

बौद्धदर्शन

बुद्धिसागर पराजुली

अनुसन्धानकारी ऐतिहासिकहरूको ध्यानमा जैन धर्मका पछि बौद्धधर्मको उदय भएको हो, भन्ने कुराको भान भइरहेको छ, त्यसको कारण अन्तिम जैन तीर्थकरको नाउँ उनको सिद्धान्त औ उनका मृत्युका विषयको चर्चा बौद्ध निकायका अनेकन् स्थलमा आएको र जैन अङ्गमा बौद्ध-सम्बन्धी केही चर्चा नरहनु हुनसक्छ । तर विचारको क्रमबाट हेर्दा भने चार्वाकदर्शनपछि बौद्धदर्शनको उदय सम्भावित छ भन्ने कुरा स्पष्ट प्रतीत हुन्छ । कारण चार्वाकको भूतसङ्घबाहेक क्षणिक विज्ञान भन्ने अर्को कोटीको वस्तु बुद्धदर्शनमा पाइन्छ, र प्रत्यक्षबाहेक अनुमान पनि प्रमाण पाइन्छ । जैनहरूका मतमा क्षणिक विज्ञानभन्दा केही माथिल्लो तहको नित्य कुनै आत्मा छ भन्ने सिद्धान्त छ । क्षणिक विज्ञानको कोटीभन्दा नित्यात्मवादको कोटी माथिल्लो हुन सक्छ । संस्कृत वाङ्मयको राम्ररी अनु-सन्धानपूर्ण आलोचना गर्ने हो भने यस कुरामा ऐतिहासिक-हरू अत्यन्त भ्रान्त छन् भन्ने कुरा प्रतीत हुन्छ, कसरी भने रामायण, महाभारत, वेदान्तदर्शन र पुराणहरूमा बौद्धसंन्यासी, बौद्धमठ, बौद्धचैत्य औ बौद्धमत इत्यादि कुराको उल्लेख पाइएकोले सब संस्कृत वाङ्मय गौतम बुद्धको निर्वाणभन्दा पछि भएका हुन् भन्ने टुङ्गो लाउछन् । तर आर्षग्रन्थका बारेमा यसरी मनमानी विचार गर्ने ऐतिहासिक-हरू संस्कृत वाङ्मयका प्राचीन ग्रन्थ ललितविस्तारसूत्र, बुद्धचरित, लङ्कावतारसूत्र औ अवदानकल्पलता तथा पालीका जातक प्रभृति ग्रन्थतिर आंखै पुऱ्याउदैनन् । त्यतातिर पनि तिनीहरूको दृष्टि पुगेको भए यस्तो भ्रमपूर्ण तर्क गर्ने थिएनन् । उपर्युक्त ग्रन्थबाट के थाह हुन्छ भने रिब्रष्टभन्दा ३१०१ वर्षपूर्व क्रकुच्छन्द बुद्ध, २०९० वर्ष-पूर्व कनकमुनि बुद्ध, १०१४ वर्षपूर्व काश्यप बुद्ध भएका थिए । यसरी क्रमशः बुद्धहरू हुँदा सातौँ बुद्ध रिब्रष्ट भन्दा ६२३ वर्ष पूर्व शाक्यसिंह गौतम बुद्ध भए । अष्टम बुद्ध मैत्रेय बुद्ध भविष्यमा हुनेछन् यी सबै बुद्धहरू हुनुभन्दा पहिले पनि १२० बुद्धहरू भएका थिए भन्ने कुरा उपर्युक्त

ग्रन्थहरूका आधारमा स्पष्टतया पत्ता पाउन शक्यौँ । अनेकन् पुराणहरूमा बुद्धमतानुयायी आचार्यहरूको उल्लेख पाइन्छ तथा ईश्वर विश्वासहीन, वेदवाह्य, बौद्धमतानुगामी प्रजाको चर्चा पाइन्छ । पुराणहरूलाई छाडौँ, बुद्धग्रन्थ-हरूको मात्र समालोचना गर्दा पनि अतिप्राचीन कालदेखि नै बुद्धहरू हुँदैछन्, विलीन अथवा निर्वाण हुँदैछन् भन्ने सिद्ध हुन्छ । यसैउसले आत्मतत्त्व बुझ्न नसक्ने बुद्धहरूको मत र उसका प्रवर्तकहरू पनि यस विश्वासमा कलियुगभन्दा अघिदेखिनै भइआएकै छन् । भविष्यमा पनि हुँदै जानेछन् । यस्तै प्रकारसङ्ग जैनधर्म र त्यसका प्रवर्तकहरूका स्थितिको पनि निर्णय हुन्छ । परन्तु कतिपय ऐतिहासिकमन्य व्यक्तिका आधारमा बुद्धजैनहरूको र अरू दर्शनमा र पुराणहरूमा समेत पौर्वापर्य छ भन्नेमा भूलसिवाय अरू केही आधार हुन सक्तैन । नित्य आत्मतत्त्व नबुझ्ने अबुद्ध (अबुझ) लाई चन्द्रमा नदेखिने औँसीलाई दर्श भने जस्तो विपरीत लक्षणले बुद्ध भनेको हो । अथवा क्षणिक विज्ञानका प्रबुद्ध (बुझककड) हरूलाई अभिधाबाट बुद्ध भनेको हो । यस्ता बुद्धहरू पुराकालमा पनि हुन सक्ने कुरा हो । उनीहरूको सम्प्रदाय पनि हुन सक्नै कुरा हो ।

