

GOVERNMENT OF INDIA

ARCHAEOLOGICAL SURVEY OF INDIA

Central Archaeological Library

NEW DELHI

ACC. NO. 71566

CALL NO. 294.309 | Pan

D.G.A. 78

024361

बौद्ध धर्म के विकास का इतिहास



हिन्दी



समिति

आचार्य जे. ए. ए. के. ए. के. ए.



बौद्ध धर्म के विकास का इतिहास

71566



लेखक

डॉ० गोविन्दचन्द्र पाण्डेय

294.309

Pan



हिन्दी समिति, सूचना विभाग

उत्तर प्रदेश, लखनऊ

बौद्ध धर्म के विकास का इतिहास

● द्वितीय संस्करण

१९७६

71566

प्रकाशन संख्या.....

दिनांक.....

1.9-84

निर्देश संख्या.....

294-309/Pan

जनपथ नई दिल्ली

केन्द्रीय पुरातत्व प्रस्तकारालय

● मूल्य

बारह रुपये

● मुद्रक

धनप्रियाम भार्गव

एम्प्रिन्ट (मुद्रण विभाग केंद्र एण्ड कण्टेनमेंट प्रा० लि०)

२६ नवम किशोर रोड, मन्थनऊ।

प्रकाशक की ओर से



विश्व में एशिया खण्ड ही ऐसा स्थल है जहाँ धर्मों और सम्प्रदायों का उद्गम हुआ है। पारसी, यहूदी, ताओ, कनफूसियन, सांख्य-योग, बौद्ध, जैन, जैसे धर्म इसी उर्वर भूमि में जन्मे और इनकी वैचारिक उद्भावनाएँ ईसापूर्व पाँच-छः शताब्दियों में ही नवीन चेतना के रूप में प्रतिष्ठित हुईं। इनमें से भारत में प्रादुर्भूत बौद्ध धर्म व्यापक मानवीयता, करुणा और नैतिकता का अधिक पोषक माना गया और इसका प्रसार शिष्टता एवं आदर के साथ पूरे एशिया-खण्ड में आरम्भ से ही होने लगा। इस धर्म में किसी मद्बिचार का विरोध नहीं था, किसी जीवधारी का अहित चिन्तन नहीं था, अपितु समन्वयात्मक विश्व-कल्याण की भावना थी। इस देश में प्राचीनकाल से यह भावना जनजाती न थी, किन्तु कुछ शतकों के बीच लौकिक जीवन का नेतृत्व राजाओं और पुरोहितों, श्रेष्ठियों और ऋत्विजों के अधीन हो गया था। ये लोग जक्ति, धन और देवपूजा द्वारा अपने भोग और मुषिघाएँ जुटाना ही जीवन का लक्ष्य मानने लगे थे। अतः जन-सामान्य के कष्ट से तप्त गीतम बुद्ध ने भरी तरुणाई में व्यक्तिगत मूख से मूँह मोड़कर मानवता के उद्धार में ही अपनी शान्ति एवं निर्वाण-प्राप्ति की सिद्धि की। कृतज्ञ जनता ने उनको भगवान् माना और उनके वचनानामृतों से अपनी जीवन-पद्धति निर्धारित की।

पुनः एक युग ऐसा आया जिसमें बौद्ध धर्म के प्रभाव से अज्ञान, भ्रमिन्द, शालिबाहन, कनिष्क, हर्षवर्धन जैसे महान् नासक धन, वैभव, मद्, मोह को त्याग कर लोकहितकारी पवित्र जीवन बिताने लगे। भारत

का यह धर्मसन्देश यूनानी, तूरानी, चीनी, जापानी शासकों को भी शिरोधार्य हुआ। इस आधुनिक नये युग में भी बुद्ध-उपदिष्ट धर्म को मानने वाले विदेशी लोगों की संख्या भारतवासी हिन्दुओं से अधिक है और वे सब इस देश भारत को पुण्य भूमि मानते हैं।

हिन्दी समिति की प्रस्तुत पुस्तक में संक्षेप में इन्हीं सब विषयों का दिग्दर्शन कराते हुए उन परिस्थितियों और घटनाओं का विवेचन किया गया है जो बौद्ध धर्म के उद्भव और विकास की पृष्ठभूमि मानी जाती है। इस प्रसंग में बौद्ध धर्म के सिद्धान्तों, उपदेशों, कलात्मक, साहित्यिक और सामाजिक रचना एवं रीति-नीतियों का विशद वर्णन किया गया है। विद्वान् लेखक के गम्भीर चिन्तन तथा वाण्डित्यपूर्ण पाश्चात्य शैली के गवेषणात्मक अध्ययन की छाप पुस्तक में स्पष्ट मिलती है। यह उपयोगी रचना इतिहास-प्रेमियों को बहुत रुचिकर हुई और इसका प्रथम संस्करण भी ही समाप्त हो गया। पाठकों की आग्रहपूर्ण माँग को ध्यान में रखकर अब इसका द्वितीय संस्करण प्रस्तुत किया जा रहा है। हमारे अनुरोध पर लेखक ने इस संस्करण में यत्र-तत्र आवश्यक संशोधन और परिवर्धन कर दिया है। इससे उपयोगिता बढ़ गयी है। गुणघाही अध्येता प्रस्तुत संस्करण का भी पूर्ववत् स्वागत करेंगे, ऐसा हमारा विश्वास है।

काशीनाथ उपाध्याय 'श्रमर'

लेखक

सचिव,

हिन्दी भवन

हिन्दी समिति, उत्तर प्रदेश शासन

Received from
Mundwiser Manchayayach
No. 6494, dt. 13/10/04
Page No. 121
New Delhi

विषय-सूची

अध्याय १—बुद्ध और उनका युग ... १-५९

वैश्विक पृष्ठभूमि—आर्षेत्तरीय और आर्य धर्म—उपनिषदों का दार्शनिक चिन्तन, छठी शताब्दी ई० पू०—सामाजिक परिवर्तन—परिव्राटकतमण—विचारसम्पन्न; बुद्ध की जीवनी—आकर—प्रारम्भिक जीवन और गाथना—सम्बोध और धर्मप्रचार।

अध्याय २—बौद्ध धर्म का प्रारम्भिक रूप और मूल तत्त्व ... ६०-१३१

ऐतिहासिक दृष्टिकोण—मूल देशना—आर्यसत्त्व; प्रतीत्य-समुत्पाद—मूल का और विकास—उत्तरकालीन व्याख्याएँ; निर्वाण—परमार्थ-सत्य—आत्मा और नैरात्म्य—परवर्ती व्याख्याएँ; मार्ग—पुरानी परम्परा—बोधिपाथिक धर्म—ध्यान—साध्यात्मिक प्रगति।

अध्याय ३—संघ का प्रारम्भिक रूप और विकास ... १३२-१९१

आर्य संघ, 'अकिलिट्ट' समाज—सपात्मक संगठन—बिधुओं के नियम—शासिमील; प्रथम संगीति और धर्म-विनय का संग्रह; 'पित्त' का युग, दूसरी संगीति; निकाय-भेद—विभिन्न परम्पराएँ—('निकायों' का विकास—प्राथमिक भेद और पिनादानपद विषय)।

अध्याय ४—बौद्ध कला और धर्म का प्रचार ... १९२-२२५

बुद्ध से अशोक तक—अशोक और तृतीय संगीति—प्रचार—बौद्ध कला का विकास।

अध्याय ५—हीनयान के सम्प्रदाय—स्वविरवाद ... २२६-२६१

इतिहास और साहित्य—अनिधर्म का उद्भव और विकास—'धम्मससणि' में चित्त—'पट्टान' और पंचय—स्वविरवाद और अन्य निकाय—'कथावत्'—स्वविरवादी दर्शन।

- अध्याय ६—हीनयान के सम्प्रदाय ... २६२-२८४
 सर्वास्तित्वादी—बभ्रुवु—सर्वास्तित्वाद का विकास और आगम—
 वैभाषिक अभिधर्म—वैभाषिक और सौव्यन्तिक मतवाद ।
- अध्याय ७—हीनयान के सम्प्रदाय—महासाधिक और वात्सीयुत्रीय ... २८५-३००
 महासाधिक और उनके प्रभेद—वात्सीयुत्रीय और उनके प्रभेद ।
- अध्याय ८—महायान का उद्गम और साहित्य ... ३०१-३४०
 हीनयान से सम्बन्ध, उद्भव और विकास-क्रम—महायान-साहित्य
 पूर्व-रूप—महायान-सूत्र ।
- अध्याय ९—बुद्ध और बोधिसत्त्व का रूपान्तर ... ३४१-३६४
 त्रिकायवाद का मूल—हीनयान में बुद्ध—महायान में—बोधि-
 सत्त्व और उनकी चर्या—पारमिताएँ ।
- अध्याय १०—महायान का दर्शन—शून्यवाद ... ३६५-३९७
 शून्यवाद का विकास—नागार्जुन—जीवनी, कृतिमाँ और सिद्धान्त
 —प्रार्थदेव—स्वातन्त्रिक और प्रासंगिक शाखाएँ ।
- अध्याय ११—महायान का दर्शन—योगाचार, विज्ञानवाद ... ३९८-४५२
 मूल और प्रारम्भिक विकास—लंकावतार—मैत्रेयनाथ—असंग—
 बभ्रुवु—दिङ्नाग—धर्मकीर्ति ।
- अध्याय १२—बौद्ध धर्म की परिणति और हास ... ४५३-४९२
 सद्धर्म की परिणति-काल—बौद्ध सन्तों का विकास—धार्मिक
 संपर्क—भारत में सद्धर्म का हास ।

संकेत चिह्नवर्ण

अथर्व०	==अथर्ववेद संहिता
अनु०	==अनुवादक
अंगुत्तर (रो०)	==अंगुत्तरनिकाय, रोमन लिपि में सम्पादित (Pali Text Society)के द्वारा प्रकाशित ।
अट्टसाहिनी (ता०)	==अट्टसाहिनी, नाथरी लिपि में सम्पादित, बाण्ट और माडेकर के द्वारा, १९४२ ।
अष्ट०, अष्टसाहसिका	==अष्टसाहसिका प्रज्ञापारमिता (सं० राजेन्द्र-लाल मिश्र) ।
आपारंग	==आपारंगमुक्त (शीलांक की व्याख्या के साथ, कलकत्ता, १८७९)
आपस्तम्ब	==आपस्तम्ब धर्मसूत्र (सं० वूलर, द्वितीय संस्करण)
आइ० एच० क्यू०=IHQ	=Indian Historical Quarterly
ई० आर० ई०=ERE	=Encyclopaedia of Religion and Ethics (सं० J. Hastings.)
ई०	=ईसवी सन्
ई० पू०	=ईसापूर्व
उप०, उ०	=उपनिषद्
उत्तर०	=उत्तरजल्यण (जागमोदय समिति के द्वारा प्रकाशित)
उदा०	=उदाहरणार्थ
श्व० सं०	=श्वेदसंहिता
एस० बी० ई०=SBE	=Sacred Book of the East
ए० एस० आई०=ASI	=Archaeological Survey of India

एम० ए० एम० आइ०=MASI	=Memoir. of the Archaeological Survey of India
ऐ०	=ऐतरेयोपनिषद्
ऐ० आ०	=ऐतरेयभारुष्यक
ऐ० वा०	=ऐतरेय ब्राह्मण
आरविन्ध आव धुड्डिम्	=डा० गोविन्दचन्द्र पाण्डेय, Studies in the Origins of Buddhiism (Allahabad, 1957).
कठ०	=कठोपनिषद्
कथा०	=कथावत्पु
का० सं०	=काटुक संहिता (स्वाध्याय मंडल, अंश)
कोश	=L'Abhidharmakos'a de Vasubandhu (tr. et an. par L. dela Vallée Poussin, Paris, 1923-31)
कोनाह	=Sten konows Kharosthè Inscriptions.
काम्प्रिहैन्सिब हिस्टरी	=A Comprehensive History of India Vol. II (Ed. K. A. N. Sastri)
कीर्तीतक०	=कीर्तीतकब्राह्मणोपनिषद्
केन०	=केनोपनिषद्
कुट्टक (ना०)	=कुट्टकमिथाय, नागरी लिपि में सम्पादित (माहन्दा-देवनागरी-पालि-ग्रन्थमाला)
गीतम	गीतमवर्मसूत्र (आनन्दाश्रम-संस्कृत-ग्रन्थमाला में प्रकाशित, १९१०)
छा०	=छान्दोग्योपनिषद्
जि०	=जित्
जे० आर० ए० एस०=JRAS	=Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain Ireland.
जे० ए०=JA	=Journal Asiatique
जे० ए० एस० बी०=JASB	=Journal of the Asiatic Society of Bengal.

जे० आर० ए० एस० बी० = JRASB = Journal of the Royal Asiatic Society of Bengal.

जे० बी० ओ० आर० एस० =

JBORS = Journal of the Bihar Orissa Research Society.

जे० बी० बी० आर० ए० एस० =

JBBRAS = Journal of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society.

जे० बी० आर० आइ० = JGRI = Journal of the Ganganatha Jha Research Institute

जेड० डी० एम० जो० = ZDMG = Zeitschrift der deutschen Morgenlandischen Gesellschaft.

जे० पी० टी० एस० = JPTS = Journal of the Pali Text Society.

जे० डी० एल० = JDL = Journal of the Department of Letters.

जातक (ना०) = जातकट्ठकथा, भाग १ (काशी, १९५१)

जातक० = Jatakathavamana (लणन, १८७७-९७)
(Ed Fausbëll)

तै० = तैत्तिरीयोपनिषद्

तै० आ० = तैत्तिरीयारण्यकः (आनन्दाश्रमीय संस्करण)

तै० वा० = तैत्तिरीय ब्राह्मण

ताण्ड्य० = ताण्ड्यमहाब्राह्मण (बौलम्बा का संस्करण)

तारानाथ = A. Schiefner (जन्०) Taranathas
Geschichte des Buddhism in Indian
(St. Petersburg, 1867)

तकाकुनु, इ-चिंग = J. Takakusu, A Record of the
Buddhist Religion as practised in
India and the Malaya Archipelago
by I-tsing (Oxford, 1896).

तु० = तुलनीय

त्रिभिरा	= इ० विरात्रिरा
दीप (ना०)	= दीपनिकाय, नागरी लिपि में सम्पादित (मालन्दा- देवनागरी-पालि-ग्रन्थमाला में प्रकाशित)
दीप (सं०)	= दीपनिकाय, रोमन-लिपि में सम्पादित (पी० टी० एम० के द्वारा प्रकाशित)
दे०	= देलिण्
द०	= द्रष्टव्य
दिव्यावदान	= दिव्यावदान (पी० एल० बेंड द्वारा सम्पादित)
दत्त, महामान	= नलिनाद दत्त, Aspects of Mahayana & its Relation to Hinayāna.
धम्मसंगणि	= धम्मसंगणि, नागरी लिपि में सम्पादित, बाम और वाडेकर के द्वारा, पूना, १९४०
नजियो	= Bunyin Nanjio, Catalogue of the Chinese translation of the Bud- dhist Tripitaka (Oxford, 1883).
पी० टी० एम०	= Pali Text Society
पी० एच० ए० आइ० = PHAI	= H. C. Raychaudhuri, Political History of Ancient India.
पी० आइ० एच० सी० = PIHC	= Proceedings of the Indian His- tory Congress.
प्रश्न०	= प्रश्नोत्तरनिबन्ध
पूर्व०	= पूर्वोक्तलिखित ग्रन्थ
प०	= पृष्ठ
प्र०	= प्रमाण
बील, स्वर्णाब्ज	= S. Beal, (tr.) Si-Yu-Ki or Buddhist Records of the Western World (कलकत्ता, १९५७)
बोधायन	= बोधायनधर्मसूत्र (संस्कृत, १९०७)
बुद्धो	= E. Oberiller (tr.), Bu-Stan—History of Buddhism.

बारो	= A. Bareau, Les Sectes Bouddhiques du Petit Vehicule (सैगोन, १९५५)
बोधिचर्या०	= बोधिचर्यावतार (बिस्लिपोपेका इण्डिका में प्रकाशित)
बिब० इण्ड०	= बिस्लिपोपेका इण्डिका
ब० सू०	= ब्रह्मसूत्र
बृ०	= बृहदारण्यकोपनिषद्
मल्लसेकर	= Malalesckara, Dictionary of Pali Proper Names. २ जिल्द
मसुदा	= J. Masuda, Origin and Doctrines of Early Indian Buddhist Schools (Asia Major II, 1925)
मिलिन्द	= मिलिन्दपञ्चो (आर० डी० वाडेकर द्वारा नामरी में सम्पादित)
मध्यमक०	= Mulamadhyamakakarikas de Nagarjuna avec le Prasannapada (सं० La Valec Poussin)
मञ्जिम (मा०)	= मञ्जिमनिकाय (गालन्दा-देवतागरी-मालि-ग्रन्थमाला में प्रकाशित)
मञ्जिम (रो०)	= मञ्जिमनिकाय (पी०टी०एस० के द्वारा प्रकाशित)
मुण्ड०	= मुण्डकोपनिषद्
सलित	= सलितविस्तर (पी० एल० वैंच द्वारा सम्पादित)
सामोत, सवेते	= E. Lamotte, Le Traite' de La Grande Vertue de Sageesse de Nagarjuna. २ जि०
संका०	= संकावतार (किपोटो, १९२३)
सूदत्त	= M. Luders, A List of Brahma Insc-riptions (Epigraphia Indica, X)

बसिण्ड	= बसिण्डमंशालय (पूना, १९३०)
बाटन	= T. Watters, On Yuan Chwang's travels in India, २ वि०
बालेडेर	= M. Walleser: Die Sekten des alten Buddhismus, (Heidelberg, 1927)
बिनय (ना०)	= बिनयपिटक, (नालन्दा-देवनागरी-भाषि-ग्रन्थ-माला में प्रकाशित)
बिन्टरनित्स	= Winternitz, History of Indian Literature, वि० २ (मज्जिमा, १९३८)
बिमुद्धिमग्गो	= बिमुद्धिमग्गो (धर्मानन्द कोसम्वि द्वारा नामरी में सम्पादित)
बिषयतिका	= Vijnaptimatratasiddhi deux traites de Vasubandhu, Vimśatika et Trisikā (Paris, १९२५)
बैदिक इन्डेक्स	= A. A. Macdonell & A. B. Keith, Vedic Index. २ वि० †
शत०, शतसाहसिका	= शतसाहसिका प्रज्ञापारमिता (सं० प्रतापचन्द्रशोष)
शतपथ०	= शतपथब्राह्मण (अश्वतथ वल्कमाला का संस्करण)
सी० आइ० जाइ०	= Corpus Inscriptionum Indicarum
सी० एच० आइ० †	= Cambridge History of India, Vol. I.
सिद्धि	= Vijnaptimatratasiddhi-La Siddhi be Huan Tsaywg. tr. et an. ar de la Vall'e Pousin (Paris १९२८-२९)
स्तेरबाल्स्की, सेन्दुल कन्सेप्शन	= T. Steherbatsky, Central conception of Buddhism and the Meaning of the Word Dharm
स्तेरबाल्स्की, निर्वाण	= T. Steherbatsky the Conception of Buddhist Nirvana (1927)
„ „ लॉजिक	= T. Steherbatsky, Buddhist Logic 1932 २ वि०

सुवालकार	= महायानसुवालकार (सिल्वे लेबि द्वारा सम्पादित)
स्कृटाद्या	= स्फुटाद्या, अभिषर्मकोलब्धाद्या, बोगिहारा के द्वारा रोमन में सम्पादित ।
श्लो०	= इलोक
सूप०	= सूपगंडग (= सूषकृतांग, पी० एल० ईष द्वारा सम्पादित)
श्वेताम्ब०	= श्वेताश्वतरूपनिपद्
संपुत (ना०)	= संपुतनिकाय (नालन्दा-देवनागरी-याकि-ग्रन्थमाला में प्रकाशित)
संपुत (रो०)	= संपुत निकाय (पी०टी०एस० के द्वारा प्रकाशित)
सं०	= सम्पादक
शिक्षा	= शिक्षासमुच्चय (सं० C. Bendall)

71566

अध्याय १

बुद्ध और उनका युग



वैदिक पृष्ठभूमि

आर्योत्तरीय और आर्यधर्म—प्रागैतिहासिक काल से भारत ज्ञान जातियों और संस्कृतियों का आश्रय रहा है और उनकी विभिन्न प्रवृत्तियों तथा जीवन-विभाजों के संघर्ष और समन्वय के द्वारा भारतीय इतिहास की प्रगति और संस्कृति का विकास हुआ है। इस विकास में आर्योत्तर जातियों का इतना ही महत्वपूर्ण हाथ रहा है जितना आर्य जाति का। पिछले इतिहासकार भारत को आर्योत्तर जातियों को प्रायः बर्बर अथवा असभ्य मानते थे, अतएव यह कल्पना करते थे कि वैदिक तथा परवर्ती भारतीय सभ्यता के अम्युन्नत तत्व मूलतः आर्यों को देन होंगे। परन्तु अब हूरप्या-संस्कृति के पता लगने पर न केवल यह दृष्टि भ्रान्त ठहरती है, प्रत्युत् यह प्रतीत होता है कि भारत में आर्यों के आक्रमण को एक सभ्य प्रदेश में बर्बर जाति का प्रवेश समझना चाहिए।^१ यद्यपि आर्यों ने अपनी पूर्ववर्तिनी आर्योत्तर सभ्यता को ध्वस्त कर अपनी विशिष्ट भाषा, धर्म और समाज को भारत में प्रतिष्ठित किया तथापि यह निर्विवाद है कि यह सांस्कृतिक विध्वंस निरन्वय विनाश नहीं था और सिन्धु-संस्कृति के अनेक तत्व परवर्ती आर्य-सभ्यता में अंगीकृत हुए। आर्य तथा आर्योत्तर सांस्कृतिक परम्पराओं का यह समन्वय भारतीय सभ्यता के निर्माण की आधार-शिला सिद्ध हुई। इनका प्रभाव एक ओर उत्तर वैदिक-कालीन समाज-रचना में स्पष्ट देखा जा सकता है, दूसरी ओर उस बौद्धिक और आध्यात्मिक आन्दोलन में जिसका चरम परिणाम बौद्ध धर्म का अम्युदय था।^१

१-मु०—पिण्ड, प्रिहिस्टोरिक इण्डिया, पृ० २५७-५८।

२-इ०—लेखक की स्टडीज इन दि ओरिजिन्स आण बुद्धिज्म, अध्याय ८।

सैन्धव-संस्कृति—आर्यों का भारत में आगमन और वैदिक सभ्यता का प्रारम्भ ई० पू० द्वितीय सहस्राब्दी के मध्य में निर्धारित किया गया है^३। वर यह धारणा अयुक्त प्रतीत होती है। बोगजकोई के अभिलेखों में उल्लिखित देवताओं को वैदिक देवता स्वीकार करने पर आर्यों का भारत-प्रवेश १४०० ई० पू० से पर्याप्त पहले होगा^४। वैदिक भाषा और संस्कृति का सुदीर्घ विकास तथा पश्चिमी एशिया का इतिहास देखते हुए आर्यों का भारत में पदार्पण १८०० ई० पू० के लगभग मानना युक्ति-संगत होगा। उस समय साम्र-प्रस्तर-नागोन, साक्षर और नागरिक सैन्धव सभ्यता शिबला की पहाड़ियों की तलहटी से लेकर करारी से ३०० मील पश्चिम अरब सागर के तट तक फैली हुई थी। पूर्व की ओर इसका प्रभाव काठिमाबाड़, बीकानेर और कदाचित् उत्तर-कालीन हस्तिनापुर तक विस्तृत था। इस संस्कृति के निर्माता अनेक जातियों के थे—मूल-आस्ट्रेलिय (निषाद), भूमध्यसागरीय (द्रविड़ ?), तथा मंगोलिड (किरात)^५। नगरमापन, मूर्तिकला और व्यापार में समुन्नत होते हुए भी यह सभ्यता अस्वास्थ्य के विज्ञान में दुर्बल थी और अश्वारोहण से प्रायः अपरिचित। इसके आध्यात्मिक कृतित्व के विषय में निर्विवाद रूप से कुछ कहना कठिन है क्योंकि तत्कालीन लिखित सामग्री बितनी अल्प है उतनी ही दुर्बल। इस विरोधाभास पर विस्मय प्रकट किया गया है कि सैन्धव सभ्यता अपने उत्तराधिकारियों को अध्यात्म-विद्या की अज्ञाय माती सोप सको जबकि उसका वह भौतिक कलेवर, जिसके अवशेषों में वह इस समय विद्यमान है, आर्यों के आक्रमण को बिलकुल न सह सका^६। इसका प्रत्याख्यान नहीं किया जा सकता कि परवर्ती भारतीय धार्मिक जीवन के अनेक महत्त्वपूर्ण तत्त्व सिन्धु-सभ्यता से लिये गये, जिनमें विशेष रूप से उल्लेखनीय हैं—पद्मापति, सोमीश्वर तथा कदाचित् नटराज के रूपों में शिव की पूजा, मातृ-धर्म की पूजा, अश्वत्थ-पूजा, वृषभादि अनेक

३—ह्यूडलर, इण्डस सिविलिजेशन, पृ० ४, ८४-९२; केम्ब्रिज हिस्टरी ऑफ इण्डिया, जि० १, पृ० ७६।

४—तु०—द्वि वैदिक एज (भारतीय विद्या भवन) पृ० २०४।

५—यह स्वरणोप है कि हड़प्पा ('आर ३७' तथा 'एशिया जी') से उपरन्ध प्रचुरतर सामग्री का नृत्तनीय विश्लेषण अभी कर्तव्य है, इ०—ह्यूडलर, इण्डस सिविलिजेशन, पृ० ५१-५२।

६—वही, पृ० ९५।

पशुओं का देव-सम्बन्ध, लिय-पूजा, जल की पवित्रता, मूर्ति-पूजा और योगान्यान जो कि आसन और मुद्रा के अंकन से संकेतित होता है*। योग-विद्या की प्राचीनता का यह संकेत बौद्ध-धर्म के जन्मदश की दृष्टि से अप्रत्यक्ष महत्वपूर्ण है। पर वह कहना कि केवल आध्यात्मिक तत्त्व ही सिन्धु सभ्यता से उत्तरकालीन सभ्यता में अंगीकृत हुए, अत्युक्ति होगी। भौतिक सभ्यता के भी अनेक तत्त्व परबर्ती काल में स्पष्टतः अनुसन्तत देखे जा सकते हैं, मत्स्य-गोह्र, जौ, और कपास की खेती, गृह-विन्यास एवं दुर्ग-विन्यास, नाप-तौल की प्रणाली, लिपि-विद्या आदि*। किन्तु उत्तरकालीन शिल्प प्राचीन आर्योत्तर जातियों की देन है, यह कह सकता कठिन है, पर अधिकांश शिल्पियों की काल में हीन सामाजिक दशा विजेता आर्यों की अपेक्षा विजित आर्योत्तरों से उनका अधिक सम्बन्ध द्योतित करती है।

मह उल्लेखनीय है कि सिन्धु-संस्कृति का यह विविध प्रभाव आर्यसभ्यता के प्रथम आधिर्भाव के समय कम था और पीछे क्रमशः अधिक। प्रारम्भ में विजेता आर्य और विजित, पलायमान अथवा वासकृत आर्योत्तर जातियों परस्पर संघर्ष में निरत थीं और यह कहना आवश्यक है कि युद्धजन्य सम्पर्क-सांस्कृतिक आदान-प्रदान अथवा समन्वय के लिए अधिक उपयोगी नहीं होता। आर्य-समाज का प्रारम्भिक रूप भी एक विजयी समाज का था जिसमें शक्ति और प्रतिष्ठा क्षत्रियों तथा ब्राह्मणों के हाथ में थी। क्षत्रिय अथवा राजन्य शासक थे और ब्राह्मण उनके पुरोहित। शेष जनता 'श्रुतः' पद से सम्बोधित होती थी और छत्रि तथा पशुपालन के द्वारा आर्थिक जीवन उन पर आधारित था। यद्यपि ऋक्संहिता के 'दास' तथा 'दस्यु' शब्दों की अनाद्यपरेक व्याख्या समीचीन नहीं प्रतीत होती तथापि भूत्वायं एक दूसरा 'दास' शब्द भी वहाँ

७-संघव धर्म पर इ०—मार्शल, मोहेन्जोदड़ो एन्ड दि इन्डस सिविलिजेशन, जि० १, पृ० ७७-७८; ह्योलर, इन्डस सिविलिजेशन, पृ० ८२-८४; पिगट, प्रिहिस्टोरिक इन्डिया पृ० २०१-३; मैके, दि इन्डस सिविलिजेशन, पृ० ६४-९९; ऑरिजिनल ऑव इन्डियन, पृ० २५२-५६।

८-इ०—ह्योलर, पूर्व०, पृ० ६२-६३; पिगट, पूर्व०, पृ० १५३ प्र०; संघव लिपि का ब्राह्मी से सम्बन्ध अनायास कल्पनीय, किन्तु विषयवस्तु है। संघव दुर्गविन्यास की परम्परा पर इ०—जी० आर० शर्मा, एक्सकवेजन्स एट कोशाम्बी, पृ० ६; तु०—ह्योलर, अलॉ इन्डिया एन्ड पाकिस्तान, पृ० १२९।

पाया जाता है। और यह मानना सुकृतसंगत प्रतीत होता है कि आर्य-धर्मों और आर्य-कुटुम्बों में आर्येतर दास-दासियों का अभाव नहीं था। आर्यजनों के पर्यन्त में स्थित धर्मों तथा अरथ्यों में निषाद, किरात आदि अनेक आर्येतर जनो का निवास था। सम्भव है कि दास-वर्ग में सिन्धु-संस्कृति के अनेक उन्मूलित किसान और कारीगर थे जिन्होंने कालान्तर में आर्य-कृषि और शिल्प के विकास में योग दिया। वैदिक ब्राह्मण समाज की सांस्कृतिक पर्यन्त भूमि में 'मुनियों' और 'अमणों' का एक निराशा वर्ग था जिसका योगविद्या से परिचय होने के कारण कदाचित् पिछली सिन्धु संस्कृति से अन्वय स्थापित किया जाना चाहिए। वे मुनि और श्रमण ब्राह्मणेतर, तथा वैदिक संस्कृति के अनन्त्यन्तर, प्रतीत होते हैं।

मुनि-श्रमण—ऋक्संहिता के केशि-सूक्त में केशधारी, मीले 'वेद्य' रूपड़े पहले हुआ में उड़ते, जहर पीते, 'मीनेय' से 'उन्मदित' और 'देवेषित' 'मुनियों' का विस्तृत विषय अलिखित है। मुनियों का उल्लेख ऋक्संहिता में अल्प ही है, पर विरल है, और ऐसा लगता है कि अमत्कार दिखाने हुए मुनियों के दर्शन में सूक्तकार को विस्मय में और इस भावित में डाल दिया था कि वे उत्साह अथवा आवेश में हैं। यहाँ पर यह भी स्मरणीय है कि निवृत्तिपरक अथवा क्लेश-संशय तप ऋक्संहिता के सुविधित जीवन-दर्शन के विरुद्ध था तथा योगजन्य सिद्धियाँ उनकी अपरिचित थीं अतएव यह स्वाभाविक है कि मुनियों का आचरण वैदिक ऋषियों की विधि प्रतीत हो। कात्यायन की सर्वानुक्रमणी के अनुसार इस सूक्त में 'वातरथान' मुनियों के नाम इस प्रकार थे—जृति, वातजृति, विप्रजृति, वृषाणक, कटिकृत, एतश और ऋष्यश्रुंग। ऐतरेय ब्राह्मण में एक ऐतश का 'उन्मत्त' मृति के रूप में उल्लेख आता है। ऋष्यश्रुंग की कथा परवर्ती साहित्य में अनेकज और अनेक रूपों में पायी जाती है, पर यह स्पष्ट है कि ऋष्यश्रुंग एक ब्रह्मचारी और आरण्याक तपस्वी थे। तैत्तिरीय आरण्याक में श्रमणों को 'वातरथानाः' कहा गया है। ताण्ड्य० में 'तुरी देवमुनिः' का उल्लेख है।

१-इ०—पं० क्षेप्रेणकण्ड चट्टोपाध्याय, दास एण्ड दस्यु इन दि ऋग्वेद (रोम में संयोजित प्राच्य तत्त्वविदों के १९वें अन्तर्राष्ट्रीय सम्मेलन की विवरण पत्रिका)।

१०—वैदिक इण्डेक्स, जि० २, पृ० १६७।

११—तै० आ०, मि० १, पृ० ८७, १३७-३८।

१२—ताण्ड्य० जि० २, पृ० ६०१।

ऋक्संहिता के अरण्यानी सूक्त के उग्रा ऐरम्मद देवमुनि से, जिससे जयवे० में पठित है 'मुनेर्वैवस्य मुलेन' इत्यादि तुलनीय है। ताण्ड्य० में 'मुनिमरण' नामक स्थान का उल्लेख है और 'यतिषी' को इन्द्र का शत्रु कहा गया है^१। उत्तरकाल में यति का अर्थ तापस या, यथा मुण्ड० २, ३, ६। शातपथ में गुरु कावशेष को मुनि कहा गया है^२। शंकराचार्य दार्ढीरकभाष्य (ब० सू० ३, ४, ९) में एक श्रुति का उद्धरण देते हैं जिसके अनुसार कावशेष ऋषि वेदाध्ययन और यज्ञ के समर्पक नहीं थे। यह स्मरणीय है कि कल्प ऐलम सरस्वती तट के वैदिक यज्ञ से साफ़ीय अत्राह्यण कहकर निकाल दिये गये थे^३। तैत्तिरीय आरण्यक में गंगा-यमुना के मुनिनों को नमस्कार किया गया है^४। आरण्यकेतुक अयन के विधान में भिन्ना आचम्यक है। एक भिक्षु आगिरा ऋक्संहिता के ज्ञान की महिमा स्थापित करनेवाले इसम मण्डल के ११७ वें सूक्त के ऋषि कहे गये हैं। उपनिषदों में अमण शब्द का सकृत् प्रयोग है,^५ यद्यपि मुण्डकोपनिषद् स्पष्ट ही यज्ञ-विधि के निन्दक मुण्डित-घिर भिक्षुओं की कृति प्रतीत होती है। इस प्रसंग में कहुचरित ब्राह्म भी उल्लेख्य है^६। इन उल्लेखों से स्पष्ट है कि वैदिक काल में मुनि-अमण ब्राह्मण-प्रधान वैदिक मनाज के बहिर्भूत होते हुए भी एक प्राचीन और उदात्त आध्यात्मिक परम्परा के उन्मूलित अवशेष थे। जैन और बौद्ध साहित्य में अमणों के विषय में अधिक सामग्री प्राप्त होती है और इसमें सन्देह नहीं रहता कि ब्राह्मण और अमण परस्पर विविकत और विरोधी थे। ई० पू० चतुर्थ शताब्दी में मूनानियों ने उनके विभेद का उल्लेख किया है^७ और महानाभ्यकार पतञ्जलि ने उनका शाश्वत विरोध बताया है^८। बुद्धकालीन अमण समुदायों का विवरण आगे प्रस्तुत किया गया है, पर इतना स्पष्ट है कि वे प्रायः दुःखवादी, निवृत्तिवादी, निरोधवरवादी, जीववादी और

१३-ताण्ड्य०, जि० १, पृ० २०८।

१४-शातपथ, जि० २, पृ० १०४१।

१५-ऐ० का० ८, १।

१६-तै० आ० जि० १, पृ० १६६।

१७-बु० उप० ४, ३, २२।

१८-ब्राह्मों पर इ०-अथर्व० काण्ड १५।

१९-मेककिण्डल, एन्ड्रेट इण्डिया ऐंड डिस्काइन्ड बाइ मेगास्थेनीस एण्ड एरियन, पृ० ९७-१०५।

२०-अष्टाध्यायी २, ४, ९ पर महानाभ्य।

क्रियावादी थे। उनकी दार्शनिक निष्ठा का मूल आधार संसारवाद अथवा कर्म और पुनर्जन्म के सिद्धान्त थे।

इस मुनि-धर्मण दृष्टि के प्रतिकूल श्री पूर्ववैदिक कालीन ब्राह्मण-धर्म की प्रवृत्ति-वादी और ईशवादी दृष्टि। जहाँ मुनियों के लिए प्रवृत्तिमूलक कर्म बन्धनात्मक तथा हेय था और ब्रह्मधर्म, तपस्या, योग आदि निवृत्तिपरक क्रियाएँ ही उपादेय थीं, ब्राह्मण-धर्म में ऐहिक और आमुष्मिक सुख मुख्य पुरुषार्थ था और यज्ञात्मक कर्म प्रधान साधन। शंकराचार्य ने कहा है कि वैदिक धर्म द्विविध है, प्रवृत्तिलक्षण और निवृत्तिलक्षण^१। पर वह स्मरणीय है कि पूर्व-वैदिक-कालीन ब्राह्मण-धर्म केवल प्रवृत्तिलक्षण था। निवृत्तिलक्षण धर्म के अनुयायी इस समय केवल मुनि-धर्मण थे।

वैदिक आर्यधर्म—देवता

पूर्व वैदिक धर्म की निष्ठा को गीता के इन शब्दों में संगृहीत किया जा सकता है—
 "सहस्रजाः प्रजाः सृष्ट्वा पुरोवाच प्रजापतिः। जनेन प्रसविष्यध्वमेव सौऽस्तिवष्टकामधुक्।
 देवान्भाषयतानेन ते देवा भावमनु वः। परस्परं भावयन्तः श्रेयः परमवाप्स्यथ ॥"^२
 भौतिक प्रकृति और मानव-जीवन के विविध व्यापारों के पीछे बहुविध शक्तियाँ अधि-
 ष्ठातृरूप में विद्यमान हैं। इन शक्तियों का ही देवता शब्द से अभिधान होता है^३।
 देवताओं की सत्ता ज्योतिर्मय, शुभ और अमर है। उनकी अभिव्यक्ति सर्वत्र पुरुषविध
 नहीं होती, पर समीचीन यजन का उचित फल प्रदान करने में वे चेतनवत् सामर्थ्य
 रखते हैं^४। यम और उसके फल का सम्बन्ध देव-शक्ति के द्वारा ही सम्पन्न होता है

२१—गीताभाष्य का उपोद्घात।

२२—गीता, ३, १०-११।

२३—तु०—"ज्योतिरादेस्तु भूतघातोरदित्यादिष्वचेतनत्वमनुपगम्यते।

चेतनास्त्वधिष्ठातारो देवतात्मानः.....।"

(ब्रह्मसूत्र, १, ३, ३३ पर शंकरभाष्य)

२४-३०—निरुक्त, देवतकाण्ड; ब्रह्मसूत्र, १.३. २६-३३ तथा उन पर शंकरभाष्य;

गीता, ७.२०-२३, तु०—योगसूत्र, २.४४—"स्वाध्यायविष्टदेवतासम्प्रयोगः"

जहाँ देवताविषयक तान्त्रिक सिद्धान्त अन्तर्निहित हैं।

और इस प्रकार का फलप्रदत्व ही देवता का वास्तविक अभिक्रियाकारित्व है^{११}। यज्ञ के द्वारा मनुष्य देवताओं को प्रसन्न और उनके प्रसाद से अपना कल्याण कर सकते हैं। देवता के लिए मन्त्रपूर्वक द्रव्यत्याग को यज्ञ कहते हैं। ईरान में एक समय प्राचीन आर्य लोग हवि को अग्नि में नहीं डालते थे^{१२}। भारतीय आर्यों में बहुत पहले ही वैदिक काल में अग्नि हव्यवाह के रूप में प्रकट होते हैं, यद्यपि यह स्मरणीय है कि यहाँ भी उत्तरकालीन सिद्धान्त के अनुसार हवि का अग्नि में प्रक्षेप 'प्रतिपत्ति कर्म' ही समझा जाता था।

वेद के अनेक देवताओं में इन्द्र का प्राधान्य था^{१३}। इन्द्र बल के देवता थे और आर्य-प्रसार के युग में संधारों का बाहुल्य उनकी लोक-प्रियता का कारण था। उत्तर-काल में इन्द्र वर्षा के देवता के रूप में अज्ञित हुए और इस प्रकार लोक-प्रिय बने रहे। अग्नि, बृहस्पति और सोम विशेष रूप से ब्राह्मणों के देवता थे। बरुण, सत्य और ऋत के पालक के रूप में माने जाते थे। उनके मूर्तों में ऋक्संहिता के नैतिक आदर्श प्रकाश पाते हैं। औष्वेदेहिक जीवन के विषय में भी पूर्व वैदिक कालीन धारणाएँ अस्पष्ट थीं। यह माना जाता था कि देवताओं का यजन करने वाले सत्यरूप मृत्यु के पश्चात् पितृलोक में निवास करते हैं^{१४}। जन्त-परायण व्यक्तियों की औष्वेदेहिक अवस्था के विषय में कुछ स्पष्ट नहीं कहा गया है। देवताओं का उस समय मुख्यतया ऐहिक प्रसाद

२५-बु०—महिम्नस्तोत्र, श्लो० २०, "क्षतीं सुप्ते जाग्रत्वमसि फलयोगे ऋतुमताम्"
इत्यादि तथा उस पर मधुसूदनी व्याख्या।

२६-इ०—हेरोडोटस, हिस्टरीज, (पेंग्विन क्लासिकस में अनुवाद), पृ० ६८-६९।

२७-वैदिक देवताओं एवं देववाद पर सामान्यतः इ०—मेकडॉनल, वैदिक माइथा-
लॉजी; कीच—रिलिजन एण्ड फिलांस्फी ऑव दि वेद एण्ड दि उपनिषद्
जि० १; वैदिक 'ऐकेश्वरवाद' पर इ०—शिम्लू, ऑरिजिन एण्ड प्रोच ऑव
रिलिजन, पृ० १७२-८७; मेक्समूलर के 'पर्यावेश्वरवाद' (हेनोथीइज्म)
पर मेकडॉनल, पूर्व० पृ० १० प्र०, कीच, पूर्व०, जि० १, पृ० ८८-८९;
'विभागीय देवताओं' ('ब्रान्देरगातर') पर, ऑल्डेनबर्ग, दी रेलिगियोन वेस
वेद, पृ० ६०-७३, इन्द्र आदि देवताओं पर, ऑरिजिन ऑव बुद्धिज्म, पृ०
२६६-७०।

२८-इ० सं० १०.१४-१८; ९.११३; १.१५४।

प्रापित था। यह भी उल्लेख है कि वैदिक देवताओं को आर्योत्तर प्रभाव से सम्बंधा मुक्त नहीं माना जा सकता^{११}।

सामाजिक परिवर्तन

मध्य और उत्तर वैदिक काल में दूर तक प्रभाव डालने वाले सामाजिक और धार्मिक परिवर्तन हुए। वैदिक आर्य सभ्यता का उत्तर-भारत में क्रमशः पूर्वोन्मुख प्रसार होता गया। अतएव से विदित होता है कि अरण्यानी का साम्राज्य दग्ध करते हुए अग्नि वैश्यान्तर में प्रसार का गन्ध प्रेषित किया और आर्य-धाम सदातीरा के पार विदेह तक जा पहुँचे^{१२}। भाषा का परिवर्तन और चातुर्वर्ण्य का विकास 'आर्य' तथा 'आर्योत्तर' जनता के पर्याप्त समिश्रण की ओर सक्रिय करता है। स्वयं वेद का संकलन और विभाजन महर्षि व्यास का कार्य बताया गया है, जिसमें अनार्य रक्त प्रचुर मात्रा में विद्यमान था। बृहदारण्यक उपनिषद् में स्वामयर्ष, लोहितार्य और वेदवित् पुत्र की प्राप्ति के लिए विधि का निर्देश किया गया है^{१३}। ये लक्षण निश्चय ही आर्यों के प्रथित गौरवर्ण और पिगलकेशों से बहुत दूर हैं^{१४}। पूर्ववैदिक काल की जनता-विद्य-अन्न वैध्याँ और शूद्रों में विभक्त हो गयीं। शूद्र-वर्ण में आर्योत्तर जाति की प्रधानता निर्विवाद है, पर केवल आर्योत्तर ही शूद्र नहीं थे और जैसा कि ऊपर देखा गया है, न अन्य वर्णों में आर्योत्तर रक्त का अभाव था^{१५}।

२९—उदाहरणार्थ, वैदिक वरु का सम्बन्ध सिन्धु संस्कृति से अनायास प्रतिपाद्य है—
तु०—वि वैदिक एज, पृ० २०३। वैदिक उषा और उर्वशी का सिन्धु-संस्कृति से सम्बन्ध स्थापित किया गया है। ३०—इण्डिया पास्ट एण्ड प्रेसेन्ट, १.१ पृ० १६३ प्र०।

३०—ब्राह्मणवहन की कथा इस प्रसंग में स्मरणीय है।

३१—तु० उप० ६.४.१६।

३२—तु०—महाभाष्य, अष्टाध्यायी २.२.६ पर, "कपिलःपिगलकेश इत्येतानमध्यम्यन्तरान् ब्राह्मणे गुणान् कुर्वन्ति"।

३३—शूद्रों की उत्पत्ति पर तु०—केम्ब्रिज हिस्टरी ऑफ इण्डिया, जि० १, पृ० ८५-८६, १२८-१२९; काणे, हिस्टरी ऑफ वि अमंशास्त्र जि० २, भा० १, पृ० २५ प्र०, ३३ प्र०, ४५ प्र०; हटन, कास्ट इन इण्डिया, अध्याय ११; आर० एस० शर्मा, वि शूद्र इन एन्डोथ इण्डिया, ऑरिजिनल ऑफ बुद्धिजन, पृ० २६३-६४।

अब एक और वैदिक समाज जातीय और सांस्कृतिक दृष्टियों से मिश्रित और संकीर्ण हो रहा था और एक पुरानी परम्पराओं से बोधिल और जटिल समाज में परिणत हो रहा था, पुरानी विद्याओं पर संशय और सर्वोच्च तत्त्व-विचार का जन्म अनिवार्य था। अतः वैदिक धर्म भी परिवर्तनप्रस्तुत था और देवताओं के प्राधान्य तथा यज्ञ द्वारा मायों और अमर्त्यों की सहयोगिता को छोड़ बुद्ध-विद्या और आत्म-विद्या की ओर विकसित हो रहा था। देव-यज्ञत से आत्म-यज्ञत की ओर यह विकास प्रवृत्ति से निवृत्ति की ओर दिग्दर्शक बन गया। किन्तु निवृत्ति-मार्ग का यह उन्मेष अभी कुछ ही विचार-शील व्यक्तियों में हुआ था। इस परिवर्तन का कारण मुख्यतया अमन्य विचार-धारा का प्रभाव था जिसके लिए जातीय और सांस्कृतिक समिश्रण तथा ब्राह्मण धर्म के आन्तरिक विकास ने अंत मार्ग प्रशस्त कर दिया था।

मध्य और उत्तर वैदिक काल में देवता-विषयक धारणाओं में अनेक परिवर्तन हुए। अदिति, विश्वकर्मा, मनु, काम, अद्वा, काल, स्वप्न, प्राण आदि अमूर्त देवताओं का इस काल में उल्लेख मिलता है। साथ ही और देवताओं के अभ्युदय से नैतिक निन्दाओं का अभ्युदय उद्योतित होता है। बहुदेववाद का स्थान एकेश्वरवाद तथा ब्रह्मवाद ले लेते हैं। और फिर कर्मवाद का प्रभाव देवघात-भाष की पुरानी स्थिति के लिए प्रतिकूल सिद्ध होता है।

यज्ञ

यज्ञ का प्रारम्भिक रूप अदित न था। ऋत्विक् के द्वारा देवता की स्तुतिपरक मन्त्र पड़े जाते थे और हवि के रूप में विविध पान्य अथवा सोम से निमित्त अन्न, पशु अथवा सोम-रस अर्पित किये जाते थे। 'यदन्न-पुण्यो लोके तदत्रा तन्न देवता।' कर्मणः अनेक यज्ञों में ऋत्विक् के कार्य का चतुर्था विभाजन दृष्ट होता है। होता नाम का ऋत्विक् ऋक्संहिता की ऋचाओं का पाठ करता था। अथर्वं कर्म का भार सम्हालता था और यजुर्वेद से सम्बद्ध होता था। उद्गाता साम-नाम करता था और ब्रह्मा समस्त यज्ञ-कर्म का अध्यक्ष होता था। श्रौत-यज्ञों को हविर्गज और सोम, इन दो विभागों में बांटा गया है। हविर्गज में अग्निहोष, दसो-पूषभाष, वानुमोस्य, आश्रयण, पशु,

३४—उवाहृणाम, वृ० उप० ३.९; केन० ३.४।

३५—विस्तार के लिए इ०—आरिजित्त और बुद्धिज्ज, पृ० २७४-७७, काण्वे, हिन्दरी और दि धर्मशास्त्र जि० २, भा० २, पृ० १७६ प्र०; शौष, रत्तिज्ज एण्ड पिल्लोसली और दि वेद एण्ड दि उपनिषद्स, जि० २; यज्ञों के विस्तृत

सौवामनी और विम्बपितृयज्ञ परिष्कृत होते हैं। सोम यज्ञ की सात संस्थाएँ हैं— अग्निष्टोम, अर्वाग्निष्टोम, उक्थ्य, षोडशी, बाजपेय, अतिराज और आप्तोर्गाम। सोम-यागों के विकास से और ऋत्विजों के बढ़ते वर्ग के अचक प्रवास और संवित परम्परा से यज्ञविधान अधिकधिक विपुल, जटिल और रहस्यात्मक होता गया। अग्नि-चयन के विकास ने याज्ञिक रहस्यवाद को विशेष रूप से पुष्ट किया। इस प्रसंग में 'कर्म' से 'विद्या' का अधिक महत्त्व शीघ्र ही समझा और घोषित किया गया^{११}। ऋत्विजकेतुक अथवा सावित्रचयन सद्गता अग्नि चयनों में यज्ञ-विधि का भौतिक पक्ष प्रतीकारमता में विस्तीर्ण प्रायः हो गया^{१२}। इन चित्तविषयक विद्याओं की आगे चलकर उपनिषत्कालीन विद्याओं अथवा उपासनाओं में परिणति हुई^{१३}। इस प्रकार क्रमशः मनोविद्यों का ध्यान देवयजन से आत्म-विद्या और ब्रह्म-विद्या की ओर गया। चित्त-निर्माण में इंटों का प्रयोग तथा प्रारम्भिक पञ्च-यज्ञ-यथ प्राचीन आर्येतरोंय प्रभाव का उन्मज्जन सूचित करता है।^{१४}

उपनिषदों का दार्शनिक चिन्तन

आत्मा तथा ब्रह्म—मूष्टि-विषयक जिज्ञासा का प्राचीन वैदिक साहित्य में उन्मेष दो दिशाओं में हुआ—जगत् के मूलकर्ता के विषय में और जगत् के मूल-उपादान के विषय

विचरण का आधार ब्राह्मण-ग्रन्थ तथा उन पर आश्रित विविध श्रौतसूत्र हैं, जिन पर सामान्यतः इ०—किन्तदन्तित्त, हित्दरी जाँच इभिन्नम लिटरेचर, जि० १, पृ० २७१ प्र०, काश्यायन-श्रौतसूत्र (अभ्युतग्रन्थमाला), भूमिका।

३६-इ०—आरिजित्त आँच बुद्धिज्म, पृ० २७९-८०।

३७-इ०—तं० आ० जि० १, पृ० २, प्र०।

तं० आ० पृ० १३१५ प्र०; तं० आ० जि० १.८३-८५ में विभिन्न चित्तियों के प्रतीकों का उल्लेख है।

३८-इस प्रसंग में छान्दोग्य एवं बृहदारण्यक विशेष रूप से प्रष्टव्य है।

३९-यह स्मरणयोग्य है कि तत्कालीन वैदिक गृह-निर्माण में इंटों का प्रयोग नहीं होता था। उस समय इष्टकामय चित्त-निर्माण को विलुप्त नागरिक सभ्यता का धार्मिक क्रिया-कलाप की कड़िवादिता के कारण अविलुप्त, प्रतीकारत्मक अवशेष मानना चाहिए। पञ्च-यज्ञ-यथ भी एक प्रकार की आधार-बलि (काण्डश्रेष्ठान संक्रियाइस) है। अग्निचयन की पुरातत्त्वकीय और साहित्यिक सामग्रियों की विस्तृत कुतना—इ० शर्मा, जी० जार०, पूर्व०, अध्याय ८-१०।

में। जगत् की निमित्त अथवा विमित्त पहले देवताओं का ही कार्य माना जाता था। देवताओं के एकत्व की स्पष्टतर उद्भावना के साथ इस धारणा की भी स्पष्टतर उद्भावना हुई कि जगत् को सृष्टि के पीछे एक सर्वशक्तिशाली चेतन सत्ता है जिसे पुरुष, आत्मा, ईश्वर, अथवा ब्रह्म की आख्या दी गयी^{११}। दूसरी ओर जगत् का मूल-उपादान अनेक तत्त्वों में खोजा गया—जल, वायु, आकाश, असत्, सत् आदि^{१२}। कुछ विचारकों ने चेतन सत्ता, आत्मा अथवा पुरुष की जगत् का न केवल कर्ता, अपितु उसका मूल उपादान भी स्वीकार किया। इन प्रकार आत्माईत अथवा ब्रह्माईत के सिद्धान्त का प्ररोह हुआ।

आत्मा के स्वरूप के विषय में वैदिक चिन्तन की एक सुदीर्घ बिकान-परम्परा देखी जा सकती है^{१३}। प्रारम्भ में देह अथवा अंगों से आत्मा को पृथक् नहीं समझा जाता था यद्यपि 'प्राण' ही आत्मा का मुख्य अर्थ था। प्राण को देह तथा इन्द्रियों की प्रेरिका शक्ति माना जाता था^{१४}। प्राण के सहारे ही इन्द्रियाँ कार्यशील रह सकती हैं, और सृष्टि में भी केवल प्राण ही जागृक रहता है। प्राण का जीवित देह की साँस और उष्णता से संबंध देखकर उसका वायु और अग्नि से तादात्म्य भी स्थापित किया गया। प्राण में ही समस्त देवताओं का समाहार होता है^{१५}। प्राण का चेतना के साथ पलिष्ठ संबंध है और कुछ विचारकों ने दोनों को एक ही माना,^{१६} किन्तु औरों ने इनमें भेद किया तथा आत्मा का स्वरूप विज्ञान, प्रज्ञा अथवा प्रज्ञान माना^{१७}। कुछ ने और आगे बढ़कर प्रश्न किया—'विज्ञातार वा अरे केन विजानीयात्', और इस प्रकार आत्मा की अतिवंचनीयता, किन्तु अनिवार्यता के सिद्धान्त को उपस्थित किया^{१८}।

ब्रह्म शब्द का मौलिक अर्थ बृहण या बड़ाई अर्थात् स्तुति था। अतएव देवताओं के स्तुतिपरक मन्त्रों को ब्रह्म कहा जाता था। ब्राह्मण-ग्रन्थों में यज्ञ और मन्त्र की महिमा इसनी बढ़ी कि ब्रह्म शब्द प्रकारान्तर से मूल-तत्त्व-बान्ची हो गया। जिस वस्तु को दार्शन-

४०-इ०—जॉरिजिनस ऑव बुद्धिज्म, पृ० २१५-१८, विशेषतः पावटिप्यणिर्वा।

४१-इ०—जॉरिजिनस ऑव बुद्धिज्म, पृ० २१०-१८।

४२-प्राण और इन्द्रियों के विवाद पर, इ० बू० उप० ६.१।

४३-बू० उप० ३.१.१।

४४-कीर्षीतकि० ३.१.४।

४५-बू० उप० २.१.१७, कठ० ४.३ इत्यादि।

४६-बू० उप० २.४.१४, बही, ३.७.२२-२३, बही, ३.८.११ इत्यादि; तु०-इष्टिप्रन कञ्चरल हेरिटेज (द्वितीय संस्करण) जि० ३, पृ० ४७३-१४।

निकों ने सृष्टि का मूल-तत्त्व बताया उसे ही शक्तिजनों ने ब्रह्म की संज्ञा दे दी और इस प्रकार देवताओं की मूल-भूत शक्ति को ब्रह्म कहा गया और आत्मवाद को ब्रह्मवाद के अन्दर काबलिष्ठ कर लिया गया।

निवृत्ति कथन—अगर कहा गया है कि पूर्ववैदिक दर्शन के अनुसार यज्ञ द्वारा, जगत् और जीवन में कार्यशील देवताओं के आराधन से ऐहिक और आभुम्भिक सुख और सौभाग्य प्राप्त किया जा सकता है। उत्तरवैदिक काल में न केवल देवताओं का स्थान ब्रह्म और ईश्वर ने ले लिया अपितु पुरुषार्थ-विषयक धारणा में भी प्रवृत्ति से निवृत्ति की ओर परिवर्तन हुआ। इस परिवर्तन के प्रधान कारण थे आत्मवाद और संसारवाद। आत्मा को अगर जोर आनन्दमय समझ लेने पर मरणशील और सुजातसत मनुष्यों की लौकिक और स्वमिक भांग कामना अवश्य ही घट जाती है और उसके स्थान पर आत्म-ज्ञान की अभिलाषा प्रतिष्ठित होती है क्योंकि आत्म-बोध ही समस्त कामनाओं की आत्मन्तिक निवृत्ति का उपाय है। पर यह स्मरणीय है कि बहुधा विगूढ़ आत्मवाद के सन्दर्भों में 'आप्तकामता' अथवा 'आनन्द' ही परमाद्य निकल्पित किया गया है, न कि दुःखनिवृत्ति अथवा केवल उपसम। प्राचीन वैदिक परम्परा की जीवन की ओर उन्मुक्तता तथा आनन्द की खोज का यह एक आध्यात्मिक रूपान्तर है*।

कर्म एवं संसार

ब्रह्मवाद और निवृत्तिवाद की धारा मुनि-धर्मों की प्रचारित थी और संसारवाद अथवा पुनर्जन्मवाद पर आश्रित थी, जिसका कि आत्माईतवाद से कोई अनिर्धार्य संबंध नहीं है। पुनर्जन्म का सिद्धान्त पूर्ववैदिक संहिताओं अथवा मध्यवैदिक ब्राह्मण ग्रन्थों में उपलब्ध नहीं होता। और न इन ग्रन्थों में औष्वेदिक जीवन के विषय में विकसित धारणाएँ मिलती हैं। उत्तर वैदिक कालीन उपनिषदों में संसारवाद परिनिष्ठित, किन्तु अल्प-अवलिष्ठ सिद्धान्त के रूप में प्रकट होता है। इससे स्पष्ट है कि इस सिद्धान्त का जन्म केवल वैदिक परम्परा के अन्तर्गत बौद्धिक अथवा आध्यात्मिक विकास का परिणाम नहीं मानना चाहिए, यद्यपि यह अस्वीकार नहीं किया जा सकता कि आत्मवाद के विकास के बिना पुनर्जन्मवाद वैदिक शक्तिजनों को ब्राह्म न हो पाता। और न यह मानना उचित होगा कि पुनर्जन्मवाद एक बहुप्रचलित 'आदिम' तथा 'धातु' धारणा है क्योंकि वह आत्मा की केवल औष्वेदिक सत्ता तथा किसी रूप में कादाचित्क जन्म का

ही सिद्धान्त नहीं है, जो कि अनेक प्राचीन समाजों में सिद्धान्तित पाया जाता है, जपितु एक स्वभावतः विशुद्ध, अमर तथा अशरीरी आत्मा का सत्, और असत्, कर्म की अपरि-
हार्य शक्ति के द्वारा मुक्तिपर्यन्त बार-बार देह-धारण का सिद्धान्त है। संसारवाद जीव,
कर्म और मुक्ति अथवा निवृत्ति के सिद्धान्तों से पूर्वक् अपनी सत्ता नहीं रखता^{११}।
इसका आधार किसी भी विचारक की तर्क-बुद्धि का कादाचित्क और अपर्यनुयोग्य
विलान भी नहीं माना जा सकता। अन्यथा इसका व्यापक और संतत-परवर्ती प्रभाव
सुबोध हो जाता है। उत्तरकाल में भी पुनर्जन्म का मुक्तिचः समर्थन नितान्त शीघ्र रहा।
'कृतहानि' और 'अहुताभ्यागम' की मुक्ति पीछे की उद्भावित है। और केवल इस
मुक्ति के सहारे शायद ही कोई पुनर्जन्म पर विश्वास रखता। योगियों का अलौकिक
ज्ञान ही पुनर्जन्म का वास्तविक साक्ष्य है और योग-विद्या में अभिज्ञ मुनि-अमर्षों का बढ़ता
जीवन्त प्रभाव ही संसारवाद की वैदिक परम्परा में अनुप्रविष्ट और जनता में प्रथमित
करा गया।

मोक्षमार्ग

देवताओं को पुरुषवत् मानकर स्तवन और अर्पण द्वारा उनका प्रसादन
सरल था। अलक्षण और अनिर्वाच्य बुद्ध अथवा आत्मा की प्राप्ति किस प्रकार हो ?
दूसरी ओर, संसार से मुक्ति के लिए भी उपाय आवश्यक था। और इन उपायों में
प्रधान था आत्म-ज्ञान। प्रायः उपनिषदों में यह विश्वास है कि योग्य गुरु से उपदेश
सुनने पर तत्त्व-ज्ञान प्राप्त किया जा सकता है^{१२}। गुरु प्रायः सिन्धु के लिए बह्यधर्मवास
आवश्यक समझते थे, पर यह ज्ञान का साक्षात् अथवा आवश्यक उपाय नहीं था^{१३}।
सम्बन्धित तथा नैतिक गुणों पर भी बल दिया गया है, किन्तु वे परम्परा-द्वार ही हैं^{१४}।

४८—संसारवाद की उत्पत्ति पर इ०—वही, पृ० २८०—८८, अन्य मतों के लिए, तु०—
टाइलर, प्रिमिटिव कल्चर, जि० २, पृ० १६, ई० आर० ई०, जि० १२,
पृ० ४२६, जोन्वेनबर्ग, दौ लेर डेर उपनिषदेन उन्ड डी आनफेने देस बुद्धि-
समुत्, पृ० २७ प्र०, १०५ प्र०, ला० बाले पूसे, लेंड बूस्को ३०० आर्वा
जेंसी, पृ० २८२ प्र०, वेल्बल्कर एण्ड रानाडे, दि क्रिमेटिव पीरिपड ऑव
इण्डियन फिलॉसफी, पृ० ८२।

४९—यथा, वा० उप० ६.१४.२, श्वेताश्वतर० ६.२३, छा० उप० ४.९.३।

५०—यथा, छा० उप० १८.७ प्र०, वही, ४.५-१०।

५१—यथा, कठ० १.२.२३।

यह स्वीकार किया गया है कि यदि उपदेश का श्रवण पर्याप्त न हो तो उस पर मनन और निदिध्यासन करना चाहिए, किन्तु यहाँ भी वे बाध की किराएँ एक प्रकार से बाधक-निराकरण मान करती हैं। प्रधान हेतु श्रवण ही है^१। अर्थात् उपनिषदों में प्रायः आत्मा अथवा ब्रह्म के लिए शब्द की ही प्रमाण माना गया है। कुछ स्थलों पर यह भी स्पष्ट कर दिया गया है कि आत्मा समस्त विषयों का भागक होने के कारण स्वयं भास्य अथवा विषय नहीं बन सकता। आत्मा नित्य-सिद्ध है, न कार्य है न ज्ञाप्य। आत्मज्ञान के लिए केवल उस अज्ञान का निरास अपेक्षित है जो कि देहादि-विषय-वर्ग में आत्म-प्रतीति-रूप है। इस दृष्टि से आत्मा का स्वर्ण्य-वर्णन तथा प्राप्ति का उपाय, दोनों ही 'नेति नेति' इन शब्दों में सूचित हैं।

मुख्यदेश तथा तत्त्व-विचार के अतिरिक्त कहीं-कहीं उपनिषदों में भक्ति तथा योग की भी साधन के रूप में सूचना उपलब्ध होती है। श्वेताश्वतरोपनिषद् में कहा है—
 "यस्य देवे परा भक्तिर्बन्धा देवे तथा गुरौ। तस्यैते कथितास्त्रयोः प्रकाशान्ते महात्मनः॥"
 कठ में कृपा के सिद्धान्त की अभिव्यक्ति है—
 "नायमात्मा प्रवचनेन लभ्यो न मेधया न बहुना श्रुतेन। यमेवैष वृणुते तेन लभ्यः तस्यैष आत्मा विवृणुते तन् स्वाम्॥"
 ईश के प्रारम्भ में तथा छान्दोग्य के धीरे आगिरस के उपदेश में गीता के निष्काम कर्म की पूर्व-सूचना प्राप्त होती है।

सांख्य-योग

कठ, मुण्डक और श्वेताश्वतर में सांख्य-योग का परिचय मिलता है। प्रायः यह माना जाता है कि सांख्य और योग अपने परवर्ती परिनिष्ठित रूप में क्रमशः विकसित हुए और इस विकास की पहली अवस्था उपनिषदों के इन संदर्भों में उपलब्ध होती है^२। किन्तु उपनिषद सांख्य के परवर्ती सांख्य से मेल न खाने का एक और भी कारण हो सकता है और यह यह कि उपनिषदों में सांख्य की अवतारणा नहीं की गयी है, केवल कुछ सांख्य-सिद्धान्तों का वेदान्त की दृष्टि से उपयोग किया गया है। अर्थात् उपनिषद, सांख्य विपुद्भ सांख्य नहीं, सांख्य की छायाभाज है। वस्तुतः सांख्य दर्शन के लिए वैदिक मूल

५२-मु०—यंचवशी, ९.३०, वेदान्तपरिभाषा, (हरिदास संस्कृत ग्रंथमाला,) पृ० १९९।

५३-मु०—याकोबो, दी एन्तबि क्लुम देर गतिंस इवे बाद् देन इन्देन, पृ० २४-२५, ओन्वेनवर्ग, बी लेर इत्यादि (पृथं०), पृ० २०६ प्र०।

नहीं खोजना चाहिए^{१४}। स्वयं सांख्य कारिका में, जो कि सांख्य का सबसे प्रामाणिक और प्राचीन ग्रन्थ है, वैदिक मार्ग को 'अविशुद्धिअवातिशययुक्त' कहा है^{१५}। वेदान्त-सूत्रों के 'प्रधान (प्रकृति) को 'अशब्द' अर्थात् वेद-विषय कहा है^{१६}। सिद्धान्ततः भी विरोध अपरिहार्य है—औपनिषद सिद्धान्त चेतनकर्तृत्ववाद अपना पुरुषवाद है, सांख्य-सिद्धान्त अचेतन-कर्तृत्ववाद अथवा प्रधानवाद है। सांख्य दर्शन स्वयं अपना मूल अर्थात् श्रुति में नहीं, किन्तु कपिल मुनि के उपदेश में मानता है। 'कपिल मुनि', इस संज्ञा में कायाचित् 'पिण्ड ज्ञवस्त्रघाटी' मुनियों की ओर इंगित पाया जाता है। सांख्य दर्शन की निरोधर-वादिता, निवृत्तिपरायणता और श्रुति-विरोध से इस संकेत का समर्थन होता है और उसके मूल को श्रमण-विचारधारा में खोज मुक्ति-संगत प्रतीत होती है, न कि वैदिक-विचारधारा में। किन्तु वह निस्सन्देह है कि उपनिषदों के सांख्यसम्बन्ध वैदिक श्रमण-प्रभाव को विरुद्ध करते हैं। मुण्डकोपनिषद का नाम ही इस प्रसंग में अवधेय है क्योंकि मुण्डक का साधारण अर्थ श्रमण ही होता है।

सांख्य के साधन पक्ष का कुछ परिचय ही सांख्य के सिद्धान्त-पक्ष के परिचय से ही आशेय्य है। इसके अतिरिक्त योग की ज्ञान प्रक्रियाओं का सांख्य से कोई अपरिहार्य संबंध नहीं है और उनका कुछ-न-कुछ परिचय नाना प्रकार के रहस्यवाद की परम्पराओं में मिलता है। किन्तु, बुरु-शिष्य-परम्परा में संरक्षित, एक व्यवस्थित आध्यात्मिक विज्ञान के रूप में योग-विद्या सांख्यादि श्रमण-संप्रदायों में उद्भूत और परिपुष्ट हुई। उपनिषदों में नाना रहस्यवादी संकेत मिलते हैं और ध्यान का उल्लेख भी^{१७}। अधिकांश उल्लेखों से रीतिबद्ध योगविद्या के परिचय का अनुमान नहीं किया जा सकता, किन्तु कठ और श्वेताश्वतर के उल्लेख विशिष्ट हैं और अवश्य ही योग-विद्या की सहरी जानकारी जतलाते हैं।

श्वेताश्वतर से यह भी स्पष्टतर प्रतीत होता है कि वह युग एक बौद्धिक और आध्यात्मिक आन्दोलन का था जब कि नाना दार्शनिक मत प्रस्तुत किये जा रहे थे।^{१८}

१४-३०—ऑरिजिनस ऑव बुद्धिज्म, पृ० ३०५-९, तु०—गार्बे, डी सांख्य फिलो-
जोफी, पृ० ३, प्र०; तु०—कीच, सांख्य सिस्टम, पृ० ७-८।

१५—सांख्यकारिका, का० २।

१६—ब्रह्मसूत्र, १.१.५।

१७-३०—ऑरिजिनस ऑव बुद्धिज्म, पृ० ३०१-२।

१८-श्वेताश्वतर० १.१-२।

यही धारणा बृहदारण्यक की जनक-नामा के विवरण से और प्रसन्नोपनिषद् तथा अथर्ववेदों से भी मन में बगती है"। यह प्रतीत होता है कि विदेह के अन्वुद्यम के युग में आर्य और आर्येतरों के सांस्कृतिक सम्पर्क अनिच्छित और आध्यात्मिक बौद्धिक स्तर पर सर्वांगीण फलप्रद बन गया। बाह्य, आत्मा और ईश्वर, संसार, कर्म और निवृत्ति के कठिन विषयों पर इस समय माना ब्राह्मण और श्रमण मनीषी दत्तावधान थे।

छठी शताब्दी ईसापूर्व

सामाजिक परिवर्तन—ई० पू० छठी शताब्दी समस्त प्राचीन संसार में व्यापक धर्मसुधार का युग था जबकि चीन, यूनान और भारत में बौद्धिक और आध्यात्मिक प्रतिभा का आर्यधर्मजनक प्रस्फुरण देखकर ऐसा प्रतीत होता है कि मानो पिछली अनेक सहस्राब्दियों की परीक्षा के बाद मानव-जाति-मात्र के लिए 'अभिसम्बोधि' का युग उपस्थित हुआ हो। इस व्यापक आध्यात्मिक आन्ति के लिए ऐतिहासिक 'हेतु-प्रत्यय-सामग्री' का समुचित निर्देश करना सरल नहीं है। भौतिकवादी दृष्टिकोण के अनुसार मानव-चेतना के परिवर्तनों का कारण सामाजिक धरातल पर खोजना चाहिए"; अध्यात्मवादी दृष्टि के अनुसार चेतनागत कान्ति-ज्ञान के स्वामीय विकास अथवा अति-मानवीय अेरणा से ही उत्पन्न होती है। इन दोनों दृष्टियों में से किसी की भी अवहेलना नहीं की जा सकती। मध सो यह है कि दोनों परस्पर सापेक्ष हैं, क्योंकि जहाँ एक ओर भौतिक-सामाजिक परिवर्तन के पीछे भी अन्ततोगत्या नवीन आविष्कार और उनकी जननी प्रतिभा कारणरूप में विद्यमान हैं, वहाँ दूसरी ओर सामाजिक प्रवृत्तियों के अनुकूलन होने पर किसी भी आध्यात्मिक बीज का प्रबल ऐतिहासिक परस्पर के रूप में प्ररोह असंभव है। ई० पू० छठी और पाँचवीं शताब्दियों में अनेक महापुरुषों और मनोविषयों के चिन्तन और उपदेश के साथ ही महत्वपूर्ण आर्थिक और सामाजिक परिवर्तन भी दृष्टिगोचर होते हैं, जिन्होंने न्यूनाधिक माया में कुछ सामाजिक तन्तुओं के लिए क्लेश और उसके द्वारा जिज्ञासा के भाव को जन्म दिया होगा। सामाजिक परिवर्तन और शक्ति का अनुभव निस्सन्देह धर्म और दर्शन की नवीन सर्वांगियों की खोज से सम्बन्ध रखता है, किन्तु सामाजिक आन्ति नवीन चिन्तन की अपेक्षामात्र को जन्म देती है,

५९—बृहदारण्यक० ३।

६०—उवाहरपार्थ, ३०—कार्त मावर्त्त, क्लिटीक ऑफ पुलोटीकल इकांमनी, प्रिंसेस, गॉडन चाइल्ड, हिस्टरी।

उनके विषय और प्रकार का निर्णय नहीं करती। संस्कृति के साम्प्रदायिक पक्ष के विचारकों में प्रतिभा हीन का कार्य करती है और साम्प्रदायिक स्थिति भूमि का। दोनों के सहयोग के ही नवीन साम्प्रदायिक परम्पराएँ बनतीं और बढ़ती हैं। बुद्ध भगवान् की देवता में उनकी विशिष्ट साम्प्रदायिक अनुभूति कितनी और किस रूप में अभिव्यक्त हुई, इसमें तत्कालीन समाज और चिन्तन का हाथ अवश्य ही था^{६१}।

जनपद

भारत में छठी शताब्दी तक जनों के 'संचार और संनिवेश' का युग बीस युगों का और राज्य के संघटन में शासनाय की अपेक्षा देश-राज्य अधिक महत्त्ववाली हो गया था। फलतः जनो का स्थान जनपदों से ले लिया था जिनमें कुछ राजाधीन थे और कुछ गणराज्य। अंगुत्तरविभाग की एक प्रसिद्ध सूची के अनुसार उन समय 'सौतह महाजनपद' में जिनके नाम इस प्रकार हैं—कामि, कोशल, अंग, मगध, अजि, मल्ल, कोशिय, बल, कुल, पञ्चाल, मगध, मूरमेघ, अस्तक, अवन्ति, मगधार और कम्बोज^{६२}। जैन विद्याहृत्प्रति में उनसे अंशतः भिन्न सूची दी गयी है जिसमें बग, पाद, और लाड के नाम उल्लेखनीय हैं। जनपद परस्पर संघर्ष में मिरल थे और उनकी स्थिति परिवर्तनशील थी। सुदूर उत्तर-पश्चिम में शासनमयी या शास्य का प्रकार महत्त्ववाली मण्डल भी मर्यादा इस प्रकार की गैर-मत और काल-गत परिधियों के विषय में अथवा इसके सम्बन्धी ऐतिहासिक, सांस्कृतिक प्रभाव के विषय में निर्विवाद रूप से कुछ कहना कठिन है। इस युग के उपरोक्त भारत का महत्त्व और सांस्कृतिक विषय प्राणियों की अन्वेषणाओं में सुरक्षित है^{६३}। गण्यदेश के जनपदों की संस्कृति उत्तरपैरिक्त साहित्य में

६१—साधारण लौकिक स्तर पर बंगरी के द्वारा ही उपदेश सम्भव है, किन्तु इस उपदेश को धोता अथवा कफला के संस्कारों से पृथक् रखना असम्भव है। ये संस्कार ही ऐतिहासिक-सांस्कृतिक प्रभाव के मुख्य द्वार हैं। किन्तु बंगरी के अतिरिक्त, अथवा सम्बद्धित, उपदेश भी सम्भव होने के कारण, एवं अमौप-देशिक ज्ञान के सम्भव होने के कारण, सज ज्ञान को इतिहासानुबद्ध नहीं माना जा सकता। तथापि सामान्यतः लौकिक ज्ञान परंपराएँ शक्यतया एवं संस्कारबद्ध ही हैं, अतएव उनकी ऐतिहासिक आलोचना सम्भव है।

६२—अंगुत्तर (रो०) जि० १ पृ० २१२; जि० ४, पृ० २५२, २५६, २६०।

६३—इ०—यामुदेवशरण अण्वाल, पार्थिककालीन भारत।

और महाभारत के प्राचीन अंशों में प्रतिबिम्बित है। पूर्वी उत्तरप्रदेश और बिहार के जनपदों और उनकी संस्कृति का चित्र प्राचीन बौद्ध और जैन साहित्य में उपलब्ध होता है^{१४}। इस प्रदेश में शाक्यादि गणों और निर्घन्त्यादि अगणों का प्राचुर्य था और यही बौद्ध धर्म की जन्म-भूमि थी। दक्षिणापथ का परिचय इस युग में बहुत अल्प था।

राजा और राजनीति—राजाओं का पारस्परिक संबंध उतना ही सीध था जितना कि राज्याधीन और गणाधीन जनपदों का। जहाँ उपनिषदों में और जातकों में काशी एक बलवान् स्वतन्त्र राज्य के रूप में हमारे सामने आती है, वृद्ध के समय में वह कोशल के साम्राज्य का एक अंग बन चुकी है। ऐसे ही बिम्बिसार के समय में मगध ने अंग जनपद को बलपूर्वक आत्मसात् कर लिया। शाक्य गण कोशल की अधीनता स्वीकार करता था तब भी विदूढभ ने उस पर सांघातिक आक्रमण किया, और अनातशानु ने लिच्छवियों से संघाम ठाना।

इन घटनाओं में गण-राज्यों का ह्रास, राज-तन्त्र का उत्कर्ष और मगध के साम्राज्य का प्रसार स्पष्ट देखे जा सकते हैं। इस युग के अनेकविध राजनीतिक परिवर्तनों में स्वभाषित तत्संबंधी विचार-विमर्शों को प्रोत्साहित किया और दण्डनीति की उस परम्परा को जन्म दिया जिसकी चरम परिणति परवर्ती काल के कौटलीय अर्थशास्त्र में उपलब्ध होती है। अनेक ब्राह्मण विचारकों ने चक्रवर्ती राजा का आदर्श निरूपित किया था और इस आदर्श का तत्कालीन आकर्षण इससे स्पष्ट है कि बौद्धों ने उसका आध्यात्मिक क्षेत्र में उपयोग करना चाहा^{१५}। समाज और राज्य की उत्पत्ति तथा गणों के बलाबल पर विशेष रूप से विचार किया गया जैसा कि दीपनिकाय, महाभारत और अर्थशास्त्र से प्रकट होता है^{१६}।

शासन की बागडोर क्षत्रियों के हाथ में थी। उत्तर-पूर्वी भारत के शाक्य, लिच्छवि आदि गण क्षत्रियबहुल और राजघण्टीयबीबी थे। लिच्छवियों के ७७०७

६४—आधुनिक निरूपण के लिए इ०—क्रिज (अंग्रेजी अनुवाद) सोशल ऑर्गनाइजेशन इन नार्थ-इस्टर्न इण्डिया इन वि एज ऑब् ब्रुद्ध; बी० सी० लां०, इण्डिया इन अर्ली ब्रुथिस्ट एण्ड जैन लिटरेचर; जे० सी० जैन, एन्सयेन्ड इण्डिया एज डिस्क-इड इन जैन कौनन; टी० डब्ल्यू राइज डेविड्स—बुधिस्ट इण्डिया इत्यादि।

६५—बीघ० लक्ष्मण-मुत्तन्त, चक्रवर्ति-सौहानादमुत्तन्त, दे०—तोषे।

६६—बीघ० अम्माञ्जमुत्तन्त, महाभारत (चित्रगाला प्रेम, पुना), शान्तिपद, अध्याय १०७; अर्थशास्त्र (दिवेन्द्रम् संस्करण), जि० ३ प० १४४।

राजाओं का उत्प्रेषण प्राप्त होता है। कदाचित् ये गण के मुख्य क्षत्रियकुलों के प्रधान थे। लिच्छवियों की न्याय-न्यायस्था विरायण रूप से सुचारु थी। शाक्यों में भी राजा जबका 'राजशब्दोपजीवी' सुद्धोदन का बाद में उल्लेख आता है। कापिलवस्तु में शाक्य गण का संस्थानागर का वहीं बुद्ध और जवान एकत्र होते थे और परामर्श से गण के शासन का कार्य चलाते थे। इन गणों की शासन-व्यवस्था कितनी जनतन्त्रात्मक और कितनी सामन्तसन्धारमक थी, यह निश्चय से नहीं कहा जा सकता।

कोशल, मगध आदि जनपदों में भी राजा और उनके सजात क्षत्रिय थे यद्यपि अजातशत्रु या विदूषभ सरौखे नये राजाओं का बल उनके अमात्यों की कृत्नीति, सेना की शक्ति तथा व्यक्तिगत योग्यता पर अधिक निर्भर था, उनकी मूर्खभिषिकाता पर कम^{११}। धर्म और अर्थ की विभिन्न दृष्टियों से राजकीय जादश दो स्थानों में प्रकट होता है। धर्म की दृष्टि राजा के कर्तव्यों पर और देती थी, अर्थ की दृष्टि राजा की शक्ति पर। धर्मविषयक धारणा भी ब्राह्मणों की और थी, बौद्धों तथा जैनों की और।

क्षत्रिय और धार्मिक आन्दोलन—राजाओं और उनके बन्धुओं के जीवन-यापन के लिए अनेक व्यसत थे—भूमि, वृत्, पान, स्त्रियाँ और पुत्र। किन्तु अनेक राजा अपने अवकाश में नवीन धर्म-दर्शन की प्रवृत्तियों को प्रोत्साहन देते थे। सब तो यह है कि ब्राह्मणों के समान ही क्षत्रिय भी इस युग में बौद्धिक जीवन का सेतुत्व करते थे। उपनिषदों में अनेक ज्ञानी राजाओं का वर्णन आता है, जैसे पांचालराज प्रवाहण जैबलि जिन्होंने श्वेतकेतु के पिता उद्दालक को उपदेश दिया^{१२}। केकयराज अक्षयपति और काशिराज अजातशत्रु भी ब्राह्मणों को ज्ञान का उपदेश देते पावे जाते हैं^{१३}। विदेह-राज जलक तो भारतीय आध्यात्मिक इतिहास में राजर्षि के रूप में सुप्रसिद्ध ही है। महाभारत में कृष्ण और भीष्म ज्ञान का उपदेश करते हैं। गीता में ज्ञान की एक राजर्षि-परम्परा की ओर संकेत किया गया है जिसकी तुलना प्रवाहण जैबलि के द्वारा निदिष्ट क्षत्रिय-विद्या से होनी चाहिए। बुद्ध और महावीर भी क्षत्रिय उपदेशक थे। जैन परम्परा में तीर्थंकरों का क्षत्रिय होना अनिवार्य है।

यह उल्लेखनीय है कि कुछ विद्वानों ने क्षत्रियों को इस युग के एक ब्राह्मण-विरोधी धार्मिक-सामाजिक आन्दोलन का नेता ठहराया है^{१४}। किन्तु उपर्युक्त तथ्य

६७-सु०—जे० बी० जो० आर० ए० एस्०, १९२१, पृ० १८६-८७।

६८-सु० उप० ६.२, छा० उप०, ५.३ प्र०।

६९-छा० उप० ५.११ प्र०, बु० उप० २.१।

७०-सु०—राइस डेविड्स, बुध्दिष्ट इण्डिया, पृ० २५७, वैदिक एज, पृ० ४६८-६९।

इस मत का निश्चित सम्पर्क नहीं करते। विज्ञानमय और बलिष्ठ के सम्पर्क की कथा हम प्रथम में लिखार है और ऐसे ही महाभारत में उल्लिखित जामदग्न्य के किये हुए क्षत्रिय-संहार की कथा को भी भावियों की अतिरिक्त कल्पना ही मानना चाहिए^{७१}। ब्राह्मण-क्षत्रिय सम्पर्क की ऐतिहासिकता स्वीकार करने के लिए कोई वास्तविक आधार नहीं मिलता। क्षत्रियों ने नवीन आध्यात्मिक और बौद्धिक आन्दोलनों में महत्वपूर्ण भाग लिया, किन्तु इसमें यह अनुमान नहीं किया जा सकता कि अधिक लाभ, सामाजिक प्रतिष्ठा अथवा राजकीय शक्ति के लिए ब्राह्मणों और क्षत्रियों में जातिगत अन्धता अन्धता सम्पर्क था। अन्धता ही मैत्रकार्यवत्क जामदग्न्यविरा पीरोहित्य की विरोधिनी थी, पर इसके नेता भारत में अन्धता थे जिनकी आध्यात्मिक-मानविक परम्परा में इस समय क्षत्रिय और ब्राह्मण दोनों ही थे। बृह और महावीर जल्दना क्षत्रिय थे, किन्तु जाति के परिग्रामपूर्वक ही वे अन्धता बन गये। दूसरी ओर उपनिषदों में और गीता में भकेतित विमूढ़ धार्मिक-विद्या 'कर्म' का प्रत्याख्यान नहीं करती। फलतः उपलब्ध साधन के आधार पर केवल एकता ही स्वीकार किया जा सकता है कि पुरोहितों के कर्मकाण्ड का इस युग में अनेक विद्याओं में विरोध हुआ, जिसका अन्धता, प्रमूढ़ क्षत्रियों और अध्यात्मवादी ब्राह्मणों में उत्पन्न किया।

आधिक प्रगति—दार्शनिक और 'आत्मिक' बौद्धिक कल्पना अब अनेकानेक परम्परात्मिक ही नहीं थी^{७२}। व्यापार के सुदूर-विस्तृत स्वतंत्र और जल-मयों पर साधेवाहों के उदय में इन तरंगों को समृद्धि प्रदान की थी।^{७३} सांस्कृतिक साहित्य और व्यवसाय श्रेणियों में संगठित थे और इन श्रेणियों के प्रधान अन्धता समाज में और राजसभा में प्रतिष्ठा प्राप्त करते थे।^{७४} सांस्कृतिक जीवन का विभिन्न विकास इस युग के सामाजिक दृष्टि को विछोड़ने युग में विभक्त करता है। व्यावसायिक प्रौद्योगिक्य में उदय व्यापार

७१-मु०—मुकभंकर, क्विटिकल स्टडीज इन दि महाभारत, पृ० २७८-३३३, (पृष्ठा, १९४४)।

७२-इ०—आरिजिनल ऑव बुद्धिज्म, पृ० ३१४-१५, मु० सी० ए० एक० राइज डेविट्स, कैम्ब्रिज हिस्टरी, जि० १, पृ० १८९, प्र०, एन० सी० इन्डोपाय्याव, इकोनामिक लाइव एण्ड प्रोग्रेस इन एन्वयन्ट इण्डिया, जि० १, भाग ३।

७३-व्यापारमयों एवं साधेवाहों पर, इ०—राइज डेविट्स, बुद्धिस्ट इण्डिया, पृ० १०३-१०५, मीनीचन्द, साधेवाह।

७४-श्रेणियों पर, इ०—मज्जुमदार, कार्पोरेट लाइव इन एन्वयन्ट इण्डिया।

को स्वयं एक विविध-साधन की अपेक्षा रहती है। इन्ध ('मनी') का आविर्भाव इस अपेक्षा की पूर्ति करता हुआ समाज में एक नवी और रहस्यमयी-सी व्यक्ति को जन्म देता है। समाज ने पहले ही अपेक्षा अधिक परिष्कृतशीलता अभी है, सामाजिक कितान-असुतों और दुःख-विरहेज करने लगता है, और सामाजिक सम्बन्धों का 'मनु-साधारण' ('रेडिफायेज') स्वरूप हो जाता है^{७५}। बुद्ध के समय में ही भारतीय संस्कृति सर्वप्रथम 'इन्ध के युग' में अवतीर्ण हो रही थी। यह अवस्था का ही नहीं, बौद्धों का युग था। अंग के-मन्दार, कोसल के अनाधोपनिषद और कोसाम्बी के प्रोफेसर इन संसाधन श्रेणियों के कुछ ज्वालते उदाहरण हैं^{७६}। यह स्मरणीय है कि ये यह श्रेणी-धारा उस युग के सम्पात-न्यायण धर्मण-सम्बन्धों के प्रोफेसर हैं।

कुछ इतिहासकारों ने बौद्धों की धारणाओं के यूरोपीय प्राथमिक सुधार की तत्कालीन धारणा-वर्ण के अन्वेष के साथ जोड़ा है^{७७}। ऐसे ही, कुछ विद्वानों का सुझाव है कि जैन और बौद्ध धर्मों के अन्वेष में भी श्रेणियों की अनुकूलता एक सार्वभौम साधना-मान इस सुझाव के लिए विमुक्त सम्भावना के अतिरिक्त विशेष प्रमाण नहीं है। यह स्पष्ट है कि प्राचीन-वैदिक देवता और यह एक-धामी और इतिप्रधान सामाजिक परिधि में उद्भूत हुए थे। तत्कालीन के बदले हुए वातावरण में-पुराने वैदिक धर्म के प्राकृतिक आधारों तथा प्राण-जीवन सम्बन्ध रखनेवाले अनेक प्रतीकों का भूषण-तत्कालीन ही स्वाभाविक या कितना उनके साथ उस सदा का जो कि पुराने देवताओं और उनके सामिक कर्म-साधन का आधार थी। तथापि यह स्मरणीय है कि प्रोफेसर आन्दोलन के विपरीत जैन और बौद्ध सम्प्रदाय निवृत्ति-रक्त थे और उनके अन्वेषण का सामिक सम्बन्ध के इतिहास के लोभ के साथ कोई सम्बन्ध स्थापित नहीं किया जा सकता। और फिर इन सम्प्रदायों की मुताबकती कहल वस्तुतः संघात नहीं है। अतएव अद्यपि यह निश्चय है कि श्रेणियों ने अमल-सम्प्रदायों की साधना की, यह नहीं बहर था सकता कि इन सम्प्रदायों का उद्भव अथवा विकास समाज के धर्म-वर्ण के तत्कालीन उद्भव तथा विकास के साथ अतिवर्ण-सम्बन्ध रखता था।

साधन वर्ण—साधन इस युग में अपना सामाजिक श्रेण्य-प्रस्थापित करते थे और पुरोहित तथा प्राचार्य के जीवन की अपना आधार मानते थे। धर्म-साधन के

७५-मु०—स्वीडो, विद्वानों जॉर्ज कॅनिटलिट डिब्लेनसैट, पृ० ३५, ३०।

७६-३०—मल्लसेकर, विद्वानों जॉर्ज कॅनिटलिट डिब्लेनसैट, २ डि०।

७७-मु०—टाउलो, रिक्तिज एण्ड रि राइत जॉर्ज कॅनिटलिट डिब्लेनसैट।

अनुसार ब्राह्मण के ६ प्रधान कर्तव्य थे— 'यजन, याजन, अघ्यपन, अभ्यापन, वान और प्रतिग्रह । पर यथार्थ में अनेक ब्राह्मण न पुरोहित थे न आचार्य, कुछ प्रशासकीय कामों में अधिकृत थे और कुछ जमींदार अथवा अष्ट किसान, अथवा इन्द्र कर्मकर थे" । साधारण जनता के जीवन में अटिल श्रौत यामों की अपेक्षा माना मुझ कर्मों का अनुष्ठान अधिक महत्त्व रखता था । यह स्मरणीय है कि जहाँ श्रौत कर्म का बौद्धों और जैनों ने बहुत विरोध किया, मुझ कर्मों का बौद्ध और जैन उपासकों ने सर्वथा तिरस्कार नहीं किया । अतएव परवर्ती काल में उदयनाचार्य ने कहा कि 'नास्त्येव तद्दर्शनं यत् सांख्यमेतदित्युक्त्वापि सर्वाधानाद्यन्त्येष्टिपर्यन्ता वैदिकीं कियान्तिमिति जमः" । ऊपर उपासकों की जालीबन्दी में यह कहा गया है कि स्वयं ब्राह्मणों के धर्म में कर्म-काण्ड के अतिरिक्त ज्ञान-काण्ड ने महत्त्वशाली स्थान पा लिया था और ब्राह्मण कर्तव्यों और आचार्यों ने इसका सतत प्रयत्न किया कि उनके धर्म का प्रगतिशीलतम दार्शनिक सिद्धान्तों से सामञ्जस्य बना रहे । आत्मवाद और ब्रह्मवाद का समन्वय तथा संसार-वाद और कर्मवाद का स्वीकार, इस प्रवृत्ति के उदाहरण हैं । महाभारत में, विष्णुसत-गीता और शान्तिपर्व में, कर्म और ज्ञान के प्रचलित विरोध का स्पष्ट परिचय मिलता है । मोक्षधर्म पर्व में ज्ञान को प्राधान्य दिया गया है । भगवद्गीता में कर्म और ज्ञान के समन्वय का प्रयत्न किया गया है । ये दोनों कारण उपासकों में भी देखी जा सकती हैं—मुण्डक में कर्म का तिरस्कार, ईश और अथर्व छान्दोग्य में ज्ञान-कर्म-समुच्चय । यह कहा गया है कि वैदिक प्रवृत्ति धर्म का विरोध उत्तरपूर्व में व्यापक रूप से किया गया जब कि उत्तर-पश्चिम में प्रवृत्ति और निवृत्ति के समन्वय का मूल किया गया । इस प्रकार एक ओर बौद्ध धर्म और जैन धर्म का तथा दूसरी ओर सामयिक धर्म का विकास हुआ" । इस मत में बौद्धिक प्रवृत्तियों का जैसा अमकीर्ण प्रादेशिक विभाजन अभीष्ट है वैसा यथार्थ में सिद्ध नहीं किया जा सकता । इतना अवश्य सत्य है कि यणों और श्रमणों के पूर्वी प्रदेशों में निवृत्तिपरक सम्प्रदायों का

७८-सु०—फिह, पूर्व० (कलकत्ता, १९२०), पृ० २२२ प्र० ।

७९-आत्मतत्त्वविवेक (चौखम्भा संस्कृत ग्रन्थमाला) पृ० ४१७—'ऐसा कोई ब्रह्म नहीं है जिसमें लोग सर्वाधान से लेकर अन्त्येष्टि किया पर्यन्त वैदिक कर्म को सांख्य बताते हुए भी उसका अनुष्ठान न करते हों ।"

८०-सु०—आर० जी० भण्डारकर, वैष्णवविजय, शैविज्य, एण्ड अवर माहानर रिलिजस सिस्टम, पृ० ४१-४२ ।

जितना प्रचार या उदतता इस समय पश्चिमी प्रदेशों में नहीं था। इस आपेक्षिक भेद का कारण न तो मूलतः भौगोलिक था—क्योंकि भौगोलिक कारणों का विविध बौद्धिक अथवा आध्यात्मिक प्रवृत्तियों से सम्बन्ध जोड़ पाना सरल नहीं है—और न एक व्यापक सुधार की प्रवृत्ति का अतर्क्य न्यूनाधिक था, प्रत्युत यह स्वीकार करना होगा कि उत्तरपूर्वी आध्यात्मिक आन्दोलन वैदिक धर्म का आन्तरिक सुधार-आन्दोलन न होकर वास्तव में श्रमणों के प्रभाव का विस्तार था जिसमें प्रादेशिक, सामाजिक, सांस्कृतिक कारण सहकारी बन गये, जब कि पश्चिम में वैदिक धर्म के अन्तर्गत सुधार की प्रवृत्तियाँ अनेक रूपों में विकसित हुईं।

प्रचलित धर्म—भारतीय समाज में सदैव अनेक सांस्कृतिक स्तर संगृहीत रहे हैं और उनके अनुरूप धार्मिक सिद्धा भी भिन्न-भिन्न रहते हैं। भगवद्गीता में कहा गया है "सत्त्वानुरूपा सर्वस्य श्रद्धा भवति भारत । श्रद्धामयोऽयं पुरुषो यो यच्छुद्धः स एव सः ॥ यजन्ते सार्विका देवान्सखरत्नासि राजताः । प्रेतान्मृतगणान्चान्ते यजन्ते तामसा जनाः ॥" (१७, ३-४)^{६६} देव-पूजा वैदिक थी और यहाँ सार्विक कहा गया है। यज्ञ-पूजा, जिसे यहाँ राजस कहा गया है, साधारण जनता में सुप्रचलित थी। यज्ञ शब्द प्रायः देवता के समान ही अर्थ रखता था, और यज्ञ-पूजा की अनेकांश में आर्य-धर्म का ही प्रचलित, परिवर्तित और परिवर्धित रूप मानना जयुक्त न होगा। यज्ञों की अलौकिक सत्त्व माना जाता था जो प्रायः वृक्षाँ में निवास करते थे और प्रसन्न होने पर नाना सांसारिक कामनाओं की पूति का वर देते थे। वे अनेकज स्थानदेवता अथवा कुलदेवता के रूप में प्रतिष्ठित थे। धर्म और शक के साथ उनका विशेष संबंध था। कभी वे अनिष्टकारी भी हो सकते थे और आवेश के कारण भी बन जाते थे। यज्ञियों में जम्हराओं का सादृश्य देखा जा सकता है और कभी वे पुरुषों को प्रलोभित करती मिलती हैं। कुछ यज्ञ बाद में ब्राह्मण और बौद्ध देवताओं में रूपान्तरित पाये जाते हैं

८१—भौगोलिक और बौद्धिक तत्त्वों के सम्बन्ध पर, तु०—डकल, हिस्टरी ऑफ सिविलिजेशन इन इंग्लैण्ड, अध्याय २, इसकी आलोचना, लॉर्ड एक्टन, हिस्टोरिकल एसेज एण्ड स्टडीज, अध्याय १०-११।

८२—अर्थात् 'सबकी श्रद्धा सत्त्वानुरूप होती है, मनुष्य श्रद्धामय है, जिसकी जैसी श्रद्धा है, वह वैसा ही है। सार्विक पुरुष देवताओं का यजन करते हैं, राजसिक यज्ञ-राक्षसों का, तथा अन्य तामसिक जन भूत-प्रेतों का।

और उनका प्रभाव कुछ अर्थों में प्रतिभा-विधान की परम्परा तथा तात्त्विक चर्चियों पर रखा जा सकता है।^{८३}

यहाँ की पूजा के अतिरिक्त माना प्रेत, भूत और वस्तुओं की सामग्री पूजा भी लोभ में प्रचलित थी। इन्द्र, स्कन्द, चन्द्र, सुकुन्द, यक्ष, प्रेत, ताम्र आदि के अनेक उल्लेख मनाये जाते थे। इन अवसरों पर ब्राह्मणों और भगवतों की, ब्रह्मिणों की और भिक्षारिणों की दान दिवसे जाते थे और कितनाया जाता था। इन उल्लेखों में जग-संसार और मरणान्त अविद्यत नहीं थे और इनकी तुलना बौद्ध धर्मों में उल्लिखित 'समस्या' से की जा सकती है।^{८४}

प्रचलित धारणा के अनुसार जीव एक सूक्ष्म और अज्ञानमय पुरुष है जो कि स्थूल आधिभौतिक देह का संभालन करता है और मन और प्राण की वेष्टियों का वास्तविक आधार है। उपनिषदों और बौद्ध ग्रन्थों में इस प्रकार की धारणा माना लगी में हमारे सामने आती है। "अनुष्मन्नाद्यः पुरुषोऽज्ञात्वात्मा सदा भवता हृदये संतितित्" -^{८५} (कठ० २.६.१७), "इहैवात्मः शरीरे लीम्य स पुरुषी" -^{८६} (प्रश्न ६.२), "अ एवोर्ज्जिनि पुरुषो दुग्धत एव ज्ञातेति" -^{८७} (छा० ४.१५.१), "अथ बौद्धं समसोऽप्युपरिष्वायते अस्मान्मादर्शं कतमएव इत्येष च एषं तु सर्वमेतैव परिष्वायत इति" (छा० ८.७.४), "न एव स्वप्ने सहीतमानश्चरत्येष ज्ञातेति" -^{८८} (छा० ८.१०.१) आदि उपनिषदों के धारणों में आत्मविषयक ऐसी प्रचलित धारणा का उल्लेख मिलता है। किन्तु इस प्रकार की सूक्ष्मदेहात्म्यात्-युक्त धारणा उपनिषदों के वास्तविक सिद्धान्त की प्रकट नहीं करती। 'जीव' अथवा 'आत्मा'—इन शब्दों से एक और प्रचलित, सम्भाव-सुचित पुरुषविषयक धारणाएँ और दूसरी और उपनिषदों के अनिर्भङ्गनीय, किन्तु अनवीक्ष्य आत्मा का सिद्धान्त, ये दोनों ही सूचित होते रहते हैं। बौद्ध ग्रन्थों में 'जीवन' तथा 'जहता' का प्रयोग प्रायः पहले अर्थ में, अर्थात् प्रवृत्तता में अल्पसूक्ष्मादि देह के अर्थ में, होता रहा है। ब्रह्मचारि-मुत्त, पापसि-आदि संन्दर्भों में यह स्पष्ट है। तस्मिन्तुः सही अर्थ बुद्धिस्थ रहते तत्र 'निरात्म्य' के सिद्धान्त की समर्थि होती है। आत्मभाव का प्रत्याख्याय नहीं किया जा सकता क्योंकि वह अपनी ही सत्ता का अपसाप होना और स्वयं स्यादत्त। आत्मा की विविध व्याख्याओं का

८३—यहाँ पर इ०—कुमारस्थानी—महाज २ भाग।

८४—इ०—आरिजिन्त आंभ बुद्धिज्म, पृ० ३१८-१९।

सामान्य आचरण किया जा सकता है; तथा इसका कि ज्ञानार्थ में कर्तृत्व और निरालस योग्यता (धर्म) किन्तु इन आचार्यानी में ज्ञानार्थ की उचितता का संबंध अनुभव होता।

परिष्कार-उद्देश्य—उसी आचार्यी के लौकिक जीवन का केवल राजाजी और शक्तिहीन, शक्तिहीन और धारणा के द्वारा ही कि शक्ति और धर्म से अपना देव-तापी की लक्ष्य से अपने और दूसरों के लिए शक्ति और सुविधाएँ प्राप्त करने में दक्षिणत में ही कि उनके प्रभाव से आचार्य विस्तृत और समस्त समुद्र हो रहे थे। दुर्गम और सामाजिक जीवन के इस प्रवृत्ति-व्यक्त की सर्वथा अवहेलना करते हुए अनेक धर्म, मुख्यतः अथवा सिद्ध जीवन के अर्थों दुःख से तप्त जनता के लक्ष्य निवृत्ति और धार्मिक का आदर्श उपस्थापित कर रहे थे। समस्त-ध्यान के प्रचारक नाम 'पाषण्डों' में विनयात इन परिष्कारों का अभ्युदय और प्रभाव इस युग के धार्मिक जीवन का सम्प्रसारण करने महत्त्वपूर्ण कार्य था।

साधकों ने यह सुझाव प्रस्तुत किया है कि ब्राह्मण निवृत्तों के अनुकरण में बौद्ध और जैन भिक्षुओं का उदय हुआ था। इसके समर्थन में उन्होंने मुक्त सुक्ति यह भी है कि बौद्ध और जैन भिक्षुओं के निरालस जीवन और शीघ्रता के धर्म-सूत्रों में उचित निवृत्तों से जादृश्य रहते हैं। अनुभव यह साधक केवल समस्त-ध्यान के अर्थों की समस्तता में पर्यवेक्षित ही जाता है और अत्यन्त व्यापक निवृत्तों की परिधि का प्रति-फलन नहीं करता। साधकों का विश्वास था कि निवृत्ति का आदर्श ब्राह्मणों के धर्म में पहले उचित हुआ और अनुभव के रूप में व्यक्त हुआ। पीछे इस आदर्श का बौद्धों और जैनों में अनुकरण और अनुकरण किया। किन्तु इस अनुकरण के समर्थन में पर्याप्त सुक्ति-वस्तु नहीं दी जाती क्योंकि वायुवाच्य के सिद्धांत की ब्राह्मण-धर्म में प्रतिष्ठा सर्वप्रथम धर्म-सूत्रों में हुई, उसके पहले नहीं। और, अधिक संभावना इस बात की है कि समस्त-वाद के साथ परिष्कार का ही उदय ब्राह्मणों में धर्मों में किया, कि धर्मों में ब्राह्मणों से।

वैदिक साहित्यों में तथा ब्राह्मणों में आचरण धर्म की कहीं उपस्थिति नहीं होती। भागवत में तेजसे ब्राह्मण के "किमु मत्तं किमपि किमु स्वयं किं च। तुवं ब्राह्मण इच्छामि स वै-लोको भवामरः॥" (३३.२)। इस श्लोक की व्याख्या में कहा है कि "आत्म-अनुष्ठानं चिद्विदितम्" और ज्ञान ही उदय ने इसको वैदिक-

साहित्य में चार आश्रमों का प्राचीनतम, अस्कृत उल्लेख माना है।^{८६} किन्तु यह व्याख्या निर्विवाद नहीं कही जा सकती, विशेषतः साम्य का 'मल' को गार्हस्थ्य का द्योतक मानना। सम्भव है कि इस श्लोक में ब्रह्मचारियों, तपस्वियों और मूतियों की ओर संकेत हो, किन्तु किसी स्वीकृत चातुराश्रम्य की व्यवस्था की ओर संकेत नहीं है। उपनिषदों में जैसे कुछ स्थलों में संसारवाद और कर्मवाद का अभ्युपगम है, वैसे ही कुछ स्थलों में संसार-त्याग का भी उल्लेख मिलता है। श्वेताश्वतर में 'अत्याधमिभ्या' पद पाया जाता है,^{८७} बृहदारण्यक में याज्ञवल्क्य से सम्बद्ध कुछ स्थलों में प्रवच्य का संकेत है,^{८८} मुण्डक (३.२.६) में "संन्यासयोग" का उल्लेख है। मुण्डक (१.२.११) में भी संन्यासियों का उल्लेख है, यद्यपि इस स्थल में अरण्यवासियों और भिक्षुओं में विभेद नहीं किया गया है। छान्दोग्य (२.२३.१) में भी तृतीय और चतुर्थ आश्रमों का विवेक नहीं है। इन उल्लेखों से यह तो स्पष्ट है कि कुछ वैदिक आचार्य उपनिषत्काल के उत्तरार्ध में न केवल भिक्षु-जीवन से परिचित थे, अपितु उसको आदर्श मानना चाहते थे। किन्तु इन उल्लेखों से यह नहीं प्रतीत होता कि इस समय वैदिक धर्म के खन्दर चार आश्रमों का व्यवस्थित आदर्श प्रतिष्ठा-लाभ कर चुका था। ऐसा प्रतीत होता है कि प्राचीन वैदिक काल में केवल दो ही आश्रम अंगीकृत थे—ब्रह्मचर्य और गार्हस्थ्य, यद्यपि वैदिक जीवन के बाहर पुरानी सभ्यता के अविशेष मूति-धर्मों की सत्ता संकेत अविहित नहीं थी। उत्तर वैदिक काल में प्रतीकात्मक और रहस्यमय विद्याओं और उपासनाओं के आविर्भाव के साथ आरण्यक-जीवन का भी प्रचार हुआ और एक तीसरे आश्रम का आदर्श विकसित हुआ जिसमें पहले दोनों आश्रमों का तथा कर्म और विद्या का समन्वय है। साथ ही साथ धर्मों के सिद्धान्त और दृष्टान्त से कुछ वैदिक ऋषि और विचारक प्रभावित हुए और फलतः उपनिषदों में कहीं-कहीं वैदिक कर्म की अवहेलना तथा संन्यासियों की स्तुति पायी जाती है। परन्तु काल में संन्यास की चतुर्थ आश्रम के रूप में धर्म-सूत्रों ने स्वीकार किया, किन्तु उनके युग में भी इन आश्रमों के नामादि सर्वसम्मत नहीं प्रतीत होते। आपस्तम्ब की पंक्ति है—“चत्वार आश्रमा गार्हस्थ्यनाचार्यकुलं मौनं ज्ञानप्रस्थमिति।”^{८९} गौतम ने ब्रह्मचारी, गृहस्थ, भिक्षु

८६—भाषे, हिस्टरी ऑफ दि धर्मशास्त्र, जि० २, भा० १, पृ० ४१८।

८७—श्वेताश्वतर, ६.२.१।

८८—बृ० उप० २.४.१, ३.५.१, ४.४.२२, ४.५.२।

८९—“चार आश्रम हैं—गार्हस्थ्य, आचार्यकुल, मौन एवं ज्ञानप्रस्थ” (आपस्तम्ब, २.९.३१.१)

और वैश्वामित्र का उल्लेख किया है।" बसिष्ठ और बौधायन ब्रह्मचारी, गृह्यन्त्र, वानप्रस्थ और परिव्राजक—ये संज्ञाएँ प्रस्तुत करते हैं।" यही नहीं, बौधायन और गौतम दोनों माहेश्वर को प्राधान्य देते हैं। बौधायन का कथन है—“एकाग्रम्यं त्वाचार्या अप्रजननत्वादितरेषाम्। ततोदाहरन्ति प्रह्लादि वै कपिलो नामासुर आस स पतान्भेदांश्चकार देवः स्पर्धमानस्तात्मनोषो नाद्रियेत।”^{११} गौतम को तुलनीय उक्ति है—“तेषां गृह्येषु योनिरप्रजननत्वादितरेषाम्।”^{१२} इस प्रकार श्रामण्य की एक प्राचीन परम्परा को ही ई० पू० छठी सताब्दी के वैदिक और अवैदिक भिक्षु सम्प्रदायों के मूल में मानना चाहिए।

ब्राह्मण-परिव्राजक—भिक्षुओं के अनेक सम्प्रदाय थे जो कि दो मुख्य विभागों में बाँटे जा सकते हैं—ब्राह्मण और धर्मण। संसार-त्यागी और तपस्वी दोनों ही थे, किन्तु कुछ विषयों में व्यापक भेद था। ब्राह्मणों की दृष्टि से संसार-त्याग माना लौकिक कर्तव्यों की पूर्ति के बाद मुक्त था। इसी दृष्टि की ओर उत्तरजन्मण का यह निर्देश है—“अहिंसा येन परिषिस्त विधे पुत्ते परिठण्ण गिहंसि जामा। मोच्चाण भोग्गं नद्द इत्थियाहि आरण्णया होइ मूषो पसत्थ।”^{१३} इसके अतिरिक्त ‘वम्मण्य’ में वर्ण-भेद के अनुसार प्रद्वया का अधिकार केवल ब्राह्मण अथवा द्विज को ही प्राप्त था जब कि बौद्ध संघ में सब ही वर्ण और जातियाँ सामर में नदियों के समान भेद छोड़कर हिल-मिल जाती थीं। और फिर वेद के प्रमाण और महत्त्व की ओर भी ब्राह्मणों और धर्मणों की दृष्टियाँ विभक्त थीं। बसिष्ठ का कथन है—“सन्ध्यासेत्सर्वकर्मणि वेदमेकं न सन्ध्यासेत्। वेदसल्लवसनाच्छूद्रस्तस्माद्भेदं न सन्ध्यासेत्।”^{१४} इसके विपरीत उत्तरजन्मण में

१०—गौतम, १.३.२।

११—बसिष्ठ, ७, १-२; बौधायन, २. ६. १४।

१२—“किन्तु आचार्य एक ही आश्रम बताते हैं क्योंकि अन्य (आश्रम) सन्तानोत्पत्ति के अयोग्य हैं। कहते हैं कि प्रह्लादि कपिल नाम का असुर था, उसने देवताओं को होड़ में इन भेदों का निर्माण किया। अतः मनोषो को चाहिए कि उनका आदर न करे।” (बौधायन २.६.२९-३०)।

१३—“गृह्यन्त्र उनका मूल है, शेष के प्रतीत्यति में अलग होने के कारण।”
(गौतम, १.३.३।

१४—उत्तरजन्मण, १४.९।

१५—बसिष्ठ, १०.४।

कहा है—'नेता जहीमान भवन्ति ताप ।'^{१६} अन्त में, सिपायों की प्रशंसा कर सी बाह्याओं का मठ अमरी की ओरों जिन तथा अनुहार था । यह भी स्मरणीय है कि बाह्याओं में तालस और बिजु प्रलय-अलय में । संकष्टचाम में इन दोनों का अमेव प्रति-पादित करने वाले धर्म का सम्बन्ध करते हुए यह स्पष्ट किया है कि बाह्यधर्म में काम-सौदा-वशात तप का महत्त्व है जब कि सम्वास में सधम का वाधान्य है ।^{१७} यस्तुतः बाह्यधर्म में वैदिक कर्म शेष रहता था, संन्यास में नहीं । यंत्रों के लिए वृषभ सुषों की रचना हुई थी । बाह्यधर्मों के लिए वैशाख-श्रावण का और अमरी के लिए पाराशर्यहृत सुषों का उत्प्रेक्ष प्राप्त होता है ।^{१८} किन्तु कथन, उत्तरकाल में बाह्य-धर्म आशक्ति-सा हो गया । अरण्यास, तपस्या और यज्ञादि जिना में निराल धान-घसों की सहा 'अटिल' की थी । किण्वणिक में उन्हें कर्मवादी, किवावादी और धर्म के परिचारक बताया गया है ।^{१९} अद्यावत् मेवासम्बेज के 'हृषीकेश' की जे हूँ वे जो कि 'न समरी' में रहते थे, न परो में, कर्कल वृष्टिसे वे, अज्जलि से पानी पीते थे, और न सिक्कू करते थे, न मन्तारोत्पादन ।^{२०} किन्तु यह वातचर्चक है कि मेवासम्बेज में इनकी अमरी के साथ रहा है, न कि बाह्याओं के । इसका कारण स्पष्ट ही यह था कि तपस्या आदि के द्वारा बाह्यधर्म सामान्य के निकट आधिक से और बाह्याओं में आधिक शक्ति की जाननी के अर्थ । मेवासम्बेज ने भारतीय धर्मों को बाह्य और अमर्य इस दो भागों में बांटा है, किन्तु इसके अर्थ से स्पष्ट है कि उसने बाह्याओं को बाह्यकारी और तृटन ही देना । सम्भवतः यह बाह्यधर्म तथा बाह्योत्तर अमर्य-परि-बाह्यकी ही विवेक नहीं कर सका और अतएव इनके अमरी के अर्थात् बाह्यों के कारण एक परिजातकी और वापसों को 'अमर्य' की ही आख्या दे दी ।

परिजातक-धर्म एवं उनके निदान—परिचारक अनेके अमर्य वर्गों में अमर्य करते थे । इनके मूक अमर्य नेता साला वा श्यावार्थ कहें जाते थे ।^{२१} सादम का प्रकार विविध था । सिपायों में शरदन सुवृद्ध भट, आशीरुकी में अशेषर-विहित । आश्रम-

१६—अतरणायन, १४, १२ ।

१७—कृष्णधर्म, ३, ४, २० पर साम्य ।

१८—द०—बोधायन, २, ३, १६, यामिनि, ४, ३, ११० ।

१९—अमर्य ता०, अष्टाध्याय, सू० २७-३४ ।

२०—अश्विनिदान, सू०, सू० १०२, १०५ ।

२१—द०—सौ० ।

पुत्रीयों में बुद्ध "बाद धर्म" नाम की शास्ता मानना सर्वथा अपूर्व था । अस्मिन् आचार्यों के पास ज्ञान के लिए परिचायक एकत्र होते थे और उनके शास्त्रत्व में ब्रह्मचर्यवास स्वीकार करते थे । ब्रह्मचर्य का प्राचीन अर्थ वेदाध्ययन के लिए नियमाचरण था । किन्तु जब उपनिषदों में ब्रह्म शब्द का अर्थ परम तत्त्व हो गया तो ब्रह्मचर्य का अर्थ भी ब्रह्म की जिज्ञासा से घेरित होकर विशिष्ट नियमों का पालन हो गया, यद्यपि वेदाध्ययन सम्बन्धी सुरासा अर्थात् लुप्त नहीं हुआ और इस प्रकार ब्रह्मचर्य शब्द के दो अर्थ प्रकीर्ण हुए—वेदाध्ययन-परक अनुशासन अथवा प्रथम आश्रम और ब्रह्म अथवा परमात्म्य की खोज में गुरु के पास शिष्यत्वपूर्वक निवृत्त-धर्म । मुण्डकोपनिषद् में विशिष्ट अथवा और परा मित्रा के भेद का अनुसरण करते हुए इन दोनों अर्थों की यदि अपर-ब्रह्मचर्य और पर-ब्रह्मचर्य की संज्ञा दी जाय, तो यह कहा जा सकता है कि परिचायक केवल पर-ब्रह्मचर्य का ही अनुसंधान करते थे ।

योग-सूत्रों में अहिंसा, अस्य, अस्तेय, ब्रह्मचर्य और अपरिग्रह को सार्वभौम महाप्रत कहा गया है ।^{१०१} इनके द्वारा भिक्षु-जीवन के आदर्शों की कल्पना प्रस्तुत होती है, और इनमें सभी प्रमुख परिचायक सम्प्रदायों का ऐक्यत्व था । इनमें पहले तीन बात सभी अवतारधर्मों में सबसे लिए मान्य होते हुए भी योग दो अवस्था-भिन्नता की विशेषता रखते हैं । अहिंसक इस केवल भिक्षु-जीवन में ही स्वीकार किया जाता था । 'विवृद्धि' की प्राप्ति के लिए अनेक उपाय बताये गये थे—आहार, संसार, उपपत्ति, आचारा, व्रत, अग्नि, परिचर्या, सैन्यधर्म, तपस्वधर्म, स्थान इत्यादि । बाह्य आचार में परिपालन, तोड़त और निवृत्त विषयक विविधता नियमों का विस्तार-भेद के साथ विभिन्न सम्प्रदायों में विधान था ।

ब्राह्मण यज्ञियों के लिए कौपीन का विधान था जो कि धोई जा सकती थी, और नेहार रंग में रंवी जा सकती थी ।^{१०२} वे अपने साथ दण्ड, रज्जु, पानी छानने के लिए बरत, तथा कमण्डलु और भिक्षा-पात्र रख सकते थे ।^{१०३} धानग्रन्थ जटा रखते थे, भिक्षु श्रावः सिर मूँहाते थे। निर्गन्ध मूँचित केस रहते थे । आजीवक साधु-सम्पत्ता को ही खेपट मानते थे । महावीर ने यद्यपि स्वयं उस आचार का अनुसरण किया तथापि उन्होंने भिक्षुधर्मों को एक बरत धारण करने की अनुमति दी । इस कारण निर्गन्धों

१०२-योगसूत्र, २.३०-३१ ।

१०३-सूत्र० जी० इ० जि० ५२, भूमिका, पृ० २६ ।

१०४-बही, पृ० २८ ।

को घोषणा के अनुवार्थी 'एकछाटक' कहते थे ।^{१०५} किन्तु व्यवहार में निर्दम्यों को विभिन्न अवस्थाओं में अधिक लक्ष्य धारण करने की भी अनुमति थी । आर्थिक भिक्षा-नाश का निषेध करते थे और 'हस्तापलेखन' कह जाते थे । पर निर्दम्यों का आचार भिन्न था । आहार के विषय में भी गण्योप आचार-भेद था । ब्राह्मण बतियों के लिए आवश्यक था कि मधुर भोजन की कामना छोड़ दें और बीजविनाश न करते हुए पेड़-सीधों के स्वयं सस्य अवयवों से आहार-निष्पादन करें । यह स्मरणीय है कि छान्दोग्योपनिषद् में आहार-शुद्धि के द्वारा सत्वशुद्धि को साध्य बताया है ।^{१०६} आर्मीक अल्प जल और अल्प बीजों का निषेध नहीं करते थे और न सोद्व्य कालित अन्न का । निर्दम्य तीनों का निषेध करते थे ।^{१०७} परिधान और आहार दोनों ही विषयों में शाक्यपुत्रीयों के नियम अधिक उदार थे ।

आवास के विषय में ब्रह्मिष्ठ का विधान है—“अनित्वावसांति वसेत् । धामान्ते देवगृहे शून्यागारे वा वृक्षमूले वा ।”^{१०८} मुत्तनिपात में कहा गया है “एको चरे सम्ग-विज्ञानाकण्ठो” ।^{१०९} प्रारम्भ में प्रायः सभी भिक्षुओं के समक्ष यह आदर्श था कि वे एकान्त में रहें, यथाशक्ति अकेले विचरण करें, और प्रकृतिदत्त निवासों का आश्रय लें, यथा वृक्षमूल अथवा गिरि-मह्वर का । किन्तु उपासकों की अज्ञा बड़ों पर और भिक्षु-गणों के अधिक संगठित होने पर उनके लिए विविष्ट उपवन, आराम, विहार आदि का प्रबन्ध होगा भी स्वाभाविक था ।^{११०} इस विषय में ब्राह्मण संन्यासियों के नियम अपेक्षया अधिक कठे थे ।

वर्षों में चारिका का निषेध सभी भिक्षुओं के लिए था । इसमें ब्राह्मणों, बौद्धों और जैनों का एकमेल्य था । इस प्रथा का आविर्भाव उस समय के मावों और पातापात के साधनों की अविकसित अवस्था में तथा कोशल और विदेह की समतल भूमि में माना

१०५-मु०—ई० आर० ई० वि० १, पृ० २६५ ।

१०६-छा० उप० ७.२६.२ ।

१०७-एत० बी० ई० वि० २२, भूमिका, पृ० २४-२६, ई० आर० ई० वि० १, पृ० २६५ ।

१०८-वासिष्ठ, १०, १२-१३, “धामान्त में, देवायतन में, शून्य आगार में अथवा वृक्ष के नीचे अनित्य आवास कल्पित करना चाहिए ।”

१०९-मुत्तनिपात, आगविज्ञानसुत्त ।

११०-इ०—नीचे ।

नदियों की जोष-प्रवणता में स्पष्टतः देखा जा सकता है। आज भी पूर्वी उत्तरप्रदेश और उत्तर बिहार में वर्षाकालिक मात्रा की कठिनाइयाँ सुविदित हैं। वर्षावास के ही 'उपवसथ' की संस्था सब सम्प्रदायों में व्यापक थी। 'उपवसथ' अथवा 'उपोसथ' मिथुगण के पाक्षिक सम्मेलन को कहा जाता था। इस प्रसंग में यह स्मरणीय है कि वैदिक कर्मकाण्ड में भी दश और पूर्णमास की दृष्टियाँ पश्चान्त का धार्मिक महत्त्व स्पष्ट करती हैं।

विचारमन्थन—उपनिषदों से तथा प्राचीन बौद्ध और जैन ग्रन्थों से यह निर्विवाद सिद्ध होता है कि छठी शताब्दी ई० पू० एक बौद्धिक और आध्यात्मिक क्रांति का युग था जब कि ब्राह्मण और श्रमण आचार्य और भिक्षु नाता धार्मिक-सामाजिक मतों की उद्भावना और नाना नवीन मार्गों और सम्प्रदायों का प्रचार कर रहे थे।¹ परि-
शाजकों का तत्कालीन समाज में ऊपर निदिष्ट महत्त्व इस व्यापक बौद्धिक आध्यात्मिक विज्ञाना के कारण ही था। प्रचलित वैदिक परम्परा के अनुसार मनुष्य यज्ञादि के अनुष्ठान से देवताओं के प्रसाद और फलतः सुखी जीवन तथा स्वर्ग की प्राप्ति कर सकते हैं। किन्तु ऐसा प्रतीत होता है कि छठी शताब्दी ई० पू० के प्रायः सभी विचारक पुनर्वन्म के सिद्धान्त की स्वीकार करते थे और मृत्यु और क्षय से अवार्यतया प्रस्त शौकिक और पारलौकिक जीवन को एक दुःखमय विभीषिका मानते थे तथा भोग के स्थान पर मोक्ष चाहते थे। उनमें विचार और मत-भेद इस पर था कि बन्ध और मोक्ष के कारण क्या हैं ?

भौतिकवाद—कुछ विचारक पुनर्जन्म में आस्था नहीं रखते थे और आत्मन्तिक दुःखनिवृत्ति-रूप मुक्ति की खोज ही अत्यन्त मानते थे। विभिन्न दुःखों के लिए विभिन्न दृष्ट उपाय उपलब्ध हैं और दुःख की अत्यन्त-निवृत्ति के लिए मृत्यु की शरण में जाना होगा। किन्तु दुःख के भय से जीवन के ताना मुन्हाँ का त्याग नहीं करना चाहिए। मनुष्य चार भौतिक तत्वों के संयोग से बना है और चैतन्य उसका आत्म-
न्तिक धर्म है। इन महामूर्तों के विसंयोग से मृत्यु हो जाती है जिसके बाद कोई औप्व-
दैहिक जीवन अथवा परलोकान्ति शेष नहीं रह जाते। इस प्रकार के भौतिकवाद का शक्ति छान्दोग्योपनिषद् के अष्टम प्रपाठक में मिलता है जहाँ असुरों का प्रतिनिधि

१११-बु०—सुकुमार दत्त, अती सुविस्त मोनेशिवम्; भावेर, ऊवर देन शतान्द देर इन्विशेन फिलोसोफी स्तुर त्सादत महावीरस उन्द बुद्धस; आरिजिन्स आंय बुद्धिम्, पृ० १२७।

विरोधन देहात्मकाय ते समुत्थं हो जाता है। अविष्कार की वहाँ पर उक्ति है—
 “अस्मादायमेहाच्छास्त्रमव्यवहृतमव्यवधानमाजुरासुरो अतोपसुरार्था लोपेभिसिद्धेतिथक
 शरीरं भिक्षया यस्मैताल्लभ्यतेति संलुकेण्येतेन ह्यम् भोकं जेषान्ते मज्झमे ।”
 (८.८.५)^{१११} वान, भट्टा और यम स्पष्ट ही असुर-सम्मत देहात्मवाद के प्रतिपादक
 हैं। मृत शरीर को अलंकरण आदि के साथ परलोक की आत्मा से वादता पुरानी सम्मा-
 ताओं में व्यापक प्रथा थी। सीता के सोलहवें अध्याय में असुरी निष्ठा का बर्णन
 स्मरणीय है—“असत्वमजलिष्ठं ते जगदासुरनीश्वरम् । जगत्स्वरसन्तुतं किमलका-
 मर्तुकम् ॥” (१६.८)।^{११२} उवेतास्वतर में बह्मचारियों के भौतिक धर्म—
 “अभिष्टिताः केन सुभेदरेणुं यतामहे” —को उल्लेखित कर उत्तर में कोल, स्वभाव,
 निष्ठा और वद्वन्ध के साथ ‘मृतानि’ को भी विनाशित कारण के रूप में अभिहित किया
 गया है। बौद्ध धर्मों में असह्यत ‘उन्मेषवाद’ का उल्लेख मिलता है, जो कि मृत्यु का
 निरोधन विनाश मानता था। सागरुजपालसुत में उक्ति केशवाम्बली नाम के आचार्य
 का उल्लेखित उल्लेखित है। बौद्ध और जैन धर्मों में एक और भौतिकवादी विचार-
 रक वादासि-गण्डि का उल्लेख जाता है जो कि आत्मा को जन्म को जगत् को काटी
 पर उचित मानता था।^{११३} यह स्मरणीय है कि उत्तरकालीन चार्वाक जगत्-
 धर्म मत के अनुसार प्रत्यक्ष ही एकमात्र प्रमाण है।^{११४} पालिधर्मों में ‘लोकान्तिक’
 शब्द प्रयोग जाता है, किन्तु जर्म विभिन्न प्रतीत होता है।^{११५} अनुसं वातावर्ती के कीटवीर्य
 अर्थात्क में लोकान्तिक को वागीधियों के अन्तर्गत माना है।^{११६} महाभारत में चार्वाक

११२—“इसलिए लोक में वान, यम एवं भट्टा से हीन को कहते हैं—असुर है।
 यह असुरों का रहस्य है कि वे मृत व्यक्ति के शरीर को अन्न, वस्त्र एवं अलंकार
 से परिष्कृत कर उससे द्वारा परलोक की प्राप्ति में बिचारा करते हैं।

११३—“वे जन्म को असाध्य, निराधार, विरोधवर, अपरस्पर समुपपन्न एवं केवल
 कामहेतुक कहते हैं।”

११४—३०—अरिजित्त आदि बुद्धिन्म, पृ० ३५२।

११५—३०—सर्वदशानसंध (आनन्दार्थम प्रेस, १९२८), पृ० १-५, तु० नैवधीव-
 चरित, १७वाँ सर्ग।

११६—तु०—पालि विद्यालयी (पालि टेक्स्ट सोसायटी)।

११७—अध्यात्म (त्रिवेदम संस्करण), जि० १, पृ० २७।

का उल्लेख मिलता है। रामायण में जाबालि का मत सद्ध है।^{११८} पाणिनि वास्तिक, नास्तिक और दैष्टिक मतों की ओर संकेत करते हैं।^{११९} इन उल्लेखों से स्पष्ट है कि उपनिषत्काल से प्रारम्भ कर अनुभूत सताब्दी ई० पू० तक एक निश्चित भौतिकवादी और नास्तिक विचार-धारा का उद्भव और प्रवाह हुआ था। यह विचारधारा प्रत्यक्ष-वादी थी और परलोक अथवा पुनर्जन्म को नहीं मानती थी। यह अनेक नामों से उल्लिखित है और वैदिक यागादि कर्म का उतना ही विरोध करती थी जितना धर्मियों के निवृत्ति मार्ग का। फलतः प्रायः सभी दिशाओं से इसका लक्ष्य और कालान्तर में लोप हो गया।

‘अज्ञानवाद’—यदि उच्छेदवादी अमृतत्व और मुक्ति की आध्यात्मिक आकांक्षा की ओर निराला ने और साधारण लौकिक जीवन का ही एक मात्र सम्भव जीवन मानते थे, ‘अज्ञानवादी’ व्यग्रतः विषय को निश्चित ज्ञान का अगोचर समझते थे। संजय बेलद्विपुत्र का कहना था कि परलोक, औपधातिक जीव, कर्म, मुक्ति के बाद की अवस्था, इन सब विषयों का निश्चित ज्ञान असम्भव है और इनको अस्ति, नास्ति, आदि चारों कोटियों में नहीं रखा जा सकता। बह्मजालमुत्तन्त्र में इस मत को अमराविलोपकों का मत कहा गया है। सूत्रग्रन्थ की व्याख्या में भीलाङ्ग का कहना है—‘तत्र को वेत्तीत्यस्यापि न कस्मचिद्विशिष्टं ज्ञानमस्ति योर्जितन्दीवान् जीवादीनवमोत्स्यते। न च तैर्ज्ञातैः किञ्चित्कलमस्ति। (सूत्र १.२.१६ पर)।^{१२०} यह स्मरणीय है कि संजय के कुछ विषयों की चतुष्कोटिविभक्तिता का सिद्धान्त बौद्धों और जैनो दोनों के परवर्ती विचारों पर प्रकारान्तर से प्रभाव वाले बिना न रहा।^{१२१}

कुछ विचारक संसार को मानते हुए भी उसके अकारण घटना मानते थे। स्वैता-स्वतर तथा जैनों का पदुच्छावाद तथा बौद्धों का अभीत्यसमुत्पाद ऐसे ही विचारकों के मत थे। कुछ अन्य विचारक संसार और उसके कारण को मानते हुए भी उस कारण

११८—रामायण (निर्घण्ट सागर प्रेस, बम्बई, १९३०) २.१०८।

११९—पाणिनि, ४. ४.६०।

१२०—“कौन जानता है”, इसका अर्थ है—किसी का भी विशिष्ट ज्ञान नहीं है कि वह अतीन्द्रिय जीव आदि का बोध प्राप्त करे और उनके ज्ञान का कुछ फल भी नहीं है।”

१२१—चार कोटियाँ इस प्रकार हैं—अस्ति (है), नास्ति (नहीं है), अस्ति च नास्ति च (है और नहीं है), नास्ति न च नास्ति (न है, न नहीं है)।

को स्वतन्त्र और अपरिवर्तनीय मानते थे। इस दृष्टि से मोक्ष भी बन्ध के समान ही नियत और पुरुषार्थनिरपेक्ष है। कालवाद, स्वभाववाद और नियतिवाद, तीनों ही इस दृष्टि के अन्तर्गत होते हैं। काल के विषय में चिन्तन जयवंसहिता, दत्तात्रय बाह्यण, तैत्तिरीय आरण्यक, श्वेताश्वतरोपनिषद्, मैत्रायणीयोपनिषद् तथा महाभारत में पाया जाता है।^{१११} स्वभाववादियों की प्रसिद्ध उक्ति है—'स्वभावात्संप्रवर्तन्ते निवर्तन्ते स्वभावतः। सर्वे भावास्तथाभावाः पुरुषार्थो न विद्यते'^{११२} नियतिवाद का मुख्य उदाहरण आजीविकों का मत था। 'दैष्टिक' पर से सम्भवतः पाणिनि ने भी उनकी ओर संकेत किया है।

नियतिवाद—सामान्यफलसुत्त में अजातशत्रु ने मस्करी गोशाल के मत को 'संसार-विशुद्धि' का मत वर्णित किया है। जैसे लिपटे हुए मूल का गोला फेंक देने पर स्वतः एक आन्धन्तर नियति से निर्बोध्यत होता है, ऐसे ही एक अन्तर्भूत शक्ति से नियत संसार को विशुद्धि की ओर उपगत हो रहा है। इस प्रकार संस्करण के द्वारा ही सब जीवों के दुःख का अन्त होगा। प्रत्येक के भोक्तव्य सुख-दुःख की मात्रा नियत है, भागों तभी-तुली ही। संस्कार और विशुद्धि के पीछे 'नियति-संगति-भाव-परिणाम' का नियमन विद्यमान रहता है। बुद्धघोष नियति, संगति और भाव को पृथक्-पृथक् मानते हैं। उन्होंने संगति की व्याख्या की है—'संगतीति छत्रमभिजाती न तत्त्व-तत्त्व गमनं'।^{११३} किन्तु शीलाक की प्रसंगान्तर की व्याख्या में संगति और नियति एक ही हैं—'सागतिकं सम्यक् स्वपरिणामेन मतिः यस्य यदा यत्सुखदुःखानुभवनं सा संगतिनियतिः।' यस्तुतः गोशाल के मत में जन्म-मरण, सुख-दुःख, संसार और मोक्ष सब अतीत कर्म के ऊपर निर्भर है। कर्म सर्वथा नियत और परम कारण है। ऐसा प्रतीत होता है कि गोशाल समस्त संज्ञित कर्म को प्रारम्भ कर्म के समान यथाकाल पाकोन्मुख और सर्वथा अपरिहाय्य मानते थे। पुरुषार्थ सर्वथा नुच्छ और हेम है। 'तथ्य नत्थि अपरिणमकं वा

११२-इ०—ऑरिजिनस ऑव बुद्धिज्म, पृ० ३३८-३९।

११३—"सब भाव एवं अभाव स्वभाव से प्रवृत्त एवं निवृत्त होते हैं, पुरुषार्थ की कोई सत्ता नहीं है।"

११४-आजीविकों पर सामान्यतः इ०—ऑरिजिनस ऑव बुद्धिज्म, पृ० ३४२; -४६; बुद्ध्या, प्रियुधिस्टिक हृषिद्यम फित्तोसफो, जे० डी० एल० २; हर्नेसे, ई० आर० ई० जि० १; बेडम, हिस्टरो एन्ड डॉक्ट्रिन्स ऑव दि आजीविकस। मूल सम्वर्षों के निर्देश के लिए इ०—बुद्ध्या, जे० डी० एल०, जि० २, पृ० २३।

कम्म परिपाचैस्सामि, परिपक्कं वा कम्मं पूत्स फुत्स व्यन्तिकरिस्सामि हेवं नत्थि दोण-
मिते सुखदुक्खे. . . ।' पतञ्जलि ने इसी मत को बुद्धिस्थ कर कहा है—“मा कृत मा कृत
कमाणि शान्तिवः शोषसीं रथाहासो मस्करी परिवाजकः ।” जैन ग्रंथों में भी आजीवक
अक्रियावादी कहे गये हैं । इस प्रसंग में विवाहप्रति का 'पट्टपरिहारवाद' उल्लेखनीय
है, यद्यपि उसकी सही व्याख्या दुष्कर है । ऐसा प्रतीत होता है कि आजीवक सिद्ध
एक देह छोड़ने पर दूसरे किसी की मृत देह स्वीकार कर लेते थे । 'पट्ट' की व्याख्या
'मृत्वा' की गयी है, 'पट्ट' को 'प्रवृत्त' मानते पर भी कदाचित् अर्थ यही होगा—गहले
से, अर्थात् दूसरे की, प्रवृत्त अथवा प्रारब्ध देह । 'परिहार' धारण के अर्थ में गृहीत
होना चाहिए । इस प्रकार 'पट्ट परिहार' का अर्थ होगा पहले से प्रवृत्त अथवा प्रारब्ध
देहान्तर का धारण । जैसे तिल-गुण्य की उजड़ी हुई झाड़ी में गोशाल ने फिर से बीज-
समुत्पत्ति देखी थी, ऐसे ही "सन्वजीवाणि पट्ट परिहारं परिहरन्ति ।" कदाचित्
प्रारब्ध कर्म को निश्चोष करने के लिए इस उपाय का स्वीकार मान्य रहा होगा । यह
स्मरणीय है कि योग-सम्प्रदाय में निर्माण-चित्त का ऐसा ही उपयोग उपदिष्ट है ।^{११}

आजीविकों का निगण्टों से विशिष्ट सम्बन्ध था । गोशाल और महावीर परस्पर
परिचित और कुछ समय तक साथ थे । आजीविकों के अनेक सिद्धान्त निगण्टों में भी
स्वीकृत हुए, यथा छ अभिजातियों में विश्वास, जो कि निगण्टों में 'लेखाओं के रूप
में जाने जाते हैं । ऐसे ही सत्व, प्राण, भूत और जीव, इन चारों पदों का सहप्रयोग,
एकेन्द्रिय, द्वीन्द्रिय आदि जीवों का वर्गीकरण और सिद्धों की सर्वज्ञता में विश्वास, ये
धारणाएँ भी समान हैं, किन्तु वहाँ आजीवक अक्रियावादी थे और जीव को रूपी
मानते थे निगण्ट क्रियावादी थे और जीव की अरूपी मानते थे ।

अन्य अक्रियावाद—अक्रियावाद के कुछ और उदाहरण सामञ्जस्यफलमुत्पन्न में
उल्लिखित हैं । पूर्ण कारण का विश्वास था कि कुछ भी करने से पाप अथवा पुण्य
नहीं होता । इस मत को पाप का प्रोत्साहन समझना ठीक न होगा । यह वस्तुतः
पुरुष के अकर्तृत्व तथा असंगतता का सिद्धान्त है जो कि साङ्ख्य तथा वेदान्त दोनों को
ही स्वीकार है । ईशोपनिषद् में, अतएव कहा है "न कर्म लिप्यते नरे ।" सुषगडंग में
भी एक सद्श अकारकवाद का उल्लेख है जिसे शीलाक ने साङ्ख्य से अभिन्न माना
है ।^{१२}

१२५-३०—योगसूत्र, ४.५ पर वाचस्पति मिश्र के द्वारा उद्धृत पुराणवाक्य ।

१२६—सुषगडंग, १.१-१३ पर ।

प्रकृत (ककुद ?) कात्यायन का मत था कि सात परम तत्त्व (काय) हैं जो कि भूमि (निबर) में कूटस्थ हैं। वे सात तत्त्व इस प्रकार हैं—पृथ्वी, जल, अग्नि और वायु, तथा सुप्त, दुःख और जीव। इन सातों में किसी प्रकार की पारस्परिक क्रिया अथवा अनिष्ट सम्बन्ध नहीं है। पौलस्त्य ने एक सम्भव आत्मपक्षपाद का उल्लेख किया है जो कि कात्यायन के मत के सदृश है, पर जिसमें आकाश को सत्ता स्वीकार की गयी है, और सुप्त, दुःख या छोड़ दिया गया है।¹¹⁹ यह मत अंशतः वैशेषिक का और अंशतः सांख्य का स्मरण दिखाता है। यह भी स्मरणयोग्य है कि प्रदीपनिषद् में एक कठघनी कात्यायन का उल्लेख आता है, किन्तु पिप्पलाद में उसे जो उपदेश मिला, उसका इस सत्त्वकायवाद अथवा अक्रियावाद से कुछ भी सम्बन्ध नहीं है।

निगम—धर्मों में कदाचित् प्राचीनतम सम्प्रदाय निगमों अपना देवों का था।¹²⁰ अब यह प्रायः सर्व-सम्मत है कि महावीर से पूर्व पाण्ड्य नाम के तीर्थंकर सम्भव हुए थे। उनसे पहले के तीर्थंकरों को तत्तद्रूप में ऐतिहासिकता सन्देह्य है, किन्तु जैनो के इस विश्वास को अस्वीकार नहीं किया जा सकता कि उनकी भूमि-परम्परा अत्यन्त प्राचीन तथा अवैदिक थी। वैदिक साहित्य में उल्लिखित भूमियों के वर्ण में जैन भूमियों का होना मिथ्या सम्भव है। ईशाननिषद् में कर्म करते हुए सौ वर्ष जीवित रहने की इच्छा को सराहा गया है और आत्मघात को धीरे-धीरे पाप बताया गया है। इस सम्दर्भ में कदाचित् जैन भूमियों को निष्ठा का विरोध किया गया है क्योंकि वे प्राण-त्याग पर्यन्त मैथुन्य को आपत्ते मानते थे।¹²¹ अन्यत्र उपनिषदों में कर्म के अनुसार जीव का संसारण तथा कर्म को अन्तग और जीव के लिए स्वरूप से बहिर्भूत एक आगन्तुक धर्म माना गया है, यथा महादारण्यक के चतुर्थ अध्याय के चतुर्थ ब्राह्मण में। यह दृष्टि जैनो को स्वीकृत थी और, जैसा ऊपर कहा गया है, वैदिक

१२७—वही, १-१, १५-१६ पर।

१२८—निगमों पर इ०—ऑरिजिनस ऑव बुद्धिज्म, पृ० ३५३-६८; कैंब्रिज हिन्दूरी जि० १; शापन्तिपर, उत्तराध्ययनसूत्र, भूमिका; पाकोबी, एस० बी० इ० जि० २२ और ४५, भूमिका; जेनी, आउट लाइन्स ऑव जैनिज्म; ग्लाजेनाथ, दि डॉक्ट्रिन ऑव कर्म इन जैन फिलासफी। जैनो के मूल साहित्य पर इ०—ऑरिजिनस ऑव बुद्धिज्म, पृ० ५६७-७३; विण्टरनिस्त, हिन्दूरी ऑव इण्डियन लिटरेचर, जि० २, पृ० ४२४ प्र०।

१२९—यह सुभाव मुझे अपने गुरु पं० क्षेत्रेशचन्द्र चट्टोपाध्याय से मिला है।

साहित्य में नवीन थी। किन्तु उपनिषदों में मोक्ष का साधन प्रायः ज्ञान को माना गया है, निग्रन्थों के लिए तपस्या प्रधान थी, और तप का काम-व्येस लक्षण जो अर्ध उनके सम्प्रदाय में और उत्तरकाल में सामान्यता रूढ़ था, वह अर्ध उपनिषदों में विरल है। इसके अतिरिक्त उपनिषदों के प्राणभूत ब्रह्मवाद, आत्माईत, ईश्वरवाद आदि त्रिद्वान्त जैन-निष्ठा के सर्वथा विरुद्ध हैं।

यदि उपनिषद् पद्यों के बाद तत्काल आभारंग, सूर्यगङ्ग आदि प्राचीन जैन ग्रन्थ पढ़े जाते हैं तो बौद्धिक, आध्यात्मिक यातावरण का भेद बलवत् स्पष्ट हो जाता है। जैनों का संसार एक अनादि दुःख प्रवाह है जिसमें कर्म के बन्धन में विपन्न, अज्ञान में विचेष्टमान असंख्य जीव बंधे जा रहे हैं। जीव-तत्ता सर्वत्र फैली है। महा-भूतों में भी संख्याहीन जीव दुःख भोगते हैं। प्रत्येक चेष्टा और परिस्पन्द में जीव-हिंसा इस प्रकार अनिवार्य है। इस हिंसा और दुःख के असीम साक्षात्त्व में सुदृढ़ संकल्प के द्वारा कर्म-बन्धन को भंग करने के अतिरिक्त और कोई मुक्ति का उपाय नहीं है।

जैनों के मत में जीव अरूपी अर्थात् अमीतिक सत्ता है जो न इन्द्रियों में उपलब्ध की जा सकती है, न मति और तर्क से। आभारंग का कहना है—“से न दीहे न हस्से- न किण्हे न नीले, अरूपी सत्ता” “से न सद्दे न रूपे न मन्धे न रत्ते न फासे.” (१.५.६)^{१३०} और “सुक्का जत्थ न विज्जई मई तत्थ न याहिया” (वही)।^{१३१} किन्तु ज्ञान आत्मा का स्वाभाविक धर्म है, “जे आयासे विप्राया जे विप्रायासे आया। जेष विजायाइ से आयातं पइत्थ पडिसंजाए एस आयावाई।” (आभारंग १.५.५)^{१३२} आत्मा का स्वाभाविक ज्ञान विदुःसाधना में अनन्त होता है। इस सर्वज्ञता की केवल ज्ञान की संज्ञा दी जाती है। ज्ञान के साथ ही आत्मा में अनन्त सुख भी स्वाभाविक है। और, कम से कम उत्तर काल में, अनन्त किया-यक्ति का भी आत्मा में स्वीकार किया गया है। “अरुविणो जीवधणा नाणदसनसंनिया। बदल्ले मुहं संवण्णा उवमा

१३०—“वह न दीर्घ है, न ह्रस्व-... न कृष्ण, न नील-... जीव अरूपी है वह न शब्द है, न रूप, न मन्ध, न रत्त, न स्पर्श”।

१३१—“जहाँ तर्क विद्यमान नहीं है, जहाँ मति का प्रवेस नहीं है।”

१३२—“जो आत्मा है वही विज्ञाता है, जो विज्ञाता है, वही आत्मा है, आत्मा को मानने के कारण वह ज्ञातव्यही कहलाता है।”

जन्म मल्लि उ ॥^{१११} यह स्मरणीय है कि शाक्यपुत्रीय भिक्षु निर्घन्थ सिद्धों के संबंधता के दावे का उपहास करते थे ।

जीव असंख्य हैं और नाना अवस्थाओं में उपलब्ध होते हैं । पृथ्वी, जल आदि भौतिक तत्वों में भी जीव पाये जाते हैं और प्राचीन जैन सन्दर्भों में इनकी पर्याप्त चर्चा है । जीव स्वाधर भी हैं और जंगम भी । कुछ असंजी हैं जो केवल अनुभव कर सकते हैं, किन्तु ज्ञान में असमर्थ हैं । कुछ सजी हैं जो कि अनुभव और ज्ञान दोनों की सामर्थ्य रखते हैं । सिद्ध जीव सर्वज्ञ होते हैं, पर ज्ञानातिरिक्त अनुभव अथवा संवेदन नहीं करते ।

जीवों की सांसारिक गति कर्म के अधीन है । कर्म के कारण ही उनके जीवन पूषक्-पूषक् नियन्त्रित है—“अद्दु भावर य तसत्ताए सस जीवा य भावरताए । अद्दु सत्त्वप्रोणिमा सत्ता फम्भुजा कणिमा पुडो बाले ।” (आपारंग १.९.१४)^{११२} । “कम्मा नावाविहा कट्टु पुडो विस्समिमा पया ।” (उत्तर ३.२)^{११३} । कर्म स्वयं एक द्व्यारमक और बीद्गलिक पदार्थ है जिसका आधार अज्ञान और उससे उत्पन्न राग-द्वेषादि कर्मात्तु है । कर्म से आत्मा का स्वभाव आच्छन्न हो जाता है और वह अपने को अज्ञान, अशक्ति और दुःख में निमग्न पाती है । यह स्मरणीय है कि कर्म और अज्ञान का इतरेतराश्रय संसार के अनादि होने के कारण दोष नहीं है ।

बौद्धों का कहना था कि निर्घन्थ शारीरिक कर्म को महत्त्व देते हैं, नैतिक कर्म को नहीं ।^{११४} वस्तुतः चेष्टाजन्य परिस्पन्द्यात्मक कर्म और वाग्मा की आवृत्त करने वाला उसका परिणाम, इनका निर्घन्थ मत में प्राधान्य है । जीव-सत्ता के संबंध मुख्य होने के कारण प्रत्येक चेष्टा में हिंसा अनिवार्य बन जाती है । अतएव प्राचीनतम निर्घन्थ सन्दर्भों में ‘कर्म’ और ‘दण्ड’ शब्द परस्पर समानार्थक और परिवर्तनीय पद प्रतीय होते हैं । कर्म और उसका फल, दोनों निरन्तर ही दुःखात्मक हैं—“किन्धं दुक्खं फूसं दुक्खं कज्जमानकडं दुक्खं कट्टु-कट्टु पाणा भूया जीवा सत्ता वेपणं

११३—“अरुपो जीव ज्ञान और दर्शन तथा अनुभव, अतुल सुख से सम्पन्न है ।”
(उत्तरज्जायण, ३६.६७) ।

११४—“स्वाधर जीव प्रस-जीव हो जाते हैं, प्रसजीव स्वाधर । सब योनियों में जीव कर्म से पूषक्-पूषक् कल्पित हैं ।”

११५—“नाना कर्मों से जीव विनियन्त्रित है ।”

११६—जैनधर्मसम्बन्धी मूल बौद्ध सन्दर्भों पर इ०—ऑरिजिनल ऑव बुद्धिज्म, पृ०

वेयति ।”^{१३३} और इस प्रकार दुःखमय संसार का कारण कर्म के द्वारा पुन्य स्वयं है—
 “असकडे दुक्खे नो परकडे नो उभयकडे -”^{१३४} और अपने ही प्रथम के द्वारा दुःख
 से मोक्ष भी सम्भव है—“पुरिणा तुममेव तुमं मित्ता किं बाहिया मित्तभिच्छसि ।”
 (आयारंग १.३.३)^{१३५} । कर्म का सिद्धान्त जैनों में विसंग विकसित हुआ और उत्तर
 काल में नाना परिभाषाओं और विभाजनों के द्वारा अत्यन्त जटिल हो गया । किन्तु
 यह सम्भव है कि अष्टविध कर्म की धारणा प्राचीन निर्दोषों में भी विद्यमान थी ।

मृतक की गति के विषय में यह माना जाता था कि जीव के निर्वाण के पाँच
 मार्ग हैं—पैरों से, ऊतकों से, बल से, सिर से और सर्वांग से । इन पाँच मार्गों से क्रमशः
 पाँच प्रकार की गति होती है—निरय, तिर्यक्, मनुष्य, देव और सिद्ध । यह विचार-
 र्णीय है कि उपनिषदों में भी कुछ ऐसी धारणाएँ मिलती हैं ।^{१३६}

संसार से मुक्ति के लिए अपूर्व कर्म के आश्रय का निरोध और पूर्व कर्म का अप-
 सारण आवश्यक है । इनमें पहली प्रक्रिया ‘संवर’ कहलाती है और दूसरी ‘निजंरा’ ।
 ‘संवर’ आध्यात्मिक जीवन का पूर्वार्ण है, निजंरा प्रधानार्ण । ‘संवर’ में मुख्यतया पाँच
 महाव्रत संगृहीत थे । सामञ्जस्य में निगण्ठां के ‘चातुष्यामसंवर’ का उल्लेख है ।
 वस्तुतः चातुष्याम अथवा ‘चातुस्व्याम’ पार्श्व के अनुयायियों का संवर था । महावीर
 ने चतुर्विध संवर को पञ्चविध किया ।

निजंरा से तप अथवा शरीर को क्लेश देने की प्रक्रिया अभिहित होती है । जैनों
 को तपस्या का अतिशय सर्व-विदित है । स्वयं महावीर की कृच्छ्र-वर्मा इस विषय में
 आदर्श के रूप में प्रतिष्ठित है ।^{१३७} लाठ, बज्र और मुन्हु में वे १३ वर्ष से अधिक बिना
 आवास के घूमते रहे । नहाना, मुँह धोना, गुजलाना आदि उन्होंने छोड़ दिया और
 नील, एकान्त, प्रजागर, उपवास, शान्ति, निरन्तर ध्यान आदि का असाधारण अभ्यास
 किया । उत्तरज्जसमण में तप के पाँच आध्यात्मिक और पाँच बाह्य भेद बताये गये हैं ।^{१३८}

१३७—ठाणंग सूत्र १६६-६७ “कुर्यं दुःखं है, स्वयं दुःखं है, कियमाण-कृत दुःखं
 है, जीव कर्म कर-करके दुःख भोगते हैं ।”

१३८—“दुःख आत्मकृत है, न परकृत, न उभयकृत”

१३९—“पुरुषो ! तुम स्वयं अपने मित्र हो, अपने बाहर मित्र क्यों चाहते हो ?”

१४०—कठ, ६-१६, प्रश्न ३-७ ।

१४१—आयारंग, १.९ ।

१४२—उत्तरज्जसमण, ३० ।

अनशन, जवमौदये, मित्राचर्या, रसपरित्याग, कायकलेस और सन्तीरणा, ये पाँच भेद बाह्य तप के हैं, और प्रायश्चित्त, विनय, वैद्यावृत्त्य, स्वाध्याय, ध्यान और स्वयसर्ग, ये पाँच भेद आंतरिक तप के हैं ।

निर्ग्रन्थों के और बहुत-से सिद्धान्त उत्तरकाल में विकसित हुए । त्यागाद अथवा सत्यसंगीतप को अपने सुविधित रूप में महाबौद्धकालीन नहीं माना जा सकता, किन्तु इस सिद्धान्त का दार्शनिक बीज अवश्य प्राचीन था । संज्ञम बेलट्टिपुत्त के अज्ञानवाद और बुद्ध के अध्यात्मवाद में परमाणु के विषय में सत्, असत् आदि चारों कोटियाँ अनुपायोगी मानी जाती थी । ऐसा प्रतीत होता है कि इन मतों के विरोध में प्राचीन निर्ग्रन्थ इन कोटियों को अशत-उपयोगी मान कर उनका विरोध-परिहार करते थे । इस प्रकार का दार्शनिक अनेकालतवाद पीछे सप्तम शती नय में विकसित हो गया । जेव्याओं का सिद्धान्त आबीषकों से लिया होने के कारण प्राचीन रहा होगा, परमान के पाँच भेद, देह के प्रकार, परमाणुवाद तथा तत्त्वों और पदार्थों का निरूपण, ये कमश विकसित हुए और मुख्यतः उत्तरकालीन थे । प्राचीन निर्ग्रन्थों में जीव, कर्म और तपस्या, इन तीन पर ही आसह था और इसीलिए आचार्य में निर्ग्रन्थ के लिए कहा है—“ते जायावाइं लोमावाइं कम्मावाइं किरियावाइं व ।”^{१११} आध्यात्मिक साधन पर उनका अधिक ध्यान था, दार्शनिक पाण्डित्य पर कम ।

बुद्ध की जीवनी—यह स्मरणीय है कि गौतम बुद्ध अपने जीवन-काल में महापुरुष और तीर्थंकर माने जाते थे, न कि एक अलौकिक अवतार अथवा सत्त्व, जैसा कि बाद के भक्ति-प्रवण बौद्धों ने उन्हें समझा । इस कारण जहाँ बुद्ध भगवान् के पहले शिष्यों ने उनके उपदेशों का संघट्ट ध्यान से किया, उनके जीवन सम्बन्धी वृत्तान्त को उन्होंने उतना महत्त्वशाली नहीं समझा । बाद के भक्तों ने उनकी जीवनी को अपनी अज्ञा और सिद्धान्तों के अनुस्यू कल्पना से मण्डित किया । परिणाम यह है कि बुद्ध के जीवन के विषय में प्राचीन और ऐतिहासिक सामग्री अत्यन्त विरल है । जो जीवनीयाँ मिलती हैं वे उत्तरकालीन तथा अज्ञाप्रधान हैं ।

पालि लिपिपट्टक में बुद्ध की सर्वांगीण जीवनी कहीं उपलब्ध नहीं होती । भविष्य-निकाय के चार सुत्तों में उनकी परीषथा का वर्णन मिलता है । संबोधि का वर्णन अनेकव निकायों में और महावग्ग में उपलब्ध होता है । महावग्ग में संबोधि के बा-के कुछ समय का क्रमबद्ध इतिवृत्त भी दिया गया है । ऐसे ही महापरिनिब्बान सुत्त

में निर्वाण और उसके कुछ पापों के समय का वर्णन मिलता है। महापद्मसुत में बुद्ध की जीवनी को एक आदर्श मानने में कल दिया गया है। 'महापरिनिर्वाण' और 'महावदान' सूत्रों के संस्कृत रूप की न्यूनाधिक मात्रा में मध्य एशिया के प्रांत हुए हैं (उ० अम्टे बाल्दविमन, दस महापरिनिर्वाणसूत्र, ३ भाग, बर्लिन, १९५१)। निदान-कथा बहुत बाद की है और उससे भी बाद के हैं जिनचरित और मालालकारवत्सु।

लोकोत्तरवादी विनय के अन्तर्भूत महावत्सु में बुद्ध सम्बन्धी कथाएँ मिलती हैं।^{१४४} ललितविस्तर में बुद्ध की जीवनी दी गयी है।^{१४५} यद्यपि ललितविस्तर अपने वर्तमान रूप में महापद्मसूत्र है, तथापि उसमें स्पष्ट ही अनेक स्थलों पर प्राचीन सन्दर्भ अवशिष्ट हैं। तिब्बती परम्परा के बुद्ध की जीवनी से सम्बन्ध रखने वाले कुछ अंश का रॉकहिल ने अंग्रेजी में अनुवाद किया है।^{१४६} चीनी अनुवाद में रक्षित 'बिगिनिन्स-मन्सूत्र' अधिकांश में महावत्सु से मेल खाता है। अश्वघोष के बुद्धचरित में बुद्ध की जीवनी काव्य के रूप में प्रस्तुत है।^{१४७}

मूल-जीवनी और 'विनय'—विभिन्न सम्प्रदायों के उपलब्ध विनयों के तुलनात्मक अध्ययन के आधार पर फ्राउवाल्नर महोदय ने यह मत प्रस्तुत किया है^{१४८} कि मूल विनय में बुद्ध के जीवन-चरित का तथा विनय के विधियों का विवरण एक सूत्र में सम्बद्ध था। इस विनय का सम्पादन दूसरी-संतीति के युग में हुआ था। पीछे विनय के विभिन्न स्थानों में न्यूनाधिक मात्रा में बुद्ध के जीवन सम्बन्धी वृत्तान्त विनय से पृथक् कर अन्य सप्तरहों में डाल दिये गये। उदाहरण के लिए, पालि विनय में स्कन्धक के आरम्भ का बुद्ध चरित सम्बन्धी ही कुछ अंश इस समय अपने मूल स्थान में बिद्यमान है। आरम्भ में महापरिनिर्वाण सम्बन्धी वृत्तान्त स्कन्धक के अन्त में था। पालि विनयिक

१४४—महावत्सु, ई० सेवार (Schart) द्वारा ३ जिल्दों में सम्पादित (पेरिस, १८८२-९७)।

१४५—ललितविस्तर, रामेन्द्रलाल मिश्र द्वारा सम्पादित (कलकत्ता, १८७७), लेफ-मान द्वारा परिष्कारपूर्वक सम्पादित (हाल, १९०२, १९०८), पी० एच० वेंडर द्वारा सं० (मिचिगा, १९५८)।

१४६—इल्स्यू० इल्स्यू राफहिल, दि लाइफ ऑफ बुद्ध (कॉपनहाग)।

१४७—बुद्धचरित, ई० बी० कविल द्वारा सम्पादित (आक्सफोर्ड, १८९३)।

१४८—ई० फ्राउवाल्नर, दि अल्टिमेस्ट विनय एण्ड दि बिगिनिन्स ऑफ बुद्धिस्ट लिट-रेचर (१९५७)।

में उसे वहाँ से निकाल कर दीर्घनिकाय में डाल दिया गया।^{१४१} सम्बोधित तथा उसके पहले का जीवन चरित भी मग्गिम आदि के उपर्युक्त सूत्रों में रख दिया गया है। महासायिक एवं मूल-सर्वास्तिवादी विनयों में महापरिनिर्वाण सूत्र को संगीतिपर्व के विवरण के प्रारम्भ में देखा जा सकता है।^{१४२} मूल-सर्वास्तिवादी विनय में सपभेद-वस्तु तथा शूद्रकवस्तु में बुद्ध की जीवनी के अनेक अंश संगृहीत हैं।^{१४३} कालान्तर में त्रिपिटक के बुद्धचरित सम्बन्धी अंशों को संगृहीत कर निदानकथा, ललित-विस्तर, महावस्तु आदि की रचना हुई। इन ग्रन्थों में भी बुद्ध की जीवनी असम्पूर्ण रूप में ही पायी जाती है, जैसे कि त्रिपिटक में। चीनी में उपलब्ध एक बुद्ध की जीवनी के^{१४४} अन्त में इस प्रकार लिखा हुआ मिलता है कि इस सूत्र को महासायिक आचार्य महावस्तु कहते हैं; सर्वास्तिवादी आचार्य महाव्यूह अथवा ललितविस्तर, कावसर्पाय आचार्य बुद्धजातकनिदान अथवा अथदान, धर्मगुणक आचार्य शाक्यमुनि-बुद्ध-चरित तथा महीशासक आचार्य विनयपिटकमूल। इन सभी में बुद्ध के जन्म से लेकर उनके धर्म-चक्रप्रवर्तन तक का इतिहास संगृहीत है। जैसा कि महीशासक-सम्मत नाम प्रकट करता है, बुद्धचरित का यह प्रारम्भिक अंश कदाचित् विनयपिटक का मूल एवं सृजक का आमुख था।

कालान्तर महोपम का यह मत विचारोत्तेजक एवं संभाव्य है। महापदान-सुसप्त से यह सिद्ध होता है कि महापरिनिर्वाण के अनन्तर, सूत्रपिटक के वर्तमान रूप प्राप्त करने के पहले ही बुद्ध की जीवनी धर्मता से प्रतिनिधित एक आदर्श के रूप में कल्पित हो चुकी थी। किन्तु इस प्रकार की कल्पना ऐतिहासिक स्मृति के सरक्षण के लिए अधिक उपयोगी नहीं हो सकती थी। यह भी विचारणीय है कि महाभि-तिष्कमण के पूर्व बुद्ध-जीवनी त्रिपिटक में कहीं भी संतोषजनक रूप में उपलब्ध नहीं है। यही कारण है कि बुद्ध भगवान् के परिवार-संबन्धी नामादि-विस्तर में परवती विवरण एकमत नहीं हैं। यह भी स्पष्ट है कि ललित-विस्तर, बुद्धचरित आदि परवती ग्रन्थों का आधार त्रिपिटक-मत—कालान्तर के अनुसार मूल-विनय-मत—सामग्री

१४१-इ०—कालान्तर, वही, पृ० ४२ प्र०।

१४०-वही, पृ० ४४।

१४१-वही, पृ० ४७।

१४२-कु-नेत-विग-चि-चिग (बुद्ध-पूर्व-चर्चा-संग्रह-सूत्र), इ०—वज्रियो संस्था ६८० स्तम्भ, १६३-६४।

थी। ऐसी स्थिति में विपिटक की सामग्री को ही सामान्यतः ललित-विस्तर आदि को प्रामाणिकता की परिधिमानता चाहिए।^(११)

प्रारम्भिक जीवन और साधना—जन्म से महाभिनियमकाल तक—गौतम बुद्ध ने लगभग ई० पू० ५६३ में शाक्यों की राजधानी कपिलवस्तु के निकट लुम्बिनी वन में जन्म ग्रहण किया।^(१२) यह स्थान वर्तमान नेपाल राज्य के अन्तर्गत और भारत की सीमा से आसकल ५ मील की दूरी पर स्थित है। वहाँ पर अशोक का एक अभिलेख-युक्त स्तम्भ ई० १८९५ में प्राप्त हुआ जिसमें लिखा मिलता है: "हिंद बुधो जाते ति।" विपिटक में शाक्यों की अभिमानी और विशुद्ध जाति के शकिय बताया गया है।^(१३) यद्यपि उनको ब्राह्मणों का गौतम गोत्र दिया गया है।^(१४) उनमें परस्पर निकट सम्बन्धों में विवाह-का उल्लेख उनका आध्यात्मिक सम्पर्क भी सूचित करता है। हिमालय की तराई में स्थित शाक्य जनपद कोशलराज के अधीन एक गणराज्य था जो कि विद्वहम के आक्रमण तक प्रायः स्वतन्त्र था। गण का शासन-कार्य छोटे-बड़ों की एक सभा के द्वारा होता था जो कि कपिलवस्तु के संस्थागार में एकत्र होती थी। ऐसा प्रतीत होता है कि गण का एक निर्वाचित प्रमुख होता था जिसे राजा कहा जाता था।^(१५)

१५३—बुद्ध की जीवन पर आधुनिक पुस्तकों में इ०—ई० जे० टॉमस, दि लाइफ ऑफ बुद्ध; ई० एच० ब्रुस्टर, दि लाइफ ऑफ गौतम, दि बुद्ध (पालिपरम्परा); रॉकहिल, पूर्व (तिब्बती परम्परा); एच० जियेन्डे, लाइफ ऑर लेजेन्ड ऑफ गौतम दि बुद्ध ऑफ दि बर्मांड; एस० बील, रोमैन्टिक लेजेन्ड ऑफ शाक्य बुद्ध; आरिजिन्स ऑफ बुद्धिज्म, अध्याय १०।

१५४—बुद्ध की तिथि पर विद्वानों में प्रचुर विवाद रहा है—इ०—विन्डरनिस्स, पूर्व० जि० २, पृ० ५९७, टॉमस, दि लाइफ ऑफ बुद्ध, पृ० २७।

१५५—इ०—दीघ० का अम्बट्ठ मुत्त, जातकरो जि० १, पृ० ८८।

१५६—सु०—“उज्ज जनपदो राजा हिमवन्तस्त परसतो।

धनधिरेतेन संपन्नो कोसलेसु निकेतनो॥

आदिच्चा नाम गोत्तेन साकिया नाम आसिया।”

(सुत्तनिपात-३.१.१८-१९)

महापरिनिब्बानमुत्तम में कुसिनारा में मल्ल 'वासिष्ठ' कहे गये हैं।

१५७—सु०—टी० इन्डू० राइड डेविड्स, युधिस्ट इण्डिया, पृ० १९-२०।

बुद्ध के समजन और सम्प्रदायियों के विषय में उत्तरकालीन ग्रन्थ विविध और परस्पर असमंजस सूचनाएँ देते हैं जिनके सत्यासाय-निर्णय में प्राचीनतर विनय आदि ग्रन्थों से विशेष सहायता नहीं मिलती। महावग्ग से ज्ञात होता है कि बुद्ध के पिता का नाम सुद्धोदन था।^{१५६} एक स्थान पर उनकी माता का नाम माया दिया गया है।^{१५७} महाप्रजापति गौतमी का विनय में और निकायों में अनेकज उल्लेख पाया जाता है। विनय में उन्हें बुद्ध की मातृत्वसा (माँगी) कहा गया है।^{१५८} दण्डपाणि से उनके सम्बन्ध का विवरण निकायों में प्राप्त नहीं होता।^{१५९}

बुद्ध के जन्मकालीन 'आर्यसप्तदशमुत्त धर्मों' की कथाओं का प्राचीन नहीं माना जा सकता और न अमिह की भविष्यवाणी को ही ऐतिहासिक माना जा सकता है।^{१६०} बुद्ध के बचपन और शिक्षा के विषय में भी कोई प्रामाणिक प्राचीन सामग्री उपलब्ध नहीं होती और न उनकी पत्नी अथवा गर्लियों के विषय में। राहुल नाम के भिक्षु का निकायों में एकाधिक स्थान पर उल्लेख मिलता है, किन्तु बुद्ध के पुत्र के रूप में नहीं। पर महावग्ग में राहुलकुमार को उनका पुत्र कहा गया है। राहुलमाता का भी उल्लेख है।^{१६१}

अभिनिष्कमण—उप्रास कथ की अवस्था में बुद्ध ने बार-बार छोड़कर जनागारता स्वीकार की।^{१६२} यह घटना उनका 'अभिनिष्कमण' कहलाती है। परवर्ती विश्वास के अनुसार यह परिवर्तन अचानक पड़ा। बुद्ध को सुद्धोदन की आज्ञा से एक कृत्रिम संतार में रखा गया था। देवदूतों के द्वारा प्रदर्शित जरा, रोग, मृत्यु और भिक्षु के दर्शन से उनके मन में सहसा तीव्र उद्वेग उत्पन्न हुआ और उन्होंने संसार-त्याग कर काषाय

१५८—विनय, ना० महावग्ग, पृ० ८६।

१५९—दीप० ना० जि० २, पृ० ८।

१६०—विनय, ना० सुल्लवग्ग, पृ० ३७४।

१६१—सु०—मल्लसेकर, जि० १, पृ० १०५३।

१६२—सुत्तनिपाय, नालकसुत्त।

१६३—महावग्ग, ना०, पृ० ८६।

१६४—"स्कृन्तितो वपसा सुमह्यं पञ्चजि कि कुसलानुएसो।

वस्सानि पञ्चातसमाधिकानि यतो अहं पञ्चजितो सुमद् ॥"

(दीप० महापरिनिब्बानसुत्तन)

धारण किया।^{१६५} जाग्यात्मिक संवेग का इस प्रकार अध्यात्मिक जागरण अल्प अवि-
वित नहीं है, किन्तु जिस प्रकार की कथा बुद्ध भगवान् के सम्बन्ध में कही गयी है वह
विश्वास नहीं प्रतीत होती। यह मानना कठिन है कि उन्नीस वर्ष की अवस्था तक वे
जरा अथवा रोग से संबंधित अपरिचित थे। और फिर मृत्यु अथवा विनय में अभि-
निष्कमण के प्रसंग में इस कथा का अनुस्यूत उसकी अध्यात्मिकता में सन्देह कहाता है।
प्राचीन ग्रन्थों में देसने से प्रतीत होता है कि जरा, मायु, रोग आदि पर चिन्ता से बोधि-
सत्त्व में संसार की दुःखमयता हृदयंगम की और अनुत्तरदान्ति का पद खोजने का
निश्चय किया। उनके संसारत्याग के लिए प्रेरक विचारों को इस प्रचलित कथा में
एक भावकीय घटना का रूप दिया हुआ प्रतीत होता है। उत्तर काल में जब मण-राज्य
और शाक्यों के साधारण प्राचीन जीवन की ऐतिहासिक स्मृति खो गयी थी, यह माया
मया कि बुद्ध एक प्रतापी राजा के पुत्र थे और असाधारण समृद्धि और विद्या में
पले थे। बुद्ध की कोई भी बात साधारण नहीं हो सकती। सुद्धोदन को अपने पुत्र
की भावी प्रव्रज्या के लिये में पहले ही चेतावनी मिल गयी थी। अतएव उन्होंने
बोधिसत्त्व की प्रवर्धन से इतना दूर रखा कि केवल देवदूत^{१६६} ही उन्हें प्रवर्धन तक लौटा
सकते थे। इस सारे कथानक के निर्माण में अनेक काल्पनिक कारण साष्ट हैं।

आर्यपरोक्षणा—अनेक पूर्व-जन्मों के अजित पुण्य से अभिसंस्कृत बोधिसत्त्व के
चित्त में जरा-मृत्यु आदि पर चिन्ता से जीवन की अनित्यता और निस्सारता प्रकट
हो गयी तथा तीव्र वैराग्य और जिज्ञासा से प्रेरित होकर उन्होंने 'आर्यपरोक्षणा' में चरण
धरे। वे कुण्डल की खोज में, धान्ति की परीक्षा में संलग्न थे (कि कुसलमावेसी
अनुत्तरं सल्लिवरपदे परिपेतमानो)^{१६७} माना स्वाती में घूमते हुए, प्रसिद्ध आचार्यो

१६५—यथा, कलितवित्तर १४वां परिक्तं, बुद्धचरित, सर्ग ३।

१६६—यह उल्लेखनीय है कि निकार्यों में अनेक स्थलों पर जरा आदि को 'देवदूत'
कहा गया है—अंगुत्तर (रो०) जि० १, पृ० १३८, १४२, मज्झिम (रो०)
जि० २, पृ० ७५, जि० ३, पृ० १७९।

१६७—परधर्ती निदानकथा के अनुसार अभिनिष्कमण के समय जायाही पुषिमा की
रात थी और उत्तराषाढा नक्षत्र आकाश में विद्यमान था। प्रातःकाल तक
कन्धक पर आरुढ़ बोधिसत्त्व शाक्य, कालिध, तथा मल्लों के जनपदों को
पार कर अनोमा नदी के तीर पर पहुँचे गये। बुद्धचरित के अनुसार बोधि-
सत्त्व ने पहले ब्राह्मण ऋषियों के आश्रमों में स्वर्गवरायण धानप्रस्थों को
देखा और उनके धर्म से असन्तोष अनुभव किया।

से ज्ञान प्राप्त करते हुए, विविध साधन और तपश्चर्या में संलग्न, अन्ततः गया में ज्ञान के अभ्यास से बौधिसत्त्व ने सम्बोधि का लाभ किया। इस 'पर्येषणा' में उनके छः पर्येष्यताएँ हुए। जिन आचार्यों से उन्होंने आध्यात्मिक शिक्षा पायी उनमें से कुछ के नाम प्रसिद्ध होते हैं। आलार कालाम और उद्धक रामपुत्र इनमें प्रधान थे। ललित-विस्तर में ब्राह्मणों तथा और ब्राह्मणिक रीत के आश्रमों में भी बौधिसत्त्व के ठहरने का उल्लेख है।^{१६५} अथर्वश्रौत में बृद्धचरित में आलार कालाम को विन्ध्यकोण्ड का निवासी कहा है और उनके सिद्धान्तों का विवरण प्रस्तुत किया है, यद्यपि यह ज्ञात नहीं है कि उन्होंने किस प्राचीन आधार का सहारा लिया था।^{१६६} इस समय उपलब्ध उससे प्राचीनतर ग्रन्थों में कहीं भी कालाम के सिद्धान्तों का इस प्रकार वर्णन नहीं मिलता। ललितविस्तर में अराटकालाय का स्थान वैशाखी में बताया गया है। कालाम के विषय में निकायों में यही सूचना मिलती है कि उन्होंने बौधिसत्त्व को 'आकिञ्चन्यावतन' नाम की 'अरूपसमापत्ति' की शिक्षा दी।^{१६७} अथर्वश्रौत के अनुसार कालाम ने जिस सिद्धान्त का उपदेश किया उससे कणिल, जैगीषव्य, जनक और बृद्ध पराशर ने मोक्षलाभ किया था। कालाम के उपदेश का सांख्यदर्शन से सादृश्य स्पष्ट है। दोनों में प्रकृति और विकृति, अव्यक्त और व्यक्त को परिणामी कहा है, तथा क्षेत्रज्ञ को इनसे पृथक् बताया है। और दोनों में अविद्या को छिन्न कर क्षेत्रज्ञ मोक्षलाभ करता है। किन्तु कालाम के उपदेश में अनेक अपूर्व लाक्षणिक शब्दों का उपयोग किया गया है तथा कई स्थानों पर सुविदित सांख्य दर्शन से भेद है। पाँच भूत, अहंकार, बुद्धि और अव्यक्त को प्रकृति कहा गया है। विषय, ज्ञानेन्द्रियाँ, कर्मेन्द्रियाँ और मन विकार कहे गये हैं। इसके विपरीत सांख्य में अव्यक्त ही केवल प्रकृति है, शेष सब प्रकृति-विकृति अथवा विकृति। विप्रलय, सन्देह, अभिसम्भव, अविशेष, अनुपाय, संग और अभ्यवपात, इनको पारिभाषिक शब्द माना गया है जो कि—अविशेष और संग को छोड़कर—सांख्य में अप्रसिद्ध हैं। अज्ञान, कर्म और तुल्या को संसार-हेतु कहा गया है जो कि अनेक-दशम-साधारण है। संसार-निवृत्ति का मार्ग आकिञ्चन्यापरका अरूप-ज्ञान बताया गया है। इसका सांख्य-दर्शन की विवेक-स्मृति

१६८—ललितविस्तर, (सं० वेद्य) पृ० १७४।

१६९—बृद्धचरित, सर्ग १२।

१७०—३०—आरिजित्त आंघ बुद्धिजस, पृ० ३७७-७८।

से प्रेरित है। बोधिसत्त्व ने इस मत का यह कह कर अस्वीकार किया कि जब तक क्षेत्रज्ञ के रूप में आत्मा शेष है तब तक पुनः संसार की प्रवृत्ति सम्भव है।

राजगृह में बोधिसत्त्व का मगधराज बिम्बिसार से साक्षात्कार हुआ, इसका उल्लेख मुशनिपात के पञ्चञ्ज-सुत्त और ललितविस्तर में है। ललितविस्तर में यहीं उद्भक्त रामपुत्र का आश्रम भी बताया गया है।^{१७१} रामपुत्र ने सर्वसञ्ज्ञानासञ्ज्ञायतन का उपदेश बोधिसत्त्व को दिया जिससे उन्हें सन्तोष नहीं हुआ। यहाँ से पांच भद्र-वर्मादि भिक्षु उनके साथ हो लिये।

गया में विचरते बोधिसत्त्व को यह सूझा^{१७२} कि जैसे गौली अरणियों के मन्थन से अग्नि का उत्पादन नहीं किया जा सकता, ऐसे ही बोगों में आकरंश और तुष्या रह हुए तपश्चर्या के द्वारा आर्य ज्ञान की प्राप्ति नहीं की जा सकती। किन्तु असंग और वैराग्य रहने पर तप से ज्ञान की प्राप्ति की जा सकती है। इस दृष्टि से उन्होंने उरु-बिल्व के निकट सेनापति ग्राम में नैरञ्जना नदी के किनारे रमणीय प्रदेश में 'प्रधान' अथवा तपश्चर्या का निश्चय किया। उन्होंने दाँतों से दाँत भीचकर और तालु से जिह्वा सटा कर इतना धीरे तप किया कि चिल्ले जाड़े में भी उनके पसीना छूटता था, किन्तु इससे चर्चापि उत्साह और जागरुकता बढ़ती थी, देह अद्यान्त ही जाती थी विरियं होति असत्कीर्णं, उपदिशता सति असम्मुदडा, सारदो च पन म कामो होति अप्प टिपस्सदो।^{१७३} इसके पश्चात् उन्होंने आस्वाश-व्रधवास रोककर अप्राणक ध्यान का अभ्यास किया ("सो को अहं... मुखतो च नासतो च अस्सासपरस्तासे उपरुत्तिं।")^{१७४} किन्तु इस प्राणायाम के अभ्यास से बोधिसत्त्व को ीम वेपना और जलन का अनुभव हुआ। बहुतों ने प्रखर तप से निरन्तर पड़े हुए उनको देखकर समझा कि अमण गीतम की भृत्य हो गयी है। इसके अनन्तर उन्होंने जाहार छोड़ने का अभ्यास किया। फलतः उनका शरीर अत्यन्त कृश तथा क्षीण हो गया और उनकी स्वाभाविक अपदात क्षति काली पड़ गयी। इस स्थिति में उन्हें दुष्कर चर्या की व्यर्थता स्पष्ट दीखने लगी।

१७१—ललितविस्तर, (सं० बँध), पृ० १७४।

१७२—ये 'उपमाए' एवं बुष्कर चर्या का विवरण मज्झिम के बोधिराजकुमारसुत्त आदि स्थलों में उपलब्ध होता है तथा यह ललितविस्तर के विवरण के अत्यन्त सन्निकट है—इ०—जौरजिन्स ऑब् बुद्धिज्म, पृ० ३७९।

१७३—उदा०—मज्झिम ना०, जि० १, पृ० ३०१।

१७४—सु०—ललितविस्तर, पृ० १७४।

तपस्या छोड़ने के अगन्तर बोधिसत्त्व को तपन में अनुभूत ध्यान का स्मरण हुआ और उन्होंने उसे ही सम्बोधि का मार्ग निर्धारित किया। "तस्स मग्गहेतदहोमि अभिजातामि खो भनाहं पितु सक्करस कम्मन्ते सीताय जम्बुच्छामाय निशिघो त्रिवि-
 शेव कामेहि" पठमज्झानं उपसम्पज्ज विहरता, सिमानु खो एसो मग्गो बोधायानि ।
 तस्स मे सत्तानुत्तारि विज्जाणं अहोमि एसो व मग्गो बोधायानि ।"^{१७५} और साथ ही उन्होंने अपना ध्यान-मुख का भय छोड़ दिया क्योंकि इस मुख का आधार न भोग-लालसा थी, न अपुण्य। "किन्तु अहं तस्स मुखस्य भावामि, यं तं मुखं जग्गज्जेव कामेहि जग्गज्ज अकुसलेहि धम्मेहि ।"^{१७६} किन्तु ब्रह्म, व्यास और षकाय में मन स्वस्थ और एकाग्र नहीं रहता और न "ध्यानयोग" में प्रवृत्त होता है। अतएव बोधिसत्त्व ने अनाहार का त्याग किया। इस प्रकार छः साल के कठोर तप का अन्त हुआ, जिस पर उनके साथ के पाँच भद्रवर्गीय भिक्षुओं ने उन्हें साधन से झूठ भातकर छोड़ दिया।

उत्तरकालीन बौद्ध परम्परा के अनुसार ध्यान-संलग्न बोधिसत्त्व को मार और उसकी सेना का सामना करना पड़ा। प्राचीन पालि ग्रन्थों में मार का उल्लेख अवश्य मिलता है, किन्तु सम्बोधिप्राप्ति के अजबद्ध विवरण में मार-धर्षण का स्पष्ट उल्लेख नहीं प्राप्त होता।^{१७७} इस कारण कुछ विद्वानों का मत है कि मार-मित्रय की यह कथा उत्तरकालीन कल्पना है। अन्य विद्वानों ने इस अजबद्धा का विरोध किया है। इस प्रसंग में श्री राहस्यदेविहस ने यह सुझाव प्रस्तुत किया है कि मार की कथा में एक आध्यात्मिक व्यापार का बाह्य इतिवृत्त के रूप में चित्रण है।^{१७८} पालि-साहित्य में मार को कहीं मृत्यु और कहीं काम अपना सांसारिक प्रलोभन के रूप में समझा गया है। निवृत्ति-मार्ग की दृष्टि से काम और मृत्यु का निश्चित सम्बन्ध सुबोध है। यह

१७५-मज्झिम (रो०) नि० १, पृ० २४७—"तव भूसे हुआ कि भूसे अपने पिता शाक्य के कर्मान्त में जानने की ठंडी छाँह में प्रथम ध्यान की प्राप्ति का स्मरण है, कदाचित् यही बोधि का मार्ग ही। उस समय स्मृति के अनुसार ही मेरा मन हुआ कि यही बोधिमार्ग है।"

१७६-मज्झिम, यही—"मैं उस मुख में क्यों दूँ जो काम एवं अकुशल धर्मों से सम्बद्ध नहीं है।"

१७७-सु०—आरिजिनस ओव सुट्टियम, पृ० ३८१-८२।

१७८-सु०—डॉमस, पूर्व०, पृ० २३०।

स्मरणीय है कि कठोपनिषद् में यम अथवा मृत्यु नचिकेता के रूप में जिज्ञासु को नाना प्रलीभन देकर ज्ञान से वञ्चन का प्रयत्न करते हैं। इस प्रकार यह सम्भव है कि ज्ञान की प्राप्ति के लिए नासांरिक आकर्षणों के साथ जो आध्यात्मिक अन्तर्द्वन्द्व अनिवार्य है, उसका ही मार-धर्मण की कथा में एक कल्पित नाटकीय रूप प्रस्तुत किया गया है।

यह स्मरणीय है कि एक प्रकार से आलार कालाम और उरुक रामपुत्र ने भी बुद्ध को ध्यान की शिला दी थी क्योंकि अरुण-समापत्तियों की प्राप्ति के लिए रूप-धानु का अतिक्रमण आवश्यक है और काम-धातु में रूप-धातु में प्रवेश ध्यान के द्वारा ही सम्भव है। इस प्रकार ध्यान के क्रमशः सूक्ष्म होने से, वितर्क, विचार, प्रीति और मूल के निरोध के द्वारा चतुर्थ ध्यान की प्राप्ति और फिर रूप-संज्ञा के अतिक्रमण से आकाशातन्त्र्यापतनादि अरुण समापत्तियों का लाभ होता है। किन्तु बुद्ध भगवान् ने चतुर्थ ध्यान के अन्तर सम्बोधि का लाभ किया। यहाँ पर यह जिज्ञासा स्वामाधिक है कि जो ध्यान-योग बोधिसत्त्व ने अरुण समापत्तियों के लिए सीखा और वह ध्यान जिसका पहला अनुभव उन्होंने अपने पिता के उद्यान में जामुन की छाया में किया था और जिसके अभ्यास से गया में स्वप्नोद्य के नीचे उन्हें सम्बोधि प्राप्त हुई, इस दो ध्यान-योगों में क्या भेद था। वस्तुतः यहाँ पर भेद ध्यान के लक्ष्य में ही मानना चाहिए। शंकराचार्य का कहना है कि समस्त आध्यात्मिक साधन का रहस्य लक्ष्य-चिन्तन में ही है, यद्यपि एक अवस्था के बाद अचिन्तन ही शेष रहता है।^{११९} ध्यान का मर्म यही है—किसी लक्ष्य की ओर चित्त को बार-बार लगाना जब तक कि चित्त स्वयं उसकी ओर निरन्तर प्रवाहित होने लगे।^{१२०} किसी विषय पर चित्त के बार-बार लगाने को बौद्धों ने 'वितर्क' की संज्ञा दी है, और उस विषय पर चित्त के निरन्तर प्रवाह को 'विचार' की।^{१२१} ऐसे एकाग्रभूमिक चित्त के समाहित होने के प्रसंग में पहले मौन (वाक्संस्कारनिरोध) के साथ-साथ चित्त की जड़ता और चंचलता के तात्कालिक उपशम के कारण सार्विक मूल और मूल का आत्मंग, जिसे बौद्धों ने 'प्रीति' कहा है, उत्पन्न होते हैं। यह प्रथम ध्यान की अवस्था है, पर क्रमशः वितर्क, प्रीति और मूल के निरोध से द्वितीय, तृतीय और चतुर्थ ध्यान की अवस्थाएँ प्राप्त होती हैं। साथ ही

१७९—गीता, २.५४ तथा ६.२५ पर भाष्य।

१८०—यथा योगसूत्र—'तत्र प्रत्ययैकतात्मता ध्यानम्।' ३०—मौले।

१८१—ध्यान पर ३०—विमुद्रिसंगो (अम्बई, १९४०) पृ० ९५-९६; अनिधर्मकोश

८म कोशस्थान।

साम समाहित होने से चित्त की स्वाभाविक शक्ति का उन्मेष होता है और ध्यान के मूल लक्ष्य के अनुरूप ज्ञान और विभूति का आविर्भाव होता है। ऐसा प्रतीत होता है कि बुद्ध के समकालीन अनेक आचार्यगण ध्यान और समाधि का उपयोग रूप-धातु और अरूप-धातु के नाना-लोकों की प्राप्ति के लिए करते थे। अतएव परवर्ती बौद्ध आचार्यों ने इस प्रकार के ध्यान और समाधि को 'लौकिक' और 'सात्वत' कहा है।^{१८१} यह स्मरणीय है कि अश्वघोष के अनुसार अराठ कालाम के योग का लक्ष्य किसी देव-लोक की प्राप्ति न था, अपितु आत्मा की देह से मुक्ति था। किन्तु आत्मपरक होने के कारण परवर्ती बौद्ध दृष्टि से ऐसा योग भी 'सात्वत' ही कहलायेगा। साधारण तौर से चतुर्थ ध्यान में स्थित रहने से 'बृहत्कल' नामक देवताओं के लोक की प्राप्ति होती थी तथा इस ध्यान की रूपसंज्ञा का अतिकमथ करने पर सूक्ष्मतर आकाशानन्त्यायतन की प्राप्ति होती थी। किन्तु अतिशय पुष्पात्मा, रंधानुकविरक्त, अनुत्तर शान्ति-पद-गवेषी बोधिसत्त्व चतुर्थ ध्यान में अपने विमुक्त और निश्चल चित्त के अभिनिर्हार के द्वारा रात्रि के तीन घण्टों में तीन विद्याएँ प्राप्त कर उपकाल में सर्वत्र सम्बुद्ध हो गये।

सम्बोधि—रात्रि के प्रथम घण्टा में उन्होंने पूर्ण जन्मों की स्मृतिरूपी पहली विद्या प्राप्त की। रात्रि के मध्यम घण्टा में उन्होंने दिव्य चक्षु प्राप्त किया और उसके द्वारा समस्त लोक को अपने कर्माँ का फल अनुभव करते देखा। रात्रि के तृतीय घण्टा में उन्होंने प्रतीत्यसमुत्पाद का ज्ञान प्राप्त किया जिससे उन्होंने सत्य को आपाततः दो पक्षों में विभक्त देखा—एक ओर अनित्य, परतन्त्र और सापेक्ष संसार, दूसरी ओर चिर-शान्त निर्वाण। एक मत्त से यह 'वैविधता' ही बुद्ध की सर्वज्ञता थी। मतान्तर से प्रतीत्यसमुत्पाद के समानान्तर सर्वधर्माभिन्नमय रूप सर्वाकारक प्रज्ञा अथवा सम्बोधि का उदय हुआ।^{१८२} जिस प्रकार पहाड़ की चोटी से कोई नीचे देखे ऐसे ही सम्यक् सम्बुद्ध ने धर्ममय प्रासाद से शोकमग्न संसार को देखा।^{१८३} सम्बोधि के बाद बुद्ध के

१८२—पया, अभिधर्मकोश, ८.६ प्र०।

१८३—ब्र०—ऑरिजिन्स ऑव बुद्धिज्म, पृ० ४५८-६४, ललित, पृ० २५०-५४।

अभिधर्मकोश, ६.६७, महाध्यानसूत्रासंस्कार (सं० संवि), १।

१८४—"तेले पया पम्बतमुद्धनिदिठतो यथापि वस्ते जनतं समन्ततो।

तत्पूर्वमं धम्ममयं सुमेध पासावमाकम्ह समन्तचक्खु।

सोकावतिज्जं जनतं अपेतसोको अवेवणस्सु जातिजरामिभूतं।"

(मज्झिम ना०, १.२।८, संयुत ना० १.१३.८) तु० योगभाष्य, सूत्र २.४७ पर।

प्रथम वचन के विषय में बौद्ध परम्परा एक मत नहीं है। महावग्ग और उदान में इस भाषा को बुद्ध का प्रथम उदान बताया गया है—“यदा हवे पातुभवन्ति धम्मा आतापिनो आमतो ब्राह्मणस्तं । अयस्तं कळत्ता वपयन्ति सच्चा यतो पज्जानाति सहेतुधम्मं ॥” जिसका इस प्रकार अनुवाद किया जा सकता है—

अर्थात् “धर्मों का होता जब प्रादुर्भाव
संशय सारे ही जाते संछिन्न
आतापी ध्यायी ब्राह्मण के, क्योंकि
जाना उसने धर्म हेतु-तनिन्न ॥”^{१८५}

किन्तु ही अभागक और बुद्धबोध के अनुसार बुद्ध के प्रथम वचन धम्मपद की इन भाषाओं से रक्षित हैं —

“अनेकजातिसंसारं संपाविस्सं अनिम्बितं,
गृहकारकं गवेसन्तो दुष्णा जाति पुनप्पुनं ।
गृहकारकं विट्ठीसि पुन गेहं न काहंसि,
सच्चा ते कामुका भग्गा गृहकूटं विसङ्खितं,
विसंइत्वारपातं चित्तं तण्हामं जयमग्गमा ॥”^{१८६}

अर्थात् “बहुत जन्म संसृति में सम्पावित हो अभिरत,
गृहकारक को लोका बार-बार जीवित मृत,
दीप्त गये, गृहकारक, अब न बना सकते घर,
भग्न हुई सब कड़ियाँ गिरता टूट गृह-शिखर,
संस्कारों से मुक्त चित्त, तृष्णा अशेष मत ।”

कलितविस्तर में गहला उदान इस प्रकार दिया है — “छिन्नवर्णोपधान्तरजाः^{१८७}
शुष्का” आस्त्रवा न पुनः भवन्ति । छिन्ने वर्त्मनि वर्तत दुःखस्पर्षोऽन्त उच्यते ।

अर्थात् “छिन्न हो गया वर्त्म, ज्ञान्त रज,
रुद्ध हो गये आत्मब शोषित ।
छिन्न हो गया वर्त्म और यह
दुःख का जन्त हो गया अभिहित ।”

१८५—विषय ना०, महावग्ग, पृ० ३, सुहक ना० जि० १, ६३-६५ (उदान)

१८६—धम्मपद—सुहक ना० जि० १, पृ० ३२ ।

१८७—कलित, पृ० २५३ ।

सिद्धांती विनय में एक और उद्दान दिया हुआ है। इस परम्परागत वैमत्य से स्पष्ट है कि चन्द्रबुद्ध की प्रथमोक्ति का उत्तरकाल में यथावत् स्मरण शेष नहीं रहा है।

विनय के अनुसार सम्बोधि के अनन्तर चार सप्ताह तक बुद्ध विमुक्ति-मुख-प्रतिसंवेदी होकर ब्रह्मासन बने रहे। कुछ परवर्ती ग्रन्थों के अनुसार यह समय सात सप्ताह अथवा एक सप्ताह का था। महावग्ग में इस विमुक्ति-मुख-प्रतिसंवेदन के अनन्तर तपुस्स और भल्लिक नाम के दो व्यापारियों के सर्वप्रथम उपासक बनने का उल्लेख है। इसके अनन्तर ब्रह्मायाचन का वर्णन है।^{१८८} किन्तु मज्झिम के सुत्तों में सम्बोधि के समनन्तर ही ब्रह्मायाचन उल्लिखित है, बीच में विमुक्ति-मुख का प्रति-संवेदन अथवा तपुस्स और भल्लिक का उल्लेख नहीं है।^{१८९}

बुद्ध के मन में यह संशय उत्पन्न हुआ कि "अभिगतो सो म्मानं भम्मो चम्भीरो दुहसं दुरनुबोधो सन्तो पणोतो अतक्कावचरो त्तिपुणो पण्डितवेदनीयो। आलय-रामा सो पनायं पजा आलयरता आलयसम्भुदिता। आलयरामायत्तो पन पजाय... दुहसं इदं ठानं यदिदं इदपच्ययता-नटिच्चसमुत्पादो, इदं पि सो ठानं सुदुहसं यदिदं... निव्वानं। अहं चैव सो पन धम्मं देसेय्यं, परे च मे न आज्ञानेषु, सो ममस्स किलमयो, मा भमस्स विहेसा।" और उन्हें ये गाथाएँ सूची "किञ्छेन मे अविगतं हल्लदानि पका-सित्तु। राजदोसपरतेहि नायं धम्मो सुसम्बुधो ॥ पटितोत्तगामि त्तिपुणं चम्भीरं दुहसं अणु। रागरत्ता न दन्तन्ति तमोक्खन्धेन आवुटा ति"।^{१९०} बहुत कष्ट से बुद्ध ने जिस

१८८-विनय, ना० महावग्ग, पृ० ६-१०।

१८९-जा० मज्झिम, ना० जि० १, पृ० २१८-१९, तु० संयुक्त ना०, जि० १, पृ० १३६-३९।

१९०-अर्थात् "मुझे यह चम्भीर, दुरवलोक्य, बुबोध, शान्त, उत्तम, अतर्कगोचर, सूक्ष्म एवं पण्डित वेद्य धर्म प्राप्त हुआ है। आलयरत जनता के लिए इद-म्प्रत्ययताक्य प्रतीत्यसमुत्पाद अथवा निर्वाण बुबोध है। यदि मैं धर्म का उपदेश करूँ और लोग न समझें तो परिधम एवं आभासमात्र होगा।" (मज्झिम ना०, जि० १, पृ० २१७)।

१९१-अर्थात् "मुझे कठिनाई से प्राप्त हुआ (धर्म) प्रकाशित करना व्यर्थ है। राग-द्वेष से, अभिभूत (लोगों के लिए) यह धर्म सुबोध नहीं है। प्रतिलोत-नामी, सूक्ष्म, चम्भीर, बुबोध, अणु (धर्म) को रागरत एवं तमःलकन्ध से आवृत्त (लोग) नहीं देखेंगे।"

अतर्क्य और सुख परमार्थ का बोध प्राप्त किया था जैसे राग, द्वेष और मोह से अधि-
भूत, संसार के प्रवाह में बहते हुए मनुष्य किस प्रकार समझ पायेंगे और उनमें धर्म-
प्रचार का प्रयत्न क्या सर्वथा निष्फल न होगा—इस प्रकार का संशय और धर्म प्रव-
र्तन की ओर अनभिश्चि बुद्ध के मन में स्वभावतः उदित हुई। परम्परा के अनुसार
बुद्ध के अनौत्सुक्य को देखकर ब्रह्मा उनके सम्मुख प्रकट हुए और उन्होंने कहा—
धर्ममय प्रासाद से शोकावर्तीर्ण जनता को देखिए और धर्म का उपदेश कीजिए, जानने-
समझने वाले भी होंगे। ब्रह्मा की याचना से बुद्ध ने जीवों पर कृपा कर बुद्धचक्षु से
लोक को देखा और पाया कि जैसे सरसी (तलैया) में कुछ कमल जल से अनुद्गत, कुछ
समोदक और कुछ जल से अम्युद्गत होते हैं, ऐसे ही जीव भी संसार में आध्यात्मिक
विकास की नाता अवस्थाओं में हैं।^{१९१} कुछ संसारो सुविज्ञान्य है, कुछ सुविज्ञान्य।
यह देखकर बुद्ध ने धर्म-देशना स्वीकार की।

इस 'पटना' की व्याख्या अनेक प्रकार से की गयी है। एक मत यह है कि वस्तुतः
बुद्ध को एक देवता ने संसारियों का 'उत्पल-सादृश्य' दिखाया और आध्यात्मिक विकास
के धर्म के प्रचार के लिए प्रेरित किया।^{१९२} यह मत मूल-सन्दर्भों का सर्वथा तिरस्कार
करने से असाध्य है। एक अन्य मत यह है कि सर्वश बुद्ध को संशयापन्न होना ब्रह्मा के
द्वारा इस संशय का निराकरण असम्भव है। वस्तुतः बुद्ध ने यह निश्चय किया कि वे
अतर्क्य निर्वाण के विषय में मौन धारण करेंगे और केवल मार्ग की देशना करेंगे।^{१९३}
यह निष्कर्ष भी मूल-सन्दर्भ से पुष्ट नहीं होता।

वस्तुतः ब्रह्मायाचन से और कृपा से संसार को देखकर धर्मदेशना के लिए बुद्ध का
स्वीकृति देना महायान का आध्यात्मिक जन्म मानना चाहिए। ज्ञानी के लिए अज्ञा-
नियों का उद्धार और गुरु-पद का स्वीकार आवश्यक कर्तव्य बन जाते हैं। यदि ऐसा
न होता तो संसार में अलौकिक ज्ञान की परम्परा कभी बन ही न पाती। सम्यक्

१९२—ललित, पृ० २९२ में ये तीन प्रकार के कमल तीन प्रकार के जीवों की ओर
संकेत करते हैं—निष्पात्त्वनिपतराशि, अनियतराशि और सम्यक्त्वनिपत०।
उपदेश की आवश्यकता केवल अनियतराशि के लिए है।

१९३—धीमती रोखडेविहस, बट बाँस दि ऑरिजिनल गॉस्पेल इन बुद्धिज्म,
पृ० १६।

१९४—मलिनाशवत्त, अलॉ नॉनेस्टिक बुद्धिज्म, जि० १, पृ० १००।

सन्बुद्ध के चित्त में करुणा का विकास एक अनिवार्य घटना थी। अपनी ही मुक्ति से सन्नुष्ट रहने का प्रलोभन तथा धर्म-प्रवर्तन के प्रति निराशा बुद्ध के चित्त में सम्भाव्य न होते हुए भी बहामाचन के इस नाटकीय विवरण में तिरस्कार्य पूर्व पक्ष के रूप में कल्पित की गयी थी जिससे प्राकृत जन की बुद्धि और अभिसम्बुद्ध धर्म की दूरी स्पष्ट हो सके और वह भी प्रकट हो जाये कि बुद्ध की करुणा-प्रसूत देशमा के अतिरिक्त इस दूरी को पाटने का और कोई साधन नहीं है।¹⁴⁰ ललितविस्तर का वर्णन अधिक विस्तृत और स्वयंव्याख्यात है। बुद्ध के मन में कोई वास्तविक विचिकित्सा अपवा संकोच नहीं था, किन्तु उनके मन का विकर्क बहमा को प्रेरित करने के लिए आहार्य था क्योंकि बुद्ध बिना अप्येषणा के उपदेश नहीं देते।

धर्म-आश्रम-प्रवर्तन—बुद्ध ने पहली देवना के सुकृतम पाव आलार कलाम और उदकरामपुत्र को माना, किन्तु उनका देहान्त इससे पूर्व ही हो गया था। उनके बाद उपदेशपता की दूसरी कोटि में बुद्ध ने पञ्चवर्गीय भिक्षुओं को रखा जो उन्हें छोड़कर चले गये थे। इन भिक्षुओं से मिलने बुद्ध वाराणसी गये और वहाँ श्रमिपतन मृगयान (सारमाथ) में उन्होंने पहला धर्मोपदेश कर धर्मचक्रवर्तन किया। इस प्रथम उपदेश का ठीक जिस रूप में वर्णन इस समय उपलब्ध होता है उसका पूर्णतया आभाषिक होना सन्दिग्ध है।¹⁴¹ दो अंशों का परिवर्जन तथा मध्यमा प्रतिपद् की आवश्यकता, इतना ही मूल उपदेश का निश्चित बोध है।¹⁴² किन्तु इस मध्यमाप्रतिपद् का अष्टांग मार्ग के साथ तादात्म्य स्थापित करना तथा उसके अनन्तर चार आर्य सत्तों का सविस्तार और रीतिबद्ध वर्णन उत्तरकाशीन सन्निवेश प्रतीक होता है, जो कि मूल उपदेश के कुछ अंश को स्रुत कर स्वयं उसका स्मानापन्न ही गया है।

१९५-सु०—प्लेटो का 'आतावासिस' (रिपब्लिक, ५२० सी)।

१९६-इ०—आरिजिन्स आन् बुद्धिज्म, पृ० २२७-२८।

१९७—"इतिमी भिक्षवः प्रसन्नित्तान्तावकमौ । यश्च कामेषु काममुत्तल्लिखान्-
योगो हाणो धम्मवः पार्थाज्जिक्को नालमावोऽन्धोपसंहितो नायस्यां बह्मजपय
न निविदे न विरामाय न निरोधाय नानिज्जाय न सम्बोधये न निर्वाणाय
संघतंते । या वेयममग्गमा प्रतिपदा आत्मकायकलनचानुयोगो दुःखोऽन्धोप-
संहितो वृष्टधर्मदुःसाध्याकत्वां च दुःआधिपाकः । एतो च भिक्षवो इत्यन्तावन्-
पगम्य मग्गमयंथ प्रतिपदा तथागतो धर्मं देशयति।" (ललित, पृ० ३०३)

बुद्ध की देशना से पंचवर्गीय भिक्षुओं ने अहंत्व प्राप्त किया और इस प्रकार लोक में छः अहंत् हुए। चाराणसी में गंग नाम के श्रेष्ठपुत्र की प्रव्रज्या का भी इसके अनतिथिर सम्पन्न होने का उल्लेख महावग्ग में प्राप्त होता है। इसके पश्चात् गंग के सम्बन्धियों और मित्रों ने नये धर्म को स्वीकार किया और चाराणसी में अनेक बौद्ध उपासक और भिक्षु बन गये। इस प्रकार बुद्ध के अतिरिक्त साठ और अहंत् उस समय थे। इनको बुद्ध ने भागा दिशाओं में धर्म-प्रचार के लिए भेज दिया और स्वयं उरुवेला के सेनानिगम की ओर प्रस्थान किया। मार्ग में उन्होंने तीस भद्रवर्गीय कुमारों को धर्म-देशना दी। उरुवेला में उन्होंने तीन जटिल कावयपों को और उनके एक सहस्र अनुयायियों को प्रातिहार्य तथा देशना के द्वारा सद्धर्म में प्रवेष्टित किया। इसके अनन्तर बुद्ध राजगृह गये और वहाँ राजा बिम्बिसार को धर्म का उपदेश दिया। बिम्बिसार ने भिक्षु-संघ को बेषुवन उद्यान का उपहार दिया। राजगृह में संजय नाम के परित्राजक आचार्य के दो शिष्य थे जो पीछे शारिपुत्र और मीद्गल्ल्यापन के नाम से प्रसिद्ध हुए। अस्तजित् से "ये धम्मा हेतुप्पभवा तेस हेतुं तथागतो आह। तेसं च यो निरोधो एवंबादी महात्मणो ॥"^१ यह मुनिकर शारिपुत्र सद्धर्म में अद्यावान् हुए। उनसे यह गाथा भीद्गल्ल्यापन ने सुनी और दोनों ने बुद्ध का शिष्यत्व स्वीकार किया। महावग्ग में सम्बोधि के बाद की घटनाओं का कम-बहु विवरण यहाँ समाप्त हो जाता है।

बौद्ध परम्परा में उन स्थानों के नाम गिनाये गये हैं जहाँ बुद्ध ने प्रतिवर्ष वर्षावास व्यतीत किये थे। उनकी सूची इस प्रकार है—पहला वर्षावास चाराणसी में, दूसरा चौथा राजगृह में, ५वाँ वैशाली में, ६वाँ मकुलगिरि में, ७वाँ तावत्ति लोग में, ८वाँ सुंतुमार (शिशुमार) गिरि के निकट मग्य प्रदेश में, ९वाँ कौशाम्बी में, १०वाँ पारिलेम्भक वन में, ११वाँ मालाग्राभ में, १२वाँ वेरब्ज में, १३वाँ चालियगिरि में, १४वाँ श्रावस्ती में, १५वाँ कपिलवस्तु में, १६वाँ आलकी में, १७वाँ राजगृह में, १८वाँ चालिय गिरि में, १९वाँ राजगृह में। इसके अनन्तर श्रावस्ती में ही बुद्ध ने वर्षावास व्यतीत किये। इस परम्परा में कल्पना नै हाथ बँटाया है, यह तो तावत्ति से उल्लेख से स्पष्ट है। शेष की प्रामाणिकता सम्भव होते हुए भी प्राचीन ग्रन्थों में असमाहित होने से अनिश्चित हो रहती है।

सम्बोधि-नाम के पश्चात् ८० वर्ष की आयु तक बुद्ध सद्धर्म का प्रचार करते हुए उत्तर प्रदेश और बिहार के जनपदों में घूमते रहे। सब से अधिक उनका निवास

१९८—प्रवर्तान्, 'जो धर्म हेतुप्रभव हैं उनके हेतु एवं उनके निरोध का तथागत ने उपदेश दिया है।' यह गाथा बौद्धों में अत्यन्त प्रसिद्ध है।

श्रावस्ती में हुआ और उसके बाद राजगृह, वैशाली और कपिलवस्तु में। समाज के माना वर्गों से उनके अनुयायी बने और उपासकों और उपासिकाओं, भिक्षुओं और भिक्षुणियों में सद्धर्म का प्रभाव बढ़ता गया। सद्धर्म के पहले अनुयायी काशी के पाँच ब्राह्मण तपस्वी थे और उनके बाद काशी का श्रेष्ठि-वर्ग। भिक्षुओं की विशेष संख्या-वृद्धि पहले मगध में हुई जब गया के एक सहस्र जटिल साधु भिक्षु बन गये और जब राजगृह में संजय परित्राजक के भेलों ने संघ में प्रवेश किया। मगध में राजा बिम्बिसार का बुद्ध में श्रद्धालु होकर संघ को वेणुवन का उपहार देना सद्धर्म की प्रगति का एक नया चरण था। अजातशत्रु बुद्ध की ओर अनुकूल नहीं था, यद्यपि बौद्ध अनुभूति के अनुसार बहुत पीछे श्यामण्यफलमूत्र मुन कर उसका मन बदला था। मगध के ब्राह्मणों में बुद्ध को अधिक सफलता प्राप्त नहीं हुई ऐसा प्रतीत होता है। श्रेष्ठियों और गृहपतियों ने अनेक उपासक बने। इस प्रसार में बिम्बिसार की अनुकूलता एक प्रधान कारण थी।

कोशल में राजा प्रसेजमजित् बुद्ध के अनुग थे और उनसे अधिक रानी मल्लिका बुद्ध में श्रद्धा रखती थी।¹⁰⁰ फलतः राजकुल में और भी सद्धर्म के अनुयायी बने। श्रेष्ठियों में कोटिपति अनापपिण्डक और विशाखा का उपासक बनना सद्धर्म की बहुत बड़ी विजय थी। अनापपिण्डक ने श्रावस्ती में भिक्षु संघ को जेतवन विहार का दान किया और विशाखा ने पुब्बाराम-मिगारमातुपासाद का। कोशल के अनेक प्रभाव-शाली और समृद्ध ब्राह्मणों ने भी बौद्ध धर्म स्वीकार किया। कोशल के इन ब्राह्मणों में अग्निभारद्वाज, पुष्करत्तादी, धानस्वजि आदि मुख्य थे। श्रावस्ती आजीवकों का केन्द्र थी, पर वहाँ के परित्राजकों से भी कुछ ने सद्धर्म का अनुसरण किया।

शाक्यगण पहले बुद्ध के प्रति अनुकूल नहीं थे। पर कहा जाता है कि पीछे प्रातिहार्य-दर्शन से शाक्यों की दृष्टि बदली। राहुल की प्रसन्न्या का उल्लेख विनय में प्राप्त होता है। जैसे श्रावस्ती आजीवकों का केन्द्र थी, वैशाली निर्धर्म्यों का। लिच्छवियों में महावीर के प्रभाव के कारण बुद्ध का प्रभाव सीमित रहा। बुद्ध स्वयं वैशाली के गण-राज्य के बहुत प्रशंसक थे और यह सम्भव है कि उनके भिक्षु-संघ का संगठन इस गण-राज्य के आदर्श पर प्रतिष्ठित हुआ हो। निर्धर्म्य उपासक लिच्छवि सेनापति सिंह को अपना अनुयायी बनाना बुद्ध की बड़ी विजय थी। शिशुमार गिरि के भर्मा से अन्नय राजकुमार और नकुल के माता-पिता ने सद्धर्म का ग्रहण किया।

१९९—सत्कालीन विशिष्ट व्यक्तियों के चरित पर ३०—मल्लसेकर, विजयनरो
 आंध पालि प्रांपर नेम्ड, २ मित्व ।

कोलियों में से सुष्पावासा (सुष्पावासा ?) प्रसिद्ध उपासिका थी। मल्लो में दवं (दम्ब) और धुन्द सुविदित हैं।

भगवान् बुद्ध ने धर्म की देशना कोशल, मगध और उनके पड़ोसी गण-राज्यों में की और समाज के सभी वर्गों और जातियों से उनके अनुयायियों की संख्या बढ़ी। महाप्रजापति गौतमी और आनन्द के कहने से उन्होंने स्त्रियों को भी साथ में स्थापित किया। मूल्यतया भिक्षुओं का धर्म होते हुए भी उनकी देशना और मार्ग में उपासकों का स्थान था। ब्राह्मणों के कर्मकाण्ड, यज्ञ-यध, बाहरी आचार, जातिवाद आदि का उन्होंने निरोध किया और 'ब्राह्मण' की कर्मानुसारी नैतिक परिभाषा प्रस्तुत की। तथापि अनेक जिज्ञानु ब्राह्मणों ने उनका अनुसरण किया, यद्यपि एक कट्टरपन्थी पुरोहित-वर्ग उनके विरोध में बना रहा। पर यह स्मरणीय है कि बुद्ध स्वयं ब्राह्मणों का धन-मान, आदि उनसे छीन कर किसी और जाति अथवा सामाजिक वर्ग को नहीं देना चाहते थे। भिक्षुसंघ चातुर्विध था और कम से कम बुद्ध के समय में भिक्षु सोमा-चाँदी आदि की भिक्षा भी ग्रहण नहीं कर सकते थे। और उनके विनय-विहित जीवन में भोग की सम्भावना प्रयत्नपूर्वक निराकृत की गयी है। समूह श्रेष्ठियों, क्षत्रियों और राजाओं में से सद्धर्म के अनेक उपासक बने। अन्य वर्गों से भी बुद्ध ने अनुयायी पाये जैसा कि पिता के चून्द कर्मारपुत्र के उदाहरण से पता लगता है। डाकू अंगुलिमार और शणिका आश्रपाली ने भी बुद्ध की शरण पकड़ी। भिक्षु-संघ में किसी भी जाति के लोग, हीनजातीय भी, प्रवेश पा सकते थे। उस काल की अल्प-शेष सामग्री में यदि दरिद्र और साधारण उपासकों अथवा भिक्षुओं के नाम बहुत संख्या में कीर्तित नहीं किये गये हैं तो अचम्भा न होना चाहिए। किन्तु धर्म तथा विनय किसी विशेष सामाजिक वर्ग का पक्षपात नहीं करते, यद्यपि समाज के विशिष्ट समर्थ तथा धर्म-व्यक्तियों के साहाय्य का स्मरण अवश्य करते हैं। यह स्मरणीय है कि ज्ञान की पुरानी ब्राह्मणपरम्परा में भी जाति-निरपेक्षता थी, यथा "कि ब्राह्मणस्य पितरं किम् पूच्छसि मातरम्। श्रुतं चेदस्मिन् वेद्यं स पिता स पितामहः।" (काठकसंहिता)^{१००}

परिनिर्वाण—महापरिनिर्वाण सुप्त, जिसमें परवर्ती प्रक्षेप, परिवर्तन और परिवर्तन पर्याप्त है, बुद्ध के परिनिर्वाण की कथा का वर्णन करता है।^{१०१} बुद्ध राज-

२००—अर्थात् "ब्राह्मण के पिता या माता को क्या पूछते हो, यदि उसमें श्रुति का ज्ञान है, तो वही पिता है, वही पितामह है।"

२०१—३०—ऑरिजिनल ऑव् बुद्धिज्म, पृ० १८-१०६, क्राउवाल्नर, पूर्व।

गृह में थे जब अजातशत्रु बलिजयों पर अभियान करना चाहता था। भगध के महामात्र ब्राह्मण वर्षकार ने बुद्ध से इस विषय पर पुछा। बुद्ध ने बलिजयों के साथ 'अपरिहाणीय धर्म' बताये जिनके रहते वे अपराजेय थे। राजगृह से बुद्ध पाटलिपुत्र होते गंगा पार कर वैशाली पहुँचे। इस समय परिनिर्वाण के तीन मास शेष थे। वैशाली में आस्रपाली गणिका ने उनको भिक्षु-संघ के साथ भोजन कराया। भगवान् ने वर्षा-वास समीप के वेसुवधाम में व्यतीत किया। यहाँ वे अत्यधिक रुग्ण हुए और आनन्द की इस आर्षका पर कि कहीं भिक्षु-संघ से बिना कुछ कहे ही भगवान् का परिनिर्वाण न हो जाये, उन्होंने कहा "कि पतानन्द भिक्खुसंघी मयि पच्चात्ती सति ? देसित्ती आनन्द मया धम्मो अनन्तरं अयाहिरं करित्था। मत्थानन्द तथागतस्स धम्मेषु वाचरियमुट्ठि। यस्त नून आनन्द स्वमस्स—'अहं भिक्खुसंघं परिहारस्सामोति वा ममुद्देशिको भिक्खुसंघो ति वा सो नून आनन्द भिक्खुसंघं आरम्भ किञ्चिदेव उवाहरेय। तथागतस्स को आनन्द न एवं होति—'अहं रवो—'एतरहि जिण्णो बुद्धो—'अतोतिको मे वयो वत्तति। सेय्य भापि आनन्द अज्जरसकटं—'तस्मातिहानन्द असदीपा विहरथ अससरया अनज्जसरणा, धम्म दीरा धम्मसरणा अनज्जसरणा।" इस अत्यन्त मार्मिक भाषण में बुद्ध का व्यक्तित्व अद्भुत रूप में सर्वांग हो उठता है।

वैशाली से वे अण्डापाम और भोगनगर होते हुए पावा पहुँचे जहाँ उन्होंने वृन्द कम्मरपुत्त का आतिथ्य स्वीकार किया और उसके 'सुकरमद्व' स्थान से उन्हे वज्रपा-मय रज्जुतिसार उत्पन्न हो गया। ऐसी ही अवस्था में उन्होंने कुसीनगर को प्रस्थान किया और हिरण्यवती नदी पार कर वे शालवन में दो साल वर्षों के बीच लेट गये। सुमद्र नाम के परित्राजक को उन्होंने उपदेश किया और भिक्षुओं से कहा कि उनके धाव धर्म ही मास्ता रहेगा। बुद्ध शिवापदी में परिवर्तन को अनुमति उन्होंने भिक्षुसंघ को दी। छत्र पर अद्वावण्ड का विधान किया। और पाकि परम्परा

२०२—अर्थात् "आनन्द, भिक्षुसंघ, भूझते अब और क्या चाहता है? मैंने धर्म अनन्तर-अबाह्य कर (निःशेष) उपदेश किया है। तथागत को धर्म में आश्चर्यमुचि नहीं है। जिसके मन में हो 'मैं संघ का नेतृत्व कर्के, संघ मेरी और समुच्चिष्ट हो,' वह संघ के लिए कुछ प्रकाशित करे। तथागत के मन में ऐसा नहीं है—'मैं अब जीर्ण बुद्ध हूँ—'८० वर्ष की मेरी आयु है—'जैसे ज्वर शकट हो—'अतएव आनन्द, अज्ञमदीप बनकर आत्मशरण, अनन्य-शरण, धर्मदीप, धर्मशरण, अनन्यशरण बनकर तुम लोग विहरो।"

के अनुसार 'व्यायम्मा सरवारा अप्पमादेन सम्मादेया' यह कहकर परिवर्तितार्थ में प्रवेश किया।

