ब्रह्मप्रज्ञा {BrahmaPrajna}

(A Multidisciplinary and Multilingual Peer-reviewed Journal)

Published by: Vedanta Vibhag, Valmeeki Vidyapeeth,

Email: vedantavibhag@gmail.com. ISSN: 2795-1960 (Print)

न्याय र वैशेषिक दर्शनमा प्रतिपादित आत्मतत्त्वको तुलनात्मक विवेचन

उपप्रा. डा. सीताराम खतिवडा

वाल्मीकि विद्यापीठ,

Email: pro.sitaram123@gmail.com

लेखसार

पौरस्त्य दर्शनका आस्तिक हुन् वा नास्तिक सबै दर्शनले आत्मतत्त्वलाई केन्द्रबिन्दु मानेर चिन्तन अघि बढाएको पाइन्छ । त्यसमा आस्तिक दर्शनले अनुयोगित्वेन र नास्तिक दर्शनले प्रतियोगित्वेन आत्मतत्त्वको चिन्तन गरेको पाइन्छ । आस्तिक दर्शनहरूमध्येका न्याय र वैशेषिक दर्शनमा पनि आत्मतत्त्वको विशद चिन्तन प्रस्तुत गरिएको पाइन्छ । न्याय दर्शनमा प्रमाण, प्रमेय आदि सोह्र पदार्थहरूको तत्त्व ज्ञान वा यथार्थ ज्ञान भएपछि मोक्ष प्राप्त हुन्छ भनिएको छ । ती सोह्र पदार्थहरूमध्येमा दोस्रो प्रमेय पदार्थ अन्तर्गत आत्मतत्त्वको चिन्तन गरिएको छ । आत्माको ज्ञान प्रत्यक्ष, अनुमान र आगम प्रमाणबाट गर्न सकिन्छ वा भनौं आत्मा छ भन्ने कुरा यी प्रमाणहरूबाट सिद्ध हुन्छ । जीवात्मा र परमात्मा भेदले आत्मा दुई किसिमको हुन्छ भनिएको छ । जीवात्मा अनेक हुन्छ र परमात्मा चाहिं एउटै हुन्छ भनिएको छ । इच्छा, द्वेषादि आत्माका विशेष गुण हुन् र यिनीहरूबाट आत्माको सिद्धि हुन्छ । त्यसै गरी आत्मालाई योगीहरूले मानस प्रत्यक्ष पनि गर्दछन् । त्यसकारण आत्मा प्रत्यक्ष प्रमाणको विषय पनि हो । त्यसै गरी विभिन्न श्रुति, स्मृति आदिमा पनि आत्मतत्त्वको परिचर्चा भएबाट आत्मा आगम प्रमाण सिद्ध पनि ठहर्दछ । नैयायिकहरूले आत्मालाई विभु, नित्य, नाना र शरीर, इन्द्रिय र मनभन्दा भिन्न मानेका छन् । जीवात्माको ज्ञान, बुद्धि, इच्छादि अनित्य मानिएको छ भने परमात्माको नित्य, अविनाशी मानिएको छ । वेदको प्रकाशक, क्षिति आदिको कर्ता, जगत्को कर्ता, सम्पूर्ण प्राणीहरूको अदृष्टको नियामकका रूपमा ईश्वर वा परमात्मालाई लिइएको छ । मोक्षावस्थामा आत्मा सुखदुःखादि सर्वगुणरहित हुन्छ भन्ने प्रायः नैयायिकहरूको मत रहेको पाइन्छ । तर भासर्वज्ञ आदि एकदेशी नैयायिकहरूले भने मोक्षावस्थामा नित्य सुखको अभिव्यक्ति हुन्छ पनि भनेका छन् । आत्मतत्त्वको यथार्थ ज्ञान भएपछि मोक्षको प्राप्ति हुन्छ र फेरि जन्म मरणको चक्रमा रूमल्लिनु पर्दैन भन्ने नैयायिकहरूको मत रहेको छ । नैयायिकहरूले झैं वैशेषिकहरूले पनि आत्मालाई अध्ययनको केन्द्रबिन्दु बनाएका छन् । द्रव्य आदि सात पदार्थहरूमध्ये नौ द्रव्य अन्तर्गत आत्माको विवेचना गरेका छन् । जसको यथार्थ ज्ञान वा साधर्म्य वैधर्म्यको ज्ञान भएपछि निःश्रेयस वा कल्याणको प्राप्ति हुन्छ भन्ने उनीहरूको मत रहेको छ । न्यायमा जस्तै वैशेषिकमा पनि जीवात्मा र परमात्मा गरी आत्माका दुई भेद गरिएको पाइन्छ । जीवात्मा नाना हुने, अल्पज्ञानी हुने र तिनीहरूको ज्ञान, इच्छा आदि पनि अनित्य हुने कुरा बताएका छन् । परमात्मा भने नित्य, अविनाशी, सर्वज्ञ, सृष्टिको कर्ता र हर्ताका रूपमा रहने कुरा वैशेषिकले पनि बताएका छन् । मोक्षावस्थामा आत्माले कुनै पनि किसिमका सुखदुःखादिको अनुभव गर्दैन, पाषाणवत् रहन्छ भन्ने वैशेषिकको मत छ । आत्माको यथार्थ ज्ञानबाट पुनर्जन्म आदिको नाश हुन्छ भनेका छन् । आत्मज्ञान भएपछि पुनर्जन्म नहुने र पुनर्जन्म नभएपछि दुःखादि नहुने कुरा दुवै दर्शनले बताएका छन् । आत्मा छ भन्ने विषयमा दुवै दर्शनले विभिन्न

प्रमाणहरूको उल्लेख गरेका छन् । आत्माको ज्ञान प्रत्यक्ष र अनुमानबाट गर्न सकिन्छ भने तापनि वैशेषिकहरू अनुमान प्रमाणलाई विशेष जोड दिन्छन् । यी दुई दर्शनमा धेरै विषयगत समानता रहेका कारण यिनलाई समानतन्त्र वा शास्त्र पनि भनिएको छ । अन्य पदार्थहरूको वर्णनमा जसरी समानता देखा पर्दछ त्यसै गरी आत्मतत्त्वका विषयमा पनि धेरै समानता देखिन्छ । आत्माका विषयमा धेरै समानता देखिए पनि कतिपय असमानता पनि रहेको देखिन्छ । यसरी न्याय र वैशेषिक आत्मवादी मुख्य दर्शनहरूमध्येमा अग्रणी गनिन्छन् । नास्तिक दर्शनहरूले आत्माको अस्तित्वलाई नमानेकाले विशेष महत्त्वका साथ न्यायवैशेषिकले आत्मतत्त्वको सिद्धि गरेका छन् । त्यसकारण उभय दर्शनको मूल केन्द्रिवन्दु भनेको आत्मतत्त्वको यथार्थ ज्ञान गराउनु हो भन्ने निष्कर्ष यस लेखको रहेको छ । अतः यस आलेखमा उभय दर्शनमा भएको आत्मतत्त्वको चिन्तनलाई विशेषतः तुलना प्रतितुलनात्मक विधिको प्रयोग गरी उजागर गर्ने प्रयत्न गरिएको छ ।

शब्दकुञ्जी– आत्मा, दर्शन, न्याय, विवेचन, वैशेषिक ।

१. विषयप्रवेश

पौरस्त्य दर्शन परम्परामा दर्शन शब्दको ब्युत्पत्ति दृशिर् प्रेक्षणे धातुमा ल्युट् प्रत्यय गरेर अनादेश भएपछि निष्पन्न हुन्छ । जसको अर्थ अवस्था अनुसार ज्ञान, चिन्तन, दृष्टि, विचार, प्रक्रिया वा बाटो भन्ने हुन्छ । पश्चिमी जगत्मा भने philo र sophia यी दुई ग्रीक पदबाट philosophy शब्दको निष्पत्ति भएको पाइन्छ, जसको अर्थ दर्शन भनेको ज्ञानप्रतिको प्रेम वा अनुराग भन्ने बुझिन्छ ।

पौरस्त्य संस्कृत दर्शन परम्परामा आस्तिक र नास्तिक गरी दर्शनका दुई भेद गरिएको पाइन्छ । जसमध्ये मनुस्मृतिको नास्तिको वेदनिन्दकः भन्ने वचनका आधारमा वेदलाई प्रमाणका रूपमा ग्रहण नगर्ने दर्शनलाई नास्तिक दर्शनको कोटीमा गणना गरिएको पाइन्छ । नास्तिक दर्शनमा वेदलाई प्रमाण नमान्ने दर्शनहरू चार्वाक, जैन र बौद्ध (वैभाषिक, सौत्रान्तिक, योगाचार र माध्यमिक) गरी छ दर्शनहरू पर्दछन् भने आस्तिक दर्शनहरूमा सांख्य, योग, मीमांसा, वेदान्त, न्याय र वैशेषिकलाई गणना गरिएको छ । जसले वेदलाई प्रमाणका रूपमा ग्रहण गर्दछन् ।

