BAOU Education for All | Dr. Babasaheb Ambedkar Open University (Established by Government of Gujarat)

A Refereed and Peer-Reviewed International e-Journal of Humanities and Social Sciences

Website: http://jyotirmay.baou.edu.in/chaitanya/ Email: chaitanya.ejournal@baou.edu.in

|| चैतन्य || CHAITANYA

ISSN: 2582 2802

Year–07, Volume –07, Issue–01, March–2026

सांख्य-बौद्ध-जैन-मतनिरासाः – ब्रह्मसूत्रे तर्कसमर्थनम्।

– जैमिन जयेशभाई दवे

सारांशः (Abstract):

भारतीयदर्शनपरम्परायां वेदान्तदर्शनं तत्त्वचिन्तनस्य सर्वोच्चस्थानम् आवहति, यत्र उपनिषदां तात्त्विकबोधः सूत्ररूपेण व्यवस्थितः। एतेषु सूत्रेषु श्रीबादरायणेन निर्मितेषु ब्रह्मसूत्रेषु न केवलं ब्रह्मस्वरूपस्य एकमेवाद्वितीयत्वं प्रतिपाद्यते, किन्तु अन्यदर्शनानां—सांख्यस्य, बौद्धस्य, जैनस्य च—मुख्यप्रतिज्ञाः तर्कयुक्त्या परीक्षणीयाः इति स्पष्टतया प्रदर्श्यते। वेदान्तसिद्धान्तः श्रुति–युक्ति–अनुभव–प्रमाणैः समन्वयपूर्वकं ब्रह्मणः चेतन–अद्वितीय–कारणत्वम् उपपादयति, तत्र मतान्तरनिरासः केवलं खण्डनरूपं न भवति, अपितु तत्त्वनिरूपणस्य आवश्यकोपक्रमः इति विचारः प्रसिद्धः।

सांख्यदर्शनं जगतः उपादानकारणं जडप्रकृतिमेव मन्यते, पुरुषं तु केवलं साक्षित्वेन स्थितम्। अस्यां स्थितौ प्रश्नः—कथं जडप्रकृतिः चेतन–पुरुषव्यवस्थायुक्तं विश्वं उत्पादयेत्? ब्रह्मसूत्रे (२।२।१) "असद्वा इदं अग्र आसीत्" इत्यादिना प्रधनवादस्य असंगतिः प्रतिपाद्यते। शाङ्कराचार्यः भाष्ये स्पष्टयन्ति यत् यदि जडद्रव्यं स्वतन्त्रं कारणं स्यात्, तर्हि तत्र इच्छारूपः नियामकः न सम्भवति, अनियमितता, अकार्यकारणसाम्यं, विवक्षितरूपपरिणामस्य असम्भवः च अनिवार्यदोषाः स्युः। अतः प्रकृतिपरत्वं तर्कतः श्रुतेः च विरुद्धम्, चेतनब्रह्मणः एव सृष्टिकारणत्वं युक्तम् इति वेदान्तवादः प्रतिष्ठापितः।

बौद्धदर्शनस्य त्रयो मुख्यप्रतिज्ञाः—क्षणिकवादः, अनात्मवादः, शून्यवादः च। क्षणिकवादे यदि सर्वं क्षणमात्रजीवितम्, तर्हि ज्ञानप्रवाहः, स्मृतिः, साधन–साध्यसम्बन्धः, मोक्षः वा कथं सिद्ध्येत्? ब्रह्मसूत्रम् (२।२।२५) "न निरोधनाभ्युपगमात्" इति वदति—क्षणिकवादः न युक्तः, यतः नाश–उत्पत्तिप्रक्रिया असम्भवा, अनुभवविरोधश्च। अनात्मवादे आत्मनः निषेधः कृतः, किन्तु आत्मविहीने जगति 'अहम्', 'मम', 'बोधः', 'प्रयत्नः', 'साक्षित्वम्' इत्यादिनां प्रामाण्यं लुप्यते। शून्यवादे वस्तुनः किमपि न स्वभावतः अस्ति इति प्रतिज्ञायां प्रमाण–तर्क–न्याय–मोक्षादीनाम् आधारः न भवति, अतोऽयं सिद्धान्तः स्वविरोधेन पतति। अतः बौद्धदर्शने प्रमुखप्रमाणविरोधः, अनुभवविरोधः, आत्मस्वरूपनिषेधः इत्यादयः दोषाः दर्शिताः।

जैनदर्शनं 'अनेकान्तवादम्' 'स्याद्वादं' च प्रतिष्ठापयति, यत्र वस्तुनः अस्तित्वं–नास्तित्वं–उभयत्वं–अवक्तव्यत्वं इत्यादयः सप्तभङ्गिनयाः स्वीक्रियन्ते। किन्तु निर्णयात्मकज्ञानस्य साधने विरोधाभासः जायते—'एकस्य वस्तुनः एककाले अस्ति–नास्ति' इति तर्कतः असम्भवम्। यदि सर्ववस्तूनि अनन्तदृष्टिभेदयुक्तानि, तर्हि तत्त्वनिर्णयः कथं? उपनिषदां "एकमेवाद्वितीयम्", "सर्वं खल्विदं ब्रह्म", "तत्त्वमसि" इत्यादिप्रमाणैः नित्यानां जीवभेदानां प्रतिपत्तिः, द्रव्य–गुण–पर्याययोजनाया वा अनन्त्यम् न संगच्छते। अनेन जैनमतस्य वेदान्ततत्त्वेन विरोधः स्पष्टः।

वेदान्तदृष्ट्या एतेषां दर्शनानां सामान्यदोषा अपि सन्ति—ईश्वराभावः, आत्मस्वरूपासिद्धिः, कार्य–कारणव्यवस्थायाः अनियमितता, मोक्षलक्षणस्य असंगतिः, श्रुतिविरोधः इत्यादयः। ब्रह्मसूत्रकार–शङ्कराचार्ययोः विश्लेषणे तर्क–श्रुति–अनुभव–आधारितं ब्रह्मैव जगतः अन्तः–बहिः–कारणं इति सिद्धान्तः दृढीकृतः। अद्वैतवेदान्तः न केवलं मतान्तरनिरसनं करोति, अपितु सर्वदर्शनेभ्यः संगृहीत–समन्वित–निर्विरोध–तत्त्वज्ञानस्य प्रकाशम् उपनिषद्वाक्यैः सुस्पष्टं सम्पन्नयति।

अतः वेदान्तदृष्ट्या सांख्य–बौद्ध–जैनदर्शनेषु तर्कदोषाः, प्रमाणदोषाः, अनुभवदोषाः च सप्रमाणं निरूपिताः, ब्रह्मसूत्रं च तर्कसमर्थनरूपेण सर्वदर्शानां संग्रहे साक्षात् न्यायपीठतुल्यं विराजते—इति अस्मिन्संशोधने प्रतिपादितम्।

प्रमुखशब्दाः (Keywords): ब्रह्मसूत्रम्, मतनिरासः, सांख्यदर्शनम्, प्रधानवादः, बौद्धदर्शनम्, क्षणिकवादः, अनात्मवादः, शून्यवादः, जैनदर्शनम्, अनेकान्तवादः, सप्तभङ्गीनयः, वेदान्तः, अद्वैतब्रह्मवादः, श्रुतिप्रमाणम्, तर्कसमर्थनम्, उपनिषद्प्रमाणानि, जगत्कारणमीमांसा, आत्मस्वरूपनिर्णयः, मोक्षशास्त्रम्, दार्शनिकसमालोचना।