गुमंगलविलासिनी (बुद्ध घोष-कृत दीपनिकाम की बटुकठा) में बुद्ध भगवान् की दिनचर्या इस प्रकार दी हुई है—प्रातः वे स्वयं उठकर मूल-प्रक्षालन आदि शरीर परिकरमें कर के भिलाचार के समय तक एकान्त आसन में बैठते थे। फिर पीवर पहिन कर कभी अकेले, कभी भिक्षुसंघ के साथ, भिक्षा के लिए ग्राम अथवा नगर में प्रवेश करते थे। थडालु उनको निमन्त्रित करते तथा भोजन काजते थे जिसके अनन्तर बुद्ध उन्हें उपदेश देते और गन्धकुटी लौटते थे। यहाँ भिक्षु संघ को अप्रभाद के लिए वे प्रेरित करते और उनकी चर्या के अनुरूप उन्हें कर्मस्वान का उपदेश देते। फिर स्वयं गन्धकुटी में प्रवेश कर गूहृत भर आराम करते और पीछे बसों के लिए जावे हुए लोगों को उपदेश देते। शाम को वे स्नान और ध्यान करते और फिर भिक्षुओं की कठिनाइयाँ सुलझाते। इस प्रकार रात्रि का पहला याम बीतता। रात्रि के मध्यम याम में वे देवताओं के प्रश्नों के उत्तर देते और अन्तिम याम में पहले कुछ चक्रमण करते, फिर कुछ आराम, और फिर उठकर बुद्धबधु से लोक का अवलोकन करते थे।

इस वर्णन के उत्तरकालीन होने से इसकी ऐतिहासिकता प्रमाणित करना कठिन है किन्तु यह परम्परामूलक है और सम्भावना के अनुकूल है। बुद्ध की जीवन-चर्या एकान्त ध्यान तथा अनता को उपदेश देने में बीतती थी। उनको बहुधा ध्यापी अथवा ध्यानशील कहा गया है। वे मौन के प्रेमी थे। परिव्राजक उनको 'अल्पवाच्य-काम' कहते थे। उनकी परिषदों में कोलाहल बहिष्कृत रहता था। और भिक्षुओं के लिए उन्होंने "अरियो तुष्ठीभावो" ("आर्य मौन") का उपदेश किया था। बुद्ध एकान्त भी बहुत पसन्द करते थे। उनके कुछ विरोधी यहाँ तक कहते थे "सुब्बामारुत्ता समणस्स गोतमस्स पळ्ळा, अपरिसावचरो समणो गोतमो, नाल सल्लापाय, सो अनन्त-मन्तानेव सेवति।" बुद्ध की करुणा और अनुकम्पा सुबिहित हैं। उनका स्वभाव लाफन्त स्वतन्त्र था और अन्धधट्टा के प्रतिकूल। वे प्रत्येक को आत्मविश्वास की शिक्षा देते थे और स्वयं सत्य का साक्षात्कार करने का उपदेश करते थे।

२०३—"अमण गीतम की प्रज्ञा शून्यागारहृत है, अमण गीतम परिषद् के अयोग्य है, संलाप के अयोग्य है, वह एकान्त वास ही करता है।"

अध्याय २

बौद्ध धर्म का प्रारम्भिक रूप और मूल तत्त्व

ऐतिहासिक दृष्टिकोण

बौद्ध धर्म नाना सम्प्रदायों में विभक्त रहा है, प्राचीन और अर्वाचीन । प्रत्येक सम्प्रदाय अपने-अपने को बौद्ध भगवान् की आध्यात्मिक विरासत का सच्चा उत्तराधिकारी मानता है, किन्तु प्रत्येक की निष्ठा औरों से भेद रखती है और प्रतिविशिष्ट है । ऐसी स्थिति में यह सोमांस्थ हो जाता है कि भगवान् बौद्ध ने संधार्य में क्या उपदेश किया, और इस प्रश्न की सुधमता और जटिलता के कारण उसकी सोमांसा सावधानी से करनी होगी ।

एक बहुधा स्वीकृत विकल्प यह है कि इन सम्प्रदायों में जो व्यापक और समान तत्त्व हैं उनको बौद्ध का मूल उपदेश मानना चाहिए । इस दृष्टि से अनात्मवाद को सद्धर्म का प्राण समझा गया है । रोजेनबर्ग ने इसका विस्तार से प्रतिपादन करना चाहा है कि एक ही मूल और अखण्डित तत्त्व का नाना सम्प्रदायों में विकास हुआ है । 'धर्म' को ही वे यह तत्त्व मानते हैं । किन्तु इस प्रसंग में पहले यह स्मरणीय है कि किसी तत्त्व का अनेक अथवा सारे सम्प्रदायों के द्वारा समान अन्युपगम उसकी मौलिकता न सिद्ध कर केवल इतना ही दरसाता है कि उस तत्त्व को संभवतः 'निकाय-भेद' से प्राचीनतर अर्थात् प्रथम बौद्ध शताब्दी का मानना होगा । दूसरे, अनात्मवाद का भी पुद्गलवादी सम्प्रदाय में विरोध देखा जाता है । और फिर चिन्तन के इतिहास में केवल शब्द पकड़ने से कार्य सिद्ध नहीं हो सकता । नाना सम्प्रदायों के अस्तुतः अभीष्ट और प्रथम सिद्धान्तों की परीक्षा से यदि उनमें व्यापक और मार्मिक साम्य प्रतीत हो तथा ऐसे मर्मभूत सिद्धान्तों को मूल-सिद्धान्त मानने से सम्प्रदाय-भेद समझने में आसानी

१-३०—ओ० रोजेनबर्ग, बी प्राबलेमे डेर बुद्धिस्तिशेन फिलोसोफी (१९२४) ।

२-'निकायभेद' पर ३०—नीचे, अध्याय १ ।

हो तथा ये सिद्धान्त प्राचीनतम उपलब्ध साक्ष्य से समर्थित हों, तो ऐसी परिस्थिति में इन परवर्ती अनुगत सिद्धान्तों से मूल सिद्धान्त के विषय में अनुमान अनुचित न होगा। यह भी स्मरणीय है कि कोई सिद्धान्त जो कि चिर काल से अनुवर्तमान हो अपरिवर्तित नहीं रहता और इतिहास यदि परवर्ती सिद्धान्तों से मूल-सिद्धान्त की अनुपति प्रतीत भी हो तो भी यह उसका मूल रूप न होकर उसकी एक विकसित तथा रूपान्तरित अभिव्यक्ति होगी। तब तो यह है कि परवर्ती सिद्धान्तों के पर्यालोचन से उनका मूल रूप विद्वान्मय तौर से नहीं जाना जा सकता। केवल प्राचीन और मूल साक्ष्य से ही प्राचीन और मूल सिद्धान्तों का प्रामाणिक परिचय सम्भव है, यद्यपि यह सच है कि इन प्राचीन सिद्धान्तों के सम्यक् बोध में इनके परिष्कृत रूप और परवर्ती इतिहास का ज्ञान विशेष सहायता प्रदान कर सकता है। इसलिए मूल सद्धर्म के ज्ञान के लिए उत्तर-कालीन व्याख्याएँ तथा शास्त्र सीमित साहाय्य देते हुए भी, मूल धर्मों से असमर्थ होने पर अप्रसोजक ही नहीं, भ्रामक भी हो सकते हैं।

बीडों की एक परम्परागत दृष्टि यह है कि समस्त त्रिपिटक बृद्धवचन है और उसमें मूल धर्म संरक्षित हैं। इसके विपरीत महाभानियों की धारणा है कि महाभान-सूत्रों की प्रामाणिक मानना चाहिए और यह स्वीकार करना चाहिए कि बुद्ध ने विभिन्न अवसरों पर विभिन्न शिष्यों के आध्यात्मिक स्तर के अनुरूप विभिन्न उपदेश दिये। त्रिपिटक के स्कन्ध, धानु, आयतन आदि सिद्धान्त हीन कोटि के शिष्यों के लिए थे, महाभान धर्मों की शून्यता उत्तम कोटि के शिष्यों के लिए। इस प्रकार शिष्यों के अधिकारभेद से मूल सद्धर्म भी अनेकविध था। देवना-भेद की सम्भावना स्वीकार करते हुए भी महाभानसूत्रों की प्रामाणिकता उनकी ऐतिहासिक अर्थाचीनता से लपिडित हो जाती है। हीनभानी साहित्य में प्राचीनतम पालि त्रिपिटक है, किन्तु वह समस्त स्पष्ट ही बृद्ध-वचन न होकर अनेक शताब्दियों के विकास की उपज है। इसलिए यदि समस्त त्रिपिटक को एक इकाई मानकर धर्मनिरूपण किया जायगा तो वह बृद्धधर्म के प्रतिपादन के उद्देश होगा और मूल-धर्म से बहुत दूर। त्रिपिटक प्राचीन और

३-उदा० अट्ठसाळिनी (पुना, १९४२), निदानकथा।

४-तु० बोधिचित्तचिखरण—“देशना लोकनादानां सर्ववाणयत्रशानुयाः।

भिक्षुस्ते बहुधा लोक उपायंबहुभिः पुनः ॥” (भामती और सर्वदत्तसंग्रह से उद्धृत)।

५-महाभान सूत्रों पर इ०—मीचे, अध्याय।

उत्तरकालीन परम्पराओं की राशि है जिसमें ऐतिहासिक आलोचना को 'विमज्जवादी' बत कर न केवल स्पष्टतः परवर्ती संदर्भों को पृथक् करना होगा अपितु प्राचीन सन्दर्भों में भी उत्तरकालीन संस्करण तथा परिष्कार की दृष्टि में रखना होगा। इस प्रकार पालि त्रिपिटक की सम्मत् ऐतिहासिक आलोचना से उसके अन्तर्गत सन्दर्भों और उनमें प्राप्त सिद्धान्तों का पौर्वापर्यविनिर्णय और उसके द्वारा मूल देशान्त का आविष्कार करना होगा।

ऐतिहासिक दृष्टि रखने वाले विज्ञानियों की गवेषणा का यह मार्ग अनायास ही स्वीकार्य होया, तथापि इसका सविस्तर उल्लेख इसलिए अपेक्षित है कि सद्धर्म के अनेक सुविदित आधुनिक निरूपण इसकी पूर्णतः अथवा अंशतः अवहेलना करते हैं। श्रीमती राइज डेविड्स ने सद्धर्म के निरूपण में ऐतिहासिक आलोचना के उपयोग का प्रबल समर्थन किया है और उत्तरकाल में प्रचलित पालि बौद्ध धर्म को मूल सद्धर्म से बहुत भिन्न तथा अप्रामाणिक बताया है।^६ इस दृष्टि से महायान आदि और भी अर्वाचीन होने से मुतराम् अप्रामाणिक ठहरते हैं। श्रीमती राइज डेविड्स के प्रयास की विश्वा सही और बौद्ध धर्म सम्बन्धी गवेषणा में युग-प्रवर्तक होते हुए भी अनेक पूर्वाभिनियेषों में से कण्टकित होने के कारण अन्य विद्वानों को गवेष्य आकृष्ट न कर सकी। इसको एक आगन्तुक दुर्भाग्य ही माना जा सकता है। क्योंकि मूल ग्रन्थों के ऐतिहासिक विश्लेषण की आवश्यकता निश्चिन्त है।

फलतः यह कहना होगा कि मूल सद्धर्म का निर्णय पालि साहित्य के पौर्वापर्य विचार तथा ऐतिहासिक पर्यालोचन के द्वारा करना चाहिए। इस प्रसंग में दो शंकाएँ समावेश हैं। पहली तो यह कि पालि त्रिपिटक में ओल्डेनबर्ग, टी० डब्ल्यू० राइज डेविड्स, अथवा विन्टरनित्स आदि के द्वारा किये स्थूल ऐतिहासिक विभाजन के अतिरिक्त और अधिक सूक्ष्म विभाजन असंभव है।^७ इस प्रश्न की विस्तृत मीमांसा अन्यत्र की

- ६-३०—श्रीमती सी० ए० एफ० राइज डेविड्स, 'बट थॉउ दि ऑरिजिनल मॉन्थेस इन बुद्धिज्म,' 'प्राक्प' (१९३१), बुद्धिज्म (होम युनिवर्सिटी लाइब्रेरी), आदि।
 ७-३०—एच० ओल्डेनबर्ग, बुद्ध आइन लेबन लाइन लेर, लाइन सेमाइन्ड (९वाँ संस्करण), टी० डब्ल्यू० राइज डेविड्स, हिज्बर्ट लेक्चर्स, अमेरिकन लेक्चर्स; केंब्रिज हिस्टरी ऑफ इण्डिया, जि० १, बुद्धिस्ट इण्डिया; एम० विन्टरनित्स, हिस्टरी ऑफ इण्डियन सिटरेचर, जि० २ (कलकत्ता, १९३३), तु०—नति-नाशवत्स, अली मीनेस्टिक बुद्धिज्म, जि० १, प्राक्कथन।

गयी हैं। यहाँ पर इतना कहना अप्रासंगिक न होना कि सम्भव और असम्भव की विभाजक-रेखा मक्षेपणा के परघातु बहू नहीं रहती जो मक्षेपणा के पूर्व, और इस विषय में अन्तिम निर्णय भविष्य के विद्वानों के ही हाथों में रहेगा। इसमें कोई सन्देह नहीं कि निकटियों के अन्दर सुत्तनिपात के अद्भुतकथन और परायण० सदृश प्राचीन अर्थों की दीर्घनिकाय के महापरान्तुत सदृश अपेक्षया उत्तरकालीन अर्थों में विभक्त किये बिना मूल सद्धर्म की उपलब्धि असम्भव है।

ऐतिहासिक दृष्टि के प्रति एक आपत्ति यह है कि संभौर आध्यात्मिक तत्त्वों के सम्यक् बोध और निरूपणा के लिए निरा ऐतिहासिक आलोचन अपर्याप्त है। उदाहरण के लिए यह कहा जा सकता है कि अपनी लौकिक लीला के संवरण के परघातु भी सिद्ध लोग विशिष्ट अधिकारी को आध्यात्मिक प्रेरणा देने में समर्थ हैं, तथा ज्ञान की आध्यात्मिक परम्परा सदैव इतिहासगम्य संसार में प्रत्यक्ष नहीं होती। इस प्रकार इतिहास में जो आध्यात्मिक घटनाएँ अथवा परम्पराएँ परस्पर असम्बद्ध या विच्छिन्न प्रतीत होती हैं वे वस्तुतः एक अलक्ष्य आध्यात्मिक इकाई में बँधी रह सकती हैं। महायान तथा वज्रयान की प्रामाणिकता के प्रसंग में यह दृष्टि विशेष रूप से सामने आती है क्योंकि परघती बौद्ध परम्परा का यह अन्वेषण है कि भगवान् बुद्ध ने एक नहीं तीन धर्म-चक्र-प्रवर्तन किये थे। सारनाथ का प्रवर्तन सुविदित है। दूसरा धर्म-चक्र-प्रवर्तन मूषकूट पर्वत पर माना जाता है जहाँ का उपदेश प्रज्ञापरमिताशास्त्र में निबद्ध है। एक मत से तीसरा धर्म-चक्र-प्रवर्तन धान्यकटक में हुआ था और यही बौद्ध तन्त्रशास्त्र का उद्गम था। दूसरे और तीसरे प्रवर्तन का सिद्धान्त आध्यात्मिक अर्थवेत्ता और रहस्य से संवाकित होते हुए भी ऐतिहासिक प्रमाण से पुष्ट नहीं है। ऐतिहासिक दृष्टि कदाचित् अपर्याप्त है और अनेक आध्यात्मिक तत्त्वों का प्रतिबोध नहीं कर सकती, किन्तु वह सर्व-साधारण से बोध्य मुक्ति और तर्क की दृष्टि है। उसको यदि किसी विशिष्ट रहस्यवाद के समुदाय द्वारा दिया जाये तो अतीत के विषय में धारणाओं को केवल श्रद्धा पर आधारित करना होगा। दूसरी ओर ऐतिहासिक दृष्टि के ग्रहण का यह अर्थ नहीं है कि उसके नाम पर एक अध्यात्मविरोधी जड़वादी दर्शन स्वीकार कर लिया जाय। किसी भी धर्म के सच्चे इतिहास के लिए आध्यात्मिक तत्त्वों को पहचानना

८-प्रारिजिन्ना ओप् बुद्धिग्म, भा० १।

९-उदा०, म० म० गोपीनाथ कविराज का यही मत है।

१०-३०-—तीर्थे।

तथा उनका निरूपण आवश्यक रहेंगे। इतिहासकार को श्रद्धारहित तथा आध्यात्मिक जगत् की ओर प्रमा-वक्षु होने की आवश्यकता नहीं है, किन्तु उसे उदार श्रद्धा और दृष्टि ज्ञानाने के साथ अन्य श्रद्धा से बचना है।

त्रिपिटक का विकास—भगवान् बुद्ध ने कोई ग्रन्थ नहीं लिखा और न अपने शिष्यों को अपने उपदेश किसी विशिष्ट, प्रमाणभूत भाषा में स्मरण रखने के लिए कहा। उन्होंने प्रचलित मागधी भाषा में उपदेश किया और भिक्षुओं को अनुमति दी कि वे अपनी-अपनी बोलियों में उनके उपदेशों को स्मरण करें। उनके उपदेशों का पहला संग्रह उनके परिनिर्वाण के अन्तर राजगृह की संगीति में हुआ। किन्तु उसके बाद के संदर्भ बुद्ध-वचन में जोड़े जाते रहे और पालि-त्रिपिटक सिंहल में राजा अष्टनामणि के शासन काल में परिनिर्वाण से चार शताब्दी पीछे अपने वर्तमान रूप में लिखा गया। इस प्रकार पालि त्रिपिटक का रचना काल ई० पू० १ की शताब्दी तक स्थिर होता है। तीन पिटकों में अभिषमं पिटक स्पष्ट ही प्राचीन अथवा बुद्ध-वचन नहीं है। क्योंकि यह साम्प्रदायिक संग्रह प्रतीत होता है। उदाहरण के लिए स्यास्तिवादियों का अभिषमं पालि अभिषमं से भिन्न है। सम्भवतः प्राचीन मातृकाओं अथवा धर्म-सूत्रियों से साम्प्रदायिक भेद के अनुसार इन विभिन्न अभिषमों का विकास हुआ, जिसे वैशाली की संगीति से उत्तरकालीन मानना चाहिए। पालि परम्परा के अनुसार अभिषमं का अन्तिम ग्रन्थ कथावत्थु अमोक्ष के समय पाटलिपुत्र की संगीति में निकल हुआ। किन्तु वर्तमान कथावत्थु की मूर्तिम शताब्दी ई० पू० में एक साथ पूरा रचा हुआ नहीं माना जा सकता। इस प्रकार अभिषमं का रचनाकाल ई० पू० चतुर्थ शताब्दी से लेकर ई० पू० दूसरी शताब्दी तक मानना चाहिए। फलतः शेष दो पिटकों का रचना-काल इससे पूर्व अर्थात् पाँचवीं और चतुर्थ शताब्दी ई० पू० मानना चाहिए। इस ग्रन्थ-राशि में अर्थात् का अनूलेख भी इसी अनुमान को पूर्य करता है। विनय-पिटक का मूल प्रतिमोक्ष में था और विभिन्न सम्प्रदायों के प्रतिमोक्षों का अन्ततः साम्य उनकी प्राचीनता बतलाता

११-विनय, ना० बुल्लवग्ग, पृ० २२८-२९।

१२-त्रिपिटक के विवरण के लिए देखें—नीचे।

१३-इ०—ऑरिजिनल् ऑव बुद्धिज्म, अध्याय १; तु०—जे० लफाकुनु, जे० पी० टी० एस्, १९०५।

१४-इ०—ओमतो राइज डेविट्स, पाण्डुस ऑव कान्दोवर्सी, भूमिका।

है।" विनय और सन्धक के विभिन्न साम्प्रदायिक संस्करणों में भी पर्याप्त साम्य है।" चुल्लवग्ग में पहली दो संगीतियों का उल्लेख है, तीसरी का नहीं। फलतः यह मानना सत्य से दूर न होगा कि विनय के प्राचीन अंश, उदाहरणार्थ, प्रतिमोक्ष पांचवी शताब्दी के हैं तथा अर्वाचीन अंश पांचवी एवं चौथी शताब्दी के। सूत्रपिटक का पांचवां निकाय अस्मृतः प्रकीर्ण-संग्रह है और इसके अन्तर्गत विभिन्न ग्रन्थों में उदान, इतिवृत्तक, मुत्तनिपात, खेरनाथा एवं खेरी गाथाओं में अनेक प्राचीन और कुछ अर्वाचीन अंश हैं। पहले चार निकायों की चीनी भाषा में उपलब्ध आगमों से तुलना करने पर ज्ञात होता है कि विभिन्नसंग्रहायों के इन चार संग्रहों में सूत्रों का विभाजन सर्व-सम्मत नहीं था।" किन्तु इन निकायों अथवा आगमों को साम्प्रदायिक रचना नहीं माना जाता था। अतएव मुख्यतया इनका रचना-काल वैशाली की संगीति के पूर्व मानना चाहिए। पर बुद्ध के निर्वाण के बाद की पहली शताब्दी में सद्धर्म का पर्याप्त विकास हुआ जिसके कारण इस युग के अन्त में नाना सम्प्रदायों का जन्म हो गया। संप्रभेद के पूर्व का यह समस्त विकास निकायों में संरक्षित है और बुद्ध के मूल उपदेशों को आच्छादित किम्बदन्त है। यहाँ पर पूर्वापर-विवेक दुष्कर, किन्तु आवश्यक है।" इस विवेक की एक बड़ी कसौटी यह है कि प्राचीनतर अंशों की सैली और भाव उपनिषदों के निकट हैं जब कि अर्वाचीनतर अंश अभिषम की याद दिलाते हैं। बुद्ध को सिद्ध मानव के रूप में न देखकर लोकावतीर्ण भगवान् के रूप में देखने की प्रवृत्ति, तथा रीतिबद्ध, सूचीबद्ध और परिगणित-रूप में धर्म का प्रतिपादन, एवं 'मूर्धाभिषिक्त' और पारिभाषिक पदावली के द्वारा उसके परिष्कृत व्याख्यान की प्रवृत्ति बुद्ध से परवर्ती काल की ओर संकेत करती है। मूल बुद्ध देशना की प्राप्ति के लिए अभिव्यक्ति, भाव और विचार में परिवर्तन की इन प्रवृत्तियों को बुद्धिस्थ कर निकायों में सौजना आवश्यक है।"

१५-३०—इत्थ्यू० पा-चाठ, ए कॉम्पेरेटिव स्टडी ऑव् वि प्रतिमोक्ष ।

१६-३०—ठाठवाल्लर, वि जलियेस्ट विनय एण्ड वि विगिनिमस ऑव् बुद्धिस्ट सिट्ठेधर ।

१७-३०—अकानुभा, डि कॉम्पेरेटिव कंटेलाग ऑव् चाइनोज आगमज एण्ड पालि निकायज; आनेसाकि, जे० आर० ए० एस०, १९०१, पृ० ८१५ ।

१८-३०—ऑरिजिनस ऑव् बुद्धिज्म, जहाँ उसका विस्तृत विवेचन है ।

१९—थोमसो राइज डेविड्स ने इस दिशा में प्रयास किया था। वर्तमान लेखक के "ऑरिजिनस ऑव् बुद्धिज्म" में उसके परिष्कार एवं विस्तार का यत्न देखा जा सकता है ।

'मूल देशना'—बुद्धदेशना के उचित अवधारण के लिए तद्विषयक दो प्रचलित 'अन्तों' से बचते हुए मध्यमा प्रतिपद् का सहारा लेना आवश्यक है। एक मतान्त के अनुसार बुद्ध ने एक नवीन दर्शन-शास्त्र (मेटाफिजिकल सिस्टम) का प्रतिपादन किया, दूसरे के अनुसार बुद्ध ने दार्शनिक तत्त्वों का शास्त्रीय निरूपण न कर, केवल दुःख-निवृत्ति के लिए आचरणीय मार्ग का उपदेश किया। इनमें पहला मत परवर्ती बौद्ध आचार्यों के द्वारा परिष्कृत एवं आविष्कृत तत्त्वों को ही मूल-देशना समझ लेता है। ऊपर कहा जा चुका है कि वैदिक परम्परा के प्रतिकूल बुद्धदेशना में मूल शब्दों पर आग्रह न था और इस कारण वह अनिवायं या कि बुद्धाब्द की प्रथम शती में ही उसके मूलतः अभिप्रेत अर्थों का यथास्मृत रूप उनके उत्तरकारीन यथामत रूप से असंकीर्ण न रहता। फलतः इस युग के साहित्य में मूल और व्याख्या के मिले-जुले होने के कारण, और व्याख्यागत अर्थों के प्रचुरतर तथा विस्तार होने के कारण परवर्ती तत्त्वों को ही मूल तत्त्व समझ लेने की शक्ति अनापान ही उत्पन्न हो जाती है, और उसका समर्थन होता है यद्यपि के अनेक आधुनिक व्याख्याताओं की प्रवृत्ति में जो कि इतिहास की ओर तटस्थ तथा दर्शन-शास्त्र की ओर प्रवण होने के कारण बुद्धधर्म का अनुकूल नेतृत्व अद्विलम्ब स्वीकार कर लेते हैं और 'विसुद्धिमग्गो' को वह ऐन्द्रजालिक दर्पण मान लेते हैं जो परिनिर्वाण से लगभग एक हजार साल बाद रचित होने पर भी बुद्ध के आशय को सचाभं प्रति-बिम्बित करने में समर्थ है।

बुद्ध और पण्डितवाद के पक्ष में नहीं थे और अपने समय की अनेक बहु-मीमांसित दार्शनिक समस्याओं पर तार्किक अभियान की अपारम्भक मानते थे। लोक शास्त्रत है कि अद्याश्चत, अन्तवान् है कि अनन्त, जीव और शरीर एक ही अथवा भिन्न, तथागत मृत्यु के पश्चात् रहते हैं अथवा नहीं, इन प्रश्नों को बुद्ध ने 'अव्याकृत' स्थापित किया था। मालुङ्गय पुत्र के संक्षय निवारण के प्रसंग में कहा गया है कि जैसे विष-द्विष्य धार से विद्ध पुरुष को चिकित्सा के लिए उसे पायल करने वाले धानुष्क और धनु की खोज-खबर या जिरह अप्राप्तार्थक है वैसे ही जन्म-मरण से पर्याकुल संसारियों की आर्ति के उपशम के लिए ब्रह्मन्तर्वास इन दार्शनिक समस्याओं के सुलझाव की अपेक्षा नहीं रखता। बल्लभोज परिव्राजक से बुद्ध कहते हैं कि लोक को शास्त्रत अथवा अद्याश्चत मानना एवं इतर अव्याकृत प्रश्नों पर अन्यतर पक्ष का समर्थन दृष्टि-संयोजन से बाधना है। तथागत सब दृष्टियों से मुक्त हैं। "अतिथ पन भो वो गोतमस्स विधि

दिट्ठगतं ति ? दिट्ठगतं ति लो बच्छ अपणीतं तथागतस्स ।” प्रौढपाद के पूछने पर कि “कस्मा पनेतं भगवता अव्याकृतं ति” ? उन्होंने उत्तर दिया “न है” तं पौढपाद अरंयसंहितं, न धम्मसंहितं, न आदिब्रह्मचरियकं, न निव्विद्याय न विरागाय न निरोधाय न उपसमाय न अभिञ्जाय न संबोधाय न निग्वाणाय संवत्तति । तस्मात्तं मया अव्याकृतं ति ।” बुद्ध ऐसे आध्यात्मिक ज्ञान का उपदेश करना चाहते थे जिससे वासना का क्षय हो। केवल बौद्धिक विलास की ओर वे तटस्थ थे। अन्य उदात्त धर्मों के प्रवर्तक भी प्रायः ऐसी ही दृष्टि रखते रहे हैं। वे अपने उपदेशों में सार्वभौम आध्यात्मिक सत्य की समर्थ और प्रायः काव्योचित अभिव्यक्ति करते रहे हैं, न कि उनकी विकल्प और वितर्क से परिगत, सूक्ष्म एवं जटिल व्याख्याएँ। वे द्रष्टा रहे हैं, न कि व्याख्याता।

ऊपर आलोचित मत के विपरीत कुछ सिद्धान्त भगवान् बुद्ध को केवल एक प्रकार के शील अथवा नैतिक आचार का प्रचारक अवधारित करते हैं। इस प्रसंग में पहले यह विचारणीय है कि बुद्ध भगवान् के द्वारा अवतारित शील को उनके समकालीन अन्य सम्प्रदायों में अविदित शील से सारांस में कितनी दूर तक विशेषित किया जा सकता है। तारतम्य और विस्तर में अनिवार्य भेद होते हुए भी त्याग और संयम का अनेकविध प्रकाश सभी निवृत्तिपरक ब्रह्मचर्यावासियों में लगभग समान था। शील के आगे समव-भावना अथवा समाधि के अन्वय में अधिक भेद दृष्टिगोचर होता है, किन्तु यहाँ भी ‘आर्य समव-भावना’ निष्ठा-विशेष की ही अपेक्षा रहती है। वस्तुतः आध्यात्मिक साधन सिद्धान्त-निरूपण नहीं होता और बुद्धोपदिष्ट मार्ग का वैशिष्ट्य आवश्यक रूप से तत्त्व-ज्ञान के वैशिष्ट्य का आक्षेप करता है। दृष्टियों के प्रति अनास्था प्रकट करते हुए भी बुद्ध का धर्म स्वयं एक ‘सम्यक्-दृष्टि’ का प्रतिपादन करता था। इस प्रकार का विरोधाभास मध्यमा प्रतिपद् में बहुत दूर तक देखा जा सकता है।

२१—वहो, पृ० १७९, “क्या आप की कोई दृष्टि है ? वत्स, तथागत से दृष्टि अपसारित है ।”

२२—“भगवान् ने इसे अव्याकृत क्यों रखा है ? प्रौढपाद, यह न अर्धयुक्त है, न धर्मयुक्त, न ब्रह्मचर्योपयोगी, न निर्बेद के लिए, न विराग के लिए, न निरोध के लिए, न उपशम के लिए, न सम्बोधि के लिए, और न निर्वाण के लिए है। इसलिए मेने उसे अव्याकृत नहीं किया है।”—दी० ना०, जि० १, पृ० १५७।

बुद्ध को केवल आचारवादी मानने में यह भी समझना होगा कि यदि उन्होंने तत्त्व-ज्ञान के उपदेश की उपेक्षा की तो आखिर क्यों ? एक उत्तर यह दिया गया है कि सम्भवतः बुद्ध ने स्वयं पारमार्थिक तत्त्व का निश्चित ज्ञान प्राप्त न किया ही और अनेक आधुनिक विचारकों की भांति अज्ञान-जन्य संगम की अवस्था में मौन को ही श्रेष्ठ समझा ही^१ । यह भी कहा गया है कि वास्तविक ज्ञान के अभाव में बुद्ध ने एक प्रकार की 'पृथग्जनोचित' जादूखरी प्रचारित की^२ । अधिक अज्ञान् अल्प विद्वानों ने तत्त्व की अज्ञेयता अथवा अनुपयोगिता की ही बुद्ध के 'मौन' का कारण बताया है । तत्त्व की अज्ञेयता का सिद्धान्त सम्मज्ज वेत्थिउत्तु का था और इस मत को बुद्ध के द्वारा साहज मानना प्रमाण-विषय है । सम्बोधि और ब्रह्मवाचन के सन्दर्भों से स्पष्ट है कि बुद्ध अपने को तत्त्वाभिन्न मानते थे और स्वयं उपलब्ध तत्त्व तर्कों को पहुँचाना चाहते थे । सम्भीर तत्त्व को समझने के लिए अनेक अनधिकारी हैं, इसलिए उनका संकोच था, किन्तु कष्टना से प्रेरित होकर एवं बुद्ध-वक्षु से लोक को देखकर उन्हें भरोसा हुआ कि कुछ लोग समझने वाले अवश्य होंगे । और यह मानना स्वाभाविक है कि उन्होंने जिस धर्म का लाभ किया था उसका उपदेश किया । यदि परमार्थ-तत्त्व अज्ञेय है तो बुद्ध अथवा सम्बोधि अर्थात् ही जाते हैं और साथ ही संजय वेत्थिउत्तु के चेलों का उसे छोड़ बुद्ध शासन में प्रविष्ट होता भी । तत्त्व-ज्ञान की अनुपयोगिता का अल्पपक्ष तो सर्व-तत्त्व-विषय है । लुप्त तार्किक ज्ञान की अनुपयोगिता अवश्य ही अनेक शासन भागों में स्वीकृत होती है, और बुद्ध का अनेक दार्शनिक समस्यार्यों को 'अव्याहृत' स्वागत करना ऐसी दृष्टि में उनकी आंगिक सहमति सूचित करता है । किन्तु इसमें यह अनुमेय नहीं है कि बुद्ध ने परमार्थ का निर्देश न कर केवल एक प्रकार की चर्चा का उपदेश किया ।

वस्तुतः उन्होंने भाग्य और मन्तव्य दोनों का निरूपण किया, किन्तु गवासम्भज । वे न लुप्त तर्कवादी थे कि परमार्थ को लक्षण-प्रमाणावली में परिच्छिन्न करने का प्रयास, करते, न ज्ञान-रहित व्यवहारवादी कि सुपरिष्कृत समोचीन दृष्टि को समस्त साधना का मूल न मानते । वे जानते थे कि परमार्थ तर्क और अतएव वाणी का अन्तर्भर है । किन्तु इस अन्तर्भरता का अर्थ 'विशेषतः अनवधारणीयता' मानना चाहिए, न कि सर्वथा 'अविषयता' । बुद्धि और वाक् की सर्वथा अविषयता अर्थात् सर्वथा अज्ञोप्यता तथा वर्गभिन्नता कल्पनातीत और स्वयं अज्ञोप्य तथा अज्ञभिषेय है । परमार्थ की अतर्क्यता

२३-३०—बीध, बुद्धिस्ट क्लिप्तोत्पत्ति ।

२४—मुसै, ३०—इवेरवास्की, दिक्कलेखन भाष्य निर्वाण (लेनिनप्राड, १९२७) ।

और अवाच्यता का अभिधान स्वयं एक महत्त्वपूर्ण सूचना देता है। 'गुरोस्तु मौनं व्याख्यानं' की उक्ति बुद्ध के मौन पर चरितार्थ होती है, "। जो कि सीमित अपत् के अन्तर्गत परस्पर विरोधों और व्यावृत्तियों को परम समझनेवाले तर्क और वाक् की अपवाप्तता और परमार्थ की अनन्तता के निर्देश में पर्यवसित होती है। जिस प्रकार उपनिषदों में अवाहमनसगोचर सत्य को जतलाने के लिए अतद्ब्यावृत्ति-रूप अपोह और उपमान का सहारा लिया गया है वैसे ही बुद्ध-देशना में पाया जाता है। यों तो प्रत्येक अभिधान में अपोह का व्यापार संनिहित है किन्तु परमार्थ के निर्देश में वस्तुतः 'अपोह का अपोह' होता है और इस प्रकार परमार्थ की भावभाव-विलक्षणता चोत्थित होती है। यही बुद्धोपदिष्ट 'मध्यमा प्रतिपद्' अथवा प्रतीत्यसमुत्पाद का वास्तविक अर्थ है। परिच्छेद-कुच्छलित प्रगल्भ के उपसम के रूप में ही परिच्छेद-रहित परमार्थ की देशना सम्भव है। और प्रपञ्चोपदान ही 'निर्वाण' है। सम्बोधि में अधिगत धर्म को इन्हीं दो शब्दों से सूचित किया गया है—प्रतीत्यसमुत्पाद और निर्वाण। यह धर्म का पारमार्थिक रूप है, पर इसकी प्राप्ति के लिए अनित्य, व्यावहारिक—सांकेतिक अथवा वैषयदानिक-धर्मों का त्रिकैकपूर्णक आसंसार ज्ञान अथवा उपादान अपेक्षित है और इसलिए इनका भी देशना में स्थान है।

बुद्ध के मौन और उनकी देशना-विधि का यह रहस्य परवर्ती साध्यात्मिक आचार्यों ने बहुत मामिकता से समझाया है। उनका कहना है कि बुद्ध ने दो सत्यों का उपदेश किया था—संवृत्ति सत्य और परमार्थ सत्य। परमार्थ सत्य अनभिहास्य और उपेय है, संवृत्ति-सत्य उसकी देशना के लिए सहारा और उपाय है। 'अनन्तर धर्म का क्या अर्थ, क्या उपदेश? समारोप के द्वारा जसंसार अर्थ का अर्थ और उपदेश होता है।' "दुःख समुदय; और मार्गसत्य संवृत्ति-स्वभाव होने के कारण संवृत्ति के अन्तर्भूत है, निरोधसत्य

२५-तु०—“धां च रात्रि ज्ञान्तमते तथागतोऽनुत्तरां सम्यक्सम्बोधिं भित्तम्बुद्धो धां च रात्रिं नुपादाय परिनिर्वास्यति अत्रात्तरे तथागतैरेकमध्यतरं मोदाहृतं, न व्याहृतं, नापि प्रव्याहरति, नापि प्रव्याहरिष्यति । अथ अ यथाधिनुक्ताः सर्वसत्त्वा नामाधत्तवाशपास्तां विविधां तथागतवाचं निश्चरन्तीं संजानन्ति ।”
 चन्द्रकोटि के द्वारा प्रसन्नपदा (पुस्तके द्वारा सम्पादित मध्यमक०, पृ० ३६६) में उद्धृत 'आर्यतथागतगुह्यसूत्र'; "न क्वचित्कस्यचित्कश्चिच्चिदमं बुद्धेन देशितः ॥" (नागार्जुन, मध्यमक०) ।

परमार्थ सत्य के।^{१६} लौकिक-व्यवहार का स्वीकार न होने पर परमार्थ की देवना नहीं हो सकती, उपदिष्ट न होने पर परमार्थ पाया नहीं जा सकता, और परमार्थ की प्राप्ति न होने पर निर्वाण की प्राप्ति नहीं हो सकती^{१७}। यह सच है कि मूल-बुद्ध देवना में संवृति और परमार्थ के विभाग का शब्दसः और लक्षण-परिष्कृत उल्लेख नहीं है। और न सांकेतिक और वैयवधानिक धर्मों का विनयानुरूप विभिन्न उपदेश होते हुए भी संवृति-नाम्ना संघट अभिप्रेत है। किन्तु निर्वाण की परमार्थिकता और वैयवधानिक धर्मों की मूल्योपमता में, तथा 'असंस्कृत' और 'संस्कृत' के विभेद में इस प्रकार का आघात अर्थातः आक्षिप्त है, जिसका कि परवर्ती काल में बहुधा परिष्कार हुआ। राजगृह में अवबद्धि के द्वारा शारिपुत्र को सुनाने हुए सुप्रसिद्ध धर्म-संश्लेष में भी ये दोनों पक्ष बले जा सकते हैं—“तथापि ते हेतु-समुत्पन्न धर्मों के हेतु का उपदेश किया। और उनके निरोध की भी महाप्रवचन से बताया।” कार्य-कारण परम्पराओं में संसार अथवा व्यवहार संघटित है, उनका निरोध निर्वाण अथवा परमार्थ है। कार्य-कारण परम्पराओं का एक धर्म अविद्या से प्रारम्भ होकर दुःख में पर्यवसित होता है, दूसरा सम्यग्दृष्टि से प्रारम्भ होकर निर्वाण को ले जाता है। महावा विभाग सांकेतिक धर्मों की आस्था पाता है, दूसरा वैयवधानिक धर्मों की अथवा निरोध मार्ग की।

धर्म का वैदिक प्रयोग प्रायः शीलपरक था। कुछ स्थलों में शील के शाश्वत आभार को धर्म कहा है, यथा, “जहाँ से मूर्ख उदित होता है और जहाँ अस्त, उसे देवताओं ने धर्म बताया। वही आज है, वही कल।”^{१८} उसने कल्याणरूप धर्म को रचा, धर्म ही शासक का शासक है, अतः धर्म के ऊपर कोई नहीं है, धर्म के द्वारा ही निर्बल बलवान् की बराबरी करता है जैसे राजा के द्वारा, जो धर्म है वही सत्य है...^{१९}। इन सन्दर्भों में धर्म को वह शाश्वत नियामक माना गया है जिस पर प्रकृति के व्यापार तथा सामाजिक कल्याण एवं ग्याय आश्रित हैं। बौद्ध साहित्य में धर्म शब्द का अनेक अर्थों में उल्लेख मिलता है। चन्द्रकीर्ति का कहना है कि 'धर्मशब्दोऽयं प्रवचने त्रिधा व्यवस्थापितः

२६—शान्तिदेव के बोधिचर्यावतार (१.२) पर पंजिका (मिस्त्रियोपेका इण्डिका में सम्पादित)।

२७—नागार्जुन, मध्यमक० २४.१०।

२८—बु० उप० १.५.२३।

२९—वही, १.४.१४।

स्वल्पश्रवणधारणार्थेन कुमतिगमनविधारणार्थेन, पाञ्चगतिकसंसारगमनविधारणार्थेन।।” पहले अर्थ में धर्म शब्द 'तत्त्व' अथवा 'पदार्थ' के सदृश है। दूसरे में कल्याण-शील घोषित करता है, तीसरे में परमार्थ। इनमें दूसरा अर्थ वैदिक अर्थ के सदृश है और सभी सम्प्रदायों में मूलम होने के कारण सुप्रसिद्ध है। पहला अर्थ बौद्धों में ही प्रसिद्ध है और अन्य दर्शनों में धर्म शब्द की गुण-वाचकता से विवेचनीय है। कुछ विद्वान् धर्म शब्द के इस अर्थ को ही बौद्धों के लिए सबसे महत्त्वशाली और मौलिक अर्थ मानते हैं^{११}। किन्तु यह मत सर्वास्तिवाद और स्वविरवाद के अभिधर्मों पर ही पूरा-पूरा लागू होता है। धर्म शब्द की परमार्थवाचकता निर्वाण एवं 'प्रतीत्यसमुत्पाद' में गृहीत होती है। जौपनिषद साहित्य में 'ब्रह्म' शब्द परमार्थवाची था और इस कारण बौद्धों का कुछ स्थलों में धर्म शब्द का प्रयोग जौपनिषद ब्रह्म शब्द की याद दिलाता है^{१२}।

अत्यन्त प्राचीन बौद्ध साहित्य में 'धर्म' की पदार्थवाचकता या तत्त्व केवल सामान्यतः अभिप्रेत है, उसमें धर्म का कोई लक्षणविषय या परिभाषा बुद्धिस्थ नहीं है। 'सब्बे धम्मा ना लं अभिनिवेसाय' 'धम्मानं उप्पादो वयो', इत्यादि प्रयोगों में इस प्रकार का सामान्य अपरिभाषित अर्थ ही समझना चाहिए^{१३}। बहुधा ऐसे स्थलों में 'धम्म' का स्थान 'संसार' ले लेता है, जिससे सूचित होता है कि धर्म आमः संस्कृत-वस्तु का पर्यायवाची है। दूसरी ओर जब सम्बोधि में अधिगत धम्म को 'अतक्कावय' कहा गया है, अथवा जब पटिच्छसमुत्पाद और धम्म का तादात्म्य स्थापित किया गया है, या जब 'धम्माभि-समय' और 'धम्मतिवामता' की चर्चा है, तब निश्चय ही 'धम्म' परमार्थवाची है। वस्तुतः प्रारम्भ में धर्म के दो अर्थ ही मुख्य थे जिन्हें 'निरोध-प्रतियोगिक' और 'प्रपञ्च-प्रतियोगिक' कहा जा सकता है। तीसरे 'अधर्मप्रतियोगिक' अर्थ का इन्हीं में अन्तर्भाव हो जाता है क्योंकि बौद्ध दृष्टि में धर्म और अधर्म दोनों ही अन्ततः चित्त की अवस्थाएँ हैं। 'धर्म' के इस अर्थ-विश्लेषण से पूर्व-प्रतिपादित मत समर्थित होता है कि बुद्ध-वेदित

३०—“प्रपञ्चनं धर्मं शब्दं का अर्थं त्रिविधं निश्चितं किया गया है—स्वल्पश्रवणधा-रण, कुमति-गमन-विधारण, पाञ्चगतिक-संसार-गमन-विधारण।”

(प्रसन्नपदा, मध्यमक०, पृ० ३०४)।

३१—इ०—रौलोनवर्ण, पूर्व; इवेवत्स्की, वि सेन्दुल कन्तेण्णनं औं बुद्धिम् ।

३२—इत्थ्यु० गाइने, धम्म उन्द बह्य ।

३३—“सर्व धर्म अभिनिवेद के अयोग्य हैं, 'धर्मों का उत्पाद और व्यय', (इ०—जॉरिजिनस औं बुद्धिम्, प० ४७०)।

धर्म में सत्य का द्विधा विभाजन विदित था। सद्धर्म न कोरी दार्शनिक मोक्षांश था, न कोरी साधन-चर्या, अपितु यथाकर्थात् व्यवहार के सहारे परमार्थ की ओर संकेत था।

आर्ये-सत्य—बुद्ध स्वयं संसार से विरक्त होकर शान्ति की खोज में घर से निकले थे और सम्बोधि के अनन्तर धोकावर्ती जन्तु के अचलोकन से कल्पार्थ होकर उन्होंने सम्बोधि में अधिगत धर्म की देशना का भार अपनाया था। संसार के तट में निर्बोधि के तट तक ले जाने वाला उनका धर्म कल्याण का एक सतु था। जीवन के अपरिहार्य दुःख के दर्शन से उनके धर्म का प्रारम्भ होता है। दुःख की प्रवृत्ति समझ कर उसकी निवृत्ति के लिए प्रसन्न ही धर्म-चर्या है, जो कि सम्बोधि में चरमता को प्राप्त होती है, और अनुत्तर शान्ति-पद की परमार्थ है। इस प्रकार दुःख, समुदाय, निरोध, और निरोध-नामिनी प्रतिपद, इन चार विभागों में बुद्ध-देशना का विचार अनायास ही सकता है। बौद्धों में यह सर्वसम्मत है कि इन चार आर्य-सत्यों का शास्ता ने उपदेश किया। आधुनिक लेखक भी इस मत को प्रायः स्वीकार करते हैं। किन्तु यह संकेत के व्यतीत नहीं है कि तत्काल में ठीक इसी रूप में धर्म को विभाजित और परिष्कृत कर आर्ये-सत्य की आख्या दी हो।

इस प्रसंग में यह स्मरणयोग्य है कि चार आर्ये-सत्यों का आर्यत्व अथवा सद्धर्म-सम्बन्ध बुद्धादि पद-चतुष्टय के प्रयोग से नहीं, किन्तु उनमें जमीष्ट अर्थविशेष की अवतारणा से सिद्ध होता है। सत्य-चतुष्टयी का निर्देश-भाव धर्म की देशना अथवा विचार में केवल शीर्षक-सूची अथवा प्रतीक-पाठ मात्र है। न्यायवार्तिककार का कहना है—“ये चार अर्थ-पद सव आभ्यात्मविद्याओं में सब आचार्यों से वर्णित होते हैं”। योगभाष्य-कार की सद्म उक्ति है—“जैसे चिकित्सा-शास्त्र चतुर्व्यूह है, रोग, रोग-हेतु, आरोग्य और भैषज्य, ऐसे ही यह शास्त्र भी चतुर्व्यूह है, यथा-संसार, संसार-हेतु, मोक्ष और मोक्षोपाय।”^{१४} सांख्य-प्रवचन-भाष्य में भी चतुर्व्यूह चिकित्साशास्त्र से मोक्ष-शास्त्र की समानता बतायी गयी है—रोग, आरोग्य, रोगनिदान, और भैषज्य के समान ही मोक्ष-शास्त्र के चार व्यह हैं—रूप, हान, हेय-हेतु, और हानोपाय^{१५}। अभिधर्मकोशव्याख्या में एक ‘आधि-सुख’ उद्धृत किया गया है जिसमें तत्काल की भिषक् से मुक्तता की गयी

१४-न्यायवार्तिक, पृ० १२, (बौलम्बा, १९१५)।

१५-योगभाष्य, पृ० १८५ (बौलम्बा, १९२४)।

१६-सांख्यप्रवचनभाष्य, पृ० ६ (बौलम्बा, १९२८)।

है और आर्य-सत्तों की संरक्षक के चार अंगों में^{१४}। अतएव भी तथागत को वैद्यराज, भिक्षु एवं 'अमृतर भिक्षु' कहा गया है। 'धानु और 'निदान' शब्दों का प्रयोग विशेषतः उल्लेखनीय है। इस प्रकार यह संभव है कि भिक्षुसा-शास्त्र के चतुर्व्यूहों का मौख-शास्त्र में अनुकरण किया गया। मौख-शास्त्रों में इस चतुष्टयों का कृपालुचित उपयोग सबसे पहले सद्धर्म में देखा जाता है। अतएव यह सम्भव है कि तथागत ने ही अध्यात्म-विद्या में इस परम्परा का प्रवर्तन किया और उनकी देसादेसी अन्य आध्यात्मिक प्रसंगों में भी यह अंगनाधीन गयी। किन्तु यह स्मरणयोग्य है कि कहीं भी इन 'चार सत्तों' को वह महत्त्व नहीं प्राप्त हुआ जो कि प्राचीन सद्धर्म में।

आर्य-सत्तों में कौन-से धर्म अन्तर्भूत हैं, इसपर परकीर्ण काल में अभिधर्म के आध्यायों में अनेक भारधारणार्ण और व्याख्यान प्रस्तुत कीं। विभाषा के अनुसार दार्ष्टान्तिक सम्प्रदाय में दुःखसत्य के अन्तर्गत नामसत्य, समुदयसत्य के कर्म और कोषा, निरोधसत्य के अन्तर्गत इनका शय एवं मार्गसत्य के अन्तर्गत वामश और विषयना परिणमित होती है। विभज्यवादी पहले सत्य से दुःख के अष्ट लक्षणों से मुक्त शास्त्र धर्मों को छोड़कर शेष को दुःख मानते थे न कि दुःखसत्य। पीनभैविकी तृष्णा को वे समुदय मानते थे, शेष अन्य तृष्णाओं को केवल शास्त्र हेतु। तृष्णा के शय को वे निरोधसत्य मानते थे, अन्य धर्मों को केवल निरोध, एवं अष्टांग मार्ग को ही मार्ग सत्य, अन्य शेष धर्मों को और सब अज्ञेय धर्मों को केवल मार्ग। 'अभिधर्माचार्य' प्रथम सत्य में उपादान स्वल्प, दूसरे में शास्त्र हेतु, तीसरे में प्रतिशब्दा-निरोध, और चौथे में अहंत्व-आपक समस्त शेष और अज्ञेय धर्म गिनते थे^{१५}।

दुःख सत्य—चिन्तन और निश्चयों में पहले सत्य के अन्दर दुःख को व्यापक अर्थ में ग्रहण किया गया है, दूसरे सत्य में प्रतीत्यसमुत्पाद अथवा निदानों का उल्लेख किया गया है, तीसरे सत्य में निर्वाण अथवा निरोध का और चौथे में नाना बोधिप्राप्तिक धर्मों का, विशेषतः अष्टांगमार्ग का। ऐसा प्रतीत होता है कि मूल प्रसंग में आर्य-सत्तों के अन्दर धर्मों के चतुर्व्यूह व्यवस्थापन की कोई सूक्ष्म परिभाषा अभिप्रेत न थी। कभी-कभी उपदेशात्मिक के लिए इस विभाजन का सामान्यतः उपयोग किया जाता था। यह बात दूसरी है कि दुःख आदि सत्य नाना स्थलों पर विविध रूप से अर्थातः आक्षिप्त हैं।

दुःख की सत्ता सर्वविधित है और उसका अपलाप नहीं किया जा सकता, किन्तु

३७-तु०—जे० आर० ए० एस० १९०३, पृ० ५७८-८०।

३८-३०—ऑरिजिनल ऑफ बुद्धिज्म, पृ० ३९९-४००।

लौकिक दृष्टि से दुःख भी जीवन के अनेक तत्वों में एक है। साधारण जीवन दुःख को आगन्तुक मानकर ही चलता है। नाना दृष्ट उपायों से हम दुःख को परिहरणीय मानते हैं। रोग सामने आता है तो चिकित्सक खोजते हैं, द्रष्ट वस्तु से विभोग होता है तो मन को समझाते हैं। यदि जरा-मरण आदि अपरिहार्य रूप से घटते हैं तो तितिक्षा का सहारा लेते हैं और विस्मरण का यथासक्य प्रयास उचित मानते हैं। मृत्यु जीवन का अपरिहार्य अन्त है और जरा उसका स्वाभाविक और अनिवार्य उपसर्पण। किन्तु भोग जीवन इनकी ओर गज-निमीलिका बरसता है। इस प्रकार लौकिक दृष्टि से आगन्तुक दुःख दृष्ट उपायों से परिहार्य है एवं जरा-मरण आदि अपरिहार्य दुःख असमीक्ष्य हैं। पृथग्जन और लौकिक पंडित सभी दुःख को जीवन में एक सीमित तत्त्व मानकर प्रवृत्त होते हैं। पुरानी ग्रीक सभ्यता में जीवन के अपरिहार्य दुःख के समक्ष मनुष्य सर्वथा असहाय माना जाता था और धर्म का उपदेश दिना जाता था। यही समस्त बुद्धिवाद (रैशनलिज्म) की धरम परिणति है। मनुष्य केवल इतना ही कर सकता है कि आगन्तुक दुःख को प्रयत्नपूर्वक हटायें और लभ्य सुखों को अपनी खोज का लक्ष्य बनायें। आधुनिक जीवन में भी एक ओर सुख की खोज का आदर्श है, दूसरी ओर दृष्ट उपायों से रोग, दारिद्र्य, अमुरशा आदि आगन्तुक दुःख की निवृत्ति का। इस दृष्टि से दुःख साथ होते हुए भी संसार को हेय नहीं सिद्ध करता।

पर यह लोक-दृष्टि दुःख के केवल सामान रूप को देखती है, उसका वास्तविक विराट् रूप आर्य-वशु के लिए ही प्रकट होता है। गयासीध पर उपदिष्ट सुप्रसिद्ध आदीप्त-गर्याय के शब्दों में, 'सभी जल रहा है—जरा से, मरण से, शोक, विलाप, दुःख दीर्घमनस्य और उपायास से सब कुछ जल रहा है।' आदीप्त-गर्याय अपने वर्तमान रूप में मूल बृहद्वचन न होते हुए भी, इस प्रकार का आशय नाना रूपों में बौद्ध साहित्य में प्रकट होता है। राग और भोग का समस्त लौकिक जीवन अस्वियर और अनारवास्थ है एवं मूढम दृष्टि से देखने पर दुःख का अनादि प्रवाह मान है।

दुःख को इस प्रकार जीवनव्यापी और अपरिहार्य मानकर मुक्ति और शान्ति की खोज प्रायः सभी निवृत्तिपरक आध्यात्मिक प्रस्थानों में रही है। सांख्य और योग, निर्बंध्य और बौद्ध सभी इसमें एकमत हैं। प्राचीन बौद्ध साहित्य में प्रतिकूल-संवेदन रूप दुःख के मुख्य अर्थ के ग्रहण के साथ दुःख-बहुल संसार को भी दुःख माना गया है, किन्तु वहाँ दुःख के इस व्यापक महत्त्व-स्वीकार के अनेक उदाहरण होते हुए भी उसका अधिक सूक्ष्म विवेचन तथा विस्तृत निरूपण नहीं प्राप्त होता। उत्तरकाल में दुःख की परिभाषा पर प्रभूत विमर्श किया गया। पहले तो यह स्वीकार किया गया कि 'सर्व

दुःख' उक्त में दुःख और दुःख-संवेदन में स्पष्टतः भेद है क्योंकि संवेदन को द्विविध—दुःखात्मक अथवा सुखात्मक—या, अदुःखा—सुखात्मक संवेदन को जोड़कर, त्रिविध मानना अनिवार्य है। स्पष्ट ही दुःख-संवेदन वेदना-स्कन्ध के अन्दर तृतीयोद्यम मात्र है जबकि पाँचों उपादान-स्कन्ध दुःखात्मक हैं। विमलज्यवादिश्री के अनुसार दुःख के इस विराट् रूप का वह अंश जो कि पुनर्जन्म तथा उसके निरोध से सम्बद्ध है दुःखमत्य मानना चाहिए, शेष केवल दुःख"। दुःख की विभुता अन्य दर्शनों में भी स्वीकार की गयी है। न्यायवातिक में दुःख को 'एकविंशतिप्रभेदभिन्न' बताया गया है"। न्याय-मंजरी में कहा गया है कि केवल बायना-स्वभाव मुख्य दुःख का ही परामर्श नहीं किया जाता, किन्तु उसका साधन और उससे अनुपगत सब कुछ का"। पर यह शंका ही हो सकती है कि मुख-दुःख से असंबद्ध माना चित्तविप्रयुक्त पदार्थों के होते हुए सब कुछ को कैसे दुःखात्मक कहा जा सकता है। इसके उत्तर में परवर्ती आचार्यों ने न केवल पीड़ा-संवेदन रूप दुःख को दुःख के अन्तर्गत रखा है, किन्तु परिणाम और संस्कार को भी दुःख माना है"। मुख अस्मिन् है और अन्त में अमुख बन जाता है। इस कारण उसे भी दुःख में गिना चाहिए। समस्त वस्तुएँ अनित्य और परिवर्तनशील हैं एवं एक प्रकार के निरन्तर अभ्युपगम में पड़ी हुई हैं। इस कारण सभी कुछ दुःख में गिना जाना चाहिए। इस व्यापक दृष्टि से समस्त अनित्य जगत् दुःखात्मक है। यह कहा जा सकता है कि यह मत प्रत्यक्ष-विरुद्ध है क्योंकि हम लोग निरन्तर अनित्य अनुभव-प्रवाह में रहते हुए भी उसे निरन्तर दुःख-प्रवाह नहीं देख पाते। इसका उत्तर अतिपात्र-न्याय से दिया जाता है। जिस प्रकार जीव में पड़ा हुआ सूक्ष्म से सूक्ष्म रज-कण भी विकलता उत्पन्न करता है, अग्न्यत्र देह में नहीं, वैसे ही सूक्ष्मवेदी जीवों को समस्त अनुभव में दुःख बोध होता है, स्थूलग्राही पृथ्वजनों को नहीं"। दुःखका सर्व-विदित स्थूल रूप है प्रतिकल-संवेदन, पर उसका आवे-विदित, सूक्ष्म और सर्व-गत रूप है अभ्युपगम।

प्रतीत्यसमुत्पाद—ऊपर कहा जा चुका है कि ई० पू० छठी शताब्दी में संसार के दुःख से मुक्ति की खोज ने बहूतों को घर से बाहर खींच परिखाजक बना दिया था

३९-३०—नीचे ।

४०-न्यायवातिक, पृ० २ ।

४१-न्यायमंजरी, पृ० ५०७ (विजयनगरम्) ।

४२-अभिधर्मकोश (पुस्त द्वारा श्लेष में अनूदित), तु०-योगसूत्र, २.१५, जि० ४, पृ० १२५ ।

४३-तु०-योगभाष्य, पृ० १८१-८२ ।

और नाना परिशासक-सम्प्रदायों में दुःखसमय संसार की समस्या नाना प्रकार से गुलजाने का प्रयत्न किया गया था। बुद्ध-देशना में 'प्रतीत्यसमुत्पाद' के द्वारा दुःख-समुदाय के प्रश्न का समाधान हुआ है, यह प्रायः सभी स्वीकार कर लेंगे, मद्यपि प्रतीत्य-समुत्पाद की अनेकानेक व्याख्याएँ की गयी हैं। अद्वैत और फांके ने उसे मूल-देशना में उत्तरकाशीन प्रश्न उठराया है^१। श्रीमती राज रेडिन्स ने तो कार्य-कारण सिद्धान्त के मूल उपदेशक का नाम भी खोज निकाला है। उनका कहना है कि तत्काल तर्हों, कल्पित इसके आविष्कारक में^२। पर यह निस्सन्देह है कि यदि नाम से अथवा बिल्लात से नहीं, तो कम-से-कम बीजरूप में प्रतीत्यसमुत्पाद अवश्य ही मूल-देशना का अंग था। प्रतीत्यसमुत्पाद को सम्बोधि में अभिगत धर्म बताया गया है और यह कहा गया है कि "जो प्रतीत्यसमुत्पाद को देखता है वह धर्म को देखता है।" सभी सम्प्रदाय इसकी प्रामाणिकता स्वीकार करते हैं और इसे सर्वथा छोड़ देने पर सद्धर्म की रीढ़ ही टूट जाती है। यह अवश्य है कि इसका प्राचीनतम निर्देश कदाचित् "मध्यम धर्म" अथवा "मध्यमा प्रतिपद्" के नाम से हुआ था। यह विविध है कि मूल-देशना में इसका प्रतिपादन अपारिभाषिक और विविध था। किन्तु इन विविध उपदेशों के संघट्ट, बर्गीकरण, और परिष्कार के द्वारा परिनिर्वाण की प्रथम शती में ही प्रतीत्यसमुत्पाद ने अपना विकसित और सुविकसित रूप धारण कर लिया जिसमें संसार अथवा से प्रारम्भ होकर बुद्ध में अन्त होने वाली एक कार्य-कारण शृंखला है। इस शृंखला की वारह प्रधान कड़ियाँ हैं जिनमें "शावक निदान" कहा जाता है। अभिधर्म में प्रतीत्यसमुत्पाद के इस रूप की विस्तृत और सूक्ष्म व्याख्या की गयी। किन्तु माध्यमिक दर्शन में फिर से प्रतीत्यसमुत्पाद के यास्तविक, गंभीर और व्यापक रूप का प्रतिपादन किया गया जो कि मुख्य अभिप्राय में मूल-देशना के निकट होते हुए भी परन्तु काल के दार्शनिक परिष्कार से अलंकृत था।

और सांख्यदर्शन—अनेक विद्वानों ने प्रतीत्यसमुत्पाद को सांख्य-दर्शन के प्रतिष्ठित तत्त्व-परिग्राम से निकला हुआ माना है^३। इसके प्रतिकूल यह विविचार है कि सांख्य का परिणामवाद वस्तुतः शाश्वतवाद है जिसका प्रतीत्य-समुत्पाद निराकरण करता है।

४४-३०—ऑरिजिनल ऑव् बुद्धिज्ज, पृ० ४०६।

४५-३०—शावक, पृ० १३८-४८।

४६-३०—यासोवी, जे३० डी० एम० जी०, जि० ५२, पृ० १ प्र०, कीव, बुकिंग्स
क्रिजॉसोव्री, पृ० १०६ प्र०।

और न निदानों को "तत्त्वों" के सदृश माना जा सकता है। यह सच है कि सास्य-योग में दुःख की उत्पत्ति का कारण अविद्या, क्लेश और कर्म को माना जाता है, किन्तु इस प्रकार की धारणा प्रथम समस्त निर्वाणपरक संप्रदायों में समान थी। उपनिषदों में भी इसकी अभिव्यक्ति पायी जाती है^{४७}। यदि प्रतीत्यसमुत्पाद केवल इतना ही था तो उसके स्वीकार से सद्धर्म में अन्य सम्प्रदायों से पृथक् भौलिकता नहीं आती। जिस प्रकार से चार आयु-साय नभौ अध्यात्म-शास्त्रों में अनुगत थे, उसी प्रकार दुःख का अज्ञान, काम और कर्म से सम्बन्ध भी सर्व-सम्मत था। वस्तुतः जैसे आत्मसत्यों में सद्धर्मों का वैशिष्ट्य प्रत्येक सत्य के विशिष्ट प्रतिपादन के द्वारा व्यक्त होता है ऐसे ही दुःख-समुदाय के इस प्रचलित मूल के विषय में भी समझना चाहिए। दुःख के कारण अज्ञान, इच्छा और कर्म हैं, इसको सभी जानते और मानते थे, किन्तु इनकी कारणाता का क्या स्वरूप है एवं इनका स्वयं क्या स्वरूप है, इस विषय में एक-विलक्षण दृष्टिकोण प्रतीत्यसमुत्पाद में अन्तर्भूत है।

प्रतीत्यसमुत्पाद और कार्य-कारणभाव—प्रतीत्यसमुत्पाद का मुख्य अभिप्राय दुःख की उत्पत्ति समझाना था, अथवा कार्यकारण-नियम का सामान्यतः प्रतिपादन था, इसपर भी मतभेद है। यह अन्तर माना गया है कि चिन्तन के इतिहास में प्रतीत्यसमुत्पाद कार्य-कारण-भाव का व्यापक रूप में सर्वप्रथम प्रतिपादन है और इसका महत्त्व इसी पर अवलंबित है^{४८}। किन्तु यह मानना कठिन प्रतीत होता है कि कार्य-कारण-सम्बन्ध का बूढ़ के समय में अथवा उससे पहले प्रतिपादन नहीं हुआ था। यदि यह सच है कि चिकित्सा-शास्त्र के वलुब्ध का अध्यात्म-विद्या में अनुकरण किया गया तो स्पष्ट ही कार्य-कारण-सम्बन्ध का निगम चिकित्सा-शास्त्र में सुविदित मानना होगा। इसके अतिरिक्त यह सुबोध नहीं है कि कार्यकारण-नियम का ज्ञान आध्यात्मिक अगम में किस प्रकार परम जातिकार माना जा सकता है। यह सच है कि दारौरीक और मानसिक व्यापार कार्यकारण के नियम से अकट्टे हुए हैं, किन्तु केवल इतने मात्र के अभ्युपगम से अध्यात्म-विद्या का कार्य सम्पन्न नहीं होता क्योंकि इतना स्वीकार तो आधुनिक जीव-विज्ञान और मनोविज्ञान में भी किया जाता है। आध्यात्मिक सत्य होने के लिए

४७-बु० उष० ४.४.५—“स यथाकामो भवति तत्कनुर्भवति, यत्कनुर्भवति तत्कर्म कुरुते, यत्कर्म कुरुते तदभितम्पयते।”

४८-राइस डेविड्स, डाइलॉग ऑव् दि बुड्ड, जि० २, पृ० ४२ प्र०, अमेरिकन संस्करण, पृ० ८५ प्र० (प्र० मुशील मूल)।

कार्य-कारण-नियम को किसी अन्य बृहत्तर सत्य की भूमिका मानना होगा। यह कहा गया है कि कारण-नियत व्यावहारिक जगत्, के ज्ञान का नैतिक और धार्मिक प्रगति में उपयोग किया जा सकता है, और ऐसे ही प्रतीत्यसमुत्पाद में भी दुःख के कारण बताकर उनसे मुक्ति का उपाय सुझाया गया है^{४९}। वस्तुतः यद्यपि समस्त कर्म-जगत् कार्य-कारण-नियम के परतन्त्र है और उसमें सत्कर्म से सुख और असत्कर्म से दुःख प्राप्त होता है, तथापि कार्य-कारण-नियम के आधित कर्म-भाव से, चाहे सत्कर्म हो, परमार्थलाभ नहीं हो सकता। यही अख्यात्म के क्षेत्र में वैज्ञानिक दृष्टिकोण की सीमा है।

यह भी कहा गया है कि कारण-परतन्त्र व्यावहारिक जगत् को ही यथावत् समझ लेने से हम अपने को उससे बिलक्षण एवं स्वतन्त्र समझ पाते हैं और इस प्रकार कार्य-कारण-नियम की व्यापकता का बोध अनात्म-तत्त्व का साक्षात्, और आत्म-तत्त्व का परम्परया, बोध प्रदान करने में समर्थ है^{५०}। अतएव प्रतीत्यसमुत्पाद केवल कार्य-कारण-नियम की सर्वत्र व्याप्ति का उपदेश है। किन्तु यदि इस उपदेश का प्रयोजन सत्कर्म में साहाय्य अथवा नैरात्म्य का बोध कराना था तो यह समझ में नहीं आता कि सुविधित कार्य-कारण-नियम की जावृत्तिमान पर इतना ध्यान क्यों दिया गया और उसके द्वारा मन्त्रार्थ में प्रतिपादनीय अभीष्ट अर्थ पर इतना कम क्यों। अच्छे कर्म का अच्छा फल होता है, बुरे कर्म का बुरा; इच्छा से कर्म होता है, कर्म से पुनर्जन्म। यह उपनिषदों में कहा गया है। इतना समझाने के लिए, कार्य-कारण-नियम का व्यापक और पारिभाषिक अभिधान अनावश्यक है, और यह नहीं कहा जा सकता कि तथामत अनपेक्षित चर्चा करते थे।

प्रतीत्यसमुत्पाद के दो पक्ष—वस्तुतः दुःख के अर्थ में ईत है। एक ओर दुःख का अर्थ है दुःखात्मक अनुभव, दूसरी ओर उसका हेतुभूत अनित्य जगत्। दुःख के इन दोनों मुख्य और गौण अर्थों के अनुसंधान ही प्रतीत्यसमुत्पाद के भी दो रूप हैं—एक व्यापक रूप, जिसमें कि दुःख की परमकारणता उभर आती है, और एक दूसरा सीमित रूप जो कि पुनर्जन्म और दुःख-संवेदन के वासन्त-कारणों का निर्देश करते हुए पहले का एक विशिष्ट उपयोग है। एक ओर प्रतीत्यसमुत्पाद दुःखमय संसार को परमार्थ की भूमि से निकालित करता है, दूसरी ओर व्यवहार की अन्तर्गत कार्यप्रणाली की ओर इंगित।

दुःख का मूल आधार अविद्या है और प्रतीत्यसमुत्पाद वस्तुतः अविद्या का स्वरूप प्रकट करता हुआ परमार्थ की ओर संकेत करता है। अविद्यावष्टम्भ जगत् के अन्दर ही

४९-३०—श्रीमती राधाज डेबिदस, शास्त्र, पृ० १४८-६२।

५०-३०—कुमारस्वामी, हिन्दुधर्म एंड बुद्धिधर्म, पृ० ८०।

कार्य-कारण-नियम का व्यापार रहता है और प्रतीत्यसमुत्पाद का गौण रूप अविद्या-कुंडलित जीवन के अन्दर दुःख का बंधनकार विकास प्रदर्शित करता है। यह स्मरणीय है कि प्रतीत्यसमुत्पाद के प्रचलित बोध में एक बड़ी भ्रांति यह है कि वह अविद्या को भी ठीक उसी प्रकार कारण मानता है जैसे कि अन्य निदानों को, और इस प्रकार कार्य-कारण-नियम को अविद्या-परिगत मानने के स्थान पर स्वयं अविद्या को तृष्णा आदि के साथ कार्य-कारण-नियम में परिगत मानता है अर्थात् कार्य-कारण-नियम अविद्यापरतन्त्र, और व्यावहारिक होने के स्थान पर स्वयं मारमायिक बन जाता है।

मूल 'धर्म संकेत'—सम्बोधि और ब्रह्मयाचन के संदर्भों में यह कहा गया है कि बुद्ध ने निर्वाण और प्रतीत्यसमुत्पाद रूप गम्भीर, दुर्दम्य, दुरनुबोध, शान्त, प्रणीत और अतर्कावचर धर्म की प्राप्ति की^{५१}। यह स्मरणीय है कि कलित-विस्तर में पालि संदर्भ का सावृक्ष्य होते हुए भी प्रतीत्यसमुत्पाद के स्थान पर निर्वाण का ही उल्लेख किया गया है, किन्तु साथ ही निर्वाण का एक और अधिक विशेषण 'शून्यतानुपलम्भ' दिया गया है^{५२}। अर्थात् यहां पर महायान के मतानुसार प्रतीत्यसमुत्पाद और निर्वाण को भिन्न नहीं माना गया है और प्रतीत्यसमुत्पाद को तत्त्वशून्यता में संगृहीत किया गया है। पालि संदर्भ में भी स्पष्ट द्वैत विवक्षित नहीं है। हमें ऐसा लगता है कि निर्वाण और प्रतीत्यसमुत्पाद का सम्बन्ध कुछ ऐसा था जैसे कि शांकर दर्शन में ब्रह्म और माया का। परवर्ती काल में महाशासक और पूर्वशैलीय प्रतीत्यसमुत्पाद को असंस्कृत मानते थे^{५३}, जबकि स्वविरवादी और सर्वास्तितवादी प्रतीत्यसमुत्पाद को संस्कृत धर्मों से अभिन्न मानते थे^{५४}। माध्यमिक आचार्य प्रतीत्यसमुत्पाद को सम्बुद्धि की सावृत्ता और परमार्थ, दोनों का ही संकेत स्वीकार करते थे^{५५}। इस विविध विकास से मूल सिद्धान्त की जटिलता और सूक्ष्मता उल्लेख है।

उपसृत संदर्भों में प्रतीत्यसमुत्पाद के विशेषणभूत 'अतर्कावचर' पद के प्रयोग से यह स्पष्ट है कि प्रतीत्यसमुत्पाद का वास्तविक रहस्य तर्कान्वय न होकर समाधिप्रज्ञा

५१—मज्झिम, सुत्त, २६, ८५, संयुत (रो०) जि० १, पृ० १३६; बोध (ना०) जि० २, पृ० ३०, इत्यादि।

५२—कलित, पृ० २८६।

५३—कथावत्थु, ६, २।

५४—नु०—अभिधर्मकोश, जि० २, पृ० ७७, पादटि० १।

५५—दे०—नौवे।

के द्वारा साक्षात्करणीय है। इससे पता चलता है कि यह वास्तविक अर्थ केवल कार्य-कारण-नियम नहीं हो सकता क्योंकि कार्य-कारण-नियम में तर्क की अगोचरता नहीं है। अवश्य होने के कारण प्रतीत्यसमुत्पाद का सही प्रतिपादन अतद्ब्याधृति के द्वारा ही सम्भव है। दूसरी ओर प्रतीत्यसमुत्पाद का प्रसिद्ध धर्मसंकेत एक विषय का निरूपण करता है कि "इसके होने पर यह होता है, इसके उत्पाद से यह उत्पन्न होता है, इसके न होने पर यह नहीं होता, इसके निरोध से यह निवृद्ध होता है"। इस धर्मसंकेत का वास्तविक तात्पर्य अपोहात्मक समझना चाहिए और यह प्रायःक सांसारिक वस्तु की परतन्त्रता और सापेक्षता चोटित करने में है। साधारण बुद्धि सवार की सब परिच्छिन्न वस्तुओं की अर्थादित स्वभाव और सत्ता से मूलतः मानती है, किन्तु वस्तुतः परिच्छिन्न स्वभाव और सत्ता पदार्थान्तर के स्वभाव और सत्ता की अपेक्षा रखती है"। कार्य-कारण-नियम से केवल पदार्थों की सत्ता के प्रारम्भ अथवा अन्तिमव्यक्ति की परतन्त्रता सूचित होती है, पदार्थों के पुंशब्द-पुंशब्द स्वभावों की अकल्पनीयता नहीं। किन्तु प्रतीत्यसमुत्पाद में पूर्ण वारतन्त्र्य अभीष्ट है। न पदार्थों का अपना अस्तित्व है, न अपना स्वरूप। सर्वत्र परतन्त्रता है। इसीलिए उपरोक्त धर्मसंकेत में भी द्विविध निर्देश किया गया है। एक वस्तु के होने पर दूसरी वस्तु होती है अर्थात् यदि एक का स्वरूप निर्धारित है तो दूसरे को निर्धारित किया जा सकता है। एक वस्तु के उत्पन्न होने पर दूसरी वस्तु उत्पन्न होती है अर्थात् एक वस्तु सत्तावान् है तो दूसरी सत्तावान् हो सकती है। स्वभाव-वारतन्त्र्य का पक्ष माध्यमिकों की शून्यता का बीज है। सत्तापारतन्त्र्य का पक्ष परवर्ती बौद्धाचार्यों के द्वारा कार्य-कारण-सम्बन्ध और क्षणिकत्व को विशिष्ट और विशिष्ट विरलेपणा का विषय बना। वस्तुतः प्रतीत्यसमुत्पाद से सूचित सत्तापारतन्त्र्य के सिद्धान्त को प्रचलित अर्थ में कार्य-कारण-नियम मानना उतना उचित नहीं है जितना कि उसे कारिकापारतन्त्र्य का नियम मानना"। बौद्धाचार्य सत्ता को कारित्र से व्यतिरिक्त धर्म नहीं स्वीकार करते।

५६—"इमस्मि सति इदं होति, इमस्स उपाया इदं उप्पज्जति, इमस्मि असति इदं न होति, इमस्स निरोधा इदं निवृत्तति"—मूल सन्दर्भ अनेक हैं, इ०—आरिजिम्भ आण् बुद्धियम, पृ० ४१६।

५७-३०—ऊपर।

५८-३०—आरिजिम्भ आण् बुद्धियम, पृ० ४१७-१८, तु०—ध्वेरवात्को, बुद्धिस्त ताजिक, जि० १, पृ० ११९-२४।

‘मध्यमा प्रतिपद्’—प्रतीत्यसमुत्पाद का सुस्पष्ट अतद्व्यावृत्त्या निरूपण ‘मध्यम-धर्म’ के रूप में प्राप्त होता है और संयुक्त-निरूपण के कुछ सूत्रों में प्रतीत्यसमुत्पाद का मध्यम धर्म (मज्जेन धम्मो) के रूप में अतिप्राचीन वर्णन है। संयुक्त २.१-१५ में बुद्ध ने कात्यायन से कहा है कि मध्यमा प्रतिपद्, अस्तित्वा और नास्तित्वा के दोनों अंतों (अन्तों) से बचती है, जिनमें कि लोक आसक्त है। इसके अनन्तर मध्यमा प्रतिपद् को उत्तरकाल में प्रचलित गुरु के अनुसार निरूपित किया गया है, जो प्रविष्ट प्रतीत होता है। नागार्जुन ने इस कात्यायनाववाद का उल्लेख किया है और इसको शून्यता के सिद्धान्त का प्राचीन आकर माना है। चन्द्रकीर्ति का कहना है कि यह सूत्र सब सम्प्रदायों में पता जाता है। “दोनों अन्तों का मध्य है, अरुच्य, अनिदर्शन, अप्रतिष्ठ, अमायान, अनिकेतन, और अविज्ञप्तिक। इसीको, काश्यप, मध्यमा प्रतिपदा कहा जाता है”। संयुक्त २.१-१७ में बुद्ध नागा (अनेल) काश्यप को बताते हैं कि दुःख न स्वयंकृत न परकृत है, न अपीत्यसमुत्पन्न; किन्तु शाश्वत और उच्छेद के अन्तों से बचने के लिए मध्यमा प्रतिपद् का सहारा लेना चाहिए और वही प्रतीत्यसमुत्पाद है। अगले सूत्र में इसी प्रकार का अर्थ निर्वाध है। तित्त्वक परिव्राजक से कहा गया है कि मुख और दुःख के संवेदन न तो संवेदक से भिन्न है न अभिन्न, क्योंकि भिन्न होने पर वे परकृत (अर्थात् आगन्तुक और नैतिक उत्तरदायित्वहीन) हो जाते हैं एवं अभिन्न होने पर स्वयंकृत (अथवा अनि-वार्य); प्रतीत्यसमुत्पाद में संवेदन को न स्वतन्त्र माना जाता है न परतन्त्र। वही ३५ वें सूत्र में कहा गया है कि कि बुद्ध का धर्म जीव और शरीर के भेद और अभेद के विषय में अनापरिपक्व करता है। ३७ वें सूत्र में कहा गया है कि “न यह शरीर तुम्हारा है न औरों का”। ४६ वें सूत्र में कर्म के कर्त्तों को उनके फल के अनुभविता से न भिन्न, न अभिन्न कहा गया है। ४७ वें सूत्र में ‘सब हैं’, ‘सब नहीं हैं’ इन दोनों को मध्यमा प्रतिपदा का उपदेश किया गया है। ४८ वें सूत्र में एकत्व और बहुत्व के मध्य का उपदेश है।

कुछ विद्वान् मध्यमा प्रतिपद् को अनित्यता और परिवर्तन का बीसा उपदेश मानते हैं जिन प्रकार हेगेल ने अस्तित्वा और नास्तित्वा का ‘भवन’ (होना) अथवा परिणाम में से समन्वय माना था”। उनके अनुसार तथागत ने भी शाश्वत और उच्छेद के अन्तों

५९-असप्रपदा, मध्यमक०, पृ० २६९।

६०-श्रीमती राइल डेविड्स, बुद्धिज्म, (होम युनीवर्सिटी लाइब्रेरी), पृ० ९४ प्र०
राधाकृष्णन्, इण्डियन फिलॉसोफी, जि० १, पृ० ३६८-६९, तु०-हेगेल लॉजिक
(बालेस का अनुवाद), पृ० १५८-६८।

से बचकर जीवन की सतत परिणामिता और प्रवाहशीलता का उपदेश किया था। किन्तु यह बात ब्राह्म नहीं प्रतीत होता। तथागत का यह कहना नहीं है कि संसार के प्रमाह में पदार्थ हैं भी और नहीं भी हैं। उनका कहना है कि इस प्रवाह को न सत् कहा जा सकता है न असत्। मध्यमा प्रतिपद् अस्ति और नास्ति का समन्वय नहीं, अतिशय करती है। वस्तुतः परिणामवाद ती सांख्यों का सिद्धान्त है।

उपनिषदों में असत्वाद का निराकरण और सत्वाद का प्रतिपादन मिलता है और इस तरह से उत्तरकालीन विवर्तवाद का बीज भी उपनिषदों में देखा जा सकता है^{६१}। एक स्थल में कहा कहा गया है 'न सत् है, न असत् है, केवल शिव है'^{६२}। यही दृष्टि प्रतीत्यसमुत्पाद अथवा मध्यमा प्रतिपदा में विकसित पायी जाती है। वह वर्तमान में अनित्यता और परिणाम स्वीकार करती हुई भी उसे पारमाधिक नहीं मानती। व्यावहारिक जगत के परतन्त्र और सापेक्ष होने के कारण उसे न सत् कहा जा सकता है न असत्। व्यावहारिक जीवन परिच्छेद अथवा सीमा से बनता है और अतएव दुःखात्मक और अतिशयमयी है। उपनिषदों में कहा जा चुका है कि केवल भूमा ही परमार्थ है^{६३}। अनित्य और सान्त वस्तुओं का जगत् परमार्थतः सत्य नहीं हो सकता, किन्तु व्यवहारतः अवश्य सत्य है। व्यवहार में कार्य-कारण-नियम का निरपवाद व्यापार है।

संस्कृत जगत् के विषय में प्रतीत्यसमुत्पाद से वस्तुओं का अहेतुत्व एव एकहेतुत्व, विषमहेतुत्व, अथवा स्वपरोभयकृतत्व का निराकरण होता है। इस दृष्टि से प्रतीत्यसमुत्पाद संस्कृत धर्मों से अभिन्न है। संस्कृत धर्म के तीन लक्षण कहे गये हैं—उत्पत्ति, व्यय और स्थित्यन्वधात्व। समस्त संस्कृत धर्म हेतुप्रत्यय-सापेक्ष अनादि प्रवाह में पड़े हुए हैं। प्रतीत्यसमुत्पाद का व्यावहारिक पक्ष इसी की ओर संकेत करता है। वैदिक साहित्य के पुस्तकारणवाद का इससे निराकरण ही जाता है और साथ ही सांख्य आदि सम्मत किसी तत्त्व का स्थायी उपादानकारण के रूप में स्वीकार भी खण्डित हो जाता है। प्रतीत्यसमुत्पाद में न कार्य को कारण का परिणाम माना जाता है, न असत् से उत्पन्न। कारण न कार्य का उपादान है न आरम्भक, किन्तु कारण की सत्ता और कार्य की सत्ता में सापेक्षता है। यही परिणामवाद, आरम्भवाद आदि से विलक्षण बौद्ध हेतुवाद का सिद्धान्त है।

६१-छा० उप० ६.२.१.२; वही ६.१.४; बु० उप० ४.५.१५; कठ, २.४.१०-११।

६२-श्वेताश्वतर, ४.१८।

६३-छा० उप० ७.२४.१।

कलितार्थ यह है कि प्रतीत्यसमुत्पाद का एक पारमाधिक पक्ष है जो परमार्थ को सत् और असत् से परे बताता है और एक व्यावहारिक पक्ष है जो संसार में कार्य-कारण-नियम का विदिष्ट प्रतिपादन करता है। इससे एक ओर यह विदित होता है कि दुःख का मूल कारण संसार को सत् अथवा असत् समझ लेना है। यही अविद्या है। दूसरी ओर अविद्यापस्त चित्त के लिए दुःखात्मक संसारचक्र निरन्तर कर्म, तृष्णा आदि का सहारा लेकर चलता रहता है।

दुःखसमुदय—प्राचीन पालि संदर्भों में दुःख के समुदय पर विविध छोटी-बड़ी सूचियों में कारण निर्देश किये गये हैं^{१४}। प्राचीनतम निर्देश अल्पाकार है और उनमें तृष्णा, कर्म, अहंकार दृष्टि अथवा उपादान को दुःख का कारण बताया गया है।^{१५} इन निर्देशों में पारिभाषिक एकरसता नहीं है। ऐसा प्रतीत होता है कि विभिन्न उपदेशों में उल्लिखित कुछ सद्दश और कुछ विसदृश कारणोंका उत्तरकाल में संग्रह और परिष्कार तथा उनके नामों में समानरूपता का आधान किया गया और इस प्रकार दुःख के नाना निदानों से एक चारह निदानों की परिष्कृत शृंखला का विकास हुआ।

कर्म—बुद्ध के समय में दुःख की उत्पत्ति का प्रधान कारण कम माना जाता था और यह निर्विवाद है कि संसार-भीमांता में कर्म की प्रमुखता पीछे भी सर्वसम्मत रही। निकार्यों की बार-बार पुहरायी गयी एक पक्ति में कहा गया है^{१६} कि 'कर्म ही जीवों का अपना है, कर्म ही उनकी विरासत है, कर्म उनका प्रभव है, कर्म उनका बन्धु और कम ही उनका सहारा है'। 'कर्म ही जीवों की बाँटला है, उन्हें हीन और उत्तम बनाता है।'

'मैं चेतनापूर्वक किये हुए और संचित कर्मों के फल का प्रतिसवेदन किये बिना उनके और दुःख का अन्त नहीं बताता हूँ। प्रत्येक के लिए दुःख का अन्त बोधपूर्वक किये गये कर्मों के लीण होने पर ही सम्भव है।'

इस प्रकार प्राचीन बौद्धों में भी कर्म ही संसार का आसन्न कारण स्पष्टतः स्वीकार किया गया था, यद्यपि कुछ स्थलों में कर्म के अतिरिक्त दुःख के सात और कारणों का भी निर्देश मिलता है, यथा पित्त, श्लेष्म, वात, सन्निपात, ऋतु, विषम-उपक्रम और

६४-तु०—“तेऽविद्यादयः” क्वचित् संश्लिप्ता निर्विष्टाः क्वचित् प्रपञ्चिताः”

(ब० सू० २.२.१९ पर शंकराचार्य), तु०—विमुद्धिमग्गो, पृ० ३६६-६७।

६५-इ०—आरिजिस्त आंश् बुद्धिस्म, पृ० ४३४-३५।

६६-इ०—आरिजिस्त आंश् बुद्धिस्म, पृ० ४२८-२९।

कर्मविपाक"। कुछ स्थानों में कर्म के चार विभाग किये गये हैं—कृण, शुक्ल, कृष्ण-शुक्ल और अकृण-अशुक्ल। यह स्मरणीय है कि अभिधर्म में प्रायः तीन प्रकार के कर्मों का उल्लेख है—कुमल, अकुमल एवं अध्याकृत। योग-सूत्रों में भी कर्म का यह त्रिधा विभाजन पाया जाता है। आजीवक और जैन कर्मों को अनेक अभिधातियाँ अथवा लेख्याएँ स्वीकार करते हैं। सम्प्रथतः प्रारम्भ में केवल दो ही प्रकार के कर्मों की बर्त्ता थी—कृष्ण और शुक्ल। पीछे अधिक वर्गीकरण किया गया।

बुद्ध भूषवान् कर्म का सार मानसिक संकल्प अथवा कर्म करने का मानसिक निर्णय मानते थे जिसे "चेतना" कहा जाता था। "भिञ्जो, मैन चेतना को कर्म कहा है, चेतना-पूर्वक कर्म किया जाता है, शरीर से, वाणी से, मन से)"^{६४}। अभिधर्म कोश में भी कर्म की परिभाषा 'चेतना' और 'चेतयित्वाकरण' दी गयी है^{६५}। गामार्त्तुन ने भी कहा है—

“चेतना चेतयित्वा च कर्मोक्तं परमधिपा ।
तस्यानेकविधो भेदः कर्मणः परिबीजितः ॥
तत्र यच्चेतनेत्युक्तं कर्म तन्मानसं स्मृतम् ।
चेतयित्वा च यस्तुक्तं तत्तु कामिकञ्चिकम् ॥”

(मध्यमक० १७.२-३)

इस प्रसंग में चेतना का अर्थ संकल्प अथवा कर्म का मानसिक निर्णय लेना चाहिए। स्पष्ट ही कर्म के विषय में तथागत का मत निर्णय मत से नितान्त भिन्न था क्योंकि निर्णय कर्म को पौद्गलिक मानते थे।^{६६}

न केवल निर्णय मत से, किन्तु वेदानुसारी मत से भी इस विषय में बौद्धों का मत है। वैदिक मत में कर्मों को जीवरूपी कर्ता का व्यापार और उससे उत्पन्न अदृष्ट शक्ति माना जाता है, किन्तु प्राचीन बौद्धसंदर्भों में कर्मों को किसी अनुवर्तमान कर्ता का धर्म नहीं माना गया है। संयुक्त० के ये वाक्य इस प्रसंग में स्मरणीय हैं—'कर्म अनारम्भकृत हैं। न वह शरीर तुम्हारा है, न औरों का है। केवल पुराना कर्म है।' 'जीव और शरीर को एक मानने से ब्रह्मचर्यवास नहीं होता, न भिन्न मानने से'। 'न वह आत्मकृत

६७—अंगुत्तर (रो०) जि० ३, पृ० १८६, संयुक्त (रो०) जि० ४, पृ० १३२-३३, २३०-३१।

६८—संयुक्त (रो०) जि० २, पृ० ३९, ४०, अंगुत्तर (रो०) जि० २, पृ० १५७-५८।

६९—अभिधर्मकोश, ४.१।

है, न परस्पर। हेतु के सहारे उत्पन्न हुआ है, हेतु न रहने पर निर्यात हो जायेगा”। यह स्पष्ट है कि बुद्ध भगवान् के अनुसार कर्म और कर्मफल की एक अनादि और अविच्छिन्न परम्परा है जिसमें कर्म का करना और उसके फल का भोग, दोनों समाप्त प्रवाह में पतित घटनाभाव हैं। इस मत में किसी अनुगत और स्थायी कर्ता और भोक्ता का स्वीकार नहीं है।

कर्म का मूल है तृष्णा, और तृष्णा एक ओर अविद्या पर आश्रित है, दूसरी ओर तुल्य के अनुभाव पर। एक प्रसिद्ध सदस्य में कहा गया है “अविद्या, संसार अनादि है। अविद्या से आच्छन्न और तृष्णा से बँधे हुए एक जन्म-से दूसरे जन्म को जोड़ते हुए जीवों को पूर्व कोटि पता नहीं चलती”। नागार्जुन ने इसी की ओर उल्लेख किया है—

“पूर्वा प्रज्ञापते कोटिनैत्युवाच महामुनिः ।

संसारोऽनवराधी हि नास्यादिर्नापि पश्चिमम् ॥”

(अभयमक० ११.१)

षट्कोटि ने भी इस सूत्र का उद्धरण दिया है। अभिधर्मकोश में स्पष्ट कहा गया है कि “अविद्यायुक्त स्पर्श से वेदना उत्पन्न होती है, अविद्यायुक्त वेदना से तृष्णा उत्पन्न होती है”। इस परवर्ती परिष्कृत निरूपण का प्राचीनतम बीज सुसतिपात के अष्टरु-वग्ग में प्राप्त होता है। यहाँ दुःख के कारण को इच्छा, सात (तुल्य), काम, तृष्णा, ममकार, छन्द (संकल्प), स्पर्श और संज्ञा कहा गया है। यह प्रतीत्यसमुत्पाद के विकास की पहली अवस्था है। दूसरी अवस्था में विभिन्न दुःख के निदानों को जोड़कर कारण शृंखलाएँ प्रस्तुत की गयी हैं। निदानसमुत्त के अनेक सूत्रों में यह अवस्था देखी जा सकती है। परवर्ती बौद्धानामों ने भी प्रतीत्यसमुत्पाद के ये अधूरे (वस्तुतः, अविच्छिन्न पूर्वरूप) देखे हैं। अभिधर्म कोश में कहा गया है कि सूत्रों में कहीं बारह निदानों का बर्णन है, कहीं ग्यारह का, कहीं दस का, कहीं नव का और कहीं आठ का”। संभवतः ने इस आधार पर यह स्वीकारा की भी कि प्रतीत्यसमुत्पाद केवल द्वारमाण नहीं है। बुद्धधर्म ने कहा है कि प्रतीत्यसमुत्पाद का भगवान् बुद्ध ने कहीं संक्षिप्त वर्णन किया है,

७०-३०—अरिजिम्भ ओव् बुद्धिम, पृ० ४३३, पावटिप्पणी, १५३ ।

७१-अनमत्रण, समुत्त, समुत्त (सो०) जि० २, पृ० १७८-१३ ।

७२-अभिधर्मकोश, जि० २, पृ० ७१-७२ ।

७३-बहो, पृ० ६०-६१ ।

कहीं विस्तृत। इसी मत का अनुवाद शंकराचार्य ने शारीरकभाष्य में किया है^{७४}। प्रतीत्यसमुत्पाद की इसी अवस्था का महाभारत में भी कदाचित् उल्लेख है—'कुछ लोग पुनर्जन्म का कारण अविद्या, कर्म और चेष्टा मानते हैं और उनके साथ लोभ, मोह और दोषों के सेवन को। अविद्या को ज्ञेय मानते हैं, कर्म की बीज और तुष्या को उसका पोषक 'खाद-धानों'। यही उनका पुनर्जन्म है'^{७५}। प्रतीत्यसमुत्पाद की तीसरी अवस्था उसके द्वादश निदानों की शृंखला के रूप में परिनिष्ठित होने पर सम्पन्न हुई।

'द्वादश निदान'—प्रतीत्यसमुत्पाद के अन्तर्गत द्वादश निदान इस प्रकार हैं—
अविद्या, संस्कार, विज्ञान, नामरूप, पञ्चायतन, स्पर्श, वेदना, तुष्या, उपादान, भव, जाति और जरा-मरण-शोक-परिदेव-दुःख-दौर्मेनस्य-उपायास। अविद्या को एक प्राचीन सन्दर्भ में मोह और तमःस्कन्ध कहा गया है^{७६}। अविद्या का अर्थ प्रायः चार वार्त्त सार्त्तों का अज्ञान बताया गया है। वस्तुतः अविद्या बुद्धि का भ्रान्त विकल्प अथवा मिथ्या अव्यवसाय मात्र नहीं है, प्रत्युत् अज्ञानभूत दर्शन का अनादि अभ्यास है। अनित्य, दुःखात्मक और अनात्मभूत चैतन्य और नीतिक जगत् में अहंकार-ममकार-पूर्वक सुख की लोभ में विश्वास लगे रहने के हमारे अभिनिवेश के मूल में एक आवरण है जो कि चित्त को स्वाभाविक प्रभास्वरता को ढके रहता है। यही अविद्या है और इसकी निवृत्ति प्रतीत्यसमुत्पाद के साक्षात्कार के बिना नहीं हो सकती। परवर्ती आचार्य भदन्त श्रीलान का मत यहाँ पर उल्लेखनीय है कि 'अविद्या सब क्लेशों की सामान्य-संज्ञा है; रागादि क्लेशों से व्यतिरिक्त कोई अविद्या नहीं है'^{७७}। 'संस्कार' का अनेक अर्थों में प्रयोग मिलता है, पर प्रतीत्यसमुत्पाद के प्रसंग में 'संस्कार' से चैतन्य सकल्प अथवा छन्द ही अभिप्रेत लगता है और इस अर्थ में संस्कार कर्म का ही सूक्ष्म मानसिक रूप है। तागार्त्तुन की उक्ति से इसका समर्थन होता है...

"पुनर्भावाय संस्कारावविद्या निवृत्तस्तथा ।

अभिसंस्कृष्टे यास्तेर्गात गच्छति कर्मणिः ॥"

(मध्यमक० २६।१)

७४-इ०—ऊपर ।

७५-महाभारत (चित्रशाला प्रेस, पूना), शान्तिपर्व, २।८, ३२-३४ ।

७६-तु०—अभिधर्मकोश, जि० २, पृ० ७१०, चन्द्रकीर्ति, माध्यमक ०१७, २८ पर ।

७७-तु०—मिनयेंक, रिवाशं मूर ल बुद्धोत्थ, पृ० २२६ ।

अनेक संदर्भों में प्रतीत्यसमूपाद्य का निरूपण विज्ञान और नामरूप को अस्म्योन्वा-
 धित एवं आदिम विज्ञान मान कर हुआ है। कुछ स्थलों में ऐसा प्रतीत होता है मानो
 विज्ञान ससारी हो, यद्यपि इसका प्रतिषेध भी किया गया है।^{७८} नामरूप से प्रायः
 "पाँच स्कन्ध" लिये गये हैं। यह उल्लेखनीय है कि महाविदान गुप्त में षडायतन का
 उल्लेख नहीं है एवं स्पर्श को नामरूप पर आधित कहा गया है। 'स्पर्श' का साधारण
 अर्थ इन्द्रिय अथवा मन का अपने विषय के साथ 'संनिकर्ष' है। वेदना उसने उत्पन्न
 होने वाला सुख-दुःख का अनुभव है। कहीं वेदना द्विविध कही गयी है, कहीं त्रिविध।
 अनेक प्रकार से वेदनाओं का विभाजन और वर्गीकरण पाया जाता है। तृष्णा को
 'पौनर्मविकी, नन्दिराग-सहृगता, तथा तत्राभिनन्दिनी' कहा गया है और उसके तीन प्रकार
 अन्तर बताये गये हैं—कामतृष्णा, भवतृष्णा एवं विभवतृष्णा। तृष्णा मूलतः सुख
 की चोख और उसमें आसक्ति है। उसका जन्म धियरूप अथवा धातरूप में बताया
 गया है। तृष्णा में बंधे होने के कारण मनुष्य संसार के पार नहीं जा पाता। इस प्रसंग
 में बृहदारण्यक के वाक्य स्मरणीय हैं—'इतीति' कहा गया है कि मनुष्य काममय ही
 है, तो जैसी कामना होती है, जैसा सकल्प होता है वैसा ही कर्म करता है, जैसा कर्म
 करता है वैसा ही बनता है।^{७९} बृहस्पति का कहना है कि अविद्या अथवा तृष्णा को मूल
 मानकर बुद्ध भगवान् संसार की उत्पत्ति बताते हैं^{८०}। दोनों ही जनादि हैं, यद्यपि दोनों
 ही कारण परतन्त्र हैं। अविद्या और तृष्णा की सहकारिता से ही दुःख की उत्पत्ति
 होती है। तृष्णा के साथ छन्द का सम्बन्ध भी विचारणीय है। तृष्णा केवल इच्छा
 नहीं है। छन्द का अर्थ व्यापक है और उसमें समस्त संकल्प और एषणाएँ संगृहीत हैं,
 धर्मच्छन्द भी और कामच्छन्द भी। तृष्णा वस्तुतः केवल कामच्छन्द को कहना चाहिए।
 पूर्वशैलीय सम्प्रदाय में यह माना जाता था कि धर्मतृष्णा अव्याकृत है और दुःख का
 कारण नहीं है^{८१}। मज्झिमनिकाय में भी धर्मराग एवं धर्मनन्दी का उल्लेख मिलता
 है^{८२}। सामार्जून ने धर्मच्छन्द का भी निषेध किया है। प्रायः प्राचीन संदर्भों में तृष्णा
 को राग, छन्द, प्रेम, पिपासा और परिदाह के साथ समानार्थक माना है।

७८-दीर्घ० सुत्त १५; संयुत; निदानसंयुत, सुत्त, ३८, ६४, सु०—आरिजिन्स ओं
 बुद्धिस्स, प० ४३८।

७९-बु० उप० ४.४.५-६।

८०-विमुट्टिमग्गो, प० ३६८।

८१-कमावत्थु, १३.९-१०।

८२-मज्झिम (रो०) जि० १, प० ३५२।

उपादान तृष्णा के विषय का अभिनिवेशपूर्वक ग्रहण और समाप्तित है। भव को प्रायः तीन वर्गों में बाँटा गया है—कामभव, रूपभव एवं अरूपभव। भव से संस्करण एवं लोक दोनों के अर्थ सूचित होते हैं।

कालिताम्य यह है कि द्वादशनिदानात्मक प्रतीत्यसमुत्पाद के क्रमिक निष्पादन में अनेक कारणशृंखलाओं का संयोग हुआ है। प्राचीन सन्ध्यों में कहा गया था कि दुःख का कारण अविद्या है, अथवा संस्कार है, अथवा नामरूप को ही दुःख का कारण बताया गया था। सुखसंवेदन, तृष्णा अथवा उपादान अलग-अलग भी दुःख के कारण कहे गये एवं इनमें से कुछ को जोड़ कर भी दुःखसमुदाय समझाया गया था। इस प्रकार दुःखसमुदाय से सम्बन्ध रखनेवाले संध्यों में प्रतिपादित गान्ता निदानों के संग्रह और परिष्कार के द्वारा द्वादशार प्रतीत्यसमुत्पाद षष्ठ का निर्माण हुआ।

उत्तरकालीन व्याख्याएँ—उत्तरकाल में प्रतीत्यसमुत्पाद की विभिन्न व्याख्याएँ प्रस्तुत की गयीं। स्वविरवादी अभिधर्म में प्रतीत्यसमुत्पाद के अन्तर्गत कारणतासम्बन्ध के विमर्श के द्वारा एक नवीन और सूक्ष्मतर हेतुप्रत्ययवाद का प्रतिपादन हुआ। प्रतीत्यसमुत्पाद के विभिन्न निदानों के परस्पर प्रत्यय-सम्बन्ध समान नहीं है। उदाहरणार्थ, विज्ञान का नामरूप से अन्योन्यसम्बन्ध है जबकि जाति का जरामरण से पूर्वजात और उपनिधय संबंध है। परवर्ती अभिधर्मसंग्रह (पृ० १४०) के शब्दों में 'प्रतीत्यसमुत्पाद-नाम तद्भाव-भावि-भावाकार-मात्रोपलक्षित है। जबकि प्रस्थानतय प्रत्यक्षिति को दृष्टि में रखकर प्रवृत्त होता है। प्रतीत्यसमुत्पाद के विषय में यह निर्धारित किया गया कि अविद्या, तृष्णा, उपादान संस्कार और कर्म कर्मभव के अन्तर्गत हैं जबकि विज्ञान, नामरूप, शशापतन, स्पर्श और वेदता उपपत्तिभव के अन्तर्गत हैं। प्रतीत्यसमुत्पाद का तात्पर्य यही है कि एक जन्म का कर्मभव दूसरे जन्म के उपपत्तिभाव को व्यवस्थित करता है। पूर्वजन्म के कर्मभव के केवल दो अंग बारह निदानों में कहे गये हैं। वर्तमान जन्म के कर्मभव के पाँचों अंग कहे गये हैं। अगले जन्म के उपपत्तिभव की सूचना केवल जाति और जरामरण के उल्लेख से मिलती है। अविद्या को सम्प्रदृष्टि का आवरण बताया गया। संस्कार को 'चेतना' अथवा सकल्प, विज्ञान को इन्द्रियों से और मन से उत्पन्न तत्त्वविषय का ज्ञान एवं नामरूप को दैव्य आर स्कन्ध। भव को द्विविध कहा गया—कर्मभव और उपपत्तिभव (द्र० विमुद्धिमग्गो)।

सर्वास्तिवादी अभिधर्म में अविद्या को पूर्वकलेश-दशा समझाया गया है और संस्कार को पूर्वकर्म। उस प्रकार पूर्व जन्म के कलेश और कर्म के कारण उत्पन्न नहीं चेतना विज्ञान कही गयी है। अगले ७ अंग गर्भ से प्रारम्भ करके व्यक्ति के पूर्ण विकास तक

सूचित करते हैं। तुष्णा यौवन-प्राप्ति की अवस्था को इंगित करती है; अन्तिम दो अंग अगले जीवन के हैं। चारहों अंग बराबर उपस्थित रहते हैं, केवल विभिन्न अवस्थाओं में उनमें प्राधान्य भेद होता है (२०-अभिधर्मकोश)।

सर्वास्तिवाद के अभिधर्म में भी प्रतीत्यसमुत्पाद का विलेखेवन् हेतु प्रत्यय-विवेचन से पृथक् किया गया है। प्रतीत्यसमुत्पाद के चार प्रकार बताये गये हैं—शणिक, प्राकृषिक, साम्बन्धिक और आवस्मिक। पहले प्रकार में यह निर्देष्ट है कि प्रत्येक क्लिष्ट कर्म में ये समस्त अंग निष्पन्न होते हैं—मोह (अविद्या), चेतना (संस्कार), विज्ञान, उसके साथ संयुक्त अन्य स्कन्ध, इन्द्रियाँ, उनका विषयसम्पर्क, संवेदन, राग (तुष्णा), पर्यवसान (यथा अहो आदि, अर्थात् उत्पादान), कर्म (भव), इन सब धर्मों का जन्म (जाति), उनका परिपाक (जरा), और उनका भंग (मरण)। इस व्याख्या के द्वारा समस्त जलेशजीवन में प्रतीत्यसमुत्पाद की व्याप्ति सूचित होती है। प्रतीत्यसमुत्पाद को प्रबन्धयुक्त होने के कारण प्राकृषिक कहा जाता है और हेतुफल-सम्बन्धयुक्त होने के कारण साम्बन्धिक। पाँच स्कन्धों की अवस्थाओं की परम्परा होने के कारण उसे आवस्मिक कहा जाता है। संपन्न के अनुसार अभिधर्म के आचार्यों का मत था कि बुद्ध भगवान् ने प्रतीत्यसमुत्पाद का इस अन्तिम रूप में ही उपदेश किया था।

महायान में प्रतीत्यसमुत्पाद का विकास दूसरी दिशा में हुआ। हीनयान अभिधर्म में प्रतीत्यसमुत्पाद के व्यावहारिक पक्ष का विश्लेषण हुआ और एक तवीन हेतु—प्रथमवाद ने क्रमशः उसको स्थानभूत कर दिया। महायान में प्रतीत्यसमुत्पाद के पारमार्थिक पक्ष को प्राधान्य दिया गया। शालिस्तम्ब सूत्र में इस द्वादशनिदानात्मक प्रतीत्यसमुत्पाद की विस्तृत आलोचना की गयी है, किन्तु साथ ही महायान की दृष्टि का समावेश है। इस विवेचन को प्रतीत्यसमुत्पाद के महायानिक विकास का पूर्वका मानना चाहिए। नागार्जुन के मध्यमक-शास्त्र में इस विकास का पूर्ण रूप देखने में आता है जहाँ कि प्रतीत्यसमुत्पाद का शून्यता के साथ तादात्म्य स्थापित किया गया है। आर्देशालिस्तम्ब सूत्र में प्रतीत्यसमुत्पाद को धर्म और अनुत्तर धर्म-शरीर बुद्ध से अभिन्न माना है और प्रतीत्यसमुत्पाद को 'सतत-समित, निर्जोष, अजात, अमृत, अकृत, असकृत, अप्रतिष अनालम्बन, शिव, अभय, अनाहारे, अव्यय एवं अक्षुपसम-स्वभाव' कहा गया है। प्रतीत्यसमुत्पाद को द्विविध बताया गया है—बाह्य और आध्यात्मिक। एक अन्य विभाग भी प्रस्तुत किया गया है—हेतुनिबन्ध और प्रत्ययोपनिबन्ध। हेतुनिबन्ध बाह्य प्रतीत्यसमुत्पाद इस प्रकार है—जैसे बीज से अंकुर, अंकुर से पत्र, पत्र से काण्ड, काण्ड से शाल, शाल से गड, गड से गर्भ, गर्भ से शूक, शूक से पुण्य, पुण्य से फल। बीज

न होने पर अंकुर नहीं होता, यहाँ तक कि फूल न होने पर फल नहीं होता। बीज के होने पर अंकुर की अभिवृत्ति होती है—ऐसे ही फूल के रहने पर फल की। बीज यह नहीं सोचता कि मैं अंकुर को उत्पन्न करता हूँ, अंकुर भी यह नहीं सोचता कि मैं बीज से उत्पन्न हुआ हूँ, किन्तु बीज के होने पर अंकुर का प्रादुर्भाव होता है, फूल के रहने पर फल का। प्रत्ययोपनिबन्ध प्रतीत्यसमूत्याद छः धातुओं के समवाय से सिद्ध होता है। ये छः धातुएँ हैं—पृथ्वी, जल, तेज, वायु, आकाश और श्चतु। "पृथ्वी-धातु बीज का संधारणकृत्य करती है, जल-धातु बीज को गीला करती है। तेजो धातु बीज को पचाती है, वायु बीज को बाहर निकालती है, आकाश बीज को अनावरण करता है, श्चतु भी बीज को पोषण करती है। इन प्रत्ययों के न रहने पर बीज से अंकुर उत्पन्न नहीं होता।" जब ये सब धातुएँ अविकल होती हैं तो उनके समवाय से बीज के निरुद्ध होते हुए अंकुर की उत्पत्ति होती है। पृथ्वी धातु को भी नहीं होता कि मैं बीज को संधारण करती हूँ, न अंकुर को कि मैं इन प्रत्ययों से जन्मित हूँ, किन्तु इन प्रत्ययों के रहते हुए बीज के निरुद्ध होते अंकुर की उत्पत्ति होती है। यह अंकुर न स्वयंकृत है, है न परकृत, न उभयकृत, न ईश्वर-निमित्त, न कालपरिणामित, न प्रकृतिसंभूत, न एककारणाधीन, और न अहेतु-समूहप्रभ। इस बाह्य प्रतीत्यसमूत्याद को पाँच कारणों से देखना चाहिए, अंकुर अन्य है, बीज अन्य है, अतएव यह शाश्वत नहीं है। बीज के विरुद्ध हो चुकने पर अंकुर की उत्पत्ति होती ही, ऐसा भी नहीं है। अतएव उच्छेद भी अनवकाश है। वस्तुतः जिस समय बीज निरुद्ध होता है उसी समय अंकुर उत्पन्न होता है। जिस प्रकार तराज के पलकों में एक का झुकना और दूसरे का उठना समकालीन है। संशान्ति भी नहीं समझनी चाहिए क्योंकि बीज से अंकुर विसृष्ट है। थोड़ा बीज बोया जाता है और विपुल फल उत्पन्न होते हैं, इसको अल्पहेतु से विपुल फल की उत्पत्ति मानना चाहिए। वैसे बीज बोया जाता है वैसे फल उत्पन्न होता है, यह तत्सदृशानुबन्ध है।

हेतुपनिबन्ध आध्यात्मिक प्रतीत्यसमूत्याद अविद्यादि जरामरणान्त दारण-निदान-परम्परा है। यहाँ पर भी कोई कोई निदान दूसरे को बोधपूर्वक उत्पन्न नहीं करता, किन्तु एक-दूसरे की उत्पत्ति का कारण मात्र सिद्ध होता है। प्रत्ययोपनिबन्ध आध्यात्मिक प्रतीत्यसमूत्याद पृथ्वी, जल, तेज, वायु, आकाश और विज्ञान—इन छः धातुओं के समवाय से सिद्ध होता है। जो शरीर के कठिन भाग को उत्पन्न करती है वह पृथ्वी है, जो शरीर के अनुपरिग्रहकृत्य का संसाधन करती है वह जलधातु है, जो स्वादे-पीये को पचाती है वह तेजोधातु है, आश्वास-प्रश्वास का कृत्य वायुधातु से होता है। शरीर के अन्दर की मुषिरता आकाश से उत्पन्न होती है। जो पाँच विज्ञानों से मद्गन्ध-मास्त्र

सन्तोषिमान और नामरूप को उत्पन्न करती है वह विज्ञान-धातु कहलाती है। इन प्रत्ययों के न रहने पर शरीर की उत्पत्ति नहीं होती किन्तु इनके अविफल समवाय से होती है। पृथ्वीधातु न आत्मा है, न सत्व, न जीव, न जन्तु, न मनुज, न मानव, न स्त्री, न पुरुष, न नरपुंसक, न मैं, न मेरा, न और किसी का। ऐसे ही शेष धातुओं में भी छः धातुओं की ऐक्य सज्ञा, पिङ्गसज्ञा, नित्यसज्ञा, ध्रुवसज्ञा, शाश्वतसज्ञा, मुक्तसज्ञा, आत्मसज्ञा, सत्वसज्ञा, जीव०, पुद्गलसज्ञा, मनुजसज्ञा, मानवसज्ञा, अहंकारसज्ञा, ममकारसज्ञा तथा ऐसा ही विविध अज्ञान अविद्या कहलाता है। इस प्रकार अविद्या के रहने पर विषयों में राग, द्वेष, मोह प्रवृत्त होते हैं। यही संसार कहलाता है। वस्तु-प्रतिविज्ञापि विज्ञान कहलाता है। विज्ञान के साथ उत्पन्न होनेवाले चार जरूपी स्कन्ध नाम कहलाते हैं। चार महाभूत रूप हैं और उनका सहारा लेकर उत्पन्न होनेवाले रूप भी रूप हैं। दोनों मिलकर नामरूप कहलाते हैं। नामरूप में संनिहित इन्द्रियाँ षडायतन हैं। तीनों धर्मों का सन्निपात स्वप्न है। स्वप्न का अनुभव वेदना, वेदना का अध्यवसान तृष्णा, तृष्णा का वैपुल्य उपादान है। उपादान से उत्पन्न पुनर्जन्म का उत्पादक कर्म-भव है, भ्रवहेतुक स्कन्धों का प्रादुर्भाव जाति है। उत्पन्न का स्कन्ध-परिपाक जरा, जीर्ण-स्कन्धों का विनाश मरण है, भ्रियमाण सम्मूह का अन्तर्दाह शोक है, शोक से उत्पन्न विलाप परिदेवन है। पाँच विज्ञान-कार्यों से समुक्त असुख का अनुभव दुःख है। मानस दुःख दोर्मनस्य है। शेष उपक्लेश उपायास है। अथवा, तत्त्वों की अप्रतिपत्ति या मिथ्या प्रतिपत्ति अज्ञान या अविद्या है। अविद्या के रहने पर पुण्य, अपुण्य और आनेज्ज्य गामी विविध संस्कार उत्पन्न होते हैं। इनके अनुकूल विज्ञान होता है। नाम और रूप पाँच स्कन्ध हैं। नामरूप के बढ़ने से छः आयतनद्वारों से नाता क्रियाएँ प्रवृत्त होती हैं और जामी जाती हैं। यही षडायतन है। इन आयतनों से छः स्वशौचर्ग उत्पन्न होते हैं। जैसा स्वप्न होता है वैसी ही वेदना उत्पन्न होती है। वेदना का विशेषरूप से आस्वादन, अभिनन्दन, अध्यवसान तृष्णा है। मुख से विद्योग न हो, वे बने रहें यह प्रायेणा उपादान है। प्रिय वस्तु की प्राप्ति के लिए कर्मभाव है और उससे स्कन्धों की उत्पत्ति होती है, उत्पन्न स्कन्धों का अन्ततः विनाश जरामरण है।

इस प्रकार यह द्वादशांग प्रतीत्यसमुत्पाद अन्वोन्वहेतुक, अन्वोन्वप्रत्यय, न अनित्य, न नित्य, न संस्कृत, न असंस्कृत, न अहेतुक, न अप्रत्यय, न वेदयिता, न अवेदयिता, न प्रतीत्य-समुत्पाद, न अप्रतीत्यसमुत्पाद, न क्षयधर्म, न अक्षयधर्म, न विनाशधर्म, न अविनाशधर्म, न निरुद्धधर्म, न अनिरुद्धधर्म, अनादि काल से प्रवृत्त नदी की धारा के समान चलता जाता है। यद्यपि यह नदी की धारा के समान अविच्छिन्न है तथापि इसमें चार अंग

विशेष रूप से हेतु समझे हैं। वे चार में हैं—अविद्या, तृष्णा, कर्म और विज्ञान। विज्ञान बीजस्वभाव से हेतु होता है, कर्म क्षेत्र-स्वभाव से, अविद्या और तृष्णा क्लेश-स्वभाव से। कर्म और क्लेश विज्ञान के बीज को उत्पन्न करते हैं। कर्म विज्ञान के बीज के लिए क्षेत्र का कार्य करता है, तृष्णा विज्ञान के बीज को गीला करती है, अविद्या विज्ञान के बीज का अविकरण करती है। इस प्रकार विज्ञानबीज कर्मक्षेत्र में प्रतिष्ठित, तृष्णास्नेह से जमिष्ययित, एवं अविद्या से अवकीर्ण होकर बढ़ता है। विभिन्न उपलब्धापन्न-प्रतिफल में मातृगर्भ में विज्ञान-बीज से नामरूप का अंकुर उत्पन्न होता है। यह नामरूपांकुर न स्वयंभूत है, न परकृत, न उन्नतकृत, न ईश्वरकृत, न कालपरिणामित, न एक कारणा-पीत और न अहेतुसमुत्पन्न, प्रत्युत माता-पिता के संयोग से, ऋतु-समवाय से, अग्न्य प्रत्ययों के समवाय से, आत्मावानुविद्ध विज्ञानबीज मातृगर्भ में—... अस्वामिक, अपरि-ग्रह, अमम, आकाशसम मायिक धर्मों में हेतुप्रत्ययों के अवैकल्य के कारण नामरूपांकुर को उत्पन्न करता है।

पाँच कारणों में कर्तृविज्ञान उत्पन्न होता है। चक्षु, रूप, आलोक, आकाश एवं तज्जन्म मनोविकार। इन पाँच प्रत्ययों में चक्षु आध्यात्मिक करती है, रूप आत्मस्वन, आलोक अविभास, आकाश अनावरण और तज्जन्म मनोविकार समस्वाहरण। ऐसे ही अन्य इंद्रियों के लिए भी विचारणीय है। कोई धर्म इस लोक से परलोक को संक्रमण नहीं करता, केवल हेतुप्रत्ययों के अवैकल्य के कारण कर्म-फल की प्रतिबिम्बित होती है—जैसे गुपरिशुद्ध दर्पण में मुख का प्रतिबिम्ब देखते हैं, किन्तु मुख उसमें संक्रमण नहीं करता, केवल हेतुप्रत्ययों के अवैकल्य के कारण मुख की प्रतिबिम्बित होती है। ऐसे ही इस लोक में मग्न नहीं और उत्पन्न नहीं होता, केवल कर्मफल का भोग होता है। जैसे बहुत दूर से अग्रमा का बिम्ब अल्प-उदक पात्र में प्रतिबिम्बित होता है, ऊपर से नीचे गिरता नहीं है, ऐसे ही।

आध्यात्मिक प्रतीत्यसमुत्पाद में भी असाक्षत, अनुच्छेद, असंक्रांति, अग्नहेतु से विपुल फल की उत्पत्ति और तत्सदृश अनुभव देलता चाहिए। इस प्रकार जो प्रतीत्य-समुत्पाद की समझता है वह पूर्वान्त और अपरान्त का अन्वेषण नहीं करता और लोक-प्रचलित समस्त आत्मवाद-प्रतिस्पृक्त औचकाय-प्रतिस्पृक्त, कीतुक-मंगल-प्रतिस्पृक्त समस्त दृष्टियाँ उसकी जील हो जाती हैं^१।

८१—शान्तिस्तम्भसूत्र से विपुल उडरण, अग्रकीर्ति की प्रसन्नपदा तथा शान्तिदेव के शिक्षासमुच्चय में उपलब्ध होते हैं।

नागार्जुन ने प्रतीत्यसमुत्पाद को शून्यता के साथ अभिन्न बताया। 'जो प्रतीत्यसमुत्पाद है, उसे ही हम शून्यता कहते हैं, वही उपाम है, वही प्रकृति है, वही मध्यमा प्रतिपद है।' शून्यता स्वभावानुत्पत्ति-लक्षण है। गौडपाद ने इसी सिद्धान्त को इस प्रकार समझाया है 'जैसे सांघिक बीज से मायिक अंकुर उत्पन्न होता है, जो न नित्य है, न उच्छेद-धर्मा, ऐसे ही सब धर्मों को समझना चाहिए। सब धर्मों के अज्ञ होने पर उनके शाश्वत अथवा अशाश्वत होने की बात नहीं कही जा सकती। जहाँ शब्दों की प्रवृत्ति नहीं है, वहाँ विभेद नहीं किया जा सकता'।

निर्वाण

प्रतीत्यसमुत्पाद और निर्वाण—भगवान् बुद्ध ने अनुत्तर-शान्ति-पद की खोज में धर-धार छोड़ा और उनकी खोज तब पूरी हुई जब उन्होंने सम्बोधि में गम्भीर, शान्त, उत्तम और अतर्कावचर धर्म प्राप्त किया। इस धर्म को द्विविध वर्णित किया गया है—प्रतीत्यसमुत्पाद और निर्वाण'। प्रतीत्यसमुत्पाद, इन्द्रधनुषका जयन्ता मध्यमा प्रतिपद् अनित्य संस्कारों के प्रवाहरूप संसार को परतन्त्र और सापेक्ष सूचित करती है तथा परमार्थ को अन्त-विवर्जित एवं अनिर्वचनीय। निर्वाण अर्थात् 'बुझ जानें' से संसार का निरोध एवं सत्य की प्राप्ति सूचित होती है। प्रतीत्यसमुत्पाद 'धर्म' को नियम और सीमा के रूप में संकेतित करता है, निर्वाण विमुक्ति और भूमा के रूप में। प्रतीत्यसमुत्पाद में संसार का गंभीरतम 'लक्षण' (और परमार्थ की 'अलक्षणता') प्रकाशित होती है, निर्वाण में आध्यात्मिक जीवन का लक्ष्य।

निर्वाण—असत्त्व्य और नित्यसत्य—सम्बोधि के सन्दर्भ में निर्वाण को अतर्का धर्म कहा गया है और उसका वर्णन किया गया है—'सर्व-संस्कार-समच, सर्वोपधि-प्रति-निस्सर्ग, लूणा-शान्त, विराग, निरोध।' संसार ज्ञात, भूत, समुत्पन्न, कृत, संस्कृत और अध्रुव है।' उसका 'निस्सरण है शान्त, अतर्कावचर, ध्रुव, अज्ञात, असमुत्पन्न, असोक, विरज पद।'। में विशेषण उपनिषदों के आत्म-वर्णन की प्रतिध्वनि सुनाते हैं, यथा

८४-सु०—वैश, बौद्धागमार्थ संग्रह, पृ० १९४ प्र० मध्यमक० २४.१८।

८५-गौडपाद, माण्डूक्यकारिका, ४.५९-६०।

८६-उवा०, संयुक्त (रो०) जि० २, पृ० १०५-६।

८७-इतिवृत्तक, मुत्त ४३।

'विरजः पर आकाशादज आत्मा महान् ध्रुवः' अथवा, 'नैया तर्कैण मतिरापनेया' । संसार अनित्य होने के कारण मिथ्या है, निर्वाण नित्य और सत्य है । "तहि मया यं मोक्षधम्मं तं सच्चं यं अमोक्षधम्मं निज्जानं ।" इसी वचन को नागार्जुन और चन्द्रकीर्ति ने उद्धृत किया है—'तन्मूषा मोक्षधर्मं यद्भगवानित्यभाषत । सर्वे च मोषधर्माणः संस्कारास्तेन ते मूषा' । 'एतद्धि खलु मिश्रतः परमं सत्यं यद्विदममोषधर्मं निर्वाणं सर्वसंस्काराश्च मूषा मोषधर्माण इति' । यह स्मरणयोग्य है कि शांकरवेदान्त में भी निर्विकारता सत्य का लक्षण है^{११} । निर्वाण परम-सत्य है, अनन्यथाभावि, अच्युत, अमृत, अत्यन्त, अप्रमाण, अचिन्त्य । अनन्त और अचिन्त्य अमृत पद उपनिषदों में सुपरिचित है । यो वैभूमा तदमृतं यदल्पं तन्मार्त्यम्^{१२} ।

निर्वाण-प्रपञ्चोपशम—अनेक प्राचीन सन्दर्भों में निर्वाण को अप्रपञ्च, निष्प्र-पञ्च, प्रपञ्चतिरोध, अथवा प्रपञ्चव्युपशम कहा गया है^{१३} । प्रपञ्च शब्द उपनिषदों में मिलता है, किन्तु विरल है^{१४} । इसके अर्थ प्रायः नाम-रूप के सदृश थे । निर्वाण में समस्त प्रपञ्च का अतिक्रमण हो जाता है । 'यत्थ आपो च पठवी तेजो वायो न माधति ॥ न तत्थ मुक्का जोतन्ति आदिच्चो न प्पकासति ॥ न तत्थ चन्दिमा भाति तपो तत्थ न विज्जति ॥ यदा च अत्तना वेदि मुनि सो तेन ब्राह्मणो ॥ अथ रुपा अरूपा च मुख-दुक्खा

८८-बु० उप० ७.२.२३—आत्मा निर्मल, आकाश से परे, अज, महान्, ध्रुव है ।"

८९-कठ० १.२.९—"यह ज्ञान तर्क-मुलभ नहीं है ।"

९०-सज्जाम (रो०) जि० ३, पृ० २४५—"जो नश्वर है वह मिथ्या है, अनश्वर निर्वाण ही सत्य है ।"

९१-मध्यमक० १३.१—"भगवान् ने कहा है कि जो विनश्वर है वह मिथ्या है, संस्कार एक विनश्वर है, अतः वे मिथ्या हैं ।"

९२—"भिक्षुओं, यह अविनाशी निर्वाण ही परम सत्य है, सब संस्कार विनाशी मिथ्या है ।" (चन्द्रकीर्ति का उद्धरण) ।

९३-इ०—शांकरभाष्य, ब० सू० २.१.११ पर तथा गीता, २.१६ पर ।

९४-छा० उप० ७.२४ ।

९५-इ०—ऑरिजिनल ऑव् बुद्धिधम, पृ० ४७४, पाद टि० १६० ।

९६-श्वेताश्वतर, ६.६, माण्डूक्य ७.१२ ।

पमुच्चति ॥^{११} यह समस्त लोक से निराणी 'अपने से जानने' की अवस्था उपनिषदों में वर्णित आत्मज्ञान अथवा 'अपने को जानने' से तुलनीय है। 'न तत्र सूर्यो भाति न चन्द्र-
तारक, नेमा विद्यतो भान्ति कुतोऽयमग्निः'^{१२}। यह अवस्था अनिर्वचनीय है—

एत्थ आपो न पठवी तेजो वायो न नाधति ।
अतो सरा निवत्तन्ति एत्थ वट्टं न वट्टति ।

एत्थ नामं न रूपं च असेसमुपकञ्जति ।^{१३} इससे तुलनीय है तै० उप० (२ ९)
की उक्ति—'यतो वाचो निवर्तन्ते'—अर्थात् जहाँ से वाणी निवृत्त हो जाती है'।

निर्वाण—परम निःश्रेयस—निर्वाण अशेष साधना का लक्ष्य है। 'अमतोयाथा
सञ्चेधम्मा', 'निब्बानोयाथा ब्रह्मचरियं'। निर्वाण को 'प्राप्तव्य', साक्षात्कर्तव्य कहा गया
है। यह अनुत्तर, उत्तम, परम है। वस्तुतः वही एषणीय है, वही वास्तविक प्रयोजन
है। इसीलिए निर्वाण को अर्थ, निपुणार्थ, परमार्थ, उत्तमार्थ कहा गया है। यह स्मरणीय
है कि उपनिषदों में भी निःश्रेयस के लिए अर्थ शब्द का प्रयोग मिलता है, यथा 'हीयतेऽ
वाँच उ प्रयो वृणीते' (कठ०) 'इत्यार्थो भवते वीतशोकः' (श्वेत०)। निर्वाण को अनु-
त्तर योग-क्षेम भी कहा गया है (मज्झिम (रो०) १. १६३ इत्यादि)। उपनिषदों
में उस 'पार' की उपमा अनेक बार आयी है—'शोकस्य पारं—' (छा० उ. १३),
तमसः पारं—', 'अभयस्य पारं—', 'अभयं तितोर्धतां पारं—' (मुण्डक० २. २. ६)।
निर्वाण को भी बहुधा संसार का 'वह पार' कहा गया है, यथा संपुत्त० (रो०) ४. १७५
इत्यादि।

निर्वाण—परम-सुख—निर्वाण में निःशेष संस्कारों का उपगम हो जाता है
और इस कारण उसे शान्त अथवा शान्ति-पद कहा गया है। यही नहीं, इस उपगम को

१७—उदान, सुत्त १०, "जहाँ जल, पृथ्वी, तेज, वायु की पहुँच नहीं है, वहाँ तार-
कादि द्योतित नहीं होते, न आदित्य प्रकाशित होता है, न वहाँ चन्द्रमा चमकता
है, वहाँ अग्नेरा नहीं है, जब मुनि स्वयं अपने से जानता है, वह रूप और
अरूप, सुख और दुःख से मुक्त हो जाता है।"

१८—कठ० २. ५. १५—"न वहाँ सूर्य चमकता है, न चाँद-तारे, ये विजलियाँ नहीं
चमकती, यह अग्नि कहाँ से (चमकेगी)?"

१९—संपुत्त (रो०) जि० १, पृ० १५—"जहाँ पृथ्वी, जल, तेज, वायु की पहुँच
नहीं है, वहाँ से शब्द निवृत्त हो जाते हैं, वहाँ 'मति' नहीं है, वहाँ अशेष नाम-
रूप निवृत्त हो जाते हैं।"

मुख कहा गया है। निर्वाण को साक्षात् भी परम अथवा अचल मुख कहा गया है।^{१०१}। 'एतं सो परमं ज्ञाण एतं मुखमनुत्तमम्—'^{१०२}। विभाषा में सूत्र उद्धृत किया गया है— "भारं-मुख से निर्वाण मुख प्राप्त होता है।"^{१०३}। महाभारती आचार्यों ने भी निर्वाण को मुख-रूप माना है,—'अनपायसुखंकरमं विधम्"^{१०४}। किन्तु इस मुख को मुख-संवेदन न समझना चाहिए। भगवान् ने केवल मुख वेदना को ही मुख में नहीं बताया है, अपितु जहाँ-जहाँ मुख उपलब्ध होता है सबको मुख में बताया है"^{१०५}। इस विलक्षण मुख की चर्चा उपनिषदों में भी है, यथा 'तदेतदिति मन्यन्तेऽनिदेष्य परमं मुखं—' (कठ० २.५. १४)। पूर्व महोपेय ने कहा है कि यह निराला मुख जो कि संवेदन-व्यतीत है, कम-से-कम पाश्चात्य जिज्ञासुओं के लिए नितान्त दुर्बोध है! किन्तु पश्चिम में भी "बोधतीत चान्ति" की बात सुविदित रही है।

निर्वाण-मुक्ति—प्रजा के द्वारा चेतोविमुक्ति का लाभ होता है। चित्त विमुक्त होता है, विमुक्त होने पर 'विमुक्त हुआ' यह बोध होता है, "जन्म क्षीण हो गया, बन्धन-धर्म पूरा हो गया, कर्तव्य कर लिया अब और संसार शेष नहीं है," यह समझ लेता है"^{१०६}। ज्ञान के द्वारा आसक्तियों के क्षीण होने पर अकृपा, अनुत्तरा विमुक्ति प्राप्त होती है। यही जहंत्य का लाभ है। आसक्तियों का पहला वर्गीकरण कदाचित् त्रिविध था—कामासक्त, भवासक्त और अविद्यासक्त। शीघ्र ही इनके अतिरिक्त एक चौथा दृष्ट्यासक्त भी जोड़ा गया। विमुक्ति की अवस्था राग, द्वेष और मोह के क्षय की है और इसे अमृतत्व कहा गया है"^{१०७}। यहाँ सब गाँठें खुल जाती हैं, एषणाओं का क्षय हो जाता है, बन्धन टूट जाते हैं। इस विराम और विसर्पण, निरोध और विमुक्ति की दशा को निर्वाण-स्थानीय माना गया है। विमुक्ति को विद्या का प्रतिनाम कहा गया है, और निर्वाण को विमुक्ति

१००—सञ्जित्त (रो०) जि० १, ५०८, डीघ (रो०) जि० २, पृ० १४ ?

१०१—अंगुत्तर (रो०) जि० ३, पृ० ३५४—("यहाँ परमज्ञान है, यही अनुत्तम मुख है।

१०२—अभिधर्मकोश, जि० ४, पृ० १२७, पाठ टि० ३।

१०३—बन्धकीर्ति, मेम० एशियाटिक सोसायटी, ३.४७६।

१०४—सञ्जित्त (रो०) जि० १, पृ० ४००।

१०५—इ०—आरिजिन्स आंव बुद्धिचम, पृ० ४५९-६०।

१०६—संपत्त० (रो०) जि० ५, पृ० ८।

का प्रतिस्मरण^{१०७}। अन्यत्र विमुक्ति को स्मृति का प्रतिस्मरण कहा गया है और निर्वाण को विमुक्ति का^{१०८}। ऊपर निर्दिष्ट वर्णन उपाधिपदों के मोक्षपरक वाक्यों का स्मरण दिखाता है—

‘सर्वगुणान्निम्नो विमुक्तोऽमृतो भवति’^{१०९}। ‘यदा सर्वे प्रमुच्यन्ते । कामा मेज्य हृदि स्थिताः । अर्धं मर्त्योऽमृतो भवत्यत्र ब्रह्म समश्नुते ॥’^{११०}। ‘विद्यया तन्पारोहन्ति यत्र कामाः परागताः’^{१११}।

निर्वाण में आसव, एषणाएँ, राग-द्वेष-मोह, संयोजन, तुष्णा, कर्म, भव, नाम-रूप, संस्कार, उपधि, आदि अशेष का निरोध हो जाता है। समासतः जन्म-मरण की परम्परा अविद्या, क्लेश और कर्म पर आश्रित है। विद्या से क्लेश क्षीण हो जाता है। इस प्रकार संसार-चक्र का निरोध हो जाता है। साधारणतः इसे ही निर्वाण कहा गया है। चन्द्र-कीर्ति के शब्दों में “सपायत का शासन और उसके धर्मानुषमं की प्रतिपात्तिपूर्वकं जिन पुरर्षीं ते ब्रह्मधर्मवास किया है उतको भगवान् ने दो प्रकार का निर्वाण बताया है, सोपधि-रोध और निरुपधिरोध। निरवसेण अविद्या, राग आदि क्लेश-गण के प्रहाण से सोपधि-रोध निर्वाण होता है।—उपधिरोध य आत्म-प्राप्ति के निमित्त पाँच उपादान-स्कन्ध को छोड़ते हैं। जिस निर्वाण में स्कन्ध मात्र भी शेष नहीं रहते वह निरुपधिरोध निर्वाण है”^{११२}।

निर्वाण और निरोध—प्रश्नोपनिषद् में (१.१०) निरोध अमृतत्वसि के अर्थ में प्रयुक्त हुआ है। छान्दोग्य में (८.६) कहा गया है कि अज्ञानियों के लिए जो निरोध है वही शान्ति के लिए प्रयत्न है। वस्तुतः निरोध अथवा निर्वाण केवल विनाश को सूचित नहीं करता। प्राचीन-सदस्य में आग का बुझना आग का नाश नहीं, किन्तु उसका अपने मूल-प्रभय में फिर से रूप माना जाता था। स्वैताम्बर में (१.१३) कहा गया है कि “जैसे अपने जन्मस्थान में लीन बह्नि का मूर्तस्वरूप नहीं देखा जाता,

१०७—सञ्जित (रो०) १.३०४।

१०८—संयुक्त० (रो०) ५.२१८।

१०९—मुण्डक० ३.२.१—“सर्वं बुद्धि की गाँठों से मुक्त, अमर हो जाता है।”

११०—कठ० ६.१५—“जब मर्त्य की हृदयस्थित सब कामनाएँ छूट जाती हैं तो वह अमर हो जाता है, यहाँ ब्रह्मप्राप्ति करता है।”

१११—जातक० जि० २, ११११, (अधुतप्रबन्धमाला)।

११२—प्रसन्नपदा, मध्यमक०, पृ० ५१९।

किन्तु साथ ही उसके सूक्ष्मरूप का नाश नहीं होता—इत्यादि।" मैथायणीय आर-
 न्यक (६, ३४, १) में कहा गया है कि "जैसे ईंधन के अभाव में अग्नि अपनी भौति में
 उपशान्त हो जाती है, ऐसे ही वृत्तियों के क्षय से चित्त अपनी भौति में उपशान्त हो
 जाता है।" कठोपनिषद् में (२, ५, ९) कहा गया है जैसे एक ही अग्नि विश्व में प्रकट
 नामा रूपों में प्रकट होती है ऐसे ही एक ही अन्तरात्मा सब जीवों में विभिन्न रूप से
 प्रकट होती है। इन उदाहरणों से स्पष्ट है कि उपनिषदों में यह माना जाता
 था कि अग्नि का एक सूक्ष्म, व्यापक रूप है जो अदृश्य है और एक जावत्वमान प्रकट
 रूप है, जो बुझने पर संहृत हो जाता है और अग्नि फिर से अपने मूल में लीन हो जाती
 है। आत्मा और चैतन्य के विषय में भी ऐसी ही धारणा थी कि इनकी संसार में
 नामा अभिव्यक्ति होती है। जब इस नामात्व और बाह्य अभिव्यक्ति के कारणभूत
 अज्ञान एवं काम और कर्म समाप्त हो जाते हैं तो आत्मा अथवा चैतन्य की ज्योति भी
 अपना संसार में प्रकट रूप छोड़कर मूल परमरूप धारण कर लेती है। इस प्रसंग में
 निरोध अथवा निर्वाण नामा का सूचक नहीं है, किन्तु व्यक्तरूप छोड़कर मूलरूप धारण
 करना द्योतित करता है। वस्तुतः आग के बुझने का दृष्टान्त इस प्रसंग में आपूर्तिक
 दृष्टिभेद के कारण प्रायः ठीक नहीं समझा गया है। बत्सगोत्र नाम के परिव्राजक
 ने भगवान् बुद्ध से पूछा था—“शैतम, विमुक्त-चित्त भिक्षु कहाँ जन्म ग्रहण करते हैं ?”
 “वत्स, जन्म ग्रहण करते हैं वह नहीं कहा जा सकता।” “तो क्या शैतम, जन्म नहीं
 ग्रहण करते।” “जन्म नहीं ग्रहण करते, वत्स, यह भी नहीं कहा जा सकता।”
 इस संलाप से बत्सगोत्र के चित्त में व्यामोह उत्पन्न हुआ और उसका निवारण करते हुए
 तथामत ने कहा, “जो यह हमारे सामने आग बुझती है, यह आग यहाँ से किस दिशा
 की गयी ?” ऐसे ही जिस रूप से तथामत को संकेतिक किया जा सके, वह रूप तथा-
 मत का प्रहीन हो गया और उनके विषय में यह नहीं कहा जा सकता कि उनका जन्म
 होता अथवा नहीं।” उपसीदमाणवपुच्छ में यह कहा गया है “जैसे आग की लपट
 वायुवेग से बिखरने पर अस्तंगत हो जाती है और उसका पता नहीं चलता ऐसे ही नाम-
 काय से (=नाम-रूप में) विमुक्त होने पर मुनि भी अस्तंगत हो जाता है और उसका
 पता नहीं चलता।” “अस्तंगत होने पर वह रहता है या नहीं रहता यह ठीक सम-
 झाइये”, यह पूछे जाने पर तथामत ने कहा, “अस्तंगत का कोई प्रमाण (नाम,
 सीमा) नहीं है। जिससे उसके बारे में कहा जाय, वह नहीं है। सब धर्मों के निराहृत

होने पर समस्त बचनपथ भी निराकृत हो जाते हैं।” इन संदर्भों से स्पष्ट है कि अग्नि के बुझने की प्राचीन बौद्ध धारणा उपनिषदों के समान थी” और अतएव यह मानना उचित होगा कि निरोध अथवा निर्वाण का निरन्वय विनाश के अर्थ में तथागत ने प्रयोग नहीं किया था अपितु संसार के अवसान और एक मूल अनिर्वचनीय पद की प्राप्ति की सूचना के लिए किया था। इस प्रसंग में बुद्ध के द्वारा उच्छेदवाद का प्रसिद्ध निराकरण स्मरणीय है। यदि निर्वाण की प्राप्ति में औपनिषद शाश्वतवाद नहीं देखना चाहिए तो साथ ही उसमें प्रचलित उच्छेदवाद भी नहीं देखना चाहिए। निर्वाण की प्राप्ति के बाद शाश्वत बना रहना इसलिए नहीं कहा जाता क्योंकि बने रहने का आमतक अर्थ रामरूप से सीमित है। नामरूप संसार के साथ निवृत्त हो जाता है, अतएव जैसी सत्ता को हम संसार में प्रचलित मानते हैं वैसी सविशेष सत्ता निर्वाण में नहीं रहती। दूसरी ओर परिनिवृत्त तथागत का उच्छेद सर्वथा निराकृत है। शाश्वत और उच्छेद, सत् और असत् में न समाता हुआ निर्वाण अनिर्वचनीय पद है जिसे समझने के लिए अन्य अन्तर्ग्राहिणी दृष्टियों को छोड़ मध्यमा प्रतिपद का स्वीकार आवश्यक है। श्री रामकृष्ण परमहंस ने इस विषय पर कहा था कि बुद्ध भगवान् स्वरूप-बोध की अवस्था में पहुँचे थे जहाँ सत् और असत् शब्दों का प्रयोग नहीं किया जा सकता, क्योंकि अस्तित्व और नास्तित्व प्रकृति के गुण हैं और स्वरूपबोध प्रकृति के परे।” इस प्रसंग में महाभारत के शान्तिपर्व में भरद्वाज और भृगु में आग बुझने पर विवाद स्मरणीय है। उच्छेदवादी दृष्टि से भारद्वाज की उक्ति थी कि अनिग्धन, शान्त अग्नि को मैं गन्त हुआ हूँ मानता हूँ क्योंकि उसकी गति, प्रमाण अथवा संस्थान कहीं नहीं उपलब्ध होते,” किन्तु भृगु उन्हें समझाते हैं कि अग्नि बनी रहती है यद्यपि उसका रूप अप्रत्यक्ष और सूक्ष्म हो जाता है।”

वस्तुतः निर्वाण को केवल विनाश अथवा अभाव मानने का दुराग्रह इस विश्वास पर आधारित है कि बुद्ध भगवान् ने आत्मा का सर्वथा निराकरण किया एवं अनित्य

११४—बुद्ध ना०, सुत्त निपात, जि० १, पृ० ४३०।

११५—मुल्लनीय—“यथा तद्यः स्पन्दमानाः समुद्रेऽर्तं गच्छन्ति नामरूपे विहाय ।

तथा विद्याभ्रामररूपाडिमुस्तः परात्परं पुद्गलमुपैति दिग्गम्य ॥”

(मुण्डक, ३.२.८)

११६—रामकृष्णकथामृत, ३.२८०।

११७—महाभारत, शान्तिपर्व, १८७.३-६।

संस्कार-प्रवाह के अतिरिक्त जीवन में और कोई स्थिर सत्य स्वीकार नहीं किया। यदि ऐसा है तो अवश्य ही संसार के प्रवाह का निरोध सर्वथा उच्छेद में प्रतिभाष्य है और यह मानना होगा कि समस्त अनुभव और जगत् केवल एक दुःख-प्रवाह है जो कि निर्वाण में बन्द हो जाता है। किन्तु यदि यही अर्थ ही सत्य है तो शाश्वत के साथ-ही-साथ उच्छेद का निराकरण क्यों किया गया, और निर्वाण में, जैसा कि ऊपर दिस-लाया गया है, नित्य, अनन्त और अनिर्वचनीय शान्ति एवं मुक्ति क्यों कहा गया? सच यह है कि निर्वाण में प्राण का उपशम हो जाता है और उसके साथ प्राणी की शक्ति का। किन्तु यह नहीं समझना चाहिए कि समस्त आध्यात्मिक साधना उच्छेद में समाप्त हो जाती है। निर्वाण का स्वल्प तर्कमय न होते हुए भी उसकी पर-साधना निर्विवाद है। निर्वाण में दुःख का अन्त हो जाता है, किन्तु सब कुछ का अन्त नहीं होता। उपनिषदों के ब्रह्मवाद से यहाँ एक मुख्य भेद यह है कि ब्रह्म की उप-निषदों में प्रायः मह्युप कहा है। दूसरी ओर निर्वाण अभावक न होते हुए भी भावक्य नहीं कहा जाना चाहिए। किन्तु मह्युप भेद वस्तुतः प्रतिपादन की शैली का भेद है, क्योंकि उपनिषदों में भी ब्रह्म अथवा आत्मा की सत्ता निर्विशेष है एवं नामक्य से मुक्त है और इस कारण द्वैत-विदित साधारण सत्ता से नितान्त भिन्न है। इससे अधिक महत्व-शाली भेद यह है कि उपनिषदों में ब्रह्म को जगत् का कारण बताया गया है। निर्वाण को केवल साधना के लक्ष्य के रूप में ही संकेतित किया गया है, किन्तु यहाँ पर भी यह स्मरणीय है कि पिछले शांकर वेदान्त में ब्रह्म का जगत्-कारणत्व केवल तदर्थ लक्षण रह गया है और इस प्रकार वेदान्त एवं सद्धर्म में विभाजक-रेखा अतनु हो गयी है। शीघ्रवाद के जागम-शास्त्र में देखने से इन दोनों का सादृश्य अनिवार्य रूप से प्रकट हो जाता है। किन्तु प्राचीन उपनिषदों एवं बौद्ध संदर्भों में जगत् का मिथ्यात्व बीज-रूप से सूचित होने पर भी स्पष्ट प्रतिपादित नहीं है, और इसलिए उपनिषदों के ब्रह्म का जगत्-कारणत्व उसे केवल प्रपञ्चोपशम-रूप निर्वाण से विभाजित करता है।

आत्मा—निर्वाण का विचार आत्मा, पुरुष अथवा पुद्गल के विचार के बिना पूरा नहीं हो सकता। आपाततः नाना पुरुष संसरण करते हुए दुःख अनुभव कर रहे हैं एवं निर्वाण की खोज करते हैं। इन संसारियों का स्वरूप क्या है, एवं कौन निर्वाण को प्राप्त करता है और निर्वाण की प्राप्ति के पश्चात् उसका क्या होता है, इन प्रश्नों का उत्तर देना आवश्यक है। अनेक विद्वानों ने यह कहा है कि भगवान् बुद्ध ने अपने समय में प्रचलित आत्मवाद का खंडन किया एवं संसारी को संसरण-प्रवाह में निमग्न कर

दिया।^{११८} इसके प्रतिकूल कुछ विद्वानों ने यह कहा है कि इस प्रकार का वैराग्य-वाद परवर्ती भिक्षुओं और आचार्यों की बुद्धि की उपज है। तथागत ने केवल अनात्मवाद तत्त्वों में आत्मा के न देखने का उपदेश दिया था; आत्मा का सर्वथा विरसकार नहीं।^{११९} सांगार्जून का कहना है कि विशेष अभिप्राय से तथागत ने आत्म-वाद अथवा अनात्मवाद दोनों का उपदेश किया, किन्तु उनका वास्तविक अभिप्रेत यह था कि न आत्मवाद तार्किक है, न अनात्मवाद। दोनों ही कोटियों के परे अविचिन्नीय रूप से सत्य प्रतिष्ठित है।^{१२०}

प्राचीन धार्मिक साहित्य में अज्जस, पच्चस, अत्तभाव, पणित्त, भावित्त आदि शब्दों में अत्ता का विभिन्न उपयोग मिलता है। "अज्जस" मरवर्ती काल में 'बाह्य' का प्रतिधोमी मात्र रह गया था, किन्तु प्राचीनतर कुछ शब्दों में अज्जस के साथ उपादेयता और कल्याण की भावना सम्बद्ध थी। अज्जस-निर्वाण, अज्जस-रतो, अज्जस-लज्जित, इन प्रयोगों में स्पष्ट ही बाह्य जगत् में एक ऊँचे स्तर की आध्यात्मिक कहा गया है। 'अज्जसं सुखं अनुमुञ्जेम्य'^{१२१} अथवा "अज्जसं जलजामि जीति"^{१२२} इन प्रयोगों में भी आध्यात्मिकता केवल आन्तरिकता नहीं है। ऐसे ही "पच्चसमेव जाणं", "पच्चसवेदनाय" आदि प्रयोगों में साधारण लौकिक चित्त के द्वारा बाह्य वस्तुओं के ज्ञान से परे का ज्ञान निरूपित है। यह सच है कि 'पणित्त' और 'भावित्त' में अत्ता चित्त के अर्थ में प्रयुक्त हुआ माना जा सकता है। एवं 'अत्तभाव' का प्रयोग व्यक्तिविशेष के रूप में उपपत्तिलाभ सूचित करता है। 'अत्तभाव' पिछले कर्म का फल था और व्यक्तित्व का नैतिक रूप उसमें संगृहीत था। 'अत्तभाव' स्पष्ट ही आत्मा नहीं है, प्रत्युत आत्मा का यौनि-विशेष में देहपरिग्रह है।^{१२३} इसके विपरीत समुक्त-निकाय के बोधसल-समुत्त में अत्ता को प्रियतम कहा गया है और यह

११८—उदा०, राइजवेडिङ्स, अमेरिकन लेक्चर्स, पृ० ३६-४१, इवेरब्रात्स्की, संदुल क्लेफ्टान आण्ड बुद्धिज्म, पृ० ७३, इत्यादि।

११९—धोमतो राइजवेडिङ्स, "शाक्य", "बुद्धिज्म", "इष्टाट बीज दि आरिजिनात्ता गांस्वेत्त" इत्यादि।

१२०—साम्यमक०, १८.६।

१२१—मज्झिम (रो०) ३.२३०।

१२२—संगुत्त (रो०) १.१६९।

१२३—'अत्तभाव' पर इ०—आरिजिनात्ता आण्ड बुद्धिज्म, पृ० ४८६-८७।

कहा है कि 'अत्तकाम' हिंसा नहीं करता। आत्मा की प्रेष्टता और आत्मकामता की श्रेष्ठता का रानी मल्लिका के द्वारा अभिधान और तच्चागत के द्वारा उसका समर्थन बृहदारण्यक के याज्ञवल्क्य-मैत्रेयी-संवाद की याद दिलाता है, जहाँ यह कहा गया है 'आत्मनस्तु कामाय सर्वं प्रियं भवति।' याज्ञवल्क्य का इससे निष्कर्ष यह था, "आत्मा वा अरे इष्टव्यः श्रोतव्यो मन्तव्यो निधिष्यामितव्यः"। तच्चागत ने भी विनय में भद्रवर्गीय तर्कों का उपदेश दिया "अत्तानं गवेसेप्पाय।"^{१२४} ऐसे ही 'धम्मपद' में कहा गया है कि 'अन्वकारेण ओलद्धा प्रदीप न गवेस्सथ।'^{१२५} एवं अनेक स्थलों पर 'अत्तदीपाविहरथ', यह उपदेश पाया जाता है। इसके साथ बृहदारण्यक का वाक्य तुलनीय है—'आत्मैवास्य ज्योतिर्भवतोत्यात्मनैवायं ज्योतिषास्ते पश्यस्येते कर्म कुर्वते विफल्येतीति।'^{१२६} ऐसे ही "ब्रह्मभूतेन अत्तना" एवं "पहाम वो गमिस्सामी कतम्मे-सरणमत्तनो",^{१२७} इन वाक्यों में भी आत्मा का औपनिषद्-अर्थ देखा जा सकता है। इस प्रसंग में महाभारत (शान्तिपर्व, १९९.२३) का यह श्लोक भी तुलनीय है—

“अमृताच्चामृतं प्राप्तः शान्तोभूतो निरात्मवान् ।

ब्रह्मभूतः स निर्द्वन्द्वः सुखी शान्तो निरामयः ॥”

यह श्लोक मानों बौद्ध सम्वर्ग से उद्धृत हो। यहाँ "निरात्मवान्" आत्मा का नहीं, अहंकार का निषेध करता है। कुछ स्थलों पर आत्मा को विवेक-बुद्धि के अर्थ में भी प्रयुक्त किया गया है। धम्मपद में अत्ता शब्द जीव की संसार इत्यादि को बोधित करता है। परवर्ती बौद्ध आचार्यों ने इन प्रयोगों में अत्ता को अहंकारयुक्त चित्त का वाचक माना, किन्तु कुछ अन्य स्थलों में स्पष्ट ही अत्ता शब्द अर्थान्तर का द्योतक है, जैसे उदान की उत्तर निर्दिष्ट, "पदा च अत्तना वेदि मूनि मोतेन ब्राह्मणों", इस उक्ति में। ऐसे ही मुत्तनिपात के द्वैतानुपत्सन सुत्त में नामरूप को अनात्मा कहा गया है और अर्थतः निर्वोग में ही पारमार्थिक स्वरूपबोध उपदिष्ट है—

१२४—विनय, ना० महावग्ग, पृ० २५।

१२५—धम्मपद,—“अन्वकारेण ओलद्धा (तुम) प्रदीप क्यो नहीं खोजते ?”

१२६—“आत्मा ही उसको ज्योति होती है, आत्मा की ज्योति से यह आत्ता-जाता एवं कर्म करता है”—(बु० उप० ४.३.६)।

१२७—वीथ, “तुम्हें छोड़कर चला जाऊँगा, मने आत्मा की शरण ले लो है,” “अमृत से अमृत की प्राप्त यह शान्तिभूत, निरात्मवान्, ब्रह्मभूत, सुखी, निरामय है।”

“अनत्तनि अत्तमानं पत्त लोकां सदेवकं ।
निक्किट्ठं नामरुपात्म इयं सत्त्वं ति मज्जति ।
तं हि तस्स मुत्ता होति मोत्तधम्मं हि इत्तरं ॥
अमोत्तधम्मं निज्जाणं तदरिवा सत्त्वतोचिद् ।
ते वे सत्त्वानित्तमया निज्जाता परिनिब्बुता ति ॥”^{१२८}

उपनिषदों के समान ही एक स्थान पर हृदय को ज्योतिस्थान और अत्ता को पुरुष को ज्योति कहा है ।^{१२९} हृदय की अनुप्राप्ति को लक्ष्य भी बताया गया है, किन्तु यह सच है कि जहाँ उपनिषदों में पुरुष शब्द का प्रचुर प्रयोग प्राप्त होता है पालि ग्रन्थों में उसके स्थान पर पुरुष-पुद्गल अथवा पुद्गल शब्द प्रायः प्रयुक्त होते हैं ।

इन उद्धरणों से यह निविवाद रूप से सिद्ध होता है कि प्राचीनतम बौद्ध-संदर्भों और उपनिषदों में एक अविच्छिन्न अर्थपरम्परा विद्यमान है, यद्यपि शीघ्र ही सद्धर्म के परवर्ती विकास ने इस परम्परा को नवीन शब्दों के प्रयोग से और नवीन सिद्धान्तों से लदित कर दिया । किन्तु यह स्पष्ट है कि विपिटक में बाह्यत्व से प्राप्त सैद्धान्तिक वातावरण को बुद्धकालीन वातावरण नहीं माना जा सकता । प्रत्युत ओ अपवाद रूप विरल स्थल ऊपर निरदिष्ट किये गये हैं उनका ही इस प्रसंग में अधिक महत्त्व समझना चाहिए । यह सच है कि इन संदर्भों के आधार पर श्रीमती राइडग्रेविड्स और श्री कुमारस्वामी का यह मत स्वीकार्य नहीं प्रतीत होता कि तथागत आत्मवादी थे । उनसे इतना ही ज्ञात होता है कि आत्मा का तथागत ने सर्वथा निराकरण नहीं किया । यह निश्चित है कि उनके समय में आत्म-सम्बन्धी नाना धारणाएँ प्रचलित थीं जिनका उपनिषदों में आत्म-सम्बन्धी नाना धारणाएँ प्रचलित थीं जिनका उपनिषदों से, ब्रह्मजाल; सामञ्जस्य आदि बौद्धसूत्रों से, एवं प्राचीन जैनसूत्रों से ज्ञात होता है । इन विभिन्न मतों का विस्तार देहात्मवाद से लेकर ब्रह्मात्मवाद तक था । प्रायः इनमें आत्मा भौतिक अथवा चैतन्यिक सत्ता मानी जाती थी । मज्झिम निकाय में कहा गया है कि आत्मा वक्ता, संवेदक, पुण्यापुण्य कर्मों का भोक्ता, नित्य, प्रुव,

१२८—“अनात्मा में आत्मवशों वेदताओं तक के लोक को देखो । नामरूप में निरिच्छित वह समझता है “यही सत्य है” । किन्तु उसका वह नश्वर और गत्वर सत्य मिथ्या होता है । निर्वाण अविनाशी है । आर्य उसको सत्य मानते हैं । वे सत्य के साक्षात्कार से परिनिर्बुत होते हैं ।

१२९—संयुक्त० (रो०) जि० १, पृ० १२५, १६९ ।

शास्त्रत, अविपरिणामी और कूटस्थ है।” अन्यथा आत्मा के तीन प्रकार कहे गये हैं—बौद्धार्थिक, अथवा स्थूल जो कि रूपी और भौतिक है, समामय, जो कि ह्यो, मनोमय, सर्वांगप्रत्यंगी एवं अहीनेन्द्रिय है, और तीसरे अल्प जो कि अरूपी, और सञ्जास्य है।” अन्य स्थलों में आत्मवादियों को किसी-न-किसी स्कन्ध के साथ, विशेषतः विज्ञान-स्कन्ध के साथ, आत्मा का तादात्म्य स्थापित करने बताया गया है। इन सभी आत्मवादों को आप्तवाद एवं उच्छेदवाद के अन्दर रख दिया गया है और इन सभी का तथागत द्वारा खंडन मिलता है, किन्तु यह स्मरणीय है कि इनमें कहीं भी उपनिषदों में मूर्धन्यभूत अनिर्वचनीय ब्रह्मात्मवाद का उल्लेख अथवा खंडन नहीं पाया जाता।

प्रत्युत उपनिषदों के नेति-नेति एवं सांख्यों के 'नास्मि न मे नाहं' की प्रतिध्वनि "नेत मम नैसांहमास्मि नमेसो अत्ताति", इस बौद्ध उपदेश में पायी जाती है।” समस्त वैदिक और चैतन्यिक संस्कृत तत्त्वों में आत्मा का प्रतिषेध त्रिषिटक में बार-बार उपलब्ध होता है। समस्त स्कन्ध, धातु और आवतन, समासत सभी भूत और भौतिक, चित्त और चैत धर्मों में अनित्यता, दुःखानता और परतन्त्रता व्याप्त है। इन सभी में अनित्य, दुःख और अनात्म के लक्षण देखने चाहिए; ऐसे स्थलों में महत्मान लिया गया है कि किसी वस्तु के आत्मा होने के लिए उसे नित्य, सुखात्मक और स्वतन्त्र होना चाहिए। ये ही आत्मा के वास्तविक लक्षण हैं, किन्तु इनके विपरीत लक्षण व्यावहारिक जगत् में उपलब्ध होते हैं। अतएव उसको सर्वथा अनात्मभूत मानना चाहिए। इस प्रकार का नैरात्म्य का उपदेश आत्मा का सर्वथा निषेध नहीं है, केवल अनात्म वस्तुओं को अनात्मता का उपदेश है। वस्तुतः आत्मा की सत्ता का सामान्यतः निषेध अकल्पनीय है, केवल उसके स्वरूप के विशेष-निरूपण में ही विवाद होता है। विज्ञानभिक्षु के शब्दों में, 'पुरुष की सत्ता के लिए साधन अपेक्षित नहीं है। चैतन्य अथवा पुरुष के अपलाप करने पर असद्वान्ध्य प्रसक्त हो जायेगा। अतएव भीक्षु अहम् पदार्थ में सामान्य रूप से बौद्धों का भी विवाद नहीं है।” पीठपाद मुत्त में आत्मा का प्रत्याख्यान करने के स्थान पर तथागत पूछते हैं—“लेकिन पीठ-

१३०—मञ्जिम० (ता०), जि० १, पृ० १३।

१३१—जवा०, बीष० पीठपाद मुत्त।

१३२—तु०—भावेर, जे० पी० टी० एस०, १९०४।

१३३—सांख्यसूत्र, १.१३८ पर।

पाद तुम आत्मा को क्या समझते हो ?" और आत्मा के रूपी, मनोमय, और अरूपी भेदों को वे विचिष्ट 'अत-परिच्छिन्न' बताते हैं जो कि केवल व्यावहारिक दृष्टि से सत्य है। इसी प्रकार महानिपात मुक्त में वह कहा गया है कि जो आत्मा का व्याख्यान करते हैं वे उन्हे स्त्री या अरूपी बताते हैं, और आत्मा का वेदनाओं के साथ तादात्म्य स्थापित करते हैं, जबवा आत्मा को अप्रतिमवेदन कहते हैं, जबवा आत्मा को वेदयिता एवं वेदन-धर्म कहते हैं। किन्तु वेदनाएँ विविध और जमित्य होने से आत्मा नहीं हो सकती। ऐसे ही यदि आत्मा अप्रतिमवेदन है तो वह भी नहीं कहा जा सकता कि "मैं हूँ", और यदि आत्मा वेदनधर्मा है तो वेदनाओं के निरोध होने पर आत्मा का भी निरोध हो जायगा। इस विमर्श से यह स्पष्ट है कि आत्मा का सर्वथा निषेध अभिप्रेत नहीं था, केवल शरीर और चित्तप्रवाह के साथ आत्मा के भ्रान्त तादात्म्य का निराकरण अभीष्ट था। संयुक्त-निकाय में यह पूछा जाने पर कि आत्मा है अथवा नहीं, तथागत ने दोनों ही विकल्पों को अस्वीकार किया।" यही अन्तपरिवर्जन निर्वाण के अनन्तर तथागत की सत्ता के विषय में भी किया गया। मुक्तनिपात के अट्ठकवग्ग में अनेक स्थलों पर यह कहा गया है कि दृष्टियाँ छोड़ देने पर एवं उपशान्त होने पर आत्मा एवं नैरात्म्य दोनों ही नहीं रह जाते। नैरात्म्य-परिपुच्छा में भी यही कहा गया है और इसको मध्यमा प्रतिपद् बताया है। काय्यप-परिवर्त में जाता है : "काय्यप, आत्मा एक छोर है, नैरात्म्य दूसरा। आत्मा और नैरात्म्य का साथ अरूप्य एवं अनिदशंन है।" इस प्रकार के अन्तवर्जन का कारण यह था कि जबतक सविशेष एवं तर्कमय बोध रहता है तभी तक "एव" अथवा 'अनेक' इस प्रकार से लक्षण और विभाजन सम्भव है। इसीलिए मुक्तनिपात के अट्ठकवग्ग में संज्ञा और दिट्ठि को हेय कहा गया है। यह स्मरणीय है कि संज्ञा का उपनिषदों में भी सविशेष ज्ञान के लिए प्रयोग हुआ है। ऐसे ही परमदृक् मुक्त में संज्ञा को परिकल्पित कहा गया है। चूलव्यूह मुक्त में कहा गया है 'संज्ञा के छोड़ देने पर ज्ञाना धत्त्व नहीं रहते। लोक में, दृष्टियों में तर्क भी परिकल्पित करके 'सत्त्व और दिव्या', इस प्रकार का पदार्थों में द्वैत स्थापित किया जाता है। किन्तु वास्तविक ज्ञान एवं निर्वाण में 'अधुमात्र भी संज्ञा नहीं रहती,' प्रपञ्च छिन्न हो जाता है, एवं शब्द के गोचर का अतिक्रम हो जाता है। इस अवस्था में 'भूमि केवल मौन आत्मा से बोध करते हैं।' इस 'मौन आत्मा' की तुलना शंकराचार्य के द्वारा उद्धृत 'उपशास्तोप-

मात्मा' से की जानी चाहिए।^{१३५} तथागत ने आर्यमौन से वही उपदेश दिया जो कि बाष्प में बाष्पालि को अपने सूक्ष्मीभाव से।

मुनिरुच्यत दार्शनिक देकार्त ने कहा है कि ज्ञान ही आत्मा की सत्ता प्रमाणित करता है।^{१३६} वस्तुतः ज्ञान की सत्ता का अपत्याग नहीं किया जा सकता क्योंकि यह अपत्याग स्वयं ज्ञान के अन्तर्गत होगा। आत्मा की सामान्यतः प्रतीति प्रत्येक ज्ञान में होती है। उपनिषदों में बहुत खोज के बाद यही निदिशित किया गया कि आत्मा विज्ञानरूप ही है। अतएव आत्मा की सत्ता अनपेक्ष्य है, किन्तु ज्ञान अपनी सत्ता को सामान्यतः प्रत्येक अनुभव में अनिवार्यतः स्थापित करते हुए भी प्रकाश के समान अपने स्थान पर अपने विषयों को प्रदर्शित करता है। परिणाम यह है कि आत्मा अनिवार्य होते हुए भी अनिर्देश्य एवं अप्राहा है।^{१३७} समस्त विषयों के ग्रहण में आत्मा की सत्ता पूर्ववर्ती, किन्तु अविषय है। इसी कारण आत्मा का निर्देश अतद्व्यावृत्ति अथवा नेति-नेति के द्वारा ही सम्भव है। संसारदशा में आत्मा विषय-ज्ञान में खोयी रहती है, किन्तु मुक्ति की अवस्था में वह अपने स्वरूप में प्रतिष्ठित हो जाती है। यह अवस्था अनिर्बचनीय है क्योंकि न तो द्वैतमिश्रित ज्ञान यहाँ रह सकता है और न स्वरूपभूत ज्ञान का लोप अथवा उच्छेद सम्भव है। ज्ञानस्वरूप आत्मा की अनि-वार्यता एवं अनिर्बचनीयता याज्ञवल्क्य के मैत्रेयी के साथ संवाद में सुस्पष्ट प्रतिपादित है। ऐसा प्रतीत होता है कि इस प्रकार का मत तथागत को अप्राहा न था।

विषयों के आवरण के द्वारा ज्ञान के अपने को प्रकाशित करने के कारण ज्ञान की खोज प्रायः उसके विषयवर्गों की ओर दिङ्मूढ़ हो जाती है। इस म्यामोह की दो प्रधान दिशाएँ हैं : विषयों में चैतन्य को खोजते हुए किसी विषय को चैतन्य समझ लेना, अथवा विषयों में चैतन्य को न पाकर इस अनुपलब्धि से उसकी असत्ता घोषित करना। पहली भ्रान्ति नाना प्रकार के विषयात्मवादों में प्रकट होती है, दूसरी बौद्धों के परवर्ती अनात्मवाद में। तथागत ने इन दोनों भ्रान्तियों का विवर्जन किया था। 'आत्मा है' कहने पर किसी-न-किसी दैहिक अथवा चैतन्यिक अनात्म-विषय का आत्मा में अभ्यास समर्पित होता है, क्योंकि ये विषय ही लोक में अस्तित्वेन प्रतीत हैं। 'आत्मा नहीं है' कहने पर उच्छेदवाद का समर्पण होता है जो कि समस्त आध्यात्मिक

१३५-ब्र० सू० ३.२.१७ पर।

१३६-सू०—वर्मकीर्ति, "अप्रत्यक्षोपलम्भस्य नाचं वृष्टिः प्रसिध्यति।"

१३७-सू०—ब० उप० में (३.४) याज्ञवल्क्य का उपरत चाकाव्य में संवाद।

जीवन का विरोधी है। इसलिए तथागत ने आत्मा को न अस्ति कहा है न नास्ति। मध्यमा प्रतिपद् का यह स्वीकार एवं आर्य मौन वस्तुतः अद्वैतसम्मत आत्मा की निर्वचनीयता से विभक्त नहीं कहा जा सकता। यही कारण है कि परबर्ती-माध्यमिक दर्शन और शांकर दर्शन अत्यन्त समीप हैं। यहाँ तक कि शंकराचार्य के कुछ आलोचकों ने उन्हें प्रच्छन्न बौद्ध कह डाला।

तथागत ने अनेक प्रकार के प्रचलित आत्मवाद का खंडन किया जोकि वस्तुतः विषयात्मकवाद अथवा मूल अविद्या या अभ्यास का निराकरण है। इसी प्रयोजन से उन्होंने देह और मन एवं उनके समस्त प्रपंच को बार-बार अनात्मभूत और हेय कहा, किन्तु साथ ही उन्होंने उच्छेदवाद का शब्दन किया। उनके मत से समस्त दुःखात्मक जगत् के प्रहाण के लिए ब्रह्मचर्यावास निरन्वय उच्छेद का निरखंका, आत्मवादी आवास नहीं है। तथागत की देशना सूक्ष्म और गम्भीर एवं उपाय-कीलक के कारण विविध थी। उनके समय में भी उनका दुर्बल मत अन्य तीर्थिकों में और उनके कुछ शिष्यों में भी सम्मोह और भ्रान्ति उत्पन्न कर देता था। अतएव यह स्वाभाविक था कि उनके परिनिर्वाण के पश्चात् शीघ्र ही उनका 'मतोपेक्षी' वास्तविक अभिप्राय नाना मतवादों के अम्युदय में खो जाय। इसका परिणाम यह हुआ कि निकानों में ही विज्ञानवाद और पुद्गलवाद के बीज मिलते हैं और नैरात्म्यवाद का प्रचुर विकास। क्यों बौद्ध आचार्यों ने नैरात्म्यवाद के पक्ष का इतना पोषण और पल्लवन किया, यह समझना कठिन नहीं है। मनुष्यमात्र अनादि सम्मोह के कारण स्वरसतः मिथ्या आत्मवाद में पस्त है। साधारण लौकबुद्धि के अनुसार प्रमातृत्व, कर्तृत्व, भोक्तृत्व आदि धर्मों से विरिष्ट अहम्भ्रत्यस का सोचकर एक चेतन शरीरी समस्त अनुभव और कर्म का अधिष्ठान है। स्थूल बुद्धि से यह प्रतीति समञ्जस है और इस चेतन देहों को ही संसारी, जीव, आत्मा अथवा पुरुष माना जाता है। यह धारणा व्यवहार का आधार होते हुए भी साक्षात् अविद्या, दुःख का कारण, एवं मुक्ति की परिणती है। शंकराचार्य ने कहा है कि जीवकल्पना ही समस्त कल्पना का मूल है।¹⁴ जीव-कल्पना का लक्षण है जीव में कर्तृत्व और भोक्तृत्व का आरोप कर उसे हेतु-कलात्मक मानना। यही बौद्धों की आत्म-कल्पना अथवा सत्काम-दृष्टि है। भोग्य-पदार्थों एवं उनके भोक्ता आत्मा में स्थिरत्व की कल्पना कर अहंकार, ममकार, तुष्णा और कर्म निवृद्ध होते हैं। यह ठीक है कि इस प्रसंग में 'आत्मा' से बौद्ध वस्तुतः

उन तत्त्व का संकेत करते हैं जिसे सांख्य एवं वेदान्त में 'अहंकार' कहा गया है। किन्तु इस प्रकार का मिथ्या-आत्मवाद हम सबके पाप स्वार्थिक प्रवृत्ति से ही अभिभूत हो जाता है और उसका नाश दर्शनों से और ओक-बुद्धि से पोषण होता है। इसीलिए निवृत्तिपराक बौद्ध आचार्यों ने उसके विरोध में नैरात्म्यवाद का समर्थन किया। बिना 'महम्' और 'मम', 'भोग्ये' एवं 'कारण्ये' से छुटकारा पाये विराग बुद्धि नहीं होती।

पञ्चस्कन्ध-वाद—नैरात्म्यवाद का निवारण में पञ्चस्कन्धवाद के रूप में विकास हुआ। विज्ञान, संज्ञा, वेदना, संस्कार और रूप, ये पाँच स्कन्ध हैं। सब स्कन्ध देह-भाषी है और अपने व्यापक अर्थ में समस्त भूत और भौतिक पदार्थों को अपने अन्दर संगृहीत कर लेता है। बाकी चार अक्षरी अथवा अमीतिक स्कन्ध समष्टि रूप से चित्त कहे जाते हैं। इसमें वेदना मुख, दुःख आदि की उपलब्धि की अस्तित्वा थी। 'संज्ञा' शब्द विशिष्ट अवधारण के लिए प्रयुक्त होता था। विज्ञान सामान्यतः चैतन्य-वाची था। संस्कार के अन्तर्गत इच्छा, संकल्प आदि थे। पौंडे अभिधर्म में संस्कार का प्रयोग व्यापक हो गया और संस्कार केवल जैतनिक नहीं रहा। साथ ही चित्तान का अर्थ संकुचित हो गया। निवारण में आकर इस पञ्चस्कन्धों को ही एकमात्र-सत्ता कहा गया और आत्मा को इनमें प्रतीत एक भ्रान्ति। जैसे रूप में मुख का प्रतिबिम्ब देखते हैं, किन्तु चस्तुतः वहाँ कुछ नहीं रहता, ऐसे ही स्कन्धों के सहारे अहंकार की उपलब्धि होती है।¹¹¹ स्कन्धों के न रहने पर यह उपलब्धि नष्ट हो जाती है। आत्मा की सत्ता स्कन्धवाद की दृष्टि से एक अनादि भ्रम है जो कि चित्तप्रवाह में आसंसार बना रहता है।

स्कन्धवाद की कठिनाइयाँ प्रारम्भ से ही स्पष्ट थीं। यदि चित्त-प्रवाह में कोई स्थिर आत्मा नहीं है तो जन्मान्तर कितना होता है? कर्म के फल का भोग कौन करता है? एवं मोक्ष ही किसका होता है? और फिर, आत्मा की अनादिभ्रान्ति उत्पन्न ही कैसे हो जाती है? मुख होने पर ही उसका प्रतिबिम्ब दर्पण में पड़ता है। बिम्ब के अभाव में आत्म-प्रतीति की प्रतिबिम्बवत् कैसे माना जाय? यह स्मरणीय है कि सांख्यदर्शन में भी चित्त में पुरुष का प्रतिबिम्ब माना जाता है और इस प्रतिबिम्ब को भ्रान्ति ही समझते हैं, किन्तु इसे भ्रान्ति के लिए किसी मूल की अपेक्षयता है। स्कन्धवादी इनमें से कुछ प्रश्नों का उत्तर प्रतीत्यसमूत्पाद एवं मध्यमा प्रतिपद के द्वारा वे देते थे, किन्तु इस उत्तर से सबकी शंकाओं का समाधान होना कठिन है।

‘विज्ञानवाद’—अतएव बुद्ध के समन में भी महसूसका प्रसृत हुई कि सभी म चित्त, मन अथवा विज्ञान को ही आत्मा मान लिया जाय । उपनिषदों में आत्मा को प्रायः ही विज्ञान-स्वभाव कहा गया है और औपनिषद् प्रभाव के कारण एक प्रकार का मूल विज्ञानवाद प्राचीन बौद्ध सन्दर्भों में देखा जा सकता है । विज्ञान का निकायों में विविध प्रयोग मिलता है ।” पहले विज्ञान अथवा चित्त को स्वी-देह का प्रतिरोधी अथवा धर्म-विशेष माना जाता था जो कि व्यक्तित्वविशेष की देह के साथ सम्बद्ध रहता था । इस अवस्था में सन्मूय को देह एवं चित्त अथवा विज्ञान को समष्टि समझा जाता था । कहीं-कहीं पुरुष को छः धातुओं से निर्मित भी कहा गया है । इन स्वामी में विज्ञान छठी धातु है । विज्ञान की दो अवस्थाएँ हैं—एक प्रतीत्यसमुत्पन्न, प्रतिष्ठित, निश्चित एवं सोपादान । यह विज्ञान की संसारावस्था है, किन्तु इसके साथ ही विज्ञान की एक अप्रतिष्ठित, प्रभास्य, अकिल्बिष्ट एवं विमुक्त या अप्रमाण अवस्था का भी उल्लेख मिलता है । चित्त अथवा विज्ञान का ही संघर्ष होता है, इस संघर्ष का भी संकेत मिलता है एवं इनका समागत में सर्वथा प्रत्याख्यान नहीं किया । उन्होंने केवल इतना ही कहा कि यह संसार-गत चित्त निरन्तर परिणामी है, नित्य और अनन्य नहीं । चित्त का प्रवाह ही जन्मान्तर में चलता रहता है । इस जन्म में भी चित्त एकरस और ध्रुव नहीं है, जन्मान्तर में बरा होगा । किन्तु चित्त का एक प्रवाह-गत अविच्छेद अवस्थ रहता है । परवर्ती व्याख्याओं के अनुसार सद्म-सम्मत चित्त-सन्तति का सांख्यदि-सम्मत वृत्ति-प्रवाह से भेद करने पर भी नाना प्रतिविशिष्ट चित्त-प्रवाह स्वीकार करने होंगे जिन्हें कर्म के सेतु परस्पर विभक्त रखते हैं । कर्म की उत्पत्ति मूलतः चित्त के व्यापार से ही होती है एवं एक चित्त का कर्म जिस चित्तान्तर की विरामत बन कर उसके मुख-दुःखादि अथवा उसकी नामरूप में प्रतिष्ठा का नियंत्रण करता है, उस चित्त को पहले से सर्वथा अन्य कहना ताकिक दौब-यैव से सम्भव होते हुए भी वस्तुतः शब्दों का खेल ही होगा । इस प्रकार कम से कम अर्धतः समागत की देवता में निरन्तर परिणामी चित्त ही संसारी है । इस मत में संसारी एक अनन्य ध्रुव पदार्थ न होकर अनुभव की कपल धारा है जिसका व्यक्तित्व कर्मभेद पर आश्रित है । इस प्रसंग में बुद्धवारण्यकोपनिषद् में उल्लिखित महावचन का यह मत स्मरणीय है कि मृत्यु के पश्चात् केवल कर्म शेष रहता है एवं कर्म ही वह मूल है जिससे पुरुष का पुनर्जन्म होता है ।

केशवों के आगन्तुक मूल से छूटने पर चित्त प्रभास्वर हो जाता है एवं उसमें सम्बोधि-रूप प्रातिम ज्ञान की स्फूर्ति होती है। इस सम्बुद्ध और 'विसंस्कारगत' चित्त में ही निर्वाण की प्राप्ति होती है। कर्म के सर्वथा अन्त एवं देह-रत्याग होने पर चित्त की स्थिति अनिर्वचनीय है। यह प्रसंग वैसा ही है जैसा कि बृहदारण्यक के मात्रवत्त्व-मैत्रेयी-संवाद में 'अज्ञानघन' आत्मा का जहाँ दैत-लोप के कारण यह कहा गया है कि 'न प्रेत्य संज्ञास्तीति' किन्तु जहाँ उच्छेदवाद वस्तुतः अभिप्रेत नहीं है। इस प्रकार की अद्वैत एवं अनिर्वचनीय विज्ञानावस्था का स्पष्ट व्याख्यान शान्तिपर्व की इन पंक्तियों में उपलब्ध होता है—

'अघाणवगता नद्यो व्यकतीर्जहति नाम च । नदादच तानि यच्छान्ति तादृशः सत्व-संवायः ॥ एवं सति कुतः संज्ञा प्रत्यभावे पुनर्भवेत् । जीवे च प्रतिसंयुक्ते गृह्यमाणे च सर्वतः ॥'^{१४१} इससे तुलनीय है—'धि आणमनिदस्सनं अनन्तं सम्बतोपमम्', 'ममस्सरमिदं चित्तं तं च आगन्तुकेहि उपक्किळेसेहि उपक्किलिट्ठं', 'अत्थङ्गतो सो न पमाणमेति, अमोहमि मच्चुराजति वूमि', 'विसङ्खारगतं चित्तं तण्हानं खयमज्झागा'।^{१४२} विज्ञान की इस विस्तृत एवं असीम अवस्था को ही पीछे विज्ञप्तिमात्रता का पद दिया गया। विज्ञप्तिमात्रता का वर्णन इस प्रसंग में स्मरणीय है—'अचित्तोज्जुपलम्भोऽज्ञो ज्ञानं लोकोत्तरं च तत् । आश्रयस्य परावृत्तिर्ज्ञेया दीप्त्व्यहामितः ॥ स एवानाश्रयो धातुरचिन्त्यः कुशलोद्भुवः । सुखो विमुक्तिकायोऽज्ञो वर्मास्त्वोऽयं महामुनेः ।'^{१४३} ब्राह्म-शाहक-भेद न रहने के कारण 'अचित्त' और 'अनुपलम्भ' कहा गया है।

पुद्गलवाद—पुद्गलवाद का बीज संयुक्त-निकाय के प्रसिद्ध भारद्वाजसूत्र में पाया जाता है। इस सूत्र में स्कन्धों को पुद्गल के लिए भारद्वाज आगन्तुक और पृथक् सूचित किया गया है। परवर्ती पुद्गलवादियों ने मध्यम मार्ग का अनुसरण

१४१—"जिस प्रकार नदियाँ समुद्र से मिलने पर नाम और पार्यक्य छोड़ देती हैं, ऐसा ही सत्वसंशय है। जीव के फिर से जुड़ जाने पर तथा सर्वत्र व्याप्त होने पर मृत्यु के अनन्तर 'संज्ञा' कैसे होगी?"

१४२—"विज्ञान अदृश्य, अनन्त, उद्योतिमय है," "यह चित्त प्रभास्वर है, आगन्तुक उपकलेशों से उपविश्लष्ट है", "यह अस्तंगत होकर परिच्छिन्न नहीं होता, मृत्यु को उसने ध्वंसित कर दिया?" "विसंस्कार चित्त तृष्णाक्षय को प्राप्त हुआ" (इ०—आरिजित्त आंच बुद्धिम, पृ० ४९४-९५) ।

१४३-इ०—तीर्थे ।

कर पुद्गल को स्कन्धों से न भिन्न और न अभिन्न कहा एवं स्कन्धों के साथ पुद्गल का सम्बन्ध 'अवक्तव्य' बताया। उनके मत से अनात्मस्वात्मक देशना का तात्पर्य अनात्म तत्त्वों में आत्मा का निषेध है, आत्मा का सर्वथा निषेध नहीं। पुद्गल की सत्ता स्वीकार न करने से पुनर्जन्म, स्मृति, सर्वज्ञता आदि सभी निरर्थक हो जाते हैं। यदि तयागत को जीव की सत्ता मान्य नहीं थी तो वे स्पष्ट उसका प्रत्याख्यान कर सकते थे जबकि इसके विपरीत उन्होंने आत्मा के नास्तित्ववाद को दृष्टि-स्थान कहा है। इस प्रकार सूत्र और तर्क दोनों के ही आधार पर पुद्गलवाद का विकास हुआ।¹¹⁷

तयागत के अनुसार अज्ञान के कारण हम अपने को देह और चित्त से अभिन्न समझते हैं और संसार के दुःख में पड़े रहते हैं। देह और चित्त अनित्य और प्रतीत्य-समुत्पन्न हैं। उनमें अहंकार छोड़कर अपने को खोजना चाहिए एवं प्रत्यग्ज्ञान प्राप्त करना चाहिए। किन्तु जहाँ संसारावस्था का देह-चित्त-संघात के रूप में वर्णन सुकर है, पारमाधिक बोध अनिर्वचनीय है एवं आत्मा और अनात्मा, अस्तित्व और नास्तित्व के प्रापञ्चिक भेदों का अतिक्रम करता है। परमार्थ की अघाह्यता एवं निरसोप-दृष्टि-प्रहाण का यह सिद्धान्त अत्यन्त गंभीर और दुर्बोध है। इसी देशना के विविध अन्तराल से तर्क-मुलम एकांगिता के द्वारा नाना मतों का आविर्भाव हुआ। व्यवहार के अनात्म-भूत धर्मों के विश्लेषण से स्वान्धवाद एवं 'अभिधर्म' का जन्म हुआ। शाश्वत और उच्छेद के मध्य को पकड़ने से पुद्गलवाद का विकास हुआ। 'विज्ञान' अथवा 'चित्त' के अनित्यत्व महत्त्व के आविष्कार से एवं औपनिषद् प्रभाव से 'विज्ञानवाद' की अवतारणा हुई। प्रतीत्यसमुत्पाद के मध्यम धर्म के रूप में व्यापक बोध ने शून्यवाद को जन्म दिया।

परवर्ती व्याख्याएँ—परवर्ती काल में निर्वाण की अनेक व्याख्याएँ प्रस्तुत की गयीं। स्थविरवादिगण ने असस्कृत धातु को अव्याकृत, अप्रमाण, अहेतु, अप्रतिष, अदृश्य, अरूप, लोकोत्तर, विचार और बुद्धि से परे, सुख-दुःख आदि के अतीत, एवं अनुत्तर कहा है।¹¹⁸ कषावस्तु में निर्वाण को द्रुव, शाश्वत, अविपरिणामधर्म, अनात्मत्व एवं चित्तविप्रयुक्त कहा गया है।¹¹⁹ मिलिन्दपञ्चो में निर्वाण को भावरूप,

१४४-३०—मीचे ।

१४५-३०—ऑरिजिनल ऑफ बुद्धिचम, पृ० ४४४ ।

१४६-कषावस्तु, १.६; वही, ९.५; वही, १४.६ ।

अकारिका, शास्त्रत एव अनुत्तम बताया गया है।^{११७} अनुभवगोचर होते हुए भी निर्वाण अपरिणीय है। सूत्रशास्त्र ने निर्वाण को शान्तिव्यवस्था, एवं अल्पुतिरक्त अथवा कामनाशरूपरस, तथा अनिमित्त-प्रत्युपस्थान एवं निःप्रपञ्च-प्रत्युपस्थान कहा है। निर्वाण की अभावस्वभावा, असत्ता अथवा उच्छेदस्वभावा का उन्होंने उद्घटन किया है एवं उन्होंने यह भी स्वीकार किया है कि निर्वाण का स्वभाव अनुभवगोचर होते हुए भी वर्धनातीत है।^{११८} उसका मोघाभिरोध और अनुपाधिरोध में विभक्तन वस्तुतः उपपत्तय प्रकृति अथवा औपाधिक भेद पर आश्रित है। इस प्रकार स्थविरवाद में निर्वाण को अतंसकृत, शान्त, अनुभवगोचर, अपरिणीय, अनुत्तम एवं भावज्ञान स्वीकार किया है।

बैभाषिकों के अनुसार तीन प्रकार के निरोध है, प्रतिसंख्यानिरोध, अप्रतिसंख्या-निरोध एवं अनित्यतानिरोध। इनमें पहले दोनों जन्तुसंस्कृत हैं, तीसरा संस्कृत। प्रतिसंख्यानिरोध को ही निर्वाण कहा गया है। निर्वाण असाधारण एवं असंभाव्य, कुशल एवं नित्य है। वह न स्कन्धभाव है, न स्कन्धाभावभाव, किन्तु केवल सांख्य स्कन्धों की अपेक्षा उसका स्वभाव प्रतिष्ठित होता है। निर्वाण परम, प्रतिबेध, पंडित-प्रेमयोग, प्रमोद और मिस्त्रण है। उसको उपसंख्य करनेवाली प्रतिसंख्या अथवा प्रज्ञा अतीरणस्वभाव और साक्षात्कारात्मक है। निरुपाधि निर्वाण में केवल धर्मता शेष रहती है। इस मत में निर्वाण शाश्वत और वास्तविक है।^{११९}

सौत्रांतिक मत के अनुसार निर्वाण निरोध मान है यद्यपि कुछ सौत्रांतिक भी निर्वाण में एक सूक्ष्म, किन्तु सर्वथा उपशान्त चेतना की अनुवृत्ति स्वीकार करते थे।^{१२०} विशान्तवादिनों के अनुसार बोधिसत्त्व परावृत्ति के द्वारा महापरिनिर्वाण की प्राप्ति करता है। निर्वाण स्वभावता विमुक्त है, किन्तु अविद्यामल से उसका अनावरण प्राप्त

१४७-मिलिन्दपञ्चो, (बम्बई, १९४०), पृ० २६५, ३१६-१७।

१४८-दिसुद्धिमग्गो, पृ० ३५५-५६।

१४९-इ०—दुर्लभे दलेकोल फासिल वेवसजेम ओरिपं, १९३०, पृ० १ प्र०, अभिधर्म-कोश, जि० १, पृ० ८-१०।

१५०—ओबेरमिलर, आई० एच० क्यू०, जि० १०, पृ० २३५, काश्मीरक वैभाषिक तथा आगमानुसारी सौत्रांतिक निर्वाण को अभावभाव मानते थे। कोशा-नुसारी वैभाषिक तथा न्यायानुसारी सौत्रांतिक निर्वाण में लोकोत्तर संतन्य मानते थे। इ०—दुरोण, जि० २, पृ० ६७ पर ओबेरमिलर को वाद-दिप्पणो।

के द्वारा ही सम्भव है। विज्ञानिमात्रतासिद्धि में चार प्रकार के निर्वाण कहे गये हैं।^{१५१} अनादिकालिक-प्रकृतिबुद्ध-निर्वाण, सांप्रतिदोष-निर्वाण, निरुपरिदोष-निर्वाण, अप्रति-
 फ्रित्त-निर्वाण। इनमें पहला निर्वाण प्रकृतिमात्र तथता ही है। सेप हीन आध्या-
 त्मिक विकास में तथता के कर्मिक प्रकारा है। निर्वाण परमार्थ और परिनिष्चय-
 लक्षण है, वही मुचिसुद्ध धर्मधातु है। निर्वाण और संसार में कोई आध्यात्मिक भेद नहीं
 है। वही अविद्याके द्वारा अध्वारोपित परतन्त्र-लक्षण संसार है एवं प्रजा के द्वारा उन्मी-
 लित उपघान्त-लक्षण निर्वाण है। संसार से निर्वाण में गति परावृत्ति द्वारा सिद्ध होती
 है एवं वही धर्मसत्ता पारतन्त्र्य से विमुक्त होकर धर्मकाय में परिणत हो जाती है।
 यह अनुष्णोदि-निर्मुक्त, सर्वधर्म-परमात्मभूत, प्रपंचोपशम है। माध्यमिकों में भी
 निर्वाण और संसार में भेद नहीं माना जाता। निर्वाण को वे भावाभाव-निर्मुक्त शून्य-
 स्वरूप कहते हैं।^{१५२} समस्त परिच्छिन्न धर्म वस्तुतः पृथक्-पृथक् स्वभावों से शून्य है।
 यह स्वभाव-शून्यता अथवा पारमार्थिक अद्वैत ही निर्वाण है।

यह स्पष्ट है कि सभी परवर्ती व्याख्याओं में निर्वाण को भिन्न और शान्त माना
 गया है। निर्वाण कार्य-करण-परिधि के बाहर है एवं निर्विदोष होने के कारण वाणों
 का अगोचर है। उसका केवल साक्षात्कार सम्भव है। इस प्रकार अवर्णनीय होते
 हुए भी निर्वाण जीवन का परम लक्ष्य है। निर्वाण का साक्षात्कार सम्बोधि में होता
 है और उसकी प्राप्ति के साथ ही बलेश, कर्म और दुःख से मुक्ति हो जाती है। अहंकार
 नष्ट हो जाता है और मृत्यु उतनी ही निरर्थक जितना जन्म। निर्वाण में संसारी का
 परम अनन्त सत्ता में वैसे ही उपशम हो जाता है वैसे अग्निशिखा का अपने मूल में।

परिच्छिन्न लौकिक चेतना के परिचित शब्दों में निर्वाण का वर्णन नहीं किया जा
 सकता। उसकी अनन्तता का सर्वोत्तम संकेत मौन के द्वारा हो सकता है। श्री अर-
 विन्द ने ऐसी अवस्था का वर्णन करते हुए कहा है: "एक अक्षय परमार्थ ने समस्त
 का निषेध कर दिया, सम्मूढ जगत् को अपने अद्वैत से मिटा दिया, और आत्मा को
 अपनी शाश्वत शान्ति में डुबा दिया।"^{१५३}

धर्म—तथागत ने दुःख का कारण अविद्या में पाया जिसकी शक्ति से हम अपने
 लिए नामा स्थिर पदार्थों के आशवास्य जगत् की भ्रान्त कल्पना कर लेते हैं और उसमें

१५१-सिद्धि, जि० २, पृ० ६७०-७०।

१५२-वे०—नीचे।

१५३-इ०—सावित्री, २, ७, ६।

भोगतृष्णा से व्याकुल होकर विचरते हैं। हमारे आयासजनित कर्म ही बरबस हमें एक जन्म से दूसरे जन्म तक ले जाने का सेतु बन जाते हैं। इस दुःख की शृंखला से छुटकारा कर्म, तृष्णा एवं अविद्या के छूटने पर ही सम्भव है और वह प्रज्ञा अथवा सम्बोधि से ही हो सकता है। इस प्रकार वस्तुतः निरोधगामिनी प्रतिपद् सम्बोधि-गामिनी प्रतिपद् है। निगम के रूप में जो धर्म संसार में व्यापक है एवं अविद्यादि-कर्म से दुःख का कारण बनता है, वही विलोमकर्म से दुःख-निरोध की ओर ले जाता है। इस प्रकार मार्गरूपी धर्म एक निवृत्ति का क्रम है जोकि संसार के स्वाभाविक क्रम अथवा प्रवृत्ति को उलट देता है। छान्दोग्य उपनिषद् (६.१४) में अध्यात्म की खोज की तुलना मार्ग की खोज से की गयी है—“जैसे किसी पुरुष को आँखें बाँधकर गन्धार से ले जायें और वहाँ से उसे दूर छोड़ दिया जाय— उसके बन्धन को खोलकर कहा जाय, इस ओर गन्धार है, इस ओर जा। वह पंडित और मेधावी गाँव-गाँव पूछते हुए गन्धार पहुँच जाय। ऐसे ही यहाँ आचार्यवान् पुरुष ज्ञान प्राप्त करता है। इस संदर्भ के साथ मन्त्रिसभ और संयुक्त के वे प्राचीन संदर्भ तुलनीय हैं वहाँ तत्काल ने अपने को केवल मार्गदर्शक बताया है और धर्म को निर्वाण तक पहुँचाने वाला पुराना राजमार्ग” “जैसे कोई अरण्य यात्री महावन में चिर-अनुपात पुराना मार्ग देखे और उसके अनुसरण से पुरानी राजमार्गी तक पहुँचे। ऐसे ही मैंने पूर्व-बुद्धों के द्वारा अनुगत प्राचीन मार्ग प्रत्यक्ष किया है।” (संयुक्त रो० २. १०५-६) “यह राजगृह का मार्ग है, इसका अनुसरण करने पर एक गाँव मिलेगा, आगे एक निगम दीर्घेगा, और आगे रमणीय आराम, उद्यान, सरसी आदि से शोभित राजगृह। उस प्रकार उपदिष्ट होने पर भी यात्री पथभ्रष्ट हो सकता है—ऐसे ही, ब्राह्मण, निर्वाण है, निर्वाणगामी मार्ग है, मैं उसका उपदेशक हूँ।” उपनिषदों में यद्यपि ज्ञान को मुक्ति का प्रधान साधन माना गया है तथापि शील और कर्म की परिशुद्धि तथा सांसारिक एषणाओं और कामनाओं की हेयता का भी प्रतिपादन किया गया है। उपनिषदों में ही याज्ञिक कर्म के स्थान पर नैतिक सत्कर्म को प्रतिष्ठित कर दिया गया था, किन्तु ब्राह्मण-धर्म में उस समय उपनिषदों के द्वारा प्रतिपादित शील और ज्ञान का मार्ग अल्पसंख्यक विचारकों का मत था। साधारण तौर से वैदिक धर्म में द्रव्य-साध्य यज्ञादि के अनुष्ठान एवं नाना गृह्य-कर्मों का प्राधान्य था। यह प्रचलित वैदिक धर्म प्रवृत्ति-मार्गी था। सद्धर्म में इसके प्रतिशूल, किन्तु उपनिषदों की परम्परा के अनुकूल निवृत्तिमार्ग का प्रतिपादन

मिलता है। उपनिषदों में इसका भेद अंगतारतम्य एवं विस्तार में है। सद्धर्म में शील पर बहुत जोर दिया गया है और उसकी विस्तरण व्याख्या की गयी है, किन्तु इस भेद का कारण तत्त्वभेद नहीं था। उपनिषदों में सर्वजनश्राव्य अभिभाषण नहीं है, प्रत्युत विशिष्ट अधिकारियों के लिए सूक्ष्म संकेत हैं। पालि विधिपटक में प्रचुर विस्तार से सबको समझाने के लिए बराबर शील के विस्तर का व्याख्यान किया गया है। तथापि यह स्मरणीय है कि अहिंसा, करुणा, अपरिग्रह, शान्ति और वैराग्य का जैसा महत्त्व सद्धर्म में है वैसा उपनिषदों में नहीं है। ध्यान और समाधि का भी प्राचीन बौद्ध संदर्भों में अधिक परिष्कृत और विस्तृत वर्णन मिलता है जिसका उपनिषदों में संकेत-मात्र उल्लेख होता है। कदाचित् सबसे महत्त्वपूर्ण भेद ज्ञान के स्वरूप के विषय में है। उपनिषदों में ज्ञान श्रुति या शब्द के द्वारा ही प्रधान रूप से प्राप्त होता है यद्यपि मनन और निदिध्यासन का भी उपदेश किया गया है, किन्तु यह उपदेश दूसरी श्रेणी के अधिकारियों के लिए है। सद्धर्म में शब्दों के द्वारा केवल मार्ग ही प्रतिपाद्य है। चित्त के परिष्कार से ज्ञान स्वतः उद्भूत होता है।

तीन अवस्थाएँ—निर्वाण का मार्ग स्वभावतः विद्या विभक्त हो जाता है। पहली अवस्था में असत्कर्म का न करना एवं सत्कर्म का आचरण, दूसरी अवस्था में ध्यान, एवं तीसरी अवस्था में साक्षात्कारात्मक ज्ञान, ये ही मार्ग के प्रधान अंग अपने अनिवार्य क्रम में हैं। संसार के बंधन की उत्पत्ति मन के सूक्ष्म और आन्तरालिक स्तर से होकर क्रमशः स्थूल देह के द्वारा बाह्य लोक में व्यक्त होती है। निवृत्ति का क्रम इसका प्रतिलोम है एवं पहले स्थूल देह और उसके कर्मों के संयमन के अनन्तर क्रमशः चित्त के परिष्कार के द्वारा उसकी अन्तर्निहित अविद्या के अय की ओर बढ़ता है। प्राचीन श्यामप्यकल-सूत्र में भिक्षु की आध्यात्मिक प्रगति का क्रमिक वर्णन किया गया है तथा उसमें शील, समाधि और प्रज्ञा का त्रिविध भेद प्रकट होता है। और भी अनेक स्थलों पर यह भेद उल्लिखित है। कभी-कभी विमुक्ति अथवा विमुक्तिज्ञान-दर्शन के जोड़ने से त्रिविध मार्ग चतुर्विध अथवा पंचविध कर दिया गया है। विसुद्धिमग्गो एवं सर्वास्तिवाद के ग्रन्थों में विद्या विभाजन ही प्रधान है। पर यह स्मरणीय है कि तथागत ने धर्म को अवसर के अनुकूल विविध रूपों में उपदिष्ट किया था और उपमा आदि के सहारे उसका प्रतिपादन किया था, किसी मणितोपयोगी गुरु का व्याख्यान नहीं। और सब बात यह है कि आध्यात्मिक मार्ग में प्रतिव्यक्ति कुछ-न-कुछ भेद रहता ही है। विसुद्धिमग्गो में बुद्धधोष का कहना है कि शील से काम-मुक्त में आसक्ति बर्जित होती है एवं दुर्गति के अतिक्रम का उपाय प्रकट होता है। जहाँ प्रज्ञा से दुष्टि-संक्लेश का विशेषण

होता है, और समाधि से तृष्णा-संक्लेश का, वहाँ शील से दुश्चरित संक्लेश का विरोधन होता है। पटिसम्मिदामभा के अनुसार, 'शील क्या है? शील चेतना है, शील चेत-शिला है, शील संवर है, शील अव्यतिष्ठम है।' इस उक्ति में शील के दो पक्ष निविष्ट हैं—आम्यन्तर और बाह्य। शील का सार है चित्त का कुशल धर्मों की ओर श्रुकाय और उसकी अभिव्यक्ति होती है कामिक और वाचिक संघर्ष में। उपासक और उपासिकाओं के लिए नित्य-शील के रूप में पंचशील उपदिष्ट हैं। अनुपमपत्र आम-धर्मों के लिए दश-शील का विधान है। उपसम्पन्न भिक्षु के लिए नागा शिलापर्वों में प्राप्ति-मोक्ष-संवर, इन्द्रिय-संवर, आजीव-परिष्कुटि, प्रत्यक्षनिश्चित शील आदि प्रज्ञप्त हैं।

उपासकधर्म—तथागत की धर्म-देशना प्रधानतया घर-बार छोड़कर संसार से निवृत्ति के लिए कमर बसे हुए भिक्षुओं के लिए थी, किन्तु अधिकांश जनता सहसा इतने त्याग के लिए सज्ज नहीं थी। अतएव तथागत ने उन्हें उपासक के रूप में ग्रहण किया एवं उनके लिए धर्म का गृहस्थोपयोगी संस्करण प्रचारित किया जिसमें निष्कामता और तैपकर्म्य के स्थान पर संयम, सन्तोष, एवं शुभ-कर्मों पर जोर था। इस मार्ग के अनुसरण से प्रत्यक्ष जीवन में सुख और सौभाग्य एवं और्ध्वरेहिक जीवन में सद्गति का लाभ होता है। दीपनिकाय में सिंगल-सुत में उपासक-धर्म का विशेष निरूपण किया गया है। आर्य श्रावक को चार कर्म-क्लेशों को छोड़ना चाहिए, चार स्थानों से पाप न करना चाहिए एवं भोगों के ६ अपायमूकों का सेवन न करना चाहिए। इस प्रकार चौदह पापों से मुक्त होकर एवं छः दिशाओं का वास्तविक सत्कार कर ऐहिक और आमुष्मिक कल्याण का लाभ होता है। चार कर्म-क्लेश हैं—श्राणातिपात, अदत्ता-दान, काम-भिष्पाचार, मूपाचाद। छन्द, दोष, भभ और मोह, चार स्थान हैं, पाप-कर्म के लिए। भोगों के छः अपायमुख हैं—मद्यपान, विकालचर्चा, समन्यामिचरण, झूठ, पापमित्रता, एवं आलस्य। वस्तुतः सत्करणीय छः दिशाएँ हैं—माता-पिता, आचार्य, पुत्र-पार, मित्राभात्य, दास-कर्मकर, एवं आमल-ब्राह्मण। इनके लिए सम्पत् प्रतिपत्ति आवश्यक है। माता-पिता के लिए भरण, कृत्य-सम्पादन, कुल-वंश-स्थापन, दायाद-प्रतिपत्ति, एवं उनके देहान्त पर दक्षिणा-दान अपेक्षित हैं। आचार्य की सेवा के लिए उत्पान, उपस्थान, शूश्रूषा, परिचर्या एवं शिल्य-ग्रहण आवश्यक हैं। भाग्यों के लिए सम्मानन, अनवमानन, अनतिचर्या, ऐश्वर्यव्युत्सर्ग एवं अलंकारानुप्रदान कर्तव्य हैं। मित्रों के लिए दान, प्रियवाद, अर्थचर्या, समानात्मता एवं अविस्वादनता अपेक्षित हैं। दास-कर्मकरों के लिए यथावत् कर्मान्तसंविधान, भक्तवैतनानुप्रदान, ग्लानोपस्थान,

रसगन्धिभाग, एवं समय में व्यस्तमें आवश्यक है। धाम्पण-वाहियों के लिए, मनसा, वाचा, कर्माणा मैत्री, विभूतद्वारता एवं आभिषानुपधान अपेक्षित हैं।

द्रव्यमय सम्राजों का एव माना देशताओं की पूजा का भगवान् बुद्ध ने विरोध किया। वास्तविक योग और पूजा को उन्होंने आभ्यात्मिक एवं शील के आचरण से अभिन्न बताया है। ऐसे ही, कठोर तपश्चर्या का भी उन्होंने विरोध किया। यह प्रसिद्ध है कि उन्होंने अपने पहले ही उपदेश में मूलानुसंधान एवं कठोर तप के मध्यवर्ती मार्ग को सराहा था। ध्याय का समर्पण उन्होंने देव-योगों की प्राप्ति के लिए नहीं, प्रत्युत चित्त के परिष्कार के लिए एवं ज्ञान तथा वैराग्य की प्राप्ति के लिए किया।

बोधिपाक्षिकधर्म—महापरिनिर्वाण-सूत्र में यह कहा गया है कि तपामत ने अपने अन्तिम समय में ३७ बोधिपाक्षिक धर्मों को ही अपने शिष्यों के लिए विद्यमान की तरह छोड़ा था, किन्तु यह स्मरणीय है कि इस सूची में इन बोधिपाक्षिक धर्मों की संख्यावृद्धि के क्रम से निर्दिष्ट किया गया है। पहले चतुष्क, फिर पंचक, फिर सप्तक और फिर अष्टक। किन्तु संपुट निकाय में इन्हीं वर्गों का इतना कमिक संकेत नहीं है, यहाँ तक कि अष्टांग मार्ग का स्थान अन्तिम न होकर पहला है। इससे सूचित होता है कि कदाचित् महापरिनिर्वाण-सूत्र में बोधिपाक्षिक धर्मों का उल्लेख अपेक्षया परवर्ती है जबकि उनका क्रम अधिक सुक्तिपुक्त हो गया था एवं जब अष्टांग मार्ग का महत्त्व कुछ घट गया था।

प्रायः यह माना जाता है कि अष्टांग-मार्ग तपामत की मूल देशना का अंग था। इस मत का श्रीमती राइजवेरिड्स ने सबल विरोध किया है^{१५५}। मार्ग की उपमा अवश्य ही मूल देशना में थी, किन्तु अंगुत्तर-निकाय के अष्टक-निपात में एवं दीप-निकाय के संगीत-सूत्र में अष्टांग-मार्ग का तन्नामांकित अष्टक के रूप में अनुल्लेख अभी भी सन्तोष-जनक रूप से समझाया नहीं जा सका है। यह भी स्मरणीय है कि अनेक स्थलों में मार्ग का उल्लेख बिना अष्टांगों के उल्लेख के हुआ है। वस्तुतः बोधिपाक्षिक धर्म की अन्तर्गत सूचियाँ विभिन्न दृष्टियों से मार्ग के अंगों का उल्लेख करती हैं। अष्टांग-मार्ग में ऐसी विशेषता नहीं है कि उसको शेष सूचियों से वैशिष्ट्य दिया जाय। कहीं-कहीं ब्रह्मचर्य को ७ अवस्थाएँ कही गयी हैं; कहीं दशांग मार्ग का उल्लेख है^{१५६}।

१५५—सु०—श्रीमती राइजवेरिड्स, शाक्य, पृ० १८०।

१५६—शाक्य, पृ० ८९ इत्यादि।

१५७—मज्झिम०, सुत्त, २४, १०७, अंगुत्तर० १०.१३-१६।

अष्टांग मार्ग के अन्तर्गत सम्यग्-दृष्टि का अर्थ उसके प्रायिक अर्थ से भिन्न है। बौद्ध साहित्य में दृष्टि शब्द का उपयोग अक्सर भिन्ना धारणाओं के लिए किया जाता है। सम्यग्-दृष्टि को प्रायः चार आर्यसत्त्यों का ज्ञान बताया गया है। सम्यक्-संकल्प, सम्यग्वाक्, एवं सम्यक्कर्मान्त—ये उपनिषदों में विदित मन, वाणी और शरीर के कर्म हैं। सम्यक्-संकल्प को निष्काम-संकल्प, अध्यापाद-संकल्प एवं अविहिंसा-संकल्प कहा गया है। अर्थात् रागद्वेष-वर्जित संकल्प ही सम्यक्-संकल्प है। भूपावाद, पैशुन्य, प्रक्षयता, सम्प्रलाप—इनसे विरति सम्यग्वाक् है। प्राणातिपात, अदत्तादान, एवं कामगतभिष्याहार से विरति सम्यक्कर्मान्त है। सम्यग्-जानीव का ब्रह्मजाल-भूव में विस्तृत वर्णन किया गया है। सम्यग्-व्यापाम, सम्यक्-स्मृति एवं सम्यक्-समाधि प्रकारान्तर से सम्बोध्यमों, इन्द्रियों एवं बलों में भी गिने गये हैं।

व्यापाम, वीर्य, पराक्रम एवं उत्थान—इनका प्राचीन सङ्घर्ष में बहुत महत्त्व था। इस दिशा में सङ्घर्ष निर्घन्तों के मत के सदृश था। एक ओर, आजीवकों ने-पुरुषार्थ को निष्फल घोषित किया था। उनका कहना था कि पुरुष-पराक्रम अथवा आत्म-स्वातन्त्र्य नाम की कोई शक्ति नहीं है। सब कुछ पूर्व-कर्म से व्यवस्थित है। दूसरी ओर, उक्त युग में ईश्वरवाद के साथ-साथ अनुग्रहवाद की अक्षतारणा हुई थी। इस मत में भी व्यक्ति के पराक्रम का आध्यात्मिक आकिर्ण्य निश्चित था। इन दोनों प्रकारों के निपटिवाद का जैनों में और बौद्धों में तिरस्कार मिलता है। इनमें परस्पर भेद पहले तो इस पर आश्रित था कि जैनों के लिए किया अथवा पुरुषार्थ कठोर तपोरूप होना चाहिए जबकि बुद्ध भगवान् ने मध्यमा प्रतिपद का उपदेश किया था, और दूसरे इस पर कि बौद्धों में ज्ञान के लिए किया परिकर्म एवं पुर्वांग मात्र है। इस प्रसंग में यह स्मरणीय है कि सम्यक्प्रधान से भी वहाँ प्रायः वही अभिप्राय है जो सम्यग्वापाम से।

सम्यक्-प्रधान में अकुशल-धर्मों से संवर और उनका प्रहाण एवं कुशल धर्मों की भावना और उनका अनुरक्षण उपदिष्ट है। यह कहा गया है कि प्रधान शील पर आश्रित है, संयोजनों को नाष्ट करता है और निर्वाण तक ले जाता है।

पाँच इन्द्रियाँ और पाँच बल दोनों एक ही हैं। वस्तुतः इन्द्रिय शब्द का भी मूल अर्थ बल ही है। ये पाँच हैं—श्रद्धा, वीर्य, स्मृति, समाधि एवं प्रज्ञा। कुछ स्थलों में इन पाँच के स्थान पर केवल चार अथवा तीन का ही उल्लेख है^{१५}। कुछ अन्य स्थलों पर पाँच

बलों की सूची प्रकारान्तर से दी हुई है, यथा स्मृति, ह्रीं, अपनाप्य, वीर्य और प्रजा^{११} । स्थानान्तर में इन पाँच के साथ श्रद्धा और समाधि जोड़कर सात बल हो गये हैं^{१२} । इन्द्रिय शब्द का निकार्यों में नाना अर्थों में प्रयोग किया गया है । बल और इन्द्रियाँ उपशम और सम्बोधि की ओर ले जाती हैं तथा अनुशय और संयोजनों का क्षय करती हैं । योगदर्शन में भी इन पाँच का सम्प्रज्ञात-समाधि के प्रसंग में उल्लेख है^{१३} ।

तथागत ने अपने धर्म को प्रत्यात्मवेदनीय बताया था एवं उन सब मतों का निराकरण किया था जो कि केवल श्रद्धा, शक्ति, अनुश्रव, आकार, परिवर्तक एवं दृष्टि-निष्पन्नशान्ति पर आश्रित हैं^{१४} । उन्होंने ब्राह्मणों और निर्धर्मों की अन्ध-श्रद्धा तथा परम्परावादिता का सम्बन्ध किया और अपने धर्म को "संवेदितिको, अकालिको, एहि-परिसको, ओपनयिको, पञ्चत्तं, वेदितव्यो, विञ्जुहि घोषित किया^{१५} । इस प्रकार यह स्पष्ट है कि सद्धर्म में जिस श्रद्धा का महत्त्व और शक्ति स्थापित की गयी है वह श्रद्धा अन्ध-श्रद्धा न होकर दर्शन-मूलिका श्रद्धा है । ऐसी श्रद्धा ही मनुष्य का सनातन सहारा है । यह स्मरणीय है कि योगसूत्र (१.२०) के व्यास-वाक्य में श्रद्धा की परिभाषा की गयी है चित्त का सम्प्रसाद । इस सम्प्रसाद को वाचस्पति मिश्र ने अभिरुचि तथा अतीच्छा कहा है एवं वातिककार का कहना है सम्प्रसाद का अर्थ है, 'प्रीति, यह इच्छा कि 'मेरा योग सफल हो' । ऐसे ही अर्थ को बुद्धिस्थ रत्नकर उदात्त में कहा है—'श्रद्धा-करके में धर से बेधर हुआ हूँ' । इस प्रकार श्रद्धा का अर्थ आध्यात्मिक उपायों में भरोसा और उत्साह है, न कि मत-विशेष में गुनने मात्र से युक्ति-निरपेक्ष आपह अपवा अभि-निवेश । श्रद्धा होने पर बीर्य अथवा साधन में अथक पुरुषार्थ सम्भव होता है । श्रुति में कहा है 'नायमात्मा बलहीनेन लभ्यः...' । साधन का निरन्तर और दीर्घकालीन अभ्यास बिना परिश्रम और पराक्रम के सम्भव नहीं है । आलस्य, अवसाद, मन्दता, आवि से बीर्य ही बचा सकता है । योगशास्त्र में कहा है 'तीव्र संवेगानामासन्नः' । समाधि की प्राप्ति अभोप्सा और प्रयत्न की तीव्रता पर निर्भर है ।

१५१-अंगुत्तर० रो० जि० ३, पृ० १० ।

१६०-अंगुत्तर० रो०, जि० ४, पृ० ३ ।

१६१-योगसूत्र, "श्रद्धावीर्यस्मृतिसमाधि-श्रद्धापुर्वक इतरेषाम् ।" (१.२०) ।

१६२-मज्झिम० रो०, जि० २, पृ० २१८, २३४ इत्यादि ।

१६३-उशा०, वीथ० रो० २.२२२ इत्यादि ।

स्मृति—स्मृति का महत्व इससे स्पष्ट है कि बौद्धिपाक्षिक-धर्मों की सात भूचियों में से पाँच में उसका उल्लेख है और एक केवल उसी का विस्तार है। स्मृति शब्द अपने प्रचलित अर्थ में चित्त के सुविधित धर्म-विशेष का संकेत करता है। चित्त का यह स्वभाव है कि वह अनुभव के व्यतीत होने पर भी उसकी निशानी या संस्कार का संरक्षण करता है एवं अनुभूत अर्थ का संस्कार के द्वारा फिर से ज्ञान स्मरण कहलाता है। आध्यात्मिक साधन के प्रसंग में श्रेय विषय का निरन्तर स्मरण ही स्मृति शब्द से सूचित होता है। योगदर्शन के "अष्टावीर्ये-स्मृति-समाधिप्रज्ञापूर्वक इतरेषाम्" इस सूत्र की व्याख्या में भास्कर ने कहा है कि स्मृत्युपस्थान सिद्ध होने पर चित्त समाहित हो जाता है। तत्त्ववैशारदी, पातञ्जलरहस्य एवं योगवातिक में स्मृति शब्द का अर्थ यहाँ ज्ञान किया है क्योंकि वही समाधि का वाद्यात् द्वार है। 'कायगता स्मृति' अथवा 'अनापान-स्मृति' के पर्यालोचन से स्पष्ट है कि यही अर्थ बौद्धों का भी अभिप्रेत है। धतुर्ध्व-ध्यान के वर्णन में स्मृतिपरिस्फुटि की उपलब्धि कही गयी है। निरन्तर स्मृति का महत्व उपाधिधर्मों में विरहित है। छान्दोग्य (७.२६.२) में कहा गया है "आहारशुद्धौ सत्स्मृतिः सत्स्मृज्जा अथा स्मृतिः स्मृतिलभ्ने सव्यन्वीनां विप्रमोक्षः"। अप्रमाद का उपदेश भी इस प्रसंग में स्मरणीय है, यथा 'तामभारमा बलहीनेन लभ्यो न च प्रमादात्—' "अप्रमत्तौ वेदव्यं—"। सबर्ग में अप्रमाद पर बार-बार जोर दिया गया है। तत्त्व-गत के अन्तिम शब्द यही कहे गये हैं—"अप्रमाद से सम्पन्न करना—"। सामान्यतः चित्त मोह एवं विषेण में पड़ा रहता है। उसे समाहित करने के लिए यह आवश्यक है कि उसे प्रयत्नपूर्वक स्मृतिसाधन के द्वारा प्रत्यक्ष-जागरूक एवं एकाग्रभूमिक बनाया जाय। स्मृति की जनिवापेता घोषित करने के लिए उसे "एकाग्रन मार्ग" कहा गया है। स्मृति का अभ्यास निरन्तर आध्यात्मिक जागरूकता का अभ्यास है। स्मृति चित्त को असल्लभ्यक और असत्पचार से बचाती है। अतएव उसे चित्त का 'आरक्षक' अथवा 'धोमारिक' कहा गया है।

१६४—"आहार शुद्ध होने पर चित्त शुद्ध होता है, चित्त शुद्ध होने पर निरन्तर स्मृति होती है, स्मृति प्राप्त होने पर सब धन्वियां खुल जाती हैं।"