पौरस्त्य दर्शन परम्परामा न्याय र वैशेषिक दर्शनको स्थान महत्त्वपूर्ण रहेको पाइन्छ। काणादं पाणिनीयञ्च सर्वशास्त्रोपकारकम् भन्ने उक्तिबाट पनि यही कुराको पुष्टि हुन्छ । चौध प्रकारका विद्यास्थानमा न्याय र वैशेषिक दर्शनको पनि उल्लेख भएकाले यी दर्शनको महत्त्वलाई अझ उजागर गरेको पाइन्छ । महाभारतमा उल्लिखित–

अङ्गानि वेदाश्चत्वारो मीमांसा न्यायविस्तरः ।
पुराणं धर्मशास्त्रञ्च विद्या ह्येताश्चतुर्दश ॥

भन्ने श्लोकमा न्याय पदले न्याय र वैशेषिक दुवै दर्शनको ग्रहण भएको पाइन्छ ।

इण् गतौ धातुमा नि उपसर्ग लागेर घञ् प्रत्यय गरेपछि न्याय शब्दको निष्पत्ति हुन्छ । करणव्युत्पत्तिलभ्य अर्थमा न्याय शब्द निपातित हुन्छ । न्यायभाष्यकारले प्रमाणैरर्थपरीक्षणम् न्यायः अर्थात् प्रमाणहरूद्वारा पदार्थहरूको परीक्षण गर्नु नै न्याय हो भनेर न्याय शब्दको व्युत्पत्ति गरेका छन् । न्यायकोशकारले पनि नीयते प्राप्यते विवक्षितार्थसिद्धिरनेन न्यायः अर्थात् जसबाट विवक्षित अर्थको सिद्धि वा बोध गरिन्छ त्यही न्याय हो भनेका छन् । न्यायसूत्रका प्रणेता महर्षि गौतम मानिन्छन् र न्यायका सूत्रको संख्या लगभग ५२८ मानिएका छन् । पछि आएर तेह्रौं शताब्दीको अन्त्यतिर गंगेशोपाध्यायबाट नव्यन्यायको प्रादुर्भाव भएको पाइन्छ ।

न्याय दर्शनको समानतन्त्र मानिने वैशेषिक दर्शनका सूत्रकार महर्षि कणाद मानिन्छन् । यो पनि अति प्राचीन दर्शन मानिन्छ र यस दर्शनले विशेष नामक पदार्थलाई स्वतन्त्र पदार्थका रूपमा ग्रहण गरेकाले यसलाई वैशेषिक दर्शन भनिएको

हो भन्ने विद्वान्हरूको मत रहेको छ । विशेषमधिकृत्य प्रवृत्तं दर्शनं वैशेषिकदर्शनम् भनेर यस दर्शनको व्युत्पत्ति गरिएको पाइन्छ । यसलाई वैशेषिक दर्शन, औलूक्य दर्शन र काणाद दर्शन जस्ता नामले पनि जानिन्छ । महर्षि कणादद्वारा प्रतिपादित यस दर्शनमा ३७० सूत्र संख्या रहेको पाइन्छ । त्यसपछि भाष्य, टीका अदि अनेकौं ग्रन्थहरू प्रतिपादन भएको पाइन्छ ।

न्याय र वैशेषिक दर्शनलाई समानतन्त्र भनिन्छ । यी दुवै दर्शनले स्वीकार गरेका पदार्थहरू समान रहेका कारण पनि यिनलाई समान तन्त्र भनिएको हो । न्यायमा प्रमाणप्रमेयादि सोह्र पदार्थहरूको वर्णन गरिएको पाइन्छ भने वैशेषिक दर्शनमा द्रव्य गुण आदि छ वा सात पदार्थहरूको वर्णन भएको छ । तर पनि ती सोह्र वा सात पदार्थहरू यथासम्भव एक अर्का दर्शनमा गतार्थ हुन्छन् भनेर यिनलाई समान तन्त्र वा शास्त्र भनिएको पाइन्छ । यी दुवै दर्शन आस्तिक दर्शन हुन् र यिनले आत्मतत्त्वको अस्तित्त्वलाई स्वीकार गरेका छन् । न्यायमा बाह्र प्रमेयहरूमा आत्मा मुख्य पदार्थ हो भने वैशेषिकमा नौ द्रव्यहरूमा आत्मा मुख्य द्रव्य हो । जसको विशेष ज्ञान वा तत्त्वज्ञान भएपछि मोक्ष वा निःश्रेयसको प्राप्ति हुन्छ भन्ने यी दुवै दर्शनको निचोड रहेको छ । त्यसकारण यस आलेखमा न्याय र वैशेषिक दर्शन प्रतिपादित आत्मतत्त्वका विषयमा रहेको साम्य र वैषम्यको निरूपण गर्ने प्रयास गरिएको छ ।

२. समस्याकथन

प्रस्तुत लेख शीर्षकका आधारमा निम्न लिखित समस्या समाधानका लागि तयार पारिएको छ–

- न्याय र वैशेषिक दर्शनमा निरूपित आत्मतत्त्वको स्वरूप के कस्तो रहेको छ?
- आत्मतत्त्वका विषयमा उभय दर्शनमा के कस्तो साम्य वैषम्य रहेको छ?

३. उद्देश्य

माथिल्लो शीर्षकमा उल्लेख गरिएका समस्या समाधानका लागि निम्न उद्देश्यहरू निर्धारण गरिएको छ–

- न्याय र वैशेषिक दर्शन निरूपित आत्मतत्त्वको स्वरूप निर्धारण गर्नु,
- आत्मतत्त्वका विषयमा उभय दर्शनमा रहेको साम्य वैषम्यको निरूपण गर्नु ।

४. सामग्री सङ्कलन र शोधविधि

प्रस्तुत अनुसन्धानात्मक लेखमा सङ्कलित सामग्रीहरूको अध्ययनका लागि पुस्तकालयीय अध्ययन पद्धतिलाई अवलम्बन गरिएको छ। विषय विश्लेषणका लागि विश्लेषणात्मक, व्याख्यात्मक विधिको प्रयोग गरिएको छ भने आत्मतत्त्वका विषयमा न्याय र वैशेषिक दर्शनको स्वरूपगत र भेदगत (प्रकारगत) पृथकता देखाउन तुलना प्रतितुलनात्मक विधिको उपयोग गरिएको छ । सङ्कलित सामग्रीलाई सुव्यवस्थित किसिमले प्रयोग गर्दै लेखलाई प्रामाणिक बनाउनका निमित्त लेखको मुख्य भागमा गर्भे (पेटे) टिप्पणीका रूपमा प्रयोग गरिएको छ भने सन्दर्भसामग्रीसूची निर्धारणका लागि एपीए नामक पद्धति अवलम्बन गरिएको छ ।

५. आत्मनिरूपण

पौरस्त्य दर्शनमा आस्तिक हुन् वा नास्तिक सबै दर्शनको मुख्य चिन्तनको विषय आत्मा नै हो । कसैले आत्मालाई अनुयोगिका रूपमा र कसैले प्रतियोगिका रूपमा ग्रहण गरेर त्यसैको चिन्तन र मनन गरेका छन् । जसले आत्मतत्त्वलाई स्वीकार गर्दैनन् तिनीहरूले पनि खण्डन गर्नकै लागि भएपनि आत्मतत्त्वको चिन्तन गर्नु पर्दछ । यस विषयमा उदयनाचार्य

लेख्छन्– प्रतियोग्यनुयोगितया च आत्मैव तत्त्वतो ज्ञेयः। तथा हि यदि नैरात्म्यं, यदि वात्मास्ति वस्तुभूतः, उभयथापि नैसर्गिकमात्मज्ञानमतत्त्वज्ञानमेव इत्यत्राप्येकवाक्यतैव वादिनामत आत्मतत्त्वं विविच्यते (उदयनाचार्यः, १९९२, पृ. २)।

न्याय र वैशेषिक दुवै दर्शनमा जीवात्मा र परमात्मा गरी आत्माका दुई भेद गरिएको छ। न्यायाचार्य उदयनले– सः (आत्मा) द्विविधः ईश्वरानीश्वरभेदात्(लक्षणावली, पृ.५५३) भनेर आत्माको दुई भेदको चर्चा गरेका छन्। त्यसरी नै न्याय र वैशेषिक उभय प्रकरण ग्रन्थ तर्कभाषा, तर्कसङ्ग्रह आदिमा पनि आत्माको जीवात्मा र परमात्मा रूपमा भेद देखाइएको छ। अन्नम्भट्ट लेख्छन्– स द्विविधः परमात्मा जीवात्मा चेति (भट्टः, २००३, पृ. ३९)। यसरी न्याय र वैशेषिक उभय दर्शनमा जीवात्मा र परमात्मा गरी आत्माका दुई भेद स्वीकार गरिएको पाइन्छ।

