શાંકર વેદાન્તમાં

અવિદ્યાવિચાર

લેખક

નગીન જી. શાહ

સંસ્કૃત-સંસ્કૃતિ ગ્રંથમાળા ૯

સામાન્ય સંપાદક

નગીન જી. શાહ

શાંકર વેદાન્તમાં

અવિદ્યાવિચાર

લેખક

નગીન જી. શાહ

સંસ્કૃત-સંસ્કૃતિ ગ્રંથમાળા ૯

સામાન્ય સંપાદક

નગીન જી. શાહ

Title : ŚĀṄKARA VEDĀNTAMĀṂ AVIDYĀVICĀRA
Author : Nagin J. Shah
Subject : Philosophy (Indian Philosophy)
Language : Gujarati

પ્રકાશક
ડૉ. જાગૃતિ દીલીપ શેઠ, પીએચ.ડી.
B-14, દેવદર્શન ફ્લેટ,
નહેરુનગર ચાર રસ્તા,
આંબાવાડી,
અમદાવાદ-૩૮૦ ૦૧૫

મુદ્રક
કે. ભીખાલાલ ભાવસાર
શ્રી સ્વામિનારાયણ મુદ્રણ મંદિર
૩, વિજય હાઉસ, નવાવાડજ,
અમદાવાદ-૩૮૦ ૦૧૩

૨૦૦૧

કિંમત : રૂ. ૧૮૦=૦૦

પ્રાપ્તિસ્થાન
૧. **સરસ્વતી પુસ્તક ભંડાર**
હાથીખાના, રતનપોળ,
અમદાવાદ-૩૮૦ ૦૦૧
૨. **ગૂર્જર સાહિત્ય ભવન**
રતનપોળ નાકા સામે,
ગાંધીરોડ, અમદાવાદ-૩૮૦ ૦૦૧
૩. **પાર્શ્વ પબ્લિકેશન્સ**
નિશાપોળ, ઝવેરીવાડ,
રિલીફ રોડ, અમદાવાદ-૩૮૦ ૦૦૧

પ્રાસ્તાવિક

સંસ્કૃત-સંસ્કૃતિ ગ્રંથમાળાના નવમા પુસ્તક રૂપે 'શાંકર વેદાન્તમાં અવિદ્યાવિચાર' નામના આ વિશિષ્ટ ગ્રંથને વિદ્વાનો, વિદ્યાર્થીઓ અને જિજ્ઞાસુઓ સમક્ષ પ્રસ્તુત કરતાં હું અત્યંત આનંદ અનુભવું છું.

અવિદ્યાસિદ્ધાંત શાંકર વેદાન્તનો પાયાનો સિદ્ધાંત છે, એના ઉપર આ દર્શનનો આખો મહેલ ચણાયો છે. તેથી શાંકર વેદાન્તને સમજવા માટે અવિદ્યાને સમજવી અત્યંત આવશ્યક છે. પ્રસ્તુત ગ્રંથ અવિદ્યાનું સ્વરૂપ અને કાર્ય સમજાવે છે, અને તેમ કરતાં અદ્વૈતવેદાન્તનાં ગૂઢ રહસ્યો ઉદ્ઘાટિત કરે છે.

આશા છે કે પ્રસ્તુત ગ્રંથ ભારતીય તત્ત્વજ્ઞાનના અને ખાસ તો શાંકર વેદાન્તના અધ્યેતાઓ અને જિજ્ઞાસુઓને અવશ્ય ઉપયોગી બની રહેશે.

નગીન જી. શાહ
સામાન્ય સંપાદક

સંસ્કૃત-સંસ્કૃતિ ગ્રંથમાળા
B-14, દેવદર્શન ફ્લેટ,
નહેરુનગર ચાર રસ્તા,
આંબાવાડી,
અમદાવાદ - ૩૮૦ ૦૧૫
જૂન ૨૧, ૨૦૦૧

પ્રસ્તાવના

અદ્વૈતવેદાન્ત એ એવું ભારતીય દર્શન છે જેણે આધુનિક ભારતીય અને પાશ્ચાત્ય ચિંતકોને બીજા કોઈ પણ ભારતીય દર્શન કરતાં વધારે આકર્ષ્યા છે. ભારતીય ચિંતકો અને પ્રાધ્યાપકોમાં સર્વપલ્લી રાધાકૃષ્ણનં, કૃષ્ણચન્દ્ર ભટ્ટાચાર્ય, અરવિંદ ઘોષ, વિવેકાનંદ, આર. ડી. રાનડે, વગેરે. પાશ્ચાત્ય ચિંતકોમાં એન્ક્વેટીલ દુપેરોં, ડૉયસન, શોપનહોર, જ્યોર્જ થીબો, વગેરે. પશ્ચિમને ભારતીય દર્શનનો સૌપ્રથમ પરિચય જ અદ્વૈતવેદાન્તથી થયો છે અને એમ કહેવું જરા પણ ખોટું નથી કે ભારતીય દર્શન એટલે અદ્વૈતવેદાન્ત એવું સમીકરણ જ તેણે પ્રાયઃ કરી દીધું હતું.

અદ્વૈતવેદાન્તના ઇતિહાસમાં મોગલસમ્રાટ શાહજહાંના પુત્ર દારા શુકોહે કરેલો ઉપનિષદોનો ફારસી અનુવાદ (ઈ.સ. ૧૬૫૭) એક મહત્ત્વની ઘટના છે. આ ફારસી અનુવાદનું લેટિન રૂપાંતર ઔપનેક્હત્ *(Oupanek'hat)* ફ્રેંચ વિદ્વાન [1]એન્ક્વેટીલ દુપેરોંએ ઈ.સ. ૧૮૦૧ - ૧૮૦૨માં કર્યું. આ લેટિન રૂપાંતર અનેક દૃષ્ટિએ મહત્ત્વનું છે. એક તો તેણે પાશ્ચાત્ય વાચકોને ઉપનિષદોનો પરિચય કરાવ્યો અને ભારતીય ચિંતન પ્રત્યેની યુરોપિયનોની રુચિના વિકાસમાં અગત્યનો ફાળો આપ્યો. બીજું, તેણે સમકાલીન યુરોપીય તત્ત્વજ્ઞાનના સંદર્ભની અંદર ઉપનિષદોને દાખલ કરવા પ્રયત્ન કર્યો. ત્રીજું, તેનો દાર્શનિક અભિગમ. તેણે તુલનાત્મક પદ્ધતિનો પ્રયોગ કર્યો. આ તુલનામાં કાન્ટને સ્પષ્ટપણે ઉદ્ધૃત કરવામાં આવ્યા, એટલું જ નહિ પણ પ્રથમ ભાગનો એક આખો પૂર્વવિભાગ (Parergon) કાન્ટવાદ અને ઉપનિષદો વચ્ચેના સંબંધને દર્શાવવા રોકવામાં આવ્યો. શોપનહોર આ લેટિન અનુવાદથી બહુ જ પ્રભાવિત હતા. કોલબ્રૂક, રોયર અને ખાસ તો રામમોહન રાયે સીધા સંસ્કૃતમાંથી કરેલા ઉપનિષદોના અનુવાદોને શોપનહોરે સંશયના અને નામંજૂરીના વલણ સાથે આવકાર્યા, પરંતુ તે બધાની સામે તે લેટિન અનુવાદને જ વળગી રહ્યા. શોપનહોર પોતાના સંપૂર્ણ જીવન દરમ્યાન એ માન્યતા ધરાવતા રહ્યા કે આ લેટિન અનુવાદનો પરિચય એક ચોક્કસ પ્રકારની સિદ્ધિ હતી અને ઉપનિષદોની દાર્શનિક સમજણ માટેની ચાવી હતી. આ લેટિન અનુવાદ અંગે તે લખે છે કે : ''આ વાચન જગતમાં સૌથી વધુ લાભપ્રદ અને જ્ઞાનવર્ધક હતું; તે મારા જીવનનો દિલાસો રહ્યું છે અને મારા મૃત્યુનો પણ દિલાસો બની રહેશે.'' આ લેટિન અનુવાદનું મિશેલે કરેલું જર્મન ભાષાન્તર ૧૮૮૨માં ડ્રેસ્ડનથી પ્રકાશિત થયું.

અદ્વૈતવેદાન્તના અધ્યયનના ક્ષેત્રમાં બીજી એક મહત્ત્વની ઘટના ઘટી. તે ઘટના એટલે ડૉયસને કરેલો શંકરાચાર્યના બ્રહ્મસૂત્રભાષ્યનો જર્મન અનુવાદ (ઈ.સ. ૧૮૮૭). જર્મનીના કીલ નામના શહેરમાં ડૉયસન તત્ત્વજ્ઞાનની જર્મન ચે'અર (પીઠ) પર આરૂઢ હતા (ઈ.સ.

---

૧. Anquetil Duperron

૧૮૮૯). આ ચે'અરને શોભાવનારાઓમાં આજ દિન સુધી ડૉયસન જ એક માત્ર એવા વિદ્વાન રહ્યા છે જે પ્રસિદ્ધ સંસ્કૃતજ્ઞ પણ હોય તેમ જ જેમણે પોતાનાં સમય અને શક્તિને ભારતીય તત્ત્વજ્ઞાનને સંપૂર્ણપણે સમર્પિત કરી દીધાં હોય. ડૉયસને શાંકરભાષ્યના પોતાના જર્મન ભાષાન્તરની એક નકલ ઈ.સ. ૧૮૮૭માં નીત્શેને મોકલી હતી. નીત્શેએ તે નકલની પ્રાપ્તિ પછી લખ્યું : ''ડૉયસન યુરોપના પ્રથમ વિદ્વાન છે જે ભારતીય તત્ત્વજ્ઞાન પાસે હૃદયથી જાય છે. પોતાના તાજા જ પ્રકાશિત થયેલા વેદાન્તસૂત્રને (બ્રહ્મસૂત્રશાંકરભાષ્યને), ભારતીય ચિંતનના ઉત્કૃષ્ટ પાંડિત્યથી ભરેલા ગ્રંથને, તે મારી પાસે લઈ આવ્યા છે. તે વિશિષ્ટ વિદ્વાન છે; અંગ્રેજ વિદ્વાનોમાં સમાન ધ્યેયને સિદ્ધ કરવા મથતા સર્વશ્રેષ્ઠ (મેક્સમ્યૂલર જેવા) ભાષાશાસ્ત્રીઓ પણ ડૉયસનની તુલનામાં માત્ર ગધેડાઓ છે કારણ કે તેમનામાં શ્રદ્ધાની ખામી છે. ... ડૉયસન હાલ ઉપનિષદોનો અનુવાદ કરે છે; આ જાણી શોપનહોરને કેવો આનંદ થયો હોત !'' આ અગાઉ ડૉયસને શંકરાચાર્યના અદ્વૈતવેદાન્ત ઉપર એક ગ્રંથ લખ્યો હતો *(Das System des Vedanta)*. આની પણ એક નકલ તેમણે નીત્શેને ઈ.સ. ૧૮૮૩માં મોકલી હતી. જો કે ડૉયસનના બ્રહ્મસૂત્રશાંકરભાષ્યના જર્મન અનુવાદ પછી તરત જ પ્રકાશિત થયેલા બ્રહ્મસૂત્રશાંકરભાષ્યના જ્યોર્જ થીબોએ કરેલા અંગ્રેજી અનુવાદે કેટલેક અંશે ડૉયસનના જર્મન અનુવાદનું સ્થાન લઈ લીધું છતાં ડૉયસનનો જર્મન અનુવાદ ભારતીય અધ્યયન માટે - ખાસ તો વેદાન્તના અધ્યયન માટે - સૌપ્રથમ માર્ગ ઉઘાડનારું અને અત્યંત સૂચક મહત્ત્વ ધરાવતું પ્રદાન બની રહ્યું. થીબોને ભારતીય પંડિતોનો સહયોગ મળ્યો હતો જ્યારે ડૉયસનને તે મળ્યો ન હતો.

જર્મન તત્ત્વચિંતકો પોતાના સમકાલીન જર્મન ભારતીયવિદ્યાવિશારદો(indologists)ના સંપર્કમાં રહેતા અને તેમનાં ભારતીય તત્ત્વજ્ઞાન વિશેનાં સંશોધનોનો ચીવટથી અભ્યાસ કરતા. આ એક અત્યંત નોંધપાત્ર હકીકત છે. હેગલ (ઈ.સ. ૧૭૭૦-૧૮૩૧) કોલબ્રૂક અને હમ્બોલ્ટના સતત સંપર્કમાં રહેતા અને તેમનાં સંશોધનોને ગંભીરતાપૂર્વક વાંચતા. ૧૮૧૮માં હેગલે બર્લિન યુનિવર્સિટીમાં તત્ત્વજ્ઞાનના પ્રાધ્યાપક તરીકેની જવાબદારીઓ સંભાળી અને પોતાના મૃત્યુના વર્ષ (૧૮૩૧) સુધી નિભાવી. આ પોતાના અત્યંત સફળ અધ્યાપનકાળ દરમ્યાન તેમણે ભારત વિશેનાં નવાં પ્રકાશનોનો અભ્યાસ કરવાનું ચાલુ રાખ્યું. તે વખતે બર્લિન યુનિવર્સિટીમાં અગ્રેસર સંસ્કૃતજ્ઞ અને ભાષાશાસ્ત્રી એફ. બોપ પ્રાધ્યાપક હતા. આ સાથી પ્રાધ્યાપક પાસેથી હેગલ સલાહ અને માહિતી મેળવતા. હેગલને જેટલું વેદાન્ત જાણવા મળ્યું તેટલું તેમણે જાણ્યું અને તેનું મૂલ્યાંકન પણ કર્યું. હેગલ પ્રમાણે, ભારતના ચિંતનની ભૂમિકાનો અન્તર્નિહિત અને વ્યાવર્તક જે સિદ્ધાન્ત છે તે છે દ્રવ્યમયતા અથવા દ્રવ્યતા (substantialitat)નો સિદ્ધાન્ત અર્થાત્ અન્તસ્તલમાં રહેલા એક અદ્વિતીય દ્રવ્યની એકતા અને પરમાર્થતાનો સિદ્ધાન્ત. શુદ્ધ દ્રવ્યનો અર્થ છે નિરાકાર કેવલ સત્. પોતાની અંદર કે બહાર કોઈ ભેદક આકારો કે લક્ષણો તેને નથી. તે એક અને અદ્વિતીય તત્ત્વ છે. જેમાંથી દરેક વસ્તુ ઉત્પન્ન થાય છે અને જેમાં તે વસ્તુ ફરી લય પામે છે; અને તે તત્ત્વ આખરે તો એબ્સ્ટ્રેક્ટ (નિર્વિશેષ, નિરાકાર) એકતા સિવાય બીજું કંઈ નથી. આ જ તો બ્રહ્મન્‌ની ભારતીય વિભાવના છે. બ્રહ્મન્ નિરાકાર અને નિર્વિકલ્પ છે, અનિર્વચનીય અને અચિંત્ય છે. તેને વાણીથી વર્ણવવાનો કે તેના વિશે વિચારવાનો કોઈ પણ પ્રયત્ન તેને તેના પોતાના સ્વરૂપથી ચ્યૂત કરી અમુક વિશેષ અને સારહીન

તુચ્છ પદાર્થમાં પરિવર્તિત કરી દેશે. આ રીતે ભારતીય ચિત્તે એક અદ્વિતીય અને સર્વવ્યાપી સામાન્યરૂપ પરમ તત્ત્વ ભણી દોરી જતા માર્ગને શોધી કાઢ્યો છે. પરંતુ ભારતીય ચિત્તે જગતની નક્કર વિશેષતા પ્રતિ પાછા ફરવાનો માર્ગ શોધ્યો નથી. સામાન્ય અને વિશેષ, એક અને અનેક વચ્ચેનો સેતુ તેમ જ મેળ ભારતીય ચિત્ત સાધી શક્યું નથી. જે પરિમિત છે, સાન્ત છે તે અસીમ અને અનંતમાં વિલીન થઈ જાય છે; જગત બ્રહ્મન્‌માં વિલીન થઈ જાય છે, અને બ્રહ્મન્ "જે કંઈ પરિમિત કે સાન્ત છે તે સર્વની શૂન્યતા" છે. બ્રહ્મન્‌ની નિર્વિભાગ એકતા અને જગતની અનેકતા એકબીજા ઉપર અસર કરતી નથી અને કરી શકતી પણ નથી તેમ જ એકબીજામાં વ્યાપતી નથી અને વ્યાપી શકતી પણ નથી. બ્રહ્મન્ અને જગતનો મેળ નહિ પણ જુદાઈ જ કરનાર પરસ્પર નિષેધ અને વ્યાવર્તનમાં જ તેમને જોડવામાં આવ્યાં છે, પછી ભલે એનાથી ઊલટું પ્રતિપાદન કરનારાં એબ્સ્ટ્રેક્ટ વિધાનો ગમે તેટલાં હોય. "...એક અદ્વિતીય પરમ તત્ત્વ સંપૂર્ણપણે સંભારહીન અને એબ્સ્ટ્રેક્ટ (નિર્વિશેષ-નિરાકાર) હોવાને કારણે જ, તેને પોતાનામાં વિશેષીભવનો (પરિવર્તનો, અવસ્થાઓ, વિશેષો) ન હોવાને કારણે જ, તે પોતે વિશેષીભવનોને પોતાની બહાર પડવા દે છે અને અનિયંત્રિત અસ્તવ્યસ્તતામાં છટકી જવા દે છે. ભારતીય ચિંતનમાં જે પરમ ગંભીરતારૂપ જણાય છે તે જ સાથે સાથે ભારતીય ચિંતનની તાત્ત્વિક ખામી પણ છે. ભારતીય ચિંતનમાં સીમિત અને વિશેષને અતિક્રમી ઉપર ઉઠાયું જ નથી. ખરેખર તો ભારતીય ચિંતનમાં પરિમિત અને વિશેષ તેના પોતાના રૂપમાં શોધાયો જ નથી કે સ્થપાયો જ નથી. હેગલના મતે, એની શોધ અને સ્થાપના એ તો માત્ર યુરોપની કઠોર બુદ્ધિ દ્વારા જ સિદ્ધ થઈ છે. ભારતીય ચિંતન્‌માં સ્વતંત્ર અને અનન્ય વિલક્ષણ વ્યક્તિનું સ્વતઃ કોઈ મૂલ્ય નથી, તેનો તેના રૂપે સ્વીકાર અને તેનું તેના રૂપમાં દઢીકરણ ભારતમાં દેખાતું નથી. બ્રહ્મમાં વિલીન થઈ જવું એ જ પરમ ધ્યેય છે. વ્યક્તિસ્વાતંત્ર્યની સભાનતા અને માનવસ્વાયત્તતાની નક્કર ઉત્ક્રાન્તિ બ્રહ્મના સિદ્ધાન્ત સાથે બિલકુલ મેળ ખાતી નથી.

આ બધું કહ્યા પછી, હેગલ એ શુદ્ધ દ્રવ્યના, બ્રહ્મના સિદ્ધાન્તનું મૂલ્ય શું છે તે પણ નીચે પ્રમાણે સમજાવે છે. ભારત એક પ્રાથમિક ભૂમિકા હોવા છતાં શુદ્ધિકર કે મારણ ઔષધ (antidote) તરીકે કામ કરી શકે છે. અર્વાચીન પશ્ચિમે પસંદ કરેલી દિશામાં થનાર ભ્રાન્તિઓ અને સ્ખલનોની યાદ તે અમને યુરોપિયનોને કરાવી શકે છે. ખામીઓની પૂર્તિ કરવામાં અને એકાંગી વિકાસને સુધારવામાં તે મદદ કરી શકે છે. હેગલ અનુસાર પશ્ચિમે કરેલી મુખ્ય ભૂલો છે – તેનો વધુ પડતો સ્વકેન્દ્રીયતાવાદ અને માનવકેન્દ્રીયતાવાદ; કોઈક દઢ અધિષ્ઠાન અને સંદર્ભથી પોતાની જાતને અલગ કરવાનું, પોતાની વિશેષતાનું પોતાની સમક્ષ જ પ્રદર્શન કરવાનું અને કેવળ અહંમોહ / સ્વમોહમાં પોતાની જાતને જ ભૂલી જવાનું વલણ... યુરોપીય ચિંતન મિથ્યાભિમાનનો અતિરેક છે. આ મિથ્યાભિમાનથી, આ એકાંગી સ્વકેન્દ્રીયતાથી ઊલટું ઘનિષ્ઠ એકતા ભારતમાં પ્રવર્તે છે. તેમાં મિથ્યાભિમાન નથી. તે અધિષ્ઠાન છે જેમાં સઘળું મિથ્યાભિમાન નાશ પામે છે. ભારતીય પરંપરા આપણને યુરોપિયનોને જેની સતત યાદ અપાવતી રહે છે તે આ એકતારૂપ-અભેદરૂપ અધિષ્ઠાન છે; તેને જાણી લેવું; વૈયક્તિક ચેતનાને તે નિત્ય, શાંત અને શાંતિપ્રદ એકતામાં અવગાહન કરાવવું, દ્રવ્યમયતાને દઢપણે સ્થાપવી, અને તેમાં મિથ્યાભિમાનને તેની સઘળી ચતુરાઈ સાથે ડુબાડી દેવું એ આપણા યુરોપિયનોને માટે મહત્ત્વનું છે.

શેલિંગ (ઈ.સ. ૧૭૭૫-૧૮૫૪) *Darstellung meines Systems der Philosophie* ("તત્ત્વજ્ઞાનની મારી સિસ્ટિમની રજૂઆત") નામના પોતાના પુસ્તકમાં "આત્યંતિક એકતાની સિસ્ટિમ"ના પોતાના વિચારને વિકસાવે છે અને તત્ત્વજ્ઞાનના અંતિમ ધ્યેય તરીકે ઉદાસીનતાના તે બિંદુની તે ઘોષણા કરે છે જે અદ્વૈત પરમ તત્ત્વને નિર્વિભક્ત કે આત્યંતિક એકતા તરીકે પ્રાપ્ય બનાવે છે. શેલિંગને અન્તવત્ જગતના ભ્રાન્ત સ્વરૂપનો સિદ્ધાન્ત વેદાન્તમાં જોવા મળ્યો. શેલિંગના મતે વેદાન્ત એ સર્વોન્નત ચેતનાદ્વૈતવાદ કે અધ્યાત્મવાદ સિવાય બીજું કંઈ નથી. વેદાન્ત જગતને માયા તરીકે, ભ્રાન્ત સત્ તરીકે જુએ છે. એ. ડબ્લ્યુ. શ્લેગલ અને હમ્બોલ્ટ બંનેને અનુસરી શેલિંગ માયા અને *magia*, મેજિકની વચ્ચે વ્યુત્પત્તિનો સંબંધ હોવાની ધારણા કરે છે; તે માયાને જર્મન શબ્દ *Macht* (સામર્થ્ય) અને *Moglichkeit* (અવ્યક્ત શક્તિ) સાથે જોડે છે. જ્યારે માયા પોતે સ્રષ્ટા સમક્ષ પોતાને પ્રગટ કરે છે ત્યારે પરભાવની શક્યતા રૂપે માયાને તે સમજાવે છે, અને પરિણામે જગતને સર્જવાની શક્યતા રૂપે તે માયાને ઘટાવે છે. વળી, હજુ પણ સંકલ્પમાં રહેલા પેલા સામર્થ્યના સમગ્ર સારતત્ત્વરૂપે તે માયાને સમજાવે છે. અર્થાત્, પોતાને અતિક્રમી ઉપર ઊઠવાની, પોતાને વીસરી જવાની પણ નિરપેક્ષ અદ્વૈત પરમ તત્ત્વની સ્વતંત્રતા તરીકે પણ તે માયાને સમજાવે છે. માયા નિરપેક્ષ એકમેવ અદ્વિતીય પરમ તત્ત્વને તેના પોતાના કાલાતીત અભેદસ્વરૂપમાંથી વિચલિત પણ કરી દે છે. ક્ષણિક આત્મવિસ્મૃતિને કારણે સ્રષ્ટાના પક્ષે થતા અમુક પ્રકારના કેવળ વિચલન યા પતનને કારણે જગત અસ્તિત્વમાં આવે છે.

શોપનહોર (ઈ.સ. ૧૭૮૮-૧૮૬૦)ને લાગતું હતું કે તેના તત્ત્વજ્ઞાનના મૂળભૂત ખ્યાલો, અર્થાત્ ઇચ્છારૂપ અને પ્રતિબિંબરૂપ જગતનો સિદ્ધાન્ત, મૂળભૂત પરમાર્થ એકતાનો સિદ્ધાન્ત અને દૈશિક-કાલિક અનેકતામાં પરમાર્થ એકતાના આભાસી પ્રક્ષેપનો સિદ્ધાન્ત, ભારતીયોમાં મળી શકે છે. માયાની ભારતીય વિભાવનામાં અને ઉપનિષદ્ના तत् त्वमसि મહાવાક્યમાં શોપનહોરને પોતાના તત્ત્વજ્ઞાનના મધ્યવર્તી વિચારની દૃષ્ટાન્ત આપવા યોગ્ય અભિવ્યક્તિઓ મળી. તે માયાની વિભાવનાને *principium individuationis* ના – વ્યક્તિભેદો કરનાર, વ્યક્તિત્વો ઊભા કરનાર તત્ત્વના – પોતાના ખ્યાલની સમાન ગણે છે. માયા અને કાન્ટનો આભાસ (appearance) બંને એક જ છે. કે. ગ્રાઉલના 'બિબ્લિઓથેકા તામુલિકા'માં તામિલ વેદાન્તકૃતિઓના પ્રકાશિત થયેલા અનુવાદોને શોપનહારે અતિશય આનંદ અને આધ્યાત્મિક લાભસંતોષ સાથે આવકાર્યા કારણ કે દર્પણની જેમ તે અનુવાદમાં પોતાના ઉપદેશોને પ્રતિબિંબિત થયેલા તેમણે જોયા. શોપનહોર માયા, બ્રહ્મન્, જીવ, પ્રકૃતિ, પુરુષની ભારતીય વિભાવનાઓથી પરિચિત છે.[૨]

---

૨. અહીં સુધીનું નિરૂપણ મેં *India and Europe : An Essay in Philosophical Understanding* (પૃ. ૬૨૫) નામના પુસ્તકને આધારે કર્યું છે. તેના લેખક છે પ્રખર વિદ્વાન પ્રાધ્યાપક Wilhelm Halbfass. તે પેન્સિલવેનીઆ યુનિવર્સિટીમાં ભારતીય તત્ત્વજ્ઞાનના પ્રાધ્યાપક હતા. પ્રાધ્યાપક તરીકેની કારકિર્દી દરમ્યાન જ તેમનું અવસાન ઈ.સ. ૨૦૦૦માં થયું. પ્રસ્તુત પુસ્તકની ભારતીય આવૃત્તિ મોતીલાલ બનારસીદાસે ૧૯૮૯માં પ્રકાશિત કરી છે. આ વિદ્વત્તાપૂર્ણ અને માહિતીસભર અગત્યનું પુસ્તક ભારતીય તત્ત્વજ્ઞાન, પાશ્ચાત્ય તત્ત્વજ્ઞાન, ભારતીયવિદ્યા, ભારતીય સંસ્કૃતિ, પાશ્ચાત્ય સંસ્કૃતિ, આંતરસાંસ્કૃતિક વિદ્યા વગેરેના વિદ્યાર્થીઓએ અવશ્ય વાંચવું જોઈએ. તેનો ગુજરાતી અને હિંદી અનુવાદ (બે ભાગમાં) મારી સંસ્કૃત-સંસ્કૃતિ ગ્રંથમાળામાં પ્રકાશિત કરવાનો મારો સંકલ્પ છે.

અદ્વૈતવેદાન્તના પ્રતિપાદ્ય વિષયોમાં એક અસાધારણ વિષય છે અને તે છે અજ્ઞાન કે અવિદ્યા. એને આધારે જ અદ્વૈતવેદાન્તના સઘળા સિદ્ધાન્તો ટકેલા છે. અવિદ્યા તેનો પ્રાણ છે. તે અદ્વૈતવેદાન્તના શીર્ષસ્થાને છે. જે આ અવિદ્યાને બરાબર સમજે છે તે જ અદ્વૈતવેદાન્તનું ગૂઢ રહસ્ય સમજી શકે છે. એટલે જ અદ્વૈતવેદાન્તમાં અવિદ્યાનું સ્વરૂપ શું છે તેનું વિશદ નિરૂપણ પ્રસ્તુત ગ્રંથમાં કરવામાં આવ્યું છે. આચાર્ય શંકરે અધ્યાસભાષ્યમાં કહ્યું છે કે – मिथ्याऽज्ञाननिमित्तः सत्यानृते मिथुनीकृत्य अहमिदं ममेदमिति नैसर्गिकोऽयं लोकव्यवहारः । આ ભાષ્યની વ્યાખ્યામાં આચાર્ય પદ્મપાદ પોતાના પંચપાદિકા ગ્રંથમાં કહે છે કે મિથ્યાભૂત અજ્ઞાન અધ્યાસનું ઉપાદાન છે. 'મિથ્યા' શબ્દનો અર્થ છે – અનિર્વચનીય; અને 'અજ્ઞાન' શબ્દનો અર્થ છે – જડરૂપ અવિદ્યા. ભાષ્યકારે જે લોકવ્યવહારનો ઉલ્લેખ કર્યો છે તેનો અર્થ છે અધ્યાસ.[3] વિવરણકારે કહ્યું છે કે – लोकव्यवहारशब्दोऽध्यासाभिधायी ।[4] તેથી, પ્રદર્શીત ભાષ્યવાક્યનો અર્થ છે – અનિર્વચનીયા જડાત્મિકા અવિદ્યા અધ્યાસનું ઉપાદાન છે. આ અનિર્વચનીયા અવિદ્યાનો ઉલ્લેખ શ્રુતિ, સ્મૃતિ, ઇતિહાસ, પુરાણ, વગેરેમાં અનેક નામે થયો છે. કોઈ સ્થળે અવિદ્યાને નામરૂપ કહી છે, તો કોઈ સ્થળે અવ્યાકૃત કહી છે. આ રીતે, અવિદ્યા, માયા, પ્રકૃતિ, અગ્રહણ, અવ્યક્ત, તમસ્, કારણ, લય, શક્તિ, મહાસુપ્તિ, નિદ્રા, ક્ષર, આકાશ, વગેરે નામે અવિદ્યા યા અજ્ઞાનનો ઉલ્લેખ થયો છે.[5] અવિદ્યાનાં આ પંદર નામમાંથી પ્રત્યેક નામનું વિશેષ પ્રયોજન છે. એક એક નામ દ્વારા અવિદ્યાનું વિશેષ સ્વરૂપ અને કાર્ય દર્શાવાયું છે.

ભારતીય દાર્શનિકોની રીતિ અનુસાર કોઈ વસ્તુનું પ્રતિપાદન કરતી વખતે તે વસ્તુનું લક્ષણ અને પ્રમાણ દર્શાવવું અત્યંત જરૂરી છે. લક્ષણ અને પ્રમાણ દ્વારા જ વસ્તુની સિદ્ધિ થઈ શકે. લક્ષણ દ્વારા વસ્તુને ઇતરવ્યાવૃત્તરૂપે સિદ્ધ કરવામાં આવે છે અને પ્રમાણ દ્વારા તે વસ્તુની સ્વરૂપસત્તાની સિદ્ધિ થાય છે. એટલે જ કહ્યું છે કે – लक्षणप्रमाणाभ्यां वस्तुसिद्धिः ।

અદ્વૈતવેદાન્તનું ખંડન કરવા જે બધા દુરવગાહ ગ્રન્થ રચાયા છે તેમાં મધ્વસંપ્રદાયના પરમાચાર્ય પૂજ્યપાદ જયતીર્થ મુનિ (૧૪ શ.) રચિત ન્યાયસુધા ગ્રંથ શ્રેષ્ઠ છે. આ ગ્રંથની વિચારરીતિ ચમત્કારી છે. આ ન્યાયસુધા ગ્રંથના આશયને અનુસરી મધ્વસંપ્રદાયના વિદ્વદ્વર આચાર્ય વ્યાસતીર્થ મુનિએ (૧૫ શ.) ન્યાયામૃત ગ્રંથની રચના કરી છે. આ ન્યાયામૃત ગ્રંથમાં અદ્વૈતવેદાન્તીના સમસ્ત સિદ્ધાન્તોનું અતિ નિપુણતા સાથે ખંડન કરવામાં આવ્યું છે. ન્યાયામૃતની ભાષા અત્યંત સુસંબદ્ધ છે અને વિચારપરિપાટી પણ અતિચમત્કૃતિપૂર્ણ છે. જે કોઈ આ ગ્રંથ વાંચે તે મુગ્ધ થઈ જાય, એમાં સંદેહ નથી. ન્યાયામૃત ગ્રંથને વાંચતાં સમજાય છે કે તેની પહેલાં અદ્વૈતવેદાન્તી આચાર્યો દ્વારા વિરચિત અદ્વૈતવાદના કેટલાક વિચારણાપૂર્ણ ગ્રંથો

---

૩. मिथ्येति अनिर्वचनीयता उच्यते । अज्ञानमिति च जडात्मिका अविद्याशक्तिः ... तन्निमित्तः तदुपादान इत्यर्थः। ... युष्मदस्मदोरितरेतराध्यासात्मकोऽहमिदं ममेदमिति लोकव्यवहारः। **पञ्चपादिका**, विजयनगर सं., पृ. ४

४. **विवरण**, विजयनगर सं., पृ. १०

५. येयं ... नामरूपमव्याकृतमविद्या माया प्रकृतिरग्रहणमव्यक्तं तमः कारणं लयः शक्तिर्महासुप्तिर्निद्रा क्षरमाकाशमिति च ... गीयते। **पञ्चपादिका**, पृ. २०। **इष्टसिद्धि**, पृ. १४४.

હતા, એ ગ્રંથોનું ખંડન કરવા જ વ્યાસતીર્થ મુનિએ ન્યાયામૃત ગ્રંથની રચના કરી છે. ન્યાયામૃત ગ્રંથમાં કહ્યું છે કે જો કે મિથ્યાત્વનાં બહુવિધ લક્ષણો છે છતાં અદ્વૈતવેદાન્તીએ અન્ય લક્ષણોનો નિષેધ કરી પાંચ લક્ષણો સ્વીકાર્યાં છે. આ ઉપરથી સ્પષ્ટ સમજાય છે કે ન્યાયામૃત પહેલાં અદ્વૈતવાદનો કોઈ સુસજ્જિત ગ્રંથ હતો જેના પ્રત્યેક પ્રકરણનું અવલંબન લઈ ન્યાયામૃતકાર અદ્વૈતવેદાન્તનું ખંડન કરે છે. દુઃખની વાત એ છે કે ન્યાયામૃતે જે ગ્રંથોનું ખંડન કર્યું છે તે ગ્રંથો અત્યારે ઉપલબ્ધ નથી. ન્યાયામૃત ગ્રંથનું ખંડન કરવા માટે જ દંડિસ્વામી પૂજ્યપાદ મધુસૂદન સરસ્વતીએ (૧૬ શ.) અદ્વૈતસિદ્ધિ ગ્રંથની રચના કરી છે. અમે આ અદ્વૈતસિદ્ધિ ગ્રંથમાંથી જ અવિદ્યાનાં લક્ષણ-પ્રમાણ વગેરેનું સ્વરૂપ દેખાડ્યું છે. વિવરણાચાર્યે દર્શાવેલા સિદ્ધાંતોનું મુખ્યપણે ખંડન કરવા માટે દ્વૈતવાદી ચિંતકોએ અનેક દોષો દેખાડ્યા છે. માત્ર વિવરણ ગ્રંથની આલોચના દ્વારા આ પ્રદર્શિત દોષોનો ઉદ્ધાર શક્ય નથી. એટલા માટે જ અમે અદ્વૈતસિદ્ધિ ગ્રંથને આધારે અવિદ્યાના સ્વરૂપ આદિનું નિરૂપણ કરીશું. વધુ ચોકસાઈથી કહીએ તો, પૂર્વપક્ષરૂપે ન્યાયામૃત અને ન્યાયામૃતતરંગિણીને રાખી સિદ્ધાન્તપક્ષે અદ્વૈતસિદ્ધિ, લઘુચન્દ્રિકા અને અદ્વૈતદીપિકાને મુખ્યપણે રાખ્યા છે; અને આ રીતે વિચારરાશિનું સંઘટન કરી અવિદ્યાનું વિશ્લેષણ કર્યું છે. અદ્વૈતસિદ્ધિ, લઘુચન્દ્રિકા, વગેરે ગ્રંથો નવ્યન્યાયની શૈલીનું અવલંબન લઈ વિચારણા કરે છે તેથી તે ગ્રંથોમાં ખૂબ જ તાર્કિક સૂક્ષ્મતા છે. નવ્યન્યાયની શૈલી અતિકઠિન છે. વાંચતાં વાંચતાં વાચકે પોતે સમીકરણો મૂકી ગ્રંથને સમજવો પડે છે. આ જ કારણે પ્રસ્તુત ગ્રંથ પણ મારા ધાર્યા કરતાં ઘણો જ ભારેખમ બની ગયો છે.

કોઈ પણ ભારતીય દર્શન કરતાં વધુ નિષ્ઠાપૂર્વક અને સૂક્ષ્મભાવે ન્યાયનું, તર્કનું અનુસરણ અદ્વૈતવેદાન્તે કર્યું છે, એ હકીકત છે. પદ્મપાદાચાર્ય તર્કનું લક્ષણ અને ઉપયોગ દર્શાવતાં કહે છે – **प्रमाणशक्तिविषयतत्सम्भवासम्भवपरिच्छेदात्मा प्रत्ययः। ... क्व तर्हि तर्कस्योपयोगः? विषयासम्भवाशङ्कायां तथानुभवफलानुत्पत्तौ तत्सम्भवप्रदर्शनमुखेन फलप्रतिबन्धविगमे।** નવ્યન્યાયની પરિભાષા, પદ્ધતિ, યુક્તિ અને ટેક્નિકનો પ્રયોગ જેટલો અદ્વૈતવેદાન્તે કર્યો છે એટલો બીજા કોઈ દર્શને ભાગ્યે જ કર્યો છે. આ દર્શાવે છે કે ન્યાયને, તર્કને અદ્વૈતવેદાન્ત કેટલું મહત્ત્વ આપે છે. માત્ર એકલદોકલ વાક્યને આધારે ધારણા બાંધી લેવી કે અદ્વૈતવેદાન્ત તર્કવિરોધી છે, બુદ્ધિવિરોધી છે, તેને તર્કની કોઈ પ્રતિષ્ઠા નથી, એ તદ્દન અયોગ્ય છે. અદ્વૈતવેદાન્તનું ન્યાયાનુસરણ, તર્કાનુસરણ, બુદ્ધ્યનુસરણ એ તો મનનને અત્યંત પ્રતિષ્ઠા આપતી ઉપનિષદ્સમ્મત જે પરંપરા છે એનું જ અનુસરણ છે. એટલે જ અદ્વૈતવેદાન્તને સમજવા માટે ન્યાયનું – પ્રાચીન અને નવ્ય ન્યાયનું – જ્ઞાન અત્યંત આવશ્યક છે, ખાસ તો નવ્યન્યાયનું.

અદ્વૈતવેદાન્તને સમજવા જેમ ન્યાયનું જ્ઞાન જરૂરી છે તેમ સાંખ્ય અને પાતંજલ યોગનું જ્ઞાન પણ જરૂરી છે. સાંખ્ય-યોગના જ્ઞાન વિના મહત્ત્વની અદ્વૈતવેદાન્તની વિભાવનાઓને સમજવી કઠિન છે કારણ કે તે વિભાવનાઓનું મૂળ સાંખ્યયોગમાં છે. સાંખ્યયોગની વિભાવનાઓમાં પરિવર્તન કરી અદ્વૈતવેદાન્તે પોતાના દર્શનને અનુકૂળ બનાવી છે. કેટલીક વિભાવનાઓને વિના પરિવર્તન સ્વીકારી છે. ઉદાહરણાર્થ, સાંખ્ય-યોગની વૃત્તિ(ચિત્તવૃત્તિ)ની વિભાવના લો. આ વિભાવનાને અદ્વૈતવેદાન્તે સ્વીકારી છે પરંતુ તેમાં તેણે મહત્ત્વનું પરિવર્તન કર્યું છે: યોગમતે

વૃત્તિઓ પાંચ છે - પ્રમાણ, વિપર્યય, વિકલ્પ, નિદ્રા અને સ્મૃતિ. અદ્વૈતવેદાન્ત આ વૃત્તિઓ સ્વીકારે છે. યોગમતે આ બધી વૃત્તિઓ ચિત્તવૃત્તિઓ (અન્તઃકરણવૃત્તિઓ) છે. અદ્વૈતવેદાન્તીએ અન્તઃકરણ યા ચિત્તની સાથે સાથે અવિદ્યા (અજ્ઞાન) નામના પદાર્થને માન્યો અને કહી દીધું કે કેવળ પ્રમાણ જ અન્તઃકરણની વૃત્તિ છે જ્યારે બાકીની અવિદ્યાની વૃત્તિઓ છે. આના ફલિતાર્થો દૂરગામી છે. આ વસ્તુનો નિર્દેશ યોગ્ય સ્થાને પ્રસ્તુત ગ્રંથમાં કર્યો છે.

જૈન, બૌદ્ધ, સાંખ્ય, યોગ, ન્યાય, વૈશેષિક દર્શનો વિશે ગુજરાતીમાં ગ્રંથો લખી ગુજરાતીભાષી જિજ્ઞાસુઓ અને અધ્યેતાઓને ભારતીય દર્શનોના અભ્યાસ માટે સામગ્રી પૂરી પાડી છે; એનો મને સંતોષ અને આનંદ છે. પરંતુ મીમાંસા અને વેદાન્ત આ બે દર્શનો રહી ગયાં હતાં, એટલે આ બે દર્શનો વિશે ગ્રંથરચના કરવી એમ મનમાં રહ્યા કરતું. આ બેમાં સૌપ્રથમ વેદાન્ત વિશે લખવાનો વિચાર થયો. વેદાન્તની અનેક શાખાઓ છે પણ તેમાં સૌથી મહત્ત્વની છે શાંકરવેદાન્તની(કેવલાદ્વૈતવેદાન્તની). શાંકરવેદાન્તના સર્વ સિદ્ધાંતોને આવરી લેતું પુસ્તક લખવા માટે ઘણો સમય અને શક્તિ જોઈએ. એટલે તેના સર્વ સિદ્ધાંતોના આધારભૂત અને અસાધારણ એવા અવિદ્યાસિદ્ધાંતને લઈ પુસ્તક લખવાનો વિચાર થયો. આ વિચાર મનમાં ઘોળાતો હતો તેવામાં બેત્રણ વર્ષ પહેલાં ગુજરાત રાજ્ય સંસ્કૃત અકાદમીના માનનીય અધ્યક્ષ ડૉ. ગૌતમભાઈ પટેલે મને એકબે વાર એક પુસ્તક અકાદમી માટે લખી આપવા મૌખિક સૂચન કર્યું. મેં કહ્યું કે લેખિત નિમંત્રણ મોકલો, હું જરૂર 'અદ્વૈતવેદાન્તમાં અવિદ્યા' વિશે પુસ્તક લખી આપીશ. પરંતુ નિમંત્રણ આવ્યું જ નહિ. તેમ છતાં મારો વિચાર, સંકલ્પ સફળ થયો અને મારી સંસ્કૃત-સંસ્કૃતિ ગ્રંથમાળામાં હવે તે પુસ્તક પ્રકાશિત થાય છે. વિદ્યાર્થીઓ અને જિજ્ઞાસુઓને ઉપયોગી સિદ્ધ થાય એવી આશા રાખું છું.

— નગીન જી. શાહ

વિષયાનુક્રમ

ક્રમ	વિષય	પૃષ્ઠ
૧.	અવિદ્યાનું લક્ષણ - પ્રથમ	૧
૨.	અવિદ્યાનું લક્ષણ - દ્વિતીય અને તૃતીય	૪૦
૩.	ભાવરૂપ અવિદ્યાનું સાધક પ્રથમ પ્રકારનું સાક્ષિપ્રત્યક્ષ	૫૦
૪.	પ્રાગભાવખંડન	૯૩
૫.	ભાવરૂપ અજ્ઞાનસાધક દ્વિતીય પ્રકારનું સાક્ષિપ્રત્યક્ષ	૧૩૧
૬.	ભાવરૂપ અજ્ઞાનનું સાધક ત્રીજા પ્રકારનું સાક્ષિપ્રત્યક્ષ	૧૪૭
૭.	સિદ્ધાન્તબિન્દુમાં નિરૂપિત સુષુપ્તિ	૧૭૯
૮.	પરિશિષ્ટ	૨૦૫
	જયન્ત ભટ્ટની ન્યાયમંજરીમાં અદ્વૈતવેદાન્તનું ખંડન	

■

૧

અવિદ્યાનું લક્ષણ - પ્રથમ

માધ્વમતના ઉદ્ભટ વિદ્વાન વ્યાસતીર્થે (૧૫ શ.) પોતાના સર્વશ્રેષ્ઠ મૌલિક ગ્રંથ ન્યાયામૃતમાં અદ્વૈતવાદનું વિદ્વત્તાપૂર્ણ ખંડન કર્યું છે. તેમાં કરેલું અદ્વૈતસમ્મત અવિદ્યાનું ખંડન વિશિષ્ટ છે. તેમાં અવિદ્યાનાં ત્રણ લક્ષણો ક્રમશઃ જણાવી તેમનું ખંડન કરવામાં આવ્યું છે. તે ત્રણ લક્ષણો છે – (૧) જે અનાદિ ભાવરૂપ હોવા છતાં જ્ઞાનનિવર્ત્ય છે તેને અવિદ્યા કહેવામાં આવે છે. (૨) જે ભ્રમનું ઉપાદાનકારણ છે તેને અવિદ્યા કહે છે. (૩) જે જ્ઞાનનિવર્ત્ય છે તે અવિદ્યા છે. પ્રકાશાત્મયતિકૃત વિવરણ, ચિત્સુખાચાર્યકૃત ચિત્સુખી, વગેરે અદ્વૈતવાદના મહત્ત્વના ગ્રંથોમાં અવિદ્યાનાં આ ત્રણ લક્ષણોનું સમર્થન છે. ન્યાયામૃતગ્રંથની રચના આ ત્રણ લક્ષણોનું ખંડન કરવા માટે જ થઈ છે.

ન્યાયામૃતકારે પ્રથમ લક્ષણમાં યથાક્રમે અવ્યાપ્તિ, અસંભવ અને અતિવ્યાપ્તિ એ ત્રણ દોષો દર્શાવ્યા છે.

અદ્વૈતવાદીઓ અવિદ્યાને અનાદિ વસ્તુ તરીકે સ્વીકારે છે. અવિદ્યાનું કોઈ ઉપાદાનકારણ નથી. સમસ્ત કાર્યજગતનું પરિણામી ઉપાદાનકારણ અવિદ્યા પોતે છે. જેઓ બ્રહ્મને કાર્યજગતનું ઉપાદાનકારણ ગણે છે તેઓ તેને પરિણામી ઉપાદાનકારણ ગણતા નથી. બ્રહ્મને જયારે ઉપાદાનકારણ કહેવામાં આવે છે ત્યારે અધિષ્ઠાનકારણના અર્થમાં જ ઉપાદાનકારણ કહેવામાં આવે છે. બ્રહ્મ જગતનું અધિષ્ઠાન છે. જગતનું પરિણામી ઉપાદાનકારણ તો અવિદ્યા છે. સમસ્ત કાર્યજગતનું જે ઉપાદાનકારણ હોય તે કદી સાદિ હોઈ શકે નહિ. જે સૃષ્ટિના આદ્ય કાર્યનું ઉપાદાનકારણ હોય તે સૃષ્ટિની પહેલાં પણ અસ્તિત્વ ધરાવતું હોય જ. તેથી સૃષ્ટિમાં તેની ઉત્પત્તિ થઈ નથી. સૃષ્ટિમાં જે વસ્તુની ઉત્પત્તિ થઈ ન હોય તે અનાદિ છે. શશવિષાણ, વંધ્યાપુત્ર વગેરે અવસ્તુઓ છે. તેથી તેઓ સૃષ્ટિમાં ઉત્પન્ન થઈ ન હોવા છતાં અનાદિ ન ગણાય. બધા દાર્શનિકો જગતના મૂળ ઉપાદાનકારણને અનાદિ ગણે છે. વૈશેષિક મતે પરમાણુ અનાદિ છે. સાંખ્ય મતે પ્રકૃતિ અનાદિ છે. તેવી જ રીતે અદ્વૈતવેદાન્તમતે જગતનું મૂળ ઉપાદાનકારણ અવિદ્યા પણ અનાદિ છે.

અવિદ્યા જેમ અનાદિ વસ્તુ છે તેમ ભાવવસ્તુ પણ છે. જે અનાદિ છે, ભાવવસ્તુ છે અને જ્ઞાનનિવર્ત્ય છે તે જ અવિદ્યા છે. તેથી અવિદ્યાનું પ્રથમ લક્ષણ સંસ્કૃતમાં આ પ્રમાણે આપ્યું છે – अनादिभावरूपत्वे सति ज्ञाननिवर्त्यत्वम् अविद्यात्वम्। આ લક્ષણમાં ભાવત્વવિશેષણ ન મૂકીએ તો પણ ચાલે. જેઓ પ્રાગભાવ સ્વીકારે છે તેમના મતમાં જ્ઞાનપ્રાગભાવ અને ઇચ્છાદિપ્રાગભાવમાં જ્ઞાનનિવર્ત્યત્વ ધર્મ રહેતો હોવાથી તે પ્રાગભાવોને પણ અવિદ્યાનું લક્ષણ લાગુ પડી જાય અને અતિવ્યાપ્તિદોષ આવે. આ દોષ ન આવે એટલા માટે ભાવત્વવિશેષણ (='भावरूपत्वे सति' એ વિશેષણ) અવિદ્યાલક્ષણમાં મૂકયું છે. પરંતુ જેઓ પ્રાગભાવને સ્વીકારતા જ નથી તેમના મતે ભાવત્વ વિશેષણ લક્ષણમાં મૂકવાની જરૂર નથી. એટલે જ નૃસિંહાશ્રમ તેમના અદ્વૈતદીપિકા ગ્રંથમાં અવિદ્યાના લક્ષણ તરીકે अनादित्वे सति ज्ञाननिवर्त्यत्व એટલું જ આપે છે. તેમણે અદ્વૈતદીપિકામાં

તેમજ વિવરણ ઉપરની ટીકા ભાવપ્રકાશિકામાં પ્રાગભાવનું વિસ્તારથી ખંડન કર્યું છે. અદ્વૈતસિદ્ધિકાર મધુસૂદન સરસ્વતીએ પોતાની કૃતિ અદ્વૈતરત્નરક્ષણમાં પ્રાગભાવનું રસપ્રદ ખંડન કર્યું છે. તેમ છતાં અવિદ્યાના લક્ષણમાં ભાવત્વ વિશેષણ મૂકવામાં આવ્યું છે તે તો જેઓ પ્રાગભાવ સ્વીકારે છે તેમને લક્ષમાં રાખી મૂકવામાં આવ્યું છે એમ સમજવું જોઈએ.

વૈશેષિકો ભાવ અને અભાવ એવા બે પ્રકારના પદાર્થો માને છે. અદ્વૈતવાદીઓને મતે અવિદ્યા અભાવ વસ્તુ નથી. એટલા માટે તેને ભાવ કહેવામાં આવે છે. હકીકતમાં તો તે ભાવ વસ્તુ પણ નથી. એ તો ભાવ અને અભાવ બંનેથી વિલક્ષણ છે. ભાવરૂપે કે અભાવરૂપે અવિદ્યાનું નિરૂપણ કરવું શક્ય ન હોઈ અવિદ્યા ભાવરૂપે કે અભાવરૂપે અનિર્વાચ્ય છે. અવિદ્યા ભાવ પણ નથી, અભાવ પણ નથી, ભાવાભાવ પણ નથી. આ ત્રણે કોટિથી વિલક્ષણ હોવાને કારણે અવિદ્યા અનિર્વાચ્ય છે. અવિદ્યાને ભાવરૂપ ગણવામાં અદ્વૈતવાદીઓનો કહેવાનો આશય એટલો જ છે કે તે અભાવરૂપ નથી. વસ્તુતઃ અવિદ્યામાં ભાવત્વ ધર્મ પણ નથી. આમ અવિદ્યા અનાદિ અને અભાવવિલક્ષણ છે.

વળી, અવિદ્યા પ્રમાજ્ઞાનનિવર્ત્ય છે. અદ્વૈતવાદીના મતે પ્રમાણથી (=પ્રમાકરણથી) જન્મતી વિષયાકારવાળી અન્તઃકરણવૃત્તિ દ્વારા અભિવ્યક્ત થતા ચૈતન્યને જ જ્ઞાન (=પ્રમાજ્ઞાન) કહેવામાં આવે છે. ઇચ્છા, દ્વેષ વગેરે અન્તઃકરણવૃત્તિ હોવા છતાં તે પ્રમાકરણથી જન્ય અન્તઃકરણવૃત્તિ નથી. પ્રમાકરણથી જન્ય અન્તઃકરણવૃત્તિથી અભિવ્યકત ચૈતન્ય (જ્ઞાન) જ અવિદ્યાનું વિરોધી છે. જો કે બ્રહ્મચૈતન્ય જ્ઞાનવસ્તુ છે, 'सत्यं ज्ञानमनन्तं ब्रह्म' શ્રુતિમાં બ્રહ્મચૈતન્યને જ્ઞાન કહેવામાં આવ્યું છે, તેમ છતાં પ્રમાકરણથી જન્ય અન્તઃકરણવૃત્તિ દ્વારા અનભિવ્યકત એવું ચૈતન્ય અવિદ્યાનું વિરોધી નથી. પ્રમાકરણથી જન્ય અન્તઃકરણવૃત્તિ પોતે જ્ઞાન નથી. પરંતુ અભિવ્યકત ચૈતન્યની અભિવ્યંજક હોવાથી, પ્રમાકરણથી જન્ય અન્તઃકરણવૃત્તિને પણ ઔપચારિક રીતે જ્ઞાન કહેવામાં આવે છે. તેમ છતાં મુખ્યાર્થમાં તે જ્ઞાન નથી. મુખ્યાર્થમાં તો પ્રમાકરણજન્ય અન્તઃકરણવૃત્તિ દ્વારા અભિવ્યકત ચૈતન્ય જ જ્ઞાન છે. અને અવિદ્યા તેનાથી દૂર થાય છે. તેથી અનાદિ, ભાવરૂપ અને જ્ઞાનનિવર્ત્ય વસ્તુ જ અવિદ્યા છે. આમ 'अनादिभावरूपत्वे सति ज्ञाननिवर्त्यत्व' અવિદ્યાનું લક્ષણ છે. ન્યાયામૃત અને અદ્વૈતસિદ્ધિમાં આ લક્ષણને અવિદ્યાના લક્ષણરૂપે આપ્યું છે.

અવ્યાપ્તિવિચાર

પ્રથમ અવ્યાપ્તિ અને તેનું નિરાકરણ – દ્વૈતવાદી મધ્વાનુયાયીઓ આ લક્ષણમાં સૌ પ્રથમ અવ્યાપ્તિ દોષ દર્શાવે છે. આપવામાં આવેલ લક્ષણમાં ત્રણ અંશ છે – અનાદિત્વ, ભાવત્વ અને જ્ઞાનનિવર્ત્યત્વ. કેટલીક લક્ષ્ય વસ્તુમાં લક્ષણ હોય પણ બધીમાં ન હોય તો અવ્યાપ્તિ દોષ આવે. જો કે કોઈ અવિદ્યામાં અનાદિત્વ, ભાવત્વ અને જ્ઞાનનિવર્ત્યત્વ હોઈ શકે પરંતુ બધી અવિદ્યામાં એ ત્રણે હોતાં નથી. એટલા માટે લક્ષણમાં અસંભવદોષ ન જણાવી પ્રથમ અવ્યાપ્તિદોષ જ અહીં જણાવ્યો છે. અદ્વૈતવાદીઓ શુક્ત્યવચ્છિન્ન ચૈતન્યની આવરક અવિદ્યાને અધ્યસ્ત રજતનું ઉપાદાનકારણ ગણે છે. આ શુક્ત્યવચ્છિન્ન ચૈતન્યની આવરક અવિદ્યા અનાદિ હોઈ શકે નહિ, કારણ કે ચૈતન્ય અનાદિ હોવા છતાં શુક્તિ અનાદિ વસ્તુ નથી. શુકિતની ઉત્પત્તિ થાય છે. તેથી તે સાદિ છે. સાદિ શુક્તિથી અવચ્છિન્ન ચૈતન્ય પણ સાદિ જ હોય. તેથી શુક્ત્યવચ્છિન્ન સાદિ ચૈતન્યની આવરક અવિદ્યામાં અનાદિત્વ ધર્મ ન હોય. એટલે આપેલ લક્ષણમાં અવ્યાપ્તિદોષ આવે છે.[1]

કોઈ કોઈ અવિદ્યામાં ભાવત્વ ધર્મ પણ નથી. ઉદાહરણાર્થ, આરોપિત અભાવની ઉપાદાનકારણભૂત અવિદ્યામાં ભાવત્વ ધર્મ નથી. તેથી લક્ષણમાં અવ્યાપ્તિદોષ આવે છે. જયારે ઘટવત્ ભૂતલમાં કોઈને ઘટાભાવની ભ્રાન્તિ થાય છે ત્યારે ભૂતલ ઉપર ઘટાભાવ આરોપિત યા અધ્યસ્ત થયો છે એમ કહેવાય. આ આરોપિત અભાવનું પરિણામી ઉપાદાનકારણ અવિદ્યા છે. અભાવનું ઉપાદાનકારણ જે હોય તે ભાવ વસ્તુ હોઈ શકે નહિ. અહીં એ નોંધીએ કે અનારોપિત અભાવનું ઉપાદાનકારણ જ નથી, તે નિરુપાદાનક છે. આરોપિત અભાવ પણ નિરુપાદાનક છે એમ ન કહી શકાય કારણ કે અદ્વૈતવેદાન્ત આરોપિત વસ્તુમાત્રના ઉપાદાનકારણ તરીકે અવિદ્યાને ગણે છે. અધ્યસ્ત બધું જ અવિદ્યોપાદાનક છે એ તેનો સિદ્ધાન્ત છે. તેથી આરોપિત અભાવની ઉપાદાનકારણભૂત અવિદ્યામાં ભાવત્વ ધર્મ ન હોવાથી અવિદ્યાલક્ષણમાં અવ્યાપ્તિદોષ આવે છે.

જો અદ્વૈતવેદાન્તી એમ કહે કે આરોપિત અભાવ ભાવરૂપ અવિદ્યોપાદાનક છે, અભાવનું ઉપાદાનકારણ ભાવ પણ હોય છે, તો અવિદ્યાની સિદ્ધિ જ નહિ થાય – કારણ કે મિથ્યા જગતનું ઉપાદાનકારણ મિથ્યા વસ્તુ હોય એ ઉચિત છે એમ માનીને મિથ્યા અવિદ્યાને મિથ્યા જગતનું ઉપાદાનકારણ ગણવામાં આવી છે. ઉપાદાનકારણ અને ઉપાદેયકાર્યનું સારૂપ્ય બધા જ સ્વીકારે છે. ભાવ અને અભાવ વચ્ચે સારૂપ્ય નથી. તેથી ભાવ વસ્તુ અભાવનું ઉપાદાનકારણ બની શકે નહિ. ઉપાદાનકારણ અને ઉપાદેયકાર્ય વચ્ચે સારૂપ્ય અપેક્ષિત ન હોય તો સત્ય બ્રહ્મ પણ મિથ્યા જગતનું ઉપાદાનકારણ બની શકે. તેમ થતાં અવિદ્યાની સિદ્ધિની કોઈ સંભાવના જ ન રહે. તેથી આરોપિત અભાવના ઉપાદાનકારણમાં ભાવત્વ હોઈ શકે નહિ.[૨]

વળી, જો અદ્વૈતવેદાન્તી કહે કે આરોપિત ભાવવસ્તુનું ઉપાદાનકારણ ભાવરૂપ અવિદ્યા હોવા છતાં આરોપિત અભાવનું ઉપાદાનકારણ અવિદ્યા – જે ભાવરૂપ જ છે – નથી, કારણ કે ભાવ અભાવનું ઉપાદાનકારણ બની જ ન શકે; તો એ નિતાંત અસંગત છે. તેનું કારણ એ કે એમ હોતાં આરોપિત અભાવની જ્ઞાન દ્વારા નિવૃત્તિ થઈ શકશે નહિ. આરોપિત વસ્તુમાત્ર જ્ઞાન દ્વારા નિવૃત્ત થાય છે કારણ કે આરોપિત વસ્તુમાત્ર અવિદ્યોપાદાનક છે. જ્ઞાનની સાથે અવિદ્યાને જ સાક્ષાત્ વિરોધ છે. તેથી જ્ઞાન દ્વારા સાક્ષાત્ અવિદ્યાની નિવૃત્તિ થાય છે. તેમ થતાં પરિણામે તે અવિદ્યા જેનું ઉપાદાનકારણ છે તે આરોપિત વસ્તુ પણ નિવૃત્ત થઈ જાય છે. આરોપિત અભાવ જો અવિદ્યોપાદાનક ન હોય તો જ્ઞાન દ્વારા આરોપિત અભાવની નિવૃત્તિ ન જ થાય.[૩]

મધ્વાનુયાયી દ્વૈતવાદીએ અવ્યાપ્તિદોષની આપેલી આપત્તિને અદ્વૈતવાદી કેવી રીતે દૂર કરે છે એ હવે આપણે જોઈશું. અદ્વૈતસિદ્ધિકાર કહે છે કે શુક્ત્યવચ્છિન્ન ચૈતન્યની આવરક અવિદ્યામાં અનાદિત્વ નથી તેથી અવિદ્યાલક્ષણમાં અવ્યાપ્તિદોષ આવે છે એવું વિરોધી કહે છે, પરંતુ ખરેખર અવ્યાપ્તિદોષ આવતો જ નથી.

રજતની ઉપાદાનકારણભૂત અવિદ્યા પણ અનાદિ ચૈતન્યને આશ્રિત હોવાથી અનાદિ જ છે.[૪] અદ્વૈત સિદ્ધાન્તમાં અવિદ્યા જડ વસ્તુની આવરક બનતી નથી, તે શુદ્ધ ચૈતન્યની જ આવરક બની શકે છે. તેથી અવિદ્યા શુક્ત્યવચ્છિન્ન ચૈતન્યનું આવરણ કરતી નથી, કેવળ ચૈતન્યમાત્રનું જ આવરણ કરે છે. અવિદ્યા શુદ્ધચૈતન્યમાં આશ્રિત અને શુદ્ધચૈતન્યવિષયક જ હોઈ શકે. અવિદ્યા જડને આશ્રિત હોતી નથી તેમ જ જડવિષયક પણ હોતી નથી. જેમ જ્ઞાન દ્વારા પ્રકાશિત વસ્તુ જ્ઞાનનો વિષય હોય છે તેમ અવિદ્યા દ્વારા આવૃત વસ્તુ અવિદ્યાનો વિષય હોય છે. જે જ્ઞાન જેમાં

પ્રાકટ્ય યા જ્ઞાતતાનું આધાન કરે તે જ જ્ઞાનનો વિષય તે જ વસ્તુ હોય છે. જ્ઞાનનું (જ્ઞાનક્રિયાનું) કર્મ જ્ઞાનનો (જ્ઞાનક્રિયાનો) વિષય હોય છે. તેથી જ્ઞાનક્રિયાજન્ય ફળ જ્ઞાનના વિષયમાં પેદા થાય છે. ક્રિયાજન્ય ફળનો આશ્રય બનવું એ જ ક્રિયાના કર્મની લાક્ષણિકતા છે. જ્ઞાનક્રિયાજન્ય ફળ છે – પ્રાકટ્ય, સ્ફૂર્તિ યા જ્ઞાતતા. વિષયમાં આ પ્રાકટ્યનું આધાન કરતું હોવાને કારણે જ જ્ઞાન વિષયકર્મક બને છે. તેવી જ રીતે, અવિદ્યા પોતાના વિષયનું આવરણ કરીને સકર્મક બને છે. જે અવિદ્યા આવરણ કરી શકતી નથી, તે અવિદ્યા જ નથી. અને જે જ્ઞાન પ્રાકટ્યનું આધાન કરતું નથી તે જ્ઞાન નથી. જેમ જ્ઞાનનું ફળ પ્રાકટ્ય છે તેમ અવિદ્યાનું ફળ આવરણ છે. જ્ઞાન અને અવિદ્યા બંને આશ્રયનિરૂપ્ય અને વિષયનિરૂપ્ય છે.[૫] આ વ્યક્તિને આ વિષયનું જ્ઞાન છે એવો અનુભવ જેમ આપણને થાય છે તેમ આ વ્યક્તિને આ વિષયનું અજ્ઞાન (અવિદ્યા) છે એવો અનુભવ પણ આપણને થાય છે. આ વાત અતિસ્થૂળરૂપે કહી છે પરંતુ અવિદ્યાના આશ્રય અને વિષયના નિરૂપણપ્રસંગે અતિસૂક્ષ્મરૂપે તેનું નિરૂપણ કરીશું. શુક્ત્યવચ્છિન્નચૈતન્યવિષયક અવિદ્યા શુક્તિવિષયક હોતી નથી, હોઈ શકે પણ નહિ. શુક્તિ જડ વસ્તુ છે. જડની આવરક અવિદ્યા હોઈ શકે જ નહિ. અપ્રકાશસ્વરૂપ જડ વસ્તુનું આવરણ કરવાથી તો આવરણ નિરર્થક થઈ પડે.[૬] એટલે પ્રકાશસ્વરૂપ ચૈતન્ય જ અવિદ્યા દ્વારા આવૃત થાય છે. ચૈતન્યનું આવરણ જ સાર્થક છે. તેનું આવરણ ન કરવામાં આવે તો તે પ્રકાશમાન જ થઈ જાય. પરંતુ જડ વસ્તુનું આવરણ ન કરવામાં આવે તો તેથી સ્વભાવતઃ અપ્રકાશસ્વભાવ જડ વસ્તુ કંઈ પ્રકાશમાન થઈ જતી નથી. તેથી પ્રકાશસ્વરૂપ ચિદ્વસ્તુના અપ્રકાશ માટે અવિદ્યાનું આવરણ સાર્થક થાય છે. તેથી શુક્ત્યવચ્છિન્નચૈતન્યવિષયક અવિદ્યાનો વિષય શુક્તિ નથી જ, શુક્તિ તો અવિદ્યાના વિષયભૂત શુદ્ધ ચૈતન્યની અવચ્છેદકમાત્ર છે. શુક્તિ અવિદ્યાનો વિષય કદી બની શકે જ નહિ, તે તો કેવળ અવિદ્યાના વિષયની અવચ્છેદક જ બની શકે. શુદ્ધ ચૈતન્યમાં અભેદ દ્વારા અધ્યસ્ત શુક્તિ તો અવિદ્યાની ચૈતન્યનિષ્ઠ વિષયતાની અવચ્છેદક માત્ર બની શકે. ચૈતન્ય અનાદિ છે. તે અનાદિ ચૈતન્યની આશ્રિત અને અનાદિ ચૈતન્યની આવરક અવિદ્યા પણ અનાદિ જ છે. પરવર્તી કાળે શુક્તિ ઉત્પન્ન થતાં નિરવચ્છિન્ન ચૈતન્યની આવરક અવિદ્યા શુક્ત્યવચ્છિન્ન ચૈતન્યની આવરક **પ્રતીત** થાય છે. અર્થાત્ પરવર્તીકાળે અનાદિ ચૈતન્યમાં શુક્તિ અધ્યસ્ત થતાં અનાદિ કાળથી ચૈતન્યનું આવરણ કરતી પૂર્વસિદ્ધ અવિદ્યા જ શુક્ત્યવચ્છિન્ન ચૈતન્યના આવરકરૂપે **પ્રતીત** થાય છે. તેથી, વિરોધીએ શુક્ત્યવચ્છિન્ન ચૈતન્યની આવરક અવિદ્યાને સાદિ કહી અવ્યાપ્તિદોષ આપ્યો તે બરાબર નથી.[૭]

ન્યાયામૃત ઉપરની પોતાની ટીકા તરંગિણીમાં રામાચાર્ય કહે છે – શુદ્ધ ચૈતન્યની આવરક અવિદ્યા જ જો આરોપિત રજતનું ઉપાદાનકારણ હોય અને તે અવિદ્યા જો શુક્તિજ્ઞાન દ્વારા દૂર થતી હોય તો શુક્તિજ્ઞાન દ્વારા જ મૂલા અવિદ્યા દૂર થઈ જાય અને પરિણામે શુક્તિજ્ઞાનવાન્ પુરુષના મોક્ષની આપત્તિ આવે. વળી, જો આ આપત્તિના ભયથી અદ્વૈતવાદી શુદ્ધચૈતન્યની આવરક, તેમ જ આરોપિત રજતના ઉપાદાનકારણભૂત, અવિદ્યાની નિવૃત્તિ શુક્તિજ્ઞાન દ્વારા ન સ્વીકારે તો શુક્તિજ્ઞાન દ્વારા રજતનો બાધ થઈ શકે નહિ. સવિલાસ અવિદ્યાની નિવૃત્તિ જ બાધ છે. અવિદ્યાનું કાર્ય જ અવિદ્યાનો વિલાસ છે. તેથી પોતાના કાર્ય સાથે અવિદ્યાની નિવૃત્તિ થવી એ જ બાધ છે. જો શુક્તિજ્ઞાન દ્વારા અવિદ્યાની નિવૃત્તિ સ્વીકારવામાં આવે તો સદ્યોમોક્ષની આપત્તિ આવે.[૮]

આના ઉત્તરમાં અદ્વૈતવાદી નીચે પ્રમાણે જણાવે છે–શુક્ત્યવચ્છિન્ન ચૈતન્યનું આવરણ કરવાની જે શક્તિ મૂલા અવિદ્યામાં છે તે શક્તિની જ નિવૃત્તિ શુક્તિજ્ઞાન દ્વારા થાય છે.

શુક્તિજ્ઞાનથી તે શક્તિનો નાશ થાય એટલે તે શક્તિથી વિશિષ્ટ એવી અવિદ્યાનો નાશ થાય. તે શક્તિથી વિશિષ્ટ એવી અવિદ્યાનો નાશ થવા છતાં મૂલા અવિદ્યાનો નાશ થતો નથી. શુક્ત્યવચ્છિન્ન ચૈતન્યનું આવરણ કરવાની શક્તિથી વિશિષ્ટ એવી અવિદ્યા નાશ પામવા છતાં નિરવચ્છિન્ન ચૈતન્યનું આવરણ કરવાની શક્તિથી વિશિષ્ટ એવી મૂલા અવિદ્યાનો નાશ થતો નથી. શુક્ત્યવચ્છિન્ન ચૈતન્યનું આવરણ કરવાની શક્તિ પણ મૂલા અવિદ્યામાં છે. સાવચ્છિન્ન અને નિરવચ્છિન્ન ચૈતન્યનું આવરણ કરવાની સમસ્ત શક્તિઓ મૂલા અવિદ્યામાં છે. તેમાંથી અમુક શક્તિથી વિશિષ્ટ એવી અવિદ્યાની નિવૃત્તિ થવા છતાં સર્વાવરણશક્તિથી વિશિષ્ટ એવી અવિદ્યાની નિવૃત્તિ થતી નથી. તેથી સદ્યોમોક્ષની આપત્તિ આવતી નથી. શુક્ત્યવચ્છિન્ન ચૈતન્યનું આવરણ કરવાની શક્તિથી વિશિષ્ટ એવી અવિદ્યાની નિવૃત્તિ શુક્તિજ્ઞાનથી થવાની સાથે જ અવિદ્યાના કાર્ય રજતની નિવૃત્તિ થાય છે. સવિલાસ અવિદ્યાની નિવૃત્તિ થતાં આરોપિત રજતરૂપ અવિદ્યાકાર્યની સાથે જ શુક્ત્યવચ્છિન્ન ચૈતન્યનું આવરણ કરવાની શક્તિથી વિશિષ્ટ એવી અવિદ્યા શુક્તિજ્ઞાન દ્વારા નિવૃત્ત થાય છે. 'જ્ઞાન સવિલાસ અવિદ્યાનું નિવર્તક છે' એ સિદ્ધાન્ત પણ અક્ષત રહે છે.

વળી, અહીં એ આપત્તિ આપવામાં આવે છે કે જ્ઞાન સાક્ષાત્ અવિદ્યાનું નિવર્તક નથી પરંતુ અવિદ્યાગત આવરણશક્તિનું નિવર્તક છે એમ અદ્વૈતવાદીઓ સ્વીકારે છે; તેથી સાક્ષાત્ જ્ઞાન-નિવર્ત્યત્વ અવિદ્યામાં નથી પણ અવિદ્યાગત આવરણશક્તિમાં છે; પરિણામે જ્ઞાનનિવર્ત્યત્વરૂપ અવિદ્યાલક્ષણની આવરણશક્તિમાં અતિવ્યાપ્તિ અને અવિદ્યામાં અવ્યાપ્તિ થાય છે. આના ઉત્તરમાં લઘુચન્દ્રિકાકાર ગૌડ બ્રહ્માનંદ સ્પષ્ટ કરે છે કે અવિદ્યાલક્ષણમાં જે 'જ્ઞાનનિવર્ત્યત્વ' મૂકવામાં આવ્યું છે તેનો અર્થ 'જ્ઞાનનિવર્ત્યશક્તિમત્ત્વ' સમજવાનો છે.[૯] તેથી જો શક્તિ અવિદ્યાથી ભિન્ન હોય તો પણ આપેલા અવિદ્યાલક્ષણમાં અતિવ્યાપ્તિ અને અવ્યાપ્તિ દોષો ઘટશે નહિ.

દ્વિતીય અવ્યાપ્તિ અને તેનું નિરાકરણ - પૂર્વપક્ષી આપત્તિ આપે છે કે આરોપિત અભાવની ઉપાદાનકારણભૂત અવિદ્યા ભાવરૂપ વસ્તુ હોઈ શકે નહિ, એટલે અવિદ્યામાં ભાવત્વ ધર્મ નથી; તેથી ભાવત્વઘટિત અવિદ્યાલક્ષણમાં અવ્યાપ્તિદોષ આવે છે.

અદ્વૈતવાદી ઉત્તર આપે છે કે પૂર્વપક્ષીએ જે કહ્યું તે સંગત નથી, કારણ કે અદ્વૈતવાદીઓ વૈશેષિકમતસિદ્ધ ભાવત્વધર્મને અવિદ્યામાં સ્વીકારતા નથી. અવિદ્યામાં ભાવત્વ ધર્મ ન હોવા છતાં અવિદ્યાને ભાવરૂપ કહેવામાં આવી છે, એનો અભિપ્રાય એ છે કે વૈશેષિકમતસિદ્ધ અભાવત્વધર્મ પણ અવિદ્યામાં નથી. આમ અવિદ્યા અભાવવિલક્ષણ છે. અભાવવૈલક્ષણ્ય અવિદ્યામાં હોવાને કારણે જ અવિદ્યાને ભાવરૂપ કહેવામાં આવી છે. તેથી લક્ષણગત ભાવત્વ વિશેષણનો અર્થ છે અભાવવિલક્ષણત્વ. આરોપિત અભાવની ઉપાદાનકારણભૂત અવિદ્યામાં પણ અભાવવિલક્ષણત્વ તો છે જ. અને આ અભાવવિલક્ષણત્વ જ અવિદ્યાલક્ષણગત ભાવત્વ છે. તેથી લક્ષણમાં ભાવત્વ છે એટલે અવ્યાપ્તિદોષ આવે છે એમ કહેવું ખોટું છે. અભાવવિલક્ષણત્વરૂપ ભાવત્વ આરોપિત અભાવની ઉપાદાનકારણભૂત અવિદ્યામાં છે એટલે ભાવત્વઘટિત અવિદ્યાલક્ષણમાં અવ્યાપ્તિદોષ આવતો નથી.[૧૦]

અહીં પૂર્વપક્ષી કહે છે - અભાવવિલક્ષણ અવિદ્યા આરોપિત અભાવનું ઉપાદાનકારણ કેવી રીતે બની શકે ? ઉપાદાન અને ઉપાદેયનું (કાર્યનું) સજાતીય હોવું જરૂરી છે. ઉપાદેયની સમાન જાતિનું ઉપાદાન હોય તો જ ઉપાદેયની ઉત્પત્તિ થાય એવો નિયમ છે. ઉપાદેયથી

વિજાતીય ઉપાદાન હોય તો ઉપાદેય ઉત્પન્ન ન થાય. વિજાતીય વસ્તુઓ વચ્ચે ઉપાદાન-ઉપાદેયભાવ નથી. ઉપાદાન અને ઉપાદેયની સજાતીયતાના નિયમનો સ્વીકાર ન કરવામાં આવે તો અસત્ય વસ્તુનું ઉપાદાન સત્ય વસ્તુ બની શકે, સત્ય બ્રહ્મ અસત્ય પ્રપંચનું ઉપાદાન બની શકે. એમ થતાં અવિદ્યાને માનવાની કોઈ જરૂર જ નહિ રહે.

અદ્વૈતવાદીનો ઉત્તર આ પ્રમાણે છે – પૂર્વપક્ષીની વાત બરાબર નથી, કારણ કે જેમ સર્વથા વિજાતીય વસ્તુઓ વચ્ચે ઉપાદાન-ઉપાદેયભાવ દેખાતો નથી તેમ સર્વથા સજાતીય વસ્તુઓ વચ્ચે પણ ઉપાદાન-ઉપાદેયભાવ દેખાતો નથી. તેથી ઉપાદાન અને ઉપાદેય સર્વથા સજાતીય હોવા જોઈએ એવો નિયમ જ અસિદ્ધ છે. પૂર્વપક્ષી એવું કોઈ ઉપાદાન બતાવી શકશે જ નહિ જે ઉપાદેયનું સર્વથા સજાતીય હોય. ઉપાદેયનું સર્વથા સજાતીય ઉપાદાન જો અપ્રસિદ્ધ હોય તો પૂર્વપક્ષી કયા દૃષ્ટાન્તના બળે ઉપાદેય સાથે ઉપાદાનના સર્વથા સજાતીયત્વની સિદ્ધિ કરશે ? ઉપાદાન અને ઉપાદેય વચ્ચે કિંચિત્ વૈજાત્ય ન હોય તો ઉપાદાન-ઉપાદેયભાવ જ શક્ય ન બને. ઉપાદાન અને ઉપાદેયની ભેદસિદ્ધિ કરવા માટે ભેદના અનુમાપક વિરુદ્ધ ધર્મો સ્વીકારવા જોઈએ. જેઓ ઉપાદાન અને ઉપાદેયનો અભેદ સ્વીકારે છે તેઓ પણ તેમનો અત્યન્ત અભેદ સ્વીકારતા નથી – સ્વીકારી શકે પણ નહિ – કારણ કે તેમ હોતાં અત્યન્ત અભેદને કારણે ઉપાદાન પોતે જ ઉપાદેય બની જાય, કારણ કારણને જ ઉત્પન્ન કરે, કાર્યોત્પત્તિ અસંભવ થઈ જાય. તેથી અભેદવાદીઓએ પણ ઉપાદાન અને ઉપાદેય વચ્ચે ભેદાભેદ સ્વીકાર્યો છે. તેઓ અમુક દૃષ્ટિએ તેમની વચ્ચે ભેદ સ્વીકારે છે અને અમુક દૃષ્ટિએ તેમની વચ્ચે અભેદ સ્વીકારે છે. વળી, આ ભેદાભેદને આધારે જ ઉપાદાન અને ઉપાદેયનું તાદાત્મ્ય સ્વીકારી શકાય. અત્યન્ત ભેદ કે અત્યન્ત અભેદ હોય તો તાદાત્મ્ય ઘટે જ નહિ. ઉપાદાન સાથે ઉપાદેયનો સર્વથા ભેદ કે સર્વથા અભેદ હોય તો ઉપાદાન-ઉપાદેયભાવ જ ઘટી ન શકે. આ જ ઉપાદાન-ઉપાદેયનો અભેદ માનનારાનો સિદ્ધાંત છે. તેથી પૂર્વપક્ષી ઉપાદાનત્વને આપાદકરૂપે સ્વીકારી ઉપાદાનના ઉપાદેય સાથેના સર્વથા સાજાત્યની આપત્તિ આપી શકે નહિ, કારણ કે સાધ્ય અને સાધનની કે આપાદ્ય અને આપાદકની વ્યાપ્તિ ગ્રહણ કરવા માટે કોઈ ઉપયુક્ત દૃષ્ટાન્ત નથી. સાચી વાત એ છે કે ઉપાદાન અને ઉપાદેયનું સર્વથા સાજાત્ય અદ્વૈતવાદીને અપેક્ષિત નથી જ. આ વસ્તુ બ્રહ્મસૂત્રના 'दृश्यते तु' (૨.૧.૬) સૂત્ર દ્વારા કહેવાઈ છે. ભાષ્યકારે પણ આ સૂત્રના ભાષ્યમાં વિલક્ષણ ઉત્પત્તિનો પ્રપંચ દર્શાવ્યો છે. પૂર્વપક્ષી આ સૂત્રની વ્યાખ્યા શું કરશે ? જો ઉપાદાન અને ઉપાદેયનું યત્કિંચિત્ સારૂપ્ય અપેક્ષિત હોય તો તેવું સારૂપ્ય તો આરોપિત અભાવ અને તેની ઉપાદાનકારણભૂત અવિદ્યામાં છે જ. આરોપિત અભાવ અને તેની ઉપાદાનકારણભૂત અવિદ્યા બંને મિથ્યા છે, બંને જડ છે અને બંને દશ્ય છે. જો કાર્યના આકાર સાથે કારણના આકારનો પણ અભેદ સ્વીકારવામાં આવે તો – અર્થાત્ કાર્યવસ્તુ અને કારણવસ્તુનો આકારતઃ પણ અભેદ સ્વીકારવામાં આવે તો, કાર્યકારણભાવ જ ન ઘટે.[૧૧]

વળી, પૂર્વપક્ષીએ કહ્યું છે કે સારૂપ્ય ન હોવા છતાં પણ જો ઉપાદાન-ઉપાદેયભાવ બનતો હોય તો સત્ય વસ્તુ પણ અસત્ય વસ્તુનું ઉપાદાન બની શકે – અર્થાત્ સત્ય બ્રહ્મ પણ મિથ્યા પ્રપંચનું ઉપાદાન બની શકે. અદ્વૈતવાદી કહે છે કે આ વાત નિતાન્ત અસંગત છે. સત્ય વસ્તુ જો મિથ્યા વસ્તુનું ઉપાદાન હોય તો મિથ્યા વસ્તુની કદી નિવૃત્તિ થઈ શકે જ નહિ. તેનું કારણ એ કે મિથ્યા વસ્તુની ઉપાદાનભૂત સત્ય વસ્તુની નિવૃત્તિ સંભવિત નથી; સત્ય વસ્તુનો કદી વિનાશ નથી. ઉપાદાનભૂત સત્ય વસ્તુનો વિનાશ સંભવિત ન હોય તો તેની ઉપાદેયભૂત મિથ્યા વસ્તુની પણ કદી નિવૃત્તિ થઈ શકે નહિ. ઉપાદાનની નિવૃત્તિ વિના ઉપાદેયની નિવૃત્તિ થઈ શકે જ નહિ.

વળી, સત્ય વસ્તુ (બ્રહ્મ) અપરિણામી છે. તેથી સત્ય વસ્તુનું (બ્રહ્મનું) મિથ્યા વસ્તુરૂપે પરિણમન પણ સંભવતુ નથી.[૧૨]

અહીં તરંગિણીકાર કહે છે કે જેમ સત્ય દૂધ આદિ વસ્તુઓ પરિણામી છે તેમ સત્ય બ્રહ્મ પણ પરિણામી હોઈ શકે છે.[૧૩] આના ઉત્તરમાં ગૌડ બ્રહ્માનન્દ કહે છે કે દૂધ આદિ વસ્તુઓ કદી સત્ય નથી. દૂધ આદિ વસ્તુ દશ્ય છે, પરિચ્છિન્ન છે અને જડ છે. દશ્યત્વ આદિ ધર્મો મિથ્યાત્વના વ્યાપ્ય છે. તેથી, જે દશ્ય, પરિચ્છિન્ન કે જડ છે તે મિથ્યા છે. એટલે જ સત્ય વસ્તુ કદી પરિણામી હોઈ શકે નહિ.[૧૪]

તરંગિણીકાર વધુમાં જણાવે છે કે સત્ય વસ્તુનો પણ નાશ થવામાં કોઈ બાધા નથી. સમવાયિકારણનાશ વગેરે દ્વારા સત્ય વસ્તુનો પણ નાશ થઈ શકે છે.[૧૫] આના ઉત્તરમાં બ્રહ્માનંદે કહ્યું છે કે નાશ્યત્વ મિથ્યાત્વનું વ્યાપ્ય છે. જે નાશ્ય છે તે મિથ્યા છે. જે મિથ્યા નથી તેનો નાશ થાય નહિ. તેથી સત્ય બ્રહ્મનો નાશ થાય નહિ. અસત્ વન્ધ્યાપુત્ર આદિનો પણ નાશ સંભવતો નથી, કારણ કે તે જન્ય મિથ્યા વસ્તુ નથી. જે જન્ય મિથ્યા વસ્તુ છે તેનો જ નાશ થાય છે. જે જન્ય મિથ્યા વસ્તુ છે તેનું ઉપાદાનકારણ અવિદ્યા છે. જ્ઞાનથી અવિદ્યાનો નાશ થાય છે અને અવિદ્યાનો નાશ થતાં અવિદ્યાજન્ય મિથ્યા વસ્તુનો નાશ થાય છે.[૧૬]

અહીં એ પ્રશ્ન થાય કે સત્ય વસ્તુ જો મિથ્યા વસ્તુનું ઉપાદાન બની શકતી ન હોય તો 'यतो वा इमानि भूतानि जायन्ते' વગેરે શ્રુતિ અને 'जन्माद्यस्य यतः' એ સૂત્રને ઘટાવશો કઈ રીતે ? આના ઉત્તરમાં અદ્વૈતસિદ્ધિકાર કહે છે, 'विवर्ताधिष्ठानत्वं त्वभ्युपेयत एव.' આનો અભિપ્રાય એ છે કે સત્ય બ્રહ્મ મિથ્યા પ્રપંચનું પરિણામી ઉપાદાન ન હોવા છતાં અધિષ્ઠાન તો બની શકે છે. સત્ય વસ્તુ જ વિવર્તનું અધિષ્ઠાન બને છે. એટલે અધિષ્ઠાનત્વરૂપ ઉપાદાનત્વ બ્રહ્મમાં છે. તેથી ઉદાહૃત શ્રુતિ અને સ્મૃતિનો સત્ય વસ્તુ મિથ્યા વસ્તુનું ઉપાદાન (અર્થાત્ પરિણામી ઉપાદાન) બની શકતી નથી એ સિદ્ધાન્ત સાથે કોઈ વિરોધ નથી.

તૃતીય અવ્યાપ્તિ અને તેનું નિરાકરણ – હવે અવિદ્યાલક્ષણના તૃતીય અંશ જ્ઞાનનિવર્ત્યત્વને લઈ દર્શાવવામાં આવેલ અવ્યાપ્તિદોષને અનુલક્ષી ન્યાયામૃતકારે કહ્યું છે કે અવિદ્યાને જ્ઞાનનિવર્ત્ય કહેવામાં આવી છે એ બરાબર નથી, કારણ કે શુદ્ધબ્રહ્મવિષયક અવિદ્યાનું બ્રહ્મજ્ઞાનનિવર્ત્યપણું સંભવતું નથી. જે વિષયની અવિદ્યા હોય તે જ વિષયની વિદ્યા થાય તો જ તે અવિદ્યા તે વિદ્યાથી દૂર થાય, અન્યથા દૂર ન થાય. ભિન્નવિષયક અવિદ્યા ભિન્નવિષયક વિદ્યાથી નિવૃત્ત થઈ શકે નહિ. ઘટવિષયક અજ્ઞાન પટવિષયક જ્ઞાન દ્વારા નિવૃત્ત ન થાય. ભામતીકાર વાચસ્પતિ મિશ્રના મતે શુદ્ધબ્રહ્મ અન્તઃકરણવૃત્તિરૂપ જ્ઞાનનો વિષય કદી બની શકતું નથી. તે શુદ્ધબ્રહ્મને વૃત્તિજ્ઞાનના વિષય તરીકે સ્વીકારતા નથી. જ્યારે શુદ્ધ બ્રહ્મ વૃત્તિજ્ઞાનનો વિષય બને છે ત્યારે બ્રહ્મ વૃત્ત્યુપહિત બની જતું હોઈ તેની શુદ્ધતા રહેતી નથી. બીજા શબ્દોમાં કહીએ તો, વૃત્ત્યુપહિત બ્રહ્મ જ વૃત્તિજ્ઞાનનો વિષય બને છે, શુદ્ધ બ્રહ્મ કદી વૃત્તિજ્ઞાનનો વિષય બની શકતું નથી. તેથી શુદ્ધબ્રહ્મવિષયક વૃત્તિજ્ઞાન વાચસ્પતિના મતે સંભવી શકતું નથી. પરિણામે શુદ્ધબ્રહ્મવિષયક અવિદ્યા જ્ઞાનનિવર્ત્ય સંભવતી નથી. શુદ્ધબ્રહ્મવિષયક અવિદ્યા વૃત્ત્યુપહિત બ્રહ્મવિષયક જ્ઞાન દ્વારા નિવૃત્ત થઈ શકે નહિ. ભિન્નવિષયક જ્ઞાન અવિદ્યાનું નિવર્તક બનતું નથી. એટલે જ વાચસ્પતિ મિશ્રના મતે 'અવિદ્યા જ્ઞાનનિવર્ત્ય છે' એમ કહી શકાય નહિ. જો શુદ્ધબ્રહ્મવિષયક અવિદ્યા જ્ઞાનનિવર્ત્ય ન હોય તો આપવામાં આવેલ અવિદ્યાલક્ષણમાં અવ્યાપ્તિદોષ આવે.[૧૭]

અદ્વૈતસિદ્ધિકાર નીચે પ્રમાણે અવ્યાપ્તિદોષનું નિરાકરણ કરે છે. સમાનવિષયક જ્ઞાન જ અવિદ્યાનું વિરોધી બની શકે એ સિદ્ધાન્ત અનુસાર બ્રહ્મજ્ઞાનને બ્રહ્મવિષયક અવિદ્યાનું નિવર્તક બનવામાં કોઈ બાધા નથી. તેનું કારણ એ કે શુદ્ધ બ્રહ્મની આવરક અવિદ્યા શુદ્ધ બ્રહ્મમાં અધ્યસ્ત થતાં શુદ્ધ બ્રહ્મ પણ અવિદ્યોપહિત જ બની જાય છે. અવિદ્યાની અધ્યાસદશામાં બ્રહ્મ અવિદ્યોપહિત નથી હોતું એમ કહી શકાય નહિ. જો કે અવિદ્યા અવિદ્યોપહિત બ્રહ્મનું જ આવરણ કરતી નથી પણ શુદ્ધ બ્રહ્મનું જ આવરણ કરે છે, અર્થાત્ અવિદ્યાનો વિષય અવિદ્યોપહિત બ્રહ્મ હોય જ નહિ પણ શુદ્ધ બ્રહ્મ જ હોય, તો પણ અવિદ્યા બ્રહ્મમાં અનધ્યસ્ત રહી બ્રહ્મનું આવરણ કરી શકે નહિ. બ્રહ્મમાં અનધ્યસ્ત અવિદ્યા અસિદ્ધ છે. એટલે જ અવિદ્યાની અધ્યાસદશામાં બ્રહ્મ અનુપહિત રહી શકે નહિ. અહીં બ્રહ્મ અવિદ્યોપહિત હોવા છતાં અવિદ્યોપહિત બ્રહ્મ અવિદ્યાનો વિષય નથી, શુદ્ધ બ્રહ્મ જ અવિદ્યાનો વિષય છે. કેમ ? અવિદ્યોપહિત બ્રહ્મને અવિદ્યાનો વિષય માનીએ તો અવિદ્યા પોતે અવિદ્યાનો વિષય બની જાય. પરંતુ અવિદ્યા પોતે અવિદ્યાનો વિષય બની શકે નહિ. જડ વસ્તુ અને અવિદ્યા અવિદ્યાનો વિષય બની શકે નહિ એ હકીકત અમે પહેલાં જણાવી ગયા છીએ. વળી, એક જ વસ્તુ વિષય અને વિષયી, ગ્રાહ્ય અને ગ્રહણ, કર્મ અને ક્રિયા બની શકે નહિ. તેથી જ અવિદ્યા અવિદ્યાનો વિષય બની શકતી નથી. શુદ્ધ બ્રહ્મ જ અવિદ્યાનો વિષય બની શકે છે. બ્રહ્મમાં અધ્યસ્ત અવિદ્યા બ્રહ્મને વિષય કરે છે ત્યારે બ્રહ્મ વસ્તુતઃ અવિદ્યોપહિત જ હોય છે પરંતુ અવિદ્યાનોવિષય અવિદ્યોપહિત બ્રહ્મ બનતું નથી પણ શુદ્ધ બ્રહ્મ જ બને છે. આ જ રીતે બ્રહ્મવિષયક વૃત્તિજ્ઞાન (અન્તઃકરણવૃત્તિરૂપ જ્ઞાન) જ્યારે થાય છે ત્યારે તે વૃત્તિજ્ઞાન શુદ્ધ બ્રહ્મને જ વિષય કરતું હોવા છતાં તે શુદ્ધ બ્રહ્મ વસ્તુતઃ વૃત્તિજ્ઞાનોપહિત હોય છે. અન્તઃકરણવૃત્તિ અન્તઃકરણવૃત્ત્યુપહિત બ્રહ્મને વિષય કરતી નથી. અન્તઃકરણવૃત્તિનો વિષય અન્તઃકરણવૃત્ત્યુપહિત બ્રહ્મ છે એમ સ્વીકારીએ તો અન્તઃકરણવૃત્તિ પોતે પોતાનો વિષય થઈ પડે. એક જ વસ્તુ ગ્રાહ્ય પણ છે અને ગ્રહણ પણ છે એમ માનવું યોગ્ય નથી. તેથી, જેમ અવિદ્યાનો વિષય શુદ્ધબ્રહ્મ છે તેમ વૃત્તિજ્ઞાનનો વિષય પણ શુદ્ધબ્રહ્મ છે; જેમ શુદ્ધબ્રહ્મવિષયક અવિદ્યા હોય છે ત્યારે બ્રહ્મ અવિદ્યોપહિત હોય છે તેમ શુદ્ધબ્રહ્મવિષયક વૃત્તિજ્ઞાન હોય છે ત્યારે બ્રહ્મ વૃત્તિજ્ઞાનોપહિત હોય છે. આમ અવિદ્યા અને વૃત્તિજ્ઞાન બંનેનો વિષય તો શુદ્ધ બ્રહ્મ જ હોય છે. શુદ્ધબ્રહ્મની ઉપાધિભૂત અવિદ્યા કે વૃત્તિ અવિદ્યા કે વૃત્તિનો વિષય બનતી નથી. સમાનવિષયક જ્ઞાન દ્વારા અજ્ઞાન(અવિદ્યા)ની નિવૃત્તિ સર્વાનુભવસિદ્ધ હોઈ શુદ્ધબ્રહ્મવિષયક જ્ઞાન દ્વારા શુદ્ધબ્રહ્મવિષયક અવિદ્યાની નિવૃત્તિ થવામાં કોઈ બાધા નથી. જેમ શુદ્ધબ્રહ્મવિષયક વૃત્તિકાળે બ્રહ્મ વૃત્તિ દ્વારા ઉપહિત હોય છે તેમ શુદ્ધબ્રહ્મવિષયક અવિદ્યાકાળે પણ બ્રહ્મ તેવી જ રીતે અવિદ્યોપહિત હોય છે. શુદ્ધબ્રહ્મવિષયક વૃત્તિના (વૃત્તિરૂપ જ્ઞાનના) અસ્તિત્વ વખતે બ્રહ્મ વૃત્ત્યનુપહિત રહી શકે નહિ. પરંતુ એ કારણે વૃત્તિનો વિષય વૃત્તિ બની જતી નથી. વૃત્તિ થતાં અવિષય બ્રહ્મમાં વિષયતા આવે છે, જે બ્રહ્મ અગ્રાહ્ય હતું તેમાં ગ્રાહ્યતા આવે છે. તેથી વૃત્તિ વૃત્તિની ગ્રાહ્ય થઈ જતી નથી. શુદ્ધબ્રહ્મના વૃત્તિજ્ઞાનનો વિષય બ્રહ્મ વસ્તુતઃ ઉપાધિયુક્ત હોવા છતાં ઉપાધિભૂત વૃત્તિજ્ઞાન વૃત્તિજ્ઞાનનો વિષય બનતું નથી. શુદ્ધબ્રહ્મવિષયક વૃત્તિજ્ઞાનમાં વૃત્તિજ્ઞાન વૃત્તિજ્ઞાનનો વિષય ન હોવા છતાં શુદ્ધબ્રહ્મની ઉપાધિ તો હોય છે જ. તેથી તાદૃશ જ્ઞાન દ્વારા અવિદ્યાની નિવૃત્તિ થવામાં ભામતીકાર વાચસ્પતિના મતે પણ કોઈ બાધા નથી.[૧૮] વાચસ્પતિના મતે પણ અવિદ્યા ઉપહિતબ્રહ્મવિષયક હોવા છતાં

ઉપાધ્યવિષયક છે; અને બ્રહ્મજ્ઞાન પણ ઉપહિતબ્રહ્મવિષયક હોવા છતાં ઉપાધ્યવિષયક છે. આમ અવિદ્યા અને જ્ઞાન બંને સમાનવિષયક હોવાથી અવિદ્યા જ્ઞાન દ્વારા નિવૃત્ત થાય છે.

વાચસ્પતિ મિશ્ર શુદ્ધ બ્રહ્મને વૃત્તિનો વિષય ગણતા નથી. તે વૃત્ત્યુપહિત બ્રહ્મને જ વૃત્તિનો વિષય ગણે છે. તેથી તે કહે છે કે ઉપહિતબ્રહ્મવિષયક વૃત્તિરૂપ જ્ઞાન શુદ્ધ બ્રહ્મની આવરક અવિદ્યાનું નિવર્તક બની શકે નહિ કારણ કે વૃત્તિજ્ઞાન અને અવિદ્યાની સમાનવિષયતા નથી. આના ઉત્તરમાં અદ્વૈતસિદ્ધિકારને કહેવું પડે છે કે જે અર્થમાં વાચસ્પતિ મિશ્રે વૃત્તિનો વિષય ઉપહિત બ્રહ્મ ગણ્યો છે તે અર્થમાં તો તેમણે અવિદ્યાનો વિષય પણ ઉપહિત બ્રહ્મ ગણવો જોઈએ, કારણ કે બ્રહ્મમાં અનધ્યસ્ત અવિદ્યા બ્રહ્મની આવરક બનતી ન હોઈ તે અધ્યાસદશામાં બ્રહ્મ પણ અવિદ્યોપહિત જ હોય છે. આ રીતે અવિદ્યા અને વૃત્તિજ્ઞાનની સમાનવિષયતા તેમણે સ્વીકારવી જોઈએ. પરિણામે વૃત્તિજ્ઞાન દ્વારા અવિદ્યા દૂર થઈ શકે છે.

અહીં તરંગિણીકાર અદ્વૈતસિદ્ધિકારના મતને અનુલક્ષી એક આપત્તિ ઉઠાવે છે. તે નીચે મુજબ છે. શુદ્ધબ્રહ્મવિષયક વૃત્તિ બ્રહ્મની ઉપાધિ છે. એ ઉપાધિ બ્રહ્મના વૃત્તિજ્ઞાનનો વિષય બનતી નથી. ઉપાધિ સ્વરૂપસત્ હોઈ બ્રહ્મને ઉપહિત કરે છે. અહીં એ જિજ્ઞાસા ઉદ્ભવે છે કે સ્વરૂપસત્ ઉપાધિ સ્વોપધેય શુદ્ધબ્રહ્મમાં જરા પણ માલિન્ય પેદા કરે છે કે નહિ ? જો તે માલિન્ય પેદા કરતી હોય તો ઉપધેય બ્રહ્મની શુદ્ધતા રહે નહિ. વળી, આ અશુદ્ધબ્રહ્મવિષયક વૃત્તિને શુદ્ધબ્રહ્મનું વૃત્તિજ્ઞાન ગણાય જ નહિ. તેથી તે અશુદ્ધબ્રહ્મવિષયક વૃત્તિજ્ઞાન શુદ્ધબ્રહ્મ-વિષયક અવિદ્યાનું નિવર્તક ન બની શકે. જો અદ્વૈતવેદાન્તી એમ કહે કે વૃત્તિરૂપ ઉપાધિ સ્વોપધેય બ્રહ્મમાં જરા પણ માલિન્ય પેદા કરતી નથી, તો બ્રહ્મ શુદ્ધ જ રહે અને શુદ્ધ બ્રહ્મ તો વૃત્તિનો વિષય બની જ શકે નહિ. જો શુદ્ધબ્રહ્મવિષયક વૃત્તિજ્ઞાન જ અસંભવ હોય તો શુદ્ધ-બ્રહ્મવિષયક અવિદ્યાની નિવૃત્તિ પણ અસંભવ જ બની જાય. જ્ઞાન અને અવિદ્યા સમાન-વિષયક ન હોય તો વિરોધી ન હોય.[૧૯]

તરંગિણીકારે ઉપાધિરૂપ વૃત્તિ દ્વારા સ્વોપધેય બ્રહ્મમાં માલિન્યની શંકા કરી છે. પરંતુ અવિદ્યારૂપ ઉપાધિ દ્વારા સ્વોપધેયમાં માલિન્ય આવતું હોવાની શંકા કોઈ કરતું નથી. ઉપાધિ દ્વારા ઉપધેય ઉપહિત થાય છે. વૃત્તિરૂપ ઉપાધિ દ્વારા બ્રહ્મ ઉપહિત થાય છે, તેવી જ રીતે અવિદ્યારૂપ ઉપાધિ દ્વારા પણ બ્રહ્મ ઉપહિત થાય છે. બ્રહ્મમાં અનધ્યસ્ત અવિદ્યા બ્રહ્મની આવરક નથી. બ્રહ્મમાં અવિદ્યા અધ્યસ્ત હોય ત્યારે બ્રહ્મ અવિદ્યોપહિત જ હોય. ઉપાધિ દ્વારા ઉપધેય ઉપહિત હોય છે એટલું જ, એનાથી વિશેષ બીજું કંઈ નહિ, ઉપાધિ બ્રહ્મમાં માલિન્ય પેદા કરે-એ સંભવિત નથી. બ્રહ્મચૈતન્યની જે ઉપાધિ હોય તે બ્રહ્મચૈતન્યમાં અધ્યસ્ત હોય. બ્રહ્મચૈતન્યમાં અનધ્યસ્ત વસ્તુ બ્રહ્મચૈતન્યની ઉપાધિ બની શકે નહિ. બ્રહ્મચૈતન્યમાં અધ્યસ્ત વૃત્તિજ્ઞાન કે અવિદ્યા વડે બ્રહ્મની શુદ્ધતાને કોઈ હાનિ થતી નથી. શુદ્ધ બ્રહ્મચૈતન્ય વૃત્તિવ્યાપ્ય કે વૃત્તિનો વિષય નથી એમ જ્યારે કહેવામાં આવે છે ત્યારે એમ કહેવાનો આશય એ છે કે વૃત્તિ બ્રહ્મચૈતન્યમાં અધ્યસ્ત થયા વિના બ્રહ્મને વિષય કરી શકે નહિ. આ વાત અદ્વૈતસિદ્ધિમાં દૃગ્દૃશ્યસંબંધપ્રસંગે વિશેષરૂપે આલોચિત થઈ છે. જ્ઞાન અને જ્ઞેયનો આધ્યાસિક સંબંધથી જુદો બીજો કોઈ પણ સંબંધ સંભવતો નથી.[૨૦]

વાચસ્પતિ મિશ્રના મતે પણ જ્ઞાન અને અવિદ્યાનો વિષય સમાન હોવાથી શુદ્ધબ્રહ્મવિષયક વૃત્તિજ્ઞાન દ્વારા શુદ્ધબ્રહ્મવિષયક અવિદ્યાની નિવૃત્તિ થઈ શકે એ અદ્વૈતસિદ્ધિમાં દૃશ્યત્વહેતુના

નિરૂપણપ્રસંગે વિશદ રીતે સમજાવવામાં આવ્યું છે. ભામતીટીકા કલ્પતરુમાં પણ આ વિચાર વિશદરૂપે રજૂ થયો છે. અને તેને જ અદ્વૈતસિદ્ધિકારે દશ્યત્વહેતુના નિરૂપણ પ્રસંગે પ્રદર્શિત કર્યો છે.

અવિદ્યામાં જ્ઞાનનિવર્ત્યત્વ ધર્મ ન હોવાનું જણાવી આપવામાં આવેલ અવ્યાપ્તિદોષના સમર્થનમાં ન્યાયામૃતકારે વધારામાં બીજાં બે દૃષ્ટાન્તો આપ્યાં છે. એક દૃષ્ટાન્ત છે ઔપાધિક ભ્રમોપાદાનક અવિદ્યાનું અને બીજું છે જીવન્મુક્તની અવિદ્યાનું. બંને દૃષ્ટાન્તમાં અવિદ્યા જ્ઞાનનિવર્ત્ય નથી. પ્રથમ ઔપાધિક ભ્રમનું દૃષ્ટાન્ત લઈએ. ઔપાધિક ભ્રમમાં ભ્રમોપાદાન અવિદ્યા જ્ઞાન દ્વારા નિવૃત્ત થતી નથી. ઔપાધિક ભ્રમમાં અધિષ્ઠાનનું યથાર્થ જ્ઞાન હોવા છતાં જ્યાં સુધી ઉપાધિ હોય ત્યાં સુધી ઔપાધિક ભ્રમની અનુવૃત્તિ હોય છે જ. ઉદાહરણ દ્વારા સમજીએ. કોઈ જળાશયના તીરે આવેલું વૃક્ષ જળાશયમાં પ્રતિબિંબિત થતાં તે પ્રતિબિંબરૂપ વૃક્ષ અધોઽગ્ર દેખાય છે. અર્થાત્ પ્રતિબિંબરૂપ વૃક્ષનો ઉપરનો ભાગ મૂળ તરફનો હોય અને નીચેનો ભાગ ઘટાનો હોય એવું દેખાય છે. તીરસ્થ બિંબરૂપ વૃક્ષ ઊર્ધ્વાગ્ર છે એ જ્ઞાન તો દેખનારને હોય છે જ. આ ઔપાધિક ભ્રમમાં તીરસ્થ બિંબરૂપ વૃક્ષ અધિષ્ઠાન છે, જલાશય ઉપાધિ છે અને જલાશયમાંનું પ્રતિબિંબરૂપ અધોઽગ્ર વૃક્ષ અધ્યસ્ત છે. આ અધ્યાસના અધિષ્ઠાન ઊર્ધ્વાગ્ર તીરસ્થ બિંબવૃક્ષનો સાક્ષાત્કાર હોવા છતાં જળમાં વૃક્ષપ્રતિબિંબરૂપ અધ્યાસની ઉપાદાન અવિદ્યા જ્ઞાનનિવર્ત્ય બનતી નથી. પરિણામે પ્રદર્શિત અધ્યાસની ઉપાદાન અવિદ્યા જ્ઞાનનિવર્ત્ય ન હોઈ પ્રસ્તુત અવિદ્યાલક્ષણમાં અવ્યાપ્તિદોષ આવે છે. હવે બીજું દૃષ્ટાન્ત જીવન્તમુક્તની અવિદ્યાનું લઈએ. જીવન્મુક્ત પુરુષને બ્રહ્મનો સાક્ષાત્કાર થયા પછી પણ અવિદ્યાની અનુવૃત્તિ હોય છે એવું અદ્વૈતવાદીઓએ સ્વીકારવું પડે છે. જો તેઓ એ ન સ્વીકારે તો અર્થાત્ એવું સ્વીકારે કે જીવન્મુક્ત પુરુષની અવિદ્યા બ્રહ્મસાક્ષાત્કાર દ્વારા નિવૃત્ત થાય છે, તો બ્રહ્મસાક્ષાત્કાર થતાંની સાથે જ જીવન્મુક્ત પુરુષની અવિદ્યાની અને અવિદ્યોપાદાનક આરબ્ધ કર્મોની નિવૃત્તિ થઈ જાય અર્થાત્ અવિદ્યોપાદાનક દશ્યમાત્રનો ઉચ્છેદ થઈ જાય તેમ જ જીવન્મુક્ત પુરુષનાં શાસ્ત્રોપદેષ્ટૃત્વ અને ભિક્ષાટન આદિ પ્રવૃત્તિ અશક્ય બની જાય. તેથી જીવન્મુક્ત પુરુષની અવિદ્યા બ્રહ્મસાક્ષાત્કાર દ્વારા નિવૃત્ત થતી નથી એમ અદ્વૈતવેદાન્તીને સ્વીકારવું પડે છે. આમ જીવન્મુક્ત પુરુષની અવિદ્યાને અવિદ્યાલક્ષણ લાગુ ન પડવાથી અવ્યાપ્તિદોષ આવે છે.[૨૧] જો અદ્વૈતવાદી પ્રસ્તુત બંને દૃષ્ટાન્તોમાં જ્ઞાન દ્વારા અવિદ્યાની નિવૃત્તિ સ્વીકારે તો ઉપાધિના રહેવા છતાં ઔપાધિક ભ્રમની નિવૃત્તિ થઈ જાય અને જીવન્મુક્તની ભિક્ષાટનાદિ પ્રવૃત્તિનો લોપ થઈ જાય. બિંબરૂપ વૃક્ષનો (અધિષ્ઠાનનો) સાક્ષાત્કાર છે એટલે વૃક્ષનો પ્રતિબિંબવિભ્રમ થઈ શકે જ નહિ. પરંતુ તે થાય તો છે. એવી જ રીતે, જો જીવન્મુક્ત પુરુષની અવિદ્યા બ્રહ્મસાક્ષાત્કાર થતાં જ નિવૃત્ત થઈ જતી હોય તો જીવન્મુક્ત પુરુષની ઉપદેશ, ભિક્ષાટન આદિ પ્રવૃત્તિ ઘટે નહિ. જ્ઞાન અવિદ્યાનું નિવર્તક હોય તો જ્ઞાનકાળે અવિદ્યા રહી શકે નહિ; જેમ જ્ઞાન સ્વપ્રાગભાવનું નિવર્તક હોઈ જ્ઞાન ઉત્પન્ન થતાં જ જ્ઞાનપ્રાગભાવ રહી શકતો નથી તેમ જ્ઞાન ઉત્પન્ન થતાં અવિદ્યા પણ ન રહી શકે. જેમ જ્ઞાન જ્ઞાનપ્રાગભાવનું વિરોધી છે તેમ જ્ઞાન અવિદ્યાનું વિરોધી છે. પરંતુ જો સ્વીકારવામાં આવે કે પ્રદર્શિત બંને દૃષ્ટાન્તોમાં જ્ઞાન ઉત્પન્ન થવા છતાં અવિદ્યા ચાલુ રહે છે તો અવિદ્યા જ્ઞાનનિવર્ત્ય ઘટી શકે નહિ. પરિણામે જ્ઞાનનિવર્ત્યઘટિત અવિદ્યાલક્ષણમાં અવ્યાપ્તિદોષ આવે છે.[૨૨]

આના ઉત્તરમાં અદ્વૈતવેદાન્તી નીચે પ્રમાણે જણાવે છે. ન્યાયામૃતકારે આમ કહેવું યોગ્ય નથી, કારણ કે જેમ ઉપાધિનું હોવું ઔપાધિક ભ્રમની નિવૃત્તિમાં પ્રતિબંધક છે તેમ આરબ્ધ કર્મ

અવિદ્યાનિવૃત્તિમાં પ્રતિબંધક છે. પ્રતિબંધકની હયાતીમાં કારણ હોવા છતાં કાર્ય ઉત્પન્ન થતું નથી. પ્રતિબંધકના અભાવમાં જ કારણ કાર્યને ઉત્પન્ન કરે છે. પ્રતિબંધકનો અભાવ થવામાં વિલંબ થવાને કારણે અવિદ્યાનિવૃત્તિમાં વિલંબ થતો હોવા છતાં પ્રદર્શિત અવિદ્યાદ્વયની જ્ઞાનનિવર્ત્યતામાં કોઈ ક્ષતિ આવતી નથી. કારણ કાર્યનું જનક હોવા છતાં પ્રતિબંધકના અસ્તિત્વના લીધે તે કારણ કાર્યને ઉત્પન્ન કરતું નથી એટલે કારણને અકારણ કહી શકાય નહિ. જે કારણ સ્વકાર્યને અવિલંબ ઉત્પન્ન કરે છે તે જ કારણ પ્રતિબંધને કારણે સ્વકાર્યની ઉત્પત્તિમાં વિલંબ કરે છે, પરંતુ તેથી કારણની સ્વકાર્યજનકતાનો ભંગ થતો નથી. તેથી જેમ ઔપાધિક ભ્રમના દૃષ્ટાન્તમાં ઉપાધિની નિવૃત્તિના સહકારથી જ્ઞાન ઔપાધિક ભ્રમની ઉપાદાનભૂત અવિદ્યાનું નિવર્તક બની શકે છે તેમ જીવન્મુક્તની અવિદ્યાના દૃષ્ટાન્તમાં ભોગ દ્વારા થતી પ્રારબ્ધ કર્મની નિવૃત્તિના સહકારથી જીવન્મુક્ત પુરુષનું તત્ત્વજ્ઞાન અવિદ્યાનું નિવર્તક બને છે. નિષ્કર્ષ એ કે પ્રસ્તુત બંને સ્થળે અવિદ્યામાં જ્ઞાનનિવર્ત્યત્વ ધર્મ છે. તેથી અવિદ્યાલક્ષણમાં અવ્યાપ્તિદોષ આવતો નથી.[23]

અહીં ન્યાયામૃતકાર આપત્તિ આપે છે કે પ્રદર્શિત બેય સ્થળે જ્ઞાન ઉત્પન્ન થયું હોવા થતાં પ્રતિબંધકની હાજરી હોવાથી જ્ઞાન અવિદ્યાને દૂર કરતું નથી એમ અદ્વૈતવેદાન્તી ન કહી શકે. સ્વપ્રાગભાવનું નિવર્તક જ્ઞાન પોતાની ઉત્પત્તિમાત્રથી સ્વપ્રાગભાવની નિવૃત્તિ કરી શકે છે. અવિદ્યાને (અજ્ઞાનને) અદ્વૈતવેદાન્તી જ્ઞાનપ્રાગભાવ તરીકે સ્વીકારતા ન હોવા છતાં અજ્ઞાનનો જ્ઞાનપ્રાગભાવ સાથે તુલ્યયોગક્ષેમ છે એમાં કોઈ સંદેહ નથી. તેથી જ જ્ઞાન ઉત્પન્ન થતાં અજ્ઞાન રહી શકતું નથી – હજાર પ્રતિબંધકો હોય તો પણ. અહીં કોઈ ન્યાયામૃતકાર પાસેથી જાણવા ઈચ્છે કે જ્ઞાન ઉત્પન્ન થયા પછી અજ્ઞાનની (અવિદ્યાની) નિવૃત્તિમાં વિલંબ માનીએ તો શું દોષ આવે ? કયા અનુભવનો વિરોધ થાય ? ન્યાયામૃતકારનો ઉત્તર એ છે કે જ્ઞાન ઉત્પન્ન થવા છતાં અજ્ઞાનની નિવૃત્તિ ન થાય તો જ્ઞાત વસ્તુમાં પણ અજ્ઞાતત્વની આપત્તિ આવે. વસ્તુનું જ્ઞાન થયું છે માટે તે જ્ઞાત, પરંતુ તે વસ્તુના અજ્ઞાનની નિવૃત્તિ નથી થઈ માટે તે અજ્ઞાત. તેથી જ્ઞાત વસ્તુમાં 'આ વસ્તુ અજ્ઞાત છે' એ જાતના વ્યવહારની આપત્તિ આવે. પરિણામે, જ્ઞાન ઉત્પન્ન થવા છતાં અવિદ્યાની (અજ્ઞાનની) નિવૃત્તિ થતી નથી એમ કહેવાય નહિ, કહો તો અનુભવ-વિરોધ થાય.[24]

આના ઉત્તરમાં અદ્વૈતસિદ્ધિકાર કહે છે કે ન્યાયામૃતકારે જે અનુભવવિરોધ બતાવ્યો છે તે યોગ્ય નથી. જ્ઞાત વસ્તુમાં અજ્ઞાતત્વના વ્યવહારની આપત્તિ આવી શકે નહિ, કારણ કે અવિદ્યામાં (અજ્ઞાનમાં) બે શકિત છે – આવરણશક્તિ અને વિક્ષેપશક્તિ. અવિદ્યા વિષયનું આવરણ કરે છે. જ્ઞાન વિષયનો પ્રકાશ કરે છે. આવરણ અને પ્રકાશ પરસ્પરવિરોધી છે. આને કારણે જ અવિદ્યાની સાથે જ્ઞાનની વિરોધિતા છે. જ્ઞાન ઉત્પન્ન થતાં અવિદ્યા આવરણ કરી શકે નહિ. પરંતુ અવિદ્યાની વિક્ષેપશક્તિ સાથે જ્ઞાનની વિરોધિતા નથી. અવિદ્યાની આવરણશક્તિ દ્વારા જ વિષય અજ્ઞાત બની 'અજ્ઞાત' વ્યવહૃત થાય છે. જ્ઞાનની કેવળ ઉત્પત્તિ થતાં જ અવિદ્યાની આવરણશક્તિ દૂર થઈ જતી હોવાથી વિષયને અજ્ઞાત કહી વ્યવહૃત કેમ કરાય ? આવરણશક્તિવિશિષ્ટ અવિદ્યા જ 'અજ્ઞાત' વ્યવહારનું કારણ છે. જ્ઞાન દ્વારા આવરણશક્તિ નિવૃત્ત થતાં આવરણશક્તિવિશિષ્ટ અવિદ્યા રહી શકે નહિ. એટલે જ્ઞાત વસ્તુમાં 'અજ્ઞાત' વ્યવહાર પણ થઈ શકે નહિ.[25]

અતિવ્યાપ્તિવિચાર

ન્યાયામૃતકારે અવિદ્યાલક્ષણમાં અતિવ્યાપ્તિદોષ દેખાડવા માટે કહ્યું છે કે અદ્વૈતવેદાન્તીએ છ વસ્તુઓને અનાદિ સ્વીકારી છે - (૧) જીવ (૨) ઈશ્વર (૩) વિશુદ્ધચૈતન્ય (૪) જીવ અને ઈશ્વરનો ભેદ (૫) અવિદ્યા અને (૬) અવિદ્યા અને ચૈતન્યનો સંબંધ. અવિદ્યાની સાથે ચૈતન્યનો સંબંધ અનાદિ ભાવ વસ્તુ છે અને જ્ઞાન દ્વારા આ સંબંધ દૂર થઈ શકે છે. આમ અવિદ્યા-ચૈતન્યસંબંધ અનાદિ ભાવ વસ્તુ છે તેમ જ જ્ઞાનનિવર્ત્ય છે, એટલે આપવામાં આવેલ અવિદ્યાલક્ષણમાં અતિવ્યાપ્તિદોષ આવે છે. અવિદ્યાની સાથેનો ચૈતન્યનો સંબંધ પોતે અવિદ્યા નથી, અને આ સંબંધને અવિદ્યાલક્ષણ લાગુ પડે છે. અવિદ્યા-ચૈતન્યસંબંધ અવિદ્યાલક્ષણનું લક્ષ્ય નથી. આ અલક્ષ્યને લક્ષણ લાગુ પડતું હોઈ લક્ષણમાં અતિવ્યાપ્તિદોષ આવે છે.[૨૬]

આના ઉત્તરમાં અદ્વૈતસિદ્ધિકાર કહે છે કે પ્રદર્શિત સ્થળે અવિદ્યાલક્ષણમાં અતિવ્યાપ્તિદોષ છે જ નહિ. અવિદ્યાને જ્ઞાનનિવર્ત્ય કહી છે. અહીં જ્ઞાનનિવર્ત્યનો અર્થ છે સાક્ષાત્ જ્ઞાનનિવર્ત્ય. જ્ઞાન દ્વારા પરંપરાથી નિવર્ત્ય વસ્તુને અહીં જ્ઞાનનિવર્ત્ય કહી નથી. જ્ઞાન દ્વારા સાક્ષાત્ નિવૃત્ત અવિદ્યા જ થાય છે. અવિદ્યાની નિવૃત્તિને પરિણામે અવિદ્યા-ચૈતન્યસંબંધની નિવૃત્તિ થાય છે. જ્ઞાન અવિદ્યા-ચૈતન્યસંબંધનું સાક્ષાત્ નિવર્તક નથી. તેથી જ્ઞાન દ્વારા સાક્ષાત્ નિવર્ત્ય અવિદ્યા જ હોઈ, જ્ઞાન દ્વારા પરંપરાથી નિવર્ત્ય અવિદ્યા-ચૈતન્યસંબંધમાં અવિદ્યાલક્ષણની અતિવ્યાપ્તિ થતી જ નથી.[૨૭]

અદ્વૈતસિદ્ધિકારે વધારામાં કહ્યું છે કે અવિદ્યા-ચૈતન્યસંબંધમાં અવિદ્યાલક્ષણની અતિવ્યાપ્તિની શંકા થઈ જ શકતી નથી, કારણ કે અવિદ્યાનો ચૈતન્ય સાથે સ્વરૂપસંબંધ સ્વીકારવામાં આવ્યો છે. સંયોગ, સમવાય, આદિ સંબંધ સંભવિત નથી. સ્વરૂપસંબંધ સંબંધીથી અતિરિક્ત નથી. સંબંધીથી અનતિરિક્ત સંબંધને જ સ્વરૂપસંબંધ કહેવામાં આવે છે. અવિદ્યાનો સંબંધ અવિદ્યાસ્વરૂપ છે. તેથી અવિદ્યા-ચૈતન્યસંબંધમાં અવિદ્યાલક્ષણની અતિવ્યાપ્તિ છે એમ કહેવાય જ કેમ ?[૨૮]

અહીં ન્યાયામૃતકાર એવી આપત્તિ આપે છે કે અવિદ્યાલક્ષણગત 'જ્ઞાનનિવર્ત્ય' પદનો અર્થ 'જ્ઞાન દ્વારા સાક્ષાત્ નિવર્ત્ય' એવો હોય તો આ અવિદ્યાલક્ષણમાં 'અનાદિત્વ' વિશેષણ મૂકવું વ્યર્થ થઈ પડે, કારણ કે શુક્તિરજતાદિમાં અતિવ્યાપ્તિ થતી અટકાવવા માટે જ અવિદ્યાલક્ષણમાં 'અનાદિત્વ' વિશેષણ મૂકવામાં આવ્યું છે. શુક્તિરજતાદિ જ્ઞાનનિવર્ત્ય હોવા છતાં તેઓ અનાદિ નથી પણ સાદિ છે. જો 'જ્ઞાનનિવર્ત્ય' પદનો અર્થ 'જ્ઞાન દ્વારા સાક્ષાત્ નિવર્ત્ય' હોય તો શુક્તિરજતાદિ જ્ઞાન દ્વારા સાક્ષાત્ નિવર્ત્ય ન હોઈ અવિદ્યાલક્ષણની શુક્તિરજતાદિમાં અતિવ્યાપ્તિ થવાની સંભાવના જ નથી. તેથી 'અનાદિત્વ' વિશેષણ નિરર્થક થઈ પડે.[૨૯]

આના ઉત્તરમાં અદ્વૈતસિદ્ધિકાર કહે છે કે 'જ્ઞાનનિવર્ત્ય' પદનો અર્થ 'જ્ઞાન દ્વારા સાક્ષાત્ નિવર્ત્ય' હોવા છતાં 'અનાદિત્વ' વિશેષણ વ્યર્થ બની જતું નથી, કારણ કે અવિદ્યાલક્ષણમાં 'અનાદિત્વ' વિશેષણ ન હોય તો ઉત્તરજ્ઞાન દ્વારા સાક્ષાત્ નિવર્ત્ય પૂર્વજ્ઞાનમાં અવિદ્યાનું લક્ષણ અતિવ્યાપ્ત બની જાય. ઉત્તરજ્ઞાન વડે નિવર્ત્ય પૂર્વજ્ઞાન જ્ઞાન દ્વારા સાક્ષાત્ નિવર્ત્ય છે, ભાવ વસ્તુ પણ છે, પરંતુ સાદિ છે. અવિદ્યાલક્ષણમાં 'અનાદિત્વ' વિશેષણ ન હોય તો ઉત્તરજ્ઞાનનિવર્ત્ય

પૂર્વજ્ઞાનમાં લક્ષણની અતિવ્યાપ્તિ આવી પડે. તેવી જ રીતે, અવિદ્યાલક્ષણમાં ભાવત્વ વિશેષણ ન હોય તો અર્થાત્ 'અનાદિ અને જ્ઞાન દ્વારા સાક્ષાત્ નિવર્ત્ય' એવું અવિદ્યાલક્ષણ કહેવામાં આવે તો જ્ઞાનના પ્રાગભાવમાં લક્ષણની અતિવ્યાપ્તિ થાય. જ્ઞાનપ્રાગભાવ અનાદિ પણ છે અને જ્ઞાન દ્વારા સાક્ષાત્ નિવર્ત્ય પણ છે. તેથી, જ્ઞાનપ્રાગભાવમાં અવિદ્યાલક્ષણની અતિવ્યાપ્તિ અટકાવવા માટે ભાવત્વવિશેષણ મૂકવામાં આવ્યું છે. પ્રતિયોગી પ્રાગભાવનો સાક્ષાત્ નિવર્તક છે એ સિદ્ધાન્તનું અવલંબન કરીને જ્ઞાનપ્રાગભાવમાં અતિવ્યાપ્તિ અટકાવવા માટે લક્ષણમાં 'ભાવ' પદ મૂકવામાં આવ્યું છે.[૩૦]

વળી, જો એમ કહેવામાં આવે કે પ્રતિયોગી પ્રાગભાવનો નિવર્તક નથી પરંતુ તે પોતે જ પ્રાગભાવની નિવૃત્તિસ્વરૂપ છે – અર્થાત્ પ્રતિયોગી પ્રાગભાવની નિવૃત્તિનો જનક નથી પણ પ્રાગભાવની નિવૃત્તિસ્વરૂપ છે – એવો સિદ્ધાન્ત સ્વીકારવામાં આવે તો જ્ઞાન પોતાના પ્રાગભાવનું નિવર્તક બને નહિ. આ સિદ્ધાન્ત અનુસાર પ્રતિયોગી સાક્ષાત્ સ્વપ્રાગભાવનો નિવર્તક બનતો નથી, પરંતુ પ્રતિયોગીની જનક સામગ્રી જ પ્રાગભાવની સાક્ષાત્ નિવર્તક બને છે. જ્ઞાન વડે જ્ઞાનપ્રાગભાવ નિવર્ત્ય નથી, પરંતુ જ્ઞાન વડે ઇચ્છાનો પ્રાગભાવ નિવર્ત્ય છે કારણ કે જ્ઞાન જ્ઞાનપ્રાગભાવનિવૃત્તિસ્વરૂપ છે પણ ઇચ્છાનું જનક છે. ઇચ્છાપ્રાગભાવના પ્રતિયોગી ઇચ્છાની જનક સામગ્રી જ્ઞાન ઇચ્છાપ્રાગભાવની નિવર્તક છે. પ્રતિયોગી પ્રાગભાવનો નિવર્તક નથી પણ પ્રતિયોગીની જનક સામગ્રી પ્રાગભાવની નિવર્તક છે. ઇચ્છા ઇચ્છાપ્રાગભાવની નિવૃત્તિસ્વરૂપ છે અને ઇચ્છાનું જનક જ્ઞાન ઇચ્છાપ્રાગભાવનું સાક્ષાત્ નિવર્તક છે. તેથી આ દ્વિતીય સિદ્ધાન્ત અનુસાર જ્ઞાનનિવર્ત્ય હોવાને કારણે ઇચ્છાપ્રાગભાવમાં અવિદ્યાલક્ષણની અતિવ્યાપ્તિ થાય છે; એટલે તેને અટકાવવા ભાવત્વવિશેષણ લક્ષણમાં મૂકવામાં આવ્યું છે.[૩૧]

અનાદિ, ભાવરૂપ અને સાક્ષાત્ જ્ઞાનનિવર્ત્ય વસ્તુ જ અવિદ્યા છે. સાક્ષાત્ જ્ઞાનનિવર્ત્ય કહેવાથી બીજાં વિશેષણ વ્યર્થ થતાં નથી એ દર્શાવવામાં આવ્યું છે.