बौद्धहरूको २ प्रकारको विचारधारा र ४ प्रकारको मतधारा

बुद्धहरूको विचारधारा २ प्रवाहमा प्रवाहित भएको देखिन्छ । एकमा विज्ञानधाराको (आध्यात्मिक) रहस्यको विचार नगरी खालि आचारको मात्र उल्लेख छ । त्यसमा आचारनै जनताको कल्याणकारी सरल मार्ग हो भन्ने गूढ रहस्य देखिन्छ, यो मत प्रायः काठमाण्डूका बज्राचार्य र कतिपय लामाहरूमा समेत छ भन्नामा केही अत्युक्ति हुने-छैन । अर्कामा बुद्धहरूका आचारका भित्री तहमा रहेका सूक्ष्म सिद्धान्तहरूको तर्कपूर्ण बुद्धिद्वारा गहीरो चालसङ्ग अनुशीलन गरी बुद्धधर्मको आध्यात्मिक दार्शनिक रूपरेखाको

झलक देखाएको छ । यो दार्शनिक रूपरेखाको झलक भएको बौद्ध मत पनि मुख्यतया ४ धारामा बहेको छ । माध्यमिक, योगाचार, सौत्रान्तिक एवं वैभाषिक ।

अनुमानको स्थापना

यिनीहरू चार्वाकका प्रतिपक्षमा खडा हुन्छन् र प्रत्यक्ष-सिवाय अरु प्रमाण छैन भन्न पाइन्छ, किनभने अनुमान पनि प्रमाण छ भनेर प्रबल युक्तिद्वारा सिद्ध गर्दछन् । कसरी भने अनुमान प्रमाण नहुने भए धुवाँएको ठाउँमा आगो लिन कोही पनि जाने थिएन, भित्र बसेकी बुढिया मेघ गर्जेको सुनेर बिस्कुर उठाउन बाहिर आउने थिएन । सारा व्यवहार सद्बिचारका भरमा चल्छन्, त्यस्तो विचार अनुमानका सहारा हुने कुरा हो । कुनै मानिस केही वस्तु देखेर त्यसै प्रवृत्त र त्यसै निवृत्त हुने होइन, त्यसका प्रवृत्ति औ निवृत्तिमा कारण इष्टसाधनता ज्ञान औ अनिष्ट-साधनता ज्ञान नै हुनुपर्छ । दूध खानामा इष्टसाधनता ज्ञान हुनाले त्यसमा प्रवृत्ति हुन्छ, विष खानामा अनिष्टसाधनता ज्ञान हुनाले त्यसबाट निवृत्ति हुन्छ । यो वस्तु इष्टसाधन हो, यो वस्तु अनिष्टसाधन हो भन्ने कुरा अनुमानका भरमा सिद्ध हुन्छ । उसैले अनुमान प्रमाण मान्दिन भन्ने चार्वाकले पनि वास्तवमा व्यवहारमा अनुमान प्रमाण मानेकै हुन्छ । यसैले त कार्यमा उचित कारण हुनुपर्छ । उसैले त आगो लिन खोलामा ओढेलाई, पानी लिन डढेलामा पस्तेन ।

माध्यमिकसमेतका मतहरूको निष्कर्ष

माध्यमिकहरू यो सारा प्रपञ्च खालि शून्यको विवर्त हो भन्छन् । योगाचारहरू विज्ञान भन्ने वस्तुको विवर्त हो भन्छन् । सौत्रान्तिकहरू विज्ञानद्वारा अनुमित क्षणिक अर्थ (पदार्थ) पनि छ भन्दछन् । वैभाषिकहरू यो जगत् प्रत्यक्ष छ परन्तु क्षणभङ्गुर छ भन्छन् । अतएव बौद्धदर्शनका परिशीलनकर्ताहरूको भनाइ छ—

मुख्यो माध्यमिको विवर्तमखिलं शून्यस्य मेने जगत् ।
योगाचारमते तु सन्ति मतयस्तासां विवर्तो ऽखिलः ॥
अर्थो ऽस्ति क्षणिको ऽप्सावनुमितो बुद्धपेति सौत्रान्तिकाः ।
प्रत्यक्षं क्षणभङ्गुरं जगदिदं वैभाषिको भाषते ॥१॥
विवर्तं भनेको डोरीमा सर्पको भान जस्ता ज्ञान हो ।

जस्तै—

सतत्वतो ऽन्यथा प्रथा विनाम इत्युदीरितः
अतत्वतो ऽन्यथा प्रथा विवर्तं इत्युदीरितः ।

दूधको दही हुनालाई परिणाम भन्छन् । माला, डोरीहरूमा सर्पको भान हुनालाई विवर्त भन्छन् ।

यो पूर्वोक्त चारै प्रकारका बौद्धहरू क्रमशः सब यो जगत् क्षणिक २, (अनित्य हो २) दुःखं दुःखं (दुःखरूप हो २) स्वलक्षणं २ (असलक्षण हो २ अर्थात् फलानो जस्तो फलानो भन्ने कुनै समान दृष्टान्त नभएको हो) शून्यं शून्यं २ (शून्य हो २) भन्ने ४ प्रकारको भावना गनलि उत्तम पुरुषार्थ निर्वाणसिद्धि हुन्छ भन्दछन् ।

