिसका निरूपण नहीं किया जा सकता है यही कारण है कि उदयाचल के शिखर पर सूर्य के आते ही भवनों के अन्दर भी प्रकाश की प्रतीति होती है, किन्तु उनकी समानकालीनता सम्भव न होने के कारण यह प्रतीति भ्रमात्मक होती है, उसीप्रकार शाखा एवं चन्द्रमा के एककालावच्छेदेन ग्रहण की भी प्रतीति भ्रमात्मक होने के कारण उनके समान-कालिक-ग्रहण की अनापत्ति इष्ट ही है ।

इस सम्बन्ध में **शालिका आचार्य** का मन्तव्य है कि चक्षु के कीन्हीं अनुद्भूत रूप से युक्त तेजोविशेष के द्वारा उत्पन्न चक्षुरिन्द्रिय का जितने ग्राह्यविषयों के साथ संयोग होता है, उन समस्त विषयों का एककालावच्छेदेन ही प्रत्यक्ष होता है, अतः शाखा एवं चन्द्रमा का एककालिक प्रत्यक्ष उपपन्न ही है किन्तु यह मत समीचीन नहीं है, क्योंकि उपर्युक्त तेजोविशेष के द्वारा उत्पन्न चक्षुरिन्द्रिय अग्रभाग की तरह पृष्ठ भाग में भी विद्यमान है । अतः उस चक्षुरिन्द्रिय के द्वारा पृष्ठभाग में विद्यमान पदार्थों का भी प्रत्यक्ष प्रसक्त हो जायेगा । पृष्ठभाग में विद्यमान उक्त तेजोविशेष के द्वारा चक्षुरिन्द्रिय की

उत्पत्ति नहीं होती है ऐसा भी नहीं कहा जा सकता, क्योंकि ऐसी स्थिति में तुल्यरीत्या अग्र-देशस्थित उक्त तेजोविशेष के द्वारा चक्षुरिन्द्रिय की उत्पत्ति स्वीकार करने में भी कोई प्रमाण नहीं है ऐसा प्रत्युत्तर दिया जा सकता है। दूसरी बात यह है कि उसको स्वीकार किये बिना भी उपर्युक्त रीति से चाक्षुष-प्रत्यक्ष का उपपादन किया जा सकता है ।

चक्षुरिन्द्रिय के तैजसत्व-साधक अनुमान में प्रदीप को दृष्टान्त के रूप में उपस्थापित किया गया है । ग्रन्थकार लाघवानुरोधेन उक्त अनुमान में प्रभा को दृष्टान्त के रूप में प्रदर्शित करते हैं, क्योंकि ऐसी स्थिति में प्रथम-परकीय पद का निवेश न करने से लघुभूत हेतु हो सकता है ।

मुक्तावली—विषयं दर्शयति—वह्निरिति । ननु सुवर्णस्य तैजसत्वे किं मानमिति चेत् न, सुवर्णं तैजसम् असति प्रतिबन्धकेऽत्यन्तानल-संयोगेऽप्यनुच्छिद्यमान(जन्य)द्रवत्वा(धिकरणत्वा)त्, यन्नैवं तन्नैवं, यथा पृथिवीति । न चाप्रयोजकं, पृथिवीद्रवत्वस्य जन्यजलद्रवत्वस्य चाऽत्यन्ताग्निसंयोगनाशयत्वात् । ननु पीतिमगुरुत्वाश्रयस्याऽपि तदानीं द्रुतत्वात्तेन व्यभिचार इति चेत् न । जलमध्यस्थमसीक्षोदवत् तस्याद्रुतत्वात् ।

अपरे तु पीतिमाश्रयस्याऽत्यन्ताग्निसंयोगेऽपि पूर्वरूपापरावृत्तिदर्शनात् तत्प्रतिबन्धकं विजातीयद्रवद्रव्यं कल्प्यते । यथा हि—अत्यन्ताग्निसंयोगे पीतिगुरुत्वाश्रयः विजातीयरूपप्रतिबन्धकद्रवद्रव्यसंयुक्तः, अत्यन्ता-ग्निसंयोगे सत्यपि पूर्वरूपविजातीय-रूपानधिकरणपार्थिवत्वात् जल-मध्यस्थपीतपटवत् । तस्य च पृथिवीजलभिन्नस्य तेजस्त्वनियमात् ।

भाषानुवाद—वह्नि एवं सुवर्ण आदि को तेज के विषय के रूप में उपस्थापित किया गया है, किन्तु सुवर्ण में तैजसत्व सामान्यतः अनुभवसिद्ध नहीं है । अतः ग्रन्थकार उसे अनुमान द्वारा सिद्ध कर रहे हैं । तदनुसार किसी-प्रतिबन्धक विशेष के न रहने पर भी अत्यन्त अग्निसंयोग के द्वारा भी सुवर्ण का द्रवत्व नष्ट नहीं होता है । पृथिवी आदि पदार्थों के द्रवत्व का नाश अत्यन्त अग्निसंयोग से हो जाता है । अतः पृथिवी आदि से भिन्नता सुवर्ण में स्पष्ट होने से उसमें तैजसत्व की सिद्धि होती है । यतः पृथिवी का द्रवत्व एवं जन्यजल का द्रवत्व अत्यन्त अग्नि के संयोग से नष्ट हो

जाता है तथा सुवर्ण का द्रवत्व नष्ट नहीं होता है, अतः उक्त अनुमान में अप्रयोजकत्व की आशंका नहीं की जा सकती है। किन्तु इस अनुमान में यह आशंका उपस्थापित की जा सकती है कि अत्यन्त अग्निसंयोग से नष्ट न हाने वाला द्रवत्व जिस प्रकार सुवर्ण में रहता है, उसी प्रकार सुवर्णान्तर्गत पार्थिव भाग में भी रहता है। (“सुवर्ण को पूर्णतया तैजस मानने पर उसमें अनुभवसिद्ध गुरुत्व का अपलाप करना होगा, क्योंकि तेज में गुरुत्व स्वीकार नहीं किया जाता है। इसी प्रकार अनुभवसिद्ध पीतरूप का भी अपलाप नहीं किया जा सकता है, क्योंकि तेज में भास्वरशुक्लरूप स्वीकार किया गया है। अतः यह स्वीकार करना होगा कि सुवर्ण में पीतरूप वाले पार्थिव अंश का भी समावेश है”) ऐसी स्थिति में उक्त हेतु पीतिमगुरुत्वाश्रय पार्थिवभाग में व्यभिचरित हो जायेगा। इस प्रश्न का समाधान करते हुए ग्रन्थकार कहते हैं कि जिसप्रकार जल में निक्षिप्त किये जाने पर भी मसी (स्याही) में द्रुतता नहीं आती है उसी प्रकार सुवर्ण के अन्तर्गत विद्यमान पार्थिवभाग में भी द्रुतता नहीं आती है, केवल तैजस-अंश ही अग्निसंयोग से द्रुत होता है।

सुवर्ण में तैजसत्व की सिद्धि के लिए अन्य आचार्य युक्ति प्रदर्शित करते हैं कि सामान्यतः पृथिवी में अग्निसंयोग होने से पूर्वरूप का परिवर्तन अनुभवसिद्ध है, किन्तु अत्यन्त अग्निसंयोग के अनन्तर भी सुवर्णान्तर्गत पार्थिवभाग में कोई परिवर्तन दृष्ट नहीं होता है। अतः उस परिवर्तन के प्रतिबन्धक के रूप में द्रवत्व के आश्रय किसी द्रव्य का संयोग आवश्यक है। जिसप्रकार जल में रखे गये पीतपट में अत्यन्त अग्निसंयोग के अनन्तर भी जलरूपी द्रवत्वाश्रय-द्रव्यरूपी प्रतिबन्धक के कारण किसी प्रकार का परिवर्तन नहीं होता है, उसी प्रकार सुवर्णान्तर्गत पीतिम पार्थिवभाग में भी अत्यन्त अग्निसंयोग के अनन्तर भी पूर्वरूप का परिवर्तन नहीं होता है। अतः उसमें उक्त परिवर्तन के प्रतिबन्धक के रूप में किसी न किसी द्रवद्रव्य का संयोग स्वीकार करना होगा। वह द्रवद्रव्य पृथिवी अथवा जलस्वरूप न होने के कारण उसे तेजोरूप स्वीकार करना होगा। इस प्रकार सुवर्ण में तैजसत्व की सिद्धि होती है।

दिनकरी-तैजसत्वे किं मानमिति । सुवर्णं पार्थिवं नैमित्तिक-द्रवत्ववत्त्वादित्यनुमानस्य पार्थिवत्वसाधकस्यैव सत्त्वात् । समाधत्ते—नेति। सुवर्णमिति । न चाऽत्र पीतरूपवद्द्रव्यात्मकस्य सुवर्णस्य पक्षत्वे बाधः, तैजससुवर्णस्य चाऽनुमानात् पूर्वमसिद्ध्या पक्षाप्रसिद्धिः, धर्मशास्त्रे पीतद्रव्येऽपि सुवर्णपदप्रयोगेन तस्यापि सुवर्णपदवाच्यतया सुवर्णपदवाच्यत्वस्य पक्षतावच्छेदकत्वे बाधतादवस्थयमिति वाच्यम्, अत्यन्तानलसंयोगे सत्यनुच्छिद्यमानद्रवत्वाधिकरणत्वस्यैव पक्षता-वच्छेदकत्वात्, अवच्छेदकावच्छेदेन साध्यसिद्धेरुद्देश्यतया पक्षतावच्छेद-कहेत्वभेदप्रयुक्तस्य सामानाधिकरण्येन सिद्धसाधनस्यादोषत्वात्। असति प्रतिबन्धक इति । जलमध्यस्थघृतादौ व्यभिचारवारणाय असति प्रतिबन्धक इति । अग्निसंयोगानाशयद्रवत्ववति घृतादौ व्यभिचार-वारणाय संयोगे सतीत्यन्तम् । तादृशद्रवत्वस्य स्वसमानाधिकरणा-त्यन्ताग्निसंयोगासमानकालीनत्वान्न व्यभिचारः । ‘अनुच्छिद्यमान-द्रवत्वात्’ इत्यस्यानुच्छिद्यमानद्रवत्वाधिकरणत्वादित्यर्थः, न तूच्छिद्यमान-द्रवत्वानधिकरणत्वादिति, गगनादौ व्यभिचारात् । अग्निसंयोग-नाशयत्वादिति । एतच्चोपलक्षणम् । “अग्नेरपत्यं प्रथमं हिरण्यं-” इत्याद्यागमान्यथानुपपत्तेरप्यनुकूलतर्कत्वादिति । तेनाऽऽश्रयनाशजन्य-द्रवत्वनाशे व्यभिचारवारणाय द्रवत्वे आश्रयनाशनाशयद्रवत्वव्यावृत्तं जातिविशेषं कल्पयित्वा विजातीयद्रवत्वनाशं प्रत्यग्निसंयोगत्वेन हेतुता स्वीकार्या, तच्च वैजात्यं सुवर्णद्रवत्वव्यावृत्तमपीति दर्शितानुकूल-तर्कोऽसङ्गतः, सुवर्णस्य पृथिवीत्वेऽपि तदीयद्रवत्वस्याऽग्निसंयोग-नाशयतावच्छेदकानाक्रान्ततया अत्यन्ताग्निसंयोगसत्त्वेऽपि नाशापत्तेर-सम्भवादित्यपि परास्तम् । क्षोदः-चूर्णम् । तस्य-पीतिमगुरुत्वाश्रयस्य ।

भाषानुवाद-सुवर्णं में तैजसत्व प्रमाणसिद्ध नहीं है । इसके विपरीत नैमित्तिकद्रवत्वरूप हेतु के द्वारा उसमें घृत आदि की तरह पार्थिवत्व की सिद्धि होती है । अतः ग्रन्थकार ने अनुमानप्रमाण के द्वारा सुवर्ण में तैजसत्व की सिद्धि की है । ग्रन्थकार द्वारा प्रयुक्त अनुमान-प्रयोग में सुवर्ण को पक्ष बनाया गया है । इस सम्बन्ध में व्याख्याकार विमर्श करते हैं कि किस प्रकार के

सुवर्ण को यहाँ पक्ष के रूप में उपस्थापित किया गया है। यदि पीतरूप के आश्रय द्रव्यस्वरूप सुवर्ण को पक्ष के रूप में स्वीकृत किया गया है तो उसके पार्थिव होने के कारण तैजसत्वरूपसाध्य बाधित है। इस अनुमान के पूर्व सुवर्ण में तैजसत्व की सिद्धि न हो सकने के कारण तैजस-सुवर्ण को पक्ष नहीं बनाया जा सकता, अन्यथा पक्ष ही अप्रसिद्ध हो जायेगा। धर्मशास्त्र में पीतरूप के आश्रयद्रव्य के लिए भी सुवर्ण-पद का प्रयोग किया गया है, अतः यदि सुवर्णपदवाच्यत्व को पक्षतावच्छेदक बनाया जाता है तो पूर्वोक्तरीति से बाध यथावत् बना रहेगा, क्योंकि पीतिम पार्थिवभाग में ही सुवर्ण-पद-वाच्यता धर्मशास्त्रसम्मत है। ऐसी स्थिति में बाध अथवा पक्षाप्रसिद्धि दोष के विद्यमान रहने के कारण उक्त अनुमान-प्रयोग समीचीन नहीं है। इस आक्षेप का समाधान करते हुए व्याख्याकार कहते हैं कि इस अनुमान में अत्यन्तानलसंयोगे सति अनुच्छिद्यमानद्रवत्वाधिकरणत्व ही पक्षतावच्छेदक होता है। उक्त द्रवत्व का अधिकरण पार्थिवभाग न होने के कारण बाध की प्रसक्ति नहीं है तथा तैजसत्व पक्षतावच्छेदक न होने के कारण पक्षाप्रसिद्धि का भी परिहार हो जाता है। इसप्रकार “*अत्यन्तानलसंयोगे सति अनुच्छिद्यमानद्रवत्वाधिकरणं तैजसम् असति प्रतिबन्धके अत्यन्तानलसंयोगे सति अनुच्छिद्यमानद्रवत्वाधिकरणत्वात्*” यह अनुमान का आकार निष्पन्न होता है। यहाँ पक्षतावच्छेदकावच्छेदेन साध्यसिद्धि अभीष्ट है, अन्यथा उक्त अनुमान में पक्षतावच्छेदक एवं हेतु के एक होने से सिद्धसाधनदोष की प्रसक्ति हो जायेगी। साध्यसामानाधिकरण्यरूपव्याप्ति का ज्ञान पक्ष में साध्य की अधिकरणता के विना उक्तानुमान में संभव नहीं है। अतः अनुमिति के पूर्व ही सामानाधिकरण्येन सिद्धि विद्यमान होने से सामानाधिकरण्येन अनुमिति की उत्पत्ति नहीं हो सकेगी, किन्तु अवच्छेदकावच्छेदेन अनुमिति स्वीकार करने पर उक्त दोष की आपत्ति नहीं है, क्योंकि सामानाधिकरण्येन सिद्धि अवच्छेदकावच्छेदेन अनुमिति के प्रति प्रतिबन्धक नहीं होती है।

उक्त हेतु में ‘असति प्रतिबन्धके’ इतने अंश का निवेश न किया जाये तो जल में निक्षिप्त घृत में व्यभिचार हो जायेगा, क्योंकि अत्यन्त-अग्निसंयोग के पश्चात् भी उसके द्रवत्व का नाश नहीं होता है। उक्त घृत

के द्रवत्व का नाश जलरूप प्रतिबन्धक के कारण नहीं होता है । अतः 'असति प्रतिबन्धके' इस अंश के निवेश से उपर्युक्त व्यभिचार का परिहार हो जाता है । 'अग्निसंयोगेऽपि' इतने अंश का निवेश न करने पर घृत में व्यभिचार की प्रसक्ति हो जायेगी, क्योंकि अग्निसंयोग के न रहने की स्थिति में घृत का भी द्रवत्व नष्ट नहीं होता है । 'अत्यन्तानलसंयोगेऽपि' का तात्पर्य है कि द्रवत्व में अपने समानाधिकरण अत्यन्त-अग्निसंयोग की समानकालीनता होनी चाहिए । अग्नि के असमवहित घृत में अग्निसंयोग की समानकालीनता एवं समानाधिकरणता न होने से उक्त व्यभिचार का परिहार हो जाता है। (द्रवत्व में अग्निसंयोग की समानकालीनता एवं समानाधिकरणता दोनों अपेक्षित हैं, अन्यथा समानाधिकरण-द्रवत्व में भी देशान्तर स्थित अग्नि के संयोग की समानकालीनता तथा उसीप्रकार असमानकालीनद्रवत्व में कालान्तर में स्थित अग्नि के संयोग की समानाधिकरणता संभव है।) 'अनुच्छिद्यमानद्रवत्व' इस पद में प्रयुक्त नञ् का यथाश्रुत अर्थ ही अभीष्ट है, अर्थात् 'अनुच्छिद्यमानद्रवत्वानधिकरणत्वात्' यही अर्थ विवक्षित है न कि 'उच्छिद्यमानद्रवत्वाधिकरणत्वात्' यह अर्थ अभीष्ट है, अन्यथा उक्त हेतु गगन में भी विद्यमान होने के कारण (गगन में किसी प्रकार का द्रवत्व नहीं रहता है।) व्यभिचार प्रसक्त हो जायेगा । अतः नञर्थ अभाव का उच्छेद के साथ ही अन्वय अभ्यर्हित है । इस प्रकार उक्त अनुमान के द्वारा सुवर्ण में तैजसत्व की सिद्धि होती है । पृथिवी के द्रवत्व एवं जन्यजल के द्रवत्व का अत्यन्त-अग्निसंयोग से नाश होने के कारण उक्त अनुमान में अप्रयोजकत्व की आशंका नहीं की जा सकती । व्याख्याकार अप्रयोजकत्व-शंका के निवारणार्थ अन्य अनुकूलतर्क का निर्देश करते हैं। तदनुसार यदि सुवर्ण को तैजस स्वीकार न किया जाये तो सुवर्ण में श्रुति द्वारा प्रतिपादित अग्निजन्यता अनुपपन्न हो जायेगी । "अग्नेः अपत्यं प्रथमं हिरण्यं" इस श्रुति के द्वारा सुवर्ण को अग्नि के अपत्य के रूप में प्रतिपादित किया गया है । असमानजातीयता की स्थिति में अग्नि ही अपत्यता सुवर्ण में संभव नहीं हो सकेगी । उपर्युक्त अन्यथानुपपत्तिरूप अनुकूलतर्क ही वस्तुतः अप्रयोजकत्वशंका का प्रबल निवारक है, क्योंकि

सामान्यतः द्रवत्व के प्रति अग्निसंयोग को नाशक मानने पर आश्रयनाश से नष्ट होने वाले द्रवत्व में व्यभिचार हो जायेगा । अतः आश्रयनाश से नष्ट न होने वाले द्रवत्व में विशेष प्रकार की विलक्षणजाति स्वीकार करके उस विजातीय द्रवत्व के नाश के प्रति ही अग्निसंयोग को कारण मानना होगा। ऐसी स्थिति में सुवर्ण का द्रवत्व अग्निसंयोग की नाशकोटि में नहीं आ सकेगा, क्योंकि उसमें उक्त विलक्षणजाति न होने से उसके नाश के प्रति अग्निसंयोग कारण नहीं है। अतः सुवर्ण को पृथिवी मान करके भी उसके द्रवत्व में अग्निसंयोग से अनाशयता का उपपादन किया जा सकता है । फलतः ग्रन्थकार द्वारा प्रदर्शित अनुकूलतर्क अप्रयोजकत्वशंका का निवारक नहीं हो सकेगा । तदनन्तर ग्रन्थकार ने सुवर्णान्तर्गत पार्थिवभाग में व्यभिचार प्रदर्शित करके मसीचूर्ण के दृष्टान्त से उसका परिहार किया है ।

दिनकरी-प्रकारान्तरेण तस्य तैजसत्वं साधयतां मतमुपन्यस्यति—
 अपरे त्वित्यादिना । **तत्प्रतिबन्धकं—**रूपपरावृत्तिप्रतिबन्धकम् ।
 अग्निसंयोगस्य तैजससुवर्णेऽपि सत्त्वादुक्तं पीतिमेति । **साध्ये विजातीय-**
पदमुद्देश्यसिद्ध्यर्थम् । हेतौ सत्यन्तमग्निसंयोगरहिते पूर्वरूपविजातीय-
 रूपानाधारे घटे व्यभिचारवारणाय । अत्र हेतौ पृथिवीत्वं देयं, तेन
 जलपरमाणौ न व्यभिचारः । यथाकथञ्चिदग्निसंयुक्ते घटे तद्वारणा-
 याऽत्यन्तेति । न चाऽप्रयोजकत्वं, विरोधिद्रवद्रव्यसम्बन्धं विना
 पार्थिवाग्निसंयोगस्य पूर्वरूपविजातीयरूपजनकत्वादिति भावः । न
 च द्रवद्रव्यादन्यदेव प्रतिबन्धकं वाच्यम्, अदृष्टकल्पनापत्तेरिति—
 तस्य चेति । तस्य द्रवद्रव्यस्य । पृथिवीजलभिन्नस्येति । पृथिव्याः
 पक्षीकृतपीतिमाश्रयाया विजातीयत्वाभावाज्जलस्य तत्रासम्भवादिति
 भावः । तेजस्त्वनियमादिति । वाय्वादौ रूपाभावादिति भावः । न चान्यकारे
 पीतिमरूपाश्रयद्रव्यग्रहापत्तिः, सुवर्णरूपालोकसंयोगसत्त्वादिति वाच्यम्,
 ऊद्भूतानभिभूतरूपालोकसंयोगस्यैव द्रव्यप्रत्यक्षे हेतुत्वात् सुवर्णरूपस्य
 त्वभिभूतत्वात् । न च तदानीं पीतरूपस्याप्यग्रहात् सजातीयग्रहणकृतमग्रहणं,
 न तु सुवर्णरूपस्याऽभिभूतत्वेनेति न तस्याभिभूतत्वमिति वाच्यं, लघुतया
 सजातीयसम्बन्धस्यैवाभिभवपदार्थत्वात् । न च तथाप्यन्धकारे सुवर्णस्य

साक्षात्कारापत्तिः, तेजोभिन्नद्रव्यप्रत्यक्षं प्रत्येवालोकसंयोगस्य हेतुत्वादिति वाच्यं । सुवर्णाभिन्नं यत्तेजः तद्भिन्नद्रव्यप्रत्यक्षं प्रत्येव तस्य हेतुत्वात् ।

नवीनास्तु—सुवर्णं पार्थिवमेव, पीतं सुवर्णं द्रुतमिति साक्षात्सम्बन्धेन द्रवत्वप्रतीतेर्भ्रमत्वायोगात्, द्रुतं द्रुतरमिति प्रतीतेर्द्रवत्वस्याप्यत्यन्तोच्छेदात्, पृथिवीत्वस्य पीतरूपसमवायिकारणतावच्छेदकत्वात्, रूपनाशे तादात्म्येन स्वर्णस्य विरोधित्वाच्च न पीतरूपनाश इति वदन्ति ।

भाषानुवाद—एतदनन्तर ग्रन्थकार ने स्वर्ण के तैजसत्व को अन्य प्रकार से सिद्ध करने वाले आचार्यों के मत को उपस्थापित किया है तदनुसार स्वर्णान्तर्गत पीतिमद्रव्य में अत्यन्त-अग्निसंयोग के पश्चात् भी पूर्वरूप में परिवर्तन न होने के कारण उसमें पूर्वरूप के परिवर्तन के प्रति प्रतिबन्धक किसी द्रवद्रव्य की कल्पना की जाती है । वही द्रवद्रव्य तेजोरूप सुवर्ण होता है । उक्त अनुमान में अत्यन्तानलसंयोगविशिष्ट-पीतिमगुरुत्वाश्रय पक्ष, विजातीयरूपप्रतिबन्धक-द्रवद्रव्य का संयोग साध्य, अत्यन्ताग्निसंयोग के विद्यमान होने पर भी पूर्वरूप से विलक्षण रूप की अनधिकरणता से युक्त पार्थिवत्व हेतु, तथा जल में स्थित पीतपट दृष्टान्त है । जिसप्रकार जल में स्थित पीतपट के रूप का अत्यन्त-अग्निसंयोग से भी परिवर्तन नहीं होता है उसीप्रकार सुवर्ण के अन्तर्गत स्थित पार्थिव-भाग में पीतरूप का भी अत्यन्त-अग्निसंयोग से भी परिवर्तन नहीं होता है तथा वह पीतपट की तरह पार्थिव भी है । अतः जिसप्रकार पीतपट के रूप के परिवर्तन के प्रति प्रतिबन्धक के रूप में जलरूपी द्रवद्रव्य को स्वीकार किया जाता है उसीप्रकार सुवर्णान्तर्गत पार्थिव-भाग के रूप में परिवर्तन के प्रति प्रतिबन्धक के रूप में किसी द्रवद्रव्य का संयोग स्वीकार करना होगा । वही द्रवद्रव्य सुवर्णात्मक तेज होता है । अग्निसंयोग पार्थिव-अंश के साथ तैजस-अंश में भी समान रूप से होता है, अतः तैजस-अंश के पक्ष से बहिर्भाव के लिये पक्ष में पीतिमपद का निवेश किया गया है । तैजस-द्रवद्रव्यरूप उद्देश्य की सिद्धि के लिये साध्यकुक्षि में विजातीय-पद का प्रवेश किया गया है । अग्निसंयोग के विना घट आदि में भी पूर्वरूप का परिवर्तन नहीं होता है, अतः हेतु की कुक्षि में 'अत्यन्ताग्निसंयोगे सति' यह अंश आवश्यक

है, अन्यथा घट में व्यभिचार हो जायेगा । किन्तु ऐसी स्थिति में भी जल-परमाणु में व्यभिचार की प्रसक्ति हो जायेगी, क्योंकि उसका रूप नित्य होने के कारण अत्यन्त-अग्निसंयोग होने पर भी नष्ट नहीं होता है । अतः हेतु की कुक्षि में पार्थिवत्व का निवेश किया गया है । सामान्य अग्निसंयोग से घट के रूप का परिवर्तन नहीं होता है, अतः घट में व्यभिचार के परिहारार्थ अत्यन्तपद का निवेश आवश्यक है । उक्त अनुमान में अप्रयोजकत्व की आशंका नहीं की जा सकती, क्योंकि विरोधी द्रवद्रव्य के सम्बन्ध के न रहने पर अग्निसंयोग के द्वारा पृथ्वी में रूपान्तर की उत्पत्ति अनुभव सिद्ध है । पूर्वरूप के परिवर्तन के प्रति द्रवद्रव्य के अतिरिक्त किसी अन्य को प्रतिबन्धक मानने पर अदृष्ट-कल्पना की आपत्ति होगी, क्योंकि उपस्थित पदार्थ में प्रतिबन्धकता संभव न हो सकने की स्थिति में ही अदृष्ट को प्रतिबन्धक माना जाता है । इसप्रकार पूर्वरूप के परिवर्तन के प्रति प्रतिबन्धक के रूप में द्रवद्रव्य के सिद्ध होने पर उसे तेजोरूप मानना आवश्यक है, क्योंकि द्रवत्व पृथिवी, जल एवं तेज में ही संभव है । यतः पृथिवी-अंश पक्ष-कोटि में प्रविष्ट है, अतः उक्त द्रवद्रव्य को पृथिवीस्वरूप नहीं माना जा सकता, क्योंकि साध्यकोटि में पक्ष से विजातीय द्रवद्रव्य का निवेश किया गया है । उसीप्रकार उक्त द्रवद्रव्य जलस्वरूप भी नहीं स्वीकार किया जा सकता है, क्योंकि सुवर्ण में जल-सम्बन्ध विद्यमान नहीं है । एवं वायु आदि अवशिष्ट द्रव्यों में रूप न होने के कारण परिशेषात् उसमें तैजसत्व की सिद्धि होती है ।

सुवर्ण को तेजःस्वरूप मानने पर यह प्रश्न उपस्थित होता है कि सुवर्णान्तर्गत पार्थिवभाग का अन्धकार में भी चाक्षुष-प्रत्यक्ष होना चाहिये क्योंकि प्रत्यक्ष के प्रति कारण उद्भूतरूप एवं सुवर्णरूप-तेजःसंयोग ये दोनों ही विद्यमान हैं । इस प्रश्न का समाधान करते हुए व्याख्याकार कहते हैं कि सामान्यतः तेजःसंयोग प्रत्यक्ष के प्रति कारण नहीं है, अपितु उद्भूत एवं अनभिभूत-रूप से युक्त तेज का संयोग प्रत्यक्ष के प्रति कारण होता है । आलोक का रूप उद्भूत एवं अनभिभूत होने के कारण उसका संयोग प्रत्यक्ष के प्रति कारण होता है, किन्तु सुवर्णात्मक तेज का रूप पार्थिव-भाग

से अभिभूत होता है। अतः उसके संयोग से प्रत्यक्ष की उत्पत्ति नहीं होती है। समाधान की इस पद्धति पर यह आक्षेप उपस्थापित किया जा सकता है कि अन्धकार में पीतरूप का भी प्रत्यक्ष न होने से सुवर्ण की अप्रत्यक्षता सजातीय-रूप के अप्रत्यक्ष से प्रयोज्य होती है न कि सुवर्ण-रूप के अभिभूत होने के कारण। इस आक्षेप के समाधान में व्याख्याकार कहते हैं कि सजातीय-पदार्थान्तर का सम्बन्ध ही वस्तुतः अभिभव कहा जाता है। सुवर्ण के रूप का अभिभव पृथिवीरूप सजातीय-पदार्थान्तर के सम्बन्ध के कारण ही होता है। यहाँ पुनः यह आपत्ति उपस्थापित की जाती है कि तेज से अतिरिक्त द्रव्य के प्रत्यक्ष के प्रति ही तेज का संयोग कारण होता है। तेज के प्रत्यक्ष के प्रति तेजःसंयोग को कारण नहीं माना जाता। ऐसी स्थिति में अन्धकार में सुवर्ण की प्रत्यक्षता की आपत्ति यथावत् रहती है। इस आपत्ति के समाधानार्थ व्याख्याकार कहते हैं कि सामान्यतः तेजोभिन्न-द्रव्य के प्रत्यक्ष के प्रति आलोकसंयोग कारण नहीं होता है, अपितु सुवर्ण से भिन्न तेज से अतिरिक्त द्रव्य के प्रत्यक्ष के प्रति ही कारण होता है। अतः सुवर्ण के प्रत्यक्ष के प्रति आलोक-संयोग अपेक्षित ही है।

नवीन आचार्य सुवर्ण को पार्थिव ही मानते हैं क्योंकि 'पीतं सुवर्णं द्रुतम्' इस प्रकार के प्रतीति में पीतरूप-विशिष्ट-सुवर्ण में द्रवत्व का साक्षात्सम्बन्ध ही प्रतीत होता है। अतः इस अनुभव को भ्रमात्मक नहीं माना जा सकता है। द्रवत्वयुक्त वह द्रव्य जल स्वरूप नहीं हो सकता क्योंकि 'द्रुतं द्रुततरं' इस प्रतीति के आधार पर सुवर्ण के द्रवत्व में तारतम्य प्रतीत होता है। किन्तु जल के द्रवत्व में इस प्रकार के तारतम्य की प्रतीति नहीं होती है। यतः पृथिवीत्व ही पीतरूप की समवायिकारणता का अवच्छेदक होता है, अतः पीतरूप के आश्रय सुवर्ण में पृथिवीत्व स्वीकार करना आवश्यक है। यद्यपि पार्थिव रूप का अग्निसंयोग से नाश स्वीकार किया जाता है, अतः अग्निसंयोग के पश्चात् सुवर्ण के पीतरूप के नाश की आपत्ति की जा सकती है, तथापि रूपनाश के प्रति सुवर्ण को प्रतिबन्धक मानने पर उक्त आपत्ति का परिहार किया जा सकता है।

कारिकावली-

अपाकजोनुष्णाशीतस्पर्शस्तु पवने मतः
तिर्यग्गमनवानेष ज्ञेयः स्पर्शादिलिङ्गकः ।

भाषानुवाद- वायु का स्पर्श अपाकज तथा अनुष्णाशीत होता है। उसकी गति तिर्यक (तिरछी) होती है तथा स्पर्श आदि हेतुओं के द्वारा उसका अनुमान होता है ।

मुक्तावली-वायुं निरूपयति—अपाकज इति । अनुष्णाशीतस्पर्शस्य पृथिवीव्यामपि सत्त्वादुक्तमपाकज इति । पाकजस्पर्शस्य जलादावपि सत्त्वादुक्तमनुष्णाशीतेति । एतेन वायवीयो विजातीयः स्पर्शो दर्शितः, तज्जनकतावच्छेदकं वायुत्वमिति भावः ।

एषः—वायुः, स्पर्शादिलिङ्गकः—वायुर्हि स्पर्श-शब्द-धृति-कम्पैरनुमीयते, विजातीयस्पर्शेन विलक्षणशब्देन तृणादीनां धृत्या शाखादीनां कम्पनेन च वायोरनुमानात् । यथा च वायुर्न प्रत्यक्षस्तथाऽग्रे वक्ष्यते ।

भाषानुवाद-अपाकज 'अनुष्णाशीतस्पर्शवत्त्व' यह वायु का लक्षण किया गया है । सामान्यतः अनुष्णाशीतस्पर्श पृथिवी एवं वायु में रहता है, किन्तु पृथिवी का स्पर्श पाकज होता है । अतः पृथिवी की व्यावृत्ति के लिए लक्षण में अपाकजपद का निवेश किया है । केवल 'अपाकजस्पर्शवत्त्व' इतना लक्षण करने पर यद्यपि पृथिवी आदि में अतिव्याप्ति का परिहार हो जाता है तथापि जल एवं तेज में भी अपाकजस्पर्श रहने से उनमें अतिव्याप्ति हो जायेगी । अतः अनुष्णाशीतपद का निवेश किया गया है । इस प्रकार वायु में विलक्षणस्पर्श प्रतिपादित किया गया है तथा उस स्पर्श के जनकतावच्छेदक के रूप में वायुत्वजाति की सिद्धि होती है ।

स्पर्श, शब्द, धृति, कम्पन आदि हेतुओं से वायु अनुमेय है अर्थात् अपाकज-अनुष्णाशीतस्पर्श, वृक्ष आदि के विलक्षण शब्द, तृण, पत्र आदि का धारण तथा शाखा आदि के कम्पन आदि हेतुओं के द्वारा वायु का अनुमान होता है, क्योंकि वायु प्रत्यक्ष-प्रमाण से गृहीत नहीं होता है। वायु

के अप्रत्यक्षता के सम्बन्ध में विशेष विवेचन आगे किया जायेगा ।

दिनकरी-वायौ प्रमाणं दर्शयितुं मूले “अपाकजोऽनुष्णाशीतस्पर्शस्तु पवने मतः” इत्युक्तं, तत्राऽपाकजादिपदानां क्रमेण व्यावृत्तिमाह—अनुष्णाशीतस्पर्शेति । उक्तमपाकज इति । **यद्यप्यपाकजानुष्णाशीतस्पर्शवत्त्वं पटादावतिव्याप्तं, तथाप्यपाकजानुष्णाशीतस्पर्शवन्मात्रवृत्तिद्रव्यत्वसाक्षाद्वाप्यजातिमत्त्वं, पाकजस्पर्शवदवृत्त्यनुष्णाशीतस्पर्शवद्वृत्तिद्रव्यत्वसाक्षाद्वाप्यजातिमत्त्वं वा तदर्थोऽवसेयः । एतेन-स्पर्शस्यानुष्णाशीतत्वादिकथनेन । तज्जनकतावच्छेदकमिति । तथा च विजातीयस्पर्शजनकतावच्छेदकतया वायुत्वजातिसिद्धिः । इदमुपलक्षणम् । शब्दविशेषस्य वह्नित्वावच्छिन्नस्य वा निमित्तकारणतावच्छेदकतया वायुत्वजातिसिद्धिरित्यपि द्रष्टव्यम् ।**

भाषानुवाद-‘अपाकज-अनुष्णाशीतस्पर्शवत्त्व’ रूप वायु के लक्षण के दलकृत्य का प्रतिपादन किया गया है, तदनुसार पृथिवी में अतिव्याप्ति के वारणार्थ अपाकजपद का निवेश किया है ।

पट आदि का अनुष्णाशीतस्पर्श अपाकज ही होता है, क्योंकि पट में अग्निसंयोगरूप पाक संभव नहीं है । इस प्रश्न का समाधान व्याख्याकार ने जाति-घटित लक्षण को स्वीकार करके किया है । तदनुसार अपाकज-अनुष्णाशीत-स्पर्श के आश्रय में ही रहने वाली द्रव्यत्वव्याप्यजाति की आश्रयता वायु का लक्षण होती है । पृथिवीत्वजाति अपाकज-अनुष्णाशीतस्पर्श के आश्रय (पट आदि) में यद्यपि विद्यमान रहती है, तथापि पाकज-अनुष्णाशीतस्पर्श के आश्रय (घट आदि) में भी वृत्ति होने के कारण अपाकज-अनुष्णाशीतस्पर्शाश्रयमात्रवृत्ति जाति के रूप में उसका ग्रहण नहीं हो सकता है । अतः पट में अतिव्याप्ति का वारण हो जाता है । तथा निरुक्तजाति के रूप में वायुत्वजाति का ग्रहण करके लक्षण समन्वय होता है । अथवा एतदपेक्षया लघु परिष्कार किया जा सकता है । तदनुसार पाकजस्पर्श के आश्रय में न रहने वाली तथा अनुष्णाशीतस्पर्श के आश्रय में रहने वाले जो द्रव्यत्व की साक्षात्-व्याप्यजाति, उस जाति के आश्रय को वायु कहा जाता है । पृथिवीत्वजाति पाकजस्पर्श के आश्रय में अवृत्ति

न होने के कारण पट में अतिव्याप्ति का परिहार हो जाता है ।

वायु में अपाकज तथा अनुष्णाशीतस्पर्श स्वीकार किये जाने से उस स्पर्श के जनकतावच्छेदक के रूप में वायुत्वजाति की सिद्धि होती है । व्याख्याकार इसके अतिरिक्त भी वायुत्वजाति की सिद्धि के लिये उपाय प्रदर्शित करते हैं । तदनुसार शब्दविशेष एवं वह्नि के प्रति वायु कारण होता है । अतः उसकी निमित्तकारणता के अवच्छेदक के रूप में भी वायुत्वजाति की सिद्धि की जा सकती है ।

दिनकरी-मूले—स्पर्शादिलिङ्गक इति । स्पर्शादीनि लिङ्गानि यस्य स तथा । मुक्तावल्यां—धृतीति । धृतिः-गुरुणो द्रव्यस्याऽपतनम् । विजातीयस्पर्शनेति । तृतीयान्तचतुष्कमनुमानादित्यनेनान्वितम् । अनुमितिप्रकारस्तु—

योऽयं रूपवद्द्रव्यासमवेतः स्पर्शः स क्वचिदाश्रितः स्पर्शत्वात् पृथिवीसमवेतस्पर्शवत् । पृथिव्यादिस्पर्शे सिद्धसाधनवारणाय 'रूपवद्-द्रव्यासमवेत' इति विशेषणम् ।

एवमसति रूपवद्द्रव्याभिघाते योऽयं पर्णादिषु शब्दसन्तानः स स्पर्शवद्वेगवद्द्रव्यसंयोगजन्यः, अविभज्यमानावयवद्रव्यसम्बन्धिशब्द-सन्तानत्वात् दण्डाभिहतभेरीशब्दसन्तानवत् । पृथिव्याद्यभिघातजन्मनि सिद्धसाधनवारणायासतीत्यादिपक्षविशेषणम् । विभागजन्मनि शब्दे व्यभिचारवारणाय हेतावविभज्यमानेति ।

एवं नभसि तृणतूलस्तनयित्नुविमानादीनां धृतिः स्पर्शवद्वेगवद्-द्रव्यसंयोगहेतुका, अस्मदाद्यनधिष्ठितद्रव्यधृतित्वात् । नौकाधृतिवत् जलादिगततृणादौ सिद्धसाधनवारणाय—नभसीति । प्रयत्नवदात्मसंयोग-हेतुकधृत्यादौ व्यभिचारवारणायास्मदादीति ।

एवं रूपवद्द्रव्याभिघातमन्तरेण तृणे कर्म स्पर्शवद्वेगवद्द्रव्याभिघातजन्यं विजातीयकर्मत्वात् नदीपूराहतकाशादिकर्मवदिति ।

अग्रे वक्ष्यत इति । आत्मनिरूपणावसरे इत्यर्थः ।

भाषानुवाद-कारिकास्थित 'स्पर्शादिलिङ्गक': शब्द में बहुव्रीहि समास है, अर्थात् स्पर्श आदि लिङ्ग होते हैं जिसमें ऐसी वायु होती है (स्पर्श आदि

वायु के लिंग=ज्ञापकहेतु होते हैं) मुक्तावलीकार ने आदिपद से शब्द, धृति, एवं कम्प का ग्रहण किया है। यहाँ धृति का तात्पर्य है गुरुत्वयुक्त द्रव्य का पतन न होना। तृण, पत्र आदि गुरुत्वयुक्त द्रव्य का वायु के कारण ही पतन नहीं होता है। इस प्रकार ग्रन्थकार ने वायु की सिद्धि के लिए चार हेतुओं द्वारा चार अनुमान प्रदर्शित किये हैं। (१) रूप के आश्रयद्रव्य पर न रहने वाला स्पर्श, किसी न किसी द्रव्य पर अवश्य आश्रित होता है, क्योंकि वह बिना द्रव्यरूप आश्रय के नहीं रहता है। जिसप्रकार पृथिवी के स्पर्श का आश्रय पृथिवी होती है, उसीप्रकार उक्त स्पर्श के आश्रय के रूप में किसी न किसी द्रव्य की सिद्धि होती है तथा वह द्रव्य वायु होता है। पक्ष में 'रूपवद्द्रव्य-असमवेतत्व' का निवेश न किया जाये अर्थात् केवल स्पर्श को पक्ष बनाया जाये तो स्पर्शपद से पृथिवी के स्पर्श का भी ग्रहण करके सिद्धसाधन की प्रसक्ति हो जायेगी। अतः 'रूपवद्द्रव्य-असमवेतत्व' विशेषण आवश्यक है। पृथिवी आदि द्रव्य में रूप विद्यमान ही रहता है।

(२) रूप के आश्रय-द्रव्य के अभिघाताख्य-संयोग (शब्दजनक-संयोग) के न रहने पर भी पत्र आदि में होने वाला शब्द, किसी न किसी स्पर्श एवं वेग के आश्रयीभूत द्रव्य के संयोग से ही उत्पन्न होता है, क्योंकि वह अवयवों के विभाग से अनुत्पन्न है। जिसप्रकार दण्ड के आघात से उत्पन्न होने वाला शब्द अवयव के विभाग से उत्पन्न नहीं होता है, अपितु स्पर्श तथा वेग के आश्रयीभूत दण्डरूपी द्रव्य के संयोग से उत्पन्न होता है, उसीप्रकार रूपाश्रयद्रव्य के अभिघात के बिना पत्र आदि में होने वाला शब्द भी अवयव-विभाग से उत्पन्न न होने के कारण स्पर्श तथा वेग के आश्रयीभूत किसी न किसी द्रव्य के संयोग से ही उत्पन्न होता है। उस संयोग के आश्रय-द्रव्य के रूप में वायु की सिद्धि होती है। पत्र में शब्द की उत्पत्ति तीन प्रकार से सम्भव है—अवयव विभाग से, पृथिवी के संयोग से तथा वायु के संयोग से। अवयवविभाग एवं पृथिवी के अभिघाताख्यसंयोग के बिना उत्पन्न होने वाले शब्द के प्रति वायु का संयोग ही कारण होता है। यहाँ पृथिवीपद से रूपाश्रय-द्रव्य विवक्षित है। अतएव पक्ष में 'रूपवद्द्रव्याभिघाते असति' (रूपाश्रयद्रव्य के अभिघाताख्यसंयोग

के न रहने की स्थिति में) यह विशेषण सार्थक है, अन्यथा इसका निवेश न करने पर पृथिवी आदि के अभिघात से पत्र में उत्पन्न होने वाले शब्द में सिद्धसाधन की प्रसक्ति हो जाएगी, क्योंकि उसमें उक्त साध्य पूर्वतः सिद्ध है उसी प्रकार 'अविभज्यमान अवयवद्रव्य संबन्धित्व' (अवयवविभाग से उत्पन्न न होना) यह विशेषण हेतु में न दिया जाये तो अवयवविभाग से उत्पन्न होने वाले शब्द में स्पर्शवद्वेगवद्द्रव्यसंयोगजन्यत्वरूप साध्य न होने से व्यभिचार हो जायेगा ।

(३) आकाश में तृण, तूल, विद्युत्, विमान आदि की धृति (अपतन) स्पर्श तथा वेग के आश्रयभूत किसी न किसी द्रव्य के संयोग से ही उत्पन्न होती है, क्योंकि वह धृति जीवीय-प्रयत्न से उत्पन्न नहीं है । जिसप्रकार जल में नौका की धृति जीवीय-प्रयत्न से उत्पन्न न होकर स्पर्श तथा वेग के आश्रयीभूत जलरूपी द्रव्य के संयोग से उत्पन्न होती है, उसीप्रकार आकाश में तृण आदि की धृति जिस द्रव्य के संयोग से उत्पन्न होती है वह द्रव्य वायु होता है । इस अनुमान में पक्ष में 'नभसि' इस अंश का उपादान न किया जाये तो जल में तृण आदि की धृति में जलरूपी द्रव्य के संयोग से जन्यता सिद्ध होने के कारण सिद्धसाधन की प्रसक्ति हो जायेगी । गुरुत्वाश्रय-द्रव्य की धृति जीवीयप्रयत्न से भी सम्भव है । फलतः सामान्यतः धृतित्व को हेतु बनाने पर जीवीय-प्रयत्न से उत्पन्न धृति में व्यभिचार हो जायेगा । अतः हेतु में 'अस्मदाद्यनधिष्ठितत्व' विशेषण आवश्यक है, अर्थात् प्रयत्नाश्रय आत्मा के संयोग से उत्पन्न न होने वाली धृति यहाँ अस्मदाद्यनधिष्ठित-द्रव्यधृति-पद से विवक्षित है । जीवाधिष्ठित-द्रव्य धृति प्रयत्नाश्रय आत्मा के संयोग से ही जन्य है, अतः उसमें व्यभिचार की प्रसक्ति नहीं है ।

(४) रूप के आश्रय द्रव्य के अभिघात के बिना तृण में होने वाली क्रिया, स्पर्श तथा वेग के आश्रयीभूत किसी द्रव्य के अभिघात से ही उत्पन्न होती है, क्योंकि वह सामान्य क्रियाओं की अपेक्षया विलक्षण होती है । जिस प्रकार नदी के प्रवाह के आघात से काश (तृण विशेष) में होने वाली क्रिया विजातीय क्रिया होते हुये जलरूपी द्रव्य के अभिघात से उत्पन्न होती है उसीप्रकार रूपाश्रयद्रव्य के अभिघात के बिना तृण में होने वाली

क्रिया स्पर्श तथा वेग के आश्रयीभूत जिस द्रव्य के संयोग से उत्पन्न होती है उस द्रव्य के रूप में वायु की सिद्धि होती है। इस प्रकार चार अनुमानों के आधार पर वायु की सिद्धि प्रदर्शित की गयी। वायु की अप्रत्यक्षता के सम्बन्ध में विशेष विवरण आत्मनिरूपण के प्रत्यक्ष-प्रकरण में किया जायेगा।

कारिकावली-

पूर्ववन्नित्यताद्युक्तं देहव्यापि त्वगिन्द्रियम् ॥४३॥
प्राणादिस्तु महावायुपर्यन्तो विषयो मतः ।

भाषानुवाद-पृथिवी, जल, तेज आदि की भाँति ही वायु का भी नित्यत्वानित्यत्व विवेक ज्ञातव्य है। वायु का इन्द्रिय त्वगिन्द्रिय होता है, जो सर्व शरीरवर्ति होता है तथा प्राणवायु से लेकर महावायुपर्यन्त समस्तवायु इसके विषय होते हैं।

मुक्तावली-पूर्ववदिति । वायुद्विविधः-नित्योऽनित्यश्च । परमाणुरूपो नित्यः, तदन्योऽनित्योऽवयवसमवेतश्च, सोऽपि त्रिविधः-शरीरेन्द्रिय-विषयभेदात् ।

तत्र शरीरमयोनिजं पिशाचादीनाम् । परन्तु जलीय-तैजस-वायवीय-शरीराणां पार्थिवभागोपष्टम्भादुपभोगक्षमत्वं, जलादीनां प्राधान्याज्जलीयत्वादिकमिति ।

अत्र यो विशेषस्तमाह—देहव्यापीति । शरीरव्यापकं स्पर्शग्राहकमिन्द्रियं त्वक्, तच्च वायवीयं रूपादिषु मध्ये स्पर्शस्यैवाभिव्यञ्जकत्वात् अङ्गसङ्गसलिलशैत्याभिव्यञ्जकव्यजनपवनवत् ।

विषयं दर्शयति—प्राणादिरिति । यद्यप्यनित्यो वायुश्चतुर्विधः, तस्य चतुर्थी विधा प्राणादिरित्युक्तमाकरे, तथापि सङ्क्षेपादेव त्रैविध्यमुक्तम्। प्राणस्त्वेक एव हृदादिनानास्थानवशान्मुखनिर्गमादिनानाक्रियाभेदाच्च नाना सञ्ज्ञां लभत इति ।

भाषानुवाद-वायु नित्य एवं अनित्य भेद से दो प्रकार का होता है, परमाणु-स्वरूप वायु नित्य होता है तथा उससे अतिरिक्त समस्तवायु अनित्य तथा अवयव युक्त होता है। अनित्यवायु शरीर, इन्द्रिय एवं विषयभेद से

तीन प्रकार का होता है । पिशाच आदि का शरीर वायवीय होता है जो सर्वथा अयोनिज होता है । पार्थिवशरीर से भिन्न समस्त शरीरों के सम्बन्ध में यह ज्ञातव्य है कि ये शरीर पार्थिव-भाग के समावेश से ही सुख-दुःख के उपभोग में साधन बन सकते हैं । इनमें जलीयत्व, तैजसत्व आदि की व्यवहार केवल जल आदि की प्रधानता के कारण होती है । अन्य द्रव्यों की अपेक्षया वायु में यह विशेषता है कि अन्य के इन्द्रिय शरीर के देशविशेष में ही सीमित रहते हैं किन्तु वायवीय इन्द्रिय (त्वगिन्द्रिय) समस्त शरीर में व्याप्त रहता है । अर्थात् शरीर में व्यापक तथा स्पर्श का ग्राहक इन्द्रिय त्वगिन्द्रिय होता है । त्वगिन्द्रिय में वायवीयत्व की सिद्धि अनुमान-प्रमाण के आधार पर की जाती है । जिसप्रकार व्यजन का वायु शरीर में स्थित जल के शीतस्पर्श का ही व्यञ्जक होता है न कि उसके रूप आदि का अतः उसमें वायुत्व होता है, उसी प्रकार त्वगिन्द्रिय भी रूपादि का व्यञ्जक न होते हुये केवल स्पर्श का व्यञ्जक होने के कारण वायु स्वरूप होता है ।

प्राण आदि वायु को वायवीय विषय के रूप में प्रदर्शित किया गया है। यद्यपि शरीर इन्द्रिय एवं विषय से अतिरिक्त प्राणवायु को भी शास्त्रों में अनित्यवायु स्वरूप माना गया है, अतः अनित्यवायु का चार भेद प्रदर्शित करना उचित था, तथापि यहाँ संक्षेप में तीन भेदों का ही निरूपण किया गया है । प्राणवायु यद्यपि एक ही प्रकार का होता है, तथापि हृदय आदि नाना-स्थान, एवं मुख-निर्गमन आदि नाना-क्रियाओं के कारण उसके प्राण, अपान आदि अनेक नाम होते हैं ।

दिनकरी मूले-पूर्ववन्नित्यताद्युक्तमिति । पूर्ववत् जलवदित्यर्थः । 'नित्यतादि' इत्यादिनाऽनित्यत्वपरिग्रहः । उक्तं-बोध्यमित्यर्थः । एतदेव स्पष्टयति मुक्तावल्यां—वायुर्द्विविध इति ।

तत्र-तेषु मध्ये । अयोनिजम्-अयोनिजमेवेत्यर्थः । पिशाचादीनामिति । मरुतां लोके प्रसिद्धमिति शेषः । ननु वायोस्ताल्वादिवाग्व्यापाराभावात् करचरणाद्यभावेन चाऽऽहरणविहरणाद्यभावात् कथं भोगायतनत्वमित्यत आह—परन्त्विति । जलीयतैजसशरीरयोरप्याक्षेपस्य तुल्यत्वात् प्रकरण-लाघवमभिप्रेत्य साधारण्येन समाधानमाह—जलीयतैजसवायवीयेति । ननु

कथं तर्हि जलीयत्वादिव्यपदेश इत्यत आह—जलादीनामिति ।

अत्र—त्वगिन्द्रिये, यो विशेषः-अधिष्ठानादिः । शरीरव्यापकमिति । न च नखलोमकेशादीनां त्वगिन्द्रियानाधारत्वादसम्भव इति वाच्यं, तेषां संयोगिद्रव्यत्वेन शरीरत्वाभावात् । मूलस्थस्य 'त्वगिन्द्रियम्' इत्यस्य त्वच्चि स्थितमिन्द्रियमित्यर्थः । एतेन—देहसहजावरणं त्वगित्युच्यते, तच्च पार्थिवं प्रत्यक्षसिद्धञ्चेति नेन्द्रियं, न च वायवीयमिति परास्तम् । त्वगिन्द्रियलक्षणमाह—स्पर्शेति । कार्यमात्रजनककालादावतिव्याप्ति-वारणायेन्द्रियमिति । चक्षुरादावतिव्याप्तिवारणाय स्पर्शग्राहकेति । त्वक्-त्वगिन्द्रियमित्यर्थः । तच्चेति—त्वगिन्द्रियञ्चेत्यर्थः । पक्षे स्पर्शत्वाभिव्यञ्जकत्वादसिद्धिवारणाय—रूपादिषु मध्य इति । मनसि व्यभिचारवारणाय 'एव'कारः । त्वगिन्द्रियसन्निकर्षे व्यभिचारवारणाय द्रव्यत्वे सतीत्यपि बोध्यम् । अङ्गसङ्गिसलिलं—स्वेदः ।

आकरे—प्रशस्तपादभाष्यादौ । प्राणस्त्वेक एवेति । कथं तर्ह्यपानादिव्यवहार इत्यत आह—स्थानवशादिति ।

हृदि प्राणो गुदेऽपानःसमानो नाभिसंस्थितः । उदानः कण्ठदेशस्थो व्यानः सर्वशरीरगः ।

इति स्थानभेदादित्यर्थः । क्रियाभेदाच्चेति । मुखनासिकाभ्यां निष्क्रमणप्रवेशनात्राणः, मलादीनामधोनयनादपानः, आहारेषु पाकार्थं वह्नेः समुन्नयनात्समानः, ऊर्ध्वं नयनादपानः, नाडीमुखेषु वितननाद्द्वयान इति क्रियाभेदाद्धि पञ्च सञ्ज्ञा लभते, न तु सञ्ज्ञाभेदेन सञ्ज्ञिभेद इति भावः ।

भाषानुवाद—वायु की नित्यता एवं अनित्यता का विवरण जल के समान ही है, जिसे मुक्तावलीकार ने सामान्यतः स्पष्ट किया है । वायवीय-शरीर अयोनिज ही होता है तथा वायुलोक में प्रसिद्ध होता है । यहाँ यह प्रश्न उपस्थित होता है कि वायु में तालु, कण्ठ आदि का व्यापार नहीं है तथा हस्त, पाद आदि अवयव भी नहीं हैं । अतः आहरण, विहरण आदि क्रिया न होने से वायवीय-शरीर में भोगायतनत्वरूप शरीरत्व संभव नहीं है । इस प्रश्न के समाधान में ग्रन्थकार कहते हैं कि वायवीय-शरीर में

पार्थिवभाग का उपष्टम्भ होने से भोगायतनत्व संभव है । इसी प्रकार जलीय एवं तैजस-शरीर में भी भोगायतनत्व का उपपादन किया जाता है । यद्यपि जलीय एवं तैजस-शरीर के भोगायतनत्व का प्रतिपादन उन प्रकरणों में ही किया जाना चाहिए था, तथापि तीनों शरीरों के भोगायतनत्व से सम्बन्धित आक्षेप समान होने के कारण लाघव की दृष्टि से ग्रन्थकार ने वायु-प्रकरण में ही तीनों से सम्बन्धित समाधान प्रदर्शित कर दिया है । किन्तु यहाँ यह प्रश्न उपस्थित हो सकता है कि यदि जलीय, तैजस शरीरों में पार्थिव अंश होता है तो उसमें जलीय, तैजस आदि शब्दों का व्यवहार कैसे होता है। इसके विपरीत पार्थिव-शब्द का भी व्यवहार होना चाहिए । इस प्रश्न के समाधान में ग्रन्थकार कहते हैं कि पार्थिव-का सम्मिश्रण होने पर भी जल आदि अंशों की प्रधानता होने के कारण उन शरीरों को जलीय, तैजस आदि कहा जाता है ।

अन्य इन्द्रियों के अपेक्षया त्वगिन्द्रिय की विशेषता यह है कि उसका अधिष्ठान अर्थात् आश्रय सम्पूर्ण शरीर होता है । किन्तु यहाँ यह प्रश्न उपस्थित होता है कि त्वगिन्द्रिय को सर्वशरीरवर्ती माना गया है तो नख, केश आदि में स्पर्श की ग्राहकता न होने के कारण उनमें त्वगिन्द्रिय के लक्षण (स्पर्शग्राहकत्व) की अव्याप्ति हो जायेगी । इस प्रश्न का समाधान करते हुए व्याख्याकार कहते हैं कि नख, केश आदि संयोग-सम्बन्ध से ही शरीर पर रहते हैं। अतः उनमें शरीरत्व स्वीकार नहीं किया जाता है । समवायसम्बन्ध से सम्बन्धी ही शरीरावयव होने के कारण वह शरीर के रूप में स्वीकार किया जा सकता है । अत एव हस्त, पाद आदि शरीरावयव ही इस लक्षण के लक्ष्य हैं । उनमें स्पर्शग्राहकता होने से लक्षणसमन्वय होता है। नख, लोम आदि शरीर की कोटि में न आने के कारण उनमें लक्षण का न जाना दोषावह नहीं है । यहाँ यह शंका उपस्थित होती है कि देह के आवरण त्वक् को यदि त्वगिन्द्रिय माना जाता है तो उसमें वायुत्व की सिद्धि नहीं हो सकती है, क्योंकि उसमें पार्थिवत्व प्रत्यक्षसिद्ध है । इस प्रश्न के समाधानार्थ व्याख्याकार कहते हैं कि स्वयं त्वक् इन्द्रिय नहीं है, अपितु त्वक् में विद्यमान एक अतीन्द्रियपदार्थ ही त्वगिन्द्रिय होता है।

अतः त्वगिन्द्रियशब्द की 'त्वचि स्थितमिन्द्रियं' यह अर्थ विवक्षित है, न कि त्वक् ही इन्द्रिय है ।

ग्रन्थकार ने 'स्पर्शग्राहकत्वे सति इन्द्रियत्वं' यह त्वगिन्द्रिय का लक्षण किया है । स्पर्शग्राहकत्व का तात्पर्य है स्पर्श के ज्ञान की जनकता । लक्षण में इतने मात्र का निवेश किया जाये तो काल में अतिव्याप्ति हो जायेगी, क्योंकि कार्यमात्र का जनक होने के कारण काल स्पर्श के ज्ञान का भी जनक होता है । अतः इन्द्रिय-पद आवश्यक है । केवल इन्द्रियत्व का निवेश करने पर चक्षुरिन्द्रिय आदि में अतिव्याप्ति हो जायेगी । अतः स्पर्शग्राहकत्व पद आवश्यक है ।

वायु की सिद्धि के लिए ग्रन्थकार द्वारा प्रदर्शित अनुमान में 'रूपादिषु मध्ये स्पर्शस्यैव अभिव्यञ्जकत्वात्' यह हेतु है । यहाँ रूपादिषु मध्ये इस अंश का निवेश न किया जाये तो स्पर्शत्व एवं स्पर्शत्वाभाव का भी ग्राहक होने के कारण त्वगिन्द्रिय में स्पर्शस्यैव अभिव्यञ्जकत्वरूप हेतु असिद्ध हो जायेगा । अतः स्वरूपासिद्धि दोष की प्रसक्ति हो जायेगी । वस्तुतः स्पर्श मात्र की अभिव्यञ्जकता कहीं भी प्रसिद्ध न होने के कारण हेत्वप्रसिद्धिदोष भी प्रसक्त है । अतः 'रूपादिषु मध्ये' इस अंश का निवेश किया गया है। एवकार का निवेश न करने पर मन में अतिव्याप्ति हो जायेगी, क्योंकि ज्ञानमात्र का करण होने के कारण उसमें स्पर्शग्राहकता भी विद्यमान है । अतः इतरव्यावर्तकत्व का निवेश किया गया है । मन स्पर्श के अतिरिक्त रूप आदि भी का ग्राहक होने के कारण अतिव्याप्ति का परिहार हो जाता है । इस हेतु में त्वगिन्द्रिय-सन्निकर्ष में व्यभिचार के परिहारार्थ द्रव्यत्व-विशेषण भी आवश्यक है अनुमान में अंगसंगि-सलिल अर्थात् स्वेद को दृष्टान्त के रूप में प्रस्तुत किया गया है ।

यद्यपि प्रशस्तपादभाष्य आदि आकर-ग्रन्थों में प्राण को वायु के चतुर्थ प्रकार के रूप में स्वीकार किया गया है, तथापि यहाँ संक्षेपतः तीन भेद ही प्रस्तुत किये गये हैं । प्राणवायु वस्तुतः एक होते हुए भी स्थान एवं क्रियाभेद से उसके अनेक नाम प्रसिद्ध हैं ।

‘हृदि प्राणो गुदेपानः समानो नाभिसंस्थितः ।

उदानः कण्ठदेशस्थो व्यानः सर्वशरीरगः ॥’

इस कोशवाक्य के आधार पर वायु के पाँच नाम प्रसिद्ध हैं । तदनुसार मुख एवं नासिका से निष्क्रमण एवं प्रवेश करने के कारण प्राण, मल, मूत्रादि का अधोनयन करने के कारण अपान, भुक्त-अन्नादि के पाचन हेतु वह्नि के समुन्नयन करने के कारण समान, ऊर्ध्वनयन करने के कारण उदान तथा प्रत्येक नाडीद्वार पर व्याप्त होने के कारण व्यान इस प्रकार विभिन्न क्रियाओं के कारण वायु की पाँच संज्ञायें प्रसिद्ध हैं, न कि संज्ञाभेद से वायु ही पंच-प्रकार का होता है ।

कारिकावली-

आकाशस्य तु विज्ञेयः शब्दो वैशेषिको गुणः ॥४४॥

भाषानुवाद-शब्द नामक विशेषगुण आकाश में रहता है ।

मुक्तावली-आकाशं निरूपयति—आकाशस्येति । आकाशकाल-दिशामेकैकव्यक्तित्वादाकाशत्वादिकं न जातिः, किन्तु आकाशत्वं शब्दाश्रयत्वम् । ‘वैशेषिकः’ इति कथनं तु विशेषगुणान्तरव्यवच्छेदाय ।

एतेन प्रमाणमपि दर्शितं, तथाहि-शब्दो गुणः चक्षुर्ग्रहणायोग्य-बहिरिन्द्रियग्राह्यजातिमत्त्वात् स्पर्शवत्, शब्दो द्रव्यसमवेतः गुणत्वात् संयोगवदित्यनुमानेन शब्दस्य द्रव्यसमवेतत्वे सिद्धे, शब्दो न स्पर्श-वद्विशेषगुणः, अग्निसंयोगासमवायिकारणकत्वाभावे सति अकारणगुण-पूर्वकप्रत्यक्षत्वात् सुखवत् । पाकजरूपादौ व्यभिचारवारणाय सत्यन्तम् । पटरूपादौ व्यभिचारवारणायाकारणगुणपूर्वकेति । जलपरमाणुरूपादौ व्यभिचारवारणाय प्रत्यक्षेति । शब्दो न दिक्कालमनसां गुणः, विशेष-गुणत्वात् रूपवत् । नाऽऽत्मविशेषगुणः, बहिरिन्द्रिययोग्यत्वात् रूपवत् । इत्थञ्च शब्दाधिकरणं नवमं द्रव्यं गगनात्मकं सिद्ध्यति । न च वायव्यवेषु सूक्ष्मशब्दक्रमेण वायौ कारणगुणपूर्वकः शब्द उत्पद्यतामिति वाच्यम्, अथावद्द्रव्यभावित्वेन वायोर्विशेषगुणत्वाभावात् ।

भाषानुवाद—आकाश, काल एवं दिशा एक-एक व्यक्तिस्वरूप होने के कारण आकाशत्व, कालत्व एवं दिक्त्व को जाति नहीं माना जाता है । अपितु आकाशत्व शब्दाश्रयत्व रूप होता है । यद्यपि शब्द विशेषगुणों की ही कोटि में आता है, अतः उसका आकाश के निरूपण में वैशेषिकत्वेन कथन अनावश्यक है, तथापि आकाश में शब्द से अतिरिक्त कोई अन्य विशेषगुण नहीं रहता है इस तत्त्व के ज्ञापनार्थ वैशेषिकपद का प्रवेश किया गया है। इसप्रकार आकाश में अनुमान-प्रमाण भी प्रदर्शित किया जाता है शब्द एक गुण है, क्योंकि वह स्पर्श के समान चक्षु से अग्राह्य तथा बहिरिन्द्रिय से ग्राह्य जाति का आश्रय होता है । स्पर्शत्वजाति का ग्रहण चक्षुरिन्द्रिय से नहीं होता है किन्तु त्वक् रूप बहिरिन्द्रिय से होता है । अतः उसका आश्रय स्पर्श जिसप्रकार गुण की कोटि में आता है उसीप्रकार शब्द भी गुण की कोटि में आता है, क्योंकि शब्दत्वजाति का ग्रहण चक्षुरिन्द्रिय से न होकर श्रवणेन्द्रिय से होता है तथा उस जाति की आश्रयता शब्द में होती है । इसप्रकार अनुमान के द्वारा शब्द में गुणत्व की सिद्धि होती है । तदनन्तर गुणत्वरूपी हेतु के द्वारा शब्द में द्रव्यसमवेतत्व की सिद्धि होती है, क्योंकि समस्त गुण किसी न किसी द्रव्य पर समवेत होते हैं यथा संयोगादि । तत्पश्चात् शब्द स्पर्शवत् अर्थात् पृथिवी, जल, तेज एवं वायु इन चार द्रव्यों में अवृत्तिता अनुमान के द्वारा सिद्ध की जाती है, क्योंकि इन चार द्रव्यों में रहने वाले विशेषगुण अग्निसंयोगरूपी असमवायिकारण से उत्पन्न होते हैं, अथवा कारणगुण से उत्पन्न होते हैं तथा प्रत्यक्ष के विषय होते हैं किन्तु शब्द के प्रति अग्निसंयोग असमवायिकारण नहीं होता है, तथा वह कारणगुणपूर्वक भी नहीं होता है, क्योंकि आकाश का कोई कारण नहीं है । अतः उसमें *‘अग्निसंयोगासमवायिकारणकत्वाभावे सति अकारणगुणपूर्वकप्रत्यक्षत्वात्’* यह हेतु विद्यमान रहता है । यहाँ सुख को दृष्टान्त के रूप में प्रदर्शित किया है, क्योंकि सुख के प्रति भी अग्निसंयोग असमवायिकारण नहीं होता है तथा उसकी उत्पत्ति कारणगुणपूर्वक नहीं होती है, क्योंकि आत्मा का कोई कारण नहीं होता है । इस हेतु में *‘अकारणगुणपूर्वक-प्रत्यक्षत्व’* का निवेश न किया जाये तो पाकजरूप में व्यभिचार हो जायेगा, क्योंकि वह भी

कारणगुण से उत्पन्न नहीं होता है, तथा वहाँ स्पर्शवद्विशेषगुणत्वाभावरूप साध्य नहीं है। इसी प्रकार केवल 'अग्निसंयोगासमवायिकारणकत्वाभाव' का ही निवेश करने पर पटरूप में व्यभिचार हो जायेगा, क्योंकि पट में पाक संभव न हो सकने से उसमें अग्निसंयोगासमवायिकारणकत्व नहीं रहता है। इस दोष के परिहारार्थ अकारणगुणपूर्वकप्रत्यक्षत्व का निवेश आवश्यक है। पटरूप की उत्पत्ति कारणगुण से होने के कारण व्यभिचार का परिहार होता है। हेतु में 'प्रत्यक्षत्व' का निवेश न किया जाये तो जल-परमाणुरूप में व्यभिचार हो जायेगा, क्योंकि वह नित्य होने के कारण अग्निसंयोग से अथवा कारणगुण से उत्पन्न नहीं होता है। अतः प्रत्यक्षत्व का निवेश आवश्यक है। इस प्रकार उक्त अनुमान के द्वारा शब्द में पृथिवी, जल, तेज एवं वायु-व्यावृत्तता सिद्ध होती है। तदनन्तर विशेषगुणत्वरूप हेतु के द्वारा शब्द में दिक्, काल, एवं मन से भी व्यावृत्तता सिद्ध होती है, क्योंकि इन तीनों में ही विशेषगुण नहीं रहता है। अन्ततः बहिरिन्द्रियग्राह्यत्वरूप हेतु के द्वारा शब्द में आत्मव्यावृत्तता भी सिद्ध होती है, क्योंकि रूप की तरह ही शब्द भी बहिरिन्द्रिय से गृहीत होता है तथा बहिरिन्द्रिय से गृहीत कोई भी विशेषगुण आत्मा में नहीं रहता है। इस प्रकार उक्त आठों द्रव्यों में अवृत्ति होने पर भी शब्द एक गुण है। अतः वह किसी न किसी द्रव्य पर अवश्य आश्रित होगा इस युक्ति के आधार पर शब्द के आश्रय के रूप में उक्त आठ द्रव्यों से भिन्न एक अतिरिक्त द्रव्य सिद्ध होता है। उसे ही आकाश कहा जाता है। यहाँ प्रश्न उपस्थित होता है कि शब्द को वायु का ही गुण माना जा सकता है, वायु के अवयवों में विद्यमान सूक्ष्म शब्दों के द्वारा वायु में कारणगुणपूर्वक शब्द की उत्पत्ति होती है, अर्थात् वायु के अवयवों में स्थित सूक्ष्म शब्द से वायु में स्थूल शब्द की उत्पत्ति स्वीकार करके भी अपेक्षित का निर्वाह किया जा सकता है। ऐसी स्थिति में आकाशनामक अतिरिक्त द्रव्य स्वीकार करना अनावश्यक है। इस प्रश्न का समाधान करते हुए ग्रन्थकार कहते हैं कि शब्द वायु का विशेषगुण नहीं हो सकता है, क्योंकि वायु का विशेषगुण स्वभावतः वायु की स्थिति पर्यन्त विद्यमान रहता है, किन्तु शब्द क्षणिक होने के कारण यावद्द्रव्यभावी नहीं

होता है । अतः वह वायु का विशेषगुण नहीं हो सकता है ।

दिनकरी—आकाशेति । कालत्वं दिक्त्वञ्च न जातिरित्यग्रे वक्तव्यं, तल्लाघवेनाऽत्रैव प्रसङ्गाद्युपपत्तिर्भेदात्—न जातिरिति । अनेकसमवेतत्वाभावादिति शेषः, तेनैकव्यक्तित्वस्य जातित्वाभावहेतुत्वे वैयधिकरण्यमिति प्रत्युक्तम् । किन्त्विति । आश्रयता चाऽत्र समवायेन विवक्षिता, तेन कालस्य जगदाधारत्वेन शब्दाश्रयत्वेऽपि न क्षतिः । मूले 'वैशेषिक' पदस्य वैयर्थ्यमाशङ्क्याऽऽह—वैशेषिक इतीति । इत्थञ्च 'शब्दः' इति मूलं सावधारणं ज्ञेयम् ।

एतेन—विशेषगुणत्वकथनेन । 'प्रमाणम्' इत्यस्याऽऽकाश इत्यादिः । 'तच्च' शब्दः पृथिव्याद्यष्टद्रव्यातिरिक्तद्रव्याश्रितः, अष्टद्रव्यानाश्रितत्वे सति द्रव्याश्रितत्वादित्येवं रूपं बोध्यम् । दर्शितं—सूचितम् । अत्रानुमाने स्वरूपासिद्धिं परिहर्तुमाह—तथा हीति । घटादौ व्यभिचारवारणायायोग्येति । आत्मनि व्यभिचारवारणाय—बहिरिन्द्रियग्राह्येति । रसत्वादिव्यावृत्तये—जातिमदिति । एतच्चानुमानमग्रिमद्रव्यसमवेतत्वसाधकानुमाने स्वरूपासिद्धिनिरासायेति बोध्यम् । गुणत्वादिति । एतदनुमानेनोक्तपरिशेषानुमाने हेतौ विशेष्यासिद्धिर्निरस्ता । विशेषणासिद्ध्युद्धारायाऽऽह—शब्दो न स्पर्शवद्विशेषगुण इति । न स्पर्शवतो द्रव्यस्य पृथिव्यादिचतुष्टयस्य विशेषगुण इत्यर्थः । अकारणगुणपूर्वकप्रत्यक्षत्वादिति । अकारणगुणपूर्वकत्वे सति प्रत्यक्षत्वादित्यर्थः । हेतुसत्त्वं प्रतिपादयितुं—पाकजेति । जलपरमाण्विति । अनित्यानां पार्थिवरूपादीनां केषाञ्चिदग्निसंयोगासमवायिकारणकत्वात्, केषाञ्चित् कारणगुणपूर्वकत्वादत्रोपेक्षा । न दिक्कालेति । शब्द इत्यनुवर्तते । बहिरिन्द्रियेति । मनसोऽन्यदिन्द्रियं बहिरिन्द्रियम्, तद्योग्यत्वात्—तत्प्रत्यक्षत्वादित्यर्थः । एतेनानात्मगुणग्राहकेन्द्रियत्वं बाह्येन्द्रियत्वं, तच्च मनस्यतिप्रसक्तं तेनापि रूपादिग्रहणादिति निरस्तम् ।

भाषानुवाद—यद्यपि कालत्व एवं दिक्त्व के जातित्व के निराकरण के सम्बन्ध में तत्तत् प्रकरणों में ही प्रतिपादन उचित होता, प्रस्तुत प्रकरण में केवल आकाशत्व के ही जातित्व का निराकरण उचित था, तथापि युक्ति की समानता होने के कारण लाघव की दृष्टि से तीनों के ही सम्बन्ध में ग्रन्थकार

ने इसी प्रकरण में निरूपण कर दिया है। अनेक-समवेत धर्म ही जाति स्वरूप होते हैं। एक-व्यक्तिमात्रवृत्ति आकाशत्व आदि धर्म अनेक-समवेत न होने के कारण जाति नहीं हो सकते हैं। यद्यपि ग्रन्थकार ने एकैकव्यक्तित्वरूप हेतु के द्वारा आकाशत्व आदि में जातित्वाभाव का साधन किया है, तथापि यह हेतु जातित्वाभाव का व्यधिकरण होने के कारण उसका साधक नहीं हो सकता है, क्योंकि साध्य एवं साधन का सामानाधिकरण्य आवश्यक होता है। अतः व्याख्याकार ने एकैकव्यक्तिकत्व को अनेकसमवेतत्वाभाव के रूप में व्याख्यायित किया है। अनेकसमवेतत्वाभाव जातित्वाभाव का समानाधिकरण होने के कारण हेतु हो सकता है।

आकाशत्व के जातित्व का निषेध करके ग्रन्थकार ने उसे शब्दाश्रयत्व-स्वरूप स्वीकार किया है। व्याख्याकार के अनुसार शब्द की आश्रयता समवायसम्बन्ध से विवक्षित है, अन्यथा जगदाधार काल में कालिकसम्बन्ध से शब्द की आश्रयता विद्यमान होने से अतिव्याप्ति हो जायेगी। कारिका में प्रयुक्त वैशेषिकशब्द की व्यर्थता की आशंका का निराकरण करने हेतु ग्रन्थकार ने उसका प्रयोग आकाश में शब्दातिरिक्त विशेषगुण के व्यवच्छेदक के रूप में किया है। अर्थात् कारिका प्रयुक्त में शब्दपद सावधारण (शब्द एव) अभिप्रेत है, जिससे 'शब्द एव विशेषगुणः' इस कथन में मूलकार का तात्पर्य ज्ञातव्य होता।

