Lokadarpana
Vol. VI, No. 1, 15-28, April, 2026
Pandit Shree Lokanath Luitel Smriti Pratishthan, Dharan

न्यायवैशेषिक दर्शनमा हेत्वाभासको स्वरूप

डा.केशवशरण अर्याल*
keshavsharanaryal88@gmail.com
Received Date: February 15, 2026 - Accepted Date: March 28, 2026

लेखसार

हाम्रो समाजमा ज्ञानका लागि विविध उपाय वा साधन प्रयुक्त हुन्छन्। जसलाई सामान्यतया हेतु भन्न सकिन्छ। तर कयौँ अवस्थामा हामीले ज्ञानका हेतु ठानेका चिज अहेतु भएका हुन्छन्। जसलाई हेत्वाभास भनिन्छ। हेत्वाभास भनेको ज्ञानको हेतुजस्तो देखिने तर हेतु नहुने तत्त्व हो। न्याय दर्शनमा सोह्र पदार्थ मानिन्छन्। त्यसमध्येको तेह्रौँ पदार्थ हेत्वाभास हो। यद्यपि न्याय दर्शनमा हेत्वाभास तत्त्वलाई निग्रहस्थानमा पनि अन्तर्भूत गरिएको छ, अथापि यसको विशेष महत्त्व भएको हुनाले भिन्न उद्देश गरेर विश्लेषण गरिएको हो। न्यायशास्त्रको प्राचीन परम्परामा हेतुको दोषलाई हेत्वाभास भनिन्छ भने नव्य परम्परामा दोषयुक्त हेतुलाई हेत्वाभास भनिएको छ। ‘हि गतौ वृद्धौ च’ भन्ने धातुबाट निष्पन्न हेतु शब्दले कार्य निर्माण गर्दछ अथवा अर्को वस्तुलाई (कारणलाई) व्यापन गर्दछ भन्ने अर्थ दिन्छ। यसरी दोस्रो अर्थलाई लिँदा अनुमित्यात्मक बोधको कारण नै हेतु हो। त्यो हेतु ठिक नहुनु अथवा त्यसमा दोष हुनु नै हेत्वाभास हो। एउटै वस्तुमा धेरै दोष हुन सक्ने अर्थात् एउटा दोषले मात्र नभएर अनेक दोषले दुष्ट हुन सक्ने भएकाले अझ भनौँ दुष्ट सङ्कर हुने तर दोष भने सङ्कर नहुने भएकाले दोषको चिनारी गरिसकेपछि दोषयुक्त नै दुष्ट हो भन्ने आशयले नव्य न्यायको परम्परामा दोषलाई नै हेत्वाभास भनिएको हो। हेत्वाभासले वस्तुगत ज्ञान नदिने अथापि असत्य ज्ञान गराउने भएकाले असत्य बोध गरेर भ्रममा नपर्ने अनि नपार्र्ने उद्देश्यले शास्त्रमा हेत्वाभासको पनि विश्लेषण गरिएको हो। नव्य न्यायका प्रवर्तक गङ्गेशोपाध्यायले दोषपरक हेत्वाभासका तीनओटा लक्षण गरेका छन् भने यद्विषयत्वेन लिङ्गज्ञानस्यानुमितिप्रतिबन्धकत्वम् (हेत्वाभासत्वम्) भन्ने लक्षणलाई निष्कृष्ट लक्षण मानेका छन्। जसको तात्पर्य यस्तो छ– कुनै विषयको ज्ञानले अनुमिति हुन

---

* लेखक काठमाडौँस्थित वाल्मीकि विद्यापीठमा न्याय विषयका सहप्राध्यापक हुनुहुन्छ।

दिँदैन भने त्यो ज्ञानको विषय नै दोष हो। त्यो नै हेत्वाभास हो। हामीले हाम्रो समाजमा जुनसुकै कर्म वा ज्ञान गर्दा सद्धेतुको आवश्यकता पर्दछ भने त्यसका लागि हेत्वाभासको प्रयोग गर्नुहुँदैन। प्रयोग नगर्नाका लागि हेत्वाभासको बोध हुनुपर्दछ।

शब्दकुञ्जी : भाष्य, वार्तिक, हेतु, हेत्वाभास।

विषय परिचय

पौरस्त्य दर्शनमध्येको आस्तिक दर्शनमा परिगणित न्याय दर्शनलाई वैशेषिक दर्शनको समान तन्त्रका रूपमा मानिन्छ। यस दर्शनमा प्रमाण, प्रमेय आदि सोह्रओटा तत्त्वको विवेचन गरिएको छ। न्याय दर्शनमा प्रत्यक्ष, अनुमान, उपमान र शब्द गरी चारओटा प्रमाण मानिएका छन्। तीमध्ये ज्ञानको प्रक्रियामा अनुमान प्रमाणको अत्यन्त महत्त्वपूर्ण भूमिका रहेको छ। न्याय शास्त्रमा अनुमानको विशद चिन्तन गरिएको छ। त्यस क्रममा अनुमानका अङ्ग, उपाङ्गको विवेचन हुनु स्वाभाविक हो। त्यही विवेचनभित्र हेतुको विवेचन पनि भएकै छ। हेतुको विवेचन गर्दै गर्दा हेतुसदृश तर अहेतुको विवेचन हुनु पनि स्वाभाविक हो।

अनुमान प्रमाणलाई स्वार्थानुमान र परार्थानुमान गरी दुई भागमा विभाजन गरिएको पाइन्छ। एउटा पूर्ण अनुमान वाक्यमा पक्ष, साध्य, हेतु र दृष्टान्त गरी चारओटा तत्त्व हुन्छन्। अर्थात् अनुमान वाक्यमा पक्षबोधक, साध्यबोधक, हेतुबोधक र दृष्टान्तबोधक गरी चारओटा पद अनिवार्य आएका हुन्छन्। तीमध्ये लिङ्गबोधक पञ्चम्यन्त अथवा तृतीयान्त पद नै हेतु हो, जुन पाँच अवयवमध्येको एउटा अवयव हो। यसरी अनुमान प्रक्रियाको अवयवका रूपमा आएको हेतु वचन हो भने त्यसबाट बोध्य चिज नै हेतु हो। अनुमान गर्दै गर्दा प्रयुक्त हेतु जहिले पनि दोषरहित हुन्छ भन्ने छैन। कुनै अवस्थामा दोषयुक्त पनि हुन सक्दछ। दोषयुक्त हेतु नै हेत्वाभास हो। नव्य परम्परामा हेतुमा रहेको दोषलाई हेत्वाभास भनिने गरिएको छ। हेत्वाभासलाई न्यायमा निग्रहस्थानका रूपमा पढिँदा पढिँदै पनि विशिष्टताका कारणले पृथक् विश्लेषण पनि गरिएको छ।

न्यायशास्त्रमा मूलतः सव्यभिचार, विरुद्ध, प्रकरणसम, साध्यसम र कालातीत गरी पाँचओटा हेत्वाभास मानिए पनि भेदोपभेदले अनेक मानिएका छन्। वार्तिककारले काल, पुरुष, वस्तु आदिका भेदले ७६०० हेत्वाभास हुन सक्ने विषय औंल्याएका छन्। उनले पनि ती के के हुन् भन्ने विषय भने स्पष्ट पारेका छैनन्। पौरस्त्य चिन्तनमा हेत्वाभासको यति धेरै सङ्ख्या निर्धारण गर्ने एकमात्र विद्वान् यिनै हुन् भन्दा अत्युक्ति हुँदैन। वैशेषिक शास्त्रमा मूलतः हेत्वाभास तीनओटा मानिएका छन्। त्यहाँ पनि भेदोपभेदको प्रसङ्ग छ नै। न्याय र वैशेषिक शास्त्रलाई समान तन्त्र मानिएको छ। यस आलेखमा न्याय तथा वैशेषिक शास्त्रले मानेको हेत्वाभासको स्वरूपको चर्चा गर्दै हाम्रो समाजमा तिनको बोधको अनिवार्यताका बारेमा विमर्श गरिएको छ। न्याय शास्त्रका आधारमा हेत्वाभासको ऐतिहासिक रूपमा परिशीलन गर्दै आचार्य चिन्तकहरूको मतभेदविषयक तात्त्विक समीक्षा र वस्तुगत पक्षको उद्घाटनपूर्वक समाजमा यसको बोधको अनिवार्यताको विश्लेषणपूर्वक निष्कर्ष प्रस्तुत गर्नु नै यस लेखको मुख्य उद्देश्य हो। प्रस्तुत प्रसङ्गमा न्यायवैशेषिक दर्शनमा विवेचित हेत्वाभासको वस्तुगत स्वरूप र भेद के–कस्तो छ भन्नु नै समस्या हो भने त्यसको वस्तुगत स्वरूपको बोध नहुनु अन्तराल हो। न्यायवैशेषिक दर्शन अनुसार हेत्वाभासको स्वरूप