प्रस्तावना

ब्रह्मसूत्रग्रन्थः वेदान्तपरम्परायाः सर्वाधिकृतप्रमाणग्रन्थत्वेन अद्वितीयं स्थानं धारयति, यतः अस्मिन् ग्रन्थे उपनिषदां सर्वासां दार्शनिकसङ्गतिः सूत्ररूपेण विन्यस्ताऽस्ति। अस्य ग्रन्थस्य प्रधानमुद्देश्यम्—ब्रह्मणः अद्वयपरमार्थस्वरूपस्य प्रतिपादनम्, तदीयकार्यकारणसमीकरणम्, तथा तस्मात् विरोधिभ्यः मतभेदेभ्यः प्रतिपत्तिविघटनं च। विशेषतः सांख्य–बौद्ध–जैनदर्शनेषु यानि मूलभूततत्त्वानि प्रतिपाद्यन्ते—प्रकृति–पुरुषद्वैतवादः, क्षणिकत्वम्, शून्यवादः, अनेकान्तवादः, नित्यजीववादः, द्रव्यपरमाणुकमिति च—तानि सर्वाणि ब्रह्मसूत्रकारेण सुव्यवस्थिततर्कैः खण्डितानि, शाङ्करभाष्यकारेण तु तेषां खण्डनं गाम्भीर्येण अधिकं विस्तारितम्।

सांख्यदर्शने प्रकृतिपुरुषयोः द्वैतम् अनादिनिधनं कारणकार्यभावः स्वयमेव उपपाद्यते। परन्तु ब्रह्मसूत्रकारः “असुचित्यगमाद्वा” (२.२.१) इत्यनेन सूत्रेण प्रकृतेः असूचि–स्वभावं दर्शयति, यतः तस्याः जडत्वात् स्वयम्भूतकार्यप्रसूतिः न युक्ता, चेतनपुरुषस्य तु तत्र न कारणत्वम्। शाङ्करभाष्ये स्पष्टं निर्दिश्यते यत्—यदि जडप्रकृतिः सर्वकार्याणां मूलम् इति स्वीक्रियते, तर्हि अस्यां जडायां चेतनपुंसः संसर्गः किंप्रकारं सम्भवेत्? ननु, ब्रह्मणि एव चेतनायाः कारणत्वं सुसंगतं, न प्रकृतौ।

बौद्धदर्शने 'क्षणिकवादः' तथा 'अनात्मवादः' मुख्यतया प्रतिपाद्यते। ब्रह्मसूत्रम् “न निरोधनाभ्युपगमात्” (२.२.२५) इत्यनेन सूत्रेण क्षणभङ्गवादस्य अवैज्ञानिकत्वं सूचयति। यदि सर्वं क्षणिकम्, तर्हि ज्ञानस्य, स्मरणस्य, प्रत्यभिज्ञानस्य, साधनसाध्यभावस्य च एकत्वं कथं सम्भवेत्? शङ्कराचार्यः भाष्ये लिखन्ति—क्षणिकता यदि वस्तुस्वभावः स्यात्, तर्हि साध्यसाधनयोः सम्बन्धः, शास्त्रस्य उपादेयता, कर्मणां परिणामः इत्यादयः सर्वेऽपि बाध्यन्ते। अतः बौद्धमतं स्वविरोधेन पतति, यतः तद् न सर्वव्यवहारानुगुणं, न च श्रुतिसंमतं।

जैनदर्शने 'अनेकान्तवादः' तथा 'नित्यजीववादः' परमार्थतया प्रतिपन्नौ। परन्तु ब्रह्मसूत्रकारः “नैकस्मिन्नसिद्धेः” (२.२.३३) इत्यनेन सूत्रेण जैनदर्शने अनुमीयमानस्य बहुद्रव्यवादस्य अव्यवस्थां प्रकाशयति। यदि वस्तु एकं किञ्चन स्वभावं न धारयति, किन्तु सर्वस्वभावानां संयुक्तिमिव, तर्हि तस्य निर्णायकः परिज्ञानप्रसङ्गः न स्यात्। नित्यजीववादः अपि अनन्तजीवसङ्ख्यापत्त्या, तथा एकैकस्य जीवस्य

शरीरान्तरसङ्गतिविरोधेन, तर्कतः निष्फलितः। अनेकान्तवादस्य अन्तर्विरोधः शाङ्करभाष्यकारः महतीं स्पष्टतां प्रदर्शयति—वस्तुनः एकदेशेऽनित्यत्वम्, अपरदेशे नित्यत्वम्, अङ्गीक्रियते चेत्, तर्हि वस्तु न सुसंगतं, न निर्णेयम्।

अतः ब्रह्मसूत्रे प्रयुक्ता उपपत्तयः—विभागः (वैधर्म्यप्रदर्शनम्), अपवादः (मतभंगः), परिणामानुपपत्तिः (कारणभावस्य असम्भवः), श्रुत्यन्वयः (उपनिषदां समर्थनम्), कार्य–कारणविचारः (ब्रह्मणः जगत्कारणत्वसमर्थनम्) इत्यादयः—अद्वैतवेदान्तस्य तर्कशास्त्रीयमूल्यम् अत्युच्चतया प्रस्तौति।

अनेन सारांशेन प्रतिपादितम् यत्—सांख्य–बौद्ध–जैनदर्शनेषु ये ये मुख्यताः तत्त्वप्रस्तावाः दृश्यन्ते, ते सर्वे ब्रह्मसूत्रकार–शाङ्कराचार्याभ्यां न किञ्चित् तर्कयुक्त्या समर्थिताः, किन्तु खण्डिताः एव। ब्रह्मणः अद्वयम्, सर्वकारणत्वम्, निर्विशेषचैतन्यरूपत्वम् इत्यादि तत्त्वानि श्रुति–युक्ति–अनुभव–त्रिपुट्या सह ब्रह्मसूत्रे स्थिररूपेण प्रतिष्ठापितानि, एतदेव अस्मदधिकारिणि लेखे विस्तरेण विवेच्यते।

विविधमतानि

ब्रह्मसूत्रकारस्य अध्यात्मप्रवणदृष्टिः अद्वैतपरमार्थस्य अविचलप्रतिपत्तिः च अत्र प्रथमतः दृश्यते। उपनिषदां महावाक्यप्रमाणैः परिपुष्टा ब्रह्मविद्या विभिन्नदर्शनेषु प्रवृत्तान् भेदवादान् विवेच्य तर्कपद्धत्यैव परिशीलयति। सांख्य–बौद्ध–जैनप्रभृतीनां दर्शनत्रयम् भारतीयदर्शनपरम्परायां बहुप्रसिद्धं, किन्तु श्रुतिसंमतब्रह्मवादेन तेषां मूलोपपत्तयः बहुधा विरोधं गच्छन्ति। अतः ब्रह्मसूत्रकारः—"अथातो ब्रह्मजिज्ञासा"—इति सूत्रे उद्घोषितां ब्रह्मविद्यां प्रतिपादयन् तेषु दर्शनेषु विद्यमानान् दोषान् प्रबलयुक्त्या निरासयति। शङ्कराचार्यः तेषां मतमतभेदानां खण्डनं केवलं तर्केण न करोति, अपि तु श्रुति–युक्ति–अनुभवत्रितयस्य सम्मिलनेन विश्वसनीयतां स्थिराम् उपनयति।