आकाश में शब्दरूप विशेष गुण का प्रतिपादन करने से आकाश की सत्ता में प्रमाण भी प्रदर्शित होता है। ग्रन्थकार ने परिशेषानुमान के आधार पर शब्दाश्रय द्रव्य के रूप में अन्ततः आकाश की सिद्धि की है। इस अनुमान का प्रयोग व्याख्याकार ने इस प्रकार प्रदर्शित किया है—शब्द पृथिवी आदि अष्ट-द्रव्यों (आकाशातिरिक्त अष्टद्रव्य) से अतिरिक्त द्रव्य पर आश्रित है, क्योंकि उक्त अष्ट-द्रव्यों पर आश्रित न होते हुये भी गुण होने के कारण किसी न किसी द्रव्य पर अवश्य आश्रित है। इस अनुमान में 'अष्टद्रव्यानाश्रितत्वे सति द्रव्याश्रितत्व' को हेतु बनाया गया है। पक्ष में हेतु के विशेषणांश के न रहने पर विशेषणासिद्धि तथा विशेष्यांश के न रहने पर विशेष्यासिद्धि नामक हेत्वाभास होता है। प्रकृत परिशेषानुमान में

विशेष्यासिद्धि अर्थात् शब्द में द्रव्याश्रितत्वाभाव की आशंका करके उसके निराकरणार्थ ग्रन्थकार ने दो अनुमानों का प्रयोग किया है। प्रथम अनुमान में चक्षुर्ग्रहणायोग्यबहिरिन्द्रियग्राह्यजातिमत्त्वरूप हेतु के द्वारा शब्द में गुणत्व की सिद्धि की गयी है। इस अनुमान में बहिरिन्द्रियग्राह्यजातिमत्त्व को ही यदि हेतु के रूप में स्वीकार किया जाये तो घटत्वजाति के द्वारा घट में व्यभिचार हो जायेगा। अतः 'चक्षुर्ग्रहणायोग्यत्व' का निवेश किया गया है। घटत्वजाति चक्षुरिन्द्रिय से ग्राह्य होने के कारण व्यभिचार का परिहार हो जाता है। इसीप्रकार आत्मा में व्यभिचार के वारणार्थ 'बहिरिन्द्रियग्राह्यत्व' का निवेश आवश्यक है, क्योंकि आत्मत्व-जाति का भी चक्षुरिन्द्रिय से प्रत्यक्ष नहीं होता है। 'चक्षुर्ग्रहणायोग्यत्वे सति बहिरिन्द्रियग्राह्यत्व' को हेतु के रूप में स्वीकार करने पर रसत्व आदि में व्यभिचार हो जायेगा, क्योंकि 'येनेन्द्रियेण यो गुणो गृह्यते' इत्यादि नियम के आधार पर रसत्व में रसनेन्द्रिय-ग्राह्यत्व रहता है तथा 'चक्षुर्ग्रहणायोग्यत्व' तो स्पष्ट ही है। अतः जातिमत्त्व का निवेश आवश्यक है, रसत्व स्वयं जाति होने के कारण उसमें जातिमत्ता नहीं होती है। एतदनन्तर शब्द में गुण हेतु के द्वारा द्रव्यसमवेतत्व की सिद्धि की जाती है। प्रथम अनुमान के द्वारा प्रकृत अनुमान में स्वरूपासिद्धि की आशंका का निराकरण हो जाता है। इस प्रकार परिशेषानुमान के विशेष्य-द्रव्यसमवेतत्व की पूर्वोक्त द्वितीय अनुमान के द्वारा सिद्धि होने से परिशेषानुमान में विशेष्यासिद्धि की आशंका का निराकरण हो जाता है। इसके पश्चात् अष्टद्रव्यानाश्रितत्वरूपविशेषण की असिद्धि की आशंका के निराकरणार्थ ग्रन्थकार ने तीन अनुमान-प्रयोग उपस्थापित किये हैं। प्रथम अनुमान द्वारा पृथिवी आदि चार स्पर्शवद्-द्रव्यों में अवृत्तिता शब्द में सिद्ध की गयी है। इस अनुमान में 'अग्निसंयोगासमवायिकारणत्वाभावे सति कारणगुणपूर्वकप्रत्यक्षत्व' को हेतु के रूप में प्रदर्शित किया गया है। व्याख्याकार ने विशेष 'अकारणगुणपूर्वकत्वे सति प्रत्यक्षत्व' के रूप में व्याख्यायित किया है, अन्यथा प्रत्यक्ष में अकारणगुणपूर्वकता का संदेह प्रसक्त हो जायेगा। हेतु की सत्ता का प्रतिपादन करने के लिए ग्रन्थकार ने उसके प्रत्येक दल की व्यावृत्ति प्रदर्शित की है। तदनुसार पाकजरूप में

व्यभिचार के परिहारार्थं सत्यन्तदल तथा पटरूप में व्यभिचार के परिहारार्थं विशेष्यदल का निवेश किया गया है । एवं प्रत्यक्षपद का उपादान न करने पर जल-परमाणु के रूप में अतिव्याप्ति प्रदर्शित की है । यतः पार्थिव-रूपों में कुछ रूप अग्निसंयोग (पाक) रूपी असमवायिकारण से उत्पन्न होते हैं तथा कुछ रूप कारणगुण से उत्पन्न होते हैं, अतः उनमें व्यभिचार का प्रदर्शन न करके जलीय-परमाणुरूप में ही व्यभिचार का प्रदर्शन किया गया है । द्वितीय अनुमान के द्वारा शब्द में दिक्, काल एवं मनोवृत्तिका का विशेषगुणत्वरूप हेतु के द्वारा निराकरण किया गया है । तथा तृतीय अनुमान के द्वारा शब्द में बहिरिन्द्रियग्राह्यत्वरूप हेतु के द्वारा आत्मविशेषगुणता का भी निरास किया गया है । बहिरिन्द्रिय का तात्पर्य है मनोभिन्न इन्द्रिया । इस प्रकार 'मनोभिन्न-इन्द्रिय-जन्य-प्रत्यक्षविषयता' यह हेतु का स्वरूप निष्पन्न होता है, अन्यथा 'अनात्मगुणग्राहक-इन्द्रिय' को बहिरिन्द्रिय माना जाये तो ऐसा इन्द्रिय मन भी हो सकता है, क्योंकि उसके द्वारा ज्ञान आदि आत्मगुणों की तरह रूप आदि अनात्मगुणों का भी ग्रहण होता है । इस प्रकार यह हेतु 'आत्मविशेषगुणत्वाभाव' की सिद्धि में समर्थ नहीं हो सकेगा । अतः मनोभिन्न-इन्द्रिय को ही बहिरिन्द्रिय के रूप में स्वीकार किया गया है ।

दिनकरी-इत्थञ्च—अनेन प्रकारेण पृथिव्याद्यष्टद्रव्यानाश्रितत्वसिद्धौ च । सिद्ध्यतीति । पूर्वोक्तपरिशेषानुमानेन सिद्ध्यतीत्यर्थः । नन्वेतत्सर्वं तदोपपद्येत यदि शब्दस्य विशेषगुणत्वे किञ्चित् प्रमाणं स्यात्, तत्रैव मानं न पश्याम इति चेन्न, शब्दो विशेषगुणः, लौकिकप्रत्यासत्त्येन्द्रियग्राह्यत्वे सति लौकिकप्रत्यासत्त्या द्वीन्द्रियग्रहणयोग्यताराहित्ये च सति गुणत्व-व्याप्यजातिमत्त्वादित्यनुमानस्यैव तत्र प्रमाणत्वात् । प्रभात्वमादाय व्यभिचारवारणाय गुणत्वव्याप्येति । गुरुत्वमादाय व्यभिचारवारणाय प्रथमं सत्यन्तम् । सङ्ख्यात्वमादाय व्यभिचारवारणाय द्वितीयं सत्यन्तम् । सांसिद्धिकद्रवत्वस्नेहधर्माधर्मभावनासु प्रकृतहेतोरभावेऽपि तत्र हेत्वन्तरेणैव विशेषगुणत्वं साधनीयमिति । पूर्वोक्तानुमाने बाधं स्वरूपासिद्धिं चाऽऽशङ्कते—न चेति । वायाविति । तथा च स्पर्शवद्वायुगुणत्वस्य तत्र सत्त्वात्तदभावसाधने बाध इति भावः । कारणगुणपूर्वकत्वकथनं

त्वकारणपूर्वकत्वघटितहेतोरसिद्धिप्रदर्शनार्थम्। अयावद्द्रव्यभावित्वे-
नेति । स्वाश्रयनाशजन्यनाशप्रतियोगि यद्यत् तत्तद्विन्नत्वेनेत्यर्थः ।
ननु तथाप्याकाशे प्रत्यक्षमेव प्रमाणं किमिति नोपन्यस्तमिति चेन्न,
चाक्षुषत्वप्रयोजकस्य महत्त्वे सत्युद्भूतरूपवत्त्वस्याकाशेऽसम्भवेन
चक्षुषः प्रमाजनकत्वासम्भवात् । ननु यद्याकाशो न चाक्षुषस्तदेह पक्षीति
चाक्षुषाधिकरणत्वेन किं भासते इति चेत्, अलोक एवेति परिकलय ।

भाषानुवाद—इसप्रकार पूर्वोक्त अनुमानों के द्वारा शब्द में 'अष्ट-
द्रव्यानाश्रितत्व' के सिद्ध होने पर उपर्युक्त परिशेषानुमान से गगननामक
नवमद्रव्य की सिद्धि होती है यहाँ यह प्रश्न उपस्थित होता है कि शब्द में
विशेषगुणत्व की सिद्धि के आधार पर ही उक्त अनुमानों के द्वारा उसके
आश्रय रूप में गगन की सिद्धि सम्भव है, किन्तु शब्द का विशेषगुणत्व
ही प्रमाणसिद्ध नहीं है । इस प्रश्न के समाधानार्थ व्याख्याकार ने शब्द में
अनुमान के द्वारा विशेष गुणत्व की सिद्धि की है । तदनुसार लौकिकसन्निकर्ष
के द्वारा इन्द्रियग्राह्य होते हुये भी लौकिकसन्निकर्ष के द्वारा ही एकाधिक
इन्द्रियों से ग्राह्य नहीं होने तथा गुणत्व से व्याप्य-जाति का आश्रय होने के
कारण शब्द विशेषगुण होता है । संख्या आदि गुण दो इन्द्रियों (चक्षुरिन्द्रिय
एवं त्वगिन्द्रिय, से ग्राह्य होने के कारण वे विशेषगुण की कोटि में नहीं आते
हैं । 'गुणत्वव्याप्यत्व' का निवेश न करने पर प्रभात्वजाति का ग्रहण करके
प्रभा में व्यभिचार हो जायेगा, क्योंकि चक्षुर्मात्रग्राह्य होने के कारण उसमें
लौकिकसन्निकर्ष के द्वारा इन्द्रिय-ग्राह्यत्व तथा एकाधिक इन्द्रिय-अग्राह्यत्व
दोनों विशेषण विद्यमान है । सर्वथा अग्राह्य गुरुत्वत्व-जाति का ग्रहण करके
गुरुत्व में व्यभिचार के परिहारार्थ इन्द्रिय-ग्राह्यत्वरूप प्रथम विशेषण का
निवेश किया गया है । उसीप्रकार संख्यात्वजाति का ग्रहण करके संख्या
में व्यभिचार के परिहारार्थ द्वितीय विशेषण अर्थात् द्वीन्द्रिय-अग्राह्यत्व का
निवेश किया गया है । यद्यपि सांसिद्धिकद्रवत्व, स्नेह, धर्म, अधर्म एवं
भावनाख्यसंस्कार में उपर्युक्त हेतु विद्यमान नहीं है, क्योंकि सांसिद्धिकद्रवत्व
एवं स्नेह त्वगिन्द्रिय एवं चक्षुरिन्द्रिय दोनों से ग्राह्य होने के कारण उनमें
द्वीन्द्रिय-अग्राह्यत्वरूप विशेषण नहीं आता है तथा धर्म, अधर्म एवं भावना

सर्वथा अतीन्द्रिय होने के कारण उनमें लौकिकप्रत्यासत्त्या-इन्द्रियग्राह्यत्वरूप प्रथम विशेषण नहीं आता है । अतः हेतु के न होने के कारण उनमें इस अनुमान के द्वारा विशेष-गुणत्व की सिद्धि नहीं की जा सकती, तथापि ऐसी स्थिति में अन्य हेतु के द्वारा उनमें विशेष-गुणत्व की सिद्धि की जानी चाहिए ।

शब्द में अष्टद्रव्यानाश्रितत्व की सिद्धि के क्रम में ग्रन्थकार ने सर्वप्रथम शब्द में स्पर्शवद्-विशेषगुणत्व का निषेध किया है, किन्तु इस अनुमान में बाध की आशंका उपस्थित होती है, क्योंकि वायु के अवयवों में विद्यमान सूक्ष्म शब्द के द्वारा वायु में ही शब्द नामक गुण स्वीकार करने पर शब्द में स्पर्शवद्(वायु) विशेषगुणत्वाभावरूप साध्य बाधित है । इसके अतिरिक्त शब्द को कारणगुणपूर्वक स्वीकार करने से उसमें अकारणगुणपूर्वकत्वरूप हेत्वंश असिद्ध होने से स्वरूपासिद्धि भी प्रसक्त है । इस प्रकार बाध एवं स्वरूपासिद्धि की आशंका करके यावद्द्रव्यभावी न होने के कारण शब्द में वायुगुणत्व का निराकरण ग्रन्थकार द्वारा किया गया है । स्वाश्रय के नाश से उत्पन्न होने वाले नाश के प्रतियोगी को यावद्द्रव्यभावी कहते हैं, यथा रूप आदि अपने आश्रयीभूत घट आदि के नाश से नष्ट होते हैं अतः वे यावद्द्रव्यभावी होते हैं । किन्तु शब्द का आश्रय नित्य होने के कारण तथा स्वयं शब्द क्षणिक होने के कारण यावद्द्रव्यभावी नहीं होता है । यतः वायु का विशेषगुण यावद्द्रव्यभावी होता है, अतः शब्द वायु का विशेषगुण नहीं हो सकता है । यहाँ यह प्रश्न उपस्थित होता है कि आकाश की सिद्धि में प्रत्यक्ष-प्रमाण की उपेक्षा करके अनुमान-प्रमाण की उपस्थापना क्यों की गयी, आकाश का प्रत्यक्ष लोकानुभव सिद्ध है, इस प्रश्न के समाधान में व्याख्याकार कहते हैं कि प्रत्यक्ष के प्रति महत्त्व एवं उद्भूतरूप कारण होता है । आकाश में उद्भूतरूप न होने के कारण उसका प्रत्यक्ष सम्भव नहीं है । इस सन्दर्भ में पुनः यह आशंका होती है कि धर्म के चाक्षुष-प्रत्यक्ष के प्रति आश्रय का चाक्षुष-प्रत्यक्ष होना आवश्यक है । ऐसी स्थिति में आकाश को इंगित करके 'इह पक्षी' इस प्रकार की प्रतीति का उपपादन नहीं किया जा सकता, क्योंकि इस प्रतीति में पक्षी के अधिकरण के रूप

में आकाश ही विवक्षित है, किन्तु वह चाक्षुष न होने के कारण उसमें उपर्युक्त चाक्षुष-प्रत्यक्ष की विषयता सम्भव नहीं हो सकेगी। इस प्रश्न के समाधान में व्याख्याकार का मन्तव्य है कि उक्त प्रतीति में अधिकरण के रूप में आलोक विवक्षित है न कि आकाश, आलोक चाक्षुष होने के कारण उक्त प्रतीति की चाक्षुषता का उपपादन हो सकता है।

कारिकावली-

इन्द्रियन्तु भवेच्छ्रोत्रमेकः सन्नप्युपाधितः ।

भाषानुवाद-आकाश का इन्द्रिय श्रवणेन्द्रिय होता है तथा आकाश एक होते हुये भी उपाधि भेद से भिन्न-भिन्न रूप में व्यवहृत होता है।

मुक्तावली-तत्र च शरीरस्य विषयस्य चाभावादिन्द्रियं दर्शयति— इन्द्रियमिति। नन्वाकाशं लाघवादेकं सिद्धं श्रोत्रं पुनः पुरुषभेदाद्भिन्नं कथमाकाशं स्यादिति चेत्त्राऽऽह—एक इति। आकाश एकः सन्नपि उपाधेः कर्णशष्कुल्या भेदाद्भिन्नं श्रोत्रात्मकं भवतीत्यर्थः।

भाषानुवाद-आकाश का शरीर एवं विषय न होने के कारण उसका केवल इन्द्रिय ही प्रदर्शित किया गया है। यहाँ यह प्रश्न उपस्थित होता है कि लाघव के आधार पर आकाश को एक मानने पर आकाश-स्वरूप श्रवणेन्द्रिय में पुरुष-भेद से भिन्नता का उपपादन कैसे किया जा सकता है, जबकि श्रवणेन्द्रिय में नानात्व अनुभवसिद्ध है। इस प्रश्न के समाधानार्थ ग्रन्थकार कहते हैं कि आकाश एक होते हुए भी कर्ण-शष्कुलीरूप उपाधि के भिन्न-भिन्न होने के कारण वह अनेक श्रवणेन्द्रियस्वरूप होता है।

दिनकरी-नन्वाकाशीयशरीरविषययोः प्रदर्शनमुज्झित्वा कथमिन्द्रिय-प्रदर्शनम् 'इन्द्रियं तु भवेच्छ्रोत्रम्-' इत्यनेन ग्रन्थेन क्रियते इत्याशङ्क्याऽऽह—तत्र चेति। आकाशे चेत्यर्थः। कर्णशष्कुल्या भेदादिति। चैत्रादिकर्णशष्कुल्यवच्छिन्नमाकाशं चैत्रादिश्रोत्रमिति भावः।

नव्यास्तु—शब्दनिमित्तकारणत्वेन क्लृप्तस्येश्वरस्यैव शब्द-समवायिकारणत्वम्। न चेश्वरस्य शब्दसमवायिकारणत्वं जीवस्य

वेत्यत्र विनिगमनाविरहः, जीवस्य शब्दसमवायित्वे ज्ञानवच्छब्दस्यापि मानसत्वापत्तेः, अदृष्टादिवत्प्रतिबन्धककल्पने चातिगौरवम् । न चैवं कर्णशष्कुलीविवरावच्छिन्नाकाशस्य कथं श्रोत्रत्वोपपत्तिरिति वाच्यं, तथाविधस्येश्वरस्यैव श्रोत्रत्वोपपत्तेरित्याहुः ।

स्वतन्त्रास्तु—मृदङ्गादीनामेव गुणः शब्दः, शब्दं प्रति मृदङ्गत्वादिना समवायिकारणतायाः स्वीकारात्, प्राचीनैरपि मृदङ्गत्वादिना निमित्त-कारणतायाः स्वीकारात्, मृदङ्गे शब्द इत्यादिप्रतीतेश्च । न च तत्रावच्छेदकत्वं विषयः, मानाभावात्, अन्यथा तत्रावच्छेदकताख्यस्वरूपसम्बन्धस्यान्यत्र समवायस्य कल्पने गौरवादिति वदन्तीति ।

भाषानुवाद—पृथिवी आदि के निरूपण के प्रसंग में इन्द्रिय के साथ शरीर एवं विषय का भी प्रतिपादन किया गया है, किन्तु आकाश के निरूपण में केवल इन्द्रिय का ही निरूपण किया गया है, क्योंकि आकाश के शरीर एवं विषय नहीं होते हैं । श्रवणेन्द्रिय के अनेक होने के कारण तत्स्वरूप आकाश में भी अनेकत्व की आशंका करके ग्रन्थकार ने वस्तुतः एक आकाश में कर्णशष्कुली रूप उपाधि-भेद से अनेक श्रवणेन्द्रिय-रूपता स्वीकार की है । अर्थात् चैत्र की कर्णशष्कुली से अवच्छिन्न आकाश चैत्र का श्रवणेन्द्रिय होता है तथा इसीप्रकार मैत्र आदि के श्रवणेन्द्रिय के सम्बन्ध में भी व्यवस्था है ।

नवीन आचार्य आकाश नामक अतिरिक्त द्रव्य स्वीकार नहीं करते हैं । उनके अनुसार ईश्वर कार्यमात्र के प्रति निमित्तकारण होने से शब्द के प्रति भी निमित्त कारण होता है । अतः उसी ईश्वर में शब्द के प्रति समवायिकारणता भी है । इस सम्बन्ध में यह प्रश्न उपस्थित हो सकता है कि शब्द के प्रति समवायिकारण के रूप में ईश्वर अथवा जीव में से किसी एक को स्वीकार करने में विनिगमना न होने के कारण केवल ईश्वर को शब्द का समवायिकारण नहीं माना जा सकता । इस प्रश्न का समाधान इस प्रकार किया जा सकता है कि जीव के समस्त विशेषगुण मानसप्रत्यक्ष के विषय होते हैं, यदि शब्द को भी जीव का गुण माना जाये तो ज्ञान आदि की तरह उसका भी मानस प्रत्यक्ष प्रसक्त हो जायेगा । यद्यपि अदृष्ट

आदि आत्मा के कतिपय विशेषगुण मानसप्रत्यक्ष के विषय नहीं होते हैं उसी प्रकार किसी प्रतिबन्धक की कल्पना करके शब्द में भी मानसप्रत्यक्ष-विषयता की आपत्ति का निराकरण किया जा सकता है, तथापि ऐसी स्थिति में अनेक जीवों में शब्द के प्रति समवायिकारणता तथा मानसप्रत्यक्ष के प्रति प्रतिबन्धप्रतिबन्धकभाव की कल्पना अत्यन्त गौरवास्पद होने के कारण यह पक्ष ग्राह्य नहीं है। अतः ईश्वर में ही शब्द समवायिकारणता स्वीकार करना युक्तियुक्त है। किन्तु ऐसी स्थिति में यह प्रश्न उपस्थित होता है कि ईश्वर को शब्द का समवायिकारण मानने पर कर्णशष्कुली से अवच्छिन्न आकाश में श्रोत्रेन्द्रिय-रूपता का उपपादन नहीं किया जा सकता, क्योंकि वह शब्द का आश्रय न होने से उसका ग्राहक नहीं हो सकता। इस प्रश्न के समाधानार्थ नवीन आचार्य कर्णशष्कुली से अवच्छिन्न ईश्वर को ही श्रोत्रेन्द्रियस्वरूप मानते हैं।

स्वतन्त्र विचार वाले कतिपय आचार्यों का मन्तव्य है कि शब्द मृदंग आदि का ही गुण होता है, क्योंकि वही शब्द का समवायिकारण होता है प्राचीन आचार्यों ने शब्द के प्रति मृदंगत्वरूपेण निमित्तकारणता स्वीकार की है। तथा 'मृदंगे शब्दः' इस प्रकार की प्रतीति भी प्रामाणिक है 'कपाले घटः' इस प्रतीति के समान 'मृदंगे शब्दः' इस प्रतीति के द्वारा मृदंग में शब्द-समवायिकारणता प्रतीत होती है। उक्त प्रतीति में मृदंग का अवच्छेदक के रूप में मान प्रमाणसिद्ध नहीं है, क्योंकि ऐसी स्थिति में उक्त प्रतीति में अवच्छेदकत्वरूप सम्बन्ध तथा 'कपाले घटः' इत्यादि प्रतीति में समवायसम्बन्ध इस प्रकार समानयोगक्षेमवाली दो प्रतीतियों में दो भिन्न-भिन्न सम्बन्धों की कल्पना करनी पड़ेगी जो अत्यन्त गौरवास्पद है।

कारिकावली-

जन्यानां जनकः कालः जगतामाश्रयो मतः ॥४५॥

परापरत्वधीहेतुः, क्षणादिः स्यादुपाधितः ।

भाषानुवाद-काल जन्यमात्र का जनक तथा समस्त जगत् का आश्रय होता है। परत्व एवं अपरत्व का ज्ञान भी काल से होता है। काल एक

होते हुए भी उपाधि-भेद से उसके क्षण, लव आदि अनेक व्यवहार होते हैं ।

मुक्तावली—कालं निरूपयति—जन्यानामिति । तत्र प्रमाणं दर्शयितुमाह—जगतामाश्रय इति । (तथा हि) इदानीं घट इत्यादिप्रतीतिः सूर्यपरिस्पन्दादिकं यदा विषयीकरोति, तदा सूर्यपरिस्पन्दादिना घटादेः सम्बन्धो वाच्यः, स च सम्बन्धः संयोगादिर्न सम्भवतीति काल एव सम्बन्धघटकः कल्प्यते । इत्थञ्च तस्याऽऽश्रयत्वमेव सम्यक् ॥

भाषानुवाद—काल को जन्यमात्र के प्रति जनक कहकर उसका लक्षण प्रदर्शित किया है । काल की सत्ता में प्रमाण प्रस्तुत करते हुये मूलकार कहते हैं कि वह जगत् का आश्रय होता है । अर्थात् 'इस काल में घट है' इस प्रकार के ज्ञान का विषय सूर्य का परिस्पन्द (क्रिया-विशेष) विषय होता है । अतः सूर्य परिस्पन्द का घट के साथ कोई न कोई सम्बन्ध आवश्यक है । संयोग, समवाय आदि प्रसिद्ध सम्बन्ध बाधित होने के कारण काल को ही उस सम्बन्ध के रूप में स्वीकार करना होगा । इसप्रकार काल के सिद्ध होने पर उसमें जगत् की आश्रयता भी सिद्ध होती है ।

दिनकरी—मूले—जन्यानां जनक इति । कार्यत्वावच्छिन्नं प्रति निमित्तकारणमित्यर्थः । अत्र च कालिकसम्बन्धावच्छिन्नकार्यत्वावच्छिन्नकार्यतानिरूपितमधिकरणविधया निमित्तत्वं काललक्षणम् । कालिकसम्बन्धावच्छिन्नेतिकरणात् दिशि, अधिकरणतयेति करणाददृष्टेश्वरयोर्नातिव्याप्तिरिति बोध्यम् ।

ननु कार्यमात्रं प्रति कालस्य निमित्तकारणत्वे किं मानमिति चेदत्राऽऽहुः—अद्य घटो भविष्यति, श्वः पटो भविता इत्यादिप्रत्ययेन तत्तत्कार्योत्पत्त्यधिकरणत्वेन कालो विषयीक्रियते, तत्तदुत्पत्त्यधिकरणत्वे व्यवहारविषयस्य तत्तदुत्पत्तिहेतुत्वनियमात्, तदुत्पत्तिहेतुत्वस्य तद्धेतुत्वव्याप्यत्वात् । एवञ्च तत्तत्कार्यविशेषं प्रति तत्तत्कालविशेषस्य हेतुत्वे सिद्धे 'यद्विशेषयोः-' इति व्याप्त्या कार्यमात्रे कालस्य हेतुतासिद्धिरिति । सा च हेतुता निमित्तकारणतैव । न च कार्यमात्रे कालस्य हेतुत्वं न सम्भवति, स्वसमवेतद्वित्वपृथक्त्वसंयोगविभागं प्रति कालस्य समवायिकारणत्वेन तद्विन्नत्वघटितस्य निमित्तकारणत्वस्य तत्राभावादित्याचार्योक्तं शङ्क्यं,

समवायसम्बन्धेन द्वित्वादिकं प्रति तस्य समवाधिकारणत्वेऽपि कालिकसम्बन्धेन द्वित्वादिकार्यं प्रति निमित्तकारणत्वस्यानपायात् । एवमेव कार्यमात्रे दिशोऽपि निमित्तकारणत्वं बोध्यम् ।

मुक्तावल्यां-तत्रेति । तत्र-काले । जगतामाश्रयो मत इति । कालः सर्ववानिति प्रतीत्या सर्वाधिकरणत्वेन कालसिद्धिरिति भावः । नन्वे-तादृशी प्रतीतिर्दिग्विषयिण्येवास्तु, अतिरिक्तकालकल्पने गौरवादिति, न केवलमनया प्रतीत्या कालः सिद्ध्यति, परन्तु प्रमाणान्तरेण काले सिद्धे प्रकृतप्रतीतिबलात् सर्वाधारत्वं कल्प्यत इत्याह—इदानी-मित्यादिना । सूर्यपरिस्पन्दादिकमिति । न चेदानीं तदानीमिति प्रतीति-र्महाकालं विषयीकरोतीति वाच्यं, तथा सतीदानीं घटो न तदानीमिति प्रत्ययानुपपत्तेः । न च तत्तत्क्रियाविशिष्टमहाकाल एवेदानीमित्या-दिप्रत्ययविषयः, तथा चेदानीं घटो न तदानीमिति प्रत्ययस्यैतत्क्रिया-विशिष्टमहाकाले घटो न तत्क्रियाविशिष्टमहाकाल इत्यर्थ इति वाच्यं, तथा सति तत्तत्क्रियाविशिष्टमहाकालापेक्षया लाघवेन तत्तत्क्रि-याया एव तादृशप्रतीतिविषयत्वस्योचितत्वात् । इतीत्यनन्तरं स्वाश्रय-तपनसंयोगिसंयोग एव सम्बन्धो वाच्यस्तत्रेति शेषः । न चाऽऽकाशमेव सम्बन्धघटकमास्तामिति वाच्यम्, आकाश-दिगात्मनां विनिगमनाविरहे-णातिरिक्तैककालस्य तथात्वात् । इत्यञ्चेति । अतिरिक्तकालसिद्धौ चेत्यर्थः । सम्यगिति । कालः सर्ववानिति प्रतीतेरतिरिक्तकालविषय-कत्वस्योचितत्वादिति भावः ।

भाषानुवाद—काल को कार्य-मात्र के प्रति निमित्तकारण के रूप में स्वीकार किया गया है । मूलकार का यह कथन काल के लक्षण का समर्पक है । तदनुसार 'कालिक-सम्बन्धावच्छिन्न-कार्यत्वावच्छिन्नकार्यता-निरूपित अधिकरणविधया निमित्तत्वं' यह काल का लक्षण निष्पन्न होता है । अर्थात् कार्यमात्र कालिकसम्बन्ध से काल पर रहता है, अतः कार्यमात्र के प्रति अधिकरणरूपेण काल निमित्तकारण होता है, क्योंकि किसी अधिकरण-विशेष के बिना कार्य की उत्पत्ति सम्भव नहीं है, कोई भी कार्य किसी अधिकरण-विशेष में ही उत्पन्न हो सकता है, अतः जिसकाल विशेष में

जो कार्य उत्पन्न होता है उस कार्य के प्रति वह काल कारण होता है । कार्योत्पत्ति की अधिकरणता काल एवं दिशा दोनों में ही रहती है, दिशा में उसकी अधिकरणतादैशिक-विशेषणता सम्बन्ध से होती है तथा काल में कालिक-विशेषणता-सम्बन्ध से । अतः लक्षण में कालिकसम्बन्ध का निवेश करने से दिशा में अतिव्याप्ति की सम्भावना नहीं होती है । यद्यपि कार्यमात्र के प्रति अदृष्ट एवं ईश्वर भी निमित्तकारण होते हैं किन्तु उनकी कारणता अधिकरण विधया नहीं होती है, अतः लक्षण में 'अधिकरण-विधया' इस अंश का निवेश करने से ईश्वर एवं अदृष्ट में अतिव्याप्ति की सम्भावना नहीं रहती है ।

इस प्रसंग में व्याख्याकार विमर्श करते हुये कार्यमात्र के प्रति काल की निमित्तकारणता में प्रमाण प्रस्तुत करते हैं । तदनुसार 'अद्य घटो भविष्यति श्वः घटो भविता' इत्यादि प्रतीतियों में घटरूपी कार्य के अधिकरण के रूप में काल विषय होता है, 'जो जिस कार्य की उत्पत्ति के अधिकरण के रूप में व्यवहृत होता है वह उसकी उत्पत्ति का भी कारण होता है ।' तथा जो जिस कार्य की उत्पत्ति का कारण होता है वह उस कार्य का भी कारण होता है । इसप्रकार उक्त नियमों के आधार पर कार्यविशेष के प्रति काल-विशेष की कारणता सिद्ध होने से कार्यमात्र के भी प्रति काल की कारणता सिद्ध होती है, क्योंकि जिन दो विशेषों में कार्यकारणभाव होता है, किसी बाधक-विशेष के न रहने की स्थिति में उनके सामान्यों में भी कार्यकारणभाव स्वीकार किया जाता है । अतः कार्यमात्र के प्रति काल में कारणता सिद्ध होती है । काल में कार्यमात्र के प्रति समवायिकारणता अथवा असमवायिकारणता सम्भव न होने के कारण वह कारणता निमित्तकारणता के रूप में सिद्ध होती है । इस सम्बन्ध में आचार्य (उदयनाचार्य) के कथनानुसार यह आशंका की जा सकती है कि काल स्वगत-द्वित्व, पृथक्त्व, संयोग, एवं विभाग के प्रति समवायिकारण होता है, क्योंकि ये सभी गुण काल में समवायिसम्बन्ध से उत्पन्न होते हैं । ऐसी स्थिति में काल में उनके प्रति निमित्तकारणता सम्भव नहीं हो सकेगी, क्योंकि समवायिकारण एवं असमवायिकारण से भिन्न कारण को निमित्तकारण कहते हैं । अतः कार्यमात्र

के प्रति काल की निमित्तकारणता का कथन असंगत है। इस आशंका का समाधान करते हुये व्याख्याकार कहते हैं कि द्वित्व आदि के प्रति काल समवायसम्बन्ध से समवायिकारण होते हुये भी कालिकसम्बन्ध से द्वित्व आदि के प्रति निमित्तकारण होता है। अतः काल में कार्यमात्र के प्रति निमित्तकारणता स्वीकार करने में कोई बाधा नहीं है। इसीप्रकार कार्यमात्र के प्रति दिशा भी निमित्तकारण होती है। काल की सत्ता में उसकी जगदाधारता ही प्रमाण है, क्योंकि 'कालः सर्ववान्' इस प्रतीति में सर्व के अधिकरण के रूप में काल प्रतीत होता है। वस्तुतः काल की सिद्धि प्रमाणान्तर से होती है, इसप्रकार प्रमाणान्तर से सिद्ध काल उपर्युक्त प्रतीति का भी विषय होता है तथा उपर्युक्त प्रतीति के द्वारा उसमें सर्वाधारता की सिद्धि होती है, अन्यथा यह आशंका की जा सकती है कि प्रमाणान्तर से सिद्ध दिशा में ही उपर्युक्त प्रतीति की विषयता स्वीकार कर ली जाये, अतिरिक्त काल की कल्पना गौरवावह है। इसी आशय से ग्रन्थकार काल की सिद्धि के लिये प्रमाणान्तर उपस्थापित करते हैं। तदनुसार 'इदानीं घटः' इस प्रतीति के विषय सूर्य-परिस्पन्द के साथ घट आदि के सम्बन्ध के रूप में काल की सिद्धि की गयी है। यहाँ यह आशंका उपस्थित होती है कि 'इदानीं घटः' इस प्रतीति की विषयता महाकाल में होती है न की सूर्य-परिस्पन्द आदि में। इस प्रश्न के समाधान में व्याख्याकार कहते हैं कि उक्त प्रतीति का विषय यदि महाकाल को माना जाये तो 'इदानीं घटः न तदानीं' यह प्रतीति उपपन्न नहीं हो सकेगी, क्योंकि जगदाधार होने के कारण महाकाल में घटाभाव का सम्बन्ध सम्भव नहीं हो सकेगा। इस आपत्ति के परिहारार्थ तत्तत्-क्रिया-विशिष्टमहाकाल को 'इदानीं घटः' इत्यादि प्रतीति का विषय स्वीकार किया जाये तथा सूर्य की क्रिया-विशेष से विशिष्ट महाकाल एवं अन्य-क्रिया से विशिष्ट महाकाल में भेद स्वीकार करके 'इदानीं घटः न तदानीं' इत्यादि प्रतीति का उपपादन किया जाता है तो तदपेक्षया लाघवात् सूर्य की तत्तत्-क्रिया में ही उपर्युक्त प्रतीति की विषयता स्वीकार करना उचित है। क्रिया का घट आदि के साथ किसी सम्बन्ध का ग्रन्थकार ने स्पष्ट उल्लेख नहीं किया है। अतः व्याख्याकार उसे प्रदर्शित कर रहे हैं,

तदनुसारं सूर्य-क्रिया एवं घट के मध्य 'स्वाश्रयसूर्य-संयोगिसंयोगसम्बन्ध' होता है । इस प्रकार स्वाश्रय-सूर्य के संयोगी के रूप में काल की सिद्धि होती है । यद्यपि काल की तरह आकाश के द्वारा भी उक्त सम्बन्ध का उपपादन किया जा सकता है तथापि आकाश, दिक् एवं आत्मा के मध्य विनिगमना न होने के कारण अतिरिक्त काल को ही उक्त सम्बन्ध के घटक के रूप में स्वीकारना उचित है । इसप्रकार अतिरिक्त काल के सिद्ध होने पर 'कालः सर्ववान्' इस प्रतीति की विषयता भी उपपन्न होती है ।

मुक्तावली-प्रमाणान्तरं दर्शयति—परापरत्वेति । परत्वापरत्वादि-बुद्धेरसाधारणं निमित्तं काल एव, परत्वापरत्वयोरसमवायिकारण-संयोगाश्रयो लाघवादतिरिक्तः कालः कल्प्यत इति भावः ।

नन्वेकस्य कालस्य सिद्धौ क्षण-दिन-मास-वर्षादिसमयभेदो न स्यादित्यत आह—क्षणादिः स्यादुपाधित इति । कालस्त्वेकोऽप्युपाधिभेदात् क्षणादिव्यवहारविषयः ।

भाषानुवाद—उपर्युक्त के अतिरिक्त भी काल की सत्ता में प्रमाण प्रस्तुत किये जा सकते हैं । तदनुसारं परत्व एवं अपरत्व-बुद्धि (अयं परः, अयमपरः) के असाधारणकारण के रूप में काल की सिद्धि होती है । परत्व एवं अपरत्व के प्रति पिण्ड एवं काल का संयोग असमवायिकारण होता है । उसके आश्रय के रूप में लाघवात् काल नामक अतिरिक्तद्रव्य की कल्पना की जाती है ।

यहाँ यह शंका उपस्थित होती है कि यदि काल एक ही है तो क्षण, दिन, मास आदि व्यवहार का उपपादन नहीं किया जा सकता है, क्योंकि यह व्यवहार काल के भेद को स्वीकार किये बिना संभव नहीं है । इस प्रश्न का समाधान करते हुए ग्रन्थकार कहते हैं कि काल एक होते हुए भी उपाधियों के भिन्न होने से क्षण आदि व्यवहार का विषय होता है ।

दिनकरी—परत्वापरत्वबुद्धेरिति । ज्येष्ठे परत्वप्रत्ययः, कनिष्ठे-ऽपरत्वप्रत्ययः, स च परत्वापरत्वगुणविशेषाधीनः, परत्वापरत्वे च सासमवायिकारणके, भावकार्यत्वात्, असमवायिकारणञ्च तयोः कालपिण्डसंयोग एवेति परत्वापरत्वयोरसमवायिकारणसंयोगाश्रयतया

कालसिद्धिरिति भावः । 'परत्वापरत्वयोः' इत्यस्यैव वक्तुमुचितत्वेऽपि तद्बुद्धिपर्यन्तानुधावनं कालिकपरत्वापरत्वयोः प्रमाणं दर्शयितुम् । न च पिण्डगतरूपादेरेव परत्वापरत्वासमवायिकारणत्वमस्त्विति वाच्यं, कालिकपरत्वापरत्वयोर्वायावुत्पत्त्या व्यभिचारात् । अत एव पृथिवीपिण्डसंयोगस्य न तत्र कारणत्वं, पृथिव्यसंयुक्तपदार्थेऽपि तादृशपरत्वापरत्वयोरुत्पादेन व्यभिचारात् । ननु तथाऽप्याकाश-दिगात्ममनोभिः पिण्डसंयोगस्य तथात्वं स्यात्, किं कालकल्पनयेत्यत आह—लाघवादिति । आकाशादिग्भ्यां पिण्डसंयोगस्य तथात्वे जीवात्मभिः प्रत्येकं विनिगमनाविरहादात्ममनसोस्त्वनन्तत्वान्न तथात्वं, किन्तु लाघ-वादतिरिक्तः काल एव तथात्वेन कल्प्यत इति भावः ।

ननु यदि काल एक एव, तदा क्षण-लव-काष्ठादिनानाव्यवहारस्तत्र न स्यात् । न चैकस्मिन्नेव घटे घटः, कलशः, कुम्भ इति व्यवहार-वदत्रापि क्षणादिनानाव्यवहारे बाधकाभाव इति वाच्यम्, एकस्मिन् विरुद्धनानाव्यवहारायोगात्, न हि घटत्वकलशत्वादिकं मिथो विरुद्धं, क्षणत्वं दिनत्वादिकं तु विरुद्धमेव, न हि क्षणं दिनमिति प्रतीतिरस्तीत्याशङ्कते—नन्वेकस्येति । समयभेदः-समयभेदव्यवहारः । विभिन्नव्यवहारविषय इति यावत् । एकस्मिन् विरुद्धनानाव्यवहारविषयत्वाभावादिति भावः । उपाधित इति । तथा चैकस्य कालस्य किञ्चिद्धर्मविशिष्टस्य क्षणत्वं, किञ्चिद्धर्मविशिष्टस्य दिनत्वं, न तु केवलस्येति भावः । इदमुपलक्षणम् । तादृशोपाधीनामेव क्षणत्वादिव्यवहारविषयत्वं, न तु महाकालस्येत्यपि द्रष्टव्यम् ।

भाषानुवाद-'अयं परः' यह बुद्धि ज्येष्ठव्यक्ति के लिये होती है तथा 'अयमपरः' यह बुद्धि कनिष्ठ के लिए होती है। उन बुद्धियों के प्रति क्रमशः परत्व एवं अपरत्व गुण कारण होते हैं। यतः परत्व एवं अपरत्व भावरूप कार्य होते हैं, अतः किसी न किसी असमवायिकरण से अवश्य उत्पन्न होते हैं । क्योंकि भावकार्य की उत्पत्ति असमवायिकरण के बिना संभव नहीं है। इन दोनों का असमवायिकरण काल एवं पिण्ड का संयोग होता है तथा उस संयोग के आश्रय के रूप में काल की सिद्धि होती है। यद्यपि परत्व

एवं अपरत्व के असाधारणकारण के रूप में भी काल की सिद्धि प्रदर्शित की जा सकती थी तथापि कालिकपरत्व एवं कालिक-अपरत्व की सत्ता में प्रमाण प्रदर्शित करने के लिए परत्व एवं अपरत्व के ज्ञान के प्रति असाधारण कारण के रूप में काल की सिद्धि ग्रन्थकार द्वारा की गयी है। अयं परः यह बुद्धि कालिकपरत्व को तथा 'अयमपरः यह बुद्धि कालिक-अपरत्व को विषय बनाती है। उक्त दोनों बुद्धियों के विषय के रूप में कालिका-परत्व एवं कालिक-अपरत्व की सिद्धि होती है। यहाँ यह प्रश्न उपस्थित होता है कि परत्व एवं अपरत्व के असमवायिकारण के रूप में पिण्डगत रूप को ही स्वीकार किया जा सकता है, क्योंकि रूप भी परत्व एवं अपरत्व के समवायिकारण पिण्ड पर समवायसम्बन्ध से विद्यमान रहता है। इस प्रश्न का समाधान करते हुए व्याख्याकार कहते हैं कि पिण्डगत रूप को परत्व एवं अपरत्व के प्रति असमवायिकारण नहीं माना जा सकता, क्योंकि रूपरहित वायु में भी परत्वादि उत्पन्न होते हैं। किन्तु वहाँ रूप विद्यमान नहीं है। यही कारण है कि काल-पिण्ड-संयोग के स्थान पर पृथिवी-पिण्ड-संयोग को भी कारण नहीं माना जा सकता क्योंकि रूपरहित पदार्थ की तरह पृथिवी से असंयुक्त पदार्थ में भी परत्व एवं अपरत्व की उत्पत्ति होती है, किन्तु वहाँ पृथिवी-पिण्ड-संयोग रूप कारण विद्यमान नहीं रहता है।

विशेषार्थ—वस्तुतः पिण्डगत रूप को परत्व एवं अपरत्व के प्रति असमवायिकारण मानकर की गयी आशंका निराधार है, क्योंकि रूप परत्व आदि के समवायिकारण में आसन्न होते हुये भी उसमें परत्वादि के प्रति कारणता क्लृप्त नहीं है। समवायिकारण में आसन्न कारण को ही असमवायिकारण कहा जाता है। अतः रूप में असमवायिकारणता संभव नहीं है।

भाषानुवाद—किन्तु आकाश, दिक्, आत्मा एवं मन का पिण्ड के साथ संयोग परत्व एवं अपरत्व के प्रति कारण हो सकता है। अतः अतिरिक्त काल की कल्पना अनावश्यक है। इस प्रश्न के समाधानार्थ व्याख्याकार कहते हैं कि आकाश एवं दिशा का पिण्ड के साथ संयोग परत्व एवं अपरत्व का असमवायिकारण नहीं हो सकता है, क्योंकि ऐसी स्थिति में उन दोनों के साथ प्रत्येक जीवात्माओं की विनिगमना नहीं हो सकगी, अर्थात् आकाश

एवं प्रत्येक जीवात्मा दोनों समानरूप से विभु होने के कारण आकाशसंयोग एवं जीवात्म-पिण्ड-संयोग इन दोनों में से किसी एक को कारण मानने में कोई विनिगमक नहीं है। इसी प्रकार दिशा के संयोग को असमवायिकारण मानने पर भी विनिगमनाभाव प्रसक्त होता है। एवं आत्मा एवं मन का पिण्ड के साथ संयोग को असमवायिदि कारण मानने पर उनके (आत्मा एवं मन) अनन्त होने को कारण असमवायिकारणों की भी अनन्तता प्रसक्त हो जायेगी। अतः लाघवात् अतिरिक्त काल को ही असमवायि कारण (कालपिण्ड संयोग) के आश्रय के रूप में स्वीकार करना उचित है।

काल को एक मानने पर क्षण, लव, काष्ठा आदि व्यवहार की अनुपपत्ति प्रदर्शित की गयी है। इस सम्बन्ध में अवान्तर प्रश्न किया जा सकता है कि जिसप्रकार एक ही घट के लिये घट, कलश, कुंभ आदि व्यवहार होते हैं, उसीप्रकार एक ही काल के प्रति क्षण, लव आदि व्यवहार किये जा सकते हैं। इस प्रश्न का समाधान करते हुये व्याख्याकार कहते हैं कि एक ही पदार्थ में अनेक विरुद्ध-धर्मों का व्यवहार संभव नहीं है। घटत्व एवं कलशत्व परस्पर विरुद्ध नहीं है, अतः उक्त व्यवहार संभव है, किन्तु क्षणत्व एवं दिनत्व आदि धर्म परस्पर विरुद्ध हैं, क्योंकि 'घटः कलशः' की तरह 'क्षणं दिनं' यह प्रतीति नहीं होती है। उपर्युक्त रीति से एक पदार्थ में अनेक विरुद्धधर्मों की व्यवहार-विषयता न होने के कारण एक ही काल में क्षण, दिन आदि विभिन्न व्यवहार संभव नहीं है। इस प्रश्न का समाधान करते हुए ग्रन्थकार ने उपाधि-भेद से क्षण, दिन आदि व्यवहार का उपपादन किया है। अर्थात् एक ही काल में धर्मविशेष से विशिष्ट होने पर सण, दिन आदि व्यवहार होता है, न कि शुद्ध काल में।

इसके अतिरिक्त भी व्याख्याकार युक्ति देते हैं कि जिन उपाधियों से विशिष्ट काल को क्षण आदि व्यवहार का विषय माना जाता है उन उपाधियों को ही उक्त व्यवहार का विषय मान कर भी निर्वाह किया जा सकता है।

मुक्तावली-उपाधिस्तु स्वजन्यविभागप्रागभावावच्छिन्नं कर्म, पूर्वसंयोगावच्छिन्नविभागो वा, पूर्वसंयोगनाशावच्छिन्नोत्तरसंयोगप्रागभावो वा, उत्तरसंयोगावच्छिन्नं कर्म वा । न चोत्तरसंयोगानन्तरं क्षणव्यवहारो

न स्यादिति वाच्यं । कर्मान्तरस्यापि सत्त्वादिति । महाप्रलये क्षणादिव्यवहारो यद्यस्ति, तदा ध्वंसेनैवोपपादनीय इति । दिनादिव्यवहारस्तु तत्तत्क्षणकूटैरिति ।

भाषानुवाद-क्षण-व्यवहार के लिए ग्रन्थकार ने चार प्रकार की उपाधियाँ प्रदर्शित की हैं। (१) 'स्वजन्य-विभागप्रागभावावच्छिन्नं कर्म' अर्थात् द्रव्य की क्रिया से उत्पन्न होने वाले विभाग के प्रागभाव से विशिष्ट क्रिया ही क्षण की उपाधि होती है। इस सम्बन्ध में यह ज्ञातव्य है कि क्रिया से विभाग की उत्पत्ति होती है, विभाग से पूर्वदेश-संयोग का नाश, उससे उत्तरदेश-संयोग की उत्पत्ति तथा तदनन्तर क्रिया का नाश होता है। यहाँ प्रथम क्षण क्रिया का क्षण होता है। यद्यपि क्रिया चतुर्थक्षणपर्यन्त विद्यमान रहती है तथापि द्वितीय आदि क्षण में वह क्रिया विभाग से ही विशिष्ट होती है, न कि विभाग के प्रागभाव से, क्योंकि क्रिया द्वारा द्वितीयक्षण में विभाग की उत्पत्ति हो जाती है। फलतः प्रथम क्षण में ही क्रिया विभाग के प्रागभाव से विशिष्ट होती है। अतः उस क्रिया से विशिष्ट काल को क्षण कहा जाता है।

(२) 'पूर्वसंयोगावच्छिन्नत्वविभागः'— क्रिया से क्रियानाशपर्यन्त उपर्युक्त रीति से प्रदर्शित किये गये क्रम में विभाग द्वारा पूर्वसंयोग का नाश प्रदर्शित किया गया है। अर्थात् विभाग की उत्पत्ति के क्षण तक पूर्व-संयोग विद्यमान रहता है। यद्यपि पूर्व-संयोग विभाग की उत्पत्ति के पूर्व भी रहता है तथा विभाग पूर्व-संयोग के नाश के पश्चात् भी रहता है तथापि दोनों का सामानाधिकरण्य एक क्षण में अवश्य रहता है। अतः पूर्व-संयोग से विशिष्ट विभाग जिस काल-विशेष में रहता है उसे क्षण कहा जाता है।

(३) 'पूर्वसंयोगनाशावच्छिन्नोत्तरसंयोगप्रागभाव'— उपर्युक्त क्रम में पूर्वसंयोग के नाश से उत्तरसंयोग की उत्पत्ति प्रदर्शित की गयी है। यद्यपि पूर्वसंयोग-नाश उत्तरसंयोग की उत्पत्ति के पश्चात् भी रहता है (विनाशी होने से) एवं उत्तरसंयोग का प्रागभाव पूर्वसंयोग का नाश होने के पूर्व भी विद्यमान रहता है (अनादि होने से)। तथा उत्तरसंयोगप्रागभाव एवं पूर्वसंयोग के नाश का सामानाधिकरण्य एक क्षण में अवश्य रहता है। अतः पूर्व-संयोग के नाश से विशिष्ट उत्तरसंयोग-प्रागभाव विशिष्ट-काल को क्षण कहा जाता

है। अर्थात् जिस काल में पूर्वसंयोग का नाश एवं उत्तरसंयोग का प्रागभाव एक साथ रहते हो उस कालविशेष को क्षण कहा जाता है।

(४) 'उत्तरसंयोगावच्छिन्नं कर्म'—उपर्युक्त क्रम में उत्तरसंयोग से क्रिया का नाश प्रदर्शित किया गया है। अतः उत्तरदेशसंयोग से विशिष्ट कर्म भी कालोपाधि होता है। इस प्रकार चार उपाधियों के द्वारा चार क्षणों का विवेचन किया गया है। किन्तु यहाँ यह प्रश्न उपस्थित होता है कि यदि उत्तरसंयोग से विशिष्ट कर्म को ही अंतिम कालोपाधि माना जाये क्योंकि तत्पश्चात् क्रिया का नाश हो जाता है, तो ऐसी स्थिति में उत्तरदेशसंयोग के पश्चात् किसी उपाधि के न रहने से क्षण आदि व्यवहार अनुपपन्न हो जायेगा। इस प्रश्न का समाधान करते हुए ग्रन्थकार कहते हैं कि प्रथम क्रिया के नष्ट हो जाने के बाद अन्य क्रिया उत्पन्न होती ही है। अतः उसके द्वारा पुनः उपर्युक्त रीति से ही उपाधियों की व्यवस्था की जाती है। यह प्रक्रिया महाप्रलयपर्यन्त स्थायी रहती है, क्योंकि वहीं क्रिया का आत्यन्तिक नाश होता है। अतः यदि महाप्रलय में क्षण आदि व्यवहार स्वीकार किया जाता है तो उसका उपपादन क्रिया-प्रयुक्त उपर्युक्त उपाधियों से संभव नहीं हो सकेगा। एतदर्थ ध्वंस को उपाधि के रूप में स्वीकार करना होगा। इसप्रकार क्षणों की सिद्धि होने पर उनके समूहों से दिन आदि का क्रमशः व्यवहार होता है।

दिनकरी—स्वजन्येति । स्वं-क्रिया । घटगतैकक्रियानाशोत्तरोत्पन्न-तद्गतक्रियान्तरजन्यविभागप्रागभावविशिष्टस्य प्रथमकर्मणः क्षणचतुष्टया-वस्थाधिनः क्षणत्वापत्तिरतः स्वजन्येति । नन्वेवं प्रथमक्षणे क्षणव्यवहारोपपादनेऽपि द्वितीयक्षणे कथं तदुपपादनं ? तत्र क्रियाजन्यविभागोत्पत्त्या विभागप्रागभावासम्भवात् । नच द्वितीयक्षणोत्पन्नक्रियान्तरस्यैव निरुक्तविशिष्टस्य तत्र क्षणत्वमिति वाच्यं, प्रतिक्षणं क्रियोत्पत्तौ मानाभावात्, अतस्तत्रापि क्षणव्यवहारोपपादकमुपाधिमाह—पूर्वसंयोगेति। स्वजन्यविभागनाशपूर्वसंयोगविशिष्टस्वजन्यविभाग इत्यर्थः । तेन स्वजन्यविभागस्य यत्किञ्चित्पूर्वसंयोगविशिष्टस्य द्वित्रिक्षणवृत्तित्वेऽपि यत्किञ्चिद्विभागस्य स्वजन्यविभागशयपूर्वसंयोगविशिष्टस्य तथात्वेऽपि न क्षतिः । तृतीयक्षणे तदुपपादकमुपाधिमाह—पूर्वसंयोगनाशावच्छिन्नो-

त्तरसंयोगप्रागभावो वेति। स्वजन्यविभागजन्यपूर्वसंयोगनाशावच्छिन्न-
स्वजन्योत्तरसंयोगप्रागभाव इत्यर्थान्नाऽतिप्रसङ्गः। क्वचित् पुस्तके
'पूर्वसंयोगनाशावच्छिन्नविभागो वा'इति पाठः, स च प्रामादिकः, प्रथम-
द्वितीयचतुर्थक्षणेष्वेकैकोपाधेरेवाऽभिहिततया तृतीयक्षणे उपाधि-
द्वयाभिधाने सन्दर्भविरोधापत्तेः, उत्तरसंयोगस्यैव विभागनाशकतायाः
सिद्धान्तसिद्धतया निरुक्तोपाधेः, क्षणद्वयावस्थायिनः क्षणत्वायोगाच्च।
यदि च तत्पाठप्रामाण्येऽप्याग्रहः, तदा पूर्वसंयोगनाशस्यैव विभाग-
नाशकत्वाभिप्रायेण संयोजनीयः। चतुर्थक्षणे तमाह—उत्तरसंयोगेति।
स्वनाशकोत्तरसंयोगेत्यर्थः। तेन सर्वस्यैव संयोगस्योत्तरसंयोगतया।
तद्विशिष्टकर्मणः क्षणचतुष्टयावस्थायिनः क्षणत्वापत्तिर्निरस्ता। नन्वेता-
दृशक्षणलक्षणं महाप्रलयात्मकक्षणेऽव्याप्तं, तत्र तादृशकर्माभावात्। न
च महाप्रलयस्य क्षणत्वाभाव इष्ट एवेति वाच्यं, तत्रापि क्षणव्यवहारस्य
सत्त्वात्, अन्यथा महाप्रलयोत्पत्तौ उत्पत्तिलक्षणस्य तदधिकरणक्षणा-
वृत्तित्वव्याप्यस्ववृत्तिध्वंसप्रतियोगिताकसमयवृत्तित्वरूपस्याव्याप्त्यापत्तेः
तत्र महाप्रलयाधिकरणक्षणाप्रसिद्धेरत आह—महाप्रलय इति। महा-
प्रलये क्षणव्यवहारो नास्त्येव, उत्पत्तिलक्षणस्य क्षणाघटितस्यैव
स्ववृत्तिध्वंसप्रतियोगिकालावृत्तित्वविशिष्टस्ववृत्तित्वरूपस्य तदुत्पत्तौ
सम्भवादित्यभिप्रेत्योक्तं—यदीति। ध्वंसेनैवेति। स्ववृत्तिध्वंसप्रतियोगि-
प्रतियोगिकयावद्ध्वंसविशिष्टसमयस्यैव तत्र क्षणव्यवहारविषयत्वादिति
भावः।

भाषानुवाद—'स्वजन्यविभागप्रागभावावच्छिन्नकर्म' को प्रथम उपाधि
के रूप में प्रस्तुत किया गया है। यहाँ स्वपद से क्रिया का ग्रहण किया
जाता है। विभाग में स्वजन्यत्व का निवेश न करने पर घट की एक क्रिया
के नाश के पश्चात् उसी घट में उत्पन्न अन्य क्रिया से उत्पन्न होने वाले
विभाग के प्रागभाव से विशिष्ट प्रथम कर्म ही क्षणोपाधि होने लगेगा। किन्तु
वह कर्म क्षणचतुष्टयपर्यन्त विद्यमान रहता है। अतः स्वजन्यत्व का निवेश
आवश्यक है। जिस कर्म को क्षणोपाधि के रूप में स्वीकार किया जाता है
वही क्षण स्वपद से ग्राह्य है। क्रियान्तर से उत्पन्न होने वाला विभाग स्वजन्य

नहीं है। अतः उस विभाग के प्रागभाव विशिष्ट से प्रथम कर्म कालोपाधि नहीं हो सकता है। प्रथम उपाधि के अनन्तर द्वितीय उपाधि को स्वीकार करने के पीछे व्याख्याकार युक्ति देते हैं कि प्रथम-क्रिया से जन्य विभाग के प्रागभाव से विशिष्ट कर्म केवल प्रथम क्षण में होने के कारण प्रथम क्षण में क्षणव्यवहार सम्भव है, किन्तु द्वितीय आदि क्षण में उसका व्यवहार नहीं किया जा सकता, क्योंकि उस काल में क्रिया द्वारा विभाग की ही उत्पत्ति हो जाने से विभाग का प्रागभाव सम्भव नहीं हो सकेगा। यतः प्रत्येक क्षण में कर्म की उत्पत्ति प्रमाण सिद्ध नहीं है अतः द्वितीय क्षण में क्रिया की उत्पत्ति की कल्पना करके उस क्रिया से जन्य विभाग के प्रागभाव से विशिष्ट उस क्रिया को ही (द्वितीयक्षणोत्पन्न क्रिया) कालोपाधि नहीं माना जा सकता। अतएव द्वितीय क्षण में क्षणव्यवहार के उपपादनार्थ द्वितीय उपाधि ग्रन्थकार द्वारा प्रदर्शित की गयी है- पूर्वसंयोगावच्छिन्नविभागः। उक्त उपाधि को व्याख्याकार ने प्रकारान्तर से व्याख्यायित किया है। तदनुसार क्रिया से जन्य विभाग के द्वारा जिस पूर्व-संयोग का नाश होता है उस पूर्व-संयोग से विशिष्ट पूर्वोक्त विभाग अर्थात् प्रथम-क्रिया-जन्य विभाग कालोपाधि होता है। यदि ऐसा परिष्कार न किया जाये अर्थात् पूर्वसंयोग में स्वजन्यविभाग-नाश्यता का निवेश न किया जाये तो क्रिया से जन्य विभाग किसी पूर्व-संयोगान्तर से विशिष्ट होकर कालोपाधि होने लगेगा। किन्तु वह दो तीन क्षणों तक विद्यमान रहता है अतः उसे क्षणोपाधि नहीं कहा जा सकता। पूर्व-संयोग में स्वजन्य-विभाग-नाश्यता का निवेश करने पर किसी अन्य पूर्व-संयोग का ग्रहण नहीं किया जा सकता अपितु उसी पूर्वसंयोग-व्यक्ति का ग्रहण किया जा सकता है, जिसका क्रियाजन्य विभाग के द्वारा नाश हुआ हो। ऐसी स्थिति में उस पूर्व-संयोग-व्यक्ति से विशिष्ट विभाग एकमात्र-क्षणावस्थायी होने के कारण उसे कालोपाधि के रूप में स्वीकार किया जा सकता है। इसीप्रकार विभाग में स्वजन्यता का निवेश न किया जाये अर्थात् स्वजन्यविभाग से नाश्य पूर्व-संयोग से विशिष्ट हो सकता है। कोई भी विभाग कालोपाधि हो सकता है। ऐसी स्थिति में उपर्युक्त पूर्व संयोग से विशिष्ट किसी अन्य विभाग भी कालोपाधिकता

प्रसक्त हो जायेगी, किन्तु वह दो तीन क्षणों तक विद्यमान रहने के कारण का कालोपाधि नहीं हो सकता है अतः विभाग में स्वजन्यत्व का भी निवेश आवश्यक है। फलतः क्रियान्तर से जन्य विभाग का ग्रहण नहीं किया जा सकता है, किन्तु यह उपाधि भी केवल द्वितीय क्षण में स्थित रह सकती है, अतः तृतीय क्षण में क्षण व्यवहार के उपपादनार्थ ग्रन्थकार द्वारा तृतीय उपाधि प्रदर्शित की गयी है --पूर्वसंयोगनाशावच्छिन्नोत्तरसंयोगप्रागभावः। यहाँ भी पूर्व की भाँति व्याख्याकार द्वारा परिष्कार किया गया है, तदनुसार पूर्वसंयोग-नाश मे स्वजन्यविभागजन्यता तथा उत्तर-संयोग में स्वजन्यता का निवेश आवश्यक है, अन्यथा पूर्व की ही भाँति यत्किंचित्पूर्वसंयोग-नाश एवं यत्किंचित्-उत्तर-संयोग का ग्रहण करके उनकी भी क्षणोपाधिता प्रसक्त हो जायेगी। किन्हीं पुस्तकों में पूर्वसंयोगनाश से विशिष्ट विभाग को भी तृतीय उपाधि के रूप में अतिरिक्ततया प्रदर्शित किया गया है, किन्तु यह पाठ प्रमादवश आया प्रतीत होता है, क्योंकि प्रथम, द्वितीय एवं चतुर्थ क्षण के लिये एक एक उपाधि प्रदर्शित की गयी है, अतः तृतीय क्षण के लिए दो उपाधियों का प्रदर्शन समीचीन नहीं है। दूसरी बात यह है कि विभाग का नाशक उत्तर-संयोग ही होता है। ऐसी स्थिति में पूर्वसंयोग के नाश से विशिष्ट विभाग क्षणद्वयपर्यन्त (विभागक्षण एवं उत्तरसंयोगोत्पत्तिक्षण) अवस्थित रहने के कारण उसे क्षणोपाधि नहीं माना जा सकता। अतः उक्त पाठ प्रामादिक है। यदि उक्त पाठ को आग्रहपूर्वक प्रामाणिक ही माना जाये तो विभाग के प्रति पूर्वसंयोगनाश को ही नाशक मानकर उपर्युक्त पाठ का संगमन किया जा सकता है।

चतुर्थक्षण के लिए 'उत्तरसंयोगावच्छिन्नकर्म' को उपाधि माना गया है। यहाँ भी उत्तरसंयोग का तात्पर्य क्रिया-नाशक उत्तर संयोग से है, अन्यथा संयोगमात्र ही किसी न किसी का उत्तरभावी होने के कारण उससे विशिष्ट कर्म चार क्षण-पर्यन्त अवस्थित हो करके क्षणोपाधि होने लगेगा।

यहाँ यह प्रश्न उपस्थित होता है कि यदि कर्म आदि को ही क्षणोपाधि माना जाये तो महाप्रलयात्मकक्षण में उक्त क्षण-लक्षण की अव्याप्ति हो जायेगी, अर्थात् महाप्रलय में क्षण का व्यवहार नहीं हो सकेगा, क्योंकि

उस काल में क्रिया नहीं रहती है। महाप्रलय में क्षणव्यवहार स्वीकार करना आवश्यक है, अन्यथा महाप्रलय की उत्पत्ति में उत्पत्ति-सामान्यलक्षण की अव्याप्ति हो जायेगी। जिस क्षण में रहने वाले ध्वंस की प्रतियोगिता जिस पदार्थ के अधिकरणक्षण में अवृत्तिता की व्याप्य होती है, उस क्षण में वृत्तिता ही उस पदार्थ की उत्पत्ति कही जाती है- उदाहरणार्थ- घटाधिकरण क्षण में पूर्वतः नष्ट पटादि का ध्वंस रहता है, उस ध्वंस की प्रतियोगिता पट में विद्यमान रहती है तथा वहीं घट के अधिकरण-क्षण में अवृत्तिता भी विद्यमान रहती है, क्योंकि पूर्व-नष्ट पट घट के अधिकरण एतत्-क्षण में नहीं रह सकता है। अतः घट की उस क्षणविशेष में वृत्तिता ही उसकी उत्पत्ति मानी जाती है। किन्तु महाप्रलय की उत्पत्ति में उत्पत्ति का उपर्युक्त लक्षण अव्याप्त हो जायेगा, क्योंकि उक्त लक्षण में उत्पत्त्यमान पदार्थ का यत्-पद से ग्रहण किया जाता है। प्रकृत में महाप्रलय का यत्पद से ग्रहण करने पर उसका अधिकरण क्षण ही अप्रसिद्ध हो जायेगा। अतः महाप्रलय में क्षण का व्यवहार आवश्यक है, इसी आशय से ग्रन्थकार ने कहा है कि यदि महाप्रलय में क्षणादि का व्यवहार स्वीकार्य है तो वहां ध्वंस को उपाधि मानकर ही व्यवहार का निर्वाह करना होगा। ग्रन्थकार द्वारा प्रयुक्त यदि शब्द से यह ध्वनित होता है कि महाप्रलय में क्षणादि का व्यवहार उन्हें इष्ट नहीं है। उनका आशय उत्पत्ति का लक्षण क्षण को घटक के रूप में प्रविष्ट किये बिना भी किया जा सकता है। अतः महाप्रलय की उत्पत्ति में उपर्युक्त रीति से अव्याप्ति की आशंका समीचीन नहीं है। तदनुसार यत्किञ्चित्-काल पर रहने वाले ध्वंस के प्रतियोगी काल में अवृत्तित्व से विशिष्ट उस काल विशेष में वृत्तिता की ही उत्पत्ति होती है। महाप्रलय के अधिकरणकालविशेष में पूर्वकाल का ध्वंस रहता है, उस ध्वंस के प्रतियोगिकाल में अवृत्तिता महाप्रलय में रहती है तथा उस काल विशेष में वृत्तिता भी महाप्रलय में रहती है। यही महाप्रलय की उत्पत्ति कही जाती है। उत्पत्ति के इस लक्षण में उपर्युक्त रीति से क्षण का प्रवेश न होने के कारण अव्याप्ति नहीं है, किन्तु यदि आग्रह-पूर्वक महाप्रलय में भी क्षणव्यवहार स्वीकार किया जाता है तो ऐसी स्थिति में ग्रन्थकार ने उसका उपपादन ध्वंस को उपाधि के

रूप में स्वीकार करके किया है। अर्थात् क्षणविशेष में रहने वाले ध्वंस के प्रतियोगियों के समस्त ध्वंसों से विशिष्ट उस समय विशेष को ही महाप्रलय का क्षण कहा जाता है। अन्तिम ध्वंस का समय ही उपर्युक्त विशिष्ट समय होता है, क्योंकि महाप्रलय के अधिकरण क्षण में उसके पूर्ववर्ती समस्त जन्यपदार्थों का ध्वंस विद्यमान रहता है।

कारिकावली-

**दूरान्तिकादिधीहेतुरेका नित्या दिगुच्यते ॥४६॥
उपाधिभेदादेकाऽपि प्राच्यादिव्यपदेशभाक् ।**

भाषानुवाद-दूर एवं समीप आदि व्यवहारों की निमित्तकारण दिशा होती है। वह एक तथा नित्य होती है। दिशा के एक होते हुये भी उपाधियों के भिन्न-भिन्न होने के कारण उसमें प्राची, प्रतीची आदि व्यवहार होता है।

मुक्तावली-दिशं निरूपयति—दूरान्तिकेति । दूरत्वमन्तिकत्वञ्च दैशिकपरत्वमपरत्वं बोध्यम् । तद्बुद्धेरसाधारणं बीजं दिगेव । दैशिकपरत्वापरत्वयोरसमवायिकारणसंयोगाश्रयतया लाघवादेका दिक् सिद्ध्यतीति भावः ॥

ननु यद्येकैव दिक्, तदा प्राचीप्रतीच्यादिव्यवहारः कथमुपपद्यत इत्यत आह—उपाधिभेदादिति । यत्पुरुषस्योदयगिरिसन्निहिता या दिक् सा तत्पुरुषस्य प्राची, एवमुदयगिरिव्यवहिता या दिक् सा प्रतीची । एवं यत्पुरुषस्य सुमेरुसन्निहिता या दिक् सोदीची, तद्व्यवहिता त्ववाची । 'सर्वेषामेव वर्षाणां मेरुत्तरतः स्थितः-' इति नियमात् ।

भाषानुवाद-दैशिकपरत्व एवं दैशिक-अपरत्व ही क्रमशः दूरत्व एवं समीपत्व होते हैं। इसप्रकार दैशिकपरत्व एवं दैशिक-अपरत्व का असमवायिकारण दिक्-पिण्डसंयोग होता है तथा उसके आश्रय के रूप में दिशा की सिद्धि होती है। दिशा को एक मानने पर प्राची, प्रतीची आदि व्यवहारों की अनुपपत्ति आशंकित करके ग्रन्थकार ने उस व्यवहार के लिए विभिन्न उपाधियों को प्रयोजक माना है। तदनुसार जिस पुरुष के लिए जो

दिक्-भाग उदयगिरि के सन्निहित होता है। वह उस पुरुष के लिए पूर्व दिशा कही जाती है। तथा उदयगिरि के विपरीत दिक्-भाग को प्रतीची कहा जाता है। इसीप्रकार जिस पुरुष के लिए जो दिक्-भाग सुमेरू पर्वत से सन्निहित होता है वह उस पुरुष के लिए उदीची दिशा होती है, क्योंकि मेरुपर्वत समस्त देशों के उत्तर-भाग में स्थित है तथा उसके विपरीत दिक्-भाग को अवाची अर्थात् दक्षिणदिशा कहा जाता है।

दिनकरी - बीजं—प्रयोजकम् । कथं दिशस्तत्र प्रयोजकत्वं, तद्दर्शयति—दैशिकपरत्वापरत्वयोरिति । परत्वापरत्वबुद्धिं प्रति परत्वापरत्वे निमित्ते, तत्र दिक्पण्डसंयोगः, तत्र दिगितिक्रमेण परम्परया दिशस्तद्बुद्धौ निमित्तत्वं बोध्यम् । अत्रापि बुद्धिपर्यन्तानुधावनं दैशिकपरत्वापरत्वयोः प्रमाणं दर्शयितुं, तादृशपरत्वापरत्वाभ्यामेव तदनुमितेः सम्भवादिति ।

‘प्रतीच्यादि’ इत्यादिनोदीच्यादिपरिग्रहः । मूले—उपाधीति । वस्तुतो दिश एकत्वेऽपि तत्तदुपाधिभेदेन प्राच्यादिसञ्ज्ञाभेद इति भावः । प्राच्यादिसञ्ज्ञासु निमित्तभूतानुपाधीनाह—यत्पुरुषस्येति । पुरुषस्येति पदार्थमात्रोपलक्षणम् । पञ्चम्यर्थे षष्ठी । दिक्मूर्त्तम् । एवमग्रेऽपि । तथा च यदपेक्षयोदयगिरिसन्निहितं यन्मूर्त्तं, सा ततः प्राचीत्यर्थः, तदपेक्षयोदयगिरिसन्निहितत्वञ्च तन्निष्ठो दयगिरिसंयुक्तसंयोगापेक्षयात्पतरोदयगिरिसंयुक्तसंयोगवत्त्वम् । इत्थं च मथुरायाः प्राच्यः प्रयाग इत्यत्र मथुरानिष्ठोदयगिरिसंयुक्तसंयोगपर्याप्तसङ्ख्यापर्याप्त्यधिकरणोदयगिरिसंयुक्तसंयोगवन्मूर्त्तवृत्तिः प्रयाग इत्यन्वयबोधः । एवं काशीतः प्रतीच्यां प्रयाग इत्यत्र काशीनिष्ठोदयगिरिसंयुक्तसंयोगपर्याप्तसङ्ख्याव्यापकसङ्ख्यापर्याप्त्यधिकरणोदयगिरिसंयुक्तसंयोगवन्मूर्त्तवृत्तिः प्रयागः एवमन्यत्रापि बोधा ऊहनीयाः । तन्निष्ठोदयाचलसंयुक्तसंयोगपरम्पराघटकं यन्मूर्त्तं तत्प्राचीत्यपि वदन्ति । दीधितिकृतस्तु दिक्कालौ नेश्वरादतिरिच्येते, मानाभावात्, तत्तत्कालोपाधिदिगुपाधिविशिष्टादीश्वरादेव क्षण-दिन-प्राची-प्रतीचीत्यादि व्यवहारोपपत्तेरित्याहुः ।

अत्र नव्याः, ईश्वरस्य दिक्कालरूपत्वं तत्तज्जीवस्य वेति विनिगमःना-

विरहेणाऽतिरिक्तयोस्तयोः स्वीकारः । न चात्र जीवस्य जगज्जनकत्वं परत्वापरत्वजनकत्वञ्च कल्प्यम्, ईश्वरस्य तु क्लृप्तमिति लाघवमिति वाच्यं, सम्बन्धघटयोर्दिक्कालयोर्जगज्जनकत्वाकल्पनाद्विकालोपाधी-नामेव जगज्जनकत्वकल्पनात्, परत्वापरत्वयोर्गुणत्वे एव मानाभावः, सन्निकृष्टत्वविप्रकृष्टत्वाभ्यामेव परापरव्यवहारोपपत्तेरिति वदन्ति ।