સાક્ષાત્ જ્ઞાનનિવર્ત્ય કહેવાને બદલે જ્ઞાનત્વરૂપે જ્ઞાનનિવર્ત્ય કહેવામાં આવે અર્થાત્ જ્ઞાનમાં અવિદ્યાનું જે નિવર્તકત્વ છે તે નિવર્તકત્વનો અવચ્છેદક ધર્મ જ્ઞાનત્વ સ્વીકારવામાં આવે એટલે કે જ્ઞાનત્વરૂપે જ્ઞાન અવિદ્યાનું નિવર્તક છે એમ કહેવામાં આવે તો અનાદિત્વ અને ભાવત્વ બંને વિશેષણની આવશ્યકતા રહે નહિ. ઉત્તરજ્ઞાન પૂર્વજ્ઞાનનું નિવર્તક બને છે તેમાં ઉત્તરજ્ઞાન જ્ઞાનત્વરૂપે નિવર્તક બનતું નથી પરંતુ વિભુ આત્માના વિશેષગુણત્વરૂપે નિવર્તક બને છે. તેથી તો સંસ્કાર કે ઇચ્છા પણ પોતાના જનક પૂર્વજ્ઞાનના નિવર્તક બને છે. તે બધા પૂર્વજ્ઞાનના નિવર્તક તો વિભુ આત્માના વિશેષગુણત્વરૂપે બને છે. તેથી જ્ઞાનત્વરૂપે જ્ઞાનને અવિદ્યાના નિવર્તક તરીકે સ્વીકારતાં અર્થાત્ અવિદ્યાને જ્ઞાનત્વરૂપે જ્ઞાનનિવર્ત્ય સ્વીકારતાં ઉત્તરજ્ઞાનનિવર્ત્ય પૂર્વજ્ઞાનમાં અવિદ્યાલક્ષણની અતિવ્યાપ્તિ નહિ થાય. વળી, જ્ઞાન સ્વપ્રાગભાવનું નિવર્તક બને છે તેમાં જ્ઞાન જ્ઞાનત્વરૂપે નિવર્તક બનતું નથી પણ પ્રતિયોગિત્વરૂપે નિવર્તક બને છે. તેથી પ્રાગભાવમાં અવિદ્યાના લક્ષણની અતિવ્યાપ્તિ થતી અટકાવવા માટે ભાવત્વવિશેષણની પણ આવશ્યકતા રહેતી નથી. 'ज्ञानत्वेन ज्ञाननिवर्त्यत्व' એટલું જ કહેતાં પ્રદર્શિત બંને સ્થળમાં લક્ષણની અતિવ્યાપ્તિ થશે નહિ. તેથી 'જ્ઞાનત્વરૂપે જ્ઞાનનિવર્ત્યત્વ' એ રૂપે અવિદ્યાનું એક સ્વતંત્ર લક્ષણ આપી શકાય. એક જ લક્ષ્યનાં પાંચ લક્ષણો હોય તો તેમાં કોઈ દોષ નથી. અનાદિ, ભાવરૂપ, સાક્ષાત્

જ્ઞાનનિવર્ત્ય વસ્તુ અવિદ્યા છે એ લક્ષણ નિર્દોષ છે. આ પ્રથમ લક્ષણ અવ્યાપ્તિ કે અતિ-વ્યાપ્તિથી મુક્ત છે.[૩૨]

અસંભવદોષવિચાર

હવે ન્યાયામૃતકાર અવિદ્યાના પ્રથમ લક્ષણમાં અસંભવદોષ દેખાડતાં સૌપ્રથમ અવિદ્યાલક્ષણગત 'અનાદિત્વ' અંશમાં અસંભવદોષ દેખાડે છે. તે કહે છે કે અવિદ્યા કલ્પિત વસ્તુ છે. તેથી તે દોષજન્ય જ્ઞાનમાત્રરૂપ છે. દોષજન્ય જ્ઞાનમાત્રરૂપ અવિદ્યા અનાદિ હોઈ શકે નહિ. જે જન્ય હોય તે અનાદિ ન હોય. વળી, અવિદ્યાને અભાવભિન્ન અને વિનાશી (જ્ઞાનનિવર્ત્ય) કહેવામાં આવી છે. અભાવભિન્ન વિનાશી વસ્તુ સાદિ જ હોય છે. તે અનાદિ હોઈ શકે નહિ. આ કારણે અભાવવિલક્ષણ વિનાશી અવિદ્યા અનાદિ સંભવતી નથી. અદ્વૈતવાદી કહેશે, "અભાવભિન્ન વિનાશી વસ્તુ અનાદિ સંભવે છે, જેમ કે અવિદ્યા અને ચૈતન્યનો સંબંધ. તેથી, અભાવવિલક્ષણ વિનાશી (જ્ઞાનનિવર્ત્ય) અવિદ્યા વસ્તુ અનાદિ સંભવે છે. અવિદ્યા-ચૈતન્યસંબંધ અભાવવિલક્ષણ તથા જ્ઞાનનિવર્ત્ય હોવા છતાં અનાદિ છે. તેવી જ રીતે, અવિદ્યા અભાવવિલક્ષણ તથા જ્ઞાનનિવર્ત્ય હોવા છતાં અનાદિ છે." તેમની આ વાત યોગ્ય નથી. અભાવવિલક્ષણ ઘટ, પટ આદિ વિનાશી વસ્તુ આદિમત્ હોય છે. તે પ્રમાણે અવિદ્યા-ચૈતન્યનો અભાવવિલક્ષણ વિનાશી સંબંધ પણ આદિમત્ જ હોવો જોઈએ. તેથી અવિદ્યા-ચૈતન્યસંબંધની જેમ અભાવભિન્ન વિનાશી અવિદ્યા પણ સાદિ જ હોય. નિષ્કર્ષ એ કે અનાદિત્વઘટિત અવિદ્યાલક્ષણ અસંભવદોષથી દૂષિત છે.

આના ઉત્તરમાં અદ્વૈતવાદી કહે છે કે ન્યાયામૃતકારે આમ કહેવું યોગ્ય નથી. અવિદ્યા કલ્પિત વસ્તુ હોઈ તે દોષજન્ય જ્ઞાનમાત્રશરીર છે કે સાદિ છે એમ ન કહેવું જોઈએ. જ્યાં જ્યાં કલ્પિતત્વ છે ત્યાં ત્યાં દોષજન્ય જ્ઞાનમાત્રશરીરત્વ કે સાદિત્વ છે એવી વ્યાપ્તિ નથી. દોષજન્ય જ્ઞાનમાત્રશરીરત્વ ધર્મ કલ્પિતત્વ ધર્મનો વ્યાપક નથી. જો વ્યાપક હોત તો કલ્પિતત્વ ધર્મ દ્વારા અવિદ્યાના દોષજન્ય જ્ઞાનમાત્રશરીરત્વ કે સાદિત્વનું અનુમાન થાત. પરંતુ થતું નથી. કલ્પિત વસ્તુ પણ અનાદિ હોઈ શકે છે તેમ જ દોષજન્ય જ્ઞાનમાત્રશરીર નથી પણ હોઈ શકતી. જે દોષજન્ય જ્ઞાનમાત્રશરીર છે તેને જ પ્રાતિભાસિક કહેવામાં આવે છે, જેમકે શુક્તિરજતાદિ. પ્રાતિભાસિક વસ્તુની અજ્ઞાત સત્તા હોતી નથી. જેટલી ક્ષણ જ્ઞાન હોય છે તેટલી ક્ષણ જ તે વસ્તુ હોય છે. જ્યારે તેનું જ્ઞાન હોતું નથી ત્યારે તે વસ્તુ પણ હોતી નથી. આ અર્થમાં જ પ્રાતિભાસિક વસ્તુને પ્રતિભાસમાત્રશરીર કે જ્ઞાનમાત્રશરીર કહી છે. પ્રતિભાસમાત્રશરીરનો એવો અર્થ નથી કે પ્રતિભાસ વ્યતિરિક્ત પ્રતિભાસ્ય વસ્તુ કંઈ છે જ નહિ. એવો અર્થ કરવામાં આવતાં પ્રતિભાસ્ય વસ્તુ પ્રતિભાસના આકારની જ થઈ પડે અને વિષય જ્ઞાનના આકારનો છે એમ કહેવું પડે. આ જ વિજ્ઞાનવાદી બૌદ્ધોનો સિદ્ધાન્ત છે. પરંતુ અદ્વૈતવેદાન્તીઓનો આવો સિદ્ધાન્ત નથી. શુક્તિરજતાદિ પ્રાતિભાસિક વસ્તુ તેના પ્રતિભાસથી ભિન્ન છે. પરંતુ તે પ્રતિભાસકાલમાત્રસ્થાયી હોવાથી તેને પ્રતિભાસમાત્રશરીર કહેવામાં આવી છે.

જેમ પ્રાતિભાસિક વસ્તુ કલ્પિત છે તેમ વ્યાવહારિક વસ્તુ પણ કલ્પિત છે. પરંતુ વ્યાવહારિક વસ્તુ કલ્પિત હોવા છતાં દોષજન્ય જ્ઞાનમાત્રશરીર નથી કારણ કે તે પ્રાતિભાસિક નથી. વ્યાવહારિક વસ્તુની અજ્ઞાત સત્તા સ્વીકારવામાં આવી છે. જ્ઞાન પૂર્વે અને જ્ઞાન પછી

વ્યાવહારિક વસ્તુનું અસ્તિત્વ હોય છે. આમ વ્યાવહારિક વસ્તુ દોષજન્ય જ્ઞાનમાત્રશરીર નથી. પરંતુ તેથી તેના કલ્પિતત્વને કોઈ હાનિ થતી નથી. પરિણામે જે કલ્પિત હોય તે દોષજન્ય જ્ઞાનમાત્રશરીર જ હોય અને તેથી સાદિ જ હોય એમ કહી શકાય નહિ. અવિદ્યા કલ્પિત છે પણ દોષજન્ય જ્ઞાનમાત્રશરીર કે સાદિ નથી; તે અનાદિ છે.

દોષજન્ય જ્ઞાનમાત્રશરીરત્વ કે સાદિત્વ ધર્મને સિદ્ધ કરનારો સાચો (પ્રયોજક) હેતુ કલ્પિતત્વ નથી પરંતુ પ્રતિભાસકલ્પકસમાનકાલીનકલ્પકવત્ત્વ છે. કલ્પિત પ્રાતિભાસિક શુક્તિરજતની જેમ શુક્તિરજતનું જ્ઞાન પણ કલ્પિત છે. એક જ અવિદ્યા શુક્તિરજતરૂપે અને શુક્તિરજતના જ્ઞાનાભાસરૂપે પરિણત થાય છે. શુક્તિરજત જેમ અવિદ્યાનો પરિણામ છે તેમ શુક્તિરજતનું જ્ઞાન પણ અવિદ્યાનો જ પરિણામ છે. શુક્તિરજતનું જ્ઞાન અન્તઃકરણનો પરિણામ નથી. એટલે જ શુક્તિરજતના જ્ઞાનને જ્ઞાનાભાસ કહેવામાં આવે છે. શુક્તિત્વપ્રકારિકા અવિદ્યા જ રજતરૂપે અને રજતજ્ઞાનાભાસરૂપે પરિણત થાય છે. શુક્તિરજત અને શુક્તિરજતવિષયક અવિદ્યાવૃત્તિ એ બંને સાક્ષિભાસ્ય છે. એ બંનેનો દ્રષ્ટા સાક્ષી છે. એ દ્રષ્ટા સાક્ષીને પ્રમાતા કહી શકાય નહિ. પ્રમાણજન્ય તદ્વિષયક અન્તઃકરણવૃત્તિના અભાવકાળે માત્ર અવિદ્યાવૃત્તિ દ્વારા દ્રષ્ટા પ્રાતિભાસિક વિષયનું દર્શન કરે છે. પ્રાતિભાસિક વિષયની પ્રમાણજન્ય અન્તઃકરણવૃત્તિ થઈ શકે નહિ. તેથી જ સાક્ષીને પ્રમાતા કહેવામાં આવ્યો નથી. સાક્ષી દ્વારા ગૃહીત વસ્તુને સાક્ષિસિદ્ધ કહેવાય, પ્રમિત કહેવાય નહિ. શુક્તિરજત આદિ વસ્તુ સાક્ષિસિદ્ધ હોવા છતાં પ્રમિત નથી. અવિદ્યાકલ્પિત શુક્તિરજતનો અને શુક્તિરજતવિષયક અવિદ્યાવૃત્તિનો દ્રષ્ટા સાક્ષિચૈતન્ય છે. આ દ્રષ્ટા સાક્ષિચૈતન્યને જ અવિદ્યાકલ્પિત વસ્તુનો કલ્પક કહેવામાં આવ્યો છે. કલ્પિત વસ્તુનો દ્રષ્ટા કલ્પક. ઘટ વગેરે વસ્તુનો નિર્માતા કુલાલ આદિ જેમ સ્વવ્યાપાર દ્વારા ઘટ વગેરેનું નિર્માણ કરે છે તેમ અવિદ્યાકલ્પિત શુક્તિરજત વગેરેનો કલ્પક દ્રષ્ટા સ્વવ્યાપાર આદિ દ્વારા શુક્તિરજત વગેરેનું નિર્માણ કરતો નથી. તેથી કલ્પિત વસ્તુના દ્રષ્ટાને જ કલ્પિત વસ્તુનો કલ્પક કહેવામાં આવ્યો છે. સાક્ષિભાસ્ય શુક્તિરજત આદિ અને સુખદુઃખ આદિ પ્રતિભાસમાત્રશરીર છે. પ્રતિભાસમાત્રશરીરનો અર્થ સમજવાનો છે પ્રતિભાસકાલમાત્રસ્થાયી.

શુક્તિરજત અવિદ્યાનો પરિણામ છે અર્થાત્ તે અવિદ્યાકલ્પિત છે. શુક્તિરજતજ્ઞાન અવિદ્યાવૃત્તિરૂપ છે અર્થાત્ તે પણ અવિદ્યાનો જ પરિણામ છે. બંનેનો દ્રષ્ટા સાક્ષિચૈતન્ય છે. એવું કદી બનતું નથી કે શુક્તિરજતનો દ્રષ્ટા સાક્ષી શુક્તિરજતનું દર્શન કરે પણ શુક્તિરજતના અવિદ્યાવૃત્તિરૂપ જ્ઞાનનું દર્શન ન કરે. જે સમયે સાક્ષી શુક્તિરજતનું દર્શન કરે છે તે જ સમયે તે શુક્તિરજતવિષયક અવિદ્યાવૃત્તિરૂપ શુક્તિરજતજ્ઞાનનું પણ દર્શન કરે છે. શુક્તિરજતાદિ પ્રતિભાસમાત્રશરીર વસ્તુ હોઈ પ્રતિભાસકલ્પકસમાનકાલીનકલ્પકવત્ હોય છે. શુક્તિરજતનું જ્ઞાન દોષજન્ય અવિદ્યાવૃત્તિ છે. આ અવિદ્યાવૃત્તિનો કલ્પક યા દ્રષ્ટા તે સાક્ષી. સાક્ષી જે સમયે પ્રદર્શિત અવિદ્યાવૃત્તિનો દ્રષ્ટા (કલ્પક) હોય છે તે સમયે જ નિયમિત રૂપે અવિદ્યા-કલ્પિત શુક્તિરજતાદિનો પણ દ્રષ્ટા (કલ્પક) હોય છે. તેથી શુક્તિરજતાદિ પ્રતિભાસમાત્રશરીર કલ્પિત વસ્તુ જ પ્રતિભાસકલ્પકસમાનકાલીનકલ્પકવત્ હોય છે. આવી કલ્પિત વસ્તુ જ પ્રતિભાસમાત્રશરીર હોય છે, જેમ કે શુક્તિરજત આદિ વસ્તુ અને સુખ આદિ વસ્તુ. જે જે કલ્પિત વસ્તુ પ્રતિભાસકલ્પકસમાનકાલીનકલ્પકવત્ છે તે જ દોષજન્ય જ્ઞાનમાત્રશરીર છે, જેમ કે શુક્તિરજત વગેરે કલ્પિત વસ્તુ. પરંતુ જે જે વસ્તુ કલ્પિત હોય તે બધી જ દોષજન્ય

જ્ઞાનમાત્રશરીર ન હોય. કલ્પિત હોવા છતાં જે પ્રતિભાસકલ્પકસમાનકાલીનકલ્પકવત્ ન હોય તે કલ્પિત હોવા છતાં દોષજન્ય જ્ઞાનમાત્રશરીર નથી હોતી, જેમ કે ઘટ, પટ આદિ વસ્તુ. દોષજન્ય જ્ઞાનમાત્રશરીર શુક્તિરજત વગેરે વસ્તુ સાદિ છે. અવિદ્યા પણ જો કલ્પિત હોવાથી જ દોષજન્ય જ્ઞાનમાત્રશરીર હોય તો શુક્તિરજતની જેમ સાદિ બની જાય. પરંતુ અવિદ્યા કલ્પિત હોવા છતાં પ્રતિભાસકલ્પકસમાનકાલીનકલ્પકવત્ ન હોવાથી અવિદ્યામાં દોષ-જન્ય જ્ઞાનમાત્રશરીરત્વની આપત્તિ આપી શકાય નહિ. તેથી અવિદ્યામાં સાદિત્વની પણ આપત્તિ આવતી નથી.[૩૩]

આ સ્થળે તરંગિણીકાર આપત્તિ આપે છે કે અવિદ્યા કલ્પિત હોય તો તે પ્રાગભાવની પ્રતિયોગિની બને, સાદિ બને, કારણજન્યા બને, દોષજન્યા બને.[૩૪] આના ઉત્તરમાં કહેવું જોઈએ કે પ્રદર્શિત તર્કમાં આપાદ્ય અને આપાદકની વ્યાપ્તિ ક્યાં ગૃહીત થઈ છે ? વ્યાપ્તિગ્રહણનું સ્થળ કયું છે ? ઉત્તરમાં તરંગિણીકાર અવશ્ય કહેશે કે શુક્તિરજત વગેરે કલ્પિત વસ્તુ જ ઉક્ત વ્યાપ્તિગ્રહણનું સ્થળ છે. શુક્તિરજતમાં પ્રદર્શિત આપાદ્ય અને આપાદક અવશ્ય છે. આની સામે કહેવું જોઈએ કે આપાદ્ય અને આપાદકની આ વ્યાપ્તિ અનૌપાધિક નથી, કિન્તુ સોપાધિક છે. જે જે કલ્પિત વસ્તુ પ્રાગભાવપ્રતિયોગી, સાદિ અને જન્ય હોય તે સમસ્ત કલ્પિત વસ્તુ સાદિકલ્પકવત્ હોય અર્થાત્ તેમનામાંથી દરેકનો કલ્પક સાદિ હોય. શુક્તિરજત વગેરે સાદિ કલ્પિત વસ્તુનો કલ્પક પણ સાદિ છે. તેથી કલ્પિત વસ્તુના સાદિત્વ વગેરે ધર્મ સાદિકલ્પકવત્ત્વથી વ્યાપ્ય છે. જે જે કલ્પિત વસ્તુનો કલ્પક સાદિ હોય તે જ કલ્પિત વસ્તુ સાદિ, જન્ય અને પ્રાગભાવપ્રતિયોગી હોય. અવિદ્યાનો કલ્પક સાદિ નથી પણ અનાદિ છે. તેથી અવિદ્યામાં સાદિકલ્પકવત્ત્વરૂપ વ્યાપક ધર્મ ન હોવાથી પ્રાગભાવપ્રતિયોગિત્વ વગેરેરૂપ વ્યાપ્ય ધર્મ પણ હોઈ શકે નહિ. તેથી પ્રદર્શિત તર્ક વ્યાપ્તિશૂન્ય હોઈ મૂલશૈથિલ્યદોષથી દૂષિત છે. અવિદ્યાનો કલ્પક અનાદિ છે એ વિશદ રીતે સમજાવવામાં આવ્યું છે.

જો કહેવામાં આવે કે - અવિદ્યા સાક્ષિભાસ્ય વસ્તુ છે, તેથી સર્વદા અવિદ્યાવિષયક અવિદ્યાવૃત્તિ વિદ્યમાન જ હોય છે. અવિદ્યાનો દ્રષ્ટા સાક્ષી અવિદ્યાવૃત્તિનો પણ દ્રષ્ટા છે. તેથી અવિદ્યા અને અવિદ્યાવૃત્તિ બંને યુગપદ્ સાક્ષિભાસ્ય બને છે. અવિદ્યાનો દ્રષ્ટા (કલ્પક) સાક્ષી અવિદ્યાવિષયક અવિદ્યાવૃત્તિનો દ્રષ્ટા (કલ્પક) ન હોય એવું બની શકે જ નહિ. અર્થાત્ સાક્ષી અવિદ્યાનું દર્શન કરે પણ તે જ વખતે અવિદ્યાવૃત્તિનું દર્શન ન કરે એ શક્ય જ નથી. તેથી અવિદ્યા દોષજન્ય જ્ઞાનમાત્રશરીર થાય અને પરિણામે અવિદ્યાના સાદિત્વની આપત્તિ આવે.

આના ઉત્તરમાં અદ્વૈતવેદાન્તી કહે છે કે અવિદ્યાનો દ્રષ્ટા સાક્ષી નિયમતઃ અવિદ્યાવિષયક અવિદ્યાવૃત્તિનો દ્રષ્ટા બનતો નથી. પ્રલયાદિકાળે અવિદ્યાવિષયક અવિદ્યાવૃત્તિ હોતી નથી. તેથી ત્યારે સાક્ષી અવિદ્યાનો દ્રષ્ટા હોવા છતાં અવિદ્યાવિષયક અવિદ્યાવૃત્તિનો દ્રષ્ટા હોતો નથી. જે જે સમયે સાક્ષી અવિદ્યાનો દ્રષ્ટા હોય તે બધા સમયે અવિદ્યાવિષયક જન્ય અવિદ્યાવૃત્તિ પણ હોય જ એમ કહેવાય નહિ, કારણકે પ્રલયાદિકાળે અવિદ્યાવિષયક અવિદ્યાવૃત્તિ હોતી નથી.[૩૫]

સાક્ષિચૈતન્ય પોતાના ઉપર અધ્યસ્ત અવિદ્યાનો સાક્ષાત્ દ્રષ્ટા બની શકતું હોવા છતાં અવિદ્યાવિષયક અવિદ્યાવૃત્તિનો સ્વીકાર કરવાની આવશ્યકતા એ છે કે અનુભૂત અવિદ્યાનું (અજ્ઞાનનું) કાલાન્તરે સ્મરણ થઈ શકે. સ્મરણ સંસ્કારજન્ય જ હોય છે અને સંસ્કાર અનુ-ભવજન્ય જ હોય છે. અનુભવજન્ય સંસ્કાર સ્વજનક અનુભવનો નાશક હોય છે. અનુભવથી

સંસ્કાર ઉત્પન્ન થતાં સંસ્કારોત્પત્તિની પરક્ષણે અનુભવનો નાશ થાય છે. તેથી જે અનુભવ નિત્ય છે તે સંસ્કારનો જનક કદી બનતો નથી. નિત્ય અનુભવથી જન્ય સંસ્કારનો સ્વીકાર કરવાની જરૂર પણ નથી. કાલાન્તરે જ્ઞાન થાય એટલા ખાતર જ અનુભવથી સંસ્કાર અને સંસ્કારથી સ્મૃતિ માનવી પડે છે. અનુભવ નિત્ય હોય તો નિત્ય અનુભવ દ્વારા જ કાલાન્તરે પણ વિષયનું સ્ફુરણ હોય છે જ. તેથી સ્મરણની આવશ્યકતા જ ક્યાં રહી ? અનુભૂયમાન વસ્તુ સ્મર્યમાણ નથી. તેથી જે જે સ્થળે અવિદ્યાનું સ્મરણ અનુભવસિદ્ધ હોય તે તે સ્થળે જ અવિદ્યાવિષયક જન્યઅવિદ્યાવૃત્તિનો સ્વીકાર કરવામાં આવ્યો છે. સાક્ષિચૈતન્ય અવિનાશી છે. તેથી સાક્ષીરૂપ નિત્ય અનુભવથી સંસ્કાર ઉત્પન્ન થઈ શકે નહિ જ. નૈયાયિક-વૈશેષિકના મતે ઈશ્વરનો અનુભવ નિત્ય હોઈ ઈશ્વરને કોઈ વસ્તુનું સ્મરણ થઈ શકે નહિ. ઈશ્વરનો નિત્ય અનુભવ સંસ્કારનો જનક નથી. અને સંસ્કાર વિના તો સ્મૃતિ થાય નહિ. વિવરણાચાર્ય ઈશ્વરના અવિદ્યાવૃત્તિરૂપ અનુભવને જન્ય (અનિત્ય) ગણે છે. તેથી ઈશ્વરના જન્ય અનુભવથી સંસ્કાર અને સંસ્કારથી સ્મૃતિ થાય છે. ઈશ્વરને અતીત વિષયની સ્મૃતિ થાય છે એ વાતનો વિવરણાચાર્યે સ્વીકાર કર્યો છે.[૩૬] ઈશ્વરના અતીતવિષયક સ્મરણ દ્વારા જ ઈશ્વરના સર્વજ્ઞત્વનું તેમણે સમર્થન કર્યું છે.[૩૭] તેથી જ શુક્તિરજત સાક્ષિભાસ્ય હોવા છતાં શુક્તિરજતવિષયક જન્ય અવિદ્યાવૃત્તિનો સ્વીકાર કરવામાં આવ્યો છે. જો શુક્તિરજતવિષયક જન્ય અવિદ્યાવૃત્તિરૂપ અનુભવનો સ્વીકાર કરવામાં ન આવે તો કાલાન્તરે શુક્તિરજતની સ્મૃતિ ઘટે નહિ, કારણ કે સાક્ષિરૂપ નિત્ય અનુભવ તો સંસ્કારનો જનક નથી અને સંસ્કાર વિના તો સ્મૃતિ સંભવે નહિ. કાલાન્તરે શુક્તિરજતની સ્મૃતિ માટે અનિત્ય જ્ઞાન પણ સ્વીકારવું પડે. તેથી જ શુક્તિરજતવિષયક અવિદ્યાવૃત્તિનો સ્વીકાર કરવામાં આવ્યો છે. સાક્ષિભાસ્યવસ્તુવિષયક જન્યઅવિદ્યાવૃત્તિ સ્વીકારવામાં ન આવે તો કાલાન્તરે તે જ સાક્ષિભાસ્ય વસ્તુની સ્મૃતિ થઈ શકે નહિ. તેથી નવ્ય અદ્વૈતવેદાન્તીઓ સાક્ષિભાસ્યવસ્તુવિષયક જન્ય અવિદ્યાવૃત્તિ સ્વીકારે છે. પરંતુ નૃસિંહાશ્રમ વગેરે પ્રાચીન અદ્વૈતવેદાન્તીઓ સાક્ષિ-ભાસ્યવસ્તુવિષયક જન્ય અવિદ્યાવૃત્તિનો સ્વીકાર કર્યા વિના જ સાક્ષિભાસ્યવસ્તુવિષયક સ્મૃતિને ઘટાવે છે. આ પ્રાચીન રીતિનો વિચાર પ્રસ્તુત મૂળ ચર્ચાને સહાયક ન હોઈ, તેને છોડી દઈએ છીએ.

જે હો તે, મૂળ ચર્ચાનો દોર પકડીએ. પ્રલયકાળે અવિદ્યાવિષયક અવિદ્યાવૃત્તિ હોતી નથી, એટલે અવિદ્યા કલ્પિત હોવા છતાં દોષજન્ય ધીમાત્રશરીર નથી. તેથી દોષજન્ય જ્ઞાનમાત્રશરીર શુક્તિરજતની જેમ અવિદ્યામાં સાદિત્વની આપત્તિ આવતી નથી. અવિદ્યા સાદિ હોય તો અનાદિત્વઘટિત અવિદ્યાલક્ષણમાં અસંભવદોષ આવે. પરંતુ અવિદ્યા તો કલ્પિત હોવા છતાં અનાદિ છે. બધી કલ્પિત વસ્તુઓ સાદિ નથી. તે જ કલ્પિત વસ્તુ સાદિ છે જેનો કલ્પક સાદિ હોય. સાદિકલ્પકવત્ત્વને કારણે જ કલ્પિત વસ્તુમાં સાદિત્વ આવી શકે. કેવળ કલ્પિતત્વને કારણે જ સાદિત્વ થાય નહિ. અવિદ્યાનું કલ્પક અવિદ્યોપહિત ચૈતન્ય છે. આ અવિદ્યાનું કલ્પક અવિદ્યોપહિત ચૈતન્ય અનાદિ હોઈ અવિદ્યામાં સાદિકલ્પકવત્ત્વ નથી. આનાથી ઊલટું, સાદિ શુક્તિરજતનો કલ્પક સાદિ છે. શુક્તિરજતના અધિષ્ઠાનના જ્ઞાનવાળો જ શુક્તિરજતનો કલ્પક છે. અને તે અધિષ્ઠાનજ્ઞાન સાદિ હોઈ શુક્તિરજતનો કલ્પક અનાદિ નથી. સાદિકલ્પકવત્ત્વનો અર્થ છે - જેનો કલ્પક અર્થાત્ દ્રષ્ટા સાદિ છે. તેથી સાદિકલ્પકવાળી કલ્પિત વસ્તુ જ સાદિ હોય છે. અવિદ્યા અનાદિકલ્પકવાળી કલ્પિત વસ્તુ હોઈ અનાદિ છે.[૩૮]

પ્રલયાદિ દશામાં પણ જન્ય અવિદ્યાવૃત્તિનો સ્વીકાર કરીએ તો અવિદ્યા સાદિકલ્પકવાળી જ થઈ જાય. તેથી અવિદ્યાના સાદિત્વની આપત્તિ આવે અને અનાદિત્વ ઘટિત અવિદ્યાલક્ષણમાં અસંભવદોષ આવી પડે. જેઓ પ્રલયાદિ દશામાં અવિદ્યાવિષયક જન્ય અવિદ્યાવૃત્તિ સ્વીકારે છે તેઓના મતે સાદિકલ્પકવત્ત્વને કારણે અવિદ્યાનું સાદિત્વ અપરિહાર્ય છે. તેથી અદ્વૈતસિદ્ધિકાર અન્ય એક ધર્મને કલ્પિત વસ્તુના સાદિપણાનો હેતુ ગણે છે, તે ધર્મ છે વિદ્યાઽનિવૃત્ત્ય-પ્રયુક્તનિવૃત્તિપ્રતિયોગિત્વ.[૩૯] વિદ્યાની અનિવૃત્તિનો અર્થ છે વિદ્યાનો સંબંધ. વિદ્યાસંબંધને કારણે જ અવિદ્યાની નિવૃત્તિ થાય, તેના વિના ન થાય. અવિદ્યાના કાર્ય શુક્તિરજતાદિની નિવૃત્તિ વિદ્યાસંબંધને કારણે થતી નથી પરંતુ શુક્તિરજતાદિના ઉપાદાનકારણભૂત અવિદ્યાની નિવૃત્તિને કારણે થાય છે. ઉપાદાન અવિદ્યાની નિવૃત્તિને લીધે અવિદ્યાકાર્ય શુક્તિરજતાદિની નિવૃત્તિ થાય છે. તેથી અવિદ્યાકાર્યભૂત સાદિ વસ્તુમાત્રની નિવૃત્તિ અવિદ્યાનિવૃત્તિને કારણે થાય છે, એટલે વિદ્યાસંબંધ જેનું કારણ નથી એવી નિવૃત્તિનું પ્રતિયોગિત્વ સાદિ કલ્પિત વસ્તુમાત્રમાં હોય છે. અનાદિ અવિદ્યાની નિવૃત્તિનું કારણ તો વિદ્યાસંબંધ જ છે.

વળી, એક વાત એ કે અનાદિ જીવેશ્વરભેદાદિની નિવૃત્તિ, અવિદ્યાનિવૃત્તિની જેમ જ, વિદ્યાસંબંધને કારણે જ થાય છે, પરંતુ અવિદ્યાકાર્ય સાદિ શુક્તિરજતાદિની જેમ જ અવિદ્યાનિવૃત્તિને કારણે થતી નથી. તેથી અવિદ્યા કલ્પિત હોવા છતાં અનાદિ છે, જેમ જીવેશ્વરભેદાદિ કલ્પિત હોવા છતાં અનાદિ છે. જો જીવેશ્વરભેદાદિની નિવૃત્તિનું કારણ અવિદ્યાનિવૃત્તિ માનવામાં આવે તો કલ્પિત જીવેશ્વરભેદાદિ સાદિ બની જવાની આપત્તિ આવે. તેથી અદ્વૈતસિદ્ધિકારે કહ્યું છે કે 'प्रागभावप्रतियोगित्वं वा'[૪૦] અર્થાત્ પ્રાગભાવનું પ્રતિયોગિત્વ જ સાદિત્વનું કારણ છે. અવિદ્યા-કાર્ય શુક્તિરજતાદિમાં પ્રાગભાવપ્રતિયોગિત્વ છે. તેથી તેમનું સાદિત્વ સિદ્ધ થાય છે. અવિદ્યા કે જીવેશ્વરભેદાદિમાં સાદિત્વનું કારણ પ્રાગભાવપ્રતિયોગિત્વ ન હોઈ તેમનું સાદિત્વ સિદ્ધ થતું નથી. તેથી, સાદિત્વ ધર્મનો અભાવ હોવાથી અનાદિત્વઘટિત અવિદ્યાલક્ષણમાં અસંભવદોષ આવતો નથી.

હવે આપણે અદ્વૈતદીપિકાના લેખક નૃસિંહાશ્રમનું સમાધાન રજૂ કરીએ. દ્વૈતવાદી મધ્વાનુયાયીઓએ આપેલી આપત્તિના ઉત્તરમાં નૃસિંહાશ્રમ કહે છે કે કલ્પિત વસ્તુમાત્ર દોષ-જન્ય છે એમ જો દ્વૈતવાદીઓ કહે તો આપણે કહી શકીએ કે સમાન તર્કથી પરમાર્થ વસ્તુમાત્ર ગુણજન્ય છે, અને એમ માનતાં નિત્ય વસ્તુમાત્રનો ઉચ્છેદ આવી પડે.[૪૧] વળી, આપણે દ્વૈતવાદીઓને પૂછીએ કે તેઓ 'કલ્પિત' શબ્દનો શો અર્થ કરે છે ? તેમને મતે 'કલ્પિત' શબ્દનો અર્થ કાર્ય (જન્ય) છે કે મિથ્યા છે ? 'કલ્પિત' શબ્દનો અર્થ કાર્ય હોઈ શકે નહિ. અવિદ્યા કલ્પિત હોવા છતાં કાર્ય નથી. અવિદ્યા અનાદિ છે. તેનું કોઈ કારણ નથી, પરંતુ તે સર્વનું (આખા જગતનું) કારણ છે. જો 'કલ્પિત' શબ્દનો અર્થ મિથ્યા હોય તો તે અર્થનો તો અમે અદ્વૈતવાદીઓ પણ સ્વીકાર કરીએ છીએ. અવિદ્યા મિથ્યા વસ્તુ જ છે.

દ્વૈતવાદીઓ કહેશે, ''પરમાર્થ નિત્ય વસ્તુના ગુણજન્યત્વની જે આપત્તિ અદ્વૈતવાદી આપે છે તે અયોગ્ય છે. બધી પારમાર્થિક વસ્તુઓ જન્ય નથી, પરંતુ કોઈક જન્ય છે જ્યારે કોઈક જન્ય નથી. કોઈ કોઈ પારમાર્થિક વસ્તુ પ્રમાણ દ્વારા જન્ય સિદ્ધ થાય છે અને કોઈ કોઈ પારમાર્થિક વસ્તુ પ્રમાણ દ્વારા નિત્ય સિદ્ધ થાય છે. તેથી જે પારમાર્થિક વસ્તુ નિત્ય છે તેનો ઉચ્છેદ કેવી રીતે

થાય ?''[૪૨] આના ઉત્તરમાં નૃસિંહાશ્રમ કહે છે કે બધી કલ્પિત વસ્તુઓ દોષજન્ય છે એવો નિયમ નથી, પરંતુ અનુભવ અનુસાર કલ્પિત કાર્ય વસ્તુ જ દોષજન્ય હોય છે જ્યારે કલ્પિત અનાદિ વસ્તુ દોષજન્ય હોતી નથી.[૪૩]

વળી, દ્વૈતવાદીઓ આપત્તિ આપે છે કે જો અદ્વૈતવાદીના મતે અવિદ્યા દોષજન્ય ન હોવા છતાં કલ્પિત છે તો તેમના મતે આત્મા પણ અવિદ્યાની જેમ[૪૪] કલ્પિત બની જશે. સમાન તર્કરીતિનું અનુસરણ કરીને ઉત્તર આપતા નૃસિંહાશ્રમ કહે છે, ''દ્વૈતવાદીના મતમાં વસ્તુ પરમાર્થ સત્ય હોવા છતાં પણ જો જન્ય છે તો તેના મતે આત્મા પણ પરમાર્થ સત્ય હોવા છતાં જન્ય બની જશે.'' અદ્વૈતવાદીઓ જન્ય વસ્તુને પરમાર્થ કહી સ્વીકારતા નથી. દ્વૈતવાદીઓ જન્ય વસ્તુને પણ પરમાર્થ સત્ય કહે છે. પરમાર્થ સત્ય વસ્તુનું જન્યત્વ સ્વીકારવામાં આવે તો આત્માના જન્યત્વની આપત્તિ આવે.[૪૫]

ઉપરાંત, જે કલ્પિત હોય તે દોષજન્ય હોય જ એવું નથી. પરંતુ જે કલ્પિત હોય તે જડ, દશ્ય અને પરિચ્છિન્ન હોય જ. અનાદિ કલ્પિત વસ્તુમાં પણ જડત્વાદિ ધર્મ હોય છે. તેથી જડત્વાદિ ધર્મોને કારણે અનાદિ અવિદ્યાનું કલ્પિતત્વ સિદ્ધ થાય છે.[૪૬] આની સામે દ્વૈતવાદી અદ્વૈતવાદીને પૂછે છે કે જડત્વ ધર્મને કલ્પિતત્વનો સાધક હેતુ માનવાને બદલે ચિદ્રૂપત્વને કલ્પિતત્વનો સાધક હેતુ કેમ નથી માનતા ? અને જો ચિદ્રૂપત્વ કલ્પિતત્વનો સાધક હેતુ હોય તો આત્મા પણ કલ્પિત બની જાય. તેથી અદ્વૈતવાદીઓએ આત્માને પણ કલ્પિત માનવો પડે.

આનો ઉત્તર નૃસિંહાશ્રમ નીચે પ્રમાણે આપે છે. આત્મા સત્ય, જ્ઞાન અને અનન્તસ્વરૂપ છે. તે જડ નથી, જડત્વાદિથી વિપરીત સ્વરૂપ ધરાવે છે. આ વાત શ્રુતિ વગેરે પ્રમાણ દ્વારા સિદ્ધ છે.[૪૭] જો આત્મા કલ્પિત હોય તો તે જડ થઈ પડે. તેમ થતાં જગદાન્ધ્યનો પ્રસંગદોષ આવે. પણ આત્મા તો જગદવભાસરૂપ છે. વળી, આત્મા કલ્પિત હોય તો તેનું અધિષ્ઠાન શું બને ? સમસ્ત ભ્રમનું અધિષ્ઠાન ચિદ્રૂપ વસ્તુ આત્મા પોતે જ છે. વળી, કલ્પિત વસ્તુનો બાધ અવશ્યંભાવી છે. આત્માનો તો કદી બાધ થતો જ નથી. ઊલટું, આત્મા પોતે જ સમસ્ત બાધની અવધિ છે. એટલે જ તો શ્રુતિ કહે છે : नेति नेत्यात्मा.[૪૮]

દ્વૈતવાદીઓ જાણવા ઇચ્છે છે કે કલ્પિત અવિદ્યાના અનાદિત્વમાં પ્રમાણ શું છે ? એના ઉત્તરમાં કહેવું જોઈએ કે સૃષ્ટિના આદ્ય કાર્યનું ઉપાદાનકારણત્વ જ અવિદ્યાના અનાદિત્વમાં પ્રમાણ છે. કોઈ પણ કાર્યવસ્તુ સૃષ્ટિના આદ્ય કાર્યનું ઉપાદાન બની શકે નહિ. તેથી અવિદ્યાનું અનાદિત્વ સિદ્ધ કરવા આપેલો આદ્યકાર્યોપાદાનત્વરૂપ હેતુ અપ્રયોજક (અસાધક) નથી, અર્થાત્ પ્રયોજક છે.[૪૯]

દ્વૈતવાદી ન્યાયામૃતકાર કહે છે કે અદ્વૈતવાદી જ્ઞાનનિવર્ત્ય અને અભાવવિલક્ષણ અવિદ્યાનું અનાદિત્વ સ્વીકારે છે તે યોગ્ય નથી. જે જ્ઞાનનિવર્ત્ય અને અભાવવિલક્ષણ હોય તે સાદિ જ હોય, જેમ કે શુક્તિરજતાદિ.[૫૦]

આના ઉત્તરમાં અદ્વૈતસિદ્ધિકાર નીચે પ્રમાણે જણાવે છે. ન્યાયામૃતકારે આપેલું અનુમાન સંગત નથી કારણ કે તે આગમવિરોધી છે. પ્રત્યક્ષવિરોધી કે આગમવિરોધી અનુમાન ન્યાયાભાસ છે. अजामेकां लोहितशुक्लकृष्णाम् અને अनादिमायया सुप्तो यदा जीवः प्रबुध्यते વગેરે શાસ્ત્રવચન દ્વારા અવિદ્યાના અનાદિત્વનું પ્રતિપાદન થયું છે. તેથી અવિદ્યાના સાદિત્વનું અનુમાન

પ્રદર્શિત શાસ્ત્રનું વિરોધી છે. વળી, ન્યાયામૃતકારે આપેલ અનુમાનમાં સત્પ્રતિપક્ષદોષ પણ છે, કારણ કે અવિદ્યાના અનાદિત્વનું સાધક સમબલ પ્રતિપક્ષી અનુમાન છે. તે અનુમાન આ છે - અવિદ્યા અનાદિ છે, કારણકે અવિદ્યા જ્ઞાનનિવર્ત્ય હોવા સાથે ભાવવિલક્ષણ છે, જ્ઞાનના પ્રાગભાવની જેમ. ઉપરાંત, ન્યાયામૃતકારે આપેલું અનુમાન સોપાધિક છે. ઉપાધિયુક્ત હેતુ સાધ્યનો સાધક નથી. ન્યાયામૃતકારે આપેલા અનુમાનમાં ભાવત્વ ઉપાધિ છે. પક્ષીકૃત અવિદ્યામાં ભાવત્વ ધર્મ નથી, એટલે તેમાં સાદિત્વ પણ નથી. અવિદ્યામાં સાદિત્વ ધર્મનો વ્યાપક ભાવત્વ ધર્મ નથી. અવિદ્યા ભાવવિલક્ષણ છે. તેથી ન્યાયામૃતકારે આપેલો હેતુ સોપાધિક છે.[૫૧]

અહીં ન્યાયામૃતકાર કહે છે : અદ્વૈતવાદીઓ અવિદ્યાને અભાવવિલક્ષણ કહે છે. હવે જો અવિદ્યાને ભાવવિલક્ષણ પણ કહેવામાં આવે તો પરસ્પરવિરોધ આવે. અભાવવિલક્ષણ વસ્તુ જ ભાવ છે, અને ભાવવિલક્ષણ વસ્તુ જ અભાવ છે. પરસ્પરવિરુદ્ધ એવા બે ધર્મોમાંથી એકનો અભાવ સ્વીકારવામાં આવે તો બીજા ધર્મની સત્તા સ્વીકારવી પડે. ભાવત્વ અને અભાવત્વ આ બે ધર્મ પરસ્પરવિરુદ્ધ છે. ભાવત્વ ન હોય તો અભાવત્વ હોય અને અભાવત્વ ન હોય તો ભાવત્વ હોય. એવો કોઈ ધર્મી હોઈ શકે જ નહિ જેમાં ભાવત્વ પણ ન હોય અને અભાવત્વ પણ ન હોય. તેથી, અભાવવિલક્ષણ અવિદ્યામાં ભાવત્વનો સ્વીકાર અવશ્ય કરવો જોઈએ. આમ અવિદ્યારૂપ પક્ષમાં ભાવત્વ હોવાથી ભાવત્વ ઉપાધિ થશે નહિ.[૫૨]

અદ્વૈતસિદ્ધિકારનો ઉત્તર આ પ્રમાણે છે : ન્યાયામૃતકારે આમ કહેવું અયોગ્ય છે. અવિદ્યા ભાવ અને અભાવ બંનેથી વિલક્ષણ છે. અવિદ્યાના ભાવત્વ અને અભાવત્વ બંનેમાં બાધક છે. તેથી અવિદ્યા ભાવ અને અભાવ બંનેથી વિલક્ષણ એવો ત્રીજો પ્રકાર સિદ્ધ થાય છે. અવિદ્યાના ભાવત્વમાં બાધક આ છે - અવિદ્યા જ્ઞાનનાશ્ય હોઈ વિનાશી વસ્તુ છે ; જો અવિદ્યા ભાવ વસ્તુ હોત તો વિનાશી ભાવ વસ્તુ સાદિ જ હોઈ અવિદ્યામાં પણ સાદિત્વની આપત્તિ આવત, પરંતુ અવિદ્યા તો અનાદિ છે ; અને અવિદ્યાનું અનાદિત્વ આગમવચન દ્વારા સિદ્ધ છે ; તેથી વિનાશી ભાવ વસ્તુના સાદિત્વનો નિયમ જ અનાદિ અવિદ્યાના ભાવત્વમાં બાધક છે. અવિદ્યા અભાવરૂપ પણ ન હોઈ શકે. અવિદ્યા જગતનું ઉપાદાન છે. અભાવ વસ્તુ કોઈનું પણ ઉપાદાન બની શકે જ નહિ. જગતના ઉપાદાનરૂપે જ અવિદ્યા સિદ્ધ છે. આમ ઉપાદાનત્વ જ અવિદ્યાના અભાવત્વમાં બાધક છે. નિષ્કર્ષ એ છે કે અવિદ્યાના ભાવત્વ અને અભાવત્વ બંનેમાં બાધક હોવાના કારણે જ અવિદ્યા ભાવાભાવવિલક્ષણ ત્રીજો પ્રકાર સિદ્ધ થાય છે. ભાવત્વ અને અભાવત્વ ધર્મ એકબીજાના અભાવના વ્યાપક નથી, અર્થાત્ ભાવત્વ ન હોય તો અભાવત્વ હોય અને અભાવત્વ ન હોય તો ભાવત્વ હોય એવું નથી. ઉપરાંત, ભાવત્વ અને અભાવત્વ એકબીજાના અભાવરૂપ નથી, અર્થાત્ ભાવત્વનો અભાવ જ અભાવત્વ અને અભાવત્વનો અભાવ જ ભાવત્વ નથી. વળી, એકબીજાના અભાવ ભાવત્વ અને અભાવત્વ ધર્મોના વ્યાપ્ય નથી. ભાવત્વ ધર્મનો અભાવ અભાવત્વ ધર્મનો વ્યાપ્ય નથી અને અભાવત્વ ધર્મનો અભાવ ભાવત્વ ધર્મનો વ્યાપ્ય નથી. તેથી ભાવત્વ ધર્મનો અભાવ અભાવત્વ ધર્મનો આક્ષેપ કરતો નથી, તેમ જ અભાવત્વ ધર્મનો અભાવ ભાવત્વ ધર્મનો આક્ષેપ કરતો નથી. આને ઉદાહરણથી સમજીએ. ગોત્વ અને અશ્વત્વ બે ધર્મો છે. ગોત્વાભાવ અશ્વત્વનો વ્યાપ્ય નથી. તેથી ગોત્વાભાવ અશ્વત્વનો આક્ષેપ કરતો નથી. તેવી જ રીતે, અશ્વત્વાભાવ ગોત્વનો વ્યાપ્ય નથી. તેથી અશ્વત્વાભાવ ગોત્વનો આક્ષેપ કરતો નથી. આનું કારણ એ છે કે આ બંને ધર્મોના અભાવ (ગોત્વાભાવ અને

અશ્વત્વાભાવ બંને) કોઈ એક સ્થાને (ઊંટ કે મહિષમાં) રહી શકે છે. તેવી જ રીતે, ભાવત્વ ધર્મનો અભાવ (ભાવવૈલક્ષણ્ય - સદ્વૈલક્ષણ્ય) અને અભાવત્વ ધર્મનો અભાવ (અભાવવૈલક્ષણ્ય - અસદ્વૈલક્ષણ્ય) બંનેનું એક સ્થાનમાં (અવિદ્યામાં) અવસ્થાન હોવામાં કોઈ પણ બાધા નથી.[૫૩] આ જ વાત અદ્વૈતસિદ્ધિમાં પ્રથમ મિથ્યાત્વલક્ષણમાં વિશદ રીતે સમજાવવામાં આવી છે.[૫૪]

વસ્તુતઃ કહેવાનું એ છે કે ભાવત્વ છે સદ્રૂપત્વ અને અભાવત્વ છે અસદ્રૂપત્વ. અવિદ્યામાં સદ્રૂપત્વ અને અસદ્રૂપત્વ બંનેના બાધક છે. તેથી અવિદ્યા સત્ પણ નથી, અસત્ પણ નથી, પરંતુ સદસદ્વિલક્ષણ છે. અબાધ્યત્વ જ સદ્રૂપત્વ છે. અવિદ્યા જ્ઞાનબાધ્ય છે. તેથી તે સદ્રૂપ હોઈ શકે નહિ. તેવી જ રીતે તે અસદ્રૂપ પણ હોઈ શકે નહિ, કારણ કે તે સર્વ કાર્યોની જનક છે. અસત્ વન્ધ્યાપુત્રાદિ કોઈ પણ કાર્યના જનક નથી. કોઈ પણ કાર્યનું જે જનક હોય તે અસત્ હોઈ શકે નહિ. તેથી અવિદ્યા સદસદ્વિલક્ષણ છે. અવિદ્યાને અભાવવિલક્ષણ કહેવાનો અર્થ છે તુચ્છવિલક્ષણ, અસદ્વિલક્ષણ.

અહીં ન્યાયામૃતતરંગિણીકારે એક નવી જ આશંકા કરી છે. તે કહે છે કે : અદ્વૈતવાદીઓ ભાવવૈલક્ષણ્ય અને અભાવવૈલક્ષણ્ય એ બે ધર્મોનો વિરોધ સ્વીકારતા નથી. એટલે ભાવ અને અભાવથી વિલક્ષણ એવો એક ત્રીજો પ્રકાર તેઓ સ્વીકારે છે. તેમના મતમાં નીચે પ્રમાણે દર્શાવેલો સ્પષ્ટ દોષ રહેલો છે. એક તૃતીય પ્રકારની વસ્તુ સિદ્ધ થતાં સદ્વૈલક્ષણ્ય અને અસદ્વૈલક્ષણ્ય એ બે ધર્મોનો અવિરોધ સિદ્ધ થાય. એ જ રીતે, સદ્વૈલક્ષણ્ય અને અસદ્વૈલક્ષણ્યનો અવિરોધ પણ તો જ સિદ્ધ થાય, જો ભાવાભાવવિલક્ષણ એવી એક તૃતીય પ્રકારની વસ્તુ સંભવિત હોય. તેથી એ તૃતીય પ્રકારની વસ્તુ સિદ્ધ થતાં પ્રદર્શિત બે વિરુદ્ધ ધર્મોનો અવિરોધ સિદ્ધ થાય અને પ્રદર્શિત બે વિરુદ્ધ ધર્મોનો અવિરોધ સિદ્ધ થતાં તૃતીય પ્રકારની(અર્થાત્ સદસદ્વિલક્ષણ) વસ્તુની સિદ્ધિ થાય. આમ તૃતીય પ્રકારની વસ્તુની સિદ્ધિ માટે અવિરોધસિદ્ધિ અને અવિરોધસિદ્ધિ માટે તૃતીય પ્રકારની વસ્તુની સિદ્ધિ જરૂરી બને છે - અર્થાત્ આ પ્રમાણે અન્યોન્યાશ્રયદોષની આપત્તિ આવે છે.[૫૫]

આનો ઉત્તર ગૌડ બ્રહ્માનંદ નીચે પ્રમાણે આપે છે. તરંગિણીકારનું કહેવું બરાબર નથી, કારણ કે જો સદ્વૈલક્ષણ્ય અને અસદ્વૈલક્ષણ્ય એ બે વિરુદ્ધ ધર્મોની અવિરોધસિદ્ધિ દ્વારા સદસદ્વિલક્ષણરૂપ ત્રીજા પ્રકારની વસ્તુની સિદ્ધિ કરવામાં આવે તો અન્યોન્યાશ્રયદોષ આવે, પરંતુ એવું તો છે નહિ. સત્ત્વ અને અસત્ત્વ (ભાવત્વ અને અભાવત્વ) એ બંને ધર્મનું બાધક અવિદ્યામાં છે. એટલે જ અવિદ્યામાં તે બંને ધર્મોનો અભાવ (અર્થાત્ સદ્વૈલક્ષણ્ય અને અસદ્વૈલક્ષણ્ય) સિદ્ધ થાય છે. આમ સત્ત્વ અને અસત્ત્વ બંને ધર્મોના બાધકની સત્તાને અધીન જ સદસદ્વિલક્ષણરૂપ તૃતીય પ્રકારની સિદ્ધિ થાય છે. સદ્વૈલક્ષણ્ય અને અસદ્વૈલક્ષણ્ય એ બે ધર્મોના અવિરોધની સિદ્ધિને અધીન સદસદ્વિલક્ષણરૂપ તૃતીય પ્રકારની સિદ્ધિ કરવામાં આવી નથી. તેથી અન્યોન્યાશ્રયદોષની સંભાવના જ ક્યાં છે ?[૫૬]

ન્યાયામૃતકારે અભાવવિલક્ષણ અને જ્ઞાનનિવર્ત્ય અવિદ્યાના સાદિત્વની આપત્તિ આપી છે. અદ્વૈતસિદ્ધિકારે અવિદ્યાના અનાદિત્વનું સમર્થન કર્યું છે. અહીં ન્યાયામૃતકાર કહે છે કે અવિદ્યા જો અનાદિ અને અભાવવિલક્ષણ હોય તો જ્ઞાનનિવર્ત્ય હોઈ શકે જ નહિ. અભાવવિલક્ષણ વસ્તુ નિવર્ત્ય હોય તો અનાદિ હોઈ શકે નહિ અને અનાદિ હોય તો નિવર્ત્ય હોઈ

શકે નહિ. અભાવવિલક્ષણ અનાદિ આત્માનો વિનાશ થતો નથી. તેથી અહીં અનુમાન આ પ્રમાણે છે – અવિદ્યા અનિવર્ત્યા છે, કારણ તે અનાદિ હોવા સાથે અભાવવિલક્ષણ છે, આત્માની જેમ.[૫૭]

આના ઉત્તરમાં અદ્વૈતસિદ્ધિકાર કહે છે કે પ્રસ્તુત અનુમાન અસંગત છે, કારણ કે તેમાં આત્મત્વ ઉપાધિ છે. આ આત્મત્વ ધર્મ દૃષ્ટાન્તમાં છે પણ પક્ષમાં નથી. દૃષ્ટાન્તગત એવો ધર્મ જે સાધ્યનો વ્યાપક હોય અને સાથે સાથે પક્ષમાં ન હોવાથી સાધનનો અવ્યાપક હોય તે ઉપાધિ છે. साध्यव्यापकत्वे सति साधनाव्यापकत्वम् उपाधिः। તેથી અહીં આત્મત્વ ઉપાધિ છે.[૫૮] આ દલીલનું ખંડન કરતાં ન્યાયામૃતકાર જણાવે છે કે પ્રસ્તુત અનુમાનમાં અનિવર્ત્યત્વ અર્થાત્ અવિનાશિત્વ સાધ્ય છે. આ સાધ્ય ધર્મ અત્યન્તાભાવમાં અને અન્યોન્યાભાવમાં છે. અત્યન્તાભાવ અને અન્યોન્યાભાવ અનિવર્ત્ય (અવિનાશી) છે. પરંતુ અત્યન્તાભાવ અને અન્યોન્યાભાવમાં આત્મત્વરૂપ ઉપાધિ નથી. અત્યન્તાભાવ અને અન્યોન્યાભાવમાં સાધ્ય છે પરંતુ ઉપાધિ નથી. તેથી આત્મત્વરૂપ ધર્મ સાધ્યનો વ્યાપક બનતો નથી. જે ધર્મ સાધ્યનો વ્યાપક ન હોય તે ઉપાધિ ક્યાંથી હોય ?[૫૯] આના ઉત્તરમાં અદ્વૈતસિદ્ધિકાર કહે છે કે અધિકરણાતિરિક્ત એવો અનિવર્ત્ય અત્યન્તાભાવ કે અન્યોન્યાભાવ અદ્વૈતવાદીઓ સ્વીકારતા નથી. પરિણામે અત્યન્તાભાવ અને અન્યોન્યાભાવનું અસ્તિત્વ જ ન હોવાથી આત્મત્વ ધર્મરૂપ ઉપાધિની સાધ્યવ્યાપકતાનો ભંગ થાય જ ક્યાંથી ? નિષ્કર્ષ એ કે પ્રદર્શિત આત્મત્વ ધર્મ સાધ્યનો વ્યાપક ન હોઈ ઉપાધિ નથી એમ કહી શકાય નહિ.[૬૦]

અદ્વૈતસિદ્ધિકારની આ દલીલ સામે ન્યાયામૃતકાર કહે છે કે અત્યન્તાભાવ અને અન્યોન્યાભાવને અધિકરણાતિરિક્ત અદ્વૈતવાદીઓ માનતા નથી એટલે આત્મત્વ ઉપાધિની સાધ્યવ્યાપકતાનો ભંગ અહીં થતો નથી એમ સ્વીકારીએ તો પણ અલીક વંધ્યાપુત્રાદિમાં તો આત્મત્વ ધર્મરૂપ ઉપાધિની સાધ્યવ્યાપકતાનો ભંગ થાય, કારણ કે વંધ્યાપુત્રાદિમાં આત્મત્વ ધર્મરૂપ ઉપાધિ નથી અને અનિવર્ત્યત્વરૂપ સાધ્ય છે. વંધ્યાપુત્રાદિ વિનાશી નથી. તેથી અમે પ્રસ્તુત કરેલા અનુમાનમાં આત્મત્વ ધર્મ ઉપાધિ નથી.[૬૧] આના ઉત્તરમાં અદ્વૈતસિદ્ધિકાર નીચે મુજબ કહે છે. પ્રથમ તો વંધ્યાપુત્રાદિ તુચ્છ છે, તેમનું અસ્તિત્વ જ નથી, એટલે તેમનામાં અવિનાશિત્વ ધર્મ છે એમ કેમ કહેવાય ? તો પછી તેમનામાં સાધ્ય ધર્મ અવિનાશિત્વ છે અને આત્મત્વ ધર્મરૂપ ઉપાધિ નથી એમ કેમ કહેવાય ? અને તો આત્મત્વ ધર્મરૂપ ઉપાધિની સાધ્ય-વ્યાપકતાનો ભંગ થાય છે એમ કેમ કહેવાય ? આત્મત્વ ઉપાધિની સાધ્યવ્યાપકતાનો ભંગ થતો નથી, આત્મત્વ ઉપાધિ છે. બીજું, ન્યાયામૃતકારે રજૂ કરેલ અનુમાનમાં આત્મત્વ અવશ્યપણે ઉપાધિ છે. આત્મત્વ ધર્મ શુદ્ધ સાધ્યનો (અનિવર્ત્યત્વનો) વ્યાપક ન હોય તો પણ તે અભાવવિલક્ષણસ્વરૂપ સાધનથી અવચ્છિન્ન સાધ્યનો વ્યાપક તો છે જ. પ્રદર્શિત પ્રસ્તુત અનુમાનમાં અભાવવિલક્ષણત્વ સાધન છે. અભાવવિલક્ષણત્વવિશિષ્ટ અનિવર્ત્ય ધર્મનું વ્યાપક આત્મત્વ છે. અભાવવિલક્ષણત્વસમાનાધિકરણ અનિવર્ત્યત્વ ધર્મનું વ્યાપક આત્મત્વ છે. અભાવવિલક્ષણ અનિવર્ત્ય વસ્તુ એકમાત્ર આત્મા જ હોઈ શકે. વળી, એક વાત ધ્યાનમાં રાખવી જોઈએ કે સાદિત્વ કે અનાદિત્વ ધર્મ યથાક્રમે વિનાશ્યત્વ અને અવિનાશ્યત્વ ધર્મનો પ્રયોજક નથી અર્થાત્ વ્યાપ્ય નથી. સાદિ હોય એટલે વિનાશી જ હોય અને અનાદિ હોય એટલે

અવિનાશી જ હોય એમ કહી ના શકાય, કારણ કે ધ્વંસ સાદિ હોવા છતાં અવિનાશી છે અને પ્રાગભાવ અનાદિ હોવા છતાં વિનાશી છે.[૬૨]

આની સામે ન્યાયામૃતકાર કહે છે કે ભાવત્વસમાનાધિકરણ સાદિત્વ વિનાશિત્વનો પ્રયોજક (સાધક) ધર્મ છે. જેમાં ભાવત્વસમાનાધિકરણ સાદિત્વ હોય તેમાં વિનાશિત્વ હોય જ. આ રીતે જ ભાવત્વસમાનાધિકરણ અનાદિત્વ અવિનાશિત્વનો પ્રયોજક (સાધક) ધર્મ છે. ધ્વંસ અને પ્રાગભાવ ભાવવસ્તુ ન હોઈ પ્રદર્શિત દોષની સંભાવના નથી.[૬૩] વિવરણકાર જણાવે છે કે ન્યાયામૃતકારે આમ કહેવું યોગ્ય નથી. આમ કહેવામાં મોટો દોષ એ છે કે ભાવવસ્તુના વિનાશિત્વ અને અવિનાશિત્વના પ્રયોજક જે ધર્મ હોય તે જ ધર્મ અભાવવસ્તુના વિનાશિત્વ અને અવિનાશિત્વના પ્રયોજક બની શકશે નહિ. તેથી અભાવવસ્તુના વિનાશિત્વનો પ્રયોજક ધર્મ અને અવિનાશિત્વનો પ્રયોજક ધર્મ બંને બીજા સ્વીકારવા પડે. આમ ભાવવસ્તુના વિનાશ અને અવિનાશના પ્રયોજક ધર્મોથી જુદા જ અભાવવસ્તુના વિનાશ અને અવિનાશના પ્રયોજક ધર્મોની કલ્પના કરવાંરૂપ કલ્પનાગૌરવ દોષ આવી પડે. તેથી ભાવવસ્તુ અને અભાવવસ્તુ બંનેના વિનાશ અને અવિનાશનો પ્રયોજક ધર્મ અનુક્રમે નાશસામગ્રીનો સન્નિપાત અને તે જ સામગ્રીનો અસન્નિપાત છે એમ કહેવું જોઈએ. નાશસામગ્રી ઉપસ્થિત થતાં ભાવવસ્તુ કે અભાવવસ્તુનો નાશ થાય છે અને નાશ સામગ્રી ઉપસ્થિત ન થતાં ભાવવસ્તુ કે અભાવવસ્તુનો નાશ થતો નથી. આમ નાશસામગ્રીનો સન્નિપાત અને અસન્નિપાત ભાવવસ્તુ કે અભાવવસ્તુના નિવર્ત્યત્વ અને અનિવર્ત્યત્વનો પ્રયોજક છે. વિવરણાચાર્યનું આ કહેવું છે[૬૪] અને આ જ સિદ્ધાન્ત છે. નાશસામગ્રીના સન્નિપાત અને અસન્નિપાતની કલ્પના ફલવશાત: કરવામાં આવે છે.[૬૫] બીજા શબ્દોમાં કહીએ તો, જેની નિવૃત્તિરૂપ ફળ થાય તેની નાશક સામગ્રીનો સન્નિપાત છે એમ જાણવું; અને જેની નિવૃત્તિરૂપ ફળ ન થાય તેની નાશક સામગ્રીનો સન્નિપાત નથી એમ જાણવું.

વળી, જો આત્માની જેમ અભાવવિલક્ષણસમાનાધિકરણ અનાદિત્વરૂપ હેતુ દ્વારા અવિદ્યાના અનિવર્ત્યત્વનું અનુમાન કરાય, તો પ્રાગભાવની જેમ ભાવવિલક્ષણસમાનાધિકરણ અનાદિત્વરૂપ હેતુ દ્વારા અવિદ્યાના નિવર્ત્યત્વનું અનુમાન કેમ ન કરાય ?[૬૬]

દ્વૈતવાદીઓ નીચે પ્રમાણે આપત્તિ આપે છે. અદ્વૈતવાદી કહે છે કે વિરોધી વસ્તુનો સન્નિપાત હોતાં વસ્તુનો નાશ થાય છે, વિરોધી વસ્તુનો સન્નિપાત ન હોતાં વસ્તુનો નાશ થતો નથી, તેથી વિરોધી વસ્તુના સન્નિપાતને કારણે અનાદિ ભાવરૂપ અવિદ્યાનો પણ નાશ થઈ શકે છે. પરંતુ અદ્વૈતવાદીએ આમ કહેવું યોગ્ય નથી, કારણ કે અનાદિ ભાવવસ્તુના વિરોધીનો સન્નિપાત હોઈ શકે નહિ. જો અનાદિ ભાવવસ્તુની વિરોધી વસ્તુનો સન્નિપાત સંભવતો હોય તો ભાવવસ્તુ આત્માની બાબતમાં પણ વિરોધી વસ્તુનો સન્નિપાત સંભવે અને પરિણામે આત્માનો પણ વિનાશ થાય. તેથી આ પ્રમાણે અનુમાન બને - 'अज्ञानं (अविद्या) न विरोधिसंसर्गि, अनादिभावत्वात्, आत्मवत् ।' અવિદ્યાને વિરોધી વસ્તુનો સંસર્ગ સંભવતો નથી, કારણ કે તેનામાં અનાદિભાવત્વ ધર્મ છે, આત્માની જેમ.[૬૭]

આના ઉત્તરમાં અદ્વૈતદીપિકાકાર નૃસિંહાશ્રમ કહે છે કે આવું અનુમાન સ્વાનુભવવિરુદ્ધ છે, શ્રુતિવિરુદ્ધ છે અને અનુમાનવિરુદ્ધ છે. અજ્ઞાનપ્રત્યક્ષપરિચ્છેદમાં વિશદ રીતે સમજાવવામાં આવ્યું છે કે 'न जानामि (હું જાણતો નથી)' આ સાક્ષિપ્રત્યક્ષ દ્વારા જ અજ્ઞાન સિદ્ધ થાય છે.

'न जानामि' એવી પ્રતીતિ સર્વાનુભવસિદ્ધ છે. 'न जानामि' આ પ્રતીતિમાં જ્ઞાનવિરુદ્ધરૂપે જ અજ્ઞાન ભાસે છે. 'अहमज्ञः (હું અજ્ઞ છું)' 'न जानामि' વગેરે સાક્ષિપ્રત્યક્ષ જ અજ્ઞાનરૂપ ધર્મીના સાધક છે. જેના દ્વારા અજ્ઞાનરૂપ વસ્તુની સિદ્ધિ થાય છે તેના દ્વારા જ જ્ઞાનવિરોધીરૂપે જ અજ્ઞાનની સિદ્ધિ થાય છે. જ્ઞાનવિરોધિત્વરૂપે અજ્ઞાનનું ગ્રાહક સાક્ષિપ્રત્યક્ષ સર્વાનુભવસિદ્ધ છે. આ સર્વાનુભવસિદ્ધ પ્રતીતિ થતી હોવાથી 'અજ્ઞાન વિરોધિસંસૃષ્ટ હોતું નથી' એ જાતનું અનુમાન અનુભવવિરુદ્ધ છે અને ધર્મિગ્રાહક અનુમાનવિરુદ્ધ પણ છે. જ્ઞાન જ અજ્ઞાનનું વિરોધી છે. અજ્ઞાન વિરોધિસંસૃષ્ટ ન હોય તો જ્ઞાન ઉત્પન્ન જ ન થઈ શકે. 'ज्ञानेन अज्ञानं नष्टम्' (જ્ઞાનથી અજ્ઞાન નાશ પામ્યું) એ જાતની પ્રતીતિ સૌને થાય છે. તેથી 'અજ્ઞાન વિરોધિસંસૃષ્ટ નથી' એ જાતનું અનુમાન નિતાન્ત અસંગત છે. વધુમાં, 'અજ્ઞાન' શબ્દનો અર્થ જ થાય છે 'જ્ઞાનવિરોધી'. આ શબ્દાર્થ પ્રતિ ધ્યાન આપવામાં આવે તો પણ 'અજ્ઞાનનો વિરોધી કોઈ નથી કે અજ્ઞાન વિરોધિસંસૃષ્ટ હોતું નથી' એવું અનુમાન કોઈ ન કરે. જ્ઞાનવિરોધી અભાવવિલક્ષણ વસ્તુ જ અજ્ઞાન છે. જ્ઞાનવિરોધી જ્ઞાનપ્રાગભાવને અજ્ઞાન કહી શકાય નહિ કારણ કે પ્રાગભાવ સર્વથા અસિદ્ધ છે. અસિદ્ધ જ્ઞાનપ્રાગભાવમાં જ્ઞાનવિરોધિત્વ નથી. પ્રાગભાવ સ્વીકારવામાં આવે તો પણ જ્ઞાન જે જ્ઞાનપ્રાગભાવનું વિરોધી છે તે જ્ઞાનપ્રાગભાવના પ્રતિયોગિત્વરૂપે વિરોધી બને પરંતુ જ્ઞાનત્વરૂપે જ્ઞાન જ્ઞાનપ્રાગભાવનું વિરોધી નથી. જ્ઞાનત્વરૂપે જ્ઞાનનું વિરોધિત્વ જ 'અજ્ઞાન' પદનો અર્થ છે.

વળી, 'ज्ञानेन तु तदज्ञानं येषां नाशितमात्मनः' એ ગીતાવાક્ય[૬૮] દ્વારા પણ અજ્ઞાન સ્વવિરોધી જ્ઞાન વડે નાશ પામે છે એમ સ્પષ્ટપણે કહેવામાં આવ્યું છે. તેથી 'અજ્ઞાન વિરોધિસંસૃષ્ટ નથી' એવું અનુમાન ગીતાવાક્ય વિરુદ્ધ છે. ભગવાનના આ વાક્ય દ્વારા ભગવાનના આવા પ્રત્યક્ષનું પણ અનુમાન થાય. એટલે ભાગવાનના વાક્ય ઉપરથી અનુમિત ભગવત્પ્રત્યક્ષ પણ પ્રદર્શિત અનુમાનનું વિરોધી છે. 'भूयश्चान्ते विश्वमायानिवृत्तिः'[૬૯] ઇત્યાદિ શ્રુતિ દ્વારા પણ અજ્ઞાન જ્ઞાનનાશ્ય છે એમ કહી શકાય. તેથી દ્વૈતવાદીએ આપેલ અનુમાન અસંગત છે. આ અજ્ઞાન ભાવરૂપ છે એ પણ ગીતાવાક્ય દ્વારા પ્રતિપાદિત થયું છે. 'अज्ञानेनावृतं ज्ञानम्'[૭૦] એ વાક્યથી અજ્ઞાનની ભાવરૂપતા સિદ્ધ થાય છે. પ્રદર્શિત ગીતાવાક્યમાં અજ્ઞાન વડે જ્ઞાન આવૃત થાય છે એમ કહ્યું છે. જ્ઞાનનું આવરક અજ્ઞાન ભાવવસ્તુ જ હોય. અભાવવસ્તુ આવરક બની શકે નહિ. 'अनादिमायया सुप्तः'[૭૧] ઇત્યાદિ શાસ્ત્રમાં માયાને અનાદિ કહી છે. માયા, અવિદ્યા અને અજ્ઞાન એક જ વસ્તુ છે. 'विभेदजनकेऽज्ञाने नाशमात्यन्तिके गते' ઇત્યાદિ વિષ્ણુપુરાણવાક્યમાં પણ અજ્ઞાનના વિરોધી જ્ઞાન દ્વારા જ અજ્ઞાનની નિવૃત્તિ પ્રતિપાદિત થઈ છે. તેથી 'અજ્ઞાન વિરોધિસંસૃષ્ટ નથી' એવું અનુમાન અસંગત છે.[૭૨] અજ્ઞાન (અવિદ્યા) અનાદિ ભાવવસ્તુ છે તેમ જ જ્ઞાનનિવર્ત્ય છે એ અનુમાન વગેરે પ્રમાણો દ્વારા પણ સિદ્ધ છે.

ન્યાયામૃતકાર કહે છે કે જો ભાવવિલક્ષણ અનાદિ વસ્તુમાત્ર નિવર્તનીય હોય તો અત્યન્તાભાવ અને અન્યોન્યાભાવની નિવૃત્તિની આપત્તિ આવે. અભિપ્રાય એ કે 'अविद्या निवर्तते, भावविलक्षणत्वे सति अनादित्वात्, प्रागभाववत् (અવિદ્યા દૂર થાય છે, કારણ કે તે ભાવવિલક્ષણ હોવા સાથે અનાદિ પણ છે, જેમ કે પ્રાગભાવ) એવું અનુમાન કરીએ તો પ્રદર્શિત હેતુ અત્યન્તાભાવ અને અન્યોન્યાભાવમાં વ્યભિચારી થઈ પડે. વળી, હેતુમાં અનાદિત્વ વિશેષણ ન દઈએ અને કેવળ ભાવવિલક્ષણત્વ હેતુ દ્વારા અવિદ્યાના વિનાશિત્વનું અનુમાન કરીએ તો ધ્વંસાભાવમાં પણ હેતુ વ્યભિચારી થઈ પડે. ધ્વંસાભાવમાં ભાવવિલક્ષણત્વ હેતુ છે પણ

સાધ્ય વિનાશિત્વ નથી. ધ્વંસાભાવનો પણ વિનાશ સ્વીકારીએ તો પ્રતીયોગીની પુનરુત્પત્તિની આપત્તિ આવે. અદ્વૈતસિદ્ધિમાં 'ध्वंसात्यन्ताभावान्योन्याभावेषु व्यभिचारः' એમ જે કહેવામાં આવ્યું છે તેનો અભિપ્રાય ઉપર દર્શાવ્યા પ્રમાણે સમજવો, અર્થાત્ કેવળ ભાવવિલક્ષણત્વ જ હેતુ હોય તો ધ્વંસ વગેરે ત્રણેમાં વ્યભિચાર થાય. અને જો અનાદિત્વસમાનાધિકરણ (અર્થાત્ અનાદિત્વ વિશેષણથી વિશિષ્ટ) ભાવવિલક્ષણત્વ હેતુ હોય તો અત્યન્તાભાવ અને અન્યોન્યાભાવમાં વ્યભિચાર થાય.[૭૩]

આના ઉત્તરમાં અદ્વૈતસિદ્ધિકાર કહે છે કે જો ધ્વંસાભાવ, અત્યન્તાભાવ અને અન્યોન્યાભાવ અધિકરણથી અતિરિક્ત હોય તો તેઓ અવશ્ય નિવર્ત્ય હોય. પરંતુ તેઓ અધિકરણથી અતિરિક્ત નથી. તેથી પ્રદર્શિત હેતુનો વ્યભિચાર થાય નહિ.[૭૪] પ્રતિયોગીની પુનરુત્પત્તિરૂપ આપત્તિનો પરિહાર પછી કરીશું.

ન્યાયામૃતકાર નીચે પ્રમાણે આપત્તિ આપે છે. પ્રાતિભાસિક વસ્તુ શુક્તિરજત વગેરે પોતાના પ્રતિભાસકાળે અવસ્થિત હોય છે, અર્થાત્ શુક્તિરજતાદિનું જ્ઞાન જેટલો વખત હોય છે તેટલો વખત જ શુક્તિરજતાદિનું અસ્તિત્વ હોય છે. શુક્તિરજતનો સાક્ષાત્કાર (અનુભવ) હોય અને તે વખતે શુક્તિરજત વસ્તુ ન હોય એવું તો બની શકે નહિ. એ જ રીતે, અજ્ઞાનનું સાક્ષી છે અજ્ઞાનનું પ્રત્યક્ષજ્ઞાન. આ સાક્ષિચૈતન્ય અવિનાશી છે. અજ્ઞાનનું પ્રકાશરૂપ સાક્ષી અનન્તકાળ અસ્તિત્વ ધરાવતું હોય અને એવા સાક્ષી વડે ભાસ્ય અજ્ઞાન જ્ઞાન વડે નિવૃત્ત થાય એવું તો બની શકે જ નહિ. અજ્ઞાનનું ભાસક સાક્ષી જો અનિવર્ત્ય હોય તો સાક્ષિભાસ્ય અજ્ઞાનની નિવૃત્તિ થઈ શકે નહિ. સાક્ષિભાસ્ય વસ્તુની યાવત્સાક્ષિસત્ત્વ અનુવૃત્તિ હોય છે એવો નિયમ છે.[૭૫]

આના ઉત્તરમાં અદ્વૈતસિદ્ધિકાર કહે છે કે ન્યાયામૃતકારે આમ કહેવું અસંગત છે. તેમણે જણાવેલો નિયમ અયોગ્ય છે. સુખદુઃખ અને શુક્તિરજતાદિ બંને સાક્ષિભાસ્ય છે. પોતાના ભાસક સાક્ષીની વિદ્યમાન અવસ્થામાં સાક્ષિભાસ્ય સુખદુઃખની નિવૃત્તિ અનુભવસિદ્ધ છે. તેથી 'સાક્ષિભાસ્ય વસ્તુની યાવત્સાક્ષિસત્ત્વ અનુવૃત્તિ હોય છે' એ નિયમનો સ્વીકાર કરી શકાય નહિ. વળી, આ નિયમનો સ્વીકાર કરીએ તો પણ અવિદ્યાની નિવૃત્તિ થવામાં કોઈ બાધા આવતી નથી, કારણ કે સુખ, દુઃખ અને શુક્તિરજતાદિનું તેમ જ અવિદ્યાનું સાક્ષી શુદ્ધ ચૈતન્ય નથી પણ સુખાદિવિષયક અવિદ્યાવૃત્તિથી વિશિષ્ટ ચૈતન્ય જ સુખાદિનું સાક્ષી છે. આ અવિદ્યાવૃત્તિ સ્થિર વસ્તુ નથી પરંતુ અસ્થિર છે. આ અસ્થિર અવિદ્યાવૃત્તિથી ઉપહિત સાક્ષી પણ અસ્થિર હોય. તેથી સાક્ષિભાસ્ય વસ્તુનું યાવત્સાક્ષિસત્ત્વ અવસ્થાન સ્વીકારીએ તો પણ સાક્ષિભાસ્ય અવિદ્યાદિ વસ્તુની નિવૃત્તિ ઘટી શકે છે.[૭૬]

અહીં ન્યાયામૃતકાર આપત્તિ આપે છે કે જો અવિદ્યાનું સાક્ષી અવિદ્યાવૃત્ત્યુપહિત ચૈતન્ય હોય તો તે વૃત્તિની અસત્ત્વદશામાં શુક્તિરજતાદિની જેમ અવિદ્યાના અસત્ત્વની આપત્તિ આવે. શુક્તિરજતવિષયક અવિદ્યાવૃત્તિની અસત્ત્વદશામાં જેમ શુક્તિરજત હોતી નથી તેમ અવિદ્યાવિષયક અવિદ્યાવૃત્તિની અસત્ત્વદશામાં અવિદ્યા હોતી નથી એમ સ્વીકારવું પડે અને એમ સ્વીકારતાં મોક્ષની આપત્તિ આવે.[૭૭]

આના ઉત્તરમાં અદ્વૈતસિદ્ધિકાર કહે છે કે શુક્તિરજતાદિ જેવી સાદિ કલ્પિત વસ્તુ બાબત આવો નિયમ સ્વીકારીએ તો પણ અવિદ્યા જેવી અનાદિ કલ્પિત વસ્તુની બાબતમાં આવો

નિયમ સ્વીકારાય નહિ અર્થાત્ અવિદ્યાવૃત્તિની અનુપધાનદશામાં સાદિ શુક્તિરજતનું અસત્ત્વ હોવા છતાં અનાદિ અવિદ્યાનું અસત્ત્વ હોતું નથી. વળી, ન્યાયામૃતકારે દર્શાવેલો નિયમ સ્વીકારીએ તો પણ કોઈ દોષ આવતો નથી કારણ કે અવિદ્યાવિષયક અવિદ્યાવૃત્તિ ધારાવાહિક રૂપે ઉત્પન્ન થાય છે, અવિદ્યાવૃત્તિનો વિચ્છેદ થતો નથી. આ અવિદ્યાવૃત્તિપરંપરા અતિ સૂક્ષ્મ છે. અવિદ્યાવૃત્તિ સર્વદા વિદ્યમાન હોય છે. તેથી અવિદ્યાવૃત્તિનું અનુપધાન સંભવતું નથી. પરિણામે અવિદ્યાનું પ્રથમ લક્ષણ સંપૂર્ણ નિર્દોષ ઠરે છે.[૭૮]

અહીં તરંગિણીકાર આપત્તિ આપે છે કે પ્રતિભાસકાલસ્થાયી સુખદુઃખાદિનો નાશ સુખદુઃખાદિની પ્રતીતિ વિદ્યમાન હોય ત્યારે થઈ શકે નહિ. તેથી સુખદુઃખાદિની પ્રતીતિને નિત્યસાક્ષીસ્વરૂપ કહેવી ઊચિત નથી. નિત્ય સાક્ષી જો સુખાદિની પ્રતીતિ હોય તો પ્રતીતિ હોવા છતાં સુખાદિનો નાશ થાય છે એવું સ્વીકારવું પડે. પરંતુ એ તો અસંગત છે. સુખાદિપ્રતીતિની નિવૃત્તિ જ સુખાદિની નિવર્તક છે. સુખાદિપ્રતીતિની નિવૃત્તિ ન થાય તો સુખાદિનો નાશ થઈ શકે નહિ. સુખાદિનું બીજું કોઈ નાશક નથી. તેથી સુખાદિની પ્રતીતિ જેટલો વખત રહે છે તેટલો વખત જ સુખાદિ રહે છે. એટલે નિત્ય સાક્ષી પોતે સુખાદિપ્રતીતિરૂપ હોઈ શકે નહિ. અદ્વૈતવાદી કહે છે કે સુખાદ્યાકારવાળી અવિદ્યાવૃત્તિથી ઉપહિત ચૈતન્ય જ સુખાદિનું સાક્ષી છે, આ અવિદ્યાવૃત્તિનો નાશ થતાં જ આ અવિદ્યાવૃત્તિથી ઉપહિત સાક્ષિચૈતન્યનો લોપ થાય છે અને પરિણામે આવા સાક્ષીની અવિદ્યમાનતા થતાં જ સુખાદિનો પણ નાશ થાય છે. તરંગિણીકાર જણાવે છે કે અદ્વૈતવાદીએ આમ કહેવું યોગ્ય નથી કારણ કે અવિદ્યાવૃત્તિ દોષજન્ય હોઈ સુખાદિજ્ઞાનમાં ભ્રમત્વની આપત્તિ આવે. દોષજન્ય જ્ઞાન પ્રમા હોઈ શકે નહિ. પરિણામે સુખાદિજ્ઞાનમાં લોકસિદ્ધ વ્યાવહારિક પ્રમાત્વ પણ અસિદ્ધ થઈ પડે.[૭૯]

આના ઉત્તરમાં ગૌડ બ્રહ્માનંદ કહે છે કે તરંગિણીકારે આમ કહેવું બરાબર નથી. સુખાદિની પ્રતીતિનો નાશ જ સુખાદિનો નાશક છે એમ માનવાને કોઈ કારણ નથી. સુખાદિ જન્ય વસ્તુ છે અને જન્ય વસ્તુનો નાશ કારણનાશજન્ય પણ હોઈ શકે. તેથી સુખાદિની પ્રતીતિ સાક્ષિસ્વરૂપ હોવા છતાં પ્રતીયમાન સુખાદિનો નાશ થતાં અવિદ્યમાન સુખાદિની પ્રતીતિ થાય નહિ. વળી, જો નિત્ય ચૈતન્યને સાક્ષી ન કહેતાં સુખાદ્યાકારવાળી અવિદ્યાવૃત્તિથી ઉપહિત ચૈતન્યને સાક્ષી કહેવામાં આવે તો એમાં કોઈ દોષ નથી. અવિદ્યાવૃત્તિ દોષજન્ય હોવા છતાં સુખાદિજ્ઞાનમાં અપ્રમાત્વની આપત્તિ આવતી નથી. સુખાદ્યાકારવાળી અવિદ્યાવૃત્તિ અનાગન્તુક અવિદ્યાદોષથી જન્ય હોઈ તે આગન્તુક અવિદ્યાદોષથી જન્ય હોતી નથી. આગન્તુક અવિદ્યાદોષથી જન્ય ન હોવાને કારણે સુખાદિજ્ઞાનમાં પ્રમાત્વ પણ સંભવે છે.[૮૦]

લઘુચન્દ્રિકાકાર ગૌડ બ્રહ્માનંદે સુખાદિજ્ઞાનમાં પ્રમાત્વનું જે સમર્થન કર્યું છે તે માત્ર લૌકિક દૃષ્ટિએ જ કર્યું છે. વસ્તુતઃ અદ્વૈતસિદ્ધાન્તમાં સુખાદિજ્ઞાન પ્રમા નથી. અવિદ્યાવૃત્તિ પ્રમારૂપ હોતી નથી. પ્રમાણજન્ય અન્તઃકરણવૃત્તિ જ પ્રમા છે. અજ્ઞાતાર્થવિષયક જ્ઞાનને પ્રમા કહેવામાં આવે છે. અવિદ્યાવૃત્તિ જ્ઞાન નથી. જ્ઞાન તો અજ્ઞાનનું વિરોધી છે. અજ્ઞાનનું અવિરોધી જ્ઞાન ન હોઈ શકે. સુખદુઃખાદિવિષયક અવિદ્યાવૃત્તિ અજ્ઞાત સુખદુઃખાદિવિષયક નથી. સાક્ષિભાસ્ય વસ્તુ અજ્ઞાત હોતી નથી. સુખદુઃખાદિ સાક્ષિભાસ્ય વસ્તુ પ્રતિભાસકાલમાત્રસ્થાયી છે. તેથી સુખદુઃખાદિવિષયક અવિદ્યાવૃત્તિ પ્રમાણજન્ય અન્તઃકરણવૃત્તિની જેમ અજ્ઞાનની નિવર્તક નથી. કોઈ પણ સ્થળે અવિદ્યાવૃત્તિ અજ્ઞાનની નિવર્તક થતી નથી. તેથી સઘળી અવિદ્યાવૃત્તિ જ્ઞાનાભાસ છે. જેમ

હેત્વાભાસ હેતુ નથી તેમ જ્ઞાનાભાસ જ્ઞાન નથી. અવિદ્યાવૃત્તિ જ્ઞાન નથી કારણ કે તે અજ્ઞાનની નાશક નથી. તેમ છતાં શુક્તિરજતાદિના જ્ઞાનાભાસને પણ જ્ઞાન કહેવામાં આવ્યું છે તેનું કારણ તો એ છે કે જેમ જ્ઞાન સંસ્કાર અને ઈચ્છાનું જનક છે તેમ જ્ઞાનાભાસ પણ સંસ્કાર અને ઈચ્છાનો જનક હોય છે અને એટલે જ્ઞાનાભાસમાં પણ 'જ્ઞાન' પદનો ઔપચારિક પ્રયોગ થાય છે.

અમે અજ્ઞાનનિવર્તક અન્તઃકરણવૃત્તિનો જ 'જ્ઞાન' પદના અર્થ તરીકે નિર્દેશ કર્યો છે. પરંતુ વિવરણના પ્રથમ વર્ણકમાં વિવરણાચાર્ય કહે છે કે અન્તઃકરણપરિણામ જ્ઞાન નથી. અન્તઃકરણવૃત્તિમાં જ્ઞાનત્વનો ઉપચાર થાય છે.[૬૧] અજ્ઞાનવિરોધી અન્તઃકરણવૃત્તિને જ્ઞાન કહેતાં વિવરણવાક્ય સાથે વિરોધ થાય એમ ધારવું યોગ્ય નથી. વિવરણવાક્યમાં પ્રકાશરૂપ ચૈતન્યને જ 'જ્ઞાન'પદપ્રતિપાદ્ય ગણીને અન્તઃકરણવૃત્તિમાં 'જ્ઞાન' પદનો ઉપચાર સ્વીકારવામાં આવ્યો છે. પરંતુ અજ્ઞાનવિરોધી પ્રમારૂપ અન્તઃકરણવૃત્તિથી વિશિષ્ટ થઈને જ ચૈતન્ય અજ્ઞાનનું વિરોધી બને છે. તેથી અજ્ઞાનનિવર્તકત્વને કારણે જ 'જ્ઞાન' પદ અન્તઃકરણવૃત્તિમાં પ્રયોજાય છે. એટલે જ અન્તઃકરણવૃત્તિમાં પ્રયુક્ત 'જ્ઞાન' પદ ઔપચારિક નથી જ. પરંતુ અવિદ્યાવૃત્તિમાં પ્રકાશરૂપત્વ કે અજ્ઞાનનિવર્તકત્વ ન હોવાથી અવિદ્યાવૃત્તિ જ્ઞાન નથી જ.

અહીં કોઈને શંકા થાય કે અવિદ્યાવૃત્તિ જો જ્ઞાન ન હોય પણ પ્રમાણજન્ય અન્તઃકરણવૃત્તિ જ જો જ્ઞાન હોય તો જ્ઞાનમાત્ર પ્રમા છે એમ સ્વીકારવું અદ્વૈતવાદી માટે ઉચિત ગણાશે. અપ્રમામાત્ર અવિદ્યાવૃત્તિ છે. તેથી જ્ઞાનમાં ઔત્સર્ગિક પ્રામાણ્ય છે એમ ભાટ્ટ મતમાં જે સ્વીકારાયું છે તે અદ્વૈતવેદાન્તીએ સ્વીકારવાની આવશ્યકતા નથી. તેણે તો જ્ઞાનમાં નિરપવાદ પ્રામાણ્યના નિયમનો સ્વીકાર કરવો જોઈએ. ભાટ્ટ મતમાં પ્રામાણ્ય સ્વતઃ હોવા છતાં પ્રામાણ્યનું અપવાદક (બાધક) કોઈ હોવાથી ઔત્સર્ગિક પ્રામાણ્ય પણ અપોદિત (બાધિત) થાય છે. ભાટ્ટ મતમાં પ્રમા અને અપ્રમા એ બે પ્રકારના જ્ઞાનો છે એવું સ્વીકારાયું છે. તેથી અપ્રમા જ્ઞાન પણ, જ્ઞાનનું પ્રામાણ્ય સ્વતઃ હોવાના કારણે, પ્રમાત્વરૂપે ગૃહીત થાય છે અને પછી આ ગૃહીત થયેલું પ્રામાણ્ય તેના અપવાદક (બાધક) પ્રમાણ દ્વારા અપોદિત (બાધિત) થાય છે. પરંતુ અદ્વૈતવાદીના મતમાં અપ્રમા જ્ઞાન જ નથી. તેથી તેણે જ્ઞાનનું નિરપવાદ પ્રામાણ્ય જ સ્વીકારવું ઉચિત છે. તેણે જ્ઞાનનું પ્રામાણ્ય ઔત્સર્ગિક છે એ ભાટ્ટ મતનો સ્વીકાર કરવો ઉચિત નથી. પરંતુ તે જ્ઞાનનું પ્રામાણ્ય ઔત્સર્ગિક છે એ ભાટ્ટ મત સ્વીકારે છે. ચિત્સુખી વગેરે ગ્રંથોમાં જ્ઞાનનું ઔત્સર્ગિક પ્રામાણ્ય સમર્થિત થયું છે.[૬૨]

- આના ઉત્તરમાં અદ્વૈતવાદી નીચે મુજબ જણાવે છે. હા, અમે જ્ઞાનનું ઔત્સર્ગિક પ્રામાણ્ય સ્વીકાર્યું છે. જ્ઞાનના પ્રામાણ્યવિચારમાં ઇચ્છાદિની જનક વૃત્તિમાત્રને જ્ઞાનરૂપે ગ્રહણ કરીને ઔત્સર્ગિક પ્રામાણ્ય દર્શાવાયું છે. અવિદ્યાવૃત્તિ પણ ઈચ્છાદિની જનક હોઈ, ઇચ્છાદિની જનક અન્તઃકરણવૃત્તિની જેમ અવિદ્યાવૃત્તિમાં 'જ્ઞાન' પદનો ઔપચારિક પ્રયોગ થયો છે. વસ્તુતઃ અજ્ઞાનની નિવર્તક અન્તઃકરણવૃત્તિરૂપ જ્ઞાનમાં ઔત્સર્ગિક પ્રમાણ્ય નથી પણ નિરપવાદ પ્રમાણ્ય છે અને એ જ નિયમ છે. કેવળ 'व्यवहारे भाट्टनयः' એ નિયમને જાળવવા માટે અદ્વૈતવાદી ઔત્સર્ગિક પ્રામાણ્ય સ્વીકારે છે. અન્યથા અહીં પ્રાભાકર મતનું અનુસરણ જ અદ્વૈતવાદીને માટે ઉચિત છે, અર્થાત્ નિરપવાદ પ્રામાણ્ય સ્વીકારવું ઉચિત છે.

વસ્તુતઃ અજ્ઞાનવિરોધિત્વરૂપ જ્ઞાનત્વ શુક્તિરજતાદિવિષયક અવિદ્યાવૃત્તિરૂપ જ્ઞાનાભાસમાં

નથી, સુખદુઃખાદિવિષયક અવિદ્યાવૃત્તિરૂપ જ્ઞાનાભાસમાં પણ નથી અને સ્મૃત્યાત્મક અવિદ્યાવૃત્તિરૂપ જ્ઞાનાભાસમાં પણ નથી. જેમ જ્ઞાન ઇચ્છાદિનું જનક છે તેમ સ્મૃતિરૂપ અવિદ્યાવૃત્તિ પણ ઇચ્છાદિની જનક છે, એટલે આ સામ્યને આધારે કેટલીક વાર સ્મૃતિને પણ જ્ઞાન કહેલ છે એટલું જ. ખરેખર સ્મૃતિ જ્ઞાન નથી. તે અગૃહીતગ્રાહી, અજ્ઞાતાર્થને જાણનારી નથી. એટલે તે અજ્ઞાનનિવર્તક યા અજ્ઞાનવિરોધી નથી.

સુખદુઃખાદિવિષયક અવિદ્યાવૃત્તિમાં જ્ઞાનત્વ નથી અને પરિણામે પ્રમાત્વ પણ નથી. તો પછી સુખાદિજ્ઞાનમાં (સુખાદિવિષયક અવિદ્યાવૃત્તિમાં) પ્રમાત્વનું સમર્થન કરવામાં કેમ આવ્યું છે? એમ કરવાનો અભિપ્રાય એ છે કે શુક્તિમાં રજતજ્ઞાન પછી જેમ 'नेदं रजतम्' ('આ રજત નથી') એ બાધપ્રતિસંધાન થાય છે અર્થાત્ વિપરીત પ્રમાનો ઉદય થાય છે તેમ સુખદુઃખાદિજ્ઞાન પછી થતું નથી. અવિદ્યાવૃત્તિરૂપ પ્રસિદ્ધ ભ્રમજ્ઞાનથી સુખાદિવિષયક અવિદ્યાવૃત્તિનું આ જ વૈલક્ષણ્ય છે. કેવળ તે વૈલક્ષણ્ય પ્રતિ જ દૃષ્ટિપાત કરી આચાર્ય સુખદુઃખાદિવિષયક અવિદ્યાવૃત્તિના પ્રમાત્વનું સમર્થન કરે છે. પરંતુ પ્રસિદ્ધ ભ્રમજ્ઞાનની જેમ સુખાદિજ્ઞાન પણ અજ્ઞાનવિરોધી અર્થાત્ અજ્ઞાનનિવર્તક નથી. બીજા શબ્દોમાં, જેમ શુક્તિરજતજ્ઞાન અગૃહીતગ્રાહિ નથી તેમ સુખાદિજ્ઞાન પણ અગૃહીતગ્રાહિ નથી. તેનું કારણ એ છે કે જેમ શુક્તિરજત કદી અજ્ઞાત સંભવતી નથી તેમ સુખ પણ કદી અજ્ઞાત સંભવતું નથી. શુક્તિરજતના અસ્તિત્વની જેમ સુખનું અસ્તિત્વ પણ અજ્ઞાત સંભવતું નથી. શુક્તિરજતની જેમ સુખ પણ પ્રતિભાસકાલમાત્રસ્થાયી છે. તેથી જેમ શુક્તિરજતજ્ઞાનમાં અજ્ઞાતશુક્તિરજતગ્રાહિત્વ નથી તેમ સુખજ્ઞાનમાં પણ અજ્ઞાતસુખગ્રાહિત્વ નથી. જેમ શુક્તિરજતજ્ઞાન અજ્ઞાનનિવર્તક નથી તેમ સુખજ્ઞાન પણ અજ્ઞાનનિવર્તક નથી. તેથી જેમ શુક્તિરજતજ્ઞાન જ્ઞાનાભાસ છે તેમ સુખજ્ઞાન પણ જ્ઞાનાભાસ છે.

અન્તઃકરણવૃત્તિ જ જ્ઞાન છે, પ્રમા છે કારણ કે તે જ અજ્ઞાનનિવર્તક છે. જેઓ અન્તઃકરણવૃત્તિને ચિદુપરાગનું પ્રયોજન સાધી આપનાર માને છે તેઓ પણ તેનું અજ્ઞાનનિવર્તકત્વ તો સ્વીકારે જ છે. ચિદુપરાગરૂપ પ્રયોજન સિદ્ધ કરનારી અન્તઃકરણવૃત્તિ અજ્ઞાનનિવર્તક ન હોય તો તેનામાં અજ્ઞાતાર્થવિષયકત્વ પણ ન હોય અને પરિણામે તે પ્રમાવૃત્તિ બની શકે જ નહિ. વળી, ચિદુપરાગરૂપ પ્રયોજન સિદ્ધ કરનારી અન્તઃકરણવૃત્તિ અજ્ઞાતાર્થવિષયક ન હોય તો 'अर्थेऽनुपलब्धे तत्प्रमाणम्' એ જૈમિનિસૂત્ર (૧.૧.૫) નું અનુસરણ પણ સંભવિત બનશે નહિ. તેથી જેઓ સિદ્ધાન્તલેશ વગેરે ગ્રન્થને આધારે વૃત્તિની કેવળ ચિદુપરાગાર્થતા સમજ્યા છે તેઓ મહાપ્રમાદમાં પડ્યા છે. અન્તઃકરણવૃત્તિની ચિદુપરાગાર્થતાના વિવરણાચાર્યે દર્શાવેલા પક્ષમાં અન્તઃકરણવૃત્તિમાં અજ્ઞાનનિવર્તકત્વ નથી એમ ધારી વિવરણનાં ટીકાકારો પણ વિભ્રાન્ત થયા છે. આ કારણે જ અન્તઃકરણવૃત્તિના ચિદુપરાગાર્થપક્ષમાં અજ્ઞાનનિવર્તકત્વ નથી એમ માની ન્યાયામૃતકારે વારંવાર બહુ દોષો દર્શાવ્યા છે.[૬૩] પરંતુ અહીં ન્યાયામૃતકારમાં કોઈ ન્યૂનતા, દોષ કે ગેરસમજ નથી. ન્યૂનતા, દોષ કે ગેરસમજ તો વિવરણના ટીકાકારો અને સિદ્ધાન્તસંગ્રહકારોમાં છે. લઘુચન્દ્રિકાના પ્રતિકર્મવ્યવસ્થાપ્રકરણનું બરાબર અવલોકન કરતાં પ્રમાણજન્ય અન્તઃકરણવૃત્તિમાત્રમાં જે અજ્ઞાનનિવર્તકતા છે તેને સુસ્પષ્ટરૂપે સમજી શકાય છે[૬૪] અને પ્રમાણલક્ષણ તેમ જ જૈમિનિસૂત્રની મર્યાદા પણ રક્ષિત થતી સમજાય છે.

સુખાદિવિષયક અવિદ્યાવૃત્તિમાંથી સંસ્કાર અને સંસ્કારમાંથી કાલાન્તરે સુખાદિનું સ્મરણ થાય છે. *કાલાન્તરે સુખાદિના સ્મરણના નિર્વાહ માટે જ* સુખાદિવિષયક અવિદ્યાવૃત્તિનો

અદ્વૈતસિદ્ધાન્તમાં સ્વીકાર કરવામાં આવ્યો છે. પરંતુ આ બાબતમાં આચાર્યોમાં મતભેદ જણાય છે. જો કે અદ્વૈતસિદ્ધિકારે અને લઘુચન્દ્રિકાકારે સુખાદિવિષયક અવિદ્યાવૃત્તિનો સ્વીકાર કર્યો છે તો પણ સુખાદિવિષયક અવિદ્યાવૃત્તિનો બધા સ્વીકાર કરતા નથી. સુખાદિવિષયક અવિદ્યાવૃત્તિ વિના જ સુખાદિ સાક્ષાત્ સાક્ષિવેદ્ય છે એવો તેમનો મત છે. સંસ્કારનું આધાન સુખાદિવિષયક અવિદ્યાવૃત્તિ વિના પણ ઘટી શકે છે.

સુખાદિવિષયક અવિદ્યાવૃત્તિ સ્વીકારવી યોગ્ય છે કે નહિ એનો વિચાર કરીએ. પ્રશ્ન થાય કે સુખાદિવિષયક અવિદ્યાવૃત્તિ સ્વીકારવાની આવશ્યકતા શી છે ? આના ઉત્તરમાં કહેવામાં આવે છે કે સુખાદિવિષયક અવિદ્યાવૃત્તિ સ્વીકારવામાં ન આવે તો કાલાન્તરે સુખાદિનું સ્મરણ થઈ શકે નહિ. આના વિરુદ્ધ પ્રત્યુત્તરમાં નીચે પ્રમાણે કહેવામાં આવે છે. કોઈ પણ પુરુષને 'सुखम्' એ રીતે ઉદાસીનભાવે તટસ્થ કેવળ સુખનો અનુભવ થતો નથી પરંતુ 'મને આ વિષય દ્વારા સુખનો અનુભવ થાય છે' એવો અનુભવ થાય છે. સુખાનુભવકાળે ઈતર વિષયનું જ્ઞાન પણ હોય છે. આમ સુખાતિરિક્ત ઘટપટાદિવિષયક પ્રમાણવૃત્તિ અવશ્ય સુખાનુભવકાળે હોય છે. સુખાનુભવકાળે પ્રમાણવૃત્તિ હોય નહિ એ ન બને. તેથી સુખાનુભવકાળે જે પ્રમાણવૃત્તિથી અવચ્છિન્ન ચૈતન્યમાં જે જે વિષય ભાસમાન થાય તે જ પ્રમાણવૃત્તિની સૂક્ષ્માવસ્થા પોતે જ તે ભાસમાન સઘળા વિષયોના સંસ્કાર છે. આ રીતે સ્વીકારીએ તો જ સુખાદિકાલીન ઘટાદ્યાકાર અન્તઃકરણવૃત્તિનો નાશ જ – આ નાશ એ વૃત્તિની સૂક્ષ્માવસ્થારૂપ જ છે – ઘટાદિના સંસ્કારની જેમ સુખાદિનો સંસ્કાર છે એમ કહી શકાય. તેથી સુખાદિવિષયક અવિદ્યાવૃત્તિ માનવાની આવશ્યકતા નથી.

આના વિરુદ્ધ કહેવામાં આવે છે કે સુખાદિવિષયક સ્મૃતિમાં હેતુ છે સુખાદિવિષયક સંસ્કાર. સુખસંસ્કાર સુખવિષયક જ હોય. સુખ સાથે સુખસંસ્કારનો સંબંધ સુખાકારતા છે. સુખ સાથે સુખસંસ્કારનો આકારાખ્ય સંબંધ છે. આમ સ્વીકારવું જ જોઈએ. સુખાકાર સંસ્કાર તો જ સંભવે જો ઉક્ત સંસ્કાર સુખાકાર અવિદ્યાવૃત્તિજન્ય હોય. ઘટાદ્યાકારવાળી અન્તઃકરણવૃત્તિથી જન્ય સંસ્કારમાં ઘટાદ્યાકારાખ્ય સંબંધ હોવા છતાં સુખાદિ સાથે ઉક્તસંસ્કારનો સુખાકારાખ્ય સંબંધ નથી. તેથી ઘટાદ્યાકારવાળી અન્તઃકરણવૃત્તિથી જન્ય સંસ્કાર ઘટસંસ્કાર હોવા છતાં તે સુખસંસ્કાર નથી. અને જે સુખસંસ્કાર નથી તેનાથી સુખસ્મૃતિ થઈ શકે નહિ. આના ઉત્તરમાં નીચે પ્રમાણે કહેવામાં આવે છે. ઘટાદ્યાકારવાળી અન્તઃકરણવૃત્તિની સૂક્ષ્માવસ્થા જ ઘટાદિનો સંસ્કાર છે. આ સૂક્ષ્માવસ્થા જેમ અન્તઃકરણવૃત્તિની સૂક્ષ્માવસ્થા છે તેમ તે વૃત્તિથી અવચ્છિન્ન ચૈતન્યની પણ સૂક્ષ્માવસ્થા છે. તેથી અન્તઃકરણવૃત્તિની સૂક્ષ્માવસ્થામાં તે વૃત્તિથી અવચ્છિન્ન ચૈતન્યનું સૂક્ષ્માવસ્થાપણું સ્વીકારવામાં કોઈ આપત્તિ કે વાંધો હોઈ શકે નહિ. ઘટાદ્યાકારવાળી અન્તઃકરણવૃત્તિથી અવચ્છિન્ન ચૈતન્યની સાથે જેમ ઘટાદિનું તાદાત્મ્ય છે તેમ તાદૃશ ચૈતન્યની સાથે સુખાદિનું પણ તાદાત્મ્ય છે. તેથી ઘટાદ્યાકારવાળી અન્તઃકરણવૃત્તિથી અવચ્છિન્ન ચૈતન્યની સૂક્ષ્માવસ્થારૂપ સંસ્કાર જેમ ઘટાદિવિષયક છે તેમ સુખાદિવિષયક પણ છે – હોઈ શકે છે. તેથી સુખાદિવિષયક અવિદ્યાવૃત્તિને સ્વીકારવાની જરૂર નથી.

આની સામે કહેવામાં આવે છે કે વર્તમાનસુખાદિવિષયક અવિદ્યાવૃત્તિનો સ્વીકાર ન કરીએ તો પણ અતીતસુખાદિવિષયક અનુમિત્યાદિરૂપ અવિદ્યાવૃત્તિનો સ્વીકાર કર્યા વિના ચાલશે નહિ. અતીતસુખાદિવિષયક અનુમિતિરૂપ અવિદ્યાવૃત્તિના નાશરૂપ સંસ્કારમાંથી સુખની સ્મૃતિ જન્મે છે. અર્થાત્ અહીં સુખવિષયક વૃત્તિના નાશરૂપ સંસ્કારમાંથી સુખની સ્મૃતિ થાય છે

એમ સ્વીકારવું જ પડશે. જો અહીં સુખાકારવાળી અવિદ્યાવૃત્તિ દ્વારા સુખાકાર સંસ્કાર અને સુખાકાર સંસ્કારમાંથી સુખસ્મૃતિ સ્વીકારતા હોઈએ તો વર્તમાનસુખની બાબતમાં પણ સુખવિષયક અવિદ્યાવૃત્તિ દ્વારા જ સુખાકાર સંસ્કાર અને તે દ્વારા સુખસ્મૃતિ ઉત્પન્ન થાય છે એમ સ્વીકારવું ઉચિત છે. નિરપવાદપણે સઘળા સુખસંસ્કાર સુખાકારવાળી અવિદ્યાવૃત્તિથી જન્ય છે એમ સ્વીકારવું જોઈએ; કોઈક સુખસંસ્કાર સુખાકારવાળી અવિદ્યાવૃત્તિથી જન્ય છે અને કોઈ સુખસંસ્કાર સુખાકારવાળી અવિદ્યાવૃત્તિથી જન્ય નથી એમ સ્વીકારવું ન જોઈએ. સુખ સાથેના તાદાત્મ્યને કારણે ચૈતન્યની સુખવિષયકતા છે એમ જે પૂર્વે કહ્યું છે તે યોગ્ય નથી, કારણ કે સુખસંસ્કારકાળે સુખ વિદ્યમાન ન હોવાથી અવિદ્યમાન સુખ સાથેનું તાદાત્મ્ય ચૈતન્યમાં હોઈ શકે નહિ. તેથી સુખાકારવાળી અવિદ્યાવૃત્તિના નાશને જ સુખાકારવાળો સંસ્કાર કહેવો ઉચિત છે અને સુખાકારવાળી અવિદ્યાવૃત્તિમાં પ્રતિબિંબિત ચૈતન્ય જ સુખનો સાક્ષી છે, ભાસક છે, વેદક છે.

જ્ઞાનમાંથી સંસ્કાર જન્મે છે. જે વિષયનો સંસ્કાર હોય તે જ વિષયના જ્ઞાનથી તે સંસ્કાર ઉત્પન્ન થયો હોય છે. તેથી સુખવિષયક સંસ્કાર સુખવિષયક જ્ઞાનથી જ જન્મે. પરંતુ તેથી એમ કહેવાની કોઈ જ આવશ્યકતા નથી કે જે વિષયનો સંસ્કાર હોય તે જ વિષયની વૃત્તિથી તે સંસ્કાર ઉત્પન્ન થાય. વૃત્તિ સંસ્કારની જનક બને છે ત્યારે તે વૃત્તિ જ્ઞાન હોવાને કારણે જ તેની જનક બને છે. જેમ વૃત્તિને જ્ઞાન કહેવામાં આવે છે તેમ ચૈતન્યને પણ જ્ઞાન કહેવામાં આવે છે. જ્ઞાન સંસ્કારનું જનક છે એમ કહેવાનો અર્થ એ થાય કે વૃત્તિરૂપ જ્ઞાન અને ચૈતન્યરૂપ જ્ઞાન બંને સંસ્કારના જનક બની શકે છે. વૃત્તિ-ચૈતન્યસાધારણ એવું જે સંસ્કારજનક જ્ઞાન તેને આ પ્રમાણે વર્ણવી શકાય – જેના અસત્ત્વના આપાદક અજ્ઞાનના વિરોધીથી વિશિષ્ટ જે ચૈતન્ય તે ચૈતન્ય જ તેનું જ્ઞાન. અમુક વસ્તુના અસત્ત્વના આપાદક અજ્ઞાનનું જે કોઈ વિરોધી તેનાથી વિશિષ્ટ ચૈતન્ય જ તે વસ્તુનું જ્ઞાન છે. ઉદાહરણાર્થ, ઘટના અસત્ત્વના આપાદક અજ્ઞાનની વિરોધી છે ઘટાકારવાળી પ્રમાણવૃત્તિ અને તે પ્રમાણવૃત્તિથી વિશિષ્ટ ચૈતન્ય જ છે ઘટનું જ્ઞાન. અહીં ઘટના અસત્ત્વના આપાદક અજ્ઞાનના વિરોધીથી વિશિષ્ટ બનવા માટે ચૈતન્યને ઘટાકારવાળી પ્રમાણવૃત્તિની અપેક્ષા છે. ઘટાકારવાળી પ્રમાણવૃત્તિની અપેક્ષા કરીને ચૈતન્ય ઘટજ્ઞાનરૂપ બની શકે છે. પરંતુ સુખજ્ઞાનરૂપ બનવા માટે ચૈતન્યને સુખાકારવાળી વૃત્તિની અપેક્ષા નથી. તેનું કારણ એ કે સુખવિષયક અજ્ઞાન જ સંભવતું નથી. તેથી સુખસ્વરૂપ જ (અર્થાત્ સુખ પોતે જ) સુખના અસત્ત્વના આપાદક અજ્ઞાનનું વિરોધી છે. પરંતુ ઘટવસ્તુ પોતે જ ઘટના અસત્ત્વના આપાદક અજ્ઞાનની વિરોધી નથી. સુખના અસત્ત્વના આપાદક અજ્ઞાનનું વિરોધી સુખ પોતે જ છે, અને સુખથી વિશિષ્ટ ચૈતન્ય જ સુખજ્ઞાન છે. ચૈતન્ય નિત્ય વસ્તુ હોવા છતાં સુખવિશિષ્ટ ચૈતન્ય નિત્ય વસ્તુ નથી કારણ કે સુખ પોતે જ અનિત્ય છે. આ અનિત્ય સુખથી વિશિષ્ટ ચૈતન્ય અનિત્ય હોઈ તેમાંથી સુખનો મનઃપરિણામરૂપ સંસ્કાર ઉત્પન્ન થઈ શકે. અને તેથી સુખાકારવાળી અવિદ્યાવૃત્તિ માનવાની જરૂર નથી.

આના ઉત્તરમાં નીચે મુજબ કહેવામાં આવે છે. સંસ્કાર વિષયના આકારવાળી વૃત્તિના નાશરૂપ છે એ હકીકત સૌ સ્વીકારે છે. પૂર્વપક્ષી જે રીતે સુખસંસ્કારની ઉપપત્તિ કરે છે, ઘટાવે છે, તે ઉપરથી તો સ્પષ્ટ છે કે સુખસંસ્કાર સુખના આકારવાળી વૃત્તિના નાશરૂપ નથી; તે સુખના નાશરૂપ છે, વિષયનો નાશ જ વિષયનો સંસ્કાર છે એમ કહેવામાં આવ્યું છે. એટલે ઘટનો નાશ

પણ ઘટનો સંસ્કાર થાય. જો કે પૂર્વપક્ષી સુખાવચ્છિન્ન ચૈતન્યની સૂક્ષ્માવસ્થારૂપ પ્રસ્તુત નાશ છે એમ કહે છે, તેમ છતાં ચૈતન્યનો નાશ અશક્ય હોઈ સુખનો નાશ જ સુખાવચ્છિન્ન ચૈતન્યનો નાશ છે અને એને જ સુખસંસ્કાર કહ્યો છે. પરંતુ વિષયનાશને વિષયસંસ્કાર તરીકે સ્વીકારવામાં અત્યન્ત ગૌરવદોષ રહેલો છે. તેથી સુખના આકારવાળી વૃત્તિના નાશને જ સુખસંસ્કાર કહેવો ઉચિત છે. આ જ સુખાકારવાળી અવિદ્યાવૃત્તિને સ્વીકારનાર ચિંતકોનું કહેવું છે.

વસ્તુતઃ વિવેચન કરીએ તો જણાય છે કે સુખાકારવાળી અવિદ્યાવૃત્તિના સ્વીકાર વિના પણ સુખાકારવાળો સંસ્કાર ઉપપન્ન થઈ શકે, ઘટી શકે. સ્વભાવસ્વચ્છ સુખપદાર્થમાં ચૈતન્ય સ્વભાવતઃ જ પ્રતિબિંબિત થાય છે. સુખમાં પ્રતિબિંબિત ચૈતન્ય જ સુખજ્ઞાન છે. સુખનો નાશ થતાં સુખપ્રતિબિંબિતત્વવિશિષ્ટ ચૈતન્યનો પણ નાશ થાય. એ નાશ જ સુખાકારવાળો સંસ્કાર છે, સુખસંસ્કાર છે. જો કે અદ્વૈતસિદ્ધિ વગેરે ગ્રંથોમાં સાક્ષિભાસ્ય સુખને વિષય કરનારી અવિદ્યાવૃત્તિ સ્વીકારવામાં આવી છે, તેમ છતાં અદ્વૈતદીપિકા વગેરે ગ્રંથોમાં સાક્ષિભાસ્ય સુખને વિષય કરનારી અવિદ્યાવૃત્તિ સ્વીકારવામાં આવી નથી. આમ સાક્ષિભાસ્ય વસ્તુને વિષય કરનારી અવિદ્યાવૃત્તિનો સ્વીકાર અને અસ્વીકાર બંને અદ્વૈતવાદીઓને માન્ય છે.[૮૫]

જેઓ સાક્ષિભાસ્ય સુખાદિને વિષય કરનારી અવિદ્યાવૃત્તિ સ્વીકાર્યા વિના જ સુખાદિવિષયક સંસ્કારને ઘટાવે છે તેઓ સાક્ષિભાસ્ય રજતાદિને વિષય કરનારી અવિદ્યાવૃત્તિ સ્વીકાર્યા વિના જ રજતાદિવિષયક સંસ્કારને ઘટાવે છે. સાક્ષિભાસ્ય વસ્તુને વિષય કરનારી અવિદ્યાવૃત્તિ તે જ વસ્તુવિષયક સંસ્કારના આધાનને માટે જ સ્વીકારવામાં આવી છે. અવિદ્યાવૃત્તિ અજ્ઞાનની નિવર્તક નથી, વિષયની પ્રકાશક પણ નથી. સાક્ષિભાસ્ય વસ્તુને વિષય કરનારું અજ્ઞાન જ અશક્ય છે, અસિદ્ધ છે તેમ જ પ્રમાણજન્ય અન્તઃકરણવૃત્તિ જ અજ્ઞાનની વિરોધી (નિવર્તક) છે. એટલે અજ્ઞાનનિવૃત્તિરૂપ પ્રયોજન માટે અવિદ્યાવૃત્તિના સ્વીકારની વાત જ ઉપસ્થિત થતી નથી. તેથી સંસ્કારને ઘટાવવા માટે જ અવિદ્યાવૃત્તિને સ્વીકારવામાં આવી છે. આ સંસ્કાર જો બીજી રીતે ઘટતો હોય તો રજતાદિને વિષય કરનારી અવિદ્યાવૃત્તિને સ્વીકારવાની કોઈ આવશ્યકતા નથી. તેથી જેઓ સુખાદિને વિષય કરનારી અવિદ્યાવૃત્તિ સ્વીકારતા નથી તેઓ રજતાદિને વિષય કરનારી અવિદ્યાવૃત્તિને પણ સ્વીકારતા નથી. આમાં નૃસિંહાશ્રમ વગેરે આચાર્યોની સંમતિ છે. પરંતુ અદ્વૈતસિદ્ધિકાર બંને સ્થળે અવિદ્યાવૃત્તિનો સ્વીકાર કરે છે. તે વિવરણને અનુસરે છે. રજતવિષયક અવિદ્યાવૃત્તિને સ્વીકાર્યા વિના તો કેવળ વિષયાધ્યાસની જ વાત કરી શકાય પરંતુ જ્ઞાન અને વિષય બંનેના અધ્યાસની વાત ન કરી શકાય. રજતવિષયક અવિદ્યાવૃત્તિના સ્વીકાર વિના જ્ઞાન અને વિષય બંનેનો અધ્યાસ સંભવે નહિ. વિવરણકાર જ્ઞાન અને વિષય બંનેનો અધ્યાસ સ્વીકારે છે[૮૬] તેમ જ ઈદમાકારવાળી અન્તઃકરણવૃત્તિ અને રજતાકારવાળી અવિદ્યાવૃત્તિ સ્વીકારીને અખ્યાતિમતપ્રવેશની આપત્તિનું ઉત્થાપન કરે છે અને પછી તેનું સમાધાન કરે છે. અખ્યાતિવાદીઓ વિસંવાદી પ્રવૃત્તિના જનક તરીકે, જેમના ભેદનું ગ્રહણ થયું નથી એવાં બે જ્ઞાનોને સ્વીકારે છે. જેઓ પ્રાતિભાસિક રજતને વિષય કરનારી અવિદ્યાવૃત્તિ સ્વીકારતા નથી તેઓ ઈદમાકારવાળી અન્તઃકરણવૃત્તિ દ્વારા અભિવ્યક્ત સાક્ષિચૈતન્યાભિન્ન ઈદમંશાવચ્છિન્ન ચૈતન્ય દ્વારા જ ઈદમંશાવચ્છિન્ન ચૈતન્યમાં અધ્યસ્ત રજત ભાસ્ય બને છે એમ કહે છે. વળી, રજતાકારવાળી અવિદ્યાવૃત્તિની આવશ્યકતા નથી કારણકે ઈદંવૃત્તિ દ્વારા જ રજતવિષયક સંસ્કારનું આધાન થાય છે એમ તેઓ કહે છે. ભિન્નવિષયક વૃત્તિ ભિન્નવિષયક સંસ્કારની જનક કેવી રીતે બને ? આ

આપત્તિનું સમાધાન સુખવિષયક સંસ્કારના આધાનનું પ્રતિપાદન કરતી વખતે કર્યું જ છે, એટલે પુનરુક્તિની જરૂર નથી. અદ્વૈતસિદ્ધિકારે અદ્વૈતવેદાન્તની મર્યાદા જાળવવા માટે સર્વત્ર વિવરણસિદ્ધાન્તનું સમર્થન કર્યું છે, ઉચ્છૃંખલપણે પરસ્પરવિરુદ્ધ વાત કરી નથી.