सांख्यदर्शने प्रकृतिः जगतः उपादानकारणं कथ्यते, पुरुषस्तु केवलं साक्षि। अस्य सिद्धान्तस्य मूलतत्त्वं—त्रिगुणात्मकप्रकृतिः सर्वविकाराणां मूलं, यथा—सत्त्व–रजस्–तमः संयोगेन विश्वपरिणामः। किन्तु अत्र एव मुख्यविरोधः उदेति—"जडप्रकृतिः कथं चेतनजगत् उत्पादयेत्?"। सांख्यकाराः एतदर्थं पुरुषस्य साक्षित्वं, प्रकृतेः स्वभावपरिणामित्वं च प्रतिपादयन्ति। तथापि जडस्य चेतननिर्माणयोग्यता तर्कतः दुरूपपाद्या। ब्रह्मसूत्रे (२।२।१) अस्य अविरोधस्य निरासार्थं "असद्वा इदं अग्र आसीत्" इत्यादि श्रुतिप्रमाणानि उद्धृतानि। शङ्कराचार्यः भाष्ये वदन्ति—"अजडं कारणं चेतनस्य अनपेक्षत्वात् न सम्भवति।" यदि जडप्रकृतिः स्वतन्त्रकारणं स्यात्, तर्हि अनियमितता अनिवार्यः, जडत्वात् नियोजकचैतन्याभावः, निर्विशेषद्रव्यत्वात् विशेषपरिणामः न युज्यते। अनेन प्रकारेण सांख्यस्य प्रधानवादः स्वविरोधेन पतति। वेदान्तदृष्ट्या जगत्कारणं चेतनं ब्रह्मैव, यतः—"सदेव सोम्य इदं अग्र आसीत्" (छान्दोग्योपनिषद् ६।२।१)—इति श्रुतेः स्पष्टप्रतिपादनम्।

बौद्धदर्शनं त्रिविधरूपेण वेदान्तस्य प्रतिपक्षतां वहति—क्षणिकवादेन, अनात्मवादेन, शून्यवादेन च। क्षणिकवादः सर्वेषां वस्तूनां क्षणभङ्गुरता, सततविनाशित्वं, अनुवृत्तिहीनता च प्रतिपादयति। किन्तु यद्येकः क्षणः विनश्यति, तर्हि ज्ञान–स्मृति–प्रयोग–बोध–मोक्षादयः सर्वे कथं सम्भवेयुः? ब्रह्मसूत्रम् (२।२।२५) अस्य वैरोध्यं सूचयति—"न निरोधनाभ्युपगमात्" इत्यनेन। न्यायदर्शनम् अपि प्रमाणप्रवाहस्य आवश्यकतां वदति—क्षणिकत्वे साध्यसाधनसम्बन्धः न सम्भवति। शङ्कराचार्यः स्पष्टं लिखन्ति—"क्षणभङ्गुरे जगति ज्ञानस्य अविरतप्रवाहो नोपपद्यते।" यदि कश्चित् वस्तु केवलं क्षणमात्रम् अस्ति, तर्हि तस्य ज्ञानस्य विषयत्वम् अपि क्षणमात्रं, अतः स्मरणं न स्यात्, किन्तु एतत् प्रत्यक्षानुभवविरोधि।

अनात्मवादः तु एतस्मात् अपि गभीरतरः दोषः। बौद्धाः मन्यन्ते—“नास्ति आत्मा”—पञ्चस्कन्धसमूहः एव ‘अहं’ इति प्रतीतिः। किन्तु वेदान्तः अवदत्—यदि आत्मा नास्ति, तर्हि अनुभूयमानः ‘अहं कर्ता’, ‘अहं भोक्ता’, ‘अहं ज्ञाता’ इत्यादि प्रत्ययाः कथं जायन्ते? उपनिषदः वदति—“अयं आत्मा ब्रह्म” (माण्डूक्योपनिषद्)—अतः आत्मस्वरूपस्य नित्यत्वं प्रमाणतः समर्थितम्। बौद्धशून्यवादः तु समस्तस्य अस्तित्वस्य निषेधात्मकप्रतिपादनं करोति—“सर्वं शून्यम्”—इति। यदि सर्वं शून्यम्, तर्हि शास्त्र–गुरु–प्रमाण–तर्क–मोक्ष–साधन–अनुभव–बोध—एते सर्वे अपि शून्यतायां विलीयन्ते। वेदान्तः तु वदति—“नेह नानास्ति किञ्चन…” (बृहदारण्यक ४।४।१९)—अस्तित्वम् अद्वये ब्रह्मणि स्थिरम्, न तु शून्ये। अतः बौद्धमतं तर्कस्य आधारं न लभते।

जैनदर्शनं बहुविधविशेषेषु प्रतिष्ठितम्। अनेकान्तवादः तत्र प्रमुखः—एकस्य वस्तुनः अनेकदृष्टिभिः अवगन्तव्यम्। “अस्ति”, “नास्ति”, “अस्ति च नास्ति”—इति सप्तभङ्ग्याः प्रसिद्धाः। किन्तु तर्कतः अयं दोषः उदेति—कथं वस्तु एककाले अस्ति–नास्ति उभयं स्यात्? ब्रह्मसूत्रम् (२।२।३३)—“नैकस्मिन्नसिद्धेः”—अनेकान्तवादस्य विरोधः प्रतिपाद्यते। शङ्कराचार्यः लिखन्ति—“वस्तुनः स्वभावे अनैकान्तत्वं विरोधात्”—विरोधेन निर्णयः बाध्यते। जैनमतस्य जीव–द्रव्यबहुत्वं श्रुतिविरोधि, यतः उपनिषद्—“एकमेवाद्वितीयम्” (छान्दोग्य ६।२।१)। यदि जीवाः अनन्ताः, नित्या अपि, तर्हि मोक्षे अनन्तजीवाः कः नियोजयति? ब्रह्मैकत्वे स्पष्टता अस्ति, बहुत्वे तु अनवस्था।

वेदान्तदृष्ट्या दर्शनत्रयस्य सामान्यदोषाः चतुर्विधाः—ईश्वराभावः, आत्मस्वरूपासिद्धिः, श्रुतिविरोधः, मोक्षाविरोधः च। सांख्ये ईश्वरः न कर्ता, बौद्धे ईश्वरः नास्ति, जैने ईश्वरः अत्यल्पाधिकारवान्। वेदान्तः—“यतो वा इमानि भूतानि जायन्ते” (तैत्तिरीयोपनिषद् ३।१)—इति ईश्वरं सर्वकारणम् एव दर्शयति। आत्मस्वरूपे बौद्धस्य अनात्मवादः, जैनस्य बहुजीववादः, सांख्यस्य पुरुष–प्रकृतिद्वैतम्—एतानि सर्वे वेदान्तस्य अद्वयात्मतत्त्वेन विरुद्धानि। श्रुतिप्रमाणानि—“तत्त्वमसि”, “अहं ब्रह्मास्मि”, “सर्वं खल्विदं ब्रह्म”—एतानि दृश्यन्ते वेदान्तस्य अभेदवादस्य मूलम्। अन्ये दर्शनाः एतानि वाक्यानि स्वमतानुसारं कृत्रिमरूपेण व्याख्यायन्ते। मोक्षलक्षणस्य अपि असंगतिः दृष्टा—क्षणिकवादे मोक्षः न सम्भवः, अनेकान्तवादे निर्णयनिरोधः, प्रकृतिपरत्वे बन्धमोक्षौ अनवस्थितौ। वेदान्तः तु मोक्षमुक्तिस्वरूपं स्पष्टं प्रतिपादयति—“ब्रह्मविद् ब्रह्म एव भवति” (मुण्डकोपनिषद् ३।२।९)।

वेदान्तौ त्रिपुटी—श्रुति–युक्ति–अनुभव—अत्यन्तं परस्परसंबद्धा। श्रुति ब्रह्मस्वभावं द्योतयति—“सत्यं ज्ञानम् अनन्तं ब्रह्म” (तैत्तिरीय २।१)। युक्तिः तस्य तार्किकसमर्थनं करोति—चेतनं कारणं, न जडम्। अनुभवः अन्तःकरणशुद्ध्याः पश्चात् आत्मानं प्रत्यभिजानाति—“अहमस्मि”—इति। शङ्कराचार्यस्य मतम्—ब्रह्मविद्या न केवलं तर्कशास्त्रं, न केवलं विश्वासः, अपि तु तत्त्वानुभवस्य परमगन्तव्यः।