भाषानुवाद—दैशिक-परत्व एवं दैशिक अपरत्व के व्यवहार के प्रति दिशा ही प्रयोजक होती है, क्योंकि परत्व एवं अपरत्व के ज्ञान के लिए क्रमशः परत्व एवं अपरत्व निमित्तकारण होते हैं, उनके प्रति दिक् का पिण्ड के साथ संयोग कारण होता है तथा उसके प्रति दिशा कारण होती है। इस प्रकार परत्व एवं अपरत्व-बुद्धि के प्रति परम्परया कारण होने से दिशा उक्त बुद्धि के प्रति प्रयोजक होती है। प्राची, प्रतीची आदि व्यवहार के प्रति भिन्न-भिन्न उपाधियाँ प्रयोजक होती हैं। वस्तुतः एक होते हुये भी दिशा की उपाधि-भेद के कारण ही प्राची, प्रतीची आदि विभिन्न संज्ञायें होती हैं। उन संज्ञाओं के प्रति ग्रन्थकार ने कारण के रूप में विभिन्न उपाधियों का प्रदर्शन किया है। तदनुसार जो दिक्-भाग जिस पुरुष के लिये उदयगिरि से सन्निहित होता है वह दिक्-भाग उस पुरुष के लिए पूर्व-दिक् कहा जाता है। यहाँ दिक्-पद से मूर्तमात्र तथा पुरुषपद से पदार्थमात्र विवक्षित है तथा षष्ठी (पुरुषस्य) का तात्पर्य पञ्चमी से है। फलतः जो मूर्तद्रव्य जिस पदार्थ की अपेक्षया उदयगिरि से सन्निहित होता है, वह मूर्तद्रव्य ही उस पदार्थ की प्राची-दिक् होता है। मूर्तद्रव्य विशेष में पदार्थ-विशेष की अपेक्षया उदयगिरि-सन्निहितत्व का तात्पर्य है उस पदार्थ में रहने वाले उदयगिरि-संयुक्तसंयोग की अपेक्षया अल्पतर उदयगिरि-संयुक्तसंयोग की आश्रयता । उदाहरणार्थ— प्रयाग मथुरा की अपेक्षया पूर्व है, इस प्रयोग में मथुरा में उदयगिरि से संयुक्त-मूर्त विशेष (दिक्) का संयोग रहता है। उस संयोग में पर्याप्तिसम्बन्ध से रहने वाली (अपेक्षाबुद्धिविशेष-विषयत्वरूप) संख्या की अपेक्षया प्रयाग में रहने वाले उदयगिरि-संयुक्तसंयोग में पर्याप्त संख्या व्याप्य होती है। अतः उस संख्या का पर्याप्त्यधिकरण उदयगिरि-संयुक्तसंयोग होता है। उस संयोग के आश्रय मूर्तद्रव्यविशेष में वृत्तिता प्रयाग में रहने के कारण

प्रयाग मथुरा की अपेक्षया प्राच्य होता है। उसीप्रकार प्रयाग काशी की अपेक्षया पश्चिम है, इस प्रयोग में काशी पर रहने वाले उदयगिरि-संयुक्तसंयोग पर रहने वाली संख्या की अपेक्षया प्रयाग पर रहने वाले उदयगिरिसंयुक्तसंयोग में पर्याप्त संख्या व्यापक होती है, अतः उस संयोग के आश्रय मूर्तद्रव्य में वृत्ति होने के कारण प्रयाग काशी की अपेक्षया पश्चिम होता है। इसी प्रकार अन्य प्रयोगों में भी शाब्दबोध के लिए उपर्युक्त प्रक्रिया का अनुसरण किया जाना चाहिये। कतिपय आचार्य पदार्थविशेष पर रहने वाले उदयाचल से संयुक्तसंयोग अथवा संयुक्त-संयुक्तसंयोग आदि परम्परासम्बन्ध में संयुक्त अथवा *संयुक्तसंयुक्त* आदि के रूप में घटकतया विद्यमान मूर्तद्रव्य को ही प्राची-दिक् स्वीकार करते हैं।

दीधितिकार **रघुनाथ शिरोमणि** ईश्वर से अतिरिक्त दिशा और काल को स्वीकार नहीं करते हैं, क्योंकि ऐसा स्वीकार करने में कोई प्रमाण नहीं है। तत्तत्-कालोपाधि एवं तत्तत्-दिगुपाधि से विशिष्ट ईश्वर से ही क्रमशः क्षण, दिन आदि तथा प्राची, प्रतीची आदि व्यवहार किया जाता है।

नवीन आचार्यों के अनुसार जीव अथवा ईश्वर में से किसी एक को दिक्-स्वरूप एवं काल-स्वरूप स्वीकार करने में कोई विनिगमना न होने के कारण दिक् एवं काल को ईश्वरातिरिक्त मानना ही उचित है। यद्यपि यहाँ यह प्रश्न उपस्थित होता है कि काल जन्यमात्र का कारण होता है तथा दिक् परत्व एवं अपरत्व की कारण होती है। ऐसी स्थिति में जीव को काल एवं दिक्-स्वरूप मानने पर क्रमशः उसमें जगत् के प्रति जनकता एवं परत्व तथा अपरत्व के प्रति जनकता की कल्पना करनी पड़ेगी, जब कि ईश्वर को काल एवं दिक्-स्वरूप मानने पर उपर्युक्त कल्पना की आवश्यकता नहीं है, क्योंकि उसमें जगत्-कारणता क्लृप्त ही है। अतः उक्त विनिगमक होने के कारण ईश्वर में ही काल-रूपता एवं दिक्-रूपता स्वीकार करना युक्ति-सम्मत है। तथापि नव्य-आचार्यों का मन्तव्य है कि दिक् एवं काल की सिद्धि सम्बन्ध-घटक के रूप में होती है। (इसका विस्तृत निरूपण पूर्व में किया जा चुका है) अतः उनमें जगत् के प्रति अथवा परत्व एवं अपरत्व के प्रति कारणता स्वीकार नहीं की जाती है। अपितु दिक्-उपाधि

एवं काल-उपाधियों में ही जगत् के प्रति कारणता होती है। इसके अतिरिक्त नव्य-आचार्य परत्व एवं अपरत्व को गुणस्वरूप ही नहीं मानते हैं, क्योंकि उनके अनुसार पर एवं अपर का व्यवहार सन्निकृष्टत्व एवं विप्रकृष्टत्व के द्वारा ही उपपादित किया जा सकता है। अतः ईश्वरातिरिक्त दिक् एवं काल को स्वीकार करना युक्तिसंगत है।

कारिकावली-

आत्मेन्द्रियाद्यधिष्ठाता करणं हि सकर्तृकम् ॥४७॥

भाषानुवाद-इन्द्रियों के अधिष्ठाता के रूप में आत्मा की सिद्धि होती है, क्योंकि करण सर्वथा किसी न किसी कर्ता की अपेक्षा रखता है।

मुक्तावली-आत्मानं निरूपयति—आत्मेन्द्रियाद्यधिष्ठातेति । आत्म-त्वजातिस्तु सुखदुःखादिसमवायिकारणतावच्छेदकतया सिद्ध्यति । ईश्वरेऽपि सा जातिरस्त्येव, अदृष्टादिरूपकारणाभावान्न सुखदुःखाद्युत्पत्तिः, नित्यस्य स्वरूपयोग्यस्य फलावश्यम्भावनियम इत्यस्याप्रयोजकत्वात् ।

परे तु ईश्वरे सा जातिर्नास्त्येव, प्रमाणाभावात् । न च दशम-द्रव्यत्वापत्तिः, ज्ञानवत्त्वेन विभजनादित्याहुः ।

इन्द्रियाद्यधिष्ठाता—इन्द्रियाणां शरीरस्य च परम्परया चैतन्यसम्पादकः ।

यद्यप्यात्मनि अहं सुखी अहं दुःखीत्यादिप्रत्यक्षविषयत्वमस्त्येव, तथापि विप्रतिपन्नं प्रति प्रथमत एव शरीरादिभिन्नस्तत्प्रतीतिगोचर इति प्रतिपादयितुं न शक्यते, इत्यतः प्रमाणान्तरं दर्शयति—करणमिति । वास्यादीनां छिदादिकरणानां कर्तारमन्तरेण फलानुपधानं दृष्टम्, एवं चक्षुरादीनां ज्ञानकरणानामपि फलोपधानं कर्तारमन्तरेण नोपपद्यत इत्यतिरिक्तः कर्ता कल्प्यते ।

भाषानुवाद-सुख, दुःख आदि के समवायिकारणतावच्छेदक के रूप में आत्मत्वजाति की सिद्धि होती है। आत्मत्वजाति यद्यपि ईश्वर में भी रहती है तथापि अदृष्ट-रूपी कारण के न रहने से उसमें सुखदुःखादि की उत्पत्ति नहीं होती है। नित्य-पदार्थ में स्वरूपयोग्यतारूप कारणता के रहने पर फल की

उत्पत्ति अवश्य भाविनी है, यह नियम अप्रामाणिक होने के कारण आत्मा में सुख, दुःख आदि के प्रति स्वरूप-योग्यतारूप कारणता मानने पर भी सुख, दुःख आदि की उत्पत्ति की आपत्ति नहीं की जा सकती।

कतिपय आचार्य किसी प्रबल प्रमाण के न होने के कारण ईश्वर में आत्मत्वजाति स्वीकार नहीं करते हैं। ऐसी स्थिति में यद्यपि यह आशंका समुपस्थित हो सकती है कि यदि आत्मा के रूप में ईश्वर का परिगणन नहीं होता है तो उसे अतिरिक्त द्रव्य के रूप में स्वीकार करना होगा। इस प्रकार दशम-द्रव्यता की आपत्ति हो जायेगी, इस प्रश्न का समाधान करते हुये ग्रन्थकार कहते हैं कि द्रव्यों का नवधा विभाग जीवात्मा एवं ईश्वर में एक आत्मत्वजाति न होने पर भी उनको ज्ञानाश्रयत्व-रूपेण एक मानकर किया गया है।

आत्मा को इन्द्रिय आदि का अधिष्ठाता कहा गया है। अर्थात् इन्द्रिय एवं शरीर में चैतन्य की प्रतीति परम्परया आत्मा के ही माध्यम से होती है। यद्यपि आत्मा की सिद्धि 'अहं सुखी' 'अहं दुःखी' इत्यादि प्रत्यक्ष-प्रमाण से ही हो सकती है, क्योंकि 'अहं' इस प्रतीति का विषय आत्मा ही होता है, तथापि अज्ञ-पुरुषों के लिए प्राथमिक-रूप में शरीर आदि से भिन्नतया आत्मा का प्रतिपादन नहीं किया जा सकता, अतः ग्रन्थकार प्रमाणान्तर से आत्मा की सिद्धि करते हैं। तदनुसार छेदन-रूपी क्रिया के कुठार आदि करण जिस प्रकार बिना किसी कर्ता के फलोत्पत्ति में समर्थ नहीं होते हैं, उसी प्रकार चक्षुरिन्द्रिय आदि करण भी ज्ञानरूपी फल की उत्पत्ति के लिये किसी न किसी कर्ता की अपेक्षा रखते हैं। अतः उस कर्ता के रूप में अतिरिक्त आत्मा की सिद्धि होती है।

दिनकरी-सुखदुःखादीति । आदिना ज्ञानेच्छाद्वेषप्रयत्नधर्माधर्म-भावनापरिग्रहः । यद्यप्यात्मत्वस्यान्यात्मन्यप्रत्यक्षत्वेऽपि स्वात्मनि स्वरूपतो मानसप्रत्यक्षविषयत्वमस्त्येव, तथापि सकलात्मसाधारणा-नुगतप्रत्यक्षासम्भवेन जातिरूपं तन्न सिद्ध्यति, अनेकसमवेतत्वघटित-जातित्वग्रहेऽनेकव्यक्तिग्रहेहेतुत्वस्य सर्वसिद्धत्वादित्यनुमानमेव तत्र प्रमाण-मित्यभिप्रायेण सुखदुःखादिसमवायिकारणतावच्छेदकतया तत्सिद्धिः

प्रदर्शिता ।

अथ सुखत्वाद्यवच्छिन्नं प्रत्यात्मत्वेन कारणत्वे मानाभावः, सुख-
दुःखद्वेषभावनाधर्माधर्मान् प्रति यथाक्रमं धर्माधर्मानिष्टसाधनत्वा-
दिज्ञानानुभवविहितनिषिद्धकर्मणां समवायसम्बन्धेन निमित्तकारणत्वा-
वश्यकतयाऽतिप्रसङ्गाभावात्, भावकार्याणां ससमवायिकारणत्व-
नियमस्य तु द्रव्यत्वेन तत्तद्द्रव्यव्यक्तित्वेन वा समवायिकारणकत्वमादायै-
वोपपन्नत्वादिति चेत्, अत्र प्राञ्चः, कार्यमात्रवृत्तिजातेः (समवायिकारण)
कार्यतावच्छेदकत्वनियमात् तादृशकार्यकारण- भावस्याऽऽवश्यकत्वात्।
न च तावता सुखत्वाद्यवच्छिन्नं प्रति सत्त्वेन द्रव्यत्वेन वा कारणत्वमस्तु,
अदृष्टादेर्निमित्तकारणत्वादेवातिप्रसङ्गविरहादिति वाच्यं, व्याप्यलघुभूतधर्मे
कारणतावच्छेदके सम्भवति व्यापकधर्मेण कारणत्वकल्पनाया अन्या-
य्यत्वादित्याहुः ।

वस्तुतस्तु मनसि ज्ञानोत्पत्तिवारणाय ज्ञानत्वाद्यवच्छिन्नं प्रत्यात्मत्वेन
हेतुत्वमावश्यकमिति ।

भाषानुवाद-सुख एवं दुःख की तरह ज्ञान, इच्छा, द्वेष, प्रयत्न, धर्म,
अधर्म तथा भावना की समवायिकारणता के अवच्छेदक के रूप में भी
आत्मत्वजाति की सिद्धि होती है। आत्मत्व का प्रत्यक्ष अन्य आत्माओं में
न होते हुये भी स्वात्मा में उसका प्रत्यक्ष होता ही है। क्योंकि 'अहं सुखी',
'अहं दुःखी' इन प्रत्यक्षों में स्वात्मा ही विषय होता है। ऐसी स्थिति में यद्यपि
आत्मत्व की सिद्धि प्रत्यक्ष-प्रमाण से भी संभव है तथापि उसमें सकल-
आत्मसाधारणता का प्रत्यक्ष न होने के कारण उसमें जातिरूपता सिद्ध नहीं
हो सकेगी। 'नित्यत्वे सति अनेक-समवेतत्व' जाति का लक्षण होता है।
जाति में अनेक-समवेतत्व के प्रत्यक्ष के प्रति अनेक व्यक्तियों का प्रत्यक्ष
अपेक्षित होता है। अतः जातिरूप आत्मत्व की सिद्धि प्रत्यक्षप्रमाण से न
होने के कारण ग्रन्थकार ने अनुमान-प्रमाण का आश्रयण करते हुए सुख,
दुःख आदि की समवायिकारणता के अवच्छेदक के रूप में आत्मत्वजाति
की सिद्धि की है।

इस सम्बन्ध में व्याख्याकार विमर्श करते हैं कि आत्मत्वरूप से सुख

दुःख आदि के प्रति कारणता की सिद्धि होने की स्थिति में ही उस कारणता के अवच्छेदक के रूप में आत्मत्वजाति की सिद्धि की जा सकती है, किन्तु सुख, दुःख आदि के प्रति आत्मत्वेन कारणता प्रमाणसिद्ध नहीं है, क्योंकि सुख, दुःख, द्वेष, भावना, धर्म एवं अधर्म के प्रति क्रमशः धर्म, अधर्म, अनिष्टसाधनत्वज्ञान (द्वेष के प्रति अनिष्ट-साधनत्वज्ञान कारण होता है,) अनुभव (भावनारख्य-संस्कार के प्रति अनुभव कारण होता है,) विहित-कर्म तथा निषिद्धकर्म ही कारण होते हैं। ऐसी स्थिति में उक्त निमित्तकारणों से ही तत्तत्-आत्मा में सुख, दुःख आदि तत्तत्-विशेषगुणों की उत्पत्ति संभव है। अतः आत्मा को उनके प्रति पृथक्तया कारण मानना अनावश्यक है, क्योंकि अन्यदीय-सुख की अन्य आत्मा में उत्पत्ति के परिहारार्थ ही सुख, दुःख आदि के प्रति आत्मा को तादात्म्यसम्बन्ध से कारण मानना आवश्यक था, किन्तु उक्तरीति से समवायसम्बन्ध से धर्म आदि को सुख आदि के प्रति निमित्तकारण मानने से ही उक्तापत्ति का परिहार हो सकता है। यद्यपि भावकार्यमात्र के प्रति समवायिकारण का होना आवश्यक माना गया है, अतः सुख, दुःख आदि के प्रति उपर्युक्तरीति से धर्म, अधर्म आदि निमित्तकारणों के होते हुये भी आत्मा को समवायिकारण के रूप में स्वीकार करना आवश्यक है, तथापि उक्त नियम का निर्वाह द्रव्यत्व अथवा तद्व्यक्तित्व को भावकार्य की समवायिकारणता के अवच्छेदक के रूप में स्वीकार करके भी किया जा सकता है अतः आत्मत्व को कारणतावच्छेदक मानना आवश्यक नहीं है।

इस सम्बन्ध में प्राचीन आचार्यों का मन्तव्य है कि कार्यमात्र पर रहने वाली जाति नियमतः किसी समवायिकारण की कार्यता की अवच्छेदक होती ही है। ऐसी स्थिति में सुखत्वेन तथा आत्मत्वेन कार्यकारणभाव को स्वीकार करना आवश्यक है। यद्यपि सुखत्वावच्छिन्नकार्यतानिरूपित-कारणता अवच्छेदकता सत्ता अथवा द्रव्यत्व में भी स्वीकार की जा सकती है तथा उपर्युक्त रीति से धर्म, अधर्म आदि को समवायसम्बन्ध से निमित्तकारण मान कर उपर्युक्त व्यभिचार का परिहार भी किया जा सकता है, तथापि व्याप्त एवं लघुभूत धर्म को कारणता के अवच्छेदक के रूप में स्वीकार करने से

यदि निर्वाह संभव है तो व्यापकधर्म में कारणतावच्छेदकता स्वीकार करना अनुचित है। द्रव्यत्व अथवा सत्ता की अपेक्षया आत्मत्वजाति व्याप्त होती है। अतः उसमें ही कारणतावच्छेदकता स्वीकार करना औचित्यपूर्ण है। वस्तुतः मन में ज्ञान की उत्पत्ति की आपत्ति के परिहारार्थं ज्ञानत्वावच्छिन्न के प्रति आत्मत्वेन कारणता स्वीकार करना आवश्यक है, क्योंकि ज्ञानमात्र के प्रति आत्ममनःसंयोग कारण होता है तथा उसकी अश्रायता जिसप्रकार आत्मा में होती है उसी प्रकार मन में भी होती है। अतः मन में भी ज्ञानोत्पत्ति की प्रसक्ति हो जायेगी। आत्मत्वेन आत्मा को समवायिकारण मानने पर तादात्म्यसम्बन्ध से आत्मा जहाँ रहता है वहीं ज्ञानोत्पत्ति संभव है। अतः मन में उक्त आपत्ति का परिहार हो जाता है।

दिनकरी-ननु तथाप्यात्मत्वजातेर्भगवदात्मसाधारण्ये मानाभाव इत्यत आह—ईश्वर इति । “आत्मा वा अरे द्रष्टव्यः”—इत्यादि-श्रुतावात्मपदव्यवहारादिति भावः । ननु तर्हीश्वरे सुखाद्युत्पत्तिः कुतो न भवतीत्यत आह—अदृष्टादीति । आदिना शरीरपरिग्रहः । ननु तथापि नित्यस्य स्वरूपयोग्यत्वे फलावश्यम्भाव इति नियमेनेश्वरस्य स्वरूपयोग्यत्वे फलोपधानापत्तिरित्यत आह—नित्यस्येति । अप्रयोजकत्वादिति । जलपरमाणौ स्नेहानुत्पत्त्या तादृशनियमे मानाभावादिति भावः ।

नन्वीश्वरेऽदृष्टं कुतो नोत्पद्यते इति चेन्न, मिथ्याज्ञानरूपकारणाभावात् । मिथ्याज्ञानस्याहेतुत्वे च मुक्तात्मन्यप्यदृष्टोत्पत्तिप्रसङ्गः । वेदस्थात्मपदादेर्ज्ञानादिमति लक्षणापत्तिरित्यस्वरसः ‘आहुः’ इत्यनेन सूचितः ।

‘इन्द्रियाद्यधिष्ठाता’ इति मूलमात्मनि प्रमाणपरतया व्याचष्टे—इन्द्रियाणामिति । आदिपदङ्सग्राह्यमाह—शरीरस्येति । परम्परया—जनकतासम्बन्धेन, अवच्छेदकतासम्बन्धेन वा । चैतन्यं-ज्ञानवत्त्वम् ।

एतेनाऽऽत्मनि प्रमाणं दर्शितम्—अचेतनं चेतनाधिष्ठितं कार्यं करोतीति व्याप्तेः । ‘अहं सुखी—’ इत्यादिनाऽहं जानाम्यहं करोमीत्यादिपरिग्रहः । न चाऽऽत्मा तावन्न प्रत्यक्ष इति सूत्रभाष्यविरोध इति वाच्यम्, आत्म-तत्त्वविवेके परात्माभिप्रायेण भाष्यव्याख्यानस्य प्रदर्शितत्वात् । विप्रतिपन्नं

प्रतीति । अहमिति प्रतीतेः शरीराद्यतिरिक्तविषयत्वे विप्रतिपन्नं प्रतीत्यर्थः ।

भाषानुवाद—उपर्युक्त रीति से सिद्ध आत्मत्वजाति की ईश्वर-साधारणता श्रुति सम्मत है, किन्तु अदृष्ट आदि कारणों के न होने से ईश्वर में सुख दुःख आदि की उत्पत्ति नहीं होती है। उसीप्रकार सुःख, दुःख आदि के प्रति शरीर भी कारण होता है। ईश्वर को शरीर न होने से सुख, दुःख आदि की उत्पत्ति नहीं होती है। ईश्वर के लिए 'आत्मा' शब्द का प्रयोग श्रुति-सिद्ध है।--“आत्मा वारे द्रष्टव्यः” इत्यादि। इसप्रकार ईश्वर में सुख, दुःख आदि के प्रति कारणतावच्छेदक आत्मत्वजाति (स्वरूपयोग्यता) के रहते हुये भी अदृष्ट आदि अन्य कारणों के न रहने से सुख आदि फल की उत्पत्ति नहीं होती है। किन्तु यहाँ यह प्रश्न उपस्थित होता है कि नित्यपदार्थ में यदि स्वरूपयोग्यतारूपकारणता स्वीकार की जाये तो कभी न कभी फल की उत्पत्ति आवश्यक है। इस प्रश्न के समाधान में ग्रन्थकार कहते हैं कि उक्त नियम को स्वीकार करने में कोई प्रबल युक्ति नहीं है। इसके विपरीत उक्त नियम को स्वीकार करने पर जल के परमाणु में स्नेह की उत्पत्ति प्रसक्त हो जायेगी, क्योंकि स्नेह के प्रति जलत्व को कारणतावच्छेदक मानने पर जल-परमाणु में स्वरूपयोग्यता स्वीकार करना आवश्यक है। ऐसी स्थिति में उसमें स्नेह की उत्पत्ति स्वीकार करनी होगी। अतः उपर्युक्त नियम अप्रमाणिक है। अदृष्ट के प्रति मिथ्याज्ञान को कारण माना जाता है। अत एव मुक्तिकाल में अदृष्ट की उत्पत्ति नहीं होती, फलतः ईश्वर में मिथ्याज्ञानरूपी कारण न होने से अदृष्ट की उत्पत्ति नहीं होती है। किन्तु इस पक्ष में 'आत्मा वारे द्रष्टव्यः' इत्यादि वेदवाक्य में स्थित आत्मशब्द की ज्ञानाश्रय में लक्षणा करनी होगी। प्राचीन मत में लक्षणा-रूप इसी अस्वारस्य को ग्रन्थकार ने 'आहुः' इस शब्द के माध्यम से सूचित किया है।

कारिका में कथित 'इन्द्रियाद्यधिष्ठाता' इस पद को ग्रन्थकार आत्मा में प्रमाण के रूप में उपस्थापित करते हैं। अर्थात् इन्द्रिय एवं शरीर आदि में ज्ञानवत्त्व रूप चैतन्य की जनकता आत्मा में रहती है तथा उसकी अवच्छेदकता शरीर एवं इन्द्रिय आदि में रहती है, क्योंकि शरीरावच्छेदेन ही आत्मा में ज्ञान की उत्पत्ति होती है, इस प्रकार शरीरादि ज्ञान अथवा

ज्ञान की जनकता के अवच्छेदक होते हैं, उनमें यह अवच्छेदकता आत्मा के माध्यम से ही होती है। अतः आत्मा शरीर, इन्द्रिय आदि में परम्परया ज्ञान का संपादक होता है। यही आत्मा की सत्ता में प्रमाण भी हैं, क्योंकि समस्त अचेतन पदार्थ किसी न किसी चेतन में अधिष्ठित होकर के ही कार्य करने में समर्थ होते हैं ऐसी व्याप्ति है। शरीर आदि अचेतन पदार्थ भी किसी न किसी चेतन पदार्थ से सहकृत हो करके ही कार्य करने में समर्थ होते हैं। अतः उस चेतन के रूप में आत्मा की सिद्धि होती है।

आत्मा के प्रत्यक्ष में 'अहं सुखी अहं दुःखी' इत्यादि अनुभवों को प्रमाण के रूप में उपस्थापित किया गया है। इसी प्रकार 'अहं जानामि' यह अनुभव भी आत्मा के प्रत्यक्ष में प्रमाण के रूप में उपस्थापित किया जा सकता है। किन्तु आत्मा को प्रत्यक्ष-प्रमाण से सिद्ध मानने पर आत्मा की प्रत्यक्षता के निषेधक सूत्रभाष्य का विरोध प्रसक्त हो जायेगा। इस आपत्ति का परिहार करते हुये व्याख्याकार कहते हैं कि **आचार्य उदयन ने आत्मतत्त्वविवेक** में उक्त भाष्य को परमात्मविषयक स्वीकार करके व्याख्यायित किया है। अर्थात् उनके अनुसार उक्त भाष्य में परमात्मा की प्रत्यक्षता का निषेध किया गया है। 'अहं सुखी', 'अहं दुःखी' इत्यादि अनुभव जीवात्मविषयक होने के कारण जीवात्मा की प्रत्यक्षता स्वीकार करने में कोई आपत्ति नहीं है। इस प्रकार आत्मा के प्रत्यक्षसिद्ध होने पर भी 'अहं सुखी', 'अहं दुःखी' इत्यादि प्रत्यक्षों में शरीरादि से भिन्न किसी द्रव्यविशेष की विषयता के प्रति अज्ञ के लिये व्यक्ति प्रथमतः शरीर आदि से भिन्न आत्मा प्रत्यक्षसिद्ध न होने के कारण उसे अनुमान द्वारा सिद्ध किया गया है।

कारिकावली-

शरीरस्य न चैतन्यं मृतेषु व्यभिचारतः ।

भाषानुवाद-ज्ञानरूप चैतन्य शरीर में स्वीकार नहीं किया जा सकता, क्योंकि मृतशरीर में ज्ञान न होने के कारण व्यभिचार की प्रसक्ति हो जायेगी।

मुक्तावली-ननु शरीरस्य कर्तृत्वमस्त्वत आह—शरीरस्येति ।

ननु चैतन्यं ज्ञानादिकमेव, मुक्तात्मनां त्वन्मत इव मृतशरीराणामपि तदभावे का क्षतिः ? प्राणाभावेन ज्ञानाभावस्य सिद्धेरिति चेत्, न शरीरस्य चैतन्ये बाल्ये विलोकितस्य स्थाविरे स्मरणानुपपत्तेः, शरीराणामवयवोपचयापचयैरुत्पादविनाशशालित्वात् । नच पूर्वशरीरोत्पन्नसंस्कारेण द्वितीयशरीरे संस्कार उत्पाद्यत इति वाच्यम्, अनन्त-संस्कारकल्पने गौरवात् । एवं शरीरस्य चैतन्ये बालकस्य स्तन्यपाने प्रवृत्तिर्न स्यात्, इष्टसाधनताज्ञानस्य तद्धेतुत्वात्, तदानीमिष्टसाधनतास्मारकाभावात् । मन्मते तु जन्मान्तरानुभूतेष्टसाधनत्वस्य तदानीं स्मरणादेव प्रवृत्तिः । न च जन्मान्तरानुभूतमन्यदपि स्मर्यतामिति वाच्यम्, उद्बोधकाभावात्, अत्र त्वनायत्या जीवनादृष्टमेवोद्बोधकं कल्प्यते । इत्थञ्च संसारस्यानादितया आत्मनोऽनादित्वसिद्धावनादिभावस्य नाशासम्भवान्नित्यत्वं सिद्धयतीति बोध्यम् ।

भाषानुवाद—मृतशरीर में शरीरत्वव्यवहार होते हुये भी उसमें ज्ञान आदि न होने के कारण उसे आत्मा स्वीकार नहीं किया जाता है। यहाँ यह प्रश्न उपस्थित होता है कि जिसप्रकार अतिरिक्त-आत्म-वादी के मत में मोक्षकाल में आत्मा में चैतन्य स्वीकार नहीं किया जाता है, क्योंकि ज्ञान आदि ही चैतन्य होता है तथा मोक्षकाल में किसीप्रकार का ज्ञान स्वीकार नहीं किया जाता है। उसीप्रकार शरीरात्मवाद में भी मृतशरीर में ज्ञान के न रहने पर भी उसे आत्मस्वरूप स्वीकार करने में आपत्ति नहीं है, क्योंकि मृतशरीर में प्राण के न रहने के कारण ही ज्ञान का भी अभाव होता है। अतः शरीर को ही आत्मा मानने में कोई आपत्ति नहीं है। इस पक्ष का खण्डन करते हुये ग्रन्थकार युक्ति उपस्थापित करते हैं कि यदि शरीर को आत्मस्वरूप स्वीकार किया जाये तो बाल्यकाल में अनुभूत विषयों का वृद्धावस्था में स्मरण नहीं हो सकेगा, क्योंकि अनुभविता और स्मर्ता एक ही होता है। शरीर तो प्रतिक्षण उपचय-अपचय-शील होने के कारण बाल्यकाल के शरीर तथा स्थावर-शरीर में भेद होता है। पूर्व शरीर में उत्पन्न संस्कारों के द्वारा द्वितीय शरीर में संस्कारान्तर की उत्पत्ति स्वीकार करके उसके माध्यम से स्मरण का उपपादन अत्यन्त गौरवग्रस्त है, क्योंकि यद्यपि सिद्धान्त में भी अनुभव

एवं स्मरण के मध्य संस्कार की आवश्यकता होती है तथापि आत्मा के एक होने के कारण एक ही संस्कार से स्मरण का निर्वाह किया जा सकता है, किन्तु शरीरात्मवाद में शरीर प्रतिक्षण भिन्न-भिन्न होने के कारण अनेक संस्कारों की कल्पना करनी होगी, इसीप्रकार शरीर को ज्ञान का आश्रय मानने पर बालक की स्तनपान में प्रथम प्रवृत्ति नहीं हो सकेगी, क्योंकि प्रवृत्ति के प्रति इष्टसाधनता-ज्ञान कारण होता है। स्तनपान में प्राथमिक-प्रवृत्ति के प्रति प्रवृत्ति के काल में इष्ट-साधनता का अनुभवात्मक ज्ञान नहीं है, किसी स्मारक-विशेष के न होने के कारण इष्टसाधनता का स्मरण भी उस काल में स्वीकार नहीं किया जा सकता है। अतिरिक्त आत्मवाद में यह आपत्ति नहीं है, क्योंकि उस पक्ष में अन्य जन्म में अनुभूत इष्टसाधनता के इस जन्म में स्मरण की कल्पना करके प्रवृत्ति का उपपादन किया जा सकता है, स्मरण के प्रति उद्बोधक की अपेक्षा होती है। अतः उद्बोधक के न होने के कारण जन्मान्तर में अनुभूत अन्यविषयों का स्मरण नहीं होता है। इष्टसाधनता का स्मरण बालक के जीवनादृष्टरूपी उद्बोधक के कारण होता है। इस प्रकार संसार के अनादि होने के कारण आत्मा की भी अनादिता सिद्ध होती है तथा अनादि भाव-पदार्थ का नाश न होने के कारण उसकी नित्यता भी सिद्ध होती है।

दिनकरी—नैयायिकमते यथा मुक्तात्मनां ज्ञानाभावेन न ज्ञाना-
धिकरणत्वरूपं चैतन्यं, तथा ममापि मते मृतशरीरस्य न चैतन्यमिति
शरीरमेवाऽऽत्मेतिवादी चार्वाकः शङ्कते-ननु चैतन्यमिति । ज्ञानादिकं—
ज्ञानाद्यधिकरणत्वम् । तदभावे—ज्ञानाद्यभावे । ननु तव मते मृतशरीरे
चैतन्याभावः किंनिबन्धनः? मन्मते तु प्राणविशिष्टात्मनो विरह
एव तत्र प्रयोजक इत्यत आह—प्राणाभावेनेति । तथा च लाघवात्
प्राणाभावश्चैतन्यविरहे प्रयोजक इति भावः । चार्वाकमतं परिहरति—
नेति। स्मरणानुपपत्तेरिति । अनुभवाश्रयस्य बाल्यशरीरस्य तदानीमभावादिति
भावः। ननु बाल्यशरीरं तदाऽस्त्येवेत्यत आह—शरीराणामिति ।
संस्कार उत्पाद्यत इति । तथा च स्वप्रयोज्यसंस्कारवत्त्वसम्बन्धेन
बाल्यशरीरसमवेतानुभवस्य स्थविरशरीरे सत्त्वान्न स्मरणानुपपत्तिरिति

भावः । गौरवस्य फलमुखत्वाद्दूषणान्तरमाह—एवमिति । न स्यादित्यत्र हेतुमाह—इष्टेति । तद्धेतुत्वात्—प्रवृत्तिहेतुत्वात् । तदानीं-स्तन्यपानप्रवृत्त्यव्यवहितपूर्वकाले । ननु प्रवृत्त्यन्यथानुपपत्तिस्तवाऽपि समानेत्याशङ्क्य स्वमते प्रवृत्त्यन्यथानुपपत्तिं परिहरति—मन्मते त्विति । अन्यदपीति । इष्टसाधनत्वादन्यदपीत्यर्थः । अत्र तु—स्तन्यपानप्रवृत्त्यनुकूलेष्टसाधनतास्मरणे तु । आत्मनो नित्यत्वं साधयति इत्यञ्चेति । स्तन्यपानप्रवृत्त्यनुकूलेष्टसाधनतास्मरणे च । प्रागभावस्य नाश-सम्भवादाह—भावस्येति । नाशसम्भवादिति । नाशं प्रति जन्यभावत्वेन हेतुत्वादात्मनोऽनादित्वेन जन्यभावत्वरूपहेतोरभावेन नाशासम्भवादित्यर्थः ।

भाषानुवाद—जिसप्रकार नैयायिकों के मत में मोक्षकालीन आत्मा में ज्ञान न होने के कारण चैतन्य स्वीकार नहीं किया जाता है, क्योंकि ज्ञान की अधिकरणता ही चैतन्य-स्वरूप स्वीकार की गयी है, उसीप्रकार मृतशरीर में भी ज्ञान के न होने के कारण चैतन्य भी नहीं रहता है। अतः शरीर को ही आत्मा मानने में कोई आपत्ति नहीं है। इसप्रकार की आशंका चार्वाक द्वारा उपस्थापित की जाती है मोक्षकाल में प्राणविशिष्ट-आत्मा के न होने के कारण वहाँ चैतन्य का अभाव माना जाता है, किन्तु प्राणविशिष्ट-आत्मा के अभाव की अपेक्षया लाघवात् प्राण के अभाव को ही चैतन्याभाव का प्रयोजक मानना उचित है। चार्वाक के इस आक्षेप का परिहार करते हुये ग्रन्थकार कहते हैं कि शरीर को आत्मा मानने पर बाल्यकाल में अनुभूत विषयों का वृद्धावस्था में स्मरण नहीं हो सकेगा, क्योंकि शरीर अवयवों के उपचय एवं अपचय के कारण प्रतिक्षण उत्पाद-विनाशशाली होता है। यद्यपि संस्कार के माध्यम से इस आपत्ति का परिहार किया जा सकता है क्योंकि बाल्यशरीर में उत्पन्न अनुभव से प्रयोज्य संस्कार वृद्धशरीर में भी होने के कारण अनुभव एवं स्मरण की एकाधिकरणता उपपन्न हो सकती है, तथापि इस पक्ष में अनेक संस्कारों की कल्पना करने के कारण अत्यन्त गौरव होता है। परन्तु गौरव फलमुख होने की स्थिति में दोषावह नहीं होता है। इस समाधान को दृष्टि में रखते हुए ग्रन्थकार शरीरात्मवाद में अन्य

दोष उपस्थापित करते हैं। तदनुसार प्रवृत्ति के प्रति इष्टसाधनताज्ञान कारण होता है तथा बालक की स्तन्यपान में प्रवृत्ति के अव्यवहित-पूर्वकाल में इष्टसाधनता का स्मारक न होने के कारण उसका स्मरण न होने से बालक की स्तन्यपान में प्रवृत्ति का उपपादन नहीं किया जा सकता है। नैयायिकमत में बालक की स्तन्यपान में प्रवृत्ति के उपपादनार्थ ग्रन्थकार कहते हैं कि इस मत में पूर्वजन्म में अनुभूत इष्टसाधनता का इस जन्म में स्मरण स्वीकार करके प्रवृत्ति का उपपादन किया जा सकता है। उद्बोधकान्तर के न होने के कारण इष्टसाधनता से अतिरिक्त किसी अन्य पदार्थ का स्मरण नहीं होता है। इष्टसाधनता के स्मरण के प्रति तो बालक का जीवनादृष्ट ही कारण होता है, जिससे उसकी स्तन्यपान में प्रवृत्ति होती है। संसार के अनादि होने के कारण आत्मा की भी अनादिता सिद्ध होती है तथा अनादिभाव का नाश न होने के कारण उसमें नित्यत्व की भी सिद्धि होती है। उपर्युक्त नियम में भावपद का निवेश आवश्यक है, अन्यथा अनादि-मात्र का यदि नाश स्वीकार न किया जाये तो प्रागभाव में व्यभिचार हो जायेगा, क्योंकि वह अनादि होते हुये भी नश्वर होता है। इस प्रकार नाश के प्रति जन्यभाव कारण होता है। अर्थात् जन्यभाव का ही नाश होता है। आत्मा जन्यभाव रूप न होने के कारण उसका नाश नहीं होता है।

कारिकावली-

तथात्वञ्चेदिन्द्रियाणामुपघाते कथं स्मृतिः ? ॥४८॥

भाषानुवाद-इन्द्रियों में भी चैतन्य स्वीकार नहीं किया जा सकता है, क्योंकि ऐसी स्थिति में इन्द्रियों के नष्ट हो जाने पर पूर्वानुभूत विषयों का स्मरण नहीं हो सकेगा।

मुक्तावली-ननु चक्षुरादीनामेव ज्ञानादिकं प्रति करणत्वं कर्तृत्वं चास्तु, विरोधे साधकाभावादत आह—तथात्वमिति । तथात्वं-चैतन्यम् ।

उपघाते नाशे सति, अर्थाच्चक्षुरादीनामेव । कथं स्मृतिः ? पूर्वं चक्षुषाऽनुभूतानां चक्षुरभावे स्मरणं न स्यात्, अनुभवितुरभावात्

अन्येनानुभूतस्यान्येन स्मरणसम्भवात्, अनुभवस्मरणयोः सामानाधिकरण्येन कार्यकारणभावादिति भावः ।

भाषानुवाद-ज्ञान के प्रति करण चक्षु आदि इन्द्रियों को ही ज्ञान का कर्ता भी स्वीकार किया जा सकता है, क्योंकि कर्तृत्व एवं करणत्व के परस्पर विरोध में कोई साधक युक्ति नहीं है। इस प्रकार की आपत्ति का उद्भावन करके ग्रन्थकार इन्द्रियों की भी ज्ञानाश्रयता का खण्डन करते हैं। तदनुसार यदि इन्द्रियों में चैतन्य स्वीकार किया जाये तो चक्षु आदि इन्द्रियों का नाश हो जाने के पश्चात् उनके द्वारा अनुभूत विषयों का स्मरण नहीं हो सकेगा। अनुभव-कर्ता एवं स्मरण-कर्ता का एक होना आवश्यक है। अन्य व्यक्ति द्वारा अनुभूत विषयों का अन्य व्यक्ति को स्मरण नहीं हो सकता है, क्योंकि अनुभव एवं स्मरण के मध्य सामानाधिकरण्येन कार्य-कारणभाव होता है।

दिनकरी-ननु चक्षुरादीनामेव ज्ञानादिकं प्रति करणत्वं कर्तृत्वं चास्त्विति। करणत्वञ्च व्यापारवत्त्वे सति कारणत्वं, भवति हि चक्षुरादौ चक्षुःसंयोगादिरूपव्यापारवति चाक्षुषज्ञानाव्यवहितपूर्वकालवृत्तित्वम् । न तु फलोपहितत्वं, राजसूयेन स्वाराज्यकामो यजेतेत्यादौ यागादि-निष्ठकरणत्वादावप्रसङ्गात्, करणत्वकारणत्वयोरविशेषप्रसङ्गाच्च । कर्तृत्वञ्च यद्यपि क्रियानुकूलकृतिमत्त्वं न सम्भवत्यचेतने चक्षुरादौ, तथापि पूर्वपक्षिणाऽतिरिक्तस्याऽऽत्मनः, कृत्यादीनामात्मसमवेतत्वस्य चानङ्गीकरणात् कृत्याश्रयत्वमपि चक्षुरादीनामस्त्वित्यर्थः । नन्वेकस्यैव करणत्वे कर्तृत्वे कर्तृकरणादिव्यवहारभेदोऽनुपपन्न इत्यत आह—विरोध इति । विरोधे—विभिन्नाधिकरणवृत्तित्वे । तथा च कर्तृत्वकरण-त्वादिलक्षणोपाधेर्भेदात्कर्तृकरणादिव्यवहारभेदोपपत्तिरित्याशयः । 'न चैतन्यम्' इत्यत्र विशेष्यतयोपस्थितस्याऽभावस्य तच्छब्देन परामर्श-सम्भवाद्वाच्ये—तथात्वं-चैतन्यमिति । 'उपघात' पदस्य केवलाऽवयवनाश एव प्रयोगस्तदाह—नाश इति । मूले 'उपघाते कथं स्मृतिः ?' इत्युक्तं, तत्रोपघातः केषामित्याकाङ्क्षायाः सत्त्वादाह—अर्थादिति। तथा चैकमेव 'इन्द्रियाणाम्' इति पदमाकाङ्क्षावशादुभयत्र सम्बद्ध्यत इत्याशयः । 'कथं स्मृतिः?' इति मूलेनेन्द्रियाणां चैतन्यपक्षे चक्षुरभावे स्मृत्य-

ज्भाव आपादितः, तत्र हेतोरनुक्तेः स्वयं हेतुं पूरयन्नर्थमाह—पूर्व चक्षुषेति । नन्विन्द्रियान्तरेणैव स्मृतिर्भविष्यतीत्यत आह—अन्येनानुभूतस्येति । अत्र हेतुमाह—अनुभवेति । यद्यपि व्यधिकरणयोः कार्य-कारणभावविरहात् सामानाधिकरण्येन इत्युक्तिर्विफला, तथापि यत्र विषयतासम्बन्धेन स्मृतिः, तत्र विषयतासम्बन्धेनानुभव इतीदृशविषय-त्वघटितसामानाधिकरण्यप्रत्यासत्त्या कार्यकारणभाव आवश्यकः, आत्मनिष्ठासामानाधिकरण्यघटितकार्यकारणभावेन घटाद्यनुभवोत्तरं पटादौ विषयतासम्बन्धेन स्मृत्यापत्तेरवारणादिति । चक्षुःकर्तृकानुभवस्य घटे सत्त्वादिन्द्रियान्तरकर्तृकं स्मरणं तत्र नानुपपन्नमित्याशङ्कानिराकरणाय तथोक्तिः, समवायघटितसामानाधि-करण्यप्रत्यासत्त्येति तदर्थः । चैत्रस्य घटानुभवकाले मैत्रस्य घटस्मरणवारणाय तत्तत्पुरुषीय त्वनिवेशे पुरुषभेदेनानन्तत्तत्कार्यकारणभावकल्पने गौरवात्, समवायघटित-सामानाधिकरण्यप्रत्यासत्त्या तयोर्हेतुहेतुमद्भावस्वीकारादिति भाव इति ध्येयम् ।

भाषानुवाद-चक्षु आदि इन्द्रिय ज्ञान के प्रति करण होते हैं। व्यापार से विशिष्ट कारण को करण कहते हैं। चाक्षुषज्ञान के प्रति चक्षुःसंयोग व्यापार होता है, उसकी आश्रयता चक्षुरिन्द्रिय में होती है तथा वही चाक्षुषज्ञान-करणता कही जाती है। केवल फलोपधान को (व्यापार के बिना) करणता नहीं कहा जा सकता है, ऐसी स्थिति में याग आदि में स्वर्ग के प्रति करणता सिद्ध नहीं हो सकेगी, क्योंकि वह स्वर्ग के साक्षात्-अव्यवहित-पूर्व में नहीं रहता है। दूसरी बात यह कि यदि करण को व्यापार की अपेक्षा न हो तो कर्तृत्व एवं करणत्व में परस्पर विषमता उपपादित नहीं की जा सकेगी, क्योंकि कर्ता को भी कार्योत्पत्ति में व्यापार की अपेक्षा नहीं होती है। यद्यपि क्रियानुकूल-कृति की आश्रयता ही कर्तृत्व होती है। इस प्रकार का कर्तृत्व चक्षु आदि इन्द्रियों में सम्भव नहीं है, क्योंकि वे अचेतन होते हैं तथा कृति चेतन-निष्ठ धर्म होती है, अतः पूर्वपक्षी द्वारा इन्द्रियों को कर्ता के रूप में स्वीकार करना समीचीन नहीं है, तथापि यहाँ आक्षेपकर्ता का आशय है कि अतिरिक्त-आत्मवाद में ही कृति को आत्मसमवेत माना जाता है।

पूर्वपक्षी अतिरिक्त-आत्मा तथा कृति को चेतन धर्म स्वीकार नहीं करता है। अतः इन्द्रिय में कर्तृत्व मानने में कोई आपत्ति नहीं है। किन्तु करणत्व एवं कर्तृत्व दोनों एक ही स्थान पर स्वीकार करने पर उनका अनुभव-सिद्ध भेद उपपादित नहीं किया सकता, व्यवहार में उनका भेद अनुभव-सिद्ध है। इस प्रश्न का समाधान करते हुये पूर्वपक्षी कहता है कि कर्तृत्व एवं करणत्व-रूप उपाधि के द्वारा व्यवहार का उपपादन किया जा सकता है, अर्थात् एक ही व्यक्ति कर्तृत्व-रूप उपाधि के कारण कर्ता के रूप में तथा करणत्व-रूप उपाधि के कारण करण के रूप में व्यवहृत होता है।

कारिका में इन्द्रिय के चैतन्य के निराकरणार्थ 'तथात्वं' शब्द का प्रयोग किया गया है जिसका मुक्तावलीकार ने 'चैतन्यं' इस प्रकार का अर्थ किया है। इसके पीछे युक्ति प्रदर्शित करते हुये व्याख्याकार कहते हैं कि पूर्वकारिका में 'शरीरस्य न चैतन्यं' इत्यादि के द्वारा शरीर में चैतन्याभाव का प्रतिपादन किया गया है। अतः उत्तरकारिका में भी तत्पद (तथा) द्वारा चैतन्याभाव का ही ग्रहण प्रसक्त होता है। उस प्रसक्ति के निराकरणार्थ मुक्तावलीकार ने उपर्युक्त रीति से व्याख्यान किया है। 'उपघात' पद का मुख्यार्थ केवल अवयव का नाश है, अर्थात् जहाँ अवयवी का नाश न होकर अवयव-मात्र का नाश होता है वहीं उपघात-पद का प्रयोग होता है। किन्तु प्रकृत में यह अर्थ अभीष्ट नहीं है। अपितु समग्र अवयवी-इन्द्रिय का नाश ही अभीष्ट है। इसी अभिप्राय से ग्रन्थकार ने उपघात-पद का नाशरूप अर्थ प्रदर्शित किया है तथा उसके प्रतियोगी के रूप में चक्षुरादि इन्द्रियों को प्रदर्शित किया है। इस प्रकार कारिका में यद्यपि 'इन्द्रियाणां' इस शब्द का एक ही बार प्रयोग किया गया है तथापि मुक्तावलीकार ने उसका 'तथात्वं' (चैतन्य) एवं 'उपघात' (नाश) इन दोनों के साथ अन्वय प्रदर्शित करके व्याख्यान किया है। एक ही बार प्रयुक्त पद का आकांक्षावशात् अनेक अन्वय प्रमाणसिद्ध है।

इन्द्रियों में चैतन्य मानने पर उनके नाश के पश्चात् स्मृति की अनुपपत्ति का आपादन कारिका में किया गया है, किन्तु उसके लिये कोई कारण कारिका में प्रदर्शित नहीं किया गया है। अतः मुक्तावलीकार इसका कारण प्रदर्शित करते हैं। तदनुसार पूर्व में चक्षुरिन्द्रिय से अनुभूत विषयों का चक्षुरिन्द्रिय

के नष्ट हो जाने पर स्मरण संभव नहीं हो सकेगा । यतः अनुभविता एवं स्मर्ता का एक होना आवश्यक है, अतः चक्षुरिन्द्रिय के नष्ट हो जाने से पूर्व में उसके द्वारा अनुभूत विषयों का अन्य इन्द्रियों से भी स्मरण संभव नहीं है। ग्रन्थकार ने अनुभव एवं स्मरण के मध्य सामानाधिकरण्येन कार्य-कारणभाव स्वीकार किया है। इस सम्बन्ध में व्याख्याकार विमर्श करते हैं कि कार्यकारणभावमात्र ही सामानाधिकरण्येन होता है, क्योंकि वैयधिकरण्य की स्थिति में कार्यकारणभाव संभव नहीं है। अतः यद्यपि सामानाधिकरण्येन कार्यकारणभाव का विशेषतः अनुभव एवं स्मरण के मध्य कथन अनावश्यक है तथापि यहाँ ग्रन्थकार का तात्पर्य है विषयतासम्बन्ध से जहाँ स्मृति रहती है वहाँ विषयतासम्बन्ध से अनुभव रहता है, इस प्रकार कार्यकारणभाव स्वीकार करना आवश्यक है, घटविषयक अनुभव से पटविषयक स्मृति की आपत्ति का परिहार नहीं किया जा सकेगा, क्योंकि एकात्म-वृत्तिता दोनों में विद्यमान रहती है। अनुभव एवं स्मृति के विषय भिन्न-भिन्न होने के कारण उक्त कार्यकारणभाव को स्वीकार करने से आपत्ति का निराकरण हो जाता है। किन्तु केवल विषय-निष्ठप्रत्यासत्ति से अनुभव एवं स्मरण के मध्य कार्यकारणभाव स्वीकार करने पर भी पूर्णतया निर्वाह नहीं हो सकता, क्योंकि ऐसी स्थिति में चक्षुरिन्द्रिय द्वारा जिस घट का अनुभव हुआ है उस घट का इन्द्रियान्तर से स्मरण प्रसक्त हो जायेगा। अतः इन्द्रिय में चैतन्य स्वीकार करने पर चक्षुरिन्द्रिय से पूर्व में विदित विषय का चक्षुरिन्द्रिय से नष्ट हो जाने पर भी इन्द्रियान्तर से स्मरण का उपपादन किया जा सकता है क्योंकि अनुभव एवं स्मरण दोनों का विषय समान है, इस आशंका के निराकरणार्थ ग्रन्थकार ने सामानाधिकरण्येन कार्यकारणभाव का प्रतिपादन किया है। तदनुसार अनुभव एवं स्मरण के मध्य समानविषयता के साथ-साथ समानकर्तृकता भी अपेक्षित है। अर्थात् जिसप्रकार विषयतासम्बन्ध से जहाँ स्मृति रहती है वहाँ विषयता-सम्बन्ध से अनुभव रहता है यह विषय-निष्ठप्रत्यासत्ति से सामानाधिकरण्य स्वीकार किया जाता है, उसीप्रकार समवायसम्बन्ध से जहाँ स्मृति रहती है वहाँ समवायसम्बन्ध से अनुभव रहता है इसप्रकार का समवायप्रत्यासत्ति के द्वारा सामानाधिकरण्य स्वीकार

न करने पर चैत्र के अनुभव से मैत्रीय स्मरण की आपत्ति प्रसक्त हो जायेगी, क्योंकि चैत्रीय अनुभव एवं मैत्रीय स्मरण दोनों का विषय एक ही है। यद्यपि इस आपत्ति के परिहार में यह कहा जा सकता है कि चैत्रीय स्मरण के प्रति चैत्रीय अनुभव एवं मैत्रीय स्मरण के प्रति मैत्रीय अनुभव कारण होता है। तथापि ऐसी स्थिति में तत्तत् पुरुषों का निवेश करने पर अनन्त कार्यकारणभाव की प्रसक्ति हो जायेगी। अतः लाघवात् समवायसम्बन्ध से अनुभव एवं स्मरण का सामानाधिकरण्य स्वीकार करके उनके मध्य कार्यकारणभाव स्वीकार करना युक्तियुक्त है।

कारिकावली-

मनोऽपि न तथा, ज्ञानाद्यनध्यक्षं तदा भवेत् ।

भाषानुवाद-इसीप्रकार मन में भी चैतन्य स्वीकार नहीं किया जा सकता, क्योंकि ऐसी स्थिति में मन के अणु होने के कारण ज्ञानादि का प्रत्यक्ष संभव नहीं हो सकेगा।

मुक्तावली-ननु चक्षुरादीनां चैतन्यं माऽस्तु, मनसस्तु नित्यस्य चैतन्यं स्यादत आह—मनोऽपीति । न तथा—न चेतनम् । ज्ञानाद्यनध्यक्षं तदा भवेत्, मनसोऽणुत्वात्प्रत्यक्षे महत्त्वस्य हेतुत्वात् मनसि ज्ञानसुखादिसत्त्वे तत्प्रत्यक्षानुपपत्तिरित्यर्थः । यथा च मनसोऽणुत्वं, तथाऽग्रे वक्ष्यते ।

भाषानुवाद-यद्यपि चक्षुरादि इन्द्रिय अनित्य होने के कारण उनका नाश होने पर स्मृति की अनुपपत्ति आपादित की जा सकती है, किन्तु मन नित्य होने के कारण उसमें चैतन्य स्वीकार करने पर कोई आपत्ति नहीं है । इस प्रकार की शंका उद्भावित करके ग्रन्थकार मन की चेतनता का निराकरण करते हैं। तदनुसार प्रत्यक्ष के प्रति महत्त्व कारण होता है। मन को अणु स्वीकार किया गया है। ऐसी स्थिति में यदि ज्ञान, सुख आदि गुण मन में स्वीकार किये जाते हैं तो उनका प्रत्यक्ष नहीं हो सकेगा, क्योंकि गुण के प्रत्यक्ष के लिये उसके आश्रय गुणी का प्रत्यक्ष होना आवश्यक है। मन के अणुत्व के सम्बन्ध में विशेष विवरण मनोनिरूपण में किया जायेगा।

दिनकरी-इन्द्रियाणां चैतन्यपक्षे यो दोषः, सोऽत्र नास्तीति सूचयितुमाह—नित्यस्येति । ननु 'तथा' इत्यत्र मूले तच्छब्देन पूर्वोपस्थितचैतन्यस्यैव परामर्शः स्यात्, तथा चासङ्गतिः स्यादत आह—न तथा-न चेतनमिति । 'अनध्यक्षं तदा भवेत्' इति मूलेन मनसश्चैतन्ये ज्ञानादेरप्रत्यक्षत्वमुक्तम् । तत्र हेतुं प्रदर्शयन्नाह—मनस इति । तत्प्रत्यक्षेति । ज्ञानादिप्रत्यक्षानुपपत्तिरित्यर्थः । ननु मनसोऽणुत्वमेवासिद्धमत आह—यथा चेति । अग्रे वक्ष्यत इति । 'अयौगपद्याज्ज्ञानानां तस्याणुत्वमिहेष्यते' इति ग्रन्थेन साधयिष्यते इत्यर्थः ।

भाषानुवाद-इन्द्रियों में चैतन्य स्वीकार करने के पक्ष में जिस दोष का आपादन किया गया है वह मन में चैतन्य स्वीकार करने के पक्ष में नहीं है, इस आशय को प्रदर्शित करने के लिए ग्रन्थकार ने 'नित्य' शब्द का प्रयोग किया है। तदनुसार मन के नित्य होने के कारण इन्द्रियपक्ष में प्रदर्शित स्मरणानुपपत्ति की इस पक्ष में प्रसक्ति नहीं है।

कारिका में प्रयुक्त 'तथा' शब्द के द्वारा पूर्वोपस्थित चैतन्य का ही परामर्श होता है, ऐसी स्थिति में उक्त कारिका के द्वारा मन की चैतन्य रूपता का निराकरण आपाततः प्रतीत होता है, किन्तु यह असंगत है। अतः ग्रन्थकार ने 'तथा' शब्द का 'चेतनं' इस प्रकार अर्थ-वर्णन किया है। मन को चेतन मानने पर ज्ञान आदि की अप्रत्यक्षता का आपादन किया गया है। यहाँ मुक्तावलीकार ने ज्ञान आदि की अप्रत्यक्षता में मन की अणुता को हेतु के रूप में प्रदर्शित किया है। अर्थात् मन के अणु होने के कारण तद्गत ज्ञान आदि का प्रत्यक्ष अनुपपन्न हो जायेगा। सम्प्रति मन की अणुता असिद्ध होने के कारण उसके द्वारा ज्ञान आदि की अप्रत्यक्षता का आपादन नहीं किया जा सकता है। अतः मन की अणुता की सूचना यहाँ ग्रन्थकार ने की है। तदनुसार ज्ञानों की एककालावच्छेदेन उत्पत्ति न होने के कारण मन को अणु स्वीकार किया गया है।

मुक्तावली-नन्वस्तु विज्ञानमेवात्मा, तस्य स्वतःप्रकाशरूप-त्वाच्चेतनत्वम् । ज्ञानसुखादिकन्तु तस्यैवाऽऽकारविशेषः । तस्यापि भावत्वादेव क्षणिकत्वं, पूर्वपूर्वविज्ञानस्योत्तरोत्तरविज्ञाने हेतुत्वात्

सुषुप्त्यवस्थायामप्यालयविज्ञानधारा निराबाधैव, मृगमदवासनावासित-
 वसन इव पूर्वपूर्वविज्ञानजनितसंस्काराणामुत्तरोत्तरविज्ञाने हेतुत्वान्ना-
 नुपपत्तिः स्मरणादेरिति चेत्?न, तस्य जगद्विषयकत्वे सर्वज्ञत्वापत्तिः,
 यत्किञ्चिद्विषयकत्वे विनिगमनाविरहः, सुषुप्तावपि विषयावभास-
 प्रसङ्गाच्च, ज्ञानस्य सविषयत्वात् । तदानीं निराकारा चित्सन्ततिरनुवर्तत
 इति चेत्?न, तस्याः प्रकाशत्वे प्रमाणाभावात्, अन्यथा घटादीनामपि
 ज्ञानत्वापत्तिः । न चेष्टापत्तिः, विज्ञानव्यतिरिक्तवस्तुनोऽभावादिति
 वाच्यं, घटादेरनुभूयमानस्यापलपितुमशक्यत्वात् । आकारविशेष
 एवायं विज्ञानस्येति चेत्?न, किमयमाकारोऽतिरिच्यते विज्ञानात् ?
 तर्हि समायातं विज्ञानव्यतिरिक्तेन । नातिरिच्यते चेत्? तर्हि समूहालम्बने
 नीलाकारोऽपि पीताकारः स्यात्, स्वरूपतो विज्ञानस्याविशेषात् ।
 अपोहरूपो नीलत्वादिर्विज्ञानधर्म इति चेत्?न, नीलत्वादीनां विरुद्धानामे-
 कस्मिन्नसमावेशात्, इतरथा विरोधावधारणस्यैव दुरुपपादत्वात् । नवा
 वासनासङ्क्रमः सम्भवति, मातृपुत्रयोरपि वासनासङ्क्रमप्रसङ्गात् ।
 न चोपादानोपादेयभावो नियामक इति वाच्यं, वासनायाः सङ्क्रमा-
 सम्भवात् । उत्तरस्मिन्नत्पत्तिरेव सङ्क्रम इति चेत्?न, तदुत्पादकाभावात्
 चिन्तामेवोत्पादकत्वे संस्कारानन्त्यप्रसङ्गः । क्षणिकविज्ञानेष्वतिशय-
 विशेषः कल्प्यत इति चेत्?न, मानाभावात्, कल्पनागौरवात् ।

भाषानुवाद—विज्ञानवादी बौद्ध आशंका उपस्थापित करता है कि ज्ञान
 को ही आत्मस्वरूप स्वीकार कर लिया जाये आत्मा नामक अतिरिक्तद्रव्य
 स्वीकार करना अनावश्यक है। यतः ज्ञान स्वयं-प्रकाश-स्वरूप होता है,
 अतः वह चेतन भी होता है। ज्ञान, सुख आदि गुण उसी चेतन के आकार
 विशेष होते हैं। यतः भावमात्र क्षणिक होते हैं, अतः विज्ञान भी क्षणिक
 होता है। पूर्व-पूर्व विज्ञान उत्तर-उत्तर विज्ञान के प्रति कारण होता है। अतः
 सुषुप्तिकाल में भी आलयविज्ञान की धारा अबाधित रहती है। जिसप्रकार
 कस्तूरी गन्ध से सुवासित पट पटान्तर में भी गन्ध का प्रयोजक होता है,
 उसी प्रकार पूर्व-पूर्व विज्ञान से उत्पन्न संस्कारों के द्वारा उत्तरोत्तर विज्ञानों की
 उत्पत्ति स्वीकार करने से स्मरण की अनुपपत्ति नहीं होगी, अन्यथा कारणीभूत

विज्ञान के क्षणिक होने के कारण कालान्तर में स्मरण का उपपादन नहीं किया जा सकेगा ।

बौद्धों की इस आशंका का निराकरण करते हुये ग्रन्थकार दो विकल्प प्रस्तुत करते हैं। तदनुसार यदि आत्मस्थानीय विज्ञान को जगत्-विषयक माना जाये तो सर्वज्ञता की प्रसक्ति हो जायेगी तथा यदि यत्किञ्चित् पदार्थ को उसका विषय माना जाये तो घट, पट आदि अनेक पदार्थों के मध्य विनिगमना भाव प्रसक्त हो जायेगा। इसके अतिरिक्त सुषुप्तिकाल में भी विज्ञान स्वीकार करने पर उस काल में भी विषय का अवभास प्रसक्त हो जायेगा, क्योंकि ज्ञान सदा सविषयक ही होता है। अतः सुषुप्तिकाल में स्थित ज्ञान के द्वारा किसी न किसी विषय का प्रकाश आवश्यक है। सुषुप्तिकाल में विषयरहित ज्ञान की धारा स्वीकार नहीं की जा सकती है, क्योंकि ज्ञान नियमेन सविषयक होने के कारण निर्विषयक चित्सन्तति को ज्ञानस्वरूप स्वीकार करना अप्रामाणिक है, अन्यथा यदि निर्विषयक पदार्थ को भी ज्ञानस्वरूप मान लिया जाये तो घट आदि पदार्थों की भी ज्ञानस्वरूपता प्रसक्त हो जायेगी। इस आपत्ति को विज्ञानवादी इष्टापत्ति के रूप में स्वीकार कर सकता है, क्योंकि उसके मत में विज्ञान से भिन्न वस्तु ही अप्रसिद्ध होने के कारण घट, पट आदि समस्त पदार्थों की विज्ञानरूपता उसे इष्ट ही है। किन्तु नैयायिक इस मत से सहमत नहीं है, क्योंकि ज्ञान से भिन्न विषय के रूप में घट-पट आदि पदार्थ अनुभव सिद्ध हैं जिनका अपलाप नहीं किया जा सकता है। घट, पट आदि को विज्ञान का आकार भी नहीं माना जा सकता, क्योंकि यदि इस आकार को विज्ञान से अतिरिक्त माना जाये तो विज्ञान-भिन्न वस्तु के सिद्ध होने से स्वमत की हानि हो जायेगी। यदि उसे विज्ञानस्वरूप ही स्वीकार किया जाये तो 'नीलपीते' इत्यादि समूहालम्बन ज्ञानस्थल में नीलाकार एवं पीताकार में भी ऐक्य की प्रसक्ति हो जायेगी, क्योंकि विज्ञान वस्तु-स्वरूप एक होने के कारण तत्स्वरूप नीलाकार एवं पीताकार में भी ऐक्य आवश्यक है। नीलत्वादि विज्ञान-धर्मों को अपोह-स्वरूप भी स्वीकार नहीं किया जा सकता, क्योंकि नीलत्व, पीतत्व आदि धर्म परस्पर विरुद्ध होते हैं। अतः उनका एक विज्ञान में समावेश संभव नहीं है अन्यथा उनकी एकत्र स्थिति

स्वीकार कर ली जाये तो उनके मध्य विरोध का उपपादन नहीं किया जा सकेगा । ज्ञानों के संस्कारों का ज्ञानान्तर में संक्रम भी स्वीकार नहीं किया जा सकता, अन्यथा माता के संस्कारों का गर्भस्थ पुत्र में भी संक्रम प्रसक्त हो जायेगा। वस्तुतः वासना का संक्रम संभव ही नहीं है। अतः यह भी नहीं कहा जा सकता है कि जहाँ उपादान-उपादेयभाव होता है वहीं वासना का संक्रम होता है, माता एवं पुत्र के मध्य उपादान-उपादेयभाव न होने के कारण उनके मध्य वासना का संक्रम नहीं होता है। एक ज्ञान के द्वारा अन्य ज्ञान में संस्कार की उत्पत्ति को भी संक्रम नहीं कहा जा सकता, क्योंकि पूर्व-संस्कार की उत्तरज्ञान में उत्पत्ति का कोई कारण ही नहीं है। अतः उत्पादक न होने के कारण संस्कारों की उत्तरत्र उत्पत्ति स्वीकार नहीं की जा सकती। ज्ञानों को ही संस्कारों का उत्पादक माना जाये तो ज्ञानों के अनन्त होने के कारण संस्कारों की भी अनन्तता प्रसक्त हो जायेगी। इसी प्रकार क्षणिक विज्ञान में उत्तरोत्तर विज्ञान को उत्पन्न करने वाले वैशिष्ट्य की कल्पना प्रमाणरहित एवं गौरवावह है।

दिनकरी-विज्ञानमेवेति । आत्मनिरूपणस्य प्रस्तुतत्वादात्मेत्युक्तं वस्तुमात्रस्यैव तन्मते विज्ञारूपत्वादिति बोध्यम् । अत्र विज्ञानत्वं प्रमेयत्वस्य सत्त्वस्य व्यापकं न वेति विप्रतिपत्तिः, तत्र विधिकोटि-र्योगाचारस्य निषेधकोटिनैयायिकस्येति बोध्यम् । द्विविधं विज्ञानं—प्रवृत्तिविज्ञानमालयविज्ञानञ्चेति । तत्रायं घट इत्यादिप्रवृत्तिविज्ञानम्, अहं जानामीत्यालयविज्ञानं, तदेवाऽऽत्मा । तस्य-विज्ञानस्य । ननु सुषुप्तावात्मा न सिद्ध्येत्, पूर्वोत्पन्नविज्ञानस्य क्षणिकत्वेन नाशा-द्विज्ञानान्तरस्य च तदानीमुत्पादकाभावादत आह—पूर्वपूर्वेति । ननु विज्ञानस्य क्षणिकत्वेन तदाश्रितसंस्कारस्यापि क्षणिकत्वात् कालान्तरे स्मरणं न स्यादित्याशङ्कं परिहरति—मृगमदेति । विज्ञानस्य जगद्विषयकत्वं यत्किञ्चिद्विषयकत्वं वाऽभिप्रेतमिति विकल्प्याऽद्ये दूषणमाह—तस्येति। विज्ञानस्य । द्वितीये आह—यत्किञ्चिदिति । आत्मस्वरूपविज्ञानस्य सविषयत्वे दूषणमाह सुषुप्ताविति । शङ्कते—तदानीमिति । निराकारा-निर्विषया । चित्सन्ततिः-विज्ञानसन्ततिः । प्रकाशत्वे—ज्ञानत्वे ।

ज्ञानत्वस्य विषयिताव्याप्यत्वादिति भावः । अन्यथा-प्रमाणाभावेऽपि तत्र ज्ञानत्वस्वीकारे । आकारस्य विज्ञानातिरिक्तत्वमनतिरिक्तत्वं वेति विकल्प्याऽऽद्ये दूषणमाह—तर्हि समायातमिति । द्वितीये त्वाह—समूहालम्बन इति । नीलपीते इति समूहालम्बन इत्यर्थः । स्यादिति । तदभिन्नाभिन्नस्य तदभिन्नत्वनियमादिति भावः । एतदेवोपपादयति—स्वरूपतो विज्ञानस्येति । विज्ञानस्वरूपस्येत्यर्थः । अविशेषात्-एकत्वात् । ननु नीलाकारः पीताकारश्चाभिन्न एव, भेदप्रतीतिस्तु तद्धर्मयोर्नीलत्वपीतत्वयोर्भेदात् । न च तयोरपि विज्ञानस्वरूपत्वादभेदः, नीलत्वादेरपारमार्थिकस्य पारमार्थिकविज्ञानेनाभेदासम्भवादित्यभिप्रायवान् शङ्कते—अपोहरूप इति । अनिलव्यावृत्तिरूप इत्यर्थः । इतरथा—विरुद्धनीलत्वादीनामेकत्र समावेशे । ननु समूहालम्बने न नीलाकारो न वा पीताकारोऽभ्युपेयते, परन्तु चित्राकार एवेति नोक्तदोष इति वासनासङ्क्रमं मुख्यतया दूषयति—न वेति । मातृपुत्रयोरिति । मात्राऽनुभूतस्य गर्भस्थेन तनयेन स्मरणप्रसङ्गादिति भावः । उपादानेनानुभूतमुपादेयेन स्मर्यते इत्यपि निरस्यति—न चेति । शङ्कते—उत्तरस्मिन्निति । तदुत्पादकेति । वासनोत्पादकेत्यर्थः । चितामेवेति । ज्ञानानामेव संस्कारोत्पादकत्वे तेषामानन्त्यात् संस्कारानन्त्यापत्तिरित्यर्थः । शङ्कते—क्षणिकेति । अतिशयविशेषः-शक्तिविशेषः, उत्तरोत्तरविज्ञानानुकूलतयेति शेषः । गौरवादिति । स एवायमित्यापामरप्रत्यभिज्ञानात् क्षणिकानन्तशक्तितत्प्रागभावध्वंसकल्पने गौरवादित्यर्थः ।

भाषानुवाद—यद्यपि बौद्ध आत्मा को नहीं स्वीकार करते हैं तथापि आत्मनिरूपण प्रस्तुत होने के कारण पूर्वपक्ष में विज्ञान को आत्मा कहा गया है, क्योंकि उनके मत में वस्तुमात्र विज्ञानस्वरूप होता है, इसप्रकार विज्ञान को आत्मस्थानीय स्वीकार करने में पूर्वपक्षी का तात्पर्य है। किसी भी विचार के प्रति विप्रतिपत्ति कारण होती है, अतः विज्ञान-आत्मवाद-विचार में विप्रतिपत्ति का स्वरूप व्याख्याकार द्वारा प्रस्तुत किया गया है। यहाँ विज्ञानत्व प्रमेयत्व अथवा सत्त्व का व्यापक है अथवा नहीं? यह विप्रतिपत्ति का स्वरूप है। इस विप्रतिपत्ति में विधिकोटि अर्थात् सभी प्रमेय अथवा सभी पदार्थ विज्ञानस्वरूप होते हैं यह मत पूर्वपक्षी का है तथा निषेधकोटि

अर्थात् उक्त मत का निषेध नैयायिकों का पक्ष है। विज्ञान दो प्रकार का होता है- प्रवृत्ति-विज्ञान तथा आलय-विज्ञान। 'अयं घटः' इत्यादि ज्ञान घट आदि में प्रवृत्ति के प्रति उपयोगी होने के कारण प्रवृत्ति विज्ञान कहा जाता है। 'अहं जानामि' यह ज्ञान आलय-विज्ञान होता है। उसे ही आत्मा कहा जाता है। विज्ञान प्रकाशस्वरूप होने के कारण चेतन होता है तथा भाव-पदार्थ होने के कारण क्षणिक भी होता है। किन्तु विज्ञान को क्षणिक मानने पर यह आपत्ति उपस्थित होती है कि ऐसी स्थिति में सुषुप्तिकाल में आत्मा की सिद्धि नहीं हो सकेगी, क्योंकि क्षणिक होने के कारण पूर्व-विज्ञान का नाश हो जाता है तथा किसी उत्पादक के न होने के कारण अन्य विज्ञान की उत्पत्ति नहीं होती है। इस प्रश्न के समाधानार्थ पूर्व-पक्षी द्वारा यह युक्ति दी जाती है कि क्षणिक होते हुए भी पूर्व-पूर्व विज्ञान उत्तरोत्तर विज्ञान को उत्पन्न करता है। अतः सुषुप्तिकाल में भी आलय-विज्ञान की धारा विद्यमान ही रहती है। विज्ञान को क्षणिक मानने पर उससे उत्पन्न संस्कारों को भी क्षणिक ही मानना होगा, ऐसी स्थिति में पूर्वानुभूत विषयों का कालान्तर में स्मरण नहीं हो सकेगा। इस शंका के समाधानार्थ पूर्वपक्षी द्वारा युक्ति दी जाती है कि पूर्व-पूर्व विज्ञान से उत्पन्न संस्कार क्रमशः उत्तरोत्तर विज्ञान के प्रति कारण होने से कालान्तर में स्मरण की अनुपपत्ति की आपत्ति नहीं की जा सकती है। पूर्वपक्षी के इस मत का निराकरण करने हेतु ग्रन्थकार विज्ञान 'जगद्विषयकत्व' एवं 'यत्किञ्चिद्विषयकत्व' इन दो विकल्पों का उद्भावन करते हैं। तदनुसार विज्ञान को जगत्-विषयक मानने पर सर्वज्ञता की तथा यत्किञ्चित्-विषयक मानने पर विनिगमनाभाव की आपत्ति की गयी है। इसी प्रकार आत्मस्वरूप विज्ञान को सविषयक मानने पर ग्रन्थकार द्वारा सुषुप्ति में भी विषय-प्रकाश की आपत्ति प्रदर्शित की गयी है तथा सुषुप्तिकाल में निर्विषयक विज्ञान-संतति स्वीकार करने पर उसकी ज्ञानरूपता की अनुपपत्ति का आपादन किया गया है। अर्थात् ज्ञान सर्वदा सविषयक होने के कारण निर्विषयक चित्संतति को ज्ञानस्वरूप स्वीकार करना अप्रमाणिक है, अन्यथा यदि ज्ञानरूपता स्वीकार करने में किसी प्रमाण के न रहने पर भी यदि उसे ज्ञानरूप स्वीकार किया जाये तो घट आदि जड़ पदार्थों में भी ज्ञानस्वरूपता

की प्रसक्ति हो जायेगी, घट आदि पदार्थों को ज्ञान का ही आकार विशेष मानने पर ग्रन्थकार द्वारा दो विकल्प उपस्थापित करके इस पक्ष का खण्डन किया गया है। प्रथम के अनुसार यदि घट आदि आकारविशेष को विज्ञानस्वरूप माना जाये तो विज्ञानातिरिक्त वस्तु की सिद्धि प्रसक्त हो जायेगी तथा उसे विज्ञान से अभिन्न माना जाये तो 'नीलपीते' इत्यादि समूहालम्बन ज्ञान के विषय नील-आकार एवं पीत-आकार में अभेद प्रसक्त हो जायेगा, क्योंकि विज्ञान नीलाकार से अभिन्न होता है तथा पीताकार उस विज्ञान से अभिन्न होता है, इस प्रकार नीलाकार से अभिन्न विज्ञान से अभिन्न होने के कारण पीताकार नीलाकार से भी अभिन्न हो जायेगा, क्योंकि विज्ञान का स्वरूप सर्वत्र एक ही होता है। इस आपत्ति के परिहार में यह कहा जा सकता है कि नील-आकार एवं पीत-आकार में वस्तुतः अभेद ही होता है, किन्तु उनमें भेद की प्रतीति नीलत्व एवं पीतत्व धर्मों के परस्पर भिन्न होने के कारण होती है। यतः नीलत्व आदि धर्म अपारमार्थिक होते हैं तथा ज्ञान पारमार्थिक होता है अतः नीलत्व आदि को ज्ञानस्वरूप स्वीकार नहीं किया जा सकता। इस प्रकार समूहालम्बन ज्ञान में नीलाकार एवं पीताकार के अभेद की आपत्ति इष्ट ही है, इसी आशय से विज्ञान-गत नीलत्व आदि धर्मों को अपोहस्वरूप स्वीकार करते हुये अपने पास प्रस्तुत पूर्वपक्षी ने किया है। नीलपदार्थ की नीलेतर से व्यावृत्ति ही नीलत्वरूप होती है तथा उसे ही अपोह कहा जाता है। इस पक्ष का खण्डन करते हुए सिद्धान्ती द्वारा युक्ति दी जाती है कि नीलत्व, पीतत्व आदि धर्म परस्पर विरुद्ध होते हैं। अतः उनकी एक विज्ञान में अधिकरणता सम्भव नहीं है। यदि विरुद्धधर्मों को भी एक अधिकरण में स्वीकार कर लिया जाये तो उनके मध्य विरोध का उपपादन नहीं किया जा सकेगा। क्योंकि सह-अनवस्थान ही विरोध होता है।