निर्धारणपूर्वक भेदोपभेद केलाउनु नै प्रस्तुत लेखको उद्देश्य हो। जसबाट हेत्वाभाससँग सम्बद्ध भएर अगाडि अध्ययन तथा चिन्तनको मार्ग प्रशस्त हुने भएकाले प्रस्तुत अध्ययनको औचित्य सिद्ध हुन्छ। न्यायवैशेषिक दर्शनमा विवेचित हेत्वाभासको स्वरूप र भेदका बारेमा विमर्श गर्नु नै प्रस्तुत शोधनिबन्धको क्षेत्र र सीमा हो।

अध्ययन विधि

प्रस्तुत लेखमा शोधविधिलाई सामग्रीसङ्कलन र अध्ययन विधि गरी दुई भागमा विभाजन गरिएको छ।

सामग्रीसङ्कलन

प्रस्तुत शोधलेखका लागि आवश्यक सामग्रीको सङ्कलनार्थ प्रमुख रूपमा पुस्तकालयलाई प्रयोग गरिएको छ। त्यस क्रममा न्याय तथा वैशेषिक दर्शनअनुसार हेतु तथा हेत्वाभासका विश्लेषक मूल ग्रन्थका साथै अर्वाचीन तथा आधुनिक लेखकद्वारा संस्कृतमा लेखिएका हेत्वाभाससम्बद्ध ग्रन्थहरूहरूलाई प्राथमिक सामग्रीका रूपमा उपयोग गरिएको छ। त्यसै गरी नेपाली, अङ्ग्रेजी तथा हिन्दी भाषामा निबद्ध हेत्वाभाससम्बद्ध ग्रन्थ तथा लेखलाई द्वितीयक सामग्रीका रूपमा प्रयोग गरिएको छ। त्यसका अतिरिक्त आंशिक रूपमा नै भए पनि यस विषयका जानकार विद्वान्सँगका संवाद आदिका माध्यमले पनि सामग्री सङ्कलन गरिएको छ।

विश्लेषण विधि

प्रस्तुत लेखमा मुख्यतः समीक्षणात्मक विधिको अवलम्बन गरिएको छ। मूलतः यो गुणात्मक विधिमा तयार पारिएको लेख हो। प्रस्तुत लेख मूलतः सैद्धान्तिक भएकाले यस आलेखमा प्रायोगिक पक्ष नभएको अवस्था छ।

सैद्धान्तिक पर्याधार

हेत्वाभासको स्वरूप निर्धारण र हाम्रो जीवनमा यसको बोधको अनिवार्यताको विश्लेषणका क्रममा न्याय तथा वैशेषिक दर्शनको सिद्धान्तलाई अपनाइएको हुनाले प्रस्तुत लेखको सैद्धान्तिक पर्याधारका रूपमा हेत्वाभाससँग सम्बद्ध न्याय तथा वैशेषिकको सिद्धान्तलाई अवलम्बन गरिएको छ।

तथ्यको विश्लेषण

प्रत्येक शास्त्रको मुख्य कृत्य समाजलाई परिष्कृत गराउने र आफूले मानेको सुख वा शान्तिको बाटो देखाउनु हो। त्यो सुख सामान्य सुख नभएर निरतिशय सुख हो। जसलाई अर्को शब्दमा मुक्ति पनि भन्ने गरिन्छ। भिन्न भिन्न शास्त्रअनुसार त्यसको स्वरूप र प्राप्त गर्ने तरिकामा भेद छ तापनि पौरस्त्य चिन्तनमा त्यसको प्राप्तिको मुख्य उपाय ज्ञानलाई ठानिएको छ।

हाम्रो जीवनमा हेत्वाभासबोधको आवश्यकता

ज्ञान प्रथमतः प्रमात्मक र भ्रमात्मक गरी दुई प्रकारका हुन्छन्। त्यसका भेदोपभेद हुने नै भए। प्रत्येक शास्त्रमा ज्ञान गर्ने प्रक्रिया र साधनका बारेमा केही न केही विश्लेषण गरिएकै छ। कतिपय अवस्थामा एउटाको प्रभाव अर्कोमा परेको पनि छ नै। ज्ञान गर्ने प्रमुख साधनलाई प्रमाण भनिन्छ। प्रमाणको अर्थ प्रमाको मुख्य साधन हो। प्रमा भनेको यथार्थ ज्ञान हो भने भ्रम भनेको अयथार्थ ज्ञान हो। ज्ञानको प्रक्रियामा अर्थात् ज्ञान गर्दै

गर्दा सबैभन्दा बढी प्रयोगमा आउने साधन किंवा प्रमाण अनुमान हो। न्याय शास्त्रमा 'तार्किकहरूले प्रत्यक्ष प्रमाणबाट जानिएको वस्तुलाई पुनः अनुमानबाट जान्न चाहन्छन्' भन्ने आभाणक प्रसिद्ध छ। जसका बारेमा गङ्गेशले अनुमानखण्डको बाधसिद्धान्तमा सङ्केत गरेका छन्– *प्रत्यक्षदृष्टमप्यनुमानेन बुभुत्सन्ते तर्करसिकाः* (उपाध्यायः, सन् १९९०, पृ.९७७)। यसबाट पनि न्यायशास्त्रमा अनुमानको वैशिष्ट्य सिद्ध हुन्छ। त्यो अनुमानको मुटु सद्हेतु हो। अनुमान पनि स्वार्थ र परार्थ गरी दुई प्रकारको हुने विषय स्पष्ट भइसकेको छ। स्वार्थानुमानभन्दा परार्थानुमानको वैशिष्ट्य बृहत्तर देखिन्छ। जसमा पाँचओटा अवयव मानिएका छन्। तिनको समूहलाई परम न्याय भनिएको छ। त्यो परम न्यायको किंवा परार्थानुमानको पनि मुटु सद्हेतु नै हो भन्ने विषयलाई दोहोऱ्याइराख्नु पर्दैपर्दैन। *ऋते ज्ञानान्न मुक्तिः* भन्ने उद्घोषलाई मूल मन्त्र ठानिएको हुनाले पनि पौरस्त्य चिन्तनमा ज्ञानलाई मुक्तिको मुख्य कारण मानिने स्पष्ट हुन्छ। ज्ञानको मुख्य साधनमध्येको अत्यन्तै बढी प्रयोगमा आउने अनुमान हो भन्दै गर्दा हेतु ठिक भयो भने त्यो अनुमान किंवा अनुमानको प्रक्रिया ठिक हुन्छ। जब हेतु नै बेठिक हुन्छ अर्थात् हेत्वाभास हुन्छ र बेठिक हेतुलाई नै ठिक हेतु ठानिएको हुन्छ भने ज्ञान नै बेठिक हुन्छ, प्रमात्मक ज्ञान हुनुपर्ने ठाउँमा भ्रमात्मक ज्ञान हुन्छ। अनि त्यसलाई नै प्रमात्मक ठानिने गल्ती गरिएको हुन्छ र ठिक निष्कर्षमा पुगिँदैन। जुन कारणले परम मुक्तिको त कुरै छाडौँ सामान्य जीवन यापनमा पनि अनेक असहजता र गल्छेडाहरू आइलाग्दछन्। अतः हाम्रो समाजका विभिन्न क्रियाकलापका क्रममा हामीमा हुने ज्ञानको प्रक्रियामा सबैभन्दा बढी प्रयोगमा आउने अनुमानको मूल साधन हेतु ठिक हुनु अनिवार्य छ। ठिक हेतु ठम्याउन बेठिक हेतु पनि जान्नुपर्ने भएकाले सामाजिक तथा दार्शनिक चिन्तनमा बेठिक हेतुको पनि विश्लेषण गर्नुपर्ने हुन्छ। भन्नुको तात्पर्य के हो भने आफैमा बेठिक हेतु जान्नुपर्ने आवश्यकता त हुँदै होइन। तर 'वादे वादे जायते तत्त्वबोधः' भन्ने विचार बोकेको दार्शनिक क्षेत्रमा वाद गर्दै गर्दा किंवा तत्त्वबोधका लागि चिन्तन गर्दै गर्दा आफूद्वारा वा अन्यद्वारा बेठिक हेतुलाई ठिक हेतु भनिएको त छैन, बेठिक हेतुलाई नै ठिक हेतुका रूपमा प्रयोग गरिएको त छैन भन्ने विषयलाई ठम्याएर बेठिक हेतुको प्रयोग नगर्न र अर्काले गरेकालाई निराकरण गर्न असद् हेतुको बोध अनिवार्य छ। अझ स्पष्ट पार्नुपर्दा बेठिक हेतुको प्रयोग गरेर अर्काले असत् विषयलाई सत्का रूपमा सिद्ध गर्न नपाओस्। उसले बेठिक हेतुको प्रयोग गर्दा आफूले 'यो हेतु त बेठिक हो अतः यसबाट यथार्थ विषय सिद्ध हुँदैन' भन्न पाइयोस् र आफूले पनि बेठिक हेतुको प्रयोग गरेर असत् विषयलाई सत् भन्दै भ्रममा पर्न नपरोस् भन्ने विषयमा सचेत भएर नै पौरस्त्य चिन्तनमा हेत्वाभासको विवेचन गरिएको हो। तत्त्वचिन्तामणिको अनुमानखण्डको हेत्वाभासनिरूपणका प्रसङ्गमा हेत्वाभासलाई तत्त्वनिर्णय र विजयको प्रयोजक भन्दै यही आशय व्यक्त गरिएको छ– *हेत्वाभासास्तत्त्वनिर्णयविजयप्रयोजकत्वान्निरूप्यन्ते* (उपाध्यायः, सन् १९९०, पृ.७६२)। न्यायमा निग्रहस्थान नामको एउटा पदार्थको विवेचन गरिएको छ। निग्रह भनेको दण्ड वा पराजय हो। त्यसका लागि ठाउँ पाउनु वा बाटो खुल्नु नै निग्रहस्थान हो– *निग्रहस्थानं खलु पराजयप्राप्तिः* (वात्स्यायनः, न्यायभाष्यम्, १।२।१९)। निग्रहस्थानको विश्लेषणको आरम्भमा अर्थात् पाँचौँ अध्यायको दोस्रो आह्निकको सुरुमा भाष्यकारले पीठिकाका रूपमा पनि यसलाई स्पष्ट पारेका छन्– निग्रहस्थानानि खलु पराजयवस्तून्यपराधाधिकरणानि। न्यायमा प्रतिज्ञाहानि, प्रतिज्ञान्तर, प्रतिज्ञाविरोध इत्यादि