१६५—सूत्रक० ३.२.४ "यह आत्मा बलहीन से लभ्य नहीं है, और न प्रमाद से (लभ्य है)।"

१६६—सूत्रक० २. २.४, "अप्रमत्त होकर वेद्य करना चाहिए।"

निकायों में स्मृति-साधन के अनेक प्रकार निर्दिष्ट हैं^{१५६}। उनमें कायगता स्मृति, अनापान स्मृति, एवं चार स्मृति-प्रस्वान्त मुख्य हैं। कायगता स्मृति शरीर के ध्यान का ही नाम है। शरीर के अंग-प्रखण्डों के रंग, आकार, स्थिति आदि का एक निश्चित क्रम में निरन्तर चिन्तन करने से काय-स्मृति उपस्थित होती है। इस स्मृति के सिद्ध होने से अपने एवं औरों के शरीर निरे हाड़-मांस के पुसले प्रतीत होते हैं तथा कामिक जीवन की ओर विवृण्णा उत्पन्न होती है। अनापान-स्मृति में सांस पर ध्यान दिया जाता है। जितना महत्त्व योग-में प्राणायाम का है उतना ही बौद्ध साधन में अनापान-स्मृति का। वस्तुतः यह स्मृति एक प्रकार का बौद्ध प्राणायाम ही है। जहाँ प्राणायाम में सांस का प्रयत्नपूर्वक नियमन और तिरोध किया जाता है, अनापान स्मृति में केवल सांस की गति को निरन्तर लक्ष्य किया जाता है। किन्तु इस प्रकार सांस की ओर ध्यान देने से उपायी गति सूक्ष्म और सूक्ष्मतर होते हुए प्रकर्ष में निरुद्धवत् हो जाती है। यह अवस्था केवल-कुम्भक की अवस्था से तुलनीय है। अनापान-स्मृति की प्रक्रिया अर्थात्-वाप की विधि से भी सावृद्ध रखती है, किन्तु उसमें किसी प्रकार के मन्त्र अथवा नाद के अनुसन्धान का कहीं उल्लेख प्राप्त नहीं होता।

चार स्मृति-प्रस्थानों में पहला कायानुपस्थना है, दूसरा वेदनानुपस्थना, तीसरा चित्तानुपस्थना और चौथा धर्मानुपस्थना। कायानुपस्थना में कायिक धर्मों का यथा-स्थित अनुसन्धान विहित है। वेदनानुपस्थना में सुख-दुःख आदि वेदनाओं का प्रचार्य बोध किया जाता है। चित्तानुपस्थना-समस्त-चित्त-विषयक जागरूकता है। धर्मानु-पस्थना नीवरण, स्कन्ध, आशयन, संयोजन, बोध्म्य एवं चार आर्यसत्तों के बोध और स्मरण से सम्पन्न होती है। संक्षेप में स्मृति का साधन 'तन, मन, पवन' की गतिस्विति के अनुसन्धान के द्वारा किया जाता है।

बोध्म्यों को सम्बोधि के उपयोगी तत्त्व माना जाता है और प्रायः वे सात गिनतये गये हैं—स्मृति, धर्मे-विषय, बोध, प्रीति, प्रश्रम्भि, समाधि एवं उपेक्षा। नीवरणों के प्रतिकार के लिए बोध्म्यों का विशेष रूप से उपदेश मिलता है। कामच्छन्द, अभिध्या-व्यापाद, स्त्यान-भूद, औद्धत्य-कौहृत्य, एवं विचिकित्सा, ये पाँच नीवरण हैं^{१५७}। चित्त को अभिभूत कर ये नीवरण उसे समाधि के अनुपयोगी न बना दे, इसलिए बोध्म्यों की

१५७-मज्झिम०—सतिपट्ठानसुत्त; बीघ० महासतिपट्ठान०; संमुत्त० सति-पट्ठानसंयुत्त० प्रभृति स्वर्णों पर।

१५८-अर्थात् राम, द्वेष, आलस्य, उद्धतता, एवं संशय।

सहायकर भावना करती चाहिए। स्मृति-ग्रन्थानों से बोध्यग समर्पित होते हैं एवं स्वा विद्या-विमुक्ति को समर्पित करते हैं^{१०१}।

ऋद्धिपादों को ऋद्धि के अनुकूल साधन समझा जा सकता है। ऋद्धिपाद चार बताये गये हैं^{१०२}।—छन्दसमाधिप्रधानसंस्कार-समन्वागत-ऋद्धिपाद, वीथं, चित्त०, एवं मीमांसा०। इनका स्पष्ट वर्णन प्राप्त नहीं होता। इस प्रसंग में स्मरणीय है कि तथागत ने चमत्कार अथवा प्रातिहार्य के तीन प्रकार बताये थे—ऋद्धि-प्रातिहार्य, आदेशना-प्रातिहार्य, एवं अनुशासन-प्रातिहार्य। ये सभी मनुष्योत्तर धर्म हैं, किन्तु इनमें पहले दो मानवारी विद्या अथवा मणिगा विद्या से भी प्राप्त हो सकते हैं। ऐसे जादू के चमत्कार को भगवान् बुद्ध ने हेय बताया। उनके मत में धर्माचरण से लक्षण आध्यात्मिक विद्याऋद्धि और प्रगति ही वास्तविक चमत्कार है^{१०३}।

बोधिप्राप्तिक धर्मों पर विचार करने से ज्ञात होता है कि बुद्धोपदिष्ट मार्ग में संयम, पुरुषार्थ, आगमकता एवं एकरूपता का अत्यधिक महत्त्व था। तथागत ने शील-व्रत-परामर्श का साधन किया। वे कठोर बाहरी आचार के नियमों को महत्त्व नहीं देते थे। जिन शीलों का उन्होंने उपदेश किया वे आपाततः वर्जनात्मक होते हुए भी वस्तुतः साधनात्मक हैं। संसारी एवं साधक-गण स्वभावतः अतिमात्रता की ओर प्रवण होते हैं। अतएव बुद्ध ने सुख-भोग और धार-तप, दोनों के मध्यवर्ती मार्ग का उपदेश किया।

प्रश्नोपनिषद् (१.१५-१६) में कहा है—‘तेषामेवैष ब्रह्मलोको येषां तेषां ब्रह्मधर्मं वेधुं सत्यं प्रतिष्ठितम् ॥ तेषामसौ विरजो ब्रह्मलोको न वेधुं जिह्ममनृतं त माया वेति^{१०४}। मुण्डक के अनुसार ‘सत्येन लभ्यस्तपसा ह्येष आत्मा सम्यग्ज्ञानेन ब्रह्मधर्म्येण मित्यम्^{१०५}। छान्दोग्य में कहा गया है—‘ब्रह्मधर्म्येण ह्येवेष्टात्मानमनुविन्दते^{१०६}। ज्ञान के लिए सत्य और ब्रह्मधर्म की आवश्यकता बौद्धों में पूरी स्वीकृत है। अन्यत्र देवताओं, मनुष्यों

१६९—संयुक्त० रो०, ५.३२९ इत्यादि।

१७०—इ०—वीथं जनवसममुत्तन्त; संयुक्त० रो० जि० ५, पृ० २६८ प्र०।

१७१—सु०—विमुद्धमग्गो, पृ० २६२ प्र०।

१७२—“उन्हीं का यह निर्मल ब्रह्मलोक है जो तपस्वी, ब्रह्मचारी एवं सत्यनिष्ठ हैं।

यह ब्रह्मलोक उनका नहीं है जिनमें कुटिलता, झूठ या बंधना है।”

१७३—“यह आत्मा सत्य से सन्ध है, तप से, सम्यग्ज्ञान से, नित्य ब्रह्मधर्म से” (मुण्डक ३.१.५)।

१७४—“ब्रह्मधर्म से ही अज्ञोष्ट आत्मा को प्राप्त करता है।” (छा० ८.५.१)।

एवं अमुरों को क्रमशः दम, दान एवं दया का उपदेश दिया गया है^{१७५}। सद्धर्म में दम अथवा संयम सबके लिए आवश्यक है, दान उपासकों के लिए महत्त्वपूर्ण है एवं दया-
“धर्म का मूल है”। वैदिक धर्म एवं सद्धर्म के शील-विधान में अनिवार्य सादृश्य होते हुए भी अंगतारतम्य का भेद है।

अहिंसा—अहिंसा, मैत्री, कृपा, सहानुभूति एवं सहिष्णुता का बौद्ध शील में मूर्धन्य स्थान है। शतपथ ब्राह्मण में ब्राह्मण को सबका मित्र तथा अहिंसक कहा गया है^{१७६}। दीक्षित को अक्रोध बताया गया है, एवं उत्तर-वैदिक-साहित्य में याज्ञिक हिंसा के प्रति कहीं-कहीं आपत्ति प्रकट होती है। इस प्रवृत्ति का बौद्ध साहित्य में प्रचुर विकास देखा जा सकता है और इस विकास का कारण संसारवाद एवं कर्मवाद का प्रचार माना जाना चाहिए। यह मानने पर कि एक ही जीव-सत्ता कर्म-भेद से नाना योनियों में जन्म पाती है, समस्त ब्रह्माण्ड के प्राणियों का आध्यात्मिक सम्बन्ध सिद्ध हो जाता है। लोक-जीवन हिंसा के विकट और जटिल जाल में फँसा है। बिना उस जाल को काटे निवृत्ति-मार्ग में गति सम्भव नहीं है। योगभाष्यकार ने कहा है कि शेष सब नियम अहिंसा को विमुक्त करने के लिए ही स्वीकार किये जाते हैं। उन्होंने इस प्रसंग में एक प्राचीन उद्धरण दिया है जो उल्लेखनीय है—‘स सत्त्वमं ब्राह्मणो यथा-यथा व्रतानि बहूनि समादित्सते तथा-तथा प्रमाद-कृतेभ्यो हिंसानिदानेन्यस्तामेवावधातक्ष्यामहिंसां करोति’^{१७७}। वार्तिककार ने मोक्षधर्म से प्रासंगिक उद्धरण दिया है—

“यथा नागपदेऽभ्यानि पदानि पदगामितान् ।
सर्वाण्येवापिधीयन्ते पदजातानि कीञ्चरे ॥
एवं सर्वमहिंसायां धर्माधेमपिधीयते”^{१७८} ॥”

इसी कारण निर्ग्रन्थ मत में हिंसा का सर्वथा वर्जन उपदिष्ट है। सद्धर्म में कर्म को मूलतः मानसिक माना है और अतएव निर्ग्रन्थों से भेद है। बौद्ध अहिंसा न केवल पशु-

१७५—बु० उप०, ५.२ ।

१७६—शतपथ० जि० १, ५० २७९ ।

१७७—“जैसे-जैसे ब्राह्मण बहुल-से व्रतों को स्वीकार करना चाहता है, वैसे-वैसे वह प्रमादकृत हिंसामूलक (दोषों) से अहिंसा को ही विमुक्त करता है।” (पु० २७८) ।

१७८—“जैसे हस्तिपद में अन्य जन्तुओं के पद बिलीन हो जाते हैं, ऐसे ही अहिंसा में सब धर्म लीन हो जाते हैं।”

हिता अथवा पर-वीजन की बजाया है, अग्निशान्ति, मैत्री एवं सहानुभूति की भावना है। दूसरे से घोर क्लेश पाने पर भी अप्रतिकार और सहिष्णुता के आदर्शों की मञ्जिप्त-निर्माय के 'ककुपुपमोबाध' में प्रसिद्ध अभिव्यक्ति उपलब्ध होती है। मैत्री की भावना का अनेक सूत्रों में गुणगान प्राप्त होता है। इस प्रसंग में चार ब्रह्म-विहारों का साधन विशेष रूप से उल्लेखनीय है^१। यह कहा गया है कि ब्रह्म-विहारों का अभ्यास बौद्धतर सम्प्रदायों में पहले से विदित था और उन्हीं से बौद्धों ने उसे सीखा। यह सम्भव है। कम-से-कम परवर्ती-काल में योगसूत्रों में ब्रह्म-विहारों का चित्तप्रसादन के लिए उपदेश पाया जाता है। मैत्रीभावना पहला ब्रह्मविहार था। अन्य व्यक्तियों की आत्मोपरमता का स्मरण करने से मैत्री का भाव उत्पन्न होता है और 'बेसुखी रहें, दुःख न पायें, उनका कल्याण हो', इस प्रकार की इच्छा में साकार होता है। अधिकधिक व्यक्तियों एवं वर्गों की ओर इस भावना को प्रसारित करना चाहिए। पर-दुःख के स्मरण से कष्टा का भाव उत्पन्न होता है, पर-सुख के स्मरण से मुदितता का, एवं सर्वत्र कार्यकारण-निवम के अन्वहत व्यापार के स्मरण से उपेक्षा के भाव का जन्म होता है। पहले तीनों भाव सहानुभूति के विभिन्न रूप हैं और ध्यान के द्वारा उनकी वृद्धि ही पहले तीन ब्रह्म-विहार हैं। चौथे ब्रह्म-विहार में दार्शनिक उपासीनता अथवा मध्यात्मता का अभ्यास किया जाता है। योगशास्त्र में उपेक्षा का विषय दूतरों के अपुण्य कृत्यों पर है और इस कारण इस ब्रह्म-विहार का कुछ भिन्न प्रकार में प्रतिपादन किया गया है। ब्रह्म-विहार चित्त-वृद्धि के उत्तम उपाय है और साथ ही वे आदर्श सामाजिक भावनाओं को प्रस्तुत करते हैं। मैत्री जादि चित्त की उत्कृष्ट अवस्थाएँ हैं। जहाँ में एक-और आध्यात्मिक प्रसाद समर्पित करती हैं दूसरी ओर सामाजिक हित-सुख का भी इनमें साधन होता है। मैत्री का राग से विभेक करना चाहिए। दोनों ही अपने विषयों में मृग-दर्शी होते हैं, किन्तु मैत्री में परार्थता का प्राधान्य होता है, राग में स्वार्थ का। कल्याण को शोक से बचाना आवश्यक है। कष्टा दूसरे के दुःख को हटाती है, शोक अपने को भी दुःख में निमग्न करता है। मुदितता लौकिक सौमनस्य से भिन्न है और ईर्ष्या का निरोध करती है; उपेक्षा सुख-दुःख की अनिवार्यता एवं समस्त लौकिक अनुभवों की परतन्मता दिखाती हुई धीरता और निर्विकारता में पर्यवसित होती है।

ध्यान—उपागत की देशता में ध्यान ही मार्ग का प्रधान अंग था। ध्यान के द्वारा ही बौद्ध सर्वत्र ने सम्बोधि का लाभ किया था। बचपन से ही वे ध्यानप्रवण थे और

उनको बराबर ध्यायी, ध्यानशीली, प्रतिसंलग्न-परावण, एवं ध्यानोपदेशी बताया गया है। यहाँ तक कि बौद्धों का ध्यानरत होना एक उपहास का विषय बन जाता था। एक स्थल पर मार के द्वारा समस्तर कहा पाया जाता है— जैसे नदी के किनारे सिपार मछलियों को खोजता हुआ ध्यान करता है, प्रध्यान करता है, निध्यान करता है, अपध्यान करता है, ऐसे ही मूडक, अमण, इम्य, कुण्य, यम्पुपादापत्य यह कहते हुए कि "हम ध्यायी हैं" कल्पे झुकाये, मुँह नीचा किये, जैसे नद्ये में हों, ध्यान करते हैं, प्रध्यान करते हैं, निध्यान करते हैं, अपध्यान करते हैं^{१००}।" एक निर्वच्य सन्दर्भ में भी कहा गया है कि "कुछ ऐसा ध्यान करते हैं जैसे सारस मछलियों के लिए^{१०१}।" यहाँ पर कदाचित् शाक्यपुरुषों की ओर निर्देश है। एक स्थान पर देवेन्द्र शाक के द्वारा पंचसिद्ध से कहा गया है 'तथा पंचसिद्ध, मूज जैसे के लिए ध्यायी, ध्यानरत, प्रतिसंलीन तथागत दुरवसकम हूँ^{१०२}।' अनेक सूत्रों के अन्त में यह प्ररोचना पायी जाती है कि 'भिक्षुओ, ये बूझ-मूल हैं, ये शून्यागार हैं, ध्यान करो, प्रनाद मत करो, पीछे पश्चात्ताप न करना। यही हमारा अनुशासन है^{१०३}। ध्यान का बलों, इन्द्रियों और सम्बोधनों में प्रमुख स्थान है। तथागत के अनेक शिष्यों की ध्यानकुशलता की प्रशंसा की गयी है। इस प्रकार यह स्पष्ट है कि बूझ भगवान् और उनके अनुयायी ध्यान को ही सम्बोधि का प्रधान उपाय मानते थे और उसका अभ्यास करते थे। अन्यत्र अविदित न होते हुए भी ध्यान का बौद्धों में अपेक्षाकृत प्रचार अत्यधिक था।

उपनिषदों में ध्यान का उल्लेख पाया जाता है। छान्दोग्य (७. ६. १) में पृथिवी, अन्तरिक्ष, आकाश, जल, पर्वत, देव, मनुष्य, सब को ध्यान करते हुए—से बताया गया है। बृहदारण्यक (२. ४. ५) में कहा गया है कि आत्मा द्रष्टव्य, श्रोतव्य, भन्तव्य एवं निदिध्यासितव्य है। कठोपनिषद् (२. ४. १) में कहा गया है कि अन्तरात्मा के दर्शन के लिए इन्द्रियों का प्रत्याहार आवश्यक है। सूक्ष्म और एकाग्र बुद्धि से निर्गूढ आत्मा का ज्ञान होता है। बाणी का मन में, मन का ज्ञानात्मा में, ज्ञानात्मा का महान्-आत्मा में एवं महान्-आत्मा का शान्त आत्मा में लय करना चाहिए^{१०४}। इस प्रकार उस परम,

१८०—मज्झिम० रो० वि० १, पृ० ३३४।

१८१—सुत्तपिटक, १, ११, २७।

१८२—दीप० मा० वि० २, पृ० १९८।

१८३—मथा, संयुक्त० रो० ४. ३५९ प्र०।

१८४—कठ० १. ३. १२-१३।

अद्वय पुरुष-तत्त्व का दर्शन सम्भव है। "जब पाँचों इन्द्रियों के ज्ञान मन के साथ अवस्थित हो जाते हैं और बुद्धि त्रिषेष्ठाहीन हो जाती है, उसको परम गति कहते हैं। उस स्थिर इन्द्रिय धारण को योग कहते हैं। उस समय प्रमाद हट जाता है"। मुण्डकोपनिषद् (२. २.) में कहा गया है कि पुण्य बुद्धि अथवा गुहा में निहित है। उसके ज्ञान के लिए भावगत चित्त से प्रणवरूप धनु को खींचकर उपासना के द्वारा निश्चित आत्म-रूप धार का ब्रह्मरूप लक्ष्य में अप्रमत्त ध्यान करना चाहिए। अन्यत्र कहा गया है कि आत्मा को प्रणवरूप ध्यान करना चाहिए और इस प्रकार उसके ज्ञान से हृदय-शक्ति छिन्न हो जाती है एवं कर्म क्षीण हो जाते हैं। आत्मा अन्तस्थित ज्योति है जिसका दर्शन सन्ध-शुद्धि होने पर ज्ञान के प्रसाद से एवं निष्कल ध्यान से होता है। श्वेताश्वतर (१. ३, २. ८-१५) में ध्यान योग का अधिक विस्तृत वर्णन है। यहाँ कहा गया है कि ध्यानयोग के अनुगत होकर अपने गुणों से निगूढ देवात्म-शक्ति का ब्रह्मपादियों में दर्शन किया। धर और अक्षर के नियन्ता एकमात्र देव के अभिध्यान से, योग से, तादात्म्य से माया-निवृत्ति होती है। अपने शरीर को अरिण समझकर एवं प्रणव को उत्तरारिण समझकर ध्यान के निर्मयन के अभ्यास के द्वारा निगूढवत् देव का दर्शन करें। इसी उपनिषद् में अन्यत्र कहा गया है कि शरीर को सब एवं मित्रा उन्नत स्थापित करके एवं हृदय, मन तथा इन्द्रियों का निरोध करके, प्राणायाम के अभ्यास से आत्म-तत्त्व को जानना चाहिए। योग में प्रकट होनेवाली ज्योतिःप्रवृत्ति का उल्लेख यहाँ किया गया है। यह भी कहा गया है कि पंचतत्त्वात्मक योगगुणा के प्रवृत्त होने पर एवं योगाग्निमय शरीर के प्राप्त होने पर न रोग होता है, न जरा, न मृत्यु।

इन उद्धरणों से स्पष्ट है कि कुछ उपनिषदों में ध्यान एवं योग का पर्याप्त परिचय उपलब्ध है। बाह्य विषयों से मन को हटाकर ज्योतिर्मय प्रत्यक्षतत्त्व का ध्यान ही उपनिषदों में अभिप्रेत ध्यान है। अक्सर प्रणव को सहायक प्रतीक के रूप में लिया गया है एवं हृदयप्रदेश में प्राण और मन की निश्चल धारणा का उपदेश किया गया है। सद्धर्म में उपदिष्ट ध्यान को आत्मध्यान नहीं कहा जा सकता और न प्रणव का उसमें कोई स्थान है। वस्तुतः किसी भी प्रकार के मन्त्र का इस ध्यान की प्रक्रिया में उपदेश नहीं प्राप्त होता। प्राण-सम्बन्धी साधन का स्मृति-साधन के अन्तर्गत उपदेश होते हुए भी मन्त्र के साथ उसका साक्षात् सम्बन्ध स्थापित नहीं किया गया है।

तथागत ने सब प्रकार के ध्यानों की प्रशंसा नहीं की थी। विशेषतः नीवरणमुक्त चित्त को उन्होंने ध्यान का अनधिकारी बताया है। प्रायः ध्यान-वस्तुष्टय को सराहा गया है^{१८६}। ध्यान समाधि का पूर्वपंग है। समाधि को शान्त-निमित्त, अव्यग्र-निमित्त कहा गया है। सब धर्मों में समाधि प्रमुख है। बुद्धधर्म ने समाधि को कुशलचित्त की एकाग्रता कहा है^{१८७}। इस प्रसंग में प्रविधान शब्द भी विचारणीय है। एक परवर्ती ब्राह्मण व्याख्याकार^{१८८} ने कहा है कि ध्यान दो प्रकार का है—भावना एवं प्रविधान। इनमें पहला सिद्ध अथवा कल्पित विषय को अधिकृत करके प्रवृत्त होता है, वस्तुतत्त्व की आवश्यक रूप से अपेक्षा नहीं करता। प्रविधान में वास्तविक विषय की अपेक्षा जाती है। इस प्रकार का भेद निकायों में प्राप्त नहीं होता, किन्तु प्रविधान एवं भावना दोनों ही शब्दों का प्रयोग मिलता है। समाधि की भावना अनेक प्रयोजनों के लिए की जा सकती है : दृष्टधर्म मुक्त-विहार के लिए, ज्ञान-दर्शन—प्रतिलाभ के लिए, स्मृति-संग्रहण के लिए, एवं आश्रयस्थ के लिए। अन्य सम्प्रदायों में इनके अतिरिक्त ध्यान का देव-लोक प्राप्ति के लिए अथवा सिद्धियों के लिए भी उपयोग विदित था। ऊपर कहा जा चुका है कि उपनिषदों में प्रत्याख्यान ही ध्यान का मुख्य प्रयोजन था। तथागत ने स्वयं ध्यान के द्वारा तीन विचारों एवं सम्बोधि का लाभ किया। यह स्पष्ट है कि ध्यान लौकिक अथवा लोकोत्तर विषयों और प्रयोजनों से प्रवृत्त हो सकता है। तीन भूमियों में कुशल चित्त की एकाग्रता लौकिक समाधि है। आर्य-मार्ग से संप्रमुक्त एकाग्रता लोकोत्तर समाधि है। प्रज्ञा के भावित होने से लोकोत्तर समाधि भावित होती है। तथागत ने जिस ध्यान का उपदेश किया वह लोकोत्तर समाधि का ही द्वार था। इस ध्यान का प्रयोजन नित्य शान्ति का लाभ एवं इसका प्रारम्भ अनित्यादि लक्षणों के विचार तथा भावना में है।

चित्त का स्वभाव विशुद्ध एवं भास्वर है, किन्तु वह आगन्तुक मल से आवृत है। इन आगन्तुक मलों को उपक्लेश एवं नीवरण कहा गया है। उपक्लेशों एवं नीवरणों के हटाने से चित्त मृदु, रुमंज्य और प्रभास्वर हो उठता है और आश्रयस्थ के योग्य हो जाता है। ध्यान की क्रिया एक प्रकार से चित्त का परिष्कार अथवा परिशोधन है।

१८६-३० आरिजिन्स आंव बुद्धिम्म, पृ० ५३३ प्र० ।

१८७-विमुद्धिममो, पृ० ५७ ।

१८८-शान्तिपरं, १९५, १५ पर नीलकण्ठ ।

इस प्रसंग में स्वर्ण के विमोक्षण का उदाहरण दिया गया है। आख्य चित्त के आन्तरा-
त्मिक-योग ही जो कि अविद्या के साथ निवृत्त होते हैं।

ध्यान की चार अवस्थाओं का सुव्यवस्थित और रीतिबद्ध वर्णन अनेक स्थलों पर
मिलता है^{११}। पहले ध्यान में कान एवं अनुश्रवण धर्मों से विविक्त होकर चित्त वितर्क,
विचार, एवं विवेकजन्य प्रीति-मुख से मुक्त अनुभव में निमग्न रहता है। बुद्धयोग
में वितर्क की विचार का प्रारम्भ एवं विचार को वितर्क का अनुभवत्व बताया है।
प्रीति के उन्होंने तीन प्रकार निर्दिष्ट किये हैं। दूसरे ध्यान में वितर्क और विचार
उपशान्त हो जाते हैं। चित्त अपने अन्दर ही सम्मत्ता एवं एकाग्रता के साथ समाधि-
जन्य प्रीति-मुख का अनुभव करता है। यह निमालजीय है कि पहले ध्यान में मुख
विवेकजन्य है, दूसरे ध्यान में समाधिजन्य। तीसरे ध्यान में प्रीति भी छूट जाती है, एवं
स्मृति और संप्रजन्म से मुक्त शरीर से मुख का प्रतिसम्बेदन होता है। तीसरे ध्यान में
पहुँच कर स्थायी उपेक्षक, स्मृतिमान् एवं सुख-विहारी कहा जाता है। चौथे ध्यान में
मुख भी छूट जाता है। इन प्रकार मुख और दुःख, सीमनस्य एवं दीमनस्य के अस्त हो
जाने से सुख-दुःख-विशुद्धि उपेक्षानयो स्मृति-परिमुक्ति का चतुर्थ ध्यान में लाभ होता
है। इस स्थिति में साधक परिशुद्ध, पर्यवदात, अनगम, विसतोपकलेश, सुदुभूत, कर्मण्य,
आनेक्य-प्राप्त हो जाता है। चतुर्थ ध्यान में चित्त के आनेक्य अवस्था निरचलता का
बहुव वर्णन है।

इन चार ध्यानों का शान्तिपरव (अध्याय १९५) में भी उल्लेख मिलता है।
वहाँ यह कहा गया है कि इस चतुर्विध ध्यानयोग से योगी निर्वाण प्राप्त करता है।
संगमूर्त्ति (१: १७) में भी सम्प्रज्ञात-समाधि का एक सदा चतुर्धा विभाजन देखा जाता है
जो कि स्पष्टतर है। इससे प्रतीत होता है कि वितर्क और विचार की व्याख्या कदाचित्
बुद्धयाम ने ठीक नहीं की है और प्रीति-मुख करण-गत सार्विक मुख है। ऐसे ही
परवर्ती त्रैत धर्मों में भी ध्यान के भेद वर्णित हैं। अभिधर्म के ग्रन्थों में चार ध्यानों को
पाँच ध्यान कर दिया गया है।

यह स्पष्ट है कि ध्यान कल्पना-द्रवण स्वप्निल अवस्था नहीं है, अग्नि ध्यान में
चित्त सर्वथा निस्तब्ध एवं जागरुक रहता है। दूसरी और ध्यान विचार अपवा चिन्तन
भी नहीं है। वस्तुतः चिन्तन एवं संवेदन का निरोध ध्यान का मर्म है। ध्यान में चित्त
निरचल एवं उज्ज्वल हो उठता है। जैसे विशुद्ध दर्पण में अपवा स्तिपर एवं विमल जल में

पदार्थे यथामत प्रतिबिम्बित होते हैं, ऐसे ही ध्यान के द्वारा समाहित चित्त में परमार्थ का बोध स्वतः उत्पन्न होता है। समाहित चित्त में धर्म प्रादुर्भूत होता है"। स्थिर सुदृढ चित्त में ज्ञान का उदय अनेक प्राचीन दर्शनों में विशेषतः योगदर्शन में अभ्युपेत है।

अनेक स्थलों में ध्यान-चतुष्टय की रूपलोक में ही बोधित माना गया है। उनके पहले कामलोक मानव चेतना की औसत अवस्था है एवं उनके अनन्तर अरुणलोक-विषयक अनेक अरुण-ध्यान। इस क्रम में ध्यान-चतुष्टय निर्वाण का मार्ग नहीं रह जाता, क्योंकि निर्वाण रूप और अरुण दोनों के परे है। ऐसा प्रतीत होता है कि पहले ध्यान-चतुष्टय सम्बोधि का उपयोगी समझा जाता था, किन्तु पीछे उसकी एक भिन्न व्याख्या भी प्रस्तुत हुई। कुछ स्थलों में निर्वाण और निरोध-समापत्त को प्रायः एक समझा गया है। इस दृष्टि के अनुसार सत्ता-वेदितनिरोध की अवस्था ही ध्यान का चरम विकास समझा जाना चाहिए। निरोध-समापत्ति योगदर्शन की अवस्थागत-समाधि के समान प्रतीत होती है। ध्यान और समाधि के रूप एवं अरुण धातु से संबद्ध होने के कारण यह मत भी विकसित हुआ कि जन्म भावना का प्रयोग केवल आनुपूर्वी में संस्कार निरोध ही है। विषयवत्ता अथवा ज्ञान-मार्ग सम्बोधि एवं निर्वाण के सिद्ध आवश्यक है।

आध्यात्मिक प्रगति—आध्यात्मिक साधना के मार्ग में प्रगति की विभिन्न अवस्थाओं के लिए आख्याभेद प्राचीनतम संदर्भों में स्पष्टतः उपलब्ध नहीं होता। प्रारम्भ में कदाचित् पृथग्जन, आर्य एवं अहत् की ही चर्चा थी। विपिटक में अनागामी शब्द के अपारिभाषिक प्रयोग की उपलब्धि इसे प्रमाणित करती है कि मार्ग-चतुष्टय का सिद्धान्त सर्वथा प्राचीन नहीं है। श्रामण्यफल-सूत्र में भी मार्गों एवं मार्गफलों के चतुष्टय की चर्चा प्राप्त नहीं होती। किन्तु पृथग्जन एवं आर्य का भेद अत्यन्त प्राचीन प्रतीत होता है। मज्झिमनिकाय में पृथग्जन उच्च पुरुष को कहा गया है जोकि अहंकार तथा ममकार के मोह में फँसा हो। इस मोह के कारण वह अनात्म पदार्थों में आत्मब्रह्मी रहता है एवं काम, भव और अविद्या के आसकों से प्रेरित होकर कर्म करता है"।

१९०-नु०—"यदाहवे मातुभवन्तिधम्मा आतापिनो श्रापतो ब्राह्मणस्य ।"—दे०—
ऊपर ।

१९१-पुगल-वज्जति में तीन संयोजनों की पृथग्जन का लक्षण माना है। तीन संयोजन हैं—सत्काण्डृष्टि, विचिकित्सा एवं शीलव्रत-परामर्श। अन्यत्र संयोजन वस विनाये गये हैं। इनके अन्तर्गत तीन संयोजनों के अतिरिक्त सात प्रायः ये माने जाते हैं—कामच्छन्द, व्यापाद, क्यराग, अक्यराग, मात, जीह्मस्य एवं अविद्या।

अनुसार-निकाय एवं पुमाळ-पञ्चजि में पृथग्जन के अनन्तर गौतम की अवस्था भी कही गयी है। इन ग्रन्थों में गौतम को आर्य नहीं माना है। कुछ अन्य परवर्ती ग्रन्थों में, जैसे कि पटिसमिदासम्भ और अभिधम्मत्थसंगह में, गौतम को आर्य माना गया है। बुद्धपंगम ने भी मार्ग-ज्ञान के बाद ही गौतम-ज्ञान माना है^{११}।

आर्यत्व अथवा स्रोतआपत्ति का अर्थ है कि पुरुष निवृत्ति की ऐसी आध्यात्मिक धारा में पहुँच गया है जो उसे अनिर्वास्य रूप से सम्बोधि तक ले जायेगी। इसीलिए स्रोतआपत्ति को अविनिपात-धर्म, नियत-सम्बोधिपरायण कहा गया है।

जैसे पृथग्जन संगार की बाद में मृत्यु से मृत्यु की ओर बढ़ते रहते हैं, ऐसे ही उनके विपरीत आर्य-गण विद्या के द्वारा विमुक्ति की ओर नियत प्रवाहित होते हैं। स्रोत-आपत्ति के लिए सात से अधिक जन्म श्रेय नहीं रहते।^{१२} जब केवल एक ही जन्म श्रेय रहता

११२—आर्यत्व की प्राप्ति स्रोतआपत्ति से होती है, किन्तु गौतम और स्रोतआपत्ति के मध्य में अज्ञानुसारी एवं धर्मानुसारी पुरुष माने जाते हैं। पुग्गल्पपञ्चजि के अनुसार जिनमें अट्टेन्द्रिय का प्राधान्य है वे अज्ञानुसारी हैं एवं जिनमें प्रतेन्द्रिय का प्राधान्य है वे धर्मानुसारी हैं। स्रोतआपत्ति होने पर अज्ञानुसारी अज्ञानविमुक्त कहलाता है एवं धर्मानुसारी बुद्धिप्राप्त। इनमें से पहले के कुछ आत्तवों का श्रेय होता है, दूसरे के अधिक।

निर्वाण की ओर जाने के लिए दो धुरियाँ हैं—अज्ञा और प्रज्ञा, तथा दो अभिनिवेश हैं—शमध और विपश्यता, एवं दो शीघ्र हैं—उन्नतोभाग-विमुक्त और प्रज्ञा-विमुक्त। इनमें प्रज्ञापूर और शमधभिनिवेश के अनुयायी स्रोतआपत्ति के मार्ग में धर्मानुसारी कहलाते हैं, अगली छः अवस्थाओं में काय-साधी, एवं अर्हत्व में उन्नतोभाग-विमुक्त। प्रज्ञापूर एवं विपश्यता-भिनिवेश के अनुयायी स्रोतआपत्ति-मार्ग में अज्ञानुसारी कहलाते हैं, अगली छः अवस्थाओं में बुद्धि-प्राप्त एवं अर्हत्व की अवस्था में प्रज्ञाविमुक्त। अज्ञापूर और शमधभिनिवेश के अनुयायी स्रोतआपत्ति-मार्ग में अज्ञानुसारी कहलाते हैं, अगले छः में अज्ञा-विमुक्त एवं अर्हत्व में उन्नतोभाग विमुक्त। अज्ञापूर और विपश्यताभिनिवेश के अधिक स्रोतआपत्तिमार्ग में अज्ञानुसारी, अगली छः अवस्थाओं में अज्ञाविमुक्त एवं अर्हत्व में प्रज्ञा-विमुक्त कहलाते हैं।

११३—बौद्ध धर्म और संघ में द्वादश अज्ञा, अवैत्यप्रसाद, एवं शीलवत्त्व स्रोतआपत्ति के अंग हैं। स्रोतआपत्ति के अंगों से मुक्त होने पर हिंसा, अदत्तादान, काम-

है तब वह सहदागामी कहलाता है। स्रोतआपन्न एवं सहदागामी शील की परिपूर्ति करते हैं। जब इसलोक में पुनरागमन शेष नहीं रहता तब वह अनागामी की अवस्था कहलाती है। अनागामी समाधि की परिपूर्ति करता है। प्रज्ञा के द्वारा सर्वथा आत्मपक्षय होने पर अहंत्व की प्राप्ति होती है। प्रारम्भ में अहंत् और बुद्ध का भेद स्पष्ट नहीं था, पर पीछे न केवल यह भेद विद्यमान हुआ अपितु कुछ सम्प्रदायों में अहंत् का पर्याप्त अपकर्ष घोषित किया गया।

इस प्रकार यह स्पष्ट है कि मुक्ति मार्ग में प्रवेश और प्रसंग की अवस्थाओं का विवेचन क्रमशः सूक्ष्म और विस्तृत हुआ। पृथग्जन और आर्य का भेद प्राचीनतम था। पीछे इन दो के अन्तराल में 'गोचर' की स्थिति कल्पित की गयी तथा आर्यत्व के विकास में स्रोतआपत्ति से अहंत्व तक चार मार्ग एवं उनके अनुरूप चार फल माने गये। उनमें भावना एवं विपश्यना के तारतम्य से अवान्तरभेद भी स्वीकार किये गये। महायान में आध्यात्मिक विकास की अवस्थाओं का और भी सूक्ष्म और विस्तृत चिन्तन हुआ।

निष्पत्ताचार, मृदावाद एवं मद्यपान से मुक्ति होती है। स्रोतआपत्ति के अंगों की प्राप्ति के पश्चात् प्रीति, प्रामोद्य, प्रश्रद्धि और समाधि की वृद्धि होनी चाहिए तथा छः विद्याभागीय धर्मों की भावना करनी चाहिए। ये छः धर्म इस प्रकार हैं—अनित्यानुपश्यना, दुःख, अनात्म, प्रहाण, विराग, एवं निरोध। चार आर्यसत्यों के ज्ञान से स्रोतआपत्ति पूर्ण निष्पन्न होती है।

संघ का प्रारम्भिक रूप और विकास

आर्य-संघ 'अविच्छिन्न समाज'—ऊपर कहा जा चुका है कि तथागत के समय में ताना ब्राह्मण और स्वयंश परिव्राजकगण विदित थे जिनमें अनेक अध्यात्मगवेषी कुल-पुत्र घरबारसे प्रव्रजित होकर किसी गारुड अथवा आचार्य के अनुशासन में ब्रह्मचर्य-वास करते थे। परिव्राजकों के ये नेता 'सधी, गणी, गणाचार्य' कहे गये हैं और इनमें से कुछ के नाम तथा मत का उल्लेख प्राप्त होता है। इन गणों के आकार की पुष्कलता इससे प्रकट है कि राजगृह के संजय परिव्राजक के २५० भेले जाताये गये हैं और गया में जटिलों की संख्या १००० कही गयी है। परिव्राजकों में कुछ ध्यापक नियम और प्रथाएँ समान थीं। विशुद्धि के प्रयास में सभी संसार-त्याग पूर्वक ब्रह्मचर्य और अपरिव्रह्म का पालन करते थे और प्रायः सभी के संगठन में उपासक, वर्षावास आदि की प्रथाएँ विदित थीं। किन्तु उनमें आहार-विहार, वेष-भूषा आदि के नियमन का विस्तर अलग-अलग गणों में अलग-अलग था। इनमें केवल आजीवकों एवं निर्ग्रन्थों के गणों में प्रचलित नियमों का कुछ विषरण मिलता है और पहले प्रस्तुत किया जा चुका है। वैदिक धर्म के अन्तर्गत ब्रह्मचर्य, वानप्रस्थ एवं संन्यास की जीवन-विधा भी अनुशासन-नियत थीं। धर्म सूत्रों में ऐसे नियमों का संग्रह है, किन्तु उपलब्ध धर्मसूत्र तथागत से पूर्वकालीन नहीं कहे जा सकते। इनके पहले वैश्वानर-शास्त्र एवं भिक्षु-सूत्र अवश्य रहे गये थे, किन्तु उनका अब ठीक पता नहीं चलता। यह स्पष्ट है कि भगवान् बुद्ध के समय में यह धारणा अविदित न थी कि संसार छोड़ने पर भी परिव्राजकों को एक संगठित समाज का अंग बन कर अपनी चर्चा सम्पादित करनी चाहिए। वस्तुतः इन परिव्राजकों की स्थिति 'विविधिया-सन्त्यास' के समान थी और उसमें ब्रह्मचर्य और संन्यास, दोनों के ही लक्षण दृष्टिगोचर होते हैं। ब्रह्मचर्य शिष्यत्वपूर्वक और संन्यास-प्रघात है, संन्यास अपरिव्रह्मात्मक। संन्यास अथवा प्रव्रज्या में कुटुम्ब और सम्पत्ति के न्युप्रकटनमात्रमुलक सम्बन्ध का विच्छेद हो जाता है और प्रव्रजित क्लृप्त सामाजिकता के दायरे से बाहर हो जाता है। संन्यास समस्त उपाधि-न्यास का और अतएव

नेतृत्व का ब्योतक है। ब्रह्मचर्य में गुरु-शिष्य के विद्यामूलक विद्युद् आध्यात्मिक सम्बन्ध का जन्म होता है और एक संघम तथा साधन की अवस्था का। परित्राजक अविद्याभित जसुद् समाज से निकल कर विद्या के विद्युद् समाज में प्रवेश करता है। इस अकिल्बट सामाजिकता का विकास एवं उसका तार्त्विक बोध सर्वाधिक माता में तथागत के द्वारा स्थापित भिक्षु-संघ में निष्पन्न हुआ।

उत्पत्ति और वृद्धि—विनय के महावाग्य से ज्ञात होता है कि सारनाथ में तथागत की धर्मदेशना सुनकर सबसे पहले कौण्डिन्य नाम के पंचवर्गीय भिक्षु ने विमल 'धर्म-चक्षु' प्राप्ता कर उसके निकट प्रव्रज्या ली। कौण्डिन्य का नाम 'आज्ञात' कौण्डिन्य रहा। इसके अनन्तर वज्र (कप्य), अद्रिक (भद्रिय), महामास और अश्वजित् नाम के अन्य पंचवर्गीय भिक्षुओं ने भी 'धर्मचक्षु' और प्रव्रज्या का लाभ किया तथा इस प्रकार आर्य-भिक्षु संघ की नींव पड़ी। वाराणसेय श्रेष्ठिपुत्र यश और उसके मित्र विमल, सुबाहु, पूर्वजित् और सवान्यति तथा अन्य पचास मित्रों के प्रव्रज्या-ग्रहण करने पर संघ में तथागत के अतिरिक्त साठ भिक्षु हो गये जो कि सब अर्हत्तु थे। इनको भगवान् बुद्ध ने ताना दिशाओं में जाकर प्रव्रज्या और उपसम्पदा देने की अनुमति प्रदान की। यह स्मरणीय है कि धर्म-अचार की धीरे जितनी प्रवणता आर्य संघ में रही उतनी किमी अन्य भारत के धर्म-शासन में नहीं। वाराणसी से गया जाते हुए तथागत ने तीस भद्रवर्गीय मित्रों को शासन में प्रतिष्ठित किया और गया में १००० जटिलों को संघ में आरुष्ट किया। राजगृह में मगधराज बिम्बिसार ने उनकी शरण ली और वेणुवन उद्यान भिक्षु संघ को दिया। यह स्मरणीय है कि पहला उपासक यश का पिता वाराणसेय श्रेष्ठी था। राजगृह में ही सम्प्रदय परित्राजक के २५० शिष्यों ने संघ में प्रवेश किया और इनमें कौण्डिन्य और जातिथ्य भी थे जो कि मौद्गल्यायन और शारिपुत्र नाम से प्रसिद्ध हुए। इस विवरण से स्पष्ट है कि संघ की बहुत शीघ्र ही आश्चर्यजनक वृद्धि और वृद्धावृद्धि हुई। जहाँ एक ओर विभिन्न वर्गों और वर्गों से अनेक कुलपुत्रों ने प्रव्रज्या-ग्रहण कर संघ में प्रवेश किया, दूसरी ओर प्रभावशाली और समुद् राजकुलों और श्रेष्ठियों की सहायता ने संघ की सम्पत्ति को बढ़ाया। अपने परिनिर्वाण तक बुद्ध भगवान् ने ४४ वर्ष उत्तर प्रदेश और बिहार में धर्म का उपदेश किया और सहस्रों भिक्षु और भिक्षुणी, उपासक और उपासिका उनके शिष्य बने तथा आक्षयपुत्रीय कहलाये।

शास्ता और मुहबाद—तथागत के समय के अन्य परित्राजक-वर्गों में संघात्मक गुरु अथवा शास्ता अपने अनन्तर गण के नेतृत्व के लिए किसी उत्तराधिकारी को नियुक्त कर देते थे। इस प्रकार एक तरह का मुहबाद अथवा महन्ताई उस समय के तापुत्रों

संघ का प्रारम्भिक रूप और विकास

आर्य-संघ 'अरिषष्ट समाज'—ऊपर कहा जा चुका है कि तथ्यागत के समय में नामा ब्राह्मण और श्रमण परिव्राजकगण विदित थे जिनमें अनेक अध्यात्मगवेषी कुल-पुत्र परिवार से प्रयोजित होकर किसी शास्त्र अथवा आचार्य के अनुशासन में ब्रह्मचर्य-मास करते थे। परिव्राजकों के प्रेनेता 'सषी, गणी, गणाचार्य' कहे गये हैं और इनमें से कुछ के नाम तथा मत का उल्लेख प्राप्त होता है। इन गणों के आकार की पुष्कलता इससे प्रकट है कि राजगृह के संजय परिव्राजक के २५० चेले बताये गये हैं और गया में जटिलों की संख्या १००० कही गयी है। परिव्राजकों में कुछ व्यापक नियम और प्रथाएँ समाप्त थीं। विशुद्धि के प्रयास में सभी संसार-त्याग पूर्वक ब्रह्मचर्य और अपरिग्रह का पालन करते थे और प्रायः सभी के संगठन में उपोसथ, वर्षावास आदि की प्रथाएँ विदित थीं। किन्तु उनमें आहार-विहार, वेदा-भूषा आदि के नियमन का विस्तर अलग-अलग गणों में अलग-अलग था। इनमें केवल आजीवकों एवं निर्धनों के गणों में प्रचलित नियमों का कुछ विषरण मिलता है और पहले प्रस्तुत किया जा चुका है। वैदिक धर्म के अन्तर्गत ब्रह्मचर्य, व्रतप्रस्थ एवं संन्यास की जीवन-विधा भी अनुशासन-नियत थी। धर्म सूत्रों में ऐसे नियमों का संग्रह है, किन्तु उपलब्ध धर्मसूत्र तथ्यागत से पूर्वकालीन नहीं कहे जा सकते। इनके पहले वैश्वानस-शास्त्र एवं भिक्षु-सूत्र अवश्य रचे गये थे, किन्तु उनका अब ठीक पता नहीं चलता। यह स्पष्ट है कि महावान् बुद्ध के समय में यह धारणा अर्थात् न थी कि संसार छोड़ने पर भी परिव्राजकों को एक संगठित समाज का अंग बन कर अपनी चर्चा सम्पादित करनी चाहिए। वस्तुतः इन परिव्राजकों की स्थिति 'विविदिता-संन्यास' के समान थी और उसमें ब्रह्मचर्य और संन्यास, दोनों के ही लक्षण दृष्टिगोचर होते हैं। ब्रह्मचर्य शिष्यत्वपूर्वक और संयम-प्रधान है, संन्यास अपरिग्रहात्मक। संन्यास अथवा प्रव्रज्या में कुटुम्ब और सम्पत्ति के सुप्रकट ममत्वमूलक सम्बन्ध का विच्छेद हो जाता है और प्रव्रजित क्लिष्ट सामाजिकता के दायरे से बाहर हो जाता है। संन्यास समस्त उपाधि-त्याग का और अतएव

नैषाधर्म का द्योतक है। ब्रह्मचर्य में गुरु-शिष्य के विद्यामूलक विद्युद्ध आध्यात्मिक सम्बन्ध का जन्म होता है और एक संघन तथा साधन की अवस्था का। परिव्राजक अविद्याभित अशुद्ध समाज से निकल कर विद्या के विद्युद्ध समाज में प्रवेश करता है। इस जकिलट सामाजिकता का विकास एवं उसका तारिकक बोध सर्वाधिक माया में तथागत के द्वारा स्थापित भिक्षु-संघ में निष्पन्न हुआ।

उत्पत्ति और वृद्धि—विगत के महाव्रज से ज्ञात होता है कि सारताथ में तथागत की धर्मदेशना सुनकर सबसे पहले कौण्डिन्य नाम के पंचवर्गीय भिक्षु ने विगत 'धर्म-चक्षु' ध्याय कर उनके निकट प्रव्रज्या ली। कौण्डिन्य का नाम 'आज्ञात' कौण्डिन्य पड़ा। इसके अनन्तर वज्र (वज्र), भद्रिक (भद्रि), महानाम और अश्वजित् नाम के अन्य पंचवर्गीय भिक्षुओं ने भी 'धर्मचक्षु' और प्रव्रज्या का लाभ किया तथा इस प्रकार आने-भिक्षु संघ की नींव पड़ी। वाराणसेय श्रेष्ठिपुत्र यथा और उसके भिन्न विमल, मुदाहु, पूर्णजित् और गवात्मति तथा अन्य पचास भिन्नों के प्रव्रज्या-ग्रहण करने पर संघ में तथागत के अतिरिक्त साठ भिक्षु हो गये जो कि सब अहंत्ये। इनको भगवान् बुद्ध ने नामा दिसाओं में जाकर प्रव्रज्या और उपसम्पदा देने की अनुमति प्रदान की। यह स्मरणीय है कि धर्म-प्रचार की ओर जितनी प्रवणता धर्म-संघ में रही उतनी किनी अन्य भारत के धर्म-शासन में नहीं। वाराणसी से गया जाते हुए तथागत ने तीर्थ-भद्रवर्गीय भिन्नों को शासन में प्रतिष्ठित किया और गया में १००० जटिलों की संघ में आहुष्ट किया। राजगृह में मगधराज विम्बिसार ने उनकी शरण ली और तेषुवन उद्यान भिक्षु संघ को दिया। यह स्मरणीय है कि पहला उपासक यथा का पिता वाराणसेय श्रेष्ठी था। राजगृह में ही सत्यय परिव्राजक के २५० शिष्यों ने संघ में प्रवेश किया और इनमें कौण्डिन्य और उपतिष्य भी थे जो कि मौद्गल्यापन और शारिपुत्र नाम-से प्रतिष्ठित हुए। इस विवरण से स्पष्ट है कि संघ की बहुत शीघ्र ही आत्सर्वजनिक वृद्धि और प्रचार हुआ। वहाँ एक और विभिन्न वर्गों और वर्गों से अनेक कुलपुत्रों ने प्रव्रज्या-ग्रहण कर संघ में प्रवेश किया, दूसरी और प्रभावशाली और समृद्ध राजकुलों और श्रेष्ठियों की सहायता ने संघ की सम्पत्ति को बढ़ाया। अपने परिनिर्वाण तक बुद्ध भगवान् ने ४४ वर्ष उत्तर प्रदेश और विहार में धर्म का उपदेश किया और सहस्रों भिक्षु और भिक्षुनी, उपासक और उपासिका उनके शिष्य अने तथा शाक्यसुत्रीय कहलाये।

शास्त्र और गुरुवाद—तथागत के समय के अन्य परिव्राजक-वर्गों में संचारक गुरु अथवा शास्त्रा अपने अन्तर यथा के नेतृत्व के लिए किसी उच्चराधिकारी को नियुक्त कर देते थे। इस प्रकार एक तरह का गुरुवाद अथवा महन्तार्य उस समय के साधुओं

की जमात में सुविधित थी, किन्तु बुद्ध भगवान् ने अपना उत्तराधिकारी किसी व्यक्ति-विशेष को न बनाकर धर्मानुशासन को ही भिक्षुओं के दिग्दर्शक के रूप में छोड़ा। परिनिर्वाण के पहले वेलुवग्राम में वर्षावास करते हुए तपसगत बहुत बीमार पड़े थे। उस समय उन्होंने आनन्द से कहा 'भिक्षुसंघ मुझसे क्या चाहता है? मैंने धर्म का निरसोप उपदेश कर दिया है, कुछ अपने पास छिपाकर नहीं रखा है। मैं यह नहीं सोचता कि मैं भिक्षु संघ का नेतृत्व करूँ, भिक्षु संघ मेरे पीछे-पीछे चले। ** इसलिए तुम लोग आत्मदीप बनकर रहो, आत्मशरण, अनन्यशरण, धर्मदीप, धर्मशरण, अनन्य-शरण **।' परिनिर्वाण के पश्चात् राजगृह में गोपक नौदुग्ध्यायन के स्थान पर गमाथ महामाज वर्षकार ने आनन्द से पूछा कि शास्ता के बाद संघ का प्रतिशरण कौन है। आनन्द ने इसके उत्तर में धर्म को ही प्रतिशरण बताया। यह स्पष्ट है कि प्रचलित प्रथा के विरुद्ध शाक्यमुनि ने अपने शिष्यों का संगठन शास्तृमूलक न कर शासन-मूलक किया था।

उपनिषदों में आचार्य अथवा गुरु का अध्यात्मविद्या की अधिराजि के लिए विशेष महत्त्व प्रतिपादित किया गया है और गुरु के ज्ञान सुनने को ही ज्ञान का प्रधान द्वार माना गया है। वस्तुतः इस मत में शब्द अथवा श्रुति ही गुरुस्थानीय है और वेद की अपौरुषेयता ही वेदान्त-सम्मान सिद्धान्त है। श्रुति के द्वारा प्रवृत्तिधर्म में कर्म-विधान होने पर भी ज्ञान को कर्मसाध्य नहीं माना गया है। परम्पराया कर्म का उपयोग होते हुए भी निरवसिद्ध ज्ञान के अनावरण के लिए शक्य ही साक्षात् मार्ग है। इस प्रकार वैदिक गुरु-शिष्य परम्परा श्रुति और तत्प्रकाश्य ज्ञान के संक्रमण की परम्परा है। उपनिषदों में गुरु के निकट उपनयन, ब्रह्मभ्रमंवास, कर्म, धन आदि से गुरु की सेवा, परिश्रम, उपदेश एवं गुरु (अथवा ईश्वर) की कृपा का विवरण प्राप्त होता है। इस उपनयन-स्य दीक्षा में प्रचलित उपचार के अतिरिक्त और किसी आध्यात्मिक रहस्य की सत्ता

१-विनय-साहित्य पर अर्वाचीन ग्रन्थों में आउवाल्नर, अलियस्ट विनय एन्ड दि डिगिनिंग ऑव बुधिस्ट लिटरेचर विशेष रूप से इष्टव्य है। वैदिक अनु-ज्ञान पर आधुनिक ग्रन्थ-हाथों, ईस्टन मोनेसिज्म; सुकुमार दत्त, अर्ली बुधिस्ट मोनेसिज्म, फाइव ह्यूड्रेड ईयर्स ऑव बुद्धिज्म; नलिनाथ दत्त, अर्ली मोनेसिस्ट बुद्धिज्म जि० १; ई० आर० ई० यवाप्रसंग।

२-बौद्ध०, सुतन्त १६।

३-मज्झिम०, गोपकमोगलान सु०।

अस्पष्ट है। परा विद्या के निमित्त गुरु-शिष्य सम्बन्ध और ब्रह्मचर्यवास अपरा विद्या के निमित्त प्रथम आश्रम के सदृश ही कल्पित किया गया है। ऐसी ही कल्पना तथामत-कालीन परिदृशात्मकताओं में भी उपलब्ध होती है, यद्यपि उनमें संसार से मुक्ति बहुधा कर्म अथवा क्रिया के द्वारा मानी गयी है। ऐसी स्थिति में गुरु क्रिया-कीर्माह का उप-देशक बन जाता है। भागवत धर्म अथवा ईसाई धर्म-जैसे प्रपत्ति मार्गों में अवतार के रूप में ईश्वर ही वास्तविक गुरु है और उसकी कृपा ही अध्यात्म-मार्ग का एक मात्र सम्बल है। प्रकारान्तर से यह कहा जा सकता है कि इन प्रस्थानों में गुरु के उपदेश से अधिक गुरु का महत्त्व है क्योंकि वस्तुतः गुरु स्वयं ही मार्ग है। तांत्रिक अथवा सिद्धों के मार्ग ~ गुरु की कृपा अथवा शक्तिपात से ही दीक्षा सम्पन्न होती है। दीक्षा से आध्यात्मिक साधन की योग्यता प्राप्त होती है। योग-मार्ग में साधक के वैयक्तिक स्वभाव और पूर्व संस्कारों के अनुकूल शिष्या के उपदेश के लिए एवं कर्म-अन्य अन्तरासों से बचाने के लिए सिद्ध गुरु की अपेक्षा है। यह स्पष्ट है कि प्रत्येक आध्यात्मिक मार्ग में गुरु का स्थान अनिवार्य है, किन्तु कार्य-भेद से उसके महत्त्व में भेद है।

बुद्ध-शासन में गुरु का रूप है कल्याणमित्र का और कार्य है मार्ग-प्रदर्शन। शाक्य मुनि के शिष्यों को अपने बल पर चलना और निर्भर रहना था। इसीलिए उन्हें आत्मदीप अथवा आत्मशरण होने का उपदेश किया गया। इस वाचा में धर्म ही उनका सहायक और निवामक है। संसार की घटनाएँ जिस कार्यकारण भाव से नियत हैं उसका एक पक्ष विद्या के द्वारा विमुक्ति की ओर ले जाता है। ठीक दिशा में पग रखने से वस्तु-तत्त्व का अनुरोध ही आध्यात्मिक लक्ष्य की ओर बढ़ाता है। इसीलिए धर्म को यान अथवा मार्ग कहा गया है। धर्म ही बुद्ध की वास्तविक काम है। धर्म को देखना बुद्ध को देखना है। उनके शिष्य को 'भगवतो पुत्तो औरसो धम्मजो' धम्मनिम्मितो धम्मदायावो' कहा गया है। यह स्पष्ट है कि बुद्ध अपने अनुयायियों का ध्यान अपने पाँचव्य व्यक्तित्व से परे अपनी शिक्षा में सूचित अमृत पद और उस तक ले जाने वाले आध्यात्मिक नियमों और स्वभावगत प्रेरणा की ओर दिलाना चाहते थे और सच्चे शिक्षक की भाँति उनका अभीष्ट था कि उनके शिष्य अपने पैरों पर खड़े हों। इसीलिए उन्होंने संघ के संयोजक मुख को एक गुरु-परम्परा का रूप न देकर धर्म-विनायक का रूप दिया। चिरत्न में शरण लेने की प्रथा होती हुए भी इस प्रथा से अन्य सम्प्रदायों में विहित शरणासक्ति के मार्ग का अनुमान न करना चाहिए। अपने उपदेशों में भी भगवान् बुद्ध ने शब्द को

कम महत्त्व दिया, अर्थ को अधिक। उनकी वाणी को वेदवत् समझने एवं स्मरण करने की अभिलाषा उनके कुछ शिष्यों ने प्रकट की थी, पर उन्होंने उसका प्रत्याख्यान किया और कहा कि सबको अपनी-अपनी बोली में उनकी शिक्षा का स्मरण करना चाहिए। वैदिक परम्परा के प्रतिकूल उन्होंने शब्द के स्थान पर अर्थ को ही प्रतिधारण बताया और कहा कि यह अर्थ अन्ततोगत्वा प्रत्यास्मरणार्थ है। इस प्रकार प्राचीन सद्धर्म में शब्द-प्रमाण अथवा श्रुति, कृपा एवं भक्ति, तथा मन्त्र या शक्तिपातात्मक वीणा आदि का स्थान न होने से प्रचलित अर्थ में गुरुवाद का भी महत्त्व न था। उसमें शास्ता के द्वारा आध्यात्मिक जीवन में सहायता को एक गंभीर रहस्यमय प्रभाव न मानकर धर्म-विनय में संगृहीत सिद्धान्त और साधन का प्रकट उपदेश ही माना जाता था। यह बात दूसरी है कि उस समय के सद्धर्म की यह प्रचलित धारणा, जिसका तथ्यागत ने समर्थन किया प्रतीत होता है, बस्तुतः भ्रान्त ही। ऐसी दशा में यह भी सम्भव है कि तथ्यागत के द्वारा इस 'भ्रान्ति' का समर्थन केवल उपायकीयलक्ष्य अथवा सामिप्राय ही। बौद्ध परम्परा के अनुसार भगवान् बुद्ध के उपदेश सुनने मात्र से अनेक उच्च अधिकारियों के चित्त आत्मव-विमुक्त हो गये एवं कुछ शिष्यों की उन्होंने अपनी अलौकिक शक्ति से सहायता की। यह निर्विवाद है कि शिष्यों को स्वावलम्बन का उपदेश देते हुए एवं अपने को केवल मार्गप्रदर्शक बताते हुए भी भगवान् बुद्ध के अलौकिक अनुभाव को कृपा अथवा शक्ति-पात से अन्य नहीं समझा जा सकता और न स्वयं उन्हें परमसिद्ध सद्गुरु से अन्य माना जा सकता है। इस दृष्टि से यह मानना होगा कि परिनिर्वाण के बाद भी शाक्यमुनि स्वयं अलौकिक रूप से शास्तृपद में आसीन हैं और उनकी अथवा धर्म की धारण लेना केवल उपचार, श्रद्धा-प्रकाशन अथवा सिद्धान्त-स्मरण न होकर एक जीवन्त आध्यात्मिक शक्ति की धारण लेना है। पर यह भी स्वीकार करना होगा कि इस प्रकार के सिद्धान्त का प्राचीनतम बौद्ध साहित्य में जसन्दिग्ध प्रतिपादन नहीं मिलता यद्यपि परवर्ती बौद्ध साहित्य में यह अधिकधिक महत्त्वशाली हुआ।

संघ और गण—कुछ विद्वानों का कहना है कि गण-राज्य के प्रशंसक होने के कारण शाक्यमुनि ने अपने पक्षवात् संघ का नेतृत्व किसी व्यक्तिबिधेय को न सौंप कर उसमें 'धर्म-राज्य' एवं 'गण-राज्य' स्थापित किया। यह सम्भावना भी प्रकट की गयी है कि कदाचित् विनय में उल्लिखित अनेक गणतन्त्रीय प्रक्रियाएँ एवं धार्मिक शब्द बौद्ध संघ ने तत्कालीन गणराज्यों के प्रचलित व्यवहार से लिये हैं और इस प्रसंग में

ईसाई-संघ के विकास में रोमन साम्राज्य के प्रभाव का दृष्टान्त दिया गया। ये सम्भावनाएँ उपपन्न होती हुई भी निश्चित नहीं हैं। मगध के महामाघ बर्षकार से तथागत ने परिनिर्वाण से कुछ पहले राजगृह में कहा था कि उन्होंने बज्जियों को वैशाखी के सारन्द्य वैश्व में सात अपरिह्राणीय धर्मों का उपदेश दिया था। जब तक बज्जों इन धर्मों का पालन करेंगे उनकी वृद्धि ही होगी, परिह्राणि नहीं। बर्षकार ने भी इसका अनुमोदन किया और कहा कि ऐसी स्थिति में 'उपलामन' और 'मिचोमेव' को छोड़ कर राजा अजातशत्रु बज्जियों पर विजय प्राप्त न कर सकेगा। यहाँ उपरिष्ट ने सात अपरिह्राणीय धर्म इस प्रकार हैं—अन्तर सम्मिलित होना, और समग्र सम्मिलित होकर गण-कार्य को निवाहना, यथाप्रशस्त पुराने बज्जि-धर्म को बरतना, बड़े-बूढ़ों का सम्मान और अनुसरण करना, कुल-स्त्रियों और कुलकुमारियों का अनपहरण, रीत्यों की पूजा और यथापूर्व प्रतिहरण एवं अहंत्वों की रखावरभगुण्डि का सुसंविधान। इन प्रथाओं में एक एक धम्मराजादी मगतन्वीय (कम्पार्सेटिव डेमोक्रेटिक) आदर्श प्रकटता है जिससे बर्क (Burke) का चित्त प्रसन्न हो जाता। दीर्घनिकाय के अग्रज्य मुत्तन्त में राज्य की उत्पत्ति पर प्रकाश डाला गया है, यद्यपि यह सन्दर्भ दीर्घनिकाय के प्राचीनतम स्तर का नहीं कहा जा सकता। इसके अनुसार राजकीय अनुशासन अथवा दण्ड की आवश्यकता आदर्श-व्युत्त समाज में ही होती है। अर्थ और काम ही समाज की इस च्युति के कारण हैं। परिग्रह और लिप्ता से विवाद और कलह जन्म लेते हैं और इनके निवारण और नियमन के लिए राज्य की आवश्यकता होती है। इस दृष्टि से राज्य की सत्ता मनुष्य के स्वभाव पर आश्रित न होकर उसके दोषों पर आश्रित है। पहले राजा को 'महासम्मत' कहा गया है क्योंकि वह सारी प्रथा से चूना गया था। यहाँ पर भी राज्य का अनैतानिक आदर्श स्वीकार किया गया है।

तथागत के लिए त्रिभुसंघ का संमत्त गण-राज्यों के संविधान से सर्वथा असम्बद्ध न था, यह इससे स्पष्ट है कि महापरिनिर्वाण पूर्व में बज्जियों के सात अपरिह्राणीय धर्मों का उल्लेख करने भिक्षु संघ को वैसे ही सात अपरिह्राणीय धर्मों का उपदेश करते पाये जाते हैं जिनसे संघ की निरन्तर वृद्धि हो और हानि की सम्भावना न रहे। पहले चार धर्म सर्वथा अनुत्पन्न हैं—संघ की सन्निपात-बहुलता, समग्रता, यथाप्रशस्त शिक्षापद्धि का

६-३०—जायसवाल, हिन्दू पॉलिटी; मज्जिमवार, कॉरपोरेट लाइफ इन एन्थेन्ट इण्डिया, गोकुलदास डे, डेमोक्रेसी इन दि इण्डियन संघ।

७-दीर्घ० सुत्त १६।

असमुच्छेद, और स्वविर भिक्षुओं का सत्कार। शेष तीन धर्म हैं—तृष्णा के बंध में न होना, आरम्भक धमनासन में साधेण होना और प्रत्यात्म-स्मृति को उपस्थापित करना। वर्तमान महापरिनिर्वाण सूत्र में इन बातों के अतिरिक्त अन्य अनेक अपरिहृत्य-धर्म-सप्तकों की सूचियाँ दी गयी हैं, किन्तु उनकी प्राचीनता अथवा प्रसंगानुकूलता सन्दिग्ध है। पहले कहे हुए सात-धर्मों में भिक्षु संघ को स्पष्ट ही गण-राज्य के अनुसंध माना गया है, और इस प्रकार के संगठन की सफलता का सूत्र यह बताया गया है कि सब लोग मिल-जुल कर और आपस में बातचीत कर निर्णय लें, परम्परा के अनुसार चले और बड़े-बूढ़ों का नेतृत्व स्वीकार करें।

'आवासिकता' की वृद्धि—इन 'अपरिहृत्य धर्मों' में आरम्भक धमनासन का उल्लेख महत्वपूर्ण है क्योंकि इससे इनकी प्राचीनता सिद्ध होती है। तयागत के जीवन-काल में भिक्षुओं की जगों में एक बड़ा परिवर्तन स्पष्ट हो गया था। भिक्षु संघ में पहले एकान्तशीलता का प्राधान्य था, पीछे क्रमशः संवासरशीलता का हुआ। अनेक प्राचीन स्थलों में भिक्षु के लिए साहाय्यविधान (पीठे) के समान एकाकी जीवन की प्रशंसा की गयी है, साथ ही यह निर्विवाद है कि पीछे इस एकाकितता का स्थान आवासिकता ने अधिकारिक ले लिया। देवदत्त ने भिक्षुओं के लिए कठोर चर्या के विधान का अनुरोध किया था। और उसकी बात का तिरस्कार इसका स्रोतक है कि भिक्षुओं के लिए आरम्भक चर्या विरल हो चली थी। इस परिवर्तन के स्पष्ट ही अनेक कारण थे। तयागत के साहचर्य का ओलुम्ब और भिक्षुओं की संख्या-वृद्धि उनकी एकान्त चर्या के पक्ष में न थी। पौषध में भिक्षुओं के लिए नियत कथ से सम्मिलित होना आवश्यक था और वर्णावास में उनके लिए चारिका का निषेध था। समुद्र उपासकों ने संघ की सुविधा के लिए विहार बनवाये और धान दिये। 'अपरिहृत्य धर्मों' में परिचयित गणतंत्रता का आपत्त था कि भिक्षु अक्सर समग्र रूप से सम्मिलित होकर संघ-कार्य सम्पाद करें। इन सबका यह स्वाभाविक परिणाम था कि भिक्षुओं में एक संगठित आवासिक जीवन का विकास हुआ।

भिक्षुओं की संख्या एवं उनके विहारों की वृद्धि के साथ भिक्षुसंघ के संगठन में परिवर्तन होता गया। तयागत ने विभिन्न अवसरों पर भिक्षुओं के अनुशासन के लिए नाना नियमों की स्थापना की थी। उनके ये नियम-वाक्य शिक्षापद कहलाते थे और

८-उदा० मुत्तनिघात, सम्मविसास सुत्त।

९-अिनय, ता० बुद्धावगम, पृ० २१८-१९।

उनका संघ धर्म-विनय अथवा विनय । विनय के अर्थ अनुयायितार्थ शिष्या होते हैं । यद्यपि विभिन्न सम्प्रदायों में उपलब्ध प्रस्तुत विनयों में शिष्यापदों का एवं तत्सम्बन्धी ऐतिहास्य और कथाओं का संघ और सम्पादन प्रभावतया प्रथम बुद्ध-शाखाओं का कामें" तथापि उनके कुछ अंश अत्यन्त प्राचीन हैं और उनसे बौद्ध संघ के मूल-रूप की कल्पना की जा सकती है ।

संघ और गण—जहाँ एक ओर अपने संगठन की अतन्त्रतामकता के कारण बौद्ध भिक्षुसंघ समाकालीन राजकीय गणों की भाँति दिखता है, दूसरी ओर उसमें वर्णभेद का तिरस्कार भी इन गणों से उसके सम्बन्ध का समर्थन करता माना गया है । किन्तु, यद्यपि इन गणों में ब्राह्मणों का आर्थिक निरादर और क्षत्रियों का विशेष सम्मान होता था", यह नहीं कहा जा सकता कि इनमें वर्ण-भेद-निरपेक्ष समाज की 'आदिम-उत्तम-वर्त' (प्रिमिटिव ट्राइबल) भाँती अक्षुण्ण थी अथवा नवीन सुधारवादी कल्पना का विशेष स्थान था" । वस्तुतः भिक्षुसंघ का मूल मुनियों की परम्परा में ही खोजना चाहिये । यह परम्परा अर्बुदिक थी और इसमें वर्ण-धर्म का प्रवेश सर्वथा दुर्बोध होता । तत्रतः भी वर्ण-भेद प्रभुत्वमय जीवन की अपेक्षा रहता है और वर्ण-धर्म प्रवृत्ति-धर्म का अंग है । लौकिक एषणाओं से निवृत्ति के प्रयास में उसकी सार्थकता नहीं रहती । अतएव न केवल बौद्ध भिक्षुओं में वर्ण एवं जाति के भेद की उपेक्षा थी, ब्राह्मण सन्त्यासियों में भी इस प्रकार का भेद स्वीकार नहीं होता था । यह अवश्य है कि जहाँ ब्राह्मणों के अनुत्तार संन्यास की व्यवस्था सब वर्णों के लिए नहीं है", बौद्धों में ऐसा कोई प्रतिबन्ध नहीं माना जाता था । वस्तुतः भगवान् बुद्ध ने वर्ण-भेद की न केवल संघ के अन्दर अथवा उसमें प्रवेश की दृष्टि से उपेक्षा की अपितु उन्होंने वर्ण-व्यवस्था के सिद्धान्त का ही अन्वय किया" । उन्होंने बताया कि तत्त्व-दृष्टि से भार वर्णों में जाति-भेद न दीखकर केवल कर्म-भेद ही दीख सकता है । जन्म के स्थान पर कर्म के आधार को रख कर समाज के वर्ण-भेद को समझने का यह प्रयास प्राचीन ब्राह्मण साहित्य में भी यत्र तत्र देखा जा सकता है, विशेषतया महाभारत में । यह दृष्टि स्पष्ट ही तर्कमूलक और सुधारवादी है ।

१०-इ०—जाउबालनर, पूर्व० ।

११-उदा० दीघ० अम्बट्ठमुत्त ।

१२-सु० खे० डी० आर० एत०, १९५७, पृ० ३९८ ।

१३-इ०—जाणे, पूर्व, जि० २ भा० २, पृ० ९४२-४४ ।

१४-इ०—मज्झिम, अस्सजायममुत्त, वासेट्ठ०; सुत्तनिपात, वासेट्ठमुत्त ।

प्रव्रज्या—अपने पहले शिष्यों को भगवान् बुद्ध ने स्वयं ही प्रव्रज्या दी थी। पंचवर्गीय भिक्षुओं ने संघ में प्रवेश यह कह कर मांगा था कि 'हम लोभ भगवान् के निकट प्रव्रज्या पाएँ, उपसंपदा पाएँ और शास्ता से यह कह कर उनको दीक्षित किया था कि 'माओ, धर्म स्वाक्यात है, अच्छी तरह दुःख के नाश के लिए ब्रह्मचर्य का पालन करो'। जटिलों ने और राजगृह में संघ के चेलों ने भी इसी प्रकार प्रव्रज्या प्राप्त की। जब से भगवान् बुद्ध ने भिक्षुओं को धर्म के प्रचार के लिए नाना दिशाओं में भेजा उन्हें प्रव्रज्या एवं उपसंपदा देने की अनुमति प्रदान की। कपिलवस्तु में राहुल-कुमार की प्रव्रज्या इस प्रकार शारिपुत्र के द्वारा सम्पन्न हुई। प्रव्रज्या के प्राचीन की सिर और डाँठी मुँड़वा कर, काषाय-वस्त्र पहन, उत्तरासंग एक कन्ये में कर, बैठ कर और हाथ जोड़-कर तीन बार यह कहना पड़ता था—'बुद्ध की शरण जाता हूँ, धर्म की शरण जाता हूँ, संघ की शरण जाता हूँ'।

पन्द्रह धर्म की अवस्था से कम के व्यक्ति को प्रव्रज्या नहीं दी जा सकती थी। शूद्रो-दन शास्य के अनुरोध से तथागत ने यह भी स्वीकार किया कि माता-पिता की अनुमति बिना पुत्र को प्रव्रज्या न दी जाए। कुष्ठ, गण्ड (कोड़ा), किलास (एक प्रकार का चर्म रोग), घोष (अम), एवं अपस्मार (मूत्री) इन पाँच रोगों से वीक्षित व्यक्तियों को प्रव्रज्या के अयोग्य माना जाता था। अंगहीन अथवा विकृत अंग वालों को प्रव्रज्या नहीं दी जा सकती थी और न हिजड़ों, उभरालिगियों अथवा मनुष्यदेही पशुओं को। ऐसे ही राज-भैतिक, चक्र बन्ध चोर (डाकू), काराभेदक चोर (जेल तोड़ने वाला), लिखितक चोर (नामदज्जे, 'जहाँ देखा जान, वहीं मारा जाम'), कषापात से दण्डनीय, लक्षणाहृत (दागा हुआ), कृणौ, एवं दास को भी प्रव्रज्या का अनधिकारी समझा जाता था'। इन निषेधों का तात्पर्य स्पष्ट है। संघ में ऐसा कोई व्यक्ति प्रविष्ट न होना चाहिए जो पहले से ही कानून के शिकंजे में अकड़ा हो और जिसके कारण समस्त संघ राजकोप अथवा अशान्ति का भागी हो। उपर्युक्त रोगियों, अपराधियों और असमर्थों के अतिरिक्त मातृघातक, पिताघातक, अडंघातक एवं भिक्षुणीदूषक, इन पाँच पापियों को भी प्रव्रज्या का निषेध था। तथागत के सधिरोग्यायक, संघभेदक, एवं चोरी से संघ में प्रविष्ट व्यक्ति भी प्रव्रज्या के अयोग्य थे।

१५—उपा० विमय ना०, महावग्ग, पृ० १६।

१६—वही, मू० २४।

१७—वही, पृ० ७२-८२।

जो पहले से किसी बौद्धितर परिव्राजकगण के अनुगत थे उनके लिए आवश्यक था कि वे संघ में प्रवेश के अनन्तर चार महीने तक परिवास ('प्रवेशन') व्यतीत करें और इस समय में उनके आचरण को परखा जाता था। केवल जटिलों और शाक्यों के लिए अपवाद था क्योंकि जटिल अथवा तृतीयाश्रमी कर्मवादी एवं क्रियावादी थे तथा शाक्य लोग तथागत के सजाति थे।^१ इन नियमों के अनुसार संघ में प्रवेश सभी जातियों, वर्गों एवं देशवासियों के लिए सम्भव था। जहाँ वैदिक धर्म एक विशिष्ट जाति और समाज के लिए ही अपने को वैध मानता था, बौद्ध धर्म और संघ परवर्ती ईसाई संघ के समान सार्वभौम था।

प्रारम्भ में बौद्धों की सन्घासदीक्षा तथागत की शरण लेने से ही सम्पन्न हो जाती थी जैसा कि पंचचरणीय भिक्षु आदि के उदाहरण से स्पष्ट है। क्रमशः तथागत के किसी योग्य शिष्य को अपना उपाध्याय बनाकर और उसके निकट वि-अरण मगन के द्वारा सन्घासदीक्षा सम्पन्न होने लगी। ऐसा प्रतीत होता है कि अनेक अल्पवय एवं अपरिपक्व भिक्षुओं के संघ में प्रवेश के कारण और तथागत की व्यक्तिगत जलकारी के क्षेत्र में उनके कम आ सकने के कारण प्रव्रज्या और उपसम्पदा का भेद स्थापित हुआ और साथ ही उपसम्पदा के नियम में परिवर्तन हो गया^२। उपाध्याय के अतिरिक्त आचार्य का भी विधान हुआ। संघ में प्रवेशार्थियों की संख्या बढ़ने से और उनकी तथागत के अतिरिक्त अन्य भिक्षुओं के द्वारा दीक्षा सम्पन्न होने से इन परिवर्तनों का विधान युक्ति-युक्त प्रतीत होता है और इनकी आवश्यकता सम्भवतः तथागत के जीवन-काल में ही अनुभव गौचर हुई होगी।

उपाध्याय और आचार्य—प्रस्तुत विनय के अनुसार प्रव्रज्या प्राप्त करने पर पहले भिक्षु ग्रामणेर कहलाता था और उसे एक उपाध्याय और एक आचार्य चुनकर उनके 'निश्रम' में रहना पड़ता था। उपाध्याय में शिष्य अथवा सार्धविहारी को पिता-वृद्धि और सार्ध-विहारी में उपाध्याय को पुत्र-वृद्धि रखनी होती थी। ग्रामणेर के लिए उपाध्याय की विविध सेवा विहित थी। वस्तुतः उपाध्याय और ग्रामणेर का संबंध बहुत कुछ वैसा ही था जैसा कि वैदिक परम्परा में गुरु और शिष्य का। आचार्य और उपाध्याय के कर्तव्यों में भेद करना कठिन है। कदाचित् आचार्य अन्तेवासिक को ध्यान के लिए उपयुक्त कर्मस्थान का उपदेश देता था और उपाध्याय की अनुपस्थिति में

१८—वही, पृ० ७३-७६।

१९—वही, पृ० ५३-५४।

उसका स्थान ग्रहण करता था"। उपाध्याय एवं आचार्य होने के लिए कम-से-कम दस वर्ष वाला भिक्षु होना आवश्यक था। श्रामणेर को दस शिक्षापदों के अनुसार शील का पालन करना चाहिये। कम-से-कम बीस वर्षों की अवस्था होने पर और उचित योग्यता प्राप्त करने पर श्रामणेर उपसम्पदा का अधिकारी होता था। पहले वि-शरण-गमन से और पीछे जपितचतुर्थे कर्म के द्वारा उपसम्पदा दी जाती थी।

शिक्षापद—श्रामणेरों के लिए विहित दस शिक्षापदों का आशय उनके लिए प्रायः उस प्रकार के संन्यास के जीवन का विधान था जैसा कि बौद्ध परम्परा में ब्रह्मचारियों के लिए सुविहित है। दस शिक्षापदों में दस विरतियाँ अथवा बर्जनाएँ संगृहीत हैं—प्राण-हिंसा से विरति; चोरी से; अ-ब्रह्मचर्य से; झूठ बोलने से; शराब और नशीली चीजों से; दोपहर के बाद भोजन करने से; नाच, गाना-बजाना, और तमाशा देखने से; माला, गन्ध, मित्थेयन और जलकरण से; ऊँची शय्या और बहुमूल्य शय्या से; सोना-चाँदी ग्रहण करने से। इन दस निषेधों से श्रामणेरों का शील परिभाषित होता था।

चार निधय—उपर्युक्त शील के अतिरिक्त श्रामणेरों को 'चार निधय' बताने जाते थे। इन 'निधयों' का विषय में एक परिचयित रूप दीख पड़ता है जो कि प्रत्येक निधय के साथ अतिरिक्त लाभों के संयोजन से निम्न हुआ है। विनय के कुछ स्वलों में 'गान्ध मिश्रणों के पिण्डपात, चीवर, शयनासन, एवं म्लानप्रत्ययभेषज्य के विषय में प्रश्न और तप्रागत के द्वारा उनके संक्षिप्त उत्तर दिये गये हैं जिनमें वस्तुतः अतिरिक्त-लाभ-बोजित निधय संगृहीत हैं"। यह सुझाव प्रस्तुत किया गया है कि ये 'पौत्र भिक्षु' कीष्टिग्रन्थ आदि पंचवर्गीय भिक्षु होये और उनके लिए इस मूल-निधय-चतुष्टय का विधान कदाचित् तप्रागत का सबसे पहला वैनयिक अनुशासन था जो कि उस समय से एकान्त-धर्मो-प्रधान एवं आरम्भक-प्राप्त भिक्षु-जीवन के आदर्श का निरूपण करता है। इस अनु-शासन में अतिरिक्त लाभों का समावेश परधर्ती संधारामों और विहारों के संवासाप्रधान भिक्षुजीवन की सूचना देता है। किन्तु यह परिवर्तन तप्रागत के जीवन-काल में ही स्पष्टतः प्रारम्भ हो गया था।

विनय में चार निधयों का विवरण इस प्रकार मिलता है—भिक्षा में मिला हुआ भोजन प्रश्रय्या का पहला निधय है, पड़े चिमटों का बनाया हुआ चीवर दूसरा निधय है, वृक्ष के नीचे निवास तीसरा निधय है, एवं गोमूत्र की भेषज चौथा निधय है।

२०—बु० दत्त, अलौ मौनेस्टिक बुद्धिष्म, जि० १, पृ० २८४।

२१—बु० शास्त्रास्त्रर, पूर्व० पृ० १३३-३५।

पहले निश्रय के साथ अतिरेक—लाभ के रूप में संघभोज, निमन्वण, उपोसथ के दिन का भोज एवं प्रतिपद् के दिन का भोज भी अनुमत थे। पंगुकूल-धोवर (पासु-कूल) के अतिरिक्त लीम, कर्पास, कौशेय, कम्बल, घन, एवं मांग की छाल के वस्त्र भी अनुमत थे। वृत्त-मूल-वास के अतिरिक्त बिहार, अट्टपयोग (आद्यपयोग, अर्धयोग ?), प्रासाद, हर्म्य और गुहा भी विहित हैं। औषध में अतिरेक-लाभ के रूप में घी, मक्खन, तेल, मधु और चाड़ का प्रयोग भी किया जा सकता था। तीसरे निश्रय में अनुमत अतिरेक-लाभ विशेष रूप से संघ की वृद्धि और समृद्धि सूचित करता है। यह भी स्मरणीय है कि बौद्धों के विरोधी उन्हें अक्सर आरामपसन्द और अतपस्वी कहते थे। स्वयं भिक्षु-संघ के अन्दर देवदत्त ने यही बात कही और चाहा कि भगवान् वृद्ध अनुयायन को कड़ा बतारों तथा भिक्षुओं को आदेश दें कि वे यावज्जीवन आरण्यक पिण्डपातिक, पासुकुलिक, एवं वृद्धमूलिक रहें और मत्स्य-मांस का कभी भक्षण न करें। तथागत इससे सहमत नहीं हुए। कालान्तर में संघ के अन्दर कठोर तपस्वियों के बगौ का विकास हुआ जो कि विभिन्न 'धुतंगों' का आचरण करते थे।

उपोसथ—परिनिर्वाण के अनन्तर वर्षकार को समझाते हुए आनन्द ने कहा^{२२} कि एक ग्राम-लोष में जितने भिक्षु रहते हैं सब उपोसथ के दिन एकत्र सम्मिलित होते हैं और तथागत के द्वारा उद्दिष्ट प्रातिमोक्ष का पाठ करते हैं तथा जिस भिक्षु को आपत्ति अथवा व्यतिक्रम होता है उसे यथाधर्म अनुशासित करते हैं। इसी प्रकार धर्म के द्वारा संघ का संचालन होता है। इस सुतन्त्र से स्पष्ट है कि प्रातिमोक्ष और उपोसथ भिक्षुसंघ के अत्यन्त प्राचीन काल से लक्षण रहे हैं। वैदिक धर्म में दश और पूर्णमास की पाक्षिक दुष्टियों का बहुत महत्त्व था। इसके लिए यज्ञ के पूर्व यजमान को दीक्षित होकर उपवास आदि विशेष नियमों से रहना पड़ता था और इस व्रत काल को उपवसव कहा जाता था^{२३}। ब्राह्मणों के परवर्ती ग्रन्थों में संन्यासियों के लिए आरण्यकों अथवा उपनिषदों के आवर्तन का विधान पाया जाता है। विनय के अनुसार अन्य पारिव्राजकगण चतुर्दशी, पूर्णमासी, और पक्ष की अष्टमी को एकत्र होकर धर्मोपदेश करते थे और उनके पास लोग धर्म सुनने के लिए जाया करते थे। भगवराज विम्बिसार ने तथागत से प्रार्थना की कि वे भी बौद्धों में इस प्रकार के उपोसथ का विधान करें जिसे कि तथागत ने स्वीकार किया^{२४}।

२२—मज्झिम० ना० जि० ३, पृ० ७१।

२३—मया, शतपथ (अध्वयुत ग्रन्थमाला), जि० १, पृ० २।

२४—विनय, ना० महावग्ग, पृ० १०५।

इसमें स्पष्ट है कि परित्राजकों के प्रचलित व्यवहार को देखकर बौद्ध सभ में पञ्च की विविध विधियों में एकत्र होकर धर्मोपदेश की प्रथा का प्रारम्भ हुआ। महापरान सुत्तान्त के अनुसार विषयवी बुद्ध ने अपने शिष्यों को प्रति ६ वर्ष में एक बार प्रातिमोक्ष पाठ के उद्देश्य से एकत्र होने का उपदेश दिया। विषयवी बुद्ध ने प्रातिमोक्ष का इस प्रकार उपदेश किया था, जिसे भिक्षु सभ गृह्यता था—

"छन्ती परमं तपो तित्तिक्खा
निब्बानं परमं वदन्ति बुद्धा ।
नहि पण्णजितो परुपधाती
समणो होति परं विहेठयन्तो ॥

सन्धपापस्स अकरणं कुसलस्स उपतापवा ।
सच्चित्तपरिपोषणं एतं बुद्धान सामनं ॥
अनूपवाधो अनूपधातो पातिमोक्खे च संवरो ।
मत्तञ्जमुता चमत्तरिमं पत्तन्ध सपवात्तनं ॥
अभिवित्ते च आयोगो एतं बुद्धान सामनं ॥"

(वीथ० ना० २, पृ० ३९)

अर्थात् शान्ति और तित्तिक्खा परम तप है, निर्वाण को बुद्धों ने परमायं कहा है, प्रव्रजित भ्रमण दूसरों को दुःख और हानि नहीं पहुँचाते। कोई पाप न करना, पुण्य सम्पादित करना और अपने चित्त को निर्मल रखना, यही बुद्धों का सामन है। दूसरों की न निन्दा करना, न हिंसा, प्रातिमोक्ष में समयपालन करना, भोजन में माया जानना, विविधत वायतासन का सेवन करना और ध्यान में मन लगाना, यही बुद्धों का सामन है। इस उल्लेख से कदाचित् यह सूचित होता है कि प्रारम्भ में उपोसथ के अवसर पर तयागत की प्रमुख शिक्षाएँ विशेष में गृह्यणी जाती थीं और यही धर्मोपदेश का रूप था। इस अवसर पर प्रत्येक भिक्षु के लिए आवश्यक था कि वह परिशुद्ध-बाल हो। अशुद्ध होने पर अपने अपराध की प्रतिवेदना अथवा स्वीकार किये बिना वह उपोसथ में सम्मिलित नहीं हो सकता था। क्रमशः उपोसथ का यही प्रचलन कार्य हो गया। समग्र सभ की उपस्थिति में अपराधों की एक सूची पढ़ी जाती थी जिसे प्रातिमोक्ष की आवृत्ति कहा जाता था और दोषी भिक्षुओं को अपने अपराधों की प्रतिवेदना करनी होती थी। सुत्र अपराध आदेशना और वेतावनी से प्रचलित हो जाते थे। मुस्तर अपराध के लिए दिनान्तर में कुछ भिक्षुओं की परिषद् बुलायी जाती थी।

उपोसथ के लिए आवास में एक विशिष्ट अंगार निश्चित होता था और समय से पूर्व उसे झाड़-बुहार कर वहाँ आसन, दीप तथा जल का प्रबंध करना आवश्यक था। इसे उपोसथ का पूर्व-करण कहा जाता था। सभी भिक्षुओं को स्वयं अथवा प्रतिनिधि के द्वारा उपस्थित होना पड़ता था। रोगी भिक्षु अपना छन्द (मत) एवं परिशुद्धि दूसरे के द्वारा सूचित करता था। ऋतु के अनुसार उपोसथ की एवं उपस्थित भिक्षुओं की गणना आवश्यक थी। इन कार्यों को उपोसथ का पूर्वकृत्य कहा गया है। पहले, अववाद अथवा भिक्षुणियों को उपदेश भी इस पूर्व-कृत्य का अंग माना जाता था।

आनन्द के द्वारा वर्षकार को दिये हुए उत्तर में यह कहा गया है कि प्रातिमोक्ष पढ़ने वाले भिक्षु को संघस्मरित, संघपिता अथवा संघपरिणायक माना जाता था। उसके लिए आवश्यक था कि वह स्वयं प्रातिमोक्ष-संवर में निष्णात, धर्मवेद, सत्तोपी, ध्यान-कुशल एवं अभिज्ञाएँ प्राप्त किये हो।

उपोसथ में संघ का समग्र रूप से सम्मिलित होना अभीष्ट था, अतएव संघ की सीमा-निर्धारण के लिए नियम बनाये गये। यहाँ पर यह स्मरणीय है कि संघ शब्द कभी चानुद्दिश संघ के लिए प्रयुक्त होता है, कभी स्थानीय संघाराम अथवा आवास के लिए। स्थानीय संघ की ही सीमा बाँधी जाती थी और उसी के अन्दर समप्रता अपेक्षित थी। आनन्द के उत्तर में ग्रामक्षेत्र का उल्लेख स्थानीय सीमा का प्रायिक विस्तार बताता है। साधारण तौर से प्रातिमोक्ष-परिषद् में भिक्षुओं के लिए तीन बीघर धारण कर जाना विहित था। यदि सीमा के अन्दर कुछ आगन्तुक भिक्षु हों तो आवासियों के साथ उपोसथ में उनकी उपस्थिति भी आवश्यक थी। चार से कम भिक्षु होने पर प्रातिमोक्ष की सभा नहीं की जा सकती थी।

प्रातिमोक्ष—पालि का पाटिमोक्ख अथवा पातिमोक्ख संस्कृत ग्रन्थों में प्रातिमोक्ष के रूप में प्राप्त होता है। वस्तुतः पातिमोक्ख शब्द की व्युत्पत्ति प्रतिपूर्वक मुच् धातु से माननी चाहिए। और उसकी वृद्ध संस्कृत छाया प्रतिमोक्ष्य होने चाहिए न कि प्रातिमोक्ष। प्रतिमोक्ष्य का अर्थ है 'जो (धर्मसंवर) प्रतिमुक्त अथवा आवड किया जाय। कवच, कुण्डल आदि 'प्रतिमुक्त' किये जाते हैं। धर्म के नियम भी एक प्रकार का कवच अथवा आभरण है जो भिक्षु से आवड होने चाहिए। विनय में पातिमोक्ख का व्युत्पत्तिमूलक अर्थ कुशल धर्मों में प्रमुख होना बताया गया है। यहाँ पातिमोक्ख को संस्कृत 'प्रातिमुक्ष्य' का रूपान्तर माना गया है। एक प्राचीन टीका में कहा गया है "यो तं पाति रक्खति तं मोक्खेति मोक्खेति । तस्मा पाटिमोक्खं ति बुच्चति ।" यहाँ पर मूल शब्द मुच् से व्युत्पादित किया गया है। चीनी एवं तिब्बती अनुवादों में प्राति-

मोक्ष के अर्थ प्राप्त: प्रतिविशिष्ट मोक्ष लिये गये हैं, किन्तु यह स्पष्ट है कि वहाँ भी कुछ स्थलों में प्रातिमोक्ष को मुख्याधिक माना गया है और कुछ स्थलों में मोक्षार्थक^{११}।

अनेक सम्प्रदायों के प्रातिमोक्ष सूत्र उपलब्ध होते हैं और उनकी व्यापक समानता उनकी प्राचीनता प्रदर्शित करती है।^{१२} प्रातिमोक्ष के आठ विभाग हैं—पाराजिक, संधावशेष, अनियत, नैसर्गिक-पातयन्तिक, पातयन्तिक, प्रतिदेशनीय, शैक्ष, एवं अधिकरण-शमथ। इनमें अभिहित धर्मों की संख्या सब सम्प्रदायों के प्रातिमोक्षों में सर्वथा समान नहीं है। महासाधकों के प्रातिमोक्ष में निदिष्ट धर्मों की संख्या २१८ और सब से कम है। सर्वास्तिवादियों के प्रातिमोक्ष में संख्या सर्वाधिक, २६३ है। पालि प्रातिमोक्ष में २२७ है। किन्तु यह स्मरणीय है कि इस संख्याभेद का कारण मुख्यतया शैक्ष-धर्मों के परिगणन में भेद है। शेष वर्गों में प्रायः कोई भेद नहीं है और संख्याएँ इस प्रकार हैं—पाराजिक-४, संधावशेष-२३, अनियत-२, नैसर्गिक-पातयन्तिक-३०, पातयन्तिक-९०, (महीमासकों के अनुसार, ९१), प्रतिदेशनीय-४, अधिकरणशमथ-७, इनकी संख्या १५० होती है जो कि अंगुसरनिकाय और मिलिन्दपञ्चों के 'दियह्द-सिक्खापदसत्' से समञ्जस है। वस्तुतः शैक्षधर्म प्रातिमोक्ष में उद्दिष्ट अन्य धर्मों से भिन्न है क्योंकि वे आध्यात्मिक शील (मोरेलिटी) के नियम न होकर सामाजिक शील (सिविलिटी) के नियम हैं। अतएव उनके परिगणन में भेद सुबोध है। शैक्ष धर्म प्रारम्भ से नियतसंख्यक नहीं थे। महाव्युत्पत्ति में उनको 'सम्बहला' कहा गया है। पालि प्रातिमोक्ष में भी शैक्ष धर्मों को नियत-संख्या निदिष्ट नहीं किया गया है। यह भी सम्भव है कि महापरिनिर्वाण के पहले क्षुद्रातिक्षुद्र शिक्षापदों को परिवर्तनीय बताते हुए तथागत का आदेश कदाचित् शैक्ष धर्मों से ही रहा हो। ऐसा प्रतीत होता है कि वींछे विभिन्न सम्प्रदायों में विभिन्न परिवर्तन स्वीकृत हुए और इस प्रकार शैक्ष धर्मों का प्रस्तुत विभेद उत्पन्न हुआ। यह भी स्मरणीय है कि अधिकरण-शमथ प्रातिमोक्ष के शेष वर्गों से पूषक् है। इसमें अपराध एवं दण्ड का विधान न होकर संघ के अन्तर्गत

२५-३०—झा० पा-चाऊ, पूर्व० पृ० ४-६।

२६-३०—पा-चाऊ०, वही, अरिजित्त ओव् बुद्धिज्ज, पृ० ३, काउवाल्लर, पूर्व० पृ० १४३, ओल्वेनबर्ग (सं०) विनय, जि० १, भूमिका, पा-चाऊ (सं०) महासाधिक प्रातिमोक्ष, (जे० जी० आर० आइ० १०-१-४), मूल सर्वास्तिवाद प्रातिमोक्ष-आइ० एच० क्यू० १९५३।

विवाहों की शान्ति के लिए वैधानिक उपाय निर्दिष्ट है। अनियत-वर्ग में भी नवीन अपराध न गिन कर ऐसे दोष का उल्लेख है जो कि पाराजिक, संपावशेष अथवा पात-यन्तिक समझ जा सकते हैं। शेष वर्गों में भी नियमों का कम विभिन्न सम्प्रदायों में सर्वथा एक नहीं है।

ऐसा प्रतीत होता है कि मूल प्रातिमोक्ष अब उपलब्ध नहीं है। उसका एक रूप महासाधिक सम्प्रदाय में संरक्षित हुआ, दूसरा मूलस्यविरवादियों से पालि-वेरवादियों ने एवं सर्वास्तिवादियों ने प्राप्त कर सम्पादित किया। मूलतः बौद्ध भिक्षुओं के लिए विहित शील पञ्चविध अथवा दशविध था। ब्राह्मण और जैन साधु भी इसके सदृश शील का पालन करते थे। वस्तुतः जिन पाँच नियमों को योगदर्शन में महाव्रत कहा गया है वे ही समस्त भिक्षुजीवन के आधार थे। इनके विभिन्न विस्तर ही प्रातिमोक्ष में अनेकधा संगृहीत हैं। किन्तु इसमें समानविषयक अपराधों का एकत्र संग्रह नहीं है प्रत्युत ऐसा प्रतीत होता है कि घटनाओं के प्रभाव से जैसे-जैसे व्रत-हानि प्रकट हुईं वैसे-वैसे उस पर प्रतिषेध प्रातिमोक्ष में जोड़ दिया गया। दूसरी ओर प्रातिमोक्ष के पाराजिक, संपावशेष आदि वर्गों का कम स्पष्ट ही अपराधगौरव के अनुसार है और अतएव कुत्रिम है। उदाहरणार्थ, यह कहना अनुचित होगा कि ऐतिहासिक क्रम में सब पाराजिक पहले प्रतिष्ठित हुए, सब शैक्ष धर्म पीछे।

प्रातिमोक्ष-सूत्रों को सामान्यतः भिक्षु-शील-निर्देश से विकसित मानने पर उपोसथ के विकास का उपर्युक्त क्रम भी संगत हो जाता है। पहले उपोसथ में सामान्यतः धर्म-चर्या अथवा शील के आदर्श का स्मरण होता था। पीछे परिशुद्धि की आवश्यकता के द्वारा, एवं शील-संरक्षण के व्यावहारिक पक्ष के आग्रह से, उपोसथ एवं प्रातिमोक्ष में वैधानिकता और कानूनियत का समारोप हुआ जिसने उनका परवर्ती रूप सम्पादित किया।

प्रातिमोक्ष का प्रारम्भ 'निदान' से होता है जिसमें उपोसथ के लिए एकत्र भिक्षुओं को सूचित किया जाता है कि जिस भिक्षु से कोई दोष हुआ हो वह उसे प्रकट करे। दोष न रहने पर चुप रहना चाहिए। प्रातिमोक्ष के प्रत्येक वर्ग के पाठ के बाद तीन बार सबसे पूछा जाता था कि 'क्या आप लोग इन दोषों से मुक्त हैं?' दोष को प्रकट न करना झूठ बोलना माना जाता था। प्रातिमोक्ष के प्रथम पाराजिक काण्ड में ऐसे चार पातकों का उल्लेख है जो भिक्षु को संघ में रहने के अयोग्य बना देते हैं—अब्रह्मचर्य, चोरी, मनुष्य-वध, एवं अलौकिक शक्ति का शूद्र दावा। मनुष्यवध के अपराध में दूसरे को आत्मघात के लिए प्रेरित करना भी गिना जाता है। संपावशेष (अथवा संपादिवशेष)

काण्ड से ऐसे तेरह अपराध परिगणित हैं जिनके लिए अपराधी को कुछ समय के लिए परिव्रास अथवा धूम्रकरण का दण्ड दिया जाता था। यह दण्ड संघ की प्रथाविहित बैठक में प्रस्तावित और निर्णयित होता था। परिव्रास के अन्त में पुनः संघ की बैठक ही भिक्षु को दण्डमुक्त कर सकती थी। जान बूझ कर शूक्र-विसृष्टि, काम-वैरणा से किसी स्त्री का काय-संसर्ग, किसी स्त्री के साथ काम-सम्भाषण, किसी स्त्री से कहना कि 'काम-सन्तर्पण द्वारा परिचर्या कर', संवर्जन (स्त्री और पुरुष के बीच में मध्यस्थ बनना), अस्वामिक कुटी-निर्माण में युक्त स्थान अथवा विहित प्रमाण का अतिक्रमण, सस्वामिक विहार-निर्माण में ऐसा ही व्यतिक्रम, द्वेष से दूसरे भिक्षु पर निर्मूल पाराजिक दोष का आरोप करना, लेशमात्र पकड़कर दूसरे पर पाराजिक का अभियोग करना, संघ-भेद करना, संघ-भेदकों का अनुवर्तन, कुल-द्रुषण, धोषेचस्य (दूसरों की मलाह का जान बूझ कर निरादर करना) — ये तेरह संघादिलोप अपराध हैं। इनमें पहले ९ अपराध प्रथम बार में दोषावह हैं, शेष चार तीन बार दोहराने पर। किसी स्त्री के साथ ऐसे एकान्त में बैठना जहाँ कि अनुचित संसर्ग अथवा सम्भाषण सम्भव है और उस बात का किसी श्रद्धालु उपासिका का आलोच्य विषय बनना, ये तो दो अनियत धर्मों में संगृहीत हैं। नैसर्गिक पातयन्तिक (पालि निसम्पिय-पाचित्तिय) तीस गिने गये हैं। इनका प्रतिकार संघ, बहुत-से भिक्षु अथवा एक भिक्षु के सामने स्वीकार कर उसे छोड़ देने से हो जाता है। इन नैसर्गिकों में अतिरिक्त-लब्ध वस्तुओं का त्याग करना आवश्यक था। चौबर-सम्बन्धी सोलह नियम दिये गये हैं, जिनके अनुसार भिक्षु को अतिरिक्त चौबर, अज्ञातिक (जिससे नाता नहीं है) भिक्षुणी से प्राप्त अथवा भोगा हुआ चौबर, अपने आप मांगा अथवा बनवाया हुआ चौबर आदि का त्याग विहित है। सात नियम आसन के बनवाने और तैयार करने के बारे में हैं। कौशेय का अथवा काले भेद के उन का आसन निषिद्ध था। आसन बौद्ध नहीं बदलना चाहिए। नये आसन में पुराने आसन की छोर से बिना भर लेकर जोड़ना चाहिए। सोने चांदी का ग्रहण (स्पर्श), रुपिक-व्यवहार, एवं त्रय-विक्रय में भाग लेना भिक्षुओं के लिए निषिद्ध था। रंगी भिक्षुओं के लिए घी, मक्खन, तेल, मधु, खाद्य आदि का अधिक-से-अधिक सप्ताह तक संग्रह करना चाहिए। अतिरिक्त पात्र वर्जित है। संघ के लिए प्राप्त लाभ को अपने लिए बदलवा लेना भी इन्हीं अपराधों में परिगणित है।

पाचित्तिय, प्रायश्चित्तिक अथवा पातयन्तिक धर्मों की गणना में सम्प्रदाय-भेद उपलब्ध होता है। पालि प्रातिमोक्ष में ९२ धर्म इस काण्ड में उल्लिखित हैं, महाव्युत्पत्ति में ९३। झूठ बोलना, धिड़ाना, चूगली, अनुपसम्पन्न के साथ अथवा स्त्री के

साथ लेटना, स्थियों को लम्बे उपदेश देना, चमत्कार की बातें करना, दुष्टलारोचन, जमीन लोदना या खुदवाना, वृक्ष आदि काटना, मित्वा करना, संघ की चीजों को लापरवाही से छोड़ देना, प्राणिवृक्त जल से सिंचन, बिना संघ की अनुमति के अथवा मूर्खान्त के बाद भिक्षुणियों को उपदेश देना, भिक्षुणी के साथ एकान्त में बैठना अथवा सलाह करके उसके साथ यात्रा, एक आवास में एक से अधिक भोजन, कुछ विशेष अवस्थाओं को छोड़कर गण के साथ भोजन, विकाल-भोजन, रखा हुआ भोजन खाना, नीरोग होते हुए मांग कर पी, मक्खन, तेल, मधु, खाँड़, मछली, मांस, दूध, यही आदि उत्तम भोजन का सेवन, बिना शिष्ये हुए भोजन का सेवन, साया साधुओं को हाथ से भोजन देना, गृहस्थों में बैठववाची, सैनिक तमाशा या प्रदर्शन देखना, शराब पीना, जंगली से गुद-गुदाना, पानी में खेल करना, डराना या तिरस्कार करना, जाग तापना, गर्मी-बरसात एवं अन्य विशेष अवस्थाओं के अतिरिक्त जाघे महीने से पहले नहाना, प्राणि-हिंसा, झगड़ा बढ़ाना, दूसरे भिक्षु के पारार्थिक अथवा संधादिशेष अपराधों को छिपाना, तीस वर्ष से कम उम्र वाले भिक्षु को जानते हुए उपसम्पदा देना, जानते हुए चोरों के काफिले में जाना, धर्म के शिक्षापदों को सीखने में आनाकानी अथवा धर्म के विरुद्ध भाषण, दूसरे भिक्षुओं को पीटना या चमकाना, संधादिशेष का आरोप करना, किसी भिक्षु को हैरान करना या और भिक्षुओं के झगड़े में कान्त लगाना, संघकार्य में अपना मत न प्रकट करना अथवा प्रकट कर मुकर जाना, बिना सूचना के राजा के शयनागार में प्रवेश, बहुमूल्य वस्तु का हटाना, मध्वाङ्ग के बाद बिना अत्यन्त आवश्यक कार्य के गाँव में प्रवेश करना, इत्यादि पाश्चित्य धर्मों में संगृहीत हैं।

प्रतिदेशनीय धर्म चार हैं। इनके करने पर भिक्षु को दूसरे भिक्षुओं के सामने अपना अपराध स्वीकार करना होता है एवं भविष्य में वैया न करने का वचन होता है। अज्ञातिक भिक्षुणी के हाथ खाद्य ग्रहण करना, भिक्षुओं के भोजन करते समय किसी भिक्षुणी को परोसने में हाथ बँटाने देना, निर्धन और श्रद्धालु उपासकों के घर भिक्षा ग्रहण करना, भय अथवा आशंका से आरम्भिक शयनासन के युक्त होने पर पहले से अप्रतिसंविदित खाद्य-भोजन का स्वयं ग्रहण करना—ये ही प्रतिदेशनीय धर्म हैं।

संक्षेप—काण्ड में शिष्ट व्यवहार के नियमों का संग्रह है जिन्हें कि भिक्षुओं को सीखना चाहिए। ऊपर कहा जा चुका है कि इनके परिगणन में बहुत संख्या-भेद है। उदाहरणार्थ, पालि-प्रातिमोक्ष में ७५ धर्मों का उल्लेख है, महाव्युत्थानि में १०६। अच्छी तरह कपड़ा पहनना, शऊर से उठना-बैठना, कहकहा न लगाना, सत्कारपूर्वक भिक्षा-ग्रहण करना, शऊर से खाना, दंग से उपस्थित व्यक्ति को ही धर्मोपदेश करना, सड़े-खड़े या

हरियाली या पानी में मल-मूत्र का त्याग न करना इत्यादि से सम्बन्ध रखनेवाली शिलाएँ इस काण्ड में संगृहीत हैं।

अधिकरण—शमथ में संघ के झगड़े मिटाने के तरीकों को बताया गया है—सम्मूल-विनय, स्मृति-विनय, अमूढ-विनय, प्रतिज्ञात-करण, यद्भूयसिक, यत्पापीयसिक और तृणप्रस्तारक—ये सात उपाय निर्दिष्ट किये गये हैं^{१०}।

भिक्षुनिर्घा—यद्यपि स्त्रियों की प्रव्रज्या उस समय विधित थी तथापि भगवान् बुद्ध उसके लिए अपने संघ में पहले अनुमति नहीं देना चाहते थे। महाप्रजापति गौतमी के इस विषय में अनुरोध को उन्होंने कपिलवस्तु में अस्वीकार कर दिया था। पीछे गौतमी बहुत-सी शाक्य स्त्रियों के साथ केव कटाकर और काषाय वस्त्र धारण कर वैशाली पहुँची जहाँ कि तथागत महावन में विहार कर रहे थे। यहाँ द्वार पर उसके सूजे पैर, धूल-धूसर गात्र और साश्रुमूत्र देखकर आनन्द के चित्त में कष्टा उपजी और उन्होंने तथागत से स्त्री-प्रव्रज्या का अनुरोध किया और कहा कि स्त्रियाँ आध्यात्मिक उन्नति कर सकती हैं और प्रजापति गौतमी तो भगवान् की मातृस्थानीया रही है। तथागत ने अनुरोध स्वीकार किया, किन्तु आठ शर्तों पर—भिक्षुणियाँ भिक्षुओं का आदर करेगी, अभिक्षु-कुल में भिक्षुणियों का बर्षावास नहीं होगा, हर पक्षवारे भिक्षुणियाँ भिक्षु-संघ से उपोसथ—वृच्छा और अववादापसंक्रमण प्राप्त करेगी, बर्षावास के अनन्तर भिक्षुणियों को दोनों संघों में दृष्ट, श्रुत एवं परिरांजित तीनों स्वानों से प्रवारणा करनी चाहिए, भिक्षुणी को दोनों संघों में पक्षमानता करनी चाहिए, दो वर्ष ६ धर्मों में शिक्षित होकर भिक्षुणी को दोनों संघों में उपसंपदा की प्रार्थना करनी चाहिए, भिक्षुणी को आक्रोश-परिभाषण नहीं करना चाहिए, भिक्षुणियों के लिए भिक्षुओं को कुछ कहने का मार्ग निरुद्ध है, भिक्षुओं के लिए निरुद्ध नहीं है। इन शर्तों के साथ भिक्षुणी-संघ को अनुमति देते हुए भी तथागत ने यह कहा कि 'यदि स्त्रियाँ इस धर्म-विनय में प्रव्रज्या न पातीं तो यह सहस्र वर्ष तक ठहरता, स्त्री-प्रव्रज्या के कारण सद्गर्भ केवल पाँच सौ वर्ष ठहरेगा।'

स्त्रियों के लिए प्रज्ञप्त ६ शिक्षापद (जो कि पार्चिसिय संख्या ६३ से ६८ तक हैं) हिंसा, चोरी, अद्रव्यचर्च, मूषावाद, मद्यपान और बिकाल-भोजन का वर्जन करते हैं। उनके लिए उपदिष्ट प्रातिमोक्ष भेरे अनियत-काण्ड नहीं है। पाराजिक-काण्ड में ८ अपराध गिनाये गये हैं जिनमें भिक्षु-प्रातिमोक्ष के चार अपराधों के साथ चार और

का संनिवेश है—कामासक्ति से पुरुष का घुटने के ऊपर पैर दबाना, कामासक्ति से पुरुष का स्पर्श वा एकाल में साथ, संघ से निकाले भिक्षु का अनुगमन, एवं किसी और भिक्षुणी के पारार्थिक अपराध को छिपाना । भिक्षुणियों के लिए १७ संघादिश्लेष अपराध बताये गये हैं—पुरुष के साथ घूमना, चोर को दीक्षा देना, अकेले घूमना, संघ से निकाली भिक्षुणी का अनुगमन, आसक्ति से पुरुष के हाथ से साथ लेना, अथवा दूसरी भिक्षुणी को इसके लिए उत्साहित करना, कुटनी बनना, निर्मूल या लेज मात से किसी पर पारार्थिक का आरोप करना, विरलन का प्रत्याख्यान करना, संघ की निन्दा, कुसंग अथवा कुसंग के लिए प्रेरित करना, सीस न लेना, और कुलों को बिगाड़ना । नैसर्गिकों की संख्या भिक्षुणी-प्रातिमोक्ष में भी तीस है । पात्रित्तियों की संख्या १६६ है जिनमें सहसुन खाना, कूड़ा-कचरा दीवार के पार फेंकना, नाच-गाने में जाना, दूसरे को सरापना, मृत कातना आदि सम्मिलित हैं । गभिणी, स्तन्यपायिनी, १२ वर्ष से कम की विवाहिता एवं बीस वर्ष से कम की कुमारी को उपसम्पदा नहीं दी जा सकती और न उसे जिसने दो वर्ष से कम शिक्षा ग्रहण की है । भिक्षुणियों के लिए पाटिदेनतिय घम्म आठ हैं और भिक्षु-प्राति-मोक्ष के ३९ वें पात्रित्तिय से अभिन्न हैं । शैक्ष घर्म और अधिकरण शमथ भिक्षुओं के सदृश है ।

वर्षावास—आज भी पूर्वी उत्तर प्रदेश एवं उत्तर बिहार में मारों और नदियों की अवस्था ऐसी है कि बरसात में गाढावात दुष्कर हो जाता है । नदियों की बाढ़ से और भूमि के असाधारण रूप से समतल होने के कारण अनेक स्थल द्वीपवत् बन जाते हैं । तथागत के समय में इस प्रकार की कठिनाई आज से अधिक ही रही होगी । ऐसी स्थिति में यदि उस समय के परिव्राजकों में वर्षाकाल के लिए चारिका को स्वयित रखने की प्रथा का विकास हुआ तो उसे विस्मयावह नहीं कहा जा सकता । ब्राह्मण भिक्षुओं के लिए भी वर्षा में स्थिर रूप से रहने का विधान है । विनय में कहा गया है कि पहले शाक्य-पुत्रीय भिक्षुओं को वर्षा में भी विचरण करते देखकर लोग हैरान होते थे कि जब अन्य सीधिक एक जगह रहते हैं और बिड़ियाँ वर्षों के ऊपर धीमले बनाकर रहती हैं शाक्य-पुत्रीय श्रमण कैसे हरे लुणों को रौंदते हुए एकेन्द्रिय जीवों को पीड़ित करते हुए तथा छोटे-छोटे जन्तुओं को मारते हुए विचरते हैं^{१०} । यह देखकर तथागत ने अपने अनुयायियों के लिए भी वर्षावास का विधान किया । आषाढी पूर्णिमा अथवा श्रावणी पूर्णिमा के दूसरे दिन से तीन महीने तक उनके लिए यावा का निषेध था और उन्हें एक आवास में

रहना पड़ता था। अत्यधिक आवश्यकता पड़ने पर जैसे बीमारी के आपत्ति-काल में, या उपासकों के विशेष हित के लिए, अथवा आत्ययिक संघ-कार्य के लिए, भिक्षु आवास को सात दिन तक छोड़ सकते थे। यदि आवास में सुरक्षा-हानि, दुर्भिक्ष, रोग, शीत-विपत्ति, अथवा संघ भेद की सम्भावना हो तो आवास छोड़ने में दोष नहीं माना जाता था।

वर्षावास के अन्त में संघ को सम्मिलित होकर अपने अपराध की आदेशना करना आवश्यक था। इसको 'प्रवारणा' कहा जाता है। जिस प्रकार से उपोसथ पात्रिक परिशुद्धि के लिए आवश्यक है ऐसे ही प्रवारणा एक प्रकार से वार्षिक परिशुद्धि है। वर्षान्त में ही उपासकों के द्वारा भिक्षु-संघ को दिये गये वस्त्रों से जीवर निर्माण कर भिक्षुओं को बँटि जाते थे। इस प्रकार के जीवर को 'कठिन' कहा जाता है। कठिन के निर्माण के लिए संघ एक विशेष भिक्षु को चुनता है जिसे दर्जी के आवश्यक कार्य की अनुमति दी जाती है।

वैतनिक 'कर्म'—वित्त में अनुशासन के लिए अनेक विशिष्ट कर्मों का विधान पाया जाता है। यदि कोई भिक्षु विवादशील एवं कलहप्रिय हो अथवा अपनी मूर्खता से अपराध करे अथवा गृहस्थों से अधिक सम्पर्क में जाये तो उसके लिए तर्जनीय कर्म विहित है। ऐसे ही यदि कोई भिक्षु शील के विषय में उदासीन हो अथवा बुद्ध, धर्म एवं संघ को भिन्ना करता हो तो वह भी तर्जनीय कर्म से दण्डनीय है। ऐसे अपराधी भिक्षु को वेतावनी देनी चाहिए। प्रातिमोक्ष के उपयुक्त नियम का स्मरण दिलाना चाहिए और फिर उसके लिए किये हुए विशिष्ट अपराध के दण्ड का उसे भागी बनाना चाहिए। संघ के समक्ष उसके अपराध को तीन बार शक्ति प्रस्तुत होनी चाहिए तथा संघ से उस भिक्षु के लिए तर्जनीय कर्म के आदेश का निवेदन करना चाहिए। दोषी भिक्षु को भी इस समझ में उपस्थित होना चाहिए तथा उसे इस बात का अन्तर्गमन मिलना चाहिए कि वह अपना अपराध स्वीकार करे अथवा अपनी निर्दोषता का स्मरण करे। जिस भिक्षु के लिए तर्जनीय कर्म का आदेश होता है वह उपसम्पदा नहीं दे सकता और न निश्रय। वह अन्य भिक्षुओं को उपदेश भी नहीं कर सकता और न भिक्षुणियों को उपदेश दे सकता है। इस प्रकार के निर्वचन का समुचित पालन करने पर दोषी भिक्षु से दण्ड हटा लिया जाता है।

यदि कोई भिक्षु गृहस्थों के साथ अधिक सम्पर्क में आता हो एवं प्रातिमोक्ष का उल्लंघन करता हो तो वह निश्रय कर्म का भागी होता है। उसके लिए एक भिक्षु जाचार्य के रूप में विशिष्ट किमा जाता है और उसके आदेश का पालन दोषी भिक्षु के लिए आवश्यक होता है। यदि कोई भिक्षु कुलदूषक हो अथवा पापसमाचार हो तो

वह प्रथाजन्य कर्म का भागी होता है। उसे कुछ समय के लिए विहार छोड़कर स्वान्तर में विशेष नियमनों की परिधि में रहता होता है। यदि कोई शील अपवाध धर्म के विषय में विवादप्रिय हो अथवा आचरणहीन हो तो उसके लिए भी यही दंड विहित है। यदि कोई भिक्षु किसी गृहस्थ को हानि पहुँचाता हो अथवा उसकी निन्दा करता हो तो वह प्रतिस्मारणीय कर्म का भागी होता है। इस प्रकार के भिक्षु को न केवल तर्जनीय कर्म से दंडित भिक्षु के समान नियमों से रहना पड़ता है अपितु उस विशिष्ट गृहस्थ से क्षमा माँगनी पड़ती है। यदि कोई भिक्षु अपने अपराधों को स्वीकार नहीं करता अथवा कहे जाने पर धर्म-विषय सिद्धान्त को नहीं छोड़ता तो वह उत्सेपणीय कर्म का भागी बनता है। वह अन्य भिक्षुओं के साथ नहीं ठहर सकता और न उनके साथ आहार आदि कर सकता है।

कुछ गौण अपराधों के लिए प्रतिशोषना का विधान है। संघ से भिक्षु को निकालने के लिए निस्तारणा शब्द का प्रयोग मिलता है। परिवार के चार प्रकार निर्दिष्ट हैं। अन्य सम्प्रदायों के सदस्य यदि बौद्ध संघ में प्रवेशार्थी हों तो उनके लिए चार महाने का परिवार निर्दिष्ट है। यह एक प्रकार का 'प्रोबेशन' का समय है। संघादिवेष दोष के लिए अन्य तीन परिवारों का निर्देश है। जो भिक्षु परिवार में रहता है उसे अपने को अन्य भिक्षुओं से अनेक बातों में अलग रखना पड़ता है। उसके लिए सहावास, विप्रवास, एवं अनारोचना के नियमनों से शुद्ध रहना आवश्यक है। संघादिवेष अपराधों के लिए परिवार के अतिरिक्त मानस्य का विधान है। मानस्य में छः दिन के लिए भिक्षु को संघ को सदस्यता के सामान्य अधिकारों से वंचित रखा जाता है।

विवाद-शमन—प्रातिगोक्ष में विवादों के सुलझाने के लिए अनेक प्रकार निर्दिष्ट है। इसमें पहला सम्मुख विनय कहलाता है। संघ के समक्ष, अपवाध वादी और प्रतिवादी के आपस में एक-दूसरे के सामने, विवाद सुलझाने को सम्मुख-विनय कहते हैं। दूसरा स्मृति-विनय कहलाता है। यदि किसी भिक्षु के ऊपर लगे हुए अविषय को वह स्वीकार नहीं करता है और संघ के सामने आकर अपनी निर्दोषता को प्रकट करता है तो यह स्मृतिविनय कहलाता है। दर्म मल्लपुत्र ने मत्तिया भिक्षुओं के मिथ्या दोषारोपण का ऐसे ही प्रत्याख्यान किया था। तभी से इस स्मृति-विनय का प्रवर्तन हुआ। यदि किसी भिक्षु ने मूढ़ अवस्था में अपराध किया हो और उसे अमूढ़ अवस्था में उसका सचमुच स्मरण न हो और वह संघ के सामने यह प्रकट करे, तो उसे अमूढ़-विनय दिया जा सकता है। गर्ग भिक्षु के प्रसंग से इसका प्रारम्भ बताया गया है। अपने ऊपर लगाये गये अपराध का स्वीकार किया जाय तो प्रतिज्ञातकरण शमन होता है। यदि किसी विवाद

का उद्वाहिका के द्वारा मुलज्ञान न होता हो और शलाकाग्रहण के द्वारा मुलज्ञान आवश्यक हो तो ऐसे अपस्था में यद्भूमिकीय अथवा मताधिक्य का सहारा लिया जाता है। यदि कोई भिक्षु अपने अपराध को कभी स्वीकार करे और कभी अस्वीकार करे अथवा विरह में जान-बूझ कर झूठ बोले तब उसे संघ के सामने अपराध के अभियोग का स्मरण दिलाया जाता है और उसकी उपस्थिति में उससे पूछने के बाद उस दंड का भागी समझा जाता है। यह तत्प्राणीपतिक कर्म कहलाता है। यदि बहुतने भिक्षु कर्षण, किसी अपराध में सम्मिलित हों तथा पीछे पश्चात्तापी हों तो उनके अपराध का संघ में प्रकट-विमर्श ठीक नहीं समझा जाता था एवं सामान्यतः संघ में आदेशना पर्याप्त मानी जाती थी। इसको ऊपर कहा जा चुका है कि संघ का कार्य गण-जन्यात्मक रीति से सम्पन्न होता था। आवास की परिचय में सभी भिक्षुओं का उपस्थित होना आवश्यक था। भिक्षु-संघ के सन्निहित होने पर कार्य सम्बन्धी प्रस्ताव अथवा 'अप्ति' का प्रेष किया जाता था, और उसकी तीन बार 'अनुधावणा' की जाती थी। संघ का तीन उसकी सम्मति मानी जाती थी और 'अप्ति' के आधार पर 'धारणा' प्रस्तुत होती थी। प्रायः सर्वसम्मति से ही निर्णय होते थे। किसी विषय पर मतभेद एवं विवाद उपस्थित होने पर उसे मुलज्ञान के लिए दो या अधिक भिक्षुओं के नाम संघ की सर्व-सम्मति से चुने जाते थे। इस समिति को 'उद्वाहिका' कहा जाता है। यदि ये भिक्षु भी निर्णय नहीं कर पाते थे तो प्रस्तुत विषय फिर से संघ के सामने लीट आता था और मताधिक्य से ही उसका निर्णय किया जाता था। मतदान शलाकाग्रहण के द्वारा होता था और इस कार्य के लिए एक विशेष अधिकारी शलाका-ग्राहक के नाम से नियुक्त होता है। यह स्पष्ट है कि यद्यपि संघ के कार्य-व्यापार में मतैक्य का प्राधान्य स्वीकृत था, तथापि आवश्यक होने पर मताधिक्य से भी निर्णय वैध था।

सम्मति—संघ में संपत्ति का अधिकार अतीतानागत चातुर्विध संघ का माना जाता था। भिक्षु सभी अपरिग्रह का द्रव लिये होते हैं। अतएव भिक्षा में प्राप्त सामग्री पर संघ का मुख्य अधिकार मानना चाहिए, किन्तु इस अधिकार का अनियमित प्रयोग नहीं किया जाता था। भिक्षु के मरने पर उनकी संपत्ति का संघ ही वितरण करता था। अन्न आदि दैनिक आवश्यकताओं की पूर्ति के लिए संघ में विशेष भिक्षुओं को अधिकारी नियुक्त किया जाता है। ऐसे कई अधिकारियों के नाम उपलब्ध होते हैं। भक्तोद्देशक अन्न बाँटता था, यानु-भाजक यानु आदि बाँटता था। शयनासन-ग्राहक भिक्षु संघ की ओर से विहार आदि का दान स्वीकार करता था। शयनासन-प्रज्ञापक विहार के अन्दर शयनासन आदि का वितरण करता था। भाण्डागारिक चीवर, प्रतिग्राहक,

बीषर-भाजक, शाटी-घाहक, अल्पमात्रक-विसर्जक, पात्र-घाहक, नवकमिक, आरामिक, आमपेर-प्रेषक, आसन-प्रज्ञापक एवं ऊपर निर्दिष्ट शलाका-घाहक आदि की नियुक्ति आवश्यकता के अनुसार होती थी। नियुक्ति सर्वसम्मति से की जाती थी।

पहली संगीति और धर्म-विनय का संग्रह

प्रथम संगीति की ऐतिहासिकता—बौद्ध परम्परा के अनुसार विनय और सूत्र-पिटकों का संग्रह बुद्ध के परिनिर्वाण के अनन्तर राजगृह की प्रथम संगीति में हुआ था। प्रथम संगीति का उल्लेख अनेक संदर्भों से प्राप्त होता है। पालि विनय के चुल्लवग्ग में इस संगीति का एक प्राचीन वर्णन उपलब्ध है। परवर्ती सिंहलीय ऐतिहास्य तथा बुद्धधोष की व्याख्याओं में यही से इस सम्बन्ध में सामग्री ली गयी है। महावस्तु एवं संदुओमूलकत्थ में भी संक्षिप्त उल्लेख मिलते हैं। महीशासक, परमगुप्त, महासांघिक एवं सर्वास्तिवाद के विनयों में इस संगीति का उल्लेख है, किन्तु ये सब विनय चीनी अनुवादों में ही उपलब्ध होते हैं। काश्यप-संगीति-सूत्र, अशोकावदान, महाप्रज्ञा-पारमिता-शास्त्र, एवं परिनिर्वाणसूत्र में भी उल्लेख है, किन्तु ये भी चीनी में ही सुरक्षित हैं। चीनी में एक अन्य ग्रंथ की भी उपलब्धि होती है जिसमें काश्यप और आनन्द के द्वारा परिनिर्वाण के अनन्तर त्रिपिटक के संग्रह का विवरण दिया गया है"। एकोत्तरागम के पहले अध्याय की चीनी व्याख्या में भी प्रथम संगीति का उल्लेख है। तारानाथ एवं बूदोन के बौद्धधर्म के तिब्बती इतिहासों में भी इस संगीति का विवरण उल्लिखित है।

पहली संगीति की ऐतिहासिकता और कार्य पर प्रचुर विवाद ऐतिहासिकों में हो चुका है। मिनयेफ, ओल्डेन्बर्ग, फ्रान्के, प्रिलुस्की, दत्त, फाउवाल्लर, आदि ने समस्त सामग्री का मध्यम कर नामा मत प्रस्तुत किये हैं"। ओल्डेन्बर्ग का विश्वास था कि पहली संगीति विबुद्ध कल्पना है। इस धारणा के समर्थन में प्रधान युक्ति यह थी कि महापरिनिर्वाण सूत्र में संगीति का उद्देश्य और अवसर दोनों प्रस्तुत हैं, किन्तु संगीति के विषय में पूर्ण मील स्वीकार किया गया है। फ्रान्के ने इसे स्वीकार कर यह मुताब

२९-दत्त, अली मोनेस्टिक बुद्धिधर्म, जि० १, पृ० ३२६।

३०-३०-मिनयेफ, रेपशं सूर ल बुद्धिधर्म, ओल्डेन्बर्ग, लहू० डी० एम० जी०, १८९८, पृ० ६१३-९४, फ्रान्के, जे० पी० टी० एस० १९०८, पृ० १-८०, नलिनाशरत्त, अली मोनेस्टिक बुद्धिधर्म, जि० १, प्रिलुत्कि, लक्ष्मीय द राजगृह, फाउवाल्लर, पूर्व०।

प्रस्तुत किया कि चूलबग्ग के संगीत-स्कन्धो अंश भी महापरिनिर्वाण-सूत्र पर ही आधारित रहे होंगे और अतएव उन्हें भी अप्रामाणिक मानना चाहिए। ओल्डेनबर्ग की युक्ति का प्राकोबी ने समीचीन उत्तर दे दिया है। महापरिनिर्वाण-सूत्र के लिए यह अनावश्यक था कि वह संगीत का विवरण दे। यह भी कहा गया है कि चूलबग्ग के एकादश और द्वादश स्कन्धक कदाचित् मूलतः महापरिनिर्वाण सूत्र के अंग रहे हों। यह तो निस्सन्देह है कि ये दो स्कन्धक चूलबग्ग के परिशिष्ट के रूप में हैं और मूलतः उसके अंग नहीं थे। चूलबग्ग का एकादश स्कन्धक उसके अन्य अंगों की ओशा हठान् प्रारम्भ होता है, कुछ-कुछ वैसे ही जैसे कि महापरिनिर्वाण सूत्र, और उससे वस्तुतः स्पष्ट भी रहता है। संयुक्त-बन्धु नाम के मूल सर्वात्मिकादियों के विनय में एक साथ ही परिनिर्वाण और संगीतियों का वर्णन दिया गया है। अतएव यह सम्भव है कि चूलबग्ग का एकादश स्कन्धक महापरिनिर्वाण सूत्र का अन्तिम अंग रहा हो, किन्तु ऐसा रहने पर यह सुबोध नहीं है कि स्वविरसादियों ने इन दो को पुनर्कृत कर दिया। कदाचित् चूलबग्ग के द्वादश स्कन्धक के सादृश्य के कारण एकादश स्कन्धक को उसके साथ रखा गया हो। इस पर एक परिष्कृत मतान्तर काठवाल्लर ने प्रस्तुत किया है जिसके अनुसार महापरिनिर्वाण सूत्र और प्रथम संगीत का विवरण प्रारम्भ में साथ थे और विनय के अन्तिम अंग थे। दूसरी संगीति का विवरण प्रासंगिक परिशिष्ट के रूप में जोड़ दिया गया। यह मत सर्वाधिक समीचीन प्रतीत होता है।

यद्यपि अब पहली संगीति को केवल कल्पना नहीं कहा जा सकता तथापि उसका कार्य सदृश्य रहता है। पूर्व ने इस संगीति को एक बड़ी प्रातिमोक्ष-परिणाम कहा है। मिनपेन्न ने पहले ही कहा था कि धर्म और विनय के संग्रह को कथा कदाचित् मूल संदर्भ में न रही हो। नलिनाश दत्त ने संगीति का प्रयोजन उन अदकानुद्ध-शिक्षापदों का निर्णय बताया है जिनको परिवर्तित करने की अनुमति तथागत ने निर्वाण से पहले दी थी। इस दशा में ज्ञानन्द के द्वारा सूत्रों का संग्राह्य वाद का प्रयोग है जबकि मूल में केवल ज्ञानन्द की परिष्ठाति का ही वर्णन रहा होगा। इतना तो स्पष्ट है कि उपलब्ध विनय और सूत्र पिठक अपने वर्तमान बृहद् कलेवर में परिनिर्वाण के समनन्तर तत्काल संगृहीत नहीं किये जा सकते थे, किन्तु संग्रह का प्रयास तत्काल किया गया हो, यह भी सर्वथा सम्भाव्य एवं युक्तियुक्त है। तथागत ने कहा था 'धम्मो वो भिक्खवो समसुवसेन साधा' एवं ज्ञानन्द ने परिनिर्वाण के अनन्तर वर्षाकार से यही दृश्यया या कि धर्म ही उनका शास्ता है। ऐसी स्थिति में यह स्वाभाविक है कि तथागत के अनन्तर उनके शिष्यों ने 'धर्म-विनय' का संग्राह्य किया हो। समस्त भिक्षु-संघ को एक सूत्र में वापने

के लिए एवं उसके दिग्दर्शन के लिए इस प्रकार का धर्म-संग्रह एवं विनिर्णय आवश्यक था।

प्रथम संगीति—विनय में संगीति का विवरण इस प्रकार दिया हुआ है—पाँच सौ भिक्षुओं के साथ महाकाश्यप पावा और कुसीनारा के बीच थे जब उन्होंने एक आजीवनक से सुना कि सप्ताह भर पूर्व तपागत का परिनिर्वाण हुआ है। यह सुनकर अवीतराग भिक्षु रोये, बीतराग भिक्षुओं ने अनित्यता का स्मरण कर दुःख महत्। किन्तु मुम्भद नाम के एक बृद्ध प्रव्रजित ने कहा कि अच्छा हुआ जो महाश्रमण के नामा विधि-नियमों से छुट्टी मिली 'अब हम जो चाहेंगे करेंगे, जो न चाहेंगे, न करेंगे।' यह सुनकर महाकाश्यप ने कहा कि अधर्म और अविनय प्रकट हो रहा है, यह आवश्यक है कि धर्म और विनय का संगायन किया जाय।

संगीति के लिए महाकाश्यप ने एक कम पाँच सौ अर्हत् चुने। आनन्द के शीघ्र होने पर भी धर्म और विनय से उनके बहुत परिचित होने के कारण उन्हें भी चुन लिया गया। राजगृह में वर्षावास करते हुए धर्म और विनय के संगायन का निश्चय किया गया। पहले महोत्तरे में टूटे-पूटे की मरम्मत की गयी एवं दूसरे महोत्तरे में संगीति हुई। आयुष्मान् आनन्द भी संगीति के पहले अर्हत् बनाये गये। महाकाश्यप ने उपालि से विनय के सम्बन्ध में प्रश्न किया। उन्होंने पूछा कि प्रथम पाराजिक कहीं प्रगप्त किये गये थे, किसे लेकर, एवं किस विषय में। उपालि के उत्तर सुनकर महाकाश्यप ने प्रथम पाराजिक की वस्तु, निदान, पुद्गल, प्रज्ञप्ति, आपत्ति एवं अनापत्ति भी पूछी। इसके अनन्तर दूसरे, तीसरे एवं चौथे पाराजिक के सम्बन्ध में प्रश्न किये गये। इस प्रश्नोत्तरी को कुछ विस्तार से दिया गया है। इसके अनन्तर कहा गया है कि इसी उपाय से दोनों विभंगों (उभयो विभग) अर्थात् भिक्षु और भिक्षुणी विभंगों, को पूछा गया और आयुष्मान् उपालि ने उनका उत्तर दिया। इस विवरण से ऐसा प्रतीत होता है कि मूलतः केवल प्रातिमोक्ष के सम्बन्ध में ही प्रश्न किये गये थे।

इसके अनन्तर महाकाश्यप ने आनन्द से धर्म के सम्बन्ध में प्रश्न किया। उन्होंने पूछा कि ब्रह्मजाल-सूत्र कहीं नापित किया गया एवं किसे लेकर। ब्रह्मजाल-सूत्र के निदान और पुद्गल को भी उन्होंने पूछा। ऐसे ही फिर आमष्यफल के सम्बन्ध में प्रश्न किया। इसी उपाय से पाँचों निकायों को पूछा और आयुष्मान् आनन्द ने पूछे का उत्तर दिया। इसके अनन्तर आनन्द ने स्वविर भिक्षुओं से कहा कि भगवान् ने परिनिर्वाण के समय कहा था 'आनन्द, मेरे अनन्तर संघ श्रुद्रकानुश्रुद्र सिद्धापदों को चाहने पर हटा सकता है।' इस पर आनन्द से प्रश्न पूछा गया कि क्या उन्होंने इन सिद्धापदों के विषय में तपागत से प्रश्न किया था। आनन्द के 'नहीं' कहने पर स्वविरों ने

नाता मत प्रस्तुत किये। कुछ ने कहा कि चार पाराजिकों को छोड़कर शेष सब शिक्षापद तुच्छ हैं, कुछ ने कहा कि पाराजिकों और संघादिशेषों को छोड़कर शेष क्षुद्र हैं। इसी प्रकार अन्य स्थविरों ने प्रातिमोक्ष के विभिन्न भागों को क्षुद्रकानक्षुद्र बताया। इस प्रसंग में यह स्मरणयोग्य है कि अभिक्ताभिक पाराजिक, संघादिशेष, नैसर्गिक, प्रायश्चित्तिक एवं प्रायश्चित्तिक धर्मों को महत्त्वपूर्ण माना गया। प्रतिदेशनीय धर्म सभी ने क्षुद्रानुक्षुद्र बताया। शैव धर्मों का अथवा अभिकरण-धर्मों का इस प्रसंग में उल्लेख नहीं मिलता। इस पर महाकाव्य ने यह प्रस्ताव रखा कि संघ न तो अप्रजप्त का प्रज्ञापन करे और न प्रजप्त का समुच्छेद, अन्यथा शिक्षापदों से कुछ उस समय छोड़ देने पर उनके गृहस्थों में भी विदित होने के कारण यदि उनमें संघ को लोकनिन्दा का भागी होना पड़ेगा। यह कहा जायगा कि शास्ता के परिनिर्वाण के अनन्तर शाक्यपुत्रीय अपने धर्म का यथावत् पालन न कर पाये। यह प्रस्ताव संघ को स्वीकृत हुआ। तब स्थविरों ने आनन्द पर क्षुद्रानुक्षुद्र शिक्षापदों के तथागत से न पूछने का दुष्कृत अपराध आरोपित किया। आनन्द ने अपराध की आदेशना की। इसके अनन्तर आनन्द के कुछ और अपराध प्रकाशित किये गये, यह कहा गया कि उन्होंने भगवान् की वर्षाशाटी को पैर से दाब कर सिधा। आनन्द ने कहा कि यह उन्होंने अगौरव समझकर नहीं किया था एवं इसको वे दुष्कृत नहीं समझते, तथापि उन्होंने स्थविरों के गौरव को सोच अपराध की देशना की। आनन्द पर अन्य अभियोग थे—उन्होंने भगवान् के शरीर की बदना सबसे पहले स्त्रियों से करवाई जिनके आँसुओं से उनका शरीर लिप्त हुआ, उन्होंने तथागत के संकेत करने पर भी उनसे कल्प भर ठहरने की प्रार्थना नहीं की, एवं उन्होंने तथागत के बतलाये धर्मचिन्तन में स्त्रियों की प्रव्रज्या के लिए उत्सुकता पैदा की। इन सब दुष्कृतों के लिए आनन्द से क्षमायाचन के लिए कहा गया। आनन्द ने अपराध स्वीकार नहीं किया और कहा कि विकाल न हो इसलिए उन्होंने स्त्रियों से बदना करायी। मार से विभ्रान्त होने के कारण तथागत से वे ठहरने के लिए प्रार्थना नहीं कर पाये एवं महाप्रजापति गौतमी के गौरव से उन्होंने स्त्री-प्रव्रज्या के लिए अनुरोध किया। तथापि स्थविरों के गौरव से उन्होंने क्षमा-प्रार्थना की।

उस समय आयुष्मान् पुराण दक्षिणागिरि में पांच सौ भिक्षुओं के साथ चारिका कर रहे थे। जब वे राजगृह लौटे तबसे स्थविर भिक्षुओं ने अपने धर्मचिन्तन के संघायन का उल्लेख करते हुए कहा कि वे उस संघायन को मानें, किन्तु आयुष्मान् पुराण ने कहा, 'जैसा मैंने भगवान् से प्रत्यक्ष सुना है और समझा है, ऐसे ही मैं समझूंगा।'

इसके अनन्तर आनन्द ने स्थविरों से छत्र नाम के भिक्षु को ब्रह्मदंड देने की तथागत

की आज्ञा का उल्लेख किया। 'ब्रह्मदंड कैसे होगा' यह पूछे जाने पर आनन्द ने कहा— 'छत्र भिक्षु जैसा चाहे, कोई भिक्षु छत्र से न बोले, न उपदेश करे, न अनुशासन करे।' आनन्द से कहा गया कि वे स्वयं छत्र को ब्रह्मदंड की आज्ञा दें। छत्र के कोपी और कटुभाषी होने के कारण आनन्द ने कुछ आशंका प्रकट की। अतएव बहुत-से भिक्षुओं के साथ उन्हें नाव से कोशांबी जाने की अनुमति दी गयी। कोशांबी में पहुँच कर राजा उदयन के अन्तपुर की स्त्रियों से आयुष्मान् आनन्द की मुलाकात हुई। आनन्द ने उन्हें धर्म का उपदेश किया। स्त्रियों ने उन्हें पाँच सौ उत्तरासंग प्रदान किये। जब राजा उदयन ने यह सुना उन्हें आकुलता हुई कि क्यों श्रमण आनन्द ने इतने अधिक चीवरों को लिया। 'क्या श्रमण आनन्द कपड़े का व्यापार करेंगे या दूकान खोलेंगे?' उन्होंने आकर आनन्द से पूछा कि वे इतने अधिक चीवरों का क्या करेंगे। आनन्द ने बताया कि जिनके चीवर फट गये हैं उन्हें बाँटेंगे, पुराने चीवरों के बिछौने, बिछौनों की चादर, पुरानी चादरों के गिलाफ और पुराने गिलाफों के फर्श बनायेंगे इत्यादि। यह सुनकर राजा उदयन ने आनन्द को पाँच सौ चादरें दीं। इसके अनन्तर आनन्द धोषिताराम गये और छत्र को ब्रह्मदंड दिया। यह सुनकर कि भिक्षुओं को उनसे नहीं बोलना होगा, छत्र मूर्छित हो गये, किन्तु शीघ्र ही उन्होंने अप्रमाद और उद्योग से एवं एकान्त-वर्षा से जर्हत्त्व प्राप्त किया। उनके जर्हत्त्व प्राप्त करने पर उनका ब्रह्मदंड हट गया।

इस विनयसंगीति में पाँच सौ भिक्षु थे, इसलिए इसे पंचशतिका कहा गया।

इस विवरण के विभिन्न अंश सब एक सुदृढ़ सूत्र से बँधे हुए नहीं हैं, किन्तु वे सभी एक स्वाभाविक रीति से कही हुई कथा के अन्तर्गत हैं। ऐसा प्रतीत होता है कि आयुष्मान् आनन्द के तत्वागत के विशेष कुलापात्र होने के कारण अन्य भिक्षु उनसे कुछ असन्तुष्ट थे एवं परिनिर्वाण के अवसर पर उनकी व्यवस्था से विशेष रूप से असन्तुष्ट हुए। यह अत्यन्त स्वाभाविक स्थिति है। यह भी स्पष्ट है कि महापरिनिर्वाण सूत्र से इस संगीति के वर्णन को यदि अनुसृत न माना जाय तो इसका बहुत-सा अंश निरर्थक एवं अप्रासंगिक हो जाता है। संगीति की ओर पुराण का दृष्टिकोण यह सूचित करता है कि वह सर्वमान्य नहीं हुई थी। यह भी स्वाभाविक है कि परिनिर्वाण के बाद की पहली वर्षा में समस्त संघ का एकत्र होना कठिन रहा होगा और जो भिक्षु वहाँ नहीं आ पाये थे एवं जिन्होंने स्वयं तत्वागत से उपदेश ग्रहण किया था, उन्होंने अपनी स्मृति को ही प्रमाण माना ही। कदाचित् इस संगीति में प्रातिभोज-सदस्य कुछ प्रधान विनय के तियमों का एवं ब्रह्मजाल एवं आश्रमफल सदस्य कुछ प्रधान सूत्रों का संग्राहण हुआ था, किन्तु धर्म-विनय का कोई एक सर्वसम्मत अथवा सर्वग्राही स्वरूप प्रस्तुत नहीं हो पाया।

विनय का संपादन

वर्तमान समय में निम्नोक्त सम्प्रदायों के विनय उपलब्ध होते हैं—स्थविरवादियों का विनय पालि में, सर्वास्तिवादी, धर्मगुप्तक, महीशासक एवं महासांघिकों का चीनी में, तथा मूलसर्वास्तिवादियों का चीनी और तिब्बती अनुवादों में तथा अंशतः मूलसंस्कृत में। इनमें सर्वास्तिवादी, धर्मगुप्तक, महीशासक और स्थविरवादियों के विनयों में बहुत सादृश्य है। यदि कम, विस्तार एवं कुछ अभिव्यक्ति-भेद को छोड़ दिया जाय तो यह कहा जा सकता है कि इन विनयों में वस्तुगत अभेद है। ऐसा प्रतीत होता है कि ये किसी एक मूल विनय की विकसित शाखाएँ हैं। काउजालनर महोदय ने यह मत प्रकट किया है कि सम्भवतः अशोक ने जिन भिक्षुओं को विभिन्न प्रदेशों में धर्म के प्रचार के लिए भेजा था और जिन्होंने उन प्रदेशों में संघ के आवास स्थापित किये थे, उन्हीं में इन सम्प्रदायों का उदय हुआ। अतएव सबको एक ही मूल की शाखाएँ मानना उचित होगा।

सर्वास्तिवादियों का विनय चीनी भाषा में कुमारजीव, पुष्यपात एवं धर्मरक्षि ने ईसवीय ४०४-४०५ में अनुवाद किया था। इस विनय के दो भाग हैं—विभंग एवं विनयवस्तु। विनयवस्तु भिक्षु-विभंग एवं भिक्षुणी-विभंग के बीच में डाल दिया गया है, जैसा कि महासांघिकों के विनय में भी पाया जाता है। विनयवस्तु के भी दो भाग हैं—विनय-महावस्तु एवं विनय-शुद्रकवस्तु। यह स्मरणीय है कि पालि विनय में विनयवस्तु के स्थान पर स्कन्धक शब्द का प्रयोग किया गया है, यद्यपि पालि विनय में विनयवस्तु नाम अज्ञात नहीं था। मूलवस्तु के आरम्भ में सप्तशतिकास्कन्धक में चाम्पेयकस्कन्धक के स्थान पर चाम्पेयक-विनयवस्तु का उल्लेख इस बात का प्रमाण है। विभंग को तिब्बती अनुवाद में प्रातिमोक्षभाष्य कहा गया है।

धर्मगुप्तकों के विनय का कारमीरक बुद्धयशासु एवं चूपोनिघन ने ईसवीय ४०८ में चीनी भाषा में अनुवाद किया। महीशासक विनय से इसका घनिष्ठ साम्य है। उदाहरण के लिए, इन्हीं दोनों विनयों में चीवरवस्तु के साथ बिरुडक के द्वारा शाक्यों का विनाश वर्णित किया गया है। महीशासकों का विनय प्राचीन सिंहली से चीन लाने से और कारमीरक बुद्धजीव ने उसका ४२३-४२४ ईसवीय में चीनी अनुवाद किया था। इस विनय की अवस्था अज्ञात अपूर्ण और संश्लिष्ट है। पालि विनय महेंद्र एवं संघमित्रा के साथ भारत में सिंहली पहुँचा था एवं इस पर प्राचीन सिंहली अट्टकथाओं के आधार पर अर्चार्थ बुद्धघोष ने पाँचवीं शताब्दी के आरम्भ में सघनपासादिका नाम

की अट्टरुपा लिखी थी। इसमें प्रातिमोक्ष सूत्रों को पूरक नहीं किया गया है, भिक्षु-विभंग को महाविभंग कहा गया है एवं परिवार नाम से दोनों विभंगों का एक आलोचनात्मक संक्षेप भी जोड़ दिया गया है। मूलसर्वास्तिवादियों के विनय का ई-वि ने ईसवीय ७०३-१० में चीनी अनुवाद प्रस्तुत किया, किन्तु यह अनुवाद अपूर्ण था। केवल इसी विनय का सिद्धांत में पूर्ण अनुवाद उपलब्ध होता है। 'गिलघित मैनेस्क्रिप्ट्स' नाम की ग्रन्थमाला में मूलसर्वास्तिवादी विनय का बहुत-सा अंश मूल संस्कृत में प्रकाशित हुआ है। यह विशेष रूप से उल्लेखनीय है कि मूलसर्वास्तिवादी विनय में बूढ़ के जीवन-चरित का अन्त एक साथ अन्त में दिया गया है एवं उनके प्रारम्भिक जीवन का भी उल्लेख यहाँ मिलता है। महासंधियों के विनय की पांडुलिपि काथियन पाटलिपुत्र से चीन लामे से एवं बुद्धमद्र के साथ उन्होंने स्वयं उसका चीनी अनुवाद ४१६ ई० में प्रस्तुत किया था। अन्य विनयों से इसमें भेद अपेक्षाकृत अधिक है।

विनय की उत्पत्ति और विकास के विषय में ओल्डेन्बर्ग ने यह मत प्रकट किया था कि प्रातिमोक्ष, एवं स्कन्धकों में उपलब्ध कुछ कर्मवाचाओं का उद्गम सबसे पहले मानना चाहिए। इसके अनन्तर निर्दिष्टप्रधान प्रातिमोक्ष के विभंग को मानना चाहिए। कथाएँ और इतिहास जो कि इस समय विभंग में उपलब्ध होते हैं और भी बाद में विकसित हुए होंगे। चूलवग्ग के अंतिम दो स्कन्धक इनके पश्चात् माने जाने चाहिए एवं सबसे बाद में परिवार का संयोजन स्वीकार होना चाहिए। इस प्रकार विनय का विकास पाँच अधस्ताओं में बताया गया है^{३२}। इस विषय पर काउवालनर महोदय ने अधिक विचार-पूर्वक मतान्तर प्रकट किया है^{३३}। उनका कहना है कि न केवल प्रातिमोक्ष अपितु विभंग में आनी हुई अनेक कथाएँ तथा अर्धवर्गीय सूत्र आदि कुछ सन्दर्भ अत्यन्त प्राचीन थे एवं इनके आधार पर परिनिर्वाण के प्रायः सौ वर्ष बाद मूलक स्कन्ध का एक समग्र-रचना के रूप में संपादन हुआ। इस मूल स्कन्धक के प्रणेता ने परम्परा प्राप्त वैतन्यिक नियम एवं तत्सम्बन्धित कथाओं के आधार पर एक विशिष्ट कमयुक्त एवं रीतिबद्ध ग्रन्थ की रचना की। इस मूलस्कन्ध के प्रारम्भ एवं अन्त में तथागत के जीवनचरित के अंश थे एवं उनकी जीवनी के अन्तर्गत विभिन्न अवसरों का उल्लेख करते हुए वैतन्यिक नियमों का प्रतिपादन किया गया था। महापरिनिर्वाण सूत्र इस मूल स्कन्धक का अन्तिम भाग था

३२-ओल्डेन्बर्ग (पी० टी० एस्० में सं०) विनयपिटक, जि० १, भूमिका, एस्० वो० ई० जि० १, भूमिका।

३३-पूर्व० ।

एवं उसके साथ प्रथम संगीति की कथा अनुसृतत थी। द्वितीय संगीति का वर्णन समसामयिक षट्पत्ना का वर्णन है एवं उसे एक परिशिष्ट के रूप में माना जाना चाहिए। निकाय-भेद के अनन्तर इसी मूल स्वान्धक के आधार पर साम्प्रदायिक विनयों की रचना हुई। इसी कारण उनमें मौलिक मन्वृश्य उपलब्ध होता है।

जैसा कि ऊपर कहा गया है विनय के दो मुख्य भाग हैं—विभक्त एवं स्वान्धक स्वान्धक के प्रधान प्रकार विभिन्न विनयों में कुछ आख्याभेद, कमभेद एवं विभाज-भेद के साथ उपलब्ध होते हैं। इससे भी उपर्युक्त सम्भावना पुष्ट होती है। यह स्मरणीय है कि अकलिचिन्तर में तथा महावस्तु में शाक्यमुनि की जीवनी, उनके जन्म से प्रारम्भ कर उनके प्रारम्भिक धर्म प्रचार तक दी गयी है। यह सम्भव है कि मूल स्वान्धक में ऐसा रहा हो, किन्तु पालि विनय में बड़े बरित सम्बंधों से धर्म-वक्र-प्रवर्तन तथा विद्या तथा है। इस भूमिका के अनन्तर प्रहज्या, पोषध, वयोवास एवं प्रवारणा के सम्बन्ध में स्वान्धकों अथवा वस्तुओं की उपलब्धि होती है। ये चार प्रकार के संघ में प्रवेश एवं उसके प्रमुख सामूहिक कार्यों को नियमित करते हैं। इनके अनन्तर धर्मवस्तु, भेषध्वस्तु, बीषरवस्तु एवं कठिनवस्तु में भिक्षुओं के उपयोगी जुते, कपड़े, श्वाद्याँ आदि का नियमन है। तदनन्तर कोषान्धकवस्तु, धर्मवस्तु, पादुकोहक वस्तु, पुद्गलवस्तु, पारिवारिकवस्तु, पोषध स्थापनवस्तु, धामवस्तु, संघभेदवस्तु, जननासनवस्तु, आचार-वस्तु, शुद्धकवस्तु एवं अन्त में भिक्षुगीवस्तु का स्थान है। इस प्रकार लगभग बीस प्रकारों में स्वान्धक मिश्रण होता है। दोनों संगीतियों का विवरण इन बीस स्वान्धकों अथवा वस्तुओं के अनन्तर रचना चाहिए। जैसा कि पहले कहा जा चुका है, पहली संगीति का विवरण महापरिनिर्वाण के वर्णन का अंतिम भाग था।

'विनय' का द्यु—निर्वाण की प्रथम शताब्दी में संघ—उपलब्ध विनयविदक में बुद्धादि की प्रथम शती में संघ की व्यवस्था का सजीव चित्र उपलब्ध हुआ है। धर्म कोटिकर्ण की कथा में सद्यधर्म की दृष्टि से प्रायत्न जनपदों का उल्लेख इस प्रकार किया गया है—पूर्व में कज्जल नाम का निगम जिसके बाद बड़े साखू के अंधक ही, उसके परे प्रथम जनपद है। पूर्व-दक्षिण दिशा में कज्जलवादी नाम की नदी है, दक्षिण दिशा में

३४—यह सर्वास्तिवादी विनय का कम है। महासायिक और पालि विनयों में कुछ भेद है।

३५—विभिन्न सम्प्रदायों के विनयों में कमभेद के लिए इ०—काउचान्तर, पूर्व० पृ०

श्वेतकाणिक नाम का निगम है, पश्चिम दिशा में स्वर्ण नाम का शाङ्गणग्राम है, उत्तर दिशा में उदारिध्वज नाम का पर्वत है। इस वर्णन से सद्धर्म की तत्कालीन भौगोलिक स्थिति का संकेत मिलता है। बिहार एवं उत्तर प्रदेश में सद्धर्म विकसित प्रतीत होता है। इनके बाहर के प्रचलित जनपदों में, जैसे कि अवंत दक्षिणापथ में, संघ के लिए कुछ विशेष निगम प्रवर्तित किये गये। इन प्रदेशों में केवल पाँच भिक्षुओं के गण से उपसम्भवा करनी विहित थी एवं भिक्षुओं को 'एकपत्थाशिका' उपासहू की अनुज्ञा थी। निराल स्वान्त भी उनको अनुमत था। अवंत-दक्षिणा-पथ में मेषचर्म अजचर्म, एवं मुगचर्म के आस्तरणों की अनुमति दी गयी थी। शीवर-सर्वाय भी अनुमत था। कहा गया है कि शीण कोटि-कर्ण के द्वारा महाकात्यायन के अनुरोध पर तथागत ने ही इन अपवादों का प्रवर्तन किया था, किन्तु सम्भवतः यह परिनिर्वाण के बाद की अवस्था का चिह्न है। दूसरी संगीति के विवरण का विस्तृततर भूगोल इससे अनुमेय है कि वही अवन्ति और मध्यम जनपदों का भेद विगलित हो गया है एवं मध्यदेश के अन्दर भी संघ में पूर्वदेशीय और पश्चिमदेशीय जातियों का भेद प्रकट हो गया है।

बौद्ध संघ अनेक संधारामों एवं विहारों में विभक्त या जिनकी अलग-अलग सीमाएँ थीं। सीमाएँ प्रायः तीन पोजन से अधिक नहीं होती थीं एवं प्राकृतिक चिह्नों के द्वारा उनकी सूचना मानी जाती थी। प्रारम्भ में भिक्षुओं के लिए कृत्रिम विहारों का निर्देश नहीं था और वे जंगल, पहाड़, गिरिकदरा, श्मशान एवं खुले मैदान या बँदहुरों या निर्जन स्थानों में रहा करते थे, किन्तु उपासकों की दानशीलता से एवं वर्षावास के आग्रह से धीरे-धीरे विविध आरामों एवं विहारों का निर्माण प्रचलित हो गया। कहा जाता है कि पहले राजगृह के धोटी ने संघ के लिए साठ विहार बनाये जिन्हें अतोवा-नागत चानुदिस भिक्षु संघ के लिए प्रतिष्ठित किया गया। इस अवसर पर तथागत से पाँच प्रकार के लपनों अथवा निवास-स्थानों की अनुमति संघ को दी—विहार, अष्ट-द्योम (जिसे गरुड़ की तरह टेंडा मकान बताया गया है), प्रासाद, हर्म्य एवं गृहा। गृहा को चार प्रकार का कहा गया है—ईंट की, पत्थर की, लकड़ी की, एवं मिट्टी की। कमजोर विहारों का रूप और निर्माण अधिकधिक परिष्कृत एवं विकसित हो गया। प्रारम्भिक विहार कदाचित् वानप्रस्थों की गर्णमालाओं के सदृश थे, किन्तु पीछे इनका रूप परिवर्तित हो गया। विहारों के चारों ओर आराम होते थे जोकि बांस अथवा काँटों की बाड़ अथवा खाई में सीमित होते थे। इन बाड़ों में फाटक और तौरण इत्यादि बनते

थे। चारों तरफ की दीवार अथवा प्राकार का भी उल्लेख मिलता है। प्राकार के द्वार पर नीचाखाने की तरह से कोष्ठक अथवा कोठा होता था। छोटे विहारों के एक और तथा बड़े विहारों के बीच में गर्भगृह अथवा कोठरियाँ बनती थीं। ये कोठरियाँ तीन प्रकार की कही गयी हैं—शिविकागर्भ, नालिकागर्भ एवं हर्म्यगर्भ। परिवेष अथवा अंगण में बालू एवं पत्थर का फरो बनाया जाता था। भोजन के लिए पृथक् उपन्यासवाला होती थी; पानी के लिए, स्नान के लिए एवं निवृत्त होने के लिए अलग शालाएँ अथवा कुटियाँ बनती थीं। पाँच प्रकार की छतों का उल्लेख है—ईंटों की, गिछा की, बूने की, तिनकों की, एवं पत्तों की। दीवारों पर और फरो पर सफेद, काला और गेरुआ रंग रहता था। स्त्री-भूषण के विषयों का निषेध था किन्तु माला, सभा, मकरदन्त आदि की अनुमति थी। सोड़ियों, अलिनद, प्रपण, प्रसूद्व आदि का उल्लेख मिलता है।

बौद्ध भिक्षुओं के लिए ममता का निषेध था जोकि विधेय रूप से आजीवकों का लक्षण था। ऐसे ही उनके लिए ब्राह्मणों के विदित कुश-बीर, वसकाल-बीर, एवं मृग-खाल का निषेध था। अन्य तीर्थिकों में विदित फलक-बीर, कोश-कम्बल, उम्ल के पक्ष के अथवा अर्कनाल के कपड़े भी बौद्ध भिक्षुओं को निषिद्ध थे। विनय की अदृक्ता के अनुसार तथागत की ब्रह्मच-प्राप्ति से बीस वर्ष तक सब भिक्षु पांगुकुलिक रहे और किसी ने गृहपति-बीबर का धारण नहीं किया। बीबर-स्नानक के अन्तर्गत जीवक-चरित में जीवक के द्वारा तथागत और भिक्षुसंघ का पांगुकुलिक के रूप में वर्णन किया गया है। जीवक ने बुद्ध से राजा प्रद्योत के द्वारा भेजे समे शिषि के पुत्राले के जोड़े को स्वीकार करने के लिए तथा भिक्षु-संघ को गृहस्थों के दिग्दे बीबरों के स्वीकार करने की अनुमति के लिए अनुरोध किया। बुद्ध भगवान् ने यह अनुरोध मान लिया और भिक्षुओं को अनुमति दी कि ये चाहे पांगुकुलिक रहे, चाहे गृहपति, बीबर का धारण करें। पीछे देवदत्त के अनुरोध करने पर भी उन्होंने सब भिक्षुओं को पांगुकुलिक होने पर मजबूर नहीं किया। उन्हें पहिनने के लिए तीन बीबरों का विधान था जो कि उत्तरासन, अन्त-बांसक, एवं संधाटी कहे जाते थे। छः प्रकार के वस्त्रों के बीबर बनाये जा सकते थे—झीभ, कापांस, कोशेष, कम्बल, सल और मण। प्रावरण की भी भिक्षुओं को अनुमति थी चाहे वे कोलीय अथवा कोजय के हों। कम्बल की भी अनुमति थी। बीबरों को उपासकों से लेने, सम्हालने एवं भिक्षुओं में बाँटने के लिए बीबर-प्रतिवाहक, बीबर-निषायक, एवं बीबर-भाजक नाम के पदों में योग्य भिक्षुओं को बना जाता था। बीबरों को रखने के लिए संधाराम में एक माण्डागार होता था और उससे सम्बन्धी एक माण्डागारिक

उपासकों से प्राप्त वस्त्र को भिक्षु-बीबर के रूप में काटने, सीने और रंगने का विधान उपलब्ध होता है। आसनों के लिए प्रत्यरतरण, सीमियों के लिए चौपीन, पथिक-पाटिका, मूँह पोछने के लिए अँमोछा, एग पैदा आदि आवश्यक गरिष्कार-वस्त्र का भी विधान प्राप्त होता है। इन कपड़ों में जोड़, पैकन्द, रफू आदि भी विहित थे। वर्षावास की समाप्ति पर सारे संघ की सम्मति से किसी भिक्षु को जो बीबर दिया जाता है, उसे 'काटिल' कहा जाता है। विनय के अनुसार प्रयोजित हुए चम्पा के श्रेष्ठिपुत्र धीम कोटिबिषय के क्षत-विक्षत पैरों की देखकर तथागत ने भिक्षुओं को एकतल्ले के जूते पहिने की अनुमति दी। बहुत तल्लों का जूता भी पहिना जा सकता था यदि उसे किसी ने पहिने कर छोड़ा हो। तत्कालीन समाज में प्रचलित नाना प्रकार के जूतों का भिक्षुओं के लिए उल्लेखपूर्वक निषेध किया गया है। सीरीम अवस्था में आराम के अन्दर भी जूते का निषेध था। किन्तु रात के समय आराम में भी उल्ला, प्रदीप और वस्त्र के साथ जूते का उपयोग भी अनुमत था। काठ की पादुका अथवा नाना ताड़, पास, मूँज तृण आदि से बनी पादुकाओं का व्यवहार भिक्षुओं की अनुज्ञात नहीं था। उनके लिए आरोग्य की अवस्था में जूता पहिने साथ में प्रवेश करना मना था। मद्यनि गृहस्थों को चमड़े से मड़ी चारपाइयों अथवा चौकियों में भिक्षु बैठे सकते थे, वहाँ केटना उनके लिए निषिद्ध था। चमड़े के लोम से पशु-हिंसा प्रेरित करना भिक्षुओं के लिए बड़ा अपराध था। चर्म का धारण, विशेष रूप से नाग के चर्म का धारण निषिद्ध था, किन्तु प्रत्यक्ष जनपद में चर्ममय आस्तरण का उपयोग अनुमत था।

भिक्षुओं को साधारणतया केवल भिक्षा में प्राप्त अन्न से ही निर्वाह करना होता था। यद्यपि निमन्वण एवं स्वयं उपजात दान का भी वे स्वीकार कर सकते थे। आराम के भीतर रखे, भीतर पकाने और स्वयं पकाने का ज्ञाना उनके लिए निषिद्ध था। दुर्भिक्ष में इस नियम का अपवाद किया जा सकता था। निर्जन वन-प्रदेश में फलों का स्वयं ग्रहण किया जा सकता था। अरण्य और पुष्करिणी की उपज, यथा कमल-नाल, भोजन के अन्तर्गत भी खायी जा सकती थी। नये तिल और गहू की भी उसी प्रकार अनुमति थी। भिक्षुओं के लिए मूँह, मूँग और नमकीन सौंदाक या छाछ भी विहित थे। ऐसे मत्स्य और मांस का खाना निषिद्ध था जिसमें अपने लिए की गयी हिंसा दृष्ट, श्रुत अथवा परिष्कृत हो। हाथी, घोड़ा, कुत्ता, साँप, सिंह, बाघ, भालू एवं लकड़बग्घे के मांस का भक्षण सर्वथा निषिद्ध था। खिचड़ी न केवल अनुमत अपितु प्रयत्न थी। लट्टू (मधुमोलक) भी विहित था। बिहार में प्राप्त साँघों के रखने के लिए एक विशेष स्थान होता था जिसे कल्प-भूमि कहा जाता है। भिक्षुओं के लिए पाँच गोरवाँ

का पहला अनुमत था—दूध, दही, मछी, मत्स्य और घी। मित्रित मार्ग में घृत्य को निषेध नहीं था। पाषेय के रूप में तंदुल, मूँग, उदद, अमक, गूह, तेल अथवा घी का प्रहण किया जा सकता था। भिक्षु फलों के रस का विकास में भी ध्यान कर सकते थे।

भेषज्य के रूप में पहले केवल गोमय का विधान था। पीछे घी, मत्स्य, तेल, मधु, और खाद्य की भी अनुमति भिक्षुओं को दी गयी। इस रूप में इनका प्रहण पूर्वोक्त और अपराङ्ग दोसों में ही किया जा सकता था। अनेक पत्तियों की चर्बी का भी इकाई के रूप में उपयोग किया जा सकता था। नाना मूल, कषाय, पर्ण, फल, रस, और लतन की औषधों का प्रयोग अनुमत था। अनेक जर्म-रोगों में चुन्ने-रूप औषध विहित थी। दवा बनाने के लिए खरल-बट्टा, जौलती और मूमल, एवं चालनी का उपयोग किया जा सकता था। भूत-प्रेत के द्वारा आवेष्टा होने पर कच्चे मांस और कच्चे मूत्र का सेवन निषिद्ध नहीं था। आँस के रोग के लिए अजन, अजन पीसने की सामग्री, अजनधानी, मलाई, एवं मलाईदानी का उपयोग होता था। सिर के दर्द के लिए अनेक उपाय विहित थे—सिर में तेल मारना, मस लेना, एवं घूम-लेन से दवाई का घुंसा पीना। वात-रोग में तेल पकाता अनुमत था। तेल-पाक में आवश्यक होने पर जल-मात्रा में थोड़ा घाटी जा सकती थी। तेल को ताँबे, काठ और फल के तूँबे में रखा जा सकता था। वात में विहित अनेक चिकित्साओं का उल्लेख प्राप्त होता है—स्वेद-कर्म, सन्धार-स्वेद, महो-स्वेद, भतोदाह, उदकाकोटक एवं सीम से मूत्र निकालना। फटे पैरा में मालिश अनुमत थी। कोढ़ों में चीर-फाट और मलहम-बूटी विहित थी। साँप के काटने पर चार महारिकट शिलामें जाती थे—मल, मूत्र, राज और मिट्टी। बिचकी भी ऐसी ही चिकित्सा थी। साँप से डकने के लिए एक 'दवा' का पाठ भी विहित है।

भिक्षुओं के लिए लम्बे केश रखने का एवं घाटी, लटकन, कर्मसूत्र, फटिसूत्र, खजूआ, केजूर, हुस्ताभरण, अंगूठी आदि आभूषणों का निषेध था। आरोग्य में कधी अथवा दर्पण का प्रयोग नहीं किया जा सकता था। मूत्र पर लेप, मालिश या चुर्नी का प्रयोग, या सैनानिल से मूत्र का अंकित करना अथवा संस्कार या मूत्रदान का प्रयोग निषिद्ध था। भिक्षुओं को केवल जोगी एवं मिट्टी के पात्रों की अनुमति थी। चीवर बनाने के लिए रेशमी सूई और गमताह (कन्ध) की अनुमति थी। सूई, कैंची, दवाई आदि रखने के लिए घेरी का उपयोग होता था एवं पानी छानने के लिए परिखाषण तथा मट्ट (धर्मकरक) की अनुमति थी। मच्छरों से डकने के लिए मसहरी का उपयोग विहित था। चूड़ा-झाड़ू, पत्ता, छाता, डींका और बँटा—इनका भी आवश्यकता के अनुसार उपयोग किया जा सकता था।

पाँच प्रकार के संघों का निर्देश प्राप्त होता है—चार व्यक्तियों का भिक्षु-संघ जिसे चतुर्वर्ग कहते हैं, पंचवर्ग, दशवर्ग, विंशतिवर्ग, एवं अतिरेकविंशति वर्ग । चतुर्वर्ग भिक्षु-संघ उपसम्पदा प्रचारणा एवं आह्वान—इन तीन कर्मों को छोड़कर, धर्म से समत हो, सभी कर्मों के करने योग्य है । पंचवर्ग भिक्षुसंघ आह्वान और मध्यम उपपदा में उपसम्पदा को छोड़कर अन्य कर्मों में समर्थ है । विंशतिवर्ग एवं अतिरेकविंशति वर्ग भिक्षु-संघ सभी कर्मों के करने में समर्थ माने जाते हैं । कर्म आधुनिक 'कीरम' के समान है । निशुष्णी शिक्षमाणा, आमभेरी आदि से भी कर्मवृत्ति करना अपूर्व वर्ग से अत्यन्त बढावा गया है । कर्मों के सम्बन्ध में अनेक नियम लिखित थे । उदाहरण के लिए, कुछ कर्म क्षणिकीय कहे जाते थे, इनमें क्षणिक के अनन्तर कर्मभावक्य कहे जाते थे । कर्म के लिए समागत भिक्षु सम्मुख होने में एक आए हुए भिक्षुओं से उनके छन्द (मन्त्र) प्राप्त होते थे । कुछ कर्म क्षणिकचतुर्थ कहे जाते थे । इनमें क्षणिक के अनन्तर तीन कर्मभावक्य आवश्यक थे । इन नियमों के उल्लंघन होने पर कर्म विनयविषय समझा जाता था । यदि कर्म-प्राप्त भिक्षु संघ न आये हों और न उनके छन्द प्राप्त हुए हों तो कर्म को धर्मकर्म कहल जाता था । इनके विपरीत सब की उपस्थिति में एवं मत के ज्ञात होने पर समग्रकर्म कहा जाता है । धर्मकर्म निश्चित था । संघ की समझता पर बहुत जोर दिया गया है । दो प्रकार की संघसामग्री का उल्लेख है—अर्धरहित, किन्तु व्यञ्जनयुक्त, एवं अर्धयुक्त तथा व्यञ्जनयुक्त । जिस वस्तु में संघ में विषय उत्पन्न होता है अथवा वस्तु का किना निर्णय किये संघ सामग्री करता है, उसे अर्धरहित किन्तु व्यञ्जनयुक्त संघसामग्री कहा गया है । जिस वस्तु में संघ में लज्जा होता है उसके निर्णय के अनन्तर संघसामग्री अर्धयुक्त तथा व्यञ्जनयुक्त कही जाती है ।

संघभेद की प्रवृत्ति शाक्यपुत्रीयों में विशेष रूप से विद्यमान थी और इसका पहला प्रकाश तथागत के जीवन काळ में ही उपलब्ध होता है । देवदत्त, शासन, राजा भद्रिक, अतिक्रम आदि के साथ प्रवृत्त हुआ एवं तापसधर्मों के द्वारा उसने कुछ सिद्धि प्राप्त की । देवदत्त की इच्छा थी कि तथागत के स्वाम पर वह स्वयं भिक्षु संघ का नेता बने । उसने पहले बुद्ध भगवान् से यह अनुरोध किया कि वे बड़े हो गये हैं, उन्हें आराम करना चाहिए और भिक्षुसंघ को देवदत्त की दे देना चाहिए । तथागत ने इसका अस्वीकार किया और राजगृह के संघ में देवदत्त का प्रजासन्तोष कर्म किया गया । अर्थात् वह बोधित किया गया कि देवदत्त पहले और प्रकार का था, अब और प्रकार का है, उसके कर्मों का जिम्मेदार संघ नहीं है । देवदत्त ने अज्ञातवशु को बनाकर दिखावा कर अपने पाद में लिया एवं उसके कहवाने से अज्ञातवशु ने अपने पिता वसवराज अनेक विभिन्न-

सार के बच का प्रयत्न किया तथा देवदत्त ने स्वयं बुद्ध भगवान् को मारने के लिए अनुचर भेजे, किन्तु वे असफल रहे। इस पर देवदत्त ने गृध्रकूट पर्वत की छाया में टहलते हुए गौतम पर एक बहुत बड़ी मिला फेंकी जिसके एक टुकड़े से उनके पैर से हथिर बह निकला। इस प्रयत्न के भी असफल होने पर देवदत्त ने नालागिरि नाम का भल हाथी राजगृह में भगवान् बुद्ध पर छोड़ा, किन्तु बुद्ध के मैत्री-चित्त से हाथी उनके सामने झुक गया। इन सब प्रयत्नों में विफल होकर देवदत्त ने संघ में फूट डालने का प्रयास किया। उसने कोकालिक, कटमोर, तिस्सक और बहदेवी-पुत्र समुद्रदत्त से कहा कि तपायत से पाँच वस्तुएँ मांगी जायें जिन्हें वे स्वीकार न करेंगे। उनके न मानने पर हम भिक्षुओं को समझाकर अपने साथ अलग ले जायेंगे। ये पाँच वस्तुएँ थीं—भिक्षु आजीवन आरप्यक रहें, पिण्डपातिक रहें, पांसकुलिक रहें, वृक्षमूलि रहें एवं मत्स्यमांस न खायें। भगवान् बुद्ध ने इन बातों की अनुमति नहीं दी। तब देवदत्त ने राजगृह में प्रवेश कर भूम-गुणकर कहा कि श्रमण गौतम ने तपस्विता के इन प्रत्यक्ष नियमों का विरोध किया है, इन पाँच बातों की श्रमण गौतम अनुमति नहीं देते। यह सुनकर बहुतसे लोगों ने सोचा कि देवदत्त सचमुच तपस्वी है जबकि श्रमण गौतम केवल बटोर है, और यह सोच कर देवदत्त का अनुसरण किया। अनुयायियों का संग्रह कर देवदत्त ने भिक्षुसंघ से अलग ही अपना उपोसथ किया। उपोसथ में उसने इस बात पर शलाकापकड़वायो कि जिन लोगों को उसकी पाँच बातें पसन्द हैं वे शलाकाग्रहण करें। वैशाली में पाँच सौ बन्धु-पुत्रक नामे भिक्षुओं ने शलाकाग्रहण किया। उसपर देवदत्त संभवेद कर उन्हीं पाँच सौ भिक्षुओं के साथ गयाधीर्य चल दिया और वहाँ स्वयं धर्मदेवता करने लगा। पीछे शारिपुत्र और माण्डगल्यायन वहाँ जाकर उन भिक्षुओं को वापिस ले आये। इस पर कहा जाता है कि देवदत्त के मूल से गर्म खून निकला।

बिनाम के उपर्युक्त वर्णन से यह प्रतीत होता है कि देवदत्त के द्वारा संघभेद का प्रयत्न सर्वथा असफल हुआ था, तथापि तथ्य ठीक ऐसा नहीं है। शताब्दियों पीछे भी देवदत्त के अनुयायियों का उल्लेख प्राप्त होने से जान पड़ता है कि देवदत्त ने बुद्ध के समय में ही अपने पुत्रक सम्प्रदाय की स्थापना की थी जो कि किसी न किसी रूप में बहुत दिन तक रहा। इस वास्तविकता से सूचित आशंका से ही संघ में फूट डालना बहुत बड़ा अपराध बताया गया है।

भवान्गन्तुक भिक्षु के लिए अनेक नियम कहे गये हैं। उन्हें आराम में प्रवेश करते

समय जूता खोलकर और उसे झाड़कर हाथ में ले लेना चाहिए, छाते को उतार कर और शरीर के बीचर को कंधे में ठीक तरह से करने के पश्चात् आराम में प्रवेश करना चाहिए। जहाँ आवासिक भिक्षु उपस्थानघाला, मण्डप या पूसछामा में जा-जा रहे हों वहाँ जाकर एक ओर पात्र-बीबर रखकर बैठना चाहिए और आवश्यक पानी छिड़ककर हाथ-पैर धोना चाहिए और जूता पोंछना चाहिए। आगन्तुक को आवासिक भिक्षुओं का उचित अभिवादन करना चाहिए और फिर उनसे शयनासन विषयक एवं अन्य आवश्यक बातें पूछनी चाहिए। आवासिक भिक्षुओं के लिए भी यह आवश्यक था कि वे आगन्तुक भिक्षु को आसन-पादोदक आदि दें, उनका उचित स्वागत करें, शयनासन आदि का प्रसापन करें। यात्रा पर जाने के पहले भिक्षु को काष्ठ-मिट्टी के बरतनों से सम्भाल कर, सिहकी-दरवाजों को बन्द कर, शयनासन के लिए दूधकर जाना चाहिए। पिम्बधारिक भिक्षु को बिना ठीक से वस्त्र धारण किये गाँव में नहीं जाना चाहिए। घर के अन्दर शीघ्र प्रवेश नहीं करना चाहिए और न देर तक खड़ा रहना चाहिए। भिक्षा देने वालों स्त्रियों के मुँह की ओर नहीं देखना चाहिए। आरम्भिक भिक्षुओं को समय से उठकर पात्र को सैले में रख, कन्धे पर छटका तथा बीबर को कन्धे पर रख, जूता पहन कर निकलना चाहिए।

दूसरी संगीति—दूसरी संगीति की सूचना जिन अनेक मूल ग्रन्थों से प्राप्त होती है उनमें पालिबनयापिटक के सुल्लवग्ग एवं सर्वास्तवादी विनयसुद्धकवस्तु का स्थान मुख्य है। सुल्लवग्ग से ही परवर्ती पालि परम्परा निकली है। दूसरी और बुदोन और तारानाय का विवरण विनयसुद्धकवस्तु पर आधारित है। भव्य, वसुमिन्न, विनीतदेव एवं द्वाण्वांग ने भी द्वितीय संगीति का वर्णन किया है, किन्तु भव्य, वसुमिन्न और विनीतदेव महासाधियों के विनय-विरुद्ध कार्यों का उल्लेख नहीं करते। वे संप्रभेद को केवल महादेव की 'पाँच प्रतिज्ञाओं' से प्रादुर्भूत मानते हैं। कुछ अन्य परवर्ती ग्रन्थों में भी द्वितीय संगीति के उल्लेख उपलब्ध होते हैं जैसे कि महावस्तु अपना मंजुश्रीमूलकल्प में^{१६}।

३८-३०-वत्त, अली मोनेस्टिक बुद्धिस्म, जि० २, पृ० ३० प्र०; सर्वास्तवादी परम्परा के लिए इ०-रांकहिल, साइफ ऑफ बुद्ध, पृ० १७१-८०; ओवर-मिलर आइ० एच० क्यू० १९३२; वसुमिन्न के विवरण का अनुवाद—ममुवा, ऑरिजिन एण्ड डेवेलपमेंट ऑफ दि अली इन्डियन बुद्धिस्ट स्कूल्स; भव्य के लिए इ०-वालेजेर, दी सेफ्टेन देस आल्तेन बुद्धिस्मूस्; बुदोन के

उपर कदा जा युका है कि सम्भवतः विनयपिटक का स्कन्धक नाम का भाग दूसरी संगीति के आस-पास रचा गया होगा। वस्तुतः मूल स्कन्धक की रचना स्वविर-परम्परा के उल्लेख के साथ समाप्त हो गयी थी। यह अंश वस्तुतः पालि विनय में उपलब्ध नहीं होता, किन्तु मूल ग्रन्थ में सम्भवतः रहा होगा। इस प्रकार मुख्य ग्रन्थ के समाप्त होने पर दूसरी संगीति का विवरण एक प्रकार से परिशिष्ट का जोड़ना है और इस प्रकार के परिशिष्ट का संयोजन उसमें वर्णित द्वापार की तत्कालीन स्थिति के कारण ही समझा जा सकता है।^१

बुद्धधम्म के इस अंश की आख्या सप्तसतिका स्कन्धक है। उसका प्रारम्भ इस प्रकार होता है—उस समय परिनिर्वाण के १०० वर्ष बीतने पर वैशाली के मज्झिमुल्लक भिक्षु इन १० वस्तुओं का प्रचार करते थे—‘भिक्षुओं, धृ मि-ल्लवण-कल्प विहित है, दम्भमुल्लकल्प विहित है, ग्रामान्तर कल्प०, जात्रास कल्प०, अनुमत कल्प०, आसीन कल्प०, समीपस कल्प०, जलोनीपान कल्प०, वदशक कल्प०, जातकरवत्त कल्प०।’ इस १० बातों के ठीक-ठीक अर्थ दुर्बोध है। धृ मि-ल्लवण-कल्प के अर्थ अनेक प्रकार से बताये गये हैं—‘सीम में तमक रखना, अथवा तमक बचा रखना, अथवा तमक बराबर आपने साथ रखना, अथवा तमक और अक्षरक जात रख लेना।’^२ द्धर्ममुल्ल-कल्प का एक स्थान पर तर्पे मध्वाह्न के बाद जब छाया दो अपुल हो जाय तो भोजन करना बताया गया है। अन्य व्याख्या के अनुसार भोजन के अन्तर दो उर्मिक्रियाँ से ऐसे भोजन को उड़ा लेना जोकि जूँटा नहीं था—यही इसका अर्थ करना चाहिए। तीसरे, ग्रामान्तर कल्प का एक अर्थ है दुबारा खाने के इरादे से रात को जाना। रात जाकर भोजन माना किन्तु वने हुए भोजन के नियम का पालन करना—यह भी अर्थ बताया गया है। विहार में भोजन अथवा भोजनार्थ दूर होने पर यात्रा के समय भोजन करना, यह एक तीसरी व्याख्या है। आवास-कल्प का एक अर्थ यह किया गया है कि एक ही सीमा के अन्दर दूसरा उपोसथ करना। अन्य व्याख्या के अनुसार यह एक ही विहार में मुख् कर्मजातना का समर्पण है। अनुमतिकल्प को कार्य करने के बाद अनुमति लेना, अथवा

इतिहास का अक्षरमिठर में तथा सारानाम का घोषनेर में अनुवाद किया है। मिनयेंक (पूर्व) तथा वासिजिमेक, वेर मुद्धिस्मूत, अभी भी उपलब्ध है। यथोक्त कृतियों में इ०-आउवासनर पूर्व०, वारो, ले० सेकतबुद्धीक व पेति केहीकल सत्थान, इत्थार ह् बुद्धीवम आधी, पृ० १३८ प्र०।

समस्त काम पहले कर लेना और पीछे संघ की अनुमति मांगना, अथवा वर्ग में पहले संघ से पुनः काम कर लेना तथा पीछे औरों को अनुमति मांगना बतایा गया है। जातीयमैकल्य का तात्पर्य उपाध्याय के आचार का अनुकरण करना अथवा प्रचलित ढंग में आचरण करना, अथवा अपने पिछले मूल्य जीवन के आचार का अनुकरण करना बताया गया है। अभिषिक्त-कल्प को मज्जाह्न भोजन के बाद दही खा लेना, अथवा बिना उबला दूध, दही और मक्खन मिलाकर खा लेना, अथवा भोजन के पश्चात् पी. गह्वर, दही और मक्खन मिलाकर खाना अथवा इसी का निकाल में खाना, अथवा आधे दूध, आधे दही का भोजन के मज्जाह्न पीना बताया गया है। जलोष्ठी कल्प का अर्थ अर्धी न भुवाई हुई अप्राप्त-मद्य तानी पीना, अथवा दरिद्र स्थिति में मद्य पीना, अथवा जलोष्ठी-मद्य पीना, अथवा जोंक की तरह से सूसकर शराब पीना बताया गया है। अदशक कल्प के अर्थ बताया गया है—बिना किनारी के आसन या बटाई का उपयोग, अथवा ऐसे नये आसन का उपयोग जिसमें पुराने आसन का कुछ भाग लगे के किनारे के तीर पर नहीं लगाया गया है, आसन को बिना जोड़-बाड़ के बनाना, आसन बनाने में निश्चय नाप न रखना। आतस्परव्रत-कल्प के अर्थ सोना-चांदी निद्रा में ग्रहण करना अथवा सोना-चांदी और अन्य बहुमूल्य वस्तुओं का या द्रव्य का ग्रहण करना बताया गया है। तिब्बती विवरण में इन दस वस्तुओं से भिन्न कुछ अन्य वस्तुएँ भी बतायी गयी हैं जैसे "जलल" का उपचारण करना, भोजन में अभिरति, एवं जमीन को खोदना माथूमरे से सींचवाना। महीमासक-विनय में एक और नयी बात का उल्लेख है—'बैठना और खाना', यद्यपि इसका ठीक-ठीक अर्थ नितान्त दुर्बोध है"।

इन दस विषय-विषय वस्तुओं में अधिकांश आध्यात्मिक दृष्टि से कल्पना गीण प्रतीत होती हैं, किन्तु अन्य धर्मों के इतिहास से भी यह सुविधित है कि धार्मिक विचार और संगीतिर्मा बहुधा ऐसे ही छोटे-बड़े जानार अथवा अभिव्यक्ति के भेद से उत्पन्न होते रहे हैं। थीमती रीजडेविट्स का कहना है कि वेसाली के भिक्षुओं के इस विचार में वस्तुतः एक प्रकार से जादेशिक आकाशों एवं व्यक्तियों की स्वतंत्रता का धारण अन्तर्निहित है। उनका यह भी कहना है कि उस समय की आर्थिक स्थिति ऐतरे हुए सोना-चांदी के उपयोग को महत्वधाली नहीं माना जा सकता और अतएव उनका महत्त्व भी महत्त्व का न रहा होगा। कुछ अन्य विद्वानों ने भी इस विनय-विरोध का कारण

वैशाली के भिक्षुओं की सपत्न्यतात्मक दृष्टि को माना है एवं यह कहा है कि वज्रिपुत्रक भिक्षु अपने को अर्हत कहने वाले बड़े भिक्षुओं की सर्वथा आत्माकारिता के लिए तत्पर नहीं थे। इतना तो स्पष्ट है कि स्वविर भिक्षु नियमों में अधिक कट्टर थे और वैशाली के वज्रिपुत्रक भिक्षु आचार का अपेक्षाकृत कम संयत (दृष्टिनेत्र से, उदार) आदर्श उपस्थित करते थे। भोजन एवं भिक्षा सम्बन्धी शृं गिलवण-कल्प, दयवृक्ष०, धामान्तर०, अमन्ति०, जलोगी० एवं जातरूपरजत० से यह स्पष्ट है। अनुमतकल्प, एवं जाचीर्य-कल्प आचार में नैतिक स्वाधीनता एवं अनियम के कारण हो सकते थे।

बुल्लवग्ग के अनुसार आयुष्मान् यश ने वैशाली में उपोसथ के दिन वज्रिपुत्रक भिक्षुओं को उपोसथों से संघ के लिए कार्यापण, अर्धेकार्यापण, पादकार्यापण, अनवा मासक मांगते हुए देखा। आयुष्मान् यश के विरोध करने पर वैशाली के वज्रिपुत्रक भिक्षुओं ने उनका प्रतिस्पर्धीय कर्म करने का निश्चय किया। यश ने नियमतः अनुज्ज मांगा और उसके साथ वैशाली के उपोसथों के समक्ष अपने पक्ष का प्राचीन संदर्भों से उद्धरण देते हुए समर्थन किया। इस पर वज्रिपुत्रक भिक्षुओं ने आयुष्मान् यश का उत्क्षेपीय कर्म करना निश्चित किया। इस पर यश कीचाम्बी बलें गये। वहाँ ने उन्होंने पावा-निवासी एवं अवन्ति-दक्षिणापथ के निवासी भिक्षुओं के पास दूत भेजा कि वैशाली में अयमं हो रहा है, उसका निवारण होना चाहिए। आयुष्मान् सम्भूत प्राणवासी जो कि केहोगम पर्वत पर वास करते थे इन विवाद-क्षम में भाग ग्रहण करने के लिए राजी हुए। वहाँ अहोरात्र पर्वत पर पावा के भी छः भिक्षु एकत्र हुए और अवन्ति दक्षिणापथ के ८८ भिक्षु आये। सबने सोरेय्य में वास करने वाले आयुष्मान् रेवत का अपने पक्ष में संग्रह करने का संकल्प लिया। आयुष्मान् रेवत इससे बचने के लिए सोरेय्य से संकाश्य बलें गये, संकाश्य से कान्यकुब्ज, कान्यकुब्ज से उदुम्बर., उदुम्बर से अर्मलपुर और वहाँ से सहजाति। सहजाति में जाकर भिक्षु उन्हें पकड़ पाये।

आयुष्मान् यश ने आयुष्मान् रेवत से वैशाली में प्रचारित १० वस्तुओं का उल्लेख किया एवं पूछा कि वे निहित हैं अथवा नहीं। रेवत ने उन वस्तुओं के अर्थ की जिज्ञासा प्रकट की। आयुष्मान् यश ने उनकी विवादास्पद १० वस्तुओं के अर्थ बताये। रेवत ने उन सब कल्पों को निषिद्ध ठहराया एवं इस बात के लिए सहमत हुए कि वैशाली में उनके प्रचार का विरोध किया जाय। दूसरी ओर वैशाली के वज्रिपुत्रक भिक्षुओं ने यह सुनकर कि यश का कट्टकपुत्र अपने समर्थन के लिए पक्षसंग्रह कर रहे हैं, प्रतिपक्ष-

संघ का प्रयत्न किया। वे भी आयुष्मान् रेवत को अपनी ओर करने के लिए बहुत-से राज-सामान लेकर उनके पास गये। पाप, चीवर, निर्घोदन, सूभोधर, कापवन्धन, परिश्रावण, धर्मकरक आदि लेकर नाव से बज्जिपुत्तक भिक्षु महाजाति पहुँचे। बज्जिपुत्तकों के कहने पर भी आयुष्मान् रेवत ने उनसे श्रमण-परिष्कार का ग्रहण नहीं किया। आयुष्मान् रेवत का एक २० वर्ष का उत्तर नामक भिक्षु सेवक था। बज्जिपुत्तकों के बहुत कहने पर उसने एक चीवर ग्रहण किया और इस बात पर राखी हुआ कि संघ के बीच में यह कह दे कि पूर्वी जनपदों में बृद्ध भगवान् उत्पन्न होते हैं, यहाँ के भिक्षु धर्मवादी हैं, पापा के अवधेवादी। आयुष्मान् उत्तर ने आयुष्मान् रेवत से भी यह कहने के लिए निवेदन किया, किन्तु उन्होंने स्वीकार नहीं किया। विवाद के निर्णय के लिए वैशाली प्रस्थान किया गया। उस समय आयुष्मान् आनन्द के शिष्य सर्वकामी नामक सप्त-स्थविर १२० वर्ष की अवस्था के थे और वैशाली में रहते थे। वे भी आयुष्मान् यश के पक्ष में हो गये।

विवाद के निषेध के लिए संघ के एकत्र होने पर बहुत समय तक बहस होती रही। अन्त में विवाद के निर्णय के लिए आयुष्मान् रेवत ने एक उद्वाहिका के चुनाव के लिए अग्नि प्रस्तुत की। चार पूर्वी और चार पश्चिमी भिक्षु चुने गये। पूर्वी भिक्षुओं में आयुष्मान् सर्वकामी, आयुष्मान् साइ, आयुष्मान् क्षुद्रसोभित और आयुष्मान् वार्षामपा-मिक एवं पश्चिमी भिक्षुओं में आयुष्मान् रेवत, आयुष्मान् संभूत शाणवासी, आयुष्मान् यश का कंठक-पुत्र, और आयुष्मान् सुमन चुने गये। आयुष्मान् अजित आसन-प्रसा-पक नियुक्त हुए, एवं बालुकाराम में विवाद के निर्णय के लिए उद्वाहिका भी बैठक हुई। आयुष्मान् रेवत ने आयुष्मान् सर्वकामी से दसों वस्तुओं के विषय में प्रश्न किया एवं उन सबको अधिहित एवं विनयविच्छेद ठहराया। यह निर्णय समस्त संघ ने अनुमोदित किया। कहा जाता है कि इस विनय संगीति में ३०० भिक्षु उपस्थित थे।

निकाय भेद

उद्गम—दीपवंस की परम्परा के अनुसार वैशाली के बज्जिपुत्तक भिक्षुओं ने द्वितीय संगीति में संघ के निर्णय को स्वीकार नहीं किया और उन्होंने स्थविर अहंता के बिना एक अन्य सभा की एवं वहाँ अपने मत के अनुकूल दूसरा निर्णय किया। यह सभा महा-संघ अथवा महासंगीति कही गयी। इसमें १०,००० भिक्षु एकत्र हुए। उन्होंने विनय और पाँच निकायों में सूत्रों का क्रम और अर्थ बदल दिये, कुछ सन्दर्भ निकाल दिये, एवं कुछ अपने रचित सन्दर्भों का समावेश कर दिया। उन्होंने परिवार, घटिसंमिदासम्,

निर्देश, कुछ ज्ञातक, एवं अभिधम्म के ९ ग्रन्थों का प्रामाण्य अस्वीकार किया। वहाँ पर स्मरणीय है कि ये ग्रन्थ वस्तुतः परवर्ती और मूल सद्धर्म की दृष्टि से अप्रामाणिक हैं।

यह विचारणीय है कि दूसरी संगीति के विवरण में महासंधिकों के अन्तर्दय का उल्लेख किसी विनय में उपलब्ध नहीं होता, न धेरवावियों के न महासंधिकों के। अतः सधभेद को वैशाली की संगीति का परवर्ती मानना ठीक होगा। वैशाली की संगीति को सधभेद की आवश्यक भूमिका मानने पर महावंस (५.३-४) की भी संगति ही जाती है। महावंस (४.०) के अनुसार इस समय मगध का राजा कालापोक था। एक अन्य परम्परा, जिसका अनुमित्र, भृष्य और विनीतदेव ने संरक्षण किया है, यह बताती है कि पहला सधभेद विनय की इन १० वस्तुओं के कारण न होकर महादेव की पाँच वस्तुओं के कारण था^{४२}। महादेव के संबंध में अभिधर्म-महाविभाषाशास्त्र में यह सूचना उपलब्ध होती है कि वे मधुरा में एक ब्राह्मण व्यापारी के लड़के थे। पाटलिपुत्र के कुत्तुकुटाराम-विहार में उन्होंने उपसम्पदा पायी थी। वहाँ वे आवास के प्रधान हो गये एवं स्थानीय राजा उनका मित्र और समर्थक। उसकी ही सहायता से महादेव ने अपनी पाँच वस्तुएँ प्रचारित की^{४३}। श्वाश्वग का कहना है कि अशोक ने एक भिक्षु-सभा एकत्र की जिसमें ५०० अर्हत् तथा महादेव के नेतृत्व में ५०० विरोधी भिक्षु निमन्त्रित थे। अन्यत्र उन्होंने कहा है कि काश्यप की संगीति से बहिष्कृत १०००० भिक्षुओं ने एक महासध रचा तथा उसमें विपिटक के अतिरिक्त संयुक्त पिटक एवं धारणीपिटक का भी संघट्ट किया^{४४}। तारात्ताय के अनुसार इसी समय वत्स ब्राह्मण ने कश्मीर से आत्मवाद का प्रचार कर सधभेद किया^{४५}। श्वाश्वग ने इस वस्तुओं एवं पाँच वस्तुओं, दोनों का ही उल्लेख किया है। ऐसा प्रतीत होता है कि पूर्वी भिक्षु संगठन और सिद्धान्त दोनों में ही पुरानी कट्टर परम्परा में अलग अलग गये थे एवं वैशाली की विनयपरक दूसरी संगीति के बाद पाटलिपुत्र में एक महासंगीति हुई जिसके फलस्वरूप मूल शाखा से अलग महा-संधिक सम्प्रदाय का जन्म हुआ।

महादेव के द्वारा प्रचारित पाँचों वस्तु अर्हद्विधमक हैं^{४६}। ऐसा प्रतीत होता है कि अर्हत्तों की संगीति में परावृत्त होकर महासंधिकों ने अर्हत्तों पर ही आक्रमण किया।

४२-सु०—मल्लिनाथ इत्त, पूर्व० जि० २, पृ० ३२।

४३-वाट्सं, जि० १, पृ० २६०-६८।

४४-बौल, श्वाश्वग, पृ० १९०, ३८०-८१।

४५-तारात्ताय (अनु० शीफनर) पृ० ५३-५५।

४६-इ०—पुसं, जे० आर० पृ० एल०, १९१०, पृ० ४१३ प्र०।

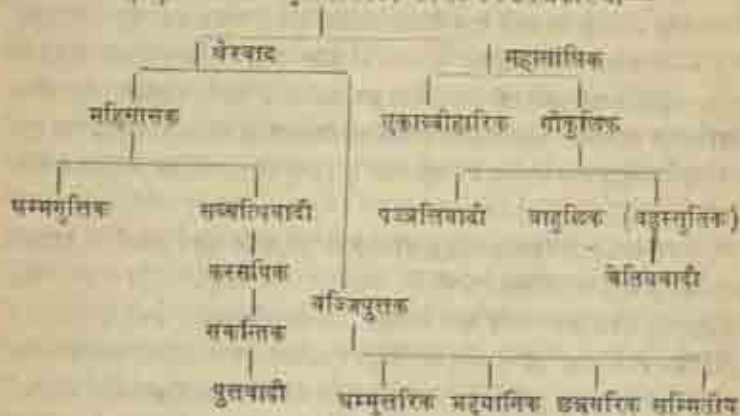
इन 'वस्तुओं' में पहली यह है कि अहंतों के लिए भी राग सम्भव है, दूसरी, अहंतों में भी अज्ञान सम्भव है, तीसरी, अहंतों में भी संशय हो सकता है, चौथी, अहंत भी दूसरे के द्वारा ज्ञान या सकते हैं, पाँचवीं, यद्यपि शब्दोच्चारण करके भाग्य की प्राप्ति होती है। ऐसा प्रतीत होता है कि अहंत शब्द से यहाँ प्राचीन अर्थ में वास्तविक अहंत अभिप्रेत न होकर वे व्यक्त अभिप्रेत हैं जो कि अपने को अहंत कहते थे, किन्तु जिनके विषय में राग, अज्ञान, संशय आदि की सम्भावना का सब लोगों के लिए अभाव नहीं था। महादेव का आविर्भाव १३७ बुद्धाब्द में तन्द और महाप्रथम के समय में बताया गया है। इस संशयों को अशोककालीन भी कहा गया है, किन्तु यह धारणा आन्तिमूलक प्रतीत होती है।"

दूसरी संकीर्ण के विवरण से ज्ञात होता है कि उस समय सड़में जवन्ती से वैशाली और मधुरा से कौशांबी तक निरन्तर ही फैला हुआ था। भिक्षुओं में पूर्व और पश्चिम के सामान्य भौगोलिक भेद के साथ वैतनिक और सिद्धान्तिक भेद उत्पन्न हो गये थे। पूर्वी भिक्षुओं के केन्द्र वैशाली और पाटलिपुत्र थे। इसी वर्ग में महासांघिका का प्रारम्भिक विकास निष्पन्न हुआ। यह स्वरणीय है कि वैशाली वज्जिवाँका प्रधान नगर था और वाम्बियों की स्वातन्त्र्य-निष्ठा प्रसिद्ध है, तथा विनय के बन्धनों की ओर एवं स्वविरों की ओर उनके आदर-वैधित्य की सूचना पहले भी उपलब्ध होती है। पश्चिमी भिक्षुओं के केन्द्र कौशांबी, मधुरा एवं जवन्ती थे। कालान्तर में मधुरा एवं उत्तराप्रथ, विशेषतया कश्मीर और गन्धार, मूल सर्वोन्निवादी तथा सर्वोन्निवादी सम्प्रदायों के विकास-क्षेत्र सिद्ध हुए। स्वविरवाद की कौशांबी से दक्षिणपश्चिम की ओर भाषा सिंहल जाकर पुरी हुई। अशोक के समय में सड़में का सुदूर प्रयाग प्रदेशों में ज्ञानारम्भ हुआ और उस समय तक सब अनेक सम्प्रदायों में विभक्ता हो चुका था।

विभिन्न परम्पराएँ—गन्धाय-भेद (निकाय-भेद) का एक प्राचीन विवरण दीर्घ-वंश से उपलब्ध होता है जिसकी सिंहल में ईसवीय चतुर्थ शताब्दी में रचना हुई थी। इस परम्परा का आचार और प्राचीन रहा होगा। इसके अनुसार दूसरी और तीसरी संकीर्णियों के बीच में, अर्थात् परिनिर्वाण से दूसरी शताब्दी में, १८ सम्प्रदायों का आविर्भाव हो चुका था, एवं स्वविरवाद के विरुद्ध उनके अभिमतों के सङ्घन के लिए अशोक के समय में मोग्गलिपुत्त तिल्ल ने कथावत्पुष्पकरण की रचना की। जानार्थ बुद्धदीप

में कथावस्तु की बहुकथा में अनेक सर्व-सम्प्रदायों के नामों का उल्लिखित किया है और उनके अर्थलोफन से यह सिद्ध होता है कि समस्त कथावस्तु अतीतकालीन नहीं हो सकती।

(क) दीपवंस के अनुसार निकाय-भेद का कम उम्र प्रकार था—



इन १८ नामों के अतिरिक्त कथावस्तु की अदृष्टकथा में उल्लिखित नाम हैं—राजगिरिक, सिद्धत्रयक, पुम्बसेलिय, अपरसेलिय, हेमवत, वज्रिचरिय, उत्तरापन्नक, हेनुवादी, एवं वेतुलक^{४८}। उनमें पहले चार सम्प्रदाय अथवा अग्रको अथवा शाखाएँ थीं और उनके नाम अग्रप्राप के अभिलेखों में प्राप्त होते हैं।

निकाय-भेद-विषयक महासाधिकों की परम्परा शारिपुत्रपरिपुच्छा सूत्र में अंशतः विवक्षित होती है। इस ग्रन्थ का तृतीय अनुवाद ई० ३१७ और ४२० के अन्तराल में हुआ था और उसका प्रपादन सम्भवतः उद्दिमान के प्रदेश में हुआ था। तारानाम के विवरण में ग्रन्थ की दूसरी सूची^{४९} भी महासाधिकों की परम्परा में मिलिष्ठ है, किन्तु इसमें वज्रित कम उपर्युक्त सूत्र में वज्रित कम से भिन्न है जो कि अद्यः प्रदक्षित विवरण से स्पष्ट हो जायेगा।

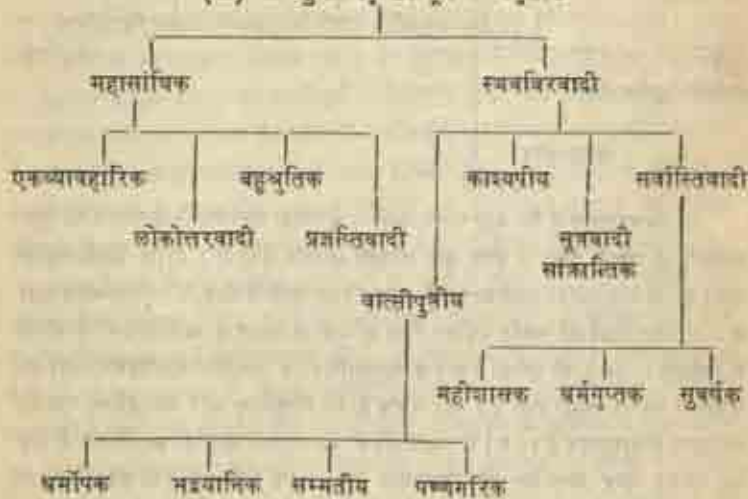
(ख) 'शारिपुत्रपरिपुच्छा सूत्र' के अनुसार परिनिर्वाण से दूसरी सताध्वी में महासाधिक सम्प्रदाय का जन्म हुआ एवं उनसे एक व्यावहारिक, लोकोत्तरवादी, कौकुल-

४८—इसमें पहले छः नाम महावंस में भी उल्लिखित हैं—इ०—महावंस (सं० एन० के० भागवत, द्वितीय संस्करण), पृ० २३।

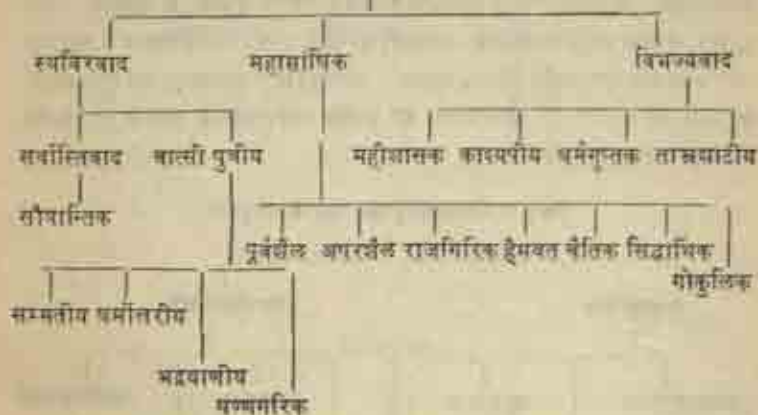
४९—तारानाम (अनु० शौकनर), पृ० २७१, तु०—आरो, पूर्व०, पृ० २२।

लिक, बहुव्ययिक एवं प्रजापतिवादी सम्प्रदाय निकले। निर्वाण से तीसरी शताब्दी में वात्सीयुषीय एवं सर्वास्तित्वादी सम्प्रदाय निकले। वात्सीयुषीयों से धर्मोपक, भद्र-यानिक, सम्मतीय एवं पण्यगरिक सम्प्रदायों का जन्म हुआ। सर्वास्तित्वादी से महीशा-सक, धर्मगुप्तक एवं सुवर्षक निकाय निकले। स्वविरों से ही काश्यपीय एवं मूलवादीयों का जन्म बताया गया है। संन्यासिकों की उत्पत्ति स्वविरवाद के फेर से ही निर्वाण की चतुर्थ शताब्दी में हुई।

(ख) शारिपुत्रपरिपुच्छा सूत्र के अनुसार



५०—मंजुश्रीपरिपुच्छासूत्र के अनुसार संघभेद प्रथम बृद्ध शताब्दी में ही परि-
निष्ठित हो गया था। एक ओर महासांघिकों से एकव्यावहारिक निकले,
एकव्यावहारिक से लोकोत्तरवादी, लोकोत्तरवादियों से कौबहुलिक, कौबहु-
लिकों से बहुश्रुतीय, बहुश्रुतियों से चैतिक, चैतिकों से पूर्वज्ञल एवं पूर्वज्ञलों से
उत्तरज्ञल का जन्म हुआ। दूसरी ओर स्वविरों से सर्वास्तित्वादी, उनसे
सम्मतीय, उनसे पण्यगरिक, उनसे महीशासक, उनसे धर्मगुप्तक, उनसे
काश्यपीय एवं उनसे सांन्यासिकों के सम्प्रदाय का जन्म हुआ। यह पर-
म्परा स्पष्ट ही वसुमित्र पर आधारित है। इ०—बारी, पृ० ५० १९।

(ग) भण्ड (दूसरी सूची) के अनुसार^१

यह विचारणीय है कि जहाँ पहली सूची में थेरवादी परम्परा से सम्बन्धित दो मूल शाखाएँ हैं, दूसरी सूची में तीन मूल शाखाएँ बतायी गयी हैं। पाकि विभज्यवादी अपने को ही मूल स्थविरवादी बताते हैं, भण्ड की इस सूची में दोनों को पुषक् माना गया है। वाल्सीपुत्रीयों की स्थिति पूर्वोक्त तीनों सूचियों में समान है, महीशासकों की तीनों में विभिन्न। (क) की अपेक्षा (ख) में महासाधिकों के अन्तर्गत लोकोत्तरवादियों का समावेश अधिक किया गया है। यह संभव है कि गोकुलिक और कौकुलिक एक ही सम्प्रदाय के नामान्तर है। (ग) में महासाधिकों की परवर्ती अवस्था का चित्रण है जब कि उनका केन्द्र अन्ध्रदेश में जमरावती था। (क) में मूल सूची की प्राचीनता के कारण एवं (ख) में देशगत दूरी के कारण महासाधिकों की इस विकसित एवं परिवर्तित अवस्था का अपरिज्ञान है। यह स्मरणीय है कि शारिपुत्रपरिपृच्छामुत्र में कहा गया है कि इन सम्प्रदायों के अनन्तर केवल पाँच सम्प्रदाय शेष रह गये—महासाधिक, धर्मगुप्तक, सर्वास्तिकवादी, काश्यपीय एवं महीशासक।^१। स्वानुवाच के विवरण से इस उक्ति का कारण स्पष्ट होता है—उत्तियान में केवल इन्हीं निकायों का पता चलता था^२।

१-इ०—वालेजेर, पूर्व०, पृ० ४९-५०।

२-जारी, पूर्व पृ० २२।

३-वील, स्वानुवाच पृ० १६७।

सर्वास्तिवादियों की परम्परा वसुमित्र के समयभेदोपरजनसङ्घ में सुरक्षित है। इस ग्रन्थ के तिखतों और नीतों में अनुवाद उपलब्ध है। प्राचीनतम अनुवाद ३५१ और ४३१ ई० के बीच में सम्पन्न हुआ था। नीतों परम्परा के अनुसार यह चतुर्विंशति वा जिसने कनिष्ककालीन संगीति में स्थापित पायी थी। वसुमित्र के अनुसार महासाधिक तीन शाखाओं में बँटे—एक—व्यावहारिक, लोकोत्तरवादी एवं कौस्तुभिक। पीछे महासाधिकों से बहुसुतीयों का जन्म हुआ तथा और भी पीछे प्रज्ञप्तवादियों का। बुद्धवाद के दूसरे शाक्त के समाप्त होते ही शैत्यगिरिवादी दूसरे महादेश के विवाद के कारण शैत्यगीत, अपरशील और उत्तरशील शाखाएं निकल पड़ीं। स्वविरवादी निकाय सर्वास्तिवाद अथवा हेतुवाद, तथा मूलस्वविरवाद में विभाजित हुआ। मूल-स्वविर का ही नाम हेमवत-निकाय पड़ा। उत्तरकाल में सर्वास्तिवाद से वात्सीयुवीयों का आविर्भाव हुआ और स्वयं वात्सीयुवीयों से धर्मोत्तरीय, मश्यायुवीय, सम्मतीय एवं छद्मगारिक अथवा पण्यगारिक संप्रदायों की उत्पत्ति हुई। इनके अनन्तर सर्वास्तिवादियों से महाशासक निकले, महाशासकों से धर्मगुप्त और तीसरी बुद्ध-शाखादी के जन्म में सर्वास्तिवादियों से काश्यपीय अथवा सुकर्षको का आविर्भाव हुआ। चतुर्थ बौद्ध शाखादी के प्रारम्भ में सर्वास्तिवाद से सीमांतिक अथवा संश्रान्तिवादियों का जन्म हुआ।

ग्रन्थ अपनी भूचना के लिए स्पष्ट ही वसुमित्र के ऋणी है।^१ उन्होंने तीन-तीन परस्पर भिन्न सूचियाँ दी हैं। इनमें से पहली उनकी गुरु-परम्परा के अनुसार कही गयी है और इसे तारानाथ ने स्वविरसम्मत बताया है, किन्तु यह वस्तुतः कार्मौरक सर्वास्तिवादियों की परम्परा का ही अनुवाद करती है। यह सूची महासाधिकों से आविर्भूत संप्रदायों में गोकुलिकों को छोड़ देती है। साथ ही इस सूची के अनुसार स्वविरों से निकले हुए संप्रदायों में कुछ नये नाम भी उपलब्ध होते हैं जैसे मुक्तक, आवंतिक और कुत-कुल्लक। दूसरी सूची 'औरों के कहने के अनुसार' बतायी गयी है। तारानाथ से यह महासाधिकों की परम्परा प्रतीत होती है। इसका ऊपर तालिका (ग) के रूप में विवरण दिया गया है। स्मरणीय है कि इसमें ताक्षशाटीयों का नया नाम प्रस्तुत है और मूल संश्र-भेद में दो सम्प्रदायों के स्थान पर तीन का निर्देश किया गया है। तीसरी सूची में सम्मतीय परम्परा रक्षित है, जैसा कि तारानाथ एवं मञ्जु, घोष वर्य के सिद्धान्त से विहित होता है^२। इसके अनुसार स्वविरवाद, मूल-स्वविरवाद और हेमवत-सम्प्रदाय में बँट

५४—अंपेजो अनुवाद, ममुदा कृत, एशिया मेजर २, १९२५, पृ० १-७८।

५५—भव्य के विवरण के लिए, बालेजर, दी सेक्तेन देस आल्तेन बुद्धिस्मृत।

५६—सु०—पुसं, जे० जार० ए० एत० १९१०, पृ० ४१३।

जाता है। मूल स्वधियों से वाली पुर्वियों एवं सर्वास्तिवादियों का आविर्भाव हुआ, सर्वास्तिवादियों से विभज्यवादियों एवं मन्त्रान्तिवादियों का तथा विभज्यवादियों से महोपासक, धर्मगुप्तक, साम्राज्यादीय, एवं कार्यापीय सम्प्रदायों का। दूसरी ओर महासाधिकों से एक व्यावहारिक तथा गोकुलिक निकले। गोकुलिकों से बहुश्रुतीय, प्रज्ञप्तिवादी, एवं चैत्यक सम्प्रदायों का प्रादुर्भाव हुआ।

महाभ्युत्पत्ति के अनुसार चार मूल सम्प्रदाय थे—आर्य सर्वास्तिवादी, आर्य सम्मतीय, महासाधिक और आर्य स्वधिर। आर्यसर्वास्तिवादी कालान्तर में मूल सर्वास्तिवादी, कार्यापीय, महोपासक, धर्मगुप्त, बहुश्रुतीय, साम्राज्यादीय और विभज्यवादी सम्प्रदायों में बंट गये। दूसरे से गोकुलिक, आवन्तक और वालीपुत्रीय निकले। तीसरे से पूर्वशैल, अपरशैल, हैमवत, लोकोत्तरवादी और प्रज्ञप्तिवादी सम्प्रदायों का जन्म हुआ। चौथे से महाविहारवासी, जेतवनीय और अभय-गिरिवासियों का आविर्भाव बताया गया है^{११}। इस प्रसंग में यह स्मरणीय है कि इन नामों में कुछ सम्भ्रान्तः विकृत अनुवाद के कारण भ्रान्त हैं। जेतवनीय के स्थान में चैत्यक, अभयगिरि के स्थान पर पण्यगिरि (पण्यगिरि), एवं आवन्तक के स्थान पर महोपासक का पाठ सुनाया गया है, जिसमें अन्तिम सुज्ञान विशेष रूप से सन्दिग्ध है^{१२}।

इ-चिग एवं विनितदेव मूलसर्वास्तिवाद की परम्परा का अनुसरण करते हैं^{१३} इनके अनुसार चार मूल सम्प्रदाय थे—आर्यमहासाधिक, सर्वास्तिवादी स्वधिरवादी एवं सम्मतीय। इ-चिग के अनुसार आर्य महासाधिकों के सात भेद थे, आर्य स्वधियों के तीन, एवं आर्य मूलसर्वास्तिवादियों के चारमूलसर्वास्तिवादी, धर्मगुप्तक, महोपासक एवं कार्यापीय। आर्य सम्मतीयों के भी चार भेद बताये गये हैं।

विनीतदेव की सहायता से ज्ञात होता है कि आर्य महासाधिकों की सात शाखाएँ इस प्रकार थीं—पूर्वशैल, अपरशैल, हैमवत, लोकोत्तरवादी एवं प्रज्ञप्तिवादी। सर्वास्तिवादियों की शाखाएँ थीं—मूलसर्वास्तिवादी, कार्यापीय, महोपासक, धर्मगुप्तक, बहुश्रुतीय, साम्राज्यादीय एवं विभज्यवादी। स्वधियों की तीन शाखाएँ थीं—जेतवनीय, अभयगिरिवासी एवं महाविहारवासी। सम्मतीयों की तीन शाखाएँ बतायी गयी हैं—गोकुलिक, आवन्तक एवं वालीपुत्रीय।

११वीं शताब्दी में तिब्बती में अनुदित वर्षाप्रपुच्छासूत्र में प्रायः यही विभाजन और