माध्यमिक

पहिले यिनीहरू यो दृश्यमान सारा प्रपञ्च अनुमानद्वारा क्षणिक हो भन्ने सिद्ध गर्छन् । याद राख्नु—यस मतमा जुन वस्तुबाट केही काम हुन्छ त्यस वस्तुलाई 'अर्थक्रियाकारी' भन्छन् । जस्तै—घडाबाट पानी ल्याइन्छ त्यसैले घट अर्थ-क्रियाकारी भनिन्छ । अर्थक्रियाकारी वस्तुलाई सत् भन्ने यिनीहरूको परिभाषा छ । जो सत् हो त्यो क्षणिक हो जस्तै—घनघटा । घनघटा सत् पनि हो क्षणिक पनि छ । त्यो झैं सारा पदार्थ सत् भएकोले क्षणिक छन् । पदार्थहरू अर्थक्रियाकारी हुन्छन् । अर्थक्रियाकारी वस्तु सत् भनिन्छ, सत् क्षणिक हुन्छ जस्तै घनघटा (अनुमानको स्वरूप—भावाः क्षणिकाः सत्त्वात्) (पदार्थहरू क्षणिक हुन्छन् किनभने तिनीहरू सत् हुन्) पदार्थलाई क्षणिक नमानेर चिरस्थायी मात्र सकिदैन, कसरी भने चिरस्थायी मात्र हो भने त्यस्तो चिरस्थायी पदार्थको वर्तमान अर्थक्रिया गर्ने सामर्थ्य छ कि छैन । छ भने समर्थलाई प्रतिबन्ध छैन, जो जुन काम गर्न समर्थ छ त्यो उ काम गरिहाल्छ । तसर्थ वर्तमान अर्थक्रियाका समयमा अतीत औ अनागत अर्थक्रिया पनि हुनैपर्छ । छैन भने त्यस भावले कहिल्यै पनि अर्थक्रिया गर्न सक्नेछैन । किनभने जुन वस्तु जब कुनै काम गर्न असमर्थ छ त्यसले त्यो काम कहिल्यै पनि गर्न सक्तैन । जस्तै—ढुंगामा टुसाउने सामर्थ्य हरहालतमा रहेको छैन । अर्थात् वर्तमान समयमा अङ्कुर उत्पत्तिमा असमर्थ ढुंगो अतीत अन्तर्गत अङ्कुर उत्पत्तिमा पनि असमर्थ हुन्छ । उसैले सामर्थ्य नभएको भावले कहिल्यै पनि अर्थक्रिया गर्न सक्तैन । एतावता के सिद्धान्त हुन्छ

भने पदार्थलाई चिरस्थायी मानेमा बतमान अर्थक्रिया हुँदा अतीत औ अनागत अर्थक्रिया पनि हुनै छैन । अतीत एवं अनागत अर्थक्रिया गर्ने सामर्थ्य छैन भने वर्तमान अर्थक्रिया हुन पनि असंभव छ । किनभने सामर्थ्यवान्ले काम गरिहाल्छ, असमर्थले कहिल्यै पनि गर्न सक्तैन । अतः अर्थक्रियाकारी सत् पदार्थहरू सर्वथा क्षणिक हुन्छन् ।

घाम, पानी, मल, माटो 'देश, काल, हावा आदि सहकारीहरूको संयोग हुनुपर्छ; त्यति भयो भने चिरस्थायी बीजबाट क्रमशः अतीत औ अनागत अर्थक्रिया—आंकुरा, पालुवा, लहरा जेउए, मुजुरा, फूल इत्यादि हुन्छन् उसैले पदार्थ चिरस्थायी भए पनि सहकारीहरूको संयोग भए अर्थक्रिया हुन्छ नभए हुँदैन भन्नालाई पनि निम्नलिखित अडचन हुने हुनाले हुँदैन । जस्तैः—सहकारीहरू चिरस्थायी पदार्थका उपकारक हुन् या होइनन् ? होइनन् भने उनीहरूको अपेक्षानै रहँदैन । हुन् भने उपकारीहरूको उपकार पदार्थभन्दा अलग हो या होइन ! अलग हो भने त्यही आगन्तुक उपकार नै अर्थक्रियाको कारण हो । स्थायी पदार्थ होइन । किनभने आगन्तुक उपकार भए अर्थक्रिया हुने सो नहुँदा अर्थक्रिया नहुने हुनाले अन्वय व्यतिरेकबाट आगन्तुक उपकारनै कारण मानिन्छ नकि कुनै स्थायी पदार्थ, बीजरूपी चिरस्थायी पदार्थभन्दा अभिन्न कुनै अतिशय सहकारीहरूद्वारा पदार्थमा आधान गरिन्छ भन्ने कुरा पनि उचित हुँदैन, कारण—त्यसो भन्दा पनि पदार्थको पहिलो अतिशय नभएको स्वरूपहरूको, अतिशय भएको स्वरूप आयो भने ठहर हुने हुनाले पदार्थ चिरस्थायी हुनाको बदला झन् क्षणिक सिद्ध हुन आउँछ । यसकारण अक्षणिक चिरस्थायी भाव अर्थक्रियाकारी सत् सर्वथा हुन सक्तैन । कुनै नित्य सामान्य भन्ने पदार्थ पनि छैन, अतएव वस्तुमा अर्थक्रियाकारी स्वरूप सत्त्व रहेकाले सबै पदार्थ क्षणिक हुन् भनेर मान्न करै लाग्दछ । उसैले क्षणिक क्षणिक भन्ने भावना गर्नु ।