बाइसओटा निग्रहस्थानको परिगणना गरिएको छ। हेत्वाभासले पनि निग्रहका लागि बाटो खुलाउँदछ। अतः हेत्वाभासलाई पनि निग्रहस्थानमा परिगणना गरिएको छ। अर्थात् यसलाई पृथक् पढिनुका साथै निग्रहस्थानमा पनि परिगणना गरिएको छ। यसको विशेष विशेषताले गर्दा नै निग्रहस्थानभित्र पढिँदा पढिँदै पनि पृथक् उद्देशपूर्वक विश्लेषण गरिएको हो। न्याय दर्शनमा *तत्त्वाध्यवसायसंरक्षणार्थं जल्पवितण्डे बीजप्ररोहसंरक्षणार्थं कण्टकशाखावरणवत्* (गौतमः, न्या.सू. ४।२।५०) भन्ने सूत्र आउँदछ। जसको तात्पर्य 'जसरी रोपेको खेतीको संरक्षणका लागि काँडा आदिको बार लगाइन्छ, त्यसरी नै जल्प र वितण्डाचाहिँ वस्तुगत तत्त्वको संरक्षणका लागि हो' भन्ने हो। शास्त्रमा कथा शब्दको प्रयोग पाइन्छ। त्यसको अर्थ 'अनेक वक्ता भएको पूर्व र उत्तर पक्षको प्रतिपादक वाक्यात्मक समूह' भन्ने हो– *नानावक्तृकः पूर्वोत्तरपक्षप्रतिपादकवाक्यसन्दर्भः*। अर्थात् कुनै विषयका बारेमा पूर्व पक्ष र उत्तर पक्ष भएको वाक्यको समूह नै कथा हो। यसरी कथा भनेको कुनै विषयका बारेमा बहस गर्नु हो। त्यसरी बहस तत्त्वजिज्ञासा र जित्ने इच्छाले गरिन्छ। जित्ने इच्छाले गरिने बहस जल्प र वितण्डा गरी दुई प्रकारका हुन्छन् भने तत्त्वजिज्ञासाले गरिने बहस वाद नामको एक प्रकारको मात्र हुन्छ। त्यसैलाई झल्काउन लोकसमाजमा 'वादे वादे जायते तत्त्वबोधः' भन्ने गरिएको पनि पाइन्छ। यसरी कथा तीन प्रकारको हुन्छ भन्ने स्पष्ट भयो। यही सूचित गरेका छन् भाष्यकारले वादको चिनारी गराउने सूत्रको पीठिकामा *तिस्रः कथा भवन्ति वादो जल्पो वितण्डा चेति*। जयन्त भट्टले पनि न्यायमञ्जरीको एघारौँ आह्निकमा वादीका तीनओटा कथा हुन्छन् हुने स्पष्ट पारेका छन्– *न्यायपरीक्षाद्वारकवस्तुविचारयोग्यास्तिस्रः कथा वादिनो भवन्ति वादो जल्पो वितण्डेति* (भट्टः, सन् १९८४, पृ.११८)। अब यहाँ एउटा प्रश्न के आउँदछ भने वाद भन्ने त तत्त्वजिज्ञासाका लागि गरिने चिन्तन वा बहस रहेछ। अतः शास्त्रमा वादको विवेचना होस्। तर जल्प र वितण्डा त जित्नका लागि गरिने बहस रहेछन्। अतः तिनका बारेमा शास्त्रमा किन पो चर्चा गर्नुपर्‍यो र ? यही प्रश्नको उत्तरका सन्दर्भमा उक्त तत्त्वाध्यवसाय ... सूत्र आएको हो। जसको तात्पर्य यस्तो छ– जसरी कृषकको अभीष्ट वस्तु खेती हो। तर कहिलेकाँहि गाईवस्तुले खाइदेलान्, नष्ट गरिदेलान् जस्ता आशङ्काले खेतीको संरक्षणका लागि काँडा, बार आदि लगाइन्छ र छेकबार गरिन्छ। यद्यपि ती काँडा, बार आदि अभीष्ट चिज हुँदै होइनन्, अथापि अभीष्ट वस्तुको संरक्षणका लागि ती वस्तुको पनि सङ्ग्रह गरिन्छ। त्यसै गरी तत्त्वज्ञान अर्थात् यथार्थ ज्ञानको संरक्षणका लागि जल्प र वितण्डाका बारेमा पनि चिन्तन गर्नुपर्ने हुन्छ। अर्थात् कुनै वैतण्डिक वा जाल्पिक आएर हुने न हुने तर्कवितर्क गर्दै जल्प वा वितण्डा गर्दछ अनि वस्तुतत्त्वलाई भाँड्ने काम गर्न थाल्दछ भने त्यसले गरेको जल्प र वितण्डालाई बुझेर त्यसको निराकरण गर्न वा आफूले पनि वस्तुगत विषयको बोध गर्न वा गराउन अनि त्यसको संरक्षणका लागि भए पनि ती जल्प र वितण्डा जान्नुपर्ने हुन्छ। त्यसरी नै यद्यपि आफैमा हेत्वाभासको बोध कुनै अर्थपूर्ण नहोला तर बहस गर्दा, चिन्तनमनन गर्दा अर्काले हेत्वाभासको प्रयोग गर्‍यो भने यसले हेत्वाभासको प्रयोग गरेको छ, अतः यसको भनाइ वा साध्य ठिक हुन सक्दैन भन्ने बुझ्न र उसलाई बुझाउन अनि आफूले पनि हेत्वाभासको प्रयोग नगर्न हेत्वाभासको बारेमा परिचित हुनुपर्दछ भन्ने आशयले नै दार्शनिक चिन्तनमा हेत्वाभासले स्थान पाएको हो। जुन समाज र सामाजिक चिन्तनसँग नजोडिने कुरै हुँदैन। अर्थात् दार्शनिक चिन्तन समाजमा नै हुने हो। अतः दार्शनिक

क्षेत्रमा हेत्वाभासको चिन्तन र बोधको अनिवार्यता हुनु भनेकै सामाजिक क्षेत्रमा भएको हो भन्ने बुझ्नुपर्दछ।

प्राचीन न्यायमा हेत्वाभासको स्वरूप

हेतु शब्दको अर्थ कारण हो। ज्ञापक र सर्जक गरी दुई प्रकारका कारण हुन्छन्। जस्तै माटो घैँटाको कारण हो भने त्यो सर्जक कारण हो। आगाको सूचना दिँदा धुवाँ कारण हो। धुवाँ आगाका लागि सर्जक कारण होइन, अथापि ज्ञापक कारण हो। हिनोति व्याप्नोति कार्यम् यस्तो विग्रहमा हि गतौ वृद्धौ च (पाणिनिः, धातुपाठः, १२५८) धातुबाट उणादि गणमा पठित *कमिमनिजनिगाभायाहिभ्यश्च* (दीक्षितः, वै.सि.कौ., औणादिकसूत्रम्, ७५) भन्ने सूत्रले तु प्रत्यय भएर हेतु शब्द निष्पन्न हुन्छ। जसको अर्थ 'कार्य निर्माण गर्दछ अथवा अर्को वस्तुलाई (कारणलाई) व्यापन गर्दछ' भन्ने हो। यहाँ व्यापनको अर्थ 'जहाँ आफू छ, त्यहाँ त्यो वस्तुलाई पनि लिएको हुन्छ, सूचित गरेको हुन्छ' भन्ने हो। अर्थात् व्यापकको सूचक भन्ने हो। जैन न्यायका विद्वान् वादिदेव सूरिले पनि स्याद्वादरत्नाकरमा परोक्ष अर्थलाई जनाउने चिज नै हेतु हो भनेका छन्— *हिनोति गमयति परोक्षमिति हेतुः साधनं लिङ्गमिति यावत्* (सूरिः, प्र.न.त., २।१०)। जुन विषय न्यायकै प्रभावमा आएको हो।