५.१ न्याय दर्शनमा जीवात्मा निरूपण

यस दर्शनले जीवात्मालाई नित्य र विभु अर्थात् व्यापक मान्दछ। यसको न उत्पत्ति हुन्छ न त विनाश नै। यो स्वरूपावस्थामा निष्क्रिय हुन्छ। यसले जब कर्मजन्य धर्माधर्मको उपभोगका लागि शरीर धारण गर्दछ भने शरीरको क्रियाद्वारा कर्तृत्व स्वीकार गर्दछ। चाहे त्यो मनुष्य होस् वा पशु आदि शरीरी नै किन नहोस्। त्यस कारण न्याय दर्शनले शरीरभन्दा भिन्न आत्मतत्त्वलाई स्वीकार गरेको छ। ज्ञान वा बुद्धि आत्माको विशेष गुण हो। आत्मा छ भन्ने विषयमा के प्रमाण छ त भन्ने विषयमा सूत्रकार लेख्छन्– इच्छाद्वेषप्रयत्नसुखदुःखज्ञानान्यात्मनो लिङ्गम् (गौतमः, १।१।१०)। अर्थात् इच्छा अदि लिङ्ग (हेतु)बाट आत्माको सिद्धि हुन्छ। उदयनाचार्य, केशव मिश्र, विश्वनाथ पञ्चानन आदिले आत्माको प्रत्यक्ष हुन्छ भन्ने कुरा आफ्ना ग्रन्थहरूमा उल्लेख गरेका छन्। आत्मामा रूप र स्पर्श नहुने भएकाले बाह्य इन्द्रियद्वारा प्रत्यक्ष हुन सक्तैन, अन्तरिन्द्रिय मनद्वारा आत्माको प्रत्यक्ष हुने भए पनि अधिकांश नैयायिकहरू अनुमान प्रमाणबाट आत्माको सिद्धि गर्न रूचाउँछन्। भाष्यकारले आत्मा प्रत्यक्षतः ग्रहण हुदैन अपितु अनुमानगम्य हो भन्दै भनेका छन्– तत्रात्मा तावत् प्रत्यक्षतो न गृह्यते स किमाप्तोपदेशमात्रादेव प्रतिपद्यत इति?, नेत्युच्यते अनुमानाच्च प्रतिपत्तव्य इति (वात्स्यायनः पीठिका, १।१।१०)। तर केशव मिश्रले भने आत्मा प्रत्यक्षको विषय हो भन्दै उल्लेख गरेका छन्– स च मानसप्रत्यक्षः (मिश्रः,२०१४, पृ. २४९)। अर्थात् त्यो (आत्माको प्रत्यक्ष) मानस प्रत्यक्ष हो। त्यसै गरी विश्वनाथ पञ्चाननले पनि– यद्यपि आत्मनि अहं जाने अहं सुखी इत्यादि प्रत्यक्षविषयत्वमस्त्येव (भट्टाचार्यः,२०५२, श्लो. ४७)। अर्थात् यद्यपि मैले जान्दछु, म सुखी छु, इत्यादि अनुभवले आत्माको प्रत्यक्ष पनि हुन्छ भन्ने ज्ञान हुन्छ। यद्यपि अहं सुखी अहं जाने आदि ज्ञानको विषय देहादि हो भन्ने कतिपय व्यक्ति मान्दछन् तिनीहरूको शङ्का निवारणका लागि आत्मा अनुमान गम्य हो भनेर मिश्र र विश्वनाथले प्रतिपादन गरेका छन्– विप्रतिपत्तौ तु बुद्ध्यादिगुणलिङ्गकः (मिश्रः,२०१४, पृ. २४९), ...तथापि विप्रतिपन्नं प्रति प्रथमत एव शरीरादिभिन्नस्तत्तत्प्रतीतिगोचर इति प्रतिपायितुं न शक्यत इत्यतः प्रमाणान्तरं दर्शयति (भट्टाचार्यः,२०५२, श्लो. ४७)।

भाष्यकारले आत्माको प्रत्यक्ष नहुने बताएका भए पनि शब्द र अनुमानबाट आत्माको सिद्धि हुने कुरा बताएका छन्। तर शब्द प्रमाणको उल्लेख भने गरेका छैनन्। तर वार्तिककारले– यो हि आगमेन प्रतिपन्न आत्मा, तस्यानुमानेन प्रतिसन्धानम् अर्थात् जसले शब्द प्रमाणबाट आत्माको बोध गरेको छ, त्यसले अनुमानबाट आत्माको सिद्धि गर्छ भनेका छन्। यस कुरालाई अझ स्पष्ट पार्दै भाष्यकारले लेखेका छन्– प्रत्यक्षागमाभ्यामीक्षितस्यान्वीक्षणमन्वीक्षा, तया प्रवर्तते आन्वीक्षिकी– न्यायविद्या– न्यायशास्त्रम् (वात्स्यायनः, १।१।१)। तात्पर्यटीकाकार मिश्रले म भन्ने गौरादि आकार भएको (गोरो रङ भएको) शरीरलाई विषय बनाएको ज्ञानले आत्मालाई प्रमाणित गर्न नसक्ने भएकाले सूत्रकार र भाष्यकारले आत्माको प्रत्यक्ष नहुने कुरा उल्लेख गरेका हुन् भन्दै लेखेका छन्– अहमिति ज्ञानाद्याकारं शरीरावभासनं न शक्यं घटादिज्ञानवद् द्रागात्मनि प्रमाणयितुमित्यभिप्रायः (मिश्रः,१९९२, पृ. २७)। त्यो वाक्य परात्मका लागि भनिएको हो भन्ने

विकल्प प्रस्तुत गर्दै अगाडि पुनः लेख्छन्– परदेहवतत्त्र्यात्माभिप्रायं वा तत् (पूर्ववत्)। नैयायिकहरूको एउटा भनाई रहेको छ– प्रत्यक्षपरिकलितमप्यर्थमनुमानेन बुभुत्सन्ते तर्करसिकाः (उपाध्यायः,१९९०, पृ. ४२४) अर्थात् प्रत्यक्षबाट कुनै पदार्थको बोध भए पनि पुनः अनुमानबाट त्यसलाई जान्न चाहन्छन् तर्करसिकहरूले भने अनुसार आत्मचिन्तनमा अनुमान प्रमाणलाई नै जोड दिएका छन्। नैयायिकहरूले केवलव्यतिरेकी र अन्वयव्यतिरेकी अनुमानबाट आत्माको सिद्धि गरेका छन्। केशव मिश्रले आत्मसिद्धिका लागि केवलव्यतिरेकी अनुमान यस प्रकार प्रयोग गरेका छन्– बुद्ध्यादयः गुणाः पृथिव्याद्यष्टद्रव्यव्यतिरिक्तद्रव्याश्रिताः पृथिव्याद्यष्टद्रव्यानाश्रितत्वे सति गुणत्वात्, यस्तु पृथिव्याद्यष्टद्रव्यव्यतिरिक्त-द्रव्याश्रितो न भवति, नासौ पृथिव्याद्यष्टद्रव्यव्यतिरिक्तद्रव्यानाश्रितत्वे सति गुणोऽ पि भवति यथा रूपादिः (मिश्रः,२०१४, पृ. २५८)। अर्थात् बुद्धि आदि गुणहरू पृथिवी आदि आठ द्रव्यदेखि अतिरिक्त द्रव्यमा आश्रित हुन्छन्, गुण भएर पनि पृथिव्यादि आठ द्रव्यमा आश्रित नहुने भएकाले। पुनश्च अन्वयव्यतिरेकी अनुमानको स्वरूप यस प्रकार प्रस्तुत गरेका छन्– ... बुद्ध्यादयः पृथिव्याद्यष्टद्रव्यव्यतिरिक्तद्रव्याश्रिताः पृथिव्याद्यष्टद्रव्यानाश्रितत्वे सति गुणत्वात्। यो यदनाश्रितो गुणः स तदतिरिक्ताश्रितो भवति यथा पृथिव्याद्यनाश्रितः शब्दः पृथिव्याद्यतिरिक्ताकाशाश्रय इति। तथा च बुद्ध्यादयः पृथिव्याद्यष्टद्रव्यातिरिक्ताश्रयाः (पूर्ववत्, पृ. २५८)। यसको अर्थ के हो भने बुद्धि आदि गुण पृथिवी आदि आठ द्रव्यदेखि अतिरिक्त द्रव्यमा आश्रित हुन्छन्, किनभने ती पृथिवी आदि आठ द्रव्यमा आश्रित नभए पनि गुण भएकाले र कुनै न कुनै द्रव्यमा आश्रित हुने भएकाले। बुद्धि गुण भएकाले त्यो कुनै गुणीमा आश्रित हुनु पर्छ यो कुराको ज्ञान भएपछि नौवटै द्रव्यलाई लिएर विचार गर्दा आत्माभन्दा अतिरिक्त पृथिव्यादि आठ द्रव्यमा आश्रित नहुने भएकाले बुद्धि आत्मामा आश्रित हुन्छ भन्ने सिद्ध हुन्छ र बुद्धि आदिको आश्रयका रूपमा आत्माको सिद्धि हुन्छ। यसका अतिरिक्त विभिन्न उपनिषद् वचनहरू पनि प्रमाणका रूपमा रहेका छन्। जस्तो कि– ... अशरीरं वाव सन्तं न प्रियाप्रिये स्पृशतः (छान्दोग्योपनिषद्, ८।१२।१) आदि वाक्यहरूले पनि आत्माको सिद्धि गर्दछन्।