५७-३०—महाभ्युत्पत्ति, (बेगिहारा द्वारा सम्पादित), पृ० २३४।

५८-बारी, पूर्व० पृ० २०।

५९-इ-चिग, (अनु०—तकाकुत्त), पृ० ७-१४।

क्रम प्रतिपादित किये गये हैं, केवल ताम्रशादीय और बहुश्रुतीयनिकाय सर्वास्तिवाद से हटाकर सम्मतीयों में रख दिये गये हैं। वर्चापपुञ्जामृत के अनुसार आर्य सर्वास्तिवादियों के अन्तर्गत काश्यपीय, महीशासक, धर्मगुप्तक एवं मूलसर्वास्तिवादी थे। आर्य महासाधिकों के अन्तर्गत पूर्वसैल, अथर्वसैल, हेमवत, विभज्यवादी, प्रज्ञप्तिवादी एवं लोकोत्तरवादी। आर्य सम्मतीयों की शाखाएँ थीं—ताम्रशादीय, आकृतक, कुण्डलक, बहुश्रुतीय एवं वात्सीपुत्रीय। आर्य स्वविरों की तीन शाखाओं का उल्लेख है—जेतवनीय, अभयगिरिवासी एवं महाविहारवासी।

इन विभिन्न सूचियों में यदि तारानाम के अन्तर्गत हुए नाम-नाम्य का सहारा लिया जाय तो परिस्थिति विशद होती है^१। तारानाम के अनुसार काश्यपीय और सुवर्षक एक ही संप्रदाय के दो नाम थे। ऐसे ही सर्वास्तिवादी, उत्तरीय और ताम्रशादीय वस्तुतः अभिन्न थे। महादेव के शिष्यगण, पूर्वसैल, एवं चैत्यक अभिन्न थे। लोकोत्तरवाद एवं कोवकुटिक, ये भी नामभेद से समान संप्रदायों को सूचित करते हैं। एक व्यावहारिक महासाधिकों का ही नाम था। कौस्तुल्लक, वात्सीपुत्रीय, चर्मोत्तरीय, भद्रयानीय और छन्नगरिक भी अत्यन्त सद्ग सिद्धान्तों में विश्वास करते थे। उत्तरकालीन शाखाओं और प्रशाखाओं के भेद छोड़कर ऐसा प्रतीत होता है कि प्राचीनतम और मुख्यतम निकाय थे—महासाधिक और वात्सीपुत्रीय, एवं स्वविरवादी और सर्वास्तिवादी।

महासाधिक धारा—उपर्युक्त विवरण से यह अनुमान करना स्वाभाविक है कि वैशाली की संगीति में विनय की दस वस्तुओं के कारण जो संघभेद प्रारम्भ हुआ वही ऐद्वान्तिक बातों को लेकर कुछ वर्ष पीछे पाटलिपुत्र की संगीति में परिपूर्ण हुआ। चूंकि वैशाली की संगीति के स्वविर भिक्षु जो अपने को अर्हत् मानते थे विनय की नवी वस्तुओं के विरुद्ध थे, अतएव कदाचित् इन स्वविर अर्हत्तों के ही विरोध में महादेव की नवी पांच वस्तुएँ प्रतिपादित हुईं। इस प्रकार प्रथम संघभेद के अन्तर्गत संघ दो भागों में विभक्त हो गया—एक ओर अधिकसंख्यक, वैशाली और पाटलिपुत्र में केन्द्रित, पूर्वी भिक्षु जिनमें कि बूढ़े और अर्हत् लोग कम थे, और जो विनय और धर्म के सुबन्ध में नवी बातें प्रचारित कर रहे थे; दूसरी ओर कौषाम्बी, मथुरा और अवन्ती में केन्द्रित, पश्चिम के भिक्षु जिनमें कि स्वविर भिक्षुओं का प्राधान्य था। इस कारण पहला वर्ग महासाधिक कहा गया, दूसरा स्वविर।

यह प्रायः सर्वसम्मत है कि महासांघिकों का पहला विभाजन एकव्यावहारिक एवं यौकृतिक अथवा कौचकुटिक नाम के दो समुदायों में हुआ। लोकोत्तरवादियों की शाखा का भी इस स्थल पर उल्लेख मिलता है। यह सम्भव है कि लोकोत्तरवादियों का अन्य महासांघिकों से अपना सिद्धान्तकृत वैशिष्ट्य न हो कर आवासकृत अथवा भौषोलिक वैशिष्ट्य था। मूल महासांघिक भगवत्वासी थे, किन्तु लोकोत्तरवाद नाम की प्रकृया उत्तरापथ में ही प्रचलित थी एवं मध्य देश में उद्भूत परम्परा में उसका अनु-स्लेम है। स्वानर्चांग से विदित होता है कि लोकोत्तरवादियों का केन्द्र बामिगान में था। दूसरी ओर सिद्धान्तपथ में उनका पार्थक्य-निर्देश दुष्कर है। सम्मतीय परम्परा उनके सिद्धान्तों को एकव्यावहारिकों से अभिन्न बताती है। समुचित उनके सिद्धान्तों को महासांघिक, एकव्यावहारिक एवं कौचकुटिक सम्प्रदायों में डालते हैं। दूसरी ओर विनीतदेव एकव्यावहारिकों एवं महासांघिकों के बताये हुए सिद्धान्तों को भी लोकोत्तर-वादियों के बताते हैं। ऐसी स्थिति में तारानाथ की उपर्युक्त सूचना ही प्रकाश डालती है जिसके अनुसार लोकोत्तरवादी—कौचकुटिक एवं एकव्यावहारिकमहासांघिक। वारो ने लोकोत्तरवादियों का एकव्यावहारिकों से अभेद प्रतिपादित किया है एवं नलिनाश दत्त ने चैत्यकों से ! वस्तुतः यह मानना चाहिए कि महासांघिक सम्प्रदाय का ही नाम पीछे एकव्यावहारिक एवं लोकोत्तरवादी भी पड़ा। ये दोनों नाम महासांघिकों के विभिन्न सिद्धान्तों को बुद्धिस्प करके उन्हें दिये गये होंगे। पिछली परम्परा के विश्रुत हो जाने के कारण ही अनेक स्थलों पर एकव्यावहारिकों एवं लोकोत्तर-वादियों को महासांघिकों से एवं परस्पर वृथक् बताया गया है, किन्तु इस प्रकार के विवरण में सिद्धान्तमूलक संघभेद का स्पष्ट एवं युक्तियुक्त प्रतिपादन दुष्कर है।

एकव्यावहारिकों की उत्पत्ति के संबंध में परमार्थ की यह सूचना उल्लेखनीय है कि महायान-मूर्खों की प्रामाणिकता के विषय में विवाद ही उनका जन्मदाता था¹¹। भव्य के अनुसार एकव्यावहारिकों का नाम उनके द्वारा तयागत की एक-चित्त-शक्ति सर्वज्ञता के सिद्धान्त को स्वीकार करने से पड़ा। वस्तुतः परिनिर्वाण की दूसरी अथवा तीसरी शताब्दी में महायान-मूर्खों की सत्ता ही स्वीकार नहीं की जा सकती। एकव्यावहारिकों के नाम का भव्यकृत निर्वचन भी अत्यन्त सन्दिग्ध है। वस्तुतः एकव्यावहारिक में व्यवहार शब्द बाधपरक है एवं एकव्यावहारिक का अर्थ है—एक अथवा एक ही, अथवा प्रत्येक शब्द से धर्म की अथवा सब धर्मों की प्रतिपाद्यता मानने

बाला। यहाँ तथागत के आदेश का अनुभाव एवं उनको उपदेशविधि की ओर एक लोकोत्तर दृष्टि विवक्षित है।

पाटलिपुत्र का कुक्कुटाराम ही महासाधिकों का पहला प्रधान केन्द्र था। यह सम्भव है कि इसी कारण महासाधिक कौक्कुटिक भी कहलाये। पीछे कौक्कुटिक शब्द विहृत होने के कारण उनकी आख्या कुक्कुटिक अथवा कौक्कुटिक एवं गोकुलिक भी बन गयी प्रतीत होती है। गोकुलिक नाम को मूल विसृष्ट नाम मानते पर उसका कौक्कुटिक से कोई सम्बन्ध समझाना कठिन है। यह उल्लेखनीय है कि कौक्कुटिकों के विनय-वैधिल्य की सूचना दीगवंस से उपलब्ध कुक्कुटाराम की अवस्था से संगत है। इस दृष्टि से 'कुक्कुल' शब्द का अन्यत्र सूचित अर्थविशेष यहाँ अप्रासंगिक है। अथवा कौक्कुलिक सिद्धान्तपरक आख्या है, कौक्कुटिक आवासपरक।

महासाधिकों का प्रारम्भ से ही बौद्ध एवं बौधिसत्त्व की लोकोत्तरता तथा जहंतों की परिह्रांणीयता के सिद्धान्तों पर जोर था। इस लोकोत्तरवादी दृष्टि के कारण यह प्रश्न उठना स्वाभाविक था कि बौद्ध सूत्रों में उपलब्ध बातों का आपातिक अक्षरार्थ जो कि बहुधा लोकोत्तरवाद के विरुद्ध पाया जाता है, किस प्रकार समझा जाय। इस शंका के कारण नीतार्थ एवं नेयार्थ का भेद प्रतिपादित किया गया एवं इसी से सत्य-द्रव्य का सिद्धान्त अंकुरित हुआ। परमार्थ के अनुसार महासाधिकों में इस पर मतभेद प्रकट हुआ एवं कौक्कुटिकों के अन्वन्तर से बहुभूतीय एवं प्रज्जप्तिवादी शाखाओं का प्ररोह हुआ। प्रज्जप्तिवादियों को बहुभूतीय-विभज्यवादी भी कहा गया है। यह स्मरणोप है कि बहुभूत होने के कारण आनन्द की प्रसिद्धि थी। इन दोनों सम्प्रदायों का पारस्परिक भेद स्पष्ट नहीं है।

कालान्तर में एक दूसरे महादेव के कारण महासाधिकों में एक नयी प्रभुति का जन्म हुआ। इस घटना की सम्भवतः ईसा पूर्व तीसरी शताब्दी में न रखकर दूसरी में रखना चाहिए।" मगध के स्थान पर अन्ध प्रदेश इन नवीन महासाधिकों का प्रधान केन्द्र बना। परमार्थ के अनुसार अपरमहादेव प्रदेश छोड़कर अपने शिष्यों के साथ पर्यन्तान्त्रित हो गये। बृहन्नोम के द्वारा ये लोग अन्धक अथवा अन्धक कहे गये हैं। अमरावती और नागार्जुनीकोण्ड में उपासकों की दानशीलता के कारण इन नवीन महासाधिकों के लिए बहुत-से चैत्य बने जिनमें अमरावती का महाचैत्य सर्वप्रधान था। दूर-दूर से उसके दर्शन के लिए बौद्धगण आते थे। यह स्वाभाविक था कि ये महासाधिक

चैत्यवादी अथवा चैत्यक कहलाये। इन्हीं के भीतर आवास-भेद प्रकट होने से पूर्वर्णल एवं अपरर्णल नाम को साक्षात् प्रकट हुई। अपरर्णलीयों का ही नाम कदाचित् उत्तर-शैलीय भी था। इन अन्ध महासाधिकों के मध्य में साधिक प्रवृत्ति भी प्रकट हुई एवं प्रवृत्त लोकोत्तरवाद महाशून्यता के सिद्धान्त में परिणत हुआ। इस विकास में अद्य-यामी दल वस्तुत्वकों का था जिनका उल्लेख बुद्धधोष ने किया है। और भी पीछे इन अन्ध महासाधिकों में राजनिरिक एवं सिद्धाधिक नाम के सम्प्रदायों की उत्पत्ति हुई। ये सम्भवतः ईसवीय तीसरी अथवा चौथी शताब्दी के थे।

इस प्रकार यह स्पष्ट है कि चौथी शताब्दी ईसापूर्व के मध्य के निकट मगध में प्रारम्भ होकर 'अधीनक' या पूर्वी बौद्धों की महासाधिक धारा ईसापूर्व तीसरी शताब्दी के अन्त के निकट अन्ध में पहुँची और पल्लवित हुई। बौद्धों के विकास की इस महासाधिक दिशा से ही लगभग ईसापूर्व पहली शताब्दी में महायान का जन्म हुआ। यह स्मरणीय है कि महासाधिक केवल मगध और अन्ध में ही विदित नहीं थे, उनके उल्लेख कश्मीर, बामियान, लाट और सिन्ध में भी यथ-तथ प्राप्त होते हैं।

महासाधिकों के आगमिक धारण में विनय पिटक, सूत्रपिटक एवं अभिधर्म-पिटक के अतिरिक्त संयुक्त पिटक एवं धारणी पिटक का भी उल्लेख मिलता है महासाधिक विनय अन्य उपलब्ध विनयों से अपेक्षाकृत अधिक भेद रखता है। लोकोत्तरवादियों का प्रधान उपलक्षण यन्म महावस्तु है जिसमें उनके विनय के पहले भाग के रूप में तपागत का जीवन चरित्र वर्णित है। लोकोत्तरवादी सिद्धान्त मुख्यतः इसके प्रारम्भिक अंश में पीछे से जोड़े प्रतीत होते हैं। हरिवर्मा का सत्यसिद्धि शास्त्र बहुश्रुतीयनिकाम का भाग बताया है।

स्वविरधारः वाल्मीपुत्रीय—जहाँ बौद्धों के विकास की महासाधिक धारा महायानिक शून्यता एवं लोकोत्तर बुद्ध और बोधिसत्त्वों की ओर अग्रसर हुई स्वविरों की दूसरी धारा नाना धर्मों की वृक्-वृक् सत्ता की समर्थक बन गयी और अभिधर्म के मलमूत दार्शनिक दृष्टिकोण को विकसित और परिष्कृत करती रही। बुद्धाब्द की दूसरी शती में स्वविरों के मुख्य केन्द्र कौशाम्बी, मयूरा एवं अवन्ती थे। कदाचित् बल्लदेश की राजधानी कौशाम्बी से अनतिदूर ही वाल्मीपुत्रीयों का उद्भव हुआ हो। यह स्मरणीय है कि तपागत के समय में भी कौशाम्बी में विवाद और संघभेद की नीबूत आ गयी थी। ताराताप के अनुसार कालाशोक के समय में कश्मीर के बाल्यनाम के ब्राह्मण ने आत्मवाद का प्रचार किया था। किन्तु वस्तुतः कालाशोक के समय कश्मीर में सद्धर्म अविदित था और धर्माशोक के समय में ही मध्याह्निक ने कश्मीर में सद्धर्म

प्रचार का प्रारम्भ किया। पालिपरम्परा में प्रसिद्ध वज्जिपुत्तक नाम भी भ्रान्ति-मूलक प्रतीत होता है। वाल्मीपुत्र-वच्छीपुत्र-वज्जिपुत्र, इन तम से यह भ्रान्ति सम्भव है। अन्यथा 'वज्जिपुत्तक' में वैजापी के लिच्छवियों का संकेत पाया है। ऐसी स्थिति में 'वाल्मीपुत्र' का 'वज्जिपुत्र' का 'संस्कृत' रूप मानना होगा। किन्तु इस कल्पना के विरोध में यह स्मरणीय है कि वाल्मीपुत्र सम्प्रदाय का मूलतः वज्जिप्रदेश से सम्बन्ध जसिद्ध था।

स्वबिरों के अन्त्यतर यह पहला संघभेद था। इसका कारण मुख्यतः सैद्धांतिक था। वाल्मीपुत्रीय भिक्षु पुद्गलवासी थे। पालि-परम्परा के अनुसार एवं कथावस्तु के परिशीलन से यह पता चलता है कि अशोककालीन पाटलिपुत्रक संगीति में, जिसे कि तीसरी संगीति भी कहा जाता है, अशोक ने बहुत से भ्रष्ट भिक्षुओं को संघ से निकाल दिया एवं मोद्गलीपुत्र तिष्य ने नाना विप्रतिपक्ष बौद्ध-निकायों का खंडन किया। कथावस्तु की पहली पुद्गल-कथा ही प्राचीनतम प्रतीत होती है। और यह मानना यक्तिमक प्रतीत होता है कि मोद्गलीपुत्र तिष्य ने प्रधान रूप से पुद्गलवादियों अथवा वाल्मीपुत्रीयों का ही खंडन किया। फलतः यह मानना होगा कि स्वबिरों के अन्त्यतर वाल्मीपुत्रीयों का उद्भव अशोक की तृतीय संगीति के कुछ पहले हुआ होगा। परम्परा के अनुसार उनका उद्भव परिनिर्वाण से २०० वर्ष बीतने पर अथवा कुछ और पीछे हुआ था। इसकी पूर्वोक्त विवरण से पूरी संगति है।

वाल्मीपुत्रीयों का अभिधर्मपिटक शारिपुत्राभिधर्म अथवा धर्मलक्षणाभिधर्म कहलाता था एवं उसके नौ भाग थे। वाल्मीपुत्रीयों ने धर्मोत्तरीय, भद्रपार्थीय, छत्रवरिक एवं सम्मतीय नाम की आठार प्रार्थभूत हुई जिनमें अन्तिम सर्वाधिक महत्त्व को प्राप्त हुई। अनुमित्र के अनुसार एक गत्या के व्याख्यान पर विवाद के कारण पालार्थ प्रकट हुई थीं। सम्मतीय महाकाल्यायन को अपना प्रबलक मानते थे। यह स्मरणीय है कि महाकाल्यायन ने अवन्तिदक्षिणापथ में लद्धर्म के अनुयायियों के पहले आवास को स्थापित किया था और वहाँ के निवासियों का आचारभेद देखकर विनय में आवश्यक परिवर्तन अभीष्ट समझा था। भ्रम्य और विनीत देश के अनुसार सम्मतीयों में जाग्रन्ताक और कौणकुल्लक नाम के सम्प्रदाय उद्भूत हुए थे। यह भी स्मरणीय है कि भद्रपार्थीयों और धर्मोत्तरीयों के नाम अपरान्त के अभिलेखों में उपलब्ध होते हैं। ऐसा प्रतीत होता है कि वाल्मीपुत्रीय-निकाय का विकास और विस्तार लद्धर्म की गीयम्भी से अफगानिस्तानी पथ पर यात्रा के प्रसंग में सम्भन्न हुआ था। ईतवीय दूसरी गताब्दी में भद्रपार्थीयों और धर्मोत्तरीयों के नाम अपरान्त में अभिलिखित मिलते हैं। श्वान्-

श्रांग के समय में सम्मत्तियों का प्राधान्य था। पाल-युग में वात्सीयुषीय निकाय अवशिष्ट था।

क्राउवास्तर महोदय ने यह प्रतिपादित किया है कि अशोक ने सद्धर्म के प्रचार के लिए जिन बौद्ध आचार्यों को प्रत्यन्त प्रदेशों में भेजा था उनके स्थापित आवास ही सर्वास्तिवाद, धर्मगुप्तक, कार्श्यपीय, महीशासक और धेरवाद नाम के निकायों में परिणत हो गये।^{१४} निदिष्टा से ही ये सब प्रचारक गये थे और अपने साथ एक समान विनय ले गये थे। इसके विरोध में यह स्मरणीय है कि अशोक ने 'धर्म' का प्रचार किया था, न कि 'सद्धर्म' का। पाल परम्परा में संरक्षित और अभिलेखों से समर्थित प्रचारकों के नामों को अशोक के द्वारा प्रेषित प्रचारकों के नाम मानने के लिए कोई समर्थ उपपत्ति नहीं है। इसके अलावा यह मानना कठिन है कि सर्वास्तिवाद की उत्पत्ति मूलतः सैद्धान्तिक न होकर आवासिक थी।

सर्वास्तिवाद और महीशासक—सर्वास्तिवाद और महीशासक सम्प्रदायों में कौन मूल या एवं कौन उससे प्रकृत, इसके निर्णय के लिए कई सुझाव प्रस्तुत किये गये हैं। दत्त महोदय का मत है कि पूर्व महीशासक सर्वास्तिवादियों से प्राचीन थे एवं उत्तर-महीशासक उनसे परवर्ती। प्रिलुस्कि महोदय के अनुसार पूर्व-महीशासक पुराण के अनुगामी थे। महीशासक विनय से ज्ञात होता है कि पहली संगीति के बाद दक्षिणामिरि से लीटे हुए ५०० भिक्षुओं के साथ स्वविर पुराण ने अपनी सम्पत्ति तब तक नहीं दी जब तक उनके सामने दुबारा संगायन नहीं हुआ एवं इसके बाद भी उन्होंने अपने आहार सम्बन्धी जाठ नियमों का विनय में समावेश किया। ये जाठ नियम इस प्रकार हैं—अन्दर भोजन पकाना, अन्दर पकाना, स्वेच्छा से पकाना, स्वेच्छा से खाना, प्रातः उठते समय अन्न का स्वीकार करना, दाता की इच्छा से अन्न घर ले जाना, विविध फल रखना, एवं जलाशय में उत्पन्न वस्तुओं का खाना।^{१५} महीशासकों के नाम की महिषमण्डल से सम्बद्ध बताया गया है। अभिलेखों से उनका जनवासी से सम्बन्ध सिद्ध होता है। चीनी यात्री (फाह्येन) ने उनका विनयचिटक सिंहल में पाया था। इ-चिंग ने उन्हें ठीक भारत में कहीं नहीं पाया था।

धर्मगुप्तक—सभी परम्पराओं में महीशासकों से धर्मगुप्तकों की उत्पत्ति बताया गयी है। इस शाखा-भेद का कारण सम्भवतः बुद्ध और संघ को दिये हुए दान के स्वल्प

६३—क्राउवास्तर, पूर्व ५० ६ प्र०।

६४—मु०—दत्त, पूर्व० जि० २, पृ० ११।

के सम्बन्ध में विवाद था। परमार्थ के अनुसार इस सम्प्रदाय का प्रवर्तन धर्मगुप्त ने किया था जो कि महामौद्गल्यायन के शिष्य थे। प्रिलुस्कि और फाउवाल्सर इस धर्म-गुप्त का अपरान्त के धर्म-प्रचारक यौनिक धर्मरक्षित के साथ अभेद प्रतिपादित करते हैं। कालान्तर में धर्मगुप्तक अपने त्रिपिटक में एक बोधि-सत्त्वपिटक और एक धारणी-पिटक अथवा मन्त्रपिटक भी मानते थे। धर्मगुप्तकों का उल्लेख भारत में कहीं अभिलेखों से प्राप्त नहीं होता। स्वाच्छांग और इ-चिय ने भी उन्हें उद्दिष्टान में एवं मध्य एशिया में पाया था।

काश्यपीय—काश्यपीयों का उद्भव परिनिर्वाण से लगभग ३०० वर्ष परचात बताया गया है। यह स्पष्ट नहीं है कि इनका मूल स्वविर-निकाय या अथवा सर्वास्ति-वाद-निकाय। यह संभव है कि इनका प्रादुर्भाव सर्वास्तिवादियों से हुआ, किन्तु स्वविरवादी प्रभाव के कारण, किन्तु यह भी सम्भव है कि स्वविरों से इनकी उत्पत्ति सर्वास्तिवादी प्रभाव के कारण हुई हो। इनके अन्य नाम भी बताये गये हैं—स्वविरीय, सद्धर्मवर्षक, एवं सुवर्षक। अभिलेखों से एवं चीनी यात्रियों के विवरणों से इनके आवासों का क्षेत्र उत्तरापथ में ही प्रतीत होता है। यह स्मरणीय है कि पालि-परम्परा एवं सांघी के अभिलेखों से यह ज्ञात होता है कि काश्यपगोत्र के भिक्षु समस्त हैमवतों के आचार्य थे। चीनी भाषा में उपलब्ध विनयमातृका नाम के ग्रन्थ से काश्यप हैमवतों के आचार्य प्रतीत होते हैं। अतएव यह सम्भव है कि काश्यपीय और हैमवत एक ही सम्प्रदाय के दो नाम रहे हों। इनकी उत्पत्ति हिमवतप्रदेश में अशोककालीन धर्म प्रचार से ही प्रतीत होती है। भग्न की काश्मीरी परम्परा के अनुसार हैमवत स्वविरों से अभिन्न थे। अन्यत्र उन्हें महासाधिकों की आग्ध्र शाखाओं के साथ रखा गया है, किन्तु यह उनके नाम से संगत नहीं है।

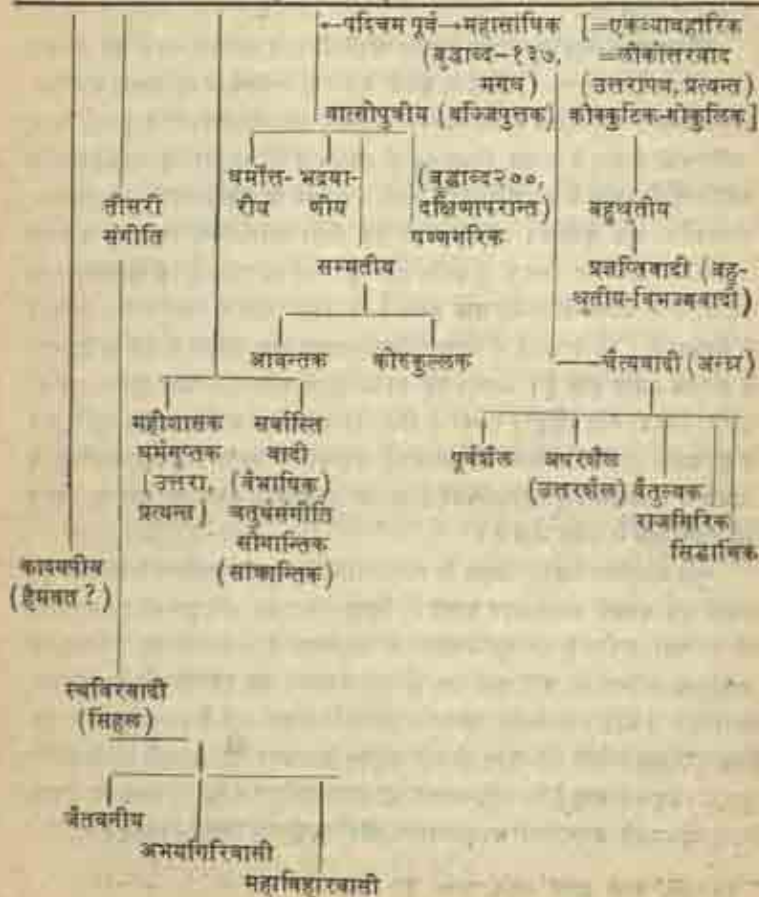
कुछ आधुनिक विद्वान् सिंहल के स्वविरवादियों को मूल स्वविरों से निकली हुई उनकी एक परवर्ती शाखा-मात्र मानते हैं, किन्तु सिंहलयत होते हुए भी इन स्वविरों की परम्परा प्राचीन है एवं मूल-स्वविरों से अनुसन्तत है। सच तो यह है कि इनके अतिरिक्त स्वविरों का और कहीं पता ही नहीं चलता। यह स्मरणीय है कि किम्वद-वादी नाम से कोई एक विशेष सम्प्रदाय सर्वदा विवक्षित नहीं है। स्वविरों का एक निकाय-विशेष के रूप में विकास तीसरी संघीति के अवसर पर मौद्गली पुत्र के प्रयास से हुआ। यह कहा गया है कि इसी अवसर पर कात्यायनीपुत्र ने सर्वास्तिवाद का प्रचार किया और उनके अनुगामियों का उत्तरापथ और कश्मीर में विशेष विकास हुआ।¹¹

बौद्ध विकासों की वंशावली एवं काल-क्रम का इस प्रकार उपसंहार किया जा सकता है—

बुद्धशासन (देवदत्त का प्रथम)

(परिनिर्वाण, राजगृह की संगीति,
सबाम्पति एवं पुराण का मतभेद)
बैजाली की संगीति

स्वविरों की पश्चिमी शाखा बुद्धान्त १००



प्रदेशिक भेद—उपर कहा जा चुका है कि महासाधकों का प्रारम्भिक केन्द्र वैशाली एवं पाटलिपुत्र का कुकुत्साराम-विहार था। इसवीय दूसरी शताब्दी के अभिलेखों में महासाधकों का उल्लेख उत्तर-पश्चिम में कपिशा के निकट, मथुरा में एवं कार्ली में प्राप्त होता है।^{६६} श्वान-च्वांग ने उन्हें अस्त-प्राय पाया था—कश्मीर, गन्धार, एवं कृष्णा नदी के प्रदेश में उन्हें २० विहारों में लगभग १००० भिक्षु शेष थे। इ-चिंग ने उन्हें मगध, लाट और सिन्ध में बताया है। उनकी शाखाओं में बहुभुतीयों का नागार्जुनिकोण्ड के एक तीसरी शताब्दी के अभिलेख में उल्लेख है, एवं गन्धार के एक पाँचवीं शताब्दी के अभिलेख में। अमरावती और नागार्जुनिकोण्ड के अभिलेखों में उनकी चैतिक, पूर्ववैल, एवं अफरसीक शाखाओं के नाम आते हैं। लोकोत्तरवादियों को श्वान-च्वांग ने बामियान में देखा था।

वात्सीपुत्रीयों को मूलतः कश्मीर, वैशाली अथवा वस-जनपद से सम्बद्ध किया गया है। यदि वात्सीपुत्रीयों का उद्भव बृहद्वाय की दूसरी शती में हुआ तो उनका कश्मीर की अपेक्षा कौशाम्बी से सम्बन्ध मानना अधिक सम्भाव्य प्रतीत होता है। इसवीय दूसरी शताब्दी में वात्सीपुत्रीयों की कई शाखाओं का अभिलेखों में नाम उपलब्ध होता है—धर्मोत्तरीयों का कार्ली और जुन्नर में, भद्रगामीयों का नासिक और कण्टेरी में, सम्मतीयों का मथुरा में। चतुर्थ शताब्दी के एक अभिलेख में सम्मतीयों का सारनाथ में भी उल्लेख प्राप्त होता है। श्वान् च्वांग के समय में वे हीनयान के सम्प्रदायों में प्रधानतम थे। चीनी यात्री ने उनके १००० विहारों में ६५००० भिक्षु बताये हैं। यद्यपि मध्य देश और पूर्व में भी उनके विहार थे, तथापि उनका प्राधान्य पश्चिम में—मालवा, गुजरात और सिंध में—था। इ-चिंग से भी इन विवरण का समर्थन प्राप्त होता है।

सर्वास्तवादियों का उल्लेख दूसरी शताब्दी के अभिलेखों में गन्धार, कश्मीर, मथुरा और श्रावस्ती में पाया जाता है। श्वान-च्वांग ने उन्हें काशगर, क्वा, एवं मध्यदेश में फैले देखा था। महीशासकों का उल्लेख तथाशिला के निकट नागार्जुनिकोण्ड एवं बनवासी के अभिलेखों में प्राप्त होता है। गन्धार के अभिलेखों में काश्यपीयों का उल्लेख भी मिलता है। इ-चिंग ने मूल सर्वास्तवादियों को मगध और उत्तर भारत में रखा था, महीशासक, परमगुप्तक और काश्यपीय केवल उडुबान, काशहर और

६६—बौद्धनिकायों की भौगोलिक स्थिति पर प्रकाश डालनेवाले अभिलेखों के विस्तार के लिए इ०—बारी, पूर्व०, पृ० ३४-४०; लामान, पूर्व०, पृ० ५७८-८४।

स्रोतान में ही उपलब्ध थे। स्वविरों को स्वानुष्वांग० ने दक्षिण में विद्येय रूप से देखा था, यद्यपि समतट और मुराष्ट्र में भी वे पर्याप्त मात्रा में थे। इन्विर ने भी उन्हें प्रधानतया दक्षिण में पाया।

तथागत की सीला-भूमि और सद्पर्म की जग्गभूमि थी पूर्वी उत्तर प्रदेश और बिहार। यहाँ बौद्धतीर्थों के होने के कारण इस प्रदेश में उनके प्रायः सभी सम्प्रदायों के अलग-अलग वा मिले-जुले विहार थे। महामाघिकों का केन्द्र पहले मगध में पाटलिपुत्र था, पीछे उत्तरागध का सीमान्त भाग (गन्धार से कश्मीर) एवं अन्ध्रागध में श्रीपर्वत था। बालीपुत्रीयों का प्रारम्भिक केन्द्र कदाचित् बत्सभूमि में श्रीशाम्बी के पास था, पीछे पश्चिमी भारत में। सर्वास्तिवादियों का प्रारम्भिक केन्द्र मयूरा था, पीछे उड्डियान, गन्धार और कश्मीर। धर्मगुप्तक और काश्यपीयों का विकास भी उत्तरागध में हुआ। स्वविरों का एक प्राचीन केन्द्र कौशाम्बी और दूसरा बिदिशा था। पीछे उन्होंने दक्षिणागध में वृद्धि प्राप्त की।

तारानाथ के अनुसार वसुवन्धु एवं धर्मकीर्ति के मध्यवर्ती काल में पूर्वशैल, अपर-शैल, हेमवत, काश्यपीय, विभज्यवादी, महाविहारवासी और अन्तक सम्प्रदाय लुप्त हो गये थे। उनके अनुसार पाल-युग में केवल ६ सम्प्रदाय रहे थे—बालीपुत्रीय, कौशकुलक, प्रज्ञप्तिवादी, लोकोत्तरवादी, ताम्रपाटीय, एवं मूलमवर्तिवादी।”

विचारप्रस्त विषय—इन विभिन्न बौद्ध-निकायों में नाना आध्यात्मिक एवं दार्शनिक विषयों पर लगभग ५०० वस्तुएँ अथवा सिद्धान्त प्रतिपादित किये गये। बुद्ध, बोधिसत्त्व, अहंतु, अन्य आर्य-गण एवं पृथग्जन, संघ एवं दान, आर्य-सत्य, कर्म, हेतु-फल, पाप-गुण्य, संयोजन एवं क्लेश, आध्यात्मिक मार्ग एवं उसके अंग, शील, ध्यान, ज्ञान, समापत्ति, निरोध, निर्वाण, अस्तरकृत, चित्त एवं चैत्र, रूप, काल, आकाश, वैधातुक, पुद्गल—इन सभी पर नाना मत, नाना निकायों में प्रकाशित किये गये। इनमें से बहुत कम पर सन्तोषजनक जानकारी प्राप्त की जा सकती है। कुछ प्रधान मौमासित मत इस प्रकार थे—बुद्ध और बोधिसत्त्व की अलौकिकता, विशेषतया उनका जन्म भौतिक देह, आध्यात्मिक चर्या एवं उपदेश-विधि; अहंतों में दोष एवं पतन की सम्भावना, स्रोतजापन्न के पतन की सम्भावना; संघ के लिए दान-प्रतिग्रह की सम्भावना एवं उसकी विशुद्धि और फल की महत्ता; पुद्गल का अस्तित्व; अतीत और अनागत पदार्थों का अस्तित्व; इन्द्रिय-प्रत्यक्ष की सरामता अथवा विरागता; काम और इन्द्रियों का विभिन्न

लोकों में अस्तित्व; रूप अथवा भौतिक घर्षों का कर्म-फल होना, एवं उनकी अरूप-लोक में सत्ता; अन्तरात्मक का अस्तित्व; चित्त की स्वाभाविक भास्वरता, देवलोका-में ब्रह्मचर्यावास की सम्भावना, अज्ञा आदि पाँच इन्द्रियों की एवं सम्यग्दृष्टि की शौकिकता; आकाश, प्रतीत्यसमुत्पाद, निवाम, तथता, आरूप्य समापत्ति, एवं दो निरोधों की असंस्कृतता ।^{१८}

बारो का मत—संदोष—विवाद-वस्तु विषयों में मतेभेद एवं मतभेद का परिगणन कर बारो महोदय ने यह प्रतिपादित किया है कि (१) महीशासक, महासाधिक, विभाषा में वर्णित विभज्यवादी, शारिपुत्राभिधर्मशास्त्र (धर्मगुप्तक), एवं अन्धक परस्पर संलग्न प्रतीत होते हैं, (२) सिंहल के धेरवादी, एवं काश्मीर के सर्वास्तिवादी एक दूसरा वर्ग बनाते हैं, (३) वात्सीयुषीय और सम्भतीय साध चलते हैं, (४) दाष्टोन्तिक और सौवाम्तिकों का परस्पर एवं पहले वर्ग से सम्बन्ध है ।^{१९}

किन्तु इस प्रसंग में यह स्मरणीय है कि दूसरे और तीसरे वर्ग में आन्तरिक अभि-सम्बन्ध भुविदित है। महासाधिक और महीशासकों का सम्बन्ध बारो महोदय की समीक्षा-प्रणाली के दोष से उद्भासित है। उन्होंने इन सम्प्रदायों के मर्मभूत सिद्धान्तों के भेद की ओर ध्यान न देकर केवल सदृश और विसदृश सिद्धान्तों की संख्या पर ही अपना निर्णय आधारित किया है।

६८—इन समस्त 'वस्तुओं' का वर्गीकृत तालिका के रूप में विस्तृत प्रदर्शन—

बारो, पूर्व, पृ० २६०-८९।

६९—वही, पृ० २९०-९५।

बौद्ध धर्म का प्रसार और कला

बुद्ध से असोक्त तक—भगवान् बुद्ध और उनके धर्म की जन्म-भूमि प्राच्य अथवा पूर्ण देश या जिसका पश्चिमी छोर ब्राह्मण ग्रन्थों में प्रयाग अथवा काशी माना जाता था। दूसरी संगीति के अवसर पर 'प्राचीनक' भिक्षुओं ने पूर्ण देश की इस महिमा का स्पष्ट विख्यापन किया था।^१ ऊपर कहा जा चुका है कि तथ्यागत ने सद्धर्म का उपदेश प्रधानतया मगध एवं कोशल के जनपदों में तथा शाक्य, लिच्छवि, एवं मल्ल आदि गणराज्यों में किया था। राजगृह एवं श्रावस्ती में उन्होंने अनेक बार अवस्थान किया। उनकी चारिका की पूर्वी सीमा राव के सेतक नाम के गुहमनिगम तक अथवा कज्जल तक बतायी गयी है। पश्चिम की ओर वत्स-राजधानी कोशाम्बी में तथ्यागत ने निवास एवं उपदेश किया था। अनुधृति के अनुसार उन्होंने चारिका के १२ वें वर्ष मथुरा के निकट बेरञ्ज में वास किया, किन्तु वहाँ उन्हें विशेष साफल्य नहीं प्राप्त न हुआ। लौटते समय वे सौर्य्य, संकसस, कण्णकुञ्ज, तथा पयागपाटिट्ठान, होते हुए वाराणसी पहुँचे। उत्तर में कुट-जनपद के कम्मससपम्म तथा धुल्लकोटिट्ठ नाम के ब्राह्मण-निगमों तक उनकी यात्रा बतायी गयी है।

पहले कहा जा चुका है कि तथ्यागत ने अपने शिष्यों को सद्धर्म के प्रसारार्थ चारिका के लिए प्रोत्साहित किया था। शैतियों के सहजाति निगम में महाचन्द के द्वारा धर्म-देशना का उल्लेख मिलता है। महाकच्चापन प्रभृति भिक्षुओं ने अवन्ति में सद्धर्म का प्रसार किया। यह स्मरणीय है कि महाकच्चापन का प्रसङ्ग से पूर्ण का नाम मालक था एवं उन्हें अवन्तिवासो बताया गया है। यह कहा गया है कि उन्होंने तथ्यागत के परिनिर्वाण के कुछ समय पश्चात् राजा मधुर अवन्तिपुत्र को सद्धर्म में दीक्षित किया। मुनापरान्त के सुदूर प्रत्यन्त प्रदेश में धर्म-प्रचार के लिए वहाँ के निवासी पुण्य को भोजने का उल्लेख उपलब्ध होता है।^२

१—विनय ना०, चूललवग, पृ० ४२५।

२—इ०—मल्लतेकर, डिफ़ेंशनरी ऑफ़ पालि प्रोपर नेम्स, जि० २, पृ० २२०।

विनय में सद्धर्म की मूल भूमि को 'मज्झिमा जनपदा' कहा गया है और इनके सीमा-वर्ती प्रदेश 'पच्चन्तिम जनपद' कहे गये हैं ।^१ । इसकी सीमाएं इस प्रकार निदिष्ट हैं— पूर्व दिशा में कज्जगल नाम का निगम, पूर्व दक्षिण में सल्लवती (सल्लवती) नाम की नदी, दक्षिण दिशा में 'सेतकण्णिक' नाम का निगम, पश्चिम दिशा में 'घण' नाम का ब्राह्मणग्राम, उत्तर दिशा में 'उत्तीरद्वज' (उत्तीरख्वज) नाम का पर्वत । इन सीमाओं के इस ओर 'मज्झिम' देश है, उस पार 'पच्चन्तिम' जनपद यथा अवन्ति-दक्षिणापथ । यह उल्लेखनीय है कि प्रत्यन्त जनपदों में धर्म-प्रचार की सुविधा के लिए विनय में आवश्यक परिवर्तन किया गया । परिस्थिति की ओर सद्धर्म की यह जागरूकता उसके प्रसार में निश्चित सहायक थी ।

मञ्जूश्रीमूलकल्प के अनुसार बुद्ध के अनन्तर कुछ समय तक सद्धर्म की यथोचित प्रगति नहीं हुई । किन्तु धर्म के भौगोलिक प्रसार में विशेष अवरोध नहीं प्रतीत होता । इस समय विस्तारशील भगध साम्राज्य के अनेक शासकों की सद्धर्म के प्रति अनुकूलता उल्लेखनीय है । इन शासकों में 'उदामि', 'मुण्ड', 'कालासोक' एवं 'शूरसेन' के नाम

३-महावग्ग (मा०) पृ० ३३५, २१४-१६ ।

४-यही, पृ० २१६ ।

सु०—“पूर्वेषांवालिनं मुण्डधर्मं नाम नगरं तस्य पूर्वेषु पुण्डुकलोनाम वावः ।
(सोऽन्तः) ततः परेण प्रत्यन्तः । दक्षिणेन शरावती नाम नगरी । तस्याः
परेण शरावती (सरावती) नाम नदी । सोऽन्तः । ततः परेण प्रत्यन्तः ।
पश्चिमेन स्पृणोपस्पृण्णकी ब्राह्मणग्रामी । ... उत्तरेण उत्तीरगिरिः ।”
(मिलगित मॅनुस्क्रिप्ट्स, जि० ३, भा० ४, पृ० १९०) ।

इससे ज्ञात होता है कि सल्लवती=सल्लवती=शरावती=सरावती ।
'अन्त' सीमा के इस ओर है, 'प्रत्यन्त' उस पार ।

५-मञ्जूश्रीमूलकल्प (जायसवाल), श्लो० ३२४, 'उत्कारारुप' राजामुद्रशासन के लिए उद्यत होगा और शास्ता के प्रवचन को लिपिबद्ध करायेंगा ।

६-अंगुत्तरनिकाय (रो०) जि० ३, पृ० ५७ प्र० ।

७-जिसके समय में 'बुसरी संगीति' कही गयी है ।

८-सु०—मञ्जूश्री मूलकल्प (जायसवाल) श्लो० ४१७-२१; 'वीरसेन' पर
९—तारानाथ (अनु० शोफनर) पृ० ५०-५१ ।

निर्दिष्ट है। परिनिर्वाण के १०० वर्ष परचात् कालाद्योक के समय में दूसरी संगीति का विवरण प्राप्त होता है। इस समय संध के तीन प्रधान केन्द्र थे—बैतानी, कौशाम्बी, एवं मथुरा, तथा संध के अन्दर 'प्राचीनक' (पूर्वी) तथा 'पच्छिमक' (पश्चिमी) निक्षुओं के दो विभिन्न दल बन चुके थे। पूर्व में राजधानी के परिवर्तन के साथ राजगृह का स्थान पाटलिपुत्र में ले लिया था। पावा, सहजाति, कान्यकुब्ज, सोरेण्य, संकाश्य, स्तूपन, और जवन्ती सद्धर्म के इस समय अन्य केन्द्र थे। यह स्पष्ट है कि आर्यावर्त में इस समय बौद्ध धर्म का प्रसार अवन्ति से बँशाली तथा मथुरा से कौशाम्बी तक था। परवर्ती काल में विदेशी बौद्ध यात्री मथुरा से ही 'मध्य देश' का जारम्भ मानते थे। इस मध्य देश का बौद्धों के लिए विशेष महत्त्व था क्योंकि उसी में बुद्ध-जीला से सम्बद्ध उनके पुण्यतीर्थ थे।

ऊपर कहा जा चुका है कि बँशाली की संगीति के अनन्तर प्रादेशिक भेद के साथ-साथ बौद्धों में साम्प्रदायिक भेद प्रकट हुए तथा विभिन्न सम्प्रदायों के नेतृत्व में सद्धर्म विभिन्न दिशाओं में प्रसारित हुआ। एक ओर मगध से महासांघिक अन्ध्रापथ की ओर प्रवृत्त हुए, दूसरी ओर कौशाम्बी से अवन्ति-दक्षिणापथ के मार्ग पर स्वविरवादी, तथा मथुरा से उत्तरापथ की ओर सर्वास्तिवादी अक्षरर हुए। नन्दमौर्म साम्राज्य में पहली बार अखिल भारतीय एकसूत्रता आभासित हुई तथा प्रशासकीय, सैनिक, व्यापारिक एवं सांस्कृतिक दृष्टियों से अन्तः प्रादेशिक सम्बन्धों की अवतारणा हुई। एक ओर अर्थशास्त्र, धर्मशास्त्र, व्याकरणशास्त्र आदि के विकास में जो अखिल भारतीयता प्रतिबिम्बित है, उसे ही पुरातत्त्ववीय मूद्भाष्य जगत् में एन्० बी० पी० का प्रसार सूचित करता है। इस अखिलभारतीयता का सबसे ज्वलन्त प्रतीक अशोक की धर्मलिपियाँ और स्तम्भ हैं।

अशोक—अशोक और सद्धर्म के सम्बन्ध पर बहुत कुछ लिखा जा चुका है, किन्तु कुछ विवाद अभी तक शान्त नहीं माने जा सकते। सभी बौद्ध परम्पराएँ अशोक को बौद्ध घोषित करती हैं। किन्तु अहाँ स्वविरवादी उन्हें निषेध एवं मौद्गली पुत्र तिष्य

९-५०—प्रिलुत्तिक, पृष्ठ० ।

१०-सु०—सुम्भाराव, पर्सनेलिटी ऑव् इण्डिया, पृ० ४६; तु०—जी० आर० सार्म, पृष्ठ० ।

११-उदा०—दीपवंत, महावंत, दिव्यावदान, काश्येन, श्वानध्वान, तारानाथ, बुदोन ।

के अनुयायी बताते हैं, मयूरा के सर्वास्तिवादी उन्हें उपगुप्त के सिष्य मानते हैं^{११}। अशोक के अपने अभिलेखों में उनके स्वयं बौद्ध होने के कुछ संकेत होते हुए भी यह कहना कठिन है कि जिस 'धर्म' का उन्होंने विविध उपायों से प्रचार किया वह सद्धर्म ही है। अशोक सभी धर्मों के हितैषी थे और किसी विशेष सम्प्रदाय का पक्ष-नोषण अनुचित समझते थे। वे सभी धर्मों की सारवृद्धि चाहते थे तथा उनकी धर्मलिपियों में एक प्रकार का सारभूत सर्वसाधारण धर्म ही उपदिष्ट प्रतीत होता है। तथापि उनके व्यक्तिगत धर्म होने के कारण सद्धर्म को अशोक से अवश्य पर्वान्त सहायता प्राप्त हुई। 'पाटलिपुत्र-संगीति' की अनुश्रुति में 'कम-से-कम आंशिक सत्य स्वीकार करना चाहिए'^{१२}। अशोक के स्तम्भों में स्पष्ट ही धर्मेश्वर आदि बौद्ध प्रतीक उल्कीर्ण हैं। बौद्ध परम्परा के अनुसार अशोक ने ८४,००० स्तूपों का निर्माण कराया^{१३}। यह निस्सन्देह है कि अशोक के ही समय में बौद्ध प्रस्तरकला इतिहास में प्रकट होती है^{१४}। दिव्यावरान के अनुसार अशोक आर्य संघ का पञ्चवार्षिक सत्कार करते थे^{१५}। यह सम्भव है क्योंकि परवर्ती काल में भी पञ्चवर्षीय दान परिषदों का बौद्ध-भासकों में प्रचार उपलब्ध होता है^{१६}।

तृतीय संगीति—'तृतीय' संगीति का विवरण दीपवंस, महावंस, समन्तपासादिका एवं कथावत्थुअट्ठकथा में उपलब्ध होता है। किन्तु सैहलक स्वबिरवादी परम्परा के अतिरिक्त अन्यत्र इस संगीति के विषय में 'मीन' के कारण यह सन्देह उत्पन्न होता है कि कि यह संगीति कदाचित् एकनिकायिक थी, चातुर्दिश नहीं^{१७}। यह भी कहा गया है

१२—मयूरा की 'स्वबिर-परम्परा' (आचार्य०) मूलसर्वास्तिवाद-विनय तथा अशोकराजसूत्र में इस प्रकार उपलब्ध होती है—महाकाश्यप—आनन्द—शणिक (शाणवास) —उपगुप्त, इ०—काउबालर, पृ० २८-३४, पालि स्वबिरपरम्परा दीपवंस आदि में प्रसिद्ध है, इ०—नीचे; तु०—बुद्धेन, वि० २, पृ० १०८-९।

१३—दे०—नीचे।

१४—दिव्यावरान (सं० बंधु), पृ० २४०।

१५—दे०—नीचे।

१६—दिव्यावरान, पृ० २५९।

१७—कारपेन और इवानल्लांग, दे०—नीचे।

१८—उवा० तु०—कोथ, बुधिस्ट फिलांस्को, पृ० १८-१९, टॉमस, हिन्दरी आँव बुधिस्ट बॉट, पृ० ३५।

कि कदाचित् दिव्यावधान में प्रोक्त अशोक की पञ्चवर्षीय धर्मपद की ही अतिरजित कर 'संगीति' बना दिया गया हो। अशोक के अभिलेखों में इस संगीति का निर्विवाद उल्लेख प्राप्त नहीं होता। यदि पालिपरम्परा सत्य है तो अशोक का मौन दुर्बोध है। दूसरी ओर, कौशाम्बी, सारनाथ तथा सांची के अभिलेखों में अशोक ने स्पष्ट ही संघ-भेद को निराहृत करने का निश्चय प्रकट किया है^{११}। उनका कहना है कि उन्होंने संघ को समग्र किया, तथा जो भिक्षु अथवा भिक्षुणी संघभेद के लिए प्रयत्नशील हो, उसे अवदात वस्त्र पहिना कर संघ से निकालने की उन्होंने आज्ञा दी। सारनाथ-स्तम्भ-लेख में महामाची को आदेश दिया गया है कि वे उपोसथ के दिनों में नित्य जाकर उल्लिखित राजशासन के पालन की ओर सावधान हों। इससे पालिपरम्परा का समर्थन होता है कि अशोक के समय संघ माना सम्प्रदायों में विभक्त था तथा अशोक ने संघ को समग्र किया। यह स्मरणीय है कि विभिन्न सम्प्रदायों के भिक्षु पृथक्-पृथक् आवासों में नहीं रहते थे। अतएव उनमें विनय-सम्बन्धी मतभेद के कारण एकत्र उपोसथ के पालन में कठिनाई दुनिवार रही होगी। कहा गया है कि इस अवरोध से सात वर्ष तक अशोक-राज्य में उपोसथ नहीं किया गया^{१२}। इस पर अशोक ने मीदगली पुत्र तिष्य की सरक्षकता में भिक्षुओं को एकत्र किया, तथा उनके सिद्धान्तों की परीक्षा के अनन्तर जो भिक्षु विभक्त-वादी नहीं थे उन्हें संघ से निकाल दिया।

यह निश्चित है कि अशोक ने संघभेद के विरुद्ध, एवं संघ की समग्रता के पक्ष में नियम बनाये। किन्तु यदि उन्होंने 'संगीति' संगीोजित की होती तो इसका अवश्य ही स्पष्ट उल्लेख करते। दूसरी ओर, यदि संगीति न हुई होती तो विभिन्न सम्प्रदायों के संघर्ष में अशोक किस सम्प्रदाय के अनुसार संघ की समग्रता के विषय में राजशासन प्रवर्तित करते? ऐसा प्रतीत होता है कि संगीति अवश्य हुई थी, किन्तु उसके जायोजन में संघ का ही हाथ था। इसीलिए अशोक ने उसका साक्षात् उल्लेख नहीं किया है^{१३}। तथापि भावू अभिलेख में इस संगीति का संकेत कर्चचित् देखा जा सकता है। इसमें अशोक अपने को 'मागध राजा' बतलाते हुए संघ का अभिवादन करते हैं तथा संघ में

११-२०—डी० आर० भण्डारकर, अशोक (द्वितीयसंस्करण), पृ० १६; पु०—

बी० स्मिथ, अती हिस्टरी ऑफ इण्डिया (४थ संस्करण), पृ० १६९।

२०-२०—दि० रिबेट्स कमेंटरी (पी० टी० एस०, अगुवाव) पृ० ५।

२१-२०—बी० स्मिथ, वही, स्मिथ के अनुसार अभिलेख पहले के हैं, संगीति बाद की।

के सब अनुवायियों के लिए विशेष रूप से स्मरणीय कुछ धर्मपर्यायों का निर्देश करते हैं। डा० भण्डारकर का मुद्राव है कि यहाँ पर 'संघ' शब्द से किसी विशेष स्थान पर एकत्र समस्त संघ के प्रतिनिधियों का अर्थ ग्रहण करना चाहिए^{११}। ऐसी व्याख्या करने पर अशोक का अपना स्वयं परिचय देना भी समझ में आता है। क्योंकि कदाचित् संगीति में दूर-दूर के भिक्षु आये होंगे। अन्य सम्प्रदायों के मौन का कारण इस संगीति में विभज्यवादियों का प्राधान्य हो सकता है, किन्तु यदि संगीति एकदेशी थी, तो अशोक उसके नियमों को क्यों मानते? वे स्वयं साम्प्रदायिकता एवं पक्षपात के प्रतिकूल उपदेश करते थे। वस्तुतः यह स्मरणीय है कि पहली दो संगीतियाँ विनय में उल्लिखित हैं, अतएव उनका विवरण परवर्ती बीड परम्पराओं में सर्वत्र उपलब्ध होता है। यही नहीं, वे संगीतियाँ संघभेद के पूर्व की होने के कारण सर्वमान्य हैं, किन्तु दूसरी संगीति के अनन्तर शाखा भेद उत्पन्न होने से, तथा भिक्षुओं के ऐतिहासिक अज्ञान के कारण घटनाओं और व्यक्तियों की स्मृति भुंघली हो जाने से यह सम्भव है कि उपेक्षा एवं विस्मरण अथवा स्मृति-संकर के कारण ही इस तीसरी संगीति का स्पष्ट विवरण 'उत्तरी बीड' परम्परा में नहीं मिलता। तथापि वह उल्लेखनीय है वसुमित्र के अनुसार संगीति अशोक के समय में कुसुमपुर में हुई थी तथा इस विवरण में दस विनय-वस्तुओं की वर्णा न होकर महादेव की प्रतिपादित 'पाँच वस्तुओं' का उल्लेख है^{१२}। महादेव की 'पाँच बातें' कवा-वत्सु में उपलब्ध होती है^{१३}। यह स्पष्ट है कि वसुमित्र ने 'दूसरी' और 'तीसरी' संगीतियों को एक कर दिया है और इस प्रक्रिया में कुछ अंश दूसरी संगीति का और कुछ तीसरी का मूल्य हो गया है। अतः यह निष्कर्ष निकाला जा सकता है कि तीसरी संगीति के विषय में न तो अशोक सर्वथा मौन है, न विभज्यवादियों के बहिर्भूत अन्य सम्प्रदाय^{१४}। तीसरी संगीति की ऐतिहासिकता अवश्य सूचित होती है, किन्तु उसका निष्पन्न ऐतिहासिक विवरण प्राप्त नहीं होता।

महावंस के अनुसार संघ में प्रविष्ट तीर्थिकों के बाहुल्य के कारण सात वर्ष तक

२२-३०—भण्डारकर, अशोक, पृ० १०१-२।

२३-मनुवा, पूर्व, पृ० १४।

२४-पूर्व, जे० आर० ए० एस०, पूर्व० स्व०।

२५-श्वानुच्चारण के विवरण में भी इस संगीति का कथंचित् उल्लेख द्रष्टव्य है—

बीड, जि० ३, पृ० ३३१।

उपोसथ एवं प्रवारणा न हुई^१। यह सुनकर अशोक ने एक अमात्य को अशोकाराम^२ भेजा और कहा कि किताब की शान्ति के अनन्तर उपोसथ का विधान होता चाहिए। अमात्य के राजसामन सुनाने पर भिक्षुओं ने तीर्थियों के साथ उपोसथ न करने का आना निर्णय दुहराया। अमात्य ने बलपूर्वक उपोसथ कराने के प्रयत्न में कुछ स्वविरों का सिर काट लिया। राजा के अनुज तिथ्य स्वविर के बीच-बचाव से बह काण्ड रुका और अशोक को सूचना पहुँची। अशोक ने दुःखी होकर जानना चाहा कि ऐसी परिस्थिति में धोषी कौन ठहरेगा। भिक्षुओं ने विभिन्न मत प्रकट किये। कुछ ने राजा को भी धोषी माना। अन्ततः राजा ने निर्णय के लिए मोद्गलीपुत्र तिथ्य^३ को बुलाने का निश्चय किया। उनके बुलाने के लिए पहले चार स्वविर और चार अमात्य भेजे गये। प्रत्येक स्वविर के साथ एक सहस्र भिक्षु और प्रत्येक अमात्य के साथ एक सहस्रावपुरुष थे। किन्तु मोद्गलीपुत्र ने निमन्त्रण अस्वीकार कर दिया। इस पर पूर्ववत् अनुचरों के साथ जाठ स्वविर और जाठ अमात्य भेजे गये, किन्तु कोई सफलता प्राप्त न हुई। सातवें सोलह स्वविर और सोलह अमात्यों के भेजने पर मोद्गली पुत्र ने अहोमंग पर्वत से उतरना स्वीकार किया, जहाँ वे सात वर्ष से एकान्त ध्यान में निरत थे। राजा ने स्वयं मंगा जल में सहे होकर स्वविर को नाव से उतारा। सत्कार के परचात् राजा ने चमत्कार प्रदर्शन के लिए अनुरोध किया। स्वविर ने भूकम्प-सिद्धि दिखला कर राजा को सम्पुष्ट किया। इसके पश्चात् उन्होंने राजा को समझाया कि भिक्षुत्व का अपराध उल्लोम लभेमा और क्यौंकि कर्म तब तक संदीप नहीं होता जब तक मत्त संदीप न हो।

राजा ने पूरबी भंर के भिक्षुओं को अशोकाराम में एकत्र करवाया। भिक्षुओं के मत की परीक्षा के अनन्तर मिथ्या दृष्टि वाले भिक्षुओं की प्रवचना छीन ली गयी। इस प्रकार ६०,००० भिक्षु निकाले गये। राजा ने पामिक भिक्षुओं से भी भगवान्

२६-महावंस (बम्बई, १९५९), पृ० ४३ प्र०।

२७-जमन्तपासाविका (सं० तकाकुमु) के अनुसार अशोकाराम अशोक ने ही बनवाया था।

२८-मांची, द्वितीय स्तूप के एक अभिलेख में 'सपुरिस भोगसिपुत्' (सम्पुष्ट मोद्गलीपुत्र) का नाम उपलब्ध होता है।

२९-एकमत से वे मूलप्रतया महासाधिक थे, (वत्त, पूर्व० पृ० २६९)। किन्तु यह स्मरणीय है कि कथावस्तु की प्राचीनतम 'कथा' वात्सोपुत्रियों के विरोध में है।

बुद्ध का वास्तविक मातृभूषण, जो उन्होंने विभज्यवाद बताया। मौद्गलीपुत्र ने इसका समर्थन किया तथा भिक्षु-संघ ने बुद्ध होकर पुनः उपोसथ का विधान किया।

मौद्गलीपुत्र ने बहुसंख्यक भिक्षु-संघ में से एक सहस्र बुद्धिमान्, पंडित, त्रिपिटक-विद् और प्रतिस्मिद्धा प्राप्त भिक्षुओं को सद्धर्मसंग्रह के लिए चुना और उनके साथ अशोकाराम में ही संगीति की। अन्य मतों के संप्रदान के लिए स्वविर ने कथावस्तु-रचना की। इस प्रकार अशोक की संरक्षकता में तथा मौद्गली पुत्र की अध्यक्षता में एक सहस्र भिक्षुओं ने नौ महीनों में तीसरी धर्मसंगीति समाप्त की। अशोक के शासन का उस समय १७ वर्ष वर्ष था तथा मौद्गलीपुत्र ७२ के थे। संगीति समाप्त करके मौद्गलीपुत्र ने भविष्य को देखते हुए प्रत्यन्त प्रदेशों में बुद्ध शासन की स्थापना के लिए अनेक स्वविरों को भेजा।

दीपवंस, कथावस्तु-रचना एवं सभन्तापासादिका में तृतीय संगीति का विवरण इसके सम-जस है। यह स्पष्ट है कि इस 'संगीति' के दो भाग थे—'तीर्थिक' भिक्षुओं का संघ से निष्कासन, त्रिपिटक का विशेषतया अभिधर्म पिटक का, संगायन। विनय भेद के कारण उपोसथ में कठिनाई ही संगीति का मूल कारण था। कदाचित् अशोक ने केवल इसी विषय में संगीति के निर्णय को मान्य ठहराया हो। त्रिपिटक-संगायन, जघषा, जैसा अधिक सम्भाव्य है, मौद्गलीपुत्र के द्वारा विभज्यवाद के विरोधियों के निराकरण का प्रयत्न, कदाचित् एकदेशी अर्थात् एकनिकायिक था। कथावस्तु-रचना अपने वर्तमान रूप में एक साहित्यिक इकाई नहीं है। नाना सम्प्रदायिक मतों के आधिर्भाव एवं उनसे परिचय होने पर उनका संप्रदान भी सम्भवतः मौद्गलीपुत्र की मूल कथावस्तु में संशोधित कर दिया गया और इस प्रकार उसकी वर्तमान रूप में धार्मिक निष्पत्ति हुई। भाषा के विचार से प्रथम 'कथा' में मागधी छाया उसकी प्राचीनता चोखित करती है।

अशोक के अभिलेखों से ज्ञात होता है कि उसने सर्वत्र अपने साम्राज्य में, प्रत्यन्त प्रदेशों में तथा सुदूर पश्चिमी विदेश में 'धर्म-विजय' का प्रयत्न किया तथा अपने दूत भेजे। अनेक इतिहासकारों ने यह मान लिया है कि अशोक की यह धर्म-विजय सद्धर्म का ही प्रचार था और अतः इसे स्वीकार किया है कि अशोक के संरक्षण के कारण मगध

३०-३०—ऑरिजिनल ऑव् बुद्धिज्म, पृ० १३-१४, तु०—धोमती राहल डेविड्स, पाहन्ड्स ऑव् काल्दुवसी, भूमिका, अट्ठसालिनी के अनुसार 'कथावस्तु' की रचना भी परम्परया बुद्ध भगवान् के द्वारा ही माननी चाहिए। (३०—नौथे)।

का एक धार्मिक सम्प्रदाय विश्वविख्यात धर्म में परिणत हो गया^{११}। किन्तु इसके विपरीत यह स्मरणीय है कि स्वविरवादिनों की उपर्युक्त परम्परा के अनुसार मौर्यगती पुत्र तिष्य ने ही प्रथमतः जनपदों में धर्म प्रचार के लिए भिक्षुओं को भेजा। कश्मीर-गन्धार के लिए मज्जन्तिक भेजे गये, महिषमण्डल के लिए महादेव, जनवासी के लिए रक्षित, अपरान्त के लिए यौनक अम्मरविक्षित, महारट्ट के लिए महाअम्मरविक्षित, यवनों में महारक्षित, हिमवत्प्रदेश में मज्जिम, काश्यपगोत्र, मूलदेव, सहदेव और दुन्दुभिस्वर, सुवणभूमि में सोण और उत्तर, ताक्षपर्णी को महेन्द्र, 'इट्ठिव', 'उत्तिय', सम्बल और भद्रसाल। अभिलेखों से स्वविरवादिनों के द्वारा धर्म प्रचार के इस प्रयत्न का आंशिक समर्थन उपलब्ध होता है^{१२}।

प्रथमतः जनपदों में प्रसार—महावंस के अनुसार उपासि के शिष्य दासक थे, दासक के सोणक, सोणक के सिम्भव और चण्डवज्जि, सिम्भव के मोग्गलिपुत्र तिस्स। यह आचार्य-परम्परा सर्वास्तिवादी परम्परा से भिन्न है जिसके अनुसार आनन्द के शिष्य शाणवास थे, शाणवास के उपगुप्त। बरेवादी परम्परा वैशाली, राजगृह और पाटलिपुत्र की है, सर्वास्तिवादी परम्परा मगुरा की। मोग्गलिपुत्र की प्रेरणा से अधोक के दासन के छठे वर्ष में उसके लड़के महेन्द्र और लड़की संघमित्रा ने प्रव्रज्या ली। महेन्द्र बीस वर्ष के थे, संघमित्रा अठारह की। तृतीय संगीति के पश्चात् मोग्गलिपुत्र ने महेन्द्र को इट्ठिय, उत्तिय सम्बल और भद्रसाल के साथ धर्म प्रचार के लिए लका भेजा। उस समय महेन्द्र को प्रव्रजित हुए बारह वर्ष हुए थे। महेन्द्र की माता विदिशा में रहती थी और विदिशा के ही मार्ग से वे लका में मिथक पर्वत (मिहिन्तले) पहुँचे जहाँ देवानाम्भिय तिष्य दासन करते थे। पीछे संघमित्रा ताअर्लान्ति से नाम पर चङ्कार जन्मुकोल पहुँचीं। सिंहल में भिक्षु और भिक्षुणी-संघ की स्थापना कर महेन्द्र और संघमित्रा ने तिष्य के उत्तराधिकारी उत्तिय के शासनकाल में निर्वाण प्राप्त

३१-मु०—बी० सिम्भव, पूर्व० पृ० १९७-१९८।

३२-मोतारी और सांची के स्तूपों से प्राप्त अभिलेखों में हेमवत दुन्दुभिस्वर, सत्पुण्य मध्यम (मज्जिम), एवं 'संघहेमवताचार्य काश्यपगोत्र' के नाम उपलब्ध होते हैं। यह भी उल्लेखनीय है कि नागार्जुनिकोण्ड के एक परवर्ती अभिलेख में ताम्रपर्णी के स्वविर आचार्यों को कश्मीर-गन्धार-बीम-चिलात-तोसलि-अवरंत-बंग-वनवासि-यवन-इविह-यलुर के प्रसावक कहा गया है। (दे०—तीचे)।

किया^{१३}। यह उल्लेख है कि फाश्वेन ने सिंहाल में सद्धर्म का प्रवेश बृद्ध भगवान् के द्वारा बताया है^{१४}। श्वान्-च्चांग ने अशोक के अनुज महेंद्र की सिंहाल में बौद्ध धर्म का प्रथम प्रचारक बताया है^{१५}। यह स्मरणीय है कि फाश्वेन भी अशोक के अनुज का उल्लेख करता है, जिसे वह अहंतु बताया है^{१६}। किन्तु इन अनुभूतियों को सिंहाली परम्परा से अधिक महत्त्व नहीं दिया जा सकता^{१७}।

सुवर्ण भूमि और दक्षिणापथ—‘सुवर्णभूमि’ का अर्थ स्पष्ट नहीं है। बर्मा में सुवर्णभूमि का रामज्जदेश (बर्मा) से तादात्म्य स्वीकार किया गया है, किन्तु यह सन्दिग्ध है^{१८}। सुवर्णभूमि का सम्बन्ध ‘सुवर्णगिरि’ से स्थापित किया जाना चाहिए। सुवर्णगिरि अशोक की प्रादेशिक राजधानी थी और कदाचित् उसकी स्थिति दक्षिण में मास्को के निकट थी^{१९}। वहाँ की स्वर्ण बर्मा भूमि ही कदाचित् ‘सुवर्णभूमि’ थी जहाँ सोण और उत्तर की धर्मप्रचार के लिए भेजा गया। दूसरी ओर यह भी स्मरणीय है कि सुवर्णभूमि का भारत के अन्दर अन्यत्र उल्लेख सुलभ नहीं है। अर्घशास्त्र एवं मिलिन्द-पञ्चों में कदाचित् विदेश उद्दिष्ट है। यह सम्भव है कि ‘अलबोरैडो’ के समान सुवर्ण भूमि भी भारत के बाहर दक्षिणपूर्व के किसी भाग का नाम रहा हो। किन्तु इतना निश्चित है कि बर्मा में सद्धर्म की निश्चित सत्ता अशोक के समय से अनेक शताब्दी परवर्ती है। प्रोग के निकट ई० तीसरी से छठी शताब्दी के मध्य के पालि अभिलेख प्राप्त हुए हैं जो उस समय वहाँ हीनयान का प्रचार सूचित करते हैं^{२०}। कदाचित् ई०

३३—महावंस, पृ० ८४ प्र०।

३४—फाश्वेन (अनु० लेग) पृ० १०२।

३५—श्वान्-च्चांग (अनु० बील, प्र० सुशील मुत्त) जि० ४, पृ० ४४२।

३६—फाश्वेन (अनु० लेग), पृ० ७७।

३७—तु०—स्मिथ, अर्लो हिस्टर्री ऑफ् इण्डिया, पृ० १९६-९७।

३८—तु०—इलिगट, हिन्दुइज्म एण्ड बुद्धिज्म, जि० ३, पृ० ५०, तारानाथ के अनु-सार भी अशोक के समय से कोकिलेश में धर्म का प्रचार हुआ। कोकिलेश कदाचित् बर्मा था। इ०—तारानाथ (अनु० शीफनर) अध्याय ३९।

३९—तु०—स्मिथ, वहाँ, पृ० १७२, पलोड ने सुवर्णगिरि का तादात्म्य राजगृह के निकट सोमगीर से स्थापित किया है—जे० आर० ए० एस्०, १९०९, पृ० ९८१-१०१६, वत्त के अनुसार सुवर्णभूमि कदाचित् मगध के पास रही होगी, पूर्व, जि० २, २७१।

४०—इ०—जे० ए० १९१२, पृ० १३१-३६।

वीमरो महासंघी में दक्षिण भारत अथवा सिन्धु से सड़म दक्षिणी बनों पहुँचा। दूसरी ओर उत्तरी बनों में सड़म कदाचित् समतट से पहुँचा था।^{४१}

बौद्धधर्म का महिषमण्डल, बनवासी, महाराष्ट्र और अपरान्त में असोक काठिन प्रचार और प्रसार अनायास विश्वास्य है। महिषमण्डल अथवा महिषराष्ट्र से मही-गामकी को सम्बद्ध किया गया है, किन्तु यह सम्भाव्यसाध्य है। यह अवश्य है कि अपरान्त में प्रचार का कार्य एक बजन (यौनक) को दिया गया है जो कि मुराष्ट्र में असोक के प्रान्तपति बजन्तराज तुषाण्य का स्मरण दिलाता है। यह भी विश्वास्थीय है कि सष के द्वारा इस धर्मप्रचार के प्रसंग में दक्षिणपूर्वी भारत का उल्लेख प्राप्त नहीं होता। नन्दराज के समय में कलिंग में जैनप्रासत विदित था। कलिंग विजय के अनन्तर असोक ने वहाँ 'धम्म' के अनुकूल व्यवस्था की थी।

उत्तरापथ—यात्रि परम्परा में हिमवत्प्रदेश, कश्मीर, गन्धार, एवं बजन्तराष्ट्र में धर्मप्रचार का श्रेय मीद्गलौपुत्र के भेजे हुए काश्यपगोत्र, बुन्दुभिस्वर, मध्यान्तिक, एवं महारक्षित को दिया हुआ है। हेमवतों के आचार्य काश्यपगोत्र, बुन्दुभिस्वर एवं मध्यान्तिक की ऐतिहासिकता उत्तर सूचित की जा चुकी है। हिमवत्प्रदेश में काश्यपीय अथवा हेमवत सम्प्रदायों का प्रचार यहीं से मानना चाहिए।^{४२} समन्तप्रासादिका में कहा गया है कि कश्मीर में एक नाग का आधिपत्य था। मध्यान्तिक ने उसे प्रसादित कर सड़म का प्रचार किया तथा सबसे पहले आसीविबोपम सुतस्त का उपदेश किया।^{४३} कश्मीर और गन्धार परवर्तीकाल में सर्वास्तिवादियों के केन्द्र थे। उत्तरापथ में सड़म की प्रसारित करने का कुछ श्रेय मयूरा के सर्वास्तिवादियों को देना चाहिए जिन्हें उत्तरकाल में 'मूलसर्वास्तिवादी' कहा गया है।^{४४} इनके विजय में न केवल मध्यान्तिक के द्वारा कश्मीर में धर्म प्रचार का उल्लेख है, अपितु बूद्ध भगवान् को उद्दिष्टपान एवं गन्धार तक गया हुआ कल्पित किया गया है। चीनी यात्रियों के विवरण से ज्ञात होता है कि उत्तरापथ में प्रचलित अनुभूतियों ने नाना स्वानों को बूद्ध भगवान् के जीवन और शरीर से सम्बद्ध किया था और वहाँ श्रद्धालु उपासकों ने स्तूप, चैत्य आदि का निर्माण किया था। बूद्ध भगवान् के सर्वथा अपरिचित इन प्रदेशों में श्रद्धानुगामिनी कल्पना

४१-इलियट, पृष्ठ ० जि० ३, पृ० ५३।

४२-दे० नीचे।

४३-तु०—बील, इवानज्यांग बि० २, पृ० १८१।

४४-इसके विरोध में इ०—छाडवात्मर, पूर्व पृ० २४-४०।

का सह महत्त्व भी अधिकतर सर्वास्तिवादियों की तथा कुछ अंश तक लोकोत्तरवादी महासाधक आदि की देन है।" उत्तरापथ में सद्धर्म का प्रसार वैदेशिक राजकुलों का भी श्रेणी था।"

अशोक ने अम्बुदीप के बाहर सुदूर पश्चिम तक 'धम्म' के दूत भेजे जिनके द्वार से भारतीय आध्यात्मिक संस्कृति विशेषतया सद्धर्म का कुछ न कुछ परिचय अवश्य ही उन देशों तक पहुँचा होगा। यह सम्भव है कि निवृत्ति, तप, अहिंसा, मैत्री, निर्माण-काय आदि के सिद्धान्तों ने ईसाई धर्म के अम्बुदय और विकास में सहायता पहुँचायी हो।"

बौद्ध कला का विकास; कला का उदयम और बौद्ध धर्म—सिन्धु-सभ्यता में शिल्प और वास्तु धार्मिक जीवन के अंग और सहायक के रूप में उपलब्ध होते हैं। सैन्धव शिल्प में परवर्ती भारतीय कला के कुछ विशिष्ट लक्षण देखे जा सकते हैं—मानव रूप की आदर्शपरक अभिव्यक्ति, पद्मों का स्वाभाविक निरूपण।" मानव रूप आध्यात्मिक शक्ति अथवा चेतना की प्रतिबिम्बित करने की योग्यता से ही देवता को 'मूर्ति' प्रदान करता है। प्रतिमाचं उपयुक्त नररूप के लिए आवश्यक है कि उसमें वैहिकता के स्थान पर प्राणिक स्फूर्ति का प्राधान्य हो तथा वह 'वैयक्तिक' न होकर साधारणोद्भूत अथवा आदर्शोद्भूत हो। दूसरी ओर, पशु प्रकृति के अंग हैं, सजीव होते हुए भी उनमें कर्मसक्ति का अभाव है। यदि सैन्धव सभ्यता 'योगविद्या एवं संसारवाद' से परिचित थी, जैसा कि सम्भाव्य है, तो उसकी कला में नर और पशु का निरूपण-भेद सुबोध हो जाता है

४५—श्वेतगर्भांग ने लोकोत्तरवादियों की धार्मिकान में देखा था, बील, जि० १,

पृ० ११४, उद्दिष्टयान में उसने सर्वास्तिवादी, धर्मगुप्त, महीनासक, काश्यपीय एवं महासाधकों का उल्लेख किया है, वहीं, जि० २, पृ० १६७।

४६—३०—नीचे।

४७—३०—राय चौधरी, पुलीटिकल हिस्टरी ऑफ़ एन्ग्लैन्ड इण्डिया पृ० ६१४-१७; इल्लियट हिन्दूइज्म एण्ड बुद्धिज्म, जि० ३, पृ० ४२९, प्र०, विन्टरनिस्स, पूर्व, पृ० ४०२ प्र०; सिमच, पूर्व पृ० १९७। सामान्यतः तु०—एडमंड्स, बुधिस्ट एण्ड क्रिश्चियन मीस्पेलस (धर्म संस्करण, सं० आनेसाकि, १९०८-९); गार्बे, इन्दी न एन्व दास किस्तेन्मुम।

४८—३०—सर्तकी की साम्यमूर्ति, मुद्रांकित यशुपति; मुद्रांकित बुधम; ३०—ह्यूलर, पूर्व० चित्रफलक, १७, २३।

और परवर्ती भारतीय धर्म और लिपि के समान कला की परम्परा का भी मूल उद्गम सिन्धु सभ्यता में ही मानना चाहिए।^{४९}

वैदिक काल में यह परम्परा विच्छिन्न-सी प्रतीत होती है। संभव नागरिकता वैदिक धर्मों की प्रामीणता में विलुप्त हो गयी। ईंटों के स्थान पर लकड़ी के उपयोग से वास्तुकला अपने उपादान के समान पुरातत्त्वविदों के लिए भी निश्चेषभंगुर हो गयी। पुरुषविध, नररूप देवताओं का स्थान 'प्रत्यक्ष-तनु' देवताओं ने ले लिया जो काव्य की प्रेरणा होते हुए भी कला के लिए अमूर्त थे।^{५०}

सूर्य, अग्नि, वायु अथवा सोम के यजन के लिए उनकी प्रतिमाएँ अनावश्यक थीं। यह अद्भुत है कि जहाँ सिन्धु सभ्यता का अपने देवताओं के समान केवल नामहीन अवाक्य शेष मिलता है, वैदिक सभ्यता का अभीतिक वाक्यमय रूप ही उपलब्ध होता है। वैदिक देवता भी शब्दात्मक थे न! अस्तु, उत्तर वैदिक काल से यह परिस्थिति क्रमशः परिवर्तित हुई तथा अनेक कारणों के समवेत प्रभाव से अशोक के युग में कला का पुनर्जन्म हुआ। इन कारणों को विविध कहा जा सकता है—कला के पोषक सामाजिक वर्ग का उदय, कारीगरी का विकास, एवं धार्मिक प्रेरणा का प्रभाव। ई० पू० छठी शताब्दी से नगर-जीवन, धनिकवर्ग, तथा राजदरबारों के अम्बुदय के साथ वास्तुकला तथा विविध शिल्पों का पुनरुज्जीवन स्वाभाविक था। कुछ शताब्दियों तक इस वास्तु के विषय धनिकों के हर्म्य तथा राजप्रासाद ही थे और इसका अधिकांश दारमय होने के कारण अतीव भंगुर था। 'अद्भुत मौर्य का पाटलिपुत्र का प्रासाद इनके एक उत्कृष्ट उदाहरण के रूप में स्मरणीय है।'^{५१} हाथीवाल, काष्ठ आदि के शिल्पों से इस युग में पर्याप्त प्रगति थी। प्रचलित धर्म में यक्षों की प्रतिमाओं का भी उपयोग होता था।^{५२} ज्येष्ठियों के विकास ने शिल्पियों को संगठन, शिक्षा एवं परम्परा प्रदान की

४९-मु०—रोसग, अर्ल एण्ड आर्किटेक्चर, ऑव् इण्डिया, पृ० ४८।

५०-मु०—'प्रत्यक्षाभिस्तनुभिरधनु कस्ताभिरव्युत्तारोशः' (शाकुन्तल)।

५१-इ०—मैकिन्डल, एन्टो इण्डिया एण्ड इन्डिकाइन्ड मेगास्थनीज एण्ड एरियन, पृ० ६५-६८ मु०—स्त्रुनर, ए० एस० आइ० ए० जार० १९१२-१३; वेडल, रिपोर्ट ऑव् एक्सकवेसन्स एट पाटलिपुत्र (१९०३); मु०—फायनेल (अनु० आइएल), पृ० ४५।

५२-उदा०—पारलन और पटना की प्रतिष्ठा, किन्तु विद्यावस्त मूर्तियाँ, वीदारणज की यक्षी।

जिसके सहारे कला में निपुणता का विकास सम्भव हुआ। अपने समर्थक धर्मियों और शासकों के अनुग्रह से बौद्ध विहारों की समृद्धि बड़ी तथा कालान्तर में वे स्वयं कला के पोषक बन गये और कला धर्मप्रचार का माध्यम।

कला और धर्म का यह समन्वय एक विशाल आध्यात्मिक क्रांति का द्योतक था। संशेष में इस क्रांति का अर्थ था मनुष्य और देवता का समुपसर्पण। प्राचीन वैदिक धारणा में मर्त्य और अमर्त्य का विभेद आत्यन्तिक था। कर्मवाद ने इस भेद को जर्जरित कर दिया। कर्म के बल से मनुष्य देवलोक में जन्म ग्रहण करते हैं, कर्म क्षीण होने पर देवता मनुष्यलोक में गिर पड़ते हैं। ऐसी स्थिति में पुराने देवता अपाधक हो गये तथा उनका स्थान एक और परम देवता अथवा ईश्वर ने ले लिया, दूसरी ओर 'कपिल', बुद्ध, महावीर आदि ईश्वरोपम सिद्ध गुरुओं ने। ईश्वर के अनुग्रह से कर्म का बन्धन शिथिल हो जाता है तथा ईश्वर स्वयं मनुष्य रूप में अवतार ग्रहण करते हैं। सिद्धगण कर्म से मुक्ति का पथ प्रदर्शित करते हैं तथा वे स्वयं मनुष्य होते हुए भी संसार से उत्तीर्ण हैं। संसार में अवतीर्ण ईश्वर एवं संसार से उत्तीर्ण सिद्ध पुरुष, दोनों में ही लोक एवं लोकोत्तर का समन्वय दृष्ट होता है। अवतार एवं महापुरुष का तात्त्विक भेद ज्ञानियों का गौचर है, साधारण अज्ञानु एवं मनुज के लिए दोनों ही पारमार्थिक आदर्श के प्रत्यक्ष रूप तथा भक्ति के विषय हैं। धर्म की इस जनमुलभ एवं भक्तिप्रधान धारा के विकास में कला ने सुयोग प्रदान किया।

बौद्ध कला के विषय—बौद्ध कला के प्राचीनतम विषय विहार एवं स्तूप थे। विनय में पाँच प्रकार के 'लगनों' अथवा शयनागनों का उल्लेख प्राप्त होता है जिन्हें विहार, अर्धयोग, प्रासाद, हर्म्य एवं गुहा कहा गया है¹। इनमें चतुर्विध गुहाका परवर्ती कला के दृष्टिकोण से विशेष महत्त्व सिद्ध हुआ। वस्तुतः विहार भिक्षुओं के संघास थे; प्राकृतिक गुहावास का प्रयोजन एकान्तचर्या थी। कुविम गुहात्मक विहारों ने कालान्तर में आवासिकता तथा एकान्तचर्या का विचित्र समाधान प्रस्तुत किया। प्रारम्भ में यह स्वाभाविक था कि पहाड़ी काट कर गुहा निर्माण करने में आदर्श के रूप में पृथ्वीस्थित दारुनिर्मित विहार की रचना का अनुकरण किया जाय। इस प्रक्रिया में कमशः प्रस्तर-कला का विकास भी उतना ही स्वाभाविक था। स्तूप परिनिर्वृत तपस्या का प्रतीक था, अतएव स्तूप अथवा शीय की पूजा के प्रचलित होने पर कालान्तर में चैत्यगृहों का निर्माण हुआ। सामान्यतः सभी प्राचीन विहार एवं चैत्यगृह जो गुहा व्यतिरिक्त या अन्तर्बनित थे, धराधामी हो चुके हैं।

बौद्ध परम्परा के अनुसार परिनिर्वाण के समनन्तर ही तपसागत की चित्राक्षेप शरीर धानु का अष्टधा विभाजन हुआ तथा प्रत्येक पर पृथक्-पृथक् स्तूप की रचना हुई। यह सन्दिग्ध है^{५४} किन्तु मूल देह अथवा उसके कुछ अंश के संग्रहण निखनन की प्रथा अत्यन्त प्राचीन है। भारतीय प्रागितिहास तथा वैदिक साहित्य में इसके अनेक उदाहरण मिलते हैं^{५५}। मूलक को माड़कर उस स्थान को चिह्नित करने के लिए मूर्तिका, इष्टका अथवा प्रस्तर का विविध उपयोग अनेकन पाया जाता है। स्तूप का अष्टाकार स्वाभाविक मूर्तिकामञ्चप के आकार में निःसृत प्रतीत होगा है^{५६}। हम्पिका एवं छत्र कदाचित् मूर्त्त-वय में ऊपर गाड़े हुए पत्थर का परिष्कार है। वेदिका की उत्पत्ति स्पष्ट ही स्तूप की रक्षा के लिए बनाये हुए बाड़े के विकास में है। सम्भवतः राजाओं या चक्रवर्तियों के लिए स्मारक प्रधान स्तूपों का निर्माण किया जाता था^{५७}। तपसागत की धर्मराज, धार्मिक चक्रवर्ती मान लेने पर उनके लिए भी वैसे ही स्तूपों की कल्पना एवं रचना स्वाभाविक थी। स्तूपों के आकार का वर्धन, उनकी चिरस्थिति के लिए प्रस्तर का उपयोग तथा उनके अलकरण के लिए कलात्मक परिष्कार का आधान, विकास के क्रम में स्वभावतः सिद्ध होते हैं।

मौर्यकाल—बौद्ध कला के ऐसे उदाहरण, जो निश्चयपूर्वक अशोक से प्राचीन

५४—महापरिनिर्वाणमुत्तम के अनुसार कुसीनारा के मल्ल, मागध अजातशत्रु, वेसाली के लिच्छवि, कपिलवस्तु के सक्थ, अल्लकण्ड के बुलि, रामगाम के कोलिय, वेठदीपक बाह्यण, तथा पावा के मल्लों में 'शरीरक्षेप' का विभाजन हुआ था।

५५—ऋग् संहिता, ७.८९.१, मंकाडॉन्ल, वैदिक माहभॉलजी, पृ० १६५।

५६—नु०—स्तूप का अक्षरार्थ-निखन, इ०—पॉलि टेक्स्ट सोसायटी का पॉलिकोश।
 तु०—शिल्पशास्त्र में, स्तूपिका-शिल्लराध;। फर्मुसन स्तूप के अष्टाकार में यह अनुमान करते हैं कि उसका मूल मूर्तिका-मञ्चप न रहा होगा, इ०—हिस्टरी ऑफ इण्डियन एण्ड ईस्टर्न आर्किटेक्चर, सि० १, पृ० ६५-६६, शतपथ वे प्राण्यों के 'परिमण्डल' समान का उल्लेख है।

५७—इ०—महापरिनिर्वाणमुत्तम—“चक्रवर्तिस्त सरोरं क्षापेति, चातुम्महावधे रठजो चक्रवर्तिस्त धूपं करोति।” पश्चिमी एशिया और मिथ में राजाओं के मकबरों का प्रायः धूमधाम में निर्माण किया जाता था, तु०—रोलन्ड, पूर्व० पृ० ६१, नोट ४।

कहे जा सकें, उपलब्ध नहीं हैं।^{१६} यह भी सत्य है कि मौर्य-युग काल का बौद्ध प्रस्तर-शिल्प काष्ठ-शिल्प का अनुकरण करता है, तथा मौर्यों के पहले की किसी प्रस्तर-कला का निश्चित अवशेष भी प्राप्त नहीं होता।^{१७} इन तथ्यों के आधार पर यह कहा गया है कि अशोककालीन प्रस्तरकला को मौर्य साम्राज्य के पश्चिमी सम्पर्क का परिणाम मानना चाहिए।^{१८} शातामनीषी साम्राज्य के प्रचुर विस्तार ने नाना पश्चिमी सभ्यताओं के 'संग्रहण' की प्रक्रिया को अद्यतर किया। मिश्र, असीरिया और यूनान की कलाओं के सम्मिश्रण से उत्पन्न शातामनीषी ईरानी कला इन विभिन्न सभ्यताओं के असमञ्जस मेल की प्रतिबिम्बित करती है।^{१९} पर्सीपोलिस का प्रसिद्ध स्तम्भ अपने आकार से इस संस्कृति संयोग का प्रतीक माना जा सकता है। अशोक के स्तम्भों को इस प्रकार के स्तम्भ से निःसृत अथवा यवन-शिल्पियों के द्वारा निर्मित बताया गया है। गृहाभिहारों का मूल भी असीरिया एवं ईरान में खोजा गया है। यह भी कहा गया है कि अशोक धर्मलिपि प्रकाशित करने के अभिप्राय में भी ईरानी सम्पाटों के अभिलेखों से प्रेरित हुए। लेखनकला और लिपि भी पश्चिमी एशिया से सीधी गयी। मौर्य प्रशासन तक पश्चिम का श्रुती बताया गया है। वस्तुतः मौर्य साम्राज्य एवं कला पर समकालीन प्रभाव को सम्भाव्य मानते हुए भी मौर्य संस्कृति की मौलिकता एवं भारतीयता को अस्वीकार नहीं किया जा सकता। कल्पित अनिश्चित शैलिक तत्त्व विदेश से संगृहीत होने पर भी यह निर्विवाद है कि अशोककालीन कला की मुख्य प्रेरणा बौद्ध धर्म के विकास से ही प्राप्त थी।

बौद्ध परम्परा के अनुसार अशोक ने ८४,००० स्तूप तथा बहुसंख्यक विहारों

- ५८—पिप्राय स्तूप को शाक्यनिर्मित कहा गया है किन्तु वहाँ से लब्ध पात्र के अनिलेख को निर्विवाद रूप से पहना सम्भव नहीं है।
- ५९—हाल में कोशाम्बी के उत्खनन में श्री जी० आर० शर्मा द्वारा प्राप्त नवीन सामग्रियों से इस पुरानी धारणा को अघात पहुँचता है।
- ६०—उदा० ३०—रोल्लट, पूर्व० पृ० ४४-४५, मार्शल, सी० एच० आइ० जि० १, फोगल, बुध्दिस्ट आर्ट इन इण्डिया सीलोन एण्ड जावा, पृ० ११, फर्ग्युसन, पूर्व० जि० १, पृ० ५९, स्मिथ, ए हिस्टरी आफ फाइन आर्ट्स इन इण्डिया एण्ड सीलोन, पृ० २०, ५९-६२।
- ६१—३०—गशंमान, ईरान, पृ० १६५-६६, फ्रेंकफोर्ट, वि आर्ट एण्ड आर्किटेक्चर ऑफ़ वि एन्वोस्ट ओरियन्ट, पृ० २१५-३३।

का निर्माण कराया। चीनी यात्रियों ने भारत में नाना स्थातों पर स्तूप एवं विहार देखे जो उन्हें अशोक-निर्मापित बताये गये। दुर्भाग्यवश इनमें से कोई भी इस समय कम से कम अपने मूल रूप में निरक्षयपूर्वक शेष नहीं कहा जा सकता। जलतिक-पर्यन्त में अशोकदत्त एक गुहा का पता चलता है। किन्तु यह दान आर्जीवियों को दिया गया था। इस गुहा की दीवारों पर चमकीला पालिश विस्मयास्पद है। अशोक के स्तम्भों में भी यही चिकनाई और चमक मिलती है। ये स्तम्भ वृत्ताकार हैं तथा पुष्पी से बिना किसी आधार अथवा पीठिका के उद्गत होकर ऊपर की ओर कुछ तनु हो जाते हैं। स्तम्भाग्र के सामान्यतया तीन भाग हैं—मूल अधोमुख कमल के आकार का है, मध्य में आतत कर्तुल पट्टिका पर धर्मचक्र, हंस-श्रेणी, अश्व, वृषभ आदि निरूपित हैं, शिरोभाग में सिंह, अथवा गज अथवा वृषभ आदि की मूर्ति निमित्त है। उदाहरण के लिए सारनाथ के सिंहाग्र स्तम्भ के शीर्षभाग की मध्यपट्टिका पर चार धर्मचक्र और उसके अन्तराल में गज, वृषभ, अश्व और सिंह तन्वित हैं तथा सर्वोपरि किसी समय चार सिंहों पर धर्मचक्र प्रतिष्ठित था। इस स्तम्भ में धर्मचक्र-प्रवर्तन का संकेत देखना कठिन नहीं है।^{१४} सिंह और गज शाक्यमुनि के प्रतीक हैं, हंस-श्रेणी विनेयजन का इंगित करती है। पद्य न केवल प्रसिद्ध अलंकरण है अपितु उसकी आध्यात्मिक व्यञ्जकता भी गंभीर एवं विविध है। अश्व, आदि को दिया वाचक भी माना जा सकता है।^{१५} अशोक के स्तम्भों में पशुओं का तक्षण निर्दोष रमणीय है। कदाचित् ही कला के किसी युग में इससे चारुतर निरूपण मिले।

शुंगकाल—यह कहा गया है कि मौर्यराज बृहद्रथ को मार कर स्वयं सम्राट् बनने में उसके ब्राह्मण सेनापति पुष्यमित्र शुंग ने मौर्यों की बौद्ध धर्म के अनुकूल नीति से असन्तुष्ट ब्राह्मणों का नेतृत्व किया।^{१६} इस कल्पना को प्रमाणित करना कठिन है, किन्तु यह निस्सन्देह प्रतीत होता है कि पुष्यमित्र ब्राह्मणों के अनुकूल तथा बौद्धों के प्रतिकूल था। धनदेव के अयोध्या-अभिलेख में पुष्यमित्र को दो बार अश्वमेध का यज्ञ करने वाला बताया गया है।^{१७} सालविक्रान्तिमित्र से पुष्यमित्र का अश्वमेध-

६२-नु०—रोलन्ड, वही, पृ० ४५-४६।

६३-क्रोयेले, पूर्व०, पृ० ११, रोलन्ड, पूर्व०, पृ० ४९।

६४-नु०—एन० एन० घोष, डिड पुष्यमित्र शंग पर्सोव्हाट्ट सि बुद्धिस्ट्स, पी० आइ० एच० सी० १९४३।

६५-एपिघानिया इण्डिका, जि० २०।

यजन समाप्त होना है। दूसरी ओर दिव्याध्वान एवं तारानाथ ने पुष्यमित्र को बीड़ विरोधी बताया है।^{६६} कहा गया है कि पुष्यमित्र ने सद्धर्मके विनाश का निश्चय किया। उसने घाटलिपुत्र में कुष्कुटाराम विहार को नाष्ट करना चाहा, किन्तु द्वार पर सिंहनाथ से भयभीत हो गया। तथापि स्तूपों और विहारों का साथ तथा भिक्षुओं का व्रथ करते हुए यह सेना के साथ शाकल तक गया।^{६७} वहाँ उसने यह घोषणा की कि प्रत्येक भ्रमण के मस्तक के लिए बह १०० दीनार देगा। पुष्यमित्र को यम कुमिसा से पराजित बताया गया है। जो कदाचित् भवनों की ओर संकेत हो।^{६८} ये बीड़ जन्-धृतियाँ इस रूप से भले ही अविस्थास्य हों, उन्हें सर्वथा निराधार नहीं कहा जा सकता।

सुंगों की प्रतिकूलता से सद्धर्म उच्छिन्न नहीं हुआ, इसका एक प्रमाण भारहुत और सांची के स्तूप है।^{६९} प्रारम्भिक स्तूप अष्टाकार तथा इष्टका-संचित होते थे। अष्ट के अग्रभाग में श्मिका और छत्र तथा मूलभाग में एक प्रदक्षिणापथ होता था। चारों ओर रक्षा के लिए वेदिका बना दी जाती थी जिसमें द्वार या तोरण होते थे। क्रमशः स्तूपों का आकार बढ़ता और ऊँचा होता गया तथा वेदिका और तोरण उभारे हुए उत्कीर्ण चित्रों से अलंकृत किये गये, जिनके विषय जातक अथवा बुद्ध की जीवनी से लिये गये हैं। भारहुत नागौर में है, किन्तु वहाँ का स्तूप सर्वथा उन्मूलित हो चुका है। उसकी वेदिका एवं तोरण अलंकृत थे एवं इनके शेष मुख्यतया इण्डियन म्यजियम, कालकला तथा प्रयाग संग्रहालय में संरक्षित हैं। पूर्वी तोरण पर एक अभिलेख के अनुसार, "सुगनं रजे रथो गार्गीपुत्रस विसदेवस पीतेण गौत्थीपुत्रस आगर-जुस पूतेण वाळिपुतेन धनभूतिन कारितं तोरनां सिताकमंतोच उषणं।"^{७०} सुंगों के राज्य में राजा गार्गीपुत्र विषवदेव के पौत्र एवं गौत्थीपुत्र के पुत्र धनभूति ने तोरण का निर्माण कराया। वेदिका में प्राप्त एक अन्य अभिलेख धनभूति के पुत्र वधपाल का भी

६६-दिव्याध्वान (सं० बँदा) पृ० २८२, तारानाथ (अनु० शीफनर), पृ० ८१।

६७-तारानाथ के अनुसार मध्यदेश से जलन्धर तक, वहाँ।

६८-मु०-बागचो, आई० एच० १५०, जि० २२।

६९-इ०-कनिहम, स्तूप आँव भारहुत (१८७९), बडुआ और सिन्हा, भारहुत इन्सफिषान्त (१९२६), बडुआ, भारहुत (१९३४), माडॉल एण्ड फूरो, वि मांनुमेन्स आँव सांची, ३ जि० (१९४०)।

७०-डी० सी० सरकार, सेलेक्ट इन्सफिषान्त।

प्राप्त होता है।" भारद्वाज के शिल्प में प्रस्तर-तक्षण काष्ठ-तक्षण के निकट है और आकृतियों का उकेरना इतना निपुण नहीं है कि उनकी औषादानिक-बहुता जीवन्त भावबन्धिता में सर्वथा विलीन हो जाय। तथापि यह पहला अवसर था कि बुद्ध और बौधिसत्त्व के चरित साधारण जनता के सम्मुख चित्रों की सर्वसुगम भाषा में प्रत्यक्ष हो उठते। कथानिरूपण में अनेक घटनाओं को समान फलक में प्रदर्शित करने की विधि अपनायी गयी है। दिग्बिभाग के चयादुस्य निरूपण के स्थान पर एक प्रकार के 'समय' का अवलम्बन किया गया है जिसमें पृष्ठ-स्थित वस्तु ऊपर स्थित दिशाओं जाती है।" बुद्ध भगवान् की रूप-काय का चित्रण न कर उसके स्थान पर विविध प्रतीकों का प्रयोग किया गया है। उदाहरण के लिए, बौधिवृक्ष एवं स्तूप क्रमशः सम्बोधि तथा निर्वाण को सूचित करते हैं। बुद्ध भगवान् ने अपने को सन्तुष्ट, देवता, यक्ष, आदि सबसे विलक्षण 'बुद्धमात्र' बताया था।" उनका दर्शन भौतिक देह के सहारे न होकर धर्म के दर्शन से ही हो सकता है। धर्म ही बुद्ध की वास्तविक काम है।" परिनिर्वाण के अनन्तर रूपकाय नष्ट ही हो गयी एवं बुद्ध की स्थिति अनिर्वाच्य तथा अपरिभाष्य हो गयी। कदाचित् रूपकाय की अनुपयोगिता तथा धर्ममय वास्तविक बुद्ध की अप्राप्यता के कारण भारद्वाज एवं अन्नाय उनका वैहिक चित्रण न कर प्रतीकों का सहारा लिया गया है।

सांची प्राचीन विदिशा के निकट है जिसका अशोक के जीवन से गहरा सम्बन्ध प्रसिद्ध है। यहाँ अनेक स्तूपों के अवशेष प्राप्त होते हैं। स्तूप (संख्या, २) का वैदिक अलंकरण भारद्वाज के सदृश है और कदाचित् सामकालीन रहा होगा। इस स्तूप में से तृतीय संगीति से सम्बद्ध अनेक प्रचारकों के नाम उपलब्ध हुए हैं। सांची के स्तूप (संख्या १) का प्रारम्भ कदाचित् अशोककालीन रहा हो, किन्तु उसे पीछे विन्यासित तथा प्रस्तर-सज्जित किया गया। इसकी वेदिका अनलंकृत है, किन्तु तोरण प्राचीन शिल्प की उत्कृष्ट कृतियों में परिगणनीय हैं। इन तोरणों का निर्माण अपेक्षया परवर्ती है। दक्षिण तोरण में राजा श्री सातकपि के कारीगरों के अग्रपक्ष वासिष्ठीयुग आनन्द का नाम अभिलिखित मिलता है, जिससे इसके समय का कुछ

७१-जे० आर० ए० एस्०, १९१८, पृ० १३८।

७२-इसे 'वैदिकल पसेपेक्टिव' कहा गया है।

७३-अंगुत्तर (रो०), जि० २, पृ० ३८-३९।

७४-संयुत (रो०) जि० ३, पृ० १२०।

अनुमान किया जा सकता है।^{७५} इस तोरण का निर्माण विदिशा की एक दन्तकार-श्रेणी ने किया था। अन्य तीन तोरण इसके अन्तर्निहित ही के स्थापित किये गये थे क्योंकि अयचूब के शिष्य बलभित्र का नाम दक्षिण एवं पश्चिम, दोनों तोरणों में अभिलिखित है।

सांची के तोरणों में भारद्वाज की अपेक्षा कला का निश्चित विकास सूचित होता है। 'एकत्र चित्रण', विभेद का अवधारण प्रदर्शन, तथागत का प्रतीकात्मक उपस्थापन आदि भारद्वाज की कला के सामान्य लक्षण सांची में भी पटते हैं, किन्तु यहाँ रूप का उकेरना और मढ़ना अधिक निपुण और परिष्कृत है। दृश्य की उभरी हुई विभिन्न सतहों में सामञ्जस्य है तथा 'ततोन्नति' का प्रौढ़ प्रदर्शन किया गया है। जनसंकुल दृश्यों को नयनगोचर करने की इस शिल्प में अद्भुत क्षमता है। प्राकृत जीवन का चित्रण और जीवन्त चित्रण होते हुए भी इसमें दृष्टि को अध्यात्म से समञ्जस एक प्रकार की शान्ति अथवा निश्राम की उपलब्धि होती है।^{७६} प्रकृति के साथ इसमें गहरी समवेदना है जो पौधों और पशुओं के आलेखन में उभर आती है। कुमार-स्वामी ने सांची के दूसरे स्तूप की कला को 'पौधों की शैली' कहा है और रवीन्द्र-नाथ ने सांची की कला में अभिव्यक्त भावना की तुलना कालिदास की कविता से सुझायी है।^{७७}

भारद्वाज और सांची के स्तूपों में प्रकट इस मध्यभारतीय कला का उद्गम अशोककालीन मागधी कला में ही मानना चाहिए जिसका कि अधिकांश विलुप्त हो चुका है। यह स्मरणीय है कि भारद्वाज और सांची कौशाम्बी से विदिशा के मार्ग में पड़ते हैं। यह मध्यभारतीय कला की परम्परा दक्षिणापथ के शिल्प लिए पय-प्रदमांक हुईं और इसका विकास पीछे अमरावती और अजन्ता में देखा जा सकता है। अमरावती में सांची की शान्ति का स्थान एक प्रकार की जीवन्त स्फूर्ति अथवा भावाकुलता ले लेती है जिसकी अभिव्यक्ति में कला की निपुणता पहले की अपेक्षा अधिक है। अजन्ता की चित्रकला भी इसी मूर्तिविधान की परम्परा का रूपान्तरित परिणाम एवं उत्कर्ष है जहाँ आध्यात्मिक शान्ति एवं शैलिक दक्षता, परमार्थ की

७५-ए० एस० आइ० ए० आर० १९१३-१४, पृ० ४, नु०—चन्द्र, एम० ए० एस० आइ०, १।

७६-उत्कीर्ण-शिल्प की अनुदघता इसमें सहायक है, मत्स्य एण्ड फूने, पूर्व०।

७७-प्राचीन साहित्य।

सूचना तथा जीवन की प्रेरणा, दोनों का चरम सम्बन्ध है।" उत्तराश्रय में स्तूप ऊँचे होकर बहुभूमिक शिखर से प्रतीत होने लगे तथा उकेरी हुई मूर्तियों का स्थान अधिकाधिक कोरी हुई मूर्तियों ने ले लिया। उनकी मूर्तिशिल्प (रिलीफ-स्कल्पचर) ने एक ओर चित्रकला को प्रेरणा दी, दूसरी ओर 'अनाश्रित' मूर्तियों के विधान को। किन्तु उत्तराश्रय में बौद्ध कला के प्रसार का केन्द्र मथुरा को मानना चाहिए न कि विदिशा को।

सातवाहन-युग—भीम साम्राज्य के पतन के अनन्तर दक्षिणाश्रय में कुछ समय तक सातवाहनों का प्राधान्य था। सातवाहनों को पुराणों में अन्धभूत्य तथा अन्ध-जातीय कहा गया है तथा उनके अनुसार मुसर्मा नाम के अन्तिम काण्व शासक को मार कर सिन्धु (-शिशुक, सिन्धुक, आदि) ने सातवाहन वंश को स्थापित किया।" सातवाहनों के उद्गम के देश अथवा काल के विषय में प्रचुर विवाद है। ई० पू० प्रथम शताब्दी में सातवाहन अवश्य ही शक्तिशाली थे तथा ई० दूसरी शताब्दी तक घट-बढ़ के साथ उनकी शक्ति बनी रही। शक क्षत्रपों के साथ उनका संधर्ष विशेष रूप में उल्लेखनीय है। सातवाहन मरेच ब्राह्मण एवं ब्राह्मण धर्मावलम्बी थे, किन्तु उन्होंने तथा उनके विरोधी क्षत्रपों ने बौद्धों की ओर उदारता एवं दानशीलता का परिचय दिया। फलतः ई० पू० दूसरी शताब्दी से ई० दूसरी शताब्दी तक दक्षिणाश्रय में बौद्ध धर्म एवं कला का प्रचुर विकास सूचित होता है। भाजा, पित्तलखोरा, कोन्डाने, जुधर, वेडसा, नासिक, एवं काली में अनेक शिलोत्खाने चैत्य एवं विहार उपलब्ध होते हैं। भट्टिप्रोल, अमरावती आदि स्थलों में स्तूप भी सड़में का प्रसार दिखलाते हैं। पश्चिमी घाट की गुफाओं में बृहस्पानीय, अर्मांतरीय, और महासाधिक सम्प्रदायों का प्रचार विदित होता है। दक्षिण पूर्व में चैत्यक, पुष्योल, अपरखोल आदि उत्तर-कालीन महासाधिकों के आवास थे।"

७८-मार्शल एण्ड फूसे, पृष्ठ ० ।

७९-इ०—पाजिटर, पुराण। टेबस्ट्स ऑव दि इन्डिनेस्टिज ऑव दि कलि एज ।

८०-अप्रिलेसों के लिए, इ०—गुडसे, लिस्ट ऑव ब्राह्मो इन्डिकप्लान्स; सेनार, एपिग्राफिया इण्डिका, जि० ७, ८; सरकार, सेलेक्ट इन्डिकप्लान्स; वजेंत, ए० एस० एस० आइ०, जि० १०; चन्द, एपिग्राफिया इण्डिका, जि० १५; फोगल, एपिग्राफिया इण्डिका, जि० २०-; गृह्यावास्तु पर इ०—फर्गुसन एण्ड वजेंत, दि केज टेम्पल ऑव इण्डिया, (१८८०); पतौ बाउन, इण्डियन

शिलोत्खात वास्तु का प्रथम परिचय अशोककालीन मगध से प्राप्त होता है। सातवाहनों का सम्बन्ध विदिशा और उसकी कला से निश्चित है, कदाचित् मगध से साक्षात् सम्बन्ध भी था। सैनिक और व्यापारिक पथ-पद्धति के सहारे कला का प्रसार होना स्वाभाविक है। इसी क्रम से शिलोत्खात वास्तु का पश्चिमी घाट में विकास समझना चाहिए। भाजा, पितलघोरा, कोन्दाने, अबस्ता (गुहा १०), एवं जुहर की गुफाएँ प्राचीनतर हैं, वेडया, नासिक और कार्ली की अपेक्षया परवर्ती। भाजा से कार्ली तक एक दीर्घ विकास देखा जा सकता है।

इस 'गुहा-वास्तु' का सामान्य वास्तु में भेद स्मरणीय है। भूमि पर निर्माण नीचे से ऊपर तथा समावेश के द्वारा होता है। इसी में स्थापत्य की शक्ति-सन्तुलन-सम्बन्धी वास्तविक-समस्याएँ प्रकट होती हैं तथा अलंकरण की प्रेरणा को औपार्थिक एवं नैर्माणिक सम्भावनाओं पर आधारित करना पड़ता है। शिला-सञ्चित वास्तु ऊपर से नीचे तथा अपहार के द्वारा सिद्ध होता है। इसकी निर्माण-विधि स्थापत्य के निकट कम है, उत्कीर्ण-शिल्प के अधिक। इसी कारण इस शिल्प के निष्पादित आकारों में नैर्माणिक अनिवार्यता नहीं है। प्रारम्भ में इसमें दाहनिमित्त कुटियों एवं गृहों का अनुकरण किया गया, जिसने क्रमशः एक अधिक-प्रास्तारिक एवं विशिष्ट आकार को जन्म दिया।

पूजाार्थक स्तूप को ही चैत्य कहते हैं। चैत्यगृहों का आकार सामान्यतः एक दीर्घ चतुरस्र गुहा का होता था, जिसमें सामने प्रवेश द्वार तथा दूसरे सिरे पर चैत्य रखते थे। गुहा का चैत्यान्त प्रायः अर्धपरिमण्डल बनाया जाता था। द्वार से स्तूप तक के मुख्य मध्य भाग के दोनों भागों में स्तम्भावलिियों से विभाजित दो बीधियाँ होती थीं जो स्तूप के पीछे मिल कर एक प्रदक्षिणापथ का निर्माण करती थीं।^{८१} द्वार के ऊपर एक बृहद् गवाक्ष होता था जिसके अन्वर्ध आकार की 'घोड़े की नास' से तुलना की गयी है।^{८२} छत छाजननुमा और कहीं कमानीदार बनायी जाती थी। चैत्यगृह, ध्यान, वन्दन, आदि के लिए होते थे और उनके आकार का ईसाई गिरजाओं से अन्तः

आकितेश्वर (बुधिस्ट एण्ड हिन्दु पीरियड्स); कर्मुलन, हिस्टरी ऑफ् इण्डियन एण्ड ईस्टर्न आकितेश्वर जि० १।

८१—इ०—हाउन, पूर्व०, प्लेट्स, १५ और १६ में चैत्यगृहों के मानचित्र।

८२—इ०—वही, प्लेट २१ में चैत्यगवाक्ष के आकार का विकास।

८३—प्रांपित्युम्।

सादर्य अद्भुत है। चैत्यगृह एक प्रकार का गर्भगृह या यहाँ उपासक अपेक्षाकृत अल्पकार में तथा उपास्य चैत्य महाकाल रश्मियों से आलोकित होता था। बिहार भिक्षुओं के आवास से और उनका मानचित्र सिन्धुघाटी की सभ्यता के समय से परिचित साधारण भारतीय गृहों के मानचित्र के समान है—बीच में आंगन, उसके चारों ओर कोठरियाँ, सम्भव होने पर ऊपर ओर बंगला, कमरों के आगे स्तम्भयुक्त अनुसन्त वीथि, तथा अग्नि के मध्य में एक या अधिक मण्डप, इस योजना के परिष्कार से।

भाजा के चैत्यगृह की छत में छकरी की कमानियाँ देखी जा सकती हैं। अष्टाक्ष स्तम्भों की वहाँ लकड़ी के खम्भों की तरह कुछ तिरछा बनाया गया है मानो इससे उन्हें छत का दबाव सम्हालने में सहायता मिल रही हो। कोन्दा-ने में छत की कमानोनुभा शहतीरों का अनुकरण प्रदर्शित नहीं किया गया है और आकार बृहत्तर है। पितलकोरा में पार्व्वीथियों की छत में शिला काट कर कमानियाँ बनायी गयी हैं। बेहता में प्रवेश द्वार एक प्रकार के प्र-स्तम्भ आमुल^१ से सज्जित है। यहाँ के अष्टाक्ष स्तम्भ कलसामुल तथा पद्माक्ष हैं जिनके शीर्षभाग में विविध शैलिक अलंकरण हैं। कार्ली का चैत्यगृह इस कला की सर्वोत्कृष्ट कृति है। यहाँ द्वार के आमुल में तिहास स्तम्भ हैं। गृहामुख विविध और समृद्धपूर्वक अलंकृत हैं। गर्भगृह का आयाम १२४, विस्तार ४६'६", तथा उच्चता ४५ फुट है। शिलोत्थात वास्तु में यह प्रमाणगत वैकुल्य अद्भुत है। मध्यवीथि के दोनों ओर की स्तम्भश्रेणियों का शीर्षभाग मूर्ति-मण्डित है तथा इस कारण मानो एक उत्कीर्ण शिल्प का सतत प्रस्तार प्रस्तुत हो जाता है। मवाल का आकार मनोहारी है तथा विपुल गर्भगृह में उससे प्रसिद्ध आलोक मानो सन्ध्यालोक की सृष्टि करता है।

ई० पू० दूसरी शताब्दी से ई० तीसरी शताब्दी तक पूर्वी दक्षिणपथ के कुष्ठा एवं मन्दुर जिलों में बौद्ध धर्म की समृद्धि के अनेक प्रमाण उपलब्ध होते हैं। कुष्ठा नदी के तट पर जमरावती और नामार्जुनिकोण्ड तथा जमरावती से कुछ दूर उत्तर की ओर जगदपेट एवं नामार्जुनिकोण्ड के निकट श्रीशैल (=श्रीपर्वत) बौद्ध धर्म के प्रधान केन्द्र थे। सातवाहन नरेशों की सङ्घर्ष के प्रति अनुकूलता का ऊपर उल्लेख किया गया है। वासिष्ठीपुत्र श्री मुलुमावी के समय का एक अभिलेख जमरावती में चैतिकीय निकाय के परिषद में महाचैत्य की सत्ता सूचित करता है। जमरावती

के इस महाचैत्य की रचना, विवर्धन एवं परिष्कार ई० पू० २री शती से ई० २री शतीके बीच में माने जाते हैं। चन्द्र महोदय ने इसी पुलुमावी को नागार्जुन का समकालीन सातवाहन राजा बताया है। इस प्रदेश में सातवाहनों के उत्तराधिकारी इल्वाकु बंधु के शासक थे।^{१९} नागार्जुनिकोष्ठ में इनके अनेक अभिलेख प्राप्त हुए हैं। वासिष्ठी-पुत्र शान्तमूल प्रथम, वैदिक धर्म का समर्थक था, किन्तु माठरीपुत्र वीरपुरुष दत्त के शासन काल में सद्धर्म की समृद्धि हुई तथा जग्गवपेट एवं नागार्जुनिकोष्ठ के महाचैत्यों की निर्मित, संस्कार एवं वृद्धि सम्पन्न हुई। वीरपुरुषदत्त की एक रानी 'वपिसिरिनिका' के एक अभिलेख में नागार्जुनिकोष्ठ के महाचैत्य के निर्माण का पूरा होना तथा वहाँ अथरमहापनशीनीयों का केन्द्र होना सूचित होता है। जग्गव वहाँ महोपासक आचार्यों के लिए प्रदत्त विहार का उल्लेख है। वीरपुरुषदत्त के १४वें वर्ष का एक अभिलेख श्रीपर्वत में ताम्रपत्तियों के स्वविर आचार्यों के परिग्रह के लिए निर्मित एक चैत्यगृह का उल्लेख करता है। यहाँ गन्धार, कश्मीर, चीन, चिलात, तोसलि, अथरान्त, बंग, बनवासी, यवन (१), द्रविड (?), पल्लु (?), एवं ताम्रपर्णीद्वीप के प्रसादक स्वविरों (?) का उल्लेख है। जिस उपासिका बोधित्री ने इस चैत्यगृह को बनवाया था उसी के अन्य दानों में एक "सिंहक-विहार" में बोधि-मूल-प्रासाद का निर्माण भी था। अल्लरु के एक मूल स्तम्भ अभिलेख में पूर्वशीलीय आचार्यों का उल्लेख है। वीरपुरुष दत्त के पुत्र एडुवुल शान्तमूल के शासनकाल में बहुश्रुतीय आचार्यों के लिए महादेवी मट्टिदेवा ने नागार्जुनिकोष्ठ में एक विहार स्थापित किया।

इल्वाकुओं के अनन्तर बृहत्कल्मषों एवं पल्लवों के समय में बौद्धों की यह समृद्धि क्षीण हो गयी। ७वीं शताब्दी में इक्ष्वाकुवंश ने कल्याण में विहारों और चैत्यों को बौरान पाया।^{२०} अमरावती का महाचैत्य अब सर्वथा नष्ट हो चुका है और उसके अवशेष अधिकतर मद्रास अथवा ब्रिटिश म्यूजियम में देखे जा सकते हैं।^{२१} मूल स्तूप भंटाकार था जिसके अधभाग में चौकोर हर्मिका तथा उसमें दो छत्र थे। मूलभाग के चारों ओर प्रदक्षिणापथ था जिसमें 'प्रायक क्षम्भों' का संनिवेश था। स्तूप के चारों ओर वेदिका थी। न केवल यह वेदिका और प्रदक्षिणापथ अपितु स्तूप का

८५-३० नीचे।

८६-३०—इजेल, बुधिस्ट स्तूपन आंव अमरावती एण्ड जग्गवपेट (पृ० ६५०, ६५०
आइ०, जि० १)।

सम्प्रदाय भी उत्कीर्ण-शिल्प से अलंकृत है। जैसा पहले कहा जा चुका है, इस शिल्प में विविधता दक्षता जीवन के प्रति एक उल्लासमय भाव के साथ संयोजित है। बुद्ध भगवान् यहाँ क्यबाम के द्वारा भी चित्रित हैं, प्रतीकों के द्वारा भी, जो इस स्तूप के निर्माण की दीर्घ अवधि सूचित करता है। कम से कम एक और आन्ध्रदेश की कला का सातसाहस्रों के तूज के द्वारा विदिशा से सम्बन्ध जोड़ना चाहिए। महासाधकों के प्रभाव से वीत्यपूजा का यहाँ विशेष विस्तार हुआ तथा अनेक साध्यों से सूचित होता है कि सद्धर्म का महादान में महत्त्वपूर्ण कपालतर इती प्रदेश और युग में सर्वप्रथम सम्पन्न हुआ।

अमरावती की कला में बुद्धमूर्ति का उपयोग तथा अग्न्यान्व इगित मधुरा एवं गन्धार की कला का प्रभाव सूचित करते हैं। मध्यदेश को उत्तरापथ और विदेश से सम्बद्ध करने वाला मार्ग मधुरा से तक्षशिला और पुष्करावती होकर जाता था। इस युग में बाल्हीक, कपिशा, उद्दिबमान, गन्धार, शाकल और कश्मीर नामा व्यापारिक, सैनिक और राजनीतिक गतिविधि से संसूचित थे तथा इस उत्तरापथ चक्र के साथ मध्यदेश के घाटाघात का मुख्य द्वार मधुरा थी। मधुरा, कश्मीर, गन्धार और उद्दिबान में विस्तृत सर्वास्तितवाद इस निविध सम्पर्क-जाल की प्रतिबिम्बित करता है।

यवन-शासक—ई० पू० दूसरी और पहली शताब्दियों में अनेक यवन शासकों ने बाल्हीक से अग्रसर हो कर गन्धार और उत्तरापथ में शासन किया तथा उनमें से कुछ ने सद्धर्म के प्रति सचि प्रदर्शित की।^{६६} मैनेन्डर अथवा मिलिन्द का नाम सर्वप्रसिद्ध है जिनकी राजधानी शाकल एवं नागसेन के साथ संवाद का मिलिन्दपञ्चो में विवरण प्राप्त होता है। ऐसी अनुश्रुति है कि मैनेन्डर ने सद्धर्म के लिए बहुत से विहार एवं चैत्य बनवाये। उनकी कुछ मूर्तियों में चक्र का लक्षण उपलब्ध होता है तथा उनके लिए ग्रामिय अर्थात् ग्रामिक का बिरुद भी मिलता है।^{६७} प्लूटार्क के अनुसार मैनेन्डर के निधन के अनन्तर उनके शिष्यों के लिए उनके साम्राज्य के नगरों में बैसी ही होड़ हुईं जैसी स्वयं बुद्ध भगवान् के निधन के अनन्तर हुई थी।^{६८} आगाथोक्लेस नाम के यवन राजा की मूर्तियों में भी स्तूप एवं बोधिवृक्ष चिह्नित हैं। स्वतः (स्टैटो) प्रथम के चाँदी के सिक्कों में उसे 'ग्रामिक' कहा गया है। अनेक यवनों

८७-६०—मेमोरियस सिन्थेलिथ, पृ० २०४ प्र०।

८८-मु०—आइ० एच० क्यू०, जि० १४, पृ० २९३-३०८।

८९-मु०—सी० एच० आइ० जि० १, पृ० ५५१।

के द्वारा सद्वर्त्म के लिए दिये गये दानों का भी अभिलेखों में उल्लेख प्राप्त होता है। उदाहरण के लिए, इन्द्राग्निदत्त नाम के एक यवन ने नासिक में गुहा का उत्खनन करवाया था। कुन्नर में ईरिल के धर्मदान का उल्लेख मिलता है। स्वात से एक अभिलेख में मेरिदर्या घेउडोर के द्वारा शाक्यमुनि के देहावशेष की प्रतिष्ठा उल्लिखित है। उसी प्रदेश से घेउडोर दत्तियपुत्र के द्वारा एक लहाना के दान का उल्लेख प्राप्त होता है। इस प्रसंग में यह स्मरणीय है कि यवनों की सद्वर्त्म में रवि अशोक के समय से विहित होती है। अशोक ने उनमें धर्मप्रचारक का उल्लेख किया है तथा अपने साम्राज्य में बसे हुए उनके नाम के लिए यवन भाषा और लिपि में अपनी 'धर्म प्रवर्तित' का प्रकाशन तक किया। मीदुगलीपुत्र सिध्द ने धर्मरक्षित नाम के यवन को प्रचार कार्य के लिए चुना।

गान्धार-कला—गान्धार यवनों का मुख्य केन्द्र था तथा वहाँ यवन-शिल्प और बौद्ध आदर्श के समन्वय से एक विशिष्ट कला का उद्गम हुआ जिसे 'गान्धार-कला' का नाम दिया गया है। "यवन-शिल्प" का जन्म वहाँ हेलेनिस्टिक अथवा रोमन प्रभाव है। दुर्भाग्यवश गान्धार प्रतिमाओं का कालनिर्णय अनिश्चितता विवाद-ग्रस्त है और अतएव वहाँ कुछ विद्वान् गान्धार-कला की उत्पत्ति प्रथम शती ई० पू० में मानते हैं कुछ अन्य उसे ई० प्रथम शताब्दी में रखते हैं। यह निस्सन्देह है कि इस कला के पीछकों में यवनों के स्थान पर शक और कुषाण ही प्रमुख प्रतीत होते हैं। गान्धार कला के विकास में यवन कारीगरों और कारीमरी का हाथ था न कि यवन शासकों का। पहले यह माना जाता था कि बुद्ध प्रतिमा को जन्म देने का श्रेय गान्धार-कला को ही है। किन्तु इस पर सन्देह प्रकट किया गया है और यह कहा गया है कि मथुरा में बुद्ध की प्रतिमा का आधिर्भाव स्वतन्त्र रीति से और सम्भवतः गान्धार प्रतिमा के पूर्व हुआ। ई० पू० दूसरी और पहली शताब्दियों में सभी बौद्ध सम्प्रदायों में न्यूनाधिकतया बुद्धभक्ति का विकास हुआ। विधारण-गमन तथा बुद्धानुस्मृति सर्वत्र प्रतिष्ठ की। बुद्ध भगवान् के अनुस्मरण में उन्हें अंगविद्या में विहित महापुरुष-

१०—गान्धार-कला पर इ०—कूशेर, लार प्रेकोबुडोकि डु गान्धार, वही, विगिनिम्त आंथ बुद्धिस्ट आर्ट एण्ड अवर एसेज; फूनवेदेल, बुद्धिस्ट आर्ट इन इण्डिया; स्मिथ, ए हिस्टरी आंथ फाइन आर्ट इन इण्डिया एण्ड सीलेन; बालहोफर, आर्गे इण्डियन स्कल्पचर, २ जि०; लुइजोवस्की, दि सिधियम पीरिपेड; मार्शल, टेंक्सिल, ३ जि०।

लक्ष्यों के अनुसार कल्पित करना स्वाभाविक था। इन लक्ष्यों के अनुसार ध्यान में तथागत की मानस प्रतिमा ही उनकी भौतिक प्रतिमा का पूर्वसिद्ध आदर्श था। महासाधकों में "अनाख्य रूप" की कल्पना तथा तथागत की लोकोत्तरता से प्रेरित भक्ति के भाव ने बुद्ध प्रतिमा के उपयोग की सहजता की होगी तथा साहाय्यार्थक सिद्धांतों और भावना के विकास ने इसका समर्थन किया होगा। शैलिक युग में गल्ल-प्रतिमा की परम्परा ने बौद्ध आदर्शों को दुस्मरूप प्रदान करने में आवश्यक निर्माण-विधि के द्वारा उपकृत किया होगा।^{११} एक बौद्ध परम्परा के अनुसार जब तथानत त्रापस्विण लोके गये थे, प्रसेनजित ने उनकी गोर्णार्थचन्दन की प्रतिमा बनवायी थी जो प्रथम बुद्ध-प्रतिमा थी। तथागत ने इसे भविष्य के लिए आदर्श बताया। यह प्रतिमा जेतवन विहार में बहुत दिन रही, (दिग्, फारमेन पृ० ५६-५७)। विष्णुवर्दान के अनुसार अशोक ने पिण्डोलभारुद्राज ने प्रतिमोपयोगी महापुरुषलक्षण पुष्टे। महावस्तु में अशोक की नागराज से प्रतिमाविवेक जिज्ञासा उल्लिखित है। किन्तु ये सब परम्पराएँ धट्टेय नहीं प्रतीत होती।

ई० पू० पहली शताब्दी में सबसे शासकों का स्वान शक-यस्त्रव शासकों ने ले लिया। इनमें मोग, बोनोलेस, स्पलहोर, स्पलवदन, अख, अथलिय तथा गुहुहर के नाम उल्लेख हैं। इन शासकों की जाति, तिथि तथा परस्पर सम्बन्ध विवादप्रस्त है। तक्षशिला से प्राप्त ताग्रपट्ट अभिलेख महाराज मोग के शासनकाल में तक्षशिला के क्षत्रप लिबक के पुत्र महादानपति पतिक के द्वारा शक्यमुनि के शरीर तथा संघाराम की स्थापना का उल्लेख करता है। मोग की एक मुद्रा के पृष्ठ में बुद्ध की मूर्ति उत्कीर्ण बताया गया है जो निस्सदिह नहीं है।^{१२} स्पलहोर और स्पलवदन की मुद्राओं में 'धर्मिय' कहा गया है किन्तु यह सम्भवतः मवन 'दिकादोस' (न्यायशील) का अनुवादभाव है। गुहुहर की ईसाई प्रचारक टॉमस से परिचित मानना ही सही प्रतीत होता है। मुद्राओं में उसे 'धर्मिय' और 'दिव्रत' कहा गया है तथा कुछ में त्रिमूलधारों भिन्न कदाचित् चित्रित हैं। एम्बेवाही प्रस्तर अभिलेख उनके शासन काल के २२वें वर्ष में एक अज्ञान-दान का उल्लेख करता है।

मगुरा के शक अर्थों की सङ्घर्ष में शक वहाँ प्राप्त प्रतिष्ठ सिह-स्तम्भ अभिलेखों

११-३०—कुमाररत्नामी, हिस्टरी ऑफ इण्डियन एण्ड इन्डोनेसियन आर्ट, बहो, फिगर ऑफ् स्पीच ऑर फिगर ऑफ् वांट।

१२-३०—टॉम, दि प्रीस इन बेक्टिया एण्ड इण्डिया।

से प्रकट होती है।^{१३} इसमें महाधनप राजकुल की अप्रमहिषी तथा अन्य राजपरिवार का सर्वास्तित्वादिषों के लिए विविध दान उल्लिखित है जिसमें बुद्ध-शरीर, स्तूप, संधाराम, स्तम्भ एवं गृहाविहार की स्थापना का विवरण है। इस अभिलेख में महासांघिकों का नाम भी उल्लिखित है।

ई० पू० १३८ में हनु-सम्राट क-वु-ति ने च-छियेन को अपने दूत के रूप में खेची के पास भेजा जो उस समय बंशु के उत्तरी तट पर बसे थे, किन्तु बाल्हीक प्रदेश उनके अधीन था। च-छियेन के 'ताहिषा' के विवरण में बौद्ध धर्म के विषय में कुछ उल्लेख प्राप्त नहीं होता। तथापि यह स्मरणीय है कि चीनी हनु-इतिहास के अनुसार ई० पू० १२१ में ह्यु-ह-नु (=हूण) जाति के लोगों से चीनियों ने एक 'स्वर्ण-पुरुष' प्राप्त किया था। यह 'स्वर्ण-पुरुष' सम्भवतः बुद्ध की प्रतिमा रही होगी। ऐसी स्थिति में यह मानना उचित होगा कि खे-चि जाति भी उस समय अवश्य ही सद्धर्म से परिचित थी। ई० पू० २ में चीनी सम्राट् व्याह ने खे-चि शासक के पास एक दूत भेजा जिसमें वहाँ सद्धर्म का उपदेश सुना। खे-चि शासन ने चीनी सम्राट् के पास कुछ बौद्ध ग्रन्थ तथा बुद्ध के वेहावसोय भेजे।^{१४} पहली शताब्दी ई० में कुषाण शासक कुजुल-कस को सिक्कों में 'धर्म-स्थित' अथवा 'धरत-धर्मस्थित' कहा गया है। उसका उत्तराधिकारी विम कर्पूणिय माहेस्वर था। सम्भवतः इसी के समय में तक्षशिला का रजत-पट्टिका-अभिलेख मानना चाहिए जिसमें जय के १३६ बर्ष का उल्लेख है। इसमें एक उरुष-वासी के द्वारा तक्षशिला में अपने बोधिसत्त्वगृह में धातु-स्थापना निर्दिष्ट है। कल-वान का तास्रगट्ट-अभिलेख इससे दो वर्ष पूर्व का है और उसमें एक उपासक परिवार के द्वारा गृहस्तूप में सर्वास्तित्वादिषों के परिग्रह के लिए 'शरीर' की स्थापना उल्लिखित है।

बौद्ध धर्म के प्रसिद्ध समर्थक कनिष्क के समय में कुषाण साम्राज्य मध्य एशिया से 'पूर्वी भारत' तक विस्तृत कहा गया है।^{१५} सांघार कला का यह स्वर्ण-काल था। राजकुल की गहायता ने बुद्ध और बोधिसत्त्वों की मूर्तियाँ प्रतिष्ठित करने में तथा स्तूप, चैत्य आदि के निर्माण में योग दिया। कनिष्क के ३२ वर्ष के सारनाथ बौद्ध-प्रतिमा-अभिलेख में सैपिटिक भिक्षु बल के द्वारा भगवत् चैकम में बोधिसत्त्व और छत्र-

१३-इ०—सरकार, सेलेक्ट इन्सक्रिप्शन्स।

१४-इतिहास, हिन्दुइज्म एण्ड बुद्धिज्म, जि० ३, पृ० २४५।

१५-वतुयं संतोसि वर इ०—वीजे।

गर्भ की प्रतिष्ठा का उल्लेख मिलता है। इस अभिलेख में क्षत्रप वनस्पति एवं महा-क्षत्रप करारल्लान की पुण्यवृद्धि अभीष्ट है। इसी भिक्षु बल ने थावस्ती में भी एक देव-धर्म प्रतिष्ठित किया था जो कि सर्वास्तिवादी आचार्यों के परिग्रह के लिए था। १८वें वर्ष के माणिकपाल प्रस्तर अभिलेख में क्षत्रप वैश्यापतिकेदानपति दण्डनायक लल के द्वारा अनेक स्तूपों की स्थापना सूचित है। स्वयं कनिष्क ने नाना चैत्यों और विहारों को स्थापित किया। पुरुषपुर में उनका वनवाया महाचैत्य अत्यन्त प्रसिद्ध था और इसका विवरण फारसेन और स्वानज्वांग से प्राप्त होता है।^{१५} पेशावर में शाह जी की द्वेरी में उत्खनन से 'कनिष्क विहार' की सूचना प्राप्त होती है। इसमें 'नय-कमिकअगिसल' का नाम यवन कारीगरी का योग प्रकट करता है। फारसेन के अनुसार यह स्तूप ४००' से अधिक ऊँचा था तथा उसके देखे स्तूपों से अधिक प्रभाव-शाली था। स्वान् ज्वांग के अनुसार यह स्तूप पाँच भूमियों में निर्मित था और इसके शिखर में २५ सुनहले मण्डल बने थे। स्तूप के पूर्वी मूल के सोपान के दक्षिण की ओर महाचैत्य की दो छोटी प्रतिष्ठितियाँ थीं तथा बुद्ध भगवान् की दो विशाल मूर्तियाँ थीं। दक्षिणसोपान के निकट एक १६ फुट ऊँची भगवत् मूर्ति थी। दक्षिण पश्चिम की ओर एक १८ फुट ऊँची एक और मूर्ति थी। स्वान् ज्वांग के भारत आने के कुछ पूर्व ही यह स्तूप जल कर नष्ट हो गया था। इसके निकट ही कनिष्क ने एक प्रसिद्ध विहार वनवाया था जो कि अनेक शिखर, भूमि, स्तम्भ आदि से मण्डित था। यह स्मरणीय है कि गन्धार में स्तूप का आकार मध्य भारतीय नहीं है। उसकी ऊँचाई बहुत बढ़ गयी तथा उसके चोकोर मूल भाग का अनेक भूमियों में निर्माण होता था जिन पर आरोहण के लिए एक या अधिक सोपान श्रेणियाँ बनायी जाती थीं। किन्तु वेदिका और तीरथ अप्रयुक्त हो गये थे। स्तूप स्वयं प्रभूत शिल्प-मण्डित होता था जिसका विषय अब ज्ञातकों से कम उद्धृत होता था, बुद्ध चरित्र से अधिक। समस्त स्तूप एक बुर्ज-या प्रतीत होता था।

गन्धार की बुद्ध प्रतिमा में लक्षण और भाव सदा एक-सा नहीं है। उदाहरण के लिए एक प्रसिद्ध प्रतिमा में शिरस्त्रक, दक्षिणावर्तकेस, उष्णीष ऊर्णा, वृश्चुकर्णता तथा संघाटी की मलवटें प्रदर्शित की गयी हैं।^{१६} इनमें शिरस्त्रक और संघाटी के आकुञ्चन

१५-फारसेन (अनु० जाइन्स) पृ० १३, स्वानज्वांग (अनु० धील) जि० २, पृ० १५१-१५।

१७-३०-कूशे, विगिनिगस ऑब् बुचिस्ट जार्ट, प्लेट ११।

का निरूपण यद्यपि कला से अनुकूल माने जाते हैं। मूर्ति का भाव 'स्वप्निल, लेलातः, स्त्रीमुलम सौन्दर्य' का है। सहरो बहुलोल से लम्ब मूर्ति में बुद्ध की मूर्छे दिखायी गयी हैं। गान्धार मूर्तियों में अनेक प्रकार की मुद्राएँ प्रदर्शित हैं—अभय, वरद, भूमिस्पर्श, ध्यान, धर्मचक्रप्रवर्तन। पीठ प्रायः पद्मारसन अथवा सिंहासन होता है।

गन्धार में बुद्ध प्रतिमा का आविर्भाव कल हुआ, यह विवादास्पद है। टार्ने ने मोग की एक मुद्रा में बुद्ध मूर्ति को उत्कीर्ण माना है। किन्तु यह मन्दिरम्भ है। लोरियान तंगई अथवा ह्यतनगर से प्राप्त मूर्तियों में उल्लिखित अर्थ ज्ञात है। यदि इनमें सिल्युकिद अर्थ माना जाय तो इन्हें ई० प्रथम शती में रहना होगा। तक्ष-शिला की खुदाई में प्राप्त साक्ष्य के आधार पर गान्धार-कला के उदगम के लिए ई० पू० प्रथम शती में अज का समय अथवा ई० प्रथम शती में विमकपुत्रिण का समय सुझाया गया है। कनिष्क के पूर्व गान्धार बुद्ध प्रतिमा का निर्माण हो चुका था, यह निश्चित है।

मथुरा की बुद्ध प्रतिमा का गान्धार प्रतिमा से सम्बन्ध अवश्य था, किन्तु एक से दूसरी का जन्म हुआ, यह नहीं कहा जा सकता। मथुरा में प्राप्य बुद्ध प्रतिमाएँ सामान्यतः दो प्रकार की हैं जिनमें एक का उदाहरण जेतवन-विहार से प्राप्त मूर्ति है। दूसरी का मथुरा के कटरे से प्राप्त मूर्ति। इनका भेद गान्धार कला के प्रभाव से अथवा विकास भेद से समझाया गया है।

मौर्य साम्राज्य पहला अखिल भारतीय साम्राज्य था एवं मौर्य सम्राट् अशोक की महानुभूति सद्धर्म के अखिल भारतीय प्रसार में सहायक हुई। कुषाण-साम्राज्य मध्यदेश से हिन्दुकुश के उस पार तक फैला हुआ था। उसकी अध्यक्षता में सांस्कृतिक एवं जातीय संगम का अपसर होना अनिवार्य था और साथ ही गन्धार से मध्य एशिया में विस्तृत सैनिक एवं व्यापारिक पथ-व्यवृत्ति के सहारे सद्धर्म का क्रमशः सुदूर ध्रुव तक प्रसार। इस प्रसंग में यह उल्लेखनीय है कि सिन्धु नदी को पार करने पर फारसेन से वहाँ के लोगों ने यह प्रश्न किया था कि सद्धर्म पूर्वं की ओर सर्वप्रथम कब प्रचारित हुआ। इसके उत्तर में फारसेन ने कहा—'मैंने जब उन देशों के लोगों से यह प्रश्न किया तो उन सबने यह कहा कि उनके पास सद्धर्म प्राचीन परम्परा से प्राप्त हुआ है और मैत्रेय बौधिसत्त्व की प्रतिमा की स्थापना के उत्तरकाल में भारतीय श्रमकों ने सिन्धु नदी पार कर बिनय और सूत्र के ग्रंथों को वहाँ तक पहुँचाया। यह स्मरणीय है कि प्रतिमा परिनिर्वाण के ३०० वर्ष पश्चात् स्थापित की गयी और अतएव इने साक वंग के पिग सम्राट् के समय से रक्षता चाहिए। इस विवरण के अनुसार इस घटना

में प्राची की ओर सद्धर्म का सर्वप्रथम प्रचार मानना चाहिए । यदि मैत्रेय महापुरुष की प्रेरणा न होती तो सद्धर्म को सुदूर प्रत्यन्त प्रदेशों तक कौन पहुँचावा ? इस प्रकार अद्भुत धर्मप्रचार का कारण केवल मनुष्य का मूल नहीं हो सकता । इसीलिए हन सम्पाद् मि के स्वप्न का भी उचित हेतु मानना चाहिए ।^{१८} चाऊ बंध के सम्पाद् का उल्लेख फाश्वेन की ऐतिहासिक काल-गणना में अप्रवीणता प्रदर्शित करता है । किन्तु यह अनुसुति विचारणीय है कि परिनिर्वाण के ३०० वर्षों परचात् सद्धर्म की प्राचीयाया प्रारम्भ हुई और इसके अधिष्ठाता मैत्रेय थे । मैत्रेय की उपयुक्त प्रतिमा को फाश्वेन और श्वान-ज्वांग ने 'दरेल' में देखा था । श्वान-ज्वांग ने इसे १०० फुट ऊँचा, काष्ठनिर्मित तथा स्वर्णम बताना है । इसकी स्थापना अर्हत् मध्वान्तिक ने की थी ।^{१९} यह स्मरणीय है कि मध्वान्तिक अशोककालीन धर्म-विस्तार में अग्रगण्य थे ।

मुप्तकाल—मुप्तकाल को बौद्धधर्म के प्रसार और कला का स्वर्णयुग कहा जा सकता है । उस समय मध्य-एशिया के अतिरिक्त, फाश्वेन ने उत्तराध्व और मध्य-देश में बौद्ध धर्म की समृद्धि का उल्लेख किया है, जिसका पुरातत्त्वीय सामग्री से समर्थन होता है । बामियान में शील-पाश्चपर एक मील तक विहार और शैल्य उत्खात मिलते हैं । इस वास्तु-अस्तार के दोनों ओर बुद्ध की दो विशालकाय सड़ी मूर्तियाँ हैं, पूर्व की ओर १२०' ऊँची और पश्चिम की ओर १७५ ऊँची । इन्हें ३री-४वीं शताब्दियों में रत्ना गया है । बामियान के मुहावास्तु में विविध परिमण्डल शिखर प्राप्त होते हैं । यहाँ से मूर्तियाँ और भित्ति चित्र भी उपलब्ध हुए हैं । चित्रों में तीन शैलियाँ बतायी गयी हैं—सासानों, भारतीय और मध्य-एशियायी । भारतीय शैली अजन्ता की मुप्तकालीन चित्रकला से सादृश्य प्रकट करती है । कपिशा (आधुनिक बेघाम) में पुरातत्त्वीय खोज ने कुषाणकालीन राजप्रासाद से देश-विदेश के व्यापार के अवशेष प्रकाशित किये हैं । यहाँ रोमन-साम्राज्य से आयात घातु की मूर्तियाँ, शाम से काँच का सामान तथा चीन से 'लेकट' के डिब्बे मिले हैं । तीसरी-चौथी शताब्दी के गान्धार-शिल्प के पर्याप्त चिह्न मिलते हैं । यहाँ से प्राप्त हाथी दाँत के उत्कीर्ण फलक उल्लेखनीय हैं । प्राचीन नगरहार जनपद के आधुनिक हद्दा नामक स्थान से १९२२ की फ्रांसीसी पुरातत्त्वीय गवेषणा में बहुत-सी अमूल्य शिलाराशि प्राप्त हुई जिसमें से कुछ

१८—फाश्वेन (अनु० आइन्स) पृ० १० ।

१९—श्वान-ज्वांग (अनु० बोल), जि० २, पृ० १७७ ।

जलालाबाद में अफगानों के द्वारा नष्ट भी कर दी गयी । नगरद्वार की गान्धार कला में सुधा-प्रलेप (स्टको) का महत्त्व था । यहाँ की मूर्तियों की तुलना 'गोथिक' मूर्तियों से की गयी है । इनमें वैपस्तिकता, भाव-व्यञ्जना तथा रोमन प्रभाव द्रष्टव्य है । कभी पुष्पपुर में ४००' ऊँचा कनिष्क स्तूप था जिसमें अधिक समृद्ध और सुन्दर स्तूप फाश्वेन में अपनी यात्रा में कहीं नहीं देखा था ।

फाश्वेन के अनुसार आर्षावर्त के सब राजा सद्धर्म में श्रद्धालु थे, जबकि वस्तुतः गुप्त नरेश 'परम भगवत' थे । स्पष्ट ही गुप्तों की धार्मिक नीति अत्युदार थी । फाश्वेन ने मध्यदेश के शासन और समाज की बहुत प्रशंसा की है । यहाँ के विहारों के विषय में उसका कहना है कि परिनिर्वाण के समय से विभिन्न राजा एवं यती गृहपति भिक्षुओं के लिए विहारों को बनवा उनके लिए क्षेत्र, मृत्, उद्यान एवं आराम आदि का दान करते रहे हैं । उस प्रकार दी हुई भूमि में रहने वाले लोग और पशु आदि भी इन विहारों के अधीन माने जाते थे । ये दानगण धातुमयी पट्टिका पर उत्कीर्ण होते थे और इनका पीढ़ी दर पीढ़ी राजाओं के द्वारा आदर किया जाता था (इ०—लेम, फाश्वेन, पृ० ४३, तु०—बाह्रस, फाश्वेन, पृ० २१) ।

गुप्तकाल में मथुरा का कुषाणकालीन महत्त्व घटा नहीं था । यहाँ से शिल्प के अवशेषों को देखने से यह प्रकट होता है कि ५वीं और ७वीं शताब्दियों के मध्य में कला का जो स्वर्णयुग विदित है उसमें मथुरा की बौद्ध प्रतिमाओं का अपना सुख-भित स्थान है । गुप्तकालीन कला के परिष्कार और परिनिष्पन्न सौष्ठव की भूरि-भूरि प्रशंसा की गयी है । इसमें कोई सन्देह नहीं कि इस समय की बौद्ध प्रतिमा विश्वकला की चिरन्तन कृतियों में गिनी जायगी । सामान्यतः गुप्तकालीन बौद्ध-प्रतिमा में शीर्ष के प्रत्याचक्र में एक-केन्द्रिक वृत्तों में अलंकरण उत्कीर्ण होते हैं, केस सावर्त प्रदर्शित किये जाते हैं, उर्णा का प्रदर्शन नहीं होता, भौहों का जालेखन निराला है, नयन कुङ्कुमाकार होते हैं, अंगुलियों का पालबद्ध निरूपण होता है, मुख-शिल्प वारीक, मुखाकृति दान्त और प्रसन्न, परिधान का तनु-मम्म रूप में वर्षात् 'मग्नाशुक' के रूप में निरूपण, तथा अनेक मूर्तियों का प्रदर्शन किया जाता है । मध्यदेश में बौद्ध प्रतिमाओं के इस समय दो महत्त्वपूर्ण केन्द्र थे—मथुरा और सारनाथ । इन मूर्तियों में मग्नाशुक के निरूपण में शैलीभेद देखा जा सकता है । कुछ मूर्तियों में घन का सकेत केवल उसके श्रान्त-निर्देश से होता है, कुछ में महीन रेखाओं से घन की सलवटें प्रदर्शित की जाती हैं । पहली शैली का उदाहरण धर्म-चक्र-प्रवर्तन मूर्ता में सारनाथ की प्रसिद्ध बौद्धमूर्ति है जिसे सब समय की उत्कृष्ट कलाकृतियों में रखना चाहिए । दूसरी शैली का उदा-

हरण मधुरा से प्राप्त बुद्ध की खड़ी मूर्ति है जिसमें अभयमुद्रा प्रदर्शित है और जो अब इण्डियन म्यूजियम, कलकत्ता, में रक्षित है।

स्वान-ध्वांग ने अजन्ता के भित्तिचित्रों और मूर्तियों का उल्लेख किया है, जिनका निर्माण कराने में अपरान्त के अहंत् अवल का भी हाथ था। अजन्ता की २९ गुफाओं में विभिन्न गुणों के उल्लास विहार और शैव प्राप्त होते हैं। पहले इनमें से अधिकांश में भित्तिचित्र थे, किन्तु अब से ये गुफाएँ 'आविष्कृत' हुई हैं, हवा और रोगाणी के प्रभाव से अधिकांश चित्र विनाश हो चुके हैं अथवा हो रहे हैं। अजन्ता की चित्रकला मध्यभारतीय उत्कीर्ण-चित्र की परम्परा का विकसित और परिष्कृत रूप है। यहाँ भी बुद्ध और बोधिसत्व के चरित अंकित हैं तथा निकल्प-विधि सद्गुण हैं क्योंकि समान आलेख्य प्रदेश में अनेक घटनाओं का चित्रण तथा आगे-पीछे की वस्तुओं का अवधारण रूप से नीचे-ऊपर प्रदर्शन यहाँ भी पाया जाता है। भित्ति में 'चित्रों' का विभाजन प्रायः चित्रित व्यक्तियों के केन्द्र की ओर आभिमुख्य से सूचित होता है। पशु-पीठों के चित्रण में प्रकृति का प्रेम तथा जनसंकुल और उल्लसित जीवन की अभिव्यक्ति भी साँची का स्मरण दिलाती है। अजन्ता के चित्रों में नगर और अरण्य के विविध दृश्य एक आध्यात्मिक आशय से अनुप्राणित हैं। जीवन के प्रत्येक क्षेत्र और स्तर में बोधिसत्व के आदर्श का अनुसरण सम्भव है जिसके द्वारा बुद्धत्व की प्राप्ति अभीष्ट है। गुफा की दीवारों में चित्रित बोधिसत्व-लीला मानों चैत्यान्त में प्रतिष्ठित बुद्ध की ओर प्रत्यक्ष संकेत हैं।

चित्रण के पहले गुफा की शिलामयी सतह पर गोबर, तुष, शिलाचूर्ण आदि का लेप किया जाता था। इसके ऊपर चूने का लेप होता था तथा आलेखन के पूर्व आलेख्य-भूमि को जल-सिक्त किया जाता था। वैरिक वर्ण में रूपरेखा खींच कर काले रंग में उसका आवश्यक संशोधन किया जाता था। उन्मीलन में उपयुक्त रंग कुल ही वे जिनमें लाल और नीला प्रधान थे। कहा गया है, 'रेखा प्रशंसन्त्याचार्याः' आचार्य-गण रेखा के सहारे चित्र आँकते हैं। इस कसौटी पर अजन्ता के चित्र अपना सानी यहाँ रखते। मूर्ताभित्ति की विपुल भूमि पर जिस निर्बाध, निःशंक और निर्दोष रूप से रेखाएँ खींची गयी हैं, और उनके सहारे मूर्ताभित्तिसूक्ष्म भावों की व्यंजना की गयी है, उसकी समुचित प्रशंसा अथवा वर्णन असम्भव है। "गिरा जनमत, नयन विनु बानी"। यों तो एशिया की चित्रकला में सर्वत्र रेखा का प्राधान्य है, किन्तु अजन्ता के रेखांकन में अपनी विशिष्टता है। फारसी चित्रों में रेखा मानों बारीक सजावट की रेखा है।

चीनी चित्रों में रेखा एक व्यक्तक संकेतमात्र है। अजन्ता में रेखा मानों किसी महा-
काव्य का छन्द है।

बौद्ध चित्रकला के लिए अजन्ता एक शाश्वत प्रेरणा थी। मध्यएशिया में
बन्दान उलिक, किर्गिज, सिरान, और तुम-हुंग तक उसके प्रभाव का विस्तार आलक्ष्य
है। यही नहीं, जापान के प्रसिद्ध पर अभाङ्कवश किनष्ट चित्रचित्रों तक अजन्ता
की परम्परा देखी जा सकती थी।^{१००}

१००—अजन्ता पर इ०—पिपिभ्त, पेटिषा इन दि बुधित् केथ टेम्पल्स ऑफ अजन्ता,
२ जि०, १८९६-७; लेडी हेरिंगम, अजन्ता प्रोन्कोन, १९१५; मजदानी,
अजन्ता, ३ जि०, १९३१-४६।

हीनयान के सम्प्रदाय—स्थविरवाद

इतिहास और साहित्य—तीसरी संगीति के अनन्तर—गालि परम्परा के अनुसार पाटलिपुत्र की संगीति में मौद्गलीपुत्र तिष्य के द्वारा निकामान्तरिम मतों का खण्डन कथावत्यु में संगृहीत है। श्रीमती राइडगेविह्स का यह मत मुक्तियुक्त है कि समस्त कथावत्यु की रचना एक समय की नहीं है। उस ग्रन्थ का प्रारम्भिक अंश सम्भवतः अलोककालीन है, किन्तु पीछे अन्य विप्रतिपत्तियों का निराकरण भी उसमें जुड़ कर ग्रन्थ का वर्तमान रूप सम्पन्न हुआ। पुद्गल-कथा ग्रन्थ में अपने प्रथम स्थान एवं भाषागत वैलक्षण्य के कारण प्राचीनतम प्रतीति होती है। एवं वात्सीपुत्रीयों को स्थविरों का प्रधान विरोधी सूचित करती है। अन्यत्र कथावत्यु में महासाधिक, सर्वास्तिवादी एवं काश्यपीय सिद्धान्तों का विरोध रूप से साधन मिलता है। निकामसंग्रह के अनुसार तृतीय संगीति में स्थविरों के प्रधान विरोधी महासाधिक थे। सर्वास्तिवादियों को भी स्थविरों के विरोध में अप्रणी कहा गया है। शानप्रस्थान के रचयिता कात्यायनीपुत्र का सर्वास्तिवादियों में वही स्थान है जो कि मौद्गलीपुत्र का स्थविरों में। सम्भवतः सर्वास्तिवादी अनिधर्म के विज्ञानचाव नाम के ग्रन्थ में जिस मौद्गल्यायन का उल्लेख है वह मौद्गलीपुत्र तिष्य ही हो। यह स्मरणीय है कि सर्वास्तिवादियों के अनुसार अशोक के धर्म-गुरु मौद्गलीपुत्र न होकर उपगुप्त थे जो कि मपुरा के संघ के प्रधान थे।

ऐसा प्रतीत होता है कि तृतीय संगीति के अनन्तर संघ से अ-स्थविरवादी भिक्षुओं के निकाले जाने के कारण एवं अशोक तथा संघ के प्रत्यन्त प्रदेशों में एवं विदेश में धर्म-प्रचार के प्रयत्न के कारण बौद्ध-निकायों का स्थानान्तरण, प्रसार एवं बहुलीकरण हुआ। महासाधिक भिक्षु मगध से निष्काशित होकर द्वितीय महादेव की अध्यक्षता में

१—गॉडस्ट ऑफ् कान्ट्रोवर्सी, भूमिका।

२—सु०—दस, असी मोनेस्टिक बुद्धिज्म, डि० २, पृ० २६८।

३—बारी, से सेफ्त, पृ० ३३।

जन्म-देश की ओर अग्रसर हुए। निकायसंग्रह के अनुसार तीमरी संगीति के अन्तर्ग महसामिक नौ शाखाओं में बँट गये—हेमवत, राजभिरिय, सिद्धत्वक, पुष्वसेल, अपर-सेल, वाजिरिय, वेतुल्लक, अन्पक, अञ्ज-महासमिक। सर्वास्तिवादी मधुरा से उत्तरा-पथ, विशेषतः कश्मीर की ओर अग्रसर हुए। मध्यान्तिक अथवा मध्यान्तिक के द्वारा इस समय कश्मीर में सद्धर्म का प्रचार अनेक आकरों से विदित होता है। धर्मगुप्त और काश्यपीय निकायों की उद्द्विधान और गन्धार में स्थापना हुई। हिमवत् प्रदेश में ही कदाचित् काश्यपीयों से सम्बद्ध हेमवतों का प्रचार हुआ। अवनति और विदिशा से दक्षिण-पश्चिम की ओर वात्सीपुत्रीय, महोपासक और स्वविरों का प्रसार हुआ।

पालि साहित्य और भाषा—पेरवादी साहित्य पालि में निबद्ध है और इसका यह विशेष महत्त्व है कि किसी भी अन्य बौद्ध सम्प्रदाय का साहित्य इतने प्राचीन और सर्वांग-सम्पूर्ण रूप से मूल भारतीय भाषा में उपलब्ध नहीं है। उसी कारण अनेक विद्वान् पालि साहित्य को ही प्राचीनतम एवं प्रामाणिकतम बौद्ध साहित्य स्वीकार करते हैं। अन्य सम्प्रदायों के प्राचीन साहित्य के चीनी अथवा तिब्बती अनुवाद बहुत उपनोगी होते हुए भी यह निर्विवाद है कि उनके मूल के अधिकांश का नाश हो जाने के कारण पालि-साहित्य से ही प्राचीन सद्धर्म का सबसे पूर्ण और प्रामाणिक विवरण प्राप्त हो सकता है। अभिधर्म को छोड़ कर पालि-त्रिपिटक का अधिकांश सैहलक साम्प्रदायिकता से अविच्छिन्न है।

वस्तुतः पालि शब्द के अर्थ 'पंकित', "पाठ", अथवा 'मूल ग्रन्थ या सन्दर्भ, होते हैं। इसी कारण आजकल जिस भाषा में इन मूल ग्रन्थों की रचना है उसे भी पालि-भाषा कहा जाता है, एवं यही अर्थ आजकल सुप्रचलित हो गया है। यह भाषा मध्य-भारतीय उद्गम की एक प्राचीन प्राकृत है जिसने परिष्कृत साहित्यिक रूप धारण कर लिया है। यह अवश्य स्मरणीय है कि उपलब्ध पालि त्रिपिटक की भाषा सर्वत्र एकसं नहीं है। उसमें विभिन्न काल और प्रदेशों के चिह्न मिलते हैं, किन्तु पालि के वैकासिक

४-३०—ऊपर।

५-बंकाक से पालि-त्रिपिटक स्वामी लिपि में १८९४ में प्रकाशित हुआ था।

सिहली, जर्मों, रोमन और नागरी लिपियों में भी त्रिपिटक के न्यूनधिक अंश प्रकाशित हुए हैं। सामान्य विवरण के लिए इ०—विन्टरनिस्, पूर्व०, जि० २; बी० सी० लां, हिस्ट्री ऑफ् पालि लिटरेचर; पाण्डे, ऑरिजिनल ऑब् बुद्धिज्म।

६-विषय विवाद-ग्रस्त है—इ०—ऑरिजिनल ऑब् बुद्धिज्म, पृ० ५७३-७४।

स्तरों का एवं प्रादेशिक प्रभावों का स्पष्ट सूक्ष्म विवेचन अभी तक नहीं हो पाया है। बुद्धधर्म के अनुसार पालि वास्तव में भागधी है। बुद्ध भगवान् ने अवश्य भागधी ने देसना की, किन्तु पालि को भागधी नहीं माना जा सकता क्योंकि उसमें भागधी के प्रसिद्ध लक्षण उपलब्ध नहीं होते—'र' के स्थान पर 'ल', एवं 'स' के स्थान पर 'श' रखने की प्रवृत्ति, तथा अकारान्त पुल्लिंग एवं नपुंसक-लिंग के एक ध्वन की प्रथमा विभक्ति में 'ए' का प्रयोग। इस प्रसंग में यह स्मरणीय है कि बुद्ध भगवान् ने अपने शिष्यों को यह अनुमति दी थी कि वे उनके उपदेशों को जगती-जगती बोली में याद रखें। अतएव मूल देसना भागधी में होते हुए भी भागधी के संस्थापक का विरोध प्रयास न किया गया तो आश्चर्य नहीं है।

सिंहल में पालिभिषिटक महेश्वर सावे थे। वे विदिशा के निवासी थे और वहाँ से पश्चिमी तट के मार्ग से कदाचित् सिंहल पहुँचे। अतएव यह स्वभाविक है कि वे अपने प्रदेश में प्रचलित बिषिटक लाये हो एवं उसी प्रदेश की बोली में यह निबद्ध हो। पालि की तुलना कारवेल के अभिलेख की भाषा से की गयी है एवं जहाँकी की घिरनार में उपलब्ध धर्म-लिपियों से भी उसका सादृश्य बताया गया है। एक प्राचीन परम्परा के अनुसार स्वविरवादी पिटक पेशाची में था। यह पेशाची कदाचित् उत्तरपश्चिम की भाषा न होकर मध्य-भारत की थी, जिसमें कि कालान्तर में गुजरात्य में बृहत्कथा की रचना की। ये सब प्रकट सादृश्य एवं अनुभूतियाँ पालि की मध्य-भारतीय सिद्ध करती हैं। स्वविरवाद के प्रसार की दिशा का स्मरण करने से यही सम्भावना सूझती है कि पालि विदिशा और अवन्ति के प्रदेश की बोली रही होगी।

पालि-भिषिटक—इसा कि ऊपर कहा जा चुका है, बौद्ध परम्परा के अनुसार धर्म और चिन्तन का महात्तम पहला संगीत में हुआ था एवं अभियम का अन्तिम ध्वन कथा-कारणु तोमरी संगीत में रचा गया। अभियम को बुद्धधर्म नहीं माना जा सकता और यह प्रायः सर्व-सम्मत है कि विभिन्न उपलब्ध अभियमों की—जिनमें सर्वोत्तिवादी एवं वेरवादी अभियम प्रधान हैं—तुलना करने पर उनकी निकाय-भेद में उत्तरकालीनता एवं साम्प्रदायिकता स्पष्ट हो जाती है। चिन्तन और सूत्र पिटकों की विभिन्न साम्प्रदायिक प्रतियों के उपलब्ध मुक्तरीय अंशों की आलोचना से यह प्रतीत होता है कि वे किसी विभिन्न मूल पर आधारित रहे होंगे। इन साम्प्रदायिक प्रतियों में प्रधान भेद प्रायः

७—“सकाय विभक्तियाँ”—मूलबना (ऊपर उद्धृत), यहाँ “न्व” का संकेत श्लोकाओं की ओर मानना ही ठीक है।

वस्तुगत न होकर संघट, कम एवं विस्तार के विषय में है। सूत्रपिटक के सूत्र-निकाय अथवा सूत्रकायम की स्थिति इस प्रसंग में तिराली है। इसके अन्तर्गत अनेक ग्रन्थ संगृहीत हैं और अपने वर्तमान रूप में इस संघट को साम्प्रदायिक कहना होगा, यद्यपि इसके अन्तर्गत अनेक प्राचीन और सर्व-निकाय-सम्मत ग्रन्थों की सत्ता निर्विवाद है।

ईसापूर्व दूसरी शताब्दी के अभिलेखों में पेटकी, मुस्तन्कि, पञ्चवैक्यामिक आदि ग्रन्थों के उल्लेख होने से पिटकों की प्राचीनता सिद्ध होती है। अशोक के द्वारा निश्चित धर्म-व्यापक प्रस्तुत त्रिपिटक के ही भाग प्रतीत होते हैं और वह भी उनकी प्राचीनता एवं प्रामाणिकता का समर्थक है। त्रिपिटक में अशोक के नाम का अनुल्लेख भी इस प्रसंग में स्मरणीय है। अशोक के समय तक कम-से-कम त्रिपिटक एवं सूत्रपिटक के चार-निकायों तथा पाँचवें निकाय के अनेक अंगों की रचना हो चुकी थी। अभिषम का कितना भाग उस साहित्य के अन्तर्गत था जिसे अशोक के समय में महेंद्र सिंहल ले गये, यह कहना कठिन है। भारत और ताछाणों का सम्बन्ध उन दिनों और भी अधिक बराबर बना हुआ था। अतएव यह सम्भव है कि कुछ धर्म-ग्रन्थ अशोक के बाद दक्षिण-भारत से भी सिंहल पहुँचे हों। इस कल्पना के समर्थन के लिए साक्षात् प्रमाण बहुत नहीं हैं तथापि कुछ संकेत प्राप्त होते हैं। कषाबन्धु की अट्ठकथा के अनुसार-कषाबन्धु में 'अंग्रकों' के एवं उनकी शाखाओं के अनेक मत उल्लिखित हैं। ये मत, विशेषतः 'वैतुस्पकों' के, अशोक से उत्तरकालीन हैं एवं दक्षिण-भारतीय हैं। दक्षिणभारत से सिंहल का सम्बन्ध अनेक उल्लेखों से सिद्ध है। इस प्रकार यह प्रति-पादित करना सत्य से विपुल न होगा कि वर्तमान पाणि त्रिपिटक का अधिकांश अशोक से पूर्वकालीन है। सम्भवतः अभिषम के कुछ अंग, विशेषतः कषाबन्धु अशोक के परवर्ती हैं। ई० पू० पहली शताब्दी में समस्त त्रिपिटक सिंहल में बट्टगायणि के शासन-काल में लिखा गया था। परम्परा के अनुसार अट्ठकथा भी इसी समय लिखित हुई। बट्टगायणि की अट्ठकथाओं से अनुमेय है कि इन पुरानी अट्ठकथाओं में बट्टकालीन भारत के सम्बन्ध में कितनी सूक्ष्म जानकारी थी। अतः उन अट्ठकथाओं को भी त्रिपिटक के साथ समानीत ध्यात्वा की परम्परा पर आधारित मानना होगा।

पेरुवादी मत के अनुसार बट्ट-वचन तीन पिटकों में, पाँच निकायों में, नव अंगों में, अथवा बीसवीं हजार धर्मस्कन्धों से संगृहीत है। तीन पिटक प्रसिद्ध हैं—विनय-

पिटक, सुत्तन्त-पिटक एवं अभियम्मपिटक। पिटक शब्द के अर्थ 'पर्याप्ति' एवं 'भाजन' किये गये हैं।

'पर्याप्ति' (पर्याप्ति) शब्द के अर्थ सामर्थ्य अथवा शिला अभिप्रेत है। भाजन अथवा पात्र के अर्थ में पिटक शब्द का प्रयोग सुनिश्चित है एवं कदाचित् पिटक शब्द का प्रयोग प्रारम्भ में राशीकृत शिक्षा के अनुप्रदान को सूचित करने के लिए हुआ। जैसे चाहको भी परम्परा में पिटकों में राशीकृत ज्ञानात् मूर्तिका आदि का अनुप्रदान होता है, ऐसे ही शिला का भी विभिन्न सुत्तन्तिक, विनयधर एवं मातिकाधर स्विकरों को गुरु-शिष्य परम्परा के द्वारा विभिन्न राशियों अथवा पिटकों में अनुप्रदान होता रहा है।

इन तीन पिटकों को क्रमशः आज्ञा, व्यवहार एवं परमार्थ की देशना; यथापराय, यथानुलोम एवं यथाधर्म शासन, तथा संवरासवर, दृष्टिबिभिक्षेष्टन, एवं नामरूप-परिच्छेद को कथा कहा गया है। विनयपिटक में अपराधों का शासन है, आज्ञा का बाहुल्य है, एवं संवरासवरको कथा है। सुत्तन्त-पिटक में व्यवहार की देशना है, अनेक सखों की चित्तप्रकृति एवं प्रवृत्ति के अनुरूप (अनुलोम) शासन है, तथा वासठदृष्टियों के लक्षन को कथा है। अभियम्मपिटक में परमार्थ देशना है, अर्ह एवं मम में अभिनिवेश करने वाले जीव के स्थान पर धर्मपूज-भाव का शासन है तथा नाम-रूप को परिभाषित किया गया है। विनयपिटक को शिक्षा अधिबोलीशिक्षा है, सुत्तन्तपिटक को अधिचित्त शिक्षा एवं अभियम्मपिटक की अधिप्रज्ञ शिक्षा है। विनयपिटक के परिशीलन से व्यतिक्रम-ग्रहाण होता है, सुत्तन्त-पिटक से पञ्चवस्थान-ग्रहाण, अभियम्मपिटक से अनुभावग्रहाण।

विनय और सुत्तपिटक—विनयपिटक का सामान्य विवरण ऊपर दिया जा चुका है। यह उल्लेखनीय है कि पाणि विनय में प्रातिमोक्ष सूत्र अलग से नहीं रखे गये हैं, किन्तु विनय के अन्तर्गत रूप में ही प्रस्तुत किये गये हैं। सम्पूर्ण विनय को, जिसमें निम्न-प्रातिमोक्ष सूत्र का एवं निम्नो-प्रातिमोक्ष-सूत्र का प्राचीन व्याख्यान है, दो विभागों में बांट दिया गया है जिन्हें पाराजिक एवं पाचिचित्त की आस्था दी गयी है।

१-३०,—पिटकं पिटकत्पविदु परियत्तिभाजनत्पतो आहु ।

तेन समोषानेत्या तपो पि विनयायसो व्येष्सा ॥

(अट्ठसाहिनी, पृ० १८)

१-३०—अट्ठसाहिनी, पृ० १८ प्र० ।

संघक में महावज्र एवं बुल्लवज्र के दो विभाग संगृहीत हैं। सम्बोधि के समनन्तर बुद्धधर्मा के विवरण से महावज्र का प्रारम्भ होता है एवं राजगृह में शारिपुत्र-मौद्गल्या-पन की प्रवचना तक बुद्ध के जीवनचरित्र का निरूपण कर उसमें प्रव्रज्या, उपसम्पदा आदि के लिए अपेक्षित सामान्य नियमों का वर्णन है। जिन परिस्थितियों में नियम बनाने की आवश्यकता हुई, उनका कथा के रूप में हर बार उल्लेख किया गया है। बुल्लवज्र के अन्त में बुद्ध की जीवनी का कोई अंश नहीं है और पहली संगीति का विवरण अगम्बद्ध परिशिष्टवत् जोड़ दिया गया है। संघक के अतिरिक्त पालि किरियापिटक में परिवार नाम से एक और भाग है। यह भाग स्पष्ट ही बहुत बाद की कृति है।

पालि मुत्तन्तपिटक तीन निकायों में विभक्त है—दीघनिकाय, मज्झिमनिकाय, संयुक्तनिकाय, अंगुत्तरनिकाय एवं खुदकनिकाय। दीघनिकाय में तीन वर्गों में बह्जजाल आदि चीत्तिस मुत्तन्तों का संग्रह है। परम्परा के अनुसार दीघनिकाय का नाम उसके अन्तर्गत सूत्रों के प्रमाणदर्श्यों के कारण है। चीनी भाषा में उपलब्ध दीघनिगम में कुल तीस सूत्र हैं, जिनमें से छः पालि दीघनिकाय में कम-से-कम उन्हीं नामों से उपलब्ध नहीं होते हैं। ऐसे ही, दीघनिकाय के दस मुत्तस दीघनिगम में उपलब्ध नहीं होते। इनमें से कुछ आगमान्तर अथवा निकायान्तर में मिलते हैं, जिसे यह सूचित होता है कि विभिन्न सम्प्रदायों में सूत्रान्तों का समान रूप से रक्षोकरण नहीं हुआ। मज्झिम-निकाय एवं मध्यमागम, संयुक्तनिकाय एवं संयुक्त-आगम की तुलना से भी यह निष्कर्ष समर्थित होता है। सूत्रों का क्रम भी इन सम्प्रदायों में बहुत विभेद प्रकट करता है। कांके महोदय ने पालि दीघनिकाय में बह्जजाल मुत्तन्त के अग्रवर्ती होने के कारण उसके क्रम को अधिक प्रामाणिक कहा है और यह सुझाव युक्तियुक्त प्रतीत होता है। पालि दीघनिकाय के दूसरे एवं तीसरे भाग पहले की अपेक्षा साधारणतः परवर्ती सूत्रान्तों को प्रस्तुत करते हैं, किन्तु यह नहीं समझना चाहिए कि दीघनिकाय के पहले दस मुत्तन्त सम्पूर्णतः बाद के बीस मुत्तन्तों से प्राचीन हैं। मुत्तन्तों में अनेक स्थलों पर अनेक स्तर संगृहीत हैं। उदाहरण के लिए महापरि-निब्बान मुत्तन्त में बहुत प्राचीन सामग्री के साथ-साथ बहुत बाद तक संयोजित सामग्री उपलब्ध होती है। बह्जजाल-मुत्तन्त में प्राचीन

११-चीनी विपिटक पर ३०—मज्झिमो, कंटेलाग; ; सी० अकानुमा, कम्पेरेटिव कंटे-
लाग ऑब् दि चाइनीज़ आगमज़ एण्ड दि पालि (टोकियो १९५८);
आनेसाकि, जे० आर० ए० एस०, १९०१, पृ० ८९५ प्र०। पालि निकायों
का विस्तृत आलोचन ३०—ओरिजिनस ऑब् बुद्धिज्म, भाग १।

सामग्री का अपेक्षाकृत उत्तरकालीन विवरण प्रस्तुत है। सामान्यकालमुक्त अवश्य बहुत प्राचीन प्रतीत होता है।

मज्झिमनिकाय में सम्बन्ध प्रमाण के एक सौ बावन सूत्रों का संग्रह वर्गों में संग्रह किया गया है। स्पष्ट ही इस प्रकार का वर्गीकरण उत्तरकालीन है। चीनी मध्यभाग की सुचना में भी सूत्रों के कम और संग्रह को प्रामाणिकता पर सन्देह व्यक्त होता है। अन्तिम पण्णास में अपेक्षाकृत उत्तरकालीन सूत्रों का संग्रह प्रतीत होता है। अपेक्षाकृत प्राचीन सूत्रों में निर्माकित सूत्रों का निर्देश किया जा सकता है—

सूत्र संख्या ७, १७, २४, २९, २६, ६१, ६३, ७१, १०८, १४०, १४४, १५२।

संयुक्तनिकाय में, परम्परा के अनुसार, ७७६२ सूत्रों का पाँच वर्गों में संग्रह किया गया है। पहला वर्ग समाधवग्ग, दूसरा निदानवग्ग, तीसरा संधवण, चौथा सञ्जयतवग्ग एवं पाँचवां महावग्ग है। चीनी भाषा में संयुक्तनिकाय के तीन भेद उपलब्ध होते हैं, जिनमें कम एवं बन्धु के संग्रह में अपेक्षाकृत अधिक वैविध्य प्रकट होता है। संयुक्तनिकाय के कुछ सूत्रों में अत्यन्त प्राचीन संदर्भ संरक्षित हैं, किन्तु अधिकतर में सूचीकरण एवं परिष्करण की परक्यों पीली का प्राधान्य है। अंगुलर-निकाय में प्राचीन अनुश्रुति के अनुसार १५५७ सूत्रों का संग्रह है। वस्तुतः अंगुलर में २३४४ सूत्रों से अधिक उपलब्ध नहीं होते। ये सूत्र १६० वर्गों में विभक्त हैं। इन वर्गों का स्याद् निपातों में संग्रह किया गया है। इन निपातों में सूत्रों को इस प्रकार से रखा गया है कि उनमें वर्ण बन्धु को संख्या में एकोत्तर वृद्धि का कम अवधिष्ठित हो। इसी कारण समस्त संग्रह का नाम अंगुलरनिकाय अथवा एकोत्तरागम पड़ा। स्यादहर्षी निपात स्पष्टतः अप्रामाणिक है। इस प्रसंग में अधिधर्मकोश-व्याख्या की यह उक्ति स्मरणीय है—

‘तथाहि एकोत्तरिकागम आशताद् धर्म-निर्देश आसीदियानी तु आदसकाद् दूरयत इति ।’

सूक्तनिकाय के सम्बन्ध में बुद्धघोष का कहना है कि चार निकायों की छोड़कर दोष दूत-वचन—विनयपिटक और अधिधर्मपिटक तथा सूक्तपाठ आदि पदग्रन्थ—सब सूक्त-निकाय हैं—

किन्तु प्रायः सूक्त-निकाय शब्द से सूक्त-पाठ आदि ग्रन्थ ही सूचित होते हैं। इनके नाम इस प्रकार हैं—सूक्तसूत्र, धम्मपद, उदान, इतिवृत्तक, मुत्तनिपात, सिमान-वदण, पेतकाण, शेरगाथा, शेरोगाथा, तात्तक, निर्देश, पटिसम्भिया, अपदान, बुद्धवस एवं चरियापिटक। इनमें से अनेक ग्रन्थ संस्कृत में भी उपलब्ध हैं। चीनी विपिटक में धर्मपद के चार अनुवाद प्राप्त होते हैं। धर्मपद एक विविध और प्रकीर्ण संग्रह प्रतीत

होता है। इस प्रकार के वैराग्यपरक तथा शान्तिपूर्ण तथा सुखमय आदि में भी उपलब्ध होते हैं। उदात्त में पद्यमय उदात्तों की अपेक्षा कथामें परबर्ती लगती है। इतिवृत्तक में ११२ मूल-चारनिपातों में संगृहीत हैं। सु-निपात का इतिवृत्तक के चीनी अनुवाद में अभाव है। पहले दो निपात एवं तीसरे के पूर्वार्ध में अपेक्षाकृत प्राचीन सुतों का संग्रह है। सुत-निपात अरजन्त महाकपूर्व एवं प्राचीन सन्दर्भ है, विशेषतः इसके पारायण और अट्ठकथाम्।

विमानवत्यु और पेतवत्यु स्पष्ट ही परबर्ती ग्रन्थ हैं। विमानवत्यु में देवलोक के प्रासादों की महिमा वर्णित है। इसमें सात जगों में तिरासी (८३) कथाएँ दी हुई हैं। पेतवत्यु में चार जगों में ५१ कथाएँ हैं जिनमें कि अपुन्यात्मा प्रेतों के दुःख का विवरण है। वैरागाथा एवं वैरीगाथा में भिक्षुओं और भिक्षुणियों की मिथि-माथाएँ संगृहीत हैं। ये दोनों संग्रह एक प्रकार के प्राचीन काव्यसंग्रह हैं। वैरागाथा में बाह्य प्रकृति के सौन्दर्य की ओर भी दृष्टि उन्मीलित है। वैरागाथाएँ १२७९ हैं एक वैरीगाथाएँ ५२२। जातक में भी पद्य संग्रह है जिसमें कि प्रत्येक माया के साथ किसी जातक-कथा का आशेष अभीष्ट है। इन सद्यमय कथाओं का इस समय केवल जातकट्टकालम्बना नाम की जातकों की टीका से ही पता चलता है। ये कथाएँ बुद्ध के पूर्व-जन्मों से सम्बन्ध रखती हैं। ऐसा प्रतीत होता है कि बहुधा नामा प्रचलित कथाओं की परिवर्तित कर एवं सद्भर्म के उपयोगी बनाकर इस संग्रह में रक्त दिया गया है। भारतीय कथासाहित्य का यह सबसे प्राचीन संग्रह है। निदेश सुतनिपात की टीका है। पटिसंविदामणा में आध्यात्मिक साधालाकारात्मक ज्ञान का विवरण प्रस्तुत किया गया है। अपराजन्त में पद्यमय कथाओं का संग्रह है जिनमें विविध बौद्धों के उदारचरितों का वर्णन है। इसकी तुलना संस्कृत बौद्ध साहित्य के अनदासों से करनी चाहिए। बुद्धवंत भी पद्यमय है एवं इसमें २४ पूर्ववर्ती बुद्धों की तथा गौतम बुद्ध की कथा कही गयी है। चरित्वापिटक २५ पद्यमय जातकों का संग्रह है। इसमें १० पारमिताओं का विवरण प्राप्त होता है।

अट्ठकथाएँ—ऊपर कहा जा चुका है कि महावंस के अनुसार महेश्वर अपने साथ अट्ठकथाएँ भी लाये थे। ये अट्ठकथाएँ सिहली भाषा में अनेक ज्ञानिदियों तक उपलब्ध थीं, किन्तु अब लुप्त हो चुकी हैं। इनमें त्रिनय की अट्ठकथा का नाम कुटली वा। सुत्तपिटक की अट्ठकथा महाअट्ठकथा कही जाती थी एवं अमिधम्म की अट्ठकथा

१२-अट्ठसात्तियो, पृ० २२, "दोष आदि इन चार निकायों को छोड़कर शेष बुद्ध-वचन लुप्त-निकाय है।"

महापञ्चरी के नाम से प्रसिद्ध थी। नुल्लपञ्चरी, अण्डठक्या, पण्णवार, एवं संले-पट्ठक्या के नाम भी प्राप्त होते हैं। बुद्धघोष ने इन अट्ठक्याओं के आधार पर सालि में अट्ठक्याएँ लिखीं। बुद्धघोष के जीवनचरित का विवरण महावंस से प्राप्त होता है।

अभिधर्म का उद्भव और विकास

बुद्धघोष के द्वारा उल्लिखित परम्परा^१ के अनुसार तथामत ने सम्बोधि के चतुर्थ सप्ताह में अभिधर्म के तत्त्वों का प्रत्यक्ष दर्शन किया तथा 'महाप्रकरण' के चौबीस प्रत्ययों में ही उनकी सर्वज्ञता ने अपने अनुरूप अवकाश का लाभ किया। उस समय उनके शरीर से ६ रंगों की रश्मियाँ निष्क्रान्त हुईं। चित्त से समुद्गत इस प्रकाश का प्रसार वस्तुतः अभिधर्म के ज्ञान का अनुभव एवं एक प्रकार की मानसिक देशना थी। पीछे अर्वाच्य देवलोक में मातृ प्रमुख देवताओं को उन्होंने तीन महोत्सवों में अभिधर्म का उपदेश किया एवं "निर्मित" बुद्ध को अपने स्थान पर छोड़ कर अपने उपदेश का मर्म प्रतिदिन सारिपुत्र को अतवत्पत्त-सर के तीर पर पिण्डदान-धारेभोग के अनन्तर चन्दन-वन में बताया। सारिपुत्र ने अपने ५०० शिष्यों को उपदेश किया।

बुद्धघोष के अनुसार पहली संगीति में अभिधम्म का भी संगायन हुआ। यह उल्लेखनीय है कि एक परम्परा के अनुसार अभिधम्म का सुट्टक निकाय में संग्रह किया जाता था। पालि अभिधर्म-पिटक का विकास सम्भवतः मातृकाओं से हुआ है जिनका उल्लेख विनयपिटक में प्राप्त होता है। मातृकाएँ 'धर्मों' की सूचियाँ थीं। धम्मसंगणिका का प्रारम्भ एक मातृका से होता है और उसी को अभिधम्म-पिटक का मूल कहा गया है। पुमालपञ्चमत्ति और धातुक्या भी मातृकाओं से प्रारम्भ होती हैं।

यह स्मरणार्थ है कि अभिधम्मपिटक में प्रायः उन्हीं सिद्धान्तों का विश्लेषण और रीतिबद्ध प्रतिपादन किया गया है जो सुत्तपिटक में बीजरूप से उपलब्ध होते हैं। बुद्धघोष ने अभिधर्म की देशना को परमार्थ देशना अथवा निष्पर्याय देशना कहा है। पिटकान्तर से विन्नेयपूर्वक यहाँ कथादि वञ्चित, शुष्क तात्त्विक निरूपण किया गया है।

(२) धर्म और अभिधर्म—प्रारम्भ से ही बौद्ध धर्म में मनोवैज्ञानिक विश्लेषण-पूर्वक नैतिक साधन पर जोर दिया गया था। बौद्ध भिक्षु के लिए आवश्यक था कि वह पुण्यभागीय गुणों का संग्रह करे तथा अपुण्यभागीय अवगुणों का त्याग, एवं निरन्तर जागरूकता, सतकंठा और विवेक के द्वारा तृष्णा और असत्कर्म से अपनी रक्षा करे।

साधारण मनुष्य देह और चित्त के व्यापारों को आत्मिक व्यापार समझकर उनके सम्मुख विवश हो जाता है। काम हो, क्रोध हो, आलस्य हो, उत्तेजना हो, इन सब प्रवृत्तियों को अपनी प्रवृत्ति समझकर जोग उनके अनुसार कर्म अथवा अकर्मण्यता में निरत रहते हैं। सद्धर्म के अनुसार मानसिक व्यापार एवं अनुभव की प्रकिया एक अस्थिर प्रवाह है जिसमें अनेक तत्त्वों का संयोग और वियोग निरन्तर होता रहता है। कार्य-कारण-भाव से परतन्त्र इस प्रकिया में किसी प्रकार की आत्मा अथवा आत्मीयता की वास्तविक सत्ता नहीं है। जैसे कार्य-कारण-भाव से परतन्त्र बीजांकुर न्याय से वनस्पति जगत् का जीवन-चक्र चलता रहता है, ऐसे ही अविद्या, काम, कर्म और दुःख का नियत प्रवाह मानव-जीवन में भी अनादि काल से प्रवृत्त है। फलतः बाह्य प्रकृति एवं आध्यात्मिक अथवा आभ्यन्तरिक प्रकृति को नाना तत्त्वों में विभाजित कर उनके परस्पर कार्यकारण-सम्बन्ध के परिज्ञान का प्रयत्न बौद्धों के लिए अत्यन्त महत्त्वपूर्ण बन गया। जिन नाना तत्त्वों में अनुभव को विभाजित किया गया वे ही अभिधर्म में धर्म अथवा धम्म कहे गये। धर्म शब्द के पूर्व-इतिहास का ऊपर निर्देश किया जा चुका है। यह स्मरणीय है कि प्राचीन बौद्ध प्रयोग में धर्म-शब्द से प्रायः दो अर्थ सूचित होते हैं—अतर्क्य परमार्थ तत्त्व एवं नाना अनित्य संस्कार। संस्कृत और असंस्कृत धर्मों का भेद भी सूत्रान्तों में उपलब्ध होता है, एवं धर्म को कुछ स्थलों पर 'रूप' का प्रतियोगी माना गया है। बुद्धशोध का कहना है 'धम्मसद्वो पनायं परिपत्ति-हेतु-गुण-निस्तत्तनिज्जीवतादीमु विस्सति। "अत्तनो पन सभाधंधारेन्तीति धम्मा। धारियन्ति वा पच्चयेहि, धारयन्ति वा यथासभाधती ति धम्मा।" इससे प्रकट होता है कि अभिधर्म के अनुसार आत्मा के स्वान पर "निस्तत्त्व-निर्जीव" तत्त्वों को प्रतिष्ठित करना चाहिए। ये तत्त्व पृथक्-पृथक् स्वभाव वाली अनेक सत्ताएँ हैं जोकि कार्यकारण भाव के अधीन निरन्तर प्रवाह-शील हैं। यह स्मरणीय है कि संयुक्त में बजिरामिस्सुनी ने "सुद्धसंन्यासपुञ्जोय" की घोषणा पहले ही कर दी थी। यह विचारणीय है कि धर्म शब्द अनित्य संस्कार एवं नित्यनिर्वाण तथा भौतिक एवं मानसिक तत्त्वों का समान रूप से अभिधान करता है। इस व्यापक प्रयोग से यह सूचित होता है कि अनुभव की धारा में विषय और विषयी के बीच कोई अगाध खाई नहीं है। इस दृष्टिकोण को आधुनिक शब्दों में कभी यथार्थवादी (रीयलिस्ट, पॉजिटिविस्ट) माना गया है एवं कभी प्रतिभासवादी (फेनोमेनलिस्ट)

बताना गया है^{११}। मस्तुतः वे दोनों ही नाम आमक हैं क्योंकि अभिधर्म की दृष्टि न तो बाह्यार्थ-परायण है, न केवल प्रतीति-विधान। धर्म-वस्तु-मात्र है जिसके चित्त और भूत दो प्रधान-विभाग हैं। दोनों ही अनात्मक हैं एवं उनकी इस अनात्मक वस्तुसत्ता—निस्सत्त्व-निर्जीवता—की सूचना से ही स्वविरवादी बौद्ध अभिधर्म सन्तुष्ट था।

(३) अभिधर्म-“नैतिक मनोविज्ञान”—अनुभव के व्यापार और प्रक्रिया को ज्ञान धर्मों में विभाजित करना एवं उनके संपोग और विपोग में कार्य-कारण-सम्बन्ध का विश्लेषण करना अभिधर्म का प्रधान कार्य है। यह विशेष-रूप से अवश्य है कि मार्ग-सिद्धि व्यापारों के वैज्ञानिक अध्ययन के लिए ये ही दो मौलिक सिद्धान्त हैं—अनुभव को तत्त्वतः विभाजित करना, एवं उसको कार्य-कारण-नियम के परतन्त्र मानना। अनुभव को प्रतीत्यसमुत्पन्न धर्मों का संपाद और संतति मानकर बौद्धों ने पथार्थ में मनोविज्ञान की नींव डाली, किन्तु आधुनिक मनोविज्ञान से इस प्राचीन मनोविज्ञान के भेद विस्तर-योग नहीं है। आधुनिक मनोविज्ञान अपने आप को नीति-निरपेक्ष मानता है, जबकि प्राचीन मनोविश्लेषण नैतिक एवं आध्यात्मिक प्रयोगों से प्रेरित था। इससे अधिक महत्त्व की बात यह है कि बौद्ध लोग ‘कुसल’ और ‘अकुसल’ (अर्थात् ‘गुड’ और ‘ईविल’) का भेद विज्ञानवत् आत्म-निरूपणीय मानते थे। इसके अतिरिक्त बौद्ध मनोविज्ञान में सामान्य मनुष्य-लोक के अतिरिक्त अन्य लोकों के अनुभव की एवं लोकोत्तर-अनुभव की भी चर्चा है। अतः, आधुनिक मनोविज्ञान की वैदिक व्यापारों तथा सामाजिक मानवार्थों एवं व्यवहार के विश्लेषण के साथ विशेष आसक्ति है।

(४) सुष-पिटक और अभिधर्म-पिटक—पूर्वोक्त विवरण से यह स्पष्ट होगा कि अभिधर्म में उन्हीं प्रवृत्तियों का विस्तार पाया जाता है जो कि जीव-रूप से प्राचीनतर सद्धर्म में सुष-पिटक में उजलता हैं। एक बड़ा भेद अवश्य आलोचनीय है। प्राचीन सद्धर्म में अवशेनीय एवं अतर्क्य परमार्थ की चर्चा का महत्त्व था। निर्वाण का लक्ष्य निरन्तर सामने रखा जाता था एवं उसकी महिमा का उल्लेख किया जाता था। जट्टकार एवं सिद्धा आत्मभाव का निराकरण होते हुए भी आत्म-गवेषणा, अध्यात्मरति एवं अस्तित्व तथा नास्तित्व के परे मध्यमा प्रतिपदा का उपदेश प्रमुख था। अभिधर्म में इन सबका प्रायः अभाव है। चारा ध्याय धर्मों के विभाजन और वर्गीकरण की ओर दिया गया है तथा बौद्ध साधक को हर क्षण होती हुई मार्गसिद्धि अवस्था का मान और कार्य परिचित हो जाय एवं उसकी भावना अपना प्रहाण उसके लिए सम्भव हो।

धर्म का प्राचीनतम विभाजन नाम-रूप में था, यद्यपि सूत्रपिटक में धर्मों का विभाजन प्रायः पाँच स्कन्धों में पाया जाता है—स्वस्कन्ध, विज्ञानस्कन्ध, वेदनास्कन्ध, संज्ञास्कन्ध एवं संस्कारस्कन्ध । इन पाँच-स्कन्धों के संपात से ही मानव जीवन का व्यापार सम्पन्न होता है एवं मोक्ष के लिए इनका ग्रहण आवश्यक है । इनको उत्पादन-स्कन्ध भी कहा गया है क्योंकि इनकी उत्पत्ति कृपा और कर्म से होती है । इनकी उत्पत्ति और परिणति का क्रम द्वादश निदानात्मक प्रतीत्यसमूहाद में निरिष्ट है । इस प्रकार सूत्रपिटक में पंचस्कन्धवाद एवं द्वादश निदानों के द्वारा अनुभव के जगत् का विद्विलेषण किया गया है । अनेक स्थलों में स्कन्धों के स्थान पर धातुओं में एवं आपतनों में धर्मविलेषण किया गया है । अभिधर्मपिटक में पाँच स्कन्धों का महत्त्व पट गया है और साम ही पुराने प्रतीत्यसमूहाद का । पाँच स्कन्धों के स्थान पर चित्त एवं रूप के विभाजन को पुनः प्रधान मान कर दोनों के अनेक अवान्तर विभाग किये गये हैं । इनमें चित्त के कुशल, अकुशल, एवं अव्याकृत, ये तीन विभाग सर्वप्रधान हैं । ऐसे ही प्रतीत्य-समूहाद का स्थान पट्टान में माना पञ्चवर्षों ने ले लिया है ।

अभिधर्मपिटक में धम्मसंगणि, विभंगे, प्रातुक्वा, कथावत्थु, पुम्मलपञ्चति, वमक और पट्टानपकरण नाम के सात ग्रन्थ संगृहीत हैं । प्रायः अभिधम्म के ग्रन्थों में पारि-मायिक पद, उनका वर्गीकरण, और उनके अर्थ दिये गये हैं । कथावत्थु में न्यायवाक्यों का परिचय मिलता है एवं वादकपात्रों का विस्तार पाया जाता है । धम्मसंगणि में मातृका के अनन्तर धर्मों का अनुपट और व्यवस्थित विवरण दिया गया है । मातृका में पहले २२ विक धर्मों का उल्लेख किया गया है और उसे 'विक-मातिका' कहा गया है । इस सूची में संगृहीत धर्मों के कुछ उदाहरण इस प्रकार हैं—

- (१) कुवालधर्म, अकुवालधर्म, अव्याकृत धर्म,
- (२) सुखवेदना, संप्रयुक्तधर्म, दुःखवेदना, संप्रयुक्त धर्म, अदुःखानुखवेदना, संप्रयुक्त धर्म ।
- (३) विपाकधर्म, विपाकधर्म-धर्म, न विपाक-धर्म न विपाकधर्म-धर्म ।
- (५) सविल्लट-सांक्लेशिक धर्म, असविल्लट-सांक्लेशिक धर्म, असविल्लट-असांक्लेशिक धर्म,
- (६) सविल्लके-सविचार धर्म, अविल्लके-विचारमात्रधर्म, अविल्लके-विचार धर्म ।

इस प्रकार अनेक धर्मों का यहाँ पर विवाह संभव है । अनन्तर अभिधम्म-मातिका का नाम दिया गया है और उसमें हेतुगोच्छक, चलन्तरदुक, आसव-गोच्छक, संघोदन-गोच्छक, वाधगोच्छक, शोष-गोच्छक, योग-गोच्छक, नीवरण-गोच्छक, परा-

मास-मोच्छक, महन्तर-दुक, उपादान-मोच्छक, किलेस-मोच्छक एवं पिट्ठिदुक नाम के धर्मों में कुछ धर्मों को द्विधा विभाजित कर संगृहीत किया है, जैसे हेतुधर्म, अहेतुधर्म; सहेतुक धर्म, अहेतुक धर्म। इसके अनन्तर मुत्तन्तमातिका वी गयी है जिसमें अनेक धर्मद्विक संगृहीत हैं, जैसे, विद्याभागीय-धर्म, अविद्याभागीय-धर्म; विद्योपम धर्म, वद्योपम धर्म, इत्यादि। कुल मिलाकर अभिधम्ममातिका में २२ तिक और १०० दुक हैं एवं मुत्तन्तमातिका में ४२ दुक हैं। इनमें मुत्तन्तमातिका बाद की प्रतीत होती है। सम्पूर्ण ग्रन्थ चार खण्डों में विभक्त है—चित्तोत्पाद काण्ड, स्याकाण्ड, निक्षेप-काण्ड, और अर्षोद्धार-काण्ड। पहले दो काण्ड मातिका के पहले तिक की विस्तृत व्याख्या प्रस्तुत करते हैं। तीसरे काण्ड में दूसरे बाद के तिकों का विस्तार व्याख्यात है। चारों काण्डों में संक्षिप्त रूप में तिकों का एवं अभिधम्ममातिका के दुकों का व्याख्यान दिया गया है। मुत्तन्त-मातिका की व्याख्या इसमें नहीं है। परम्परा के अनुसार चतुर्थ काण्ड चारिपुत्र की कृति है। अन्तिम दो काण्डों को परवर्ती मानना युक्तियुक्त प्रतीत होता है।

धम्मसंगणि का अर्थ धर्म-सम्बन्धी प्रश्नोत्तरी करना ठीक होगा^{११}। पहले काण्ड का प्रारम्भ इस प्रकार होता है—‘कतमे धम्मा कुसला—इमे धम्मा कुसला’। इसी शैली में सम्पूर्ण ग्रन्थ की रचना हुई है।

(५) धम्मसंगणित्त के भेद—धम्मसंगणि के चित्तोत्पाद काण्ड में ८९ प्रकार के चित्त बताये गये हैं जिनमें २१ कुशलचित्त हैं, १२ अकुशलचित्त एवं ५६ अव्याकृत। २१ कुशलचित्तों में ८ कामावचर कुशलचित्त हैं, ५ स्यावचर, ४ अरुपावचर एवं ४ लोकोत्तर। कामावचर कुशलचित्त का विस्तृत विवरण दिया गया है। इनमें ४ सीमनस्य-सहगत हैं, ४ उपेक्षा-सहगत। ये दोनों प्रकार भी ज्ञान-सम्प्रयुक्त तथा ज्ञान-विप्रयुक्त होने के साथ ही सांस्कारिक अथवा असांस्कारिक होने के कारण पुनः इनका विभाजन किया गया है। स्यावचर-चित्तों का विभाग ५ ध्यानों से सम्बंध रखता है, अरुपावचरचित्तों का विभाग ४ आरूप्यों से एवं लोकोत्तर चित्तों का विभाग ४ भागों से। वस्तुतः कुशल-चित्तों के विवरण में आध्यात्मिक साधन से सम्बद्ध विभिन्न चेतसिक अवस्थाओं का विप्लेषण और निरूपण पाया जाता है। १२ अकुशल चित्तों में ८ लोभमूल हैं, २ द्वेषमूल एवं २ मोहमूल। मोहमूल अकुशलचित्त या विचिकित्सासम्प्रयुक्त होता है या बौद्धत्वसम्प्रयुक्त। द्वेषमूल अकुशलचित्त या सांस्कारिक होता है या असांस्कारिक। लोभमूल अकुशलचित्त सीमनस्यसहगत हो सकता है एवं उपेक्षासहगत,

और इतमें से प्रत्येक दृष्टिसम्प्रयुक्त अथवा विप्रयुक्त हो सकता है तथा अन्ततः ये अवान्तर विभाग भी असांस्कारिक हों अथवा सांस्कारिक । अव्याहृतचित्तों में ३६ विपाक रूप हैं, २० क्रियारूप । विपाक-रूप अव्याहृत-चित्त कुशल एवं अकुशल होने के कारण द्विधा विभक्त हैं । क्रिया के अर्थ होते हैं ऐसा व्यापार जिससे भोग्य फल उत्पन्न नहीं होता । क्रिया का तीनों लोकों से सम्बन्ध होने के कारण त्रिधा विभाजन किया गया है ।

(६) चित्त का स्वरूप—इस विश्लेषण के प्रसंग में धम्मसंगणि ने प्रायः शब्दान्तर-सूची प्रस्तुत कर परिभाषा का प्रयत्न किया है । उदाहरण के लिए चित्त की व्याख्या इस प्रकार है—‘चित्त, मन, मानस, हृदय, पांडुर, मन, मनायतन (मन-आयतन), मनिन्द्रिय (मन-इन्द्रिय), विज्ञान-स्कन्ध, तज्जा (तज्जन्य) मनोविज्ञान-धातु^{१८}’ । इस विवरण से चित्त के तत्त्व का द्विधा परिचय प्राप्त होता है, अन्तःकरण के रूप में एवं विषयोपलब्धि के रूप में । सूत्र-पिटक में ही यह कहा जा चुका था कि मन इन्द्रियों का प्रतिधारण है अर्थात् इन्द्रियों नाना विषयों की सूचना मन के सम्मुख उपस्थित करती है और मन उनका प्रत्यनुभव अर्थात् समन्वय और व्यवस्थापन करता है । जैसे कोई राजा पाँच धर्मों से आहृत बलि का^{१९} । अभिधर्म में चित्त के व्यापार के लिए भी एक भौतिक आधार की सत्ता स्वीकार की गयी है, किन्तु वह भौतिक आधार देह में कहाँ है, इसका अवधारण नहीं किया गया है । पीछे के विवरण से यह स्पष्ट होता है कि हृदय को ही चित्त का भौतिक आधार स्वीकार किया जाता था^{२०} । यद्यपि नाना चैतनिक व्यापारों के नाम एवं उनका कोष-शैली से व्याख्यान धम्मसंगणि में उपलब्ध होता है तथापि चित्त के अतिरिक्त अन्य चैतनिक धर्मों की तत्वात्वेन वर्गीकृत पृथक् सत्ता का व्याख्यान अभी प्राप्त नहीं होता । परवर्ती व्याख्यान में चैतनिक धर्म ५२ बताये गये हैं—वेदना, संज्ञा, एवं संस्कार-स्कन्ध के अन्तर्गत ५० धर्म । यह स्मरणीय है कि प्रारम्भ में केवल तीन ही संस्कारों का उल्लेख मिलता है—काय-संस्कार, वाक्-संस्कार, एवं चित्त-संस्कार^{२१} ।

१८—धम्मसंगणि, पृ० २२ ।

१९—मज्झिम, सुत्त ४३; तु०—मित्तोज राइजडेविट्स, दि बयं ऑव् इण्डियन लाइ-कोलॉजी एण्ड इट्स डिपेलपमेन्ट इन बुद्धिज्म (लण्डन, १९३६), पृ० ३१७-१८ ।

२०—इ०—मित्तोज राइज डेविट्स, पूर्व० पृ० ४१० ।

२१—मज्झिम, सुत्त ४४ ।

रूप—रूप का विवरण संसृत के अनुसार दिया गया है—“महामूर्त अथवा ४ महामूर्तों पर आधारित रूप, इसे कहते हैं रूप”। अर्थात् भूत और भौतिक यदापि रूप कहे जाते थे। रूप न हेतु है, न उसका हेतु है, किन्तु वह सप्रत्यय है, संकलित है, लौकिक है, एवं सादृश है। उसे संयोजनीय, उपादानीय, सावलेयिक, जम्भाकृत, जनालम्बन, एवं चित्त-विप्रयुक्त, तथा जपैतसिक बताया गया है। रूप केवल कामलोक में ही प्राप्त होता है, रूप एवं अरूप-लोक में नहीं। रूप का ज्ञान छः विज्ञानों से होता है। रूप अनित्य है, किन्तु ध्यान अथवा भावना से प्रहातव्य नहीं है। रूप के ११ भेद बताये गये हैं—१. इन्द्रियाँ, ५ इन्द्रियों के विषय, एवं वह रूप जो धर्मापतन-पर्याप्त, अप्रतिष तथा अनिर्घान है। इन्द्रियाँ ४ महामूर्तों से निर्मित हैं, किन्तु वे एक प्रकार का सूक्ष्म रूप हैं जिसे प्रसाव रूप कहा गया है”। उन्हें ‘आध्यात्मिक सापतन’ कहा जाता है। वे स्वयं अप्रत्यक्ष हैं, किन्तु सप्रतिष हैं अर्थात् वे अन्य यथाओं के लिए आधारण उपस्थित करती हैं। इसी कारण उनके और उनके विषय का सम्बन्ध सम्भव है जिससे कि विज्ञानों की उत्पत्ति होती है। किन्तु इनमें स्पष्टापतन ‘अनुपादाय रूप’ है। आध्यात्मिक एवं बाह्य सापतन ‘बौद्धिक’ अथवा स्थूल रूप माने जाते हैं। स्त्री-लिङ्ग और पुरुष-लिङ्ग, त्रिविधेन्द्रिय, काम-विज्ञप्ति एवं काम-विज्ञप्ति, तथा आकाश धातु को भी रूप कहा गया है। ‘त्रिविधेन्द्रिय’ के पर्याय आयु एवं जीवन्त दिये गये हैं। कायिक अथवा कायिक व्यापार से अभिप्राय का प्रकाशन विज्ञप्ति कहलाता है। विज्ञप्ति चित्त-समुत्पान, चित्त-सहन, एवं चित्तानुपरिवर्ती रूप माना गया है। चारों महामूर्तों से जलस्यूट विचर को आकाश-धातु कहते हैं। रूप की लघुता, मृदुता, कर्मम्यता, उपचय, सन्तति, जरता (=जराबोलता), एवं अनित्यता को भी रूप कहा गया है। कबलीकार आहार को रूप का एक पृथक् भेद बताया गया है। लिङ्ग, विज्ञप्ति, आहार आदि रूप को सूक्ष्म एवं ‘दूर’ कहा गया है। पृथ्वी-धातु का लक्षण है कर्कशत्व, जल-धातु का स्नेह, तेजो-धातु का ऊष्ण एवं ताप का कम्पन या गति।

तीसरे निक्षेप काण्ड में सम्पूर्ण मातृका की व्याख्या है, पिछले काण्ड में ही हुई व्याख्याओं से कुछ स्थानों में वे तवीन व्याख्याएँ विपुलतर हैं। चतुर्थे काण्ड में व्याख्या संक्षिप्ततर है और कुछ नये पद प्राप्त होसे हैं, यथा पिछले काण्ड की अंशलाय धातु के लिए निम्नान।

१२-धम्मसंगणि, पृ० १६३ ।

१३-अही, पृ० १७८ प्र० ।

विभंग—अभिधर्मपिटक का मूलभूत ग्रन्थ अवश्य ही धम्मसंगणि है, किन्तु एक प्रकार से विभंग उसका पूरक है। धम्मसंगणि में माना धर्मों का वर्गीकरण एवं परिगणन किया गया है एवं उन्हीं के अन्तर्गत लंघ, आपतन, धातु आदि को रखा गया है। विभंग में यह क्रम उलट दिया गया है एवं लंघ, आपतन आदि के वर्गों में उपलब्ध धर्मों का निर्देश और परिगणन किया गया है। यह स्मरणीय है कि मुत्तपिटक में प्रायः लंघ, आपतन और धातुओं में समस्त अनुभव अथवा जपत् का वितरण दिया गया था। मत्ता का प्राचीनतम विभाजन नामरूप में था जिसके परिष्कार के द्वारा पाँच स्वार्थों का प्रतिपादन किया गया। रूप रूपस्कन्ध बन गया और नाम का चतुर्धा विभाजन हो गया। एक ओर पाँच इन्द्रियो एवं मन आप्यात्मिक आपतन हैं, दूसरी ओर उनके अपने-अपने विषय बाह्य आपतन हैं। मन का विषय 'धर्मों' कहा गया है। इन्द्रिय और उनके विषय के संघट्टन से विज्ञान की उत्पत्ति होती है। इन छहों प्रकार के विज्ञानों को मिलाकर १२ आपतन, १८ धातुएँ बन जाती हैं।

विभंग के १८ विभाग हैं—लंघ-विभंग, आपतन-विभंग, धातु-विभंग, स्कन्ध-विभंग, इन्द्रिय-विभंग, पञ्चयाकार-विभंग, सतिपट्टान-विभंग, सम्मत्तधान-विभंग, इन्द्रिय-विभंग, बीजलंग-विभंग, मग्ग-विभंग, ज्ञान-विभंग, अग्गा-विभंग, सिक्खापद-विभंग, पटिसभिदा-विभंग, ज्ञान-विभंग, सुदकवत्थु-विभंग, धम्महृदय-विभंग। लंघ-विभंग में वेदना एवं सम्पन्ना का औदारिक एवं सूक्ष्म नाम के वर्गों में विभाजन सूक्ष्म पर्यालोचन दक्षित करता है। उदाहरण के लिए यह कहा गया है कि अक्रुमल वेदना औदारिक है, कुशल एवं अब्बाकृत वेदना सूक्ष्म है। ऐसे ही प्रतिप-सत्परांजा सत्ता औदारिक है, अधिवचन-सत्परांजा सूक्ष्म। संस्कारस्कन्ध में सत्परांजन्य चेतना को ही विवरण दिया गया है। आपतन-विभंग में मन-आपतन के अन्तर्गत चार अर्था स्कन्ध रखे गये हैं। धम्मापतन को वेदना-स्कन्ध, संज्ञास्कन्ध, संस्कारस्कन्ध, अनिदर्र्तन, अप्रतिप, रूप, एवं असरकृत धातु बताया गया है। धातु-विभंग में मनोधातु को चतुर्विज्ञान आदि धातुओं के समन्तर उत्पन्न विल अथवा मन कहा गया है। इसका प्रकारान्तर में भी वर्णन किया गया है—लंघ धर्मों के प्रथम समन्वाहार के समन्तर उत्पन्न विल अथवा मन। मनोधातु के समन्तर उत्पन्न धातु को मनोविज्ञानधातु बताया गया है।

धातुक्रमा—धातुक्रमा में इस बात का विचार किया गया है कि लंघ, आपतन एवं धातुओं के वर्गों में कौन-कौन से धर्म संगृहीत हैं एवं कौन-से असंगृहीत हैं तथा उनके साथ कौन-से धर्म सम्प्रयुक्त हैं, कौन विप्रयुक्त। उदाहरण के लिए रूपस्कन्ध किसी भी स्कन्ध, आपतन अथवा धातु से सम्प्रयुक्त नहीं है। वेदनास्कन्ध सत्ता, संस्कार एवं विज्ञान से सम्प्रयुक्त है।

पुनरुत्थपञ्चवृत्ति—पुनरुत्थपञ्चवृत्ति में पुरुषों के विभिन्न प्रकारों का निर्देश किया गया है। दीर्घनिकास के संनोतिमुक्त एवं अंगुत्तरनिकास के कुछ निपातों से इसका बहुत सादृश्य है। अभिधर्म की दृष्टि से इस ग्रन्थ का महत्त्व बहुत कम है। पुनरुत्थन का स्वभाव इस प्रकार दिया हुआ है—वह पुरुष जिसके तीन संयोजन प्रहीण नहीं हुए हैं और जो न उसके प्रहाण के लिए प्रतिपन्न है। यह बताया गया है कि सोतापन्न एवं सहस्रागामी काम और भव में अवीतराग है। अनागामी काम में वीतराग, किन्तु भव में अवीतराग है। अनागामी के पाँच औरस्मागीय संयोजन परिहीण हो जाते हैं एवं वह औपगतिक होकर उसी लोक में परिनिर्वाण प्राप्त करता है, इस लोक में लीटता नहीं। अर्हत् काम एवं भव दोनों में वीतराग है।

यमक—यमक-प्रकरण में न्यायोपयोगी संग्रहासंग्रह के प्रश्न एवं उत्तर दिये गये हैं। उदाहरण के लिए—'क्या रूप रूपस्कन्ध है? (नहीं), त्रिरूप, सातरूप रूप है, न कि रूपस्कन्ध। रूपस्कन्ध रूप भी है, रूपस्कन्ध भी। रूपस्कन्ध रूप है? हाँ' 'क्या जो रूप नहीं है वह रूपस्कन्ध नहीं है? क्या जो रूपस्कन्ध नहीं है वह रूप नहीं है? त्रिरूप, सातरूप रूपस्कन्ध नहीं है, किन्तु रूप है।'। इस ग्रन्थ से नैय्यायिक ज्ञपवा तात्त्विक चर्चा का विकास सूचित होता है।

पट्टान और पञ्चम—पट्टानपकरण ज्ञपवा महापकरण अभिधर्मका विद्यालयतम एवं अतिव्यतम ग्रन्थ है। धम्मसंगणि में वर्णित धर्मों का इसमें कार्य-कारणभाव की दृष्टि से परस्पर अभिसम्बन्ध आलोचित किया गया है। बीठ धर्म के अनुसार सभी धर्माधे सापेक्ष हैं और यही सापेक्षता पञ्चम (=प्रत्यय) शब्द से सूचित होती है। वह सापेक्षता पहले 'पटिच्चममुपाध' ज्ञपवा 'इदप्पञ्चयता' के नाम से सुतापिटक में अभिहित है। परवर्ती काल में एक ओर 'मच्चमा प्रतिपद' का अनुसरण करते हुए इस सिद्धान्त की धर्म-सम्बन्धता के सिद्धान्त में परिणति हुई। दूसरी ओर 'सिदान्तों' के पर्यालोचन एवं कार्य-कारण-भाव के नाना प्रकारों के विवेचन से पट्टान का पञ्चमवाच्य प्रतिपादित हुआ। यह स्मरणयोग्य है कि पञ्चम शब्द से सम्बन्ध-नाश की सूचना नहीं होती, किन्तु ऐसे सम्बन्धों की सूचना होती है जिनमें किसी-न-किसी प्रकार से एक-दूसरे के प्रति कार्य प्रपवा कारण कल्पित किया जा सकता है। यह सच है कि इस प्रसंग में बहुत-से ऐसे सम्बन्धों का भी उल्लेख किया गया है जिसे अन्य वर्गों में कार्य-कारण-भाव से सर्वथा सम्बन्ध मानते हैं। उदाहरण के लिए, ज्ञान और ज्ञान के विषय का सम्बन्ध ज्ञपवा

पौर्वापर्य सम्बन्ध । इन्हीं को पट्टान में क्रम से आरम्भणपञ्चय एवं समन्तर पञ्चय कहा गया है । २४ प्रकार के पञ्चयों का पट्टान में विवरण दिया गया है । प्रत्येक के निरूपण के लिए एक और पञ्चय अथवा कारणभूत धर्म का निर्देश करना होता है दूसरी ओर पञ्चयुपपन्न धर्म का जो उससे अभिसम्बन्ध एवं उसका किसी-न-किसी प्रकार से कार्यभूत धर्म है । ये २४ पञ्चय इस प्रकार हैं ^१ ।

(१) हेतुपञ्चय—यदि एक धर्म की स्थिति या उत्पत्ति दूसरे धर्म का प्रत्याख्यान किये बिना हो तो वह उपकारक धर्म उसका 'प्रत्यय' (पञ्चय) कहलाता है । कुछ आचार्यों के मत में हेतु का अर्थ इस प्रसंग में मूल है एवं हेतुत्वेन अर्थात् मूलत्वेन उपकारक होने पर पञ्चय को हेतुपञ्चय कहते हैं । उदाहरण के लिए, बीज अंकुर का हेतुपञ्चय है । आचार्य बुद्धधोम ने इसे संशोधित करते हुए कहा है कि मूलत्व के स्थान पर सुप्रतिष्ठापकरव का ग्रहण करना चाहिए । इस परिष्कार से तिरु-पट्टान के पञ्चयनिर्देश में दिया हुआ अक्षय संगत होता है—'हेतु हेतुसम्प्रमुक्तकार्य धम्मानं तसमुट्ठानेरव रूपानं हेतुपञ्चयेन पञ्चयो ।' (अर्थात् हेतु हेतुसम्प्रयुक्त धर्मों का एवं तत्समुत्पत्त रूपधर्मों का हेतु-प्रत्यय से प्रत्यय है ।) लोभ, द्वेष एवं मोह, तथा अलोभ, अद्वेष एवं अमोह छः हेतु हैं । जिस-जिस चित्त में ये विद्यमान होते हैं अपने-से भिन्न उसके चैतसिक धर्मों के एवं चित्तसमूह रूप-धर्मों के हेतुप्रत्यय से प्रत्यय होते हैं ।

(२) आरम्भणपञ्चय—स्वायतन चतुर्विज्ञानपातु का एवं तत्सम्प्रयुक्त धर्मों का आलम्बनप्रत्यय (आरम्भण-पञ्चय) से प्रत्यय है । ज्ञानायतन, मन्यायतन आदि तत्तदिन्द्रिय-विज्ञानों के इसी प्रकार से प्रत्यय हैं । 'यं यं धम्मं आरम्भ मे मे धम्मा उप-पन्नन्ति, चित्तचेतसिक धम्मा, ते ते धम्मा तेषं तेषं धम्मानं आरम्भणपञ्चयेन पञ्चयो ।' अर्थात् जिस-जिस धर्म को सहारा बनाकर जो-जो चित्त-चैत धर्म उत्पन्न होते हैं वे-वे उनके आलम्बन-प्रत्यय से प्रत्यय होते हैं । सभी धर्म यथासम्भव चित्त के आलम्बन प्रत्यय होते हैं । 'आलम्बन' को समझाते हुए बुद्धधोम ने कहा है 'जैसे कोई बुद्ध पुष्प वृक्ष या रज्जु का आलम्बन कर उठता है और खड़ा होता है, ऐसे ही चित्त-चैतसिक-धर्म क्वादि आलम्बन के सहारे उत्पन्न होते हैं और टहरते हैं । अतएव चित्त-चैतसिकों

२५—संक्षिप्त परिचय के लिए इ०—अभिधम्मत्व विमुद्धिमग्गो, पृ० ३७३ प्र० अभि-
धम्मत्व संगहो, पृ० १४० । अभिधम्मत्व संगह में २४ प्रत्ययों को ४ में संग्राह्य
माना है "आरम्भणपनिस्सयकम्मवि पञ्चयेतु च सञ्चेपिपञ्चमा समोधानं
पच्छन्ति" पृ० १५१ ।

के सभी आलम्बनभूत धर्मों को आलम्बन-प्रत्यय समझना चाहिए। उदाहरण के लिए यदि दात देकर उसकी प्रत्यवेसा की जाय तो एक कुशल धर्म दूसरे कुशलधर्म का आलम्बन बन जायेगा। दात देकर यदि उसके विषय में सशय उत्पन्न हो तो एक कुशल धर्म दूसरे अकुशल धर्म का आलम्बन हुआ। यदि राग का आस्वादन किया जाय तो अकुशल धर्म अकुशल धर्म का आलम्बन होगा। यदि अर्हत् निर्वाण को प्रत्यवेसा करे तो अब्याकृत धर्म का आलम्बन अब्याकृत धर्म होगा।

(३) अधिपतिपञ्चमो—चित्त-वैतसिक धर्म जिन धर्मों को बड़ा मान कर (गुरु-करवा) उत्पन्न होते हैं वे उनके अधिपति-प्रत्यय कहलाते हैं। इनके दो भेद हैं—आलम्बनाधिपति और सहजाताधिपति। सम्मानित आलम्बन आलम्बनाधिपति-प्रत्यय होते हैं। छन्द, बीर्य, चित्त एवं बीमसा (बीमसा) सहजाताधिपति हैं। आलम्बनाधिपति के प्रत्ययोत्पन्न धर्म कुशल चित्त अथवा लोभसहगत अकुशल भित्त होते हैं। छन्द, बीर्य आदि वस्तुतः ऋद्धिपाद ही हैं; 'बीमसा', प्रजा है। इनका अधिपतित्व केवल शिष्टेतुक अथवा शिष्टेतुक जवन चित्तों में ही सत्ता लाभ करता है।

(४)–(५) अनन्तरपञ्चम एवं समनन्तरपञ्चम—ये दोनों वस्तुतः एक हैं, केवल नाम-भेद से ही भिन्न हैं। बुद्धधर्म के पूर्ववर्ती आपादं इनमें भेद का समर्थन करते थे। उनके अनुसार अपानन्तरतया अनन्तर-प्रत्यय होता है, कालानन्तरतया समनन्तर-प्रत्यय। किन्तु बुद्धधर्म ने इस मत का सङ्घन किया है।

चित्त-बीमि में इन्द्रियविज्ञान, मनोधानु, एवं मनोविज्ञानधानु का एक निश्चित पीवाप्यं कम है। इसमें पूर्ववर्ती धर्म अपने अनन्तरवर्ती का अनन्तर-प्रत्यय कहलाता है।