મધ્વ વગેરે આચાર્યોના અદ્વૈતવાદખંડનનો સબળ પ્રતિકાર કરવા માટે જ અદ્વૈતસિદ્ધિકાર પ્રવૃત્ત થયા છે. ઉચ્છૃંખલપણે પરસ્પરવિરુદ્ધ વાત કરે તો ખંડનનો સુયોગ્ય સબળ પ્રતિકાર તે કરી શકે નહિ. અપ્પય્યદીક્ષિત વગેરે આચાર્યો ન્યાયામૃત આદિ ગ્રન્થોનો પ્રતિવાદ કરવાનું સાહસ કરતા નથી. એકમાત્ર અદ્વૈતસિદ્ધિ ગ્રંથ જ અદ્વૈતવાદના સ્તંભરૂપ છે. અદ્વૈતવાદમાં આવો બીજો એકેય ગ્રંથ નથી જેનું અવલંબન લઈને મધ્વ વગેરે પૂર્વપક્ષીએ કરેલા અદ્વૈતવાદખંડનનું યથાયથ સમાધાન કરી શકાય. અપ્પય્યદીક્ષિત વગેરે દ્વારા વિરચિત માધ્વસિદ્ધાન્તખંડન માટેના અનેક ગ્રંથો હોવા છતાં માધ્વાચાર્યો દ્વારા ઉદ્‌ભાવિત અદ્વૈતસિદ્ધાન્તખંડનનું સમાધાન કરવા સમર્થ આમાંનો કોઈ ગ્રંથ નથી. અદ્વૈતસિદ્ધિમાં જેટલું પ્રગાઢ પાંડિત્ય છે તેટલું પાંડિત્ય એમનામાંથી કોઈનામાં નથી. તે બધા કોઈ એક વિષય લઈ અનેક કોટિપ્રકોટિ પ્રદર્શનપૂર્વક અનેક વાતો કહેવામાં વ્યસ્ત-અભ્યસ્ત છે. પરંતુ આમૂલ અદ્વૈતસિદ્ધાન્તનું સમર્થન કરી તત્પૂર્વક માધ્વાચાર્યપ્રદર્શિત ખંડનરાશિનું સમાધાન કરવું એમને માટે એકાન્તપણે અસંભવ છે. એકમાત્ર અદ્વૈતસિદ્ધિકાર મધુસૂદન સરસ્વતી જ અદ્વૈતવેદાન્તનું સમ્માનરક્ષણ કરી ગયા છે. મધુસૂદન સરસ્વતીના કંઈક અંશે પૂર્વવર્તી નૃસિંહાશ્રમે પણ વિવરણટીકા ભાવપ્રકાશિકામાં વિચ્છિન્નપણે અને અદ્વૈતદીપિકામાં ધારાવાહિકપણે માધ્વપ્રદર્શિત ખંડનનું સમાધાન કરવાનો પ્રયાસ અવશ્ય કર્યો છે. પરંતુ નૃસિંહાશ્રમના ગ્રન્થથી અદ્વૈતસિદ્ધિ ગ્રંથ વધારે પ્રગાઢ અને અદ્વૈતસિદ્ધાન્તના પૂર્ણ રહસ્યનો વ્યંજક છે. તેથી જેઓ અદ્વૈતસિદ્ધાન્તનું પૂર્ણ રહસ્ય જાણવાના અને નવ્યરીતિનું અવલંબન કરીને શાસ્ત્રનો ઊહાપોહ કરવાના ઈચ્છુક છે તેમને માટે અદ્વૈતસિદ્ધિ ગ્રંથ જ એકમાત્ર અવલંબન છે. અદ્વૈતસિદ્ધિની ટીકાઓમાં બ્રહ્માનંદ સરસ્વતીપ્રણીત લઘુચન્દ્રિકા ટીકા જ અદ્વૈતસિદ્ધાન્તનું રહસ્ય ઉદ્‌ઘાટિત કરવામાં શીર્ષસ્થાને છે. રામાનુજ સંપ્રદાયના પરમ આચાર્ય નિગમાન્તદેશિક વેંકટનાથે પોતાના શતદૂષણી ગ્રંથમાં અદ્વૈતવાદખંડનના બહુ પ્રયાસો કર્યા છે. છાસઠ પ્રકરણો ધરાવતો શતદૂષણી ગ્રંથ પ્રકાશિત છે. આ ગ્રંથની મહાચાર્યપ્રણીત ચણ્ડમારુત ટીકામાં અતિસૂક્ષ્મ રીતે અદ્વૈતસિદ્ધાન્તનું ખંડન કરવામાં આવ્યું છે. જેમણે ધ્યાન દઈ અદ્વૈતસિદ્ધિ અને લઘુચન્દ્રિકાનું અધ્યયન કર્યું છે તેઓ ચંડમારુતગત ખંડનનું સમાધાન કરવા સમર્થ હોય છે. રામાનુજમતાનુસારી અનન્તાચાર્ય પોતાના ન્યાયભાસ્કર ગ્રંથમાં લઘુચન્દ્રિકાના સિદ્ધાન્તના ખંડન માટે અદ્વૈતસિદ્ધિના પ્રથમ પરિચ્છેદમાં પ્રદર્શિત પ્રપંચમિથ્યાત્વાનુમાનના દોષો દર્શાવે છે. લઘુચન્દ્રિકામાં મિથ્યાત્વાનુમાનમાં જે સમસ્ત યુક્તિઓ આપવામાં આવી છે, ન્યાયભાસ્કરમાં તેમના દોષો દર્શાવવાનો પ્રયાસ કરવામાં આવ્યો છે. મિથ્યાત્વાનુમાનના 'સોપાધિકત્વનિરાસ' સુધીના ભાગમાં બ્રહ્માનંદે જે કહ્યું છે, તેના ખંડનનો પ્રયાસ પણ ન્યાયભાસ્કરકારે કર્યો છે. ન્યાયભાસ્કરકાર મહાનૈયાયિક હતા. નવ્યરીતિને અનુસરી તેમણે સૂક્ષ્મ વિચારણા કરી છે, એમાં કોઈ સંદેહ નથી. લઘુચન્દ્રિકાની વિઠ્ઠલેશી ટીકામાં આ ખંડનના સમાધાનનો પ્રયાસ કરવામાં આવ્યો છે અને રામસુબ્બા શાસ્ત્રીએ પણ પોતાના ગ્રંથ ન્યાયભાસ્કરખંડનમાં ન્યાયભાસ્કરકાર પ્રદર્શિત દૂષણોનું સમાધાન કર્યું છે.

ખરેખર તત્ત્વતઃ તો અદ્વૈતવેદાન્તસિદ્ધાન્ત પ્રમાણે અવિદ્યાવૃત્તિમાત્રમાં જ્ઞાનત્વ પણ નથી

અને પ્રમાત્વ પણ નથી. જ્ઞાનમાત્ર પ્રમા છે, જે અપ્રમા છે તે જ્ઞાનાભાસ છે. નૈયાયિકો જેમ પ્રમા અને અપ્રમારૂપે જ્ઞાનનું દ્વૈવિધ્ય સ્વીકારે છે તેમ અદ્વૈતવેદાન્તસિદ્ધાન્તમાં સ્વીકારવામાં આવ્યું નથી. પ્રમાણજન્ય અન્તઃકરણવૃત્તિને કે તે વૃત્તિથી અભિવ્યક્ત ચૈતન્યને અદ્વૈતવેદાન્તમાં જ્ઞાન કહેવામાં આવેલ છે, અને તે પ્રમા પણ છે. વળી જે અપ્રમા છે તે અન્તઃકરણની વૃત્તિ નથી પણ અવિદ્યાની જ વૃત્તિ છે. પ્રભાકરસિદ્ધાન્તમાં જ્ઞાનમાત્રને પ્રમા ગણવામાં આવેલ છે. તે અદ્વૈતસિદ્ધાન્તને પ્રતિકૂળ નથી પણ અનુકૂળ છે. અદ્વૈતવેદાન્તી જ્ઞાનને કદી અપ્રમા કહેતા નથી. જે અપ્રમા છે તે જ્ઞાનાભાસ છે, જ્ઞાન નથી.

અનધિગત અર્થાત્ અજ્ઞાત વિષયનું જ્ઞાન જ પ્રમા છે. અગૃહીતગ્રાહિ જ્ઞાન જ પ્રમા છે. જે જ્ઞાન છે તે અજ્ઞાતવિષયક જ હોય છે. અજ્ઞાનનું અનિવર્તક અર્થાત્ અવિરોધી જ્ઞાન હોઈ શકે જ નહિ. શુક્તિરજતાદિ સાક્ષિભાસ્ય વસ્તુ કદી અજ્ઞાત યા અનધિગત સંભવતી જ નથી, તેનું અજ્ઞાત અસ્તિત્વ અસંભવ છે. તેથી અનધિગતવિષયક જ્ઞાનને પ્રમા કહેતાં શુક્તિરજતજ્ઞાનમાં તેની અતિવ્યાપ્તિ થાય જ નહિ. તેમ છતાં વેદાન્તપરિભાષાકારે અબાધિતવિષયત્વને પણ પ્રમાલક્ષણમાં સ્થાન આપ્યું છે.[87] તેમ કરવામાં તેમનો અભિપ્રાય શો છે એ તો તે જ જાણે! જે વિષય બાધિત થાય તે અનધિગત અર્થાત્ અજ્ઞાત હોઈ શકે જ નહિ. બાધિત વિષય કલ્પિત છે. કલ્પિત વસ્તુનું અજ્ઞાન અસંભવ છે, અસિદ્ધ છે.[88] આ દષ્ટિએ વિચારીએ તો ઈશ્વરનું માયાવૃત્તિરૂપ જ્ઞાન પણ અજ્ઞાનનું નિવર્તક નથી. તેથી ઈશ્વરનું જ્ઞાન પણ પ્રમારૂપ નથી. જે જ્ઞાન અજ્ઞાનનિવર્તક નથી, અજ્ઞાનવિરોધી નથી કે અજ્ઞાતાર્થવિષયક નથી તે પ્રમા નથી. અજ્ઞાતાર્થવિષયક નિશ્ચય જ પ્રમા છે. ઈશ્વરને અજ્ઞાતાર્થવિષયક નિશ્ચય થઈ શકે નહિ. જો તેને અજ્ઞાતાર્થવિષયક નિશ્ચય થાય છે એવું સ્વીકારવામાં આવે તો ઈશ્વરમાં અજ્ઞાનનો સ્વીકાર કરવો પડે. જે વસ્તુ ઈશ્વરને અજ્ઞાત હતી તેને તે પછી જાણે છે એવું સ્વીકારાય નહિ. એવું સ્વીકારતાં ઈશ્વરમાં અજ્ઞાન સ્વીકારવું પડે, જે ઈષ્ટ નથી. ઈશ્વરનું જ્ઞાન ભ્રમ પણ નથી, કારણ કે મિથ્યાવસ્તુ મિથ્યાત્વરૂપે જ ઈશ્વરજ્ઞાનનો વિષય બને છે. આમ ઈશ્વરજ્ઞાન પ્રમા તેમ જ ભ્રમથી વિલક્ષણ એવું ત્રીજા પ્રકારનું સ્વીકારવામાં આવ્યું છે. નૈયાયિકો પણ ઈશ્વરજ્ઞાનને પ્રમા તેમ જ ભ્રમથી વિલક્ષણ ગણે છે; અલબત્ત તેઓ તેમ અન્ય કારણે ગણે છે. તેમના મતે ઈશ્વરજ્ઞાન નિત્ય છે. તેથી તે ગુણજન્ય પણ નથી કે દોષજન્ય પણ નથી. નૈયાયિકો પ્રમાને ગુણજન્ય અને ભ્રમને દોષજન્ય ગણે છે. ઈશ્વરજ્ઞાન નિત્ય હોઈ જન્ય જ નથી. એટલે તેનું પ્રમા હોવું કે ભ્રમ હોવું અસંભવ છે. નૈયાયિકોએ યથાર્થાનુભવરૂપે પણ પ્રમાની વ્યાખ્યા કરી છે. આ દષ્ટિએ તેઓ ઈશ્વરજ્ઞાનને પ્રમા ગણી શકે. પરંતુ 'अर्थेऽनुपलब्धे तत्प्रमाणम्' એ જૈમિનિસૂત્રને અનુસરનારા દાર્શનિકો ઈશ્વરજ્ઞાનને પ્રમા કહી શકે નહિ. વળી, અદ્વૈતસિદ્ધાન્તમાં ઈશ્વરજ્ઞાનમાં જે જ્ઞાનત્વ છે તે મુખ્ય નથી પણ ગૌણ છે. જેમ સ્મૃતિ ઈચ્છાદિની જનક હોવાથી તેને ગૌણભાવે જ્ઞાન કહેવામાં આવે છે તેમ ઈશ્વરજ્ઞાન પણ ઈચ્છાદિનું જનક હોવાથી તેને ગૌણભાવે જ્ઞાન કહેવામાં આવે છે. ઉપરાંત, અદ્વૈતસિદ્ધાન્તમાં ઈશ્વરજ્ઞાન નિત્ય નથી. પ્રાણીઓના કર્મવશે ઈશ્વરોપાધિ માયાની કે અવિદ્યાની વૃત્તિ ઉત્પન્ન થાય છે. તેથી ઈશ્વરમાં સ્મૃતિ પણ સ્વીકારવામાં આવી છે. આ વાત વિવરણાચાર્યે સ્પષ્ટપણે કહી છે.[89]અને લઘુચન્દ્રિકાકારે પણ તેનું સમર્થન કર્યું છે.[90] તેથી જ મીમાંસાન્યાયપ્રકાશકાર આપોદેવે ન્યાયપ્રકાશના પ્રારંભે કહ્યું છે કે ઈશ્વર વીતી ગયેલા કલ્પના વેદનું સ્મરણ કરીને આ કલ્પમાં ઉપદેશ આપે છે.[91] ઈશ્વરમાં સ્મરણરૂપ જ્ઞાનનો સ્વીકાર ન્યાયાદિશાસ્ત્રવિરુદ્ધ છે. અદ્વૈતવેદાન્તમાં

જ ઈશ્વરમાં સ્મરણાત્મક જ્ઞાન સમર્થિત થયું છે. આપોદેવની અદ્વૈતવેદાન્તવાસના પ્રબળ હોવાથી તેમણે ઈશ્વરમાં સ્મૃતિ સ્વીકારી છે.

ટિપ્પણ

૧. सादिशुक्त्याद्यवच्छिन्नचैतन्यावरकाज्ञानानामनादित्वायोगस्योक्तत्वात्। **न्यायामृत**, पृ. ३००
न तावदनादिभावरूपत्वे सति ज्ञाननिवर्त्या सेति, सादिशुक्त्याद्यवच्छिन्नचैतन्यावरकाज्ञानेऽव्याप्तेः, तस्यानादित्वाभावात्। **अद्वैतसिद्धि**, पृ. ५४४

૨. आरोपिताभावोपादानाज्ञाने भावत्वाभावाच्च। अभावस्य भावोपादानकत्वे असत्यस्य सत्योपादानकत्वापातात्। **न्यायामृत**, पृ. ३००
आरोपिताभावोपादानाज्ञाने च भावत्वाभावात् तत्राव्याप्तिः, अभावस्य भावोपादानकत्वे असत्यस्यापि सत्योपादानकत्वं स्यात्। **अद्वैतसिद्धि**, पृ. ५४४

૩. तस्याज्ञानानुपादानकत्वे ज्ञानान्निवृत्तिर्न स्यात्। **न्यायामृत**, पृ. ३००
अज्ञानानुपादानकत्वे तस्य ज्ञानान्निवृत्तिर्न स्यादिति। **अद्वैतसिद्धि**, पृ. ५४४

૪. ...रूप्योपादानाज्ञानमप्यनादिचैतन्याश्रितत्वादनाद्येव...। **अद्वैतसिद्धि**, पृ. ५४४

૫. એક વાત ધ્યાનમાં રાખવાની કે જ્ઞાતતા ધર્મ જ્ઞાનજન્ય હોવા છતાં અજ્ઞાતતા ધર્મ જન્ય ધર્મ નથી. અજ્ઞાન અનાદિ હોઈ અજ્ઞાનની સાથે વિષયનો સંબંધ અજ્ઞાતતા પણ અનાદિ છે. જો કે અજ્ઞાનના ફળને અજ્ઞાતતા કહેવામાં આવે છે છતાં અજ્ઞાન અને અજ્ઞાતતા વચ્ચે જન્યજનકભાવ કે પૌર્વાપર્ય નથી પરંતુ તેમની વચ્ચે સમકાલીનતા જ છે. અજ્ઞાતતા એ તો અજ્ઞાનનો વિષય સાથેનો સંબંધ છે. અજ્ઞાનનો વિષય શુદ્ધ ચૈતન્ય છે. શુદ્ધ ચૈતન્ય સાથે અજ્ઞાનનો સંબંધ અનાદિ છે, કારણ કે એ સંબંધના જે બે સંબંધી અજ્ઞાન અને ચૈતન્ય છે તે બંને અનાદિ હોઈ સંબંધ સાદિ હોઈ શકે નહિ. અને ચૈતન્ય સાથે અસંબદ્ધ એવું અનાદિ અજ્ઞાન સિદ્ધ પણ થઈ શકે નહિ. એટલા માટે ચૈતન્ય સાથેનો અજ્ઞાનનો સંબંધ અનાદિ છે, પરંતુ તે અજ્ઞાનપ્રયુક્ત છે. જે અજ્ઞાનજન્ય નથી તે અજ્ઞાનપ્રયુક્ત હોઈ શકે, અજ્ઞાનપ્રયુક્ત કહેવાનો અર્થ છે – અજ્ઞાનનું વ્યાપ્ય. અજ્ઞાન-ચૈતન્યસંબંધ અજ્ઞાનજન્ય ન હોવા છતાં અજ્ઞાનનો વ્યાપ્ય હોઈ શકે. ચૈતન્યમાં અજ્ઞાનસંબંધ હોતાં અજ્ઞાન અવશ્ય હોય જ. જે વખતે ચૈતન્યમાં અજ્ઞાનસંબંધ હોય છે, તે વખતે અજ્ઞાન અવશ્ય હોય છે. તેથી અજ્ઞાન-ચૈતન્યસંબંધ અજ્ઞાનનો વ્યાપ્ય છે. અજ્ઞાનનું કાર્ય પણ અજ્ઞાનનું વ્યાપ્ય હોય છે. કાર્યમાત્ર કારણનું વ્યાપ્ય હોય છે. અજ્ઞાન-ચૈતન્યસંબંધ અજ્ઞાનનું કાર્ય ન હોવા છતાં અજ્ઞાનનું વ્યાપ્ય છે. તેથી, અજ્ઞાનવ્યાપ્યત્વ અજ્ઞાનના કાર્યમાં અને અજ્ઞાન-ચૈતન્યના અનાદિ સંબંધમાં છે, આમ અજ્ઞાનનું કાર્ય અને અકાર્ય બન્નેય અજ્ઞાનનાં વ્યાપ્ય છે – અજ્ઞાનપ્રયુક્ત છે. આમ અજ્ઞાતતા અજ્ઞાનપ્રયુક્ત હોઈ, તેને ફળ કહેવામાં આવેલ છે. તેથી ક્રિયાપ્રયુક્ત ફલશાલિત્વ જ કર્મત્વ છે એમ કહેતાં અજ્ઞાતતા અનાદિ હોવા છતાં અજ્ઞાનનું ફળ ગણાય કારણ કે તે અજ્ઞાનપ્રયુક્ત છે.

૬. જડના આવરક અજ્ઞાનનો સ્વીકાર કરવામાં આવે તો તે અજ્ઞાનની કદી સિદ્ધિ થઈ શકે નહિ. અજ્ઞાન પ્રમાણ દ્વારા સિદ્ધ થતું નથી. અજ્ઞાન પોતાના આશ્રય સાક્ષિચૈતન્ય દ્વારા જ

સિદ્ધ થઈ શકે છે. તેથી જો કોઈ દુરાગ્રહપૂર્વક જડ વસ્તુના આવરક અજ્ઞાનનો સ્વીકાર કરે તો તે અજ્ઞાન અસિદ્ધ જ રહે. આ છે અદ્વૈતવેદાન્તનો મત.

७. ....उदीच्यं शुक्त्यादिकं तु तदवच्छेदकमिति न तत्राव्याप्तिः। **अद्वैतसिद्धि**, पृ. ५४४

८. **न्यायामृततरङ्गिणी**, पृ.२२४

९. शक्तेरज्ञानान्यत्वेऽपि न तस्यामतिव्याप्तिः, निवर्त्यशक्तिमत्त्वस्यैव लक्षणत्वसम्भवादित्याद्युपपादनमिति भावः। **लघुचन्द्रिका**, पृ. ५४४

१०. भावत्वं चात्राभावविलक्षणत्वमात्रं विवक्षितम्, अत आरोपिताभावोपादानाज्ञानेऽप्यभावविलक्षणत्व-स्वीकारान्नाव्याप्तिः। **अद्वैतसिद्धि**, पृ. ५४४

११. न च सजातीयोपादानकत्वनियमः अन्यथा असत्यस्यापि सत्यमुपादानं स्यादिति वाच्यम् सर्वथा साजात्ये सर्वथा वैजात्ये वोपादानोपादेयभावादर्शनेन तथा साजात्यस्य वैजात्यस्य वा आपादयितुम-शक्यत्वात्। न हि कार्याकारकारणाकारतोऽप्यभेदे कार्यकारणभावः। **न्यायामृत**, पृ. ३०० **अद्वैतसिद्धि**, पृ. ५४४

१२. सत्यस्य त्वसत्योपादानत्वे सत्यस्य निवृत्त्यसंभवेन तदुपादेयस्यासत्यस्यापि निवृत्तिर्न स्यात्, उपादाननिवृत्तिमन्तरेणोपादेयानिवृत्तेः, अतो न सत्यमसत्यस्योपादानम्, सत्यस्यापरिणामित्वाच्च। **अद्वैतसिद्धि**, पृ. ५४४

१३. सत्यस्य दुग्धादेः परिणामदर्शनाच्च। **न्यायामृततरङ्गिणी**, पृ. २४४।

१४. ...परिच्छिन्नत्वस्य मिथ्यात्वव्याप्यत्वात्। **लघुचन्द्रिका**, पृ. ५४४

१५. मैवम् समवायिकारणनाशाद्वा... नाशदर्शनात्। **न्यायामृततरङ्गिणी**, पृ. २२४

१६. ... निमित्तनाशादिनैवासत्यस्य नाश इति तु न युक्तम्, दृश्यमात्रे ज्ञाननाश्यत्वस्य श्रुत्यनुभवादिसिद्धत्वेन उपादानाज्ञाननाशस्यावश्यकत्वात्। **लघुचन्द्रिका**, पृ. ५४४

१७. शुद्धं ब्रह्म वृत्तिव्याप्यमपि नेति मते... ज्ञाननिवर्त्यत्वाभावच्च। **न्यायामृत**, पृ. ३००

१८. स्वरूपसदुपाधिमत्तद्विषयकज्ञाननिवर्त्यत्वस्य तन्मतेऽपि भावात्। **अद्वैतसिद्धि**, पृ. ५४४
उपाध्यविषयकत्वे सति उपहितविषयकेत्यर्थः। **लघुचन्द्रिका**, पृ. ५४४

१९. **न्यायामृततरङ्गिणी**, पृ. २२४

२०. **अद्वैतसिद्धि**, पृ. ४५३-४५८

२१. चरमसाक्षात्कारानन्तरभाविजीवन्मुक्त्यनुवृत्तेऽज्ञाने ऊर्ध्वाग्रत्वाद्यधिष्ठानत्वसाक्षात्कारानिवर्तितजल-स्थवृक्षाधोग्रत्वादिसोपाधिकभ्रमोपादानाज्ञाने च ज्ञाननिवर्त्यत्वाभावाच्च। **न्यायामृत**, पृ. ३००
अथ - औपाधिकभ्रमोपादानाज्ञाने ब्रह्मसाक्षात्कारानन्तरविद्यमानजीवन्मुक्ताज्ञाने च ज्ञाननिवर्त्यत्वाभावादव्याप्तिः। **अद्वैतसिद्धि**, पृ. ५४४

२२. तयोर्ज्ञाननिवर्त्यत्वे उपाधिकालजीवन्मुक्तिकालयोरेव ज्ञानप्रागभाववत्तन्निवृत्त्यापत्तिरिति चेत्। **अद्वैतसिद्धि**, पृ. ५४४
...जीवन्मुक्त्यनुवृत्ताज्ञानस्य ज्ञाननिवर्त्यत्वे च स्वकार्यैरारब्धकर्मभिः सह पूर्वेणैव साक्षात्कारेण निवृत्तिः स्यात्... तस्य स्वप्रागभावं प्रतीवाज्ञानं प्रत्यप्यन्यनिरपेक्षस्यैव निवर्तकत्वात्। **न्यायामृत**, पृ. ३०१

२३. ...उपाधिप्रारब्धकर्मणोः प्रतिबन्धकयोरभावविलम्बेन निवृत्तिविलम्बेऽपि तयोर्ज्ञाननिवर्त्यत्वानपायात्। न हि क्वचिदविलम्बेन जनकस्य क्वचित् प्रतिबन्धेन विलम्बे जनकताऽपैति। **अद्वैतसिद्धि**, पृ. ५४४

૨૪. न हि ज्ञाते क्वचिदपि न जानामीति धीरस्ति । **न्यायामृत**, पृ. ३०१
न च तर्हि ज्ञातेऽपि तत्राज्ञात इति व्यवहारापत्तिः । **अद्वैतसिद्धि**, पृ. ५४४

૨૫. तादृग्व्यवहारे आवरणशक्तिमदज्ञानस्य कारणत्वेन तदावरणशक्त्यभावादेय ईदृग्व्यवहारानापत्तेः । यथा चैतत् तथोपपादयिष्यते । **अद्वैतसिद्धि**, पृ. ५४४

૨૬. चैतन्याविद्यासम्बन्धेऽतिव्याप्तिश्च । **न्यायामृत**, पृ. ३०१
न चाविद्याचैतन्यसम्बन्धेऽतिव्याप्तिः । **अद्वैतसिद्धि**, पृ. ५४४

૨૭. साक्षाज्ज्ञाननिवर्त्यत्वस्य विवक्षितत्वात् । **अद्वैतसिद्धि**, पृ. ५४४

૨૮. तस्याप्यविद्यात्मकत्वाद्वा । **अद्वैतसिद्धि**, पृ. ५४४
स्वरूपमेव सम्बन्ध इति भावः । **लघुचन्द्रिका**, पृ. ५४४

૨૯. साक्षाज्ज्ञाननिवर्त्यत्वविवक्षायां चानादिपदवैयर्थ्यम् । **न्यायामृत**, पृ. ३०१
न च विशेषणान्तरवैयर्थ्यम् । **अद्वैतसिद्धि**, पृ. ५४४

૩૦. अनादिपदस्योत्तरज्ञाननिवर्त्ये पूर्वज्ञाने भावपदस्य ज्ञानप्रागभावे...अतिव्याप्तिवारकत्वेन सार्थकत्वात् । **अद्वैतसिद्धि**, पृ. ५४४

૩૧. ज्ञानजन्यकार्यप्रागभावे चातिव्याप्तिवारकत्वेन सार्थकत्वात् । **अद्वैतसिद्धि**, पृ. ५४४

૩૨. ज्ञानत्वेन साक्षात् तन्निवर्त्यत्वं तु भवति लक्षणान्तरम् । **अद्वैतसिद्धि**, पृ. ५४४

૩૩. कल्पितत्वमात्रं हि न दोषजन्यधीमात्रशरीरत्वे सादित्वे वा तन्त्रम् । किन्तु प्रतिभासकल्पकसमान-कालीनकल्पकवत्त्वं... तन्त्रम् । **अद्वैतसिद्धि**, पृ. ५४४ ।

૩૪. **न्यायामृततरङ्गिणी**, पृ. २२५

૩૫. अविद्याविषयकाविद्यावृत्तेः प्रलयादावस्वीकारान्नाविद्यायां तदिति भावः । **लघुचन्द्रिका**, पृ. ५५४

૩૬. **विवरण**, विजयनगर सं., पृ. २१० । **लघुचन्द्रिका**, पृ. ७८३

૩૭. द्वितीये तु नैका वृत्तिः सर्वविषयिका, किंतु भविष्येष्वनुमितिः, भूतेषु स्मृतिः, विद्यमानेषु प्रत्यक्षरूपा । **लघुचन्द्रिका**, पृ. ७८३
પ્રલય પછી સૃષ્ટિના પ્રારંભે જીવ પ્રલયદશામાં અનુભવાયેલ અવિદ્યા(અજ્ઞાન)નું સ્મરણ કરતો નથી. પ્રલય પછીની દશામાં જીવને અજ્ઞાનસ્મરણ થતું નથી તેથી પ્રલયદશામાં અજ્ઞાનવિષયક સંસ્કાર અને સંસ્કારનો જનક જન્ય અનુભવ સ્વીકારવાની જરૂર નથી. સુપ્તોત્થિત પુરુષને સુષુપ્તિકાળે અનુભવાયેલ અજ્ઞાનનું સ્મરણ થાય છે એ હકીકત સર્વાનુભવસિદ્ધ છે તેથી સુષુપ્તિકાળે અવિદ્યાવિષયક જન્ય અવિદ્યાવૃત્તિનો સ્વીકાર કરવામાં આવ્યો છે. સુષુપ્તિકાળે અવિદ્યાના જન્ય અનુભવથી સંસ્કાર થાય છે અને સંસ્કારથી સુપ્તોત્થિત પુરુષને સુષુપ્તિકાળે અનુભવેલી અવિદ્યાનું સ્મરણ થાય છે.

૩૮. सादिकल्पकवत्त्वं... तन्त्रम् । **अद्वैतसिद्धि**, पृ. ५४४-५४५

૩૯. विद्याऽनिवृत्त्यप्रयुक्तनिवृत्तिप्रतियोगित्वं... तन्त्रम् । **अद्वैतसिद्धि**, पृ. ५४४-५४५

૪૦. प्रागभावप्रतियोगित्वं वा तन्त्रम् । न च तत् प्रकृतेऽस्ति । **अद्वैतसिद्धि**, पृ. ५४५

૪૧. ननु कल्पितस्य दोषजन्यत्वं नियतम् इति चेत् तर्हि परमार्थस्यापि गुणजन्यत्वं नियतमिति तव तद्विरहान्नित्यमात्रविलोपप्रसङ्गः । **अद्वैतदीपिका**, द्वि. प. (द्वितीय परिच्छेद), पृ. १२२

૪૨. ननु कार्यं कारणजन्यं तन्निवृत्तौ निवर्तते। पारमार्थिकं च सर्वं न कार्यं किन्तु यथाप्रमाणं किञ्चिदेवेति चेत्। **अद्वैतदीपिका**, द्वि.प., पृ. १२२

૪૩. तर्हि कल्पितमपि सर्वं दोषजन्यमिति न नियमः किन्तु यथानुभवं कार्यमेव कल्पितं दोषजन्यमिति तुल्यम्। **अद्वैतदीपिका**, द्वि.प., पृ. १२२

૪૪. दोषजन्यत्वाभावेऽपि कल्पितत्वे किमात्मापि कल्पितो न भवेत् इति चेत्। **अद्वैतदीपिका**, द्वि.प., पृ. १२२

૪૫. परमार्थस्यापि जन्यत्वे किमित्यात्मापि जन्यो न भवेदिति समम्। **अद्वैतदीपिका**, द्वि.प., पृ. १२२

૪૬. किञ्च कल्पितत्वे हि जडत्वं प्रयोजकम्। तच्च दोषाजन्यत्वेऽप्यज्ञानादेरक्षतम्। **अद्वैतदीपिका**, द्वि.प., पृ. १२२

૪૭. न च वैपरीत्यमात्मनः सत्यज्ञानाद्यात्मकतया श्रुत्यादिभिः प्रमितत्वात्। **अद्वैतदीपिका**, द्वि.प., पृ. १२२

૪૮. आत्मनोऽपि कल्पितत्वे जगदान्ध्यप्रसङ्गात्। जगदवभासस्यात्मस्वरूपत्वात्। तथा च श्रुतिः "तमेव भान्तमनुभाति सर्वम्, तस्य भासा सर्वमिदं विभाति" इति। आत्मनोऽपि कल्पितत्वे तदधिष्ठानानिरूपणात्। सर्वभ्रमाधिष्ठानचिद्रूपस्यैव च आत्मत्वात्। कल्पितस्य बाधनियमात् आत्मनश्च तदभावात् प्रत्युत सर्वभ्रमबाधावधित्वात्। तथा च श्रुतिः - अथात आदेशो नेति नेति नह्येतस्मादिति। नेति अन्यत् परमस्ति" इति। **अद्वैतदीपिका**, द्वि.प., पृ. १२२-१२३

૪૯. कल्पिताज्ञानस्यानादित्वे किं प्रमाणमिति चेत्। न, ब्रह्मविषयमज्ञानमनादि सर्गाद्यकार्योपादानत्वात् ब्रह्मवत्। कार्यस्य सर्गाद्यकालीनकार्योपादानत्वासम्भवान्नाप्रयोजकत्वम्। **अद्वैतदीपिका**, द्वि. प., पृ. १२३-१२४

૫૦. ज्ञाननिवर्त्यस्याभावविलक्षणस्य रूप्यवदनादित्वायोगाच्च। **न्यायामृत**, पृ. ३०१

૫૧. ज्ञाननिवर्त्यत्वसमानाधिकरणाभावविलक्षणत्वेनाविद्यायाः सादित्वसाधने "अजामेकाम्..." "अनादिमायया..." इत्यादिशास्त्रविरोधः, अनादित्वसाधकेन ज्ञाननिवर्त्यत्वे सति भावविलक्षणत्वेन सत्प्रतिपक्षश्च भावत्वस्योपाधित्वं च। **अद्वैतसिद्धि**, पृ. ५४५

૫૨. न च अभावविलक्षणाविद्यादौ भावविलक्षणत्वमसंभवि परस्परविरोधादिति वाच्यम्। **अद्वैतसिद्धि**, पृ. ५४५

...तन्मते अज्ञानस्य भावाभावविलक्षणत्वेन भावत्वाभावाच्च। भावविलक्षणस्याभावत्वनियमेन भावविलक्षणे अभाववैलक्षण्यस्याप्ययोगाच्च। ...**न्यायामृत**, पृ. ३०२

૫૩. भावत्वाभावत्वयोर्बाधकसत्त्वेन तृतीयप्रकारत्वसिद्धौ परस्परविरहव्यापकत्वरूपविरोधासिद्धेः, परस्परविरहव्याप्यत्वरूपस्तु विरोधो नैकविरहेणापरमाक्षिपति। न हि गोत्वविरहोऽश्वत्वमाक्षिपतीत्युक्तम्। **अद्वैतसिद्धि**, पृ. ५४५

૫૪. **अद्वैतसिद्धि**, पृ. ४८-९०

૫૫. **न्यायामृततरङ्गिणी**, पृ. २२५

...तृतीयप्रकारे सिद्धे विरोधासिद्धिः, तस्यां सत्यां स इत्यन्योन्याश्रय इति। **लघुचन्द्रिका**, पृ. ५४५

૫૬. तत्र, तृतीयप्रकारस्य बाधकसत्ताधीनत्वेन विरोधासिद्ध्यनपेक्षत्वात्। **लघुचन्द्रिका**, पृ. ५४५

૫૭. अपि चानादेरभावविलक्षणस्यात्मवदनिवर्त्यत्वम्। **न्यायामृत**, पृ. ३०२

न चात्मवदनादेरभावविलक्षणस्यानिवर्त्यत्वम्। **अद्वैतसिद्धि**, पृ. ५४५

५८. आत्मत्वस्यैवोपाधित्वात्। **अद्वैतसिद्धि**, पृ. ५४५

५९. न च ... आत्मत्वं वोपाधिः। अत्यन्ताभावे...साध्याव्याप्तेः। **न्यायामृत**, पृ. ३०२

न चात्यन्ताभावान्योन्याभावयोः साध्याव्याप्तिः। **अद्वैतसिद्धि**, पृ. ५४५

६०. अधिकरणातिरिक्तस्यानिवर्त्यस्यात्यन्ताभावादेरनभ्युपगमात्। **अद्वैतसिद्धि**, पृ. ५४५

६१. ...असति च साध्याव्याप्तेः। **न्यायामृत**, पृ. ३०२

न च तुच्छे साध्याव्याप्तिः। **अद्वैतसिद्धि**, पृ. ५४५

६२. अभावविलक्षणत्वरूपसाधनावच्छिन्नसाध्यव्यापकत्वोपपत्तेः। किञ्च सादित्वमनादित्वं वा न निवर्त्यत्वानिवर्त्यत्वयोः प्रयोजकम्, ध्वंसप्रागभावयोस्तदभावात्। **अद्वैतसिद्धि**, पृ. ५४५

६३. नापि भावत्वविशेषितं तत् तथा। **अद्वैतसिद्धि**, पृ. ५४५

६४. न हि सादित्वमनादित्वं वा विनाशाविनाशयोर्निमित्तं किन्तु विरोधिसन्निपातासन्निपाताविति...। **विवरण**, विजयनगर सं., पृ. ९५-९६

६५. अभावे तदसत्त्वेन भिन्नभिन्नप्रयोजककल्पनापत्तेः भावनिवृत्त्यनिवृत्त्योरेव तयोः प्रयोजकत्वे च भावविलक्षणाविद्यादौ ताभ्यां तयोरनापादनात्। तस्मान्नाशसामग्रीसन्निपातासन्निपातावेव निवर्त्यत्वानिवर्त्यत्वयोः प्रयोजकाविति मन्तव्यम्। तौ च फलबलकल्प्याविति न कोऽपि दोषः। **अद्वैतसिद्धि**, पृ. ५४५

६६. अपि चाभाववैलक्षण्यादात्मवदनिवृत्तौ भाववैलक्षण्यात् प्रागभाववन्निवृत्तिः किं न स्यादिति। **न्यायामृत**, पृ. ३०३

६७. **अद्वैतदीपिका**, द्वि.प.

६८. **भगवद्गीता**, ५.१६

६९. **श्वेताश्वतरोपनिषद्**, १.१०

७०. **भगवद्गीता**, ५.१५

७१. **गौडपादकारिका**, १.१६

७२. અદ્વૈતદીપિકાના દ્વિતીય પરિચ્છેદમાં પૂર્વપક્ષીના અનુમાનની રજૂઆત અને તે અનુમાનનું ખંડન જોવા જેવું છે.

७३. अपि च यद्यविद्यादेरभावविलक्षणत्वसमानाधिकरणानादित्वेनात्मवत् अनिवर्त्यत्वं साध्यते तर्हि भावविलक्षणत्वेन प्रागभाववत् निवर्त्यत्वमेव किं न साध्यते ? न च ध्वंसात्यन्तान्योन्याभावेषु व्यभिचारः। **अद्वैतसिद्धि**, पृ. ५४५

भाववैलक्षण्येन निवृत्तावत्यन्ताभावस्य ध्वंसस्य च निवृत्त्यापत्तेः। **न्यायामृत**, पृ. ३०३

७४. अधिकरणातिरेके तेषामपि निवर्त्यत्वाभ्युपगमात्। **अद्वैतसिद्धि**, पृ. ५४५

७५. प्रतीतिमात्रशरीरस्याज्ञानस्य यावत् स्वविषयधीरूपसाक्षिसत्त्वमनुवृत्तिनियमेन निवृत्त्ययोगाच्च। **न्यायामृत**, पृ. ३०४

न च अज्ञानस्य यावत्स्वविषयधीरूपसाक्षिसत्त्वमनुवृत्तिनियमेन निवृत्त्ययोग इति वाच्यम्। **अद्वैतसिद्धि**, पृ. ५४५

૭૬. दुःखशुक्तिरूप्यादेः स्वभासके साक्षिणि सत्येव निवृत्त्यभ्युपगमेन साक्षिभास्यानां यावत्साक्षिसत्त्वमवस्थाननियमानभ्युपगमात्। किञ्च केवलचिन्मात्रं न साक्षि किन्तु अविद्यावृत्त्युपहितम्, तथा चास्थिराविद्यावृत्त्युपहितस्य साक्षिणोऽप्यस्थिरत्वेन तत्सत्त्वपर्यन्तमवस्थानेऽप्यविद्यादेर्निवृत्तिरुपपद्यते। **अद्वैतसिद्धि**, पृ. ५४५

૭૭. न च वृत्त्यनुपधानदशायामविद्यादेः शुक्तिरूप्यवत् असत्त्वापत्तिः। **अद्वैतसिद्धि**, पृ. ५४५ **न्यायामृत**, पृ. ३०४

૭૮. सादिपदार्थ एवैतादृङ्नियमात्, धारावाहिकाविद्यावृत्तिपरम्पराया अतिसूक्ष्माया अभ्युपगमाच्चेति शिवम्। **अद्वैतसिद्धि**, पृ. ५४५

૭૯. यत् तु प्रतीतिसत्त्वे सुखादेर्नाशासम्भवः तन्नाशकस्यैव तन्नाशकत्वात्, वृत्त्युपहितचितः सुखादिसाक्षित्वे तु सुखादिधीः व्यावहारिकप्रमा न स्यात् दोषजन्यत्वादिति। **लघुचन्द्रिका**, पृ. ५४५ **न्यायामृततरङ्गिणी**, पृ. २२५-२२६

૮૦. तन्न, सुखादिनिमित्तनाशादेरपि सुखादिनाशकत्वसम्भवात् आगन्तुकदोषाजन्यत्वेनाविद्यादोषजन्यस्यापि सुखादिज्ञानस्य प्रमात्वसम्भवाच्च। **लघुचन्द्रिका**, पृ. ५४५

૮૧. ... अन्तःकरणपरिणामे ज्ञानत्वोपचारात्। **विवरण**, विजयनगर सं., पृ. ४१

૮૨. **चित्सुखी**, (निर्णयसागर), पृ. १२४

૮૩. **न्यायामृत**, पृ. ३२१

૮૪. **लघुचन्द्रिका**, पृ. ४७८-४९०

૮૫. પાતંજલ યોગદર્શન સુખસાક્ષાત્કાર સ્વીકારે છે. સુખપ્રતિબિંબિત ચૈતન્ય જ સુખસાક્ષાત્કાર છે. ન્યાય-વૈશેષિક દર્શન અન્તરિન્દ્રિય મનથી સુખપ્રત્યક્ષ સ્વીકારે છે, પરંતુ પાતંજલ યોગદર્શન સુખાદિનું ઐન્દ્રિયક પ્રત્યક્ષ સ્વીકારે છે એમ કહી શકાય નહિ. તેથી યોગદર્શન સુખપ્રત્યક્ષ ન કહેતાં સુખસાક્ષાત્કાર કહે છે. તેના મતે સુખદ્રષ્ટા કે સુખસાક્ષી સુખપ્રમાતા નથી. પ્રમાતા તો પ્રમાણવ્યાપારવ્યવહિતભાવે પ્રમેયનું દર્શન કરે છે. સાક્ષીને જે સુખસાક્ષાત્કાર થાય છે તે પ્રમાણવ્યાપારવ્યવધાન વિના જ થાય છે. અવ્યવધાનથી વિષયનું ગ્રહણ એ જ સાક્ષાત્કાર છે. પાતંજલ યોગદર્શનમાં અવિદ્યાવૃત્તિનો સ્વીકાર જ નથી. ત્યાં અન્તઃકરણ યા ચિત્તની વૃત્તિનો જ સ્વીકાર છે; ચિત્તવૃત્તિને જ જ્ઞાન કહેવામાં આવે છે. પરંતુ યોગદર્શને સુખની જ્ઞાનરૂપ ચિત્તવૃત્તિનો સ્વીકાર નથી કર્યો. સુખ જ્ઞાનનો વિષય નથી. સુખ જ્ઞાનરૂપ વૃત્તિ વિના જ સાક્ષાત્ પુરુષગ્રાહ્ય છે, પુરુષભાસ્ય છે. અદ્વૈતીઓ સુખાદિવિષયક અવિદ્યાવૃત્તિ વિના જ સુખસાક્ષાત્કારને ઘટાવે છે એમાં પાતંજલ યોગદર્શનનું અનુસરણ જણાય છે.

૮૬. **विवरण**, विजयनगर सं., पृ. २२ तथा २९

૮૭. **वेदान्तपरिभाषा**, (वेंकटेश्वर संस्करण, मुंबई), पृ. १९-२०

૮૮. **विवरण**, (विजयनगर सं.), पृ. १४

૮૯. **विवरण**, (विजयनगर सं.), पृ. २१०

૯૦. **लघुचन्द्रिका**, पृ. ३०९

૯૧. ईश्वरो गतकल्पीयवेदमस्मिन् कल्पे स्मृत्वा उपदिशति। **न्यायप्रकाश**, पृ. ४

અવિદ્યાનું લક્ષણ - દ્વિતીય અને તૃતીય

અવિદ્યાનું દ્વિતીય લક્ષણ છે - ભ્રમનું ઉપાદાનકારણ જે છે તે અવિદ્યા છે. ભ્રમનું ઉપાદાનત્વ જ અવિદ્યાત્વ છે. અવિદ્યા જ ભ્રમનું ઉપાદાન થઈ શકે. આ વિશ્વભ્રમનું ઉપાદાન માયા કે અવિદ્યા છે. બ્રહ્મ વિશ્વભ્રમનું અધિષ્ઠાન છે, ઉપાદાન નથી. જો બ્રહ્મ વિશ્વભ્રમનું ઉપાદાન હોય તો આ દ્વિતીય અવિદ્યાલક્ષણની બ્રહ્મમાં અતિવ્યાપ્તિ થવાનો દોષ આવે. તેથી જેઓ અવિદ્યાનું આ દ્વિતીય લક્ષણ સ્વીકારે છે તેમના મતે બ્રહ્મ વિશ્વભ્રમનું અધિષ્ઠાન જ છે, ઉપાદાન નથી. જેઓ અવિદ્યા સહિત બ્રહ્મને વિશ્વભ્રમનું ઉપાદાન સ્વીકારે છે તેમના મતમાં આ લક્ષણ સંગત થતું નથી, કારણ કે તેમના મતે બ્રહ્મ અને અવિદ્યા બંનેમાં વિશ્વભ્રમનું ઉપાદાનત્વ હોઈ બ્રહ્મમાં અવિદ્યાલક્ષણની અતિવ્યાપ્તિનો દોષ આવે છે. તેથી જેઓ બ્રહ્મને ભ્રમનું અધિષ્ઠાન જ ગણે છે, ઉપાદાન ગણતા નથી, તેમના મતે જ આ બીજું લક્ષણ સમજવું જોઈએ. જો સૂક્ષ્મ વિચારણા કરીએ તો જણાશે કે જેઓ બ્રહ્મને પણ ભ્રમનું ઉપાદાન સ્વીકારે છે તેમના મતમાં પણ, અવિદ્યાના (માયાના) ઉપાદાનત્વથી બ્રહ્મના ઉપાદાનત્વમાં વૈલક્ષણ્ય છે. અવિદ્યા પરિણામી વસ્તુ છે અને બ્રહ્મ અપરિણામી વસ્તુ છે. પરિણામિત્વરૂપે ઉપાદાનત્વ અવિદ્યામાં જ સંભવે છે, બ્રહ્મમાં સંભવતું નથી. વળી, અવિદ્યા અચેતન અર્થાત્ જડ છે, બ્રહ્મ અજડ અર્થાત્ ચેતન છે. અચેતનત્વરૂપે ઉપાદાનત્વ અવિદ્યામાં જ સંભવે છે, બ્રહ્મમાં સંભવતું નથી. તેથી પરિણામિત્વરૂપે કે અચેતનત્વરૂપે ઉપાદાનત્વ અવિદ્યાલક્ષણ છે એમ કહેતાં બ્રહ્મમાં લક્ષણની અતિવ્યાપ્તિ થવાનો દોષ આવશે નહિ. ભ્રમનું પરિણામિત્વરૂપે ઉપાદાનત્વ કે ભ્રમનું અચેતનત્વરૂપે ઉપાદાનત્વ જ અવિદ્યાત્વ છે. જે ઉપાદાનતાનો અવચ્છેદક ધર્મ પરિણામિત્વ કે અચેતનત્વ છે તે ઉપાદાનતા જ અવિદ્યાનું લક્ષણ છે. આમ કહેતાં બ્રહ્મને ભ્રમનું ઉપાદાન સ્વીકારીએ તો પણ બ્રહ્મમાં આ દ્વિતીય અવિદ્યાલક્ષણની અતિવ્યાપ્તિ થવાના દોષ આવશે નહિ. પરિણામિત્વ કે અચેતનત્વ ધર્મ બ્રહ્મમાં નથી, એટલે પરિણામિત્વરૂપે કે અચેતનત્વરૂપે બ્રહ્મ ભ્રમનું ઉપાદાન નથી જ. જે ઉપાદાનતાનો અવચ્છેદક ધર્મ પરિણામિત્વ કે અચેતનત્વ છે તે ઉપાદાનતા બ્રહ્મમાં નથી જ. આમ પ્રદર્શિત દ્વિતીય અવિદ્યાલક્ષણ અતિવ્યાપ્તિદોષથી દૂષિત નથી.[1]

અહીં ન્યાયામૃતકાર આશંકા કરે છે કે અભાવભ્રમનું ઉપાદાન ભાવરૂપ અજ્ઞાન (અવિદ્યા) બની શકે નહિ. ભાવ અને અભાવનું સારૂપ્ય ન હોઈ, ભાવરૂપ અજ્ઞાન આરોપિત અભાવનું ઉપાદાન બની શકે નહિ. આમ અભાવભ્રમનું ઉપાદાનત્વ ભાવરૂપ અજ્ઞાનમાં ન હોઈ, ભ્રમો-પાદાનત્વરૂપ અજ્ઞાનલક્ષણ અવ્યાપ્તિદોષથી દૂષિત છે. ન્યાયામૃતકારની આશંકાના ઉત્તરમાં અદ્વૈતસિદ્ધિકાર કહે છે કે અભાવારોપના નિવર્તક પ્રમાજ્ઞાન દ્વારા નિવર્ત્ય અજ્ઞાનમાં આ દ્વિતીય અવિદ્યાલક્ષણની અવ્યાપ્તિ થવાનો દોષ ઊભો થતો નથી. એનું કારણ એ છે કે અભાવવિલક્ષણ અજ્ઞાન પણ અભાવનું ઉપાદાન બની શકે છે; અને આ વસ્તુ અમે પૂર્વે વિશદપણે સમજાવી છે.[2]

ભ્રમ અજ્ઞાનોપાદાનક છે એમ કહેવામાં આવ્યું છે. અહીં ન્યાયામૃતકાર શંકા કરે છે કે ભાવવિલક્ષણ અજ્ઞાન ભ્રમનું ઉપાદાન બની શકે નહિ. તેનું કારણ એ છે કે ઉપાદાન અને

ઉપાદેયનું સારૂપ્ય હોય છે, ઉપાદાનથી વિસદૃશ ઉપાદેય હોઈ શકે નહિ. ભાવવિલક્ષણ અજ્ઞાન જો ભ્રમનું ઉપાદાન હોય તો ઉપાદેય ભ્રમ પણ ભાવવિલક્ષણ બની જાય. ભ્રમને ભાવવિલક્ષણ સ્વીકારવામાં આવે તો ભ્રમ ઉપાદેય ઘટે જ નહિ. ઘટપટાદિ ભાવવસ્તુ જ ઉપાદેય બને છે. ભાવવિલક્ષણ વસ્તુ, જેમકે ધ્વંસ, ઉપાદેય બનતી નથી. જો ભ્રમ ઉપાદેય જ ન બને તો ભ્રમનું ઉપાદાન અજ્ઞાન કેવી રીતે બને ? આમ, જો અજ્ઞાનને ભાવવિલક્ષણ સ્વીકારીએ તો દ્વિતીય અવિદ્યાલક્ષણ અસંભવદોષથી દૂષિત થાય. ભાવવિલક્ષણ વસ્તુ ઉપાદેય હોતી નથી એ કારણે જો અદ્વૈતવાદી ભ્રમનું ભાવત્વ સ્વીકારે તો તેણે તેના ઉપાદાન અજ્ઞાનને પણ ભાવવસ્તુ માનવી પડે. સઘળી જન્ય ભાવવસ્તુ ભાવોપાદાનક છે, ભાવવિલક્ષણ અજ્ઞાન ઉપાદાન બની શકે નહિ.[3]

આના ઉત્તરમાં અદ્વૈતસિદ્ધિકારે કહ્યું છે કે ભાવવસ્તુ જ ઉપાદાન થઈ શકે અને ભાવવસ્તુ જ ઉપાદેય થઈ શકે - અર્થાત્ ભાવત્વધર્મ જ ઉપાદાનત્વ અને ઉપાદેયત્વનો પ્રયોજક અર્થાત્ વ્યાપ્ય છે એમ કહી શકાય નહિ, કારણ કે શુદ્ધ આત્મામાં ભાવત્વ હોવા છતાં શુદ્ધ આત્મા ઉપાદાન કે ઉપાદેય નથી. તેથી ભાવત્વધર્મ ઉપાદાનત્વ કે ઉપાદેયત્વનો પ્રયોજક નથી. કાર્યાન્વયી કારણત્વ જ ઉપાદાનત્વનું પ્રયોજક છે, નિમિત્તકારણ કાર્યનું અન્વયી કારણ નથી. સઘળાં નિમિત્તકારણ કાર્યમાં અનન્વયી હોય છે. માટી ઘટનું અન્વયી કારણ છે. તેથી માટી ઘટનું ઉપાદાન છે. દંડ, ચક્ર, વગેરે ઘટનું અન્વયી કારણ નથી. તેથી તે ઘટનાં ઉપાદાનકારણ નથી પણ નિમિત્તકારણ છે. કાર્યાત્મક અર્થાત્ કાર્યમાં અનુસ્યૂત કારણને જ અન્વયી કારણ કહેવાય. નિમિત્તકારણ કાર્યાત્મક નથી, કાર્યમાં અનુસ્યૂત નથી. આમ અન્વયીકારણત્વધર્મ ઉપાદાનત્વનો પ્રયોજક છે. અને સાદિત્વ ધર્મ ઉપાદેયત્વનો પ્રયોજક છે. ભાવત્વધર્મ ઉપાદાનત્વ કે ઉપાદેયત્વનો પ્રયોજક નથી. ભાવત્વધર્મ ઉપાદાનત્વ કે ઉપાદેયત્વનો વ્યાપ્ય નથી, અર્થાત્ જેમાં ભાવત્વ નથી તેમાં ઉપાદાનત્વ કે ઉપાદેયત્વ નથી એવું નથી. તેથી, અજ્ઞાનમાં(અવિદ્યામાં) ભાવત્વધર્મ ન હોવા છતાં - અજ્ઞાન ભાવવિલક્ષણ હોવા છતાં - તેમાં (ભ્રમનું) ઉપાદાનત્વ હોવામાં કોઈ બાધા નથી.[4]

વળી, અદ્વૈતવાદીને આપત્તિ આપવામાં આવે છે કે ભાવત્વધર્મરહિત વસ્તુનું પણ જો ઉપાદેય હોવું સંભવતું હોય તો ભાવત્વધર્મરહિત ધ્વંસનું પણ ઉપાદેય હોવું સંભવે. અદ્વૈતસિદ્ધિકાર કહે છે કે સાદિત્વધર્મ જ ઉપાદેયત્વનો પ્રયોજક છે. ધ્વંસ સાદિ વસ્તુ છે. તેથી તે પણ ઉપાદેય બને અર્થાત્ ઉપાદાનજન્ય બને. પરંતુ ધ્વંસ તો ઉપાદાનકારણજન્ય નથી. કેવળ નિમિત્તકારણથી જ ધ્વંસની ઉત્પત્તિ થાય છે. અદ્વૈતસિદ્ધિકારનો મત સ્વીકારતાં ધ્વંસમાં પણ ઉપાદેયત્વની આપત્તિ આવે અર્થાત્ ધ્વંસમાં પણ ઉપાદાનકારણજન્યત્વની આપત્તિ આવે.

અદ્વૈતસિદ્ધિકાર ઉત્તર આપે છે કે અદ્વૈતવાદીના મતમાં અભાવ અધિકરણસ્વરૂપ છે. તેથી ધ્વંસ પણ ઉપાદાનકારણજન્ય છે એમ અદ્વૈતવાદી સ્વીકારે છે. તેથી આ તો અદ્વૈતવાદીને માટે ઇષ્ટાપત્તિ છે.[5]

ન્યાયામૃતકાર વધુમાં આપત્તિ આપે છે કે જો ભાવવિલક્ષણ અજ્ઞાન પણ ભ્રમનું ઉપાદાન બની શકે તો જ્ઞાનપ્રાગભાવવ્યતિરિક્ત અજ્ઞાન માનવાની આવશ્યકતા શી છે ? જ્ઞાનપ્રાગભાવ જ ભ્રમનું ઉપાદાન બની શકે. તે ભાવવિલક્ષણ છે જ. તો પછી ભાવાભાવઉભયવિલક્ષણ અજ્ઞાનને ભ્રમનું ઉપાદાનકારણ કલ્પવાની આવશ્યકતા શી છે ?[6]

અદ્વૈતસિદ્ધિકાર કહે છે કે ન્યાયામૃતકારે આમ કહેવું યોગ્ય નથી. પ્રાગભાવ પ્રતિયોગીનો જ જનક બની શકે. ઘટપ્રાગભાવનો પ્રતિયોગી છે ઘટ. તેથી ઘટપ્રાગભાવ ઘટનો જ જનક બની શકે. પ્રાગભાવનું પ્રતિયોગિમાત્રજનકત્વ પ્રાગભાવરૂપ ધર્મીના ગ્રાહક પ્રમાણથી જ સિદ્ધ છે. પ્રાગભાવ પ્રતિયોગીનો જ જનક છે એ નિયમ છે. તેથી પ્રાગભાવ ભ્રમનો જનક નથી જ. ભ્રમનો જે જનક નથી તેનામાં ભ્રમનું જનકત્વવિશેષરૂપ ઉપાદાનત્વ અત્યન્ત અસંભવ છે. અજ્ઞાન અને ભ્રમ બંને સદસદ્વિલક્ષણ છે, તેથી તેમની વચ્ચે ઉપાદાનોપાદેયભાવ હોવામાં કોઈ દોષ નથી.[૭] આમાં ઉપાદાન અને ઉપાદેયનું સારૂપ્ય રક્ષિત થયું છે. સદ્રૂપત્વ એટલે ભાવત્વ અને અસદ્રૂપત્વ એટલે અભાવત્વ. તેથી સદસદ્વિલક્ષણ એટલે ભાવાભાવવિલક્ષણ અને તે જ અનિર્વાચ્યત્વ છે.[૮]

વળી, ન્યાયામૃતકાર નીચે પ્રમાણે શંકા કરે છે. ભ્રમોપાદાનત્વ અજ્ઞાનનું (અવિદ્યાનું) લક્ષણ બની શકે નહિ. જો અજ્ઞાન ભ્રમનું ઉપાદાન હોય તો ભ્રમ પણ અજ્ઞાનાનુવિદ્ધરૂપે પ્રતીત થાય. પરંતુ તેમ થતું નથી. ભ્રમ અજ્ઞાનાનુવિદ્ધરૂપે પ્રતીત થતો નથી. ઉપાદેય વસ્તુ ઉપાદાનાનુવિદ્ધરૂપે પ્રતીત થાય છે, જેમકે મૃત્તિકોપાદાનક ઘટ મૃત્તિકાનુવિદ્ધરૂપે અર્થાત્ મૃત્તિકાથી અભિન્નરૂપે પ્રતીત થાય છે. ઉપાદાન ઉપાદેયમાં અનુસ્યૂત જણાય છે. માટી ઘટમાં અનુસ્યૂત જણાય છે. ઉપાદાનાવિષયક ઉપાદેયમાત્રવિષયક જ્ઞાન થતું નથી. એ કારણે અને એ અર્થમાં ઉપાદાનનો ઉપાદેય સાથે અભેદ છે. તેથી મૃત્તિકાને વિષય ન કરીને ઘટની પ્રતીતિ થતી નથી. જો ભ્રમ અજ્ઞાનોપાદાનક હોય તો અજ્ઞાન પણ નિયતપણે ભ્રમપ્રતીતિનો વિષય બને જ, કારણ કે અજ્ઞાન અને ભ્રમને ક્રમથી ઉપાદાન અને ઉપાદેયરૂપે સ્વીકાર્યા હોવાથી તેમનો અભેદ છે. પરંતુ ભ્રમપ્રતીતિનો વિષય અજ્ઞાન બનતું નથી. તેથી અજ્ઞાનને ભ્રમનું ઉપાદાન માનવું યોગ્ય નથી.[૯]

અદ્વૈતસિદ્ધિકાર ઉત્તર આપે છે કે જે ઉપાદેય વસ્તુ જે ઉપાદાનમાંથી ઉત્પન્ન થાય તે ઉપાદેય વસ્તુ તે ઉપાદાનાનુવિદ્ધરૂપે જ નિયત પ્રતીત થાય એવી વ્યાપ્તિ કે એવો નિયમ નથી, કારણ કે ઘટના રૂપનું ઉપાદાન ઘટ છે પરંતુ ઘટનું રૂપ ઘટોપાદાનક હોવા છતાં તે રૂપ ઘટાનુવિદ્ધરૂપે પ્રતીત થતું નથી. 'रूपं घटः' એ રીતે ઘટથી અભિન્નરૂપે પ્રતીત થતું નથી. સાંખ્ય મતમાં પ્રકૃતિ જગતનું ઉપાદાન છે. વૈશેષિક મતે દ્વ્યણુક ત્ર્યણુકનું ઉપાદાન છે. તેમના મતમાં પણ ઉપાદેય વસ્તુ ઉપાદાનાનુવિદ્ધરૂપે પ્રતીત થતી નથી. અન્યથા 'प्रकृतिर्महान्' 'द्व्यणुकं त्र्यणुकम्' એ જાતની અભેદપ્રતીતિની આપત્તિ આવે. તેથી ન્યાયામૃતકારે દર્શાવેલી વ્યાપ્તિ સર્વથા અસિદ્ધ છે.[૧૦]

અહીં ન્યાયામૃતકાર કહે છે કે 'रूपं घटः' એવી અભેદપ્રતીતિ ન થવા છતાં 'शुक्लो घटः' 'नीलो घटः' એ રીતે તો ઉપાદાનથી અભિન્નરૂપે ઉપાદેય પ્રતીત થાય છે.

ઉત્તરમાં અદ્વૈતસિદ્ધિકાર કહે છે કે રૂપ ઘટોપાદાનક હોવા છતાં 'रूपं घटः' એ જાતની પ્રતીતિ થતી નથી પણ 'शुक्लो घटः' એ જાતની પ્રતીતિ તો થાય છે, એ વાત સાચી. પરંતુ અહીં ઉપાદેયતાવચ્છેદકરૂપે ઉપાદેય ઉપાદાનથી અભિન્નરૂપે પ્રતીત ન થવા છતાં અન્યરૂપે ઉપાદેય ઉપાદાનથી અભિન્નરૂપે પ્રતીત થાય છે એ જ સિદ્ધ થાય છે. કોઈક રૂપે ઉપાદેય ઉપાદાનથી અભિન્નરૂપે પ્રતીત થાય છે એમ જ જો ન્યાયામૃતકાર કહેતા હોય તો એ તો અદ્વૈતવાદી પણ સ્વીકારે છે. અજ્ઞાન પણ જડ વસ્તુ છે, ભ્રમ પણ જડ વસ્તુ છે. તેથી જડત્વરૂપે ભ્રમ અજ્ઞાનાભિન્ન બને છે. 'अज्ञानं भ्रमः' એ જાતની પ્રતીતિ થતી નથી એ ખરું પણ 'जडो भ्रमः' એ જાતની પ્રતીતિ થાય છે. વળી, ભ્રમજ્ઞાનની પ્રતીતિ થાય છે ત્યારે ભ્રમજ્ઞાન જ્ઞાનત્વરૂપે પ્રતીત થવા છતાં

ભ્રમત્વરૂપે પ્રતીત થતું નથી. બાધજ્ઞાનકાલે ભ્રમ પણ અજ્ઞાનરૂપે પ્રતીત થાય છે, જેમકે 'રજતરૂપે જે જ્ઞાન થયું છે તે અજ્ઞાન જ છે' એવી પ્રતીતિ થાય છે. તેથી બાધકાળે ભ્રમજ્ઞાન અજ્ઞાનાભિન્નરૂપે પ્રતીત થતું હોવાથી ભ્રમની અજ્ઞાનોપાદાનતામાં કોઈ દોષ નથી.[૧૧]

વળી, ન્યાયામૃતકાર આપત્તિ આપે છે કે ઈષ્ટસિદ્ધિકારના મતે અજ્ઞાન એક નથી. અજ્ઞાન જ્ઞાનનું સમસંખ્યક છે. જ્ઞાનની સંખ્યા જેટલી છે, અજ્ઞાનની સંખ્યા પણ તેટલી છે.[૧૨] ઈષ્ટસિદ્ધિકારના આ મતમાં ભ્રમોપાદાનત્વ અજ્ઞાનનું(અવિદ્યાનું) લક્ષણ બની શકે નહિ, કારણ કે જે અજ્ઞાન ભ્રમજ્ઞાનને ઉત્પન્ન કર્યા વિના પહેલેથી જ પ્રમાજ્ઞાન દ્વારા નિવૃત્ત થઈ ગયું છે તે અજ્ઞાનમાં ભ્રમોપાદાનત્વ નથી. તેથી તે અજ્ઞાનમાં(અવિદ્યામાં) આ દ્વિતીય લક્ષણની અવ્યાપ્તિ થવાનો દોષ આવે. જે વ્યક્તિને પહેલેથી જ શુક્તિમાં શુક્તિવિષયક પ્રમાજ્ઞાન ઉત્પન્ન થયું છે અને શુક્તિવિષયક પ્રમાજ્ઞાન દ્વારા શુક્તિવિષયક અજ્ઞાનની નિવૃત્તિ થઈ છે તે વ્યક્તિનું પ્રમાનિવર્ત્ય આ અજ્ઞાન ભ્રમનું ઉપાદાન બને નહિ, એટલે ભ્રમોપાદાનત્વલક્ષણ અવ્યાપ્તિદોષથી દૂષિત બને.[૧૩]

આના ઉત્તરમાં અદ્વૈતસિદ્ધિકાર કહે છે કે પ્રદર્શિત અવ્યાપ્તિદોષ આવતો નથી. ભ્રમોપાદાનત્વયોગ્યતા જ અજ્ઞાનનું(અવિદ્યાનું) દ્વિતીય લક્ષણ છે. ભ્રમાપૂર્વક એવું પ્રમાનિવર્ત્ય અજ્ઞાન જો કે ભ્રમનું ઉપાદાન બનતું નથી, તેમ છતાં તે જ અજ્ઞાનમાં ભ્રમનું ઉપાદાન બનવાની યોગ્યતા તો છે જ. અન્ય સહકારી કારણનું સમવધાન ન હોવાથી તે અજ્ઞાન ભ્રમને ઉત્પન્ન કરી શકતું નથી. તેથી તે અજ્ઞાનમાં સ્વરૂપયોગ્યતારૂપ ઉપાદાનકારણતા તો છે જ. કેવળ સહકારિકારણના અભાવને કારણે જ તે અજ્ઞાન ભ્રમફલોપધાયક બની શકતું નથી. આમ ભ્રમોપાદાનત્વયોગ્યતા જ અજ્ઞાનનું લક્ષણ ઈષ્ટસિદ્ધિકારને વિવક્ષિત હોઈ તેમના મતમાં કોઈ દોષ નથી. જેઓ અજ્ઞાનને જ્ઞાનસમસંખ્યક માનતા નથી તેઓએ લક્ષણમાં 'યોગ્યતા' પદ મૂકવાની જરૂર નથી.[૧૪]

અહીં ન્યાયામૃતકાર આપત્તિ કરે છે કે અદ્વૈતસિદ્ધિકારે આમ કહેવું યોગ્ય નથી, કારણ કે ભ્રમોપાદાનત્વયોગ્યતા જ જો અજ્ઞાનનું લક્ષણ હોય તો યોગ્યતાવચ્છેદક ધર્મ કયો છે ? યોગ્યતાનો અવચ્છેદક ધર્મ જાણ્યા વિના યોગ્યતાનું અવધારણ થઈ શકે નહિ. આના ઉત્તરમાં અદ્વૈતસિદ્ધિકાર કહે છે કે પ્રથમ લક્ષણ જ બીજા લક્ષણમાં નિર્દિષ્ટ યોગ્યતાનું અવચ્છેદક છે. અજ્ઞાનમાં જે ભ્રમોપાદાનત્વયોગ્યતા છે તેનો અવચ્છેદક ધર્મ છે – 'अनादिभावरूपत्वे सति ज्ञाननिवर्त्यम्'. તેથી આ દ્વિતીય લક્ષણ નિર્દોષ છે. અજ્ઞાનનું એકત્વ સ્વીકારીએ તો ભ્રમોપાદાનત્વ જ અજ્ઞાનનું દ્વિતીય લક્ષણ છે.[૧૫]

અહીં ન્યાયામૃતકાર આપત્તિ આપે છે કે અજ્ઞાનનું એકત્વ સ્વીકારીએ તો શુક્તિવિષયક જ્ઞાન દ્વારા અજ્ઞાનની નિવૃત્તિ થતાં તે અજ્ઞાનની નિવૃત્તિ જે પુરુષને થઈ છે તે પુરુષને મોક્ષલાભ થઈ જવો ઉચિત છે, કારણ કે અજ્ઞાન એક છે અને તે શુક્તિજ્ઞાન દ્વારા દૂર થયું છે. 'अविद्यास्तमयो मोक्षः, सा च बन्ध उदाहृतः' - અર્થાત્ અવિદ્યાની નિવૃત્તિ જ મોક્ષ છે અને અવિદ્યા જ બંધ છે.[૧૬]

આના ઉત્તરમાં અદ્વૈતસિદ્ધિકાર કહે છે કે અજ્ઞાનૈકત્વપક્ષમાં શુક્તિજ્ઞાન દ્વારા જ મોક્ષપ્રાપ્તિની આપત્તિ આવતી નથી. શુદ્ધચૈતન્યવિષયક અજ્ઞાન શુક્તિવિષયક જ્ઞાન દ્વારા નિવૃત્ત થતું નથી. સમાનવિષયક જ્ઞાન જ અજ્ઞાનનું નિવર્તક છે. શુક્તિજ્ઞાન દ્વારા શુદ્ધચૈતન્યવિષયક અજ્ઞાનની નિવૃત્તિ થતી ન હોઈ, શુક્તિજ્ઞાન મૂલ અજ્ઞાનની અવસ્થાવિશેષનું નાશક છે.[૧૭]

અદ્વૈતવેદાન્તમાં મૂલાજ્ઞાન, તુલાજ્ઞાન અને મૂલાજ્ઞાનની અવસ્થા એમ અજ્ઞાનના પ્રકારભેદો જણાવાયા છે. તેમનો સંક્ષિપ્ત પરિચય નીચે પ્રમાણે છે. શુદ્ધ બ્રહ્મનું આવરક અજ્ઞાન જ મૂલાજ્ઞાન છે. આ મૂલાજ્ઞાનમાં આવરણશક્તિ અને વિક્ષેપશક્તિ એમ બે શક્તિઓ છે. આવરણ અને વિક્ષેપ એ બે શકિતઓથી યુક્ત તેમ જ બ્રહ્મજ્ઞાનનાશ્ય અજ્ઞાન જ મૂલાજ્ઞાન છે. આવરણવિક્ષેપશક્તિયુક્ત, બ્રહ્મજ્ઞાનભિન્નજ્ઞાનનાશ્ય તેમ જ મૂલાજ્ઞાનની સાથે તાદાત્મ્ય ન ધરાવતું અજ્ઞાન જ તુલાજ્ઞાન છે. અને મૂલાજ્ઞાનની અવસ્થાવિશેષરૂપ અજ્ઞાન એટલે આવરણ-વિક્ષેપશક્તિયુક્ત, બ્રહ્મજ્ઞાનાન્યજ્ઞાનનાશ્ય તેમ જ મૂલાજ્ઞાન સાથે તાદાત્મ્ય ધરાવતું અજ્ઞાન. આને અવસ્થાઅજ્ઞાન કહેવામાં આવે છે. આ બધી વાત લઘુચંદ્રિકામાં કરવામાં આવી છે.[૧૮]

વિવરણાચાર્ય અજ્ઞાનૈકત્વપક્ષનું અવલંબન કરી નીચે પ્રમાણે પ્રતિપાદન કરે છે. શુક્તિકાદિના જ્ઞાન દ્વારા રજતાદિના અધ્યાસનો સ્વકારણમાં અર્થાત્ અજ્ઞાનમાં કેવળ લય થાય છે પણ રજતાદિઅધ્યાસના ઉપાદાનકારણ અજ્ઞાનની નિવૃત્તિ થતી નથી. અજ્ઞાનૈકત્વવાદમાં બ્રહ્મજ્ઞાન સિવાય અન્ય કોઈ પણ જ્ઞાન વડે અજ્ઞાનની નિવૃત્તિ થઈ શકતી નથી. જેમ મુશળના પ્રહારથી ઘટના ઉપાદાનમાં ઘટનો લય જ થાય છે પણ મુશળના પ્રહારથી ઘટના ઉપાદાનનો ઉચ્છેદ થતો નથી તેમ શુક્તિકાદિના જ્ઞાનથી પણ અધ્યાસનો તેના ઉપાદાનભૂત અજ્ઞાનમાં લય થાય છે પણ અધ્યાસના ઉપાદાનભૂત અજ્ઞાનનો ઉચ્છેદ થતો નથી.[૧૯]

આ રીતે અજ્ઞાનૈકત્વવાદનું ઉપપાદન કર્યા પછી વિવરણાચાર્ય અજ્ઞાનબહુત્વપક્ષનું અવલંબન કરી અનેક અવસ્થાઅજ્ઞાનનો સ્વીકાર કરે છે. અવસ્થાઅજ્ઞાનનો સ્વીકાર કરવાનું પ્રયોજન શું છે ? આ પ્રશ્નનો ઉત્તર નીચે પ્રમાણે છે. જ્ઞાનથી અજ્ઞાનની જ નિવૃત્તિ થાય છે. અજ્ઞાનની સાથે જ જ્ઞાનનો સાક્ષાત્ વિરોધ છે. અજ્ઞાનના કાર્ય સાથે જ્ઞાનનો સાક્ષાત્ વિરોધ નથી. આ અનુભવસિદ્ધ હકીકત છે. હવે જો એવું સ્વીકારવામાં આવે કે શુક્તિકાદિના જ્ઞાનથી રજતાદિના અધ્યાસના ઉપાદાનભૂત અજ્ઞાનની નિવૃત્તિ થતી નથી પરંતુ કેવળ અધ્યાસનો ઉપાદાનભૂત અજ્ઞાનમાં લય જ થાય છે તો ઉપર દર્શાવેલ અનુભવથી ઊલટી વાત સ્વીકારવી પડે, બ્રહ્મસાક્ષાત્કાર દ્વારા બ્રહ્મવિષયક અજ્ઞાનના કાર્યભૂત પ્રપંચની નિવૃત્તિ થાય પણ બ્રહ્મવિષયક અજ્ઞાનની નિવૃત્તિ થાય નહિ એમ સ્વીકારવું પડે – આ પ્રકારની આપત્તિ આવે.

વળી, અદ્વૈતવાદીઓ બ્રહ્મસાક્ષાત્કાર દ્વારા પ્રપંચાધ્યાસ સાથે અજ્ઞાનની પણ નિવૃત્તિ થાય છે એમ સ્વીકારે છે. તેઓ કહે છે કે જ્ઞાન દ્વારા સવિલાસ અજ્ઞાનની નિવૃત્તિ એ તો લોકદષ્ટ છે. આમ દષ્ટાનુસાર જ્ઞાન સવિલાસ અજ્ઞાનનું નિવર્તક છે. દષ્ટાનુસાર બ્રહ્મજ્ઞાન સવિલાસ (સપ્રપંચ) અજ્ઞાનનું નિવર્તક છે એ જ અદ્વૈતસિદ્ધાન્ત છે. હવે જો શુક્તિકાદિજ્ઞાન દ્વારા અજ્ઞાનની નિવૃત્તિ ન થતી હોય પણ કેવળ અધ્યાસની જ નિવૃત્તિ થતી હોય તો બ્રહ્મસાક્ષાત્કાર સવિલાસ અજ્ઞાનનો નિવર્તક છે એ દષ્ટાનુસારે કેવી રીતે સંભવિત બને ? શુક્તિકાદિજ્ઞાન દ્વારા અધ્યાસની નિવૃત્તિ તો લોકદષ્ટ છે. જો શુક્તિકાદિજ્ઞાન દ્વારા અધ્યાસની નિવૃત્તિની સાથે જ અજ્ઞાનની નિવૃત્તિ પણ લોકદષ્ટ હોય તો જ બ્રહ્મસાક્ષાત્કાર દ્વારા સવિલાસ અજ્ઞાનની નિવૃત્તિ લોકદષ્ટિ અનુસાર સ્વીકારી શકાય. તેથી વિવરણાચાર્યે પ્રદર્શિત અજ્ઞાનૈકત્વવાદનું સમર્થન કરવા માટે જ મૂલાજ્ઞાનની અવસ્થાઓરૂપ અવસ્થાઅજ્ઞાનને શુક્તિકાદિજ્ઞાનનિવર્ત્ય તરીકે સ્વીકારેલ છે. મૂલાજ્ઞાનનો શુક્તિકાદિજ્ઞાનનિવર્ત્ય અવસ્થાભેદ મૂલાજ્ઞાનથી અત્યન્ત ભિન્ન નથી. આ મૂલાજ્ઞાનની અવસ્થા જ રજતાદિઅધ્યાસનું ઉપાદાન છે. પરંતુ મૂલાજ્ઞાન પોતે જ રજતાદિઅધ્યાસનું

ઉપાદાન નથી. શુક્તિકાદિજ્ઞાન દ્વારા રજતાદિઅધ્યાસના ઉપાદાનભૂત અવસ્થાઅજ્ઞાનની નિવૃત્તિ થાય છે અને તે નિવૃત્તિની સાથે જ રજતાદિઅધ્યાસની નિવૃત્તિ પણ થાય છે.[૨૦] આમ મૂલાજ્ઞાનની અવસ્થાનો સ્વીકાર કરવાથી ક્થંચિત્ અજ્ઞાનૈકત્વવાદ પણ રક્ષાયો અને શુક્તિકાદિજ્ઞાન દ્વારા અધ્યાસની નિવૃત્તિની સાથે અજ્ઞાનની નિવૃત્તિ પણ સમર્થિત થઈ. મૂલાજ્ઞાનની જેમ જ આ અવસ્થાઅજ્ઞાન પણ આવરણવિક્ષેપશક્તિયુક્ત છે. મૂલાજ્ઞાન શુદ્ધ ચૈતન્યનું આવરક છે જ્યારે અવસ્થાઅજ્ઞાન શુક્ત્યાદિથી અવિચ્છિન્ન ચૈતન્યનું આવરક છે. મૂલાજ્ઞાન વિક્ષેપશક્તિ દ્વારા પ્રપંચાધ્યાસનો હેતુ બને છે જ્યારે અવસ્થાઅજ્ઞાન વિક્ષેપશક્તિ દ્વારા રજતાદિઅધ્યાસનો હેતુ બને છે. મૂલાજ્ઞાનની જેમ અવસ્થાઅજ્ઞાન પણ અનાદિ છે. તેથી આ અવસ્થાઅજ્ઞાનને પણ 'अनादिभावत्वे सति ज्ञाननिवर्त्यत्व' રૂપ અજ્ઞાનલક્ષણ લાગુ પડે છે. અજ્ઞાનમાત્ર અનાદિ છે એ વેદાન્તસિદ્ધાન્ત છે.

પરંતુ વિવરણટીકા ઋજુવિવરણમાં સર્વજ્ઞ વિષ્ણુ ભટ્ટ કહે છે કે મૂલાજ્ઞાનની જેમ અવસ્થાઅજ્ઞાન પણ અનાદિ છે એમ કોઈ કોઈ આચાર્યે સ્વીકાર્યું છે પરંતુ તે યોગ્ય નથી, કારણ કે શુક્તિવિષયક જ્ઞાન શુક્તિવિષયક અવસ્થાઅજ્ઞાનનું નિવર્તક છે. શુક્તિવિષયક જ્ઞાન જેટલી વાર થાય તેટલી વાર શુક્તિવિષયક એક એક જ્ઞાન શુક્તિવિષયક એક એક અવસ્થાઅજ્ઞાનનું નિવર્તક બને. આમ શુક્તિવિષયક અવસ્થાઅજ્ઞાન પણ જ્ઞાનપ્રાગભાવની જેમ જ્ઞાનસમસંખ્યક છે. હવે જો આ અવસ્થાઅજ્ઞાન અનાદિ હોય તો એકવિષયક જેટલાં અવસ્થાઅજ્ઞાનો સંભવતાં હોય તે બધાં સમાનવિષયક એક જ્ઞાન દ્વારા જ નિવૃત્ત થઈ જાય, અને જો તેમ થાય તો શુક્ત્યાદિવિષય કેવળ એક વાર જ્ઞાત થતાં ફરી કોઈ વાર અજ્ઞાત બની શકે નહિ, પરિણામે જ્ઞાત વસ્તુનો કાલાન્તરે જે અજ્ઞાનાનુભવ થાય છે તે અનુભવ આની વિરુદ્ધ પડે; વળી, એક વાર જ્ઞાત વસ્તુમાં ફરી કાલાન્તરે અધ્યાસ થઈ શકે નહિ કારણ કે અધ્યાસનું ઉપાદાન અવસ્થાઅજ્ઞાન તદ્વિષયક એક જ જ્ઞાન દ્વારા નિવૃત્ત થઈ ગયું છે.[૨૧]

અવસ્થાઅજ્ઞાનને અનાદિ માનનાર નીચે પ્રમાણે ઉત્તર આપે છે. અવસ્થાઅજ્ઞાન અનાદિ છે પરંતુ એકવિષયક સમસ્ત અવસ્થાઅજ્ઞાનો વિષયનાં યુગપદ્ આવરક હોતાં નથી. એક જ સમયે એકવિષયક અનેક અવસ્થાઅજ્ઞાનો વિષયનું આવરણ કરતાં નથી. આ અનેકમાંથી એક જ અવસ્થાઅજ્ઞાન વડે આવરણ સિદ્ધ થાય છે. તેથી બધાં જ એકવિષયક અવસ્થાઅજ્ઞાનો વડે યુગપદ્ આવરણ માનવું વ્યર્થ છે. તેથી જ્ઞાન ઉત્પન્ન થતાં એકવિષયક અનેક અવસ્થાઅજ્ઞાનોમાંથી જે અવસ્થાઅજ્ઞાને વિષયનું આવરણ કર્યું છે તે અવસ્થાઅજ્ઞાનની જ નિવૃત્તિ થાય છે, અન્ય અવસ્થાઅજ્ઞાનોની નિવૃત્તિ થતી નથી. પ્રકાશક જ્ઞાન આવરક અજ્ઞાનનું જ નિવર્તક બને છે.

આની સામે અવસ્થાઅજ્ઞાનને સાદિ માનનાર વિષ્ણુ ભટ્ટ નીચે પ્રમાણે કહે છે. ઉપર જે દલીલ કરવામાં આવી તે નિતાન્ત અયોગ્ય છે કારણ કે તેમાં નિર્વિષયક અજ્ઞાનનો સ્વીકાર છે. એકવિષયક અનેક અવસ્થાઅજ્ઞાનોમાંથી એક અવસ્થાઅજ્ઞાન જ વિષયનું આવરણ કરે છે, અન્ય અવસ્થાઅજ્ઞાનો હોવા છતાં વિષયનું આવરણ કરતાં નથી - આમ કહેતાં વિષયના અનાવરક અજ્ઞાનનો સ્વીકાર થઈ જાય છે. અજ્ઞાન જેનું આવરણ કરે તે જ અજ્ઞાનનો વિષય છે. અજ્ઞાન વિદ્યમાન હોવા છતાં વિષયનું આવરણ કરતું નથી એમ કહેતાં નિર્વિષયક અજ્ઞાનનો અંગીકાર કર્યો ગણાય. પરંતુ જેમ નિર્વિષયક જ્ઞાન અસિદ્ધ છે તેમ નિર્વિષયક અજ્ઞાન પણ અસિદ્ધ છે. તેથી અવસ્થાઅજ્ઞાનને અનાદિ ગણવું ઉચિત નથી. એક જ્ઞાન દ્વારા એક અવસ્થા-

અજ્ઞાનની નિવૃત્તિ થતાં મૂલાજ્ઞાનથી ઉત્પન્ન બીજું એક અવસ્થાઅજ્ઞાન વિષયનું આવરણ કરે છે, જ્ઞાન દ્વારા આ બીજાની નિવૃત્તિ થતાં મૂલાજ્ઞાનથી ઉત્પન્ન ત્રીજું અવસ્થાઅજ્ઞાન વિષયનું આવરણ કરે છે, ઇત્યાદિ. તેથી એક સમયે અસંખ્ય અવસ્થાઅજ્ઞાનો વિદ્યમાન હોતાં નથી. આ બધું કહ્યા પછી ઋજુવિવરણકાર વિષ્ણુ ભટ્ટ લખે છે કે 'विस्तरभयादपरं नोक्तम्'.[22]

સિદ્ધાન્તલેશના પ્રથમ પરિચ્છેદમાં અપ્પય્ય દીક્ષિતે કહ્યું છે કે 'अन्यदपि अज्ञानमवस्थारूपं सादि इति अन्ये'[23] અર્થાત્ અવસ્થાઅજ્ઞાન સાદિ છે એમ પણ કોઈ કોઈ આચાર્યે સ્વીકાર્યું છે. જેઓ અવસ્થાઅજ્ઞાનને સાદિ ગણે છે તેમાંના એક ઋજુવિવરણકાર છે. અવસ્થાઅજ્ઞાનના સાદિત્વમતમાં અનાદિત્વઘટિત અવિદ્યાનું લક્ષણ ઘટી શકે નહિ. તેથી અવસ્થાઅજ્ઞાનનું સાદિત્વ સ્વીકારવામાં આવે તો અજ્ઞાનનું દ્વિતીય લક્ષણ કે તૃતીય લક્ષણ સ્વીકારવું જોઈએ. અજ્ઞાનનું દ્વિતીય અને તૃતીય લક્ષણ સાદિ અને અનાદિ બંને અજ્ઞાનને સમાનપણે લાગુ પડતું સમાનલક્ષણ છે. અજ્ઞાનનું અનાદિત્વ અનુભવસિદ્ધ હોવા છતાં નાનાવિધ વ્યાવહારિક પ્રક્રિયાને ઘટાવવા માટે કોઈ કોઈ આચાર્ય અવસ્થાઅજ્ઞાનના સાદિત્વને સ્વીકારે છે એમ સમજવું જોઈએ.

વિવરણની ટીકા ભાવપ્રકાશિકામાં નૃસિંહાશ્રમ અવસ્થાઅજ્ઞાનના સાદિત્વનું ખંડન કરી અનાદિત્વનું સમર્થન કરે છે. તે કહે છે કે અજ્ઞાનમાત્ર અનાદિ છે. જો તે અનાદિ ન હોય તો તે અજ્ઞાન જ ન હોઈ શકે. અજ્ઞાનનું લક્ષણ અનાદિત્વઘટિત છે. જો કે જ્ઞાનનિવર્ત્યત્વરૂપ અજ્ઞાનનું બીજું લક્ષણ સાદિ અજ્ઞાનમાં પણ ઘટે છે છતાં નીચેનો મુદ્દો ધ્યાનમાં લેવો જોઈએ. મૂલાજ્ઞાનનાં સઘળાં કાર્યો બ્રહ્મજ્ઞાનથી જ નિવર્ત્ય છે, જેમકે આકાશાદિ પ્રપંચ મૂલાજ્ઞાનનું કાર્ય હોઈ બ્રહ્મજ્ઞાનથી જ નિવર્ત્ય છે. મૂલાજ્ઞાનના અનિવર્તક જ્ઞાન દ્વારા મૂલાજ્ઞાનનું કાર્ય નિવૃત્ત થઈ શકે નહિ. બ્રહ્મજ્ઞાન જ મૂલાજ્ઞાનનું નિવર્તક છે અને એટલે જ બ્રહ્મજ્ઞાન જ મૂલાજ્ઞાનનાં સઘળાં કાર્યોનું નિવર્તક છે. અવસ્થાઅજ્ઞાન પણ મૂલાજ્ઞાનનું કાર્ય હોઈ તે બ્રહ્મજ્ઞાનથી જ નિવૃત્ત થાય - ઘટાદિવિષયક જ્ઞાનથી નિવૃત્ત ન થાય. વળી, અવસ્થાઅજ્ઞાન ઘટાદિવિષયક જ્ઞાન દ્વારા નિવૃત્ત થાય છે એમ માનતાં તો અવસ્થાઅજ્ઞાનની કલ્પના જ વ્યર્થ થઈ પડે. આ સંબંધે વધારે વિસ્તૃતવિવેચના ભાવપ્રકાશિકામાં છે.[24]

જેઓ મૂલાજ્ઞાનની અવસ્થાવિશેષ સ્વીકારતા નથી તેઓના મતમાં શુક્તિજ્ઞાન મૂલાજ્ઞાનની અવસ્થાવિશેષનું નાશક (નિવર્તક) છે એમ કહેવું અસંગત છે. તેથી અદ્વૈતસિદ્ધિકારે કહ્યું છે કે આ વિષયની વિસ્તારથી આલોચના અમે પોતે જ સિદ્ધાન્તબિન્દુમાં કરી છે.[25] સિદ્ધાન્તબિંદુમાં જે કહેવામાં આવ્યું છે તેનો આશય એ છે કે શુક્તિપ્રમાવિરહવિશિષ્ટ મૂલાજ્ઞાન જ 'शुक्तिर्न भाति' ઈત્યાદિ વ્યવહારનું નિયામક બને છે. શુક્તિપ્રમા ઉત્પન્ન થતાં મૂલાજ્ઞાન 'शुक्तिर्न भाति' એવા વ્યવહારનું જનક બનતું નથી. તેથી, શુક્તિપ્રમા 'न भाति' ઇત્યાદિ વ્યવહારની નિવર્તક બને છે, પરંતુ મૂલાજ્ઞાનની નિવર્તક બનતી નથી. આ પ્રમાણે સ્વીકારતાં શુક્તિજ્ઞાન દ્વારા મોક્ષની આપત્તિ પણ આવતી નથી.[26] આમ અવિદ્યાનું દ્વિતીય લક્ષણ પણ નિર્દોષ છે.

અવિદ્યાનું તૃતીય લક્ષણ

જ્ઞાનત્વરૂપે સાક્ષાત્ જ્ઞાનનિવર્ત્યત્વ જ અવિદ્યાનું તૃતીય લક્ષણ છે. અર્થાત્ જ્ઞાનત્વરૂપે જ્ઞાન જેનું સાક્ષાત્ નિવર્તક છે તે અજ્ઞાન (અવિદ્યા). આ લક્ષણ નવ્ય અદ્વૈતવેદાન્તીઓને માન્ય છે. આ તૃતીય લક્ષણનું વિવરણ પ્રથમ લક્ષણના વિવરણપ્રસંગે જ પહેલાં વિશદરૂપે કરવામાં આવ્યું

છે. તેથી ન્યાયામૃતકારે જે કહ્યું કે અવિદ્યાનું લક્ષણ સંભવતું જ નથી તે સાચું નથી.[२७] જો કે આ તૃતીય લક્ષણનું સમર્થન નવીન અદ્વૈતવેદાન્તીઓએ કર્યું છે તેમ છતાં આ લક્ષણ વિવરણાચાર્યને પણ માન્ય છે. વિવરણાચાર્યે કહ્યું છે કે 'ज्ञाननिवर्त्यस्य च अज्ञानत्वात्'.[२८] આ વિવરણવાક્યનો અર્થ જ આ છે - જ્ઞાનત્વરૂપે સાક્ષાત્ જ્ઞાનનિવર્ત્ય જે છે તે જ અજ્ઞાન. ભ્રમોપાદાનત્વરૂપ દ્વિતીય અવિદ્યાલક્ષણ પણ વિવરણાચાર્યને સમ્મત છે. અદ્વૈતસિદ્ધિગ્રંથમાં અવિદ્યા વિશે જે કંઈ આલોચના કરવામાં આવી છે તે પ્રાયઃ સમસ્ત વિવરણની વિસ્તૃત વ્યાખ્યામાત્ર છે.

ઉપસંહાર

વિવરણકાર અને ચિત્સુખ વગેરે પ્રાચીન આચાર્યોને સમ્મત અવિદ્યાલક્ષણનું ખંડન કરવા માટે ન્યાયામૃતકારે જે સમસ્ત દોષો દર્શાવ્યા છે તે બધા દોષોનું સમાધાન અહીં આ ગ્રંથમાં અમે અદ્વૈતસિદ્ધિ અનુસાર કર્યું છે. ન્યાયામૃતની આલોચના કરતાં એ સ્પષ્ટપણે સમજાય છે કે અદ્વૈતસિદ્ધાન્તનું ખંડન કરવા માટે દ્વૈતવાદીઓએ જે જે દોષ જણાવ્યા છે તે સમસ્ત દોષોનું સમાધાન પણ અતિ પ્રાચીનકાળથી અદ્વૈતવાદી આચાર્યો કરતા આવ્યા છે. અદ્વૈતવાદીઓને સમ્મત એક એક વિષય લઈને ન્યાયામૃતકારે પ્રાચીન દ્વૈતવાદીઓ દ્વારા ઉદ્ભાવિત દોષોનું અને પ્રાચીન અદ્વૈતવાદીઓ દ્વારા એ બધા દોષોના કરવામાં આવેલ સમાધાનનું પોતાના ગ્રંથ ન્યાયામૃતમાં સુંદર સંકલન કર્યું છે. વળી, ન્યાયામૃતકાર પોતે પ્રત્યેક પ્રકરણમાં અદ્વૈતવાદીઓ દ્વારા સમાહિત દોષના પુનરુજ્જીવન માટે બેએક નવી વાત પણ જોડે છે. અદ્વૈતસિદ્ધાન્તના ખંડન માટે જે સમસ્ત યુક્તિની અવતારણા ન્યાયામૃતમાં કરવામાં આવી છે તે સમસ્ત ન્યાયામૃતકારની બુદ્ધિએ કલ્પેલ છે એમ માનવું અત્યંત ભૂલભરેલું છે. ન્યાયામૃતકાર પ્રાચીન પ્રદર્શિત દોષોના શ્રેષ્ઠ સંકલયિતા છે અને કોઈ કોઈ સ્થાને જણાય છે કે તેમણે નવા દોષો પણ ઉદ્ભાવિત કર્યા છે. ભગવત્પાદ આનંદતીર્થરચિત અનુવ્યાખ્યાનગ્રંથની વ્યાખ્યા કરવા માટે મહામતિ જયતીર્થે સુપ્રસિદ્ધ ન્યાયસુધા ગ્રંથની રચના કરી છે. આ ગ્રંથો અત્યંત અસાધારણ છે. આ ગ્રંથો અદ્વૈતવાદનું ખંડન કરવા માટે જ રચવામાં આવ્યા છે. ન્યાયસુધા ગ્રંથની વિવૃતિ કરવા માટે ન્યાયામૃત ગ્રંથ સંકલિત થયો છે. ન્યાયસુધાની વાતો ન્યાયામૃતમાં કેવળ વિવૃત થઈ છે.

ન્યાયામૃતકારે જણાવેલ દોષોના સમાધાન માટે અદ્વૈતસિદ્ધિકારે જે રજૂઆત કરી છે તેનું નિરૂપણ અમે અહીં કર્યું છે. અદ્વૈતસિદ્ધિકારના સમાધાનનું ખંડન કરવા માટે શ્રીમદ્ રામાચાર્યે ન્યાયામૃતતરંગિણીમાં જે સમસ્ત યુક્તિની અવતારણા કરી છે અને રામાચાર્યે જણાવેલ દોષોનું સમાધાન કરવા લઘુચંદ્રિકામાં ગૌડ બ્રહ્માનંદે જે સમસ્ત યુક્તિ દર્શાવી છે તે સમસ્ત યુક્તિ અમે સાથે સાથે આપી છે.

શુક્તિવિષયક અજ્ઞાન આરોપિત રજતનું ઉપાદાન છે એ જ અદ્વૈતવાદીનો મત છે. આ આરોપિત રજતનું ઉપાદાન અજ્ઞાન અનાદિ હોઈ શકે નહિ કારણ કે શુક્તિ સાદિ વસ્તુ છે એટલે તદ્વિષયક અજ્ઞાન સાદિ જ હોય - આ વાત અનાદિત્વઘટિત અવિદ્યાલક્ષણમાં અવ્યાપ્તિદોષ દર્શાવતી વખતે ન્યાયામૃતકારે કહી છે. પ્રતિકર્મવ્યવસ્થાભંગ પ્રકરણમાં આ દોષ જણાવવામાં આવ્યો છે.[२९] અને તેનું સમાધાન અદ્વૈતસિદ્ધિમાં કરવામાં આવ્યું છે.[३०] તેમ છતાં તરંગિણીકાર ન્યાયામૃતમાં પ્રદર્શિત પૂર્વોક્ત દોષને પુનઃ દર્શાવે છે. પુનરુક્ત છે એ જાણી લઘુચંદ્રિકાકારે પણ અતિસંક્ષેપમાં તેનું સમાધાન કર્યું છે.

ટિપ્પણ

૧. यद्वा भ्रमोपादानत्वमज्ञानलक्षणम् । इदं च लक्षणं विश्वभ्रमोपादानमायाधिष्ठानं ब्रह्मेति पक्षे, न तु ब्रह्ममात्रोपादानत्वपक्षे, ब्रह्मसहिताविद्योपादानत्वपक्षे वा । अतो ब्रह्मणि नातिव्याप्तिः, इतरत्र तु पक्षे परिणामित्वेनाचेतनत्वेन वा भ्रमोपादानं विशेषणीयमिति न दोषः । **अद्वैतसिद्धि**, पृ. ५४५

२. अभावारोपनिवर्तकप्रमानिवर्त्याज्ञाने चाव्याप्तिः । **न्यायामृत**, पृ. ३०४
न वाभावारोपनिवर्तकप्रमानिवर्त्येऽव्याप्तिः, तस्यापि भ्रमोपादानत्वात् । **अद्वैतसिद्धि**, पृ. ५४५

३. ...भावरूपाज्ञानोपादानकत्वायोगात् । **न्यायामृत**, पृ. ३०५
ननु भ्रमे भावविलक्षणाज्ञानोपादानकत्वं न घटते, भ्रमस्य भावविलक्षणत्वे उपादेयत्वायोगात् भावत्वे च भावोपादानकत्वनियमादिति चेत् । **अद्वैतसिद्धि**, पृ. ५४५

४. न, अज्ञानस्य भ्रमस्य च भावविलक्षणत्वेऽप्युपादानोपादेयभावोपपत्तेः । न हि भावत्वमुपादानत्वे उपादेयत्वे वा प्रयोजकम् आत्मनि तददर्शनात्, किन्त्वन्वयिकारणत्वमुपादानत्वे तन्त्रम्, सादित्वमुपादेयत्वे, तदुभयं च न भावत्वनियतम् । अत उपादानोपादेयभावोऽपि न भावत्वनियतः । **अद्वैतसिद्धि**, पृ. ५४५-५४६

५. न चैवं ध्वंसस्याप्युपादेयत्वापत्तिः इष्टापत्तेः । **अद्वैतसिद्धि**, पृ. ५४६

६. न चैवं ज्ञानप्रागभावस्यैव भ्रमोपादानत्वमस्तु किमभावविलक्षणाज्ञानोपादानकल्पनेनेति वाच्यम् । **अद्वैतसिद्धि**, पृ. ५४६

७. प्रागभावस्य प्रतियोगिमात्रजनकत्वनियमेन भ्रमं प्रति जनकत्वस्याप्यसिद्धेः तद्विशेषरूपोपादानत्वस्यैव दूरनिरस्तत्वात् । अतः सद्विलक्षणयोरज्ञानभ्रमयोर्युक्तमुपादानोपादेयभावः । **अद्वैतसिद्धि**, पृ. ५४६

८. भ्रमस्य च सद्विलक्षणत्वमुक्तम्, वक्ष्यते च । **अद्वैतसिद्धि**, पृ. ५४६

९. न च एवमज्ञानानुविद्धतया भ्रमस्य प्रतीत्यापत्तिः मृदनुविद्धतया घटस्येवेति वाच्यम् । **अद्वैतसिद्धि**, पृ. ५४६
किञ्च यदनुविद्धतया भाति तत् तदुपादानकम् । न च रूप्यं तज्ज्ञानं वा अज्ञानमिति भाति । **न्यायामृत**, पृ. ३०७

१०. यत् यदुपादानकं तत् तदनुविद्धतयैव प्रतीयत इति व्याप्त्यसिद्धेः । नहि घटोपादानकं रूपं घट इति प्रतीयते, प्रकृति-द्व्यणुकाद्यनुविद्धतया प्रतीतेः परैरप्यनभ्युपगमात् । **अद्वैतसिद्धि**, पृ. ५४६

११. केनचिद्धर्मेण तदनुवेधस्तु प्रकृतेऽपीष्ट एव । **अद्वैतसिद्धि**, पृ. ५४६

१२. **इष्टसिद्धि**, गायकवाड सिरिझ, पृ. ६३-६४

१३. द्वितीयलक्षणेऽपि यावन्ति ज्ञानानि तावन्त्यज्ञानानीति मते अभ्रमपूर्वकप्रमानिवर्त्याज्ञाने...अव्याप्तिः । **न्यायामृत**, ३०४
न च यावन्ति ज्ञानानि तावन्त्यज्ञानानि इति पक्षे भ्रमापूर्वकप्रमानिवर्त्याज्ञाने अव्याप्तिः । **अद्वैतसिद्धि**, पृ: ५४६

१४. भ्रमोपादानतायोग्यत्वस्य विवक्षितत्वात्, सहकारिवैकल्यात् कार्यानुदयेऽपि योग्यतानपायात् । **अद्वैतसिद्धि**, पृ. ५४६

૧૫. अथ योग्यतावच्छेदकरूपपरिचये कथं तद्ग्रहणम् ? प्रथमलक्षणस्यैव योग्यतावच्छेदकत्वात् । एकमेवाज्ञानमिति पक्षे तु तत्र भ्रमोपादानत्वमक्षतमेव । **अद्वैतसिद्धि**, पृ. ५४६

૧૬. न चैवं शुक्तिज्ञानेनैवाज्ञाननाशे मोक्षापत्तिः । **अद्वैतसिद्धि**, पृ. ५४६

૧૭. तस्यावस्थाविशेषनाशकत्वाङ्गीकारात् । **अद्वैतसिद्धि**, पृ. ५४६

૧૮. **लघुचन्द्रिका**, पृ. ४८७

૧૯. अस्मिन् पक्षे शुक्तिकादिज्ञानेन रजताद्यध्यासानां स्वकारणे प्रविलयमात्रं क्रियते, मुषलप्रहारेणेव घटस्य । **विवरण**, कलकत्ता संस्कृत सिरिझ, पृ. १०९

૨૦. अथवा मूलाज्ञानस्यैवावस्थाभेदा रजताद्युपादानानि शुक्तिकादिज्ञानैः सहाध्यासेन निवर्तन्त इति कल्प्यताम् । **विवरण**, कलकत्ता संस्कृत सिरिझ, पृ. १०९

૨૧. केचित् अज्ञानवदवस्थानामनादित्वमाहुः, तदसत्, तथा सति एकेन तत्त्वज्ञानेन सर्वावस्थानिवृत्तिः स्यात् एकविषयत्वात् । **ऋजुविवरण**, कलकत्ता संस्कृत सिरिझ, पृ. ११०

૨૨. **ऋजुविवरण**, पृ. ११०

૨૩. **सिद्धान्तलेश**, प्रथम परिच्छेद

૨૪. **भावप्रकाशिका**, पृ. ३२-३३

૨૫. व्युत्पादितं चैतदस्माभिः सिद्धान्तबिन्दौ । **अद्वैतसिद्धि**, पृ. ५४६

૨૬. **सिद्धान्तबिन्दु**, राजेन्द्रनाथ घोष सं., पृ. ५०४

૨૭. ज्ञानत्वेन रूपेण साक्षाज्ज्ञाननिवर्त्यत्वं वा तल्लक्षणमिति च प्रागुक्तमेव, तस्मान्नाविद्यालक्षणासम्भव इति सर्वमवदातम् । **अद्वैतसिद्धि**, पृ. ५४६

૨૮. **विवरण**, विजयनगर सं., पृ. १६

૨૯. **न्यायामृत**, पृ. २३१

૩૦. **अद्वैतसिद्धि**, पृ. ४८६

ભાવરૂપ અવિદ્યાનું સાધક પ્રથમ પ્રકારનું સાક્ષિપ્રત્યક્ષ

પદ્મપાદાચાર્યે પંચપાદિકામાં કહ્યું છે કે 'अवश्यमेषा अविद्याशक्तिः ...अभ्युपगन्तव्या.' 'एषा अविद्याशक्तिः' એમ કહીને પંચપાદિકાકારે સૂચવી દીધું છે કે અવિદ્યા સાક્ષિપ્રત્યક્ષસિદ્ધ છે. સાક્ષિપ્રત્યક્ષ દ્વારા ભાવરૂપ અવિદ્યાની સિદ્ધિ કેવી રીતે થાય છે તેની વિશદભાવે આલોચના વિવરણાચાર્યે તેની વ્યાખ્યાપ્રસંગે કરી છે. ભાવરૂપ અવિદ્યાની સિદ્ધિ માટે વિવરણાચાર્યે 'अहमज्ञः (હું અજ્ઞ છું)' ઈત્યાદિ સાક્ષિપ્રત્યક્ષો રજૂ કર્યાં છે. વિવરણપરવર્તી આચાર્યોએ આ વિવરણવાક્યોની વ્યાખ્યામાત્ર કરી છે. ન્યાયામૃતમાં વિવરણવ્યાખ્યાતાઓનો આશય દર્શાવી તેનું ખંડન કરવામાં આવ્યું છે. ન્યાયામૃતકારે દર્શાવેલ દોષોનું સમાધાન અદ્વૈતસિદ્ધિમાં કરવામાં આવ્યું છે અને તેમાં જ વિવરણ તથા તેના વ્યાખ્યાતાઓનો આશય પણ અત્યંત સ્પષ્ટરૂપે પ્રગટ કરવામાં અવ્યો છે. સાક્ષિપ્રત્યક્ષ દ્વારા અવિદ્યાની સિદ્ધિ એ અદ્વૈતવેદાન્તનો એક વિશેષ આલોચ્ય વિષય છે. નિપુણ રીતે આ મુદ્દાની આલોચના કરવાથી અદ્વૈતવેદાન્તનું ગૂઢ રહસ્ય જ્ઞાત થઈ જાય છે. તેથી આપણે અહીં અવિદ્યાની સાક્ષિપ્રત્યક્ષસિદ્ધતાના મુદ્દાની વિશદરૂપે વિચારણા કરીશું.

સાક્ષી પ્રમાતા નથી પણ દ્રષ્ટા છે. તેથી સાક્ષિજ્ઞાન પ્રમિતિ નથી. સાક્ષિજ્ઞાન પ્રમિતિ ન હોવા છતાં સાક્ષિજ્ઞાન ગ્રાહ્ય વસ્તુની સિદ્ધિરૂપ છે. સાક્ષિજ્ઞાન દ્વારા વસ્તુ સિદ્ધ થાય છે પરંતુ પ્રમિત થતી નથી. પ્રમિતિ છે અજ્ઞાત અર્થનો નિશ્ચય. જે વિષયની પ્રમિતિ ઉત્પન્ન થાય તે વિષયના અજ્ઞાનની નિવૃત્તિ કરીને જ તે ઉત્પન્ન થાય. તેથી પ્રમિતિ અજ્ઞાત અર્થના નિશ્ચયરૂપ છે. સાક્ષી દ્વારા વસ્તુનો નિશ્ચય થતો હોવા છતાં તે અજ્ઞાત અર્થનો નિશ્ચય નથી. વિષયાજ્ઞાનનિવૃત્તિપૂર્વક સાક્ષી વિષયનો પ્રકાશ કરતો નથી. સાક્ષીની સાથે અજ્ઞાનની વિરોધિતા નથી, ઊલટું સાક્ષી અજ્ઞાનનો સાધક છે. અજ્ઞાતાર્થનો જ્ઞાપક ન હોવાને કારણે જ સાક્ષી પ્રમાણ નથી. સાક્ષિસિદ્ધ અને પ્રમાણસિદ્ધ વસ્તુઓ વચ્ચે આ જ વૈલક્ષણ્ય છે – પ્રમાણ દ્વારા **અજ્ઞાત** અર્થનો નિશ્ચય થાય છે જ્યારે સાક્ષી દ્વારા **અજ્ઞાત** અર્થનો નિશ્ચય થતો નથી. તેથી સાક્ષિભાસ્ય સુખદુઃખાદિવિષયક તેમ જ સાક્ષિભાસ્ય શુક્તિરજતાદિવિષયક અજ્ઞાન પણ હોતું નથી. અજ્ઞાત સુખદુઃખાદિ સાક્ષી દ્વારા જ્ઞાત થતાં નથી, અજ્ઞાત શુક્તિરજતાદિ પણ સાક્ષી દ્વારા જ્ઞાત થતાં નથી. સાક્ષિભાસ્ય વસ્તુ જેટલી ક્ષણ અસ્તિત્વ ધરાવતી હોય તેટલી ક્ષણ સાક્ષી વડે પ્રકાશિત જ હોય. જે ક્ષણે સાક્ષી વડે પ્રકાશિત ન હોય તે ક્ષણે તેનું અસ્તિત્વ જ ન હોય. સાક્ષિભાસ્ય વસ્તુની અજ્ઞાત સત્તા જ નથી. પ્રમાણસિદ્ધ વસ્તુની અજ્ઞાત સત્તા છે. અજ્ઞાન સાક્ષિસિદ્ધ વસ્તુ છે, તેથી અજ્ઞાનવિષયક બીજું અજ્ઞાન નથી. અજ્ઞાન પોતે અજ્ઞાનાવૃત હોય નહિ. અજ્ઞાનવિષયક અજ્ઞાન સ્વીકારતાં અનવસ્થા થાય. સાક્ષી અજ્ઞાત વસ્તુને અજ્ઞાતરૂપે અને જ્ઞાત વસ્તુને જ્ઞાતરૂપે પ્રકાશિત કરે છે. પ્રમાણ જ અજ્ઞાત વસ્તુના અજ્ઞાનને દૂર કરી વસ્તુને પ્રકાશે છે. અજ્ઞાન પ્રમાણ દ્વારા પ્રમિત થાય છે એમ સ્વીકારતાં અજ્ઞાનવિષયક અજ્ઞાનનો સ્વીકાર કરવો પડે. અજ્ઞાતનું જ્ઞાપક પ્રમાણ જ છે. જેઓ અજ્ઞાનને પ્રમિત ગણે છે તેઓ પ્રસ્તુત ભૂલ પ્રત્યે ધ્યાન આપતા નથી. 'अर्थेऽनुपलब्धे तत्प्रमाणम्'

(જૈમિનિસૂત્ર ૧.૧.૫) એ સૂત્ર મીમાંસક, વેદાન્તી, સાંખ્ય અને પાતંજલનું ઉપજીવ્ય છે. આ સૂત્ર અનુસારે અજ્ઞાતાર્થજ્ઞાપકને જ પ્રમાણ કહેવામાં આવેલ છે. ન્યાયવૈશેષિકો આ જૈમિનિસૂત્રનું અનુસરણ કરતા નથી. તેઓ તો યથાર્થ અનુભવને જ પ્રમાણ ગણે છે. તેથી કોઈ કોઈ સ્થળે અદ્વૈતવેદાન્તી પણ સાક્ષિભાસ્ય સુખદુઃખાદિના અનુભવને પ્રમા કહે છે. ન્યાયવૈશેષિક મતને અનુસરીને તેઓ એમ કહે છે. ખરેખર તો અદ્વૈતવેદાન્તમતમાં સુખદુઃખાદિનો અનુભવ પ્રમા બની શકે જ નહિ, કારણકે સુખદુઃખાદિની અજ્ઞાત સત્તા જ નથી. સાક્ષિજ્ઞાન પ્રમાણજન્ય નથી. તેથી સાક્ષિસિદ્ધ વસ્તુ પ્રમિત થતી જ નથી. અવિદ્યા યા અજ્ઞાન પ્રમિત નથી પણ સાક્ષિસિદ્ધ છે. અજ્ઞાન પ્રમિતિનો વિષય બની શકતું જ નથી. આ બધી વાત અમે આ પ્રકરણમાં ક્રમશઃ વિશદ-પણે સમજાવીશું. અજ્ઞાનની (અવિદ્યાની) સાક્ષિસિદ્ધતા દેખાડવા માટે અદ્વૈતસિદ્ધિકારે જે વાતો કહી છે તે વાતો વિવરણવાક્યની વિશદ વ્યાખ્યારૂપે ગ્રહણ કરવા યોગ્ય છે. જો કોઈ અદ્વૈતસિદ્ધિકારની યુક્તિઓ મનમાં રાખી વિવરણની વ્યાખ્યા કરે તો વિવરણ યથાર્થપણે વ્યાખ્યાત થઈ શકે.

ભાવરૂપ અજ્ઞાનના (અવિદ્યાના) સાધક ત્રણ સાક્ષિપ્રત્યક્ષો અદ્વૈતસિદ્ધિમાં આપવામાં આવ્યાં છે. તે છે - (૧) 'अहमज्ञः (હું અજ્ઞ છું)', 'मामन्यं च न ज्ञानामि (હું મને કે અન્યને જાણતો નથી)' એવું સામાન્યતઃ સાક્ષિપ્રત્યક્ષ, (૨) 'त्वदुक्तमर्थं न जानामि (તમે કહેલ અર્થને હું જાણતો નથી)' એવું વિશેષતઃ સાક્ષિપ્રત્યક્ષ, અને (૩) 'एतावन्तं कालं सुखमहमस्वाप्सम्, न किञ्चिदवेदिषम् (એટલો વખત હું સુખે સૂતો હતો, કંઈ જ જાણતો ન હતો)' એવું સુપ્તોત્થિત પુરુષનું સ્મૃતિસિદ્ધ સૌષુપ્ત સાક્ષિપ્રત્યક્ષ.[1]

'હું અજ્ઞ છું, અર્થાત્ હું અજ્ઞાનવાન્ છું, અર્થાત્ હું અજ્ઞાનનો આશ્રય છું' આવું સાક્ષિપ્રત્યક્ષ ભાવરૂપ અજ્ઞાનનું સાધક છે એમ અદ્વૈતસિદ્ધિકારે કહ્યું છે.