आत्मतत्त्वका विषयमा न्याय दर्शनमा विशद विवेचन गरिएको पाइन्छ। न्यायसूत्रको तेस्रो अध्यायको पहिलो आह्निकमा आत्मा परीक्षा प्रकरणमा– किं देहेन्द्रियमनोबुद्धिवेदनासंघातमात्रमात्मा? आहोस्वित् तदतिरिक्तः? इति। कुतः संशयः? व्यपदेशस्योभयथा सिद्धेः, क्रियाकरणयोः कर्त्रा सम्बन्धस्याभिधानं व्यपदेशः स द्विविधः– अवयवेन समुदायस्य– मूलैर्वृक्षस्तिष्ठति, स्तम्भैः प्रासादो ध्रियते इति। अन्येनान्यस्य व्यपदेशः– परशुना वृश्चति, प्रदीपेन पश्यति इति। अस्ति चायं व्यपदेशः– चक्षुषा पश्यति, मनसा विजानाति, बुद्ध्या विचारयति, शरीरेण सुखदुःखमनुभवति इति। तत्र नावधार्यते– किमवयवेन समुदायस्य– देहादिसंघातस्य? अथाऽन्येनाऽन्यस्य– तद्व्यतिरिक्तस्य? इति (वात्स्यायनः, ३।१।१)। अर्थात् के देह, इन्द्रिय, मन, बुद्धि, वेदनाहरूको समूह मात्र आत्मा हो कि तिनीहरूदेखि अतिरिक्त हो? भन्ने संशय हुन्छ। दुवै प्रकारको व्यवहार देखिने भएकाले। जस्तो जराका आधारमा वृक्ष अडिन्छ। स्तम्भका आधारमा घर अडिन्छ जरो पनि वृक्षभित्र नै आउने हो, जरो भनेको वृक्षको अवयव हो। त्यस्तै स्तम्भ पनि घरभित्र नै पर्ने चीज हो, अर्थात् स्तम्भ घरको एउटा अवयव हो। यसरी अवयवको समूहलाई एउटा छुट्टै वस्तुका रूपमा व्यवहार गरिन्छ। तर वास्तवमा त्यो वस्तु ती अवयवभन्दा भिन्न हुँदैन। कतै त अलग अलगका लागि पनि त्यस्तो व्यवहार हुन्छ। जस्तै वञ्चराले काट्छ। लाइटले हेर्छ। हामीले पनि आँखाले हेर्छु वा हेर्छ, मनले सोच्दछु वा सोच्दछ, शरीरले सुखदुःखको अनुभूति गर्दछु वा गर्दछ भन्ने जस्ता प्रयोग गर्दछौं। त्यस्ता प्रयोगबाट ती आँखा, मन आदि साधन वा अवयवको समुदाय नै आत्मा हो कि तीदेखि भिन्न आत्मा हो भन्ने संशय हुन्छ। यस संशयको समाधान सूत्रकारले यसरी गरेका छन्– दर्शनस्पर्शनाभ्यामेकार्थग्रहणात् (गौतमः, ३।१।१)। अर्थात् आँखा र छालाले एउटै अर्थको ग्रहण हुने भएकाले आत्मा इन्द्रिय आदिदेखि भिन्न हो। यस सूत्रमा प्रयुक्त दर्शन र स्पर्शन शब्दले नेत्र र त्वक् इन्द्रिय भन्ने बुझ्नु पर्दछ भन्दै वार्तिककारले लेखेका छन्– दृश्यतेऽनेन दर्शनं चक्षुः, स्पृशत्यनेनात्मा प्रष्टव्यमर्थमिति स्पर्शनं त्वगिन्द्रियमुच्यते (उद्योतकरः, ३।१।१)। सामान्यतः हामी के व्यवहार गर्छौं भने

मैले हिजो जुन पुस्तकलाई आँखाले देखेको थिएँ, आज त्यसैलाई हातले (छालाले) छुन्छु– यमहमद्राक्षं चक्षुषा तं स्पर्शनेनाऽपि स्पृशामि, इति। यञ्चाऽस्पार्शं स्पर्शनेन तं चक्षुषा पश्यामि (वात्स्यायनः, ३।१।१)। यसबाट के सिद्ध हुन्छ भने देख्ने साधन आँखा र छुने साधन हात (वा छाला) अलग अलग चीज हुन् तर देख्ने र छुने व्यक्ति एउटै रहेछ किनभने यदि छुने र देख्ने व्यक्ति अलग अलग भएको भए ती अलग अलग चीजमध्ये एउटाले देखेको वस्तुको अर्काले छोएको अनुभूति हुन सक्ने थिएन। तर त्यस्तो व्यवहार हुँदैन। त्यसकारण देख्ने र छुने पदार्थ एउटै रहेछ भन्ने सिद्ध हुन्छ। यसबाट इन्द्रियादि समूहदेखि भिन्न आत्मा रहेछ भन्ने प्रमाणित हुन आउँछ।

५.२ न्याय दर्शनमा परमात्माको निरूपण

न्याय दर्शनमा परमात्मा वा ईश्वरलाई नित्य, सर्वज्ञ, व्यापक, अजर, अमर मानिएको छ। जीवात्माको ज्ञान अल्प र अनित्य हुन्छ भने परमात्मा सर्वज्ञ र नित्य हुन्छ। त्यसकारण कुनै असीमित शक्तिशाली क्षिति आदिको कर्ता मान्नु पर्दछ त्यो नै ईश्वर हो भन्ने विश्वनाथले उल्लेख गरेका छन् (भट्टाचार्यः२०५२, पृ. २१)। त्यसैले न्याय दर्शनमा वेदको कर्ता, स्वर्ग, पृथ्वी आदि विश्वको कर्ता र रक्षकका रूपमा ईश्वरलाई मानिएको छ। प्राणीहरूको अदृष्टको नियन्त्रण कर्ताका रूपमा पनि ईश्वरलाई लिइएको छ। हामीले कुनै कार्य गर्दा कहिले काहिं असफल हुन्छ त्यसकारण कार्य मात्रका प्रति ईश्वर पनि कारण रहेछ भन्ने सिद्ध हुन्छ। सूत्रकारले भनेका छन्– ईश्वरः कारणं पुरुषकर्माफल्यदर्शनात् (गौतमः, ४।१।१९)। अर्थात् पुरुषले केही कर्म गर्दछ भने अवश्य पनि फलको इच्छा गरेको हुन्छ। तर उसले सदैव फल पाउँछ नै भन्ने छैन। त्यसकारण उसको फल पराधीन छ। यसबाट यो अनुमान गर्न सकिन्छ कि जीवद्वारा गरिने कार्यको फलका लागि ईश्वर पनि कारण हुन्छ। यसलाई भाष्यकारले अझ स्पष्ट पार्दै लेखेका छन्– पुरुषोऽ यं समीहमानो नावश्यं समीहाफलं प्राप्नोति। तेनानुमीयते– पराधीनं पुरुषस्य कर्मफलाराधनमिति, यदधीनं स ईश्वरः तस्मादीश्वरकारणमिति (वात्स्यायनः, ४।१।१९)। राम्रोसँग कर्म गरेमा फल अवश्य पाइन्छ ईश्वरलाई किन मान्नु पर्यो त भन्ने जिज्ञासा भएमा सूत्रकार पुनः लेख्छन्– न, पुरुषकर्माभावे फलानिष्पत्तेः (गौतमः, ४।१।२०)। अर्थात् यदि पुरुषले कर्म गरेन भने फलको निष्पत्ति नै हुँदैन त्यसकारण ईश्वरलाई किन मान्नु? फेरि ईश्वरलाई कारण मान्ने हो भने ईश्वर नित्य र व्यापक भएकाले पुरुषले कर्म नगरीकन पनि फलको प्राप्ति होला नि त भन्दा भाष्यकार भन्छन्– ईश्वराधीना चेत् फलनिष्पत्तिः स्याद् अपि तर्हि पुरुषस्य समीहामन्तरेण फलं निष्पद्येत (वात्स्यायनः, ४।१।२०)। त्यसकारण कार्यका प्रति ईश्वरलाई कारण मान्नु पर्दैन भन्ने पूर्वपक्ष भएमा सूत्रकार पुनः भन्दछन्– तत्कारितत्वादहेतुः (गौतमः, ४।१।२१)। अर्थात् हामीले गरेका कार्य अनुसार फल दिलाउने र मिलाउने अनुग्रह ईश्वरले गर्दछन् र कार्यकारणभावको पनि तारतम्य मिल्दछ। न्यायमा कार्य मात्रका प्रति निमित्तकारणका रूपमा ईश्वरको अस्तित्वलाई स्वीकार गरिएको छ। न्यायवार्तिककारले पनि– ..निमित्तकारणमीश्वर इत्यभ्युपगतं भवित..., .. ईश्वरो निमित्त-कारणम्... (उद्योतकरः,२०६४, पृ. ८७) भनेर उल्लेख गरेका छन्। यसका अतिरिक्त न्यायकुसुमाञ्जलि, आत्मतत्त्वविवेक आदि ग्रन्थहरूमा पनि आत्माको सिद्धि गरिएको पाइन्छ। जस्तो कि–