(६) सहजात-पञ्चम—जो उत्पद्यमान धर्म दूसरे धर्म का सहोत्पादन के द्वारा उपकारक हो वह उसका सहजात-प्रत्यय है। जैसे प्रकाश का प्रदीप। चार अरुणो रकण्य परस्पर सहजात-प्रत्यय हैं। ऐसे ही चार महाभूत दूसरे के सहजात-प्रत्यय हैं। अवकान्ति-क्षण में नाम-रूप परस्पर सहजात प्रत्यय हैं। चित्त-वैतसिक धर्म चित्त-समुत्पन्न रूप-धर्मों के एवं महाभूत उपादाय रूप-धर्मों के सहजात-प्रत्यय हैं। हृदय-वस्तु सभी अरुणो धर्मों का सहजात-प्रत्यय है, कभी नहीं।

(७) अञ्जमञ्जपञ्चम—परस्पर उत्पादन एवं उपपटम्भन के द्वारा उपकारक धर्म एक दूसरे के अज्योन्य-प्रत्यय कहे जाते हैं। इस कोटि में चार अरुणो धर्म, चार महाभूत, एवं अवकान्ति-क्षण में नाम-रूप परिणमित हैं।

(८) निस्सय-पञ्चम—अधिष्ठान एवं आध्यय के रूप में उपकारक धर्म निश्चय-प्रत्यय होता है जैसे पेड़ के लिए पृथ्वी अथवा चित्र के लिए पट। ऊपर सहजात-प्रत्यय

में उल्लिखित पहले पाँच प्रत्यय यहाँ भी अवबोध्य हैं। छठ स्पष्ट पर यह अवबोध्य है कि चक्षुरादि आयतन चक्षुर्विज्ञानधातु आदि के निधय हैं।

(९) उपनिस्सय-पञ्चय—यलवत्कारण रूप से उपकारक धर्म उपनिधय-प्रत्यय कहलाता है। इसके तीन भेद हैं—जातम्वतोपनिधय, अनन्तरोपनिधय, एवं प्रकृतोपनिधय। इनमें पहले दो क्रमशः आलम्बनाधिपति एवं अनन्तर-प्रत्यय से अभिन्न हैं। 'पकृतोपनिस्सय' के उदाहरण इस प्रकार हैं—श्रद्धा के उपनिधय से दान दिया जाय, अथवा राग के उपनिधय से प्राण-वात किया जाय। पहले उदाहरण में कुशलधर्म कुशलधर्म का उपनिधय है, दूसरे में अकुशल धर्म अकुशल धर्म का।

(१०) पुरोजात-पञ्चय—पहले उत्पन्न होकर वर्तमान तथा उपकारक धर्म पूर्व-जात-प्राप्य कहलाता है। चक्षुरादि एवं रूपारि आयतन चक्षुरादि-विज्ञान धातुओं के 'पुरोजात'-प्रत्यय हैं।

(११) वच्छाजात-पञ्चय—'पीछे उत्पन्न चित्त-चैतनिक धर्म पहले उत्पन्न इस शरीर के परजात-प्रत्यय हैं।'

(१२) आसेवन-पञ्चय—जिनके आसेवन से अनन्तरवर्ती धर्म पृष्ट होते हैं वे उनके आसेवन-प्रत्यय हैं। लोकोत्तर-चित्तों की उनकी एकधाणिकता के कारण छोड़कर शेष तीन भूमियों में कुशल, अकुशल एवं क्रियाव्याहृत जवन-चित्तों में उसकी उपलब्धि होती है।

(१३) कम्मपञ्चय—कुशल और अकुशल कर्म विपाक-स्कन्धों के कर्म-प्रत्यय हैं एवं चेतना सम्प्रयुक्त धर्मों की तथा तत्समुत्थरूप धर्मों की। यहाँ चेतना से तात्पर्य सर्व-चित्त-साधारणी सहजाता चेतना से है। कर्म नाता क्षणिक चेतना है।

(१४) विपाक-पञ्चय—चार अरूपी विपाक-स्कन्ध एक दूसरे के विपाक-प्रत्यय हैं।

(१५) आहार-पञ्चय—चार आहार हैं—कवलीकार आहार जो कि रूपी है, स्पर्श, मन-तत्त्वचेतना, एवं विज्ञान। इनमें पहला शरीर का आहार-प्रत्यय है, शेष सम्प्रयुक्त धर्मों के एवं तत्समुत्थरूप-धर्मों के।

(१६) इन्द्रिय पञ्चय—चक्षु आदि पाँच इन्द्रियाँ पाँच विज्ञानों के इन्द्रिय प्रत्यय हैं, रूपादीभित्तिन्द्रिय उपादीय रूपों के तथा अरूपी इन्द्रिय सहजात नामरूप के।

(१७) ध्यान-पञ्चय—'ध्यान के अंग ध्यान-सम्प्रयुक्त धर्मों के एवं तत्सम्बन्ध रूप के ध्यान-प्रत्यय हैं। ध्यान के अंग सात हैं—वितर्क, विचार, प्रीति, एकाग्रता, सीमनस्य, दीर्घमनस्य एवं उपेक्षा। इनकी उपलब्धि पाँच विज्ञानों में नहीं होती। दीर्घमनस्य केवल प्रतिपयुक्त चित्त में ही प्राप्य है।

(१८) मलयपञ्चम—मार्ग के अंग मार्गसम्प्रयुक्त धर्मों के एवं तत्समुचित ह्य-धर्मों के मार्ग-प्रत्यय है।

(१९) सम्प्रयुक्त पञ्चम—चार अरूपी स्कन्ध परस्पर सम्प्रयुक्त-प्रत्यय है क्योंकि इनके एक ही आशय, आलम्बन, उत्पाद और निरोध हैं।

(२०) विषययुक्त-पञ्चम—रूपी और अरूपी धर्म परस्पर विषययुक्त प्रत्यय हैं।

(२१) अत्ययपञ्चम (२४) अधिगत पञ्चम—दोनों वस्तुतः एक ही हैं। अपनी सत्ता से दूसरे को सत्ता का उपकारक होना ही इसका अर्थ है। चार अरूपी स्कन्ध, चार महाभूत, नाम-रूप, चित्त-चैतन्यिक धर्म एवं चित्तसम्भूत रूप, महाभूत और उपादाय रूप, आपतन और विज्ञान, इन सबमें आम्बन्तर अस्ति-प्रत्यय का सम्बन्ध है।

(२२) नस्तियपञ्चम (२३) विगत—ये वस्तुतः एक ही हैं।

'समनन्तर-निर्दिष्ट चित्त-चैतन्यिक धर्म प्रत्युत्पन्न चित्त-चैतन्यिक धर्मों के नास्तिय-प्रत्यय हैं।'

इनमें हेतु, सहजात, अञ्जमञ्ज, निस्सय, पुरेजात, पञ्छाजात, विपाक, आहार, इन्द्रिय, ज्ञान, मग्ग, सम्प्रयुक्त, विषययुक्त, अत्यय, एवं अधिगत, ये १५ पञ्चम प्रत्युत्पन्न धर्म हैं एक अस्ति-प्रत्यय में समबहिर्त हो जाते हैं। अनन्तर, समनन्तर, आसेवन, नस्तिय, एवं विगत, ये ५ अतीत पञ्चम हैं और अनन्तररूपनिस्सय में समबहिर्त होते हैं। कम्म-पञ्चम प्रत्युत्पन्न और अतीत दोनों कालों में निहित है। शेष तीन प्रत्यय-आरम्भण, अधिपति, एवं उपनिस्सय—त्रैकालिक हैं एवं काल-विमुक्त भी कहे जा सकते हैं। इस प्रकार अस्ति, अनन्तर एवं आलम्बन ये तीन प्रत्यय प्रथम सिद्ध होते हैं जिनके द्वारा अर्तमान, अतीत एवं त्रैकालिक कारणों का संग्रह होता है।

✓ स्वविरुद्धाद और अन्य निराकरण—प्राचीन येरवादी-विभज्यवादी सम्प्रदाय महासाधिक, सर्वास्तिवादी और वाल्सीपुत्रीयों का विरोधी था। वह तथान्त को महापुण्य, किन्तु मनुष्यधर्मों स्वीकार करता था, और महासाधिकों के प्रच्छन्नदेववाद का निराकरण। सर्वास्तिवादियों का प्रच्छन्न शाश्वतवाद एवं वाल्सीपुत्रीयों का प्रच्छन्न, कालमवाद भी उसका अभोष्ट नहीं था। यही दृष्टि कथावत्सु में प्रतिपादित है।

कथावत्सु—कथावत्सु में धम्मसंगणि और विभंग से उद्धरण मिलता है, किन्तु धातुकथा, पुग्गलपञ्चसि एवं यमक से नहीं। ग्रन्थ के उत्तरभाग में पट्ठान में बर्णित अनेक पञ्चमों का परिचय मिलता है। कथावत्सु में प्रतिपादित सिद्धान्त कथानुसार इस प्रकार है—(I) (१) पुद्गलवाद का निषेध कथावत्सु में साम्प्रदाय किया गया है और यही निषेध येरवादियों के सिद्धान्त में उस समय तथा और पीछे भी मुख्यतम रहा है।

पुद्गलवाद के विरोध में प्रधान युक्ति यह दी जाती थी कि पुद्गल की उपलब्धि नहीं होती, केवल स्कन्धों की ही उपलब्धि होती है। ये उपलब्ध स्कन्धविशेष ही वस्तुतः सत्तावान् हैं। पुद्गल केवल प्रशान्ति है यह वाल्सीपुत्रीयों के प्रधान अभिमत का सर्धान है। तथा (२) इसके अतिरिक्त शेरवादी महादेव की पांच वस्तुओं को भी प्रत्याख्यात करते हैं और अर्हत्-परिहाणि को सम्भव नहीं मानते ये यह यह महासांघिकों के विरोध में हैं। शेरवादियों के मत में स्रोतजायन्त के लिए भी मिरना सम्भव नहीं है। (३) देवलोक में भी ब्रह्मचर्यावास सम्भव है। (४) क्लेश कमला छूटते हैं। (५) पृथग्जन के लिए काम-राम और व्यापाद का छोड़ना सम्भव नहीं है। (६)-(८) अतीत और अनागत धर्मों की सत्ता नहीं होती, न सर्वात्मना और न अंशतः यह सर्वास्तिवादियों के मुख्य सिद्धान्त का प्रतिषेध है। (९) सब धर्म स्मृति-प्रस्थान नहीं है। (१०) यह नहीं कहना चाहिए कि अतीतादिबन्ध और रूपादि स्कन्ध हैं भी और नहीं भी हैं।

न अन्तराभव की सत्ता होती है। अनुशय और पर्यवस्थान भैतसिक, चित्तसम्प्रयुक्त और चित्त के आलम्बन बन सकते हैं। तीन ही असंस्कृत हैं।

(II) (५) एक चित्त दिन भर नहीं ठहर सकता। (६) सब संस्कार मुक्कुलमात्र नहीं है। (७) मार्ग और चार सत्त्वों का अभिसमय आनुपूर्वी से होता है। स्रोतजापत्ति फल के समन्तर सब चर्चा लोकोत्तर है। (८) बुद्ध का व्यवहार लोकोत्तर नहीं है। (९) एक ही निरोध है।

(III) (१) तथागत का बल श्रावक-साधारण नहीं है। (२) तथागत के इस बल 'आर्य' नहीं है। (३) सराग-चित्त विमुक्त नहीं होता है। (४) विमुक्त विमुच्यमान नहीं होता। (५) अष्टमक-पुद्गल के पर्यवस्थान, दृष्टि और विचिकित्सा का प्रहाण नहीं होता। (६) किन्तु वह श्रद्धादि पाँचों इन्द्रियों से सम्प्रयुक्त होता है। (७), (८) दिव्यचक्षु मांसचक्षु से भिन्न है और (८) दिव्य-श्रोत मांसश्रोत्र से। (१०) देवताओं में संवर नहीं होता। (११) असंज्ञिसत्त्वों में संज्ञा नहीं होती। (१२) नैवसंज्ञानासंज्ञायतन में संज्ञा होती है।

(IV) (१) गृहस्थ अर्हत् नहीं हो सकता। (२) उपपत्त्या अर्हत् नहीं हो सकते। (३) अर्हत् के सब धर्म अनासन्न नहीं है। (४) अर्हत् चारों धामण्य-फलों से समन्वागत नहीं है। (५) अर्हत् षट्-उपेक्षासमन्वागत नहीं है। (६) बोधि से ही बुद्ध बनते हैं। (७) महापुरुष-लक्षण युक्त बोधिसत्त्व नहीं भी होते। (८) बोधिसत्त्व काश्यपबुद्ध के श्रावक नहीं थे। (९) अर्हत्त्व में पिछले तीन फल समन्वागत नहीं होते। (१०) अर्हत्त्व सर्वसंयोजन-प्रहाण नहीं है।

V (१) विभक्ति-ज्ञान-वृक्ष सब विभक्त नहीं होते। (२) शेष का अशेष ज्ञान नहीं होता। (३) पृथ्वी कण्ठ से विपरीत-ज्ञान उत्पन्न होता है। (४) अनियत को नियाम-गमन का ज्ञान नहीं होता। (५) सब ज्ञान प्रतिसम्भवा नहीं है। (६) संवृति-ज्ञान का विषय न सत्य है न असत्य। (७)-(८) अनागत का ज्ञान नहीं होता और न प्रत्युत्पन्न का। (९) श्रावक को अन्यगत फल का ज्ञान नहीं होता।

VI (१)-(२) नियाम और प्रतीत्यसमुत्पाद संस्कृत नहीं है। (३) चार सत्य भी असंस्कृत नहीं है और (४) न अरूप-समापत्तियाँ और (५) न निरोध समापत्तियाँ और (६) न आकाश ही असंस्कृत है। (७)-(८) आकाश और चारों महाभूत अदृश्य है। (९) चक्षुरिन्द्रिय और कार्यकर्म भी अपुर्य है।

VII (१) धर्म दूसरे धर्मों में संगृहीत होते हैं। (२) धर्म दूसरे धर्मों से सम्प्रपुक्त होते हैं। (३) चैतनिक धर्म होते हैं। (४) दान चैतनिक धर्म नहीं है। (५) पुण्य परिश्रोगम्य नहीं है। (६) यहाँ पर दिमा हुआ दान परत्र शेष नहीं होता। (७)-(१०) पृथ्वी कर्मविपाक नहीं है, जरा-मरण भी विपाक नहीं है, आर्यधर्म सविपाक है, विपाक में स्वयं विपाकधर्मिता नहीं है।

VIII (१) पाँच ही गतिपाँ हैं। (२) अन्तराभव नहीं होता। (३) पाँच काम-गुणों से ही काम-धातु नहीं बनती। (४) पाँच आयतन ही काम नहीं हैं। (५)-(६) स्त्री धर्म और अरूपी धर्म से ही रूप-धातु और अरूप-धातु है। (७) रूप-धातु में षडायतनिक आरमभाव नहीं होता। (८) अरूप-धातु में रूप नहीं है। (९) कुशल-चित्त-समुत्थित कार्य कर्म कुशल रूप नहीं है। (१०) त्रीवृत्तेन्द्रिय केवल जन्म नहीं है। (११) जहंतु की कर्म के कारण जहंतु से परिहाणि नहीं होती।

IX (१) आनिशसदृशी अप्रहीण-संयोजन होता है। (२) संयोजन अमृतालम्बन नहीं होता है। (३) रूप अनालम्बन है। (४) अनुगम्य आलम्बन है। (५) ज्ञान सालम्बन है। (६)-(७) अतीतालम्बन एवं अनागतालम्बन चित्त-सालम्बन है। (८) सब चित्त चित्तकानुपपत्तित नहीं है। (९) शब्द चित्तके-विस्फार नहीं है। (१०)-(११) वाणी चित्त के अनुरूप हो सकती है और कार्य-कर्म भी चित्त के अनुरूप हो सकता है। (१२) अतीत और अनागत से समन्वागति नहीं होती।

X (१) पिछले स्कन्धों के निषेध होने पर नयों का जन्म होता है। उनका सम-वधान एवं सम्मुखीभाव नहीं होते। (२) मार्गसमझगी का रूप मार्ग नहीं है। (३) पञ्चविज्ञानसमझगी की मार्ग-भावना नहीं होती। (४) पाँच विज्ञान न कुशल है न अकुशल, (५) के अनाभोग हैं। (६) मार्गसमगी लौकिक एवं लोकोत्तर शील से

सम्भवागत नहीं है। (७)-(८) शील चैतनिक है और चित्तानुपरिवर्ती है। (९) समाधानहेतु शील बढ़ता नहीं है। (१०) विज्ञप्ति शील-मात्र नहीं है। (११) अविज्ञप्ति दोषशील्य-मात्र नहीं है।

XI (१) अनुशय अकुशल, सहेतुक और चित्तसम्प्रयुक्त है। (२) अज्ञान विगत होने पर एवं ज्ञानविप्रयुक्ततया वर्तमान चित्त की अवस्था में 'ज्ञानी' नहीं कहा जा सकता। (३) ज्ञान चित्तसम्प्रयुक्त है। (४) 'इदं दुःखम्' कहने से अनुरूपज्ञान प्रवृत्त नहीं होता। (५) ऋद्धि बल से कल्प भर नहीं ठहरा जा सकता। (६) समाधि चित्तसंतति नहीं है। (७) धर्मस्थितता परिनिष्पन्न नहीं है। (८) अनिश्चयता, बरा और मरण भी परिनिष्पन्न नहीं है।

XII (१) संवर और असंवर कर्म नहीं है। (२) सब कर्म संधिपाक नहीं है। (३)-(४) शब्द विपाक नहीं है और न षडायतन विपाक है। (५) श्रोतआपन्न के लिए आवश्यक नहीं है कि वह सात बार और जन्म ले। (६) कोलकोल एक कुल से दूसरे कुल में जाने के लिये बाध्य नहीं है। (७) दृष्टि सम्पन्न पुद्गल बोधपूर्वक प्राणघात नहीं कर सकता, किन्तु (८) उसकी दुर्गति की सम्भावना प्रहोष नहीं होती। (९) सप्तत्रयिक पुद्गल दुर्गति से ऊपर है।

XIII (१) कल्पस्थ कल्प तक नहीं ठहर सकता। (२) कल्पस्थ कुशल-चित्त-प्रतिलाम कर सकता है। (३) आन्तरिक पुद्गल सम्प्रत्य-नियाम में अवक्रमण नहीं कर सकता। (४) नियत पुद्गल नियाम में अवक्रमण नहीं करता। (५) नीचत नीचरण नहीं छोड़ता। (६) संयोजन-सम्मुखीभूत-संयोजन नहीं छोड़ता। (७) समापन्न आस्वादन नहीं करता, ध्यान की चाह नहीं रखता, न म्यानालम्बन होता है। (८) अनुश का राग नहीं होता है। (९) धर्म-तृष्णा अकुशल है और (११) दुःख-समूह है।

XIV (१) कुशलमूल और अ० का अगोच्य-प्रतिसम्भान नहीं होता। (२) षडायतन एक साथ मातृगर्भ में समुत्पिठ नहीं होते। (३) पाँच विज्ञानों की परस्पर समनन्तर उत्पत्ति नहीं होती। (४) आर्ष-रूप महाभूतों से उत्पन्न नहीं है। (५) अनुशय पर्यवस्थानों से भिन्न नहीं है। (६) पर्यवस्थान चित्तसम्प्रयुक्त है। (७) कण-राग एवं रूप-राग केवल रूप-धातु एवं अ० में अनुशयित और पर्यापन्न नहीं है। (८) दृष्टिगत अकुशल है और (९) वैधानुक में पर्यापन्न है।

XV (१) प्रत्ययता आवर्त्तित नहीं है। (२) संस्कार अविद्याप्रत्यय है, अविद्या संस्कार-प्रत्यय है। (३) अतीतादि कालभेद परिनिष्पन्न नहीं है। (४) क्षण, सब और

गूह्य भी परिनिष्पन्न नहीं है। (५) चार आसव सालव हैं। (६) लोकोत्तर धर्मों का जरा-मरण लोकोत्तर नहीं है। (७) संज्ञावेदितनिरोध लोकोत्तर या लौकिक नहीं कहा जा सकता। (८) संज्ञावेदित निरोध में मृत्यु नहीं हो सकती। (९) संज्ञावेदित-निरोध में असंज्ञि-सत्त्वों का प्रवेश नहीं है। (१०) कर्म कर्मोपचय से निम्न नहीं है।

XVI (१)-(२) दूसरे के चित्त पर बश नहीं होता। (३) दूसरे को मुख का जनुप्रदान नहीं हो सकता। (४) अधिगति के अनन्तर मतसिंकार नहीं होता। (५) रूप हेतु नहीं बन सकता, अव्याकृत है, अहेतुक है और विपाक नहीं है।

XVII (१)-(२) अहंत् का पुष्पोपचय नहीं होता और अहंत् की अकाल मृत्यु सम्भव है। (३) सब कुछ कर्म का फल नहीं है। (४) केवल इन्द्रियबद्ध ही दुःख नहीं है। (५) आर्षे-मार्ग को छोड़कर अवशेष संस्कारभाव दुःख नहीं है। (६) संप दक्षिणा-प्रतिग्रह करता है। (७) दक्षिणा-विशोधन करता है, और (८) संप के बारे में यह कहा जा सकता है कि वह साता है, पीता है आस्वादन करता है। (९) संप को दान का बहुत फल है, किन्तु (१०) बुद्ध को दान का भी फल बहुत है। (११) दान प्रति-आहूक से शुद्ध होता है न कि दाता से।

XVIII (१)-(२) बुद्ध भगवान् ने मनुष्यों में निवास किया था और धर्म का वस्तुतः उपदेश किया था। (३) बुद्ध भगवान् लोकानुकम्पक एवं महाकरुणा-समापत्ति से युक्त थे। (४) उनका उच्चार-अस्त्राव अन्य मन्त्रों का अतिशयन नहीं करता था, क्योंकि वे मन्त्रभोगी न होकर ओदन-कुल्हास-भोगी थे। (५) एक आर्षे-मार्ग से चार श्रामण्य-छलों का साक्षात्कार नहीं होता। (६) एक ध्यान से ध्यानान्तर में साक्षात् संक्रमण नहीं होता। (७) ध्यानान्तरिक अवस्थाएँ नहीं होती हैं। (८) समापन्न शब्द नहीं सुनता। (९) चक्षु रूप नहीं देखता।

XIX (१) अतीत, अनागत और प्रत्युत्पन्न तत्त्वों का प्रहार्ण नहीं होता। आर्षे-मार्ग के अनुसरण से उनकी अनुत्पत्ति होती है। (२) शून्यता संस्कार-स्कन्ध-वर्जा-पन्न नहीं है। (३) श्रामण्यफल असंस्कृत नहीं है। (४)-(५) प्राप्तिर्वा और तथता असंस्कृत नहीं है। (६) निर्वाण-धातु अव्याकृत है। (७) पुण्यजन के लिए अत्यन्त नियामता नहीं है। (८) शब्दादि पाँच इन्द्रियाँ केवल लोकोत्तर नहीं हैं।

XX (१) अबोधपूर्वक किये हुए पाँच ज्ञानन्तर्य दोषावह नहीं है। (२) पुण्यजन भी ज्ञानसम्पन्न होता है। (३) निरय में निरयपाल होते हैं। (४) देवलोक में तिमंग-जातीम नहीं होते। (५) मार्ग पञ्चांगिक नहीं होता। (६) लोकोत्तर ज्ञान द्वापद-वस्तुक नहीं होता।

XXI (१) संगीतियों के द्वारा शासन नव-कृत नहीं है। (२) भूयम्जन त्रैधातुक धर्मों से विविक्त हो सकता है। (३) कोई संयोजन अर्हत् के द्वारा अप्रहीण नहीं होता। (४) "अधिप्राय-श्रद्धि" (यथाकाम सिद्धि) न श्रावक की होती है, न बुद्ध की। (५) बुद्धों में ही नातिरेकता होती है। (६) बुद्ध सब दिशाओं में नहीं होते हैं। (७)—(८) सब धर्म अथवा कर्म मिथ्यात्व या सम्भक्तत्व में नियत नहीं है, क्योंकि कुछ को अनियत-राशि वैधित किया गया है।

XXII (१) परिनिर्वाण में सब संयोजनों का प्रहाण हो जाता है। (२)—(३) कुशाक्षित उत्पन्न कर अर्हत् परिनिर्वृत नहीं होते, और न आनेज्जय में स्थित होकर परिनिर्वृत होते हैं। (४)—(५) गर्भावस्था वा स्वप्न में धर्म का अभिसमय नहीं होता और न अर्हत्व-प्राप्ति। (६) सब स्वप्न-गत चित्त अव्याहृत नहीं होते। (७) आनेवत-प्रत्ययता होती है। (८) सब धर्म एकचित्त-शणिक नहीं है।

XXIII (१) एकाभिप्राय से मधुन-धर्म प्रतिसेवितव्य नहीं है। (२) अर्हत् के रूप में छिप कर अभनूय्य मधुन नहीं करते। (३) बोधितत्व दुर्गति में जन्म ग्रहण नहीं कर सकते। (४) राम-प्रतिरूपक अराग नहीं होता। (५) पांच स्कन्ध, बारह आमतन, अठारह धातु एवं बाईस इन्द्रियां परिनिष्पन्न हैं। दुःख परिनिष्पन्न नहीं है।

कषावत्सु, विभाषा और विभज्यवाद—नाटलिपुत्र की संगीति में तिस्समोग्गली-पुत्त ने असोक से अपने को और भगवान् बुद्ध को विभज्यवादी बताया। शास्वतवाय एवं उच्छेदवाद, संज्ञिवाद एवं असंज्ञिवाद आदि का अस्वीकार करते हुए विभागपूर्वक अथवा विभेकपूर्वक अपने आशय का प्रतिपादन करने के कारण तथागत को विभज्यवादी कहा गया था।

विभज्यवादी के अर्थ होते हैं—जो विवाद के विषय को विभक्त करके बोले अर्थात् जो एकदेशी मत को न ग्रहण कर यथाभूत विभेकपूर्वक सिद्धांतों का प्रतिपादन करे। महासाधिकों में प्रकृतिवादी विभज्यवादी कहलाते थे। विभाषा में विभज्यवादियों के बहुत-से सिद्धांतों का उल्लेख मिलता है। विभज्यवादियों को यहाँ सूक्तवादियों का विरोधी प्रतिपादित किया गया है अर्थात् वैभाषिक सर्वास्तिवादियों का विरोधी। ऐसा प्रतीत होता है कि कि विभाषा में विभज्यवादियों को तीक्ष्णकवत् माना गया है और इस नाम से वैभाषिक सर्वास्तिवादियों के अतिरिक्त अनेक अन्य सम्प्रदायों को सूचित किया गया है। अनुसन्धु के अनुसार विभज्यवादी वे हैं जो कि वर्तमान सत्ता एवं कुछ अतीत की सत्ता स्वीकार करते हैं, किन्तु भविष्य की एवं कुछ अतीत की सत्ता स्वीकार

महीं करते"। इस परिभाषा से काश्यपीय विभज्यवादी बन जाते हैं। संतमझ ने भी वसुवन्धु का समर्थन किया है। वसुवर्मा के अनुसार विभज्यवादी सब संस्कृत धर्मों को अनित्य होने के कारण सर्वथा दुःखात्मक मानते थे। यह मन प्रकृतिवादियों का भी था। भव्य ने विभज्यवादियों को और सर्वास्तिवादियों को अभिन्न बताया है"।

स्वविरवादी दर्शन

धर्म-स्वरूप और वर्गीकरण—व्युत्पत्ति के अनुसार धर्म शब्द का अर्थ 'धारण करने वाला' है। अतएव प्रयोग में धर्म शब्द स्वभाववाची बन गया तथा स्वभाव से ही पदों के वस्तु के कार्य और व्यापार के नियत होने के कारण नियमवाची भी। उत्तर-वैदिक-काल में ऋत के स्थान पर 'धर्म' का प्रयोग होने लगा था, एवं वैदिक परम्परा में प्रकृति और समाज के शाश्वत स्वभावगत नियम का धर्म शब्द अभिधायक था। इस प्रकार 'धर्म' मूलतः स्वभाववाची ही है एवं इसी के अनुसार धर्म की प्रचलित बौद्ध परिभाषा है—जो स्वभाव अथवा स्वलक्षण का धारण करे। बौद्ध चिन्तन में 'धर्म' का कुछ बड़ी स्थान है जो सांख्य-दर्शन में 'तत्त्व' का। सांख्य के समान ही बौद्ध दर्शन में गुण और मूर्त्तियों का भेद अणुपरमाण्विक माना जाता है। अतः बौद्ध मत में धर्म, स्वभाव एवं स्वभाव-प्रतिसंयुक्त वस्तु, दोनों को संकेतित करता है एवं दोनों में अभेद ही बौद्धों का विश्वास है।

धर्म नामा किन्तु परिगणित है। उनके स्वभाव प्रति विशिष्ट एवं प्रति नियत हैं तथापि उनके विषय में सामान्यतः यह कहा जा सकता है कि वे अनित्य-लक्षण, दुःख-लक्षण एवं अनात्म-लक्षण हैं। नैरात्म्य को बौद्धों ने धर्म का मूल लक्षण भी बताया है। स्वविरवादी अभिधर्म में धर्मों की अनात्मकता का अर्थ है उनका पुरुष अथवा पुरुषत्व

२६—अनिधर्मकोश, ५, पृ० ५२; सु०—वही, पृ० २३-२४।

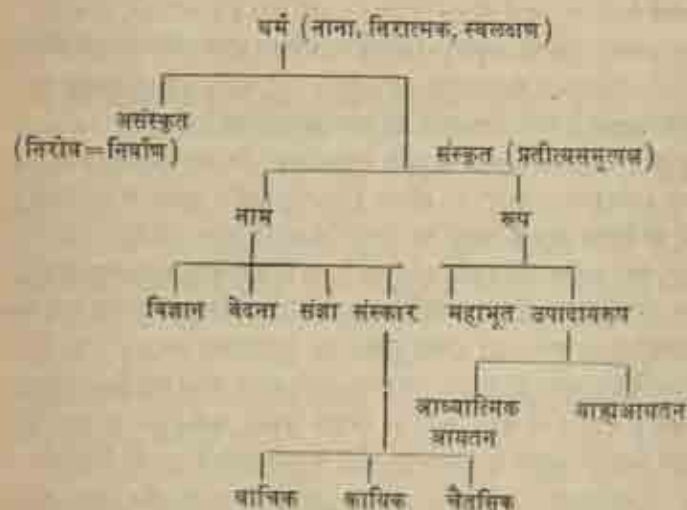
२७—बारो के अनुसार—(१) विभज्यवादी सर्वास्तिवादी नहीं थे। (२) काश्यपीय विभज्यवादियों के अंग थे। (३) धेरवारी और अतएव मही-शास्त्र भी विभज्यवादियों के अंग थे। (४) महीशास्त्रों से निकले धर्म-गुणक भी विभज्यवादियों के अंग थे। (५) साम्प्रदायीय भी इसी वर्ग के थे। (६) विभज्यवादी स्वविरों के उस वर्ग के थे जो कि वात्सीयुवाचार्यों से भिन्न और सर्वास्तिवादियों का विरोधी था। पाटलिपुत्र की संगीति के बाद अवात्सीयुवाचार्य स्वविर दो शाखाओं में बँट गये—सर्वास्तिवादी और विभज्यवादी। पृ० ०।

से असम्बन्ध, उनकी निरस्त-निर्जीविता। सब धर्मों का अकारण-भाव से परिगत है। इसलिए उन्हें प्रतीत्यसमुत्पाद अथवा हेतु-प्रभव कहा गया है। कार्यकारण-प्रवाह में पतित होने के कारण धर्मों को 'संस्कार' अथवा संस्कृत-धर्म कहा जाता है। सब संस्कार भंगुर एवं संचलनात्मक हैं, किन्तु यह स्मरणीय है कि संस्कारों का निरोध शान्त है और यही निर्वाण है जो कि अतर्क्य और असंस्कृत-धर्म कहा गया है। अभिधर्म मूलतः एक प्रकार का 'धर्मवाद' है जिसके अनुसार परमार्थ के घटक केवल अलग-अलग एवं असंकीर्ण-स्वभाव वाले अनित्य और संचलनशील अनेक धर्म माने जाते हैं जो कि प्रतीत्यसमुत्पाद एवं प्रत्ययता के परतन्त्र हैं, किन्तु जिनका निरोध शान्त और अतर्क्य है।

इस दृष्टि के सम्बन्ध में यह प्रश्न उठना स्वाभाविक है कि यदि धर्म अनित्य है तो क्या उनके स्वभाव अथवा लक्षण भी अनित्य हैं? क्या निर्वाण कुछ धर्मों का अथवा सब धर्मों का निरोध मान है, अथवा यह 'निरोध' स्वयं एक पृथक् धर्म है? यदि वह (निर्वाण) स्वयं स्वभाव-प्रतिस्पृक्त पृथक् धर्म है, तो अनित्यत्व एवं प्रतीत्यसमुत्पाद से इसे किस प्रकार विमुक्त माना जा सकता है। इन प्रश्नों के उत्तर एक ओर सर्वास्तिवाद तथा महात्मनिक धर्मतथता एवं शून्यता के सिद्धान्तों में पर्यवसित होते हैं। किन्तु धर्म-वादी दलों में इस प्रकार की शंकाओं एवं कौतूहल को अधिक प्रश्रय नहीं दिया गया है। प्रत्युत धर्म और धर्मों का जन्म, धर्मों का स्वभाव-पार्ष्वन्व, प्रत्येक धर्म का स्वभाव-प्रतिसंबन्ध तथा इस प्रकार से अवधारित धर्मों के प्रतिबन्धों के रूप में निर्वाणालय धर्म की पारमार्थिकता, इन सभी सिद्धान्तों का अभ्युपगम दृढ़तापूर्वक किया गया है। धर्म का मूल लक्षण स्वभाव-धारणा है और यही लक्षण निर्वाण में घटता है। निर्वाण का स्वभाव है, किन्तु उसके वस्तुतः अतर्क्य होने के कारण उसका संसार के प्रतिबन्धों के रूप में निकषित किया जाता है। इस प्रकार वस्तुतः निर्वाण के निरोध-धादि लक्षण एक प्रकार से 'तटस्थ-लक्षण' ठहरते हैं। अभिधर्मपिठक में निर्वाण को असंस्कृत धातु के रूप में निदिष्ट किया गया है। मार्ग-वस्तुत्व-ज्ञान से उसका नाश-कार होता है। मार्ग-कर्मों का वह आलम्बन है, लोकोत्तर है, अव्याहृत है, तथा स्वभावतः एकात्म होते हुए भी उपाधि-शेष एवं अनुपाधि शेष, इस प्रकार द्विविध उपदिष्ट है। तुष्णा से निष्कान्त होने के कारण उसे 'निर्वाण' कहा जाता है।

संस्कृत धर्मों का एक प्राचीन विभाग नाम-रूप अथवा रूप-धातु एवं धर्म-धानु में था। 'रूप' के द्वारा इन्द्रिय-गोचर अथवा भौतिक धर्मों का संकेत होता था। 'नाम' अथवा 'धर्म-धातु' अल्प-सत्ता का बोधक था जिसमें चित्त, चैतन्यिक धर्म, एवं मनोमाय-गोचर धर्म संगृहीत थे। 'नाम' को विज्ञान, वेदना, संज्ञा, एवं संस्कार में विभाजित कर

संस्कृत धर्मों की पंच-सङ्ख्या निरूपित हुई। सद्य-स्वयम् की इन्द्रियों के अनुसार पाँच व्याप्यात्मिक एवं पाँच बाह्य आयतनों में बाँटा गया। इसके साथ ही सद्य का एक दूसरा विभाजन भी विदित था—सहाभूतों में, एवं उनके उपादान सभों में। सुख-पिटक में उपादान धर्म-विवरण इस प्रकार प्रदर्शित किया जा सकता है—



शेरपादी अग्निधर्म में धर्म के स्वरूप का सामान्य चित्रण कम, किन्तु उनके पुरुष स्वभावों का निरूपण विस्तार से किया गया है। ऊपर कहा जा चुका है कि धम्मसंमणि में धर्मों का मुख्य विभाजन उत्तरी द्वैधीयादेवता की दृष्टि से किया गया है। धर्म कुशल, अकुशल अथवा अब्याहृत हैं। अब्याहृत धर्म स्वयं कोई भोगरूप छल उत्पन्न नहीं करता। निर्वाण, रूप (=भौतिक धर्म), विपाक (=पूर्व कर्म का भोग) एवं विना (असंकल्पपूर्व सैसमिक विना) अब्याहृत हैं। कुशल-धर्म कालान्तर में सुख-भोग प्रदान करते हैं एवं अकुशल-धर्म दुःखभोग। चित्त और चैतन्यिक धर्म ही कुशल अथवा अकुशल हो सकते हैं। मोम, द्वेष एवं मोह—ये तीन अकुशलहेतु हैं। इन्हीं के संयोग से चित्त-सैसमिक धर्मों में अकुशलता उत्पन्न होती है। दूसरी ओर अलोम, अद्वेष एवं अमोह—ये कुशल-हेतु हैं। यह स्पष्ट है कि कुशल, अकुशल एवं अब्याहृत का भेद धर्मों का स्वभावगत भेद नहीं है, किन्तु संसारी पुरुष की दृष्टि से ही धर्मों का उनके पुरुष-कार्यों के अनुसार विभाजन है—कुछ धर्म उन्हें सुख देते हैं, कुछ दुःख देते हैं, कुछ न सुख देते

हैं, न दुःख देते हैं। आध्यात्मिक साधन की दृष्टि से ही इस प्रकार का वर्गीकरण बहुत महत्त्वपूर्ण है।

धम्मसंगणि में प्रकारान्तर से धर्मों का चित्त, चैतनिक तथा चित्त-विप्रमुक्त, इन तीन वर्गों में विभाजन उल्लिखित है। चित्त सप्तविध है—चक्षुरादि-विज्ञान, मनोधातु, एवं मनोविज्ञानधातु। चैतनिक त्रिविध है—वेदनास्कन्ध, संज्ञास्कन्ध, एवं संस्कार-स्कन्ध। चित्त-विप्रमुक्त धर्म दो हैं—रूप, एवं निर्वाण। किन्तु यह विभाजन आभिधम्म-पिटक में अधिक चर्चित नहीं है। उस समय, जैसा कथावस्तु से प्रतीत होता है चैतनिक धर्मों की पृथक् सत्ता भी विवादास्पद थी। चित्त एवं रूप के दो वर्गों का धम्म-संगणि में विस्तार से वर्णन मिलता है। अभिधम्म के कुछ ग्रन्थों में पुनः प्राचीन स्कन्ध, धातु, एवं आगतन की विस्तृत चर्चा है। संक्षेप में अभिधम्मपिटक में उपलब्ध धर्म-विवरण इस प्रकार प्रदर्शित किया जा सकता है—(पृष्ठ २५६ देखें)

आचार्य अनिरुद्ध ने चार पारमाधिक तत्त्व स्वीकार किये हैं—चित्त, चैतनिक, रूप और निर्वाण^{२८}।

चित्त—समस्त लौकिक धर्मों में चित्त शीर्षभूत है जैसे समस्त ओकोत्तर धर्मों में प्रज्ञा। सब कुशल अथवा अकुशल धर्म चित्तपूर्वक हैं धम्मपद की प्रसिद्ध गानाओं के अनुसार। 'मन सब धर्मों में पहले अप्रसर होता है। सब धर्मों में मन श्रेष्ठ है। सब धर्म मनोमय हैं।' मुख और दुःख मनोगत सुम और असुम का इस प्रकार अनुसरण करता है जैसे गानवाही पशु का गानक अथवा पुरुष की छाया^{२९}। तल्लो और व्यवधान चित्त का ही सहारा लेकर प्रवृत्त होते हैं। यही कारण है कि चित्त के स्वभाव, प्रवृत्ति एवं उसके कुशल और अकुशल से सम्बन्ध को लेकर अभिधम्म में इतनी चर्चा रही है। जैसे चिध में नामा विचिध रूप लोका का प्रदर्शन होता है ऐसे ही देव, मनुष्य, तिरय, एवं तिपेक् गतियों में कर्म, लिय, संज्ञा, व्यवहार आदि का भेद चित्त-कृत एवं चित्त-मात्र ही है^{३०}। कर्म का मूल चित्त में ही है एवं कर्म से ही समस्त संसार का ब्रह्म निरुद्ध हुआ है। इस प्रकार यह कहने में कोई अस्पृक्ति नहीं है कि संसार का दुःख एवं उसमें विद्युमित दोनों ही चित्त के अधीन हैं।

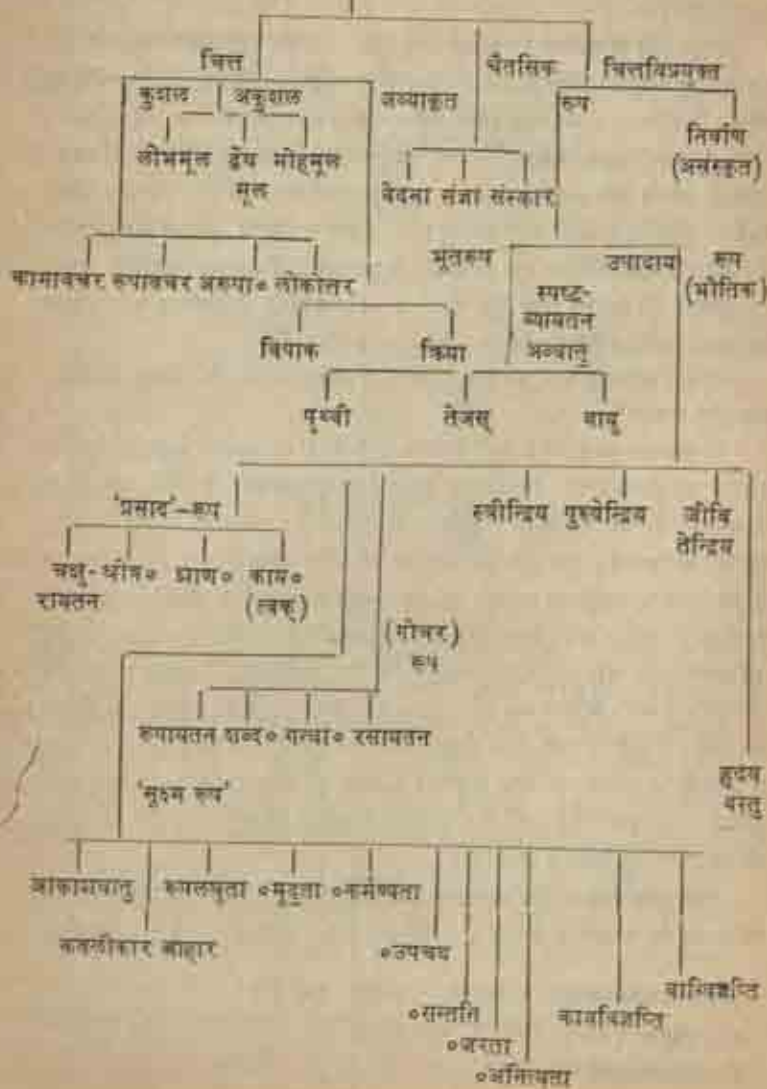
चित्त और रूप—चित्त और रूप (भौतिक धर्म) का सम्बन्ध पर्यालोचनीय है। चित्त रूप का पञ्चाजात-वच्चय है। रूप चित्त का पुरेजात-वच्चय है। चित्त की

२८—अभिधम्मसंगणो (सारनाथ, १९४१), पृ० १।

२९—सुव्वेदक (मा०), त्रि० १, पृ० १६।

३०—अट्ठसात्थिनी, पृ० ५४।

धर्माः



प्रवृत्ति के लिए रूप, वस्तु एवं आलम्बन प्रदान करता है। इन्हीं के आधय से सातों विज्ञान-वानु उत्पन्न होती हैं। ऐसे ही रूप, शब्द आदि संबन्धित भौतिक घटकों का आलम्बन कर पाँच प्रकार की विज्ञान-बीधियाँ प्रवृत्त होती हैं। दूसरी ओर चित्त-संभूत कर्म कारिका-रूप की उत्पत्ति में प्रधान कारण है। कर्म और विज्ञप्ति के प्रसंग में चित्त ही देह का संचालन करता है। चित्त की रूप के उद्भवों में से एक स्वीकार किया गया है। रूप का जहाँ अभाव है ऐसे अरूप लोको में भी चित्त की प्रवृत्ति सम्भव होती है। इस प्रकार यह स्पष्ट है कि यद्यपि भूतरूप चित्त-निरपेक्ष है एवं चित्त की प्रवृत्ति साधारणतः रूप-सापेक्ष है तथापि कर्म आदि के द्वारा देह का उत्पादक, संचालक एवं उपप्लम्बक होने के कारण चित्त का ही प्राधान्य स्वीकार करना चाहिए। वस्तुतः रूपतत्त्व की पर्याप्त आलोचना वर्तमान पालि साहित्य में उपलब्ध नहीं होती।

सुन्यपिटक में भी चित्त को रूप से अधिक चंचल बताया गया है। पीछे क्षणभंगवाद के विकसित होने के साथ इस प्रश्न पर विचार किया गया कि यदि रूप-धर्म एवं चित्त दोनों ही क्षणिक हों तो चित्त और रूप का सम्बन्ध पुरुषपाद है। रूपालम्बन के पुरो तरह से अवबुद्ध होने में अनेक चित्त उत्पन्न एवं निरुद्ध होते हैं। यदि चित्त का एक क्षण रूप के एक क्षण के बराबर हो तो रूप का ठीक ज्ञान असम्भव है। अतएव धेर-आदियों ने यह सिद्धान्त प्रस्तुत किया कि रूप-क्षण सप्तह (१७) चित्त-क्षणों के बराबर है। इस सिद्धान्त का आधार चित्तबीधि का विवेचन है।

बीधिचित्त—बीधि का अर्थ स्फुट-बोध के अभिमुख चित्त-परम्परा है। एक जन्म में उत्पत्ति के समय का प्रथम चित्त जो पिछले जन्म की चित्त-संतति से इस जन्म की चित्तसंगति का सम्बन्ध जोड़ता है, प्रतिसंज्ञान-हेतु होने के कारण प्रतिसंधि-विज्ञान कहलाता है। इसके अनन्तर भवांगचित्त की प्रवृत्ति होती है। भवांग से तात्पर्य उत्पत्ति-भव के अंग अथवा कारण से है जो कि चित्त का एक अर्धचिंतन अथवा उपचेतन प्रवाह है जैसा सृष्टि की अवस्था में उपलब्ध होता है। भवांग का प्रारम्भ प्रतिसंधि-चित्त से होता है एवं अन्त च्युति-चित्त से। भवांग का आलम्बन प्राक्तन जनक-कर्म, कर्मनिमित्त अथवा घति-निमित्त होता है। प्रकार के भवांग बताये गये हैं। इस भवांग-चित्त के खोल को काटकर बीधिचित्त की प्रवृत्ति होती है एवं बीधि के अन्त में

३१-३०—अभिधम्मसंगहो, पृ० ६४-८५; अट्ठसालिनी, पृ० २१६-३३।

३२—अभिधम्मसंगहो, पृ० ८६।

पुनः भवांग-भात । भवांगचित्त बीज का आरम्भविद्यालया अस्कृत प्रकाश है, बीजचित्त नामा आत्मगतिक एवं बाह्य विषयों के जगत का स्कृत बीज है ।

विषयों का चित्त से सम्बन्ध इन्द्रियों के द्वारों से एवं मन के द्वार से सम्पन्न होता है । इन्द्रिय-द्वार में जालम्बन के प्रकट होने पर वह मनोद्वार में भी प्रकट होता है, जैसे किसी वृक्ष की शाखा पर उतरते हुए पत्ती की छाया पृथ्वी पर भी उतरती है । किन्तु अनेक जालम्बन सीधे मनोद्वार में प्रकट होते हैं । इस प्रकार द्वार-भेद से चित्तबीजि के दो भेद किये जा सकते हैं—पंचद्वार-बीजि एवं मनोद्वार-बीजि । पंचद्वारबीजि में बाह्य विषय का इन्द्रिय-द्वार के साथ सम्पर्क स्थापित होना वस्तुतः बाह्यरूप एवं 'प्रसादरूप' का संघट्टन है । इससे विचलित होकर भवांग की आरा का विच्छेद होता है । पहले अण में 'भवांग-बलन' होता है, दूसरे में 'भवांग-उपच्छेद' । तदनन्तर इन्द्रिय-द्वार में प्राप्त जालम्बन की ओर चित्त का आकर्षण अथवा 'आवर्जन' होता है । यह एक असंकल्प-पूर्वक संसांगिक क्रिया है । अनिधर्मपिटक में इसे क्रिया-मनोपातु कहा गया है । और इसे क्रियारूप अख्याकृत धर्म बताया गया है । पीछे के दार्शनिक साहित्य में इसका नाम 'पञ्चद्वारावर्जन' है । आवर्जन के अनन्तर तद्विषयकार चक्षुरादिबिज्ञान की उत्पत्ति होती है । चक्षुर्विज्ञान, श्रोत्र-विज्ञान आदि विज्ञान सर्वथा निर्विकल्पक, विशुद्ध ऐन्द्रिय-संवेदन हैं । ये विज्ञान प्राक्तन कुशल अथवा अकुशल धर्मों के विपाक होते हैं और अतएव अख्याकृत धर्म हैं । इन विज्ञानों के निरोध के अनन्तर 'सम्पटिच्छन' अथवा 'विपाक-मनो-भातु' की उत्पत्ति होती है । स्थूल रूप से कहा जा सकता है कि यदि पंच-विज्ञान जालम्बनों की ऐन्द्रिय स्फूर्ति है तो 'सम्पटिच्छन' उन जालम्बनों का मन के द्वारा प्रथम ग्रहण । इसके अनन्तर मन के द्वारा जालम्बन के स्वरूप-निर्णय का प्रयत्न होता है जिसे 'मन्तीरण' कहा गया है । अनिधर्म के अनुसार यह अहेतुक विपाक मनोविज्ञान-भातु है । इसके अनन्तर मन के द्वारा जालम्बन का 'व्यवस्थापन' होता है । 'व्यवस्थापन' के अनन्तर 'जवन'-चित्त की उत्पत्ति होती है । जवन के पूर्ववर्ती चित्त विपाक-रूप अथवा क्रिया-रूप होने के कारण अख्याकृत धर्म है । 'जवन' चित्त जालम्बन की ओर चेतना-प्रतिसंयुक्त सम्मुखीभाव है । जवन-चित्त की अधिकतया सात बार उत्पत्ति होती है अथवा होती ही नहीं । कामाचर-जवन-चित्तों के २९ भेद बताये गये हैं । ज्ञान का कुशल अथवा अकुशल कर्म से सम्पर्क जवन-चित्त में ही होता है । इसके अनन्तर 'तदालम्बन' चित्त के दो अण होते हैं । तदालम्बन-चित्त जवन-चित्त के जालम्बन का अनुसरण करता है । मानो इसका अवशिष्ट संस्कार हो । इसके अनन्तर पुनः भवांग-भात होता है । भवांग के उपच्छेद से बीजि की प्रवृत्ति होती है,

वीधि के पर्यवसान पर पुनः भवांग का पूर्ववत् प्रवाह । इसी प्रकार जन्म के प्रतिसम्बन्धित से प्रारम्भ कर मृत्यु के श्मृति-चित्त तक भवांग का श्लोश और वीधि का उन्मेष चलता रहता है ।

भवांग-चलन के दो क्षणों से पहले एक क्षण अतीत-भवांग का गिनने पर 'तदालम्बन' के अन्त तक १७ चित्त-क्षणों का क्रम ऊपर वीधि-चित्त में निदिष्ट है । प्रत्येक क्षण का उत्पाद, स्थिति, और भंग होता है । किन्तु यह पूरी चित्तपरम्परा आलम्बन के 'वृत्ति-महत्' होने पर ही सम्पन्न होती है । यदि आलम्बन केवल 'महत्' ही तो 'जवन' के अन्त में ही भवांग-पात हो जाता है, 'तदालम्बन' की उत्पत्ति नहीं होती । जब 'व्यवस्थापन' की दो-तीन बार प्रवृत्ति के अनन्तर ही भवांग-पात हो जाता है और 'जवन' का भी उत्पाद नहीं होता, तब आलम्बन 'परित' अथवा अल्प कहलाता है । 'वृत्ति-परित' आलम्बन होने पर भवांग-चलन मान्य होता है, वीधि-चित्त का उत्पाद नहीं होता ।

मनोद्वार में विभूत आलम्बन के उपस्थित होने पर भवांगचलन, मनोद्वाराजवन, जवन, एवं 'तदालम्बन' क्रमशः उत्पन्न एवं निरुद्ध होते हैं । आलम्बन अधिभूत होने पर 'तदालम्बन' का उत्पाद नहीं होता ।

ध्यान के प्रसंग में वीधिचित्त को कुछ विशेषताएँ उल्लेखनीय हैं । ध्यान से निष्पन्न बलघट्ट सर्वाधि अर्पणा कहलाती है । इसमें आलम्बन सदा अतिविभूत होता है किन्तु अर्पणाजवन के अतिसन्तत होने के कारण तदालम्बन-चित्त का भी उत्पाद नहीं होता । अर्पणा भी भवांग-श्लोश के समान प्रवृत्त होती है । इस अर्पणावीधि में ज्ञानसम्प्रयुक्त साठ कामायचर जवनचित्तों में से कोई एक कुशलचित्त अथवा क्रियाचित्त तीन बार अथवा चार बार उत्पन्न होकर निरुद्ध होता है । ये चित्त क्रमशः परिकर्म, उपचार अनुलोम एवं गोकभू नाम से प्रसिद्ध हैं । इनके अनन्तर चतुर्थ एवं पंचम जवनचित्त अर्पणावीधि में अवतीर्ण होता है । यह जवन छन्दोग महद्गत एवं लोकोत्तर जवनों में से एक होता है । इसके अनन्तर अर्पणा के जवनचित्तों का प्रवाह प्रवृत्त होता है । तदन्तर भवांगपात पुनः घटता है । यदि सौमनस्य-सहगत जवनचित्त के अनन्तर अर्पणा का प्रारम्भ हो तो वह भी सौमनस्य-सहगत होती है तथा उपेक्षापूर्वक होने पर वह उपेक्षासहगत होती है । कुशल जवनचित्त के अनन्तर कुशल जवन एवं तिचले तीन फल, तथा क्रियाजवन के अनन्तर क्रियाजवन एवं अहोम-फल अपित होते हैं ।

वीधिचित्त के अवबोधन के लिए 'आज्ञोपमा' उदाहृत की गयी है—मान लीजिए फले हुए आमवृक्ष के नीचे सिर टुककर कोई पुरुष सोबा हुआ हो एक अपने पास धिरे

एक आम के छव्व को मुनकर सिर से बरुन हटाकर आँख खोलकर उसे देखे, उठामे और परखे तथा उसे पका हुआ जानकर उसका परिभोग करे और फिर मूल में उसके दोष स्वाद का अनुभव करता हुआ पुनः सो जाय। ऐसी स्थिति में पहली निद्रा का समय भ्रमों का प्रवाह है, फल का गिरना आलम्बन के द्वारा प्रसाद-संघट्टन है, उस शब्द से जागना जावर्जन है। आँख खोलकर देखना चक्षुर्विज्ञान आदि विज्ञानों की प्रवृत्ति है। उठा लेना सम्पटिच्छन है। परखना संतीरण है। पके होने का निरवयव व्यवस्थापन है, परिभोग जवन है, पीछे के स्वाद का अनुभव तदालम्बन है। पुनः निद्रा की प्रवृत्ति भ्रमोत्पत्ति है ॥ ११ ॥

चैतन्यिक—ऊपर कहा जा चुका है कि चित्त के ८९ भेदों का प्रदर्शन धम्मसंगमि में स्पष्ट किया जा चुका था, किन्तु वहाँ चैतन्यिकों के सामान्यतः उल्लेख में उन्हें केवल तीन ही भागों में बाँटा गया है, यद्यपि नाना चैतन्यिक धर्मों का विशेषतः उल्लेख उपलब्ध होता है। जैसा कथावस्तु से ज्ञात होता है उस समय कुछ सम्प्रदाय चैतन्यिकों की सत्ता का ही प्रतिपाद करते थे। चैतन्यिकों का विकसित विवरण बृद्धघोष के समय तक निरदिष्ट हो चुका था। इस विकास में संस्कारस्कन्ध को अनेक धर्मों में बाँट दिया गया था। चैतन्यिक चित्त से सम्प्रयुक्त धर्म हैं। वे चित्त के साथ उत्पन्न होते हैं, एवं चित्त के साथ निरुद्ध होते हैं। उनके आलम्बन और वस्तु भी चित्त के आलम्बन और वस्तु से अभिन्न होते हैं। चैतन्यिक धर्म बावन बताये गये हैं जिनमें वेदना और संज्ञा के अतिरिक्त पचास धर्मों में विभक्त संस्कारस्कन्ध परिगणित है। सात चैतन्यिक धर्म सर्वचित्त-साधारण हैं—स्पर्श, वेदना, संज्ञा, चेतना, एकाग्रता, जीवितेन्द्रिय तथा मनसिकार। स्वयं चित्त एवं आलम्बन को संघटित करता है। वेदना के सुविदित तीन भाग हैं—मूल, दुःख, अनुशानुख। आलम्बन का संज्ञान ही संज्ञा है। चेतना संकल्पारम्भ प्रेरक धर्म है। एकाग्रता म्युनाधिक मात्रा में सभी चित्तों में पायी जाती है। मनसिकार का अर्थ मकीन आलम्बन की ओर मन का अवधान है। ७ चैतन्यिक धर्म प्रकीर्णक कहे जाते हैं। ये बहुत से चित्तों के सहपत होने के कारण इस प्रकार कहे गये हैं—इनकी चित्त के साथ सदा उपस्थिति सही होती। चित्तकं, विचार, अधिमोक्ष, वीर्य, प्रीति एवं छन्द—ये ही प्रकीर्णक हैं। इन दोनों विभागों के २३ चैतन्यिक धर्म अल्प-समान कहे जाते हैं क्योंकि ये स्वतः न कुशल हैं न अकुशल। किन्तु कुशल अथवा अकुशल चित्त के सम्प्रयोग से स्वयं भी कुशल अथवा अकुशल हो जाते हैं। चौरह चैतन्यिक

अकुशल है—मोह, अहो, अनवबुध्य, औद्धत्य, लोभ, दृष्टि, मात, द्वेष, ईर्ष्या, मात्सर्य, कौकृत्य, स्याम, मुद्ग, एवं विचिकित्सा । शोभन चैतसिक पञ्चीस है । ये केवल कुशल चित्तों में पाये जाते हैं । इनमें १९ चैतसिक शोभन-साधारण कहे जाते हैं—श्रद्धा, स्मृति, ह्यो, अवत्रप्य, अलोभ, अद्वेष, तत्रमध्यस्वता, काय-प्रख्यधि, चित्तप्रख्यधि, कायलभुता, चित्तलभुता, कायमुदुता, चित्तमुदुता, कायकर्मण्यता, चित्तकर्मण्यता, कायप्रागुण्यता, चित्तप्रागुण्यता, काम-ञ्जुता, एवं चित्तञ्जुता । शोभन चैतसिकों में तीन विर-
 तियाँ—सम्यक्वाक्, सम्यक्कर्मान्त एवं सम्मूग-आवीव—दो अप्रमाण—रुग्णा, एवं मुदिता—एवं प्रज्ञेन्द्रिय सम्मिलित है ।

अध्याय ६

हीनयान के सम्प्रदाय

सर्वास्तिवादी—सर्वास्तिवादी सम्प्रदाय, स्वबिर शाखा से बार्सीपुत्रीयों के पश्चात् विभाजित हुआ था। अशोक के समय की संगीति में भोग्गलीपुत्र ने सर्वास्तिवाद का भी लक्षण किया था। परमार्थ के अनुसार कात्यायनीपुत्र की मृत्यु पर स्वबिर दो भागों में बंट गये—स्वबिर और सर्वास्तिवादी। इस विभेद का कारण उन्होंने यह बताया है कि स्वबिर निकाय सूत्रों को ही मानते थे, इसके विरुद्ध सर्वास्तिवादी अभिधर्म को पिटकों में सर्वश्रेष्ठ स्वीकार करते थे। एक दूसरी व्याख्या के अनुसार विभेद का कारण यह था कि कुछ स्वबिरों ने महादेव की पाँच 'वस्तुओं' का तिरस्कार किया था। किन्तु ये दोनों ही व्याख्याएँ अशुद्ध हैं। इतना निश्चित है कि अशोक के समय में मध्यान्तिक ने कश्मीर में अपना सम्प्रदाय स्थापित किया। मध्यान्तिक को मथुरा के प्राचीन आवास से जाया कहा गया है, किन्तु यह सन्दिग्ध है। पहली-दूसरी सदी ई० में कनिष्क ने इन सर्वास्तिवादियों का समर्पण किया और उस समय वे गन्धार, कश्मीर, मथुरा और आबस्ती में विद्यमान रूप से पाये जाते थे। परम्परा के अनुसार कनिष्क के समय में सर्वास्तिवादियों की संगीति हुई थी जिसमें उन्होंने अभिधर्म-महाविभाषा की रचना की^१। इस संगीति में पार्श्व प्रधान बने थे। पार्श्व कनिष्क के द्वारा स्थापित पुरुषपुर के आर्यभट्ट महाविहार के वासी थे। इस संगीति में पार्श्व के साथ ५०० अर्हंत और अनुभिज के साथ ५०० बोधिसत्व थे। यह विवरण महायानियों का भी भाग-ग्रहण सूचित करता है, किन्तु अधिक विश्वास्य नहीं प्रतीत होता। संगीति का स्थान कश्मीर का कुण्डलवन बिहार अथवा जालन्धर का कुवन बताया गया है^२। कहा जाता है कि इस संगीति में अष्टादश-निकायों में से सभी में प्रामाणिकता मानी गयी एवं इसके पहले अनिबद्ध आगम भी लिखे गये। त्रिपिटक पर विभावाएँ रखी गयीं

१-वाटसं, जि० १, पृ० २७०-७८।

२-तारानाथ, पृ० ५९-६०।

जिनमें प्रत्येक शास्त्राह्निका थी। इन्हें ताम्र-पट्ट पर उत्कीर्ण कर स्तूप में रखा गया। अभिधर्ममहाविभाषा में अनेक पुराने सर्वास्तिवादी आचार्यों के नाम मिलते हैं^१। इनमें मुख्य हैं—पादबं, वसुमित्र, घोषक, बुद्धदेव, धर्मजात और एक अन्य आचार्य जो कि केवल भद्रत पद से संबोधित किये गये हैं। और भी अनेक आचार्यों के नाम यज्ञ-तज्ञ महाविभाषा में प्राप्त होते हैं जैसे कुवाचर्मा, घोषवर्मा, इव, धरदत्त, धर्मनन्दी, धामिक, सुभूति, पूर्णास, बकुल, वामक, अमदत्त, संघवसु और बुद्धरक्षित। इस समय सर्वास्तिवादियों में अनेक अवान्तर सम्प्रदायों की सत्ता भी महाविभाषा से सूचित होती है—जैसे वुस्तवादी, अभिधर्माचार्य, कश्मीराचार्य, गन्धाराचार्य, पादचातुरीय, एवं बहिर्देशक। विभाषा के अनुयायी वैभाषिक सर्वास्तिवादी कहलाये।

वैभाषिकों के दो भेद प्रधान थे—काश्मीर-वैभाषिक, एवं पादचातुर्य-वैभाषिक जिनका केन्द्र गन्धार में था। पादचातुर्यों के अनुसार बोधिमत्त्व पहले ईश्वर अथवा में निरोध-समापति का लाभ कर अनन्तर बोधि प्राप्त करते हैं। काश्मीरक पहले बोधि की प्राप्ति और उसके साथ निरोध-समापति मानते थे। पादचातुर्यों का एक अवान्तर भेद भी था—मृदु और मध्य। मृदु पादचातुर्य वाह्य अर्थों का अस्तित्व स्वीकार करते थे एवं पुद्गल को न निरत्य-लक्षण, न अनिरत्य-लक्षण मानते थे। मध्य पादचातुर्य ध्यान के विषय में विशिष्ट मत रखते थे।

तारानाथ के अनुसार धर्मजात, घोषक, वसुमित्र एवं बुद्धदेव वैभाषिकों के प्रधानतम चार आचार्य थे^२। इन सबका महाविभाषा की रचना में हाथ था। तारानाथ के अनुसार घोषक तुषार जाति के आचार्य थे। कहा जाता है कि संगीति के बाद उन्हें अस्मा-परान्तक के राजा ने बुला लिया था। चीनी भाषा में उपलब्ध उनके एकमात्र ग्रन्थ अभिधर्माभूत का हाल में संस्कृत पुनरुद्धार किया गया है। घोषक लक्ष्मणान्यथात्ववादी थे। उन्होंने कुल ६१ धर्मों का परिगणन किया है—चित्त १, रूप १, चित्तसम्प्रयुक्त ४०, चित्त-विप्रयुक्त १६, असंस्कृत ३।

एक स्वविर धर्मजात ने उद्दान-अर्थ का संग्रह किया था। इन्हें या अन्य धर्मजात की भावान्यथात्ववादी कहा गया है। वसुमित्र को प्रकरणपाद का कर्ता बताया गया है और अवस्थान्यथात्व का प्रवर्तक। यह स्मरणीय है कि धर्मजात आदि नाम सम्भवतः एकाधिक आचार्यों के थे।^३

१-बारो, पृ० १३२-३३।

४-तारानाथ, पृ० ६७।

५-तु०—तारानाथ, पृ० ६८; तु०--वाटसं, जि० १, पृ० २१४-१५।

धर्मियों के अभिधर्मसार ने बहुत प्रचार और ख्याति का लाभ किया। लगभग ३२० ई० में एक धर्मशास्त्र ने इस ग्रन्थ का एक विस्तृत संस्करण प्रस्तुत किया। इस पर वसुवन्धु ने भी एक व्याख्या लिखी थी। अभिधर्मकोश के पहले अभिधर्मसार ही वैभाषिकों का मुख्य ग्रन्थ था।

वसुवन्धु—वसुवन्धु की तिथि के विषय में दो सुविदित मत हैं—तकाकुमु का मत जिसके अनुसार वसुवन्धु चौथी शताब्दी ई० के थे, तथा मोएल पेरी का मत जो उन्हें चौथी शताब्दी ई० में रखता है। हाल में पेरी का फ्राउवाल्नर ने प्रबल समर्थन किया है।^१ इस मतभेद के निराकरण के लिए कुछ विद्वानों ने यह भी सुझाया है कि वसुवन्धु नाम के दो आचार्य थे जिनमें पूर्ववर्ती ४ वीं शताब्दी के एवं परवर्ती ५वीं शताब्दी के थे। यशोमित्र के साक्ष्य से दो वसुवन्धुओं की सत्ता निश्चित है, किन्तु परमार्य, द्वाप्यांग एवं तारागण्य के विवरणों में उनका भेद बिलीन हो गया है।

परमार्य का जन्म उज्जयिनी में ५०० ई० में हुआ था। वे ५४६ ई० में चीन आये और ५६९ ई० में केन्टन में उनका देहान्त हुआ। उन्होंने एक वसुवन्धु-चरित की रचना की जो चीनी में उपलब्ध है। इस ग्रन्थ को परमार्य के द्वारा अन्य-रचित ग्रन्थ का चीनी अनुवाद भी बताया गया है, और यह भी कहा गया है कि सम्भवतः वसुवन्धु की यह जीवनी परमार्यकृत नहीं है बल्कि उनके किसी शिष्य ने उनसे सुनी बातों के आधार पर उसकी रचना चीनी में की। इसके अनुसार वसुवन्धु का समय परिनिर्वाण से ११०० वर्ष पश्चात् था। वे पुष्पपुर के निवासी थे और कौटिक नाम अथवा गौड के ब्राह्मण के पुत्र थे। असंग उनके बड़े भाई थे और विरिञ्चिवत्स छोटे। वसुवन्धु बुद्धमित्र के शिष्य थे। सांख्य आचार्य विन्ध्यवासी के द्वारा गुरु के बाद में पराजित होने पर वसुवन्धु ने विन्ध्यवासी के सख्तन के लिए परमार्य सप्ततिका नाम का ग्रन्थ रचा। उस समय वसुवन्धु अयोध्यावासी कहे गये हैं। उन्होंने अभिधर्मकोश की रचना की एवं वैवाकरण वसुरोत को पराजित किया। किन्तु वैभाषिक आचार्य संपन्न के साथ अपनी बुद्धता के कारण बाद के लिए वे सहमत नहीं हुए। राजा विक्रमादित्य की उन पर कृपा थी एवं उनके पुत्रराज बालादित्य के वे शिक्षक थे। शासक बनने पर बालादित्य ने उन्हें अयोध्या अपनी राज-सभा में बुला लिया। मृदावस्था में असंग की प्रेरणा से

१—फ्राउवाल्नर, जॉन दि डेट ऑब् दि बुविस्ट मास्टर ऑब् दि लॉ वसुवन्धु;
तकाकुमु, जे० आर० ए० एत० १९०५, पृ० ३३ अ०, वही, १९१४, पृ० १०१३
अ०, पुनरुक्त ३०—बी० १।

वे महायानी इन मयें तथा उन्होंने महायान के अनेक ग्रन्थों की रचना की। ८० वर्ष की अवस्था में उन्होंने अयोध्या में देह-त्याग किया।

इवाञ्छांग के अनुसार^१ वसुवन्धु असंग के भाई थे। असंग गन्धार के निवासी थे और परिनिर्वाण से एक सहस्र वर्ष के भीतर उत्पन्न हुए थे। उन्होंने वसुवन्धु को हीनयान से महायान में परिवर्तित कराया। इवाञ्छांग ने असंग और वसुवन्धु से सम्बन्ध रखने वाले कई संघाराम और स्तूप अयोध्या में देखे।

यह स्मरणीय है कि इवाञ्छांग के सम्प्रदाय में धर्मपाल आदि ६ठी शताब्दी के आचार्यों को परिनिर्वाण के ११०० वर्ष के अनन्तरभाषी बताया गया है। इसमें यह अनुमान करना स्वाभाविक है कि इवाञ्छांग के परिनिर्वाण से १००० वर्षों के भीतर से संकेत पाँचवीं शताब्दी ई० की ओर मानना चाहिए। पश्चात्तर में छठी शताब्दी ई० के परमार्थ अपने को परिनिर्वाण से १३ वीं शताब्दी में मानते थे अतएव उनके मत से निर्वाणतः १२ वीं शताब्दी के वसुवन्धु पाँचवीं शताब्दी ई० में रत्ने जाने चाहिए। इस प्रकार पाँचवीं शताब्दी के पक्ष में परमार्थ और इवाञ्छांग दोनों का ऐकमत्य है। 'विक्रमादित्य' और 'बालादित्य' की समकालीनता भी वसुवन्धु के पञ्चम-शतकीय होने का समर्थन करती है। विक्रमादित्य कदाचित् स्कन्दगुप्त हीं और बालादित्य नरसिंह गुप्त। इवाञ्छांग ने सद्धर्म के अनुकूल बालादित्य नाम के एक गुप्त सम्राट् का उल्लेख किया है किन्तु वे मिहिरगुप्त के समकालिक होने के कारण परधर्ती थे। तिब्बती परम्परा वसुवन्धु को दिडनाग का गुरु बताती है। वसुवन्धु को पंचम शताब्दी में रखने से यह अनुभूति संगत ही जाती है।

दूसरी ओर एक प्रचलित अनुभूति वसुवन्धु को परिनिर्वाण से ९०० वर्ष पश्चात् रखती है। इसका समर्थन इस बात से होता है कि कुमारजीव (ई० ३४४-४१३) ने अपने गुरु (?) सूर्यसोम से वसुवन्धु-रचित 'सद्धर्मपुण्डरीककोषदेश' प्राप्त किया था। वसुवन्धु कृत आर्यदेव के शतशास्त्र की व्याख्या का कुमारजीव ने ४०४ ई० में चीनी अनुवाद प्रस्तुत किया था एवं वसुवन्धु कृत बोधिविस्तारपादनशास्त्र का अनुवाद उन्होंने ४०५ ई० में किया। बोधिविस्तार ने वसुवन्धु के वज्रच्छेदिका प्रज्ञापारमिताशास्त्र की वज्रपि-कृत व्याख्या का ५३५ ई० में चीनी अनुवाद करते हुए वसुवन्धु को २०० वर्ष प्राचीन बताया है। इन साक्ष्यों से एक महायान-ग्रन्थों के रचयिता वसुवन्धु का समय चौथी शताब्दी ईसवीय प्रमाणित होता है। ये साक्ष्य निर्विवाद तर्हो हैं तथा चौथी शताब्दी के इस वसुवन्धु को पद्योमित्र ने स्पष्ट ही कोशकार से भिन्न माना है।

अभिधर्मकोश में आठ कोशस्थान हैं एवं सम्पूर्ण ग्रन्थ ६०० कारिकाओं में निबद्ध है। बसुवन्धु ने स्वयं ही इन कारिकाओं पर भाष्य भी लिखा था। मूल संस्कृत ग्रन्थ की एक पाण्डुलिपि राहुल सांकराचार्यन अपने साथ तिब्बत से लाये थे, किन्तु वह अप्रकाशित है। आठ कोशस्थानों के विषय इस प्रकार हैं—धातु, इन्द्रिय, लोक-धातु, कर्म, अनुसंग, आर्यपुद्गल, ज्ञान एवं ध्यान। इनके अतिरिक्त पुद्गलवाद के लुप्यन के लिए एक अतिरिक्त कोशस्थान की भी परिशिष्ट के रूप में रचना की गयी थी।

अभिधर्मकोश बौद्धधर्म का विस्वाततन एवं सर्वाधिक उपयोगी आकर-ग्रन्थ है। यशोमित्र-कृत इसकी स्फुटार्था नाम की व्याख्या संस्कृत में उपलब्ध है। बसुवन्धु का शुकाच सौत्रान्तिक मत की ओर था। उनके लुप्यन के लिए संघभद्र नाम के सुप्रसिद्ध वैभाषिक आचार्य ने दो ग्रन्थ रचे—न्यायानुसारशास्त्र एवं अभिधर्म-कोश-शास्त्र-कारिका-विभाष्य। पीछे यशोमित्र के अतिरिक्त गुणमति, पूर्णवर्धन, रामधदेव एवं स्थिरमति ने कोश पर व्याख्याएँ प्रस्तुत कीं। छठीं शताब्दी के प्रारम्भ में गुणमति ने नालन्दा में लक्षणानुसार-शास्त्र की रचना की। पीछे गुणमति बलभी चले गये जहाँ स्थिरमति उनके शिष्य हुए। स्थिरमति ने पूर्णवर्धन की शिक्षा दी और पूर्णवर्धन ने जितमित्र और शीलेन्द्रबोधि को। वह स्मरणीय है कि बसुवर्मा का चतुस्सत्य शास्त्र पाँचवीं शताब्दी में रचा गया था।

सर्वास्तिवाद-विस्तार और आगम—स्वाध्वांग ने सातवीं शताब्दी में सर्वास्तिवादियों को अनेक स्थानों में पाया। उन्होंने सर्वास्तिवादी सम्प्रदाय के स्यालकोट के निकट लमसा वन में ३०० भिक्षु, मतिपुर में ५००, कनौज के निकट नवदेव कुल में ५००, हृष्यमुख में २००, वाराणसी में २,०००, नालन्दा के निकट २००, हिरण्यपर्वत में १,००० एवं भिनमल में १०० भिक्षु पाये थे। भारत की सीमा के बाहर भी कराचहर में २,०००, कुचा में ५,०००, बाहलीक में १,०००, बलख और यामियान के बीच ३००, कब्र में ५०० और बु-सा में १,००० और कासगर में १,००० सर्वास्तिवादी भिक्षु उन्हें मिले थे। स्वाध्वांग ने कस्मीर में १०० विहारों में ५,००० सर्वास्तिवादी भिक्षुओं को पाया था। और भी अनेक स्थलों पर उनके बताये हुए विहारों में सर्वास्तिवादी अवस्थ रहे होंगे। उद्दिवान और गन्धार में जोकि पहले सर्वास्तिवादियों के प्रधान प्रदेश थे और अब उजड़े हुए थे, स्वाध्वांग ने २५०० विहारों के अवशेष देखे जहाँ कि पहले प्रायः लगभग ३०,००० भिक्षु रहते थे। सातवीं शताब्दी के अन्त में ई-च ने

सर्वास्तिवादियों का भौगोलिक विवरण इस प्रकार दिया है—'उत्तर अथवा कश्मीर और उसके निकटवर्ती प्रदेश विशेष रूप से उन्हीं के हैं। भगव में वे प्रचुर हैं और पूर्व की ओर अन्य सम्प्रदायों के साथ-साथ उनका भी परिचय प्राप्त होता है। उनके कुछ प्रतिनिधि गुजरात, मालवा और दक्षिण में भी पाये जाते हैं। दक्षिण चीन में उनका महस्व है और चंपा में भी वे मिलते हैं'। तारानाथ के अनुसार पाल साम्राज्य काल में मूलसर्वास्तिवादियों का अस्तित्व था।

कुछ उत्तरकालीन ग्रन्थों के अनुसार सर्वास्तिवादी राहुलभद्र को अपना प्रधान आचार्य मानते थे^१। उनकी भाषा संस्कृत थी, उनके चिह्न उत्पल, पद्म, मणि और पर्ण थे। उनके नाम प्रायः मति, श्री, प्रभा, कीर्ति और भद्र में समाप्त होते थे। उनकी संघाटी में वैशिष्ट्य का उल्लेख किया गया है। उनके बस्त्र काले अथवा गान्धे साल रंग के होते थे। इ-चि के अनुसार उनकी संघाटी का निचला भाग एक सीधी रेखा में कटा होता था। वे भिक्षा को सीधे हाथ में ले लेते थे।

सर्वास्तिवादियों का विपिटक इस प्रकार है^२—विनय-पिटक, जिसमें प्रातिमोक्ष, सप्तधर्म, अष्टधर्म, क्षुद्रक-परिवर्त, भिक्षुणी-विनय, एकोत्तरधर्म, उभालिपरिपुच्छा, एवं कुशलपरिवर्त संगृहीत हैं; सूत्र-पिटक, प्रचलित परम्परा के अनुसार पहले तीन पादों की रचना शारिपुत्र और मीद्गल्यायन ने बुद्ध के जीवन-काल में की थी। चौथे पाद की रचना परिनिर्वाण से सौ वर्ष बाद हुई थी, पाँचवें और छठे की तथा ज्ञानप्रस्थान की परिनिर्वाण से ३०० वर्ष बाद जिसमें दीर्घागम, मध्यमागम, संयुक्तागम एवं एकोत्तरागम हैं; तथा त्रिभिधर्मपिटक जिसमें ज्ञानप्रस्थान, संगीतिपर्यायवाद, धर्मस्कन्धपाद प्रज्ञप्तिपाद, विज्ञानकायपाद, धानुकायपाद एवं प्रकरणपाद गिने गये हैं।

(१) ज्ञानप्रस्थानसूत्र की रचना आर्यकाल्यायनीपुत्र ने की थी^३। शेष ६ ग्रन्थ इसके 'पाद' माने गये हैं। ज्ञानप्रस्थान जाठ सण्डों में और ४४ बर्षों में इस प्रकार विभक्त है—(१) संयुक्तग्रन्थ—लौकिकाग्र बर्ग (लोकोत्तर), ज्ञान०, पुद्गल०,

१-३०—भीषे ।

१०—बुधोन, त्रि० २, पृ० १०० ।

११—सर्वास्तिवादियों के साहित्य पर ३०—ए० सी० बनर्जी, सर्वास्तिवाद लिटरेचर, तकाकुमु, जे० पी० टी० एल० १९०५, पृ० ६७ प्र० ।

१२—सु०—स्कटार्थ, पृ० ११ ।

अज्ञा०, अहीकला०, रूप० आदि; (२) संगोजन; (३) ज्ञान-वीक्ष और अवीक्ष, सन्धक् और मिध्यावृष्टि, अभिज्ञा, आर्यसत्य, आर्यपुद्गल; (४) कर्म-अकुशल, हिंसा, विजगति एवं अविजगति आदि; (५) चतुर्मेहामूल०; (६) इन्द्रिय—२२ इन्द्रियाँ, वैधातुक, आदि; (७) समाधि; (८) दृष्टि-मृत्युपस्थान, काम, संज्ञा आदि। कारयायनीपुत्र परिनिर्वाण के ३०० वर्ष बाद बताया गया है।

(२) कहा जाता है कि सर्वातिपयोगपाद की रचना महाकोण्डिल ने द्वितीय संगीति के अन्तर की थी। इसकी तुलना दीघ-निकाय की संगीति एवं इसुत्तर सूत्तना से की गयी है। इसके विषय इस प्रकार है—(१) निदान—ग्रन्थ का उपोद्घात, (२) एक धर्म, (३) द्विधर्म—(११) दशधर्म, (१२) उपसंहार—ग्रन्थ-स्तुति।

(३) धर्मस्कन्ध को सर्वास्तिवादी अभिधर्म का प्रधानतम ग्रन्थ कहा गया है। इसके २१ विभागों में मुख्यतया आध्यात्मिक प्रगति के मार्ग और उससे सम्बन्ध रखनेवाले धर्मों का विवरण है। इसकी विमुद्धिमन्थ से तुलना मृजायी गयी है।

(४) प्रज्ञप्तिशास्त्र महामौद्गल्यामन की रचना बतायी जाती है। इसके तिव्वती अनुवाद के तीन भाग हैं—लोकप्रज्ञप्ति, कारण-प्रज्ञप्ति और कर्म-प्रज्ञप्ति।

(५) विज्ञानकामपाद के विषय में कहा गया है कि उसकी रचना परिनिर्वाण के १०० वर्ष बाद भावस्ती के निकट अर्हत् देवशर्मा ने की थी। ग्रन्थ ६ भागों में विभक्त है। पहले भाग में अतीत और अनागत धर्मों की सत्ता के विषय में मौद्गल्यामन के मत का स्पष्टन किया गया है। यह मौद्गल्यामन कदाचित् मौद्गलीपुत्र रहे हों। ऐसी स्थिति में इस ग्रन्थ का समय अशोक के अनति दूर मानना चाहिए। दूसरे में पुद्गल और शून्यता का आलोचन है, तीसरे में हेतुप्रत्यय का, चौथे में आलम्बन प्रत्यय का, पाँचवें में विविध विषय हैं, छठे में अर्हत् के चित्त के विषय में चर्चा है।

(६) धातुकाम की रचना परिनिर्वाण के ३०० वर्ष बाद वसुमित्र के द्वारा बतायी गयी है। यशोमित्र और बूदोन ने पूर्ण की ही इसका रचयिता कहा है। वस्तुतः यह ग्रन्थ वसुमित्र के प्रकरणपाद के चतुर्थ भाग का विस्तार है। पालि की धातुकथा से भी इसकी तुलना की गयी है। इसके दो खण्डों में मुख्यतया चैतसिद्ध धर्मों का विवेचन है।

(७) प्रकरणपाद की वसुमित्र ने पुष्करावती में रचना की थी। वसुमित्र कनिष्क के समकालीन थे। कदाचित् इस ग्रन्थ का मूल नाम अभिधर्म-प्रकरण था। इसके आठ भाग हैं। पहले में रूप, चित्त, चित्तधर्म, चित्तविप्रयुक्त संस्कार, एवं असंस्कृतधर्म का विवरण है, दूसरे में दस ज्ञानों का, तीसरे में आद्यतनों का, चौथे में धातु, आद्यतन, स्कन्ध, एवं चैतसिकों का, पाँचवें में अनुशयों का, छठे में विज्ञेय, अनुमेय आदि धर्मों का, सातवें

भे शिक्षापद, आत्मप्यफल आदि पर अनेक प्रश्नों का, तथा आठवें में उपसंहृत संक्षेप है । प्रकरणपाद की तुलना शेरवादी अभिधर्म के विभाग से की गयी है ।

पालि के सुद्ध-निकाय में संगृहीत अनेक ग्रन्थों को सर्वास्तिवादियों ने त्रिपिटक के अन्दर नहीं रखा है । जातक, अवधान, धर्मपद एवं उदानपदमें सर्वास्तिवादियों के निकट भी विदित थे यद्यपि उन्हें त्रिपिटक के बाहर रखा गया है । व्याख्या-साहित्य भी इस सम्प्रदाय में प्रभूत मात्रा में रचा गया, इनकी विनय की व्याख्या संक्षिप्त है, पर अभिधर्मपिटक की दो विभागाएँ उपलब्ध हैं । इनमें से विपुलतर आकार की विभागा वस्तुतः ज्ञान-प्रस्थानशास्त्र का भाष्य है जो कि सर्वास्तिवादियों के विभिन्न सम्प्रदायों और सिद्धान्तों का एक विशाल कोष है । इनके अतिरिक्त सर्वास्तिवादियों के साहित्य में अनेक प्रकरण ग्रन्थ भी सम्मिलित हैं । इनमें प्राचीनतम पंचवस्तु अथवा पंचधर्म नाम के तीन संदर्भ हैं जिनकी रचना धर्मशास्त्र और दो अन्य आचार्यों के द्वारा मानी गयी है । इनमें से प्राचीनतम दूसरी शताब्दी की रचना है । इस ग्रन्थ में समस्त धर्मों को पंचधा विभाजित किया गया है—चित्त, वेत्त, चित्तविप्रयुक्त सप, एव असंस्कृत । एक दूसरा ग्रन्थ-समूह धर्मश्री, उपशान्त एवं धर्मशास्त्र के द्वारा रचित अभिधर्मशास्त्र अथवा अभिधर्महृदय से बनता है । इनमें से प्रत्येक में इस अध्याय है जिनमें कि धातु, संस्कार, कर्म, अनुशय, आर्षचरित, ज्ञान, समाधि, सुप्त, संयुक्त एवं शास्त्र की चर्चा है । इन दो ग्रन्थ-समूहों के अतिरिक्त तीन अन्य विशिष्ट ग्रन्थ हैं—वसुमित्र की अभिधर्म सम्बन्धी कृति, घोष का अभिधर्माम्तरस, एवं संघभद्र के आचार्य स्कन्धिल का अभिधर्मशास्त्रप्रकरण । इनके अतिरिक्त एक अन्य प्राचीन ग्रन्थ लोकप्रज्ञप्ति है जिसमें बौद्ध-दृष्टि से विश्व-वर्णन किया गया है और अनेक जनपद, नगर, आदि का उल्लेख है । वसुधन्वू एवं संघभद्र की रचनाओं का ऊपर उल्लेख किया गया है ।

सर्वास्तिवाद का मूलसिद्धान्त—बैभाषिक और सौर्वातिक व्याख्या—'बैभाषिकों का अभ्युपगम है कि अतीत और अनागत धर्म इव्यसत्तु हैं । किन्तु संस्कृत-लक्षणों के योग के कारण संस्कृत-धर्मों का शाश्वतत्व प्रसक्त नहीं होता" । संस्कृत-लक्षण चार हैं ।—उत्पाद, स्थिति, व्यय, एवं निरोध अथवा अनिलमता । आपाततः विरुद्ध-कारी होने पर भी ये वस्तुतः सहयोगपूर्वक एक साथ व्यापार करते हैं । भविष्य से भूत की ओर जाता हुआ समय का मार्ग जिस वर्तमान के मोड़ पर प्रकट होता है वहीं से चार लक्षण बटमारों के समान नित्य-संबद्ध रहते हैं । उत्पाद-लक्षण कालाण्वा

के सभी धर्म को अनागत से जीव कर वर्तमान में लाता है, स्थिति-लक्षण उसे पकड़े रहता है, व्यय-लक्षण उसे मारता है एवं निरोध-लक्षण उसे अतीत में डाल देता है।

धर्मों की वैयधिक सत्ता को प्रमाणित करने के लिए बसुवन्धु ने चार युक्तियों की सर्षा की है—(१) जागम में अतीत और अनागत धर्मों की उक्ति है। संयुक्तागम में कहा गया है—'रूपमनित्यमतीतमनागतम् । कः पुनर्वाचः प्रत्युत्पन्नस्य । एवं दशौ व्युत्पान् कार्यआषकोऽतीते रूपेऽनपेक्षको भवति । अनागतं रूपं नाभिमन्दति । प्रत्युत्पन्नस्य रूपस्य निर्विदे विरागाम निरोधाय प्रतिपन्नोभवति । अतीतं वेद्भिन्नतो रूपं नाम-विध्यस्य व्युत्पानामर्भाशकौ—' । यह तो अतीतानागत धर्मों के अस्तित्व की कण्ठ-उक्ति है' । अर्थतः भी इसका अभिधान किया गया है—'द्वयं प्रतीत्य विज्ञानम् उत्पद्यते । कथम् इदम् ? चक्षुरिन्द्रियं च प्रतीत्य रूपं च —मनस्य चर्माद्य' । मनोविज्ञान के विषय अतीत और अनागत धर्म होते हैं । यदि उनकी सत्ता न होती तो वे मनोविज्ञान के आलम्बन-प्रत्यय किस प्रकार हो सकते थे; (२) यह अनुमागत-भी सिद्ध है कि अतीतानागत-विषयक विज्ञान के आलम्बन होने के कारण अतीतानागत धर्मों का अस्तित्व स्वीकार्य है । (४) अतीत धर्मों की सत्ता उनके विपाक से भी प्रकट होती है । कर्म-अतीत होने पर भी अपना फल प्रदान करते हैं । अतएव उनका अस्तित्व मानना होगा ।

सर्वास्तित्वादी समस्त अतीत और अनागत धर्मों का द्रव्यतः अस्तित्व मानते थे । कुछ अन्य सम्प्रदायों में यह सिद्धान्त अगतः अन्वुपगत था—वे अतीत धर्म अस्तित्वयुक्त हैं जिनका विपाक शेष है । इन्हें विभज्यवादी कहा गया है । काश्यपीय सम्प्रदाय का भी यही मत था ।

यद्यपि धर्मों की द्रव्यतः सत्ता वैयधिक है तथापि तीनों अथवा विविक्त है, एवं धर्मस्वभाव के कैकालिक होते हुए भी अथ-भेद के अनुसार धर्मों का अस्तित्व-भेद अवश्य स्वीकार्य है । इस प्रश्न पर-जौरि कालत्व का समोद्घाटन चाहता है, कमिष्ककालीन संवीति के विभिन्न मतों का इस प्रकार सग्रह किया गया है—'चतुर्विधा : ॥ एते भाव-लक्षणभावस्या-न्यथा-न्यथिका ल्ल्याः ॥ तृतीयः सोमनोऽध्वानः कारिषेण व्यवस्थिताः ॥' । भावान्यथात्व भदन्त धर्मशास्त्र का मत था । इसके अनुसार भूत-भविष्य-वर्तमान का भेद द्रव्य-भेद न होकर भाव-भेद है । उदाहरण के लिए स्वर्गभाव का भंग अथवा दुग्

१४-कोश, ५, पृ० ५१ ।

१५-वही ।

१६-कोश, ५, पृ० ५२ ।

का दधिभाव लिये जा सकते हैं। पहले में संस्थानभेद हो जाता है, धर्म-भेद नहीं, दूसरे में गुण-भेद हो जाता है, धर्म-भेद नहीं। तात्पर्य यह है कि विभिन्न प्रकार उन उदाहरणों में इत्य-भेद न होते हुए भी बाहुति, गुण आदि के भेद से भाव-भेद हो जाता है, ऐसे ही धर्मों का अश्व-संक्रमण में अनागत-भाव, प्रत्युत्पन्न-भाव एवं अतीत-भाव बदल जाते हैं, किन्तु इत्यतः अनित्यत्व नहीं बदलता।

भदन्त षोडशक ने लक्षणान्वयात्वात् का समर्पण किया है। इसके अनुसार प्रत्युत्पन्न होने में धर्म प्रत्युत्पन्नलक्षण से मुक्त होता है, किन्तु अनागत-लक्षण अथवा अतीत-लक्षण से अविमुक्त नहीं होता। ऐसे ही अनागत अथवा अतीत होने में लक्षणान्तर से अधिप्रेषण स्वीकार्य है। उदाहरण के लिए यदि एक स्त्री में पुरुष अनुरक्त हो तो वह अन्य स्त्रियों में विरक्त नहीं माना जाता। जो धर्म अनागत है वही प्रत्युत्पन्न एवं अतीत होता है। अश्व-भेद में केवल विभिन्न लक्षण वृत्तिलान्न करते हैं यद्यपि लक्षणान्तर अधिष्ठात नही होते।

भदन्त वसुमित्र अवस्थान्वयात्वात् के प्रतिपादक थे। जैसे इकाई, वहाँ आदि के स्थानों पर रक्ती हुई 'गुलिका' एक, दस आदि हो जाती है, ऐसे ही धर्म अवस्थान्तर प्राप्त कर अश्वभेद सम्पादित करते हैं। भदन्त बुद्धदेव ने अन्यथान्वयात्वात् अथवा अपेक्षान्वयात्वात् का समर्पण किया। अतीत, अनागत आदि भेद ऐसे ही आपेक्षिक हैं जैसे एक ही स्त्री परापेक्षया दुहिता अथवा माता होती है। अतीत आदि का भेद किसको अपेक्षा रखता है, इस पर दो व्याख्याएँ इस मत की प्रस्तुत की गयी हैं। एक के अनुसार अतीत आदि प्रत्युत्पन्न एवं अनागत आदि की अपेक्षा रखते हैं, दूसरी के अनुसार पूर्ववर्ती की अपेक्षा अनागत की प्रसिद्धि होती है, परवर्ती की अपेक्षा अतीत की। पहली व्याख्या संघमत्र के अनुसार है। दूसरी विभाषा में उल्लिखित है।

सर्वास्तिवाद के इन चार मुख्य आचार्यों के मत विभाषा में वर्णित हैं। वसुबन्धु भावान्वयात्वात्वात्वात् को एक प्रकार का प्रच्छन्न सांख्य परिणामवाद बताते हैं। लक्षणान्वयात्वात् और अपेक्षान्वयात्वात् मानने में अश्व-संकर अनिवार्य है। अतः वसुमित्र का मत ही श्रेष्ठ है। अश्वभेद का आधार अवस्था अथवा कारित्र है। जो धर्म अभी कार्यशील नहीं है वह अनागत है। जो कार्यशील है वह प्रत्युत्पन्न है। जो कार्यशाली होकर कार्य-विरत है वह अतीत है।

यैमायिकों के द्वारा सर्वास्तिवाद की इस प्रकार व्याख्या सौत्रान्तिकों की अभिमत नहीं थी। धर्मों के स्वभाव को नित्य तथा उनके भाव को अनित्य नहीं माना जा सकता। कारित्र का आविर्भाव और तिरोभाव दुर्बोध है। किं विष्णुं तदपि क्वं नाप्यरथा न

युज्यते । तथा सन् किमजो नष्टो गम्भीरा जातु धर्मता ॥” । वैभाषिकों को कहना पड़ता है कि धर्मता गम्भीर है । वस्तुतः सौषान्तिकों के अनुसार सर्वास्तित्वात् की दूसरी व्याख्या करनी चाहिए । ‘सर्वं शब्द से तात्पर्य द्वादश आयतनों से है । ‘सर्वं बुद्ध्यति द्वादशायतनानि ।’ इन आयतनों की ही सत्ता स्वीकार्य है, किन्तु यह सत्ता अनित्य है । धर्म न होकर उत्पन्न होते हैं एवं निवृत्त होकर पुनः अभावकोटि में गिरते हैं ।

सर्वास्तित्वात् की इस प्रकार दो प्रमुख व्याख्याएँ थी—वैभाषिक और सौषान्तिक । वैभाषिक निकाल-भेद मानते हुए और धर्मों का अनित्यत्व स्वीकार करते हुए भी धर्म-स्वभाव को नित्य एवं वैकालिक मानते थे । इत्यतः धर्मों का अस्तित्व सदा बना रहता है । किन्तु इनके भाव, लक्षण अथवा अवस्था या कारिण में भेद हो जाता है । सौषान्तिक इसे शाश्वतवाद बताते हुए बाह्य और आध्यात्मिक आयतनों की सत्ता के स्वीकार को ही वास्तविक सर्वास्तित्वात् कहते थे । वैभाषिक मत प्राचीनतर प्रतीत होता है । यह सम्भवतः सांख्य के परिणामवाद से प्रभावित था । सौषान्तिक मत अधिक सूक्ष्म और विकसित जगता है । ब्राह्मण ग्रन्थों में सर्वास्तित्वात् की सौषान्तिक व्याख्या ही विदित होती है ।

ब्राह्मण ग्रन्थों में सर्वास्तित्वादियों को योगाचार एवं शून्यवाद से ‘बाह्यार्थवादी’ होने के कारण भिन्न माना गया है । सर्वदर्शनसंग्रह में कहा गया है—‘ते च भाष्यमिकपो-माचारसौषान्तिक वैभाषिकसंज्ञाभिः प्रसिद्धा बौद्धाः यथाकर्म सर्वशून्यत्ववाद्याः शून्यत्व बाह्यार्थानुमेयत्वबाह्यार्थप्रत्यक्षत्ववादाभातिष्ठन्ते’ । अर्थात् जहाँ वैभाषिक बाह्यार्थों की प्रत्यक्षगम्य सत्ता मानते थे, सौषान्तिक उन्हें केवल अनुमानगम्य मानते थे । संकराचार्य का कहना है—‘तत्रैते त्रयो वादिनो भवन्ति । केचित् सर्वास्तित्वादिनः केचिद् विज्ञानान्तितामात्रवादिनः अन्ये पुनः सर्वशून्यत्ववादिन इति । तत्र ते सर्वास्तित्वादिनो बाह्यमान्तरं च वस्त्वभ्युपगच्छन्ति भूतं भौतिकं च चित्तं चैतं च’ । यहाँ स्पष्ट ही ‘सर्वमस्ति’ में ‘सर्वं’ के अर्थ किये गये हैं—बाह्य और आन्तर दोनों प्रकार के पदार्थों । इस व्याख्या के अनुसार सर्वास्तित्वादिनों का मुख्य तात्पर्य विज्ञानवाद एवं शून्यवाद के

१७-कोश, ५ पृ० ५६-५७ ।

१८-वही, पृ० ६४, विशेषतः, पादटिप्पणी, २ ।

१९-सर्वदर्शनसंग्रह (पूना, १९२८), पृ० ७ ।

२०-ब्राह्मसूत्रशाङ्करभाष्य (बम्बई, १९२७), पृ० २३९ ।

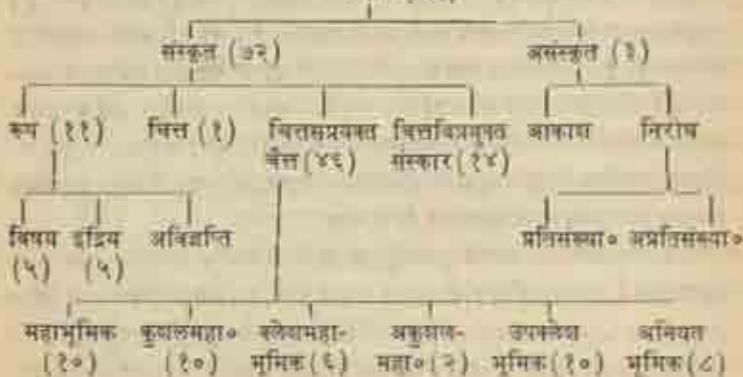
२१-मु० भामती—‘यद्यपि वैभाषिक सौषान्तिकयोरन्तरभेदभेदोऽस्ति तथापि सर्वास्तित्वात् धर्मस्ति सम्प्रतिपत्तिरित्ये की कृत्योपगमात् ।’

विरुद्ध सर्वास्तित्व का प्रतिपादन करना था। किन्तु यह स्मरणयोग्य है कि जिस समय सर्वास्तित्वादि का प्रथम अभ्युदय हुआ उस समय बौद्धों में जाह्यामनिरोधक 'विज्ञानताप' का किसी निकार में मत्ता नहीं चलता। अतएव सर्वास्तित्वादि को भी जाह्यामनिरोधक की घोषणा नहीं माना जा सकता। इसके विपरीत कुछ विद्वानों की यह व्याख्या भी स्मरणयोग्य है कि बौद्धों में अनुभव-निरपेक्ष 'वाह्य' वस्तु की सत्ता किसी भी सम्प्रदाय में स्वीकार्य नहीं है। सर्वत्र अनुभव-प्रवाह के अन्तर्भूत धर्मों का ही विस्तारण अभिप्रेत है। इस दृष्टि से सद्धर्ममात्र एक प्रकार से 'प्रतिभासवाद' (फेनोमेनलिज्म) सिद्ध हो जाता है^१।

वैभाषिक अभिधर्म—ऊपर कहा गया है कि सर्वास्तित्वादि का मूल अभिधर्म अतीत और अनागत धर्मों के अस्तित्व-स्वीकार में था। इस मत का उद्गम इस प्रकार विभाषकीय है—धर्मों की पारभाषिकता स्वीकार करने पर उनके क्षणिकत्व के साथ उसके विरोध-परिहार के लिए यह कल्पना सुलभावकाश है कि धर्मों का स्वभाव विकालवर्ती है, यद्यपि अल्पभेद अवश्य सम्पन्न होता है। प्रत्येक वस्तु के चार संस्कृत-गुण हैं—उत्पाद, स्थिति, क्षय और अनित्यता। ये एक साथ ही वस्तु को ग्रहण करते हैं और वह इनके कारण अल्प-संक्रमण करती है—अनागत से प्रत्युत्पन्न, प्रत्युत्पन्न से अतीत। किन्तु तीनों अर्थों में उसका प्रतिविशिष्ट स्वभाव अपनाया रहता है। वैभाषिकों के स्थिर-स्वभाव धर्म सांख्य के तत्त्वों के समान प्रतीत होते हैं।

सर्वास्तित्वादि अभिधर्म में ७५ धर्मों की सत्ता स्वीकार की गयी है। उनका प्रवर्णन अधोलिखित प्रकार से हो सकता है—

धर्म : (७५)



२२—इसका विस्तृत प्रतिपादन, रोजेनबर्ग, दो प्रोब्लेम डेर बुद्धिस्तित्तेन फिलोसोफी ।

रूप, चित्त, चैत, चित्तविप्रयुक्त, एष अस्तस्कृत, इन्हें पंच धर्म कहा जाता था। इनका सम्बन्ध, धातु और आयातनों से सम्बन्ध इस प्रकार दिखाया जा सकता है—

पंचधर्म	५ स्कन्ध	१२ आयातन	१८ धातु
(१) रूप = रूप-स्कन्ध	=	५ इन्द्रिया ५ विषय	= } ५ इन्द्रिय-धातु ५ विषय-धातु
(२) चित्त = विज्ञानस्कन्ध = मन-आयातन	=		} ५ इन्द्रिय-विज्ञानधातु मनो-धातु मनो-विज्ञान-धातु
(३) चैत	{ (वेदनास्कन्ध) (संज्ञास्कन्ध) (संस्कारस्कन्ध)	= धर्मायातन	= धर्म-धातु
(४) चित्त-विप्रयुक्त	}		
(५) अस्तस्कृत	}		

प्रकारान्तर से धर्मों को सातव एष अनासन्न बताया गया है। मार्ग-वर्जित संस्कृत-धर्म सातव कहलाते हैं। अनासन्न-धर्मों में मार्ग-सत्य और विविध असंस्कृत धर्मों का संग्रह किया गया है। ऊपर निर्दिष्ट तीन असंस्कृतों का अभ्युत्पन्न सर्वास्तिवाद का प्रतिष्ठ वेदीकृत्य है। अभिधर्मकोष के प्रारम्भ में ही वस्तुवत् ने अभिधर्म की परिभाषा की है—'प्रज्ञामला सातुचरअभिधर्मः' अर्थात् सातुचर अमला प्रज्ञा ही अभिधर्म है। अमला प्रज्ञा के अर्थ हैं अनासन्नप्रज्ञा। प्रज्ञा का अर्थ है धर्म-अविचय। पुण्यों के समान व्यवकीर्ण धर्मों को पुन-पुन कर विभजित और संगृहीत करना ही धर्म-अविचय है। प्रज्ञा के अनुचर से तात्पर्य प्रज्ञा के सहज अनासन्नधर्मों से है। यह परिभाषा पारमार्थिक अभिधर्म की है। इस विमल प्रज्ञा की प्राप्ति के लिए जो लौकिक प्रज्ञा एवं शास्त्र आक-क्षक हैं वे भी सांकेतिक एवं सांख्यव्यहारिक रूप से अभिधर्म कहलाते हैं। धर्म का लक्षण स्वलक्षण-धारण बताया गया है। यह स्मरणीय है कि बौद्ध दृष्टि से गुण और गुणी का भेद आधारभूतिक है एवं वस्तुओं के प्रतिबिम्बित लक्षणों को ध्यान में रखते हुए उनके मात्सव्य और पृथक्त्व का प्रतिपादन किया गया है।

आकाश अनाचरण स्वभाव है अर्थात् आकाश किसी के रोध अथवा तापों का कारण नहीं बनता। आकाश में रूप का अघाघ संचार होता है। आकाश रूप से न आवृत्त होता है, न अपगत। सौख्यनिकों का मत भिन्न था। वे आकाश की स्वाभाव-मान कहते थे और उसे अवस्तु मानते थे। दो निरोध—प्रतिस्पर्धा-निरोध एवं अर्थात्स्वभाव-निरोध हैं। पृथक्-पृथक्, विसंगोच को प्रतिस्पर्धा-निरोध कहा गया है। यहाँ पर

साक्षात् धर्म से विमर्शय अमिश्रित है। यह विमर्शय वास्तविक धर्म है एवं मित्त है। प्रतिसंख्या अथवा सत्य के साक्षात्कार से इसकी 'प्राप्ति' होती है। यही मित्तनिरोध निर्वाण कहा जाता है। इस प्रकार प्रतिसंख्या-निरोध वस्तुतः ज्ञान के द्वारा साक्षात्कृत निर्वाण का ही दूसरा नाम है। अप्रतिसंख्या-निरोध से तात्पर्य उस निरोध से है जो कि उत्पाद का अत्यन्त विषमभूत है। इसकी प्राप्ति सत्य के साक्षात्कार से न होकर प्रत्यय-वैकल्य से होती है। उदाहरण के लिए जब अग्नि और मन किसी एक रूप में आसन्न होते हैं उस समय अन्न रूप, शब्द, गन्ध आदि का ग्रहण नहीं होता अर्थात् वे वर्तमान काल का अतिग्रमण कर अतीत हो जाते हैं। उनकी उत्पत्ति हो सकती थी, किन्तु प्रत्यय-वैकल्य के कारण नहीं हो सकी। यही अप्रतिसंख्या-निरोध है।

जिन संस्कृत धर्मों का ऊपर उल्लेख किया गया है, उनमें रूप, वेदना, संज्ञा, संस्कार एवं विज्ञान—ये पाँच स्कन्ध संगृहीत हैं। इनके अन्य नाम हैं अणु, कषायस्तु, सनिस्तार एवं सवस्तुक। अणु शब्द से त्रिविध काल का संकेत होता है। कषायस्तु से तात्पर्य प्राण्य-विषय तो है। सनिस्तार के अर्थ हैं जिनसे निरन्तरण होता है। सवस्तुक के तात्पर्य हैं सहेतुक। इन आख्याओं से संस्कृत-धर्मों की कालिकता, प्राण्य-विषयता, हेतुता एवं कारणनिवय सुचित होते हैं। इन उपादान-नकणों को सरण, तुल्यसमुदय, लोक, दृष्टिस्थान और भय भी कहा जाता है। पाँच स्कन्धों में पहला रूप है। रूप के द्वारा पाँच इन्द्रियाँ, उनके पाँच विषय एवं अविज्ञप्ति का ग्रहण होता है। पाँच इन्द्रियाँ एवं उनके विषय सुविदित हैं। इन विषयों के विज्ञानों के आलय, जज्ञ आदि पाँच इन्द्रियाँ रूपप्रसाद कही गयी हैं। रूपप्रसाद से तात्पर्य सूदन एवं अतीन्द्रिय रूप अथवा भौतिक धातु से है। इसकी सति-प्रभा के सदृश कहा गया है, अच्छेद, अदाह्य, गुरुत्व-हीन। 'जिस पुद्गल का चित्त विशिष्ट है अथवा जो अचित्तक है उसका महामूत-हेतुक कुशल और अकुशल उपाह अविज्ञप्ति कहलाता है'। अचित्तक से तात्पर्य उनसे है जो असंज्ञि-समापत्ति एवं निरोध-समापत्ति में समापन्न हैं। अविज्ञप्ति कायिक और वाचिक क्रमों के सदृश रूप-स्वभाव और क्रिया-स्वभाव है, किन्तु उससे कुछ विज्ञापित एवं सूचित नहीं होता। समापत्तः विज्ञप्ति और समाधि से संभूत कुशल और अकुशल रूप अविज्ञप्ति है। इसकी तुलना 'अदृष्ट' से करनी चाहिए। सौधान्तिक अविज्ञप्ति को स्वोकार नहीं करते और न भेदवादी उसे मानते हैं। संप्रसाद के अनुसार तमुवर्ण्य ने अविज्ञप्ति के वैभाषिक लक्षण का ठीक निरूपण नहीं किया है।

रूप-स्कन्ध से संगृहीत इन्द्रियाँ, उनके विषय, एवं अविज्ञप्ति, सब आठ महाभूतों पर आश्रित भौतिक धर्म हैं। इनमें पाँच विषय प्रत्यक्ष वाह्य हैं, शेष अनुमेय हैं। यहाँ-

भूत ही मूल रूपधर्म हैं, बाँप उनसे उद्भूत 'उपादाय रूप' हैं। इस प्रकार रूप भूत और भौतिक धर्मों की ओर संकेत करता है। 'रूप' का अर्थ है जो रूपित अर्थात् मिश्र बाधित या पर्याप्त हो। निरुक्ति की दृष्टि से यह सन्देह है क्योंकि 'रूप' मिश्र है 'रूप' अथवा 'रूप' मिश्र। 'रूप्यते इति रूपं' नतु रूप्यते इति लुप्यते इति वा। पाठि में अवश्य यह 'रूप'—भेद 'लुप्त' हो गया है। रूप का बाधन विपरिणाम अथवा विक्रिया से बलाया गया है। मतान्तर से रूप का लक्षण सप्रतिधत्व अथवा प्रतिघात है। प्रतिघात का अर्थ है स्थान घेरना ('यद्देशमावृणोति'), अपने स्थान पर दूसरे की उत्पत्ति का प्रतिबन्धक होना 'स्वदेशे परस्वोत्पत्तिप्रतिबन्धः' तीसरे प्रकार के प्रतिघात बताये गये हैं—आवरण-प्रतिघात, विषय-प्रतिघात, आलम्बन-प्रतिघात। इनमें पहला पूर्वोक्त वैशिक प्रतिबन्ध है। दूसरा इन्द्रियों पर उनके विषयों का 'निघात' है जिससे इन्द्रियाँ व्यापारित होती हैं। तीसरा चित्त-वैत पर उनके आलम्बन का आघात है। सप्रतिघत्व को विलक्षण परिभाषा दी है—जिन वस्तुओं से एकाधिक को समान देश में स्थिति अकल्पनीय हो वे सप्रतिध हैं। 'यत्रोत्पत्सोर्भेदः प्रतिघातः शक्यते (परैः) कर्तुम्। तदेव न प्रतिधं तद्विषयं वादप्रतिधमिष्टम्।' एक अन्य निबंधन के अनुसार 'तत्रेदमिहा-मूर्धेति तिरुपणादरूपम्।' सधमत्र के अनुसार पूर्व-कर्म के निरूपण के कारण 'रूप' यह मजा होती है।

अविज्ञप्ति में रूप के बाधन अथवा प्रतिघात (=देशावरण)—रूप लक्षण साक्षात् व्याप्त नहीं होते, किन्तु अविज्ञप्ति महाभूतों पर आधित है और अतएवरूप है।

भूत और भौतिक परमाणु-निमित्त हैं। चार महाभूतों के पृथक्-पृथक् परमाणु हैं, रूप-प्रसाद के पृथक् जिन्हें पंचविध कहा गया है, एवं पाँच विषयों के पृथक्। परमाणु विभेद-हीन एवं निरवयव होते हैं। वे एक दूसरे का स्पर्श नहीं कर सकते अथवा उनका परस्पर लय अथवा सावयवत्व मानना होगा। उन्हें सान्तर भी नहीं माना जा सकता, अन्यथा आन्तरालिक आकाश में उनकी गति एवं परस्पर उपसर्पण दुर्बिहार होगा। दूसरी ओर उनका निरन्तरत्व साध्रिष्यमात्र का द्योतक है। इन स्थिति में उनकी पृथक् अवस्थिति उनके सप्रतिघात से नियत रहती है। किन्तु ये परमाणु एकैकदा उपलब्ध नहीं होते। चार महाभूतों के परमाणु शब्दवर्जित चार बाह्य आघतनों के परमाणुओं के साथ एक संघातानु का निर्माण करते हैं और कामघातु में यही आठ परमाणुओं का समूह उपलब्ध अणुओं में न्यूनतम है। इस संघातानु को अष्टद्रव्यक परमाणु भी कहा गया है। यह सूक्ष्मतम वस्तु न होकर सूक्ष्मतम रूप-संघात है। कायेन्द्रिय का परमाणु जड़ने से श्व-द्रव्यक कायेन्द्रिय द्रव्य सम्पन्न होता है। अन्य

इन्द्रियां दश-द्रव्यक होती हैं क्योंकि वे कामेन्द्रिय प्रतिबद्ध हैं। शब्द की उत्पत्ति के लिए एकादश द्रव्यक संघातानु आवश्यक है। रूप-धातु में गन्ध और इसके अभाव के कारण वहाँ के परमाणु पटु-सप्त-अष्टद्रव्यक हैं।

पृथ्वी, जल, तेज और वायु के लक्षण क्रमशः कठिनत्व, द्रवत्व, उष्णत्व, एवं ईरणा अथवा गति हैं। इनका अविनिर्भाग होता है अर्थात् इनके परमाणु सदा साथ विद्यमान रहते हैं। औरों के साथ रहते हुए भी जो पटुतम होता है उसकी उपलब्धि होती है। अनूपलब्ध भूतों की सत्ता अनुमेय है। सौचातिकों के अनुसार अनूपलब्ध महामृत केवल बीजतः होते हैं, कार्यतः नहीं।

वेदना-स्कन्ध से तात्पर्य मुख, दुःख एवं अदुःखानुभव अनुभवां से है। संज्ञा निमित्तोद्ग्रहणार्थिका है। निमित्त से वस्तु की विभिन्न अवस्थाएँ सूचित की जाती हैं। उद्ग्रहण का अर्थ परिच्छेद है। रूप, विज्ञान, वेदना और संज्ञा के अतिरिक्त सब संस्कार संस्कारस्कन्ध में संगृहीत हैं। प्रत्येक विषय की विज्ञप्ति विज्ञान कहलाती है। इसके स्पष्ट ही छः भेद हैं जोकि पाँच इन्द्रियों से और मन से सम्बन्ध रखते हैं। इन छः विज्ञानों के अतिरिक्त किसी मन की सत्ता नहीं है, किन्तु जो-जो विज्ञान समनन्तर-निरुद्ध होता है वही मनोधातु की आख्या प्राप्त करता है। जैसे, पुत्र ही पिता बन जाता है। पाँच विज्ञानों के आश्रय पाँच स्त्री इन्द्रियाँ हैं। मनोविज्ञान का आश्रय हृदय-वस्तु-सदा कोई स्त्री इन्द्रिय नहीं है। अनन्तरातीत विज्ञान ही उसका आश्रय है एवं इस आश्रय की प्रसिद्धि के लिए ही उसका पुत्र नाम मनोधातु दिया जाता है।

संस्कार-स्कन्ध के दो भाग हैं—चित्त-सम्प्रमुक्तसंस्कार, एवं चित्त-विप्रमुक्त-संस्कार। वेदना-स्कन्ध और संज्ञा-स्कन्ध चित्त-सम्प्रमुक्त संस्कारों में संगृहीत हैं। चित्त-विप्रमुक्त अथवा चैत धर्म ४६ हैं—(१) १० चित्त-महामूर्तिक-धर्म, (२) १० कुशल-महामूर्तिक-धर्म, (३) ६ क्लेश-महामूर्तिक-धर्म, (४) २ अकुशल-महामूर्तिक-धर्म, (५) १० उपक्लेश-भूमिक-धर्म, (६) ८ अतिपत-भूमिक-धर्म। इनका विवरण निम्नोक्त है—

- (१) चित्तमहामूर्तिक-धर्म—वेदना, संज्ञा, चेतना, स्पर्श, छन्द, प्रज्ञा, स्मृति, मनसिकार, अधिमोक्ष एवं समाधि।
- (२) कुशल-महामूर्तिक-धर्म—श्रद्धा, वीर्य, उपेक्षा, ह्री, अपन्नता, अलोच, अद्वेष, अहिंसा, प्रथम्वि, एवं अप्रमाद।
- (३) क्लेश-महामूर्तिक-धर्म—मोह, प्रमाद, कौमीच, अभ्रद्धा, स्थान, जोद्धत्व।
- (४) अकुशलमहामूर्तिक-धर्म—अह्री, अनपन्नता।

- (५) उपकलेश-भूमिक-धर्म—शोष, अन्न, मात्सर्य, ईर्ष्या, प्रवास, विद्विषा, उपनाह, माया, शोक्य एवं मद ।
- (६) अनियत-भूमिक-धर्म—कौकृत्य, मूत्र, वितर्क, विचार, राग, द्वेष, मान, एवं विचिकित्सा । वितर्क और विचार मनोऽल्प-रूप हैं । वैभाषिक सब चित्तों में वितर्क मानते थे और उसे स्वभाव-विकल्प कहते थे । यमुवन्धु सर्वत्रा निकिकल्प विज्ञान स्वीकार करते हैं ।

चित्त-विप्रयुक्त-संस्कार १४ हैं—प्राप्ति, अप्राप्ति (ये दोनों स्वसन्तान-गत धर्मों की तथा दो निरोधों की होती हैं), निकायसभागता (जो 'जाति' अथवा 'सामान्य' से तुलनीय है) आसक्ति (आसक्ति सत्त्वों में उपरत्या चित्त-चैत का निरोध), अनति-समापत्ति, निरोध-समापत्ति, जीवित, जाति, स्थिति, जरा, अनित्यता (ये चार 'संस्कृत-लक्षण' कहलाते हैं) नाम-काय, पद-काय, एवं व्यंजन-काय ।

सर्वाहितवादी कार्य-कारण-भाव के विश्लेषण के द्वारा ४ प्रत्यय, ६ हेतु, एवं ५ फलों का अस्तित्व निर्धारित करते हैं । हेतु-प्रत्यय, समनन्तर-प्रत्यय, आलम्बन-प्रत्यय, एवं अधिपति-प्रत्यय—ये चार प्रत्यय हैं । हेतु-प्रत्यय पंचविध हैं—सहभू-हेतु, सम्प्रयुक्त-हेतु, समाग-हेतु, सर्वत्रग-हेतु, एवं विपाक-हेतु । चार महाभूत साम ही रहते हैं, अतः ये सहभू-हेतु हैं । सहभू-हेतु परस्पर फलोत्पादक होते हैं । चित्त और चैत, लक्षण और लक्ष्य का भी यही सम्बन्ध है । चित्त और चैत, धर्मों का विशेष प्रनिष्ठ सम्बन्ध 'सम्प्रयुक्तहेतु' से चोतित होता है । सदृश-धर्म समाग-हेतु होते हैं । सर्वत्रग-हेतु क्लेश-गत होता है, विपाक-हेतु कर्म-गत । अथवा हित-पूर्ववर्ती चित्त समनन्तर-प्रत्यय कहलाता है । विज्ञान के विषय आलम्बन-प्रत्यय बनते हैं । अधिपति-प्रत्यय निपातपूर्ववर्ती होता है । पूर्वोक्त पाँच हेतुओं के अतिरिक्त कारण-हेतु को सम्मिलित कर छः हेतुओं का परिगणन होता है । पाँच फल हैं—पुरुषकार-फल, मिथ्यन्द-फल, विपाक-फल, अधिपति-फल, एवं विरोध-फल ।

यह स्मरणीय है कि कारण-हेतु में कारणों का सामान्यतः निर्देश है । सभी संस्कृत और असंस्कृत धर्म किसी-न-किसी प्रकार से कारण-हेतु होते हैं । कारण-हेतु में समनन्तर, आलम्बन, एवं अधिपति प्रत्यय संगृहीत हैं । कारण-हेतु का फल अधिपति-फल कहलाता है । सहभू और सम्प्रयुक्त हेतुओं के फल पुरुषकार-फल कहे जाते हैं । समाग-हेतु का फल मिथ्यन्द-फल होता है । ऐसे ही सर्वत्रग-हेतु का फल भी मिथ्यन्द-

फल कहा जाता है। विपाक-फल विपाक-हेतु से उत्पन्न होता है। विसंयोग-फल भारतव में निर्वाण ही है। यह उत्पन्न नहीं होता। इसकी केवल प्राप्ति होती है।

इन प्रत्ययों, हेतुओं और फलों का इस प्रकार प्रदर्शन किया जा सकता है—

	()	—
	(सहज-हेतु)	
	(सम्प्रयुक्त-हेतु)	—पुरुषकार-फल
हेतु-प्रत्यय	—	()
	(सभाग-हेतु)	
	()	— निष्पन्द-फल
	(सर्ववग-हेतु)	
	()	
	(विपाक-हेतु)	— विपाक-फल
आलम्बन-प्रत्यय)		
समनन्तर-प्रत्यय)	—कारण-हेतु	—अधिपति-फल
अधिपति-प्रत्यय)		विसंयोग-फल

सर्वास्तिवादी अभ्युपगम (वैभाषिक)

'सर्वम् अस्ति' अर्थात् अतीत और अनागत धर्मों की भी वस्तुतः सत्ता है, सर्वास्ति-वादियों का यह मूल सिद्धान्त है^{२३}। वस्तुमित्र एवं भव्य के द्वारा उनका मत-निरतर इस प्रकार निर्दिष्ट है^{२४}—

नाम और रूप में सब कुछ संगृहीत है। रूप का लक्षण है स्फुलता। नाम में चार स्वान्ध और असंस्कृत गिने जाते हैं। ये सूक्ष्म और दुर्बोध हैं।^{२५}

समस्त धर्मागतन ज्ञेय, विज्ञेय एवं अविज्ञेय हैं।

संस्कारस्कन्ध में जाति, व्यय, स्थिति और अनित्यता के लक्षण तथा चित्तविप्रयुक्त धर्म संगृहीत हैं। संस्कृत पदार्थ त्रिविध है, अतीत अनागत एवं प्रत्युत्पन्न। असंस्कृत भी त्रिविध है—प्रतिसंख्या-निरोध, अप्रतिसंख्या-निरोध, एवं आकाश। संस्कृत-लक्षण

२३-तु०—मिलिन्द, पृ० ५५-५६।

२४-इ०—मनुषा, पूर्व०; बालेजेर, पृ० ३८-४३, ८४-८५; बारी, पृ० १३७-४५।

२५-तु०—मिलिन्द, पृ० ५१।

विभिन्न हैं एवं रातु है। संस्कृत-कषण चार हैं—उत्पाद, स्थिति, व्यय, अनित्यता अथवा निरोध। निरोध-नात्प असंस्कृत है, शेष तीन संस्कृत।

आय-सत्त्वों का अभिसमय आनुपूर्वी से होता है। शून्यता, एवं अप्रतिष्ठित के सहारे सम्पत्त्व-नियाम में प्रवेश किया जा सकता है। काम का ध्यान करते हुए सम्पत्त्व-नियाम में प्रवेश हो सकता है। सम्पत्त्व-नियाम में प्रवेश करते समय पहले पन्द्रह चित्तोत्पादों में प्रतिपन्न आस्था होती है, सोलहवें चित्तोत्पाद में स्थिति-फल का नाम दिया जाता है। लौकिकाय-धर्म एकक्षणिक-चित्त है। वे निमत एवं परिहाण-वर्जित है। स्रोतआपन्न के लिए गिरना संभव नहीं है, किन्तु अहंत् गिर सकता है। सब अहंत्तों को अनुत्पाद-ज्ञान प्राप्त नहीं होता है। पृथग्बन काम और व्यापार छोड़ सकते हैं।

तीक्ष्ण पांच अभिज्ञान प्राप्त कर सकते हैं।

देवलोक में ब्रह्मचर्य संभव है।

सात सनार्णतियों में बोध्यंग प्राप्त हो सकते हैं, शेष में नहीं। सब ध्यान स्मृत्युप-स्थानों में पुरुषतः संगृहीत है। ध्यान का सहारा लिये बिना सम्पत्त्व-नियाम में प्रवेश एवं अहंत्व-फल की प्राप्ति हो सकती है।

यदि रूप धातु अथवा आक्य-धातु की काय का आश्रय ग्रहण किया गया हो तो अहंत्व फल के साक्षात्कार होते हुए भी सम्पत्त्व-नियाम में प्रवेश नहीं हो सकता। दूसरी ओर यदि काम-धातु की देह स्वीकार की गयी हो तो न केवल सम्पत्त्व-नियाम में प्रवेश संभव है, प्रत्युत अहंत्व फल का साक्षात्कार भी।

उत्तर-बुक्त में विद्या संभव नहीं है और न आय वहां उत्पन्न होते हैं।

चार श्रामण्य-फल नियम से अनुपूर्व प्राप्त नहीं होते। सम्पत्त्व-नियाम में यदि प्रतिष्ठा है तो लौकिक मार्ग से सकृदागामी एवं अनागामी के फलों का साक्षात्कार हो सकता है। चार स्मृत्युपस्थान सब धर्मों का संघट्ट कर सकते हैं।

सब अनुशास, चैत, चित्त संप्रयुक्त एवं सालंबन है। सब अनुशास पर्यवस्थानों में संगृहीत हैं, किन्तु सब पर्यव-स्थान अनुशासों में संगृहीत नहीं है।

प्रतीत्यसमुत्पाद के अंगों का भाव नियत रूप से संस्कृत है। प्रतीत्यसमुत्पाद के अंग अहंत् में भी-सम्भाषार रहते हैं।

पुण्यधर्मों की अहंत्तों में भी वृद्धि होती है।

अन्तरात्मक केवल काम-धातु, और रूप-धातु में होता है।

पांच विज्ञान सराग और अराग होते हैं। पांच विज्ञान केवल स्वलक्षण का ग्रहण करते हैं, किन्तु निरूपण-विकल्प अथवा अनुस्मरण-विकल्प नहीं कर सकते।

चित्त और तैत्त धर्म वास्तुगत है, आलम्बन है, उनका स्वभाव स्वभाव-विप्रयुक्त है। चित्त चित्त-विप्रयुक्त है।

लौकिक सम्बन्ध-दृष्टि की भी सत्ता होती है।

अथा आदि पाँच इन्द्रिय लौकिक एवं लोकोत्तर दोनों हैं।

अध्याकृत धर्मों की भी सत्ता है।

अहंता के नव-शैल-नारैल धर्म भी है। ये सास्रव धर्म हैं। अहंता अपने पूर्व-धर्मों का विनाश प्राप्त करता है। कुछ पृथक्जन कुशलचित्त के साथ मरते हैं। समाहित अवस्था में मृत्यु नहीं हो सकती।

बुद्ध और उनके शिष्यों की विमुक्ति अभिन्न है, किन्तु तीनों यातों के अपने पृथक् लक्षण हैं।

बुद्ध की मैत्री, करुणा आदि के आलम्बन सत्त्व नहीं है।

भव-राम के होते हुए विमुक्ति नहीं मिल सकती। बोधिसत्त्व पृथक्जन है, किन्तु उनके संयोजन प्रहीण नहीं हुए हैं। सम्बन्ध-नियाम में जब तक वे प्रवेश नहीं करते, उनके द्वारा पृथक्जन-भूमि का समतिक्रमण नहीं माना जा सकता।

सत्त्व केवल भव-संतति पर आधित प्रकृति-भाव है।

सब संस्कार क्षणिक-निरुद्ध हैं।

इस लोक से परलोक को कोई संक्रमण नहीं करता। पुद्गल के संक्रमण की कथा केवल वाग्-व्यवहार है।

प्राण रहते हुए संस्कार जुड़े रहते हैं। अयोग-निरोध होने पर स्कन्धों का परिणाम निरुद्ध हो जाता है।

लोकोत्तर ध्यान की सत्ता होती है।

चित्तकं अनास्रव हो सकता है।

कुशलकर्म भवहेतु होते हैं।

समाधि में शब्दोच्चारण नहीं होता।

अष्टांगिक आर्य-मार्ग ही धर्मचक्र है।

बुद्ध एक स्वर (=शब्द) से सब धर्मों की शिक्षा नहीं दे सकते। समस्त बुद्धवचन यथार्थ नहीं है। समस्त बुद्धदेशित सूत्र नीतार्थ नहीं है। बुद्ध ने नेपार्थ सूत्र भी कहे हैं।

सौत्राभित्तक अभ्युपगम—गीर्वातिक और संकातिवादिनों को सभी प्राचीन आकर सर्वास्तिवादिनों से निकले मानते हैं। उनकी उत्पत्ति चतुर्षु बुद्धाब्द-शती में रही

गयी है। शारि-पुत्र-परिपुच्छा-सूत्र एवं दीपवंस में सौत्रांतिक और संघातिवादियों का भेद किया गया है, किन्तु अग्यत्र उनको अभिन्न माना गया है। परमार्थ के अनुसार वे स्कन्धों का एक जन्म से दूसरे जन्म में संक्रमण मानते थे जिससे उनका नाम संघातिक पड़ा। केवल मार्ग-भाषना से ही यह संक्रमण निरूद्ध हो सकता है। दूसरी ओर केवल सूत्रपिटक का प्रामाण्य स्वीकार करने से उनको सौत्रांतिक कहा जाता है। यद्योमित्र का कहना है—'कःसौत्रान्तिकार्थः। येसूत्रप्रामाणिका न तुशास्त्रप्रामाणिकास्तेसौत्रान्तिकाः' (स्कृताधी, पृ० ११)। श्वाञ्चांग द्वारा वसुमित्र के अनुवाद के अनुसार ये आनन्द को अपना आचार्य मानते थे। भव्य के अनुसार उनके मूल आचार्य का नाम उत्तर था (वालेजेर, पृ० ८७)। तिब्बती परम्परा के अनुसार इसी कारण उनका नाम उत्तरीय बताया गया है। भव्य भी इसका समर्थन करते हैं। श्वाञ्चांग ने कुमारलब्ध (=कुमारलाम, कुमरलात) को सौत्रांतिक सम्प्रदाय का प्रवर्तक बताया है (इ०—वाटर्स, जि० १, पृ० २४५; जि० २, पृ० २८६-८९)। कुमारलब्ध लक्षशिलावासी थे, तथा अश्वघोष, आर्यदेव एवं नागार्जुन के समकालीन होने के नाते 'चार भास्वर सूत्रों में से एक थे।' तारानाम ने भी सौत्रांतिक आचार्य कुमारलाम का उल्लेख किया है (पृ० ७८)।

तारानाम संघातिवाद, उत्तरीय, और ताक्षशाटीय को एक ही सम्प्रदाय बताते हैं। यह भी प्रतिपादित किया गया है कि विभाषा में संक्षिप्त दार्ष्टान्तिक कथाचित् सौत्रांतिक ही थे। श्वान-च्चांग ने इस सम्प्रदाय को मुष्ण में पाया था। उनका साहित्य उपलब्ध नहीं होता। वसुमित्र और भव्य सौत्रांतिकों के सिद्धान्तों को सर्वास्तिवादियों के सन्निकट बताते हैं, किन्तु उनका संक्षिप्त विवरण देते हैं^{१५}। इनके सिद्धान्तों का विशेष परिचय वसुवन्धु के श्लोका से प्राप्त होता है^{१६}।

यह कहा जा चुका है कि इस सम्प्रदाय में पंच स्कन्धों की संघाति स्वीकार की जाती है और मार्ग के अतिरिक्त स्कन्ध-निरोध नहीं माना जाता। पुद्गल को परमार्थसत् नहीं स्वीकार किया जाता^{१७}। स्कन्धों का मूल और अन्त माना जाता है और उनको एकरस भी कहा गया है। एक सूक्ष्म मनोविज्ञान निरन्तर बना रहता है। इसी से स्कन्ध-सन्तति सम्भव होती है। यही उसका मूल और अन्त है, एवं उसे एकरसता प्रदान करता है।

२६-इ०—वालेजेर, पृ० ४८, ८७।

२७-बारो में सूचीकृत संग्रह इष्टव्य—पृ० १५६-५८।

२८-वसुमित्र ने विपरीत बताया है—इ०—वालेजेर, पृ० ४८।

उनके अनुसार पृथग्जनों में भी कार्य-धर्म सम्भव है।

चार स्कन्ध अपने स्वभाव में निपट है।

स्कन्ध मूल-आपत्ति संग्रमुक्त है।

सब अमित्य है।

असंस्तुत वस्तुसत् नहीं है।—वे केवल अभाव में है, आकाश स्पष्टव्य का, प्रतिसंख्या निरोध प्रज्ञा के द्वारा प्राप्त अनुसय और भव का, अप्रतिसंख्या निर्गोष प्रत्यय-वैकल्य से अनागत धर्मों की उत्पत्ति का।

अतीत और अनागत धर्म वस्तुसत् नहीं है।

प्राप्ति वस्तुसत् नहीं है।

कर्मफल बीज के सिद्धान्त के द्वारा अवबोध्य है।

अविभ्रष्टि वस्तुसत् नहीं है।

जीवितेन्द्रिय भी वस्तुसत् नहीं है, और न कायकर्म।

पक्षु रूपों को नहीं देखती।

चित्त और इन्द्रिय-संग्रमुक्त काय परस्पर बीज है।

सहन-हेतु नहीं होते।

असंस्तुत हेतु नहीं बनते।

बुद्ध का सर्वज्ञान सब धर्मों का साक्षात्कार है, उसमें अतीत और अनागत का बीज सम्मिलित है। वह अनुमान अथवा सम्भावना से उत्पन्न नहीं है।

अरुणी मत्स्यों के चित्त और चैत संतान का आश्रय स्व-बाह्य नहीं होता है।

संस्थान केवल प्रजप्ति है, द्रव्यान्तर नहीं है।

चेतना मानसकर्म नहीं है।

परमाणु में दिग्भेद और दिग्विभाग होता है तथा परमाणु प्रसृत है। परमाणु परस्पर स्पर्श करते हैं और उनमें प्रतिघात प्राप्त होता है। आलम्बन-प्रत्यय संगठित-परमाणु हैं।

चार लक्षण क्षण और संतत अवस्था अथवा प्रवाह के लिए मानने चाहिए।

प्रवृत्ति-विज्ञान बीज है। सूक्ष्म मनोविज्ञान निरोध-समापत्ति में शेष रहता है।

पाँच विज्ञानों का सहन-आश्रय नहीं होता।

असंज्ञि-देवताओं में आत्मवाह नहीं होता, किन्तु उसका बीज रहता है।

समाधि एकात्मक चित्त-संतति है।

सीधान्तियों के चिन्तन में, अपने नाम के विरुद्ध, आद्यमातृसत्ता के स्वान पर प्रबल ग्यामानुसारिता दृष्टिगोचर होती है और यह सुविदित है कि इन्हीं की सर्गण पर पिछले बौद्ध ग्याय का विकास हुआ। दूसरी ओर सीधान्तियों की स्थापनाएँ माहायानिक विज्ञानवाद की अवतारणा में भी सहायक मानी जा सकती हैं। वैभाषिक दर्शन पर साह्य और ग्याय-वैशेषिक की ज्ञाया संलक्ष्य है। सीधान्तियों में अपनी ताकिक आलोचना से बौद्धदर्शन को पुनः अपनी मूल प्रवृत्ति की ओर खींचा।

हीनयान के सम्प्रदाय : महासांघिक और वात्सीपुत्रीय

महासांघिक और उनके प्रणेद

महासांघिक—महासांघिकों में बुद्ध की अलौकिकता के सिद्धान्त का विशेष प्रतिपादन हुआ। सम्भवतः यही धारा पीछे महायान में परिणत हो गयी। तथागत को अलौकिक मानने पर उनके लौकिक जीवन की प्रतीति को सामिक प्रतीति मानना अनिवार्य हो जाता है। ऐसी ही एक प्रवृत्ति ईसाई धर्म के प्रारम्भिक विकास में भी देखी गयी थी जिसे 'डोसेटिज्म' कहा गया है। बौद्ध 'डोसेटिज्म' अथवा लोकोत्तरवाद के आविर्भाव में अनेक कारणाँ ने सहयोग दिया। प्रारम्भ में तथागत को मानव के रूप में समझा जाता था, किन्तु अज्ञानिभाव तथा उनके प्रत्यक्ष-दृष्ट अपूर्व गुणों के दर्शन करके उनके व्यक्तित्व का अलौकिक समझा जाना आश्चर्यजनक न था। माना कथारण और अनुभूतियाँ उनके जीवन के सम्बन्ध में प्रचलित हो गयीं। लौकिकता को उनके लिए एक बोध समझा जाने लगा। तथागत सब प्रकार से निर्दोष थे, असाध्य साधारण जीवन की सीमाएँ उनको बस्तुतः छू नहीं सकी थीं। इसीलिए उनके जन्म के सम्बन्ध में विशेष रूप से कल्पनाएँ की गयीं हैं और उन्हें अलौकिक रूप से संसार में अवतीर्ण माना गया। जहाँ भगवान् बुद्ध की सर्वथा विमुक्त-सत्त्वता के लिए उनके जन्म के सम्बन्ध में अपूर्वत्व की कल्पना आवश्यक थी, वही मृत्यु के पश्चात् तथागत रहते हैं अथवा नहीं रहते, यह भी प्रारम्भ से ही एक रहस्य माना गया था। यदि साधारण मनुष्य की तरह से मृत्यु के पश्चात् उनके बारे में कुछ कहा नहीं जा सकता, तो क्या जीवन-काल में ही उनके विषय में निश्चित रूप से कुछ कहा जा सकता है? इस विषय में स्वानाधिक या कि चिन्तन मध्यम-मार्ग के अनुकूल हो।

महापन्तु से ज्ञात होता है कि महासांघिक लोकोत्तरवादी बोधिसत्त्व की उपचातुक अर्थात् स्वतः, न कि माता-पिता से, उत्पन्न मानते थे। बोधिसत्त्व की गर्भावस्थानि

१-मु०—आनेसाकि, ई० आर० ई०, बौद्ध डोसेटिज्म पर।

२-इ०—महापरत्तु, जि० १, पृ० १६७-७०; महासांघिकों और उनकी शाखाओं के सिद्धान्तों पर इ०—समुदा, पृ० १८ प्र०, वालेजेर, पृ० २४ प्र०, बारी, पृ० ५ प्र०; कथावस्तु—१०.१-२, ४, ६-१०; ११.१-२, ५; १२.१-४; १४.१; १५.१-२, ६.१६-१।

'निमित्त' स्वैत-मज के रूप में होती है और उसकी देह का विकास धर्म की साधारण अवस्थाओं से नहीं होता। धर्म में भी बोधिसत्व पर्यकबद्ध जासन में बैठे हुए नाना देवताओं को उपदेश देते हैं। धर्म में होते हुए भी वे उनके मज से असंपृक्त रहते हैं, और धर्म से बाहर वे उसकी दार्ढी ओर से बिना भेद किये हुए निकलते हैं। बोधिसत्व सर्वथा निष्काम हैं, अतएव यदि उनको सन्तान होती है तो उसे भी उपपातुक मानना चाहिए। इस प्रकार राजसूय को भी उपपातुक कहा गया। सम्यक्-संबुद्ध का कोई भी धर्म लौकिक धर्मों के समुदाय नहीं है। उनका स्वभाव लोकोत्तर है। न केवल उनका आध्यात्मिक साधन अथवा पुण्य और गुण अलौकिक है, उनकी शारीरिक क्रियाएँ, भाषना-फिरना, बैठना, खेतना, कपड़े पहिनना, सभी कुछ अलौकिक मानना चाहिए। लोकानुवर्तन के लिए वे ईर्ष्यापय प्रदर्शित करते हैं। शरीर वस्तुतः निरन्तर विमल होते हुए भी वे लोक-प्रदर्शन के लिए उसका प्रकाशन करते हैं। भस्मादि की देह-रक्षा के लिए आवश्यकता न रहते हुए भी उनका धारण करते हैं, रोग न होते हुए भी वे औषध का प्रयोग करते हैं। यह कहा गया है कि महासाधियों के अनुसार बुद्ध एक साथ ही अनेक लोगों में प्रकट होते हैं। समुत्थित के विवरण में बुद्ध की लोकोत्तरता तथा अनेक अन्य महासाधिक सिद्धान्त निरिष्ट हैं। बुद्ध सब धर्मों को एक साथ में ही जानते हुए सर्वज्ञ होते हैं। तथागत सासव धर्मों से असंपृक्त है। जिन १८ धारुओं से उनकी देह का निर्माण होता है वे सब अर्थात्मों से विमुक्त हैं एवं उनका आसनों से न संश्रयण है न सम्बन्ध। तथागत अपने सब वचन से धर्मचक्र का प्रवर्तन करते हैं। एक शब्द से वे समस्त धर्म का आख्यात करते हैं। उनके वचन में अवधारण भी नहीं होता। तथागत की रूप-काय वस्तुतः अनन्त है, उनका प्रभाव भी अनन्त है एवं उनकी आयु भी अनन्त है। बुद्ध न मीते हैं, न स्वप्न देखते हैं, वे प्रवर्तों का बिना वितर्क-विचार के उत्तर देते हैं। बुद्ध कभी एक शब्द भी नहीं कहते हैं क्योंकि वे शास्वत समाधि में स्थित होते हैं

३—"तहिकिन्ति सम्यक् सम्बुद्धानां लोकेन सयम् । अथ जलु सर्वमेव महर्षीणां लोकोत्तरम् ।" (वही १.१५९); ४०—समुत्थित (अनु० समुदा) पृ० १८-१९।

४—अतिदार्ढकोश, जि० ३, पृ० १९८-२०१, यह मत स्पष्ट ही सुप्रविष्ट है, (वही, पृ० १९८) किन्तु महासाधियों का कहना था कि नाना लोकाध्यातुओं में सत्त्वानुपग्रह के लिए अनेक बुद्धों का एक साथ आविर्भाव मानना चाहिए।
पु०—कथायासु, २१.६।

५—कोश, जि० ५, पृ० २५४; समुत्थित (अनु० समुदा), पृ० २१।

किन्तु जीवगण सोचते हैं कि उन्होंने सब कहे। परिनिर्वाण में प्रवेश करने तक बुद्ध भगवान् का ज्ञान-ज्ञान एवं अनुत्पाद-ज्ञान अधिराम प्रवृत्त रहता है। बुद्ध सब विषयों में स्थित होते हैं।

सत्त्वों के परिधावनार्थ बोधिसत्त्व दुर्गति में पुनर्जन्म-धारण का प्रतिघात करते हैं और उनका जन्म उनकी इच्छा पर निर्भर करता है। बुद्ध अनेक रूप से सत्त्वों का बोधन और श्रद्धापन करते हैं।

महासाधिकों को स्वीकार्य महादेव की पाँच वस्तुओं से यह स्पष्ट है कि मूल महासाधिक अहंत्व को भक्ति को जबस्था नहीं मानते थे, किन्तु कुछ बाद के महासाधिक और शैल-शास्त्रार्थ भिन्न मत की थीं।

महासाधिक अनुश्यां को अनालंघन और निरुचिप्रयुक्त मानते थे। सत्य का अभिसमय उनके मत से एक बार में ही होता है न कि क्रमिक रूप से। महासाधिक लोकोत्तर धर्मों का जरा-भरण भी असौकिक मानते थे।

पञ्च विज्ञानकाय सरास और विराम होते हैं। पद्मविज्ञानकाय रूप और अक्षर वातुओं में भी सकल पाये जाते हैं; चित्त में भी रूप होता है। पाँचो कर्षेन्द्रिय केवल मांससिन्धु हैं, प्रत्यक्ष उनसे नहीं, विज्ञान से होता है।

समाहित पुरुष भी शब्दोच्चारण कर सकता है।

कृतकृत्य होने पर किसी धर्म का आदान नहीं होता। स्रोतआपन्न के चित्त और चैतसिक धर्म अपने स्वभाव के परिज्ञान में समर्थ है। दुःख मार्ग की ओर ले जाता है, एवं दुःख वचन इसमें सहायक होते हैं। प्रज्ञा से दुःख का नाश और सुख की प्राप्ति होती है। दुःख एक प्रकार का आहार है। अष्टमक भूमि में चिर-काल तक रहा जा सकता है। गौणभूमि में धर्म परिहाण की सम्भावना रहती है। स्रोतआपन्न के लिए चित्त-वर्तन सम्भव है, अहंत् के लिए नहीं। सम्यग् दृष्टि एवं श्रद्धेन्द्रिय अलौकिक है। कोई धर्म अव्याकृत नहीं है अर्थात् सब कुशल अवसा अकुशल में संगृहीत हैं। सम्यक्चरित्त-वाम की प्राप्ति से सब संयोजन क्षीण हो जाते हैं। पाँच आगन्तव्यों को स्रोतआपन्न नहीं कर सकता है।

सब सूक्ष्म नीतार्य हैं।

असंस्कृत धर्म नौ है—प्रतिमंस्वानिरोध, अ०, आकाश, आकाशात्मन्वयान, विज्ञानात्मन्वयापत्तन, आकिञ्चन्यापत्तन, नैवमंज्ञापत्तन, प्रतीत्यसमुत्पादाङ्गस्वभाव एवं कार्यमागौञ्ज-रूपभाव। तस्मिन् के तिग्मवी अनुवाद के अनुसार अष्टम असंस्कृत है प्रतीत्यसमुत्पाद, यद्यपि प्रकृतिभास्वर चित्त (३०—पाल्लवेर, पृ० २०)।

चित्त स्वभावतः भास्वर है एवं उपलेशो तथा 'आगन्तुक-रज' से मलिन होता है । अनुशय न चित्त है, न चैतसिक और न चित्त का आलम्बन करते हैं । वे अग्राकृत और अग्रेनुक है । अनुशय और पर्यवस्थान मिश्र है—अनुशय चित्तविप्रयुक्त होते हैं, जब कि पर्यवस्थान चित्त-सम्प्रयुक्त ।

न अतीत धर्मों की सत्ता होती है, न अनागत ।

स्रोत-आपन्न ज्ञान-प्राप्त होते हैं ।

अन्तराभाव नहीं होता ।

महासांघिकों के उपर्युक्त अम्पूषणम अनुमिष से ज्ञात होते हैं, कथावस्तु से उनके कुछ अन्य सिद्धान्तों का पता चलता है—

मार्ग-समजूती का रूप भी मार्ग है । यहाँ सम्बन्धाक्, सम्बन्धकमान्त एवं सम्ममा-बोध को ओर संकेत है जो कि मार्ग के अन्तर्गत है और 'रूप' अथवा भौतिक भी है । पञ्चविज्ञानसमजूती होते हुए मार्ग-भावना की जाती है । मार्गसमजूती दो धीलों से समन्वागत होता है—लौकिक और लोकोत्तर । धील अर्धैतसिक और अ-चिन्तानु-परिवर्ती है । समादानहेतुक धील की बन्ती होती है । चिन्तानि धील है, अविज्ञानि बौद्धीत्य अज्ञान के विगत होने पर एवं चित्त के ज्ञानविप्रयुक्त रहने पर उसे ज्ञानो नहीं कहना चाहिए ।

वृद्धि-बल में समन्वागत होने पर एक कल्प तक रहा जा सकता है ।

इन्द्रियों का संवर और असंवर कर्म है । सब कर्म अविपाक है । शब्द विपाक है । पडापतन विपाक है । अकुशल-मूल और कुशल मूल का अन्धोन्ध-प्रतिसन्धान होता है ।

प्रत्ययता व्यवस्थित है । संस्कार अविद्या-प्रत्यय है, किन्तु यह नहीं कहा जा सकता कि अविद्या संस्कार-प्रत्यय है ।

एक दूसरे का चित्त-मिश्र कर सकता है ।

अहंत्व की प्राप्ति होने पर भी अविद्या और विचिकित्सा रूप कुछ संयोजन योग रह जाते हैं ।

पाँच विज्ञान सामोम हैं । यह उल्लेख्य है कि श्वांतध्वांग की चिन्तितमाप्रता-सिद्धि (पूर्व, पृ० १७८-७९) के अनुसार महासांघिक यह मानते थे कि—

चक्षुर्विज्ञान आदि का आश्रयभूत एक मूल-विज्ञान है जैसे कि मूल-मूल वषादि का आश्रय होता है । यह सौषान्तिकों के मन से एवं परवर्ती आलपविज्ञान से तुलनीय है ।

वसुभिष के अनुसार कुछ जातों पर उत्तरकाण्ड में महासांघिक, एकव्यावहारिक, लोकोत्तरवादी एवं गोकुलिकों ने भिन्न मत प्रकट किये—आर्यसत्तों में आकार-वेद के अनुसार अभिमतत्व में भेद होता है।

कुछ धर्म स्वयंस्कृत हैं, कुछ परस्कृत, कुछ उभयस्कृत, एवं कुछ प्रतीत्यसमूह्यत्व।

दो चित्त एक साधक उत्पन्न हो सकते हैं।

मार्ग और क्लेश एक साथ रज सकते हैं।

धर्म और विपाक साध-भाव होते हैं।

बीज का ही अक्षुर में परिणाम नहीं होता है अर्थात् रूप-धर्म के सिद्ध ज्ञान-अंतर्भाव असंवीकार्य है।

कौण्डिन्य-गत महापूर्तों का परिणाम होता है, चित्त एवं वेद धर्मों का नहीं।

चित्त समस्त काय को व्याप्त करता है एवं अपने साधन और विषय के अनुसार संकुचित तथा प्रसारित होता है।

पह उत्तरणीय है कि महासांघिकों के सिद्धिक का श्रुतकालम कालान्तर में संकुल-पिटक नाम से चतुर्थ पिटक हो गया। स्वार्चान्त के अनुसार उनका एक पाँचवाँ धारणीपिटक भी था।^१

महासांघिक

लोकोत्तरवाद—वसुभिष के अनुसार बुद्धात्म के दूसरे शाक में एकव्यावहारिकों एवं गोकुलिकों के साथ लोकोत्तरवादियों का भी महासांघिकों के मध्य से आविर्भाव हुआ।^२ वेदवादी और सम्प्रतीय परम्पराओं में केवल एकव्यावहारिकों एवं गोकुलिकों का उल्लेख है। विनीतदेव में केवल लोकोत्तरवादियों का उल्लेख है। मत्स्य की महासांघिकों सूची में केवल महासांघिकों और गोकुलिकों का उल्लेख है। ताराभाष के अनुसार लोकोत्तरवादी गोकुलिकों से पुनश्च नहीं थे, और एकव्यावहारिक महासांघिकों से। वारी के मुद्राव के अनुसार लोकोत्तरवादी एकव्यावहारिकों से पुनश्च नहीं थे। लोकोत्तरवादियों का अश्वेद-वैत्यकों से भी स्थापित किया गया है (वसु, वि० २, पृ० ५१)।

६-घाटसं, वि० २, पृ० १६०-६१।

७-वसुधा, पृ० १५।

८-ताराभाष, पृ० २७३।

९-वारी, पृ० ७५-७६।

बहुमित्र की व्याख्या में परमार्थ ने महासाधकों के अन्तर्गत भेद की उत्पत्ति 'महापानसूत्रों' के प्रामाण्य पर विवाद के कारण बताया है। इवानु-ब्बांग ने लोकोत्तरवादियों के विहार बामियान में पाये थे। तारानाथ ने उनकी पाल-भुग में सत्ता की सूचना दी है। महावस्तु नाम से उनके विनयपिटक का पहला भाग प्राकृतमिश्र संस्कृत में उपलब्ध है।

लोकोत्तरवादियों के नाम से ही सूचित होता है कि बुद्ध और बोधिसत्त्व की लोकोत्तरता का सिद्धान्त उन्हें विशेष रूप से मान्य था। महावस्तु में इसका समर्पण होता है। निदानकथा के समान महावस्तु में बुद्ध-चरित का तीन विभागों में विवरण दिया गया है। पहले में दीपकर बुद्ध के समय की बोधिसत्त्वचर्या का वर्णन है, दूसरे में तुषित स्वर्ग और बोधिसत्त्व की गर्भावकान्ति से लेकर सम्बोधि तक वर्णन है, तीसरे में धर्म-चाक्र-प्रवर्तन एवं संघ के अभ्युदय का महावग्ग से तुलसीय वर्णन है। नाना जातकों अथदानों, सूत्रों और गाथाओं के समावेश ने इस ग्रन्थ को त्रिपुलाकार बना दिया है। बोधिसत्त्व की लोकोत्तरता एवं उनके आध्यात्मिक विकास की भूमियों का इसमें वर्णन किया गया है। दूसरी शताब्दी ईसा पूर्व से लेकर चतुर्थ शताब्दी के बीच में इस ग्रन्थ की रचना पूरी हुई होगी।

परमार्थ के अनुसार लोकोत्तरवादी लौकिक धर्मों को वास्तविक नहीं मानते थे क्योंकि वे कर्म से उत्पन्न होते हैं और कर्म स्वयं विपर्यय से उत्पन्न होता है। लोकोत्तरधर्म पारमार्थिक है। मार्ग और मार्ग-फल पारमार्थिक है। मार्ग-फल में दो शून्यताएँ संगृहीत हैं। दो शून्यताओं के अनिसमय तक पहुँचाने वाली प्रज्ञा ही मार्ग है। शून्यता ही परमार्थ है और उसका बोध भी।"

बहुमित्र, भव्य और विनीतदेव में लोकोत्तरवादियों के अन्य सिद्धान्त महासाधकों के समान ही है।

एकव्यावहारिक—परमार्थ के अनुसार एकव्यावहारिक संप्रदाय में सब धर्म-संसार और निर्वाण, लोकधर्म और लोकोत्तरधर्म—प्रज्ञप्ति मात्र एवं अवस्तु मात्र माने जाते थे। इस समानवाचक पद का सब धर्मों में अभेद व्यवहार मानने के कारण

१०—वहाँ।

११—वाटसं, जि० १, पृ० ११६।

१२—तारानाथ, पृ० २७४।

१३—वारी, पृ० ७६।

वे एकध्यावहारिक कहे जाते थे। भव्य के अनुसार, तथागत एक चित्त से एक क्षण में सब धर्म जानते हैं—इस मत को स्वीकार करने के कारण इस समुदाय को 'एकध्याव-
हारिक' कहते थे।^१

कौक्कुटिक—इस सम्प्रदाय का नाम कौक्कुटिक, कौक्कुलिक अथवा गोकुलिक था। कुक्कुल के अर्थ 'रास' होते हैं एवं 'कुक्कुल-कया' के कारण उन्हें 'कौक्कुलिक' कहा गया है। यह सम्भव है कि कुक्कुटाराम से सम्बन्ध होने के कारण वे कौक्कुटिक कहे गये हों। कौक्कुटिक यह मानते थे कि पिटकों में केवल अभिधर्म ही तथागत की वास्त-
विक देशना है। सूत्र और विनय केवल उपाय मात्र है। अतएव इस निकाय के अनु-
यायी अपने को विनय के अनुशासन से मुक्त समझते थे। सूत्रपरिशीलन को भी वे अनावश्यक मानते थे और कहते थे कि इस प्रकार का अध्ययन मुक्ति के मार्ग में बाधक
होता है। धर्म-देशना की ओर भी वे उदासीन थे और केवल ध्यान को महत्त्व देते थे।^२

बुद्धशोध के अनुसार (कथा, २.६ पर) वे समस्त संस्कारों को कुक्कुल-मात्र मानते
थे और इस मत के समर्थन में आदीपतपर्याय का उद्धरण करते थे।

बहुभूतीय—अभिलेखों से गन्धार और अन्ध में बहुभूतीयों की स्थिति ज्ञात होती
है।^३ परमार्थ के अनुसार अर्हत् साक्षबल्य उनके प्रवर्तक थे और उन्होंने सूत्रों में
नीतार्थ और नेयार्थ का भेद माना। हरिवर्मन् का सत्य-सिद्धि-शास्त्र भी इसी सम्प्रदाय
से सम्बन्ध रखता था। इस शास्त्र में पाँच पिटकों का उल्लेख मिलता है—सूत्र०,
विनय०, अभिधर्म०, संयुक्त० एवं अभिधर्म०। वसुमित्र के अनुसार बहुभूतीय सम्प्रदाय
में बुद्ध के 'पाँच स्वर' देशना की पाँच वस्तुएँ शान्त या लोकोत्तर माने जाते थे—
अनित्यता, दुःख, शून्यता, अनात्म्य और निर्वाण। ये वस्तुएँ नैर्घाणिक हैं और
विमुक्ति-मार्ग में पहुँचाती हैं। देशना की शेष बातें लौकिक हैं। महादेव की अर्हत्-
विषयक पाँच वस्तुएँ इस सम्प्रदाय में स्वीकृत थीं।^४ भव्य के अनुसार^५ नैर्घाणिक
मार्ग इनके मत में निर्विचार है। दुःखसत्य, संयुतिसत्य, एवं आर्यसत्य सत्य है।
समापत्ति का लाभ संस्कार-दुःखता के बोध से होता है, दुःख-दुःखता और परिणाम-
दुःखता के बोध से नहीं। संघ लोकोत्तर है।

१४—वालेजेर, पृ० ७९।

१५—सु०—बारी, पृ० ७९-८०।

१६—इ०—सामोन, इस्वार टु कुडीञ्ज आंवां, पृ० ५८०।

१७—वालेजेर, पृ० ३०; बारी, पृ० ८२।

१७क—भव्य के विवरण के लिए इ०—वालेजेर, पृ० ८३।

प्रज्ञापिपादा—परमात्म के अनुसार प्रज्ञापिपादा का जन्म बहुश्रुतीयों के अन्तर्गत सुधार से हुआ।^१ इसी कारण उन्हें बहुश्रुतीय-विभक्तियों में कहा जाता था। महाकाव्यात्मक इस सम्प्रदाय के उपसर्ग कहे गये हैं। अथ के अनुसार प्रज्ञापिपादियों के विवरण में १८ का दुःख स्तम्भ नहीं है। बाह्य आमतन परिनिष्पन्न अर्थ नहीं है (कथाकण्ठ २३.५ तुलनीय है)। संस्कार जम्बीर-परतन्त्र हैं (और वसुभिज के अनुसार प्रज्ञापि माग एव दुःख हैं) १८ का दुःख परमात्मतः सत्य है (तु०—कथा, २३.५)। वैतनिक प्रज्ञापिपादा नहीं है। अकाल मरण नहीं होता। पुण्य कर्ता नहीं है। सत दुःख का कारण पूर्व-कर्म है।

वसुभिज के अनुसार, वृष्य से आर्यमात्र की प्राप्ति होती है, मार्ग भाग्यितन्त्र नहीं है, और न भगवोम्य है।^२

महासाधिक : 'चैत्यक', 'शैल', एवं 'आग्नेयक' शाखाएँ—

चैत्यक, अपरशैल और उपरशैल सम्प्रदायों का जन्म महासाधिकों के अन्तर्गत से द्वितीय महादेव के कारण बताया गया है।^३

वसुभिज के बीनी अनुवाद के अनुसार चैत्य-निकायों में बोधिसत्व के लिए स्वैच्छया पूर्णतिस्राप्ति सम्भव है, स्तूप की पूजा से महाफल नहीं होता, तथा पहले महादेव की पवित्र वस्तुएँ स्वीकार की जाती हैं।^४

बुद्धशोध के विवरण में पूर्वशैल, अपरशैल, राजमिरिक और सिद्धाधिक निकायों को अथक अथवा अग्नेयक कहा गया है (तु०—बारो, पृ० ८८)। कथाकण्ठ में उनके जन्मक मतों का निर्देश है—सत्र धर्म स्मृति-ग्रन्थान के विषय है (कथा०, १.९)।

अर्थात् अतागत, प्रत्युत्पन्न, कर्म, अन्व स्तम्भ, सब धर्म सचमुच में हैं और नहीं हैं। वे स्वकथतः हैं, पर-कथतः नहीं हैं (कथा, १.१०)।

१८—बारो, पृ० ८४।

१८क—शालेखर, पृ० ८३।

१८ख—वही, पृ० ३०।

१९—बारो, पृ० ८७; शालेखर, पृ० ३२, पा० टि० ४३; वही, पृ० ८; अम-रावती, नागार्जुनिकोश आदि के अमिलेखों में 'चैतिकीय', 'चैत्यक', 'चैत्य', 'शैलीय', 'अपर महावनशैलीय', 'महावनशैलीय', 'पूर्वशैली' और 'अपरशैल', निकायों के नाम मिलते हैं;—नामांत, दस्त्वार बु बुद्धीश्व आंजा, पृ० ५८०-८१।

२०—शालेखर, पृ० ३२।

चित्त एक दिन का अधिक रहता है (कथा, २.७) ।

अभिसमय अनुपूर्व होता है (कथा, २.४) ।

बुद्ध जगत्तान् का आवहार लोकोत्तर है (कथा, २.१०) ।

दो निरोध हैं जोकि असङ्कत हैं (कथा, २.११) ।

तथागत का बल भावक-साधारण है (कथा, ३.१) ।

तथागत का बल, जो कि स्वात्तास्थान का समाभूत ज्ञान है, आर्य है अर्थात् तथागत के दस बल समाभूत प्रज्ञात्मक और आर्य हैं (कथा, ३.२) ।

संसार चित्त ही विमुक्त होता है (कथा, ३.३) ।

अष्टमक पुद्गल के दृष्टिपर्यवस्थान और विचिकित्ता-पर्यवस्थान प्रहीण है । अष्टमक पुद्गल के न धर्मेन्द्रिय है, न वीर्येन्द्रिय न स्मृतीन्द्रिय, न समाधेन्द्रिय, न ज्ञेयेन्द्रिय, किन्तु उसके पास धर्मा है, वीर्य है, स्मृति है, समाधि है, और प्रज्ञा है (कथा, ३.५-६) ।

दिव्य-बभ्रु धर्म से उपपद्यमानमवधु है (कथा, ३.७) ।

असमि-सत्त्वों में भी संज्ञा होती है । यह नहीं कहा जा सकता कि नैवसत्त्वानासंज्ञा-सत्त्व में संज्ञा होती है (कथा, ३.११-१२) ।

बोधिसत्त्व साक्षरभूमि का बह्मचर्य, एवं नियाम में अत्रचान्ति, कारणपुद्गल के प्रवचन के अनुभाव से सम्पन्न हुई (कथा, ४.८) ।

अहेतव-प्रतिपन्न पुद्गल पिछले तीन कर्मों से समावृत्त होता है । अहेतव सब संयोजनों का प्रहीण है (कथा, ४.९-१०) ।

जिसे चिकित्त-ज्ञान है वह विमुक्त है (कथा, ५.१) ।

पृथ्वी-कुल्लभ (कमिण) पर आधारित समाभूत विपरीत-ज्ञान विदा करती है (कथा, ५.३) ।

सब ज्ञान प्रतिनिभिदा है (कथा, ५.५) ।

यह नहीं कहा जा सकता कि संपूर्ण-ज्ञान का अतर्पित-सत्त्व है, अथवा असत्त्व (कथा, ५.७) ।

पर-चित्त के साक्षात् ज्ञान का आत्मभवन चित्त है न कि उसका विषय । अथागत का ज्ञान होता है, परपुण्य का भी ज्ञान होता है (कथा, ५.७-९) ।

आवर्णो मे कल-ज्ञान होता है (कथा, ५.१०) ।

नियाम जसंस्कृत है, निरोध-समापति भी असंस्कृत है (कथा, ५.३, ५.४) ।

आकाश सनिदर्शन है, पृथ्वी-धातु, जल धातु, तेजो-धातु और वायु-धातु सब सनिदर्शन जयवा दृश्य हैं (कथा, ९.७-८) ।

पृथ्वी कर्मविपाक है, जरा मरण भी विपाक है । आर्ज्य धर्म का विपाक नहीं है । विपाक विपाक-धर्म-धर्म है (कथा, ७. ७-१०) ।

गतिर्मां सः है (कथा, ८.१) ।

रूप धातु रूपी-धर्मों से निर्मित है । रूप-धातु में आत्मभाव बढावृत्तिक है । अरूप में भी रूप है । क्योंकि अरूप-भव में विज्ञान-प्रत्यय नामरूप होते हैं और अतएव औदारिक रूप में अनिश्चित एक सूक्ष्म रूप की सत्ता माननी होगी (कथा, ८.५, ७-८) ।

आनिशंस-दर्शी संयोजन छोड़ देता है (कथा, ९.१) ।

अनुशय अनालम्बन है, (अहंत् का) ज्ञान अनालम्बन है (कथा, ९.४-५) ।

अतीत और अनागत से जैसे ही समन्वागति होती है जैसे प्रत्युत्पन्न से (कथा, ९.१२) उपपत्तिमवेधी पञ्चस्कन्धी के अनिकट रहते हुए ही पाँच क्रियास्कन्ध उत्पन्न होते हैं (कथा, ९.१३) ।

'इदं दुःखम्' यह कहते हुए 'इदं दुःखम्' यह ज्ञान उत्पन्न होता है (कथा, ११.४) ।

धर्मस्थिता परिनिष्पन्न है । अनित्यता, जरा एवं मरण परिनिष्पन्न है (कथा,

११.७-८) ।

समापन्न (पुरुष) आस्वादन का अनुभव करता है, ध्यान-काम होता है और ध्यानालम्बन होता है (कथा, १३.७) ।

अनुशय अन्य है, पर्यवस्थान अन्य पर्यवस्थान चित्तविप्रमुक्त है (कथा, १४.५-६) ।

रूप-राम रूपधातु में अनुशयित है और रूप-धातु-पर्यापन्न है । ऐसे ही अरूप-राम, अरूप-धातु से सम्बद्ध है । (कथा, १४.७) ।

पृष्टिगत अब्याकृत है (कथा, १४.८) ।

कर्म पृथक् है, कर्म का उपभय पृथक् (कथा, १५.११) ।

रूप कर्मविपाक है । रूपावचर में रूप होता है और ऐसे ही अरूपावचर में भी । अहंतों का पुष्पोपचय होता है (कथा, १९. ८-९, १७.१) ।

सधामत के उच्चार और प्रस्त्राव अन्य गन्धों का अतिशयन करते हैं (कथा, १८.४) ।

एक ही मार्ग में चारों धामध्य-फलों का साक्षात्कार होता है । कुछ के मत से एक ध्यान से दूसरे ध्यान में साक्षात् (बिना उपचार-प्रवृत्ति के) संक्रमण होता है । अन्य के मत से ध्यानांतरिक अवस्थाएँ होती हैं (कथा, १८. ५-७) ।

शुभ्रता संस्कार-स्कन्ध-पर्यापन्न है (कथा, १९.२) ।

निर्वाण धानु कुशल है (कथा, १९.६) ।

निरय में निरयपाल नहीं है, देवलोक में यशु होते हैं जैसे ऐरावत (कथा, २०.३-४) ।

बुद्ध में अथवा श्रावकों में 'अधिप्राय इदि' होती है । बुद्धों में हीनातिरेकता होती है (कथा, २१.४-५) ।

सब धर्म नियत हैं, सब कर्म नियत हैं । अहंतु के परिनिर्वाण में भी कुछ संयोजन अप्रहीण होते हैं क्योंकि वे बुद्ध के समान सर्वज्ञ नहीं होते (कथा, २१.७-८; २२.१) ।

एकाधिप्राय से मैथुन धर्म प्रतिशेखितव्य है । अर्थात् कारुण्यपूर्वक अथवा स्त्रीके साथ बुद्ध-पूजा के अनन्तर संसार में साहचर्य की प्रणिधिपूर्वक मैथुन किया जा सकता है (कथा, २३.१) ।

ऐश्वर्य कामता के कारण बोधिसत्त्व का विनिपात होता है (कथा, २३.३) ।

अराग में राग-सादृश्य होता है, जैसे मीठी, कृपा, एवं मुदिता में (कथा, २३.४) ।

पूर्वशैलीय—पूर्वशैल सम्प्रदाय को बुद्धशोध ने (अर्थकों की) परवर्ती साक्षात्ता माना है" । कदाचित् बसुमित्र एवं परमार्थ के विवरण में उत्तरशैल के नाम से यही सम्प्रदाय विवक्षित है" । लगभग अशोक के समय में इसका उद्भव हुआ । अश्व-देश में इसका विकास हुआ, किन्तु द्वाब्बांग के समय तक यह सम्प्रदाय उत्तमप्राय था" ।

बसुमित्र से ज्ञान होता कि, पूर्वशैलीयों के अनुसार बोधिसत्त्व को दुर्गति से विमुक्त नहीं माना जा सकता है ।

स्तूप-पूजा अथवा शैल्य-पूजा को महाफल नहीं स्वीकार किया जा सकता है ।

अहंता में शुक-विमूषित, अज्ञान, विचिकित्सा, परवितारणा, एवं 'वाक्भेद' के द्वारा समापति, स्वीकार करनी चाहिए ।

कषारथु से पूर्वशैलीयों के अन्य सिद्धान्त प्रकट होते हैं—

दुःसाहार मार्ग का अंग है और मार्गपर्यापन्न है (कथा, २.६) ।

प्रतीत्यसमुत्पाद असंस्कृत है । चार सत्य भी असंस्कृत है (कथा, ६.२-३) ।

२१-लॉ० (अनु०), डिपेंड्स कमेन्टरी, पृ० ५ ।

२२-बारी, पृ० ९९; इसके विरुद्ध पूर्वशैलीयों को परवर्ती शैल सम्प्रदायों से भिन्न किन्तु 'चैर्यकों' से अभिन्न कहा गया है । इत्त, मौनेस्टिक बौद्धिज्म, जि०

२, पृ० १०५ ।

२३-वाटर्स, जि० २, पृ० २१७ ।

अन्तरात्मक की शक्ति स्वीकार्य है (कथा, ८.२) ।

पत्नि कामगुण कामधानु-सम्बन्धी है । पौत्रो अवतनी को काम पताना ममा है (कथा, ८.३-४) ।

वीरिर्निन्द्य को म्ल शही माना ममा है (कथा, ८-१०) ।

अहंत् अपने धर्म के कारण अहंत्व से गिर सकता है (कथा, ८.१६) ।

अमृतान्धवन भी समीजन हा सकता है (कथा, ९.२) ।

धिनके और विचार करते हुए बितके का विस्कार शब्द है (कथा, ९-९) ।

बाणी यथानित नहीं होती है । वायकर्म यथानित नहीं होता है (कथा, ९.१०-१३)

ज्ञान बिलविद्ययुक्त है (कथा, ११.६) ।

दुष्टिसम्पन्न पुद्गल भी आन-वृद्धकर शरत कर सकता है (कथा, १२.७) ।

वा नियत है वह नियाम में अवतरण करता है (१३.४) ।

परमंशुष्मा अय्याकृत है । परमंशुष्मा दुःख-समुत्थ नहीं है (१३.९-१०) ।

पञ्चावतन शानु-सर्मे से एक साध ही उत्पन्न होते हैं (१४.२) ।

दुष्टिसत्त-सोक में पर्यापन्न नहीं है (कथा, १४.९) ।

सम्पन्न अधिगत करने पर समसिकार होता है (कथा, १६.४) ।

सभापन्न शब्द मुनता है (१८.८) ।

धामश्व-कल असंकुत है । प्राप्ति भी असंकुत है (कथा, १९.३-४) ।

योकोत्तर ज्ञान द्वारमवस्तुक है (कथा, २०.६) ।

सध धर्मे एक बिल शनिक है (कथा, २०.८) ।

अपरशैल—अपरशैल सम्प्रदाय भी अण्वकी (अण्वकी) की एक शाखा थी ।

साशाङ्गिकोप के अभिलेखों में उनके दीवनिवाय, मरिगम, संयुक्त, एवं 'पंचमातुक, का उल्लेख प्राप्त होता है ।" अनुचित के अनुसार अपरशैलीय सम्प्रदाय में बोधिसत्व का पुण्डित से अमुक्त कहा गया है, सत्प और शैली की गुणा महाफल नहीं मानते नहीं है और अहंता में शुक-विचार, अज्ञान, विभक्तिता, परिक्रारणा, या 'वर्षाभेद' स्वीकार किया गया है" । कथापत्र से अन्य मूल सूचित किये गये हैं—नियत वा नियाम में अवतरण स्वीकार किया गया है और यह भी माना गया है कि पञ्चावतन का एक साध

२४—पुत्रिणादिमा दुष्टिका, जि० २०, १९२९-३०, पृ० १७, २० ।

२५—आरी, पृ० १०५; तु०—वालेनेर, पृ० ३१ ।

धर्म में जन्म होता है। लोकोत्तर ज्ञान की प्राप्तिवस्तुके लिये सब धर्मों की एक-चित्त-साम्यता भी अपर्याप्तों को स्वीकार्य है।

राजगिरिक—अन्धकों की एक और बाला राजगिरिक संप्रदाय में^{११} सब धर्मों को परस्पर असंगत अथवा विजातीय स्वीकार किया गया है। कोई भी धर्म दूसरे से सम्प्रयुक्त नहीं है।

वैतनिक धर्मों की सत्ता का प्राधान्यत्व किया गया है क्योंकि वे चित्त से भिन्न, किन्तु चित्त-सम्प्रयुक्त होते।

दान की वैतनिक धर्म बताया गया है। परिभोगमय दान से पुण्य बढ़ता है।

ये तीनों सिद्धान्त परस्पर विरोध प्रतीत होते हैं—वैतनिक धर्म है ही नहीं तो दान की वैतनिक धर्म होगा ? और यदि दान वैतनिक धर्म है तो परिभोगमय दान का वैतनिक निर्मूल है।

दान के द्वारा इह और परलोक काम चलता है।

जिसे एक काल तक उद्धरना है वह एककाल तक उद्धर सकता है।

जो संज्ञावैतनिक-निरोध को मनाकर है वह मर सकता है। अकाल मृत्यु अर्हों में नहीं होती।

सब कुछ कर्म के द्वारा प्रवर्तित है।

राजगिरिकों से सिद्धांतिकों^{१२} का यत्नित सम्बन्ध था। दोनों के विषयों अन्विष्ट बताया गये हैं।

वैतुल्यक—वैतुल्यकों के अनुसार^{१३} यह नहीं कहा जा सकता कि संघ दक्षिणा का प्रतिग्रह करता है। वास्तविक संघ मार्ग और फलों से ही निष्पन्न होता है। इनके अतिरिक्त और कोई संघ परमाधेय नहीं है। यह भी नहीं कहा जा सकता कि संघ दक्षिणा का विमोक्षण करता है और न यह कि संघ क्षाता है, पीता है या पचता या आस्वादन करता है।

२६-सु०—सूत्रम्, १२२५, १२५०, उनके सिद्धान्तों के लिए इ०—कथा, ७.१-६; १३.१; १७.२-३।

२७-सु०—सूत्रम्, १२८१; बाणो, पृ० १०९।

२८-इ०—कथा, १७.६-१०; १८.१-२; २३.१; वैतुल्यकों का सम्बन्ध कथासिन्-

“वैतुल्य” एवं “बद्ध” से था और अलग महायान एवं वज्रयान से—सु०—बाणो,

संघ के विषय में वैतुल्यकों के ये तीन सिद्धान्त संघ का एक नया आध्यात्मिक रूप प्रतिपादित करते हैं। वे यह भी मानते थे कि संघ को दान देने का कोई महान् फल नहीं होता है और यह भी कि बुद्ध को दान देने का ही बड़ा फल होता है।

उनके अनुसार यह नहीं कहना चाहिए कि बुद्ध भगवान् मनुष्यलोक में सचमुच रहते थे। वस्तुतः केवल उनका एक निमित्त रूप ही लोक में आकर देशान्ता करके तुषित लोक लौट गया था। यह भी नहीं कहना चाहिए कि बुद्ध भगवान् ने धर्म को देशान्ता की थी। वे स्वयं तुषित लोक में ही स्थित थे और वहाँ से उन्होंने धर्मदेशान्ता के लिए एक अभिनिर्माण प्रेषित किया था। इस द्वार से धर्मदेशान्ता प्राप्त कर आनन्द ने धर्म की देशान्ता की थी।

एकाधिप्राय से मीपुन धर्म प्रतिसेवितव्य है। बुद्धधोष के अनुसार एकाधिप्राय से तात्पर्य कारुण्य से था। जैसे कि स्त्री के साथ बुद्ध-पूजा करने के बाद यह प्रणिधान किया जाय कि 'हम संसार में एक साथ रहें।

वात्सीपुत्रीय और उनके प्रभेद

वात्सीपुत्रीय—वात्सीपुत्रीयों का उद्भव निर्वाण से २०० वर्ष पश्चात् हुआ। उनके अभिधर्म के नौ भाग थे और उसका नाम शारिपुत्राभिधर्म या धर्मलक्षणाभिधर्म था। वसुमित्र, भण्ड्य एवं कर्मावत्सु से ज्ञात होता है कि इस सम्प्रदाय के अनुसार^१ पुद्गल की साक्षात्कृत-नरमात्रं रूप से उपलब्धि होती है। न ती पुद्गल एकस्कन्धात्मक है, न स्कन्धों से मिश्र, न वह स्कन्धों में अवस्थित है, न उनसे अलग। जो कुछ उपादानोप अथवा स्कन्ध, मातु और आगतन पर निर्भर है, वह प्रजति है। पुद्गल के अतिरिक्त और कोई अन्य धर्म इस लोक से परलोक को सक्रमण नहीं करता।

सब संस्कृत वस्तुएँ एकअणिक हैं।

पाँच विज्ञान न शराम है, न विराम।

पाँच अभिज्ञा प्राप्त हूँ तीथिक लोग भी हैं।

काम-धानु के संयोजनों का प्रहाण जो कि भावना से प्राप्य है उसी को विराम कहा जाता है। यह दर्शन-प्रहातव्य संयोजनों के प्रहाण से मिश्र है।

२१-इ०—कथा, १.१-०; कौश, ९; स्फुटार्वा, पृ० ६९७ प्र०; बालेखर, पृ० ६० प्र०, मसुदा, पृ० १६-५६ आदि; बारी, पृ० ११४ प्र०; दत्त—गीतेस्टिक मुचिगम, जि० २, पृ० १७६ प्र०।

शान्ति, नाम, आकार और लौकिकाग्रधर्म सम्यक्त-नियाम तक पहुँचाने वाली चार अवस्थाएँ हैं। दर्शन-मार्ग में ऐसे चारह चित्तक्षण हैं जहाँ प्रतिपन्न की अवस्था होती है। तेरहवें क्षण में स्थिति फल का अभिधान होता है।

यह नहीं कहा जा सकता कि निर्वाण धर्मों से भिन्न अथवा अभिन्न है। यह भी नहीं कहा जा सकता कि निर्वाण वस्तुतः सत्तावान् है अथवा सत्ताहीन।

अहंत्व से अहंत् गिर सकता है (कथा, १.२)।

वात्सीपुत्रीयों से सम्मतीयों का एक युवक सम्प्रदाय के रूप में उद्भव कदाचित् ईसापूर्व अथवा ईसवीय पहली शताब्दी में हुआ हो। कम्यः वे ही वात्सीपुत्रीयों में प्रधान हो गये। इनसे आबन्तक एवं कुठकुल्लक सम्प्रदायों का उद्भव हुआ था। सम्राट् हर्षवर्धन की बहिन राज्यश्री सम्मतीय निकाय में श्रद्धालु थीं। एवं श्वाञ्चाम के विवरण से उनका महत्त्व सूचित होता है। उनके साहित्यमें से इस समय केवल सम्मतीय निकायशास्त्र एवं एक विनय पर ग्रन्थ, चीनी अनुवादों में अवशेष हैं। वसुभिन्न के अनुसार वात्सीपुत्रीयों का अवान्तर-भेद एक गाथा की व्याख्या से हुआ जिसका आद्यम वा— 'विमुक्त होने पर पुनः परिह्राण होती है, लोभ से गिरता है, पुनरागमन होता है, सुख-पद प्राप्त कर भोग करता है, अभीष्ट उत्तम पद प्राप्त करता है। सम्मतीय इसमें चार फलों से अनिसम्बद्ध छ पुद्गलों का संकेत मानते थे—स्रोतआपन्न, कुलकुल, सकुदागामी, एकवीचिक, अनागामी और अहंत्। धर्मोत्तरीय इसमें तीन प्रकार के अहंतों का संकेत पाते थे। भद्रयाणीय श्रावक, प्रत्येकबुद्ध और बुद्ध का। भव्य के अनुसार उनका मूल सिद्धान्त था कि भवनीय और भव, निरोद्धव्य और निरुद्ध, अनित्यव्य और जात, मरणीय और मृत, कृत्य और कृत, मोक्षव्य और भूक्त, गन्तव्य और गामी, विज्ञेय और विज्ञान—इनकी सत्ता है। कथावत्सु उनके अन्य सिद्धान्त बताती है—पुद्गल की उपलब्धि साक्षात् परमार्थतः होती है और पुद्गल स्क्न्धों से न भिन्न है न अभिन्न (कथा०, १.१)।

अहंत्व से अहंत् के लिए गिरना सम्भव है (१.२)।

देवलोक में ब्रह्मचर्यवास असंभव है (१.३)।

क्लेशों का क्रम से प्रहाण होता है (१.४)।

पुण्यजन काम, राग और व्यापाद छोड़ सकते हैं (१.५)।

अभिसमय अनुपूर्व अथवा क्रमिक होता है (२.७)।

आष्टमक पुद्गल दृष्टि-पर्यवसान से प्रतीत होता है (१५) ।

द्विच-लक्ष धर्मोपदेय मान्यवत् है (३०) ।

परिभाषणयुक्त पुण्य वज्रा है (३५) ।

अन्तराभव हीना है (८२) ।

मान-वानु में पञ्चात्मिक आश्रयभाव होता है (८७) ।

कुशल-चित्त में समुत्थित वायकमं कुशल रूप है । रूप-कर्म है (८९) ।

जीवितेन्द्रिय स्वयम नहीं है (८९०) ।

कर्म के कारण अहंत् अहंत्व से मिरता है (८९१) ।

सायं-नामती का रूप सायं है । विद्यमानि बोल है (९० १९) ।

अनुसम अल्पाहृत है, अहंत्क है और चित्तविद्यमान है । रूप-वानु में अनुसमित रूपराय रूप-वानु-वर्षावध है । ऐसे ही अल्प-राय अल्प-वानु वर्षावध है (११-१) १४७) ।

कर्म कर्मावयव से अन्य है (१५-२२) ।

रूप कुशल अथवा अकुशल है । रूप विपाक है (१६ ७-८) ।

ध्यान में आन्तरात्मिक अवस्थानें होती हैं (१८०) ।

धर्मोत्तरीय, भद्रवाणीय, धम्मपरिक—सभी परम्पराओं में धर्मोत्तरीयों की बाली-पुत्रीयों से निकली पहली शाखा माना गया है । अन्य के अनुसार वे कहते थे कि 'जाति में अविद्या और जाति है, निरोध में अविद्या और निरोध' । पूर्वोक्त शाखा में अहंत् की परिश्रानि, स्मिति और समापति का संकेत पाते थे । भद्रवाणीयों के द्वारा इस शाखा की व्याख्या का ऊपर उल्लेख किया गया है । कथावस्तु में इसका एक सिद्धान्त उल्लिखित है—'चार सत्तों का और चतुर्णो का अभिधमय अनुपूर्वं होता है' । धम्मपरिक सम्प्रदाय में अहंत् के छः भेद माने जाते थे, जिनके लक्षण है—परिश्रानि, वेतना, अनुरागमा, स्मिति, प्रतिवेचना और अक्रोण्य ।

३२-बारी, पृ० १२७; तु०—सूक्त, १०१४-१५, ११५२ जिनसे इनकी अपराल्त से स्थिति सूचित होती है ।

३३-कथा, २९, तु०—सूक्त, १८७, १०१८, ११२३-२४ ।

महायान का उद्गम और साहित्य

(१) महायान—हीनयान से सम्बन्ध, उद्गम और विकास-क्रम

महायान और हीनयान—आध्यात्मिक प्रगति का साधन होने के कारण 'मार्ग' एवं 'दान' के रूप में धर्म की कल्पना प्राचीन है। कठोपनिषद् में (१.३.३-५) रथ का रूपक प्रस्तुत किया गया है तथा उपनिषदों में अन्वय 'पितृयान' एवं 'देवयान' तथा 'देवयान' और 'ब्रह्मयान' का उल्लेख प्राप्त होता है। प्राचीन बौद्ध साहित्य में भी रथ का रूपक मिलता है। चीनी संस्कृतग्रन्थों में ज्ञातव्य मार्ग के लिए 'सद्धर्म-चिन्तन-यान', 'देवयान', एवं 'ब्रह्मयान', इन शब्दों का प्रयोग उपलब्ध होता है। पालि-संस्कृत-निबन्धनों में भी ज्ञातव्य मार्ग के लिए 'ब्रह्मयान' एवं 'पितृयान' की कल्पना मिलती है। गुप्तनिपात में मार्ग को 'देवयान' कहा गया है। प्रजापारमिता, सद्धर्मपुष्पटीक आदि 'महायान' सूत्रों में सर्वप्रथम दान के रूप में कल्पित धर्म का द्विविध भेद, हीन और

१-देवयान ब्रह्मलोक से जाता है—छा० ५.१० । देवयान ब्रह्मलोक से जाता है, फिर पुनरावृत्ति नहीं होती, "य एतौ पञ्चानौ न विवृत्ते कौटाः पतंगा परिषं कन्धशूणम्"—सू० ६.२.१५-१६ । सु०—गीता ८.२३-२७, जहाँ इन्हें काल्प की श्रावकत "शुक्ल और कृष्ण गतिर्था" कहा गया है। इस प्रसंग में अग्नि और धूम का उल्लेख हेतुविस्तृत के दो मार्गों का स्मरण दिखता है। छा० ४.१५.६—("स एनात्कलु मनयत्सेस देवपथो ब्रह्मपथ एतेन प्रतिपद्यमाना इमं मातवमावर्त्ते मावर्त्ते")।

२-यथा, संयुत (रो०), जिम्ब ५, पृ० ६ ।

३-ब्र०—किमु, ऑरिजिन् ओव् महायान, पृ० १२१ (त्रि० बी० एल्०, जि० १२) ।

४-संयुत, (रो०) जि० ५, पृ० ६ ।

५-सुद्धक (ना०) जि० १, पृ० २८९ ।

महान्, प्रकट होता है तथा नाशानुंन, असय आदि के रचित शास्त्रों में इसका विस्तरण प्रतिपादन मिलता है। इन ग्रन्थों के अनुसार भगवान् बुद्ध ने अपने श्रोताओं के प्रवृत्ति-भेद एवं विकास-भेद को देखते हुए मुख्यतः दो प्रकार के धर्म का उपदेश किया—हीनयान एवं महायान। हीनयान को श्रावकयान भी कहा गया है।^१ महायान के अन्य नाम हैं—एकयान, अग्रयान, बोधिसत्त्वयान तथा बुद्धयान।^२ समस्त अठारह सम्प्रदायों में विभक्त बौद्ध धर्म हीनयान के अन्तर्गत है। इसके सहारे श्रावक-गण देह और चित्त में आत्म-बुद्धि छोड़ कर राग, द्वेष एवं मोह के परे अहंत्व के मार्ग पर अग्रसर होते हैं। आसक्तिपयोगी होने के कारण यह श्रावकयान कहलाता है तथा श्रावकों के 'हीनाधि-मुक्त' होने के कारण इसकी आख्या हीनयान है।^३ तथागत ने इसका उपदेश अपने उपाय-कीर्तय के कारण किया था। उनका वास्तविक तात्पर्य दूष्टय था। वे चाहते थे कि अधिकार-सम्पन्न होने पर सब बुद्धत्व के मार्ग पर प्रतिष्ठित हों। इस मार्ग के पथिक बोधिसत्त्व कहलाते हैं। हीनयान के उपायमात्र होने के कारण यह बुद्धयान अथवा बोधिसत्त्वयान ही एकमात्र वास्तविक ज्ञान अथवा एकयान है।^४ इस यान

६—श्रावकयान और प्रत्येकबुद्धयान, दोनों हीनयान में संगृहीत हैं—३०—ई० आर० ई० जि० ८, पृ० ३३१।

७—३०—किमुत्त, पूर्वोद्धृत, पृ० १२३-२५, १४६-४७। वसुदेव्यु के 'सद्धर्म-पुष्परीकमुत्प्रेषण' में महायान के १७ विभिन्न नाम दिये गये हैं। ये ३०—वही, पृ० ६२।

८—३०—सूत्रालंकार, १-१८, सद्धर्मपुष्परीक, अधिभूक्तिपरिवर्त।

९—उदाहरणार्थ, सद्धर्मपुष्परीक, पृ० ३२—“अहमपि शारिपुत्र... सत्त्वानां नानाधात्वादायामानाशयं विदित्वा धर्मं देशयामि। अहमपि शारिपुत्र-केशव यानमारभ्य सत्त्वानां धर्मं देशयामि यद्विदं बुद्धयानं... अपिपु ललु पुनः शारि-पुत्रः यदा... सम्यक्सम्बुद्धाः कल्पकषाये बोत्पद्यन्ते सत्त्वकषाये वा क्लेशकषाये वा बुद्धिकषाये वापुष्कषाये बोत्पद्यन्ते। एवंरूपेषु कल्पसंशोभकषायेषु बहुलत्वेषु सुखेष्वल्पकुशलमूलेषु तवा... सम्यक्सम्बुद्धा उपायकीशान्येन तदेवंकं बुद्धयानं प्रिमाननिर्देशन निर्विशन्ति।” यहाँ वैयक्तिक प्रकृतिभेद के अतिरिक्त पुण-भेद का उल्लेख विचारणीय है। अधिकार के एक सहज क्रम के निर्देश के लिए सूत्रालंकार का यह उद्धरण भी स्मरणीय है—“उक्तं भगवता श्रीपालामुत्रे। श्रावकी भूत्वा प्रत्येकबुद्धो भवति पुनश्च बुद्ध इति।” (पृ० ७०)

में आकाश के समान अनन्त सर्त्यों के लिए अवकाश है, अतएव इसे महायान कहते हैं" । हीनयान और महायान दोनों ही बुद्ध जासत हैं एवं निर्वाण की ओर ले जाते हैं ।" किन्तु हीनयान अपेक्षाकृत निम्नकोटिक अधिकारियों के लिए तात्कालिक उपायमात्र था, महायान शास्ता का स्वानुभव एवं वास्तविक अभीष्ट ।

महायानसूत्रों के अनुसार तथागत ने हीनयान का उपदेश पाँच परिच्छदों के समस्त सारनाथ के प्रसिद्ध धर्म-चक्रप्रवर्तन के द्वारा किया था, किन्तु महायान का उपदेश उन्होंने राजगृह के मृगकूट-सर्वत पर बोधिसत्त्वों की विपुल और विलक्षण सभा में किया ।" अभिताथसूत्र के अनुसार सम्बोधि के ४० वर्ष अनन्तर तथागत ने अभिताथसूत्र का प्रकाशन किया ।" महायान-सूत्रों और परम्परा के आधार पर चीन के प्राचीन बौद्ध विद्वानों ने तथागत की धर्म-देशना के काल को तीन विभागों में बाँटा है । पहले काल-विभाग में, जो कि सम्बोधि के तीन सप्ताह अनन्तर प्रारम्भ होता है, तथागत ने अवतंसक सूत्रों का उपदेश किया, किन्तु उन्होंने जनता को इन सूत्रों के अर्थबोध में अधम पाया । दूसरे काल-विभाग में उन्होंने 'चार आपसों' की देशना की । यह वस्तुतः उनका 'उपायोपदेश' था । अन्ततः देशना के तीसरे काल में तथागत ने सद्धर्मपुण्डरीक, प्रज्ञा-पारमिता, महायान-महापरिनिर्वाण-सूत्र, एवं महार्थपुल्य-सूत्रों का प्रकाश किया" । तिब्बती परम्परा के अनुसार मृगकूट का द्वितीय धर्मचक्रप्रवर्तन सम्बोधि के १६ वर्ष परचान् हुआ था ।"

१०—अष्टसाहित्यिका, पृ० २४—"यथाकाशो अग्रयमाणामसंख्येषामां सर्वानामव-
काशः एवमेव भगवन्नस्मिन् याने ..", मुन्दरच इ०—सुबालंकार, प्रथमा-
धिकार ।

११—तकाकुमु, इ-चिंग, पृ० १५ ।

१२—यथा, सद्धर्मपुण्डरीक, पृ० ४४-४५, ५२-५३,

"धर्मचक्र प्रवर्तति लोके अप्रतिपुद्गल ।

वाराणस्यां महावीर स्कन्धानामुदयं ध्ययम् ॥

प्रथमं प्रवर्तितं तत्र द्वितीयमिह नायक ।"

१३—किमुद, पूर्वोद्धृत, पृ० ५७-५८ ।

१४—वही, पृ० ६३-६४ ।

१५—तु०—बुदोन, जि० २, पृ० ४६-५२; तु०—इतिमट, हिल्नुदुम्भ एण्ड बुद्धिज, जि० २, पृ० ३७४ ।

महायान सूत्रों के अनुसार परिनिर्वाण के अनन्तर बार प्रजापितृजी जीतने पर समारम्भ के द्वारा महायान का प्रकाश मानना चाहिए ।^{११} नामाङ्गल के अनुसार बुद्ध वैष्णव द्विविध है—गुरु, एवं स्वयत् । गृहीतौ बोधिसत्त्वो के लिए दो गणो भो, इमरो अर्हद्विषयकौ भौ ।^{१२} गाँ भेद महायान और हीनयान के रूप में प्रकट होता है । हीनयान के सूत्रों में जिसे धर्मनभता का संकेतमान है, अज्ञापारमिता में उसका विस्तृत विवरण है ।^{१३} आशकयान में केवल सुदुर्गलभ्यता का उपदेश है, बुद्धयान में धर्मभुन्धता का भी । बुद्धयान वर्णन है, आशकयान केवल स्वार्थ । महायान महाकरुणा से प्रेरित है एवं मय के निर्वाण को अपना लक्ष्य मानता है । हीनयान में दुःख, अनिरय एवं अमारम के लक्षणों का महत्त्व है, महायान में शून्यता का ।

असंग में महायान और हीनयान के पाँच पारस्परिक भेद बताये हैं—आयाम, उपदेश, प्रयोग, उपलम्भ, एवं काल ।^{१४} आयामस्योपदेशस्य प्रयोगस्य विरोधतः उपलम्भस्य कालस्य मत् हीनं हीनमेवतत् ।^{१५} आशकयानेद्यात्मपरिनिर्वाणोपदेशस्य स्वयमेवोपदेशस्य स्वमेव प्रयोगः परितन्वपुन्यतानसंभारसंगृहीत उपलम्भः कालेन चान्येव तदर्थं यावद्विभिरपि जन्मभिः । महायाने तु सर्वं विपर्ययेत् । तस्माद्यथोन्वविरोधाद्यमानं हीनं हीनमेव तत् । न तन्महायानं भवितुमर्हति ।^{१६} हीनयान में पुद्गलनीरालय के बोध के द्वारा बोधोत्पत्ति का अर्थ होता है एवं अर्हत्व की प्राप्ति होती है । प्रत्येक अपने लिए पुनश्च प्रयास करता है । आशक स्वयं दूसरों से उपदेश प्राप्त करते हैं एवं दूसरों को स्वयं उपदेश करते हैं । प्रत्येक बुद्ध न किसी के विषय होते हैं, न गुरु । इस मुख्य भेद

१३—ई० आर० ई०, जि० ८, पृ० ३३५; अंकावतार, पृ० २८६—

“यजिनापयवेदन्त्यां भिक्षुः श्रीमान्महायानाः ।

नायाङ्गलः स नाम्नातुल्यस्यपञ्चदारकः ॥

प्रकाशयतीके मधानं महायानमनुत्तरम् ॥”

सु०—आयाम, लभते, भूमिका, पृ० ११ ।

१७—किन्नु, सुबोद्धत, पृ० ५७ ।

१८—नामाङ्गल के अनुसार प्रजापारमिता में ‘सि इ श्युनन् इयहं’ (पारमाधिभ सिद्धाय लक्षण) का उपदेश है—इ०—ता वि तु सुनु (महाप्रजापारमिता-आरण्य), चीनी त्रिपिटक, ताप्यो संस्करण, जि० २५, पृ० ५९, उत्तम २, पंक्ति १८) ।

१९—सुत्रालंकार, पृ० ४ ।

के अतिरिक्त श्रावक और प्रत्येकबुद्ध, दोनों ही हीनयान के अन्तर्गत हैं। महायान में यमो-नैरात्म्य अथवा शून्यता के बोध से अयाचरण का धर्म होने पर बुद्धपदवी अथवा सर्वज्ञता की प्राप्ति होती है।" इन यान पर आरुढ़ बोधिसत्त्व सब सर्वों को निर्वाण में प्रतिष्ठित करने का द्रव्य स्वीकार करते हैं। पारमिताओं के साधन के द्वारा माना भूमिगा पार करते हुए बोधिसत्त्वयान की याथा सम्पन्न होती है। महायान में अनेक बुद्ध और बोधिसत्त्व माने जाते हैं तथा उनके स्वरूप एवं महात्म्य की कल्पना बहुधा नितान्त देवोपम है।" इन बुद्धों और बोधिसत्त्वों की पूजा और भक्ति का महायान में बहुत बड़ा स्थान है।" इ-चिठ का कहना है कि "जो बोधिसत्त्वों को पूजते हैं एवं महा-

२०—उदाहरणार्थं इ०—बोधिसत्त्वविकार, ९.५५—

“क्लेशजोपावृत्तितमःप्रतिपक्षो हि शून्यता ।

शोभसर्वज्ञताकामो न भावयति तां कथम ॥”

२१—इ०—अधः ।

२२—उदा० इ०—शिलासमुच्चय, परिच्छेद १७; “आर्यमहाकथनापुण्डरीकम् के अनुसार बुद्ध के लिए आकाश में भी एक फूल खड़ाने का फल अनन्त और निर्वाणपर्यन्तसाधो है (वही, पृ० ३०९)। “आर्यभद्रा-बलापानावतार-मृदामुत्र” के अनुसार चित्रलिखित बुद्ध के देवने का पुण्य भी प्रायः बुद्धों को दिये हुए असंख्य दान से अधिक है, “काः पुनर्धावी योऽञ्जलिप्रहं वा कुर्यात् पुष्पं वा दद्यात् धूपं वा मन्त्रं वा दीपं वा दद्यात्ः” (वही, पृ० ३११)। बोधिसत्त्व बनने के लिए वस्तुतः मानसपूजा ही अपेक्षित है (बोधिसत्त्वविकार, द्वितीय परिच्छेद)। सब कुछ शून्य मानने वाले माध्यमिक-गण भी व्यवहार के स्तर पर बुद्धपूजा का फल मानते थे—

“चिन्तामणिः कल्पतरुसंश्लेषपरिपूरणा ।

चिनेयप्रणिधानान्यां जिनचिन्तं तथेक्यते ॥

यथा गार्हिकः स्तम्भं साधयित्वा विनरपति ।

तं तस्मिन्निचरनव्येऽपि विषादीनुपशामयेत् ॥

बोधिसत्त्वानुसूयेन जिनस्तम्भोऽपि साधितः ।

करोति सर्वकार्याणि बोधिसत्त्वेऽपि निर्वर्ते ॥”

(बोधिसत्त्व ९.३९-३८)

यान सूत्रों को पढ़ते हैं वे महायानी कहलाते हैं, ऐसा न करने वाले हीनयानी ।” उन्होंने वहाँ भी कहा है कि महायानियों का अपना पृथक् विनय नहीं था तथा उनके दर्शन की दो मुख्य शाखाएँ थी—विजयानवाद, एवं क्षुण्णवाद ।” परवर्ती ब्राह्मण-ग्रन्थों में भी महायान के इन्हीं दो प्रमुख दार्शनिक प्रणयानों का उल्लेख मिलता है ।”

उपर के विवरण से स्पष्ट होगा कि— (१) महायान और हीनयान का भेद महायान सूत्रों से आविर्भूत एवं महायान शास्त्रों में सविस्तर प्रतिपादित हुआ, (२) महायानियों के अनुसार महायान तथागत की वास्तविक देहना है जो कि गुह्य उपदेश के रूप में उन्होंने अपने जीवनकाल में विशिष्ट अधिकारियों को ही थी तथा जिसका अनुकूल समय आने पर प्रचार और व्याख्यान हुआ, (३) हीनयान और महायान का भेद मूलतः अधिकार भेद एवं लक्ष्य-भेद पर आश्रित है (४) महायान के सिद्धान्त-पक्ष में बुद्धत्व, क्षुण्णता, एवं चित्तमात्रता का स्थान मुख्य है, (५) महायान का साधनपक्ष बोधिसत्त्व-मार्ग है जिसमें पारमिताएँ एवं भूमियाँ सर्वाधिक महत्त्व रखती हैं एवं ज्ञान और ज्ञान के साथ 'भक्ति' का स्थान सुरक्षित है ।

महायान का उद्भव—महायान के उद्भव के विषय में महायान-सूत्रों में प्रकाशित बात ऐतिहासिक दृष्टि से स्वभावतः सन्देह उत्पन्न करता है । महायान सूत्र अपने को बुद्ध श्रोक्त बताते हैं, किन्तु उनकी भाषा एवं शैली उनकी परवर्तिता सूचित करती है । कदाचित् आठसाहस्रिका प्रजापारमिता ही महायान-सूत्रों में प्राचीनतम है । इसका लोकप्रसंग से चीनो में १४८ ई० में अनुवाद किया था ।” कनिष्क के समकालीन तागार्जुन ने पञ्चविंशति-साहस्रिका प्रजापारमिता पर व्याख्या लिखी थी ।” इसमें प्रजापारमिता-साहित्य की परिणति ईसवीय दूसरी शताब्दी से प्राचीनतर अवश्य सिद्ध होती है, किन्तु इस प्रकार के अनुमान से उसका मूल अधिकाधिक ईसा पूर्व दूसरी शताब्दी से प्राचीन नहीं माना जा सकता । जब स्वयं ने 'महायान' सूत्र ही बुद्ध के युग से पर्याप्त

२३-तकाकुमु, इ-जिग, पृ० १४-१५ ।

२४-वही ।

२५-यथा, सर्वदशैकसङ्ग्रह, पृ० ७ इत्यादि ।

२६-इ०—वत्त, महायान, पृ० ३२३, पादटिप्पणी, १, तु०—विन्तरनित्त, जि० २, पृ० ३१४ इत्यादि ।

२७-इ०—तामोत, सत्रेते, भूमिका, पृ० १०, तु०—विन्तरनित्त, जि० २, पृ० ३४२, ३४८ ।

परधर्मी, एवं सन्दिग्ध-प्रामाण्य (एग्रेजिकल) है तो इनमें प्रतिपादित महायान की मूल-संलग्न प्राचीनता सुतराम् अस्मिन् ही जाती है। इस कारण ऐतिहासिक दृष्टि से महायान को सद्धर्म का विपरिवर्तित अथवा विकृत रूप मानने की सम्भावना प्रस्तुत होती है।^{१८} इस विपरिवर्तन का प्रधान कारण सद्धर्म का प्रसार और उसके साथ सम्बद्ध ऐतिहासिक एवं सांस्कृतिक प्रभाव प्रतीत होते हैं।^{१९} यह स्वाभाविक है कि सद्धर्म के प्रसार की गति अशोक के समान अद्भुत और प्रतापी सम्राट् के संरक्षण एवं साहाय्य से तथा तत्कालीन संघ के प्रयत्नों से विशेष तीव्र हुई हो।^{२०} यह निस्सन्देह है कि इसी समय से सद्धर्म भारतीय प्रास्तारिक वास्तुकला तथा मूर्तिकला की एक प्रधान प्रेरणा के रूप में प्रकट होता है एवं जातकी का महत्त्व विशेष वृद्धि प्राप्त करता है।^{२१} ईसापूर्व दूसरी शताब्दी से ईसवीय दूसरी शताब्दी तक भारतीय संस्कृति का एक संकमण काल है जब

२८-रीज डेविड्स, हिस्टरी ऑफ लिटरेचर ऑफ बुद्धिज्म (प्र० सुजीलामुत्त)

पृ० १३७ प्रभृति, तु० इलियट, हिन्दुइज्म, एण्ड बुद्धिज्म, वि० २, पृ० ६६-६८।

२९-टाइनबी ने अपनी 'एस्टर्डी ऑफ हिस्टरी' में यह मत प्रस्तुत किया है कि महायान की उत्पत्ति ग्रीक सभ्यता और भारतीय सभ्यता के गन्धार में सम्पर्क से हुई। स्पष्ट ही इस मत का मूलाधार बी० ए० सिम्स आदि के द्वारा समर्पित 'गन्धार-कला'—विषयक प्रसिद्ध मत है। गन्धारकला पर इ०—ऊपर। राहुल सांकृत्यायन ने भी ग्रीक-दर्शन का बौद्धदर्शन पर प्रभाव कल्पित किया है (दर्शन-विश्लेषण)।

३०-सद्धर्म के लिए अशोक के प्रयत्नों पर इ०—मंडारकर, अशोक पृ० १३९ प्रभृति, अशोक के प्रयत्नों के परिणाम पर इ०—मंडारकर, पूर्व, पृ० १५९ प्रभृति, रायचौधरी, पी० एच० ए० आइ० पृ० ६१४-१७, तु०—राह डेविड्स, बुधिस्ट इण्डिया, पृ० २९८-९९, इस प्रसंग में कन्धार के अशोक की नवोपलब्ध ग्रीक प्रशस्ति उल्लेखनीय है, इ०—ईस्ट एण्ड वेस्ट, सेप्टेम्बर, पृ० १८५-९१, अशोक के धार्मिक प्रयत्नों के मूल्यांकन में एक मौलिक कठिनाई बनी ही रहती है—अशोक ने जिस "धर्म" का समर्थन किया क्या वह 'सद्धर्म' या अथवा 'साधारण धर्म' मात्र? तत्कालीन संघ के प्रयत्नों पर इ०—उपरि।

३१-दे० ऊपर।

जब अनेक विदेशी जातियाँ भारत में उत्तरपश्चिम से आयीं और उनपर भारतीय संस्कृति ने अपना प्रभुत्व स्थापित किया और उत्तरपश्चिमी भागों से मध्य एशिया तथा चीन तक अपने प्रभाव का विस्तार किया। कुषाण-शास्राज्य में यह सांस्कृतिक आत्म-सात्करण तथा प्रसार की प्रक्रिया विशेष रूप से लक्षित होती है।^{११} बौद्ध धर्म ने इस प्रक्रिया में महत्वपूर्ण भाग ग्रहण किया।^{१२} इसके परिणामतः बौद्ध धर्म जहाँ एक ओर एशियाव्यापी प्रभाव बन गया, दूसरी ओर उसका आवश्यक रूपान्तर सम्पन्न हुआ। हीनयान में विभिन्न प्रादेशिक आवासों की स्थापना ने निकाय-भेद के कम को अक्षर होने में सहायता दी थी।^{१३} इनमें महासांघिक सम्प्रदाय ने बुद्ध और बोधिसत्वों को देवोपम लोकोत्तर रूप में चित्रित किया एवं गन्धार तथा मथुरा में धीक और भारतीय कला के सम्पर्क तथा भक्ति के आग्रह से बुद्ध प्रतिमा का आविर्भाव हुआ।^{१४} लोकोत्तर बुद्ध और बोधिसत्व, उनको भक्ति और प्रतिमाएँ, इन नवीन तत्त्वों ने सद्धर्म को एक जन-मुलभ, सुखोप और सुन्दर रूप प्रदान किया। प्रारम्भिक बौद्ध धर्म एवं हीनयान में सामना अपेक्षाकृत दुष्कर है। प्रत्येक व्यक्ति को सर्वथा अपने प्रयत्न के और पुण्य-कार के द्वारा सांसारिक सुखों को छोड़ कर ही दुःख से छुटकारा प्राप्त करना होता है। बुद्ध केवल मार्ग का उपदेश करते हैं, धर्म प्रत्यात्मवेदनीय है।^{१५} साधारण मनुष्य के लिए अपने सहारे अपने बन्धनों को काटना कठिन होता है। महायान में बुद्ध और बोधिसत्व नाना प्रकार से मार्ग में सहायक बन जाते हैं। अवलोकितेश्वर के नाम लेने से ही मनुष्य नाना कठिनाइयों से मुक्ति पा सकता है।^{१६} मूर्तियों के सहारे बुद्ध और बोधिसत्व बौद्धों के समक्ष प्रापञ्चवत् समुपस्थित हो उठते हैं। वे सर्वज्ञ, शक्तिसम्पन्न तथा चरम फारणिक हैं। उनके जर्पन और अनुग्रह के द्वारा मुक्ति का मार्ग केवल अपने पुण्यकार की अपेक्षा अधिक प्रशस्त प्रतीत होता है। संक्षेप में यह कहा जा सकता है कि जघोक के समय से सद्धर्म के प्रचार के लिए विशेषतः प्रत्यन्तम जनपदों में, उसे एक सरल और

३२-उदा० इ० कार्मिप्रहेन्सिव हिस्टरी, जि० २, पृ० ४५८, ६५५ आदि।

३३-मु०-सी० आइ० आइ०-जि० २, बौद्ध सांस्कृतिक प्रसार पर दे०-ऊपर।

३४-काकवालनर, अलियस्ट विनय, पृ० ६, प्रभृति, तु०-बारो, ले सेकलन, पृ० ४९,

न० इल, असी मोनेस्टिक बुधिसम, जि० २, पृ० १२ प्रभृति।

३५-दे०-नीचे।

३६-दे०-ऊपर।

३७-इ०-सद्धर्मपुण्डरीक, समन्तभद्रपरिवर्त।

मूर्त रूप देने का जो प्रयास जारी था उसने क्रमशः महायान को जन्म दिया। इस परिणाम-क्रम में नाना सम्प्रदायों, धर्मों और जातियों के प्रभाव से महायान में विभिन्न तरकों का समावेश हुआ।^{१४} हीनयान ही मूल और प्रारम्भिक बौद्ध-आसन था जिसके बादमय की प्राचीनता निःसन्देह है।^{१५} हीनयान मुख्यतया भिक्षुओं का धर्म है एवं उपासकों को गौण स्थान देता है। हीनयानी भिक्षुओं का जीवन और साधन कठोर अनुशासन से परिणत एवं निवृत्ति-परक है। महायान परवर्ती और विपरिवर्तित बौद्ध धर्म है जिसने प्राचीन साहित्य के अभाव में नवीन 'प्रसिद्ध' सूत्रों की रचना की। यदि हीनयान कुण्डसाध्य है तो महायान सर्व-जनमुलभ है। हीनयान प्राचीन और विशेषतया भिक्षु-धर्म है। महायान विपरिवर्तित और 'प्रचलित' सद्धर्म है।

महायान के आचार्यों ने स्वयं महायान की अप्रामाणिकता के निरास का बहुधा प्रयास किया है। इस प्रसंग में महायानसुवालंकार एवं बोधिसत्वोक्तार में अनेक मुक्तिर्था प्रस्तुत की गयी हैं जिनमें अनेक स्पष्ट ही प्राचीनतर सूत्रों पर आश्रित हैं। महायान को बौद्धचरन सिद्ध करने के लिए असंग ने महायानसुवालंकार में कहा है—
 'आदात्तव्याकरणात्समप्रभुतेरपोकरात्सिद्धैः । भावनाकेनावात्मनिपशत्वादुत्तान्य-
 त्वात् ॥ (१.७) यदि सद्धर्म के जन्मराय के रूप में किसी ने महानाम को पीछे उद्-
 भावित किया होता तो इस आशंका का तयानत ने जनानतभवों के सदृश पहले ही व्याकरण किया होता। वस्तुतः आबकमान और महायान की समकालिक प्रवृत्ति उपलब्ध होती है। न महायान के सदृश उदार और सम्भीर धर्म ताकिकों का गोजर है, जो कि तीव्रिक शास्त्रों में महायान के अनुपलम्भ से विदित होता है। न औरों के द्वारा महायान का व्याख्यान युक्त है। अन्य भाषित होने पर उसमें विरवास उत्पन्न नहीं हो सकेया। यदि यह कहा जाय कि किसी अन्य ने सिद्धिपूर्वक अर्थात् अमिसाबोधिपूर्वक महायान का प्रतिपादन किया है तो महायान का बौद्धचरनत्व सिद्ध ही हो गया। जो बोधिपूर्वक उपदेश करता है वही बौद्ध है। बिना महायान के बुद्धों की उत्पत्ति ही न

३८—ओपनिषद् अद्वैतवाद का साहायानिक अद्वैतवाद से निकट सम्बन्ध है, वे०—

नोवे । महायान सूत्रों की भाँति और बौद्ध विषयक धारणाएँ यदि गीता से सर्वथा अप्रभाविता थी तो आश्चर्यजनक होगा। महायान और ईसाईधर्म के सम्बन्ध पर, वे०—ऊपर । ईरानी प्रभाव की सम्भावना भी तिरस्कार्य नहीं है ।

३९—धीमती राइड डेविड्स प्रभृति कुछ विद्वानों ने हीनयान के साह्यय की प्राची-
 नता एवं मौलिकता पर मन्वेह प्रकट किया है ।

होगी, अतएव श्रावकव्याय भी न होगा। सब निर्विकल्प ज्ञान का आश्रय होने के कारण महायान क्लेशों का प्रतिपक्ष है, अतः बुद्धवचन है।”

कहीं श्रावकव्याय ही महायान न हो, इस शंका के निराकरण में, असंग का कहना है, 'वैकल्प्यतो विरोधादनृपायत्वात्तथाप्यनूपदेशात् । न श्रावकव्यायमिदं भवति महायानधर्माकम् ॥' (वही १.१.) श्रावकव्याय में केवल अपने वैराग्य और मुक्ति का उपदेश है, उसमें परार्थ का उपदेश है ही नहीं। अतः श्रावकव्याय से बुद्धत्व कभी प्राप्त नहीं हो सकता। वस्तुतः जैसा ऊपर कहा जा चुका है महायान और श्रावकव्याय में पवित्र प्रकार के विरोध है।

महायान के बुद्धवचन होने में एक शंका यह प्रकट की गयी है—'बुद्धवचनस्येदं लक्षणं यत्सुखेऽवतरति विनये सन्दुषयते धर्मतां च न विलीमयति । न चैवं महायानं...'' (वही। पृ० ४-५) इसके निवारण के लिए असंग की उक्ति है—'स्वकेऽवतारात्स्वस्वैव विनये दर्शनादपि । औदार्यादपि गाम्भीर्यादिविरुद्धैव धर्मता ।' (वही, १.११.)