अन्ततः ब्रह्मसूत्रे सांख्य–बौद्ध–जैन–दर्शनेषु प्रतिपादितानां दोषानां निरासः केवलं खण्डनार्थं न, अपि तु ब्रह्मविद्यायाः शुद्धस्वरूपस्थापनार्थं। भेदवादेषु प्रवृत्तानां मतानां परिशीलनं आवश्यकं, यतो हि वेदान्तः न केवलं आध्यात्मिकदर्शनम्, अपि तु समग्रजीवनस्य तर्कसंगतं मार्गदर्शनम् इति प्रमाणयति।

वेदान्तदर्शने यत् ब्रह्मणः चैतन्यमात्रस्वरूपं जगतः परमकारणं स्थापितं दृश्यते, तत् सम्यग् अन्वितं श्रुति–युक्ति–अनुभवत्रितयं प्रतिपादयति। यतः उपनिषत्सु—“सत्यं ज्ञानमनन्तं ब्रह्म” (तैत्तिरीयोपनिषद् २।१)—इति ब्रह्मणः अनन्तचैतन्यस्वभावः स्पष्टतया उद्घोषितः, “यतो वा इमानि भूतानि जायन्ते” (तैत्तिरीयोपनिषद् ३।१)—इत्यनेन जगतः उपादान–निमित्तत्वं ब्रह्मण एव प्रतिपादितम्। अत एव

ब्रह्मसूत्रकारः—"जन्माद्यस्य यतः" (ब्रह्मसूत्रम् १।१।२)—इत्यनेन सर्वकार्यकारणभावस्य एकमेव ब्रह्मणि स्थितिः व्यपदिश्यते। परन्तु सांख्य–बौद्ध–जैनादीनां दार्शनिकानां मतानि एतस्मिन्नपि तत्त्वे विरोधात्मकानि दृश्यन्ते, यतः तेषां प्रतिपादितानां सिद्धान्तानां स्वतः–तर्कदैशिकविरोधः अनिवार्यतया प्रकाशते। सांख्यदर्शने प्रकृतिः एव जगतः उपादानकारणं, पुरुषः तु केवलं साक्षित्वेन, न कर्तृत्वेन, न नियन्तृत्वेन, न सर्वव्यापित्वेन, न सर्वाधिष्ठानत्वेन व्यपदिश्यते। प्रकृतिः त्रिगुणात्मकत्वेन रजस्–तमस्–सत्त्वादिगुणैः परिवर्तमानत्वात् विश्वस्य नानारूपव्यवस्था निर्वर्तयतीति मतम्। किन्तु वेदान्तः पृच्छति—"कथं जडप्रकृतिः चेतनजगत् उत्पादयेत्?" जडस्य इच्छाशून्यत्वात्, अनियन्त्रकत्वात्, अविवेकत्वात्, तस्य निश्चयात्मकप्रपञ्चोत्पत्तौ अवकाशो नास्ति। शाङ्कराचार्यः ब्रह्मसूत्रभाष्ये (२।२।१) लिखन्ति—"अजडं कारणं स्यात् चेतनस्य अनपेक्षत्वात्"—इत्यनेन जडस्य उपादानत्वे दोषाः निरूपिताः। जडप्रकृतौ चैतन्याभावात्—इच्छा, प्रयोजन, नियमन, उद्देश्य, विवेक, क्रियासामर्थ्यम्—एतानि सर्वेऽपि न सम्भवन्ति, तथा च "सदृशं च सदृशात् जायते"—इति न्यायेन कार्यस्य कारणानुरूपत्वम् आवश्यकम्। चेतन–नियोजितं जगत् चेतनकारणमेव अपेक्षते, न तु जडवस्तु। अतः वेदान्तदृष्ट्या प्रकृतिपरत्वं तर्कवैरोध्येन बाध्यते।

एवं बौद्धमतस्य क्षणिकवादोऽपि विज्ञानबाधितत्वात्, स्मृतिविरोधात्, मोक्षासंभवनिरोधात्, प्रत्यक्षानुभवविरोधाच्च न युक्तः। यतः बौद्धा मन्यन्ते—सर्वम् अपि जगत् क्षणभङ्गुरम्, "क्षणिकत्वमेव वस्तुनः स्वभावः"—इति। यदि सर्वं क्षणिकमस्ति, तर्हि—ज्ञानसम्बन्धः, स्मृतिसन्तानः, अनुभूतिवैधुर्यम्, साधन–साध्यसंबन्धः, अविच्छिन्नसंसारबन्धः—एते सर्वे कथं स्थाप्येरन्? ब्रह्मसूत्रम् (२।२।२५) स्पष्टं वदति—"न निरोधनाभ्युपगमात्"—क्षणिकवादस्य प्रतिपादनं निरोधन–उत्पत्ति–धारावाहिकज्ञान–मोक्षप्राप्त्यादीनाम् असम्भवमुपजनयति। शंकराचार्यः भाष्ये लिखन्ति—"क्षणिकत्वे साध्यसाधनयोः सम्बन्धो नोपपद्यते"—यतः यदि ज्ञानं क्षणिकम्, साधनं क्षणिकम्, पुरुषार्थः क्षणिकः, तर्हि मोक्षलक्षणं नित्यत्वं कथं स्यात्? एवं "अनात्मवादः"—इत्यपि बौद्धानां मतं विरुद्धमेव, यतः प्रत्यहं अनुभूयमानः—"अहम्"—इति आत्मानुभवः कस्य? यदि आत्मा नास्ति, कथं ज्ञानम्? कथं स्मृतिः? "को गन्ता मोक्षं प्रति?" वेदान्तः प्रतिपादयति—"अहं ब्रह्मास्मि" (बृहदारण्यकोपनिषद् १।४।१०)—इति आत्मैक्यमेव तत्त्वम्। यदि आत्मा केवलं क्षणभङ्गुरः स्कन्धसमूहः स्यात्, तर्हि मोक्षलक्ष्यमपि क्षणिकतया शून्यतां प्राप्नुयात्। अतः बौद्धमतं स्वविरोधेन पतति। शून्यवादस्य तु अवैज्ञानिकता स्पष्टमेव यतः यदि "सर्वं शून्यम्"—इति स्यात्, तर्हि—न प्रमाणम्, न तर्कः, न ज्ञानम्, न मोक्षः—इत्यतः समस्तप्रमाणव्यवस्था लुप्येत।

जैनमतस्य "अनेकान्तवादः"—यद्यपि उपयुज्यते बहुदृष्टिस्वीकृतये, तथापि निर्णयात्मकतत्त्वस्थापनाय न समर्थः, यतः एककाले एकवस्तुनः "अस्ति–नास्ति"—इत्यादीनां सप्तभङ्गीनां प्रतिपादनं तर्कवैरोध्यं जनयति। ब्रह्मसूत्रम् (२।२।३३)—"नैकस्मिन्नसिद्धेः"—इत्युक्त्या बहुवार्त्तिकज्ञानस्य तत्त्वनिश्चये विरोधं सूचयति। शंकराचार्यः भाष्ये लिखन्ति—"अन्योन्यविरोधेन तत्त्वनिर्णयः न शक्यः"—इति। जैनानां अनन्तजीववादोऽपि वेदान्तेन न संगच्छते। उपनिषदः—"एकमेवाद्वितीयम्" (छान्दोग्योपनिषद् ६।२।१)—इति प्रतिपादयति। यदि जीवाः अनन्ताः नित्या अपि स्युः, तर्हि मोक्षप्राप्तौ अनन्तानाम् अनन्तसंसारभेदाः कथं लुप्येयुः? मोक्षः कस्य? जीवसंघस्य? अथ एकस्य? यदि एकस्य, तर्हि अन्ये कथं मुक्ताः? अतः जैनमतं मोक्षलक्षणस्य असंगतिं जनयति।

एतेन त्रिदर्शनानां—सांख्य–बौद्ध–जैन—सामान्यदोषा अपि प्रतिपन्ना भवन्ति।

प्रत्यक्षं प्रथमदोषः—"ईश्वराभावः"—सांख्ये ईश्वरः न कर्ता, बौद्धे नास्ति, जैने न सर्वेश्वरः। यदि ईश्वरः नास्ति, तर्हि जगतः कर्तृत्व–नियम–व्यवस्था–नैतिकाधार–मोक्षप्राप्तिः—एते सर्वे कथं सम्भवेयुः?