कार्यायोजनधृत्यादेः पदात् प्रत्ययतः श्रुतेः।
वाक्यात् संख्याविशेषाच्च साध्यो विश्वविदव्ययः॥ (न्यायकुसुमाञ्जलिः, ५।१)।

५.३ वैशेषिक दर्शनमा जीवात्माको निरूपण

वैशेषिक दर्शनमा पनि न्यायमा जस्तै जीवात्मा र परमात्मा गरी आत्माका दुई भेद मानिएको छ। परमात्मा नित्य, विभु, सर्वशक्तिमान्, सर्वज्ञ, नित्य ज्ञानवान् र जगत्को निमित्त कारण हो भने जीवात्मा अनित्य, असर्वज्ञ मानिएको छ। अहं सुखी, अहं दुःखी, अहं जाने अर्थात् म सुखी छु, म दुःखी छु, म जान्दछु इत्यादि प्रतीतिबाट आत्मतत्त्वको सिद्धि हुन्छ भन्दै सूत्रकारले लेखेका छन्– आत्मेन्द्रियार्थसन्निकर्षाद्यन्निष्पद्यते तदन्यत् (कणादः, ३।१।१८) भन्दै ज्ञानको आश्रयका रूपमा आत्माको सिद्धि हुन्छ भनेका छन्। आत्माको सिद्धिका लागि प्राण तथा अपान वायु, निमेष (आँखा बन्द गर्नु) र उन्मेष

(आँखा खोल्नु), जीवन (जिउनु), मनको गति (क्रिया विशेष), रसनादि बाह्येन्द्रयको विकार अनि सुख, दुःख, इच्छा, द्वेष र प्रयत्न नामक विशेष गुणहरूको चर्चा गरेका छन्। जस्तै– प्राणापाननिमेषोन्मेषजीवनमनोगतीन्द्रियान्तरविकाराः सुखदुःखेच्छाद्वेषप्रयत्नाश्चात्मनो लिङ्गानि (कणादः, ३।२।४)। त्यसै गरी यस दर्शनमा आत्मालाई ज्ञानको आश्रय, शरीर, इन्द्रिय, मन र बुद्धि आदिभन्दा भिन्न, अनेक, विभु र नित्य मानिएको छ (पूर्ववत्, ३।२।५, ३।२।२०, ७।१।२२)। मुक्तावस्थामा आत्मा सर्वगुणरहित, आकाश जस्तो भनौं पाषाणवत् हुन्छ भनेका छन्–

अत्यन्तनाशे गुणसङ्गतेर्या स्थितिर्नभोवत् कणभक्षपक्षे।
मुक्तिस्त्वदीये चरणाक्षपक्षे सानन्दसंवित्सहिता विमुक्तिः ॥ (संक्षेपशङ्करविजयः, अ.१६,श्लो. ६९)।

इन्द्रियहरू साधन अर्थात् करण हुन्। साधनले आफैं केही गर्न सक्तैनन् तिनीहरूलाई केही अधिष्ठाताको अवश्यकता पर्दछ र तिनीहरूको अधिष्ठाताको रूपमा ईश्वरको सिद्धि हुन्छ भन्दै सूत्रकारले भनेका छन्– इन्द्रियार्थप्रसिद्धि-रिन्द्रियार्थेभ्योऽर्थान्तरस्य हेतुः (कणादः, ३।१।२)। यस सूत्रको भाष्य गर्ने क्रममा भाष्यकारले भनेका छन्– ...तस्य सौक्ष्म्यादप्रक्षत्वे सति करणैः शब्दाद्युपलब्ध्यनुमितैः श्रोत्रादिभिः समधिगमः क्रियते (प्रशस्तपादः,१९९७, पृ. १६८)। इन्द्रिय र अर्थको सम्बन्धबाट कुनै ज्ञान उत्पन्न हुन्छ, ज्ञान भनेको गुण हो र त्यसका लागि गुणीको आवश्यकता पर्दछ। शरीर आदि ज्ञानका आधार हुन सक्तैनन् अतः ज्ञानको आश्रयका रूपमा पनि आत्माको सिद्धि हुन्छ। सूत्रकार लेख्छन्– आत्मेन्द्रियार्थसन्निकर्षाद्यन्निष्पद्यते तदन्यत् (गौतमः, ३।१।१८)। अर्थात् आत्मा, इन्द्रिय र अर्थको सन्निकर्षबाट जुन ज्ञान उत्पन्न हुन्छ, त्यो हेत्वाभासदेखि अन्य हो। प्राण, अपान अदि आत्माका साधक विशेष गुणहरू हुन् भनेर माथि नै उल्लेख गरिसकियो। अहमस्मि आदि ज्ञानमा आत्मा प्रत्यक्षको विषय हुन्छ भने फेरि आत्मा साधक लिङ्ग वा हेतुको के काम? भन्ने जिज्ञासा भएमा सूत्रकार भन्दछन्– तत्रात्मा मनश्चाप्रत्यक्षे (गौतमः, ८।१।२)। अर्थात् आत्मा र मन अप्रत्यक्ष हुन्छन्। तर पनि लौकिक व्यवहारमा अहं गौरः, अहं कृशः, अहं स्थूलः अर्थात् म गोरो छु, म पातलो छु, म मोटो छु जस्ता वाक्यहरू प्रयोग हुन्छन्। तर ती वाक्यहरू आत्मविषयक नभएर शरीर विषयक हुन्। वास्तवमा त ज्ञानको विषय शरीर होइन कि आत्मा नै हो।

५.४ वैशेषिक दर्शनमा परमात्माको निरूपण

वैशेषिक दर्शनमा परमात्माको पनि विशेष विवेचन गरिएको पाइन्छ। परात्मको अस्तित्व सिद्ध गर्नका लागि सूत्रकारले भनेका छन्– प्रवृत्तिनिवृत्ती च प्रत्यगात्मनि दृष्टे परत्र लिङ्गम् (गौतमः, ३।१।१९)। यस्ता प्रवृत्ति र निवृत्ति पर शरीरमा देखिन्छन् भने ती प्रवृत्ति र निवृत्ति चाँहि ज्ञान र प्रयत्नपूर्वक भएको भन्ने जानकारी हुन्छ। यसबाट ज्ञान र प्रयत्न चेतन आत्माविना सिद्ध नहुने भएकाले परात्मको सिद्धि हुन्छ। यसलाई विश्वनाथले स्पष्ट रूपमा यसरी उल्लेख गरेका छन्– प्रवृत्त्याद्यनुमेयोऽयं रथगत्येव सारथिः (भट्टाचार्यः,२०५२, ५०)। शरीरमा हुने प्रवृत्ति चेष्टा आदिद्वारा आत्मा अनुमेय हुन्छ। यस्तो अनुमिति परदेहादिमा रहेको आत्माको हो भन्दै पुनः अगाडि लेख्छन्– .. अयमात्मा परदेहादौ प्रवृत्त्यादिनाऽ नुमीयते... चेष्टात्मकेन कर्म्मणा परात्मानुमीयते इति भावः (पूर्ववत्)। अर्थात् परदेहमा रहेको चेष्टा आदिद्वारा परदेहमा रहेको आत्माको अनुमिति हुन्छ।