महायान के अपने सूत्र हैं तथा धर्मता की वास्तविक अनुकूलता उसी में है। हीनयान में भी अनेक सम्प्रदाय हैं, तथा उनमें धन्य प्रामाण्य पर ऐकमत्य नहीं है।” स्वयं हीनयान के द्वारा स्वीकृत आगमों से यह ज्ञात होता है कि भगवान् बुद्ध ने सम्बोधि के अनन्तर विनये जनता में अधिकार 'भेद देना तथा 'आशयानुशय' के अनुसार धर्म की देशना की। उन्होंने स्वीकृत धर्म को अत्यन्त गम्भीर एवं दुर्बोध बताया और यह शंका प्रकट की कि साधारण जनता उसे न समझ पायेगी।” इससे महायान का यह मत समर्थित होता है कि तथागत ने सबको एक ही धर्म की शिक्षा नहीं दी। गम्भीरतम

४०—सुत्तालंकार, पृ० ३ ।

४१—सु०—बोधिविषयितारपञ्जिका, पृ० ४३४-३५ ।

४२—इ०—ऊपर, विनय ता०, महावग्य, पृ० ६, मज्झिम (गा०), जि० २, पृ० ३३३, संयुक्त, १.६ आयाचन सुत ।

४३—सु०—बोधिविषयिवरण—“देशना लोकनाथानां सर्वत्राप्यवशानुयाः ।
भिरान्ते बहुधा लोका उपायैर्बहुभिः पुनः ॥
गम्भीरोत्तमभेदेन धर्माधिभोभयलक्षणा ।
निम्ना हि देशनाप्रनिम्ना शून्यताद्वयलक्षणा ।”

(उद्धृत, सर्वदर्शनसंग्रह, पृ० १८, नामती, बहूपस्य, २.२.१८ पर) सु०—

श्री शंकराचार्य, शारीरकभाष्य (निर्णयसामर) पृ० ४५० ।

धर्म की देशना उन्होंने विशिष्ट अधिकारियों को ही दी। यही महायान का वास्तविक उद्गम है।

कुछ आधुनिक विद्वानों ने भी इस प्रकार के मत का समर्थन किया है। जापानी विद्वान् श्री किमुरा के अनुसार भगवान् बुद्ध की देशना द्विविध थी— (१) प्रत्यक्षदर्श-मात्मक (introspective) अथवा तात्विक (ontological), (२) प्रतिभास-विषयक (phenomenological) अथवा सांभवहारिक महायान पहले प्रकार की देशना का विकसित रूप है।”

वस्तुतः महायान को केवल मूल बुद्धशासन अथवा उसका विशुद्ध विकास या विकृत रूप मात्र मानना युक्तियुक्त नहीं प्रतीत होता। न तो हीनयान के सब शास्त्रों और सिद्धान्तों को मूल बुद्ध-शासन समझा जा सकता है, न महायान के। मूल बुद्धोपदेश अवश्य ही शिष्यों के अधिकार-भेद से विविध था और उसमें हीनयान तथा महायान दोनों के बीच विद्यमान होते हुए भी इनका स्पष्ट भेद नहीं किया गया था। काल-क्रम से मूल देशना परवर्ती व्याख्या-कान्तर तथा प्रक्षिप्त-सन्दर्भ-राशि में अधिकाधिक दुर्लभ हो गयीं। हीनयान के १८ सम्प्रदायों में बुद्धोपदेश को भिक्षुओं के समान विहार-वासी बना दिया गया। विशाल विश्व के जीवन और ज्ञान-विज्ञान का त्याग कर भिक्षु को अपने विहार के सीमित संसार में आत्म-कल्याण साधना चाहिए। इसके लिए कौम-से 'धर्म' देय हैं, कौम-से उपादेय, इसकी चर्चा विपुलाकार अभिधर्म पिटकों में की गयी। ये पिटक और इनकी व्याख्याएँ बुद्धवचन न होते हुए भी कल्पना-प्राचुर्य तथा आग्रह के द्वारा इनका भगवान् बुद्ध से सम्बन्ध जोड़ा गया।” यह स्पष्ट है कि 'हीनयान' को मूल बुद्ध-शासन न मानकर उसका एक साथ ही विपरिवर्तित अथवा विकसित रूप मानना चाहिए। यही दशा महायान की है। महायान भी वस्तुतः 'संकीर्ण' अथवा 'मिथित' है। उसके कुछ अंश हीनयान से विकसित हुए हैं, कुछ मूल शासन के पुनर्या-स्यान के द्वारा प्रतिष्ठित हुए हैं, तथा कुछ अनेक भौगोलिक, सांस्कृतिक एवं मतान्तर्रीय प्रभाव से उत्पादित हैं। यह सत्य है कि महायान मूल हीनयान के आगमों से परवर्ती है और यह भी सत्य है कि हीनयान में स्वीकृत सूत्रों से ही मूल-शासन का पता चल सकता है, किन्तु तो भी यह मानना होगा कि अंशतः महायान मूल-शासन का पुनरु-

४४-किमुरा, पूर्वोद्धृत, पृ० ५४ प्रभृति।

४५-तु०—अद्वैतात्मिका, पृ० १२-१३, अभिधर्मकोशव्याख्या, (सं० एन० एन० सां०) पृ० १२-१३।

द्वारा है। साथ ही, महागान का बहुत-सा भाग प्रचार-सौविध्य एवं गाना 'बाह्य' प्रभावों का परिणाम है।

शाक्य मुनि ने सम्बोधि अथवा प्रज्ञा के द्वारा ही बुद्ध-युग का लाम किया, एवं करना से प्रेरित होकर सम्बोधि में अधिगत 'धर्म' का विनये भेद के अनुसार जनता में विविध उपदेश किया जिसका बौद्ध आगमों में केवल एकदेशी और प्रक्षेपभूषिष्ठ संघर्ष प्राप्त होता है^{४६}। इन संघुहीत उपदेशों में अधिकांश भिक्षुओं के जीवन और संगठन से संबंध रखते हैं। भिक्षुओं के लिए आवश्यक था कि वे संसार के दुःख, अनित्यता, एवं अनात्मता का बार-बार स्मरण कर वैराग्य का साधन एवं शान्ति की उपलब्धि करें। इसी दृष्टि से प्रथम संगीति में स्वविरों ने बुद्धवचन का संग्रह तथा उत्तर काल में 'समुपबृंहण' किया है। बुद्ध-देशना के इस पक्ष का दार्शनिक धर्म अश्वजित ने शारिपुत्र से प्रकट किया था। एक ओर हेतु-प्रसव धर्म है, दूसरी ओर उनका निरोध है। बुद्धोपदिष्ट मार्ग एक से दूसरे तक ले जाता है। नाम-रूप स्कन्ध, धाम्, आद्यतन, आदि विभाजनपूर्वक धर्मों के लक्षण एवं उनके हेतुकल-सम्बन्ध के विश्लेषण की अवतारणा 'सूत्रों' में तथा परवर्ती विधान्ति अधिधर्म में हुई, जो कि हीनयान का धर्म उत्कर्ष है। किन्तु, यह भी निस्सन्देह है कि तथागत ने सम्बोधि में अधिगत धर्म को अतर्क्य, दुर्बोध एवं गंभीर कहा। इस धर्म को निर्वाण एवं प्रतीत्यसमुत्पाद, अथवा केवल प्रतीत्यसमुत्पाद या मध्यम धर्म की उन्होंने आख्या दी। निर्वाण को औपनिषद ब्रह्म के समान व्योतिर्भव चित्त की अनिर्वचनीय, अद्वैत एवं नित्य और अनन्त स्थिति संकेतित किया।^{४७} प्रतीत्यसमुत्पाद में सब धर्मों के पारतन्त्र्य का संकेत है। व्यावहारिक स्तर पर यह कार्य-कारण नियम का द्योतक होते हुए भी वस्तुतः उनकी स्वतन्त्र सत्ता के अनाश का इंगित है। यदि निर्वाण ब्रह्मावस्था से तुलनीय है तो प्रतीत्यसमुत्पाद माया से। न संसार का स्वरूप और न निर्वाण का स्वरूप अस्ति-नास्ति आदि कोटियों में संघाह्य है। यही मध्यम धर्म अथवा मध्यमा प्रतिपद है। परमाशं की अवलोकता एवं अनिर्वचनीयता को तथागत ने मौन के द्वारा भी सूचित किया। शिक्षापानों की उपमा^{४८} तथा धर्मोपदेश के प्रति बुद्ध का प्रारम्भिक तर्कोच भी इसी दिशा में संकेत करते हैं। यह स्पष्ट है कि बुद्ध के निजी अनुभव एवं अभिमत में चित्तकी एक विलक्षण अद्वैत अवस्था का, परमाशं उत्सव

४६-इ०—आरिजित्त आम् बुद्धिधम, जहाँ इसका विस्तृत प्रतिपादन है।

४७-इ०—वही, पृ० ४९४, पा० टि० २४४।

४८-संपुत्त, सप्त०, सुत्त, ३१।

की अनुष्कोटिभिर्मुक्ताता का, तथा सब पदार्थों की स्वातन्त्र्य-भूयता का समर्थन उपलब्ध होता है। अतएव यह मानना होगा कि हीनमान के अतिरिक्त भी महाभारत का दार्शनिक मूल पर्यायतः बुद्ध देशना में ही है। व्यावहारिक दृष्टि से वासनाक्षय के लिए धर्म-प्रविचय का उपदेश देते हुए^{५१} तथागत ने स्वानुभूत अनिर्वचनीय और अद्वय परमार्थ दर्शन की भी सूचना दी। उनकी देशना के ये ही दोनों पक्ष हीनमान और महाभारत के रूप में क्रमशः विकसित हुए।

बुद्ध के जीवनकाल में मगध, कोशल आदि जनपदों में निकल्पबालग्रस्त ब्राह्मण और धर्मण एक ओर स्वर्ग के लिए यज्ञादि कर्मकाण्ड का तथा दूसरी ओर संसार से मुक्ति के लिए वैराग्य और तप का उपदेश करते थे। कुछ ब्रह्मपादियों को स्वरूपबोध की अनिर्वचनीय एवं अद्वैत स्थिति का ज्ञान था, किन्तु वे अत्यन्त विरल थे। मधुरा एवं पदिवन की ओर 'मनवान्', 'अवतार', एवं 'भक्ति' की धारणाएँ उदित हो रही थीं, किन्तु इनका स्पष्ट आविर्भाव देशतः और कालतः तथागत के जासभ नहीं है। ऐसी स्थिति में तथागत ने गृहस्थों के लिए यज्ञादि के स्थान पर उनका सदाचार रूप आध्यात्मिक संस्करण प्रस्तुत किया।^{५२} किन्तु गृहस्थों के लिए दिये गये तथागत के उपदेशों का भिक्षुओं के द्वारा संगृहीत 'बाणी' में अधिक स्थान नहीं है।

मह स्मरणीय है कि बुद्ध ने स्वयं गृहस्थ जीवन व्यतीत किया था और नैसा पहले प्रतिपादित किया जा चुका है, यह नहीं माना जा सकता कि उनके जीवन का यह भाग उनकी आध्यात्मिक साधना के अहिभूत है^{५३}। शैशव से ही वे ध्यान के अभ्यास से परिचित थे एवं अभिनिष्कण्ठ के पहले उन्होंने विविध आध्यात्मिक सम्पदा का क्रमिक

५१-तु०—विश्वेश्वर भट्टाचार्य, ऐतिक कल्पेणान्त आन् बुद्धिसन्; तु०—बौद्ध-धर्मोपनिषद्-संज्ञिका, पृ० ४४०-४१ जिसके अनुसार हीनमान से वास्तविक वासनाक्षय सम्भव नहीं है। तु०—गोपीनाथ कविराज, 'बौद्धधर्म दर्शन' की भूमिका, पृ० १४-१५।

५०-उपासक-धर्म पर तु०—इत, जलो मोनेसिद्ध बुद्धिसन्, वि० २, पृ० २०७ प्रभृति, भंडारकर, अशोक, पृ० १२२ प्रभृति, राइच डेविह्ल, बुद्धिसन्, पृ० १३७, प्रभृति।

५१-३०—अनर।

अर्जन किया होगा"। इस दृष्टि से सद्धर्म में गार्हस्थ्य का स्थान हीनयान का अपरिचित नहीं है, किन्तु महायान में ही इस तत्त्व को उचित स्थान दिया गया है। संग्यास के प्रति नातिस्पृह्यात् जनता में धर्म-प्रचार के प्रसंग में भगवान् बुद्ध के जीवन पर मनन से महायान का यह पक्ष विकसित हुआ मानना तर्कानुकूल प्रतीत होता है।

बुद्ध स्वयं संग्यासी थे एवं संग्यास की दीक्षा देते थे, किन्तु प्रचलित 'श्रामण्य' के विरोध में उन्होंने भिक्षुओं के लिए आवासिक जीवन एवं नाना सुविधाओं की अनुमति दी। चार्तुदश संघ के रूप में उन्होंने एक विगुह आध्यात्मिक समाज की कल्पना की। अपने दृष्टान्त और उपदेश से उन्होंने धर्म को 'सर्व-सत्त्व-हित' प्रतिपाद्य बताया। फलतः तपामत की संग्यास-दीक्षा का वास्तविक अभिप्राय केवल अपना आध्यात्मिक 'स्वार्थ' साधन नहीं माना जा सकता। आध्यात्मिक 'पदार्थ' के इस तत्त्व का समुचित बोध ही महायान की प्रधान प्रेरणा है। सम्बोधि के अनन्तर ब्रह्मावाचन के वृत्तान्त की समुचित व्याख्या इसी दिशा में संकेत करती है। सम्बोधि अपना प्रज्ञा के शिखर पर आरूढ़ होकर लोक की ओर दृष्टिपात करने से भगवान् बुद्ध ने करुणा की प्रेरणा का अनुभव किया तथा विषय-कल्याण के लिए देवता का कार्य-भार स्वीकार किया। प्रज्ञा और करुणा ही महायान की अविच्छेद्यी शक्तियाँ हैं।

इस विवरण से यह प्रकट होगा कि तपामत की देवता का पारमार्थिक अर्थ आगमों अथवा निकायों के कतिपय स्थलों में संकेतित है। हीनयान में ये स्थल और उनका अभिप्राय उपेक्षित रहे, किन्तु इसके पुनरुद्धार के द्वारा ही महायान ने प्रतिष्ठा लाभ किया। दृष्टिजगत् में विचारों की एक स्वार्थिक विकासोन्मुख गति होती है"। लक्षण और प्रमाण की खोज और परिष्कार, तथा शंकाओं की उद्भावना एवं परिहार

५२-इस दृष्टि की विस्तृत अभिव्यक्ति महावस्तु तथा निदानकथा में द्रष्टव्य है—जातकट्ठकथा, जि० १, पृ० १५ प्र०, तु०—जोन्स (अनु०) महावस्तु, जि० १, भूमिका, पृ० १४।

५३-इसका हेगेल्स द्वारा प्रतिपादन सुविदित है। यह सही है कि हेगेलीय इन्द्रात्मकता विगुह न्याय-भूमि में कथंचित् मान्य होते हुए भी यथार्थता की भूमि में विचारों की उत्पत्ति का कालिक-रूप निरूपण रूप से द्योतित नहीं करती। हेगेल्स के 'वर्शन के इतिहास' में 'बिचारिक इन्द्रात्मकता' की इस ऐतिहासिक सीमा की अवहेलना से अनेकत्र भ्रान्ति हो गयी है। तु०—कोबे, बट इज सिविंग एण्ड बट इज डेड इन हेगेल्स फिलॉसोफी; मेकर्टेगर्ट, स्टडीज इन हेगेलियन डायलेक्टिक।

के द्वारा दार्शनिक सिद्धान्तों का नैसर्गिक विकास होता है। इसी प्रवृत्ति ने प्राचीन बौद्ध-शासन के अन्तराल से एक ओर आधिभौतिक दर्शन को जन्म दिया, दूसरी ओर माध्यमिक दर्शन को।^१ एक ओर धर्म-प्रविचय की प्रवृत्ति सर्वास्तित्व के सिद्धान्त में पर्यवसित हुई, दूसरी ओर मध्यमा प्रतिपद् एवं नैरात्म्य के सिद्धान्त व्यापक रूप से मूहीत होकर सर्वशून्यत्व के सिद्धान्त में लीन हो गये। वैभाषिकों का अत्यन्त 'व्याप-वाद' तथा माध्यमिकों का शून्यवाद, ये ही हीनयान एवं महायान के दार्शनिक दार्ष्ट-विन्दु हैं। यह उल्लेखनीय है कि हीनयान की दृष्टि में ही महायान का बीज सन्निहित है। सूक्ष्म तार्किक आलोचन से यह मानना अनिवार्य है कि हीनयान के द्वारा स्वीकृत 'प्रतीत्यसमुत्पाद' एवं 'नैरात्म्य' सर्वथा संगत नहीं हैं प्रत्युत उनका विचार-विधारा कलेवर अगत्या माहायानिक रूपान्तर धारण करता है। हीनयान में प्रतीत्यसमुत्पाद पुषक्-पुषक् सत्तावान् धर्मों का कार्यकारण भाव के द्वारा पारतन्त्र्य द्योतित करता है। किन्तु यदि धर्म पुषक् अस्तित्ववादी हैं तो उनके पारतन्त्र्य की कथा अपारम्भक है, और यदि परतन्त्र होकर ही उनका नाश सिद्ध होता है तो उन्हें परमाधतः स्वभाव-शून्य मानना चाहिए। इसी प्रकार हीनयान में नैरात्म्य केवल पुद्गल-नैरात्म्य सूचित करता है। किन्तु यदि देह और चित्त में आत्मा की प्रतीति भ्रान्त है, तो देह और चित्त के घटकभूत धर्मों में पुषक्-पुषक् स्वभाव या सत्त्व देखना भी भ्रान्त है। इस प्रकार तर्क की अनिवार्य प्रेरणा को ही महायान का एक उद्गावक-हेतु मानना चाहिए।

बौद्धिक और वैचारिक जगत् में परिणति की ओर गतिस्वारस्य के अतिरिक्त आध्यात्मिक अनुभूति के क्षेत्र में भी परम्परा के क्रम से अभिवृद्धि की सम्भावना अस्वीकार नहीं की जा सकती। यह सच है कि मानव-परम्पराओं में विकास अथवा ह्रास

५४-तु०—मूर्ति, सेन्द्रत फिलोसोफी ऑफ बुद्धिज्म, पृ० ४०-४१, ५६-५७।

५५-तु०—सङ्गमपुष्परीक, पृ० ३२, ५३ प्र०। 'धर्म' अथवा आध्यात्मिक सत्य के विषय में प्रायः तीन मत उपलब्ध होते हैं—(१) एकांशवादी, जिसके अनुसार एक विशिष्ट धार्मिक मतवाद सत्य है, शेष मिथ्या, (२) समन्वयवादी जिसके अनुसार सब धर्म बराबर सत्य हैं और उनमें केवल नाम तथा आकार का भेद ही प्रधान है, (३) वैकालिक जिसके अनुसार नाना धर्मों अथवा मतों में एक सत्य का तारतम्य है। तु०—प्रत्यभिज्ञादर्शन, जहाँ विभिन्न दार्शनिक प्रस्थानों को विभिन्न तत्त्वों के अनुभव के साथ सम्बद्ध किया गया है।

ध० म० गोपीनाथ कविराज का भारतीय दर्शन के 'समन्वयवादीक तारतम्य' का मत उल्लेखनीय है।

स्वभाव-निवृत्त नहीं है, किन्तु वे सम्भाव्य सर्वैव रहते हैं। आर्य-मार्ग पर प्रतिष्ठित साधक पहले जिन भूमियों में पहुँच कर सन्तुष्ट हो जाते थे, कालान्तर में उनसे सन्तोष न होकर उन्नतर भूमियों के लिए प्रसन्न स्वभाविक गम। आसक्त गण अहंत्व में सन्तुष्ट होते हैं, प्रत्येकबुद्ध केवल अपने बुद्धत्व में, बोधिसत्त्व सबको बुद्धत्व में प्रतिष्ठित करना चाहते हैं, अहंत्व में क्लेश-दय-पूर्वक बुद्धत्व तब अर्थशय ही जाता है, किन्तु सब अज्ञान नहीं हटता। विघ्न-कल्याण के लिए सब अज्ञान हटना आवश्यक है। तथागत ने स्वयं सर्वज्ञता प्राप्त की थी। उनका अज्ञात आरण्य ही अनुकरणीय है। अतः महायानिक बोधिसत्त्व का लक्ष्य उत्कृष्टतर है एवं हीनयान तथा महायान में आध्यात्मिक अनुभव की दृष्टि से एक तारतम्य स्वीकार करना होगा जो कि परम्पराक्रमेण विकास सूचित करता है।

महायान का विकास-कम—महायान की प्रधान प्रेरणा बुद्ध की जीवनी थी। बुद्धत्व की प्राप्ति के लिए बोधिसत्त्व के द्वारा आश्रित 'यत्न' ही वास्तविक महायान है। महायानिक साधक ठीक उसी मार्ग और लक्ष्य का अधिक है जिनके आवयमुनि स्वयं थे। पहले कहा जा चुका है कि मूल विनय के सम्पादन में तथागत की एक प्राचीन जीवनी भी समूहित थी जो सम्भवतः उनके बोधिसत्त्व-काल का विवरण भी प्रस्तुत करती थी^१। महासाधियों से विरोध होने पर स्वविरों ने इस जीवनी के कुछ अंश को विशेषतः उसके पूर्वभाग को, स्थानान्तरित एवं संशोधित कर दिया प्रतीत होता है।^२ दूसरी ओर महासाधियों में इस परम्परा ने और पुष्टि पायी। स्वविर, बोधिसत्त्व एवं बुद्ध को महापुरुष, किन्तु मनुष्यमात्र मानते थे, जिनके उपदेशों का अनुसरण उपयोगी है, जीवन का अनुकरण अथवा भक्ति की भावना कम। महासाधियों में बुद्ध को लौकिकतर अवधारित किया गया तथा बोधिसत्त्व की भी अलौकिकता स्थापित की गयी। बुद्ध के सर्वज्ञत्व, कल्याण आदि गुण अहंता में नहीं पाये जाते प्राम्य उनमें अनेक दोष सम्भाव्य रहते हैं। अतएव बुद्ध और अहंता के पूर्व-जीवन और साधन में भी संदेह होना चाहिए। बुद्धत्व पर जितना ही सन्देह किया गया उतनी ही बुद्ध और बोधिसत्त्व की अलौकिकता अधिकाधिक प्रकट हुई। बुद्ध की रूपकाम अथवा भौतिक देह को अनालय अथवा विषुद्ध मानना होगा। अतः उनका जन्म भी साधारण जन्म से भिन्न और अलौकिक होना चाहिए। अन्ततोगत्या महासाधियों में बुद्ध के लौकिक जीवन को उनकी मान्यता

५६-६०—ऊपर।

५७-६०—काउमालर, पूर्णोद्धृत, पृ० ४६ प्र०।

लोकमान्य माना ।" बुद्ध अस्तुतः सुचितलोक में ही निरत्य-प्रतिष्ठित हैं ।" केवल उनके निर्माण काय में ही लोक में प्रकट होकर लोकानुग्रह किया ।

महासांघिकों का बुद्ध और बोधिसत्व की अलौकिकता का यह सिद्धान्त उनकी ओर भक्ति-भाव से अविनाशुत है तथा महायान से साक्षात् सम्बन्ध रखता है । महायानिक त्रिकायवाद एवं भक्ति का मूल महासांघिक सिद्धान्तों में ही खोजना चाहिए । प्रकारान्तर से भी महासांघिकों में महायान की अवतारणा देखी जा सकती है । अनासक्त-रूप-काय की कल्पना को ही बुद्ध-प्रतिमा के आविर्भाव में प्रथम कारण मानना चाहिए । प्रचलित जंग-विद्या में चक्रवर्ती महानुरुधों के लक्षण समूहीत किये गये थे । इस जंग-विद्या का उद्गम और प्रारम्भिक विकास सम्भवतः ईसापूर्व पाँचवीं से तीसरी शताब्दी के अन्तराल में सम्पन्न हुआ जब शासनात्मनी साम्राज्यके प्रसार काल में 'जावेरू' से भारत का सम्पर्क बढ़ा तथा ब्राह्मण-साहित्यमें आभासित 'चक्रवर्तीसम्राट्' का आदर्श समकालीन राजनीतिक घटनाओं, अर्थशास्त्र, एवं महाभारत के प्रभाव से जन-चेतना में विसृष्ट हुआ ।" चक्रवर्ती के ३२ लक्षण और ८० अनुलक्षण परिणमित किये गये ।" इसी काल में बुद्ध की धार्मिक चक्रवर्ती के रूप में कल्पित किया गया । महापरिनिर्वाण सूत्र के सम्पादन और समुपबृंहण में इस धारणा का प्रभाव देखा जा सकता है ।" अशोक की धर्म-विजय के पीछे भी 'चक्रवर्तिसिंहनाद-सूत्र' जादि आगमिक सन्दर्भों का प्रभाव संलक्ष्य है ।" फलतः चक्रवर्ती के लक्षणों के अनुसार भगवान् बुद्ध की रूप-काय अथवा भौतिक

५८-उवा० ३०-—बापे, ले संकत, पृ० ५७ प्र० ।

५९-विश्वेन्द्रस कमेन्टरी, पृ० २११ ।

६०-जंगविद्या का प्राचीन बौद्ध और जैन साहित्य में अनेकान्तर विरस्कारपूर्वक उल्लेख मिलता है, उ०-—जंगविजया, भूमिका, पृ० ३६, जैन जंगविजया में इस शास्त्र का मूल 'द्विद्विषयाम' में कहा गया है (यही, पृ० १) जो अश्वमेध यज्ञी प्रतीत होता । पु०-—मुस्तफिमास, तात्क मुस, जहाँ 'असित अशि' को 'स वक्ष्यमन्त-पारसु' कहा गया है ।

६१-चक्रवर्ती पर वे०-—दीपनिकाय के अक्षयसिमुस तथा समनसमुस, सिमके अनु-सार अतोस लक्षण सम्पन्न महानुरुध या चक्रवर्ती धर्मराज होता है, या सम्पद् सम्बुद्ध (बोध (मा०), वि० ३, पृ० ११०), पु०-—अंशारकर अशोक, पृ० २३३।

६२-पु०-—त्रिमुस्कि, अं० १० १९१८, जि० ११, पृ० ५०८ जादि ।

६३-अंशारकर, अशोक, पृ० २३३ अ० ।

देह की भी कल्पना की गयी। हीनयान के स्थविर-सम्प्रदायों के लिए भी 'बुद्धानुस्मृति' एक महत्त्वपूर्ण आध्यात्मिक साधन था।^{६४} जातक-कथाओं के प्रचार, पूर्व-बुद्ध एवं बोधिसत्त्वों की कल्पना तथा लोकोत्तरवाद ने बुद्ध-विषयक अनुस्मृति एवं भक्ति को बढ़ावा दिया। बौध्दिकता में छः बुद्धों का उल्लेख प्राप्त होता है, जिसमें बुद्ध की जीवनी एक अनिवार्य धर्मता का अंग बन गयी, तथा भावी बुद्ध 'मैत्रेय' का भी उल्लेख उपलब्ध होता है।^{६५} अशोक ने कोणारामस नाम के बुद्ध का उल्लेख किया है।^{६६} यह स्पष्ट है कि अशोक के पूर्व ही बौद्धों में एक प्रकार की तीर्थ-यात्रा का महत्त्व प्रचलित हो गया था। जातक-कथाएँ चार आगमों अथवा निकायों में भी पायी जाती-हैं तथा कुछ सम्प्रदायों के विनय में भी इनका विशेष महत्त्व था।^{६७} तथागत की तीन विद्याओं में 'पूर्व-निवासानुस्मृति' अत्यन्त प्राचीन काल से परिगणित थी।^{६८} यही जातक-कथाओं का वास्तविक मूल है। अवश्य ही इस प्रसंग में प्रचलित लोक-कथाओं का सहारा लिया गया और अनेक जातक-कथाओं का परिनिर्वाण के दो सौ वर्षों के अन्दर विनय और चार आगमों में समावेश हुआ। जातकों का विकास बोधिसत्त्व की महिमा की वृद्धि प्रदर्शित करता है। बोधिसत्त्व के द्वारा नाना पारमिताओं के साधन की कथाएँ भी बाहुल्यप्राप्त हुईं जैसा चर्मापिटक एवं महावस्तु से उदाहृत होता है। ईसा पूर्व दूसरी शताब्दी में जातक और बुद्ध जीवनी को प्रस्तर कला ने मूर्त रूप देना आरम्भ किया। किन्तु इस कला में बुद्ध की रूप-काय का प्रदर्शन न कर उसे केवल सांकेतिक रूप से ही आलिंगित किया जाता था। इसका कारण कदाचित् यह धारणा थी कि बुद्ध की रूप-काय तात्त्विक एवं मार्त्य है जबकि उनका बुद्धत्व अमूर्त तथा बुद्धिमात्रगम्य है। किन्तु पश्चान्तर में अंगविद्या के अनुसार बुद्ध-का आद्यिक रूप निर्धारित हो चुकने पर श्रद्धाभक्ति पूर्वक अनुस्मृति के प्रसंग में उनकी मानसिक प्रतिमा का निर्माण और पूजन मिट्ट ही था। महासांघिकों ने रूप की अगाधता की सम्भावना दिखलाकर इस

६४—बुद्धानुस्मृति पर ३०—बुद्धघोस, विमुक्तिमग्गो, पृ० १३३ प्र०।

६५—बौध (मा०), जि० २, पृ० ४ प्र०, वही, जि० ३, पृ० ६०।

६६—इ०—मिगालो सागर स्तम्भ अभिलेख।

६७—जातकों पर इ०—राइज डेविड्स, बुधिस्ट इण्डिया, प्र० १८९ प्र०, विन्टरनिस्स,

जि० २, पृ० ११५ प्र०, गाइयेर, पालि मिटरेचर एण्ड लेक्चर, पृ० २१-२२।

६८—उदा० मज्झिम (मा०), जि० १, पृ० ३०, जातकट्ठकथा, जि० १, पृ० ६६,

बुद्धचरित, १४, २-६।

मानसिक प्रतिमा की भौतिक अभिव्यक्ति का मार्ग निष्कण्ठक कर दिया। वस्तुतः निर्माण-काम एवं निर्माण-चित्त के अन्वेष के कारण यह कहा जा सकता है कि जो बुद्ध की देह लोच-लोचन-समक्ष भौतिक प्रतीत होती है वह वास्तव में निर्माण-चित्त और प्रभास्वर विमल सत्त्व ही है। इसके अतिरिक्त बुद्ध की लोकोत्तरता एवं दिव्यता स्वयं देवान्तरवत् उनके प्रतिभा-निर्माण को मांग करती है। मथुरा में यक्ष-प्रतिमाएँ तथा गन्धार में 'अपोलो' की प्रतिमाएँ इस मूर्त-रूप-निर्माण में सहायक दृष्टान्त के रूप में पहले से ही विद्यमान थीं।^{६९}

चित्त की स्वाभाविक प्रभास्वरता एवं विमलता प्राचीन मूर्तों में संकेतित है। महासाधियों ने इस तत्त्व को स्वीकार कर उद्धोषित किया तथा यही माह्यमानिक किमानवाद का बीज है। दूसरी ओर कुछ महासाधिक सम्प्रदायों ने सब लौकिक धर्मों को प्रमत्तिमात्र बताकर माहायानिक मायावाद एवं शून्यवाद की भूमिका प्रस्तुत की। महासाधियों की वेतुल्यक शाला को तो बुद्धधर्म ने महामुन्यवादी बताया है।^{७०} कुछ अन्य हीनयानी सम्प्रदायों ने भी महायान के विकास में योगदान किया। इस प्रसंग में सर्वास्तिवादी और धर्मगुप्त सम्प्रदाय विशेष रूप से उल्लेखनीय हैं।^{७१}

हरिवर्मा के सत्यसिद्धि सम्प्रदाय की अर्ध-महायानिक तथा हीनयान और महायान के बीच का संक्रमण कहा गया है।^{७२} सत्यसिद्धि शास्त्र स्वयं महायान-मूर्तों से परवर्ती है, यह सम्भव है कि सम्प्रदाय के मूल-भूत धर्म प्राचीनतर रहे हों।^{७३}

संक्षेप में यह कहा जा सकता है कि महायान के विकास में निम्नोक्त कारणों को उत्तरदायी ठहराना चाहिए—बुद्ध देवता के पारमाधिक अंश एवं बुद्ध-बीजनी पर मनन और ध्यान; दार्शनिक विचार एवं आध्यात्मिक अनुभव की सहज वैकल्पिक गति, अनेक हीनयानी सम्प्रदायों के सिद्धान्त और साहित्य, विशेषतः महासाधियों के, प्रचार

६९—बुद्ध-प्रतिमा पर इ०—कुमारस्वामी, ए. क्लियर ऑब् स्प्रीच ऑर क्लियर ऑब् थॉट; पश्चान्तर में इ०—कूशेर, लार प्रेकोबुडोविक दु गन्धार, पूनवेरेल, बुचिस्ट आर्ट इन इण्डिया।

७०—इ०—डिब्रेट्स कमेन्टरी, पृ० २०६ प्र०।

७१—तु०—वत्त, महायान, पृ० २६ प्र०, बारो, ले सेफ्त, पृ० २९६ प्र०।

७२—बारो, पूर्वाद्धत, १०८१ प्र०, सोमन, सिस्टम्स ऑब् बुचिस्ट थॉट, पृ० १७२ प्र०।

७३—तु०—वत्त, पूर्वाद्धत, पृ० ६५। सत्यसिद्धि सम्प्रदाय पर इ०—सोमन, वहीँ।

एक प्रकार के प्रसंग में धर्म की जनाकार्यक और मूर्त रूप देने का प्रयत्न विशेषतः प्रत्यन्तम् जगदीश्वरों में। यह संभव है कि महायान के इन उद्गम में ब्राह्मण-धर्म का प्रभाव भी लक्षित करना चाहिए। जिस प्रकार आग्निधर्मिक चिन्तन में साक्ष्य और सम्भवतः वैदिक धर्मों का प्रभाव प्रतीत होता है, वैसे ही महायान पर औपनिषद् तन्निर्वचनीय ब्रह्मवाद एवं मायावाद का तथा भागवत धर्म के अवतारवाद एवं भक्ति के तत्वों का प्रभाव कदाचित् स्वीकार करना चाहिए। कुछ विद्वानों ने वैदेशिक धर्मों का प्रभाव भी सुझाया है। किन्तु यह सम्भाव्य होते हुए भी प्रमाणित नहीं माना जा सकता।^{१४}

महायान की उत्पत्ति के देशकाल की निर्धारित करने के लिए पहले यह अवश्य है कि दूसरी संसीति के समय हम वैशाली के 'प्राचीनक' मिश्रों की प्राची की प्रशंसा में यह कहते पाते हैं कि इसी भूभाग में तथागत जन्म ग्रहण करते हैं।^{१५} चिन्तन में सिद्धि और जहाँतों के आलोचक से मिश्र महासाधिक नाम से प्रसिद्धि पाकर पहले वैशाली और पाटलिपुत्र में केन्द्रित थे, पीछे अनेक शाखाओं में विभक्त होकर मुख्य रूप से अग्धा-पथ में तथा गौण रूप से सुदूर उत्तर पश्चिम में प्रसारित हुए। कथाकारण के सर्वाधिक पीछे के भाग में महासाधिकों की परिणततम वैतुल्यक शाखा के मत का उल्लेख है, किन्तु महायान का उल्लेख नहीं है। महासूयतावादी वैतुल्यक महायान के जासप्रतम है। कथाकारण का समय क्षेप पालि त्रिपिटक के साथ प्रथम शताब्दी ईसापूर्व से पहले का मानना चाहिए तथा मोद्गलिपुत्र के द्वारा प्रारम्भ में रचित होने के कारण अशोक के बाद। फलतः वैतुल्यकों को ईसा पूर्व दूसरी शताब्दी में मानना उचित होगा। अन्धक महासाधिकों की एक शाखा पूर्वशीलीम थे। कहा जाता है कि इनके पास प्राकृत-निबद्ध प्रज्ञापरिमिता-सूत्र थे।^{१६} इस प्राकृतसमी प्रज्ञापरिमिता का इस समय कोई पता नहीं चलता, किन्तु संसिद्धिपथक उल्लेख महत्त्वहीन नहीं है, विशेषतः यदि हम अष्टसाहसिका प्रज्ञा परिमिता की यह उक्ति स्मरण करें कि प्रज्ञापरिमिता का उद्भव दक्षिणापथ में होगा, जहाँ ने यह पूर्वदिशा को प्राप्त होगी और अन्ततः उत्तर में समृद्धि प्राप्त करेगी।^{१७} अष्टसाहसिका का लोकार्पण ने चीनी में १४८ ई० में अनुवाद कर दिया था।^{१८} इन सब

१४-वे०—उत्तर।

१५-चिन्त (ना०) कुल्लवग, पृ० ४२५।

१६-ई० आर० ई० त्रि० ८, पृ० ३३५।

१७-अष्टसाहसिका, पृ० २०५-२३।

१८-वे०—उत्तर।

तन्त्रों का निर्गलितार्थ यह प्रतीत होता है कि अन्धदेशीय महासाधकों की पूर्ववर्तीय एवं वैतुल्यक शाखाओं में ईसा पूर्व पहली शताब्दी में महायान का जन्म हुआ। भागव-तोक्त भक्ति के जन्म के तदन महायान के दाक्षिणात्य जन्म के समर्थन में यह स्मरणीय है कि महायान के अधिकांश प्रधान आचार्य दाक्षिणात्य ही थे।^{११} एक बौद्ध अनुश्रुति के अनुसार 'सद्धर्म' के लोपाभिमुख होने पर शातवाहन नाम का दाक्षिणात्य नरेश महायान के वैपुल्य सूत्रों का प्रचार तथा धर्म-रक्षा करेगा।^{१२} अन्ध्रापव से महायान ने मगध की यात्रा की। मगध महासाधकों का प्राचीन केन्द्र था। पुनरपि अन्ध्र और मगध दोनों ही उस समय बौद्ध तीर्थयात्रा के विशेष प्रदेश थे एवं अन्ध्र से उत्तरगामी मार्ग-पद्धति मगधानिमुख थी।^{१३} मगध से महायान की यात्रा परिचित व्यापार-पद्धति से उत्तरापथ की ओर सम्पन्न हुई। यह स्मरणीय है कि उत्तरापथ से मगध का मार्ग बौद्ध यात्रियों से सुतेजित था क्योंकि सभी समुदायों के भिक्षु एवं श्रद्धालु जगत्सक मगधानु-बुद्ध की लीला-भूमि के दर्शनार्थी रहते थे। उत्तरापथ में उड्डियान एवं बाभियान तक खोकोत्तरवादिनों के आवास पाये जाते थे। पहली शताब्दी ईसवीय के समाप्त होते-होते महायान सुदूर उत्तर-पश्चिम में भारत की सीमा का अतिक्रमण कर चुका था तथा दूसरी शताब्दी से मुगध, पर्वत और शीतनी भिक्षुओं के सहारे महायान मध्य एशिया तथा चीन में प्रसारित हुआ।

यह कहा गया है कि कनिष्ककालीन संगीति में अनुमिद के साथ ५०० बोधि-सत्त्वों का उल्लेख महायानियों की उपस्थिति सूचित करता है।^{१४} दूसरी ओर यह भी कहा गया है कि अभियर्ममहाविभाषा में महायान के सिद्धान्तों का अनुल्लेख यदि गज-निमीलिका नहीं तो अवश्य ही महायान का गन्धार और कश्मीर में तत्कालीन आचचार

७९-इ०—बारो, सेतेषत, पृ० २१७-१८।

८०—मागार्जुन और शातवाहन पर इ०—लेबि, जे० ए० १९३६ (जन०-वार्ध)

पृ० ६१-१२१ तु०—कॉम्प्रिहेन्सिव हिस्टरी, जि० २, पृ० ३७७।

८१—श्वान-श्वार्ड कालिग से दक्षिण-कोशल और वहाँ से अन्ध्र पहुँचा था, बौल, डेविल्ल, जि० ४, पृ० ४१४, ४२०, तु०—रघुवंश, सर्ग ४ में रघु का मार्ग, प्रयाग-श्रद्धास्ति में समुद्रगुप्त का मार्ग।

८२-इ०—कॉम्प्रिहेन्सिव हिस्टरी, पृ० ३७३, इसके विरोध में तु०—तत्कालीन जे०
आर० ए० एस० १९०५।

अथवा अल्प-प्रचार सूचित करता है।^{६१} इस प्रसंग में यह स्मरणीय है कि महायान का प्रारम्भ न किसी स्वतन्त्र विनय को लेकर हुआ था, न उसके अपने पुष्य आवास में। इसी परिस्थिति का बहुत पीछे इ-चिंग ने उल्लेख किया है।^{६२} महायानसूत्रों में किसी दर्शन अथवा सिद्धान्त का एक स्वतन्त्र शास्त्रीय प्रस्थान के रूप में प्रतिपादन नहीं है, प्रत्युत बुद्ध, बोधिसत्व और प्रज्ञा का प्रचलित ढंग से अपेक्षित-साधन-प्रधान विवरण है। अतएव यह सम्भव है कि कनिष्क के समय में इन सूत्रों के अभिमत का प्रसिद्ध महासांघिक लोकोत्तरवादी अभिमत से वैशिष्ट्य प्राचीन वैभाषिकों ने ठीक-ठीक हृदयगत न किया हो। पुष्य शासन के रूप में महायान की स्थापना, नागार्जुन, असंग आदि आचार्यों के कार्य से ही सम्पन्न हुई। हीनयानी अनुबन्धु, संघभद्र आदि के ग्रन्थों में महायान के अनुल्लेख के विषय में यह स्मरणीय है कि कोशाकार ने अपने को सम्भवतः विभाषा के ही विचार-अगत में सीमित रखा है और उनके अण्डन-मण्डन-परायण परवर्ती व्याख्याकारों ने कोश की प्रशस्त चहारखीचारी के भीतर ही अपने बौद्धिक अभियान तथा प्रत्यभिमान किये हैं।

महायान के इतिहास के इस प्रकार तीन युग निर्धारित किये जा सकते हैं—(१) बौद्ध-काल : उपागत की सम्बोधि से वैतुल्यको तक (२) सूत्र-काल : ई० पू० १ वी शताब्दी से ई० ३ री शताब्दी तक, (३) शास्त्र-काल : नागार्जुन से परवर्ती।

(२) महायान-सूत्र—पूर्वरूप

'अतिरिक्त' पिटक—ऊपर कहा जा चुका है कि महायानियों का यह अनुपपन्न कि उनके सूत्र बुद्धोपनिषद् हैं, स्वीकार नहीं किया जा सकता। इस प्रसंग में असंग, शान्तिदेव, मञ्जुशोध-हास-वज्र आदि की मुक्तियों से^{६३} केवल इतना प्रमाणित होता है कि महायान में विस्तारित सिद्धान्तों का सूक्ष्म मूल सम्भवतः प्राचीन सूत्रों में उपलब्ध है तथा हीनयानी सम्प्रदायों के साहित्य के कतिपय अंश महायान साहित्य के पूर्व रूप समझे जा सकते हैं। बुद्धाब्द की पहली शती में सूत्र और विनय ही बुद्धचरन के नाम से प्रसिद्ध थे। इसके अनन्तर परिनिर्वाण से दूसरी और तीसरी शताब्दियों में नाना हीनयानी सम्प्रदायों के विकास के साथ सूत्रपिटक और विनयपिटक के अतिरिक्त

६३-बारी, पूर्व० पृ० २९९-३००।

६४-सकलानु, इ-चिंग, पृ० ७, १४-१५।

६५-३०—ऊपर, पृ०—६० बार० ई० वि० ८, पृ० ३२५।

अभिधर्मपिटक, 'संयुक्तपिटक', 'बोधिसत्त्वपिटक', एवं 'धारणीपिटक' का अन्वुदप हुआ।^{१८} अभिधर्मपिटक वस्तुतः 'अपोकलिफल' (apocryphal, अप्रामाणिक) होते हुए भी प्रामाणिक माना गया। कुछ सम्प्रदायों में केवल अभिधर्म ही प्रामाणिक समझा गया। कौस्तुभिकों के अनुसार सूत्र और विनय की देशना उपायमात्र है।^{१९} सर्वास्तिवादी वैभाषिकों ने स्पष्टतः यह न कहकर व्यवहार में अभिधर्म पर ही अपने विद्विष्ट अभिमत आधारित किये, यहाँ तक कि उनके विरोध में सौत्रान्तिकों को पुनः सूत्रों को दुहाई देनी पड़ी। अभिधर्म की प्रामाणिकता सिद्ध करने के लिए स्वबिरो को भी तथ्यागत के एक प्रकार से 'गुह्योपदेश' और उसकी अपनी विलक्षण परम्परा की कल्पना करनी पड़ी जैसी कि महायानियों ने अपने साहित्य के विषय में की है।^{२०}

महासांघिकों की बहुभूतीय शाखा के साहित्य में अभिधर्मपिटक के अतिरिक्त 'बोधिसत्त्वपिटक' एवं 'संयुक्तपिटक' भी संगृहीत थे।^{२१} धर्मगुप्तक सम्प्रदाय में त्रिपिटक के अतिरिक्त 'बोधिसत्त्वपिटक' तथा 'धारणीपिटक' अथवा 'मन्त्रपिटक' भी विदित था।^{२२} यह स्मरणीय है कि महाव्युत्पत्ति में भी 'बोधिसत्त्वपिटक' का उल्लेख प्राप्त होता है। यह सम्भवतः तन्नामक उस ग्रन्थ का निर्देश करता है जो चीनी त्रिपिटक में उपलब्ध है एवं महायान की महारत्नकूट कोटि का है।^{२३} किन्तु महासांघिकों का बोधिसत्त्वपिटक सम्भवतः वह एकमात्र ग्रन्थ न होकर एक सन्दर्भराशि थी। वैतुल्यको 'वैतुल्य' का ही रूपान्तर मानने पर महायान के 'वैपुल्य-सूत्रों' का महासांघिक वैतुल्यकों से साक्षात् सम्बन्ध स्थापित हो जाता है।^{२४ २५}

८६-बारो, से० सेफ्त, पृ० २९६।

८७-वहो, पृ० ७९।

८८-इ०—अट्ठसासिनी, पृ० १२-१५।

८९-बारो, से० सेफ्त, पृ० ८१, तु० श्वानच्चांग, ऊपर उद्धृत।

९०-बारो, पूरं, पृ० १९०, वाटर्स, श्वानच्चांग, ऊपर उद्धृत।

९१-तु०—मन्थो, केटेलोग, स्तम्भ १३, संख्या १२।

९२-तु०—लॉ, डिब्रेट्स कमेन्टरी, भूमिका, पृ० ६; जे० आर० ए० एस० १९०७।

९३-तु०—शान्ति भिक्षु, महायान, पृ० १०। 'निकायसंग्रह' से पता चलता है कि वैपुल्यशास्त्रियों ने वैपुल्यपिटक, अन्यकों ने रत्नकूट, सिद्धार्थकों ने गुड वेस्तनर राजपिरिकों ने अंगुलिमालपिटक (? अंगुलिमाल सूत्र, मंथो ४३४), पूर्व-शैलियों ने राष्ट्रपालगर्जित (? राष्ट्रपालपरिपुष्पा मन्थो ८७३), श्री रचना की।^{२६}

पूर्वनीलीय तथा अपरनीलीय सम्प्रदायों की प्राकृत प्रजापारमिता का ऊपर उल्लेख किया जा चुका है। आरम्भ में पारमिताओं की सामान्यतः प्रशंसा और उनके साधन की ओर प्रेरणा एक प्रकार के कथा-साहित्य में प्रकाशित हुई। इसी युग में प्रजापारमिता के दार्शनिक प्रतिपादन की आवश्यकता का भी अनुभव हुआ होगा।

द्वादश अंग—पारमिताओं की महिमा सर्वप्रथम 'जातकों' में प्रकट होती थी। जातक पहले सूत्रान्तों से अभिन्न थे। पीछे उनका पृथक् संग्रह और सख्यावृद्धि सम्पन्न हुई।" सर्वोक्तिवादियों और महासाधिकों ने सूत्र, श्रेय, व्याकरण, गाथा, उदान, इतिवृत्तक, अद्भुतधर्म, जातक और वैपुल्य नाम के नवाङ्गों के अतिरिक्त अन्य तीन अंगों का आविष्कार किया—निदान, अबदान, और उपदेश।" कुछ विद्वानों को 'वैपुल्य' का 'वैपुल्य' से तादात्म्य अभीष्ट है।" निदान साहित्य में पारमिताओं की भावना के द्वारा बोधिसत्व की चर्चा का उल्लेख विवक्षित होना चाहिए जैसा जातक ठवग्गना की निदानकथा में उदाहृत है, किन्तु वस्तुतः 'निदान' का औपौद्धातिक विवरण के अर्थ में व्यापक प्रयोग उपलब्ध होता है। अबदान (पालि, 'अपदान') से बोधिसत्त्व जयवा विक्षिप्त बौद्ध गण के चरित से सम्बन्ध रखनेवाली कथाएँ विवक्षित हैं। इनका एक विशाल साहित्य आविर्भूत हुआ जिसका एक अंग हीनयान में है तो दूसरा महायान में। इस प्रसंग में अबदानजातक और दिव्यावदान उल्लेखनीय है। अबदानजातक की रचना सम्भवतः दूसरी शताब्दी ईसवीय में हुई थी।" दिव्यावदान वर्तमान रूप में और भी उत्तरकालीन प्रतीत होता है, किन्तु इसके कुछ अंश विशेष प्राचीन हैं। दिव्यावदान

१४-३०—राइज डेविड्स, बुधित्त इण्डिया, पृ० १८९ प्र०, विन्टरनिस, जि० २, पृ० ११५ प्र०, तु०—इत्त, महायान, पृ० ७ प्र०।

१५-द्वादशांग—"सुत्रं श्रेयं व्याकरणं गाथोदानावदानकम्।

इतिवृत्तकं निदानं वैपुल्यं च सजातकम्।

उपदेशाद्भुतो धर्मो द्वादशाङ्गमिव वचः॥"

(हरिभद्र, आलोक पृ० ३५), तु०—पुले, कोश, ५-६, पृ० १९४, इत्त, महायान, पृ० ९।

१६-केन, मंग्युएल आंव् बुधिमम।

१७-तीसरी शताब्दी ई० में अबदानजातक का चीनी अनुबाव हो गया था—मन्चियो, केटलॉग, ३२४।१, दूसरी ओर बींगार का उल्लेख (बैद्ध (सं०) अबदानजातक, पृ० २०७) पहली शताब्दी से अर्थाधीनता अस्तित्व करता है। तु०—विन्टरनिस, जि० २, पृ० २७९।

का मूल सर्वास्तिवादियों का विनयपिटक है, पर इसमें अनेक स्थलों पर महायान का संकेत है।^{१८}

पहले कहा जा चुका है कि मूल-विनय में बुद्ध की जीवनी के अंश संगृहीत थे। महासाधियों में बुद्ध-जीवनी का महत्त्व विशेष रूप से माना गया। लोकोत्तरवादियों के विनयपिटक का एक अंश महावस्तु के नाम से लेप है।^{१९} इसमें बुद्ध की जीवनी का प्राधान्य है तथा इसे 'अर्धमाहायानिक' अथवा हीनयान और महायान के बीच की साहित्यिक कड़ी माना जा सकता है। सर्वास्तिवादी सम्प्रदाय में एक बुद्ध की जीवनी जो 'विज्ञानों' में परिगणित थी पीछे विस्तृत और परिवर्तित होकर महायान का प्रसिद्ध वैपुल्य सूत्र 'ललितविस्तर' बन गया।^{२०} धर्मगुप्तक सम्प्रदाय में बुद्ध की एक जीवनी 'अभिनिष्क्रमण-सूत्र' के नाम से प्रसिद्ध थी। इसका तीसरी शताब्दी ईसवीय में चीनी में अनुवाद सम्पन्न हुआ।^{२१} स्वधिरवादियों की आतकटुकपाषण्णना की 'निदान कथा' भी इस प्रसंग में उल्लेखनीय है। इसका मूल सम्भवतः उस अट्ठकथा की परम्परा में था जो पालि त्रिपिटक के साथ भारत से सिंहल पहुँची।^{२२}

महावस्तु—महावस्तु अपने को मध्यदेशीय महासाधिक लोकोत्तरवादियों का विनयपिटक घोषित करता है।^{२३} इस विद्यालयाय ग्रन्थ के तीन भाग हैं। पहले में बीपंकर आदि नाना अतीत बुद्धों के समय में बोधिसत्त्व की चर्या का वर्णन है। दूसरे में तुषित लोक में बोधिसत्त्व के जन्म-ग्रहण से प्रारम्भ कर सम्बोधि-ज्ञान तक का विवरण

१८—एक ओर शार्ङ्गलकर्णविदान का चीनी अनुवाद ई० २६५ में सम्पन्न हो गया था, दूसरी ओर विद्यावदान में कुमारलता की 'कल्पनामण्डलिका' का प्रचुर उपयोग है—तु०—विन्दरनित्त, जि० २, पृ० २८४, प्र०, वंछ, (सं०), विद्यावदान, भूमिका, पृ० ९-१२।

१९—वे०—नोचे।

२०—तु०—संक्षिप्तः १-१३—“तस्मिन्समो मे शृणुतेह सर्वे वैपुल्यसूत्रं हि महानिदानम्।” तु०—विन्दरनित्त, जि० २, पृ० २४८, चीनी अनुवादों पर मन्जिबो, केटेलगा, संख्या १५९, १६०, तु०—वंछ, संक्षिप्त०, भूमिका, पृ० ११।

२१—विन्दरनित्त, पूर्व० स्पष्ट।

२२—तु०—शाब्दवाचन, पूर्व० पृ० १५५ प्र०।

२३—सेनार (Senart) ने महावस्तु का ३ खिल्लों में सम्पादन किया था (वेरिल, १८८२-९७)। अंग्रेजी अनुवाद, जे० वे० जोन्स, जि० १, लण्डन, १९४९, जि० २, वही, १९५२, जि० ३।

किया गया है। तीसरे भाग में 'महावग्ग' के सद्यः संघ के प्रारम्भिक उदय का वर्णन है। किन्तु इस मूल विवरण सूत्र में विविध और बहु-संस्कृत जातक, अवदान आदि प्रतिबिद्ध एवं प्रक्षिप्त मिलते हैं नहीं तक कि बहुधा मूल सूत्र खोजना दुष्कर ही रहता है। महावस्तु 'बौद्ध संस्कृत' अर्थात् प्राकृत-प्रभाव से अष्ट संस्कृत में लिखा हुआ है।^{१०४} इसकी रचना समुपबंहन एवं प्रशेष के द्वारा अनेक क्षताब्दियों में सम्पन्न हुई। 'होण-पाटकों' तथा हूण और चीनी लिपियों के उल्लेख से ग्रन्थ की वर्तमान रूप में समाप्ति गुप्तकालीन सूचित होती है। किन्तु इसका प्रारम्भ कम-से-कम अष्टसहस्राब्दी पहले रहना होगा।^{१०५} अनेक स्थलों में महावस्तु के सन्दर्भ पालि त्रिपिटक के अत्यन्त सन्निकट हैं, और मूल परम्परा से अपना सम्पर्क प्रकट करते हैं।^{१०६} यह उल्लेखनीय है कि महावस्तु में दो शैलियों का भेद आविष्कृत किया गया है।^{१०७} जिससे भी महावस्तु का अंशतः प्राचीनत्व समर्थित होता है।

महावस्तु को 'हीनयान और महायान के मध्य में पुल' बताया गया है।^{१०८} बोधिसत्त्व और बुद्ध की लोकोत्तरता का सिद्धान्त इसमें स्पष्ट प्रतिपादित है।^{१०९} अतीत और प्रत्युत्पन्न बुद्धों की कल्पनातीत संख्या वृद्धि में असंकोच भी 'महायानिकता' का प्रदर्शन करता है, यद्यपि अनेक अतीत बुद्धों की सत्ता स्वविरवादियों ने भी स्वीकार की है, तथा सर्वास्तिवादियों ने अनेक बुद्धों की विभिन्न क्षेत्रों में समकालिक सत्ता सिद्धान्तित की है।^{११०} बुद्धत्व-प्राप्ति के लिए बोधिसत्त्वों की दस भूमियों का उल्लेख महायान के अत्यन्त निकट

१०४-बौद्ध संस्कृत पर एवर्टन का कार्य उल्लेख्य है।

१०५-मु०—विन्टरनिस्स, जि० २, पृ० २४६-४७, हृत्प्रसाद शास्त्री, आइ० एच० स्क्व० १९२५, सेनार, (सं०) महावस्तु।

१०६-विन्दिश, बी कम्पोजिटिस्तियॉन डेस महावस्तु, पुते, ई० आर० ई० जि० ८, पृ० ३२९, जोन्स (अनु०) महावस्तु में पालि-अभिस्सम्बन्ध बहुधा प्ररक्षित है।

१०७-मु०—जिमला बरन सां, ए स्टडी ऑफ् दि महावस्तु, कोपका 'ए नोट' इत्यादि, पृ० ७ प्र० अहाँ ओल्वेगर्ग और विन्दिश के विवेचन पर संक्षिप्त टिप्पणी है।

१०८-पुते, ई० आर० ई० पुबं० स्थल।

१०९-विशेषतः इ०—जोन्स (अनु०) महावस्तु जि० १, पृ० ११२-५१, सेनार (सं०) महावस्तु, जि० १, पृ० १४२-१३।

११०-ई० आर० ई० जि० ८, पृ० ३२९।

है।^{१११} इस प्रसंग में यह कहा गया है कि बुद्धत्व के प्राप्तिियों के लिए ही इस 'वसुभूमिक' का उपदेश करना चाहिए।^{११२} दूसरी ओर महावस्तु में अवलोकितेश्वर, अमिताभ, आदि का परिचय नहीं है तथा उसका 'कथासाहित्य' एवं प्रमुख सिद्धान्त हीनयान के मण्डल के अन्तर्गत है।^{११३}

ललितविस्तर—ऊपर कहा जा चुका है कि अपने को 'वैपुल्य-मूत्र' स्थापित करते हुए भी 'ललितविस्तर' मूलतः सर्वास्तिवादियों की बुद्ध-बीजनी थी।^{११४} यह सम्भव है कि कभी इसका आधार भी प्राकृत-निबद्ध परम्परा थी। प्राकृत का प्रभाव 'ललितविस्तर' की पद्य-गाथाओं में स्पष्ट संलक्षित किया जा सकता है। गद्य के प्राचीनतर अंशों में भी इस प्रकार का प्रभाव अलक्ष्य नहीं है। ये अंश बहुधा पालि त्रिपिटक के प्राचीन अंशों से आश्चर्यजनक सामञ्जस्य प्रदर्शित करते हैं।^{११५} ऐसा अनुमान युक्त प्रतीत होता है कि पालि और ललितविस्तर की परम्पराएँ किसी एक समान मूल की जड़ों हैं।

ललितविस्तर का प्रारम्भ और उपसंहार स्पष्ट रूप से महायानिक है। श्रद्ध के प्रारम्भ में ललितविस्तर नाम के वैपुल्य-मूत्र के उपदेश के लिए बुद्ध से सहस्रों भिक्षुओं और बोधिसत्त्वों की परिषद् में नाना देवताओं की अम्मर्षना तथा मीन के द्वारा उसका बुद्ध से स्वीकार वर्णित है। अन्त में 'ललितविस्तर' का साहाय्य गान किया गया है। बीच में तुषित लोक से बोधिसत्त्व के बहुत विमर्श के अनन्तर मातृ-गर्भ में अवतार से प्रारम्भ कर सम्बोधि के अनन्तर धर्मचक्र प्रवर्तन तक का वृत्तान्त निरूपित किया गया है। प्राचीन विवरण से अधिकांश स्थलों में विशेषतः अभिनिष्कमण के अनन्तर मेल

१११—महावस्तु, जि० १, पृ० ६४ प्र०, महावस्तु (अनु० जोन्स) जि० १, पृ० ५३ प्र०, तु०—वत्, महायान, पृ० २८६ प्र०, वहाँ इन वसुभूमियों की अन्य सूचियों से तुलना प्रदर्शित करने का यत्न किया गया है।

११२—महावस्तु, जि० १, पृ० १९३, वही, (अनु० जोन्स), जि० १, पृ० १५१।

११३—वही, पृ० ३३०, तु०—जोन्स, पूर्व, जि० १, भूमिका, पृ० १३ प्र०।

११४—ललितविस्तर, सम्पादित, राजेन्द्र लाल मिश्र द्वारा, १८७७, (अनुद्ध संस्करण), लेखमान द्वारा, १९०२, १९०८, प० वेणु द्वारा, १९५८।

११५—जवा० तु०—कल्लि०, पृ० १८१-१८४, और मज्झिम (ना०), जि० १, पृ० २९९-३०२।

जाते हुए भी अनेक नवीन उद्भावनाएँ की गयी हैं। ¹¹¹ वर्धन शैली में एक व्यापक माहायानिक 'वैपुल्य' अथवा विस्तार की प्रवृत्ति देखी जा सकती है।

महायानसूत्र—विस्तार और परिचय

जैसा ऊपर देखा गया है, हीनयान का आगम अपेक्षाकृत सीमित और परिगणित है तथा उसका स्वामिन्वादी संस्करण अपने मूल रूप में प्रायः सम्पूर्णतया रक्षित है। महायान के सूत्रों और शास्त्रों का विपुल विस्तार इस समय काल-महिम्ना संस्कृत में अधिकांशतः उपलब्ध न होते हुए भी उसके अनेक संकेत प्राप्त होते हैं। अपने मूल रूप में अवशिष्ट महत्वपूर्ण माहायानिक सूत्रों और शास्त्रों की संख्या दो दर्जन से विशेष अधिक नहीं है। ¹¹² कुछ ग्रन्थों का इपर चीनी अथवा तिब्बती अनु-

११६-नु०—सहित, भूमिका (बंध), पृ० १०, विन्टरगित्स, जि० १, पृ० २५१-५२।

११७-मूलकन में उपलब्ध मुख्य महायान सूत्र—प्रज्ञापारमिताएँ : इतसाहसिका (अपूर्ण, सं० जिब०, इन्द्र० १९०२-१४), पञ्चविंशतिसाहसिका (अपूर्ण, सं० न० इत, सन्दन, १९३४), अष्टसाहसिका (जिब० इन्द्र० १८८८ बोगि-हारा का "अभिसमयालङ्कारालोक" का संस्करण, टोकियो, १९३२-३५), प्रज्ञापारमिताहृदय (सं० मैक्समूलर और नन्जियो, १८८४), सप्तशतिका (सं० तुचि०, रोम, १९२३; सं० मनुदा, जे० टी० यू०, १९३०), वसताहसिका (अपूर्ण, सं० कौनो, आस्लो, १९४१); अर्धशतिका (सं० सोइमान, फ्रांसवर्ग, १९१२; कियोटो, १९१७), सुविशान्तविक्रमिपरिपुञ्जा प्रज्ञा० (सं०, नानुमोटो; सं० हिकाटा, १९५८); समाधिराज (गिलगित मेंगसुकिट्स), आयेमंत्रेयम्माकरण (वही, जि० ४), वष्यच्छेदिका (सं०, मैक्समूलर, १८८८; गिलगित मेंगसुकिट्स, जि० ४, कलकत्ता, १९५९); सट्टमंयुष्वरीक (पीटर्सबर्ग, १९०८ प्र०); कस्यपुष्वरीक (कलकत्ता, १८९८); कारण्युषुह (कलकत्ता, १८७३); सुभाषतीषुह (जोबसकीयें, १८८३); सुधर्मप्रभास (कलकत्ता, १८९८; कियोटो, १९३१); रासु-पालपरिपुञ्जा (पीटर्सबर्ग, १९०१); काव्यपरिवर्त (शॉजित, शंघाई, १९२९); संकावतार (कियोटो, १९२३); दशमूक्तिसूत्र (युटेकट, १९२६); गण्डव्यूह (सं० इजुमि, ओटागि विश्वविद्यालय, कियोटो)। मूल में उपलब्ध मुख्य महायान शास्त्र—नागार्जुन, मध्यमककारिका (प्रसन्नपदा के साथ सं०, पीटर्सबर्ग, १९०३ प्र०); मंत्रेयनाथ, अभिसमया-

बादों से "उद्धार" भी किया गया है।^{११८} दूसरी ओर 'शिक्षासमुच्चय' में प्रायः १०० सूत्र-ग्रन्थों से उद्धरण उपलब्ध होते हैं।^{११९} महाव्युत्पत्ति में १०५ सूत्रों के नाम संकीर्णित

संकार (लेनिनशाव, १९२९, टोकियो, १९३२-३५), इस पर हरिभद्र का आलोक, बड़ौदा, १९३२; असंग, महायानसूत्रासंकार (वेरिस, १९०७); योगाचारभूमिशालत्र (अंशतः प्रकाशित, कलकत्ता, १९५७); वसुजन्तु, विज्ञप्तिमात्रतासिद्धि (वेरिस, १९२५); विह्वनाथ, न्यायप्रवेश (बड़ौदा, १९३०), धर्मकीर्ति, प्रमाणधार्मिक (इलाहाबाद, १९४४); पटना, १९५३; रोम, १९६०), न्यायविन्दु (जौलम्बा सं० ली०; पटना, १९५५); शान्ति-देव, बोधिचर्यावतार (विब० इन्द्र, १९०१-१४; दरभंगा, १९६०), शिक्षा-समुच्चय (पीटर्सबर्ग, १९०२), शान्तिरहित, तत्त्वसंग्रह (कमलपीठ की पंजिका के साथ, बड़ौदा, १९२६) ।

११८—यथा आर्गदेव, चतुःशतक (अपूर्व, विश्वभारती, १९३१; मूल के कुछ अंश, मेम० एशियाटिक सो० सं०, कलकत्ता, १९१४), चित्तविशुद्धिप्रकरण (पटेल, विश्वभारती) ।

११९—शिक्षासमुच्चय में उद्धृत महायानसूत्रों की सूची—

(१) अक्षयवर्तिसूत्र	(१५) कर्मोद्धरणविशुद्धिसूत्र
(२) अङ्गुलिमासिक	(१६) कामायवाकसूत्र
(३) अम्याशावसंबोधनसूत्र	(१७) काश्यपपरिवर्त
(४) अनन्तनुकनिर्हारधारणी	(१८) शक्तिगमसूत्र
(५) अपूर्वसमुद्गतपरिवर्त (सूत्र ?)	(१९) गगनगीजसूत्र
(६) अपरराजाववाकसूत्र	(२०) मण्डव्यूह
(७) अवलोकनासूत्र	(२१) शोचरूपविशुद्धिसूत्र
(८) अवलोकितेश्वरविमोक्ष	(२२) चतुर्धर्मकसूत्र
(९) आकाशगमसूत्र	(२३) चन्द्रप्रदीपसूत्र
(१०) आर्षसत्यरूपपरिवर्त (सूत्र ?)	(२४) अश्रौतरादारिकापरिपुच्छा
(११) उग्रपरिपुच्छा या उग्रवत्स०	(२५) बुद्धाधारणी
(१२) उदयनवत्सराजपरिपुच्छा	(२६) जम्भलस्तोत्र
(१३) उपायकौशल्यसूत्र	(२७) ज्ञानवशीपरिवर्त
(१४) उपासिपरिपुच्छा	(२८) ज्ञानवैतुल्यसूत्र

- | | |
|--|------------------------------------|
| (२९) तथगतकोशसूत्र | (५८) मञ्जुश्रीविभीषितसूत्र |
| (३०) तथगतगुह्यसूत्र | (५९) महाकरवामपुष्परीकसूत्र |
| (३१) तथगतबिम्बपरिवर्त | (६०) महामेघ |
| (३२) विसमयराज | (६१) मदावरतु |
| (३३) त्रिस्कन्धक | (६२) मारीची |
| (३४) वशधर्मसूत्र | (६३) मालातिहनाथ |
| (३५) वशभूमिकसूत्र | (६४) मंत्रेयीविभोज |
| (३६) विव्यावदान | (६५) रत्नकरण्डसूत्र |
| (३७) धर्मसंगीतिसूत्र | (६६) रत्नकूट |
| (३८) नारायणपरिपुच्छा | (६७) रत्नचूडसूत्र |
| (३९) निपतानिपताद्यतारमुद्गासूत्र | (६८) रत्नमेघ |
| (४०) निर्वाण (?—सूत्र?) | (६९) रत्नराशिमुत्र |
| (४१) पितृपुत्रसमागम | (७०) रत्नोत्काचारणी |
| (४२) पुष्पकूटधारणी | (७१) राजावभासकसूत्र |
| (४३) प्रज्ञापारमिता—“महती”,
अष्टसाहस्रिका, | (७२) राष्ट्रपातपरिपुच्छा |
| (४४) प्रव्रज्यान्तरायसूत्र | (७३) सञ्जायतारसूत्र |
| (४५) प्रज्ञान्तविनिश्चयप्रातिहार्यसूत्र | (७४) सलित्तविस्तर |
| (४६) प्रातिमोक्ष | (७५) लोकनाथव्याकरण |
| (४७) बहुस्ताप्यरनागराजपरिपुच्छा | (७६) लोकोत्तरपरिचर्त |
| (४८) बोधिसत्त्वार्जुनतार | (७७) वज्रच्छेदिका |
| (४९) बोधिसत्त्वधितक | (७८) वज्रध्वजपरिणामना |
| (५०) बोधिसत्त्व प्रातिमोक्ष | (७९) वाचनोपासिकाविभोज |
| (५१) बुद्धपरिपुच्छा | (८०) विद्याधरधितक |
| (५२) भगवती | (८१) विमलकीर्तिनिर्देश |
| (५३) भद्रकल्पिकसूत्र | (८२) वीरवत्तपरिपुच्छा |
| (५४) भद्रचरोपनिषानराज | (८३) दालिस्तम्बसूत्र |
| (५५) निम्नप्रकीर्णक | (८४) दूरङ्गनसूत्र |
| (५६) भैरवगुह्यसूत्रप्रभसूत्र | (८५) अद्वावलावामाद्यतारमुद्गासूत्र |
| (५७) मञ्जुश्रीबुद्धसौत्रगुण्यभूहा-
संकारसूत्र | (८६) वाचकविनय |

है जिनमें अधिकांश महायान के हैं।" पर महायान-साहित्य की वास्तविक विपुलता चीनी और तिब्बती त्रिपिटकों तथा चीनी और तिब्बती भाषियों एवं इतिहासकारों की कृतियों को देखने से ही विदित होती है।

(८७) श्रीमालासिंहनादसूत्र	(९३) सर्वधर्माप्रवृत्तिनिर्देश
(८८) सद्धर्मपुण्डरीक	(९४) सर्वधर्मपरमग्न
(८९) सद्धर्मसमुत्पत्त्यान	(९५) सामरमतिपरिपुच्छा
(९०) सप्तधर्मपुनसंगुप्तसूत्र	(९६) सिंहपरिपुच्छा
(९१) समाधिराज (चन्द्रप्रदीप)	(९७) सुवर्णप्रभासोत्तमसूत्र
(९२) सर्वधर्मकेपुण्यसंग्रहसूत्र	(९८) हस्तिकल्पसूत्र

१२०—महाभ्युत्पत्ति श्री सुधी में त्रिपिटक, सूत्र, अभिधर्म, विनय आदि नाम हीनयान के साहित्य का संकेत करते हैं। स्पष्टतः हीनयानो ग्रन्थों को छोड़कर इस सुधी में निम्नोक्त धन्वराशि का परिचय दिया गया है—
 अतसाहित्यिका प्रज्ञापारमिता, पंचविशतित्साहित्यिका प्रज्ञापारमिता, अष्ट-साहित्यिका, सप्तशतिका प्रज्ञापारमिता, पंचशतिका प्रज्ञापारमिता, विशतिका प्रज्ञापारमिता, अकतंतक, बोधिसत्त्वपिटक, सलित्विस्तर, समाधिराज, पिता-पुत्र समागम, लोकोत्तरपरिचरसन, सद्धर्मपुण्डरीक, गगनगंध, रत्नमेघ, कंकास्तार, सुवर्णप्रभास, विमलकीर्ति निर्देश, वंद्यव्यूह, वनव्यूह, आकाश-गर्भ, अक्षमितिनिर्देश, ज्यामकोशस्य, धर्मसंगीति, सुविशंतविद्यामी, महाकवचापुण्डरीक, रत्नकेतु, व्रतानुमिक, तथागतमहाकवचानिर्देश, हुम-किन्नरराजपरिपुच्छा, सूर्यगर्भ, बुद्धनुमि, तथागतार्चित्यगुह्यनिर्देश, सूर्यगमसमाधिनिर्देश, सागरनागराजपरिपुच्छा, सजातशत्रु-कीदृश्य-विमोहन, संधिनिर्माचन, बुद्धसंगीति, राष्ट्रपात-परिपुच्छा, सर्वधर्माप्रवृत्तिनिर्देश, रत्नचूडपरिपुच्छा, रत्नकूट, महायान-असाद-प्रभावन, महायागोपदेश, आर्ष-ब्रह्मविशेष-चिन्तापरिपुच्छा, परमार्थ-संबुद्धि-सत्य-निर्देश, मंजुश्री-सिंहार, महापरिनिर्वाण, अवैवर्त-वच, कर्म-विभंग, रत्नोष्का, मोघर-परिसुद्ध, प्रशांतविनिश्चय-प्रातिहार्य-निर्देश, तथागतोत्पत्ति-संभव-निर्देश, भवसंश्लिष्टि, परमार्थधर्म-विजय, मंजुश्री-बुद्धसंग-गुणव्यूह, बोधिवल-निर्देश, कर्मावरण-प्रतिप्रलम्बि, त्रिस्कन्धक, सर्वधर्मसंग्रह, संघाटसूत्र, तथागत-ज्ञान-गुहा-समाधि, वध्यमेद-शिलारफुटागारधारणी, जनकत-त-नागराज-परिपुच्छा, सर्वबुद्धविषयावतारज्ञानाकोशाभ्यंकार, व्यासपरिपुच्छा, सुबाहुपरिपुच्छा,

मन्त्रियों के द्वारा संगृहीत चीनी विपिटक की सूची^{११} में सूत्र-पिटक जयवा सूत्र-काण्ड के अन्तर्गत ५४१ महायान-सूत्रों का उल्लेख है। ये सूत्र सात वर्गों में विभक्त हैं—(१) धन्-त्रो जयवा प्रज्ञापारमिता, (२) पाओ-चि, अथवा रत्नकूट, (३) ता-चि, अथवा महासन्निपात, (४) ह्या-येन, अथवा अवतंसक, (५) ग्ये-यन्, अथवा परिनिर्वाण, (६) बु-सा-गु-बाइ-चु-ई-चि, अथवा इन पाँच वर्गों के बाहर विविध अनूदित सूत्र, (७) उन्-इ-चि, अथवा अन्य सकृद् अनूदित सूत्र। पहले वर्ग में एकाधिक प्रज्ञापारमिता सूत्र संगृहीत है, दूसरे में ४९ सूत्र हैं जिनमें बृहत् सुसावतीगृह भी सम्मिलित है, तीसरे में चन्द्रवर्म, क्षितिवर्म, आकाशवर्म आदि सूत्र संकलित हैं, चौथे में अवतंसक सूत्र के दो अनुवाद तथा उसके अनेक खण्ड पृथक् रूप से उपलब्ध होते हैं, पाँचवें में परिनिर्वाण सम्बन्धी अनेक सूत्र हैं, छठें में सद्धर्मपुष्परीक, सुवर्णप्रभास, ललितविस्तर, लज्जावतार आदि सूत्र हैं, तथा सातवें में शूरज्ज्वल, महावैरोचन आदि सूत्रों का संग्रह है।

मन्त्रियों की सूची के विनयपिटक में उल्लिखित महायान ग्रंथों में सर्वाधिक महत्व-प्राप्ती एक 'बद्धजालसूत्र' है जिसका दोषनिकाय के बद्धजाल से कोई सम्बन्ध नहीं है। चीनी बद्धजालसूत्र एक प्रकार से महायान का विनय है। 'मन्त्रियों की सूची में 'विनय-पिटक' के अन्तर्गत महायान-ग्रन्थों में नागार्जुन, अशङ्क आदि के विरचित शास्त्र संगृहीत हैं। कंजूर और तंजूर नाम के तिब्बती संग्रहों में^{१२} चीनी संग्रह से अनेक अर्थों

तिह-परिपुच्छा, महासाहस्रप्रमर्दन, उपपरिपुच्छा, अट्टावलाप्यान, अंगुलि-मालीय, हस्तिकव्य, अक्षयमति-परिपुच्छा, महास्मृत्युपरधान, शान्तिस्त्वम्भ, शैवी-व्याकरण, भवज्य-गुरुवैदूर्यप्रभ, अयंविनिश्चय, महासत्सूत्र, धीरवत्स-गृहपति-परिपुच्छा, रत्नकरंदक, विष्णुवाचराजपरिपुच्छा एवं ध्वजाघकेयूर।

इनमें ९ ग्रन्थ विशेष रूप से पूजनीय माने जाते हैं। ये सब "संपुस्त्य सूत्र" कहे जाते हैं एवं इनके नाम इस प्रकार हैं—अष्ट-सप्तलिका, प्रज्ञापारमिता, सद्धर्मपुष्परीक, ललितविस्तर, लंकावतार, सुवर्णप्रभास गंधश्लुह, तथागतगुह्यक, समाधिराम एवं दशभूमीश्वर।

१२१-ची० मन्त्रियों, ए कंटेलांग और चि चाइनोस ट्रेन्सलेशव ओफ चि बुधिसट विपिटक (ऑक्सफोर्ड, १८८३)।

१२२-कंजूर में ११०८ तथा तंजूर में ३४५८ ग्रन्थ संगृहीत हैं। इनके "खाइलो-ग्रेफ" (Xylograph) पहले तिब्बत में अनेकत्र, तथा पीकिंग में तैयार होते थे। कंजूर तथा तंजूर के पीकिंग संस्करण का सम्पूर्ण संग्रह पेरिस और ओटानो विश्वविद्यालय, जापान, में उपलब्ध है। ओटानो विश्वविद्यालय में इस संस्करण को विशाल पुस्तकालय के रूप में मुद्रित कर दिया है।

में सादृश्य है। प्रज्ञापारमिता, रत्नकूट अवतंसक, परिनिर्वाण आदि दोनों में उपलब्ध है, किन्तु तिब्बती संग्रह में चीनी की अपेक्षा प्राचीन सूत्र कम हैं, तथा तथा व्याख्या-साहित्य अधिक।

ऊपर के विवेचन से तथा चीनी अनुवादों की तिथियों से प्रतीत होता है कि महायानसूत्रों का रचनाकाल सामान्यतः पहली शताब्दी ईसा-पूर्व से चौथी शताब्दी तक मानना चाहिए।^{११} यद्यपि ये सूत्र कहे जाते हैं तथापि सैली में पुराणों के निकट है। विस्तार से प्रतिपादन एवं एक ही बात को बारबार दुहराना इनकी विशेषता है। सब प्रकार की अतिशयोक्ति भी इन ग्रन्थों में प्रचुरमात्रा में उपलब्ध होती है। बहुधा यीशु समासों का प्रयोग भी प्राप्त होता है। पिछले हीनयान के पिटक का ज्ञान भी इनमें पुरस्कृत है। प्रायः हीनयानसम्मत नाना धर्मों की अपारमार्थिकता का द्योतन ही इन ग्रन्थों का लक्ष्य है जिसके साथ सून्यता का प्रतिपादन एवं बुद्ध तथा बोधिसत्वों की अलौकिक महिमा का स्थापन अनेक रूप से जुड़े हुए हैं।

प्रज्ञापारमिता सूत्र

प्रज्ञापारमिता सूत्रों के अनेक छोटे-बड़े संस्करण प्राप्त होते हैं और ये महायान सूत्रों में कदाचित् सबसे प्राचीन है। इनमें सून्यता का अनेकधा प्रतिपादन किया गया है। बुद्ध एवं उनके किसी शिष्य विशेषतः सुभूति के परस्पर संवाद के आधार पर इन सूत्रों की रचना हुई है। इन सूत्रों की प्राचीनता का संकेत इससे उपलब्ध होता है कि नन्त्रियों के अनुसार १४८ ई० के लगभग ही लोकरज ने 'दशसाहसिका' प्रज्ञापारमिता का चीनी में अनुवाद कर दिया था।^{१२} नागार्जुन के द्वारा प्रज्ञापारमिताशास्त्र की व्याख्या से भी इन सूत्रों की प्राचीनता सिद्ध होती है। नागार्जुन की व्याख्या पञ्च-विषयिणी की बतायी गयी है, किन्तु कदाचित् अष्टसाहसिका की रही हो।^{१३} अष्टसाहसिका प्रज्ञापारमिता में कहा गया है कि धारमिताओं का उपदेश करनेवाले से सूत्रोंत तथागत के निर्वाण के अनन्तर दक्षिण में तथा वहाँ से पूर्व की ओर प्रचारित होंगे

१२३-चीनी, अनुवादों पर ३०-—नन्त्रियो, पूर्व०; बागची, ल कानों मुद्दीकआंशीन, जि० (पेरिस, १९२७, १९३८), विन्टरनिस्त, पूर्व०, बहुत।

१२४-अष्टसाहसिका, ३०-—बल, महायान, पृ० २२३-२५; सु०-एडवर्ड सीन्ड, वि प्रज्ञापारमिता लिटरेचर (१९६०), पृ० २६, ५०-५१।

१२५-तामोत, लजेते, भूमिका; बल, वही।

एवं पूर्व से उत्तर की ओर उनका प्रचार होगा।^{११६} तारानाथ के अनुसार प्रजापारमिता का महापद्य के अनन्तर उड़ीसा (ओडिशा) में आविर्भाव हुआ।^{११७} पूर्वशैलीयों की प्राकृत प्रजा का ऊपर उल्लेख किया जा चुका है।^{११८} स्वांघ्वांग ने बारह विभिन्न प्रजापारमिताओं का अनुवाद किया था जिसमें शतसाहस्रिका से लेकर साधंशतिका तक संगृहीत है। ऊपर कहा जा चुका है कि चीनी विपिक के पहले वर्ग में विभिन्न प्रजापारमितायें सन्निविष्ट है। कंजूर में भी शतसाहस्रिका, पंचविंशति साहस्रिका, अष्टादशसाहस्रिका, दशसाहस्रिका, अष्टसाहस्रिका, अष्टशतिका, सप्तशतिका, पंचशतिका, त्र्यश्लेदिका, अल्पाक्षरा एवं एकाक्षरी प्रजापारमिता का संग्रह है। संस्कृत में शतसाहस्रिका, पंच-विंशति, अष्टसाहस्रिका, साधंशतिका, सप्तशतिका, त्र्यश्लेदिका, अल्पाक्षरा, एवं प्रजापारमिताहृदय-सूत्र उपलब्ध होते हैं।^{११९} यह प्रायः स्वीकृत किया जाता है कि इन सब में अष्टसाहस्रिका प्रजापारमिता प्राचीनतम है। तारानाथ के अनुसार इसका पहले मंजुश्री ने प्रचार किया।^{१२०} इसी के विस्तार एवं संश्लेष के द्वारा विपुलतर एवं अल्पतर प्रजापारमितासूत्रों की उत्पत्ति माननी चाहिए।^{१२१} सम्भोगकाय एवं भूमियों

१२६-अष्टसाहस्रिका, पृ० २२५—“इमे क्वन्तु पुनः प्रारिपुत्र वदपारमिताप्रति-संमुक्ताः सुवान्तास्तथागतस्यास्येन वक्षिभाषणे प्रचरिष्यन्ति वक्षिभाषणात् पुनरेव वर्तम्यां प्रचरिष्यन्ति वर्तम्याः पुनरुत्तरापथे प्रचरिष्यन्ति—”। इसके विपरीत नागार्जुन के महाप्रजापारमिताशास्त्र के अनुसार बुद्ध ने प्रजापारमिता का पूर्व में अर्थात् मगध में उपदेश किया, उनके निर्वाच के अनन्तर प्रजा० ने वक्षिभाषण का अवलम्बन किया, वहाँ से उत्तरी पश्चिम वाया सम्पन्न हुई, तथा अन्ततः बुद्धात्म्य की पञ्चप्रती होने पर प्रजा० उत्तरापथ पहुँची—इ०—सामात लम्बे, जि० १, पृ० २४-२५।

१२७-तारानाथ, पृ० ५८ सौत्रान्तिकों के अनुसार यह अष्टसाहस्रिका प्रजापारमिता थी (वहीं)।

१२८-इ०—कौण्ड, पूर्व, पृ० ९।

१२९-प्रजापारमिता सम्बन्धी साहित्य का विस्तृत निरूपण—कौण्ड, पूर्व० पृ० ३७-३३७।

१३०-तारानाथ, वहीं।

१३१-अन्य मत (क) मूल प्रजापारमिता के संश्लेष के द्वारा अल्पतर प्रजाओं की क्रमिक उत्पत्ति, यथा नेपाली परम्परा जो मूल प्रजापारमिता को सदा का

के विषय में मौन भी अष्टसाहस्रिका को शत० और पंचविंशति० से प्राचीन सिद्ध करता है।^{१११}

अष्टसाहस्रिका में ३२ परिवर्त जयवा विवर्त हैं। गृध्रकूट पर्वत पर विहार करते हुए भगवान् बुद्ध के अनुभाव से स्वविर मुमुति को महाप्रज्ञापारमिता का प्रतिमान हुआ और उन्होंने शारिपुत्र को एक अद्भुत सर्वसंहारी भावावाद एवं अहयवाद का उपदेश किया जिसमें समस्त सूत्र का सार संगृहीत है। परमार्थतः सभी कुछ शून्य है। 'प्रज्ञापारमिता' एवं 'बोधिसत्त्व' इन शब्दों का भी कोई वास्तविक अर्थ नहीं है। भावना करने वाला चित्त स्वयं अचित्त एवं भास्वर है। निविकारता एवं निविकल्पता ही अचित्ता है^{११२}। कोई भी 'धर्म'—प्रज्ञापारमिता तक—स्वभाव-संयुक्त नहीं है। स्वभाव भी निःस्वभाव है। अविद्यमान धर्मों की विद्यमानतया प्रतीति ही अविद्या है। न महायान और न बुद्ध वास्तविक है। सब धर्मों का अनुत्पाद और अद्वैत ही सत्य है। अतएव सभी धर्मों में अनिश्चय ही प्रज्ञापारमिता का मर्म है।

शतसाहस्रिका में ७२ परिवर्त हैं। इसका भी गृध्रकूट में तयागत की सभा से प्रारम्भ होता है। किन्तु अष्टसाहस्रिका की अपेक्षा इसमें अतिसयोक्ति और वर्णाद्वयता अत्यधिक है। अधिकांश में अष्टसाहस्रिका का विस्तार होते हुए भी इसमें कुछ नवीन विकास द्रष्टव्य है। पंचविंशतिसाहस्रिका अपने मूल रूप में लुप्त हो चुकी है, किन्तु मैत्रेयनाथ ने इसका सार 'अभिसत्त्वमालंकार' में संगृहीत किया था एवं पीछे 'अभिसत्त्वमालंकार' के अनुसार संशोधित एक संस्करण पंचविंशति० का प्रस्तुत हुआ था^{११३}। यह 'संशोधित' संस्करण मूल रूप में उपलब्ध है। अष्टादशसाहस्रिका एवं दश० भी मूल रूप में लुप्त है। अष्टादशसाहस्रिका उपलब्ध है और स्वल्पाकार है। इसमें कहा गया है—
'योऽप्यौ तयागतेन धर्मोऽभिसत्त्वमुद्बो देक्षितः जग्राह्यः सोऽप्रमिताप्यः न स धर्मोनाधर्मः'^{११४}।

श्लोकों का अताती है (इ०—विन्दरनिस्त, जि० २, पृ० ३१४) (स)
अथवा संक्षेप मूल प्रज्ञापारमिता के समुपमूल से विमुत्तर प्रज्ञाओं का आविर्भाव तथा तुषि, सप्तशतिका, भूमिका। तु०—मल्लुमोटो, शी प्रज्ञापारमिता लिसेरातुर, कौन्ड, पूर्व०, पृ० १७-१८, वस्त, महायान, ३२८-३२।

१३२-समुचित विवेचन इ०—वस्त०, पूर्व० पृ०, ३२५—८।

१३३-अष्ट०, पृ० ४-६; तु०—शत०, पृ० ४९५।

१३४-हरिभद्र अथवा सिंहभद्र के द्वारा धर्मपाल के समय में—इ०—सारानाथ, पृ० २१९; तु०—बुबोन, जि० २, पृ० १५६-६०।

१३५-गितांगत मंगलिकट्स, जि० ४, पृ० १४६।

अवतंसकसूत्र के नाम से चीनी त्रिपिटक और 'कंजूर' में विपुलाकार सूत्र उपलब्ध होते हैं। चीनी त्रिपिटक में अवतंसकसूत्र तीन शाखाओं में मिलता है जो कि क्रमशः ८०,६० और ४० चीनी त्रिपिटकों में सम्मिलित हैं। पहली दो शाखाओं के संस्कृत मूल अप्राप्त हैं। तीसरी को 'गण्डव्यूह-महायानसूत्र' का अनुवाद बताया गया है। बुद्धों के अनुसार अवतंसक में मूलतः १००,००० अध्याय थे जिनमें से केवल ४० शेष रहे^{११}। गण्डव्यूहमहायानसूत्र में सुघन नाम के कुमार का बोधिसत्व मञ्जुश्री की प्रेरणासे सम्बोधि की लोच में परिभ्रमण वर्णित किया गया है^{१२}। अन्त में समन्तभद्र अथवा अभिताम बुद्ध की कृपा से उसकी लक्ष्यपूति होती है।

यह स्मरणीय है कि इन सूत्रों के आधार पर ही चीन में 'अवतंसक' एवं जापान में 'के-गान' सम्प्रदाय प्रवृत्त हुए जिनमें मञ्जुश्री का विशेष महत्त्व है। तथागत की सागरमुद्रा से अवतंसक-सिद्धान्त का जन्म माना जाता है। अनुभूत्या इस सिद्धान्त का उपदेश भगवान् बुद्ध ने सम्बोधि के समन्तर ही दिया था, किन्तु उस समय लोग उसे समझ नहीं पाये। धर्मकाय, धर्मतपता अथवा बुद्धस्वभाव को ही परमार्थ माना गया है। सब धर्मों में व्यावहारिक नामात्त्व, किन्तु सम्भेद होते हुए भी पारनायिक समता है। इस सिद्धान्त को योगाचार का एक विकास मानना चाहिए।

दशभूमिक-सूत्र अथवा दशभूमोत्थर-सूत्र भी कभी-कभी अवतंसक का अंग माना जाता है। इसमें बोधिसत्व ब्रह्मर्ष के द्वारा बुद्धत्वप्राप्ति की भूमियों अथवा अवस्थाओं का उपदेश किया गया है। यह स्मरणीय है कि महावस्तु एवं ज्ञतसाहस्रिका में भी भूमि-विवरण मिलता है, किन्तु यहाँ अधिक विकसित और परिष्कृत है। इस सूत्र का प्राचीनतम चीनी अनुवाद धर्मरक्ष के द्वारा २९७ ई० में हुआ था।

चीनी और तिब्बती त्रिपिटकों में 'रत्नकूट' नाम से ४९ सूत्रों का संग्रह उपलब्ध होता है। तारानाथ के अनुसार 'रत्नकूट-धर्म-पर्याय' का कनिष्क के पुत्र के समय में आविर्भाव हुआ एवं उसमें १००० काण्ड थे^{१३}। असंग तथा शान्तिदेव के द्वारा 'रत्नकूट'

११९-बुद्धेल, जि० २, पृ० १६९।

१२७-सुजुकि और इजुमि (सं०), गण्डव्यूहसूत्र (मधीम संशोधित संस्करण), उवा०

प्रारम्भिक भाषाएं, ६-७; सु०—विष्णावदान—सुघन कुमारवदान।

१३८-तारानाथ, पृ० ६३।

के उद्धारण प्राप्त होते हैं^{१४०}। बुद्धों के अनुसार 'रत्नकूट' के मूलतः १००,००० अर्थात् यों जिनमें से केवल ४९ शेष हैं^{१४१}। (बृहत्) सुखावती-ब्यूह, अशोभ्य-ब्यूह, मंजुश्री-बुद्ध-क्षेत्र-गुण-ब्यूह। बोधिसत्त्व-पिटक, पिता-पुत्र-समागम, काश्यप-परिवर्त, तथा 'राष्ट्रपाल-परिपुच्छा, उग्रपरिपुच्छा, अक्षयनतिपरिपुच्छा' आदि अनेक 'पुच्छाएँ' 'रत्नकूट' में संगृहीत हैं। ऐसा प्रतीत होता है कि मूलतः रत्नकूट नाम का एक धर्म-पर्याय-विशेष था, कालान्तर में वही नाम एक सूत्र-संग्रह पर संकल्प कर दिया गया। क्योंकि काश्यपपरिवर्त ही मूल रत्नकूट था^{१४२}। चीनी में एक कल्पाकार रत्नकूट-सूत्र भी है जिसमें रत्नकूटसमाधि का विवरण है।

संस्कृत में सुखावती-ब्यूह के नाम से दो ग्रन्थ उपलब्ध होते हैं, एक बृहत् और एक संक्षिप्त^{१४३}। दोनों में अमिताभ बुद्ध का गुणगान है, किन्तु बृहत्-सुखावती में कर्म का महत्त्व अशुभ्य है जब कि संक्षिप्त सुखावती में मृत्यु के समय अमित का नाम-चिन्तन-मात्र बुद्ध-क्षेत्र में उपरति के लिए पर्याप्त समझा गया है^{१४४}। बृहत्-सुखावती का प्राचीनतम चीनी अनुवाद ई० १४७-८६ के बीच सम्भव हुआ था। संक्षिप्त-सुखावती का प्राचीनतम अनुवाद कुमारजीव ने ४०२ ई० में किया था। ऐसा प्रतीत होता है कि सुखावती-ब्यूह को 'अमिताभसूत्र' अथवा 'अमिताभसूत्र-सूत्र' भी कहा जाता था। ये सूत्र आपान के 'जोड़ो' अथवा चीनी 'चि' एवं 'शिन' सम्प्रदाय के प्रधान ग्रन्थ हैं। इस सम्प्रदाय के विश्वास के अनुसार तथागत ने सुखावती ब्यूह का लोक में प्रकाश अपने परिनिर्वाण के कुछ ही पहले किया था। काश्यप-परिवर्त अंशतः अनुसर-निकाय की याद दिलाता है। अन्यत्र बोधिसत्त्वों के गुणों का निरूपण है तथा शून्यता की गाना उपमाओं से समझाया गया है। उग्रपरिपुच्छा का १८१ ई० में चीनी अनुवाद हो गया था। राष्ट्रपालपरिपुच्छा का अनुवाद ई० ५८९ तथा ई० ६१२ के बीच हुआ।

१३९—सुजातंकार, पृ० १६५, शिखा, पृ० ५२, ५० इत्यादि।

१४०—बुद्धों, वही।

१४१—कोट-श्लैल होल्स्टाइन के द्वारा मूल किन्तु संक्षिप्त रूप में संपादित, शिखाई, १९२६।

१४२—दोनों संक्षेपमूलर द्वारा सन्पादित (एनेबडोवा जाउलोनिचानिया, आर्सेन सीरिख, जि० १, भा० २, १८८३)।

१४३—सुखावतीब्यूह, पृ० १४-२१।

इसमें अनेक जातिक-कथाओं के उल्लेख के अतिरिक्त तत्कालीन धार्मिक ज्ञान का सर्वोच्च विवरण किया गया है।

सुखावती-स्यूह और अमितायुध्यान-सूत्र में^{१४४} कुछ बौद्ध अमिताभ के साथ बोधि-सत्त्व अवलोकितेश्वर का गुण-कीर्तन किया गया है। अनुवाद-मान-रहित अशोम्य-स्यूह में अशोम्य बौद्ध के क्षेत्र का विवरण है। कारण्डव्यूह में^{१४५} अवलोकितेश्वर की महिमा का विस्तार है। कारण्डव्यूह अथवा अवलोकितेश्वर-गुण-कारण्डव्यूह का एक प्राचीनतर गद्यमय रूप है तथा दूसरा अपेक्षाकृत उत्तरकालीन पद्यमय रूप है। पद्यात्मक कारण्डव्यूह में एक प्रकार का ईश्वरवाद वर्णित है क्योंकि उसमें 'आदिवृद्ध' को ही प्यास के द्वारा ज्वलन्शब्दा कहा गया है^{१४६}। आदिवृद्ध से ही अवलोकितेश्वर का आदिर्भाव हुआ तथा अवलोकितेश्वर की देह से देवताओं का। गद्यात्मक कारण्डव्यूह में आदिवृद्ध का उल्लेख नहीं है। यहाँ अवलोकितेश्वर की कथना का प्रभूत विस्तार है। उनकी कृपा से अवीचि नरक का दिव्य कान्तर हो जाता है तथा प्रेत भूख-प्यास से मुक्त हो जाते हैं। अवलोकितेश्वर पंचाक्षरी विद्या—ॐ मणिपद्मे हूं—को धारण करते हैं।

कथनानुसूत्रीक नाम का^{१४७} सूत्र भी यहाँ उल्लेख है जिसमें पश्चोत्तर बौद्ध के पद्य-नामक लोक का वर्णन है। अवलोकितेश्वर की महिमा शूर्यभसूत्र (नंजियो, संख्या ३१५) में भी देखी जा सकती है। योगाचार की दृष्टि से यह बहुत महत्वपूर्ण है। इसका निदान अंशतः बार्दूलकर्णावदान के सदृश है। प्रथम अध्याय में मुकराती इन के ज्ञानान्तर के द्वारा प्रभासुवर और विमल चित्त की धारमायिकता का प्रतिपादन है। यही ध्यायतर्गम अथवा आत्मविज्ञान है जिससे परिकल्पित आवरण के द्वारा संसार की प्रवृत्ति होती है। कहा जाता है कि सुवर्णप्रभाससूत्र^{१४८} का चीन में काश्यप भाष्य से मिल-ति (ई० ५८-७५) के शासन-काल में व्याख्यात किया वा। धर्मरक्ष से इसका चीनी अनुवाद ४१२-२६ ई० में प्रस्तुत किया जो संस्कृत मूल के सदृश है। ई० ७०३ में इ-चिंग ने भारत से आनीत मूल का ३१ परिषदों में अनुवाद किया जब कि धर्मरक्ष के अनुवाद में १८ परिषदें हैं। इस सूत्र के चीनी और उद्गुर अनुवादों का पता

१४४-३०—एल० बी० ई० जि० ४९, भाग २।

१४५-सं० सारपदत सामधर्मो, कलकत्ता, १८७३।

१४६-सु०—सुत्रालंकार, ९, ७७।

१४७-अर्काशाह, कलकत्ता, १८९८।

१४८-सं० इनुजि, कियोटो, १९३१।

चलता है। सद्धर्मपुण्डरीक तथा प्रज्ञापारमिता का सुवर्णप्रभास के वर्तमान रूप पर प्रभाव स्पष्ट है। निदानपरिवर्त को छोड़कर पहले छः परिवर्त ही कदाचित् मौलिक हैं। सारंप्रमाण भी बुद्ध धानु असम्भव कही गयी है क्योंकि तथागत की धर्मकाय अमर है और लोक में केवल उनकी निमित्तकाय का परिनिर्वाण देखा जाता है^{१११}।

योगाचार के लिए संकावतारसूत्र अत्यन्त महत्त्वपूर्ण है। गुप्तों के उल्लेख के कारण अपने वर्तमान रूप में यह सूत्र चतुर्थ शताब्दी के पूर्व का नहीं हो सकता। ४४३ ई० में इसका पहला चीनी अनुवाद हुआ था जिसमें प्रथम, नवम और दशम परिवर्त उपलब्ध नहीं होते। नवम धारणीपरिवर्त है, दशम समाधक, जिसमें ८०० से अधिक श्लोक हैं। स्पष्ट ही ये अंग मूल सूत्र के अभ्यन्तर नहीं थे। सूत्र का दार्शनिक कलेवर दूसरे से सातवें परिवर्त तक विद्रोह रूप से विस्तृत है। पाँचवाँ और सातवाँ परिवर्त अल्पाकार हैं, चौथे में बोधिसत्त्वभूमियों की चर्चा है। फलतः दूसरा, तीसरा और छठा परिवर्त ही ग्रन्थ के मुख्य भाग हैं। इस मुक्त्यांश को असंग और वसुवन्धु के पूर्व का मानना चाहिए। इस प्रकार संकावतार की रचना को दूसरों से पाँचवीं शताब्दियों के अन्तराल में रखना चाहिए। यह उल्लेख है कि इस सूत्र में तथागतधर्म के सिद्धान्त को भी एक प्रकार का उपायकीशल ही कहा है। सब कुछ प्रतिभासात्मक अथवा विकल्पात्मक भ्रान्तिमात्र है, केवल निराभास एवं निविकल्प चित्त ही सत्य है, यही संकावतार का मुख्य प्रतिपाद्य है।

समाधिराज अथवा चन्द्रप्रदीपसूत्र का आद्यम सदृश है। इसमें सर्वधर्मसमता का सर्वप्रथम अनुवाद कदाचित् अन-शिकाओने ई० १४८ में किया था। इसमें तीन संगीतियों का उल्लेख भी मिलता है।

महायानसूत्रों में एक ओर शून्यता के प्रतिपादन के द्वारा विशुद्ध निविकल्पज्ञान का उपदेश किया गया है; दूसरी ओर, बुद्ध की महिमा और करुणा के प्रतिपादन के द्वारा भक्ति उपदिष्ट है। दूसरी कोटि में मुक्तावतीस्रूह कारण्यस्रूह आदि सूत्र अन्तर्गत हैं। इनमें सर्वाधिक महत्त्व सद्धर्मपुण्डरीकसूत्र का है। इसमें गद्य और गाथाएँ मिले-जुले रूप में उपलब्ध हैं। प्रायः गाथाओं की भाषा प्राचीनतर प्रतीत होती है और सम्भवतः पद्यानुसृत अथवा पञ्चरजनुसृत के समान मूल सद्धर्मपुण्डरीक गाथायाम रचा हो जिसमें व्याख्या के रूप में गद्य का समावेश और वृद्धि कल्पनीय है। २१ वें से २६ वें परिवर्त तक अपेक्षाकृत परवर्ती भाग प्रतीत होता है जिसमें गाथाएँ बहुत कम मिलती हैं।

मार्गार्थ ने इस सूत्र का उल्लेख किया है तथा २२३ ई० में इसका चीनी अनुवाद हुआ था। इसका रचनाकाल सम्भवतः दूसरी सन् के आरम्भ के निकट मानना चाहिए। पाण्डुलिपियों और चीनी अनुवादों की देखने से सूझता है कि कदाचित् इस सूत्र की दो शाखाएँ थीं जिनमें एक अपेक्षाकृत स्वल्पाकार थी।

निदानपरिचर में सद्धर्म० को वैपुल्यसूत्रराज कहा गया है। 'उपायकौशल' में कहा है कि आपायस तीन यात है अर्थात् अन्ततः एक बुद्धयान ही मानना चाहिए। श्रावक और प्रत्येक बुद्ध उपायत का आपाय ठीक समझने के अधिकारी नहीं हैं, अतएव उनके लिए निर्माण का मार्ग प्रदर्शित किया गया। अनेक परिचरों में इसका चिन्तार एक उदाहरण दिये गये हैं। मार्गभेद वास्तविक नहीं, उपायनाम है, हीनयान का लक्षण है एक विश्राममात्र।

बुद्ध और बोधिसत्त्व का रूपान्तर

बुद्ध की विभूति—त्रिकायवाद का वास्तविक मूल

भगवान् बुद्ध के समसामयिक उन्हें मरणधर्मा मनुष्य ही मानते थे। उनके सिद्ध उन्हें सिद्ध, बुद्ध, महापुरुष समझते हुए भी उनके जन्म, वंशव, धार-परिग्रह, सन्तानोत्पत्ति, रोग, जरा एवं मरण को अन्य मनुष्यों के सदृश और वास्तविक मानते थे। जन्म से मरण तक ये सब धर्म भौतिक देह के नियत अनुबन्धी हैं। भौतिक देह कर्म-जन्म है, कर्ममय है—यह उपनिषदों में, प्राचीन बौद्धों में तथा अन्य परिष्कारकों में अभ्युपगत था। शाक्यमुनि के अन्तिम जन्म के पहले अनादि संसार-प्रवाह में उनके अतंस्य पूर्व-जन्म स्वीकार करने होंगे। इन पूर्वजन्मों के कर्म ने ही उन्हें अन्तिम जन्म की साधना के योग्य देह प्रदान की जो महापुरुषों के लक्षणों से समन्वित थी। सम्बोधि में अशेष कर्मबीजों के दग्ध हो जाने से 'परिनिर्वाण' के साथ ही देह से उनकी अत्यन्त-निवृत्ति सम्पन्न हो गयी।

तथागत के मूल सिद्धियों में एवं स्वविरवादियों में यही धारणा प्रचलित रही है। किन्तु इसमें अनेक कारणों से सन्देह का उत्पन्न होता स्वाभाविक था। संसारवादियों में प्रायः भौतिक देह के अतिरिक्त एक अधौतिक जीव अथवा आत्मा स्वीकार किया जाता था। इस जीव अथवा आत्मा के ही देह से संयोग अथवा वियोग होने पर जन्म, मृत्यु अथवा मोक्ष निष्पन्न होते हैं। बुद्ध-वचन में जात्म-सत्ता मौन-कवचित्त है। अतः देह का प्रतिबोधी तत्त्व चित्त ही माना जाता था। ऐसी स्थिति में यह प्रश्न उठना स्वाभाविक था कि निर्वाण में देह और चित्त-संगति का अत्यन्त विरोध होने पर क्या शेष रहता है? कुछ शेष रहता है, वह निश्चित है क्योंकि तथागत ने उच्छेदवाद का स्पष्ट निषेध किया था। परिनिर्वाण के अस्तन्तर यदि तथागत की सत्ता अवर्णनीय है तो परमार्थतः जीवन-काल में भी वैसी ही मानना युक्त होगा। देहात्मक उपाधि से निर्दिष्ट सत्ता प्रवृत्तिमान, संप्रतिमान है। तथागत की प्रातिभासिक सत्ता लोकवत् काम-चित्त-प्रतिसंयुक्त है, उनकी पारमार्थिक सत्ता अवर्णनीय है। पहले यह कहा जा चुका है कि इस पारमार्थिक सत्ता के स्वरूप का मूल बुद्धवाणी में कुछ-कुछ वैसा ही संकेत है वैसा

उपनिषदों के अद्वैतपरक बचनों में आत्मा अथवा ब्रह्म का। सम्बोधि अथवा निर्वाण में ईताभित तर्क अथवा वाणी अवगाहन नहीं करती। इसी कारण सम्बुद्ध को 'ब्रह्मभूत' 'धर्मभूत', तथा 'धर्मकाम' कहा गया है। सम्बोधि में 'धर्म' की ही अधिगति होती है। 'धर्म' ही बुद्ध का वास्तविक स्वरूप, वास्तविक बुद्ध है। प्रकारान्तर से इसे ईतातीत चित्त अथवा विज्ञान कहा जा सकता है—'अप्रतिष्ठित', 'विसंस्कारगत', 'अनन्त', 'सर्वतः-प्रभ'। इसे सम्बोधि अथवा प्रज्ञा से भिन्न नहीं किया जा सकता। बुद्ध के सम्बोधिसार पारमार्थिक स्वरूप को दृष्टि में रखते हुए उन्हें मनुष्य अथवा देवता, मार अथवा ब्रह्मा सबसे विलक्षण मानना चाहिए। ये सब धिलोकी के अन्तःपतित हैं, बुद्ध तदुत्तीर्ण। यही धारणा महायान में बुद्ध की 'स्वामाधिक-काय' अथवा 'धर्म-काय' का प्राचीन आधार है। वेदान्त के निर्विशेष सद्रूप निर्गुण ब्रह्म अथवा निर्विशेष चिद्रूप आत्म-तत्त्व से इसका दृष्टिभेद एवं साधन-भेद के कारण प्रतिपत्तिभेद होते हुए भी पारमार्थिक अभेद है।

प्राचीन काल से ही योगियों में यह परम्परा प्रचलित रही है कि योगाम्यान से नाना सिद्धियों का लाभ होता है जिनमें भौतिक देह का रूपान्तर एक विशेष स्थान रखता है। इवेताप्रवृत्तरोपनिषद् में कहा गया है 'न तस्य रोगो न जरा न मृत्युः—प्राप्तास्व योगाग्निमयं शरीरम्।' इस प्रकार की 'योगाग्निमय' अथवा 'सिद्ध' देह को साधारण पार्थिव देह कैसे माना जाय? जो योगी यथेष्ट रूप धारण कर सकता है, यथेष्ट अन्न-ग्रहण कर सकता है, जरा-मरण का बर्जन कर सकता है, यहाँ तक कि देहान्तर का यथेष्ट निर्माण कर सकता है, उसकी अपनी ज्वर, अमर, इच्छानुरूप देह को ऐश्वर्य-सम्पत्ति अथवा शक्तिभाव के अतिरिक्त और क्या कहा जा सकता है? यही ऐश्वर्य-विग्रह महायान में सम्भोग-काय के नाम से प्रसिद्ध हुआ। इस रूप में बुद्ध देववर-तुल्य प्रतीत होते हैं।

साधकों और सिद्धों के जीवनचरित के पर्यालोचन से यह निस्सन्देह प्रतीत होता है कि उनमें वैराग्य, शान्ति, अथवा शुद्धि समान रूप से होते हुए भी ज्ञान और ऐश्वर्य में भेद बना रहता है। इस कारण जहाँ जहाँ और बुद्ध का भेद करना स्वाभाविक था, वहीं यह प्रश्न भी अनिवार्य था कि क्या बुद्ध-सद्गुण ऐश्वर्यशाली महापुरुष को कभी भी वस्तुतः अज्ञानी अथवा असमर्थ माना जा सकता है? क्या यह मानना ठीक नहीं होगा कि उनका लोक-जीवन केषल अनुग्रह के लिए प्रकाशित एक प्रकार की कीलामात्र

है? यदि कोई मनुष्य साधना के द्वारा ईश्वरत्व प्राप्त करता देखा जाता है तथा अनेक अन्य मनुष्य आपाततः उसी साधना से समान फल नहीं प्राप्त करते, तो यह मानना उचित होगा कि वह मनुष्य वस्तुतः 'ईश्वर' का ही 'अवतार' है। 'ईश्वर' ही अपनी 'माया' अथवा अभिन्न-शक्ति से लोक में अवतीर्ण होते हैं तथा लोकमंथन के लिए 'कर्म' करते हैं। लौकिक बुद्ध को भी ऐश्वर्यमाली जलौकिक बुद्ध का 'अवतार' अथवा 'निर्माण' मानना चाहिए। बौद्धों के निर्माण-काय को ही योगदर्शन में निर्माण-चित्त कहा गया है। बाहर से कायवत् प्रतीत होते हुए भी यह वस्तुतः चित्त ही है। कर्मजन्य न होने के कारण बुद्ध और अध्वान्त उपदेश का माध्यम यही हो सकता है। कपिल ने इसी के सहारे पञ्चशिख को उपदेश किया था। एक प्राचीन बौद्ध सन्दर्भ में भी 'मनोमय काय' के द्वारा साक्षात् उपदेश का उल्लेख है।

इस प्रकार यह देखा जा सकता है कि तयागत का अद्वय-ज्ञान और जलौकिक योग-बल ही महापान के 'त्रिकाय'—धर्मकाय, सम्भोगकाय, तथा निर्माणकाय—का वास्तविक मूल है। इन तीन कायों की तुलना क्रमशः 'ब्रह्म', 'ईश्वर' तथा 'अवतार' से की जा सकती है।

रूपकाय और धर्मकाय—ह्रीमयानों सम्प्रदायों में तथा प्रारम्भिक महापान सूत्रों में केवल दो कायों की ही चर्चा है—रूपकाय तथा धर्मकाय। अलग-अलग सन्दर्भों में इन दोनों शब्दों का भी नाना विभिन्न अर्थों में प्रयोग किया गया है। पीछे, विशेषतः विज्ञानवादी ग्रन्थों में, त्रिकायवाद का स्पष्ट और उपर्युक्त शब्दों में विवरण उपलब्ध होता है।

अपने दर्शनार्थों ब्रह्मकाल से तयागत को उक्ति—'अलं ब्रह्मकालि किं ते पूतिकार्येन दिद्देन। यो लो ब्रह्मकालि धम्मं पस्सति सो मं पस्सति। यो मं पस्सति सो धम्मं पस्सति।'—में उनकी भौतिक देह को 'पूतिकार्य' कहा गया है तथा धर्म को ही उनकी वास्तविक देह बताया गया है। यहाँ धर्म से तात्पर्य सम्भवतः देशना अथवा शासन से है। अन्यत्र धर्म-शासन को ही बुद्धस्वामीय मानकर उनके अनन्तर शास्तुपद पर प्रतिष्ठित किया गया है। परवर्ती स्वधिरवादी आचार्यों ने बुद्ध की रूप-काय एवं धर्मकाय के भेद का उल्लेख

२—योगसूत्र, ४.४; इ०—म० म० गोपीनाथ कविराज, निर्माणकाय, सरस्वती भवन स्टडीस, जि० १।

३—संयुक्त (ना०) जि० २, पृ० ३४१।

किया है।^४ रूप-काय भौतिक देह है, महापुरुष-लक्षण, व्यञ्जनानुव्यञ्जन-प्रतिमणित। धर्म-काय उनका उपदिष्ट धर्म है अथवा उनकी विगुद्ध पुण्य-गुण-राशि है जिसमें शील, समाधि, प्रज्ञा, विमुक्ति, एवं विमुक्तिज्ञानदर्शन नाम के पाँच स्कन्ध संगृहीत हैं। यह विचारणीय है कि यहाँ धर्म-काय का जो निम्न प्रकार से निरूपण किया गया है। अदृष्टसाक्षिणी में 'निर्मित' बुद्धों का उल्लेख है तथा अभिधर्म का परामर्श करते हुए बुद्ध की देह से छः वर्षों की रश्मियों के निर्गमन का भी उल्लेख है।^५ वे दोनों बातें सम्भवतः महायान-सूत्रों का प्रभाव व्योक्त करती हैं।

सर्वास्तित्वादि में बुद्ध—सर्वास्तित्वादियों के आगमों में देशित-धर्म-राशि के रूप में बुद्ध की धर्म-काय का विवरण मिलता है। दिव्यवदान में भी रूप-काय और धर्म-काय का भेद उल्लिखित है। श्रौण कोटिकर्ण की उक्ति है—'दृष्टो मयोपाध्यायानुभावेन स जगवान् धर्मकायेन, नोतु रूपकायेन'।^६ स्वविर उपयुक्त की भी ऐसी ही उक्ति दी गयी है—'यदहं बधंशतपरिनिवृत्ते भववति प्रव्रजितः, तद्वर्मकायो मया तस्य दृष्टः। शैलोपवनाथस्य काञ्चनाद्रिनिवस्तस्य न दृष्टो रूपकायो मे'।^७ रूप-काय अनित्य है, किन्तु मृग्यपी देव-प्रतिमा के समान उसकी जाह्नति भी पूजनीय है। यह दृष्टिकोण ऊपर उल्लिखित 'किं ते पूतिकायेन दिट्ठेन' से बहुत भिन्न है। पहले केवल धर्मकाय अथवा धर्म-शासन पर आग्रह था, यहाँ रूप-काय अनित्य होते हुए भी दर्शनीय तथा अर्चनीय माना गया है। यह दृष्टि-भेद एवं भक्ति का उदय ही बुद्धप्रतिमा के आविर्भाव का प्रधान कारण था।

अभिधर्मकोश में बुद्ध-सम्बन्धी सर्वास्तित्वादी विचारों का चरमोत्कर्ष उपलब्ध होता है। कोष के प्रारम्भ में ही कहा गया है कि केवल बुद्ध ही सर्वज्ञ हैं। प्रत्येक बुद्ध और श्रावक क्लिष्ट-सम्मोह से मुक्त होते हुए भी अक्लिष्ट-सम्मोह से अत्यन्त-विनिर्गत नहीं होते। वे जावेनिक आदि बुद्ध-धर्मों को नहीं जानते, देशतः और कालतः अति-विप्रकृष्ट अर्थों का ज्ञान नहीं रखते, तथा रूपादि धर्मों के भी अनन्त-अभेदों के ज्ञान से रहित हैं। इसके समर्थन में यथोक्ति एक सूत्र से उद्धृत करते हैं—'जानीषे त्वं शारिपुत्र तथागतस्य शीलस्कन्धं समाधिस्कन्धं प्रज्ञास्कन्धं विमुक्तिस्कन्धं विमुक्तिज्ञानदर्शन-

४-४०—विमुद्धिसम्मो, सङ्गमसंगहो; तु०—वत्, महायान, पृ० १०१-२।

५-४०—ऊपर।

६-दिव्यावदान (ना०), पृ० ११।

७-वही, पृ० २२५।

स्कन्धमिति भगवता पृष्टेन स्थविरसारद्धतीपुत्रेषोक्तं तोहीदं भगवमिति ।” अपनी जानमहिमा के कारण केवल बुद्ध ही सब जीवों में कुशल-मूल पहिचान सकते हैं एवं जगत् का दुःख-वंक से उद्धार कर सकते हैं ।

आवेगिक धर्म—बुद्ध के अपने आवेगिक (असामूहिक, पृथक्, विशिष्ट) धर्म १८ हैं—दश बल, चार वैशारद्य, तीन स्मृत्युपस्थान, एवं महाकरुणा । यतोमित्र इसे वैभाषिकों का मत बताते हैं । अन्य आचार्यों के अनुसार आवेगिक धर्म इस प्रकार है—‘नास्ति तथागतस्य स्वलितं नास्ति रक्षितं (=सहसा क्रिया), नास्ति द्रवता (=कीटाभि-प्रायता), नास्ति नानात्वसंज्ञा (=सुखदुःखादुःखानुसृष्टेषु विषयेषु रागद्वेषमोहतो नानात्व-संज्ञा), नास्त्यध्याकृतमनः, नास्त्यप्रतिसंस्वायोपेक्षा, नास्त्यतीतेषु प्रतिहृतं ज्ञानदर्शनम्, नास्त्यनागतेषु प्रतिहृतं ज्ञानदर्शनं, नास्ति प्रत्यक्षप्रेशु प्रतिहृतं ज्ञानदर्शनम्, सर्वं कामकर्म ज्ञानानुपरिवर्ति, सर्वं याक्कर्म ज्ञानानुपरिवर्ति, सर्वं मनस्कर्म ज्ञानानुपरिवर्ति, नास्ति छन्दहानिः, नास्ति बीर्यहानिः, नास्ति स्मृतिहानिः, नास्ति सम्राट्हानिः, नास्ति प्रजाहानिः, नास्ति धिमुक्तिज्ञानदर्शनहानिः” । महाव्युत्पत्ति में भी इनका जल-भेद के साथ उल्लेख है । निर्देश का क्रम भिन्न है, एवं ‘नास्ति द्रवता’ के स्थान पर ‘नास्ति मूषित-स्मृतिता’ है, तथा ‘नास्त्यध्याकृतमनः’ के स्थान पर ‘नास्त्यसमाहितचित्तम्’ है । महावस्तु, तथा पालि अभिधानपञ्चोपिका एवं जिनालंकार में भी सदृश आवेगिकसूचियाँ दी गयी हैं । माहायानिक बोधिसत्वभूमि में आवेगिक १४० कहे गये हैं—३२ लक्षण, ८० अनुलक्षण, ४ सर्वाकारविमृद्धि, १० बल, ३ वैशारद्य, ३ स्मृत्युपस्थान, ३ आरक्षण, महाकरुणा, असम्प्रमोष धर्मता, वासना-समुद्घात, तथा सर्वाकार-वर-ज्ञान । यह विचार-णीय है कि इस सूची में ‘स्व-काय’ के लक्षण भी आवेगिक-धर्मों में संगृहीत है । शेष सूचियों में केवल ‘धर्म-काय’ के ही लक्षण परिगणित हैं ।

दस बल—तथागत के दस बलों के पटिसम्मिबामग्ग और विभङ्ग में, तथा महा-वस्तु में प्राचीन उल्लेख मिलते हैं । महाव्युत्पत्ति में इनकी सूची इस प्रकार दी हुई है—
स्यानास्थानज्ञानबल, कर्मविपाकज्ञानबल, नानाधिमुक्तिज्ञानबल, नानाधातुज्ञानबल, इन्द्रियपरामरज्ञानबल, सर्वभगामिनी-प्रतिपञ्जानबल, सर्व-ध्यान-धिमोक्ष-समाधि-समापत्ति-संक्लेश-व्यवधान-व्युत्थान-ज्ञान-बल, पूर्वनिवासानुस्मृतिज्ञानबल, व्यत्युप-

८-स्कटार्था, पृ० ४-५ ।

९-स्कटार्था, वही ।

१०-वही, पृ० ६४०-४१ ।

प्राज्ञानबल, आश्रयवशयज्ञानबल । कुछ जन्म-भेद से यही कोश में कहा गया है—
 'यशोभिष ने इस प्रसंग में एक प्राचीन सूत्र का विस्तृत उद्धरण दिया है' । यह स्मरणीय
 है कि महावग्ग में बुद्ध को 'दशबल' कहा है । संयुक्तनिकाय में एक संयुक्त ही 'दसबल
 संयुक्त' कहा गया है । स्थानास्थानज्ञानबल का अर्थ है—सम्भव और असम्भव का
 ज्ञान । यह विषयभेद से दशविध है । इसमें दस विषय इस प्रकार हैं—चित्तसम्प्रयुक्त-
 कामधातुक-संस्कृत-धर्म, चित्त-सम्प्रयुक्त-रूप-धातुक—, —अरूप—, —जनाश्रय—;
 चित्त-विप्रयुक्त-कामधातुक—, चित्तविप्रयुक्त-रूपधातुक—, —प्ररूप—, —
 जनाश्रय—, कुमालासंस्कृत, अव्याकृतासंस्कृत । कर्म और कर्म-फल का ज्ञान अष्टविध
 है । मानाधिमुक्तिज्ञान से तात्पर्य विभिन्न सत्त्वों की विविध रुचि एवं अभीप्सा के ज्ञान
 से है । इस प्रसंग में 'धातु' का अर्थ है—'पूर्वाभ्यासवासनासमुदायतः आश्रयः' अर्थात्
 पूर्व अभ्यास से उत्पन्न स्वभाव । बुद्ध सत्त्वों के विविध वासनात्मक स्वभाव को
 जानते हैं । इन्द्रियपरपराज्ञान का अर्थ है नाना सत्त्वों की श्रद्धा, बीज और इन्द्रियों
 की समर्थता अथवा असमर्थता का बोध । सर्वत्रयामिनो प्रतिपदाएँ निर्यादिगामिनो
 हैं । ध्यान चार हैं, विमोक्ष आठ, समाधि तीन, समापत्ति अस्त्रिंशत् और निरोध तथा
 चौ अनुपूर्व विहारसमापत्तिर्षा हैं । पूर्वनिवास तथा अनुत्पन्नपाद का ज्ञान संवृत्तिज्ञान है ।

ये दसबल चैतनिक हैं । इनके अनुरूप बुद्ध का शरीर-बल भी विपुल अथवा अप्रमाण
 है, यह कायिक बल स्पष्टव्य आमजन के अन्तर्गत है । इसका प्रमाण विविध रूप से
 निर्धारित किया गया है । एक मत से बुद्ध का कायिक बल एक 'नारायण' के समान है ।
 एक प्राकृतहस्ती से दस गुना बल गन्धहस्ती में होता है, उससे दसगुना महानग्न में,
 महानग्न से दस गुना प्रस्कन्दी में, प्रस्कन्दी से बराहू में, बराहू से चाणूर और चाणूर
 से नारायण में । एक अन्य मत से दस चाणूर केवल अर्धनारायण के बराबर होते हैं ।
 मतान्तर से बुद्ध-काय की १८ सन्धियों में से प्रत्येक में इतना बल है । बुद्ध के शरीर
 की अस्थि सन्धियाँ 'नागघन्धि' अथवा 'नागपाश' कही जाती हैं । प्रत्येक बुद्ध की
 देह में पाङ्कला-सन्धियाँ होती हैं, चक्रवर्ती की घडकुसन्धियाँ होती हैं । दाष्टान्तिक
 आचार्य के मत से बुद्ध का कायबल भी उनके मानस बल के समान अनन्त है । इस
 काय-बल को महाभूत-विशेष अथवा भौतिक कहा गया है । किन्तु यह भौतिक

(अथवा उपादान रूप) प्रसिद्ध सप्तविध भौतिकों से अपने इलहृणत्व आदि के कारण विलक्षण है।

चार वैशारद्य—उपागत के चार वैशारद्य इस प्रकार हैं—(१) सर्व-धर्मा भिसम्बोधिवैशारद्य, (२) सर्वास्रवक्षयज्ञानवैशारद्य, (३) अन्तरायिकधर्मव्याकरण वैशारद्य, (४) नैर्माणिक प्रतिपद्ब्याकरण वैशारद्य। इनमें पहला वैशारद्य स्थानास्थानज्ञानबल से सम्बन्ध रखता है, दूसरा आस्रवक्षयज्ञानबल से, तीसरा कर्मविपाकज्ञानबल से, तथा चौथा सर्वधर्माभिनीप्रतिपद्ज्ञानबल से।

वैशारद्य के अर्थ हैं 'निर्भयता' अथवा भरोसा। 'निर्भयता हि वैशारद्यम्'। वैभाषिकों के मत से 'इन ज्ञानों से निर्भय होते हैं', अतएव ज्ञान ही वैशारद्य है। वसुबन्धु के मत से 'ज्ञानहृतं तु वैशारद्यं न ज्ञानमेवेति।' ज्ञानरूप चैतनिक-धर्म भयरूप चैतनिक-धर्म का प्रतिपक्षभूत है। ज्ञान हेतु है, निर्भयता फल। अतः दोनों भिन्न हैं।

स्मृत्युपस्थान स्मृतिसम्प्रज्ञानारम्भक हैं। सूत्र के अनुसार स्मृत्युपस्थान तीन हैं—शुश्रूपमाण शिष्यों को उपदेश देते हुए बुद्ध की नन्दि, सौमनस्य अथवा चित्त का उत्पन्न नहीं होता; अशुश्रूपमाण शिष्यों को उपदेश देने में उन्हें अज्ञान्ति, अप्रत्यय अथवा चित्त की अनभिवादि नहीं होती, शुश्रूप और अशुश्रूप शिष्यों की भिन्न-परिपद् में भी वे उपेक्षक और स्मृतिमान् रहते हैं। इस प्रकार की उपेक्षा अंशतः बुद्ध के श्रावकों में भी होते हुए भी मानना होगा कि शुश्रूषा के विषय में नन्दि-श्रेय का सवासन-ग्रहण बुद्ध के लिए ही सम्भव है।

महाकरुणा—बुद्ध की महाकरुणा साधारण श्रावक की करुणा से विभिन्न है^१। महाकरुणा संप्रति की प्रज्ञा है, करुणा अद्वेष है। पुण्य और ज्ञान के महान् सम्भार से महाकरुणा का समुदायम होता है। तीन दुःखताओं को महाकरुणा लक्षित करती है, करुणा केवल दुःखदुःखता को ही आकारित करती है। तीनों धातुओं के सत्व महाकरुणा के आलम्बन हैं। यह स्मरणार्थ है कि वसुभिष के अनुसार सर्वास्तिवादियों के मत से बुद्ध की करुणा का आलम्बन 'सत्व' नहीं होते क्योंकि वे स्कन्ध-सन्ततियों पर आरोप-मात्र हैं। महाकरुणा सब सत्त्वों के हित-मुख में समत्व-पूर्वक व्यापृत है एवं समस्त अन्य करुणा से अधिमात्र है। प्रज्ञास्वभाव होने के कारण ही महाकरुणा संस्कार-दुःखताकार एवं तीक्ष्णतर हैं।

करुणा अद्वेष है, महाकरुणा अमोह। करुणा दुःख का एक आकार ग्रहण करती

है, महाकरुणा तीन। करुणा कुछ लोगों को आलम्बन बनाती है, महाकरुणा सब को। करुणा की भूमि ध्यानचतुष्टय है, महाकरुणा की चतुर्दश्या। करुणा पुण्यजन, श्रावक एवं प्रत्येक बुद्धों में आश्रय पाती है, महाकरुणा बुद्ध में। करुणा कामधातु विषयक वैराग्य से उत्पन्न होती है, महाकरुणा भवाप्रविषयक वैराग्य से। करुणा परित्राण नहीं करती, महाकरुणा परित्राण करती है। 'करुणया श्रावकादयः करुणामन्त एव केवलम् जन्मुत्पायन्त्येवेत्यर्थः। न संसारमयात् परित्राणन्ते।' करुणा केवल दुःखियों की ओर अभि-मुख है, महाकरुणा सब की ओर।

बुद्ध केवल जम्बूद्वीप में ही हो सकते हैं। अनेक बुद्धों की सत्ता हीनयान-सम्मत थी। सर्वास्तिवादी विभिन्न बुद्धों की नाना क्षेत्रों में समकालिक सत्ता भी स्वीकार करते थे। विभाषा के अनुसार समस्त बुद्धों की संख्या गंगा-तीर के सैकड़-क़ायों से भी अधिक है। सब बुद्धों की सम्भार, धर्मकाय, जाति और शरीर के प्रमाण आदि में समता नहीं है। स्वविरवादी भी शरीर, आयु एवं प्रभा में बुद्धों की वैभवावता अथवा भेद स्वीकार करते थे।

यसोमित्र के अनुसार 'अनासवधर्मसम्भार-सन्तापो धर्मकायः आश्रयपरिवृत्तिर्वा।' आश्रय-परिवृत्ति का अर्थ है नाम-रूप का परिवर्तन जयान् विमुद्ध नव-निर्माण। बोधि-कारक अष्टौष धर्म ही बुद्ध का धर्मकाय है। इन धर्मों में शयतान, अनुत्पाद-ज्ञान, सम्मग्दुष्टि तथा उनके परिवारभूत पाँच अनासव स्कन्ध समूहीत हैं। बुद्ध की धर्मकाय ही शरण्या है। बुद्ध की रूप-काय अन्ततः शोधिसरव की रूप-काय से अभिन्न है। महत्त्वपूर्ण और अनुप्यञ्जनों से मुक्त, नारायण-बल से समन्वित, आम्बन्तर अवलोकन में बज्रसारास्थिशरीरतासम्पद् से सम्पन्न, तथा बहिर्षा अवलोकन में रश्मि-प्रभास्वर है।

यह स्पष्ट है कि सर्वास्तिवादी मत में बुद्ध को अप्रभूत शक्तिशाली विलक्षण पुरुष स्वीकार किया गया है जिसकी देह भौतिक है, चित्त सर्वत्र। बुद्ध महाकारुणिक हैं और उनके प्रति भक्ति स्वाभाविक है।

महासाधिक मत—महासाधिकों में बुद्ध की रूप-काय को अनन्त और अनासव माना जाता था। अनेक कल्पों में पुण्य के प्रभाव से उन्हें यह शरीर प्राप्त हुआ था। परमाणु के अनुसार यह अनन्तता त्रिविध है—आकार-रूप, संख्या-रूप, एवं हेतु-रूप। बुद्ध बड़े-छोटे नाना आकारों में, एवं दृश्येष्ट संख्या के शरीरों में प्रकट होते हैं तथा असंख्य कुशल-मूलों से उत्पादित धर्मों से उनकी काय पटित है। लोक में दृश्य

उनकी काय वास्तविक न होकर केवल निर्माण-काय है। उनकी वास्तविक रूप-काय ब्रमर है और उनकी आयु अनन्त। अनन्त करुणा को चरितार्थ करने के लिए अनन्त आयु चाहिए ही। जन्म, बोधि, निर्वाण आदि की विभिन्न लीलाओं को बुद्ध निर्माण अथवा मायिक सृष्टि की तरह प्रदर्शित करते हैं। वस्तुतः वे अपने पूर्व-जन्मागत 'सम्भोग-काय' में स्थित रहते हैं। यह स्मरणीय है कि 'सम्भोग-काय' का उल्लेख वस्तुनिष्ठ में न होकर उसकी परवर्ती व्याख्या में उपलब्ध होता है। बुद्ध नित्य समाधिस्थ हैं। एक ही क्षण में उनका चित्त सब कुछ जान सकता है। उनके क्षण-ज्ञान और अनुत्पाद-ज्ञान के प्रवाह में कोई विच्छेद नहीं होता। बुद्ध सब दिशाओं में स्थित और सब द्रव्यों में विद्यमान हैं। बिना कुछ कहे ही वे धर्म-देशना करते हैं।

महासायिक मत में बुद्ध लोकोत्तर घोषित किये गये हैं, क्योंकि वे अनात्म और ब्रमर हैं। उनकी एक मायिक निर्माणकाय है, एक वास्तविक रूप-काय जो माहायानिक सम्भोग-काय से तुलनीय है। रूप-काय का अर्थ यहाँ सर्वथा विलक्षण है। बुद्ध की निर्दिष्ट तथा विभूति उन्हें महादेशोपम बना देती है। बुद्ध की रूपकाय विपाकजन्य थी अथवा नहीं, इस पर हीनमानी सम्प्रदायों में मत-भेद था। सर्वास्तित्वादिषु में उसे विपाकज माना जाता था जैसा कि विभाषा, शीश और व्याख्या से स्पष्ट है^{१६}। देवदत्त-कृत सप्तभेद तथा बुद्ध-लोहितोत्पाद को शाक्य-मुनि के पूर्व-कर्म का विपाक बताया गया है। मिलिन्दपञ्च में एक विलक्षण मत की उद्भावना की गयी है। पूर्व-कर्म के अतिरिक्त अनेक अन्य कारणों से भी, तात्कालिक भोग का बहुधा प्रादुर्भाव होता है। इन्हीं वाश एवं आगन्तुक कारणों से बुद्ध के रोग, क्षत आदि उत्पन्न हुए थे। यह स्मरणीय है कि इस मत का बीज प्राचीन है एवं आसमों में उपलब्ध होता है^{१७}।

महासायिक बुद्ध एवं बोधिसत्त्व को 'उत्पादुक' मानते थे, सर्वास्तित्वादी ब्रह्मपूज। 'उत्पादुक', 'बौत्पादुक', 'औत्पातिक', अथवा 'उत्पत्तिक' सत्त्वों की बीड़ साहित्य में अनेकजन्मों उपलब्ध होती है। जो सत्त्व सङ्ग उत्पन्न होते हैं, जिनकी इन्द्रिया अविकल और अहीन हैं और जो सब अंग-प्रत्यंग से उपेत हैं, इन्हें उत्पादुक कहते हैं क्योंकि वह उत्पादन-कर्म में प्रवीण हैं, क्योंकि वह सकृत् (कलिलादि अनुकम से नहीं, सूक्ष्म-घोषित उपादान के बिना) उत्पन्न होते हैं। देव, नारक, अन्तरात्मक ऐसे सत्त्व हैं^{१८}।

१६-३० इत, महायान, पृ० १०९।

१७-मिलिन्द, पृ० १३७-४०।

१८-श्रीश, ३, पृ० २७-२८।

सर्वास्तिवादीयों के अनुसार चरमभक्तिक बौधिसत्त्व को उपपत्तिवशात् प्राप्त होता है, किन्तु तब भी वह जरायुजोपपत्ति पसन्द करते हैं। इसके दो कारणों का निर्देश किया गया है। यह देखकर कि मनुष्य होकर भी बौधिसत्त्व ने सिद्धि प्राप्त की है, मनुष्यों का उत्साह बढ़ता है। यदि बौधिसत्त्वों की जरायुजोपपत्ति न होती तो लोगों को उनके कुल का ज्ञान न होता और वे कहते 'यह मायावी कौन है, देव या पिशाच?' जैसे भी अन्य तीर्थिक तथागत को मानाबी बताते हैं। दूसरे, बौधिसत्त्व जरायुजयौनि से इसलिए उत्पन्न होते हैं कि निर्वाण के अनन्तर उनकी शरीर-धातु का अवस्थापन हो सके। इन शरीर-धातुओं की पूजा से हजारों मनुष्य तथा अन्य साव स्वर्गापवर्ग का लाभ करते हैं। यह स्मरणीय है कि औपपादुक सत्त्वों का शरीर बाह्य बीज के अभाव से मृत्यु के पश्चात् निरमदोष लुप्त हो जाता है।

संक्षेपतः यह कहा जा सकता है कि सभी हीनयानी यह मानते थे कि साधकों को तीन कोटियाँ हैं—श्रावक, प्रत्येक-बुद्ध, तथा बौधिसत्त्व। श्रावक पुष्पारामा मुख्य हैं जो बुद्ध का उपदेश प्राप्त कर अर्हत्त्व तक प्रगति करते हैं। प्रत्येक बुद्ध बोधि प्राप्त करते हैं, किन्तु वे न शिष्य होते हैं, न गुरु। बौधिसत्त्व अनेक जन्मों में अर्जित पुण्य और ज्ञान के सहारे अपनी परमभक्तिक विशिष्ट रूप-काय प्राप्त करते हैं तथा सम्बद्ध सम्बुद्ध हो कर अपने विलक्षण ज्ञान, बल, महाकरुणा आदि के द्वारा अहंत् और प्रत्येक-बुद्ध से विशिष्ट होते हैं। स्वविरवादी और सर्वास्तिवादी बुद्ध की एक मनुष्योचित, जरायुज और निपाकज 'रूप-काय' अथवा भौतिक देह मानते थे तथा उसके अतिरिक्त एक 'धर्म-काय' जो कि तथागत की उपदेश-शक्ति अथवा उनके विशुद्ध गुणों का नाम था। महासांघिक बुद्ध और बौधिसत्त्व को सर्वथा लोकोत्तर उपपादुक एवं अधिष्ठानच्छिद्र सम्पन्न मानते थे और उनकी लोक-सृष्टि देह को मायिक अथवा 'निमित्त' तथा उनकी वास्तविक 'रूप-काय' को माहायानिक 'सम्भोग-काय' के सदृश अनन्त और अजर मानते थे।

महासांघिक 'रूप-काय' पूर्व-गुणों का परिणाम, अत्यन्त विशुद्ध, अनन्त प्रनामय, तथा अधिष्ठानिक च्छिद्र के द्वारा मधेष्ट स्थान पर मधेष्ट रूप-धारण में समर्थ है। यही माहायानिक 'सम्भोग-काय' का पूर्व-रूप है। ललितविस्तर, सद्धर्मपुण्डरीक आदि सूत्रों में इसका नामतः उल्लेख नहीं है, किन्तु बुद्ध-काय की समस्त लोक-धातुओंको आलोकित करनेवाली प्रभास्वरता का इनमें बहुधा वर्णन किया गया है। महासांघिक 'निर्माणकाय' का महायान में सर्वथा स्वीकार कर लिया गया है। 'धर्म-काय' का 'धर्म' के साथ महायान में पुनर्व्याख्यान हुआ। 'धर्मता' या परमाद्य को ही अन्ततः 'स्वाभाविक-काय' अथवा धर्म-काय कहा गया।

महायान-सूत्र और शास्त्र

सद्धर्मपुण्डरीक के 'तथागतपुष्पमाण' नाम के पन्द्रहवें परिचर्त में तथागत बोधिसत्त्वों से कहते हैं—“तेन हि कुलपुत्राः क्षुण्णमिदमेवरूपं ममाधिष्ठानबलाधानं यदयं कुलपुत्राः सदेवमानुषामुरो लोक एवं संजानीते । साम्प्रतं भगवता शाक्यमुनिना तथागतेन शाक्यकुलादभिनिष्कम्य गयाक्षुणे महानगरे बोधिमण्डवराप्रगतेनानुत्तरा सम्यक्सम्बोधिरभिसम्बुद्धेति । नैवं द्रष्टव्यम् । अपि तु क्षलू पुनः कुलपुत्रावहूनि मम कल्पकोटिननयुतघातसहस्राप्यनुत्तरां सम्यक्सम्बोधिमभिसम्बुद्धस्य—यतः प्रनृत्यहं कुलपुत्रा अस्या सहायां लोकघाती सत्वानां धर्मं देशयाम्यन्येषु च लोकघातुकोटिनयुतघातसहस्रेषु । मे च मया कुलपुत्रा अजान्तरा तथागता अहन्तः सम्यक्सम्बुद्धाः परिकीर्तिताः दीपकरतथागतप्रभृतयस्तेषां च तथागतानामहंतां सम्यक्सम्बुद्धानां परिनिर्वाणानि मयैव तानि कुलपुत्रा उपायकौशल्यपरमदेशनाभिनिर्हारनिर्मितानि । तायन्धिराभिसम्बुद्धो परिमितपुष्पमाणस्तथागतः सदा स्थितः । अपरिनिर्वातस्तथागतः परिनिर्वाणमादशंसयति वनेयवसेन” ।”

अर्थात् अतस्तु कल्प पहले ही बुद्ध ने बुद्धत्व प्राप्त कर लिया था । उनकी आयु अपरिमित है तथा उन्होंने वस्तुतः सभी परिनिर्वाण में प्रवेश नहीं किया है । अथवा यह कहा जाय कि उन्होंने संसार और परिनिर्वाण के भेद से व्यतीत सत्य का साक्षात्कार किया है । तथापि वे नानाकार्यों में प्रकट होकर लोक-हित के लिए उपदेश करते हैं । यह मत पूर्वोक्त महासाधिक मत का अनुवाद-सा प्रतीत होता है । 'एतादृशं ज्ञानबलममेदं प्रभास्वरं यस्य न करिचदन्तः आयुश्च मे श्रीधर्मनन्तकल्पं सम्प्राप्तिं पूर्वं चरित्व पर्याप्तम्” ॥'

सुवर्णप्रभास-सूत्र में भी कहा गया है कि अर्चा के लिए बुद्ध के शरीर की सरसों भर भी धातु प्राप्त नहीं हो सकती क्योंकि उनकी देह मानव-देह नहीं है । बुद्ध की केवल धर्म-काय वास्तविक है, लोक-समक्ष प्रकाशित उनका शरीर निर्माण-काय है” । यह स्मरणीय है कि सुवर्णप्रभास के इन्चिग के अनुवाद में तथा उद्गुरी अनुवाद में तीनों कार्यों पर एक अध्याय उपलब्ध होता है” ।

१९-सद्धर्मपुण्डरीक (कलकत्ता, १९५३), पृ० २०६-७ ।

२०-वही, पृ० २१३ ।

२१-वे०—ऊपर ।

२२-विकाय पर ३०—नोबेल, सुवर्ण प्रभासोत्तमसूत्र, (साइदेन, १९५८), जि०

१, पृ० ४१ प्र० ।

पहले कहा जा चुका है कि प्रज्ञापारमिता-सूत्रों में प्राचीनतम अष्टसाहस्रिका प्रज्ञापारमिता है। इसमें केवल रूप-काय तथा धर्म-काय का उल्लेख मिलता है। रूप-काय पूर्व-कर्म का विपाक है, किन्तु विशिष्ट-गुण-शाली है। नागार्जुन के प्रज्ञापारमिता शास्त्र में भी दो कायों का उल्लेख है। रूप-काय मानव-काय है जो शाक्य-कुल में उत्पन्न हुई थी। धर्म-काय का आविर्भाव राजगृह में हुआ था^{२३}। पीनी परिनिर्वाणसूत्र या सन्धिनिर्वाणन सूत्र में नागार्जुन की प्रदर्शित दिशा का ही अनुसरण किया गया है। यह सम्भव है कि नागार्जुन के 'सत्य-द्वय' की दृष्टि से रूप-काय और सम्भोग-काय का भेद अनुल्लेख्य है। पञ्चविंशतिसाहस्रिका प्रज्ञापारमिता के आचार पर उसके विशद प्रतिपादन के लिए 'अभिसमपालङ्कारकारिका' की रचना हुई थी। पीछे पञ्चविंशति-साहस्रिका स्वयं इन कारिकाओं के अनुसार 'संशोधित' की गयी। यह संशोधित संस्करण ही इस समय संस्कृत में उपलब्ध होता है। इसमें बुद्ध की अनन्त ज्योतिर्मय देह का 'आरोचनक आत्मभाव' के नाम से वर्णन किया गया है। पञ्चविंशति-साहस्रिका में 'साम्भोगिक-काय' का पीछे संशोधित उल्लेख प्राप्त होता है। इसके अनुसार बोधिसत्व बोधि के अनन्तर अव्यञ्जमानुव्यञ्जन-युक्त भास्वरकाय के सहारे बोधिसत्वों को महापान का उपदेश देते हैं जिससे उनकी धर्म में अभिरुचि हो। यही सम्भोग-काय है।

मैत्रेयनाथ की अभिसमपालङ्कारकारिका में चार कायों का वर्णन है—स्वाभाविक-काय जो पारमाधिक है, धर्म-काय जो बुद्धोंकी अपने लिए काय है, सम्भोग-काय जो समुन्नत बोधिसत्वों के उपदेश के लिए है, तथा निर्माण-काय जो श्रावकों के उपदेश के लिए है^{२४}। इनमें पिछली तीन काय सांभृत हैं। बोधिसत्व की समस्त चर्चा निर्माण-काय के द्वारा सम्पन्न होती है। यह निर्माण-काय वस्तुतः धर्म-काय से भिन्न नहीं है।

लंकावतार सूत्र में धर्मता बुद्ध, निध्द्वन्द्वबुद्ध, तथा निर्माणबुद्ध का उल्लेख प्राप्त होता है^{२५}। यहाँ कहा गया है कि चित्तभाषता का बोध होने पर निर्माणकाम का आश होता है। निर्माणकाम कर्म-प्रभव नहीं है और न इसमें क्रिया जगया संस्कार हैं। निर्माणकाम बल, अभिज्ञा, एवं बधित्व से युक्त है। निर्माणकाम के द्वारा ही बुद्ध देशना-रूप तथागत-कृत्य सम्पादित करते हैं। इस निर्माणकाम की योगि-गण-प्रसिद्ध निर्माण-चित्त से तुलना करनी चाहिए। 'निर्माणचित्तान्व्यस्मितामात्रात्' इस योग-सूत्र पर

२३-३०—पूत, सिद्धि, जि० २, पृ० ७८४-८५।

२४-अभिसमपालङ्कारालोक, पृ० ५२३ प्र०।

२५-लंकावतार, पृ० २८, ३४, ५७।

ध्यास-आध्य में कहा गया है—'अस्मितामात्रं चित्तकारणमुपादाय निर्माणचित्तानि करोति ततः सचित्तानि भवन्ति।' इसके विवरण में तत्त्ववेत्तारदी में उद्धृत पुराण-वाक्य दर्शनीय है—'एकस्तु प्रमृद्यत्याय वै बहुधा भवतीश्वरः । भूत्वा यस्मात्सु बहुधा भवत्येकः पुनस्ततः ॥ तस्माच्च मनसो भेदा जायन्ते चैत एव हि । एकधा स द्विधा चैव त्रिधा च बहुधा पुनः ॥ योमोश्वरः शरीराणि करोति विकरोति च । प्राप्नुयाद्विषयान् श्रीशिवलोकैश्चिदुचं तपश्चरेत् ॥ संहरेच्च पुनस्तानि सूर्यो रश्मिगणानिव ॥' सांख्य-परम्परा के अनुसार निर्माणचित्त के अधिष्ठान के द्वारा ही कल्पि ने ज्ञान का उपदेश किया । वातिककार ने विष्णु आदि के अंशावतारों को निर्माणचित्त कहा है । योगशास्त्र में पाँच प्रकार के निर्माण-चित्तों का उल्लेख है जिनमें ध्यायक्य निर्माण-चित्त कर्मासायहीन होते हैं । सम्भोगकाय के स्थान पर लंकाकतार में निष्यन्दबुद्ध अथवा धर्मतानिष्यन्द बुद्ध का उल्लेख है । इस देह का उपयोग परिकल्पित लक्षण तथा परतन्त्र-लक्षण के उपदेश में होता है । सब पदार्थों की स्वप्नवत्ता समझाने तथा प्रज्ञापारमिता अथवा सद्धर्मगुच्छरीक के उपदेश के लिए बुद्ध इस देह का आश्रय करते हैं । इस उल्लेख से निष्यन्दबुद्ध का ज्योतिर्मय, आसेचनक काय से सम्बन्ध स्पष्ट हो जाता है । इस देह को 'विपाकज' माना जाता है । बोधिसत्त्वों के पूर्व पुष्पों से यह जन्मि है । इसी कारण इसका नाम सम्भोगकाय प्रसिद्ध हुआ । महाधानसूत्रालंकार के अनुसार बुद्ध-काय विविध है । 'स्वामाविकथमं-काय जाययपरावृत्तिलक्षण है । साम्भोगिक (काय) जिससे (बुद्ध) परिपद्-गण्डलों में धर्म-सम्भोग करते हैं । नैर्माणिक जिस निर्माण से (बुद्ध) सत्त्व-हित करते हैं । इनमें साम्भोगिक (काय) सब लोक-धातुओं में परिपद्-गण्डल, बुद्ध-शेष, नाम, शरीर और धर्मसम्भोग-क्रिया के द्वारा विभिन्न है । स्वामाविक (काय) सब बुद्धों की निविशेषक होने के कारण सब है, दुर्जय होने के कारण मूल्य है, तथा साम्भोगिक-काय से सम्बद्ध होकर सम्भोग-विभूत्व एवं ध्येष्ट भोग-दर्शन में हेतु है । नैर्माणिक-काय बुद्ध-निर्मित है तथा उसके अप्रमेय-प्रभेद है । साम्भोगिक स्वार्थसम्पत्तिलक्षण है, नैर्माणिक परार्थसम्पत्तिलक्षण । इस प्रकार स्वार्थ और परार्थ दोनों का सम्पन्न होता यथाक्रम साम्भोगिक और नैर्माणिक कायों में प्रतिष्ठित है । निर्माण-काय बीणा-बादन आदि शिल्प, जन्म (परिग्रह), सम्बोधि निर्माण आदि के प्रदर्शन के द्वारा शिष्यों को मुक्त करने का महान् उपाय है । इन तीन कायों से बुद्धों का सर्व-काय-संग्रह मानना चाहिए । इनसे स्वार्थ, परार्थ और उनका आश्रय निर्दिष्ट हो जाता है । ये तीनों काय आश्रय, आश्रय और कर्म से निविशेष है । धर्म धातु से जन्मि होने के कारण उनका आश्रय समान है । पृथक् बुद्धाश्रय का अभाव है । कर्म तीनों के साधारण है । इन तीन कायों में तीन प्रकार की निरत्यता समझनी चाहिए

जिनके कारण तथागत नित्य-काम कहलाते हैं। स्वाभाविक काम की स्वभाव से नित्य होने के कारण प्रकृति से नित्यता है, साम्भोगिक की धर्म-सम्भोग के अविच्छेद के कारण अखंडनतः (अच्युतितः) नित्यता है, नैर्माणिक की अन्तर्ध्वंस में पुनः-पुनः निर्मिति वृष्ट होने के कारण प्रबन्ध-नित्यता है^{११}।

विवक्षितमावृतासिद्धि में वसुवन्धु का कहना है^{१२}—'य एवानासन्नबोधानुरचिन्त्यः कुशलोद्भूतः। सुखो विमुक्तिकाभोजी धर्मारब्धोऽयं महामुनेः' ॥ धर्मकाय अनासन्न-वातु है, अचिन्त्य, कुशल भूय, सुख, विमुक्तिकाय। यह परिनिष्ठित और अनासन्न-वातु आश्रयपरवृत्ति का फल है। बोधिसत्त्व के बुद्ध बनने में अमित्य और साधव स्क्वों की परवृत्ति होकर प्रबन्धनित्य, अनासन्न स्क्वों की प्राप्ति होती है। यही तथागत की सुधर्म-काय है। 'आश्रयस्य परवृत्तिः सर्वसङ्कल्पवर्जिता। ज्ञानं लोकोत्तरं शैतवृधर्मकायो महामुनेः ॥' काय विविध अर्थ का संकेत करता है—स्वभाव, आश्रय, तथा सञ्चय। धर्मकाय में पाँच धर्म संगृहीत हैं—अनासन्न धर्म-वातु तथा चार ज्ञान। स्वाभाविक-काय तब धर्मों का सम स्वभाव है, ज्ञान और प्रपञ्चातीत तथा अन्य कार्यों का आश्रय। इसे धर्म-काय भी कहा गया है। सम्भोग-काय द्विविध है—स्व-सम्भोग-काय तथा परसम्भोगकाय। स्व-सम्भोग-काय तीन असंख्येय कल्पों में अजित पुण्य और ज्ञान के सम्भार से निर्बन्धित अनन्त भूत-गुण-सम्पन्न बुद्ध, नित्य और व्यापक रूप-काय है। अस्मृति-रूप होने के कारण यह स्वाभाविक-काय से भिन्न है। यह विपुल धर्म-गुण का शाश्वत भोग करती है। समैता-ज्ञान में तथागत पर-सम्भोग-काय की रस भूमियों के बोधिसत्त्वों के लिए प्रकट करते हैं। यह विभूतियाँ प्रकाशित करती हैं, धर्म-वक्त्र प्रवर्तित करती हैं, और संशय-सूत्र छिन्न करती हैं कि बोधिसत्त्व धर्म-गुण का सम्भोग करें। इत्यानुष्ठानज्ञान के मध्य में तथागत असंख्य और विविध निर्माण-काय प्रतिपादित करते हैं। वे काय अल्प-भूमिक बोधिसत्त्व तथा दोनों ज्ञानों के पृथग्धर्मों को उनके अज्ञान के अनुकूल धर्म-वेदना से हित-मुक्त पहुँचाते हैं।

दोनों ही सम्भोग-काय रूप-काय हैं। यह रूप अत्यन्त सूक्ष्म, विद्युत् और सीमाहीन होते हुए भी समविध है। दोनों कार्यों में वर्ण-रूप-अस्थान तथा शब्द है। किन्तु स्व-सम्भोग-काय में महापुरुष अक्षय नहीं है। परसम्भोगकाय में निर्माणकाय के समान चित्त अपना वास्तविक नहीं है। स्वसम्भोगकाय में चित्त, चैत, और रूप तीनों वास्तविक

११-सूत्रार्थकार, पृ० ४५-४६।

१२-इ०-लेखि, विवक्षितमावृतासिद्धि, पृ० ४३-४४, वृत्तं, सिद्धि, वि० २, पृ० ६९६ प्र०।

है। चैत यहाँ पर चार ज्ञान हैं—आदर्श-ज्ञान, समताज्ञान, प्रत्यवेक्षणज्ञान, तथा कृत्यानुष्ठानज्ञान^{१८}।

बोधिसत्व—हीनयान में और महायान में

'बोधिसत्व' शब्द का 'भावो बुद्ध' के लिए प्रयोग प्राचीन पालि साहित्य में, बहुत स्थानों पर उपलब्ध होता है। ऐसा प्रतीत होता है कि पहले इसका प्रयोग केवल सम्बोधि से पूर्व शाक्यमुनि को सूचित करने के लिए ही होता था। शाक्यमुनि के असंख्य पूर्व-जन्मों की जातक-साहित्य के द्वारा प्रसिद्धि होने पर बोधिसत्व-चरित भी विस्तृततर हो गया। साथ ही शाक्यमुनि के अतिरिक्त अन्य अतीत बुद्धों की कल्पना के कारण सम्बोधि से पूर्व अवस्था में उनके लिए भी बोधिसत्व शब्द का प्रयोग हुआ। प्राचीन पालि सन्धियों में सात बुद्धों के नाम मिलते हैं—विपस्सी, सिद्धी, वेस्सम, ककुत्स्थ, कोनागमन, कस्सप, और गोतम। दीपनिकाय के महापदानुसुत्त में इन बुद्धों के विषय में सूचना दी गयी है तथा उनके उत्पाद का समय और उनकी जाति, गोत्र, जन्म, बोधि-वृक्ष, आचक-युग, आचक-सन्निपात, अग्र-उपस्थाता, माता-पिता तथा जन्म-स्थान का उल्लेख है। इसके अनन्तर विपस्सी बुद्ध का जीवन-चरित विस्तार से बताया गया है जो कि सभी मुख्य बातों में शाक्यमुनि के सदृश है। यह कहा गया है कि सभी बुद्धों की जीवनी सन्धान होती है, केवल विस्तर-भेद ही उनमें पाया जाता है। बुद्धों के जीवन की यह व्यापक समानता 'धम्मता' (=धर्मता) कही गयी है। यह धर्मता है कि बोधिसत्व तुषित-लोक से प्लुत होकर स्मृति-सम्प्रबन्ध युक्त अवस्था में ही मातृ-कुक्षि में प्रवेश करते हैं। अन्य निर्विद्विष्ट धर्मताएँ इस प्रकार हैं—बोधिसत्व के मातृ-कुक्षि में प्रवेश के समय समस्त लोकों में सहसा अनन्त प्रकाश फैल जाता है, चार देवपुत्र गर्भ में बोधिसत्व की रक्षा करते हैं। उस समय उनकी माता बाल का पालन करती है, काम-रोग से मुक्त होती है, और सब प्रकार से सुखी तथा मीरोग होती है। गर्भस्थ बोधिसत्व को उनकी माता स्पष्ट देख पाती है। बोधिसत्व के जन्म के सप्ताह के अनन्तर उनकी माता का देहान्त हो जाता है और वह तुषित-लोक में उत्पन्न होती है। बोधिसत्व का जन्म ठीक दस मास गर्भ में रहकर होता है तथा उनके प्रसव के समय उनकी माता खड़ी रहती है। प्रसव के अनन्तर बोधिसत्व का पहले देवता और पीछे मनुष्य प्रतिग्रहण करते हैं। तब-जात बोधिसत्व को चार देवपुत्र उनकी माता के सामने स्थापित करते हैं। जब बोधिसत्व का जन्म होता है उन पर और उनकी माता पर अन्तरिक्ष से दो उदक-धाराएँ

गिरती हैं—एक शीत और एक उष्ण। तत्काल उत्पन्न बोधिसत्व सात पग धरते हैं तथा धाम् उच्चारित करते हैं 'मैं लोक में श्रेष्ठ हूँ, यह अन्तिम जन्म है, अब पुनर्भव नहीं होगा।' उनके जन्म के समय पुनः अनन्त ज्योति प्रकट होती है। सुदृकनिकाय के अन्तर्गत बृद्धवंश में शाक्यमुनि के पूर्व चौबीस बूढ़ों का वर्णन किया गया है। नये नाम इस प्रकार हैं—दीपकर, कोण्डञ्ज, मंगल, सुमन, रेवत, घोमित, अनोमवस्ती, पद्म, सारद, पद्मुत्तर, समेष, मुजाल, पियदस्ती, अत्यदस्ती, धम्मदस्ती, सिद्धत्थ, तिस्स और फूस।

बुद्धधोष की जातकट्ठवण्णना की निदानकथा में बोधिसत्व की सर्वा का वर्णन उस समय से किया गया है जब सुमेध बाह्यण ने दीपकर बूढ़ के युग में बुद्धत्व के लिए संकल्प (अभितोहार) किया। बुद्धत्व का संकल्प सिद्ध होने के लिए आठ बातों की आवश्यकता होती है—मनुष्यत्व, पुरुषत्व, हेतु, शास्त्रदर्शन, प्रवचन्या, सुम-सम्पत्ति, अधिकार तथा छन्द। नाना जन्मों में दस पारमिताओं की भावना के द्वारा ही यह संकल्प चरितार्थ होता है। पालि 'पारमी' भाव-वाचक है और उसके अर्थ हैं 'परमत्व', श्रेष्ठ्य, पूर्णत्व। इस अर्थ में 'पारमी' शब्द का प्रयोग प्राचीन सन्दर्भों में भी उपलब्ध होता है। जातकादि साहित्य में 'दस पारमियों' (= दस पारमितायें) का वर्णन मिलता है। ये दस पारमिता इस प्रकार हैं—दान-पारमी, शील, नेपलम्म, पञ्चा, चिरिप, सन्धि, सन्न, अधिट्ठान, मेता, उपेसा & येही हृदय में प्रतिष्ठित बूढ़-कारक धर्म हैं। सुदृकनिकाय के अन्तर्गत चरियापिटक के ३५ जातकों में पारमिताओं की भावना ही उदाहृत है।

सर्वास्तिवादो अभिषमंकोप के अनुसार बोधिसत्व-सञ्ज्ञा उस समय से होती है जब से ३२ महापुरुषलक्षणों के निर्वर्तक कर्म का करना प्रारम्भ होता है। तब से बोधिसत्व सदा उच्चकुल में उत्पन्न होता है, पूर्णेन्द्रिय होता है, पुरुष होता है, जाति-स्मर होता है, और अवैर्वातिक होता है। अन्तिम सौ कल्पों में बोधिसत्व जम्बू-द्वीप में ही होते हैं। उनकी देह के एक-एक लक्षण ती-ती पुण्यों से उत्पन्न होते हैं। कृपापूर्वक सबको सब कुछ देकर उनकी दानपारमिता पूरी होती है। बिना कोप के अगच्छेद भी सहने से उनकी क्षान्ति और शील की पारमिता पूरी होती है। एक पैर पर सड़े होकर सात अहोरात्र तिप्प बुद्ध की स्तुति से उनकी बीर्य-पारमिता पूर्ण होती है। इनके अनन्तर ध्यान और प्रज्ञा की पारमितायें उनसे भावित होती हैं। बोधिसत्व धर्म में प्रवेश, निष्पत्ति और निष्कमण सम्प्रदानपूर्वक करते हैं। तीन 'असंख्य'-कल्पों में बुद्धत्व प्राप्त होता है।

महासांघिक लोकोत्तरवादियों ने बुद्ध के साथ बोधिसत्त्व की भी लोकोत्तर बताया। उनके मत से बोधिसत्त्व श्वेत-नाभ के रूप में मातृ-गर्भ में प्रवेश करते हैं, तथा अरायुओं के समान उनका गर्भ में क्रमशः विकास नहीं होता। वे पूर्णोन्म्रिय रूप में ही गर्भस्थ होते हैं तथा मातृ-कुक्षि के दाहिनी ओर से उनका प्रसव होता है। अपनी चर्मा के दूसरे असंख्येय-कल्प से वे आर्यत्व प्राप्त करते हैं तथा उनमें कामसंज्ञा, व्यापाद-संज्ञा, एवं विहिंसा-संज्ञा उत्पन्न नहीं होती। सब सत्त्वों के 'परिपाचन' का प्रविधान किये होने के कारण बोधिसत्त्व दुर्गति में भी जन्म-ग्रहण करने का संकल्प करते हैं। अपने ऐश्वर्य से वे यह संकल्प पूरा कर सकते हैं। प्रथम असंख्येय-कल्प में बोधिसत्त्व 'अनियत' होते हैं, दूसरे में 'नियत', तीसरे में 'व्याकृत'।

महावस्तु में लोकोत्तरवाद की दृष्टि से बोधिसत्त्व की चर्मा का विस्तृत वर्णन किया गया है जिसमें उसको अलौकिकता, पारमिताओं तथा 'भूमियों' का विवरण प्राप्त होता है। स्वविरवाद और सर्वास्तिवाद तथा प्राचीन आगमों में बोधिसत्त्व को विलक्षण और अद्भुत महानुष्य मानते हुए भी मनुष्य माना जाता था, किन्तु महासांघिकों ने उनका सर्वथा अलौकिक विवरण दिया है। बोधिसत्त्व औपपादुक हैं, लोकानुवर्तन के कारण ही मनुष्यवत् प्रतीत होते हैं, उनका 'रूप' 'मनोभव' है, अथवा, एकव्यापहारिकों के मत से, उनमें 'रूप' है ही नहीं। वैतुल्यकों ने यहाँ तक कह दिया कि तुषितलोक से मायादेवी के गर्भ में केवल एक निर्माण-काय का ही अवतार हुआ।

महायान में हीनयान की बोधिसत्त्व-विषयक दृष्टि का स्वाभाविक विकास पाया जाता है। हीनयान में बुद्ध और बोधिसत्त्व असाधारण माने जाते थे और उनके आदर्श तथा मार्ग का सफल अनुकरण सबके लिए सम्भव नहीं माना जाता था। दूसरी ओर असाधारण होते हुए भी बोधिसत्त्व मनुष्य-कोटि से उत्तीर्ण नहीं हैं। और फिर एक से अधिक बुद्ध और बोधिसत्त्व स्वीकार करते हुए भी हीनयान में अनागत बुद्धों का तथा वर्तमान बोधिसत्त्वों का स्थान नगण्य है। महायान में महासांघिक-दर्शित मार्ग से बुद्ध और बोधिसत्त्वों की असाधारणता स्पष्ट ही अलौकिकता में परिवर्तित हो गयी, किन्तु दूसरी ओर उनका आदर्श सबके लिए अनुकरणीय बताया गया। वर्तमान बोधिसत्त्व और भावी बुद्धों का ही महायान में प्राधान्य है। यह युक्तिपुक्त भी लगता है कि जिस मार्ग का बुद्ध ने स्वयं अनुसरण किया उसी का उनके अनुगामी भी करें। बोधिसत्त्व-चर्मा में पारमिताओं और भूमियों के सिद्धान्त का महायान में विशेष विकास हुआ।

हीनयान मुख्यतः भिक्षुओं का धर्म है। अर्हत्त्वप्राप्ति आवश्यक प्रव्रज्या और उपसम्पदा ग्रहण कर विनय के अनुशासन का पालन करते हुए शीलविशुद्धि पूर्वक शमथ

और विपश्यना के द्वारा मार्ग में प्रवेश करते थे। उनके विकास की चार अवस्थाएँ जबवा 'भूमियाँ' प्रसिद्ध थीं—श्रोत-आपन्न, सङ्कदागामी, अनागामी, तथा अर्हत्। प्रत्येक मार्ग के फल-प्राप्त और 'प्रतिपन्नक' में भेद करने से चार के स्थान पर आठ आर्य पुद्गल गिने जा सकते हैं।

महायान में बोधिसत्व-वर्षों के अभिलाषी एक ओर हीनयान-प्रसिद्ध विनय के नियमों को भी प्रायः अनुपालनीय मानते थे, दूसरी ओर पारमिताओं की पूति को भी, जिसका भिक्षु-जीवन से विशेष अभिसम्बन्ध नहीं है। बहुत समय तक महायान का कोई अपना विशिष्ट बोधिसत्व-विनय नहीं था। इ. चीन का कहना है कि हीनयान तथा महायान का एक ही विनय है। अतः माहायानिक सूत्र और शास्त्रों में 'बोधिसत्त्वों' को कई स्थलों पर चेतावनी दी गयी है कि वे विनय को अचहेतनीय न समझें। शान्ति-देव के द्वारा उपामकीशल्यसूत्र से उद्धृत ज्योतिर्माणवक की कथा इस प्रसंग में स्मरणीय है। ज्योतिर्माणवक ने स्त्री पर क्रुधा कर अपना ४२,००० वर्ष का ब्रह्मचर्य क्षणित कर दिया। 'पश्य कुलपुत्र यस्मिंश्चा निरयसकर्मनीय कर्म तदुपायकुशलस्य बोधिसत्वस्य ब्रह्मलोकोपपत्तिसंवर्तनीयमिति'। (शिक्षा, पृ० १६७)।

प्रारम्भ में विनय-भेद न होते हुए भी बोधिसत्ववर्षों के आपस से क्रमशः महायानियों के लिए एक विशिष्ट आचरण का आधार अङ्कुरित हुआ। 'कथना' और 'अहिंसा' का कठोर विरामता की अपेक्षा इसमें उत्कृष्टतर स्थान था। मांस-मद्य का निषेध इसी प्रवृत्ति का फल मानना चाहिए। शान्तिदेव ने एक बोधिसत्वप्राप्तिबोधिसूत्र को उद्धृत किया है। 'तीनों बुद्धजातकसूत्र तथा शिक्षासूत्रवचन भी एक प्रकार से बोधिसत्व-विनय कहे जा सकते हैं।

महायान में उपासकों का स्थान ऊँचा उठ गया। बौद्ध विहारों में भी कदाचित् महायान की भावुकता तथा 'उपासकीशल' के सिद्धान्त से सम्बन्धित अपवाद-विरामता के द्वारा निषम-धीहित्य का प्रचार हुआ। कश्मीर में अनेक विहारों में भिक्षुओं के कलत्र-पुत्र आदि की वर्षों राजतरंगिणी में प्राप्त होती है। महायान की तान्त्रिक-शाखा के विकास से इस प्रकार की प्रवृत्ति को विशेष बल मिला।

हीनयान में चतुर्भूमिक आर्य-मार्ग प्रसिद्ध है जिसका पहले उल्लेख किया जा चुका है। महाव्युत्पत्ति में श्रावक-वर्षों का प्रकारभेद तथा नाम-भेद के साथ इस प्रकार संग्रह प्रदर्शित किया है—श्रोत-आपन्न, सप्तहृद्भव-वरम, कुलकुल, सङ्कदानामी, एक-बौद्धिक, अनागामी, अन्तरापरिनिर्वाणी, उपपन्नपरिनिर्वाणी, साधिसन्तारपरिनिर्वाणी, अर्धभस्कारपरिनिर्वाणी, ऋग्भोज, कायसाधो, अज्ञानुसारी, धर्मानुसारी, अज्ञा-

विमुक्त, दृष्टिप्राप्त, समयविमुक्त, असमयविमुक्त, प्रज्ञाविमुक्त, उभयतोभागविमुक्त । इसके अतिरिक्त महाव्युत्पत्ति में सात श्रावक-भूमियों का उल्लेख भी मिलता है—
 शून्य-विदर्शना-भूमि, गोत्रभूमि, अष्टमकभूमि, दर्शनाभूमि, तनुभूमि, बीतरागभूमि, कृताचीभूमि । पहली भूमि स्पष्ट ही पुण्यजन-भूमि है जब कुशल-मूलों का संबन्ध होता है । गोत्रभू की अवस्था को कहीं पुण्यजन और कहीं आर्य की अवस्था कहा गया है । तीसरी और चौथी भूमियाँ श्रोत-आपत्ति का मार्ग और फल हैं । आर्य-सत्त्वों के बोध के द्वारा इनका लाभ होता है । अनिघमंकोष में इस बोध के १६ क्षण प्रतिपादित किये गये हैं । सङ्घदानामी की अवस्था ही राग, द्वेष और मोह को तनु-भूमि है । अनागामी की अवस्था बीतरागभूमि है तथा अर्हत् की कृताची भूमि ।

महावस्तु में, जो कि हीनयान और महायान का मध्यवर्ती है, बोधिसत्त्व की 'चार चर्याओं' और 'दस भूमियों' का निर्देश प्राप्त होता है । 'प्रज्ञातिचर्या' में बोधिसत्त्व के सहज गुण प्रकाशित करते हैं, 'अनुलोम चर्या' में इस संकल्प के अनुकूल वे कार्य सम्पन्न करते हैं, तथा 'अनिवर्तनचर्या' में वे उस सुदृढ़ भूमि को प्राप्त करते हैं जहाँ से पीछे लौटना नहीं होता । इसी भूमि में दीपंकर बुद्ध ने बोधिसत्त्व की भावी बुद्धत्व-प्राप्ति का 'व्याकरण' अथवा भविष्यवाणी की थी । महावस्तु में निर्दिष्ट 'दस भूमियाँ' इस प्रकार हैं—दुरारोहा, बद्धमाना, पुण्यमण्डिता, शचिरा, चित्तविस्तरा, रूपवती, दुर्जया, जन्म-निवेश, शीवराज्य, अनियोक । इन भूमियों का विवरण महावस्तु में स्पष्ट और सुविचित्र नहीं है । बोधिचित्त के प्रणिधान से बोधिसत्त्वों की पहली भूमि का आरम्भ होता है । उनके पिछले पाप क्षीण हो जाते हैं, किन्तु सातवीं भूमि तक वे 'पुण्यजन' ही रहते हैं । यह अवयव है कि अपने लक्ष्य के वैशिष्ट्य के कारण उन्हें इस अवस्था में भी 'आर्य' अथवा 'प्राप्तमूल' कहा जा सकता है । पाप-कर्म की सम्भावना बोधिसत्त्व के लिए अभी भी बनी रहती है, किन्तु उनका पुण्य-सांभ्राज्य निरन्तर बढ़ता रहता है । आठवीं भूमि से बोधिसत्त्व के कृत्य सर्वथा विभूद हो जाते हैं । आठवीं भूमि से अनिवर्तनीयता लागू होती है । अब से बोधिसत्त्व कणवर्ती राजा होकर धर्म का उपदेश करते हैं । अन्तिम जन्म-ग्रहण के लिए मातृ-गर्भ में प्रवेश के साथ इसवी भूमि का आरम्भ होता है ।

अष्टसाहस्रिका, पञ्चविंशतिसाहस्रिका तथा शतसाहस्रिका प्रज्ञापारमिताओं में 'भूमियों' का विवरण कुछ अधिक परिष्कृत और विकसित प्रतीत होता है । यह उल्लेखनीय है कि शतसाहस्रिका में दस हीनयानीय भूमियों के नाम दिये गये हैं—
 शून्यविदर्शनाभूमि, गोत्रभूमि, अष्टमकभूमि, तनुभूमि, बीतरागभूमि, कृताचीभूमि, प्रत्येक बुद्धभूमि, बोधिसत्त्वभूमि, बुद्धभूमि । इनमें पहली सात भूमियाँ ऊपर निर्दिष्ट

महात्पुरुषों की सूची में उपलब्ध होती है। बोधिसत्त्व की भूमियों का परिनिष्पन्न विवरण 'दशभूमिकसूत्र' में मिलता है। इस सूत्र का चीनी अनुवाद ई० २०५-२१६ के बीच सम्पन्न हुआ था। 'बोधिसत्त्वभूमि', 'सूत्रालंकार' तथा 'मध्यमकावतार' में भूमि-विवरण 'दशभूमिक सूत्र' का अधीन है। हीनयान की साधना का पर्यवसान पुद्गल-नैरात्म्य के बोध के द्वारा अर्हत्व की प्राप्ति में होता है। यही हीनयान का चतुर्थ मार्ग-कल अथवा सप्तमी भूमि है। इतनी प्रगति पहली छः माहायानिक भूमियों में सम्पन्न होती है। इसके अनन्तरवर्ती चार भूमियों में महायान की धर्म-नैरात्म्य तथा बुद्धत्व की ओर विशिष्ट साधना अघसर होती है।

बोधिसत्त्वचर्या—बोधिसत्त्व की चर्या तीन भागों में विभक्त की जा सकती है—परिकर्म अथवा उपचार जो कि आध्यात्मिक महत्वाकांक्षा तथा तय्यारी की अवस्था है, पहली सात बोधिसत्त्व-भूमियाँ, अन्तिम तीन भूमियाँ। पहली अवस्था बोधिसत्त्व-भूमि में 'प्रकृतिचर्या' कही गयी है और द्विधा विभक्त की गयी है—गोत्रभूमि तथा अधिभूमिचर्या। पूर्व-कर्म के सम्प्रिष्ठित प्रभाव से व्यवस्थित नैतिक और आध्यात्मिक स्वभाव ही 'गोत्र' कहलाता है। महायान में सम्प्रस्थित होने के लिए एक विशेष प्रकार की अभ्युन्नत आध्यात्मिक प्रवृत्ति आवश्यक है—द्वेष-विराड्मूल, सहिष्णु, करुण, महामील। असङ्ग का कहना है—'कारुण्यमधिभूमितद्वय क्षान्तिश्चादि प्रयोगतः। समाचारः सुमत्यागि गोत्रे लिङ्गं निरुन्मते ॥ चतुर्विधं लिङ्गं बोधिसत्त्वगोत्रे। आदि-प्रयोगत एव कारुण्यं सत्त्वेषु। अधिभूमिर्नैवायानधर्मक्षान्तिर्दुष्करचर्यायां सहिष्णुतायेन। समाचारद्वय पारमितामयस्य कुशलस्येति'। (सूत्रालंकार, ३.५.) अर्थात् बोधिसत्त्वगोत्र के चार लक्षण हैं—प्राणियों पर करुणा, महायान के प्रति स्नेहा, और उत्साह, कठोर चर्या में सहिष्णुता, पारमितारूप कुशल-कर्म का आचरण। बोधिसत्त्व-गोत्र की मुलता सोने और जवाहिरात की ज्ञान से की गयी है। जैसे सुवर्ण-गोत्र प्रभूत, प्रभास्वर, निर्मल और कर्मण्य सुवर्ण का आश्रय होता है, ऐसे ही बोधिसत्त्व गोत्र अप्रमेय-कुशलमूर्तों का, ज्ञान का, क्लेश-निर्मल्य-प्राप्ति का, तथा अभिजातिप्रभाव का आश्रय है। महारत्नगोत्र ज्ञान, वर्णसम्पन्न, संस्थानसम्पन्न, तथा प्रमाणसम्पन्न रत्नों का आश्रय है। बोधिसत्त्व-गोत्र भी महाबोधि, महाज्ञान, आर्यसमाधि, तथा जन-कल्याण का आश्रय है। (वही, पृ० १२-१३)।

अधिभूमि अथवा अध्यायय बुद्धत्व की अभीप्सा है। करुणा तथा प्रज्ञा का कुछ विकास होने पर बार-बार यह आध्यात्मिक प्रेरणा उत्पन्न होती है तथा गोत्रस्य व्यक्ति को बोधिसत्त्वोचित कर्मों के पास ले जाती है। महाभ्युत्पत्ति में अधिभूमिचर्याभूमि के

साथ चार अवस्थाओं का उल्लेख है—आलोकलयः, आलोकजुष्टिः, तत्त्वार्थकदेशानु-
प्रवेशः, तथा आनन्तर्यसमाधिः ।

पहली बोधिसत्त्वभूमि शूद्राशयभूमि अथवा 'प्रमुदिता' है । इसमें पृथग्जनत्व छूट कर आर्यत्व का प्रारम्भ होता है तथा 'निधाम' की प्राप्ति होती है । स्पष्ट ही हीनयान की श्रोत आपत्ति से यह अवस्था तुलनीय है । इसमें बोधिचित्त के उत्पाद के द्वारा सातक परमार्थतः बोधिसत्त्व तथा सम्बोधिपरायण हो जाता है । उसके पांच भय निवृत्त हो जाते हैं तथा वह अनेक "महाप्रणिधान" करता है—(१) सब बुद्धों के सर्वथा पूजन का, (२) बुद्धशासन के परिरक्षण का, (३) तुषित-भवन-वास से लेकर महापरि-
निर्वाण तक सब बुद्ध-कर्मों के 'उपसंक्रमण' का, (४) सब बोधिसत्त्वभूमियों और-
पारमिताओं की चर्चा का, (५) सब सत्त्वों के आध्यात्मिक 'परिपाचन' (विकास में सहायता) का, (६) सब लोकधातुओं और दिग्-धिभागों के विभेद के प्राप्य का, (७) सब बुद्ध-श्रेष्ठों के परिशोधन का, (८) महायान में अवतरण का, (९) अमोघ-
शोषता का, (१०) जन्म-ग्रहण से महापरिनिर्वाण तक के कर्मों के लोकोपदर्शन का ।
इसी भूमि से बोधिसत्त्व में भूमियों की परिशुद्धि के कारक दस-धर्मों का प्रकाश होता है—
त्याग, करुणा, अपरिलेद, अमान, सर्वशास्त्राध्यायिता, विष्णु, लोकानुज्ञा, और धृति ।
स्वानन्तर में इन धर्मों की दूसरी सूची इस प्रकार दी गयी है—अध्याय, सर्वसत्त्व-
सम्बन्धिता, त्याग, कल्याण-मित्र-सेवना, धर्मपर्योषि, अनीक्षण नैष्कर्म्य, बुद्धकायस्मृता,
धर्म-विवरण, मानस्तम्भननिर्पातन, सत्यवचन । बोधिसत्त्व बुद्धों का प्रत्यक्ष तथा उनके
शासन का पालन करते हैं । विभिन्न भूमियों में इनमें नाना प्रभाव अथवा तलों का
जातिर्भाव होता है—निष्कर्मण का सामर्थ्य, समाधियों का बल, बुद्धों के दर्शन की
शक्ति, निर्मित-कार्यों का पहिचानना, लोक-धातुओं को रोगना, अथवा अतन्नामित
करना, निर्माण-काय प्रदर्शित करना, अनेक कल्पों तक जीवित रहना ।

दूसरी भूमि 'विमला' अथवा अधिशील-विहार कही गयी है । इसमें दस चित्ता-
शयों के विकास से प्रतिष्ठा होती है—ऋजु, मृदु, कर्मण्य, दम, शम, कल्याण, असंगृष्ट,
अनपेक्ष, उदार, और माहात्म्य । तीसरी भूमि अधिचित्त-विहार अथवा प्रभाकरी कही
गयी है जिसमें भावनीय चित्ताशय इस प्रकार हैं—शुद्ध, स्थिर, निर्विद्, अविराग,
अविनिवृत्, दृढ़, उत्प्ल, अतृप्त, उदार और माहात्म्य । इस भूमि में बोधिसत्त्व ध्यान,
ब्रह्म-विहार, अभिज्ञा आदि का अभ्यास करते हैं । उनके अकुशलमूल तथा दुष्टि-
संयोजन सर्वथा नष्ट हो जाते हैं । यह स्मरणीय है कि चिमुद्धिमग्न के अनुसार भी
अधिचित्त-विहार अनागामिता को ले जाता है । पांच औरम्भागीय संयोजनों का इस
प्रकार क्षय हो जाता है ।

चौथी भूमि 'अचिप्पती' है, पांचवी 'सुदुर्जया', छठी अभिमुखी। ये तीनों अभिप्रस-विहार हैं। अचिप्पती में बोधिपाक्षिक धर्मों की भावना होती है, सुदुर्जया में आर्वा-सत्त्वों की, अभिमुखी में प्रतीत्यसमुत्पाद की। अचिप्पती में प्रवेश दस 'धर्मालोकों' के द्वारा होता है। ये धर्मालोक नाना धानुओं में प्रतिबिम्ब हैं—सत्त्वधातु, लोकधातु, धर्मधातु, आकाशधातु, विज्ञानधातु, कामधातु, रूपधातु, आरूपधातु, उदाराम्बास-पाधिभूमिधातु, माहात्म्याध्यासाधिभूमिधातु। इस भूमि में सत्कामदृष्टि छूट जाती है। सुदुर्जया में प्रवेश चित्ताशयविशुद्धिसमता के लाभ के द्वारा होता है। इस समता के विषय अनेक हैं—अतीतानागतप्रत्युत्पन्न बुद्धों के शासन, शील, दृष्टि-विचिकित्सा-प्रहाण इत्यादि। इस भूमि में बोधिसत्त्व गणित आदि लौकिक शास्त्रों का भी अध्ययन करते हैं। अचिप्पती में बोधपारमिता का तथा सुदुर्जया में ध्यान-पारमिता का विशेष अभ्यास सम्पन्न होता है। अभिमुखी में दस प्रकार की समता का बोध होता है—अनिमित्त, अलक्षण, अनुत्पाद, अजात, विभिन्न, आदिबिसुद्ध, तिष्यर्षच, अनापूर्ह-निर्पूत, मामास्वन्नप्रतिभासप्रतिभुक्तोपम, भावाभावाद्भव। इस अवस्था तक छः पार-मिताओं का अभ्यास परिनिष्ठित होता है।

सातवीं भूमि 'दूरज्जमा' कही गयी है। इसमें पिछली भूमियों की परिणति होती है। इसमें आभोग और अभिसंस्कार शेष रहते हुए भी निमित्त विहार होता है। बोधिसत्त्व को इस भूमि में सर्वथा तत्त्वेष अथवा अक्लेश नहीं कहा जा सकता।

'अचला' भूमि में अनुत्पत्तिकथमंलान्ति का आधिर्भाव होता है तथा अनाभोग-निमित्त-विहार सम्पन्न होता है। स्वयं अचल होते हुए भी लोकोत्तर-व्यक्तिता से बोधिसत्त्व अप्रमाणकायविभक्ति तथा सत्त्वपरिपाचन करते हैं। 'साधुमती' में बोधि-सत्त्व साक्षाधिभोगों से असन्नुष्ट हो प्रतिसंविद्-विहार करते हैं। 'धर्ममेघा' नाम की दसवीं भूमि में बोधिसत्त्व का सर्वज्ञता में अभियेक होता है। तथागत-निःसृत प्रभा से यह अभियेक सम्पन्न होता है। इसके अनन्तर बोधिसत्त्व को इस एक प्रकार से बुद्ध अथवा तथागत कहा जा सकता है यद्यपि उनमें तारतम्य-भेद अभी बना रहता है।

असंग ने इन भूमियों के नाम इस प्रकार समक्षाये हैं—

“पश्यता बोधिमातृणां सत्त्वार्थस्य च साधनां ।
 तीर्थ उत्पद्यते मोदो मुदिता तेन कम्बते ॥
 वोः शीलपानोगर्वमन्वाहिलता भूमिरुच्यते ।
 महाधर्माविभासस्य करणान्ध प्रनाकरि ॥
 अधिर्भूता यतो धर्मा बोधिसत्ताः प्रदाहकाः ।
 अचिप्पतीति तद्योगात्ता भूमिर्द्वयदाहताः ॥

सत्त्वानां परिपाकश्च स्वचित्तस्य च रक्षणम् ।
 धीमद्भिर्जोयते बुद्धं बुद्धंया तेन कथ्यते ॥
 आभिमुख्याद् इत्यस्येह संसारस्यापि निवृत्तेः ।
 उपताह्याभिमुखी भूमिः प्रज्ञापारमिताश्रयात् ॥
 एकाग्रनरयश्लेषाद्भूमिर्भूरंगमा मता ।
 इत्यसंजाविष्यकनादचला च निरुच्यते ॥
 प्रतिसंश्लिन्नातिरस्यत्वाद्भूमिः सामुमती मता ।
 धर्ममेधाह्वयव्याप्तेर्धर्माकाशस्य मेधवत् ॥”

इस पर विचार करने से यह ज्ञात होगा कि इन भूमियों से अधिकांश के नामों में अन्वयता प्रस्कृत नहीं है। विमला, ज्वला, तथा धर्ममेधा अपवाद हैं। वस्तुतः बोधिसत्व-भूमियों का स्वरूपतः आधिष्कार प्राचीन है, उनका इस प्रकार नामकरण उत्तरकालीन। पहले भी प्रकारान्तर से विदित होने के कारण इन भूमियों के परिष्कृत नामकरण में अन्वयता सर्वत्र अपेक्षित नहीं थी।

पारमिताएँ—चन्द्रकीर्ति ने मध्यमकाव्यतार में भूमियों का पारमिताओं के साथ इस प्रकार सम्बन्ध प्रतिपादित किया है—प्रमुदिता, दानपारमिता; विमला, शील; प्रज्ञाकरी; खान्ति; आचिन्मती; धीर्मे; मुहुर्बया; प्यान; अभिमुखी; प्रज्ञा; दूरज्ञमा; उपायकौशलपारमिता; ज्वला; प्रभिमान, सामुमती; बल, धर्ममेधा; ज्ञान। महा-व्युत्पत्ति में ये इस पारमिताएँ परिणमित हैं।

यहाँ पर यह उल्लेखनीय है कि बोधिचित्तोत्पाद के साथ बुद्धों और बोधिसत्वों की 'अनुत्तरपुत्रा' का विधान था। इसमें बुद्धादि की कन्दना, पापदेशना, पुष्पानुनोदना, अम्बोपना, वाचना आदि संगृहीत है। बोधिसत्वचर्या का एक बड़ा और महत्त्वपूर्ण भाग प्रसिद्ध छः पारमिताओं की भावना है। इनमें प्रथम और शीर्षस्थान दान अथवा कथना का है। यही पारमिता महादान की प्रवर्तिका है। यही परम 'उपाय' और 'संश्लेषस्तु' है। बोधिचित्त का उत्पादन इसकी चरम अभिव्यक्ति है। बोधिसत्व को अपने कार्यों का अन्तिम निवामक कल्याण की ही भावना मानना चाहिए। 'निधिद्वम-प्यनुवातं कृपाक्षोरधर्मिनः ॥'

शील-भावना का प्रयोजन आत्मभावरक्षा है जिससे बोधिसत्व पर-कल्याण में समर्थ हो सके। शील अरक्षित होने पर निन्दा, अनादर, अपवादादिक का कारण बन जाता है, जोकि धर्म-प्रचार को असम्भव बना देते हैं। शील निवृत्तिरूप भी है, प्रवृत्ति-रूप भी। शील के मुख्य अंग हैं—अल्पताप, ह्री, अत्यय के पर्याय, मुषार, तथा धर्म के लिए आदर।

ध्यान विविध है—दुःखाधिवासनाध्यान, परापरकारमपंगध्यान, धर्मनिध्यान-ध्यान। इनमें पहली ध्यान दुःख का सहना है, दूसरी धर्मा है, तीसरी धर्मस्वभाव का बोध है। जब उपदेश-श्रवण से धर्म-निध्यान-ध्यान उत्पन्न होती है, तो उसे 'षोषानु-माध्यान' कहा जाता है, विचार से उत्पन्न होने पर 'आनुबोमिकी'। इसका परम रूप अनुत्पत्तिक-धर्म-ध्यान है।

धीरे अथवा कुशलतोत्साह के बिना बोधित्त का विकास ही न हो पावेगा। एतदर्थे छन्द, गुणछन्द, अथवा धर्मच्छन्द की भावना आवश्यक है। अपनी दुर्वलताओं के प्रति आत्मबहिता का भान पुरस्कृत करना चाहिए। कर्म में रति होनी चाहिए तथा अप्रमाद।

ध्यानपारमिता में परम्परागत ध्यान और समापत्तिर्षा, चार अथवा दो सत््यों का अनुसन्धान, तथा स्मृत्युपस्थान समूहोत्त है। धान्तिदेव ने इस प्रसंग में 'परात्मसमता' तथा 'परात्मपरिवर्तन' की भावना का वर्णन किया है।

प्रज्ञापारमिता या पारमाधिक ज्ञान बोधिसत्त्वों में केवल बीजावस्था में ही सम्भव है। उसकी फलावस्था केवल बुद्धों में उपलब्ध होती है।

अध्याय १०

महायान का दर्शन—शून्यवाद

महायान के पूर्व शून्यता

एक प्रकार से माध्यमिक दृष्टि एवं शून्यता अथवा नैरात्म्य की धारणा प्राचीनतम काल से ही बौद्ध धर्म में उपलब्ध होती है। मूल बुद्धदेशना में सत् और असत्, दोनों का ही निराकरण किया गया है तथा परमार्थ को अनमिलाप्य बताया गया है। परमार्थ को सत् और असत् के परे अनिर्वचनीयता ही माध्यमिक दृष्टि की विशेषता है। मनुष्य की तर्कबुद्धि सत्य के सम्यक् बोध में अक्षम है क्योंकि वह सदैव अन्तर्ग्राहिणी है। वह अपरिच्छिन्न, अनन्त सत्य को आत्मसात् नहीं कर पाती। तर्कबुद्धि के इस अस्ति-नास्ति-युक्त नाना पदार्थमय जगत् की अपारमायिकता उपनिषदों में कुछ स्थलों पर प्रतिपादित की गयी है, तथा प्रकारान्तर से यही परम्परा बौद्ध धर्म के आन्तर उद्गत एवं विकसित हुई। बुद्ध के मूल उपदेशों में इतना जगत् का मिथ्यात्व स्पष्टतः प्रतिपादित नहीं था। अतः प्रायः प्राचीन हीनयानी सम्प्रदायों में भी शून्यता एवं नैरात्म्य को एक सीमित अर्थ में ग्रहण किया गया है। मनुष्य एक प्रकार का 'संसार' एवं 'सन्तान' है, एक प्रवाहगत समूह। उसके विभिन्न 'स्कन्धों' में किसी स्थिर आत्मा अथवा जीव की कल्पना नहीं करनी चाहिए। देह, इन्द्रियाँ अथवा मन-पृथक्-पृथक् सत्ता रखते हैं जिनकी समाप्ति ही लोकप्रचलित आत्मा अथवा अहं की प्रतीति का आधार है। यही पुद्गल-नैरात्म्य कहा जाता है। स्फण्ड, धातु, आमतन आदि में किसी जीव अथवा पुद्गल का अभाव ही उद्गत शून्यता है। फलतः हीनयान में शून्यता अथवा नैरात्म्य का अर्थ प्रायः जीव अथवा आत्मा का अभाव-भाव है।

प्रज्ञापारमिता सूत्रों में

प्रज्ञापारमिता-सूत्रों में शून्यता अथवा नैरात्म्य की इस धारणा का विस्तार किया गया है। किसी भी पदार्थ का अपना कोई स्वभाव नहीं है। वह स्वभावशून्यता ही वास्तविक शून्यता अथवा नैरात्म्य है। इस अर्थ-विस्तार से न केवल जीव अथवा आत्मा का लोप हो जाता है अपितु समस्त पदार्थों का भी। अतएव इसे 'धर्मनैरात्म्य' भी कहा

जाता है। वहीं प्रज्ञापारमिता-सूत्रों में एक और अनावात्मक शून्यता का यह सर्वथाही विरुद्ध रूप प्रदर्शित है वहीं दूसरी ओर शून्यता की प्रज्ञापारमिता से अभिन्न प्रतिपादित किया गया है। प्रज्ञापारमिता वस्तुतः निर्विकल्पक साक्षात्कारात्मक ज्ञान है जिसमें समस्त भेद, द्वैत, प्रमेयता एवं अभिधेयता, प्रलीन हो जाती है। 'निर्विकल्पे नमस्तुभ्यं प्रज्ञापारमितेर्मिते ।'

अब्धसाहस्रिका प्रज्ञापारमिता के प्रारम्भ में ही सुमूर्ति की यह अप्मूठ उक्ति मिलती है कि 'तमप्यह भगवन् धर्म्यं न समनुपस्यामि यदुत प्रज्ञापारमिता नाम ।' सुमूर्ति का भाष्य यह है कि अस्तित्व एवं नास्तित्व पारमार्थिक बोध के बहिर्भूत है। वस्तुतः बोधिचित्त अचित्त ही है। इस 'अचित्त-चित्त' में अस्तित्वा एवं नास्तित्वा की उपलब्धि नहीं होती। यह 'अचित्ता' निर्विकार एवं निर्विकल्प है। यही वास्तविक प्रज्ञापारमिता है। इसके विपरीत अविद्या है जो अविद्यमान धर्मों की ही सत्त्व-कल्पना करती है। साधारण लोक अविद्या में निमग्न हैं। वे अविद्यमान जगत् की कल्पना कर अस्ति और नास्ति के दो अन्तों में अभिनिविष्ट होते हैं और इस प्रकार संसारी बनते हैं। वस्तुतः सब धर्म मानामान है। सब धर्मों की मायोपमता का यह सिद्धान्त अत्यन्त गंभीर है तथा इससे नये बोधिसत्त्व तक उद्दिग्ध हो जाते हैं। शून्यता ही वास्तविक गंभीरता है। कोई भी पदार्थ वस्तुतः उपलब्ध नहीं होता, न वस्तुतः उत्पन्न होता है, न वस्तुतः निष्कट होता है; केवल अज्ञानबुद्धाचित्त में ही नाभाव भासित होता है। समस्त व्यावहारिक जगत् विकल्प-सापेक्ष, विकल्पित है। *

प्रज्ञापारमिता सूत्रों में अनेक स्थलों पर १८ प्रकार की शून्यता का उल्लेख है—
अध्यात्म-शून्यता, बहिर्षा-शून्यता, अध्यात्म-बहिर्षा-शून्यता, शून्यता-शून्यता, महा-शून्यता, परमार्थ-शून्यता, संस्कृत-शून्यता, असंस्कृत-शून्यता, अव्यक्त-शून्यता, स्वलक्षण-शून्यता, अनवराग-शून्यता; अन्वकार-शून्यता, प्रकृति-शून्यता, सर्वधर्म-शून्यता, अनुपलम्भ-शून्यता, अभाव-शून्यता, सर्वभाव-शून्यता, एवं अभाव-स्वभाव-शून्यता। यह स्पष्ट है कि शून्यता के ये नाना प्रकार शून्यता के अभ्यन्तर किसी प्रकार का वास्तविक बर्णोकरण उपस्थित नहीं करते। यदि शून्यता को केवल अभाव कहा जाय तो प्रश्न उठता है 'किसका अभाव?' इसके उत्तर में नाना पदार्थों का परिचयन कर उनका अभाव बताया जा सकता है। अभाव को स्वयं एक पदार्थ माननेवाले नैयायिक भी उसे मात्र-सापेक्ष मानते हैं तथा नाना अभावों का उनके 'प्रतिषेधियों' के उल्लेख के द्वारा पृथक् निर्देश करते हैं और ऐसा प्रतीत होता है कि मात्र-जगत् की छाया के समान एक अभाव-जगत् भी कल्पनीय है। किन्तु साध्यमिकों को न अभाव की पदार्थता स्वीकार्य है, न भाव की। विभिन्न भाव-पदार्थों के अभाव को शून्यता कहने के साथ-

साथ वे अभाव एवं शून्यता की शून्यता का प्रतिपादन करते हैं तथा उसे शून्यता से अभिन्न मानते हैं। यदि किसी पूर्व अन्वयगत स्वभाव के बिना केवल विमृष्ट अभाव निरवयव है तो यह भी मानना होगा कि स्वभाव का निर्धारण बिना अभाव के आवरण के असम्भव है। स्वभाव-परिच्छेद स्वयं प्रतिषेधपूर्वक है—'विदरमिनेशियो एस्ट निवेशियो (determinatio est negatio) ! असत्ता की रेखा से ही अशेष-सत्तामय जगत् का चित्र आलक्षित होता है। यही स्वभाव-शून्यता पारमार्थिक शून्यता है।

प्रज्ञापारमिता-सूत्रों में शून्यता के सिद्धान्त का सुखिलष्ट एवं तात्त्विक प्रतिपादन नहीं किया गया है। अनन्त पुनरुक्ति के द्वारा हीनवान-सम्मत विभिन्न धर्मों का मिश्रमात्र एवं विकल्पप्राही चित्त की परमार्थ में अतृप्तयोगिता वहाँ उद्घोषित की गयी है। उन्हें पढ़ने से पाठक के मन में बराबर यह धारणा उत्पन्न होती है कि 'स्वभाव' मिथ्या है एवं सत्य का निर्विकल्प चित्त में ही साक्षात्कार ही सकता है, यद्यपि यह साक्षात्कारात्मक बोध अनिर्वचनीय है। वहाँ तक कि स्वयं इस बोध की सत्ता के विषय में चर्चा भी इसे जागतिक एवं असत्य बना देती है। इसीलिए सुभूति ने ऊपर उद्धृत उक्ति में प्रज्ञापारमिता का भी अपलाप किया है। शून्यता सचमुच अविषयत्वं सर्वधासिनी है, यहाँ तक कि जात्मधासिनी भी और उसका निष्कर्ष मौन में ही हो सकता है जैसा कि विमलसर्वोत्सुत्र में प्रतिपादित है जहाँ बोधिसत्त्व विमलकीर्ति ने संबुधी आदि के द्वारा तत्त्वनिर्माण के आधार का उत्तर वयमीन के द्वारा दिया।

अन्य महायानसूत्र—जिस प्रकार उपनिषदों में अथवा प्राचीन हीनवानी सूत्र-साहित्य में विविध दार्शनिक बौद्ध उपलब्ध होते हैं, उसी प्रकार महायान-सूत्रों में भी अनेक परधर्ती बौद्ध दार्शनिक परम्पराओं की मूलधरणा देखी जा सकती है। इन सूत्रों के अनुसार बौद्धिसत्त्व को चाहिए कि वह हीनवान-प्रोक्त सब धर्मों में नैरात्म्य अपना शून्यता की भावना करे। इस प्रकार के उपदेश की दिशा व्याख्या की जा सकती है। एक ओर यह कहा जा सकता है कि जगत् के सभी प्रतीयमान पदार्थ, अथवा बौद्धिक विचार के द्वारा आवश्यकपित-तत्त्व, अपारमार्थिक हैं, उनमें कोई स्थिर, पृथग् स्वभाव नहीं है। यह विमृष्ट धर्म-नैरात्म्य है अथवा धर्म-शून्यता है। दूसरी ओर इसीको प्रकारान्तर से कहा जा सकता है—सब धर्म कल्पित अथवा विकल्प-नामक हैं। किन्तु ऐसा कहने पर यह ज्ञानित होता है कि विकल्पात्मक चित्त ही प्रागचिक आइम्बर का सूत्रधार है। बोधिसत्त्व की प्रयोगधर्या में भावना का स्थान तथा बोधिसत्त्व निर्माणशक्ति चित्त के अद्भुत महत्त्व का समर्पण करते हैं। इस प्रकार बोधिसत्त्व-धर्या से सम्बद्ध धर्म-नैरात्म्य की भावना का दार्शनिक आधार द्विविध सिद्ध होता है—सब 'धर्मों' की असारता, तथा चित्त की प्रधानता। संकाशतार, धनम्पूह, सन्निविर्वाचन आदि

सूत्रों में इस चित्तवादी दूसरे पक्ष का न्यूनाधिक स्पष्टता से विवरण दिया गया है। पहले शून्यवादी पक्ष का नागार्जुन ने विस्तृत एवं युक्तियुक्त प्रतिपादन किया। दूसरे योगाचार-विज्ञानवादी-पक्ष का विस्तार सर्वप्रथम मैत्रेयनाथ ने किया। यह स्मरणीय है कि शून्यवाद तथा योगाचार-विज्ञानवाद दोनों का ही एक संयुक्त मूल है तथा उनका प्रारम्भिक विभेद अल्प था। इसके समर्पण में यह उल्लेखनीय है कि प्रसिद्ध माध्यमिक आचार्य जार्यदेव के ऋतुशतक को 'बोधिसत्त्व-योगाचार-शास्त्र' कहा गया है। इस पर एक ओर आचार्य वसुवन्धु ने व्याख्या लिखी थी, दूसरी ओर मैत्रेयनाथ ने नागार्जुन के 'महसंक्रान्ति' पर व्याख्या लिखी तथा नागार्जुन से असंग, वसुवन्धु एवं स्थिरभक्ति में उद्धरण पाये जाते हैं। यह भी उल्लेखनीय है कि परवर्ती काल में माध्यमिक, योगाचार एवं सौत्रान्तिकों के पारस्परिक प्रभाव से अनेक 'संकीर्ण' मतों का आविर्भाव हुआ; उदाहरणार्थ, धान्त-रक्षित को माध्यमिक भी कहा जा सकता है, विज्ञानवादी भी। स्वयं मैत्रेयनाथ की रचनाओं में उत्तररत्न को माध्यमिक-प्रासंगिक तथा अक्षिसमया-संस्कार को योगाचार—माध्यमिक-स्वातन्त्रिक कहा गया है। असंग ने भी मध्यमक-कारिकाओं पर मध्यमकानुसार नाम की व्याख्या लिखी जिसका गौतम प्रज्ञाकर ने चीनी में अनुवाद किया। वस्तुतः मैत्रेय तथा असंग, दोनों की रचनाओं में शून्यवाद के अविरोध से योगाचार का प्रतिपादन किया गया है।

नागार्जुन-जीवनी

'संक्रान्तारसूत्र,' 'महाभेषजसूत्र,' 'महामिरीसूत्र' एवं 'मञ्जुश्रीमूलकसूत्र' में नागार्जुन के विषय में प्रविष्यवाणी उपलब्ध होती है। संक्रान्तार के अनुसार नाम नाम का भिक्षु परिनिर्वाण के बहुत समय पश्चात् दक्षिणापथ में सत् और असत् का प्रतिषेध करते हुए महायाग का प्रचार करेगा। चीनी परम्परा के अनुसार नागार्जुन आचार्य-परम्परा में बारहवें से तथा उनका काल परिनिर्वाण के ७०० वर्ष पश्चात् या। महाभेषजसूत्र के अनुसार परिनिर्वाण के ४०० वर्ष अनन्तर एक लिच्छवि नाम नाम का भिक्षु बनेगा तथा धर्म का विस्तार करेगा। वही पीछे प्रसन्नप्रभाव नाम की लोकघातु में ज्ञानाकरप्रभ नाम का वृद्ध हुआ, यह कहा गया है। महाभेष में यह भी उपलब्ध होता है कि दक्षिणापथ में श्रियल नाम के जनपद में विपत्ति-चिकित्सक नाम का राजा होगा। उसके ८० वर्ष के होने पर अनुत्तर धर्म लुप्तप्राय हो जायगा। उसी समय तुन्दरभक्ति नाम की क्षुद्र मरी के उत्तरी तट पर महाबालक घाम के निकट एक लिच्छवि कुमार उत्पन्न होगा तथा धर्म की व्याख्या करेगा। यह कुमार नामकुल प्रदीप नाम के वृद्ध के सम्भूत

प्रणिधान करेगा। यह स्पष्ट नहीं है कि वहाँ नागार्जुन की ओर संकेत है। यह भी कहा गया है कि महाभेरीसूत्र में नागार्जुन के द्वारा ८वीं भूमि की प्राप्ति उल्लिखित है।

कुमारजीव ने नागार्जुन की जीवनी चीनी में लगभग ४०५ ई० में अनूदित की थी। इसके अनुसार नागार्जुन दक्षिणात्य ब्राह्मण थे। उन्होंने न केवल वेदों का अध्ययन किया अपितु अन्य अनेक विद्याओं में अपूर्व गति प्राप्त की। अलौकिक शक्ति के द्वारा वे अदृश्य हो सकते थे। अपने तीन मित्रों के साथ उन्होंने इस विद्या के अपप्रयोग के द्वारा राजकीय अवरोध में अनुचित प्रवेश किया, किन्तु उनके परचिह्नों के सहारे यह अपराध पकड़ा गया। नागार्जुन के तीनों मित्रों को दण्ड हुआ, वे स्वयं मन ही मन भिक्षु बनने का संकल्प कर भाग निकले। इस संकल्प के अनुकूल उन्होंने प्रव्रज्या ग्रहण की तथा त्रिपिटक ९० दिन में पढ़ लिये एवं उसके अर्थ हृदयंगम कर लिये तथापि असन्तुष्ट रहने पर उन्होंने और सूत्रों की खोज की। अन्ततः हिमालय में उन्हें एक स्वविर मिश्रु से महायान-सूत्र-ज्ञान हुआ। नागराज की सहायता से उन्हें इस महायानसूत्र पर एक व्याख्या भी उपलब्ध हुई। इसके अनन्तर उन्होंने ३०० वर्षों से अधिक सद्धर्म का प्रचार किया। नागार्जुन का समकालीन एक राजा था जिसे उन्होंने सिद्धि-प्रदर्शन के द्वारा सद्धर्म में वीरता दी। उन्होंने नाना शास्त्रों की रचना की जिनमें तन्त्र एवं चिकित्साशास्त्र भी उल्लिखित हैं।

श्वान्वांग (वाटर्स, वि० २, पृ० २००-६) के अनुसार दक्षिण कोसल की राजधानी के अनतिदूर अशोक के द्वारा निर्मित एक प्राचीन स्तूप था। इससे सम्बद्ध संघाराम में नागार्जुन बोधिसत्व निवास करते थे। उस समय सातवाहू नाम का राजा शासन करता था और वह नागार्जुन का भक्त था। यहीं सिंहल से समागत देव बोधिसत्त्व ने आर्य नागार्जुन के दर्शन किये। नागार्जुन रसायन-शास्त्र में सिद्ध थे। उन्होंने अत्यन्त दीर्घ आयु प्रदान करनेवाली एक सिद्धबटी का आविष्कार किया था। सातवाहू राजा ने भी इसका सेवन किया और उनके पुत्र ने पिता की दीर्घ आयु से वस्तु होकर बोधिसत्त्व नागार्जुन से उनके सिर की दक्षिणा माँगी, जिसे आचार्य ने पूरा किया। इस स्थान से दक्षिण-पश्चिम की ओर श्वान्वांग ने भ्रमरगिरि नाम के पर्वत का उल्लेख किया है। यहीं सातवाहन राजा ने नागार्जुन के लिए एक संघाराम का उल्लेख किया। इस विहार के निवरण से इसकी प्रभूत सम्पत्ति झलकती है। इसके निर्माण में नागार्जुन की अलौकिक शक्ति ने राजा की सहायता की थी। धान्यकटक में श्वान्वांग ने नागा-

जून के परवर्ती अनुयायी भावनिबेक के निवास का उल्लेख किया है। यह स्मरणीय है कि जम्मापेट के स्तूप के निकट प्राप्त एक लेख में भद्रन्त नागार्जुनाचार्य का उल्लेख मिलता है। राजतरंगिणी में कर्नूल के षडहंदन (आधुनिक हारवन) को नागार्जुन का निवास बताया गया है।

बुधोत्त (पृ० १२०-३०) के अनुसार बुद्ध के परिनिर्वाण के ४०० वर्ष पश्चात् दक्षिणापथ के विदर्भ जनपद में एक समृद्ध, किन्तु सन्तानहीन ब्राह्मण रहता था। उसे स्वप्न में आनास हुआ था कि वह यदि १०० ब्राह्मणों को धार्मिक भोज में निर्मात्रित करे तो उसके पुत्र उत्पन्न होगा। इसका अनुसरण करने पर उसे पुत्रलभ हुआ। इस पुत्र के विषय में ज्योतिर्विदों ने कहा कि वह १० दिन से अधिक कदाचित् जीवित न रह पाये। पुनःपि १०० ब्राह्मणों को खिलाने से आयु की वृद्धि सम्भव बतायी गयी। सातवें वर्ष के निकट होने पर, जबकि इस बालक का निधन ज्योतिर्विदों द्वारा बताया गया था, उसके माता-पिता ने उसे एक सेषक के साथ परिभ्रमण के लिए बाहर भेज दिया ताकि के स्वयं उसकी मृत्यु को देखने से बच जायें। इस प्रकार घर से प्रव्रजित वह बालक क्रमशः मालदा के द्वार तक पहुँचा। वहाँ उससे प्रभावित होकर सारह नाम के ब्राह्मण ने उसपर अनुकम्पा की और उसे वास्तविक प्रव्रज्या प्रदान की। बालक को अमिताभ के मंडल में दीक्षित किया गया और अमिताभ-धारणी का उपदेश किया गया। इसके प्रभाव से बालक का अनिष्ट कट गया। मालदा के बिहारस्वामी राहुलमद्र के अनुग्रह से उसे उपसम्पदा प्राप्ता हुई तथा उसका भिक्षु केच्छ्य में श्रीमान् नाम हुआ। कुछ समय पश्चात् मालदा में भारी अकाल पड़ा। इस अवसर पर श्रीमान् ने स्वायत्त की सहायता से स्वर्ण प्राप्त किया तथा उसके द्वारा संघ का कार्य कर्षचित् अतिवाहित हो पाया, किन्तु संघ में यह बात विदित होने पर श्रीमान् को दंडित किया गया और यह आज्ञा दी गयी कि वह एक करोड़ विहारों का निर्माण करे। उस समय शंकर नाम के भिक्षु ने ग्यापालंकार नाम का एक ग्रन्थ लिखा, तथा सबको तर्क में पराजित किया। उस भिक्षु को परास्त करने के लिए श्रीमान् ने धर्म की व्याख्या की तथा उसके मुनने के पश्चात् श्रोताओं में से दो बालक पृथ्वी के नीचे सहसा अन्तर्हित हो गये। यह पता चला कि वे दोनों नाग थे। इसके अनन्तर श्रीमान् ने नागलोक में अवतरण किया और वहाँ धर्म का उपदेश किया। नागलोक से ही वे अतसाहजिका प्रज्ञापारमिता तथा स्वल्पाभरा प्रज्ञापारमिता अपने साथ ले आये तथा उन्होंने एक करोड़ विहारों का निर्माण किया। इसी समय से वे नागार्जुन नाम से विख्यात हुए। पीछे पुद्गलधर्म में स्वर्ण उत्पादित कर उन्होंने प्रभूत भिक्षा-वितरण किया, वहीं उनका अनुग्रहीत ब्राह्मण अपनी मृत्यु के अनन्तर नामबोधि

नाग के आचार्य के रूप में पुनः उत्पन्न हुआ। वहाँ में नामार्जुन पश्येन नाम के पूर्वी जनपद में गये तथा अनेक चैत्यों का निर्माण किया। राजजनपद में भी उन्होंने ऐसा ही किया। फिर वे उत्तर-पूर्व गये। वहाँ जेतक नाम के एक बालक के शिष्य में उन्होंने यह भाष्यवाणी की कि वह राजा बनेगा। पूर्व देश में उन्होंने एक वृक्ष की शाखा पर अपने वस्त्र लटकाने और बोये। इसके पश्चात् जब वह बालक राजा बन गया उसने नामार्जुन को बहुत-से रत्न दिये। नामार्जुन ने उसे प्रत्युपहार दिया। नामार्जुन ने पञ्चासन के लिए हीरक जाल के समान एक वृत्ति बनायी तथा श्रीपालकटक के चैत्य का निर्माण किया। उन्होंने माध्यमिक दर्शन के प्रसार के लिए तर्कानुकूल माध्यमिक पास्तव का प्रणयन किया तथा अनेक माध्यमिक स्तोत्र लिखे। व्यावहारिक पक्ष में उन्होंने सूत्रसमुच्चय में आगमों के अनुकूल उपदेश किया, स्वप्न-चिन्तामणि-भारिकबा में गोवत्स श्रावकों को समुत्तेजित-सम्प्रहृषित किया, सुहृल्लेख में उन्होंने उपासकधर्म बताया तथा बोधिगण नाम के ग्रन्थ में भिक्षुधर्म प्रकाशित किया। तंत्रसमुच्चय, बोधि-चित्तविवरण, पिंडीकृतसापने, सूत्रमेलोपक, मंडलविधि, पंचक्रम आदि ग्रन्थों को उन्होंने तांत्रिक दृष्टि से लिखा। योगशतक आदि उनके चिकित्साविषयक ग्रन्थ हैं। नीति शास्त्र में उन्होंने जनपोषणविन्धु तथा प्रज्ञाशतक की रचना की। रत्नावली में राजाओं के उपभोग के लिए महायान के सिद्धान्त और चर्चा का निर्देश किया। इसके अतिरिक्त उन्होंने प्रतीत्यसमुत्पाद-चक्र, धूपयोगरत्नमाला आदि ग्रन्थों का निर्माण किया। व्याख्याओं में उन्होंने गुण-समाज-गुणवटीका, शक्तिस्तम्ब-कारिका आदि लिखे।

उस समय अन्तीवाहन जषवा उदयनभद्र नाम के राजा का शक्तिमान् नाम का कुमार था। शक्तिमान् ने अपनी माता से यह सुना कि उसके पिता ने नामार्जुन की सहायता से अभूत की प्राप्ति की थी। इस पर कुमार श्रीपर्वत गया जहाँ आचार्य नामार्जुन निवास करते थे। आचार्य कुमार को उपदेश देने लगे। कुमार ने नामार्जुन का सिर काटना चाहा, किन्तु असफल रहा। आचार्य ने कहा—'कभी कुश के द्वारा एक कीड़ा मूँससे मार डाला गया था, उसके पाप मेरे ऊपर हैं। अतएव एक कुश से मेरा सिर काटा जा सकता है।' इस पर कुमार ने कुश से उनका सिर काट लिया। आचार्य की छिद्र घीवा से यह सुनायी दिया—'जब मैं सुखावती-लोक-धातु चला जाऊँगा, किन्तु पीछे पुनः इस देह में लौट जाऊँगा।' वह कुमार उनका सिर ले गया, किन्तु उससे एक यक्षी ने उसे लेकर आचार्य की देह से एक योजन की दूरी पर स्थापित कर दिया। देह और सिर क्रमशः एक-दूसरे के पास आते गये और अन्ततः पुनः जुड़ गये :

यदि इन सब विभिन्न परम्पराओं का आलोचन किया जाय तो यह प्रतीत होता है कि नागार्जुन कदाचित् दूसरी शताब्दी ई० में हुए थे, तथा कनिष्क एवं एक शतवाहन राजा के समकालीन थे। उनका मूल स्थान अग्ध्रापथ में सम्भवतः घान्धकटक के समीप अथवा श्रीपर्वत पर मानना चाहिए। उनका नालंदा एवं कश्मीर से भी सम्बन्ध प्रतीत होता है। कदाचित् प्रसिद्धि के अनुकूल उन्होंने पर्याप्त परिभ्रमण किया था। यह सम्भव है कि शून्यवाद के प्रवर्तक नागार्जुन के अतिरिक्त एक अथवा एकाधिक अन्य आचार्य भी नागार्जुन के नाम से परवर्ती काल में प्रसिद्ध हुए जो कि तांत्रिक एवं रासायनिक थे, किन्तु जिन्हें दार्शनिक नागार्जुन से पृथक् स्मरण रखना कालान्तर में कठिन हो गया।

नागार्जुन की रचनाओं में महाप्रज्ञापारमिताशास्त्र, 'मध्यमिककारिका,' तथा विषहृ-
व्यावर्तनी' का विशेष महत्त्व है। महाप्रज्ञापारमिताशास्त्र में एक प्रकार के सर्वोच्च 'माहायानिक अभिधर्म' की भूमिका है। मैथेयनाथ के समान नागार्जुन ने भी प्रज्ञापार-
मितासूत्रों को एक रीतिबद्ध रूप प्रदान करने का प्रयत्न किया। किन्तु वस्तुतः उनके शून्यवाद से इस किसी भी प्रकार के 'अभिधर्म' अथवा रीतिबद्ध दर्शन का सामंजस्य नहीं हो सकता। सम्भवतः इसी कारण माध्यमिक-दर्शन परम्परा में महाप्रज्ञापार-
मिताशास्त्र का स्थान नगण्य है। माध्यमिककारिकाओं में तथा विषहृव्यावर्तनी में नागार्जुन ने अपने विलक्षण तर्क के द्वारा समस्त अभिधर्म तथा तर्क का सञ्चन किया है।

नागार्जुन की तर्कपद्धति—शून्यता के सिद्धान्त का रीतिबद्ध दार्शनिक प्रतिपादन सर्वप्रथम नागार्जुन ने किया। उन्होंने प्रज्ञापारमिता-सूत्रों का सार वीचकर एक सर्वोच्च दर्शनशास्त्र की रचना की। उन्होंने तर्क से ही तर्क का सञ्चन किया तथा शून्यता को अतीत्यसमुत्पाद से अभिन्न बताया। उनके शब्दों में 'यः प्रतीत्यसमुत्पादः शून्यतां तां प्रचक्षते ॥ सा प्रसप्तिरुपादाय प्रतिपत्सैव मध्यमा ॥' उनके समक्ष एक बड़ी समस्या थी—'शून्यता' स्वीकार करने पर तर्क ही नहीं किया जा सकता क्योंकि शून्यवादी किसी भी पक्ष को अपना ले तो शून्यता की ही हानि हो जाती है। अब 'प्रतिज्ञा'

३—चीनी त्रिपिटक में "ता किल्हेन्द" नाम से अनुवाद मिलता है। इ०—ऊपर।

उसका श्लेष अनुवाद सामांत के द्वारा, "स ज्ञेते व द्वादि वरुं र साजेत"।

४—अभी तक विम्लियोचका बुद्धिका में पुस्तों का संस्करण ही सर्वोत्तम है।

५—इ०—जे० बी० ओ० आर० एस०, २४-२; मैसांग शिन्वा ए बुद्धिक, जि० ९,
१९४८-५१, पृ० १९-१५२; नवनालन्दा महाविहार रिसर्च पब्लिकेशन,
जि० १।

ही नहीं की जा सकती तो युक्ति के द्वारा उसका साधन दूर की बात है। वस्तुनः शून्यता का उपदेश सब 'दृष्टियों' से छुटकारे के लिए है। यदि कोई शून्यता की भी दृष्टि बना लेता है तो वह असाम्य है—'शून्यता सर्वदृष्टीनां प्रोक्ता निःसरणं जिनैः। येषां तु शून्यता दृष्टिः तानसाध्यान्वभाषिरे ॥' समस्त शून्यवाद विकल्पात्मक तर्क-बुद्धि की सत्य के क्षेत्र से बाहर रख देता है। अतएव नागार्जुन शून्यता की सिद्धि तर्कबुद्धि एवं उसके स्वीकृत सिद्धान्त के निरास के द्वारा करते हैं। किसी भी वस्तु को सत्यता स्वीकार नहीं की जा सकती क्योंकि उसे स्वीकार करने पर अपरिहार्य रूप से विरोध प्रसक्त हो जाता है। इस प्रकार के तर्क को नागार्जुन और उनके अनुयायी 'प्रसंगापादन' अथवा 'प्रासंगिक' कहते थे। आपुनिक अभिप्रा में नागार्जुन की प्रणाली शायलेक्टिकल (dialectical) थी। उद्योतकर आदि ने माध्यमिक-सम्मत इस प्रकार की तर्क-प्रणाली को केवल 'नास्तिक चिंतन' कहकर उसका सफ़टन किया है।

शून्यता की न्यायतः प्रतिपाद्यता : पूर्वपक्ष—विग्रहव्यावर्तनी नाम के अल्पकाय ग्रन्थ में नागार्जुन ने शून्यवाद की न्यायतः प्रतिपाद्यता पर विचार किया है। प्रारम्भ में ही उन्होंने अपने विरोध में दी गयी प्रधान युक्ति का उल्लेख किया है—'यदि सभी पदार्थों में अपना स्वभाव अविद्यमान है तो तुम्हारे शब्द भी स्वभावहीन होने के कारण स्वभाव के सफ़टन में असमर्थ हैं, और दूसरी ओर यदि तुम्हारी बात स्वभावयुक्त है तो तुम्हारी पिछली प्रतिज्ञा सन्धित हो जाती है।' चन्द्रकीर्ति ने भी इस शका को इस प्रकार प्रकट किया है—सब पदार्थों के अनुपाद का सिद्धान्त प्रमाणजन्य है अथवा अप्रमाणजन्य? पहले विकल्प में प्रमाणों के लक्षण आदि प्रस्तुत करना चाहिए। दूसरे विकल्प में 'सिद्धान्त' ही असिद्ध रहता है। रूप से माना जा सकता है। इस मौलिक कठिनाई का विश्लेषणपूर्वक उत्तर देने के लिए नागार्जुन ने विग्रहव्यावर्तनी में अपने प्रतिपक्ष का विस्तार करते हुए पट्कोटिक आपत्ति का उल्लेख किया है—(१) यदि सब पदार्थ शून्य हैं तो उनकी शून्यता के प्रतिपादक वाक्य 'सब पदार्थ शून्य हैं' यह भी शून्य है क्योंकि वह भी सब पदार्थों में अन्तर्गत है और उसके शून्य होने पर सब पदार्थों की अशून्यता अक्षत रहती है और ऐसी स्थिति में 'सब पदार्थ शून्य हैं' यह प्रतिपक्ष अनुपपन्न हो जाता है। (२) दूसरी ओर यदि यह मान लिया जाय कि सर्वशून्यता की उक्ति उपपन्न है तो वह उक्ति स्वयं शून्य हो जायेगी तथा शून्य उक्ति के द्वारा शून्यता का प्रतिपादन नहीं हो पायेगा। (३) और यदि सब पदार्थ शून्य हैं तथा इसके साथ ही इस शून्यता की उक्ति शून्य नहीं है तो यह उक्ति सर्वत्र असंगृहीत होगी। अर्थात् पदार्थ-समष्टि के बहिर्भूत होगी। पदार्थ अशून्य हो नहीं सकता तथा शून्यता की उक्ति अशून्य है—ये दोनों परस्पर असंभव हैं। (४) यदि शून्यता की उक्ति को संगृहीत माना

जाय और उसके साथ ही सब पदार्थों को शून्य, तो वह उक्ति पुनः शून्य हो जायगी अथवा प्रतिषेध में अशम । (५) यदि उक्ति शून्य है, किन्तु शून्य होते हुए भी उसके द्वारा अशून्यता का प्रतिषेध किया जा सकता है तो शून्य होते हुए भी सब पदार्थ अथर्वक्रिया में समर्थ हो जायेंगे, किन्तु तब शून्यता अस्तित्वा का नामान्तर होगी, जोकि दृष्टान्त-विषय है । (६) यदि सब पदार्थ शून्य हैं तथा कार्य करने में असमर्थ हैं तो शून्यता की प्रतिपादक उक्ति के शून्य होने के कारण सब पदार्थों के स्वभाव का प्रतिषेध मुक्त नहीं है । संक्षेप में यह अनिवार्य प्रतीत होता है कि शून्यवाद के समर्थन में सर्वदैव तात्त्विक विषमता उत्पन्न हो जाती है—सब शून्य मानते हुए अन्ततः कुछ शून्य और कुछ अशून्य मानना पड़ता है और इस प्रकार की विषमता में कोई हेतु नहीं दिया जा सकता ।

मान लीजिए शून्यवादी की ओर से यह कहा जाय कि शून्यता का स्थापन ऐसा ही है जैसे कोई कहे 'शब्द मत करो' किन्तु यह कहने में स्वयं अनिवार्यतया शब्द करे । ऐसे स्मृत में शब्द के द्वारा शब्द का निवारण होता है । इसी प्रकार से सब पदार्थों के स्वभाव का प्रतिषेध समझना चाहिए । किन्तु शून्यवादी की यह युक्ति स्वीकार्य नहीं है । वस्तुतः उस दृष्टान्त में वर्तमान शब्द से अनागत शब्द का प्रतिषेध किया जाता है, किन्तु यहाँ शून्यता की उक्ति से अशेष पदार्थों का निषेध किया जाता है जिनमें उक्ति स्वयं सम्मन्तर है । यदि शून्यवादी की ओर से यह कहा जाय कि उसके द्वारा किये गये सब पदार्थों के प्रतिषेध का प्रतिषेध के द्वारा किया गया यह प्रतिषेध भी अनुपपन्न मानना चाहिए तो यह भी स्वीकार्य नहीं हो सकता क्योंकि सब पदार्थों का प्रतिषेध शून्यवादी की प्रतिज्ञा है, उसके विषयी की नहीं ।

शून्यवादी यह भी नहीं कह सकता कि मैं पदार्थों को प्रत्यक्षतः उपलब्ध करके तदनन्तर उनका निषेध करता हूँ क्योंकि उसकी दृष्टि से प्रत्यक्ष ही निषेध है । यही अचक्षय निषेध अनुमान एवं अन्य प्रमाणों की माननी चाहिए ।

यदि शून्यवाद माना जाय तो जो ११९ कुशल धर्म आचार्यों के द्वारा परिमणित हैं उनका भी परित्याग करता होगा । मूर्खों में निर्वाण एवं बोधि की ओर के जाने वाले अनेक धर्मों का निषेध है, वे भी सब शून्य हो जायेंगे ।

यदि सब पदार्थ निःस्वभाव होते तो उनके पृथक्-पृथक् नाम ही नहीं होते । सर्वैव नाम का आधार कोई न कोई वस्तु देनी जाती है तथा निर्वस्तुका नाम असम्भव है । यदि यह कहा जाय कि नाम का आधार स्वभाव है, किन्तु यह स्वभाव पदार्थों का नहीं है तो प्रश्न उठता है कि "यह विलक्षण स्वभाव किसका है?"