इस सन्दर्भ में पूर्वपक्षी द्वारा यह युक्ति दी जा सकती है कि 'नीलपीते' इस समूहालम्बनात्मक ज्ञान में नीलाकार एवं पीताकार भासित नहीं होता है, अपितु चित्राकार ही भासित होता है। अतः नीलाकार एवं पीताकार के अभेद की आपत्ति नहीं की जा सकती है। अतः सिद्धान्ती वासना के संक्रम की असम्भावना को मुख्य दोष के रूप में उपस्थापित करता है तदनुसार

यदि संस्कारों का संक्रम स्वीकार किया जाये तो माता के द्वारा अनुभूत विषय का गर्भस्थ-शिशु के द्वारा भी स्मरण प्रसक्त हो जायेगा। इस सम्बन्ध में यह समाधान प्रस्तुत किया जा सकता है कि उपादान के द्वारा अनुभूत विषय का उपादेय के द्वारा स्मरण हो सकता है। माता एवं पुत्र के मध्य उपादान-उपादेय-भाव न होने के कारण वासना का संक्रम नहीं होता है। इस युक्ति का निराकरण करते हुए ग्रन्थकार कहते हैं कि वासना का संक्रम सर्वथा नहीं हो सकता है। किसी उत्पादक विशेष के न होने के कारण उत्तर संस्कारों की उत्पत्ति को उसका संक्रम नहीं माना जा सकता। यदि ज्ञानों को ही संस्कारों का उत्पादक माना जाये तो क्षणिक-विज्ञानों के अनन्त होने के कारण उनसे उत्पन्न होने वाले संस्कारों में भी अनन्तता प्रसक्त हो जायेगी उत्तरोत्तर विज्ञान को उत्पन्न करने वाले शक्ति-विशेष की क्षणिक-विज्ञान में कल्पना अप्रामाणिक एवं गौरवास्पद है। इस प्रकार 'स एवायं' इस प्रकार की प्राणिमात्र को ऐक्य-प्रत्यभिज्ञा होने के कारण क्षणिक-विज्ञान में अनुमित शक्ति, उसके प्रागभाव एवं ध्वंस की कल्पना में अत्यन्त गौरव है।

मुक्तावली— एतेन क्षणिकशरीरेष्वेव चैतन्यं प्रत्युक्तं, गौरवात्, अतिशये मानाभावाच्च । बीजादावपि सहकारिसमवधानासमवधानाभ्यामेवोपपत्तेः कुर्वद्रूपत्वाकल्पनात् ।

भाषानुवाद—उक्त युक्तियों के आधार पर ही क्षणिक-विज्ञान की तरह क्षणिक-शरीर में भी चैतन्य की संभावना का निराकरण किया जा सकता है। क्षणिक-विज्ञान की तरह क्षणिक-शरीर में भी शक्ति-विशेष की कल्पना प्रामाणिक नहीं है। सहकारिकारणों के रहने एवं न रहने मात्र से ही बीज-विशेष से ही अंकुर की उत्पत्ति एवं बीजविशेष से अंकुर की अनुत्पत्ति का उपपादन किया जा सकता है। अतः रूपविशेष से जनकता की कल्पना अनावश्यक है।

दिनकरी—ननु क्षेत्रस्थबीजादङ्कुरोत्पत्तिः, न कुसूलस्थबीजात्, अतोऽङ्कुरत्वावच्छिन्नं प्रति कुर्वद्रूपत्वेन हेतुत्वमङ्गीक्रियते, कुर्वद्रूपत्व-ज्वाऽङ्कुरजनकतावच्छेदकतया सिद्धो जातिविशेषः, स च फलोप-धायकक्षणिकसमर्थबीजमात्रवृत्तिबीजत्वव्याप्यः कल्प्यते, एवमत्रापि

कुर्वद्रूपत्वेनैव क्षणिकशरीरेषूत्तरोत्तरशरीरनिष्ठवासनोत्पादकत्वं वाच्यमत आह—बीजादाविति । उपपत्तेः—कस्माच्चिद्वीजादङ्कुरोत्पत्तिः, कस्माच्चित्रेति नियमोपपत्तेः । कुर्वद्रूपत्वाकल्पनादिति । कुसूलस्थबीजादिषु धरणिसलिलसंयोगादिरूपसहकार्यभावादेवाङ्कुरानुपपत्तेः, कुर्वद्रूपत्वं तद्रूपेण जनकत्वञ्च न कल्प्यते, प्रमाणाभावादिति भावः ।

अत्र वदन्ति—यत् सत् तत् क्षणिकमिति व्याप्त्या जगतः क्षणिकता, तदनुरोधेन च कुर्वद्रूपत्वं, तद्रूपेण कार्यं प्रति हेतुत्वं चाऽऽवश्यकम् । न च तादृशव्याप्तौ मानाभावः, तादृशव्याप्त्यस्वीकारे कुसूलस्थबीजादङ्कुरोत्पत्तिवारणाय धरणिसलिलसंयोगादीनां सहकारित्वकल्पने गौरवात् तादृशव्याप्तिस्वीकारे तु कुर्वद्रूपत्वेन हेतुत्वकल्पनात् कुसूलस्थबीजे कुर्वद्रूपत्वाभावादेवाङ्कुरानुपपत्तेर्न सहकारिता कारणान्तराणामिति लाघवात् । न च क्षणिकत्वमतेऽपि बीजस्य धरणिसलिलसंयोगादेर्वा कुर्वद्रूपत्वेन हेतुत्वमित्यत्र विनिगमनाविरहेण सर्वेषां सहकारिणां कारणत्वकल्पनमावश्यकमिति वाच्यं, मन्मते अङ्कुरं प्रति बीजानां धरणिसलिलसंयोगादिसहकारिणाञ्च कुर्वद्रूपत्वेनैव हेतुत्वकल्पनात्, कुर्वद्रूपत्वानङ्गीकारे तु बीजत्वधरणिसलिलसंयोगत्वादिना नानाहेतुत्वकल्पने गौरवादिति ।

तदसत्, ईदृशगौरवापेक्षया क्षणिकानन्तपदार्थकल्पनेऽतिगौरवात् । न च लाघवात् कुर्वद्रूपत्वेन तेषामेकहेतुतासिद्धावीदृशं गौरवं न दोषाय, फलमुखत्वादिति वाच्यं, फलमुखगौरवस्यापि दोषत्वात् । किञ्च जगतः क्षणिकत्वे स एवायं घट इति प्रत्यभिज्ञानुपपत्तेः, पूर्वकालीनघटाभेदस्यैतत्कालीनघटेऽभावात् । न च तज्जातीयाभेद एव तादृशप्रतीतेर्विषयः, तन्मते जातेरपि क्षणिकत्वेन पूर्वकालीनघटवृत्तिघटत्वस्यैतत्कालीनघटेऽभावात् । एतेन जगतः क्षणिकत्वे नाशत्वावच्छिन्नं प्रति सत्त्वेनैकमेव हेतुत्वमिति लाघवमित्यपास्तम् ।

यदपि स्थिरपदार्थाङ्गीकारे एकस्मिन् पदार्थे सामर्थ्यमसामर्थ्यञ्च विरुद्धमतस्तद्भेद इति, तदपि न, एकस्मिन्नेव पदार्थे एककालावच्छेदेन सामर्थ्यतदभावयोरेव विरुद्धतया, कालभेदेन तत्स्वीकारे बाधकाभावात् ।

यत्तु पूर्वापरकालीनधर्मिणोरभेदे तद्धर्मयोः सामर्थ्यासामर्थ्ययो-
भेदोऽनुपपन्नः, तन्मते धर्मधर्मिणोरभेदादिति, तन्न । घटत्वं न घट
इत्यादिप्रतीतीनामप्रामाण्यापत्त्या धर्मधर्मिणोरभेदस्य वक्तुमशक्यत्वादिति
दिक् ।

भाषानुवाद—क्षेत्र में निक्षिप्त बीज से ही अंकुर की उत्पत्ति होती है कुसूल में निक्षिप्त बीज से नहीं, इस प्रकार का अनुभव होने के कारण अंकुरत्वावच्छिन्न के प्रति बीजत्वेन कारणता न स्वीकार करके कुर्वद्रूपत्वेन कारणता स्वीकार की जाती है। अंकुर के प्रति जनकता के अवच्छेदक के रूप में सिद्ध जातिविशेष को 'कुर्वद्रूपत्व' कहा जाता है। यह जातिविशेष अंकुररूपी फल को उत्पन्न करने वाले क्षणिक बीजविशेष पर रहने वाला अपोह-धर्म ही होता है तथा वह बीजत्व का व्याप्य होता है। पूर्वपक्षी के मत में नैयायिकाभिमत अनुगत-जाति स्वीकार नहीं की जाती है, इसी प्रकार क्षणिक-शरीर में भी उत्तरोत्तर शरीर पर रहने वाली वासना की कुर्वद्रूपत्वेन जनकता स्वीकार करके उस में चैतन्य का उपपादन किया जा सकता है। इस आपत्ति के निराकरणार्थ बीज में भी अंकुर के प्रति कुर्वद्रूपत्वेन कारणता का ग्रन्थकार निराकरण करते हैं। अर्थात् सहकारि-कारणान्तर के समवधान एवं असमवधान से ही बीज-विशेष से अंकुर की उत्पत्ति तथा बीज-विशेष से अनुत्पत्ति का निर्वाह हो सकता है। अंकुरोत्पत्ति के प्रति धरा एवं जल का संयोग सहकारि-कारण होता है। उसके न होने के कारण कुसूल में निक्षिप्त बीज से अंकुर की उत्पत्ति नहीं होती है। अतः कुर्वद्रूपत्व अथवा कुर्वद्रूपत्वेन अंकुर के प्रति जनकता की कल्पना अप्रामाणिक है।

इस सम्बन्ध में कतिपय विद्वानों का मन्तव्य है कि कुर्वद्रूपत्व अथवा कुर्वद्रूपत्वेन जनकता स्वीकार करने के पीछे जगत् की क्षणिकता ही मुख्य आधार है तथा जगत् को क्षणिक स्वीकार करने में 'यत्सत् तत् क्षणिकं' यह व्याप्ति ही मुख्य आधार है। इस व्याप्ति को स्वीकार न करने पर उपर्युक्त रीति से कुसूल-स्थित बीज से अंकुर की उत्पत्ति के वारणार्थ धरा एवं जल के संयोग आदि को सहकारि कारण के रूप में स्वीकार करना होगा। यह कल्पना अत्यन्त गौरवावह है। इसके विपरीत उपर्युक्त व्याप्ति को स्वीकार

करने पर अंकुर के प्रति बीज में कुर्वद्रूपत्वेन कारणता की कल्पना करके कुसूल-स्थित बीज में उपर्युक्त कुर्वद्रूपत्व के न होने से उससे अंकुरोत्पत्ति की आपत्ति का परिहार किया जा सकता है। अतः इस पक्ष में अन्य कारणों को सहकारि-कारण के रूप में स्वीकार न करने से लाघव है। उक्त व्याप्ति को स्वीकार करने पर भी बीज अथवा धरा एवं जल के संयोग में से किसी एक को अंकुर के प्रति कुर्वद्रूपत्वेन कारण मानने में कोई विनिगमक न होने के कारण सभी सहकारि-कारणों में उक्त रीति से कारणता प्रसक्त है तथापि उस कारणता का अवच्छेदक धर्म एक ही कुर्वद्रूपत्व होता है। इसके विपरीत कुर्वद्रूपत्व धर्म को स्वीकार करने की स्थिति में बीजत्व, धरणि-सलिलसंयोगत्व आदि अनेक धर्मों पर कारणतावच्छेदकता की कल्पना करनी होगी, पर जो अत्यन्त गौरवावह है।

किन्तु पूर्वपक्षी की उपर्युक्त युक्ति समीचीन नहीं है, क्योंकि बीजत्व, धरणि-सलिलसंयोगत्व आदि में अंकुर के प्रति कारणतावच्छेदकता की कल्पना गौरवावह अवश्य है, किन्तु तदपेक्षया अनन्तक्षणिक पदार्थों की कल्पना अधिक गौरवावह है। यहाँ यह प्रश्न उपस्थित होता है कि अनन्त क्षणिक-पदार्थों को अस्वीकार करने पर अनेक कारणता की (बीज, धरणि-सलिलसंयोगों आदि में) कल्पना करनी पड़ती है। उसकी अपेक्षया कुर्वद्रूपत्वेन अनेक पदार्थों में एककारणता की सिद्धिरूप फल के विद्यमान होने से क्षणिक अनन्त-पदार्थों की कल्पना का गौरव फलमुख होने के कारण गौरवावह नहीं है। अर्थात् नाना कारणता की कल्पना की अपेक्षया कुर्वद्रूपत्वेन एक कारणता की सिद्धि लघुभूत है तथा उस कारणता की उपपत्ति के लिये नाना व्यक्ति की कल्पना की जाती है। अतः यह कल्पना कुर्वद्रूपत्वेन कारणता की सिद्धि के अनन्तर होने के कारण कार्यकारणभाव के प्रति विघटक नहीं हो सकती है, क्योंकि प्रतिबन्धक का प्रतिबन्ध के पूर्व रहना आवश्यक है। इस प्रश्न का समाधान सिद्धान्ती द्वारा इस प्रकार किया जा सकता है कि फलमुख-गौरव भी दोषावह ही होता है, क्योंकि कुर्वद्रूपत्वेन एक कारणता की सिद्धि अनुमिति के द्वारा होती है, अनुमिति का अप्रामाण्यज्ञान से रहित होना आवश्यक है ऐसी स्थिति में कारणता

की सिद्धि के पश्चात् भी यदि नाना व्यक्ति की कल्पनारूप गौरव का ज्ञान होता है तो उसके द्वारा पूर्व-उत्पन्न अनुमिति में अप्रामाण्य का ज्ञान हो जाता है, फलतः उस अनुमिति के द्वारा एक कारणता की सिद्धि नहीं हो सकेगी। दूसरी बात यह कि यदि जगत् को क्षणिक माना जाये तो 'स एवायं घटः' इस प्रकार की ऐक्य-प्रत्यभिज्ञा नहीं हो सकेगी, क्योंकि 'सः' के द्वारा पूर्वकालीन-घट एवं 'अयं' के द्वारा एतत्कालीन-घट की प्रतीति होती है, क्षणिक होने की स्थिति में दोनों भिन्न होने के कारण उनमें अभेद संभव नहीं हो सकेगा। घटत्वजाति के आधार पर भी उन दोनों का अभेद उपपादित नहीं किया जा सकता, क्योंकि पूर्वपक्षी के मत में नित्यजाति स्वीकार नहीं की जाती है। प्रत्युत घटत्वादि धर्म भी क्षणिक होने के कारण पूर्वकालीन-घट में रहने वाला घटत्व एतत्कालीन-घट में नहीं रह सकता। अतः क्षणिकत्वपक्ष समीचीन न होने के कारण कुर्वद्रूपत्वेन एक कारणता की कल्पना अयुक्त है। अत एव जगत् को क्षणिक मानकर नाशत्वावच्छिन्न के प्रति सत्त्वेन एक कारणता की कल्पना भी युक्तियुक्त नहीं है।

स्थिरता के पक्ष में क्षणिकवाद की ओर से यह आक्षेप किया जा सकता है कि यदि पदार्थों को स्थिर माना जाये तो किसी काल में एक पदार्थ कार्योत्पत्ति में समर्थ होता है तथा वही पदार्थ अन्य काल में कार्योत्पत्ति में समर्थ नहीं होता है, इस व्यवस्था का उपपादन नहीं किया जा सकेगा, क्योंकि सामर्थ्य एवं असामर्थ्य इन दो विरुद्ध धर्मों का एकत्र सन्निवेश संभव नहीं है। अतः सामर्थ्य-युक्त पदार्थ (दण्डादि) एवं सामर्थ्य-रहित पदार्थ (दण्डादि) में परस्पर भेद मानना आवश्यक है। किन्तु यह आक्षेप युक्ति-संगत नहीं है, क्योंकि एक पदार्थ में सामर्थ्य एवं असामर्थ्य एक कालावच्छेदेन ही परस्पर विरुद्ध होते हैं। भिन्न-भिन्न-कालावच्छेदेन उनकी एकत्र सत्ता स्वीकार करने में कोई आपत्ति नहीं है।

स्थिरता के पक्ष में एक अन्य आक्षेप किया जा सकता है कि धर्म एवं धर्मों में अभेद स्वीकार किया जाता है, ऐसी स्थिति में यदि पूर्व-कालीन-धर्मों तथा अपरकालीन-धर्मों में अभेद माना जाये तो उनके धर्म सामर्थ्य-असामर्थ्य में भी अभेद स्वीकार करना होगा, इस प्रकार उनके अनुभव-सिद्ध भेद का

उपपादन नहीं किया जा सकेगा किन्तु यह आक्षेप भी निराधार है, क्योंकि 'घटत्वं न घटः' इस प्रामाणिक प्रतीति के आधार पर धर्म एवं धर्मी का भेद अत्यन्त स्पष्टतया सिद्ध है। अतः उनके मध्य अभेद स्वीकार करके उपर्युक्त आपत्ति का संगमन संभव नहीं है।

मुक्तावली-अस्तु तर्हि क्षणिकविज्ञाने गौरवात् नित्यविज्ञानमेवाऽऽत्मा, अविनाशी वा अरेऽयमात्मा, सत्यं ज्ञानमनन्तं ब्रह्म-इत्यदिश्रुतेऽचेति चेत्? न, तस्य सविषयकत्वासम्भवस्य दर्शितत्वात्, निर्विषयस्य ज्ञानत्वे मानाभावात्, सविषयकत्वस्याप्यननुभवात् । अतो विज्ञानादिभिन्नो नित्य आत्मेति सिद्धम् । 'सत्यं ज्ञानम्' 'इति तु ब्रह्मपरं, जीवे तु नोपयुज्यते, ज्ञानाज्ञानसुखि(त्वदुःखि)त्वादिभिर्जीवानां भेदसिद्धौ सुतरामीश्वरभेदः सिद्धयति, अन्यथा बन्धमोक्षव्यवस्थाऽनुपपत्तेः । योऽपीश्वराभेदबोधको वेदः, सोऽपि तदभेदेन तदीयत्वं प्रतिपादयँस्तौति, अभेदभावनयैव यतितव्यमिति वदति । अत एव "सर्वे आत्मानः समर्पिताः" इति श्रूयते । मोक्षदशायामज्ञाननिवृत्तावभेदो जायते, इत्यपि न, भेदस्य नित्यत्वेन नाशासम्भवात्, भेदनाशेऽपि व्यक्तिद्वयं स्थास्यत्येव । न च द्वित्वमपि नश्यतीति वाच्यं, तव निर्धर्मके ब्रह्मणि सत्यत्वाभावेऽपि सत्यस्वरूपं तददितिवत् द्वित्वाभावेऽपि व्यक्तिद्वयात्मकौ ताविति सुवचत्वात् । मिथ्यात्वाभावोधिकरणात्मकस्तत्र सत्यत्वमिति चेत्, एकत्वाभावो व्यक्तिद्वयात्मको द्वित्वमित्यप्युच्यताम्, प्रत्येकमेकत्वेऽपि पृथिवीजलयोर्न गन्ध इतिवदुभयं नैकमित्यस्य सर्वजनसिद्धत्वात् । योऽपि तदानीमभेदप्रतिपादको वेदः, सोऽपि निर्दुःखत्वादिना साम्यं प्रतिपादयति, सम्पदाधिक्ये पुरोहितोऽयं राजा संवृत्त इतिवत् । अत एव निरञ्जनः परमं साम्यमुपैति इति श्रूयते । ईश्वरोऽपि न ज्ञानसुखात्मा, किन्तु ज्ञानाद्याश्रयः, नित्यं विज्ञानमानन्दं ब्रह्म इत्यादौ विज्ञानपदेन ज्ञानाश्रय एवोक्तः, यः सर्वज्ञः स सर्ववित् इत्याद्यनुरोधात् । 'आनन्दम्' इत्यस्याप्यानन्दवदित्यर्थः । अर्श आदित्वान्मत्वर्थीयोऽचप्रत्ययः, अन्यथा पुँल्लिङ्गत्वापत्तेः । आनन्दोऽपि दुःखाभावे उपचर्यते, भारद्वाजपगमे सुखी संवृत्तोऽहमितिवत् । अस्तु वा तस्मिन्नानन्दः, न त्वसावानन्दः, "असुखम्" इति श्रुतेः । न विद्यते सुखं

यस्येति कुतो नाऽर्थ इति चेत्? न, क्लिष्टकल्पनापत्तेः, प्रकरणविरोधात्, 'आनन्दम्' इत्यत्र मत्वर्थाच्प्रत्ययविरोधाच्चेति सङ्क्षेपः ।

भाषानुवाद-आत्मवाद के सम्बन्ध में वेदान्तियों का मन्तव्य है कि उपर्युक्त रीति से क्षणिक-विज्ञान-पक्ष यद्यपि गौरवावह है तथापि नित्यविज्ञान को आत्मस्वरूप स्वीकार करने में कोई आपत्ति नहीं है। श्रुति भी आत्मा की ज्ञानस्वरूपता का प्रतिपादन करती है। (अविनाशी वारे अयं आत्मा सत्यं ज्ञानमनन्तं ब्रह्म इत्यादि) किन्तु यह पक्ष भी समीचीन नहीं है, क्योंकि नित्यविज्ञान को आत्मस्वरूप मानने पर भी क्षणिक-विज्ञान-पक्ष की तरह ही इस पक्ष में 'जगद्विषयकत्व' एवं 'यत्किञ्चिद्विषयकत्व' इन दो विकल्पों के आधार पर उसके विषय की संभावना का निरास हो जाता है। तथा निर्विषयकज्ञान प्रमाणसिद्ध न होने के कारण उसे स्वीकार नहीं किया जा सकता है, दूसरी बात यह है कि आत्मा में सविषयता अनुभव-सिद्ध भी नहीं है। अतः विज्ञानादि से भिन्न नित्य आत्मा की सिद्धि होती है। 'सत्यं ज्ञानमनन्तं ब्रह्म' इत्यादि श्रुति ब्रह्म की बोधिका है न कि जीव की। जीव एवं ब्रह्म का ऐक्य संभव नहीं है, क्योंकि ज्ञान, अज्ञान, सुख, दुःख आदि विरुद्ध धर्मों के आधार पर जीवों में ही परस्पर भेद सिद्ध होता है, ऐसी स्थिति में जीव एवं ब्रह्म का भेद तो अपरिहार्य ही है। अन्यथा यदि जीव एवं ब्रह्म में अभेद स्वीकार किया जाये तो बन्ध एवं मोक्ष का उपपादन नहीं किया जा सकेगा। ईश्वर एवं जीव के अभेद का प्रतिपादक वेद भी अभेद-कथन के द्वारा जीव में ईश्वरीयता का प्रतिपादन करता है, वस्तुतः यह स्तुतिमात्र है। अर्थात् जीव एवं ईश्वर में अभेद की भावना रखकर उपासना हेतु वेद उपदेश करता है। यही कारण है कि वेद "सर्वे आत्मानः समर्पिताः" इत्यादि के द्वारा भेद का समर्थन करता है। अभेदवाद की ओर से यह युक्ति दी जा सकती है कि मोक्षदशा में अज्ञान की निवृत्ति के पश्चात् पूर्वतः भिन्न जीव एवं ईश्वर में अभेद की उत्पत्ति होती है। किन्तु यह पक्ष युक्तियुक्त नहीं है, क्योंकि भेद नित्य होने के कारण मोक्षदशा में भी उसका नाश संभव नहीं है। यदि किसी प्रकार भेद का नाश स्वीकार कर भी लिया जाये तो भेद के आश्रय दो व्यक्ति (जीव एवं ब्रह्म) अवश्य विद्यमान रहेंगे। यदि मोक्षकाल

में जीव एवं ब्रह्म पर रहने वाले द्वित्व का भी नाश स्वीकार कर लिया जाये तो भी उनकी व्यक्ति-द्वयात्मकता यथावत् बनी रहेगी, क्योंकि जिसप्रकार अद्वैतमत में ब्रह्म निर्धर्मक होने के कारण उसमें सत्यत्वरूप धर्म के न रहते हुए भी उसे सत्यस्वरूप स्वीकार किया जाता है, उसीप्रकार मोक्ष-दशा में जीव एवं ब्रह्म में द्वित्व के न रहने पर भी उन्हें व्यक्ति-द्वय-स्वरूप मानने में कोई आपत्ति नहीं है। इस के विरुद्ध अद्वैत-पक्ष से यह युक्ति दी जा सकती है कि सत्यत्व ब्रह्म का कोई अतिरिक्त धर्म नहीं है, अपितु वह मिथ्यात्वाभाव स्वरूप ही है। तथा वह ब्रह्मस्वरूप ही होता है, क्योंकि अभाव को अधिकरण-स्वरूप माना जाता है। किन्तु ऐसी स्थिति में नैयायिकों की ओर से यह तुल्ययुक्ति दी जा सकती है कि जिस प्रकार मिथ्यात्वाभाव सत्यत्वस्वरूप होता है उसीप्रकार एकत्वाभावरूप द्वित्व भी व्यक्ति-द्वयस्वरूप हो सकता है। जिसप्रकार पृथिवी में गन्ध होते हुये भी 'पृथिवीजलयोर्न गन्धः' इसप्रकार की प्रतीति होती है उसीप्रकार प्रत्येक व्यक्ति में एकत्व के रहते हुये भी उभयत्वावच्छिन्न में एकत्वाभाव की प्रतीति प्रमाण-सिद्ध है। मोक्षकाल में जीव एवं ईश्वर के अभेद का प्रतिपादक वेद भी वस्तुतः उनके साम्य का ही प्रतिपादन करता है, न कि सर्वदा अभेद का। मोक्ष काल में जीव में भी ईश्वर के समान निर्दुःखत्व धर्म होने के कारण उनमें समानता विद्यमान रहती है। उदाहरणार्थ यथा—सम्पत्ति के अधिक होने पर पुरोहित को भी राजा कहा जाने लगता है। श्रुति उपर्युक्त साम्य का प्रतिपादन कण्ठतः भी करती है। (निरञ्जनः परमं साम्यमुपैति) इसीप्रकार ईश्वर ज्ञान, सुख आदि स्वरूप नहीं होता है, किन्तु ज्ञान आदि का आश्रय होता है। यद्यपि 'नित्यं ज्ञानमानन्दं ब्रह्म' इत्यादि श्रुति-वाक्यों में विज्ञानरूपता का प्रतिपादन दृष्टिगत होता है तथापि उक्त-श्रुति में विज्ञानपद ज्ञानाश्रय का ही बोधक है। अत एव श्रुति भी ईश्वर को सर्वज्ञ (सर्वविषयक ज्ञानवान्) कहती है—'यः सर्वज्ञः स सर्ववित्' 'नित्यं विज्ञानमानन्दं ब्रह्म' इस श्रुति में आनन्दशब्द का भी आनन्दाश्रय ही अर्थ है, यहाँ "अर्शादिभ्योऽच्" ५।२।१२७ इस सूत्र के द्वारा मतुप्-अर्थक 'अच्' प्रत्यय किया गया है (आनन्दः अस्य अस्तीति आनन्दम्) अन्यथा यदि आनन्दशब्द सुख का बोधक होता तो

उसका पुल्लिङ्ग में प्रयोग किया जाता। वस्तुतः आनन्दशब्द भी दुःखाभाव के अर्थ में ही व्यवहृत है। जिसप्रकार भारवाहक पुरुष का भार अपगत होने पर 'सुखी संवृत्तः' इस प्रकार की प्रतीति होती है, उसीप्रकार दुःख के नष्ट होने पर सुख की प्रतीति होती है। वस्तुतः यह प्रतीति औपचारिक होती है। अथवा ईश्वर में आनन्द स्वीकार किया जाये न कि ईश्वर को आनन्द स्वरूप माने जाये, क्योंकि श्रुति भी 'असुखं' इत्यादि के द्वारा ईश्वर में सुख के भेद का प्रतिपादन करती है। 'असुखं' इस शब्द से 'न विद्यते सुखं यत्र' इस बहुब्रीहि-समास के द्वारा ईश्वर में सुखाभाव प्रतीत होता है न कि सुख का भेद, इसप्रकार की कल्पना भी उचित नहीं है, क्योंकि यह कल्पना अत्यन्त क्लिष्ट है तथा प्रकरणानुसारणी नहीं है। दूसरी बात यह है कि ईश्वर में सुखाभाव की प्रतीति यदि 'असुखं' इस श्रुति के द्वारा मानी जाये तो पूर्वोक्त 'सत्यं विज्ञानमानन्दं ब्रह्म' इस श्रुति में आनन्दपदोत्तर मत्वर्थीय 'अच्' प्रत्यय का प्रयोग विरुद्ध हो जायेगा, क्योंकि उसके द्वारा ईश्वर में सुखाश्रयता की प्रतीति होती है।

दिनकरी-वेदान्ती शङ्कते—अस्तु तर्हीति । क्षणिकविज्ञान इति । आत्मनः क्षणिकविज्ञानस्वरूपत्वपक्ष इत्यर्थः । आत्ममात्रस्य नित्यविज्ञानरूपत्वमीश्वरस्य वेति विकल्प्याऽऽद्ये दूषणमाह—तस्येति । दर्शितत्वादिति । 'तस्य जगद्विषयकत्वे-' इत्यादिग्रन्थेन दर्शितत्वादित्यर्थः । तथा च जीवस्य तथात्वासम्भवात् नाऽऽत्ममात्रस्य नित्यज्ञानस्वरूपत्वमिति भावः । ननु जीवस्य न जगद्विषयकत्वं, न वा नियतयत्किञ्चिद्विषयकत्वं ब्रूमः, परन्तु यद्विषयकत्वं यत्र जीवेऽनुभवसिद्धं, तत्र तद्विषयकत्वमत आह सविषयकत्वस्येति । ननु "सत्यं ज्ञानं-" इति श्रुतिरेव जीवस्य ज्ञानस्वरूपत्वे प्रमाणमत आह—सत्यमिति । ननु जीवब्रह्मणोरैक्यान्नित्यविज्ञानरूपत्वं जीवस्य निराबाधमित्यतो जीवब्रह्मणोर्भेदं साधयति—ज्ञानाज्ञानेति । 'सुखित्वादि' इत्यादिना दुःखित्वपरिग्रहः । सुतरामिति । जीवात्मनां नानात्वसिद्धावीश्वरस्यैकस्याऽनेकजीवात्मकत्वासम्भवादेक-त्वानेकत्वयोर्विरोधादिति भावः । ईश्वरभेदः—ईश्वरजीवात्मनोर्भेदः सिद्धयतीत्यर्थः । अन्यथा-ईश्वरस्य जीवात्मकत्वे । बन्धमोक्षेति ।

कश्चित् संसारी बद्धः, कश्चिन्मुक्त इति व्यवस्थाऽनुपपन्ना स्यादित्यर्थः ।
 चैत्रमैत्रात्मनोरीश्वररूपयोरैक्यादिति भावः । ननु कथं तर्हि 'तत्त्वमसि-'
 इत्यादितच्छब्दप्रतिपाद्यब्रह्मणि युष्मच्छब्दप्रतिपाद्यजीवस्याभेदबोधको वेदः
 प्रमाणमित्यत आह—योऽपीति । मोक्षकाले जीवात्मनां ब्रह्मणा सहाभेद
 उत्पद्यत इति मतं निरस्यति—मोक्षेति । भेदस्यानित्यत्वमभ्युपेत्यापि
 मोक्षकाले जीवब्रह्मणोर्भेदं व्यवस्थापयति—भेदनाशेऽपीति । भेदसत्त्वे
 व्यक्तद्वयं निर्विवादमेव इति 'अपि'ना सूचितम् । तव-वेदान्तिनः ।
 निर्धर्मक इति । इदञ्च 'सत्यत्वाभावेऽपि' इत्यत्र हेतुतयोक्तम् ।
 ननु निर्धर्मकत्वं-स्वभिन्नधर्मशून्यत्वं, मिथ्यात्वाभावरूपसत्यत्वस्य
 ब्रह्मरूपत्वादभावस्याधिकरणात्मकत्वान्नानुपपन्नमित्यभिप्रायेण शङ्कते—
 मिथ्यात्वाभाव इति । ननु कथमेकत्वाधिकरणे तदभावरूपद्वित्वमत आह—
 प्रत्येकमिति । ननु ब्रह्मविद्ब्रह्मैव भवति इति श्रुतेर्मोक्षदशायामभेद उत्पद्यत
 इत्यर्थिकायाः का गतिरत आह—योऽपीति । अत एव—“ब्रह्मविद्ब्रह्मैव
 भवति” इति श्रुतेः साम्यप्रतिपादकत्वादेव । निरञ्जनः—निर्दुःखः ।
 द्वितीये दोषमाह—ईश्वरोऽपीति । विज्ञानपदेन—“नित्यं-”इत्यादि
 श्रुत्यन्तर्गतविज्ञानपदेन अधिकरणल्युङन्तेन विज्ञानाश्रयत्वबोधनादिति
 भावः । आनन्दवदित्यर्थ इति । मत्वर्थीयाच्चत्ययान्तेन 'आनन्द'शब्देनानन्दवतो
 बोधनात्, अन्यथा 'आनन्दम्' इति नपुंसकत्वानुपपत्तेरिति भावः ।
 नन्वानन्दवदित्यर्थो न सङ्गच्छते, तव मते ईश्वरे आनन्दाभावादत
 आह—आनन्दोऽपीति । लक्षणाकल्पनमेव तव दोष इत्यत आह—अस्तु
 वेति । असुखमिति । 'असुखम्' इत्यत्र नञा ब्रह्मणि सुखभेदबोधनादिति
 भावः । क्लिष्टकल्पनापत्तेरिति । बहुव्रीहावन्यपदार्थलाभार्थं नजस्तत्र
 लक्षणापत्तेरित्यर्थः । न च नञ्त्पुरुषेऽपि नञो लक्षणाऽऽवश्यकी,
 अन्यथा नजर्थस्य नामार्थतया भेदेनान्वयासम्भवादिति वाच्यम् । तस्य
 नामत्वेऽपि निपातत्वादिति । ननु नञ्त्पुरुषेऽपि तत्र 'असुख'-पद-
 'ब्रह्म'पदयोरेकधर्मिबोधकत्वलक्षणं सामानाधिकरण्यमनुभवसिद्धम्,
 अन्यथा तयोः समानवचनत्वानुपपत्तेः, अतस्तन्निर्वाहार्थं नञोऽभाववति
 लक्षणा तवाप्यावश्यकीत्यत आह—प्रकरणेति । प्रत्ययविरोधाच्चेति ।

‘आनन्द’ शब्दस्य पुँलिङ्गत्वनियमेनाऽऽनन्दमितिरूपस्य मत्वर्थीयाच्चत्ययं विनाऽनुपपत्तेरिति भावः ।

भाषानुवाद-आत्मा को क्षणिक-विज्ञानस्वरूप स्वीकार करने में गौरव होने के कारण वेदान्ती (अद्वैत वेदान्ती) नित्यविज्ञान को आत्मस्वरूपस्वीकार करते हैं। इस पक्ष में नैयायिक जीव एवं ईश्वर दोनों कि अथवा केवल ईश्वर की विज्ञान-रूपता है, इस प्रकार दो विकल्प उपस्थापित करके वेदान्त मत का खण्डन करते हैं। प्रथम पक्ष अर्थात् आत्ममात्र को विज्ञानस्वरूप स्वीकार करने पर क्षणिक-विज्ञानपक्ष में प्रदर्शित दोष अपरिहृत रहते हैं, क्योंकि नित्यविज्ञान को जगद्-विषयक मानने पर विनिगमनाभाव की आपत्ति पूर्वोक्त रीति से इस पक्ष में भी विद्यमान रहती है, अतः जीव की नित्य-विज्ञानस्वरूपता न होने के कारण आत्ममात्र की नित्य-विज्ञानरूपता सम्भव नहीं हो सकेगी। इस दोष का वेदान्त-पक्ष से इस प्रकार समाधान किया जा सकता है कि जीव में जगद्-विषयता अथवा यत्किंचिद् विषयता का इस पक्ष में प्रतिपादन नहीं किया जाता है, अपितु जिस विषय की विषयिता जिस जीव में अनुभव-सिद्ध है उस जीव में तद्-विषयकज्ञान-रूपता स्वीकार की जाती है। अतः पूर्वोक्त रीति से सर्वज्ञता अथवा विनिगमनाभाव की आपत्ति नहीं की जा सकती। इस समाधान के प्रत्युत्तर में नैयायिकों का कथन है कि आत्मा में ज्ञान की आश्रयता का अनुभव होता है, न कि ज्ञान-रूपता अथवा सविषयकता का। पूर्वपक्षी “सत्यं ज्ञानमनन्तं ब्रह्म” इस श्रुति को आत्मा की ज्ञानरूपता के समर्थन में उपस्थापित करते हैं, किन्तु सिद्धान्ती के अनुसार इस श्रुति का प्रतिपाद्य ब्रह्म होता है न कि जीव, यद्यपि पूर्वपक्ष (वेदान्त) में जीव एवं ब्रह्म का ऐक्य होने से ब्रह्म की ज्ञानस्वरूपता सिद्ध होने के कारण जीव में भी ज्ञानस्वरूपता सिद्ध हो ही जाती है तथापि सिद्धान्ती जीव एवं ब्रह्म का अभेद युक्ति-सम्मत नहीं मानते हैं, क्योंकि ज्ञान, अज्ञान, सुखित्व, दुःखित्व आदि विरुद्ध धर्मों के द्वारा जीवों में ही परस्पर भेद सिद्ध होने के कारण उनका ईश्वर के साथ भेद स्पष्टतया सिद्ध है, उक्तरीति से जीवात्माओं में अनेकत्व की सिद्धि होने से तथा ईश्वर के एक होने से एक ईश्वर में अनेक जीव-रूपता सम्भव नहीं हो सकती

है। अतः ईश्वर एवं जीवात्मा में भेद आवश्यक है, अन्यथा यदि ईश्वर को जीव-स्वरूप स्वीकार किया जाये तो किसी जीव की बद्धता तथा किसी अन्य जीव की मुक्ति इस व्यवस्था का उपपादन नहीं हो सकेगा, क्योंकि दोनों ही जीव ईश्वर-स्वरूप होने के कारण परस्पर भी अभिन्न हो जायेंगे। अद्वैतवादी 'तत्त्वमसि' इत्यादि श्रुति के द्वारा 'तत्'शब्द से प्रतिपादित ब्रह्म में 'त्वं' शब्द से प्रतिपादित जीव का अभेद स्वीकार करते हैं यदि जीव एवं ईश्वर में भेद माना जाये तो जीव एवं ईश्वर में अभेद प्रतिपादक उक्त वेद के अप्रामाण्य की प्रसक्ति हो जायेगी। इस आक्षेप के समाधानार्थ सिद्धान्ती उक्त श्रुति की अभेद-प्रतिपादकता का ही निरास करते हैं। उनके अनुसार उक्त वाक्य अभेद-भावना से उपासना का उपदेश देने के कारण स्तावक-मात्र है पूर्वतः भिन्न जीवात्मा एवं ईश्वर में मोक्षकाल में अभेद की उत्पत्ति होती है, यह पक्ष भी समीचीन नहीं है, क्योंकि पूर्वतः भिन्न पदार्थों में अभेद की उत्पत्ति भेद के नष्ट हो जाने पर ही सम्भव है, किन्तु भेद नित्य होने के कारण उसका नाश सम्भव नहीं है। भेद को यथाकथंचित् अनित्य स्वीकार करने पर भी नैयायिक उक्त युक्ति का निराकरण करते हैं, उनके अनुसार भेद के नष्ट हो जाने पर भी व्यक्ति-द्वय विद्यमान ही रहता है। भेद के रहने पर तो उसकी सत्ता निर्विवाद ही है। मोक्षकाल में भेद की तरह द्वित्व का भी नाश स्वीकार करने पर भी व्यक्ति-द्वय की सत्ता स्थिर रहती है। जिस प्रकार वेदान्ती के मत में ब्रह्म के निर्धर्मक होने के कारण उसमें सत्यत्व आदि धर्म का अभाव होने पर भी उसे सत्य-स्वरूप स्वीकार किया जाता है, उसीप्रकार मोक्षकाल में जीवेश्वर-गत-द्वित्व का नाश हो जाने पर भी उनमें व्यक्ति-द्वय-रूपता विद्यमान ही रहती है। इस सम्बन्ध में अद्वैतवादी यह युक्ति उपस्थापित कर सकते हैं कि निर्धर्मकत्व का तात्पर्य होता है स्वभिन्न-धर्म का अभाव, अर्थात् स्वस्वरूप-धर्म के रहते हुये भी निर्धर्मकता की हानि नहीं होती है। ब्रह्म का सत्यत्वधर्म मिथ्यात्वाभाव-स्वरूप होता है तथा अभाव अधिकरण-स्वरूप होने से मिथ्यात्वाभाव ब्रह्मस्वरूप होने के कारण उसके ब्रह्म में स्वीकार किये जाने पर भी कोई आपत्ति नहीं है। किन्तु मोक्षकाल में जीव एवं ईश्वर में द्वित्वरूप धर्म स्वीकार नहीं किया जा सकता

है, क्योंकि उस काल में द्वित्व का नाश भी हो जाता है। नैयायिक इस युक्ति का तुल्य रीति से समाधान करते हैं, तदनुसार द्वित्व भी एकत्वाभाव-स्वरूप होता है तथा वह अधिकरण (जीव एवं ब्रह्म) स्वरूप होने के कारण मोक्षकाल में नष्ट नहीं होता है, प्रत्येक एकत्व के अधिकरण जीव एवं ईश्वर में एकत्वाभाव-रूप द्वित्व का 'उभयं नैकं' इस प्रतीति के आधार पर नैयायिक उपपादन करते हैं 'ब्रह्मविद् ब्रह्मैव भवति' इत्यादि श्रुति मोक्षदशा में अभेद का प्रतिपादन नहीं करती है, अपितु निर्दुःखत्व आदि धर्मों के द्वारा जीव एवं ईश्वर के मध्य साम्य का ही प्रतिपादन करती है जीव एवं ईश्वर के मध्य साम्य होने के कारण ही "निरञ्जनः परमं साम्यमुपैति" इत्यादि श्रुति दुःख-रहित पुरुष में ईश्वर के साम्य का प्रतिपादन भी संगत है। इस प्रकार आत्ममात्र की विज्ञान-स्वरूपता नैयायिकों द्वारा खण्डन किया जाता है।

द्वितीय पक्ष अर्थात् ईश्वर की ज्ञानरूपता भी युक्तियुक्त नहीं है, क्योंकि वह ज्ञान-स्वरूप नहीं होता है, "नित्यं विज्ञानमानन्दं" इत्यादि श्रुति-घटक विज्ञान पद में ल्युट प्रत्यय अधिकरण के अर्थ में हुआ है, जिसके द्वारा विज्ञानाश्रय का बोध होता है। इसी प्रकार आनन्द-पद के द्वारा भी आनन्दाश्रय का ही बोध होता है, क्योंकि यहाँ मत्वर्थीय अच् प्रत्यय है, जिससे आश्रय की प्रतीति होती है, अन्यथा 'आनन्दं' यहाँ नपुंसक-लिंग का प्रयोग असंगत हो जायेगा, क्योंकि आनन्द-शब्द स्वरूपतः पुल्लिंग होता है। यहाँ यह प्रश्न उपस्थित होता है कि न्यायमत में ईश्वर में सुख स्वीकार नहीं किया जाता है। ऐसी स्थिति में 'आनन्दं' इस पद के द्वारा ईश्वर में आनन्दाश्रयता का बोध सम्भव नहीं है, इस प्रश्न के समाधान में सिद्धान्ती का कथन है कि उक्त श्रुति में आनन्द-पद की दुःखाभाव में लक्षणा स्वीकार किये जाने के कारण ईश्वर के लिये आनन्दाश्रयता अर्थात् दुःखाभावश्रयता के बोधक 'आनन्दं' इस पद का प्रयोग असंगत नहीं है। किन्तु इस पक्ष में लक्षणा-रूपी दोष होने के कारण ग्रन्थकार अन्य युक्ति के द्वारा ईश्वर की आनन्दरूपता का निराकरण करते हैं। तदनुसार ईश्वर में आनन्द स्वीकार कर लेने पर भी उसे आनन्द-स्वरूप नहीं माना जा सकता, क्योंकि 'असुखं' इस श्रुति में घटक

नञ् के द्वारा ईश्वर में सुख-भेद की प्रतीति होती है। 'असुखं' इस श्रुति को पूर्वपक्षी 'न विद्यते सुखं यस्य' इस प्रकार बहुव्रीहि समास स्वीकार कर सुखाभाव के आश्रय के रूप में व्याख्यायित करता है, किन्तु यह कल्पना अत्यन्त क्लिष्ट है, क्योंकि बहुव्रीहि समास में अन्य-पदार्थ प्रधान होता है अतः उसमें अन्य-पदार्थ के लाभ के लिये लक्षणा आवश्यक होती है। इस सम्बन्ध में विशेष विवेचन लक्षणा-निरूपण में किया जायेगा। इस युक्ति के प्रत्युत्तर में पूर्वपक्षी यह युक्ति प्रदर्शित कर सकता है कि 'असुखं' में नञ्-तत्पुरुष समास स्वीकार करने पर भी नञ् की लक्षणा आवश्यक है, अन्यथा सुख-रूप नामार्थ का नञर्थ भेद के साथ प्रतियोगिता आदि भेद-सम्बन्ध से अन्वय सम्भव नहीं हो सकेगा, क्योंकि दो नामार्थों का भेद-सम्बन्ध से अन्वय स्वीकार नहीं किया जाता है। इस प्रश्न के समाधान में नैयायिकों का कथन है कि नञ् यद्यपि नामार्थ होता है तथापि वह निपात होने के कारण उसके साथ अन्य नामार्थ का भेद-सम्बन्ध से अन्वय निषिद्ध नहीं है, क्योंकि निपातातिरिक्त नामार्थों के ही भेद-सम्बन्ध से अन्वय का निषेध किया गया है। इस सम्बन्ध में विशेष विवेचन शब्दखण्ड में किया जायेगा। किन्तु यहाँ यह प्रश्न अवश्य उपस्थित होता है नञ्-तत्पुरुष समास को स्वीकार करने पर भी नञ्-पद की अभावाश्रय में लक्षणा आवश्यक है। असुखपद एवं ब्रह्मपद में आत्मरूप एक धर्मी की बोधकता विद्यमान है यही उन दोनों पदों का सामानाधिकरण्य भी है। अन्यथा असुखपद एवं ब्रह्मपद में समानवचन की उपपत्ति नहीं की जा सकेगी, क्योंकि सामानाधिकरण्य होने पर ही समानवचन का प्रयोग नीलो घटः इत्यादि दृष्टान्त के अनुरोध से अनुभव सिद्ध है। अतः असुख-पद की ब्रह्मरूपधर्मी की बोधकता के निर्वाह के लिये नञ्-पद की अभावाश्रय में लक्षणा आवश्यक है इस प्रकार नञ्-तत्पुरुष-पक्ष में भी लक्षणा की कल्पना समान ही है। इसी दृष्टि से ग्रन्थकार बहुव्रीहि-पक्ष में प्रकरण-विरोध की आपत्ति स्थापित करते हैं। इसी प्रकार बहुव्रीहि-पक्ष में ग्रन्थकार द्वारा आनन्द-पदोत्तर मत्वार्थीय अच्-प्रत्यय का विरोध प्रदर्शित किया गया है। आनन्दशब्द नित्य पुल्लिङ्ग होने के कारण मत्वार्थीय अच्-प्रत्यय के बिना 'आनन्दं' इस रूप की उपपत्ति नहीं

हो सकती है। अतः मत्वर्थीय अच्-प्रत्यय आवश्यक है जो कि बहुव्रीहि-समास स्वीकार करने पर असंगत हो जायेगा।

मुक्तावली-एतेन-प्रकृतिः कर्त्री, पुरुषस्तु पुष्करपलाशवन्निलेपः, किन्तु चेतनः, कार्यकारणयोरभेदात् कार्यनाशे सति कार्यरूपतया तन्नाशोऽपि न स्यादित्यकारणत्वं तस्य, बुद्धिगतचैतन्याभिमानान्यथानुत्पत्त्या तत्कल्पनम्। बुद्धिश्च प्रकृतेः परिणामः, सैव महत्तत्त्वमन्तःकरणमित्युच्यते, तत्सत्त्वासत्त्वाभ्यां पुरुषस्य संसारापवर्गौ, तस्या एवेन्द्रियप्रणालिकया परिणतिर्ज्ञानरूपा घटादिना सम्बन्धः, पुरुषे कर्तृत्वाभिमानो बुद्धौ चैतन्याभिमानश्च भेदाग्रहात्, ममेदं कर्तव्यमिति मदंशः पुरुषोपरागो बुद्धेः स्वच्छतया तत्प्रतिबिम्बादतात्त्विकः, दर्पणस्येव मुखोपरागः, इदमिति विषयोपराग इन्द्रियप्रणालिकया परिणतिभेदस्तात्त्विकः, निःश्वासाभिहतदर्पणस्येव मलिनिमा, कर्तव्यमिति व्यापारांशः, तेनांशत्रयवती बुद्धिः, तत्परिणामेन ज्ञानेन पुरुषस्यातात्त्विकः सम्बन्धः, दर्पणस्य मलिनिम्नेव मुखस्योपलब्धिरुच्यते । ज्ञानवत् सुखदुःखेच्छाद्वेषधर्माधर्मा अपि बुद्धेरेव, कृतिसामानाधिकरण्येन प्रतीतेः। न च बुद्धिश्चेतना, परिणामित्वात् ।

भाषानुवाद-यतः आत्मा ज्ञान के आश्रय के रूप में सिद्ध होता है, अतः प्रकृति में कर्तृत्व स्वीकार करने वाला सांख्य-मत का भी निरास हो जाता है। सांख्यों के अनुसार प्रकृति में कर्तृत्व होता है तथा पुरुष पुष्कर-पलाश की तरह निलेप होते हुये भी चेतन होता है। पुरुष में कारणता स्वीकार नहीं की जाती है, क्योंकि कार्य एवं कारण में अभेद होने से कार्य के नष्ट हो जाने पर तत्स्वरूप कारण का भी नाश आवश्यक है। अतः यदि पुरुष को कारण माना जाये तो उसकी नित्यता बाधित हो जायेगी। बुद्धि में चैतन्य का भ्रम होता है। भ्रम प्रसिद्ध वस्तु का ही संभव है। अतः बुद्धि में प्रतिभासित चैतन्य के आश्रय के रूप में पुरुष की सिद्धि होती है। प्रकृति का ही परिमाण बुद्धि होती है। उसे ही महत्तत्त्व एवं अन्तःकरण भी कहा जाता है। बुद्धि के सम्बन्ध से पुरुष (जीव) को संसार एवं असम्बन्ध रहने से अपवर्ग की प्राप्ति होती है। इन्द्रिय-प्रणाली के द्वारा निर्गत होकर बुद्धि

अथवा अन्तःकरण घट आदि विषय से सम्बन्ध होता है। बुद्धि की इसी परिणति को ज्ञान कहा जाता है। पुरुष में कर्तृत्व न होते हुये भी उसमें बुद्धिगतकर्तृत्व का भ्रम होता है। इसी प्रकार बुद्धि में चैतन्य न होते हुये भी उसमें पुरुषगत चैतन्य का भ्रम होता है। यह भ्रम पुरुष एवं बुद्धि के मध्य विद्यमान भेद के अज्ञान से ही होता है। बुद्धि के तीन अंश होते हैं। 'ममेदं कर्तव्यं' इस ज्ञान में प्रथम मदंश होता है, वह पुरुष का सम्बन्ध होता है। बुद्धि के स्वच्छ होने के कारण जिसप्रकार स्वच्छ दर्पण में मुख का सम्बन्ध अवास्तविक होता है उसीप्रकार बुद्धि में पुरुष का सम्बन्ध भी अतात्त्विक होता है। द्वितीय अंश 'इदमंश' होता है। यह विषय का सम्बन्ध होता है। उसी प्रकार यथा—निश्वास के सम्बन्ध से दर्पण में उत्पन्न मालिन्य वास्तविक होता है। इन्द्रियों के द्वारा बुद्धि का घटादि के साथ उपर्युक्त सम्बन्ध भी वास्तविक होता है। तृतीय अंश 'कर्तव्यं' इस प्रकार का व्यापारांश होता है। इस प्रकार बुद्धि तीन अंशों से युक्त होती है। दर्पण के मालिन्य से मुख के सम्बन्ध की तरह बुद्धि के ज्ञानरूप परिणाम से पुरुष का अतात्त्विक सम्बन्ध होता है। इसे ही उपलब्धि कहा जाता है।

ज्ञान की तरह सुख, दुःख, इच्छा, द्वेष, धर्म एवं अधर्म भी बुद्धि के ही गुण होते हैं, क्योंकि इन सभी गुणों की प्रतीति कृति के आश्रय में ही होती है। बुद्धि स्वयं परिणामी होने के कारण उसे चेतन नहीं माना जाता, अतः ज्ञान, सुख, दुःख गुण ही बुद्धि में होते हैं। चैतन्य पुरुष का धर्म है।

दिनकरी-साङ्ख्यमतं दूषयितुमुपन्यस्यति—एतेनेति । पूर्वोक्त-युक्त्याऽऽत्मनो ज्ञानवत्त्वसाधनेन, वक्ष्यमाणयुक्त्या चेत्यर्थः । प्रकृतिरिति । मूलप्रकृतिरित्यर्थः । कर्त्रीति । कर्तृत्वञ्चात्र कर्तृभूतान्तःकरणप्रकृतित्वम्, अनुकूलकृतिमत्त्वलक्षणकर्तृत्वस्य तन्मतेऽन्तःकरणधर्मत्वादिति ध्येयम् । पुष्करपलाशवदिति । पद्मपत्रवदित्यर्थः । यथा च पद्मपत्रमम्भसा लिप्तं न सम्भवति, तथा पुरुषः कर्तृत्वाद्याश्रयो न भवतीति भावः । तथा च पुरुषः कर्तृत्वाभाववान्, कारणत्वाभावादित्यनुमानं तत्र प्रमाणं बोध्यम् । ननु तत्र कारणत्वसत्त्वाद्धेत्वसिद्धिरत आह—कार्यकारणयोरिति । न स्यादिति । मा भवत्वित्यर्थः । तस्य—पुरुषस्य । नन्वेतादृशपुरुषसत्त्वे

किं मानमत आह—बुद्धिगतेति । क्वचित् प्रसिद्धस्यैव चैतन्यस्य बुद्ध्यावारोपसम्भवादिति भावः । प्रकृतेरिति । मूलप्रकृतेरित्यर्थः । ननु पुरुषस्य कर्तृत्वाभावे तत्र धर्माधर्मयोरुत्पत्त्यभावात्तदधीनसुखदुःखयोस्तत्रानुत्पत्तौ दुःखध्वंसरूपमोक्षः पुरुषस्य न स्यादत आह—तत्सत्त्वासत्त्वाभ्यामिति । बुद्धिसत्त्वासत्त्वाभ्यामित्यर्थः । बुद्धिसत्त्वे इन्द्रियप्रणालिकया तत्परिणामेनायं घट इत्यादिज्ञानेन सम्बद्धो घटादिविषयः स्वाकारकज्ञानपरिणामिबुद्ध्या अगृहीतासंसर्गकत्वसम्बन्धेन पुरुषनिष्ठः पुरुषस्वरूपतिरोधानेन पुरुषस्य संसारसम्पादकः, बुद्धिनाशे तु तत्परिणामस्यायं घट इत्यादिज्ञानरूपस्याभावाद्विषयावच्छेदाभावात् कैवल्यावस्थानरूपो मोक्षः, दुःखसम्बन्धतदध्वंसरूपौ संसारमोक्षौ तु न पुंसः, किन्तु बुद्धेरेवेति भावः । ननु पुरुषे साक्षात्सम्बन्ध एव विषयतयाऽस्तु स एव च तस्मिन् संसारव्यवहारनियामकोऽस्तु किमुक्तबुद्धिघटितपरम्परासम्बन्धेनेत्यत आह—तस्या एवेति । तथा च विषये बुद्धेरेव सम्बन्धः पुरुषसम्बन्धः, बुद्धिपुरुषयोरसंसर्गाग्रहात्, न तु पुरुषे स्वातन्त्र्येण विषयसम्बन्धोऽस्ति, मानाभावात् । न च विषयप्रकाशार्थं साक्षात्सम्बन्ध एव स्वीकार्यः, किमुक्तपरम्परयेति वा वाच्यं, तस्य पुरुषस्वभावनिबन्धनत्वे पुरुषस्य नित्यत्वेन तत्त्वभावाधीनविषयसम्बन्धस्य सत्त्वान्मोक्षाभावप्रसङ्गात्, घटप्रकाशकाले पटादिरूपविषयस्वभावाधीनस्य पटादिरूपचैतन्यसम्बन्धस्य सत्त्वात्पटादेरपि प्रकाशापत्तेरिति । यद्वा बुद्धितो ज्ञानस्य भेदमाह—तस्या एवेति । तथा च बुद्धेः परिणतिज्ञानं, न तु बुद्धिरेवेति भावः । भेदाग्रहादिति । बुद्धिपुरुषयोर्भेदाग्रहादित्यर्थः । इदानीं बुद्धित उपलब्धेर्भेददर्शनार्थं बुद्धेरंशत्रयं प्रदर्शयति—ममेदमित्यादिना । पुरुषोपरागः—पुरुषसम्बन्धः, दर्पणस्य यथा मुखसम्बन्धः प्रतिबिम्बमात्रं, न तु तात्त्विकः, तथा बुद्धिपुरुषयोर्भेदाग्रहादेकत्वाभिमानः पुरुषोपराग इत्यर्थः । इन्द्रियप्रणालिकया—इन्द्रियद्वारा । परिणतिभेदः—अयं घट इत्यादिज्ञानरूपः परिणाम एव विषयेण घटादिना बुद्धेः सम्बन्ध इत्यर्थः । तस्य पारमार्थिकत्वे निःश्वासाभिहितदर्पणस्य मलिनिमा दृष्टान्तः । कर्तव्यमितीति । पूर्वोक्तपुरुषोपराग-विषयोपरागाभ्यां

कर्तव्यस्य घटादेरवभासः, तेन कर्तव्यमित्यध्यवसायो व्यापारांश इत्यर्थः । ज्ञानेन पुरुषस्यातात्त्विकः सम्बन्ध इति । अत्र ज्ञानेन पुरुषस्य योऽतात्त्विकः सम्बन्धः, स उपलब्धिरित्युच्यत इत्यन्वयः । अतात्त्विके दृष्टान्तो दर्पणस्य मलिनिम्नेव मुखस्य सम्बन्ध इति । तथा च ज्ञानेन सह चेतनोऽहमिदं जानामीत्याकारो बुद्धावारोपितस्य यः सम्बन्धोऽतात्त्विकः स उपलब्धिः, न तु बुद्धिरेवोपलब्धिरिति भावः । कृतिसामानाधिकरण्येनेति । अदृष्टस्यातीन्द्रियत्वेऽपि धार्मिकोऽहं करोमीत्यादौ तदंशे उपनीतभानरूपं बोध्यम् । परिणामित्वादिति । अनित्यधर्माश्रयत्वादित्यर्थः ।

भाषानुवाद-इसी क्रम में ग्रन्थकार ने दूषणार्थ सांख्यमत का भी उपस्थापन किया है। पूर्वोक्तयुक्तियों के आधार पर आत्मा की ज्ञानवत्ता सिद्धि के द्वारा तथा आगे कही जाने वाली युक्तियों द्वारा सांख्य-मत का निराकरण किया गया है। सांख्य-मत के अनुसार अन्तःकरण में कर्तृत्वधर्म रहता है तथा उसके प्रति कारण होने से मूलप्रकृति को भी कर्त्री कहा जाता है, क्योंकि वस्तुतः कर्तृत्व का तात्पर्य होता है 'कार्यानुकूल-कृतिमत्त्व' कार्य के प्रति कारणीभूत कृति की आश्रयता सांख्यमत में अन्तःकरण में ही होती है। जिसप्रकार कमल का पत्र जल से लिप्त नहीं होता है उसी प्रकार पुरुष भी कर्तृत्व का आश्रय नहीं होता है। अतः वह अकर्ता होता है, क्योंकि उसमें कारणता नहीं आती है। जो सामान्यतः कारण ही नहीं होता है, वह कर्ता भी नहीं हो सकता है। कर्तृत्व कारणत्व का व्याप्यधर्म होता है। इस मत में कार्य एवं कारण में अभेद स्वीकार किये जाने के कारण पुरुष को कर्ता मानने पर कार्य के नष्ट होने पर उसके भी नाश की आपत्ति प्रसक्त हो जायेगी। यह आपत्ति प्रसक्त न हो एतदर्थ उसमें कारणता स्वीकार नहीं की जाती है। बुद्धि में चैतन्य की भ्रमात्मक प्रतीति ही पुरुष के अस्तित्व में प्रमाण है, क्योंकि आरोप अन्यत्र-प्रसिद्ध वस्तु का ही संभव है। अतः बुद्धि में आरोपित चैतन्य की प्रसिद्धि के लिये पुरुष की सत्ता सिद्ध होती है। बुद्धि मूलप्रकृति का परिणाम होती है। पुरुष को कर्ता न मानने पर यह प्रश्न उपस्थित होता है कि कर्तृत्व न रहने पर पुरुष में धर्म एवं अधर्म की भी उत्पत्ति नहीं हो सकती तथा धर्माधर्म के न रहने पर उनसे उत्पन्न

होने वाले क्रमशः सुख एवं दुःख की भी पुरुष में उत्पत्ति नहीं हो सकेगी फलतः दुःख के न रहने पर दुःखध्वंसरूप मोक्ष भी पुरुष को संभव नहीं हो सकेगा। इस प्रश्न के समाधानार्थ सांख्यमत की ओर से यह कहा जाता है कि पुरुष का संसार एवं मोक्ष क्रमशः बुद्धि के सत्त्व एवं असत्त्व से होता है। अर्थात् बुद्धि के रहने पर ही इन्द्रिय-प्रणालिका के द्वारा घटादि-विषयक ज्ञानरूप उसके परिणाम से घट आदि विषय का सम्बन्ध होता है। बुद्धि के परिणाम ज्ञान के साथ सम्बद्ध घटादि ही विषय कहे जाते हैं। वही विषय अपने आकारस्वरूप ज्ञान की जनिका बुद्धि के साथ सम्बन्ध का ज्ञान न होने पर पुरुष के लिए संसार का सम्पादक होता है। पुरुष के लिए संसार का तात्पर्य है उसके अपने स्वरूप का तिरोधान। इसके विपरीत बुद्धि के नष्ट हो जाने पर उसके परिणाम ज्ञान की भी उत्पत्ति नहीं होती है। अतः उसका विषय के साथ सम्बन्ध न होने के कारण मोक्ष की प्राप्ति होती है, क्योंकि विषय-सम्बन्ध के बिना अवस्थिति को ही मोक्ष कहा जाता है। इस प्रकार दुःख-सम्बन्धरूपी संसार तथा दुःख-ध्वंसरूपी मोक्ष बुद्धि का ही होता है पुरुष को नहीं। यहाँ यह प्रश्न उपस्थित होता है कि उपर्युक्त रीति से विषय का पुरुष के साथ बुद्धिद्वारकसम्बन्ध स्वीकार करने की अपेक्षया साक्षात् स्वरूप-सम्बन्ध ही स्वीकार करने में लाघव है। इस प्रश्न के समाधान में ग्रन्थकार कहते हैं कि इन्द्रिय-प्रणालिका के द्वारा बुद्धि की ही घटाकारेण परिणति को ज्ञान कहा जाता है तथा वही विषय के साथ बुद्धि का सम्बन्ध होता है। इस प्रकार विषय में बुद्धि का सम्बन्ध ही बुद्धि एवं पुरुष के भेद के अज्ञानवशात् विषय का पुरुष से सम्बन्ध की तरह प्रतीत होता है। पुरुष का स्वतन्त्र रूप से विषय के साथ सम्बन्ध प्रमाणसिद्ध नहीं है। यहाँ यह आपत्ति उपस्थापित की जा सकती है कि परम्परा-सम्बन्ध विषय का प्रकाशक नहीं हो सकता है, अन्यथा व्यवहित घट आदि विषयों के साथ भी प्रकाश का यथाकथंचित् परम्परा-सम्बन्ध विद्यमान होने से उसका भी भान प्रसक्त हो जायेगा। अतः विषय-प्रकाश के लिये विषय के साथ पुरुष का साक्षात्-सम्बन्ध ही स्वीकार करना होगा, न कि उक्त परम्परा सम्बन्ध। इस आपत्ति का परिहार करते हुये व्याख्याकार कहते हैं कि यदि उक्त सम्बन्ध

पुरुष-स्वरूप-प्रयुक्त अर्थात् पुरुष-स्वभावाधीन होता है तो पुरुष के नित्य होने के कारण पुरुष-स्वभावाधीन विषय-सम्बन्ध भी सर्वदा विद्यमान होगा, फलतः मोक्षाभाव की प्रसक्ति हो जायेगी, क्योंकि इसी सम्बन्ध को संसार का सम्पादक माना गया है। दूसरी बात यह कि घट के प्रकाश के काल में पट आदि विषय-स्वभावाधीन चैतन्य-सम्बन्ध भी (नित्य होने के कारण) विद्यमान होने से घट-प्रकाश काल में पट का भी प्रकाश प्रसक्त हो जायेगा। अतः उपर्युक्त रीति से बुद्धि-द्वारक सम्बन्ध ही स्वीकार करना उचित है।

व्याख्याकार उपर्युक्त ग्रन्थ की प्रकारान्तर से व्याख्या करते हुये बुद्धि एवं ज्ञान में भेद प्रदर्शित करते हैं। तदनुसार बुद्धि की विषयात्मना परिणति को ज्ञान कहा जाता है न कि स्वयं बुद्धि ही ज्ञानस्वरूप होती है। बुद्धि एवं पुरुष में भेद का ज्ञान न होने के कारण पुरुष में बुद्धिगत-कर्तृत्व का अभिमान तथा बुद्धि में पुरुषगत चैतन्य का अभिमान होता है।

इसी प्रकार उपलब्धि एवं बुद्धि में भी भेद होता है। एतदर्थं ग्रन्थकार बुद्धि के तीन अंशों का प्रतिपादन करते हैं- मदंश, इदमंश एवं व्यापारांश। मदंश पुरुष का सम्बन्ध होता है। दर्पण में मुख का सम्बन्ध जैसे केवल प्रतिबिम्ब होता है, न कि तात्त्विक, उसीप्रकार बुद्धि एवं पुरुष के भेद का ज्ञान न होने के कारण उन दोनों के मध्य एकत्व के भ्रम से पुरुष का सम्बन्ध होता है। अतः वह भी अतात्त्विक ही होता है। बुद्धि का विषय के साथ सम्बन्ध तात्त्विक होता है। इन्द्रिय द्वारा बुद्धि का 'अयं घटः' इत्यादि ज्ञान-रूप परिणाम ही घट आदि विषय के साथ बुद्धि का सम्बन्ध होता है। इसकी तात्त्विकता में ग्रन्थकार ने निःश्वास से दर्पण में उत्पन्न मालिन्य को दृष्टान्त के रूप में उपस्थापित किया है। तृतीयांश व्यापारांश होता है। बुद्धि के साथ पुरुष-सम्बन्ध एवं विषय सम्बन्ध के द्वारा घट आदि कार्य का अवभास होता है जिससे घट आदि को कर्तव्य के रूप में स्वीकृत किया जाता है। घट आदि का कर्तव्य के रूप में ज्ञान ही व्यापारांश होता है। इस प्रकार तीन अंशों से युक्त बुद्धि के ज्ञान-स्वरूप परिणाम का पुरुष के साथ अतात्त्विक सम्बन्ध होता है, उसे ही उपलब्धि कहा जाता है। ज्ञान के साथ पुरुष के सम्बन्ध की अतात्त्विकता में दर्पण के मालिन्य के साथ मुख के

सम्बन्ध को दृष्टान्त के रूप में उपस्थापित किया गया है, इस प्रकार ज्ञान के साथ 'चेतनोऽहं जानामि' इस प्रकार बुद्धि में आरोपित पुरुष का अतात्त्विक सम्बन्ध ही बुद्धि होती है, न कि बुद्धि एवं उपलब्धि दोनों अभिन्न होते हैं। (यद्यपि बुद्धि, उपलब्धि एवं ज्ञान इन तीनों को सामान्यतया समानार्थक माना जाता है, जैसा कि न्यायसूत्र में भी कहा गया है -- 'बुद्धिरुपलब्धि-ज्ञानमित्यनर्थान्तरम्') किन्तु इस पक्ष में इन तीनों में भेद स्वीकार किये जाते हैं। ज्ञान की तरह ही सुख, दुःख, इच्छा, द्वेष, धर्म एवं अधर्म भी बुद्धि के ही गुण होते हैं, क्योंकि इन गुणों की कृति-समानाधिकरणतया ही प्रतीति होती है। यहाँ यह प्रश्न उपस्थित होता है कि धर्म एवं अधर्म के अतीन्द्रिय होने के कारण उनकी कृति-समानाधिकरणतया 'धार्मिकोहं करोमि' इत्यादि प्रतीति प्रात्यक्षिक नहीं हो सकेगी, इस आपत्ति के परिहार में व्याख्याकार कहते हैं कि उक्त प्रतीति अदृष्ट के अंश में उपनीतभान (ज्ञान लक्षण) स्वरूप तथा शेष-अंश में प्रात्यक्षिक होती है। बुद्धि परिणामी अर्थात् अनित्य-धर्मों की आश्रय होने के कारण चेतन नहीं होती है, ऐसा सांख्य-सिद्धान्त है।

मुक्तावली-इति मतमपास्तं, कृत्यदृष्टभोगानामिव चैतन्यस्यापि सामानाधिकरण्यप्रतीतेः, तद्भिन्ने मानाभावाच्च । चेतनोऽहं करोमीति प्रतीतिश्चैतन्यांशे भ्रम इति चेत्, कृत्यंशेऽपि किं नेष्यते ? अन्यथा बुद्धेर्नित्यत्वे मोक्षाभावः, अनित्यत्वे तत्पूर्वमसंसारापत्तिः । नन्वचेतनायाः प्रकृतेः कार्यत्वात् बुद्धेरचेतनत्वं, कार्यकारणयोस्तादात्म्यादिति चेत्? न, असिद्धेः, कर्तुर्जन्यत्वे मानाभावात् । वीतरागजन्मादर्शनादनादित्वम्, अनादेर्नाशासम्भवान्नित्यत्वम् । तत् किं प्रकृत्यादिकल्पनेन ? नच-

'प्रकृतेः क्रियमाणानि गुणैः कर्माणि सर्वशः ।

अहङ्कारविमूढात्मा कर्ताऽहमिति मन्यते-' (भगवद्गीता)

इत्यनेन विरोध इति वाच्यं । प्रकृतेः-अदृष्टस्य, गुणैः-अदृष्ट-जन्धैरिच्छादिभिः, कर्ताऽहमिति-कर्ताऽहमेवेत्यस्य तदर्थत्वात्

'तत्रैवं सति कर्तारमात्मानं केवलं तु यः-' (भगवद्गीता)

इत्यादि वदता भगवता प्रकटीकृतोऽयमुपरिष्ठादाशय इति सङ्क्षेपः ॥

भाषानुवाद—किन्तु सांख्यों का उपर्युक्त मत समीचीन नहीं है, क्योंकि जिसप्रकार अदृष्ट (धर्म एवं अधर्म) तथा भोग कृति के अधिकारण में प्रतीत होते हैं। उसीप्रकार चैतन्य की भी कृति के अधिकारण में ही प्रतीति होती है। अतः कर्ता से भिन्न किसी चेतन को स्वीकार करने में कोई प्रमाण नहीं है, क्योंकि 'चेतनोऽहं करोमि' इस प्रतीति के द्वारा एक ही आश्रय में चैतन्य एवं कृति का भान होता है। उक्त प्रतीति को चैतन्यांश में भ्रम मानकर उक्त आपत्ति का समाधान नहीं किया जा सकता, क्योंकि ऐसी स्थिति में कृति के अंश में भी तुल्यरीति से भ्रम मानकर बुद्धि में चैतन्याभाव की तरह कर्तृत्वाभाव का भी आपादन किया जा सकता है। कर्ता एवं चेतन में भेद स्वीकार किये जाने पर नैयायिक बुद्धि के नित्यानित्यत्व विकल्प के द्वारा उक्त मत का निरास करते हैं। तदनुसार बुद्धि को नित्य मानने पर मोक्ष ही अनुपपन्न हो जायेगा, क्योंकि बुद्धि के सम्बन्ध से ही संसार स्वीकार किया गया है तथा बुद्धि के नित्य होने के कारण संसार की सदा विद्यमानता प्रसक्त हो जायेगी फलतः ऐसी स्थिति में मोक्ष अनुपपन्न हो जायेगा। यदि बुद्धि को अनित्य माना जाये तो बुद्धि की उत्पत्ति के पूर्व संसार की स्थिति नहीं हो सकेगी, क्योंकि बुद्धि के सम्बन्ध के बिना संसार स्वीकार नहीं किया जाता है।

बुद्धि को अचेतन मानने के पक्ष में यह युक्ति दी जा सकती है कि बुद्धि अचेतन प्रकृति का कार्य होती है तथा कार्यकारण में अभेद होने के कारण बुद्धि को भी अचेतन माना जाता है। इस युक्ति का नैयायिक दो प्रकार से निरास करते हैं। प्रथम के अनुसार बुद्धि में प्रकृति की जन्यता ही असिद्ध है। तथा द्वितीय के अनुसार कर्ता में जन्यत्व स्वीकार करने में कोई भी प्रमाण नहीं है। इसके विपरीत 'वीतरागजन्मादर्शनात्' (रागरहित व्यक्ति का जन्म नहीं होता है) इस न्यायसूत्र के आधार पर आत्मा की अनादिता ही सिद्ध होता है। अनादिभाव का नाश न होने के कारण उसमें नित्यत्व की भी सिद्धि होती है। इस प्रकार प्रकृति आदि की कल्पना अनावश्यक है।

प्रकृति में कर्तृत्व के निषेध के विपक्ष में पूर्वपक्षी भगवद्गीता के वाक्य का विरोध उपस्थापित करते हैं। भगवद्गीता के अनुसार सभी कार्यों के प्रति

प्रकृति ही कारण होती है, किन्तु अहंकार-युक्त पुरुष स्वयं को कर्ता समझ लेता है। ऐसी स्थिति में प्रकृति में कर्तृत्व न स्वीकार करने की स्थिति में उक्त वचन का विरोध प्रसक्त हो जायेगा। किन्तु नैयायिक उक्त गीता-वाक्य की प्रकारान्तर से व्याख्या करते हैं। उनके अनुसार उक्त श्लोकों में प्रकृति का तात्पर्य अदृष्ट से है तदनुसार अदृष्ट-जन्य इच्छादि गुणों से युक्त आत्मा में ही कर्तृत्व रहता है, किन्तु अहंकारी व्यक्ति केवल आत्मा को कर्ता मान लेता है जैसा कि भगवद्गीता में ही कहा गया है कि शुद्ध आत्मा को कर्ता मानने वाला व्यक्ति वस्तुतः ज्ञानहीन होता है।