सूत्रकारले स्पष्ट रूपमा ईश्वरको उल्लेख नगरेकाले कतिपयले वैशेषिक दर्शनलाई अनीश्वरवादी भनेर आरोप पनि लगाउँछन्। पाशुपत दर्शनको प्रभावले वैशेषिकले ईश्वर मानेका हुन् भन्दै नारायण मिश्रले उल्लेख गरेका छन्– काणादाना-मीश्वरोऽस्तीति पाशुपतोपज्ञमेतत् (मिश्र,१९६८, पृ. ३७)। तर वैशेषिक दर्शनका भाष्यकार प्रशस्तपादले आफ्नो ग्रन्थको मङ्गलाचरणमा नै ईश्वरको अस्तित्वलाई स्वीकार गर्दै लेखेका छन्– प्रणम्य हेतुमीश्वरम्... इत्यादि (प्रशस्तपादः,१९९७, पृ. १)। पुनः ईश्वरको आवश्यकतामाथि जोड दिंदै अगाडि लेख्छन्– तच्चेश्वरचोदनाभिव्यक्ताद् धर्मादेव (पूवर्वत्, पृ. १८)। त्यसै गरी वेदको प्रामाण्य सिद्ध गर्ने प्रसङ्गमा सूत्रकारले ईश्वरको पनि सिद्धिको चर्चा गरेका छन्– संज्ञा कर्म

त्वस्माद्विशिष्टानां लिङ्गम् (गौतमः, २।१।१८)। यसको अर्थ कुनै वस्तुको नाम राख्नु, संसारलाई कार्य रूपमा रचना गर्नु त हामी जस्ता सामान्य सांसारिक प्राणीभन्दा विशिष्ट शक्ति भएका ईश्वरको सत्ताको साधक वा लिङ्ग हो। सूत्रकार पुनः अगाडि लेख्छन्– प्रत्यक्षप्रवृत्तत्वाच्च संज्ञाकर्मणः (पूर्ववत्, २।१।१९)। अर्थात् जसलाई कुनै पदार्थको प्रत्यक्ष हुन्छ, त्यसले नै त्यस वस्तुको नाम राख्न र त्यस वस्तुको निर्माण गर्न सक्छ। संसारमा भएका असङ्ख्य पदार्थहरूको नाम राख्न हामीबाट असम्भव भएकाले ईश्वरको सिद्धि हुन्छ। सूत्रकारले ईश्वरका विषयमा पुनः भनेका छन्– सामयिकः शब्दादर्थप्रत्ययः (पूर्ववत्, ७।२।२०)। यसको अर्थ शब्दबाट हुने अर्थज्ञान सङ्केतमूलक हुन्छ भन्ने सूत्रमा अस्माच्छब्दात् अयमर्थो बोद्धव्यः भन्नु नै सङ्केत हो र त्यस्तो सङ्केतमूलक व्यवस्था ईश्वरको प्रेरणाबाट हुने भएकाले पनि ईश्वरको सिद्धि हुन्छ। वैशेषिक दर्शनमा ईश्वर सिद्धिको मूल सूत्र भने– तद्वचनादाम्नायस्य प्रामाण्यमिति (पूर्ववत्, १०।२।९)। अर्थात् तद्वचनाद् भन्ने वाक्यको ईश्वरको वचन भएकाले वेदको प्रामाणिकता हुन्छ भन्ने अर्थ गरेर ईश्वरको अस्तित्वको प्रामाणिकता हुन्छ भनेर शङ्कर मिश्रले लेखेका छन् (मिश्रः, १०।२।९)।

यसरी वैशेषिक सूत्रकारले स्पष्ट रूपमा ईश्वरका बारेमा उल्लेख नगरेका भए पनि पछि भाष्यकार व्याख्याकारहरूले ईश्वरलाई वेदको प्रकाशक, जगत्को सर्जक, सृष्टिको आदिम वस्तु वा व्यक्तिको नामकरणको कर्ताका रूपमा ईश्वरलाई सिद्ध गरेका छन्।

६. आत्मविषयक साम्य वैषम्यको विवेचन

न्याय र वैशेषिक दर्शनले (दुवै दर्शनले) इन्द्रियभन्दा भिन्न आत्मा मान्दछन्। प्रत्येक इन्द्रियका आ–आफ्नै विषय हुन्छन्। एउटा इन्द्रियले अर्को इन्द्रियको विषयलाई ग्रहण गर्न सक्तैन। त्यसकारण सबै विषयको ग्रहण गर्ने छुट्टै आत्मा छ भन्दै न्ययसूत्रकारले भनेका छन्– न, विषयव्यवस्थानात् (गौतमः, ३।१।२)। त्यसै गरी– तद्व्यवस्थानादेवात्म-सद्भावादप्रतिषेधः (पूर्ववत्, ३।१।३) भन्ने सूत्रमा पनि इन्द्रियभन्दा भिन्न आत्माको सिद्धि गरिएको पाइन्छ। त्यसरी नै वैशेषिक दर्नमा पनि इन्द्रियभिन्न आत्मा स्वीकार गरिएको पाइन्छ। भाष्यकार लेख्छन्– न शरीरेन्द्रियमनसाम्, अज्ञत्वात् (प्रशस्तपादः,१९९७, पृ. १७१)। अर्थात् अज्ञ वा जड भएकाले शरीर, इन्द्रिय र मनलाई आत्मा मान्न सकिँदैन।

दुवै दर्शनले शरीरभिन्न आत्मा मान्दछन्। न्यायसूत्रमा– शरीरदाहे पातकाभावात् (गौतमः, ३।१।४)। अर्थात् शरीरको नाश भएमा पापको पनि नाश होला भनेर शरीरभन्दा भिन्न आत्माको अस्तित्व स्वीकार गरेका छन्। शरीरलाई आत्मा मान्दा कृतहान र अकृताभ्यागम दोष पनि हुन्छ। त्यसैले शरीर नै आत्मा हो र चेतन हो भन्न मिल्दैन भन्दै भाष्यकारले लेखेका छन्– ... नान्यदृष्टम् अन्यः प्रत्यभिजानाति वात्स्यायनः, ३।१।७)... नान्यदृग्टमन्यः स्मरतीति ...(पूर्ववत्, ३।२।३९),... नान्यदृष्टं स्मरत्यन्यः...(न्यायकुसुमाञ्जलिः, १।५) । त्यसै गरी वैशेषिक दर्शनमा पनि शरीरभिन्न आत्मा मानिएको छ। भाष्यकार लेख्छन्– शरीरेषु न चैतन्यम्, घटादिवत् भूतकार्यत्वात्, मृते चासम्भवात् (प्रशस्तपादः,१९९७, पृ. १७१)। अर्थात् शरीर पनि घटादिझैं भौतिक भएको र मृत शरीरमा चेतना नभएकाले शरीरलाई आत्मा मान्न सकिँदैन। शरीरभिन्न आत्माका विषयमा विश्वनाथ पनि लेख्छन्– शरीरस्य न चैतन्यं मृतेषु व्यभिचारतः (भट्टाचार्यः,२०५२, ४८)। अर्थात् मृत शरीरमा चेतना नहुने भएकाले शरीरलाई चेतनाको अधिष्ठाता मान्न सकिँदैन।

दुवै दर्शनले मनभन्दा भिन्न आत्मा मान्दछन्। मनलाई आत्मा मानौं भन्ने पूर्वपक्ष भएमा नैयायिकहरू भन्दछन् आत्माले ज्ञान गर्दा बाह्य इन्द्रियका साथसाथै अन्तर इन्द्रिय पनि चाहिन्छ, त्यो मन हो। जब मनलाई आत्मा भनिन्छ भने त आत्मा मानिएको मनले पनि कुनै न कुनै अन्तर इन्द्रिय त खोज्दछ नै, त्यसो गर्दा नाममा मात्र भेद हुन्छ अरू खासै भेद हुँदैन भन्दै न्यायसूत्रमा लेखिएको छ– ज्ञातुर्ज्ञानसाधनोपपत्तेः संज्ञाभेदमात्रम् (गौतमः, ३।१।१७)। त्यसै गरी वैशेषिक दर्शनमा पनि मनभिन्न आत्मा मानिएको छ। भाष्यकार लेख्छन्– ... नापि मनसः, करणान्तरानपेक्षित्वे युगपदालोचन-

स्मृतिप्रसङ्गात्, स्वयं करणभावाच्च (प्रशस्तपादः,१९९७, पृ. १७३)। अर्थात् मनलाई पनि आत्मा मान्न सकिँदैन, किनकि चेतना मनको धर्म हुन सक्तैन। यदि चेतना मनको धर्म मान्ने र मनलाई आत्मा मान्ने हो भने मनमा एकै पटक अनुभव र स्मृति होलान् र अर्को कुरा स्वयं करण वा अन्तर इन्द्रियका रूपमा सिद्ध मन कर्ता हुन सक्तैन। यही कुराको चर्चा विश्वनाथले पनि यसरी गरेका छन्– मनोऽपि न तथा ज्ञानद्यनध्यक्षन्तदा भवेत् (भट्टाचार्यः,२०५२, ४९)। अर्थात् ज्ञानको प्रत्यक्ष हुन अधिकरणमा महत्त्वको आवश्यकता पर्ने र मनलाई ज्ञानको अधिकरण मान्दा मन अणु भएकाले ज्ञानको प्रत्यक्ष हुन नसक्ने भएकाले मनलाई आत्मा मान्न सकिँदैन भन्ने वैशेषिकहरूको मत रहेको पाइन्छ।