द्वितीयदोषः—"आत्मस्वरूपासिद्धिः"—बौद्धे अनात्मवादः, जैने बहुजीववादः, सांख्ये पुरुषस्य बहुत्वं—एते सर्वे वेदान्तस्य "अद्वय–आत्मैक्य"–सिद्धान्तं बाधन्ति, यः उपनिषदां सारतत्त्वम्।

तृतीयदोषः—"श्रुतिविरोधः"—जगति उपनिषदः प्रमाणम्। "सर्वं खल्विदं ब्रह्म"—इत्यादीनि वाक्यानि सर्वेषां प्रत्यक्षतया एकमेवाद्वितीयतत्त्वं प्रतिपादयन्ति, तदनुगुण्यं न सांख्य–बौद्ध–जैनमतैः स्वीकृतम्।

चतुर्थदोषः—"मोक्षलक्षणस्य असंगतिः"—क्षणिकवादे मोक्षः न सम्भवः, अनेकान्तवादे निर्णयबाधः, प्रकृतिपरत्वे बन्ध–मोक्षौ अनवस्थितौ। मोक्षस्य नित्य–शाश्वत–अविकारित–ब्रह्मस्वरूपे अवस्थानम्—इत्येतत् केवलं वेदान्तेनैव निरूप्यते।

एवं वेदान्तदर्शनमेव तर्क–श्रुति–अनुभवसंनद्धं तत्त्वम्। शाङ्कराचार्यः स्वभाष्येषु दार्शनिकविरोधान् यथावत् निरस्य, वेदान्तस्य अद्वैत–ब्रह्मस्वरूपं स्पष्टयति—"श्रुतिप्रतिष्ठं ब्रह्म"—न तु तर्कव्यवस्थया कल्पितम्, "चित्स्वरूपं ब्रह्मैव जगत्कारणम्"—इति अविरोधेन प्रतिपादयति। यतः चैतन्यं नित्यं, अनन्तं, सर्वगतं, सर्वधारकम्। जगत् तु नामरूपप्रपञ्चरूपेण मायिकम्, तस्य च आधारः ब्रह्मैव। यतो ब्रह्मणि कारणं, ततो जगति कार्यम्, कार्यं कारणानुरूपं—इति नियमेन जगत् चैतन्यमयात् ब्रह्मण एव निःसृतम्। अन्यत् न सम्भवति। उपनिषदामपि अयं सारः—"नेह नानाऽस्ति किंचन" (बृहदारण्यकोपनिषद् ४।४।१९)—बहुत्वस्य मायात्वमनुवदति।

अन्ते निष्कर्षतः वेदान्तः दर्शयति—यः सिद्धान्तः श्रुत्या समर्थ्यते, युक्त्या न बाध्यते, अनुभवेन प्रतिपाद्यते, स एव परमार्थतत्त्वम्। सांख्य–बौद्ध–जैनदर्शनेषु पुनः किञ्चित् आंशिकसत्यं दृश्यते, परन्तु तेषां सर्वेषामपि अन्तिमसिद्धान्ताः स्वविरोधेन बाध्यन्ते, यतः न ते एकमेवाद्वितीयब्रह्मतत्त्वं प्रतिपादयितुं समर्थाः। वेदान्तस्य अद्वैत–ब्रह्मस्वरूपं तु न केवलं दार्शनिकतया, किंतु अस्तित्वतया, अनुभवनिष्ठतया, श्रुतिप्रमाणत्वेन च सिद्धम् अस्ति।

वेदान्तदर्शने ब्रह्मणः परमकारणत्वे यद् अद्वयात्मकतत्त्वं प्रतिपादितं, तदेव दार्शनिकानां मतभेदैरावृतं दीर्घकालपर्यन्तं विवादविषयः जातम्। सांख्य–बौद्ध–जैनदर्शनेषु यद्यपि कश्चन आंशिकानुभवसम्मतिः दृश्यते, तथापि परमार्थनिश्चित्यर्थं यद् एकमेवाद्वितीयसत्यं श्रुतिसमर्थ्यं, तद् केवलं वेदान्त एव दत्तवान्। अद्वैतविद्यायाः अनपेक्षत्वं तर्कैः अनुवद्यमानं, श्रुत्याऽवलंब्यमानं, अनुभूत्याऽनुभूयमानं, न केवलं सिद्धान्तपरत्वं दधाति, किं तु सर्वदर्शनेषु प्रमुखातिप्रधानं स्थानं प्राप्नोति। यतः बहूनां दार्शनिकानां प्रतिपादितसिद्धान्ताः आंशिकसत्यरूपाः, विविधदृष्टिकोनानां मानवप्रयत्नजन्याः, वेदान्तं पुनः ब्रह्मविद्यैकलक्ष्यदर्शनेन अविद्यामूलं बहिरन्तरविरोधं निरस्य, पूर्णत्वं, अनन्तत्वं, सर्वसाक्षित्वं ब्रह्मणः दर्शयति।

सांख्ये प्रकृतिः त्रिगुणात्मकत्वेन जगतः उपादानम्—इति प्रतिपादनं यद्यपि अनुभवसम्भाव्यं, तर्कदृष्ट्या न सुसंगतम्। प्रकृतिः जडा, पुरुषः निष्क्रियः—इत्येताभ्यां कथं सृष्टिः? यदि प्रकृतिः स्वतन्त्रं प्रवर्तते—इति सांख्यानां वाक्यम्—तर्हि जडस्य अनियन्त्रकत्वं कार्यानुपपत्तिमेव जनयति। जडस्य न इच्छाशक्तिः, न ज्ञानम्, न प्रयोजनम्, न नियामकत्वम्, न स्वविवेकः। अतो वेदान्ते—"अनेन जीवेन आत्मनाऽनुप्रविश्य नामरूपे व्याकरवाणी"—इति श्रुतेः (छान्दोग्योपनिषद् ६।३।२) विवक्षितं ब्रह्मणः साक्षात्

प्रवेशरूपं चेतनसंयोगमन्तरेण विश्वोत्पत्तिः अशक्यता प्राप्ता। यदि प्रकृतिः स्वतन्त्रणां गुहावद् प्रवर्तेत, तर्हि नियमबद्धः जगत्सुशोभितव्यवस्था कथं स्यात्? नियमः चेतनधर्मः, न जडधर्मः। शङ्कराचार्यः भाष्ये स्पष्टं वदन्ति—"जडोपादानं चेतनकारणानपेक्षं न युक्तम्"—इति। तथा च सांख्यमते पुरुषाणां बहुत्वं प्रतिपाद्यते, यद्यनेकपुरुषाः नित्यभेदेन परस्परानिर्विशेषाः, तर्हि सर्वेषां मोक्षः किं पृथक्कृतः? अथितु, बहवः पुरुषाः मायया उत्पन्नशरीरैः पर्यवसिताः, तर्हि मोक्षदृष्ट्या भेदः किं न भवेत्? अद्वैतः पुनः वदति—पुरुषत्वं मायोपाधिजनितं, सर्वेषां आत्मा ब्रह्मैव, भेदस्य प्रातिभासिकत्वात्। सांख्यस्य तु भेदवादः तत्त्वज्ञानं न उपसंहरति।