वास्तवमा हेत्वाभास शब्दको व्युत्पत्ति दुष्टपरक र दोषपरक गरी दुई तरिकाले हुन्छ। *अहेतवो हेतुवदवभासमाना हेत्वाभासाः* (भट्टः, सन् १९८२, पृ.१३) अर्थात् वास्तवमा अहेतु तर हेतुजस्ता देखिने चिज नै हेत्वाभास हुन् भन्ने व्युत्पत्ति दुष्टपरक हो भने 'हेतोराभासः हेत्वाभासः' अर्थात् हेतुको आभास = दोष नै हेत्वाभास हो भन्ने व्युत्पत्ति दोषपरक हो। सूत्रकार, भाष्यकार आदिले दुष्ट हेतुपरक अर्थ गरेका छन् भने नव्य नैयायिकहरूले प्रथमतः दोषको लक्षण गरेर दोषलाई राम्ररी ठम्याएपछि जहाँ दोष छ, त्यो दुष्ट हो भन्ने मार्गप्रशस्त हुन्छ भन्ने धारणाले दोषको लक्षण गरेको देखिन्छ।

सूत्रकारले हेत्वाभाससामान्यको लक्षण नै नगरी विभाजन मात्र गरेका छन्– *सव्यभिचारविरुद्धप्रकरणसमसाध्यसमकालातीताः* (गौतमः, न्यायसूत्रम्, १।२।४)। सूत्रकारको विभाजक सूत्रको पीठिकामा न्यायभाष्यमा *हेतुलक्षणाभावादहेतवो हेतुसामान्याद् हेतुवदाभासमानाः* (वात्स्यायनः, सन् १९९८, पृ.७२) भनिएको छ। अर्थात् वास्तवमा हेतुका वस्तुगत लक्षण वा स्वरूप नभए पनि हेतुसँग कतिपय कुरा मिल्दाजुल्दा हेतुजस्तै नै भासित हुने चिज नै हेत्वाभास हुन्। वात्र्तिककारले भाष्यकारको उक्त वचन नै दोहोऱ्याएका छन्– ... *हेतुसामान्याद्धेतुवदवभासमानाः* ... (उद्योतकरः, सन् १९९७, पृ.१५५)। तात्पर्यटीकाकारले पनि ... *अहेतवो हेतुवदवभासन्त इति* ... (मिश्रः, सन् १९९०, पृ.६५) भनेका छन्। त्यसै गरी परिशुद्धिकारले उक्त वचनको नै अनुसरण गरेका छन्। न्यायमञ्जरीकारले पनि *अहेतवो हेतुवदवभासमाना हेत्वाभासाः* (भट्टः, सन् १९८२, पृ.१३) अर्थात् वास्तवमा अहेतु तर हेतुजस्ता देखिने चिज नै हेत्वाभास हुन् भन्दै उक्त वचनको नै समर्थन गरेका छन्। त्यसै गरी तार्किकरक्षामा पनि 'हेतुमा हुनुपर्ने रूपमध्ये कुनै रूपले रहित हेतु नै हेत्वाभास हो' भन्दै दुष्ट हेतुकै चिनारी गराइएको छ–

हेतोः केनापि रूपेण रहिताः कैश्चिदन्विताः।
हेत्वाभासाः ... ॥ (वरदराजाचार्यः, का.७)

प्राचीन धाराको अनुसरण गर्ने अर्वाचीन विद्वान् केशव मिश्रले पनि ... *हेतुवदाभासमाना हेत्वाभासाः*

(मिश्रः, सन् १९९५, पृ.५९०) भन्दै भाष्यकारादिकै अनुसरण गरेका छन्। यसरी प्राचीन न्यायमा दुष्टलाई नै हेत्वाभास मानिएको स्पष्ट हुन्छ।

नव्य न्यायमा हेत्वाभासको स्वरूप

दोषको लक्षण गरेर दोषको पहिचान गरेपछि जहाँ दोष छ, त्यो दुष्ट हो भन्नका लागि मार्गप्रशस्त हुन्छ भन्ने धारणाले नव्य न्यायका आविर्भावक गङ्गेशोपाध्यायले दोषपरक हेत्वाभासका तीनओटा लक्षण गरेका छन् (क) *अनुमितिकारणीभूताभावप्रतियोगियथार्थज्ञानविषयत्वम्* (हेत्वाभासत्वम्) (ख) *यद्विषयत्वेन लिङ्गज्ञानस्यानुमितिप्रतिबन्धकत्वम्* (हेत्वाभासत्वम्) (ग) ज्ञायमानं सदनुमितिप्रतिबन्धकं यत् तत्त्वं (वा हेत्वाभासत्वम्) (उपाध्यायः, सन् १९९०, पृ.७६३,७६४) अर्थात् अनुमितिको कारण बनेको जुन अभाव, त्यसको प्रतियोगीको यथार्थ ज्ञानको विषय नै हेत्वाभास हो। जुन ज्ञान अनुमितिको कारणको विरोधी हुन्छ, त्यसको विषय नै हेत्वाभास हो। अनुमितिको प्रतिबन्धकका रूपमा जानिने तत्त्व नै हेत्वाभास हो।

पछिका विद्वान्हरूले यिनै लक्षणको अनुसरण गरेका छन्। तीमध्ये दोस्रो लक्षणलाई धेरैजसोले निष्कृष्ट लक्षणका रूपमा ग्रहण गरेको देखिन्छ। त्यो दोस्रो लक्षणमा रहेको लिङ्ग पद अनावश्यक छ। बाधको बोध लिङ्गविषयक नभएको हुनाले त्यो विना नै बाध दोषमा यद्विषयत्वेन ज्ञानस्यानुमितिप्रतिबन्धकत्वम् यस्तो लक्षण बनाए पनि बाधमा लक्षणको समन्वय हुने भएकाले अझ भन्ने हो भन्ने लिङ्ग पद दिँदा बाधजस्तामा लक्षणको समन्वय हुन गाह्रो पर्ने हुनाले लक्षणमा लिङ्ग पद अनावश्यक भएको हो। दीधितिमा *लिङ्गमविवक्षितम्* (शुक्लः (सम्पा.), रघुनाथः, सन् २००३, पृ.९२) भन्ने पदका माध्यमले यही सूचना दिइएको छ। त्यसो गरेपछि लक्षणको स्वरूप 'यद्विषयत्वेन ज्ञानस्यानुमितिप्रतिबन्धकत्वं तत्त्वम्' बन्दछ। कारिकावलीको एकहत्तरौँ कारिकाको व्याख्याका क्रममा मुक्तावलीमा 'यद्विषयकत्वेन ज्ञानस्यानुमितिविरोधित्वं तत्त्वम्' भन्दै माथि भनिएको स्वरूपलाई नै पछ्याएइएको छ। यसलाई अलिक सजिलो भाषामा भन्नुपर्दा 'यज्ज्ञानम् अनुमितिप्रतिबन्धकं भवति, तस्य (ज्ञानस्य) विषय एव हेत्वाभासः' भन्न सकिन्छ। यसको तात्पर्य के हो भने कुनै विषयको ज्ञानले अनुमितिलाई रोक्दछ (हुन दिँदैन) भने त्यस्तो ज्ञानको विषय नै दोष हो। त्यो नै हेत्वाभास हो। जस्तै एउटाले 'पर्वतो वह्निमान् धूमात्' भन्दै पर्वतमा आगाको सिद्धि गर्दै गर्दा अर्काले 'पर्वतो वह्न्यभाववान् जलात्' भन्यो भने अनुमिति हुँदैन। यसरी यी दुइटा धूम र जल हेतु एकआपसमा प्रतिपक्षी भएकाले यिनीहरू दुवै नै सत्प्रतिपक्ष हेतु भए। सत्प्रतिपक्ष भइसकेपछि आगाको सिद्धि हुन सक्दैन अर्थात् यी हेतु निकम्मा हुन्छन्, हेत्वाभास हुन्छन्। एउटा पक्का के हो भने धूम सदा सर्वदा निकम्मा हुँदैन तर पनि जबसम्म धूम ठिक हो जल दुष्ट हो अर्थात् जलले कहिलै पनि आगाको सिद्धि गर्दैन, जल आगोविना पनि रहन्छ तर धूमले आगाको सिद्धि गर्दछ, आगोविना रहन सक्दैन भन्ने थाहा हुँदैन, त्यति वेलासम्मका लागि धूम पनि निकम्मा नै हुन्छ। यहाँ 'पर्वतो वह्निमान् धूमात्' अर्थात् 'पर्वत आगोयुक्त छ धुवाँ भएकाले' भन्दै गर्दा 'पर्वतो वह्न्यभाववान् जलात्' अर्थात् 'पर्वत आगाको अभावयुक्त छ, जल भएकाले' भन्नु भनेको यो पक्ष साध्यको अभावको व्याप्ययुक्त छ भन्न पुग्नु हो। त्यसो भन्नु भनेको 'साध्यवान् पक्षः' (वह्निमान् पर्वतः) अर्थात् 'साध्ययुक्त पक्ष हो' भन्ने अनुमितिलाई