આની સામે ન્યાયમૃતકાર નીચે પ્રમાણે રજૂઆત કરે છે. અદ્વૈતવેદાન્તી શુદ્ધ ચૈતન્યને ભાવરૂપ અજ્ઞાનના આશ્રય તરીકે સ્વીકારે છે. 'અહં' પદાર્થ શુદ્ધ ચૈતન્ય નથી પરંતુ અંતઃકરણ-તાદાત્મ્યવિશિષ્ટ ચૈતન્ય છે. ચૈતન્યમાં અન્તઃકરણનો તાદાત્મ્યાધ્યાસ હોવાને કારણે 'અહં' વસ્તુ સિદ્ધ થઈ છે એમ અદ્વૈતવેદાન્તી કહે છે. 'अहमज्ञः' એ પ્રતીતિમાં 'અહં' પદાર્થ જ અજ્ઞાનના આશ્રયરૂપે ભાસે છે. પરંતુ 'અહં' પદાર્થ અજ્ઞાનનો આશ્રય નથી એમ અદ્વૈતવેદાન્તી કહે છે. તેથી જે અજ્ઞાન 'અહં' વસ્તુમાં ભાસે છે તે કદી પણ અનાદિ ભાવરૂપ તરીકે અદ્વૈતવાદીને સંમત હોઈ શકે નહિ. 'અહં' પદાર્થ ભાવરૂપ અનાદિ અજ્ઞાનનો આશ્રય નથી. તેથી 'अहमज्ञः' એ પ્રતીતિ દ્વારા અનાદિ ભાવરૂપ અજ્ઞાનની સિદ્ધિ થઈ શકે નહિ. અદ્વૈતવેદાન્તમતમાં 'અહં' પદાર્થ મિથ્યા છે. મિથ્યા વસ્તુ અજ્ઞાનનો આશ્રય બને નહિ, વિષય પણ બને નહિ. મિથ્યા વસ્તુમાત્ર અજ્ઞાન-પ્રયુક્ત છે. અજ્ઞાનપ્રયુક્ત વસ્તુ અજ્ઞાનનો આશ્રય કે વિષય બની શકે નહિ એ અદ્વૈતવેદાન્તનો સિદ્ધાન્ત છે. તેથી 'अहमज्ञः' એ પ્રતીતિ દ્વારા 'અહં' પદાર્થમાં આશ્રિત ભાવરૂપ અજ્ઞાનની સિદ્ધિ થઈ શકે નહિ. 'અહં' પદાર્થમાં આશ્રિત અજ્ઞાન અદ્વૈતવેદાન્તીને સંમત જે અજ્ઞાન છે તે નથી.[2] જે અજ્ઞાનનું (અવિદ્યાનું) લક્ષણ પહેલાં આપ્યું છે તે અજ્ઞાન જ અદ્વૈતવેદાન્તીને સંમત છે.[3]

આ આશંકાના સમાધાનમાં અદ્વૈતસિદ્ધિકાર કહે છે કે 'હું અજ્ઞ છું' પ્રતીતિ અનુપપન્ન નથી કારણ કે અજ્ઞાનનો આશ્રય શુદ્ધ ચૈતન્ય જ છે. અજ્ઞાનના આશ્રયભૂત શુદ્ધ ચૈતન્યમાં જ અજ્ઞા-નાવચ્છેદે અન્તઃકરણ અભેદથી અધ્યસ્ત થયું છે. શુદ્ધ ચૈતન્યમાં અન્તઃકરણનો તાદાત્મ્યાધ્યાસ

થયો છે. તેથી જે શુદ્ધ ચૈતન્યમાં અજ્ઞાન અધ્યસ્ત છે તે જ શુદ્ધ ચૈતન્યમાં અન્તઃકરણ પણ અધ્યસ્ત છે. આમ અજ્ઞાન અને અન્તઃકરણનો આશ્રય શુદ્ધ ચૈતન્ય એક જ છે. અજ્ઞાન અને અન્તઃકરણનું અધિકરણ એક શુદ્ધ ચૈતન્ય જ છે. એટલે અજ્ઞાનની સાથે અન્તઃકરણનો એકાશ્રય સંબંધ છે. તેથી અન્તઃકરણ અજ્ઞાનનો સાક્ષાત્ આશ્રય ન હોવા છતાં એકાશ્રયતાસંબંધથી અર્થાત્ સામાનાધિકરણ્યસંબંધથી અન્તઃકરણ અજ્ઞાનનો આશ્રય બની શકે છે. સામાનાધિકરણ્યસંબંધ એ પરંપરાસંબંધ છે. જેમ 'મસ્તકમાં વેદના' એ પ્રતીતિમાં પરંપરાસંબંધથી આત્મસ્થિત વેદનાનો મસ્તકસ્થિત વેદનારૂપે બોધ થાય છે તેમ 'હું અજ્ઞ છું' એ પ્રતીતિમાં પરંપરાસંબંધથી અજ્ઞાન અન્તઃકરણસંસૃષ્ટ રૂપે ભાસે છે. શુદ્ધ ચૈતન્યમાં અન્તઃકરણ અભેદથી અધ્યસ્ત થયું હોઈ ચૈતન્યાશ્રિત અવિદ્યા પણ અન્તઃકરણાશ્રિત પ્રતીત થાય છે. શુદ્ધ ચૈતન્યમાં અન્તઃકરણનો અભેદાધ્યાસ જ એવી પ્રતીતિનું કારણ છે. તર્કવિરુદ્ધ હોવાથી જડવસ્તુ સાક્ષાત્ અજ્ઞાનનો આશ્રય બની શકે નહિ. તેથી શુદ્ધચૈતન્ય સાથેના એકાશ્રયતાસંબંધથી જડ અન્તઃકરણ અજ્ઞાનનો આશ્રય બને છે.[૪]

ન્યાયામૃતકારે 'હું અજ્ઞ છું' એ પ્રતીતિ ભાવરૂપ અજ્ઞાનની સાધક નથી એ દેખાડવા નીચે પ્રમાણે કહ્યું છે. અદ્વૈતવેદાન્તીઓ જડ વસ્તુમાં અજ્ઞાનનું આવરણ સ્વીકારતા નથી. તેથી તેમના મતે પણ 'હું ઘટને જાણતો નથી' પ્રતીતિનો વિષય ઘટવિષયક અજ્ઞાન છે એમ કહેવું જોઈએ નહિ પણ, ઘટવિષયક જ્ઞાનનો અભાવ છે એમ કહેવું જોઈએ. 'હું ઘટને જાણતો નથી' એ પ્રતીતિનો વિષય ઘટવિષયક જ્ઞાનનો અભાવ છે એમ જો અદ્વૈતવાદી સ્વીકારતા હોય તો તેમણે 'હું અજ્ઞ છું' એ પ્રતીતિનો વિષય પણ જ્ઞાનનો અભાવ છે એમ સ્વીકારવું જોઈએ; એમ સ્વીકારવામાં શો દોષ ?[૫]

આના ઉત્તરમાં અદ્વૈતસિદ્ધિકાર કહે છે કે ન્યાયામૃતકારે આમ કહેવું યોગ્ય નથી કારણ કે 'હું ઘટને જાણતો નથી' એ પ્રતીતિનો વિષય પણ ઘટવિષયક જ્ઞાનનો અભાવ નથી. તેનો વિષય તો છે ઘટાવચ્છિન્ન શુદ્ધ ચૈતન્યનું આવરક ભાવરૂપ અજ્ઞાન. આ અજ્ઞાન સાક્ષિભાસ્ય છે. ભાવરૂપ અજ્ઞાન ઘટાવચ્છિન્ન શુદ્ધ ચૈતન્યનું આવરણ કરે છે. પરિણામે, ઘટાધિષ્ઠાનભૂત શુદ્ધ ચૈતન્ય અભિવ્યક્ત થઈ શકતું નથી. પ્રમાણવૃત્તિ દ્વારા અજ્ઞાનરૂપ આવરણનો ભંગ થાય છે અને તેથી ઘટાધિષ્ઠાનભૂત શુદ્ધ ચૈતન્ય અભિવ્યક્ત થાય છે. ઘટાધિષ્ઠાનભૂત શુદ્ધ ચૈતન્ય અભિવ્યક્ત થતાં તે શુદ્ધ ચૈતન્યમાં અભેદથી અધ્યસ્ત ઘટનું પણ સ્ફુરણ થાય છે. આમ પ્રમાણવૃત્તિ ઘટને જાણે છે. ઘટવિષયક પ્રમાણવૃત્તિનો અભાવ હોય છે ત્યારે ઘટાવચ્છિન્ન શુદ્ધ ચૈતન્ય અજ્ઞાનાવૃત હોવાથી ઘટાવચ્છિન્ન શુદ્ધ ચૈતન્યનું આવરક અજ્ઞાન સાક્ષીને ભાસે છે, સાક્ષીનાં ભાનનો વિષય બને છે, સાક્ષિભાસ્ય બને છે. આમ 'ઘટં ન जानामि' એ પ્રતીતિ પણ ઘટવિષયક જ્ઞાનના અભાવને વિષય કરતી નથી પરંતુ ઘટાવચ્છિન્ન શુદ્ધ ચૈતન્યના આવરક અજ્ઞાનને વિષય કરે છે. 'હું ઘટને જાણતો નથી' એવો અજ્ઞાનવિષયક વ્યવહાર સાક્ષી જ કરે છે. અજ્ઞાન સાક્ષિભાસ્ય જ છે.[૬]

અહીં ન્યાયામૃતકાર નીચે પ્રમાણે શંકા કરે છે. અદ્વૈતસિદ્ધિકારે જે કહ્યું કે 'હું ઘટને જાણતો નથી' એ પ્રતીતિ જ્ઞાનાભાવવિષયક નથી પણ ભાવરૂપ અજ્ઞાનવિષયક છે એ બરાબર નથી, કારણ કે સાક્ષિવેદ્ય સુખ-દુઃખ-અજ્ઞાનાદિવિષયક તેમ જ સાક્ષિવેદ્ય પ્રાતિભાસિક શુક્તિ-રજતાદિવિષયક ભાવરૂપ અજ્ઞાન અદ્વૈતવાદીઓ સ્વીકારતા નથી. સાક્ષિવેદ્ય સુખદુઃખાદિની તેમ જ શુક્તિરજતાદિની અજ્ઞાત સત્તાને તેઓ સ્વીકારતા નથી. તેમ છતાં સાક્ષિવેદ્ય સુખદુઃખાદિનો તેમ જ સાક્ષિવેદ્ય શુક્તિરજતાદિનો 'હું જાણતો નથી' એવો વ્યવહાર થાય છે અર્થાત્ 'હું સુખને જાણતો નથી'

'હું શુક્તિરજતને જાણતો નથી' એવો વ્યવહાર થાય છે. આ પ્રદર્શિત 'હું જાણતો નથી' વ્યવહાર ભાવરૂપ અજ્ઞાન વડે પ્રયુક્ત છે એમ અદ્વૈતવાદીઓ કહી શકે નહિ. પ્રદર્શિત સ્થળે ભાવરૂપ અજ્ઞાન જ તેઓ સ્વીકારતા નથી. તેથી પ્રદર્શિત સ્થળે 'હું જાણતો નથી' એવો વ્યવહાર જ્ઞાનાભાવપ્રયુક્ત જ બનશે. વળી, જો કોઈ સ્થળે જ્ઞાનાભાવપ્રયુક્ત 'હું જાણતો નથી' એવો વ્યવહાર અદ્વૈતવાદીઓ સ્વીકારે તો સર્વત્ર જ્ઞાનાભાવપ્રયુક્ત જ 'હું જાણતો નથી' એવા વ્યવહારની ઉપપત્તિ થઈ શકે. ઉપરાંત, જ્ઞાનાભાવથી અલગ ભાવરૂપ અજ્ઞાન માનવાની આવશ્યકતા શી છે ?[૭]

અદ્વૈતસિદ્ધિકારનું સમાધાન નીચે પ્રમાણે છે. ન્યાયામૃતકારે આપેલી આ આપત્તિ સંગત નથી. સાક્ષિવેદ્ય સુખદુઃખાદિની બાબતમાં 'હું જાણતો નથી' એવો વ્યવહાર કયારે થાય છે ? જયારે સુખદુઃખાદિ પુરુષમાં વિદ્યમાન હોય છે ત્યારે શું તે પુરુષને પોતાનામાં વિદ્યમાન સુખદુઃખાદિવિષયક 'હું જાણતો નથી' એવો વ્યવહાર થાય છે ? પોતાનામાં વિદ્યમાન સુખદુઃખાદિવિષયક 'હું જાણતો નથી' એવો વ્યવહાર જ અપ્રસિદ્ધ છે. એ જ રીતે, જેને ભ્રમ થયો છે તે પુરુષનો ભ્રમકાળે શુક્તિરજતાદિવિષયક 'હું જાણતો નથી' એવો વ્યવહાર પણ અપ્રસિદ્ધ છે. જયારે કોઈને શુક્તિરજતનો ભ્રમ થાય ત્યારે તે કદી પણ 'શુક્તિરજતને હું જાણતો નથી' એવો વ્યવહાર કરી શકે જ નહિ. સ્વકીય સુખદુઃખાદિમાં પરપુરુષને 'હું જાણતો નથી' એવો વ્યવહાર થઈ શકે. આવો વ્યવહાર થવાનું કારણ છે 'હું જાણતો નથી' એવા વ્યવહારના કર્તા જે પરપુરુષરૂપ પ્રમાતા છે તેમનામાં રહેલું અજ્ઞાન. પરપુરુષરૂપ પ્રમાતામાં રહેલું અજ્ઞાન પરોક્ષજ્ઞાન દ્વારા નિવૃત્ત થાય છે. પરપુરુષરૂપ પ્રમાતામાં રહેલું અજ્ઞાન પરોક્ષજ્ઞાનનિવર્ત્ય હોવાથી પરકીય સુખાદિને વિશે પરપુરુષને 'હું જાણતો નથી' એવો વ્યવહાર થાય છે. જો પરકીય સુખાદિવિષયક અનુમિત્યાદિરૂપ પરોક્ષજ્ઞાન પરપુરુષરૂપ પ્રમાતાને થાય નહિ તો તે પરપુરુષરૂપ પ્રમાતામાં રહેલું પરકીય સુખદુઃખાદિવિષયક અજ્ઞાન દૂર થાય નહિ. આમ આ પરપુરુષરૂપ પ્રમાતામાં રહેલા અજ્ઞાનપ્રયુક્ત જ 'न जानामि' એવો વ્યવહાર પ્રદર્શિત સ્થળે થાય છે. પરોક્ષજ્ઞાન ઉત્પન્ન થતાં જ પરપુરુષરૂપ પ્રમાતામાં રહેલું અજ્ઞાન દૂર થઈ જાય છે. જે વિષયનું પરોક્ષજ્ઞાન ઉત્પન્ન થાય તે વિષયને વિશે 'હું જાણતો નથી' એવો વ્યવહાર કદી પણ થઈ શકે નહિ. તેથી પરપુરુષીય સુખદુઃખાદિવિષયક અજ્ઞાન પરપુરુષને હોય તો તે પરપુરુષ સુખદુઃખાદિવિષયક 'न जानामि' એવો વ્યવહાર કરે તેમાં કોઈ પણ આપત્તિ નથી.[૮]

અહીં ન્યાયામૃતકાર નીચે મુજબ આપત્તિ કરે છે. પરકીય સુખાદિવિષયક અનુમિત્યાદિરૂપ પરોક્ષજ્ઞાન દ્વારા પરપુરુષરૂપ પ્રમાતામાં રહેલું અજ્ઞાન નષ્ટ થતાં જ પરપુરુષીય સુખાદિવિષયમાં રહેલું અજ્ઞાન નષ્ટ થાય નહિ; પ્રત્યક્ષ પ્રમા દ્વારા જ સુખાદિવિષયમાં રહેલું અજ્ઞાન નષ્ટ થઈ શકે. પરપુરુષીય સુખાદિવિષયક પ્રત્યક્ષપ્રમા પરપુરુષને તો થઈ શકે જ નહિ. તેથી તે પરોક્ષપ્રમા દ્વારા પ્રમાતૃગત અજ્ઞાનની નિવૃત્તિ થવા છતાં વિષયગત અજ્ઞાનની નિવૃત્તિ થઈ શકે જ નહિ. વિષયગત અજ્ઞાન, તે વિષયનું પરોક્ષજ્ઞાન થવા છતાં, જો રહી જ જતું હોય તો, તે વિષયનું પરોક્ષજ્ઞાન થવા છતાં તે વિષયને વિશે 'હું જાણતો નથી' એવા વ્યવહારની આપત્તિ આવશે જ.[૯] અભિપ્રાય એ કે પરોક્ષપ્રમા દ્વારા પ્રમાતૃગત અજ્ઞાનની નિવૃત્તિ થવા છતાં વિષયગત અજ્ઞાનની નિવૃત્તિ થઈ ન હોવાથી વિષયગત અજ્ઞાન દ્વારા 'હું જાણતો નથી' એવા વ્યવહારની આપત્તિ આવશે. અદ્વૈતવેદાન્તી અજ્ઞાનને બે ભાગમાં વિભક્ત કરે છે - પ્રમાતૃગત અને વિષયગત, અર્થાત્ પ્રમાતૃચૈતન્યસ્થિત અજ્ઞાન અને વિષયાવચ્છિન્નચૈતન્યસ્થિત અજ્ઞાન. પરોક્ષપ્રમા વડે માત્ર

પ્રમાતૃગત અજ્ઞાનની નિવૃત્તિ થાય છે, વિષયગત અજ્ઞાનની નિવૃત્તિ થતી નથી. પ્રત્યક્ષપ્રમા વડે ઉભયવિધ અજ્ઞાનની નિવૃત્તિ થાય છે. પરોક્ષપ્રમા ઉભયવિધ અજ્ઞાનની વિરોધી નથી, કેવળ પ્રમાતૃગત અજ્ઞાનની વિરોધી છે; જયારે પ્રત્યક્ષપ્રમા ઉભયવિધ અજ્ઞાનની વિરોધી છે. તેથી ઉભયવિધ અજ્ઞાનની વિરોધી પ્રત્યક્ષપ્રમા જ વસ્તુતઃ 'જ્ઞાન' પદવાચ્ય છે. પરોક્ષપ્રમા આંશિકભાવે અજ્ઞાનની વિરોધી હોવાથી તેને પણ જ્ઞાન ગણવામાં આવી છે. જેમ જ્ઞાન અજ્ઞાનનું વિરોધી છે તેમ અજ્ઞાન પણ જ્ઞાનનું વિરોધી છે. અજ્ઞાન જે સાક્ષિભાસ્ય થાય છે તે જ્ઞાનવિરોધિતારૂપે જ સાક્ષિભાસ્ય થાય છે. જે હો તે, ન્યાયમૃતકારે પરોક્ષપ્રમા દ્વારા ગૃહીત વસ્તુમાં 'હું જાણતો નથી' એવા વ્યવહારની આપત્તિ આપી છે. પરોક્ષ પ્રમા દ્વારા પ્રમાતૃગત અજ્ઞાન નિવૃત્ત થવા છતાં વિષયગત અજ્ઞાનની નિવૃત્તિ થતી ન હોવાથી ન્યાયામૃતકારે પરોક્ષપ્રમાગૃહીત વસ્તુમાં 'न जानामि' એવા વ્યવહારની આપત્તિ આપે છે.

આ આપત્તિનું સમાધાન કરતા અદ્વૈતસિદ્ધિકાર કહે છે કે ન્યાયામૃતકારનું કહેવું અયોગ્ય છે કારણ કે 'હું જાણતો નથી' એવા વ્યવહારનું કારણ પ્રમાતૃગત અજ્ઞાન છે, વિષયગત અજ્ઞાન નથી. પરોક્ષપ્રમા દ્વારા પ્રમાતૃગત અજ્ઞાન નિવૃત્ત થઈ જાય છે, તેથી 'હું જાણતો નથી' એવો વ્યવહાર થઈ શકે જ નહિ. વિષયગત અજ્ઞાન 'હું જાણતો નથી' એવા વ્યવહારનું કારણ જ નથી. તેથી, વિષયગત અજ્ઞાન રહેતું હોવાથી 'હું જાણતો નથી' એવા વ્યવહારની આપત્તિ આવશે એમ ન્યાયામૃતકારે જે કહ્યું છે તે અયોગ્ય છે.[૧૦]

આ સ્થળે તરંગિણીકાર આની સામે જણાવે છે કે ન્યાયામૃતકારે જે આપત્તિ દર્શાવી છે તે ઠીક જ છે કારણ કે અદ્વૈતવેદાન્તીના મતમાં અજ્ઞાન બે નથી પણ એક જ છે. જે અજ્ઞાન પ્રમાતૃગત છે તે જ અજ્ઞાન વિષયગત છે. તેથી વિષયગત અજ્ઞાન હોવાથી 'હું જાણતો નથી' એવા વ્યવહારની આપત્તિ કેમ ન આવે ?[૧૧]

આના ઉત્તરમાં અદ્વૈતવેદાન્તી કહે છે કે અજ્ઞાન એક હોવા છતાં અવચ્છેદકભેદે તેનો ભેદ છે. અન્તઃકરણાવચ્છિન્ન ચૈતન્યમાં જે અજ્ઞાન છે તેને પ્રમાતૃગત અજ્ઞાન કહેવામાં આવે છે. વિષયાવચ્છિન્ન ચૈતન્યમાં જે અજ્ઞાન છે તેને વિષયગત અજ્ઞાન કહેવામાં આવે છે. કોઈક અવચ્છેદકથી અવચ્છિન્ન અજ્ઞાન નિવૃત્ત થવા છતાં અન્ય અવચ્છેદકથી અવચ્છિન્ન અજ્ઞાનના રહેવામાં કોઈ વિરોધ કે બાધા નથી. અજ્ઞાન એક હોવા છતાં તે એક અવચ્છેદક સાથે અસંબદ્ધ અને બીજા અવચ્છેદક સાથે સંબદ્ધ હોઈ શકે છે. વળી, પ્રમાતૃગત અજ્ઞાન અને વિષયગત અજ્ઞાનમાં શક્તિભેદ છે. તેથી અજ્ઞાન એક હોવા છતા તે વિભિન્ન કાર્યનું પ્રયોજક બની શકે છે. પ્રમાતૃગત અજ્ઞાનમાં અસત્તાપાદનાનુકૂલ શક્તિ છે. તેથી પ્રમાતૃગત અજ્ઞાન વડે 'विषयो नास्ति (વિષય નથી)' એવો વ્યવહાર ઉત્પન્ન થાય છે. પરોક્ષજ્ઞાન દ્વારા પ્રમાતૃગત અજ્ઞાનની આ શક્તિ નિવૃત્ત થવાથી પરોક્ષજ્ઞાનગૃહીત વસ્તુનો સત્ત્વ વ્યવહાર થાય છે અર્થાત્ 'વસ્તુ છે' એવો વ્યવહાર ઉત્પન્ન થાય છે. વિષયગત અજ્ઞાનમાં વિષયાભાનાનુકૂલ શક્તિ છે. તેથી વિષયગત અજ્ઞાન દ્વારા 'विषयो न भाति, न प्रकाशते (વિષય ભાસતો નથી, પ્રકાશતો નથી)' એવો વ્યવહાર થાય છે. પરોક્ષજ્ઞાન દ્વારા વિષયગત અજ્ઞાનની વિષયાભાનાનુકૂલ શક્તિ નિવૃત્ત થતી નથી. તેથી પરોક્ષજ્ઞાનગૃહીત વસ્તુ સત્તા સાથે સંબંધ ધરાવતી પ્રતીત થવા છતાં સ્ફુરણ (ભાન) સાથે સંબંધ ધરાવતી પ્રતીત થતી નથી, અર્થાત્ 'विषयोऽस्ति (વિષય છે)' એવો વ્યવહાર થવા છતાં 'विषयो भाति, स्फुरति (વિષય ભાસે છે, પ્રકાશે છે)' એવો વ્યવહાર થતો નથી. પ્રત્યક્ષજ્ઞાન બંને શક્તિનું

વિનાશક હોઈ પ્રત્યક્ષજ્ઞાનગૃહીત વસ્તુમાં સત્તાસંબંધિતા અને સ્ફુરણસંબંધિતા બંનેનો વ્યવહાર થાય છે. અજ્ઞાન એક હોવા છતાં તેની શક્તિ અસંખ્ય છે અને શક્તિભેદપ્રયુક્ત કાર્યભેદ ઉત્પન્ન થઈ શકે.

'अहमज्ञः' એ પ્રતીતિ ભાવરૂપ અજ્ઞાનવિષયક છે એ અદ્વૈતવેદાન્તી મતનું ખંડન કરતાં ન્યાયામૃતકાર નીચે પ્રમાણે કહે છે. 'मयि ज्ञानं नास्ति (મારામાં જ્ઞાન નથી)' એવી પ્રતીતિ તો જ્ઞાનાભાવવિષયક છે. 'હું અજ્ઞ છું' એ પ્રતીતિ અને 'મારામાં જ્ઞાન નથી' એ પ્રતીતિ વચ્ચે વિષયગત કોઈ વૈલક્ષણ્ય નથી.ઉદાહરણાર્થ 'અઘટ ભૂતલ' અને 'ભૂતલે ઘટ નથી' આ બે પ્રતીતિ વચ્ચે, અભાવના વિશેષણવિશેષ્યભાવના વ્યત્યય સિવાય, વિષયગત કોઈ અન્ય વૈલક્ષણ્ય નથી. 'અઘટ ભૂતલ' એ પ્રતીતિમાં ભૂતલ વિશેષ્યરૂપે અને ઘટાભાવ વિશેષણરૂપે ભાસે છે જ્યારે 'ભૂતલે ઘટ નથી' એ પ્રતીતિમાં ભૂતલ વિશેષણરૂપે અને ઘટાભાવ વિશેષ્યરૂપે ભાસે છે. આ વિશેષણવિશેષ્યભાવના વિપર્યય સિવાય વિષયગત કોઈપણ વૈલક્ષણ્ય આ બે પ્રતીતિઓ વચ્ચે નથી. તે જ રીતે, 'હું અજ્ઞ છું' એ પ્રતીતિમાં જ્ઞાનાભાવ વિશેષણરૂપે અને અહંપદાર્થ વિશેષ્યરૂપે ભાસે છે જયારે 'મારામાં જ્ઞાન નથી' એ પ્રતીતિમાં જ્ઞાનાભાવ વિશેષ્યરૂપે અને અહંપદાર્થ વિશેષણરૂપે ભાસે છે, જેમ પ્રદર્શિત દૃષ્ટાંતમાં બે પ્રતીતિઓ વચ્ચે વિશેષણવિશેષ્યભાવના વિપર્યય સિવાય વિષયગત કોઈ વૈલક્ષણ્ય નથી તેમ 'હું અજ્ઞ છું' અને 'મારામાં જ્ઞાન નથી' એ બે પ્રતીતિઓ વચ્ચે પણ વિશેષણવિશેષ્યભાવના વિપર્યય સિવાય વિષયગત કોઈ વૈલક્ષણ્ય ભાસતું નથી. 'હું ઇચ્છા કરું છું' અને 'હું દ્વેષ કરતો નથી' આ બે પ્રતીતિઓમાં વિષયકૃત વૈલક્ષણ્ય ભાસે છે. 'હું ઇચ્છા કરું છું' એ જ્ઞાનનો વિષય ઇચ્છા છે અને 'હું દ્વેષ કરતો નથી' એ જ્ઞાનનો વિષય દ્વેષાભાવ છે. ઇચ્છા અને દ્વેષાભાવ બે અત્યન્ત વિલક્ષણ વસ્તુ છે. ઇચ્છા ભાવરૂપ વસ્તુ છે અને દ્વેષાભાવ અભાવરૂપ વસ્તુ છે. એ રીતનું ભાવાભાવવૈલક્ષણ્ય સર્વાનુભવસિદ્ધ છે. પરંતુ 'હું અજ્ઞ છું' અને 'મારામાં જ્ઞાન નથી' એ બે પ્રતીતિઓમાં પ્રથમ પ્રતીતિનો વિષય ભાવરૂપ અજ્ઞાન છે જયારે દ્વિતીય પ્રતીતિનો વિષય અભાવરૂપ અજ્ઞાન છે એમ કહેવું અસંગત છે. અદ્વૈતવેદાન્તીએ 'મારામાં જ્ઞાન નથી' એ પ્રતીતિનો વિષય જ્ઞાનાભાવ છે એમ અવશ્ય સ્વીકારવું જોઈએ. તો પછી એ પ્રતીતિ જેવી સમાનવિષયક 'હું અજ્ઞ છું' એ પ્રતીતિ ભાવરૂપ અજ્ઞાનવિષયક છે એમ અદ્વૈતવેદાન્તી કેવી રીતે કહી શકે ? તેથી 'હું અજ્ઞ છું' એ પ્રતીતિ પણ જ્ઞાનાભાવવિષયક જ છે એમ એમણે કહેવું જોઈએ. અને એમ હોય તો 'હું અજ્ઞ છું' એ પ્રતીતિ ભાવરૂપ અજ્ઞાનની સાધક કેવી રીતે બને ? [૧૨]

આનાં ઉત્તરમાં અદ્વૈતસિદ્ધિકાર કહે છે કે ન્યાયામૃતકારે જે કહ્યું કે 'હું અજ્ઞ છું' અને 'મારામાં જ્ઞાન નથી' એ બે પ્રતીતિના વિષયમાં વૈલક્ષણ્ય નથી તે ઠીક જ છે. પરંતુ આ બંને પ્રતીતિ જ્ઞાનાભાવવિષયક નથી પણ ભાવરૂપ અજ્ઞાનવિષયક છે. અને એ કારણે જ તે બેના વિષયમાં વૈલક્ષણ્ય નથી. ન્યાયામૃતકારે જે કહ્યું કે 'મારામાં જ્ઞાન નથી' એ પ્રતીતિને જ્ઞાનાભાવવિષયક સ્વીકારવી જોઈએ એ ઠીક નથી. 'મારામાં જ્ઞાન નથી' એ પ્રતીતિ પણ ભાવરૂપ અજ્ઞાનવિષયક છે. એ પ્રતીતિ કોઈ પણ મતમાં જ્ઞાનાભાવવિષયક હોઈ શકે નહિ. તેથી ન્યાયામૃતકારે પણ એ પ્રતીતિને ભાવરૂપ અજ્ઞાનવિષયક જ સ્વીકારવી જોઈએ. ન્યાયામૃતકાર બંને પ્રતીતિને જ્ઞાનાભાવવિષયક સ્વીકારી સમાનવિષયક કહે છે અને અમે અદ્વૈતવેદાન્તીઓ ભાવરૂપ અજ્ઞાનવિષયક સ્વીકારી સમાનવિષયક કહીએ છીએ. 'મારામાં જ્ઞાન નથી' એ પ્રતીતિને

ભાવરૂપ અજ્ઞાનવિષયક સિદ્ધ કરતી તર્કયુક્તિ નીચે પ્રમાણે છે. 'મારામાં જ્ઞાન નથી' આ પ્રત્યક્ષરૂપ પ્રતીતિ જ્ઞાનાભાવવિષયક છે અર્થાત્ જ્ઞાનસામાન્યાભાવવિષયક છે એમ ન્યાયામૃતકાર કહે છે. પરંતુ જ્ઞાનસામાન્યાભાવની આ પ્રત્યક્ષપ્રતીતિ વ્યાઘાતદોષથી દૂષિત છે. તેનું કારણ એ કે અભાવનું જ્ઞાન ધર્મિજ્ઞાન અને પ્રતિયોગિજ્ઞાનની અપેક્ષા રાખે છે. કોઈ પણ ધર્મીમાં કોઈપણ વસ્તુનો અભાવ હોઈ શકે છે, જેમ કે ભૂતલમાં ઘટનો અભાવ. આ ઘટાભાવનો અનુયોગી યા ધર્મી ભૂતલ છે અને પ્રતિયોગી ઘટ છે. ધર્મીનું અને પ્રતીયોગીનું જ્ઞાન ન હોય તો અભાવનું પ્રત્યક્ષ થઈ શકે જ નહિ. તેથી જ્ઞાનસામાન્યાભાવનું પ્રત્યક્ષ કરવું હોય તો જ્ઞાનસામાન્યાભાવના ધર્મીનું અને પ્રતિયોગીનું જ્ઞાન હોવું અનિવાર્ય છે. પરંતુ જેમને જ્ઞાનસામાન્યાભાવના ધર્મીનું અને પ્રતિયોગીનું જ્ઞાન હોય તેમને જ્ઞાનસામાન્યાભાવનું પ્રત્યક્ષ થઈ શકે જ નહિ કારણ કે તેમને જ્ઞાનસામાન્યાભાવ જ નથી. કોઈ પણ વિશેષ જ્ઞાન હોય તો જ્ઞાનસામાન્યાભાવ હોઈ શકે જ નહિ. જે પુરુષને કોઈ પણ જ્ઞાન છે તે પુરુષને જ્ઞાનસામાન્યાભાવ નથી. ભૂતલમાં કોઈ પણ ઘટ હોય તો તે ભૂતલમાં ઘટસામાન્યાભાવ હોઈ શકે નહિ. પરિણામે ધર્મીનું અને પ્રતિયોગીનું જ્ઞાન ધરાવનાર પુરુષને જ્ઞાનસામાન્યભાવનું પ્રત્યક્ષ ઘટે જ કેવી રીતે ? તેથી જ્ઞાનસામાન્યાભાવની પ્રત્યક્ષ પ્રતીતિ કહેતાં વ્યાઘાતદોષ આવે. એટલે 'મારામાં જ્ઞાન નથી' એ પ્રતીતિ જ્ઞાનસામાન્યાભાવવિષયક હોઈ શકે જ નહિ. એ પ્રતીતિનો વિષય ભાવરૂપ અજ્ઞાન જ હોય. નિષ્કર્ષ એ કે 'હું અજ્ઞ છું' અને 'મારામાં જ્ઞાન નથી' એ બંને પ્રતીતિ સમાનવિષયક છે અને સમાન વિષય છે ભાવરૂપ અજ્ઞાન.[13]

'મારામાં જ્ઞાન નથી' એ પ્રતીતિનો વિષય જ્ઞાનાભાવ છે એમ જે સ્વીકારે છે તે આ પ્રતીતિનો વિષય જ્ઞાનાભાવ છે એમ બે પ્રકારે જણાવી શકે છે. પ્રથમ પ્રકારે ઉક્ત પ્રતીતિનો વિષય છે - જેટલાં વિશેષજ્ઞાનો છે તે બધાંના અભાવોથી અતિરિક્ત એવો જ્ઞાનસામાન્યનો અભાવ. અને દ્વિતીય પ્રકારે ઉક્ત પ્રતીતિનો વિષય છે - જ્ઞાનત્વરૂપ સામાન્ય ધર્મથી અવચ્છિન્ન પ્રતિયોગિતાવાળા જેટલાં વિશેષજ્ઞાનો છે તેમના અભાવો.[14] ઉદાહરણાર્થ, 'वायौ रूपं नास्ति (વાયુમાં રૂપ નથી)' એ પ્રતીતિનો વિષય રૂપાભાવ નીચે પ્રમાણે રજૂ કરી શકાય - જેટલા રૂપવિશેષો છે તે બધાના અભાવોથી અતિરિક્ત એવો રૂપસામાન્યનો અભાવ, અર્થાત્ રૂપત્વાવચ્છિન્નપ્રતિયોગિતાક રૂપસામાન્યાભાવ. આમ અહીં ઉક્ત પ્રતીતિનો વિષય અભાવ એક જ છે, બહુ અભાવો વિષય નથી. અથવા બીજી રીતે ઉક્ત પ્રતીતિનો વિષય રૂપાભાવ નીચે મુજબ રજૂ કરી શકાય - રૂપત્વસામાન્યધર્માવચ્છિન્નપ્રતિયોગિતાક, બધાં રૂપોના અભાવો. અહીં ઉક્ત પ્રતીતિનો વિષય અભાવ એક નથી પણ બહુ છે, પરંતુ એ બધા અભાવો રૂપત્વધર્માવચ્છિન્નપ્રતિયોગિતાક હોય છે. તેવી જ રીતે, 'મારામાં જ્ઞાન નથી' એ પ્રતીતિનો વિષય જ્ઞાનાભાવ પણ પ્રદર્શિત બે રીતમાંથી કોઈ પણ રીતે બની શકે છે. જેટલાં વિશેષજ્ઞાનો છે તે બધાંના અભાવોથી અતિરિક્ત એવો જ્ઞાનસામાન્યનો અભાવ ઉક્ત પ્રતીતિનો વિષય છે એવું સ્વીકારનાર પક્ષમાં તો આ બંને પ્રકાર દર્શાવવામાં આવ્યા છે. પરંતુ જેઓ જેટલા જ્ઞાનવિશેષો છે તેમના અભાવોથી અતિરિક્ત એવો એક જ્ઞાનસામાન્યાભાવ પણ છે એમ સ્વીકારતા નથી તેમના મતમાં પ્રદર્શિત બે રીતમાંથી બાકી રહેલી એક માત્ર રીત સ્વીકારવામાં આવી છે. હવે, પ્રદર્શિત બે રીતમાંથી કોઈ પણ રીતનો સ્વીકાર કરતાં 'મારામાં જ્ઞાન નથી' એ પ્રતીતિનો વિષય જ્ઞાનાભાવ *બની શકે જ નહિ. ધર્મી અને પ્રતિયોગીનું જ્ઞાન હોતાં ન તો જ્ઞાનત્વસામાન્યધર્માવચ્છિન્ન-*પ્રતિયોગિતાક જ્ઞાનસામાન્યાભાવ હોઈ શકે કે ન તો જ્ઞાનત્વસામાન્યધર્માવચ્છિન્ન, જેટલાં

વિશેષજ્ઞાનો છે તે બધાંના અભાવો હોઈ શકે. તેથી 'મારામાં જ્ઞાન નથી' એ પ્રતીતિને જે જ્ઞાનાભાવવિષયક કહે છે તેના મતમાં વ્યાઘાતદોષ અનિવાર્ય છે, કારણ કે 'મારામાં જ્ઞાન નથી' એ અભાવપ્રત્યક્ષ થવા માટે ધર્મિજ્ઞાન અને પ્રતિયોગિજ્ઞાન આવશ્યક હોવાથી જ્ઞાનસામાન્યાભાવનું પ્રત્યક્ષ ઘટી શકે જ નહિ. આમ 'મારામાં જ્ઞાન નથી' એ પ્રતીતિનો વિષય જ્ઞાનાભાવ કોઈ પણ રીતે ઘટી શકતો નથી. તેથી બધા વાદીઓએ ન છૂટકે ભાવરૂપ અજ્ઞાન સ્વીકારવું જોઈએ. 'મારામાં જ્ઞાન નથી' એ પ્રતીતિની ઉપપત્તિ કરી ન શકવાથી જેઓ એ પ્રતીતિનો જ અસ્વીકાર કરે છે તેઓ સર્વજનાનુભવસિદ્ધ પ્રતીતિનો અપલાપ કરતા હોવાથી ચર્ચામાંથી જ બહિષ્કૃત છે.[૧૫]

અહીં અભાવ વિશે કેટલીક પરિભાષાની જાણકારી આવશ્યક હોઈ તે અંગેની સમજણ આપીએ છીએ. એક ઉદાહરણ લો - 'ભૂતળે ઘટાભાવ છે'

અનુયોગી - જયાં (જે અધિકરણમાં) અભાવ હોય તેને અભાવનો અનુયોગી કહેવામાં આવે છે. અહીં ભૂતળ અભાવનો અનુયોગી છે.

પ્રતિયોગી - જેનો અભાવ હોય તેને અભાવનો પ્રતિયોગી કહેવામાં આવે છે. ઘટાભાવમાં ઘટ અભાવનો પ્રતિયોગી છે.

પ્રતિયોગિતા - પ્રતિયોગીનું પ્રતિયોગીપણું. અહીં ઘટમાં પ્રતિયોગિતા ધર્મ છે. ઘટાભાવને ઘટની પ્રતિયોગિતાવાળો અભાવ કહેવાય અર્થાત્ ઘટપ્રતિયોગિતાક અભાવ કહેવાય.

પ્રતિયોગિતાવચ્છેદક ધર્મ - ઘટાભાવમાં ઘટની પ્રતિયોગિતા ઘટત્વરૂપે છે, રક્તત્વાદિરૂપે નથી. અહીં ઘટત્વસામાન્યધર્મ પ્રતિયોગિતાનો અવચ્છેદક છે. એટલે પ્રતિયોગિતા અહીં ઘટત્વધર્માવચ્છિન્ન છે. અહીં ઘટાભાવને ઘટત્વાવચ્છિન્નપ્રતિયોગિતાક કહેવાય.

અમુક વિશેષજ્ઞાનનો અભાવ સામાન્યધર્માવચ્છિન્નપ્રતિયોગિતાક હોઈ શકે નહિ. અમુક જ્ઞાનવ્યક્તિનો અભાવ હોય તો તેની પ્રતીતિ 'જ્ઞાન નથી' એવી થતી નથી. 'જ્ઞાન નથી' એ પ્રતીતિનો વિષય તો બધા જ્ઞાનાભાવો છે. અમુક એક જ્ઞાનવ્યક્તિનો અભાવ જ્ઞાનત્વાવચ્છિન્ન-પ્રતિયોગિતાક હોઈ શકે નહિ. 'તજ્જ્ઞાન નથી' એવી પ્રતીતિનો વિષય જ્ઞાનસામાન્યાભાવ નથી. અભાવજ્ઞાનમાં પ્રતિયોગ્યંશનો પ્રકારીભૂત[૧૬] ધર્મ જ પ્રતિયોગિતાવચ્છેદક બની શકે. અમુક જ્ઞાનવ્યક્તિના અભાવની (તજ્જ્ઞાનાભાવની) પ્રતીતિમાં પ્રતિયોગ્યંશનો પ્રકારીભૂત ધર્મ તજ્જ્ઞાનત્વ છે પરંતુ જ્ઞાનત્વરૂપ સામાન્યધર્મ નથી. તેથી અમુક જ્ઞાનવિશેષનો અભાવ જ્ઞાનત્વ-રૂપસામાન્યધર્માવચ્છિન્નપ્રતિયોગિતાક નથી. જો અમુક વિશેષ વ્યક્તિનો અભાવ સામાન્ય-ધર્માવચ્છિન્નપ્રતિયોગિતાક જ છે એમ સ્વીકારવામાં આવે અર્થાત્ વિશેષાભાવનો પ્રતિ-યોગિતાવચ્છેદક જો સામાન્યધર્મ જ હોય તો સામાન્યાભાવ તરીકે કોઈ પણ વસ્તુની સિદ્ધિ થાય નહિ. જો અમુક જ્ઞાનવ્યક્તિનો અભાવ શુદ્ધજ્ઞાનત્વાવચ્છિન્નપ્રતિયોગિતાક હોય તો તે અભાવની પ્રતીતિ પણ 'જ્ઞાન નથી' એ રૂપે થાય. વળી, બધા જ્ઞાનવિશેષાભાવો પણ જો શુદ્ધ-જ્ઞાનત્વાવચ્છિન્નપ્રતિયોગિતાક હોય તો તેમની પ્રતીતિ પણ 'જ્ઞાન નથી' એ રૂપે જ થાય. પરિણામે, અમુક જ્ઞાનવ્યક્તિનો અભાવ અને બધી જ જ્ઞાનવ્યક્તિઓના સઘળા સમગ્ર અભાવો એ બંનેની પ્રતીતિ એકરૂપ બની જાય, વિશેષાભાવ અને સામાન્યાભાવ એક બની જાય. પરંતુ તે તો સર્વાનુભવવિરુદ્ધ છે. આ પ્રતીતિવિરોધ થવાનું કારણ એ છે કે અભાવપ્રતીતિમાં પ્રતિયોગ્યંશનો

પ્રકારીભૂત ધર્મ જ પ્રતિયોગિતાવચ્છેદક બને છે. અમુક વિશેષજ્ઞાનના અભાવની પ્રતીતિમાં પ્રતિયોગ્યંશનો પ્રકારીભૂત ધર્મ હોય છે તજ્જ્ઞાનત્વ વગેરે વિશેષ ધર્મ અને નહિ કે શુદ્ધ જ્ઞાનત્વ સામાન્યધર્મ. એટલા માટે જ પ્રદર્શિત બે પ્રતીતિઓનો વિષય અભાવ અત્યન્ત ભિન્ન છે – જુદો જુદો છે. સામાન્યધર્માવચ્છિન્નપ્રતિયોગિતાક અભાવને સઘળા વિશેષાભાવોની રાશિથી અતિરિક્ત સ્વીકારવાનું કારણ એ છે કે પ્રતિયોગ્યંશનો પ્રકારીભૂત ધર્મ જ પ્રતિયોગિતાવચ્છેદક બની શકે. પ્રતિયોગ્યંશનો અપ્રકારીભૂત ધર્મ પ્રતિયોગિતાવચ્છેદક બની શકતો નથી. જેટલા વિશેષાભાવો છે તે બધાના રાશિથી અતિરિક્ત સામાન્યાભાવને ન સ્વીકારીએ તો પ્રતિયોગ્યંશના અપ્રકારીભૂત ધર્મને પ્રતિયોગિતાવચ્છેદક તરીકે સ્વીકારવો પડે. પરંતુ તેમ થઈ શકે નહિ કારણ કે એ અનુભવવિરુદ્ધ છે. એક બાજુ તે તે વિશેષજ્ઞાનનો અભાવ અને બીજી બાજુ જ્ઞાનનો અભાવ એ બંને અભાવો વિલક્ષણ છે કારણ કે તે બંને અભાવોના પ્રતિયોગિતાવચ્છેદક ધર્મો ભિન્ન છે. અમુક વિશેષાભાવને સામાન્યધર્માવચ્છિન્નપ્રતિયોગિતાક તરીકે સ્વીકારવામાં આવે તો ઘટવદ્‌ભૂતલમાં થતી 'निर्घटं भूतलम्' એવી પ્રતીતિને પ્રમા માનવાની આપત્તિ આવે કારણ કે ઘટવદ્‌ભૂતલમાં કોઈક ઘટવિશેષનો અભાવ તો છે જ.[૧૭]

યાવદ્વિશેષાભાવોથી અતિરિક્ત સામાન્યાભાવ ન સ્વીકારવામાં આવે તો યાવદ્વિશેષાભાવોના રાશિને જ સામાન્યાભાવ તરીકે સ્વીકારવો પડે અને એના પરિણામે પ્રતિયોગ્યંશના અપ્રકારીભૂત ધર્મને પ્રતિયોગિતાવચ્છેદક તરીકે સ્વીકારવો પડે. પરંતુ પ્રતિયોગ્યંશનો અપ્રકારીભૂત ધર્મ પ્રતિયોગિતાવચ્છેદક બની શકે નહિ. એટલે જ યાવદ્‌વિશેષાભાવોના રાશિથી જુદો સામાન્યાભાવ સ્વીકારવો જોઈએ. વિશેષાભાવનો પ્રતિયોગિતાવચ્છેદક તત્તદ્વિશેષધર્મ છે. વિશેષાભાવની પ્રતીતિમાં પ્રતિયોગ્યંશનો તે તે વિશેષ ધર્મ જ પ્રકારરૂપે ભાસે છે. સામાન્યાભાવની પ્રતીતિમાં પ્રતિયોગ્યંશનો સામાન્ય ધર્મ જ પ્રકારરૂપે ભાસે છે. તેથી, વિશેષાભાવ સામાન્યધર્માવચ્છિન્ન-પ્રતિયોગિતાક બની શકતો ન હોઈ વિશેષાભાવથી અતિરિક્ત સામાન્યાભાવ સ્વીકારવો જોઈએ. પ્રતિયોગ્યંશનો અપ્રકારીભૂત ધર્મ કદીય પ્રતિયોગિતાવચ્છેદક બની શકે નહિ. આજ અદ્વૈતવાદીને કહેવાનું છે.[૧૮]

અહીં તરંગિણીકાર નીચે પ્રમાણે આપત્તિ આપે છે. 'કમ્બૂગ્રીવાદિમાન્ નથી' એવી અભાવપ્રતીતિમાં અભાવના પ્રતિયોગીરૂપે કમ્બૂગ્રીવાદિમાન્ ભાસે છે અને પ્રતિયોગ્યંશના પ્રકારરૂપે કમ્બૂગ્રીવાદિમત્ત્વ ધર્મ ભાસે છે. તેથી શું આ અભાવની પ્રતિયોગિતા કમ્બુગ્રીવાદિ-મત્ત્વાવચ્છિન્ન બનશે ? પ્રતિયોગ્યંશનો પ્રકારીભૂત ધર્મ જ તો પ્રતિયોગિતાવચ્છેદક હોય છે.

આના ઉત્તરમાં લઘુચન્દ્રિકાકાર નીચે મુજબ જણાવે છે. કમ્બૂગ્રીવાદિમત્ત્વ પ્રતિ-યોગિતાવચ્છેદક બની શકે નહિ. ઉક્ત પ્રતિયોગિતાના અવચ્છેદકરૂપે ઘટત્વાદિ ધર્મ જ ભાસે છે. કમ્બૂગ્રીવાદિમત્ત્વ ગુરુ ધર્મ હોઈ તે પ્રતિયોગિતાનો અવચ્છેદક બની શકે નહિ. પરંતુ કમ્બૂગ્રીવાદિમત્ત્વનો વ્યાપક લઘુભૂત ધર્મ ઘટત્વાદિ જ પ્રતિયોગિતાના અવચ્છેદકરૂપે ભાસમાન થઈ શકે. પ્રતિયોગ્યંશનો જે પ્રકારીભૂત ધર્મ હોય તે અથવા ઉક્ત પ્રકારીભૂત ધર્મનો જે વ્યાપક ધર્મ હોય તે જ પ્રતિયોગિતાના અવચ્છેદક રૂપે ભાસમાન થઈ શકે. પ્રતિયોગ્યંશના પ્રકારીભૂત ધર્મનું અવચ્છેદકત્વ જો સંભવતું ન હોય તો જ ઉક્ત પ્રકારીભૂત ધર્મનો વ્યાપક ધર્મ પ્રતિયોગિતાના અવચ્છેદકરૂપે ભાસમાન થઈ શકે. 'કમ્બૂગ્રીવાદિમાન્ નથી' ઇત્યાદિ પ્રતીતિમાં પ્રતિયોગ્યંશનો પ્રકારીભૂત ધર્મ કમ્બુગ્રીવાદિમત્ત્વ અનનુગત ગુરુ ધર્મ હોઈ પ્રતિયોગિતાવચ્છેદક બની શકે નહિ.

પરંતુ કમ્બૂગ્રીવાદિમત્ત્વનો વ્યાપક ઘટત્વ ધર્મ જ પ્રતિયોગિતાના અવચ્છેદક રૂપે ભાસમાન થઈ શકે. કમ્બૂગ્રીવાદિમત્ત્વમાં ઘટત્વનું વ્યાપ્તિપ્રતિસંધાન ન હોય તો કમ્બૂગ્રીવાદિમત્ત્વનો વ્યાપક ઘટત્વ ધર્મ પ્રતિયોગિતાવચ્છેદકરૂપે ભાસમાન થઈ શકે નહિ. ઘટત્વમાં વ્યાપકત્વના અપ્રતિસંધાનકાળે કમ્બૂગ્રીવાદિમત્ત્વ જ પ્રતિયોગિતાવચ્છેદકરૂપે પ્રતીત થાય. પરંતુ વસ્તુતઃ કમ્બૂગ્રીવાદિમત્ત્વમાં પ્રતિયોગિતાવચ્છેદકત્વ ન હોઈ ઉક્ત પ્રતીતિ પ્રમારૂપ બની શકે નહિ. કિન્તુ 'જ્ઞાન નથી' એ પ્રતીતિમાં અભાવના પ્રતિયોગ્યંશનો પ્રકારીભૂત ધર્મ જ્ઞાનત્વ જ પ્રતિયોગિતાનો અવચ્છેદક બને છે. જ્ઞાનત્વને પ્રતિયોગિતાનો અવચ્છેદક બનતો અટકાવનાર કોઈ બાધક અહીં નથી. 'જ્ઞાન નથી' એ અભાવની પ્રતિયોગિતાના અવચ્છેદક તરીકે તદ્વ્યક્તિત્વ કે તજ્જ્ઞાનત્વ કદી પણ હોતા નથી, હોઈ શકે નહિ.[૧૯]

અહીં તરંગિણીકાર આપત્તિ આપે છે કે પ્રતિયોગ્યંશનો પ્રકારીભૂત ધર્મ જ પ્રતિયોગિતા-વચ્છેદકરૂપે ભાસમાન થાય છે એવો નિયમ અદ્વૈતવાદી સ્વીકારી શકે જ નહિ. એનું કારણ એ છે કે મિથ્યાત્વનિરુક્તિમાં પ્રપંચમિથ્યાત્વના દ્વિતીય લક્ષણમાં પારમાર્થિકત્વરૂપે પ્રપંચાભાવઘટિત મિથ્યાત્વ અદ્વૈતવાદીએ સ્વીકાર્યું છે. પારમાર્થિકત્વધર્મ પ્રપંચાભાવના પ્રતિયોગ્યંશના (અર્થાત્ પ્રપંચના) પ્રકાર રૂપે ભાસમાન નથી. અદ્વૈતવાદી પ્રપંચમાં પારમાર્થિકત્વ ધર્મને સ્વીકારતા જ નથી. પારમાર્થિકત્વ રૂપે પ્રપંચાભાવની પ્રતીતિમાં અભાવના પ્રતિયોગીરૂપે પ્રપંચ અને પ્રતિયોગિતાના અવચ્છેદકરૂપે પારમાર્થિકત્વધર્મ ભાસમાન થાય છે. તેથી પ્રતિયોગ્યંશના અપ્રકારીભૂત પારમાર્થિકત્વધર્મને જ પ્રપંચાભાવની પ્રતિયોગિતાના અવચ્છેદક તરીકે અદ્વૈતવાદી સ્વીકારે છે. અહીં પ્રતિયોગ્યંશના અપ્રકારીભૂત ધર્મને પ્રતિયોગિતાવચ્છેદક તરીકે સ્વીકારીએ તો જ્ઞાનાભાવના પ્રતિયોગી જ્ઞાનસામાન્યના અપ્રકારીભૂત ધર્મ જ્ઞાનવિશેષત્વને પ્રતિયોગિતાવચ્છેદક તરીકે સ્વીકારવામાં શો વાંધો ? વિશેષરૂપે સામાન્યાભાવ સ્વીકારવામાં શો દોષ ? પ્રતિયોગ્યંશનો અપ્રકારીભૂત ધર્મ પ્રતિયોગિતાવચ્છેદક હોય છે એમ અદ્વૈતવાદીએ પોતે જ પ્રદર્શિત સ્થળે સ્વીકાર્યું છે.[૨૦]

આના ઉત્તરમાં ગૌડ બ્રહ્માનંદ પોતાની લઘુચન્દ્રિકામાં નીચે પ્રમાણે લખે છે. વિશેષરૂપે સામાન્યાભાવની સિદ્ધિ જ થઈ શકે નહિ. 'पारमार्थिकत्वेन प्रपञ्चो नास्ति' (પારમાર્થિકત્વરૂપે પ્રપંચ નથી), 'घटत्वेन पटो नास्ति' (ઘટત્વરૂપે પટ નથી) વગેરે વ્યધિકરણધર્માવચ્છિન્ન અભાવોની પ્રતીતિમાં પ્રતિયોગ્યંશનો અપ્રકારીભૂત ધર્મ જ પ્રતિયોગિતાવચ્છેદક બને છે, કારણ કે વ્યધિકરણધર્માવચ્છિન્ન અભાવની પ્રતીતિમાં વિષયાન્તર અસંભવ છે. અહીં પણ પ્રતિયોગ્યંશનો પ્રકારીભૂત ધર્મ જ પ્રતિયોગિતાવચ્છેદક હોવો જોઈએ એવો આગ્રહ રાખવામાં આવે તો વ્યધિકરણધર્માવચ્છિન્નપ્રતિયોગિતાક અભાવ સિદ્ધ જ ન થાય, ઘટે જ નહિ. તેથી જ, વ્યધિ-કરણધર્માવચ્છિન્નપ્રતિયોગિતાક અભાવની પ્રતીતિમાં વિષયાન્તર અસંભવ હોવાથી જ ઉક્ત પ્રક્રિયાનો સ્વીકાર કરેલ છે. 'तद्व्यक्तित्वेन घटो नास्ति' (તદ્વ્યક્તિત્વ રૂપે ઘટ નથી) એ પ્રતીતિમાં તદ્વ્યક્તિમાત્રનો અભાવ જ વિષય બને, ઘટાભાવ વિષય બને નહિ. તેવી જ રીતે, 'घटत्वेन तद्घटो नास्ति' એ પ્રતીતિમાં પણ તદ્ઘટત્વાવચ્છિન્ન અભાવ જ વિષય બને, ઘટત્વાવચ્છિન્ન અભાવ વિષય બને નહિ. તેથી અભાવજ્ઞાનમાં પ્રતિયોગ્યંશનો પ્રકારીભૂત ધર્મ જ પ્રતિયોગિતાવચ્છેદક બને છે એ નિયમ છે, સિદ્ધાન્ત છે.[૨૧]

વળી, અદ્વૈતસિદ્ધિકાર કહે છે કે જે અધિકરણમાં સામાન્યધર્માવચ્છિન્નપ્રતિયોગિતાક

અભાવ હોય તે જ અધિકરણમાં તે જ અભાવનો પ્રતિયોગી કોઈ વ્યક્તિવિશેષ હોઈ શકે નહિ. બીજી રીતે કહીએ તો, જે અધિકરણમાં અભાવનો પ્રતિયોગી કોઈ વ્યક્તિવિશેષ હોય તે જ અધિકરણમાં સામાન્યધર્માવચ્છિન્નપ્રતિયોગિતાક અભાવ હોઈ શકે નહિ. જો પ્રતિયોગી કોઈ વ્યક્તિવિશેષ હોવા છતાં સામાન્યધર્માવચ્છિન્નપ્રતિયોગિતાક અભાવની પ્રતીતિ થાય તો 'वायौ रूपं नास्ति (વાયુમાં રૂપ નથી)', 'पुरोदेशे रजतं नास्ति (પુરો દેશે રજત નથી)' એવા આપ્તવાક્યથી જન્ય પ્રતીતિ પછી પણ 'वायुः रूपवान् न वा (વાયુ રૂપવાન છે કે નહિ)', 'पुरो देशे रजतमस्ति न वा (પુરો દેશે રજત છે કે નહિ)' એવા સંશયની નિવૃત્તિ થઈ શકે નહિ. વાયુમાં અમુક રૂપવિશેષનો અભાવ સામાન્યધર્માવચ્છિન્ન પ્રતિયોગિતાક બની શકતો હોય તો 'वायौ रूपं नास्ति' એવી પ્રતીતિની પછી પણ અમુક રૂપવિશેષનો અભાવ હોવા છતાં 'અન્ય રૂપ હશે કે નહિ' એવો સંશય થવામાં કોઈ બાધા આવે નહિ. અમુક રૂપવિશેષનો અભાવ હોવા છતાં અન્ય રૂપવિશેષ તેમાં સંભવી શકે છે. એવી જ રીતે, અમુક રજતવિશેષનો અભાવ હોવા છતાં તે રજતવિશેષનો અભાવ સામાન્યધર્માવચ્છિન્નપ્રતિયોગિતાક બનતો હોય તો 'पुरो देशे रजतं नास्ति' એવી પ્રતીતિ પછી પણ તે દેશમાં અન્ય રજતનું હોવું સંભવિત હોઈ 'अयं देशो रजतवान् न वा' એવો સંશય બની શકે. અમુક વિશેષનો અભાવ હોવા છતાં અન્ય વિશેષને લઈને સંશય બની શકે. પરંતુ આવો સંશય અનુભવવિરુદ્ધ છે. 'वायौ रूपं नास्ति' એ આપ્તવાક્યજન્ય પ્રતીતિ પછી 'वायुः रूपवान् न वा' એવો સંશય થતો નથી અને 'पुरो देशे रजतं नास्ति' એ આપ્તવાક્યજન્ય પ્રતીતિ પછી 'पुरो देशः रजतवान् न वा' એવો સંશય થતો નથી. તેનું કારણ એ છે કે અમુક વિશેષનો અભાવ સામાન્યધર્માવચ્છિન્નપ્રતિયોગિતાક બની શકે જ નહિ. તેથી અમુક જ્ઞાનવ્યક્તિનો અભાવ હોય એટલે 'મારામાં જ્ઞાન નથી' એવી જ્ઞાનસામાન્યાભાવની પ્રતીતિ કેમ થાય ? 'મારામાં જ્ઞાન નથી' એ પ્રતીતિનો વિષય અમુક જ્ઞાનવિશેષનો અભાવ બની શકે નહિ ; તેનો વિષય તો જ્ઞાનસામાન્યનો અભાવ છે. વળી, જ્ઞાનસામાન્યના અભાવનું પ્રત્યક્ષ થઈ શકતું નથી એ અમે દર્શાવી ગયા છીએ. જ્ઞાનસામાન્યના અભાવના એ પ્રત્યક્ષમાં ધર્મિજ્ઞાન અને પ્રતિયોગિજ્ઞાન કારણ હોવાથી કારણીભૂત તે જ્ઞાનદ્રય હોવાનાં જ, તો પછી જ્ઞાનસામાન્યના અભાવનું પ્રત્યક્ષ થાય જ ક્યાંથી ? ન જ થાય, ન જ સંભવે. તેથી 'મારામાં જ્ઞાન નથી' એ પ્રત્યક્ષપ્રતીતિ જ્ઞાનાભાવવિષયક હોઈ શકે નહિ. એટલે જ ઉક્ત પ્રતીતિનો વિષય ભાવરૂપ અજ્ઞાન જ છે એમ સ્વીકારવું જોઈએ. વળી, 'મારામાં જ્ઞાન નથી' એ પ્રતીતિ 'હું અજ્ઞ છું' એ પ્રતીતિની સમાનવિષયક જ છે. આમ 'હું અજ્ઞ છું' એ પ્રતીતિનો વિષય પણ ભાવરૂપ અજ્ઞાન જ છે. તેથી ભાવરૂપ અજ્ઞાન સાક્ષિસિદ્ધ છે એમ સ્વીકારવું જોઈએ.[૨૨]

સામાન્યાભાવ પ્રતીત થતાં વિશેષવિષયક સંશય કેમ થતો નથી તેનું કારણ વિસ્તારથી પૂર્વપક્ષરૂપે અદ્વૈતસિદ્ધિકાર નીચે મુજબ રજૂ કરે છે. અભાવબોધમાં પ્રતિયોગ્યંશનો પ્રકારીભૂત ધર્મ જ પ્રતિયોગિતાવચ્છેદક બને છે. ઘટાભાવબોધમાં ઘટત્વધર્મ જ પ્રતિયોગિતાવચ્છેદક છે. આ પ્રતિયોગિતાવચ્છેદક ઘટત્વમાં જે પ્રતિયોગિતાવચ્છેદકત્વધર્મ છે તે અભાવપ્રતીતિ પહેલાં દ્રષ્ટા સમક્ષ ઉપસ્થિત હોતો નથી. વળી, પ્રતિયોગિતાવચ્છેદકત્વધર્મવિશિષ્ટ જે અવચ્છેદક હોય છે તે પ્રતિયોગીરૂપ અંશના વિશેષણરૂપે અભાવપ્રતીતિમાં ભાસમાન થાય છે. ઘટપ્રતિયોગિતાવચ્છેદકત્વધર્મવિશિષ્ટ જે અવચ્છેદક ઘટત્વ છે તે પ્રતિયોગીરૂપ અંશ ઘટના વિશેષણરૂપે અભાવપ્રતીતિમાં ભાસમાન થાય છે. જેમ પ્રતિયોગિતાવચ્છેદકમાં પ્રતિયોગિતાવચ્છેદકત્વધર્મ અભાવપ્રતીતિ

પહેલાં અનુપસ્થિત હોય છે તેમ પ્રતિયોગીમાં તેનું પ્રતિયોગીપણું (પ્રતિયોગિતા ધર્મ) પણ અભાવપ્રતીતિ પહેલાં અનુપસ્થિત હોય છે. જેમ ઘટપ્રતિયોગિતાવચ્છેદક ઘટત્વમાં પ્રતિયોગિતાવચ્છેદકત્વધર્મ અભાવપ્રતીતિ પહેલાં અનુપસ્થિત હોય છે તેમ પ્રતિયોગી ઘટમાં પ્રતિયોગિતાધર્મ પણ અભાવપ્રતીતિ પહેલાં અનુપસ્થિત હોય છે. પરંતુ અભાવપ્રતીતિમાં અવચ્છેદકત્વ ધર્મ અને પ્રતિયોગિતાધર્મ ભાસમાન તો થાય છે. પ્રતીતિની પહેલાં અનુપસ્થિત ધર્મ પ્રતીતિમાં વિશેષણરૂપે ભાસમાન થઈ શકે નહિ. વિશિષ્ટબુદ્ધિમાં જે વિશેષણરૂપે ભાસે છે તેનું વિશિષ્ટબુદ્ધિની પહેલાં જ્ઞાન હોવું જરૂરી છે, સપ્રયોજન છે. આમ વિશિષ્ટબુદ્ધિની પહેલાં વિશેષણની ઉપસ્થિતિ આવશ્યક છે. તેથી વિશિષ્ટબુદ્ધિરૂપ અભાવપ્રતીતિ પહેલાં અનુપસ્થિત અવચ્છેદકત્વધર્મ, પ્રતિયોગિતાધર્મ આદિ અભાવપ્રતીતિમાં વિશેષણરૂપે ભાસી શકે નહિ. આ કારણે અવચ્છેદકત્વધર્મ આદિ અભાવપ્રતીતિમાં વિશેષણરૂપે નહિ પણ સંસર્ગરૂપે ભાસમાન થાય છે એમ સ્વીકારવું જોઈએ. વિશિષ્ટબુદ્ધિમાં જે સંસર્ગ ભાસે છે તેની વિશિષ્ટબુદ્ધિ પૂર્વે ઉપસ્થિતિ આવશ્યક નથી, અપેક્ષિત નથી. તેથી અવચ્છેદકત્વધર્મ, પ્રતિયોગિતાધર્મ વગેરે અભાવપ્રતીતિની પહેલાં અનુપસ્થિત હોઈ અભાવપ્રતીતિમાં સંસર્ગરૂપે ભાસમાન થાય છે, વિશેષણરૂપે ભાસમાન થઈ શકતા નથી. ઘટાદિ પ્રતિયોગીરૂપ અંશના વિશેષણરૂપે ઘટત્વાદિને ગ્રહણ કરવાની જે સામગ્રી છે તે જ સામગ્રી અવચ્છેદકત્વને ગ્રહણ કરવાની છે. ઘટત્વાદિનિષ્ઠ અવચ્છેદકત્વ ધર્મનું જ્ઞાન કરવા માટે અન્ય કોઈપણ સામગ્રી નથી. આ અવચ્છેદકત્વધર્મ સ્વરૂપસંબંધવિશેષ છે. ઘટત્વાદિનિષ્ઠ અવચ્છેદકત્વ અતિરિક્ત પદાર્થ નથી. જેમાં અવચ્છેદકત્વ હોય તેનું સ્વરૂપ જ અવચ્છેદકત્વ છે. અને એ કારણે તત્તદ્વિશેષાભાવ તત્તદ્વિશેષધર્માવચ્છિન્ન-પ્રતિયોગિતાક બને છે, જેમકે તદ્ઘટાભાવ તદ્ઘટત્વાવચ્છિન્નપ્રતિયોગિતાક બને છે, એતદ્ઘટા-ભાવ એતદ્ઘટત્વાવચ્છિન્નપ્રતિયોગિતાક બને છે, એ જ રીતે તજ્જ્ઞાનવ્યક્તિનો અભાવ તજ્જ્ઞાનત્વાવચ્છિન્નપ્રતિયોગિતાક બને છે અને એતજ્જ્ઞાનવ્યક્તિનો અભાવ એતજ્જ્ઞાનત્વા-વચ્છિન્નપ્રતિયોગિતાક બને છે. કોઈપણ વિશેષવ્યક્તિનો અભાવ સામાન્યધર્માવચ્છિન્નપ્રતિ-યોગિતાક બની શકે નહિ, બનવા માટે કોઈ સામગ્રી જ નથી. કોઈ પણ વિશેષવ્યક્તિનો અભાવ સામાન્યધર્માવચ્છિન્નપ્રતિયોગિતાક બની શકતો ન હોઈ જેટલા વિશેષાભાવો છે તે બધાની સમગ્ર રાશિમાં સામાન્યધર્માવચ્છિન્નપ્રતિયોગિતાકત્વધર્મ વ્યાસજ્યવૃત્તિથી છે એમ સ્વીકારી શકાય. સામાન્યધર્મ દ્વારા અવચ્છિન્ન જે પ્રતિયોગિતા તે પ્રતિયોગિતાનું નિરૂપકત્વ જ સામાન્યધર્માવચ્છિન્નપ્રતિયોગિતાકત્વ છે. 'सामान्यधर्मावच्छिन्ना प्रतियोगिता यस्य' આમ બહુવ્રીહિ સમાસ કરીને 'સામાન્યધર્માવચ્છિન્નપ્રતિયોગિતાક' પદ નિષ્પન્ન થયું છે. સામાન્યધર્માવચ્છિન્ન-પ્રતિયોગિતાક અભાવગત સામાન્યધર્માવચ્છિન્નપ્રતિયોગિતાકત્વધર્મ આ કે તે અમુક અભાવવિશેષમાં હોતો નથી પરંતુ યાવદ્વિશેષાભાવરાશિમાં વ્યાસજ્યવૃત્તિથી હોય છે. પ્રત્યેક આશ્રયમાં પરિસમાપ્ત ધર્મને અવ્યાસજ્યવૃત્તિથી રહેતો ધર્મ કહેવામાં આવે છે, જ્યારે પ્રત્યેક આશ્રયમાં પરિસમાપ્ત ન હોતાં યાવદાશ્રયોના સમગ્ર રાશિમાં પરિસમાપ્ત ધર્મને વ્યાસજ્યવૃત્તિથી રહેતો ધર્મ કહેવામાં આવે છે જેમ કે ઉભયત્વ આદિ ધર્મ. ઉભયત્વ પ્રત્યેકમાં નથી પરંતુ ઉભયમાં વ્યાસજ્યવૃત્તિથી છે. એ જ રીતે દ્વિત્વ, ત્રિત્વ સંખ્યા પણ વ્યાસજ્યવૃત્તિથી જ રહે છે. જેટલા વિશેષાભાવો છે તે બધાના સમગ્ર એક રાશિથી અતિરિક્ત એક સામાન્યાભાવને જેઓ સ્વીકારે છે તેમના મતમાં સામાન્યધર્માવચ્છિન્નપ્રતિયોગિતાકત્વધર્મ સામાન્યાભાવરૂપ એક ધર્મીમાં

અવ્યાસજ્યવૃત્તિથી રહે છે. પરિણામે અતિરિક્ત એક સામાન્યાભાવ સ્વીકારનારના પક્ષમાં સામાન્યધર્માવચ્છિન્નપ્રતિયોગિતાકત્વધર્મ અવ્યાસજ્યવૃત્તિથી રહેનારો ધર્મ છે. નિષ્કર્ષ એ કે સામાન્યધર્માવચ્છિન્નપ્રતિયોગિતાક અભાવ બે પ્રકારનો હોઈ શકે છે – (૧) જેટલા વિશેષાભાવો છે તે બધા એકઠા કરેલા (રાશીકૃત) વિશેષાભાવો અર્થાત્ બધા વિશેષાભાવોનો રાશિ (૨) જેટલા વિશેષાભાવો છે તે બધાના રાશિથી અતિરિક્ત એક સામાન્યાભાવ. સામાન્યાધર્માવચ્છિન્નપ્રતિયોગિતાક આ દ્વિવિધ અભાવ જ યાવદ્વિશેષપ્રતીતિનો વિરોધી છે. જ્યાં કોઈ પણ વિશેષ હોય ત્યાં સામાન્યધર્માવચ્છિન્નપ્રતિયોગિતાક પ્રદર્શિત દ્વિવિધ અભાવ હોઈ શકે નહિ. અને જ્યાં આ પ્રદર્શિત દ્વિવિધ અભાવમાંનો કોઈ પણ એક અભાવ હોય ત્યાં કોઈ પણ વિશેષ હોઈ શકે નહિ.[૨૩] તેથી 'वायौ रूपं नास्ति' ' पुरोदेशे रजतं नास्ति ' ઈત્યાદિ આપ્તવાક્યજન્ય પ્રતીતિનો વિષય રૂપનો સામાન્યધર્માવચ્છિન્નપ્રતિયોગિતાક અભાવ કે રજતનો સામાન્યધર્માવચ્છિન્નપ્રતિયોગિતાક અભાવ છે. આપ્તવાક્ય દ્વારા વાયુમાં રૂપનો સામાન્યધર્માવચ્છિન્નપ્રતિયોગિતાક અભાવ પ્રતીત થતાં ' વાયુમાં અન્ય કોઈ પણ વિશેષરૂપ હશે કે નહિ ' એવો સંદેહ પણ પછી થઈ શકે નહિ. એ જ રીતે, આપ્તવાક્ય દ્વારા પુરોદેશે રજતનો સામાન્યધર્માવચ્છિન્નપ્રતિયોગિતાક અભાવ પ્રતીત થતાં ' પુરોદેશે અન્ય કોઈ રજતવિશેષ હશે કે નહિ ' એવો સંશય પછી થઈ શકે નહિ. તેથી સામાન્યધર્માવચ્છિન્નપ્રતિયોગિતાક અભાવ પ્રતીત થતાં વિશેષવિષયક સંશય થઈ શકે જ નહિ.

આના ઉત્તરમાં અદ્વૈતસિદ્ધિકાર નીચે પ્રમાણે કહે છે. અહીં જણાવેલ મર્યાદા બધાને જ સ્વીકાર્ય છે. અને પ્રકૃત સ્થળે પણ અર્થાત્ ' મારામાં જ્ઞાન નથી ' એ પ્રતીતિમાં પણ જ્ઞાનત્વ-સામાન્યધર્માવચ્છિન્નપ્રતિયોગિતાક જ્ઞાનાભાવ ભાસમાન થાય છે. તેથી આ જ્ઞાનાભાવ જેટલાં વિશેષજ્ઞાનો છે તે બધાંનો વિરોધી છે. અમુક આ કે તે વિશેષજ્ઞાન હોતાં જ્ઞાનત્વસામાન્ય-ધર્માવચ્છિન્નપ્રતિયોગિતાક જ્ઞાનાભાવની પ્રતીતિ સંભવી શકે નહિ. અને જ્ઞાનત્વસામાન્ય-ધર્માવચ્છિન્નપ્રતિયોગિતાક જ્ઞાનાભાવની પ્રતીતિ થતી હોય ત્યારે કોઈ પણ વિશેષજ્ઞાન હોઈ શકે નહિ. તેથી ' મારામાં જ્ઞાન નથી ' એ પ્રતીતિ જ્ઞાનાભાવવિષયક છે એમ ન્યાયામૃતકાર કેમ કહી શકે ? જ્ઞાનત્વસામાન્યધર્માવચ્છિન્નપ્રતિયોગિતાક જ્ઞાનાભાવના પ્રત્યક્ષનું કારણ છે ધર્મિજ્ઞાન અને પ્રતિયોગિજ્ઞાન. ધર્મિજ્ઞાન અને પ્રતિયોગિજ્ઞાન હોતાં જ્ઞાનત્વસામાન્યધર્માવચ્છિન્નપ્રતિયોગિતાક જ્ઞાનાભાવનું પ્રત્યક્ષ સંભવે જ નહિ. જો ધર્મિજ્ઞાન અને પ્રતિયોગિજ્ઞાનરૂપ કારણ ન હોય તો કાર્યભૂત જ્ઞાનત્વસામાન્યધર્માવચ્છિન્નપ્રતિયોગિતાક જ્ઞાનાભાવ ઉત્પન્ન થઈ શકે જ નહિ. અને જો ધર્મિજ્ઞાન અને પ્રતિયોગિજ્ઞાનરૂપ જ્ઞાનવિશેષ હોય તો પણ જ્ઞાનત્વસામાન્ય-ધર્માવચ્છિન્નપ્રતિયોગિતાક જ્ઞાનાભાવ થઈ શકે નહિ. આમ વ્યાઘાતદોષ આવતો હોવાથી 'मयि ज्ञानं नास्ति' એ પ્રતીતિ જ્ઞાનત્વસામાન્યધર્માવચ્છિન્નપ્રતિયોગિતાક જ્ઞાનાભાવવિષયક નથી. તેથી ન્યાયામૃતકારે પણ ન છૂટકે બાધ્ય થઈ એ સ્વીકારવું જ જોઈએ કે ઘટસામાન્યાભાવ, પટસામાન્યાભાવના પ્રત્યક્ષથી આ જ્ઞાનસામાન્યાભાવનું પ્રત્યક્ષ વિલક્ષણ છે. ઘટસામાન્યાભાવ, પટસામન્યાભાવનું પ્રત્યક્ષ થવામાં કોઈ વ્યાઘાતદોષની સંભાવના નથી, જયારે જ્ઞાન-સામાન્યાભાવનું પ્રત્યક્ષ વ્યાઘાતદોષથી દૂષિત છે અને તેથી અસિદ્ધ છે. તેથી ઘટસામાન્યાભાવની પ્રતીતિથી જ્ઞાનસામાન્યાભાવની પ્રતીતિ વિલક્ષણ છે એમ સ્વીકારવું જ ઉચિત છે. વિષયવૈલક્ષણ્યને કારણે પ્રતીતિવૈલક્ષણ્ય છે એમ સ્વીકારવામાં લાઘવ છે. વિષયનું વૈલક્ષણ્ય ન

હોય તો પ્રતીતિનું વૈલક્ષણ્ય થાય જ નહિ. તેથી જ્ઞાન સિવાયની વસ્તુના સામાન્યના અભાવની પ્રતીતિથી વિલક્ષણ એવી જ્ઞાનસામાન્યાભાવની પ્રતીતિનો વિષય પણ વિલક્ષણ જ હોય. આ વિષયની વિલક્ષણતા શી છે ? જ્ઞાનસામાન્યાભાવની પ્રતીતિનો વિષય જ્ઞાનાભાવ ન હોતાં જ્ઞાનવિરોધી ભાવભૂત અજ્ઞાન જ છે. આમ ' मयि ज्ञानं नास्ति ' એ પ્રતીતિનો વિષય જ્ઞાનાભાવ ઘટી શકતો ન હોઈ અદ્વૈતવેદાન્તી તેના વિષય તરીકે ભાવરૂપ અજ્ઞાનને સ્વીકારે છે.[૨૪]

વિષયવિશેષિત અજ્ઞાનનો અનુભવ કરીને જ, અર્થાત્ ' મને અમુક વિષયમાં અજ્ઞાન છે ' એવું અનુભવીને જ, પુરુષ તે અજ્ઞાનની નિવૃત્તિ માટેના વિચારમાં પ્રવૃત્ત થાય છે. વિચારસાધ્ય જ્ઞાન જ તે અજ્ઞાનનું નિવર્તક છે. અજ્ઞાનનિવર્તક જ્ઞાનનું સાધન વિચાર છે. તેથી જ અજ્ઞાનનિવૃત્તિ માટે પુરુષ વિચારમાં પ્રવૃત્ત થાય છે. આ બાબત સર્વાનુભવસિદ્ધ છે. હવે, ' न जानामि ' એ પ્રતીતિનો વિષય જ્ઞાનસામાન્યાભાવ નહિ પણ જ્ઞાનવિશેષાભાવ છે એ ન્યાયામૃતકારનો મત સ્વીકારતાં અહીં મુશ્કેલી ઊભી થાય છે. તે આ પ્રમાણે છે. જો અમુક જ્ઞાનવિશેષનો અભાવ ' હું જાણતો નથી ' એ પ્રતીતિનો વિષય હોય તો ' હું જાણતો નથી ' એ પ્રતીતિ તે જ્ઞાનવિશેષ ઉત્પન્ન થવા છતાં પણ રહેવાની જ કારણ કે વિચારસાધ્ય જ્ઞાન ઉત્પન્ન થતાં પ્રસ્તુત જ્ઞાનવિશેષાભાવ નિવૃત્ત થવા છતાં કોઈ ને કોઈ બીજો જ્ઞાનવિશેષાભાવ તો હોવાનો જ. અને તેની નિવૃત્તિ માટે પુનઃ વિચારમાં પ્રવૃત્તિ થવાની અને આમ ચાલ્યા જ કરવાનું. પરિણામે વિચાર દ્વારા જ્ઞાનાભાવની નિવૃત્તિ અસંભવ બની જશે. નિષ્કર્ષ એ કે ' હું જાણતો નથી ' એ પ્રતીતિનો વિષય જ્ઞાનવિશેષાભાવ નથી પણ જ્ઞાન-સામાન્યાભાવ છે અર્થાત્ જ્ઞાનત્વસામાન્યધર્માવચ્છિન્નપ્રતિયોગિતાક જ્ઞાનાભાવ છે. આ જ્ઞાનસામાન્યાભાવનું પ્રત્યક્ષ થઈ શકતું નથી એ અમે દર્શાવી દીધું છે. કોઈ પણ જ્ઞાનવિશેષાભાવ જ્ઞાનત્વસામાન્યધર્માવચ્છિન્નપ્રતિયોગિતાક નથી. જ્ઞાનવિશેષાભાવને જ્ઞાનત્વસામાન્ય-ધર્માવચ્છિન્નપ્રતિયોગિતાક માનવામાં યુક્તિવિરોધ અને અનુભવવિરોધ છે. ન્યાયામૃતકાર કહેવા માગે છે કે કોઈ પણ જ્ઞાનવિશેષાભાવ જ જ્ઞાનત્વસામાન્યધર્માવચ્છિન્નપ્રતિ-યોગિતાકરૂપે 'હું જાણતો નથી' એ પ્રતીતિનો વિષય બની શકે છે, પરંતુ તેમની આ વાત કોઈ પણ મતમાં કોઈ પણ રીતે ઘટી શકતી જ નથી. તેમાં શું બાધક છે એ અમે દર્શાવી દીધું છે. તેથી જ્ઞાનસામાન્યાભાવ અથવા જ્ઞાનત્વસામાન્યધર્માવચ્છિન્નપ્રતિયોગિતાક કોઈ પણ જ્ઞાનાભાવથી વિલક્ષણ ભાવરૂપ અજ્ઞાન જ 'મારામાં જ્ઞાન નથી' 'હું અજ્ઞ છું' વગેરે પ્રતીતિનો વિષય છે એ સિદ્ધ થાય છે.[૨૫]

અહીં તરંગિણીકાર નીચે પ્રમાણે આપત્તિ આપે છે. ' હું જાણતો નથી ' એ પ્રતીતિનો વિષય ભાવરૂપ અજ્ઞાન હોઈ શકે નહિ, કારણ કે ભાવરૂપ અજ્ઞાન ઉક્ત પ્રતીતિનો વિષય છે એમ સ્વીકારતાં ' ઘટ જાણતો નથી ' ' હું જાણતો નથી ' આ બે પ્રતીતિના વિષયવૈલક્ષણ્યની આપત્તિ આવી પડે. કેવી રીતે ? સમજાવીએ છીએ. ' घटो न जानाति (ઘટ જાણતો નથી) ' એ પ્રતીતિનો વિષય ભાવરૂપ અજ્ઞાન હોઈ શકે નહિ. અદ્વૈતવાદીના મતે ચૈતન્ય જ ભાવરૂપ અજ્ઞાનનો આશ્રય બની શકે. ઘટ તો જડ વસ્તુ છે તેથી તે ભાવરૂપ અજ્ઞાનનો આશ્રય બની શકે નહિ. તેથી ' ઘટ જાણતો નથી ' એ પ્રતીતિનો વિષય જ્ઞાનાભાવ જ હોય. જ્ઞાનાભાવવિશિષ્ટ ઘટ ઉક્ત પ્રતીતિનો વિષય છે. ભાવરૂપ અજ્ઞાનનો આશ્રયભૂત ઘટ ઉક્ત પ્રતીતિનો વિષય નથી. એથી ઊલટું, ' હું જાણતો નથી ' એ પ્રતીતિનો વિષય અદ્વૈતવાદીના મતે ભાવરૂપ અજ્ઞાન છે. આમ ' ઘટ જાણતો નથી ' ' હું જાણતો નથી ' આ બે પ્રતીતિના વિષયોના વૈલક્ષણ્યની આપત્તિ આવી પડે. વળી, આ બે પ્રતીતિનું

વિષયવૈલક્ષણ્ય કોઈને પણ અનુભવસિદ્ધ નથી. હવે જો ' હું જાણતો નથી ' એ પ્રતીતિનો વિષય પણ જ્ઞાનાભાવ જ છે એમ માનવામાં આવે તો આ વિષયવૈલક્ષણ્યનો દોષ ન આવે.[26]

આના ઉત્તરમાં લઘુચન્દ્રિકાકાર કહે છે કે 'इदम् असुरम्' 'बलिः असुरः' આ બે પ્રતીતિના વિષયવૈલક્ષણ્યની જેમ ઉક્ત બે પ્રતીતિનું વિષયવૈલક્ષણ્ય દોષાવહ નથી. 'असुरम्' એ પ્રતીતિનો વિષય છે 'सूरशून्यम्' જ્યારે 'असुरः' એ પ્રતીતિનો વિષય છે 'सूरविरोधी'[27]

' મારામાં જ્ઞાન નથી ' એ પ્રતીતિનો વિષય જ્ઞાનાભાવ માનતાં વ્યાઘાતદોષ આવે છે, એટલે અદ્વૈતવાદી એ પ્રતીતિનો વિષય ભાવરૂપ અજ્ઞાન છે એમ સ્વીકારે છે. પરંતુ ન્યાયામૃતકાર જણાવે છે કે પ્રસ્તુત પ્રતીતિનો વિષય ભાવરૂપ અજ્ઞાન છે એમ માનતાં પણ વ્યાઘાતદોષ આવે છે જ.[28] કેવી રીતે વ્યાઘાતદોષ આવે છે ? આનો ઉત્તર આપતાં ન્યાયામૃતકાર નીચે મુજબ કહે છે. ' હું જાણતો નથી ' એ પ્રતીતિનો વિષય ભાવરૂપ અજ્ઞાન હોય તો પણ એ ભાવરૂપ અજ્ઞાન કે અભાવવિલક્ષણ અજ્ઞાન જ્ઞાનવિરોધીરૂપે જ પ્રતીત થઈ શકે. 'હું જાણતો નથી ' એ પ્રતીતિમાં નઞ્ વિરુદ્ધાર્થનો બોધક છે. ' जानामि ' પદ અન્તર્ગત ज्ञा ધાતુનો અર્થ જ્ઞાન છે. તેથી ' न जानामि' એ વાક્ય જ ' न जानामि ' એ પ્રતીતિનું અભિલાપવાક્ય છે. આ અભિલાપવાક્યગત નઞ્ વિરુદ્ધાર્થક છે અને ज्ञा ધાતુ જ્ઞાનાર્થક છે. તેથી ' न जानामि ' એ વાક્ય દ્વારા ' હું જ્ઞાનવિરુદ્ધવાન્ છું ' એવી પ્રતીતિ થાય.

આની સામે અદ્વૈતવેદાન્તી નીચે પ્રમાણે દલીલ કરે છે. આ ભાવરૂપ અજ્ઞાન કે અભાવવિલક્ષણ અજ્ઞાન ' न जानामि ' એ પ્રતીતિનો વિષય બને છે ત્યારે ઉક્ત પ્રતીતિના અભિલાપવાક્યમાં નઞ્‌નો ઉલ્લેખ હોવાથી જ્ઞાનવિરોધીરૂપે અજ્ઞાનની પ્રતીતિ થાય એ સાચું, પરંતુ એ ભાવરૂપ અજ્ઞાન કેવળ ' હું જાણતો નથી ' એ પ્રતીતિનો જ વિષય છે એવું તો નથી. એ ભાવરૂપ અજ્ઞાન ' હું મૂઢ છું ' એ પ્રતીતિનો પણ વિષય બને છે. આ પ્રતીતિના અભિલાપ-વાક્યમાં નઞ્‌નો ઉલ્લેખ નથી. તેથી આ અજ્ઞાન જ્ઞાનવિરોધીરૂપે જ પ્રતીત થાય છે એમ કેમ કહી શકાય ? 'मुग्धोऽस्मि' એ પ્રતીતિમાં મોહવાન્ અર્થાત્ અજ્ઞાનવાન્ છું એમ જ સમજાય છે. ' હું મૂઢ છું ' એ પ્રતીતિમાં જ્ઞાનવિરોધીત્વ પ્રતીત થતું નથી કારણ કે ' હું મૂઢ છું ' એ પ્રતીતિના અભિલાપવાક્યમાં નઞ્ પદ નથી.

ન્યાયામૃતકાર આ દલીલના વિરોધમાં નીચે મુજબ રજૂઆત કરે છે. અદ્વૈતવેદાન્તીની ઉપર્યુક્ત દલીલ યોગ્ય નથી, કારણ કે ' પ્રલય ' શબ્દમાં નઞ્‌નો ઉલ્લેખ ન હોવા છતાં ' પ્રલય ' શબ્દ દ્વારા ધ્વંસરૂપ અભાવ જ અવગત થાય છે. તેવી જ રીતે, ' મોહ ' પદમાં નઞ્‌નો ઉલ્લેખ ન હોવા છતાં 'મોહ' પદ દ્વારા પ્રતીયમાન વસ્તુ જ્ઞાનવિરોધીરૂપે જ પ્રતીત થાય. અદ્વૈતવાદી વિવરણાચાર્ય પણ અજ્ઞાનની જ્ઞાનવિરોધિતા સ્વીકારે છે. તે અજ્ઞાનની જ્ઞાનવિરોધિતા દેખાડવા માટે કહે છે કે આશ્રયસાપેક્ષ તેમ જ વિષયસાપેક્ષ જ્ઞાનના વિરોધી રૂપે જ અજ્ઞાન ' અજ્ઞાન ' પદથી અભિહિત થાય છે. વિવરણાચાર્ય ભાવરૂપ અજ્ઞાન સિદ્ધ કરીને એ અજ્ઞાનનો આશ્રય અને વિષય શુદ્ધ ચૈતન્ય જ છે એમ જણાવે છે. અજ્ઞાનનો જે આશ્રય છે તે જ અજ્ઞાનનો વિષય પણ છે, અજ્ઞાનનો આશ્રય અને વિષય ભિન્ન હોઈ શકે જ નહિ, એમ વિવરણાચાર્યે કહ્યું છે. પરંતુ વિવરણાચાર્યની આ વાત અયોગ્ય છે તેમ જ અનુભવવિરુદ્ધ છે, કારણકે ' આ પુરુષને આ વિષયનું અજ્ઞાન છે' એમ અજ્ઞાનનો આશ્રય અને વિષય ભિન્નરૂપે અનુભવાય છે. આનો પ્રતિવાદ કરતાં વિવરણાચાર્ય કહે છે કે જ્ઞાનના વિરોધીરૂપે જ અજ્ઞાન પ્રતીત થાય છે અને જ્ઞાનનો આશ્રય

અને વિષય ભિન્ન હોય છે, તેથી જ અજ્ઞાનનો આશ્રય અને વિષય ભિન્ન ન હોવા છતાં ભિન્ન ભાસે છે. જ્ઞાનનો આશ્રય અને વિષય ભિન્ન હોવાને કારણે જ્ઞાનવિરોધી અજ્ઞાનનો આશ્રય અને વિષય ભિન્ન પ્રતીત થાય છે. વસ્તુતઃ અજ્ઞાનનો આશ્રય અને વિષય ભિન્ન નથી. વધુ સ્પષ્ટતા કરતાં વિવરણાચાર્ય નીચે મુજબ કહે છે. સ્થિતિક્રિયા અકર્મક છે જયારે ગતિક્રિયા સકર્મક છે. આમ હોવા છતાં 'સ્થિતિ' પદ દ્વારા અભિધીયમાન સ્થિતિક્રિયા અકર્મક પ્રતીત થાય છે અર્થાત્ કર્મસાપેક્ષ પ્રતીત થતી નથી પરંતુ 'અગમન' પદ દ્વારા ગતિવિરોધી રૂપે અભિધીયમાન સ્થિતિક્રિયા સકર્મક પ્રતીત થાય છે અર્થાત્ કર્મસાપેક્ષ પ્રતીત થાય છે. ગતિક્રિયા સકર્મક હોવાના કારણે જ ' ગતિનિવૃત્તિ ' યા ' અગમન ' પદ દ્વારા ગતિવિરોધી રૂપે અભિધીયમાન સ્થિતિક્રિયા પણ અકર્મક હોવા છતાં સકર્મક પ્રતીત થાય છે. સ્થિતિ અને અગમન એક જ વસ્તુ છે. સ્થા-ધાતુનો અર્થ છે ગતિનિવૃત્તિ. પરંતુ સ્થિતિક્રિયા અકર્મકરૂપે અને ગતિનિવૃત્તિક્રિયા સકર્મકરૂપે (કર્મસાપેક્ષરૂપે) પ્રતીત થાય છે. તેનું કારણ એ છે કે ગતિક્રિયા સકર્મક હોવાથી જ ગતિનિવૃત્તિક્રિયા પણ કર્મસાપેક્ષરૂપે યા સકર્મક પ્રતીત થાય છે. વસ્તુતઃ ગતિનિવૃત્તિક્રિયા અકર્મક જ છે, કર્મસાપેક્ષ નથી. આ રીતે જ વસ્તુતઃ જેનો આશ્રય અને વિષય ભિન્ન નથી એવું જ્ઞાનવિરોધી ભાવરૂપ અજ્ઞાન પણ જેનો આશ્રય અને વિષય ભિન્ન છે એવા જ્ઞાનના વિરોધીરૂપે 'અજ્ઞાન' પદથી અભિધીયમાન થવાને કારણે આશ્રય અને વિષય એ બે જુદા ધરાવતું પ્રતીત થાય છે. પરંતુ આ ભાવરૂપ અજ્ઞાન 'તમસ્' કે 'મોહ' પદ દ્વારા અભિધીયમાન થાય છે ત્યારે તે આશ્રય અને વિષય બે ભિન્ન ધરાવતું પ્રતીત થતું નથી.[૨૯] વિવરણાચાર્યનો પક્ષ રજૂ કરી ન્યાયામૃતકાર આગળ જણાવે છે કે બે જુદા આશ્રય અને વિષયની અપેક્ષા રાખતા (ભિન્નાશ્રયવિષયદ્વયસાપેક્ષ) જ્ઞાનના વિરોધીરૂપે જો અજ્ઞાન પ્રતીત ન થાય તો જ્ઞાનની સાથે અજ્ઞાનનો વિરોધ અપ્રામાણિક થઈ પડે. ગમે તેમ પણ વિવરણાચાર્ય અજ્ઞાનની જ્ઞાનવિરોધિતા તો સ્વીકારે જ છે. ન્યાયામૃતકાર આગળ જણાવે છે કે હવે જો જ્ઞાનવિરોધીરૂપે પ્રતીયમાન અજ્ઞાનમાં રહેલ વિરોધનું નિરૂપક જે જ્ઞાન છે તેનું જ્ઞાન ન હોય તો જ્ઞાનવિરોધી અજ્ઞાનની પ્રતીતિ જ ન થાય. અને જો વિરોધનિરૂપક જ્ઞાનનું જ્ઞાન હોય તો અજ્ઞાન જ ન સંભવે અને પરિણામે અજ્ઞાનની પ્રતીતિ થાય નહિ. કહેવાનો આશય નીચે મુજબ છે. ' ब्रह्म न जानामि (હું બ્રહ્મને જાણતો નથી) ' એવી પ્રતીતિનો વિષય અજ્ઞાન બ્રહ્મજ્ઞાનવિરોધીરૂપે પ્રતીત થાય છે. અહીં એ ધ્યાનમાં રાખવું કે જે જ્ઞાનના વિરોધીરૂપે અજ્ઞાન પ્રતીત થાય છે તે જ્ઞાન જ પ્રમાજ્ઞાન છે. પ્રમાજ્ઞાનને જ અદ્વૈતવેદાન્તમાં જ્ઞાન કહ્યું છે. અપ્રમા જ્ઞાન નથી પણ જ્ઞાનાભાસ છે. તેથી બ્રહ્મવિષયક પ્રમાના વિરોધીરૂપે જ બ્રહ્મવિષયક અજ્ઞાન પ્રતીત થાય છે એમ અદ્વૈતવેદાન્તી કહે છે. પરિણામે બ્રહ્મવિષયક અજ્ઞાનમાં રહેલ વિરોધનું નિરૂપક બ્રહ્મજ્ઞાન જ્ઞાત ન હોય તો અજ્ઞાનની પ્રતીતિ સંભવે નહિ. અને બ્રહ્મજ્ઞાન જ્ઞાત હોય તો બ્રહ્મવિષયક અજ્ઞાનનું અસ્તિત્વ જ રહે નહિ અને એ કારણે અજ્ઞાનની પ્રતીતિ સંભવે નહિ. નિષ્કર્ષ એ કે ભાવરૂપ અજ્ઞાન સ્વીકારવા છતાં અદ્વૈતવેદાન્તીના મતમાં પણ વ્યાઘાતદોષ અપરિહાર્ય જ રહે છે.[૩૦]

ન્યાયામૃતકાર વધારામાં એક બીજી વાત પણ કહે છે. તે આ પ્રમાણે છે. નિર્વિષયક અજ્ઞાનની પ્રતીતિ થતી નથી. તેથી વિષયવિશેષિત અજ્ઞાનની જ પ્રતીતિ સ્વીકારવી જોઈએ. અજ્ઞાનનો વ્યાવર્તક વિષય જો જ્ઞાત ન હોય તો વિષયવિશેષિત અજ્ઞાનની પ્રતીતિ થાય કેવી રીતે ? અને અજ્ઞાનનો વ્યાવર્તક વિષય જો જ્ઞાત હોય તો અજ્ઞાન જ ન રહે એટલે એની પ્રતીતિ ક્યાંથી

સંભવે ? આમ અજ્ઞાનના વ્યાવર્તક વિષયનું જ્ઞાન હોતા કે અજ્ઞાન હોતાં – બંને રીતે – અજ્ઞાનની પ્રતીતિ વ્યાહત થઈ પડે છે. નિષ્કર્ષ એ કે ‘ ઉભય પક્ષમાં જ્યાં સમાન દોષ કે સમાન પરિહાર હોય ત્યાં એક પક્ષ બીજા પક્ષને પ્રશ્ન કરી શકે નહિ ’ એ નિયમ અનુસાર ઉભયપક્ષે વ્યાઘાતદોષનું સમાધાન કરવું આવશ્યક હોઈને કેવળ જ્ઞાનાભાવ પક્ષમાં જ વ્યાઘાતદોષની આપત્તિ આપવી અદ્વૈતવેદાન્તીને માટે યોગ્ય નથી.[31]

આના ઉત્તરમાં અદ્વૈતસિદ્ધિકાર કહે છે કે ન્યાયામૃતકારે આમ કહેવું યોગ્ય નથી. ભાવરૂપ અજ્ઞાન પ્રમાણજન્ય અન્તઃકરણવૃત્તિ દ્વારા જ નિવર્તનીય છે. તે સાક્ષિજ્ઞાન દ્વારા નિવર્તનીય નથી. ભાવરૂપ અજ્ઞાન સાક્ષિવેદ્ય છે, પ્રમાણવેદ્ય (અન્તઃકરણવૃત્તિવેદ્ય) નથી જ. તેથી અજ્ઞાનગત વિરોધનું નિરૂપક જ્ઞાન પણ સાક્ષિવેદ્ય જ છે, કારણ કે જ્ઞાનવિરોધીરૂપે જ અજ્ઞાન સાક્ષિવેદ્ય બને છે. જે સાક્ષી અજ્ઞાનને ગ્રહણ કરે છે તે જ સાક્ષી અજ્ઞાનનિષ્ઠ વિરોધના નિરૂપક જ્ઞાનને પણ ગ્રહણ કરે છે. વિરોધના નિરૂપક જ્ઞાનને જો સાક્ષી ગ્રહણ ન કરે તો જ્ઞાનવિરોધીરૂપે અજ્ઞાન સાક્ષિવેદ્ય બને કઈ રીતે ? અજ્ઞાનનિષ્ઠ વિરોધનું નિરૂપક જ્ઞાન સાક્ષિવેદ્ય હોવા છતાં પ્રમાણવેદ્ય નથી જ. એ જ રીતે અજ્ઞાનનો વ્યાવર્તક વિષય પણ સાક્ષિવેદ્ય છે, પરંતુ પ્રમાણવેદ્ય નથી. વિષયવિશેષિત અજ્ઞાન જ સાક્ષિવેદ્ય બને છે. તેથી અજ્ઞાનના વ્યાવર્તક વિષયને સાક્ષી ગ્રહણ ન કરે તો વિષયવ્યાવૃત્ત અજ્ઞાન સાક્ષિવેદ્ય બને કઈ રીતે ? અજ્ઞાનનિષ્ઠ વિરોધનું નિરૂપક જ્ઞાન તેમ જ અજ્ઞાનનો વ્યાવર્તક વિષય વેદ્ય હોવા છતાં પ્રમાણવેદ્ય નથી પણ સાક્ષિવેદ્ય છે. જો પ્રમાણવેદ્ય હોત તો અવશ્ય વ્યાઘાતદોષ આવત. સાક્ષી દ્વારા અજ્ઞાનનો વ્યાવર્તક વિષય ગૃહીત થયો છે એટલે તે વિષયનું અજ્ઞાન હવે હોઈ શકે નહિ; વિષય જ્ઞાત થતાં હવે તે વિષયનું અજ્ઞાન કેવી રીતે હોય ? – આવી આપત્તિ ન્યાયામૃતકાર આપી શકે નહિ. સાક્ષી જ વિષયવિશેષિત અજ્ઞાનનો સાધક છે. સાક્ષી દ્વારા વિષય ગૃહીત થતાં જો અજ્ઞાનની નિવૃત્તિ થઈ જાય તો સાક્ષી દ્વારા અજ્ઞાનની સિદ્ધિ થાય કેમ ? વિષયવિષયક સાક્ષિજ્ઞાન દ્વારા તે જ વિષયનું અજ્ઞાન નિવૃત્ત થતું નથી. વિષયવિષયક પ્રમાણજ્ઞાન દ્વારા જ તે વિષયના અજ્ઞાનની નિવૃત્તિ થાય છે. જે સાક્ષી અજ્ઞાનનો સાધક છે તે જ સાક્ષી અજ્ઞાનના વ્યાવર્તક વિષયનો પણ સાધક છે.[32] એ વાત સાચી કે અજ્ઞાનનો સાક્ષી અજ્ઞાનના વિષયને અજ્ઞાતત્વરૂપે જ ગ્રહે છે.

વિવરણાચાર્ય કહે છે કે બધી વસ્તુ જ્ઞાતરૂપે કે અજ્ઞાતરૂપે સાક્ષિચૈતન્યનો વિષય બને છે.[33] પ્રમાજ્ઞાન જ્યારે સાક્ષી દ્વારા ગૃહીત થાય છે ત્યારે પ્રમાજ્ઞાનનો વિષય જ્ઞાતરૂપે સાક્ષિચૈતન્યનો વિષય બને છે, અને અજ્ઞાન જ્યારે સાક્ષિચૈતન્ય દ્વારા ગૃહીત થાય છે ત્યારે અજ્ઞાનનો વ્યાવર્તક વિષય અજ્ઞાતરૂપે સાક્ષિચૈતન્યનો વિષય બને છે. પરંતુ અજ્ઞાનનો વ્યાવર્તક વિષય પ્રમાણવૃત્તિ દ્વારા વેદ્ય નથી. પ્રમાણવૃત્તિ દ્વારા વેદ્ય થાય તો અજ્ઞાન જ નિવૃત્ત થઈ જાય અને એમ થતાં વ્યાઘાતદોષ આવે.[34]

આની સામે ન્યાયામૃતકાર નીચે પ્રમાણે જણાવે છે. ભાવરૂપ અજ્ઞાન જેમ સાક્ષિવેદ્ય છે તેમ ભાવરૂપ અજ્ઞાનનો વ્યાવર્તક વિષય પણ સાક્ષિવેદ્ય છે એમ અદ્વૈતવેદાન્તી કહે છે. અમે કહીએ છીએ કે ભાવરૂપ અજ્ઞાન જેવી કોઈ વસ્તુ જ નથી. અજ્ઞાન જ્ઞાનાભાવ જ છે. જ્ઞાનાભાવ સાક્ષિવેદ્ય છે. અજ્ઞાન જ્ઞાનાભાવરૂપ હોવાથી વિષયવિશેષિત જ્ઞાનનો અભાવ જ અજ્ઞાન છે. જ્ઞાન સાક્ષિવેદ્ય છે એ બધા જ સ્વીકારે છે. જ્ઞાનાભાવમાં પ્રતિયોગી જ્ઞાન છે. જો પ્રતિયોગી જ્ઞાન

સાક્ષિવેદ્ય હોય તો જ્ઞાનાભાવ સાક્ષીવેદ્ય જ હોય કારણકે પ્રતિયોગી અને અભાવ તુલ્યપ્રમાણ-વેદ્ય હોય છે એવો નિયમ છે. જ્ઞાન સાક્ષિવેદ્ય છે, જ્ઞાનાભાવ સાક્ષિવેદ્ય છે, અને જ્ઞાનાભાવના પ્રતિયોગી જ્ઞાનનો વ્યાવર્તક વિષય પણ સાક્ષિવેદ્ય છે. ' न जानामि ' એ પ્રતીતિમાં પ્રમાવૃત્તિનો અભાવ જ વિષય હોય છે. અર્થાત્, જે જ્ઞાનાભાવને અજ્ઞાન કહેવામાં આવેલ છે તે જ્ઞાનાભાવનું પ્રતિયોગી જ્ઞાન પ્રમાવૃત્તિ રૂપ છે. પ્રમાવૃત્તિનો અભાવ જ જ્ઞાનાભાવ છે - અજ્ઞાન છે, અને તે અજ્ઞાન સાક્ષિવેદ્ય છે. આ અભાવની પ્રતિયોગી પ્રમાવૃત્તિ અને આ પ્રમાવૃત્તિનો વિષય પણ સાક્ષિવેદ્ય છે. પરિણામે અજ્ઞાનને જ્ઞાનાભાવરૂપે સ્વીકારવા છતાં અજ્ઞાનની પ્રતીતિ સાક્ષિસ્વરૂપ હોવાથી અદ્વૈતવેદાન્તીના મતની જેમ અમારા મતમાં પણ વ્યાઘાતદોષ આવતો નથી.[૩૫]

આના ઉત્તરમાં અદ્વૈતસિદ્ધિકાર નીચે પ્રમાણે કહે છે. અદ્વૈતવેદાન્તીના મતે ભાવરૂપ અજ્ઞાન સાક્ષાત્ સાક્ષિવેદ્ય છે અને તેથી અજ્ઞાન દ્વારા અજ્ઞાનનો વ્યાવર્તક વિષય પણ સાક્ષિવેદ્ય છે. પરંતુ જ્ઞાનાભાવ સાક્ષાત્ સાક્ષિવેદ્ય નથી. અભાવ તો અનુપલબ્ધિ પ્રમાણવેદ્ય છે અને તેથી પરોક્ષ-પ્રતીતિનો વિષય છે. અભાવ એ સાક્ષિપ્રત્યક્ષનો વિષય નથી.[૩૬] વિવરણાચાર્ય પણ કહે છે કે અભાવ છઠ્ઠા પ્રમાણનો વિષય હોવાથી સાક્ષિવેદ્ય નથી. પરંતુ વેદાન્તપરિભાષાકારે 'અનુપલબ્ધિ-પ્રમાણવેદ્ય અભાવ પ્રત્યક્ષપ્રતીતિનો વિષય છે' એમ કહી અદ્વૈતસિદ્ધાન્તનું પોતાનું અજ્ઞાન જ પ્રગટ કર્યું છે, તે ન્યાયમતના અનુસરણનો લોભ છોડી શક્યા નથી. તે અપસિદ્ધાન્તને જ સિદ્ધાન્ત સમજી બેઠા છે.[૩૭]

અહીં ગૌડ બ્રહ્માનંદ કહે છે કે વસ્તુતઃ 'આ વિષયમાં આ પુરુષનું અજ્ઞાન છે' એવી પ્રતીતિમાં વિષયવિશેષાશ્રિતરૂપે અને પુરુષવિશેષનિરૂપિતરૂપે અજ્ઞાનત્વરૂપ અખંડ ધર્મવિશિષ્ટ અજ્ઞાન વિષયીભૂત બને છે. 'આ પુરુષનું અજ્ઞાન' એ રીતે છઠ્ઠી વિભક્તિ દ્વારા પુરુષનિરૂપિત અજ્ઞાન જ સમજાય છે. 'પુરુષનું' એ છઠ્ઠી વિભક્તિનો અર્થ છે નિરૂપિતત્વ. અજ્ઞાનમાં તત્તત્પુરુષનિરૂપિતત્વધર્મ તત્તત્પુરુષીયપ્રમાનિવર્ત્યતાનો નિયામક છે અર્થાત્ વ્યાપ્ય છે. અજ્ઞાન તત્તત્પુરુષનિરૂપિત છે એમ કહેવાથી અજ્ઞાનમાં તત્તત્પુરુષીયપ્રમાનિવર્ત્યત્વ ધર્મ છે એ જાણી શકાય છે. વ્યાપ્ય ધર્મના જ્ઞાન દ્વારા વ્યાપક ધર્મની અનુમિતિ થાય છે. જે અજ્ઞાન જે પુરુષનિરૂપિત હોય તે અજ્ઞાન તે પુરુષની પ્રમા દ્વારા નિવૃત્ત થાય છે - દૂર થાય છે. તેથી તત્પુરુષનિરૂપિતત્વ તત્પુરુષીયપ્રમાનિવર્ત્યત્વનું વ્યાપ્ય છે. વ્યાપ્યવિષયક જ્ઞાન વ્યાપકવિષયક નથી પરંતુ વ્યાપ્યવિષયક જ્ઞાન દ્વારા વ્યાપક વિષયનું જ્ઞાન થઈ શકે છે. તત્પુરુષીયપ્રમાનિવર્ત્ય હોવાને કારણે અજ્ઞાન તત્પુરુષનિરૂપિત છે. અને વિષયનિષ્ઠકાર્યનું ઉપાદાન હોવાને કારણે અજ્ઞાન વિષયાશ્રિત છે. ઈદન્તાવચ્છિન્નચૈતન્યાશ્રિત તેમ જ શુક્તિત્વપ્રકારક અજ્ઞાન રજતનું ઉપાદાન છે, માટે અજ્ઞાનને વિષયાશ્રિત કહેવામાં આવેલ છે. આમ વિષયાશ્રિત તેમ જ પુરુષવિશેષનિરૂપિત અજ્ઞાન જ 'अस्य अत्र अज्ञानम्' એવી પ્રતીતિનો વિષય છે. હવે, 'अस्य अज्ञानम्' એવી પુરુષવિશેષનિરૂપિત અજ્ઞાનની પ્રતીતિમાં, અજ્ઞાન હકીકતમાં તત્પુરુષીયપ્રમાજ્ઞાનનું વિરોધી હોવા છતાં અજ્ઞાનનું તત્પુરુષીયપ્રમાજ્ઞાનવિરોધિત્વ ભાસતું નથી, ભાસે છે એમ માનવા માટે કોઈ પ્રમાણ નથી. તત્પુરુષીયપ્રમાવિરોધિત્વનું વ્યાપ્ય તત્પુરુષનિરૂપિતત્વ જ 'अस्य अज्ञानम्' એવી પ્રતીતિમાં ભાસે છે. પ્રમાવિરોધિત્વરૂપે અજ્ઞાન 'अस्य अज्ञानम्' એવી પ્રતીતિમાં ભાસતું નથી, ભાસે છે એમ કહેવાય નહિ. આમ વસ્તુતઃ અજ્ઞાનમાં પ્રમાવિરોધિત્વ છે, છતાં 'अस्य अज्ञानम्' એ પ્રતીતિમાં પ્રમાવિરોધિત્વરૂપનો ઉલ્લેખ નથી. પ્રમાવિરોધિત્વ જ અજ્ઞાનત્વ નથી.

જેમ જ્ઞાનત્વ એક અખંડ ધર્મ છે તેમ અજ્ઞાનત્વ પણ એક અખંડ ધર્મ છે. આ અખંડધર્મવિશિષ્ટ અજ્ઞાન પુરુષવિશેષનિરૂપિત રૂપે અને વિષયવિશેષાશ્રિત રૂપે 'अस्य अत्र अज्ञानम्' એ પ્રતીતિમાં ભાસે છે. અજ્ઞાનની પ્રતીતિમાં પ્રમાવિરોધિત્વનો ઉલ્લેખ હોત તો વિરોધની નિરૂપક પ્રમાનું જ્ઞાન અપેક્ષિત હોત. અજ્ઞાત વસ્તુ નિરૂપક બની શકે નહિ. અને આ વિરોધનિરૂપક પ્રમાનું જ્ઞાન અપેક્ષિત હોત તો ન્યાયામૃતકારપ્રદર્શિત વ્યાઘાતની સંભાવના રહેત. પરંતુ અજ્ઞાનની પ્રતીતિમાં પ્રમાવિરોધિત્વનો ઉલ્લેખ જ નથી હોતો. તેથી ન્યાયામૃતકારે જે આપત્તિ આપી કે અજ્ઞાનની પ્રતીતિમાં જે પ્રમાવિરોધિત્વ ધર્મ ઉલ્લિખ્યમાન થાય છે તે ઉલ્લિખ્યમાન વિરોધની નિરૂપક પ્રમાનાં જ્ઞાન અને અજ્ઞાન બંને વિકલ્પમાં અદ્વૈતવાદીનો મત વ્યાઘાતદોષથી દૂષિત છે તે આપત્તિ નિર્મૂળ છે. 'આ પુરુષનું અજ્ઞાન' એવી પ્રતીતિમાં પ્રતીતિનો વિષય અજ્ઞાન તત્પુરુષનિરૂપિતરૂપે જ પ્રતીત થાય છે, તત્પુરુષીયપ્રમાવિરોધિત્વરૂપે ઉલ્લિખ્યમાન થતો નથી – પ્રતીત થતો નથી. તત્પુરુષીયપ્રમાવિરોધિત્વરૂપે તત્પુરુષીય અજ્ઞાનની પ્રતીતિ કોઈને પણ થઈ શકે નહિ કારણ કે તત્પુરુષને થનારી પ્રમા અન્ય પુરુષની વેદ્ય બની શકતી નથી.[૩૮]

ગૌડ બ્રહ્માનંદની ઉપરની વાતથી જો કે ન્યાયામૃતકારે આપેલી આપત્તિનું સમાધાન થઈ જાય છે છતાં વિવરણ સાથે બ્રહ્માનંદની વાતનો વિરોધ આવી પડે છે. વિવરણકાર કહે છે કે ભાવરૂપ અજ્ઞાન જ્યારે 'અજ્ઞાન' પદ દ્વારા અભિહિત થાય છે ત્યારે આશ્રય અને વિષય એ બંને સાપેક્ષ જ્ઞાનના વિરોધીરૂપે જ અજ્ઞાન અભિધીયમાન બને છે. આશ્રયસાપેક્ષ જ્ઞાન જ તત્પુરુષીયપ્રમા છે. તેથી તત્પુરુષીયપ્રમાવિરોધિત્વરૂપે જ અજ્ઞાન પ્રતીયમાન થાય છે એમ વિવરણકાર કહે છે. આમ વિવરણની વાત સાથે બ્રહ્માનંદની વાતનો વિરોધ સ્પષ્ટ છે. આ વિરોધનું સમાધાન બ્રહ્માનંદ નીચે પ્રમાણે કરે છે. બ્રહ્માનંદ કહે છે કે વિવરણાચાર્યનો અભિપ્રાય આ નથી પરંતુ જુદો છે. તેમનો અભિપ્રાય શો છે ? તે આ છે – જ્યારે પ્રમાજ્ઞાન દ્વારા અજ્ઞાન દૂર થાય છે ત્યારે જેનું અજ્ઞાન દૂર થયું છે તે પુરુષને અજ્ઞાનમાં પ્રમાજ્ઞાનવિરોધિતાનો અનુભવ થાય છે. આ અભિપ્રાયથી જ વિવરણાચાર્ય અજ્ઞાનમાં જ્ઞાનવિરોધિતાનો ઉલ્લેખ સ્વીકારે છે. વિવરણાચાર્યનો એવો આશય હરગીજ નથી કે વિદ્યમાન અજ્ઞાન પ્રમાવિરોધિત્વરૂપે ઉલ્લિખ્યમાન થાય છે.

અહીં આપત્તિ એ આવે છે કે અજ્ઞાનની વિદ્યમાન દશામાં જો અજ્ઞાન જ્ઞાનવિરોધિત્વરૂપે ઉલ્લિખ્યમાન થઈ શકતું ન હોય તો 'घटं न जानामि (હું ઘટને જાણતો નથી)' એ વાક્યમાં વિરોધ્યર્થક 'નઞ્' દ્વારા જ્ઞાનવિરોધિત્વરૂપે અજ્ઞાનની પ્રતીતિ થાય છે એમ કેમ સ્વીકારાય ? અને જો ઘટવિષયક આપણા અજ્ઞાનની વિદ્યમાન દશામાં 'હું ઘટને જાણતો નથી' એ વાક્ય દ્વારા આપણને થતી અજ્ઞાનની પ્રતીતિ પ્રમાજ્ઞાનવિરોધિત્વરૂપે થાય છે એમ સ્વીકારવામાં આવે તો ઉક્ત વાક્યજન્ય જ્ઞાનમાં વ્યાઘાત અપરિહાર્ય બને.

આના ઉત્તરમાં કહેવું જોઈએ કે 'घटं न जानामि' એ વાક્યમાં જે નઞ્પૂર્વક જ્ઞા ધાતુ છે તેની અજ્ઞાનત્વવિશિષ્ટ વસ્તુમાં લક્ષણા સ્વીકારવામાં આવી છે. જેમ જ્ઞા ધાતુ જ્ઞાનત્વજાતિવિશિષ્ટ વસ્તુનો વાચક છે તેમ નઞ્પૂર્વક જ્ઞા ધાતુ પણ અજ્ઞાનત્વવિશિષ્ટ વસ્તુનો લક્ષક છે. જ્ઞાનત્વની જેમ અજ્ઞાનત્વ જાતિ છે. અજ્ઞાનત્વને જાતિ તરીકે ન સ્વીકારવામાં આવે તો અભાવત્વ ધર્મની જેમ અજ્ઞાનત્વ પણ અખંડ ઉપાધિ બની જાય. એટલે જ અગાઉ અજ્ઞાનત્વને અખંડ ધર્મ કહેલ છે.

આની સામે નીચેનો તર્ક રજૂ કરવામાં આવે છે. નઞ્પૂર્વક જ્ઞા ધાતુ અજ્ઞાનત્વજાતિવિશિષ્ટ અર્થનો લક્ષક છે એમ કહેવું યોગ્ય નથી. યોગાર્થ દ્વારા જ અર્થની પ્રતીતિ સંભવે છે. સમુદાયમાં

લક્ષણાનો સ્વીકાર કરવો ઉચિત નથી. નઞ્નો અર્થ વિરોધી છે અને જ્ઞા ધાતુનો અર્થ જ્ઞાન છે. તેથી એ બંને પદ મિલિતભાવે 'જ્ઞાનવિરોધી' એવા અર્થના બોધક બને છે. તો પછી નઞ્પૂર્વક જ્ઞા ધાતુની લક્ષણા અજ્ઞાનત્વજાતિવિશિષ્ટમાં કેમ સ્વીકારાય ?

આનો ઉત્તર નીચે પ્રમાણે છે. અધર્મપદ યોગાર્થ દ્વારા ધર્મવિરોધી વસ્તુનો બોધક થતો નથી પરંતુ લક્ષણા દ્વારા પાપત્વજાતિવિશિષ્ટ વસ્તુનો બોધક થાય છે. જેમ અધર્મપદલક્ષ્ય પાપત્વજાતિ-વિશિષ્ટ વસ્તુ છે તેમ નઞ્પૂર્વક જ્ઞા ધાતુનો પણ લક્ષણાલભ્ય અર્થ અજ્ઞાનત્વજાતિવિશિષ્ટ વસ્તુ છે. તેથી અદ્વૈતવાદીના મતે અજ્ઞાનનિષ્ઠ વિરોધની નિરૂપક પ્રમાનું જ્ઞાન પણ પ્રમાના અજ્ઞાન પ્રયુક્ત છે. આમ ન્યાયામૃતકાર પ્રદર્શિત વ્યાઘાત સર્વથા નિર્મૂળ છે. અહીં ધ્યાનમાં રાખવું કે અદ્વૈતસિદ્ધિકાર અજ્ઞાનમાં જ્ઞાનવિરોધિત્વનો ઉલ્લેખ સ્વીકારીને વ્યાઘાતદોષનો પરિહાર કરે છે જ્યારે ગૌડ બ્રહ્માનંદ અજ્ઞાનમાં જ્ઞાનવિરોધિત્વનો ઉલ્લેખ અહીં સ્વીકારતા જ ન હોઈ તેમના મતમાં પૂર્વપક્ષીએ (ન્યાયામૃતકારે) દર્શાવેલ વ્યાઘાતદોષની સંભાવના જ નથી.[૩૯]

વસ્તુતઃ તો બ્રહ્માનંદ પણ અજ્ઞાનાનુભવમાં પ્રમાવિરોધિત્વના ઉલ્લેખનો અસ્વીકાર કરતા નથી. તે કહે છે કે – **'प्रमिणोमि' इत्यादौ प्रमाविशेषणतया प्रमात्वादेरिव 'न जानामि' इत्यादौ अज्ञान-विशेषणतया प्रमाविरोधस्यापि भानसम्भवात् । अविद्यमानत्वं च प्रमायामिव प्रमात्वघटकाज्ञातत्वेऽपि सममिति भावः ।'** (લઘુચન્દ્રિકા, પૃ.૫૫૦). આનો અભિપ્રાય સમજાવીએ છીએ. પ્રમાની ઉત્પત્તિદશામાં **'प्रमिणोमि'** એવું સાક્ષિપ્રત્યક્ષ થાય છે. આ સાક્ષિપ્રત્યક્ષમાં પ્રમા વિષયરૂપે ભાસે છે તેમ જ પ્રમાનો પ્રમાત્વ ધર્મ પ્રમાના વિશેષણરૂપે ભાસે છે. આ પ્રમાત્વ ધર્મ જાતિ કે અખંડોપાધિ નથી પરંતુ અજ્ઞાતાર્થવિષયકત્વરૂપ સખંડોપાધિ છે. અજ્ઞાતાર્થ એટલે અજ્ઞાનવિષયીભૂત અર્થ. પ્રમાનો ગ્રાહક સાક્ષી (સાક્ષિપ્રત્યક્ષ) પ્રમાને પ્રકાશિત કરવાની સાથે સાથે પ્રમાના વિશેષણ પ્રમાત્વને પણ પ્રકાશિત કરે છે. આ પ્રમાત્વ બીજું કંઈ નહિ પણ અજ્ઞાતાર્થવિષયકત્વ જ છે. તેથી પ્રમાત્વને પ્રકાશિત કરતાં પ્રમાત્વના ઘટક અજ્ઞાનને પણ તે પ્રકાશિત કરે છે. પ્રમાની વિદ્યમાન દશામાં સાક્ષી પ્રમાત્વના ઘટક જે અજ્ઞાનને પ્રકાશિત કરે છે તે અજ્ઞાન પ્રમા વડે દૂર થયેલું અજ્ઞાન છે. તે અજ્ઞાન વિદ્યમાન નથી પરંતુ પ્રમા વડે નિવૃત્ત થયેલું છે, તેથી તે અતીત છે. આમ પ્રમાનો ગ્રાહક સાક્ષી પ્રમાને પ્રકાશિત કરવાની સાથે સાથે પ્રમાનિવૃત્ત અતીત અજ્ઞાનને પ્રકાશિત કરે છે. તેવી જ રીતે, 'હું જાણતો નથી' એ સાક્ષિપ્રત્યક્ષ પણ અજ્ઞાનને પ્રકાશિત કરવાની સાથે સાથે અજ્ઞાનાંશમાં વિશેષણરૂપે રહેલ પ્રમાવિરોધિત્વને પણ પ્રકાશિત કરે છે, અર્થાત્ અજ્ઞાનનો ગ્રાહક સાક્ષી અજ્ઞાનાંશના વિશેષણભૂત પ્રમાવિરોધિત્વને પ્રકાશિત કરે છે. આ પ્રમાવિરોધિત્વની ઘટક પ્રમા વિદ્યમાન નથી પરંતુ ભવિષ્યત્કાલીન છે – અનાગત છે. ભવિષ્યત્કાલીન પ્રમાના વિરોધિત્વરૂપે અજ્ઞાન સાક્ષી દ્વારા પ્રકાશિત થાય છે. જેમ પ્રમાત્વ અજ્ઞાતાર્થવિષયકત્વરૂપ સખંડોપાધિ છે તેમ અજ્ઞાનત્વ પણ પ્રમાવિરોધિત્વરૂપ સખંડોપાધિ છે. **'प्रमिणोमि'** એ સાક્ષિપ્રત્યક્ષમાં પ્રમાત્વઘટક અતીત અજ્ઞાન સાક્ષિભાસ્ય બને છે. અર્થાત્, જયારે સાક્ષિપ્રત્યક્ષ પ્રમાને પ્રકાશિત કરે છે ત્યારે સાથે સાથે પ્રમાત્વના ઘટક અતીત અજ્ઞાનને પણ પ્રકાશિત કરે છે – જે અજ્ઞાન પ્રમા સાથે સમાનવિષયક છે. આમાં કોઈ વિરોધ કે વ્યાઘાત નથી. તેવી જ રીતે, જ્યારે સાક્ષિપ્રત્યક્ષ અજ્ઞાનને પ્રકાશિત કરે છે ત્યારે સાથે સાથે અજ્ઞાનાંશના વિશેષણભૂત ભવિષ્યત્કાલીનપ્રમાવિરોધિત્વને પણ પ્રકાશિત કરે છે – આમાં પણ કોઈ વિરોધ કે વ્યાઘાત નથી. જેમ પ્રમાના સાક્ષિપ્રત્યક્ષમાં પ્રમાનો પ્રકાશ અને સાથે સાથે પ્રમાસમાનવિષયક

અજ્ઞાનનો પ્રકાશ અવિરુદ્ધ અને અવ્યાહત છે તેમ અજ્ઞાનના સાક્ષિપ્રત્યક્ષમાં અજ્ઞાનનો પ્રકાશ અને સાથે સાથે અજ્ઞાનાંશના વિશેષણભૂત ભવિષ્યત્કાલીનપ્રમાવિરોધિત્વનો પ્રકાશ અવિરુદ્ધ અને અવ્યાહત છે. તેથી અજ્ઞાનનિષ્ઠ વિરોધની નિરૂપક પ્રમાના પ્રકાશમાં વ્યાઘાતદોષની સંભાવના જ નથી. જો હોત તો 'પ્રમિણોમિ' પ્રતીતિમાં પણ વ્યાઘાતદોષ આવત. અહીં ધ્યાનમાં રાખવું કે માધ્વો પણ અજ્ઞાતાર્થવિષયકત્વને જ પ્રમાત્વ કહે છે. આ આખી દલીલના હાર્દરૂપ નવીન નોંધપાત્ર વાત એ છે કે જેમ પ્રમાનો સાક્ષી પ્રમાવિષયવિષયક અતીત અજ્ઞાનનો પ્રકાશક છે તેમ અજ્ઞાનનો સાક્ષી અજ્ઞાનના વિશેષણભૂત એવી અજ્ઞાનવિષયવિષયક ભાવી પ્રમાનો પ્રકાશક છે.