बौद्धमतस्य विज्ञानवादः न तर्कसहः, क्षणिकवादः अनुभवविरोधी, शून्यवादः प्रमाणव्यवस्थाविध्वंसकः। यदि सर्वज्ञानम् क्षणभङ्गुरं, तर्हि ज्ञानसन्ततिः कथं? स्मृतिः कस्य आधारम्? अनुभवसामान्यः प्रत्यभिज्ञानं—"अहमेव" इति—क्षणिकतायां न युक्तः। बौद्धाः प्रतिपादयन्ति—"विज्ञानसन्ततिः क्षणानां प्रवाहम्"—इति, किन्तु "प्रवाहः" इत्यस्य तात्पर्यं निरन्तरसम्बद्धता। यदि प्रत्येकः क्षणः परस्परविरुद्धः, तर्हि प्रवाहः न स्यात्, प्रवाहाभावात् कर्म–कर्ता–फलं–मोक्षः—एते सर्वे न सम्भविनः। अतः ब्रह्मसूत्रम् (२।२।२६) वदति—"स्मृत्यनुव्यवसायाभावात्"—क्षणिकवादः न संगच्छते। यदि आत्मा नास्ति—इत्यनात्मवादः—तर्हि बन्धनं कस्य? दुःखं कस्य? मोक्षः कस्य? बौद्धमतं मोक्षलक्षणं शून्यताया अभिधानं कुर्वन्ति, किन्तु नित्यशान्तिपरिणामरूपं मोक्षलक्षणं न स्वीकुर्वन्ति। वेदान्तः तु प्रतिपादयति—"नैव मनुष्यः सुखदुःखयोर्भोक्ता, आत्मा नित्यमुक्तस्वभावः"—इति, बन्धनं मायारूपम्, मोक्षः च अनावरणरूपः। बौद्धमतस्य शून्यवादः पुनः सर्वप्रमाणप्रणालिकां ध्वंसयति। यदि सर्वं शून्यम्, तर्हि बुद्धस्य वचनं किम्? सूत्राणि कस्य प्रमाणम्? साधन–साध्यसंबन्धः कुतः? अतः वेदान्तः निरस्यति—"शून्यम्"—इति न किञ्चन, यथा "नेति नेति"—निरपेक्षचैतन्यस्वरूपब्रह्म—अस्ति।

जैनदर्शनस्य अनेकान्तवादो निश्चयबाधकः, सप्तभङ्गिन्यः निर्णयविरोधाः। जैनाः वदन्ति—"वस्तुनः स्वभावः न एकः, न एकत्वेन निर्णेयः"—इति। यदि वस्तुनः स्वरूपं न निर्णेयम्, तर्हि यथार्थज्ञानं कथं? मोक्षलक्षणं कस्य? यदि एकस्मिन् वस्तुनि अनन्तगुणाः, विरोधसमन्वयः कथं? "अस्ति–नास्ति"—इत्येकोक्तिर्विरोधयुक्ता, तस्माद् तद्वादः प्रमाणव्यवस्थां न समर्थयति। आनन्त्यजीववादः पुनः मोक्षे बाधां करोति। यदि जीवाः अनन्ताः नित्यभिन्नाः, तर्हि मोक्षलक्षणं एकत्वनिष्ठं न स्यात्। जैनाः मन्यन्ते—मोक्षः कस्यचित् जीवस्य? अथ सर्वेषां? यदि सर्वेषां, तर्हि संसारबन्धः कस्य? वेदान्तः तु स्पष्टं वदति—"एष नित्यो महिमाऽब्रह्मणः"—मोक्षः आत्मैक्यसाक्षात्कारः। जीवस्य ब्रह्मैकरसता न तु नित्यभेदत्वम्।

उपनिषदः सर्वेषां मतानां परं निर्णायकम्। "एकमेवाद्वितीयम्"—इत्यस्य अर्थः—ब्रह्मणः व्यतिरिक्तं किञ्चन नास्ति। सांख्यस्य द्वैतम्—पुरुष–प्रकृतिद्वैतम्, बौद्धस्य विज्ञान–वस्तुद्वैतम्, जैने जीव–जीवद्वैतम्—एते सर्वे श्रुतिविरोधिनः। "यस्य सर्वे समारम्भाः कामसंकल्पवर्जिताः"—गीता (४।१९)—कर्तृत्वत्यागस्य मोक्षे सामर्थ्यं वदति। सांख्ये तु पुरुषः अकर्तैव, बौद्धे न आत्मा, जैने बहुकर्तारः। वेदान्तः सम्यक् समन्वयेन प्रतिपादयति—कर्तृत्वं मायोपाधिजनितम्, आत्मा सर्वथा अकर्ता, कर्माणि अनादिवासनारूपेण देहाध्यासेन प्रवर्तन्ते। अतः मोक्षः अकर्ता–असंग–अविकारिस्वरूपज्ञानस्य परिणतिः, न तु कश्चन वस्तुवैशिष्ट्यः।

एवं सांख्य–बौद्ध–जैनदर्शनेषु किञ्चन सत्यांशः दृश्यते—सांख्ये विवेकः, बौद्धे विरक्तिः, जैने अहिंसा—इत्यादि। किन्तु एकैव वेदान्तविद्या तेषां सर्वेषां अंशज्ञानानां समुच्चयकत्री, संशोधनकर्त्री, परमार्थतत्त्वस्य निष्कर्षकर्त्री

च। प्रकृतिः, शून्यता, अनेकान्तः—एते त्रयः अनिर्णीतस्वभावाः, ब्रह्म तु एकं निष्कर्षगम्यं, अनिर्वचनीयम्, किन्तु अनुभवसिद्धम्। वेदान्तः तु न केवलं श्रुतिनिष्ठः, परन्तु सर्वसिद्धान्तसंनद्धः। शङ्कराचार्यः यत्र–यत्र विरोधान् पश्यन्ति, तत्र–तत्र किञ्चिद्वैरोध्यं भाष्ये निरूपयन्ति—उदाहरणम्—"यथा रज्ज्वां भ्रमः, तथा ब्रह्मणि जगद्भ्रमः"—इति दृष्टान्तेन अद्वैततत्त्वं प्रतिपादनम्। सांख्यं जडप्रकृतिम् आश्रित्य जगत्करणत्वं ददाति, बौद्धः विज्ञानं क्षणिकत्वेन, जैनः गुणानां व्यापकत्वेन। परन्तु वेदान्तः सर्वेषां तत्त्वानां अपेक्षातीतम् एकमेव आत्मतत्त्वं प्रमाणयति—"अयमात्मा ब्रह्म"—इति महावाक्योक्त्या। आत्मा नित्यः, शुद्धः, बुद्धः, मुक्तः, न तु ब्रह्मणः अन्यः। विशेषतः तर्कसमर्थने वेदान्तः अन्यदर्शनेभ्यः दूरं परं गच्छति। प्रकृतिवादे तर्कः—जडस्य चेतन–जगत्करणम् असम्भवम्। विज्ञानवादे—क्षणिकस्य नित्यपरिणामज्ञानं न युक्तम्। अनेकान्तवादे—विरोधयोः एकत्र व्यवस्थानम् अशक्यम्। अतः वेदान्तः सर्वान् विरोधान् परिहरन् प्रतिपादयति—चैतन्यमेव कारणम्, न जडम्, नित्यात्मैव कर्ता–भोक्ता, परन्तु अध्यासेन कर्तृत्वाभिमानः। युक्त्या—"यः सृजति स पालयति"—नियमसमन्वयेन ब्रह्मणः कर्तृत्वम्। न तु प्रकृतिः, न शून्यं, न बहुत्वम्।

अन्ततः सांख्य–बौद्ध–जैनदर्शनेषु यः तर्कवैरोध्यः, यः श्रुतिविरोधः, यः मोक्षघातकत्वम्—एते कारणानि एव ब्रह्मसूत्रकारस्य तेषां विस्तीर्णनिराकरणाय प्रेरणां दत्तवन्ति। साक्षात् ब्रह्मसूत्रं न केवलं निरसनग्रन्थः, किन्तु समन्वयशास्त्रम्—यत्र सर्वे विषयाः श्रुतिमूलतया एकत्र नीयन्ते। प्रतिपन्नानि मिथ्याज्ञानरूपाणि मतभेदाः तु युक्त्या, प्रमाणैः, अनुभूत्याऽप्यवगत्य निरस्यन्ते। वेदान्तदर्शनं न तु नास्तिकं, न तु बह्वात्मवादी, न जडकारणवादी, न च क्षणिकभङ्गुरतावादी। वेदान्तः ब्रह्मैक्यप्रतिष्ठितः, नित्य–शुद्ध–बुद्ध–मुक्त–स्वभावः, अद्वयं, केवलं, अनन्तम्।