रोक्नु हो। अतः 'साध्याभावव्याप्यवान् पक्षः' यो दोष हो। त्यसको ज्ञान 'साध्याभावव्याप्यवान् पक्षः' यस्तो आकारको ज्ञान हो। जसको विषय उक्त 'साध्याभावव्याप्यवान् पक्षः' यस्तो दोष हो। त्यो दोषको ज्ञानले उक्त 'साध्यवान् पक्षः' (वह्निमान् पर्वतः) भन्ने अनुमितिलाई रोक्ने भएकाले त्यो दोष भयो।

प्रतिपक्ष र बाधजस्ता दोषका ज्ञानले सिधै अनुमितिलाई रोक्दा त उक्त लक्षण ती दोषमा जाने भयो। तर कुनै यस्ता दोष छन्, जसका ज्ञानले सिधै अनुमितिलाई नरोकेर व्याप्तिज्ञान अथवा परामर्शलाई रोक्दछन्। जस्तै 'अयोगोलकं धूमवद् वह्नेः' अर्थात् '(तातो, रातो) फलामको डल्लो धुवाँयुक्त छ, आगो भएकाले' भन्दै आगाबाट धुवाँ सिद्ध गर्न थालेको अवस्थामा हामीलाई आगाको साध्याभाववद्वृत्तित्व अर्थात् यो आगोरूपी हेतु धूमरूपी साध्य नभएको ठाउँमा पनि बस्दछ भन्ने दोष वा कमजोरी थाहा भयो भने हामीले आगाबाट धुवाँको सिद्धि गर्न सक्दैनौँ। यो दोष थाहा हुनु भनेको 'यत्र यत्र वह्निस्तत्र तत्र धूमः' यस्तो व्याप्ति नहुनु हो। यो व्याप्ति नहुनु भनेको आगाबाट धुवाँको सिद्धि नहुनु हो। यसरी यहाँ त सिधै अनुमितिको प्रतिबन्ध नभएर व्याप्तिज्ञानको प्रतिबन्ध भएको छ। त्यस्तै 'शब्दो नित्यः कृतकत्वात्' जस्ता विरोध स्थलमा र 'शब्दो गुणश्चाक्षुषत्वात्' जस्ता स्वरूपासिद्धि स्थलमा दोषको ज्ञानले परामर्श रोक्दछ। अर्थात् 'शब्दो नित्यः कृतकत्वात्' जस्तो विरोध स्थलमा 'साध्याभावप्याप्तो हेतुः' यस्तो दोषको ज्ञान अर्थात् 'नित्यत्वाभावप्याप्तं कृतकत्वम्' यस्तो ज्ञानले 'साध्यव्याप्यहेतुमान् पक्षः' यस्तो परामर्शलाई प्रकृत प्रसङ्गमा 'नित्यत्वव्याप्यकृतकत्ववान् पक्षः' यस्तो परामर्शलाई रोक्दछ। किनकि जब कृतकत्व नित्यत्वव्याप्य होइन अपितु नित्यत्वाभावव्याप्य हो भन्ने बोध हुन्छ, तब 'नित्यत्वव्याप्यकृतकत्ववान् पक्षः' भन्ने बोध हुने कुरै भएन। फलतः शब्दमा नित्यत्व छ भन्ने बोध पनि हुने भएन। त्यसै गरी 'शब्दो गुणश्चाक्षुषत्वात्' यहाँ 'हेत्वभाववान् पक्षः' यस्तो दोषको ज्ञान अर्थात् 'चाक्षुषत्वाभाववान् शब्दः' यस्तो ज्ञानले 'गुणत्वव्याप्यचाक्षुषत्वाभाववान् पक्षः' यस्तो परामर्शलाई रोक्दछ। यद्यपि व्याप्तिज्ञान र परामर्श नहुनु भनेको पनि अनुमिति नहुनु हो। किनकि यी अनुमितिका कारण हुन्। कारण नभएपछि कार्य नहुनु स्वाभाविकै हो। तर लक्षणले त जुन ज्ञानले अनुमितिलाई रोक्दछ, त्यसको विषय नै दोष हो भनेको छ। तर यहाँ त उक्त दोषको ज्ञानले सिधै अनुमितिलाई रोकेको त छैन। अतः लक्षण अव्याप्त हुन गयो, लङ्गडो हुन गयो। यस अवस्थामा लक्षणलाई केही परिष्कार गरेर अनुमिति अथवा अनुमितिको कारणलाई रोक्ने ज्ञानको विषय नै हेत्वाभास दोष हो भन्ने गरिन्छ। तर्कसङ्ग्रहको न्यायबोधिनी नामक व्याख्याका व्याख्याकार गोवद्र्धन सूरिले यही स्पष्ट पारेका छन्– *यद्विषयकत्वेन ज्ञानस्यानुमितितत्करणान्यतरप्रतिबन्धकत्वं तत्त्वम्* (भट्टः, सन् २००३, पृ.११०–न्यायबोधिनी)। त्यसको तात्पर्य के हो भने कुनै विषयको ज्ञानले अनुमिति अथवा अनुमितिका करण व्याप्तिज्ञान वा परामर्शलाई रोक्दछ (हुन दिँदैन) भने त्यस्तो ज्ञानको जुन विषय हुन्छ, त्यो (दोष) नै हेत्वाभास हो। अर्थात् अनुमितिलाई नै रोक्ने ज्ञानको विषयमात्र दोष नभएर अनुमिति वा अनुमितिका कारणमध्ये जुनलाई रोक्ने ज्ञान भए पनि भयो। जसको विषय हेत्वाभास हो। दोषपरक अर्थ गरे पनि दुष्टपरक अर्थ गरे पनि हेत्वाभास भने सव्यभिचार, विरुद्ध, प्रकरणसम (सत्प्रतिपक्ष), साध्यसम (असिद्ध) र कालातीत (बाधित) गरी मूलतः पाँच प्रकारका मानिएका छन्। पाँचओटाका भेदोपभेद भने अनेक थरी मानिन्छन्। न्यायवात्र्तिककारले त काल, पुरुष, वस्तु आदिका भेदले ७६०० हेत्वाभास हुन

सक्ने औँल्याएका छन्– ... *कालपुरुषवस्तुभेदानुविधानेन अपरिसङ्ख्येयः। सामान्यतः साध्यवस्तूपग्रहेण हेतुहेत्वाभासभेदः प्रपञ्च्यमानः षट्सप्ततिशतम्* (उद्योतकरः, सन् १९९७, पृ.१५६)। यसरी सङ्क्षेपमा हेत्वाभास पाँच प्रकारका भए पनि तिनीहरूका अनेक थरी भेदले असङ्ख्य हुन सक्ने स्पष्ट देखिन्छ।