જે હો તે, જ્ઞાનાભાવ સાક્ષિવેદ્ય નથી પરંતુ અનુપલબ્ધિ પ્રમાણવેદ્ય છે અને તેથી પરોક્ષ-પ્રતીતિગમ્ય છે. વિદ્યમાન જ્ઞાન જ સાક્ષાત્ સાક્ષિવેદ્ય હોય છે. સાક્ષિવેદ્ય જ્ઞાનની વિદ્યમાન-તાદશામાં તે વિદ્યમાન જ્ઞાનનો વિષય પણ સાક્ષી દ્વારા જ ભાસમાન થાય છે. જ્ઞાન અને જ્ઞાના-ભાવ બંને એક સાથે વિદ્યમાન હોઈ શકતા નથી. તેથી અમુક આ કે તે જ્ઞાન હોતાં જ્ઞાનાભાવ હોઈ શકે નહિ. અવિદ્યમાન વસ્તુની સાથે અનાવૃત સાક્ષીનું તાદાત્મ્ય સંભવતું ન હોઈ અવિદ્યમાન જ્ઞાનાભાવની સાક્ષિવેદ્યતા અસંભવ છે. અનાવૃત સાક્ષી સાથે તાદાત્મ્યાપન્ન વસ્તુ જ સાક્ષાત્ સાક્ષિવેદ્ય હોય છે. અવિદ્યમાન વસ્તુ અનાવૃત સાક્ષી સાથે તાદાત્મ્યાપન્ન હોતી નથી, એટલે અવિદ્યમાન વસ્તુ સાક્ષિવેદ્ય બની શકતી નથી. અમુક આ કે તે જ્ઞાનની વિદ્યમાનતાદશામાં જ્ઞાનાભાવ વિદ્યમાન ન હોવાથી જ્ઞાનાભાવ સાક્ષિવેદ્ય બની શકતો નથી. જ્ઞાનાભાવ જ જો સાક્ષાત્ સાક્ષિવેદ્ય બની શકતો ન હોય તો જ્ઞાનાભાવનું પ્રતિયોગી જ્ઞાન અને જ્ઞાનાભાવનો વ્યાવર્તક વિષય પણ સાક્ષિવેદ્ય બની શકે નહિ. આથી ઊલટું ભાવરૂપ અજ્ઞાન સાક્ષાત્ સાક્ષિવેદ્ય છે. તેથી અજ્ઞાનનિષ્ઠ વિરોધનું નિરૂપક જ્ઞાન (પ્રમા) અવિદ્યમાન હોવા છતાં અજ્ઞાનના વિશેષણરૂપે પરંપરાથી સાક્ષિવેદ્ય બની શકે છે. તેથી અજ્ઞાનની પ્રતીતિમાં અને જ્ઞાનાભાવની પ્રતીતિમાં વ્યાઘાતદોષની તુલ્યતા છે એમ કહી શકાય નહિ.[૪૦]

આની સામે ન્યાયામૃતકાર નીચે પ્રમાણે રજૂઆત કરે છે. અજ્ઞાનનું સાક્ષિપ્રત્યક્ષ વિશિષ્ટવિષયક પ્રત્યક્ષ છે. વિષયવિશેષિત અજ્ઞાન જ સાક્ષિભાસ્ય બને છે. વિષય અજ્ઞાનનું વિશેષણ છે. વિશિષ્ટવિષયક પ્રતીતિની પહેલાં વિશેષણની પ્રતીતિ હોવી આવશ્યક છે. વિશેષણના જ્ઞાન પછી જ વિશિષ્ટનું જ્ઞાન થઈ શકે: જન્ય વિશિષ્ટજ્ઞાન વિશેષણજ્ઞાનજન્ય હોય છે. તેથી વિષયવિશિષ્ટ અજ્ઞાનની પહેલાં અજ્ઞાનના વિશેષણ વિષયનું જ્ઞાન થવું આવશ્યક છે અને અજ્ઞાનનો વિષય જ્ઞાત થતાં અજ્ઞાન રહે જ ક્યાંથી ? ન જ રહે. પરિણામે અજ્ઞાનનું સાક્ષિપ્રત્યક્ષ થાય કેવી રીતે ? વળી, જો અજ્ઞાનનું વિશેષણ વિષય જ્ઞાત થાય નહિ તો વિશેષણના જ્ઞાનના અભાવમાં વિશિષ્ટનું અર્થાત્ અજ્ઞાનનું સાક્ષિપ્રત્યક્ષ થઈ શકે નહિ. આમ અજ્ઞાનને ભાવરૂપ સ્વીકારો તો પણ આ ભાવરૂપ અજ્ઞાનનું સાક્ષિપ્રત્યક્ષ વ્યાઘાતદોષદૂષિત બનશે જ.[૪૧]

આના ઉત્તરમાં અદ્વૈતસિદ્ધિકાર કહે છે કે કયાંય પણ વિશેષણજ્ઞાન વિશિષ્ટજ્ઞાનનું જનક નથી. વિશેષણજ્ઞાનની વિશિષ્ટજ્ઞાનજનકતામાં કોઈ પ્રમાણ નથી. વિશિષ્ટજ્ઞાનત્વધર્મ વિશેષણજ્ઞાનજન્યતાવચ્છેદક નથી. આ વાત નિર્વિકલ્પપ્રત્યક્ષવિચાર પ્રસંગે વિશેષરૂપે અમે કરી છે. વિશિષ્ટજ્ઞાન વિશેષણજ્ઞાનજન્ય ન હોઈ નિર્વિકલ્પક પ્રત્યક્ષ સિદ્ધ થતું નથી. આ બાબત તે પ્રસંગે વિસ્તારથી સમજાવવામાં આવી છે. તેથી પુનરુક્તિ અમે અહીં કરતા નથી. વિશિષ્ટજ્ઞાનની બાબતમાં વિશેષણજ્ઞાનની કારણતા સ્વીકારનાર નૈયાયિકો પણ અભાવવિષયક વિશિષ્ટજ્ઞાનમાં

વિશેષણરૂપે ભાસતા પ્રતિયોગિત્વ અને અભાવત્વ ધર્મોનું પૂર્વે જ્ઞાન ન થવા છતાં અભાવવિષયક વિશિષ્ટ બુદ્ધિ ઉત્પન્ન થાય છે એ વાત સ્વીકારે છે.[૪૨] આ વસ્તુ પણ નિર્વિકલ્પકપ્રત્યક્ષવિચાર પ્રસંગે નૈયાયિકોના ગ્રંથોના નિર્દેશ સાથે અમે દર્શાવીશું.

અહીં ન્યાયામૃતકાર આની સામે કહે છે કે વિશિષ્ટબુદ્ધિ વિશેષણજ્ઞાનજન્ય ન હોવા છતાં વિશિષ્ટવૈશિષ્ટ્યવિષયક બુદ્ધિ વિશેષણતાવચ્છેદકપ્રકારક નિશ્ચયથી જન્ય હોય છે, એટલે વિશિષ્ટવૈશિષ્ટ્યબુદ્ધિમાં વિશેષણતાવચ્છેદકપ્રકારક નિશ્ચયને કારણ ગણવામાં આવેલ છે. તેથી અજ્ઞાનના પ્રત્યક્ષમાં વ્યાઘાતદોષ આવે છે જ. તે વસ્તુ સમજાવીએ છીએ. અજ્ઞાનનું પ્રત્યક્ષ વિશિષ્ટવૈશિષ્ટ્યવિષયક હોય છે. તેમાં જ્ઞાનવિરોધિત્વ અને સવિષયકત્વથી વિશિષ્ટ અજ્ઞાનનું પ્રત્યક્ષ થાય છે. જ્ઞાનાવિરોધિત્વરૂપે કે નિર્વિષયકત્વરૂપે અજ્ઞાનનું પ્રત્યક્ષ થઈ શકે નહિ. પ્રદર્શિત વિશેષણદ્વયથી વિશિષ્ટ અજ્ઞાન આત્માશ્રિત રૂપે પ્રત્યક્ષ થાય છે. આત્મામાં અનાશ્રિત અજ્ઞાનનું પ્રત્યક્ષ થાય નહિ. તેથી જ્ઞાનવિરોધિત્વવિશિષ્ટ અજ્ઞાનથી વિશિષ્ટ આત્માનું પ્રત્યક્ષ જ અજ્ઞાનનું પ્રત્યક્ષ છે. આમ વિશિષ્ટ અજ્ઞાનનું વૈશિષ્ટ્ય આત્મામાં ભાસતું હોઈ 'अहमज्ञः (હું અજ્ઞ છું)' એવી પ્રતીતિ વિશિષ્ટવૈશિષ્ટ્યવિષયક પ્રતીતિ છે. આ પ્રતીતિમાં આત્મા વિશેષ્ય છે, અજ્ઞાન વિશેષણ છે અને જ્ઞાનવિરોધિત્વ તેમ જ સવિષયકત્વ ધર્મો વિશેષણતાવચ્છેદક છે. તેથી 'अहमज्ञः' એ વિશિષ્ટવૈશિષ્ટ્યની પ્રતીતિમાં જ્ઞાનવિરોધિત્વ-સવિષયકત્વપ્રકારક નિશ્ચય જ વિશેષણતાવચ્છેદકપ્રકારક નિશ્ચય છે. આ વિશેષણતાવચ્છેદકપ્રકારક નિશ્ચય જનક કારણ હોઈ વિશિષ્ટવૈશિષ્ટ્યપ્રતીતિની પહેલાં થવો જરૂરી છે. તેથી અજ્ઞાનના પ્રત્યક્ષ પહેલાં અજ્ઞાનના વિષયનો નિશ્ચય થવાને કારણે અજ્ઞાન જ રહેતું ન હોવાથી પૂર્વવત્ વ્યાઘાતદોષ આવે જ.[૪૩]

આના ઉત્તરમાં અદ્વૈતસિદ્ધિકાર કહે છે કે પ્રદર્શિત કાર્યકારણભાવમાં કોઈ પ્રમાણ નથી. વિશિષ્ટવૈશિષ્ટ્યબુદ્ધિત્વ કાર્યતાવચ્છેદક છે અને વિશેષણતાવચ્છેદકપ્રકારકનિશ્ચયત્વ કારણતાવચ્છેદક છે એ પ્રમાણસિદ્ધ નથી. તેથી અજ્ઞાનના પ્રત્યક્ષમાં વ્યાઘાતદોષ આવતો નથી.

અહીં પ્રશ્ન એ થાય છે કે અદ્વૈતસિદ્ધિકાર જો પ્રદર્શિત કાર્યકારણભાવ ન સ્વીકારે તો વિશિષ્ટવૈશિષ્ટ્યગ્રાહી બુદ્ધિનું કારણ શું બનશે ? કારણ વિના તો કાર્ય ઉત્પન્ન થઈ શકે નહિ. આના ઉત્તરમાં અદ્વૈતસિદ્ધિકાર જણાવે છે કે તાર્કિકોના મતે વિશિષ્ટવૈશિષ્ટ્યગ્રાહી બોધ ચાર પ્રકારનો હોઈ શકે – પ્રત્યક્ષાત્મક, અનુમિતિરૂપ, ઉપમિતિરૂપ અને શાબ્દબોધરૂપ. આ ચાર પ્રકારની બુદ્ધિ વિશિષ્ટવૈશિષ્ટ્યવિષયક હોઈ શકે છે. પરંતુ આ ચતુર્વિધબુદ્ધિસાધારણ વિશિષ્ટવૈશિષ્ટ્યબુદ્ધિત્વને કાર્યતાવચ્છેદક ધર્મ માનવાની જરૂર નથી. પ્રત્યક્ષત્વ, અનુમિતિત્વ, ઉપમિતિત્વ અને શાબ્દબોધત્વ એ ચારેય પૃથક્ પૃથક્ ધર્મને કાર્યતાવચ્છેદક કહીએ જ છીએ. અને તેમાં પ્રત્યક્ષત્વાવચ્છિન્નની કારણસામગ્રી, અનુમિતિત્વાવચ્છિન્નની કારણસામગ્રી, વગેરે પણ પૃથક્ પૃથક્ સ્વીકારવામાં આવી છે ; તે દ્વારા ચતુર્વિધ જ્ઞાન ઉત્પન્ન થાય છે. વ્યાપ્તિજ્ઞાન અને પક્ષધર્મતાજ્ઞાનમાંથી અનુમિતિ ઉત્પન્ન થાય છે. અથવા, પરામર્શજ્ઞાનમાંથી અનુમિતિ ઉત્પન્ન થાય છે. વ્યાપ્તિજ્ઞાન અને પક્ષધર્મતાજ્ઞાન હોતાં અનુમિતિને ઉત્પન્ન થવામાં વિલંબ થતો નથી, જે સ્થળે વ્યાપ્તિજ્ઞાન અને પક્ષધર્મતાજ્ઞાન હોય છે તે સ્થળે વિશેષણતાવચ્છેદકપ્રકારક નિશ્ચય ન હોવાથી શું અનુમિતિ ઉત્પન્ન થવામાં વિલંબ થાય છે ? વ્યાપ્તિજ્ઞાન અને પક્ષધર્મતાજ્ઞાનથી અતિરિક્ત વિશેષણતાવચ્છેદકપ્રકારક નિશ્ચય પણ શું અનુમિતિની એક પૃથક્ કારણસામગ્રી છે ? અમને જણાય છે કે જે પુરુષને વ્યાપ્તિજ્ઞાન અને પક્ષધર્મતાજ્ઞાન હોય છે તે

પુરુષને વિશેષણતાવચ્છેદકપ્રકારક નિશ્ચય ન હોવાના અપરાધને લીધે અનુમિતિ ઉત્પન્ન થવામાં વિલંબ ઘટતો નથી. આમ જ પ્રત્યક્ષ વગેરે પ્રમિતિની બાબતમાં સમજવું. 'पर्वतो वह्निमान्' આ અનુમિતિમાં પર્વત વિશેષ્ય છે, વહ્નિ વિશેષણ છે અને વહ્નિત્વ ધર્મ વિશેષણતાવચ્છેદક છે. વહ્નિત્વપ્રકારક નિશ્ચય વહ્ન્યનુમિતિની કારણસામગ્રી નથી. આ વહ્નિત્વપ્રકારક નિશ્ચય જ વિશેષણતાવચ્છેદકપ્રકારક નિશ્ચય છે. આ નિશ્ચય ન હોવા છતાં વહ્ન્યનુમિતિ થવામાં કોઈ બાધા આવતી નથી.[૪૪]

અહીં પ્રશ્ન કરવામાં આવે છે કે વહ્નિત્વપ્રકારક નિશ્ચય ન હોય તો વહ્નિનું વ્યાપ્તિજ્ઞાન કેવી રીતે થાય ? વહ્નિનિરૂપિત વ્યાપ્તિજ્ઞાન જ તો વહ્ન્યનુમિતિનું કારણ છે. જેમને વહ્નિત્વપ્રકારક નિશ્ચય જ ન હોય તેમને વહ્નિનિરૂપિત વ્યાપ્તિજ્ઞાન પણ ન હોઈ શકે. પરિણામે વહ્નિની અનુમિતિ પણ થઈ શકે નહિ. આના ઉત્તરમાં કહેવામાં આવે છે કે વહ્નિત્વપ્રકારક નિશ્ચય વહ્નિનિરૂપિત વ્યાપ્તિજ્ઞાનનું કારણ હોવા છતાં વહ્નિની અનુમિતિનું કારણ નથી. વહ્નિની અનુમિતિનું કારણ વ્યાપ્તિજ્ઞાન છે અને વ્યાપ્તિજ્ઞાનનું કારણ વહ્નિત્વપ્રકારક નિશ્ચય છે. અને કારણનું કારણ તો અન્યથાસિદ્ધ છે. તેથી વહ્નિત્વપ્રકારક નિશ્ચય કારણનું કારણ હોઈ અન્યથાસિદ્ધ છે, વહ્નિની અનુમિતિનું કારણ નથી. આમ અનુમિતિરૂપ વિશિષ્ટવૈશિષ્ટ્યગ્રાહી જ્ઞાનમાં વિશેષણતાવચ્છેદકપ્રકારક નિશ્ચય કારણ નથી. એ જ રીતે પ્રત્યક્ષ વગેરે વિશિષ્ટવૈશિષ્ટ્યગ્રાહી જ્ઞાનની બાબતમાં પણ સમજવું. તેથી, પ્રત્યક્ષત્વ, અનુમિતિત્વથી અતિરિક્ત વિશિષ્ટવૈશિષ્ટ્યગ્રાહીબુદ્ધિત્વને પૃથક્ કાર્યતાવચ્છેદક ધર્મરૂપે સ્વીકારવાની કોઈ જરૂર નથી. જો કે અનુમિતિ વિશિષ્ટવૈશિષ્ટ્ય બુદ્ધિ છે, તેમ છતાં અનુમિતિની કારણસામગ્રી દ્વારા જ તે વિશિષ્ટવૈશિષ્ટ્યબુદ્ધિ થાય છે. તેથી વિશિષ્ટવૈશિષ્ટ્યબુદ્ધિત્વ પૃથક્ કાર્યતાવચ્છેદક ધર્મ નથી. વિશિષ્ટવૈશિષ્ટ્યબુદ્ધિ કહેતાં પ્રદર્શિત ચાર પ્રકારની બુદ્ધિમાંથી કોઈ પણ એક. આ ચાર પ્રકારની બુદ્ધિથી અતિરિક્ત વિશિષ્ટવૈશિષ્ટ્યબુદ્ધિ જેવું કાંઈ નથી. વિશિષ્ટવૈશિષ્ટ્યબુદ્ધિ કાં તો પ્રત્યક્ષ, કાં તો અનુમિતિ, કાં તો ઉપમિતિ, કાં તો શાબ્દબોધ હોય છે. અને આ ચાર પ્રકારના જ્ઞાનની પૃથક્ પૃથક્ કારણસામગ્રી છે એ તો સૌ સ્વીકારે છે. તે દ્વારા જ વિશિષ્ટવૈશિષ્ટ્યબુદ્ધિ ઘટી શકે. વળી, પ્રત્યક્ષ વગેરે ચાર પ્રકારની બુદ્ધિથી અતિરિક્ત વિશિષ્ટવૈશિષ્ટ્યબુદ્ધિ સ્વીકારી તે વિશિષ્ટવૈશિષ્ટ્યબુદ્ધિના પ્રતિ વિશેષણતાવચ્છેદકપ્રકારક નિશ્ચયની પૃથક્ કારણતા કલ્પવાની શી જરૂર છે ? ઉદાહરણાર્થ, નીલની કારણસામગ્રી અને ઘટની કારણસામગ્રી આ બે પૃથક્ કારણસામગ્રીઓ નીલઘટવ્યક્તિને ઉત્પન્ન કરે છે, તેથી નીલઘટત્વ ધર્મને પૃથક્ કાર્યતાવચ્છેદક તરીકે સ્વીકારવામાં આવેલ નથી, નીલત્વ અને ઘટત્વ ધર્મો પૃથક્ પૃથક્ભાવે કાર્યતાવચ્છેદક હોવા છતાં આ ધર્મદ્રય મિલિતભાવે એક તૃતીય કાર્યતાવચ્છેદક ધર્મ નીલઘટત્વ છે એમ નૈયાયિકો સ્વીકારતા નથી. તેવી જ રીતે પ્રકૃતમાં પણ સમજવું.[૪૫]

વિશિષ્ટવૈશિષ્ટ્યબોધમાં વિશેષણતાવચ્છેદકપ્રકારક નિશ્ચય કારણ છે એમ સ્વીકારીએ તો પણ જે સ્થળે વિશેષણતાવચ્છેદકપ્રકારક નિશ્ચય સંભવિત ન હોય એવા સ્થળે 'विशेष्ये विशेषणं तत्रापि विशेषणान्तरम्' એ રીતે વિશિષ્ટવૈશિષ્ટ્યબોધ થઈ શકે છે. એનો અર્થ એ કે 'विशिष्टस्य वैशिष्ट्यम्' એ રીતે તેમ જ 'विशेष्ये विशेषणं तत्रापि विशेषणान्तरम्' એ રીતે – એમ બે રીતે વિશિષ્ટવૈશિષ્ટ્યબોધ થઈ શકે છે. આ બે જુદી જુદી રીતોમાં વિષયતા જુદી જુદી હોય છે. પરંતુ બોધનો આકાર ભિન્ન હોતો નથી – એક જ હોય છે. 'रक्तदण्डवान् पुरुषः' એવો વિશિષ્ટવૈશિષ્ટ્યગ્રાહી

બોધ બે રીતે થઈ શકે છે. પરંતુ આ બે જુદી જુદી રીતોની ભિન્નતાને કારણે વિષયતાનો ભેદ અવશ્ય થાય છે. જે સમસ્ત કારણસામગ્રી 'विशिष्टस्य वैशिष्ट्यम्' એ રીતમાં બોધની જનક છે તે જ સમસ્ત કારણસામગ્રી 'विशेष्ये विशेषणम्' એ રીતમાં પણ બોધની જનક છે. બોધની જનકસામગ્રી તુલ્ય હોઈ બોધનો આકાર પણ તુલ્ય હોય છે. તેથી ભાવરૂપ અજ્ઞાનવિષયક જે વિશિષ્ટવૈશિષ્ટ્યબોધ 'विशिष्टस्य वैशिष्ट्यम्' રીતિ અનુસાર થાય છે તેના સમાન આકારનો જ ભાવરૂપ અજ્ઞાનવિષયક વિશિષ્ટવૈશિષ્ટ્યબોધ 'विशेष्ये विशेषणम्' એ રીતિ અનુસાર થાય છે. ભાવરૂપ અજ્ઞાનના પ્રત્યક્ષમાં 'विशिष्टस्य वैशिष्ट्यम्' રીત અનુસાર પણ વિશિષ્ટવૈશિષ્ટ્યબોધ થાય છે અને 'विशेष्ये विशेषणम्' રીત અનુસાર પણ વિશિષ્ટવૈશિષ્ટ્યબોધ થાય છે, અને બંને બોધનો આકાર સમાન હોય છે. પરંતુ જ્ઞાનાભાવવિષયક વિશિષ્ટવૈશિષ્ટ્યબોધ 'विशेष्ये विशेषणम्' રીત અનુસાર થઈ શકતો નથી, કારણ કે અભાવનું પ્રત્યક્ષ નિયતપણે 'विशिष्टस्य वैशिष्ट्यम्' રીતિ અનુસાર જ થાય છે એ સર્વસમ્મત છે. નૈયાયિકો પણ કહે છે કે પ્રતિયોગિવિશેષિત અભાવનું જ્ઞાન વિશિષ્ટવૈશિષ્ટ્યબોધમર્યાદાનું ઉલ્લંઘન કરી શકે નહિ. તેથી અદ્વૈતવેદાન્તી જે રીતે ભાવરૂપ અજ્ઞાનના પ્રત્યક્ષની ઉપપત્તિ કરી શકે છે તે રીતે જ્ઞાનાભાવવાદી માધ્વો જ્ઞાનાભાવના પ્રત્યક્ષની ઉપપત્તિ કરી શકતા નથી.[૪૬]

અહીં ધ્યાનમાં રાખવું કે અનાદિ અવિદ્યોપહિત ચૈતન્ય જ જો અવિદ્યાનો સાક્ષી હોય તો એ સાક્ષિજ્ઞાન અનાદિ હોઈ તે વિશિષ્ટજ્ઞાન હોવા છતાં વિશેષણજ્ઞાનજન્ય હોય નહિ. અનાદિ વિશિષ્ટજ્ઞાન વિશેષણજ્ઞાનજન્ય નથી.[૪૭] આ જ રીતે અજ્ઞાનનો વિશિષ્ટવૈશિષ્ટ્યગ્રાહીબોધ પણ જો અનાદિ સાક્ષિસ્વરૂપ હોય તો તે પણ વિશેષણતાવચ્છેદકપ્રકારકનિશ્ચયજન્ય હોય નહિ. વિશિષ્ટબુદ્ધિમાં વિશેષણજ્ઞાનની કારણતા સ્વીકારીએ તો પણ અને વિશિષ્ટવૈશિષ્ટ્યવિષયક બોધમાં વિશેષણતાવચ્છેદકપ્રકારક નિશ્ચયની કારણતા સ્વીકારીએ તો પણ અજ્ઞાનના પ્રદર્શિતરૂપ સાક્ષિપ્રત્યક્ષમાં વિશેષણાદિજ્ઞાનની કારણતા સ્વીકારવાની આવશ્યક્તા નથી, કારણ કે પ્રદર્શિતરૂપે અજ્ઞાનનું પ્રત્યક્ષ અનાદિ છે. અવિદ્યાવિષયક અવિદ્યાવૃત્તિ દ્વારા ઉપહિત ચૈતન્ય જ જો અવિદ્યાનો સાક્ષી હોય તો અવિદ્યાવૃત્તિ સાદિ હોઈ અવિદ્યાવૃત્ત્યુપહિત ચૈતન્ય પણ સાદિ બને. આ સાદિ ચૈતન્યનું - સાક્ષીનું પ્રત્યક્ષ પણ સાદિ બને. આ સાદિ સાક્ષિપ્રત્યક્ષની બાબતમાં જ વિશેષણજ્ઞાનાદિની જનકતા સંભવી શકે. પરંતુ અદ્વૈતવેદાન્તીઓ આ જનકતા સ્વીકારતા નથી. વિશેષણતાવચ્છેદકપ્રકારક નિશ્ચય ન થવા છતાં 'विशेष्ये विशेषणं तत्रापि विशेषणान्तरम्' એ રીત અનુસાર વિશિષ્ટવૈશિષ્ટ્યગ્રાહી બોધના સમાન આકારનો વિશિષ્ટવૈશિષ્ટ્યબોધ થઈ શકે છે એમ અદ્વૈતસિદ્ધિકારનું કહેવું છે. 'रक्तदण्डवान् पुरुषः' એવા વિશિષ્ટવૈશિષ્ટ્યગ્રાહી બોધમાં વિશેષણતાવચ્છેદકપ્રકારક નિશ્ચય કારણ હોવાથી રક્તત્વપ્રકારક નિશ્ચય ન થાય તો 'रक्तदण्डवान् पुरुषः' એવો બોધ થઈ શકે નહિ. 'दण्डो रक्तो न वा' એવા સંશય પછી 'रक्तदण्डवान् पुरुषः' એવો વિશિષ્ટવૈશિષ્ટ્યગ્રાહી બોધ થઈ શકે નહિ, કારણ કે અહીં વિશિષ્ટવૈશિષ્ટ્યગ્રાહી બોધની પહેલાં વિશેષણતાવચ્છેદકપ્રકારક નિશ્ચય નથી. પરંતુ 'दण्डो रक्तो न वा' એવા સંશય પછી 'विशेष्ये विशेषणं तत्रापि विशेषणान्तरम्' એ રીત અનુસાર 'रक्तदण्डवान् पुरुषः' એવા વિશિષ્ટવૈશિષ્ટ્યગ્રાહી બોધના સમાન આકારનો બોધ થઈ શકે છે. વિશિષ્ટવૈશિષ્ટ્યગ્રાહી બોધના સમાન આકારના પ્રદર્શિત બોધને પણ વિશિષ્ટવૈશિષ્ટ્યગ્રાહી બોધ કહી શકાય. અહીં વિશિષ્ટવૈશિષ્ટ્યગ્રાહી બોધનો અર્થ આમ કરવામાં આવે છે - વિશેષ્ય સાથે અન્વિત વિશેષણ દ્વારા અન્વિત વિશેષણવિષયક બોધ.

વિશેષ્ય પુરુષ સાથે અન્વિત દંડરૂપ વિશેષણ દ્વારા અન્વિત રક્તત્વવિશેષણવિષયક બોધ 'विशेष्ये विशेषणं तत्रापि च विशेषणान्तरम्' એ રીત અનુસાર થાય છે.[૪૮] અને એ અભિપ્રાયથી અદ્વૈતસિદ્ધિકારે કહ્યું છે – 'विशेष्ये विशेषणं तत्रापि विशेषणान्तरमिति न्यायेन विशिष्टवैशिष्ट्यज्ञानसम्भवात्.'[૪૯]

અહીં લઘુચન્દ્રિકાકારે અદ્વૈતસિદ્ધિકારનો આશય સમજાવતાં એક નવી વાત કરી છે. તે નીચે પ્રમાણે છે. વિશેષણતાવચ્છેદકપ્રકારક નિશ્ચય ન થવા છતાં પણ કોઈ કોઈ સ્થળે 'विशेष्ये विशेषणं तत्रापि विशेषणान्तरम्' એ રીત દ્વારા પણ વિશિષ્ટવૈશિષ્ટ્યગ્રાહી બોધ થઈ શકે છે. ઉદાહરણાર્થ, "घटवत्" ઈત્યાદિ વિશિષ્ટવૈશિષ્ટ્યગ્રાહી બોધ છે. ઘટત્વવિશિષ્ટ ઘટનું વૈશિષ્ટ્ય ઉક્ત બોધનો વિષય છે. તેથી તે વિશિષ્ટવૈશિષ્ટ્યગ્રાહી બોધ છે. એવા વિશિષ્ટવૈશિષ્ટ્યગ્રાહી બોધમાં વિશેષણતાવચ્છેદકપ્રકારક નિશ્ચયની કારણતા નથી. આ બોધની પહેલાં વિશેષણતાવચ્છેદકપ્રકારક નિશ્ચય અર્થાત્ ઘટત્વપ્રકારક નિશ્ચય ન હોવા છતાં "घटवत्" એવું વિશિષ્ટવૈશિષ્ટ્યગ્રાહી જ્ઞાન થાય છે. વળી, 'दंडो रक्तो न वा' એવા સંશય પછી 'रक्तदण्डवान्' એવું વિશિષ્ટવૈશિષ્ટ્યગ્રાહી જ્ઞાન થતું નથી. કેમ ? વિશેષણતાવચ્છેદકપ્રકારક નિશ્ચય નથી એટલે જ 'रक्तदण्डवान्' એવું વિશિષ્ટ-વૈશિષ્ટ્યગ્રાહી જ્ઞાન થઈ શકે નહિ. કેટલાંક વિશિષ્ટવૈશિષ્ટ્યગ્રાહી જ્ઞાનો વિશેષણતાવચ્છેદકપ્રકારક નિશ્ચય ન થવા છતાં થઈ શકે છે જ્યારે કેટલાંક વિશિષ્ટવૈશિષ્ટ્યગ્રાહી જ્ઞાનો વિશેષણતાવચ્છેદક-પ્રકારક નિશ્ચય થયા વિના થઈ શકતા નથી, એનું કારણ શું? એનું કારણ એ કે વિશેષણતાવચ્છેદક ધર્માંશમાં જો અન્ય કોઈ પણ ધર્મ ધર્મિતાવચ્છેદકરૂપે ભાસતો ન હોય તો તેવા વિશિષ્ટવૈશિષ્ટ્યગ્રાહી જ્ઞાનમાં વિશેષણતાવચ્છેદકપ્રકારક નિશ્ચય અપેક્ષિત નથી. અને જો વિશેષણતાવચ્છેદક ધર્માંશમાં અન્ય કોઈ પણ ધર્મ ધર્મિતાવચ્છેદકરૂપે ભાસતો હોય તો તેવા વિશિષ્ટવૈશિષ્ટ્યગ્રાહી જ્ઞાનમાં વિશેષણતાવચ્છેદકપ્રકારક નિશ્ચય અવશ્ય અપેક્ષિત છે.[૫૦] આ વસ્તુને જરા વિસ્તારથી સમજાવીએ છીએ. 'घटवत्' એ વિશિષ્ટવૈશિષ્ટ્યગ્રાહી પ્રતીતિમાં વિશેષણતાવચ્છેદક ધર્મ ઘટત્વનો ધર્મી ઘટ છે. વિશેષણતાવચ્છેદક ધર્મ ઘટત્વ સિવાય બીજો કોઈ ધર્મ ઘટરૂપ ધર્મીમાં ધર્મિતાવચ્છેદકરૂપે ભાસતો નથી. એટલે જ આવી વિશિષ્ટવૈશિષ્ટ્યબુદ્ધિમાં વિશેષણતાવચ્છેદકપ્રકારક નિશ્ચયની આવશ્યકતા નથી. પરંતુ 'रक्तदण्डवान्' એવી વિશિષ્ટવૈશિષ્ટ્યગ્રાહી પ્રતીતિમાં વિશેષણતાવચ્છેદક ધર્મ રક્તત્વ છે અને એ રક્તત્વનો ધર્મી દંડ છે. વિશેષણતાવચ્છેદક ધર્મ રક્તત્વ સિવાયનો દંડત્વધર્મ રક્તત્વધર્મના ધર્મિતાવચ્છેદકરૂપે ભાસે છે. અને એટલે જ વિશેષણતાવચ્છેદકપ્રકારક નિશ્ચય અપેક્ષિત છે. દંડત્વવિશિષ્ટ દંડરૂપ ધર્મીમાં જ રક્તત્વ વિશેષણતાવચ્છેદકરૂપે ભાસે છે. દંડમાં રક્તત્વ અને દંડત્વ બંને હોવા છતાં રક્તત્વધર્મ જ વિશેષણતાવચ્છેદક છે, દંડત્વધર્મ વિશેષણતાવચ્છેદક નથી. પરંતુ રક્તત્વ વિશેષણના ધર્મી દંડમાં ધર્મિતાવચ્છેદકરૂપે જ દંડત્વ ભાસે છે. 'घटवत्' એ પ્રતીતિમાં ઘટત્વરૂપ વિશેષણતાવચ્છેદક ધર્મના ધર્મી ઘટમાં વિશેષણતાવચ્છેદક ઘટત્વધર્મથી અન્ય કોઈ ધર્મ ધર્મિતાવચ્છેદકરૂપે ભાસતો નથી. પૂર્વ ઉદાહરણમાં રક્તત્વધર્મથી અન્ય દંડત્વધર્મ જે રીતે ધર્મિતાવચ્છેદકરૂપે ભાસે છે તે રીતે 'घटवत्' એ વિશિષ્ટવૈશિષ્ટ્યગ્રાહી પ્રતીતિમાં વિશેષણતાવચ્છેદક ઘટત્વધર્મથી અન્ય કોઈ ધર્મ ધર્મિતાવચ્છેદકરૂપે ભાસતો નથી. તેથી 'घटवत्' એ વિશિષ્ટવૈશિષ્ટ્યગ્રાહી પ્રતીતિમાં વિશેષણતાવચ્છેદકપ્રકારક નિશ્ચયની અપેક્ષા નથી. વળી, એટલે જ વિષયવિશેષિત અજ્ઞાનની વિશિષ્ટવૈશિષ્ટ્યગ્રાહી પ્રતીતિમાં પણ વિશેષણતાવચ્છેદકપ્રકારક નિશ્ચય અપેક્ષિત નથી. વિષયવિશેષિત અજ્ઞાનના પ્રત્યક્ષમાં જ્ઞાનવિરોધિત્વ અને સવિષયકત્વ

આ બે ધર્મોથી વિશિષ્ટ અજ્ઞાનનું વૈશિષ્ટ્ય ભાસે છે. આ વિશિષ્ટવૈશિષ્ટ્યગ્રાહી પ્રતીતિમાં જ્ઞાનવિરોધિત્વ અને સવિષયકત્વ બંને ધર્મો વિશેષણતાવચ્છેદકરૂપે ભાસવા છતાં એ બે ધર્મોમાંથી એક પણ ધર્મ બીજાના ધર્મિતાવચ્છેદકરૂપે ભાસતો નથી. અર્થાત્ જ્ઞાનવિરોધિત્વવિશિષ્ટ અજ્ઞાનરૂપ ધર્મીમાં સવિષયકત્વધર્મ વિશેષણતાવચ્છેદકરૂપે ભાસતો નથી, અને સવિષયકત્વવિશિષ્ટ અજ્ઞાનરૂપ ધર્મીમાં જ્ઞાનવિરોધિત્વધર્મ વિશેષણતાવચ્છેદકરૂપે ભાસતો નથી. પ્રદર્શિત બંને ધર્મોમાંનો એક વિશેષણતાવચ્છેદકરૂપે અને બીજો ધર્મિતાવચ્છેદકરૂપે ભાસતો નથી પરંતુ બંને ધર્મો તુલ્યભાવે 'एकत्र द्वयम्' એ રીતે અથવા 'खले कपोत' ન્યાયની રીતે એક અજ્ઞાનરૂપ ધર્મીમાં વિશેષણતાવચ્છેદકરૂપે ભાસે છે. ઉદાહરણાર્થ 'दण्डी कुण्डली वासस्वी चैत्रः' એ પ્રતીતિમાં ચૈત્રરૂપ ધર્મીમાં દંડ, કુંડલ, વગેરે વિશેષણ યુગપદ્ તુલ્યભાવે ભાસે છે પણ દંડવિશિષ્ટ ચૈત્રમાં કુંડલ વિશેષણ ભાસતું નથી. એ જ રીતે જ્ઞાનવિરોધિત્વ અને સવિષયકત્વ બંને ધર્મો અજ્ઞાનરૂપ ધર્મીમાં યુગપત્ ભાસે છે પણ એક ધર્મરૂપ વિશેષણથી વિશિષ્ટમાં બીજું ધર્મરૂપ વિશેષણ ભાસતું નથી. એક વિશેષણથી વિશિષ્ટમાં બીજું વિશેષણ ભાસતું હોય તો પહેલાં જે વિશેષણ ભાસ્યું હોય તે દ્વિતીય વિશેષણની વૈશિષ્ટ્યપ્રતીતિ વખતે ધર્મિતાવચ્છેદક બનીને ભાસે છે. દાખલા તરીકે 'दंडवान् कुण्डलवान्'. અહીં દંડ ધર્મિતાવચ્છેદક છે અને કુંડલ વિશેષણ છે. જ્ઞાનવિરોધિત્વ અને સવિષયકત્વ બંને ધર્મોમાંથી એક પણ ધર્મ અજ્ઞાનરૂપ ધર્મીમાં ધર્મિતાવચ્છેદકરૂપે ભાસતો નથી અને આ બે ધર્મોથી જુદો ત્રીજો કોઈ ધર્મ પણ અજ્ઞાનમાં ધર્મિતાવચ્છેદકરૂપે ભાસતો નથી. વિશેષણતાવચ્છેદક ધર્મની પ્રતીતિમાં, ધર્મીમાં અવશ્ય કોઈ ધર્મ ધર્મિતાવચ્છેદકરૂપે પ્રતીત થવો જોઈએ એવો કોઈ નિયમ નથી. તેથી અજ્ઞાનનું પ્રત્યક્ષ વિશિષ્ટવૈશિષ્ટ્યગ્રાહી હોવા છતાં વિશેષણતાવચ્છેદકપ્રકારક નિશ્ચયની આવશ્યકતા નથી.[૫૧]

આવું સ્વીકારવામાં ન આવે તો નૈયાયિકોના મતમાં પણ ઈશ્વરનું ભ્રાન્તિજ્ઞત્વ ઘટી શકે નહિ. ઈશ્વર પોતે ભ્રાન્ત ન હોવા છતાં ભ્રાન્ત પુરુષની ભ્રાન્તિને જાણે છે. ભ્રાન્ત પુરુષની ભ્રાન્તિને ઈશ્વર જો ન જાણે તો ઈશ્વરની સર્વજ્ઞતાને હાનિ થાય. તેથી ઈશ્વર ભ્રાન્તિજ્ઞ હોવા છતાં અભ્રાન્ત છે. ભ્રાન્તિવિષયક જ્ઞાન ઈશ્વરને છે એ સ્વીકારવું જોઈએ અને ભ્રાન્તિરૂપ જ્ઞાન સવિષયક છે એ પણ સ્વીકારવું જોઈએ. નિર્વિષયક ભ્રાન્તિરૂપ જ્ઞાન હોતું નથી. ઈશ્વરજ્ઞાનનો વિષય છે ભ્રાન્તિરૂપ જ્ઞાન અને ભ્રાન્તિરૂપ જ્ઞાનનો વિષય છે 'इदं रजतादि'. તેથી વિષયવિશેષિત ભ્રાન્તિરૂપ જ્ઞાનથી ઈશ્વરજ્ઞાન વિશેષિત હોય છે. વિષયવિશિષ્ટ ભ્રાન્તિરૂપ જ્ઞાનનું વૈશિષ્ટ્ય ઈશ્વરજ્ઞાનમાં ભાસે છે. તેથી ઈશ્વરનું ભ્રાન્તિવિષયક જ્ઞાન વિશિષ્ટવૈશિષ્ટ્યવિષયક હોય છે. આ વિશિષ્ટવૈશિષ્ટ્યગ્રાહી ઈશ્વરજ્ઞાનમાં ભ્રમરૂપ જ્ઞાનનો વિષય વિશેષણતાવચ્છેદક છે. આ વિશેષણતાવચ્છેદક વિષયનું સ્વતંત્રભાવે ઈશ્વરને જ્ઞાન હોય તો ભ્રાન્ત પુરુષની જેમ ઈશ્વર પણ ભ્રાન્ત થઈ પડે. જે વિષયને સ્વતંત્રભાવે જાણવાને કારણે ભ્રાન્ત પુરુષનું જ્ઞાન ભ્રાન્તિ થયું છે તે વિષયને સ્વતંત્રભાવે ઈશ્વર જાણે તો તેનામાં ભ્રાન્તપણાની આપત્તિ આવે. જેમ ભ્રમરૂપ જ્ઞાનનો વિષય સ્વતંત્રભાવે ભ્રમરૂપ જ્ઞાનનો વિષય છે તેમ ઈશ્વરજ્ઞાનમાં ભ્રમરૂપ જ્ઞાનનો વિષય સ્વતંત્રભાવે ઈશ્વરજ્ઞાનનો વિષય નથી. સ્વતંત્રભાવે ભ્રાન્તિ જ ઈશ્વરજ્ઞાનનો વિષય હોવાથી ભ્રાન્તિ દ્વારા ભ્રાન્તિનો વિષય પણ પરંપરાથી ઈશ્વરજ્ઞાનનો વિષય હોય છે, સાક્ષાદ્ભાવે હોતો નથી; સાક્ષાદ્ભાવે વિષય હોય તો ઈશ્વરમાં ભ્રાન્તપણાની આપત્તિ આવે. આવું નૈયાયિકો સ્વીકારે છે.[૫૨] આ જ રીતે અદ્વૈતવેદાન્તી અનુસાર (ભાવરૂપ) અજ્ઞાનના પ્રત્યક્ષમાં અજ્ઞાનનાં વિશેષણ જ્ઞાનવિરોધિત્વ અને સવિષયકત્વ

ધર્મો સાક્ષાદ્‌ભાવે સાક્ષીનો વિષય બની શકે નહિ પરંતુ સાક્ષિભાસ્ય અજ્ઞાન દ્વારા અજ્ઞાનનાં વિશેષણ પણ પરંપરાથી સાક્ષી વડે ગૃહીત થાય છે. જ્ઞાનના જ્ઞાનમાં, પહેલા જ્ઞાનના અવચ્છેદક વિષયના સ્વતંત્રભાવે ગ્રહણનો નિયમ નૈયાયિકો સ્વીકારી શકતા નથી. એ સ્વીકારે તો ઈશ્વરમાં ભ્રાન્તપણાની આપત્તિ આવે. એ જ રીતે અજ્ઞાનના જ્ઞાનમાં પણ અજ્ઞાનના અવચ્છેદક વિષયાદિના સ્વતંત્રભાવે ગ્રહણની અપેક્ષા નથી. અજ્ઞાનના અવચ્છેદક વિષયાદિના સ્વતંત્રભાવે ગ્રહણની અપેક્ષા હોય તો અજ્ઞાનનું જ્ઞાન થઈ શકે નહિ. સાક્ષી અજ્ઞાન દ્વારા જ અજ્ઞાનના વિષયને અજ્ઞાતરૂપે ગ્રહણ કરે છે. ભ્રાન્તિજ્ઞ અભ્રાન્ત પુરુષના જ્ઞાનમાં સ્વતંત્રભાવે ભ્રાન્તિ વિષયીભૂત થવા છતાં ભ્રાન્તિનો અવચ્છેદક વિષય સ્વતંત્રભાવે ભ્રાન્તિજ્ઞ પુરુષના જ્ઞાનનો વિષય બનતો નથી; બને તો તેનામાં ભ્રાન્તપણાની આપત્તિ આવે. તેથી ભ્રાન્તિજ્ઞ પુરુષને ભ્રાન્તિરૂપ જ્ઞાન જ્યારે પ્રત્યક્ષ થાય છે ત્યારે તે પ્રત્યક્ષ વિશિષ્ટવૈશિષ્ટ્યગ્રાહી પ્રત્યક્ષ હોવા છતાં વિશેષણતાવચ્છેદકપ્રકારક નિશ્ચયથી જન્ય નથી પરંતુ તે વિશિષ્ટવૈશિષ્ટ્યગ્રાહી પ્રત્યક્ષ 'विशेष्ये विशेषणं तत्रापि विशेषणान्तरम्' એ રીતિ અનુસાર થાય છે. ભ્રાન્તિજ્ઞ પુરુષને થતું ભ્રાન્તિનું જ્ઞાન વિશેષ્ય છે, તેમાં ભ્રાન્તિ વિશેષણ છે, અને ભ્રાન્તિમાં ભ્રાન્તિનો વિષય વિશેષણ છે. ભ્રાન્તિનો વિષય સ્વતંત્રભાવે જ્ઞાત થઈ જાય તો ભ્રાન્તિજ્ઞ પુરુષમાં ભ્રાન્તપણું અવશ્ય આવી પડે.[૫૩] એ જ રીતે ભાવરૂપ અજ્ઞાનનું પ્રત્યક્ષ પણ 'विशेष्ये विशेषणं तत्रापि विशेषणान्तरम्' એ રીતિ અનુસાર થાય છે. અજ્ઞાનનો આશ્રય આત્મા વિશેષ્ય છે, એ વિશેષ્યમાં અજ્ઞાન વિશેષણ છે અને અજ્ઞાનનો વિષય વિશેષણતાવચ્છેદક છે. વિશેષણના વિશેષણને જ વિશેષણતાવચ્છેદક કહેવામાં આવે છે. જેમ ભ્રાન્તિજ્ઞ પુરુષ ભ્રાન્તિના વિષયને સ્વતંત્રભાવે ગ્રહણ કરી શકતો નથી તેમ અજ્ઞાનનો સાક્ષી અજ્ઞાનના વિષયને સ્વતંત્રભાવે ગ્રહણ કરી શકતો નથી. આ બંને સ્થળે 'विशेष्ये विशेषणं तत्रापि विशेषणान्तरम्' એ રીત પ્રમાણે બોધ થાય છે. ભ્રાન્તિનો વિષય ભ્રાન્તિનું વિશેષણ બન્યા વિના સીધો જ સાક્ષાદ્‌ભાવે ભ્રાન્તિજ્ઞ પુરુષના જ્ઞાનનો વિષય બની શકતો નથી. અહીં ભ્રાન્તિજ્ઞ પુરુષનું જ્ઞાન વિશેષ્ય છે. આ જ્ઞાનનો વિષય ભ્રાન્તિ (=ભ્રાન્તિરૂપ જ્ઞાન) છે, અને ભ્રાન્તિનો વિષય ભ્રાન્તિનું વિશેષણ બને છે. ભ્રાન્તપુરુષ અને ભ્રાન્તિજ્ઞ પુરુષ વચ્ચે આ જ ભેદ છે કે ભ્રાન્તિનો વિષય ભ્રાન્ત પુરુષની ભ્રાન્તિમાં સાક્ષાત્ વિશેષણ કે અવચ્છેદક બને છે, જ્યારે ભ્રાન્તિજ્ઞ પુરુષના જ્ઞાનમાં ભ્રાન્તિનો વિષય સાક્ષાત્ વિશેષણ કે અવચ્છેદક બનતો નથી. ભ્રાન્તિ દ્વારા પરંપરાથી ભ્રાન્તિનો વિષય ભ્રાન્તિજ્ઞ પુરુષના જ્ઞાનનો વિષય બને છે. તેથી વિશિષ્ટવૈશિષ્ટ્યગ્રાહી બોધના સમાન આકારવાળા બધા બોધ વિશેષણતાવચ્છેદકપ્રકારક નિશ્ચયની અપેક્ષા રાખતા નથી.[૫૪]

પૂર્વે કહી ગયા છીએ કે વિશિષ્ટવૈશિષ્ટ્યગ્રાહી બોધનો આકાર અને 'विशेष्ये विशेषणं तत्रापि विशेषणान्तरम्' એ રીત પ્રમાણે થતા બોધનો આકાર એક જ હોય છે; વિષયતાનો ભેદ હોવા છતાં આકારનું વૈલક્ષણ્ય હોતું નથી, જેમ પર્વતત્વસામાનાધિકરણ્યમાં અગ્નિની અનુમિતિ અને પર્વતત્વાવચ્છેદમાં અગ્નિની અનુમિતિનો આકાર એક છે પણ વિષયતાનો ભેદ અવશ્ય છે તેમ. તેથી બધા વિશિષ્ટવૈશિષ્ટ્યગ્રાહી બોધમાં વિશેષણતાવચ્છેદકપ્રકારક નિશ્ચયની અપેક્ષા નથી, અર્થાત્ કેટલાકમાં છે અને કેટલાકમાં નથી. વિશેષણના વિશેષણ બનેલા ધર્મને સ્વતંત્રભાવે જાણીએ તો વિશિષ્ટવૈશિષ્ટ્યગ્રાહી બોધ થાય છે – અર્થાત્ વિશેષણતાવચ્છેદકપ્રકારક નિશ્ચયથી જન્ય વિશિષ્ટવૈશિષ્ટ્યગ્રાહી બોધ થાય છે – અને સ્વતંત્રભાવે ન જાણીએ તો 'विशेष्ये विशेषणं तत्रापि विशेषणान्तरम्' એ રીત પ્રમાણે વિશિષ્ટવૈશિષ્ટ્યગ્રાહી બોધના આકારનો બોધ થાય છે. તેથી

એ સ્પષ્ટ છે કે વિશિષ્ટવૈશિષ્ટ્યગ્રાહી બોધના સમાન આકારવાળા સઘળા બોધને વિશેષણતાવચ્છેદકપ્રકારક નિશ્ચયની અપેક્ષા નથી – અર્થાત્ કેટલાકને અપેક્ષા છે અને કેટલાકને અપેક્ષા નથી. ઈશ્વરનું જ્ઞાન નિત્ય હોઈ તેનો વિશિષ્ટવૈશિષ્ટ્યગ્રાહી બોધ વિશેષણતાવચ્છેદકપ્રકારક નિશ્ચયથી જન્ય ન હોવા છતાં બીજા પુરુષોની બાબતમાં એ નિયમ છે કે તેમનો વિશિષ્ટવૈશિષ્ટ્યગ્રાહી બોધ અવશ્યપણે વિશેષણતાવચ્છેદકપ્રકારક નિશ્ચયથી જન્ય છે – આમ કહેવું ન જોઈએ. એવો કોઈ નિયમ નથી કે ઈશ્વરાતિરિક્ત પુરુષોની બાબતમાં તેમનો વિશિષ્ટવૈશિષ્ટ્યગ્રાહી બોધ અવશ્યપણે વિશેષણતાવચ્છેદકપ્રકારક નિશ્ચયથી જન્ય હોવો જોઈએ. જો એવો નિયમ સ્વીકારવામાં આવે કે ઈશ્વરાતિરિક્ત પુરુષોનો વિશિષ્ટવૈશિષ્ટ્યાવગાહી બોધ અવશ્યપણે વિશેષણતાવચ્છેદકપ્રકારક નિશ્ચયથી જન્ય હોવો જ જોઈએ તો જે અભ્રાન્ત પુરુષોને ભ્રાન્તિનું જ્ઞાન થાય તે પુરુષો સ્વયં ભ્રાન્ત થઈ પડે.[૫૫]

અહીં અદ્વૈતસિદ્ધિકાર કહે છે કે 'ग्रहणसामग्रीतुल्यत्वं प्रकृतेऽपि समम्'. લઘુચંદ્રિકાકાર જણાવે છે કે એનો અર્થ એવો છે કે ગ્રહણાકારનું તુલ્યત્વ હોય છે અર્થાત્ જ્ઞાનોના આકારો તુલ્ય હોય છે. પરંતુ એનો અર્થ એવો નથી સમજવાનો કે જ્ઞાનોનાં કારણો તુલ્ય હોય છે, કારણકે ઈશ્વરનું જ્ઞાન નિત્ય હોઈ નૈયાયિકો આગળ ઉભયવિધ જ્ઞાનનું કારણ તુલ્ય છે એમ કહી શકાય નહિ. ઈશ્વરજ્ઞાન જન્ય જ નથી, તેને કારણ જ નથી. વિશેષણતાવચ્છેદકપ્રકારક નિશ્ચયથી જન્ય જ્ઞાન જે આકાર ધરાવે છે તે જ આકાર 'विशेष्ये विशेषणं तत्रापि विशेषणान्तरम्' એ રીત પ્રમાણે થયેલું જ્ઞાન ધરાવે છે. અહીં ધ્યાનમાં રાખવાનું એ છે કે 'मयि ज्ञानं नास्ति' ઈત્યાદિ અજ્ઞાનપ્રત્યક્ષને જેઓ જ્ઞાનાભાવવિષયક માને છે તેમના મતમાં 'विशेष्ये विशेषणं तत्रापि विशेषणान्तरम्' રીત પ્રમાણે અભાવનું પ્રત્યક્ષ થઈ શકે નહિ. બધાં અભાવપ્રત્યક્ષો વિશિષ્ટના વૈશિષ્ટ્યને ગ્રહણ કરતા હોવાથી તે બધાંને જ વિશેષણતાવચ્છેદકપ્રકારક નિશ્ચયની અપેક્ષા હોય જ.[૫૬] અદ્વૈતવેદાન્તીનું કહેવું છે કે ભાવરૂપ અજ્ઞાનના પ્રત્યક્ષમાં વ્યાઘાતદોષ આવતો નથી કારણ કે તે પ્રત્યક્ષમાં વિશિષ્ટ-વૈશિષ્ટ્યગ્રાહી બોધ વિશેષણતાવચ્છેદકપ્રકારક નિશ્ચયની અપેક્ષા વિના જ 'विशेष्ये विशेषणं तत्रापि विशेषणान्तरम्' રીત અનુસાર થાય છે, પરંતુ જ્ઞાનાભાવના પ્રત્યક્ષમાં વ્યાઘાતદોષ અવશ્ય આવે છે કારણ કે અભાવપ્રત્યક્ષમાં વિશિષ્ટવૈશિષ્ટ્યગ્રાહી બોધ નિયતપણે વિશેષણતાવચ્છેદક-પ્રકારક નિશ્ચયથી જન્ય જ હોય છે અને 'विशेष्ये विशेषणं तत्रापि विशेषणान्तरम्' રીત અનુસાર તેનું થવું સંભવતું નથી.

આની સામે ન્યાયામૃતકાર એક નવી આપત્તિ આપે છે. તે નીચે પ્રમાણે છે. અદ્વૈતવાદીને બ્રહ્મજ્ઞાનની ઉત્પત્તિ પહેલાં વેદાન્તવાક્યશ્રવણાદિથી સાધ્ય અને મોક્ષના હેતુરૂપ બ્રહ્મજ્ઞાનનો પ્રાગભાવ હોય છે. આ બ્રહ્મજ્ઞાનના પ્રાગભાવનું જ્ઞાન વેદાન્તીએ સ્વીકારવું જોઈએ, કારણ કે બ્રહ્મજ્ઞાનના પ્રાગભાવનું જ્ઞાન થયા પછી જ બ્રહ્મજ્ઞાનને માટે વેદાન્તવાક્યશ્રવણાદિમાં વેદાન્તી પ્રવૃત થઈ શકે. પરંતુ આ બ્રહ્મજ્ઞાનના પ્રાગભાવનું જ્ઞાન વેદાન્તીને થઈ શકે જ નહિ. જ્ઞાન-પ્રાગભાવનું જ્ઞાન વ્યાઘાતદોષાક્રાન્ત છે. અને બ્રહ્મજ્ઞાનના પ્રાગભાવનું જ્ઞાન ન થાય તો અદ્વૈત-વેદાન્તીની વેદાન્તવાક્યશ્રવણાદિમાં પ્રવૃત્તિ જ ન થાય.[૫૭]

આના ઉત્તરમાં અદ્વૈતસિદ્ધિકાર કહે છે કે અહીં કોઈ વ્યાઘાતદોષ આવતો નથી: બ્રહ્મજ્ઞાનના પ્રાગભાવનો પ્રતિયોગી છે બ્રહ્મજ્ઞાન, આ પ્રતિયોગીનું જ્ઞાન પ્રાગભાવના જ્ઞાનની પહેલાં અપેક્ષિત હોઈ વ્યાઘાતદોષ આવે છે એમ ન્યાયામૃતકારનું કહેવું છે. પરંતુ આમ કહેવું

બરાબર નથી. બ્રહ્મજ્ઞાનપ્રાગભાવના બ્રહ્મજ્ઞાનનો જ્ઞાન કે અજ્ઞાન દ્વારા વ્યાઘાત થતો નથી કારણ કે બ્રહ્મજ્ઞાન થવું અને બ્રહ્મજ્ઞાન જાણવું એક વાત નથી. બ્રહ્મજ્ઞાન જાણવાથી જ બ્રહ્મજ્ઞાન સિદ્ધ થતું નથી. બ્રહ્મજ્ઞાન જ શ્રવણાદિસાધ્ય અને મોક્ષહેતુ છે પરંતુ બ્રહ્મજ્ઞાનનું જ્ઞાન શ્રવણાદિસાધ્ય પણ નથી કે મોક્ષહેતુ પણ નથી. શ્રવણાદિસાધ્યત્વ અને મોક્ષહેતુત્વ એ બેથી વિશિષ્ટ બ્રહ્મજ્ઞાનનું જ્ઞાન પરંપરાથી બ્રહ્મવિષયક હોવા છતાં સાક્ષાત્ બ્રહ્મવિષયક નથી જ. સાક્ષાત્ બ્રહ્મવિષયક જ્ઞાન જ શ્રવણાદિસાધ્ય છે અને મોક્ષનો હેતુ છે. મોક્ષના હેતુભૂત અને શ્રવણાદિથી સાધ્ય બ્રહ્મજ્ઞાનને હું જાણું છું એટલે મને બ્રહ્મજ્ઞાન થઈ ગયું છે, મારે હવે વેદાન્તશ્રવણની આવશ્યકતા નથી, મારો મોક્ષ થઈ ગયો છે એમ કહી શકાય જ નહિ. બ્રહ્મવિષયક જ્ઞાન સાક્ષાત્ થાય તો જ મોક્ષ થાય, બ્રહ્મવિષયક જ્ઞાનના જ્ઞાનથી મોક્ષ થાય નહિ. બ્રહ્મજ્ઞાનનું જ્ઞાન શ્રવણાદિસાધ્ય પણ નથી અને મોક્ષહેતુ પણ નથી. બ્રહ્મજ્ઞાનનું જ્ઞાન થવા છતાં બ્રહ્મજ્ઞાનનો પ્રાગભાવ રહેવામાં કોઈ પણ બાધા નથી. બ્રહ્મજ્ઞાનનું જ્ઞાન છે એટલે બ્રહ્મજ્ઞાનપ્રાગભાવ હોઈ શકે નહિ એમ કહેવું અસંગત છે. અદ્વૈતવેદાન્તીને મતે બ્રહ્મજ્ઞાનનું જ્ઞાન હોય તો પણ બ્રહ્મજ્ઞાનપ્રાગભાવ હોવામાં કોઈ બાધા નથી એટલે પ્રદર્શિત વ્યાઘાતદોષની કોઈ જ સંભાવના નથી.[૫૮]

ન્યાયામૃતકાર અદ્વૈતવેદાન્તીને જણાવે છે કે 'न जानामि' એ જ્ઞાનનો વિષય જ્ઞાનાભાવ છે. પ્રદર્શિત વ્યાઘાતદોષને કારણે જ્ઞાનાભાવજ્ઞાન જ અસિદ્ધ છે એમ કહેવું અયોગ્ય છે. વિશેષજ્ઞાનાભાવ જ ઉક્ત જ્ઞાનાભાવજ્ઞાનનો વિષય છે. પરંતુ 'न जानामि' એ જ્ઞાનાભાવજ્ઞાનનો વિષય જે વિશેષજ્ઞાનાભાવ છે તેનું પ્રતિયોગી વિશેષજ્ઞાન જ્ઞાનત્વસામાન્યધર્મરૂપે ભાસે છે. તેથી જ્ઞાનત્વસામાન્યરૂપે જ્ઞાનવિશેષનો અભાવ જ 'न जानामि' એ જ્ઞાનનો વિષય છે. બીજા શબ્દોમાં કહીએ તો, જ્ઞાનત્વસામાન્યધર્માવચ્છિન્નપ્રતિયોગિતાક જ્ઞાનવિશેષાભાવ જ 'न जानामि' એ જ્ઞાનનો વિષય બને છે. આ રીતે સ્વીકારીએ તો ધર્મીજ્ઞાન અને પ્રતિયોગીજ્ઞાનના સત્ત્વાસત્ત્વને કારણે વ્યાઘાતદોષ આવે નહિ. ધર્મીજ્ઞાન અને પ્રતિયોગીજ્ઞાનના સત્ત્વાસત્ત્વને કારણે જ્ઞાનસામાન્યાભાવની પ્રતીતિ વ્યાહત છે એમ કહી જે દોષ અદ્વૈતસિદ્ધિકારે દેખાડ્યો છે તે સંગત નથી. જ્ઞાનસામાન્યરૂપે પ્રતિયોગીનું જ્ઞાન હોવા છતાં જ્ઞાનવિશેષરૂપે પ્રતિયોગીનો અભાવ જ્ઞાત થઈ શકે. જ્ઞાનત્વસામાન્યધર્મરૂપે વિશેષજ્ઞાન હોવા સાથે વિશેષજ્ઞાનનો અભાવ હોવામાં કોઈ વિરોધ નથી, બાધા નથી. વિશેષાભાવની પ્રતિયોગિતા સામાન્યધર્માવચ્છિન્ન હોઈ શકે છે. અભાવપ્રત્યક્ષમાં જે રૂપે પ્રતિયોગી ભાસે છે તે રૂપે તે પ્રતિયોગીનું જ્ઞાન અભાવપ્રત્યક્ષનું કારણ નથી. પ્રતિયોગી વિશેષનું સામાન્યધર્મરૂપે જ્ઞાન હોય તો પણ સામાન્યરૂપે વિશેષ જેનો પ્રતિયોગી છે તે અભાવનું પ્રત્યક્ષ થઈ શકે. આ પ્રમાણે સ્વીકારીએ નહિ તો ક્યાંય કદી પ્રાગભાવનું પ્રત્યક્ષ થઈ શકે નહિ. ઉદાહરણાર્થ, કપાલમાં ઘટવિશેષનો જે પ્રાગભાવ છે તે પ્રાગભાવના પ્રતિયોગી ઘટવિશેષને વિશેષધર્મરૂપે જાણવાનો કોઈ જ ઉપાય નથી. ઘટવિશેષની ઉત્પત્તિ પહેલાં તે ઘટવિશેષને વિશેષધર્મરૂપે જાણી શકાય જ નહિ. તેથી ઘટપ્રાગભાવનો પ્રતિયોગી વિશેષ ઘટ ઘટત્વસામાન્યરૂપે જ જ્ઞાત થાય છે. સામાન્યધર્મરૂપે પ્રતિયોગી વિશેષનું જ્ઞાન જ અભાવપ્રત્યક્ષનું કારણ છે એમ સ્વીકારવું જ જોઈએ. જો ઘટવિશેષના પ્રાગભાવના પ્રત્યક્ષને માટે પ્રતિયોગી ઘટવિશેષને વિશેષરૂપે જાણવાની આવશ્યકતા હોત તો કદી પણ ઘટવિશેષના પ્રાગભાવનું પ્રત્યક્ષ થઈ શકત નહિ. તેથી પ્રાગભાવના પ્રત્યક્ષમાં પ્રતિયોગી વિશેષ સામાન્યધર્મરૂપે જ ભાસે છે. કપાલમાં ઘટવિશેષના પ્રાગભાવના પ્રત્યક્ષમાં પ્રાગભાવનો પ્રતિયોગી ઘટવિશેષ તદ્ઘટરૂપે

(અર્થાત્ વિશેષધર્મરૂપે) ભાસતો નથી પણ ઘટત્વરૂપે (અર્થાત્ સામાન્યધર્મરૂપે) જ ભાસે છે. 'न जानामि' એ જ્ઞાનનો વિષય છે જ્ઞાનવિશેષાભાવ, અને આ જ્ઞાનવિશેષાભાવના જ્ઞાનમાં પ્રતિયોગી જ્ઞાનવિશેષ પણ જ્ઞાનત્વસામાન્યધર્મરૂપે ભાસે છે. 'न जानामि' એ જ્ઞાનનો વિષય સઘળાં વિશેષજ્ઞાનોનો અભાવ (યાવદ્વિશેષજ્ઞાનાભાવ) નથી. જો હોય તો ધર્મી અને પ્રતિયોગીનું જ્ઞાન પૂર્વે અપેક્ષિત હોઈ વિશેષજ્ઞાન થતાં યાવદ્વિશેષજ્ઞાનાભાવનું જ્ઞાન કદી સંભવે જ નહિ. તેથી 'न जानामि' એ જ્ઞાનનો વિષય યાવદ્વિશેષજ્ઞાનાભાવ નથી પરંતુ અમુક વિશેષજ્ઞાનનો અભાવ છે - બ્રહ્મજ્ઞાનનો અભાવ છે. આ જ્ઞાનાભાવનું પ્રતિયોગી વિશેષજ્ઞાન સામાન્યજ્ઞાનત્વધર્મરૂપે ભાસે છે. તેથી કોઈ જ્ઞાન હોવા છતાં કોઈ જ્ઞાનનો અભાવ પ્રત્યક્ષ થવામાં કોઈ જ બાધા નથી. આવો નિયમ ન સ્વીકારીએ તો કોઈ પણ પ્રાગભાવનું પ્રત્યક્ષ અસંભવ બની જાય. પરંતુ પ્રતિયોગીના સમવાયી કારણમાં ભાવવસ્તુનો પ્રાગભાવ પ્રમાણસિદ્ધ છે. પ્રતિયોગીની ઉત્પત્તિ પહેલાં પ્રતિયોગીના સમવાયી કારણમાં પ્રાગભાવનું પ્રત્યક્ષ થાય છે. પરંતુ પ્રતિયોગીની ઉત્પત્તિ પહેલાં પ્રતિયોગીનું વિશેષભાવે જ્ઞાન થઈ શકે નહિ. તેથી પ્રાગભાવના પ્રત્યક્ષમાં પ્રતિયોગીનું જ્ઞાન અપેક્ષિત હોવા છતાં સામાન્યભાવે જ પ્રતિયોગીવિશેષનું જ્ઞાન થાય છે. અને સામાન્યભાવે થતા પ્રતિયોગીવિશેષના જ્ઞાનને જ પ્રાગભાવના પ્રત્યક્ષમાં કારણ તરીકે સ્વીકારવું જોઈએ. વિશેષરૂપે પ્રતિયોગીવિશેષનું જ્ઞાન પ્રાગભાવના પ્રત્યક્ષમાં કારણ તરીકે અપેક્ષિત હોય તો પ્રાગભાવનું પ્રત્યક્ષ કદી થઈ શકે જ નહિ, તેથી પ્રાગભાવના પ્રત્યક્ષના અનુરોધે અદ્વૈતવેદાન્તીએ પણ આ સ્વીકારવું જોઈએ કે સામાન્યધર્મરૂપે પ્રતિયોગીવિશેષનું જ્ઞાન થતાં પ્રતિયોગીવિશેષના અભાવનું પ્રત્યક્ષ થઈ શકે છે, અને 'मयि ज्ञानं नास्ति' એ પ્રત્યક્ષજ્ઞાનનો વિષય જ્ઞાનવિશેષનો અભાવ બની શકે છે.[૫૯]

આની સામે અદ્વૈતસિદ્ધિકારનો ઉત્તર નીચે મુજબ છે. ન્યાયામૃતકારની વાત અસંગત છે, કારણ કે 'મારામાં જ્ઞાન નથી' એ જ્ઞાનાભાવજ્ઞાનનો વિષય જો વિશેષજ્ઞાનનો અભાવ હોય તો પ્રતિયોગિતાવચ્છેદક ધર્મ વિશેષજ્ઞાનત્વ જ હોય, શુદ્ધજ્ઞાનત્વ હોઈ શકે જ નહિ. વિશેષ-જ્ઞાનત્વાવચ્છિન્ન વસ્તુ પ્રતિયોગી હોય તો એ પ્રતિયોગીનું જ્ઞાન વિશેષજ્ઞાનના અભાવના જ્ઞાનમાં કારણ બને. પરિણામે, વિશેષજ્ઞાનના અભાવના જ્ઞાન પહેલાં વિશેષજ્ઞાન જ જ્ઞાત થઈ જાય અને વિશેષજ્ઞાન જ્ઞાત થતાં વિશેષ પણ જ્ઞાત થઈ જાય. વિશેષનું જ્ઞાન હોતાં વિશેષજ્ઞાનનો અભાવ હોય જ કેવી રીતે ? વિશેષજ્ઞાન હોય તે જ વખતે વિશેષજ્ઞાનનો અભાવ સંભવતો નથી. તેથી પૂર્વે જણાવેલ વ્યાઘાતદોષ રહે છે જ. વિશેષનો અભાવ સામાન્યધર્માવચ્છિન્નપ્રતિયોગિતાક નથી એ પહેલાં વિશેષરૂપે કહેવાઈ ગયું છે. પ્રાગભાવના પ્રતિયોગીનું જ્ઞાન પ્રતિયોગિતાવચ્છેદક ધર્મરૂપે સંભવિત ન હોવાથી પ્રાગભાવજ્ઞાન અસિદ્ધ જ રહે છે. પ્રાગભાવનો પ્રતિયોગી તદ્વ્યક્તિ છે. તદ્વ્યક્તિની ઉત્પત્તિ પહેલાં તદ્વ્યક્તિત્વરૂપે તદ્વ્યક્તિનું જ્ઞાન સંભવતું ન હોવાથી તદ્વ્યક્તિના પ્રાગભાવનું જ્ઞાન અસિદ્ધ જ રહે.[૬૦]

અહીં ઉત્તરમાં દ્વૈતવાદી એક નવીન યુક્તિ આપે છે. તે ઉત્તર નીચે પ્રમાણે છે. અભાવ-જ્ઞાનમાં પ્રતિયોગી જે ધર્મરૂપે ભાસે તે ધર્મને પ્રતિયોગિતાવચ્છેદક ધર્મ કહેવામાં આવે છે. ઉદાહરણાર્થ, ઘટાભાવજ્ઞાનમાં ઘટરૂપ પ્રતિયોગી ઘટત્વરૂપે ભાસે છે, તેથી ઘટત્વધર્મ જ ઘટાભાવીય પ્રતિયોગિતાનો અવચ્છેદક છે. આ પ્રતિયોગિતાવચ્છેકધર્મપ્રકારક જ્ઞાન અભાવજ્ઞાનનું કારણ નથી. અભાવજ્ઞાનમાં પ્રતિયોગિતાવચ્છેદકધર્મપ્રકારક જ્ઞાનની અપેક્ષા નથી. પરંતુ

અભાવજ્ઞાનમાં ભાસતો જે પ્રતિયોગી હોય તે પ્રતિયોગીમાં રહેલો (પ્રતિયોગીવૃત્તિ) જે ધર્મ હોય તે ધર્મપ્રકારક જ્ઞાન જ અભાવજ્ઞાનનું કારણ છે. તેથી તદ્‌વ્યક્તિના પ્રાગભાવના જ્ઞાનમાં તદ્‌વ્યક્તિત્વપ્રકારક જ્ઞાન કારણ નથી. પરંતુ તદ્‌વ્યક્તિમાં રહેલ કોઈ પણ ધર્મપ્રકારક (તદ્‌વ્યક્તિવૃત્તિધર્મપ્રકારક) જ્ઞાન થતાં તદ્‌વ્યક્તિપ્રાગભાવનું જ્ઞાન થઈ શકે. અહીં શુદ્ધ ઘટત્વાદિ ધર્મ પ્રતિયોગિતાવચ્છેદક ધર્મ નથી એ સાચું, પણ તે શુદ્ધ ઘટત્વાદિ ધર્મ પ્રતિયોગિવૃત્તિ ધર્મ તો છે જ. તદ્‌વ્યક્તિત્વ ધર્મ જ પ્રતિયોગિતાવચ્છેદક છે. પ્રતિયોગી તદ્‌વ્યક્તિનું તદ્‌વ્યક્તિરૂપે જ્ઞાન ન થાય અને ઘટત્વાદિરૂપે જ્ઞાન થાય તો પણ પ્રતિયોગિવૃત્તિધર્મપ્રકારક જ્ઞાન થયું કહેવાય, અને અભાવજ્ઞાનમાં પ્રતિયોગિવૃત્તિધર્મપ્રકારક જ્ઞાન જ કારણ છે – પ્રતિયોગિતાવચ્છેદકધર્મપ્રકારક જ્ઞાન કારણ નથી જ. પ્રતિયોગિતાવચ્છેદક ધર્મ પ્રતિયોગિવૃત્તિ પણ છે, પરંતુ બધા પ્રતિયોગિવૃત્તિ ધર્મ પ્રતિયોગિતાવચ્છેદક ધર્મ નથી. તદ્‌ઘટપ્રતિયોગિક અભાવનો પ્રતિયોગી તદ્‌ઘટ છે. એ તદ્‌ઘટવ્યક્તિમાં જેમ તદ્‌ઘટત્વ ધર્મ છે તેમ ઘટત્વ, દ્રવ્યત્વ વગેરે ધર્મો પણ છે. તદ્‌ઘટત્વ ધર્મ પ્રતિયોગિતાવચ્છેદક છે પણ ઘટત્વ, દ્રવ્યત્વ, પૃથ્વીત્વ વગેરે ધર્મો પ્રતિયોગિતાવચ્છેદક નથી.. અગાઉ કહી ગયા છીએ કે પ્રતિયોગિતાવચ્છેદકધર્મપ્રકારક જ્ઞાન અભાવજ્ઞાનનું કારણ નથી, પણ પ્રતિયોગિવૃત્તિધર્મપ્રકારક જ્ઞાન જ અભાવજ્ઞાનનું કારણ છે. પ્રતિયોગિતાવચ્છેદકધર્મપ્રકારક જ્ઞાન પણ પ્રતિયોગિવૃત્તિધર્મપ્રકારક જ્ઞાન છે. પરંતુ અભાવજ્ઞાનની પહેલાં પ્રતિયોગિતાવચ્છેદક-ધર્મપ્રકારક જ્ઞાન સંભવતું જ નથી. અભાવજ્ઞાનની બાબતમાં પ્રતિયોગિવૃત્તિધર્મપ્રકારક જ્ઞાન થયા પછી જ અભાવજ્ઞાન થાય છે. તદ્‌ઘટવ્યક્તિના પ્રાગભાવના જ્ઞાનની બાબતમાં પ્રતિયોગી તદ્‌ઘટવ્યક્તિ ઉત્પન્ન થઈ ન હોવાથી પ્રતિયોગિતાવચ્છેદક જે ધર્મ તદ્‌ઘટવ્યક્તિત્વ તત્પ્રકારક જ્ઞાન સંભવતું જ નથી, પણ તદ્‌ઘટવ્યક્તિવૃત્તિ ઘટત્વાદિ જે ધર્મ તત્પ્રકારક જ્ઞાન થવામાં કોઈ બાધા નથી અને આ જ જ્ઞાન પ્રાગભાવજ્ઞાનનું કારણ છે.[૬૧]

વધુમાં દ્વૈતવાદી જણાવે છે કે જો સામાન્યલક્ષણા પ્રત્યાસત્તિ સ્વીકારવામાં આવે તો અભાવજ્ઞાનનું કારણ પ્રતિયોગિવિષયક જ્ઞાન પણ બની શકે – પ્રતિયોગિવૃત્તિધર્મપ્રકારક પ્રતિયોગિવિષયક જ્ઞાન અભાવજ્ઞાનનું કારણ બની શકે. ઘટત્વરૂપ સામાન્ય ધર્મનું જ્ઞાન થતાં એ સામાન્યજ્ઞાનપ્રત્યાસત્તિ દ્વારા ઘટત્વસામાન્યધર્મના આશ્રયભૂત બધી જ ઘટવ્યક્તિઓનું પ્રત્યક્ષ થાય. પ્રાગભાવની પ્રતિયોગી તદ્‌ઘટવ્યક્તિ પણ ઘટત્વ સામાન્યધર્મનો આશ્રય છે. તદ્‌ઘટવ્યક્તિના પ્રાગભાવના જ્ઞાનમાં તદ્‌ઘટવ્યક્તિત્વરૂપે તદ્‌ઘટને જાણવો શક્ય ન હોવા છતાં ઘટત્વજ્ઞાનરૂપ સામાન્યપ્રત્યાસત્તિ દ્વારા તો તદ્‌ઘટવ્યક્તિને પણ જાણી શકાય. તેથી ઘટત્વરૂપે તદ્‌ઘટવ્યક્તિનું જ્ઞાન જ તદ્‌ઘટવ્યક્તિના પ્રાગભાવના પ્રત્યક્ષમાં કારણ બની શકે છે.[૬૨] અને જો સામાન્યલક્ષણા પ્રત્યાસત્તિ સ્વીકારવામાં ન આવે તો પ્રતિયોગિવૃત્તિધર્મપ્રકારક જ્ઞાન જ અભાવજ્ઞાનનું કારણ બને. પ્રતિયોગીના જ્ઞાનને તો અભાવજ્ઞાનનું કારણ ગણી શકાય નહિ. પ્રાગભાવજ્ઞાનમાં પ્રતિયોગીની ઉત્પત્તિ પહેલાં પ્રતિયોગિવ્યક્તિને જાણવાનો કોઈ ઉપાય જ નથી. જેમ અસિદ્ધવિષયક ઇચ્છા કે અસિદ્ધવિષયક કૃતિ ઉત્પન્ન થાય છે તેમ અજ્ઞાતવિષયક ઇચ્છા કે અજ્ઞાતવિષયક કૃતિ થતી નથી અને થઈ શકે પણ નહિ. ઇચ્છા અને કૃતિનો વિષય અસિદ્ધ વસ્તુ છે પણ અજ્ઞાત વસ્તુ નથી. કુંભાર જે ઘટને ઉત્પન્ન કરે છે તે સિદ્ધ હોઈ શકે નહિ. તે સિદ્ધ ઘટને ઉત્પન્ન કરી શકે નહિ. તે અસ્તિત્વ ધરાવતા ઘટને ઉત્પન્ન કરી શકે નહિ. આજ સુધી જે ઘટ ઉત્પન્ન થયો નથી તેને જ તે ઉત્પન્ન કરે છે. ઉત્પન્ન વસ્તુની પુનઃ ઉત્પત્તિ થાય જ નહિ. અનુત્પન્ન વસ્તુને

જ ઉત્પન્ન કરી શકાય. અનુત્પન્ન ઘટવિષયક ઇચ્છા અને કૃતિ દ્વારા જ કુંભાર ઘટને ઉત્પન્ન કરે છે. કુંભારને અનુત્પન્ન ઘટવિષયક ઇચ્છા અને કૃતિ હોય છે એમ અવશ્ય સ્વીકારવું જોઈએ. જે કાર્ય વિશે જેને ચિકીર્ષા કે કૃતિ નથી તે કાર્યને તે કરતો નથી. અને ચિકીર્ષા અને કૃતિનું કારણ છે જ્ઞાન. અજ્ઞાત વિષયમાં ચિકીર્ષા કે કૃતિ થતી નથી. તેથી અનુત્પન્ન ઘટને વિષય કરનારું જ્ઞાન ઘટોત્પત્તિ પહેલાં કુંભારને હોવું જોઈએ. અનુત્પન્ન ઘટને જાણીને ઇચ્છા કરીને કૃતિ દ્વારા કુંભાર તેને ઉત્પન્ન કરે છે. પરંતુ અનુત્પન્ન તદ્દ્ઘટ વ્યક્તિને તદ્દ્ઘટવ્યક્તિત્વરૂપે જાણવાનો કોઈ ઉપાય નથી. તેથી બધાએ ન છૂટકે એ સ્વીકારવું જોઈએ કે ઇચ્છા અને કૃતિની વિષયભૂત અસિદ્ધ જે ઘટાદિ વસ્તુઓ છે તદ્દ્વૃત્તિધર્મપ્રકારક જ્ઞાન જ અસિદ્ધવિષયક ઇચ્છા અને કૃતિનું કારણ છે. ઇષ્ટવૃત્તિધર્મપ્રકારક જ્ઞાનને જ અસિદ્ધવિષયક ઇચ્છા અને કૃતિનું કારણ ગણવામાં આવે છે. પરંતુ ઇષ્ટવિષયક જ્ઞાનને અસિદ્ધવિષયક ઇચ્છા અને કૃતિનું કારણ ગણાય નહિ. સામાન્યલક્ષણા પ્રત્યાસત્તિ ન સ્વીકારીએ તો ઇષ્ટવૃત્તિધર્મના આશ્રયભૂત ઇષ્ટ વસ્તુને જાણવાનો કોઈ જ ઉપાય નથી. તેથી જેઓ સામાન્યલક્ષણા પ્રત્યાસત્તિ સ્વીકારતા નથી તેઓ ઇષ્ટવૃત્તિધર્મપ્રકારક જ્ઞાનને જ અસિદ્ધવિષયક ઇચ્છા અને કૃતિનું કારણ કહે છે. આ રીતે અસિદ્ધ પ્રતિયોગીના પ્રાગભાવનું જ્ઞાન પણ પ્રતિયોગિવૃત્તિધર્મપ્રકારક જ્ઞાન દ્વારા જ ઉત્પન્ન થાય છે. પ્રતિયોગિતાવચ્છેદક-ધર્મપ્રકારક જ્ઞાન પ્રાગભાવપ્રત્યક્ષમાં અપેક્ષિત નથી.[૬૩]

આની સામે અદ્વૈતસિદ્ધિકાર નીચે પ્રમાણે આપત્તિ આપે છે. જે ધર્મ પ્રતિયોગીમાં રહેતો (પ્રતિયોગિવૃત્તિ) હોવા છતાં પ્રતિયોગિતાનો અનવચ્છેદક છે તે ધર્મ દ્વારા પ્રતિયોગિતા ગૃહીત થાય કેવી રીતે ? પ્રતિયોગિતાવચ્છેદક ધર્મ પ્રતિયોગિતાનો વ્યાપ્ય હોઈ તે વ્યાપ્ય ધર્મ દ્વારા વ્યાપક પ્રતિયોગિતાનું જ્ઞાન સંભવે છે. પરંતુ માત્ર પ્રતિયોગીમાં રહેતો (પ્રતિયોગિવૃત્તિમાત્ર) ધર્મ પ્રતિયોગિતાનો વ્યાપ્ય નથી, તો પછી પ્રતિયોગિતાના અવ્યાપ્ય ધર્મ દ્વારા પ્રતિયોગિતાનું જ્ઞાન થાય કેવી રીતે ? પ્રતિયોગિતાના અનવચ્છેદક ધર્મ દ્વારા પણ જો પ્રતિયોગિતા ગૃહીત થઈ શકતી હોય તો પ્રતિયોગિતાવચ્છેદક ધર્મનું અનુસરણ વૃથા બની જાય. પ્રતિયોગિતાના જ્ઞાનને માટે જ પ્રતિયોગિતાવચ્છેદક ધર્મનું અનુસરણ કરવામાં આવે છે. પ્રતિયોગિતાવચ્છેદક ધર્મને જાણ્યા વિના પ્રતિયોગિતાને જાણી શકાય જ નહિ. પ્રતિયોગિતાવચ્છેદક ધર્મને જાણ્યા પછી જ પ્રતિયોગિતાને જાણી શકાય છે. પ્રતિયોગિતાના અનવચ્છેદક ધર્મ દ્વારા પ્રતિયોગિતાનું જ્ઞાન થઈ શકે જ નહિ.[૬૪]

આનો ઉત્તર આપતાં દ્વૈતવાદી નીચે પ્રમાણે કહે છે. અદ્વૈતસિદ્ધિકારે જે કહ્યુ તે યોગ્ય નથી કારણ કે વિશેષધર્માવચ્છિન્ન વ્યાપ્તિ પણ સામાન્ય ધર્મ દ્વારા જ ગૃહીત થાય છે, વ્યાપ્યતાવચ્છેદક ધર્મ દ્વારા જ વ્યાપ્યવૃત્તિ વ્યાપ્યતા અર્થાત્ વ્યાપ્તિ ગૃહીત થાય છે, સામાન્યપણે વ્યાપ્યતાના અનવચ્છેદક ધર્મ દ્વારા વ્યાપ્યતાનું જ્ઞાન થતું નથી પરંતુ કેટલેક સ્થાને વિશેષધર્માવચ્છિન્ન વ્યાપ્તિ પણ સામાન્ય ધર્મ દ્વારા ગૃહીત થાય છે. વૈશેષિકદર્શન અનુસાર અભિધેયત્વ, પ્રમેયત્વ વગેરે ધર્મો તન્મતસિદ્ધ સાતે સાત પદાર્થોમાં છે – અર્થાત્ એવો કોઈ પદાર્થ નથી જેમાં આ ધર્મો ન હોય. તેથી અભિધેયત્વ, પ્રમેયત્વ વગેરે ધર્મો કેવલાન્વયી છે. અભિધેયત્વ વગેરે ધર્મોનો અભાવ ક્યાંય નથી. આ અભિધેયત્વ વગેરે ધર્મોના કેવલાન્વયિત્વની રક્ષા કરવા માટે અભિધેયત્વાદિ ધર્મમાં પણ અભિધેયત્વાદિ ધર્મ સ્વીકારવામાં આવેલ છે. એક જ વસ્તુમાં આધારાધેયભાવ વિરુદ્ધ હોવા છતાં અર્થાત્ એક વસ્તુ પોતે જ આધેય અને એ આધેયનો આધાર પણ પોતે એમ માનવું વિરુદ્ધ

હોવા છતાં કેવલાન્વયિત્વની રક્ષા કાજે વૈશેષિકોએ આવું સ્વીકાર્યું છે. તેથી તેમણે ઉત્પત્તિ અને જ્ઞપ્તિમાં આત્માશ્રયાદિ દોષની દૂષકતા સ્વીકારી છે પરંતુ તેમણે સ્થિતિમાં આત્માશ્રયાદિ દોષની દૂષકતા સ્વીકારી નથી. પ્રમેયત્વ પ્રમેયત્વમાં સ્થિત હોઈ શકે છે એમ વૈશેષિકો સ્વીકારે છે. તેમ ન સ્વીકારતાં પ્રમેયત્વાદિ ધર્મના કેવલાન્વયિત્વનો ભંગ થઈ જાય. કેવલાન્વયી ધર્મની સ્થિતિમાં આત્માશ્રયદોષ આવતો નથી એવો તેમનો અભિપ્રાય છે.[૬૫] જે હો તે, વૈશેષિકો બધા જ સાત પદાર્થોમાં પ્રમેયત્વ વગેરે ધર્મો સ્વીકારે છે. બધા પદાર્થો પ્રમેય છે, બધા પદાર્થો અભિધેય છે એમ સ્વીકારતાં 'જે વસ્તુ પ્રમેયવાન્ છે તે વસ્તુ અભિધેયવાન્ છે' એવી વ્યાપ્તિનો પણ સ્વીકાર થઈ જાય છે. અને તેમાં 'इदमभिधेयवत् प्रमेयात्' એ અનુમાનને માટે 'જ્યાં જ્યાં પ્રમેય છે ત્યાં ત્યાં અભિધેય છે' એવી વ્યાપ્તિનો નિશ્ચય થાય છે. આ વ્યાપ્તિના ગ્રહણસમયે પ્રમેયમાં અભિધેયની જે વ્યાપ્તિ છે તે વ્યાપ્તિનો અવચ્છેદક ધર્મ વૃત્તિમત્પ્રમેયત્વ છે. વૃત્તિમત્પ્રમેયત્વાવચ્છેદમાં અભિધેયની સામાનાધિકરણ્યરૂપ વ્યાપ્તિ ગૃહીત થાય છે. આ અભિધેયસામાનાધિકરણ્યરૂપ વ્યાપ્તિનો અવચ્છેદક ધર્મ વૃત્તિમત્પ્રમેયત્વ છે. ગગન વગેરે નિત્ય દ્રવ્યો પ્રમેય હોવા છતાં તે વૃત્તિમત્પ્રમેય નથી. નિત્ય દ્રવ્ય આધેય હોતું નથી, તે કશામાં રહેતું (વૃત્તિમત્) નથી. જ્યારે અમુકમાં પ્રમેય રહે છે એમ ક્હેવામાં આવે છે ત્યારે ત્યાં આધેય પ્રમેય જ અર્થાત્ વૃત્તિમત્ પ્રમેય જ હોય છે, અવૃત્તિમત્ પ્રમેય હોતું નથી. ગગનાદિ નિત્ય દ્રવ્યનું અધિકરણ અપ્રસિદ્ધ છે. તેથી સામાનાધિકરણ્યરૂપ વ્યાપ્તિ નિત્ય દ્રવ્યમાં હોઈ શકે જ નહિ. તેથી અભિધેયની સામાનાધિકરણ્યરૂપ વ્યાપ્તિ વૃત્તિમત્ પ્રમેયમાં હોવા છતાં એ વ્યાપ્તિનો અવચ્છેદક ધર્મ શુદ્ધ પ્રમેયત્વ જ છે, વૃત્તિમત્પ્રમેયત્વ નથી. વિશેષધર્માવચ્છિન્ન વ્યાપ્તિ પણ સામાન્ય ધર્મ દ્વારા જ ગૃહીત થાય છે. પ્રમેયત્વ ધર્મની અપેક્ષાએ વૃત્તિમત્પ્રમેયત્વ ધર્મ ગુરુશરીર હોઈ તે વૃત્તિમત્પ્રમેયત્વ ધર્મ વ્યાપ્યતાનો અવચ્છેદક બને નહિ.[૬૬] વળી, એક વાત એ કે 'વૃત્તિમત્ત્વ' વિશેષણ નિરર્થક હોવાથી તેની આવશ્યકતા નથી. શુદ્ધ પ્રમેયત્વને વ્યાપ્યતાવચ્છેદક માનતાં વ્યભિચારની કોઈ જ સંભાવના નથી. આમ 'વૃત્તિમત્ત્વ' વિશેષણ વ્યભિચારનું વારક નથી. વ્યભિચારનું અવારક વિશેષણ વ્યર્થ છે. તેથી વૃત્તિમત્પ્રમેયત્વને વ્યાપ્યતાનું અવચ્છેદક માનતાં વ્યર્થવિશેષણદોષ આવે. નિત્યદ્રવ્યનો કોઈ આશ્રય નથી, તે અવૃત્તિ છે. તેથી નિત્ય દ્રવ્યમાં સામાનાધિકરણ્યતા છે નહિ, નિત્ય દ્રવ્ય કોઈની સાથે એક અધિકરણમાં રહેતું નથી, નિત્ય દ્રવ્યની કોઈની સાથે એકાધિકરણવૃત્તિ નથી. પરિણામે, જેમ નિત્ય દ્રવ્ય કોઈનું પણ વ્યાપ્ય બનતું નથી તેમ સાધ્યાભાવ સાથે સામાનાધિકરણ્યરૂપ વ્યભિચાર પણ અર્થાત્ વ્યાપ્તિનો અભાવ પણ નિત્ય દ્રવ્યમાં હોઈ શકે નહિં. નિત્ય દ્રવ્ય જેમ કોઈ પણ સાધ્ય સાથે એક અધિકરણમાં રહેતું નથી તેમ કોઈ પણ સાધ્યાભાવ સાથે પણ એક અધિકરણમાં રહેતું નથી. નિત્ય દ્રવ્યનું અધિકરણ જ અપ્રસિદ્ધ છે. તેથી શુદ્ધ પ્રમેયત્વ ધર્મ પ્રદર્શિત વ્યાપ્તિનો અવચ્છેદક હોતાં જેમ લાઘવ આવે છે, શરીરકૃત ગૌરવ આવતું નથી તેમ વ્યભિચારદોષની પણ કોઈ સંભાવના બનતી નથી. વળી, વૃત્તિમત્પ્રમેયત્વ ધર્મને પ્રદર્શિત વ્યાપ્તિનો અવચ્છેદક માનતાં જેમ શરીરકૃત ગૌરવદોષ આવે છે તેમ તે ધર્મ વ્યભિચારનો અવારક હોતાં વ્યર્થવિશેષણદોષ પણ આવે છે. તેથી પ્રદર્શિત સામાનાધિકરણ્યરૂપ વ્યાપ્તિનો અવચ્છેદક વસ્તુતઃ વૃત્તિમત્પ્રમેયત્વ ધર્મ હોવા છતાં શુદ્ધ પ્રમેયત્વરૂપે જ ઉક્ત વ્યાપ્તિ ગૃહીત થાય છે. તે ધર્મ જ વ્યાપ્યતાવચ્છેદક હોઈ શકે જે ધર્મ વ્યર્થવિશેષણદોષરહિત હોય તેમ જ વ્યભિચારી વસ્તુમાં ન રહેતો હોય (અવૃત્તિ હોય). શુદ્ધ

પ્રમેયત્વ ધર્મ વ્યર્થવિશેષણતાદોષરહિત છે તેમ જ વ્યભિચારી વસ્તુમાં અવૃત્તિ છે. શુદ્ધ પ્રમેયત્વ ગગનાદિ નિત્ય દ્રવ્યમાં છે અને ગગનાદિ નિત્ય દ્રવ્ય વ્યભિચારી નથી એ અગાઉ વિશદ રીતે જણાવી ગયા છીએ. તેથી શુદ્ધ પ્રમેયત્વ પ્રદર્શીત વ્યાપ્યતાનો અવચ્છેદક બને તો કોઈ પણ દોષ નથી. એટલે શુદ્ધ પ્રમેયત્વ જ ઉક્ત વ્યાપ્તિનો અવચ્છેદક છે. તેથી જેમ વસ્તુતઃ વૃત્તિમત્પ્રમેયત્વગત વ્યાપ્તિ શુદ્ધ પ્રમેયત્વ દ્વારા જ ગૃહીત થાય છે તેમ વસ્તુતઃ તત્તન્નીલાદિવ્યક્તિગત પ્રતિયોગિતા પણ નીલત્વાદિ સાધારણધર્મરૂપે જ ગૃહીત થાય છે. જેમ વસ્તુતઃ વ્યાપ્યતાનવચ્છેદક ધર્મ દ્વારા વ્યાપ્યતા ગૃહીત થાય છે તેમ વસ્તુતઃ પ્રતિયોગિતાનવચ્છેદક ધર્મ દ્વારા પ્રતિયોગિતા ગૃહીત થાય છે. તેથી અદ્વૈતસિદ્ધિકારે જે કહ્યું કે 'પ્રતિયોગિતાના અનવચ્છેદક ધર્મ દ્વારા પ્રતિયોગિતા કેવી રીતે ગૃહીત થાય ?', તે સંગત નથી. 'इह कपाले इदानीं घटो नास्ति (અહીં કપાલમાં અત્યારે ઘટ નથી)' આ રીતે થતા તદ્ઘટવ્યક્તિના પ્રાગભાવને વિષય કરનાર જ્ઞાનનો વિષય છે પ્રાગભાવ અને તે પ્રાગભાવનો પ્રતિયોગી છે તદ્ઘટવ્યક્તિ. આ પ્રતિયોગી તદ્ઘટવ્યક્તિમાં જે પ્રતિયોગિતા ધર્મ છે તેનો અવચ્છેદક વસ્તુતઃ તદ્ઘટવ્યક્તિત્વ છે છતાં શુદ્ધ ઘટત્વથી અવચ્છિન્ન પ્રતિયોગિતા ઉક્ત જ્ઞાનનો વિષય બને છે. તદ્ઘટવ્યક્તિનો પ્રાગભાવ જ 'इह कपाले इदानीं घटो नास्ति' એ જ્ઞાનનો વિષય છે, તદ્ઘટના ઉપાદાન તત્કપાલમાં તદ્ઘટનો પ્રાગભાવ જ ઉક્ત જ્ઞાનનો વિષય છે. અને એવું જ્ઞાન તો થતું નથી કે 'इह कपाले तद्घटो भविष्यति'. પ્રાગભાવજ્ઞાનકાળે પ્રતિયોગી ઉત્પન્ન જ થયો ન હોવાથી તદ્વ્યક્તિત્વરૂપે પ્રતિયોગીનું જ્ઞાન સંભવતું જ નથી. તેથી શુદ્ધ ઘટત્વરૂપે પ્રતિયોગી ભાસે છે. એ જ રીતે, 'मयि ज्ञानं नास्ति' એવું જ્ઞાન પણ પ્રમાતૃપુરુષગત જ્ઞાનવિશેષપ્રાગભાવવિષયક હોય છે. અહીં જેનો પ્રતિયોગી જ્ઞાનવિશેષ શુદ્ધ જ્ઞાનત્વરૂપે ગૃહીત થયો છે તે પ્રાગભાવનું (જ્ઞાનવિશેષપ્રાગભાવનું) જ્ઞાન થાય છે. તેથી અદ્વૈતસિદ્ધિકારે દર્શાવેલ દોષ અસંગત છે.[૬૭]

આની સામે અદ્વૈતસિદ્ધિકારનો ઉત્તર નીચે પ્રમાણે છે. દ્વૈતવાદીનું ઉપર્યુક્ત સમાધાન અયોગ્ય છે. અભાવત્વરૂપે અભાવનું જ્ઞાન નિયત પ્રતિયોગીથી વિશેષિત હોય છે. અભાવજ્ઞાનમાં પ્રતિયોગ્યંશે પ્રકારીભૂત બની ભાસતો ધર્મ જ પ્રતિયોગિતાવચ્છેદક બને છે. 'ઘટનો અભાવ, પટનો અભાવ' આવું અભાવનું જ્ઞાન થાય છે. પ્રતિયોગીથી અવિશેષિત કોઈ પણ અભાવનું જ્ઞાન થઈ શકે જ નહિ. કેવળ અભાવ કહેતાં પણ સામાન્યભાવે પ્રતિયોગી અવશ્ય ભાસે છે, જેમ પુત્ર કહેતાં 'કોઈકનો પુત્ર' એવું અનિર્દિષ્ટભાવે જ્ઞાન થાય છે – સર્વથા પિતૃનિરપેક્ષ પુત્ર વસ્તુ જ હોઈ શકે નહિ. અભાવજ્ઞાન બાબતે પણ આવું જ સમજવું, અભાવવસ્તુ પણ નિયતસંબન્ધિક છે. તેથી તે નિયતસપ્રતિયોગિક છે. નિષ્પ્રતિયોગિક અભાવ હોતો જ નથી. નિષ્પ્રતિયોગિક અભાવ ભાવવિલક્ષણ હોય જ નહિ. ખાસ તો એ કે વિશેષપ્રતિયોગીનો અભાવ સામાન્યધર્માવચ્છિન્નપ્રતિયોગિતાક હોઈ શકે જ નહિ. જો હોઈ શકે તો ઘટવદ્ભૂતલમાં થતું 'निर्घटं भूतलम् (ભૂતળ ઘટરહિત છે)' એવું જ્ઞાન પ્રમા બની જવાની આપત્તિ આવે. વળી, ઘટજ્ઞાનવાન્ પુરુષની બાબતમાં કોઈને થતું 'તે પુરુષમાં ઘટજ્ઞાન નથી' એવું જ્ઞાન પ્રમા બની જવાની આપત્તિ આવે. ઘટવિષયક કોઈક જ્ઞાન હોવા છતાં ઘટવિષયક અન્ય જ્ઞાનનો અભાવ સંભવે છે. ઉદાહરણાર્થ, જ્યારે ઘટનું પ્રત્યક્ષ હોય છે ત્યારે ઘટની અનુમિતિ કે સ્મૃતિ હોતી નથી. આ પ્રસંગે ઘટવિષયક પ્રત્યક્ષજ્ઞાનથી વિશિષ્ટ વ્યક્તિની બાબતમાં 'તેનામાં ઘટાનુમિતિ નથી, તેનામાં ઘટસ્મૃતિ નથી' એવું જ્ઞાનવિશેષાભાવનું જ્ઞાન થઈ શકે, પરંતુ 'તેનામાં ઘટજ્ઞાન નથી' એવું

જ્ઞાન થઈ શકે નહિ. 'ઘટાનુમિતિ નથી' એવા અભાવજ્ઞાનમાં ઘટાનુમિતિત્વધર્મ જ પ્રતિયોગિતાવચ્છેદકરૂપે ભાસે છે, ઘટજ્ઞાનત્વ પ્રતિયોગિતાવચ્છેદકરૂપે ભાસતો નથી-ઘટજ્ઞાનત્વ અહીં પ્રતિયોગિતાવચ્છેદક નથી. અભાવના જ્ઞાનમાં પ્રતિયોગ્યંશનો પ્રકારીભૂત ધર્મ જ પ્રતિયોગિતાવચ્છેદક હોય છે.[૬૮] જો દ્વૈતવાદી કહે કે ઘટવિષયક પ્રત્યક્ષજ્ઞાન હોતાં 'ઘટજ્ઞાન નથી' એવું જ્ઞાન થઈ શકે નહિ કારણ કે ઘટવિષયક કોઈક જ્ઞાન જ ઘટાભાવજ્ઞાનનું પ્રતિબંધક છે તો અમે અદ્વૈતવાદી કહીશું કે કોઈક જ્ઞાન હોતાં 'મારામાં જ્ઞાન નથી' એવું જ્ઞાન પણ થઈ શકે નહિ કારણ કે કોઈક જ્ઞાન જ જ્ઞાનાભાવજ્ઞાનનું પ્રતિબંધક છે. અને જો દ્વૈતવાદી પૂછે કે પ્રદર્શિત વ્યાપ્તિગ્રહણસ્થળે વિશેષધર્માવચ્છિન્ન વ્યાપ્તિ સામાન્યધર્માવચ્છિન્નરૂપે ગૃહીત થાય કેવી રીતે ?, તો અદ્વૈતવાદી ઉત્તરમાં કહે છે કે વિશેષધર્માવચ્છિન્ન વ્યાપ્તિ પણ સામાન્યધર્માવચ્છિન્નરૂપે ગૃહીત થવામાં કોઈ પણ બાધક પ્રમાણ ન હોવાથી તેમ બની શકે છે. બાધક નથી એટલે બની શકે પરંતુ બાધક હોય તો પણ તે બની શકે એમ કહેવાય નહિ. અહીં અદ્વૈતસિદ્ધિકારે કહ્યું છે કે 'सामान्यावच्छेदेऽपि न दोषः' ('સામાન્યાવચ્છેદ હોય તો પણ' અર્થાત્ સામાન્યાવચ્છેદ હોતો જ નથી પરંતુ હોય તો પણ).[૬૯] અહીં 'अपि'કાર દ્વારા સૂચિત થાય છે કે અદ્વૈતસિદ્ધિકારને આવો સ્વીકાર અભિપ્રેત નથી. પ્રદર્શિત વ્યાપ્તિ ગગનાદિ નિત્ય દ્રવ્યમાં નથી. તેથી શુદ્ધ પ્રમેયત્વ ધર્મ પ્રદર્શિત વ્યાપ્તિનો અવચ્છેદક બની શકે નહિં. વ્યાપ્તિનો સમનિયત ધર્મ જ વ્યાપ્તિનો અવચ્છેદક બને, અતિપ્રસક્ત ધર્મ અવચ્છેદક બની શકે નહિ. વૃત્તિમત્પ્રમેયમાત્રમાં અવસ્થિત વ્યાપ્તિનો વૃત્તિમત્પ્રમેયત્વ ધર્મ જ અવચ્છેદક બને, શુદ્ધ પ્રમેયત્વ ધર્મ અવચ્છેદક બની શકે નહિ. પ્રદર્શિત વ્યાપ્તિ વૃત્તિમત્ત્વાવચ્છેદે ગૃહીત થઈ શકતી હોઈ પ્રદર્શિત વ્યર્થવિશેષણદોષ પણ આવતો નથી. જો વ્યાપ્તિમાં વૃત્તિમત્પ્રમેયત્વાવચ્છિન્નત્વ ધર્મ હોય તો તેના ગ્રહણમાં પણ કોઈ દોષ નથી. અને જો વ્યાપ્તિમાં વૃત્તિમત્પ્રમેયત્વાવચ્છિન્નત્વ ધર્મ ન હોય તો જેમાં જે ધર્મ નથી તેમાં તે ધર્મનું જ્ઞાન થતાં ભ્રમ જ થયો કહેવાય. આ વાત અદ્વૈતસિદ્ધિની ટીકા લઘુચન્દ્રિકામાં ગૌડ બ્રહ્માનંદે કહી છે. ગૌડ બ્રહ્માનંદે અદ્વૈતસિદ્ધિના 'અપિ' શબ્દનું આ તાત્પર્ય દર્શાવ્યું છે.[૭૦]

આની સામે દ્વૈતવાદી કહે છે કે જો કોઈ પણ વિશેષ વસ્તુનો અભાવ સામાન્યધર્માવચ્છિન્નપ્રતિયોગિતાક હોઈ શકતો જ ન હોય અર્થાત્ જો સામાન્યધર્માવચ્છિન્નપ્રતિયોગિતાકરૂપે વિશેષ વસ્તુના અભાવનું જ્ઞાન થઈ શકતું જ ન હોય તો પ્રાગભાવનું જ્ઞાન પણ થઈ શકે જ નહિ. આના ઉત્તરમાં અદ્વૈતસિદ્ધિકાર જણાવે છે કે દ્વૈતવાદીએ દર્શાવેલી આપત્તિ ઇષ્ટાપત્તિ છે, કારણ કે પ્રાગભાવનું જ્ઞાન થઈ શકતું જ નથી, અસંભવ છે. અહીં દ્વૈતવાદી કહે છે કે 'घटो भविष्यति (ઘડો થશે)' એવા જ્ઞાનનો વિષય ઘટપ્રાગભાવ છે. ઘટત્વરૂપે ઘટવિશેષનો પ્રાગભાવ જ 'घटो भविष्यति' એવા જ્ઞાનનો વિષય છે. આના ઉત્તરમાં અદ્વૈતસિદ્ધિકાર જણાવે છે કે 'घटो भविष्यति' એવા જ્ઞાનનો વિષય ધાત્વર્થની ભવિષ્યત્તામાત્ર છે. 'भू' ધાતુની પછી ભવિષ્યત્કાલવાચી લૃટ્ વિભક્તિનો પ્રયોગ થયો હોવાથી 'भू' ધાતુના અર્થની (= ઉત્પત્તિની) ભવિષ્યત્તામાત્ર ઉક્ત જ્ઞાનનો વિષય બને છે. 'घटो भविष्यति' એવા જ્ઞાનનો વિષય પ્રાગભાવ નથી જ. જો પ્રાગભાવ જ 'भविष्यति' એવા જ્ઞાનનો વિષય હોત તો દિનાન્તરે ઉત્પત્સ્યમાન ઘટમાં પણ વર્તમાન એતદ્દિનવૃત્તિ પ્રાગભાવનું પ્રતિયોગિત્વ છે એટલે 'अद्य घटो भविष्यति' એવું જ્ઞાન થવાની આપત્તિ આવે, કારણ કે 'भविष्यति' જ્ઞાનનો વિષય પ્રાગભાવ છે અને દિનાન્તરે

ઉત્પત્સ્યમાન ઘટનો પ્રાગભાવ આજે પણ છે. અહીં દ્વૈતવાદી આપત્તિ આપે છે કે 'भविष्यति' એવા જ્ઞાનનો વિષય જો 'भू' ધાતુના અર્થની (= ઉત્પત્તિની) ભવિષ્યત્તા હોય તો આ ભવિષ્યત્તા વસ્તુ શી છે ? પ્રાગભાવ ન માનીએ તો ભવિષ્યત્કાલનું નિરૂપણ કરી શકાય નહિ. પ્રાગભાવના અધિકરણકાલને જ ભવિષ્યત્કાલ કહેવામાં આવે છે. આના ઉત્તરમાં અદ્વૈતસિદ્ધિકાર કહે છે કે પ્રાગભાવનો સ્વીકાર ન કરીએ તો પણ ભવિષ્યત્કાલસંબંધરૂપ ભવિષ્યત્તા નિરૂપિત થઈ શકે. પ્રતિયોગી અને પ્રતિયોગીના ધ્વંસનું અનાધારકાલસંબંધિત્વ જ ભવિષ્યત્વ છે. જે કાળે પ્રતિયોગી પણ નથી કે પ્રતિયોગીનો ધ્વંસ પણ નથી તે કાળને જ ભવિષ્યત્કાલ કહેવામાં આવે છે. પ્રાગભાવના આધારકાલને ભવિષ્યત્કાલ કહેવાની જરૂર નથી. પ્રતિયોગીનો આધારકાલ જ વર્તમાનકાલ છે અને પ્રતિયોગીના ધ્વંસનો આધારકાલ જ અતીતકાલ છે તથા જે કાલ પ્રતિયોગીનો કે પ્રતિયોગીના ધ્વંસનો આધાર નથી તે કાલ જ ભવિષ્યત્કાલ છે. ભવિષ્યત્કાલના નિરૂપણને માટે પ્રાગભાવ માનવાની જરૂર જ નથી.[૭૧] અહીં દ્વૈતવાદી જિજ્ઞાસા કરે છે કે જો અદ્વૈતવાદીની આવી જ માન્યતા હોય તો તેના મતમાં ધ્વંસનું લક્ષણ શું બનશે ? આના ઉત્તરમાં અદ્વૈતસિદ્ધિકાર કહે છે કે જે પ્રાગભાવ સ્વીકારતા નથી તેમના મતમાં કાદાચિત્કાભાવત્વ જ ધ્વંસત્વ છે. અન્યોન્યાભાવ અને અત્યન્તાભાવ ઉત્પત્તિવિનાશરહિત હોઈ સદાતન છે પરંતુ કાદાચિત્ક નથી. ધ્વંસની ઉત્પત્તિ છે એટલે તે સદાતન નથી પણ કાદાચિત્ક છે. 'કાદાચિત્ક'નો અર્થ છે કદાચિત્વૃત્તિ. જે વસ્તુ કદાચિત્ હોય તેને કાદાચિત્ક કહેવાય. અર્થાત્, જે વસ્તુ ક્યારેક હોય અને ક્યારેક ન હોય (કોઈક કાળે હોય અને કોઈક કાળે ન હોય) તેને કાદાચિત્ક કહેવાય. જે પ્રાગભાવનો સ્વીકાર કરે છે તેમના મતમાં પ્રાગભાવ પણ કાદાચિત્ક છે. તેથી તેમના મતમાં કાદાચિત્કાભાવત્વ ધ્વંસનું લક્ષણ બની શકે નહિ. તેમના મતમાં ધ્વંસનું લક્ષણ આવું બને – પ્રતિયોગીનું અજનક કાદાચિત્કાભાવત્વ જ ધ્વંસ છે. પ્રાગભાવ કાદાચિત્કાભાવ હોવા છતાં તે પ્રતિયોગીનો જનક છે. ધ્વંસ પ્રતિયોગીનો જનક નથી પણ પ્રતિયોગીજન્ય છે. તેથી પ્રતિયોગીનો અજનક કાદાચિત્કાભાવ જ ધ્વંસ છે. કાદાચિત્કાભાવત્વનો આવો અર્થ પહેલાં કહી ગયા છીએ. તેમ છતાં વધુમાં કહી શકાય કે જે અભાવ કાલત્વનો વ્યાપક નથી તે જ કાદાચિત્ક અભાવ. અથવા, કાદાચિત્કાભાવત્વ અખંડ ઉપાધિરૂપ પણ કહેવાય. પરંતુ આમ તો કદી ન કહેવાય કે પ્રાગભાવના પ્રતિયોગીનો અભાવ જ કાદાચિત્કાભાવ. જે પ્રાગભાવ સ્વીકારતા નથી તે પ્રાગભાવઘટિત ધ્વંસનું નિરૂપણ કરવા પ્રયાસ જ કરતા નથી.[૭૨]

જે પ્રાગભાવ સ્વીકારે છે તે પ્રતિયોગીના જનક અભાવને જ પ્રાગભાવ કહે છે. પ્રતિયોગિજનકાભાવત્વ જ પ્રાગભાવત્વ છે. પ્રાગભાવનું પ્રતિયોગિજનકપણું ધર્મિગ્રાહકપ્રમાણસિદ્ધ છે, એમ તેઓ કહે છે. પ્રાગભાવ પ્રતિયોગીનો જનક હોઈ ઉત્પન્ન વસ્તુની પુનઃ ઉત્પત્તિ થતી નથી. ઉત્પન્ન વસ્તુનો પ્રાગભાવ નાશ પામી ગયો હોવાથી તે પુનઃ ઉત્પન્ન થઈ શકે નહિ. પ્રાગભાવનું સમર્થન અને ખંડન અદ્વૈતદીપિકાના દ્વિતીય પરિચ્છેદમાં છે. આ વાતની વિસ્તૃત ચર્ચા કરી નૃસિંહાશ્રમે વિવરણની ટીકા ભાવપ્રકાશિકામાં પ્રાગભાવનું ખંડન કર્યું છે. ચિત્સુખીમાં પણ પ્રાગભાવનું ખંડન છે. મધુસૂદન સરસ્વતીએ પણ અદ્વૈતરત્નરક્ષણમાં પ્રાગભાવનું ખંડન કર્યું છે.

ટિપ્પણ

१. तत्र चाज्ञाने 'अहमज्ञो मामन्यं च न जानामि' इति प्रत्यक्षम्, 'त्वदुक्तमर्थं न जानामि' इति विशेषतः प्रत्यक्षम्, 'एतावन्तं कालं सुखमहमस्वाप्सं न किञ्चिदवेदिषम्' इति परामर्शसिद्धं सौषुप्तप्रत्यक्षं च प्रमाणम्। **अद्वैतसिद्धि**, पृ. ५४८

२. यच्चाज्ञाने प्रत्यक्षं मानमित्युक्तं तन्न। त्वन्मतेऽप्यहमर्थस्य भावरूपाज्ञानानाश्रयत्वेनाहमज्ञोऽहं न जानामीत्यादेः प्रामाण्याय ज्ञानाभावविषयत्वावश्यंभावात्...। **न्यायामृत**, पृ. ३०८

न चाहमर्थस्याज्ञानानाश्रयत्वेन कथमयं प्रत्ययो भावरूपाज्ञानपक्षे उपपद्यते इति वाच्यम्। **अद्वैतसिद्धि**, पृ. ५४८

३. **अद्वैतसिद्धि**, पृ. १-९०

४. अज्ञानाश्रयीभूतचैतन्ये अन्तःकरणतादात्म्याध्यासेन एकाश्रयत्वसम्बन्धेनोपपत्तेः। **अद्वैतसिद्धि**, पृ. ५४८

५. त्वन्मते जडावरकाज्ञानाभावेन त्वदुक्तमर्थं न जानामीत्यादेरपि प्रामाण्याय ज्ञानाभावविषयत्वाच्च। **न्यायामृत**, पृ. ३०६

जडे आवरणकृत्याभावात् 'घटं न जानामि' इत्यादिप्रतीतेर्ज्ञानाभावविषयत्वे प्रकृतेऽपि तथास्त्विति। **अद्वैतसिद्धि**, पृ. ५४८

६. अत एव... निरस्तम्, तत्तदवच्छिन्नचैतन्यस्यैवाज्ञानाश्रयत्वेन तत्रापि तद्व्यवहारोपपत्तेः। **अद्वैतसिद्धि**, पृ. ५४८

७. ...साक्षिवेद्यसुखदुःखाज्ञानादौ प्रातिभासिके च भावरूपाज्ञानाभावेन सुखं न जानामि शुक्तिरूप्यं न जानामि इत्यादेः ज्ञानाभावविषयत्वे वक्तव्ये त्वदुक्तमर्थं न जानामीत्यादेरपि तथात्वाच्च। **न्यायामृत**, पृ. ३०८

न च साक्षिवेद्ये सुखदुःखाज्ञानादौ प्रातिभासिके च भावरूपाज्ञानाभावेन तत्र न जानामीति प्रतीतिः कथमुपपद्यते इति वाच्यम्। **अद्वैतसिद्धि**, पृ. ५४८

८. ...स्वस्मिन् विद्यमाने साक्षिवेद्ये सुखादौ स्वभ्रमसिद्धे रूप्यादौ च 'न जानामि' इति व्यवहारासम्भवात्, परसुखादौ 'न जानामि' इति व्यवहारस्य परोक्षज्ञाननिवर्त्येन प्रमातृगताज्ञानेनैवोपपत्तेः। **अद्वैतसिद्धि**, पृ. ५४८

९. त्वन्मते परोक्षवृत्तेर्विषयावरकाज्ञाननिवर्तकत्वेन परोक्षतो ज्ञातेऽपि 'न जानामि' इत्यनुभवापाताच्च। **न्यायामृत**, पृ. ३०९

... अत एव परोक्षज्ञानेन प्रमातृगताज्ञाने नाशितेऽपि विषयगताज्ञानसत्त्वेन 'न जानामि' इति व्यवहारापत्तिरिति। **अद्वैतसिद्धि**, पृ. ५४८

१०. ...निरस्तम्। प्रमातृगताज्ञानकार्यस्य 'न जानामि' इति व्यवहारस्य विषयगताज्ञानेनापादयितुमशक्यत्वात्। **अद्वैतसिद्धि**, पृ. ५४८

११. ...विषये प्रमातरि चाज्ञानस्यैकत्वाच्च...अत एव परोक्षज्ञानेन प्रमातृगताज्ञाने नाशितेऽपि विषयगताज्ञानसत्त्वेऽपि 'न जानामि' इति व्यवहारापत्तिः। **न्यायामृततरङ्गिणी**, पृ. २२७

१२. भावरूपाज्ञानविषयत्वेनाभिमतस्याहमज्ञ इति ज्ञानस्य ज्ञानाभावविषयत्वेनाभिमतात् मयि ज्ञानं नास्तीति ज्ञानादघटं भूतलमिति ज्ञानस्य भूतले घटो नास्तीति ज्ञानादिवत् विशेषणविशेष्यभावव्यत्यासं विना इच्छाद्वेषाभावज्ञानयोरिव विषयभेदाप्रतीतेश्च। **न्यायामृत**, पृ. ३१०

१३. सत्यम्, धर्मिप्रतियोगिज्ञानाज्ञानाभ्यां ज्ञानसामान्याभावज्ञानस्य व्याहतत्वेन 'मयि ज्ञानं नास्ति' इति अस्यापि भावरूपाज्ञानविषयत्वेन विषयभेदाप्रतीतेर्युक्तत्वात्। **अद्वैतसिद्धि**, पृ. ५४८

प्रतियोगिज्ञानाज्ञानाभ्यां ज्ञानाभावज्ञानदूषणं तु स्वव्याहतम्। **न्यायामृत**, पृ. ३१०

૧૪. અહીં ધ્યાનમાં રાખવું જોઈએ કે યાવદ્વિશેષાભાવને આધારે (અર્થાત્ જેટલા વિશેષો છે તે બધા જ વિશેષોના અભાવોને આધારે) સામાન્યાભાવપ્રતીતિ ઘટી શકે નહિ. જેટલાં વિશેષજ્ઞાનો છે તે બધાંના અભાવો જ્ઞાનાભાવપ્રતીતિનો વિષય છે એમ કોઈના પણ મતે કહી શકાય તેમ નથી, કારણ કે અભાવપ્રતીતિમાં પ્રતિયોગી જે રૂપે ભાસે છે તે રૂપ જ પ્રતિયોગિતાવચ્છેદક હોય છે. ઉદાહરણાર્થ, ઘટાભાવપ્રતીતિમાં પ્રતિયોગી ઘટ ઘટત્વરૂપે ભાસતો હોઈ ઘટત્વ જ પ્રતિયોગિતાવચ્છેદક ધર્મ છે. પરંતુ ઘટાભાવનો પ્રતિયોગિતાવચ્છેદક ધર્મ તદ્ઘટત્વ હોઈ શકે નહિ કારણ કે તદ્ઘટત્વ ધર્મ ઉક્ત અભાવપ્રતીતિમાં પ્રતિયોગ્યંશે વિશેષણ બની ભાસતો નથી. જો ભાસતો હોત તો 'तद्घटो नास्ति' એવી અભાવપ્રતીતિ થાત. પ્રતિયોગિતાવચ્છેદક ધર્મ તદ્ઘટત્વ હોય અને અભાવપ્રતીતિ 'घटो नास्ति' એવી થાય – એ અસંગત છે. જે સ્થળે ઘટસામાન્યાભાવ છે તે સ્થળે વસ્તુતઃ તદ્ઘટનો અભાવ હોવા છતાં ઉક્ત અભાવનો પ્રતિયોગિતાવચ્છેદક ધર્મ તદ્ઘટત્વ હોઈ શકે નહિ. તેથી 'मयि ज्ञानं नास्ति' એ પ્રતીતિનો વિષય યાવદ્વિશેષજ્ઞાનોના અભાવો હોવા છતાં પણ 'तज्ज्ञानत्व' 'एतज्ज्ञानत्व' વગેરે ધર્મો અભાવના પ્રતિયોગિતાવચ્છેદક ધર્મો નથી. 'ज्ञानं नास्ति' એ પ્રતીતિનો વિષય જે અભાવ છે તેનો પ્રતિયોગી જ્ઞાન છે; આ પ્રતિયોગી જ્ઞાન શુદ્ધજ્ઞાનરૂપે જ ભાસે છે. આ જ્ઞાનરૂપ પ્રતિયોગીમાં તદ્જ્ઞાનત્વ વગેરે ધર્મ પ્રકારરૂપે ભાસતા નથી. તેથી જ આચાર્યે 'ज्ञानं नास्ति' એ પ્રતીતિનો વિષય યાવજ્જ્ઞાનોના અભાવો હોવા છતાં તે અભાવોનો પ્રતિયોગિતાવચ્છેદક ધર્મ શુદ્ધ જ્ઞાનત્વ છે એમ કહ્યું છે, કારણ કે શુદ્ધ જ્ઞાનત્વ જ 'ज्ञानं नास्ति' એ પ્રતીતિમાં અભાવના પ્રતિયોગીના વિશેષણરૂપે ભાસે છે. અને એટલે જ 'અદ્વૈતસિદ્ધિ'માં ત્રણ પ્રકારો ન દર્શાવતાં બે જ પ્રકારો દર્શાવ્યા છે, અર્થાત્ 'ज्ञानं नास्ति' એ પ્રતીતિનો વિષય અભાવ યાવદ્વિશેષાભાવો હોવા છતાં અભાવનો પ્રતિયોગિતાવચ્છેદક ધર્મ તો શુદ્ધ જ્ઞાનત્વ જ છે, અને યાવદ્વિશેષાભાવોથી અતિરિક્ત સામાન્યાભાવ સ્વીકાર કરતાં તે અભાવનો પ્રતિયોગિતાવચ્છેદક ધર્મ પણ શુદ્ધ જ્ઞાનત્વ જ બનશે. એનો અર્થ એ કે તજ્જ્ઞાનત્વ, એતજ્જ્ઞાનત્વ વગેરે ધર્મોથી અવચ્છિન્નપ્રતિયોગિતાક વિશેષજ્ઞાનાભાવો 'ज्ञानं नास्ति' એ પ્રતીતિનો વિષય બની શકતા નથી. એટલે જ આ પક્ષનો ત્યાગ કરવામાં આવ્યો છે.

૧૫. तथाहि 'मयि ज्ञानं नास्ति' इति प्रतीतिः 'वायौ रूपं नास्ति' इति प्रतीतिवत् यावद्विशेषाभावान्य-सामान्याभावविषया, सामान्यावच्छिन्नप्रतियोगिताकयावद्विशेषाभावविषया वा अभ्युपेया। तथा च तत्कारणीभूतधर्मिप्रतियोगिज्ञानाज्ञानाभ्यां कथं न व्याघातः ? **अद्वैतसिद्धि**, पृ. ५४८

૧૬. જ્યારે આપણે નીલઘટ દેખીએ છીએ ત્યારે ઘટનું જે નીલ વિશેષણ છે તે નીલઘટજ્ઞાનનો પ્રકાર બને છે. ઘટજ્ઞાનમાં, ઘટત્વ ઘટનું વિશેષણ છે જ્યારે ઘટજ્ઞાનગત ઘટત્વાકાર કે

ઘટત્વધર્મ જ્ઞાનનો પ્રકાર છે. બાહ્ય વસ્તુ(વિશેષ્ય)માં જે ધર્મ(વિશેષણ) હોય છે તે ધર્મ જ્યારે તે વસ્તુનું જ્ઞાન થાય છે ત્યારે જ્ઞાનમાં ભાસે છે અને એ રીતે જ્ઞાનનો ધર્મ અર્થાત્ પ્રકાર બને છે; તે વસ્તુનો ધર્મ પ્રકારીભૂત થાય છે.