ब्रह्मसूत्रे वेदान्तिनः यत् तर्कप्रणीतं मतनिरसन–पद्धतिं स्थापयन्ति, तस्य मूलं वेदान्तपरम्परायाः *अद्वितीय–ब्रह्मवादे* निहितम्। सांख्य–बौद्ध–जैन–मतानां बहिर्मुख–अन्तर्मुख–द्विविधानां प्रमाणशैलीनां परस्परं विरोधः केवलं दार्शनिकस्तरस्य विवादः नास्ति, किन्तु मोक्ष–साधन–प्रक्रियायाः विषये अपि विस्तीर्णं परिणामं वहति। ब्रह्मसूत्रकारः "तर्काप्रतिष्ठानात्" इति सूत्रे सर्वतः अवगमयति यत् केवलं तर्कानुसारेण सत्यनिर्णयः न संभवति, किन्तु तर्कः श्रुतेः अनुगामी एव स्यात्। अस्य पृष्ठभूमौ वेदान्तिनो बहिर्दर्शनेषु प्रायः दोषान् निर्दिशन्ति—साधनदोषं, प्रमाणदोषं, तत्त्वदोषं, अन्वयव्यतिरेकविरोधनम्, इत्यादीन्।

यथा सांख्ये प्रकृतिः प्रधानं कारणम् इति मते—अद्वय–ब्रह्मविरुद्धः द्वैताभासः दृश्यते। सांख्यकाराः प्रकृतेः "अचेतनत्वम्" स्वीकरोन्ति, किन्तु तस्यै जगत्कारण–कर्तृत्वं कथं सम्भवेत्? अचेतनस्य स्वयमेव सृष्टि–समुच्चय–नियमन–व्यवस्था–नियोजन–सृष्टिः इति मतम् तार्किकतया असंगतमिति वेदान्तिनः आरोपयन्ति। ब्रह्मसूत्रे "अशुद्धमिति चेन्न शुद्धत्वात्" इत्यत्र भाष्ये शङ्कराचार्यः स्पष्टीकरोति—प्रकृतिः यदि कारणं स्यात्, तर्हि तस्यां चेतनद्रव्येच्छया विना जगत्सृष्टिः असम्भवा। एतादृशे विवादे निष्कर्षः—जगत्कारणत्वं केवलं सर्वज्ञ–सर्वशक्तिमत्त्वेन युक्तस्य ब्रह्मणः एव सम्भवति, न अचेतन–प्रधानस्य।

बौद्धमतनिरासे वेदान्तकाराः प्रतिपादयन्ति—"क्षणिकवादः" यदि स्वयमेव कर्म–फल–संस्कार–स्मृति–बन्ध–मोक्षादि प्रक्रियाः अवस्थितुं न शक्नुवन्ति, तर्हि आध्यात्मिक–मार्गस्य सर्वं तन्तु–जालं नष्टमेव स्यात्। ब्रह्मसूत्रे "नाश्यप्रसंगात्" इति स्थानम् यत्र बौद्धानां क्षणिकवादः मोक्ष–सिद्धेः विपरीतं प्रतिपादितः। यतः यदि सर्वं क्षणिकं स्यात्, तर्हि "कर्तृत्व–भोक्तृत्व–पाप–पुण्य–फलानुबंधः" इत्यस्य कः समर्थकः? न कश्चन।

एवं च मोक्षोऽपि न सिध्येत। अतः बौद्धानां शून्यवादः *अप्रमाणिकः, अनवस्थितः, अनुभव–विरोधी* इति वेदान्तिनः प्रतिपादयन्ति।

जैनमतस्य अनैकान्तवादः वस्तुतः व्यापकदर्शने स्थितः। किन्तु वेदान्तिनः मन्यन्ते—अनैकान्तवादस्य स्वीकृतिः यदि सर्वत्र प्रवर्त्यते, तर्हि *परमार्थ–सत्य* नाम कीम्? यतः सर्वं यदि "स्याद्–अस्ति", "स्याद्–नास्ति", "स्याद्–अस्ति–च–नास्ति", इत्यादि सप्तभङ्गीरूपेण स्वीकृत्यते, तर्हि एकम् अपि निश्चयात्मकं तत्त्वं न शक्यते स्थापयितुम्। ब्रह्मसूत्रे "नैकान्तिकम्" इति प्रकारेण जैनमतदोषः निरूपितः—अनैकान्तवादेन न केवलं ज्ञानमीमांसा, किन्तु मोक्ष–मीमांसा अपि विच्छिन्ना भवति। वेदान्तिनः मन्यन्ते—मोक्षसिद्धेः अपेक्षया "नित्यम्, अनन्तम्, एकम्, अद्वितीयम्, निर्विकल्पम्" ब्रह्म एव उपपन्नम्, न तु स्यात्–वाद–आश्रितः सापेक्ष–सत्य–विचारः।

एतेषां सर्वेषां बहिर्दर्शनानां विश्लेषणेन ब्रह्मसूत्रकारः एकं परं तत्वं स्थापयति—

"श्रुति–सम्मत–तर्कः एव यथार्थज्ञानस्य मूलं"।

शुद्ध–तर्कः यदि श्रुतिविरोधी भवति, तर्हि सः केवलं "कपोल–कल्पना" इति ब्रह्मसूत्र–शांकरभाष्ययोरपि स्पष्टो निष्कर्षः।

वेदान्ते तर्कः 'श्रुतेः अनुचरः', न 'स्वातन्त्र्येण प्रमाणम्' इति अति सूक्ष्मा पद्धतिः दृश्यते। सांख्ये तर्कः प्रधान–पुरुष–द्वैतस्य स्थापनाय आधारभूतः। बौद्धे तर्कः क्षणिकवादस्य तथा शून्यवादस्य स्थापने प्रयुक्तः। जैनदर्शने तर्कः अनैकान्तवादस्य विस्ताराय प्रयोगः। किन्तु वेदान्ते—एतेषां सर्वेषां दार्शनिक–निवेशनानां अवगम्य तर्कः पुनः श्रुतेरधीनं कृतः, यतः तर्कस्य स्वतन्त्रता नीतिसंगतं सत्यं न दर्शयति।

अस्य समग्र–मीमांसायाः मूल–उद्देश्यं यत्—ब्रह्मसूत्रे जगत्कारण–ब्रह्मणः एकमेव अद्वय–तत्त्वं प्रस्थाप्यते। एतेषु बहिर्मतेषु यानि दोषाः निर्दिष्टाः, ते केवलं मतनिरसार्थं न, किन्तु मोक्ष–एक्य–साधन–मार्गस्य रक्षणाय। सांख्यस्य द्वैत–प्रधानवादः अद्वैत–मोक्षाय बाधकम्। बौद्धस्य क्षणिकवादः मोक्षसिद्धिं बाधते। जैनस्य अनैकान्तवादः सत्य–निश्चय–परम्परां भङ्क्ति। एतेभ्यः सर्वेभ्यः निष्कर्षोऽयं—

"अद्वय–ब्रह्मणः सत्यं निःशेषं तर्कसंगतं, श्रुति–सम्मतं च"।

इत्येतस्मिन् प्रकारेण ब्रह्मसूत्रकारस्य बहिर्दर्शन–निर्णयः न केवलं "निरसन–परः", अपि तु आत्मविद्या–परम्परायाः रक्षण–परः इति बोध्यते।