नव्य न्यायको परम्परामा त्यसरी दोषको निर्णय गरिसकेपछि जहाँ दोष छ, त्यो दुष्ट हो भन्नुको तात्पर्य दोष दुष्ट हेतुमा रहन्छ भन्नु हो। व्यभिचारादि दोष सिधै दुष्टमा रहलान् र त्यसो भन्न पनि पाइएला, तर बाधादि दोष भने सिधै दुष्टमा रहँदैनन् अपितु पक्षादिमा रहन्छन्। पक्षादिमा दोष रहँदा त हेतु दुष्ट नहुने होलान् फलतः हेत्वाभास भन्न पनि नपाइएला भन्ने आशङ्कामा भनिन्छ– दोष हेतुमा नरहेसम्म त हेतुलाई दुष्ट भन्ने कुरै भएन। तर मूल तथ्य के हो भने यदि कुनै दोष साक्षात् हेतुमा नबसे तापनि ती दोषलाई पनि कुनै न कुनै सम्बन्धले हेतुमा पुऱ्याउनुपर्ने हुन्छ। हेतुमा दोष नपुऱ्याएसम्म त हेतुलाई दुष्ट मान्ने विषय नै उठ्दैन। फलतः सद्‌हेतु नै मान्नुपर्ने हुन्छ। तर ती हेतुले अनुमिति गराउन त सक्ने कुरो भएन। अतः ती सद्‌हेतु होइनन् प्रत्युत असद्‌हेतु हुन्। असद् हेतु हुनु भनेको दोषयुक्त हुनु हो। यसको अर्थ दोष साक्षात् हेतुमा भासित भए पनि नभए पनि असद् हेतुमा दोष बसेकै हुनुपर्दछ। यसको अर्थ के आयो भने यदि साक्षात् दोष भासित हुँदैन भने पनि कुनै न कुनै सम्बन्धले दोष हेतुमा पुऱ्याउनुपर्ने हुन्छ। जसका लागि स्वविषयकज्ञानविषयप्रकृतहेतुतावच्छेदकवत्त्व (एकज्ञानविषयप्रकृतहेतुतावच्छेदकवत्त्व) नामक सम्बन्धको कल्पना गरिन्छ र हेतुमा दोषलाई राखिन्छ। अर्थात् जहाँ हेतुमा दोष रहेको हुँदैन अर्थात् दोषको शरीरमा हेतु भासित हुँदैन त्यहाँ दोषका साथसाथै हेतुलाई पनि अन्तभार्वित गराएर समूहालम्बन ज्ञानको कल्पना गर्ने। जसले गर्दा उक्त ज्ञानको विषय जसरी दोष हुन्छ, त्यसरी नै हेतु पनि हुने नै भयो। भन्नुको तात्पर्य के हो भने 'जुन ज्ञान अनुमिति वा त्यसको कारणको विरोधी हुन्छ, त्यसको विषय नै दोष हो' भनिएको छ। तर त्यो दोष कतिपय ठाउँमा साक्षात् हेतुमा बसेको होला तर कतिपय स्थलमा त पक्षादिमा बसेको पनि हुन्छ। साक्षात् हेतुमा बस्यो भने बसी नै हाल्यो। साक्षात् बसेन भने तापनि उक्त ज्ञानको स्वरूपभित्र दोष त परिहाल्ने भयो। त्यसैमा हेतुलाई पनि पार्ने र समूहालम्बनात्मक ज्ञानको कल्पना गर्ने। त्यसो गरेपछि उक्त ज्ञानको विषय दोषका साथै हेतु पनि भइहाल्यो र त्यही ज्ञानको जुन विषय प्रकृत हेतु, त्यसमा रहेको हेतुता, अनि त्यसको अवच्छेदक धर्म र तद्वान् भनेपछि हेतु समातियो। त्यसपछि तद्धर्मवत्त्व सम्बन्धले उक्त दोषलाई पनि हेतुमा पुऱ्याउने भइयो। जस्तै 'ह्रदो वह्निमान् धूमात्' अर्थात् 'पोखरी आगोयुक्त छ, धुवाँ भएकाले' भन्ने बाध स्थलमा 'वह्न्यभाववान् ह्रदः' यो बाध दोष हो। जुन पक्षमा छ। त्यसको ज्ञान भनेको 'वह्न्यभाववद्ध्रदविषयक' ज्ञान हो। त्यस बोधमा अन्य कुनै पनि विषयलाई अन्तर्भाव नगर्ने हो भने त्यो दोष पक्ष बाहेक अन्यत्र बस्ने कुरै भएन। तर हामीलाई उक्त दोष हेतुमा पुऱ्याउनुपर्ने छ। अतः हेतुलाई ज्ञानको विषयभित्र पारेपछि हेतु र उक्त दोषको एउटै ज्ञान भयो। त्यसो गरेपछि उक्त दोषलाई हेतुमा पुऱ्याउने बाटो खुलेको हो। त्यसो गर्दा 'वह्न्यभाववान् ह्रदो धूमश्च' यस्तो समूहालम्बनात्मक ज्ञानको कल्पना गरिन्छ। हाम्रो कल्पित सम्बन्ध स्वविषयकज्ञानविषयप्रकृतहेतुतावच्छेदकवत्त्व हो। स्व भनेको 'वह्न्यभाववान् ह्रदः' यस्तो दोष हो। त्यसलाई विषय बनाएको ज्ञान भनेको 'वह्न्यभाववान् ह्रदो धूमश्च' यस्तो समूहालम्बनात्मक ज्ञान हो। त्यसको विषय जसरी ह्रद हो, त्यसरी नै धुवाँ पनि भयो। जुन 'ह्रदो

वह्निमान् धूमात्' यस्तो अनुमानाकारको हेतु हो अर्थात् प्रकृत हेतु हो। त्यसमा हेतुता रहने नै भयो। त्यसको अवच्छेदक धूमत्व भयो। त्यो धूमत्व धूममा छ। अतः तद्वान् धूम भयो र तद्वत्त्वेन उक्त दोष हेतुमा पुग्यो। यसरी नै अन्य दोष पनि यही सम्बन्धले हेतुमा पुऱ्याउनुपर्ने हुन्छ।

यहाँ एउटा स्मरणीय विषय के छ भने चिनारी गराउँदा दोषलाई गराएर 'तादृशदोषवत्त्वं दुष्टत्वम्' भने पनि हेत्वाभासको गणना गर्दा भने नव्य नैयायिकले पनि दोषको गणना नगरेर दुष्टको नै गणना गरेका छन्– *ते च सव्यभिचारविरुद्धसत्प्रतिपक्षासिद्धबाधिताः* (उपाध्यायः, सन् १९९०, पृ.७७८)। त्यसै गरी अर्वाचीन नैयायिक विश्वनाथ पञ्चानन, अन्नम्भट्ट आदिले पनि त्यसैको अनुसरण गरेका छन्। त्यसको तात्पर्य के हो भने कुनै पनि एउटा दुष्ट हेतु अर्को दुष्ट हेतु पनि हुन सक्दछ। जस्तै एउटा सव्यभिचार हेत्वाभास विरुद्ध पनि हुन सक्दछ भने बाधित हेत्वाभास सत्प्रतिपक्ष पनि हुन सक्दछ। अर्थात् कुनै दुष्ट हेत्वाभास एउटा रूपले मात्र दुष्ट नभएर अर्को रूपले पनि दुष्ट हुन सक्दछ। अतः दुष्ट हेत्वाभासको विवेचन गर्दा साङ्कर्य दोष आइलाग्न सक्दछ भन्ने ठानेर दोषको चिनारी गराए तापनि गणना गर्दा त उनीहरूले पनि दुष्टको नै गरेका हुन्। गङ्गेशले दोषको लक्षण गर्दै गर्दा पनि रहस्यमा मूल तत्त्वचिन्तामणिको वाक्य हेत्वाभास पदको पदकृत्य गर्ने वेलामा दोषको पदकृत्य नगरेर दुष्टको पदकृत्य गर्नुको रहस्य पनि यही हो– *हेत्वाभासा आभासीभूता हेतवो दुष्टहेतव इति यावत्। हेतुवदाभासन्त इति व्युत्पत्तेः, न तु हेतोराभासा दोषविशेषाः ते चेत्यादिना हेतुविभागानुपपत्तेः* (उपाध्यायः, सन् १९९०, पृ.७६२)। यस प्रसङ्गमा एउटा जिज्ञासा के उठ्दछ भने न्यायशास्त्रको प्राचीन धारामा त दुष्टको नै चिनारी गराइन्छ र दुष्टको नै विभाजन पनि गरिएको छ। नव्य न्यायका प्रवर्तक गङ्गेशोपाध्यायले हेत्वाभासको निरूपण गर्दछु भन्ने प्रतिज्ञा गरेका छन्– अथ *हेत्वाभासाः ...निरूप्यन्ते* (पृ.७६३)। हेत्वाभासलाई सामान्यतः हेतुवद् आभासित हुने तर अहेतु भन्ने व्युत्पत्तिका आधारमा दुष्ट भन्ने अर्थ गरिन्छ। अतः सामान्यतः 'त्यहाँ उनले दुष्टको निरूपण गर्ने प्रतिज्ञा गरेका हुन्' भन्ने बुझ्न सकिन्छ। तर उनले त्यसरी हेत्वाभासको विवेचन गर्ने प्रतिज्ञा गरिसकेपछि दुष्टको लक्षण नगरेर दोषको लक्षण गरेका छन्। अतः 'दुष्टको विवेचनका लागि प्रतिज्ञा गर्ने तर विवेचन भने दोषको गर्नु त केही न केही कमीकमजोरी भयो' भन्ने प्रश्न आउला। तर त्यसमा त हेतुको आभास अर्थात् दोष भन्ने व्युत्पत्तिका आधारमा दुष्टलाई नलिएर प्रतिज्ञा नै दोषको विवेचनको हो भन्न सकिएला र कुनै पनि कमीकमजोरी छैन भन्न पनि सकिएला। तर मणिकारले 'ते च ...' भन्दै दुष्टको नै विभाजन गरेका छन्। यसरी चिनारी दोषको दिने तर विभाजन भने दुष्टको गर्ने यो त स्पष्टतः असङ्गत कुरो भयो नि भन्ने प्रश्नमा भनिन्छ– वस्तुतः दुष्टको चिनारी गराउन खोजिएको हो। तर त्यसो गर्दा साङ्कर्य दोषले युक्त हुने भएकाले असङ्कीर्ण रूपमा दुष्टको चिनारी गराउन सकिँदैन। अतः दोषको चिनारी गराएर 'त्यो दोषयुक्त नै दुष्ट हो' भन्ने आशयले दोषको लक्षण गरिएको र विभाजन भने दुष्टको नै गरिएको हुनाले कुनै आपत्ति र असङ्गति मान्नु नपर्ने स्पष्ट छ। यस विषयमा दीधितिकार रघुनाथशिरोमणिले दीधितिमा भनेका छन्– *यथाश्रुतमिदं हेतुदोषाणां लक्षणं तद्वत्त्वञ्च दुष्टहेतूनाम् ...* (शुक्लः (सम्पा.), सन् २००३, पृ.९२) अर्थात् 'मूलमा (तत्त्वचिन्तामणिमा) सुनिएको लक्षण दोषको हो र त्यस्ता दोष भएको हेतु दुष्ट हो' भन्ने बुझ्नुपर्दछ। त्यसपछि शिरोमणिले तदभिप्रायेणैव उपधेयसङ्करेऽपीत्यादि वक्ष्यति भन्ने वाक्य दिएका