यो संसार दुःखमय छ, उसैले त्यो दुःख हटाउन भनेर बुद्धिमान् ज्ञानवृद्धहरू लगातार प्रयत्न गरिरहन्छन् । अन्यथा बुद्धिमान्हरूको त्यस्तो लगातारको प्रयत्न हुने थिएन । यसैउसले 'दुःखं दुःखं' भन्ने भावना गर्नु ।

यो वस्तु के जस्तो छ भन्ने प्रश्न आउने हो भने फलानो जस्तो छ भन्ने दृष्टान्त केही पाइँदैन, कारण उपर्युक्त प्रकारअनुसार सब वस्तु क्षणिक हुनाले कुनै स्थिर वस्तु नै नहुँदा समानताका दृष्टान्त दिन सुहाउने तुल्य

वस्तु नै छैन । अतएव 'स्वलक्षणं स्वलक्षणं' भन्ने भावना गर्नु ।

यसै गरि 'शून्यं शून्यं' भन्ने भावना गर्नु किनकि जुनसुकै वस्तु पनि सद् रूप, असद् रूप, सदसद् उभयरूप, सदसद् अनुभयरूप यी चारै स्वरूपमा रहन सक्तैन । कारण—घटपटादि पदार्थहरूको सत्त्व स्वाभाविक हो भने घटपटादिको स्वरूप लाभका निमित्त चक्रचीवर, तन्तु, तुरी आदि कारकहरूको व्यापार व्यर्थ हुनेछ । किनभने वस्तुहरूको सत्ता स्वाभाविक छ । घटपटादि पदार्थको असत्त्व स्वाभाविक भए पनि कारकहरूको व्यापार झन् व्यर्थ छ । किनकि सहस्र व्यापार भए पनि कारकहरूबाट असत्-कार्यमा केही हुन सक्तैन अतएव बुद्धले भनेका छन् ।

न सतः कारणेणैवा व्योमादेरिव युज्यते ।

कार्यस्यासंभवो हेतुः खपुष्पादेरिवासतः ॥ इत्यादि

सदमद् उभयपक्ष र सदसद् अनुभय पक्ष पनि विरोध पर्ने हुनाले हुन सक्तैन । उसैले विचार गरी हेर्दा कुनै वस्तुको पनि स्वभाव निरूपण हुन सक्तैन । उसैले शब्द-प्रयोगादिबाट अभिलाप गर्न सकिन्न, त्यसैले सबै वस्तु स्वभावातीत छन् । त्यसैले वस्तुका स्वभावबाट सिद्ध हुन्छ—जति विचार गर्दै जान्छौं, उति वस्तुको स्वरूप बालुवाको पुल जस्तो हुन्छ । यसैउसले बुद्धले लङ्कावतार सूत्रमा लेखेका छन्—

बुद्ध्या विविच्यमानानां स्वभावो नावधार्यते ।

अतो निरभिलापास्ते निःस्वभावाश्च दर्शिताः ॥

इदं वस्तु बलायातं यद्वदन्ति विपश्चितः ।

यथा यथार्थाश्चिन्त्यन्ते विशीर्यन्ते तथा तथा ॥

इत्यादि

यस प्रकारसङ्ग भावना गरेर सारा वासना हटाउन सके शून्यरूपी निर्वाण सिद्ध हुने हुनाले हामी माध्यमिक-हरूलाई अरू गर्नुपर्ने केही कुरा रहँदैन भन्ने माध्यमिक-हरूको सिद्धान्त छ ।

बुद्धदेवका परंपराका शिष्यहरूले योग तथा आचार दुवै कुरा गर्नुपर्छ । आफूले नबुझेको कुरा राम्ररी बुझ्ना निमित्त गर्नुपर्ने शङ्काको नाउँ योग हो । गुरुले भनेको मान्नु आचार हो । गुरुले भनेको मान्ने, शङ्का गर्न भने नसक्ने हुनाले यी बौद्धहरूलाई माध्यमिक भनेको हो ।

योगाचार

जुन बौद्ध संप्रदायमा क्षणिकं २ दुःखं २ स्वलक्षणं २ शून्यं २ भन्ने चारै प्रकारको गुरुपदेशको भावना गरीकन पनि आन्तरिक वस्तुको समेत शून्यता कसरी हुन सक्छ भनी शङ्का पनि गर्दछन् त्यसलाई 'योगाचार' भन्दछन् । अथवा जुन शिष्यहरू गुरुत्व भावना स्वीकार गरीकन पनि शङ्कासमेत गर्छन् तिनीहरू योगाचार भनिन्छन् । यिनीहरूको भनाइ यस्तो छ— स्वयंवेदन अर्थात् बुद्धितत्त्व मात्रै पर्छ । नत्र सारा प्रपञ्चको व्यवहार अन्योलमा पर्छ । यसैउसले धर्मकीर्तिले भनेका छन् 'अप्रत्यक्षोपलम्भस्य नार्थ-दृष्टिः प्रसिध्यति' तर बाह्यग्राह्य पदार्थ भने छैन, कसरी भने कुनै प्रकारको विकल्पै रहन पाउँदैन । जस्तै— कुनै वस्तुको ग्रहण (ज्ञान) त्यस वस्तुको उत्पत्ति भएपछि हुन्छ कि उत्पत्ति नहुँदै हुन्छ ? क्षणिक हुनाले उत्पत्ति भएपछि ग्रहण हुन सक्तैन । उत्पत्ति नहुँदै हुन्छ भन्नु त असत् वस्तुको पनि ग्रहण हुन्छ भनेर असंभव कुरा गर्नु मात्र हो । यस्तो कुरा कसैलाई विश्वास हुने कुरै हैन । अतीत वस्तुको ग्रहण हुन्छ किनकि ज्ञानजनकता त्यसैमा छ भन्ने कुरा पनि ठीक छैन किनभने वर्तमान भासनको अनुभव भएको ठाउँमा अतीत भासन कसरी भन्न सक्नु ? अर्को कुरा वाह्य वस्तु ग्राह्य होस्, तर परमाणु, ग्राह्य हो अथवा अवयवी; अवयवी ग्राह्य हुन सक्तैन, किनकि त्यस अवयवीको कात्स्न्येन (सबका सब) ग्रहण हुन्छ या अवयवको मात्र । कात्स्न्येन पनि हुँदैन कारण अवयवीको सबै भाग ग्राह्य हुनै सक्तैन । अवयव मात्र ग्राह्य हुन्छ भन्न पनि कति हुन्छ कति हुन्न यसको केही सीमा रहन नसक्ने हुनाले असजिलै पर्छ । परमाणु ग्राह्य हो भन्न अतीन्द्रिय हुनाले ज्ञान् मुश्किल पर्छ । तसर्थ बुद्धितत्त्वबाहेक इतर वस्तुनै नभएकोले ग्राह्य वस्तु केही पनि भएन । उसैले ग्राह्य-स्वरूपिणी बुद्धिनै आत्मस्वरूपको ग्राहिका हुन्छे । जस्तै प्रकाश आफै ग्राह्य पनि हो ग्राहक पनि । अतएव भन्छन्—