दुवै दर्शनले आत्मा नित्य मान्दछन्। न्यायसूत्रकारले पूर्व जन्ममा गरिएको अभ्यासबाट जन्मेको ज्ञानको स्मृतिले गर्दा भर्खर उत्पन्न भएको बालकमा हर्ष, भय, शोक आदिको उत्पत्ति हुने भएकाले आत्मा नित्य छ– पूर्वाभ्यस्तस्मृत्यनुबन्धाज्जातस्य हर्षभयशोकसंप्रतिपत्तेः (गौतमः, ३।१।१९)। यसलाई भाष्यकारले यसरी अझ स्पष्ट पारेका छन्– ... ते च स्मृत्यनुबन्धादुत्पद्यन्ते नान्यथा। स्मृत्यनुबन्धश्च पूर्वाभ्यासमन्तरेण न भवति। पूर्वाभ्यासश्च पूर्वजन्मनि सति नान्यथा इति (वात्स्यायनः, ३।१।१९)। अर्थात् यदि पूर्व जन्ममा ती हर्षादिका कारणको अभ्यास नभएको भए तिनीहरूको स्मृति हुने थिएन र यदि पूर्व जन्म नमान्ने हो भने पूर्व जन्ममा ती विषयको अनुभव गरियो भन्ने मान्न सकिँदैन थियो। त्यसकारण आत्मालाई नित्य नमान्ने हो भने पूर्व जन्मको अनुभविता र अहिलेको स्मर्ता एउटै हो भन्न मिल्दैन। अतः यसबाट पनि आत्मा नित्य पदार्थ हो भन्ने सिद्ध हुन्छ। यसै गरी सूत्रकारले सिद्ध वीतरागको जन्म नदेखिने हुनाले आत्मा नित्य हुन्छ भन्दै आत्माको नित्यत्व सिद्ध गरेका छन्– वीतरागजन्मादर्शनात् (गौतमः, ३।१।२५)। वैशेषिक दर्शनमा पनि आत्माको नित्यत्वका बारेमा भनिएको छ– तस्य द्रव्यत्वनित्यत्वे वायुना व्याख्याते (कणादः, ३।२।२। अर्थात् त्यस आत्माको द्रव्यत्व र नित्यत्वको सिद्धि वायुको परमाणुको द्रव्यत्व र नित्यत्वको सिद्धि भएझैं हुन्छ। वायुको परमाणुको द्रव्यत्व र नित्यत्वको व्याख्याबाट आत्माको पनि द्रव्यत्व र नित्यत्व सद्ध हुन्छ भन्ने मान्नु पर्छ। यसरी न्याय र वैशेषिक दुवै दर्शनले आत्माको नित्यत्वलाई स्वीकार गरेका छन्।

दुवै दर्शनले नाना आत्मा मान्दछन्। यद्यपि न्यायसूत्रमा आत्माको नानात्व सिद्ध गर्ने स्पष्ट सूत्र देखिंदैन। तथापि वैशेषिकले मानेको आत्माको नानात्मा नैयायिकको पनि समर्थन रहेको पाइन्छ। वैशेषिकसूत्रमा– व्यवस्थातो नाना (कणादः, ३।२।२०)। अर्थात् संसारमा समान समयमा पनि कोही ज्ञानी, कोही अज्ञानी, कोही धनी, कोही गरीब, कोही सुखी, कोही दुःखी भएको अवस्था देखिन्छ। आत्मा एउटै हुन्थ्यो भने त एकै समयमा यस्तो नाना प्रकारको व्यवस्था हुँदैन थियो होला। त्यसकारण यस्तो व्यवस्था भएकाले आत्माको नानात्व सिद्ध हुन्छ। सूत्रकार अगाडि भन्छन्– शास्त्रसामर्थ्याच्च (पूर्ववत्, ३।२।२१) अर्थात् शास्त्र अर्थात् श्रुति प्रमाणको बलमा पनि आत्माको नानात्व सिद्ध हुन्छ। द्वे ब्राह्मणे वेदितव्ये, द्वा सुपर्णा सयुजा सखायः(ऋग्वेदः, १।१६४।२०) आदि श्रुतिहरूले पनि आत्माको नानात्वलाई सिद्ध गरेका छन्।

दुवै दर्शनले आत्मालाई विभु परिमाण मानेका छन्। तर पनि न्यायसूत्रमा भने यसको विवरण स्पष्ट रूपमा दिइएको पाईदैन। वैशेषिकसूत्रमा भने आकाश जस्तै आत्मा पनि महत् परिमाणवाला छ भनिएको छ– विभवान्महानाकाशस्तथा चात्मा (कणादः, ७।१।२२)।

६.१ उभयदर्शनमा आत्मसाधक प्रमाण

न्याय दर्शनमा– इच्छाद्वेषप्रयत्नसुखदुःखज्ञानान्यात्मनो लिङ्गम् (गौतमः, १।१।१०) भनेर इच्छा, द्वेष, प्रयत्न, सुख, दुःख र ज्ञान आत्माका लिङ्ग अर्थात् साधक हेतु हुन् भनेर अनुमान प्रमाण गम्य मानिएको छ। त्यसै गरी– आत्मानं ते मनसा....(ऋग्वेदः, १।१६३।६),..... आत्मानं रथिनं विद्धि...(कठोपनिषद्, १।३।३) आदि श्रुति प्रमाणहरू

आत्मसाधक प्रमाणहरू हुन् भनेर आत्मा शब्द वा आगम प्रमाण गम्य हो भनिएको पाइन्छ। त्यस्तै आत्माको साधनमा प्रत्यक्ष प्रमाण पनि छ भन्दै केशव मिश्र, विश्वनाथ आदिले भनेका छन्– स च मानसप्रत्यक्षः (मिश्रः,२०१४, पृ.२४९),.... यद्यपि आत्मनि अहं जाने अहं सुखी इत्यादि प्रत्यक्षविषयत्वमस्त्येव (भट्टाचार्यः,२०५२, ४७)। यसका अतिरिक्त आत्मतत्त्वविवेक, न्यायकुसुमाञ्जलि आदि ग्रन्थहरूमा आत्मसाधक प्रमाणहरू थुप्रै प्रस्तुत गरिएका छन्। जस्तै–

कार्यायोजनधृत्यादेः पदात् प्रत्ययतः श्रुतेः।
वाक्यात् सङ्ख्यविशेषाच्च साध्यो विश्वविदव्ययः॥ (न्यायकुसुमाञ्जलिः, ५।१)।

त्यसै गरी वैशेषिक दर्शनमा पनि आत्मसाधक थुप्रै प्रमाणहरू पाइन्छन्। जस्तो कि– आत्मेन्द्रियार्थसन्निकर्षाद् यन्निष्पद्यते तदन्यत् (कणादः, ३।१।१८) मा ज्ञानलाई आत्माको साधकका रूपमा देखाइएको छ। पुनश्च– प्राणापान-निमेषोन्मेषजीवनमनोगतीन्द्रियान्तरविकाराः सुखदुःखेच्छाद्वेषप्रयत्नाश्चात्मनो लिङ्गानि (पूर्ववत्, ३।२।४) आदि विशेष गुणहरू आत्माका साधक हेतु हुन् भनिएको पाइन्छ। त्यसै गरी आत्मा प्रत्यक्ष गम्य हो भन्दै सूत्रकारले लेखेका छन्– अहमिति शब्दस्य व्यतिरेकान्नागमिकम् (पूर्ववत्, ३।१।९)। आत्मामा हुने आत्मा र मनको संयोग विशेषबाट आत्माको प्रत्यक्ष हुन्छ भन्ने सूत्रकारको धारणा रहेको पाइन्छ– आत्मन्यात्ममनसोः संयोगविशेषादात्मप्रत्यक्षम् (पूर्ववत्, ९।१।११)। यसका अतिरिक्त विभिन्न श्रुति प्रमाणहरू पनि आत्मसाधक प्रमाणहरू रहेका छन् भन्ने वैशेषिकहरूको धारणा रहेको छ।