१७. यत्किञ्चिद्विशेषाभावस्य सामान्यावच्छिन्नप्रतियोगिताकत्वाभावात्, अभावज्ञाने प्रतियोग्यंशे प्रकारीभूतधर्मस्यैव प्रतियोगितावच्छेदकत्वात्। अन्यथा सामान्यभावसिद्धिर्न स्यात्। यावद्विशेषाभावान्यसामान्याभावानभ्युपगमेऽप्ययं दोषः। यत्किञ्चिद्विशेषाभावस्य सामान्यावच्छिन्नप्रतियोगिताकत्वे घटवत्यपि भूतले 'निर्घटं भूतलम्' इति प्रतीतिः स्यात्।

अद्वैतसिद्धि, पृ. ५४८

१८. **न्यायामृततरङ्गिणी**, पृ. २२७

१९. **लघुचन्द्रिका**, पृ. ५४८

२०. ननु प्रतियोग्यंशे प्रकार एव प्रतियोगितावच्छेदकतया भातीति नियमस्त्वयापि न वाच्यः, पारमार्थिकत्वेन प्रपञ्चाभावघटितस्य प्रपञ्चे मिथ्यात्वस्य त्वयोक्तत्वात्। तथा चोक्तबुद्धौ ज्ञानविशेषत्वं प्रतियोगिन्यप्रकारोऽपि ज्ञानसामान्यनिष्ठप्रतियोगित्वे अवच्छेदकतया भासतामिति चेत्। **लघुचन्द्रिका**, पृ. ५४९ / **न्यायामृततरङ्गिणी**, पृ. २२७

२१. ...न, विशेषरूपेण सामान्याभावासिद्धेः। ...अत एव घटत्वेन तद्घटो नास्तीति ज्ञानेऽपि तद्घटत्वावच्छिन्नाभाव एव विषय इति भावः। **लघुचन्द्रिका**, पृ. ५४९.

२२. 'वायौ रूपं नास्ति', 'पुरो देशे रजतं नास्ति' इत्याद्याप्तवाक्यजन्यप्रतीत्यनन्तरमपि तत्तत्संशयनिवृत्तिर्न स्यात्; एकविशेषाभावबोधनेऽपि विशेषान्तरमादाय संशयोपपत्तेः। **अद्वैतसिद्धि**, पृ. ५४८-५४९

२३. अथ अभावबोधे प्रकारीभूतधर्मस्यावच्छेदकत्वं पूर्वानुपस्थितमपि संसर्गमर्यादया शाब्दबोधे अन्यत्र च भासते; न ह्यवच्छेदकत्वस्य स्वरूपसम्बन्धविशेषस्य ग्रहे अन्या सामग्री क्लृप्ता; तथा च तत्तद्विशेषाभावानां तत्तद्विशेषावच्छिन्नप्रतियोगिताकत्वात् सामान्यावच्छिन्नप्रतियोगिताकत्वं यावद्विशेषाभावकूटे वा व्यासज्यवृत्ति तदतिरिक्तसामान्याभावे वा प्रत्येकविश्रान्तमिति तादृगभावप्रतीतेर्यावद्विशेषप्रतीतिविरोधित्वात् कुतो विशेषसंशयादिरिति चेत्। **अद्वैतसिद्धि**, पृ. ५४९

२४. सत्यम्, प्रकृतेऽपि ज्ञानत्वसामान्यावच्छिन्नप्रतियोगिताकाभावप्रतीतिर्यावज्ज्ञानविशेषविरोधिनीति कथं तत्तत्कारणत्वाभिमतज्ञानविशेषे सति सा न व्याहन्यते। तथा च क्लृप्ताभावप्रतीतिवैलक्षण्येऽवश्यकल्प्ये लाघवात् विषयस्यैवाभाववैलक्षण्यं कल्पयितुमुचितम्, विषयावैलक्षण्ये प्रतीतिवैलक्षण्यायोगात्। **अद्वैतसिद्धि**, पृ. ५४९

२५. विषयाज्ञानमनुभूय च पुरुषस्तन्निवृत्त्यर्थं विचारे प्रवर्तते इति सर्वानुभवसिद्धम्। तद्यदि ज्ञानविशेषाभावो 'न जानामि' इति प्रतीतेर्विषयः तदा ज्ञातेऽपि तथा प्रतीत्यापातः; तद्विचारार्थं च प्रवृत्तिः स्यात्। सामान्याभावे च बाधकमुक्तमेव। तस्मादभावविलक्षणमेवाज्ञानं 'मयि ज्ञानं नास्ति' 'अहमज्ञः' इत्यादिधीविषय इति सिद्धम्। **अद्वैतसिद्धि**, पृ. ५४९

२६. **न्यायामृततरङ्गिणी**, पृ. २२७

... न च 'घटो न जानाति', 'न जानामि' इति ज्ञानयोर्विषयवैरूप्यं दोष इति वाच्यम्।

लघुचन्द्रिका, पृ. ५४९

२७. .. 'इदमसुरम्' 'बलिरसुरः' इति ज्ञानयोरिव तस्यादोषत्वात्। असुरमित्यस्य हि सुरशून्यमर्थः, असुरः इत्यस्य तु सुरविरोधीति भावः। **लघुचन्द्रिका**, पृ. ५४९

२८. **न्यायामृत**, पृ. ३११

२९. अज्ञानमिति च द्वयसापेक्षज्ञानपर्युदासेनाभिधानात् द्वयसापेक्षवदवभासते। यथा स्थितिगमनशब्देनाभिधीयमाना कस्य किंविषयमगमनमिति कर्मसापेक्षवद् भाति तद्वत्। **विवरण**, विजयनगर सं., पृ. ४३

३०. अपि च भावरूपाज्ञानमपि 'न जानामि' इति ज्ञानविरोधित्वेनैव भाति, मुग्धोऽस्मीत्यादौ तु प्रलयादिशब्देष्विव नञनुल्लेखमात्रम्। अत एव ज्ञानाभावाभिप्रायेणापि मुग्धोऽस्मीत्युच्यते। उक्तं च विवरणे अज्ञानमिति द्वयसापेक्षज्ञानपर्युदासेनाभिधानादिति अन्यथा ह्यज्ञानस्य ज्ञानविरोधोऽप्रामाणिकः स्यात् तथा च विरोधनिरूपकभूतज्ञानस्य ज्ञानाज्ञानाभ्यामज्ञानस्यापि ज्ञानं दुर्घटं स्यात्। **न्यायामृत**, पृ. ३१२

ननु अभावविलक्षणमप्यज्ञानं 'न जानामि' इति ज्ञानविरोधित्वेनैव भासते, मोहादिपदेऽपि प्रलयादिपदवत् तदनुल्लेखमात्रम्, उक्तं च विवरणे अज्ञानमिति द्वयसापेक्षज्ञानपर्युदासेनाभिधानादिति। अन्यथा ज्ञानस्याज्ञानविरोधित्वमप्रामाणिकं स्यात्। तथा च विरोधनिरूपकज्ञानस्य ज्ञानाज्ञानाभ्यां तवापि कथं न व्याघातः? **अद्वैतसिद्धि**, पृ. ५४९-५५०

३१. एवं निर्विषयज्ञानाप्रतीतेर्विषयज्ञानाज्ञानयोरपि व्याघात आपादनीयः तथा च 'यत्रोभयोः समो दोषः परिहारोऽपि वा समः। नैकः पर्यनुयोक्तव्यस्तादृगर्थविचारणे॥' इति न्यायेन उभयपरिहरणीयस्य व्याघातस्य ज्ञानाभावपक्ष एवापादनमनुचितमिति चेत्। **अद्वैतसिद्धि**, पृ. ५५०

... एवं च 'अभाव इव भावेऽपि ज्ञानाज्ञानविरोधिता। न जानामीत्यतश्चोद्यपरिहारौ समौ तयोः। **न्यायामृत**, पृ. ३१२

३२. ... न, प्रमाणवृत्तिनिवर्त्यस्यापि भावरूपाज्ञानस्य साक्षिवेद्यस्य विरोधनिरूपकज्ञानतद्व्यावर्तकविषयग्राहकेण साक्षिणा तत्साधकेन तदनाशाद् व्याहत्यनुपपत्तेः। अज्ञानग्रहे विषयगोचरप्रमापेक्षायां व्याहतिः स्यादेव, सा च नास्ति। **अद्वैतसिद्धि**, पृ. ५५०

३३. **विवरण**, विजयनगर सं., पृ. १७

३४. अज्ञानग्रहे विषयगोचरप्रमापेक्षायां व्याहतिः स्यादेव सा च नास्ति। तदुक्तं विवरणे 'सर्वं वस्तु ज्ञाततयाऽज्ञाततया वा साक्षिचैतन्यस्य विषय एव' इति। **अद्वैतसिद्धि**, पृ. ५५०

३५. समं ज्ञानाभावपक्षेऽपि अवच्छेदकस्य विषयस्य ज्ञानं साक्षिरूपम्। 'न जानामि' इति धीस्तु वृत्तिर्ज्ञानाभावविषयेति सुवचत्वात्। **न्यायामृत**, पृ. ३१३

न चैवं ज्ञानाभावपक्षेऽपि विषयादिज्ञानं साक्षिरूपम्, 'न जानामि' इति धीस्तु प्रमाणवृत्त्यभावविषयेति न व्याहतिरिति वाच्यम्। **अद्वैतसिद्धि**, पृ. ५५०

३६. न चैवं... वाच्यम्; भावरूपाज्ञानस्य साक्षात् साक्षिवेद्यत्वेन तदवच्छेदकविषयादेस्तद्द्वारा साक्षिवेद्यत्वसंभवेऽपि अभावस्यानुपलब्धिगम्यत्वेन साक्षात् साक्षिवेद्यत्वाभावात् न तद्द्वारा तदवच्छेदकविषयादेः साक्षिवेद्यत्वमिति वैषम्यात्। **अद्वैतसिद्धि**, पृ. ५५०

३७. **वेदान्तपरिभाषा**, अनुपलब्धिपरिच्छेद, पृ. ३३०-३३१ (वेंकटेश्वर सं. मुंबई)

३८. **लघुचन्द्रिका**, पृ. ५५०

३९. **लघुचन्द्रिका**, पृ. ५५०

૪૦. ...अज्ञानविशेषणतया तु अनुत्पन्नमपि ज्ञानं साक्षिवेद्यमिति न दोषसाम्यम्। अद्वैतसिद्धि, पृ. ५५०

૪૧. अपि च भावरूपाज्ञानावच्छेदकविषयस्याज्ञाने अज्ञानज्ञानायोगात् ज्ञाने चाज्ञानस्यैवाभावात् कथं भावरूपाज्ञानज्ञानम् ? न्यायामृत, पृ. ३१२

न च अवच्छेदकस्य विषयादेः प्रागज्ञाने कथं तद्विशिष्टाज्ञानज्ञानम् ? विशेषणज्ञानाधीनत्वात् विशिष्टज्ञानस्येति वाच्यम्। अद्वैतसिद्धि, पृ. ५५०

૪૨. विशेषणज्ञानस्य विशिष्टज्ञानजनकत्वे मानाभावात् प्रतियोगित्वाभावत्वयोः पूर्वानुपस्थितयोरपि तार्किकैरभावबोधे प्रकारीभूय भानाभ्युपगमात्। अद्वैतसिद्धि, पृ. ५५०-५५१

૪૩. तथापि विशेषणतावच्छेदकप्रकारकज्ञानं विना कथं विशिष्टवैशिष्ट्यबुद्धिरिति चेत् । अद्वैतसिद्धि, पृ. ५५१ / न्यायामृत, पृ. ३१५

૪૪. ... न, विशिष्टवैशिष्ट्यबुद्धित्वेन विशेषणतावच्छेदकप्रकारकज्ञानत्वेन च कार्यकारणभावे मानाभावात्, प्रत्यक्षत्वादिरूपेण पृथक् पृथक् क्लृप्तकार्यकारणभावेनैवोपपत्तेः विशिष्टवैशिष्ट्यबुद्धित्वस्यार्थसमाजसिद्धत्वात्। अद्वैतसिद्धि, पृ. ५५१

૪૫. प्रत्यक्षत्वादिरूपेण पृथक् पृथक् क्लृप्तकार्यकारणभावेनैवोपपत्तेः विशिष्टवैशिष्ट्यबुद्धित्वस्यार्थसमाजसिद्धत्वात्। अद्वैतसिद्धि, पृ. ५५१

૪૬. इह च सामग्रीतुल्यत्वेन 'विशेष्ये विशेषणं तत्र च विशेषणान्तरम्' इति न्यायेन विशिष्टवैशिष्ट्यज्ञानसंभवात्। अद्वैतसिद्धि, पृ. ५५१

૪૭. अविद्योपहितचिद्रूपस्यैव साक्षित्वे तु नायं दोषः जन्यविशिष्टबुद्धावेव विशाषणधीहेतुत्वात् । लघुचन्द्रिका, पृ. ५५१

૪૮. 'दण्डो रक्तो न वा' इति संशयोत्तरं 'विशेष्ये विशेषणं तत्रापि च विशेषणान्तरम्' इति रीत्या जायमाने 'रक्तदण्डवान्' इति ज्ञाने विशिष्टवैशिष्ट्यविषयताया अपि वक्तुं शक्यत्वात् विशेष्यान्वयिना यदन्वितं तस्यैव धीः तद्विशिष्टवैशिष्ट्यधीरिति अस्यापि वक्तुं शक्यत्वाच्चेति भावः। लघुचन्द्रिका, पृ. ५५१

૪૯. अद्वैतसिद्धि, पृ. ५५१

૫૦. लघुचन्द्रिका, पृ. ५५१

૫૧. ...घटवदित्यादिबुद्धेरक्तद्वैविध्ये सत्यपि तस्यां विशेषणतावच्छेदकप्रकारकनिश्चयो न हेतुः, किन्तु रक्तदण्डवदित्यादिविशिष्टवैशिष्ट्यबुद्धौ; 'दण्डो रक्तो न वा' इत्यादिसंशये तदनुत्पत्तेः। तथा च ज्ञानविरोधित्वसविषयकत्वविशिष्टाज्ञानवैशिष्ट्यबुद्धावपि न स हेतुः, न हि ज्ञानविरोधित्वसविषयकत्वयोरेकमपरत्र धर्मितावच्छेदकतया भातीति नियमः। न वा धर्मान्तरं तथेत्यपि नियमः मानाभावादिति भावः। लघुचन्द्रिका, पृ. ५५१

૫૨. अन्यथा तार्किकाणामपीश्वरस्य भ्रान्तिज्ञत्वं न स्यात्। भ्रमविषयस्य स्वातन्त्र्येण ग्रहे भ्रान्तत्वापत्त्या भ्रमावच्छेदकतयैव तद्ग्रहणं वाच्यम्। अद्वैतसिद्धि, पृ. ५५१; लघुचन्द्रिका, पृ. ५५१

૫૩. भ्रमविषयस्य स्वातन्त्र्येण ग्रहे भ्रान्तत्वापत्त्या भ्रमावच्छेदकतयैव तद्ग्रहणं वाच्यम्; तथा च क्व प्राक् तदवच्छेदकग्रहनियमः। अद्वैतसिद्धि, पृ. ५५१ / लघुचन्द्रिका, पृ. ५५१

૫૪. अद्वैतसिद्धि, पृ. ५५१

૫૫. अद्वैतसिद्धि, पृ. ५५१

૫૬. ...ग्रहणसामग्रीतुल्यत्वं च प्रकृतेऽपि समम्। **अद्वैतसिद्धि**, पृ. ५५१ / **लघुचन्द्रिका**, पृ. ५५१

૫૭. भावरूपाज्ञानवादेऽपि इदानीं वेदान्तश्रवणादिसाध्यमोक्षहेतुब्रह्मज्ञानप्रागभावस्य सत्त्वेन तज्ज्ञानस्य त्वयापि वक्तव्यत्वात्। **न्यायामृत**, पृ. ३१०

ननु श्रवणादिसाध्यमोक्षहेतुब्रह्मज्ञानप्रागभावस्य सत्त्वेन तज्ज्ञानं त्वयापि वाच्यम्; तथा च तत्रापि व्याहतिस्तुल्येति चेत्। **अद्वैतसिद्धि**, पृ. ५५१

૫૮. न, श्रवणादिसाध्यमोक्षहेतुब्रह्मज्ञानरूपस्य प्रतियोगिनो ज्ञानाज्ञानाभ्यां व्याहत्यभावात्, न हि श्रवणादिसाध्यत्व-मोक्षहेतुत्वादिप्रकारकब्रह्मज्ञानज्ञानं ब्रह्मज्ञानमपि सत् श्रवणादिसाध्यं मोक्षहेतुर्वा येन तस्मिन् सति तादृग्ज्ञानप्रागभावो व्याहन्येत । **अद्वैतसिद्धि**, पृ. ५५१-५५२

૫૯. ... 'न जानामि' इति धीस्तु वृत्तिज्ञानाभावविषयेति सुवचत्वात्... । तत्समं ज्ञानाभावेऽपि तद्विशेषज्ञानाभावज्ञानं प्रति च तत्सामान्यज्ञानमेवान्वयव्यतिरेकाभ्यां हेतुः न तु तद्विशेषज्ञानमित्यविद्याविषयभङ्गे वक्ष्यते। **न्यायामृत**, पृ. ३१४

नन्वेवं 'न जानामि' इति धियो ज्ञानाभावविषयत्वेऽपि न प्रतियोगिज्ञानादिना व्याहतिः, सामान्यतो विषयप्रतियोगिज्ञानेऽपि विशेषतस्तदभावसम्भवात्, अन्यथा प्रागभावधीर्न स्यात्, तत्प्रतियोगि-विशेषस्य सामान्यधर्मं विना विशेषतो ज्ञातुमशक्यत्वात् इति चेत्। **अद्वैतसिद्धि**, पृ. ५५२

૬૦. ... न, विशेषज्ञानाभावे हि विशेषज्ञानत्वावच्छिन्नं प्रतियोगीति तस्य ज्ञाने स विशेषोऽपि ज्ञात एवेति विशेषज्ञानाभावव्याघातात्। यत्किञ्चिद्विशेषाभावश्च न सामान्यावच्छिन्नप्रतियोगिताक इत्युक्तम्। प्रतियोगितावच्छेदकप्रकारकज्ञानाभावेन प्रागभावप्रतीतिरसिद्धैव। **अद्वैतसिद्धि**, पृ. ५५२

૬૧. ननु प्रतियोगितावच्छेदकप्रकारकज्ञानं नाभावज्ञाने कारणम् किन्तु अभावज्ञाने भासमानप्रतियोगि-वृत्तिधर्मप्रकारकं ज्ञानम्। **अद्वैतसिद्धि**, पृ. ५५२

૬૨. ...सामान्यलक्षणाप्रत्यसत्त्यभ्युपगमे तु प्रतियोगिविषयत्वमपि तस्याधिकम्। **अद्वैतसिद्धि**, पृ. ५५२

૬૩. ... इतरथा तु तदेव इष्टवृत्तिसामान्यधर्मप्रकारकज्ञानमेवासिद्धव्यक्तिविषयेच्छाकृत्योः । **अद्वैतसिद्धि**, पृ. ५५२

૬૪. ... न च प्रतियोगितानवच्छेदकधर्मेण कथं प्रतियोगिता गृह्यतामिति वाच्यम्। **अद्वैतसिद्धि**, पृ. ५५२

૬૫. न च... वाच्यम् विशेषावच्छिन्नाया व्याप्तेरिव सामान्येन ग्रहणसम्भवात्। **अद्वैतसिद्धि**, पृ. ५५२

૬૬. तथाहि इदमभिधेयवत् प्रमेयात् इत्यनुमाने यत्र प्रमेयं तत्राभिधेयमिति व्याप्तिग्रहणसमये वृत्तिमत्प्रमेय-त्वावच्छेदेनैव सामानाधिकरण्यरूपव्याप्तिसत्त्वेऽपि तस्याः प्रमेयत्वरूपेणैव ग्रहणम्, न तु वृत्तिमत्प्रमेयत्वेन, गौरवात्। **अद्वैतसिद्धि**, पृ. ५५२

૬૭. वृत्तिमत्त्वविशेषणस्य व्यभिचारावारकत्वेन वैयर्थ्याच्च, अवृत्तिषु साध्यसामानाधिकरण्य-रूपव्याप्त्यभाववत् साध्याभावसामानाधिकरण्यरूपव्यभिचारस्याप्यभावात्, व्यर्थविशेषणत्वरहितत्वे सति व्यभिचारिव्यावृत्तत्वमात्रेणैव व्याप्यतावच्छेदकत्वसम्भवाच्च। तथा च यथा वृत्तिमत्प्रमेयगतापि व्याप्तिः प्रमेयत्वेनैव गृह्यते, तथा तत्तन्नीलादिव्यक्तिगता प्रतियोगिता नीलत्वादिरूपेण गृह्यते इति न काचिदनुपपत्तिः। एवं च इहेदानीं घटो नास्तीति प्रतीतिरिव घटोपादानगततत्प्रागभावविषया मयि ज्ञानं नास्तीति प्रतीतिरपि प्रमातृगततत्प्रागभावविषयेति न काप्यनुपपत्तिरिति चेत् । **अद्वैतसिद्धि**, पृ. ५५२

૬૮. ... न, अभावज्ञाने प्रतियोग्यंशे भासमानस्य धर्मस्यैव प्रतियोगितावच्छेदकतया यत्किञ्चिद्विशेषाभावस्य सामान्यावच्छिन्नप्रतियोगिताकत्वे घटवत्यपि भूतले 'निर्घटं भूतलम्' इति घटज्ञानवत्यपि स्वस्मिन् मयि घटज्ञानं नास्तीति च प्रतीतेरापत्तेः पूर्वोक्तदोषात्। **अद्वैतसिद्धि**, पृ. ५५२

૬૯. यत्किञ्चिद्घटज्ञानं घटाभावज्ञाने प्रतिबन्धकमिति तु ज्ञानज्ञानेपि तुल्यम्। उदाहृतव्याप्तिग्रहणे तु बाधकाभावात् सामान्यावच्छेदेऽपि न दोषः। **अद्वैतसिद्धि**, पृ. ५५२

૭૦. ...अवच्छेदेऽपीत्यपिकारेण इदं सूचितम् - गगनादाववर्तमानव्याप्तेः प्रमेयत्वं नावच्छेदकम् अतिप्रसक्तत्वात् वृत्तिमत्त्वावच्छेदेन व्याप्तिधीसम्भवेन व्यर्थविशेषणत्वस्याप्यसम्भवात्। वृत्तिमत्प्रमेयत्वावच्छिन्नत्वस्य व्याप्तौ सत्त्वे तद्ग्रहणस्यादोषत्वात्। असत्त्वे तद्ग्रहणस्य भ्रमत्वादिति। **लघुचन्द्रिका**, पृ. ५५२

૭૧. अथैवं प्रागभावप्रतीतिरेव न स्यात्। न, स्यादेव 'घटो भविष्यति' इतिप्रतीतेः धात्वर्थभविष्यत्ता-विषयत्वेन प्रागभावविषयत्वात्। अन्यथा दिनान्तरोत्पत्स्यमानघटे एतद्दिनवृत्तिप्रागभावप्रतियोगित्वेन 'अद्य घटो भविष्यति' इति धीप्रसङ्गः। भविष्यत्त्वं च प्रतियोगितद्ध्वंसानाधारकालसम्बन्धित्वम्। **अद्वैतसिद्धि**, पृ. ५५२

૭૨. ध्वंसत्वं च प्रागभावानङ्गीकर्तृमते कादाचित्काभावत्वमेव। तदङ्गीकर्तृमतेऽपि प्रतियोग्यजनककादा-चित्काभावत्वम्। **अद्वैतसिद्धि**, पृ. ५५२

૪

પ્રાગભાવખંડન

વૈશેષિકો મુખ્યપણે પ્રાગભાવનું સમર્થન કરે છે. પ્રાગભાવનું લક્ષણ અને પ્રમાણ વૈશેષિકદર્શનમાં નિરૂપિત છે. નૈયાયિકો વૈશેષિકદર્શનને અનુસરે છે. પરંતુ અદ્વૈતવેદાન્તીઓ પ્રાગભાવનો સ્વીકાર કરતા નથી. અદ્વૈતવેદાન્તના ગ્રંથોમાં કોઈક સ્થળે પ્રાગભાવનો વ્યવહાર કરવામાં આવેલો જોવા મળે છે, એટલે ત્યાં વૈશેષિક મતનોં અભ્યુપગમ કરીને જ પ્રાગભાવનો વ્યવહાર અદ્વૈતવાદીઓ કરે છે એ ધ્યાનમાં રાખવું. પ્રાગભાવની સિદ્ધિ થાય તો ભાવરૂપ અવિદ્યાની સિદ્ધિ થઈ શકે જ નહિ એમ સમજીને જ અદ્વૈતવાદીઓ પ્રાગભાવના ખંડનમાં પ્રવૃત્ત રહ્યા છે. વિદ્યાનો પ્રાગભાવ જ જો અવિદ્યા હોય તો ભાવરૂપ અવિદ્યાની સિદ્ધિ થઈ શકે જ નહિ. જે ભાવરૂપ અવિદ્યાનો સ્વીકાર કરતા નથી તે વિદ્યાના પ્રાગભાવને અર્થાત્ પ્રમાના પ્રાગભાવને જ અવિદ્યા કહે છે. ભાવરૂપ અવિદ્યાની સિદ્ધિને માટે જ પ્રાગભાવનું ખંડન અદ્વૈતવેદાન્તીને અપેક્ષિત છે. વેદાન્તપરિભાષા, સિદ્ધાન્તલેશસંગ્રહ વગેરે અદ્વૈતવાદના ગ્રંથો હોવા છતાં એ બધામાં અવિદ્યાની આલોચના થઈ નથી. અવિદ્યાનું નિરૂપણ કર્યા વિના અદ્વૈતવાદનું સમર્થન એ અદ્ભુત બાબત છે. આ બધા ગ્રંથોમાં પ્રાગભાવનું સમર્થન કે ખંડન બંને નિરર્થક છે. ભાવરૂપ અવિદ્યાની સિદ્ધિને માટે જ પ્રાગભાવનું ખંડન નિતાન્ત અપેક્ષિત છે. અદ્વૈતસિદ્ધિના પ્રકરણમાં પ્રાગભાવનાં ખંડન માટે અનેક તર્કો આપવામાં આવ્યા છે. અદ્વૈતવાદના જુદા જુદા ગ્રંથોમાં પ્રાગભાવના ખંડન માટે બહુવિધ યુક્તિઓ આપી છે. પ્રાગભાવનાં સાધક પ્રમાણો ન જાણીએ તો પ્રાગભાવના ખંડનમાં આપવામાં આવેલી યુક્તિઓ સમજી શકાય નહિ, એટલે પ્રાગભાવની સમર્થક યુક્તિઓ જણાવીને પછી પ્રાગભાવનો નિરાસ કરતી યુક્તિઓ આપીએ છીએ.

પ્રાગભાવને સ્વીકારનારા પ્રાગભાવની સિદ્ધિ કરવા માટે ચાર પ્રમાણો આપે છે : (૧) પટોત્પત્તિ પહેલાં તંતુસમૂહમાં 'પટ નથી' એવું પ્રત્યક્ષજ્ઞાન થાય છે. આ અબાધિત પ્રત્યક્ષજ્ઞાન જ પ્રાગભાવમાં પ્રમાણ છે. (૨) પટોત્પત્તિની પછી તન્તુસમૂહમાં 'આટલા સમય સુધી તન્તુસમૂહમાં **પટ હતો નહિ**' એવું અબાધિત જ્ઞાન થાય છે, જે પ્રાગભાવમાં પ્રમાણ છે. (૩) પ્રાગભાવ ન સ્વીકારીએ તો 'આ ન થાઓ' એવી કામના ઘટે નહિ. અને આવી કામના તો અનુભવસિદ્ધ છે. તેથી આવી કામનાની અનુપપત્તિ જ પ્રાગભાવમાં પ્રમાણ છે. (૪) પટોત્પત્તિની પહેલાં તન્તુસમૂહમાં 'આ તન્તુસમૂહમાં **પટ ઉત્પન્ન થશે**' એવો અબાધિત અનુભવ થાય છે, જે અનુભવ પ્રાગભાવમાં પ્રમાણ છે.[૧]

(૧) પ્રથમ પક્ષ તર્કસંગત નથી કારણ કે 'પટ નથી' એવું પ્રત્યક્ષજ્ઞાન પ્રાગભાવવિષયક હોઈ શકે જ નહિ. જેમ 'ઘટમાં પટ નથી (घटे पटो नास्ति)' એ જ્ઞાનનો વિષય પટનો સામાન્યાભાવ છે તેમ 'તન્તુસમૂહમાં પટ નથી (तन्तुसमूहे पटो नास्ति)' એ જ્ઞાનનો વિષય પણ પટનો સામાન્યાભાવ જ છે. 'પટ નથી' એ અભાવની પ્રતિયોગિતા પટમાં છે. એ પ્રતિયોગિતા પટત્વસામાન્યધર્મથી અવચ્છિન્ન છે. સામાન્યધર્માવચ્છિન્નપ્રતિયોગિતાક અભાવ જ

સામાન્યાભાવ છે. જે અભાવની પ્રતિયોગિતા સામાન્ય ધર્મથી અવચ્છિન્ન હોય તે અભાવને જ સામાન્યાભાવ કહેવામાં આવે છે. તેથી 'પટ નથી' એ જ્ઞાનનો વિષય જે અભાવ છે તે સામાન્યાભાવ છે. ત્રિવિધ સંસર્ગાભાવમાંથી એકલો અત્યન્તાભાવ જ સામાન્યાભાવ હોઈ શકે છે. જેમ અત્યન્તાભાવ સામાન્યાભાવ છે તેમ પ્રાગભાવ સામાન્યાભાવ નથી. જો કહેવામાં આવે કે પ્રાગભાવ પણ સામાન્યાભાવ બને તો એમાં શું દોષ છે ?, પ્રાગભાવની પ્રતિયોગિતા પણ સામાન્ય ધર્મથી અવચ્છિન્ન હો, તો ઉત્તરમાં કહેવું જોઈએ કે પ્રાગભાવ સામાન્યાભાવ બની શકતો નથી કારણ કે પ્રતિયોગીના જનક અભાવને જ પ્રાગભાવ કહેવામાં આવે છે. પટપ્રાગભાવ પટનો જનક છે. જો પ્રાગભાવ સામાન્યાભાવ હોય તો તે પ્રાગભાવ કોનો જનક બનશે ? પટપ્રાગભાવ પટવ્યક્તિનો જનક બનશે કે પટસામાન્યનો જનક બનશે ? પટવ્યક્તિ સિવાય પટસામાન્યરૂપ કોઈ પ્રતિયોગી પ્રસિદ્ધ નથી કે જેનો જનક પ્રાગભાવ બની શકે. પટવ્યક્તિ વિશેષ વિશેષ પ્રાગભાવથી જન્ય છે. અર્થાત્ તત્પટપ્રાગભાવ તત્પટનો જનક છે, અપર પટનો પ્રાગભાવ અપર પટનો જનક છે. વ્યક્તિવિશેષનો પ્રાગભાવ વ્યક્તિવિશેષનો જનક છે. પરંતુ જો પ્રાગભાવ સામાન્યાભાવ હોય તો તે પ્રાગભાવ કયા પ્રતિયોગીનો જનક બનશે ?[૨]

વળી, એમ પણ ન કહી શકાય કે વિશેષાભાવરૂપ પ્રાગભાવ પ્રતિયોગીનો જનક હોવા છતાં સામાન્યાભાવરૂપ પ્રાગભાવ પ્રતિયોગીનો જનક નથી. આના ઉત્તરમાં કહેવું જોઈએ કે પ્રાગભાવ અવશ્ય પ્રતિયોગીનો જનક હોય છે. પ્રાગભાવવાદીના સિદ્ધાન્તમાં પ્રાગભાવત્વ ધર્મ પ્રતિયોગિજનકત્વ ધર્મનો વ્યાપ્ય છે. જેમાં પ્રતિયોગિજનકત્વ ધર્મ નથી તેમાં પ્રાગભાવત્વ ધર્મ પણ નથી. વ્યાપક ધર્મના અભાવને કારણે વ્યાપ્ય ધર્મનો અભાવ સિદ્ધ થશે. તેથી પ્રતિયોગીનો અજનક પ્રાગભાવ સિદ્ધ થઈ શકતો જ નથી. સામાન્યાભાવરૂપ પ્રાગભાવ સ્વીકારતાં પ્રતિયોગીનો અજનક પ્રાગભાવ સ્વીકારવો પડે. અને પ્રતિયોગીનો અજનક પ્રાગભાવ તો બની શકે જ નહિ એ અમે કહી ગયા છીએ.[૩]

તે તે ઘટવ્યક્તિની ઉત્પત્તિમાં તે તે ઘટવ્યક્તિનો પ્રાગભાવ જ જનક બનશે. વિશેષાભાવરૂપ પ્રાગભાવ ઉપરાંત સામાન્યાભાવરૂપ પ્રાગભાવને પણ તે તે પ્રતિયોગીની ઉત્પત્તિમાં જનક તરીકે સ્વીકારવો એ તર્કસંગત નથી. સામાન્યાભાવરૂપ પ્રાગભાવનું પ્રતિયોગિજનકત્વ અસિદ્ધ હોઈ સામાન્યાભાવરૂપ પ્રાગભાવ સિદ્ધ થઈ શકે નહિ.[૪] જેમ સામાન્યાભાવરૂપ પ્રાગભાવનું પ્રતિયોગિજનકત્વ અસિદ્ધ છે તેમ સામાન્યાભાવરૂપ પ્રાગભાવનો અનુયોગી પણ અસિદ્ધ છે. જેટલા વિશેષાભાવો છે તે બધાના (યાવદ્વિશેષાભાવના) અધિકરણમાં જ સામાન્યાભાવ હોઈ શકે. જેમ રૂપપ્રતિયોગિક યાવદ્વિશેષાભાવના અધિકરણ વાયુમાં રૂપસામાન્યાભાવ છે તેમ ઘટપ્રાગભાવ પણ જો સામાન્યાભાવ હોય તો આ સામાન્યાભાવરૂપ ઘટપ્રાગભાવનો અનુયોગી અર્થાત્ આશ્રય કોણ બનશે ? યાવદ્ઘટપ્રાગભાવના આશ્રય તરીકે તો કોઈ પણ ધર્મી સિદ્ધ નથી. તેથી સામાન્યાભાવરૂપ ઘટપ્રાગભાવનો આશ્રય કોઈ બની શકે નહિ. તે તે કપાલ તો તે તે ઘટપ્રાગભાવનો આશ્રય છે. કોઈ પણ કપાલ યાવદ્ઘટપ્રાગભાવનો આશ્રય નથી. યાવદ્પ્રાગભાવવિશેષોનો આશ્રય અસિદ્ધ હોઈ સામાન્યાભાવરૂપ પ્રાગભાવનો આશ્રય કોઈ પણ બની શકે જ નહિ.[૫] અત્યન્તાભાવ સામાન્યાભાવરૂપ બની શકે છે પરંતુ પ્રાગભાવ કદી પણ સામાન્યાભાવરૂપ બની શકતો નથી. પ્રાગભાવ પ્રતિયોગીના સમવાયિદેશમાં હોય છે એ સાચું. પરંતુ તે તે પ્રતિયોગીનો સમવાયિદેશ સિદ્ધ હોવા છતાં યાવત્પ્રતિયોગીનો સમવાયિદેશ

અસિદ્ધ છે. કોઈ પણ કપાલ એવો નથી કે જેમાં યાવદ્ઘટ ઉત્પન્ન થતા હોય. આમ પ્રાગભાવને સામાન્યાભાવરૂપ સ્વીકારતાં તે અભાવના પ્રતિયોગી અને અનુયોગી બંને અસિદ્ધ બનશે. તેથી પટની ઉત્પત્તિ પહેલાં 'પટ નથી' એવા પ્રત્યક્ષજ્ઞાનનો વિષય પટપ્રાગભાવ હોઈ શકે નહિ. સામાન્યધર્માવચ્છિન્નપ્રતિયોગિતાક પ્રાગભાવ તો અસિદ્ધ છે. અને તત્પટની ઉત્પત્તિ પહેલાં તન્તુસમૂહમાં 'તે પટ નથી' એવા પ્રત્યક્ષજ્ઞાનનો વિષય તત્પટપ્રાગભાવ બની શકતો નથી કારણ કે એ તત્પટપ્રાગભાવનો પ્રતિયોગિતાવચ્છેદક ધર્મ તત્પટત્વ તત્પટની ઉત્પત્તિ પહેલાં જાણી શકાય જ નહિ. અને પ્રતિયોગિતાવચ્છેદક ધર્મનું જ્ઞાન ન હોય ત્યારે એ અજ્ઞાત ધર્મથી અવચ્છિન્ન પ્રતિયોગિતાવાળા (પ્રતિયોગિતાક) અભાવનું પ્રત્યક્ષ થઈ શકે જ નહિ.

અહીં પ્રાગભાવવાદી કહે છે કે પટની ઉત્પત્તિ પહેલાં તન્તુસમૂહમાં થતું 'પટ નથી' એવું જ્ઞાન પટપ્રાગભાવવિષયક જ હોય છે. એ જ્ઞાનનો વિષય અભાવ પટત્વાવચ્છિન્નપ્રતિયોગિતાક નથી. 'પટ નથી' એવું જ્ઞાન અભાવીય પ્રતિયોગિતામાં પટત્વાવચ્છિન્નત્વને વિષય કરતું નથી કારણ કે પટત્વાવચ્છિન્નપ્રતિયોગિતાક અભાવ તન્તુમાં નથી. પરંતુ ઉક્ત પ્રતિયોગિતામાં પટત્વસામાનાધિકરણ્યમાત્ર 'પટ નથી' એવા જ્ઞાનનો વિષય બની શકે. બીજા શબ્દોમાં, પટત્વસમાનાધિકરણપ્રતિયોગિતાક અભાવ ઉક્ત જ્ઞાનનો વિષય બને છે પણ પટત્વાવચ્છિન્ન-પ્રતિયોગિતાક અભાવ ઉક્ત જ્ઞાનનો વિષય બનતો નથી. તન્તુમાં તત્પટવ્યક્તિની ઉત્પત્તિ પહેલાં તત્પટવ્યક્તિનો પ્રાગભાવ છે. આ પ્રાગભાવ હોય છે વિશેષાભાવ અર્થાત્ વિશેષ પ્રતિયોગીનો અભાવ. આ અભાવનો પ્રતિયોગી છે તત્પટવ્યક્તિ. આ તત્પટવ્યક્તિમાં શુદ્ધ પટત્વ ધર્મ છે અને અભાવની પ્રતિયોગિતા પણ છે. તેથી આ વિશેષાભાવીય પ્રતિયોગિતા પટત્વરૂપ સામાન્ય ધર્મની સમાનાધિકરણ બને છે. તેથી શુદ્ધપટત્વધર્મસમાનાધિકરણપ્રતિયોગિતાક અભાવ 'પટ નથી' એવા જ્ઞાનનો વિષય બની શકે છે. પટત્વસમાનાધિકરણપ્રતિયોગિતાક અભાવ યાવત્પટનો અભાવ નથી. અમુક વિશેષ પટનો અભાવ પટત્વસમાનાધિકરણપ્રતિયોગિતાક ઘટે છે. પરંતુ પટત્વાવચ્છિન્નપ્રતિયોગિતાક અભાવ અમુક વિશેષ પટનો અભાવ હોઈ શકે જ નહિ કારણ કે પટત્વાવચ્છિન્નપ્રતિયોગિતાક અભાવના જ્ઞાનમાં પટત્વધર્મની વ્યાપકીભૂત-પ્રતિયોગિતાવાળો (પટત્વધર્મવ્યાપકીભૂતપ્રતિયોગિતાક) અભાવ વિષય છે, અને અહીં જ્યાં જ્યાં પટત્વધર્મ છે ત્યાં ત્યાં અભાવીય પ્રતિયોગિતા પણ છે એવું જ્ઞાન થાય છે અને તેમાં યાવત્પટનો અભાવ જ જ્ઞાનનો વિષય થઈ પડે. પરંતુ યાવત્પટનો અભાવ તન્તુમાં નથી એ હકીકત છે, સિદ્ધ છે. તેથી પટત્વાવચ્છિન્નપ્રતિયોગિતાક અભાવ ઉક્ત જ્ઞાનનો વિષય ન હોવા છતાં પટત્વસમાનાધિકરણપ્રતિયોગિતાક અભાવને ઉક્ત જ્ઞાનનો વિષય બનવામાં કોઈ બાધા નથી. અમુક વિશેષ પટનો પ્રાગભાવ પટત્વસમાનાધિકરણપ્રતિયોગિતાક ઘટે છે, અને તેમાં પૂર્વપ્રદર્શિત કોઈ પણ દોષની આપત્તિ આવતી નથી.[૬]

આની સામે વિવરણકાર નીચે પ્રમાણે જણાવે છે. 'ભૂતલે પટ નથી' અને 'તન્તુમાં પટ નથી' આ બે જાતના જ્ઞાનનો વિષય પટપ્રતિયોગિતાક અભાવ છે. આ બે જ્ઞાનના અભાવ-વિષયત્વાંશમાં કોઈ પણ વિલક્ષણતા નથી. 'ભૂતલે પટ નથી' એ જ્ઞાનનો વિષય અભાવ પટત્વાવચ્છિન્નપ્રતિયોગિતાક છે એ તો બધાને સ્વીકાર્ય છે. ભૂતલે કોઈ પણ પટ હોય તો 'ભૂતલે પટ નથી' એવી પ્રતીતિ કોઈને ન થાય. તેથી જેમ 'ભૂતલે પટ નથી' એ જ્ઞાનનો વિષય અભાવ પટત્વાવચ્છિન્નપ્રતિયોગિતાક છે તેમ 'તન્તુઓમાં પટ નથી' એ જ્ઞાનનો વિષય અભાવ પણ પટત્વાવચ્છિન્નપ્રતિયોગિતાક જ છે, પટત્વસમાનાધિકરણપ્રતિયોગિતાક નથી જ.[૭]

વસ્તુતઃ વાત એમ છે કે પ્રતિયોગિવિશેષિત અભાવના જ્ઞાનમાં પ્રતિયોગ્યંશનો પ્રકારીભૂત ધર્મ જ પ્રતિયોગિતાવચ્છેદકરૂપે ભાસે છે. 'પટ નથી' એ જ્ઞાન પ્રતિયોગિવિશેષિત અભાવનું જ્ઞાન છે. એ જ્ઞાનમાં પ્રતિયોગ્યંશનો પટત્વધર્મ પ્રકારરૂપે ભાસે છે. પરિણામે પટત્વાવચ્છિન્ન-પ્રતિયોગિતાક અભાવ જ ઉક્ત જ્ઞાનનો વિષય બને છે અને સામાન્યધર્માવચ્છિન્નપ્રતિયોગિતાક પ્રાગભાવ સંભવતો જ ન હોઈ પટોત્પત્તિની પૂર્વે તન્તુમાં 'પટ નથી' એવા પ્રત્યક્ષજ્ઞાનનો વિષય પટપ્રાગભાવ બની શકે જ નહિ. નિષ્કર્ષ એ કે ઉક્ત જ્ઞાન દ્વારા પ્રાગભાવ સિદ્ધ થતો નથી. આમ પ્રાગભાવવાદીનું પ્રથમ પ્રમાણ ખંડિત થયું.

અહીં પ્રાગભાવવાદી પ્રશ્ન કરે છે કે જો ઉક્ત પ્રતીતિનો વિષય પ્રાગભાવ ન હોય તો તે પ્રતીતિનો વિષય શું બનશે ? આ પ્રશ્નના ઉત્તરમાં અદ્વૈતવાદી કહે છે કે 'भूतले घटो नास्ति (= ભૂતળ ઉપર ઘટ નથી)' ઇત્યાદિ જ્ઞાનનો વિષય જેમ કાલભેદથી અધિકરણસંસર્ગીનો અત્યન્તાભાવ બને છે તેમ પટોત્પત્તિની પહેલાં 'તન્તુસમૂહમાં પટ નથી' એવા જ્ઞાનનો વિષય પણ કાલભેદથી અધિકરણસંસર્ગીનો અત્યન્તાભાવ જ બનશે. તેથી પ્રાગભાવ સ્વીકારવાની કોઈ જ જરૂર નથી. અત્યન્તાભાવ સામાન્યધર્માવચ્છિન્નપ્રતિયોગિતાક બની શક્તો હોઈ 'તન્તુસમૂહમાં પટ નથી' એ જ્ઞાનને પણ કોઈ બાધા આવતી નથી. સમયવિશેષમાં સંયોગસંબંધને લઈ ઘટનો આધાર બનતા ભૂતલમાં સમયવિશેષમાં સંસર્ગશીલ ઘટનો અત્યન્તાભાવ બધાંને અનુભવસિદ્ધ છે. વળી, એક વાત આ પણ છે કે પ્રતિયોગ્યંશનો પ્રકારીભૂત ધર્મ જો પ્રતિયોગિતાનો અવચ્છેદક ના હોય તો 'વાયુમાં રૂપ નથી' એવી પ્રતીતિનો વિષય અભાવ પ્રણ રૂપત્વસમાનાધિ-કરણપ્રતિયોગિતાક હોવા છતાં રૂપવિશેષનો અભાવ જ બની જાય. પરિણામે, વાયુમાં રૂપ-વિશેષાભાવ જ સિદ્ધ થશે પણ રૂપસામાન્યાભાવ સિદ્ધ થશે નહિ. 'વાયુમાં રૂપ નથી' એ પ્રતીતિ પણ જો રૂપસામાન્યાભાવવિષયક ન હોય તો રૂપસામાન્યાભાવની સિદ્ધિ જ થાય નહિ.[૮]

અહીં પ્રાગભાવવાદી કહે છે કે 'વાયુમાં રૂપ નથી' એ પ્રતીતિ દ્વારા સામાન્યાભાવની સિદ્ધિ થતી નથી પણ બીજી રીતે થાય છે. તે નીચે પ્રમાણે છે. 'વાયુમાં પાર્થિવ રૂપ નથી, જલીય રૂપ નથી, તૈજસીય રૂપ નથી' એવી નિશ્ચયદશામાં પણ 'વાયુમાં રૂપ છે કે નહિ' એવો સંદેહ થાય છે. આમ તત્તદ્વિશેષરૂપના અભાવના નિશ્ચય વખતે વાયુમાં રૂપાભાવનો જે સંદેહ થાય છે તે સંદેહનો વિષય જે રૂપાભાવ છે તે રૂપવિશેષાભાવાતિરિક્ત રૂપાભાવ છે, એમ સ્વીકારવું જોઈએ. રૂપવિશેષાભાવ ઉક્ત સંદેહનો વિષય બની શકે નહિ કારણ કે વાયુમાં રૂપવિશેષના અભાવનો નિશ્ચય છે; જ્યાં જેનો નિશ્ચય હોય ત્યાં તેનો સંશય ઘટે નહિ. તેથી રૂપવિશેષાભાવાતિરિક્ત રૂપસામાન્યાભાવ જ ઉક્ત સંદેહનો વિષય બનશે. આમ સામાન્યાભાવની સિદ્ધિ થશે જ. તેથી, સામાન્યાભાવની સિદ્ધિ જ નહિ થાય એમ કહેવું યોગ્ય નથી.[૯]

આના ઉત્તરમાં અદ્વૈતવેદાન્તી નીચે પ્રમાણે જણાવે છે : ઉપર દર્શાવ્યા પ્રમાણે સામાન્યાભાવ સિદ્ધ થઈ શકે જ નહિ. વાયુમાં રૂપવિશેષાભાવનો નિશ્ચય હોવા છતાં તે નિશ્ચિત રૂપવિશેષાભાવમાં જ સંશય થઈ શકે છે. જો કે નિશ્ચિત વિષયમાં સાક્ષાત્ સંશય થતો નથી છતાં અન્યસંશયાહિત સંશય થઈ શકે છે. વાયુગત ધર્મમાં 'રૂપત્વ છે કે નહિ' એવો સંશય થાય છે અને એ સંશય વડે આહિત સંશય નિશ્ચિત રૂપવિશેષાભાવમાં પણ થઈ શકે છે. આમ નિશ્ચિત રૂપવિશેષાભાવ અન્યસંશયાહિત સંશયનો વિષય બની શકતો હોઈ વિશેષાભાવાતિરિક્ત સામાન્યાભાવની સિદ્ધિ થઈ શકે નહિ. નિશ્ચિત રૂપવિશેષાભાવ જ ઉક્ત સંશયનો વિષય હોય

છે એ વસ્તુ પુરવાર કરતું બીજું પ્રમાણ એ છે કે વાયુમાં પ્રત્યેકરૂપપ્રતિયોગિક નિખિલ-રૂપાભાવો છે-એવો જે પુરુષને નિશ્ચય છે, તે પુરુષને એવી નિશ્ચયદશામાં 'વાયુમાં રૂપ છે કે નહિ' એવો સંશય થઈ શકે જ નહિ. તેથી 'વાયુમાં રૂપ છે કે નહિ' એવો સંશય વાયુગત ધર્મમાં જે રૂપત્વનો સંશય થાય છે તે સંશય વડે આહિત સંશય જ છે, એમ સ્વીકારવું જોઈએ. પરિણામે, પૂર્વપક્ષીએ દર્શાવ્યા પ્રમાણે સામાન્યાભાવ સિદ્ધ થઈ શકતો નથી.[૧૦] પ્રાગભાવની સિદ્ધિ માટે આપવામાં આવતા પ્રથમ પ્રમાણનું ખંડન અહીં સમાપ્ત થાય છે.

(૨) પટોત્પત્તિ પહેલાં થતી 'તન્તુઓમાં પટ નથી' એ પ્રતીતિનો વિષય ઘટનો પ્રાગભાવ હોઈ શકે નહિ એ વિશદરૂપે ઉપર સમજાવવામાં આવ્યું છે. જેમ તન્તુઓમાં પટોત્પત્તિ પહેલાં થતી 'તન્તુઓમાં પટ નથી' એવી બુદ્ધિ પટના પ્રાગભાવવિષયક નથી તેમ તન્તુઓમાં પટોત્પત્તિ પછી થતી 'આટલા કાળ સુધી તન્તુઓમાં પટ હતો નહિ' એવી બુદ્ધિ પણ પટના પ્રાગભાવ-વિષયક નથી અર્થાત્ આ બુદ્ધિ પણ પ્રાગભાવમાં પ્રમાણ નથી. કેમ ? તેનું કારણ એ કે ઘટશૂન્ય ભૂતલે ઘટ લાવ્યા પછી 'આટલા સમય સુધી ભૂતલે ઘટ હતો નહિ' એવી પ્રતીતિ સૌને થાય છે પરંતુ એ પ્રતીતિનો વિષય ઘટપ્રાગભાવ નથી જ. ઘટનો પ્રાગભાવ ઘટના સમવાયિકારણમાં જ હોય છે. પરંતુ ભૂતલ ઘટનું સમવાયિકરણ નથી. ઘટનું સમવાયિકરણ તો કપાલ છે. તેથી 'આટલો વખત ભૂતલે ઘટ હતો નહિ' એવી બુદ્ધિનો વિષય ઘટનો અત્યન્તાભાવ જ છે એ બધા સ્વીકારે છે. 'તન્તુઓમાં પટ ન હતો' અને 'ભૂતલે ઘટ ન હતો' એ ઉભય પ્રતીતિ સમાનરૂપ હોઈ એક પ્રતીતિનો વિષય પ્રાગભાવ અને બીજીનો વિષય અત્યન્તાભાવ એમ કોઈ પણ રીતે કહી શકાય નહિ. તેમાં પ્રતીતિનો અપલાપ થાય. વિલક્ષણવિષયક અવિલક્ષણ પ્રતીતિ સ્વીકારતાં વ્યવસ્થાની રક્ષા થઈ શકશે નહિ. તેથી 'આટલો કાળ તન્તુઓમાં પટ હતો નહિ' એવી બુદ્ધિ પણ પ્રાગભાવમાં પ્રમાણ નથી.[૧૧]

(૩) આ જ રીતે ત્રીજો પક્ષ પણ અસંગત છે. 'આ ન થાઓ' એવી કામના પણ પ્રાગ-ભાવવિષયક નથી. જો કહેવામાં આવે કે 'આ ન થાઓ' એવી કામનાનો વિષય પ્રાગભાવ છે કારણ કે 'આ ન થાઓ' એવી કામનાનો વિષય જે અભાવ છે તે અત્યન્તાભાવ હોઈ શકે જ નહિ. અત્યન્તાભાવ નિત્ય છે અને એટલે તે સાધ્ય નથી. કામના તો સાધ્ય વિષયની જ હોઈ શકે. 'આ ન થાઓ' એવી કામનાનો વિષય પ્રધ્વંસ (પ્રધ્વંસાભાવ) પણ ન હોઈ શકે. પ્રધ્વંસ સાધ્ય છે એ વાત સાચી. પરંતુ અનિષ્પન્નપ્રતિયોગિક પ્રધ્વંસ જ 'આ ન થાઓ' એવી કામનાનો વિષય બની શકે, જ્યારે અનિષ્પન્નપ્રતિયોગિક પ્રધ્વંસ સ્વયં અપ્રસિદ્ધ છે, અનિષ્પન્નપ્રતિયોગિક પ્રધ્વંસ જેવી કોઈ વસ્તુ જ નથી. પ્રધ્વંસનો પ્રતિયોગી નિષ્પન્ન હોય તો તે પ્રતિયોગીના પ્રધ્વંસવિષયક કામના બની શકે પણ તે કામના 'આ ન થાઓ' એ ન જ હોય કારણ કે આ કામનાનો વિષય અનિષ્પન્નપ્રતિયોગિક પ્રધ્વંસ જ હોય જે સ્વયં અપ્રસિદ્ધ છે. આમ અત્યન્તાભાવ અને પ્રધ્વંસ (પ્રધ્વંસાભાવ) ઉભય 'આ ન થાઓ' એ કામનાનો વિષય બની શકતા ન હોઈ પ્રાગભાવને જ આ કામનાનો વિષય માનવો જોઈએ. અહીં કોઈ આપત્તિ આપે કે પ્રાગભાવ પણ અનાદિ વસ્તુ હોઈ તે કેવી રીતે કામ્ય બની શકે ? આના ઉત્તરમાં કહેવું જોઈએ કે પ્રાગભાવ અનાદિ હોવા છતાં પ્રાગભાવના પ્રતિયોગીનો જે જનક હોય તેના વિઘટન દ્વારા પ્રાગભાવપરિપાલન સાધ્ય બની શકતું હોઈ પ્રાગભાવ ઉક્ત કામનાનો વિષય બનશે. પ્રાગભાવ સાધ્ય ન હોવા છતાં પ્રાગભાવનો કાલાન્તરસંબંધ પ્રાગભાવના પ્રતિયોગીના જનકના

વિઘટન દ્વારા સંભવે છે. એટલે 'પ્રાગભાવ કાલાન્તરે પણ અનુવૃત્ત હો' એવી કામના થઈ શકે. પ્રાગભાવની કાલાન્તરાનુવૃત્તિ સંપાદન કરવા માટે પ્રાગભાવના પ્રતિયોગીના જનકનું (અર્થાત્ જેના હોતાં પ્રાગભાવનો પ્રતિયોગી ઉત્પન્ન થાય છે તેનું) વિઘટન કરવાથી જ પ્રાગભાવનો પ્રતિયોગી ઉત્પન્ન થઈ શકે નહિ, અને પ્રાગભાવનો પ્રતિયોગી ઉત્પન્ન ન થાય તો પ્રાગભાવની નિવૃત્તિ પણ ન થાય. પરિણામે પ્રાગભાવ કાલાન્તરે અનુવૃત્ત થાય. આ રીતે પ્રાગભાવપરિપાલનનું સાધ્યત્વ સંભવતું હોઈ સાધ્ય પ્રાગભાવપરિપાલનવિષયક કામના થઈ શકે. ઉક્ત કામનાનો વિષય પ્રાગભાવપરિપાલન છે. ઉક્ત કામનાની અનુપપત્તિ જ પ્રાગભાવમાં પ્રમાણ છે. પ્રાગ-ભાવ સ્વીકારવામાં ન આવે તો ઉક્ત કામના કોઈ પણ રીતે ઘટે જ નહિ. 'આ ન થાઓ' એ કામના જ અસિદ્ધ છે એમ તો કહેવાય જ નહિ, કારણ કે આ કામના સર્વાનુભવસિદ્ધ છે. પ્રાગભાવનો સ્વીકાર કરવામાં ન આવે તો સર્વાનુભવસિદ્ધ આ કામના જ કોઈ પણ રીતે ઘટે નહિ. એટલે પ્રાગભાવ અવશ્ય સ્વીકારવો જોઈએ. આ જ પ્રાગભાવપરિપાલનન્યાય છે. પ્રાયશ્ચિત્ત વગેરે દ્વારા દુઃખપ્રાગભાવ પરિપાલિત થાય છે.[૧૨]

આની સામે અદ્વૈતવેદાન્તીનો તર્ક નીચે પ્રમાણે છે. ઉક્ત કામનાની અનુપપત્તિ પણ પ્રાગભાવમાં પ્રમાણ નથી. અનાદિ પ્રાગભાવનો કાલાન્તરસંબંધ સાધ્ય હોઈ જેમ ઉક્ત કામનાનો વિષય બની શકે છે તેમ અત્યન્તાભાવનો કાલાન્તરસંબંધ સાધ્ય હોઈ ઉક્ત કામનાનો વિષય બની શકે છે. પ્રાગભાવના પ્રતિયોગીનો જે જનક તેના વિઘટન દ્વારા જેમ પ્રાગભાવનો કાલાન્તરસંબંધ સાધ્ય બને છે અને પ્રતિયોગીના જનકના વિઘટન માટે જેમ પુરુષનો પ્રયત્ન પણ થાય છે તેમ અત્યન્તાભાવના પ્રતિયોગીનો જે જનક તેના વિઘટન દ્વારા અત્યન્તાભાવનો પણ કાલાન્તરસંબંધ સાધ્ય બની શકે છે અને અત્યન્તાભાવના જનકના વિઘટન માટે પુરુષનો પ્રયત્ન પણ થઈ શકે છે. આમ પ્રાગભાવના સંબંધપરિપાલનની જેમ અત્યન્તાભાવનું સંબંધપરિપાલન પણ સાધ્ય હોઈ તે જ 'આ ન થાઓ' એ કામનાનો વિષય બની શકે છે. તેથી ઉક્ત કામનાની અનુપપત્તિ પ્રાગભાવમાં પ્રમાણ નથી. અત્યન્તાભાવવિષયક હોઈને ઉક્ત કામના ઉપપન્ન થઈ શકે છે. એટલે, અન્યથા ઉપપન્ન ઉક્ત કામના દ્વારા પ્રાગભાવની સિદ્ધિ થાય નહિ.[૧૩]

(૪) એ જ રીતે 'તન્તુઓમાં પટ થશે' એવી બુદ્ધિ પણ પ્રાગભાવવિષયક નથી. એટલે આ બુદ્ધિ દ્વારા પણ પ્રાગભાવ સિદ્ધ નહિ થાય. જો કહેવામાં આવે કે તન્તુઓમાં પટોત્પત્તિ પહેલાં તન્તુઓમાં પટનો જે અભાવ હોય છે તે પ્રાગભાવ જ છે, તેથી 'તન્તુઓમાં પટ થશે' એ પ્રતીતિનો વિષય પ્રાગભાવ જ હોય, તો એના ઉત્તરમાં કહેવું જોઈએ કે 'તન્તુઓમાં પટ થશે' એ બુદ્ધિ પટના ભવિષ્યત્કાલ સાથેના સંબંધને વિષય કરે છે, પટના પ્રાગભાવને વિષય કરતી નથી – ભવિષ્યત્કાલસંબંધવિષયક છે, પ્રાગભાવવિષયક નથી. તેથી ઉક્ત બુદ્ધિ દ્વારા પ્રાગભાવ સિદ્ધ થઈ શકે નહિ.[૧૪]

આની સામે પ્રાગભાવવાદી કહે છે કે વિદ્યમાન પ્રાગભાવનું પ્રતિયોગિત્વ જ 'ભવિષ્યત્' શબ્દનો અર્થ છે. કેવળ આગામી કાળ સાથેનો સંબંધ જ 'થશે' ('भविष्यति') એવી બુદ્ધિનો વિષય નથી. વિદ્યમાન પર્વત આદિના આગામી કાલ સાથેના સંબંધની (= સંબંધવિષયક) પ્રતીતિ થવા છતાં 'પર્વત થશે' (= 'पर्वतो भविष्यति') એવી બુદ્ધિ થતી નથી. વર્તમાનમાં ન હોઈ

જે આગામી કાળનો સંબંધી બને તેની બાબતમાં 'થશે' (= 'भविष्यति') એવી બુદ્ધિ થાય છે. આગામી કાલના સંબંધીરૂપ પદાર્થની વર્તમાનમાં અવિદ્યમાનતા જ પ્રાગભાવ છે. તેથી વિદ્યમાન વસ્તુની કાલાન્તરસંબંધિતાના જ્ઞાનમાં સંબંધજ્ઞાન હોવા છતાં 'થશે' (= 'भविष्यति') એવી બુદ્ધિ થતી નથી તથા 'થશે' એવો શબ્દપ્રયોગ પણ થતો નથી.[૧૫]

આના ઉત્તરમાં અદ્વૈતવેદાન્તી કહે છે કે જ્યારે જે વસ્તુની ભવિષ્યત્તાની પ્રતીતિ થાય ત્યારે તે જ વસ્તુના, વર્તમાન ક્ષણે અસત્ત્વ અને ઉત્તર ક્ષણે સત્ત્વ એ બેય અંશોને લઈને જ 'થશે' (= 'भविष्यति') એવી બુદ્ધિ થાય છે. વિદ્યમાન પ્રાગભાવનું પ્રતિયોગિત્વ જ 'ભવિષ્યત્' શબ્દનો અર્થ નથી. 'તન્તુઓમાં પટ થશે' એવી આપ્ત પુરુષની ઉક્તિ દ્વારા પટના ભવિષ્યત્કાલીન અસત્ત્વની આશંકા દૂર થાય છે. જો પ્રાગભાવપ્રતિયોગિત્વ જ 'ભવિષ્યત્' શબ્દનો અર્થ હોત તો પટના ભવિષ્યત્કાલીન અસત્ત્વની આશંકા દૂર થાત નહિ. જેમ આટલા કાળ સુધી તન્તુમાં પટનો પ્રાગભાવ હોવા છતાં પટના સહકારિકારણોના અભાવને કારણે વર્તમાન કાળે પણ તંતુમાં પટ ઉત્પન્ન થઈ શક્તો નથી તેમ પરવર્તી કાળે પણ પટના સહકારિકારણોના અભાવને કારણે પટનો અભાવ સંભવે છે, એટલે પટના ભવિષ્યત્કાલીન અસત્ત્વની આશંકા દૂર થઈ શકે નહિ અર્થાત્ પટના ભવિષ્યત્કાલીન સત્ત્વનો નિશ્ચય થઈ શકે નહિ.[૧૬]

પ્રાગભાવવાદી કહે છે કે તન્તુઓમાં પટનું વર્તમાનકાલીન અસત્ત્વ પટના પ્રાગભાવ-પ્રતિયોગિત્વને લીધે જ ઘટે છે. જો પટ વર્તમાનકાલીન પ્રાગભાવનો પ્રતિયોગી ન હોય તો તન્તુઓમાં પટનું વર્તમાનકાલીન અસત્ત્વ કેવી રીતે સંભવે ? પટનું વર્તમાનકાલીન અસત્ત્વ પ્રાગભાવપ્રતિયોગિત્વને લીધે જ ઘટે છે.

આની સામે અદ્વૈતવેદાન્તી જણાવે છે કે પ્રાગભાવવાદીએ આમ કહેવું યોગ્ય નથી કારણ કે વર્તમાનક્ષણાવચ્છિન્ન તન્તુમાં આગામી પટનું જે અસત્ત્વ છે તે પટના અત્યન્તાભાવના પ્રતિયોગિત્વને કારણે જ ઘટે છે, પ્રાગભાવના પ્રતિયોગિત્વને કારણે ઘટતું નથી. વળી, બીજી વાત એ કે વિદ્યમાન પ્રાગભાવનું પ્રતિયોગિત્વ જ જો 'થશે' ('ભવિષ્યત્') શબ્દનો અર્થ હોય તો 'દેવદત્ત પંડિત થશે' એવી પ્રતીતિ અને શબ્દપ્રયોગ બંને અનુપપન્ન થઈ પડે, કારણ કે ઉત્પન્ન દેવદત્તમાં વિદ્યમાન પ્રાગભાવનું પ્રતિયોગિત્વ નથી, એટલે 'થશે' એવી પ્રતીતિ અને શબ્દપ્રયોગ બંનેનું થવું ઉચિત નથી.[૧૭]

પ્રાગભાવવાદીનો ઉત્તર છે કે દેવદત્ત ઉત્પન્ન થયો હોવા છતાં પાંડિત્યવિશિષ્ટ દેવદત્ત ઉત્પન્ન થયો નથી. કેવળ દેવદત્ત અને પાંડિત્યવિશિષ્ટ દેવદત્ત બે ભિન્ન વસ્તુ છે. તેથી વર્તમાન-કાળે દેવદત્તનો પ્રાગભાવ ન હોવા છતાં પાંડિત્યવિશિષ્ટ દેવદત્તનો તો પ્રાગભાવ છે જ. તેથી વિદ્યમાન પ્રાગભાવનું પ્રતિયોગિત્વ 'થશે' શબ્દનો અર્થ છે એ અમારી માન્યતામાં 'થશે' એવી પ્રતીતિ અને શબ્દપ્રયોગ ઉભય અનુપપન્ન થઈ પડતા નથી.[૧૮]

આની સામે અદ્વૈતવેદાન્તી જણાવે છે કે વિશિષ્ટ વિશેષ્યથી ભિન્ન નથી. માની લો કે વિશિષ્ટ વિશેષ્યથી ભિન્ન છે. વિશિષ્ટની બાબતમાં બે વિકલ્પ સંભવે કાં તો તે નિત્ય હોય કાં તો અનિત્ય. જો તે નિત્ય હોય તો વિશેષણના અભાવમાં પણ નિત્ય વિશિષ્ટ (વસ્તુ) હોય જ અને પરિણામે વિશેષણના અભાવમાં પણ વિશિષ્ટવિષયક પ્રતીતિ અને શબ્દપ્રયોગ બંને થવા જોઈએ. પરંતુ તેમ તો થતું નથી. હવે જો વિશિષ્ટ અનિત્ય હોય તો પ્રશ્ન ઊઠશે કે તે અનિત્ય

વિશિષ્ટ વસ્તુનું સમવાયી, અસમવાયી અને નિમિત્ત કારણ શું હશે ? જો કહેવામાં આવે કે વિશેષણાદિ જ તેનું સમવાયિકારણ બનશે તો તેની સામે કહેવું જોઈએ કે જે સ્થળે ગુણ, કર્મ વગેરે વિશેષણ હશે ત્યાં ગુણ, કર્મ પોતે સમવાયિકારણ બની જવાની આપત્તિ આવશે.[૧૯]

વળી, જો વિશિષ્ટ વિશેષ્યથી ભિન્ન હોય તો વિશિષ્ટ વસ્તુ પણ વિશેષણાદિભેદવિશિષ્ટ હોઈ વિશેષ્યથી ભિન્ન બની જાય. અને તેમ થાય તો અનવસ્થાની આપત્તિ આવે. સર્વત્ર શુદ્ધ વિશેષ્ય હોય, વિશિષ્ટ વિશેષ્ય હોઈ શકે નહિ – એવું તો છે નહિ. વિશિષ્ટ વિશેષ્ય હોવાથી અનવસ્થા થાય. વિશિષ્ટથી વિશેષ્ય ભિન્ન છે. તે વિશિષ્ટ પણ વિશેષ્ય હોઈ તે પણ વિશિષ્ટથી ભિન્ન છે – આ રીતે અવિશ્રાન્ત ભેદધારાને સ્વીકારવી પડે. ઉપરાંત, વિશિષ્ટ વિશેષ્યથી ભિન્ન છે એમ સ્વીકારીએ તો બીજો દોષ એ આવે કે 'પંડિત થશે' એવી બુદ્ધિના વિષય વિશેષણની જ ભવિષ્યત્તા બને પણ વિશેષ્યની ભવિષ્યત્તા બને નહિ. પરિણામે, પંડિતનું પાંડિત્ય જ ભવિષ્યત્તાયુક્ત છે એમ કહેવાનું થાય. અને તો પછી 'પંડિત થશે' એ પ્રતીતિનો વિષય પાંડિત્ય જ બનશે. 'પંડિત થશે' એનો અર્થ કેવળ 'પાંડિત્ય થશે' એ જ થશે.[૨૦] પરંતુ આપણને તો પંડિત દેવદત્તની ભવિષ્યત્તાનો અનુભવ થાય છે, પાંડિત્યની ભવિષ્યત્તાનો અનુભવ થતો નથી. વિશિષ્ટને વિશેષ્યથી ભિન્ન માનનારે પંડિત દેવદત્તની ભવિષ્યત્તાના અનુભવનો ખુલાસો કરવા બહુ કલ્પનાઓ કરવી પડશે. 'देवदत्तः पण्डितो भविष्यति' ('= દેવદત્ત પંડિત થશે') એ શબ્દપ્રયોગમાં દેવદત્તોત્તર પ્રથમા વિભક્તિની સપ્તમી વિભક્તિના અર્થમાં લક્ષણા કરવી પડે. એ જ રીતે 'પંડિત' શબ્દની પાંડિત્યધર્મમાં લક્ષણા સ્વીકારવી પડે. એ જ રીતે પુંલિંગ 'પંડિત' શબ્દનો નપુંસકલિંગમાં વ્યત્યાસ કરવો પડે. આમ બહુ કલ્પના કરવાની આપત્તિ આવે છે. તેથી વિશિષ્ટ વિશેષ્યથી ભિન્ન છે એમ કહેવું જરાય સંગત નથી. અને વિશિષ્ટ વિશેષ્યથી અભિન્ન હોતાં 'દેવદત્ત પંડિત થશે' એવી ભવિષ્યત્તાપ્રતીતિનો વિષય વર્તમાન પ્રાગભાવનું પ્રતિયોગિત્વ હોઈ શકે નહિ.[૨૧]

અહીં પ્રાગભાવવાદી શંકા કરે છે કે પ્રાગભાવનો સ્વીકાર ન કરીએ તો 'પંડિત થશે' એ પ્રતીતિનો વિષય કયો અભાવ બનશે ? દેવદત્તના અસ્તિત્વકાળે દેવદત્તનો અભાવ તો હોઈ શકે નહિ.[૨૨] આના ઉત્તરમાં અદ્વૈતવેદાન્તી કહે છે કે પંડિતત્વવિશિષ્ટ દેવદત્તનો અત્યન્તાભાવ જ ઉક્ત પ્રતીતિનો વિષય બનશે. અહીં પંડિતત્વ વિશેષણનો અભાવ છે, એને કારણે પંડિતત્વવિશિષ્ટ દેવદત્તનો અભાવ છે, અને પંડિતત્વવિશિષ્ટ દેવદત્તનો અભાવ તો દેવદત્તના અસ્તિત્વકાળે પણ સંભવે છે. આમ વિદ્યમાન વસ્તુનું પણ પ્રાગસત્ત્વ અત્યન્તાભાવ દ્વારા જ ઘટી શકતું હોઈ પ્રાગભાવ સ્વીકારવાની કોઈ જ જરૂર નથી.[૨૩] અહીં પ્રાગભાવવાદી આપત્તિ આપે છે કે વિદ્યમાન વસ્તુનું પણ પ્રાક્કાલાસત્ત્વ અત્યન્તાભાવ દ્વારા ઘટી શકતું હોવા છતાં કાળનો પ્રાક્ત્વ ધર્મ, પ્રાગભાવ ન સ્વીકારવામાં આવે તો, સમજાવી શકાય નહિ. જે કાલ પ્રાગભાવનો આધાર છે તે કાલ જ પ્રાક્કાલ છે. તેથી કાળના પ્રાક્ત્વનું નિરૂપણ કરવા માટે પ્રાગભાવનો સ્વીકાર કરવો જ જોઈએ.[૨૪] આના જવાબમાં અદ્વૈતવેદાન્તી જણાવે છે કે કાળના પ્રાક્ત્વનું નિરૂપણ કરવા માટે પ્રાગભાવ સ્વીકારવો જરૂરી નથી. જે કાળ પ્રતિયોગી અને પ્રતિયોગિધ્વંસનો આધાર નથી તે કાળ જ પ્રાક્કાલ છે. જે કાળે પ્રતિયોગી પણ નથી અને પ્રતિયોગીનો ધ્વંસ પણ નથી તે કાળ જ પ્રતિયોગીનો પ્રાક્કાળ છે.[૨૫]

અહીં પ્રાગભાવવાદી આપત્તિ આપે છે કે જો ઘટ આદિ વસ્તુમાં પ્રાગભાવનું પ્રતિયોગિત્વ

સ્વીકારવામાં ન આવે તો આત્મા આદિ નિત્ય વસ્તુની જેમ ઘટ આદિ વસ્તુનું પણ કાર્યત્વ સિદ્ધ થશે નહિ. આત્મા વગેરે કાર્ય નથી અને ઘટ વગેરે કાર્ય છે, એનું કારણ શું ? આત્મા વગેરે વસ્તુ પ્રાગભાવની પ્રતિયોગી નથી એટલે તે કાર્ય કે સાધ્ય પણ નથી, જ્યારે ઘટ વગેરે વસ્તુ પ્રાગ-ભાવની પ્રતિયોગી છે એટલે તે કાર્ય કે સાધ્ય પણ છે. તેથી ઘટ વગેરે વસ્તુનું કાર્યત્વ કે સાધ્યત્વ ઘટ વગેરે વસ્તુના પ્રાગભાવપ્રતિયોગિત્વ વિના અનુપપન્ન થઈ પડે છે. એટલે ઘટ વગેરે વસ્તુના કાર્યત્વની અનુપપત્તિ જ પ્રાગભાવમાં પ્રમાણ છે.[૨૬]

આના ઉત્તરમાં અદ્વૈતવેદાન્તી કહે છે કે જે સ્વરૂપવિશેષને કારણે ઘટાદિમાં પ્રાગભાવ-પ્રતિયોગિત્વ છે તે જ સ્વરૂપવિશેષને કારણે ઘટાદિનું કાર્યત્વ ઘટે છે. ઘટાદિનું કાર્યત્વ ઘટાવવા માટે પ્રાગભાવપ્રતિયોગિત્વ સ્વીકારવાની કોઈ જ જરૂર નથી. અસત્કાર્યવાદીને મતે ઉપાદાનકારણમાં કાર્યનું અસત્ત્વમાત્ર અપેક્ષિત છે. ઘટાદિની ઉત્પત્તિ પહેલાં ઘટાદિના ઉપા-દાનકારણમાં ઘટાદિનું સત્ત્વ હોય તો ઘટાદિનું કાર્યત્વ ઘટી શકે નહિ. અને ઉપાદાનકારણમાં કાર્યનું અસત્ત્વ કારણનિષ્ઠ અત્યન્તાભાવ દ્વારા જ ઘટી શકે છે. ઉપાદાનકારણમાં કાર્યનું અસત્ત્વ ઘટાવવા કારણનિષ્ઠ પ્રાગભાવ સ્વીકારવાની કોઈ જ આવશ્યકતા નથી. અહીં પ્રાગભાવવાદી એવી આપત્તિ આપી શકે નહિ કે પ્રાગભાવનો અપ્રતિયોગી પણ જો કાર્ય હોઈ શકતો હોય તો આત્મામાં કાર્યત્વની આપત્તિ આવે. પ્રાગભાવનો પ્રતિયોગી ન હોવાને કારણે જ આત્મા કાર્ય નથી. આના ઉત્તરમાં કહેવું જોઈએ કે જે સ્વરૂપવિશેષને કારણે આત્મા પ્રાગભાવનો પ્રતિયોગી બનતો નથી તે જ સ્વરૂપવિશેષને કારણે આત્મા કાર્ય પણ બને નહિ. આત્માની અકાર્યતાની સિદ્ધિને માટે આત્મામાં પ્રાગભાવનું અપ્રતિયોગિત્વ સ્વીકારવાની કોઈ જરૂર નથી.

ઉપરની ચર્ચા ઉપરથી સ્પષ્ટ થાય છે કે 'નથી, ન હતો, થશે' આ ત્રિવિધ પ્રતીતિનો જે વિષય છે તે પ્રાગભાવ નથી જ. પ્રાગભાવ ન સ્વીકારીએ તો પણ કાર્યની ઉત્પત્તિ પહેલાં 'નથી' અને 'થશે' એ ઉભય પ્રતીતિ ઘટી શકે છે અને કાર્યની ઉત્પત્તિ પછી 'આટલા કાળ સુધી કાર્ય ન હતું' એ પ્રતીતિનો વિષય પણ પ્રાગભાવ ન હોઈ એ પ્રતીતિ દ્વારા પ્રાગભાવ સિદ્ધ થાય નહિ. એ જ રીતે, 'આ ન થાઓ' એવી કામના પ્રાગભાવ વિના પણ ઘટી શકતી હોઈ, એ કામનાને ઘટાવવા માટે પ્રાગભાવનો સ્વીકાર જરૂરી છે એમ કહી શકાય નહિ.[૨૭]

હવે પ્રાગભાવવાદી એક નવી આપત્તિ આપે છે. તે નીચે પ્રમાણે છે. પ્રાગભાવ ન સ્વીકારીએ તો ઉત્પન્ન કાર્યની પુનરુત્પત્તિની આપત્તિ આવે. કાર્યની ઉત્પત્તિની અવ્યવહિત પ્રાક્ક્ષણે કાર્યની ઉત્પાદક સામગ્રી હોવાથી સામગ્રીની અવ્યવહિત ઉત્તરક્ષણે કાર્યની ઉત્પત્તિ થાય છે. જે સામગ્રી કાર્યની ઉત્પત્તિની અવ્યવહિત પ્રાક્ક્ષણે હતી તે જ સામગ્રી કાર્યની ઉત્પત્તિની ક્ષણે પણ હોય છે, માત્ર સામગ્રીની અન્તર્ગત તે કાર્યનો પ્રાગભાવ હોતો નથી. તેથી પ્રાગભાવવાદીના મતે ઉત્પન્ન કાર્યની પુનરુત્પત્તિની આપત્તિ આવતી નથી. કાર્યનો પ્રાગભાવ પણ કાર્યની ઉત્પાદક કારણસામગ્રીની અંતર્ગત એક કારણ છે. કાર્યની ઉત્પત્તિની ક્ષણે કાર્યનો પ્રાગભાવ નાશ પામ્યો હોવાથી કાર્યનું સંપૂર્ણ કારણ અર્થાત્ સંપૂર્ણ સામગ્રી હોતી નથી. તેથી ઉત્પન્ન કાર્યની પુનરુત્પત્તિ થતી નથી. પરંતુ જેઓ પ્રાગભાવ સ્વીકારતા નથી તેમના મતમાં ઉત્પન્ન કાર્યની પુનરુત્પત્તિની આપત્તિ અપરિહાર્ય છે. જે સામગ્રી કાર્યની ઉત્પત્તિની અવ્યવહિત પ્રાક્ક્ષણે હતી તે જ સામગ્રી કાર્યની ઉત્પત્તિની ક્ષણે પણ હોય છે. સામગ્રી હોવા

છતાં જો કાર્યની ઉત્પત્તિ થાય નહિ તો સામગ્રીમાંથી કાર્યની પ્રથમ ઉત્પત્તિ પણ કેવી રીતે થાય ? તેથી ઉત્પન્ન કાર્યની પુનરુત્પત્તિની આપત્તિનો પરિહાર કરવા માટે પ્રાગભાવનો સ્વીકાર જરૂર કરવો જ જોઈએ.[૨૮]

આની સામે અદ્વૈતવેદાન્તી નીચે મુજબ કહે છે : પ્રાગભાવવાદીઓમાં પણ બે વર્ગ છે - (૧) કેટલાક કહે છે કે પ્રતિયોગી પ્રાગભાવનો નિવર્તક છે. (૨) બીજા કહે છે કે પ્રતિયોગી પ્રાગભાવનો નિવર્તક નથી પરંતુ પ્રતિયોગી પોતે જ પ્રાગભાવનિવૃત્તિસ્વરૂપ છે. સામાન્ય રીતે નૈયાયિકો માને છે કે પ્રતિયોગી પ્રાગભાવનો નિવર્તક છે. નિવર્તક એટલે નિવૃત્તિનો જનક. પ્રતિયોગી પ્રાગભાવની નિવૃત્તિનો જનક છે. જેઓ પ્રતિયોગીને પ્રાગભાવનો નિવર્તક કહે છે તેમના મતમાં ઉત્પન્ન કાર્યની પુનરુત્પત્તિની આપત્તિ કેમ ન આવે ? પ્રતિયોગીની ઉત્પત્તિની ક્ષણે પ્રાગભાવ તો નિવૃત્ત થતો નથી. પ્રતિયોગી પ્રાગભાવનો નિવર્તક હોઈ પ્રતિયોગીની ઉત્પત્તિની દ્વિતીય ક્ષણે પ્રાગભાવની નિવૃત્તિ થાય. પ્રતિયોગીની ઉત્પત્તિની ક્ષણે તો પ્રાગભાવ રહે જ. તેથી પ્રતિયોગીની ઉત્પત્તિની ક્ષણે સામગ્રી હોવાથી ઉત્પત્તિની દ્વિતીય ક્ષણે કાર્યની પુનરુત્પત્તિની આપત્તિ અવશ્ય આવી પડે.[૨૯] જે પુનરુત્પત્તિની આપત્તિના પરિહાર માટે પ્રાગભાવનો સ્વીકાર કરવામાં આવ્યો છે તે આપત્તિ તો પ્રાગભાવસ્વીકારપક્ષમાં એમની એમ જ રહે છે. વસ્તુતઃ પ્રતિયોગી પ્રાગભાવનો નિવર્તક છે એ મત નિતાન્ત અસંગત છે. કાર્યની ઉત્પત્તિની ક્ષણે કાર્ય અને કાર્યનો પ્રાગભાવ બંને હોઈ કાર્યની ઉત્પત્તિની ક્ષણ કાર્યની વર્તમાન ક્ષણ અને ભાવિક્ષણ પણ છે. એકની એક ક્ષણને જ વસ્તુની વર્તમાન ક્ષણ અને ભાવિક્ષણ સ્વીકારતાં કાલવ્યવહારનો ઉચ્છેદ થઈ જાય. વર્તમાનકાલ કદી ભવિષ્યત્કાલ નથી. તેથી પ્રાગભાવ અને પ્રાગભાવનો પ્રતિયોગી એક જ ક્ષણે હોય છે એમ કોઈ પણ બુદ્ધિમાન પુરુષ સ્વીકારી શકે નહિ.

જેઓ પ્રતિયોગીને પ્રાગભાવનિવૃત્તિસ્વરૂપ સ્વીકારે છે તેમના મતમાં પ્રદર્શિત દોષ આવતો નથી એ ખરું, પરંતુ તેઓ પણ પ્રાગભાવનો સ્વીકાર ન કરનાર અદ્વૈતવેદાન્તીને ઉત્પન્ન ઘટની પુનરુત્પત્તિની આપત્તિ આપી શકે નહિ. તેઓ માને છે કે પ્રાગભાવ ન સ્વીકારીએ તો ઉત્પન્ન ઘટની પુનરુત્પત્તિની આપત્તિ આવે. પરંતુ અદ્વૈતવેદાન્તી દર્શાવે છે કે પ્રાગભાવ ન સ્વીકારવા છતાં એ આપત્તિ આવતી નથી. નિયતપૂર્વવર્તિત્વ કારણમાં હોવું જ જોઈએ. કારણ સદા કાર્યની ઉત્પત્તિની અવ્યવહિત પૂર્વ ક્ષણે નિયતપણે અસ્તિત્વ ધરાવતું હોય જ. પરંતુ ઘટની ઉત્પત્તિની ક્ષણે તો દંડ, ચક્ર વગેરે નિયતપણે હોવા જ જોઈએ એવો કોઈ નિયમ નથી. ઘટની ઉત્પત્તિની ક્ષણે દંડ, ચક્ર વગેરે ન પણ હોય. તેથી ઉત્પન્ન ઘટની પુનરુત્પત્તિને અનુલક્ષી દંડ, ચક્ર વગેરેનું નિયતપૂર્વવર્તિત્વ છે જ નહિ, તો પછી ઉત્પન્ન ઘટની પુનરુત્પત્તિમાં દંડ, ચક્ર વગેરેની કારણતા હોય જ ક્યાંથી ? અને ઉત્પન્ન ઘટની પુનરુત્પત્તિ અકારણ દંડ, ચક્ર આદિ વડે કેવી રીતે સંભવે ? આમ ઉત્પન્ન ઘટની પુનરુત્પત્તિની આપત્તિ નિતાન્ત અસંગત છે.[૩૦]

આની સામે પ્રાગભાવવાદી નીચે મુજબ કહે છે. ઉત્પન્ન ઘટની પુનરુત્પત્તિને અનુલક્ષી દંડ, ચક્ર વગેરેનું નિયતપૂર્વવર્તિત્વ ભલે ન હો પરંતુ ઘટની ઉત્પત્તિને અનુલક્ષીને તો તેમનું નિયતપૂર્વવર્તિત્વ છે જ. એટલે ઉત્પન્ન ઘટની પુનરુત્પત્તિની આપત્તિ ભલે ન આવે પરંતુ ઉત્પન્ન ઘટની અનન્તર ઉત્તર ક્ષણે ઘટની ઉત્પત્તિની આપત્તિ તો આવે જ. સામગ્રીની અવ્યવહિત ઉત્તર ક્ષણે કાર્ય ઉત્પ ન થાય જ. સામગ્રીની અવ્યવહિત ઉત્તર ક્ષણે કાર્ય ઉત્પન્ન ન થાય તો તે

સામગ્રી જ નથી. કાર્યની ઉત્પત્તિની અવ્યવહિત પૂર્વ ક્ષણે નિયતપણે હોવું એ તો સામગ્રીનું લક્ષણ છે. જે સામગ્રીની અવ્યવહિત ઉત્તર ક્ષણે કાર્ય ઉત્પન્ન ન થાય તે સામગ્રીમાં કાર્યની ઉત્પત્તિની પૂર્વ ક્ષણે નિયતપણે હોવાપણું હોય જ નહિ અને પરિણામે તે સામગ્રી સામગ્રી જ ન હોઈ શકે. આમ સામગ્રીની અવ્યવહિત ઉત્તર ક્ષણે કાર્યોત્પત્તિનો નિયમ હોઈને ઉત્પન્ન-ઘટત્વરૂપે ઘટની ઉત્પત્તિ ન થવા છતાં કેવલઘટત્વરૂપે ઘટની ઉત્પત્તિની આપત્તિ કેમ ન આવે ? દંડ, ચક્ર વગેરે ઉત્પન્ન ઘટનું કારણ ન હોવા છતાં ઘટનું કારણ તો છે જ. તેથી ઘટોત્પત્તિની ઉત્તર ક્ષણે સામગ્રીવશતઃ ઘટની પુનઃ ઉત્પત્તિની આપત્તિ આવે છે જ. પ્રાગભાવ ન સ્વીકારનારને આ આપત્તિ અનિવાર્ય છે.[૩૧]

આની સામે પ્રાગભાવનો સ્વીકાર ન કરનાર અદ્વૈતવેદાન્તી જણાવે છે કે ઉત્પન્ન ઘટની અવ્યવહિત ઉત્તર ક્ષણે ઘટની ઉત્પત્તિ થતી નથી કારણ કે તેની ઉત્પત્તિમાં ઉત્પન્ન ઘટ પ્રતિબંધક છે.

પ્રાગભાવવાદી અદ્વૈતવેદાન્તીને કહે છે કે અહીં ઉત્પન્ન ઘટને પ્રતિબંધક તરીકે સ્વીકારતાં તો ઘટપ્રાગભાવનું ઘટોત્પત્તિમાં કારણત્વ અપરિહાર્ય થઈ પડે. કેવી રીતે એ સમજાવીએ છીએ. જે પ્રતિબંધક જે કાર્યનો હોય તે જ પ્રતિબંધકનો અભાવ તે જ કાર્યનું કારણ છે. જો ઉત્પન્ન ઘટને પ્રતિબંધક ગણીએ તો ઉત્પન્ન ઘટના અભાવને કારણ માનવું પડે. અને ઉત્પન્ન ઘટનો અભાવ ઉત્પન્ન ઘટના પ્રાગભાવથી અન્ય કંઈ જ નથી.[૩૨]

આની સામે અદ્વૈતવેદાન્તી ઉત્તર આપે છે કે જેઓ પ્રતિબંધકાભાવને કારણ ગણે છે તેઓ પણ કેવળ પ્રતિબંધકમાત્રના અભાવને કારણ નથી ગણતા પરંતુ ઉત્તેજકાભાવવિશિષ્ટ જ પ્રતિબંધકના અભાવને કારણ ગણે છે. તેવો પ્રતિબંધકાભાવ જ કાર્યોપયોગી છે. વિશિષ્ટ-પ્રતિયોગિક અભાવ જ પ્રતિબંધકાભાવ છે. પ્રાગભાવ વિશિષ્ટપ્રતિયોગિક નથી. તેથી પ્રતિ-બંધકાભાવત્વરૂપે પ્રાગભાવની કારણતા જ બની શકતી નથી.[૩૩]

વસ્તુતઃ કારણસામગ્રી હોવા છતાં કાર્યની ઉત્પત્તિ ન થવા દેનારને એટલે કે સામગ્રી-કાલીનકાર્યાનુત્પાદપ્રયોજકને જ પ્રતિબંધક કહ્યો છે. અમારા અદ્વૈતવાદીઓના મતે સામગ્રી-કાલીનકાર્યાનુત્પાદપ્રયોજકત્વ જ પ્રતિબંધકત્વનું લક્ષણ છે. તેથી પ્રતિબંધકાભાવ કાર્યનું કારણ (સામગ્રીઅંતર્ગત અનેક કારણોમાંનું એક કારણ) બની શકે નહિ. પ્રતિબંધકાભાવને કાર્યનું કારણ ગણવામાં આવે તો પ્રતિબંધકાભાવ પણ સામગ્રીની અંદર સમાવેશ પામે. હવે સામગ્રી પ્રતિબંધકાભાવઘટિત હોવાથી સામગ્રી હોતાં કાર્યનો અનુત્પાદ કદી થઈ શકે જ નહિ. અને કાર્યનો અનુત્પાદ અપ્રસિદ્ધ હોય તો કાર્યાનુત્પાદનું પ્રયોજકત્વ જ કોઈ રીતે ઘટે નહિ. અમે અદ્વૈતવાદીઓએ આપેલ પ્રતિબંધકના લક્ષણ અનુસાર પ્રતિબંધકાભાવ કાર્યનું કારણ નથી. વસ્તુતઃ અમે અદ્વૈતવાદીઓએ આપેલું પ્રતિબંધકનું લક્ષણ જ લોકવ્યવહારથી પણ સમર્થિત છે. કારણસામગ્રી હાજર હોવા છતાં કાર્ય ઉત્પન્ન ન થાય તો જ લોકો કહે છે કે પ્રતિબંધકવશતઃ કાર્ય ઉત્પન્ન થયું નહિ. પરંતુ કારણના (કારણસામગ્રીના) અભાવને લીધે કાર્ય ઉત્પન્ન ન થાય તો લોકો કહેતા નથી કે પ્રતિબંધકવશતઃ કાર્ય ઉત્પન્ન થયું નહિ. વહ્નિના અભાવને કારણે દાહનો અનુત્પાદ હોય ત્યારે પ્રતિબંધકને કારણે દાહનો અનુત્પાદ થયો છે એમ લોકો કહેતા નથી. પરંતુ દાહકાર્યની કારણસામગ્રી હાજર હોવા છતાં દાહકાર્ય ન થાય ત્યારે પ્રતિબંધકને કારણે દાહકાર્ય ઉત્પન્ન થયું નહિ એમ લોકો કહે છે. લોકવ્યવહારનું

સમર્થન ન હોઈ, 'કારણીભૂતાભાવપ્રતિયોગિત્વ જ પ્રતિબંધકત્વ છે' એવું પ્રતિબંધકનું લક્ષણ અમે અદ્વૈતવાદીઓ સ્વીકારતા નથી.[૩૪]

આની સામે પ્રાગભાવવાદી નીચે પ્રમાણે રજૂઆત કરે છે. પ્રતિબંધકાભાવને કાર્યના કારણ તરીકે ન સ્વીકારવામાં આવે તો કાર્યની સાથે પ્રતિબંધકાભાવના અન્વયવ્યતિરેકનું જે જ્ઞાન થાય છે તેનો વિરોધ થાય. પ્રતિબંધકાભાવ હોતાં કાર્ય થાય છે અને પ્રતિબંધકાભાવ ન હોતાં (અર્થાત્ પ્રતિબંધક હોતાં) કાર્ય થતું નથી – એ જાતનું અન્વયવ્યતિરેકનું જ્ઞાન સૌને છે. આમ અન્વયવ્યતિરેકસિદ્ધ હોવાથી પ્રતિબંધકાભાવ કારણ છે.

અદ્વૈતવાદી ઉત્તર આપે છે કે પ્રતિબંધકાભાવમાં કાર્યની કારણતા નથી પણ કાર્યની અનુકૂળતા છે. પ્રતિબંધકાભાવનો અન્વયવ્યતિરેક કાર્યની અનુકૂળતાનો જ ગ્રાહક છે, કારણતાનો ગ્રાહક નથી. અનુકૂળત્વ અને કારણત્વ એક વસ્તુ નથી. કારણતાવચ્છેદકમાં કારણત્વ ન હોવા છતાં કાર્યાનુકૂળત્વ તો છે જ. તેથી સામગ્રી હાજર હોવા છતાં કાર્યની અનુત્પત્તિ જ રહે તો તે કાર્યાનુત્પત્તિનું પ્રયોજકત્વ જ પ્રતિબંધકત્વ હોઈ પ્રતિબંધકાભાવ કારણ હોઈ શકે નહિ.[૩૫]

વળી, અદ્વૈતવાદી પ્રાગભાવવાદીને નીચે મુજબ કહે છે. જો 'એક કારણસામગ્રી એક જ કાર્યને ઉત્પન્ન કરે છે' એ નિયમ સ્વીકારવામાં આવે તો ઉત્પન્ન કાર્યની પુનરુત્પત્તિની આપત્તિનું વારણ સહેલાઈથી થઈ શકે. તે આપત્તિના વારણ માટે પ્રાગભાવની કારણતા સ્વીકારવાની કોઈ જ જરૂર નથી. તે ક્ષણ પણ કાર્યનું સહકારિકારણ હોઈ તે ક્ષણરૂપ સહકારિકારણના અભાવને લીધે તે ક્ષણની પછીની ક્ષણે તે સામગ્રીનો અભાવ હોઈ ઉત્પન્ન કાર્યની પુનરુત્પત્તિ થતી નથી.[૩૬] અદૃષ્ટવિશેષ પણ કાર્યનું કારણ છે. અદૃષ્ટવિશેષના અભાવને લીધે પણ ઉત્પન્ન કાર્યની પુનરુત્પત્તિ થાય નહિ. જે હો તે, અમે દર્શાવ્યા મુજબ પ્રાગભાવ અપ્રામાણિક હોવાથી પ્રમાજ્ઞાનનો પ્રાગભાવ જ અજ્ઞાન છે એમ કહી શકાય નહિ. અજ્ઞાન (અવિદ્યા) અભાવસ્વરૂપ નથી પરંતુ અભાવવિલક્ષણ છે. અજ્ઞાન અભાવસ્વરૂપ હોય તો અજ્ઞાનની આવરકતા ઘટે જ નહિ અને પરિણામે 'अज्ञानेनावृतं ज्ञानम्' એ ગીતાવચન (૫.૧૫)-નો પણ વિરોધ થાય.[૩૭]

જેઓ પ્રાગભાવ સ્વીકારે છે તેઓ પ્રતિયોગીના જનક અભાવને જ પ્રાગભાવ કહે છે. એ જનકત્વ પદાર્થની વિવેચના કરતાં જણાય છે કે કાર્યના પૂર્વકાળે નિયતવૃત્તિ અને અનન્યથાસિદ્ધ વસ્તુ જ જનક છે. કાર્યનો પ્રાગભાવવત્કાળ જ કાર્યનો પૂર્વકાળ છે. તેથી જનકત્વ પ્રાગભાવઘટિત થઈ પડે છે. પ્રતિયોગિજનકત્વરૂપે જ પ્રાગભાવની કલ્પના (જ્ઞાન) થાય પરંતુ પ્રતિયોગિજનકત્વનું જ્ઞાન પ્રાગભાવની કલ્પના પહેલાં થઈ શકતું નથી, પરિણામે જનકત્વ પ્રાગભાવઘટિત થઈ પડે છે. તેથી પ્રાગભાવનું જ્ઞાન પ્રાગભાવજ્ઞાનસાપેક્ષ હોતાં જ્ઞપ્તિમાં આત્માશ્રયદોષ આવી પડે. આ કારણે જેઓ પ્રાગભાવ સ્વીકારે તેઓ પ્રાગભાવઘટિત જનકત્વ સ્વીકારી શકે નહિ. એટલે તેઓ સ્વરૂપસંબંધવિશેષને જ જનકત્વ કહે છે. ''સ્વરૂપસંબંધવિશેષ'' કહેવાનો અર્થ છે – જનકત્વ ધર્મ જનકસ્વરૂપ છે, જનક વસ્તુથી અતિરિક્ત નથી. વસ્તુતઃ આ કોઈ વિશેષ નિર્વચન નથી; કોઈ માર્ગ ન હોય એવી સ્થિતિમાં જ આવું કહેવાય છે. જે હો તે, જેઓ પ્રાગભાવને સ્વીકારે છે તેમના મતમાં પણ પ્રાગભાવનું પ્રત્યક્ષ અસંભવિત જ રહે છે. કાર્યની પ્રાગભાવદશામાં પ્રતિયોગી અનુત્પન્ન હોઈ પ્રતિયોગિતાવચ્છેદક-પ્રકારક પ્રતિયોગીનું

જ્ઞાન સંભવતું નથી. અભાવપ્રતીતિમાં પ્રતિયોગિતાવચ્છેદકરૂપે જ પ્રતિયોગી અભાવાંશે વિશેષણ બને છે. પરિણામે પ્રાગભાવદશામાં પ્રતિયોગિતાવચ્છેદકવિશિષ્ટ પ્રતિયોગીનું જ્ઞાન સંભવિત ન હોઈ પ્રાગભાવની પ્રતીતિ અસિદ્ધ જ રહે છે. કોઈક કપાલે ઘટના પ્રાગભાવની પ્રતીતિમાં એ જ પ્રાગભાવનો પ્રતિયોગિતાવચ્છેદક ધર્મ તદ્વ્યક્તિત્વ કે તદ્ઘટત્વ છે, પરંતુ શુદ્ધ ઘટત્વ નથી. અમુક ઘટના ઉપાદાન અમુક કપાલમાં યાવદ્ઘટનો (= સઘળા ઘટનો) પ્રાગભાવ હોય નહિ. પ્રાગભાવ પ્રતિયોગીનો જનક છે. અમુક કપાલમાં યાવદ્ઘટ ઉત્પન્ન થતા નથી. તેથી ઉપાદાનમાં ઉપાદેય વ્યક્તિનો જ પ્રાગભાવ સ્વીકારાયો છે. અનુપાદેય વ્યક્તિનો પ્રાગભાવ અનુપાદાનમાં કદી હોય નહિ. આ કારણે અમુક કપાલમાં અમુક ઘટવ્યક્તિનો પ્રાગભાવ હોય છે, યાવદ્ઘટનો પ્રાગભાવ હોતો નથી. તેથી પ્રાગભાવપ્રતીતિ અસિદ્ધ જ રહે છે. જેઓ પ્રાગભાવ સ્વીકારતા નથી તેમને આવી કોઈ મુશ્કેલી અનુભવવી પડતી નથી. એટલે જ અદ્વૈતવેદાન્તીઓ પ્રાગભાવ સ્વીકારતા નથી. જો કોઈક સ્થળે તેઓ પણ પ્રાગભાવનો વ્યવહાર કરતા જણાય તો ત્યાં તેઓ પરમતનો અભ્યુપગમ કરીને તેમ કરે છે એમ જ સમજવું.[૩૮]

આની સામે દ્વૈતવાદી નીચે પ્રમાણે જણાવે છે. 'અહીં કપાલમાં ઘડો થશે (इह कपाले घटो भविष्यति)' એ પ્રતીતિનો વિષય પ્રાગભાવ ન હોવા છતાં 'અહીં કપાલમાં અત્યારે ઘડો નથી (इह कपाले इदानीं घटो नास्ति)' એ પ્રતીતિનો વિષય તો પ્રાગભાવ જ હોવો ઉચિત છે. આના ઉત્તરમાં અદ્વૈતસિદ્ધિકાર કહે છે કે અગાઉ પ્રદર્શિત તર્ક દ્વારા એ સ્થિર થયું છે કે અમુક વિશેષનો અભાવ સામાન્યધર્માવચ્છિન્નપ્રતિયોગિતાક બની શકે નહિ. એટલે 'અહીં કપાલમાં અત્યારે ઘડો નથી' એ પ્રતીતિનો વિષય પ્રાગભાવ નથી જ. તેનો વિષય તો ઘટનો અત્યન્તાભાવ છે. સમયવિશેષસંબંધી અત્યન્તાભાવ જ ઉક્ત પ્રતીતિનો વિષય છે. તેથી ઘટત્વરૂપ સામાન્યધર્મથી અવચ્છિન્ન પ્રતિયોગિતાવાળો અને તત્કાલાવચ્છિન્ન યાવદ્વિશેષાભાવ ઉક્ત પ્રતીતિનો વિષય બને છે. 'કપાલમાં અત્યારે ઘડો નથી' એ પ્રતીતિનો વિષય અત્યન્તાભાવ તત્કાલાવચ્છિન્ન છે અને એ અત્યન્તાભાવનો પ્રતિયોગિતાવચ્છેદક ધર્મ ઘટત્વરૂપ સામાન્ય છે. ઘટત્વસામાન્યધર્માવચ્છિન્નપ્રતિયોગિતાક યાવદ્વિશેષાભાવ જ ઉક્ત પ્રતીતિનો વિષય છે.[૩૯]

જો કે અદ્વૈતસિદ્ધિકારે 'અહીં કપાલમાં અત્યારે ઘડો નથી' એ પ્રતીતિનો વિષય યાવદ્વિશેષાભાવ છે એમ કહ્યું છે, યાવદ્વિશેષાભાવથી અતિરિક્ત એવા ઘટસામાન્યાભાવને કહ્યો નથી, તેમ છતાં યાવદ્વિશેષાભાવથી અતિરિક્ત એવા સામાન્યાભાવને પણ કહી શકાય. જેમ ધ્વંસ અને પ્રાગભાવનો અવચ્છેદક સમયવિશેષ છે તેમ અત્યન્તાભાવનો પણ અવચ્છેદક સમયવિશેષ બની શકે છે. 'અહીં કપાલમાં અત્યારે ઘડો નથી' એ પ્રતીતિનો વિષય અત્યન્તાભાવ એતત્કાલાવચ્છિન્ન જ છે. તેથી અત્યન્તાભાવથી અતિરિક્ત પ્રાગભાવને સ્વીકારવાની કોઈ જરૂર નથી. જો સમયવિશેષાવચ્છિન્ન અત્યન્તાભાવ સ્વીકારવામાં ન આવે તો 'આદ્યક્ષણે ઘટ નીરૂપ છે' એવી પ્રતીતિ ઘટે જ નહિ. રૂપનો આદ્યક્ષણાવચ્છિન્ન અત્યન્તાભાવ જ ઉક્ત પ્રતીતિનો વિષય છે.[૪૦]

પ્રાગભાવવાદી કહેશે કે રૂપનો પ્રાગભાવ જ 'આદ્યક્ષણે ઘટ નીરૂપ છે' એ પ્રતીતિનો વિષય છે. પરંતુ અદ્વૈતવેદાન્તી ઉત્તરમાં કહે છે કે જો રૂપપ્રાગભાવ જ 'નીરૂપ' એ પ્રતીતિનો વિષય હોય તો રૂપવાન ઘડામાં પણ ભાવી રૂપનો પ્રાગભાવ હોઈ રૂપવાન ઘડો પણ 'નીરૂપ' એ પ્રતીતિનો વિષય થઈ પડે. ઉત્પન્ન દ્રવ્ય પ્રથમ ક્ષણે નિર્ગુણ હોય છે એમ વૈશેષિકો સ્વીકારે છે. દ્રવ્ય નિર્ગુણ

જ ઉત્પન્ન થાય છે. ઉત્પત્તિની પરક્ષણે ઉત્પન્ન દ્રવ્યમાં ગુણ ઉત્પન્ન થાય છે. જેમ ઉત્પન્ન દ્રવ્ય અનિત્ય છે તેમ ઉત્પન્ન દ્રવ્યના ગુણો પણ અનિત્ય છે. આ અનિત્ય ગુણોનું સમવાયિકારણ ઉત્પન્ન દ્રવ્ય જ છે. કારણ અવશ્યપણે કાર્યની પૂર્વે હોય છે. તેથી ગુણોત્પત્તિ પહેલાં સમવાયિકારણની સત્તા સ્વીકારવી જોઈએ. આ કારણે ગુણોનું સમવાયિકરણ દ્રવ્ય ગુણરહિત જ પ્રથમ ઉત્પન્ન થાય છે. દ્રવ્યની ઉત્પત્તિની પરક્ષણે ગુણ ઉત્પન્ન થાય છે. દ્રવ્યને ગુણસહિત જ ઉત્પન્ન થતું માનતાં તે ઉત્પન્ન ગુણોનું સમવાયિકરણ ગુણસહિત ઉત્પન્ન દ્રવ્ય બની શકે નહિ, કારણ કે કારણની સત્તા કાર્યોત્પત્તિ પહેલાં અવશ્ય હોય છે. અને ઉત્પન્ન ગુણ ગુણસહિત ઉત્પન્ન દ્રવ્યમાં સમવેત થઈ શકતા ન હોઈ અસમવેત ભાવકાર્યની આપત્તિ આવે. આ છે વૈશેષિકોનો અભિપ્રાય. એટલે જ વૈશેષિકો 'આદ્યક્ષણે ઘટ નીરૂપ છે' એવી પ્રતીતિ સ્વીકારે છે.[૪૧]

અહીં પ્રાગભાવવાદીઓ આપત્તિ આપે છે કે 'અહીં કપાલમાં અત્યારે ઘડો નથી' એ પ્રતીતિનો વિષય જો સામાન્યધર્માવચ્છિન્નપ્રતિયોગિતાક યાવદ્‌વિશેષાભાવ હોય તો યાવ-દ્વિશેષાભાવથી અતિરિક્ત સામાન્યાભાવ સિદ્ધ થાય નહિ. યાવદ્વિશેષાભાવ જો સામાન્યધર્મા-વચ્છિન્નપ્રતિયોગિતાક હોય તો સામાન્યાભાવવિષયક પ્રતીતિ સામાન્યધર્માવચ્છિન્ન-પ્રતિયોગિતાક યાવદ્વિશેષાભાવ દ્વારા જ ચરિતાર્થ થઈ જાય. પરિણામે, અતિરિક્ત સામાન્યાભાવ માનવાની કોઈ આવશ્યકતા જ રહે નહિ. આમ યાવદ્‌વિશેષાભાવીય પ્રતિયોગિતા સામાન્ય-ધર્માવચ્છિન્ન છે એવું સ્વીકારતાં સામાન્યાભાવ અસિદ્ધ થઈ પડે.[૪૨]

આના ઉત્તરમાં અદ્વૈતસિદ્ધિકાર નીચે મુજબ કહે છે. પ્રાગભાવ સ્વીકારીએ તો પણ અતિરિક્ત સામાન્યાભાવની અસિદ્ધિ આવી પડે છે. અતિરિક્ત સામાન્યાભાવ અને પ્રાગભાવ સુન્દ-ઉપસુન્દની જેમ પરસ્પર વ્યાહત છે. કેવી રીતે એ સમજાવીએ છીએ. જેઓ પ્રાગભાવ સ્વીકારે છે તેઓ અમુક વિશેષના અભાવને પણ સામાન્યધર્માવચ્છિન્નપ્રતિયોગિતાક જ ગણે છે, કારણ કે કોઈ અમુક કપાલમાં 'ઘડો થશે' એવી પ્રતીતિના વિષય પ્રાગભાવનો પ્રતિયોગી યાવદ્‌ઘટ નથી પરંતુ અમુક ઘટ છે અને પ્રતિયોગિતાવચ્છેદક ધર્મ શુદ્ધ ઘટત્વ છે. 'અહીં કપાલમાં ઘડો નથી' એ પ્રતીતિનો વિષય પ્રાગભાવ ઘટત્વસામાન્યધર્માવચ્છિન્નપ્રતિયોગિતાક છે. તેથી સામાન્યધર્માવચ્છિન્નપ્રતિયોગિતાક અભાવ સામાન્યાભાવ જ હોય છે એમ કહી શકાય નહિ. અમુક વિશેષનો પ્રાગભાવ પણ સામાન્યધર્માવચ્છિન્નપ્રતિયોગિતાક સ્વીકારવામાં આવ્યો છે. જે અભાવની પ્રતિયોગિતા સામાન્યધર્માવચ્છિન્ન છે તે અભાવ જો સામાન્યાભાવ જ હોય તો અમુક ઘટના પ્રાગભાવની પ્રતિયોગિતા પણ ઘટત્વસામાન્યધર્માવચ્છિન્ન હોઈ અમુક વિશેષનો પ્રાગભાવ પણ સામાન્યાભાવ થઈ પડે. પ્રાગભાવ સામાન્યાભાવ હોઈ શકે જ નહિ. તેથી દેખાય છે કે સામાન્યધર્માવચ્છિન્નપ્રતિયોગિતાક અભાવની પ્રતીતિનો વિષય વિશેષાભાવ પણ હોય છે, એટલે એ પ્રતીતિ દ્વારા વિશેષાભાવાતિરિક્ત સામાન્યાભાવની સિદ્ધિ થાય નહિ. જો એ પ્રતીતિ દ્વારા વિશેષાભાવાતિરિક્ત સામાન્યાભાવની સિદ્ધિ થતી હોય તો 'અહીં કપાલમાં અત્યારે ઘટ નથી' એ પ્રતીતિ કદી પણ પ્રાગભાવવિષયક બની શકે નહિ. અમુક વસ્તુના પ્રાગભાવની પ્રતિયોગિતા સામાન્યધર્માવચ્છિન્ન છે એમ પ્રાગભાવવાદીઓએ સ્વીકાર્યું છે. તેથી સામાન્યધર્માવચ્છિન્નપ્રતિયોગિતાક અભાવ વિશેષાભાવાતિરિક્ત સામાન્યાભાવ જ છે એમ તેઓ કહી શકે નહિ. જો તેઓ વિશેષાભાવાતિરિક્ત સામાન્યાભાવ સ્વીકારે તો તેમણે એ પણ સ્વીકારવું પડે કે અમુક વિશેષના અભાવની પ્રતિયોગિતા સામાન્યધર્માવચ્છિન્ન હોતી

નથી, એટલે કે વિશેષાભાવ સામાન્યધર્માવચ્છિન્નપ્રતિયોગિતાક નથી. પરિણામે પ્રાગભાવની અસિદ્ધિ જ આવી પડે. 'અહીં કપાલમાં અત્યારે ઘડો નથી' એ પ્રતીતિનો વિષય પ્રાગભાવ સામાન્યધર્માવચ્છિન્નપ્રતિયોગિતાક વિશેષપ્રાગભાવ છે - સામાન્યપ્રાગભાવ નથી, હોઈ શકે નહિ. ધ્વંસ અને પ્રાગભાવ એ બે અભાવ કાદાચિત્ક અભાવ છે. એ બે કાદાચિત્ક અભાવ ધ્વંસ અને પ્રાગભાવ સામાન્યાભાવ હોઈ શકે નહિ. કોઈ ભાવવસ્તુનો ધ્વંસ કે પ્રાગભાવ તે વસ્તુના સમવાયી કારણમાં (ઉપાદાનમાં) હોય છે. કોઈ ભાવવસ્તુનો ધ્વંસ કે પ્રાગભાવ તે વસ્તુના સમવાયી કારણમાં પ્રતીત થાય છે. ઘટના સમવાયી કારણ કોઈક કપાલમાં ઘટ-સામાન્ય ઉત્પન્ન પણ થતું નથી કે ધ્વસ્ત પણ થતું નથી. અમુક કોઈ કપાલમાં અમુક વિશેષ ઘટ ઉત્પન્ન થાય છે કે ધ્વસ્ત થાય છે. એટલે ઘટના સમવાયી કારણ કપાલમાં ઘટસામાન્યનો પ્રાગભાવ કે ધ્વંસ સંભવતો નથી. તેથી આ બે કાદાચિત્ક અભાવો પ્રાગભાવ અને ધ્વંસ સામાન્યાભાવ હોઈ શકે નહિ. અને 'અહીં કપાલમાં અત્યારે ઘટ નથી' 'અહીં કપાલમાં અત્યારે ઘટ નાશ પામ્યો' એ પ્રતીતિઓનો વિષય પ્રાગભાવ અને ધ્વંસ સામાન્યધર્મા-વચ્છિન્નપ્રતિયોગિતાક વિશેષાભાવ કહેવાવો જોઈએ. વિશેષાભાવની પ્રતિયોગિતા સામાન્ય-ધર્માવચ્છિન્ન હોતી નથી એમ સ્વીકારતાં પ્રદર્શિત પ્રતીતિ દ્વારા પ્રાગભાવની સિદ્ધિ થઈ શકે નહિ. એટલે પ્રાગભાવ અને સામાન્યાભાવ બંને અસિદ્ધ છે. યાવદ્‌વિશેષાભાવથી અતિરિક્ત એક સામાન્યાભાવનો સ્વીકાર કરવો સંગત નથી અને અમુક વિશેષાભાવની પ્રતિયોગિતા સામાન્યધર્માવિચ્છન્ન હોય છે એમ સ્વીકારવું પણ સંગત નથી. આમ અતિરિક્ત સામાન્યાભાવ અને પ્રાગભાવ બંને અસિદ્ધ છે. આ જ વાત અદ્વૈતસિદ્ધિકારે કહી છે.[43]

આની સામે યાવદ્‌વિશેષાભાવાતિરિક્ત સામાન્યાભાવવાદીઓ કહે છે કે યાવદ્‌વિશેષા-ભાવાતિરિક્ત સામાન્યાભાવ સ્વીકારવો જોઈએ કારણ કે વાયુમાં યાવદ્‌વિશેષરૂપના અભાવનો નિશ્ચય થવા છતાં 'રૂપ વાયુવૃત્તિ છે કે નહિ, વાયુ રૂપવાન છે કે નહિ' એવો રૂપાભાવનો સંદેહ થતો હોઈ, અવશ્ય સ્વીકારવું જોઈએ કે યાવદ્‌વિશેષાભાવાતિરિક્ત સામાન્યાભાવ છે. નિશ્ચિત વિષયમાં સંદેહ થઈ શકે નહિ. જે સમયે જે સ્થળે જે વસ્તુનો નિશ્ચય હોય તે જ સમયે તે જ સ્થળે તે જ વસ્તુનો સંદેહ થઈ શકે નહિ. વળી, જે પુરુષને જે સમયે વાયુમાં યાવદ્‌રૂપવિશેષના અભાવનો નિશ્ચય હોય છે, તે જ સમયે તે જ પુરુષને 'વાયુ રૂપવાન્ છે કે નહિ' 'રૂપ વાયુવૃત્તિ છે કે નહિ' એવો સંશય થાય છે એ અનુભવસિદ્ધ છે. તેથી જો યાવદ્‌રૂપવિશેષના અભાવથી અતિરિક્ત રૂપસામાન્યાભાવ ન હોય તો પ્રદર્શિત રૂપસામાન્યાભાવનો સંશય થાય જ કેવી રીતે ? પરિણામે, યાવદ્‌વિશેષાભાવાતિરિક્ત એક સામાન્યાભાવ સ્વીકારવો જોઈએ.[44]

આની સામે અદ્વૈતવેદાન્તી નીચે મુજબ રજૂઆત કરે છે. સંસારમાં રૂપ કેટલાં એનો નિશ્ચય ન હોવાને કારણે ઉક્ત રૂપસંશય થઈ શકે છે. જો રૂપ આટલાં જ છે એવો નિશ્ચય હોય તો વાયુમાં યાવદ્‌રૂપવિશેષના અભાવોનો નિશ્ચય થતાં 'વાયુ રૂપવાન્ છે કે નહિ' એવો સંશય થાય જ નહિ. 'વાયુ રૂપવાન્ છે કે નહિ' 'રૂપ વાયુવૃત્તિ છે કે નહિ' એવો સંશય એમને જ થાય જેમને રૂપ કેટલાં એનો નિશ્ચય ન હોય. રૂપ કેટલાં એનો નિશ્ચય જેને ન હોય તેમ જ સાથે સાથે જેને યાવદ્‌રૂપવિશેષના અભાવોનો નિશ્ચય હોય તેને 'વાયુ રૂપવાન્ છે કે નહિ' 'રૂપ વાયુવૃત્તિ છે કે નહિ' એવો સંશય થઈ શકે. જો રૂપની સંખ્યાનો નિશ્ચય હોય અને તે નિશ્ચિતસંખ્યક રૂપોના અભાવોનો વાયુમાં નિશ્ચય હોય તો 'વાયુ રૂપવાન્ છે કે નહિ' એવો સંશય થાય જ નહિ. તેથી

રૂપ આટલાં છે એવો નિશ્ચય ન હોય ત્યારે 'વાયુ રૂપવાન્ છે કે નહિ' અથવા 'રૂપ વાયુવૃત્તિ છે કે નહિ' એવો સંશય થઈ શકે છે. વાયુમાં યાવદ્રૂપવિશેષના અભાવોનો નિશ્ચય હોવા છતાં પણ 'વાયુ રૂપવાન્ છે કે નહિ' એવો સંશય થઈ શકે - જો તે પુરુષને પાર્થિવ, જલીય અને તૈજસ એ ત્રિવિધ રૂપથી અતિરિક્ત રૂપ હોઈ શકે અર્થાત્ રૂપત્વજાતિ પાર્થિવાદિ ત્રિવિધ રૂપથી અતિરિક્ત રૂપમાં રહેતી હોઈ શકે એમ તેને જણાતું હોય - આમ ત્રિવિધ રૂપથી અધિક રૂપની સંભાવના તેને જણાતી હોય તો. જેને આવી સંભાવના જણાતી જ નથી અને વાયુમાં યાવદ્વિશેષરૂપના અભાવોનો નિશ્ચય છે તેને ક્યારેય 'વાયુ રૂપવાન્ છે કે નહિ' અથવા 'રૂપ વાયુવૃત્તિ છે કે નહિ' એવો સંશય થતો જ નથી. ઉક્ત સંભાવનાની અભાવદશામાં યાવદ્વિશેષરૂપના અભાવોનો નિશ્ચય જ 'વાયુ રૂપવાન્ હશે કે નહિ' ઇત્યાદિ સંશયનો પ્રતિબંધક છે. તેથી યાવદ્વિશેષનાં અભાવોથી અતિરિક્ત સામાન્યાભાવ નથી.[૪૫]

આના ઉત્તરમાં યાવદ્વિશેષાભાવાતિરિક્ત સામાન્યાભાવવાદીઓ કહે છે કે અતિરિક્ત સામાન્યાભાવનું ખંડન કરવા માટે જે રીતે પ્રતિબંધકતા દેખાડવામાં આવી છે તે અયોગ્ય છે. આવી પ્રતિબંધકતા કલ્પવા માટે કોઈ પ્રમાણ નથી. પાર્થિવ, જલીય, તૈજસ ત્રિવિધ રૂપથી અતિરિક્ત રૂપની સંભાવના ન હોવા છતાં 'રૂપ વાયુવૃત્તિ હશે કે નહિ' 'વાયુ રૂપવાન્ હશે કે નહિ' એવો સંશય થતો જણાય છે. તેથી યાવદ્વિશેષાભાવોથી અતિરિક્ત સામાન્યાભાવ સ્વીકારવો જોઈએ. વળી તેઓ જણાવે છે કે સંશય સદા દ્વિકોટિક હોય છે. 'ઝાડનું ઠૂંઠું હશે કે પુરુષ' આ સંશયમાં ઠૂંઠું અને પુરુષ એ બે કોટિ છે. તેવી જ રીતે 'વાયુમાં રૂપ હશે કે નહિ' એ સંશય પણ દ્વિકોટિક છે. અહીં રૂપ અને રૂપસામાન્યાભાવ એ બે કોટિ છે. આ બે કોટિમાંની એક કોટિ રૂપસામાન્યાભાવ યાવદ્રૂપવિશેષાભાવોથી અતિરિક્ત છે.