“नान्यो ऽनुभाव्यो बुद्ध्यास्ति तस्या नानुभवो ऽपरः
ग्राह्यग्राहकवैधुर्यात् स्वयं सेव प्रकाशते ॥ ॥

बुद्धिले अनुभव गरिने अर्को कुनै वस्तु पनि छैन, बुद्धिको अनुभावक पनि छैन । तसर्थ ग्राह्य औ ग्राहक केही पनि नभएकाले त्यो बुद्धि स्वयं प्रकाशस्वरूप छ । ग्राह्य औ ग्राहकको अभेद सिद्ध गर्न अनुमान अगुवा हुन्छ, जस्तै जुन ज्ञानले जो जानिन्छ त्यो ज्ञानभन्दा अलग होइन

ज्ञानले इन्द्रियहरू जानिन्छन्, ती इन्द्रियहरू ज्ञानभिन्न सर्वथा होइनन् । इन्द्रियहरूले नीलादिको ज्ञान गरिन्छ । त्यो पनि ज्ञानदेखि भिन्न कुरो होइन । ज्ञान औ अर्थको भेद मान्ने हो भने ज्ञानका साथ अर्थको सम्बन्धित्व रहने छैन, किनकि ज्ञान र अर्थको तादात्म्य छ भन्ने कुनै सम्बन्धन नियामक हेतुनै छैन । यो ग्राह्य हो, यो ग्राहक हो, यो गृहीति हो भन्ने जनसाधारणमा जो भेद ज्ञान भएको छ त्यो त एउटा चन्द्रमा पनि कारणवश दुइटा देखिए जस्तै भ्रम हो । यौटा चन्द्रमा दुइटा देखिन आंखा औंलाले किचिनु-पर्छ या अरु कुनै कारण (रोग) हुनुपर्छ । एक वस्तुको ग्राह्य, ग्राहक, गृहीति इत्यादि विभिन्न रूपमा अनुभव हुन आउनामा अनादि, अविच्छिन्न प्रवाहमा चलिआएको भेद-वासना नै कारण हो जस्तै—

सहोपलम्भनियमादभेदो नीलतद्धियोः ।

भेदश्च भ्रान्तविज्ञानैर्दृश्यतेन्दोरिवद्वयम् ॥

अविभागोपि बुद्ध्यात्मा विपर्यासितदर्शनैः ।

ग्राह्य ग्राहक संवित्तिभेदवानिव लक्ष्यते ॥

नीलज्ञान र नीलत्वको साथै साक्षात्कार हुन्छ, उसैले यी दुइमा केही भेद छैन जो भेद प्रतीति भएको छ त्यो त भर्माएर एउटा चन्द्रमालाई दुइटा देखे जस्तो हो । बुद्धिरूपी वस्तुको भेद छैन तापनि विपरीत विचार भएका-हरूबाट ग्राह्य, ग्राहक औ गृहीति इत्यादि भेदयुक्त झैं देखिन्छ ।

मनको लड्डू धूसित खाँदा र पैसा तिरेर हलुवाईसित किनेर ल्याएको लड्डू खाँदा रण, वश, तृप्ति, तागत सबै बराबर हुनुपर्ने हो तापनि वस्तुतः बुद्धिमा वेदक, वेदक, वित्ति कुनै भेदज्ञान नभए पनि व्यवहारकर्ताको ज्ञानअनुसार विभिन्नरूपमा विभिन्न अर्थ, क्रिया, कारित्वरूपमा व्यवस्थित हुन्छ । जस्तै नभएको तोरी फुलो देखिन्छ । यी सब कुरा अनादिवासनाका फल हुन् । प्रश्न गरेर र परी लगाएर साध्य छैन त्यसैले विद्वान्हरू भन्छन्—

अवेदकवेदकाकारा तथा भ्रान्तेर्नरीक्ष्यते ।

विभक्तलक्षणा ग्राह्यग्राहकाकारविप्लवा ॥

तथा कृतव्यवस्थेयं केशादिज्ञानभेदवत् ।

यदा यदा न संचोदया ग्राह्यग्राहकलक्षणा ॥ ॥

वास्तवमा बुद्धितत्त्वको ग्राह्य, ग्राहक, गृहीति रूप केही पनि छैन तापनि भ्रान्तहरू सबै रूपमा छन्, त्यस्तै केशोण्डूक