यह भी स्मरणाय है कि प्रतिषेध उसी का होता है जिसकी सत्ता प्राप्त हो । जैसे यह कहने पर कि 'पर में पड़ा नहीं है' यह मान लिया जाता है कि पड़ा यहाँ हो सकता

या अथवा अन्यत्र है। इस युक्ति से विदित होता है कि शून्यवादी के द्वारा स्वभाव का प्रतिषेध स्वयं स्वभाव को सिद्ध करता है। यदि किसी पदार्थ का स्वभाव है ही नहीं तो उसका प्रतिषेध ही क्यों किया जाता है? यह कोई नहीं कहता कि आग ठंडी नहीं है। शून्यवादी ही सब पदार्थों के निषेध में इतना व्याकुल क्यों हो? यह कहा जा सकता है कि जैसे कोई बुद्धिमान् एवं दयालु व्यक्ति मृत्युष्णा से भस्म भूत लोगों को बताये कि यहाँ पानी नहीं है, ऐसे ही शून्यवादी भी अविद्या-प्रस्त जनता को चिन्ता देना चाहता है। किन्तु ऐसा कहने पर छः प्रकार के पदार्थों की सत्ता इस दृष्टान्त से स्वयं प्रतिपादित हो जाती है—भ्रान्ति, उसके विषय, उसका आश्रय (भ्रान्त पुरुष), प्रतिषेध, उसका विषय, तथा प्रतिषेधक पुरुष। इन छः पदार्थों के सिद्ध होने से शून्यता के सिद्धान्त की हानि हो जाती है। यदि भ्रान्ति तथा उसके आश्रय और विषय न भी स्वीकार किये जायें तब तक प्रतिषेध तथा उसके आश्रय और विषय स्वीकार करने ही होंगे। यदि इनको अस्वीकार कर दिया जायगा तो सब पदार्थों की सत्ता स्वयं सिद्ध हो जायेगी।

वस्तुतः सब पदार्थों की शून्यता सिद्ध ही नहीं की जा सकती है क्योंकि उसमें कोई हेतु नहीं दिया जा सकता। हेतु दिया जा सकता तो वह शून्य न होता। बिना हेतु के कोई सिद्धि नहीं होती। यदि बिना हेतु के ही स्वभाव-प्रतिषेध सिद्ध हो जाय तो स्वभाव का अस्तित्व भी उसी प्रकार से अहेतुक सिद्ध हो जायगा। यदि हेतु का अस्तित्व माना जाय तो उसके द्वारा साध्य अस्वाभाव्य अपुस्त हो जायगा। अन्त में, सब पदार्थों का प्रतिषेध इसलिए अनुपपन्न है क्योंकि वह प्रतिषेध्य के न पहले हो सकता है न पीछे और न साथ। यदि प्रतिषेध पहले माना जाय तो प्रतिषेध्य के अभाव में प्रतिषेध होना किसका। यदि प्रतिषेध को प्रतिषेध्य के परचात् माना जाय तो यह समझ में नहीं आता कि प्रतिषेध्य के होने पर प्रतिषेध से होगा क्या। यदि प्रतिषेध और प्रतिषेध्य दोनों साथ हों तो उनमें किसी प्रकार का कार्यकारणभाव स्वीकार नहीं किया जा सकता। इस प्रकार नामार्जुन ने विस्तार से शून्यवाद के विरोध में पूर्वपक्ष की युक्तियों का प्रतिपादन किया है, एवं और अधिक विस्तार से इन उक्तियों का संबन्ध।

नामार्जुन का उत्तर

शून्यवादी को अपने वचन की शून्यता अभीष्ट है, किन्तु उसके वचन और अन्य पदार्थ हेतु-व्यत्यय-सामग्री की अपेक्षा रखते हुए समान-कोटिक हैं और सभी समान स्थ से शून्य हैं। वस्तुतः प्रतिषेधी से शून्यता का सिद्धान्त ठीक समझा नहीं। पदार्थों का प्रतीत्यसमुत्पाद ही शून्यता है, क्योंकि जिसकी सत्ता परत्न्य अथवा परापेक्ष होती है

उसका अपना वास्तविक स्वभाव स्वीकार नहीं किया जा सकता। यदि पदार्थों का वास्तविक स्वभाव ही तो उन्हें हेतु-प्रत्यय की अपेक्षा न हो। उनकी यह निःस्वभावता ही शून्यता है। शून्यवादी का बचन भी प्रतीत्यसमुत्पन्न है और इसी प्रकार शून्य है जैसे कि अन्य पदार्थ। रथ, पट, घट आदि पदार्थ प्रतीत्यसमुत्पन्न होने के कारण उत्संधारण आदि अपना-अपना कार्य करते हैं। ऐसे ही शून्यवादी की उक्ति भी प्रतीत्यसमुत्पन्न होने के कारण निःस्वभाव होती हुई भी पदार्थों की निःस्वभावता के सामन में अपना कार्य करती है। जिस प्रकार जाड़ू का बनाया एक आदमी जैसे ही दूसरे का प्रतिषेध करे ऐसे ही शून्यवादी के द्वारा पदार्थों के स्वभाव का निषेध है।

शून्यता प्रतिपादक वाक्य न स्वाभाविक है और न यहाँ पर ताकिक विषयता उत्पन्न होती है। सभी पदार्थ शून्य हैं और उनकी शून्यता का प्रतिपादक वाक्य भी शून्य है, किन्तु इन सबको शून्यता प्रतीत्यसमुत्पन्न होने के कारण है। स्वभाव का प्रतिषेध उस प्रकार का नहीं है जैसा 'शोर मत करो' इस वाक्य में शब्द का प्रतिषेध प्रतिपत्ती के विषे हुए दृष्टान्त में शब्द के द्वारा शब्द का व्यावर्तन किया जाता है। यह दृष्टान्त तब सार्थक होता यदि निस्स्वभाव वाक्य के द्वारा निस्स्वभाव पदार्थों का निवर्तन किया जाता, किन्तु यहाँ निस्स्वभाव बचन के द्वारा पदार्थों के स्वभाव का प्रतिषेध किया गया है। प्रतिषेध इस प्रकार है जैसे कोई भावा-निर्मित पुत्र माया-निर्मित स्त्री में अनुरक्त अन्य पुरुष को उसकी भ्रान्ति बताये एवं वारण करे। शून्यता-प्रतिपादक वाक्य निर्मितकोपन है, निधिद्रव्यमान पदार्थ निर्मितक-स्त्री के समान है। यह भी कहा जा सकता है कि स्वनि-निवारण के दृष्टान्त में हेतु साम्यसम है क्योंकि ध्वनि की सत्ता ही नहीं है। सच बात तो यह है कि शून्यवादी व्यवहार-सत्य को स्वीकार करते हुए ही स्वभाव-शून्यता का प्रतिपादन करता है। व्यवहार-सत्य को स्वीकार किये बिना धर्म का उपदेश नहीं किया जा सकता।

“व्यवहारमनामित्य परमाथो न वेद्यते ।

परमार्थमनागम्य निर्वाचं नाधिगम्यते ॥”

यदि शून्यवादी की कोई प्रतिज्ञा है तब तो उसमें दोष उद्भावित किया जा सकता है, किन्तु शून्यवादी किसी प्रतिज्ञा को उपस्थापित करता ही नहीं। सभी पदार्थ शून्य एवं अत्यन्त उपमान्त हैं, ऐसी स्थिति में प्रतिज्ञा ही सम्भव नहीं है, प्रतिज्ञा के लक्षण की प्राप्ति किस प्रकार होगी। यदि प्रत्यक्ष आदि चार प्रमाणों से अथवा उनमें से किसी एक से शून्यवादी कुछ उपलब्ध कर प्रवृत्ति एवं निर्मुक्ति को पुरस्कृत करे तभी तद्विषयक उपालम्भ न्याय्य होगा, किन्तु वस्तुतः शून्यवादी न प्रमाणोपलब्ध किसी विषय की

बर्ण करता है, न उसके आधार पर किसी प्रकार की प्रवृत्ति की। दूसरी ओर यदि प्रतिपक्षी नाना अर्थों की प्रमाणतः प्रसिद्धि बतलाता है तो उसे यह भी बतलाना चाहिए कि उन प्रमाणों की प्रसिद्धि किस प्रकार होगी। यदि यह कहा जाय कि प्रमाणों से प्रमेय-सिद्धि होती है तथा एक प्रमाण से दूसरे प्रमाण की तो अनवस्था प्रसक्त हो जाती है। और यदि प्रमाणों की प्रसिद्धि बिना प्रमाण के हो सकती है तो प्रमेयों की क्यों नहीं हो सकती? यदि यह कहा जाय कि अग्नि के समान प्रमाण अपने को तथा अपने से भिन्न प्रमेयों को प्रकाशित करता है तो यह उत्तर देना होगा कि यह दृष्टान्त विषम और भ्रान्तिमूलक है। अग्नि अपने को प्रकाशित नहीं करती क्योंकि प्रकाशन अप्रकाशित का होता है। उदाहरणार्थ, अग्नि में अनुपलब्ध घटप्रकाश होने पर प्रकट हो जाता है। अग्नि इस प्रकार कभी भी अप्रकाशित नहीं मानी जा सकती। यदि एक बार यह मान भी लिया जाय कि अग्नि अपने को प्रकाशित करती है तो यह क्या नहीं कहा जा सकता कि अग्नि दूसरे के साथ-साथ अपने को भी जला देती है। यह भी क्या नहीं माना जा सकता कि अग्नि अपने को तथा अन्य पदार्थों को बराबर डँक लेता है। प्रकाश अग्नि के अपाकरण है। जहाँ अग्नि होती है वहाँ अग्नि होता ही नहीं और न अग्नि में ही अग्नि होता है। अतएव यह कहना निस्सार है कि अग्नि अपने को तथा अन्य पदार्थों को प्रकाशित करती है। यदि यह कहा जाय कि अग्नि के पहले अग्नि होता है जिसका अग्नि अपनी उत्पत्ति के साथ अपाकरण कर देती है तो यह दिखलाना होगा कि अग्नि की उत्पत्ति के समय उसका अग्नि से सम्पर्क होता है। यह स्पष्ट ही असम्भव है। यदि बिना अग्नि के सम्पर्क हुए अथवा बिना उत्तकी प्राप्ति के ही अग्नि के द्वारा उसका निवारण होता है तो यहाँ पर उपस्थित अग्नि से ही अशेष लोकपातुओं में अग्नि हट जाता।

पुनश्च, यदि प्रमाणों की सिद्धि स्वतः मानी जाय तो उन्हें प्रमेयों की भी अपेक्षा न होगी। यदि प्रमेय-निरपेक्ष रूप से प्रमाण-सिद्धि मान ली जाय तो ये स्वतः-सिद्ध प्रमाण किसी भी प्रमेय के साधन न होंगे। दूसरी ओर यदि यह कहा जाय कि प्रमाणों की सिद्धि प्रमेयापेक्ष होती है तो सिद्ध-साधन का दोष उपस्थित हो जाता है क्योंकि अपेक्षा सिद्ध-वस्तु की ही रह सकती है। असिद्ध वस्तु का अन्याभिसम्बन्ध असम्भव है। पुनश्च यदि प्रमाणों की सिद्धि प्रमेयापेक्ष होती है तो प्रमेय-सिद्धि प्रमाणनिरपेक्ष माननी होगी और इस प्रकार की निरपेक्ष प्रमेय-सिद्धि होने पर प्रमाण-सिद्धि सर्वथा व्यर्थ होगी। प्रमाण-सिद्धि प्रमेयापेक्ष होने पर प्रमाण और प्रमेय का परस्पर व्यवय हो जाता है क्योंकि तब प्रमेयों से प्रमाण सिद्ध होते हैं न कि प्रमाणों से प्रमेय। यदि दोनों

की सिद्धि परस्परापेक्ष मानी जाय तो दोनों की ही असिद्धि माननी होगी। क्यों तब एक ओर प्रमेय प्रमाण-सिद्ध होने, किन्तु वे प्रमाण स्वयं साध्य रहेंगे। दूसरी ओर प्रमाण प्रमेय-सिद्ध होंगे, किन्तु वे प्रमेय स्वयं साध्य होंगे। यदि पिता से पुत्र उत्पन्न हो और पुत्र से पिता तो न पिता उत्पन्न होगा न पुत्र, और ऐसी स्थिति में यह भी नहीं तम हो पायेगा कि कौन पुत्र है और कौन पिता। सब तो यह है कि प्रमाणों की सिद्धि न स्वतः होती है, न परस्पर, न प्रमेयों से, और न अकस्मात्।

शुन्य धर्मों के विषय में आचार्यों के द्वारा परिणयन अवश्य किया गया है, किन्तु इन धर्मों के स्वभाव का प्रविभक्त निर्देश नहीं किया जा सकता। यह नहीं कहा जा सकता कि यह कुशल-विज्ञान का स्वभाव है, यह अकुशल विज्ञान का स्वभाव। अतएव यह कहना ठीक नहीं कि पुण्य-पुण्य धर्मस्वभाव का धर्मज्ञ लोगों ने उपदेश किया है। यदि कुशलधर्मों का कुशलस्वभाव प्रतीत्य उत्पन्न होता है तो वह उनका 'स्वभाव' न होकर परभाव ही होगा; और यदि यह कहा जाय कि कुशल धर्मों का स्वभाव निरपेक्ष रूप से उत्पन्न होता है तो आध्यात्मिक जीवन ही व्यर्थ हो जायगा। तब ब्रह्म-धर्मवास के स्थान पर धर्मों का अपना निरपेक्षवास रहेगा। प्रतीत्यसमुत्पाद के सञ्चित होने पर सद्व्यय का अनिवार्य रूप से सञ्चन हो जायगा क्योंकि बुद्ध भगवान् ने कहा है "मिज्जुओ, ओ प्रतीत्यसमुत्पाद को देखता है वह धर्म को देखता है"। जब निरपेक्ष रूप से कुशल, अकुशल अथवा अव्याकृत धर्मों के स्वभाव होंगे तो आर्यसत्त्वों को मिथ्या मानना होगा। धर्म और अधर्म तथा लौकिक व्यवहार भी असम्भव हो जायगा क्योंकि तब हेतु-निरपेक्ष सभी भाव नित्य होंगे। मलाई या बुराई के घटने-बढ़ने का प्रश्न नहीं होगा और न दुःख से मोक्ष तक की चर्चा का। बुद्ध भगवान् की प्रसिद्ध देशना 'सभी संस्कार अनित्य हैं' मिथ्या हो जायगी, सभी संस्कृत धर्म असंस्कृत हो जायेंगे।

पदार्थों के नामयुक्त होने से उनका स्वभाव सिद्ध नहीं होता क्योंकि नाम स्वयं निःस्वभाव है।

शून्यवादी धर्मों के स्वभाव का प्रतिषेध करते हुए धर्म-विनिर्मुक्त किसी पदार्थ का स्वभाव स्वीकार नहीं करते। ऐसी स्थिति में निस्स्वभाव धर्मों के अतिरिक्त किसी अन्य स्वभाव के स्वीकार का उपालम्भ अयुक्त हो जाता है। यह आपत्ति भी निराधार है कि जिसकी सत्ता प्राप्त है उसी का प्रतिषेध किया जा सकता है और अतएव स्वभाव का स्वीकार किये बिना शून्यता का उपदेश नहीं हो सकता। क्योंकि यदि ऐसा है तब तो विपक्षी के द्वारा शून्यता का प्रतिषेध ही शून्यता को सिद्ध कर देता है। यदि शून्यता के प्रतिषेध होते हुए भी वह प्रतिषिध्यमान शून्यता शून्यता नहीं है,

तो सत् का ही प्रतिषेध होता है, वह सिद्धान्त खंडित हो जाता है। पुनश्च शून्यवादी न किसी का प्रतिषेध करता है न उसके लिए कोई प्रतिषेध्य है; अतएव यह कहना व्यर्थ है कि उसके प्रतिषेध में ही विधि पुरस्कृत है। पूर्वपक्ष में कहा गया है कि उक्ति के बिना भी असत् का प्रतिषेध प्रसिद्ध है। अतएव निस्स्वभावत्व का स्थापन व्यर्थ है। इसके उत्तर में शून्यवादी का कहना है कि "सब पदार्थ निस्स्वभाव हैं," यह उक्ति पदार्थों को निस्स्वभाव नहीं बनाती, किन्तु स्वभाव के पूर्वसिद्ध अभाव का स्थापन करती है। उदाहरण के लिए देवदत्त के घर में न होने पर यदि कोई कहे "देवदत्त घर में है" और इस पर अन्य कोई पुरुष उसका निषेध करते हुए कहे— "नहीं है" तो उसका निषेध-वचन देवदत्त का अभाव उत्पन्न नहीं कर सकता, केवल उसे प्रकाशित करता है।

पूर्वोक्त मृगतृष्णा के दृष्टांत पर शून्यवादी का कहना है—यदि मृगतृष्णा में अलब्धि स्वामाविक हो तो वह प्रतीत्यसमूत्वच नहीं होगी। वस्तुतः मृगतृष्णा, विपरीत-दर्शन तथा अयोनिशोभनस्कार की अपेक्षा रखते हुए ही यह अलब्धि उत्पन्न होती है। अभिनिषेध स्वामाविक हो तो उसको निवृत्ति किस प्रकार होगी? स्वभाव अनिवर्तनीय है। ऐसे ही अन्य ब्राह्म आदि धर्मों में भी शून्यता समझनी चाहिए।

पूर्वपक्ष में कहा गया है कि नैस्वभाव्य के कारण हेतु के ही असिद्ध होने से शून्यवाद की सिद्धि असम्भव है। इसके उत्तर में भी वही तर्क उपयोगी है जैसा ऊपर षट्क-प्रतिषेध में प्रयुक्त हुआ है। प्रतिषेध और प्रतिषेध्य के परस्पर सम्बन्ध की अनुपपत्ति में शून्यवादी का उत्तर है कि यह सच है कि त्रिकाल में न प्रतिषेध सम्भव है न प्रतिषेध्य, किन्तु यह वस्तुतः शून्यवाद का समर्पण ही है।

इस प्रकार शून्यवाद की ताकिक सम्भावना पर विचार करते हुए नागार्जुन का अन्त में कहना है कि जो शून्यता को मानता है उसके सभी पुस्तार्थ सुरक्षित रहते हैं। शून्यता को मानने वाले प्रतीत्यसमूत्पाद को हृदयंगम करते हैं और इस प्रकार चार आर्यसत्य तथा आध्यात्मिक उन्हें उपलब्ध होते हैं। इसी आधार पर उनके समस्त लौकिक व्यवहार भी व्यवस्थित हो जाते हैं।

साध्यमिक कारिकाएँ—प्रतीत्यसमूत्पाद—नाध्यमिक कारिकाओं का प्रारम्भ प्रतीत्यसमूत्पाद के उपदेष्टा बुद्ध की प्रसिद्ध वन्दना से होता है। "अनिरोधमनुत्पाद-मनुच्छेदमपादयतम् । अनेकार्थमनार्थमनाममनिर्गमम् ॥ यः प्रतीत्यसमूत्पादं प्रपंचोपशमं शिवम् । देवयामानं सम्बुद्धस्तं वन्दे वदतां वरम् ॥" प्रतीत्यसमूत्पाद को यहाँ "प्रपंचोपशम" एवं "शिव" कहा गया है तथा आठ विशेषणों से उसकी अत्यर्थता एवं अनिर्वचनीयता प्रतिपादित की गयी है। प्रतीत्यसमूत्पाद की अनेक

व्याख्याएँ प्रकलित थीं, यथा "हेतुप्रत्यय-नामघी की अपेक्षा पदार्थों का उत्पाद", "मंगुर पदार्थों का उत्पाद", "इदम्प्रत्ययता।" नामार्जुन के लिए पदार्थों की "आपेक्षिकता" उनकी स्वभावशून्यता को द्योतित करती है एवं प्रतीत्यसमुत्पाद को मानने वाला सब पदार्थों को मायोपम समझता है। इससे अविद्या निवृत्त होती है तथा दुःख के "हादशांग" स्थित हो जाते हैं।

प्रतीत्यसमुत्पाद के द्वारा व्यावहारिक जगत् का प्रतिषेध इन आठ विशेषणों से प्रकाशित किया गया है—अनिरोध, अनुत्पाद, अनुच्छेद, अशाश्वत, अनेकार्थ, अना-
नार्थ, अनागम एवं अनिर्गम। अर्थात् प्रतीत्यसमुत्पाद में न निरोध होता है न उत्पाद, न उच्छेद होता है, न शाश्वत स्थिति, न उसमें पदार्थों की एकता है न अनेकता, न आगति होती है न निर्गति। विरुद्ध धर्मों का निषेध प्रतीत्यसमुत्पाद की अतन्वयता द्योतित करता है। तर्क-बुद्धि प्रत्येक पदार्थ को धर्म-विशेष से विशेषित कर तद्-
विपरीत धर्म से उसकी व्याप्ति करती है। इस दृष्टि से जो वस्तु एक नहीं है उसे अनेक होना चाहिए, जो उच्छिन्न नहीं होती उसे शाश्वत होना चाहिए, किन्तु प्रतीत्य-
समुत्पाद में इस प्रकार का तर्क नहीं लगता। इसका कारण यह है कि शून्य में विशेषण लगा देने से शून्यगुणित अंकों के तुल्य विशेषणों का विरोध भी शून्यतात् हो जाता है। आचार्य गौडपाद ने कहा है कि मायामय बीज से उत्पन्न हुआ मायामय अंकुर न शाश्वत कहा जा सकता है न नश्वर। "प्रपंचोपशम" में प्रपंच शब्द का अर्थ वाक् अथवा उसके द्वारा प्रतिपाद्य समस्त अभिधेय-मंडल मानना चाहिए। इस प्रकार प्रपंचोपशम का अर्थ सर्व-वाग् विषय का अतिक्रमण होता है। चित्त-वैस की अप्रवृत्ति तथा ज्ञान-श्रेय-व्यवहार की निवृत्ति होने पर जाति, जरा, मरण आदि जलेश उपशम के अभाव के कारण प्रतीत्यसमुत्पाद को "शिव" कहा गया है। अनिरोध आदि विशेष-
ण न केवल प्रतीत्यसमुत्पाद की अतन्वयता सूचित करते हैं अपितु उत्पाद, निरोध, एकत्व, अनेकत्व तथा गमनागमन आदि तर्क-बुद्धिमुलभ धर्मों की अपारमार्थिकता भी द्योतित करते हैं। लौकिक बुद्धि के द्वारा विकल्पित उत्पादननिरोधमुक्त जगत् की अपारमार्थिकता तथा परमार्थ की अवाच्यता, दोनों ही प्रतीत्यसमुत्पाद से सूचित होते हैं। यही शून्यवाद का सार है और माध्यमिक कारिकाओं के प्रारम्भ में ही इस प्रकार निदिष्ट है।

पदार्थों की उत्पत्ति का संबन्ध—उत्पाद, निरोध आदि मिथ्या विकल्पों के संबन्ध में प्रवृत्त होते हुए नामार्जुन पहले उत्पाद को लेते हैं। उनका कहना है—

"न स्वतो नापि परतो न द्वाभ्यां नाप्यहेतुतः।

उत्पन्ना जानु सिद्यन्ते भावाः स्वयन्त केचन ॥"

अर्थात् किसी भी पदार्थ की उत्पत्ति कभी भी नहीं होती, न अपने से, न दूसरे से, न दोनों से, और न अकस्मात् । चार प्रकार के प्रत्यय बताये गये हैं—हेतु-प्रत्यय, आसम्भवन-प्रत्यय, अनन्तर-प्रत्यय एवं अधिपति-प्रत्यय । इनके अतिरिक्त और कोई पाँचवा प्रत्यय स्वीकार्य नहीं है । वस्तु का अपना स्वभाव उसके प्रत्ययों में विद्यमान नहीं होता है, उस स्वभाव के अविद्यमान होने पर परतः उत्पत्ति असम्भव हो जाती है । यह कहा जा सकता है कि प्रत्यय स्वयं पदार्थ को उत्पन्न नहीं करते, किन्तु क्रिया के द्वारा करते हैं । उदाहरणार्थ, चक्षु आदि प्रत्यय विज्ञानजनक क्रिया के निष्पादक होने के कारण प्रत्यय कहे जा सकते हैं । इस प्रकार नागार्जुन का कहना है कि “न तो क्रिया प्रत्यययुक्त है न प्रत्ययवियुक्त, एवं प्रत्यय भी न क्रियायुक्त है न क्रियारहित ।” उपर्युक्त उदाहरण में क्रिया विज्ञान के उत्पन्न होने पर अभीष्ट हो सकती है अथवा उसके उत्पन्न होने के पहले अथवा विज्ञान की उत्पद्यमान अवस्था में । विज्ञान के उत्पन्न होने पर क्रिया की कल्पना अयुक्त है क्योंकि तब क्रिया का निष्पादकत्व ही व्यर्थ होगा । विज्ञान के उत्पन्न होने के पहले उसकी उत्पादन क्रिया सुतरां अयुक्त है क्योंकि वह कर्तृविहीन होगी । उत्पद्यमान विज्ञान की कल्पना ही अयुक्त है, क्योंकि उत्पन्न एवं अनुत्पन्न के अतिरिक्त कोई तीसरी कोटि सुबोध नहीं है । प्रत्ययवियुक्त क्रिया की कल्पना स्पष्ट ही अनुपयोगी है । वस्तुतः उसकी योग्यता ही अज्ञात रहेगी । जैसे क्रिया के साथ प्रत्ययों का सम्बन्ध जोड़ना कठिन है ऐसे ही प्रत्ययों के साथ क्रिया का सम्बन्ध भी दुर्भेद है ।

यदि यह कहा जाय कि चक्षु आदि प्रत्ययों की अपेक्षा से विज्ञान उत्पन्न होता है अतएव चक्षु आदि प्रत्यय कहे जाते हैं तो यह बतलाना पड़ेगा कि अबतक विज्ञान की उत्पत्ति नहीं होती तबतक चक्षु आदि अप्रत्यय ही क्यों न माने जायें और यदि वे अप्रत्यय होंगे तो उनसे उत्पत्ति ही किस प्रकार होगी । यदि यह कहा जाय कि पहले वे अप्रत्यय हैं किन्तु पीछे किसी अन्य प्रत्यय की अपेक्षा से वे स्वयं प्रत्यय बन जाते हैं, तो भी युक्त न होगा, क्योंकि जिस अन्य प्रत्यय की उनकी अपेक्षा होगी उसका प्रत्ययत्व सिद्ध करना उतना ही कठिन होगा । पुनश्च चक्षु आदि प्रत्यय सदभूत विज्ञान के कल्पित किये जा सकते हैं अथवा असदभूत विज्ञान के । दोनों ही प्रकार से अयुक्तता प्रकट होती है—यदि विज्ञान स्वयं सत् है तो उसको प्रत्यय की आवश्यकता नहीं है । यदि विज्ञान असत् है तो उसका प्रत्यय होना ही कैसे ? इस प्रकार जब न सत्, न असत्, न सद्यत् पदार्थ की उत्पत्ति मानी जा सकती है तब उसका उत्पादक हेतु किस प्रकार माना जा सकता है ?

व्यावृत्त आदि के विषय व्याधि की आत्मन्वन-प्रत्यय कहा जाता है। आत्मन्वन प्रत्यय विद्यमान धर्म (=चित्त-वैत) का हो सकता है अथवा अविद्यमान धर्मों का। दोनों ही विकल्पों में आत्मन्वन प्रत्यय अनावश्यक अथवा असम्बद्ध है। वस्तुतः चित्त-वैतों की आत्मन्वनता सांग्रही है। कारण के अभावहित निरोध को कार्य की उत्पत्ति का समतन्त्र प्रत्यय कहा जाता है। किन्तु कार्यभूत अहङ्कुरादि धर्मों के अनुत्पन्न होने पर बीजादि कारण का निरोध अनुपपन्न है। बीज आदि के अविद्यमान होने पर समतन्त्र-प्रत्यय अनवकाश है। दूसरी ओर, प्रत्यय के निरोध होने पर उसकी प्रत्ययता किस प्रकार बनी रहेगी? अधिपति प्रत्यय का लक्षण इस प्रकार किया गया है—“यस्मिन् सति यद्भवति” अर्थात् जिसके होने पर कार्य होता है। अधिपति प्रत्यय कार्य के विशिष्ट स्वरूप का नियामक होता है। नागार्जुन का कहना है कि स्वभाव के अभाव में स्वभाव का नियामक कौन होगा? निस्स्वभाव पदार्थों की सत्ता ही नहीं है अतएव इदप्रत्ययता से लक्षित अधिपति प्रत्यय की कल्पना उपपन्न नहीं है। प्रत्ययों में व्यस्त अथवा समस्त रूप में कार्य की सत्ता नहीं दिखायी जा सकती; अतः उन प्रत्ययों से उनमें अविद्यमान कार्य की उत्पत्ति किस प्रकार मानो जा सकती है? यदि यह कहा जाय कि इन प्रत्ययों में न होते हुए भी कार्य उनके उत्पन्न होता है तो फिर यह कार्य अप्रत्यय से ही क्यों नहीं उत्पन्न होता? यहाँ सांख्यों के सत्कार्यवाद तथा वैशेषिकों के असत्कार्यवाद का सम्बन्ध किया गया है। सत्कार्य-वाद में कार्य की उत्पत्ति व्यर्थ हो जाती है, असत्कार्यवाद में असम्भव। कार्य प्रत्ययमय है और प्रत्यय अप्रत्यय रूप है। ऐसी स्थिति में उन प्रत्ययों से उत्पन्न कार्य प्रत्ययमय कैसे होगा? अर्थात् पद के तन्तुमय होने के लिए यह आवश्यक है कि तन्तु स्वयं स्वभावसिद्ध हो। अतः कार्य न प्रत्ययमय है न अप्रत्ययमय, वस्तुतः जब कार्य ही नहीं है तो प्रत्यय अप्रत्यय की कल्पना अनावश्यक है।

गति का प्रतिषेध—उत्पत्ति के प्रतिषेध के अन्तर नागार्जुन दूसरे प्रकरण में गति के प्रतिषेध के लिए तर्क प्रस्तुत करते हैं। गति की सिद्धि के लिए गन्तव्य मार्ग की सिद्धि आवश्यक है। गन्तव्य मार्ग को दो भागों में विभक्त किया जा सकता है— जिसका अतिक्रमण हो चुका है, जिसका अतिक्रमण शेष है। गन्तव्य के अतिक्रमण भाग में गमन उपरत हो चुका है, अनतिक्रमण भाग में आरम्भ ही नहीं हुआ है। अतएव वर्तमान क्षण में गमन का गन्तव्य के किसी भी भाग से सम्बन्ध स्थापित नहीं किया जा सकता। फलतः वर्तमानकालिक गमन असिद्ध है। वर्तमानकालिक गमन के असिद्ध होने पर गमन की वैकालिक असिद्धि अनिवार्य है।

यह सांका की जा सकता है कि गन्तव्य भन्वा को 'गत' 'जगत' तथा 'गम्यमान', इन तीनों भागों में विभक्त कर 'गम्यमान' भाग में गमन की कल्पना करनी चाहिए। किन्तु 'गम्यमान' गन्तव्य में गमन के लिए गमन के पूर्व ही गन्तव्य को 'गम्यमान' होगा चाहिए। ऐसी स्थिति में या तो 'दो गमन' मानने होंगे या गति के अभाव में भी गम्यमानता की सिद्धि माननी होगी। दो गमन मानने पर दो गन्ता मानने होंगे। अस्तुतः 'गत' और 'जगत' अर्थों में गति का योग नहीं है, 'गम्यमान' अर्थात् गति की सिद्धि स्वयं गमनसापेक्ष है। गम्यमानता गतिपूर्वक है, गति गन्तव्यपूर्वक।

गमन गन्ता की भी अपेक्षा रखता है, किन्तु गन्तुत्व स्वयं गतिसापेक्ष है। यदि गमन के पूर्व ही गन्ता सिद्ध है तो 'द्विगमन'—असंग पुनः उपस्थित होगा। यदि गन्ता सिद्ध ही नहीं है तो उदाभित गमन भी असिद्ध होगा। यदि गन्ता और गमन एक है तो कर्तु-कर्म-विरोध उपस्थित होगा। यदि गन्ता अन्य है, गमन अन्य, तो वे घट-पट सपुंस हो जायेंगे। गन्ता गतिरहित भी होगा, गति गन्तरहित भी।

गमनारम्भ भी गन्तव्यसापेक्ष होने के कारण उपर्युक्त रीति से अनुपपन्न है। स्थिति के निरोध से गति का आरम्भ कहा जाता है, किन्तु यह निरोध स्थिति काल में भी असम्भव है, उसके अनन्तर भी। अस्तुतः गति स्थितिसापेक्ष है, स्थिति गतिसापेक्ष। दोनों ही असिद्ध हैं। नागार्जुन के इस गति-विचार में स्थूल गति को लघिक पारमाणविक गति में विप्लेभित कर वह प्रदर्शित किया गया है कि जहाँ आपाततः एक अविच्छिन्न क्रियाप्रवाह प्रतीत होता है वहाँ अस्तुतः क्षणानुपूर्वी के समानान्तर एक स्थित्यानुपूर्वी देखी जा सकती है जिसमें गति उतनी ही अवास्तविक है जितनी नटराज की मूर्ति में। गतिशील वस्तु प्रत्येक क्षण में कहीं-न-कहीं अवस्थित अर्थात् उपलब्ध होती है। यहाँ तक नागार्जुन तथा ग्रीक दार्शनिक जेनो के विचार समानान्तर हैं। किन्तु नागार्जुन स्थिति की प्रतीति को भी अलातव्यभ्रवत् भ्रान्त मानते हैं।

इन्द्रिय-परीक्षा—तृतीय प्रकरण में चक्षु-आदि इन्द्रियों की परीक्षा की गयी है। अभिधर्म के अनुसार दर्शन, श्रवण, घ्राण, रसन, स्पर्श तथा मन, छः इंद्रियाँ हैं। उनके इष्टव्य आदि गोचर हैं। ये ही सुप्रसिद्ध द्वादश आयतन हैं। नागार्जुन का कहना है कि इंद्रियों को विषयों का ग्राहक नहीं माना जा सकता क्योंकि वे स्वयं अपने ग्रहण में असमर्थ हैं। पुनरव दर्शन आदि विषय-ग्रहण को उसी रीति से अनुपपन्न सिद्ध किया जा सकता है जिस रीति से ज्वर गमन को अनुपपन्न सिद्ध किया गया है। इन्द्रियों को विषयोप-लब्धि का कारण भी नहीं माना जा सकता क्योंकि तब उनके अतिरिक्त एक कर्ता अपेक्षित होगा जिसे अपनी उपलब्धि में असमर्थ मानते हुए भी विषयों की उपलब्धि में समर्थ

मानना होगा। स्वप्नादि व्यापार को असंगत मानकर क्रियारहित धर्मभाव की उत्पत्ति का पक्ष भी नहीं लिया जा सकता क्योंकि इस प्रकार का निष्क्रिय धर्म आकाशकुमुम के समान असत्य होगा।

स्कन्ध-परीक्षा—चतुर्थं प्रकरण में स्कन्ध-परीक्षा की गयी है। रूपस्कन्ध के अनन्तगत रूप, दण्ड आदि भौतिक गुण हैं, उनके कारण महाभूत हैं। बिना भूत-भौतिक के कार्यकारणभाव के रूपस्कन्ध की सिद्धि नहीं हो सकती। किन्तु कार्य-कारण-भाव की अनुपपन्नता ऊपर सिद्ध की जा चुकी है। पुनश्च कार्य न कारण के सदृश अभीष्ट है, न विसदृश। रूप के कारण चार महाभूत कठिन, द्रव, उष्ण तथा तरल स्वभाव के हैं। आभ्यन्तर भौतिक धर्म पाँच इन्द्रियाँ रूपप्रसादात्मक हैं, बाह्य भौतिक रूपादि का स्वभाव विविध इन्द्रियाह्य है। भूत और भौतिकों के लक्षण में स्पष्ट ही भेद है। किन्तु भेद होने पर कार्यकारण नियम ही दुर्बोध है। रूपस्कन्ध के समान ही अन्य स्कन्ध तिरस्कार्य हैं।

पंचम प्रकरण में धातुपरीक्षा की गयी है। छः धातुएं—पृथ्वी, जल, अग्नि, वायु, आकाश तथा विज्ञान हैं। इनके पृथक्-पृथक् लक्षण दिये गये हैं। यथा, आकाश का अनावरण अथवा अनवरोध। किन्तु लक्ष्य और लक्षण का सम्बन्ध सुकल्प्य है। यदि लक्ष्य और लक्षण भिन्न हैं तो पृथ्वी और कठिनत्व पृथक्-पृथक् उपलब्ध होंगे; यदि वे अभिन्न हैं तो लक्षण निराव्यय अथवा लक्ष्य अलक्ष्य हो जायेंगे। यदि लक्ष्य लक्षण-रहित है तो उसमें लक्षण की प्रवृत्ति न होगी, यदि लक्ष्य लक्षणसहित है तो उसमें लक्षण की प्रवृत्ति अनावश्यक होगी। लक्षण के बिना लक्ष्य की उपलब्धि नहीं हो सकती, लक्ष्य की उपलब्धि के बिना लक्षण किया नहीं जा सकता। तात्पर्य यह है कि आकाश आदि तत्त्व केवल लक्षण-मोक्षर हैं, किन्तु ऐसी स्थिति में उनके लक्षण ही काल्पनिक हो जाते हैं। मौखान्तिक आकाश को अभावभाव मानते हैं। किन्तु जब भाव ही अस्ति है तो अभाव कैसे सिद्ध होगा? 'जो अल्पबुद्धि पदार्थों के अस्तित्व एवं नास्तित्व को मानते हैं वे शिष्यात्मक, प्रपञ्चीपश्यन् को नहीं बेलते हैं।'

षष्ठ प्रकरण रागरक्त-परीक्षा है। यह शंका की जा सकती है कि तथारत ने राग आदि क्लेशों का अस्तित्व बताया है, अतः स्कन्ध आदि उपपन्न हैं। मागार्जुन का कहना है कि राग और रक्त (=रागयुक्त) का सम्बन्ध अनुपपन्न है। यदि राग की उत्पत्ति के पूर्व पुरुष रागरहित है तो उसमें राग की उत्पत्ति होगी ही नहीं, अन्यथा अहंता में रागोत्पत्ति सम्भव होगी। दूसरी ओर राग के पूर्व ही पुरुष रक्त अथवा रागयुक्त किस प्रकार होगा? यदि राग और रागयुक्त विस को सहोत्पन्न माना जाय तो उन्हें

बैल के दो सींगों के तुल्य निरपेक्ष मानना होगा। राग और रक्त का सहभाग न उनके एकत्व के साथ संगत है, न उनके पृथक्त्व के साथ।

सप्तम प्रकरण में संस्कृतपरीक्षा है। उत्पाद, व्यय, तथा स्थित्यन्वयात्त्व को तीन संस्कृतलक्षण बताया गया है। किन्तु इन लक्षणों के पृथक्-पृथक् प्रयोग से संस्कृतत्व निकरित नहीं हो सकता और इनका एक साथ प्रयोग किया नहीं जा सकता। पुनश्च, यदि उत्पाद आदि में उत्पाद आदि लक्षण प्रयुक्त किये जायें तो अनवस्था प्रसक्त होगी, यदि नहीं, तो वे असंस्कृत हो जायेंगे। उत्पाद आदि विरुद्ध लक्षणों की एक ही वस्तु में प्रवृत्ति भी दुर्घट है। उत्पाद आदि पृथक्-पृथक् भी अनुपपन्न हैं। वस्तुतः उत्पाद, स्थिति एवं भंग भावा, स्वप्न अथवा गन्धर्वनगर के समान हैं।

आठवें प्रकरण में कर्मकारक परीक्षा है। कर्ता, क्रिया, एवं कर्म का उसी प्रकार निराकरण सुलभ है जैसे गन्ता, गमन, एवं गन्तव्य का। कर्ता के बिना कर्म असम्भव है, कर्म के बिना कर्तृत्व असिद्ध। यदि कर्म के पूर्व कर्ता विद्यमान है तो पहला ही कर्म दूसरा कर्म होगा। यदि कर्ता नहीं है तो कर्म का प्रारम्भ ही न होगा।

सांभितौम कहते हैं कि दर्शन, श्रवण आदि के पूर्व ही उनके उपादाता की सत्ता को स्वीकार करना चाहिए। इसका पूर्वपरीक्षा नाम के नवम प्रकरण में सम्बन्ध है। कर्म और कर्ता, गमन और गन्ता के समान ही उपादान और उपादाता परस्पर सापेक्ष होने के कारण निःस्वभाव हैं। यह आपत्ति की जा सकती है कि सापेक्ष होने से ही कितनी वस्तु को शून्य नहीं माना जा सकता। उदाहरण के लिए अग्नि इन्धन की अपेक्षा कर प्रज्वलित होती है, तथापि अग्नि का दाहकत्व स्वभाव असुलभ रहता है। इसके निराकरण के लिए अग्नीन्धनपरीक्षा नाम के दशम प्रकरण की रचना हुई है। यदि अग्नि इन्धन से पृथक् है तो नित्यप्रज्वलित रहेगी; न उसे जलाना होगा, न वह बुझेगी। यदि अग्नि इन्धन से पृथक् नहीं है तो इन्धन को जलाना न होगा, न इन्धन जलेगा। अन्यथा कर्तृ-कर्म-विरोध उपस्थित होगा। अग्नि और इन्धन परस्पर सापेक्ष हैं तथा नागार्जुन के लिए उनका दृष्टान्त दार्ष्टान्तिक के समान असिद्ध है। नागार्जुन से तर्क करना कठिन है क्योंकि वे सब दृष्टान्तों को ही असिद्ध मानते हैं।

एकादश प्रकरण का नाम पूर्वपरिकोटिपरीक्षा है। तथागत ने कहा है—“भिक्षुओ! जन्म-मरण रूप संसार अनादि है। अविद्या से आच्छादित तथा तूष्ण्या से बंधे हुए जीवों के आध्यात्मन की पूर्व कोटि का पता नहीं चलता।” इससे विदित होता है कि अनादि संसार की सत्ता है। अतएव संसारी आत्मा की भी सत्ता माननी चाहिए। इस दंभा के उत्तर में नागार्जुन का कहना है कि तथागत ने संसार को अनवस्था बताया है क्योंकि

संसार का न आदि है और न अन्त। ऐसी स्थिति में संसार का मध्य ही कैसे स्वीकार किया जा सकता है? संसार के अभाव में संसार भी निराकृत हो जाता है। पुनरुत्पत्ति यदि पहले जन्म की सत्ता सिद्ध हो और पीछे जरा-मरण की तो जन्म, जरामरण से रहित हो जायगा तथा सब अमर हो जायेंगे। यदि जरामरण पहले हो और जन्म पीछे तो अहेतुक जन्म का जरा-मरण किस प्रकार होगा अर्थात् फिर से सबको जबरता प्रसक्त हो जाती है। जरा-मरण और जन्म को समानकालिक भी नहीं माना जा सकता क्योंकि वे परस्पर विरुद्ध हैं। वही नहीं, सहस्रत जन्म और मरण ब्रह्म के दो सीमों के समान विशेष तथा अहेतुक हो जायेंगे। इस तर्क से यह सूचित होता है कि न केवल संसार की अभितु किसी भी पदार्थ की पूर्वकोटि अथवा सत्ता स्वीकार नहीं की जा सकती।

बारहवाँ प्रकरण दुःख-परिच्छेद है। यह कहा जा सकता है कि दुःख की सत्ता से आत्मा की सत्ता सूचित होती है। पाँच उपादान स्कन्ध दुःख कहलाते हैं। यह दुःख निराश्रय नहीं हो सकता, अतएव आत्मा की सत्ता को स्वीकार करना चाहिए। इसके उत्तर में नागार्जुन दुःख की सत्ता का ही शब्दन करते हैं। दुःख स्वयंकृत हो सकता है, अथवा परकृत, अथवा स्वयंकृत-एवं-परकृत, अथवा अहेतुक। दुःख पिछले जन्म के स्कन्धों की अपेक्षा रखकर उत्पन्न होते हैं। अन्यापेक्षया उत्पन्न होने के कारण स्कन्धात्मक दुःख को स्वयंकृत नहीं माना जा सकता। दुःख को परकृत भी नहीं माना जा सकता क्योंकि पिछले जन्म के कारणारमक स्कन्धों को इस जन्म के कार्मात्मक स्कन्धों से विभक्त अवस्थित नहीं किया जा सकता। यहाँ पर कार्य और कारण की भेदाभेद-व्यवस्था को अनुपपन्न सूचित किया गया है। यह कहा जा सकता है कि दुःख का कारण दुःख अनिमेत नहीं है, अतः प्रायः यह है कि पुण्य स्वयं अपने कर्म से दुःख की उत्पात्ति करता है। इसके उत्तर में नागार्जुन का प्रश्न है कि यह पुण्य कौन-सा है—यह जो दुःख की उत्पात्ति करता है अथवा वह जो उसके कारणभूत कर्म का कर्ता है। दुःख की उत्पात्ति एक पुण्य को सूचित करती है, कर्म की उत्पात्ति दूसरे पुण्य को। यहाँ पुण्य की केवल प्रज्जित अथवा औपाधिक सत्ता स्वीकृत है। ऐसी स्थिति में दुःख को स्वयंकृत अथवा अनिमित्त-मुत्पन्न कित्त प्रकार माना जा सकता है? मनुष्य-पुद्गल के द्वारा किये कर्म का दुःख नारक-पुद्गल भोग करता है। इस दुःख को स्वकृत मानना अनुपपन्न है। दूसरी ओर यदि एक पुण्य को कर्ता दूसरे को भोक्ता मानकर दुःख को परकृत माना जाय तो भी कठिनाई दुनियाँ है। वस्तुतः ऐसी स्थिति में दुःख की अन्यत्र उत्पात्ति तथा अन्यत्र संक्रान्ति स्वीकार करनी होगी। स्वयंकृत दुःख के अप्रसिद्ध होने पर अन्यकृत दुःख की उत्पात्ति ही न होगी क्योंकि जो अन्य पुण्य दुःख को उत्पात्ति करता है उसके लिए दुःख स्वयंकृत होगा। परकृत दुःख 'पर' के लिए स्वयंकृत होगा। यदि दुःख न

स्वकृत है, न परकृत तो उभयकृत भी नहीं हो सकता। अहेतुक-दुःख आकाशकुमुम को मुगन्ध के समान है। न केवल दुःख अपितु समस्त घट, पट आदि पदार्थ इसी प्रकार न स्वकृत हैं न परकृत, न उभयकृत, न अहेतुक।

तेरहवाँ प्रकरण संस्कार-परीक्षा है। तथागत ने सब संस्कारों को नश्वर और मिथ्या कहा है। वस्तुतः यदि सब संस्कार मिथ्या हैं तो नश्वर कौन है? जब संस्कार हैं ही नहीं तो उनका विनाश कैसे होगा? अतएव तथागत की उक्ति की शून्यता की सूचना मानना चाहिए। यह शंका हो सकती है कि निस्स्वभावता को स्वभाव की विनाशिता कहा जा सकता है। किन्तु यदि स्वभाव है तो उसका अन्यथाभाव नहीं हो सकता और यदि स्वभाव नहीं है तो उसके अन्यथाभाव का प्रश्न ही नहीं उठता। वस्तुतः अन्यथाभाव ही अनुपपन्न है। जो युवा है, वह बूढ़ा नहीं होता, जो बूढ़ा है वह बड़ा क्या होगा? यदि दूध, दही बन जाता है तो दूध को ही दही मान लेना चाहिए, अन्यथा दूध से अतिरिक्त कोई अन्य वस्तु दही बनेगी। निस्स्वभावता अथवा शून्यता को किसी प्रकार का स्वभाव न मानना चाहिए। यदि कोई वस्तु अशून्य हो तब शून्य भी कोई वस्तु हो सकती है। जब अशून्य ही नहीं है तो शून्य किस प्रकार होगा? तथागत ने शून्यता को सब दृष्टियों से मुक्ति का मार्ग कहा है। जो शून्यता को ही दृष्टि बना लेते हैं उनकी असाध्य मानना चाहिए।

चौदहवें प्रकरण का नाम संसर्ग-परीक्षा है। द्रष्टा, दर्शन एवं दृष्टव्य, ये तीन दो-दो करके अथवा तीनों साथ संसर्ग में नहीं आ सकते। संस्कारों के संसर्ग का उपदेश कण्ठ्यापुत्रों के संसर्ग के समान है। अन्योन्यसंस्र्गों के लिए अन्यत्व सिद्ध होना चाहिए। किन्तु अन्यत्व अन्योन्यसापेक्ष है। घट का पट से अन्यत्व तभी सिद्ध होगा जब पट का घट से अन्यत्व पूर्वसिद्ध रहेगा। 'यदि अन्य (यथा घट) अन्य (यथा पट) से अन्य है तो वह (घट) अन्य (पट) के बिना ही अन्य रहेगा, किन्तु वह अन्य, अन्य के बिना अन्य नहीं है, अतएव उसकी सत्ता नहीं है', अर्थात् यदि घट पट से अन्य है तो पट के बिना भी घट में अन्यत्व सिद्ध होगा। किन्तु इस प्रकार का पट-निरपेक्ष घटगत अन्यत्व असम्भव है। यहाँ पर यह स्मरणीय है कि बौद्धों के अनुसार शब्दों का अर्थ अपोहात्मक होता है अर्थात् घट शब्द एक निश्चित स्वभावविशेष की ओर संकेत न कर पर-भाव की व्याप्ति सूचित करता है। घट शब्द का अर्थ घट न होकर पट, कट आदि का अभाव है। नागार्जुन के अन्यत्व-सम्पन्न में एक प्रकार का अत्यन्त अपोहवाद सूचित है। अन्यत्व न अन्य में हो सकता है, न अनन्य में। अन्य में अन्यत्व की कल्पना किसी प्रकार के अतिशय का आधान नहीं करती, अनन्य में उसकी कल्पना ही नहीं की जा

सकती। अन्वय की अवस्थिति अन्य में हो सकती है, किन्तु अन्वय की अवस्थिति के बिना अन्य की सिद्धि ही नहीं होगी।

पन्द्रहवें प्रकरण में स्वभावपरीक्षा है। नागार्जुन के लिए वास्तविक स्वभाव को ऋक्षिण तथा निरपेक्ष होना चाहिए; किन्तु इसके विपरीत मर्याद में सभी तथाकथित स्वभाव प्रतीत्यसमुत्पन्न एवं सापेक्ष हैं। अतएव उन्हें अवास्तविक या शून्य मानना चाहिए। स्वभाव के अभाव में परभाव भी नहीं हो सकता। स्वभाव और परभाव के न होने पर भाव नहीं हो सकता तथा भाव के न होने पर अभाव भी नहीं हो सकता। स्वभाव, परभाव, भाव एवं अभाव, इनको मानने वाले बौद्धशासन को ठीक नहीं पहचानते। यदि स्वभाव की हेतुप्रत्यय से उत्पत्ति हो तो वह ऋक्षिण हो जायगा। अतः स्वभाव की उत्पत्ति, विनाश या अन्यथाभाव असम्भव हैं। किन्तु यह बौद्ध अस्तित्ववाद ही शाश्वतवाद है जिसका तथागत ने नास्तित्ववाद या उच्छेदवाद के समान सङ्घन किया है। कात्यायनाख्यब्रह्मसूत्र का सब बौद्ध संप्रदायों में पाठ मिलता है। इस सूत्र में तथागत ने अस्तित्व और नास्तित्व का प्रतिषेध कर मध्यमा प्रतिपत्ता का उपदेश किया है जोकि स्वभावशून्यता का उपदेश है।

सोलहवाँ प्रकरण अन्धनबोद्धपरीक्षा है। संसार के प्रतिषेध के लिए नागार्जुन का कहना है कि यदि संस्कार संसरण करते हैं तो वे नित्य होंगे या अनित्य। नित्य होने पर वे निर्णिक्य एवं असंसारी हो जायेंगे। अनित्य होने पर वे उत्पत्ति के अनन्तर ही नष्ट हो जायेंगे और अतएव संसरण में अंतमर्ष होंगे। संस्कारों के स्थान पर यदि जीव को संसारी बताया जाय तो भी इसी प्रकार की कठिनाई उत्पन्न होगी। यदि संसारी इस जन्म के स्कन्धों का त्याग कर जन्मान्तरीय स्कन्धों का उपादान करे तो अन्तराल में उसका अभाव मानना होगा। यदि अस्वायपूर्वक उपादान किया जाय तो एक साथ ही दो संसारियों की सत्ता पागनी होगी। संसार के समान निर्वाण भी न संस्कारों का हो सकता है, न जीव का। अतएव न बन्धन वास्तविक है न मोक्ष। संसार और निर्वाण दोनों ही कल्पित हैं।

सत्रहवाँ प्रकरण कर्मकल्पपरीक्षा है। कर्म का मूल 'चित्तना' अथवा मानसिक संकल्प है। इस संकल्प से उत्पन्न वाचिक एवं कायिक क्रिया 'अधिप्रणप्ति' नाम का सुक्ष्म रूप-धर्म, तथा 'परिचोगमन' दान भी कर्म माने जाते हैं। कर्म और कर्मफल का सम्बन्ध उपपादित करने के लिए 'अधिप्रणाश' नाम के चित्तविप्रयुक्त धर्म की कल्पना की जाती है। कर्म एक प्रकार का ऋण है, 'अधिप्रणाश' ऋणपत्र के समान है। इस कल्पना से कर्म की अनित्यता उसके फल की अनिवार्यता से समंजस हो जाती है। इस समस्त

अभ्युपगम के विरोध में नागार्जुन का कहना है कि यदि कर्म को स्वभावपुक्त माना जायगा तो वह शाश्वत तथा अ-कार्य हो जायगा। पाप, पुण्य आदि भी नित्यव्यवस्थित हो जायंगे। पुनश्च कर्म के कर्ता तथा भोक्ता का भेद अथवा अभेद व्यवस्थापित नहीं किया जा सकता। अतएव कर्म को निःस्वभाव या शून्य मानना चाहिए। कर्म की सत्ता ऐसी ही है जैसे कोई मायानिर्मित पुरुष अन्य का निर्माण करे। क्लेश, कर्म, देह, कर्ता तथा कर्मफल, सब गन्धर्वनगर, मरीचिका अथवा स्वप्न के समान हैं।

अठारहवाँ प्रकरण आत्मपरीक्षा है। यदि आत्मा स्कन्धों से अभिन्न है, तो वह उत्पत्ति-विनाशशून्य हो जायगा। यदि आत्मा स्कन्धों से भिन्न है तो विज्ञान आदि स्कन्ध, लक्षणां से रहित हो जायंगे। अर्थात् स्कन्ध-भिन्न आत्मा में रूप, अनुभव, निमित्तोद्ग्रहण, अभिसंस्करण तथा विषय-प्रतिविज्ञप्ति का अभाव होगा। आत्मा के बनाव में आत्मीय का अभाव अनिवार्य है। आत्मा और आत्मीय के उपसम होने पर योगी निर्मम और निरहंकार हो जायगा। किन्तु इस निर्मम और निरहंकार पुरुष की भी वास्तविक सत्ता नहीं है, जो उसे विद्यमान मानता है वह अविद्या में पड़ा है। जहं और मम के क्षीण होने पर पुनर्जन्म क्षीण हो जाता है। कर्म और क्लेश के क्षय से मोक्ष की प्राप्ति होती है। कर्म और क्लेश विकल्प से उत्पन्न होते हैं, विकल्प प्रपञ्च से, समस्त प्रपञ्च शून्यता में निरुद्ध हो जाता है। तथामत ने कहीं आत्मा का उपदेश किया है, कहीं अनात्मा का और कहीं आत्मा एवं अनात्मा दोनों का प्रतिषेध किया है। यह उनका उपायकोशल है। चित्त-भोधर के निवृत्त होने पर समस्त अभिधेम भी निवृत्त हो जाता है। अर्थात् परमार्थ अवाङ्मनसगोचर है। समता निर्वाण के समान अनुत्पन्न एवं अनिरुद्ध है। बुद्ध का अनुशासन यह है कि सब तथ्य है, सब अतथ्य है, तथ्य एवं अतथ्य दोनों हैं तथा वस्तुतः न अतथ्य है और न तथ्य है। सत्त्व का लक्षण यह है कि वह निरुपेक्ष, धान्त, निष्प्रपञ्च, निर्विकल्प तथा नानात्वरहित है। जो कुछ सापेक्ष है उसका अपना स्वभाव नहीं है, न उसका परभाव हो सकता है। न वह उच्छिन्न है, न शाश्वत। बुद्ध शासन का मर्म यही है कि परमार्थ न एक है न अनेक, न नित्य और न अनित्य।

उन्नीसवें प्रकरण में काल-परीक्षा है। यह माना जाता है कि अतीत, अनागत तथा वर्तमान, इन तीन रूपों में काल की विज्ञप्ति है। नागार्जुन का कहना है कि वर्तमान और भविष्य अतीत की अपेक्षा ही निर्धारित किये जा सकते हैं। किन्तु यदि वे वस्तुतः अतीत की अपेक्षा रखते तो उन्हें भी अतीत में होना चाहिए था। जब अतीत या तब वर्तमान और भविष्य नहीं थे। जब वे थे ही नहीं तो उन्हें अपेक्षा किस प्रकार हो सकती थी? जिस समय वर्तमान और भविष्य सत्ता-लाभ करते हैं, उस समय अतीत नष्ट हो गया था।

वस्तुतः काल के तीनों विभाग परस्पर सापेक्ष हैं, किन्तु हो नहीं सकते क्योंकि जब एक होता है तो दूसरे नहीं होते। यह कहा जा सकता है कि काल की सत्ता क्षणादि परिमाण से सूचित होती है। किन्तु क्षण आदि से अतिरिक्त यदि कोई स्थिर काल हो तभी क्षण आदि के द्वारा उसके परिमाण का ग्रहण किया जा सकता है। इस प्रकार का कूटस्थ काल सर्वथा अस्मिद्ध है। दूसरी ओर यह भी नहीं कहा जा सकता कि क्षणादि के द्वारा किसी नित्य काल की अभिव्यक्ति होती है। यदि यह कहा जाय कि संस्कृत पदार्थों की अपेक्षा काल की सत्ता होती है तो भी यह स्मरणीय है कि इन पदार्थों की सत्ता स्वयं असत्य है।

दोसरे प्रकरण का नाम सामग्री-परीक्षा है। हेतुप्रत्यय-सामग्री की सत्ता का निराकरण करते हुए नागार्जुन का कहना है कि यदि सामग्री में फल विद्यमान है तो सामग्री से वह उत्पन्न किस प्रकार होता है? और यदि वह सामग्री में विद्यमान नहीं है तो उसे सामग्री से उत्पन्न किस प्रकार कहा जा सकता है? हेतु-फल-भाव की अनुपपन्नता उपर्युक्त रीति से ही यहाँ पुनः विस्तारित है। संभव-विभव-परीक्षा नाम के इक्कीसवें प्रकरण में भी उत्पत्ति तथा विनाश को असंभव प्रतिपादित किया गया है।

तीसरे प्रकरण में तथागत-परीक्षा है। तथागत के अस्तित्व का नागार्जुन ने उसी प्रकार निराकरण किया है जैसे आत्मा के अस्तित्व का। न तथागत स्कन्धात्मक हो सकते हैं न स्कन्धातिरिक्त। स्कन्धों के सहारे उनकी प्रज्ञप्तिमान होती है। स्कन्धापेक्ष होने के कारण वे निस्स्वभाव हैं। तथागत की इस शून्यता में किसी अन्य वस्तु की अशून्यता अभिप्रेत नहीं है। अतएव यह भी कहा जा सकता है कि तथागत न शून्य हैं न अशून्य, न दोनों, और न दोनों का अभाव। इस स्वभाव-शून्यता के कारण ही निरोध के अनन्तर बुद्ध रहते हैं अथवा नहीं, इस प्रकार की चिन्ता अयुक्त है। जो बुद्ध को प्रपञ्चातीत तथा अव्यय प्रपञ्चित करते हैं, वे प्रपञ्च से ही विहत हैं, वे तथागत को नहीं जानते। तथागत का वही स्वभाव है जो जगत् का, दोनों ही निस्स्वभाव है।

तेईसवाँ प्रकरण क्षियर्वात्सपरीक्षा नाम का है। राग, द्वेष, और मोह की उत्पत्ति में संकल्प साधारण कारण है तथा शून्य आकार, अशून्य-आकार एवं विपरीत क्रमशः विशिष्ट कारण हैं। किन्तु शून्य, अशून्य आदि की अपेक्षा उत्पन्न होने के कारण क्लेश निःस्वभाव हैं। आत्मा की शून्यता के कारण भी वे निराश्रय हैं। रूप, रस आदि बहुरिध बाल्य वस्तु भी स्वप्नोपम हैं। अतएव क्लेश निराश्रय हैं। यदि अनित्य को नित्य समझना अविद्या है तो शून्य को अनित्य समझना क्या अविद्या नहीं है?

चौबीसवें प्रकरण में ज्ञानसत्त्वों की परीक्षा की गयी है। यह सांका हो सकती है कि शून्यता का स्वीकार करने पर उत्पत्ति और निरोध, असत्य हो जाते हैं, अतः ज्ञानसत्त्व

भी मिथ्या मानने होंगे। ऐसी स्थिति में आर्षफल, आर्ष-पुरुष, संघ, धर्म एवं बृद्ध की भी सत्ता असम्भव हो जायेगी। न केवल तीनों रत्न शून्यता से विमृष्ट हो जाते हैं अपितु समस्त लौकिक व्यवहार भी। उसके उत्तर में नागार्जुन का कहना है कि इस प्रकार की शंका शून्यता के अज्ञान के कारण है। तथागत ने संवृत्ति सत्य तथा परमार्थसत्य, इन दोनों सत्तों का उपदेश किया है। इन दो का विभाग ठीक न जानने पर गम्भीर बृद्ध-शासन में प्रवेण नहीं हो सकता। व्यवहार का सहारा लिये बिना परमार्थ का उपदेश सम्भव नहीं है। परमार्थ के ज्ञान के बिना निर्वाण की प्राप्ति नहीं होती। शून्यता का असम्भूत ज्ञान जैसे ही घातक सिद्ध होता है जैसे दुर्गुहीत संप्र अथवा दुष्प्रसाधित विद्या। यही कारण है कि संबोधि के अनन्तर तथागत ने धर्मोपदेश के प्रति अर्थात् का अनुभव किया। शून्यता पर आक्षेप करना धर्म्य है। शून्यता के न मानने पर तथा नाना वस्तु-स्वभाव स्वीकार करने पर हेतु-प्रत्यय-भाव तथा उत्पत्ति और निरोध का जन्म सम्भव है। दूसरो और प्रतीत्यसमुत्पाद का ही नामान्तर शून्यता है। सापेक्ष व्यपदेश तथा मध्यमा-प्रतिपद् भी यही है। कोई भी वस्तु अप्रतीत्य उत्पन्न नहीं होती, अतः कोई भी वस्तु अशून्य नहीं है। वस्तुतः शून्यता के न मानने पर ही आर्षसत्य आदि के अभाव का बोध सिद्ध होता है। यदि सब कुछ स्वभाव-सिद्ध है तो अनित्यात्मक दुःख, समुदय, निरोध तथा मार्ग असम्भव हो जायेंगे। जो प्रतीत्यसमुत्पाद को देखता है यही दुःख, समुदय, निरोध और मार्ग को भी देखता है।

पञ्चीसर्वा प्रकरण निर्वाणपरौक्षा नामक है। यह शंका की जा सकती है, यदि सब कुछ शून्य है, न किसी की उत्पत्ति होती है न विनाश, तो किसके प्रहाण अथवा निरोध के द्वारा निर्वाण सम्भव होगा? इस शंका के उत्तर में नागार्जुन का प्रतिप्रश्न है कि यदि सब कुछ अशून्य अथवा स्वभाव-सिद्ध है, न किसी की उत्पत्ति होती है न विनाश, तो भी किसके प्रहाण व निरोध के द्वारा निर्वाण सम्भव है? वस्तुतः निर्वाण अप्रहाण एवं असम्प्राप्त है, अविच्छिन्न एवं अशाश्वत, अनिरुद्ध एवं अनुत्पन्न। निर्वाण को भावक्य नहीं कहा जा सकता क्योंकि अस्तित्व अरा-मरण आदि के अतिरिक्त नहीं हो सकता। यदि निर्वाण भावात्मक माना जाय तो निर्वाण संस्कृत एवं सोपादान हो जायगा। यदि निर्वाण भावात्मक नहीं तो उसे अभावात्मक भी नहीं माना जा सकता। अभाव सापेक्ष एवं सोपादान होता है। निर्वाण को वैसा नहीं माना जा सकता। निर्वाण न भाव है, न अभाव। उत्पत्ति, निरोध का सापेक्ष जन्म संसार कहा जाता है। उसी ही निरोधतया अप्रवृत्ति को निर्वाण कहते हैं। संसार और निर्वाण में किसी प्रकार का भेद नहीं है। परमार्थ समस्त उपासम्भ एवं प्रपंच का उपशम है। वस्तुतः बृद्ध भगवान् ने कभी किसी के लिए किसी धर्म का उपदेश नहीं दिया।

सञ्जीवनें प्रकरण में द्वावशास्यतन का प्रसंग है। यह प्रसिद्ध है कि अविद्या से संस्कार उत्पन्न होते हैं। संस्कारों से जन्मान्तर में विज्ञान का प्रादुर्भाव होता है, विज्ञान से नाम-रूप का, नामरूप से षड्भावतन का, षड्भावतन से संस्पर्श का, स्पर्श से वेदना का, वेदना से तृष्णा का, तृष्णा से उपादान का, उपादान से भव का, भव से जाति का, जाति से जरा-मरण का। इस प्रकार बारह कार्यों की परम्परा से दुःख की उत्पत्ति होती है। हेतु-प्रत्यय को अपेक्षा संसार की प्रवृत्ति ही प्रतीत्यसमुत्पाद है। संसार का मूल कारण अविद्या है, अविद्या का अर्थ है भ्रमता का अज्ञान। भ्रमता का ज्ञान होने पर संसार-प्रवाह का निरोध हो जाता है। तत्त्वदर्शी के लिए अविद्या मित्य प्रहीण है। नागार्जुन का अभिप्राय यह है कि प्रतीत्यसमुत्पाद वास्तविक उत्पत्ति एवं निरोध को सूचित नहीं करता, अपितु सब धर्मों की अन्योन्य सापेक्षता को। संसार की उत्पत्ति अविद्या-मुख्य से है। माना पदाथे एवं उनको उत्पत्ति-निरोध अज्ञान होने पर ही प्रतिभासित होते हैं।

सत्ताईसवें प्रकरण का नाम दृष्टिपरिज्ञा है। बुद्ध भगवान् के समय में पूर्वान्त तथा अपरान्त के विषय में अनेक प्रकार के विवाद प्रचलित थे, इन्हें ही यहाँ दृष्टि कहा गया है। सब दृष्टियों का भ्रमता के अन्युपगम से निरोध हो जाता है।

आर्यदेव—आर्यदेव अथवा देव नागार्जुन के प्रधान शिष्य थे। उन्हें कामदेव अथवा नीलनेत्र भी कहा गया है। कुमारजीव ने इनकी जीवनी का चीनी अनुवाद लगभग ४०५ ई० में सम्पन्न किया था। आर्यदेव के विषय में यह कहा गया है कि वे दशिणागम के ब्राह्मण थे। उनके समय में महेश्वर की एक बहुत ऊँची स्वरूपमयी प्रतिमा भी जिसके विषय में प्रसिद्ध था कि उसके सामने की हुई कामना अवश्य पूरी होती है। इस मूर्ति को झुलनामान सिद्ध करने के लिए आर्यदेव ने उसकी बायीं आँख निकाल ली, किन्तु पीछे अपनी निरहंकारता सिद्ध करने के लिए उन्होंने स्वयं अपनी एक आँख को निकाल लिया। श्वश्र्वाय के अनुसार देव बोधिसत्त्व सिंहल से नागार्जुन के दर्शन के लिए आये थे। परस्पर वारसंवाद के अनन्तर नागार्जुन ने आर्यदेव को अपना धार्मिक उत्तराधिकारी स्वीकार किया। बुद्धों के अनुसार आर्यदेव का सिंहल में श्रीपपादुक रूप से आधिर्भाव हुआ था। वहाँ के राजा ने उनका पालन-पोषण किया। पीछे नागार्जुन के वे प्रधान शिष्य तथा धर्मदायाद बन गये। आर्यदेव ने नालंदा आकर मातृषेट नाम के माहेश्वर आचार्य से तर्क किया तथा सद्धर्म की रक्षा की। बुद्धों के अनुसार इस प्रसंग में श्रीपर्वत से नालंदा जाते हुए मार्ग में आर्यदेव ने वृक्ष-देवता को अपनी एक आँख का दान कर

दिया। परम्परा के अनुसार आर्यदेव ने आठवीं भूमि प्राप्त की थी। एक अनुभूति उनकी मृत्यु उनके द्वारा पराजित एक तीर्थिक शिष्य के हाथों बताती है। चन्द्रकीर्ति के अनुसार आचार्य आर्यदेव सिंहलद्वीप में उत्पन्न हुए थे और वहाँ युवराज होकर पीछे वहीं प्रव्रजित हुए तथा दक्षिण में आकर आचार्य नागार्जुन के शिष्य बने। उनके रचित ग्रन्थों में भाष्यमिक-चतुःशतिका, भाष्यमिक-हस्तशाल-प्रकरण, स्वस्तित-प्रणयन-मुक्ति-हेतु-सिद्धि, तथा ज्ञानसारसमुच्चय का उल्लेख प्राप्त होता है। उन्होंने ज्ञान पर भी अनेक ग्रन्थ लिखे यथा अद्यमिलप्रनप्रदीप चित्तावरण-विशोध, चतुःपीठतंत्रराजमंडल-अपायिका-विधिसार-समुच्चय, चतुःपीठसाधन, ज्ञानवाक्यनौसाधन तथा एकद्वयपंचिका। यह सम्भव है कि अद्यवासी आर्यदेव भाष्यमिक आर्यदेव से भिन्न हों।

आर्यदेव का प्रधान ग्रन्थ चतुःशतक है जिसका डा० वेद तथा महामहोपाध्याय विपुशेखर शास्त्री ने तिब्बती अनुवाद से अंगतः उद्धार किया है। चित्तविशुद्धिप्रकरण तथा हस्तशालप्रकरण के उद्धार का भी मूल किया गया है।

शून्यवाद के लिए आर्यदेव के चतुःशतक का महत्त्व नागार्जुन की भाष्यमिक कारिकाओं के ही अनन्तर है। चतुःशतक को बोधिसत्त्व-योगाचार-शास्त्र भी कहा गया है। इस नाम से नागार्जुन और आर्यदेव की कृतियों का भेद सूचित होता है। भाष्यमिक-कारिकाओं में शून्यता का तात्त्विक प्रतिपादन भाष्य किया गया है। चतुःशतक में शून्यता के प्रतिपादन को बोधिसत्त्वचर्या के साथ समन्वित किया गया है। नागार्जुन ने शून्यता को परमार्थसत्य बताकर उसके साथ एक व्यावहारिक या संवृत्तिसत्य भी स्वीकार किया था। आर्यदेव ने इस देशनाभेद को अधिकारभेद के साथ समन्वित कर बोधिसत्त्व को योगचर्या का एक निश्चित क्रम प्रदर्शित किया है जिसमें शून्यता का स्थान चरम है। महामानसूत्रों में शून्यता और योग का सम्बन्ध निश्चित है, किन्तु उसकी दार्शनिक व्याख्या अस्पष्ट है। नागार्जुन की प्रधान कृति में साधना का व्यावहारिकपक्ष उपेक्षित है। आर्यदेव में साधन और वर्णन, योग एवं शून्यता का पूर्ण सामंजस्य है।

चतुःशतक में १६ प्रकरण हैं। पहला प्रकरण नित्य-ब्राह्म-प्रहाणोपायसन्दर्शन है, जिसमें रूप-आदि स्कन्धों को हेतुप्रत्यय-सम्भूत होने के कारण अनित्य सिद्ध किया गया है। दूसरा प्रकरण सुख-ब्राह्म-प्रहाणोपायसन्दर्शन है जिसमें अनित्य वस्तुओं की दुःखात्मकता प्रतिपादित है। तीसरा प्रकरण सुचि-ब्राह्म-प्रहाणोपायसन्दर्शन है जहाँ दुःखात्मकता से अशुचित्व का प्रदर्शन है। चतुर्थ प्रकरण में आत्मब्राह्म के निराकरण का उपाय वर्णित है, पाँचवें में बोधिसत्त्वचर्या का विवरण है, छठे में क्लेशों के प्रहाण का उपाय सन्दर्शित है, सातवें में मनुष्य-मुल्लभ अभीष्ट भोगों से मुक्ति का उपाय निरूपित है, आठवें में शिष्यचर्या का वर्णन है, नवम में नित्यार्थ प्रतिषेध की

भावना प्रदर्शित है, वचन में आत्मप्रतिषेध है, एकादश में कालप्रतिषेध है, द्वादश में दृष्टिप्रतिषेध, त्रयोदश में इन्द्रियार्थप्रतिषेध, चतुर्दश में अन्तर्ग्राहप्रतिषेध, पंचदश में संस्कृतार्थप्रतिषेध, तथा षोडश में गुरुशिष्याभिनिश्चय भावना का निरूपण है।

चतुःशतक पर धर्मपाल तथा चन्द्रकीर्ति की व्याख्या विदित है। धर्मपाल ने समस्त ग्रन्थ को दो तुल्य भागों में विभक्त किया था। पूर्वार्ध की २०० कारिकाओं में धर्मशासन है, अपरार्ध विग्रहशतक है जिसमें तर्क तथा शब्दन का प्राधान्य है। धर्मपाल ने केवल उत्तरार्ध पर व्याख्या की थी। चन्द्रकीर्ति ने समस्त को एक इकाई मान कर व्याख्या की है। पूर्वार्ध में प्रत्येक कारिका के साथ एक-एक दृष्टान्त उल्लिखित है। इन दृष्टान्तों को मूलतः आचार्य धर्मशास ने संयोजित किया था।

आर्यदेव का कहना है कि बौद्ध मत सर्वश्रेष्ठ होते हुए भी अत्यन्त सूक्ष्म होने के कारण सर्वाधिक लोकप्रिय नहीं है। ब्राह्मण धर्म में बाह्य उपालना का प्राधान्य होने के कारण वह स्कुलबुद्धि जनता को आकर्षित करता है। जैनधर्म जाह्नवप्रधान है तथा पूर्वजन्म के अपुण्य का फल है। वास्तविक धर्म संश्लेष में अहिंसा ही है तथा शून्यता ही निर्वाण है। किन्तु शून्यता का उपदेश सब के लिए नहीं है। हीन अधिकारियों के लिए दान का उपदेश है, मध्यम अधिकारियों के लिए शील का, उत्तम अधिकारियों लिए शान्ति का। शान्ति की प्राप्ति स्वभावशून्यता के बोध से ही सम्भव है। यह सूक्ष्मता होते हुए भी प्रकारान्तर से सरलताम है क्योंकि इसमें किसी प्रकार का कर्म आवश्यक नहीं है। शून्यता का ज्ञान बहुबुद्धि नित्यसिद्ध एवं निर्गुण परमार्थ का ज्ञान है। ज्ञान से अज्ञान की निवृत्ति होती है। जेद-जगत् की वास्तविकता की प्रतीति ही अज्ञान है। शून्यता उसकी निवर्तक है।

शून्यता की सिद्धि के लिए आर्यदेव ने भी स्यादि स्थानों का तथा काल, नित्य परमाणु एवं आत्मा का शब्दन किया है। अनेक स्थलों पर नागार्जुन की युक्तियों का अनुवादमात्र है, किन्तु तथापि आर्यदेव की लक्ष्मीली में एक नवीनता है। नागार्जुन ने प्रायः सर्वत्र "तत्त्वान्मात्रविकल्प" को उपस्थापित कर उभयथा अनुपपत्ति पुरस्कृत की है। फलतः जिस युक्ति से नागार्जुन ने यति का निषेध किया है उसी से 'दर्शन' का, जिस युक्ति से आत्मा का निषेध किया है उसी से तथागत का। नागार्जुन के 'प्रसंगापादन' में आपक एकरसता है जो निराकरणीय विषयों के तथा मठों के वैलक्षण्य की उपेक्षा कर देती है। आर्यदेव अनेकत्र अपने प्रतिषेधों में विशिष्ट विषयों के द्वारा प्रस्तावित युक्तियों का विचार करते हैं। उपाहरण के लिए उन्होंने वैशेषिकों के नित्य परमाणुवाद का विस्तार से शब्दन किया है तथा इस प्रसंग में विषय के दोषों का आविष्कार किया है।

नागार्जुन तथा आनन्देय की तर्कप्रणाली प्रसंगानुमान पर आश्रित है। वे स्वयं किसी प्रकार का अभ्युपगम नहीं करते, किन्तु अशेष अभ्युपगमों में विरोध की प्रसक्ति प्रदर्शित करते हैं। विरोध से अन्तर्प्रसू होने के कारण अस्तित्व-नास्तित्व, कार्य-कारण आदि सभी पक्ष निराकृत हो जाते हैं। शून्यवादी को सब मतों और वादों का ग्रहण अभीष्ट है। शून्यता स्वयं कोई पदार्थ अथवा वाद नहीं है।

उत्तरकालीन प्रवृत्तियाँ—इस प्रकार का तर्क कठिनाइयों से मुक्त नहीं है। यदि शून्यवादी न किसी प्रमाण को मानता है, न प्रमेय को, तो उसके विपुलाकार प्रश्नों का प्रतिपाद्य ही क्या हो सकता है? परमत् के सषडन के लिए भी उभयसिद्ध दृष्टान्त अपेक्षित है जो कि शून्यवादी को दृष्ट नहीं है। गुनरत्न सर्वप्रमाणसिद्ध जगत् का अपत्याप करते हुए शून्यवादी का निरपवाद नास्तिकता के मत में निपात अनिवार्य है। नागार्जुन ने विग्रहव्यावर्तनी में इन आपत्तियों का उत्तर देने की चेष्टा की है। शून्यवादी प्रमाण-प्रमेय-व्यवहार की संवृत्तिसत्य मानता है, किन्तु उसकी सापेक्षता के कारण उसकी स्वभावशून्यता जानता है। अविद्या के गर्भ में संवृत जगत् की व्यावहारिक सत्ता अप्रति-षिद्ध है, किन्तु इस जगत् की विचारक्षमता उसकी पारमात्मिक शून्यता द्योतित करती है। शून्यता नास्तिकता न होकर स्वप्नोपमता है।

किन्तु इससे पूर्ण समाधान नहीं होता। यदि व्यवहार में स्वविरोध है तो इस स्वविरोधिता की उक्ति स्वविरोधी है अथवा नहीं? गुनरत्न, यदि सब धर्म मिथ्या एवं स्वप्नोपम हैं तो यह स्वप्नोपमता विद्यमान है अथवा नहीं? मैत्रेयनाथ ने अभूत-परिकल्प (=मिथ्या कल्पना) का अस्तित्व स्वीकार कर विज्ञानवाद की प्रतिष्ठा की। संसार भ्रान्त अनुभवमान है, किन्तु यह भ्रान्ति अविद्यमान नहीं है। यही नहीं, इस भ्रान्ति का जाग्रत परावृत्त होकर बोधि को व्यक्त करता है। इस मत में परमार्थ को एक प्रकार से व्यवहार का आधार कह सकते हैं। दूसरी ओर शून्यवाद के विरुद्ध ताकिक शंकाओं के समाधान के लिए तथा सम्भवतः विज्ञानवाद के प्रभाव से स्वातन्त्रिक-माध्यमिक मत का आविर्भाव हुआ।

स्वातन्त्रिक शास्त्रा—आचार्य भानविकेक अथवा भय्य ने माध्यमिकों की स्वातन्त्रिक शास्त्रा की प्रतिष्ठा की। उन्होंने माध्यमिककारिकाओं पर द्रष्टाप्रदीप नाम की व्याख्या लिखी जो तिब्बती में शेष है। माध्यमिक-दृश्य-कारिका नाम के एक स्वतन्त्र ग्रन्थ का भी उन्होंने प्रणयन किया जिस पर उन्होंने तर्कशाला नाम की व्याख्या स्वयं लिखी। तर्कशाला का संस्कृत-मूल उपलब्ध, किन्तु अप्रकाशित है।

अन्य के करतलखरन तथा मध्यमकार्यसंग्रह नाम के ग्रन्थों का संस्कृत में उद्धार किया गया है। उनको दो और छुटियाँ विहित हैं—मध्यमकावतारप्रबोध, तथा मध्यमकप्रतीत्यसमुत्पाद ।

भाषाविवेक ने शून्यवाद के समर्थन में 'स्वतन्त्र अनुमान' उद्भावित किये हैं। इन स्वतन्त्र अनुमानों में 'पदा' को 'परमार्थतः' इस विशेषण से विशेषित किया गया है, हेतु में विषयव्यावृत्ति नहीं है, तथा अनुमितिप्रसज्यप्रतिषेधारम्भक है। उदाहरण के लिए भव्य का एक 'स्वतन्त्र प्रयोग' इस प्रकार है—'परमार्थतः आध्यात्मिक आद्यतन स्वतः उत्पन्न नहीं हैं, क्योंकि वे विद्यमान हैं, पदा चैतन्य'। यहाँ 'परमार्थतः' विशेषण इसलिए दिया गया है कि चक्षु-आदि आयतनों का सावृत उत्पाद प्रतिषेध नहीं है। 'स्वतः उत्पाद' के निषेध में 'परतः उत्पाद' अभीप्सित न होने के कारण यहाँ 'प्रसज्य-प्रतिषेध' अनीकार्य है न कि 'पदुदात्त प्रतिषेध'।

'स्वतन्त्रानुमान' के समर्थन के साथ भव्य ने 'प्रसंगानुमान' का निराकरण किया है। इस सम्बन्ध में उन्होंने आचार्य बुद्धपालित का विशेष रूप से लक्ष्य किया है। बुद्धपालित भाषाविवेक के ज्येष्ठ समकालीन थे तथा 'प्रसंगिक माध्यमिक' मत के प्रतिष्ठाता थे। बुद्धपालित ने माध्यमिक कारिकाओं पर मध्यमकवृत्ति नाम की व्याख्या लिखी थी। भाषाविवेक का कहना है कि प्रसंगानुमान में हेतु और दुष्टान्त का अभाव है, परीक्ष्य दोष का परिहार भी नहीं है, तथा प्रसंगवाच्य को उलटकर विपरीत अर्थ सिद्ध किया जा सकता है। उदाहरण के लिए बुद्धपालित ने इस प्रसंग का आभारन किया है—'पदार्थ स्वतः उत्पन्न नहीं होते, क्योंकि उनकी उत्पत्ति व्यर्थ होगी, और (उत्पत्ति मानने पर) उत्पत्ति कभी निवृत्त नहीं होगी।' इसको इस प्रकार उलटा जा सकता है—'पदार्थ परतः उत्पन्न हैं, क्योंकि तब उनकी उत्पत्ति एवं निरोध सायकाश होंगे'। यह स्मरणीय है कि नैयायिकों के अनुसार भी 'प्रसंग' को हेतु के अभाव में अनुमान नहीं माना जा सकता। अनुमान से बहिष्कृत होने पर प्रसंग का किस प्रमाण में अन्तर्भाव होगा ?

भाषाविवेक के स्वतन्त्रानुमान का आधार प्रसंग में दोषोत्पत्ति ही नहीं है, अपितु परमार्थ एवं संवृति के विषय में मतपरिष्कार है। भाषा-विवेक के अनुसार परमार्थ भी द्विविध है, संवृति भी। एक ओर 'अपर्याय-परमार्थ' है, दूसरी ओर 'पर्याय-परमार्थ'। 'अपर्याय परमार्थ' अनभिसंस्कार, लोकोत्तर, अनासन्न, एवं अप्रपञ्च है। 'पर्यायपरमार्थ' साभिसंस्कार, तथा प्रपञ्चानुगत है। यहाँ 'कल्पनानुलोमिक परमार्थज्ञान' है। संवृति में भी 'तथ्यसंवृति' तथा 'विध्यसंवृति' ये दो भेद हैं। परमार्थाश्रित देशना तथ्यसंवृति है। तथ्यसंवृति परमार्थ की शब्द और तर्क के स्तर पर अभिव्यक्ति है।

परमात्में और संवृति के इन अवान्तर भेदों की कल्पना से भावविवेक ने उनमें मध्य की खाई पूरने का यत्न किया है। 'तथ्यसंवृति' तथा 'धर्मापरमार्थ' प्रतीयमान मिथ्या जगत् से प्रपञ्चातीत अनिर्वाच्य सत्य तक पहुँचने के पुल हैं। 'अपर्याय परमार्थ' तथा 'धर्मापरमार्थ' की तुलना वेदान्त के निरुपाधिक एवं सोपाधिक ब्रह्म से की जा सकती है। यह स्मरणीय है कि माया (= संवृति) के भी वेदान्त में दो भेद हैं—विद्या तथा अविद्या। वस्तुतः मिथ्या से सत्य तक पहुँचने के लिए ज्ञान को आवश्यक रूप से मध्यस्थ मानना होगा। अन्यथा परमात्में निरर्थक शब्द भाग रहेगा। ज्ञान के भी दो भेद मानना अनिवार्य है—परोक्ष तथा अपरोक्ष। असत्य में प्रसक्त लोक की परमार्थ की ओर प्रवृत्ति उपदेशमूलक परोक्ष ज्ञान के बिना नहीं हो सकती। यह परोक्ष ज्ञान ही अपरोक्ष ज्ञान के आकर्षण का सूत्र सिद्ध होता है। अपरोक्ष ज्ञान परमार्थ का साक्षात् द्वार है। भावविवेक के मत में यही दृष्टि अन्तर्गत है।

प्रासंगिक मत—स्वातन्त्रिक मत के शब्डन का तथा प्रासंगिक मत के उद्धार का श्रेय आचार्य चन्द्रकीर्ति को है। चन्द्रकीर्ति बर्मपाल के शिष्य कहे गये हैं; अतएव उन्हें छठी शताब्दी में मानना चाहिए। ताराणाथ के अनुसार उनका जन्म दक्षिणापथ के समस्त नाम के स्थान में हुआ था। शैशव में ही उन्होंने विविध प्रतिभा का परिचय दिया। नागार्जुन की कृतियों का परिशीलन उन्होंने आचार्य बुद्धपालित तथा मध्य के शिष्य कमलासिद्धि के निर्देशन में किया। तदनन्तर नालन्दा में चिरकाल तक निवास कर उन्होंने माना ग्रन्थों की रचना की। बुद्धो (पृ० १३४-३५) के अनुसार चन्द्रकीर्ति का जन्म दक्षिण में समस्त नाम के स्थान में हुआ था। उनमें अनेक अलौकिक शक्तियाँ बतानी गयीं हैं, तथा वे चित्रलिखित ग्राम का दोहन कर सकते थे तथा पापान के स्तम्भ का बिना उसे स्पर्श किये प्रक्षोभ कर सकते थे। चन्द्रकीर्ति के प्रधान ग्रन्थ मध्यमकाव्य-तार, माध्यमिककारिकाओं पर प्रसन्नप्रदा नाम की व्याख्या, तथा जामदेव के चतुःशतक पर व्याख्या है।

चन्द्रकीर्ति का कहना है कि माध्यमिक का कोई भी स्वपक्ष नहीं है तथा सभी पदार्थ उसके लिए स्वभावशून्य हैं। ऐसी स्थिति में माध्यमिक हेतु अथवा दृष्टान्त का अभिधान नहीं कर सकता। प्रसंग अनुमान नहीं है। परोक्ष अनुमान में प्रसंग का आपादन होता है, प्रसंग का साधन नहीं। प्रसंगापत्ति विपक्षी के मत को व्याहृत सिद्ध करती है। इससे शुद्धवादी का प्रयोजन सिद्ध हो जाता है। उसे निःशेष मतों का प्रहाण ही अभीष्ट है। चन्द्रकीर्ति भी संवृति को 'लोकसंवृति' एवं 'अलोकसंवृति' में विभक्त करते हैं, किन्तु इन दोनों ही विभागों को भावविवेक की मिथ्यासंवृति के अन्तर्गत मानना चाहिए।

अध्याय ११

महायान का दर्शन—योगाचार, विज्ञानवाद

'योगाचार' और 'विज्ञानवाद'

विद्यारण्य स्वामी ने सर्वदर्शनसंग्रह में 'योग' और 'आचार' के अर्थ 'कर्मणः गुरु के उपदेश में अप्राप्त की प्राप्ति के लिए पर्यनुयोग तथा उपदिष्ट अर्थ का अंगीकार' बताया है। उनके मत से बाह्यार्थ की शून्यता का अंगीकार करने से तथा आन्तरिक की शून्यता का पर्यनुयोग करने से ही 'योगाचार' वह नाम प्रसिद्ध हुआ^१। किन्तु यह व्युत्पत्ति अशुद्ध है। इसके विपरीत भास्कराचार्य सत्य के समोपतर है—'शमविविपरयनायुगनद्ध-वाही मार्गो योग इति योगलक्षणम्। शमश्च इति समाधिकञ्चते। विपरयना सम्बन्धशान्त-लक्षणा। तथा युगनद्धौ बलौबदी बहुतस्तथा यो मार्गः सम्बन्धशान्तवाही स योगः। तेनाचरतीति योगाचार उच्यते'^२। अर्थात् शमश्च और विपरयनात्मक योग मार्ग का आचरण ही 'योगाचार' का मर्म है। यह लक्षण अधिक व्यापक हो जाता है। वस्तुतः 'योगा-चार' सम्प्रदाय में योगचर्मा का एक विशिष्ट कर्म और उससे सम्बद्ध दार्शनिक भावना अंगीकृत है। प्रज्ञानारमिता, लंकावतार, आदि सूत्रों में विभिन्न बोधितरङ्ग-भूमिदों की प्राप्ति का मार्ग विवर्धित है जिसका मर्ममनास के अनिसमपालंकार तथा असंग के योगा-चारभूमिशास्त्र में विस्तृत निरूपण है। योगाचारभूमिशास्त्र को इस सम्प्रदाय का मूल शास्त्र कहा गया है।^३ असंग के महायानसंग्रह के अनुसार योग के द्वारा परमार्थ ज्ञान की

१—“दिव्यस्तावद्योगाचारश्चेति द्वयं करणौघम्—गुरुकृतभावनासमुप्यर्थं साहाय्यस्य शून्यत्वं चांगीकृत्यान्तरस्य शून्यत्वं चाङ्गीकृतं कथमिति पर्यनु-योगस्य करणार्थव्याञ्छियोगाचारप्रथा।” (सर्वदर्शनसंग्रह, पृ० १२, आमान्दाश्रम०)।

२—अष्टासूत्र, २.२.२८ पर भाष्य।

३—वासुदेवसूत्र, अष्टासूत्र, जि० १, पृ० ३१७।

और अपसर होना ही योगाचार का लक्षण है। अन्यत्र बोधिसत्वभूमि के अनुकूल योगचर्या ही योगाचार का लक्षण उपदिष्ट है। दूसरी ओर समस्त वैधानुक्त की चित्तभाव अथवा विज्ञानभाव घोषित करने के कारण उन्हें 'विज्ञानवादी' कहा जाता है। वसुवन्धु की विज्ञानिभाष्यविश्लेषिका और त्रिशिका में 'योगाचार' का यह 'दार्शनिक पक्ष' विस्तृत रूप से प्रतिपादित है। संक्षेप में मीमेव, असंग और वसुवन्धु की रचनाओं ने योगाचार-विज्ञानवाद को एक निश्चित सम्प्रदाय और दार्शनिक प्रस्थान का एक रूप दिया। वसुवन्धु के अनन्तर यह सम्प्रदाय अनेक शाखाओं में बँट गया तथा विक्रान्त एवं धर्म-कीर्ति में कुछ परिवर्तन के साथ इसे एक बौद्ध न्यायसम्मत दर्शन का आकार प्रदान किया। विज्ञानवाद के मूल का अनुसन्धान करते हुए उसका वेदान्त से सामीप्य स्मरणीय है। दोनों में ही समस्त प्रपञ्च के मूल में ज्ञान अथवा विज्ञान को अवस्थित माना जाता है। औपनिषद दर्शन के लिए आन्तरिक्षत का कहना है—'तेषामल्पापरामं तु दर्शनं नित्यतो-निततः'। अर्थात् नित्यत्व का स्वीकार ही वेदान्त का 'अल्प अपराध' है। शंकराचार्य भाष्य में बौद्ध विज्ञानवाद का खण्डन करते हुए शंकराचार्य ने बौद्धों की ओर से यह आशंका प्रकट की है—'साक्षिणोऽवगन्तुः स्वयं सिद्धतामुपक्षिपता स्वयं प्रभवे विज्ञान-मित्येव एव मम पक्षस्थया वाचोमुक्तपन्तरेणाश्रित इति।' अर्थात् बौद्ध पक्ष ही वेदान्त से वेदान्त का पक्ष है। इसके उत्तर में शंकराचार्य ने कहा है कि बौद्ध मत में विज्ञान को अनित्य एवं सविशेष माना जाता है जबकि वेदान्त में पारमार्थिक ज्ञान नित्य एवं निर्विशेष है। पुनश्च भेदजगत् को मायिक और स्वप्नवत् मानते हुए भी वेदान्त में उसके अभ्यन्तर सांख्य का अनुसरण करते हुए ज्ञान के अतिरिक्त बाह्य अर्प की सत्ता का अपसाप नहीं किया जाता। दूसरी ओर यह स्मरणीय है कि शंकराचार्य ने प्रास-प्राहक भाव से विरहित विज्ञान की चर्चा नहीं की है। वसुवन्धु प्रभृति आचार्यों की न्यायानुसार विश्लेषणा अभाम्पदश सांख्यान्य वेदान्त से दूर पड़ती है, किन्तु लंकावतार वादि सूत्रों में वेदान्त से तुलनीय सैद्धान्तिक छाया बहुधा आभासित होती है। अज्ञान-विजृम्भित मानात्वयुक्त जगत् के पीछे एक द्वैतरहित निर्विकल्प ज्ञान की पारमार्थिक

५—वही, पृ० ३१६।

५—वही, पृ० ३१७।

६—३०—मीमेव।

७—३०—सत्त्वसंग्रह, ३३०—३१।

८—अष्टासूत्र २.२.२८ पर।

स्थिति है, यह धारणा दोनों में ही मर्मभूत और तुल्य है। किन्तु इसका प्रथम उन्मेष उपनिषदों में उपलब्ध होता है। बौद्धों में इस धारणा का वास्तविक मूल तर्क न हो कर योग्य अनुभूति ही थी, किन्तु कमशः इसीकी तार्किक व्याख्या के द्वारा विज्ञानवादी दर्शन का विकास हुआ। इस तार्किक व्याख्या के प्रसंग में पहले हीनयानी अभिधर्म के प्रभाव ने तथा पीछे बौद्धतर दर्शनों के साथ संपर्क ने विज्ञानवाद को अपने रहस्यवादी मूल से दूर पहुँचा दिया। दूसरी ओर, उपनिषदों के आराम का अर्द्धत दर्शन में विकास बौद्ध दर्शन के प्रभाव से असंस्पष्ट नहीं माना जा सकता। इसका स्पष्ट प्रमाण गौडगपाद की माण्डूक्यकारिकाएँ हैं जिनका अंगनिषद मूल बौद्ध ऋषि विस्तार से प्रतिपादित हो चुका है। संक्षेप में यह कहा जा सकता है कि विज्ञानवाद की एक रहस्यवादी अनुभूति के रूप में प्रथम अभिधर्मिक उपनिषदों में हुई थी जिसकी कुछ प्रतिध्वनि प्राचीन बौद्ध ग्रंथों में एवं विस्तार महामान-ग्रंथों में उपलब्ध होता है। मन्त्रेय-असंग एवं ऋग्वेद में इसी आधारपर योगाचार-विज्ञानवाद को एक पृथक् शास्त्र के रूप में उद्भूत तथा प्रतिष्ठित किया।

उपनिषदों में आत्मा अथवा ब्रह्म का स्वरूप सत्, अनिर्वचनीय, अवयवा ज्ञान कहा गया है। ऐतरेय के अनुसार 'यदेतत् हृदयं मनश्चेतत् । सजानमाज्ञानं विज्ञानं प्रज्ञानं मेवा इष्टिभृतिर्मनीषा जृतिः स्मृतिः सङ्कल्पः कणुरसुः कामो वस इति सर्वाण्ये-वेवानि प्रज्ञानस्य नामधेयानि भवन्ति'।^{१०} अर्थात्, बौद्ध ग्रंथों में, चित्त-नेत विज्ञान से अभिन्न है। इसी उपनिषद के अनुसार सब देवता, सब महाभूत, सब जीव, समस्त स्थावर और जंगम प्रज्ञान में प्रतिष्ठित हैं। 'प्रज्ञानेषां लोकः प्रज्ञा प्रतिष्ठा प्रज्ञानं ब्रह्म'।^{११} यही आराम बौद्धों के द्वारा इस प्रकार अभिव्यक्त है—'चित्तमात्रं भो जिनपुत्रा यदुत त्रैधातुकम्'। अर्थात् तीनों लोक धातु चित्तमात्र है। कौषीकि ब्राह्मणोपनिषद् में सब विषयों को प्रज्ञानेय कहा गया है। सब भूतमात्राएँ प्रज्ञानाचों में बँधे ही अपित हैं, जैसे रथनाभि में^{१२} में अर। बृहदारण्यक में याज्ञवल्क्य के मंत्रेयों एवं जनकको दिने हुए उपदेशों में आत्मा का स्वरूप अविनाशी, किन्तु हँतरहित विज्ञानधन बताया गया है।^{१३} यह स्मरनीय है कि उपनिषदों में विज्ञान अथवा प्रज्ञान का महत्त्व आत्म-स्वरूप होने के कारण ही है, आत्मनिरपेक्ष रूप से नहीं। यह भी स्पष्ट है कि इन स्थलों

१-विधुषेणर भट्टाचार्य के द्वारा।

१०-ऐ० उ० ३.२।

१२-कौ० उ० ३.८।

१३-यही, ३.३।

१३-यु. उ० ४.५।

में आत्मा का स्वरूपभूत अद्वैत ज्ञान ही अभिप्रेत है न कि वृत्तिज्ञान अथवा अन्तःकरण का धर्मविशेष । किन्तु इस प्रकार की भ्रान्ति की सम्भावना मुलभ है तथा कदाचित् इसीलिए प्राचीन बौद्ध सूत्रों में बार-बार विषयाक्रान्त चित्तस्वरूप वित्त का नैरात्म्य उद्घोषित है । इस प्रसंग में मञ्जिमनिकाय में उल्लिखित साति केवट्टपुत्त की भ्रान्ति का शास्ता के द्वारा निराकरण स्मरणीय है । किन्तु दूसरी ओर विज्ञान को एक स्वतः पर 'अनन्त, सर्वतः प्रम' कहा गया है । अल्पव्य विज्ञान के 'अप्रतिष्ठित' होने का उल्लेख है तथा स्वयं बुद्ध भगवान् को 'ज्ञानभूत' कहा गया है । किन्तु यह निस्सन्देह है कि हीनयानी आगम में प्रायः वित्त-विज्ञान को कार्य-कारण से नियन्त्रित एक दुःखमय प्रसङ्ग मान कर निरोद्धव्य ही बताया गया है^{१४} ।

महासाधिका और सौत्रान्तिक कल्पनाएँ—हीनयान के सम्प्रदायों में 'प्रज्ञप्ति-वादियों' का उल्लेख मिलता है, किन्तु उनके सिद्धान्तों के पर्यालोचन से यह प्रतीत नहीं होता कि उनका विज्ञानवाद से कोई स्पष्ट सम्बन्ध था । महासाधिकों के सिद्धान्तों में अवश्य वित्त की प्रभास्वरता एवं स्वभावविशुद्धि का प्रतिपादन मिलता है, तथा उनके रूपकाय के सिद्धान्त में एक प्रकार से विज्ञानमूलक मायावाद भी अन्तर्निहित है । उन्होंने एक प्रकार के 'मूल विज्ञान' की कल्पना की थी । सौत्रान्तिकों ने 'सूक्ष्म मनोविज्ञान' कल्पित किया था^{१५} ।

महायानसूत्र—किन्तु परवर्ती विज्ञानवाद की सम्यक् अवतारणा महायान-सूत्रों में सर्वप्रथम पायी जाती है । तिब्बती बं-यं-शद्-य के सिद्धान्त के अनुसार योगाचार के तीन मूल सूत्र हैं—सन्धिनिर्माण, लंकावतार, तथा वनव्यूह^{१६} । एक पुरानी धारा से प्रवाहित, किन्तु चिर-उपेक्षित विज्ञानवाद का बीज महायान-सूत्रों में निरूपित बोधिसत्त्वों की योगधर्मा के क्षेत्र में एक आध्यात्मिक आवश्यकता से अंकुरित हुआ । योगाचार विज्ञानवाद का यह अंकुरोद्गम अथवा 'सूत्रकाल' लगभग ई० पू० पहली शताब्दी से ई० तीसरी शताब्दी तक मानना चाहिए । इसके अनन्तर तीसरी से पाँचवीं शताब्दी तक मैत्रेय, असंग, एवं वसुबन्धु के कार्य से विज्ञानवाद की परिणति का युग अथवा 'शास्त्र-काल' मानना चाहिए । वसुबन्धु के अनन्तर न्यायानुसारी, परिवर्तित एवं अनेक-प्रभेद-निष्ठ विज्ञानवाद का युग है ।

१४-३०—ऊपर ।

१५-३०—ऊपर ।

१६-देखा ओरियन्टलिमा, १९३१, पृ० ८४, पाठविष्णुजी ।

संज्ञा सूत्रों में उल्लेख—विज्ञानवाद के आविर्भाव के इस काल-निर्णय से एक अन्य भीमास्तित प्रश्न पर विचार किया जा सकता है। न्यायसूत्रों के सर्वप्रथम-निराकरण तथा सर्वशून्यतानिराकरण के प्रकरणों में अभिधार्मिक एवं भाष्यमिक दृष्टियों की सूचना उपलब्ध होती है, किन्तु विज्ञानवाद का तुल्य उल्लेख प्राप्त नहीं होता। बाह्यार्थमङ्ग-निराकरण के प्रकरण में भी विज्ञानवाद-विहित कुछ मुक्तियों का उल्लेख होते हुए भी वस्तुतः शून्यवाद का ही निराकरण अभिप्रेत है। योगसूत्रों में संबन्धपाद के अन्तर्गत 'वस्तुसाम्ये भित्तभेदात्तयोर्बिभक्तः पन्थाः' इत्यादि के द्वारा विज्ञानवाद का शब्दन मिलता है। शंकर और रामानुज के अनुसार ब्रह्मसूत्रों में 'नामान उपलब्धेः' इत्यादि के द्वारा विज्ञानवाद का निराकरण किया गया है, किन्तु ऐसा मानने पर शंकर के अनुसार सुन्दरकर के द्वारा शून्यवाद का अनुल्लेख मानना होगा तथा रामानुज के अनुसार 'सर्वबानु-पगतेश्वर' में एक पृथक् अधिकरण स्वीकार करना होगा। दोनों ही दशाओं में आपत्ति की जा सकती है। वस्तुतः ब्रह्मसूत्रों में भी न्यायसूत्रों के 'बाह्यार्थमङ्ग-निराकरण' के समस्त शून्यवाद के अभिमत प्रत्यक्षोपलब्ध जगत् के मिथ्यात्व का ही शब्दन मानना चाहिए, न कि विज्ञानवाद का।

इस प्रकार न्यायसूत्र एवं ब्रह्मसूत्र दोनों योगसूत्रों से प्राचीन प्रतीत होते हैं। न्याय-सूत्र सम्भवतः प्राचीनतम हैं। उनका परिचय केवल कुछ सामान्य बौद्ध सिद्धांतों से है यथा अर्थानात्त्व अथवा धर्मशून्यता, क्षणमङ्ग एवं नैरात्म्य। अतएव न्यायसूत्रों की ३० पु० पहली शताब्दी से अर्वाचीन न मानना चाहिए। ब्रह्मसूत्रों में सर्वोक्तिवाद का विस्तृत परिचय अर्थात् ३० पहली अथवा दूसरी शताब्दी की ओर इंगित करता है। योगसूत्रों की इसमें भी परवर्ती मानना चाहिए। उनमें उल्लिखित लक्षण परिणाम आदि का विवेचन भी सम्भवतः सर्वोक्तिवादी आचार्यों का है।

सन्धिनिर्माण—सन्धिनिर्माणसूत्र भाष्यमिकों के लिए महत्त्वपूर्ण होते हुए भी मूलतः योगाचार का प्रतिपादक है। इसके अनुसार भगवान् बुद्ध ने तीन धर्मचक्र प्रवर्तन किये थे। पहला वस्तुस्तय-धर्मचक्र-प्रवर्तन था जिसमें हीनयानी अभिनिर्विष्ट हुए। दूसरा अलक्षणात्वधर्म-चक्र-प्रवर्तन था जिसका विस्तार प्रज्ञापारमितासूत्रों में हुआ है। तीसरा परमार्थ-विनिश्चय-धर्म-चक्र-प्रवर्तन था जो सन्धिनिर्माण, अंका-पठार, पनञ्जुह आदि में निकषित है। हीनयानियों ने उत्पत्ति-स्वभावता के आधार पर केवल परतन्त्रलक्षण का ग्रहण किया है। प्रज्ञापारमितासूत्रों में लक्षण-

१७—भासिक्रियेण, वेद बुद्धिस्मृत, जि० १, पृ० १६३; ऐश्टा ओरियण्टेलिया,
१९३२, पृ० ९१।

निःस्वभावता के आधार पर परिकल्पितलक्षण का वर्णन किया गया है। परमार्थ-निःस्वभावता के आधार पर परि-निष्पन्न लक्षण का विवरण इन्हीं सन्धिनिर्माचन आदि योगाचार सूत्रों में द्रष्टव्य है^{१८}।

परमार्थके विषय में सन्धिनिर्माचन में कहा गया है कि समस्त संस्कृतधर्म न संस्कृत है, न असंस्कृत। असंस्कृत धर्म भी इसी प्रकार असंस्कृत नहीं कहे जा सकते। सब कुछ विकल्पमात्र, प्रज्ञप्तिमात्र, आभासमात्र है। परमार्थ विकल्पातीत है एवं उसे एक अथवा अनेक नहीं कहा जा सकता। परमार्थतः सब पदार्थों में लक्षणरमता द्रष्टव्य है^{१९}।

घनव्यूह—घनव्यूह पदार्थों की सीमाओं के परे एक शुद्ध क्षेत्र है^{२०}। घनव्यूह सूत्र में ज्ञानविज्ञान की महिमा निरूपित है। सब कुछ चित्तमात्र है तथा पांच स्कन्ध कल्पित है। आलय से ही संसार का उद्गम मानना चाहिए। उसी में क्लिष्टाक्लिष्ट बीज विद्यमान हैं, किन्तु उसे आत्मा न समझना चाहिए। सब पदार्थों में तथागतधर्म ही प्रतिबिम्बित है जैसे चन्द्रमा जल में। यही परमार्थ है। दूसरी ओर नाम तथा लक्षण के द्वारा मिथ्या प्रपञ्च प्रतिभासित होता है।

लंकावतार—लंकावतारसूत्र में बाह्य पदार्थों की सत्ता को मायावत् प्रतीयमान बताया गया है। उनकी प्रतीति एवं प्रविभाग काल्पनिक हैं। वस्तुतः उनकी कभी उत्पत्ति ही नहीं हुई। जिस प्रकार दीवार पर तस्वीरें खिंची हों ऐसे ही समस्त लोक-सन्निवेश है। समस्त जगत् रूपण के प्रतिबिम्ब के समान अथवा जल या चाँदनी में छाया के समान समझना चाहिए^{२१}। इस प्रकार बाह्य जगत् की भ्रान्त प्रतीति चित्त के विकल्प से ही होती है। चित्त के अतिरिक्त कुछ सब माया है—“मायोपमाः सर्व-धर्माविषयविज्ञानवज्रिताः।”^{२२} इसीसे शून्यवाद और विज्ञानवाद का भेद भी स्पष्ट हो जाता है। शून्यवाद में सभी पदार्थ निःशेष रूप से मायोपम हैं, विज्ञानवाद में यह समस्त माया चित्त के ऊपर आरोपित है। चित्त-भित्ति पर ही जगच्चित्र विकल्प के द्वारा आलम्बित है। यहाँ पर यह उल्लेखनीय है कि लंकावतार में अनेक स्थलों पर शून्यवाद का प्रतिपादन किया गया है और अतएव उसे विशुद्ध विज्ञानवाद का सूत्र-

१८—श्लोका ओरियन्टलिया, १९३२, पृ० ९३-९५।

१९—वासिलियेक, पूर्व० पृ० १६२।

२०—वही, पृ० १७५।

२१—लंका, पृ० २०।

२२—वही, पृ० २२।

ग्रन्थ नहीं मानना चाहिए। वस्तुतः महाभारतमें बहुरूपी सूत्रवाद एवं विज्ञानवाद का स्पष्ट भेद प्रतिपादित नहीं हुआ। नागार्जुन, मैत्रेयनाथ आदि के प्रयत्नों से यह भेद प्रकट हुआ, किन्तु पुनः परवर्ती काल में मिथिल हो गया।

स्वभावतः चित्त अत्यन्त परिशुद्ध, निराभास और अद्वय है। तथापि अनादि काल से वह अविद्या के आवरण से आच्छन्न है। अविद्या का मूल स्वरूप ब्राह्म-बाहक-तत्त्वज्ञान द्वैत की प्रतीति ही है। चित्तमात्र के ही सत्य होने पर भी एक ओर बाहक-सत्ता तथा दूसरी ओर विविधाकार ब्राह्म जगत् की सत्ता अनादि वासना के आधार पर प्रतिभासित होती रहती है। वस्तुतः ब्राह्म और बाहक रूप अनुभव के दोनों छोरों को उसकी परिधि के अन्त्यन्तर ही प्रतीयमान मानना चाहिए।

अनादि प्रपञ्च की वासना से वासित चित्त ही 'आलयविज्ञान' एवं 'तथागतगर्भ' कहलाता है।" इसी में समस्त कुशल एवं अकुशल हेतु विद्यमान रहते हैं। यही नित्य और निरन्तर विद्यमान रहता हुआ सब जन्मों और गतियों का कर्ता है। यह अत्यन्त सूक्ष्म तथा दुरालम्ब है। इसी की ठीक न समझने के कारण आत्मवाद की भ्रान्ति प्रस्तुत होती है। आलयविज्ञान अथवा तथागतगर्भ की ही विशुद्धि अथवा परापूर्ति से परमायु की प्राप्ति होती है। 'तथागतगर्भ' को 'सर्वसत्त्वदेहान्तर्गत' कहा गया है जिससे वह आलय-समष्टि-सा प्रतीत होता है।

दूसरी ओर आलयविज्ञान से ही शक्ति प्रवृत्ति-विज्ञानों की उत्पत्ति होती है जैसे सागर से तरंगों की। विज्ञान आठ हैं—"पाँच इन्द्रिय विज्ञान, विषय परिच्छेदात्मक मनोविज्ञान, अलंकारात्मक मन, अविद्यात्मक आलय-विज्ञान। मन तथा मनोविज्ञान का प्रायः वही कार्य है जो सांख्य में बुद्धि-अहंकार-मन का। पहले पाँच विज्ञान ब्राह्म विषयों के संस्पर्श से प्रवृत्त होते हैं। मनोविज्ञान इन विज्ञानों का समन्वय तथा उनका आलय-विज्ञान से संबन्ध स्थापित करता है। मन अहंकार और ममकार उपस्थित करता है। आलयविज्ञान को वासनाशय कहा जा सकता है।

इन आठों विज्ञानों के भेद को वास्तविक न समझकर केवल कार्यभेद अथवा व्यावहारिक समझना चाहिए। जैसे समुद्र एवं तरंगों में वास्तविक भेद नहीं है ऐसे ही आलय एवं अन्य विज्ञानों में। 'चित्त', 'मन' एवं 'विज्ञान' का भेद भी लक्षणाधि विकल्पित है। कर्म संबन्धित करने के कारण जो चित्त कहलाता है वही द्रव्य जगत् को विशेषात्मक रूप से जानने के कारण विज्ञान कहलाता है।

२३-वही, पृ० ४६ प्र०, ७७-७८, २२०-२३।

२४-वही, पृ० ४६, १२६, २२९ इत्यादि।

परमार्थ की चित्तमात्रता का यह अर्थ नहीं है कि सुप्रसिद्ध वैयक्तिक चित्तधारियों में समस्त जगत् का कर्णचित् निमज्जन कर गजनिमोलिका को उदाहृत करना होगा। चित्त की वैयक्तिकता तथा 'प्रवर्तन' ग्राहक भेद के अभिनिवेश की अपेक्षा रखते हैं तथा हेतुप्रत्यय से प्रतिनियत हैं। बाह्य जगत् तथा व्यक्ति-भेद, दोनों ही प्रपञ्च के अन्त्यन्तर हैं तथा इस प्रपञ्च का मूल तथागतधर्म के 'आगन्तुक नलेओं' में है। एक ओर प्रापञ्चिक भेदजगत् है, दूसरी ओर उसके मूल में अद्वय और विगुह्य चित्त। 'दो सत्यों' का सिद्धान्त यहाँ आभासित है।

इस प्रसंग में 'विस्वभाव' का उल्लेख आवश्यक है। इनमें सर्वप्रथम 'परिनिष्पन्न-स्वभाव' है जिसका प्रकट भ्रान्तियों में समुल्लास होता है। व्यावहारिक जगत् में सभी पदार्थ सापेक्ष हैं तथा हेतुप्रत्यय के अधीन। यही उनका 'परतन्त्र स्वभाव' है। ये दोनों ही स्वभाव पदार्थों की क्षून्यता तथा भाविकता प्रदर्शित करते हैं। सब पदार्थों की वास्तविकता उनकी चित्तमात्रता ही है। इसी को 'परिनिष्पन्न स्वभाव' कहते हैं। यह 'निरामास' एवं 'स्वसिद्ध' है। यही 'तपता' अथवा 'धर्मघातु' है तथा इसका बोध प्रज्ञा या आर्यज्ञान में ही सम्भव है। 'विस्वभाव' को ही प्रकारान्तर से 'पञ्चधर्म' कहा गया है। 'पञ्चधर्म' इस प्रकार हैं—निमित्त, नाम, संकल्प, सम्बन्धान, एवं तपता। इनमें पहले तीन धर्म पहले दो स्वभावों में अन्तर्भूत हैं। शेष दो धर्म 'परिनिष्पन्न स्वभाव' हैं^{१०}।

लंकावतार के प्रारम्भ में ही माहायानिष्ठ योग का तीर्थयोग से विभेद प्रकट किया गया है। योग का तात्पर्य अद्वय चित्तमात्रता के अभिनमय अथवा साक्षात्कार में है। इसे ही 'प्रत्यात्मगति' अथवा 'आर्यज्ञान' कहा गया है। बोधिसत्त्वों की योगचर्या की अनेक भूमियाँ हैं जिनमें छठी भूमि में निरोध की समाप्ति होती है। सप्तमी भूमि में बोधिसत्त्व सब पदार्थों की निस्स्वभावता का साक्षात्कार करते हैं। आठवीं भूमि में वे विकल्पात्मक चित्त से सर्वथा निवृत्त होते हैं। स्वप्न से जागरण के समान वे प्रपञ्च से मुक्त होते हैं, किन्तु बृद्धानुभाव से परिनिवृत्त नहीं होते। वे परमार्थ में स्थित होते हैं जहाँ न कम है, न कमानुसन्धि, जो निरामास चित्तमात्र है, एवं जिसे विकल्प-विविक्त-धर्म कहा गया है।

लंकावतार में चार प्रकार के ध्यान बताये गये हैं—बालोपचारिक, अर्धप्रविचय, तपतालम्बन, तथागत। हीनयानियों के बुद्बल-नैरात्म्य तथा धर्म-रुचान में अभिनिवेश पूर्वक सन्नानिरोध तक समस्त ध्यान पहले प्रकार के है। महायानियों के धर्म

मैत्रायणपूर्वक ध्यान दूसरी कोट में संग्राह्य है। दोनों प्रकार के मैत्रायण को विकल्प-मात्र मानने से तथा लालम्बन ध्यान निष्पन्न होता है। चतुर्थ ध्यान प्रत्यात्म जाग्रतज्ञान में प्रतिष्ठित है। इसी से तथागत भूमि में प्रवेश होता है तथा अचिन्त्य सत्त्वकल्याण का कार्य सम्पन्न होता है।

मैत्रेय और असंग—आर्य असंग को ज्ञान देनेवाले बोधिसत्त्व मैत्रेय को एक ऐतिहासिक महापुरुष तथा योगाचार-विज्ञानवाद का वास्तविक प्रतिष्ठायक मानना ही न्याय्य प्रतीत होता है^{११}। श्वान्ध्यांग के अनुसार असंग ने तृपित लोक में बोधिसत्त्व मैत्रेय से योगाचार्यशास्त्र, महापानसुखालंकार, मध्यान्तविभंगशास्त्र आदि ग्रन्थ प्राप्त किये तथा परचातु उन्हें प्रचारित किया^{१२}। परमार्थ के चीनी बसुवन्धु-चरित के द्वारा यह परम्परा छठी शताब्दी में चीन पहुँच चुकी थी तथा उसी शताब्दी में इसका उल्लेख श्वंगपाल ने एवं सातवीं शताब्दी में अनाकरमित्र ने किया है। तिब्बती परम्परा से भी इसका समर्थन उपलब्ध होता है। तारानाथ और बु-दोन के अनुसार असंग ने मैत्रेय पंच-धर्म की प्राप्ति की^{१३}। ये पाँच शास्त्र इस प्रकार हैं—अभिज्ञमयालंकार, सूत्रालंकार, मध्यान्तविभंग, धर्ममैत्रेयविभंग, तथा महापानउत्तररत्नम् ।

अभिज्ञमयालंकार की पुष्पिका में धन्यकार का नाम 'मैत्रेयनाथ' दिया हुआ है। इस पुग में महान् बौद्ध आचार्यों को बोधिसत्त्व कहने की प्रथा थी और ऐसा प्रतीत होता है कि ऐतिहासिक 'बोधिसत्त्व मैत्रेयनाथ' को नाम-साम्य ने पौराणिक, बोधिसत्त्व (अज्ञित) मैत्रेय, से अभिज्ञ बना दिया। मैत्रेयनाथ का कालनिर्णय बसुवन्धु की तिथि पर निर्भर करता है। मैत्रेय नागार्जुन की 'भवसंक्रान्ति' के व्याख्याता होने के कारण उनसे परचर्ता तथा असंग-बसुवन्धु से पूर्वचर्ता थे। इस प्रकार उन्हें तीसरी अथवा चौथी शताब्दी में रचना चाहिए।

मैत्रेय और असंग का परस्पर सम्बन्ध कुछ वैसा प्रतीत होता है वैसा मुकरात और अकलातून का था। मैत्रेय ने अपना आशय सूत्रात्मक कारिकाओं में निबद्ध किया अथवा उपदेश किया, असंग ने उसको व्याख्या की। इस व्याख्या के सहारे ही मैत्रेय का आशय सुबोध एवं प्रचारित हुआ। नागार्जुन के सद्युक्त मैत्रेय का मुख्य कार्य भी प्रजात्यार-मितामूर्तों के आधार पर एक दार्शनिक प्रस्थान का प्रवर्तन था। नागार्जुन की जयभा

२६—मुक्ति, वाकिट्ठना आद्य मैत्रेय (नाथ) एवम असंग, पृ० ७-८; चिन्तरनित्त, जि० २, पृ० ३५२-५३।

२७—श्वान्ध्यांग, पृ० २४८, द्वि-लि०, पृ० ८५।

२८—तारानाथ, पृ० ११२; बु-दोन, जि० २, पृ० १४०।

मेघेय की रचनाएं योग चर्या से घनिष्ठ सम्बन्ध रखती हैं तथा निस्शेष-शून्यवाद से उनमें सिद्धान्त-पार्थक्य दृष्टिगोचर होता है। किन्तु तथापि भाष्यमिक मत से उनका सर्वत्र विभेद नहीं किया जा सकता। उदाहरणार्थ, महायान उत्तरतत्त्व को भाष्यमिक-प्रासंगिक तथा अभिसम्बन्धकार को योगाचार-भाष्यमिक-स्वातन्त्रिक कहा गया है^१।

महायान-सूत्रासंसार में मुख्यतः बोधिसत्त्वचर्या का निरूपण उपलब्ध होता है तथा उसमें योगाचार का साधन पक्ष ही प्रधान है। तन्मस्त ग्रन्थ २१ अधिकारों में विभक्त है जो इस प्रकार हैं—(१) महायानसिद्धयधिकार—इसमें महायान की श्रेष्ठता एवं प्रामाणिकता का प्रतिपादन है (२) धरमवगमनाधिकार (३) बोधाधिकार—भाष्यात्मिक जीवन और अधिकार के भेद से मनुष्यों में नैसर्गिक प्रभेद अनुभेद हैं जिन्हें 'गोच' कहा गया है—'धातूनामधिभूक्तेश्च प्रतिपत्तेश्च भेदतः। फलमेदोपलब्धेश्च गोवा स्तित्वं निरूप्यते ॥' (१.२) (४) चित्तोत्पादाधिकार—बोधिसत्त्वों का बोधि अनुकूल चित्त का उत्पन्न भूमिभेद से भिन्न होता है। वास्तविक चित्तोत्पाद प्रमुक्तिता भूमि में ही होता है। (५) प्रतिपत्त्यधिकार—बोधिसत्त्व के द्वारा पदार्थ-सम्पादन। (६) तत्त्वाधिकार—परमाणु अद्वय है, अजात एवं अप्रहीण, प्राज्ञप्राहकभाव से रहित विशुद्ध धर्मधातु। चित्तादन्यदालम्बनं ग्राह्यं नास्तीत्यवगम्य बुद्ध्या तस्यापि चित्तमावस्य नास्तित्वावगमनं ग्राह्याभावे प्राहकाभावात्। इमे चारम्य नास्तित्वं विदित्वा धर्मघाती अवस्थानमतदगतिर्ग्राह्यप्राहकलक्षणाभ्यां रहित एवं धर्मघातुः प्रत्यक्षतामेति^२। (७) प्रमादाधिकार—बोधिसत्त्वों की छः अभिज्ञाएं, तन्दर्शनकर्म, रक्षिककर्म इत्यादि। (८) परिपाकाधिकार—बधि, प्रसार आदि के परिपाकलक्षण। (९) बोध्यधिकार—कमलाः आवरणक्षय से बोधि अथवा बुद्धत्व की प्राप्ति होती है। बुद्धत्व सधता से अभिन्न होने के कारण सर्वधर्ममय है, किन्तु परिकल्पित धर्मस्वभाव की दृष्टि से बुद्धत्व में सर्वधर्मोभाव है। पारमितादि साधन को दृष्टि से बुद्धत्व शुक्लधर्ममय है, किन्तु परिनिष्ठान लक्षण से पारमित्यादि के द्वारा अनिर्देश्य एवं अद्वयलक्षण है।

“सर्वधर्माश्च बुद्धत्वं धर्मो नैव च कश्चन।

शुक्लधर्ममयं तस्य न च तैस्तन्निरूप्यते ॥” (१.५)

बुद्धत्व सर्वगत है, किन्तु उपयुक्त पाप में ही उसकी अभिव्यक्ति हो पाती है। बुद्ध कृत्य भी सहज रीति से बिना 'अभोग' (=प्रयत्न) अथवा 'प्रतिप्रसन्धि' (=शैथिल्य) के प्रवृत्त होता है। अनास्रव धातु में बुद्धों की आत्मा नैरात्म्य से अभिन्न है। बुद्धत्व

भावाभाव-विलक्षण है। बुद्ध की विमुक्त धर्मभावों में एक प्रकार का वृत्तिभेद है, जो स्वाभाविक, साम्भोगिक, एवं नैर्माणिक कार्यों की आख्या पाता है। बोधि की प्राप्ति के लिए बोधिसत्त्वों को सब कुछ कल्पना समझना चाहिए। 'जो परिकल्पित स्वभाव से अविद्यमानता है वही परिनिष्पन्नस्वभाव से परम विद्यमानता है। जो परिकल्पित स्वभाव का सर्वथा अनुपलम्भ है वही परिनिष्पन्न स्वभाव का परम उपलम्भ है'।
 (१०) अधिमुक्त्यधिकार (११) धर्मपर्येष्यधिकार—अभूतपरिकल्प अथवा पर-
 तन्वस्वभाव माया के समान है, उसमें ग्राह्यग्राहकभाव की द्वयभ्रान्ति ऐसे ही प्रतिभासित है जैसे माया में हाथी, घोड़े, आदि की आकृतियाँ। इस द्वयलक्षण कल्पना का अभाव परमाण्वे है, उसकी उपलब्धि अभूतपरिकल्प की संवृतिसत्यता है'। अस्तित्व और नास्तित्व माया के अन्दर ही संगत है'।

आध्यात्मिक आयतन मायोपम है, बाह्य आयतन स्वप्नोपम तथा प्रतिबिम्बोपम। चित्त-वैत ध्वनितकारक होने के कारण मरीचिकोपम है। देशनाधर्म प्रतिध्वनि के समान है एवं समाधिसंनिभित धर्म स्वच्छ जल में चन्द्रबिम्ब के समान है'। वस्तुतः चित्तमात्र ही ग्राह्य-ग्राहक रूप से एवं क्लिष्टाक्लिष्ट रूप से द्विधा प्रतिभासित होता है। यही विज्ञप्तिभावता है'।

३१—'याऽविद्यमानता संघ परमा, विद्यमानता ।

सर्वधानुपलम्भश्च उपलम्भः परो मतः ॥' (सूत्रालंकार, पृ० ४८)

३२—'यथा माया तथाभूतपरिकल्पो निरव्यते ।

यथा मायाकृतं तद्वत् द्वयभ्रान्तिरिच्छते ॥

यथा तस्मिन् तद्वभावः परमाण्वेस्तथेष्यते ।

यथा तस्योपलम्बिस्तु तथा संवृतिसत्यता ॥' (वही, पृ० ५९)

३३—'तस्मादस्तित्वनास्तित्वं भाषादिषु विधीयते ॥' (वही)

३४—सूत्रालंकार ११.३० ।

३५—'चित्तं द्वयप्रभासं रागाद्याभासनिष्यते तद्वत् ।

व्यद्भासं न तदन्यो धर्मः क्लिष्टकुशलौऽस्ति ॥

चित्तमात्रमेव द्वयप्रतिभासनिष्यते ग्राह्यप्रतिभासं ग्राहक-प्रतिभासं च ।

यथा द्वयप्रतिभासादन्यो न द्वयलक्षणः ।

इति चित्तं चित्राभासं चित्राकारं प्रवर्तते ॥

...तत्र चित्तमेव वस्तु तच्चित्राभासं प्रवर्तते ।...'' (पृ० ६३)

शब्दानुसार अर्थप्रतीति के आलम्बन तथा शब्दार्थवासना से उपस्थापित आलम्बन दोनों परिकल्पितलक्षण में संगृहीत हैं, अर्थात्, नाम और अर्थ की अन्योन्यापेक्ष प्रतीति ही परिकल्पितलक्षण है। अर्थात् शब्दानुबिद्ध समस्त अनुभव कल्पनामात्र है। प्राज्ञ-प्राहक-लक्षण अभूतपरिकल्प ही परतन्त्र का लक्षण है। पाँचों इन्द्रियविज्ञान, मन, एवं मनोविज्ञान तथा रूपादि इमी में संगृहीत हैं। परिनिष्पन्न लक्षण प्रकृतिपरिमुद्ध एवं निर्विकल्प तमता है"। यही सब धर्मों की निःस्वभावता एवं अनुत्पत्ति है। (सूत्रालंकार, ११, ५०-५१)।

(१२) देशनाधिकार, (१३) प्रतिपत्त्यधिकार, (१४) अववादानुशासन्य-धिकार—तीनों लक्षणों में अनुगत शून्यता विविध है। परिनिष्पन्न स्वभाव प्रकृत्या शून्य है। (१५) उपायसहित कर्माधिकार, (१६) पारमिताधिकार (१७) पूजा-सेवा-प्रमाणाधिकार, (१८) बोधिपक्षाधिकार—इसमें प्रसंगतः सब संस्कारों का धणिकत्व तानिक रीति से सिद्ध किया गया है तथा सभी संस्कारों को चित्त का फल कहा गया है। पुद्गलनैरात्म्य की भी युक्ति से सिद्धि की गयी है। (१९) गुणाधिकार (२०)-(२१) चर्वाप्रतिष्ठाधिकार—इसमें बोधिसत्त्वभूमियों का विवरण दिया गया है।

यद्यपि सूत्रालंकार में कहीं-कहीं, अभिसमयालंकार के तुल्य संक्षिप्त कारिकाएँ हैं तथापि प्रायः कारिकाएँ विशद हैं एवं गद्यमय्याख्या के सन्निकट हैं। इस ग्रन्थ में मैत्रेय की अपेक्षा, असंग का ही हाथ अधिक मानना चाहिए। शून्यवाद का सामीप्य भी पर्यालोचनीय है। परमार्थ की भावाभाव विलक्षणता पर बल दिया गया है, चित्त-मात्रता पर नहीं। परमार्थ को बोधि, बुद्धत्व एवं धर्मधातु कहा गया है। अनुभवसिद्ध और अभिलापसंसृष्ट नानाकार जगत् एक मायिक भ्रान्तिमात्र है, किन्तु इस भ्रान्ति का व्यापार हेतुप्रत्यय-नियत परतन्त्र-जगत् है जो, सर्वथा अभावात्मक न होते हुए भी पार-

३६—“यथा जल्पार्पसंज्ञाया निमित्तं तस्य वासना ।

तस्मादजय विस्यानं परिकल्पितलक्षणम् ॥

यथानामार्थमर्थस्य नाम्नः प्रख्यातता च या ।

असंकल्पनिमित्तं च परिकल्पितलक्षणम् ॥

त्रिविधत्रिविधानास्तौ धातुप्राहकलक्षणः ।

अभूतपरिकल्पो हि परतन्त्रस्य लक्षणम् ॥

अभावाभावता या च भावाभावात्मनता ।

अशान्तशान्ताऽकल्प्या च परिनिष्पन्नलक्षणम् ॥”

सांख्यिक नहीं है। परमाणु शब्दार्थकल्पना, सदेककल्पना अथवा साहस्रप्राहक-कल्पना के परे है। वह अद्रव्य और अनिर्वचनीय है तथा उसका ठीक परिचय बोधि में ही हो सकता है। इस दर्शन का आधार तर्क न होकर योगानुभव है। तर्क के विषय में सूत्रालंकार का कहना है—'बालाश्रयो मतस्तर्कः'। योगाचार का अनुभव शब्दार्थकल्पना से परिकल्पित भेदों को तथा जायतिक ज्ञान के विषयविषयविभेद को छोड़कर एक अनिर्वचनीय और अद्रव्य ज्ञान में परिनिष्पन्न होता है। इसके अनुकूल 'चित्त्वमात्र' एवं 'सत्यद्रव्य' के सिद्धान्तों का प्रतिपादन सूत्रालंकार में देखा जा सकता है।

सम्यान्तविभंग तथा धर्मधर्मता विभंग में सन्निविर्भाव आदि सूत्रों के आधार पर विज्ञानवाद की व्याख्या उपलब्ध होती है। धर्मधर्मता विभंग में निर्वाण की धर्मता कहा गया है तथा धर्मों को प्रकृतिनिवृत्त। धर्मों की व्यापहारिक सत्ता परतन्त्रलक्षण अथवा सापेक्ष है। साहायानिक योगचर्या धर्मों के सांकेतिक आकार को छोड़ उनके वैयवधानिक आकार के प्रतिवेध में परिनिष्ठित होती है^{११}।

सम्यान्तविभागसूत्रभाष्यटीका में स्थिरमति का कहना है—'अस्य कारिकाशास्त्र-स्यायंमैत्रेयः प्रणेता ।—वक्ता चास्याचार्यासिनः । तस्माच्छ्रुत्वाचार्यं वमुक्तं सुस्तस्य भाष्यमकारोत्'। इस शास्त्र के प्रणयन का तात्पर्य बृद्ध भगवान् के विषय में त्रिविकल्पज्ञान का उत्पादन है जोकि धर्मनैरात्म्य की देणना से ही हो सकता है। अतएव महाभूत धर्म-नैरात्म्य का प्रतिपादन ही इस शास्त्र में मुख्य है^{१२}। इसके लिए सात पदार्थों का विवरण दिया गया है—लक्षण, आचरण, तत्त्व, प्रतिपक्षभावना, अवस्था, फलप्राप्ति, तथा यानानुत्तर्यं। लक्षण का तात्पर्य संकलेश और व्यवधान से है, आचरण का बहुशक्यधर्मों से, तत्त्व का दसविध अक्षिरहीत तत्त्व से, प्रतिपक्षभावना का मार्ग से, अवस्था का २१ प्रकार की गोत्रावस्था आदि से, फल-प्राप्ति का १५ प्रकार के विपाक फलादि से, तथा यानानुत्तर्यं का बोधिसत्त्वों के असाधारण ज्ञान से। इस व्याख्या के अनुसार ये सात पदार्थ अधिभूमिकाध्यायभूमि से प्रारम्भ कर बोधिसत्त्वधर्मों के आवश्यक अंगों और अवस्थाओं का द्योतन करते हैं। स्थिरमति ने इन सात पदार्थों की अनेक अन्य व्याख्याओं का उल्लेख किया है।

३७—'निश्चितोर्नियतोऽज्यायी सांभृतः क्षेरवानपि ।

बालाश्रयो मतस्तर्कस्तस्यातो विषयो न तत् ॥ (सूत्रालंकार, १.१२)

३८-३०—ओवरमिलर, ऐकदा ओरियन्टेल्सिया, १९३१ ।

३९-सं० विमुक्षेणर भट्टाचार्य और सुषि, पृ० ३ ।

४०-वही, पृ० ६ ।

कल्पना के विषय में वैशेष्यनाम का कहना है—'अमृत-परिकल्पोऽस्ति द्वयं तत्र न विद्यते । शून्यता विद्यते स्वप्न-तस्यापि न विद्यते ॥' (१, २)

इस कारिका का महत्त्व पर्यालोचनीय है क्योंकि इससे योगाचार का धर्म तथा शून्यवाद से उसका विभेद परिलक्षित होता है । स्थिरमति की व्याख्या इस प्रकार है— कुछ लोग मानते हैं कि सब धर्म शशविषाण के समान सर्वथा अविद्यमान हैं । इस सर्वापलाप के निषेध के लिए कहते हैं—'अमृत-परिकल्प है', अर्थात् स्वभावतः है । यह शंका की जा सकती है कि यह तो मूत्रविरोध होगा क्योंकि मूत्र में कहा गया है कि 'सब धर्म शून्य हैं ।' (किन्तु) विरोध नहीं है । क्योंकि 'वहाँ-द्वय (=द्वैत) नहीं है ।' अमृत-परिकल्प धाद्यप्राहकरहित, शून्य है, (किन्तु) अतएव सर्वथा स्वभावतः न हो, ऐसा नहीं है । इसलिए मूत्रविरोध नहीं है । (यह कहा जा सकता है कि) यदि ऐसा है तो द्वैत शशविषाण के समान सर्वथा अस्तित्वहीन होगा तथा अमृतकल्प परमार्थतः स्वभाष्ययुक्त होगा और इस प्रकार शून्यता के अभाव का प्रमंय उपस्थित हो जायगा । (किन्तु) ऐसा नहीं है । क्योंकि 'वहाँ शून्यता विद्यमान है' । अमृत परिकल्प में धाद्यप्राहक रहितता ही शून्यता है । (अतः) शून्यता अविद्यमान नहीं है । (यह कहा जा सकता है कि) यदि अनृतपरिकल्प में बद्ध शून्यता विद्यमान है तो हम मुक्त क्यों नहीं हैं ? और वह विद्यमान (शून्यता) गृहीत क्यों नहीं होती ? इस संशय के अपनयन के लिए कहा है उसमें भी यह विद्यमान है । 'अर्थात् शून्यता में भी अमृत-परिकल्प विद्यमान है, इसलिए आप मुक्त नहीं हैं ।' अतः स्मरणीय है कि अनृतपरिकल्प का अर्थ है चित्त-वैत प्रवाह—'अमृतपरिकल्पान् च चित्त-वैतान्निपातुकाः ।'

इस कारिका और व्याख्या से प्रायः कही अर्थ निरंगलित होता है जो अगर सूत्रालंकार (११, १५-१६) में । द्वैत की प्रतीति केवल आन्ति है, किन्तु उसका आधार सर्वथा मिथ्या नहीं है । द्वैत कल्पित है, किन्तु वह असत्य कल्पना (=अमृत परिकल्प) वास्तविक है । यह आन्ति में प्रस्त एक अनादि चित्त-वैत प्रवाह है जिसमें द्वैताभावरूप शून्यता विद्यमान है, किन्तु जो स्वयं इस शून्यता का आवरण किये हुए है । 'अमृत-परिकल्प' के हृदय में 'शून्यता' है, 'शून्यता' को ढके हुए 'अमृतपरिकल्प' । दोनों ही विद्यमान हैं, किन्तु 'शून्यता' भी प्राप्ति इस आवरण की विमूर्द्धि के द्वारा करनी होगी । 'अमृतपरिकल्प' और 'शून्यता' अविद्या और अद्वैत से तुलनीय हैं ।

प्रकारान्तर से कहा जा सकता है कि अनमृत जगत् अमृत परिकल्प अथवा चित्त-कल्पना मात्र है । यह मिथ्या विकल्प वास्तविक है, किन्तु इसमें प्रतिभासमान आत्माएँ अथवा बाह्य पदार्थ अवास्तविक हैं । वस्तुतः स्वप्नवत् निरात्मन्यन विज्ञान ही वास्तव

के अनुकूल नाना पदार्थों को आभासित करता है। बाह्यब्राह्म विकल्प की अवास्तविकता ही शून्यता है। वही भोजोपयोगी विशुद्ध आत्मस्वभूत है। किन्तु विकल्पात्मक विज्ञानधारा से वह वैसे ही प्रच्छादित है जैसे रजःपटल से निर्मल आकाश।

यहाँ दो अन्तों का मध्य से प्रविभाग किया गया है। एक ओर सर्वशून्यता निराकृत है, दूसरी ओर रूपादि धर्मों की वास्तविकता। भूतनिरात्म्य एवं विकल्पमात्रता में ही अद्वैतरूपा शून्यता संगृहीत है, किन्तु वह शून्यता महान् बल से विद्योपनीय है। 'नास्त्य-यत्नेन मोक्षः'। अभूतपरिकल्प ही संक्लेश का लक्षण है, शून्यता व्यक्तदान का। अनादिकालिक संसार के प्रवाह में पतित चित्त-चैतन्यिक ही निर्विशेषतया अभूत परिकल्प है। ब्राह्म्यब्राह्म विकल्प ही विशेष है। इस विकल्प का निश्चय ही शून्यता है। जैसे रज्जु सर्पत्वभाव से शून्य है, किन्तु रज्जुस्वभाव से नहीं, ऐसे ही इस शून्यता को आत्मन्तिक नहीं मानना चाहिए। जो वहाँ नहीं है वह उससे शून्य है जिस प्रकार अभूत परिकल्प में ईत। 'अतोऽभूतपरिकल्पं द्वयेन शून्यं पश्यति।' जो अवशिष्ट है वह सत् है, और अवशिष्ट है अभूतपरिकल्प और शून्यता। अभूतपरिकल्प में ईत की अविद्यमानता देखना ही 'अनध्यारोप' अर्थात् अध्यास का परित्याग है; अभूतपरिकल्प एवं शून्यता का अस्तित्व देखना ही 'अनपवाद' अर्थात् निश्शेष सत्ता के अपलाप का त्याग है। 'अध्यारोप' और 'अपवाद' के मध्य में ही शून्यता का अविपरीत लक्षण उद्भासित होता है। 'मच्छून्यं तस्य सदाभावाद्येन शून्यं तस्य तत्राभावात्' अर्थात् जो शून्य है उसका अस्तित्व है, जिससे वह शून्य है उसका धनस्तित्व है। सर्वास्तित्व और सर्वनास्तित्व से विलक्षण यही मध्यमा प्रतिपद है।

विज्ञान में ही बाह्य पदार्थ एवं आत्मा का प्रतिभास उत्पन्न होता है। आठ प्रकार के विज्ञान हैं—आत्मविज्ञान, तथा सत्त प्रवृत्ति विज्ञान। आत्म विज्ञान अर्धसत्त्व-प्रतिभास-युक्त है तथा विपाक होने के कारण अब्याकृत है, तथा केवल प्रत्यक्षविज्ञान है। सब साक्ष्य धर्म बीज रूप से उसमें आलीन होते हैं। मन आत्मप्रतिभास तथा नित्य है। छः विज्ञान विज्ञप्तिप्रतिभास तथा कुशल, अनुपाल अथवा अब्याकृत हैं। इन विज्ञानों के साथ इनसे सम्प्रयुक्त चैत भी संश्राद्ध है। केवल विज्ञान अथवा चित्त पदार्थों का सामान्यतः निर्विशेष, ग्रहण करता है। चैत उनका विशेष ग्रहण करते हैं। 'तथाधर्माद्य दृष्टिर्विज्ञानम्—अर्धविशेष-दृष्टिचैतना वेदनादयः—'। ये आठ विज्ञान ही परतन्त्रलक्षण अथवा अभूत-परिकल्प कहलाते हैं—'एवं चाष्ट विज्ञान-वस्तुक-परतन्त्रोऽभूतपरिकल्पः।' परिकल्पितस्वभाव रूप, चक्षु आदि अर्थात्मक है। परतन्त्र-स्वभाव अथवा अभूत-परिकल्प हेतु-प्रथम-युक्त एवं व्यावहारिक चित्त-चैत-प्रवाह

है। इसमें सब संस्कृत धर्म संगृहीत हैं। ब्राह्मणाहक-भाव का अभाव ही परिनिष्पन्न-स्वभाव अथवा शून्यता है। इसके अन्य पर्याय हैं—तपता, भूतकोटि, अनिमित्त, परमार्थ, एवं धर्मधातु।

शून्यता को ब्राह्मणाहक अथवा द्वय का अभाव कहा गया है। इसका ठीक बोध आवश्यक है। ब्राह्म से तात्पर्य उन सब विषयों से है जो ज्ञान में आलम्बन के रूप से प्रकट होते हैं। ज्ञान के अतिरिक्त आत्मा अथवा ब्राह्म पदार्थों की सत्ता नहीं है यही विज्ञप्तिमात्रता है। विज्ञप्तिमात्रता के छेक बोध से समस्त विज्ञेय विज्ञान में विलीन हो जाते हैं। किन्तु यह परम सिद्धान्त नहीं है। विज्ञेय के अभाव में विज्ञान स्वयं तिरोहित हो जाता है, क्योंकि ब्राह्म और ब्राह्मक की सत्ता सापेक्ष ही ही सकती है। पहले ज्ञान के विषयभूत अथवा ब्राह्म पदार्थों का लोप, पीछे उनके विषयिभूत अथवा ब्राह्मक विज्ञान का लोप, यही द्वयराहित्य अथवा शून्यता है। यह स्मरणीय है कि विज्ञान का अभाव केवल विज्ञातृत्व रूप में अभिप्रेत है न कि नाता-प्रतिभास के रूप में। विज्ञप्ति मात्र की अनुपलब्धि की भावना से 'लौकिकाग्रधर्म' नाम की समाधि का लाभ होता है।

इस विवरण से यह स्पष्ट होगा कि मध्यान्तविभाग में शून्यता के सिद्धान्त को सर्वोपरि रक्षणीय माना है, किन्तु उसकी इस प्रकार व्याख्या की गयी है कि बन्ध और मोक्ष तथा आध्यात्मिक साधन अथवा योगधर्मों वास्तविक बने रहें। इस सिद्धान्त को 'विज्ञानवाद' न कहकर 'योगाचार' ही कहना चाहिए क्योंकि इसमें परम स्थान विज्ञप्ति-मात्रता का न होकर शून्यता के अनुकूल योगसाधन का ही है। यही दृष्टि ऊपर सुप्रालंकार में भी आभासित थी।

उत्तरतन्त्र को माध्यमिक-प्रासंगिक कृति कहा गया है^{४१}। इस पर आर्मासंग की उत्तरतन्त्र-व्याख्या विहित है। उत्तरतन्त्र को पाँच महामान-सूत्रों पर आश्रित बताया जाता है—(१) तथागतमहाकल्पानिर्देश-सूत्र अथवा धारणीश्वर-राज-परिपूच्छा, (२) श्रीमाला-देवीसिंहनाद-सूत्र, (३) तथागत-गर्म-सूत्र, (४) संबुद्ध विषयाव-तारज्ञानालोकालंकार सूत्र, (५) रत्न-दारिका-परिपूच्छा। तिब्बत में जो-न-य सम्प्रदाय में उत्तरतन्त्र के सिद्धान्त को प्रायः ईश्वरार्द्रित के समकक्ष बना दिया गया। इस व्याख्या-सरणि का सर्वो-सर्व-तथा उनके सम्प्रदाय ने पीछे खण्डन भी किया^{४२}। इस ग्रन्थ का रत्न गोत्र विभाग महामानोत्तरतन्त्रशास्त्र के नाम से जानस्टन ने मूल में सम्पादन किया है। (पटना, १९५०)। वे उसे असंग की कृति नहीं मानते।

४१—ऐक्या ओरिचन्देसिया, १९३१, पृ० ८३।

४२—वही, पृ० १०६।

उत्तरतन्त्र में सात मुख्य विधियों का निरूपण है—बुद्ध, धर्म, संघ, योत्र, बोधि बल, इत्यानुष्ठान-ज्ञान। बुद्धत्व के आठ गुणों का इस प्रकार विवरण दिया गया है—असंस्कृतत्व, अनाभोग (=सकल्परहित किया), पर-प्रत्ययगम्य, बोधि, कष्टता, बल, स्वार्थसम्पत्ति, धरार्थ सम्पत्ति (=रूपकाय)।^{४३} जाति, स्थिति और विनाश से मुक्त होने के कारण बुद्ध असंस्कृत है। स्वभावतः नित्य-स्थान्त होने के कारण वे अनाभोग हैं। वे प्रत्यात्मपतिगोचर हैं, पर प्रत्यय-गम्य नहीं।

धर्म सत्, असत् आदि त्रिगुणोक्ति-विनिर्मुक्त है^{४४}। यह विकल्प का अगोचर है तथा उसमें बलेश और कर्म का अभाव है। यह अद्वय, विषुद्ध, अनावरण, क्लेश-प्रतिपक्ष, क्लेश-विमोक्ष, तथा विमोक्ष-हेतु है। उपागत धर्म-धातु से अभिन्न है तथा सब सत्त्वों में अन्तर्निहित है। बुद्धत्व का बीज सर्वत्र विद्यमान है तथा यह महायान के द्वारा विकासनीय है^{४५}। सर्वप्रथम महायान में अधिमुक्ति आवश्यक है। तीर्थिकों के लिए आवश्यक है कि वे प्रज्ञापारमिता के द्वारा नैरात्म्य सीखें। ससार को दुःखमात्र समझने वाले भावकों को गरागम्य आदि समाधियों की भावना करनी चाहिए। प्रत्येक बुद्धों के लिए कष्टता भावनीय है। धर्मकाय ही महायान का पयन्त है जिसमें नित्य-पारमिता, मुक्तपारमिता, आत्मपारमिता तथा क्षुद्रिपारमिता है^{४६}।

अभिसमयालंकार का पूरा नाम है—“अभिसमयालंकार-नाम-प्रज्ञापारमितोप-देशशास्त्रम्।” उत्तरतन्त्र के समान ही इसमें ‘मृन्मता’ एवं अद्वयता का प्राधान्य है। यह स्मरणीय है कि इसे योगाचार-माध्यमिकस्वातन्त्रिक कहा गया है^{४७}। इसका आधार स्पष्ट ही प्रज्ञापारमितामूल है^{४८}। मध्यान्तविभाग के प्रतिकूल इसमें वि-स्वभाव अथवा आत्मविज्ञान की चर्चा नहीं है। दूसरी ओर ‘योगाचार’ (=योगचर्या) की दृष्टि से इसका महत्त्व स्पष्ट है। समस्त धन्य का मुख्य तात्पर्य ‘अभिसमय’ अथवा तत्त्व-साक्षात्कार का विवरण है। प्रकाशान्तर से कहा जा सकता है कि अभिसमयालंकार में एक बोधिसत्त्वाभिधर्म की मातृका संगृहीत है।

४३—वही, पृ० १२४; तु० रत्नगोत्रविभाग (सं० जॉन्स्टन), पृ० ७-८।

४४—पृ० ओ०, पृ० १३१। ४५—रत्नगोत्रविभाग, पृ० ४०-४३।

४६—पृ० ओ० पृ० १६६।

४७—वही, पृ० ८३; तु० ओवरसिस्टर, एनालिसिस ऑफ दि अभिसमयालंकार, (कॉल-१), पृ० ii।

४८—इ०—उत्तर।

हरिभद्र के अनुसार भगवान् मंत्रिय ने स्वयं प्रज्ञापारमितास्य पर अभिसम्बाल-
लंकार नाम से स्फुटतर कारिकाओं की रचना की। असंग, वमुचम्बु तथा विमुक्तिमेत ने
कमलः इनकी व्याख्या की^{११}। विमुक्तिमेत की अभिसम्बालंकार-व्याख्या का संस्कृत
मूल भी विदित है^{१२}। हरिभद्र का आलोक माध्यमिक दृष्टि से लिखा गया है तथा
विज्ञानवाद का विरोधी है^{१३}। अभिसम्बालंकार में अत्यन्त संक्षिप्त २७३ कारिकाएँ
हैं जिनमें एक प्रकार से विषय-निर्देश मात्र किया गया है।

बुद्धिमान् लोग सर्वाकारजता का मार्ग देते तथा सूत्रार्थ का स्मरण कर दशात्मिका
धर्मधर्मों को मुक्त से प्रतिपन्न हों, यही अभिसम्बालंकार का प्रयोजन सम्भारम्भ में
ही कहा गया है। इसके अनन्तर समस्त धर्म का विषयार्थ-निर्देश किया गया है—
आठ पदार्थों के द्वारा प्रज्ञापारमिता समुदीरित है—सर्वाकारजता, मायंजता, सर्वज्ञता,
सर्वाकाराभिसम्बोध, मूर्धप्राप्त्याभिसमय, अनुपूर्वाभिसमय, एकताप्राभिसम्बोध, तथा
धर्मकाय। समस्त धर्म इन्हीं आठ अभिसमयों में विभक्त है। पहले तीन पदार्थ सर्वज्ञता
के प्रभेद हैं। इनके अनन्तर चार पदार्थ सर्वज्ञता के उपायभूत हैं (चत्वारः प्रयोगाः)।
अन्तिम पदार्थ मार्ग का चरम फल है।

सर्वाकारजता के मार्ग में १० पदार्थ बोध्य हैं—बोधिचित्तोत्पाद अववाद,
निर्वेद्यांग, प्रतिपत्त्याचार, प्रतिपत्त्यालम्बन, प्रतिपत्सुहेव, सत्राहप्रतिपत्ति, प्रस्थान-
प्रतिपत्ति, सम्भारप्रतिपत्ति, तथा नियोगप्रतिपत्ति। बोधि-चित्तोत्पाद के विभिन्न
प्रभेदों के लिए २२ उपमान प्रस्तुत किये गये हैं जिनका उल्लेख असंग ने महायानसूत्रा-
लंकार में भी किया है तथा उनके मूल के लिए अक्षयमतिमुद्र का निर्देश किया है। इस
प्रसंग में दूसरा पदार्थ 'अववाद' अथवा उपदेश है जिसके १० प्रभेद बताये गये हैं—
प्रतिपत्त्यववाद, अनुसत्य०, रत्नत्रय० (=बुद्ध, धर्म, संप), असंभित०, अपरिव्रान्ति०,
प्रतिपत्सम्परिग्रह, पंचचक्षुः० (=मांसचक्षुः, दिव्य०, प्रज्ञा०, धर्म०, बुद्ध०), अभिज्ञा०,

४९—अभिसम्बालंकारालोक (सं० तुचि), पृ० १।

५०—एडवर्ड कौन्स, अभिसम्बालंकार, पृ० २।

५१—इ० "ये तु धर्मधातुमेव सदा विशुद्धमद्वयं ज्ञानमात्मन्धर्मं मन्यन्ते तैः सदा
विशुद्धत्वाद्भुतरोत्तरविशुद्धिविशोधमार्गं कथयन्ति यस्ताम्यम् ।" अथातु-
कनकाकायाशुद्धिवज्जुद्धिरिष्यते" इतिचेत् । एवं तर्हि शुद्धं तात्त्विकं ज्ञानमिति
प्रतिपत्त्याभिनिवेशादधीशन्तो विषयानभिनिवेशः । (अभिसम्बालंकारा-
लोकः पृ० ७७) ।

दर्शनमार्गं०, भावनामार्गं० । संघरत्न के निरूपण में बौद्ध प्रकार के आर्य समुल्लिखित हैं—श्रद्धानुसारी से लेकर प्रत्येक बुद्ध तक ।

चार निर्वेद्यभागीय अंग सत्य-दर्शन के समीप लौकिक भावना मार्गों की श्रम स्थितिर्था हैं^१ । इनमें बुद्ध और बोधिसत्त्वों का श्रावकों और प्रत्येक बुद्धों की अपेक्षा ब्रह्मिष्ठ्य आलम्बन, आकार, हेतु, सम्परिग्रह एवं 'वस्तुविकल्पसंयोग' के कारण होता है । उदाहरण के लिए अनित्यता आदि लक्षणों के आलम्बन होने पर बोधिसत्त्व उन्हें वस्तुगत मान कर अभिनिष्ठिष्ट नहीं होते । वे स्वादि स्तुतियों के उदय-व्यस को प्रवृत्तिभाव मानते हैं । चार निर्वेद्यंग इस प्रकार हैं—ऊर्मगतत्वस्था, मूर्धावस्था, शान्त्यवस्था, तथा लौकिकाद्यधर्म । इनमें प्रत्येक विविध है—सूत, मध्य, अधिमान । ऊर्मगतत्व अथवा आलोकलब्ध नाम की समाधि में चित्तमात्रता का ईषत्स्यष्टिज्ञान होता है । मूर्धावस्था में यही ज्ञान मध्यस्पष्ट होता है । शान्त्यवस्था में विज्ञप्तिमात्रता का स्पष्ट बोध होता है । इसके अनन्तर ब्राह्मणानुपलब्धि के सहारे विज्ञप्तिभाव अथवा धाहक की भी अनुपलब्धि लौकिकाद्यधर्म में होती है । इन अवस्थाओं में अभी बोधिसत्त्व अभिभूक्तिचर्याभूमि में विद्यमान पृथग्जन ही रहता है, किन्तु बुद्ध अभिभूक्ति अथवा निष्ठा के कारण अनेक गुणों से मुक्त होता है ।

महायानिक प्रतिपत्ति का आधार बोधिसत्त्व का प्रकृतित्त्व गोत्र है जो वस्तुतः धर्मघातु से अभिन्न होते हुए भी संवृत्त्या १३ प्रकार का निदिष्ट है । ये गोत्र विभेद ४ निर्वेद्यंग, लोकोत्तर दर्शन एवं भावना मार्ग, प्रतिपक्षोत्पाद-विपक्षनिरोध, तत्संयुक्त विकल्पापगम, संसार एवं निर्वाण में अप्रतिष्ठित प्रज्ञा एवं कृपा, श्रावकासाधारण धर्म, परार्थानुक्रम, तथा आसंसार नितिमित्त एवं अनाभोग परकायज्ञान के आचार निरूपित होते हैं । यह स्मरणीय है कि गोत्रभेद वास्तविक न होकर औपाधिक है—

“धर्मघातोरसम्भेदाद्युपोधभेदो न युज्यते ।

आधेयधर्मभेदात् तद्भेदः परिधीयते ॥” (१.४०)

प्रतिपत्ति के आलम्बन सर्वधर्म हैं जो अनेकधा वर्गीकृत हैं । उसके उद्देश तीन हैं—सर्वसत्त्वाद्यता, प्रहाण, एवं अधिगम । आलम्बन और उद्देश में ऐसा ही सम्बन्ध है जैसा शरसन्धान और लक्ष्यवेध में । उद्देश की निष्पत्ति के लिए प्रतिपत्ति अधिहित है । प्रतिपत्ति सर्वज्ञता की ओर समुद्दिष्ट तथा शट्पारमिताओं में अधिष्ठित किन्ना है । सन्नाहप्रतिपत्ति एवं प्रस्थानप्रतिपत्ति 'प्रयोगात्मक' हैं तथा सम्भारभूमि एवं अधिभूक्ति-

अप्रांभूमि में संगृहीत है। अर्थात् मे आप्य भूमि में प्रवेश के लिए उपकारी है। सम्मार्प्रतिपत्ति दया से प्रारम्भ कर पारणीपर्यन्त साक्षात् प्रयोजक है तथा अधिमात्र अद्यतन में संगृहीत है। पहली अथवा प्रमुदिता भूमि में सम्मार्प्रतिपत्ति दर्शन-मार्गात्मिका है। द्वितीयादि भूमि में वह भावना मार्गस्वभावा है। निर्माण-प्रतिपत्ति भावना-साधने में अधिष्ठित है। अन्तिम धर्मकाय के अभिसमय में 'शिव्या' नहीं होती। यह उल्लेखनीय है कि सम्मार्प्रतिपत्ति के प्रसंग में दस भूमियों का विवरण दिया हुआ है।

सर्वाकारजता की प्राप्ति के लिए मार्गजता की प्राप्ति आवश्यक है। चाबक, प्रत्येक बुद्ध तथा बोधिसत्त्व के मार्गों का अनित्यादि आकारतः ज्ञान होता है। प्रत्येक-बुद्ध-मार्ग में प्राह्यग्रहण, किन्तु प्राह्यग्रहण के द्वारा आचरकों की तुलना में वैशिष्ट्य है। प्रत्येक बुद्ध बिना शब्द के ही उपदेश करने में समर्थ हैं। बोधिसत्त्वों का दर्शनमार्ग प्रज्ञापारमिता ही है। चतुःसत्त्वों में प्रत्येक के विषय में धर्मज्ञानशान्ति, धर्मज्ञान, जन्वपज्ञानशान्ति, तथा जन्वपज्ञान इस प्रकार चतुर्धा ज्ञान होने के कारण यह १६ विरतधर्मों में निष्पन्न होता है। भावनामार्ग सासव और जनासव है। सासव में अधि-मुक्ति, परिणामना, तथा अनुमोदना संगृहीत हैं, जनासव में अभिनिर्हार तथा अत्यन्त-विशुद्धि। परिणामना के अर्थ हैं समस्त पुण्यों को सम्बोधि के उपकारक की कोटि में प्रदान करना। उपायकौशल के द्वारा सांभूत दृष्टि से अपने और दूसरों के कुशलमूलों को अनुमोदित करना ही अनुमोदना है। अभिनिर्हार का स्वभाव सर्वज्ञता अथवा स्कन्ध-नैरात्म्य का स्याभूत ज्ञान है तथा उसकी शोच्छता प्रज्ञापारमिता की है जिसके बिना बुद्धत्व अप्राप्य है। बुद्धसेवा, पदपारमिताएँ तथा उपायकौशल अत्यन्त-विशुद्धि के लिए अधिमोक्ष में उपकारक हैं। विशुद्धि के प्रतिपन्न हैं—साराधिष्ठान, धर्मीर-धर्मता में अधिमुक्ति का अभाव, स्कन्धादि में अभिनिवेश, तथा पाप-मिव-परिग्रह। विशुद्धि का स्वभाव स्कन्धों में आत्मारतीय भाव के टूटने पर उनकी भावोपमता का बोध है। आचरकों की विशुद्धि क्लेशावरण के ग्रहण से होती है, प्रत्येक बुद्धों की विशुद्धि क्लेशावरण तथा प्राह्यविकल्पात्मक ज्ञेयावरण के एक देश के ग्रहण से, बोधिसत्त्वों की यानत्रय के मार्गावरण के ग्रहण से, तथा बुद्ध की आत्मनिक विशुद्धि समस्त क्लेशावरण एवं ज्ञेयावरण के ग्रहण से होती है।

सर्वज्ञता का अर्थ है सर्ववस्तुपरिज्ञान। यह द्विविध है—फलभूत प्रज्ञा का आसन्न वस्तुज्ञान तथा फलभूत प्रज्ञा का दूरीभूत वस्तुज्ञान। इनमें पहला महायानोचित करुणा से युक्त है, दूसरा धर्मों को पृथक् सत्ता मानता है। प्रज्ञा न संसार में और न निर्वाण में प्रतिष्ठित है। अतीतनागत प्रत्युत्पन्न धर्मों की अनुलम्ब समझने के कारण उसके लिए सब समान हैं। आचरकों द्वारा शून्यता एवं करुणा के अवहण के कारण प्रज्ञा उनसे

दूरीभूत है। किन्तु बोधिसत्त्वों के उपायकौशल के वह आसन्न है। उसकी प्राप्ति के लिए विषय-परिहार आवश्यक है—स्कन्ध शून्यता विषयक, चैत्यधिक धर्मों के विषय में, बोधिसत्त्वों के विषय में, अर्थात् उन्हें वास्तविक समझना परिहार्य है। इस परिहार के लिए दानादि में अनहंकार, औरों का उसमें नियोजन, तथा संग का निषेध आवश्यक हैं। बुद्धादि विषयक आसक्ति भी पुण्यात्मक एवं सुखम होते हुए भी अन्ततः परिहार्य है। सब धर्म स्वभाव से ही निर्विकृत अथवा संगरहित हैं। उनके स्वभाव की अद्वयता का ज्ञान ही संगवर्जन है। धर्मस्वभाव दुर्बोध और अचिन्त्य है। इस ज्ञान की प्राप्ति के लिए धर्मको को धर्मों के दशविध प्रयोग तथा बोधिसत्त्वों का बौद्धशास्त्रिक दर्शन-मार्ग अनिहित है।

सर्वकारामिसम्बोध में 'वस्तुज्ञान के प्रकारों' को आकार कहा गया है। अर्थात् नामा आलम्बनों की वास्तविक समझनेवाली दृष्टियों के ये आकार प्रतिपन्नभूत हैं। सर्वज्ञता के विविध होने के कारण ये आकार भी विविध हैं। सर्वज्ञता के २० आकार हैं जिनमें प्रथम तीन सत्त्वों में प्रत्येक से ४ आकार सम्बद्ध हैं, मार्गसत्य से १५। इन १५ में ४ कोशावरण-प्रतिपक्ष हैं, ११ ज्ञेयावरणप्रतिपक्ष। मार्गज्ञतासम्बन्धी ३६ आकार हैं, तथा सर्वकारणज्ञा-सम्बन्धी ११०, जिनमें धर्मको के ३०, बोधिसत्त्वों के ३४, तथा बुद्धों के ३९ हैं। ये आकार विशिष्ट प्रयोगों से भावनीय हैं। इस भावना में अभिकार के लिए अतीत बुद्धों की सेवा, कुशलमूलसंप्रद, कल्याणमित्र आदि आवश्यक हैं। भावना के प्रयोग अनेकविध हैं, मना स्यादि स्कन्धों में अनवस्थान तथा उनकी ओर उदासीनता। यहाँ पर २० प्रयोगों की जानुपूर्वी दी हुई है। इस भावना से १४ प्रकार के गुण प्राप्त होते हैं तथा मार की गन्तिहानि आदि। ४६ प्रकार के दोष इस प्रसंग में परिहार्य हैं। इसके अन्तर ज्ञान, विद्येय, कारित्र तथा स्वभाव के लक्षण संगृहीत हैं। प्रत्येक प्रकार की सर्वज्ञता में १६ प्रकार के ज्ञान समुच्चित है। बोधिसत्त्वयान की विशेषता भी १६ प्रकार की है। बोधिसत्त्व की चिन्ता के ११ लक्षण दिये हुये हैं। भावना का स्वभाव १६ लक्षणों से प्रतिपादित है।

इस सर्वकारणबोध में अनिमित्तब्रह्मी ज्ञान तथा दानादि बुद्ध धर्मों के प्रादुर्भाव से समुदायन बौद्ध बोधभागीय कहा जाता है। यह पाँच प्रकार का है—बुद्धादि में प्रकृत, दानादि में बोध, हिताद्येय-सम्पादन रूप स्मृति, अविकल्पनात्मक समाधि, तथा धर्मों का सर्वकारज्ञान रूप प्रज्ञा। इसके अन्तर निषेधभागीयों की चर्चा है। बोधधर्म के अतिक्रमण के पश्चात् बोधिसत्त्व सब धर्मों को स्वप्नोपम देख कर संसार और निर्वाण की समता का बोध प्राप्त करता है।

सुषोभिषमय में बोधिसत्त्व के दर्शनमार्ग एवं भावनामार्ग का विस्तृत वर्णन उपलब्ध होता है। मर्तों के क्षयज्ञान तथा अनुत्पादज्ञान को ही बोधि कहा गया है। इनकी प्राप्ति यथाक्रम अभिहित है। जेधावरण का क्षय हो समस्त चर्यों का अन्त है। धर्मों की वास्तविक सत्ता होने पर इस प्रकार का आवरणक्षय असम्भव है। वस्तुतः इस समस्त साधना में न कुछ अपनेय है, न कुछ आक्षेप्य; वस्तुतत्त्व को तत्त्वतः देखना ही ज्ञेय है। इस यथावेदान्त से ही मुक्ति होती है।

अनुपूर्वाभिषमय में दानादि पारमितानों तथा ब्रह्मादि अनुस्मृतियों का उल्लेख है। इसमें व्यस्त और समस्त रूप से पूर्व-अधिगत धर्मों का ज्ञानपूर्वी से अभिषमय किया जाता है।

एक क्षण में सब धर्मों के अभिसम्बोध को एकक्षणाभिषमय कहा गया है। इसकी चार अवस्थाएँ निर्दिष्ट हैं। पहली में सब (अतिराक) अनास्रवधर्मों का एक दाना-विज्ञान में तत्क्षण अवबोध सिद्ध होता है। जब प्रतिपक्षहानि से बोधिसत्त्व की अवस्था केवल वैयवधानिक विपाकधर्मता के कारण सर्वथा मुक्तस्वभाव होती है तब समस्त विपाक प्राप्त अनास्रव धर्मों का एक क्षण में ज्ञान होता है। यही प्रज्ञापारमिता है। तीसरी अवस्था में धर्मों के अलक्षणत्व का तथा चौथी में उनके अद्वय तत्त्व का एकक्षणाभिषमय सम्पन्न होता है।

सर्वथा विमृद्धि को प्राप्त अनास्रव धर्म ही ब्रह्म की स्वाभाविक काय है। ३७ बोधिपत्र, ४ अग्रमाण, ८ विमोक्ष, ९ समापत्ति, १० कृत्स्न, ८ अभिभवायतन, १० बल, ४ वैशारद्य, ३ अरक्षण, ३ स्मृत्युपस्थान, ३ असंनौपधर्मता, वासना समुदात, महाकल्या, १८ आधेयिक धर्म, तथा सर्वाकारजता—ये धर्मकाय में संगृहीत हैं। साम्भोगिक काय ३२ लक्षण और ८० व्यंजनों से युक्त है। भासंसार जिस काय से ब्रह्म अगदित का सम्पादन करते हैं वह निर्माणकाय है। इनमें पहली स्वाभाविक काय पारमाधिक, दोष तीन तथ्यसंभृति के रूप में प्रतिभासित होती है तथा अधिकारियों को उनसे आध्यात्मिक साहाय्य प्राप्त होता है।

असंग योगाचार सम्प्रदाय के प्रवर्तक के रूप में असंग का नाम प्रायः प्रसिद्ध है। इनके अनेक ग्रन्थ केवल चीनी अनुवाद में अवशिष्ट हैं, यथा—महायानसम्परिग्रह, प्रकरण-आर्यवाचा, "महायानाभिषम-संगीति-शास्त्र" (वस्तुतः नन्दिपो ११९९ ता० सेइ-अ-फि-ता-यो-छि-सुन्-का संस्कृत अनुवाद "अभिषमसमुच्चय" होना चाहिए) तथा ब्रह्मच्छेदिका पर एक व्याख्या। परमार्य के द्वारा वसुवन्धु की चीनी में उपलब्ध जीयनी के अनुसार पुरापुर के एक कौशिक गोत्र के ब्राह्मण परिवार में असंग, वसु-वन्धु एवं विरिचिवत्स नाम के तीन भाई उत्पन्न हुए थे। प्रारम्भ में तीनों सर्वास्ति-

वाद के अनुयायी थे। इस विवरण के अनुसार असंग ने वसुवन्धु को बुद्धावस्था में महायान की ओर प्रवर्तित किया था। बुद्धों के अनुसार प्रसन्नगोला नाम की ब्राह्मणी तथा एक क्षत्रिय से असंग की उत्पत्ति हुई थी। उसी ब्राह्मणी तथा अन्य ब्राह्मण से कालान्तर में वसुवन्धु उत्पन्न हुए थे। वसुवन्धु कन्नौर में संघभद्र नाम के आचार्य के पास शिक्षा के लिए गये। असंग ने मैथिल की सहायता प्राप्त करने के लिए कुक्कुट-पाद पर्वत की गुहा में चिरकाल तक उनके प्रसादन का प्रयत्न किया। १२ वर्ष के अनन्तर उन्हें मैथिल का दर्शन प्राप्त हुआ। मैथिल के पूछने पर असंग ने यह बताया कि वे महायान के प्रचार के लिए ज्ञान चाहते हैं। मैथिल के साम वह तुपित लोक गये जहाँ देव-मन्त्रों से उन्होंने एक क्षण निवास किया। यह एक क्षण मानव पचास वर्षों के बराबर है। योगनर्प-भूमि के व्याख्याता के अनुसार वे तुपित लोक में छः महीने रहे थे और मैथिल से शिक्षा प्राप्त की थी। इस प्रकार असंग ने प्रतीत्यसमुत्पादन, योगनर्प, तथा अन्य महायान सूत्रों का परिशीलन किया। इसके अनन्तर उन्हें मैथिल के द्वारा विरचित पांच ग्रन्थों की प्राप्ति हुई। हरिभद्र ने भी इसका उल्लेख किया है कि असंग ने मैथिल से सीखा तथा यही परम्परा पीछे वसुवन्धु के द्वारा अग्रसर हुई। जम्बयाकरगुप्त की मर्मकौमुदी में भी इस प्रकार का उल्लेख प्राप्त होता है। मनुष्यलोक में लौट आने पर असंग ने महायानसम्बन्धी अपना प्रसिद्ध ग्रन्थ लिखा, जिसका संशोधन उन्होंने अभिषर्म्मसमुच्चय में संगृहीत किया। तत्त्वविनिश्चय तथा उत्तरतन्त्र एवं संधिनिर्मोचन-सूत्र पर व्याख्यान भी उन्होंने लिखी। उन्होंने बौद्ध-सत्त्वों की तीसरी भूमि प्राप्त की थी।

असंग की कृतियों में महायानसम्परिग्रह, अभिषर्म्मसमुच्चय तथा योगाचार-भूमिशास्त्र का योगाचार-सम्प्रदाय के लिए अत्यन्त महत्वपूर्ण स्थान है। महायान-सम्परिग्रह का चीनी में बुद्धयान्त ने ई० ५३१ में, परमार्थ ने ई० ५६३ में तथा दधानु-च्चांग ने ई० ६४८-४९ में अनुवाद किया। परमार्थ के अनुवाद के आधार पर "शै-लुन्" अथवा "सम्परिग्रह" सम्प्रदाय का चीन में प्रवर्तन हुआ जोकि वहाँ योगाचार विज्ञानवाद का पूर्वस्वरूप था। महायानसम्परिग्रह में १० पदार्थों का विवरण है—आलय विज्ञान अथवा मूलविज्ञान, विज्ञानिमात्रता अथवा चित्तव्यवस्था, विज्ञानिमात्रता का अवबोध, ६ पारमित्याँ, १० भूमियाँ, क्षील, समाधि, प्रज्ञा, अधिकल्पज्ञान, तथा विकास। आलयविज्ञान में क्लिष्ट और अक्लिष्ट बीजों का संग्रह है जिनकी कारण-शक्ति से बहिर्मुख विज्ञान-प्रवाह प्रवृत्त होता है। इस विज्ञान-प्रवाह में प्राज्ञवाहक भेदयुक्त एक परिकल्पित जगत् प्रतिभासित होता है। सम्बोधि की ओर अभिमुख

होने से ही चित्त विशुद्ध होता है तथा विकल्प एवं क्लेश से मुक्ति पाता है। अवि-
कल्प ज्ञान में ही परिनिष्पन्न ज्ञान तथा अप्रतिष्ठित-निर्वाण की प्राप्ति होती है।
आलय विज्ञान ही विशुद्ध एवं परावृत्त होने पर तपसा से अभिन्न है।" इस अवस्था
में उसे अमलविज्ञान अथवा भवमविज्ञान कहा गया है।

बुद्धों के अनुसार अभिधर्मसमूहचय में धैयानिक सिद्धान्तों का संग्रह है, किन्तु
अभयकारमुद्रा के अनुसार उसे केवल महायान ग्रन्थ मानना चाहिए। अभिधर्म-
समूहचय में "महायानाभिधर्मसूत्र" का उल्लेख मिलता है। स्पष्ट ही महायानी
अभिधर्म के प्रभाव से मुक्त नहीं थे। एक ओर नागार्जुन के "महाप्रज्ञापारमिता-
शास्त्र" तथा मीमेय के "अभिसमपालंकार" में प्रज्ञापारमितासूत्रों के आधार पर एक
विलक्षण "अभिधर्म" की रचना का प्रयास है; दूसरी ओर जर्मन तथा बसुवन्तु की
रचनाओं में सर्वास्तिवाद की अभिधर्म जावश्यक परिवर्तन के साथ स्वीकार कर
लिया गया है। बसुवन्तु का अभिधर्मज्ञान तथा सर्वास्तिवाद में निष्ठा सुचिहित है।
योगाचार-अभिधर्म में विज्ञानवाद तथा सर्वास्तिवाद के बेमे लजोड़ से अद्वैत वेदान्त
तथा शास्त्रों के तत्त्वकलाप का संयोग तुलनीय है।

यह स्मरणीय है कि सर्वास्तिवादी अभिधर्म में ७५ पृथक् धर्मों की सत्ता स्वीकार
की जाती है—७२ संस्कृत तथा ३ असंस्कृत। संस्कृत धर्मों में ११ रूप, १ चित्त,
४६ चैत अथवा चित्तसम्प्रपुक्तसंस्कार, तथा १४ चित्तविरप्रपुक्त संस्कार परिगणित
हैं। योगाचारसम्मत अभिधर्म में १०० धर्मों का परिगणन किया गया है—९४
संस्कृत तथा ६ असंस्कृत। संस्कृत धर्मों में ११ रूपधर्म, ८ विज्ञान, ५१ चैतनिक
तथा २४ चित्त-विरप्रपुक्त-संस्कार गिने गये हैं। ११ रूप धर्मों में १० सुचिहित
हैं—५ इन्द्रियाँ तथा उनके ५ विषय। ११वाँ रूपधर्म "धर्मोपतनसंगृहीत रूप" है।
इसीमें परमाणु अथवा ध्यानरूप का संग्रह होता है। ७ विज्ञान स्वविरचारियों
के तथा सर्वास्तिवादियों के परिचित हैं—५ चक्षुरादि इन्द्रियविज्ञान, मनोविज्ञान,
तथा मनस्। सर्वास्तिवादी मनस् को दोष ६ विज्ञानों से पृथक् कोटि का नहीं मानते
हैं जबकि स्वविर सतोधानु को ६ विज्ञानों से कार्यतः तथा जाव्यतः भिन्न मानते हैं।
योगाचार भी स्वविरों के समान मनोधानु को ६ विज्ञानों से भिन्न स्वीकार करते हैं।
इन बात के अतिरिक्त योगाचार ज्ञानविज्ञान नाम के अष्टम विज्ञान की सत्ता स्वीकार

५३—यह स्मरणीय है कि कुछ विद्वान् 'परावृत्ति' और 'परिवृत्ति' में सैद्धान्तिक
भेद की कल्पना करते हैं।

करते हैं। आलयविज्ञान ही व्यक्तित्व का अनावि एवं अनुच्छिन्न आशय है। वही वासना का आलय है तथा मनोगत व्यक्तित्वभान का आलम्बन।

सर्वास्तिकादियों के ४६ चित्तसम्प्रयुक्त संस्कारों के अतिरिक्त योगाचार ५ और स्वीकार करते हैं—अमोह, दुष्टि, मुषितस्मृतिता, असम्प्रवृत्त्य, तथा विश्लेष। सर्वास्तिकादियों के १४ विप्रयुक्तसंस्कारों में "अप्राप्ति" को छोड़कर शेष १३ योगाचारों में स्वीकृत है। इनके अतिरिक्त ११ अन्य संस्कार योगाचार-परिगणित है—पुण्यत्व, प्रवृत्ति, प्रतिनियम, योग, जव, अनुकम, काल, देश, संस्था, सामग्री, तथा भेद।

योगाचारसम्मत ६ असंस्कृत धर्म इस प्रकार हैं—आकाश, प्रतिसंस्क्रान्तिरोध, अप्रतिसंस्क्रान्तिरोध, आनिञ्ज्य, संज्ञावेदयित-निरोध, एवं तपता। इनमें पिछले तीन सर्वास्तिकावाद के अविदित हैं। यह उल्लेखनीय है कि अधिधर्मतमुच्छ्रय में तपता को विविध कहा गया है—कुशलधर्मतपता, अकुशलधर्मतपता, एवं अव्याकृतधर्मतपता और इस प्रकार ८ असंस्कृत धर्म परिगणित हैं। आकाश क्पाभाव है, अप्रतिसंस्क्रान्तिरोध अविसंयोगात्मक निरोध है, तथा प्रतिसंस्क्रान्तिरोध धिसंयोगात्मक निरोध है। आनिञ्ज्य की परिभाषा की गयी है—“शुभकृत्स्नवीतरामास्थो-पर्ववीतरामस्य सुषनिरोधः।” संज्ञावेदयितनिरोध को आकिञ्चन्यायतन के ऊपर “अस्मावर चित्तर्षतनिक धर्मों का तथा कुछ स्थावरों” का निरोध कहा गया है। कुशल धर्मतपता नैरात्म्य है। वही पृथक्ता, अनिमित्त, भूतकोटि, परमार्थ तथा धर्म-धानु है। तपता की आस्था अतन्पधानीवता के कारण दी गयी है।

इन सौ धर्मों का स्कन्ध, धानु, तथा आयतन, इन तीन धर्मों में, तथा पाँच “जैयों” में संग्रह किया जा सकता है। पाँच जैय उपर्युक्त हैं—रूप, चित्त, चैतसिक, चित्त-विप्रयुक्त संस्कार, तथा असंस्कृत। इन धर्मों का तीन लक्षणों में भी संग्रह किया जा सकता है—परिकल्पित लक्षण, विकल्पित लक्षण तथा धर्मतालक्षण। इनमें पहला पुद्गल कल्पना की ओर संकेत करता है, दूसरा स्कन्धादि के प्रसिद्ध लक्षणों की ओर, तथा तीसरा उनके वास्तविक नैरात्म्य की ओर। योगाचारभूमिशास्त्र के अनुसार समस्त आन्तरिक तथा बाह्य भूत-भौतिक धर्मों के बीज चित्तसन्तति में सन्नविष्ट है। उन्हीं असंस्कृतों की गणना ६ अथवा ८ की जा सकती है। वस्तुतः वही धर्मता अनावरण स्वभाव होने के कारण आकाश, आवरणनिरोध होने के कारण प्रतिसंस्क्रान्तिनिरोध, अचल स्वभाव होने के कारण आनिञ्ज्य तथा परमार्थ होने के कारण तपता कही जाती है।

योगाचारभूमिशास्त्र का चीनी नाम योगाचार्यभूमिशास्त्र है तथा चीनी परम्परा के अनुसार वह मंत्रेयनाथ की कृति थी। तिब्बती अनुवाद में नाम “योगाचार्य-

भूमिशास्त्र" हो गया है तथा प्रत्येक आर्वासंग कहे गये हैं। इस शास्त्र के पाँच खण्ड हैं—बहुभूमिक वस्तु, निर्णय-अथवा विनिरवय-संग्रह, वस्तुसंग्रह, पर्याप्तसंग्रह, तथा विवरणसंग्रह। बहुभूमिक वस्तु में १७ योगाचार-भूमियों का पुरूप, अर्थात् तथा फल की दृष्टि से विवरण है। पहली भूमि (१) पञ्चविज्ञान-काय-सम्प्रयुक्त है, दूसरी (२) मनोभूमि है। ये दो समस्त साधना की आधार हैं। (३) सवितर्का-सचिचारा, (४) अचितर्का-विचारमाणा, तथा (५) अचितर्कासचिचारा, ये तीन भूमियाँ साधन के मुख्य भेद प्रदर्शित करती हैं। (६) समाहिता तथा (७) अग्र-साहिता, (८) सचित्ता तथा अचित्ता भूमियाँ विभिन्न अवस्थाएँ हैं। (९) श्रुतमयी (११) चिन्तामयी तथा (१२) भावनामयी भूमियाँ चर्चा का निर्देश करती हैं। विद्या तथा द्विविध निर्वाण फल हैं एवं तद्विपन्नक भूमियाँ (१३) श्रावक भूमि, (१४) प्रत्येक-बुद्ध भूमि (१५) बोधिसत्त्वभूमि (१६) सोपधिक्ता भूमि तथा (१७) निर्यथिका भूमि कही गयी हैं। ये १७ भूमियाँ ही संश्लेषः योगाचार-भूमि हैं। सोपधिक्ता निर्वाण में परिसृष्ट विज्ञान को कायसहित अधिष्ठित कहा गया है। निर्यथिक्ता निर्वाण में विज्ञान अपरिशेष निरुद्ध हो जाता है। यही निर्वाण-प्राप्त्यनुत्तमान्त पर है जिसके लिए साधना का जीवन स्वीकार किया जाता है।

निर्णयसंग्रह प्रथम खण्ड पर व्याख्या के तुल्य है। वस्तुसंग्रह में बहुभूमिक में उल्लिखित विषयों के पिटकानुसार संग्रह का निर्देश है। पर्याप्तसंग्रह में नामानुसृत विभिन्न विषयों के विशेषतः सांख्यिक तथ्य वैयकथानिक धर्मों के पर्याप्त विवेचन हैं। विवरण संग्रह में पूर्वोक्त शिक्षाक्रम का विस्तार है।

यह स्मरणीय है कि इस ग्रन्थ के प्रथम खण्ड का १५वाँ परिच्छेद—बोधिसत्त्व-भूमि—महायानचर्चा के लिए अतिशय महत्त्व का है। समस्त ग्रन्थ मानो एक महा-मानान्निधम-कोश तथा विषयकोश का संमिश्रण है। योगाचार का यह प्रमाणभूत शास्त्र है।

वसुदेव्यु—उपर कहा जा चुका है कि परमार्य के अनुसार वसुदेव्यु अर्थात् के अतुल्य थे तथा मुरगपुर के एक ब्राह्मण परिवार में उत्पन्न हुए थे। बुद्ध के अनुसार उन्होंने कनकनोर में वैश्याधिक आचार्य संघमठ में शिक्षा प्राप्त की। परमार्य ने उनके मुक्त का नाम बुद्धमित्र तथा स्वाम्नुचक्रांग ने मनोरथ बताया है। सांख्य आचार्य विन्ध्य-वास के द्वारा बुद्धमित्र अथवा मनोरथ के बाद में पराजित होने पर विन्ध्यवास के विरोध में वसुदेव्यु ने परमार्यसत्तति नाम के ग्रन्थ की रचना की। मिथुनादित्य नाम के राजा ने वसुदेव्यु को आश्रय प्रदान किया तथा सम्भवतः उसके राज्यकाल

में वसुवन्धु ने अपने प्रतिद्वन्द्वत ग्रन्थ 'अभिधर्मकोश' की रचना की। विक्रमादित्य के पुत्र बालादित्य के वे शिक्षक थे तथा राज्य में अभिषिक्त होने पर बालादित्य ने उन्हें अपने पास अयोध्या बुला लिया जहाँ वे ८० वर्ष की अवस्था तक जीवित रहे। वसुवन्धु नाम के वैशाखरण के आलोचकों का उन्होंने परिहार किया, किन्तु वैशाखिक आचार्य शंभुमद्र के साथ वाद को बृद्धावस्था के कारण अस्वीकार कर दिया। "अभिधर्मकोश" में वसुवन्धु की सौभान्तिक प्रवृत्ति प्रकट है। किन्तु असंग के अनुरोध से उन्होंने महायान को स्वीकार किया तथा योगाचार सम्प्रदाय में दार्शनिक विज्ञानवाद को निरिच्छ एवं शास्त्रीय रूप प्रदान किया। विज्ञानवाद की दृष्टि से वसुवन्धु की प्रथम रचनाएँ भव्यान्तर्विभागसूत्रभाष्य, त्रिस्वभावनिर्देश, विज्ञप्तिभावता-विशतिका, तथा त्रिशािका हैं। वृद्धों ने उन्हें पंचस्कन्धप्रकरण, व्याख्यापुक्ति, कर्मसिद्धिप्रकरण आदि का रचयिता कहा है। उनके नाम से कुछ अन्य ग्रन्थ भी विदित हैं यथा, सद्धर्मपुष्करीशोपदेश, ब्रह्मच्छेदिकाप्रज्ञापारमिताशास्त्र, आर्यदेव के शतशास्त्र की व्याख्या आदि। किन्तु यह सम्भव है कि इन ग्रन्थों के रचयिता एक दूसरे पूर्वोक्तार्थ वसुवन्धु थे।

वसुवन्धु के कालनिर्णय पर विद्वानों में प्रचुर विवाद रहा है। परमार्थ तथा स्वानुच्चांग के विवरण से वसुवन्धु परिनिर्वाण से १,००० अथवा ११०० वर्ष परचातु हूए थे। उनके द्वारा स्वीकृत निर्वाण के समय में भेद होने के कारण ये दोनों पक्षनाएँ वस्तुतः एक ही फल देती हैं, और वह है वसुवन्धु का पांचवीं शताब्दी ई० में होना। विक्रमादित्य तथा बालादित्य की समकालीनता से यह समर्थित होता है। दिङ्नाग का कालसाहित्य भी इसी ओर संकेत करता है। पञ्चान्तर में यह कहा गया है कि एक परमारा के अनुसार वसुवन्धु निर्वाण से ९०० वर्ष बाद हुए थे तथा कुमारजीव ने उनके अनेक ग्रन्थों का अध्ययन एवं बीनी अनुवाद किया था। किन्तु इस प्रसंग में यह स्मरणीय है कि धर्मोत्तम ने एक पूर्वोक्तार्थ वृद्ध अथवा स्वविर वसुवन्धु का उल्लेख किया है। यह सम्भव है कि चतुर्धरातकीय उल्लेख उन्हीं की ओर समुद्दिष्ट हों। वे वृद्ध वसुवन्धु मनोरथ के उपाध्याय थे तथा सम्भवतः उन महायान-ग्रन्थों के प्रणेता थे जिनका कुमारजीव को अनुवादक कहा गया है। किन्तु इनके विषय में अधिक नहीं कहा जा सकता। इन्हें असर का भाई बताना तथा परमार्थ के वसुवन्धुपरित में दो वसुवन्धुओं का संकर कल्पित करना निराधारप्राम है।

विज्ञानवाद के विकास में वसुवन्धु का स्थान और देन—आर्य सैधेय ने मध्य एवं उत्तरकालीन महायान सूत्रों के आधार पर एक प्रकार के "भाष्यमिक-योगा-

चार" दर्शन का प्रवर्तन किया। उनकी रचनाओं में उत्तरतन्त्र तथा अभिसम्प्रा-
लंकार प्रधानतया माध्यमिक हैं, अध्यान्तविभाग प्रधानतया योगाचार। किन्तु
मध्यान्तविभाग में भी विज्ञप्तिमात्रता को पारमाधिक नहीं माना गया है प्रत्युत्
धर्मभावु को शून्यता से अभिन्न कहा गया है। आर्य असंग ने सर्वास्तिवादी प्रभाव
से योगाचार-अभिधर्म का विस्तृत प्रतिपादन किया जिसमें आल्य-विज्ञान तथा त्रिस्व-
भाव का विवरण होते हुए भी विज्ञप्तिमात्रता के स्थान पर विविध धर्मलक्षणों का
ही प्राधान्य प्रतीत होता है। धर्मों का यथाकथञ्चित् विज्ञान-संतर्ग ही इस अभिधर्म
का विज्ञानवाद कहा जा सकता है। यह स्मरणीय है कि चित्तभावता, अष्ट-विज्ञान
तथा त्रिस्वभाव का उल्लेख अवर्तसक, संकामतार आदि सूत्रों में भी उपलब्ध होता
है। इस "सौत्र विज्ञानवाद" का संघेय एवं असंग की कृतियों में योगदर्पा की
दृष्टि से प्रचुर विस्तार होते हुए भी विगुड विज्ञानवादी दर्शनों के रूप में वास्तविक
विकास सर्वप्रथम वसुवन्धु की रचनाओं में ही देखा जा सकता है। वसुवन्धु को ही
व्यपार्थ में विज्ञानवादी दर्शनशास्त्र का प्रवर्तक मानना चाहिए।

सूत्रों में विज्ञप्तिमात्रता को स्वप्न, माया आदि के दृष्टान्तों से उपापदित किया
गया है। वसुवन्धु ने विज्ञप्तिमात्रताविज्ञातिका में इन दृष्टान्तों की तर्कसंगति तथा
बाह्यार्थ-स्वीकार का युक्ति-विरोध प्रकाशित किया है। विज्ञान का अर्थाकार
प्रतिभास पूर्वविदित था, किन्तु उसके निश्चित तार्किक समर्थन के द्वारा वसुवन्धु ने
योगदर्पा के अन्तर्भूत तथा आगमानुसारी एक अध्यात्मवादी आग्रह को व्यापानुसारी
सिद्धान्त का रूप प्रदान किया। विज्ञप्तिमात्रताविज्ञातिका में वसुवन्धु ने विज्ञप्ति-
मात्रता का बाह्यार्थवाद की छाया से अत्यन्तारि अभिधर्मकाल्प से स्पष्ट उद्धार
किया तथा विज्ञप्तिमात्रता का धर्मभावु से अभेद व्यवस्थित किया। अभिधर्म-
स्वीकृत पंचविध क्षेत्रों के विज्ञानपरिणाम के सिद्धान्त के द्वारा विज्ञानसात्करण में
वसुवन्धु ने अपनी पिछली सौनान्तिक प्रवृत्ति के प्रकारान्तर से प्रभाव का परिचय
दिया है। वसुवन्धु के समय से ही ब्राह्मण-दर्शनों के समस्त लण्डन-मण्डन-समय
प्रौढ़ बौद्ध-दर्शन का अभ्युदय मानना चाहिए।

संकावतारमूल में यह अनेकधा अभिहित है कि चित्तभाव ही सत्य है, वही
बाह्यता के बल से अर्थाकार प्रतिभासित होता है। "स्वचित्तं दुष्पतंस्वार्थं बहिर्धां
क्यापते नृणाम्। बाह्यं न विद्यते दुस्वमर्तांश्र्यर्थो न विद्यते ॥ अर्थाभासं नृणां
चित्तं चित्तं वै क्याति कल्पितम्। नास्त्यर्थविचलमात्रेयं निर्विकल्पं विमुच्यते ॥"
बाह्य पदार्थों की प्रतीति ऐसी ही है जैसे माया, स्वप्न, मुग्धनृणां, सन्वर्तनार अथवा

तैमिरिक-दृष्ट केरादि—“एवं हि दूषिता जालादिवसचेत्तैरजादिकैः । मायामरीचि-
प्रभवं भावं गृह्णन्ति तत्ततः ॥” “इन्द्रियाणि च मायाख्या विषयाः स्वप्नसन्निभाः १. ”
“गलबेनगरं सखदेषा च मृततुणिका । दृश्यं श्वाति तथा नित्यं प्रज्ञया च न विद्यते ।”
“मायाहन्ती यथा चित्रं पद्मानि कनका यथा । तथा दृश्यं नृणां श्वाति चित्तं अज्ञान-
वासिते ।”

इन्हीं सिद्धान्तों एवं दृष्टान्तों के तार्किक समर्थन के द्वारा विज्ञप्तिमात्रता-
विद्यतिका की रचना हुई है ।

समस्त जगत् को अनुभव के आधार पर दो भागों में विभक्त किया जा सकता
है—ज्ञान एवं ज्ञेय । ज्ञेय पदार्थ ज्ञान के बाहर अवस्थित तथा स्वतन्त्र प्रतीत होते
हैं । वस्तुतः यह प्रतीति भ्रान्ति है । ज्ञेय पदार्थ मिथ्या हैं तथा ज्ञानमात्र सत्य है ।
ज्ञान ही ज्ञेयत्व से प्रतिभासित होता है । यही विज्ञानवाद का मूल सिद्धान्त है ।

पुरातन बौद्ध परम्परा का निर्वाह करते हुए वसुदेव् “ज्ञान” के स्थान पर
“विज्ञान” शब्द का ही प्रयोग करते हैं । उनके लिए विज्ञान, विज्ञप्ति, चित्त एवं मन
पारोपवाची शब्द हैं । चित्त अथवा मन में वेदना आदि मन के धर्म (—चेत, चित्त-
सम्प्रयुक्त संस्कार) संगृहीत हैं ।”

विद्यतिका की पहली कारिका में विज्ञप्तिमात्रता का मुख्य सिद्धान्त इस प्रकार
प्रतिपादित है—“यह (त्रैधानुक्त) विज्ञप्तिमात्र है क्योंकि प्रतीति अस्तु पदार्थों की
होती है जैसे तिमिररोगी को अविद्यमान केत अथवा चन्द्रमा का दर्शन ।” इस

५४—“चित्तं मनोविज्ञानं विज्ञप्तिश्चेति पर्यायाः ।

चित्तमत्र तसम्प्रयोगमभिप्रेतम् ॥” (विद्यतिका)

५५—“विज्ञप्तिमात्रमेवेतदसदस्योर्वावभासनात् ।

यथा तैमिरिकस्यासत्केजाचन्द्राविवर्शनम् ॥” (वही, का० १)

“असदस्योर्वावभासन” “असत्त्वयाति” का द्योतक न होकर वस्तुतः “आत्म-
श्याति” का द्योतक है । तु०—नामती, पृ० ११ “विज्ञानवादिनामपि यद्यपि
न बाह्यं वस्तुसत्ताप्यनाद्यविद्यावाहनारोपितमनीकं बाह्यं तत्र ज्ञानाकार-
स्यारोपः ॥” “अवभासन” पद पर तु०—“अवभासपदं च समीचीनेषु
प्रत्यये प्रसिद्धं, यथा नीलस्यावभासः पीतस्यावभास इति ।” (वही, पृ०

७-८) ।

उक्ति को प्रमाणित करने के लिए बसुवन्धु महायानिक आगम का उद्धरण देते हैं।^{१६} यद्यपि यह प्रसिद्ध है कि बौद्ध आचार्य केवल दो प्रमाण मानते थे—प्रत्यक्ष तथा अनुमान—तथापि इस प्रसिद्धि के विपरीत प्राचीन योगाचार मन में आगम को भी प्रमाण माना जाता था।^{१७} अथवा इस कारिका में प्रतीवमान विषयों का सिध्दात्मक विज्ञप्तिमात्रता की प्रतिष्ठा के लिए हेतुकत्व से उपन्यस्त प्रतीत होता है तथा इसे "स्वभावानुमान" कहा जा सकता है।^{१८} किन्तु वस्तुतः वह विज्ञप्तिमात्रता का हेतु न होकर उसके अर्थ का विशदीकरण है क्योंकि "विज्ञप्तिमात्र" पद में "मात्र" स्वयं बाह्य पदार्थों का प्रतिषेध करता है।^{१९}

विज्ञप्तिमात्रता का सिद्धान्त समस्त अनुभव को ध्याति अथवा स्थान के समान निरालम्ब घोषित करता है। यह साहसमात्र न होकर एक न्यायसंगत सिद्धान्त है, यह दिखलाने के लिए बसुवन्धु दूसरी कारिका में अपने मत के विरोध में चार संकाएँ प्रकट कर दो अन्य कारिकाओं से उनका उत्तर देते हैं।

शंका—“यदि बाह्य अर्थ के बिना ही विज्ञान की उत्पत्ति होती है तो उसमें देश और काल के नियम, चित्तसन्नाति का अनियम, तथा व्यवहारसामर्थ्य युक्त नहीं है।” (कारिका-२)

समाधान—“देश आदि का नियम स्वप्नवत् सिद्ध है। चित्तसन्नाति का अनियम प्रेतवत् सिद्ध है क्योंकि सभी (प्रेत) कुम्भित-नदी आदि की उपलब्धि करते हैं। व्यवहारसामर्थ्य “स्वप्नोपघात”^{२०} के समान तथा नरकवत् सिद्ध है। नरकपाल आदि

५६—“चित्तमात्रं भो जिनपुत्रा यदुत वंधानुकमितिमुत्रात्।” (विज्ञप्तिका)

५७-३०—तुचि—शक्तिद्वस्त आँव भवेद्यनाय एष्य असंग।

५८-तु०—भामती, पृ० २८०—“यौ यः प्रत्ययः स सर्वोबाह्यानालम्बनो यथा स्वप्नमायादिप्रत्ययस्तथा संघ विवाध्यासितः प्रत्यय इति स्वभावहेतुः। बाह्यानालम्बनता हि प्रत्ययत्वमात्रानुबन्धिनी वृत्ततेर्वातिशयात्स्वभावानुबन्धिनीति तन्मात्रानुबन्धिनी निरालम्बनत्वे साध्ये भवति प्रत्ययस्य स्वभावहेतुः” इस अनुमान में व्याप्तिवाक्य स्वभावकथन (= एनालिटिकल जजमेन्ट) हो जाता है। किन्तु इस प्रकार का स्वभाव लोकप्रसिद्ध नहीं है। शब्दभाष्य में भी प्रत्ययत्व की स्वप्नवत् निरालम्बनत्व में हेतु दिया गया है (पृ० ८-१०)।

५९—“भाष्यमित्यर्थप्रतिषेधार्थम्।” (विज्ञप्तिका, वही)

६०—स्वप्ने द्वयसमापत्तिमन्तरेण शुकविसर्गलक्षणः स्वप्नोपघातः।” (वही)

के दर्शन से तथा उनके द्वारा पीडन के अनुभव से सभी (चारों) सिद्ध है।" (कारिकाएँ-३-४) १

दूसरी कारिका में भ्रान्ति तथा सत्य अनुभव में भार भेद प्रकाशित किये गये हैं। भ्रान्ति में देशगत एवं कालगत नियम नहीं होते; भ्रान्ति व्यक्तिस्वभावा होती है, सार्वजनिक नहीं; तथा भ्रान्ति के आलम्बनों से कोई वास्तविक कार्य सिद्ध नहीं हो सकता। कहीं भी और किसी भी समय किसी वस्तु को भ्रान्त प्रतीति सम्भव है; किन्तु उसका वास्तविक प्रत्यक्ष विशिष्ट देश एवं विशिष्ट काल की अपेक्षा रखता है। मरुस्थल में नदी की भ्रान्ति हो सकती है, आकाश में गन्धर्वनगर की, जलौम खाकर रात्रि के समय चन्द्रोदय को सूर्योदय समझा जा सकता है, १९६० में किसी बड़े संगठने को तैमूर लग ! भ्रान्ति में ११ देश का नियम है, न काल का। किन्तु प्रत्यक्ष में वे नियम अनियमित हैं। प्रतीति के बाहर पदार्थों की सत्ता मानने पर इन नियमों की सत्ता भी सुबोध है। ११ पुनरत्र यदि विषय-जगत् अवास्तविक एवं कल्पित है, ज्ञानप्रमाह ही एक मात्र सत्य है तो ज्ञेय पदार्थों की प्रतीति को विशिष्ट चित्त-सन्तति अथवा अकितविशेष की अपेक्षा रखनी चाहिए। उदाहरण के लिए जिसकी आंख में दोग होता है उसे ही अविद्यमान केश आदि का आभास होता है, सबको नहीं। कल्पना अथवा भ्रान्ति प्रातिस्विक होती है, विश्वजनीन नहीं। इसके विपरीत उपर्युक्त देश-काल में प्रतिष्ठित सभी के लिए व्यवहार में एक-मात्र दृश्य जगत् प्रतिभासित होता है। स्पष्ट ही अर्थ-प्रतिभास विशिष्ट देश-काल की अपेक्षा रखता है न कि विशिष्ट व्यक्ति की। यह उसका भ्रान्ति से वैलक्षण्य प्रकट करता है। फिर, यदि विषय कल्पित है, तो उनको अमेरिका में असमर्थ होना चाहिए। जिस प्रकार स्वप्न में देखे गये अन्न, पान, वस्त्र, विष, आभूष

६१—"देशकालनियमादिचतुष्टयम्" (वही) ।

६२—"अनर्था यदि विज्ञप्तिनियमो देशकालयोः ।

सन्तानस्थानियमश्च मुक्ता कृत्यक्रिया न च ॥

वेद्यादिनियमः सिद्धः स्वप्नश्च प्रेतश्च पुनः ।

सन्तानानियमः सर्वैः पूजनधारिविशंसे ॥

स्वप्नोपधातवत् कृत्यक्रिया नरकश्च पुनः ।

सर्वं नरकपालादिदर्शने तेश्च बाधने ॥" (विद्युत्तिका का० २-४)

६३—तीर्थांतिकां का कहना है कि प्रतीतिगत वैचित्र्य प्रतीति के बाहर हेतु की सत्ता सूचित करता है। विज्ञानधारो इस हेतु को वास्तव्य बताते हैं। पु०—भाष्यतो, पृ० २८०-८१ ।

आदि से भोजन, नृपा-निष्पत्ति आवरण आदि की क्रियाएँ निष्पन्न नहीं होती ऐसे ही समस्त जगत् के पदार्थ मन्त्रबन्ध-नगर के समान असमर्थ होने चाहिए । किन्तु वस्तुनिश्चित ही विपरीत है । अतः बाह्य पदार्थों को मानसिक कल्पना नहीं माना जा सकता ।

इन शंकाओं का आचार्य वसुबन्धु ने इस प्रकार उत्तर दिया है—देह-काल का नियम उसी प्रकार सिद्ध मानना चाहिए जैसे स्वप्न में । एक चित्तसन्तति के अनियम अथवा व्यक्तिनिरपेक्षता के विषय में स्मरणीय है कि स्वप्न में भी बिना बाह्य पदार्थों के ही जो जगत् उल्लसित होता है उसमें विविध देह-काल का नियम उस समय प्रतीत होता है । ऐसे ही कर्मविपाक तुल्य होनेपर प्रेतों को पूर्यपूर्ण नदी आदि समान दृश्य दीखते हैं यद्यपि वस्तुतः उन दृश्यों की सत्ता नहीं होती । विभिन्न प्रेतों की अनुभव-धाराएँ पृथक्-पृथक् हैं एवं उनके समझ कोई स्वतन्त्र बाह्य विषय नहीं है, तथापि कर्मविपाक के समान होने के कारण उन्हें समान दृश्य दीखते हैं । इन दोनों दृष्टान्तों से यह सिद्ध होता है कि बाह्य पदार्थों के अभाव में भी अनुभव के अन्तर्भूत दृश्य-जगत् में देह-काल का नियम प्रतीत हो सकता है तथा वैयक्तिक चित्त-सन्ततियों का अनियम भी सम्भव है । काल्पनिक पदार्थों भी अर्थक्रिया अथवा व्यवहारसामर्थ्य के विषय में भी यह स्मरणीय है कि स्वप्न में अथवा नरक में बाह्य पदार्थों के अभाव में ही दृश्यमान पदार्थों का कार्यसामर्थ्य प्ररम्भ होता है । स्वप्न में वास्तविक कामिनी के अभाव में भी अश्वि-भोक्ष उपलब्ध होता है । नरक में नरक जोध नरकपाल आदि का प्रायश करते हैं तथा उनसे पीडा का अनुभव भी । वास्तविक विषयों के अभाव में भी नरक का अनुभव देह-काल का नियम, व्यक्ति-निरपेक्षता, तथा अपने अन्तर्गत पदार्थों का कार्यसामर्थ्य प्रदर्शित करता है । स्वप्न, प्रेतलोक, तथा नरक के दृष्टान्तों से स्पष्ट है कि विषयों के बिना भी केवल चित्त से ही एक नियत, अनेक साधारण, तथा समर्थ जगत् का भासित होना सम्भव है ।

यह शंका की जा सकती है कि नरक का दृष्टान्त मुक्त नहीं है क्योंकि नरक में दृष्ट नरकपाल, पक्षी आदि को कर्मजन्य वास्तविक प्राणी माना जा सकता है । स्वर्ग में पक्षियों का जन्म प्रसिद्ध भी है । इस शंका के समाधान में वसुबन्धु का कहना है—“स्वर्ग के समान नरक में पक्षियों का जन्म नहीं होता और न प्रेतों का, क्योंकि वे वहाँ के दुःख का अनुभव नहीं करते ।” यदि नरकपाल वस्तुतः नरक में उत्पन्न

६४—“तिरस्वी सम्भकः स्वर्गं यथा न नरके तथा ।

न प्रेतानां यत्स्तब्धं दुःखं नागुनयन्ति ते ॥”

(विद्यतिषा, का० ५)

होते तो वे भी नारकीय वेदना से ग्रस्त होते और कदाचित् अपने बन्धियों के साथ वहाँ से भाग निकलने का प्रयास करते। अतः यह मानना चाहिए कि नारक प्राणियों को अपने कर्म के कारण अवास्तविक नरकपाल, आदि का आभास होता है। यह भी नहीं सोचना चाहिए कि कर्म-बल से भौतिक पदार्थ परिणत होकर नरकपाल आदि के आकार अवभासित करते हैं क्योंकि "यदि उनके (नारकों के) कर्म से वहाँ भौतिक परिणाम अभीष्ट है तो चित्त का परिणाम क्यों अभीष्ट नहीं है? कर्म की वासना अन्यत्र तथा उसका फल अन्यत्र क्यों माना जाय? क्यों न वहाँ कर्मवासना है वहाँ कर्मफल की कल्पना की जाय?"^{११} कर्म के संस्कार चित्त में अनिच्छित हैं। कर्मफल की उत्पत्ति भी वहाँ न्याय्य है। चित्त से उत्पन्न तथा चित्त में आसीन कर्म के फल के भोग के लिए चित्त के बाहर कर्म से उत्पन्न पदार्थों की कल्पना में स्पष्ट ही गौरव है।

इतने विमर्श से यह स्पष्ट हो जाता है कि विज्ञप्तिमात्रता का सिद्धान्त असंगत अथवा दुस्साहसमान नहीं है। समस्त अनुभव की स्वप्नतुल्यता में किसी प्रकार का व्यापार अथवा मुक्तिविरोध प्रदर्शित नहीं किया जा सकता। किन्तु विज्ञप्तिमात्रता के विरोध-परिहार मान से वह सिद्ध नहीं हो जाती। अब तक उसके समर्थन में केवल एक आगम की मुक्ति दी गयी है। किन्तु यह शंका की जा सकती है कि अन्यत्र तथागत ने रूपादि आद्यतनों का उपदेश किया है। अतएव बाह्य पदार्थों की कल्पना युक्त है।

इसके उत्तर में बसुबन्धु का कहना है—“(तथागत के द्वारा) शिष्यों के प्रति रूपादि-आद्यतनों के अस्तित्व का उपदेश "उपपादुक-सदृशों" के उपदेश के समान आभिप्रायिक है।

जिस बीज से तथा जिस आधार को लेकर विज्ञान की प्रवृत्ति होती है उन्हीं को साध्य मुनि ने विज्ञान के द्विविध आद्यतन के रूप में बताया है।

इस प्रकार बुद्गल नैरात्म्य में प्रवेश (प्राप्त होता है)। किन्तु उन्होंने पुनः

६५—“अवि तत्कर्मभित्तत्र भूतानां सम्भवस्तथा ।
इष्यते परिणामश्च किं विज्ञानस्य नेष्यते ॥
कर्मणो वासनान्धत्र फलमन्यत्र कल्प्यते ।
तत्रैव नेष्यते यत्र वासना किं नु कारणम् ॥”

दूसरे प्रकार से उपदेश किया है (जिससे) धर्मनैरात्म्य में कल्पित स्वभाव के द्वार से प्रवेश हो।^{११}

तथामत में शिष्यों के अधिकार के अनुसार विविध देशता की है। "आत्मा" में अभिनिविष्ट जनता के उद्धार के लिए उन्होंने "आयतनों" का उपदेश किया है, किन्तु उत्तम अधिकारियों के लिए उन्होंने इनका भी निषेध किया है। यह निषेध "आयतनों" के कल्पित स्वभाव का है, न कि सर्वथा। यही वसुधन्वु ने तथामत के "उपायकीशल" को उपस्थित कर विज्ञानवाद को सर्वास्तिवाद से सत्यतर बताया है तथा "कल्पित-स्वभाव" का उल्लेख कर विज्ञानवाद का शून्यवाद से भेद प्रदर्शित किया है।

वस्तुतः विज्ञप्तिमात्रता का सिद्धान्त बौद्ध दर्शन के अन्तर्गत एक व्यपस्थित ताकिक एवं आध्यात्मिक विकास की ओर संकेत करना है। सामान्य लौकिक व्यवहार में घट, पट आदि पदार्थों को तथा उनके व्यवहारी पुरुषों को वास्तविक माना जाता है। हीनयान में उनकी सत्ता की केवल शब्दजन्य भ्रान्ति मान इनके स्थान पर "द्वन्द्व आयतनों" को सत्य स्वीकार किया गया। इस दृष्टि से घट-आदि पदार्थ क्षणिक, इन्द्रियब्रह्म रूप आदि "धर्मों" के प्रवाहशील समूहमात्र हैं तथा "पुरुष" अथवा "जीव" एक चित्तप्रवाह मात्र हैं जो एक ओर धर्म आदि इन्द्रियों पर तथा दूसरी ओर रूप-आदि विषयों पर निर्भर है। इन्द्रिया आध्यात्मिक अथवा आन्तरिक आयतन हैं, विषय बाह्य आयतन हैं। इन द्विविध आयतन पर चित्त अथवा विज्ञान का प्रवाह जाहित है। फलतः आयतनों के उपदेश को हृदयंगम करने से "पुद्गल नैरात्म्य" का बोध हो जाता है तथा घट-पट आदि का स्थूल एवं स्थिर जगत् रूप-रस आदि की सूक्ष्म धाराओं में विलीन हो जाता है। सामान्य लौकिक-व्यवहार की तुलना में यह हीनयानी दर्शन पर्याप्त रूप से "वैनाशिक" है। महायान में यही प्रवृत्ति और अधिक विकसित रूप में पायी जाती है। आत्मा के समान बाह्य पदार्थ भी निराकृत हो जाते हैं। यही "पुद्गल नैरात्म्य" के और आगे "धर्मनैरात्म्य" का