दिनकरी—कृत्यदृष्टभोगानामिति । कृतिः स्वसमानाधिकरणमेवादृष्टं जनयति, तच्चादृष्टं स्वसमानाधिकरणमेव भोगं जनयतीति कृत्यदृष्ट-भोगानां परम्परया सामानाधिकरण्यप्रमितिवच्चेतनोऽहं करोमीति सामानाधिकरण्यप्रमितिप्रतीतेरित्यर्थः । तद्भिन्न इति । कर्तृभिन्ने । 'मानाभावात्' इत्यस्य चेतन इत्यादिः । 'चः' पूर्वोक्तदूषणसमुच्चायकः । कर्तृत्वाश्रयो न चेतनः जन्यधर्माश्रयत्वात् घटवदिति बाधकसत्त्वाच्चेतनोऽहं करोमीति प्रतीतिश्चैतन्यांशे भ्रम इत्याशङ्कते चैतन्यांश इति । कृत्यंशेऽपीति । बुद्धिः कर्तृत्वाभाववती, जन्यधर्माश्रयत्वात्, इति बाधकस्य तत्रापि सत्त्वादिति भावः । अन्यथेति । कर्तृचेतनयोर्भेदाङ्गीकार इत्यर्थः । बुद्धेर्नित्यत्व इति । कर्तृभिन्नस्य चेतनस्य स्वीकारे तस्मिन् सुखदुःखाभावात् संसारमोक्षयोरनुपपत्त्या पूर्वोक्तरीत्या बुद्धिसत्त्वासत्त्वाभ्यामेव संसारापवर्गौ वाच्यौ, तथा च बुद्धेर्नित्यत्वे तु सत्सत्त्वनिबन्धनस्य संसारस्य सर्वदाऽऽपत्त्या मोक्षाभाव एव स्यात् । बुद्धेरनित्यत्वे तु तत्र जन्यत्वं स्वीकरणीयम्, अजन्यस्य नाशासम्भवात् तथा च तदुत्पत्तेः पूर्वं तत्सत्त्वनिबन्धनः संसारो न स्यादित्यर्थः । वस्तुतस्तुदुत्पत्तेः पूर्वं तदाश्रितादृष्टादेरभावाद्-बुद्धेरनुत्पत्त्या संसारः कदाऽपि न स्यादित्यवधेयम् । असिद्धेरिति । बुद्धौ प्रकृतिकार्यत्वाभावादिति भावः । ननु कर्तृत्वेन जन्यत्वानुमितिः परिशेषात् प्रकृतिजन्यत्वविषयिणी स्यादित्यत आह—कर्तुरिति । कर्तृत्वस्य जन्यत्वव्याप्यत्वेऽनुकूलतर्काभावादिति भावः । प्रत्युत तद्विपरीतानादित्वग्राहकतर्कसत्त्वादनादित्वमेव कर्तुरित्याह—वीतरागेति ।

‘वीतरागजन्मादर्शनात्’ इति न्यायसूत्रं, सरागजन्मदर्शनादिति तदर्थः । अनादित्वमिति । स्तन्यपाने बालस्य प्रवृत्तिर्नेष्टसाधनताज्ञानमन्तरेण, तच्च नानुभवस्वरूपं बाधात्, स्मरणस्य स्वसमानाधिकरणपूर्वानुभवसापेक्षतया पूर्वजन्मसत्त्वे पूर्वजन्मन्यपि प्रथमप्रवृत्त्यनुरोधेन तत्पूर्वस्य, एवं तत्पूर्वस्य जन्मनः सिद्धावनादित्वमात्मन इति भावः । ‘अनादेः’ इत्यस्य भावस्येति शेषः । जन्यभावत्वेन नाशे हेतुत्वादिति भावः । न चेति । प्रकृतिः-माया, तस्य गुणैः-सत्त्वरजस्तमोलक्षणैः क्रियमाणानि कर्माणि भवन्ति, अहङ्कारः-अहमिति प्रत्ययः, तेन विमूढः आत्मा-अन्तःकरणं यस्य तथाविधः पुरुषः कर्त्ताऽहमिति मन्यते इत्यर्थकेन भगवद्वचनेनेत्यर्थः । तेनाऽऽत्मनः कर्तृत्वाभावप्रतिपादनादिति भावः । अहमेवेति । तथा च तेन स्वतन्त्रकर्तृत्वाभाव एवाऽऽत्मनि प्रतिपाद्यते, न तु कर्तृत्वसामान्याभाव इति भावः । प्रकटीकृतोऽयमिति ।

“अधिष्ठानं तथा कर्त्ता करणञ्च पृथग्विधम् ।

विविधाश्च पृथक् चेष्टा दैवं चैवात्र पञ्चमम्” (भगवद्गीता)

इत्यनेन पञ्चानामपि कर्तृत्वं प्रतिपाद्य “तत्रैवं सति-” इत्यादिनाऽपि स्वतन्त्रकर्तृत्वस्यैवाऽऽत्मनो निषिद्धत्वादिति भावः । एवं पुरुषस्यैव कर्तृत्वमस्तु, न च कारणत्वाभावेन कर्तृत्वाभाव एव साधनीय इति वाच्यं, स्वरूपासिद्धेः । कार्यकारणयोरभेदात् कार्यनाशे कार्यरूपतया नाशः स्यादित्यकारणत्वं पुरुषस्येत्यपि न सत्, कार्यकारणयोरभेदस्यैवाऽसिद्धत्वादित्यादि विस्तरभिया नोक्तमित्यभि-प्रायवानाह—सक्षेप इति ।

भाषानुवाद-कृति अपने आश्रय में ही अदृष्ट को उत्पन्न करती है। इसी प्रकार अदृष्ट भी अपने आश्रय में ही भोग को उत्पन्न करता है इस प्रकार कृति अदृष्ट एवं भोग की परंपरया समानाधिकरण-रूप से ही प्रतीति अनुभव सिद्ध है। उसीप्रकार ‘चेतनोऽहं करोमि’ इस प्रतीति के द्वारा चैतन्य एवं कृति की भी समानाधिकरणता ही सिद्ध होती है। इसके अतिरिक्त चेतन से भिन्न कर्ता स्वीकार करने में कोई प्रमाण नहीं है। यहाँ यह प्रश्न उपस्थित हो सकता है कि ‘चेतनोऽहं करोमि’ इस प्रतीति में कर्तृत्व के आश्रय में

चैतन्य की प्रतीति भ्रमात्मक होती है, क्योंकि कर्तृत्व जन्य पदार्थ का धर्म होता है, अतः जिसप्रकार घट आदि जड़ पदार्थ जन्य-धर्म के आश्रय होने के कारण चेतन नहीं होते हैं, उसीप्रकार कर्ता भी जन्य-धर्म का आश्रय होने के कारण चेतन नहीं हो सकता है। अतः 'चेतनोऽहं करोमि' इस प्रतीति को चैतन्यांश में भ्रम मानना ही उचित है। सांख्य-पक्ष के समर्थन में प्रस्तुत इस युक्ति का नैयायिक तुल्य-युक्ति के आधार पर खण्डन करते हैं, तदनुसार उक्त प्रतीति को चैतन्यांश की तरह कर्तृत्वांश में भी भ्रम माना जा सकता है, क्योंकि जो जन्य-धर्म का आश्रय होता है वह घट आदि की तरह कर्तृत्व का अनाश्रय होता है, बुद्धि जन्य-धर्म का आश्रय होने के कारण-कर्तृत्व भी उसमें सिद्ध नहीं हो सकेगा। कर्ता एवं चेतन में भेद स्वीकार करने पर नैयायिकों ने बुद्धि के नित्यत्वानित्यत्व के आधार पर आपत्ति उपस्थापित की है। तदनुसार कर्ता से भिन्न यदि किसी चेतन को स्वीकार किया जाये तो उसमें सुख, दुःख आदि की उत्पत्ति सम्भव नहीं है। क्योंकि सुख, दुःख के क्रमशः धर्म एवं अधर्म कारण होते हैं। तथा धर्म एवं अधर्म कर्तृत्व से ही प्रयुक्त होते हैं एवं इस प्रकार चेतन में सुख दुःख के न होने के कारण संसार एवं मोक्ष भी अनुपपन्न हो जायेंगे। अतः पूर्वोक्त रीति से चेतन में बुद्धि के सम्बन्ध से संसार एवं असम्बन्ध से मोक्ष स्वीकार करना होगा, किन्तु बुद्धि को नित्य मानने पर चेतन के साथ उसका सम्बन्ध सर्वदा विद्यमान होने के कारण सर्वदा संसार की ही प्रसक्ति होगी। फलतः मोक्ष अनुपपन्न हो जायेगा। इसी प्रकार बुद्धि को अनित्य (नाशशील मानने पर उसे जन्य भी स्वीकार करना होगा, क्योंकि अजन्य भाव का नाश सम्भव नहीं है। ऐसी स्थिति में बुद्धि की उत्पत्ति के पूर्व में उसका सम्बन्ध न रहने के कारण संसार नहीं हो सकेगा। वस्तुतः बुद्धि की उत्पत्ति के पूर्व बुद्ध्या अदृष्ट के भी न रहने से बुद्धि की उत्पत्ति ही नहीं होगी, ऐसी स्थिति में कभी भी संसार की सत्ता सम्भव नहीं हो सकेगी। बुद्धि की अचेतनता के समर्थन में यह युक्ति प्रदर्शित की गयी है कि सांख्य-मत में कार्य एवं कारण में तादात्म्य स्वीकार किये जाने के कारण अचेतन प्रकृति के कार्य बुद्धि को भी अचेतन स्वीकार किया जाना आवश्यक है। इसके

समाधान में नैयायिकों ने बुद्धि एवं प्रकृति के मध्य में कार्यकारणभाव का ही निषेध किया है। उनके अनुसार बुद्धि में प्रकृति-जन्यता ही असिद्ध है। नैयायिकों के इस कथन का सांख्य पक्ष से इस प्रकार निराकरण किया जा सकता है कि बुद्धि में कर्तृत्व रूप हेतु के द्वारा जन्यत्व की सिद्धि होती है, तथा उसमें अन्य किसी पदार्थ से जन्यता बाधित होने के कारण परिशेषात् प्रकृति-जन्यता ही सिद्ध होती है। इस युक्ति का निराकरण करते हुये नैयायिक कहते हैं कि कर्ता में जन्यत्व स्वीकार करने में कोई प्रमाण नहीं है। अर्थात् उक्त अनुमान में कर्तृत्वरूप हेतु के द्वारा बुद्धि में जन्यत्व की सिद्धि की गयी है। किन्तु कर्तृत्व-जन्यत्व का व्याप्य न होने के कारण उसके द्वारा बुद्धि में जन्यत्व की सिद्धि नहीं की जा सकती। कर्तृत्व एवं जन्यत्व के मध्य व्यभिचार-शंका के उपस्थित होने पर उसके निवारणार्थ किसी अनुकूल तर्क के न रहने के कारण कर्तृत्व एवं जन्यत्व की व्याप्ति सिद्ध नहीं हो पाती है, इसके विपरीत कर्ता में अनादित्व-ज्ञान के जनक अनुकूल-तर्क के ही विद्यमान रहने के कारण उस में अनादित्व की ही सिद्धि होती है। एतदर्थ ग्रन्थकार ने 'वीतरागजन्मादर्शनात्' इस न्यायसूत्र को अनादित्व-ग्राहक तर्क के रूप में उपस्थापित किया है। रागयुक्त पुरुष का जन्म होता है यह उक्त सूत्र का अर्थ होता है। तात्पर्य यह है कि इष्टसाधनताज्ञान (स्तन्यपानं मदिष्टसाधनं) के बिना प्रवृत्ति सम्भव नहीं है, क्योंकि प्रवृत्ति के प्रति इष्टसाधनता का ज्ञान कारण होता है, वह सम्प्रति अनुभव-स्वरूप नहीं हो सकता है, क्योंकि प्रवृत्ति के पूर्वकाल में अनुभव के कारण विद्यमान नहीं है। अतः उसे स्मरण-रूप ही स्वीकार करना होगा। स्मरण के प्रति स्वसमानाधिकरण पूर्वानुभव कारण होता है। अतः पूर्वजन्मीय अनुभव को ही एतज्जन्मीय इष्टसाधनतास्मरण के प्रति कारण मानना होगा। इस प्रकार पूर्व-जन्म की सिद्धि होने पर इसी क्रम से बालक की स्तन्यपान में पूर्व-जन्मीय-प्रवृत्ति के लिये उससे पूर्व-पूर्व जन्मों की सिद्धि होने से आत्मा के अनादित्व की सिद्धि होती है। अनादि आत्मा की नित्यता सिद्ध करने के लिये ग्रन्थकार ने "अनादेर्नाशासम्भवात्" (अनादि पदार्थ का नाश नहीं होता है) यह नियम उपस्थापित किया है व्याख्याकार

यहाँ 'अनादि' शब्द के साथ 'भाव' शब्द का भी संयोजन करते हैं। उनके अनुसार जन्य-भावपदार्थ का ही नाश होता है, अतः अनादि-भाव-पदार्थ का नाश न होने के कारण इस नियम के आधार पर आत्मा की नित्यता सिद्ध की जा सकती है।

प्रकृति के कर्तृत्व के समर्थनार्थ पूर्वपक्षी द्वारा गीता वाक्य का उपस्थापन किया गया है—

**प्रकृतेः क्रियमाणानि गुणैः कर्माणि सर्वशः ।
अहंकारविमूढात्मा कर्ताहमिति मन्यते ॥**

इस गीतावाक्य का पूर्वपक्ष-सम्मत अर्थ व्याख्याकार ने प्रस्तुत किया है, तदनुसार प्रकृति अर्थात् माया के सत्त्व, रजः एवं तमो गुणों के द्वारा ही समस्त कार्य किये जाते हैं। किन्तु 'अहं' इस प्रकार के प्रतीति से विमूढ़ अन्तःकरण वाला व्यक्ति उन कार्यों के प्रति स्वयं को कर्ता मानता है। इस प्रकार उपर्युक्त गीतावाक्य के द्वारा आत्मा में कर्तृत्वाभाव का प्रतिपादन किया गया है। किन्तु नैयायिकों के अनुसार उक्त गीतावाक्य के द्वारा आत्मा में स्वतन्त्र कर्तृत्वाभाव का प्रतिपादन किया गया है न कि कर्तृत्व-सामान्य का अभाव इस आशय को भगवान् ने स्वयं आगे प्रगट किया है। तदनुसार अधिष्ठान, कर्ता, करण, चेष्टा तथा दैव इन पांचों में कर्तृत्व का प्रतिपादन करने के पश्चात् - **तत्रैवं सति कर्तारमात्मानं केवलं तु यः । पश्यत्यकृतबुद्धित्वात् न स पश्यति दुर्मतिः ।** इत्यादि के द्वारा आत्मा में स्वतन्त्र कर्तृत्व का निषेध किया गया है। (उक्त पांच कारणों के रहते हुये केवल आत्मा को कर्ता मानने वाला जीव अज्ञानी होता है)

इस प्रकार प्रकृति आदि में कर्तृत्व सम्भव न होने के कारण पुरुष में ही कर्तृत्व की सिद्धि होती है यहाँ सांख्य-मत की ओर से यह आपत्ति की जा सकती है कि पुरुष यतः किसी कार्य के प्रति कारण नहीं होता है अतः वह कर्ता भी नहीं हो सकता, क्योंकि कर्ता होने के लिये सामान्यतया कारण भी होना आवश्यक है- (पुरुषः कर्तृत्वाभाववान् कारणत्वभावात्), किन्तु उक्त अनुमान स्वरूपासिद्धि दोष से ग्रस्त होने के कारण साध्य के साधन में समर्थ नहीं हो पाता है, क्योंकि कारणत्वाभाव रूप हेतु ही पुरुष

में असिद्ध है। यद्यपि पूर्वपक्षी ने पुरुष में कारणत्वाभाव के साधनार्थ एक युक्ति प्रस्तुत की थी कि कार्य एवं कारण में अभेद होता है, ऐसी स्थिति में पुरुष को कारण मानने पर कार्य के नष्ट होने पर तत्स्वरूप कारण के भी नाश की प्रसक्ति हो जायेगी, किन्तु नैयायिक इस युक्ति से भी सहमत नहीं है, क्योंकि उनके अनुसार कार्य एवं कारण का ऐक्य ही असिद्ध है। इन समस्त विषयों का प्रतिपादन प्रासंगिक होते हुए भी विस्तार के भय से इनका प्रतिपादन ग्रन्थकार ने नहीं किया है। इसी आशय से ग्रन्थकार ने 'संक्षेप' शब्द का प्रयोग किया है।

कारिकावली-

धर्माधर्माश्रयोऽध्यक्षो विशेषगुणयोगतः ॥४९॥

भाषानुवाद-आत्मा, धर्म एवं अधर्म का आश्रय होता है तथा विशेष-गुणों के सम्बन्ध से उसका प्रत्यक्ष होता है।

मुक्तावली-धर्माधर्मेति । आत्मेत्यनुषज्यते । शरीरस्य तदाश्रयत्वे देहान्तरकृतकर्मणां देहान्तरेण भोगानुपपत्तेः । विशेषेति । योग्यविशेषगुणस्य ज्ञानसुखादेः सम्बन्धेनाऽऽत्मनः प्रत्यक्षत्वं सम्भवति, न त्वन्यथा, अहं जानेऽहं करोमीत्यादिप्रतीतेः ।

भाषानुवाद-आत्मा को धर्म एवं अधर्म का आश्रय कहा गया है। यदि शरीर को उसका आश्रय माना जाये तो एक शरीर द्वारा किये गये कर्मों का अन्य शरीर के द्वारा भोग अनुपपन्न हो जायेगा, क्योंकि कर्तृत्व एवं भोक्तृत्व एक ही अधिकरण में रहते हैं। किन्तु जन्मान्तरीय-शरीर द्वारा कृत कर्मों का इस जन्म में भी भोग प्रमाणसिद्ध है। अतः नित्य आत्मा को ही धर्म एवं अधर्म का आश्रय स्वीकार किया जाता है। आत्मा का प्रत्यक्ष 'अहं जाने' 'अहं करोमि' इत्यादि प्रतीतियों के आधार पर ही सिद्ध है। अतः उसका प्रत्यक्ष विशेष-गुणों के सम्बन्ध से ही स्वीकार किया गया है। यद्यपि कारिका में सामान्यतः विशेष-गुण के सम्बन्ध से ही आत्मा के प्रत्यक्ष का निर्देश किया गया है, किन्तु धर्म-अधर्म आदि अतीन्द्रिय गुणों के द्वारा उसका प्रत्यक्ष सम्भव नहीं है। अतएव मुक्तावलीकार ने ज्ञान-सुख

आदि प्रत्यक्ष-योग्य विशेष-गुणों के सम्बन्ध से ही आत्मा के प्रत्यक्ष का उल्लेख किया है।

दिनकरी—तदाश्रयत्वे—धर्माधर्माश्रयत्वे । अन्यथाविशेषगुण-सम्बन्धादृते । इत्यादिप्रतीतेरिति । इत्यादौ ज्ञानादिसम्बन्धप्रकारेणैवाऽऽत्मनः प्रत्यक्षस्यानुभवसिद्धत्वादित्यर्थः ।।

भाषानुवाद—शरीर को धर्म एवं अधर्म का आश्रय मानने पर एक शरीर से किये गये कर्मों के शरीरान्तर के द्वारा भोग की अनुपपत्ति हो जायेगी। अतः आत्मा को उनका आश्रय स्वीकार किया गया है। आत्मा का प्रत्यक्ष विशेष-गुणों के सम्बन्ध के बिना सम्भव नहीं है, क्योंकि 'अहं जाने' 'अहं करोमि' इत्यादि प्रतीतियों में ज्ञान आदि के सम्बन्ध के द्वारा ही आत्मा का प्रत्यक्ष अनुभव-सिद्ध है।

कारिकावली—

प्रवृत्त्याद्यनुमेयोऽयं रथगत्येव सारथिः ।

अहङ्कारस्याऽऽश्रयोऽयं मनोमात्रस्य गोचरः ॥५०॥

विभुर्बुद्ध्यादिगुणवान् -

भाषानुवाद—जिसप्रकार रथ की गति के द्वारा सारथि का अनुमान होता है उसीप्रकार पुरुष की प्रवृत्ति के द्वारा आत्मा का अनुमान होता है। आत्मा 'अहं' इत्याकारक प्रतीति का आश्रय होता है तथा उसका प्रत्यक्ष केवल मनोरूप इन्द्रिय से होता है। आत्मा विभु एवं ज्ञान आदि गुणों का आश्रय होता है।

मुक्तावली—प्रवृत्त्येति । अयमात्मा परदेहादौ प्रवृत्त्यादिनाऽनुमीयते । प्रवृत्तिरत्र चेष्टा, ज्ञानेच्छाप्रयत्नादीनां देहेऽभावस्योक्तप्रायत्वात्, चेष्टायाश्च प्रयत्नसाध्यत्वात्, चेष्टया प्रयत्नवानात्माऽनुमीयत इति भावः ।

अत्र दृष्टान्तमाह—रथेति । यद्यपि रथकर्म चेष्टा न भवति, तथापि तेन कर्मणा सारथिर्यथाऽनुमीयते, तथा चेष्टात्मकेन कर्मणा परात्माऽनुमीयत इति भावः ।

अहङ्कारस्येति । अहङ्कारः-अहमिति प्रत्ययः, तस्याऽऽश्रयः-विषयः
आत्मा, न शरीरादिरिति ।

मन इति । मनोभिन्नेन्द्रियजन्यप्रत्यक्षाविषयः, मानसप्रत्यक्षाविषयश्चेत्यर्थः,
रूपाद्यभावेनेन्द्रियान्तरायोग्यत्वात् ।

विभुरिति । विभुत्वं-परममहत्परिमाणवत्त्वम् । तच्च पूर्वमुक्तमपि
स्पष्टार्थमुक्तम् । बुद्ध्यादिगुणवानिति । बुद्धिसुखदुःखेच्छादयश्चतुर्दश गुणाः
पूर्वमुक्ता वेदितव्याः ।

भाषानुवाद-परकीय-शरीर में प्रवृत्ति के द्वारा आत्मा का अनुमान होता
है। यहाँ प्रवृत्ति का तात्पर्य चेष्टा से है शरीर में ज्ञान, इच्छा, प्रयत्न और
गुण नहीं रहते हैं। इस विषय का प्रतिपादन पूर्व में किया जा चुका है। चेष्टा
प्रयत्न से ही साध्य होती है, अतः चेष्टा के द्वारा प्रयत्न के आश्रयीभूत
आत्मा की सिद्धि होती है।

प्रवृत्ति के द्वारा आत्मा की सिद्धि में रथ की गति के द्वारा सारथी के
ज्ञान को दृष्टान्त के रूप में उपस्थापित किया गया है, यहाँ रथ-गति एवं
प्रवृत्ति इन दोनों में किञ्चित् वैषम्य है, क्योंकि प्रवृत्ति का तात्पर्य चेष्टा से है
तथा रथ की गति चेष्टा नहीं है। तथापि कर्मत्वेन रूपेण रथ-गति एवं चेष्टा
इन दोनों का साम्य होने से दृष्टान्त के रूप में रथ-गति को उपस्थापित
किया गया है। 'अहं' इस प्रतीति का विषय आत्मा ही होता है न कि शरीर,
इन्द्रिय आदि। आत्मा केवल मानस-प्रत्यक्ष का विषय होता है, क्योंकि
उसमें रूप आदि के न होने के कारण वह अन्य इन्द्रियों से अग्राह्य तथा
मनरूप इन्द्रिय से ग्राह्य होता है। आत्मा विभु अर्थात् परममहत्-परिमाण का
आश्रय होता है। आत्मा में परममहत्-परिमाण के सम्बन्ध में विवेचन पूर्व
में भी किया जा चुका है, तथापि स्पष्ट-प्रतिपत्ति के लिये उसका यहाँ पुनः
उल्लेख किया गया है। आत्मा में बुद्धि, सुख, दुःख, इच्छा, द्वेष, प्रयत्न,
धर्म, अधर्म, भावना, संख्या, परिमाण, पृथक्त्व, संयोग, एवं विभाग ये
चौदह गुण रहते हैं जिनका निरूपण पूर्व में भी किया जा चुका है।

दिनकरी-परकीयप्रवृत्त्यादेरतीन्द्रियत्वेन हेतुज्ञानासम्भवात्,
स्वरूपासिद्धेश्चाह—प्रवृत्तिरेति । उक्तप्रायत्वादिति । 'शरीरस्य न

चैतन्यम्-' इत्यनेनोक्तत्वादित्यर्थः । इच्छादीनामभावस्य कण्ठरवेणानुक्तेः 'प्रायः'पदम् । चेष्टायाः प्रवृत्तिज्ञापकत्वेऽनुकूलतर्कमाह—चेष्टायाश्चेति । चेष्टयेति । शरीरे समवायेन चेष्टानुमितस्याऽवच्छेदकतया प्रयत्नस्य समवायेनाऽऽश्रय आत्मैवेति भावः ।

दृष्टान्तासिद्धिमाशङ्क्य निराकरोति—यद्यपीति । तथा चोत्तरसंयोग-प्राप्तियोग्यक्रियावत्त्वस्यैव हेतुत्वमिति भावः ।

आत्मनो मनोमात्रजन्यज्ञानविषयत्वे हेतुमाह—रूपाद्यभावेनेति ।

'कालखात्मदिशां सर्वगतत्वं परमं महत्-'

इत्यनेनाऽऽत्मनि परममहत्त्वस्योक्तेः पौनरुक्त्यमाशङ्क्याऽऽह—तच्चेति । पूर्वमुक्ता इति ।

'बुद्ध्यदिषट्कं सङ्ख्यादिपञ्चकं भावना तथा ।

धर्माधर्मौ गुणा एते आत्मनः स्युश्चतुर्दश'

इत्यनेन साधर्म्यप्रकरणे कथिता इत्यर्थः ।

भाषानुवाद-प्रवृत्ति के द्वारा आत्मा का अनुमान होता है। किन्तु प्रकीय प्रवृत्ति अतीन्द्रिय होने के कारण उसका प्रत्यक्ष नहीं हो सकता है। अतः हेतुज्ञान का अभाव होने से प्रवृत्तिरूप हेतु के द्वारा आत्मा की सिद्धि नहीं हो सकती। दूसरी बात यह कि शरीर को पक्ष बनाकर यह अनुमान किया गया है (परिकीयशरीरं चैतन्याश्रितं प्रवृत्तिमत्त्वात्), किन्तु प्रवृत्ति आत्मा का धर्म होता है शरीर का नहीं, अतः उक्त अनुमान में स्वरूपासिद्धि की भी प्रसक्ति होती है। एतदर्थं ग्रंथकार ने प्रवृत्ति 'शब्द का चेष्टा' अर्थ किया है। चेष्टा शरीर-धर्म होने के कारण स्वरूपासिद्धि का परिहार हो जाता है। 'शरीरस्य न चैतन्यं' इत्यादि कारिका के द्वारा ज्ञानादि गुणों की शरीर-वृत्तता का निषेध पूर्व में ही कर दिया गया है। उक्त-कारिका के द्वारा शरीर में ज्ञान का निषेध शब्दतः किया गया है, किन्तु इच्छादि गुण भी ज्ञान के समानयोगक्षेम वाले होने के कारण उनका भी निषेध अर्थतः प्राप्त होता है। इसी अभिप्राय से ग्रंथकार ने उक्तत्वात् इस शब्द का प्रयोग न करके उक्तप्रायत्वात् इस शब्द का प्रयोग किया है। यतः चेष्टा प्रयत्न से साध्य होती है, अतः वह प्रवृत्ति की ज्ञापिका भी होती है। फलतः चेष्टा के द्वारा

अनुमित प्रयत्न के आश्रय के रूप में आत्मा की सिद्धि होती है, अर्थात् समवायसम्बन्ध से चेष्टा का आश्रय शरीर होता है। प्रयत्नावच्छिन्न शरीर में ही चेष्टा होने के कारण प्रयत्न उसका अवच्छेदक होता है तथा उस प्रयत्न का समवायसम्बन्ध से आश्रय आत्मा होता है।

रथ की गति को ग्रंथकार ने दृष्टान्त के रूप में उपस्थापित किया है, किन्तु रथ की गति प्रवृत्ति स्वरूप न होने के कारण दृष्टान्त असिद्ध हो जाता है। इस आशंका के परिहारार्थं ग्रंथकार ने सामान्यतः क्रियात्वेन रूपेण रथकर्म एवं चेष्टा का साम्य प्रदर्शित किया है। तदनुसार व्याख्याकार का मन्तव्य है कि इस अनुमान में उत्तर-संयोग की जनक क्रिया ही हेतु के रूप में अभिमत है। यह क्रिया चेष्टा एवं रथगति दोनों ही रूप हो सकती है। अतः दृष्टान्त की सिद्धि नहीं होती है।

आत्मा में रूपादि गुणों के न होने के कारण वह केवल मानसज्ञान का विषय होता है। यद्यपि साधर्म्य-प्रकरण में 'कालखात्मादिशां सर्वगतत्वं परमं महत्' इत्यादि कारिका के द्वारा आकाश, काल एवं दिशा की तरह आत्मा में भी परममहत्त्व का उपपादन कर ही दिया गया है, अतः यहाँ पुनः आत्मा में परममहत्त्व-गुण का प्रतिपादन पुनरुक्ति ही है, तथापि ग्रन्थकार ने स्पष्ट-प्रतिपत्ति के लिये उसका यहाँ पुनः कथन किया है। आत्मा के ज्ञानादि चौदह (१४) गुणों का भी साधर्म्य-प्रकरण में ही निरूपण कर दिया गया है।

कारिकावली-

..... बुद्धिस्तु द्विविधा मता ॥

अनुभूतिः स्मृतिश्च स्यात् अनुभूतिश्चतुर्विधा ॥५१॥

प्रत्यक्षमप्यनुमितिस्तथोपमितिशब्दजे ।

भाषानुवाद-ज्ञान दो प्रकार के होते हैं- अनुभव एवं स्मृति। प्रत्यक्ष, अनुमिति, उपमिति एवं शाब्दबोध भेद से अनुभव चार (४) प्रकार के होते हैं।

मुक्तावली-अत्रैव प्रसङ्गात् कतिपयं बुद्धेः प्रपञ्चं दर्शयति— बुद्धिस्त्विति। द्वैविध्यं व्युत्पादयति—अनुभूतिरिति । एतासां चतसृणां

करणानि चत्वारि 'प्रत्यक्षानुमानोपमानशब्दाः प्रमाणानि' इति सूत्रोक्तानि वेदितव्यानि । इन्द्रियजन्यं ज्ञानं प्रत्यक्षम् । यद्यपि मनोरूपेन्द्रियजन्यं सर्वमेव ज्ञानं, तथाऽपीन्द्रियत्वेन रूपेणेन्द्रियाणां यत्र ज्ञाने करणत्वं, तत्रत्यक्षमिति विवक्षितम् । ईश्वरप्रत्यक्षं तु न लक्ष्यम्, 'इन्द्रियार्थसन्निकर्षोत्पन्नं ज्ञानमव्यपदेश्यमव्यभिचारि व्यवसायात्मकं प्रत्यक्षम्' इति सूत्रे तथैवोक्तत्वात् ।

अथवा ज्ञानाकरणकं ज्ञानं प्रत्यक्षम् । अनुमितौ व्याप्तिज्ञानस्य, उपमितौ सादृश्यज्ञानस्य, शाब्दबोधे पदज्ञानस्य, स्मृतावनुभवस्य करणत्वात्तत्र नातिव्याप्तिः । इदं लक्षणमीश्वरप्रत्यक्षसाधारणम् । परामर्शजन्यं ज्ञानमनुमितिः । यद्यपि परामर्शप्रत्यक्षादिकं परामर्शजन्यं, तथापि परामर्शजन्यं हेत्वविषयकं यत् ज्ञानं तदेवानुमितिः । न च कादाचित्कहेतुविषयकानुमितावव्याप्तिरिति वाच्यम् । तादृशज्ञानवृत्त्यनुभवत्वव्याप्यजातिमत्त्वस्य विवक्षितत्वात् ।

अथ वा व्याप्तिज्ञानकरणकं ज्ञानमनुमितिः । एवं सादृश्यज्ञानकरणकं ज्ञानमुपमितिः । पदज्ञानकरणकं ज्ञानं शाब्दबोधः ।

वस्तुतो यां काञ्चिदनुमितिव्यक्तिमादाय तद्व्यक्तिवृत्तित्वे सति यां काञ्चित् प्रत्यक्षव्यक्तिमादाय तद्वृत्तिजातिमत्त्वमनुमितित्वम् । एवं यत्किञ्चित्प्रत्यक्षादिकमादाय तद्व्यक्तिवृत्त्यनुमित्यवृत्तिजातिमत्त्वं प्रत्यक्षत्वादिकं वाच्यमिति ।

भाषानुवाद-आत्मा को ज्ञान का आश्रय स्वीकार किया गया है। अतः प्रसंगवशात् ज्ञान के सम्बन्ध में भी कुछ विवरण आवश्यक है। तदनुसार अनुभूति एवं स्मृति भेद से ज्ञान दो प्रकार का होता है। तथा प्रत्यक्ष, अनुमिति, उपमिति एवं शाब्दबोध ये चार (४) अनुभव के प्रकार होते हैं। इन चारों अनुभवों के क्रमशः चार करण होते हैं- प्रत्यक्ष, अनुमान, उपमान एवं शब्द, जिनका 'प्रत्यक्षानुमानोपमानशब्दाः प्रमाणानि' इस सूत्र के द्वारा महर्षि गौतम ने उल्लेख किया है। इन्द्रिय से उत्पन्न होने वाले ज्ञान को प्रत्यक्ष कहते हैं। यद्यपि ज्ञान मात्र के प्रति मनरूपी इन्द्रिय कारण होता है। अतः

उक्त लक्षण की अनुमिति आदि में अतिव्याप्ति प्रसक्त होती है, तथापि इस लक्षण में इन्द्रियों का इन्द्रियत्वेन ही प्रवेश है, फलतः इन्द्रियत्वेन रूपेण इन्द्रिय-जन्यत्व यह प्रत्यक्ष लक्षण निष्पन्न होता है ईश्वरीय-प्रत्यक्ष नित्य होने के कारण वह इस लक्षण का लक्ष्य नहीं होता है, 'इन्द्रियार्थसन्निकर्षोत्पन्नं ज्ञानम् अव्यपदेश्यमव्यभिचारि व्यवसायात्मकं प्रत्यक्षम् ' इस न्यायसूत्र में भी जीव-प्रत्यक्ष को ही लक्ष्य मान करके प्रत्यक्ष-लक्षण का निर्देश किया गया है। अथवा ज्ञानरूपी करण से उत्पन्न न होने वाले ज्ञान को प्रत्यक्ष कहा जाता है प्रत्यक्ष किसी ज्ञान से उत्पन्न नहीं होता है। क्योंकि उस का करण इन्द्रिय होता है। इसके विपरीत अनुमिति के प्रति व्याप्तिज्ञान, उपमिति के प्रति सादृश्यज्ञान, शाब्दबोध के प्रति पदज्ञान तथा स्मृति के प्रति अनुभव करण होता है। अतः अनुमिति आदि में ज्ञानरूपी करण से जन्यता होने के कारण अतिव्याप्ति की प्रसक्ति नहीं होती है।

परामर्श से उत्पन्न होने वाले ज्ञान को अनुमिति कहते हैं। (इस सम्बन्ध में विस्तृत विवेचन आगे किया जायेगा) यद्यपि प्रत्यक्ष के प्रति विषय के कारण होने से परामर्श-जन्यत्व परामर्श के प्रत्यक्ष में भी अतिव्याप्त है, तथापि परामर्श-जन्यज्ञान में 'हेतु-अविषयकत्व' का निवेश करने पर उक्त अतिव्याप्ति का परिहार हो सकता है, क्योंकि परामर्श का प्रत्यक्ष हेतु-विषयक ही होता है तथा अनुमिति में हेतु विषय नहीं होता है। यद्यपि कतिपय अनुमितियों में हेतु की भी विषयता संभव है, अतः 'हेतु-अविषयकत्व' का निवेश करने पर उक्त अनुमिति में अव्याप्ति प्रसक्त होती है, (पर्वतः धूमकालीनवह्निमान् धूमात् इत्यादि स्थल में अनुमिति हेतु-विषयक ही होती है।) तथापि जाति-घटित लक्षण के द्वारा इस अव्याप्ति का परिहार किया जा सकता है। तदनुसार परामर्श से उत्पन्न होने वाले हेत्वविषयक-ज्ञान पर रहने वाली तथा अनुभवत्व से व्याप्य जाति के आश्रय को अनुमिति कहते हैं। इस प्रकार हेत्वविषयक अनुमिति पर रहने वाली अनुभवत्वव्याप्य-जाति पद से अनुमितित्व-जाति का ग्रहण करके उसकी आश्रयता हेतु-विषयक अनुमिति में भी होने से अव्याप्ति का परिहार हो जाता है। अथवा व्याप्तिज्ञानरूपी

करण से उत्पन्न होने वाले ज्ञान को अनुमति, सादृश्यज्ञानरूपी करण से उत्पन्न होने वाले ज्ञान को उपमिति तथा पद ज्ञानरूपी करण से उत्पन्न होने वाले ज्ञान को शाब्दबोध कहा जाता है।

वस्तुतस्तु 'पर्वतो वह्निमान्' इत्यादि यत्किञ्चित् अनुमिति-व्यक्ति पर रहने वाली तथा 'अयं घटः' इत्यादि यत्किञ्चित् प्रत्यक्ष-व्यक्ति पर न रहने वाली जाति अनुमितित्वजाति होती है। उसके आश्रय को अनुमिति कहा जाता है। इस प्रकार प्रत्यक्ष का भी लक्षण किया जा सकता है। यथा—अयं घटः; इत्यादि यत्किञ्चित् प्रत्यक्ष-व्यक्ति का ग्रहण करके उस पर रहने वाली तथा पर्वतो वह्निमान् इत्यादि अनुमिति-व्यक्ति का ग्रहण करके उस पर न रहने वाली जाति प्रत्यक्षत्वजाति होती है। उसके आश्रय को प्रत्यक्ष करते हैं।

दिनकरी—मूले- 'बुद्धिस्तु द्विविधा मता, अनुभूतिः स्मृतिश्च,' तत्रानुभूतिः प्रत्यक्षात्मिकैवेति चार्वाकाः । अनुमितिरपीति कणादसुगतौ। उपमितिरपीति केचित्रैयायिकैकदेशिनः । अर्थापत्तिरपीति प्राभाकराः । अनुपलब्धिरपीति भाट्टा वेदान्तिनश्च । सम्भवैतिहारूपे अपीति पौराणिकाः । तत्सर्वमयुक्तमिति सूचयितुमनुभूतेश्चातुर्विध्यमाह—अनुभूतिश्चतुर्विधेति। अनुमिनोमि, उपमिनोमि, शाब्दयामीति प्रतीतिसिद्धानामनुमित्यादीनां दुर्वारतया चार्वाकाद्युदितमयुक्तम् । अर्थापत्तेश्चानुमितावेवान्तर्भावो व्यतिरेकिग्रन्थे व्यक्तीभविष्यति । अनुपलब्धेस्त्वभाव एवान्तर्भावः । अन्यासाञ्च यथायथमनुमित्यादावन्तर्भावः । उद्दिष्टासु प्रमासु प्रथमो-पस्थितत्वात् प्रत्यक्षं लक्षयति मुक्तावल्याम्—इन्द्रियजन्यमिति। इन्द्रिय-जन्यत्वमिन्द्रियरूपादावप्यस्त्यतो ज्ञानमिति । अनुमित्यादावतिव्याप्ति-वारणाय—इन्द्रियजन्यमिति । इन्द्रियजन्यत्वविशेषणे दत्तेऽप्यनुमित्या-दावतिव्याप्तिस्तदवस्थेत्याशङ्कते—यद्यपीति । नन्विन्द्रियजन्यत्वाभा-वादीश्वर प्रत्यक्षेऽव्याप्तिरत आह—ईश्वरप्रत्यक्षन्त्विति । तथा च जन्यप्रत्यक्षमेव लक्षयमिति भावः । ननु तस्यैव लक्ष्यत्वे किं मानमत आह—इन्द्रियार्थेति । इन्द्रियार्थसन्निकर्षोत्पन्नमित्यनेनेश्वरप्रत्यक्षमनुमित्यादि च व्यावर्त्यते । भ्रमवारणायाऽऽह—अव्यभिचारीति। भ्रमभिन्नमित्यर्थः । एतावता प्रत्यक्षप्रमाया लक्षणमुक्तम्, तद्विभागमाह—अव्यपदेश्यमिति ।

निर्विकल्पकमित्यर्थः । न चाऽव्यपदेश्यपदेन कथं निर्विकल्पकलाभ इति वाच्यं, व्यपदेशः-पदवाच्यत्वं, तदविषयकमित्यर्थाद्विशिष्टज्ञाने तत्तत्पदवाच्यत्वमुपनीतं भासते इति प्राचीनमतानुसारित्वात् । अत एव कणादं-कणादनामानं मुनिमित्यादि तत्र तत्रोक्तं सङ्गच्छते । यद्वा व्यपदेशः-शब्दप्रयोगः, सच्च विशिष्टज्ञानादेवेत्यव्यपदेश्य-त्वेन व्यपदेशानर्हत्वेन निर्विकल्पकलाभः । व्यवसायात्मकमिति । विशिष्टव्यवसायात्मकमित्यर्थः । विशिष्टज्ञानात्मकमिति यावत् । एवञ्च सूत्रे इन्द्रियार्थसन्निकर्षोत्पन्नमव्यभिचारि अव्यपदेश्यं व्यवसायात्मकमिति योजना बोध्या, अन्यथा लक्षणवाक्ये विभागबोधकपदेन व्यवधानादसङ्गतेरिति । तथैवोक्तत्वादिति । ईश्वरप्रत्यक्षालक्ष्यत्वस्यैवाभिप्रेतत्वादित्यर्थः ।

भाषानुवाद-अनुभव एवं स्मृति भेद से ज्ञान के दो (२) विभाग प्रदर्शित किये गये हैं। चार्वाक अनुभव को प्रत्यक्षात्मक ही मानते हैं। वैशेषिक एवं बौद्ध प्रत्यक्ष एवं अनुमिति इन दो अनुभवों को स्वीकार करते हैं। कतिपय नैयायिक - उपमिति को भी अनुभव के रूप में स्वीकार करते हैं। प्रभाकर-मीमांसक अर्थापत्ति तथा भाट्ट-मीमांसक एवं वेदान्ती अनुपलब्धि को भी अनुभव के प्रकार के रूप में स्वीकार करते हैं। उसीप्रकार पौराणिक संभव एवं ऐतिह्य को भी अनुभव की कोटि में रखते हैं। किन्तु ये समस्त मत असंगत हैं। उनकी असंगतता के प्रतिपादनार्थ ग्रंथकार ने अनुभूति की चतुर्विधता का उपपादन किया है। तदनुसार पश्यामि की तरह अनुमिनोमि, उपमिनोमि एवं शाब्दयामि ये प्रतीतियां भी अनुभवसिद्ध हैं। अतः इनके द्वारा क्रमशः अनुमिति, उपमिति तथा शाब्दबोध नामक ज्ञानों की सिद्धि होने से चार्वाक आदि (चार्वाक, वैशेषिक बोद्ध एवं नैयायिकैकदेशी) के मत समीचीन नहीं हैं। प्राभाकर-सम्मत अर्थापत्ति का अन्तर्भाव अनुमिति में ही हो जाता है। इस सम्बन्ध में विशेष विवेचन व्यतिरेकि-प्रकरण में किया जायेगा। अनुपलब्धि का अभाव में अन्तर्भाव होता है। इसीप्रकार संभव, ऐतिह्य आदि समस्त ज्ञानों का अन्तर्भाव यथायोग्य अनुमिति आदि में ही होता है। अतः अर्थापत्ति आदि भी अतिरिक्त प्रमा के रूप में स्वीकार्य नहीं है।

उपरोक्त चार ज्ञानों में प्रथमोपस्थित होने के कारण प्रत्यक्ष का सर्वप्रथम लक्षण किया गया है- *इन्द्रियजयत्वे सति ज्ञानत्वम्*। इस लक्षण में ज्ञानपद का निवेश न करने पर इन्द्रिय के रूपादि में भी इन्द्रियजन्यत्व होने से अतिव्याप्ति हो जायेगी। अतः ज्ञानपद आवश्यक है। इसीप्रकार 'इन्द्रियजन्यत्व' का निवेश न करने पर सामान्यतः ज्ञानत्व अनुमिति आदि में भी होने से उनमें अतिव्याप्ति हो जायेगी। अतः इन्द्रियजन्यत्व का निवेश आवश्यक है। इन्द्रियजन्यत्व का निवेश करने पर भी मनरूप-इन्द्रियजन्यता समस्त ज्ञानों में होने से अनुमिति आदि में पुनः अतिव्याप्ति की आशंका करके उसके परिहारार्थ ग्रंथकार ने इन्द्रियत्वेन इन्द्रियजन्यत्व का निवेश किया है।

ईश्वर-प्रत्यक्ष में इन्द्रियजन्यत्व न होने से उसमें अतिव्याप्ति की आशंका करके ग्रंथकार ने उसे इस लक्षण का अलक्ष्य स्वीकार किया है। फलतः जन्यप्रत्यक्ष ही इस लक्षण का लक्ष्य होता है। जन्यप्रत्यक्ष की लक्ष्यता में प्रमाण के रूप में ग्रंथकार ने प्रत्यक्षसूत्र को उपस्थापित किया है। इस लक्षण में 'इन्द्रियार्थ-सन्निकर्षोत्पन्नत्व' इस विशेषण का सन्निवेश है। इसके द्वारा ईश्वरप्रत्यक्ष, अनुमिति, उपमिति एवं शाब्दबोध की व्यावृत्ति होती है। ईश्वर-प्रत्यक्ष उत्पन्न ही नहीं होता है तथा अन्य ज्ञान उत्पन्न होते हुए भी इन्द्रियार्थ-सन्निकर्ष से उत्पन्न नहीं होते हैं। भ्रमात्मकप्रत्यक्ष की व्यावृत्ति के लिए अव्यभिचारिपद का सन्निवेश किया गया है। अर्थात् भ्रमभिन्न ज्ञान ही प्रत्यक्ष होता है। अव्यभिचारीत्व-विशेषण से यह स्पष्ट होता है कि यह लक्षण प्रत्यक्ष-प्रमा का ही किया गया है। 'अव्यपदेश्यं' एवं 'व्यवसायात्मकं' इन दो पदों के द्वारा प्रत्यक्ष का विभाग प्रदर्शित किया गया है। अव्यपदेश्य-पद का तात्पर्य निर्विकल्पक-ज्ञान से है। व्यपदेशः अर्थात् पदवाच्यत्वं, 'पदवाच्यत्व' जिस ज्ञान में विषय नहीं होता है उस ज्ञान को अव्यपदेश्य कहा जाता है। इस प्रकार अव्यपदेश्यपद से निर्विकल्पक-ज्ञान का लाभ होता है। प्रत्येक विशिष्ट-ज्ञान में तत्तत्पदवाच्यता का उपनीत-भान होता है, ऐसा प्राचीन आचार्यों का मत है। अर्थात् 'अयं घटपदवाच्यः विशिष्टज्ञान का आकार होता है। अतः पदवाच्यत्वाविषयकत्व विशिष्ट-ज्ञान में न होने से अव्यपदेश्यपद से विशिष्टज्ञान का संग्रह नहीं होता है, अपितु निर्विकल्पक

का ही संग्रह होता है, अत एव ग्रन्थों में 'कणाद' शब्द का 'कणादनामक मुनि' इस प्रकार अर्थ वर्णन किया जाता है। (अयं घटपदवाच्यः की तरह अयं कणादपदवाच्यः यह विशिष्टज्ञान का स्वरूप अभिप्रेत है।) नवीन आचार्यों के अनुसार व्यपदेशशब्द का अर्थ होता है- शब्दप्रयोग। विशिष्ट-ज्ञान से ही शब्दप्रयोग सम्भव होने के कारण उसमें व्यपदेश्यता आती है। व्यपदेशार्ह न होने के कारण निर्विकल्पक-ज्ञान का अव्यपदेश्यपद से ग्रहण किया जाता है। सविकल्पक-प्रत्यक्ष का संग्राहक 'व्यवसायात्मक' यह पद है, क्योंकि उसका विशिष्ट-व्यवसाय अथवा विशिष्ट-ज्ञान अर्थ होता है इस प्रकार उक्त सूत्र का 'इन्द्रियार्थसन्निकर्षोत्पन्नम् अव्यभिचारि अव्यपदेश्यं व्यवसायात्मकम्' इस प्रकार अन्वय किया जाना चाहिये क्योंकि 'इन्द्रियार्थ-सन्निकर्षोत्पन्नं' तथा 'अव्यभिचारि' ये दो पद लक्षण-समर्पक हैं तथा अन्य दो पद विभाग के प्रदर्शक हैं। यथाश्रुत योजना स्वीकार करने पर लक्षण-समर्पक पदों के मध्य-अव्यपदेश्यपद आ जाने से अभीष्ट अर्थ का संगमन नहीं हो सकेगा। इस तरह उक्त सूत्र में ईश्वर-प्रत्यक्ष को अलक्ष्य के रूप में स्वीकार किये जाने के कारण 'इन्द्रियजन्यं ज्ञानं प्रत्यक्षम्' इस लक्षण का भी जन्य-प्रत्यक्ष ही लक्ष्य स्वीकार किया जाना चाहिये।

दिनकरी-ईश्वरप्रत्यक्षस्यापि लक्ष्यत्वमभिप्रेत्याऽऽह—अथ वेति । ज्ञानाकरणकमिति । ज्ञानाजन्यमित्युक्तौ चाव्याप्तिः, विशिष्टज्ञानमात्रस्य विशेषणज्ञानजन्यत्वादतो ज्ञानाकरणकमिति । अनुमित्यादौ व्याप्त्या-दिज्ञानस्य करणत्वमस्त्येवेति नानुमित्यादावतिव्याप्तिः । अकरण-कत्वादेव चेश्वरज्ञानसङ्ग्रहः । अथ निदिध्यासनद्वारा मननादिज्ञान-करणके योगिप्रत्यक्षे लक्षणमिदमव्यापकमिति चेत्? न, ज्ञाना-करणकपदेन ज्ञानत्वगर्भधर्मावच्छिन्नकरण(क)त्वाभावस्य विवक्षित-त्वात् । न चेदं योगिप्रत्यक्षाव्यापकं, श्रवणादिप्रतिपत्तीनां शाब्दत्वा-दिनैव जनकत्वेन विशिष्टाभावसत्त्वादिति । अथ वा ज्ञानकरणकत्वा-व्यभिचारिजातिशून्यज्ञानत्वमिह विवक्षितं, तादृशी च जातिरनुमि-तित्वादरेव । एतेनानुमित्यादौ व्याप्तिज्ञानादेर्ज्ञानत्वेन करणतानये ज्ञानत्वघटितकरणतावच्छेदकधर्माप्रसिद्ध्याऽसम्भवोऽपि प्रत्युक्त इति।

व्याप्तिज्ञानस्येति षष्ठ्यन्तचतुष्टयस्य करणत्वमित्यनेनान्वयः। न च स्मरणात्मकपरामर्शस्थले व्याप्तिज्ञानस्य करणत्वासम्भव इति वाच्यं, तत्र व्याप्तिज्ञानस्य संस्कारद्वारा हेतुत्वात् । न च ज्ञानपदं सविषयकपरमेवाऽऽस्ताम्, किं व्याप्तिज्ञानस्य संस्कारद्वारा तत्र हेतुत्वकल्पनेनेति वाच्यं, इच्छादितः संस्काराच्चानुमितेरनुदयात् सविषयकत्वस्यातिप्रसक्तत्वात् । सादृश्यज्ञानस्य—सादृश्यप्रकारकज्ञानस्य। तत्र—अनुमित्यादौ । अनुमितिं लक्षयति—परामर्शेति । परामर्शत्वञ्च व्याप्तिविशिष्टपक्षधर्मताज्ञानत्वम् । तथा च व्याप्तिविशिष्टपक्षधर्मताज्ञानजन्यं ज्ञानमनुमितिरिति फलितम् । भवति हि वह्निव्याप्यधूमवान् पर्वत इति ज्ञानं व्याप्तिविशिष्टपक्षधर्मताज्ञानं, तज्जन्यं पर्वतो वह्निमानिति ज्ञानमिति तत्र लक्षणसमन्वयः । यद्यपीत्यादि। प्रत्यक्षादिकमित्यादिना विशेषणतावच्छेदकप्रकारकनिश्चयविधया परामर्शजन्यस्य विशिष्टवैशिष्ट्यबोधस्य परिग्रहः । परामर्शजन्यमिति। विषयविधया तत्र परामर्शस्य हेतुत्वादिति भावः । कादाचित्केति। धूमवान् पर्वतो वह्निमानित्यनुमितौ पक्षतावच्छेदकविधया धूमस्य भानादिति भावः । तादृशेति । कथितनिश्चयजन्यहेत्वविषयकेत्यर्थः सत्तामादायातिव्याप्तिरतोऽनुभवत्वव्याप्येति । अनुभवत्वन्यूनवृत्तित्वं तदर्थः, तेन नानुभवत्वजातिमादाय प्रत्यक्षादावतिव्याप्तिः । जातिमत्त्वञ्च समवायेन विवक्षितं, तेन कालिकसम्बन्धेन जातिमति काले नातिव्याप्तिः ।

भाषानुवाद—ईश्वर-प्रत्यक्ष को भी लक्ष्य-कोटि में समावेश करके उभय-साधारण प्रत्यक्ष का लक्षण निष्पन्न किया गया है- 'ज्ञानाकारणकं ज्ञानं प्रत्यक्षम्' । यद्यपि ज्ञानाजन्यत्व इतने मात्र से भी ईश्वर-प्रत्यक्ष में अव्याप्ति तथा अनुमिति आदि में अतिव्याप्ति का परिहार किया जा सकता है तथापि समस्त विशिष्ट-ज्ञान के प्रति विशेषण-ज्ञान के कारण होने से विशिष्ट-ज्ञानात्मक प्रत्यक्ष में ज्ञानाजन्यत्वरूप लक्षण अव्याप्त हो जायेगा। अतः ज्ञान-अकरणकत्व का निवेश किया गया है। विशिष्ट-ज्ञान के प्रति विशेषण-ज्ञान कारण होते हुये भी करण न होने के कारण अव्याप्ति का परिहार हो जाता है तथा अनुमिति आदि में व्याप्तिज्ञान आदि करण होने से उनमें अतिव्याप्ति की भी प्रसक्ति नहीं होती है। ईश्वर-प्रत्यक्ष नित्य होने के

कारण उसके प्रति कोई भी करण नहीं होता है। अतः ज्ञानाकरणकत्वरूप लक्षण का उसमें समन्वय हो जाता है।

इस सन्दर्भ में व्याख्याकार विमर्श करते हैं कि योगिप्रत्यक्ष अथवा तत्त्वज्ञान के प्रति निदिध्यासन-रूप व्यापार के द्वारा मनन को करण माना गया है। मनन अनुमितित्स्वरूप होता है अतः योगिप्रत्यक्ष में ज्ञानकरणकता ही विद्यमान रहने से उसमें उक्त लक्षण की अव्याप्ति हो जाती है। इसके परिहारार्थ ज्ञानाकरणकत्व का ज्ञानत्व घटितधर्मावच्छिन्न-अकरणकता यह अर्थ किया जाना चाहिये। अर्थात् ऐसा धर्म जिसमें ज्ञानत्व भी प्रविष्ट हो (व्याप्तिज्ञानत्व आदि जिसकी करणता के अवच्छेदक न हो) उसे प्रत्यक्ष कहा जाता है। श्रवण, मनन आदि तत्त्वज्ञान के प्रति शाब्दत्व, अनुमितित्व, आदि रूप से ही करण होते हैं, जो ज्ञानत्वघटित धर्म नहीं है। अतः उसमें अव्याप्ति का परिहार हो जाता है। अनुमिति, उपमिति आदि के प्रति व्याप्तिज्ञान आदि करण होते हैं। उस करणता के अवच्छेदक व्याप्तिज्ञानत्व आदि धर्म होते हैं जो ज्ञानत्वघटित होने के कारण अनुमिति आदि में अतिव्याप्ति की प्रसक्ति नहीं होती है। अथवा ज्ञानकरण की व्याप्यजाति से रहित ज्ञान को प्रत्यक्ष कहा जाता है अनुमितित्व, उपमितित्व आदि जातियां ज्ञानकरणत्व की व्याप्य होती हैं न कि प्रत्यक्षत्वजाति, क्योंकि योगिप्रत्यक्ष आदि में 'ज्ञानकरणकत्व' रहते हुये भी समस्त प्रत्यक्ष में नहीं रहता है। अतः समस्त प्रत्यक्षों में लक्षण समन्वय हो जाता है। यह पक्ष पूर्व की अपेक्षया समीचीन प्रतीत होता है, क्योंकि यदि अनुमिति के प्रति व्याप्तिज्ञान को ज्ञानत्वेन करण माना जाये तो उसमें ज्ञानत्वघटितधर्मावच्छिन्नकरणकत्वाभाव आ जाने से प्रथम पक्ष में अतिव्याप्ति हो जायेगी। क्योंकि उसकी करणता का अवच्छेदक ज्ञानत्व होगा, जो ज्ञानत्व से घटित नहीं है।

विशेषार्थ—वस्तुतः अनुमितित्व, शाब्दत्व आदि धर्म भी ज्ञानत्व से घटित ही होते हैं। यद्यपि उनमें ज्ञानपद का श्रवण नहीं होता है, तथापि उनके स्वरूप को देखा जाए तो उसमें ज्ञानपद प्रविष्ट ही है यथा-परामर्शजन्यं ज्ञानम् अनुमितिः 'शब्दजन्यं ज्ञानं शाब्दबोधः' इत्यादि। व्याख्याकार के द्वारा द्वितीय पक्ष के आश्रयण में यह भी कारण हो सकता है।

अनुमिति, उपमिति, शाब्दबोध एवं स्मृति में क्रमशः व्याप्तिज्ञान, सादृश्यज्ञान, पदज्ञान एवं अनुभव करण होते हैं। यहाँ यह प्रश्न उपस्थित होता है कि जहाँ परामर्श स्मरणात्मक माना जाता है वहाँ अनुमिति के प्रति व्याप्तिज्ञान को करण मानने की क्या आवश्यकता है, क्योंकि वहाँ व्याप्तिज्ञान के न रहने पर भी साध्य-व्याप्य-हेतु-विषयक-संस्कार के द्वारा साध्य-व्याप्य-हेतु-विषयक-स्मरणात्मक परामर्श की उत्पत्ति सम्भव ही है। इस प्रश्न का समाधान करते हुये ग्रन्थकार कहते हैं कि स्मरणात्मक परामर्श के स्थल में भी संस्कार के द्वारा व्याप्तिज्ञान ही करण होता है। यद्यपि ज्ञानपद का 'सविषयकगुणसामान्य' यह अर्थ करके भी उपर्युक्त दोष का वारण किया जा सकता है, क्योंकि स्मरणात्मक परामर्श भी व्याप्ति-विषयक संस्कार से उत्पन्न होता है, तथा संस्कार भी सविषयक होने के कारण ज्ञानपद से उसका ग्रहण किया जा सकता है। इस प्रकार व्याप्ति-ज्ञान में करणत्व का निर्वाह किया जा सकता है। ऐसी स्थिति में व्याप्ति-ज्ञान को संस्कार-द्वारा करण मानना अनावश्यक है, किन्तु 'सविषयकत्व' धर्म करणता का अति-प्रसक्त धर्म होने से उसे अवच्छेदक स्वीकार नहीं किया जा सकता, क्योंकि इच्छा एवं संस्कार में भी रहता है वह किन्तु उनसे अनुमिति की उत्पत्ति नहीं होती है। उपमिति के प्रति सादृश्य-प्रकारक-ज्ञान करण होता है, इस प्रकार अनुमिति आदि ज्ञानों में तत्तद्-ज्ञान ही करण होने के कारण उनमें ज्ञानाकरणकत्व रूप लक्षण की अतिव्याप्ति नहीं होती है।

प्रत्यक्ष के लक्षण के पश्चात् ग्रन्थकार ने प्रसंगतः अनुमिति का भी लक्षण प्रस्तुत किया है-- परामर्शजन्यं ज्ञानमनुमितिः। व्याप्तिविशिष्ट-पक्षधर्मताज्ञान को परामर्श कहा जाता है। इस प्रकार 'व्याप्तिविशिष्ट-पक्षधर्मताज्ञानजन्यत्वे सति ज्ञानत्वं' यह अनुमिति का लक्षण पर्यवसित होता है। पर्वतो वह्निमान् धूमात् इस स्थल में 'वह्निव्याप्य धूमवान् पर्वतः' यह ज्ञान परामर्श होता है। उससे 'पर्वतो वह्निमान्' इस प्रकार की अनुमिति उत्पन्न होती है। अतः अनुमिति में लक्षणसमन्वय होता है। इस लक्षण की ग्रन्थकार ने परामर्श-प्रत्यक्ष आदि में अतिव्याप्ति प्रदर्शित की है। व्याख्याकार ने 'आदि' पद से अन्य दोष का भी संकेत किया है। उनके अनुसार विशिष्टवैशिष्ट्यावगाहि-

बुद्धि के प्रति विशेषणतावच्छेदकप्रकारकज्ञान कारण होता है। फलतः 'बुद्धिव्याप्यधूमविशिष्टपर्वतवान् देशः' इस ज्ञान के प्रति परामर्श (बुद्धिव्याप्यधूमवान् पर्वतः) कारण होने से अतिव्याप्ति की प्रसक्ति हो जायेगी। इन दोषों के परिहारार्थ ग्रन्थकार ने ज्ञान में 'हेत्वविषयकत्व' का निवेश किया है। तदनन्तर कदाचित्-हेतुविषयक अनुमिति में ग्रन्थकार ने अव्याप्ति प्रदर्शित की है। इस अनुमिति का स्वरूप है—धूमवान् पर्वतो बुद्धिमान्। यहाँ हेतु पक्षतावच्छेदक रूप से अनुमिति में प्रविष्ट है। इस आपत्ति के परिहारार्थ ग्रन्थकार ने 'परामर्श जन्य हेतु-अविषयक-ज्ञान-वृत्ति-अनुभवत्वव्याप्य-जातिमत्त्व' इस प्रकार लक्षण परिष्कृत किया है। उक्त जातिपद से अनुमितित्वजाति का ग्रहण करके हेतु विषयक अनुमिति में भी लक्षणसमन्वय किया जा सकता है। यहाँ जाति में 'अनुभवत्वव्याप्यत्व' का निवेश न करने पर सत्ताजाति का ग्रहण करके प्रत्यक्षादि में अतिव्याप्ति हो जायेगी, अतः 'अनुभवत्वव्याप्यत्व' का निवेश आवश्यक है। किन्तु ऐसी स्थिति में अनुभव से व्याय स्वयं अनुभवत्वजाति भी हो सकती है, क्योंकि स्व में स्व की व्याप्ति सम्भव ही है। इस प्रकार अनुभवत्वजाति की आश्रयता प्रत्यक्ष आदि में भी होने से अतिव्याप्ति स्थिर ही रहती है। अतः 'व्याप्यत्व' का 'न्यूनवृत्तित्व' अर्थ करना होगा। अनुभवत्व न्यूनवृत्ति न होने के कारण अतिव्याप्ति का परिहार हो जाता है। लक्ष्य में उक्त जाति की आश्रयता समवायसम्बन्ध से विवक्षित है, अन्यथा उपर्युक्त रीति से जातिपद से अनुमितित्व का ग्रहण करने पर भी उसकी कालिकसम्बन्ध से आश्रयता काल में भी होने से अतिव्याप्ति की प्रसक्ति हो जायेगी।

दिनकरी-पक्षधर्मताया अप्रवेशेन लाघवात्लक्षणान्तरमाह—अथ वेति । अत्रापि साध्यतावच्छेदकधर्म-साध्यतावच्छेदकसम्बन्ध-हेतुतावच्छेदकधर्म-हेतुतावच्छेदकसम्बन्धानामननुगमादेकव्याप्त्युपादाने-ऽन्यानुमितावव्याप्तेरेकां व्याप्तिमुपादाय तज्ज्ञानकरणकवृत्त्यनुभवत्वव्याप्यजातिमत्त्वं विवक्षणीयम् ।

नन्वनुमितिं प्रत्यपि न व्याप्तिज्ञानत्वेन करणत्वं, किंतु ज्ञानत्वेन मनस्त्वेनैव वा, एवमेवोपमित्यादावपि मनस्त्वेनैव करणत्वम्। न च

कार्यवैजात्यं न स्यादिति वाच्यं, सामग्रीवैलक्षण्यादेव तदुपपत्तेः । न च प्रमाणविभागानुपपत्तिः, क्रियाविशेषात्तदुपपत्तेरतः पूर्वोक्तानुमित्यादिलक्षणानामसम्भव इत्यत आह—वस्तुत इति । घटेऽतिव्याप्तिवारणाय वृत्त्यन्तम् । वृत्तित्वं समवायेन विवक्षितं, तेनानुमितौ कालिकेन घटत्वस्य वृत्तित्वेपि नाऽतिव्याप्तिः । ज्ञानत्वानुभवत्वादिकमादाय प्रत्यक्षादावतिव्याप्तिवारणाय विशेष्यदलम् । ननु मनसः करणतापक्षे ज्ञानाकरणकत्वं प्रत्यक्षलक्षणमनुमित्यादावतिव्याप्तमतः प्रत्यक्षस्य लक्षणान्तरमाह—एवमिति । प्रत्यक्षत्वादिकमिति । यत्किञ्चिदुपमितिव्यक्तिमादाय तद्व्यक्तिवृत्तिप्रत्यक्षासमवेतजातिमत्त्वमुपमितित्वम् । यत्किञ्चिच्छब्दबोधव्यक्तिमादाय तद्व्यक्तिवृत्तिप्रत्यक्षासमवेतजातिमत्त्वं निर्वाच्यमित्यर्थः । शब्दभेदेनाऽनुमित्यादीनां लक्षणकथनमनुभवत्वजात्यङ्गीकारेण, तदनङ्गीकारे तद्व्यक्तिसमवेतस्मरणासमवेतधर्मसमवायित्वरूपस्य लक्षणचतुष्टयस्यैकशब्देन वक्तुं शक्यत्वादिति ध्येयम् ।

भाषानुवाद—अनुमिति का उपर्युक्त लक्षण पक्षधर्मता से घटित होने के कारण गुरुभूत है, अतः तदपेक्षया लाघवात् अन्य लक्षण ग्रन्थकार द्वारा प्रस्तुत किया गया है—‘व्याप्तिज्ञानकरणकं ज्ञानमनुमितिः’ । व्याप्ति के लक्षण में साध्यतावच्छेदक-सम्बन्ध, साध्यतावच्छेदक-धर्म, हेतुतावच्छेदक-सम्बन्ध तथा हेतुतावच्छेदक-धर्म का निवेश आवश्यक है। इस सम्बन्ध में विशेष विवरण अनुमानखण्ड में व्याप्ति-निरूपण के प्रसंग में किया जायेगा। इस प्रकार साध्यतावच्छेदक-धर्म आदि अननुगत होने के कारण व्याप्तियों के भिन्न-भिन्न स्वरूप स्वीकार किये गये हैं। अतः यदि सामान्यतः ‘व्याप्ति-ज्ञानकरणकत्व’ का ही निवेश किया जाये तो एक व्याप्ति का ग्रहण करने पर अन्य व्याप्तिज्ञान से जन्य अनुमिति में अव्याप्ति की प्रसक्ति हो जायेगी। अतः पूर्व की भाँति एक व्याप्ति का ग्रहण करके उस ज्ञान से उत्पन्न होने वाले ज्ञान पर रहने वाली अनुभवत्वव्याप्य-जाति की आश्रयता, यह अनुमिति का लक्षण स्वीकार करना होगा। एक अनुमिति में अन्यव्याप्तिज्ञान की जन्यता न होने पर भी उस व्याप्तिज्ञान से उत्पन्न होने वाली अनुमितिव्यक्ति पर

विद्यमान अनुभवत्वव्याप्यजाति पद से अनुमितित्वजाति प्राप्त होती है। उस जाति की आश्रयता इस व्याप्तिज्ञानव्यक्ति से उत्पन्न न होने वाली अनुमिति में भी रहती है, अतः अव्याप्ति का परिहार हो जाता है। इसी प्रकार उपमिति एवं शाब्दबोध के भी क्रमशः लक्षण किये गये हैं-- सादृश्यज्ञान-करणकं ज्ञानमुपमितिः । तथा पदज्ञानकरणं ज्ञानं शाब्दबोधः।

यहाँ यह प्रश्न उपस्थित होता है कि अनुमिति के प्रति व्याप्तिज्ञानत्वेन करणता नहीं है, अपितु ज्ञानत्वेन अथवा मनस्त्वेन करणता है। इसी प्रकार उपमिति एवं शाब्दबोध के प्रति भी मनस्त्वेन करणता स्वीकार की जानी चाहिए। मनस्त्वेन करणता ज्ञानमात्र के प्रति समान होते हुये भी अनुमिति आदि तत्ज्ञानों की सामाग्री भिन्न-भिन्न होने के कारण उन ज्ञानों में विजातीयता रहती है। इसी प्रकार प्रत्येक प्रत्यक्ष आदि प्रमाओं में परस्पर भेद होने के कारण प्रमाणों में भी भेद का उपपादन होता है। अतः सभी ज्ञानों के प्रति एक ही करण होते हुये भी प्रमाणों की संख्या में व्याघात नहीं होता है। अतः पूर्वोक्त लक्षण समीचीन नहीं है। इसी दृष्टि से ग्रन्थकार ने अनुमिति आदि के पर्यवसित लक्षण प्रतिपादित किये हैं। तदनुसार किसी एक अनुमिति-व्यक्ति का ग्रहण करके उस पर रहने वाली तथा किसी एक प्रत्यक्षव्यक्ति का ग्रहण करके उस पर न रहने वाली जाति के आश्रय को अनुमिति कहा गया है। इस लक्षण में प्रविष्ट 'जाति' में दो विशेषण निविष्ट किये गये हैं। प्रथम-यत्किंचित्-अनुमिति-व्यक्ति का ग्रहण करके उसमें वृत्तित्ता तथा द्वितीय-यत्किंचित्-प्रत्यक्षव्यक्ति का ग्रहण करके उसमें अवृत्तित्ता। प्रथम विशेषण का निवेश न करने पर घट में अतिव्याप्ति हो जाएगी, क्योंकि घटत्वजाति प्रत्यक्ष में अवृत्ति ही होती है। अतः प्रथम विशेषण आवश्यक है। घटत्व जाति में अनुमिति-व्यक्ति-वृत्तित्ता न होने से अतिव्याप्ति का परिहार हो जाता है। जाति में अनुमिति-व्यक्ति-वृत्तित्ता समवायसम्बन्ध से विवक्षित है, अन्यथा घटत्व में भी कालिकसम्बन्ध से अनुमिति-वृत्तित्ता होने के कारण उपर्युक्त अतिव्याप्ति का परिहार नहीं हो सकेगा। द्वितीय विशेषण का निवेश न करने पर अनुमिति-व्यक्ति-वृत्ति जातिपद से ज्ञानत्व अथवा अनुभवत्व आदि जातियों का ग्रहण करके तदाश्रयता प्रत्यक्ष में भी होने से प्रत्यक्ष में अतिव्याप्ति हो

जायेगी, अतः द्वितीय विशेषण आवश्यक है। यहाँ यह प्रश्न उपस्थित होता है कि मन को यदि अनुमिति का करण माना जाये तो ज्ञानाकरणकत्वरूप प्रत्यक्ष-लक्षण की अनुमिति में अतिव्याप्ति हो जायेगी, क्योंकि अनुमिति के प्रति मन करण होने के कारण उसमें ज्ञानाकरणकत्वरूपलक्षण समन्वित हो जायेगा। अतः ग्रन्थकार ने उस लक्षण का त्याग करके अनुमिति-लक्षण के समान प्रत्यक्ष का भी अन्य लक्षण प्रस्तुत किया है। तदनुसार यत्किंचित्-प्रत्यक्षव्यक्ति का ग्रहण करके उस पर रहने वाली तथा अनुमिति पर न रहने वाली जाति की आश्रयता प्रत्यक्ष का लक्षण निष्पन्न होता है। इसी प्रकार यत्किंचित्-उपमितिव्यक्ति पर रहने वाली एवं प्रत्यक्ष पर न रहने वाली जाति की आश्रयता तथा यत्किंचित्-शाब्दबोधव्यक्ति पर रहने वाली एवं प्रत्यक्ष पर न रहने वाली जाति की आश्रयता को क्रमशः उपमिति एवं शाब्दबोध के लक्षण के रूप में ग्रन्थकार द्वारा निर्दिष्ट किया गया है। प्रत्यक्ष के लक्षण में अनुमिति-अवृत्तिता तथा अनुमिति आदि के लक्षण में प्रत्यक्ष-अवृत्तिता आदि शब्दों के द्वारा प्रत्यक्ष आदि का लक्षण अनुभवत्व नामक जाति को स्वीकार करके किया गया है, अन्यथा यदि अनुभवत्वजाति को स्वीकार न किया जाये तो अनुमिति-अवृत्तिता प्रत्यक्ष-वृत्तिता के स्थान पर स्मरण-अवृत्तिता का निवेश करके उपर्युक्त रीति से ही चारों प्रमाओं के चार लक्षण निष्पादित किये जा सकते हैं।

कारिकावली-

घ्राणजादिप्रभेदेन प्रत्यक्षं षड्विधं मतम् ॥५२॥

घ्राणस्य गोचरो गन्धो गन्धत्वादिरपि स्मृतः ।

तथा रसो रसज्ञायाः तथा शब्दोऽपि च श्रुतेः ॥५३॥

उद्भूतरूपं नयनस्य गोचरो द्रव्याणि तद्वन्ति पृथक्त्वसङ्ख्ये ।

विभागसंयोगपरापरत्वस्नेहद्रवत्वं परिमाणयुक्तम् ॥५४॥

क्रियां जातिं योग्यवृत्तिं समवायञ्च तादृशम् ।

गृह्णाति चक्षुःसम्बन्धादालोकोद्भूतरूपयोः ॥५५॥

भाषानुवाद—घ्राणज आदि भेद से प्रत्यक्ष छः प्रकार का होता है। गन्ध, गन्धत्वादि का ग्रहण घ्राणेन्द्रिय से होता है। इसी प्रकार रसनेन्द्रिय के द्वारा रस का तथा श्रवणेन्द्रिय द्वारा शब्द का ग्रहण होता है। उद्भूतरूप का प्रत्यक्ष चक्षुरिन्द्रिय के द्वारा होता है तथा उद्भूतरूप युक्त द्रव्य, पृथक्त्व, संख्या, विभाग, संयोग, परत्व, अपरत्व, स्नेह, द्रवत्व, परिमाण क्रिया, योग्यपदार्थवृत्ति जाति तथा योग्यपदार्थ-वृत्ति समवायि का भी ग्रहण चक्षुरिन्द्रिय के द्वारा आलोक एवं उद्भूत रूप के सहकार से होता है।

मुक्तावली—जन्यप्रत्यक्षं विभजते—घ्राणजादीति । घ्राणजं, रासनं, चाक्षुषं, स्पर्शनं, श्रोत्रं, मानसमिति षड्विधं प्रत्यक्षम् । न चेश्वर-प्रत्यक्षस्याविभजनान्न्यूनत्वं, जन्यप्रत्यक्षस्यैव निरूपणीयत्वात्, उक्त-सूत्रानुसारात् ।

गोचर इति । ग्राह्य इत्यर्थः । गन्धत्वादिरित्यादिपदात् सुरभित्वादि-परिग्रहः । गन्धस्य प्रत्यक्षत्वात् तद्वृत्तिजातिरपि प्रत्यक्षा, गन्धाश्रयणग्रहणे तु घ्राणस्यासामर्थ्यमिति बोध्यम् ।

तथा रस इति । रसत्वादिसहित इत्यर्थः ।

तथा शब्दोऽपि—शब्दत्वादिसहितः । गन्धो रसश्चोद्भूतो बोध्यः ।

उद्भूतरूपमिति । ग्रीष्मोष्मादावनुद्भूतं रूपमिति न तत्प्रत्यक्षम् । तद्वन्ति—उद्भूतरूपवन्ति । योग्येति । पृथक्त्वादिकमपि योग्यव्यक्तिवृत्तितया बोध्यम् । तादृशं—योग्यव्यक्तिवृत्तिम् । चक्षुर्योग्यत्वमेव कथं ? तदाह—गृह्णातीति । आलोकसंयोग उद्भूतरूपञ्च चाक्षुषप्रत्यक्षे कारणम् । तत्र द्रव्यचाक्षुषं प्रति तयोः समवायसम्बन्धेन कारणत्वं, द्रव्यसमवेतरूपादिप्रत्यक्षे स्वाश्रयसमवायसम्बन्धेन, द्रव्यसमवेतसमवेतस्य रूपत्वादेः प्रत्यक्षे स्वाश्रयसमवेतसमवायसम्बन्धेनेति ।