(आंखा चिली आँलाले गेडी अठ्याँउंदा आंखाका दुइतिर देखिने बाटुला काला चक्का) ज्ञान जस्तो व्यवस्थितरूपले मनको लड्डू र हलुवाईको लड्डू इत्यादि सबैमा भेद घट्न सक्तछ, तसर्थ बुद्धिनै अनेक आकारमा परिणत भई भासनमान हुन्छ । अतएव पूर्वोक्त भावनाहरूको खंदिलो विचारद्वारा सारा वासनाको उच्छेद पारी नानातरहका विषयका उपप्लवबाट बुद्धिलाई निर्मल गराएमा महोदयकारी विज्ञानको उदय हुन्छ । यसैका आधारमा निर्वाण हुन्छ ।

सौत्रान्तिक

सौत्रान्तिकहरू त के भन्छन् भने अरू कुरा सबै सही छ तर बुद्धितत्वबाहेक बाह्यवस्तु छैन भन्ने कुरा मन पढेन, किनभने नीलपीतादि प्रतीति बुद्धितत्वभन्दा भिन्न नभए नीलमिदम् (यो नीलो) भन्ने प्रतीतिका ठाउँमा 'नीलोहम्' (नीलो हुँ) भन्ने प्रतीति हुनुपर्थ्यो । बाह्य वस्तु छैन भन्ने कुरामा पनि केही प्रमाण छैन । पूर्वोक्त सहोपलम्भ नियम पनि यस कुरामा प्रमाण हुन सक्तैन । वेद्य औ वेदकको अभेद साधनका निमित्त प्रयोग गरिएको सहोपलम्भ नियमरूपी नीलादिप्रतीति अन्तर्मुखतया हुनुपर्ने हो तापनि भ्रान्तिले बहिर्वत् प्रतीति हुन्छ । उसैले 'नीलोहं' प्रतीति नभएर 'नीलमिदं' प्रतीति भएको हो । अतएव भनेको छ—

“परिच्छेदान्तराद् यो ऽ यो भागो बहिरवस्थितः ।

ज्ञानस्याभेदिनो भेदप्रतिभासो ऽप्युपप्लवः ॥”

“यदन्तर्जयतस्त्वं तद् बहिर्वदवभासते”

यो कुरा पनि ठीक छैन, कारण—बाह्य वस्तुनै छैन भने बाहिरिया वस्तु झैं भासन हुन्छ भन्ने उपमानोक्ति पनि घट्न सक्तैन । अर्को कुरा भेदप्रतीति भ्रान्तियुक्त छ भन्ने कुरा सिद्ध नभई अभेदप्रतीति प्रमाण हुँदैन । अभेदप्रतीति प्रमाण नभई भेदप्रतीति भ्रान्तियुक्त पनि हुन सक्तैन, यसै-उसले अन्योन्याश्रय भएकाले बाह्यवस्तु छैन भन्ने कुरा सर्वथा सिद्ध हुन सक्तैन । अतएव तर्कमा फर्क नपरोस भन्ने बुद्धिमान्हरूबाट नीलत्वादि ज्ञानका आधारमा बाह्यवस्तुको सत्ता कायमै हुन्छ भन्ने सम्झी आन्तर प्रत्ययका बारेमा उपेक्षासमेत भएको देखिन्छ । तसर्थ बाह्यवस्तु छ तर त्यसको स्वरूप अनुमानबाट निश्चय हुन्छ । पुष्टि देखेपछि सद्भोजनको अनुमान हुन्छ । तुष्टिबाट प्रसन्न मनको अनुमान हुन्छ, भाषाबाट देशको, संभ्रमबाट प्रेमको । यसै

गरी ज्ञानका आकारका आधारमा ज्ञेय बाह्य वस्तुको अनुमान हुन्छ । यसैउसले भन्छन्—

“अर्थेन घटयत्येनां नहि मुक्त्वायंरूपताम् ।

तस्मात्प्रमेयाधिगतेः प्रमाणं मेयरूपता ॥”

बाह्यवस्तुको स्वरूपविना खालि बुद्धिलाई बाह्यपदार्थको रूपमा समेत संमिलित गराउने कुनै युक्ति छैन । यसै कारणले प्रमेयज्ञानमा प्रमेयको स्वरूपनै कारण हो, नकि बुद्धि मात्र किनकि वित्ति, वेदना, वेत्ता सबै एकै हुन सक्तैनन् । हुनत यसमा फरक नभएपछि त नाउँ पनि फरक नहुनुपर्ने हो तर वास्तवमा के हो भने प्रमेयको सारूप्यबुद्धिमा पर्दा बुद्धिसमेत प्रमेयकै रूपमा परिणत भएको हो । अतएव बत्ती एउटा बलिरहँदा खेरि पनि नील, पीत, घट,पट इत्यादि कादाचित्क हुनाले बत्ती र नील, पीत, घट, पटादिहरू भिन्न भए झैं आलयविज्ञान (आलय-विज्ञानं नाम अहमास्पदं विज्ञानम्) एकै रहिरहँदा पनि नीलादि प्रतीति कादाचित्क हुनाले प्रवृत्तिविज्ञान (नीलाद्युल्लेखि यद् विज्ञानं तत्प्रवृत्तिविज्ञानम्) आलयविज्ञानभन्दा अलग हो भन्ने सिद्ध हुन्छ । जुन विज्ञानमा म भन्ने अहत्को उल्लेख हुन्छ त्यो आलयविज्ञान हो । जुन विज्ञानमा नील, पीतादिको उल्लेख हुन्छ त्यो प्रवृत्तिविज्ञान हो । यसैकारण आलयविज्ञानको धाराबाहेक प्रवृत्तिविज्ञानको धारामा कारण भएको कुनै ग्राह्य बाह्यपदार्थ अवश्य छ, खालि वासना परिपाकका अनादि धारामा कदाचित्कता असंभव छ । वासना भनेको त्यसको नाउँ हो, जुन शक्तिबाट समान-धारामा बहेका आलयविज्ञानबाट विभिन्न प्रकारका प्रवृत्ति-विज्ञान हुन्छन् त्यही वासनाको आपना कार्यमा उन्मुख हुन जानलाई परिपाक भन्दछन् ।