यसरी न्याय र वैशेषिक दर्शनले आत्माका विषयमा व्यापक चर्चा गरेको पाइन्छ। यिनीहरूमा भेद के छ भने न्याय दर्शनमा आत्माको सिद्धि गरिसकेपछि स्वात्मा परात्मा सबै त्यसैबाट ग्रहण हुन्छ भनेर परात्मको सिद्धि प्रक्रियामा खासै जोड दिइएको छैन। तर वैशेषिकमा भने परात्म साधनका लागि अनुमान प्रमाण साध्य भनेर थुप्रै सूत्रले बताएका छन्। न्यायमा बालकमा हुने हर्षादि, स्तन्यपानादिको इच्छा र रागीको जन्मका आधारमा आत्माको नित्यत्व सिद्ध गरिएको छ। जसमा नौवटा सूत्रको प्रयोग भएको छ भने वैशेषिकमा एउटै सूत्रका आधारमा वायु र आत्माको नित्यत्वको प्रतिपादन गरिएको पाइन्छ। न्यायमा भाष्यकार आदिले आत्मा प्रत्यक्ष प्रमाणगम्य होइन भनेका छन् भने पछिका व्याख्याताहरूले आत्मा प्रत्यक्ष गम्य पनि सिद्ध गरेका छन् तर वैशेषिकमा भने प्रत्यक्ष र अनुमान आत्माका साधक प्रमाण हुन् भने तापनि विशेष गरी आत्मा अनुमान साध्य हो भन्ने विषयमा वैशेषिकहरूको जोड रहेको पाइन्छ। केही नैयायिकहरू मोक्षावस्थामा आत्माले सुखको भोग गर्दछ भन्छन् भने वैशेषिकमा भने मोक्षावस्थामा आत्मा सुखदुःखरहित भएर पाषाणवत् अवस्थामा रहन्छ भन्ने मान्यता राख्दछन्।

७. निष्कर्ष

न्याय र वैशेषिक दर्शन दुवै आस्तिक हुन् र दुवै दर्शनले आत्माको अस्तित्वलाई स्वीकार गरेका छन्। दुवै दर्शनले आत्मालाई जीवात्मा र परमात्मा गरी भेद गरेका छन्। न्यायदर्शनका सोह्र पदार्थहरूमध्ये दोस्रो प्रमेय पदार्थमा पर्ने आत्मा मुख्य पदार्थ हो। जसको यथार्थ ज्ञान भएपछि निःश्रेयसको प्राप्ति हुन्छ। त्यसकारण आत्मतत्त्व नै मुख्य प्रमेय हो भन्ने नैयायिकहरू मान्दछन्। मुक्तावस्थामा केही भासर्वज्ञ आदि नैयायिकहरूले आत्माले सुख भोग गर्दछ भन्ने धारणा व्यक्त गरे तापनि अधिकांश नैयायिकहरूका मतमा सुखदुःखात्यन्ताभावलाई मोक्षावस्था मानेका छन्। आत्मसिद्धिका लागि प्रत्यक्ष, अनुमान र आगम प्रमाणहरू छन् भन्दै ग्रन्थकारहरूले आत्माको सिद्धि गर्ने प्रयास गरेका छन्। त्यस मध्ये पनि आत्मसाधक ग्रन्थहरूमा उदयनाचार्यका न्यायकुसुमाञ्जलि र आत्मतत्त्वविवेक आदि मुख्य मानिन्छन्। आत्मा नित्य, विभु, नाना, अजर, अमर तत्त्व हो भन्ने सम्पूर्ण नैयायिकहरूको भनाई रहेको पाइन्छ। वैशेषिक दर्शनमा पनि सात पदार्थहरूमध्ये नौ द्रव्यहरूमा मुख्यतः आत्मतत्त्वको नै वर्णन गरिएको पाइन्छ। जसको यथार्थ ज्ञान वा साधर्म्य वैधर्म्यको ज्ञान भएपछि निःश्रेयस वा मोक्षको प्राप्ति हुन्छ भनिएको छ। अतः वैशेषिक दर्शनको पनि मुख्य प्रमेय आत्मा नै हो भन्ने

सिद्ध हुन्छ । आत्मसिद्धिका लागि सूत्रकारले नै ठूलो प्रयास गरेका छन् । त्यसपछिका भाष्य आदि ग्रन्थहरूमा त्यसलाई अझ विस्तृत रूपमा चर्चा गरिएको पाइन्छ । शरीर, इन्द्रिय, मनभन्दा भिन्न आत्मतत्त्वको सिद्धिमा वैशेषिक दार्शनिकहरूले प्रयत्न गरेका छन् । यस दर्शनमा पनि आत्मतत्त्वलाई नै मुख्य प्रतिपाद्य विषय बनाइएकाले न्याय र वैशेषिक आत्मवादी मुख्य दर्शनहरूमध्येमा अग्रणी गनिन्छन् । नास्तिक दर्शनहरूले आत्माको अस्तित्वलाई नमानेकाले विशेष महत्त्वका साथ न्यायवैशेषिकले आत्मतत्त्वको सिद्धि गरेका छन् । त्यसकारण उभय दर्शनको मूल केन्द्रिवन्दु भनेको आत्मतत्त्वको यथार्थ ज्ञान गराउनु हो भन्ने निष्कर्षमा पुग्न सकिन्छ ।

सन्दर्भग्रन्थसूची

ईशादि नौ उपनिषद्, (वि.सं.२०६८), शाङ्करभाष्य हिन्दी अनुवादसहित, गोरखपुर गीताप्रेस ।

उदयनाचार्य, (सन् १९९२), आत्मतत्त्वविवेक, (टिप्पणी राष्टभाषानुवाद परिशिष्टसहित), द्वितीय संस्करण, अनुवादक सम्पादक– केदारनाथत्रिपाठी, वाराणसी चौखम्बा विद्याभवन ।

उदयनाचार्य, (सन् २०१०), न्यायकुसुमाञ्जलि, (श्रीहरिदास-भट्टाचार्यविरचित-व्याख्यासहित), वाराणासी चौखम्बा विद्याभवन ।

उद्योतकर, भारद्वाज, (वि.सं. २०६४), न्यायवार्तिक, (सम्पा. विन्ध्येश्वरीप्रसाद द्विवेदी), पुनर्मुद्रण संस्करण, वाराणसी, चौखम्भा संस्कृत भवन ।

उपाध्याय, गङ्गेश, (सन् १९९०), तत्त्वचिन्तामणि अनुमानखण्ड (अनुमित्यादिबाधान्तम्), वाराणसी चौखम्बा संस्कृत प्रतिष्ठान ।

ठक्कुर, अनन्तलाल, (सम्पा.), (सन् १९६७), न्यायदर्शन, (वात्स्यायनभाष्य– उद्योतकरवार्तिक– वाचस्पतितात्पर्यटीकोदयनपरिशुद्धिरूपचतुर्ग्रन्थिकासहित), दरभङ्गा मिथिला विद्यापीठ ।

त्रिपाठी, श्रीधर (सम्पा.), (वि.सं.२०४४), वैशेषिकदर्शन, (अज्ञातकृतप्राचीनव्याख्यासहित), द्वितीय संस्करण, दरभङ्गा मिथिला विद्यापीठ ।

प्रशस्तपादाचार्य, (सन् १९९७), प्रशस्तपादभाष्य, (श्रीधराचार्यकृतन्यायकन्दलीसहित), द्वितीय संस्करण, (सम्पादक, हिन्दीव्याख्याकार– श्रीदुर्गानन्द झा), वाराणसी सम्पूर्णानन्द संस्कृत विश्वविद्यालय ।

भट्ट, अन्नम्, (सन् २००३), तर्कसङ्ग्रह, (गोवर्द्धनाचार्यकृत– न्यायबोधिनी– चन्द्रजसिंहकृतपदकृत्य– अन्नम्भट्टकृत– दीपिका– श्रीकृष्णवल्लभाचार्यकृत–किरणावलीव्याख्यासहित), पुनर्मुद्रित संस्करण, वाराणसी चौखम्बा संस्कृत संस्थान ।

भट्टाचार्य, विश्वनाथपञ्चानन, (वि.सं. २०५२), न्यायसिद्धान्तमुक्तावली, (श्रीकृष्णवल्लभाचार्यकृत–किरणावलीव्याख्यासहित), पञ्चम संस्करण, वाराणसी चौखम्भा संस्कृत संस्थान ।

मिश्र, केशव, (सन् २०१४), तर्कभाषा, (बदरीनाथ शुक्लविरचित हिन्दीव्याख्यासहित), षष्ठ पुनर्मुद्रण, दिल्ली मोतीलाल बनारसीदास ।

मिश्र, नारायण, (सन् १९६८), वैशेषिकदर्शन एक अध्ययन, वाराणसी चौखम्बा विद्याभवन ।

मिश्र, वाचस्पति,(प्रथम), (सन् १९९२), न्यायवार्तिकतात्पर्यटीका, पुनर्मुद्रित संस्करण, वाराणसी चौखम्बा संस्कृत संस्थान ।

मिश्र, शङ्कर, (सन्१९६९), वैशेषिकसूत्रोपस्कार, द्वितीय संस्करण, वाराणसी चौखम्बा संस्कृत सीरिज अफिस ।

वात्स्यायन, (सन् १९९८), न्यायभाष्यम् (सुदर्शनाचार्यकृतप्रसन्नपदाव्याख्यासहित), अभिनव संस्करण, वाराणसी बौद्धभारती ।

शास्त्री, जगदीशलाल (सम्पा.), (सन् १९९१), ऋग्वेदसंहिता, (सायणभाष्यसहित), प्रथम संस्करण, वाराणसी चौखम्बा विद्याभवन ।