६६—"रुपाद्यातनास्तिर्ध्वं तद्विनेयजनं प्रति ।

अभिप्रायवशानुक्तमुपपादुकत्त्ववत् ॥

यतः स्वधीयाद् विज्ञप्तिर्यदाभाता प्रवर्तते ।

द्विविधापतनत्वेन ते तस्या मुनिरब्रवीत् ॥

तथा पुद्गलनैरात्म्यप्रवेशो ह्यन्यथा पुनः ।

वेशना धर्मनैरात्म्यप्रवेशः कल्पितात्मना ॥

(विशालिका, का० ८-१०)

स्तर है। विज्ञप्तिभाषता के द्वारा ही धर्मनैरात्म्य में प्रवेश सम्भव है। अतएव यह मानना चाहिए कि तत्काल ने रूप-आदि जायतनों की सत्यता का उपदेश प्राथमिक अधिकारियों को पुद्गलनैरात्म्य की शिक्षा देने के लिए किया, किन्तु उदात्त अधिकारियों को उन्होंने महाभान सूत्रों में विज्ञप्तिभाषता के द्वारा धर्मनैरात्म्य का उपदेश किया।

शून्यवादियों के विरोध में यह स्मरणीय है कि धर्मनैरात्म्य का अर्थ "धर्मों" का सर्वथा अभाव नहीं है। अभाव केवल उनके ब्राह्म-बाह्यकादि परिकल्पित स्वभाव का है, उनके अनिर्वचनीय स्वभाव का नहीं जोकि बुद्धज्ञान का विषय है। विज्ञप्तिभाषता से नैरात्म्य में प्रवेश होता है, स्वयं विज्ञप्तिभाषता का अभाव नहीं होता।

आगम-विरोध के उपर्युक्त परिहार में सत्य का एक सारलभ्य मान लिया गया है जिसके अनुसार रूपादि के अस्तित्व की अपेक्षा रूपादि का नास्तित्व ही गंभीरतर और वास्तविक सत्य है। यदि यह धारणा आग्रहमान नहीं है तो यह तर्कसम्मत होनी चाहिए। वस्तुतः एकदेशी आगम के सहारे अन्य सम्प्रदायों से तर्क नहीं किया जा सकता। वसुवन्धु हीनमानी एवं महामानी, दोनों आगमों से सुपरिचित थे। मीषेय एवं असंग के समान वे केवल आगमानुसारी नहीं थे। पिछली कारिकाओं में उन्होंने विज्ञप्तिभाषता के विरुद्ध आरोपों का तर्क से परिहार किया है। अब अपने सिद्धान्त के समर्थन में आगमभाष से असन्तुष्ट होकर वे विभूद्ध तर्क उपस्थित करते हैं।

विज्ञप्तिभाषता के दो पक्ष हैं—विज्ञान का अस्तित्व, तथा विशेष पदार्थों का नास्तित्व। इनमें पहले पक्ष की स्थापना माध्यमिकों के विरोध में उचित है। इसका आचार्य ने सूक्ष्म इंगित किया है—(१) नैरात्म्य का अर्थ कल्पित स्वभाव का निरस्कार है, सर्वथा अस्तित्व का नहीं, (२) विज्ञप्तिभाषता के द्वारा ही इस अकल्पित स्वभाव में प्रवेश सम्भव है, (३) धर्मों का अनिर्वचनीय स्वभाव बुद्धगोचर है। किन्तु यहाँ माध्यमिकों के निराकरण का विस्तृत प्रयत्न नहीं किया गया है। माध्यमिकों की अद्भुत तर्क-प्रणाली के समक्ष वह होता भी कठिन। कदाचित् इसी कारण शंकराचार्य ने भी शारीरकभाष्य में शून्यवादका अपलाप मात्र किया है।

बाह्य पदार्थों के अस्तित्व के लिए वसुवन्धु परमाणुवाद का स्रष्टन करते हैं—
 “(ज्ञान का) विषय न एक हो सकता है, न परमाणुरूप अनेक, और न परमाणु संज्ञा होकर (विज्ञान का विषय हो सकते हैं) क्योंकि परमाणु ही सिद्ध नहीं होता।

६ (परमाणुओं) से एक साथ ही (६ प्रदेशों में) संयोग होने पर परमाणु के ६ अंश मानने होंगे। ६ (परमाणुओं) के समान प्रदेश में अवस्थित होने पर पिण्ड (संज्ञक पदार्थ) अधुमात्र हो जायगा।

परमाणुओं का संयोग न होने पर उनके संपात में किसका संयोग होगा वह भी नहीं है कि परमाणुओं के निरवयव होने के कारण उनका संयोग सिद्ध नहीं होता।

परमाणु को नितत मानने पर उसका एकत्व अयुक्त है। परमाणु को अवितत मानने पर छाया एवं अवरोध कैसे होंगे? और यदि पिण्ड परमाणुओं से अन्य नहीं है तो वे (छाया एवं रोष) पिण्ड के बर्भ भी नहीं हो सकते।^{१००}

मान लीजिए नील-रूप का प्रत्यक्ष होता है। इस प्रत्यक्ष का विषय क्या है? अर्थात् नीलविज्ञान के आलम्बन "नील" की सत्ता यदि विज्ञान के बाहर है तो उसका क्या स्वरूप है? तीन विकल्प सम्भव हैं—नील-रूप पटादि-अवयव-निष्ठ हो सकता है, अथवा अनेक-परमाणु-निष्ठ, अथवा परमाणु-संपात-निष्ठ। इनमें पहला पक्ष वैशेषिकों का है, दूसरा वैभाषिकों का है,^{१०१} तीसरा सौषाठिकों का। वैशेषिकों के विषय में वसुदेव का कहना है कि अवयवों के अतिरिक्त अवयवों का ग्रहण नहीं हो सकता। रोष दो पक्षों के विरोध में उनका कहना है कि परमाणुओं का न प्रत्येकानुः ग्रहण हो सकता है न उनके संपात का। स्वयं परमाणु ही सिद्ध नहीं हो सकता।

अपर, नीचे तथा चार दिशाओं को मिलाकर एक परमाणु का अन्य परमाणुओं से छः पादों में संयोग कल्पनीय है। यदि इन छः संपातों को युग्मत् माना जाय तो परमाणु के छः अंश भागने होंगे तथा वह अविभाज्य न रहेगा। दूसरी ओर यदि ये

६७—^{१००}न त्वेहं न आनेकं विषयः परमाणुः ।
 न च ते संहता वरमात्परमाणुनं सिध्यति ॥
 यद्केन युगलद् योगात् परमाणोः यदंशता ।
 ध्वन्या समानवेशतात् पिण्डः स्यादनुमात्रकः ॥
 परमाणोरसंयोगे तत्संपातोऽस्ति कस्य च ।
 न आनवयवत्वेन तत्संयोगो न सिध्यति ॥
 विभागभेदो यस्यास्ति तत्संयुक्तं न दृश्यते ।
 छायादृती कथं बान्यो न पिण्डश्चेन्न तस्य ते ॥^{१०१}

(विज्ञातिका, का० ११-१५)

६८—सु०—अभिपन्नकोश जि० ३, पृ० २१३—“परमाण्वतीन्द्रित्वेऽपि समस्तानां प्रायशत्कम् ।” वसुदेव ने विज्ञातिका में प्राचीन वैभाषिकों के मत का संश्र-
 भद्र के नवीन वैभाषिक मत से विभेद नहीं किया है। दवानुष्वांग के विज्ञापि-
 भागतासिद्धिशास्त्र में परमाणुवाद का विस्तृत आलोचन है। दे०—नीचे ।

छ: संयोग परमाणु के समान प्रदेश में माने जायें तो परमाणु-संयोग से उत्पन्न स्थूल-पदार्थ परमाणु के ही आकार का हो जायगा। यदि परमाणु में दिग्बिभाग अथवा देशगत विस्तार है तो वह विभाज्य हो जाता है, यदि उतमें दिग्बिभाग नहीं है तो छाया एवं आवरण (अवरोध) असम्भव होंगे। पार्श्वभेद होने पर ही छाया सम्भव है, अन्यथा समस्त परमाणु युगपत् आलोकित अथवा अन्धकारित हो जायेंगे। परमाणुओं का प्रतिघात अथवा परस्पर रोध भी तभी सम्भव है जब उनमें अंशतः स्पर्श हो। निरश परमाणुओं में या तो सम्पर्क ही नहीं होगा, अन्यथा सर्वात्मता स्पर्श होगा जिससे एक परमाणु दूसरे से मिल कर अभिन्न हो जायगा। यदि छाया तथा रोध को परमाणु के धर्म न मान कर स्थूल पदार्थों के धर्म माना जाय तो सिद्ध को परमाणुओं से पृथक् मानना पड़ेगा। इन विकल्पों से स्पष्ट है कि परमाणु-कल्पना में अपरिहार्य व्याघात है।^{६९}

वाह्य पदार्थों को परमाणुनिमित्त मानकर वसुवन्धु ने उनको तर्क द्वारा दुरुपपाद सिद्ध किया है। किन्तु यह कहा जा सकता है कि परमाणु-संघटन से विज्ञान के आसम्भन रूप-आदि का संघटन मानना युक्त नहीं है क्योंकि परमाणुओं के उल्लेख के बिना ही रूप-आदि का लक्षण किया जा सकता है। चक्षु के विषय नीलादि धर्मों को ही रूप कहते हैं और यही उसका वचार्थ लक्षण है। इसी प्रकार रस-आदि अन्य बाह्य आसतनों के लक्षण कल्पनीय हैं। इन लक्षणों के निरमाणु-कल्पना अनावश्यक है। बाह्य पदार्थों के दिग्-संक्लेश के विवरण से ही परमाणु परिकल्पित हैं, उनके स्वल्प-निर्देश के लिए नहीं।

इसके उत्तर में वसुवन्धु का कथन है—“ने । जर्त्ति । के एक (द्रव्य) होने पर अभिन्न गति, युगपद् आलोकित एवं अनुपलब्धि, विधि-रहित (पदार्थों की) अनेकद अवस्थिति, तथा (स्थूल के दृष्ट होने पर) दृश्य का अदार्शन नहीं हो सकते।”^{७०}

वील, पीत आदि दृश्यमान विषय एक द्रव्य हैं अथवा अनेक। यदि उन्हें एक द्रव्य मान लिया जाय तो अनेक दोष प्रकट होंगे। आकाश या पृथ्वी को एक मान

६९-तु०—आरोरकभाष्य ब० सु० २.२.१२ पर जहाँ शंकराचार्य ने संशोधकों के परमाणुवाद का खंडन किया है।

७०—“एकत्वे च कमेनेतिर्युगपत्प्र गृहाप्रही।

विच्छिन्नानैकवृत्तदृश सूत्रभाषीणा च नो भवेत् ॥”

लेने पर एक ही उद्यम में परिणामों को अन्तरिक्ष के उस पार हो जाना चाहिए तथा एक उद्यम करने से ही हम सबको बामनावतार के समान पृथ्वी लायनी चाहिए। कोई पदार्थ अंशतः उपलब्ध तथा अंशतः अनुपलब्ध न हो सकेगा। दीवार की सामने में देखने पर उसका पृष्ठभाग भी दीख जाना चाहिए। एक खेत में सबेरे माघ, बैल आदि एक ही स्थान में होंगे चाहिए, क्योंकि जहाँ एक अवस्थित है वहीं दूसरा भी। जब उतका अन्तराल शून्य है तो जहाँ एक पहुँचे वहाँ औरों को पहुँचा मानना चाहिए। यही नहीं केवल लक्षणभेद से ही द्रव्यभेद मानने पर समान रूप पदार्थों में स्थूल की उपलब्धि होने पर सूक्ष्म की भी हो जानी चाहिए। इन दोषों के कारण नीलादि में द्रव्यगत अनेकता तथा रिकूपरिमाण आदि के द्वारा भेद स्वीकार करने होंगे। परमाणु-स्वीकार के बिना इस प्रकार की अनेकता अथवा भेद दुर्लभाय है और अतएव नीलादि की सिद्धि असम्भव है तथा परमाणुवाद के अर्थन से ज्ञान के बाहर अवस्थित भूत-भौतिक पदार्थों की सत्ता भी खण्डित हो जाती है।

साधारणतया बाह्य पदार्थों की सत्ता का आधार प्रत्यक्ष प्रमाण माना जाता है जोकि सब प्रमाणों में अग्रणी है, और जबतक यह आधार अशुद्ध है, बाह्य पदार्थों का प्रतिषेध निरर्थक है।^{७१} अतएव इसका अर्थन करते हुए आचार्य कमुक्यु कहते हैं—
 “जिस प्रकार स्वप्नादि में प्रत्यक्ष बुद्धि (बिना आत्मन के होती है, यह ऊपर कहा जा चुका है); जब वह (प्रत्यक्ष बुद्धि) होती है तब वह अर्थ नहीं दीक्षता। उसका प्रत्यक्षत्व कैसे माना जाय? जिस प्रकार (बिना अर्थ के) उसके आभास के साथ विज्ञान की उत्पत्ति होती है, तब तदनन्तर उसकी स्मृति की, यह कहा जा चुका है।^{७२}
 स्वप्न तथा सान्नि में बिना वास्तविक आत्मन के प्रत्यक्ष बुद्धि उत्पन्न होती है, का:

७१—विज्ञानवाद के विरोध में यही प्रधान युक्ति है, तु०—उ० सू० २.२.२८—

“नाभाव उपलब्धेः”। बाह्य जगत् प्रत्यक्ष उपलब्ध होता है, अतः सत्य है। किन्तु बाह्य जगत् का यह दृश्यत्व ही उसके मिथ्यात्व का हेतु माना जा सकता है। उपर्युक्त “स्वप्नानुमान” में यही अभिप्रेत है। इस अनुमान का वास्तविक आधार योगानुभूति विशेष ही है।

७२—“प्रत्यक्षबुद्धिः स्वप्नादी यथा सा च यथा तथा।

न सोऽप्यौ दृश्यते तस्य प्रत्यक्षत्वं कथं मतम् ॥

उक्तं यथा तथाभासा विज्ञप्तिः स्मरणं ततः ॥”

(विज्ञप्तिका, का० १६, १७)

प्रत्यक्षबुद्धि से आलम्बन की सत्ता सिद्ध नहीं होती। अथवा, नीलादि के प्रत्यक्ष में जिस समय "यह मुझे प्रत्यक्ष है" उस प्रकार की प्रत्यक्षबुद्धि उत्पन्न होती है उस समय तक "यह नीला है" इस प्रकार का प्रत्यक्ष ही नहीं रहता क्योंकि मनोविज्ञान के द्वारा प्रत्यक्ष के निरूपण के समय चक्षुर्विज्ञान निरुद्ध हो जाता है।" यही नहीं, नीलादि विषय स्वयं क्षणिक हैं। जिस समय उनका प्रत्यक्ष व्यवस्थित होता है उस समय तक वे ही नष्ट हो जाते हैं। तात्पर्य यह है कि प्रत्यक्षज्ञान की उत्पत्ति में एकाधिक क्षण का समय लगता है। अतः पदार्थों की क्षणिकता के कारण यह सद्बिषयक नहीं हो सकता।

वस्तुतः निरूपवाद क्षणिकता के सिद्धान्त के साथ प्रत्यक्ष का सामंजस्य स्थापित करना टेढ़ी खीर है। इस समस्या का अर्थविरवादियों ने रूप-क्षण तथा वित्त-क्षण में भेद मान कर समाधान प्रस्तुत किया।" सीधान्तिकों से चाहे अर्थ ही अनुभूयता सिद्धान्तिकों की।" अनुभूत विषय का ही स्मरण होता है; अतएव मनोविज्ञान के द्वारा प्रत्यक्ष-निरूपण से प्रत्यक्षीकृत अर्थों की सत्ता का अनुमान किया जा सकता है। किन्तु वस्तुवन्तु इस अनुमान को अस्वीकृत ही अस्मिन्न मानते हैं।

यह अवधारण है कि आध्यात्मिक इम विवेचन में वस्तुवन्तु ने प्रत्यक्ष के स्वरूप का सूक्ष्म विचार नहीं किया है। न उन्होंने प्रत्यक्ष एवं अस्मिन्न के भेद का प्रयास किया है, न सविकल्पक एवं निर्विकल्पक प्रत्यक्ष के भेद का। इसे साभिप्राय मानना चाहिए। वस्तुतः विज्ञानसिद्धि की दृष्टि से समस्त अर्थ-प्रत्यक्ष विकल्पित एवं भ्रम है। अन्यथा यह स्मरणीय है कि अतम ने घोषणाचारभूमिशास्त्र में प्रत्यक्ष के तीन लक्षणों का निर्देश किया था—अपरोक्षता, अविकल्पता, तथा अस्मान्ता।" वस्तुवन्तु ने भी प्राथमिक में प्रत्यक्ष का लक्षण, "ततोऽर्थाद् विज्ञानं प्रत्यक्षम्" किया है जिसमें प्रत्यक्ष का अस्मिन्न अनुमानादि तथा सर्वज्ञान से भेद विवक्षित है।" किन्तु वस्तुवन्तु के इस लक्षण में वाह्य अर्थ की सत्ता का स्वीकार है। अतः इसे उनके सीधान्तिक युग का मानना चाहिए। इसीलिए सम्भवतः विद्वान्ग ने इस परिभाषा की और अपनी अर्थात् प्रकट की है।"

७३-तु०—अभिधर्माभूत—"पञ्चविज्ञानानि न शक्यन्वन्ति विवेकतुम् ।" (५११०)

७४-वे०—उपर ।

७५-तु०—सर्ववर्णनसंग्रह ।

७६-तुषि, डोविट्न्स आंद् मॅप्रेयनाथ एण्ड असंग, प्र० ६० प्र० ।

७७-तु०—न्यायवार्तिक, प्र० ४०-४१, न्यायवार्तिकतत्पर्यटीका, प्र० १५०-५३;

श्वेतरवात्की, बुद्धिस्ट लौकिक, वि० १, पृ० १५६, वे०—नीचे ।

७८-श्वेतरवात्की, वही ।

यदि स्वप्न के समान जागरित में भी विज्ञान को असद्विषयक माना जाय तो स्वप्न के ही समान जागरित के जगत् का मिथ्यात्व भी लोक प्रसिद्ध होना चाहिए । किन्तु ऐसा नहीं है । इससे यह शंका की जा सकती है कि जागरित प्रतीति को स्वप्न-वत् मिथ्या नहीं मानना चाहिए ।^{११} किन्तु इसके विपरीत वह स्मरणीय है कि स्वप्न-लोक का मिथ्यात्व स्वप्न से जागने पर ही स्पष्ट होता है ।^{१२} ऐसे ही समस्त जीव लोक भी वामनानिद्रा से प्रबुद्ध होने पर ही विषयाभाव की दशावत् अवगति करता है ।

पुनरपि यह शंका हो सकती है कि यदि बाह्य पदार्थों के अभाव में केवल अपने चित्त-प्रवाह के विशिष्ट परिणाम से ही अर्थाकार विज्ञान उत्पन्न होता है तो सत्संग अथवा असत्संग, सद्व्यवस्था अथवा असद्व्यवस्था का भी कोई सत् अथवा असत् फल नहीं होगा ।

बाह्य विषय के अभाव में सत्संग अथवा असत्संग का प्रश्न ही नहीं उठता । इसके उत्तर में वसुवन्धु का कहना है कि चित्त के बाहर अन्य विषयों का अभाव प्रति-पाद्य है न कि अन्य चित्तों का । विज्ञानवाद एकचित्तवाद अथवा "सोक्तिपित्तम्" नहीं है । एक चित्तधारा पर अन्य चित्तधारा का प्रभाव विज्ञानवादों को स्वीकार्य है ।^{१३}

स्वप्न में पाप-पुण्य की उत्पत्ति नहीं होती, जागरित में होती है । इसका कारण स्वप्नलोक की अलीकता अथवा जागरित की बालविकृता को न मानना चाहिए क्योंकि स्वप्न में चित्त की अकर्मण्यता ही उसका यथार्थ कारण है ।^{१४}

हिंसा एवं हिंसाजन्य पाप के विषय में भी एक चित्तमन्तति का दूसरी चित्तमन्तति पर प्रभाव ही कारण समझना चाहिए । पिशाचादि के द्वारा आविष्ट होने के स्थल पर चित्त का चित्त पर प्रभाव स्पष्ट दृश्यता है । चित्त व्यापार की परिधि में समस्तता सिद्ध करना कठिन नहीं है । अधिर्कोप से दण्डकारण्य का उद्बोधना सुविहित है ।^{१५}

७९-बु०—अ० सु० २.२.२९—“बंधम्यान्व न स्वप्नाविवात् ।”

८०—“स्वप्ने दुग्धविषयाभावं नाप्रमुद्धोऽवगच्छति ॥” (विज्ञानिका, का० १७)

सु०—शहरभाष्य, पृ० ८-१० ।

८१—“अन्योन्याधिपतित्वेन विज्ञानितियमो निष्ठाः ।” (विज्ञानिका, का० १८)

८२—“मिद्धेनोपहतं चित्तं स्वप्ने तेनात्मं फलम् ।” (वहो)

८३—“मरमं परविज्ञप्तिविशेषाद् विविद्या यथा ।

स्मृतिलोपादिकान्येषां पिशाचादिमनोवशात् ॥

कर्म वा दण्डकारण्यशून्यत्वमधिर्कोपतः ।

मनोवश्ये महावद्यः कर्म वा तेन सिद्धयति ॥” (वहो, का० १९-२०)

परिचित्त ज्ञान के विषय में स्मरणीय है कि स्वचित्त ज्ञान के समान वह भी प्राण-प्राणिक विकल्प से दूषित है। विज्ञानमात्रता विज्ञान-विशेष-भाव से मुक्त है। विशिष्टि-मात्रता का स्वल्प सर्वविदित मन के आभ्यन्तर ज्ञान अथवा स्व-बांध (इन्द्रोस्पेक्षान) में प्रकाशित नहीं होता। वह निर्विकल्प, तर्क का अविषय एवं केवल बुद्धगोचर है।^{१४}

विज्ञानिका में विज्ञानमात्रता के सामान्य सिद्धान्त का तर्कानुकूल प्रतिपादन है। विशिष्टिका में विज्ञान के प्रभेदों का तथा उनके आधार पर संसार एवं मोक्ष का विवरण प्रस्तुत किया गया है।

विज्ञान का त्रिविध परिणाम ६ तत्व है। अत्मा तथा 'धर्म' उसमें उपचरित अथवा अध्यस्त है।^{१५} परिणाम का अर्थ है कार्यकारणभाव के अनुसार निरोध एवं उत्पाद।^{१६} विज्ञान की सत्ता, कार्य-कारण-निमित्त तथा प्रवाहस्वरूप है। यहाँ वेदान्त से भेद स्पष्ट है। वेदान्त में भी जगत् को ज्ञान में अध्यस्त बताया गया है, किन्तु ज्ञान को कूटस्व निर्य माना गया है। अतएव शांकरमत में ज्ञानस्वरूप ब्रह्म का जगत् के रूप में परिणाम न मानकर विवर्त ही माना जाता है।^{१७}

विज्ञान का त्रिधा परिणाम इस प्रकार है—आलय विज्ञान, मन, तथा ६ प्रकार के विषयविज्ञान।^{१८} ये ८ विज्ञान तथा इनसे सम्बद्ध चैतनिक धर्म ही वस्तुसत् हैं, शेष धर्म उपचार अथवा आरोपमात्र। यह स्मरणीय है कि वैभाषिक पंचविध धर्मों को वास्तविक मानते थे—मन, चित्त, चैत, चित्तविप्रयुक्त तथा असंस्कृत।

८४—"परचित्तविदां ज्ञानमवयवार्थं कथं यथा ।

स्वचित्तज्ञानमज्ञानाद् यथा बुद्धस्य गोचरः ॥

विज्ञप्तिमात्रतासिद्धिः स्वशक्तिसदृशी भवा ।

कृत्यं सर्वथा सा तु न क्लिप्त्वा बुद्धगोचरः ॥" (वहो, का० २१-२२)

८५—"आत्मधर्मोपचारो हि विधिषो यः प्रवर्तते ।

विज्ञानपरिणामेऽप्यौ परिणामः स च त्रिधा ॥" (त्रिज्ञान, का० १)

८६—"कीदृशं परिणामो नाम ? अन्वयत्वं, कारणक्षयनिरोधसमकालः कारण-क्षणविलक्षणः कार्यस्यात्मज्ञानः परिणामः ।" (स्थिरमति का विशिष्टिका-भाष्य, पृ० १६) ।

८७—वस्तुतः वेदान्त के इतिहास में परिणामवाद से निवर्तनवाद तक एक विकास का क्रम देखा जा सकता है।

८८—"विषाको माननापरच चित्तप्तिविषयस्य च ।" (विशिष्टिका, का० २, पूर्वार्ध) ।

सौवान्तिकों ने अन्तिम दो का निराकरण किया। असंस्कृत, अभावमान है। तथा चित्तविप्रपन्न धर्म प्रकृतिमान। सौवान्तिक से योगाचार बनकर वसुवन्धु एक चरण और अग्रसर हुए तथा उन्होंने विज्ञातिका में रूप-धर्म की सत्ता का विस्तृत सङ्गठन किया। फलतः यह युक्त ही है कि त्रिशिका में केवल चित्त-वैत धर्मों को ही वास्तविक बताया गया है। किन्तु "अष्टविज्ञान" के विवरण में वसुवन्धु सर्वथा पूर्व पन्नों के, विशेषतः सूत्रों के, श्रेणी हैं।

'आलय नाम का विज्ञान 'विपाकात्मक' तथा सब 'बीजां' का आशय है। 'उपादि' एवं 'स्थान' उसके आलम्बन हैं, किन्तु उसके 'आकार' (विज्ञापित) के सद्गुण के भी 'असंविदित' हैं। आलयविज्ञान स्पर्श, मनस्कार, वेदना, संज्ञा, एवं चेतना से सदा सम्प्रयुक्त होता है। इस प्रसंग में उपेक्षाकृत वेदना विवक्षित है। आलय-विज्ञान 'अनिवृत्त' तथा 'अव्याकृत' है। उससे सम्प्रयुक्त स्पर्श आदि भी उसके सद्गुण (विपाकात्मक, असंविदित-आलम्बन, अनिवृत्त, तथा अव्याकृत) हैं। आलय-विज्ञान की वृत्ति तदी के प्रवाह के समान है। इसकी व्यावृत्ति अर्हेत्य में होती है।^{८९}

कुशल एवं अकुशल कर्मों की वासना के परिणाम होने पर उनकी कलोट्पत्ति विपाक जाती है।^{९०} जन्म के प्रारम्भ में आलय-विज्ञान ही पिछले जन्म के संस्कारों का सम्पिण्डित फल होता है। कर्मों के अनुसार एक विशिष्ट धानु, गति, एवं योनि में जन्म तथा अन्य फल प्राप्त होते हैं। ये फल विज्ञान के परिणामविशेष हैं तथा यह विपाकात्मक विज्ञानपरिणाम ही आलयविज्ञान है।^{९१}

८९—"तत्रालयाख्यं विज्ञानं विपाकः सर्वबीजकम् ।

असंविदितकोपाविस्थानवित्तितिकं च तत् ॥

सदा स्पर्शमनस्कारवित्तुसंज्ञाचेतनान्वितम् ।

उपेक्षा वेदना तत्रानिवृताव्याकृतं च तत् ॥

तथा स्पर्शादियस्तच्च वर्तते श्रोतसौधकम् ।

तस्य व्यावृत्तिरर्हेत्ये ॥ (त्रिशिका, का० २-५)

९०—"तत्र कुशलाकुशलकर्मवासनापरिपाकवशाद् यथास्तेषु फलाभिनिवृत्तिविपाकः ।" (स्विरमति, पृ० १८) ।

९१—"सर्ववानुगतियोनिजातिषु कुशलाकुशलकर्मविपाकत्वाद् विपाकः ।" (वही, (पृ० १८-१९)

आलयविज्ञान में सब सांकेतिक धर्मों के बीज संगृहीत हैं। बीज का जर्म विज्ञानगत सामर्थ्य विशेष है जिससे परिपाकदशा में फलविशेष उत्पन्न होता है।

आलय विज्ञान के "आलम्बन" एवं "आकार" विदित नहीं होते। ये आलम्बन द्विविध हैं—एक ओर "उपाधि" या उपादान, दूसरी ओर "स्थान" या भावन-शोक। उपादान में बीज तथा इन्द्रिययुक्त देह संगृहीत हैं। भाव यह है कि जन्म के समय एक ओर तो आलयविज्ञान शरीर को प्रतिभासित करता है दूसरी ओर उसके उपयुक्त शोक को।^{१२} लोकप्रतिभास साधारण कर्म के अनुसार होता है। अतएव विभिन्न आलय-विज्ञानों से पृथक्-पृथक् प्रतिभासित होने पर भी अनेक शीघ्रों के प्रकाश के समान एक ही लोक की प्रतीति होती है।

स्पर्श-आदि पाँच चैत धर्म सर्वत्र हैं। इन्द्रिय, विषय एवं विज्ञान, इन तीनों का कार्य-कारण-भाव से समवस्थापत संनिपात कहलाता है। इससे उत्पन्न इन्द्रिय-विकार के अनुकूल विषय का वेदनीयतया व्यवस्थापन स्पर्श है।^{१३} वेदना अनुभववात्मक एवं त्रिविध है—दुःख, दुःख, तथा अदुःख-असुख। आलयविज्ञान से केवल तीसरा ही प्रकार सम्बद्ध है। मनस्वार के द्वारा चित्त आलम्बन की ओर अभिमूख होता है।^{१४} संज्ञा के द्वारा आलम्बन के वैशिष्ट्य का निकषण होता है—'यह नीला है,

१२—"आलयविज्ञानं द्विधा प्रवर्तते ।

अध्यात्मम् उपादानविज्ञप्तिरिति, अहिर्षा परिच्छिन्नाकारभाजनविज्ञप्तिरत्र । तत्राध्यात्ममुपादानं परिकल्पितस्वभावाभिनिवेशवासाना साधिष्ठानमिन्द्रिय-कर्म नाम च । उपादानमुपाधिः । स पुनरात्मादिविकल्पवासाना क्पादि-धर्मविकल्पवासाना च । आधयोपादानं चोपाधिः । आभय आत्मभावः साधिष्ठानम् इन्द्रियकर्म नाम च । तत्र कामकल्पवात्वेर्द्वयोर्नामकल्पयो-रुपादानं । आकल्पवात्तौ—नामोपादानमेव । किन्तु वासानावत्त्वमेव तत्र कर्म न विपाकावस्थं । तत्पुनरुपादानमिदं तत्रा प्रतिबंधेवपिपुनरावस्थमित्यती संविदित इत्युच्यते । स्थानविज्ञप्तिर्भाजनलोकसंनिवेशविज्ञप्तिः । साध्य-परिच्छिन्नालम्बनाकारप्रवृत्तत्वाद् असंविदितेत्युच्यते ।"

(विचरमति, पृ० १९)

१३—"तत्र स्पर्शस्त्रिकसंनिपाते इन्द्रियविकारपरिच्छेदः वेदनासंनिध्यकर्मकः ।"

(वही, पृ० २०)

१४—"आलम्बने येन चित्तमभिमूखीकियते ।" (वही)

न कि पीला" इत्यादि ।" चेतना मन की चेत्या है जिसके होने पर विषय की ओर चित्त का लिंभाव ऐसे ही होता है जैसे भुम्बक की ओर लोहे का ।"

अनौभूमिक आगन्तुक उपकलेशों से अनावृत होने के कारण आत्म-विज्ञान अनिबृत्त कहलाता है । स्वयं विपाक होने के कारण विपाक के प्रति आत्म न कुशल है, न अकुशल, अर्थात् अव्याकृत है ।"

आत्मविज्ञान की अणिकता, किन्तु अनुपति-तदी की घारा के समान है । उसको प्रवृत्ति एक अविच्छिन्न कार्यकारण-परम्परा है ।" यह परम्परा अहंस्व प्राप्ति तक विद्यमान रहती है ।

"(विज्ञान का) दूसरा परिणाम मन है । आत्मविज्ञान को आश्रय तथा आत्मबन्ध बना कर मन को प्रवृत्ति होती है । मन मननात्मक विज्ञान है । वह सदैव आत्मवृष्टि, आत्ममोह, आत्ममान, तथा आत्मस्नेह नाम के चार निबृत्त, किन्तु अव्याकृत कलेशों से मुक्त होता है । जिस धानु अथवा भूमि में मन की उत्पत्ति होती है तन्मय स्पर्श आदि शैतलों से वह मुक्त होता है । अहंत्व, निरोध समाप्ति तथा लोकोत्तरमार्ग में मन का अभाव होता है ।"

९५—"संज्ञा विषयनिमित्तोद्ग्रहणम् ।" (वही)

९६—"चेतना चित्ताभिस्तंकारो मनसश्चेष्टा प्रस्था सत्यामात्मबन्धनं प्रतिवेततः प्रस्थन्द इव भवति अथस्तान्तेवशावयःप्रस्थन्ववत् ।" (वही, पृ० २१)

९७—"अनौभूमिकैरागन्तुकैरुपकलेशैरनापृततगवनिबृत्तं । विपाकत्वाद् विपाकं प्रति कुशलकुशलत्वेनाध्याकरणाव्याकृतम् ।" (वही, पृ० २१)

९८—"तत्र खेतो हेतुकलयोर्तरन्तर्धेन प्रवृत्तिः । उदकतमूहस्य पुत्रोपरभागा-विच्छेदेन प्रवाह ओष इत्युच्यते ।" (स्थिरमति, पृ० २२), तुं "आदान-विज्ञानगभीरसूक्ष्मो ओषो यथा वर्तति सर्वधीजो ।—(स्थिरमति के द्वारा उद्धृत गाथा, पृ० ३५)

९९—"तवाधित्य प्रवर्तते ।

तदात्मन्मं मनोनाम विज्ञानं मननात्मकम् ॥

श्लेशंश्चतुभिः सहितं निबृत्ताव्याकृतैः सदा ।

आत्मवृष्ट्यात्ममोहात्ममात्मात्मस्नेहमंजितैः ॥

यत्रजस्तन्मधैरन्यैः स्पर्शाद्यंश्चाहृतो न तत् ।

न निरोधसमापती नार्थे लोकोत्तरे न च ॥

द्वितीयः परिणामोऽयं ।" (विशिका, का० ५-८)

आलयविज्ञान वाचनात्मक "अभेदन" भित्त है, विषय-विज्ञान विषयों के प्रति-
भास प्रस्तुत करते हैं। इस दो के मध्य में विमर्शात्मक मन की स्थिति है। आलय-
विज्ञान से मन की उत्पत्ति होती है तथा उसे ही आलम्बन बनाकर मन में 'अहंकार'
उत्पन्न होता है। क्लिष्ट किन्तु अव्याकृत चार क्लेशों से मन सदा सम्प्रयुक्त होता
है।" मन के स्वर्ण आदि अल्प सम्प्रयुक्त धर्म भी क्लिष्ट एवं अव्याकृत हैं।

"(विज्ञान) का तृतीय परिणाम (रूप, शब्द, गन्ध, आदि) छः प्रकार के विषयों
के उपलब्धि स्वरूप हैं। वह कुशल, अकुशल तथा अव्याकृत हैं। उससे सम्प्रयुक्त
चैत धर्म अनेक कोटिक हैं—सर्वत्रय, विनियत, कुशल, क्लेश, उपक्लेश एवं अनियत।
रूप आदि पाँच विज्ञानों की आलयविज्ञान से आलम्बन प्रत्यय के अनुसार पृथक्-पृथक्
अथवा साथ उत्पत्ति होती है जैसे, जल में तरंगों की।" आसन्निक, दो समापत्तियाँ
तथा अचित्तक मिट्ट एवं मूर्छा के अतिरिक्त मनोविज्ञान सर्वत्र उत्पन्न होता है।"

सर्वत्रय चैत धर्म स्वर्ण-आदि उपयुक्त पाँच हैं। नियत चैत धर्म सब विषयों में
प्रवृत्त न होकर, कुछ विषयों में ही प्रवृत्त होते हैं। ये भी पाँच हैं—छन्द, अधिमोक्ष,

१००-तु०—“अविद्यया चात्मवृष्ट्या चान्निमानेन तुण्णया ।

एभिश्चतुभिः संक्लिष्टं मननालक्षणं मनः ॥

विषयान्निमित्तं तु मनः क्लिष्टं सर्वत्र यत् ।

कुशलमव्याकृते चित्ते सर्वाहंकारकारणम् ॥”

(उद्धृत स्थिरमति, पृ० २३)

१०१-स्थिरमति ने तन्विनिर्भोजन सूत्र से इसी आशय का उद्धरण दिया है. (पृ०
३३-३४) ।

१०२-... श्रुतीमः बह्विधस्य वा ।

विषयस्योपलब्धिः सा कुशलाकुशलाहृया ॥

सर्वत्रयविनियतः कुशलेश्चैतस्तरसौ ।

सम्प्रयुक्ता तथा क्लेशरूपक्लेशोत्पिन्नवेदना ॥

... ..

पञ्चानां मूलविज्ञाने यथाप्रथममुद्भवः ।

विज्ञानानां सह न वा तरङ्गानां यथा जले ॥

मनोविज्ञानसम्भूतिः सर्वदासंज्ञिकावृते ।

समापत्तिद्वयान्निष्ठान्मूर्च्छनावप्यधिसंज्ञान् ॥”

(त्रिप्रिका, भा० ८-९, १५-१६)

स्मृति, सनाधि, एव प्रज्ञा । कुशल धर्मं स्यारह है—भ्रटा, ह्री, अवयत्रयं, अलोम, अद्रेय, अमोह, बीवं, प्रशक्ति, अप्रमाद, उपेक्षा, तथा अहिता । क्लेश छः है—राग, प्रीति, मोह, मान, मिथ्या दृष्टि, तथा विचिकित्सा । उपकलश बीस है—कोप, उद्वेग, स्रव, प्रदाह, ईर्ष्या, मात्सर्य, घ्राह्य, माया, विहिता, मद, अहो, अकषा, औदत्य, स्थान, अभ्रडा, कौसीघ, प्रमाद, मुषित-स्मृतिता, विक्षेप, असम्प्रजन्य । अनिमत् चार है—कोहल्य, मिड, कितकं एवं विचार ।^{१०३} ये चार धर्म द्विविध है—क्लिष्ट एवं अक्लिष्ट ।

आसंज्ञिक का अर्थ असंज्ञितत्वों में उपपत्ति होने पर चित्त-वैतनिक धर्मों का निरोध है । दो समापत्तियाँ असंज्ञितमापत्ति तथा निरोध समापत्ति है । मिड एवं मुर्खा में भी बुद्धि-व्यापार उपरत होने के कारण वे 'अचित्तक' कहे गये हैं । इन पाँच जगत्प्राप्ति में मनोविज्ञान की प्रवृत्ति नहीं होती ।

ये आठ विज्ञान तथा उनसे सम्प्रयुक्त एस्यावन ज्ञान धर्म ही विज्ञानपरिधाम तथा वास्तविक धर्म हैं । आठ विज्ञान वस्तुतः अनिघ्न हैं । उनका भेद केवल लक्षणार्थ कल्पित है^{१०४} ।

विज्ञान का यह विविध-परिधाम विकल्प है जिसके द्वारा विकल्पित अर्थ-जगत् असत् है । अतएव यह समस्त त्रैधातुक विज्ञप्तिमान है^{१०५} ।

आलयविज्ञान ही सब धर्मों का बीज है । एक जन्म में पूर्वविपाक के क्षीण होने पर कर्मवासना तथा प्राहृदय-वासना के साथ दूसरे विपाक की उत्पत्ति होती है । इस प्रकार जन्म से जन्मान्तर तक आलयविज्ञान का प्रवाह अविच्छिन्न रहता है^{१०६} । आलयविज्ञान

१०३—त्रिशिका, का० १०-१४, स्थिरमति, त्रिशिकाभाष्य, पृ० २५-३३ ।

१०४—तु०—संकाशतार, पृ० ३१४—“चित्तमनश्च विज्ञानं लक्षणार्थं प्रकल्प्यते ।
अभिज्ञानलक्षणाव्यष्टौ न च लक्ष्यं न लक्षणम् ॥”

१०५—विज्ञानपरिधामोऽयं विषयवो मद् विकल्प्यते ।

तेन तन्नास्ति तेनेदं सर्वं विज्ञप्तिमात्रकम् ॥” (त्रिशिका, का० १७)

१०६—“सर्वबीजं हि विज्ञानं परिवामस्तथा तथा ।

घात्यन्योन्यवशाद् येन विकल्पः स स जायते ॥

कर्मणो वासना प्राहृदयवासनया सह ।

क्षीणे पूर्वविपाकेऽन्यविपाकं जनयन्ति तत् ॥” (त्रिशिका, का० १८-१९)

तु०—“अनादिकासिको घातुः सर्वधर्मसमाधयः ।

तास्मिन् सति गतिः सर्वा निर्वाणाधिगमोऽपिवा ॥”

(अभिधर्मसूत्र, स्थिरमति के द्वारा उद्धृत, पृ० ३७)

हो प्राकृत संस्कारों से अधिवासित विज्ञान है जो प्रतिक्षण में नामरूप का प्रत्यय होता है^{१०७}। उसकी प्रवृत्ति से संसार तथा व्यावृत्ति से निर्वाण संभव है^{१०८}।

सभी विकल्प के विषय मित्या हैं। उनका स्वभाव केवल परिकल्पित है। किन्तु ये विकल्प स्वयं हेतुभाष्य से उत्पन्न होते हैं तथा इनकी परतन्त्रसत्ता है। इस परतन्त्र सत्ता में परिकल्पित स्वभाव का अभाव ही परतन्त्र की परिनिष्पन्नता है। चित्त-वैत रूप विज्ञान-परिणाम ही विकल्प है तथा कार्यकारण नियत होने से परतन्त्रलक्षण कहे गये हैं। चित्त-वैत में प्रतिभासमान विविध वस्तु-वस्तु भांतिभाव है, तथा परिकल्पित लक्षण कहा गया है। परतन्त्र में परिकल्पित की अवास्तविकता ही परिनिष्पन्न लक्षण है। परिनिष्पन्न परतन्त्र से न जन्य है, न अनन्य। परतन्त्र के बिना उसकी उपलब्धि नहीं होती^{१०९}।

परिकल्पित आदि तीन स्वभावों की विविध निःस्वभावता है। इसी को तथागतने सर्व-धर्म-शून्यता कहा है। परिकल्पित स्वभाव में लक्षण-शून्यता है। उदाहरण के लिए रूप, वेदना आदि धर्मों की उनके लक्षणों के अनुसार सत्ता ही नहीं है। वेदना अनुभव-लक्षण है किन्तु इस लक्षण का लक्ष्य वास्तविक नहीं है। परतन्त्रलक्षण में उत्पत्ति-निःस्वभावता है तथा परिनिष्पन्नलक्षण में परमार्थ-निःस्वभावता^{११०}। परि

१०७—“तस्माद्वाविद्यप्रत्ययाः संस्काराः, तदधिवासि चात्मविज्ञानं संस्कारप्रत्ययं विज्ञानं, तत्प्रत्ययं प्रतिक्षण्यै नामरूपमित्येषैव नीतिरनवच्छा।” (स्विरमति, वहाँ, पृ० ३८)

१०८—स्विरमति, वहाँ, पृ० ३८-३९।

१०९—“येन येन विकल्पेन पद्यं वस्तु विकल्प्यते ।
परिकल्पित एवासी स्वभावो न स विद्यते ॥
परतन्त्रस्वभावस्तु विकल्पः प्रत्ययोवृम्भः ।
निष्पन्नस्तस्य पूर्वेण सदा रहितता तु मा ॥
अतएव स तेषान्यो नानन्यः परतन्त्रतः ।
अनित्यारिषद् बाब्बोनादृष्टेऽस्मिन् स दुःखते ॥”

(त्रिशिका, का० २०-२२)

११०—“विविधस्य स्वभावस्य विविधा निःस्वभावताम् ।

सन्धाय सर्वधर्माणां वेदिता निःस्वभावता ॥

प्रथमो लक्षणोऽयं निःस्वभावोऽपरः पुनः ।

न स्वयंभाव एतस्योत्पत्त्या निःस्वभावता ॥” (त्रिशिका, का० २३-२४)

निष्पन्न ही तथता है क्योंकि उसका अन्यथाभाव नहीं होता। परिनिष्पन्न ही विज्ञप्तिमात्रता है^{१११}।

जबतक विज्ञान विज्ञप्तिमात्रता में अवस्थित नहीं होता, अपितु प्राह्यप्राहक वासना से लिप्त रहता है जबतक उसकी निवृत्ति नहीं होती। 'यह विज्ञप्तिभाव है', इस प्रकार की उपलब्धि को समस्त स्वागत करने से भी विज्ञप्तिमात्रता में अवस्थिति नहीं होती। अर्थात् विज्ञानत्व में अभिनिवेश भी विज्ञप्तिमात्रता में बाधक है। प्राह्यत्वाय के अनन्तर प्राहक-त्याग भी अभीष्ट है। विपत्तविपथिभाव के प्रहीण होने पर निर्विकल्प लोकोत्तर ज्ञान उत्पन्न होता है तथा चित्त-विज्ञप्तिमात्रता में अवस्थित होता है^{११२}। (यह स्थिति) अ-चित्त एवं अनुपलम्भ है। वही लोकोत्तर ज्ञान है। वही त्रिबिध दीपशम के कारण आश्रय की परावृत्ति है। वही कुशल, शाश्वत एवं अचिन्त्य अनात्मक धानु है। वही मुष्णामक विमुक्षितकार्य तथा महाभूमि की धर्मकाय है^{११३}। विज्ञेय जनों की अनुपलम्भि तथा विज्ञातृत्वभाव के त्याग के कारण विज्ञप्तिमात्रता को चित्तरहित तथा उपलब्धिरहित कहा गया है। यह स्मरणीय है कि द्वैत-निर्विकल्प मन अथवा चित्त का शम अनेक आध्यात्मिक दर्शनों में द्वैतहोन परमार्थ के साक्षात्कार के लिए आवश्यक

१११—“धर्माणां परमार्थत्व स यतस्तथतापि सः ।

सर्वकालं तमाभावात् संघ विज्ञप्तिमात्रता ॥”

(वही, का० २५)

११२—“यान्द्विज्ञप्तिमात्रत्वे विज्ञानं नावतिष्ठति ।

प्राह्यद्वयस्यानुशयस्तावन्न चिन्निवर्तते ॥

विज्ञातिमात्रमेवेदमित्यपि ह्युपलम्भवतः ।

स्यावमग्नप्रतः किञ्चित् तन्मात्रे नावतिष्ठते ॥

मदात्मभवनं विज्ञानं नेत्रोपलम्भते तदा ।

स्थितं विज्ञानमात्रत्वे प्राह्याभावे तदग्रहात् ॥”

(वही, का० २५-२८)

११३—“अधितोऽनुपलम्भोऽज्ञी ज्ञानं लोकोत्तरं च तत् ।

आधयस्य परावृत्तिद्विधा दौष्टान्यहाहितः ॥

स एवानात्मनो धानुरचिन्त्यः कुशलो भ्रुवः ।

सुखो विमुक्षितकार्योऽज्ञी धर्माख्योऽयं ग्हाभूमिः ॥”

(वही, का० २५-३०)

माना गया है^{११४}। ईतद्विलग तथा चित्तशय की इस अवस्था में विषय-विषयिभावपूर्वक ज्ञान का अभाव होने के कारण इसे अनुपलम्भ कहा गया है, किन्तु यह ज्ञान का सर्वथा अभाव नहीं है। वस्तुतः यही लोकोत्तर ज्ञान है।

आश्रय का अर्थ आलस्यविज्ञान है। द्विविध दोष क्लेशावरण तथा ज्ञेयावरण है। इनका मूल आलस्यगत अकर्मण्यता है। उसकी निवृत्ति होने पर अद्वयज्ञान का आविर्भाव होता है। आलस्यविज्ञान में संवित संसार के मूलभूत दोषों की निवृत्ति तथा पारमात्मिक ज्ञान का उदय; यही 'आश्रयपरानुत्ति' है^{११५}।

दोषों के द्विविध्य के कारण यह आश्रयपरानुत्ति भी द्विविध है—तोत्तरा तथा निरुत्तरा। श्रावकों के क्लेशावरणक्षय से पहली प्राप्ति होती है। यही मुक्तात्मक विमुक्तिकाय है। बोधिसत्त्वों के ज्ञेयावरणक्षय से बुद्ध की समंकाय प्रकाशित होती है^{११६}। यही अनाश्रय प्राप्ति है। यह तर्क की अयोधर तथा श्रावस्त्यवेदनीय है। निवृत्ति होने के कारण ही इसे मुक्तात्मक कहा गया है, क्योंकि अनित्य वस्तु दुःखात्मक होती है।

बसुवन्धु ने विज्ञानवाद को एक परिष्कृत धार्मिक रूप प्रदान किया तथा उसके विरुद्ध आक्षेपों का तात्त्विक परिहार किया। बसुवन्धु अपने समय के प्रसिद्धतम बौद्ध आचार्य थे। उनके दर्शन में न्यायानुसारिता स्पष्ट है यद्यपि उन्होंने आगमानुसरण का सर्वथा "परित्याग" नहीं किया है। उनके चार विख्यात शिष्य थे—स्थिरमति, विमुक्तात्मेन, गुणप्रभ, तथा दिङ्नाम। स्थिरमति ने बसुवन्धु की शिक्षा पर भाष्य तथा उनके भाष्यान्तविभंगसूत्र-भाष्य हुए टीका लिखी। ये संस्कृत में उपलब्ध हैं।

११४-तु०—तु० उप० "म प्रेष्यतंज्ञास्तोति" इत्यादि जहाँ ईतज्ज्ञान का विलोप सूचित है। "विद्यातारं धारे केन विद्यानीयता" का आशय भी यही है— विलोप के अभाव में विज्ञानमूल्य किस प्रकार शेष रहेगा? योंही का लक्षण ही "चित्त-वृत्ति-निरोध" किया गया है। साक्ष्य में ही ज्ञानमूल्य पूर्वद्वयपर्येक है, बुद्ध चिन्मात्र है। नैयामिकों की भूमि में भी मानसिक ज्ञान शीघ्र ही जाता है। वेदान्त में भी वृत्तिज्ञान अन्य है, ज्ञानात्मक ब्रह्म अन्य। तु० "चित्तंसारगतं चित्तं तच्छानं ज्ञपमज्जगा" (धम्मपद, दे० ऊपर)।

११५-इ०—स्थिरमति, पृ० ४४।

११६-यही, तु०—"ज्ञेयमादानविज्ञानं द्वयावरणलक्षणम्।

सर्वबीजं क्लेशबीजं बन्धस्तत्र द्वयोर्द्वयोः॥"

(याथा बही उद्धृत। "द्वयोः" का अर्थ है "भावकबोधिसत्त्वयोः")

उनकी अनेक अन्य रचनाओं का उल्लेख मिलता है—अभिषर्भकोश पर करकाशनि नाम की व्याख्या, अभिषर्भसमुच्चय तथा वसुबन्धु के ८ ग्रन्थों पर व्याख्यान, काश्यप-परिवर्त पर व्याख्या। अभिषर्भ में स्थिरमति को वसुबन्धु से भी अधिक पण्डित कहा गया है। स्थिरमति को सिष्यपरम्परा में, पूर्ववर्तन, जिनमित्र, तथा शीलैन्द्रबोधि के नाम उल्लिखित हैं।

विमुक्तसेन प्रभाषारमिता में पारंगत थे। वे पहले कौरुकुल्लक सम्प्रदाय के थे तथा आचार्य बृहदास के भतीजे थे। उनकी अभिसम्पदासंस्कार पर व्याख्या प्रसिद्ध है। गुणप्रथ चिन्मय के विद्वान् थे। उनका जन्म ब्राह्मण परिवार में हुआ था। उन्हें मूल सर्वास्त्रिषाद के चिन्मय का प्रामाणिक ज्ञान था।

विद्वानाम्—विद्वानाम् ने दक्षिण में कांची के निकट सिंहवक्त्र के ब्राह्मण परिवार में जन्म लिया था। प्रारम्भ में वे एक गान्धीपुत्रीय आचार्य नागदत्त के शिष्य थे। किन्तु पीछे वे वसुबन्धु के शिष्य बने तथा उन्होंने तीनों गान्धी का अध्ययन किया। वे विशालवाद तथा तर्कशास्त्र में विशेष रूप से निष्णात थे। उन्होंने अभिषर्भकोश-सर्भ-प्रदीप, अष्टसाहसिकाशिष्याभं, गुणापर्यन्तस्तोत्रव्याख्या, आलम्बनपरीक्षा, विद्वान्-परीक्षा, हेतुचक्रसन्तर्पन, व्याघ्रमुख, आदि १० ग्रन्थों की रचना की। अपने अनेक निबन्धों की संगृहीत कर उन्होंने प्रभाषसमुच्चय नाम के सुप्रसिद्ध ग्रन्थ की रचना की तथा उसपर स्वयं वृत्ति लिखी। पीछे जितेन्द्रबुद्धि ने इस पर विशालाभाष्यकरी नाम की व्याख्या लिखी। दुर्भाग्यवश विद्वानाम् का कोशग्रन्थ संस्कृत में ही नहीं है। 'ग्याय-प्रवेश' नाम का संस्कृत में उपलब्ध ग्रन्थ विद्वानाम् की कृति है अथवा उनके शिष्य संकर-स्वामी की, भूत निश्चित नहीं हो पाया है। तिब्बती परम्परा विद्वानाम् को 'भवाभाष्येय' का लेखक बताती है, बीसी परम्परा संकर स्वामी को।

विद्वानाम् को मन्वसायोन तर्कशास्त्र का प्रवर्तक कहा गया है। उन्होंने तर्कविद्या को न केवल आपस से मुक्त किया अपितु पारम्भायिक तत्त्वचिन्तन से भी उसे मुक्त करने का प्रयास किया। उनकी दृष्टि से तर्कशास्त्र के विषय व्यवहारोपयोगी हैं तथा विभिन्न शास्त्रीय सम्प्रदायों के लिए समान हैं। यहीं से विशुद्ध न्यायशास्त्र का उदय मानना चाहिए। और यही कारण है कि विद्वानाम् के अपने पारम्भायिक सिद्धान्तों के विषय में माना मत प्रस्तुत किये गये हैं। विद्वानाम् को न केवल योगाचार, या सौप्तान्तिक, या सौप्तान्तिक—योगाचार, अपितु वैभाषिक, अथवा माध्यमिक तक कहा गया है। वस्तुतः उनकी 'आलम्बनपरीक्षा' से उन्हें विज्ञानवादी मानना चाहिए, यद्यपि 'प्रभाषसमुच्चय' में सौप्तान्तिक छाया देवी जा सकती है।

दिङ्नाग ने न्यायभाष्यकार वात्स्यायन तथा सम्भवतः प्रभासपाद का सञ्चन किया है। दूसरी ओर उनका सञ्चन न्यायवार्तिककार उद्योतकर ने किया है। दिङ्नाग की कृतिओं के चीनी अनुवाद ई० ५५७ तथा ई० ५६९ के बीच उपलब्ध होते हैं। दिङ्नाग को सम्भवतः पाँचवीं शताब्दी के उत्तरार्ध में रचना चाहिए।

बसुवन्धु के विज्ञानवाद का उनके अनन्तर अनेक धारामों में विकास हुआ। नागन्दा में दिङ्नाग, अशोक तथा धर्मपाल के सहारे एक परम्परा अग्रसर हुई। चलनी में गुण-मति तथा स्थिरमति दूसरी परम्परा के आचार्य थे। नन्द, परमारों तथा जमलेन तीसरी धारा में उल्लेखनीय हैं। सातवीं शताब्दी में यथानुष्ठांग ने अपने विदितविद्याप्रतासिद्धि शास्त्र में प्रायः दो शताब्दियों का विज्ञानवादी दार्शनिक विकास सगृहीत किया। विदुद्ध विज्ञानवादी परम्परा का इसे चरम बिन्दु मानना चाहिए। दूसरी ओर दिङ्नाग के 'बौधान्तिक-योगाचार' मत का तथा बौद्धध्याय का चरम विकास समेकीति की रचनाओं में देखा जा सकता है। इसी परम्परा में दान्तरक्षित तथा कम्मठपोल को मानना चाहिए।

यथानुष्ठांग की सिद्धि से बसुवन्धु के मुख्य सिद्धांत—'विज्ञानपरिणाम'—के विकास का परिचय मिलता है। अंत्य तक ज्ञान के दो अंश या भाग माने जाते थे—
शास्त्रज्ञान तथा शास्त्रकर्मणः। अर्थात् ज्ञान ही एक ओर विद्यारण्य से प्रकट होता है, दूसरी ओर निरविकल्प वे। ज्ञान का यह अंश 'निमित्तभाग' कहलाता है, ज्ञातकर्म अंश 'दर्शनभाग'। अंश की 'निमित्त' कहने से इसका निष्ठात्व तथा ज्ञान के अन्तर्भूत प्रतिभासमान होना सूचित होता है। अर्थात् नन्द और बन्धुकी इन्हीं दो भागों की सत्ता स्वीकार करते थे। 'दर्शनभाग' विज्ञान का आन्तरिक-तत्त्व है। वहीं बाह्य 'निमित्त-भाग' के रूप में परिणत होता है। अतएव 'परतन्त्र' होते हुए भी वह 'परिकल्पित-तुल्य' है। वहीं तक 'दर्शनभाग' शास्त्रतया प्रतिभासित होता है, वह (दर्शनभाग) भी निमित्तभाग में संघात है। इसके विपरीत स्थिरमति 'निमित्तभाग' तथा 'दर्शनभाग', दोनों को ही परिकल्पित मानते हैं।

दिङ्नाग ने ज्ञान, ज्ञान तथा ज्ञेय का त्रिभिध भेद प्रतिपादित किया। ज्ञान अथवा शास्त्र ही दर्शनभाग है, ज्ञेय अथवा शास्त्र ही 'निमित्तभाग' तथा ज्ञान अथवा उपलब्धि ही 'संबिन्धिभाग' अथवा 'स्वाभाविकभाग' है। प्रकारान्तर से 'दर्शनभाग' ही प्रमाण है, 'निमित्तभाग' ही प्रमेय, तथा 'संबिन्धिभाग' ही प्रमाणफल। निमित्तभाग विज्ञान का आत्मन्वम है, दर्शनभाग आकार अथवा विज्ञप्ति है; संबिन्धिभाग इन दोनों का आश्रय तथा विज्ञान का स्वभाव है। संबिन्धि अथवा शब्देन स्वसंबिन्धि या स्वसंवेदन भी रहने वाले हैं। ज्ञान न केवल अपने विषय का प्रकाश करता है, अपितु अपना भी। स्वप्रका-

सत्ता ज्ञान का सम्बन्ध है। विज्ञान के ये तीन भाग विज्ञान से पूर्ण हैं। एक अभिन्न विज्ञान में ही ये त्रिविध भेद प्रतिभासित होते हैं।

धर्मपाल ने इन तीन भागों के अतिरिक्त एक चतुर्थ की कल्पना की है—स्वसंवित्तसंवित्तभाग। नीलात्मक अक्षय्यमन्त्र 'निमित्त' है, नीलाकार उपलब्धि 'दशान' है, 'मे नील की उपलब्धि कर रहा हूँ', यह ज्ञान स्वसंवित्त है, स्वसंवित्त का ज्ञान स्वसंवित्त-संवित्त है। धर्मपाल इस चतुर्थ भाग की कल्पना में अनन्यथा नहीं मानते।

आलयगत बीजों के विषय में भी स्वानुष्वाय ने विभिन्न मतों का उल्लेख किया है। आचार्य चन्द्रपाल के अनुसार सभी बीज अनादिकालिक तथा प्रकृतिसम्बन्ध हैं। वास्तविकता जन्म नहीं। क्लिष्ट तथा अक्लिष्टबीज सभी स्वभाविक हैं। इसके विपरीत नन्द और श्रीमेघ के अनुसार सभी बीज भावनाजन्य हैं, अर्थात् बीज और वास्तवता पर्याय हैं। धर्मपाल के अनुसार बीज द्विविध हैं—कुछ अनादि एवं प्रकृतिसिद्ध, कुछ वास्तविक। यदि सभी बीज प्रकृतिसिद्ध होते तो प्रकृतिविज्ञान आल्यविज्ञान के हेतुप्रत्यय न बन पाते। दूसरी ओर यदि प्रकृतिसिद्ध अक्लिष्ट बीज न होते तो दर्शनभाग के प्रथम क्षण में विशुद्ध धर्म की उत्पत्ति के लिए हेतुप्रत्यय ही न होता।

दिङ्नाम के पूर्व योगाचार-सम्प्रदाय में तीन प्रमाणों की सत्ता स्वीकृत थी। दिङ्नाम ने प्रमाद्यसमूहधर्म में सब प्रमाणों का दो में ही अन्तर्भाव प्रतिपादित किया। उनके परन्तु यह सिद्धान्त बीजों में प्रामा स्वीकृत हो गया कि प्रत्यक्ष तथा अनुमान ही दो प्रमाण हैं। वसुधन्वु ने प्रत्यक्ष का लक्षण 'ततोऽपिदुष्यन्न विज्ञानम्' ('उस अर्थ से उत्पन्न विज्ञान') किया था। इस स्थान में बाह्य-अर्थ की सत्ता स्वीकृत होने से दिङ्नाम ने इसकी ओर अक्षि प्रकट की। उनका अपना प्रत्यक्ष-लक्षण इस प्रकार है 'प्रत्यक्ष कल्पनापोड-नामजायाससंपुत्तम्।' इसके अनुसार प्रत्यक्ष निर्विकल्पात्क अथवा कल्पनारहित ज्ञान है। कल्पना नाम, जाति आदि के संयोजन को कहते हैं।

हेतु के द्वारा अर्थ की उपलब्धि अनुमान है, जिसके तीन अवयव हैं—गद्यवाक्य, हेतुवाक्य, तथा दृष्टान्तवाक्य। न्यायशास्त्र में परार्थानुमान के तीन अवयव माने जाते हैं—प्रतिज्ञा, हेतु, उदाहरण, उपनय, तथा निगमन। दिङ्नाम ने अन्तिम दो अवयवों को अनावश्यक माना तथा उदाहरण अथवा दृष्टान्त को व्याप्तिवाक्य में परिवर्तित कर दिया। दिङ्नाम ने ही अनुमान में व्याप्ति का सर्वोपरि महत्त्व इस प्रकार स्पष्ट किया। पक्ष की दिङ्नाम ने प्रसिद्ध धर्मों कहा है। धर्मोत्तिष्ठत धर्मों साध्य है। हेतु के तीन रूप हैं—पक्षधर्मता, सपक्षधर्मता, विपक्षधर्मता। दृष्टान्त में अन्तम अथवा व्यतिरेक से हेतु और साध्य का सम्बन्ध प्रतिपादित होता है।

विद्वाण के शिष्य ईश्वरसेन ने, तथा उनके शिष्य धर्मकीर्ति कहे गये हैं। धर्मकीर्ति भी जन्मना दक्षिणात्य ब्राह्मण थे तथा वे ज्ञानार्जन के लिए मालव्या गये। कहा जाता है कि उस समय वसुवर्षु के शिष्य धर्मपाल यहाँ जीवित थे। किन्तु धर्मकीर्ति और विद्वाण-वसुवर्षु के बीच में समय का अधिक व्यवधान होगा चाहिए क्योंकि धर्मकीर्ति का प्रामुख्य ने उल्लेख नहीं किया जबकि शिष्य ने किया है। दूसरी ओर धर्मकीर्ति कुमारिल के परिचित हैं। उन्हें सातवीं शताब्दी में रचना उचित होगा।

धर्मकीर्ति—धर्मकीर्ति ने न्याय सम्बन्धी सात ग्रन्थ लिखे हैं, जो कि तर्कशास्त्र के अध्ययन में परवर्ती बौद्धों के लिए प्रमाणभूत हैं। इनमें प्रमाणवातिक प्रधान है, शेष छः की उसकी पादशय में कल्पना की जाती है। प्रमाणवातिक के चार खंड हैं जिनमें स्वार्थानुमान, सामान्य, प्रत्यक्ष एवं परार्थानुमान का निरूपण है। इसमें प्रायः २,००० सतिप्त श्लोकों में समस्त विषय का प्रतिपादन हुआ है। इसके अतिरिक्त धर्मकीर्ति के अन्य ग्रन्थों के नाम इस प्रकार हैं—प्रमाणविनिश्चय जो कि प्रमाणवातिक का विशेष है, न्यायविन्दु जो उसका और भी लघुकाय विशेष है। हेतुविन्दु, सम्बन्धपरोक्षा, चोदना-प्रकरण, सन्तानान्तरसिद्धि। इन ग्रन्थों में न्यायविन्दु एवं प्रमाणवातिक संस्कृत में उपलब्ध एवं प्रकाशित हैं।

धर्मकीर्ति की प्रमाणवातिक के प्रथम खंड पर ही अपनी व्याख्या लिखने का अवकाश मिला था। शेष भागों पर उन्होंने अपने शिष्य देवेन्द्रवृद्धि से व्याख्या करने के लिए कहा था, किन्तु उसके कार्य से उन्हें सन्तोष नहीं हुआ, यह कारणनाथ से प्राप्त होता है। प्रमाणवातिक के परिच्छेदों का कम विधि प्रतीत होता है। सामान्य से प्रारम्भ करने के स्थान पर स्वार्थानुमान से प्रारम्भ किया गया है। पुनश्च प्रत्यक्ष के अन्तर अनुमान को चर्चा होने के स्थान पर अनुमान की चर्चा पहले की गयी है। इस क्रम-बैधिम्य पर परवर्ती व्याख्याकारों में मतभेद उत्पन्न हुआ। प्रमाणवातिक के व्याख्याकारों के दो मुख्य सम्प्रदाय हैं। एक ओर देवेन्द्र वृद्धि, ब्राह्मवृद्धि आदि की हतियाँ हैं जिनमें प्रमाणवातिक के शब्दार्थ को विशेष महत्त्व दिया गया है। दूसरी ओर धर्मोत्तर, भाग्यन्तरधत्त, गान्धी आदि काश्मीरक आचार्यों ने प्रमाणवातिक के निरूपण दार्शनिक मर्यादा के विच्छेद का प्रयत्न किया है। व्याख्याकारों की एक तीसरी परम्परा भी विद्यमान है जिसमें वृद्ध की प्रमाणभूतता की व्यवस्था में ही प्रमाणवातिक का समे माना गया है। इस सम्प्रदाय के प्रवर्तक प्रकाशक गुप्त थे।

धर्मकीर्ति विद्वाण के वातिककार थे। वातिक को 'उक्तानुक्तदुष्कतचिन्ता' कहा गया है। धर्मकीर्ति ने ही उद्योतकर आदि की आलोचना के निराकरण के लिए विद्वाण

के सिद्धान्तों में परिवर्तन तथा परिवर्धन किया। उदाहरण के लिए उन्होंने दिव्यनामीय प्रत्यक्ष के लक्षण में 'अभ्रान्त' शब्द का समिवेश किया—'प्रत्यक्ष कल्पनापोद्गमभ्रान्तम्।' इस परिष्कृत लक्षण से प्रत्यक्ष का द्विचन्द्रादि दर्शन का भ्रान्तियों से विलेख करना सरल हो जाता है। धर्मकीर्ति में प्रत्यक्ष तथा अनुमान की विषय-व्यवस्था भी की—'प्रत्यक्ष का विषय स्वलक्षण है, अनुमान का सामान्यलक्षण। ये परिष्कार सौवातिक दृष्टि से किये गये प्रतीत होते हैं क्योंकि योगाचार मत से सभी प्रत्यक्ष में भ्रान्तता अनिवार्य है। यदि 'अभ्रान्त' का अर्थ 'अविसंवादक' अथवा व्यवहारसमर्थ किया जाय तो अल्पतम धर्मकीर्ति का लक्षण योगाचार से सम्बन्ध हो सकता है। किन्तु तो भी प्रत्यक्ष का विषय स्वलक्षण नहीं कहा जा सकता। कदाचित् यह कहा होगा कि यद्यपि सन्तानास्तर-सिद्धि, प्रमाणविनिश्चय तथा प्रमाणवार्तिक विज्ञानवाद की दृष्टि से लिये गये हैं, न्याय विन्दु सौवातिक दृष्टि से विरचित है।

विज्ञानिमात्रता के समर्थन में धर्मकीर्ति ने नवीन भक्तियाँ प्रस्तुत की हैं। बाह्य विषयों की सत्ता सिद्ध करने के लिए उनकी प्रतीति को ठीक हेतु नहीं माना जा सकता क्योंकि वह व्यभिचारी है। दूसरी ओर बाह्य विषयों की सत्ता नहीं मानी जा सकती क्योंकि वह विचारसाहू ग्राही है। विषय यदि ज्ञान के अतिरिक्त है तो ज्ञान और विषय का सम्बन्ध दुरुपपाद हो जायगा। विषय ज्ञान का हेतु तथा आलम्बन माना जाता है। यदि विषय ज्ञान का हेतु है तो उससे पूर्ववर्ती होगा। ऐसी स्थिति में विषय ज्ञान का वर्तमान आलम्बन नहीं हो सकता है। यह कहा जा सकता है कि विषय की ज्ञान के प्रति हेतुता इसी में है कि वह ज्ञान में अपना आकार अर्पित करता है। किन्तु विषयगत आकार विषय से निर्गत होकर ज्ञानगत किस प्रकार हो जाएगा? यदि कहा जाय कि विषय के आकार के समुद्र आकार ज्ञान में उत्पन्न हो जाता है, तो भी यह कताना होगा कि ज्ञान के अन्तर्गत आकार की ज्ञान के बहिर्गत आकार से तुलना किस प्रकार होगी? इन दो आकारों में पहला सदाविदित है, दूसरा सदा अविदित। वस्तुतः ज्ञान और उसके विषय का सम्बन्ध 'सहोपलम्भ नियम' से परिगृहीत है। ज्ञान के होने पर विषय की उपलब्धि होती है, ज्ञान के न होने पर विषय की उपलब्धि नहीं होती। ज्ञान और विषय अलग-अलग उपलब्ध न होकर सदैव साथ ही उपलब्ध होते हैं। अतएव इन दोनों को अभिन्न सामता चाहिए। यदि ज्ञानाकार विषयाकार के तुल्य है तो विषयाकार पुनर्बन्धित अनावश्यक है। यदि ज्ञानाकार विषयाकार से भिन्न है तो विषयाकार नित्य-अज्ञाय होने से अनावश्यक है।

कलतः ज्ञानमात्र सत्य है, उसी में ज्ञाता और ज्ञेय का भेद उल्लसित होगा है।

यह भेद एक भ्रान्ति है जैसे एक चन्द्रमा के स्थान पर दो का दीखना। यह कहा जा सकता है कि ज्ञान और ज्ञेय को अनन्य कर देने से एक ओर ज्ञेयत्व के कारण ब्यर्थ तथा अप्रयोज्य ज्ञान का भेद लुप्त हो जायगा, दूसरी ओर ज्ञानलोप होने से जगदन्वय-प्रसक्त हो जायगा। यदि ज्ञान के बाहर ज्ञेय नहीं है तो सब ज्ञान बरखर ही साथ ब्यथा मिथ्या है। यदि ज्ञेय रूप से प्रकाशमान वस्तु ज्ञान ही है तो इस 'वस्तु' की प्रसिद्धि कैसे होती है? क्या ज्ञान किसी दूसरे ज्ञान का विषय होकर प्रकाश में आता है? यदि यह माना जाय तो अनवस्था दुर्निवार है। इन शंकाओं का उत्तर यह है कि व्यावहारिक दृष्टि से प्रामाणिकता का अर्थ अविसंवादकता है, 'मथार्थता' नहीं। बाह्य विषयों के न होने पर भी व्यवहारसात्त्विक की दृष्टि में ज्ञान में भेद देखा जा सकता है। जयवा यह कहा जा सकता है कि पारमाधिक बुद्धज्ञान के लिए विश्रुतिमानता सत्य होते हुए भी प्रमाण-प्रमेय की व्यवस्था द्रुतपरत व्यवहार के अधीन है। दूसरी ओर, ज्ञान को स्वप्रकाश मानना अनिवार्य है। अन्यथा हर प्रकार में अनवस्था प्रकृत होगी। माध्यमिक आदि विरोधियों के विपक्ष में 'ममंकीति' से 'स्वसंवेदन' का प्रबल समर्थन किया है। यह स्मरणीय है कि धर्मकीति के विज्ञानवाद में जातीयविज्ञान का स्थान नश्वर है।

यह उल्लेखनीय है कि अनुमान के क्षेत्र में धर्मकीति ने दिग्भाग के हेतु-वैकल्प को नवीन एवं परिष्कृत रूप दिया। अनुमान का आधार स्वभाव, कार्यकारणसम्बन्ध, अथवा अनुपलम्बि ही हो सकते हैं। इस विस्तोषण ने व्याप्ति को गुणिशिवत वैज्ञानिक रूप प्रदान किया।

४५३

बौद्ध धर्म के विकास का इतिहास

और न तार्किक बल से किसी धर्म का लोप माना जा सकता है। वस्तुतः बौद्ध धर्म प्रथमतया भिक्षुओं का धर्म था तथा इन भिक्षुओं का जीवन विहारों में केन्द्रित था। उपासकों के लिए बौद्ध धर्म ने अपना प्रथम और पर्याप्त नैतिक-सांसारिक आधार एवं संस्कार नहीं गढ़ पाये थे। नैवार्यिक उपदान का कहना है कि बौद्ध भी वैदिक संस्कारों का पालन करते थे। उपासकों का बौद्ध धर्म मुख्यतया विहारों और चैत्यों के लिए दान तथा तारा, लोकेश्वर आदि की प्रतिमाओं का अर्पण ही था। बौद्ध विहार प्रायः राजाओं के द्वारा प्रदत्त अथवा अनुमत भूमिदान पर निर्भर करते थे। इसी कारण बौद्ध धर्म के प्रचार में राजकीय समर्थन एक प्रोत्साहन का विशेष हाथ रहा है। दक्षिण और पश्चिम में हिन्दू शासकों की उपेक्षा अथवा वैमुख्य से तथा उत्तर में तुर्कों की विजय से बौद्ध विहार नाश और लुप्त हो गये। विहारों के लोप से उपासकों की क्षीण बौद्धता का विलोप अनिवार्य था।

बौद्ध धर्म की परिणति और ह्रास

सद्धर्म का परिणति-काल—चौथी से सातवीं सदी तक का युग प्राचीन भारत का स्वर्ण-काल कहा जाता है। अनेक दृष्टियों से बौद्ध धर्म के लिए भी इसे अत्यन्त महत्वपूर्ण मानना होगा। जैसा ऊपर देखा जा चुका है हीनयान और महायान के दर्शन का इस युग में अरब उत्कर्ष हुआ और बौद्ध कला के इतिहास में भी गुप्त काल की प्रतिमार्त् तथा अकृता की निष्कामी भूर्धन्य-भूत हैं। इसी युग में सद्धर्म का पूर्वी एशिया में प्रचार कोरिया और जापान तक पहुँचा तथा चीन में सद्धर्म के मुख्य सम्प्रदायों ने निश्चित रूप प्राप्त किया। अनेक चीनी यात्रियों के विवरण इस स्वर्ण-कालीन बौद्ध संसार की हमारे सामने प्रत्यक्षता उपस्थित करते हैं। चीन में सद्धर्म के प्रवेश के अनन्तर भारत में आने वाला पहला चीनी यात्री फाशेन था जो बिनय की खोज में मध्य एशिया से होकर भारत आया तथा सामुद्रिक मार्ग से चीन लौटा। फाशेन ने ई० ३९९ में छंम अन से अपनी भाषा आरम्भ की थी और तुन लुंग, सम्राज्य, खोतन, कातपर, पुस्यपुर और मधुरा के मार्ग से वह छः वर्ष में मध्य देश पहुँचा जहाँ उस समय अद्भुत विक्रमादित्य का शासन था। मध्यदेश में छः वर्ष व्यतीत कर फाशेन तासलिंग से सिंहल और जावा होते हुए अनेक प्राकृतिक दुर्घटनाओं से कर्षणित् उतीर्ण हो दो वर्ष में चीन पहुँचा। ई० ३९९-४१४ में सम्पन्न हुई फाशेन की यात्रा मध्य एशिया, उत्तरी भारत और सिंहल में बौद्ध धर्म की गुप्त काल के उत्कर्ष के समय की स्थिति प्रकाशित करती है। ई० ५१८ में सुंगयुत और ह्विंगंग को उत्तरी वेइ वंश की सम्राज्यों ने अन्य संकलन के लिए भारत भेजा। उन्होंने बाल्हीक और गन्धार में ये-या जाति को अधिकार में पाया। पुस्यपुर और नगरहार तक पहुँच कर सुंग-युत ई० ५२१ में चीन लौट आया। इवान्-श्वान की भारत यात्रा ई० ६२९-४५ में सम्पन्न हुई। इवान्-श्वान मध्यएशिया से होकर उत्तरी मार्ग के द्वारा भारत आया था तथा सम्राट ह्वेनच्येन के समय में प्रायः समस्त उत्तम युग के मध्य एशिया के दक्षिणी मार्ग से चीन लौट गया था। इवान्-श्वान विशेष रूप से योमाचार शास्त्र का विद्वान् था। उसके विवरण से भारत में

बौद्ध धर्म की ह्रासोन्मुखता सूचित होती है। इ.स.पू. ६७१ में जलमार्ग से भारत के लिए प्रस्थित हुआ तथा ताजमजिद ६७३ में पहुँचा। कौशाम्बी तक उसने प्रमुख बौद्ध तीर्थों की यात्रा की तथा १० वर्ष नालन्दा में व्यतीत कर जलमार्ग से ही मुम्बई होते हुए ६९५ में चीन वापस पहुँचा। इ.स.पू. का मुख्य प्रयोजन धिनय की खोज थी और उसके विवरण में भी मूलतः बौद्धवादी सम्प्रदाय के वैनायिक आधार का ही मुख्यतया विवरण है और इस प्रसंग में उसने चीनी और भारतीय बौद्ध भिक्षुओं का आभारनेद भी प्रकट किया है।

सायबेन के विवरण से स्पष्ट है कि पाँचवीं शताब्दी के प्रारम्भ में मध्यदेश तथा उत्तरांचल में सद्धर्म की स्थिति सन्तोषजनक थी। बौद्ध धर्म के प्राचीन केन्द्रों में केवल कपिल-वस्तु, व्यापस्ती, गया और वैशाली में ही ह्रास देखा जा सकता था। व्यापस्ती और कपिलवस्तु में इस ह्रास का कारण स्पष्ट ही इन नगरों का ह्रास था। स्वान्-श्यांग के विवरण से ७वीं शताब्दी तक सद्धर्म का ह्रास स्पष्ट विदित होता है। उसने स्वयं इस प्रकार की आशांका अनेक बार प्रकट की है^१। यह स्मरणीय है कि अनिय-तावादी बौद्ध धर्म पहले से ही स्वयं अपने विनाश के प्रति सशंक था। घुलतगम्भ में मगधान् बुद्ध ने भविष्यवाणी की है कि स्त्रियों की प्रव्रज्या के कारण सद्धर्म १००० वर्षों के स्थान पर ५०० वर्ष ही रहेगा। अक्षयमतिनिर्देश में पंचशती उत्पत्ति की और पंच-शती अवनति की कही गयी है। कृष्णापुष्करीक में सद्धर्म की स्थिति के १००० वर्ष के अनन्तर और ५०० वर्ष बताये गये हैं। अन्तर्गर्भनिर्देश में २००० वर्ष तथा ब्रह्मच्छे-दिका की एक व्याख्या में २५००० वर्षों का उल्लेख है। अन्यत्र सद्धर्म के लिए ५००० वर्षों का जीवन बताया गया है^२।

उत्तर पश्चिम में सम्भवतः हूणों के कारण सद्धर्म की पहले क्षति हुई थी। स्वान्-श्यांग ने गन्धार और उड्डियान में बहुसंख्यक संघारणों को उजड़ा हुआ पाया^३। किन्तु कपिला, कदमीर और जालन्धर में अभी बौद्ध विहार और भिक्षु प्रचुर थे। वर्तमान ऊत्तर प्रदेश में स्वान्-श्यांग ने बौद्ध धर्म की अवनति और अल्प-प्रचार निश्चित रूप से सूचित किया है। केवल कन्नौज, अधोध्या और वाराणसी में ही सद्धर्म की स्थिति का सुधार हुआ प्रतीत होता है। कन्नौज में यह सुधार निश्चित है और इसका कारण

१-उवा०, वाटर्स, जि० १, पृ० १२०।

२-इ०—बुधोन, जि० २, पृ० १०३-४।

३-वाटर्स, जि० १, पृ० २०२, २२६।

सम्राट् हर्षवर्धन की कृपा मानना चाहिए। बिहार में नाटलिपुत्र और नागन्या बौद्ध केन्द्र थे। बंगाल में उस समय बौद्ध धर्म का अपने प्रतिद्वन्द्वियों से अधिक प्रचार न था। आसाम में उसका प्रचार सर्वथा न था। कलिंग, आन्ध्र तथा चोल प्रदेश में बौद्ध धर्म कुतप्राम था। उड़ु, द्रविड, कोकण, महाराष्ट्र, मालव, बलभी और सिंध में सर्वत्र सन्तुष्ट था, किन्तु मुलतान में क्षीण।

श्वान्-श्वान ने सर्वाधिक प्रचार साम्भित्तीयों का था, उनके अनन्तर कण्ठ-स्थविरों का तथा फिर सर्वास्तिवादियों का। लौकोत्तरवादी केवल ब्रामिण्य में थे, महायानिक, कार्मण्य और धर्मगुप्तों का श्वान्-श्वान ने उड्डियान में उल्लेख किया है। कुछ सौषान्तिक सूत्र में थे, तथा कुछ महासाधिका कश्मीर और बनकटक में। श्वान्-श्वान के अनुमान से उस समय भारत में लगभग २५०० विहारों में प्रायः १६०,००० भिक्षु रहे होंगे।

इ-चिग के अनुसार यद्यपि १८ निकायों की चर्चा प्राप्त होती है, वस्तुतः उस समय अविच्छिन्न परम्परा के चार ही मुख्य सम्प्रदाय थे—आर्यमहासाधिकाय, आर्य-स्थविरनिकाय, आर्यमूलसर्वास्तिवादिकाय तथा आर्यसाम्भित्तीयनिकाय। इनमें से किसे महायान में तथा किसे हीनयान में बिना जाय, यह व्यवस्थित नहीं था। उत्तर भारत तथा दक्षिण-पूर्वी द्वीपों में वे साधारणतया हीनयानी थे, चीन में महायानी, तथा अन्यत्र हीनयानी कहीं महायानी। दोनों समान विनय का अनुसरण करते थे। जो बोधिसत्त्वों की पूजा तथा महायान-सूत्रों का पाठ करते थे, वे महायानी कहलाते थे। जो ऐसा नहीं करते थे, वे हीनयानी कहे जाते थे। तथाकथित महायान के दो ही प्रकार थे—माध्यमिक और योग। माध्यमिकों के अनुसार सामान्यतः जिसे सत् कहा जाता है वह वस्तुतः असत् है तथा प्रत्येक पदार्थ धर्म के समान निस्तार प्रतिभासमान है। योगाचार के अनुसार चित्त के अतिरिक्त और किसी पदार्थ की सत्ता नहीं है। हीनयान और महायान, दोनों ही आर्य-वेदाना के अनुकूल हैं तथा निर्वाण तक ले जाते हैं।

४—वही, जि० २, पृ० २१४, २२४।

५—वही, जि० २, पृ० २३९, २४२, २४६।

६—तथाकुतु (अनु०) ९ रेकाईं आव् दि बुधिसट् रिल्लिजन एज प्रैक्लिज्ड इन इण्डिया एण्ड दि मलाया, आरिफेल्सगो बाइ इ-चिग, पृ० ७।

७—वही, पृ० १४-१५।

आर्य महासांघिक निकाय के सात प्रभेद थे तथा उसका प्रचार विशेषतया मगध एवं पूर्वी भारत में था। कुछ महासांघिक लाट और सिन्धु में थे। सिन्धु में यह निकाय निररुक्त था, किन्तु दक्षिण-पूर्वी द्वीपों में इसका हाल में ही प्रवेश हुआ था। आर्य-स्वधिर निकाय के तीन भेद थे। दक्षिण भारत और सिन्धु में इसी का प्रचार था। मगध और पूर्वी भारत में भी यह निकाय उपलब्ध था। इसके कुछ अनुयायी लाट और सिन्धु में थे। उत्तर भारत में इसका प्रचार नहीं था। दक्षिण-पूर्वी द्वीपों में इसका भी हाल में प्रवेश हुआ था। आर्यमूल-सर्वास्तितवाद-निकाय की चार शाखाएँ थीं—मूलसर्वास्तितवाद, धर्मगुप्तक, महीशासक, काश्यपीय। उत्तर भारत में केवल इसी निकाय का प्रचार था। इसके कुछ अनुयायी लाट, सिन्धु और दक्षिण भारत में थे। पूर्वी भारत में अन्य सम्प्रदायों के साथ इसका भी प्रचार था। सिन्धु में इसका अनुगमन नहीं था। किन्तु दक्षिण-पूर्वी द्वीपों में था। धर्मगुप्त, महीशासक और काश्यपीय भारत में नहीं पाये जाते थे। किन्तु उन्हें उद्यान, कराशार और कुस्तुन में देखा जा सकता था। आर्य सम्मितीयों के चार प्रभेद थे। इनका सर्वाधिक प्रचार लाट और सिन्धु में था। उत्तर भारत और सिन्धु में इनका अप्रचार था, पूर्वी भारत में औरों के साथ ये भी पाये जाते थे। इनके कुछ अनुयायी दक्षिण में भी थे।

दक्षिण के विवरण से सिद्ध होता है कि मगध और पूर्वी भारत (भाजन्धा से पूर्व) में चारों मुख्य निकाय प्रचलित थे। इसका कारण स्पष्ट है—मगध में बौद्धों के मूल तीर्थ थे तथा यही सम्प्रदाय-भेद की जन्मभूमि थी। दक्षिण भारत और सिन्धु के बौद्ध सब स्वधिरवादी थे, पश्चिम के अधिकांश सम्मितीय, तथा उत्तर के सर्वास्तितवादी। सुमावा और जावा में सर्वास्तितवाद का प्राधान्य था, चम्पा में सम्मितीयों का। पूर्वी चीन में धर्मगुप्तनिकाय प्रचलित था। पश्चिमी चीन में धर्मगुप्त और अंशतः महासांघिक, दक्षिणी चीन में सर्वास्तितवाद के साथ प्रभेद। चीन में सामान्यतः महायान का प्रचार था, चीनोत्र में अंशतः, उत्तरी भारत और सुमावा, जावा आदि में सामान्यतः हीनयान का, शेष भारत में दोनों धर्मों का।

इन विभिन्न सम्प्रदायों में भेद के विषय सुदृढ़ और सूक्ष्म थे। उदाहरण के लिए मूलसर्वास्तितवादी जगोषत्र की कितारी सीधी काटते थे, अन्य निकाय अनियत आकार की। मूलसर्वास्तितवादी भिक्षुओं के निवास के लिए अलग-अलग कमरों का विधान

८-वही, मुद्रिका, पृ० २३-२४।

९-वही, पृ० ८-१०।

करते थे, सम्मिलीय रसियों की सीमाओं से ध्याना-विभाजन बंध भातते थे। मूल सर्वास्तिवादी विज्ञा को हाथ में सीधा ग्रहण करते थे, महासांघिक उत्पत्ते प्रहृण के लिए भूमि में स्थान-निर्देश करते थे"। सर्वास्तिवादी निवसन के सिरे को दोनों मार्गों में कायभण्डन के ऊपर खींच कर अवलम्बित कर देते थे। महासांघिक दाड़िने सिरे को बाईं ओर कस कर दबा देते थे, जैसा स्त्रियों में प्रचलित था। स्वधिर और उन्मिलीय भी ऐसा करते थे, किन्तु वे निवसन के सिरे को बाहर की ओर लटकने देते थे"।

बौद्ध तन्त्र

तान्त्रिक धर्म और लक्षण—'तन्त्र' शब्द के अनेक अर्थ होते हुए भी जगत्त प्रकृत अर्थ शासन के भेद-विशेष में षड् है। धर्म, शास्त्र, बौद्ध आदि विविध प्रस्थाओं में यह तन्त्रात्म्य शास्त्र-भेद लक्षित होता है। तन्त्र के ये अनेक प्रकार ऐतिहासिक दृष्टि में परस्पर निरपेक्ष नहीं हैं तथा सर्वत्र कुछ समान लक्षण अनुगत हैं। ज्ञान और कर्म का समुच्चय, शक्ति की उपासना, प्रतीक-प्राक्तुर्म, मोपनीयता, असीमिक सिद्धि चमत्कार, गुरु का महत्त्व, मुद्रा-मन्त्र-मन्त्र-मन्त्र आदि का प्रयोग, सांसारिक योगों का अतिरिक्त एवं उनका आध्यात्मिक उपयोग आदि प्रायः सभी तन्त्रों में साम्यविकृतया उपलब्ध होते हैं। सभी सम्प्रदायों में मुक्ति अभीष्ट है तथा सभी में अज्ञान, कर्म एवं वासना मुक्ति के प्रतिबन्ध माने जाते हैं। इन प्रतिबन्धों के निराकरण के लिए द्वैतवादी दर्शनों में ज्ञानपूर्वक कर्म अथवा कितनी न किसी प्रकार की उपासना अपरिहार्य है। अद्वैतवादी दर्शनों में भी अधिकारभेद से उपासना आवश्यक हो जाती है। धर्म एवं वासना के प्रबल होने पर उत्तमोपदेश मात्र के अपरोक्ष ज्ञान की स्फूर्ति नहीं होती। ऐसी स्थिति में उपासना के द्वारा जितशुद्धि का ही मार्ग भूम्य है।

ज्ञान वस्तु-परतन्त्र होता है, उपासना कर्तु-परतन्त्र"। उपासना, भावना, ध्यान",

१०—बही, पृ० ६-७।

११—बही, पृ० ६६-६७।

१२—यजुर्वेदी, ९.७४ "वस्तुतन्त्रो जवेद्वेषः कर्तुतन्त्रमुपासन्म्।"

१३—कैहों ध्यान के दो भेद बताये गये हैं—भावना एवं प्रणिधान। इनमें प्रणिधान का विषय वास्तविक होता है, भावना का वास्तविक अथवा कल्पित। इ०—मीलकण्ठ, महाभारत, शान्तिपर्व, १९५.१५—"द्विविधं ध्यानं भावना प्रणिधानं च। तत्राद्यं सिद्धं कल्पितं वा विषयमविहृत्य प्रवर्तते न वस्तुतत्त्वव्यवयमपेक्षते। प्रणिधानं वस्तुतत्त्वविषयम्।"

सभी मूलतः एकार्थक हैं तथा मानसिक क्रिया-विशेष को द्योतित करते हैं। उपासना का स्वरूप 'प्रत्ययानुत्ति' (प्रत्यय या प्रतीति का पुष्टयना) बताया गया है, "अर्थात् उपास्यविषयक प्रतीति का आवर्तन ही उपासना है। साध्य का चिन्तन ही समस्त आध्यात्मिक साधना का रहस्य है।" अर्थात् पक्ष में साध्य के अन्ततः निरुपाधिक एवं अचिन्त्य होने के कारण चिन्तन का उपरम ही साधना का अन्तिम रूप है।" किन्तु इस निर्विकल्पावस्था की प्राप्ति के लिए सांगोपिक लक्ष्य की भावना तथा सर्विकल्पावस्था सांगान के रूप में ग्राह्य है। अनिर्वाच्य एवं अद्वय परमार्थ का साधना अथवा संसार से सम्बन्ध उपाधि के द्वारा ही कल्पित किया जा सकता है।

उपाधि वस्तुतः शक्ति से अभिन्न है। फलतः शक्ति का उपासना ही समस्त तान्त्रिक साधना का मर्म है। शक्ति का मूल व्यापार अद्वैत से द्वैत का अवभासन तथा द्वैत का पुनः अद्वैत में निवर्तन है। द्वैतावभासन में सृष्टि, स्थिति एवं लय समुद्भूत हैं। यह प्रवृत्ति का व्यापार अधिद्यामूलक तथा कालक्रमानुगत है। यही बन्धन एवं निमित्त का संज्ञ है। निवृत्ति विद्यामूलक तथा स्वरूपतः अकालिक है तथापि उसमें एक औपाधिक क्रमिकता देखी जा सकती है। द्वयकरण अथवा अद्वयकरण व्यापार के कारण शक्ति सदा ही द्वैतावभासिनी है यद्यपि इसका निवृत्ति अथवा परमार्थ का सम्बन्ध रूप विगलद्वैत रूप है। शक्ति सम्बन्ध से अद्वय परमार्थ में भी एक प्रकार का 'अद्वैत-द्वैत' अवभासित होता है। इसी कारण उसे युगद्वय 'अथवा 'यत्-युम्' रूप में कल्पित किया जाता है। शक्ति की मूल अभिव्यक्ति भी दो आकारों में होती है— 'ग्राह्य एवं ग्राहक, अथवा रूप एवं नाम'। नाम को तीन अल्प स्वरूपों में, अथवा चित्त-चेत में, अथवा चित्त और वाक् में विभक्त किया जा सकता है।"। नाम-रूप

१४-मु०—पञ्चवशी, १.१५।

१५-मु०—शंकर, गीताभाष्य गीता २.५४ पर "सर्वत्रैव ह्यध्यात्मशास्त्रे कृताये-
स्त्रपानि यानि तान्येव साधनान्युपविशन्ते।"

१६-वही, ६.२५ पर, "न किञ्चिदपि चिन्तयेद्येव योगस्य परमो विधिः।"

१७-मु०—मुलतीवास, रामचरित मानस, "नाम रूप बुद्ध ईस उपाधी। अकथ
अनादि सुसामुक्ति साधी।"

१८-ग्राह्यग्राहक का भेद योगाचार में सुविदित है, नाम-रूप का उपनिषदों में तथा प्राचीनतम बौद्ध आगमों में, पाँच स्वरूपों का बौद्ध दर्शन में, सामान्यतः चित्त-चेत का जनिधर्म में, वाय-वाक्-चित्त का प्राचीन ग्राह्यग्राह्यों में तथा बौद्ध तन्त्रों में।

के अवलम्बन से ही 'युगनद' विषयक उपासना सम्पन्न होती है। मन्त्र, यन्त्र, मण्डल, मूर्ति आदि साधनोपयोगी विष्णुद्वय नाम-रूप के ही भेद हैं।

मनुष्य के बन्धन का कारण अविद्याशक्ति की अनादि परम्परा है। उसकी मुक्ति के लिए भी विद्या की परम्परा माननी होगी। वासनामुक्त संसारी के प्रबोधन के लिए गुरु की कृपा आवश्यक है। अन्ततोगत्वा गुरुशक्ति को सौभाग्यिक अथवा 'पर्याप्त-परमार्थ' से अभिन्न मानना चाहिए। यह परमार्थसत्ता ही परम गुरु अथवा आदि गुरु है जिनमें ज्ञान एवं कृपा की समरस स्थिति है। अतएव इन्हें शक्ति-सनाप अथवा युगनद रूप में कल्पित किया जाता है। तन्त्रशास्त्र के आदिप्रवर्तक भी ये ही हैं।

मन्त्र आदि साधनों को गुरु-कृपा का ही मूल रूप समझना चाहिए। इस कृपा अथवा 'शक्तिपात' के व्यक्तिविशेष की ओर समुद्रिष्ट होने के कारण ही मन्त्र आदि शोपनीय है। गुरुशक्ति से प्रकट होने के कारण ही इन साधनों की महिमा अचिन्त्य है तथा यथेष्ट श्रद्धा-सिद्धि देने वाली है। प्रकारान्तर से यह भी कहा जा सकता है कि मन्त्र आदि तान्त्रिक साधनों में विष्णुद्वय चित्त की स्वाभाविक शक्ति उन्मीलित होती है। इन साधनों को विफलता अथवा अप्रयोग से बचाने के लिए शोपनीयता आवश्यक है। शोपनीयता के लिए तथा पारिभाषिकता के लिए तन्त्रों की अभिव्यक्ति में प्रतीक-प्राचुर्य देखा जा सकता है। उपासना के सौन्दर्य के लिए भी प्रतीकों का उपयोग होता है। इनमें अद्वयीभाव के सुख को घोषित करने के लिए शृंगार के प्रतीकों का प्रयोग तान्त्रिक उपासना एवं अभिव्यक्ति की बहुचर्चित विशेषता है। संसार को परमार्थ से अभिन्न अथवा उसकी सीमित अभिव्यक्ति मान लेने पर संसार का सर्वथा तिरस्कार अपाशंक अथवा अधुक्त सिद्ध हो जाता है।

धर्मों से पूर्व और वैदिक मूल—मनुष्य का प्राचीनतम धर्म न्यूनधिक रूप में 'तान्त्रिक' ही था। प्रागैतिहासिक काल में तथा माना प्राचीन सभ्यताओं में शक्ति की उपासना विविध रूपों में प्रचलित थी। सिन्धु-सभ्यता में मातृ-शक्ति का और सम्भवतः कुमारी-शक्ति का पूजन विदित था। वैदिक साहित्य में अनेक तान्त्रिक धर्म के संकेत मिलते हैं जिन्हें परवर्ती ब्राह्मण-साहित्य में अंगीकृत, विस्तृत तथा रूपान्तरित किया गया। ऋक्-संहिता में अथर्व और लोपामुद्रा का संवाद उदाहार्य है। यद्यपि यह प्रतीत होता है कि वैदिक ऋचाएँ परवर्ती धर्म में मन्त्र न होकर बहुधा स्तुतियाँ ही थीं, तथापि उनकी मन्त्रात्मकता का सर्वथा अथवा सर्वथा निषेध नहीं किया जा

सकता^{११}। वैदिक ऋषि अपने काव्य की निम्निय से वाक् और चित का योग मानते थे^{१२}। परन्तु आधुनिक जग वैदिक काल में विदित होने का पर्याप्त प्रमाण नहीं मिलता, किन्तु गीता एवं मनुस्मृति के 'समय' तक इस प्रकार का जग सुप्रचलित हो गया था^{१३}। ब्राह्मणों एवं आरण्यकों की विदियों (= विद्याओं) एवं उपनिषदों की 'विद्याओं' में प्रतीकार्थक उपासना का प्रचुर विकास देखा जाता है^{१४}। विदियों का पञ्च-वशु-का प्रकारान्तर से परमवीर्यों में स्थान पाता है^{१५}। वैदिक ऋषि और सोम का जागनों में व्याख्यानरुमक उपासना मिलता है। पञ्चाग्नि-विद्या के 'धोषा ता अग्निर्गौतम' इत्यादि का तान्त्रिक संकेत स्पष्ट है^{१६}। कृष्ण देवकीपुत्र की पिये हुए और जागिरस के उपासना में कर्म की नवीन आख्या है जिसके अनुसार सभी वास्तविक कर्म परमाधीन्योगी हो जाते हैं^{१७}। गीता में इस दृष्टि का विस्तार पाया जाता है। बृहदारण्यक में अद्वैत-मन्द की तुलना रति की 'निर्गलित वेदान्तरता' से की गयी है^{१८}। स्वेतास्वतर में 'भाषा तु प्रकृति विद्याग्नाग्निं तु महेश्वरम्' कह कर अद्वैत के अन्तर्गत शक्ति का

१९-वैदिक मन्त्रों में लौकिक भाषा के द्वारा लौकिक जगों का अभिधान किया गया है। उनमें वाक् अर्थ का अनुपादन करती है, न कि अर्थ वाक् का। प्रसिद्ध सावित्री-मन्त्र भी प्रारम्भ में वाक्-स्फूर्ति के लिए प्रार्थनामय प्रतीत होता है। इस प्रकार की प्रार्थनाओं का कालान्तर में अन्वय से प्रयोग अगम्य भी विदित है, यथा कुरानु की आधुनिकता का। परन्तु 'प्रह्लाद' में वैदिक मन्त्रों पर इस प्रकार की मान्यता का आरोप तुलनीय है। "व्यारिषाद् धर्मिता यदाति" आदि की रहस्यात्मक व्याख्या प्रामाणिक नहीं है। यह स्मरणीय है कि मीमांसकों की मन्त्र और अर्थवाद का नेत्र प्रतिपादित करना पड़ा था। मीमांसकों का मन्त्रवाद भी तान्त्रिक मन्त्रवाद के समूह नहीं है।

२०-इस प्रसंग में 'वी' शब्द का वैदिक प्रयोग विचारणीय है।

२१-मनुस्मृति, २.७४-८०।

२२-अतयम ब्राह्मण और तैत्तिरीय आरण्यक विशेष रूप से स्पष्ट हैं। उपनिषदों की 'विद्याएँ' सुविदित हैं।

२३-यही 'पञ्चमण्डली आसन' का मूल प्रतीत होता है।

२४-शु० ६.२.१३ तु०—यही, ६.४.२-५ तु०—छा० २.१३।

२५-छा० ३.१६-१७, विशेषतः ३.१७.१-५।

२६-शु० ४.३.२१।

स्थान सुरक्षित कर दिया है^{२७}। 'नाद' और 'ज्योति' के उल्लेख भी उपनिषदों में प्राप्त होते हैं^{२८}। नाडीविज्ञान का आरम्भ तथा पिण्ड में ब्रह्माण्ड का सिद्धान्त भी आलक्षित होता है^{२९}।

प्रचलित धर्म में निचले तत्त्व के अनेक तत्त्व विद्यमान थे। नाग, गन्धर्व, वज्र, अमरा, कुम्भर, वृक्ष आदि की पूजा में मन्त्र, बलि, जादू-टोना आदि विदित थे। यज्ञ, नाग आदि से बचने के लिए 'रक्षा' प्राचीन बौद्ध साहित्य में भी मिलती है^{३०}। यज्ञ-पूजा में प्रतिमाओं का उपयोग भी होता था^{३१}। मन्त्रों और अम्तराओं का काम-शक्ति से सम्बन्ध निरूपित था।

मूल देशना और संतंत्र—प्राचीन बौद्ध धर्म में तान्त्रिक उपासना का स्थान नहीं था। यह नहीं कहा जा सकता कि शाक्यमुनि ने सपत्नीक किसी प्रकार का साधन किया था। पीछे भी उनके उपदेश में काम अथवा वाक् का तान्त्रिक अर्थ में साधन निर्दिष्ट नहीं होता। मन्त्र, जप अथवा प्रतिमा का भी उन्होंने उल्लेख नहीं किया और न किसी प्रकार के बहिर्भाग या देवोपासना का। प्राण एवं चित्त का साधन अवश्य उनके उपदेशों में मिलता है, किन्तु प्राण-साधन का मन्त्र, मुद्रा, अथवा नाडियों से सम्बन्ध प्रकट नहीं होता। चित्त-साधन के लिए उपदिष्ट ध्यान भी मुख्यतया प्रणिमान रूप है। प्रारम्भिक सद्धर्म में स्मृति और ध्यान का उपदेश वितर्क और विकल्प के क्षय के लिए है, तथा ज्ञान का प्रयोजन वाचनार्थ एवं शान्ति है। उसमें कायिक अमरता अथवा तिष्ठि का स्थान नहीं था। अतएव परवर्ती बौद्ध तान्त्रिकों का, यह अभिमत कि धान्यकटक में स्वयं तथागत के द्वारा एक तीसरा धर्म-चक्र-प्रवर्तन वद्यमान के लिए हुआ था, मान्य नहीं है^{३२}। तथापि धान्यकटक का इस प्रसंग में उल्लेख निस्सार नहीं है।

२७—श्वेताश्वतर, ४.१०, वहीं, १.४-५ मानो कितो तन्त्रशास्त्र से उद्धृत हो।

वहीं, २.१२ में 'सिद्ध देह' आलक्षित है।

२८—श्वेताश्वतर, २.११, वृ० २.३.६।

२९—नाडियों पर, छा० ६.८.६; वृ० २.१.१९; 'पिण्ड में ब्रह्माण्ड'—छा० ८.१।

३०—उवाहरनाथं, बीध का आटानाटिय मुत्त। पालि में इन्हें 'परिस्ता' कहते हैं;

सु०—मिलिन्द, पृ० १५३।

३१—यहाँ पर ३० कुमारस्वामी, यज्ञ।

३२—मैकोहेस टीका, पृ० ३-४; सुतोयधर्मचक्रप्रवर्तन की एक अन्य परम्परा—

बुधोन, जि० २, पृ० ५१-५२।

'धारणी-गुण'—ई० पू० पहली से ई० चौथी सदी तक—महासाधिका सम्प्रदाय में ही तान्त्रिक बौद्ध धर्म का प्रथम उन्मेष मानना चाहिए। उनके आविष्कृत लक्षणों के अनुसार तथागत की 'रूपराय' एक प्रकार की सिद्ध देह है। 'अनात्म रूप' की कल्पना कर उन्होंने 'रूप' को परमार्थ-साधन का उपयोगी बना दिया। 'नाम' अथवा मन्त्र के विषय में उनकी प्रगति इससे सूचित होती है कि उन्होंने अपने आगमों में एक नवीन 'धारणी-पिटक' जोड़ दिया^{३३}। महासाधिकों की ही आन्धक और वैशुल्बक नाम की वात्साओं में आभिप्रायिका मिथुन-चर्पा की अप्पारमोगमोगी घोषित किया गया^{३४}। वैशुल्बक मत का कथावस्तु में उल्लेख होने के कारण उसे ई० पू० प्रथम सदी तक निष्पन्न मानना चाहिए। प्रायः इसी समय बौद्ध धर्म में प्रतिमाओं का उपयोग तथा महामान का उदय हुआ^{३५}।

महायान का वक्ष्यान से निकट सम्बन्ध है। एक ओर महायान में अनेक 'तान्त्रिक' तत्त्व हैं, दूसरी ओर महायान के ही दार्शनिक सिद्धान्त वक्ष्यान में संगृहीत एवं कथान्तरित हैं। महायान सूत्रों में बुद्ध और बोधिसत्त्व जलौकिक और जन्तुकारी गुणों के रूप में प्रकाशित किये गये हैं। बोधिसत्त्व चर्पा के प्रारम्भ में बुद्ध और बोधिसत्त्वों की मानस पूजा (=अनुत्तर पूजा) का विधान है। कार्यात्मक बोधिसत्त्व के लिए निरे संसारवाणी भिक्षु की चर्पा अपर्याप्त है। 'उपाय' के रूप में वह विविध लौकिक जीवन में नाग-ग्रहण कर सकता है, यहाँ तक कि वह कठना से ब्रह्मचर्य का लक्षण भी कर सकता है (ई०, उत्तर)। बोधिसत्त्व न्यूना श्रद्धि-सिद्धि प्राप्त करता है तथा अन्त-दशमभूमि में उसे धारणीमुख की स्फूर्ति होती है। महायानसूत्रों में धारणियों का महत्त्वपूर्ण स्थान था तथा धारणियों को मन्त्र विषय ही मानना चाहिए^{३६}। धारणियों

३३-ई०—उत्तर।

३४-डिवेत्स कमेन्टरी, पृ० २४३।

३५-ई०—उत्तर।

३६-अज्ञा-धारमिता-हृदय-सूत्र में प्रज्ञापारमिता को ही धारणी बना दिया गया है। प्रज्ञापारमिता हृदय-सूत्र तथा उज्ज्वल-किञ्च-धारणी ज्ञान के होरि-सूत्रों विहार में ७वीं शती के प्रारम्भ से ताल-वर्षों में फिर रचित रहीं। अपरिमितासूत्र धारणी को ही प्रशंसित है। विज्ञानसूत्र में रत्नोत्का-धारणी का उल्लेख है। सद्धर्मपुण्डरीक के परवर्ती भाग में धारणी ने स्थान पाया है। चीन में चीमिन्ग ने ई० ३०३-४२ में महामायूरी आदि अनेक धार-

के मान्वात्मक विकास में कारण्यम्बूह तथा अथलोकितेश्वर की महिमा को विशेष महत्त्व-शाली कहा गया है^{३७}। चैत्य, प्रतिमा, पुस्तक आदि का पूजन महापान में सुनिश्चित था। माध्यमिकों का विशुद्ध विचारमार्ग ही महापान को सर्वथा तान्त्रिक साधन बनने से रोक रखता है^{३८}। किन्तु सैषेय और असंग का योगाचार-दर्शन विविध क्रिया और चर्चा का अंगीकार करता है तथा उसका 'परामृति' का सिद्धान्त तान्त्रिक साधना की भूमिका के रूप में रखा जा सकता है।

महापान और बज्रयान—अद्वययज के अनुसार तीन ही यान हैं, धावकयान, प्रत्येकयान, तथा महापान। चार स्थितियाँ हैं—वैभाषिक, सौत्रान्तिक, योगाचार और माध्यमिक। इनमें धावक और प्रत्येकयान की व्याख्या वैभाषिक स्थिति से होती है। महापान द्विविध है—पारमितानय और मन्वनय। पारमितानय की व्याख्या सौत्रान्तिक, योगाचार और माध्यमिक स्थितियों से होती है, मन्वनय की व्याख्या योगाचार और माध्यमिकस्थिति से^{३९}। मन्वनय अत्यन्त गंभीर है और उसमें केवल तीक्ष्ण-न्द्रिय पुरुषों का ही अधिकार है। महासाधकों के 'विद्यापरिपिटक' अथवा 'पारमोपिटक' में पूर्वावभाषित माहायानिक मन्वनय को ही तान्त्रिक बौद्ध धर्म की निश्चित अवतारणा मानना चाहिए।

धियों का अनुवाद किया। पारमियों के अनेक संघर्ष प्राप्त होते हैं। वेदान्त में पञ्चरक्षा विशेष प्रचलित है। ये पाँच इस प्रकार हैं—महाप्रतिपत्ता, महासहस्रप्रतिपत्ता, महाभापूरी, महाप्रोत्कृती, महामन्वानुसारिणी; पारमियों का उद्गम द्विविध प्रतीत होता है—एक ओर प्रचलित जलू-टोना, दूसरी ओर प्रजापारमिता, बुद्ध और बोधिसत्त्वों के नाम-स्मरण की महिमा।

३७—मलिनान्त दत्त, वि एज ऑफ् इन्डोरियल कौन्सिल में, पृ० २६१।

३८—साधनशास्त्र के अनुसार जर्मनागार्जुन ने 'एक-जटा' का साधन भोट वेद से उद्धृत किया था। ये नागार्जुन कदाचित् प्रतिष्ठ माध्यमिक आचार्य से निम्न थे।

३९—"तत्र त्रीणि यानानि धावकयानं प्रत्येकयानं महापानं वेत्ति। स्थितमाच्यतस्मः वैभाषिक-सौत्रान्तिक-योगाचार-माध्यमिकभेदेन। तत्र वैभाषिकस्थित्या धावकयानं प्रत्येकयानं च व्याख्यायते। महापानं च द्विविधं पारमितानयो मन्वनय-शब्देन। तत्रपारमितानयः सौत्रान्तिकयोगाचारमाध्यमिकस्थित्या व्याख्यायते। मन्वनयस्तु योगाचारमाध्यमिकस्थित्या व्याख्यायते।" (अद्वययज, तत्परलामन्नी, उद्धृत भट्टाचार्य, इण्डियन युनिवर्सिटी आइकोनोग्राफी, १९२४, भूमिका, पृ० १२)।

बौद्धों के प्राचीनतम उपलब्ध तन्त्र मञ्जुश्रीमूलकल्प तथा गृह्यसमाज हैं। मञ्जु-श्रीमूलकल्प को महार्थपुल्य-महापान-सूत्र कहा गया है। इसका चीनी अनुवाद ई० ९८० और १००० के बीच सम्पन्न हुआ था। तिब्बती अनुवाद ११ वीं शताब्दी में हुआ था। चीनी अनुवाद में केवल २८ अध्याय हैं, वर्तमान मञ्जुश्रीमूलकल्प में ५५ हैं। मञ्जुश्री० और गृह्यसमाज की तुलना के आधार पर मञ्जुश्री० को प्राचीनतर ठहराया गया है*। पञ्च-ध्यानी-बुद्धों से मञ्जुश्री० का उतना परिचय नहीं है जितना गृह्यसमाज का। दीनार का उल्लेख भी मञ्जुश्रीमूलकल्प में २७ वें अध्याय के अनन्तर है। भट्टा-चार्य महोदय ने असंग को गृह्यसमाज का रचयिता बताया है** : इसके समर्पण में कोई निश्चित प्रमाण नहीं है। दूसरी ओर असंग का तन्त्र से सम्बन्ध अवश्य है। साधन-माला में आचार्य असंग को प्रज्ञापारमिता-साधन का कर्ता कहा गया है***। इन असंग को असंगान्तर कालिन करना मुक्तिहीन है***। महापानसूत्रालंकार में लिखा है 'मैयुन की परावृत्ति होने पर बुद्धों के मुक्त-विहार में तथा स्त्रियों के असंकेत-दर्शन में परम विमुक्त प्राप्त होता है—'मैयुनस्य परावृत्तो विमुक्त्य लभ्यते परम्। बुद्धलोब्धाविहारे च दारामंकेत-दर्शने ॥' (पृ० ४१)। यहाँ परावृत्ति का अर्थ 'मनोवृत्ति का परिवर्तन करना चाहिए क्योंकि इस प्रसंग के प्रारम्भ में ही उन्होंने लिखा है—'अवशिष्टैः श्लोकैः मनोवृत्तिसेदेन विमुक्तमेव समेषति ॥' (वही)। इन्द्रिय, मन, विकल्प आदि परावृत्ति के समाप्त मैयुन को परावृत्ति में भी उसके मन्त्रिन 'रत्न' का त्याग या त्यागवृत्ति, किन्तु विमृष्ट पक्ष की अनुवृत्ति अभिप्रेत है। पाँच इन्द्रियों की परावृत्ति होने पर पाँचों इन्द्रियों की सब विषयों में वृत्ति हो जाती है। मन की परावृत्ति होने पर निर्विकल्प ज्ञान की प्राप्ति होती है। विषय और उनकी उपलब्धि की परावृत्ति होने पर यथेष्ट भोगसन्दर्शन प्राप्त होता है। विकल्प की परावृत्ति होने पर ज्ञान और कर्म सदा अन्नाहत रहते हैं। प्रतिष्ठा की परावृत्ति होने पर अप्रतिष्ठित-निर्वाण की प्राप्ति होती है। इसी प्रकार मैयुन की परावृत्ति होने पर बुद्धोचित मुक्त-विहार तथा स्त्रियों का अस्मित-दर्शन प्राप्त होता है। आकाश-संज्ञा की व्यावृत्ति के द्वारा यथेष्ट-गमन का लाभ होता है। विविध मनोवृत्ति भेद से विविध विमुक्त की प्राप्ति होती है। अर्थात् परावृत्ति एक प्रकार की संकोच-

४०—विनयतोष भट्टाचार्य, (सं०) गृह्यसमाज, भूमिका, पृ० ३५ प्र०।

४१—वही, पृ० ३४।

४२—साधनमाला, साधन संख्या, १५९, पृ० ३२१।

४३—मु०—चिन्दरतिल, पृ० ७०, जि० २, पृ० ३९२।

निवृत्ति एवं विमर्शकरण है। परावृत्ति की चारणा को, विशेषतः मैत्रुणपरावृत्ति को तान्त्रिक दृष्टि से पृथक् नहीं किया जा सकता”।

असंग के अभिधर्मसमुच्चय में 'अभिसन्धिबिनिश्चय' का उल्लेख किया गया है।^{४४} इसके अर्थ हैं—कथित अर्थ से भिन्न अभिप्राय, निगूड अभिसन्धि का विपरीत प्रकार से प्रकाशन। इस वाग्विधि का उदाहरण देते हुए असंग का कहना है—'सूत्र में कहा है, बोधिसत्त्व महासत्त्व पाँच धर्मों से युक्त होकर ब्रह्मचारी होता है, परम विभुज ब्रह्मचर्य से युक्त होता है। कौन पाँच? मैत्रुण के अतिरिक्त मैत्रुण से निस्सरण नहीं बँडता, मैत्रुणराम्य की ओर उपेक्षक होता है, उत्पन्न मैत्रुणराम्य को अधिवासित करता है, मैत्रुण-विरोधी धर्म से युक्त होता है। अभीक्ष्ण मैत्रुण-समापन्न होता है।' यहाँ परवर्तों तान्त्रिकों एवं सिद्धों की 'सन्ध्याभाषा' का स्पष्ट उल्लेख है।

बौद्धधर्म की गृह्य-परम्परा ई० तीसरी से छठी शती तक—गृह्य समाज की प्राचीनता एवं आद्यता इससे स्पष्ट है कि उसमें बोधिसत्त्वों को तथागत के द्वारा वहाँ प्रतिष्ठापित नहीं एवं अद्भुत सिद्धान्तों से सन्नत बताया गया है”। तथा पारिभाषिक शब्दों को समझाने का प्रयत्न भी किया गया है। तारानाथ के अनुसार ३०० वर्ष तक तन्त्र की परम्परा गुप्त रही, उसके अनन्तर उसका प्रकाश हुआ तथा धर्मकीर्ति के पश्चात् विशेषतः पालयुग में, उसकी प्रचुर वृद्धि हुई”। गृह्यसमाज की तान्त्रिक परम्परा का उद्भव कदाचित् तीसरी शताब्दी में हुआ तथा छठी तक उसका गुप्त प्रचार हुआ। ७वीं शताब्दी से गृह्यसमाज की अत्यन्त प्रसिद्धि हुई तथा उस पर बहुसंख्यक आचार्यों और सिद्धों ने व्याख्यान लिखे”।

महायान में संशेषतः पाँच स्कन्ध ही संबृत्तिसत्य है तथा परमार्थसत्य को शून्यता, प्रज्ञा, अथवा बोधि कहा गया है। बुद्ध के तीन अथवा चार काय बताये गये हैं”।

४४—असंग, सूत्रालंकार, पृ० ४१-४२, ३०—दागधी, स्टडीज इन दि तन्त्रस, पृ० ८७-९२।

४५—अभिधर्मसमुच्चय (सं० प्रथम), पृ० १०६-७।

४६—गृह्यसमाज, पृ० २१।

४७—तारानाथ (अनु० शीफनर), पृ० २०१।

४८—३०—गृह्यसमाज के व्याख्याताओं की विलुप्त सूची, भट्टाचार्य (सं०), गृह्य-समाज (भूमिका), पृ० ३०-३२।

४९—तीन काय—धर्मकाय, सम्भोग, एवं निर्माणकाय, अथवा स्वाभाविककाय मिलाकर चार।

शून्यता-कथना-धर्म बोधिचित्त के उत्पादन के द्वारा तथा कमिक अभिसम्बोधि के मागे से अन्त में धर्मकाय का अभिसमय अथवा शून्यता का परम साक्षात्कार होता है। मायिक द्वैत से अद्वैत तक के इस विकास का विवरण मैत्रेयनाथ के अभिसमयालंकार में स्पष्ट है। प्रकारान्तर से महायाग में बुद्ध को ही परमार्थ कहा जा सकता है। बुद्ध में प्रज्ञा एवं कल्याण का सामरस्य है। संसार के उद्धारक हेतु होने के कारण कल्याण ही 'उपाय' है। वज्रयाग में 'प्रज्ञोपाय' को इस युगनद्ध सत्ता को ही परम तत्त्व माना गया है। अभेद्य एवं विशुद्ध होने के कारण प्रज्ञा को 'वज्र' (हीरा) कहा जाता है तथा उपाय या कल्याण को 'पथ'। भिद्युन-कल्पना में वज्र पुरुषतत्त्व है पथ स्त्रीतत्त्व। स्वामा-विक काय, धर्मकाय, सम्भोगकाय एवं निर्माणकाय के स्थान पर काय-वाक्-चित्त-वज्र की कल्पना की गयी है तथा बुद्ध भगवान् को कायवाक्-चित्त-वज्रधर अथवा काय-वाक्-चित्त-वज्राधिपति कहा गया है। केवल वज्रधर अथवा वज्रसत्त्व का भी प्रयोग मिलता है। इन्हीं वज्रधर से पाँच 'ध्यानी बुद्ध' निःसृत होते हैं जो कि पाँच स्कन्धों के अधिष्ठाता हैं। ये 'ध्यानी बुद्ध' सदैव ध्यानी तथा सदैव बुद्ध रहे तथा रहते हैं। बुद्ध भगवान् को धर्म षष्क-अवतंन, वरद, समाधि, भय एवं अभूमिसाधो मुद्राओं में प्रदर्शित किया जाता था। मुद्रा द्वारा चित्तोचित इन्हीं बुद्धों से ध्यानी बुद्धों की कल्पना उद्गत प्रतीत होती है। वैरोचन, रत्नसम्भव, अमिताभ, अभोषसिद्धि, एवं अशोभ्य नाम के इन ध्यानी बुद्धों का सम्बन्ध क्रमशः उपर्युक्त मुद्राओं से तथा रूप, वेदना, संज्ञा, संस्कार, एवं विज्ञान स्कन्धों से है। प्रत्येक ध्यानी बुद्ध अपनी 'शक्ति' से वृहत्तरित हैं तथा इन भिद्युनों के साथ बोधिसत्त्व भी सम्बद्ध हैं। इस प्रकार पाँच 'कुल' कल्पनीय हैं। इन्हीं की क्रमबद्ध स्थापना से तथागत-मण्डल निष्पन्न होता है तथा उसके विवरण से गुह्य-समाज का प्रारम्भ होता है। उन्हीं में 'मण्डल' अथवा 'षष्क' एक प्रकार का मानचित्र कहा जा सकता है जिसमें देवता उनकी शक्तिर्मा, तथा धर्म आदि के क्रमिक एवं विधिष्ट आकार में विन्यास के द्वारा तत्त्वसमष्टि का निरूपण होता है। मण्डल एवं उसके

५०-तु०—“पञ्चबुद्धस्वभावात् पञ्चस्कन्धा जिनः स्मृताः ।

चातकी लोचनाद्यास्तु बुद्धकायस्ततो ष्ठाः ॥”

(इन्द्रभूति, ज्ञानसिद्धि, २-१)

५१-तु०—“अथ मण्डलामाख्यातं बोधिचित्तं च मण्डलम् ।

वेहं मण्डलमित्युक्तं त्रिषु मण्डलकल्पना ॥”

(गुह्यसमाज, पृ० १५९)

अंगों की उत्पत्ति के मूल में मन्त्र-शक्ति ही है जिसके सहारे तथागत ने 'विद्या-गुरुषो एव 'विद्यान्त्रियों' को निश्चारित किया ।

गुह्यसमाज के दूसरे पटल में बोधिचित्त का उत्पादन वर्णित है । 'उत्पादयन्तु भवन्तः चित्तं कायाकारेण कायं चित्ताकारेण चित्तं वाक्प्रव्याहारेणेति' ।^{११} अर्थात् चित्त को काय के आकार में उत्पादित करना चाहिए, काय को चित्त के आकार में तथा चित्त को वाक् द्वारा उत्पादित करना चाहिए । इस विचित्र उक्ति का अर्थ कदाचित् काय-वाक्-चित्त के समत्वापादन से है । सब धर्मों के नैरात्म्य एवं प्रकृतिप्रभास्वरता को जानने से ही निर्विकल्प निरात्मन्व बोधिचित्त उत्पन्न होता है जिसका उत्पाद अनूत्पाद से अभिन्न है । सब धर्म आकाशवत् शून्य, अनूत्पन्न, विशुद्ध हैं, यही बोध बोधिचित्त है ।^{१२} इसे काय-वाक्-चित्त-वशधर कहा गया है ।

बोधिचित्त के उत्पादन के अनन्तर मण्डल में अद्वैत भावनापूर्वक शक्तिमहेश्वरित उपासना विहित है । चण्डाल, वेशुकार आदि तथा महापातकों भी इस अनुत्तर महा-यान से सिद्धि प्राप्त करते हैं^{१३} । किन्तु गुरुनिन्दा करने वालों की कोई गति नहीं है । शक्ति-महेश्वर में सामाजिक विधि-निषेध हेय हैं । स्त्रीमाध में बुद्धजननी प्रजा भाव-नीम तथा कामनीम है ।^{१४} 'प्रजा' अथवा 'शक्ति' के साथ ही गुरु अभिषेक करता है । यही 'विद्याप्रत' है ।^{१५} शिक्षा, तप, नियम आदि का त्याग उचित है, तथा विविध

५२-गुह्यसमाज, पृ० ११ ।

५३-तु०—“अनाविनिधनं ज्ञान्तं भावानावशयं विभुम् ।

शून्यताकरुणामिधं बोधिचित्तमिति स्मृतम् ॥”

(वही, पृ० १५३)

५४-वही, पृ० २० ।

५५-वही, पृ० २० ।

५६-तु०—“अभिषेकं त्रिधा भेदमस्मिन् तत्रे प्रकल्पितम् ।

कलशाभिषेकं प्रथमं द्वितीयं गुह्याभिषेकतः ॥

• प्रजाज्ञानं तृतीयं तु षतुर्थं तत्तुनस्तथा ।

मन्त्रयोग्यां विशालाकीं सपुण्यां शुक्लसम्भवां ॥

गुह्यगुह्याभिषेकं तु तद्यत् शिष्याय मन्त्रिणः ।

तामेव देवतां विद्यां गृह्य शिष्यस्य वशिणः ॥

पापौ पाणिः अरातण्यः साक्षीकृत्य तथागतान् ।

कामोपशोम, मांसाहार, आदि विहित है। रूप, शब्द, स्पर्श आदि भोगों से बृद्ध पूजनोप
 है”। रागचर्या ही श्रेष्ठचर्या एवं बोधिसत्त्वचर्या है”। आचार्य से अभिविक्त होकर
 मण्डलादिपूर्वक मन्त्रजाप एवं शक्ति-पूजा के द्वारा समस्त सिद्धि प्राप्त होती है”।
 आचार्य और बोधिविक्त वस्तुतः अभिन्न हैं”। सब धर्म काय-वाक्-चित्त में अधिष्ठित
 हैं तथा काय-वाक्-चित्त आकाश में। अर्थात् सूक्ष्मता ही समस्त व्यवसायना का
 आदि और अन्त है।

सिद्धि के उपाय चार प्रकार के हैं—सेवा, उपसाधन, साधन एवं महासाधन”।
 सेवा द्विविध है, सामान्य एवं उत्तम। वज्रचतुष्टय के द्वारा सामान्य सेवा तथा
 ज्ञानामृत के द्वारा उत्तम सेवा निष्पाद्य है। वज्रचतुष्टय इस प्रकार है—सूक्ष्मताबोधि,
 बीजसंहति, चिन्मनिष्पत्ति, अजरन्यास। उत्तम सेवा में ज्ञानामृत ब्रह्मयोग से साध्य है।
 प्रत्याहार, ध्यान, प्राणायाम, धारणा, अनुस्मृति, एवं समाधि संकत हैं। इसी इन्द्रियों
 का अपनी बाह्य वृत्तियों से निवर्तन ‘प्रत्याहार’ है। पञ्चविषयात्मक सत्ता की पञ्च-
 ब्रह्मात्मक कल्पना ध्यान है। चित्तकं, विचार, प्रीति, मुक्त और एकाग्रता ध्यान के
 पांच भेद हैं। स्वास पञ्चभानात्मक अथवा पञ्चभूतात्मक है। नासिकाग्र में उसकी
 पिण्डरूप से कल्पना प्राणायाम है। यह पिण्डरूप स्वास ही पञ्चवर्ण महारत्न है।
 इन्द्रियनिरोध पूर्वक रत्न धारण करते हुए मन्त्र को हृदय में ध्यान कर प्राणविव में
 न्यास धारणा है। धारणा से पञ्चधा निमित्त प्रकट होते हैं जिनके आकार क्रमशः
 मरीचिका, धूम, लघोत्, लेप तथा निरन्न आकाश के समान होते हैं। इस स्थिर

हस्तं बत्वा शिरे सिध्यमुच्यते मुक्त्वधिना ।

वाग्योपायेन बुद्धत्वं तस्माद्विद्याभिर्मां कराम् ॥

अद्वयाः सर्वधर्मास्तु द्वयभावेन लक्षिताः ।

तस्माद्विद्योयः संसारे न काचो भवता सदा ॥”

(वही, पृ० १६०-६१)

५७-वही, पृ० २७-२८ ।

५८-वही, ३७, (तु० प्रज्ञोपायवित्तवपत्तिद्धि, १, २५ जहाँ राग-करण) ।

५९-जप के अनेक भेद—वज्रजाप, कापजाप, वाग्जाप, चित्तजाप, रत्नजाप
 इत्यादि, वही, पृ० ६०-६२ ।

६०-“बोधिविक्तचर्याचार्योऽसाध्यमेतद्वर्णोकारम् ।” (वही, पृ० १३७)

६१-वही, पृ० १६२-६६ ।

निमित्त को विस्तारित करना चाहिए तथा उसका स्मरण ही अनुस्मृति है जिससे प्रतिभास उत्पन्न होता है। विन्वमन्त्र में सब भावों के विन्वोहृत रूप में विलीन से सहसा ज्ञान उत्पन्न होता है जो समाधि है। प्रत्याहार की प्राप्ति में मन्त्रों का अधिष्ठान, प्राणायाम से बोधिसत्वों के द्वारा अधिष्ठान, तथा धारणा से बयसत्त्व समावेश सिद्ध होता है। अनुस्मृति से प्रभासण्डल उत्पन्न होता है, तथा समाधि से सब आवरणों का क्षय।

मन्त्रमय चित्त से आकाशगत मूर्ति की भावना उपसाधन है। छः महीनों में वसंत होना चाहिए। यदि तीन बार ऐसा करने पर भी दर्शन न हो तो हठयोग का अभ्यास करना चाहिए। काय-वाक्-चित्त-व्यय से अद्वयीकरण साधन है। आत्मवक् मण्डल-सृष्टि महासाधन है। सेवा में योग का आलम्बन महोष्णोषविन्व है, उपसाधन में अमृतकुण्डल, साधन में देवताविन्व, तथा महासाधन में बुद्धविन्व। सेवा में साध्य और साधन का संयोग होता है, उपसाधन में वज्र और पद्म का। साधन में मन्त्रचालन होता है, महासाधन शान्त आकाशभाव है।

व्ययमान और सहजमान—७वीं और ८वीं सदियों, तथा अनन्तर—तारानाथ के अनुसार आचार्य जसंग से धर्मकीर्ति के समय तक तन्त्र की परम्परा गुप्त रही, किन्तु इसके अनन्तर उसका प्रकाश हुआ तथा पालसम्राटों के समय में अनेकानेक मन्त्राचार्य और ब्रह्माचार्य हुए। इस समय चन्द्रवंश के एक सिद्ध राजा का आविर्भाव हुआ तथा ८४ सिद्धों में से अधिकांश धर्मकीर्ति और राजा चणक के अन्तराल में प्रकट हुए। पाल युग में महायान तथा मन्त्रयान का मगध, बंगल (= बंग ?), ओडिशा, अपरान्त तथा काश्मीर में विस्तार हुआ। पाल युग बौद्ध ब्रह्माचार्यों एवं सिद्धाचार्यों का युग था। इनमें नाम-बाहुल्य और नाम-साम्य के कारण काल-निर्वय अत्यन्त दुष्कर एवं विवादास्पद है। तारानाथ ने आचार्य कम्बलपाद, कुकुराचार्य, सरोरुह वज्र, ललितवज्र तथा इन्द्रभूति को समकालीन बताया है। सरोरुहवज्र जपवा पद्मवज्र नाम के कदाचित् एकाधिक व्यक्ति थे। 'उन्होंने' गृह्यसिद्धि की रचना की तथा कम्बलपाद के साथ ही बयसत्त्व का प्रवर्तन किया। 'अनन्यवज्र उनके' शिष्य थे तथा अनन्यवज्र के प्रज्ञोपाय-विनिश्चयसिद्धि आदि अनेक ग्रन्थ विदित हैं।' इन्द्रभूति को अनन्यवज्र का शिष्य कहा

६२-तारानाथ, (अनु० शीफनर), पृ० २०१-२।

६३-वही, पृ० १८८।

६४-इ०—स्नेहप्रोष (सं० एवं अनु०), हेमवतन्य, जि० १, पृ० १३-१४।

६५-इ०—भद्राचार्य (सं०)—दू बयमान वर्ल्स, भूमिका।

गया है। ये उद्दिष्टान के राजा थे। यह उद्दिष्टान उड़ीसा में है अथवा उत्तराप्रप्र का उद्दिष्टान है, यह अनिश्चित है। इन्द्रभूति तिब्बत में आठवीं शताब्दी में लामाधर्म के प्रवर्तक पद्मसम्भव के 'पिता' कहे गये हैं। इनकी छोटी बहिन लक्ष्मीकरा भी सिद्ध थी तथा उसे सहजपान का प्रवर्तक कहा गया है। साधनमाला में इन्द्रभूति को कुरु-कुल्लासाधन का आविष्कारक बताया गया है। इन्द्रभूति के ज्ञानसिद्धि आदि अनेक ग्रन्थ विदित हैं। ज्ञानसिद्धि से उसके पूर्ववर्ती विस्तृत तन्त्रशास्त्रिय का परिचय मिलता है। यह स्मरणीय है कि सम्भवतः इन्द्रभूति नाम के भी एकाधिक व्यक्ति थे।

अनगवज्य का दार्शनिक मत मैत्रेयनाथ के मध्यान्तविभंग का स्मरण दिलाता है।^{११} संसार निष्पया कल्पना की प्रसूति है। न इसके अस्तित्व की मानना चाहिए, न नास्तित्व को। शून्यता ही प्रजातत्त्व है। करुणा को ही राग अथवा उपाय कहा जाता है। शून्यता और करुणा का नीर-धीर के समान मेल प्रजोपाय कहलाता है। यही धर्मतत्त्व है जिसमें न कुछ जोड़ा जा सकता है, न घटाया। न उसमें बाह्य है, न बाह्यक, न मत् है, न त्वमत्। यह प्रकृति-निर्मल, द्वैताद्वैतविर्वाहित, शान्त, शिव और प्रणयारमबन्ध है। यह प्रजोगाय ही सब बुद्धों का आलय, दिव्य धर्मधातु, एवं अप्रतिष्ठित निर्वाण है। तीनों काय, तीनों ध्यान, अमन्त्र मन्त्र, मुद्रा, मण्डल, चक्र, कुल, तथा अशेष जीव, सब यही से विनिर्गत हैं। प्रजोगाय ही समस्त जगत् के लिए चिन्तामणि के समान भक्ति और मुक्ति का पद है। यही पहुँच कर बुद्धत्व की प्राप्ति होती है। अनन्त-मुक्त-रूप होने से उसे 'महामुक्त' कहते हैं। यही समन्तभद्र है।

इस तत्त्वरत्न का शब्दों से प्रतिपादन असम्भव है, क्योंकि उसमें शब्द-संकेत ही अगृहीत हैं। अतएव इस प्रपात्मबोध परमार्थ की प्राप्ति के लिए गुरु का सेवन आवश्यक है। गुरु की महिमा अपार है तथापि गुरु का उचित आदर-सत्कार करने वाले विरल हैं। गुरु की सप्रति से शिष्य में प्रभास्वर बोधिविस्तार जैसे ही उद्भासित हो उठता है जैसे सूर्य के सम्पर्क से सूर्यकान्तमणि।^{१२} नवपुत्रों तथा सुन्दर 'मुद्रा' को प्राप्त कर तथा उसे माल्य, मन्त्र, वस्त्र आदि से सत्कृत कर गुरु के पास निवेदित करना चाहिए तथा गुरुपूजन के अनन्तर गुरु से वज्याभिषेक की प्रार्थना करनी चाहिए। इस पर, मुद्रापुत्र दिव्य को वज्याचार्य अभिषिक्त कर उसे 'समय' प्रदान करेंगे, तथा संवर

६६-३०—प्रजोगायविनिश्चयसिद्धि ("दृ. शब्दमाला वृत्तं," में सम्पादित) प्रथम परिच्छेद।

६७—यही, पृ० १०।

मतायें जिसके अनुसार प्राणिवध न करना चाहिए, तथा निरन्तर सत्त्वहित का आचरण करना चाहिए। इस पर शिष्य को यथाशक्ति गुरुदक्षिणा समर्पण करनी चाहिए।^{६८}

प्रज्ञोपाय की भावना में शून्य और अशून्य की कल्पना छोड़कर आकाशवत् भावना करनी चाहिए। सब कर्मों के करते हुए भी यह भावना निरन्तर प्रवृत्त रहती है। प्रज्ञा पारमिता सर्वे-धर्म-समता है। विकल्प, राग आदि से मलिन चित्त ही संसार है, निर्विकल्प और प्रभास्वर चित्त ही निर्वाण है।^{६९} साधक को निर्विकल्पात्मक प्रज्ञा तथा कल्पना का अभ्यास करना चाहिए। वज्रचर्या में विघ्ननाश के लिए 'पञ्चामृत' तथा 'पञ्चप्रदीप' का भक्षण करना चाहिए। चित्त को कभी क्षुब्ध न होने देना चाहिए। सब कुछ मामागत समझ कर निपसक चित्त से सपेष्ट भोग करना चाहिए। यह समस्त शैधानुक्त वज्रनाथ ने साधकों के सम्भोग एवं हित के लिए बनाया है।^{७०} प्रज्ञा का परमार्थ रूप शुद्ध और अद्वय है, किन्तु सांवृत रूप स्त्रीनिघह है।^{७१} अतः स्थियों में किसी प्रकार की हेयता अथवा त्याज्यता न माननी चाहिए। ज्ञानन्द के सम्भोग से ही वज्रसत्त्व की सिद्धि होती है।

इन्द्रभूति का कहना है कि अनुत्तर वज्रयामन योगतन्त्रों में प्रोक्त है।^{७२} यह स्मरणीय है कि बौद्ध तन्त्र चतुर्धिस हैं—क्रियातन्त्र, चर्या०, योग०, अनुत्तरयोग०। वज्रसत्त्व सब जीवों के मन में व्याप्त है। वज्रयानी को निर्विकल्प, निरहंकार और निपसक होना चाहिए। प्रज्ञोपाय के समायोग से पाप-पुण्य का भेद विगलित हो जाता है। मध्यामध्य, पेयापेय, गम्भागम्य आदि का त्रिवेक छोड़ देना चाहिए तथा सब धर्मों को प्रतीत्यसमुत्पन्न, निरात्मक एवं भायोपम समझना चाहिए। हिंसा, चोरी, व्यभिचार, मृदावाद आदि कर्मों से नरक प्राप्त होता है, किन्तु योगी उन्हीं से मुक्त हो जाता है। सर्वव्यापी, सर्वज्ञ,

६८—वही, तृतीय परिच्छेद ।

६९—वही, ४.२२-२३ ।

७०—"सम्भोगार्थमिदं सर्वं शैधानुक्तमशेषतः ।

निर्मितं वज्रनाथेन साधकानां हिताय च ॥ (वही, ५.३१)

७१—"प्रज्ञापारमिता सेव्या सर्वथा मुक्तिकांक्षिभिः ।

परमार्थं स्थिता शुद्धा संवृत्त्या तनुवारिणी ॥

सकलनाकपनात्प्राय

सर्वशैथिल्यवस्थिता ।

अतोऽर्थं वज्रनाथेन प्रीत्या बाह्यार्थतन्मवा ॥" (वही, ५. २२-२३)

७२—३०—ज्ञानसिद्धि, ("दृ वज्रयामन वस्तं" में सम्पादित) ।

लोकेश्वर, ब्रह्मेश्वर ही सब मंत्रों में वर्णित है। गुरुरूपा में ही इन उत्तम तत्त्व की प्राप्ति सम्भव है। गुरु ही विरल है। आकाशवत् अलक्षण ब्रह्मज्ञान ही समन्ताभद्र, महामुद्रा, धर्मकाय एवं आदर्शज्ञान है। रूप, शब्द आदि विषयों के उपयोग में ब्रह्मज्ञानी को बुद्धपूजा की भावना करनी चाहिए। निर्विकल्पभाव से कामानुकूल कर्म करते हुए ब्रह्मत्व की प्राप्ति होती है।

इन्द्रभूति ने रूपभावना का प्रबल निषेध किया है।^{११} पञ्चस्कन्ध ही पञ्च बुद्ध हैं तथा धातु ही लोचना आदि हैं। अतः सभी प्राणी बुद्ध हैं तथा बुद्धत्व के लिए किया निरपेक्ष है। बुद्धत्व का रूप अथवा काम से किसी प्रकार का सम्बन्ध सम्भव नहीं है। रूप के समान ही साकार एवं निराकार ज्ञान की कल्पना का भी माध्यमिक रीति से तिरस्कार किया गया है।^{१२} निर्विकल्प ज्ञान अथवा निर्विचयता भी अस्वीकार्य है। बुद्धज्ञान की निर्विकल्पता इसी में है कि वह अनाभोग (असंकल्प) है, उगमं कर्णया विचारपूर्वक नहीं है। किन्तु बुद्धज्ञान अज्ञान अथवा मूढ़ता नहीं है।^{१३} श्वास-प्रश्वास को भी तत्त्व नहीं माना जा सकता क्योंकि वह भस्वागत वायु के तुल्य है।^{१४} इन्द्रिय संयोग से उत्पन्न 'महामुल' तत्त्व नहीं है, क्योंकि वह प्रतीत्यसमुत्पन्न और अनित्य है। वास्तविक महामुल स्वसंवेद्य सर्वतायागत ज्ञान है। रागमुल को बुद्धार्थन करके जुगुप्सा के बिना चित्तसौम्य के लिए भोगता विहित है। किन्तु वह पारमार्थिक तत्त्व नहीं है। स्वसंवेद्य भी प्रतिषिद्ध है। सभी तत्त्व मिथ्या कल्पित हैं।

तथागत ज्ञान के लिए बुद्ध बन्धना पारदेशना, पुण्यानुमोदन आदि के अनन्तर बुद्ध-बोधिसत्त्वों का पूजन, बोधिचित्त का उत्पादन तथा समय और संवर का पालन करना चाहिए। पुण्य और पाप मन से उत्पन्न होते हैं। मन से ही उनकी बुद्धि और विनाश सम्भव है। हिंसा आदि का तत्त्वों में उपदेश तभी मान्य है जब वह कर्णया से उत्पन्न हो। लोभ आदि से प्रेरित कर्म अवश्य पापावह हैं।^{१५} कृपाप्रेरित योगी के लिए चित्त-साधन में सम्प्रागम्य विचार तिरस्कार्य है क्योंकि अनादि भंगार में कोई भी सम्बन्ध नित्य अथवा अपरिवर्तनीय नहीं है। शक्ति अशक्ति का भेद भी आपेक्षिक और लौकिक कल्पना है।

७३-ज्ञानसिद्धि, दूसरा परिच्छेद ।

७४-बही, तीसरा और चौथा परिच्छेद ।

७५-बही, पांचवां परिच्छेद ।

७६-बही, छठा परिच्छेद ।

७७-बही, पृ० ६२-६५ ।

सात्त्विक महाज्ञान नित्य स्थित है, किन्तु मोहघट से आवृत मूर्खों के लिए ब्रह्मकाय है। गुरुकृपा से तथा निरन्तर उपासना से ही वह प्रकाशित हो सकता है। तन्त्र में विभिन्न रीति से तत्त्वाभिधान होता है। वैरोचन, लोचना, यमान्तक आदि सब तापान्त ज्ञान के ही गुणाकारभेद से विभिन्न नाम हैं। "मण्डललेखन आदि महायोगी के लिए निषिद्ध है।" चन्द्रमंडल के समान चित्त प्रकृतिप्रभास्वर है तथा सूर्यरश्मियों के अपगम से क्रमशः सफल होता है। "मूढ, मध्य और अधिमात्र अधिकारियों के लिए साधनभेद निश्चित है।"^१

यह विचार्य है कि इन्द्रभृति ने उत्तम अधिकारी अथवा महायोगी के लिए तन्त्र की विधिय क्रियाओं को अनुपयोगी कहा है। यही नहीं परमार्थ को नित्य सिद्ध और सर्वथा अपरिच्छिन्न कह कर उन्होंने 'साधन' को भी भ्रान्तिमूलक सूचित किया है। गुरुकृपा एवं बोधि चित्त ही वास्तविक उपाय है, और वे परस्पर तथा परमार्थ से अभिन्न हैं। इन प्रकार के नञ्जमान में 'सहजमान' का उन्मेष देखा जा सकता है। 'सहजमान' में किसी प्रकार के तप, नियम, स्नान, उपास, प्रतिभाचन आदि को उपयोगी नहीं माना जाता। काय में सब देवताओं का निवास तथा काय को ही आश्रय और अल्प साधन स्वीकार किया जाता है। सहजसिद्ध के लिए किसी प्रकार का विधिविषेध भी मान्य न था। सहजमान की अभिव्यक्ति अनेक सिद्धों को वाणी में मिलती है। परवर्ती शैव और वैष्णव मतों पर भी 'सहजमान' प्रभाव देखा जा सकता है। सहजमान के मूल का चिन्तन करते हुए मैथिलनाथ की 'स्वाभाविककाय' स्मरणीय है। सब प्रतीत्यसमुत्पन्न धर्म कृत्रिम होने के कारण मिथ्या है। अकृत्रिम वा 'सहज' सत्य नित्यसिद्ध ही हो सकता है। इसके लिए सभी साधन अनुपयोगी हैं, किन्तु किलता ही गूढ ज्ञान मार्ग ही साधन का स्वीकार अनिवार्य है। 'जेन' सम्प्रदाय तक में साधन का स्थान है। इसी प्रकार सहजमात्र में भी कायाश्रित साधन स्वीकृत है। इसका 'हठयोग' से निकट सम्बन्ध है। सहजमान की रहस्यात्मक एवं गीतारमक अभिव्यक्ति सिद्धों को वाणी में प्राप्त होती है^२। सरहपाद, चावरपाद, लुहुंपाद आदि के गीतों और दोहों के द्वारा प्रसिद्ध बीड़ विद्यापीठों में भीमांशित अनेक निगूढ दार्शनिक सिद्धान्त साधारण जनता तक एक सुलभ रूप में पहुँचे।

७८-वही, पृ० ७९-८१।

७९-वही, पृ० ७८।

८०-वही, पृ० ८२।

८१-वही, पृ० ९५-९९।

८२-३०—हरप्रसाद शास्त्री, बीड़ गान औ दोहा, डा० प्रबोधचन्द्र वागची, बोहाकोश; राहुल सांकृत्यायन, बोहाकोश।

तिब्बती ग्रन्थों से इनके विषय में विशेष विवरण प्राप्त होता है। किन्तु यह निबन्धनी-प्रधान है (इ०—गुनवेदेल, दी मेडिसेले देर फ़ोरउन्द आक्सिसपासादवरर; भूमेन्द्रनाथ दत्त, मिस्टिक टैल्स अन् लामा ताराणाथ)। सरह, अबका लुईपा की सिद्ध परम्परा का प्रवर्तक कहा गया है तथा उन्हें ७वीं, ८ वीं या १०वीं सदी में रखा गया है, किन्तु इस विषय में काल अथवा क्रम का निर्णय अभी विवादास्पद ही है (इ०—जे० बी० ओ० आर० एस०, १९२८, पृ० ३४१ पृ०, जे० ए० १९३४, पृ० २०९ प्र०; बागची, कीलज्ञाननिर्णय, भूमिका)। इन्द्रभूति के समय से पूर्व ही अनेक बौद्ध तन्त्रों की रचना हो चुकी थी। हेवञ्जतन्त्र का ऊपर उल्लेख किया गया है। ह्येक, अष्टमहारोपथ, अष्टधाराही, क्रियासमुच्चय, अष्टावली, योगिनीजाल आदि अनेक तन्त्रों की अप्रकाशित पाण्डुलिपियाँ संस्कृत में शेष हैं। साधनमाला की प्राचीनतम पाण्डुलिपि ई० ११६७ की है। इसमें नाना साधनों का अ्याय, भग्नादि के साथ संग्रह उपलब्ध होता है, जिनके आतिष्कताओं में असंग और नागार्जुन, सरहपाद और कुक्कुरीपाद, इन्द्रभूति, अष्टावञ्ज और अभयाकरमुत्त आदि के नाम उल्लिखित हैं।

कालचक्रग्रन्थ का उदय १०वीं शताब्दी से पूर्व रहना चाहिए। कालचक्रतन्त्र और उसकी विमलप्रभा टीका इसके प्रमाणभूत ग्रन्थ हैं। विमलप्रभा के आधार पर सरहपाद या नारो-या ने सेकोदुस्तटीका लिखी थी। नारो-या १० वीं शती में विक्रमशैल के प्रसिद्ध छ. द्वारपण्डितों में से एक थे। मञ्जुधी को इस तन्त्र का प्रवर्तक तथा सुचन्द्र को विमलप्रभा का रचयिता कहा गया है। इस मत में 'कालचक्र' परम देवत का ही आस्थान है। कालचक्र में शून्यता और करुणा संवलित है तथा प्रज्ञात्मक शक्ति से वह सहचरित है। दर्शनिकों में प्रसिद्ध अद्वयतत्त्व ही कालचक्र की धारणा में भूत रूप पाता है। कालचक्र को आदिबुद्ध कहा गया है। यह स्मरणीय है कि 'आदिबुद्ध' की धारणा सद्धर्म में पहले से विदित थी और असंग ने उसका उल्लेख किया है। कारण्ड-ब्यूह में भी उसका उल्लेख है। नाम के अनुकूल कालचक्र के मण्डल का कालतत्त्व से सम्बन्ध निश्चित है। यह उल्लेख है कि काल का मण्डलाकार निरूपण प्रकारान्तर से अत्यन्त प्राचीन है। उदाहरण के लिए तैत्तिरीय व आरण्यक का सावित्र चयन द्रष्टव्य है।

बौद्ध और ब्राह्मण-तन्त्र—बौद्ध तन्त्रों के उद्गम और विकास में शैव-शक्ति तन्त्रों का प्रभाव निश्चित रूप से स्वीकार करना चाहिए। लि:श्वामस्तस्वसंहिता की एक पाण्डुलिपि ८वीं शती से चली जा रही है जिसमें १८ शिवशास्त्रों का नामोल्लेख है। धारमेधवरतन्त्र की एक पाण्डुलिपि ९ वीं शताब्दी की है, फिरश्ततन्त्र की १० वीं शताब्दी की, ११ वीं और १२ वीं सदियों से और अनेक तान्त्रिक संहिताओं की

पाण्डुलिपियाँ प्राप्त होती हैं। ९ वीं शती के प्रारम्भ में सुदूर कम्बुज में इस तान्त्रिक साहित्य का एकदेश प्रवेशित हुआ^१। यह स्पष्ट है कि ७वीं ८वीं शताब्दियों तक बौद्ध-शाक्त-तन्त्रों का पूर्ण विकास हो चुका था। इसी समय से बौद्ध तन्त्रों का विशेष विकास प्रारम्भ होता है। अतः काल की दृष्टि से बौद्ध तान्त्रिक परम्परा बौद्ध तान्त्रिक परम्परा से प्राचीन होती है। यह भी स्मरणीय है कि तान्त्रिक धर्म के उपासनात्मक होने के कारण उसमें किसी-न-किसी प्रकार से ईश्वरवाद अन्तःनिहित है, जो कि मूल बौद्ध धर्म के अनुकूल नहीं है। मूलतः आगमिक परम्परा से प्रभावित होने पर भी बौद्ध तन्त्रों ने बौद्ध-शक्ति तन्त्रों को कालान्तर में प्रभावित किया। इस प्रसंग में तारा की उपासना उल्लेखनीय है। प्रारम्भ में बौद्ध देवी होते हुए भी पीछे तारा को 'महाविद्याओं' में स्वीकार किया गया।

बौद्ध और ब्राह्मण तन्त्रों के समान तत्त्व विविध हैं—गुरु का महत्त्व, दीक्षा, अभिषेक, मन्त्र, मण्डल, चक्र, मुद्रा, नाडी, शक्ति-साहचर्य आदि। बौद्ध तन्त्रों का आचार प्रायः 'वामाचार' के सदृश है। 'मालतीमाधव' से बौद्धों का कापालिकों से अभेद अथवा निकट सम्बन्ध सूचित होता है।

प्राचीन हीनयान की कट्टर भिक्षुचर्या से बज्रयान की बज्रचर्या सुदूर है। इस आदर्शजनक परिषर्तन का उचित कारण होना चाहिए। इसे भिक्षु-जीवन का समृद्धि-जनित अथवा स्वाभाविक ह्रास एवं पतनमात्र कहना अथवा अनायं प्रभाव का परिणाम मानना सन्तोषजनक नहीं प्रतीत होता। तान्त्रिक साधना का व्यावहारिक अर्थवाद आदर्शान्मृत अथवा दुरुपमुक्त हो सकता था—और इसके निवृत्त संकेत प्राप्त होते हैं—किन्तु तान्त्रिक साधना का आदर्श ही प्राचीन आदर्श से विदूर है। भेद निर्वाण रूप लक्ष्य में नहीं है, किन्तु उसके योग्य साधन के अवधारण में है। प्राचीन यान में तृष्णाक्षय के लिए स्वाभाविक मुक्त की इच्छाओं का दमन तथा उनके दोषों का चिन्तन विहित है। महायान में अपनी इच्छाओं से संघर्ष के स्थान पर दूसरों की सेवा को महत्त्व दिया गया है, तथा त्रिषुष्णता को करुणा से पदच्युत कर दिया है। बज्रयान में स्वाभाविक प्रवृत्तियों का बलवत् दमन दोषावह माना गया है। इस प्रकार के दमन से इच्छाओं की वास्तविक निवृत्ति नहीं होती प्रत्युत् उनमें एक आन्तरालिक भाव तथा पतन की आशंका उत्पन्न हो जाती है^२। केवल बाह्य संयम अथवा इन्द्रियनिरोध या कर्मत्याग से

८३-४०—आगची, स्टडीज इन दि तन्त्र, पृ० ३ प्र०।

८४-सु०—चित्तविशुद्धिप्रकरण (सं० पटेल) १२७-२९ (पृ० ९)।

अन्तर्गती राम या लुप्ता का क्षय असम्भव है^१। दूसरी ओर, दृष्टिभेद से सभी कर्म उपासनात्मक एवं दिव्यता के सम्पादक हो उठते हैं। इस प्रकार की जीवनव्यापी साधना के बिना मनुष्य की अभीप्सित पूर्ण सिद्धि असम्भव है। यह न स्थूल भोग का मार्ग है, न दुष्प्राप्य सूखे त्याग का, अपितु मनुष्य के स्वभावनिहित धर्म का अनिवार्य प्रकाश।

दार्शनिक संघर्ष—प्राचीन बौद्ध निकायों अथवा आगमों से विदित होता है कि तथागत के समय में अनेक ब्राह्मण और धम्मण दार्शनिक वाद प्रचलित थे जिनका उन्होंने प्रतिरोध किया। निरंन्य मत को छोड़कर वे वाद परवर्ती काल में लुप्त हो गये तथा इनका अपना साहित्य अवशेष नहीं है। दूसरी ओर परवर्ती काल में प्रचलित सांख्य, वेदान्त आदि दार्शनिक प्रस्थानों का इस प्राचीन बौद्ध साहित्य में निरिचत उल्लेख तक प्राप्त नहीं होता। वस्तुतः उस समय वेदान्त एक पृथक् दर्शनशास्त्र के रूप में विद्यमान न होकर उपनिषदों की विभिन्न विद्याओं एवं असमन्वित अभिमतों के रूप में विकसित था। उपनिषद वेदान्त ने एक व्यवस्थित दर्शन का रूप सर्वप्रथम बादरायण के ब्रह्मसूत्रों की रचना के द्वारा प्राप्त किया। किन्तु उस समय तक बौद्धों में अनेक दार्शनिक प्रभेद उत्पन्न हो गये थे^२ जिनका बादरायण ने उल्लेख तथा शक्यन किया है। सांख्यदर्शन भी तथागत के समय में कदाचित् एक गूढ़ आध्यात्मिक परम्परा के रूप में था, परवर्ती काल के समान सुविदित दर्शनशास्त्र के रूप में नहीं। योग-दर्शन के विषय में तो यह निरिचत रूप से कहा जा सकता है। मीमांसा, न्याय अथवा वैशेषिक शास्त्रों का उस समय तक जन्म नहीं हुआ था और न भागवत अथवा शैव सम्प्रदायों ने किसी रीतिबद्ध दर्शन का प्रतिपादन किया था। तथागत ने सामान्यतः शाक्यतवाद, उच्छेदवाद एवं प्रचलित आत्मवाद का निराकरण किया। इस निराकरण की रीति में माध्यमिक तर्क की छाया आभासित होती है। परमार्थ सत्य दोनों अन्तों के परे है। किसी एक अन्त को मान लेने पर आर्य-सत्य निरर्थक हो जायेंगे। कालान्तर में बौद्ध संघ अनेक सम्प्रदायों में विभक्त हो गया तथा उन सम्प्रदायों के पारस्परिक विचार-संघर्ष से बुद्ध-देवित तत्त्वों का अनेकधा दार्शनिक परिष्कार सिद्ध हुआ। कथावस्तु और अभिधर्म-महा-विभाषा प्राचीन बौद्ध सम्प्रदायों के दार्शनिक विवाद को प्रदक्षित करते हैं। जहाँ एक ओर धार्मिक आध्यात्मिक दृष्टि से अर्हत् और बुद्ध-विषयक विवाद महावान के जन्म

८५-मु०—गीता, २.५९।

८६-पाणिनि के द्वारा उल्लिखित पाराशर्य के भिक्षुसूत्र स्पष्ट ही ब्रह्मसूत्र नहीं हो सकते क्योंकि बादरायण ने जिन अन्य सम्प्रदायों और मतों का उल्लेख किया है वे ई० पू० पाँचवीं शताब्दी में विकसित नहीं हुए थे।

के लिए महत्त्वपूर्ण थे, वहीं दूसरी ओर पुद्गल-विषयक तथा 'धर्म'-विषयक विवाद दार्शनिक-ताकिक विकास के लिए पोषक सिद्ध हुए। इस विकास के परिणाम-स्वरूप बौद्धों के प्रसिद्ध सिद्धान्त पुद्गल-नैरात्म्य अथवा अनात्मवाद एवं क्षणभंगवाद का मुक्ति-युक्त प्रतिपादन हुआ। दूसरी ओर महामान के विकास से धर्म-नैरात्म्य अथवा शून्यता का सिद्धान्त आविष्कृत तथा माध्यमिकों के द्वारा ताकिक रीति से प्रतिपादित हुआ। प्रायः इसी समय न्याय-सूत्रों में तथा ब्रह्मसूत्रों में बौद्ध दर्शन का सङ्घन मिलता है। नागार्जुन तथा जाम्बदेव में भी अनेक बौद्धेतर दार्शनिक मतों का विशेषतः न्याय, सांख्य और वैशेषिक का ताकिक निराकरण उपलब्ध होता है। इन माध्यमिक आचार्यों की कृतियों से यह भी ज्ञात होता है कि उनके मत का इस समय अन्यत्र मुक्तिपूर्वक प्रतिवेध किया जा रहा था। विग्रहध्यायवर्तनी तथा न्याय-सूत्रों की प्रमाणसामान्य-परीक्षा विशेष रूप से सुलनीय है। तीसरी से पाँचवीं शताब्दी में योगाचार-विज्ञानवाद का दर्शन के रूप में आविर्भाव हुआ तथा इसी युग में बौद्ध दर्शन का भीमांसा-भाष्यकार शबरस्वामी तथा न्यायभाष्यकार पक्षिलस्वामी के द्वारा सङ्घन मिलता है। पाँचवीं शताब्दी से सातवीं शताब्दी के बीच में दार्शनिक संपर्क का चरम उत्कर्ष हुआ। एक ओर बौद्धों के अन्त्यतर सौमन्तिकों और माध्यमिकों ने विज्ञानवाद का सङ्घन किया, दूसरी ओर दिङ्नाग ने वात्स्यायन का तथा उद्योतकर ने वसुबन्धु और दिङ्नाग का सङ्घन किया। प्रायः इसी समय में कुमारिल ने भीमांसा की ओर से विज्ञानवाद और शून्यवाद का निराकरण किया। इस सङ्घन-मङ्घन के प्रसंग में बौद्ध न्याय का विशिष्ट विकास हुआ तथा अपोहेवाद आदि बौद्ध ताकिक सिद्धान्तों का प्रतिपादन किया गया। आठवीं शताब्दी में दान्तिरक्षित ने बौद्धेतर दर्शनों का विस्तृत सङ्घन किया। दूसरी ओर जहाँ गौडपाद ने बौद्ध सिद्धान्तों का अद्वैत वेदान्त से समन्वय किया था, उनके प्रशिष्य शंकराचार्य ने बौद्धों का तर्क-कर्मका तिरस्कार किया। नवीं और दसवीं शताब्दियों में वाचस्पतिमिश्र, उदयनाचार्य तथा जमन्त भट्ट ने बौद्ध मत की तीव्र आलोचना की। बौद्धों की ओर से प्रमोत्तर, रत्नकीर्ति, रत्नाकर दान्ति, आदि आचार्यों ने बौद्धेतर मतों का प्रत्यालोचन किया। इस परवर्ती बौद्ध ताकिक साहित्य का लेखमात्र ही मूल में उल्लेख्य है। ११ वीं और १२ वीं शताब्दियों में भारतीय बौद्ध धर्म के पतन के साथ उसका अधिकांश साहित्य भी लुप्त हो गया तथा न्यान दर्शन ने भी बौद्धों से मुक्ति पाकर विशुद्ध तर्क-शास्त्र की ओर करवट बदली। यह कहना कि कुमारिल, शंकर, वाचस्पति अथवा उदयन की मुक्तियों से बौद्ध दर्शन निराकृत हो गया, वस्तुतः धर्मकीर्ति, दान्ति-रक्षित, कमलशील, रत्नकीर्ति आदि की अश्लेषणा होगी।

न्याय-सूत्रों में—न्याय-सूत्रों में शणभंग, सर्वपुण्यत्व, सर्वशून्यता तथा बाह्यधार्मिक-निराकरण का खण्डन मिलता है, जो कि बौद्ध सिद्धान्त हैं। शणभंगवाद इस प्रकार प्रस्तुत किया गया है। सब व्यक्ति-पदार्थ शनिक हैं क्योंकि शरीर आदि में अपचयों के उपचय और अपचय के प्रवाह के द्वारा व्यक्तियों का उत्पाद और निरोध देखा जाता है। इसके विरोध में नैयायिक का कहना है कि यह नियम असिद्ध है। शिखा, स्फटिक आदि में इस प्रकार का उपचय और अपचय नहीं माना जा सकता। शनिक-वादों की मुक्ति है कि विनाश अकारण तथा निरन्वय होता है। इसके उत्तर में नैयायिक का कहना है कि उत्पत्ति और विनाश दोनों के कारण उपलब्ध होते हैं। बौद्धों के अनुसार सब धर्म पुण्य-पुण्य सत्तावान् हैं। प्रत्येक का रूपाण भी पुण्य है। घट-पट आदि शब्द समूहवाचो है। इसके खण्डन में नैयायिक का कहना है कि समूह की सिद्धि भी एकत्व की सिद्धि के बिना नहीं होती। शून्यवादी का कहना है कि घट, पट आदि सब पदार्थों का अभाव है क्योंकि उन पदार्थों में इतरेतर का अभाव सिद्ध होता है। उसके खण्डन में अक्षपाद का कहना है कि प्रत्येक पदार्थ का अपना स्वभाव सिद्ध है। घट कहने से पट कट आदि का अभाव ही सूचित नहीं होता, अपितु घटत्व-विशिष्ट-घट-द्रव्य प्रतीत होता है। इसके उत्तर में शून्यवादी का तर्क है कि पदार्थों का स्वभाव परमाशतः असिद्ध है क्योंकि व्यवहार-प्रतीत स्वभाव आपेक्षिक होता है। ह्रस्व की अपेक्षा दीर्घ की कल्पना की जाती है, दीर्घकी अपेक्षा ह्रस्व की। इनका वस्तुतः स्व-भाव नहीं माना जा सकता। ऐसे ही घट आदि की अपेक्षा पट की सिद्धि होती है, पट आदि की अपेक्षा घट की। इसके प्रत्युत्तर में अक्षपाद का कहना है कि यह उक्ति स्वयंसिद्ध है। वस्तुतः अपेक्षा और अनपेक्षा में द्रव्य-भेद नहीं होता। अपेक्षा से केवल विरोध अथवा अतिशय का ग्रहण होता है। यह अवधेय है कि शून्यवाद में अपेक्षा के सत्तापरक और ज्ञानपरक अर्थों का विवेक नहीं किया जाता। पक्षिलस्वामी ने समस्त शून्यवाद को ही व्याघात से दूषित बताया है। प्रतिज्ञा-वाम्ब में उद्देश्य और विधेय के दोस्तक पदों का व्याघात है। पुनश्च यदि हेतु का अभाव है तो प्रतिज्ञा असिद्ध है, और यदि प्रतिज्ञा सिद्ध है तो हेतु का अभाव नहीं। बाह्यधर्म के निराकरण के लिए बौद्ध मुक्ति यह है कि पदार्थों की बुद्धि के द्वारा विवेचना करने पर उनके वायात्म्य की उपलब्धि नहीं होती, जैसे तन्तुओं के बीज लेने पर पट की सत्ता की प्रतीति नहीं रहती। इसके उत्तर में अक्षपाद का कहना है कि यदि पदार्थों का विवेचन सच है तो उनकी अनुपलब्धि नहीं कही जा सकती और यदि उनकी अनुपलब्धि है तो उनका विवेचन नहीं हो सकता। पुनश्च पदार्थों की सत्ता अथवा असत्ता प्रमाणों से उपलब्ध होती है। यदि प्रमाण असत्

हैं तो पदापी का असत्य अस्तिद्व हो जाता है।^{१३} इस पर बौद्धों का उत्तर है कि प्रमाण और प्रमेय की कल्पना ऐसी ही है जैसे कि स्वप्न अथवा गन्तर्वनगर की।^{१४} अज्ञपाद का प्रश्नोत्तर है कि जागरित की स्वप्नतुल्यता अस्तिद्व है। स्वयं स्वप्न की कल्पना जागरित की अपेक्षा रखती है। भ्रान्ति में सर्वत्र वास्तविक और गद्यार्थ उपलब्ध आशय स्वीकार्य है। यहाँ पर यह स्मरणीय है कि नैवायिक भ्रान्ति को अन्यथाख्याति मानते हैं। पुनश्च मिथ्या-ज्ञान में न केवल आशय का आशार्थ्य अपितु स्वयं मिथ्या-ज्ञान की सत्ता भी स्वीकार करनी होगी। फलतः यह मानना ठीक नहीं है कि सब कुछ निरुपास्य एवं निरात्मक है। यह विचारणीय है कि बाह्यार्थ-भंग के इस निराकरण में माध्यमिक और योगाचार का स्पष्ट भेद संकेतित नहीं है। वात्स्यायन ने अपने माध्य में इसे सर्वा-निरुपास्यता अथवा सर्वनिरात्मकता का निरास बताया है।

ब्रह्मसूत्रों में—ब्रह्मसूत्रों में सर्वास्तिवाद तथा योगाचार का लक्षण किया गया है^{१५}। यहाँ भी योगाचार और माध्यमिक का भेद उल्लेखित नहीं है। आत्मा के अभाव में बौद्ध आचार्य पुरुष को समुदाय मानते हैं। बादरायण का कहना है कि इस प्रकार का संघात अनुपपन्न है। प्रतीत्यसमूत्याद के द्वारा भी अविद्या आदि की उत्पत्ति माय सिद्ध होती है। उनके संघात का कोई निमित्त प्रस्तुत नहीं होता है। यही नहीं, लभ-संग और हेतु-फल-भाव परस्पर विच्छिन्न हैं, क्योंकि उत्तर-क्षण की उत्पत्ति के समय पूर्व-क्षण निवृत्त हो जाता है। यदि कारण के निवृत्त होने पर भी कार्य की उत्पत्ति मानी जाय तो कार्य की उत्पत्ति को वस्तुतः अकारण मानना होगा। इस प्रकार बौद्धों के संस्कृत पदार्थ निराकृत हो जाते हैं। उनके असंस्कृत घर्षों पर बादरायण का कहना है कि प्रतिसंख्या-निरोध और अप्रतिसंख्या-निरोध की प्राप्ति दुर्बोध है, क्योंकि इन निरोधों की प्राप्ति जिस चित्त सन्तान को होगी उसका अविच्छेद कल्पनीय होगा जो निरोध के साथ असमञ्जस है। यदि प्रतिसंख्याननिरोध के अन्तर्भूत निरोध को ज्ञान-अन्य माना जाय तो विहेतुक विनाश की प्रतिभा क्षुब्ध हो जायेगी। दूसरी ओर यदि प्रतिसंख्यान-निरोध को स्वतः प्राप्त माना जाय तो ज्ञान का उपदेश व्यर्थ हो जायेगा। ऐसे ही व्यावर्तक

८७-सु०—न्यायसूत्र २.१.१३-१४—सब प्रमाण प्रतिविद्ध होने पर प्रतिषेध अनु-
पपन्न हो जाता है। प्रतिषेध प्रामाणिक होने पर सब प्रमाण प्रतिविद्ध नहीं
रहते।

८८-सु०—नागार्जुन, विप्रहृष्यावर्तनी।

८९-ब० सू० २.२.१८ प्र०।

के अभाव में जाकाय की असंस्कृत-धर्म स्वीकार करना भी अनुपपन्न है। क्षम-यंग तथा नैरात्म्य के स्वीकार से स्मृति असम्भव हो जाती है। बाह्य पदार्थों का बौद्धानुमत सम्बन्ध प्रमाण-विरुद्ध है क्योंकि बाह्य पदार्थ उपलब्ध होते हैं। जागरित को स्वप्न-सुषुप्त भी नहीं माना जा सकता है। आत्म-विज्ञान की सत्ता भी अश्रामाणिक है तथा श्रामिकता के स्वीकार के विरुद्ध है।

न्यायसूत्रों और ब्रह्मसूत्रों के इन विवेचनों की तुलना से यह प्रकट होता है कि न्याय-सूत्रों का बौद्ध दर्शन से परिचय अपेक्षाकृत कम है। यह न्यायसूत्रों की प्राचीनता का द्योतक हो सकता है। दोनों में ही गोपाचार और माध्यमिक का भेद नहीं किया गया है, और दोनों में ही बाह्यार्थ भंग के निरास में प्रायः वही सुक्तियाँ दी गयी हैं। सादरामण ने सर्वास्तिवादियों के तीन असंस्कृत धर्मों से अपना परिचय प्रकट किया है, और सम्भवतः आत्म-विज्ञान से भी।

उद्योतकर—उद्योतकर का कहना है कि आत्म-विषयक विवाद आत्मा के अस्तित्व के विषय में न होकर उसके विशिष्ट स्वरूप विषय में ही हो सकता है^१। बौद्धसूत्रों में भी रूप, वेदना, संस्कार आदि स्कन्धों में ही आत्मा का निषेध मिलता है। ऐसे आत्मा की सामान्य-सत्ता का निषेध न मान कर उसके विशेष-स्वरूप का ही निषेध मानना चाहिए। बौद्धों के प्रसिद्ध भारद्वाजसूत्र का उद्धरण देकर उद्योतकर यह भी सिद्ध करते हैं कि बौद्धानुमत में भी आत्मा की सामान्य-सत्ता का अङ्गुपगम प्राप्त होता है।

बौद्धों की ओर से नैरात्म्य के समर्थन में उद्योतकर दो अनुमान प्रस्तुत करते हैं।

(१) 'नास्त्यात्मा अजातत्वात् शशविषाणयत्' अर्थात् अनुत्पन्न होने के कारण आत्मा शश-विषाण के समान अविद्यमान है। (२) 'नास्त्यात्माऽनुपलब्धेः' अर्थात् आत्मा नहीं है, क्योंकि उसकी उपलब्धि नहीं होती। ऐतिहासिक दृष्टि से दूसरा अनुमान प्राचीन है। कथावस्तु में पुरुषवादिनों के विरोध में यही प्रधान तर्क है। इसके उत्तर में उद्योतकर का कहना है कि बौद्ध अनुमान में हेतु असिद्ध एवं सदिग्ध है। आत्मा अहं-प्रतीति के विषय के रूप में प्रत्यक्ष है। अनुमान तथा आपत्त से भी उसकी उपलब्धि होती है। प्रथम अनुमान में यदि अजातत्व हेतु आत्मा का अन्वयानुभव सूचित करता है तो असिद्ध है, क्योंकि आत्मा जन्मवान् है। पश्चात्तर में यदि अजातत्व का अर्थ अकारणत्व किया जाय तो वह हेतु विरुद्ध होगा क्योंकि आत्मा के अस्तित्व के स्थान पर तब वह आत्मा का नित्यत्व सिद्ध करेगा।

सम-संग के पक्ष में अनेक पुस्तिकाओं का उल्लेख कर उद्योतकर ने उनका सङ्गन किया है। बौद्धों के लिए प्रत्येक वस्तु स्वभावतः विनाशी है, अतः विनाश के लिए कारण अथवा विलम्ब की अपेक्षा न होने से विनाश को उत्पत्ति के समानन्तर मानना चाहिए। उद्योतकर का कहना है कि अकारणता का अर्थ बौद्धों के लिए निश्चय अथवा असत्त्व होता है। पहले अर्थ में विनाश नित्य हो जायगा, और अतएव विनाश और उत्पत्ति की साथ अवस्थिति माननी होगी। दूसरे अर्थ में विनाश के असत्त्व से सर्व-नित्यत्व सिद्ध हो जायगा। वस्तुतः क्षणिकवादी से यह पूछना चाहिए कि क्षणिकत्व क्या विनाशित्व को द्योतित करता है, अथवा बाणुविनाशित्व को, अथवा उत्पन्न-प्रसव-सित्व को, अथवा उत्पन्न-विनाशित्व को? पहले पक्ष में सिद्ध-साधन प्राप्त होता है, दूसरे में विशेषण सिद्धान्त का विरोधी हो जाता है, तीसरे में यदि उत्पत्ति और विनाश को समकालीन माना जाय तो अनुत्पन्न को उत्पत्ति के समान अनुत्पन्न का विनाश भी प्राप्त होगा। उत्पन्न होने के अनन्तर विनाश मानने पर जैसे कार्याधिक कृत्याकृत्य उत्पत्ति को सकारण माना जाता है ऐसे ही विनाश को सकारण मानना होगा।^{११}

उद्योतकर क्षणिकवादी से प्रश्न करते हैं—क्षणिक का क्या अर्थ है? यदि क्षणिक को क्षयवान् माना जाय तो यह मानता होगा कि क्षय के पूर्व क्षयवान् को सत्ता है, जो विच्छिन्न है। यदि समनन्तर क्षय से विशिष्ट सत्ता को क्षणिक कहा जाय, तो भी असम्भव है, क्योंकि जिस समय सत्ता है उस समय क्षय नहीं है और जिस समय क्षय है, उस समय सत्ता नहीं है। यदि क्षणिक का अर्थ क्षण रूप काल से अविच्छिन्न सत्ता मानी जाय तो सिद्धान्त-विरोध उपस्थित होता है क्योंकि बौद्धों के अनुसार काल संज्ञामात्र है। नाममात्र किसी वस्तु का विशेषण नहीं हो सकता। अतएव, क्षणिकत्व की प्रतिज्ञा करने पर कोई दृष्टान्त ही नहीं मिल सकता क्योंकि प्रदीप आदि का दृष्टान्त असिद्ध है।

कुमारिल—कुमारिल का कहना है कि योगाचार अर्धशून्य विज्ञान को मानते हैं, माध्यमिक विज्ञान को भी शून्य मानते हैं^{१२}। बाह्यार्थ की शून्यता दोनों को ही मान्य है। इसीलिए भाष्यकार (=शबर) ने बाह्यार्थ की स्थापना के लिए यत्न किया है जिससे दोनों ही बौद्ध मत एक नाम निराहण हो जायें। सम्भवतः अक्षपाद और वाद-रायण का भी वही अभिप्राय था।

११—म्यायवातिक, पृ० ४१५।

१२—३०—श्लोकवातिक में निरात्मन्वतवाद एवं शून्यवाद के प्रकरण।

बाह्यार्थ के निराकरण के लिए बौद्धों ने दो प्रकार की युक्तियाँ दी हैं। एक ओर उन्होंने प्रमेय की परीक्षा कर यह सिद्ध किया है कि ज्ञान का आलम्बन न परमाणु हो सकता है, न परमाणु-समूह। इन प्रकार की प्रमेय-परीक्षा वसुवन्तु की विद्योत्पत्ता में विस्तारित है तथा इसका मूल माध्यमिक आलोचना में मानना चाहिए। दूसरी ओर प्रमाण-परीक्षा से भी यही निष्कर्ष प्राप्त किया गया है। इसमें ज्ञान को विरालम्बन सिद्ध करने के लिए दो मुख्य अनुमान प्रस्तावित किये गये हैं—(१) जागरित बोध बोध होने के कारण स्वप्नवत् आलम्बनहीन है, (२) बोध और ज्ञान का विषय साथ उपलब्ध होने के कारण अभिन्न है तथा उनमें भेद की प्रतीति भ्रान्त है। इनमें पहला अनुमान प्राचीन है, दूसरे का परिष्कार और विकास दिङ्नाम तथा धर्मकीर्ति के युग में हुआ। आलम्बन के अभाव में बोधवैचित्र्य समझाने के लिए विज्ञानवादी 'वासना' के सिद्धान्त का सहारा लेते थे।

कुमारिल ने प्रमाण-परीक्षा की ओर ही ध्यान दिया है। प्रत्यक्ष का हेतु बनाकर निरालम्बनत्व सिद्ध करने के प्रयत्न में एक ओर प्रत्यक्ष-विरोध होता है, दूसरी ओर दृष्टान्त की प्राप्ति नहीं होती। जागरित अवस्था के प्रत्यक्ष में बाह्य पदार्थों की सुपरि-निश्चित प्रतीति होती है जिसके तिरस्कार के लिए पर्याप्त प्रबल बाधक उपलब्ध नहीं होता। स्वप्न का दृष्टान्त ठीक नहीं है क्योंकि प्रतीतिमात्र में आलम्बन होता है, स्वप्न में भी, भ्रान्ति में भी। असत्प्रतीति में आलम्बन का अभाव नहीं होता, किन्तु देश-काल का विपरिवर्तन होता है। जहाँ बौद्ध अदोष ज्ञान को निरालम्बन मानते हैं, मौनात्मक अदोष ज्ञान को आलम्बन।

'सहोपलम्भ निमग्न' का सहारा लेकर बौद्धों का कहना है कि प्रत्यक्ष-विरोध को उपस्थित करना अपाधिक है क्योंकि प्रत्यक्ष में बाह्य अंश आकारमान होता है, तदतिरिक्त बाह्य वस्तु नहीं। श्रेय आकार को वस्तुगत मानने पर ज्ञान का उससे सम्बन्ध दृष्ट ही जायेगा। अतएव आकार को ज्ञानगत मान कर बाह्य-बाह्य भेद को ज्ञान के अन्तर्गत स्वीकार करना चाहिए। इसके विरोध में कुमारिल का कहना है कि ज्ञान और श्रेय का सम्बन्ध प्रकाशक और प्रकाश्य के समान भेदमूलक है। जिस समय विषय का ग्रहण होता है उस समय ज्ञान का ग्रहण नहीं होता। जिस समय एक ज्ञान से दूसरे ज्ञान का ग्रहण होता है उस समय विषय श्रेय नहीं होता। यदि बाह्य और बाह्य का अभेद होता तो उनका समकालिक ग्रहण होता जबकि यथार्थ विपरीत है। यहाँ भी बौद्ध और मौनात्मक मतों में मौलिक भेद है। विज्ञानवादी ज्ञान को स्वप्रकाश मानते हैं, जिसमें कुमारिल सहमत नहीं हैं।

विज्ञानवाद के विरुद्ध कुमारिल को एक बड़ी आपत्ति यह है कि वह व्यवहारविरोधी है। यदि बिना आत्मबन्ध के ही ज्ञान उद्भासित होता है तो सत्य और मिथ्या का भेद ही कितनी ही जायगा तथा पुरुषार्थों के अभाव में प्रकृति और निवृत्ति, ज्ञान और साध, सभी निराम्य हो जायेंगे। वासना का भी व्यवहार को नियामक नहीं बताया जा सकता क्योंकि बाह्य आत्मबन्ध के अभाव में वासना की उत्पत्ति ही नहीं होगी।

इस व्यवहारविषयक आपत्ति के परिहार में बौद्धों का कहना है कि सत्य द्विविध है—संवृत्ति और परमार्थ। बाह्य जगत् की संवृत्त सत्ता से ही व्यवहार की सिद्धि ही जायगी; वस्तुतः जागतिक व्यवहार परमार्थ पर आधित न होकर उसके अज्ञान पर आधित है। इसीलिए सास्त्र प्रादि आवश्यक हैं। दिक्लाग की उक्ति है कि समस्त प्रमाण-प्रमेय-व्यवहार बुद्ध्यासङ्ग धर्म और धर्मा से सिद्ध होता है, उसके लिए उनका पारमार्थिक सत्यास्तव अनपेक्षित है। कुमारिल इस परिहार को नहीं मानते। उनका कहना है कि संवृत्ति-सत्य की कल्पना निस्सार है। 'सत्य है तो संवृत्ति कैसे, मिथ्या है तो सत्यता कैसे?' संवृत्ति और परमार्थ का भेद सत्य और असत्य के माध्य में एक तृतीय वस्तु की विमृष्ट कल्पना है।

शंकर—श्रीशंकराचार्य ने शारीरकशास्त्र में बौद्धों के तीन सम्प्रदायों का उल्लेख किया है—सर्वास्तिवाद, विज्ञानवाद, शून्यवाद। सर्वास्तिवादी बाह्य और आन्तर वस्तु की सत्ता मानते हैं तथा उसे अनुविध बताते हैं—भूत और भौतिक, चित्त और चैत। पृथ्वी धानु आदि भूत हैं। रूप आदि तथा वह आदि भौतिक हैं। पृथ्वी, जल, अग्नि और वायु परमाणु-संघात हैं। इनके परमाणु क्रमशः कठिन, स्निग्ध, उष्ण, और चलनारम्भक हैं। चित्त और चैत में पाँच स्कन्ध संगृहीत हैं। ये भी सहित होकर व्यवहारारम्भक बनते हैं।

इसके सम्बन्ध में शंकर का कहना है कि ये दोनों प्रकार के समुदाय अनुपपन्न हैं क्योंकि समुदायो अचेतन हैं। चित्त का व्यापार भी समुदायसिद्धि के अधीन है। कोई चैतन भोक्ता या प्रधासिता, या स्थिर संहन्ता स्वीकार नहीं किया गया है। अतएव स्कन्ध-संघात की प्रकृति को निरपेक्ष मानना होगा। ऐसी स्थिति में उनकी प्रकृति का विराम ही नहीं होगा। आत्मविज्ञान की सत्ता स्वीकार करने से भी काम न चलेगा क्योंकि उसे स्थिर मानने पर आत्मा का स्वीकार हो जायेगा, क्षणिक मानने पर वह संहन्ता न हो पायेगा। अधन, स्कन्धों की क्षणिकता के स्वीकार से उन्हें निर्व्यापार मानना होगा और अतः उनकी प्रकृति भी अनुपपन्न है। इस प्रकार न समुदाय सम्भव है, न तदाधित लोकयाया।

यह कहा जा सकता है कि अविद्या आदि द्वादश निदानों के परस्पर निमित्त-निमित्त-कारण-भाव से संघात उत्पन्न है, किन्तु प्रतीत्यसमुत्पाद से निदानों की उत्पत्तिनाम सिद्ध होती है, संघात नहीं। संघात की उत्पत्ति के लिए निमित्त चाहिए जो कि भोक्तृरहित क्षणिक वस्तुओं के स्वीकार में असम्भव है। यदि संघातों की अनादि सन्तति मानी जाय तो उसमें एक संघात से दूसरे की उत्पत्ति या निपन से सद्ब्रह्म होंगी या अनिपन से सद्ब्रह्म या विसद्ब्रह्म। पहले विकल्प में सन्तान का जाति-भेद न होगा, दूसरे में एक जाति के अन्दर भी अविद्यित्व सिद्ध न हो पायेगा। पुनरपि, स्थिर भोक्ता के अभाव में भोग भोगार्थ हीमा, मोक्ष मोक्षार्थ। अतएव न भोग प्रार्थनीय होना, न मोक्ष।

यही नहीं, क्षणिक मानने पर कार्यकारण-भाव ही सिद्ध न होगा। पूर्वक्षण को निरुद्ध मानने पर उत्तर क्षण को उत्पन्न करने के लिए केवल अभाव रह जायगा। यदि सत्तायुक्त पूर्व क्षण को कारण माना जाय तो उसमें क्रिया और अतएव क्षणान्तर-सम्बन्ध मानना होगा। यदि उसको सत्ता को क्रिया से अभिन्न माना जाय तो भी अनुपपत्ति रह जाती है क्योंकि तब यह बताना होगा कि कारण के स्वभाव से स्फुट कार्य की उत्पत्ति किस प्रकार होगी? यदि कारण से कार्य को उपरस्त माना जाय तो कारण की क्षणिकता तिरस्कृत हो जाती है। और यदि कार्य के स्वभाव को कारण से अछूता माना जाय तो किसी भी कारण से कोई भी कार्य उत्पन्न हो जायेगा। अविद्य, उत्पाद, और निरोध वस्तु का स्वरूप माने जा सकते हैं, या उसकी अवस्थान्तर, अथवा वस्तुन्तर। पहली कल्पना में 'वस्तु', 'उत्पाद', एवं 'निरोध' को पर्याय मानना होगा। दूसरी में अवस्थाभेद मानने पर क्षणिकत्व छोड़ना होगा। तीसरी में वस्तु शाश्वत हो जायगी। यदि वस्तु का दर्शन और अदर्शन ही उसके उत्पाद और निरोध माना जाय तो भी वस्तु शाश्वत हो जायगी क्योंकि दर्शन और अदर्शन द्रष्टा के धर्म हैं, न कि दृश्यवस्तु के। क्षणिकता के स्वीकार से स्मृति तथा प्रत्यभिज्ञान असम्भव हो जायेंगे क्योंकि इनके लिए पूर्वकालीन दर्शन और उसके उत्तरकालीन स्मरण के क्षणों में अभिन्न विषयी तथा अभिन्न विषय अपेक्षित हैं।

विज्ञानवादी के लिए समस्त प्रमाण-प्रयोग-व्यवहार आन्तरिक है तथा बुद्धि-समारब्ध रूप से ही उत्पन्न है। ज्ञान के अतिरिक्त बाह्य पदार्थों की सत्ता असम्भव है क्योंकि बाह्य लक्ष्य परमाणु होते या परमाणु-समूह। परमाणुओं को स्पष्ट ही स्तम्भ आदि की प्रतीति का आलम्बन नहीं माना जा सकता। दूसरी ओर स्तम्भ आदि को परमाणु-समूह भी नहीं माना जा सकता क्योंकि समूह को परमाणुओं से न भिन्न निरूपित किया जा सकता है, न अभिन्न। इसी प्रकार जाति आदि भी प्रत्यारब्धेय हैं।

पुनरावृत्त ज्ञान से घट, पट आदि विभिन्न विषय प्रकाशित होते हैं। अपने विषय के पुनरावृत्त में ज्ञान की यह विशेषपरकता ज्ञान और विषय के सामर्थ्य के बिना समझ में नहीं आ सकती। इस सामर्थ्य के मानने पर ज्ञेय आकार की ज्ञानगत मानने में कावच है। यही नहीं, ज्ञान और ज्ञेय की सदा साम ही उपलब्धि होती है। अतएव उन्हें अभिन्न मानना ही उचित है। स्वप्न, आदि में इस अभेद का दृष्टान्त मिलता है। जागरित की प्रतीति को भी स्वप्नयुक्त मानना चाहिए। स्वप्नतुल्य ही बाह्यार्थ के अभाव में वासना के वैचिष्य से प्रतीति-वैचिष्य की सिद्ध समझना चाहिए।

इस गुणित-रूप के लक्षण में संकराचार्य का कहना है कि बाह्यार्थ की सत्ता उपलब्धि के द्वारा ही सुषोभित है। कोई भी घट, पट आदि के ज्ञान को ही घट, पट आदि नहीं समझता। ज्ञान और ज्ञेय के सहोपलम्भ का कारण उनका अभेद न होकर उनका उपामोपेयभाव है। ज्ञान ज्ञेय का श्रापक है अतः ज्ञानविरहित ज्ञेय उपस्थित नहीं होता, किन्तु उससे उनका अभेद सिद्ध नहीं होता। प्रकारान्तर से ज्ञान और ज्ञेय का भेद लक्षित भी किया जा सकता है। घटज्ञान, पटज्ञान, आदि में ज्ञान के तुल्य होते हुए भी विषयभेद प्रकट होता है, दूसरी ओर, घटज्ञान, घटस्मरण आदि में विषय का भेद न होते हुए भी विषयी का भेद लक्ष्य है। अतएव, ज्ञान स्वयं अपना ज्ञेय किस प्रकार हो सकता है। कुसल नट भी अपने कर्मे पर नहीं चढ़ सकता। संकर विज्ञान की स्वसंवेद्यता का भी लक्षण करते हैं। अनिरय विज्ञान से अत्यन्त भिन्न नित्य तादी ही स्वयंसिद्ध है। उसी से विज्ञान को अनुभास्य मानना चाहिए। स्वप्न और जागरित की तुलना भी अयुक्त है क्योंकि स्वप्न का बाध होता है, जागरित का नहीं। स्वप्न स्मृतिरूप है, जागरित उपलब्धि-रूप। वासना के सहारे ज्ञानभेद बताना भी निरुपस्थित है क्योंकि वासना संस्कारविशेष है तथा संस्कार विभिन्न अथवा आशय के बिना उद्भूत नहीं होते। बाह्यार्थ के अभाव में निमित्त की सिद्धि नहीं होती, क्षणिकत्व के कारण आत्मविज्ञान भी वासना का आशय नहीं बन सकता।

गुण्यवादियों के पक्ष को संकराचार्य ने सर्व-प्रमाण-विप्रतिषिद्ध कहा है तथा उसका लक्षण जनावश्यक बताया है। लोकव्यवहार सर्व-प्रमाणसिद्ध है। बिना किसी अन्य तत्त्व के स्वीकार के उसका निषेध नहीं किया जा सकता।

ह्रास और पतन

सिन्धु—सातवीं शताब्दी में क्षत्रान्ध्यांग के अनुसार सिन्धु के शासक शूद्रयात्रीय बौद्ध से तथा नहीं विहार एवं भिक्षु बहुसंस्कृत थे, किन्तु उनमें अप्टाचार प्रचलित था। साहसी राम के अनन्तर ब्राह्मण अमात्य चण ने तबे उपलब्ध की स्थापना की।

'बचनाना' से ज्ञात होता है कि ब्राह्मणाचार्य में इन समय "बुद्धरक्षित" (?) नाम का बौद्ध भ्रमण वा जोकि स्पष्ट ही एक सिद्ध तान्त्रिक था। उसके प्रभाव से बच ने बौद्ध धर्म का विरोध नहीं किया। बच का भाई 'बन्दर' भ्रमण बताया जाता है। ई० ७१२ में बच का पुत्र दाहिर मुहम्मद बिन कासिम के द्वारा मार डाला गया तथा हिन्दुओं के स्थान पर अरबों ने सिन्ध में शासन की शुरुआत कर दी। अरब विवरणों से यह निस्सन्देह है कि उस समय सिन्ध में बौद्ध भ्रमणों की संख्या प्रचुर तथा उनका प्रभाव पर्याप्त था। किन्तु ये भ्रमण स्पष्ट ही कापुरुष एवं देशद्रोही थे। अरबों की विजय में इन्होंने अनेक प्रकार से सहायता पहुँचायी। अरबों की धार्मिक सहिष्णुता के कारण आठवीं सदी में सिन्धी बौद्धों का सहजा लोग नहीं हुआ। आठवीं सदी के पूर्वार्ध में हिल्ल-बाओ के बाना-विवरण (७०६-९) से इसकी पुष्टि होती है। पीछे धर्मपाल के समय में 'सिन्धव श्रावकों' का उल्लेख तारानाथ (५० २२७) ने किया है। बुदोन ने बुद्धाब्द की गणना पर 'सिन्धव श्रावकों' का मत उद्धृत किया है। किन्तु इस्लाम के साभिप्य में तथा मुस्लिम शासन में सिन्ध के पहले से विहृत और भ्रष्ट बौद्ध धर्म का कमरा; किन्तु अविविदित रूप से क्षय और लोप हुआ।

उत्तर-पश्चिम—कोरिया के भिक्षु ह्वी-बाओ ने ७२६ से ७२९ के बीच भारत-यात्रा की थी। उसके तथा उ-कुंग के विवरण (७५१-९०) से ज्ञात होता है कि आठवीं सदी में कपिशा, गन्धार, उद्दिशवान एवं कश्मीर में सद्धर्म का प्रचुर प्रचार था। यह स्मरणीय है कि स्वान्-श्रांग ने गन्धार और उद्दिशवान में सद्धर्म के हास का निर्देश किया है। सद्धर्म का यह पुनरुज्जीवन कदाचित् उद्दिशवान के मन्त्रपान एवं वज्रयान के रूप में था जिसके बड़ा प्रचार का संकेत स्वान्-श्रांग ने भी किया है। उद्दिशवान में वज्रयान के नेता इन्द्रभूति और पद्मसम्भव थे। आठवीं और नवीं सदियों में कपिशा, गन्धार और उद्दिशवान में तुर्की शाही नरेश शासन करते थे और वे बौद्ध धर्म के अनुकूल प्रतीत होते हैं। नवीं शताब्दी में पुष्कपुर के कनिष्क-विहार में अध्ययन का उल्लेख प्राप्त होता है। ई० ८७० में अरबों ने काबुल जीत लिया तथा प्रायः इसी समय अल्लिय नाम के ब्राह्मण ने तुर्की शाही कंस के स्थान पर ब्राह्मण शाही वंश की स्थापना की जिसका ११वीं सदी में कट्टर धर्माग्नि मुस्लिम तुर्कों ने विनाश किया। प्रायः इसी समय अलबेरुनी ने अफगानिस्तान एवं उत्तर-पश्चिमी भारत में बौद्ध धर्म की स्थिति पायी।

कश्मीर—स्वान्-श्रांग ने कश्मीर में १०० विहार देखे थे, प्रायः एक शताब्दी पश्चात् ७५९ में उ-कुंग ने वहाँ ३०० विहारों का उल्लेख किया है। कन्हन से ज्ञात

होता है कि वैभव होते हुए भी ललितारित्य और जयानोद ने अनेक बौद्ध विहारों का निर्माण कराया। नवीं शताब्दी में अवन्तिधर्म के शासनकाल में बौद्ध साहित्य और तन्त्रों की प्रगति का प्रमाण मिलता है। क्षेमगुप्त के समय में बौद्ध मठों का राजनीतिक हस्तक्षेप सूचित होता है। विहा (१५०-१००३) ने अनेक बौद्ध विहार बनवाये। ११वीं शताब्दी में कला ने तान्त्रिकों और बौद्धों का पोषण किया। ह्वे (१०८९-११०१) के घोर अत्याचारों और भ्रष्टाचारों में मन्दिरों का धन लूटना भी था। बौद्ध विहारों की इस समय कितनी क्षति हुई, यह अनिश्चित है। जयसिंह (११२३-४०) के समय में बौद्ध धर्म के लिए दिये गये अनेक दानों का उल्लेख प्राप्त है।

यह स्पष्ट है कि कश्मीर में अधिकांश शासक बौद्ध न होते हुए भी बौद्ध धर्म के प्रतिकूल नहीं थे। बौद्ध भिक्षुओं के लिए विविध विहारों का निर्माण बराबर ही होता रहा। कश्मीर में नवीं सदी में शर्गोत्तर जादि अनेक प्रसिद्ध बौद्ध जाचार्य हुए थे और प्रारम्भिक दशक का बौद्ध दर्शन से निश्चित सम्बन्ध प्रतीत होता है। ज्ञानभी, सोमनाथ जादि बुद्धधीजान कश्मीरी बौद्ध पण्डित तिब्बत में धर्मप्रचार एवं अनुवाद के लिए बुलाये गये। ई० ९६६ में शिव-चिन और १५६ चीनी भिक्षु बौद्ध धर्मों के संकलन के लिए कश्मीर आये। जहाँ एक ओर कश्मीर में बारहवीं शताब्दी तक बौद्ध कला और पण्डित्य की परम्परा बनी रही, दूसरी ओर बौद्ध विहारों और भिक्षुओं में विहृत और भ्रष्ट धर्मधर्मों के भी पर्याप्त प्रमाण मिलते हैं। कल्हण ने सभीक भिक्षुओं का उल्लेख किया है तथा सद्धर्म में अज्ञानु क्षेमेन्द्र की कृतियों में भिक्षुओं पर व्यंग्य का जमान नहीं है। उत्तर-पश्चिम के सद्धर्म कश्मीर में भी बौद्ध धर्म का विनाश इस्लाम की देन मानना चाहिए। ई० १३३९ से कश्मीर में मुस्लिम प्रमुख निश्चित रूप से विदित है।

पश्चिम और मध्यदेश—द्वान्-न्याम और इन्चिंग के विवरण से सातवीं सदी में सद्धर्म की बलभी में समृद्धि प्राप्त होती है। सातवीं और आठवीं शताब्दियों में अभिलेखों से सद्धर्म के प्रति बलभी के शासकों की अनुकूलता और दानशीलता सूचित होती है। बलभी इस युग में बौद्ध विद्या का एक प्रकृत केन्द्र था। पीछे मध्य भारत और पश्चिम में बौद्धों के क्रमशः ह्रास में राजकीय उपेक्षा तथा ब्राह्मण और जैन धर्मों के प्रसार को कारण मानना चाहिए।”

मगधदेश में शत्रु-त्याग के समय में ही सद्धर्म का ह्रास सूचित होता है। स्पष्ट ही बौद्ध धर्म के लिए गुप्तों की सहिष्णुता पर्याप्त नहीं थी। उसे अपने विकास के लिए राजकीय पोषण अपेक्षित प्रतीत होता है। आठवीं सदी में झूनी-बागो और उ-कुम दोनों में कान्यकुब्ज में सद्धर्म को समृद्ध, किन्तु बाराणसी में लुप्तप्राय देखा। छिन्ने नाम का चीनी यात्री भारत में ९७६ में लौटा था। उसने कान्यकुब्ज में भी बौद्ध धर्म को लुप्त पाया, किन्तु मगध में उसकी स्थिति समृद्ध थी। ताराणाथ में पुरातत्वीय सामग्री १२वीं शताब्दी के अन्त में बौद्ध परम्परा का सहसा उन्मोद सूचित करती है जो सम्भवतः तुर्कों विजय का परिणाम था।

मगध और पूर्व—पाल सम्राट् अपने को 'परमसौवर्त' कहते थे और मगध में उनके शासन-काल में बौद्ध धर्म, दर्शन, तन्त्र तथा कला का एक उज्ज्वल युग आविर्भूत हुआ।^{१४} आठवीं शताब्दी में पालवंश के प्रभुत्व का बंगाल में उद्भव तथा मगध में विस्तार हुआ। धर्मपाल के समय में पालशासक का अधिकार समूह से कान्यकुब्ज तक विस्तृत था। देवपाल के समय में साम्राज्य का यह प्रताप बना रहा। पीछे अनेक साम्य-विषयों के बावजूद पालशासित न्यूनाधिक रूप में बारहवीं शताब्दी तक विद्यमान थी। इस युग में नालन्दा, विक्रमशील, बोधन्तपुरी, सोमपुरी आदि विहारों की विद्या और क्रांति अपने चरम शिखर तक पहुँची तथा बौद्ध धर्म ने तिब्बत पर विजय प्राप्त की जिसमें शान्तरक्षित, पद्मसम्भव और जतीष ने प्रमाण तैत्त्व किया। दूसरी ओर, तन्त्र और हठयोग के विकास ने बौद्ध और ब्राह्मण धर्मों के बीच की खाई अंशतः पाटी।

ताराणाथ के अनुसार पालयुग में सद्धर्म का मगध, मंगल, आदिबिहा, अवरान्तक जमपद, काश्मीर तथा नेपाल में विस्तार हुआ। इस विस्तार में सद्धर्म का रूप प्रधान-तया महायान एवं मन्त्रनय था। प्रथम पालशासक गोपाल का शासन-न्याय से अभिभूत प्रजा ने राजपद में वरण किया था। गोपाल ने मंगल से प्रारम्भ कर अपना शासन मगध पर भी स्थापित कर लिया। बोधन्तपुरी में गोपाल के समय में ही

१४—इ० ताराणाथ, पृ० २०२-५७; अ० बी० अ० आर० एस्० ५.१७१; विद्याभूषण, हिस्टरी ऑफ दि मेडीयल स्कूल ऑफ इण्डियन लोजिक; मित्र, विस्लाहम ऑफ बुद्धिज्म इन इण्डिया; मज्जमदार (सं०), हिस्टरी ऑफ संघाल, जि० १, साहु, बुद्धिज्म इन उड़ीसा; बोस, इण्डियन टीचर्स ऑफ दि बुद्धिस्ट धर्मिनिस्टोस ।

कदाचित् वहाँ के सुप्रसिद्ध विहार की स्थापना हुई। अभयारण्य के समय में वहाँ एक सहल भिक्षु थे। इसी युग में कर्नाट में आचार्य शान्तिप्रभ, पुण्यकीर्ति के सिष्य शाक्यप्रभ, दानशील, विशेषमित्र, प्रज्ञावर्मा तथा आचार्य शूर विद्यमान थे। पूर्व में इस समय आचार्य ज्ञानगर्भ थे तथा विक्रम नाम के एक सिद्धाचार्य भी इसी समय के हैं। शान्तरक्षित नालन्दा के प्रसिद्ध आचार्य थे और पीछे धर्मप्रचार के लिए तिब्बत गये थे। उनका 'तत्त्वसंग्रह' बौद्ध दर्शन की अनुपम कृति है। इसमें अन्य दर्शनों और सम्प्रदायों का विस्तृत बहर्न है। धर्मकार का अपना सिद्धान्त सण्डन में माध्यमिक-स्वातन्त्रिक, प्रमाणमीमांसा में सौतान्त्रिक, तथा परमार्थचिन्तन में योगाचार-विज्ञानवाद से प्रभावित है। बुद्ध की सर्वज्ञता ही उनके सिद्धान्तों में मुख्य है।

धर्मपाल का शासन मुड़ीधे बताया गया है। तारानाथ ने उस मायाव्य का विस्तार समूद्र से दिल्ली और जालन्धर तक बताया है। धर्मपाल ने सिंहभद्र और ज्ञानपाद को अपना आचार्य बनाया तथा प्रज्ञावारमिता एवं गृह्यसमाज का विशेष सम्पादन किया। उनके समय में सिद्धाचार्य कुकुर का आविर्भाव हुआ। धर्मपाल ने ही विश्वम शील-विहार की स्थापना की। यह विहार मगध में उत्तर की ओर गंगातीर पर पर्वतार में स्थित था। विहार के चारों ओर प्राकार था तथा मध्य में १०८ चैत्यगृह थे। वहाँ १०८ आचार्य थे जिनके अतिरिक्त विहार के विविध प्रवन्ध के लिए ६ आचार्य और थे। कालान्तर में वहाँ एक मध्य में स्थित आवास के ६ तरफ ६ अन्य आवासों का विकास हुआ। विहार के ६ द्वारों में विख्यात विद्वान् द्वार-पण्डित के रूप में रहते थे। धर्मपाल के समय के प्रसिद्ध पण्डितों में कल्याणगुप्त, सिंहभद्र, शोभङ्गुह, सागरमेघ, व्रभाकर, पूर्णवर्धन, ब्रह्माचार्य बुद्धज्ञानपाद, बुद्धगुह्य एवं बुद्धशान्ति उल्लेखनीय हैं। सिंहभद्र ने शान्तिरक्षित से माध्यमिकशास्त्र का अध्ययन किया था तथा वेरोचनभद्र से प्रज्ञावारमिता एवं अभिसमयालंकारोपदेश का। इन्होंने अष्टसाहसिका पर व्याख्या आदि अनेक ग्रन्थों का प्रणयन किया। आचार्य सागरमेघ की बोधिलत्वभूमि पर व्याख्या प्रसिद्ध है। ब्रह्माचार्य बुद्धज्ञानपाद के चमत्कारों के विषय में अनेक प्रसिद्धियाँ थीं। गृह्यसमाज, मायाजाल, बुद्धसमाधीप, चन्द्रगृह्यतिलैक तथा मञ्जुश्रीकोष नाम के तन्त्रों का वे प्रायः व्याख्यान करते थे। यह स्मरणीय है कि इसी युग में सैलध्व आचकी ने और सिंहल के भिक्षुओं ने विक्रमशील में तन्त्र-मन्त्र का विरोध प्रकट किया।

तारानाथ के अनुसार देवपाल ने योगी शिरोमणि से प्रेरित होकर ओडिबिष के तीर्थिक राजा से बुद्ध किया और ओडिबिष जीता क्योंकि पूर्वकाल में वहाँ सद्धर्म का

प्रचार या विप्लव स्थान उस समय तीर्थिकों ने ले लिया था। केवाल से ४० विंगोय सीम्ये स्थानों का विनाश किया जिनमें अधिकांश मंगल और बरेट में थे, ऐसी प्रसिद्धि है। इन्होंने श्रीवैकुण्ठ जयन्ता सोमपुरी बिहार का उद्धार किया। इसके समय में अथर कृष्णाचार्यिन नाम के आचार्य हुए थे। इन्होंने कामरूप में वसुमिद्धि प्राप्त की थी तथा ये सम्बर, हेवय और यमान्तक तन्त्रों के पण्डित थे। इन्होंने शम्बरक्याख्या और अन्य शास्त्रों का प्रणयन किया। इस समय के अन्य प्रमुख आचार्य थे—शाक्य-प्रभ, शाक्यमिष, मुमतिवील, इष्टासेन, ज्ञानचन्द्र, वज्रामुष, मञ्जुधीकीर्ति, ज्ञानदान, और जयदेव। दक्षिण की ओर इस समय भयल प्रकटीकित थे तथा कस्मीर में अरचार्य धर्ममिष। शाक्यमिष ने लक्ष्मणसहू नाम के योगतन्त्र पर श्रीमल्लार्कशाह नाम की व्याख्या कोसल में लिखी। जीवन के अन्तिम भाग में ये कस्मीर चले गये। वज्राचार्य मञ्जुधीकीर्ति ने मातृकीर्ति पर टीका लिखी। जयदेव एक कवि थे और उनके लोकोत्तरघातकस्तोत्र की प्रसिद्धि थी।

महीपाल के समय में आचार्य आनन्दधर्म, परहित, चन्द्रपद्म, ज्ञानयत्न, ज्ञानकीर्ति आदि थे। कस्मीर में इस समय जिनमिष, सर्वज्ञदेव, दानवील आदि उल्लेख्य हैं। सिद्ध तिलोपा भी इसी युग के थे। आनन्दधर्म महासाधक सम्प्रदाय के तथा व्याप-साध्यमिष दर्शन के अनुयायी थे। उन्होंने बहुसंख्यक योग तन्त्रों पर व्याख्याएँ लिखीं।

तारानाथ के अनुसार महीपाल के अनन्तर 'महापाल' ने शासन किया। 'महापाल' से कित्त शासक को समझना चाहिए, यह अनिश्चित है। 'महापाल' ने आदम-पुरी में उद्यवास बिहार स्थापित किया तथा वहाँ ५०० सैन्यस आसकों का प्रवन्ध किया। सोमपुरी, नागन्दा, आदि में उसने अनेक विहार स्थापित किये। कालचक्रान्त का इस समय प्रचार हुआ तथा आचार्य प्रजाकरगुप्त, पद्माकुश, जेतारि, कृष्णसमधराज आदि इसी समय के हैं।

तारानाथ के अनुसार 'षण्क' के प्रशासन-काल में रत्नाकरसामि, प्रजाकरमोति, वासीश्वरकीर्ति, नारोपा, रत्नवज्र तथा ज्ञानधीमिष विक्रमवील के 'द्वारपण्डित' थे। नारोपा मर-या के गुरु थे। विक्रम के प्रसिद्धतम सिद्ध मिल-ने-ना मर-या के शिष्य थे। रत्नवज्र कस्मीर से विक्रमवील आये थे। कस्मीर छोड़ कर उन्होंने वहाँ धर्म का प्रचार किया तथा अन्त में उद्यान चले गये। ज्ञानधीमिष पीयूषेनाथ से तथा पहले सैन्यस आसकों के पण्डित थे। पीछे उन्होंने महायान स्वीकार किया।

अर्थात् दीपकर श्रीज्ञान की संस्था के समय में रहना चाहिए। तारानाथ ने 'महापाल' के समय में अमोघवज्र, प्रजाकाररहित आदि पण्डित कहे हैं। प्रजाकार-

रक्षित को भिक्षु-भातु-तन्त्रों में विद्वान् बताया गया है। नारोग के शिष्य रिचि, जाति के आषाढाल थे। आचार्य अनुपमसागर कालचक्रतन्त्र के रचयित थे। कश्मीर में इस समय अंकरानन्द ने धर्मकीर्ति के धर्मों पर व्याख्यान लिखी।

रामपाल के समय में अतयाकरगुप्त नाम के महान् आचार्य बजातनरचयित थे। तारानाथ के अनुसार इस समय संघ का ह्रास हुआ। विक्रमशूल में इस समय १६० पण्डित थे और १,००० आवासिक भिक्षु थे यद्यपि वर्ष के अवसर पर ५,००० एकत्र हो जाते थे। बज्जालन में राजा के द्वारा घोषित ४० महायात में अभिज्ञ तथा २०० श्रावक भिक्षु निरन्तर वास करते थे। विविष्ट अवसरों पर १०,००० श्रावक भिक्षु एकत्र होते थे। ओदन्तपुरी में १,००० भिक्षु सतत निवास करते थे, किन्तु अवसरों पर १२,००० एकत्र हो जाते थे। इस समय मगध के अतिरिक्त प्राय सर्वत्रः तीर्थिक और म्लेच्छ धर्मों की वृद्धि हो रही थी।

तारानाथ ने 'राधिकसेन' के समय में २४ "महान्" (आचार्यों) का उल्लेख किया है जिनमें कुछ कश्मीर और नेपाल में थे तथा सब सवधर और सम्बर के अभिज्ञ थे। किन्तु सेनवंश के समय ही म्लेच्छों ने कुछ भिक्षुओं की सहायता से मगध में विजय प्राप्त की तथा विहारों को तहस-नहस किया। बौद्ध आचार्य तिब्बत, नेपाल, दक्षिण आदि की ओर भाग गये तथा मगध और बंगाल में भी सद्धर्म का सूर्यास्त हो गया।

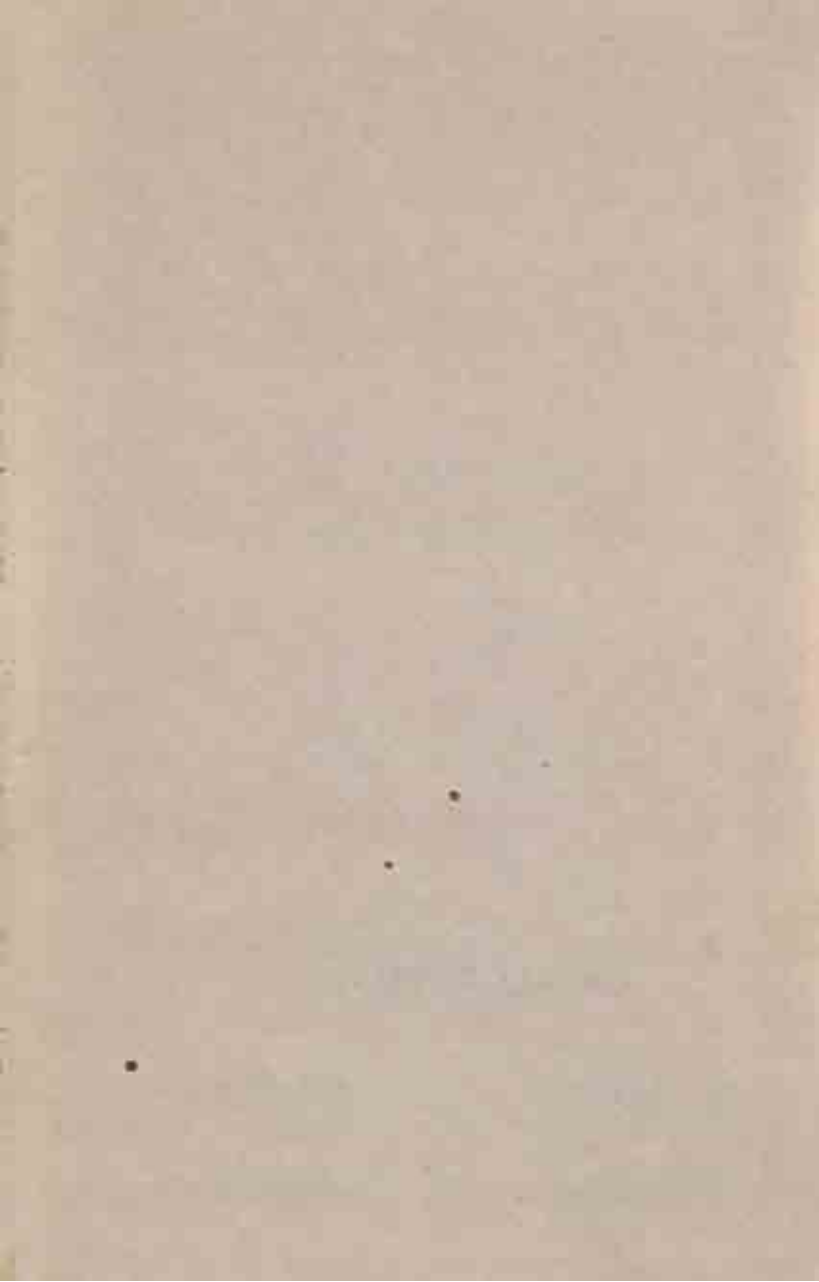
ह्रास के कारण

भारत में सद्धर्म के ह्रास और पतन के विषय में अनेक धार्मिकीय प्रचलित हैं। यह कहा गया है कि "सद्धर्म का प्रचार केवल स्वासीय तथा कादाचित्तक था" (वासिलियफ), अतः उसका पतन आश्चर्यजनक नहीं है। यह भी कहा गया है कि बौद्ध धर्म हिन्दू धर्म में कथलित हो गया जिसमें ७वीं शताब्दी से सामंतीय और तान्त्रिक प्रसार ने सम्भवतः सहायता दी। बौद्ध संघ में तन्त्रों के कारण ज्ञान और आचार के लोप को भी उसके नाश का कारण बताया गया है। कुमारिल तथा शंकर के बाद-बोमल को भी बौद्धधर्म के ह्रास में कारण माना गया है। इस प्रसंग में यह निर्विवाद है कि बौद्ध धर्म के कतिपय तत्त्व हिन्दू धर्म में अवश्य स्वीकृत हुए हैं। मया, शाक्तों की कौल्यरम्परों में तथा यह भी स्वीकार्य है कि अनेक भिक्षुओं एवं विहारों में अष्टाचार का अभाव न था जिसका 'राष्ट्रपालपरिपुच्छा' में स्पष्ट निर्देश है। किन्तु तान्त्रिक आचार तथा तत्सम्बद्ध कुछ विहाति केवल बौद्धों में ही विद्यित न थी, अपितु शैवों और शाक्तों में भी विद्यित थी, जिनका प्रचार लूट नहीं हुआ

और न तार्किक संकल्प से किसी धर्म का लोप माना जा सकता है। वस्तुतः बौद्ध धर्म प्रचानतया भिक्षुओं का धर्म था तथा इन भिक्षुओं का जीवन विहारों में केन्द्रित था। उपासकों के लिए बौद्ध धर्म ने अपना पृथक् और पर्याप्त नैतिक-सामाजिक आधार एवं संस्कार नहीं गढ़ पाये थे। नैयामिक उदयन का कहना है कि बौद्ध भी वैदिक संस्कारों का पालन करते थे। उपासकों का बौद्ध धर्म मुख्यतया विहारों और शैलों के लिए दान तथा तारा, लोकेश्वर आदि की प्रतिमाओं का अर्चन ही था। बौद्ध विहार प्रायः राजाओं के द्वारा प्रदत्त अथवा अनुमत भूमिदान पर निर्भर करते थे। इसी कारण बौद्ध धर्म के प्रचार में राजकीय समर्थन एवं प्रोत्साहन का विशेष हाथ रहा है। दक्षिण और पश्चिम में हिन्दू शासकों की अपेक्षा अथवा वैमृश्य से तथा उत्तर में तुकों की विजय से बौद्ध विहार नष्ट और लुप्त हो गये। विहारों के लोप से उपासकों की क्षीण बौद्धता का विलोप अनिवार्य था।

71566





CATALOGUED.

Buddhism — History

History — Buddhism

"A book that is shut is but a block"

CENTRAL ARCHAEOLOGICAL LIBRARY

GOVT. OF INDIA
Department of Archaeology
NEW DELHI.

Please help us to keep the book
clean and moving.