बौद्धदर्शन पूर्वोक्त तीन प्रकार र पछि लेखिने एक प्रकार गरी चार श्रेणीमा विभक्त छ तापनि तीन श्रेणी मात्र माने पनि केही विजाय हुँदैन, किनभने भर्खर लेखिसकेको सौत्रान्तिक मतमा र पछि लेखिने वैभाषिक मतमा खालि प्रमाणमात्रमा भेद छ, प्रमेयमा केही फरक छैन । तसर्थ वास्तवमा बौद्धदर्शन तीन श्रेणीमा विभक्त हुन सक्तछ । जस्तै सर्वास्तित्ववाद, विज्ञानास्तित्ववाद औ सर्वशून्यवाद यिनका जो सर्वास्तित्ववाद मान्छन् उनीहरूको बनाइ के छ भने वस्तु दुइ प्रकारका छन्, बाह्य औ आभ्यन्तर । बाह्यमा भूत औ भौतिक, आभ्यन्तरमा चित्त औ चैत्तिक दुई दुई प्रकारका भेद छन् ।

पृथिवी, धातु आदि वस्तुलाई भूत भन्दछन्, रूपादि वस्तुलाई र चक्षुरादि इन्द्रियलाई भौतिक भन्दछन् । स्वर-स्वभाव भएको वस्तु पृथिवीधातु हो । स्नेहस्वभाव भएको वस्तु जलधातु हो, उष्णस्वभाव भएको वस्तु अग्निधातु हो, प्रेरणस्वभाव भएको वस्तु वायुधातु हो, सुषिरस्वभाव भएको वस्तु आकाशधातु हो । गन्ध, रस, रूप, स्पर्श शब्दहरू र घ्राण, रसना, चक्षु, त्वक् तथा श्रोत्र यिनलाई भौतिक भन्दछन् । यी सब वाह्य वस्तु हुन् । उपर्युक्त ५ धातु मध्येमा आकाशधातुबाहेक अरू ४ धातुका परमाणु हुन्छन् । यिनै ४ धातुहरूका परमाणुहरू मिलेर पृथिवीपिण्ड, जल-राशि, तेजःपुञ्ज, एवं वायुमण्डल बन्दछन् । निम्नलिखित वस्तुहरू चित्त औ चैतिक हुन् । रूप, रस आदि विषय-हरू र चक्षु, रसना आदि इन्द्रियहरूलाई रूपस्कन्ध, भन्दछन् । किनभने रूप, रस आदि वस्तुहरू रूपण गरिन्छन् । चक्षु, रसना आदि इन्द्रियहरू रूपण गर्दछन् । यसर्थ विषयहरू र इन्द्रियहरू रूपस्कन्धमा गणना गरिन्छन् । रूपण गरिने पृथिव्यादि धातुहरू वाह्य हुन् तापनि कायस्थ अर्थात् शरीरस्थ हुनाले र इन्द्रियहरूका सम्बन्धी समेत हुनाले आध्यात्मिक पनि हुन्, उसैले आभ्यन्तर चित्त औ चैतिकमा यिनको गणना हुन सक्छ, । 'अहम्' इत्याकारक ज्ञान र रूपादिविषयक इन्द्रियादिजन्य दण्डयमान जो ज्ञान हो त्यसलाई अर्थात् पूर्वोक्त आलयविज्ञान र प्रवृत्तिविज्ञान दुवैलाई 'विज्ञानस्कन्ध' भन्दछन् । प्रिय अथवा अप्रिय अनुभव हुने विषयसम्पर्क हुँदा हुने चित्तको सुखीदुःखी औ सुखदुःखरहित जो अवस्था हो त्यसलाई अर्थात् पूर्वोक्त स्कन्धद्वयबाट हुन आउने सुखदुःखादि प्रतीतिको प्रवाहलाई 'वेदनास्कन्ध' भन्दछन् । जुन ज्ञानमा संज्ञासंसर्गको स्पष्ट प्रतिभास हुन्छ त्यसलाई अर्थात् सविकल्पप्रत्ययलाई 'संज्ञास्कन्ध' भन्दछन् । राग, द्वेष आदि क्लेश; मद, मान आदि उपक्लेश औ धर्माधर्म समेतलाई 'संस्कारस्कन्ध' भन्दछन् । यी सबै स्कन्धलाई पञ्चस्कन्धी भन्दछन् । यही पञ्चस्कन्धी सारा आध्यात्मिक व्यवहारको मूलकारण हो । स्वर, स्नेह आदि स्वभाव भएका पृथिवी, जलहरूका परमाणुबाट भूत औ भौतिकको सङ्घात हुन्छ । स्कन्धहरूबाट पञ्चस्कन्धी रूप संघात बन्छ ।