छन्। जसको तात्पर्य 'दुष्ट हेतुको लक्षणको अभिप्रायले नै दोषको लक्षण गरिएको हो' भन्ने हो। यहाँ दीधितिकारले *उपधेयसङ्करेऽपीत्यादि वक्ष्यति* भनेका छन्। त्यो वाक्य कहाँको सङ्केतका लागि हो भन्ने बारेमा स्पष्ट बनौँ– असिद्धि दोषको व्याख्याका क्रममा गङ्गेशोपाध्यायले *उपधेयसङ्करेऽप्युपाधेरसङ्करात्* (उपाध्यायः, सन् १९९०, पृ.९२६) अर्थात् 'उपधेय (उपाधियुक्त) सङ्कर भए तापनि उपाधिचाहिँ सङ्कर हुँदैन' भनेका छन्। त्यही भनाइलाई लिएर दीधितिकारको उक्त विवरण आएको हो। यसलाई कसरी बुझ्नुपर्दछ भने कुनै एउटा व्यक्ति मोटो, अग्लो र बाठो होला। त्यसो हुँदा ऊ नै मोटो, अग्लो अनि बाठो भयो। अर्थात् एउटै व्यक्ति धेरैथरी भयो। त्यो व्यक्ति भिन्न भिन्न होइन नै। तर त्यसमा रहेको स्थूलत्व, उच्चत्व र चतुरत्व भने एउटै होइनन्। ती एक आपसमा भिन्न भिन्न हुन्। त्यसै गरी कुनै व्यक्ति मूर्ख, चोर र रिसाहा होला अर्थात् एउटै व्यक्ति धेरैथरी होला। तर त्यसमा रहेको मूर्खत्व, चौर्य र क्रोध अलग अलग चिज हुन्, एउटै हुन् भन्न मिल्दैन। यसको तात्पर्य के हो भने व्यक्ति सङ्कर होला तर त्यसमा रहेका गुण वा दोष सङ्कर हुँदैनन्। गङ्गेशले साधारण सव्यभिचारको सिद्धान्त पक्षमा पनि *उपाधिश्च न सङ्कर* एव (उपाध्यायः, सन् १९९०, पृ.८२३) भनेका छन्।

शिरोमणिको माथिको भनाइलाई लिएर गदाधराचार्यले गादाधरीमा अझ स्पष्ट विवरण दिएका छन्–

ननु हेतुवदाभासन्त इति व्युत्पत्त्या हेत्वाभासपदस्य दुष्टहेतुपरत्वाद् दुष्टहेतुनिरूपणस्यैव प्रतिज्ञाततत्वात् तल्लक्षणमेवाकाङ्क्षितम्, अतस्तदनुक्तौ मूलस्य न्यूनता, अन्यविधव्युत्पत्त्या हेत्वाभासपदस्य हेतुदोषपरत्वसम्भवेऽपि 'ते च' इत्यादिना दुष्टहेतूनामेव विभजनाद् दुष्टहेतुनिरूपणस्याप्रतिज्ञाततत्वे तदसङ्गतेः, एवं दुष्टहेतुनिरूपणस्याप्रकृतत्वे दुष्टहेतूनां विभागानर्हतया तेषां सङ्करेण विभागव्याघाताशङ्काया अनवताराद् उपधेयसङ्करेऽपीत्यादिग्रन्थस्य उपाध्यसङ्करेण विभागोपपादनपरस्यासङ्गतिरित्यत आह– तद्वत्त्वञ्चेति Ĕ तादृशदोषवत्त्वञ्चेत्यर्थः। दुष्टहेतूनां लक्षणमित्यनुषज्जते। स्फुटमिति शेषः। तथा च दुष्टहेतुनिरूपणस्य प्रकृतत्वेऽपि दोषलक्षणे कृते तद्वत्त्वरूपदुष्टहेतुलक्षणस्य स्फुटतया लाभेन दोषलक्षणाभिधानस्य तत्र तात्पर्यान्नोक्तानुपपत्तिरिति भावः (शुक्लः (सौगन्ध्यकार/सम्पा.) सन् २००३, पृ.१५६)।

यस वाक्यको आशय माथि स्पष्ट भइसकेको छ। यति भनिसकेपछि गदाधराचार्यले शिरोमणिको 'तदभिप्रायेणैव' भन्ने वाक्यको पदकृत्य गर्दै 'दुष्टहेतुलक्षणाभिप्रायेणैवेत्यर्थः' भनेका छन्।

वैशेषिक शास्त्रमा हेत्वाभासको स्वरूप

हेत्वाभास बुझ्नुभन्दा पहिले हेत्वाभास बुझ्नुपर्ने हुन्छ। कणादले 'हेतु, अपदेश, लिङ्ग, निमित्त, प्रमाण र करण शब्द पर्यायवाची हुन्' भनेका छन्— *हेतुरपदेशो लिङ्गं निमित्तं प्रमाणं करणमित्यनर्थान्तरम्* (कणादः, वै.सू. ९।२।४)। यहाँ भुल्न नहुने विषय के छ भने यी जहिले पनि पर्याय होइनन् अथापि सामान्यतः पर्याय हुन् भन्ने हो। त्यो हेतु ज्ञापक त्यस वेलामा हुन्छ, जब उसले म अमुकविना रहन सक्दिनँ भन्ने नियम कायम गर्दछ। कणादको *प्रसिद्धिपूर्वकत्वादपदेशस्य* (कणादः, वै.सू. ३।१।१४) अर्थात् 'अपदेश/हेतु प्रसिद्धिपूर्वक हुनुपर्छ' भन्ने सूत्रले यही विषयको सङ्केत गरेको छ। यस सूत्रमा आएको

प्रसिद्धिको अर्थ व्याप्ति हो र प्रसिद्धिपूर्वक भनेको व्याप्तियुक्त हो भन्ने शङ्कर मिश्रको भनाइले पनि यही विषयको पुष्टि गरेको छ– *प्रसिद्धिः स्मर्यमाणा व्याप्तिः।* स्मृतिपथमा आएको व्याप्तियुक्त हेतु नै साध्यको साधक हुन्छ— ... *स्मर्यमाणव्याप्तिविशिष्टो हेतुः (*मिश्रः, वैशेषिकसूत्रोपस्कारः ३।१।१४)। न्यायभाष्यमा आएको हेतुरनुमानम् (वात्स्यायनः, न्यायभाष्यम् ३।२।११) भन्ने वाक्यले पनि साध्यको व्याप्तियुक्त साधक नै हेतु हो भन्ने स्पष्ट पारेको छ।

कणादले हेतु मोटामोटी संयोगी, समवायी, एकार्थसमवायी र विरोधी गरी चार प्रकारको हुने सूचना दिएका छन्– *संयोगि समवायि एकार्थसमवायि विरोधि च* (कणादः, वै.सू. ३।१।९)। यहाँ हेतुका लागि लिङ्ग शब्द प्रयोग गरिएको र लिङ्ग शब्द नपुंसक लिङ्गमा हुने भएकाले ह्रस्व गरिएको हो। यसरी अहिलेसम्मको व्याख्याले अनुमितिमा हेतुको प्रयोग गरिन्छ भन्ने पुष्टि गर्दछ। तर कहिलेकाहिँ अनुमितिका लागि प्रयोग गरिने हेतुचाहिँ वस्तुगत हेतु नभएर अहेतु हुन सक्दछ अथवा दोषयुक्त हुन सक्दछ। त्यस्तो दोषयुक्त हेतु नै हेत्वाभास हो।

वैशेषिक सूत्रका कर्ताले अपदेश अर्थात् हेतु व्याप्तियुक्त हुनुपर्दछ भन्ने जानकारी दिइसकेपछि असिद्ध, विरुद्ध र सन्दिग्ध गरी तीनओटा हेत्वाभासको गणना गरेका छन्– *अप्रसिद्धोऽनपदेशोऽसन् सन्दिग्धश्चानपदेशः* (कणादः, वै.सू. ३।१।१५)। जसलाई स्पष्ट पार्दै प्रशस्तपादभाष्यमा भनिएको छ– 'हेतु अर्थात् लिङ्गको ज्ञानबाट उत्पन्न ज्ञान नै लैङ्गिक ज्ञान हो। अनुमान गरिने पक्षमा भएको, सपक्षमा पनि) पक्का भएको र साध्याभाव स्थल विपक्ष) मा पक्का नभएको वस्तु नै लिङ्ग हो र त्यो अनुमितिको अनुमापक हुन्छ। यी लक्षणमध्ये एउटा वा दुइटादेखि रहित हेतुलाई काश्यपले कणादले) असिद्ध, विरुद्ध र सन्दिग्ध नामक हेत्वाभास भनेका छन्'–

यदनुमेयेन सम्बद्धं प्रसिद्धञ्च तदन्विते।
तदभावे च नास्त्येव तल्लिङ्गमनुमापकम् ॥
विपरीतमतो यत् स्यादेकेन द्वितयेन वा।
विरुद्धासिद्धसन्दिग्धमलिङ्गं काश्यपोऽब्रवीत् ॥ (प्रशस्तपादाचार्यः, सन् १९९७, पृ.४८०)

व्योमवतीकार व्योमशिवाचार्य, कन्दलीकार श्रीधर भट्ट लगायतले पनि यसैलाई पछ्याएका छन्। यसरी न्याय दर्शनको प्राचीन धारा र वैशेषिक दर्शनमा दुष्टलाई नै हेत्वाभास भनिएको स्पष्ट हुन्छ।