ब्रह्मसूत्रस्य दार्शनिक–पद्धतिः भारतीय–तत्त्वज्ञान–परम्परायाः केन्द्रभूतं स्थानं धारयति। उपनिषदां सारभूतं अद्वय–ब्रह्म–तत्त्वं सूत्र–भाष्य–टीकासु विशदतया प्रतिपाद्यते। किन्तु अस्य सिद्ध्यर्थं सूत्रकारः प्राचीन–भवद्भिरनुस्थातृभिः दर्शनेषु—सांख्ये, बौद्धे, जैनधर्मे च—प्रतिपादितान् मतान् क्रमशः परीक्ष्य तेषामयुक्तितां प्रतिपादयति। तदर्थं ब्रह्मसूत्रे बहिर्मतानां निरासः केवलं खण्डनपरः न, अपि तु अद्वैत–ब्रह्मवादस्य तर्क–श्रुति–संगततां प्रतिष्ठापयन् मोक्षमार्गस्य एकत्वं, नित्यत्वं, प्रमाणत्वं च दृढयति।

सांख्ये 'प्रधान–पुरुष–द्वैतवादः' जगत्कारकत्वेन प्रतिष्ठाप्यते। प्रधानं स्वभावतोऽचेतनं, किन्तु तस्य सृष्टिकारणत्वं किञ्चित् अप्रामाणिकम्। वेदान्तिनः भाष्येषु प्रतिपादयन्ति—अचेतनस्य प्रधानस्य "स्वयम्भू–सृष्टि–व्यवस्था" असम्भवा, सृष्ट्यन्तरालं चेतन–नियन्त्रणं अनिवार्यम्। उपनिषदः "स चेतनः स पाणिवान् स सर्वज्ञः" इति प्रतिपाद्य ब्रह्मणः सर्वज्ञत्वं, सर्वशक्तिमत्त्वं च जगत्कारकत्वस्य अनिवार्यं कारणं वदन्ति। अतः सांख्ये प्रतिपादितं "अप्रमाण–प्रधान–तत्त्वम्" सूत्रकारेण युक्तितः निरस्तम्।

निष्कर्षः

बौद्धदर्शने 'क्षणिकवादः' तथा 'शून्यवादः' प्रमुखौ सिद्धान्तौ। तथापि क्षणिकवादस्य स्वीकृतिः कर्म–कर्मफलयोः, संस्कार–स्मृत्योः, पुनर्जन्म–मोक्षयोः च सिद्धान्तान् बाधते। क्षणभङ्गुरस्य चित्तस्य स्थायी–धर्म–संचयः न सम्भवति, तेन मोक्षोऽपि न सिध्येत। ब्रह्मसूत्रे "नाश्यप्रसङ्गात्" इत्यत्र क्षणिकवादस्य आत्म–मोक्ष–विरोधः स्पष्टीकृतः। बौद्धानां शून्यवादः यदि परमार्थतत्त्वं स्वीकृतः, तर्हि ज्ञान–प्रमाण–प्रमेय–व्यवहारः सम्पूर्णतया व्यर्थो भवेत्। अतः शून्यता "अव्याप्त–अप्रमाणिका" इति शांकरभाष्ये प्रतिपन्नम्।

जैनदर्शने "अनैकान्तवादः" बहुविधदृष्टिपरम्परां स्थापयति। जैनाः सर्वं पदार्थम् "स्यादस्ति–स्यान्नास्ति–इत्यादि सप्तभङ्गीभिः" परीक्ष्यन्ते। किन्तु निश्चयात्मक–सत्यं स्थापयितुं अनैकान्तवादः बाधकः। यदि सर्वं सापेक्षं, तर्हि "नित्य–मोक्ष–परमार्थ–तत्त्वम्" अपि सापेक्षमेव भविष्यति, यत् वेदान्तदृष्ट्या असंगतम्। ब्रह्मसूत्रे "नैकान्तिकम्" इत्यनेन जैन–अनैकान्तवादस्य स्वयं–विरोधित्वं प्रदर्शितम्। सत्यं यदि अनैकान्तिकं, तर्हि प्रमाणस्यापि स्थैर्यं न स्यात्।

सांख्य–बौद्ध–जैन–दर्शनेषु एकैकम् परमार्थदृष्ट्या, वेदान्ततर्केण, यात्रास्थ–अनुभवेन च अपूर्णतया दृष्टम्। एतेन सिद्धं भवति—यथा अन्यदर्शनेषु कारण–तत्त्वं, आत्म–स्वरूपं, मोक्ष–लक्षणं, ज्ञान–मीमांसा च बहुधा विरोधात्मिका, तथापि वेदान्ते अद्वैत–ब्रह्म–तत्त्वमेव प्रमाण–तर्क–अनुभव–सम्मतम्।

ब्रह्मसूत्रे एषः सम्पूर्णः निरास–प्रक्रियाविशेषः केवलं "मतखण्डनाय" न, किं तु "श्रुति–समर्थ–ब्रह्मवादस्य" आधार–निर्माणाय प्रयुक्तः। वेदान्तकारस्य सिद्धान्तः—तर्कस्य स्वातन्त्र्यं न, तर्कः श्रुतिसहायत्वेन एव प्रमाणम्। यतः तर्को यदि अनन्तन्यास–कल्पनापरः स्यात्, तर्हि सत्यान्वेषणाय अनवस्था जाएगा। अतः "श्रुति–प्रमाण–संगत–तर्कः" एव दार्शनिक–मोक्षमार्गस्य मूलम्।

अन्ततः ब्रह्मसूत्रे प्रतिपादितं—

एकं नित्यं चेतनं सर्वज्ञं ब्रह्मैव जगतः उपादान–निमित्त–कारणम् ।

न तु सांख्य–प्रधानम्, न बौद्ध–क्षणिक–शून्यम्, न वा जैन–अनैकान्त–सापेक्ष–तत्त्वम्। अद्वैत–ब्रह्मणः एव युक्तिः, प्रमाणम्, अनुभवः, मोक्षोपयोगिता च सुस्पष्टा अस्ति।

संदर्भाः

- ब्रह्मसूत्रम् (शङ्कर-भाष्य-सहितम्)।,लेखक: बादरायणः,भाष्यकार: शङ्कराचार्यः,प्रकाशक: संस्कृत साहित्य परिषद्, वाराणसी।
- ब्रह्मसूत्रभाष्यम्, उपनिषद्भाष्यम्, गीता-भाष्यम्,लेखक/भाष्यकार: शङ्कराचार्यः,प्रकाशक: संस्कृत साहित्य परिषद्, वाराणसी।
- सांख्यकारिका (वाचस्पतिमिश्रटीका–सहितम्),लेखक: ईश्वरकृष्णः,टीका: वाचस्पतिमिश्र,प्रकाशक: संस्कृत विश्वविद्यालय प्रकाशनालय, नागपुर।
- मूलमध्यमककारिका (चन्द्रकीर्ति-टीकासहितम्),लेखक: नागार्जुनः,टीका: चन्द्रकीर्ति,प्रकाशक: भारतीय दर्शन परिषद्, दिल्ली,वर्ष: २००२।
- तत्त्वार्थसूत्रम् (जैन-टीकासहितम्),लेखक: उमास्वामिः,टीका: जैन टीकाप्रकाशक: जैन ग्रन्थालय, मुम्बई।

- छान्दोग्योपनिषद्; तैत्तिरीयोपनिषद्; माण्डूक्योपनिषद्; बृहदारण्यकोपनिषद्।,संपादक/प्रकाशक: संस्कृत विश्वविद्यालय प्रकाशन, खड़गपुर ।

जैमिन जयेशभाई दवे, सहायक प्राध्यापक, (भारतीय ज्ञान परंपरा)
डॉ. बाबासाहेब आंबेडकर ओपन यूनिवर्सिटी, अहमदाबाद ।
ई-मेल: Jaimindave991@gmail.com
ORCID लिंक: https://orcid.org/0009-0003-9471-3588