भाषानुवाद—घ्राणज आदि जन्यप्रत्यक्ष के विभाग होते हैं। अर्थात् घ्राणज, रासन, चाक्षुष, स्पर्शन, श्रोत्र तथा मानस भेद से जन्यप्रत्यक्ष छः प्रकार का होता है। यतः प्रत्यक्ष-सूत्र में जन्यप्रत्यक्ष का ही निरूपण किया गया है। फलतः विभाग भी जन्यप्रत्यक्ष का ही किया गया है, क्योंकि निरूपणीय

विषय का ही विभाग किया जाता है, अतः ईश्वर-प्रत्यक्ष का विभाग न करने पर भी किसी प्रकार की न्यूनता नहीं है।

घ्राणेन्द्रिय के द्वारा गन्ध एवं गन्धत्व की तरह सुरभित्व, असुरभित्व-आदि जातियों का भी घ्राणेन्द्रिय से ही प्रत्यक्ष होता है, क्योंकि जिस गुण का जिस इन्द्रिय से प्रत्यक्ष होता है उस पर रहने वाली जाति का भी उसी इन्द्रिय से प्रत्यक्ष होता है, इस नियम के अनुसार घ्राणेन्द्रिय द्वारा गन्ध का ग्रहण होने के कारण उस पर रहने वाली गन्धत्व, सुरभित्व आदि जाति का भी ग्रहण घ्राणेन्द्रिय से ही होता है। गन्धाश्रय द्रव्य के ग्रहण में घ्राणेन्द्रिय का सामर्थ्य न होने के कारण उसके द्वारा पृथिवी का प्रत्यक्ष नहीं होता है।

इसी तरह रसत्व, मधुरत्व आदि का भी उक्त नियम के आधार पर रसनेन्द्रिय के द्वारा ही ग्रहण होता है। उसीप्रकार शब्द, शब्दत्व, कत्व, खत्व आदि का ग्रहण श्रवणेन्द्रिय के द्वारा होता है। उद्भूत-गन्ध एवं उद्भूत-रस का ही प्रत्यक्ष इन्द्रियों के द्वारा संभव है। अनुद्भूत-गन्ध एवं रस ग्राह्य नहीं होते हैं। (शब्द सर्वथा उद्भूत ही होने के कारण वह सर्वथा ग्राह्य ही होता है) रूप भी उद्भूत होने की स्थिति में ही प्रत्यक्ष का विषय होता है। ग्रीष्म की ऊष्मा आदि में विद्यमान रूप अनुद्भूत होने के कारण प्रत्यक्ष का विषय नहीं होता है। उद्भूत-रूप की तरह उद्भूत-रूप के आश्रय द्रव्य भी चाक्षुषप्रत्यक्ष के विषय होते हैं। कारिका में पृथक्त्व आदि गुण प्रत्यक्ष कहे गये हैं, किन्तु वे भी प्रत्यक्ष के विषय द्रव्य पर रहते हुये ही प्रत्यक्ष के विषय होते हैं, तथा अप्रत्यक्ष-द्रव्य पर रहते हुये अप्रत्यक्ष ही होते हैं। चक्षुरिन्द्रिय के द्वारा प्रत्यक्ष का उपपादन करते हुये ग्रंथकार कहते हैं कि आलोकसंयोग एवं उद्भूतरूप से युक्त द्रव्य का ही चाक्षुष-प्रत्यक्ष होता है। अर्थात् चाक्षुष-प्रत्यक्ष के प्रति आलोकसंयोग एवं उद्भूतरूप साक्षात् अथवा परम्परासम्बन्ध से कारण होते हैं। यथा—द्रव्य के चाक्षुष-प्रत्यक्ष के प्रति साक्षात् समवायसम्बन्ध से ही उद्भूतरूप एवं आलोकसंयोग कारण होते हैं। रूप आदि द्रव्यसमवेत पदार्थों के प्रत्यक्ष के प्रति स्वाश्रय-समवाय से (स्व उद्भूतरूप एवं आलोकसंयोग, तदाश्रय द्रव्य, तत्समवाय रूपादि में रहता है) एवं रूपत्व आदि द्रव्यसमवेत-समवेत पदार्थों के चाक्षुषप्रत्यक्ष के प्रति

स्वाश्रयसमवेत-समवायसम्बन्ध से उद्भूतरूप एवं आलोकसंयोग कारण है।

दिनकरी—उक्तसूत्रेति । ‘इन्द्रियार्थसन्निकर्षोत्पन्न-’ इत्याद्युपदर्शित-सूत्रानुसारादित्यर्थः । घ्राणस्य निर्विषयकत्वादाह—ग्राह्य इति । ‘सुरभित्वादि’ इत्यादिनाऽसुरभित्वपरिग्रहः । तद्वृत्तीति । गन्धवृत्तीत्यर्थः ।

उद्भूतपदस्य कृत्यमाह—ग्रीष्मेति । ‘ऊष्मादौ’ इत्यादिना चूर्णप्रविष्टतेजःपरिग्रहः । न तत्प्रत्यक्षम्-नोष्मादिगतरूपप्रत्यक्षम् । न्यूनतां परिहर्तुमाह—पृथक्त्वादिकमपीति । आलोकसंयोग इति । तस्य कारणत्वमन्धकारे चाक्षुषापत्तिवारणाय, उद्भूतरूपस्य तु पिशाचादीनां प्रत्यक्षवारणायेत्यवधेयम् । तयोः-उद्भूतरूपालोकसंयोगयोः ।

भाषानुवाद-‘इन्द्रियार्थ-सन्निकर्षोत्पन्न’ इत्यादि पूर्वप्रदर्शित सूत्र के अनुसार जन्यप्रत्यक्ष का ही निरूपण किये जाने के कारण ग्रंथकार द्वारा घ्राणज आदि भेद से जन्यप्रत्यक्ष का ही विभाग प्रदर्शित किया गया है।

कारिका में गन्ध को घ्राणेन्द्रिय के गोचर अर्थात् विषय के रूप में प्रदर्शित किया गया है, किन्तु घ्राणेन्द्रिय सविषयक पदार्थ नहीं होता है, क्योंकि ज्ञान, इच्छा आदि ही सविषयक पदार्थ के रूप में स्वीकार किये गये हैं। अतः मुक्तावलीकार ने ‘गोचर’ शब्द का ‘ग्राह्य’ यह अर्थ किया है। अर्थात् गन्ध घ्राणेन्द्रिय से उत्पन्न होने वाले प्रत्यक्ष का विषय होता है। गन्धत्व की तरह उसकी व्याप्य सुरभित्व एवं असुरभित्व जातियां भी घ्राणेन्द्रिय द्वारा ग्राह्य होती हैं। गन्ध के प्रत्यक्ष होने के कारण गन्ध पर रहने वाली जातियों का भी प्रत्यक्ष होता है। उद्भूतरूप चक्षुरिन्द्रिय के द्वारा ग्राह्य होता है। यहाँ ‘उद्भूत’ पद की सार्थकता प्रदर्शित करते हुये ग्रंथकार ने ग्रीष्मोष्मा में व्यभिचार प्रदर्शित किया है, क्योंकि ग्रीष्मोष्मा तैजस होने के कारण उसमें रूप की आश्रयता विद्यमान रहती है। ऊष्मा की तरह चूर्णप्रविष्टतेज में भी व्यभिचार प्रदर्शित किया जा सकता है, (चूने में स्थित तैजस भाग का चाक्षुषप्रत्यक्ष नहीं होता है, किन्तु जलसंयोग के अनन्तर उस तेज का स्पर्शनप्रत्यक्ष हो सकता है) ‘उद्भूत’ पद का निवेश करने पर ऊष्मा आदि में स्थित तेज उद्भूतरूप का आश्रय न होने के कारण व्यभिचार का वारण हो जाता है। यथाश्रुत कारिका से पृथक्त्वादि गुणों की

सामान्यतः चक्षुरिन्द्रिय-ग्राह्यता प्रतीत होती है, किन्तु अयोग्यद्रव्य पर रहने वाले उन गुणों का प्रत्यक्ष नहीं होता है। अतः मुक्तावलीकार ने पृथक्त्व आदि में योग्यवृत्तित्ता का निवेश करके कारिका की न्यूनता का परिहार किया है। आलोक एवं उद्भूतरूप को प्रत्यक्ष के प्रति कारण माना गया है। अन्धकारस्थित पदार्थ के चाक्षुषप्रत्यक्ष की आपत्ति के परिहारार्थ उद्भूतरूप को कारण मानना आवश्यक है। उद्भूत रूप एवं आलोकसंयोग की द्रव्य, गुण आदि के प्रत्यक्ष के प्रति विभिन्न सम्बन्धों से कारणता ग्रंथकार द्वारा प्रदर्शित की गयी है।

कारिकावली-

उद्भूतस्पर्शवत् द्रव्यं गोचरः सोऽपि च त्वचः ।

रूपान्यच्चक्षुषो योग्यं रूपमत्रापि कारणम् ॥५३॥

द्रव्याध्यक्षे-

भाषानुवाद-उद्भूतस्पर्श से युक्त द्रव्य तथा स्वयं उद्भूतस्पर्श का त्वगिन्द्रिय से प्रत्यक्ष होता है। रूप आदि से भिन्न जिन-जिन पदार्थों का चक्षुरिन्द्रिय से प्रत्यक्ष होता है उन सभी का त्वगिन्द्रिय से भी प्रत्यक्ष होता है। त्वगिन्द्रिय से उत्पन्न होने वाले-प्रत्यक्ष के प्रति रूप कारण होता है।

मुक्तावली-उद्भूतेति । उद्भूतस्पर्शवद्द्रव्यं त्वचो गोचरः । सोऽपि—उद्भूतस्पर्शोऽपि, स्पर्शत्वादिसहितः । रूपान्यदिति । रूपभिन्नं रूपत्वादिभिन्नं यच्चक्षुषो योग्यं, तत् त्वगिन्द्रियस्यापि ग्राह्यम् । तथा च पृथक्त्वसङ्ख्यादयो ये चक्षुर्ग्राह्या उक्ताः, एवं क्रियाजा(तिप्रभु)तयो योग्यवृत्तयस्त्वचो ग्राह्या इत्यर्थः ।

अत्रापि—‘रूपमत्रापि कारणं, द्रव्याध्वस इति’ इति व्याख्याकार-सम्मतः । त्वगिन्द्रियजन्यद्रव्यप्रत्यक्षे रूपं कारणम् । तथा च बहिरिन्द्रियजन्यद्रव्यप्रत्यक्षे रूपं कारणम् ।

नवीनास्तु बहिरिन्द्रियजन्यद्रव्यप्रत्यक्षमात्रे न रूपं कारणं, प्रमाणा-भावात्, किन्तु चाक्षुषप्रत्यक्षे रूपं, स्पर्शनप्रत्यक्षे स्पर्शः कारणं, अन्वयव्यतिरेकात् । बहिरिन्द्रियजन्यद्रव्यप्रत्यक्षमात्रे किं कारणमिति

चेत्, न किञ्चित्, आत्मावृत्तिशब्दभिन्नविशेषगुणवत्त्वं वा प्रयोजकमस्तु । रूपस्य कारणत्वे लाघवमिति चेत्? न, वायोस्त्वगिन्द्रियेणाग्रहणप्रसङ्गात् । इष्टापत्तिरिति चेत्?, उद्भूतस्पर्श एव लाघवात् कारणमस्तु । प्रभाया अप्रत्यक्षत्वे त्विष्टापत्तिरेव किं नेष्यते ? तस्मात् प्रभां पश्यामीतिवत् वायुं स्पृशामीति प्रत्ययस्य सत्त्वाद्वायोरपि प्रत्यक्षत्वं सम्भवत्येव । बहिरिन्द्रियजन्यद्रव्यप्रत्यक्षमात्रे न रूपस्य, न वा स्पर्शस्य हेतुत्वम् । वायुप्रभयोरेकत्वं गृह्यत एव, क्वचित् द्वित्वादिकमपि, क्वचित् सङ्ख्यापरिमाणान्नाद्यग्रहो दोषादित्याहुः ।

भाषानुवाद-उद्भूतस्पर्श से युक्त द्रव्य, उद्भूतस्पर्श एवं स्पर्शत्व का ग्रहण त्वगिन्द्रिय से होता है। रूप एवं रूपत्व से भिन्न समस्त चक्षुर्ग्राह्य पदार्थों का त्वगिन्द्रिय से भी ग्रहण होता है। अर्थात् पृथक्त्व, संख्या आदि पूर्वोक्त चक्षुर्ग्राह्य गुण तथा क्रिया, जाति एवं समवाय इन समस्त पदार्थों का त्वगिन्द्रिय से भी ग्रहण होता है। त्वगिन्द्रिय से उत्पन्न होने वाले प्रत्यक्ष के प्रति रूप कारण होता है। द्रव्य का प्रत्यक्ष दो ही बाह्य इन्द्रियों से संभव है- चक्षुरिन्द्रिय एवं त्वगिन्द्रिय, दोनों ही प्रत्यक्षों के प्रति रूप के कारण होने से बहिरिन्द्रिय-जन्य-द्रव्यप्रत्यक्षसामान्य के प्रति रूप की कारणता सिद्ध होती है।

किन्तु नवीन आचार्य इस पक्ष से सहमत नहीं है। उसके अनुसार बहिरिन्द्रिय से उत्पन्न होने वाले प्रत्यक्षसामान्य के प्रति कोई कारण नहीं होता है, क्योंकि ऐसा कार्यकरणभाव स्वीकार करने में कोई प्रमाण नहीं है। प्रत्युत चाक्षुषप्रत्यक्ष के प्रति रूप एवं स्पर्शन प्रत्यक्ष के प्रति स्पर्श की कारणता अन्वयव्यतिरेक से सिद्ध है। अतः बहिरिन्द्रियजन्य-प्रत्यक्षमात्र के प्रति किसी को कारण नहीं स्वीकार किया जाता है, अथवा यदि बहिरिन्द्रियजन्य-प्रत्यक्षसामान्य के प्रति किसी एक को कारण मानना आवश्यक ही है तो आत्मा में अवृत्ति तथा शब्द भिन्न विशेषगुण को ही उक्त के प्रति प्रयोजक माना जा सकता है। यद्यपि इसकी अपेक्षया रूप को ही कारण मानना लघुभूत है, किन्तु ऐसी स्थिति में वायु में रूप न होने के कारण उसका त्वगिन्द्रिय से प्रत्यक्ष संभव नहीं हो सकेगा। यदि वायु की अप्रत्यक्षता को

इष्ट माना जाये तो तुल्ययुक्ति से यह भी आक्षेप किया जा सकता है कि उद्भूतरूप के स्थान पर उद्भूतस्पर्श को ही कारण मान लिया जाये। यद्यपि ऐसी स्थिति में प्रभा में उद्भूतस्पर्श न होने के कारण उसकी अप्रत्यक्षता प्रसक्त होगी, किन्तु वायु की तरह उसकी भी अप्रत्यक्षता की आपत्ति को इष्टापत्ति के रूप में स्वीकार किया जा सकता है। यदि 'प्रभां पश्यामि' इस प्रतीति को प्रभा के प्रत्यक्ष में प्रमाण के रूप में उपस्थापित किया जाता है तो 'वायुं स्पृशामि' इस प्रतीति के द्वारा वायु की भी प्रत्यक्षता प्रमाणसिद्ध ही है। अतः दोनों की प्रत्यक्षता के निर्वाह के लिये केवल रूप अथवा केवल स्पर्श को बहिरिन्द्रियजन्य-प्रत्यक्ष के प्रति कारण नहीं स्वीकार किया जा सकता। वायु एवं प्रभा के एकत्व का प्रत्यक्ष तो होता ही है। कहीं-कहीं उनके द्वित्व आदि का भी प्रत्यक्ष होता है। किन्तु कदाचित् वायु एवं प्रभा की संख्या एवं परिणाम का ग्रहण नहीं होता है। उसका कारण दोष ही होता है।

दिनकरी—रूपाभिन्नस्य रूपत्वादेस्त्वगिन्द्रियेणाग्रहणादाह-
 रूपत्वादिभिन्नमिति । आदिना नीलत्वादिपरिग्रहः । द्रव्याध्यक्ष
 इति पूर्वान्वयी, न तूत्तरान्वयीति बोधयितुं 'रूपमत्रापि कारणं
 द्रव्याध्यक्षे' इत्यन्तप्रतीकधारणम् । शङ्कते—बहिरिन्द्रियेति । ननु
 कार्याभावे कारणाभावस्य प्रयोजकतया गगनादौ बहिरिन्द्रि-
 यजन्यप्रत्यक्षाभावे रूपाभावस्पर्शाभावयोः प्रयोजकत्वकल्पने गौरवा-
 तादृशप्रत्यक्षे रूपत्वेन हेतुतां कल्पयित्वा तदवच्छिन्नाभावत्वेनैव
 तादृशप्रत्यक्षाभावे प्रयोजकत्वमुचितमित्यत आह—आत्मावृत्तीति ।
 आत्मनो बहिरिन्द्रियजन्यप्रत्यक्षवारणायाऽऽत्मावृत्तीति । आकाशस्य
 बहिरिन्द्रियजन्यप्रत्यक्षवारणाय शब्दभिन्नेति । कालादेस्तद्वारणाय विशेषेति ।
 शङ्कते—रूपस्येति । पुनः शङ्कते—इष्टेति । प्रतिबन्धोत्तरयति—उद्भूतेति ।
 उपसंहरति—तस्मादिति । ननु त्रुटेः स्पर्शानानङ्गीकारात्तत्स्पर्शनिवारणाय
 स्पर्शान्यद्रव्यसमवेतस्पर्शनं प्रति त्वक्संयुक्तस्पर्शनवद्द्रव्यसमवायत्वेन
 हेतुत्वस्य वाच्यतया वायोः स्पर्शानाङ्गीकारो नोचितः, अन्यथा
 वायुगतसङ्ख्यापरिमाणयोस्त्वचा ग्रहणप्रसङ्गादित्यत आह—वायु-
 प्रभयोरिति । प्रभोपादानं दृष्टान्तार्थम् । गृह्यत एवेति । तथा च

वायुगतसङ्ख्यादिग्रहे इष्टापत्या वायोः स्पर्शनाङ्गीकारे बाधकाभाव इति भावः । क्वचिदिति । सजातीयसंवलनाभाव इत्यर्थः । आदिपदात् परिमाणपरिग्रहः, तद्ग्रहश्च भूयोवयवावच्छेदेन त्वगिन्द्रियसन्निकर्षा-भावे च कथं न वायुगतद्वित्वपरिमाणयोर्ग्रह इत्यत आह— क्वचित् सङ्ख्यापरिमाणेति । दोषादिति । सजातीयसंवलनादिरूपदोषा-दित्यर्थः । आहुरित्यनेनास्वरसः, तद्वीजं तु वायोः प्रत्यक्षतासन्देहेन लाघवान्मूर्तप्रत्यक्षत्वावच्छिन्नं प्रति रूपत्वेनैव कारणत्वमुचितम् । नच वायुगतप्रत्यक्षतासन्देहाधीनव्यभिचारसन्देहस्य प्रतिबन्धकस्य सत्त्वात्कथं कारणताग्रह इति वाच्यं । लाघवतर्काभावविशिष्टस्यैव व्यभिचारसन्देहस्य प्रतिबन्धकतया प्रकृते पूर्वोक्तलाघवतर्कस्य सत्त्वेन तदभावविशिष्टव्यभिचारसन्देहस्य सत्त्वात् । यच्चोक्तं-प्रभाया अप्रत्यक्षे त्विष्टापत्तिरित्येव किं न स्यादिति, तदपि न, उपरि देशे विहङ्गम इत्यत्र प्रभामण्डलस्यैवोपरिदेशतया तत्प्रत्यक्षं विनोपरिदेशे विहङ्गम इति प्रत्यक्षानुपपत्तेरित्यादिकमिति ।

भाषानुवाद-कारिका में रूप से भिन्न समस्त चक्षुर्ग्राह्य पदार्थों की त्वगिन्द्रिय से भी ग्राह्यता प्रतिपादित की गयी है। किन्तु यह समीचीन नहीं है, क्योंकि रूपत्व का ग्रहण त्वगिन्द्रिय से नहीं होता है। अतः मुक्तावलीकार ने 'रूप' पद से रूपत्व आदि का भी ग्रहण किया है, यहाँ 'आदि' पद से नीलत्व आदि अवान्तर-जातियाँ भी संग्राह्य हैं। उत्तरकारिका में स्थित 'द्रव्याध्यक्षे' इस पद का 'रूपं कारणं' इसके साथ अन्वय है न कि त्वङ्मनः संयोग के साथ, क्योंकि वह केवल द्रव्य-प्रत्यक्ष में कारण नहीं होता है। अपितु ज्ञान सामान्य के प्रति कारण होता है। अत एव ग्रन्थकार ने 'रूपमत्रापि कारणं द्रव्याध्यक्षे' इतने अंश को प्रतीक के रूप में स्वीकार किया है। उपलब्ध पुस्तकों में मुक्तावलीकार द्वारा 'अत्रापि' इतना ही प्रतीक स्वीकार किया गया दृष्ट होता है, किन्तु दिनकरी एवं उससे सम्बद्ध रामरुद्री के विवेचन से ऐसा प्रतीत होता है कि 'रूपमत्रापि कारणं द्रव्याध्यक्षे' इतना प्रतीक किन्हीं पुस्तकों में उपलब्ध रहा होगा, जिसके आधार पर दिनकरी व्याख्या की गयी है।

नवीन आचार्यों ने बहिरिन्द्रियजन्य-द्रव्यप्रत्यक्ष के प्रति किसी को कारण न मानते हुये प्रत्येकशः चाक्षुषप्रत्यक्ष के प्रति रूप एवं स्पर्शन-प्रत्यक्ष के प्रति स्पर्श को कारण माना है। तदनन्तर द्रव्य-प्रत्यक्षसामान्य के प्रति 'आत्मावृत्ति-शब्दभिन्नविशेषगुणवत्त्व' को प्रयोजक के रूप में स्वीकार किया है। इसके पीछे बीज प्रदर्शित करते हुये व्याख्याकार कहते हैं कि कार्याभाव के प्रति कारणाभाव प्रयोजक होता है। तत्-प्रत्यक्षों के प्रति रूप एवं स्पर्श को पृथक्-पृथक् कारण मानने पर गगन के बाह्य-प्रत्यक्षाभाव के प्रति रूपाभाव एवं स्पर्शाभाव दोनो को प्रयोजक के रूप में स्वीकार करना होगा। यह अत्यन्त गौरवावह होगा। अतः लाघवात् बहिरिन्द्रियजन्य-द्रव्यप्रत्यक्ष के प्रति रूपत्वेन कारणता स्वीकार कर केवल रूपाभाव को गगन के प्रत्यक्षाभाव के प्रति प्रयोजक मानना उचित है। अतः ग्रन्थकार ने प्रथम पक्ष का त्याग करके द्वितीय पक्ष को स्वीकार किया है। केवल शब्दभिन्न विशेषगुणों के आश्रय आत्मा में भी बाह्यप्रत्यक्ष की विषयता प्रसक्त हो जायेगी, अतः विशेषगुणों में आत्म-अवृत्तित्व का निवेश किया गया है। 'शब्दभिन्न' पद का निवेश न करने पर आकाश का भी बाह्यप्रत्यक्ष प्रसक्त हो जायेगा, क्योंकि शब्द को 'आत्म-अवृत्ति विशेषगुण' पद से गृहीत किया जा सकता है।

'आत्मावृत्ति-शब्दभिन्न-विशेषगुणवत्ता' की अपेक्षया लाघवात् रूप को कारण माने पर वायु की त्वगिन्द्रिय से अप्रत्यक्षता की आपत्ति प्रदर्शित की गयी है। इस पर पूर्वपक्षी की इष्टापत्ति का ग्रन्थकार ने प्रतिबन्दी (विरोधी समानयुक्ति) के द्वारा समाधान किया है। इस प्रकार 'प्रभां पश्यामि' की तरह 'वायुं स्पृशामि' इस प्रामाणिक प्रतीति के आधार पर वायु की प्रत्यक्षता की सिद्धि करके ग्रन्थकार ने इस प्रकरण का उपसंहार किया है। यहाँ यह प्रश्न उपस्थापित किया जा सकता है कि त्र्यणुक का स्पर्शनप्रत्यक्ष स्वीकार नहीं किया गया है। ('जालसूर्यमरीचिस्थं यत्सूक्ष्मं दृश्यते रजः।' इत्यादि वचन त्र्यणुक के चाक्षुषप्रत्यक्ष में प्रमाण है) ऐसी स्थिति में आत्मावृत्तिशब्द भिन्न रूप आदि विशेषगुणों की आश्रयता त्र्यणुक में भी रहने से उसके स्पर्शनप्रत्यक्ष की आपत्ति हो जायेगी। अतः स्पर्श से भिन्न द्रव्यसमवेत-पदार्थ के स्पर्शनप्रत्यक्ष के प्रति 'त्वक्संयुक्त-स्पर्शनवत्द्रव्य समावाय' को

पृथक्तया कारण स्वीकार करना होगा। त्र्यणुक द्रव्यणुक रूप द्रव्य में समवेत है तथा स्पर्श से भिन्न भी है, अतः उसके स्पर्शनप्रत्यक्ष के प्रति त्वक्संयुक्त-स्पर्शनवत्-द्रव्यसमवाय कारण होता है। किन्तु यह समवाय त्र्यणुक में नहीं रहता है, क्योंकि उसमें द्रव्यणुकरूप द्रव्य का समवाय अवश्य रहता है, किन्तु द्रव्यणुक स्पर्शनवत् द्रव्य (त्वगिन्द्रिय से ग्रहणयोग्य) नहीं है। किन्तु ऐसा स्वीकार करने पर वायु का स्पर्शनप्रत्यक्ष स्वीकार करना उचित नहीं होगा, अन्यथा त्वक्संयुक्त-स्पर्शनवद्-द्रव्यपद से वायु का ग्रहण करके उसका समवाय वायु-गत संख्या, परिमाण आदि में रहने से उनकी भी त्वगिन्द्रियग्राह्यता प्रसक्त हो जायेगी। इस आपत्ति को ग्रन्थकार इष्टापत्ति के रूप में स्वीकार करते हैं उनके अनुसार प्रभा के संख्या, परिमाण आदि का ग्रहण जिस प्रकार चक्षुरिन्द्रिय से होता है उसीप्रकार वायु के भी संख्या, परिमाण आदि का ग्रहण त्वगिन्द्रिय से होता ही है। अतः वायु का स्पर्शन प्रत्यक्ष स्वीकार करने में कोई आपत्ति नहीं है। प्रभा एवं वायु के द्वित्व आदि का प्रत्यक्ष सर्वदा नहीं होता है, अपितु सजातीय-पदार्थ का संवलन न होने की स्थिति में ही होता है। इसी आशय से ग्रन्थकार ने 'क्वचित्' शब्द का प्रयोग किया है। इसीप्रकार उनके परिणाम का भी ग्रहण सर्वदा नहीं होता है। वायु के परिणाम का ग्रहण त्वगिन्द्रिय का वायु के साथ भूयोऽवयवावच्छेदेन (अधिक अवयवों से) सन्निकर्ष होने पर ही होता है। यहाँ यह प्रश्न उपस्थित होता है कि सजातीय-पदार्थ का संवलन न होने पर तथा भूयोऽवयवावच्छेदेन त्वगिन्द्रिय का सन्निकर्ष न होने पर वायुगत द्वित्व एवं परिमाण का ग्रहण क्यों नहीं होता है? इस प्रश्न के समाधान में ग्रन्थकार कहते हैं कि उक्त स्थिति में द्वित्व एवं परिमाण के अप्रत्यक्ष के प्रति सजातीय-संवलन एवं भूयोऽवयवावच्छेदन त्वगिन्द्रियसन्निकर्षा-भाव आदि दोष प्रयोजक होते हैं।

किन्तु नवीन आचार्यों का उपर्युक्त मत अस्वारस्य-पूर्ण है। इस अस्वारस्य को ग्रन्थकार ने 'आहुः' शब्द के द्वारा व्यक्त किया है। अस्वारस्य का बीज प्रदर्शित करते हुये व्याख्याकार कहते हैं कि वायु की प्रत्यक्षता का संदेह होने के कारण लाघवात् मूर्त-द्रव्यों के प्रत्यक्ष के प्रति रूप को ही कारण मानना

उचित है। (मूर्त-द्रव्यों का ही बाह्यप्रत्यक्ष होता है, अतः बहिरिन्द्रिय-जन्य द्रव्य प्रत्यक्ष के स्थान पर व्याख्याकार ने 'मूर्तप्रत्यक्ष' शब्द का प्रयोग किया है) यहाँ यह प्रश्न उपस्थित होता है कि वायु में प्रत्यक्षता का संदेह होने पर उस संदेह के द्वारा व्यभिचार का सन्देह होता है। अतः व्यभिचारसंदेह रूप प्रतिबन्धक के रहने पर कारणता का ज्ञान सम्भव नहीं है। इस प्रश्न के समाधान में व्याख्याकार कहते हैं कि रूप एवं स्पर्श को तत्तत्-प्रत्यक्षों के प्रति कारण मानने पर गगन के प्रत्यक्षाभाव के प्रति रूपाभाव एवं स्पर्शाभाव को पृथक्-पृथक् प्रयोजक मानना होगा। तदपेक्षया रूप को कारण मानने में लाघव है। इस लाघवरूप तर्क के रहने के कारण व्यभिचारसन्देह कारणता निश्चय के प्रति प्रतिबन्धक नहीं हो सकेगा, क्योंकि लाघव-तर्काभाव से युक्त व्यभिचारसन्देह ही कारणताज्ञान के प्रति प्रतिबन्धक होता है। वायु की अप्रत्यक्षता को इष्ट मानने पर नवीन आचार्यों ने प्रतिबन्दी के रूप में प्रभा के अप्रत्यक्ष की इष्टापत्ति आपादित की थी, किन्तु उनका यह कथन भी समीचीन नहीं है, क्योंकि 'उपरिदेशे विहंगमः' इस प्रतीति में उपरि-देश के रूप में प्रभामण्डल ही विषय होने के कारण प्रभा को प्रत्यक्ष का विषय न मानने पर उपर्युक्त प्रतीति को प्रात्यक्षिक नहीं माना जा सकेगा।

कारिकावली-

त्वचो योगो मनसा ज्ञानकारणम् ।

भाषानुवाद-ज्ञानसामान्य के प्रति त्वक्मनःसंयोग कारण होता है।

मुक्तावली-त्वचो योग इति । त्वङ्मनःसंयोगो ज्ञानसामान्ये कारणमित्यर्थः । किन्तत्र प्रमाणं ? सुषुप्तिकाले त्वचं त्यक्त्वा पुरीतति वर्तमानेन मनसा ज्ञानाजननमिति । ननु सुषुप्तिकाले किं ज्ञानं भविष्यति? अनुभवरूपं स्मरणरूपं वा ? नाऽऽद्यः अनुभवसामग्र्यभावात्, तथा हि-चाक्षुषादिप्रत्यक्षे चक्षुरादिना सह मनःसंयोगस्य हेतुत्वात्तदभावादेव न चाक्षुषादिप्रत्यक्षम् । ज्ञानादेरभावादेव न मानसं प्रत्यक्षं, ज्ञानाद्यभावे च आत्मनोऽपि न प्रत्यक्षमिति । व्याप्तिज्ञानाभावादेव नानुमितिः, सादृश्यज्ञानाभावान्नोपमितिः, पदज्ञानाभावान्न शाब्दबोधः

इत्यनुभवसामग्र्यभावान्नानुभवः । उद्बोधकाभावाच्च न स्मरणम् ।
 मैवं सुषुप्तिकालोत्पन्नेच्छादिव्यक्तेस्तत्सम्बन्धेनाऽऽत्मनश्च प्रत्यक्ष-
 त्वप्रसङ्गात्, तदतीन्द्रियत्वे मानाभावात्, सुषुप्तिकाले निर्विकल्पकमेव
 नियमेन जायते इत्यत्रापि प्रमाणाभावात् । अथ ज्ञानमात्रे त्वङ्मनः-
 संयोगस्य यदि कारणत्वं, तदा रासन-चाक्षुषादिप्रत्यक्षकाले त्वाच-
 प्रत्यक्षं स्यात्, विषय-त्वक्संयोगस्य त्वङ्मनःसंयोगस्य च (तत्र)
 सत्त्वात्, परस्परप्रतिबन्धादेकमपि वा न स्यादिति । अत्र केचित्-
 पूर्वोक्तयुक्त्या त्वङ्मनःसंयोगस्य ज्ञानहेतुत्वे सिद्धे चाक्षुषादिसामग्र्याः
 स्पर्शनादिप्रतिबन्धकत्वमनुभवानुरोधात् कल्प्यत इति । अन्ये तु
 सुषुप्त्यनुरोधेन चर्मनःसंयोगस्य ज्ञानहेतुत्वं कल्प्यते, चाक्षुषादिप्रत्यक्षकाले
 त्वङ्मनःसंयोगाभावान्न त्वाचप्रत्यक्षमिति ।

भाषानुवाद-त्वक्-मनःसंयोग ज्ञानसामान्य के प्रति कारण होता है,
 इस कार्यकारणभाव में प्रमाण प्रदर्शित करते हुये ग्रंथकार कहते हैं कि
 यतः सुषुप्तिकाल में मन त्वक् को त्याग करके पुरीततिनाडी में प्रविष्ट हो
 जाता है। उस समय मन के द्वारा किसी भी ज्ञान की उत्पत्ति नहीं होती है।
 अतः त्वक्-मनःसंयोग को ज्ञानसामान्य के प्रति कारण मानना आवश्यक
 है, अन्यथा सुषुप्तिकाल में भी ज्ञान की प्रसक्ति हो जायेगी। यहाँ यह प्रश्न
 उपस्थित होता है कि सुषुप्तिकाल में किस प्रकार के ज्ञान की आपत्ति की
 जा रही है, अनुभव की अथवा स्मरण की। अनुभव की सामग्री न होने के
 कारण उस काल में अनुभवात्मक ज्ञान की आपत्ति नहीं की जा सकती है,
 क्योंकि अनुभव प्रत्यक्षादि भेद से चार प्रकार का होता है। उनमें भी प्रत्यक्ष
 बाह्य एवं मानस दो प्रकार का होता है। बाह्यप्रत्यक्ष के प्रति इन्द्रिय एवं मन
 का संयोग कारण होता है। सुषुप्तिकाल में इन्द्रिय-मनः-संयोगरूप कारण न
 रहने से बाह्यप्रत्यक्ष की आपत्ति नहीं की जा सकती है, मानसप्रत्यक्ष की भी
 आपत्ति सम्भव नहीं है। क्योंकि मानस प्रत्यक्ष ज्ञान आदि आत्मविशेषणगुण
 तथा उनके माध्यम से आत्मा का होता है, सुषुप्तिकाल में ज्ञान आदि नहीं
 रहता है। अनुमिति के प्रति व्याप्तिज्ञान, उपमिति के प्रति सादृश्यज्ञान एवं
 शाब्दबोध के प्रति पदज्ञान कारण होते हैं। सुषुप्तिकाल में व्याप्ति ज्ञान आदि

का अभाव होने से अनुमिति आदि की भी आपत्ति नहीं की जा सकती है इस प्रकार सुषुप्तिकाल में किसी उद्बोधक के न रहने कारण स्मरण की भी आपत्ति नहीं की जा सकती है । इस प्रश्न का समाधान करते हुये ग्रंथकार कहते हैं कि सुषुप्ति के अव्यवहित-प्राक्क्षण में उत्पन्न ज्ञान सुषुप्तिकाल में भी एक क्षण-पर्यन्त रह सकता है (द्विक्षणावस्थायी होने के कारण) अतः उससे विशिष्ट आत्मा का सुषुप्तिकाल में मानसप्रत्यक्ष संभव होने के कारण उसका आपादन किया जा सकता है। उस ज्ञान को अतीन्द्रिय मानने में कोई प्रमाण नहीं है। इसीप्रकार सुषुप्ति के अव्यवहित-प्राक्क्षण में निर्विकल्प-ज्ञान की ही उत्पत्ति होती है। अतः उसे अतीन्द्रिय माना जा सकता है, यह कल्पना भी प्रमाण-सम्मत नहीं है। इसप्रकार उपर्युक्त रीति से आत्मा के मानसप्रत्यक्ष की आपत्ति के परिहारार्थ त्वक्-मनःसंयोग को ज्ञानसामान्य के प्रति कारण मानना आवश्यक है। किन्तु ऐसी स्थिति में यह प्रश्न उपस्थित हो सकता है कि त्वक्-मनःसंयोग को ज्ञानमात्र के प्रति कारण माना जाये तो रासन, चाक्षुषाआदि प्रत्यक्षकाल में भी त्वाचप्रत्यक्ष की आपत्ति हो जायेगी, क्योंकि त्वाचप्रत्यक्ष के प्रति त्वक्-मनःसंयोग एवं त्वक्-विषयसंयोग कारण होते हैं। रासन आदि प्रत्यक्ष के काल में दोनों ही कारण विद्यमान होने से उस काल में भी त्वाचप्रत्यक्ष की आपत्ति हो जायेगी। यदि रासन आदि की प्रत्यक्षसामग्री को त्वाचप्रत्यक्ष के प्रति प्रतिबन्धक माना जाये तो तुल्ययुक्ति से त्वाचप्रत्यक्ष की सामग्री भी रासन आदि प्रत्यक्ष के प्रति विरोधी हो सकती है। ऐसी स्थिति में परस्पर सामग्रियों द्वारा प्रतिबन्ध होने के कारण किसी भी प्रत्यक्ष की उत्पत्ति न हो सकेगी। इस संदर्भ में कतिपय आचार्यों का अभिमत है कि त्वक् मनःसंयोग की ज्ञानमात्र के प्रति कारणता उपर्युक्त युक्ति से सिद्ध ही है, ऐसी स्थिति में स्पर्शनप्रत्यक्ष के प्रति चाक्षुषप्रत्यक्ष की सामग्री का प्रतिबन्धकत्व अनुभव के आधार पर स्वीकार किया जाता है। अन्य आचार्यों का मन्तव्य है कि ज्ञानमात्र के प्रति कारणता त्वगिन्द्र-मनःसंयोग में न होकर चर्म-मनःसंयोग में स्वीकार की जाती है, सुषुप्ति-काल में ज्ञान की आपत्ति का परिहार इसके आधार पर भी किया जा सकता है। इस प्रकार चाक्षुषप्रत्यक्ष के काल में त्वाचप्रत्यक्ष की आपत्ति

नहीं की जा सकती क्योंकि उसके प्रति कारणीभूत त्वगिन्द्रिय-मनःसंयोग चाक्षुषप्रत्यक्ष के काल में विद्यमान नहीं रहता है।

दिनकरी—ज्ञानसामान्ये—जन्यज्ञासामान्ये । ज्ञानाजननमितीति। प्रमाणामित्यनुषज्यते । 'चक्षुरादि' इत्यादिना त्वगादिपरिग्रहः । तदभावादेव—चक्षुरादिना मनोयोगाभावादेव । ज्ञानादेरभावादेव न मानसमिति । अत्र ज्ञानादेर्न मानसमित्यन्वयः । 'अभावात्' इत्यत्रापि ज्ञानादेरित्यस्यान्वयो बोध्यः । न प्रत्यक्षमिति । योग्यगुणसमबन्धेनैवाऽऽत्मनो मानसप्रत्यक्षस्वीकाराद्योग्यविशेषगुणप्रत्यक्षसामग्र्यन्तर्गतस्य ज्ञानादेर-भावादेव नाऽऽत्मप्रत्यक्षमित्यर्थः । उद्धोधकाभावादिति । उद्धोधकस्य फलबलकल्प्यत्वादिति भावः । इच्छादिव्यक्तेरिति । इच्छाया आदिरिति व्युत्पत्त्या ज्ञानमात्रं विवक्षितम् । तदतीन्द्रियत्वे—ज्ञानातीन्द्रियत्वे । ननु सुषुप्तिप्राक्कालीनज्ञानस्य निर्विकल्पकरूपत्वात् तदतीन्द्रियत्व-मुभयवादिंसिद्धमेवेत्यत आह—सुषुप्तिप्राक्काले इति । त्वङ्मनःसंयोगस्य चेति । तदस्वीकारे चाक्षुषमपि न स्यादिति भावः । ननु चाक्षुषादिसामग्र्याः स्पर्शनप्रतिबन्धकत्वादेव न स्पर्शनिं तत्रेत्यत आह—परस्परिति अनुभवानुरोधेनादिति । अनुभवस्य त्वयाऽपि स्वहस्तितत्वात्, अन्यथा इष्टापत्यादिना त्वदुक्तापत्तेरसङ्गतत्वापातादिति भावः । मिश्रमतमाह—अन्ये त्वित्यादिना । सुषुप्त्यनुरोधेन—सुषुप्तौ ज्ञानानुत्पादानुरोधेन इत्यञ्च चाक्षुषादिकाले पूर्वोक्तस्पर्शनापत्तिर्न सम्भवतीत्याह—चाक्षुषादीति ।

अत्र नव्याः—सुषुप्त्यव्यवहितप्राक्काले ज्ञानोत्पत्तिर्यदि स्यात्, तदा तत्प्रत्यक्षापत्तिभिः त्वङ्मनःसंयोगस्य, चर्ममनःसंयोगस्य वा हेतुत्वं, सैव तु न युक्तिसिद्धा, तथा हि सुषुप्त्यनुकूलमनःक्रियया मनसा आत्मनो विभागः, तत आत्ममनःसंयोगनाशः, ततः पुरीत-तिरूपोत्तरदेशेन मनःसंयोगरूपा सुषुप्तिरुत्पद्यते, एवञ्च सुषुप्त्य-व्यवहितपूर्वक्षणे आत्ममनःसंयोगरूपासमवायिकारणनाशात् तत्क्षणे ज्ञानोत्पत्तेरभावात्, असमवायिकारणस्य कार्यसहभावेन हेतुत्वात्। यदि च कार्यनाशजनकनाशप्रतियोगिन एवासमवायिकारणस्य कार्य-सहभावेन हेतुत्वमिति मन्यते, तथापि न सुषुप्त्यव्यवहित प्राक्कालो-

त्पन्नज्ञानव्यक्तेः सुषुप्तिकाले तत्प्रत्यक्षापत्तिभिया त्वङ्मनःसंयोगा-
देहेतुत्वं, विजातीयात्मनःसंयोगस्य हेतुत्वेनैव तत्प्रत्यक्षवारणात् ।
तच्च वैजात्यं परात्मनःसंयोग-पुरीतत्यवच्छिन्नात्मनःसंयोगव्या-
वृत्तमेषितव्यमिति भावः। न च वैजात्येनाऽऽत्मनःसंयोगस्य
त्वङ्मनःसंयोगस्य वा हेतुत्वमित्यत्र विनिगमकाभावः त्वङ्मनः-
संयोगादेर वच्छेदकतासम्बन्धेन हेतुत्वापेक्षया समवायेनाऽ-
ऽत्मनःसंयोगस्य हेतुत्वे लाघवात्, त्वङ्मनःसंयोगस्य हेतुत्वे
चाक्षुषादिसामग्र्याः स्पर्शनप्रतिबन्धकत्वकल्पनागौरवाच्च । एतेन
यत्र मनःक्रियया न पुरीततिसंयोगरूपा सुषुप्तिः, किन्तु पुरीत-
तिक्रिययैवाऽऽत्मसंयुक्तेन मनसा पुरीततिसंयोगरूपा सुषुप्तिः, तत्र
पूर्वोक्तापत्तिवारणाय त्वङ्मनःसंयोगादेहेतुत्वमित्यपास्तम्, पुरीतति-
क्रियाजन्यमनःपुरीततिसंयोगस्य सुषुप्तित्वाभावाच्च । तदानीं मनसः
सर्वावयवावच्छेदेन पुरीततिसंयोगाभावेन पुरीततिबहिर्देशावच्छि-
न्नात्मनःसंयोगस्य सत्त्वात् ज्ञानाद्युत्पत्तौ बाधकाभावात् । अत एव यदा
त्वचं त्यक्त्वा मनः पुरीततिमनुविशतीति ग्रन्थकाराणां लेखः सङ्गच्छत
इति वदन्ति ।

भाषानुवाद-त्वक्-मनःसंयोग को ज्ञानसामान्य के प्रति कारण कहा गया है। यहाँ ज्ञानसामान्य का तात्पर्य जन्यज्ञानसामान्य से है, अन्यथा ज्ञानसामान्यान्तर्गत ईश्वरीयज्ञान के प्रति भी त्वक्-मनःसंयोग की कारणता प्रसक्त हो जायेगी। ग्रंथकार ने सुषुप्तिकाल में मन के द्वारा किसी प्रकार के ज्ञान की अनुत्पत्ति को उक्त कार्यकारणभाव में प्रमाण के रूप में उपस्थापित किया है। सुषुप्तिकाल में सामान्यतः अनुभव की आपत्ति की असंभावना प्रदर्शित करते हुये पूर्वपक्ष के समर्थन में ग्रंथकार ने प्रथमतः बाह्यप्रत्यक्ष की असंभावना प्रदर्शित की है। तदनुसार बाह्यप्रत्यक्ष के प्रति चक्षुःत्वक् आदि इन्द्रियों का मन के साथ संयोग कारण होता है तथा चक्षुरिन्द्रियमनः संयोग आदि कारणों के न रहने से सुषुप्तिकाल में चाक्षुषा आदि बाह्यप्रत्यक्षों की आपत्ति नहीं की जा सकती है। ज्ञान आदि न होने के कारण मानसप्रत्यक्ष की भी आपत्ति नहीं की जा सकती है, अर्थात् ज्ञान आदि सुषुप्तिकाल में न

होने के कारण उनका मानसप्रत्यक्ष संभव नहीं है, इसीप्रकार आत्मा का भी मानसप्रत्यक्ष संभव नहीं है, क्योंकि प्रत्यक्षयोग्य ज्ञान आदि गुणों के सम्बन्ध से ही आत्मा का प्रत्यक्ष स्वीकार किया गया है। (अध्यक्षो विशेषगुणयोगतः) आदि विषयविधया योग्यविभुविशेषगुण के प्रत्यक्ष के प्रति ज्ञान आदि कारण होते हैं सुषुप्तिकाल में ज्ञान आदि न होने के कारण आत्मा का भी प्रत्यक्ष संभव नहीं है। इस प्रकार ग्रंथकार ने यद्यपि 'ज्ञानादेरभावादेवन मानसं प्रत्यक्षम्' इतना ही वाक्य प्रयुक्त किया है। किन्तु व्याख्याकार ने ज्ञानशब्द की आवृत्ति करके उसका अभाव एवं मानस दोनों के साथ अन्वय किया है। अर्थात् ज्ञान आदि विषय न होने के कारण उनका मानसप्रत्यक्ष संभव नहीं है। तदनन्तर अवशिष्ट 'प्रत्यक्ष' शब्द का आत्मप्रत्यक्ष के रूप में व्याख्यान किया है। इस प्रकार उक्त वाक्य के द्वारा ज्ञान आदि गुणों एवं आत्मा दोनों के मानसप्रत्यक्ष का निषेध व्याख्याकार द्वारा प्रदर्शित किया गया है। उद्बोधकविशेष के न होने के कारण सुषुप्तिकाल में स्मरण की भी आपत्ति नहीं की जा सकती, उद्बोधक की कल्पना स्मरणरूपी फल के द्वारा होती है। यतः सुषुप्तिकाल में स्मरण अनुभवसिद्ध नहीं है, अतः उसके द्वारा उद्बोधक की कल्पना भी नहीं की जा सकती है। इस आपत्ति के परिहारार्थ ग्रंथकार ने सुषुप्तिप्राक्-काल में उत्पन्न इच्छादि गुण के सम्बन्ध से आत्मा के मानसप्रत्यक्ष की आपत्ति प्रदर्शित की है। गुणों के क्रम में इच्छा से पूर्व ज्ञान का क्रम है, उसकी उपेक्षा करके ग्रंथकार ने इच्छा का ग्रहण किया है यह उचित नहीं है। अतः व्याख्याकार ने 'इच्छादि' शब्द की ज्ञानमात्रपरता प्रतिपादित की है। उनके अनुसार 'इच्छादि' शब्द में 'इच्छायाः आदिः' इस प्रकार तत्पुरुष समास विवक्षित है। अग्रिम मूल में सुषुप्तिप्राक्क्षण में उत्पन्न ज्ञान की अतीन्द्रियता की आशंका की गयी है, यह ग्रंथ भी 'इच्छादिशब्द' की ज्ञानमात्रपरता स्वीकार करने पर ही संगत हो सकता है। किसी प्रमाण के न होने के कारण सुषुप्तिप्राक्-काल में उत्पन्न ज्ञान की अतीन्द्रियता का निरास किया गया है। किन्तु यदि उस ज्ञान को नियमतः निर्विकल्पक स्वीकार किया जाये तो उसकी अतीन्द्रियता सिद्ध हो सकती है, क्योंकि निर्विकल्पकज्ञान की अतीन्द्रियता पूर्वपक्षी एवं सिद्धान्ती दोनों को अभिमत

है। परन्तु उस ज्ञान को नियमतः निर्विकल्पक स्वीकार करने में भी कोई प्रमाण नहीं है। ज्ञानमात्र के प्रति त्वक्-मनःसंयोग को कारण मानने पर चाक्षुषप्रत्यक्ष के काल में त्वाचप्रत्यक्ष की आपत्ति प्रदर्शित की गयी है, क्योंकि उस काल में त्वाचप्रत्यक्ष की समस्त सामग्री (त्वक्-विषयसंयोग एवं त्वक्-मनःसंयोग) विद्यमान रहती है। उस काल में त्वक्-विषयसंयोग की कल्पना की जा सकती है, क्योंकि उसके रहने पर भी चक्षुर्विषयक-संयोग के रहने पर चाक्षुषप्रत्यक्ष ही होता है, तथा त्वगिन्द्रिय मनःसंयोग के बिना चाक्षुषप्रत्यक्ष की उत्पत्ति नहीं हो सकेगी, क्योंकि उसे ज्ञानसामान्य के प्रति कारण स्वीकार किया गया है। इस प्रकार चाक्षुषप्रत्यक्ष के काल में त्वाचप्रत्यक्ष की सामग्री रह ही सकती है चाक्षुषप्रत्यक्ष-सामग्री को स्पर्शन-प्रत्यक्ष के प्रति प्रतिबन्धक मान कर उक्तापत्ति का परिहार नहीं किया जा सकता है, क्योंकि ऐसी स्थिति में परस्पर सामग्रियों के द्वारा प्रतिबन्धित होने से किसी प्रत्यक्ष की उत्पत्ति नहीं हो सकेगी।

कतिपय आचार्य अनुभव के आधार पर स्पर्शनप्रत्यक्ष के प्रति चाक्षुषप्रत्यक्ष की सामग्री को प्रतिबन्धक स्वीकार करते हैं, क्योंकि अनुभव के आधार पर ही पूर्वपक्षी के द्वारा भी चाक्षुषप्रत्यक्ष के काल में त्वाचप्रत्यक्ष की आपत्ति प्रदर्शित की गयी है, अन्यथा उक्ता आपत्ति को भी दृष्टापत्ति के रूप में स्वीकार करके पूर्वपक्ष के आक्षेप की असंगति प्रदर्शित की जा सकती है।

पक्षधरमिश्र सुषुप्ति में ज्ञान की अनुत्पत्ति के निर्वाह के लिये ज्ञानसामान्य के प्रति चर्म-मनःसंयोग को कारण मानते हैं। इसप्रकार चाक्षुषप्रत्यक्ष के काल में चर्म-मनःसंयोग के रहते हुये भी त्वगिन्द्रिय-मनःसंयोग के न रहने के कारण स्पर्शनप्रत्यक्ष की आपत्ति नहीं की जा सकती है।

इस सम्बन्ध में नवीन आचार्यों का मन्तव्य है कि सुषुप्ति के अव्यवहित-पूर्वक्षण में किसी प्रकार के ज्ञान की उत्पत्ति यदि संभव हो तो सुषुप्तिकाल में उसके अथवा उसके द्वारा आत्मा के प्रत्यक्ष की आपत्ति के परिहारार्थ ज्ञानसामान्य के प्रति त्वक्-मनःसंयोग अथवा चर्म-मनःसंयोग कारणता की स्वीकार की जा सकती है। किन्तु सुषुप्ति के अव्यवहित-प्राक्क्षण में

ज्ञान की उत्पत्ति युक्तिसंगत नहीं है। क्योंकि सुषुप्ति के प्रति मन की क्रिया कारण होती है, मन की क्रिया उत्पन्न होने पर उसका आत्मा से (आत्मा के देशविशेष से) विभाग उत्पन्न होता है, उस विभाग से आत्म-मनःसंयोग का नाश होता है, तदनन्तर मन का पुरीतरूप देशान्तर से संयोग होता है, इसी संयोग को सुषुप्ति कहते हैं। इस प्रकार सुषुप्ति के अव्यवहित-प्राक्क्षण में आत्म-मनःसंयोग के नष्ट हो जाने के कारण उस क्षण में ज्ञान की उत्पत्ति संभव नहीं है, क्योंकि ज्ञान के प्रति आत्म-मनःसंयोग असमवायिकारण होता है तथा असमवायिकारण कार्य के काल में रह कर ही कारण होता है। यदि कार्य के नाश के प्रति जनक नाश के प्रतियोगी असमवायिकारण की ही कार्य-सहभावेन हेतुता स्वीकार की जाये अर्थात् जिस असमवायिकारण का नाश कार्यनाश के प्रति प्रयोजक होता है उसी असमवायिकारण का नाश कार्य-सहभावेन कारण माना जाये। त्वक्-मनः-संयोगरूप असमवायिकारण का नाश ज्ञान के नाश के प्रति प्रयोजक नहीं होता है, अतः उसकी कार्यसहभावेन कारणता यद्यपि आवश्यक नहीं है। तथापि उस ज्ञानव्यक्ति की सुषुप्तिकाल में प्रत्यक्षप्रति के परिहारार्थ त्वक्-मनःसंयोग की कारणता स्वीकार करना आवश्यक नहीं है, क्योंकि ज्ञान के प्रति विजातीय आत्म-मनःसंयोग कारण होता है सुषुप्तिकाल में मन पुरीतरतिदेश में प्रविष्ट होने के कारण उसका आत्मा के साथ विजातीयसम्बन्ध नहीं होता है। प्रत्यक्ष के प्रति परात्म-मनःसंयोग एवं पुरीतरतिदेशावच्छिन्न आत्म-मनःसंयोग से भिन्न आत्म-मनःसंयोग ही कारण होता है। सुषुप्तिकाल में उक्त आत्म-मनःसंयोग के न रहने से ही सुषुप्तिकालोत्पन्न-ज्ञान की प्रत्यक्षता प्रसक्त ही नहीं है। यहाँ यह प्रश्न उपस्थित होता है कि उपर्युक्त विजातीय-आत्म-मनःसंयोग एवं त्वक्-मनःसंयोग से एक को ज्ञानसामान्य के प्रति कारण मानने में कोई विनिगमक न होने के कारण दोनों की ही कारणता प्राप्त है। इस प्रश्न का समाधान करते हुये व्याख्याकार कहते हैं कि त्वक्-मनःसंयोग समवायसम्बन्ध से आत्मा में नहीं रहता है अतः उसे ज्ञान के प्रति अवच्छेदकतासम्बन्ध से ही कारण स्वीकार करना होगा, आत्म-मनःसंयोग समवायसम्बन्ध से आत्मवृत्ति होने के कारण उसे कारण

स्वीकार करना लघुभूत है। त्वक्-मनःसंयोग को कारण मानने पर पूर्वोक्त युक्ति से स्पर्शनप्रत्यक्ष के प्रति चाक्षुषप्रत्यक्ष की सामग्री की प्रति-बन्धकता अतिरिक्त स्वीकार करनी होगी।

त्वक्-मनःसंयोग को ज्ञानसामान्य के प्रति कारण मानने के पीछे यह युक्ति दी जा सकती थी कि मन एवं पुरीतति का संयोग को ही सुषुप्ति कहा जाता है, किन्तु यह संयोग मन की क्रिया से न होकर पुरीतति की क्रिया से होता है। ऐसी स्थिति में मन का आत्मा के साथ संयोग नष्ट न होने के कारण सुषुप्तिकाल में ज्ञान की आपत्ति सम्भव है। जिसके परिहारार्थ त्वक्-मनः-संयोग सामान्य को ज्ञान के प्रति कारण स्वीकार करना आवश्यक है। किन्तु यह युक्ति भी समीचीन नहीं है क्योंकि पुरीतति-क्रिया से उत्पन्न होने वाले मनःसंयोग को सुषुप्तिस्वरूप स्वीकार करने पर उस काल में मन का सर्वावयवाच्छेदेन पुरीततिसंयोग न होने के कारण पुरीतति-बहिर्देश में उस काल में भी आत्म-मनःसंयोग के विद्यमान रहने से ज्ञानोत्पत्ति प्रसक्त हो जाएगी। अतः मन की क्रिया से उत्पन्न मनः-पुरीतति-संयोग को ही सुषुप्तिस्वरूप स्वीकार किया जाता है। जैसा कि ग्रन्थकारों ने कहा है 'मन त्वक् का त्याग करके पुरीतति-नाडी में प्रविष्ट होता है।' यहाँ प्रवेशकर्तृत्व मन में अभिहित होने के कारण मनःक्रिया को ही सुषुप्ति के प्रति प्रयोजक मानना उचित है।

कारिकावली-

मनोग्राह्यं सुखं दुःखमिच्छा द्वेषो मतिः कृतिः ॥५७॥

भाषानुवाद-सुख, दुःख, इच्छा, द्वेष, ज्ञान एवं प्रयत्न इन गुणों में मानसप्रत्यक्ष की विषयता रहती है।

मुक्तावली-मनोग्राह्यमिति । मनोजन्यप्रत्यक्षविषय इत्यर्थः । मतिः—ज्ञानम् । कृतिः-प्रयत्नः । एवं सुखत्वदुःखत्वादिकमपि मनोग्राह्यम् । एवमात्माऽपि मनोग्राह्यः, किन्तु 'मनोमात्रस्य गोचरः' इत्यनेन पूर्वमुक्तत्वाद् नोक्तः ।

भाषानुवाद—इसीप्रकार सुखत्व, दुःखत्व आदि धर्म भी मानसप्रत्यक्ष के विषय होते हैं। यद्यपि आत्मा का भी ज्ञान मनोरूप इन्द्रिय से ही होता है तथापि 'मनोमात्रस्य गोचरः' इस कारिका के द्वारा इसका निरूपण पूर्व में ही कर दिया गया है, अतः प्रकृत में उसका निर्देश नहीं किया है।

दिनकरी-मनोग्राह्यत्वस्य सार्वत्रिकत्वादाह—मनोजन्येति ।
मनोमात्रजन्येत्यर्थः । न्यूनतां परिहरति—एवमिति ।

भाषानुवाद—सुख, दुःख आदि गुणों की कारिका में मनोग्राह्यता प्रतिपादित की गयी है। यद्यपि मनोग्राह्यता ज्ञानमात्र में रहती है तथापि यहाँ 'मनोमात्रग्राह्य' के अभिप्राय से 'मनोग्राह्य' शब्द का प्रयोग किया गया है। अतएव मुक्तावलीकार ने 'मनोग्राह्यशब्द का मनोजन्य-प्रत्यक्षविषय यह अर्थ किया है। कारिका में सुख, दुःख आदि गुणों की ही मनोग्राह्यता निर्दिष्ट की गयी है, किन्तु सुखत्व, दुःखत्व आदि जातियां भी मनोग्राह्य होती हैं। जिनका उल्लेख कारिका में नहीं किया गया है। अतः इस न्यूनता की पूर्ति के लिये ग्रन्थकार ने उनका भी उल्लेख कर दिया है।

कारिकावली-

ज्ञानं यन्निर्विकल्पाख्यं तदतीन्द्रियमिष्यते ।

मुक्तावली-चक्षुःसंयोगाद्यनन्तरं घट इत्याकारकं घटत्वादि-विशिष्टविषयकं ज्ञानं न सम्भवति, पूर्व विशेषणस्य घटत्वादेर्ज्ञानाभावात्, विशिष्टबुद्धौ विशेषणज्ञानस्य कारणत्वात् । तथा च प्रथमतो घटघटत्वयोर्वैशिष्ट्यानवगाह्येव ज्ञानं जायते, तदेव निर्विकल्पकम् । तच्च न प्रत्यक्षम् । तथा हि-वैशिष्ट्यानवगाहिज्ञानस्य प्रत्यक्षं न भवति, घटमहं जानामीति प्रत्ययात्, तत्राऽऽत्मनि ज्ञानं प्रकारीभूय भासते, ज्ञाने घटः, तत्र घटत्वं, यः प्रकारः, स एव विशेषणमित्युच्यते, विशेषणे यद्विशेषणं तद्विशेषणतावच्छेदकमित्युच्यते, विशेषणतावच्छेदकप्रकारकं ज्ञानं विशिष्टवैशिष्ट्यज्ञाने कारणम् । निर्विकल्पके च घटत्वादिकं न प्रकारः, तेन घटत्वादिविशिष्टघटादिवैशिष्ट्यभानं ज्ञाने न सम्भवति, घटत्वाद्यप्रकारकं

च घटादिविशिष्टज्ञानं न सम्भवति, जात्यखण्डोपाध्यतिरिक्तपदार्थज्ञानस्य किञ्चिद्धर्मप्रकारकत्वनियमात् ।

भाषानुवाद-घट आदि विषय के साथ चक्षुरिन्द्रिय का संयोग होने के पश्चात् साक्षात् 'अयं घटः' इस ज्ञान की उत्पत्ति सम्भव नहीं है, क्योंकि इस ज्ञान में घटत्व-विशिष्टघट विषय होता है, अतः यह विशिष्टज्ञान होने के कारण इसके प्रति घटत्वरूप विशेषण का ज्ञान कारण होता है, किन्तु 'अयं घटः' इस ज्ञान के पूर्व घटत्व का ज्ञान विद्यमान न होने के कारण इस ज्ञान की उत्पत्ति सम्भव नहीं है। फलतः चक्षुरिन्द्रियसंयोग के पश्चात् तथा 'अयं घटः' इस ज्ञान के पूर्व घट एवं घटत्व का स्वतन्त्रतया ज्ञान आवश्यक है, जिसमें उन दोनों का वैशिष्ट्य (सम्बन्ध) भासित नहीं होता है। जिस ज्ञान में विशेषण एवं विशेष्य का सम्बन्ध भासित होता है उसी ज्ञान का प्रत्यक्ष सम्भव है। घटज्ञान के पश्चात् 'घटमहं जानामि' इस प्रकार का अनुव्यवसाय (ज्ञान का प्रत्यक्ष) होता है। इस ज्ञान में आत्मा मुख्यविशेष्य होता है। आत्मा में ज्ञान, ज्ञान में घट तथा घट में घटत्व प्रकारतया भासित होता है। प्रकार को ही विशेषण कहा जाता है तथा विशेषण का विशेषण विशेषणतावच्छेदक होता है। विशिष्टवैशिष्ट्यावगाहिज्ञान के प्रति विशेषणतावच्छेदकप्रकारक ज्ञान कारण होता है। निर्विकल्पकज्ञान में घटत्व प्रकार न होने के कारण उसके द्वारा उत्पन्न होने वाले ज्ञान में घटत्वविशिष्ट-घट का वैशिष्ट्य भासित नहीं हो सकता है, क्योंकि घटमहं जानामि यह ज्ञान 'अयं घटः' इस ज्ञान का प्रत्यक्ष होता है, किन्तु 'अयं घटः' यह ज्ञान नियमतः घटत्वप्रकारक ही होता है, अतः 'घटमहं जानामि' इस ज्ञान में ही घटत्व का प्रकार होना आवश्यक है ऐसा कोई ज्ञान सम्भव नहीं है जिससे घट का वैशिष्ट्य भासित हो किन्तु घटत्व प्रकार न हो, क्योंकि जाति (उल्लिख्यमान) तथा अखण्डोपाधि से भिन्न पदार्थों का किसी न किसी धर्म के माध्यम से ही ज्ञान होता है। अतः निर्विकल्पकज्ञान को अतीन्द्रिय माना जाता है।

दिनकरी-निर्विकल्पके प्रमाणं दर्शयति—चक्षुःसंयोगादीति । विशेषणज्ञानस्य कारणत्वादिति । कदाचिद्धट इत्याकारकं स्वरूपतो घटत्वप्रकारकं, कदाचिज्जातिमानिति जातित्वेन घटत्वादिप्रकारकं ज्ञानं जायते

इत्यनुभवसाक्षिकं, तन्निर्वाहाय घटत्वांशेऽन्याप्रकारकघटत्वप्रकारकबुद्धौ तादृशघटत्वज्ञानत्वेन, घटत्वांशे जातित्वप्रकारकघटत्वविशिष्टबुद्धौ च तादृशघटत्वज्ञानत्वेन हेतुत्वस्यऽऽवश्यकत्वादिति भावः । वैशिष्ट्यानवगाह्येवेति । वैशिष्ट्यनिष्ठसांसर्गिकविषयताशून्यमेवेत्यर्थः । वैशिष्ट्यसांसर्गिकविषयतानिरासेनैव घटघटत्वयोविशेष्यताप्रकारताशून्यत्वं लब्धं तयोः वैशिष्ट्यसांसर्गिकविषयतानियतत्वात् । न चैवं निर्विकल्पकस्य निर्विषयकत्वापत्तिः, तुरीयविषयताया एव तत्र स्वीकारात् । एतेन निर्विकल्पकस्य घटघटत्वावगाहित्ववद्वै- शिष्ट्यावगाहित्वमपि दुर्वारम्, घटेन्द्रियसन्निकर्षकाल इन्द्रियसम्बद्धविशेषणतायास्तद्वैशिष्ट्ये सत्त्वादिति वैशिष्ट्यानवगाहित्वोक्तिरसङ्गतेत्यपास्तम् । वैशिष्ट्यानवगाह्येवेत्येवकारेण कल्पनीयविशेषणज्ञानस्य वैशिष्ट्यावगाहित्वे तस्याऽपि विशिष्टबुद्धितया विशेषण- ज्ञानान्तरसापेक्षता स्यादेवं तस्याऽपि वैशिष्ट्यावगाहित्वमित्यनवस्थाभियां प्रथमं विशेषणज्ञानं वैशिष्ट्यानवगाह्येव स्वीकार्यमिति सूचितम् । तदेव—तादृशविषयतात्रय- शून्यमेव । निर्विकल्पकं—निर्विकल्पकस्वरूपं, लक्षणन्तु प्रकारताशून्यत्वादिकं प्रत्येकमेवेति ध्येयम् ।

भाषानुवाद—निर्विकल्पकज्ञान को स्वीकार करने में प्रमाण प्रस्तुत करते हुये ग्रन्थकार ने विशिष्टबुद्धि के प्रति विशेषणज्ञान की कारणता को मूल-युक्ति के रूप में स्वीकार किया है। विशिष्टबुद्धि के प्रति विशेषणज्ञान की कारणता स्वीकार करने के पीछे युक्ति प्रदर्शित करते हुये ग्रन्थकार कहते हैं कि घटविषयक-ज्ञान दो प्रकार से सम्भव है- 'अयं घटः' तथा 'जातिमान्' प्रथम ज्ञान में घटत्व (अनुल्लिख्यमान होने के कारण) स्वरूपतः प्रकार होता है तथा द्वितीय ज्ञान में वह जातित्वेन प्रकार होता है, इस अनुभवसिद्ध व्यवहार के निर्वाह के लिए प्रथम ज्ञान के प्रति किसी अन्य प्रकारीभूत धर्म से रहित घटत्व के ज्ञान को तथा द्वितीय ज्ञान के प्रति जातित्वप्रकारक-घटत्व के ज्ञान को कारण मानना आवश्यक है। यदि उक्त रीति से विशेषणज्ञान को विशिष्टबुद्धि के प्रति कारण न माना जाये तो घटरूपी विषय के समान होने के कारण उपर्युक्त दो ज्ञानों में भेद नहीं किया जा सकेगा। अतः 'अयं घटः'

इस ज्ञान से पूर्व घटत्व का निर्विकल्पकज्ञान स्वीकार करना आवश्यक है, ग्रन्थकार के अनुसार इस ज्ञान में घट एवं घटत्व के वैशिष्ट्य अर्थात् सम्बन्ध पर रहने वाली सांसर्गिकविषयिता से रहित निर्विकल्पक होता है। यद्यपि निर्विकल्पकज्ञान में विशेष्यता एवं प्रकारिता भी नहीं रहती है, अतः उनका भी निषेध अपेक्षित था, किन्तु विशेष्यता एवं प्रकारिता सांसर्गिकविषयता की व्यापिका होती हैं, अर्थात् जहाँ सांसर्गिकविषयिता रहती है उसी ज्ञान में विशेष्यता एवं प्रकारिता भी सम्भव है, अतः सांसर्गिकविषयिता के निषेध से ही प्रकारिता एवं विशेष्यता का भी निषेध हो जाता है। यहाँ यह प्रश्न उपस्थित होता है कि यदि निर्विकल्पकज्ञान में उपर्युक्त तीनों विषयिताओं का अभाव स्वीकार किया जाता है तो वह ज्ञान सर्वथा निर्विषयक हो जायेगा, क्योंकि ज्ञान की उपर्युक्त तीन विषयतायें ही सम्भव हैं, यदि तीनों में से एक विषयता भी स्वीकार न किया जाये तो वह ज्ञान निर्विषयक हो जायेगा। निर्विषयक ज्ञान को स्वीकार करना सिद्धान्तसम्मत नहीं है। इस प्रश्न का समाधान करते हुये ग्रन्थकार निर्विकल्पकज्ञान में उपर्युक्त तीन विषयिताओं से अतिरिक्त एक स्वतन्त्र विषयिता स्वीकार करते हैं।

इस सम्बन्ध में यह प्रश्न उपस्थित होता है कि निर्विकल्पकज्ञान में जिस प्रकार घट एवं घटत्व को विषय के रूप में स्वीकार किया जाता है उसीप्रकार उनके वैशिष्ट्य को भी विषय के रूप में स्वीकार करना आवश्यक है, क्योंकि इन्द्रिय का जिस समय घट के साथ सन्निकर्ष होता है उसीसमय उसके वैशिष्ट्य के साथ भी इन्द्रियसम्बद्ध-विशेषणता-सम्बन्ध विद्यमान रहता है। ऐसी स्थिति में निर्विकल्पकज्ञान को वैशिष्ट्या नवगाहिज्ञान स्वीकार करना असंगत है। इस प्रश्न का समाधान इस प्रकार दिया जाता है कि विशिष्टबुद्धि के प्रति विशेषणज्ञान कारण होता है। उस ज्ञान को भी वैशिष्ट्य-विषयक मानने पर अनवस्था की प्रसक्ति हो जायेगी। अतः प्रथम विशेषणज्ञान को ही वैशिष्ट्य-अविषयक स्वीकार करना युक्तियुक्त है। इस प्रकार प्रकारिता विशेष्यता एवं संसर्गिता से रहित ज्ञान निर्विकल्पक कहा जाता है उसके तीन पृथक्-पृथक् लक्षण होते हैं—(१) प्रकारिताशून्यत्वम् (२) विशेष्यताशून्यत्वम् तथा संसर्गिताशून्यत्वम्, न कि तृतयविषयिताशून्यत्वरूप

एक लक्षण विवक्षित है, क्योंकि एक-विषयिता-शून्यत्व का निवेश करने पर उस लक्षण में अन्यविषयताशून्यत्व के निवेश का कोई प्रयोजन नहीं है।

दिनकरी-निर्विकल्पके मूलोक्तमतीन्द्रियत्वं साधयति—तथा हीत्यादिना। **ज्ञानस्य प्रत्यक्षं वैशिष्ट्यानवगाहि न भवतीत्यन्वयः ।** इति प्रत्ययादिति। **घटाद्यवगाहित्वेनैव ज्ञानप्रत्यक्षस्यानुभवसिद्धत्वादित्यर्थः ।** तत्र-घटमहं जानामीति प्रत्यये । घटत्वादिविशिष्टघटादिवैशिष्ट्यभानं ज्ञाने न सम्भवतीति। न च विशेष्ये विशेषणमिति रीत्यैव निर्विकल्पकानुव्यवसायोऽस्त्विति वाच्यं । रक्तः पटो घटो द्रव्यमिति समूहालम्बनानन्तरं रक्तं घटं जानामीति प्रतीत्यापत्त्या विशिष्टवैशिष्ट्यविषयताशून्यज्ञानानुव्यवसायान-भ्युपगमादिति ।

भाषानुवाद—निर्विकल्पक को अतीन्द्रिय स्वीकार किया गया है। ज्ञान का वैशिष्ट्य-अविषयक प्रत्यक्ष सम्भव नहीं है, क्योंकि 'घटमहं जानामि' इस ज्ञान का प्रत्यक्ष घटादिविषयकत्वेन ही हो सकता है। 'घटमहं जानामि' इस ज्ञान में आत्मा विशेष्य होता है, उसमें ज्ञान, उसमें घट तथा उसमें घटत्व क्रमशः प्रकार होते हैं, निर्विकल्पकज्ञान में घटत्व प्रकार नहीं होता है, अतः उससे उत्पन्न होने वाले ज्ञान में घटत्व से विशिष्ट घट का वैशिष्ट्य भासित नहीं होता है। फलतः निर्विकल्पक का अनुव्यवसायात्मक प्रत्यक्ष सम्भव नहीं है। यहाँ यह प्रश्न उपस्थित होता है कि उपर्युक्त रीति से विशेष्ये विशेषणं तत्रापि विशेषणान्तरं इस रीति से ही निर्विकल्पक का अनुव्यवसाय स्वीकार करने में कोई आपत्ति नहीं है। इस प्रश्न का समाधान करते हुये व्याख्याकार कहते हैं कि अनुव्यवसाय सर्वदा विशिष्ट-वैशिष्ट्यविषयक ही होता है अन्यथा 'रक्तः पटः घटो द्रव्यं' इस समूहालम्बनात्मक ज्ञान के अनन्तर 'रक्तं घटं जानामि' इस प्रकार का अनुव्यवसाय प्रसक्त हो जायेगा, क्योंकि विशेष्ये विशेषणं इस रीति से अनुव्यवसाय स्वीकार करने पर रक्तत्व एवं घटरूप विशेषणों के पूर्वतः उपस्थित होने के कारण 'रक्तं घटं जानामि' यह अनुव्यवसाय सम्भव है, किन्तु विशिष्टवैशिष्ट्यावगाही अनुव्यवसाय स्वीकार करने पर पूर्व में 'रक्तो घटः' इस प्रकार का ज्ञान न होने के कारण उपर्युक्त अनुव्यवसाय की आपत्ति नहीं दी जा सकती है।

कारिकावली-

महत्त्वं षड्विधे हेतुः, इन्द्रियं करणं मतम् ॥५८॥

भाषानुवाद-चाक्षुष आदि षड्विध प्रत्यक्ष के प्रति महत्त्व कारण होता है तथा इन्द्रिय करण होता है।

मुक्तावली-महत्त्वमिति । द्रव्यप्रत्यक्षे महत्त्वं समवायसम्बन्धेन कारणम् । द्रव्यसमवेतानां गुणकर्मसामान्यानां प्रत्यक्षे स्वाश्रयसमवायसम्बन्धेन, द्रव्यसमवेतानां गुणत्वकर्मत्वादीनां प्रत्यक्षे स्वाश्रयसमवेतसमवायसम्बन्धेन कारणमिति ।