निष्कर्ष

दार्शनिक चिन्तनमा मात्र नभएर सामान्य दैनिक जीवनमा पनि अनुमानको विशेष महत्त्व छ। त्यसको मुटु हेतु हो। हेतु ठिक हुँदा मात्र अनुमिति पनि ठिक हुन्छ। हेतु ठिक भएन किंवा सद्धेतु भएन भने अनुमिति पनि असत्य नै हुन्छ र त्यसका आधारमा गरिने शास्त्रीय विधि वा व्यावहारिक विधि पनि बेठिक नै हुने भए। अतः शास्त्रमा हेतुको चिन्तन गर्दै गर्दा हेतुजस्तै देखिने हेतुसदृश परन्तु अहेतुको पनि चिन्तन गरिएको हो। न्यायशास्त्रको प्राचीन धारामा दुष्ट हेतुलाई नै हेत्वाभास शब्दले ग्रहण गरिएको छ भने नवीन धारामा हेतुको दोषलाई हेत्वाभास शब्दद्वारा जनाइएको छ।

न्यायसूत्रकार गौतमले हेत्वाभाससामान्यको लक्षण नै नगरी विभाजन मात्र गर्दै सव्यभिचार, विरुद्ध, प्रकरणसम, साध्यसम र कालातीत गरी पाँचओटा हेत्वाभासको गणना गरेका छन् भने भाष्यकारले वास्तवमा हेतुका वस्तुगत लक्षण वा स्वरूप नभए पनि हेतुसँग कतिपय कुरा मिल्दाजुल्दा हेतुजस्तै नै भासित हुने चिज नै हेत्वाभास हुन् भनेका छन्। वार्त्तिककारले पनि त्यही भनाइको अनुसरण गरेका छन्। त्यसपछिका तात्पर्यटीकाकार, परिशुद्धिकार आदिले पनि उक्त भनाइलाई पछ्याएका छन्। कणादले हेतु व्याप्तियुक्त हुनुपर्दछ भन्ने सूचना दिँदै असिद्ध, विरुद्ध र सन्दिग्ध गरी तीनओटा हेत्वाभासको गणना गरेका छन्। भाष्यकारादिको विवेचनमा केही भेदोपभेदको प्रसङ्ग त आएकै छन्।

नव्य न्यायका आविर्भावक गङ्गेशले दोषको लक्षण गरेर दोषको परिचय पाइसकेपछि जहाँ दोष छ, त्यो दुष्ट हो भन्नका लागि मार्गप्रशस्त हुन्छ भन्ने धारणाले दोषको परिचय दिने क्रममा तीनओटा लक्षण गरेका छन्। तीमध्ये 'यद्विषयत्वेन लिङ्गज्ञानस्यानुमितिप्रतिबन्धकत्वम् (हेत्वाभासत्वम्)' नामक लक्षणलाई नै निष्कृष्ट लक्षण मानिएको छ। जसको तात्पर्य के हो भने कुनै विषयको ज्ञानले अनुमितिलाई रोक्दछ भने त्यस्तो ज्ञानको विषय नै दोष हो। त्यो नै हेत्वाभास हो। निष्कर्षमा भन्नुपर्दा पौरस्त्य दार्शनिक चिन्तनमा हेत्वाभास एउटा विशेष विवेच्य विषयका रूपमा देखिएको छ र यथार्थबोध गर्नलाई रोक्ने दोषयुक्त हेतु वा हेतुको दोषलाई हेत्वाभास भनिएको छ।

सन्दर्भसूची

उद्योतकरः, भारद्वाजः (२०६४). *न्यायवार्त्तिकम्.* सम्पा. विन्ध्येश्वरीप्रसाद द्विवेदी. पुनर्मुद्रण संस्करण, वाराणसी : चौखम्भा संस्कृत भवन।

उपाध्यायः, गङ्गेशः (सन्१९९०). *तत्त्वचिन्तामणौ अनुमानखण्डम्* (अनुमित्यादिबाधान्तम्). वाराणसी : चौखम्बा संस्कृत प्रतिष्ठान।

कणादः (सन् २००४). *वैशेषिकसूत्रम्.* षड्दर्शनसूत्रसङ्ग्रहे सङ्गृहीतम्. जे.एल.गुप्त (सम्पा.). वाराणसी : चौखम्बा संस्कृत प्रतिष्ठान।

गम्भीरवंशजः (सन् १९९२). *न्यायसूत्रविवरणम्.* सम्पा. आनन्दतीर्थ वि.नागसम्पिगे. मैसुरु : प्राच्यविद्यासंशोधनालयः।

गुप्त, जे.एल. (सम्पा.) (सन् २००४). *षड्दर्शनसूत्रसङ्ग्रहः.* वाराणसी : चौखम्बा संस्कृत प्रतिष्ठान।

गौतमः (सन् २००४). *न्यायसूत्रम्.* षड्दर्शनसूत्रसङ्ग्रहे सङ्गृहीतम्. जे. एल. गुप्त (सम्पा.). वाराणसी : चौखम्बा संस्कृत प्रतिष्ठान।

दीक्षितः, भट्टोजि (सन् १९८९). *वैयाकरणसिद्धान्तकौमुदी.* पुनर्मुद्रित संस्करण. वाराणसी : चौखम्बा विद्याभवन।

पाणिनिः (सन् २०१९). *अष्टाध्यायी.* पदच्छेदवृत्तिवार्त्तिकटिप्पणीसहिता. परिष्कर्ता श्रीगोपालशास्त्री. वाराणसी : चौखम्बा सुरभारती प्रकाशन।

प्रशस्तपादाचार्यः (सन् १९९७). *प्रशस्तपादभाष्यम्.* श्रीधरभट्टकृतन्यायकन्दलीयुतम्. सम्पादकको हिन्दीव्याख्याकारश्च– श्रीदुर्गानन्द झा. वाराणसी : सम्पूर्णानन्द संस्कृत विश्वविद्यालय।

भट्टः, अन्नम् (सन् २००३). *तर्कसङ्ग्रहः.* गोवर्द्धनाचार्यकृत–न्यायबोधिनी–चन्द्रजसिंहकृतपदकृत्य–अन्नम्भट्टकृतदीपिका–श्रीकृष्णवल्लभा–चार्यकृतकिरणावलीव्याख्योपेतः. पुनर्मुद्रित संस्करण. वाराणसी : चौखम्बा संस्कृत संस्थान।

भट्टः, जयन्तः (सन् १९८२). *न्यायमञ्जरी.* ग्रन्थिभङ्गव्याख्यया संवलिता. प्रथमो भागः. वाराणसी : सम्पूर्णानन्द संस्कृत विश्वविद्यालय।

भट्टः, जयन्तः (सन् १९८४). *न्यायमञ्जरी.* ग्रन्थिभङ्गव्याख्यया संवलिता. व्याख्याता– चक्रधरः, तृतीयो भागः. ९–१२ आह्निकयुतः. वाराणसी : सम्पूर्णानन्द संस्कृत विश्वविद्यालय।

मिश्रः, केशवः (सन् १९९५). *तर्कभाषा.* माधुरी हिन्दीव्याख्योपेता. व्याख्याकार – गजाननशास्त्री मुसलगाँवकर. तृतीय संस्करण. वाराणसी : चौखम्बा सुरभारती प्रकाशन।

मिश्रः, वाचस्पतिः (सन् १९९०). *न्यायवार्त्तिकतात्पर्यटीका.* पुनर्मुद्रित संस्करण. वाराणसी : चौखम्बा संस्कृत संस्थान।

मिश्रः, शङ्करः (सन् १९६९). *वैशेषिकसूत्रोपस्कारः.* वाराणसी : चौखम्बा संस्कृत सिरीज अफिस।

वरदराजाचार्यः (सन् १९०३). *तार्किकरक्षा.* न्यायसारसङ्ग्रहाभिध–व्याख्यासहिता. मल्लिनाथसूरिविरचित–निष्कण्टकव्याख्यानुगता च. सम्पादकः – विन्ध्येश्वरीप्रसादद्विवेदी।

वात्स्यायनः (सन् १९९८). *न्यायभाष्यम्.* सुदर्शनाचार्यकृतप्रसन्नपदापरिभूषितम्. अभिनव संस्करण. वाराणसी : बौद्धभारती।

शुक्लः, राजारामः (सौगन्ध्यकार/सम्पा.) (सन् २००३). *सामान्यनिरुक्तिसौगन्ध्यम्.* सामान्यनिरुक्तेस्तत्त्वचिन्तामणि–दीधिति–जागदीशी–तदीयकालीशङ्करी–तदीयवामाचरणभट्टाचार्यविरचितक्रोडपत्र–गादाधरी–तदीयकालीशङ्करीभिः समध्युषितम्. वाराणसी : सम्पूर्णानन्दसंस्कृत विश्वविद्यालय।

सूरिः, वादिदेवः (सन् १९८८). *प्रमाणनयतत्त्वालोकालङ्कारः.* स्याद्वाद्रत्नाकरसहितः. भागद्वययुतः. दिल्ली : भारतीय बुक कार्पोरेसन।