पुनश्च—बुद्धले सृष्टिसंघातका बारेमा प्रतीत्य समुत्पाद बताएका छन्, कारणका सम्मेलनबाट कार्य हुनलाई प्रतीत्य समुत्पाद भन्दछन् । प्रतीत्य समुत्पाद दुई श्रेणीमा छुट्याउन सकिन्छ । एक प्रत्ययोपनिबन्ध, दुई हेतूपनिबन्ध । प्रत्ययोपनिबन्धका विषयमा बुद्धसूत्र 'इदं प्रत्ययफलम्' इतर

सहकारिवर्गसंग सम्मिलित भएको हेतुलाई 'प्रत्यय' भन्दछन् । जति यो गम्य कार्यसंघात छ सो सब प्रत्ययको अर्थात् कारणसमुदायको फल हो । कुनै चेतनको फल होइन । हेतूपनिबन्धका विषयमा बुद्धसूत्र "उत्पादाद् वा तथागतानामनुत्पादाद् वा स्थितैवेषां धर्माणां धर्मता" बुद्धहरूका मतमा कार्यकारणहरूको कार्यकारणभाव रूप जो धर्म हो त्यो उत्पाद या अनुत्पादबाट निर्धारित हुन सक्छ अर्थात् कुन वस्तु छँदा कुन कार्य उत्पन्न हुन्छ, कुन वस्तुका अभावमा कुन कार्य उत्पन्न हुन सक्दैन भनी सूक्ष्मविचारद्वारा निर्णीत हुन आएको उत्पन्नमान वस्तु कार्य हो, उत्पादक चाँहि कारण हो । अन्वयव्यतिरेकबाट कार्यकारणको निर्धारण हुन गएको छ । यस कार्यकारणभावमा कुनै चेतन अपेक्षित छैन, उपर्युक्त कार्यकारणभावको नियमलाई बौद्धदर्शनमा स्थितधर्मता भन्दछन् ।

स्थितधर्मता दुई प्रकारको छ—एक धर्मस्थिति, अर्को धर्मनियामकता; धर्म अर्थात् कार्यको कारणभन्दा अधिक व्यापकता नभईकन कालविशेषमा स्थिति हुनु धर्मस्थिति हो । धर्म अर्थात् कारणको कार्यप्रति हुने जो नियामकत्व हो त्यो धर्मनियामकता हो । धत्ते यस अर्थमा धर्मरूप सिद्ध हुँदा कारण भन्ने अर्थ हुन्छ । ध्रियते यस अर्थमा धर्मरूप सिद्ध हुँदा कार्य भन्ने अर्थ हुन्छ । यस कार्यकारणमा सङ्घात बन्नलाई कुनै चेतनको आवश्यक पर्दैन, किनभने धर्मको जो धर्मता हो त्यो 'प्रतीत्यसमुत्पादानुलोमता' हो अर्थात् कारणहरू सन्धीभूत भएर उत्पत्तिको अनुकूल हुनु हो त्यही धर्मको उत्पादानुत्पादरूप धर्मता हो, त्यही धर्मता बुद्धदर्शन समर्थित विशिष्ट कुरा हो, यो सब कुरा बुद्धको "धर्मस्थिति धर्मनियामकता प्रतीत्यसमुत्पादानुलोमता" यस सूत्रबाट गम्य हुन्छ ।

यो उपर्युक्त प्रतीत्यसमुत्पाद दुई कारणबाट हुन्छ, हेतूपनिबन्धबाट र प्रत्ययोपनिबन्धबाट । त्यसमा पनि दुई भेद छन्—वाह्य र आध्यात्मिक, वाह्यप्रतीत्य समुत्पादको हेतूपनिबन्ध, जस्तै, जो बीजबाट आंकुरा, आंकुराबाट पालुवा, पालुवाबाट काण्ड, काण्डबाट हांगां, हांगांबाट डाली, डालीबाट गर्भ (मुना), गर्भबाट कोपिला, कोपिलाबाट फूल, फूलबाट फल हुन्छ । बीज नभए अंकुर हुँदैन फूल नभए फल हुँदैन । बीज भए अंकुर हुन्छ इत्यादि फूल भए फल हुन्छ । यो जो बीजाङ्कुरको प्रवाह हो यसमा अङ्कुरलाई म बीजबाट जन्मे, पालुवालाई अङ्कुरबाट जन्मे, काण्डलाई पालुवाबाट जन्मे,

हांगालाई काण्डबाट जन्मे, डालीलाई हांगाबाट जन्मे, गर्भलाई डालीबाट जन्मे, कोपिलालाई (गर्भ कली) बाट जन्मे, फूललाई कोपिलाबाट जन्मे, फललाई फूलबाट जन्मे, भन्ने ज्ञान हुँदैन, यस्तै, बीजलाई म अङ्कुर बनाउछु

भन्ने ज्ञान हुँदैन..... इत्यादि यावत् फूलसम्मलाई म फल बनाउछु भन्ने ज्ञान हुँदैन, बीज अङ्कुर आदिमा चैतन्य छैन, अरु कुनै चेतन अधिष्ठाता पनि कार्यकारणभाव देखि-एको छ, यो हो बाह्य प्रतीत्यसमुत्पातको हेतुपनिबन्ध ।

(क्रमशः)