इन्द्रियमिति । अत्रापि 'षड्विधे' इत्यनुषज्यते । इन्द्रियत्वं न जातिः, पृथिवीत्वादिना साङ्कर्यात्, किन्तु शब्देतरोद्भूतविशेषगुणानाश्रयत्वे सति ज्ञानकारणमनःसंयोगाश्रयत्वमिन्द्रियत्वम् । आत्मादिवारणाय सत्यन्तम् । उद्भूतविशेषगुणस्य श्रोत्रे सत्त्वाच्छब्देतरेति । विशेषगुणस्य रूपादेश्चक्षुरादावपि सत्त्वादुद्भूतेति । उद्भूतत्वं न जातिः, शुक्लत्वादिना सङ्करात् । न च शुक्लत्वादिव्याप्यं नानैवोद्भूतत्वमिति वाच्यं, उद्भूतरूपत्वादिना चाक्षुषादौ जनकत्वानुपपत्तेः, किन्तु शुक्लत्वादिव्याप्यं नानैवानुद्भूतत्वं, तदभावकूटश्चोद्भूतत्वम् । तच्च संयोगादावप्यस्ति तथा च शब्देतरोद्भूतगुणः संयोगादिश्चक्षुरादावप्यस्त्यतो विशेषेति । कालादिवारणाय विशेष्यदलम् । इन्द्रियावयवविषयसंयोगस्यापि प्राचां मते प्रत्यक्षजनकत्वादिन्द्रियावयववारणाय, नवीनमते कालादौ रूपाभावप्रत्यक्षे सन्निकर्षघटकतया कारणीभूतचक्षुःसंयोगाश्रयस्य कालादेवारणाय मनःपदम् । ज्ञानकारणमित्यपि तद्वारणायैव । करणमिति । असाधारणं कारणं करणम् । असाधारणत्वं व्यापारवत्त्वम् ।

भाषानुवाद-द्रव्य के प्रत्यक्ष के प्रति समवायसम्बन्ध से महत्त्व कारण होता है। इसीप्रकार द्रव्य-समवेत गुण, कर्म एवं सामान्य के प्रत्यक्ष के प्रति स्वाश्रयसमवायसम्बन्ध से (महत्त्व का आश्रय द्रव्य, उसका समवाय गुण, कर्म आदि पर रहता है) तथा द्रव्य-समवेत-समवेत गुणत्व, कर्मत्व आदि के प्रत्यक्ष के प्रति स्वाश्रयसमवेत-समवायसम्बन्ध से महत्त्व कारण होता है।

इस प्रकार षड्विध प्रत्यक्ष के प्रति तत्तत् सम्बन्धों से महत्त्व कारण होता है। इन सभी प्रत्यक्षों के प्रति चक्षुरादि इन्द्रिय को करण माना गया है। पृथिवीत्व आदि जाति के साथ साङ्कर्य के होने के कारण इन्द्रियत्व को जाति नहीं माना जाता है, क्योंकि क्रमशः घट एवं चक्षुरिन्द्रिय पर असमानाधिकरण होने वाली इन्द्रियत्व एवं पृथिवीत्व जाति का घ्राणेन्द्रिय में एकत्र समावेश होने से इन्द्रियत्व को जाति नहीं माना जा सकता है। किन्तु शब्दभिन्न उद्भूत विशेषगुण को अनाश्रय तथा ज्ञान के कारणीभूत मनःसंयोग का आश्रय इन्द्रिय होता है। यथा-शब्दभिन्न उद्भूतविशेषगुण उद्भूतरूप आदि होते हैं, उनकी आश्रयता इन्द्रियो में नहीं होती है, क्योंकि इन्द्रिय में रहने वाले रूप आदि अनुद्भूत होते हैं, अन्यथा इन्द्रियों का प्रत्यक्ष प्रसक्त हो जायेगा। इसीप्रकार ज्ञान के प्रति आत्म-मनःसंयोग की तरह इन्द्रिय-मनसंयोग भी कारण होता है, उसकी आश्रयता इन्द्रिय में आने से लक्षणसमन्वय होता है। उक्त लक्षण में यदि सत्यन्तदल का निवेश न किया जाय अर्थात् 'ज्ञानकारण-मनःसंयोगाश्रयत्व' इतना ही इन्द्रिय का लक्षण किया जाये तो ज्ञानकारणमनःसंयोग पद से आत्म-मनःसंयोग ग्रहण करके उसकी आश्रयता आत्मा में भी होने से अतिव्याप्ति हो जायेगी। अतः 'शब्देतरोद्भूतविशेषगुणानाश्रयत्व' का निवेश आवश्यक है। शब्दभिन्न उद्भूतविशेषगुणपद से ज्ञान, सुख आदि विशेषगुण भी प्राप्त होते हैं, उनकी आश्रयता भी आत्मा में होने से अतिव्याप्ति का परिहार हो जाता है। सत्यन्तदल में भी 'शब्देतर' पद का निवेश न किया जाये तो शब्दरूपी उद्भूतविशेषण की आश्रयता ही श्रवणेन्द्रिय में होने से हो जाएगी। (रूप आदि की तरह शब्द को अनुद्भूत नहीं माना गया है) उद्भूतपद का निवेश न करने पर शब्दभिन्न रूप आदि (अनुद्भूत) गुणों की आश्रयता ही चक्षुरादि इन्द्रियों में होने से अव्याप्ति हो जायेगी। अतः उद्भूतपद का निवेश आवश्यक है। शुक्ल एवं उद्भूत नील में क्रमशः असमानाधिकरण उद्भूतत्व एवं शुक्लत्व जातियों का उद्भूतशुक्ल में एकत्र समावेश होता है। अतः साङ्कर्य होने से उद्भूतत्व को जाति नहीं माना जा सकता है। उसीप्रकार उक्त साङ्कर्य के परिहारार्थं यद्यपि शुक्लत्व, नीलत्व आदि से व्याप्य नाना उद्भूतत्वजातियाँ मानी जा सकती हैं क्योंकि ऐसी स्थिति में

शुक्लत्व से व्याप्य उद्भूतत्व एवं नीलत्व से व्याप्य उद्भूतत्व परस्पर भिन्न होने के कारण उद्भूतत्व एवं शुक्लत्व का एकत्र समावेश सम्भव नहीं है। तथापि ऐसी स्थिति में चाक्षुषप्रत्यक्ष के प्रति उद्भूतरूपत्वेन कारणता की सिद्धि नहीं हो सकेगी। अतः शुक्लत्व आदि से व्याप्य अनेक अनुद्भूतत्व स्वीकार करके उन समस्त अनुद्भूतत्वों के अभावकूट को उद्भूतत्वरूप स्वीकार किया जाता है। इस प्रकार अनुद्भूतत्वाभावकूट ही उद्भूतत्व होता है। ऐसा उद्भूतत्व संयोग आदि गुणों में भी रहता है, ऐसी स्थिति में उक्त लक्षण में विशेषपद का निवेश न किया जाये तो शब्देतरोद्भूतगुणपद से संयोग आदि गुणों का ग्रहण करके उनकी आश्रयता ही इन्द्रियों में रहने से असंभव की प्रसक्ति हो जायेगी। अतः विशेषपद का निवेश आवश्यक है। संयोग आदि गुण विशेषगुणान्तर्गत न होने के कारण उक्त आपत्ति का परिहार हो जाता है। विशेष्यदल अर्थात् 'ज्ञानकारण-मनः-संयोगाश्रयत्व' का निवेश न करने पर काल, दिक् एवं मन में अतिव्याप्ति हो जायेगी, क्योंकि इनमें विशेषगुण नहीं रहते हैं। मनःपद का निवेश न करने पर ग्रन्थकार ने दो विभिन्न मतों के अनुसार दो आपत्तियाँ प्रदर्शित की हैं। तदनुसार प्राचीन आचार्य इन्द्रियविषयसंयोग की तरह इन्द्रियावयव एवं विषय के संयोग को भी प्रत्यक्ष के प्रति कारण मानते हैं। इस प्रकार ज्ञानकारणसंयोगपद से इन्द्रियावयव-विषयसंयोग का भी ग्रहण हो सकता है तथा उसकी आश्रयता इन्द्रियावयव में भी होने से अतिव्याप्ति हो जाती है। इसके वारणार्थ मनःपद का निवेश आवश्यक है। नवीन आचार्यों के मत में काल में अतिव्याप्ति के परिहारार्थ मनःपद का निवेश किया गया है। कालगत-रूपाभाव के प्रत्यक्ष के प्रति चक्षुःसंयुक्तविशेषणता सन्निकर्ष कारण होता है। इस सन्निकर्ष के घटक के रूप में काल-चक्षुःसंयोग भी कालगत-रूपाभाव के प्रत्यक्ष के प्रति कारण होता है, इस प्रकार ज्ञानकारण संयोगपद से काल-चक्षुःसंयोग का ग्रहण करके उसकी आश्रयता काल में आने से अतिव्याप्ति होती है। काल में ही अतिव्याप्ति के वारण के लिये ज्ञानकारणपद का भी निवेश किया गया है क्योंकि काल में मनःसंयोग की भी (विभु होने के कारण) आश्रयता विद्यमान रहती है। ज्ञानकारणपद का निवेश करने पर इस दोष का

परिहार हो जाता है, क्योंकि काल पर रहने वाला मनःसंयोग ज्ञान का कारण नहीं होता है।

इन्द्रिय को प्रत्यक्ष का कारण कहा गया है। असाधारणकारण कारण होता है। कारण की व्यापारवत्ता ही उसकी असाधारणता होती है। फलतः व्यापार के द्वारा कार्य के प्रति जनक कारण को कारण कहा जाता है।

दिनकरी-महत्त्वं षड्विध इति । यद्यपि श्रावणादौ महत्त्वस्य हेतुत्वे प्रयोजनाभावः, तथाऽपि द्रव्यसमवेतप्रत्यक्षत्वादेस्तज्जन्यतावच्छेदकस्य श्रावणादिसाधारण्यात् श्रावणाद्यन्यत्वनिवेशे गौरवात् प्रयोजनाभावाच्च 'षड्विधे' इत्युक्तमिति ध्येयम् ।

आत्मादिवारणायेति । आत्मादौ योऽतिव्याप्तिरूपो दोषस्त-
द्वारणायेत्यर्थः । सत्यन्तदाने च शब्दादितरे ये उद्भूतविशेषगुणाः
सुखादयस्तदाश्रयत्वस्यैवाऽऽत्मनि सत्त्वान्नातिव्याप्तिरिति भावः ।
श्रोत्रे सत्त्वादिति । तथा च तत्राव्याप्तिरिति भावः । विशेषपदस्य
प्रयोजनं वक्तुं भूमिकामाह—उद्भूतत्वमिति । जनकत्वानुपपत्तेरिति ।
एकैकस्य कारणतावच्छेदकत्वे व्यभिचारात्, कूटस्थैकत्रावृत्तितया
कारणतानवच्छेदकत्वादिति भावः । तदभावकूटश्चोद्भूतत्वमिति । तथा
च तादृशकूटस्य कारणतावच्छेदकत्वमिति नोक्तदोष इति भावः ।
'इन्द्रियावयववारणाय' इति 'मनःपदम्' इत्यनेनान्वितम् । नवीनमते
मनःपदप्रयोजनमाह—कालादाविति । समवायेन घटाद्यभावादीनां
काले सत्त्वेऽपि न तत्प्रत्यक्षं, योग्यानुपलब्धेरभावात्, अतो
रूपाभावपर्यन्तानुधावनम् । तद्वारणायेति । कालादेर्वारणायेत्यर्थः ।

भाषानुवाद-षड्विध प्रत्यक्ष के प्रति महत्त्व को कारण माना गया है।
इस सम्बन्ध में व्याख्याकार विमर्श करते हैं कि यद्यपि श्रावणप्रत्यक्ष के प्रति
महत्त्व को कारण मानना अनावश्यक है, अतः षड्विध प्रत्यक्ष के प्रति महत्त्व
की कारणता सिद्ध नहीं हो पाती है, तथापि सामान्यतः द्रव्यसमवेत-प्रत्यक्ष
के प्रति महत्त्व को कारण स्वीकार किये जाने पर द्रव्यसमवेत-प्रत्यक्षत्वरूप
धर्म श्रावणप्रत्यक्ष में भी विद्यमान रहता है, अतः षड्विध प्रत्यक्ष के प्रति
महत्त्व की कारणता का प्रतिपादन किया गया है। यदि श्रावणप्रत्यक्ष से भिन्न

द्रव्यसमवेतप्रत्यक्ष के प्रति महत्त्व को कारण माना जाये तो भी कार्यकारणभाव का उपपादन किया जा सकता है। किन्तु यह कार्यकारणभाव अत्यन्त गुरुभूत है तथा 'श्रावणान्यत्व' के निवेश में कोई प्रयोजन भी नहीं है। इस प्रकार द्रव्यसमवेत-प्रत्यक्षत्वावच्छिन्न के प्रति महत्त्व की कारणता के अभिप्राय से ग्रन्थकार ने 'षड्विध' शब्द का प्रयोग किया है। इन्द्रियत्व के लक्षण में आत्मा में अतिव्याप्तिरूप दोष के परिहारार्थ सत्यन्तदल का निवेश किया गया है। इसी आशय को संक्षेप में अभिव्यक्त करते हुये ग्रन्थकार ने 'आत्मादेर्वारणाय' इस वाक्य का प्रयोग किया है। वस्तुतः सत्यन्तदल का निवेश आत्मा के परिहार के लिये नहीं अपितु आत्मा में होने वाले अतिव्याप्तिरूप दोष के परिहारार्थ किया गया है। उसका निवेश करने पर शब्देतर सुख आदि का ग्रहण करके उसकी आश्रयता ही आत्मा में रहने से अतिव्याप्ति का परिहार हो जाता है। 'शब्देतर' पद का निवेश न करने पर शब्दरूप विशेषगुण की आश्रयता आकाश में होने के कारण अतिव्याप्ति हो जाती है। उसके परिहारार्थ 'शब्देतर' पद का निवेश किया गया है। लक्षण में 'विशेष' पद के निवेश का प्रयोजन प्रदर्शित करने के लिये भूमिका के रूप में ग्रन्थकार ने उद्भूतत्व के स्वरूप का प्रतिपादन किया है। शुक्लत्व आदि जातियों से व्याप्य अनेक उद्भूतत्व स्वीकार करने पर चाक्षुषप्रत्यक्ष के प्रति उद्भूतरूपत्वेन कारणता की अनुपपत्ति का आपादन किया गया है, क्योंकि यदि एक उद्भूतरूपत्व को कारणतावच्छेदक माना जाये तो अन्य उद्भूतरूप में व्यभिचार हो जायेगा, तत्तत्-कूट किसी एक आश्रय में न रहने के कारण उसे कारणता का अवच्छेदक नहीं माना जा सकता। अतः अनुद्भूत्वाभावकूट को उद्भूतत्वरूप स्वीकार किया गया है तथा उसे कारणतावच्छेदक स्वीकार करने पर उपर्युक्त दोष का वारण हो जाता है। (यहाँ यह ज्ञातव्य है कि उद्भूतरूप धर्मों का कूट एकत्र नहीं रह सकता, क्योंकि उद्भूतरूप अनेक होते हैं, किन्तु अनुद्भूतत्वाभाव कूट प्रत्येक उद्भूतरूप में भी रह सकता है) प्राचीन आचार्यों के मत में इन्द्रियावयव में तथा नवीन आचार्यों के मत में काल में अतिव्याप्ति के वारणार्थ मनः-पद का निवेश किया गया है। ग्रन्थकार ने कालगत रूपाभाव के प्रत्यक्ष के प्रति कारणीभूत

चक्षुःसंयुक्तविशेषणतासन्निकर्ष के घटक चक्षुःसंयोग की आश्रयता काल में आने से अतिव्याप्ति प्रदर्शित की है। यद्यपि समवायेन रूपाभाव की तरह समवायेन घटाभाव भी काल में विद्यमान रहता है तथापि वह प्रत्यक्षयोग्य नहीं होता है क्योंकि योग्यपदार्थ की अनुपलब्धि होने पर ही अभाव का प्रत्यक्ष होता है, समवायेन घट काल में योग्य नहीं होता है। अतः घटाभाव के स्थान पर रूपाभाव का ग्रहण ग्रन्थकार द्वारा किया गया है।

विशेषार्थ- 'यदि स्यादुपलभ्येत'..... यह आपत्ति का स्वरूप होता है। काल में यदि समवायसम्बन्ध से घट रहता तो समवायेन घटाश्रय के रूप में उसकी उपलब्धि होती काल की उक्त रूप से उपलब्धि नहीं होती है, क्योंकि काल सर्वथा अयोग्य होता है। अतः उपर्युक्त आपत्ति संभव नहीं है। किन्तु रूप के सम्बन्ध में यह आपत्ति की जा सकती है-- 'काल में यदि रूप होता तो रूपाश्रय के रूप में उसकी उपलब्धि होती' यद्यपि काल सर्वथा अयोग्य होने के कारण घटाभाव एवं रूपाभाव की आपत्तियों में कोई अन्तर प्रतीत नहीं होता है, किन्तु उसकी अयोग्यता नीरूपता के ही आधार पर ही सिद्ध की जाती है, अतः रूपाभाव की आपत्ति संभव है।

भाषानुवाद-काल में अतिव्याप्ति के वारणार्थ ही 'ज्ञानकारण' पद का भी निवेश किया गया है।

कारिकावली-

विषयेन्द्रियसम्बन्धो व्यापारः सोऽपि षड्विधः ।

द्रव्यग्रहस्तु संयोगात् संयुक्तसमवायतः ॥५९॥

द्रव्येषु समवेतानां तथा तत्समवायतः ।

तत्रापि समवेतानां शब्दस्य समवायतः ॥६०॥

तद्वृत्तीनां समवेतसमवायेन तु ग्रहः ।

प्रत्यक्षं समवायस्य विशेषणतया भवेत् ॥६१॥

विशेषणतया तद्द्वद्भावानां ग्रहो भवेत् ।

यदि स्यादुपलभ्येतेत्येव यत्र प्रसज्यते ॥६२॥

भाषानुवाद-प्रत्यक्ष के प्रति विषय के साथ इन्द्रिय का सम्बन्ध व्यापार

होता है यह व्यापार संयोग आदि भेद से छः प्रकार का होता है। द्रव्य के प्रत्यक्ष के प्रति संयोग, द्रव्यसमवेत पदार्थों के प्रत्यक्ष के प्रति संयुक्तसमवाय, द्रव्यसमवेतसमवेत पदार्थों के प्रत्यक्ष के प्रति संयुक्तसमवेतसमवाय, शब्द के प्रत्यक्ष के प्रति समवाय, शब्द-समवेत (शब्दत्व आदि) पदार्थों के प्रत्यक्ष प्रति समवेतसमवाय तथा अभाव के प्रत्यक्ष के प्रति विशेषणतासम्बन्ध व्यापार होता है। अभाव के प्रत्यक्ष के प्रति योग्यानुपलब्धि (यदि पदार्थ-विशेष यहाँ होता तो उसकी उपलब्धि होती) सहकारिकारण होती है

मुक्तावली—विषयेन्द्रियसम्बन्ध इति । व्यापारः—सन्निकर्षः ।

षड्विधं सन्निकर्षमुदाहरणद्वारा प्रदर्शयति—द्रव्यग्रह इति ।
द्रव्यप्रत्यक्षमिन्द्रियसंयोगजन्यम् । द्रव्यसमवेतप्रत्यक्षमिन्द्रियसंयुक्तसम-
वायजन्यम् । एवमग्रेऽपि ।

वस्तुतस्तु द्रव्यचाक्षुषं प्रति चक्षुःसंयोगः कारणं, द्रव्यसमवेतचाक्षुषं प्रति चक्षुःसंयुक्तसमवायः कारणं, द्रव्यसमवेतसमवेतचाक्षुषं प्रति चक्षुःसंयुक्तसमवेतसमवायः एवमन्यत्रापि विशिष्यैव कार्यकारणभावः । परन्तु पृथिवीपरमाणुनीले नीलत्वं, पृथिवीपरमाणौ पृथिवीत्वञ्च चक्षुषा कथं न गृह्यते ? तत्र परम्परयोद्भूतरूपसम्बन्धस्य महत्त्वसम्बन्धस्य च सत्त्वात् । तथा हि नीलत्वजातिरेकैव घटनीले परमाणुनीले च वर्तते, तथा च महत्त्वसम्बन्धो घटनीलमादाय वर्तते, उद्भूतरूपसम्बन्धस्तूभयमादायैव वर्तते । एवं पृथिवीत्वेऽपि घटादिकमादाय महत्त्वसम्बन्धो बोध्यः । एवं वायौ तदीयस्पर्शादौ च सत्तायाश्चाक्षुषप्रत्यक्षं स्यात्, तस्मादुद्भूतरूपा-
वच्छिन्नमहत्त्वावच्छिन्न-चक्षुःसंयुक्तसमवायस्य द्रव्यसमवेतचाक्षुषे, तादृशचक्षुःसंयुक्तसमवेतसमवायस्य द्रव्यसमवेतसमवेतचाक्षुषे कारण-
त्वं वाच्यम् । इत्थञ्च परमाणुनीलादौ न नीलत्वादिग्रहः परमाणौ चक्षुःसंयोगस्य महत्त्वावच्छिन्नत्वाभावात् । एवं वाय्वादौ न सत्तादिचाक्षुषं, तत्र चक्षुःसंयोगस्य रूपावच्छिन्नत्वाभावात् । एवं यत्र घटस्य पृष्ठा-
वच्छेदेनाऽलोकसंयोगः चक्षुःसंयोगस्त्वग्रावच्छेदेन, तत्र घटप्रत्यक्षाभावा-
दालोकसंयोगावच्छिन्नत्वं चक्षुःसंयोगे विशेषणं देयम् ।

एवं द्रव्यस्पर्शनप्रत्यक्षे त्वक्-संयोगः कारणम्, द्रव्यसमवेत-

स्पर्शनप्रत्यक्षे त्वक्-संयुक्तसमवायः, द्रव्यसमवेतसमवेतस्पर्शन-
प्रत्यक्षे त्वक्संयुक्तसमवेतसमवायः । अत्रापि महत्त्वावच्छिन्नत्वमुद्भूत-
स्पर्शावच्छिन्नत्वञ्च पूर्ववदेव बोध्यम् ।

एवं गन्धप्रत्यक्षे घ्राणसंयुक्तसमवायः, गन्धसमवेतस्य घ्राणजप्रत्यक्षे
घ्राणसंयुक्तसमवेतसमवायः ।

रासनप्रत्यक्षे रसनासंयुक्तसमवायः, रससमवेतरासनप्रत्यक्षे रसना-
संयुक्तसमवेतसमवायः कारणम् ।

शब्दप्रत्यक्षे श्रोत्रावच्छिन्नसमवायः, शब्दसमवेतश्रावणप्रत्यक्षे श्रोत्रा-
वच्छिन्नसमवेतसमवायः कारणम् ।

अत्र सर्वं प्रत्यक्षं लौकिकं बोध्यम् । वक्ष्यमाणमलौकिकप्रत्यक्ष-
मिन्द्रियसंयोगादिकं विनाऽपि सम्भवति ।

भाषानुवाद—प्रत्यक्ष के प्रति विषयेन्द्रिय-सम्बन्ध को व्यापार कहा गया है। यहाँ 'व्यापार' शब्द का अर्थ सन्निकर्ष है। यह सन्निकर्ष छः प्रकार का प्रदर्शित किया गया है। तदनुसार द्रव्य का प्रत्यक्ष इन्द्रियसंयोगरूपी सन्निकर्ष से उत्पन्न होता है, एवं द्रव्यसमवेत पदार्थों का प्रत्यक्ष इन्द्रियसंयुक्त-समवायरूप सन्निकर्ष से उत्पन्न होता है। इसीप्रकार द्रव्यसमवेत-समवेत आदि के प्रत्यक्षों के प्रति पृथक् पृथक् सन्निकर्षों का निर्देश किया गया है। वस्तुतः तत्तत् प्रत्यक्षों के प्रति विशेषरूपेण तत्तत् संयोग आदि को कारण माना जाता है, न कि द्रव्य प्रत्यक्षसामान्य के प्रति इन्द्रियसंयोगसामान्य कारण होता है। तदनुसार द्रव्य के चाक्षुष प्रत्यक्ष के प्रति चक्षुःसंयोग, द्रव्यसमवेत के चाक्षुषप्रत्यक्ष के प्रति चक्षुःसंयुक्तसमवाय द्रव्यसमवेत-समवेत के चाक्षुषप्रत्यक्ष के प्रति चक्षुःसंयुक्तसमवेतसमवाय कारण होता है । इस प्रकार सर्वत्र विशेषरूपेण ही कार्यकारणभाव होता है। यहाँ यह प्रश्न उपस्थित होता है कि उक्त रीति से कार्यकारणभाव स्वीकार करने पर पृथिवीपरमाणुगत-नील पर रहने वाले नीलत्व का एवं पृथिवीपरमाणु पर रहने वाले पृथिवीत्व का चाक्षुषप्रत्यक्ष क्यों नहीं होता है। उक्त दोनों ही धर्मों में क्रमशः चक्षुःसंयुक्तसमवेत-समवाय चक्षुःसंयुक्त समवाय सन्निकर्ष विद्यमान रहते हैं। इसीप्रकार प्रत्यक्ष के प्रति अन्य कारण उद्भूतरूप एवं

महत्त्व भी उन दोनों में परम्परासम्बन्ध से रहते हैं, क्योंकि घटपरमाणु आदि समस्त पृथिवी पर रहने वाले नीलरूपों में नीलत्व-नामक एक ही जाति रहती है। अतः घटगत नील पर परमाणुनीलगत नीलत्वजाति विद्यमान रहने से महत्त्व एवं उद्भूतरूप का घटगत-नील के माध्यम से परमाणुनीलगत नीलत्व में भी रहता है। महत्त्व एवं उद्भूतरूप का सम्बन्ध घट के साथ, उसका सम्बन्ध नीलरूप में तथा उसका सम्बन्ध नीलत्वजाति में है, जो सकल-नीलसाधारण होने से परमाणुनील में भी रहती है।

इस प्रकार परमाणुनीलगत नीलत्व में महत्त्व का सम्बन्ध घटगत नील के माध्यम से होता है तथा उद्भूतरूप का सम्बन्ध घट एवं परमाणु दोनों के माध्यम से संभव है, क्योंकि परमाणु का भी रूप उद्भूत माना गया है। उसीप्रकार पृथिवी-परमाणु में रहने वाले पृथिवीत्व में भी घट के माध्यम से महत्त्व का सम्बन्ध संभव है। अतः परमाणुनीलगतनीलत्व एवं पार्थिवपरमाणुगतपृथिवीत्व के चाक्षुषप्रत्यक्ष की आपत्ति होती है। इसके अतिरिक्त वायु एवं वायु के स्पर्श पर रहने वाली सत्ताजाति के भी चाक्षुषप्रत्यक्ष की उपर्युक्त युक्ति के आधार पर प्रसक्ति होती है। इन आपत्तियों के परिहारार्थ उद्भूतरूप एवं महत्त्व को प्रत्यक्ष के प्रति पृथक् कारण न मानकर सन्निकर्ष-घटकतया ही कारण स्वीकार किया जाता है। अर्थात् द्रव्यसमवेत पदार्थों के चाक्षुषप्रत्यक्ष के प्रति महत्त्व एवं उद्भूतरूप से अवच्छिन्न चक्षुसंयुक्त समवाय को सन्निकर्ष माना जाता है। अर्थात् द्रव्य के साथ चक्षुरिन्द्रिय का संयोग महत्त्व एवं उद्भूतरूप से अवच्छिन्न होना चाहिये। चक्षुरिन्द्रिय का संयोग जिस द्रव्यविशेष से होता है वही महत्त्व एवं उद्भूतरूप अपेक्षित है। परमाणु एवं वायु के साथ चक्षुरिन्द्रिय का संयोग क्रमशः महत्त्व एवं उद्भूतरूप से अवच्छिन्न न होने के कारण परमाणुनीलगत नीलत्व का तथा वायु एवं वायुगत स्पर्श पर रहने वाली सत्ता के चाक्षुषप्रत्यक्ष की आपत्ति नहीं की जा सकती। इसीप्रकार चक्षुः-संयोग में आलोकसंयोगावच्छिन्नत्व का भी निवेश आवश्यक है, अन्यथा जिस घट के अग्रभाग में चक्षुःसंयोग है तथा पृष्ठभाग में आलोकसंयोग है। उस घट के प्रत्यक्ष की आपत्ति हो जायेगी। क्योंकि आलोकसंयोग एवं चक्षुःसंयोग दोनों ही स्वतन्त्र रूप से

उस घट में विद्यमान है। उपर्युक्त रीति से निवेश करने पर घट के जिस देशविशेष में चक्षुःसंयोग है उस देशविशेष में आलोकसंयोग न होने के कारण आपत्ति का परिहार हो जाता है।

द्रव्य के स्पर्शनप्रत्यक्ष के प्रति त्वगिन्द्रियसंयोग, द्रव्यसमवेत पदार्थों के स्पर्शनप्रत्यक्ष के प्रति त्वगिन्द्रियसंयुक्त-समवाय तथा द्रव्यसमवेत-समवेत पदार्थों के स्पर्शनप्रत्यक्ष के प्रति त्वगिन्द्रियसंयुक्त समवेत-समवाय सन्निकर्ष होता है। यहाँ भी पूर्व की भाँति इन्द्रियसंयोग में महत्वावच्छिन्नत्व एवं उद्भूतस्पर्शावच्छिन्नत्व का निवेश आवश्यक है। गन्ध के प्रत्यक्ष के प्रति घ्राणेन्द्रियसंयुक्त-समवाय, गन्धसमवेत पदार्थों के घ्राणजप्रत्यक्ष के प्रति घ्राणेन्द्रियसंयुक्तसमवेत-समवाय सन्निकर्ष होता है। रस के प्रत्यक्ष के प्रति रसनेन्द्रिय संयुक्त प्रत्यक्ष के प्रति रसनेन्द्रियसंयुक्तसमवेत-समवाय-सन्निकर्ष होता है एवं शब्द के प्रत्यक्ष के प्रति श्रोत्रावच्छिन्नसमवाय तथा शब्दसमवेत पदार्थों के श्रावणप्रत्यक्ष के प्रति श्रोत्रावच्छिन्नसमवेत-समवाय सन्निकर्ष कारण होता है। उपर्युक्त समस्त प्रत्यक्ष लौकिकप्रत्यक्ष हैं। इन्हीं के प्रति इन्द्रियसन्निकर्षों की अपेक्षा होती है। अलौकिकप्रत्यक्ष तो इन्द्रिय-सन्निकर्ष के बिना भी हो जाता है। अलौकिकप्रत्यक्ष के विषय में विस्तृत विवेचन आगे किया जायेगा।

दिनकरी—जन्यत्वघटितस्य व्यापारत्वस्य श्रोत्रशब्दसम्बन्धे समवायरूपेऽभावादाह—व्यापारः-सन्निकर्ष इति ।

द्रव्यप्रत्यक्षमिति । द्रव्यवृत्तिलौकिकविषयतासम्बन्धेन प्रत्यक्षमित्यर्थः । द्रव्यसमवेतेति । द्रव्यसमवेतवृत्तिलौकिकविषयतासम्बन्धेन प्रत्यक्षमित्यर्थः । एवमग्रेऽपीति । द्रव्यसमवेतसमवेतवृत्तिलौकिकविषयतासम्बन्धेन प्रत्यक्षमिन्द्रियसंयुक्तसमवेतसमवायजन्यमित्यर्थः ।

ननु द्रव्यप्रत्यक्षे इन्द्रियसन्निकर्षत्वेन हेतुत्वे त्वक्प्रभासंयोगा-
च्चाक्षुषापत्तिः, एवमन्धकारे घटचक्षुःसंयोगात् स्पर्शानापत्तिश्चेत्यत
आह—वस्तुतस्त्विति । नन्वेवमात्मप्रत्यक्षानुरोधेन मनःसंयोगस्य,
ज्ञानादिप्रत्यक्षानुरोधेन मनःसंयुक्तसमवायस्य प्रत्यासत्तित्वेऽपि चक्षु-
रादिसंयोगतत्संयुक्तसमवाययोः प्रमाणाभावः, चक्षुरादिसंयुक्तसम-

वेतसमवायेनैव त्र्यणुकादेश्चाक्षुषाद्युपपत्तेरत आह—परन्त्विति । परम्परया—स्वाश्रयसमवेतसमवेतत्वादिसम्बन्धेन । उद्भूतरूपावच्छिन्न-महत्त्वाच्छिन्नचक्षुःसंयुक्तसमवायस्येति । अत्र चक्षुर्घटितचक्षुःसन्निकर्षाच्चक्षुष्ट्वादीनां प्रत्यक्षवारणायोद्भूतेति । उद्भूतरूपावच्छिन्नेति महत्त्वावच्छिन्नेति च चक्षुःसंयुक्तपदार्थैकदेशसंयोगेनाऽन्वेति । तथा च महत्त्वावच्छिन्नचक्षुःसंयुक्तसमवेतसमवायस्य त्रसरेणावभावात् तच्चाक्षुषाद्यनुपपत्तिरतः संयोगस्य प्रत्यासत्तित्वमावश्यकमिति भावः । संयुक्तसमवेतसमवायेन संयुक्तसमवायस्य नान्यथासिद्धिरित्याह—द्रव्यसमवेतेति । तादृशेति । महत्त्वावच्छिन्नेत्यर्थः । तथा च महत्त्वावच्छिन्नचक्षुःसमवेतसंयुक्तसमवायस्य त्रसरेणुरूपेऽभावाच्चाक्षुषानुपपत्त्या संयुक्तसमवायस्य प्रत्यासत्तित्वमिति भावः । एतत्प्रसङ्गेन पूर्वरूपावच्छिन्नत्वमग्रे चाऽऽलोकसंयोगावच्छिन्नत्वं चक्षुःसंयोगे, तत्प्रयोजनं चाभिहितमिति बोध्यम् ।

स्पर्शनप्रत्यक्षे त्वक्सन्निकर्षस्य कारणत्वं प्रपञ्चयति—एवमित्यादिना । पूर्ववदेवेति । परमाणुघटितत्वक्सन्निकर्षेण स्पर्शत्वस्पर्शनवारणाय महत्त्वावच्छिन्नत्वं, प्रभाघटितसन्निकर्षेण स्पर्शत्वस्पर्शनवारणायोद्भूतस्पर्शावच्छिन्नत्वादिविशेषणं बोध्यमित्यर्थः ।

श्रोत्रावच्छिन्नेति । सकलपुरुषाणां सर्वशब्दप्रत्यक्षापत्तिरतः श्रोत्रावच्छिन्नेति ।

भाषानुवाद—विषयेन्द्रियसम्बन्धो व्यापारःइत्यादि कारिका में षड्विध सन्निकर्ष को व्यापार के रूप में प्रदर्शित किया गया है। व्यापार का लक्षण 'तज्जन्यत्वे सति तज्जन्यजनकत्व' होता है। यह लक्षण समवायसम्बन्ध में समन्वित नहीं हो सकता, क्योंकि वह नित्य होता है। अतः मुक्तावलीकार ने 'व्यापार' शब्द का अर्थ सन्निकर्ष किया है। अर्थात् संयोग आदि सम्बन्ध इन्द्रियसन्निकर्ष-विधया प्रत्यक्ष के प्रति कारण होते हैं। द्रव्यप्रत्यक्ष अथवा द्रव्यसमवेतप्रत्यक्ष आदि का तात्पर्य होता है- द्रव्यवृत्ति-लौकिकविषयता सम्बन्धेन द्रव्यप्रत्यक्ष अथवा द्रव्यसमवेतवृत्ति-लौकिकविषयतासम्बन्धेन द्रव्यप्रत्यक्ष, क्योंकि इन्द्रियसंयोग आदि कारण विषय पर रहते हैं, तथा

प्रत्यक्ष आदि कार्य आत्मा पर रहते हैं। अतः दोनों की समानाधिकरणता संभव नहीं हो सकेगी, कार्य एवं कारण की समानाधिकरणता आवश्यक होती है। अतः कार्य की भी विषयनिष्ठता के प्रतिपादनार्थ व्याख्याकार ने उपर्युक्त रीति का अनुसरण किया है। यही व्यवस्था अन्यत्र भी विवक्षित है। तदनुसार द्रव्यसमवेतसमवेतवृत्ति-लौकिकविषयतासम्बन्ध से प्रत्यक्ष के प्रति इन्द्रियसंयुक्तसमवेत-समवाय सन्निकर्ष कारण होता है।

द्रव्यप्रत्यक्ष के प्रति उपर्युक्तरीति से इन्द्रियसन्निकर्षत्वेन कारणता स्वीकार करने पर त्वगिन्द्रिय एवं प्रभा के संयोग से चाक्षुषप्रत्यक्ष की तथा अन्धकार में घट एवं चक्षुरिन्द्रिय के संयोग से स्पर्शनप्रत्यक्ष की आपत्ति प्रसक्त हो जायेगी। अतः ग्रन्थकार ने सामान्य-कार्यकारणभाव का त्याग करके चाक्षुष, रासन आदि विशेष-प्रत्यक्षों के प्रति चक्षुःसंयोगत्व आदि विशेषरूपेण कारणता स्वीकार की है।

यहाँ यह प्रश्न उपस्थित होता है कि यद्यपि आत्मा एवं ज्ञानादि के प्रत्यक्ष की उपपत्ति के लिए मन-संयोग एवं मनःसंयुक्त समवाय आदि को सन्निकर्ष मानना आवश्यक है। तथापि चक्षुःसंयोग एवं चक्षुःसंयुक्तसमवाय को सन्निकर्ष मानना आवश्यक नहीं है, क्योंकि केवल चक्षुःसंयुक्तसमवेतसमवाय को सन्निकर्ष मानकर भी त्र्यणुक आदि पदार्थों की प्रत्यक्षता का उपपादन किया जा सकता है। (चक्षुःसंयुक्त-परमाणु, तत्समवेत-द्रव्यणुक तथा तत्समवाय त्र्यणुक में रहता है) अतः संयोग एवं संयुक्तसमवाय को सन्निकर्ष (चाक्षुष आदि स्थलों में) मानने की आवश्यकता नहीं है। इस प्रश्न के समाधानार्थ ग्रन्थकार कहते हैं कि केवल चक्षुःसंयुक्तसमवाय को यथाश्रुतरूप में सन्निकर्ष स्वीकार नहीं किया जा सकता, क्योंकि ऐसी स्थिति में परमाणुनीलगत नीलत्व आदि के भी चाक्षुषप्रत्यक्ष की प्रसक्ति हो जायेगी। अतः उद्भूतरूपावच्छिन्न तथा महत्त्वावच्छिन्न चक्षुःसंयुक्तसमवेतसमवाय को सन्निकर्ष स्वीकार करना होगा। उक्त सन्निकर्ष में उद्भूतरूपावच्छिन्नत्व का निवेश न करने पर चक्षुरिन्द्रियत्व आदि के भी प्रत्यक्ष की प्रसक्ति हो जायेगी। उद्भूतरूपावच्छिन्नत्व का निवेश करने पर उक्त दोष का परिहार हो जाता है, क्योंकि चक्षुःसंयोग उद्भूतरूपावच्छिन्न नहीं होता है। उद्भूतरूपावच्छिन्नत्व एवं

महत्वावच्छिन्नत्व का अन्वय चक्षुसंयुक्तसमवेतसमवाय के एकदेश चक्षुःसंयोग में होता है। ऐसी स्थिति में परमाणु में महत्त्व न होने के कारण में महत्त्व न होने के कारण महत्वावच्छिन्नचक्षुःसंयुक्तसमवेत-समवाय सन्निकर्ष से त्रसरेणु का प्रत्यक्ष संभव नहीं हो सकेगा। अतः उसके प्रत्यक्ष की उपपत्ति के लिए चक्षुःसंयोग सन्निकर्ष के रूप में स्वीकार करना आवश्यक है। उसी प्रकार त्रयणुक के रूप में महत्वावच्छिन्न-चक्षुःसंयुक्तसमवेतसमवाय सन्निकर्ष न होने के कारण उसका चाक्षुषप्रत्यक्ष अनुपपन्न हो जायेगा। अतः उसके उपपादनार्थ संयुक्तसमवाय को भी पृथक् सन्निकर्ष स्वीकार करना आवश्यक है। इसी क्रम में ग्रन्थकार ने प्रसंगवशात् इन्द्रियसंयोग में रूपावच्छिन्नत्व एवं आलोकसंयोगावच्छिन्नत्व के निवेश की भी आवश्यकता प्रदर्शित की है।

स्पर्शनप्रत्यक्ष के प्रति त्वगिन्द्रियसन्निकर्ष की कारणता का व्यवस्थापन करके ग्रन्थकार ने चाक्षुषप्रत्यक्ष के भाँति यहाँ भी त्वगिन्द्रियसंयोग में महत्वावच्छिन्नत्व एवं उद्भूतस्पर्शावच्छिन्नत्व का निवेश किया है, अन्यथा परमाणुगत-स्पर्श पर रहने वाले स्पर्शत्व का तथा प्रभागत स्पर्श पर रहने वाले स्पर्शत्व का भी स्पर्शनप्रत्यक्ष प्रसक्त हो जायेगा। उपर्युक्त रीति से निवेश करने पर परमाणु-स्पर्शत्व में त्वगिन्द्रियसंयुक्तसमवेत-समवाय सन्निकर्ष के रहते हुये भी त्वगिन्द्रियसंयोग महत्वावच्छिन्न न होने के कारण उक्त आपत्ति का परिहार हो जाता है इसीप्रकार प्रभास्पर्शगत-स्पर्शत्व में महत्वावच्छिन्न-त्वक्संयुक्तसमवेत-समवाये सन्निकर्ष के रहते हुये भी त्वक्संयोग के उद्भूतस्पर्शावच्छिन्न न होने के कारण द्वितीय आपत्ति का भी परिहार हो जाता है, क्योंकि प्रभा में उद्भूतस्पर्श स्वीकार नहीं किया जाता है। अन्य प्रत्यक्षों के प्रति सामान्यतः इन्द्रियसंयोग आदि सन्निकर्ष स्वीकार किये जाते हैं, किन्तु श्रावणप्रत्यक्ष के प्रति श्रोत्रावच्छिन्नसमवाय को सन्निकर्ष स्वीकार किया गया है, अन्यथा समस्त पुरुषों को समस्त शब्दों के प्रत्यक्ष की आपत्ति हो जायेगी।

मुक्तावली-एवमात्मप्रत्यक्षे मनःसंयोगः, आत्मसमवेतमानसप्रत्यक्षे मनःसंयुक्तसमवायः, आत्मसमवेतसमवेतमानसप्रत्यक्षे मनःसंयुक्त-समवेतसमवायः कारणम्।

अभावप्रत्यक्षे समवायप्रत्यक्षे चेन्द्रियसम्बद्धविशेषणता हेतुः । वैशेषिकमते तु समवायो न प्रत्यक्षः । अत्र यद्यपि विशेषणता नाना-विधा, तथा हि-भूतलादौ घटाद्यभावः संयुक्तविशेषतया गृहते । संख्यादौ रूपाद्यभावः संयुक्तसमवेत-विशेषतणतया, संख्यात्वादौ रूपाद्यभावः संयुक्तसमवेतसमवेतविशेषणतया, शब्दाभावः केवलश्रोत्रा-वच्छिन्नविशेषणतया, कादौ खत्वाद्यभावः श्रोत्रावच्छिन्नसमवेत-विशेषणतया, कत्वादौ खत्वाद्यभावः श्रोत्रा-वच्छिन्नसमवेतसमवेत-विशेषणतया, एवं कत्वाद्यवच्छिन्नाभावे गत्वाभावादिकं श्रोत्रावच्छिन्न-विशेषणतया, घटाभावादौ पटाभावश्चक्षुःसंयुक्तविशेषणविशेषणतया । एवमन्यत्राप्यूहं, तथापि विशेषण-तात्वेन एकैव सा गण्यते, अन्यथा षोढा सन्निकर्ष इति प्राचां प्रवादो व्याहन्येतेति ।

अत्राभावप्रत्यक्षे योग्यानुपलब्धिः कारणम्, तथा हि-भूतलादौ घटादिज्ञाने जाते घटाभावादिकं न ज्ञायते, तेनाभावोपलम्भे प्रति-योग्युपलम्भाभावः कारणम् । तत्र योग्यताऽप्यपेक्षिता, सा च प्रतियोगि-सत्त्वप्रसञ्जनप्रसञ्जितप्रतियोगिकत्वरूपा, तदर्थश्च प्रतियोगिनो घटादेः सत्त्वप्रसक्त्या प्रसञ्जित उपलम्भरूपः प्रतियोगी यस्य सोऽभावप्रत्यक्षे हेतुः । तथा हि-यत्राऽऽलोकसंयोगादिकं वर्तते तत्र यद्यत्र घटः स्यात्तर्हि उपलभ्येतेत्यापादयितुं शक्यते, तत्र घटाभावादेः, प्रत्यक्षं भवति, अन्यकारे तु नाऽऽपादयितुं शक्यते, तेन घटाभावादेरन्यकारे न चाक्षुषप्रत्यक्षं, स्पर्शनप्रत्यक्षन्तु भवत्येव, आलोकसंयोगादिकं विनाऽपि स्पर्शनप्रत्यक्षस्याऽऽपादयितुं शक्यत्वात् । गुरुत्वादिकं यदयोग्यं तदभावस्तु न योग्यः, तत्र गुरुत्वादिप्रत्यक्षस्याऽऽपादयितुमशक्य-त्वात् । वायावुद्भूतरूपाभावः, पाषाणे सौरभाभावः, गुडे तिक्ताभावः, वहावनुष्णत्वाभावः, श्रोत्रे शब्दाभावः, आत्मनि सुखाद्यभावः, एव-मादयस्तत्तदिन्द्रियैर्गृह्यन्ते तत्तत्प्रत्यक्षस्याऽऽपादयितुं शक्यत्वात् । संसर्गाभावप्रत्यक्षे प्रतियोगिनो योग्यता, अन्योन्याभावप्रत्यक्षेऽधिकरण-योग्यताऽपेक्षिता, अतः स्तम्भादौ पिशाचादिभेदोऽपि चक्षुषा गृह्यते ।

भाषानुवाद-इसीप्रकार आत्मा के मानसप्रत्यक्ष के प्रति मनःसंयोग,

आत्मसमवेत-सुख आदि के मानसप्रत्यक्ष के प्रति मनःसंयुक्त-समवाय तथा आत्मसमवेतसमवेत-सुखत्व आदि के मानसप्रत्यक्ष के प्रति मनःसंयुक्त-समवेत-समवाय सन्निकर्ष कारण होता है। अभाव एवं समवाय के प्रत्यक्ष के प्रति इन्द्रियसम्बद्ध-विशेषणता सन्निकर्ष कारण होता है। (सम्बद्ध का अर्थ होता है सम्बन्ध का आश्रय। यह सम्बन्ध विभिन्न पदार्थों के साथ विभिन्न प्रकार का होता है, जिसे ग्रन्थकार ने स्वयं आगे प्रदर्शित किया है) किन्तु वैशेषिक के मत में समवाय का प्रत्यक्ष स्वीकार न किये जाने के कारण केवल अभाव के प्रत्यक्ष के प्रति ही विशेषणतासन्निकर्ष स्वीकार किया जाता है। यह विशेषणतासन्निकर्ष अनेक प्रकार का होता है, क्योंकि भूतल पर रहने वाले घटाभाव का प्रत्यक्ष इन्द्रियसंयुक्त-विशेषणतासन्निकर्ष से, संख्या पर रहने वाले रूपाभाव का प्रत्यक्ष इन्द्रियसंयुक्तसमवेत-विशेषणतासन्निकर्ष से, संख्यात्व में रहने वाले रूपाभाव का प्रत्यक्ष इन्द्रियसमवेतसमवेत-विशेषणतासन्निकर्ष से, शब्दाभाव का प्रत्यक्ष श्रोत्रावच्छिन्न-विशेषणतासन्निकर्ष, क-वर्णाभाव में गत्वाभाव का प्रत्यक्ष श्रोत्रावच्छिन्नविशेषण-विशेषणतासन्निकर्ष से, तथा घटाभाव में पटाभाव का प्रत्यक्ष चक्षुःसंयुक्तविशेषणविशेषणतासन्निकर्ष से होता है। इसीप्रकार विभिन्न अभावों के लिये अलग-अलग विशेषणता-सन्निकर्षों की आवश्यकता होती है, किन्तु यहाँ विशेषणतात्वरूप से समस्त विशेषणतासन्निकर्षों का संग्रह करके उनका एक सन्निकर्ष के रूप में परिगणन किया गया है, अन्यथा सन्निकर्षों की षड्विधता सम्बन्धी प्राचीन मान्यता की हानि हो जायेगी ।

अभाव के प्रत्यक्ष के प्रति प्रत्यक्षयोग्य पदार्थ की अनुपलब्धि कारण होती है, क्योंकि भूतल पर घट का ज्ञान होने पर घट के अभाव का ज्ञान नहीं होता है । अतः अभाव की प्रतीति के प्रति प्रतियोगी की अनुपलब्धि कारण होती है। साथ ही उसमें योग्यता भी आवश्यक होती है । प्रतियोगी की सत्ता के आहार्य आरोप से जिस पदार्थ की उपलब्धि का आपादन होता है उस पदार्थ की उपलब्धि का अभाव उस पदार्थ के अभाव के प्रत्यक्ष के प्रति कारण होता है। उदारणार्थ-जहाँ आलोकसंयोग आदि प्रत्यक्ष के समस्त कारण विद्यमान हैं वहाँ यह आपत्ति की जा सकती है कि यदि यहाँ घट

होता तो उसकी प्रतीति होती, अतः वहाँ घटाभाव का प्रत्यक्ष होता है, किन्तु अन्धकार में उक्त आपत्ति सम्भव नहीं है, अतः अन्धकार में घटाभाव का चाक्षुषप्रत्यक्ष सम्भव नहीं है, क्योंकि चाक्षुषप्रत्यक्ष के प्रति आलोकसंयोग कारण होता है । किन्तु स्पर्शनप्रत्यक्ष के प्रति आलोकसंयोग कारण न होने से अन्धकार में घट आदि के स्पर्शनप्रत्यक्ष की आपत्ति की जा सकती है, अतः घट आदि के अभाव का अन्धकार में भी स्पर्शनप्रत्यक्ष होता है । गुरुत्व आदि पदार्थ सर्वथा अयोग्य होते हैं, अतः उनके प्रत्यक्ष की आपत्ति नहीं की जा सकती है, फलतः उनका अभाव भी अयोग्य होता है । वायु में उद्भूतरूप का अभाव, पाषाण में सौरभ का अभाव, गुड में तिक्तरस का अभाव, वह्नि में उष्णत्व का अभाव, श्रोत्रेन्द्रिय में शब्द का अभाव तथा आत्मा में सुख आदि का अभाव विभिन्न इन्द्रियों से गृहीत होते हैं, क्योंकि वायु आदि में रूप आदि के प्रत्यक्ष की उपर्युक्त रीति से आपत्ति की जा सकती है । यहाँ यह विशेषतया ज्ञातव्य है कि संसर्गाभाव के प्रत्यक्ष के प्रति प्रतियोगी की योग्यता अपेक्षित है, किन्तु अन्योन्याभाव के प्रत्यक्ष के प्रति अधिकरण का योग्य होना आवश्यक होता है । अत एव पिशाच के अयोग्य होते हुये भी स्तम्भ आदि के योग्य होने के कारण उनमें पिशाच के भेद का चाक्षुष प्रत्यक्ष स्वीकार किया जाता है ।

दिनकरी-इन्द्रियसम्बद्धेति । यद्यपीन्द्रियसंयुक्तविशेषणता इन्द्रिय-संयुक्तसमवेतविशेषणतेत्यादिक्रमेण बाहुल्यमेव, तथापि विशेषणता-त्वेनैव रूपेण विभागः । न चैवं समवायत्वेन चतुर्णामनुगमप्रसङ्गः, परिभाषाया अपर्यनुयोज्यत्वात् । समवायो न प्रत्यक्ष इति । सम्बन्धप्रत्यक्षे यावदाश्रयप्रत्यक्षस्य हेतुत्वादिति भावः ।

ननु 'विशेषणतया तद्वत्' - इत्याद्यसङ्गतं, विशेषणताप्रत्यासत्तेरभावात् । न च तत्प्रत्यासत्तेरनभ्युपगमेऽ भावप्रत्यक्षानुपपत्तिरिति वाच्यम्, इष्टापत्तेः, अनुपलम्भस्यैव तत्प्रत्यक्षस्योपगमात् । न च समवायप्रत्यक्षानुरोधात् विशेषणताप्रत्यासत्तिस्वीकारः, तस्यानुपगमात्, अत एवाभावप्रत्यक्षे इन्द्रियं न करणं, किन्तु योग्यानुपलब्धिरेव, इति भाट्टानामाक्षेपं दूषयितुं मूले—यदि स्यादिति । तथा चेन्द्रियाणामभावप्रत्यक्षे जननीये

योग्यानुपलब्धेः सहकारितामात्रेण निर्वहेऽतिरिक्तप्रमाणकल्पनमनुचितमिति भावः । तत्र योग्यानुपलब्धेरभावप्रत्यक्षे हेतुत्वे युक्तिमाह—तथा हीति । घटादिज्ञाने—घटादिभ्रमे । न च घटादिभ्रमहेतुदोष एव तत्रप्रतिबन्धकः, अन्यथा भ्रमोत्पत्तिकाले तदभावप्रत्यक्षापत्तिरिति वाच्यं विनश्यदवस्थदोषाद्यत्र भ्रमः, तत्र भ्रमोत्पत्तिकाले प्रतिबन्धकीभूतदोषा-भावस्य सत्त्वादभावप्रत्यक्षापत्तेः । अभावोपलम्भे—तदिन्द्रियजन्यतत्सम्बन्धा-वच्छिन्नतदभावलौकिकप्रत्यक्षे । प्रतियोग्युपलम्भाभाव इति । तदिन्द्रिय-जन्यानाहार्यतत्संसर्गततत्प्रकारकोपलम्भाभाव इत्यर्थः । इन्द्रियान्तरजन्ये आनुमानिके च तदुपलम्भे सत्यपि तदभावप्रत्यक्षात्तदिन्द्रियजन्येति । अभावप्रत्यक्षहेतुप्रतियोग्यारोपसत्त्वेऽप्यभावप्रत्यक्षादनाहार्येति ।

भाषानुवाद—अभाव के प्रत्यक्ष के प्रति इन्द्रियसम्बद्ध-विशेषणता-सन्निकर्ष को कारण माना गया है । यद्यपि इन्द्रियसंयुक्त-विशेषणता, इन्द्रिय-संयुक्तसमवेत-विशेषणतासन्निकर्ष भेद से इन्द्रियसम्बद्ध-विशेषणता-सन्निकर्ष अनेक प्रकार के होते हैं तथापि विशेषणतात्वरूप से उनका संग्रह किया गया है, किन्तु ऐसी स्थिति में यह प्रश्न उपस्थित हो सकता है कि विशेषणता की तरह समवाय, संयुक्तसमवाय-संयुक्तसमवेतसमवाय आदि सन्निकर्षों का भी समवायत्वरूप से संग्रह किया जा सकता है फलतः षोढा विभाग व्याहृत हो जायेगा । इस प्रश्न का समाधान करते हुये व्याख्याकार कहते हैं कि सन्निकर्षों का षोढा विभाग शास्त्रकारों द्वारा किया गया है तथा शास्त्रकारों के वचन पर आक्षेप नहीं किया जा सकता । वैशेषिक आचार्य समवाय का प्रत्यक्ष स्वीकार नहीं करते हैं, क्योंकि सम्बन्ध के प्रत्यक्ष के प्रति उसके समस्त आश्रयों का प्रत्यक्ष कारण होता है। समवाय एक होने के कारण उसके आश्रय भावी, भूत एवं वर्तमान समस्त पदार्थों का प्रत्यक्ष सम्भव न हो सकने से समवाय का प्रत्यक्ष सम्भव नहीं है ।

यहाँ यह आक्षेप उपस्थित होता है कि विशेषणतासन्निकर्ष स्वीकार करने में कोई प्रमाण नहीं है, अभाव का प्रत्यक्ष अनुपलब्धिप्रमाण के आधार पर ही होता है। अतः अभाव के प्रत्यक्ष के निर्वाह के लिये विशेषणता सन्निकर्ष स्वीकार करने की आवश्यकता नहीं है। यतः समवाय का प्रत्यक्ष

ही स्वीकार नहीं किया जाता है, अतः उसके उपपादनार्थ भी विशेषणता सन्निकर्ष स्वीकार नहीं किया जा सकता है। यही कारण है कि भाट्टमीमांसक अभाव के प्रत्यक्ष के प्रति इन्द्रिय को करण नहीं स्वीकार करते हैं, अपितु योग्यानुपलब्धि को ही करण मानते हैं। अतः अनुपलब्धि भी प्रमाणान्तर है। भाट्टमीमांसकों के इस आक्षेप के समाधान में नैयायिकों का कथन है कि अभाव का प्रत्यक्ष इन्द्रियों के द्वारा ही होता है, योग्यानुपलब्धि तो केवल सहकारिकारण होती है, इस प्रकार की व्यवस्था स्वीकार करने पर भी अभाव के प्रत्यक्ष का निर्वाह हो सकता है। ऐसी स्थिति में योग्यानुपलब्धि को स्वतन्त्रप्रमाण मानने की आवश्यकता नहीं है।

योग्यानुपलब्धि की अभाव के प्रत्यक्ष के प्रति कारणता स्वीकार करने में युक्ति प्रदर्शित करते हुये ग्रन्थकार कहते हैं कि जहाँ भूतल में घट का भ्रमात्मक-ज्ञान हुआ है वहाँ घटाभाव का ज्ञान नहीं होता है (विशेषार्थ- यद्यपि घट का प्रमात्मक ज्ञान होने पर भी घटाभाव का ज्ञान नहीं होता है तथापि व्याख्याकार द्वारा ज्ञानपद की भ्रमपरक व्याख्या करने के पीछे यह आशय है कि घट की विद्यमानता दशा में ही उसका प्रमात्मक ज्ञान सम्भव है, किन्तु उस स्थिति में घटाभाव के न रहने से उसके साथ सन्निकर्ष नहीं हो सकता है।) अतः अभाव के ज्ञान के प्रति प्रतियोगी की अनुपलब्धि कारण होती है। यहाँ यह प्रश्न उपस्थित होता है कि उक्त स्थल में घटाभाव के प्रत्यक्ष के प्रति घट की अनुपलब्धि कारण नहीं है, अपितु घट के भ्रम का कारणीभूत दोष ही प्रतिबन्धक होता है, अन्यथा घट की अनुपलब्धि को कारण मानने पर उस भ्रम की उत्पत्तिकाल में घटाभाव के प्रत्यक्ष की आपत्ति होने लगेगी, क्योंकि घटाभाव के प्रत्यक्ष के अव्यवहितपूर्वकाल में घट रहता है। इस आक्षेप के समाधान में व्याख्याकार कहते हैं कि उक्त रीति से दोष को भी प्रतिबन्धक नहीं माना जा सकता, क्योंकि जहाँ विनश्यदवस्थ (नाश की स्थिति में स्थित) दोष से भ्रम की उत्पत्ति हुई है वहाँ भ्रमोत्पत्ति के काल में दोषरूप प्रतिबन्धक के न रहने के कारण अभावप्रत्यक्ष की आपत्ति हो जायेगी। अतः अभाव के प्रत्यक्ष के प्रति प्रतियोगी की अनुपलब्धि को कारण स्वीकार किया जाता है, इस कार्यकारणभाव को परिष्कृत करते हुये

व्याख्याकार कहते हैं कि अभाव का प्रत्यक्ष जिस इन्द्रिय से अपेक्षित है उसी इन्द्रिय से प्रतियोगी की भी उपलब्धि का अभाव आवश्यक है। उसीप्रकार वस्तु का जिस सम्बन्ध से अभाव होगा प्रतियोगी की भी उसी से उपलब्धि का अभाव होना चाहिए, अर्थात् अभाव के चाक्षुषप्रत्यक्ष के प्रति अभाव की चाक्षुष अनुपलब्धि कारण होती है तथा संयोगेन घटाभाव के प्रत्यक्ष के प्रति संयोगेन घट की उपलब्धि का अभाव कारण होता है। प्रतियोगी की अन्य इन्द्रिय से अथवा अनुमान द्वारा उपलब्धि होने पर भी इन्द्रियान्तर से अभाव का प्रत्यक्ष अनुभव-सिद्ध है। अतः तत्तत्-इन्द्रियजन्यता का निवेश आवश्यक है। प्रतियोगी की अनाहार्य उपलब्धि का अभाव ही अभाव के प्रत्यक्ष के प्रति कारण होता है, क्योंकि प्रतियोगी के आहार्य उपस्थिति के काल में भी अभाव का प्रत्यक्ष स्वीकार किया जाता है।

दिनकरी—तत्र—प्रतियोग्युपलम्भाभावे । अपेक्षितेति । तेन न जलपरमाण्वादौ पृथिवीत्वाभावादेः प्रत्यक्षमिति भावः । मणिकृन्मतानुसारेण योग्यतां निर्वक्ति—सा चेति । प्रसञ्जितः-आपादितः, सः-उपलम्भाभावः । अभावप्रत्यक्षे हेतुरिति । अत्र तदधिकरणविषयकाभावप्रत्यक्षे तदधिकरणकतदापादककापत्तियोग्यतदुपलम्भस्य विषयतासम्बन्धा-वच्छिन्नप्रतियोगिताकोऽभावो हेतुरित्यर्थः ।

भाषानुवाद—प्रतियोगी की उपलब्धि के अभाव में भी योग्यता अपेक्षित है। अत एव जलपरमाणु मे पृथ्वीत्व के अभाव का प्रत्यक्ष नहीं होता है, क्योंकि वह वहाँ योग्य नहीं है। योग्यता का **गङ्गेशोपाध्याय** के मत के अनुसार ग्रन्थकार ने निर्वचन किया है। तदनुसार प्रतियोगिसत्त्व के आहार्य-आरोप से जो उपलब्धि आपादित होती है उस उपलब्धि का अभाव अभाव के प्रत्यक्ष के प्रति कारण होता है। अर्थात् जिस अधिकरण-विशेष में अभाव का प्रत्यक्ष चिकीर्षित है उस अधिकरण-विशेष में उस अभाव के प्रत्यक्ष के प्रति उसी अधिकरण में जिस प्रतियोगी की उपलब्धि का आपादन सम्भव है उस प्रतियोगी की उपलब्धि का विषयता सम्बन्ध से अभाव (उपर्युक्त अभाव प्रत्यक्ष के प्रति) कारण होता है।

दिनकरी—उपलम्भे तदधिकरणकतदापादककापत्तियोग्यत्वञ्च,

तत्प्रतियोगिसत्त्वनिष्ठव्याप्तिनिरूपकत्वम् । अत्र च तदापादककापत्तिर्यत्र नोत्पन्ना, तत्र तदभावप्रत्यक्षानुपपत्तिरिति योग्यत्वनिवेशः । न च प्रतियोगिसत्त्वस्योपलम्भव्याप्यत्वं न निर्विशेषितस्य, उपलम्भक-सामग्र्यन्तरविरहे प्रतियोगिसत्त्वेऽप्युपलम्भाभावात्, किन्तु महत्त्वो-द्भूतरूपाद्यवच्छिन्नस्यैव । एवञ्च महत्त्वादिविशिष्टपृथिवीत्वस्यो-पलम्भव्याप्यत्वाज्जलपरमाणौ पृथिवीत्वाभावप्रत्यक्षापत्तिरिति वाच्यं तदधिकरणावृत्तिधर्मानवच्छिन्नत्वस्य योग्यताघटकीभूतव्याप्यंशो निवेशात्, महत्त्वस्य जलपरमाणवृत्तित्वेन तादृशव्याप्तौ तादृशधर्मा-नवच्छिन्नत्वाभावात् । न च गन्धवदणुभिन्नत्वविशिष्टस्याऽपि पृथिवीत्वस्य तदुपलम्भव्याप्यत्वात् गन्धवदणुभिन्नत्वस्य जलपरमाणुवृत्तित्वाच्च तद्दोषतादवस्थमिति वाच्यं, योग्यताघटकव्याप्तौ प्रतियोगिग्राहकाति-रिक्तधर्मानवच्छिन्नत्वस्यापि निवेशाद्गन्धवदणुभिन्नत्वादेश्च प्रतियोगि-ग्राहकातिरिक्तत्वेन तादृशधर्मानवच्छिन्नत्वस्योक्तव्याप्तावभावात् । न च प्रतियोगिग्राहकत्वं प्रतियोगिग्रहजनकत्वं, तच्च गन्धवदणु-भिन्नत्वपृथिवीत्वोभयसमूहालम्बनात्मकलौकिकप्रत्यक्षे विषयविधया हेतुत्वात् गन्धवदणुभिन्नत्वस्याप्यक्षतमिति वाच्यं, प्रतियोगि-प्रकारतानिरूपितलौकिकविशेष्यताविरहप्रयोजकीभूताभावप्रतियोगित्व-स्यैव प्रतियोगिग्राहकपदार्थत्वात् । अथैवं पिशाचत्वप्रकारता-निरूपितलौकिकविशेष्यत्वाप्रसिद्धौ तद्धटितनिरुक्तयोग्यानुपलम्भ-विरहात्तदभावप्रत्यक्षं न स्यादिति चेन्न, न हि वयं सर्वत्राभावप्रत्यक्षे निरुक्तयोग्यानुपलम्भस्य हेतुत्वं ब्रूमः, किन्तु योग्यस्याभावप्रत्यक्षे, अयोग्यपिशाचत्वाद्यभावप्रत्यक्षे तु तदधिकरणीयत्वप्रसञ्जनप्रसञ्जित-प्रतियोगिकस्तदधिकरणीयत्वोपलम्भस्य विषयतासम्बन्धावच्छिन्नाभाव एव प्रतियोगिनिष्ठो हेतुः । अत्राप्यापादनस्य सर्वत्राऽसम्भवेन तदधिक-रणीयत्वप्रसञ्जितत्वं-तदधिकरणीयत्वनिष्ठव्याप्तिनिरूपकत्वं, जाति-त्वादिविशिष्टस्य स्तम्भवृत्तित्वस्योपलम्भव्याप्यत्वात् स्तम्भे पिशाच-त्वाभावप्रत्यक्षम्, जातित्वादिविशिष्टस्य पिशाचवृत्तित्वस्योपलम्भा-व्याप्यत्वान्न पिशाचे स्तम्भत्वाभावप्रत्यक्षम् । एवं तादात्म्येन स्तम्भवृत्ति-

**त्वपिशाचवृत्तित्वयोरुपलम्भव्याप्यत्वाव्याप्यत्वाभ्यां स्तम्भपिशाचयोः
पिशाचभेदस्तम्भभेदयोः प्रत्यक्षत्वाप्रत्यक्षत्वे अप्युपपादनीये इति ।**

भाषानुवाद-तदधिकरणक-तदापादकक-प्रतियोग्युपलब्धि के विषयता सम्बन्धेन अभाव को अभावप्रत्यक्ष के प्रति कारण माना गया है । जिस पदार्थ के अभाव का प्रत्यक्ष करणीय है उस पदार्थ की सत्ता पर रहने वाली व्याप्ति की निरूपकता ही प्रतियोग्युपलब्धि-निष्ठा आपत्तियोग्यता होती है । अर्थात् प्रतियोगी की सत्ता जिस उपलब्धि की व्यापक होती है उस उपलब्धि का अभाव ही योग्यानुपलब्धि कहा जाता है । भूतल पर घट की उपलब्धि घट की सत्ता की व्यापक होती है क्योंकि वहाँ 'यदि अत्र घटः स्यात् तर्हि उपलभ्येत' इस प्रकार की आपत्ति की जा सकती है, अतः भूतल पर घट की अनुपलब्धि योग्यानुपलब्धि होती है तथा वह भूतल पर घटाभाव के प्रत्यक्ष के प्रति कारण होती है। जहाँ पर वस्तुतः आपत्ति उत्पन्न नहीं हुई है वहाँ पर अभाव के प्रत्यक्ष के उपपादनार्थ योग्यता का निवेश किया गया है । अर्थात् भूतल पर चक्षुःसंयोग के होने पर 'यदि अत्र घटः स्यात्' इत्यादि आपत्ति के बिना भी घटाभाव का प्रत्यक्ष अनुभवसिद्ध है, अतः केवल आपत्ति का निवेश न करके आपत्ति-योग्यता का निवेश किया गया है । उक्त स्थल में वस्तुतः आपत्ति न होते हुये भी आपत्तियोग्यता होने के कारण दोष का निवारण हो जाता है । यहाँ पुनः यह आपत्ति उपस्थापित की जा सकती है कि केवल प्रतियोगी की सत्ता में उपलब्धि की व्याप्यता संभव नहीं है, क्योंकि महत्त्व उद्भूतरूप आदि अन्य सामग्री के न रहने पर प्रतियोगी के रहते हुये भी उसकी उपलब्धि नहीं होती है । अतः महत्त्व एवं उद्भूतरूप आदि से अवच्छिन्न प्रतियोगिसत्त्व में उपलब्धि की व्याप्यता स्वीकार करनी होगी । ऐसी स्थिति में महत्त्व आदि से विशिष्ट पृथिवीत्व में उपलब्धि की व्याप्यता होने से (महत्त्व आदि से विशिष्ट पृथिवीत्व का प्रत्यक्ष होने के कारण) उसके अभाव का जलपरमाणु में भी प्रत्यक्ष प्रसक्त हो जायेगा । इस प्रश्न के समाधान में व्याख्याकार कहते हैं कि उपर्युक्त योग्यता में घटक व्याप्ति में 'तदधिकरणावृत्तिधर्मानवच्छिन्नत्व' का निवेश किया जाता है । अर्थात् जिस अधिकरण में अभाव का प्रत्यक्ष चिकीर्षित

है, उस अधिकरण में न रहने वाले धर्म से योग्यताघटकव्याप्ति अवच्छिन्न होनी चाहिये। उपर्युक्त स्थल में व्याप्ति यद्यपि महत्त्वधर्म से अवच्छिन्न है किन्तु वह धर्म जलपरमाणु में अवृत्ति ही होता है। अतः जलपरमाणु में अवृत्तिधर्मानवच्छिन्नत्व पृथिवीत्व-निष्ठ व्याप्ति में न होने के कारण जलपरमाणु में पृथिवीत्वाभाव के प्रत्यक्ष की आपत्ति नहीं की जा सकती। इस समाधान पर पूर्वपक्षी की ओर से पुनः यह आपत्ति उपस्थापित की जा सकती है कि महत्त्व के स्थान पर 'गन्धवदणुभिन्नत्व' का निवेश करके उससे विशिष्ट पृथिवीत्व में उपलब्धि की व्याप्यता संभव है, क्योंकि परमाणु एवं द्रव्यणुक का 'अणु' शब्द से व्यवहार होता है तथा उनसे भिन्न पृथिवी का प्रत्यक्ष संभव है। गन्धवदणुभिन्नत्वरूप धर्म जलपरमाणु में भी वृत्ति होने के कारण उक्त व्याप्ति में तदधिकरणावृत्तिधर्मानवच्छिन्नत्व आ जाने से जलपरमाणु में पृथिवीत्वाभाव के प्रत्यक्ष की आपत्ति का निवारण नहीं किया जा सकता है। इस प्रश्न के समाधान में व्याख्याकार कहते हैं कि योग्यताघटकव्याप्ति में तदधिकरणावृत्तिधर्मानवच्छिन्नत्व की तरह 'प्रतियोगि-ग्राहकातिरिक्तधर्मानवच्छिन्नत्व का भी निवेश विवक्षित है। अर्थात् वह व्याप्ति जिस धर्म से अवच्छिन्न है वह धर्म प्रतियोगी के प्रत्यक्ष का अजनक नहीं होना चाहिये 'गन्धवदणुभिन्नत्व' पृथिवीत्व के प्रत्यक्ष के प्रति प्रयोजक नहीं होता है। अतः वह प्रतियोगिग्राहकातिरिक्तधर्म होता है। उससे अवच्छिन्न होने के कारण उक्त व्याप्ति का योग्यताघटक-व्याप्ति के रूप में ग्रहण नहीं किया जा सकता। यहाँ पुनः यह प्रश्न उपस्थापित किया जा सकता है कि प्रतियोगिग्राहकत्व का तात्पर्य होता है प्रतियोगिविषयकज्ञान की जनकता, ऐसी प्रतियोगिग्राहकता गन्धवदणुभिन्नत्व में भी संभव है, क्योंकि पृथिवीत्वरूप प्रतियोगी के ज्ञान के रूप में पृथिवीत्व एवं गन्धवदणुभिन्नत्व का समूहालम्बनात्मक-प्रत्यक्ष भी प्राप्त हो सकता है तथा उस ज्ञान के प्रति गन्धवदणुभिन्नत्व भी कारण होता है, क्योंकि प्रत्यक्ष के प्रति विषय कारण है। इस प्रकार गन्धवदणुभिन्नत्व में भी प्रतियोगिग्राहकातिरिक्तधर्मानवच्छिन्नत्व आ जाने से उपर्युक्त आपत्ति यथावत् रहती है। इस आपत्ति के परिहारार्थ व्याख्याकार कहते हैं कि जिसका अभाव प्रतियोगी के लौकिक प्रत्यक्ष के

अभाव के प्रति प्रयोजक होता है वही प्रतियोगिग्राहकपद से विविक्षत है । महत्त्व का अभाव पृथिवीत्व के लौकिकप्रत्यक्ष के अभाव के प्रति प्रयोजक होता है । अतः महत्त्व में पृथिवीत्वरूप प्रतियोगी की ग्राहकता स्वीकार की जाती है, किन्तु गन्धवदणुभिन्नत्व का अभाव पृथिवीत्व के लौकिकप्रत्यक्ष के अभाव के प्रति प्रयोजक नहीं होता है, अतः वह पृथिवीत्व-रूप प्रतियोगी का ग्राहक नहीं होता है । इस प्रकार उपर्युक्त आपत्ति का परिहार हो जाता है, किन्तु योग्यता के शरीर में लौकिकप्रत्यक्ष का निवेश करने पर पिशाचत्वाभाव का प्रत्यक्ष अनुपपन्न हो जायेगा, क्योंकि पिशाचत्व का लौकिकप्रत्यक्ष संभव नहीं है । इस आक्षेप के समाधान में व्याख्याकार कहते हैं कि उपर्युक्त योग्यानुपलब्धि सभी अभावों के प्रत्यक्ष के प्रति कारण नहीं स्वीकार की जाती है, अपितु योग्यपदार्थ के अभाव के प्रत्यक्ष के प्रति उसे कारण माना जाता है। पिशाचत्व योग्यधर्म नहीं है । अतः उसके अभाव के प्रत्यक्ष के प्रति उपर्युक्त योग्यानुपलब्धि कारण नहीं है । अयोग्यपदार्थ के अभाव के प्रत्यक्ष के प्रति अधिकरण की योग्यता अपेक्षित होती है। तदनुसार जहाँ पर तदधिकरणीयत्व के आहार्य-आरोप से तदधिकरणीयत्व की उपलब्धि का आपादन किया जा सकता है (पिशाचत्वं यदि वृक्षादि-अधिकरणीयं स्यात् तदा वृक्षादि-अधिकरणीयतया प्रतीयेत) वहीं अयोग्यपदार्थ के अभाव का प्रत्यक्ष संभव है । यहाँ भी पूर्व की भाँति तदधिकरणीयत्व में तदधिकरणीयोपलब्धि की व्याप्यता का निवेश किया जाना चाहिये क्योंकि यहाँ भी पूर्व की भाँति सर्वत्र आपादन संभव नहीं है । स्तम्भ में पिशाचत्वाभाव का प्रत्यक्ष होता है, क्योंकि जातित्वादिविशिष्ट-स्तम्भवृत्तित्ता में उपलब्धि की व्याप्यता होती है । किन्तु पिशाच में स्तम्भत्वाभाव का प्रत्यक्ष नहीं होता है, क्योंकि जातित्वादिविशिष्ट-पिशाचवृत्तित्व में उपलब्धि की व्याप्यता नहीं होती है । उसी तरह स्तम्भ में पिशाच के भेद का प्रत्यक्ष होता है क्योंकि स्तम्भवृत्तित्व उपलब्धि का व्याप्य होता है । किन्तु पिशाच में स्तम्भ के भेद का प्रत्यक्ष नहीं होता है, क्योंकि पिशाचवृत्तित्व में उपलब्धि की व्याप्यता नहीं होती है ।

दिनकरी—न चाक्षुषप्रत्यक्षामिति । **अनुपलम्भे विद्यमानेऽपि निरुक्तयोग्यताविशिष्टस्य तस्य तत्राभावादिति भावः ।** आपादयितुं