આની સામે અદ્વૈતવેદાન્તી નીચે પ્રમાણે રજૂઆત કરે છે. તે પૂછે છે કે આ સંશયની બીજી કોટિ રૂપ પણ શું યાવદ્રૂપવિશેષથી અતિરિક્ત એક રૂપસામાન્ય છે ? યાવદ્રૂપવિશેષથી અતિરિક્ત રૂપસામાન્ય આ સંશયની બીજી કોટિ છે એમ તો સામાન્યાભાવવાદીઓ સ્વીકારી શકે નહિ, યાવદ્વિશેષરૂપથી અતિરિક્ત રૂપસામાન્ય કહેવાતું કોઈ પણ રૂપ પ્રસિદ્ધ નથી. તેથી રૂપસંશયની બે કોટિમાંથી એક કોટિ યાવદ્રૂપવિશેષાભાવોથી અતિરિક્ત રૂપસામાન્યાભાવ અને બીજી કોટિ યાવદ્રૂપવિશેષોથી અતિરિક્ત રૂપસામાન્ય એમ તો કોઈ પણ મતે કહી શકાય નહિ. નીલ, પીત, વગેરે યાવદ્રૂપવિશેષોથી અતિરિક્ત રૂપસામાન્ય સર્વથા અસિદ્ધ છે; તેથી તે રૂપસામાન્ય સંશયની બીજી કોટિ ક્યાંથી હોય ? નિષ્કર્ષ એ કે રૂપસામાન્ય સંશયની બીજી કોટિ નથી.[૪૬] વળી, એક વાત એ કે વાયુમાં નીલ, પીત, વગેરે યાવદ્રૂપવિશેષના અભાવનો નિશ્ચય હોવાથી રૂપ સંશયની બીજી કોટિ હોઈ શકે નહિ. જો કહેવામાં આવે કે નીલરૂપાભાવત્વ, પીતરૂપાભાવત્વરૂપે નીલપીતાદિના અભાવનો વાયુમાં નિશ્ચય હોવા છતાં રૂપાભાવત્વરૂપે રૂપાભાવનો વાયુમાં નિશ્ચય ન હોવાથી વાયુમાં રૂપસંશય થઈ શકે, તો એના ઉત્તરમાં કહેવું જોઈએ કે તેમ છતાં યાવદ્વિશેષાભાવોથી અતિરિક્ત સામાન્યાભાવ માનવાની આવશ્યકતા ક્યાં છે ? વાયુમાં રૂપાભાવનો સંશય ઘટાવવા માટે, રૂપત્વાવચ્છિન્નપ્રતિયોગિતાક અભાવ સ્વીકારવો જોઈએ અર્થાત્ વાયુમાં જે રૂપાભાવ વિશે સંશય છે તે રૂપાભાવનો પ્રતિયોગિતાવચ્છેદક ધર્મ શુદ્ધ રૂપત્વ છે - નીલત્વ, પીતત્વ, વગેરે નથી - એવી વાત સામાન્યાભાવવાદીઓ કરે છે. વાયુમાં રૂપત્વાવચ્છિન્નપ્રતિયોગિતાક અભાવત્વરૂપે રૂપાભાવનો સંશય થાય છે. આટલી વાત

સામાન્યાભાવવાદીઓની સાચી પરંતુ એ રૂપાભાવનો સંશય ઘટાવવા માટે અતિરિક્ત સામાન્યાભાવ માનવાની જરૂર નથી. એ તો સુપ્રસિદ્ધ છે કે ધર્મવિશિષ્ટ ધર્મીની કલ્પના કરવાની અપેક્ષાએ કેવળ ધર્મની કલ્પના કરવામાં લાઘવ છે. જેઓ અતિરિક્ત સામાન્યાભાવ માને છે તેઓ સામાન્યાભાવરૂપ એક અતિરિક્ત ધર્મી સ્વીકારે છે અર્થાત્ યાવદ્વિશેષાભાવાતિરિક્ત એક સામાન્યાભાવરૂપ ધર્મી સ્વીકારે છે; અને તે ધર્મીમાં સામાન્યધર્માવચ્છિન્નપ્રતિયોગિતાકત્વરૂપ એક અતિરિક્ત ધર્મ પણ સ્વીકારે છે. તેથી સામાન્યાભાવવાદીઓ ધર્મ અને ધર્મી બેની કલ્પના કરે છે. ધર્મ અને ધર્મી બેની કલ્પના કરવાની અપેક્ષાએ માત્ર ધર્મની કલ્પના દ્વારા જ વાયુમાં રૂપાભાવનો સંશય ઘટી શકે છે અને તેમાં લાઘવ પણ છે. યાવદ્રૂપવિશેષાભાવ સામાન્યાભાવવાદી અને અદ્વૈતવેદાન્તી બંનેને સ્વીકાર્ય છે. આ યાવદ્રૂપવિશેષાભાવોમાંના પ્રત્યેક અભાવમાં તત્તદ્રૂપત્વાવચ્છિન્નપ્રતિયોગિતાકત્વરૂપ ધર્મ છે એ પણ બંનેને સ્વીકાર્ય છે. તત્તદ્રૂપત્વાવચ્છિન્ન-પ્રતિયોગિતાકત્વરૂપ ધર્મથી અતિરિક્ત શુદ્ધરૂપત્વાવચ્છિન્નપ્રતિયોગિતાકત્વરૂપ ધર્મ સ્વીકારતાં શુદ્ધરૂપત્વાવચ્છિન્નપ્રતિયોગિતાક યાવદ્રૂપવિશેષાભાવો દ્વારા જ વાયુમાં રૂપાભાવ સંશય ઘટી શકે છે. આ રીતે સ્વીકારતાં અતિરિક્ત રૂપસામાન્યાભાવરૂપ ધર્મી સ્વીકારવાની જરૂર પડે નહિ અને ગૌરવદોષ આવે નહિ. માત્ર ધર્મકલ્પના દ્વારા જ ખુલાસો થઈ જાય. વળી, આ પ્રમાણે સ્વીકારતાં ઘટમાં અમુક વિશેષ રૂપનો અભાવ છે માટે 'ઘડો નીરૂપ છે' એવી પ્રતીતિની આપત્તિ નહિ આવે. અમુક વિશેષ રૂપનો અભાવ તદ્રૂપત્વાવચ્છિન્નપ્રતિયોગિતાક છે. 'નીરૂપ છે' એ પ્રતીતિનો વિષય જે અભાવ છે તે તો શુદ્ધરૂપત્વાવચ્છિન્નપ્રતિયોગિતાક છે. અમે અદ્વૈત-વેદાન્તીઓ અમુક વિશેષના અભાવને સામાન્યધર્માવચ્છિન્નપ્રતિયોગિતાક ગણતા નથી પરંતુ યાવદ્વિશેષાભાવોને જ સામાન્યધર્માવચ્છિન્નપ્રતિયોગિતાક ગણીએ છીએ. ઘટમાં કોઈક રૂપ છે માટે યાવદ્રૂપવિશેષોના અભાવો નથી. તેથી 'ઘટ નીરૂપ છે' એવી પ્રતીતિની આપત્તિ આવતી નથી.[૪૭]

આની સામે અતિરિક્ત સામાન્યાભાવવાદીઓ કહે છે કે આવી કલ્પના અત્યંત અસંગત છે, કારણ કે યાવદ્વિશેષાભાવોથી અતિરિક્ત સામાન્યાભાવ સ્વીકારવામાં ન આવે તો યાવદ્રૂપવિશેષાભાવોરૂપ ધર્મીમાં શુદ્ધરૂપત્વાવચ્છિન્નપ્રતિયોગિતાકત્વ ધર્મ સ્વીકારવો પડે. હવે પ્રશ્ન એ થાય કે આ રૂપત્વાવચ્છિન્નપ્રતિયોગિતાકત્વ ધર્મ શું યાવદ્રૂપવિશેષાભાવોમાંના પ્રત્યેક અભાવમાં વિશ્રાન્ત થઈ રહે છે કે યાવદ્રૂપવિશેષાભાવોમાંના પ્રત્યેક અભાવમાં વિશ્રાન્ત થઈ ન રહેતાં બધા જ યાવદ્રૂપવિશેષાભાવોમાં એક સાથે રહે છે અર્થાત્ વ્યાસજ્યવૃત્તિ છે ? જો રૂપત્વાવચ્છિન્નપ્રતિયોગિતાકત્વ ધર્મ યાવદ્રૂપવિશેષાભાવમાંના પ્રત્યેક અભાવમાં રહે છે અર્થાત્ પ્રત્યેક અભાવમાં વિશ્રાન્ત છે એ પક્ષ સ્વીકારવામાં આવે તો રૂપવાન્ ઘટમાં કોઈ ને કોઈ રૂપવિશેષનો અભાવ હોવાથી 'ઘટ નીરૂપ છે' એવી પ્રમારૂપ પ્રતીતિ થવાની આપત્તિ આવે, કારણ કે કોઈ ને કોઈ રૂપવિશેષનો અભાવ પણ રૂપત્વાવચ્છિન્નપ્રતિયોગિતાક સ્વીકારવામાં આવ્યો છે. 'નીરૂપ છે' એવી પ્રતીતિમાં રૂપત્વાવચ્છિન્નપ્રતિયોગિતાક અભાવ એ પ્રતીતિનો વિષય હોય છે. અમુક વિશેષાભાવ પણ સામાન્યધર્માવચ્છિન્નપ્રતિયોગિતાક હોતાં અમુક રૂપનો અભાવ છે એ કારણે 'ઘટ નીરૂપ છે' એવી પ્રમાપ્રતીતિની આપત્તિ આવે.[૪૮] જો બીજો પક્ષ સ્વીકારવામાં આવે અર્થાત્ રૂપત્વાવચ્છિન્નપ્રતિયોગિતાકત્વ ધર્મ યાવદ્રૂપવિશેષાભાવોમાં વ્યાસજ્યવૃત્તિ હોય છે એમ સ્વીકારવામાં આવે તો તત્તદ્રૂપાભાવમાં તત્તદ્રૂપત્વા-

વચ્છિન્નપ્રતિયોગિતાકત્વ ધર્મ અવ્યાસજ્યવૃત્તિ અને તત્તદ્રૂપાભાવમાં જ વિશ્રાન્ત થઈ રહેતો હોવાને કારણે તત્તદ્રૂપાભાવમાં વિશ્રાન્ત તત્તદ્રૂપત્વાવચ્છિન્નપ્રતિયોગિતાકત્વ ધર્મથી અતિરિક્ત વ્યાસજ્યવૃત્તિવાળા શુદ્ધરૂપત્વાવચ્છિન્નપ્રતિયોગિતાકત્વ ધર્મની કલ્પના કરવી પડે. આવી કલ્પના કરવાની અપેક્ષાએ રૂપત્વાવચ્છિન્નપ્રતિયોગિતાક એક અતિરિક્ત સામાન્યાભાવની કલ્પના કરવી વધુ સારી. એમાં જ લાઘવ છે. અતિરિક્ત સામાન્યાભાવમાં માનનારના મતમાં એક સામાન્યાભાવરૂપ ધર્મી અને તે જ ધર્મીમાં રહેતો રૂપત્વાવચ્છિન્નપ્રતિયોગિતાકત્વ ધર્મ – એ બે જ વસ્તુની કલ્પના કરવામાં આવે છે. જો અતિરિક્ત સામાન્યાભાવનો સ્વીકાર ન કરવામાં આવે તો રૂપત્વાવચ્છિન્નપ્રતિયોગિતાકત્વ ધર્મની અને તે ધર્મ વ્યાસજ્યવૃત્તિ હોવાથી બહુસંખ્યક તત્તદ્રૂપાભાવવ્યક્તિઓમાંની પ્રત્યેક વ્યક્તિમાં એ ધર્મના સંબંધની – અર્થાત્ બહુ વ્યક્તિઓમાં તે ધર્મના બહુ સંબંધોની કલ્પના કરવી પડે. આમ એક ધર્મ અને તે ધર્મના બહુ સંબંધોની કલ્પના કરવાની અપેક્ષાએ એક અતિરિક્ત સામાન્યાભાવ અને તે એકમાં જ રહેતા રૂપત્વાવચ્છિન્નપ્રતિયોગિતાકત્વ ધર્મ એ બેની જ કલ્પના કરવી વધુ સારી. બહુ કલ્પના કરવાની અપેક્ષાએ અલ્પ કલ્પના કરવી ઉચિત છે. 'ધર્મીની કલ્પના કરવાની અપેક્ષાએ ધર્મની કલ્પના કરવામાં લાઘવ છે' એ નિયમ અનુસાર અતિરિક્ત સામાન્યાભાવરૂપ ધર્મીની કલ્પના ગુરુ છે એમ મનમાં થાય પરંતુ વસ્તુતઃ એવું નથી. પ્રદર્શિત નિયમનો એ અભિપ્રાય નથી કે, ધર્મીની કલ્પના કરવામાં જ ગૌરવ છે અને ધર્મની કલ્પના કરવામાં જ લાઘવ છે પરંતુ એ અભિપ્રાય છે કે ધર્મીની કલ્પનામાં કલ્પનીય વસ્તુ અધિક છે તેથી અર્થાત્ ધર્મ અને ધર્મી બેની કલ્પના કરાતી હોવાથી ધર્મીની કલ્પના ગુરુ છે જ્યારે ધર્મની કલ્પનામાં કલ્પનીય વસ્તુ અલ્પ હોવાથી અર્થાત્ કેવળ ધર્મની જ કલ્પના કરવામાં આવતી હોવાથી અને ધર્મીની કલ્પના કરવામાં ન આવતી હોવાથી ધર્મની કલ્પના લઘુ છે. પરંતુ જે સ્થળે ધર્મીની કલ્પનામાં કલ્પનીય વસ્તુ અલ્પ હોય અને ધર્મની કલ્પનામાં કલ્પનીય વસ્તુ અધિક હોય તે સ્થળે ધર્મીની કલ્પના જ લઘુ છે. કલ્પનીય વસ્તુઓના આધિક્ય કે અલ્પતાને લક્ષમાં રાખીને ગૌરવ અને લાઘવનો નિર્ણય કરવાનો છે.[૪૯] ઉપરાંત, ઘટદ્વયમાં યાવદ્રૂપવિશેષાભાવો હોવા છતાં ઘટદ્વયમાં રૂપ-સામાન્યાભાવની બુદ્ધિ થતી નથી કારણ કે ઘટદ્વયમાં યાવદ્રૂપવિશેષાભાવો હોવા છતાં તે બેમાંના પ્રત્યેકમાં યાવદ્રૂપવિશેષાભાવો નથી. જો પ્રત્યેકમાં યાવદ્રૂપવિશેષાભાવો હોય તો જ રૂપસામાન્યાભાવની બુદ્ધિ થાય કારણ કે તો જ યાવદ્રૂપવિશેષાભાવો રૂપત્વસામાન્ય-ધર્માવચ્છિન્નપ્રતિયોગિતાક બની શકે. અધિકરણદ્વયમાં યાવદ્રૂપવિશેષાભાવો હોવા છતાં પ્રત્યેક અધિકરણમાં યાવદ્રૂપવિશેષાભાવો ન હોવાથી રૂપસામાન્યાભાવની બુદ્ધિ થતી નથી. તેથી અતિરિક્ત સામાન્યાભાવ ન સ્વીકારી જેઓ યાવદ્રૂપવિશેષાભાવોને જ સામાન્ય-ધર્માવચ્છિન્નપ્રતિયોગિતાક ગણે છે તેમણે તે યાવદ્રૂપવિશેષાભાવોનું પ્રત્યેકાધિકરણવૃત્તિત્વ-રૂપ વિશેષણ પણ સ્વીકારવું જોઈએ અને પ્રત્યેકાધિકરણવૃત્તિત્વવિશિષ્ટ યાવદ્રૂપ-વિશેષાભાવો જ સામાન્યધર્માવચ્છિન્નપ્રતિયોગિતાક છે એમ કહેવું જોઈએ. જો એમ ન કહે અને માત્ર યાવદ્રૂપવિશેષાભાવોને જ સામાન્યધર્માવચ્છિન્નપ્રતિયોગિતાક કહે તો ઘટદ્વયમાં યાવદ્રૂપવિશેષાભાવો હોતાં અને તે યાવદ્રૂપવિશેષાભાવો સામાન્યધર્માવચ્છિન્નપ્રતિયોગિતાક હોતાં ઘટદ્વયમાં નીરૂપત્વની આપત્તિ આવે. વળી, રૂપત્વસામાન્યાવચ્છિન્નપ્રતિયોગિતાકત્વ ધર્મને યાવદ્રૂપવિશેષાભાવોમાં વ્યાસજ્યવૃત્તિ માનતાં તે ધર્મનું પ્રત્યક્ષ કરવા માટે પહેલાં તે

ધર્મના આશ્રયભૂત યાવદ્રૂપવિશેષાભાવોનું ગ્રહણ તેમ જ તે બધા આશ્રયોના પરસ્પરભેદનું ગ્રહણ પણ સ્વીકારવું જ પડે. આ પ્રક્રિયા લાંબી ગૌરવપૂર્ણ બને. ઉદાહરણાર્થ, વસ્ત્રદ્રયમાં દ્વિત્વસંખ્યા વસ્ત્રદ્રયમાં વ્યાસજ્યવૃત્તિ છે, પ્રત્યેક વસ્ત્રમાં દ્વિત્વસંખ્યા નથી. આ વ્યાસજ્યવૃત્તિ દ્વિત્વધર્મના જેટલા આશ્રય હોય તે બધાનું - બંને વસ્ત્રોનું - જ્ઞાન ન હોય તો અને સાથે સાથે તે બધા આશ્રયોનું જ્ઞાન હોવા છતાં તેમનો પરસ્પરભેદ જ્ઞાત ન હોય તો તે આશ્રયોમાં દ્વિત્વબુદ્ધિ ઉત્પન્ન થઈ શકે નહિ. વળી, સામાન્યાભાવ ન માનનાર યાવદ્વિશેષાભાવવાદી અદ્વૈતવેદાન્તીને અમારે સામાન્યભાવવાદીઓએ કહેવું જોઈએ કે યાવદ્રૂપવિશેષાભાવોમાં રૂપત્વસામાન્ય-ધર્માવચ્છિન્નપ્રતિયોગિતાકત્વ ધર્મ વ્યાસજ્યવૃત્તિ હોવાથી જ્યારે યાવદ્રૂપવિશેષાભાવો તેમ જ તે અભાવોનો પરસ્પરભેદ અગૃહીત હોય ત્યારે કદી પણ 'નીરૂપ' એવી બુદ્ધિ ઉત્પન્ન થઈ શકશે જ નહિ. તેથી સામાન્યધર્માવચ્છિન્નપ્રતિયોગિતાક અભાવ યાવદ્વિશેષાભાવોથી અતિરિક્ત છે એ જ સ્વીકારવું ઉચિત છે. તેમાં લાઘવ પણ છે. અતિરિક્ત સામાન્યાભાવ ન સ્વીકારીએ તો બહુ ગૌરવ સ્વીકારવું પડે. આ ગૌરવ દર્શાવી ગયા છીએ. નિષ્કર્ષ એ કે સામાન્યાભાવ પ્રમાણસિદ્ધ હોય તો જ પ્રાગભાવનો સ્વીકાર કરી શકાય પરંતુ સામાન્યાભાવ પોતે જ પ્રમાણસિદ્ધ નથી એમ કહી પ્રાગભાવ અને સામાન્યાભાવની જે પરસ્પરપરાહતિ અદ્વૈતવેદાન્તીએ દર્શાવી છે તે નિતાન્ત અસંગત છે. સામાન્યધર્માવચ્છિન્નપ્રતિયોગિતાક યાવદ્વિશેષાભાવો અસિદ્ધ છે. પરંતુ યાવદ્વિશેષાભાવોથી અતિરિક્ત સામાન્યાભાવ પ્રમાણસિદ્ધ છે. આ જ અતિરિક્ત સામાન્યાભાવવાદીનો સિદ્ધાન્ત છે.[૫૦]

આના ઉત્તરમાં અદ્વૈતસિદ્ધિકાર કહે છે કે અતિરિક્ત સામાન્યાભાવ માનનારાઓએ આપેલ યુક્તિ અનુસાર એ જ સિદ્ધ થાય કે સામાન્યધર્માવચ્છિન્નપ્રતિયોગિતાક વિશેષાભાવની પ્રતીતિ જ અસંભવ છે. અને જો એમ હોય તો શુદ્ધજ્ઞાનત્વાવચ્છિન્નપ્રતિયોગિતાક જ્ઞાનવિશેષપ્રાગભાવ પણ 'નથી જાણતો (न जानामि)' એ પ્રતીતિનો વિષય બની શકે નહિ કારણ કે સામાન્યરૂપે વિશેષનો અભાવ અસિદ્ધ છે. તેથી 'નથી જાણતો' એ પ્રતીતિનો વિષય જ્ઞાનવિશેષનો પ્રાગભાવ હોઈ શકે નહિ. એટલે ભાવરૂપ અજ્ઞાન જ ઉક્ત પ્રતીતિનો વિષય બને. આ તો અદ્વૈતવેદાન્તીઓને અભીષ્ટ જ સિદ્ધ થયું. વિશેષાભાવની પ્રતિયોગિતા સામાન્યધર્માવચ્છિન્ન હોય નહિ. સામાન્યાભાવની પ્રતિયોગિતા જ સામાન્યધર્મ દ્વારા અવચ્છિન્ન બને છે. કોઈ પણ પ્રાગભાવ સામાન્યાભાવ છે જ નહિ. વિશેષનો જ પ્રાગભાવ હોય. પ્રાગભાવ પણ જો સામાન્યાભાવ બની શકતો હોય તો જ તે પ્રાગભાવની પ્રતિયોગિતા સામાન્યધર્મ દ્વારા અવચ્છિન્ન બની શકે. પરંતુ પ્રાગભાવ વિશેષાભાવ જ છે. અને વિશેષાભાવની પ્રતિયોગિતા વિશેષધર્મ દ્વારા જ અવચ્છિન્ન બની શકે, સામાન્યધર્મ દ્વારા અવચ્છિન્ન બની શકે નહિ. તદ્દ્ઘટના પ્રાગભાવની પ્રતિયોગિતા તદ્દ્ઘટત્વરૂપ વિશેષધર્મ દ્વારા જ અવચ્છિન્ન હોય છે, પરંતુ ઘટત્વરૂપ સામાન્યધર્મ દ્વારા અવચ્છિન્ન કદી બની શકતી જ નથી. તદ્દ્ઘટના પ્રાગભાવનો પ્રતિયોગી છે તદ્દ્ઘટ. તદ્દ્ઘટની ઉત્પત્તિની પહેલાં અર્થાત્ તદ્દ્ઘટના પ્રાગભાવકાળે તે પ્રતિયોગી જ્ઞાત થઈ શકે નહિ કારણ કે તે વખતે તેનું અસ્તિત્વ જ નથી હોતું. ભાવિ તદ્દ્ઘટ તદ્દ્ઘટત્વરૂપે જ્ઞાનનો વિષય બનવા અયોગ્ય છે. તદ્દ્ઘટની ઉત્પત્તિ પહેલાં તદ્દ્ઘટત્વરૂપે તદ્દ્ઘટનું જ્ઞાન સંભવતું ન હોઈ તદ્દ્ઘટનો પ્રાગભાવ પ્રત્યક્ષ થઈ શકે જ નહિ. તદ્દ્ઘટની ઉત્પત્તિ પછી તદ્દ્ઘટત્વરૂપે તદ્દ્ઘટનું પ્રત્યક્ષ થઈ શકતું હોવા છતાં તે સમયે તદ્દ્ઘટનો પ્રાગભાવ જ

હોતો નથી એટલે તદ્‌ઘટના પ્રાગભાવનું પ્રત્યક્ષ થઈ શકે નહિ. તેથી તદ્‌ઘટની ઉત્પત્તિ પહેલાં કે તદ્‌ઘટની ઉત્પત્તિ પછી ક્યારેય તદ્‌ઘટના પ્રાગભાવનું પ્રત્યક્ષ થઈ શકે જ નહિ. તદ્‌ઘટની ઉત્પત્તિ પહેલાં પ્રતિયોગિતાવચ્છેદકપ્રકારક જ્ઞાન સંભવતું નથી અને તદ્‌ઘટની ઉત્પત્તિ પછી તો પ્રાગભાવ જ નથી હોતો. તેથી કોઈ પણ સમયે પ્રાગભાવનું પ્રત્યક્ષ સંભવતું જ નથી. પ્રત્યક્ષ વિષયજન્ય છે. તેથી વિષયની અસત્ત્વદશામાં વિષયનું પ્રત્યક્ષ થઈ શકે નહિ. તદ્‌ઘટના પ્રાગભાવરૂપ વિશેષાભાવના પ્રત્યક્ષમાં ઘટત્વસામાન્યપ્રકારક જ્ઞાન કારણ નથી. પ્રતિયોગિતાવચ્છેદકપ્રકારક પ્રતિયોગીજ્ઞાન જ અભાવત્વપ્રકારક અભાવપ્રત્યક્ષમાં કારણ છે. અભાવત્વરૂપે અભાવનું પ્રત્યક્ષ થવામાં પ્રતિયોગિતાવચ્છેદકપ્રકારક પ્રતિયોગીજ્ઞાન થવું આવશ્યક છે. પરંતુ તે થઈ શકે જ નહિ. અભાવત્વરૂપે અભાવના પ્રત્યક્ષમાં પ્રતિયોગિતાવચ્છેદકરૂપે પ્રતિયોગીનું જ્ઞાન કારણ છે પરંતુ અન્યરૂપે અભાવના પ્રત્યક્ષમાં ઉક્ત જ્ઞાન કારણ નથી. ઉદાહરણાર્થ, ઇદંત્વરૂપે કે પ્રમેયત્વરૂપે અભાવનું પ્રત્યક્ષ ઉક્ત જ્ઞાન થયા વિના થઈ શકે છે. ઇદંત્વરૂપે અભાવનું પ્રત્યક્ષ 'ઇદં' એવા આકારનું પ્રત્યક્ષ છે. અહીં જો કે ઇદંવસ્તુ અભાવ જ છે તેમ છતાં અભાવત્વરૂપે અભાવનું પ્રત્યક્ષ ન થતાં ઇદંત્વરૂપે અભાવનું પ્રત્યક્ષ થયું છે. તેવી જ રીતે પ્રમેયત્વરૂપે અભાવનું પ્રત્યક્ષ 'પ્રમેય' એવા આકારનું પ્રત્યક્ષ છે. એ અભાવનું પ્રત્યક્ષ હોવા છતાં અભાવત્વરૂપે અભાવનું પ્રત્યક્ષ નથી. તેથી અહીં પ્રતિયોગિતાવચ્છેદકરૂપે પ્રતિયોગિજ્ઞાનની કારણતા નથી.[૫૧] નિષ્કર્ષ એટલો જ કે પ્રાગભાવનું પ્રત્યક્ષ સંભવતું જ નથી. જો કહેવામાં આવે કે પ્રાગભાવ પ્રત્યક્ષગમ્ય ન થઈ શકતો હોવા છતાં અનુમિતિનો વિષય બનવામાં શું બાધા છે ?, તે અનુમિતિનો વિષય બની શકે અને તો પછી અમુક વિશેષજ્ઞાનનો પ્રાગભાવ અનુમેય બની શકે. આના ઉત્તરમાં નીચે મુજબ કહેવું જોઈએ. જ્ઞાનપ્રાગભાવ અનુમાનગમ્ય બની શકતો હોય તો પણ 'હું જાણતો નથી (न ज्ञानामि)' એ પ્રતીતિ અપરોક્ષ પ્રતીતિ છે અને આ અપરોક્ષ પ્રતીતિનો વિષય જ્ઞાનવિશેષનો પ્રાગભાવ બની શકે જ નહિ એ સિદ્ધ થઈ ગયું છે. જ્ઞાનવિશેષના પ્રાગભાવની અનુમિતિ થતી હોય તો પણ તેનું પ્રત્યક્ષ તો સંભવતું નથી જ. તેથી 'હું જાણતો નથી (न जानामि)' એ પ્રત્યક્ષ પ્રતીતિ જ્ઞાનવિશેષના પ્રાગભાવવિષયક નથી. તેથી અભાવવિલક્ષણ અજ્ઞાન જ ઉક્ત પ્રતીતિનો વિષય બનશે. વળી એક વિશેષ વાત એ કે જ્ઞાનવિશેષના પ્રાગભાવની અનુમિતિ તો જ સંભવે જો જ્ઞાનવિશેષના પ્રાગભાવનો અવ્યભિચારી કોઈ હેતુ હોય, કારણ કે અવ્યભિચારી હેતુથી જન્ય અનુમિતિ હોય છે. પરંતુ પ્રકૃત સ્થળે કોઈ પણ અવ્યભિચારી હેતુ સંભવતો ન હોઈ અનુમિતિ અસંભવ છે. નિષ્કર્ષ એ કે પ્રાગભાવનું પ્રત્યક્ષ પણ અસંભવ છે અને અનુમિતિ પણ અસંભવ છે. તેથી પ્રાગભાવ જ અસિદ્ધ છે.[૫૨]

અદ્વૈતસિદ્ધિકારની સામે પ્રાગભાવમાં માનનારા નીચે પ્રમાણે જણાવે છે. પ્રાગભાવ જ અસિદ્ધ છે એમ કહેવું યોગ્ય નથી કારણ કે 'અનિષ્ટ ન થાઓ' એવી લોકોની ઇચ્છા અનુભવસિદ્ધ છે. 'અનિષ્ટ ન થાઓ' એ ઇચ્છાનો વિષય પ્રાગભાવ જ છે. અનિષ્ટ વસ્તુનો પ્રાગભાવ તે ઇચ્છાનો વિષય છે. અજ્ઞાત વસ્તુની ઇચ્છા કદી થાય નહિ. તેથી પ્રાગભાવનું જ્ઞાન પણ સ્વીકારવું જ જોઈએ. આમ ઇચ્છાના વિષયરૂપે પ્રાગભાવ સિદ્ધ જ છે.[૫૩]

આના ઉત્તરમાં અદ્વૈતસિદ્ધિકાર કહે છે કે પ્રાગભાવવાદીઓની વાત અસંગત છે. પ્રાગભાવવાદી પ્રાગભાવને સાધ્ય વસ્તુ ગણી સ્વીકારતા નથી. પ્રાગભાવ અનાદિ છે, અનાદિ

સિદ્ધ છે, તેથી તે સાધ્ય નથી. આમ પ્રાગભાવ સ્વરૂપતઃ અસાધ્ય હોઈ ઇચ્છાનો વિષય બની શકે જ નહિ. ઇચ્છા સિદ્ધ વિષયમાં થાય જ નહિ, તે સાધ્ય વિષયમાં જ થાય. તેથી પ્રાગભાવવાદીએ નાછૂટકે કહેવું પડે છે કે ઉક્ત ઇચ્છા પ્રાગભાવપરિપાલનવિષયિણી છે અર્થાત્ પ્રાગભાવસંબંધવિષયિણી છે. પ્રાગભાવનો પ્રતિયોગી ઉત્પન્ન થતાં પ્રાગભાવ રહેતો નથી એટલે પ્રાગભાવનો સંબંધ કાલાન્તરે રહેતો નથી. કાલાન્તરે પ્રાગભાવનો સંબંધ રહો એ ખાતર ઉક્તરૂપ ઇચ્છા થાય છે. પ્રતિયોગીના જનક અર્થાત્ ઉત્પાદક કારણનું વિઘટન કરવામાં આવતાં જ પ્રતિયોગી ઉત્પન્ન થાય નહિ અને પ્રાગભાવનો સંબંધ કાલાન્તરે રહી શકે. આમ પ્રાગભાવનો કાલાન્તરસંબંધ પ્રાગભાવના પ્રતિયોગીના જનકના વિઘટનને અધીન છે. પ્રાગભાવના પ્રતિયોગીના જનકનું વિઘટન સાધ્ય વસ્તુ હોઈ તેમાં ઇચ્છા અને યત્ન બંને થઈ શકે. અને એ રૂપે અનિષ્ટ વસ્તુનો પ્રાગભાવ ઇચ્છાનો વિષય બને છે, પરંતુ સ્વરૂપતઃ પ્રાગભાવ ઇચ્છાનો વિષય કદી બની શકતો નથી કારણ કે તે અસાધ્ય છે. વળી, પ્રાગભાવવાદીએ એ પણ સ્વીકારવું જોઈએ કે જેમ પ્રાગભાવનો કાલાન્તરસંબંધ ઇચ્છાનો વિષય બને છે તેમ અત્યન્તાભાવનો પણ કાલાન્તરસંબંધ ઇચ્છાનો વિષય બની શકે છે. કાલાન્તરે અત્યન્તાભાવના પ્રતિયોગીનો સંબંધ હોતાં અત્યન્તાભાવનો કાલાન્તરસંબંધ થઈ શકે નહિ. તેથી કાલાન્તરે અત્યન્તાભાવના સંબંધનું પરિપાલન કરવા માટે કાલાન્તરે પ્રતિયોગીનો સંબંધ ન થવો જોઈએ, અર્થાત્ પ્રતિયોગી ઉત્પન્ન ન થવો જોઈએ, એનો અર્થ એ કે પ્રતિયોગીના જનકનું વિઘટન થવું જોઈએ. કાલાન્તરે પ્રતિયોગીના જનકનું વિઘટન સાધ્ય વસ્તુ છે. તેમાં ઇચ્છા અને પ્રયત્ન બંને થઈ શકે. અત્યન્તાભાવ નિત્ય હોઈ અસાધ્ય હોવા છતાં અત્યન્તાભાવના સંબંધનું પરિપાલન પ્રાગભાવના સંબંધના પરિપાલનની જેમ પ્રદર્શિત રીતે સાધ્ય હોઈ તદ્વિષયક ઇચ્છા સંભવે. પ્રાગભાવનો સ્વીકાર કરવા માટે પ્રતીતિ, ઇચ્છા કે કાર્યની જે ઉપપત્તિ કરવામાં આવી છે તે અત્યન્તાભાવ દ્વારા જ થઈ શકે છે. તેથી અત્યન્તાભાવથી અતિરિક્ત પ્રાગભાવ સિદ્ધ થાય નહિ, અત્યન્તાભાવ દ્વારા પ્રાગભાવ અન્યથાસિદ્ધ જ થઈ પડે.[૫૪]

અહીં પ્રાગભાવવાદી નીચે પ્રમાણે રજૂઆત કરે છે. જે વસ્તુ ઉત્પન્ન થઈ છે તે ઉત્પન્ન વસ્તુ ઉત્પત્તિની પછીની ક્ષણે પુનઃ ઉત્પન્ન કેમ થતી નથી ? જે કારણસામગ્રીથી વસ્તુની ઉત્પત્તિ થઈ છે તે જ સામગ્રી ઉત્પત્તિની ક્ષણે અવિકલ રહે છે. એ સામગ્રી હોવા છતાં ઉત્પન્ન વસ્તુ ઉત્પત્તિના પરક્ષણે બીજી વાર ઉત્પન્ન થતી નથી. જે સામગ્રી ઉત્પત્તિક્ષણે હોવા છતાં ઉત્પન્ન વસ્તુની પુનઃ ઉત્પાદક થઈ નહિ તે જ સામગ્રી વસ્તુની પ્રથમ ઉત્પત્તિની જનક બની છે. ઉત્પત્તિની પૂર્વક્ષણે હોઈ જે સામગ્રી ઉત્પત્તિની જનક બની છે તે જ સામગ્રી ઉત્પત્તિક્ષણે પણ હોવા છતાં ઉત્પત્તિની જનક બનતી નથી. એનો અર્થ એ કે ઉત્પત્તિની જનક સામગ્રી જ ઉત્પત્તિની અજનક છે. ઉત્પત્તિની પૂર્વક્ષણે અને ઉત્પત્તિક્ષણે જો એક જ સામગ્રી હોય તો એ વાત સ્વીકારવી જ પડે કે ઉત્પત્તિની જનક સામગ્રી જ ઉત્પત્તિની અજનક છે. તેથી અવશ્ય સ્વીકારવું જોઈએ કે ઉત્પત્તિની પૂર્વક્ષણે જે સામગ્રી હતી તે જ સામગ્રી ઉત્પત્તિક્ષણે હોતી નથી. તેથી જ ઉત્પન્ન વસ્તુની પુનઃ ઉત્પત્તિ થતી નથી. સામગ્રી નથી હોતી એમ તો ન કહેવાય પરંતુ ઉત્પન્ન વસ્તુની પુનરુત્પત્તિની સામગ્રી નથી હોતી અને તેથી પુનરુત્પત્તિ થતી નથી. ઉત્પત્તિની પૂર્વક્ષણે અને ઉત્પત્તિની ક્ષણે સામગ્રી તો એક જ રહે છે તો પછી સામગ્રીનો ભેદ થયો કેવી

રીતે ? એનો ઉત્તર એ છે કે ઉત્પત્તિની પૂર્વક્ષણે પ્રાગભાવ હતો જ્યારે ઉત્પત્તિક્ષણે પ્રાગભાવ નથી. ઉત્પાદક સામગ્રીની અંતર્ગત પ્રાગભાવના સત્ત્વ અને અસત્ત્વના આધારે ઉત્પત્તિની પૂર્વક્ષણે અને ઉત્પત્તિક્ષણે સામગ્રીનો ભેદ થાય છે. ઉત્પત્તિક્ષણે પ્રાગભાવ ન હોઈ પ્રાગભાવઘટિત સામગ્રી પણ નથી. પ્રાગભાવને છોડી બીજાં બધાં કારણ ઉત્પત્તિક્ષણે હોય છે. કેવળ પ્રાગભાવ નથી હોતો. તેથી ઉત્પન્ન વસ્તુની પુનરુત્પત્તિ થતી નથી. નિષ્કર્ષ એ કે પ્રાગભાવ ન સ્વીકારીએ તો ઉત્પન્ન વસ્તુની પુનરુત્પત્તિ અપરિહાર્ય થઈ પડે.[૫૫]

આની સામે અદ્વૈતસિદ્ધિકાર નીચે પ્રમાણે દલીલ કરે છે. પ્રાગભાવવાદીએ જે કહ્યું તે અસંગત છે કારણ કે જેઓ પ્રાગભાવ સ્વીકારે છે તેઓ અત્યન્તાભાવ અવશ્ય સ્વીકારે છે. આ અનાદિ અત્યન્તાભાવનો અવચ્છેદક દેશવિશેષની જેમ કાલવિશેષ પણ અનુભવસિદ્ધ છે. તેથી કાલવિશેષમાં અધિકરણસંસર્ગીના અત્યન્તાભાવ દ્વારા જ પ્રાગભાવ સ્વીકારવાનું ફળ સિદ્ધ થઈ જાય છે. જેના માટે પ્રાગભાવ સ્વીકારવામાં આવે છે તેની સિદ્ધિ કાલવિશેષમાં અધિકરણ-સંસર્ગીના અત્યન્તાભાવથી જ થઈ જાય છે, તો પછી પ્રાગભાવને સ્વીકારવાની જરૂર શી ? આ અત્યન્તાભાવને સામયિક અત્યન્તાભાવ કહેવાય. આ સામયિક અત્યન્તાભાવ દ્વારા જ પ્રાગભાવ અન્યથાસિદ્ધ થઈ પડે છે. તેથી અત્યન્તાભાવથી અતિરિક્ત પ્રાગભાવ સ્વીકારવાની કોઈ જ આવશ્યકતા નથી. ઉપરાંત, એક વાત એ કે ઉત્પન્ન વસ્તુ પોતે જ સ્વોત્પત્તિની વિરોધી છે. જે ઉત્પન્ન થયું છે તેની પુનઃ ઉત્પત્તિ થઈ શકે જ નહિ. બીજી વિશેષ વાત એ કે સામગ્રી કાર્યસત્ત્વની પ્રયોજક છે, કાર્યોત્પત્તિની પ્રયોજક નથી. આદ્યકાલસંબંધ ઉત્પત્તિ છે. આદ્ય-કાલસંબંધ એટલે કાર્યસમકાલીન ધ્વંસના અનાધાર કાલનું કાર્યના આધાર બનવું તે.[૫૬] કાલને કાર્યના આધાર બનવામાં સામગ્રી પ્રયોજક છે પરંતુ કાલને કાર્યના સમકાલીન ધ્વંસના અનાધાર બનવામાં સામગ્રી પ્રયોજક નથી. કાલને કાર્યસમકાલીન ધ્વંસનો અનાધાર બનવામાં પ્રયોજક છે કાર્યસમકાલીન ધ્વંસની સામગ્રીનો અભાવ. ધ્વંસની સામગ્રીના અભાવથી પ્રયુક્ત કાલ કાર્યસમકાલીન ધ્વંસનું અનધિકરણ બને છે. આદ્યકાલસંબંધ જ ઉત્પત્તિ છે. ઉત્પાદક સામગ્રી ઉત્પત્તિ અંતર્ગત જે કાલસંબંધાંશ છે તેની પ્રયોજક છે જ્યારે ઉત્પત્તિ અંતર્ગત જે આદ્યત્વાંશ છે તેની પ્રયોજક નથી. કાર્યસમકાલીન ધ્વંસની સામગ્રીનો અભાવ જ આદ્યત્વાંશનો પ્રયોજક છે. તેથી પ્રાગભાવઘટિત સામગ્રી સ્વીકારવાની જરૂર જ નથી.[૫૭]

અહીં પ્રાગભાવવાદી નીચે પ્રમાણે દલીલ કરે છે. પાર્થિવ વસ્તુમાં પાકવશે રૂપવિશેષ, રસવિશેષ, ગન્ધવિશેષ અને સ્પર્શવિશેષ ઉત્પન્ન થાય છે. એક જ અગ્નિસંયોગથી વિભિન્ન રૂપ, રસ, ગન્ધ અને સ્પર્શ એ ચાર ઉત્પન્ન થાય છે. અગ્નિસંયોગ કારણ એક છે અને એ એક કારણમાંથી વિભિન્ન રૂપ, રસ, ગન્ધ અને સ્પર્શ એ ચાર ઉત્પન્ન થાય છે. કારણ ભિન્ન ન હોવાથી કાર્યભેદ બની શકે નહિ. કાર્યભેદને માટે કારણભેદ સ્વીકારવો જ જોઈએ. અને બીજી કોઈ રીતે કારણભેદ ઘટતો ન હોઈ રૂપ, રસ આદિ ચાર કાર્યો માટે રૂપપ્રાગભાવ, રસપ્રાગભાવ, ગન્ધપ્રાગભાવ અને સ્પર્શપ્રાગભાવ એ ચાર પ્રાગભાવોનો સ્વીકાર કરવો જોઈએ. આ વિભિન્ન પ્રાગભાવોથી વિભિન્ન રૂપ, રસ, આદિ ચાર કાર્યો ઉત્પન્ન થાય છે. એકમાત્ર અગ્નિસંયોગથી વિભિન્ન ચાર કાર્યો ઉત્પન્ન થઈ શકે નહિ. કારણભેદપ્રયુક્ત કાર્યભેદ થાય છે. કારણભેદ ન હોય તો કાર્યભેદ સંભવે જ નહિ. તેથી પ્રદર્શિત સ્થળે પ્રાગભાવનો સ્વીકાર કરવો જ જોઈએ.

આના ઉત્તરમાં અદ્વૈતસિદ્ધિકાર નીચે મુજબ જણાવે છે. પ્રદર્શિત સ્થળે પ્રાગભાવવશતઃ કાર્યભેદ થતો નથી પરંતુ અગ્નિસંયોગભેદપ્રયુક્ત કાર્યભેદ થાય છે. રૂપ, રસ, વગેરેનો જનક અગ્નિસંયોગ એક છે જ નહિ. રૂપનો જનક અગ્નિસંયોગ રસના જનક અગ્નિસંયોગથી ભિન્ન છે. આનો અભિપ્રાય એ છે કે પાર્થિવ વસ્તુની (ઘટ વગેરેની) સાથે અગ્નિનો સંયોગ થવાથી તે પાર્થિવ વસ્તુમાં વિભિન્ન રૂપ, રસ, ગંધ અને સ્પર્શની ઉત્પત્તિ થાય છે. ઉપરછલ્લી દૃષ્ટિએ અહીં એક અગ્નિસંયોગ લાગે પણ ખરેખર અહીં અગ્નિસંયોગ એક નથી. અગ્નિત્વ જાતિ એવી છે જે અવયવીમાં પણ રહે છે અને અવયવોમાં પણ રહે છે. ઘટત્વ જાતિ એવી નથી. ઘટત્વ જાતિ માત્ર ઘટરૂપ અવયવીમાં જ રહે છે પરંતુ ઘટના અવયવોરૂપ કપાલમાં રહેતી નથી. અગ્નિત્વ જાતિ ઘટત્વ જાતિની જેમ અવયવીમાં જ રહેતી નથી. તે તો અવયવોમાં પણ રહે છે. અગ્નિ અવયવીનો અવયવ પણ અગ્નિ છે અને તે અવયવનો અવયવ પણ અગ્નિ છે. તેથી અગ્નિત્વ જાતિ અવયવીરૂપ અગ્નિમાં અને તે અવયવીના અવયવમાં અને તેનાય અવયવમાં છે. તેથી જ્યાં અગ્નિસંયોગ એક છે એવું લાગે છે ત્યાં વસ્તુતઃ બહુ અગ્નિસંયોગો છે. ઘટ જેવી અવયવીરૂપ પાર્થિવ વસ્તુ અગ્નિની સાથે સંયુક્ત થતાં અગ્નિના અવયવોની સાથે અને તે અવયવોના અવયવો સાથે પણ સંયુક્ત થાય છે એમ સમજવું જોઈએ. એવું તો બની શકે જ નહિ કે પાર્થિવ વસ્તુ અગ્નિરૂપ અવયવી સાથે સંયુક્ત હોય પણ અગ્નિના અવયવો સાથે સંયુક્ત ન હોય. આમ પાર્થિવ વસ્તુ સાથે અનેક અગ્નિસંયોગો હોય છે. વૈશેષિક મતમાં અવયવ અને અવયવીનો અત્યંત ભેદ હોવાથી પાર્થિવ વસ્તુ સાથે અગ્નિસંયોગ થતાં અગ્નિસંયોગનું નાનાત્વ અવશ્ય સ્વીકારવું જોઈએ. અને પાર્થિવ વસ્તુમાં અનેક અગ્નિસંયોગોથી જન્ય વિભિન્ન રૂપ, રસ આદિ ગુણો ઉત્પન્ન થઈ શકે. તેથી પાકજ રૂપ, રસ વગેરેના ભેદનો ખુલાસો કરવા માટે રૂપ, રસ, આદિના પ્રાગભાવો સ્વીકારવાની જરૂર નથી. અગ્નિસંયોગોના ભેદને લીધે રૂપ, રસ, આદિનો ભેદ ઘટી શકે છે.

આની સામે પ્રાગભાવવાદી નીચે પ્રમાણે તર્ક કરે છે. પાર્થિવ પરમાણુ સાથે તેજસ્ પરમાણુનો સંયોગ થતાં પાર્થિવ પરમાણુમાં પાકજ રૂપ, રસ, ગંધ અને સ્પર્શ ઉત્પન્ન થાય છે. એક પાર્થિવ પરમાણુ સાથે એક તેજસ્ પરમાણુનો સંયોગ એક જ હોય. એ સંયોગ ઉપર દર્શાવ્યા પ્રમાણે અનેક હોઈ શકે નહિ, કારણ કે પરમાણુ નિરવયવ છે. પાર્થિવ પરમાણુમાં પાકજ વિભિન્ન રૂપ, રસ, વગેરેની ઉત્પત્તિ એકમાત્ર તેજસ્સંયોગથી ઘટતી ન હોઈ રૂપ, રસ આદિના પ્રાગભાવોને પાકજ રૂપ, રસ, આદિની ઉત્પત્તિમાં કારણ માનવા જોઈએ. કારણભેદે જ કાર્યભેદ થઈ શકે.

આની સામે અદ્વૈતસિદ્ધિકારનો ઉત્તર નીચે પ્રમાણે છે. એક તેજસ્ પરમાણુ સાથેનો સંયોગ પાર્થિવ પરમાણુમાં પાકજ નાનાવિધ રૂપ, રસ, વગેરેની ઉત્પત્તિ કરે છે એમ માનવામાં કોઈ જ પ્રમાણ નથી. પરમાણુ પોતે જ પ્રમાણસિદ્ધ ન હોઈ પ્રદર્શિત કાર્યકારણભાવ પણ અસંભવ છે. ધારો કે પરમાણુ પ્રમાણસિદ્ધ છે. તેમ હોય તો પણ પરમાણુના રૂપ, રસ આદિના ધ્વંસોને જ પાકજ રૂપ, રસ, આદિનાં કારણ તરીકે સ્વીકારાય. તેથી પ્રાગભાવનો સ્વીકાર કરવાની કોઈ જ આવશ્યકતા નથી. તાત્પર્ય એ છે કે અગ્નિસંયોગજન્ય રૂપ, રસ, વગેરેની જે ઉત્પત્તિ થાય છે તેમાં અગ્નિસંયુક્ત પાર્થિવ વસ્તુનાં પૂર્વ રૂપ, રસ, વગેરેનો ધ્વંસ થતાં અન્ય રૂપ, રસ, આદિ ઉત્પન્ન થાય છે. પૂર્વ રૂપનો ધ્વંસ થતાં રૂપાન્તરની ઉત્પત્તિ થાય છે, પૂર્વ રસનો

ધ્વંસ થતાં રસાન્તરની ઉત્પત્તિ થાય છે, ઇત્યાદિ. આમ જ સ્વીકારવું જોઈએ. આમ સ્વીકારતાં ધ્વંસભેદે કાર્યભેદ બની શકે છે. એટલે પ્રાગભાવભેદે કાર્યભેદ સ્વીકારવાની આવશ્યકતા નથી. પરિણામે પ્રાગભાવને જ સ્વીકારવાની જરૂર નથી. પરમાણુના અસ્વીકારપક્ષમાં અગ્નિસંયોગભેદને કારણે જ પાકજ રૂપ, રસ, વગેરેનો ભેદ સિદ્ધ થાય છે અને પરમાણુના સ્વીકારપક્ષમાં પૂર્વ રૂપ, રસ, આદિના ધ્વંસના ભેદના કારણે જ પાકજ રૂપ, રસ, આદિનો ભેદ સિદ્ધ થાય છે. ફલિત એ થયું કે પરમાણુનો સ્વીકાર કરો કે ન કરો કોઈ પણ પક્ષમાં પ્રાગભાવને સ્વીકારવાની આવશ્યકતા નથી. તેથી અદ્વૈતસિદ્ધિકારે અગ્નિસંયોગભેદને કે પૂર્વરૂપરસાદિના ધ્વંસભેદને પાકજ રૂપરસાદિના ભેદનું કારણ કહ્યું છે. બીજી વિશેષ વાત એ કે પ્રતિયોગીઓનો ભેદ સિદ્ધ ન થાય તો પ્રાગભાવોનો ભેદ પણ સિદ્ધ ન થઈ શકે. પ્રતિયોગીભેદસિદ્ધિને અધીન પ્રાગભાવભેદસિદ્ધિ છે. આ પ્રાગભાવોના પ્રતિયોગીઓ છે પાકજ રૂપ, રસ, વગેરે. આ પ્રતિયોગીઓના ભેદની સિદ્ધિ થાય તો પાકજ રૂપનો પ્રાગભાવ, પાકજ રસનો પ્રાગભાવ, વગેરે પ્રાગભાવોના ભેદની સિદ્ધિ થાય. એક અગ્નિસંયોગથી પાકજ રૂપ, રસ, આદિનો ભેદ અસિદ્ધ છે. એ ભેદ સિદ્ધ કરવા જ પ્રાગભાવવાદી પ્રાગભાવનો સ્વીકાર કરે છે. પરંતુ પાકજ રૂપનો પ્રાગભાવ, પાકજ રસનો પ્રાગભાવ, વગેરે પ્રાગભાવોનો ભેદ પોતાની સિદ્ધિ માટે તેમના પ્રતિયોગીઓ પાકજ રૂપ, રસ, આદિના ભેદ ઉપર આધાર રાખે છે. જો પાકજ રૂપ, રસ આદિનો ભેદ પ્રાગભાવભેદ પૂર્વે સિદ્ધ જ હોય તો પાકજ રૂપ, રસ આદિના ભેદની સિદ્ધિ માટે પ્રાગભાવની આવશ્યકતા ક્યાં છે ? અને જો પાકજ રૂપ, રસ, આદિનો ભેદ પ્રાગભાવભેદ પૂર્વે સિદ્ધ હોય જ નહિ તો પ્રાગભાવભેદ સિદ્ધ થાય કેવી રીતે ? આમ પ્રાગભાવોના ભેદ દ્વારા પ્રતિયોગી પાકજ રૂપ, રસ, આદિનો ભેદ સિદ્ધ કરવા જતાં અન્યોન્યાશ્રયદોષ આવે. પાકજ રૂપ, રસ, આદિનો ભેદ સિદ્ધ થતાં પાકજ રૂપ, રસ, આદિના પ્રાગભાવોનો ભેદ સિદ્ધ થાય અને પાકજ રૂપ, રસ, આદિના પ્રાગભાવોનો ભેદ સિદ્ધ થતાં પાકજ રૂપ, રસ, આદિના ભેદની સિદ્ધિ થાય – આવો અન્યોન્યાશ્રયદોષ આવે.[૫૮]

વળી, પ્રાગભાવવાદીઓ નીચે પ્રમાણે દલીલ કરે છે. અમુક વિશેષ વસ્તુ અમુક વિશેષ વસ્તુનું ઉપાદાનકારણ બને છે, બધી વસ્તુઓ બધી વસ્તુઓનું ઉપાદાનકારણ બનતું નથી, ગમે તે વસ્તુ ગમે તે વસ્તુનું ઉપાદાનકારણ નથી. કપાલ ઘટનું ઉપાદાનકારણ છે, પણ પટનું ઉપાદાનકારણ નથી. તન્તુ પટનું ઉપાદાનકારણ છે, પણ ઘટનું ઉપાદાનકારણ નથી. આવી ઉપાદાનકારણતાની વ્યવસ્થા બધા જ સ્વીકારે છે. આવી વ્યવસ્થાના વ્યવસ્થાપકનું નિરૂપણ કરતાં એ જ સિદ્ધ થાય છે કે જે વસ્તુમાં જેનો પ્રાગભાવ હોય તે જ વસ્તુ તેનું ઉપાદાનકારણ બને છે અને જે વસ્તુમાં જેનો પ્રાગભાવ નથી તે વસ્તુ તેનું ઉપાદાનકારણ બનતી નથી. કપાલમાં ઘટનો પ્રાગભાવ છે પણ પટનો પ્રાગભાવ નથી. તેથી કપાલ ઘટનું ઉપાદાનકારણ બને છે પણ પટનું ઉપાદાનકારણ બનતું નથી. આ ઉપાદાનકારણતાની વ્યવસ્થાની રક્ષા અર્થે અવશ્ય પ્રાગભાવ સ્વીકારવો જોઈએ. પ્રાગભાવનો સ્વીકાર કરવામાં ન આવે તો ઉપાદાનકારણતાની વ્યવસ્થા જ ઘટે નહિ.[૫૯]

આની સામે અદ્વૈતવેદાન્તી નીચે મુજબ રજૂઆત કરે છે. પ્રાગભાવવાદીની ઉપર્યુક્ત વાત અયોગ્ય છે. કપાલમાં ઘટનો પ્રાગભાવ છે માટે કપાલ ઘટનું ઉપાદાનકારણ બને છે એમ

કહેવાની જરૂર નથી. એના બદલે કહેવું જોઈએ કે કપાલમાં કપાલત્વ ધર્મ છે માટે કપાલ ઘટનું ઉપાદાનકારણ બને છે પણ પટનું ઉપાદાનકારણ બનતું નથી. તેવી જ રીતે, તંતુમાં તંતુત્વ ધર્મ છે માટે તંતુ પટનું ઉપાદાનકારણ બને છે પણ ઘટનું ઉપાદાનકારણ બનતું નથી. આમ કપાલત્વ, તંતુત્વ આદિ ધર્મો દ્વારા જ ઉપાદેય (= કાર્ય) ઘટ, પટ, આદિની ઉપાદાનકારણતાની વ્યવસ્થા બની શકે છે. તેથી પ્રાગભાવ સ્વીકારવાની કોઈ આવશ્યકતા નથી. પ્રદર્શિત રૂપે વ્યવસ્થા ન સ્વીકારો તો પ્રાગભાવ દ્વારા વ્યવસ્થા બની શકે જ નહિ. કેમ ? એનું કારણ સમજાવીએ છીએ. કપાલમાં ઘટનો પ્રાગભાવ છે પણ તંતુમાં નથી. આમ કપાલ ઘટપ્રાગભાવનો સંબંધી છે પરંતુ તંતુ ઘટપ્રાગભાવનો સંબંધી નથી. આ રીતે પ્રાગભાવના સંબંધીવિશેષનું અવધારણ કેમ કરીને થાય ? તે અવધારણ કરવા માટે પ્રાગભાવવાદીએ આ પ્રમાણે સ્વીકારવું જોઈએ – જે વસ્તુમાં કપાલત્વ ધર્મ છે તે વસ્તુમાં જ ઘટપ્રાગભાવ છે, જેમાં કપાલત્વ ધર્મ નથી તેમાં ઘટપ્રાગભાવ નથી. અને ત્યાર પછી સ્વીકારવું જોઈએ કે જેમાં જેનો પ્રાગભાવ છે તે જ તેનું ઉપાદાનકારણ છે. આ રીતે પ્રાગભાવવાદીએ ઉપાદાનકારણતાની વ્યવસ્થા જણાવવી પડે. પરંતુ તેનો આ પ્રયાસ ગૌરવદોષવાળો બને. ઉપાદાનકારણતાની વ્યવસ્થા માટે પ્રાગભાવનો સ્વીકાર અને વળી પ્રાગભાવસંબંધીની વ્યવસ્થા માટે કપાલત્વ આદિ ધર્મના નિયામકત્વનો સ્વીકાર – આ જ ગૌરવ છે. એની અપેક્ષાએ કપાલત્વ આદિ ધર્મને જ ઘટ આદિ ઉપાદેયની (= કાર્યની) ઉપાદાનકારણતાના વ્યવસ્થાપક તરીકે સ્વીકારી લઈએ તો ચાલી શકે છે અને પ્રાગભાવ સ્વીકારવાની કોઈ આવશ્યકતા રહેતી નથી.[૧૦]

આ પ્રસંગે પ્રાગભાવવાદી નીચે પ્રમાણે તર્ક કરે છે. કાર્યની ઉત્પત્તિ પહેલાં કાર્યના ઉપાદાનકારણમાં કાર્યનો અભાવ હોય છે એ સૌને અનુભવસિદ્ધ છે. કાર્યની ઉત્પત્તિ પહેલાં કાર્યના ઉપાદાનકારણમાં કાર્યનો જે અભાવ હોય છે તે જ કાર્યનો પ્રાગભાવ છે. પ્રાગભાવને સ્વીકારીએ નહિ તો કાર્યની ઉત્પત્તિ પહેલાં કાર્યના ઉપાદાનમાં કાર્યનો પ્રતીયમાન અભાવ અત્યન્તાભાવ છે એમ જ સ્વીકારવું પડે. અને તેમાં એ સ્વીકારવું પડે કે જે જેના અત્યન્તાભાવવાળો હોય તે તેનું ઉપાદાનકારણ હોય. પરંતુ આ તો તદ્દન અસંભવ છે. તેથી જ કાર્યની ઉત્પત્તિ પહેલાં કાર્યના ઉપાદાનકારણમાં કાર્યનો અત્યન્તાભાવ હોય છે એ માનવું અત્યન્ત અસંગત છે.[૧૧]

આની સામે ઉત્તરમાં અદ્વૈતસિદ્ધિકાર નીચે મુજબ રજૂઆત કરે છે. પ્રાગભાવવાદી પણ કાર્યના ઉપાદાનકારણમાં કાર્યનો અત્યન્તાભાવ સ્વીકારે જ છે. તેમના અનુસાર પણ ઘટના ઉપાદાનકારણ કપાલમાં ઘટનો પ્રાગભાવ હોવા છતાં સંયોગસંબંધથી કપાલમાં ઘટનો અત્યન્તાભાવ છે. તેઓ સમવાયસંબંધથી કપાલમાં ઘટનો અત્યન્તાભાવ સ્વીકારતા ન હોવા છતાં સંયોગ આદિ સંબંધથી ઘટનો કપાલમાં અત્યન્તાભાવ સ્વીકારે છે જ. તેથી અત્યન્તાભાવવાન્ ઉપાદાનકારણ હોતું નથી એવું કહી શકાય નહિ. કાર્યની ઉત્પત્તિ પહેલાં કાર્યના ઉપાદાનકારણમાં કાર્યનો અત્યન્તાભાવ હોવા છતાં કાર્યની ઉત્પત્તિ પછી કાર્યના ઉપાદાનકારણમાં કાર્યનો અત્યન્તાભાવ નથી હોતો. અમુક સમયે અત્યન્તાભાવ હોવા છતાં અમુક સમયે અત્યન્તાભાવ હોતો નથી. તેથી સમયવિશેષાવચ્છિન્નાત્યન્તાભાવવાન્ ઉપાદાનકારણ હોય છે. સમયવિશેષાનવચ્છિન્નાત્યન્તાભાવવાન્ ઉપાદાનકારણ હોતું નથી. ઘટની ઉત્પત્તિ પહેલાં

કપાલમાં ઘટનો અત્યન્તાભાવ સમયવિશેષાવચ્છિન્ન છે અને તન્તુમાં ઘટનો અત્યન્તાભાવ સમયવિશેષાનવચ્છિન્ન છે. તેથી કપાલ ઘટનું ઉપાદાનકારણ બને છે પણ તન્તુ ઘટનું ઉપાદાનકારણ બનતું નથી. સમયવિશેષાવચ્છિન્ન અત્યન્તાભાવ અને સમયવિશેષાનવચ્છિન્ન અત્યન્તાભાવ પરસ્પર વિલક્ષણ છે. તેથી સમયવિશેષાવચ્છિન્ન અત્યન્તાભાવ ધરાવતી વસ્તુ ઉપાદાનકારણ બની શકે પરંતુ સમયવિશેષાનવચ્છિન્ન અત્યન્તાભાવ ધરાવતી વસ્તુ ઉપાદાનકારણ બની શકે નહિ.[૬૨]

યાવદ્‌વિશેષાભાવાતિરિક્ત સામાન્યાભાવનું ખંડન

અદ્વૈતસિદ્ધિકાર જણાવે છે કે જેઓ યાવદ્‌વિશેષાભાવોથી અતિરિક્ત સામાન્યાભાવ સ્વીકારે છે તેમને ત્રણ વસ્તુની કલ્પના કરવી પડે છે - (૧) અતિરિક્ત સામાન્યાભાવમાં સામાન્યાધર્માવચ્છિન્નપ્રતિયોગિતાકત્વ ધર્મ, (૨) તે ધર્મનો આશ્રય અતિરિક્ત સામાન્યાભાવ ધર્મી, અને (૩) તે અતિરિક્ત સામાન્યાભાવ સાથે અનેક અધિકરણ વ્યક્તિઓના અનેક સંબંધ. ત્રણની કલ્પના કરવામાં ગૌરવદોષ છે. આમ સામાન્યાભાવનો સ્વીકાર કરવામાં ગૌરવદોષ છે. જેઓ સામાન્યાભાવ સ્વીકારે છે તેમણે પણ તત્તદ્વિશેષાભાવો અને તે અભાવોની એકાધિકરણવૃત્તિતા સ્વીકારવાં જ જોઈએ અને સ્વીકારે પણ છે. સામાન્યાભાવ ન સ્વીકારનાર અમે અદ્વૈતવેદાન્તીઓ બે જ વસ્તુઓ સ્વીકારીએ છીએ - (૧) એકાધિકરણવૃત્તિ યાવદ્‌વિશેષાભાવોમાં સામાન્યધર્માવચ્છિન્નપ્રતિયોગિતાકત્વ ધર્મરૂપ એક અતિરિક્ત ધર્મ અને (૨) અનેક વ્યક્તિઓમાં તે ધર્મનું વ્યાસજ્યવૃત્તિત્વ. આ બેનો જ સ્વીકાર કરવામાં આવતાં અતિરિક્ત સામાન્યાભાવના સ્વીકારની આવશ્યકતા રહેતી જ નથી. અતિરિક્ત સામાન્યાભાવ સ્વીકારીએ તો ત્રણ કલ્પના કરવી પડે છે. અતિરિક્ત સામાન્યાભાવ ન સ્વીકારીએ તો બે જ કલ્પના કરવી પડે છે. આમ કલ્પનાલાઘવને કારણે અમે અદ્વૈતવેદાન્તીઓ બીજા પક્ષનો સ્વીકાર કરીએ છીએ, અતિરિક્ત સામાન્યાભાવ સ્વીકારતા નથી.[૬૩]

આની સામે કેટલાક નીચે મુજબ આપત્તિ કરે છે. યાવદ્‌વિશેષાભાવોમાં વ્યાસજ્યવૃત્તિ સામાન્યધર્માવચ્છિન્નપ્રતિયોગિતાકત્વ ધર્મ રહેતો હોઈ અતિરિક્ત સામાન્યાભાવ સ્વીકારવાની આવશ્યકતા નથી એમ કહેવું યોગ્ય નથી, કારણ કે પ્રતિયોગિતાનો નિરૂપકત્વ ધર્મ તે તે અભાવમાં હોય છે. વસ્તુતઃ પ્રતિયોગિતાનો નિરૂપકત્વ ધર્મ જે અભાવમાં હોય તે અભાવથી તે નિરૂપકત્વ ધર્મ ભિન્ન ન હોય પરંતુ તે અભાવસ્વરૂપ જ હોય એવું સ્વીકારવું જોઈએ. તે તે અભાવ અવ્યાસજ્યવૃત્તિ છે અને સામાન્યધર્માવચ્છિન્નપ્રતિયોગિતાનો નિરૂપકત્વ ધર્મ વ્યાસજ્યવૃત્તિ છે એમ સ્વીકારવામાં આવ્યું છે. પરંતુ વ્યાસજ્યવૃત્તિ ધર્મ અવ્યાસજ્યવૃત્તિ તે તે અભાવસ્વરૂપ હોઈ શકે જ નહીં. તેથી યાવદ્‌વિશેષાભાવોમાં સામાન્યધર્માવચ્છિન્નપ્રતિયોગિતાકત્વ રૂપ વ્યાસજ્યવૃત્તિ ધર્મ સ્વીકારવો અયોગ્ય છે.[૬૪]

આની સામે નીચે મુજબ કહેવું જોઈએ. ઉપર કહેલી વાત બરાબર નથી. ઉદયનાચાર્યના આત્મતત્ત્વવિવેક ગ્રંથની દીધિતિ ટીકામાં જ્ઞાનની વિષયતાને જ્ઞાનસ્વરૂપથી અતિરિક્ત સ્થાપીને પ્રતિયોગિત્વ, અનુયોગિત્વ, વગેરેને પણ પ્રતિયોગી, અનુયોગી, વગેરેથી અતિરિક્ત સ્થાપિત કરવામાં આવ્યાં છે.[૬૫] અનુયોગિત્વધર્મ જો અનુયોગીથી અતિરિક્ત હોય-તો સામાન્યધર્માવચ્છિન્નપ્રતિયોગિતાકત્વ ધર્મ તેના આશ્રયભૂત તે તે વિશેષાભાવથી ભિન્ન જ હોય કારણ કે સામાન્યધર્માવચ્છિન્નપ્રતિયોગિતાકત્વ ઉક્ત પ્રતિયોગિતાનું નિરૂપકત્વ છે. પ્રતિયોગિતાની

નિરૂપકતા અનુયોગીમાં હોય છે. તેથી પ્રતિયોગિતાનો નિરૂપકત્વ ધર્મ અભાવનિષ્ઠ અનુયોગિતા-વિશેષ બન્યો છે. અનુયોગિતા ધર્મ અનુયોગી અભાવથી અતિરિક્ત છે એમ આત્મતત્ત્વવિવેકની દીધિતિ ટીકામાં કહ્યું છે. તેથી અનુયોગિતાનો આશ્રય અભાવ અવ્યાસજ્યવૃત્તિ હોવા છતાં અભાવથી ભિન્ન અભાવવૃત્તિ ધર્મ અનુયોગિત્વ વ્યાસજ્યવૃત્તિ હોઈ શકે છે. અનુયોગિત્વ અભાવસ્વરૂપ હોય તો જ આમ કહી શકાય કે અભાવ અવ્યાસજ્યવૃત્તિ હોવાને કારણે અભાવસ્વરૂપ અનુયોગિતા પણ અવ્યાસજ્યવૃત્તિ છે. પરંતુ અનુયોગિતા અનુયોગી અભાવથી ભિન્ન સિદ્ધ થતાં પ્રદર્શિત આપત્તિ આવતી નથી. તેથી યાવદ્‌વિશેષાભાવસમુદાયમાં વ્યાસજ્યવૃત્તિ સામાન્યધર્માવચ્છિન્નપ્રતિયોગિતાકત્વ ધર્મ હોઈ શકે છે અને આમાં અતિરિક્ત સામાન્યાભાવ અસિદ્ધ થઈ પડે છે. એટલે જ અદ્વૈતસિદ્ધિકારે કહ્યું છે કે આ પક્ષ વધારે યોગ્ય હોઈ સુચિંતકોએ સ્વીકાર્યો છે.[૬૬]

સામાન્યાભાવવાદી નીચે મુજબ દલીલ કરે છે. વ્યાસજ્યવૃત્તિ ધર્મના જેટલા આશ્રયો હોય તે બધા આશ્રયોનું જ્ઞાન વ્યાસજ્યવૃત્તિ ધર્મના જ્ઞાનમાં કારણ છે. તેમ જ, વ્યાસજ્યવૃત્તિ ધર્મના આશ્રયોનું પરસ્પરભેદજ્ઞાન પણ વ્યાસજ્યવૃત્તિ ધર્મના જ્ઞાનમાં કારણ છે. સામાન્યધર્મા-વચ્છિન્નપ્રતિયોગિતાકત્વ ધર્મ વ્યાસજ્યવૃત્તિ ધર્મ છે. આ ધર્મનો આશ્રય યાવદ્‌વિશેષાભાવો છે. તેથી આ વ્યાસજ્યવૃત્તિ ધર્મના જ્ઞાનમાં આ યાવદ્‌વિશેષાભાવોનું જ્ઞાન કારણ બને. વળી, યાવદ્‌વિશેષાભાવોના પરસ્પરભેદનું જ્ઞાન પણ તે ધર્મના જ્ઞાનમાં કારણ બને. તેથી યાવદ્‌વિશેષાભાવોને સામાન્યધર્માવચ્છિન્નપ્રતિયોગિતાક કહી સ્વીકારવામાં સામાન્યાભાવ ન માનનાર વિશેષાભાવવાદીને ગૌરવદોષ આવે છે; પરંતુ સામાન્યાભાવને માનનાર સામાન્યાભાવવાદી ગૌરવદોષથી બચી જાય છે, તેને લાઘવ થાય છે.[૬૭]

આની સામે અદ્વૈતસિદ્ધિકાર નીચે પ્રમાણે ઉત્તર આપે છે. દ્વિત્વ, ત્રિત્વ વગેરે વ્યાસજ્ય-વૃત્તિ ધર્મના પ્રત્યક્ષમાં યાવદાશ્રયનું પ્રત્યક્ષ અને યાવદાશ્રયના પરસ્પરભેદનું પ્રત્યક્ષ કારણ હોવા છતાં સામાન્યધર્માવચ્છિન્નપ્રતિયોગિતાકત્વરૂપ વ્યાસજ્યવૃત્તિ ધર્મનું પ્રત્યક્ષ યાવદાશ્રયના પ્રત્યક્ષ વિના તેમજ યાવદાશ્રયના પરસ્પરભેદના પ્રત્યક્ષ વિના થાય છે એમ સ્વીકારવું જોઈએ. અન્ય વ્યાસજ્યવૃત્તિ ધર્મના પ્રત્યક્ષમાં તે ધર્મના યાવદાશ્રયનું પ્રત્યક્ષ અને યાવદાશ્રયના પરસ્પર-ભેદનું પ્રત્યક્ષ કારણ હોવા છતાં સામાન્યધર્માવચ્છિન્નપ્રતિયોગિતાકત્વરૂપ વ્યાસજ્યવૃત્તિ ધર્મના પ્રત્યક્ષમાં તે ધર્મના યાવદાશ્રયનું પ્રત્યક્ષ અને યાવદાશ્રયના પરસ્પરભેદનું પ્રત્યક્ષ કારણ નથી. કેમ ? તેનું કારણ એ છે કે 'આદ્ય ક્ષણે ઘટ નીરૂપ છે' એવી પ્રતીતિ સર્વસિદ્ધ છે. આ પ્રતીતિનો વિષય રૂપસામાન્યનો અત્યન્તાભાવ હોઈ શકે નહિ. ઉત્પત્તિક્ષણે ઘટમાં જે જે રૂપનો પ્રાગભાવ હોય છે તે બધાં રૂપનો અત્યન્તાભાવ તે ઘટમાં સ્વીકારાય નહિ. પ્રાગભાવના અધિકરણમાં અત્યન્તાભાવ હોઈ શકે નહિ. અર્થાત્ જેનો પ્રાગભાવ જેમાં હોય તેનો અત્યન્તાભાવ તેમાં હોઈ શકે નહિ. જનિષ્યમાન રૂપનો અત્યન્તાભાવ આદ્ય ક્ષણે ઘટમાં નથી, કારણ કે સર્વદા વિદ્યમાન અભાવને અત્યન્તાભાવ કહેવામાં આવે છે. ઘટમાં જનિષ્યમાન રૂપ અનેક છે. તેથી ઘટમાં તે તે રૂપાભાવો રૂપત્વસામાન્યધર્માવચ્છિન્નપ્રતિયોગિતાકરૂપે પ્રતીત થઈ શકે છે. અહીં યાવદ્‌રૂપવિશેષનું જ્ઞાન અને યાવદ્‌રૂપવિશેષોના પરસ્પરભેદનું જ્ઞાન અપેક્ષિત હોય તો 'આદ્ય ક્ષણે ઘટ નીરૂપ છે' એવી સર્વસિદ્ધ પ્રતીતિ ઘટી શકે નહિ. આ પ્રતીતિને ઘટાવવા માટે

સામાન્યધર્માવચ્છિન્નપ્રતિયોગિતાકત્વ ધર્મ વ્યાસજ્યવૃત્તિ હોવા છતાં તેના પ્રત્યક્ષમાં યાવદાશ્રયનું પ્રત્યક્ષ અને યાવદાશ્રયના પરસ્પરભેદનું પ્રત્યક્ષ જરૂરી નથી. કાર્યના કલ્પનીય ધર્મની કલ્પના કાર્યાનુસારે જ થાય છે.[૬૮]

આની સામે સામાન્યાભાવવાદી નીચે પ્રમાણે કહે છે. જો લાઘવનો વિચાર કરી સામાન્યાભાવનો અસ્વીકાર કરાતો હોય તો અતિલાઘવને લક્ષ કરી વિશેષાભાવનો પણ અસ્વીકાર કરી શકાય, કારણ કે વિશેષાભાવ સ્વીકારીએ તો વિશેષાભાવનું અધિકરણ પણ સ્વીકારવું પડે. અધિકરણના પ્રત્યક્ષ વિના અભાવનું પ્રત્યક્ષ થાય નહિ. અભાવના પ્રત્યક્ષ માટે અધિકરણનું પ્રત્યક્ષ જરૂરી છે અને અધિકરણના પ્રત્યક્ષ માટે અધિકરણ જરૂરી છે. આટલી લાંબી પ્રક્રિયાના બદલે વિશેષાભાવને અધિકરણરૂપ જ ગણીએ તો ચાલી શકે. અધિકરણથી અતિરિક્ત વિશેષાભાવ માનવાની આવશ્યકતા નથી.[૬૯]

આના ઉત્તરમાં અદ્વૈતસિદ્ધિકાર જણાવે છે કે આ તો અમારે માટે ઇષ્ટાપત્તિ છે.

સામાન્યાભાવવાદી આમાં આપત્તિ આપે છે. અભાવનું અધિકરણ તો ભાવ વસ્તુ છે. ઉદાહરણાર્થ ઘટાભાવનું અધિકરણ ભાવ વસ્તુ છે. આ ભાવ વસ્તુને અભાવપ્રતીતિનો વિષય કેવી રીતે માની શકાય ? ભાવ અભાવથી અત્યન્ત ભિન્ન છે.

આના ઉત્તરમાં અદ્વૈતસિદ્ધિકાર નીચે પ્રમાણે જણાવે છે. સામાન્યાભાવવાદી પણ ઘટા-ભાવના અભાવને અતિરિક્ત અભાવ ન ગણી ઘટસ્વરૂપે જ સ્વીકારે છે. તેથી ભાવ વસ્તુ પણ અભાવસ્વરૂપે પ્રમાપ્રતીતિનો વિષય બને છે તે ઉભયવાદીસિદ્ધ છે. એટલે ભાવ વસ્તુ અભાવત્વપ્રકારક પ્રતીતિનો વિષય બનતી નથી એમ કહેવાય નહિ. નિષ્કર્ષ એ કે અભાવનું અધિકરણ ભાવ વસ્તુ પણ અભાવત્વપ્રકારક પ્રતીતિનો વિષય બની શકે છે અને આમ અભાવમાત્રનો અસ્વીકાર કરવામાં અતિલાઘવ થાય છે.[૭૦]

સામાન્યાભાવનું સમર્થન કરવા સામાન્યાભાવવાદી નીચે પ્રમાણે દલીલ કરે છે. અભાવોના પ્રતિયોગિતાવચ્છેદકોનો ભેદ જ અભાવોના ભેદનો નિયામક છે. પ્રતિયોગિતાવચ્છેદકોનો ભેદ ન હોય તો અભાવોનો ભેદ બની શકે નહિ. વિશેષાભાવનો પ્રતિયોગિતાવચ્છેદક વિશેષ ધર્મ છે અને સામાન્યાભાવનો પ્રતિયોગિતાવચ્છેદક સામાન્ય ધર્મ છે. આ વિશેષ ધર્મ અને સામાન્ય ધર્મ પરસ્પર ભિન્ન છે. તેથી જ વિશેષાભાવ અને સામાન્યાભાવ પરસ્પર ભિન્ન બને છે. આમ પ્રતિયોગિતાવચ્છેદક ધર્મ ભિન્ન હોવાને કારણે જ સામાન્યાભાવ અને વિશેષાભાવ ભિન્ન છે. જો પ્રતિયોગિતાવચ્છેદકોનો ભેદ ન હોય તો અભાવોનો ભેદ જ સિદ્ધ થઈ શકે નહિ. પ્રતિયોગીઓના ભેદે અભાવોનો ભેદ થતો નથી, થઈ શકે પણ નહિ. જો પ્રતિયોગીઓના ભેદને કારણે અભાવોનો ભેદ થતો હોય અર્થાત્ જો પ્રતિયોગીઓનો ભેદ અભાવોના ભેદનો જ્ઞાપક હોય તો જ્યાં પ્રતિયોગીઓનો ભેદ ન હોય ત્યાં અભાવોના ભેદનો જ્ઞાપક ન હોવાથી અભાવોનો ભેદ સિદ્ધ થઈ શકે નહિ. એક ઘટનો પ્રાગભાવ, ધ્વંસાભાવ, અત્યન્તાભાવ અને અન્યોન્યાભાવ એ ચારે અભાવોનો પ્રતિયોગી એક ઘટ વ્યક્તિ છે. અહીં ચારે અભાવોનો પ્રતિયોગી ભિન્ન નથી. પરંતુ ચારે અભાવો પરસ્પર અત્યન્ત ભિન્ન છે. જો પ્રતિયોગીઓનો ભેદ અભાવોના ભેદનો જ્ઞાપક હોય તો આ ચારે અભાવોનો પ્રતિયોગી ભિન્ન ન હોવાથી આ ચારે અભાવો અભિન્ન થઈ પડે. તેથી પુરવાર થાય છે કે પ્રતિયોગીઓનો ભેદ અભાવોનો ભેદક નથી પણ પ્રતિયોગિતાવચ્છેદકોનો ભેદ અભાવોનો ભેદક છે. તે ઘટના પ્રાગભાવનો પ્રતિયોગિતાવચ્છેદક

ધર્મ છે પૂર્વકાલીન તત્ઘટત્વ. તે ઘટના ધ્વંસનો પ્રતિયોગિતાવચ્છેદક ધર્મ છે અપરકાલીન તત્ઘટત્વ. તે ઘટના અત્યંતાભાવનો પ્રતિયોગિતાવચ્છેદક છે સંયોગાદિ સંબંધ. અને તે ઘટના અન્યોન્યાભાવનો પ્રતિયોગિતાવચ્છેદક છે તાદાત્મ્ય સંબંધ. આમ પ્રતિયોગિતાવચ્છેદક ધર્મ કે પ્રતિયોગિતાવચ્છેદક સંબંધનો ભેદ જ એક ઘટ જેમનો પ્રતિયોગી છે તે ચારેય અભાવોના ભેદને સિદ્ધ કરે છે. તે ચારે અભાવોનો પ્રતિયોગી એક હોવા છતાં તે ચારે અભાવો અભિન્ન નથી પરંતુ ભિન્ન છે.[૭૨]

આની સામે ઉત્તરમાં અદ્વૈતસિદ્ધિકાર નીચે મુજબ કહે છે. સામાન્યાભાવને સ્વીકારનારે આમ કહેવું યોગ્ય નથી, કારણ કે પ્રતિયોગિતાવચ્છેદકભેદે અભાવભેદ થાય છે એમ કહેનાર તે સંસર્ગ (સંબંધ) અને પ્રતિયોગીના વિશેષણભૂત ધર્મ એ બંનેને પ્રતિયોગિતાવચ્છેદક કહે છે. પરંતુ સંસર્ગમાં અને પ્રતિયોગીના વિશેષણમાં જે અવચ્છેદકત્વ ધર્મ છે તેનું નિર્વચન કરવું અસંભવ છે. સંયોગ, તાદાત્મ્ય, વગેરે સંસર્ગ છે અને પ્રતિયોગીનું વિશેષણ છે ઘટત્વ ધર્મ. આ સંસર્ગ અને પ્રતિયોગીના વિશેષણ બંનેમાં સમાનપણે રહેલી એક અવચ્છેદકતાનું નિરૂપણ કરી શકાતું નથી. પ્રતિયોગીનું વિશેષણ જે પ્રતિયોગિતાવચ્છેદક બને છે તે પ્રતિયોગિતાથી ન્યૂનવૃત્તિ કે અધિકદેશવૃત્તિવાળું હોતું નથી, જ્યારે સંસર્ગ જે પ્રતિયોગિતાવચ્છેદક બને છે તે તો પ્રતિયોગિતાથી ન્યૂનાધિકવૃત્તિવાળો હોય છે. તેથી (પ્રતિયોગીના વિશેષણભૂત) ધર્મ અને સંસર્ગ બંનેમાં એક સાધારણ અવચ્છેદકતા હોય નહિ. તેવી જ રીતે ભેદની પ્રતિયોગિતાનો અવચ્છેદક તાદાત્મ્ય છે અને પ્રાગભાવ તેમ જ ધ્વંસની પ્રતિયોગિતાનો અવચ્છેદક તત્તદ્વ્યક્તિત્વ છે એમ માનવામાં પણ કોઈ પ્રમાણ નથી. તેથી તાદાત્મ્ય અને તત્તદ્વ્યક્તિત્વનું પ્રતિયોગિતાવચ્છેદકત્વ અસિદ્ધ છે. ભાવ વસ્તુઓના પરસ્પર ભેદની સિદ્ધિને માટે વિરુદ્ધધર્મસંબંધને જ તેમના ભેદક ધર્મ તરીકે માનવો જોઈએ. જેમ ભાવ વસ્તુઓનો પરસ્પર ભેદ વિરુદ્ધ ધર્મના સંબંધને કારણે સિદ્ધ થાય છે તેમ અભાવ વસ્તુઓનો પરસ્પર ભેદ પણ વિરુદ્ધ ધર્મના સંબંધને કારણે સિદ્ધ થઈ શકે છે. અભાવોના ભેદની સિદ્ધિને માટે પ્રતિયોગિતાવચ્છેદકોનો ભેદ માનવાની કોઈ જરૂર નથી. જેઓ પ્રતિયોગિતાવચ્છેદકભેદે અભાવભેદ સ્વીકારે છે તેઓ પણ એમ કહી શકતા નથી કે પ્રતિયોગિતાવચ્છેદકભેદથી અભાવભેદ **ઉત્પન્ન** થાય છે. ભેદ અનાદિ વસ્તુ છે. તે ઉત્પન્ન થાય નહિ. તેથી ભેદનું જનક કારણ અપ્રસિદ્ધ છે. તેથી તેમણે કહેવું જોઈએ કે અવચ્છેદકભેદ અભાવભેદનો જ્ઞાપક છે. જેમ વ્યાપ્ય લિંગ વ્યાપક સાધ્યનું જ્ઞાપક અર્થાત્ અનુમાપક થઈ શકે છે તેમ વ્યાપ્ય અવચ્છેદકભેદ વ્યાપક અભાવભેદનું જ્ઞાપક થઈ શકે એમ કહી શકાતું નથી. કેમ ? કારણ કે અવચ્છેદકભેદ અભાવભેદનું વ્યાપ્ય જ નથી અને તેથી અવચ્છેદકભેદ અભાવભેદનું જ્ઞાપક છે એમ કહી શકાતું નથી. આમ અવચ્છેદકભેદ અભાવભેદનું જ્ઞાપક પણ નથી. વળી, અવચ્છેદકભેદ વ્યાપ્ય અને અભાવભેદ વ્યાપક છે એમ કહેવાનો અર્થ એ થાય કે અવચ્છેદકભેદમાં અભાવભેદની વ્યાપ્તિ છે. પરંતુ વિપક્ષબાધક તર્ક ન હોવાના કારણે તેમ જ સામાનાધિકરણ્ય ન હોવાના કારણે આ વ્યાપ્તિ સિદ્ધ થતી નથી. જે જે સ્થળે અવચ્છેદકોનો ભેદ હોય તે તે સ્થળે અભાવોનો પણ ભેદ હોય જ એવી આ વ્યાપ્તિનો અભાવમાં જ વ્યભિચાર છે. ભૂતલે ઘટનો અભાવ છે. આ અભાવના પ્રતિયોગિતાવચ્છેદકો બે છે – એક છે ઘટત્વ ધર્મ અને બીજો છે સંયોગસંબંધ. અહીં પ્રતિયોગિતાવચ્છેદકો ભિન્ન હોવા

છતાં અભાવ ભિન્ન નથી પણ એક છે. પ્રતિયોગિતાવચ્છેદકો અનેક હોવા છતાં અભાવ અનેક નથી પણ એક છે. તેથી પ્રતિયોગિતાવચ્છેદકની અનેકતાને કારણે અભાવની અનેકતા થતી નથી અને એટલે પ્રતિયોગિતાવચ્છેદકભેદ અભાવભેદનો જ્ઞાપક નથી, વ્યાપ્ય નથી. આ છે વ્યભિચાર. વળી, એક અવચ્છેદકનો ભેદ બીજા અવચ્છેદકમાં હોય છે અને એક અભાવનો ભેદ બીજા અભાવમાં હોય છે. આમ અવચ્છેદકનો ભેદ અને અભાવનો ભેદ સમાનાધિકરણ નથી પરંતુ વ્યધિકરણ છે. સમાનાધિકરણ ધર્મો વચ્ચે જ વ્યાપ્ય-વ્યાપકભાવ હોય છે. વ્યધિકરણ ધર્મ વ્યધિકરણ ધર્મનો જ્ઞાપક બની શકે નહિ. તેથી જેમ લિંગ સાધ્યનું જ્ઞાપક બને છે તેમ અવચ્છેદકભેદ અભાવભેદનો જ્ઞાપક બની શકે નહિ. અવચ્છેદકભેદમાં અભાવભેદની વ્યાપ્તિ અસિદ્ધ છે, કારણ કે ધર્મો સમાનાધિકરણ નથી તેમ જ વિપક્ષબાધક તર્ક નથી.[૭૨]

આની સામે સામાન્યાભાવવાદી નીચે પ્રમાણે કહે છે. જે અભાવમાં તદિતરધર્માવચ્છિન્ન-પ્રતિયોગિતાકત્વ ધર્મ હોય છે તે જ અભાવમાં તદવચ્છિન્નપ્રતિયોગિતાક અભાવનો ભેદ પણ હોય છે. તેથી તદિતરધર્માવચ્છિન્નપ્રતિયોગિતાકત્વ ધર્મ તદવચ્છિન્નપ્રતિયોગિતાક અભાવના ભેદનો વ્યાપ્ય બની શકે છે. ઘટત્વ ધર્મથી ઇતર ધર્મ જે પટત્વ તેનાથી અવચ્છિન્ન પ્રતિયોગિતાવાળો અભાવ છે પટાભાવ. પટાભાવ પટત્વાવચ્છિન્નપ્રતિયોગિતાક છે. તેથી પટાભાવ ઘટત્વેતરધર્માવચ્છિન્નપ્રતિયોગિતાક છે. આ જ ઘટત્વેતરધર્માવચ્છિન્નપ્રતિયોગિતાક પટાભાવમાં ઘટત્વાવચ્છિન્નપ્રતિયોગિતાક અભાવનો ભેદ પણ છે. તેથી તદિતરધર્માવચ્છિન્ન-પ્રતિયોગિતાકત્વ ધર્મ તદ્ધર્માવચ્છિન્નપ્રતિયોગિતાક અભાવના ભેદનો વ્યાપ્ય છે. અર્થાત્ જ્યાં જ્યાં તદિતરધર્માવચ્છિન્નપ્રતિયોગિતાકત્વ હોય છે ત્યાં ત્યાં તદ્ધર્માવચ્છિન્નપ્રતિયોગિતાક અભાવનો ભેદ પણ હોય છે એવો વ્યાપ્તિનિયમ સ્વીકારવો જોઈએ.

આની સામે અદ્વૈતસિદ્ધિકાર નીચે મુજબ કહે છે. સામાન્યાભાવવાદીએ ઉપર આપેલ વ્યાપ્તિનિયમ પણ અસિદ્ધ છે. કેમ ? કારણ કે અવૃત્તિ (સમવાયસંબંધથી અન્ય દ્રવ્યમાં ન રહેતા) ગગન વગેરે દ્રવ્યોના અત્યન્તાભાવો અનેક નથી, ભિન્ન નથી પરંતુ એક છે, અભિન્ન છે. ગગનનો અભાવ, આત્માનો અભાવ, દિક્નો અભાવ વગેરે અભાવોનું પ્રતિયોગી દ્રવ્ય અવૃત્તિ દ્રવ્ય છે. અર્થાત્ તે અભાવો અવૃત્તિદ્રવ્યપ્રતિયોગિક છે. પ્રદર્શિત અભાવોના પ્રતિયોગીઓ ગગન વગેરે દ્રવ્યો છે. આ દ્રવ્યો અવૃત્તિ છે અર્થાત્ એમનું અધિકરણ નથી. તેથી ગગન આદિ અવૃત્તિ દ્રવ્યોના અભાવો સર્વત્ર છે. તેવી જ રીતે પરમાણુ પણ અવૃત્તિ દ્રવ્ય હોઈ તેનો અભાવ પણ સર્વત્ર છે. અવૃત્તિ દ્રવ્યોના અત્યન્તાભાવો ભિન્ન નથી પણ અભિન્ન છે, એક છે. અવૃત્તિ દ્રવ્યોના અત્યન્તાભાવોનો ભેદ તાર્કિકો સ્વીકારતા નથી. ભેદક ધર્મ ન હોવાથી તાર્કિકો ભેદનો સ્વીકાર કરતા નથી. જો પ્રતિયોગિતાવચ્છેદકભેદે જ અભાવભેદ થતો હોત તો ગગન આદિ અવૃત્તિ દ્રવ્યોના અત્યન્તાભાવોના પ્રતિયોગિતાવચ્છેદકો ભિન્ન જ છે માટે તે અત્યન્તાભાવોનો ભેદ સિદ્ધ થાત. પરંતુ ગગન વગેરે અવૃત્તિ દ્રવ્યોના અત્યન્તાભાવો કેવલાન્વયી છે અર્થાત્ સર્વત્ર છે એટલે ભિન્ન નથી જ. એ જ રીતે, સમનિયત અનેક ધર્મોના અત્યન્તાભાવો પણ અનેક નથી પણ એક છે. પ્રતિયોગિતાવચ્છેદકભેદે અભાવભેદ માનતાં સમનિયત અનેક ધર્મોના અત્યન્તાભાવોનો ભેદ માનવાની આપત્તિ આવી પડે.[૭૩]

વળી, યુગપદ્ ઉત્પન્ન એકદેશવૃત્તિ વસ્તુઓના પ્રાગભાવ અનેક નથી પણ એક છે. તેમ જ યુગપદ્ વિનષ્ટ એકદેશવૃત્તિ વસ્તુઓના ધ્વંસાભાવો પણ અનેક નથી પણ એક છે. એકાવચ્છેદે યુગપદ્ ઉત્પન્ન કે યુગપદ્ વિનષ્ટ વસ્તુઓના પ્રાગભાવો કે પ્રધ્વંસાભાવો અનેક નથી પણ એક છે. આમ અનેક વસ્તુઓના પ્રાગભાવો અને અનેક વસ્તુઓના ધ્વંસાભાવો પ્રતિયોગિતાવચ્છેદક ધર્મના અનેકત્વને કારણે અનેક સિદ્ધ થતા નથી. ભિન્નાવચ્છેદે યુગપદ્ ઉત્પન્ન વસ્તુઓના પ્રાગભાવો કે યુગપદ્ વિનષ્ટ વસ્તુઓના ધ્વંસાભાવો ભિન્ન છે, અનેક છે. એક વૃક્ષના મૂલાવચ્છેદે અને અગ્રાવચ્છેદે યુગપદ્ ઉત્પન્ન સંયોગોના પ્રાગભાવો ભિન્ન છે. તેવી જ રીતે એક વૃક્ષના મૂલાવચ્છેદે અને અગ્રાવચ્છેદે યુગપદ્ વિનષ્ટ સંયોગોના ધ્વંસાભાવો પણ ભિન્ન છે. કેમ ? કારણ કે તેમના ભેદની પ્રતીતિ થાય છે. પરંતુ એકાવચ્છેદે યુગપદ્ ઉત્પન્ન વસ્તુઓના પ્રાગભાવો ભિન્ન નથી કે એકાવચ્છેદે યુગપદ્ વિનષ્ટ વસ્તુઓના પ્રધ્વંસાભાવો ભિન્ન નથી. તેમના ભેદની પ્રતીતિ થતી નથી. તે અભિન્ન છે, એક છે. વળી, જેઓ વ્યધિકરણધર્માવચ્છિન્નપ્રતિયોગિતાક અભાવને સ્વીકારે તેમના મતે આવા એક અભાવની પ્રતિયોગિતા બધા જ સમાનાધિકરણો સાથેના સંબંધોથી અને બધા જ વ્યધિકરણો સાથેના સંબંધોથી અવચ્છિન્ન થાય. અવચ્છેદક સંબંધોના ભેદને કારણે અભાવભેદ થતો નથી. એ જ રીતે એક ગગનાભાવને સર્વવિધસંબંધાવચ્છિન્ન-પ્રતિયોગિતાક ગણી સ્વીકારી શકાય તેમ જ સર્વવિધવ્યધિકરણધર્માવચ્છિન્ન ગણીને સ્વીકારી શકાય. માટે જ પ્રતિયોગિતાવચ્છેદકભેદે અભાવભેદ થતો નથી. વ્યધિકરણધર્માવચ્છિન્ન-પ્રતિયોગિતાક અભાવની પ્રતિયોગિતા બધા સમાનાધિકરણો સાથેના સંબંધો અને બધા વ્યધિકરણો સાથેના સંબંધો વડે અવચ્છિન્ન હોઈ શકે. અને આ અભાવ એક ગગનાભવ ઘટે. નિષ્કર્ષ એ કે પ્રતિયોગિતાવચ્છેદકભેદે અભાવભેદ થતો નથી.[૭૪]

આની સામે પ્રતિયોગિતાવચ્છેદકભેદે અભાવભેદ માનનાર કહે છે કે જો આ રીતે અનેક અભાવોને એક સ્વીકારવામાં આવે તો પૃથ્વીમાં માત્ર એક અભાવ સ્વીકારીએ તો ચાલી શકે. એક જ અભાવ હોવા છતાં દેશકાલાદિઅવચ્છેદકભેદ અભાવભેદના વ્યવહારનો ખુલાસો કરી શકે. એક જ અભાવ દેશકાલાદિઅવચ્છેદકભેદે અભાવભેદના વ્યવહારનો જનક બની શકે. પરિણામે એકથી વધારે અભાવ માનવાની જરૂર રહે જ નહિ. વળી, આમાં અભાવકલ્પના અતિલઘુ બને.

આના ઉત્તરમાં અદ્વૈતસિદ્ધિકાર કહે છે કે માત્ર એક અભાવના સ્વીકાર દ્વારા જ જો અભાવોના ભેદનો વ્યવહાર ઘટી શકતો હોય તો ભલે તેમ થાય, એમાં અમને શું આપત્તિ ? પરંતુ પ્રતિયોગિતાવચ્છેદકભેદે અભાવભેદ થતો નથી એ સત્ય છે, એમાં કોઈ પણ બાધક નથી.[૭૫]

વળી, અદ્વૈતસિદ્ધિકાર અવિદ્યા (અજ્ઞાન) અભાવવિલક્ષણ છે એ સ્વસિદ્ધાન્તના સમર્થનમાં નીચે મુજબ જણાવે છે. વૈશેષિકોએ સર્વાધાર કાલ પદાર્થ સ્વીકાર્યો છે. જો એ કાલને જ ચિદ્રૂપ સ્વીકારીએ તો એકમાત્ર કાલ દ્વારા જ સર્વવ્યવહાર ઘટી શકે, કાલથી અતિરિક્ત બીજો કોઈ પદાર્થ સ્વીકારવાની આવશ્યકતા રહે નહિ, કાલથી અતિરિક્ત બધી જ વસ્તુઓ ચિદ્રૂપ કાલ દ્વારા જ ભાસ્ય બને અને ચિદ્ભાસ્ય બધી જ વસ્તુઓ તો મિથ્યા છે શુક્તિરજતની જેમ. માટે, વૈશેષિક મતસિદ્ધ કાલને ચિદ્રૂપ સ્વીકારીએ તો કાલાતિરિક્ત અન્ય કોઈ પદાર્થને

સ્વીકારવાની આવશ્યકતા રહે જ નહિ. ઉપરાંત, તેમાં અતિલાઘવ છે. તેથી, અભાવપ્રત્યક્ષ જે સામગ્રીથી જન્ય છે તેનાથી વિલક્ષણ સામગ્રીથી જન્ય છે 'હું અજ્ઞ છું (अहमज्ञः)' એ સાક્ષિપ્રત્યક્ષ – એમ અવશ્ય સ્વીકારવું જોઈએ. અને આનાથી સિદ્ધ થાય કે અભાવપ્રત્યક્ષનો વિષય અભાવ છે, જ્યારે અભાવપ્રત્યક્ષ જે સામગ્રીથી જન્ય છે તેનાથી વિલક્ષણ સામગ્રીથી જન્ય 'હું અજ્ઞ છું' એ સાક્ષિપ્રત્યક્ષનો વિષય અભાવવિલક્ષણ છે, અજ્ઞાન છે, અવિદ્યા છે, અર્થાત્ અજ્ઞાન (અવિદ્યા) અભાવવિલક્ષણ છે – ભાવરૂપ છે."[7] આમ 'હું અજ્ઞ છું' એ સાક્ષિપ્રત્યક્ષ વડે અભાવવિલક્ષણ અવિદ્યા સિદ્ધ થાય છે.

ટિપ્પણ

१. ... तत्र किं पटोत्पत्तेः पूर्वं तन्तुषु पटो नास्तीति बुद्धिर्मानम्, एतावन्तं कालं तन्तुषु पटो नासीदिति बुद्धिर्वा, इदं माभूदिति कामनानुपपत्तिर्वा, तन्तुषु पटो भविष्यतीत्यनुभवो वा ? **अद्वैतदीपिका-विवरण,** द्वि. प., पृ. ११४

२. ...तत्र न तावदुत्पन्नमात्रतन्तुषु पटो नास्तीति प्रत्यक्षं प्रमाणम् । पटो नास्तीति बुद्धेः पटत्वावच्छिन्नप्रतियोगिकाभावविषयिण्याः सामान्याभावविषयतयां प्रागभावाविषयत्वात् । न हि सामान्याभावरूपः प्रागभावोऽस्ति । घटादिव्यक्तिव्यतिरेकेण सामान्यस्य प्रतियोगिनोऽभावात् । प्रागभावस्यावश्यं प्रतियोगिजनकत्वात् । व्यक्तिविशेषाणां च विशेषप्रागभावकार्यत्वात्... । सामान्याभावस्य तत्कारणत्वे मानाभावात् । **अद्वैतदीपिका,** द्वि. प.,. पृ. ११३-११४ **अद्वैतदीपिकाविवरण,** पृ. ११३-११४

३. सामान्याभावरूपप्रागभावस्य प्रतियोगिजनकत्वमेव मास्तु... तव मते प्रागभावत्वस्य प्रति-योगिजनकत्वव्याप्यत्वात् तदभावे प्रागभावत्वस्यैवानुपपत्तेः । **अद्वैतदीपिकाविवरण,** द्वि. प., पृ. ११४

४. व्यक्तिविशेषाणां च विशेषप्रागभावकार्यत्वात्... तद्व्यतिरेकेण सामान्याभावस्य तत्कारणत्वे मानाभावात् । **अद्वैतदीपिका,** द्वि. प., पृ. ११४

५. यावद्विशेषाभाववत्येव सामान्याभावस्य नियमात् यावत्प्रागभावानां चैकत्रासम्भवात् । **अद्वैतदीपिका,** द्वि. प., पृ. ११४

... धर्मिणोऽसम्भवादपि न सामान्यप्रागभावः ... रूपप्रतियोगिकयावद्विशेषाभाववत्येव वायौ रूपसामान्याभावदर्शनात्, यावद्घटप्रागभावाश्रयस्य कस्यचिदभावान्न तत्सामान्यप्रागभाव इत्यर्थः । **अद्वैतदीपिकाविवरण,** द्वि. प., पृ. ११४

६. ... ननु तन्तुषु पटसत्ताभावाभावात् कथञ्चित् सा बुद्धिः प्रागभावमेव विषयीकरोतीति चेत्... । **अद्वैतदीपिका,** द्वि.प., पृ. ११४

ननु तन्तुषु पटो नास्तीति धीः स्वविषयाभावप्रतियोगितायाः पटत्वावच्छिन्नत्वं न विषयीकरोति, पटत्वावच्छिन्नप्रतियोगिताकाभावस्य तन्तुष्वभावात् । किन्तु तस्याः पटत्वसामानाधिकरण्य-मात्रम् । तच्च प्रागभावविषयत्वेऽप्युपपद्यते इति शङ्कते नन्विति । **अद्वैतदीपिकाविवरण,** द्वि. प., पृ. ११४

७. ... भूतले पटो नास्ति, तन्तुषु पटो नास्ति इति बुद्ध्योः पटप्रतियोगिकाभावविषयत्वांशे वैलक्षण्याभावादुभयत्रापि पटत्वावच्छिन्नप्रतियोगिकाभाव एव विषयः। **अद्वैतदीपिकाविवरण**, द्वि. प., पृ. ११४

८. ... न, भूतले घटो नास्तीति बुद्धेरिव कालभेदेनाधिकरणसंसर्ग्यत्यन्ताभावस्यैव तद्विषयत्वात्। अन्यथा वायौ रूपं नास्तीति प्रत्ययोऽपि कथं तद्विषयाभावविषय एवेति सामान्याभावस्यैवासिद्धिप्रसङ्गात्। **अद्वैतदीपिका**, द्वि. प., पृ. ११४-११५

९. ... ननु वायौ रूपं नास्तीति बुद्ध्या न सामान्याभावसिद्धिः किन्तु पृथिव्यादिरूपाभाववत्तया निश्चितेऽपि वायौ रूपमस्ति न वेति संशयविषयतया निश्चिताभावातिरिक्तरूपाभावसिद्धिरिति चेत्...। **अद्वैतदीपिकाविवरण**, द्वि. प., पृ. ११५

१०. ...न, तस्य निश्चिताभावेष्वेव वायुवृत्तिधर्मरूपत्वसंशयाहितत्वोपपत्तेः । वायौ प्रत्येक-प्रतियोगिकनिखिलरूपाभावाः सन्तीति निश्चयदशायां तत्संशयाभावेन तत्संशयस्योक्तसंशया-हितत्वस्यावश्यकत्वात्। **अद्वैतदीपिकाविवरण**, द्वि. प., पृ. ११५

११. ... अत एवैतावत्कालं तन्तुषु पटो नासीदिति बुद्धिरपि न [प्रागभावे] प्रमाणम्। एतावत्कालं भूतले घटो नासीदिति बुद्धेरिवात्यन्ताभावविषयत्वात्। **अद्वैतदीपिका**, द्वि. प., पृ. ११५

१२. ... नापि 'इदं मा भूत्' इतिं कामना प्रागभावविषया। अत्यन्ताभावस्यासाध्यस्य तदयोगात्, ध्वंसस्य च तदानीमनिष्पन्नप्रतियोगिकस्याकाम्यत्वात्। प्रागभावपरिपालनस्य च साध्यत्वात् इति वाच्यम्। **अद्वैतदीपिका**, द्वि. प., पृ. ११५

१३. ... अनादिप्रागभावस्य कालान्तरे सम्बन्धस्येवात्यन्ताभावस्यापि कालान्तरे सम्बन्धस्य कामना-सम्भवात्। तस्य च प्रागभावसम्बन्धस्येव प्रतियोगिजनकविघटनाधीनत्वात् तदर्थं यत्नाविरोधात्। **अद्वैतदीपिका**, द्वि. प., पृ. ११५

१४. ... अथ 'तन्तुषु पटो भविष्यति' इति वुद्धिः प्रागभावविषया। न च भविष्यतीति बुद्धिः पटादेः भविष्यत्कालसम्बन्धविषयेति वाच्यम्। **अद्वैतदीपिका**, द्वि. प., पृ. ११५

१५. ... विद्यमानप्रागभावप्रतियोगित्वस्यैव भविष्यच्छब्दार्थत्वात्। उत्पन्नस्य कालान्तरसम्बन्धज्ञानेऽपि भविष्यतीति बुद्धिप्रयोगयोरभावाच्चेति चेत्। **अद्वैतदीपिका**, द्वि. प., पृ. ११५-११६
तथा **अद्वैतदीपिकाविवरण**, द्वि. प., पृ. ११५-११६

१६. ... न, वर्तमानक्षणासत्त्वोपहितोत्तरक्षणवैशिष्ट्यस्यैव भविष्यतीति बुद्धिविषयत्वात्। **अद्वैतदीपिका**, द्वि. प., पृ. ११६

...तन्तुषु पटो भविष्यति इत्याप्तोक्त्या तत्रागामिकाले पटासत्त्वशङ्का व्यावर्त्यते, प्रागभावप्रतियोगित्वमात्रस्य भविष्यच्छब्दार्थत्वे तन्न स्यात्। तत्र एतावन्तं कालं प्रागभावसत्त्वेऽपि सहकारिविरहात् पटाभाववदनन्तरमपि तद्विरहात् तदभावसम्भवात् तत्सत्त्वनिश्चयायोगादिति भावः। **अद्वैतदीपिकाविवरण**, द्वि. प., पृ. ११६

१७. वर्तमानक्षणासत्त्वं च न प्रागभावप्रतियोगित्वेन, किन्तु वर्तमानक्षणे तदवच्छिन्ने वा आगामिघटस्य सर्वथाऽसत्त्वात् अत्यन्ताभावप्रतियोगित्वेनैव। अन्यथा देवदत्तः पण्डितो भविष्यतीत्यादिप्रत्ययप्रयोगौ न स्याताम्। **अद्वैतदीपिका**, द्वि. प., पृ. ११६

१८. ...पाण्डित्यविशिष्टदेवदत्तस्य केवलदेवदत्तात् अन्यत्वेन तत्पूर्वं तत्प्रागभावोऽस्तीति । **अद्वैतदीपिकाविवरण**, द्वि. प., पृ. ११६

१९. ... विशिष्टस्यानन्यत्वाच्च। **अद्वैतदीपिका**, द्वि. प., पृ. ११६

... तत् किं नित्यमनित्यं वा ? नाद्यः, विशेषणाद्यभावेऽपि तत्प्रसङ्गात्। न द्वितीयः तदुपादानानिरूपणात्, न च विशेषणादिकमेव तदुपादानमिति वाच्यम् गुणादीनामपि तदापत्तेः। **अद्वैतदीपिकाविवरण**, द्वि. प., पृ. ११६

२०. विशिष्टस्यापि विशेषणादिभेदविशिष्टत्वेन तदनवस्थाप्रसङ्गाच्चेति भावः। ... पण्डितो भविष्यतीति बुद्धिशब्दप्रयोगयोर्विशेषणस्यैव भविष्यत्ताविषयो न विशेष्यस्य ...। **अद्वैतदीपिकाविवरण**, द्वि. प., पृ. ११६

२१. ... न च तत्र पाण्डित्यमात्रस्यैव भविष्यत्ता न तु देवदत्तस्येति वाच्यम् । पण्डितदेवदत्तस्यैव भविष्यत्तान्वयानुभवात्। शब्दप्रयोगेऽपि देवदत्त इति प्रथमया सप्तम्यर्थो लक्षणीयः पण्डितशब्दस्य च धर्मपरत्वं लिङ्गव्यत्ययश्चेति बहुकल्पनाप्रसङ्गात्। **अद्वैतदीपिका**, द्वि. प., पृ. ११६

२२. देवदत्तस्थितिकाले देवदत्ताभावाभावात् त्वन्मतेऽपि कथं तदा विशिष्टासत्त्वम् ? **अद्वैतदीपिकाविवरण**, द्वि. प., पृ. ११६

२३. पण्डितत्वविशिष्टदेवदत्तात्यन्ताभावश्च प्रागप्यस्तीति न विद्यमानस्य प्रागसत्त्वविरोधः। **अद्वैतदीपिका**, द्वि. प., पृ. ११६

विशेषणाभावप्रयुक्तविशिष्टाभावस्य तदापि सत्त्वात् इत्यर्थः। **अद्वैतदीपिकाविवरण**, द्वि. प., पृ. ११६-११७

२४. ननु प्रागभावाभावे कालस्य प्राक्त्वमेवानुपपन्नम् प्रागभावावच्छिन्नकालस्यैव प्राक्कालत्वात्। **अद्वैतदीपिकाविवरण**, द्वि. प., पृ. ११७

२५. प्राक्त्वं च कालस्य प्रतियोगितद्ध्वंसानाधारत्वमिति न तदर्थमपि प्रागभावः। **अद्वैतदीपिका**, द्वि. प., पृ. ११७

२६. न च कार्यत्वमेव प्रागभावं विना न निर्वहतीति वाच्यम्। **अद्वैतदीपिका**, द्वि. प., पृ. ११७

... घटादीनां प्रागभावप्रतियोगित्वाभावे आत्मवत् कार्यत्वमेव न स्यात्। **अद्वैतदीपिकाविवरण**, द्वि. प., पृ. ११७

२७. घटादीनां स्वरूपविशेषेण प्रागभावप्रतियोगित्ववत् कार्यत्वस्यापि साध्यत्वलक्षणस्य तत एवोपपत्तेः । असत्कार्यवादिनः कार्यासत्त्वमात्रस्यैव तत्रापेक्षितत्वात् । एतेन प्रागभावाप्रतियोगिनः कार्यत्वे आत्मनोऽपि कार्यत्वापत्तिरिति प्रत्युक्तम् । येन स्वरूपविशेषेणात्मा न प्रागभावप्रतियोगी तेनैवाकार्यमिति वक्तुं शक्यत्वात्। **अद्वैतदीपिका**, द्वि. प., पृ. ११७-११८

२८. न चैवमुत्पन्नस्य पुनरुत्पत्तिप्रसङ्गः। **अद्वैतदीपिका**, द्वि. प., पृ. ११८

... तद्धेतोर्दण्डादेः सत्त्वात्। **अद्वैतदीपिका**, प्र. प., पृ. १३४

प्रागभावस्याकारणत्वे प्रतियोग्युत्पत्तिसमये सामग्रीसत्त्वेनोत्पन्नस्य पुनरुत्पत्तिः। **अद्वैतदीपिकाविवरण**, प्र. प., पृ. १३४

२९. प्रतियोग्युत्पत्तिकाले प्रागभावस्यापि सत्त्वात् पुनरुत्पत्तिप्रसङ्गस्य तन्मतेऽपि समत्वात् । **अद्वैतदीपिकाविवरण**, प्र. प., पृ. १३४

३०. ... उत्पन्नघटस्य च पुनरुत्पत्त्यापादनमसङ्गतम् दण्डादेरुत्पन्नघटाहेतुत्वात्। **अद्वैतदीपिका**, प्र. प., पृ. १३५

दण्डादेरुत्पन्नघटं प्रति पूर्वक्षणसत्त्वनियमाभावात् कारणत्वमेप नास्ति, तथा चाकारणात् कार्यापादनमसङ्गतम्। **अद्वैतदीपिकाविवरण**, प्र. प., पृ. १३५

३१. न च तत्सामग्र्युत्तरक्षणस्य तदुत्पत्तिकालत्वनियमात् घटोत्पत्त्यनन्तरकालीनोऽपि घट उत्पद्येतेति वाच्यम्। **अद्वैतदीपिका**, प्र. प., पृ. १३५

३२. उत्पन्नस्यैव प्रतिबन्धकत्वात्। न चैवं प्रागभावस्य कारणत्वप्रसङ्गः। **अद्वैतदीपिका**, प्र. प., पृ. १३५

तर्हि प्रागभावस्य प्रतिबन्धकाभावतया कारणत्वसिद्धिः। **अद्वैतदीपिकाविवरण**, प्र. प., पृ. १३५

३३. उत्तेजकाभावविशिष्टस्य हि प्रतिबन्धकस्याभावः कार्योपयोगी प्रागभावश्च न तद्विशिष्टप्रतियोगिक इति न तस्य प्रतिबन्धकाभावतयापि कारणत्वमिति। **अद्वैतदीपिकाविवरण**, प्र. प., पृ. १३५

३४. ... सामग्रीकालीनकार्यानुत्पादप्रयोजकत्वं हि प्रतिबन्धकत्वम्, ततो न तदभावः कारणम्। अन्यथा अनुत्पादस्य सामग्रीकालीनत्वायोगात्। **अद्वैतदीपिका**, प्र. प., पृ. १३५

...इदं च प्रतिबन्धकाभावस्य कारणत्वेऽनुपपन्नं तद्घटितसामग्र्यां सत्यां कार्यानुत्पादायोगेन तत्प्रयोजकत्वस्याप्यनुपपत्तेरिति। **अद्वैतदीपिकाविवरण**, प्र. प., पृ. १३५

३५. ...न चैवमन्वयव्यतिरेकविरोधः। तयोस्तद्गतानुकूलतामात्रविषयत्वात्। अनुकूलत्वं च कारणत्वा-दन्यदेव। अवच्छेदकस्यापि तत्सत्त्वात्। उक्तबाधकेन कारणत्वानुपपत्तेः। **अद्वैतदीपिका**, प्र. प., पृ. १३५

३६. पूर्वक्षणः कारणं तद्विरहात् वोत्पन्नस्य न पुनरुत्पादः। **अद्वैतदीपिका**, प्र. प., पृ. १४३

३७. **अद्वैतरत्नरक्षण**, निर्णयसागर सं., पृ. २०

३८. जनकत्वं च स्वरूपसम्बन्धविशेषः, न प्रागभावघटितः, प्रागभावस्याजनकत्वापत्तेः, अन्यथाऽऽत्माश्रयात्। अतः प्रागभावमङ्गीकुर्वतोऽपि तत्प्रत्यक्षत्वं दुर्लभम्। तमनङ्गीकुर्वतस्तु न कापि हानिः। **अद्वैतसिद्धि**, पृ. ५५२-५३

३९. इहेदानीं घटो नास्तीति प्रतीतिस्तु सामान्यधर्मावच्छिन्नप्रतियोगिताकतत्कालावच्छिन्न-यावद्विशेषाभावविषया, समयविशेषस्याप्यभावावच्छेदकत्वात्। **अद्वैतसिद्धि**, पृ. ५५३

४०. समयविशेषस्याप्यभावावच्छेदकत्वात्। अन्यथा 'आद्यक्षणे घटो नीरूपः' इत्यादिप्रतीतिर्न स्यात्। **अद्वैतसिद्धि**, पृ. ५५३

४१. **अद्वैतसिद्धि**, पृ. ५५३

४२. अथ अस्मिन् पक्षे सामान्याभावो न सिद्ध्येदिति चेत्। **अद्वैतसिद्धि**, पृ. ५५३

४३. प्रागभावाभ्युपगमेऽपि तुल्यमेतत्। सामान्याभावप्रागभावयोः सुन्दोपसुन्दयोरिव परस्परपराहत-त्वात्। तथाहि प्रागभावसिद्धौ विशेषाभावस्यापि सामान्यावच्छिन्नप्रतियोगिताकत्वात् न तावन्मात्रप्रमाणकसामान्याभावसिद्धिः, सामान्याभावसिद्धौ च विशेषाभावस्य सामान्यावच्छिन्न-प्रतियोगिताकत्वाभावात् कादाचित्काभावस्य च सामान्याभावत्वायोगात् न सामान्यधर्मावच्छिन्न-प्रतियोगिताकविशेषप्रतीतिमात्रशरणप्रागभावसिद्धिः, इति न तदुभयमपि विपश्चितां चेतसि चमत्कारमावहति। **अद्वैतसिद्धि**, पृ. ५५३

४४. ननु यावद्विशेषाभावनिश्चयेऽपि 'रूपं वायुवृत्ति न वा' 'वायुः रूपवान् न वा' इति रूपाभावसंदेहात् निश्चिते च संशयायोगात् यावद्विशेषाभावान्यसामान्याभावसिद्धिः। **अद्वैतसिद्धि**, पृ. ५५३

४५. अत एतावन्त्येव रूपाणीति निश्चयदशायामेतादृशसंशयस्याननुभूयमानत्वेन तदनिश्चयदशायामेवैतादृशः संशयो वाच्यः, तथा च रूपत्वं पार्थिवाप्यतैजसरूपत्रितयातिरिक्तवृत्ति भविष्यतीत्यधिकसंभावनया निश्चितेष्वेव संशयः, उक्तसंभावनाविरहसहकृतनिश्चयस्यैव प्रतिबन्धकत्वादिति चेत्। **अद्वैतसिद्धि**, पृ. ५५३

४६. ... न, एवं प्रतिबन्धककल्पने मानाभावात्, उक्तसंभावनाविरहदशायामप्येतादृशसंशयदर्शनाच्च। ननु यथा यावद्विशेषाभावेभ्योऽतिरिक्तः सामान्याभावो रूपस्य संशयकोटिः, तथा रूपसामान्यमपि यावद्विशेषेभ्योऽतिरिक्तं संशयकोटिर्नाभ्युपगन्तुं शक्यते। तथा च कथं रूपस्य संशयकोटित्वम्, सर्वरूपाभावनिश्चयात्। **अद्वैतसिद्धि**, पृ. ५५३

४७. यदि तु नीलपीताद्यभावत्वेन निश्चयेऽपि रूपाभावत्वेनानिश्चयात् रूपसंशय इति ब्रूषे तदा किं सामान्याभावेन रूपत्वावच्छिन्नप्रतियोगिताकाभावत्वेन संशयसंभवात्, धर्मिकल्पनातो धर्मकल्पनायां लघुत्वेन यावद्विशेषाभावानामेव रूपत्वावच्छिन्नप्रतियोगिताकत्वकल्पनात्, अस्तो न यत्किञ्चिदभावमादाय 'घटो नीरूपः' इति प्रतीतिप्रसङ्गः इति चेत्। **अद्वैतसिद्धि**, पृ. ५५३

४८. ... न, यावद्विशेषाभावेषु यद्रूपत्वावच्छिन्नप्रतियोगिताकत्वं तत् प्रत्येकं विश्रान्तं व्यासज्यवृत्ति वा ? आद्ये यत्किञ्चिदभावमादाय 'घटो नीरूपः' इति प्रतीतिप्रसङ्गः। **अद्वैतसिद्धि**, पृ. ५५३

४९. द्वितीये तत्तद्रूपत्वावच्छिन्नप्रतियोगिताकत्वस्याव्यासज्यवृत्तिस्वभावत्वेन तद्व्यतिरिक्तं रूपत्वावच्छिन्नप्रतियोगिताकत्वं व्यासज्यवृत्ति कल्पनीयम्। तद् वरं रूपत्वावच्छिन्नप्रतियोगिताक एक एवाभावः कल्प्यते, ममैकोऽभावः रूपत्वावच्छिन्नप्रतियोगिताकत्वं चेति वस्तुद्वयं कल्प्यम्, तव तु रूपत्वावच्छिन्नप्रतियोगिताकत्वं तस्य च व्यासज्यवृत्तित्वेन बहुष्वभावेषु प्रत्येकं सम्बन्धा इति बहु कल्प्यम्। धर्मिकल्पनातो धर्मकल्पनाया लघुत्वमिति न्यायस्तु कल्पनीयाधिक्यापेक्षः। **अद्वैतसिद्धि**, पृ. ५५३

५०. किञ्च घटद्वये यावद्विशेषाभावसत्त्वेऽपि रूपसामान्याभावबुद्ध्यनुदयात् एकाधिकरण्यावच्छेदेनाप्यभावा विशेषणीयाः, तथा चातिगौरवम्। अपि च व्यासज्यवृत्तिधर्मग्रहे यावदाश्रयग्रहस्तद्भेदग्रहश्च हेतुः, अगृहीतेषु भिन्नतया वाऽगृहीतेषु वस्त्रादिषु द्वित्वादिबुद्ध्यनुदयात्, तथा च यावदभावतद्भेदाग्रहे प्रथमत एव नीरूप इति धीर्न स्यात्, व्यासज्यवृत्तिसामान्यप्रतियोगिताकत्वस्याग्रहणात्। अतः सामान्याभावस्य प्रामाणिकत्वात् कथं तत्पराहतिरिति चेत्। **अद्वैतसिद्धि**, पृ. ५५३-५५४

५१. ... अत्र ब्रूमः - एवं तर्हि सामान्यप्रकारेण विशेषाभावाप्रतीतेर्ज्ञानविशेषप्रागभावो न जानामीति धियो ज्ञानत्वावच्छिन्नप्रतियोगिताको न विषय इति सिद्धं नः समीहितम्। न हि प्रागभावोऽपि कश्चित् सामान्याभावोऽस्ति येन तत्प्रतियोगिता सामान्यधर्मेणावच्छिद्येत, विशेषाभावप्रतियोगिता तु तत्तद्घटत्वादिना विशेषेणावच्छिद्यते। न च तेन तेन रूपेण भविष्यद्घटादि ज्ञातुं शक्यम्, तज्जन्मानन्तरं तु तत्तद्रूपेण तज्ज्ञानसम्भवेऽपि न प्रागभावधीः प्रत्यक्षा स्यात्, तदानीं प्रागभावासत्त्वात्, प्रत्यक्षस्य विषयजन्यत्वात्। सामान्यप्रकारकज्ञानं च न विशेषाभावज्ञाने हेतुरित्युक्तम्, प्रतियोगितावच्छेदकप्रकारकप्रतियोगिज्ञानस्याभावत्वप्रकारकाभावज्ञाने हेतुत्वात्। **अद्वैतसिद्धि**, पृ. ५५४

५२. ... तस्यानुमानगम्यत्वेऽपि 'न जानामि' इति धियः अपरोक्षायास्तद्विषयत्वायोगात् । अव्यभिचारिलिङ्गाद्यभावात् तदनुमानमपि दूरनिरस्तमेव। **अद्वैतसिद्धि**, पृ. ५५४

५३. ... ननु इदं मा भूदितीच्छाविषयतया तत्सिद्धिः। **अद्वैतसिद्धि**, पृ. ५५४

५४. ... न, प्रागभावस्य स्वरूपतोऽसाध्यत्वेन प्रतियोगिजनकविघटनेन तत्सम्बन्धस्येवात्यन्ताभावसम्बन्धस्यापि साध्यत्वात् तेनैवान्यथासिद्धेः। **अद्वैतसिद्धि**, पृ. ५५४

५५. अथ उत्पन्नस्य द्वितीयक्षणे पुनरुत्पत्त्यभावात् तत्पूर्वक्षणे साम्ग्र्यभावो वाच्यः, स च प्रागभावाभावादेव, अन्यहेतूनां सत्त्वादिति चेत्। **अद्वैतसिद्धि**, पृ. ५६८

५६. **न्यायलीलावतीप्रकाश**

५७. न, सामयिकात्यन्ताभावेनैवान्यथासिद्धः, उत्पन्नस्यैव स्वोत्पत्तिविरोधित्वाच्च। अपि च सामग्री कार्यसत्त्वे प्रयोजिका, न तु तस्याद्यकालसम्बन्धरूपोत्पत्तावपि । आद्यकालसम्बन्धो हि स्वसमानकालीनपदार्थध्वंसानाधारकालाधारत्वम् । तत्र सामग्री कार्यस्य कालाधारत्वांशमात्रे प्रयोजिका, न तु विशेषणांशेऽपि, तस्य तादृक्पदार्थध्वंससामग्रीविरहादेव सिद्धेः। **अद्वैतसिद्धि**, पृ. ५५४

अद्वैतदीपिका, प्र. प.