शक्यत्वादिति । तथा च समानेन्द्रियजन्योपलम्भव्याप्यत्वस्य योग्यता-
घटकत्वान्न तत्र चाक्षुषमिति भावः । ननु जातित्वादिविशिष्टस्य
तेजोवृत्तित्वस्योपलम्भव्याप्यत्वात् तेजसि गुरुत्वाभावप्रत्यक्षापत्तिः,
एवं स्तम्भे पिशाचत्वाभावस्यापि प्रत्यक्षापत्तिरत आह—गुरुत्वा-
दिकमिति । 'आदि'पदेन पिशाचादिपरिग्रहः । अयोग्यस्य पिशाचत्वा-
दिजातेरभावस्य प्रत्यक्षत्वाद्गुरुत्वादिकमित्युक्तम् । न योग्यः—न
प्रत्यक्षविषयः । अशक्यत्वादिति । निरुक्तयोग्यताघटकव्याप्तौ प्रतियोग्य-
वृत्तिधर्मानवच्छिन्नत्वस्य निवेशात्, प्रकृते च जातित्वविशिष्टतेजोवृ-
त्तित्वस्योपलम्भव्याप्यत्वेऽपि जातित्वस्य गुरुत्वावृत्तित्वेन तादृश-
व्याप्यत्वे प्रतियोग्यवृत्तिधर्मानवच्छिन्नत्वाभावादिति भावः । न च
तदधिकरणीयत्वप्रसञ्जनप्रसञ्जितप्रतियोगिकस्तदधिकरणीयत्वोपलम्भ-
स्याऽभाव ऐन्द्रियकघटाभावादिप्रत्यक्षे हेतुरास्तां, किं पूर्वोक्तयोग्या-
नुपलम्भहेतुतयेति वाच्यं, तथा सति परमाण्वादौ महत्त्वाभावप्रत्य-
क्षानुपपत्तेरिति । वायावुद्भूतरूपाभाव इति । रूपत्वावच्छिन्नाभावस्याती-
न्द्रियानुद्भूतरूपप्रतियोगिकत्वेन प्रत्यक्षासम्भवादुद्भूतेति । 'एवमादयः'
इत्यादिना प्रभाया उद्भूतस्पर्शाभावपरिग्रहः । प्रत्यक्षे विषयत्वेन कारण-
त्वस्य क्लृप्तत्वोक्तैव गुरुत्वाद्यतीन्द्रियाभावप्रत्यक्षवारणे तदनुरोधेन
तदधिकरणीयत्वेत्यादिद्वितीययोग्यानुपलम्भस्य हेतुता न स्वीकार्येत्यभि-
प्रायवान् संसर्गाभावे योग्यत्वमाह—संसर्गेति । प्रतियोगिनो योग्यतेति ।
योग्यमात्रप्रतियोगिकत्वे सति योग्यधर्ममात्रावच्छिन्नप्रतियोगिता-
कत्वमित्यर्थः । अत्र द्रव्यसामान्याभाववारणाय मात्रेति । गुरुत्व-
वद्धटात्यन्ताभाववारणाय विशेष्यदलम् । रूपगुरुत्वान्यतरावच्छिन्ना-
भाववारणाय विशेष्यदले मात्रेति । अधिकरणयोग्यतेति । योग्याधिकरण-
वृत्तित्वमित्यर्थः । इदञ्चाऽभावग्राहकयोग्यसन्निकर्षप्रदर्शनार्थं, तेन
स्तम्भ इव वाय्वादौ न पिशाचान्योन्याभावप्रत्यक्षमिति भावः । अन्यो-
न्याभावे योग्यता तु जात्यवच्छिन्नप्रतियोगिताकत्वजात्यतिरिक्तयोग्य-
धर्मावच्छिन्नप्रतियोगिताकत्वान्यतरदेव, तेन स्तम्भे पिशाचान्योन्याभाव-
पिशाचवदन्योन्याभावयोः प्रत्यक्षत्वाप्रत्यक्षत्वोपपत्तिरित्यन्यत्र विस्तरः ।

भाषानुवाद—जहाँ उक्त आपत्ति सम्भव नहीं है वहाँ अभाव का प्रत्यक्ष नहीं होता है। अतएव अन्धकार में घट की अनुपलब्धि होने पर भी उसमें उपर्युक्त योग्यता के न होने के कारण अन्धकार में घटाभाव का चाक्षुष-प्रत्यक्ष नहीं होता है। इसके विपरीत अन्धकार में घटाभाव का स्पर्शन-प्रत्यक्ष सम्भव है, क्योंकि आलोकसंयोग के बिना भी घट के स्पर्शन-प्रत्यक्ष की आपत्ति की जा सकती है। समान-इन्द्रिय से उत्पन्न होने वाली उपलब्धि की व्याप्यता ही पूर्वोक्त रीति से योग्यता में प्रविष्ट है, अतः वहाँ अभाव का चाक्षुषप्रत्यक्ष नहीं होता है। यहाँ यह प्रश्न उपस्थित होता है कि जातित्वादिविशिष्ट-तेजोवृत्तित्व उपलब्धि का व्याप्य होता है। अतः तेज में गुरुत्वाभाव का प्रत्यक्ष होना चाहिये इस आपत्ति के समाधानार्थ ग्रंथकार कहते हैं कि गुरुत्व आदि अयोग्यपदार्थों के अभाव प्रत्यक्ष के विषय नहीं होते हैं। अत-एव पिशाच के अभाव का प्रत्यक्ष नहीं होता है। किन्तु समस्त अयोग्यपदार्थों के अभाव अयोग्य नहीं होते हैं। क्योंकि पिशाचत्वजाति अयोग्य होते हुये भी उसके अभाव का प्रत्यक्ष होता है। अतः ग्रंथकार ने सामान्यतः अयोग्यपदार्थों के अभाव की अयोग्यता न कहकर विशेषतया गुरुत्व आदि का उल्लेख किया है। अर्थात् जातिभिन्न अयोग्यपदार्थों के अभाव की अयोग्यता ग्रंथकार को विवक्षित है, क्योंकि उपर्युक्त योग्यताघटकव्याप्ति में प्रतियोग्यवृत्तिधर्मानवच्छिन्नत्व का निवेश पूर्व में ही किया जा चुका है। ऐसी स्थिति में यद्यपि जातित्वविशिष्ट-तेजोवृत्तित्व में उपलब्धि की व्याप्यता रहती है, तथापि जातित्वधर्म गुरुत्व रूप प्रतियोगी में अवृत्ति होने के कारण उक्त व्याप्ति प्रतियोग्यवृत्तिधर्मानवच्छिन्न नहीं होती है। अतः गुरुत्व आदि के प्रत्यक्ष का आपादन संभव नहीं है इसके विपरीत पिशाचत्व जाति के प्रत्यक्ष का आपादन संभव है। अतः उसके अभाव का भी प्रत्यक्ष होता है। यहाँ पुनः यह प्रश्न उपस्थित होता है कि घट आदि प्रत्यक्षविषय पदार्थों के अभाव के प्रत्यक्ष के प्रति भी पूर्वोक्त द्वितीय योग्यानुपलब्धि को ही कारण माना जाये, अर्थात् तदधिकरणीयत्व के आहार्य आरोप से तदधिकरणीयत्व की उपलब्धि की आपत्ति जहाँ होती है वहीं अभाव का प्रत्यक्ष होता है। ऐसी स्थिति में प्रथम योग्यानुपलब्धि

अर्थात् प्रतियोगिसत्त्व-प्रसञ्जनप्रसञ्जित-उपलब्ध्यभाव को अभाव के प्रत्यक्ष के प्रति कारण मानना अनावश्यक है । इस प्रश्न के समाधान में व्याख्याकार कहते हैं कि परमाणु में महत्त्वाभाव का प्रत्यक्ष स्वीकार किया जाता है, क्योंकि परमाणु में महत्त्व होता तो उसकी उपलब्धि होती इसप्रकार की आपत्ति संभव है, किन्तु इन्द्रियवेद्य पदार्थों के अभाव के प्रत्यक्ष के प्रति भी अधिकरणयोग्यता को ही नियामक माना जाय तथा द्वितीय योग्यानुपलब्धि को ही कारण माना जाये तो परमाणु में महत्त्वाभाव का प्रत्यक्ष अनुपपन्न हो जायेगा, क्योंकि परमाणुरूप अधिकरण का प्रत्यक्ष नहीं होता है । अतः प्रथम योग्यानुपलब्धि को भी स्वीकार करना आवश्यक है ।

गुरुत्वाभाव की अप्रत्यक्षता का प्रतिपादन करके ग्रंथकार ने कतिपय अभावों की प्रत्यक्षता का भी प्रतिपादन किया है । उदाहरणार्थ उन्होंने वायु में उद्भूतरूप के अभाव का प्रत्यक्ष प्रदर्शित किया है, क्योंकि उद्भूतरूप के प्रत्यक्ष की आपत्ति (वायौ यदि उद्भूतरूपं स्यात् तर्हि उपलभ्येत) संभव है। वायु में यद्यपि रूपमात्र नहीं रहता है तथापि ग्रंथकार ने उद्भूतरूप का ही उल्लेख किया है, क्योंकि रूपसामान्य के अन्तर्गत अतीन्द्रियरूप भी आता है, वायु में रूपत्वावच्छिन्न के प्रत्यक्ष की आपत्ति नहीं की जा सकती है इसी अभिप्राय से ग्रंथकार ने उद्भूतरूपाभाव के प्रत्यक्ष को दृष्टान्त के रूप में प्रदर्शित किया है । इसके अतिरिक्त पाषाण में सौरभाभाव, गुड में तित्तरस का अभाव, वह्नि में अनुष्णत्व का अभाव, श्रोत्र में शब्द का अभाव तथा आत्मा में सुख का अभाव भी ग्रंथकार द्वारा दृष्टान्त के रूप में प्रदर्शित किया गया है । व्याख्याकार प्रभा में उद्भूतस्पर्श के अभाव को भी उसी क्रम में दृष्टान्त के रूप में प्रदर्शित करते हैं ।

अभाव प्रत्यक्ष के प्रति दो प्रकार की योग्यानुपलब्धि की कारणता ग्रंथकार द्वारा प्रदर्शित की गयी है। इस संदर्भ में यह प्रश्न उपस्थित होता है कि प्रत्यक्ष के प्रति विषय कारण होता है । अर्थात् प्रत्यक्षविषय पदार्थ के उपस्थित होने पर ही उसका प्रत्यक्ष होता है । ऐसी स्थिति में गुरुत्व आदि अतीन्द्रिय पदार्थों के प्रत्यक्ष की आपत्ति नहीं की जा सकती है क्योंकि उनमें प्रत्यक्षविषयता नहीं रहती है । अतः गुरुत्वाभाव प्रत्यक्ष के

वारणार्थ तदधिकरणीयत्व इत्यादि पूर्वप्रदर्शित द्वितीय योग्यानुपलब्धि को अभावप्रत्यक्ष के प्रति कारण स्वीकार करना अनावश्यक है। इस प्रश्न को दृष्टि में रखते हुये ग्रंथकार ने संसर्गाभाव में योग्यता का स्वरूप प्रदर्शित किया है। तदनुसार संसर्गाभाव के प्रत्यक्ष के प्रति प्रतियोगी की योग्यता अपेक्षित होती है। ग्रंथकार के इस कथन को व्याख्यायित करते हुये व्याख्याकार कहते हैं कि जिस अभाव के समस्त प्रतियोगी योग्य अर्थात् कोई भी प्रतियोगी अयोग्य न हों तथा समस्त प्रतियोगितावच्छेदक भी योग्य हों वही अभाव प्रत्यक्ष योग्य होता है। द्रव्य-सामान्याभाव प्रत्यक्ष-योग्य नहीं होता है, क्योंकि उसके कतिपय प्रतियोगी (परमाणु, गगन, आदि) अयोग्य होते हैं। अतः समस्त प्रतियोगियों की योग्यता अपेक्षित है। प्रतियोगी की तरह प्रतियोगितावच्छेदक की भी योग्यता अपेक्षित है। अत एव गुरुत्ववत्-घट के अत्यन्ताभाव का प्रत्यक्ष नहीं होता है, क्योंकि उस अभाव की प्रतियोगिता का अवच्छेदक गुरुत्व योग्य नहीं होता है। समस्त प्रतियोगी की तरह समस्त प्रतियोगितावच्छेदकों का भी योग्य होना आवश्यक है, अन्यथा रूप एवं गुरुत्व से विशिष्ट घट के अभाव का प्रत्यक्ष प्रसक्त हो जायेगा, क्योंकि इस अभाव के प्रतियोगिता के दो अवच्छेदक होते हैं। रूप एवं गुरुत्व, जिनमें से रूप योग्य होता है। अतः समस्त प्रतियोगितावच्छेदकों का योग्य होना आवश्यक है। अन्योन्याभाव के प्रत्यक्ष के प्रति अधिकरण की योग्यता अपेक्षित होती है, अर्थात् योग्य अधिकरण पर रहने वाला अन्योन्याभाव ही योग्य होता है। वस्तुतः यह अन्योन्याभाव की योग्यता का प्रदर्शन नहीं है, अपितु अन्योन्याभाव के प्रत्यक्ष के प्रति प्रयोजक सन्निकर्ष (इन्द्रियसंयुक्तयोग्यविशेषणता) का निर्वचन है। अतएव जिसप्रकार स्तम्भ में पिशाच के अन्योन्याभाव का प्रत्यक्ष होता है, उस प्रकार वायु में पिशाच के अन्योन्याभाव का प्रत्यक्ष नहीं होता है, क्योंकि वहाँ उपर्युक्त योग्य-विशेषणतासन्निकर्ष विद्यमान नहीं है। अन्योन्याभाव की योग्यता का निर्वचन करते हुये व्याख्याकार कहते हैं कि जिस अन्योन्याभाव की प्रतियोगिता जाति से अवच्छिन्न होती है अथवा जातिभिन्न-योग्यपदार्थ से अवच्छिन्न होती है वह अन्योन्याभाव प्रत्यक्ष का विषय होता है। अतएव

स्तम्भ में पिशाच के भेद का प्रत्यक्ष होता है, क्योंकि उसकी प्रतियोगिता पिशाचत्वरूप जाति से अवच्छिन्न होती है । किन्तु स्तम्भ में पिशाचाश्रय का भेद प्रत्यक्षगम्य नहीं है, क्योंकि उसकी प्रतियोगिता का अवच्छेदक पिशाच होता है जो न तो जाति है न योग्य है ।

कारिकावली-

अलौकिकस्तु व्यापारस्त्रिविधः परिकीर्तितः ।

सामान्यलक्षणो ज्ञानलक्षणो योगजस्तथा ॥६३॥

भाषानुवाद-अलौकिकसन्निकर्ष सामान्यलक्षण, ज्ञानलक्षण तथा योगजभेद से तीन प्रकार का होता है ।

मुक्तावली-एवं प्रत्यक्षं लौकिकालौकिकभेदेन द्विविधं, तत्र लौकिकप्रत्यक्षे षोढासन्निकर्षा वर्णिताः ।

अलौकिकसन्निकर्षस्त्विदानीमुच्यते—अलौकिकस्त्विति । **व्यापारः सन्निकर्षः । सामान्यलक्षण इति । सामान्यं लक्षणं यस्येत्यर्थः ।**

तत्र लक्षणपदेन यदि स्वरूपमुच्यते, तदा सामान्यस्वरूपा प्रत्यासत्तिरित्यर्थो लभ्यते, तच्चेन्द्रियसम्बद्धविशेष्यकज्ञानप्रकारीभूतं बोध्यम्, तथा हि-यत्रेन्द्रियसंयुक्तो धूमादिः, तद्विशेष्यकं धूम इति ज्ञानं यत्र जातं, तत्र ज्ञाने धूमत्वं प्रकारः, तत्र धूमत्वेन सन्निकर्षेण धूमा इत्येवं रूपं सकलधूमविषयकं ज्ञानं जायते । अत्र यदीन्द्रियसम्बद्ध-प्रकारीभूतमित्येवोच्यते, तदा धूलीपटले धूमत्वभ्रमानन्तरं सकलधूमविषयकं ज्ञानं न स्यात्, तत्र धूमत्वेन सह इन्द्रियसम्बन्धाभावात् । मन्मते त्विन्द्रियसम्बद्धं धूलीपटलं, तद्विशेष्यकं धूम इति ज्ञानं, तत्र प्रकारीभूतं धूमत्वं प्रत्यासत्तिः । इन्द्रियसम्बन्धश्च लौकिको ग्राह्यः । इदञ्च बहिरिन्द्रियस्थले, मानसस्थले तु ज्ञानप्रकारीभूतं सामान्यं प्रत्यासत्तिः ।

भाषानुवाद-लौकिक एवं अलौकिक भेद से प्रत्यक्ष दो प्रकार का होता है। लौकिकप्रत्यक्ष के प्रति कारणभूत छः सन्निकर्षों का प्रतिपादन पूर्व में किया गया है। तदनन्तर यहाँ अलौकिकसन्निकर्ष के विषय में प्रतिपादन किया जा

रहा है। पूर्व की भाँति ही कारिका-स्थित 'व्यापार' शब्द का सन्निकर्ष अर्थ किया गया है। प्रथम अलौकिकसन्निकर्ष सामान्यलक्षण होता है। अर्थात् सामान्य ही लक्षण है जिसका ऐसा सन्निकर्ष सामान्य लक्षण सन्निकर्ष कहा जाता है। 'लक्षण' शब्द का अर्थ स्वरूप होता है, अर्थात् यह सन्निकर्ष सामान्यस्वरूप होता है। इन्द्रिय-सम्बद्ध-विशेष्यक ज्ञान (अयं घटः इत्यादि) में प्रकारविधया विद्यमान सामान्य सन्निकर्ष होता है। उदाहरणार्थ—यथा धूम के साथ इन्द्रिय-संयोग होने पर 'अयं धूम' इस प्रकार का ज्ञान उत्पन्न होता है। इस ज्ञान में धूम विशेष्य होता है तथा धूमत्व प्रकार होता है। अतः धूमत्वरूप सामान्य सन्निकर्ष होता है। उस सन्निकर्ष के द्वारा सकल-धूमविषयक 'धूमाः' इस प्रकार का ज्ञान उत्पन्न होता है। यही अलौकिकप्रत्यक्ष कहा जाता है, क्योंकि इस प्रत्यक्ष में वे धूम भी विषय होते हैं जिनके साथ इन्द्रिय का सम्बन्ध नहीं होता है। अतः इन्द्रिय-सम्बद्ध-विशेष्यकज्ञान-प्रकारीभूत सामान्यरूप सन्निकर्ष के द्वारा सकलधूमविषयक अलौकिकप्रत्यक्ष स्वीकार किया जाता है। यद्यपि धूमत्व इन्द्रियसम्बद्ध धूम में भी प्रकार (वृत्ति) होता है, तथापि उसे विषयनिष्ठतया प्रत्यासत्ति (सन्निकर्ष) स्वीकार नहीं किया जाता है, अपितु ज्ञान-प्रकारतया ही वह सन्निकर्ष होता है, क्योंकि धूलीपटल के साथ इन्द्रिय का संयोग होने के पश्चात् 'अयं धूमः' इस प्रकार का भ्रमात्मक ज्ञान उत्पन्न होता है। उस ज्ञान में प्रकारतया विद्यमान-धूमत्वरूप सन्निकर्ष के द्वारा भी सकलधूमविषयक ज्ञान अनुभवसिद्ध है, किन्तु वहाँ धूमत्व इन्द्रियसम्बद्धविषय (धूलीपटल) में प्रकारतया विद्यमान नहीं रहता है। अतः ज्ञान में प्रकार सामान्य को प्रत्यासत्ति माना गया है धूमत्व धूलीपटल पर न रहते हुए भी धूलीपटलविषयक अयं धूमः इस ज्ञान में प्रकार होता है। अतः उसके द्वारा सकलधूमविषयक ज्ञान की उपपत्ति हो सकती है। विषय के साथ इन्द्रिय का सन्निकर्ष पूर्वोक्त लौकिक ही (संयोग आदि) होना चाहिये बाह्य इन्द्रिय के माध्यम से होने वाले 'धूमः' इत्यादि अलौकिकप्रत्यक्ष के स्थल में ही इन्द्रियसम्बन्ध की अपेक्षा होती है, मानसप्रत्यक्ष के स्थल में केवल ज्ञानप्रकारीभूत सामान्य ही प्रत्यासत्ति होती है।

दिनकरी-धूमत्वादिसामान्यलक्षणया इन्द्रियजन्यत्वाभावाद्द्वया-
पारत्वकथनमसङ्गतमत आह—व्यापारः-सन्निकर्षः इति । यद्यपि
धूमत्वादेरिन्द्रियप्रतियोगिकत्वाभावात् सन्निकर्षत्वमयुक्तं, तथापि
संयोगस्येन्द्रियप्रतियोगिकत्वात् तद्धटितस्येन्द्रियसंयुक्तविशेष्यकज्ञानप्र-
कारीभूतधूमत्वादेः प्रत्यासत्तितानिर्वाहः ।

तच्च-सामान्यस्वरूपञ्च । अत्र यदीति । इन्द्रियसम्बद्धं सामान्यं
प्रत्यासत्तिरित्युच्यते, तदेत्यर्थः । ननु यत्र चक्षुःसन्निकर्षेण धूम इति ज्ञानं
जनितं, तत्र चक्षुःसंयोगं विनापि तादृशज्ञानमादायेन्द्रियसम्बद्धविशेष्यक-
ज्ञानप्रकारस्य धूमत्वादेर्धूमन्तरे सत्त्वात् धूमन्तराणां सामान्यलक्षणया
ज्ञानापत्तिः । न च तदा धूमो नेन्द्रियसम्बद्धः, ज्ञानलक्षणात्मकसन्निकर्षस्य
धूमे सत्त्वात् । न च तत्रैकक्षणे सामान्यलक्षणाजन्यज्ञानस्वीकारे
क्षतिविरह इति वाच्यं, तन्मूलकज्ञान-धारापत्तेर्दुर्वारत्वादित्यत आह—
लौकिको ग्राह्य इति । अत्र लौकिकसन्निकर्षस्य विशेषणविधया
घटकत्वं बोध्यम्, अन्यथा तत्र धूमे पूर्वकालीनचक्षुःसंयोगमादाय
तद्दोषतादवस्थ्यमिति ध्येयम् । इदमुपलक्षणं, यत्र चक्षुःसंयोगे
विद्यमानेऽपि दोषवशात्त धूमचाक्षुषं, किन्तु धूमत्वप्रकारकं स्मरणं, तत्र
धूमत्वसामान्यलक्षणाजन्यज्ञानापत्तिवारणाय सामान्यलक्षणाघटकज्ञाने
तदिन्द्रियजन्यत्वस्य वाच्यत्वात् । नन्विन्द्रियसम्बद्धेत्यत्र लौकिकसम्बन्धः
ज्ञानप्रकारेत्यत्र ज्ञानस्य तदिन्द्रियजन्यत्वं चेद्विवक्षितं, तदाऽणुत्वेन
यत्किञ्चिदणुपस्थितावणुत्वसामान्यलक्षणया सकलाणुगोचरो मानसो
बोधो न स्यात्, तदाऽणौ मनसो लौकिकसम्बन्धस्य ज्ञाने मनोजन्यत्वस्य
चाभावादत आह—इदं चेति । तथा च बहिरिन्द्रियेण सामान्यलक्षणया
ज्ञाने तद्विवक्षितं, न तु मानससामान्यलक्षणाजन्यज्ञाने इति नोक्तदोष इति
भावः ।

भाषानुवाद-सामान्यलक्षण आदि भेद से कारिकावली में अलौकिक-
व्यापार के तीन भेद प्रदर्शित किये गये हैं, किन्तु सामान्य के नित्य होने
के कारण उसमें तज्जन्यत्वे सति तज्जन्यजनकत्वरूप व्यापारत्व सम्भव

नहीं है। अतः मुक्तावलीकार ने 'व्यापार' शब्द का सन्निकर्ष अर्थ किया है। यहाँ यह प्रश्न उपस्थित होता है कि इन्द्रिय-प्रतियोगिक पदार्थ ही इन्द्रिय का सन्निकर्ष हो सकता है, क्योंकि जिस सम्बन्ध से इन्द्रिय किसी विषय पर रहता है वही इन्द्रिय का सन्निकर्ष होता है। धूमत्व आदि सामान्य इन्द्रिय-प्रतियोगिक न होने के कारण उन्हें सन्निकर्ष नहीं माना जा सकता। इस प्रश्न का समाधान करते हुये व्याख्याकार कहते हैं कि धूमत्व यद्यपि साक्षात् इन्द्रिय का प्रतियोगी नहीं होता है तथापि वह संयोग का प्रतियोगी होता है, अतः इन्द्रियप्रतियोगिक-संयोगसन्निकर्ष से घटित होने के कारण इन्द्रिय-सम्बद्धविशेष्यकज्ञान-प्रकारीभूत धूमत्व आदि सामान्य को भी सन्निकर्ष माना जाता है। केवल सामान्य प्रत्यासत्ति न होकर इन्द्रियसम्बद्धविशेष्यक-ज्ञानप्रकारीभूत सामान्य प्रत्यासत्ति होता है। केवल इन्द्रियसम्बद्धसामान्य को प्रत्यासत्ति माना जाये तो धूलीपटल में धूमत्व के भ्रम के पश्चात् सकलधूमविषय 'धूमाः' इस प्रकार का ज्ञान उत्पन्न नहीं हो सकेगा, क्योंकि वहाँ धूमत्वरूप सामान्य के साथ इन्द्रिय का सम्बन्ध नहीं होता है।

इन्द्रियसम्बद्धविशेष्यकज्ञानप्रकारीभूत सामान्य को भी प्रत्यासत्ति मानने पर यह प्रश्न उपस्थित होता है कि जहाँ पर चक्षुःसन्निकर्ष के द्वारा 'अयं धूमः' इत्याकारक ज्ञान उत्पन्न हुआ है तथा तदनन्तर धूम के साथ चक्षुःसन्निकर्ष का नाश हो गया, ऐसी स्थिति में उस ज्ञान में प्रकारविधया विद्यमान धूमत्वसामान्य के द्वारा सकलधूमविषयक ज्ञान उत्पन्न होना चाहिये क्योंकि वह धूमत्वरूप सन्निकर्ष धूमन्तर में भी विद्यमान रहता है। यद्यपि उस ज्ञान के काल में धूम के साथ चक्षुरिन्द्रिय का संयोगरूप सन्निकर्ष विद्यमान नहीं है, तथापि ज्ञानलक्षणासन्निकर्ष के विद्यमान रहने से वह ज्ञान इन्द्रियसम्बद्धविशेष्यक होता ही है (ज्ञानलक्षणा सन्निकर्ष के विषय में विस्तृत विवेचन आगे किया जा रहा है) उक्त स्थिति में एकक्षण-पर्यन्त सामान्यलक्षणाप्रत्यासत्ति से उत्पन्न होने वाला ज्ञान यदि स्वीकार कर लिया जाता है तो उस ज्ञानव्यक्ति के आधार पर सामान्यलक्षणाप्रत्यासत्ति-जन्य ज्ञान की धारा प्रसक्त हो जायेगी। अतः ग्रन्थकार ने सामान्यलक्षणाप्रत्यासत्ति-घटक इन्द्रियसम्बन्ध को लौकिक स्वीकार किया है। उपर्युक्त स्थल में ज्ञानकाल में

धूम के साथ इन्द्रिय का ज्ञानलक्षणासन्निकर्ष होता है वह अलौकिकसन्निकर्ष की कोटि में आता है। अतः इन्द्रिय का लौकिकसन्निकर्ष न होने के कारण उक्त स्थल में सामान्यलक्षणासन्निकर्ष-जन्यप्रत्यक्ष की आपत्ति नहीं की जा सकती। यद्यपि उक्त स्थल में भी पूर्वकाल में धूम के साथ इन्द्रियसन्निकर्ष विद्यमान रहता है, अतः पूर्वकालीन इन्द्रियसन्निकर्ष को लेकर पुनः उपर्युक्त आपत्ति की जा सकती है, तथापि सामान्यलक्षणाप्रत्यासत्ति के इस स्वरूप में लौकिकसन्निकर्ष को लेकर उक्त आपत्ति नहीं की जा सकती, क्योंकि ज्ञान के काल में विद्यमान लौकिकसन्निकर्ष ही ज्ञान में विशेषण हो सकता है। विशेषण के रूप में लौकिकसन्निकर्ष के निवेश की आवश्यकता का प्रतिपादन करते हुये व्याख्याकार एक अन्य युक्ति प्रदर्शित करते हैं, तदनुसार जहाँ पर धूम के साथ चक्षुःसंयोग होने पर भी किसी दोषविशेष के कारण धूमविषयक-चाक्षुषप्रत्यक्ष उत्पन्न नहीं हुआ है, किन्तु धूम का स्मरण ही उत्पन्न हुआ है, उस स्मरणात्मक ज्ञान में धूमत्व प्रकार होता है, अतः धूमत्व के द्वारा उक्त स्थिति में सकलधूमविषयक-प्रत्यक्ष की आपत्ति के परिहारार्थ ज्ञान में लौकिकसन्निकर्ष का विशेषण-विधया निवेश आवश्यक है, अर्थात् यदि धूमत्वरूप सामान्यलक्षणाप्रत्यासत्ति के द्वारा सकलधूमविषयक-चाक्षुषज्ञान करणीय है तो धूमत्व को धूमविशेष्यक-चाक्षुषज्ञान में ही प्रकार होना चाहिये उक्त स्थल में धूमत्व स्मरण में प्रकार है, अतः उसके द्वारा उपर्युक्त रीति से सकलधूमविषयक-चाक्षुषज्ञान की आपत्ति नहीं की जा सकती है।

यहाँ पुनः यह प्रश्न उपस्थित होता है कि 'इन्द्रियसम्बद्ध'-घटक इन्द्रियसम्बन्ध यदि लौकिकसम्बन्ध स्वीकार किया जाता है तथा ज्ञान में तत्तदिन्द्रिय-जन्यता का निवेश किया जाता है तो जहाँ पर अणुत्वेन यत्किञ्चित्-परमाणुविषयक ज्ञान उत्पन्न होता है, वहाँ उस ज्ञान में प्रकारीभूत अणुत्वरूप सामान्य के द्वारा सकल-अणुविषयक सामान्यलक्षणाप्रत्यासत्ति-जन्य मानसज्ञान उत्पन्न न हो, क्योंकि वहाँ परमाणु के साथ मन का लौकिक-सम्बन्ध नहीं रहता है तथा साथ ही उस ज्ञान में मनोजन्यत्व भी नहीं रहता है, क्योंकि सुख आदि के ज्ञान में ही मनरूप इन्द्रिय-जन्यता स्वीकार की गयी है। अतः ग्रन्थकार ने इन्द्रियसम्बन्ध का निवेश बहिरिन्द्रिय

स्थल में ही स्वीकार किया है, मानसस्थल में केवल ज्ञानप्रकारीभूत सामान्य को प्रत्यासत्ति माना है। अर्थात् जहाँ पर बहिरिन्द्रिय के माध्यम से सामान्यलक्षणाप्रत्यासत्ति के द्वारा ज्ञान उत्पन्न करना है वहीं इन्द्रियसम्बन्ध आदि का निवेश विवक्षित है।

कारिकावली-

आसत्तिराश्रयाणां तु सामान्यज्ञानमिष्यते ।

तदिन्द्रियजतद्धर्मबोधसामग्र्यपेक्ष्यते ॥६४॥

भाषानुवाद-सामान्यज्ञान आश्रयों के प्रत्यक्ष के प्रति सन्निकर्ष होता है। सामान्यलक्षणाप्रत्यासत्ति से उत्पन्न होने वाले ज्ञान के प्रति तत्तद्-इन्द्रियों से जन्य तत्तद्धर्मों के ज्ञान की सामग्री अपेक्षित होती है।

मुक्तावली-परन्तु सामानानां भावः सामान्यं, तच्च क्वचिन्नित्यं धूमत्वादि, क्वचिच्चानित्यं घटादि । यत्रैको घटः संयोगेन भूतले समवायेन कपाले वा ज्ञातः, तदनन्तरं सर्वेषामेव तद्घटवतां कपालादीनां वा ज्ञानं भवति, तत्रेदं बोध्यम् । परन्तु सामान्यं येन सम्बन्धेन ज्ञायते, तेन सम्बन्धेनाधिकरणानां प्रत्यासत्तिः । किन्तु यत्र तद्घटनाशानन्तरं तद्घटवतः स्मरणं जातं, तत्र सामान्यलक्षणया सर्वेषां तद्घटवतां भानं न स्यात्, सामान्यस्य तदानीमभावात् । किञ्चेन्द्रियसम्बद्धविशेष्यकं घट इति ज्ञानं यत्र जातं, तत्र परदिने इन्द्रियसम्बन्धं विनाऽपि तादृशज्ञानप्रकारीभूतसामान्यस्य सत्त्वात् तादृशज्ञानं कुतो न जन्यते? तस्मात् सामान्यविषयकं ज्ञानं प्रत्यासत्तिः, न तु सामान्यमित्याह— आसत्तिरिति । आसत्तिः—प्रत्यासत्तिरित्यर्थः । तथा च 'सामान्यलक्षणः' इत्यत्र 'लक्षण'शब्दस्य विषयार्थः, तस्मात् सामान्यविषयकं ज्ञानं प्रत्यासत्तिरित्यर्थो लभ्यते । ननु चक्षुःसंयोगादिकं विनाऽपि सामान्यज्ञानं यत्र वर्तते, तत्र सकलघटादीनां चाक्षुषप्रत्यक्षं स्यादत आह—तदिति । अस्यार्थः-यदा बहिरिन्द्रियेण सामान्यलक्षणया ज्ञानं जननीयं, तदा यत्किञ्चिद्धर्मिणि तत्सामान्यस्य तदिन्द्रियजन्यज्ञानस्य सामग्र्यपेक्षिता, सा

च सामग्री चक्षुःसंयोगालोकसंयोगादिकं, तेनान्धकारादौ चक्षुरादिना तादृशं ज्ञानं न जन्यते ।

भाषानुवाद-समान पदार्थों के धर्म को सामान्य कहा जाता है। यह धर्म धूमत्व आदि नित्य पदार्थ भी हो सकते हैं तथा घट आदि अनित्य पदार्थ भी हो सकते हैं । जहाँ पर एक ही घट का संयोगसम्बन्ध से भूतल पर तथा समवायसम्बन्ध से कपाल पर ज्ञान हुआ है, वहाँ समस्त घटाश्रय भूतल एवं कपाल आदि का सामान्यलक्षणाप्रत्यासत्ति से ज्ञान होता है । यह ज्ञान घटरूप सामान्य के द्वारा होता है । सामान्य का ज्ञान जिस सम्बन्ध से होता है उसी सम्बन्ध से वह अपने आश्रयों का सन्निकर्ष होता है । यथा भूतल पर संयोगसम्बन्ध से स्थित घट संयोगसम्बन्ध से घटाश्रय पदार्थों की ही प्रत्यासत्ति होता है न कि कपाल आदि की। यहाँ यह आपत्ति उपस्थित होती है कि जहाँ घटविशेष के नाश हो जाने के अनन्तर उस घट के आश्रय का स्मरणात्मक ज्ञान हुआ है वहाँ सामान्यलक्षणाप्रत्यासत्ति के द्वारा उस घट के समस्त आश्रयों का ज्ञान संभव नहीं हो सकेगा, क्योंकि सामान्य को प्रत्यासत्ति माना गया है, किन्तु यहाँ घटरूप सामान्य का पूर्व में ही नाश हो चुका है। सामान्य को प्रत्यासत्ति मानने पर यह दूसरी आपत्ति उपस्थित होती है कि जहाँ इन्द्रियसम्बन्ध के द्वारा 'अयं घटः' इस प्रकार का ज्ञान उत्पन्न हुआ है वहाँ दूसरे दिन इन्द्रियसम्बन्ध के न होते हुये भी 'अयं घटः' इस ज्ञान में प्रकारीभूत घटत्वरूप सामान्य विद्यमान होने के कारण उसके द्वारा समस्त घटों का ज्ञान होना चाहिये । इन आपत्तियों के परिहारार्थ ग्रंथकार सामान्य को प्रत्यासत्ति न मानकर सामान्यज्ञान को प्रत्यासत्ति स्वीकार करते हैं । तदनुसार मूलस्थ 'सामान्यलक्षण' इस शब्द में 'लक्षण' शब्द का विषयरूप अर्थ स्वीकार करके (*सामान्यं लक्षणं=विषयो यस्य तत्*) सामान्यलक्षण शब्द का सामान्यविषयक ज्ञान यह अर्थ प्राप्त होता है । यहाँ भी केवल सामान्यज्ञान को प्रत्यासत्ति मानने पर जहाँ इन्द्रियसन्निकर्ष के बिना ही सामान्यज्ञान हुआ हो वहाँ भी उसके द्वारा समस्त आश्रयों का सामान्यलक्षणा-जन्य प्रत्यक्ष प्रसक्त हो जायेगा। अतः ग्रंथकार ने उस ज्ञान के प्रति तत्तद्-इन्द्रियजन्य-सामान्यविषयकज्ञान की सामग्री की आवश्यकता

स्वीकार की है। अर्थात् बहिरिन्द्रिय के द्वारा जब सामान्यलक्षणाप्रत्यासत्ति-जन्य ज्ञान उत्पन्न करना हो वहाँ किसी आश्रयविशेष में उस सामान्य के उस बहिरिन्द्रियविशेष से उत्पन्न होने वाले ज्ञान की सामग्री अपेक्षित होती है। यह सामग्री चक्षुःसंयोग, आलोकसंयोग आदि ही होती है। अतएव अन्धकार में चक्षुरिन्द्रिय के द्वारा सामान्यलक्षणाप्रत्यासत्ति के द्वारा ज्ञान उत्पन्न नहीं होता है।

दिनकरी—‘आसत्तिराश्रयाणां तु-’ इत्यादिमूलमवतारयितुं भूमिकां रचयति—परन्त्वित्यादिना । ‘भूतले’ इत्यस्य ‘ज्ञातः’ इत्यनेनान्वयः । ‘भूतलादीनाम्’ इत्यादिना संयोगेन तद्घटाधिकरणद्रव्यान्तरपरिग्रहः । तत्रेदं बोध्यमिति । ज्ञायमानमनित्यं सामान्यं तत्र प्रत्यासत्तिरिति बोध्यमित्यर्थः । परम्परया प्रत्यासन्नस्य घटत्वादेरेव प्रत्यासत्तित्वसम्भवात् ‘किन्तु-’ इत्यादीना वक्ष्यमाणदोषासङ्गतिरत आह—परन्त्विति । तथा च घटत्वस्य परम्परया कपालादावज्ञानाद्वक्ष्यमाणदोषसङ्गतिः । तेन सम्बन्धेनेति । अन्यथा समवायेन ज्ञानप्रकारीभूतघटत्वादिसामान्यप्रत्यासत्त्या कालादिज्ञानापत्तेरिति भावः । किन्त्विति । एवञ्चेत्यर्थः । किञ्चेति । कुतो न जन्यत इति । इदमापाततः, सामान्यलक्षणाघटकीभूतलौकिकसन्निकर्षस्य विशेषणत्वविवक्षणेन कालान्तरीयसंयोगमादायोक्तातिप्रसङ्गस्याभावा-दिति । तस्मात् पूर्वोक्तदोष एवात्र कल्पे बोध्यः । न च तत्र स्वसमवायिसमवायादिसम्बन्धेन घटत्वादेरेवाऽऽसत्तितया पूर्वोक्तदोषोऽपि न सम्भवतीति वाच्यं, स्वसमवायिसमवायादिना घटत्वं कपालादौ यदि न ज्ञातं, किन्तु तदा तद्घट एव समवायादिना ज्ञातः, तदुत्तरमपि तद्घटाश्रयकपालानां ज्ञानस्य सर्वानुभवसिद्धस्य घटत्वप्रत्यासत्त्या उपपादनासम्भवात् ।

भाषानुवाद—सामान्य के स्थान पर सामान्यज्ञान की प्रत्यासत्तित्वा व्यवस्थापित करने के उद्देश्य से भूमिका का निर्माण करते हुये ग्रन्थकार ने सामान्य की प्रत्यासत्तित्वा के पक्ष में दोष उद्भावित किया है, तथा उसके पूर्व नित्य एवं अनित्य भेद से सामान्य का दो स्वरूप भी प्रदर्शित किया है। तदनुसार धूमत्वेन जहाँ सकलधूमविषयक प्रत्यक्ष होता है वहाँ

नित्य सामान्यसन्निकर्ष होता है तथा जहाँ संयोगसम्बन्ध से भूतल पर तथा समवायसम्बन्ध से कपाल पर घट का ज्ञान हुआ है वहाँ संयोगसम्बन्ध से घट के समस्त आश्रय(भूतल तथा अन्य द्रव्य) तथा समवायसम्बन्ध से घट के समस्त आश्रयों का प्रत्यक्ष होता है, ऐसे स्थलों में ज्ञायमान-अनित्यसामान्य प्रत्यासत्ति होती है। यहाँ यह प्रश्न उपस्थित होता है कि उपर्युक्त स्थल में भी स्वाश्रयाश्रयत्वरूप परम्परासम्बन्ध से घटत्वरूप नित्यसामान्य को ही प्रत्यासत्ति स्वीकार किया जा सकता है। ऐसी स्थिति में सामान्य की प्रत्यासत्तिता के पक्ष में ग्रन्थकार द्वारा प्रदर्शित दोष की संगति नहीं हो सकेगी, क्योंकि ग्रन्थकार ने जहाँ घटनाश के पश्चात् घटाश्रय का स्मरण हुआ है वहाँ घटरूप सामान्य के विद्यमान न होने के कारण सामान्यलक्षणाप्रत्यासत्ति के द्वारा घट के समस्त आश्रयों के प्रत्यक्ष की अनुपपत्ति प्रदर्शित की है, किन्तु नित्यसामान्य को प्रत्यासत्ति मानने पर उक्त दोष समन्वित नहीं हो सकेगा, क्योंकि घट के नष्ट हो जाने पर भी वहाँ घटत्वरूप सामान्य विद्यमान ही रहता है। इस प्रश्न के समाधान में ग्रन्थकार कहते हैं कि आश्रय में सामान्य का जिस सम्बन्ध से ज्ञान हुआ हो उसी सम्बन्ध से सामान्य अपने आश्रयों की प्रत्यासत्ति होता है, कपाल में घटत्व का स्वाश्रयत्वसम्बन्ध से ज्ञान न होने के कारण इस सम्बन्ध से घटत्व कपाल आदि की प्रत्यासत्ति नहीं हो सकती है, अन्यथा घट पर समवायसम्बन्ध से ज्ञात घटत्वरूप सामान्य कालिकसम्बन्ध से काल आदि की भी प्रत्यासत्ति होने लगेगा। अतः घटरूप अनित्यसामान्य ही संयोगेन घटाश्रयों की प्रत्यासत्ति होता है तथा ऐसी स्थिति में ग्रन्थकार द्वारा प्रदर्शित उपर्युक्त दोष का उपपादन भी किया जा सकता है। ग्रन्थकार ने इसके अतिरिक्त भी सामान्य की प्रत्यासत्तिता के पक्ष में एक आपत्ति प्रदर्शित की है। तदनुसार इन्द्रियसन्निकर्ष के द्वारा जहाँ 'अयं घटः' इत्याकारक ज्ञान उत्पन्न हुआ है, वहाँ दूसरे दिन इन्द्रियसम्बन्ध के बिना भी घटत्वरूप सामान्य के विद्यमान रहने से उसके द्वारा समस्त घटों का प्रत्यक्ष होना चाहिये। किन्तु व्याख्याकार के अनुसार यह आपत्ति समीचीन नहीं है, क्योंकि सामान्यलक्षणा के स्वरूप में घटकीभूत लौकिकसन्निकर्ष का विशेषणतया निवेश पूर्व में ही किया जा चुका है। ऐसी स्थिति में

पूर्वदिवसीय-चक्षुःसंयोग का ग्रहण करके उसके द्वारा अग्रिम दिन में उपर्युक्त आपत्ति नहीं की जा सकती है। अतः सामान्य की प्रत्यासत्तिता के पक्ष में ग्रन्थकार द्वारा प्रदर्शित प्रथम दोष ही समीचीन है। प्रथम दोष के सन्दर्भ में भी यह प्रश्न किया जा सकता है कि वहाँ भी स्वसमवायिसमवायसम्बन्ध से घटत्व ही प्रत्यासत्ति होता है, (स्व. घटत्व, तत्समवायी-घट, उसका समवाय कपाल पर रहता है।) न कि तत्तद्घट। अतः सामान्य को प्रत्यासत्ति मानने पर भी प्रथम दोष का निराकरण किया जा सकता है। इस प्रश्न का समाधान ग्रन्थकार पूर्व की ही भांति करते हैं। तदनुसार सामान्य का जिस सम्बन्ध से ज्ञान होता है उसी सम्बन्ध से वह अपने आश्रयों की प्रत्यासत्ति होता है। अतः जहाँ घटत्व का स्वसमवायिसमवायसम्बन्ध से ज्ञान नहीं हुआ है किन्तु घटविशेष का ही समवायसम्बन्ध से ज्ञान हुआ है वहाँ पर भी घट के आश्रय समस्त कपालों का ज्ञान अनुभवसिद्ध है, किन्तु यह ज्ञान घटत्व को प्रत्यासत्ति मानकर नहीं हो सकता है।

दिनकरी-एवं ज्ञायमानस्य प्रत्यासत्तित्वे चैत्रीयज्ञानविषय-सामान्यप्रत्यासत्त्या मैत्रस्य तदाश्रयप्रत्यक्षापत्तिभिः तत्पुरुषीय-त्वनिवेशस्याऽऽवश्यकतया गौरवं, ज्ञानस्य प्रत्यासत्तित्वे तु पुरुषनिष्ठ प्रत्यासत्त्या हेतुत्वान्न तत्पुरुषीयत्वनिवेश इति लाघवमित्यपि बोध्यम्। तस्मात् सामान्यविषयकं ज्ञानमिति । इन्द्रियसम्बद्धविशेष्यकं सामान्य-प्रकारकं ज्ञानमित्यर्थः । यद्वा सामान्यविषयकं ज्ञानमात्रमित्यर्थः। सामान्यविषयकज्ञानत्वं प्रत्यासत्तितावच्छेदकमिति यावत् । तथा चात्र कल्पे इन्द्रियसम्बद्धविशेष्यकत्व-प्रकारकत्व-तदिन्द्रियजन्यत्वानि ज्ञानस्य विशेषणानि नोपादेयानीति । पूर्वमते तु तदिन्द्रियजन्यत्वादेर्निवेशेन इन्द्रियभेदेन कार्यकारणभावभेदकल्पने च गौरवमिति भावः । एतन्मते च निर्विकल्पकसाधारणं स्मरणसाधारणञ्च सामान्यज्ञानमात्रं प्रत्यासत्तिः, तथा च घटत्वप्रकारकप्रत्यक्षत्वं कार्यतावच्छेदकं, घटत्वज्ञानत्वञ्च कारणतावच्छेदकं, स्वप्रकारीभूतघटत्वाश्रयत्वञ्च कार्यतावच्छेदकः सम्बन्धः, स्वविषयघटत्वाश्रयत्वं कारणतावच्छेदकः सम्बन्धः। चक्षुःसंयोगादिशून्यकाले पूर्वोक्तातिप्रसङ्गस्य वक्ष्यमाण-

‘तदिन्द्रियज-’ इत्यादिनैव वारणादिति ध्येयम् । अणुत्वज्ञानमात्रेणैव सकलाणुगोचरमानसबोधोदयादाह—बहिरिति । ‘आलोकसंयोगादिकं’ इत्यादिना दोषाभावपरिग्रहः । न जन्यत इति । अयमाशयः । यदा घटचक्षुःसन्निकर्षादिघटिता चाक्षुषादिसामग्री, तदुत्तरक्षणे घट इति चाक्षुषं, सैव सामान्यलक्षणा, तयोत्तरक्षणे सकलघटविषयकं ज्ञानं जन्यत इति प्राचीनमते क्षणैकविलम्बः कल्प्यते, तत्र च मानाभावः यदैव घट इति चाक्षुषमुत्पद्यते, तदैव सन्निकृष्टघटांशे लौकिकमन्यघटांशेऽलौकिक-मित्यभ्युपगमात् । तथा च सामान्यलक्षणाजन्यघटत्वप्रकारकचाक्षुषत्वस्य व्यापकं घटत्वप्रकारकलौकिकचाक्षुषत्वमिति फलितम् । तथा च चक्षुः-सन्निकर्षादिशून्यकाले व्यापकधर्मावच्छिन्नजनकसामग्र्याः सहकारिण्या विरहादेव न चाक्षुषं सामान्यलक्षणया ज्ञानमिति ।

भाषानुवाद-ज्ञायमानसामान्य को प्रत्यासत्ति स्वीकार करना गौरवग्रस्त भी है, क्योंकि केवल ज्ञायमानसामान्य को प्रत्यासत्ति स्वीकार करने पर चैत्रीय-ज्ञानविषय सामान्य के द्वारा मैत्र को तदाश्रयविषयक अलौकिकप्रत्यक्ष की प्रसक्ति हो जायेगी । अतः इस दोष के परिहारार्थं तत्तत्-पुरुषीयत्व का निवेश करना होगा, अर्थात् जो सामान्य जिस पुरुष के ज्ञान का विषय होता है वह सामान्य उसी पुरुष को अपने आश्रयों के ज्ञान की प्रत्यासत्ति होता है। किन्तु ऐसा निवेश अत्यन्त गौरवग्रस्त है । इसके विपरीत सामान्यज्ञान को प्रत्यासत्ति मानने पर सामान्यज्ञान एवं आश्रयज्ञान के मध्य आत्मनिष्ठ-प्रत्यासत्ति के द्वारा कार्यकारणभाव स्वीकार किये जाने के कारण भिन्न-भिन्न पुरुषों को लेकर उपर्युक्त रीति से आपत्ति नहीं की जा सकती है । अतः इस पक्ष में तत्तत्-पुरुषीयत्व के निवेश की आवश्यकता नहीं है। सामान्यविषयक ज्ञान भी इन्द्रियसम्बद्धविशेष्यक होना चाहिये । अर्थात् चक्षुरिन्द्रिय से सम्बद्ध घट आदि विशेष्य में घटत्वप्रकारक सामान्यज्ञान समस्त घटों के प्रत्यक्ष के प्रति प्रत्यासत्ति होता है । अथवा सामान्यविषयक ज्ञान का तात्पर्य है सामान्यविषयकज्ञानमात्र, अर्थात् सामान्यविषयकज्ञान में सामान्यविषयकज्ञानत्वावच्छिन्नप्रत्यासत्तित्वा रहती है । इस प्रकार इस पक्ष में इन्द्रियसम्बद्धविशेष्यकत्व, प्रकारकत्व तथा तदिन्द्रियजन्यत्व इन

तीन विशेषणों का ज्ञान में निवेश आवश्यक नहीं है, जबकि पूर्वकल्प में तदिन्द्रियजन्यत्व का निवेश अपेक्षित होने के कारण तत्तद्-इन्द्रियभेद से कार्यकारणभाव में भी भेद स्वीकार करना होगा, जो अत्यन्तगौरवावह है। द्वितीय कल्प में निर्विकल्पकज्ञान एवं स्मरण उभयसाधारण सामान्यज्ञान प्रत्यासत्ति होता है। इस प्रकार इस मत में घटत्वप्रकारक-प्रत्यक्षत्व कार्यता का अवच्छेदक होता है तथा घटत्वज्ञानत्व कारणता का अवच्छेदक होता है। इसीप्रकार ज्ञानप्रकारीभूत-घटत्वाश्रयत्व कार्यता का अवच्छेदक-सम्बन्ध होता है, क्योंकि इस सम्बन्ध से सकलघटविषयकज्ञानरूप कार्य घट पर रहता है, तथा स्वविषयघटत्वाश्रयत्व कारणता का अवच्छेदकसम्बन्ध होता है, क्योंकि इस सम्बन्ध से घटत्वज्ञानरूप कारण भी घट पर रहता है। यद्यपि तदिन्द्रियजन्यत्व का निवेश सामान्यलक्षणाप्रत्यासत्ति के शरीर में प्रविष्ट नहीं है तथापि तदिन्द्रियजन्यज्ञान की सामग्री को स्वतन्त्ररूप से सामान्यलक्षणाप्रत्यासत्ति-जन्य ज्ञान के प्रति कारण स्वीकार किया गया है। अतः जहाँ चक्षुःसंयोग नहीं है उस काल में घटत्वरूप सामान्य के द्वारा सकलघटविषयक प्रत्यक्ष की पूर्वोक्त आपत्ति की प्रसत्ति नहीं होती है। तत्तदिन्द्रियजन्य ज्ञान की सामग्री की वहीं अपेक्षा होती है जहाँ बहिरिन्द्रिय के द्वारा सामान्यलक्षणाप्रत्यासत्ति से ज्ञान की उत्पत्ति अभीष्ट हो, क्योंकि अणुत्वरूपसामान्य के ज्ञानमात्र से सकल-अणुविषयक मानसबोध उत्पन्न होता ही है। अतः मानसज्ञान के स्थल में तदिन्द्रियजन्य ज्ञान की सामग्री अपेक्षित नहीं होती है। यह सामग्री आलोकसंयोग, चक्षुःसंयोग तथा दोषाभाव आदि स्वरूप होती है। अतः अन्धकार में चक्षुरिन्द्रिय के द्वारा सामान्यलक्षणाप्रत्यासत्ति-जन्य ज्ञान की उत्पत्ति नहीं होती है। ग्रन्थकार के इस मन्तव्य को स्पष्ट करते हुये व्याख्याकार कहते हैं कि प्राचीन आचार्यों के मत में घट के साथ चक्षुःसन्निकर्ष आदि चाक्षुषप्रत्यक्ष की सामग्री उपस्थित होने पर उसके उत्तरक्षण में 'अयं घटः' इस प्रकार का चाक्षुषज्ञान उत्पन्न होता है। यही ज्ञान सामान्यलक्षणा-प्रत्यासत्ति होता है, उसके द्वारा उत्तरक्षण में सकलघटविषयक ज्ञान उत्पन्न होता है, इस प्रकार उनके मत में लौकिकप्रत्यक्ष के अनन्तरक्षण में अलौकिकप्रत्यक्ष स्वीकार किये जाने के कारण एक क्षण

का विलम्ब होता है । किन्तु ऐसा स्वीकार करना प्रमाण संगत नहीं है, क्योंकि जिस क्षण में 'अयं घटः' यह चाक्षुषप्रत्यक्ष उत्पन्न होता है उसी क्षण में चक्षुःसंयुक्त घट का लौकिकप्रत्यक्ष तथा असंयुक्त घट का अलौकिकप्रत्यक्ष स्वीकार किया जाता है। इस प्रकार घटत्वप्रकारक-लौकिकचाक्षुषप्रत्यक्षत्व (अयं घटः इस चाक्षुष-प्रत्यक्ष पर रहने वाला) सामान्यलक्षणा से उत्पन्न होने वाले घटत्वप्रकारक-चाक्षुषत्व का व्यापक होता है। ऐसी स्थिति में जहाँ चक्षुःसन्निकर्ष नहीं है वहाँ घटत्वप्रकारक लौकिकचाक्षुष न होने के कारण सामान्यलक्षणाप्रत्यासत्ति के द्वारा चाक्षुषप्रत्यक्ष की प्रसक्ति नहीं होती है, क्योंकि व्यापकधर्मावच्छिन्न की जनक सामग्री जहाँ विद्यमान न हो वहाँ व्याप्यधर्मावच्छिन्न की भी उत्पत्ति नहीं होती है ।

कारिकावली-

विषयी यस्य तस्यैव व्यापारो ज्ञानलक्षणः । ६५ ।

भाषानुवाद-ज्ञानलक्षणाप्रत्यासत्ति अपने विषय के प्रत्यक्ष के प्रति व्यापार होती है ।

मुक्तावली-ननु ज्ञानलक्षणा प्रत्यासत्तिर्यदि ज्ञानरूपा सामान्य-लक्षणाऽपि ज्ञानरूपा, तदा तयोर्भेदो न स्यादत आह विषयीति । सामान्यलक्षणाप्रत्यासत्तिर्हि तदाश्रयस्य ज्ञानं जनयति । ज्ञानलक्षणा प्रत्यासत्तिस्तु यद्विषयकं ज्ञानं तस्यैव प्रत्यासत्तिः । अत्रायमर्थः-प्रत्यक्षे सन्निकर्षं विना भानं न सम्भवति, तथा सामान्यलक्षणां विना धूमत्वेन सकलधूमानां, वह्नित्वेन सकलवह्नीनाञ्च भानं कथं भवेत् ? तदर्थं सामान्यलक्षणा स्वीक्रियते । न च सकलवह्निधूमभानाभावे का क्षतिरिति वाच्यं, प्रत्यक्षधूमे वह्निसम्बन्धस्य गृहीतत्वात् अन्यधूमस्य चानुपस्थितत्वात् धूमो वह्निव्याप्यो न वेति संशयानुपपत्तेः । मन्मते तु सामान्यलक्षणया सकलधूमोपस्थितौ कालान्तरीयदेशान्तरीयधूमे वह्निव्याप्यत्वसन्देहः सम्भवति । न च सामान्यलक्षणसवीकारे प्रमेयत्वेन सकलप्रमेयज्ञाने जाते सार्वज्ञ्यापत्तिरिति वाच्यम्, प्रमेयत्वेन सकलप्रमेयज्ञाने जातेऽपि विशिष्य

सकलपदार्थानामज्ञातत्वेन सार्वज्ञ्याभावात् ।

एवं ज्ञानलक्षणया अस्वीकारे सुरभि चन्दनमिति ज्ञाने सौरभस्य भानं कथं स्यात् ? यद्यपि सामान्यलक्षणयाऽपि सौरभस्य भानं सम्भवति, तथापि सौरभत्वस्य भानं ज्ञानलक्षणया । एवं यत्र धूमत्वेन धूलीपटलं ज्ञातं, तत्र धूलीपटलस्यानुव्यवसाये भानं ज्ञानलक्षणया ।

भाषानुवाद—ज्ञानलक्षणाप्रत्यासत्ति ज्ञानस्वरूप होती है । किन्तु ऐसी स्थिति में सामान्यलक्षणाप्रत्यासत्ति एवं ज्ञानलक्षणाप्रत्यासत्ति में भेद नहीं किया जा सकेगा, क्योंकि दोनों ही ज्ञानस्वरूप होती हैं । अतः दोनों में भेद का प्रदर्शन करते हुये ग्रंथकार ने उन दोनों के फल का भेद प्रदर्शित किया है। तदनुसार सामान्यलक्षणाप्रत्यासत्ति सामान्य के आश्रय के प्रत्यासत्ति होती है जब कि ज्ञानलक्षणा अपने विषय की ही प्रत्यासत्ति होती है ।

सामान्यलक्षणाप्रत्यासत्ति स्वीकार करने के पीछे युक्ति प्रदर्शित करते हुये ग्रंथकार कहते हैं कि प्रत्यक्षस्थल में इन्द्रियसन्निकर्ष के बिना ज्ञान नहीं होता है । ऐसी स्थिति में सामान्यलक्षणा स्वीकार न किया जाये तो धूमत्वरूप से समस्त धूमों का तथा वह्नित्वरूप से समस्त वह्नियों का ज्ञान नहीं हो सकेगा, किन्तु यह ज्ञान आवश्यक है, अन्यथा धूम में वह्नि की व्याप्ति का संदेह ही नहीं हो सकेगा, क्योंकि वह्नि का सम्बन्ध प्रत्यक्षधूम में निश्चित ही होता है, तथा अन्य धूम की वहाँ उपस्थिति नहीं होती है ।

अर्थात् जो धूम प्रत्यक्ष के द्वारा गृहीत है उसमें वह्नि की व्याप्ति भी गृहीत होती है । अतः उसमें वह्नि की व्याप्ति का संदेह नहीं हो सकता है तथा जिस धूम में वह्नि की व्याप्ति पूर्वतः गृहीत नहीं होती है उस धूम के अनुपस्थित होने के कारण धर्मी ज्ञान के न होने से उसमें भी वह्निव्याप्ति का संदेह नहीं हो सकता है । सामान्यलक्षणाप्रत्यासत्ति स्वीकार करने पर धूमत्वरूप से समस्त धूमों की उपस्थिति हो जाती है जिससे कालान्तरीय तथा देशान्तरीय धूम में वह्नि के व्याप्ति का संदेह संभव है । किन्तु ऐसी स्थिति में यह प्रश्न उपस्थित होता है कि सामान्यलक्षणाप्रत्यासत्ति स्वीकार करने पर जिस प्रकार धूमत्वेन समस्त धूमों की उपस्थिति होती है उसी प्रकार प्रमेयत्वेन समस्त प्रमेयों का ज्ञान हो सकता है । ऐसी स्थिति में

सर्वज्ञता की आपत्ति प्रसक्त हो जायेगी । इस प्रश्न का समाधान करते हुये ग्रंथकार कहते हैं कि प्रमेयत्वरूपेण सकलपदार्थों का ज्ञान होते हुये भी सर्वज्ञता नहीं होती है, अपितु समस्त पदार्थों का विशेषरूपेण ज्ञान होने पर ही सर्वज्ञता होती है । विशेषरूपेण ज्ञान सामान्यलक्षणाप्रत्यासत्ति के द्वारा संभव नहीं है । इसीप्रकार ज्ञानलक्षणाप्रत्यासत्ति न स्वीकार की जाये तो 'सुरभि चन्दनं' इस ज्ञान में सौरभ की प्रतीति संभव नहीं हो सकेगी, क्योंकि यह ज्ञान चाक्षुष होता है तथा चाक्षुषज्ञान की विषयता सौरभ मे संभव नहीं है । यद्यपि सौरभ का ज्ञान पूर्वोक्त सामान्यलक्षणाप्रत्यासत्ति के द्वारा संभव है तथापि सौरभत्व का ज्ञान ज्ञानलक्षणाप्रत्यासत्ति के बिना नहीं हो सकता है । इसीप्रकार धूमत्वेन रूपेण जहाँ धूलीपटल का ज्ञान होता है, वहाँ अनुव्यवसाय में धूलीपटल के भान के लिये भी ज्ञानलक्षणाप्रत्यासत्ति स्वीकार करना आवश्यक है ।

दिनकरी—यदि ज्ञानरूपेति । अत्रत्यो 'यदि' शब्दः 'सामान्यलक्षणाऽपि' इत्युत्तरं योज्यः । सामान्यलक्षणास्वीकारे बीजमाह—अत्रेति । अयमर्थः—**अयमभिप्रायः** । भानं—विषयता । न सम्भवतीति । **प्रत्यक्षविषयतायाः सन्निकर्षाश्रयत्वव्याप्यत्वादिति भावः** । वह्निसम्बन्धस्य गृहीतत्वादिति । **तथा च प्रत्यक्षधर्मे व्याप्तेर्निर्णयान्न तद्विशेष्यको व्याप्यत्वसंशयः सम्भवतीति भावः** । अनुपस्थितत्वादिति । **तथा च धर्मिज्ञानाभावान्न तद्विशेष्यकोऽपि व्याप्यत्वसंशयः सम्भवतीति भावः** ।

भाषानुवाद—सामान्यलक्षणा एवं ज्ञानलक्षणा दोनों ही प्रत्यासत्ति यदि ज्ञानरूप स्वीकार की जाय तो दोनों में अभेद की आपत्ति प्रदर्शित करके ग्रन्थकार ने फलभेद से दोनों में भेद का उपपादन किया है । इस प्रसंग में 'ज्ञानलक्षणप्रसासत्तिर्यदि ज्ञानरुपा' इस प्रकार का वाक्य प्रयुक्त किया है। वस्तुतः यह कथन उचित नहीं है, क्योंकि 'यदि' शब्द का प्रयोग वही होता है जहाँ विमति हो, किन्तु ज्ञानलक्षणाप्रत्यासत्ति के ज्ञानरूप होने मे कोई विमति नहीं है। अतः व्याख्याकार ने 'यदि' शब्द का 'सामान्यलक्षण' पद के साथ संयोजन किया है, क्योंकि उसके ज्ञान रूप होने में विमति है। सामान्यलक्षणा स्वीकार करने में युक्ति प्रदर्शित करते हुये ग्रन्थकार

सामान्यलक्षणा-वादियों का अभिप्राय प्रदर्शित करते हैं । तदनुसार प्रत्यक्ष में सन्निकर्ष के बिना कोई भी पदार्थ विषय नहीं हो सकता, क्योंकि प्रत्यक्ष विषयता सर्वदा सन्निकर्ष की व्याप्य होती है । अर्थात् जिस पदार्थ के साथ इन्द्रिय का सन्निकर्ष विद्यमान रहता है, वही पदार्थ प्रत्यक्ष का विषय हो सकता है । ज्ञानलक्षणासन्निकर्ष के द्वारा धूमत्वेन सकल धूम का ज्ञान न स्वीकार करने पर ग्रन्थकार ने धूम में वह्निव्याप्ति के संशय की अनापत्ति प्रदर्शित की है, क्योंकि प्रत्यक्ष धूम में वह्निव्याप्ति का निश्चय होने से उसमें वह्निव्याप्ति का संशय नहीं हो सकता तथा अन्य धूम अनुपस्थित होने के कारण उसमें भी वह्निव्याप्ति का संशय सम्भव नहीं है, क्योंकि संशय के प्रति धर्मी का ज्ञान आवश्यक है ।

दिनकरी-ज्ञानलक्षणास्वीकारे बीजमाह—एवमित्यादिना । कथं स्यादिति । चन्दनखण्डस्य चाक्षुषे जायमाने उपस्थितसौरभभानं न स्यात्, सौरभांशे चक्षुःसन्निकर्षाभावादित्यर्थः । सौरभत्वप्रकारकलौकिकप्रत्यक्षसामग्र्याः सहकारिण्या विरहेण सौरभत्वसामान्यलक्षणयापि सौरभभानं न सम्भवतीति भावः । सुरभि चन्दनमित्यादौ सौरभादेर्भानं सौरभत्वादि-सामान्यलक्षणयैव सम्भवति, सौरभत्वप्रकारकलौकिकप्रत्यक्षसौरभ-त्वावच्छिन्नप्रकारकप्रत्यक्षान्यतरसामग्रीसहकारेणैव तस्याः फलजनक-त्वाङ्गीकारात्, प्रकृते च द्वितीयसामग्र्याः सहकारिण्याः सत्त्वादित्य-भिप्रायेणाऽऽह—यद्यपीति । सौरभत्वस्य भानमिति । स्वरूपतः सौरभत्वस्य भानमित्यर्थः । ज्ञानलक्षणया-ज्ञानलक्षणयैव । तदानीं सौरभत्वांशे धर्मान्तरस्यागृहीततया सामान्यलक्षणया तद्भानानिर्वाहादिति भावः । ननु धर्मान्तरस्य सौरभत्वांशेऽग्रहेऽपि सौरभत्वसामान्य-लक्षणयैव सौरभत्वदेर्भानमस्तु, सौरभत्वप्रकारकसौरभविशेष्यकत्वस्यैव तत्कार्यतावच्छेदकत्वादिति चेत्?न, सौरभत्वादिविषयताप्रयोजिकायाः सामान्यलक्षणायाः स्वविषयसौरभत्वादिमत्वरूपसम्बन्धस्य सौरभत्वे अभावेन सामान्यलक्षणया तद्भानानिर्वाहात् । सौरभत्वसामान्यलक्षणायाः कार्यतावच्छेदके सौरभत्वान्तरकत्वनिवेशे प्रयोजनाभावाच्च । न च ज्ञानलक्षणायाः कारणत्वान्तरकल्पने गौरवभियैव सामान्यप्रकारकत्वस्य

कार्यतावच्छेदके निवेश इति वाच्यं, विशेषणज्ञानहेतुतयैव निवाहि ज्ञानलक्षणयाः कारणत्वान्तरकल्पनाविरहादिति । ननु विशेषणज्ञान-जन्यतावच्छेदकं विशिष्टबुद्धित्वं, ज्ञानलक्षणयास्तु विशिष्टप्रत्यक्षत्वमिति न क्लृप्तेन निर्वाहः, एवं यत्र ज्ञानलक्षणया स्वविषयमुख्यविशेष्यकं भानं, तत्र विशेषणज्ञानकारणतया न निर्वाह इत्यत आह—एवमिति । ज्ञानलक्षणया—ज्ञानलक्षणयैव । तत्र धूमत्वज्ञानरूपसामान्यलक्षणयाः स्वविषयधूमत्वाश्रयत्वसम्बन्धेन धूलीपटलेऽभावेन सामान्यलक्षणया-नुव्यवसाये धूलीपटलभानासम्भवादिति भावः ।

भाषानुवाद—‘सुरभि चन्दनं’ इस ज्ञान में सौरभ के भान के लिये ज्ञान-लक्षणाप्रत्यासत्ति स्वीकार की गयी है, क्योंकि उक्त ज्ञान में चन्दन खंड के साथ चक्षुःसन्निकर्ष होने के कारण उसका चाक्षुषप्रत्यक्ष सम्भव है, किन्तु सौरभ के साथ चक्षुःसन्निकर्ष न रहने के कारण उसकी उक्त ज्ञान में विषयता सम्भव नहीं हो सकेगी । सौरभ का ज्ञान सामान्यलक्षणासन्निकर्ष के द्वारा भी सम्भव नहीं है, क्योंकि उसके प्रति सौरभत्वप्रकारक लौकिकप्रत्यक्ष की सामग्री अपेक्षित है, किन्तु इस स्थल में उक्त सामग्री न होने के कारण सौरभ का ज्ञान सामान्यलक्षणाप्रत्यासत्ति से नहीं हो सकता है। अतः ज्ञानलक्षणा-सन्निकर्ष स्वीकार करना आवश्यक है । यहाँ यह प्रश्न उपस्थित हो सकता है कि सामान्यलक्षणाप्रत्यासत्ति के द्वारा उत्पन्न होने वाले ज्ञान के प्रति सौरभत्वप्रकारक लौकिकप्रत्यक्ष अथवा सौरभप्रकारक लौकिकप्रत्यक्ष की सामग्री सहकारिकारण होती है । ‘सुरभिचन्दनं’ इस स्थल में सौरभत्वप्रकारक लौकिकप्रत्यक्ष की सामग्री न होने पर भी सौरभ-प्रकारक (सौरभत्वावच्छिन्नप्रकारक) लौकिकप्रत्यक्ष की सामग्री विद्यमान होने के कारण सौरभ का ज्ञान सामान्यलक्षणाप्रत्यासत्ति के द्वारा सम्भव ही है। ऐसी स्थिति में ज्ञानलक्षणाप्रत्यासत्ति स्वीकार करना अनावश्यक है । इस प्रश्न का समाधान करते हुये ग्रन्थकार कहते हैं कि यद्यपि उक्त रीति से सौरभ का ज्ञान सामान्यलक्षणाप्रत्यासत्ति के द्वारा सम्भव है तथापि उक्त ज्ञान में स्वरूपतः सौरभत्व के भान के लिये ज्ञानलक्षणाप्रत्यासत्ति स्वीकार करना आवश्यक है, क्योंकि सौरभत्व में किसी अन्य धर्म का ज्ञान न होने के कारण उसका

सामान्यलक्षणाप्रत्यासत्ति के द्वारा भान नहीं हो सकता है। किन्तु यहाँ भी पूर्व की ही भाँति आपत्ति की जा सकती है कि सौरभत्व में अन्य धर्म का ज्ञान न होते हुये भी सौरभत्वरूप धर्म के द्वारा ही सौरभत्व का ज्ञान हो सकता है, क्योंकि सौरभत्वप्रकारक सौरभविशेष्यक ज्ञान के प्रति ही उक्त सम्बन्ध कारण होता है। इस प्रश्न का समाधान करते हुये व्याख्याकार कहते हैं कि सौरभत्वविषयता के प्रति स्वविषयसौरभत्वत्वरूप सम्बन्ध प्रयोजक होता है तथा यह सम्बन्ध सौरभत्व में न होने के कारण (सौरभत्व पर सौरभत्व नहीं रहता है) उसका सामान्यलक्षणाप्रत्यासत्ति के द्वारा भान नहीं हो सकता। दूसरी बात यह है कि सौरभत्व-सामान्यलक्षणाप्रत्यासत्ति की कार्यतावच्छेदककोटि में सौरभत्वप्रकारकत्व के निवेश का कोई प्रयोजन भी नहीं है। यहाँ यह प्रश्न उपस्थित होता है कि सौरभत्व के भान के लिये ज्ञानलक्षणाप्रत्यासत्ति में अतिरिक्त कारणता की कल्पना की अपेक्षया सामान्यलक्षणाप्रत्यासत्ति के कार्यतावच्छेदककोटि में सामान्यप्रकारकत्व का निवेश ही उचित है तथा यही उसका प्रयोजन भी हो सकता है। इस आपत्ति का परिहार करते हुये व्याख्याकार कहते हैं कि ज्ञानलक्षणाप्रत्यासत्ति में पृथक् कारणता की कल्पना नहीं की जाती है अपितु विशिष्टबुद्धि के प्रति विशेषणज्ञान की हेतुता प्रसिद्ध है तथा वही हेतुता ज्ञानलक्षणाप्रत्यासत्ति में भी स्वीकार की जाती है। इस पर पुनः यह आपत्ति उपस्थापित की जा सकती है कि विशेषणज्ञान की कारणता एवं ज्ञानलक्षणा की कारणता में भेद है, क्योंकि विशेषणज्ञान विशिष्टज्ञानसामान्य के प्रति कारण होता है, जबकि ज्ञानलक्षणाप्रत्यासत्ति विशिष्टप्रत्यक्ष के प्रति ही कारण होती है। अतः प्रसिद्ध कारणता से निर्वाह न होने के कारण ज्ञानलक्षणाप्रत्यासत्ति में अतिरिक्त कारणता की कल्पना आवश्यक ही है। इस आपत्ति को दृष्टि में रखते हुये ग्रन्थकार ने ज्ञानलक्षणाप्रत्यासत्ति स्वीकार करने के लिये एक अन्य युक्ति प्रदर्शित की है। तदनुसार जहाँ पर धूमत्व के द्वारा धूलीपटल का ज्ञान हुआ है वहाँ अनुव्यवसाय में धूलीपटल का ज्ञान ज्ञानलक्षणाप्रत्यासत्ति के बिना सम्भव नहीं है, क्योंकि वहाँ धूमत्वरूपसामान्यज्ञान स्वविषयधूमत्वाश्रयत्वसम्बन्ध से

धूलीपटल में न होने के कारण सामान्यलक्षणाप्रत्यासत्ति के द्वारा अनुव्यवसाय में धूलीपटल का भान सम्भव नहीं है ।

कारिकावली-

योगजो द्विविधः प्रोक्तो युक्तयुञ्जानभेदतः ॥६५॥

युक्तस्य सर्वदा भानं, चिन्तासहकृतोऽपरः ।

भाषानुवाद-योगी के युक्त एवं युञ्जान ये दो प्रकार होते हैं । अतः योगजधर्म भी दो प्रकार का होता है । युक्त योगी को सर्वदा ज्ञान होता है तथा युञ्जान योगी को ध्यान के द्वारा ज्ञान होता है ।

मुक्तावली-योगज इति । **योगाभ्यासजनितो धर्मविशेषः श्रुतिपुराणादिप्रतिपाद्य इत्यर्थः । युक्तयुञ्जानरूपयोर्द्वैविध्याद्धर्मस्यापि द्वैविध्यमिति भावः ।**

युक्तस्येति । युक्तस्य तावद्योगजधर्मसहायेन मनसा आकाशपरमाण्वादिनिखिलपदार्थगोचरं ज्ञानं सर्वदैव भवितुमर्हति, द्वितीयस्य चिन्ताविशेषोऽपि सहकारीति ।

भाषानुवाद-योगाभ्यास से उत्पन्न होने वाले धर्म को योगजधर्म कहा जाता है । जिसका प्रतिपादन श्रुति स्मृति पुराण आदि में किया गया है । योगी युक्त एवं युञ्जान के भेद से दो प्रकार के होते हैं, अतः उनके धर्म दो प्रकार के होते हैं, युक्त योगी को योगज धर्म की सहायता से आकाश परमाणु आदि अतीन्द्रिय पदार्थों का भी सर्वदा मानस प्रत्यक्ष होता है जबकि युञ्जान योगी के सकलविषयकप्रत्यक्ष के प्रति ध्यान भी सहकारि कारण होता है ।

दिनकरी-सर्वदैवेति । ध्यानाद्यभावेऽपीत्यर्थः ।

भाषानुवाद-युक्त-योगी को ध्यान आदि के अभाव में भी आकाश आदि समस्त पदार्थों का ज्ञान होता है ।