५८. ... पाकजरूपादिभेदोऽप्यग्निसंयोगभेदात् पूर्वरूपादिध्वंसभेदाद्वा, न तु प्रागभावभेदात्, प्रतियोगिभेदं विना प्रागभावभेदायोगाच्च। **अद्वैतसिद्धि**, पृ. ५५४

५९. ... नाप्युपादानत्वव्यवस्था तत्र मानम्। **अद्वैतसिद्धि**, पृ. ५५४

६०. ... तन्तुत्वाद्िनैव तत्सिद्धेः । अन्यथा प्रागभावस्य सम्बन्धिविशेषोऽपि कुतः सिद्ध्येत् । **अद्वैतसिद्धि**, पृ. ५५४

६१. न च तदत्यन्ताभाववतः कथं तदुपादानत्वम्। **अद्वैतसिद्धि**, पृ. ५५४

६२. ... सम्बन्धान्तरेण त्वयाप्यभ्युपगमात् समयावच्छेदतदनवच्छेदाभ्यां वैलक्षण्याभ्युपगमाच्चेत्यलमतिविस्तरेण। **अद्वैतसिद्धि**, पृ. ५५४-५५५

६३. एवं सामान्याभावोऽपि गौरवपराहत एव। तथाहि सामान्यावच्छिन्नप्रतियोगिताकत्वम् अभावस्तस्य च तत्तदधिकरणसम्बन्धा इति त्रयं वा कल्प्यताम् ? क्लृप्ततत्तदधिकरणसम्बन्धानामेकाधिकरणवृत्तित्वावच्छेदेन सिद्धानामभावानां सामान्यावच्छिन्नप्रतियोगिताकत्वम्, तस्य च व्यासज्यवृत्तित्वमिति द्वयं वा कल्प्यताम् ? तत्रोत्तरः पक्ष एव प्रेक्षावद्भ्यो रोचते। **अद्वैतसिद्धि**, पृ. ५५५

६४. **अद्वैतसिद्धि**, पृ. ५५५

६५. **आत्मतत्त्वविवेक**

६६. तत्रोत्तरः पक्ष एव प्रेक्षावद्भ्यो रोचते। **अद्वैतसिद्धि**, पृ. ५५५

६७. **अद्वैतसिद्धि**, पृ. ५५५

६८. 'आद्यक्षणे घटो नीरूपः' इति प्रतीतेः सर्वसिद्धत्वात्, यावदाश्रयतद्भेदग्रहस्य द्वित्वादिग्रहे हेतुत्वेऽपि उक्तप्रतियोगिताग्रहे हेतुत्वानभ्युपगमात्, कार्योन्नेयधर्माणां यथाकार्यमुन्नयनात् । **अद्वैतसिद्धि**, पृ. ५५५

६९. न चैवम् अतिलाघवात् क्लृप्तानामधिकरणानामेवाभावधीहेतुत्वमस्तु किं विशेषाभावैरपीति वाच्यम्। **अद्वैतसिद्धि**, पृ. ५५५

७०. अस्माकमिष्टापत्तेः, घटाभावो नेत्यादावतिरिक्ताभावस्य त्वयाप्यनभ्युपगमेन भावस्याप्यभावत्वप्रकारकप्रमाहेतुत्वस्योभयवादिसिद्धत्वात्। **अद्वैतसिद्धि**, पृ. ५५५

७१. यदपि कश्चिदाह प्रतियोगितावच्छेदकभेदस्याभावभेदनियामकत्वात् विशेषाभावान्यसामान्याभावसिद्धिः, अन्यथा अभावभेदासिद्धेः, प्रतियोगिभेदस्याभावभेदकत्वे एकघटप्रतियोगिकस्य प्रागभावादिचतुष्टयस्याभेदप्रसङ्गात्, अवच्छेदकभेदात् तु तद्भेदे न कोऽपि दोषः, क्वचित् तादात्म्यस्य क्वचित् संसर्गस्य क्वचित् पूर्वापरकालीनतद्घटत्वादेश्च भेदात् इति। **अद्वैतसिद्धि**, पृ. ५५५.

७२. तन्न, संसर्गप्रतियोगिविशेषणसाधारणस्यैकस्यावच्छेदकत्वस्य दुर्वचत्वात्, तादात्म्यादेश्च प्रतियोगितावच्छेदकत्वे मानाभावात्। भेदसिद्धिस्तु भाववदभावस्यापि विरुद्धधर्माध्यासादेव। अवच्छेदकभेदस्याभावभेदनियामकत्वं लिङ्गविधया तज्ज्ञापकत्वमेव वाच्यम्, न तु तज्जनकत्वम्। तच्च न, विपक्षबाधकतर्काभावेन सामानाधिकरण्याभावेन च व्याप्तेरेवासिद्धेः। **अद्वैतसिद्धि**, पृ. ५५५

७३. अत एव तदितरधर्मावच्छिन्नप्रतियोगिताकत्वं तदवच्छिन्नप्रतियोगिताकान्यत्वव्याप्यमित्यपि निरस्तम्। एवं चावृत्तीनां गगनादीनां समनियतानां वाऽन्येषां धर्माणामेक एवात्यन्ताभावः। **अद्वैतसिद्धि**, पृ. ५५५

७४. युगपद् विनष्टानामुत्पन्नानां वा समानदेशानामसति बाधके एक एव ध्वंसः प्रागभावो वा, व्यधिकरणधर्मावच्छिन्नप्रतियोगिताकोऽपि चेदभावः प्रामाणिकः तदा तस्यैकस्यैव प्रतियोगिताः सर्वैरेव व्याधिकरणैः सर्वैश्च समानाधिकरणैः सम्बन्धैरेवावच्छिद्यन्ताम्, आकाशाभाव एव वा तथास्ताम्, एकेनैवोपपत्तावभावभेदकल्पने मानाभावात्। **अद्वैतसिद्धि**, पृ. ५५५

७५. न चैवमेक एव जगतीतले भवत्वभावः, स एव तत्तदवच्छेदकदेशकालादिभेदेन तत्तद्व्यवहारभेदं जनयिष्यतीति किमधिककल्पनयेति वाच्यम्। उपपद्यते चेदस्तु। प्रकृते तु न बाधकं किञ्चित्। **अद्वैतसिद्धि**, पृ. ५५५

७६. अत एव वैशेषिकाणां स्वाभ्युपगतकालपदार्थस्यैव सर्वव्यवहारहेतुत्वोपपत्तौ न पदार्थान्तरसिद्धिरित्यद्वैतवादिनो वदन्ति । तदेवं 'अहमज्ञः' इति ज्ञानस्याभावज्ञानसामग्रीविलक्षणसामग्रीजन्यत्वादभावविलक्षणविषयत्वं सिद्धम्। **अद्वैतसिद्धि**, पृ. ५५५

૫

ભાવરૂપ અજ્ઞાનસાધક દ્વિતીય પ્રકારનું સાક્ષિપ્રત્યક્ષ

'તમે જે અર્થ કહ્યો તેને હું જાણતો નથી (त्वदुक्तम् अर्थं न जानामि)' આવા સાક્ષિપ્રત્યક્ષ દ્વારા પણ અભાવવિલક્ષણ અજ્ઞાન (અવિદ્યા) સિદ્ધ થાય છે.[1] અહીં ન્યાયામૃતકાર કહે છે કે પ્રદર્શિત સાક્ષિપ્રત્યક્ષ દ્વારા અભાવવિલક્ષણ અજ્ઞાન સિદ્ધ થઈ શકે નહિ. આ સાક્ષિપ્રત્યક્ષ દ્વારા તો એટલું જ સિદ્ધ થઈ શકે કે તમે જે અર્થ કહ્યો તે અર્થવિષયક સાક્ષાત્ પ્રમિતિ અમને નથી. તેથી સાક્ષાત્ પ્રમિતિનો અભાવ જ ઉક્ત પ્રત્યક્ષ દ્વારા સિદ્ધ થાય.[2] આની સામે અદ્વૈતવેદાન્તી કહે છે કે 'તમે જે અર્થ કહ્યો તેને હું જાણતો નથી' એવા સાક્ષિપ્રત્યક્ષ દ્વારા અભાવવિલક્ષણ અજ્ઞાન સિદ્ધ થાય છે એમ વિવરણાચાર્યે કહ્યું છે.[3] વિવરણાચાર્યનો અભિપ્રાય શો છે તે સમજાવીએ છીએ. માણસને વિષયવિશેષિત અજ્ઞાનનો અનુભવ થાય છે, એટલે તે જ વિષયવિશેષિત અજ્ઞાનને દૂર કરવા માટે તે માણસ તે જ વિષયનું જ્ઞાન પ્રાપ્ત કરવામાં પ્રવૃત્ત થાય છે. વિષયવિશેષિત અજ્ઞાનનો અનુભવ ન થયો હોત તો તે વિષયના જ્ઞાન માટે તે પ્રવૃત્ત થાત નહિ. વિષયના જ્ઞાનની ઉત્પત્તિ પહેલાં તે વિષયનું અજ્ઞાન બધાને અનુભવસિદ્ધ છે. મીમાંસક, બૌદ્ધ અને જૈન દાર્શનિકોનો પણ મત છે કે અનધિગત વિષયનું જ્ઞાન જ પ્રમા કહેવાય. અનધિગત વિષયની અધિગતિ માટે તાર્કિકો પ્રમાણનું અન્વેષણ કરે છે. આ વિષય અમને અજ્ઞાત છે એવું જાણ્યા પછી માણસ તે વિષયના જ્ઞાનને મેળવવા પ્રવૃત્ત થાય છે. વિષયવિશેષિત અજ્ઞાન સાક્ષિવેદ્ય છે. આનો અર્થ એ કે જે સાક્ષિપ્રત્યક્ષ દ્વારા અજ્ઞાન ગૃહીત થાય છે તે સાક્ષિપ્રત્યક્ષ વડે અજ્ઞાનનો વ્યાવર્તક વિષય પણ ગૃહીત થાય છે. અજ્ઞાનનો વ્યાવર્તક વિષય અજ્ઞાતત્વધર્મવાળો જ સાક્ષિપ્રત્યક્ષ વડે ગૃહીત થાય છે. જો આ અજ્ઞાન અભાવવિલક્ષણ ન હોત અને જ્ઞાનાભાવ (= પ્રમાજ્ઞાનાભાવ) હોત તો વિષયવિશેષિત જ્ઞાનનો (= પ્રમાજ્ઞાનનો) અભાવ સાક્ષિપ્રત્યક્ષ દ્વારા સિદ્ધ છે એમ કહેવાત. માધ્વો આવું સ્વીકારે છે. પરંતુ અદ્વૈતવેદાન્તીનો એ સ્પષ્ટ સિદ્ધાન્ત છે કે વિષયવિશેષિત પ્રમાજ્ઞાનનો અભાવ સાક્ષિપ્રત્યક્ષ દ્વારા ગૃહીત થઈ શકે જ નહિ. અભાવ અનુપલબ્ધિપ્રમાણ કે ઇન્દ્રિયપ્રત્યક્ષપ્રમાણનો વિષય છે, સાક્ષિપ્રત્યક્ષનો વિષય નથી જ. અભાવના પ્રતિયોગીનું જ્ઞાન ન હોય તો અભાવનું જ્ઞાન થઈ શકે જ નહિ. વિષયવિશેષિતપ્રમાજ્ઞાન પ્રતિયોગી છે. વિષયવિશેષિતપ્રમાજ્ઞાન જ્ઞાત થતાં વિષય પણ જ્ઞાત થઈ જાય. વિષય જ્ઞાત થતાં વિષયનું અજ્ઞાન કેમ કરીને રહી શકે ? ન જ રહી શકે. અને વિષયનું અજ્ઞાન ન હોય તો કોને દૂર કરવા માટે માણસ પ્રમાણના અન્વેષણમાં પ્રવૃત્ત થાય ? તેથી વિષયવિશેષિત અજ્ઞાન અભાવવિલક્ષણ છે એમ સ્વીકારવું જોઈએ. અને આ અભાવવિલક્ષણ અજ્ઞાન 'તમે જે અર્થ કહ્યો તેને હું જાણતો નથી' એવા સાક્ષિપ્રત્યક્ષ દ્વારા સિદ્ધ થાય છે. જ્ઞાનાભાવવિલક્ષણ અજ્ઞાન સાક્ષિપ્રત્યક્ષસિદ્ધ છે એમ ન સ્વીકારીએ તો માણસનો પ્રમા સંપાદન કરવાનો પ્રયાસ વ્યર્થ થઈ જાય. તેથી, જ્ઞાનાભાવવિલક્ષણ અજ્ઞાન બધાએ સ્વીકારવું જોઈએ. આ જ વાત સુરેશ્વરાચાર્યે તેમના બૃહદારણ્યકભાષ્યવાર્તિકમાં સ્પષ્ટ રૂપે કહી છે – सर्वतीर्थदृशां सिद्धिः स्वाभिप्रेतस्य वस्तुनः। यदभ्युपगमादेव तत्सिद्धिर्वार्यते कुतः॥ (૪.૩.૧૫૬)

અજ્ઞાનનો વ્યાવર્તક વિષય સાક્ષિપ્રત્યક્ષ દ્વારા અજ્ઞાતત્વરૂપે સિદ્ધ થાય છે પરંતુ જ્ઞાતત્વરૂપે સિદ્ધ થતો નથી. અજ્ઞાતત્વરૂપે સિદ્ધ વસ્તુનું જ્ઞાતત્વ સંપાદન કરવા માટે જ માણસ પ્રમાણનો પ્રયોગ કરે છે. જો અજ્ઞાનનો વ્યાવર્તક વિષય સાક્ષિપ્રત્યક્ષ દ્વારા સિદ્ધ ન હોતાં પ્રમાણ દ્વારા સિદ્ધ હોત તો તે વિષય જ્ઞાતત્વરૂપે જ સિદ્ધ થાત. અને આમ પ્રમાણપ્રવૃત્તિની પહેલાં જો વિષય જ્ઞાતત્વરૂપે સિદ્ધ થઈ જાય તો પછી પ્રમાણના પ્રયોગની આવશ્યકતા રહે નહિ. એટલે જ માનવામાં આવ્યું છે કે સાક્ષિપ્રત્યક્ષ જ અજ્ઞાનના વિષયને અજ્ઞાતત્વરૂપે સિદ્ધ કરી શકે છે, પ્રમાણ અજ્ઞાનના વિષયને અજ્ઞાતત્વરૂપે સિદ્ધ કરી શકતું નથી. અજ્ઞાનનો વ્યાવર્તક વિષય સાક્ષિપ્રત્યક્ષ દ્વારા અજ્ઞાતત્વરૂપે સિદ્ધ થાય છે એ વાત વિવરણાચાર્યે સ્પષ્ટપણે કહી છે – सर्वं वस्तु ज्ञाततया अज्ञाततया वा साक्षिचैतन्यस्य विषयः ।[૪] સાક્ષિપ્રત્યક્ષ દ્વારા જ્ઞાન ગૃહીત થતાં તે જ્ઞાનનો વ્યાવર્તક વિષય જ્ઞાતત્વરૂપે તે જ સાક્ષિપ્રત્યક્ષ દ્વારા ગૃહીત થાય છે, અને સાક્ષિપ્રત્યક્ષ દ્વારા અજ્ઞાન ગૃહીત થતાં તે અજ્ઞાનનો વ્યાવર્તક વિષય અજ્ઞાતત્વરૂપે તે જ સાક્ષિપ્રત્યક્ષ દ્વારા ગૃહીત થાય છે.

અહીં જ્ઞાનાભાવવાદી નીચે મુજબ દલીલ કરે છે. 'તમે કહેલો અર્થ હું જાણતો નથી' એ પ્રતીતિનો વિષય વિષયવિશેષિતપ્રમાજ્ઞાનાભાવ છે. વિષયવિશેષિતપ્રમાજ્ઞાન પ્રતિયોગી છે. વિષયવિશેષિતપ્રમાજ્ઞાન જ્ઞાત થતાં વિષય પણ જ્ઞાત થઈ જાય એ વાત સાચી પણ વિષયની સંખ્યા તો જ્ઞાત થતી નથી. અને તેને જાણવા પ્રમાણની જરૂર છે. 'તમે કહેલો અર્થ હું જાણતો નથી' એ પ્રતીતિમાં અર્થ જ્ઞાતરૂપે પ્રતીત થાય છે પણ અર્થસંખ્યા અજ્ઞાતરૂપે પ્રતીત થાય છે.

આની સામે અદ્વૈતવેદાન્તી નીચે મુજબ જણાવે છે. 'તમે કહેલો અર્થ હું જાણતો નથી' એ પ્રતીતિમાં અર્થ જ્ઞાતરૂપે પ્રતીત થાય છે અને તેની સંખ્યા અજ્ઞાતરૂપે પ્રતીત થાય છે એમ કહેવું અયોગ્ય છે. ખરેખર અર્થ જ અજ્ઞાતરૂપે પ્રતીત થાય છે. ધારો કે અહીં અર્થ જ્ઞાતરૂપે પ્રતીત થાય છે અને તેની સંખ્યા અજ્ઞાતરૂપે પ્રતીત થાય છે એમ માની લઈએ તો પણ 'તમે કહેલી સંખ્યા હું જાણતો નથી' એ પ્રતીતિમાં તો મુશ્કેલી થશે જ. અહીં વિષયવિશેષિતપ્રમાજ્ઞાનાભાવમાં પ્રતિયોગી છે વિષયવિશેષિતપ્રમાજ્ઞાન. વિષયવિશેષિતપ્રમાજ્ઞાન જ્ઞાત થતાં વિષય જ્ઞાત થઈ જાય અર્થાત્ સંખ્યા જ્ઞાત થઈ જાય, પરંતુ વિષયની સંખ્યા અર્થાત્ સંખ્યાની સંખ્યા અજ્ઞાત રહે – આ પ્રમાણે જ્ઞાનાભાવવાદીએ સ્વીકારવું પડે. પરંતુ એ પ્રમાણે તે સ્વીકારી શકે નહિ કારણ કે સંખ્યામાં સંખ્યા હોતી નથી. એટલે 'તમે કહેલો અર્થ હું જાણતો નથી' એ પ્રતીતિની બાબતમાં પણ અર્થ જ્ઞાતરૂપ પ્રતીત થાય છે અને તેની સંખ્યા અજ્ઞાતરૂપે પ્રતીત થાય છે એમ સ્વીકારાય નહિ ત્યાં પણ અર્થ અજ્ઞાતરૂપે જ પ્રતીત થાય છે એમ સ્વીકારવું જોઈએ.

વળી, જ્ઞાનાભાવવાદી માધ્વો નીચે પ્રમાણે કહે છે. 'તમે કહેલો અર્થ હું જાણતો નથી' એ પ્રતીતિનો વિષય છે તમે કહેલા અર્થ વિશેના પ્રત્યક્ષજ્ઞાનનો અભાવ. તમે કહેલા અર્થ વિશેનું પરોક્ષજ્ઞાન મને છે પણ પ્રત્યક્ષજ્ઞાન મને નથી. તેથી પ્રત્યક્ષજ્ઞાનાભાવ જ 'તમે કહેલો અર્થ હું જાણતો નથી' એ પ્રતીતિનો વિષય છે. તેથી અભાવવિલક્ષણ અજ્ઞાન સ્વીકારવાની જરૂર નથી.

આની સામે અદ્વૈતવાદી નીચે પ્રમાણે કહે છે. જ્ઞાનાભાવવાદી માધ્વોએ ઉપર જે કહ્યું તે યોગ્ય નથી. તમે કહેલા અર્થ વિશેના પ્રત્યક્ષજ્ઞાનના અભાવનું પ્રત્યક્ષ થવામાં પ્રતિયોગીના જ્ઞાનની અપેક્ષા છે. અહીં પ્રતિયોગી છે ત્વદુક્તાર્થવિષયકપ્રત્યક્ષજ્ઞાન. આ પ્રત્યક્ષજ્ઞાન જ્ઞાત થતાં તો તેનો વિષય ત્વદુક્તાર્થ પણ જ્ઞાત થઈ જાય.[૫] વળી, બીજો દોષ પણ આવે છે. જે વિષયનું

પ્રત્યક્ષજ્ઞાન જ અપ્રસિદ્ધ હોય ત્યાં શું કરશો ? ઉદાહરણાર્થ, 'તમે કહેલો ધર્મ હું જાણતો નથી', 'તમે કહેલો અધર્મ હું જાણતો નથી' વગેરે પ્રતીતિઓમાં ધર્માધર્મવિષયક પ્રત્યક્ષજ્ઞાનનો અભાવ વિષય છે એમ જ કહેવું જોઈએ. પરંતુ એમ કહેવું નિતાન્ત અસંભવ છે. કેમ ? કારણ કે ધર્મ અને અધર્મ નિત્ય અતીન્દ્રિય વસ્તુ છે. અને નિત્ય અતીન્દ્રિય વસ્તુ વિશેનું પ્રત્યક્ષજ્ઞાન સંભવતું જ નથી, અર્થાત્ એ પ્રત્યક્ષજ્ઞાન અપ્રસિદ્ધ છે, અલીક છે. આમ ધર્માધર્મવિષયકપ્રત્યક્ષજ્ઞાનરૂપ પ્રતિયોગી પોતે જ અપ્રસિદ્ધ છે, અલીક છે. તેથી અલીક યા અપ્રસિદ્ધ પ્રતિયોગી ધરાવતા અભાવનું જ્ઞાન નિતાન્ત અસંભવ છે.[૬]

આની સામે જ્ઞાનાભાવવાદી નીચે પ્રમાણે કહે છે. 'તમે કહેલો અર્થ હું જાણતો નથી' એમ જે કહે છે તેનો અભિપ્રાય એ નથી કે તેને ત્વદુક્તાર્થજ્ઞાનાભાવ છે પરંતુ તેને ત્વદુક્તાર્થજ્ઞાન હોવા છતાં બીજાની પરીક્ષા કરવા માટે જ તે કહે છે કે તેને ત્વદુક્તાર્થજ્ઞાનાભાવ છે.

આના ઉત્તરમાં અદ્વૈતવેદાન્તી નીચે પ્રમાણે કહે છે. ઉપર કહેલી વાત અત્યંત અસંગત છે કારણ કે બ્રહ્મવિષયક અજ્ઞાનનો અનુભવ કરીને જ શિષ્ય ગુરુશુશ્રૂષાદિપૂર્વક ગુરુવાક્યના શ્રવણમાં પ્રવૃત્ત થાય છે. શિષ્ય કદી પણ ગુરુની પ્રતારણા કરવા માટે જાણતો હોવા છતાં 'જાણતો નથી' એમ કહી શકે નહિ. વળી, પ્રતારણા માટે ગુરુશુશ્રૂષાદિ ક્લેશ પણ દીર્ઘકાળ કોઈ સ્વીકારે નહિ. તેથી, જેઓ પરપ્રતારણા માટે જાણતા હોવા છતાં 'અમે જાણતા નથી' એમ કહે છે તેઓના મતમાં ગુરુશુશ્રૂષાદિપૂર્વક શ્રવણમાં પ્રવૃત્તિ ઘટે નહિ – અપ્રવૃત્તિની આપત્તિ આવે. 'विप्रलम्भोऽपि नेदृशः' આ ઉદયનવાક્યને યાદ કરીને અમે આ કહીએ છીએ.[૭] નિષ્કર્ષ એ કે પ્રદર્શિત અનુપપત્તિ ધ્યાનમાં રાખીને અદ્વૈતવેદાન્તી અભાવવિલક્ષણ સાક્ષિપ્રત્યક્ષસિદ્ધ અજ્ઞાન (અવિદ્યા) સ્વીકારે છે.[૮]

અહીં ન્યાયામૃતકાર નીચે પ્રમાણે પોતાનો તર્ક રજૂ કરે છે. 'તમે કહેલો અર્થ હું જાણતો નથી' એ પ્રતીતિનો વિષય છે ત્વદુક્તાર્થવિષયક સાક્ષાત્ પ્રમાણજ્ઞાનનો અભાવ. જ્ઞાનાભાવના પ્રત્યક્ષમાં ઉક્ત અભાવના પ્રતિયોગી જ્ઞાનનું જ્ઞાન આવશ્યક છે. અર્થવિષયકજ્ઞાનનું જ્ઞાન જ્યારે થાય છે ત્યારે તે જ્ઞાન જ્ઞાનને સાક્ષાત્ જાણે છે અને તેના વિષયને સાક્ષાત્ નહિ પણ પરંપરાથી જાણે છે – જ્ઞાન દ્વારા જાણે છે. અનુવ્યવસાયના દષ્ટાન્તથી સમજીએ. અનુવ્યવસાયરૂપ જ્ઞાનનો વિષય સાક્ષાત્‌ભાવે વ્યવસાયરૂપ જ્ઞાન જ છે છતાં વ્યવસાયનો વિષય પણ અનુવ્યવસાયનો વિષય પરંપરાથી – વ્યવસાય દ્વારા – બને છે. વ્યવસાયના વિષયને અનુવ્યવસાય સાક્ષાત્ ગ્રહણ કરતો નથી. વિષયવિશેષિત વ્યવસાય અનુવ્યવસાયનો વિષય હોવાથી વ્યવસાય દ્વારા વ્યવસાયનો વિષય પણ અનુવ્યવસાયનો વિષય બને છે. તેવી જ રીતે અર્થવિષયક પ્રમાણજ્ઞાનનું જ્ઞાન સાક્ષાત્‌ભાવે અર્થવિષયક નથી. પ્રમાણજ્ઞાનનું જ્ઞાન થતાં પ્રમાણજ્ઞાનના વિષયનું જ્ઞાન થાય છે ખરું પરંતુ પરંપરાથી – પ્રમાણજ્ઞાન દ્વારા. વિષયવિશેષિત પ્રમાણજ્ઞાનનું જ્ઞાન પરંપરાથી વિષયવિષયક હોવા છતાં સાક્ષાત્‌ભાવે વિષયવિષયક નથી તેથી વિષયવિષયક સાક્ષાત્ જ્ઞાન મને નથી (વિષયવિષયકસાક્ષાત્‌જ્ઞાનાભાવ મને છે) પરંતુ વિષયવિષયક જ્ઞાનનું સાક્ષાત્ જ્ઞાન મને છે – આ રીતે જ 'તમે કહેલો અર્થ હું જાણતો નથી' એ પ્રતીતિની ઉપપત્તિ થઈ શકે. *અર્થવિશેષિત જ્ઞાનનું સાક્ષાત્ જ્ઞાન હોવા છતાં અર્થવિષયક* સાક્ષાત્ જ્ઞાન નથી. જ્ઞાનના વ્યાવર્તક વિષયનું પરંપરાથી જ્ઞાન હોવા છતાં સાક્ષાત્ જ્ઞાન નથી હોતું. તેથી 'તમે કહેલો અર્થ હું જાણતો નથી' એ પ્રત્યક્ષપ્રતીતિ જ્ઞાનાભાવવિષયક હોય તો

વ્યાઘાતદોષ આવે એમ અદ્વૈતવેદાન્તીનું કહેવું સંગત નથી. વિષય પરંપરાભાવે જ્ઞાત હોવા છતાં સાક્ષાત્‌ભાવે અજ્ઞાત છે એ રીતે જ્ઞાત વસ્તુને જ અજ્ઞાત સ્વીકારવામાં વ્યાઘાતદોષ થતો નથી. સાક્ષાત્‌ભાવે અજ્ઞાત પણ પરંપરાભાવે જ્ઞાત એમ કહેવામાં વ્યાઘાતદોષ ક્યાં છે ? વ્યાઘાતદોષ થાય છે એમ માની અદ્વૈતવેદાન્તી જ્ઞાનાભાવવિલક્ષણ અજ્ઞાનને સ્વીકારે છે.[૯]

આની સામે ઉત્તરમાં અદ્વૈતસિદ્ધિકાર નીચે મુજબ કહે છે. ન્યાયામૃતકારનો ઉપર્યુક્ત તર્ક અયોગ્ય છે. કેમ ? કારણ કે 'તમે કહેલો અર્થ હું જાણતો નથી' એ પ્રતીતિનો વિષય ત્વદુક્તાર્થવિષયક જ્ઞાનનો અભાવ છે એમ માનવામાં વ્યાઘાતદોષ અપરિહાર્ય છે. ત્વદુક્તાર્થવિષયક સાક્ષાત્ પ્રમાજ્ઞાનનો અભાવ જાણવા માટે એ અભાવના પ્રતિયોગી ત્વદુક્તાર્થવિષયક પ્રમાજ્ઞાનને સાક્ષાત્ જાણવું પડે છે. પ્રતિયોગીના જ્ઞાન વિના અભાવનું જ્ઞાન થઈ શકતું નથી. તેથી ત્વદુક્તાર્થવિષયક પ્રમાજ્ઞાનનું સાક્ષાત્ જ્ઞાન આવશ્યક છે, કારણ કે પ્રતિયોગિજ્ઞાન અભાવજ્ઞાનનું કારણ છે. આ પ્રતિયોગિજ્ઞાનનો વિષય છે ત્વદુક્તાર્થવિષયક પ્રમાજ્ઞાન. અને આ પ્રમાજ્ઞાનનો વિષય છે ત્વદુક્તાર્થ. તેથી ત્વદુક્તાર્થવિશેષિત પ્રમાજ્ઞાનનું જ્ઞાન થવામાં ત્વદુક્તાર્થવિષયક જ્ઞાન પણ અપેક્ષિત છે. સર્વત્ર વિષયનિરૂપિત જ્ઞાનમાં વિષય વિશેષણરૂપે ભાસે છે. અને વિશેષણીભૂત વિષય અજ્ઞાત હોય તો અજ્ઞાત વિશેષણથી વિશેષિત જ્ઞાનનું જ્ઞાન થઈ શકે નહિ. તેથી ત્વદુક્તાર્થથી વિશેષિત જ્ઞાનનો અભાવ જાણવામાં ત્વદુક્તાર્થનું સાક્ષાત્ જ્ઞાન અપેક્ષિત છે. ત્વદુક્તાર્થને સાક્ષાત્‌ભાવે ન જાણીએ તો ત્વદુક્તાર્થવિશેષિત જ્ઞાનનો અભાવ પણ જાણી શકાય નહિ. ત્વદુક્તાર્થવિષયક સાક્ષાત્ જ્ઞાન ન હોય તો ત્વદુક્તાર્થવિષયકજ્ઞાનનું જ્ઞાન પણ સાક્ષાત્ અર્થાત્ સાક્ષીરૂપ બની શકે નહિ. સાક્ષી વિદ્યમાન વિષયનો જ ગ્રાહક બને છે. જેને જે વિષયનું જ્ઞાન વિદ્યમાન નથી, તેનું તે વિષયનું અવિદ્યમાન જ્ઞાન સાક્ષી દ્વારા પ્રકાશિત થતું નથી. તેથી ત્વદુક્તાર્થવિષયકજ્ઞાનનું સાક્ષાત્ અર્થાત્ સાક્ષીરૂપ જ્ઞાન થવામાં ત્વદુક્તાર્થવિષયક સાક્ષાત્ જ્ઞાન પણ કારણરૂપે અપેક્ષિત જ છે. પરંતુ ત્વદુક્તાર્થવિષયક સાક્ષાત્ જ્ઞાનને સ્વીકારવામાં આવે તો ત્વદુક્તાર્થવિષયક જ્ઞાનનો અભાવ વ્યાઘાતદોષથી અવશ્ય દૂષિત થાય.[૧૦]

જ્ઞાનાભાવવાદી નીચે પ્રમાણે દલીલ કરે છે. ત્વદુક્તાર્થવિષયક સાક્ષાત્ જ્ઞાનનો અભાવ મને નથી પણ અન્યને છે. ત્વદુક્તાર્થવિષયક સાક્ષાત્ જ્ઞાનનો આ અન્યનિષ્ઠ અભાવ મારામાં છે. અને આ અભાવનું પ્રત્યક્ષ જ સાક્ષાત્ 'ત્વદુક્તાર્થને હું જાણતો નથી' એ રૂપે થાય છે.

અદ્વૈતસિદ્ધિકાર આની સામે નીચે પ્રમાણે જણાવે છે. જ્ઞાનાભાવવાદીએ ઉપર જે દલીલ કરી તે તદ્દન અયોગ્ય છે. અન્યનિષ્ઠ જ્ઞાનાભાવ દ્વારા જો 'હું જાણતો નથી (न जानामि)' એ પ્રતીતિ થઈ શકતી હોય તો ન્યાયમતસિદ્ધ સર્વજ્ઞ ઈશ્વરને પણ 'હું જાણતો નથી' એવી પ્રતીતિ થવાની આપત્તિ આવે. ઈશ્વર સર્વજ્ઞ હોવા છતાં અન્યનિષ્ઠ જ્ઞાનાભાવ ઈશ્વરમાં છે. વળી, એક વાત એ કે અન્યનિષ્ઠ જ્ઞાનનો અભાવ મારામાં છે એવું સ્વીકારીએ તો પણ એ અભાવના પ્રતિયોગી અન્યનિષ્ઠજ્ઞાનનું જ્ઞાન હોવું આવશ્યક છે. એ સિવાય અભાવનું જ્ઞાન ન થઈ શકે. અને અન્યનિષ્ઠજ્ઞાનને જાણવું હોય તો શબ્દાદિ પ્રમાણ દ્વારા જ જાણી શકાય. ત્વદુક્તાર્થવિષયક અન્યનિષ્ઠજ્ઞાન શબ્દાદિ દ્વારા જાણીએ તો જે શબ્દ (વાક્ય) ત્વદુક્તાર્થવિષયક અન્યનિષ્ઠજ્ઞાનનો બોધક બને તે જ શબ્દ ત્વદુક્તાર્થનો પણ બોધક બને. ત્વદુક્તાર્થનો બોધક બન્યા વિના શબ્દ ત્વદુક્તાર્થવિષયક જ્ઞાનનો બોધક બની શકે જ નહિ. શબ્દ ત્વદુક્તાર્થવિષયક બોધ ઉત્પન્ન કર્યા પછી જ ત્વદુક્તાર્થવિષયક જ્ઞાનનો બોધ ઉત્પન્ન કરી શકે. તેથી શબ્દાદિ પ્રમાણ દ્વારા

પણ પહેલાં ત્વદુક્તાર્થવિષયક સાક્ષાત્ જ્ઞાન માનવું જ પડે. અને ત્વદુક્તાર્થવિષયક સાક્ષાત્ જ્ઞાન જેને હોય તેને ત્વદુક્તાર્થવિષયક જ્ઞાનનો અભાવ હોઈ શકે જ નહિ. તેથી અજ્ઞાન જ્ઞાનાભાવરૂપ હોય તો પ્રદર્શિત રીતે વ્યાઘાતદોષ અપરિહાર્ય છે.[11] બીજું, અન્ય પુરુષનું ત્વદુક્તાર્થવિષયક સાક્ષાત્ જ્ઞાન વાક્ય દ્વારા જાણીએ તો એ વાક્ય આવું હોય - 'ત્વદુક્તાર્થજ્ઞાનવાન્ આ પુરુષ છે (त्वदुक्तार्थज्ञानवानयम्)'. આવા વાક્યથી જન્ય વાક્યાર્થજ્ઞાનમાં અવાન્તરવાક્યાર્થજ્ઞાન કારણ છે. અવાન્તરવાક્યાર્થબોધપૂર્વક મહાવાક્યાર્થબોધ થાય છે. કુમારિલ ભટ્ટ વગેરે મીમાંસકોને આ માન્ય છે. अर्थबोधे समाप्तानामङ्गाङ्गित्वव्यपेक्षया । वाक्यानामेकवाक्यत्वं पुनः संहत्य जायते ॥ પ્રદર્શિત મહાવાક્ય અંતર્ગત અવાન્તર વાક્ય આવું છે - 'આ અર્થ ત્વદુક્ત છે (अर्थः त्वदुक्तः)'. આ અવાન્તર વાક્યથી જન્ય વાક્યાર્થજ્ઞાન ઉત્પન્ન થાય તો ત્વદુક્તાર્થવિષયક શાબ્દ પરોક્ષ જ્ઞાન સાક્ષાત્ ઉત્પન્ન થાય. અને ત્વદુક્તાર્થવિષયક સાક્ષાત્ શાબ્દજ્ઞાન જેને હોય તેને કદી 'ત્વદુક્તાર્થને હું જાણતો નથી' એવો જ્ઞાનાભાવનો બોધ થઈ શકે નહિ. જે વિષયનું સાક્ષાત્ શાબ્દજ્ઞાન જેને હોય તે વિષયના જ્ઞાનનો અભાવ તેને હોય નહિ. તેથી પ્રદર્શિત વ્યાઘાત થાય જ.[12]

આની સામે ન્યાયામૃતકાર નીચે મુજબ જણાવે છે. 'ત્વદુક્ત અર્થને હું જાણતો નથી' એવી પ્રતીતિનો વિષય જ્ઞાનાભાવ ઘટી શકે છે. ત્વદુક્ત અર્થવિશેષને સ્વરૂપતઃ જાણ્યો હોવા છતાં ત્વદુક્ત તે અર્થવિશેષનું તે જ્ઞાન વિશેષપ્રકારકજ્ઞાન નથી. તેથી સ્વરૂપતઃ અર્થવિશેષવિષયક જ્ઞાન હોવા છતાં તે અર્થવિશેષવિષયક વિશેષપ્રકારકજ્ઞાનનો અભાવ હોવામાં કોઈ બાધા નથી.[13] તેથી અહીં વ્યાઘાતદોષને અવકાશ નથી. આ વાત વિસ્તારથી સમજીએ. 'આ પ્રમેય છે (प्रमेयम्)' એવા જ્ઞાનમાં પ્રમેયત્વરૂપે ઘટાદિ વિશેષવસ્તુ પણ સ્વરૂપતઃ વિષય બને છે. તેથી 'આ પ્રમેય છે' એવું જ્ઞાન પણ ઘટાદિ વિશેષવસ્તુવિષયક બને છે. ઘટાદિ વિશેષવસ્તુ પણ પ્રમેય જ ગણાય છે. 'આ પ્રમેય છે' એવા જ્ઞાનમાં ઘટાદિ વિશેષવસ્તુ સ્વરૂપતઃ ભાસમાન થતી હોવા છતાં ઘટત્વાદિવિશેષરૂપે ભાસમાન થતી નથી. તેથી સ્વરૂપતઃ વિશેષવિષયક જ્ઞાન હોય તો પણ વિશેષપ્રકારક જ્ઞાનનો અભાવ હોઈ શકે છે. એમાં વ્યાઘાતદોષ આવતો નથી. જે પુરુષને જે સમયે 'આ પ્રમેય છે' એવું ઘટાદિ વિશેષવસ્તુવિષયક જ્ઞાન હોય તે જ પુરુષને તે જ સમયે ઘટત્વાદિપ્રકારે ઘટાદિ વિશેષવસ્તુવિષયક જ્ઞાનનો અભાવ હોઈ શકે છે. પ્રમેયત્વરૂપે ઘટજ્ઞાન થવા છતાં ઘટત્વરૂપે ઘટજ્ઞાનનો અભાવ હોવામાં કોઈ વ્યાઘાત નથી. જેને સામાન્યરૂપે વસ્તુનું જ્ઞાન હોય તેને જ તે જ વખતે વિશેષરૂપે વસ્તુના જ્ઞાનનો અભાવ હોઈ શકે છે. એમાં કોઈ બાધા નથી. આમ 'તમે કહેલો અર્થ હું જાણતો નથી' એવા અનુભવનો વિષય જ્ઞાનાભાવ જ છે. તેથી અભાવવિલક્ષણ અજ્ઞાન (અવિદ્યા) સ્વીકારવાની જરૂર જ નથી. 'તમે કહેલો અર્થ હું જાણતો નથી' એવી પ્રતીતિ જે જ્ઞાનના અભાવવિષયક છે તે જ્ઞાનનો વિષય ત્વદુક્ત અર્થ છે અર્થાત્ અર્થવિશેષ છે. ત્વદુક્તાર્થવિશેષવિષયક જ્ઞાનનો અભાવ જ ઉપર્યુક્ત 'હું જાણતો નથી' એ પ્રતીતિનો વિષય છે. એ પ્રતીતિનો વિષય જે અભાવ છે તેનો પ્રતિયોગી છે ત્વદુક્તાર્થવિષયક જ્ઞાન. અભાવના જ્ઞાનમાં પ્રતિયોગીનું જ્ઞાન કારણ છે. તેથી તે અભાવના જ્ઞાનમાં ત્વદુક્તાર્થવિષયક જ્ઞાનનું જ્ઞાન આવશ્યક છે, અને તે સામાન્યરૂપે હોય છે જ. ત્વદુક્તાર્થવિષયકજ્ઞાનરૂપ પ્રતિયોગીનું સામાન્યતઃ જ્ઞાન હોવા છતાં તેનું વિશેષરૂપે જ્ઞાન નથી. આ રીતે સ્વરૂપતઃ ત્વદુક્તાર્થવિષયકજ્ઞાનરૂપે પ્રતિયોગીનું જ્ઞાન થાય છે અને વિશેષરૂપે ત્વદુક્તાર્થવિષયકજ્ઞાનનો

અભાવ 'તમે કહેલો અર્થ હું જાણતો નથી' એવી પ્રતીતિનો વિષય છે. વિશેષવસ્તુનું સ્વરૂપતઃ જ્ઞાન હોવું અને સાથે સાથે તે જ વિશેષવસ્તુનું વિશેષપ્રકારક જ્ઞાન ન હોવું એમાં કોઈ જ વિરોધ નથી, એટલે વ્યાઘાતદોષને કોઈ અવકાશ નથી.[૧૪]

આની સામે અદ્વૈતસિદ્ધિકાર નીચે પ્રમાણે ઉત્તર આપે છે. ઉપર્યુક્ત રીતે વ્યાઘાતદોષનું નિરસન કરવું અયોગ્ય છે, કારણ કે જે પુરુષને વિશેષપ્રકારક જ્ઞાન જ અપ્રસિદ્ધ હોય તે જ પુરુષ વિશેષપ્રકારક જ્ઞાનનો અભાવ ગ્રહી શકે નહિ. 'તમે કહેલો અર્થ હું જાણતો નથી' એ પ્રતીતિમાં ત્વદુક્તાર્થવિષયકજ્ઞાનનો અભાવ ભાસે છે, એ જ ન્યાયામૃતકારને કહેવું છે. અહીં અભાવાંશમાં જ્ઞાન વિશેષણ છે અને જ્ઞાનાંશમાં ત્વદુક્તાર્થ વિશેષણ છે. જ્ઞાનાંશમાં વિશેષણીભૂત ત્વદુક્તાર્થ જો જ્ઞાત ન હોય તો તે અજ્ઞાત વિશેષણથી વિશેષિત જ્ઞાનનો અભાવ કેવી રીતે ગૃહીત થાય ? તેથી ત્વદુક્તાર્થ ન જાણ્યો હોય તો ત્વદુક્તાર્થથી વિશેષિત જ્ઞાનનો અભાવ કદી ગૃહીત થઈ શકે નહિ. એટલે 'તમે કહેલો અર્થ હું જાણતો નથી' એ પ્રતીતિનો વિષય વિશેષપ્રકારકજ્ઞાનનો અભાવ છે એમ ન્યાયામૃતકાર જે કહે છે તે તદ્દન અસંગત છે. વળી, ન્યાયામૃતકારની વાતમાં સ્થૂલ દોષ છે. તે નીચે પ્રમાણે છે. તેણે વિશેષનું સ્વરૂપતઃ જ્ઞાન સ્વીકાર્યું છે અને વિશેષપ્રકારક જ્ઞાન સ્વીકાર્યું નથી, તે બાબતમાં જિજ્ઞાસા થાય છે કે તે વિશેષ શું છે ? (૧) 'વિશેષ' પદનો અર્થ શું વ્યક્તિ છે ? (૨) કે અપરા જાતિ છે ? (૩) કે વ્યંજક અસાધારણ ધર્મ છે ? આમાંથી કયો વિકલ્પ તે સ્વીકારે છે ? સામાન્યરૂપે જ્ઞાન છે પરંતુ વિશેષરૂપે જ્ઞાન નથી એમ કહેતાં પ્રથમ પક્ષ અનુસારે વ્યક્તિનું જ્ઞાન નથી એમ કહેવું પડે, પરંતુ તે અસંગત છે. સામાન્યરૂપે જ્ઞાન થતાં સામાન્યાશ્રય વ્યક્તિ પણ જ્ઞાત થઈ પડે. વ્યક્તિ જ્ઞાત ન હોય તો સામાન્યરૂપે કોનું જ્ઞાન થાય ? આ જ રીતે બીજો વિકલ્પ પણ અસંગત છે. સામાન્ય, વિશેષ, સમવાય અને અભાવ આ ચાર પદાર્થમાં કોઈ જાતિ નથી. તેઓ નિઃસામાન્ય તરીકે શાસ્ત્રમાં પ્રસિદ્ધ છે. તેથી, પ્રદર્શિત ચાર પદાર્થોનું અજ્ઞાન અપ્રસિદ્ધ થઈ પડે. 'હું સામાન્યને જાણતો નથી', 'હું વિશેષને જાણતો નથી' વગેરે અનુભવોમાં 'સામાન્યગત અપરા જાતિને હું જાણતો નથી', 'વિશેષગત અપરા જાતિને હું જાણતો નથી' એ રીતનો સ્વીકાર કરવો પડે. સામાન્ય, વિશેષ, સમવાય અને અભાવમાં અપરા જાતિ છે જ નહિ. તેથી, 'સામાન્યને હું જાણતો નથી', 'વિશેષને હું જાણતો નથી', 'સમવાયને હું જાણતો નથી', 'અભાવને હું જાણતો નથી' એ પ્રતીતિઓનો ખુલાસો પ્રદર્શિત રીતે સર્વથા અસંભવ થઈ પડે. આવી જ રીતે ત્રીજા પક્ષને સ્વીકારતાં અર્થાત્ 'વિશેષ' પદનો અર્થ વ્યંજક અસાધારણ ધર્મ લેતાં, તે વ્યંજક અસાધારણ ધર્મનું વિશેષત્વ વ્યાપ્યત્વપ્રયુક્ત હોવું જોઈએ. જે જેનો વિશેષ તે તેનો વ્યાપ્ય. વ્યંજક અસાધારણ ધર્મને વિશેષ કહીએ તો વ્યંજક અસાધારણ ધર્મને વ્યાપ્ય કહેવો જોઈએ. તેથી 'વિશેષરૂપે હું જાણતો નથી' એમ કહીએ તો વ્યાપકનિરૂપિત અજ્ઞાન વ્યાપ્યવિષયક થઈ પડે, અર્થાત્ વહ્નિનિરૂપિત જ્ઞાનના અભાવનો વિષય ધૂમ થઈ પડે. આવું અનુભવવિરુદ્ધ બોલવું અસંગત છે.[૧૫] વળી, ન્યાયામૃતકારે જે કહ્યું કે 'ત્વદુક્તઅર્થને હું જાણતો નથી' એ પ્રતીતિમાં ત્વદુક્ત અર્થવિશેષ સ્વરૂપતઃ જ્ઞાત થયો હોવા છતાં તેનું વિશેષપ્રકારક જ્ઞાન થયું નથી અને આ વિશેષપ્રકારક જ્ઞાનનો અભાવ જ ઉક્ત પ્રતીતિનો વિષય છે તે અત્યંત અયોગ્ય છે. વિશેષપ્રકારક જ્ઞાનનો અભાવ પ્રાગભાવ કે અત્યંતાભાવ હોઈ શકે. પરંતુ જે પુરુષને જે વિષયમાં કોઈ પણ દિવસ વિશેષપ્રકારક જ્ઞાન ઉત્પન્ન થતું જ નથી તે જ પુરુષને તે જ વિષયમાં જ્ઞાનનો પ્રાગભાવ સંભવતો નથી જ. ઉદાહરણાર્થ, દક્ષિણાપથવાસીને ઊંટવિષયક જ્ઞાનનો અભાવ છે.

તેને જન્મથી માંડી મૃત્યુ પર્યંત ઊંટવિષયક પ્રત્યક્ષજ્ઞાન ઉત્પન્ન થતું નથી. તેથી તેને ઊંટજ્ઞાનનો પ્રાગભાવ છે એમ સ્વીકારાય નહિ. તેવી જ રીતે, અનંત વસ્તુને વિષય કરનારું પરોક્ષ કે પ્રત્યક્ષ જ્ઞાન દરેકને ઉત્પન્ન થાય જ એવો નિયમ નથી. તેથી જેને જે વિષયનું જ્ઞાન ઉત્પન્ન થતું નથી તેને તે વિષયના જ્ઞાનનો પ્રાગભાવ છે એમ સ્વીકારાય નહિ. તેથી 'ત્વદુક્ત અર્થને હું જાણતો નથી' એ પ્રતીતિનો વિષય વિશેષપ્રકારક જ્ઞાનનો પ્રાગભાવ છે એમ કહેવાય નહિ. જો કહેવામાં આવે કે અન્ય પુરુષને ઊંટવિષયક જ્ઞાન પ્રસિદ્ધ છે અને તે પ્રસિદ્ધ જ્ઞાનનો અત્યંતાભાવ જ બીજા પુરુષની 'હું જાણતો નથી' એ પ્રતીતિનો વિષય બને છે તો તે બરાબર નથી. અન્ય પુરુષમાં અન્ય પુરુષીય જ્ઞાનનો અત્યંતાભાવ હોઈ તે અત્યંતાભાવ જ અન્ય પુરુષની 'હું જાણતો નથી' એ પ્રતીતિનો વિષય બને છે એમ કહેવું યોગ્ય નથી, કારણ કે દેવદત્તનિષ્ઠ જ્ઞાનનો અત્યન્તાભાવ સર્વજ્ઞ ઈશ્વર અને સર્વજ્ઞ યોગીને છે એટલે તેમને પણ 'હું જાણતો નથી' એવી પ્રતીતિની આપત્તિ આવે. વિશેષપ્રકારક જ્ઞાનનો અભાવ સ્વીકારીએ તો વિશેષથી શું અભિપ્રેત છે તે જણાવવું જોઈએ.[૧૬] પરંતુ તે જણાવી શકાતું નથી એ પૂર્વે વિશદ રીતે સમજાવ્યું છે.

ન્યાયામૃતકાર 'તમે કહેલો (ત્વદુક્ત) અર્થ હું જાણતો નથી' એ પ્રતીતિનો ખુલાસો કરવા અન્ય એક નવી જ રીતિનું અવલંબન લે છે. તે કહે છે કે આ પ્રતીતિનો વિષય અર્થજ્ઞાનનો અભાવ નથી. પરંતુ કરતલસ્થિત આમલકવિષયક જ્ઞાનમાં જે અસાધારણધર્મવિષયકત્વ પ્રસિદ્ધ છે તેનો 'તમે કહેલો અર્થ હું જાણતો નથી' એ પ્રતીતિમાં નિષેધ થયો છે.[૧૭] અદ્વૈતસિદ્ધિમાં જે કહ્યું છે કે ''करतलामलकज्ञाने स्वविषयव्यावर्तकधर्मविषयत्वं प्रसिद्धम्'' તેનો અર્થ તો આ થાય – 'સ્વ'પદનો અર્થ કરતલામલકજ્ઞાન, તેનો વિષય કરતલસ્થ આમલક, તે આમલકસ્થિત જે ઘટાદિવ્યાવૃત્તિ તેનો અનુમાપક ધર્મ આમલકત્વ, તે આમલકત્વ જ સ્વવિષયવ્યાવર્તક ધર્મ, આ વ્યાવર્તક ધર્મ કરતલસ્થ આમલકના જ્ઞાનનો વિષય બન્યો છે. આમ કરતલામલકજ્ઞાનમાં, આ સ્વવિષયવ્યાવર્તકધર્મવિષયત્વ પ્રસિદ્ધ છે જેનો નિષેધ થયો છે.[૧૮]

ન્યાયામૃતકારે આ પ્રમાણે કહેવું યોગ્ય નથી. કરતલસ્થ આમલકાદિમાં વ્યાવર્તક ધર્મ ગૃહીત હોવાથી વ્યાવર્તક ધર્મસામાન્યનો અભાવ 'ત્વદુક્ત અર્થને હું જાણતો નથી' એ જ્ઞાનનો વિષય બને છે એમ ન્યાયામૃતકાર કહેવા ઇચ્છે છે, પરંતુ વ્યાવર્તક ધર્મવિશેષનો અભાવ 'હું જાણતો નથી' એ પ્રતીતિનો વિષય છે એમ તે કહેતા નથી. વ્યાવર્તકધર્મવિષયકત્વનો સામાન્યાભાવ ઉક્ત પ્રતીતિનો વિષય બનશે એમ તે કહેવા ઇચ્છે છે. પરંતુ એ અસંગત છે, કારણ કે 'ત્વદુક્ત અર્થ હું જાણતો નથી' એ જ્ઞાનનો વિષય જે ત્વદુક્ત અર્થ છે તેમાં ત્વદુક્તત્વધર્મ ગૃહીત છે. આ ત્વદુક્તત્વધર્મ મદુક્તવ્યાવૃત્તિનો જ્ઞાપક છે. ત્વદુક્ત વસ્તુ મદુક્ત નથી. ત્વદુક્ત વસ્તુમાં મદુક્તનો ભેદ છે. ત્વદુક્ત વસ્તુમાં મદુક્તની વ્યાવૃત્તિ છે. આ વ્યાવૃત્તિનો જ્ઞાપક અર્થાત્ વ્યાવર્તક ધર્મ ત્વદુક્તત્વ ત્વદુક્ત વસ્તુમાં ગૃહીત છે, એટલે 'ત્વદુક્ત અર્થને હું જાણતો નથી' એ જ્ઞાનમાં વ્યાવર્તકધર્મસામાન્યવિષયકત્વનો અભાવ હોઈ શકે નહિ. તેથી, 'ત્વદુક્ત અર્થને હું જાણતો નથી' એ અનુભવમાં વ્યાવર્તકધર્મસામાન્યવિષયકત્વનો નિષેધ હોઈ શકે નહિ કારણ કે ત્વદુક્તત્વરૂપ વ્યાવર્તકધર્મવિષયકત્વ ઉક્ત જ્ઞાનમાં છે.[૧૯] વળી, એક વાત એ કે સ્વવિષયવ્યાવર્તક ધર્મ અનુગત ધર્મ હોઈ શકે નહિ, કારણ કે 'સ્વ' પદનો અર્થ જ અનનુગત છે. તેથી, આ અનનુગત 'સ્વ' પદાર્થઘટિત સ્વવિષયવ્યાવર્તકધર્મવિષયકત્વ પણ અનનુગત જ હોય. અનનુગત ધર્મનું જ્ઞાન સંભવતું ન હોઈ, સ્વવિષયવ્યાવર્તક ધર્મના અજ્ઞાનની દશામાં પ્રતિયોગી જ અપ્રસિદ્ધ થઈ પડે.

તેથી, સ્વવિષયવ્યાવર્તકધર્મવિષયકત્વનિષેધનો પ્રતિયોગી શક્ય ન હોઈ 'તમે કહેલો અર્થ હું જાણતો નથી' એ જ્ઞાનમાં સ્વવિષયવ્યાવર્તકધર્મવિષયકત્વનો નિષેધ કરાય છે એમ કહેવાય નહિ. નિષેધનો પ્રતિયોગી અનનુગત 'સ્વ' પદાર્થથી ઘટિત હોઈ, પ્રતિયોગીનું જ્ઞાન સંભવતું નથી.

પ્રસંગતઃ આ સ્થળે એ નોંધવું જોઈએ કે અદ્વૈતસિદ્ધિકાર પ્રાયઃ સર્વત્ર ન્યાયામૃતકારની ઉક્તિનું ખંડન કરીને અદ્વૈતસિદ્ધાન્તની નિર્દોષતા દર્શાવે છે. પરંતુ કોઈ કોઈ સ્થળે નૂતન પૂર્વપક્ષ ઊભો કરી તેનો નિરાસ પણ કરે છે. જે પૂર્વપક્ષ ન્યાયામૃતમાં નથી તેવા પૂર્વપક્ષનું ખંડન પણ અદ્વૈતસિદ્ધિમાં છે, જેમકે આ પહેલાં પ્રાગભાવ અને સામાન્યાભાવનું સમર્થન તેમ જ ખંડન જે અદ્વૈતસિદ્ધિમાંથી આપ્યું છે તે ન્યાયામૃતમાં નથી. ન્યાયામૃતમાં પ્રાગભાવ અને સામાન્યાભાવની સમર્થક યુક્તિઓ કહેવામાં આવી નથી. તેથી લાગે છે કે ન્યાય-વૈશેષિક આદિ દર્શનોમાંથી પૂર્વપક્ષનું સંકલન કરીને અદ્વૈતસિદ્ધિકાર અનેક સ્થળે તેમનું ખંડન કરે છે. અદ્વૈતસિદ્ધિકારે પોતે જ ગ્રંથના અંતે કહ્યું છે કે : निजविविधविद्यापरिचयात् श्रुतेर्यन्मे सम्यङ्मननपरिनिष्पन्नमभवत् तदेतस्मिन् ग्रन्थे निखिलमतियत्नेन निहितम्। અર્થાત્, વિવિધ વિદ્યાના અનુશીલન દ્વારા જે સમસ્ત વિષય અવગત થયો છે તે સમસ્ત વિષય અતિ યત્ન સાથે આ ગ્રન્થમાં રજૂ કરવામાં આવ્યો છે.

અદ્વૈતસિદ્ધિકારે 'ત્વદુક્ત અર્થને હું જાણતો નથી, ત્વદુક્તવિશેષને હું જાણતો નથી' વગેરે વિષયવિશેષિત અજ્ઞાનનું પ્રત્યક્ષ જો વિષયવિશેષિત જ્ઞાનના અભાવવિષયક હોય તો વ્યાઘાતદોષ આવે, એ વ્યાઘાતદોષના સમાધાન માટે એક નૂતન શંકા (પૂર્વપક્ષ) રજૂ કરી છે. એ શંકા ન્યાયામૃતમાં નથી.

જે હો તે, જ્ઞાનાભાવવાદીઓ કહે છે કે 'ત્વદુક્ત અર્થને હું જાણતો નથી' એ પ્રતીતિ ત્વદુક્તાર્થવિષયક જ્ઞાનના અભાવવિષયક નથી, અથવા ત્વદુક્તાર્થવિષયના વિશેષવિષયક જ્ઞાનનો અભાવ પણ નથી. તેથી 'ત્વદુક્ત અર્થને હું જાણતો નથી' એ પ્રતીતિમાં જ્ઞાનાભાવના પ્રતિયોગી જ્ઞાનનો અવચ્છેદક ત્વદુક્ત અર્થ હોવા છતાં વ્યાઘાતદોષ આવતો નથી. ત્વદુક્ત અર્થવિશેષ જાણી લેતાં તદ્વિષયક જ્ઞાનનો અભાવ હોઈ શકે નહિ અને ત્વદુક્ત અર્થ ન જાણ્યો હોય ત્યારે 'જાણતો નથી' એ પ્રતીતિનો વિષય જે જ્ઞાનાભાવ તેના પ્રતિયોગી જ્ઞાનના અવચ્છેદકરૂપે અજ્ઞાત ત્વદુક્ત અર્થ ભાસમાન થઈ શકે નહિ, તેથી વ્યાઘાતદોષ થાય – આમ અદ્વૈતવાદીએ જે કહ્યું છે તે યોગ્ય નથી, કારણ કે અમે 'ત્વદુક્ત અર્થને હું જાણતો નથી' એ પ્રતીતિના વિષય તરીકે ત્વદુક્તાર્થવિષયક જ્ઞાનના અભાવને જણાવતા નથી. અમે એમ જણાવીએ તો વ્યાઘાતદોષ આવે. અમે એમ પણ કહેતા નથી કે ત્વદુક્ત અર્થવિષયક જ્ઞાન થવા છતાં ત્વદુક્ત અર્થગત વિશેષ ધર્મનું જ્ઞાન ન હોવાથી ત્વદુક્ત અર્થગત વિશેષવિષયક જ્ઞાનનો અભાવ જ 'ત્વદુક્ત અર્થને હું જાણતો નથી' એ પ્રતીતિનો વિષય બને છે. 'ત્વદુક્ત અર્થગત વિશેષને હું જાણતો નથી' એવી પ્રતીતિનો વિષય વિશેષવિષયક જ્ઞાનનો અભાવ હોય તો પણ પ્રદર્શિતરૂપે વ્યાઘાતદોષ આવે જ. વિશેષવિષયક જ્ઞાનનો અભાવ અથવા ત્વદુક્ત અર્થવિષયક જ્ઞાનનો અભાવ આ બે અભાવમાંથી એક પણ અભાવ 'ત્વદુક્ત અર્થને હું જાણતો નથી' એ પ્રતીતિનો વિષય બનતો નથી. તેથી પ્રદર્શિત વ્યાઘાતદોષ સંભવતો નથી.[૧૦]

પૂર્વપક્ષી આ રીતે કહે તો અદ્વૈતવાદીને એ જાણવાની ઇચ્છા થાય કે પ્રદર્શિત બંને અભાવ જો 'ત્વદુક્ત અર્થને હું જાણતો નથી' એ પ્રતીતિનો વિષય ન હોય તો તે પ્રતીતિનો વિષય કયા જ્ઞાનનો અભાવ છે ? પૂર્વપક્ષી તો જ્ઞાનાભાવ અતિરિક્ત અજ્ઞાનનો સ્વીકાર કરતો નથી. તેથી

તેણે પ્રદર્શિત પ્રતીતિના વિષય તરીકે કોઈ પણ જ્ઞાનાભાવને જ જણાવવો જોઈએ.

આના ઉત્તરમાં પૂર્વપક્ષી કહે છે કે 'ત્વદુક્ત અર્થ હું જાણતો નથી' એ પ્રતીતિનો વિષય ત્વદુક્તાર્થવિષયગત વિશેષ ધર્મના જ્ઞાનનો અભાવ છે. જો કે વિશેષ ધર્મના જ્ઞાનનો અભાવ ઉક્ત પ્રતીતિનો વિષય છે એવું સ્વીકારતાં દર્શાવ્યા પ્રમાણે વ્યાઘાતદોષ આવે જ છતાં અમે એ રીતે જ્ઞાનાભાવની વાત કરીએ છીએ કે તેમાં વ્યાઘાતદોષ આવતો નથી. 'ત્વદુક્ત અર્થને હું જાણતો નથી' એ પ્રતીતિનો વિષય જ્ઞાનાભાવ છે. એ અભાવનો પ્રતિયોગી છે જ્ઞાન. પ્રતિયોગીનું જ્ઞાન અભાવજ્ઞાનમાં અનિવાર્ય હોઈ, પ્રતિયોગીરૂપ જ્ઞાનનું જ્ઞાન અમે સ્વીકારીએ છીએ જ. પ્રતિયોગીરૂપ જ્ઞાનના જ્ઞાનમાં પ્રતિયોગીરૂપ જ્ઞાન ત્વદુક્તાર્થવિશેષ્યક તેમ જ વિશેષપ્રકારક હોય છે. કોઈ પણ વિશિષ્ટ જ્ઞાન જ્ઞાત (= જ્ઞાનનો વિષય) બનતાં તે વિશિષ્ટ જ્ઞાનમાં કિંચિત્ વિશેષ્યકત્વ અને કિંચિત્ પ્રકારકત્વ ધર્મ પણ ભાસે છે. તેથી ત્વદુક્તાર્થવિષયક જ્ઞાનનું જ્ઞાન થતાં દ્વિતીય જ્ઞાનનો વિષય બનેલા પ્રથમજ્ઞાનમાં ત્વદુક્તાર્થવિશેષ્યકત્વ અને વિશેષપ્રકારકત્વ ભાસે છે. પરિણામે, ત્વદુક્તાર્થવિશેષ્યક અને વિશેષપ્રકારક જ્ઞાનનો અભાવ 'ત્વદુક્ત અર્થને હું જાણતો નથી' એ પ્રતીતિનો વિષય બને છે. ત્વદુક્તાર્થવિશેષ્યક અને વિશેષપ્રકારક જ્ઞાનત્વરૂપે પ્રતિયોગી જ્ઞાનનું જ્ઞાન થવા છતાં ત્વદુક્તાર્થવિશેષ્યક અને વિશેષપ્રકારક જ્ઞાનનો અભાવ હોવામાં કોઈ બાધા નથી. વિષયનું જ્ઞાન ન થવા છતાં વિષયના જ્ઞાનનું જ્ઞાન થઈ શકે. એમાં કોઈ બાધા નથી. પ્રથમ જ્ઞાનવિષયક દ્વિતીય જ્ઞાનમાં પ્રથમ જ્ઞાન વિશેષ્ય છે. આ વિશેષ્યરૂપ પ્રથમ જ્ઞાનમાં વિશેષપ્રકારકત્વ ધર્મ હોવાથી તે ધર્મ પ્રકારરૂપે ભાસે છે. તેથી પ્રથમ જ્ઞાનવિષયક દ્વિતીય જ્ઞાન ત્વદુક્તાર્થવિષયકજ્ઞાનવિશેષ્યક અને વિશેષપ્રકારકત્વપ્રકારક છે. 'ત્વદુક્ત અર્થને હું જાણતો નથી' એ પ્રતીતિનો વિષય ત્વદુક્ત અર્થવિષયક જ્ઞાનનો અભાવ નથી, કારણ કે એમ સ્વીકારે તો વ્યાઘાતદોષ અપરિહાર્ય થઈ પડે. તેથી પૂર્વપક્ષી કહે છે કે ઉક્ત પ્રતીતિનો વિષય ત્વદુક્તાર્થવિશેષ્યક અને વિશેષપ્રકારક જ્ઞાનનો અભાવ છે. આ જ્ઞાનાભાવની પ્રતીતિ માટે અભાવના પ્રતિયોગી જ્ઞાનનું જ્ઞાન આવશ્યક હોવા છતાં અર્થાત્ અભાવના પ્રતિયોગી જ્ઞાનનું જ્ઞાન થવા છતાં ત્વદુક્તાર્થવિશેષ્યક અને વિશેષપ્રકારક જ્ઞાનનો અભાવ હોઈ શકે. અને આ અભાવ જ 'ત્વદુક્ત અર્થને હું જાણતો નથી' એ પ્રતીતિનો વિષય છે. આ પ્રતીતિનો વિષય વિશેષજ્ઞાનાભાવ નથી પરંતુ વિશેષપ્રકારકજ્ઞાનાભાવ છે. વળી, આ પ્રતીતિનો વિષય ત્વદુક્તાર્થવિષયકજ્ઞાનાભાવ પણ નથી પરંતુ ત્વદુક્તાર્થવિશેષ્યક જ્ઞાનાભાવ છે. આ કારણે જ ત્વદુક્તાર્થવિશેષ્યક અને વિશેષપ્રકારક જ્ઞાનાભાવને જ 'ત્વદુક્ત અર્થને હું જાણતો નથી' એ પ્રતીતિનો વિષય ગણવામાં આવે છે.[૨૧]

અહીં ધ્યાનમાં રાખવાનું એ છે કે 'ત્વદુક્ત અર્થને હું જાણતો નથી' એવી પ્રતીતિમાં પ્રતીતિનો વિષય જ્ઞાનાભાવ છે, તે જ્ઞાનભાવના પ્રતિયોગીરૂપ જે જ્ઞાન છે તે વિશેષપ્રકારક જ્ઞાન છે. વિશેષપ્રકારક જ્ઞાનના અભાવને જ ઉક્ત પ્રતીતિનો વિષય ગણવામાં આવ્યો છે. ઉક્ત પ્રતીતિ ઘટાવવા માટે જ્ઞાનાભાવવાદી પૂર્વપક્ષી જો વિશેષપ્રકારક જ્ઞાનના અભાવનો એ પ્રતીતિના વિષય તરીકે સ્વીકાર કરતા હોય તો 'ત્વદુક્ત વિશેષને હું જાણતો નથી' એ પ્રતીતિનો વિષય તે શેને ગણશે ? 'ત્વદુક્ત અર્થ હું જાણતો નથી' એ પ્રતીતિનો વિષય જે અભાવ તેનું પ્રતિયોગીરૂપ જ્ઞાન જો વિશેષપ્રકારક હોય તો 'વિશેષને હું જાણતો નથી' એ પ્રતીતિનો વિષય જે અભાવ તેના પ્રતિયોગીરૂપ જ્ઞાનનો વિષય શું બનશે ? વિશેષને તો બીજો વિશેષ ધર્મ હોતો નથી.

તેથી એ સ્થળે વિશેષવિષયક જ્ઞાનનો અભાવ જ વિષય છે એમ કહેવું પડશે. વળી, તેમાં વિશેષવિષયક જ્ઞાનનું જ્ઞાન અપેક્ષિત છે. પ્રતિયોગીનું જ્ઞાન અભાવપ્રતીતિમાં કારણ હોય છે. વિશેષવિષયક જ્ઞાનનું જ્ઞાન વિશેષવિષયક જ ઘટે. તેથી વ્યાઘાત સુસ્પષ્ટ છે. તેથી પૂર્વપક્ષી કહે છે : ''तत्रापि व्याहत्यभावः कथञ्चिदुन्नेयः।'' એમનો અભિપ્રાય લઘુચન્દ્રિકામાં આ રીતે જણાવ્યો છે : વિશેષત્વરૂપે વિશેષનું જ્ઞાન જ એ સ્થળે પ્રતિયોગી જ્ઞાન બને છે. આ પ્રતિયોગી જ્ઞાન જ અભાવબુદ્ધિનું કારણ છે અને અભાવબુદ્ધિનો વિષય શુદ્ધવિશેષવિષયક જ્ઞાનાભાવ છે. અર્થાત્, વિશેષત્વરૂપે વિશેષના જ્ઞાન દ્વારા શુદ્ધવિશેષવિષયક જ્ઞાનનો અભાવ 'ત્વદુક્ત વિશેષને હું જાણતો નથી' એ પ્રતીતિનો વિષય છે. પ્રતિયોગીનું જ્ઞાન સપ્રકારક જ્ઞાન છે અને 'ત્વદુક્ત વિશેષને હું જાણતો નથી' એ પ્રતીતિનો વિષય શુદ્ધવિશેષવિષયક જ્ઞાનનો અભાવ છે. સપ્રકારક વિશેષજ્ઞાન દ્વારા શુદ્ધવિશેષવિષયક જ્ઞાનના અભાવની પ્રતીતિ થાય છે.[૨૨]

પૂર્વપક્ષીની આ રજૂઆતમાં આપત્તિ એ આપવામાં આવે છે કે જે વિશેષમાં કોઈ ધર્મ રહેતો જ નથી તેવા વિશેષનું વિશેષત્વપ્રકારક જ્ઞાન સંભવિત નથી. તેથી તેવા સ્થળે પ્રતિયોગી જ અસ્તિત્વ ધરાવતો નથી, અપ્રસિદ્ધ છે. તો પછી અપ્રસિદ્ધપ્રતિયોગિક અભાવની પ્રતીતિ થાય કેવી રીતે ? એના ઉત્તરમાં પૂર્વપક્ષી કહે છે કે અપ્રસિદ્ધપ્રતિયોગિક અભાવની પણ પ્રતીતિ થઈ શકે; આને ઉદાહરણથી સમજીએ. 'સમવેતવાચ્યત્વ નથી' અહીં અભાવનો પ્રતિયોગી સમવેતવાચ્યત્વ છે. આ સમવેતવાચ્યત્વ અપ્રસિદ્ધ છે, કારણ કે વાચ્યત્વ કોઈ પણ સ્થળે સમવાયસંબંધથી હોતું નથી. તેથી વાચ્યત્વ સમવેત વસ્તુ છે જ નહિ. જે વસ્તુ ક્યાંક સમવાયસંબંધથી રહેતી હોય તે સમવેત વસ્તુ છે. અવયવી, ગુણ, ક્રિયા વગેરે અવયવમાં, ગુણીમાં, ક્રિયાવાન્માં ક્રમથી સમવાયસંબંધથી રહે છે એટલે અવયવી, ગુણ, ક્રિયા વગેરે સમવેત વસ્તુઓ છે. પરંતુ વાચ્યત્વ સમવેત વસ્તુ છે જ નહિ. પદશક્યત્વ જ વાચ્યત્વ છે. બીજા શબ્દોમાં, શક્તિ દ્વારા પદપ્રતિપાદ્યત્વ જ વાચ્યત્વ છે. શક્તિ દ્વારા ઘટ્પદપ્રતિપાદ્યત્વ ધર્મ ઘટમાં છે. આમ ઘટપદવાચ્યત્વ ધર્મ સ્વરૂપસંબંધથી ઘટવસ્તુમાં છે પરંતુ સમવાયસંબંધથી ઘટવસ્તુમાં નથી. જેમ ઘટ વસ્તુ ઘટપદવાચ્ય છે તેમ પટ, મઠ આદિ વસ્તુઓ પણ પટપદ, મઠપદ આદિ પદવાચ્ય છે. પણ જે વસ્તુ જ નથી તે કોઈ પણ પદથી વાચ્ય નથી. વાચ્યત્વ ધર્મ બધી વસ્તુઓમાં હોઈ, વૈશેષિકો વાચ્યત્વ ધર્મને કેવલાન્વયી ધર્મ ગણી સ્વીકારે છે; જે કોઈ તેમના મતે વસ્તુ જ નથી ત્યાં વાચ્યત્વ ધર્મ નથી જ નથી. તેથી, સામાન્ય, વિશેષ, સમવાય વગેરે વસ્તુમાં વાચ્યત્વ ધર્મ છે જ. આ વાચ્યત્વ ધર્મ વાચ્ય વસ્તુમાં સ્વરૂપસંબંધથી હોય છે, સમવાયસંબંધથી હોતો નથી. તેથી સમવેતવાચ્યત્વ અપ્રસિદ્ધ વસ્તુ છે. આ અપ્રસિદ્ધ સમવેતવાચ્યત્વના અભાવની પ્રતીતિનો વિષય છે વિશેષ્યમાં વિશેષણનો અભાવ. સમવેતત્વવિશિષ્ટ વાચ્યત્વનો અભાવ ઉક્ત પ્રતીતિનો વિષય નથી પણ વાચ્યત્વમાં સમવેતત્વરૂપ વિશેષણનો અભાવ જ 'સમવેતવાચ્યત્વ નથી' એવી પ્રતીતિનો વિષય છે. 'શશશૃંગ નથી' એ પ્રતીતિનો વિષય શૃંગમાં શશીયત્વનો અભાવ છે, અર્થાત્ અહીં વિશેષ્યમાં વિશેષણનો અભાવ જ અપ્રસિદ્ધપ્રતિયોગિતાક અભાવની પ્રતીતિનો વિષય છે. આ રીતે વિશેષે વિશેષાન્તર પ્રસિદ્ધ ન હોવા છતાં અન્યત્ર પ્રસિદ્ધ વિશેષનો વિશેષાન્તરમાં અભાવ જ 'વિશેષને હું જાણતો નથી' એ પ્રતીતિનો વિષય છે. અથવા, 'વિશેષને હું જાણતો નથી' એ પ્રતીતિનો વિષય જે અભાવ છે તે

વ્યધિકરણધર્માવચ્છિન્નપ્રતિયોગિતાક અભાવ છે. વિશેષે વિશેષાન્તર ન હોવા છતાં વ્યધિકરણધર્માવચ્છિન્નપ્રતિયોગિતાક વિશેષાભાવ જ 'ત્વદુક્ત વિશેષને હું જાણતો નથી' એ પ્રતીતિનો વિષય છે. શશવિષાણ અપ્રસિદ્ધ હોઈ શશવિષાણના અભાવની પ્રતીતિ કેવી રીતે થાય ? 'શશવિષાણ નથી' એવી પ્રતીતિનો વિષય જે અભાવ છે તેનો પ્રતિયોગી કોણ છે ? કોના અભાવની પ્રતીતિ થાય છે ? આવા પ્રશ્નના ઉત્તરમાં કહેવામાં આવે છે કે વિશેષ્યમાં વિશેષણનો અભાવ જ ઉક્ત પ્રતીતિનો વિષય છે, અર્થાત્ વિષાણમાં શશીયત્વનો અભાવ જ ઉક્ત પ્રતીતિનો વિષય છે. અહીં વ્યધિકરણધર્માવચ્છિન્નપ્રતિયોગિતાક અભાવ સ્વીકારવામાં આવતો નથી.[૨૩]

કેટલાક માને છે કે 'સમવેતવાચ્યત્વ નથી' જેવી અપ્રસિદ્ધપ્રતિયોગિતાક અભાવની પ્રતીતિનો વિષય વિશેષ્યમાં વિશેષણનો અભાવ હોઈ શકે નહિ, કારણ કે તેમાં અનુભવવિરોધનો દોષ છે. 'શશવિષાણ નથી' એવી પ્રતીતિનો વિષય જે અભાવ છે તેનો પ્રતિયોગી વિષાણ છે પણ શશીયત્વ નથી. શશીયત્વપ્રતિયોગિક અભાવ 'વિષાણ નથી' એ પ્રતીતિનો વિષય બની શકે નહિ. વિષાણાભાવની પ્રતિયોગિતા વિષાણમાં છે, શશીયત્વાભાવની પ્રતિયોગિતા શશીયત્વમાં છે. તેથી વિષાણનો અભાવ અને શશીયત્વનો અભાવ પરસ્પર અત્યન્ત ભિન્ન છે. 'વિષાણ નથી' એ અભાવપ્રતીતિનો વિષય શશીયત્વાભાવ બની શકે નહિ. તેવી જ રીતે 'સમવેતવાચ્યત્વ નથી' એ સ્થળે પણ વાચ્યત્વાભાવ અને સમવેતત્વાભાવ પરસ્પર અત્યન્ત ભિન્ન છે. તેથી, એક અભાવપ્રતીતિનો વિષય અન્ય અભાવ બની શકે નહિ. આમ વિચારી કેટલાક વ્યધિકરણધર્માવચ્છિન્નપ્રતિયોગિતાક અભાવ સ્વીકારે છે. 'સમવેતવાચ્યત્વ નથી', 'શશવિષાણ નથી' વગેરે અપ્રસિદ્ધપ્રતિયોગિતાક અભાવો છે. આ અભાવનો પ્રતિયોગી સ્વરૂપતઃ પ્રસિદ્ધ હોવા છતાં પ્રતિયોગિતાવચ્છેદકધર્મવિશિષ્ટ પ્રતિયોગી અપ્રસિદ્ધ છે. વાચ્યત્વ અને વિષાણ પ્રસિદ્ધ હોવા છતાં સમવેતત્વવિશિષ્ટ વાચ્યત્વ અને શશીયત્વવિશિષ્ટ વિષાણત્વ અપ્રસિદ્ધ છે. તેથી 'સમવેતવાચ્યત્વ નથી' એ અભાવનો પ્રતિયોગી છે વાચ્યત્વ ધર્મ અને 'શશવિષાણ નથી' એ અભાવનો પ્રતિયોગી છે વિષાણ. પ્રતિયોગિતાવચ્છેદક ધર્મ છે સમવેતત્વધર્મ અને તે વાચ્યત્વરૂપ પ્રતિયોગીમાં વિદ્યમાન નથી. તેવી જ રીતે, પ્રતિયોગિતાવચ્છેદક ધર્મ છે શશીયત્વ ધર્મ અને તે પ્રતિયોગી વિષાણમાં નથી. પ્રતિયોગીમાં અવિદ્યમાન ધર્મને પ્રતિયોગિતાવચ્છેદક ધર્મ તરીકે સ્વીકારતાં તે ધર્મને પ્રતિયોગિતાનો વ્યધિકરણધર્મ કહેવામાં આવે છે. પ્રતિયોગીમાં વિદ્યમાન ધર્મ જ પ્રતિયોગિતાનો અવચ્છેદક બને છે. પ્રતિયોગીમાં અવિદ્યમાન ધર્મનો પ્રતિયોગિતાવચ્છેદક ધર્મ તરીકે સ્વીકાર એ બીજું કંઈ નહિ પણ પ્રતિયોગિતાના વ્યધિકરણધર્મનો પ્રતિયોગિતાવચ્છેદક તરીકે સ્વીકાર છે. જેઓ પ્રતિયોગિતાના વ્યધિકરણધર્મને પ્રતિયોગિતાવચ્છેદક તરીકે સ્વીકારે છે તેઓ કહે છે કે વ્યધિકરણધર્માવચ્છિન્નપ્રતિયોગિતાક અભાવ જ અપ્રસિદ્ધપ્રતિયોગિક અભાવની પ્રતીતિનો વિષય બને છે. 'સમવેતવાચ્યત્વ નથી' એ અભાવની પ્રતિયોગિતા વાચ્યત્વમાં છે અને એ પ્રતિયોગિતાનો અવચ્છેદક છે પ્રતિયોગીરૂપ વાચ્યત્વમાં અવિદ્યમાન એવો સમવેતત્વધર્મ. સમવેતત્વરૂપે વાચ્યત્વ નથી – આ જાતનો અભાવ જ અપ્રસિદ્ધપ્રતિયોગિક અભાવની પ્રતીતિનો વિષય છે. તેવી જ રીતે, 'શશવિષાણ નથી' એ અભાવનો પ્રતિયોગી છે વિષાણ અને

વિષાણમાં અવિદ્યમાન શશીયત્વ ધર્મ જ પ્રતિયોગિતાનો અવચ્છેદક છે. શશીયત્વરૂપે વિષાણ નથી – આવો અભાવ જ 'શશવિષાણ નથી' એવી અપ્રસિદ્ધપ્રતિયોગિક અભાવની પ્રતીતિનો વિષય બને છે. વ્યધિકરણધર્માવચ્છિન્નાભાવ સ્વીકારીએ તો પ્રદર્શિત અનુભવવિરોધદોષ આવે નહિ. અનુભવવિરોધનો પરિહાર કરવા માટે વ્યધિકરણધર્માવચ્છિન્નપ્રતિયોગિતાક અભાવ સ્વીકારવામાં આવ્યો છે. આવો અભિનવ અભાવ સ્વીકારીને પ્રદર્શિત અનુભવવિરોધનો પરિહાર કરવા છતાં એ હકીકત છે કે પ્રતિયોગીમાં અવિદ્યમાન ધર્મ પ્રતિયોગિતાનો અવચ્છેદક બનતો નથી; પ્રતિયોગીમાં વિદ્યમાન ધર્મ જ પ્રતિયોગિતાનો અવચ્છેદક બને છે. આ સર્વાનુભવસિદ્ધ હોવા છતાં વ્યધિકરણધર્માવચ્છિન્નપ્રતિયોગિતાક અભાવવાદીઓ આ અનુભવસિદ્ધ બાબતનો અપલાપ કરે છે. આમ વિવેચન-વિચાર કરી જોતાં અપ્રસિદ્ધપ્રતિયોગિતાક અભાવની પ્રતીતિ દુર્ઘટ જ રહે છે. અપ્રસિદ્ધપ્રતિયોગિતાક અભાવની પ્રતીતિને બે રીતે ઘટાવવાનો પ્રયત્ન કરવામાં આવે છે પણ તે બંને રીતમાં અનુભવવિરોધ અપરિહાર્ય છે. બીજો કોઈ ઉપાય ન હોવાથી આવા સ્થળે પ્રદર્શિત બે રીતમાંથી કોઈ એકને આચાર્યો સ્વીકારે છે. તેથી અદ્વૈતસિદ્ધિકારે પણ આ પૂર્વપક્ષમાં બંને રીતો દર્શાવી છે. વ્યધિકરણધર્માવચ્છિન્નપ્રતિયોગિતાક અભાવને ચિન્તામણિકાર સ્વીકારતા નથી. તેઓ એ અભાવનું ખંડન કરે છે તેથી જ્યાં 'ત્વદુક્ત વિશેષને હું જાણતો નથી' એમ કહેવામાં આવે છે તે સ્થળે ત્વદુક્તવિશેષવિષયક જ્ઞાનાભાવ અમને છે એમ સ્વીકારતાં વ્યાઘાતદોષ આવે છે, એટલે વિશેષમાં વિશેષાન્તરવિષયક જ્ઞાનાભાવ સ્વીકારવો જોઈએ. જે સ્થળે વિશેષમાં વિશેષાન્તર અપ્રસિદ્ધ હોય તે સ્થળે વિશેષ્યમાં વિશેષણનો અભાવ અથવા વ્યધિકરણધર્માવચ્છિન્ન-પ્રતિયોગિતાક અભાવ 'વિશેષને હું જાણતો નથી' એ પ્રતીતિનો વિષય બને છે – આ જ પૂર્વપક્ષીનો અભિપ્રાય છે.[૨૪]

અદ્વૈતસિદ્ધિકાર કહે છે કે પૂર્વપક્ષીએ આમ કહેવું યોગ્ય નથી કારણ કે એમાં અનુભવવિરોધદોષ આવે જ. 'ત્વદુક્ત અર્થને હું જાણતો નથી' એ પ્રતીતિનો વિષય જો ત્વદુક્તાર્થવિષયક જ્ઞાનનો અભાવ ન હોય અને 'ત્વદુક્ત વિશેષને હું જાણતો નથી' એ પ્રતીતિનો વિષય જો ત્વદુક્તવિશેષના જ્ઞાનનો અભાવ ન હોય તો પ્રદર્શિત ઉભય પ્રતીતિમાં અનુભવવિરોધદોષ આવે જ. 'ત્વદુક્ત અર્થને હું જાણતો નથી' એ પ્રતીતિ ત્વદુક્તાર્થવિષયક જ્ઞાનના અભાવવિષયક નથી એમ પૂર્વપક્ષી સ્વીકારે છે. તેમાં પૂર્વપક્ષીએ બાધ્ય થઈ એ સ્વીકારવું જ પડે કે ત્વદુક્તાર્થવિષયક જ્ઞાનનો અભાવ ન હોતાં ત્વદુક્તાર્થવિષયક જ્ઞાન થાય જ. પરિણામે ત્વદુક્તાર્થવિષયક જ્ઞાન થતાં ત્વદુક્તાર્થવિષયનો વ્યવહાર પણ થાય જ. આમ પૂર્વપક્ષીના મતમાં 'ત્વદુક્ત અર્થને હું જાણતો નથી' એવો અનુભવ જેને છે તેને ત્વદુક્તાર્થવિષયક જ્ઞાન અને ત્વદુક્તાર્થવિષયક વ્યવહારની આપત્તિ અપરિહાર્ય છે. પરંતુ ખરેખર તો 'ત્વદુક્તાર્થને હું જાણતો નથી' એવા અનુભવકાળે ત્વદુક્તાર્થવિષયક જ્ઞાન અને ત્વદુક્તાર્થવિષયક વ્યવહાર હોઈ શકે જ નહિ. તેથી તાદશ જ્ઞાન અને વ્યવહારનો સ્વીકાર પૂર્વપક્ષી ઉપર આવી પડતાં અનુભવવિરોધદોષ આવે જ. તેવી જ રીતે, 'ત્વદુક્ત વિશેષને હું જાણતો નથી' એ અનુભવકાળે ત્વદુક્તવિશેષવિષયક જ્ઞાન થતાં ત્વદુક્તવિશેષવિષયક વ્યવહારની પણ આપત્તિ આવે. 'ત્વદુક્ત વિશેષને હું જાણતો નથી' એ અનુભવકાળે તાદશ જ્ઞાન અને વ્યવહાર સ્વીકારતાં અનુભવવિરોધદોષ આવે જ.

'ત્વદુક્ત વિશેષને હું જાણતો નથી' એ અનુભવકાળે વિશેષવિષયક જ્ઞાન સ્વીકારતાં અનુભવવિરોધદોષ આવે જ અને 'ત્વદુક્ત વિશેષને હું જાણતો નથી' એ પ્રતીતિ વિશેષવિષયક જ્ઞાનના અભાવની છે એમ સ્વીકારતાં પ્રદર્શિત વ્યાઘાતદોષ આવે જ.[૨૫]

વળી, સ્વતઃપ્રમાત્વવાદીના મતે જ્યારે જ્ઞાનનું ગ્રહણ સાક્ષી, અનુવ્યવસાય કે અનુમિતિ દ્વારા થાય છે ત્યારે જ્ઞાનના ગ્રહણ સાથે જ જ્ઞાનનું પ્રમાત્વ પણ સાક્ષી, અનુવ્યવસાય કે અનુમિતિ દ્વારા ગૃહીત થઈ જ જાય છે. જ્ઞાનનું કે અનુભવનું યાથાર્થ્ય જ પ્રમાત્વ છે. ''यथार्थानुभवो मानम्'' (યથાર્થ અનુભવ જ પ્રમા છે) એમ ઉદયનાચાર્યે કહ્યું છે.[૨૬] જ્ઞાનનું યાથાર્થ્ય છે તદ્વતિ તત્પ્રકારત્વ. ઘટત્વવિશિષ્ટ ઘટ વિશેષ્યના જ્ઞાનમાં ભાસતો ધર્મ ઘટત્વ જ હોય તો તે જ્ઞાન યથાર્થ કહેવાય. ઘટનું યથાર્થ જ્ઞાન થાય છે ત્યારે તે જ્ઞાનનું વિશેષ્ય ઘટ છે, તે ઘટવિશેષ્યનું વિશેષણ ઘટત્વ છે, અને જ્ઞાનમાં ભાસતો ઘટત્વ ધર્મ જ્ઞાનનો પ્રકાર છે. વિશેષણ વિશેષ્યનો ધર્મ છે જ્યારે પ્રકાર જ્ઞાનનો ધર્મ છે. સપ્રકારક ઘટજ્ઞાન ઘટવિશેષ્યક છે અને ઘટત્વપ્રકારક છે. આમ સપ્રકારક જ્ઞાન કિંચિત્પ્રકારક અને કિંચિદ્વિશેષ્યક હોય છે. જ્યારે જ્ઞાન અનુવ્યવસાય વગેરે દ્વારા ગૃહીત થાય છે ત્યારે તે જ્ઞાન કિંચિત્ધર્મપ્રકારકત્વરૂપે અને પ્રકારીભૂતધર્મવિશિષ્ટવિશેષ્યકત્વરૂપે ગૃહીત થાય છે. ગૃહ્યમાણ જ્ઞાનમાં કિંચિત્ધર્મપ્રકારત્વ ધર્મ તેમ જ કિંચિદ્વિશેષ્યકત્વ ધર્મ હોય છે, આ બંને ધર્મ જ્ઞાનના ગ્રાહક ઉત્તર જ્ઞાન દ્વારા એટલે કે સાક્ષી, અનુવ્યવસાય કે અનુમિતિ દ્વારા જ્યારે ગૃહીત થાય છે ત્યારે ગૃહ્યમાણ જ્ઞાનના વિશેષ્યમાં પ્રકારીભૂત ધર્મનું જે વૈશિષ્ટ્ય છે તેનું વિષયકત્વ પણ, જે ગૃહ્યમાણ જ્ઞાનમાં હોય છે તે પણ, સાક્ષી, અનુવ્યવસાય, વગેરે દ્વારા ગૃહીત થાય છે. સપ્રકારક જ્ઞાનમાત્ર વૈશિષ્ટ્યવિષયક હોય છે અર્થાત્ વિશેષ્યમાં પ્રકારીભૂત ધર્મનું જે વૈશિષ્ટ્ય છે તદ્વિષયક હોય છે. જ્ઞાનના ગ્રાહક સાક્ષી, અનુવ્યવસાય દ્વારા જ્ઞાન ગૃહીત થાય છે ત્યારે ગૃહ્યમાણ જ્ઞાનનો કિંચિત્ધર્મપ્રકારકત્વ ધર્મ, સવિશેષ્યકત્વ ધર્મ અને વિશેષ્યમાં પ્રકારીભૂત ધર્મનું જે વૈશિષ્ટ્ય તેની વિષયકતારૂપ ધર્મ પણ ગૃહીત થાય છે. વિશેષ્યમાં પ્રકારીભૂત ધર્મનું જે વૈશિષ્ટ્યવિષયકત્વ જ્ઞાનમાં છે તે જ જ્ઞાનગત પ્રમાત્વ છે. આ પ્રમાત્વ જ્ઞાનગ્રાહક સાક્ષી વગેરે દ્વારા નિયમિતપણે ગૃહીત થાય છે જ. સ્વતઃપ્રમાવાદીઓનું આ કહેવું છે.[૨૭]

નૈયાયિકો અને વૈશેષિકો પરતઃપ્રમાવાદીઓ છે. ગૃહીત જ્ઞાનમાં કોઈક વાર પ્રમાત્વનો સંશય થાય છે. 'આ જ્ઞાન પ્રમા હશે કે નહિ' એવો સંશય થાય છે. તેથી તેઓ માને છે કે જ્યારે જ્ઞાન સાક્ષી, અનુવ્યવસાય વગેરે દ્વારા ગૃહીત થાય છે ત્યારે તે ગૃહ્યમાણ જ્ઞાનનાં કિંચિત્ધર્મપ્રકારકત્વ ધર્મને અને સાથે સાથે નિયમિતરૂપે કિંચિદ્વિશેષ્યકત્વ ધર્મને પણ ગ્રહણ કરવા સાક્ષી, અનુવ્યવસાય વગેરે સમર્થ હોવા છતાં વિશેષ્યમાં પ્રકારીભૂત ધર્મનું વૈશિષ્ટ્યવિષયકત્વ, જે ગૃહ્યમાણ જ્ઞાનમાં છે, તેનું ગ્રહણ કરી શકતા નથી. જો ગ્રહણ કરી શકતા હોત તો ગૃહ્યમાણ જ્ઞાન ગૃહીત થતાં જ તેનું પ્રમાત્વ ગૃહીત થઈ જ જાત અને પરિણામે તેના પ્રમાત્વ વિશેનો સંશય કદી થાત જ નહિ. તેથી, જ્ઞાનગ્રાહક અનુવ્યવસાયાદિમાં ગૃહ્યમાણ જ્ઞાનના વૈશિષ્ટ્યવિષયકત્વરૂપ ધર્મને અર્થાત્ પ્રમાત્વરૂપ ધર્મને ગ્રહણ કરવાનું સામર્થ્ય નથી એમ પરતઃપ્રમાત્વવાદીઓએ સ્વીકાર્યું છે.[૨૮]

પૂર્વપક્ષીએ કહ્યું છે કે 'ત્વદુક્ત અર્થને હું જાણતો નથી' એ પ્રતીતિમાં ત્વદુક્તાર્થવિશેષ્યક અને વિશેષપ્રકારક એવા જ્ઞાનનો અભાવ જ વિષય છે, એમાં વ્યાઘાતદોષ આવતો નથી. પરંતુ

અદ્વૈતસિદ્ધિકાર કહે છે કે એવું નથી કારણ કે પ્રદર્શિત સ્વતઃપ્રમાવાદીઓના મતાનુસાર તો તેમાં વ્યાઘાતદોષ આવે છે જ. કેવી રીતે ? કારણ કે પ્રદર્શિત જ્ઞાનાભાવની પ્રતીતિ અભાવના પ્રતિયોગીભૂત જ્ઞાનના જ્ઞાન વિના સંભવતી નથી, તે હોય તો જ સંભવે છે. અને અભાવનું પ્રતિયોગીભૂત જ્ઞાન તો ત્વદુક્તાર્થવિશેષ્યક અને વિશેષપ્રકારક છે. આવા ત્વદુક્તાર્થવિશેષ્યક અને વિશેષપ્રકારક જ્ઞાનનું જ્ઞાન થતાં ત્વદુક્તાર્થવિશેષ્યક અને વિશેષપ્રકારક જ્ઞાનનો અભાવ હોઈ શકે જ નહિ. પ્રતિયોગીભૂત જ્ઞાનના વિશેષ્યમાં પ્રકારીભૂત ધર્મનું જે વૈશિષ્ટ્યવિષયકત્વ છે તે પણ ઉત્તરજ્ઞાન દ્વારા ગૃહીત થઈ જાય છે. તેથી વિશેષધર્મવિશિષ્ટ ત્વદુક્તાર્થવિશેષ્યક જ્ઞાનનું જ્ઞાન થતાં ત્વદુક્તાર્થવિશેષ્યક વિશેષપ્રકારક જ્ઞાનનો અભાવ હોઈ શકે જ નહિ. આમ વ્યાઘાત સ્પષ્ટ છે. આ જ વસ્તુ અદ્વૈતસિદ્ધિકારે કહી છે – ''स्वतःप्रामाण्यमते स्पष्ट एव व्याघातः।[२]'' અદ્વૈતવેદાન્તીઓ સ્વતઃપ્રામાણ્યવાદી છે. તેથી અદ્વૈતવેદાન્તીઓની આગળ પૂર્વપક્ષીની યુક્તિ વ્યાઘાતદોષથી દૂષિત છે. એટલે 'ત્વદુક્ત અર્થને હું જાણતો નથી' એવી પ્રતીતિનો વિષય અભાવરૂપ અજ્ઞાન બની શકે જ નહિ. અભાવરૂપ અજ્ઞાનની પ્રતીતિ માનતાં વ્યાઘાતદોષ આવે જ. ઉક્ત પ્રતીતિનો વિષય ભાવરૂપ અજ્ઞાન છે એમ માનતાં કોઈ પણ દોષ આવે નહિ કારણ કે ભાવરૂપ અજ્ઞાન, અજ્ઞાનનો વ્યાવર્તક વિષય, અજ્ઞાનગત પ્રમાજ્ઞાનવિરોધિત્વધર્મ અને વિરોધનું નિરૂપક પ્રમાજ્ઞાન બધું જ સાક્ષીભાસ્ય છે. એટલે વ્યાઘાતદોષની સંભાવના નથી. જો અજ્ઞાનનો નિરૂપક વિષય પ્રમાણવેદ્ય હોત તો અજ્ઞાનની નિવૃત્તિ થઈ જાત કારણ કે પ્રમાજ્ઞાનમાત્ર અજ્ઞાનને દૂર કરીને જ વિષયનો પ્રકાશ કરે છે. પરિણામે વ્યાઘાતદોષ આવી પડત. પરંતુ અજ્ઞાનનો નિરૂપક વિષય પ્રમાણવેદ્ય નથી પરંતુ સાક્ષીવેદ્ય છે. સાક્ષી અજ્ઞાનનો સાધક છે, તેથી અજ્ઞાનનો નિરૂપક વિષય સાક્ષી દ્વારા અજ્ઞાતત્વરૂપે ગૃહીત થતાં અજ્ઞાનની નિવૃત્તિ થતી નથી એટલે વ્યાઘાતદોષની સંભાવના નથી. તેથી જ સાક્ષીજ્ઞાનને પ્રમારૂપ ગણવામાં આવતું નથી. અજ્ઞાનનું અવિરોધી જ્ઞાન પ્રમારૂપ નથી. તેથી જ અદ્વૈતવેદાન્તીઓ અજ્ઞાનની અનિવર્તક સ્મૃતિરૂપ વૃત્તિને અવિદ્યાવૃત્તિ ગણે છે, અન્તઃકરણવૃત્તિ ગણતા નથી.[૨૯] અદ્વૈતવેદાન્તીને મતે બધી જ પ્રમારૂપ વૃત્તિઓ અન્તઃકરણવૃત્તિઓ છે અને બધી જ અપ્રમારૂપ વૃત્તિઓ અવિદ્યાવૃત્તિઓ છે. જે હો તે, ઉપર દર્શાવી ગયા તે મુજબ, 'ત્વદુક્ત અર્થને હું જાણતો નથી' એવું સાક્ષીપ્રત્યક્ષ ભાવરૂપ અજ્ઞાનવિષયક છે એ પુરવાર થયું.[૩૦]

ટિપ્પણ

१. एवं 'त्वदुक्तमर्थं न जानामि' इति प्रत्यक्षस्यापि। **अद्वैतसिद्धि**, पृ. ५५५

२. ... साक्षात् त्वदुक्तार्थविषयकं प्रमाणज्ञानं मयि नास्तीत्यर्थः। **न्यायामृत**, पृ. ३१५

ननु साक्षात् त्वदुक्तार्थविषयं प्रमाणज्ञानं मयि नास्तीत्येतद्विषयकमुदाहृतज्ञानम्, तच्च न साक्षादर्थविषयम्। **अद्वैतसिद्धि**, पृ. ५५५

३. **विवरण**, विजयनगर सं., पृ. १२

४. **विवरण**, विजयनगर सं., पृ. १३

५. **तत्त्वदीपन**, कलकत्ता सं. सिरिझ, पृ. ९८

६. **तत्त्वदीपन**, पृ. ९८
७. **न्यायकुसुमाञ्जलि**, प्रथम स्तबक, का. ७
८. **तत्त्वदीपन**, पृ. ९८
९. साक्षात् त्वदुक्तार्थविषयकं प्रमाणज्ञानं मयि नास्तीत्यर्थः । न चास्यैव विशिष्टविषयज्ञानस्य प्रमाणत्वात् तद्विशेषणतयाऽर्थस्यापि प्रमाणेनाधिगमात् स्ववचनव्याघात इति वाच्यम् । अस्य साक्षात् तद्विषयत्वाभावात् साक्षात् प्रमाणविषयत्वस्यैव च सत्त्वप्रयोजकत्वादित्याहुः । **न्यायामृत**, पृ. ३१५
   ... प्रमाणज्ञानावच्छेदकतयाऽर्थस्य भानात्, अतो न व्याघात इति चेत् । **अद्वैतसिद्धि**, पृ. ५५५-५५६
१०. ... न, साक्षात् त्वदुक्तार्थमवेत्य हि तदभावो ग्राह्यः । तज्ज्ञानं च न साक्षिणा, स्वस्मिंस्तादृक्प्रमाणज्ञानाभावात् । ... न कुतो व्याघातः ? **अद्वैतसिद्धि**, पृ. ५५६
११. अन्यनिष्ठं तु शब्दादिना ग्राह्यम् । शब्दादिश्च त्वदुक्तार्थं बोधयन्नेव तद्विषयत्वं ज्ञाने बोधयेत् ... न कुतो व्याघातः ? **अद्वैतसिद्धि**, पृ. ५५६
१२. ... तथा च प्रथमतस्त्वदुक्तार्थविषयकं साक्षादेव ज्ञानमागतमिति तन्निषेधे न कुतो व्याघातः ? **अद्वैतसिद्धि**, पृ. ५५६
१३. ... विशेषस्य स्वरूपेण ज्ञानेऽपि विशेषप्रकारकज्ञानं निषिध्यते... संभवति हि सर्वत्र प्रमेयत्वाद्याकारेण विशेषज्ञानमिति । **न्यायामृत**, पृ. ३१४
१४. ... विशेषस्य स्वरूपतो ज्ञानेऽपि विशेषप्रकारकज्ञानाभावो न व्याहत इति । **अद्वैतसिद्धि**, पृ. ५५६
१५. अत एव ... इत्यपास्तम् । **अद्वैतसिद्धि**, पृ. ५५६
१६. **अद्वैतसिद्धि**, पृ. ५५६
१७. करतलामलकादिज्ञाने स्वविषयेतरप्रतियोगिकव्यावृत्त्यधिकरणतावच्छेदकधर्मविषयत्वादिकं प्रसिद्धमिह ज्ञाने निषिध्यते इति । **न्यायामृत**, पृ. ३१४
१८. करतलामलकज्ञाने स्वविषयव्यावर्तकधर्मविषयत्वं प्रसिद्धमिह निषिध्यते... । **अद्वैतसिद्धि**, पृ. ५५६
१९. ... इत्यपि न, त्वदुक्तत्वस्यापि मदुक्तात् व्यावर्तकत्वेन सामान्यतो व्यावर्तकधर्मविषयत्वस्य निषेद्धुमशक्यत्वात् । **अद्वैतसिद्धि**, पृ. ५५६
२०. ननु अवच्छेदकतया विशेषज्ञाने जातेऽपि न व्याहतिः । तथाहि न हि विशेषज्ञानाभावस्त्वदुक्तार्थविषयकज्ञानाभावो वात्र प्रतीयते... । **अद्वैतसिद्धि**, पृ. ५५६
२१. किन्तु त्वदुक्तार्थविशेष्यकविशेषप्रकारकज्ञानाभावः, तत्र च त्वदुक्तार्थविशेष्यकविशेषप्रकारकज्ञानत्वेन प्रतियोगिज्ञानेऽपि (= प्रतियोगिनो ज्ञानस्य ज्ञानेऽपि) तादृक्प्रकारकतद्विशेष्यकज्ञानाभावसंभवः, अस्य ज्ञानस्य ज्ञाने विशेष्ये विशेषप्रकारकत्वप्रकारकत्वात् ... । **अद्वैतसिद्धि**, पृ. ५५६
२२. ... यत्रापि त्वदुक्तविशेषं न जानामीत्यभिलापः तत्राप्येवमेव व्याहत्यभावः कथञ्चिदुन्नेयः । **अद्वैतसिद्धि**, पृ. ५५६
   ... प्रतियोगिज्ञानं तु विशेषत्वेन विशेषप्रकारकमिति भावः । **लघुचन्द्रिका**, पृ. ५५६

२३. न च यत्रोक्तप्रतियोग्यप्रसिद्धिः तत्र कथमभावप्रतीतिरिरिति वाच्यम्, समवेतवाच्यत्वं नास्तीत्यत्रेव विशेष्ये विशेषणाभावविषयत्वेन व्यधिकरणधर्मावच्छिन्नप्रतियोगिताकाभावविषयत्वेन वोपपत्तेरिति चेत्। **अद्वैतसिद्धि**, पृ. ५५६

२४. **अद्वैतसिद्धि**, पृ. ५५६

२५. ... न, अनुभवविरोधात्, विशेषज्ञानाभावस्य त्वदुक्तार्थज्ञानाभावस्य वाऽनभ्युपगमे तद्विषयज्ञानसत्त्वेन तद्व्यवहारापत्तेश्च। न चैवं दृश्यते। **अद्वैतसिद्धि**, पृ. ५५६

२६. **न्यायकुसुमाञ्जलि**, चतुर्थ स्तबक, का. १

२७. **अद्वैतसिद्धि**, पृ. ५५६

२८. **अद्वैतसिद्धि**, पृ. ५५६

२९. **अद्वैतसिद्धि**, पृ. ६४७
लघुचन्द्रिका, पृ. ५५८

३०. ... स्वतःप्रामाण्यमते तु तत्प्रकारकत्वे तद्विशेष्यकत्वे च गृह्यमाणे तद्वत्त्वग्रहणस्यावश्यकतया तदंशे तत्प्रकारकतद्विशेष्यकत्वस्य तादृशप्रतियोगिज्ञाने संभवात् स्पष्ट एव व्याघातः, भावरूपाज्ञानपक्षे तु सर्वस्यापि साक्षिवेद्यतया न व्याघात इत्युक्तम्। तदेवं 'त्वदुक्तमर्थं न जानामि' इति प्रत्यक्षं भावरूपाज्ञानविषयमिति सिद्धम्। **अद्वैतसिद्धि**, पृ. ५५६

૬

ભાવરૂપ અજ્ઞાનનું સાધક ત્રીજા પ્રકારનું સાક્ષિપ્રત્યક્ષ

'એ વખતે (= સુષુપ્તિકાળે) હું કંઈ જાણતો ન હતો' એવું પરામર્શજ્ઞાન સૂઈને જાગેલા પુરુષને થાય છે. આ સૌને અનુભવસિદ્ધ છે. સર્વાનુભવસિદ્ધ એ પરામર્શ ઉપરથી કલ્પવામાં આવતો સૌષુપ્તિક અનુભવ (= સાક્ષિપ્રત્યક્ષ) ભાવરૂપ અજ્ઞાનવિષયક હોય છે એ અવશ્ય સ્વીકારવું જોઈએ. સુષુપ્તિદશામાં પુરુષ ભાવરૂપ અજ્ઞાનનું પ્રત્યક્ષ કરે છે. ભાવરૂપ અજ્ઞાન જ સુષુપ્તિદશામાં સાક્ષિભાસ્ય હોય છે. સુષુપ્તિદશામાં ભાવરૂપ અજ્ઞાનનું સાક્ષિપ્રત્યક્ષ થતું હોઈ, સૂઈને ઊઠેલા પુરુષને 'સુષુપ્તિમાં હું કંઈ જાણતો ન હતો' એવો પરામર્શ થાય છે. જો સુષુપ્તિદશામાં અજ્ઞાનનો અનુભવ ન હોત તો સુપ્તોત્થિત પુરુષને 'તે કાળે હું કંઈ જાણતો ન હતો' એવો પરામર્શ થઈ શકત નહિ. તેથી સુપ્તોત્થિત પુરુષના આવા પરામર્શ ઉપરથી કલ્પવામાં આવતો સુષુપ્તિકાલીન સાક્ષિપ્રત્યક્ષરૂપ અનુભવ ભાવરૂપ અજ્ઞાનવિષયક હોય છે. તેથી પ્રસ્તુત પરામર્શ દ્વારા કલ્પવામાં આવતા સાક્ષિપ્રત્યક્ષરૂપ અનુભવથી ભાવરૂપ અજ્ઞાન પુરવાર થાય છે.[1]

અહીં ન્યાયામૃતકાર આપત્તિ આપે છે કે અદ્વૈતવેદાન્તીઓ જે પરામર્શને સૌષુપ્ત સાક્ષિપ્રત્યક્ષના કલ્પક તરીકે સ્વીકારે છે તે પરામર્શનો અર્થ શું છે ? પરામર્શનો અર્થ અનુમિતિ છે કે સ્મૃતિ ? સુપ્તોત્થિત પુરુષને સુષુપ્તિકાલીન અજ્ઞાનાનુભવનું (= અજ્ઞાનપ્રત્યક્ષનું) અનુમાન થાય છે કે સ્મરણ થાય છે ? જો અદ્વૈતવેદાન્તીઓ કહે કે અનુમાન થાય છે, અર્થાત્ 'સુષુપ્તિકાલે પોતાને ભાવરૂપ અજ્ઞાનનો અનુભવ થયો છે' એવું અનુમાન થાય છે, તો તે સુપ્તોત્થિત પુરુષનું એ અનુમાન જ્ઞાનાભાવવિષયક પણ હોઈ શકે. વસ્તુતઃ સુષુપ્તિકાલીન જ્ઞાનાભાવની અનુમિતિ જ સુપ્તોત્થિત પુરુષને થાય છે. ભાવરૂપ અજ્ઞાનની અનુમિતિ થાય એની અપેક્ષાએ જ્ઞાનાભાવની અનુમિતિ થાય એ વધુ સુસંગત છે. સુપ્તોત્થિત પુરુષ સુષુપ્તિકાલીન જ્ઞાનાભાવનું અનુમાન કરે છે એમ કહેવું જ યોગ્ય છે. સુપ્તોત્થિત પુરુષને અનુમાન પ્રમાણ દ્વારા જ્ઞાનાભાવની અનુમિતિ થતાં સુષુપ્તિકાલીન ભાવરૂપ અજ્ઞાન અનુભવસિદ્ધ હોઈ શકે નહિ. સુષુપ્તિકાલે જ્ઞાનાભાવનો અનુભવ જ સુપ્તોત્થિત પુરુષને થતા પરામર્શ દ્વારા અર્થાત્ અનુમાન દ્વારા સિદ્ધ થાય છે. આ જ્ઞાનાભાવનો અનુભવ પણ સાક્ષિપ્રત્યક્ષરૂપ છે. જેમ અદ્વૈતવેદાન્તીઓ ભાવરૂપ અજ્ઞાનને સાક્ષિપ્રત્યક્ષસિદ્ધ સ્વીકારે છે તેમ અમે પણ સુષુપ્તિકાલીન જ્ઞાનાભાવને સાક્ષિપ્રત્યક્ષસિદ્ધ સ્વીકારીએ છીએ. તેઓ ભાવરૂપ અજ્ઞાનને સાક્ષિપ્રત્યક્ષસિદ્ધ કહે છે અને અમે જ્ઞાનાભાવને સાક્ષિપ્રત્યક્ષસિદ્ધ કહીએ છીએ. જ્ઞાનાભાવ સાક્ષિપ્રત્યક્ષસિદ્ધ હોતાં ભાવરૂપ અજ્ઞાન સિદ્ધ થાય નહિ.

સુપ્તોત્થિતને સુષુપ્તિકાલીન જ્ઞાનાભાવનું અનુમાન આવું થાય છે – સુષુપ્તિકાલીન હું (પક્ષ) જ્ઞાનાભાવવિશિષ્ટ (સાધ્ય) હતો, કારણ કે હું તે કાળે સુષુપ્તાવસ્થાવિશિષ્ટ હતો (હેતુ). જાગ્રદવસ્થા, સ્વપ્નાવસ્થા અને સુષુપ્તિઅવસ્થા – આત્માની આ ત્રણ અવસ્થાઓ સ્વીકારાઈ છે. જાગ્રદવસ્થા અને સ્વપ્નાવસ્થા જ્યારે હોય નહિ ત્યારે આત્માને સુષુપ્તાવસ્થા જ હોય. આ સુષુપ્તિઅવસ્થાને જ મૂલગ્રન્થમાં ''અવસ્થાવિશેષ'' શબ્દ દ્વારા નિર્દેશવામાં આવી છે.

સુષુપ્તિકાલે આત્માને જ્ઞાનાભાવ હતો તેનું અનુમાન કરવા માટે "अवस्थाविशेषवत्त्वात्" ("અવસ્થાવિશેષવાળો હોવાથી") એવા એક હેતુનો નિર્દેશ કરવામાં આવ્યો છે. સુષુપ્તિકાલીન જ્ઞાનાભાવનું અનુમાન કરવા માટે બીજા હેતુ "ज्ञानसामग्रीविरहवत्त्वात्" ("જ્ઞાનસામગ્રીના વિરહવાળો હોવાથી")નો નિર્દેશ કરવામાં આવ્યો છે. સુષુપ્તિકાળે આત્માને જ્ઞાનજનક કોઈ સામગ્રી જ હોતી નથી. તેથી કોઈ પણ જ્ઞાન તે વખતે ઉત્પન્ન થઈ શકે જ નહિ. આમ જ્ઞાનાભાવની અનુમિતિનો બીજો હેતુ છે – જ્ઞાનસામગ્રીવિરહવત્ત્વાત્. એ જ રીતે ત્રીજો હેતુ છે – "ज्ञानवत्तया नियमेन अस्मर्यमाणत्वात्" ("જ્ઞાનવાળા તરીકે તેનું સ્મરણ નિયમથી થતું ન હોવાથી"). सुषुप्तिकालीनोऽहं ज्ञानाभाववान् ज्ञानवत्तया नियमेन अस्मर्यमाणत्वात् । જે વસ્તુ 'યદ્વિશિષ્ટરૂપે નિયત અસ્મર્યમાણ તે વસ્તુ તદભાવવાન્. સુષુપ્તિકાલીન આત્મા સર્વદા જ્ઞાનવત્તયા અસ્મર્યમાણ હોય છે, તેથી સુષુપ્તિકાલીન આત્મા જ્ઞાનાભાવવાન્ છે.' સુપ્તોત્થિત પુરુષને સુષુપ્તિકાલીન આત્માનું સ્મરણ હોવા છતાં જ્ઞાનવાનૂરૂપે તેનું સ્મરણ કદી હોતું નથી, તેથી સુષુપ્તિકાળે આત્મા જ્ઞાનાભાવવાન્ હોય છે એ સિદ્ધ થાય છે. અદ્વૈતસિદ્ધિગ્રંથમાં આ ત્રીજો હેતુ જણાવતી વખતે "तुल्ययोगक्षेमे आत्मादौ स्मर्यमाणेऽपि" એમ જે કહેવામાં આવ્યું છે તે હેતુના વિશેષણરૂપે કહેવામાં આવ્યું નથી પણ તર્કપ્રદર્શન કરવા માટે જ એમ કહેવામાં આવ્યું છે. તર્કનું રૂપ આ છે – 'જો સુષુપ્તિકાળે હું જ્ઞાનવાન્ હોત તો જ્ઞાનવાનૂરૂપે મારું સ્મરણ થાય, પણ "સુષુપ્તિકાળે હું જ્ઞાનવાન્ હતો" એવું સ્મરણ મને કદી થતું નથી' આવો તર્ક દર્શાવવા માટે જ "तुल्ययोगक्षेमे आत्मादौ" એમ કહેવામાં આવ્યું છે. જ્ઞાનાભાવના અનુમાપક હેતુમાં તેનો પ્રવેશ નથી. "ज्ञानवत्तया नियमेन अस्मर्यमाणत्वात्" એટલું જ હેતુશરીર સમજવું જોઈએ. અવશિષ્ટ અંશ તર્કપ્રદર્શન માટે જ કહેવામાં આવ્યો છે. આમ, સુષુપ્તિકાળે આત્મામાં જ્ઞાનાભાવનું અનુમાન કરવા ન્યાયામૃતકારે ત્રણ હેતુઓ આપ્યા છે. તે છે – सुषुप्तिकालीनोऽहं ज्ञानाभाववान् (१) अवस्थाविशेषवत्त्वात् (२) ज्ञानसामग्रीविरहवत्त्वात् (३) ज्ञानवत्तया नियमेन अस्मर्यमाणत्वात् ।[3]

અહીં જિજ્ઞાસા એ થાય છે કે ન્યાયામૃતકારે દર્શાવેલા અનુમાનમાં જે પક્ષનો નિર્દેશ કરવામાં આવ્યો છે તે પક્ષ જ સિદ્ધ કઈ રીતે થશે ? "सुषुप्तिकालीनोऽहं (સુષુપ્તિકાલીન હું)" એ જ તે અનુમાનમાં પક્ષ છે. આ પક્ષનું વિશેષણ છે "સુષુપ્તિકાળ"; સુષુપ્તિનો અધિકરણભૂત કાળ પક્ષનું વિશેષણ છે. આ કાળને સિદ્ધ કરવા માટે અર્થાત્ પક્ષના વિશેષણને સિદ્ધ કરવા માટે અદ્વૈતસિદ્ધિગ્રંથના પૂર્વપક્ષમાં કહેવામાં આવ્યું છે કે સૂર્યનો ઉદય અને સૂર્યનો અસ્ત એ બંનેનો મધ્યવર્તી દિવસભાગ આપણને અનુભવસિદ્ધ છે. સૂર્યના ઉદયની અવ્યવહિત ઉત્તર ક્ષણે જ સૂર્યનો અસ્ત થતો નથી. સૂર્યના ઉદય અને અસ્ત વચ્ચેનો દિવસભાગ બધાને અનુભવસિદ્ધ છે. કોઈ પણ દિવસભાગમાં સુષુપ્ત થયેલા પુરુષને જાગ્યા પછી સુષુપ્તિના અધિકરણભૂત સૂર્યોદયસૂર્યાસ્તાન્તરાલવર્તી કાલનું અનુમાન અનાયાસે થઈ શકે. તે પુરુષે સૂર્યોદય અને સૂર્યાસ્ત વચ્ચેના કાળે અર્થાત્ દિવસભાગમાં જાગતા રહીને ઉદયાસ્ત અન્તરાલવર્તી કાળનો બહુવાર અનુભવ કર્યો છે. બહુધા અનુભૂત આ અન્તરાલવર્તી કાળના દૃષ્ટાન્ત દ્વારા સુષુપ્તિના અધિકરણભૂત ઉદયાસ્ત અન્તરાલવર્તી કાળનું અનુમાન થઈ શકે. આમ ઉદયાસ્ત અન્તરાલવર્તી કાળ અનુમાનસિદ્ધ હોઈ, એ અનુમાનસિદ્ધ કાળે 'હું જ્ઞાનાભાવવાન્ હતો' એવું અનુમાન કરી શકાય. સમ્પ્રતિપન્ન ઉદયાસ્તમયકાલનો અંતરાલવર્તી કાલ અર્થાત્ દિવસભાગ બહુધા

અનુભવસિદ્ધ હોઈ, સુષુપ્તિનો અધિકરણભૂત, વિવાદનો વિષય બનેલો, ઉદયાસ્ત અન્તરાલવર્તી કાલ અનુમાનથી જાણી શકાય છે. અનુમાનનો આકાર આવો હોય છે – विवादगोचरौ उदयास्तमयौ अन्तरालकालवन्तौ उदयास्तमयत्वात्, सम्प्रतिपन्नोदयास्तमयवत् ।[४]

ન્યાયામૃતકારે સુષુપ્તિકાલીન આત્મામાં જ્ઞાનાભાવનું અનુમાન કરવા માટે જે પક્ષનો નિર્દેશ કર્યો – 'सुषुप्तिकालीनोऽहं' – એ પક્ષના વિશેષણ સુષુપ્તિકાલની સિદ્ધિ અનુમાન દ્વારા કરવામાં આવી છે. અનુમાનસિદ્ધ સુષુપ્તિકાલ જ જ્ઞાનાભાવાનુમાનના પક્ષનું વિશેષણ છે. અદ્વૈતસિદ્ધિમાં સુષુપ્તિકાલની સિદ્ધિ કરવા માટે જે અનુમાન જણાવવામાં આવ્યું છે તે દ્વારા સુષુપ્તિનો અધિકરણભૂત દિવાભાગ (અર્થાત્ દિવસ) જ દેખાડવામાં આવ્યો છે, પરંતુ સુષુપ્તિની અધિકરણભૂત રાત્રિ દેખાડવામાં આવી નથી. મનુષ્ય સ્વભાવતઃ રાત્રે જ સુષુપ્ત થાય છે, તેથી પ્રસિદ્ધ સુષુપ્તિનું અધિકરણ રાત્રિકાલ છોડી દિવસકાલને શા માટે દેખાડવામાં આવ્યો છે ? આવા પ્રશ્નનો ઉત્તર આ છે – ઉદય અને અસ્તનો અંન્તરાલવર્તી સંપૂર્ણ દિવાકાલ વયસ્ક બધા પુરુષોને અનુભવસિદ્ધ છે. આ દૃઢ અનુભવસિદ્ધ દૃષ્ટાંત દ્વારા કોઈક સ્થળે વિવાદનો વિષય બનેલા દિવાકાલનું અનુમાન સહજસિદ્ધ હોઈ, દિવાકાલને જ સુષુપ્તિનું અધિકરણ ગણી નિર્દેશવામાં આવ્યો છે. જે પુરુષ કોઈક વાર ઉદય અને અસ્ત વચ્ચેના દિવાકાલમાં સુષુપ્ત થાય છે તે જાગીને ઉદય અને અસ્ત વચ્ચેના કાલનું સહજપણે અનુમાન કરી શકે છે. જો રાત્રિને સુષુપ્તિના અધિકરણભૂત કાલરૂપે નિર્દેશવામાં આવે તો સમ્પ્રતિપન્ન અસ્ત અને ઉદયને દૃષ્ટાન્ત તરીકે લઈ તે દ્વારા વિવાદનો વિષય બનેલા અસ્ત અને ઉદયના અન્તરાલવર્તી કાલનું અનુમાન કરવું પડે, અને એ અનુમાન આવા આકારનું થાય – विप्रतिपन्नौ अस्तोदयौ अन्तरालकालवन्तौ अस्तोदयत्वात्, सम्प्रतिपन्नास्तोदयवत् ।[૫]

સુપ્તોત્થિત પુરુષનો પરામર્શ જો અનુમાનરૂપ હોય તો તેના દ્વારા ભાવરૂપ અજ્ઞાનવિષયક સૌષુપ્ત પ્રત્યક્ષ સિદ્ધ થાય નહિ એમ દર્શાવ્યું. વળી, જો તે પરામર્શને સ્મૃતિરૂપ છે એમ કહેવામાં આવે તો તેમ હોતાં પણ ભાવરૂપ અજ્ઞાનવિષયક સૌષુપ્ત પ્રત્યક્ષ તેના દ્વારા સિદ્ધ થાય નહિ. કેમ ? સમજાવીએ છીએ. સૌષુપ્ત પ્રત્યક્ષ સાક્ષિપ્રત્યક્ષ છે. એ સાક્ષિપ્રત્યક્ષ ભાવરૂપ અજ્ઞાનવિષયક છે એમ અદ્વૈતવેદાન્તીઓ કહે છે. સ્મૃતિમાત્ર સંસ્કારજન્ય હોય છે. સંસ્કાર અનિત્યજ્ઞાનજન્ય હોય. નિત્ય જ્ઞાન સંસ્કારનું જનક હોતું નથી. જે જ્ઞાન વિનાશી નથી તે જ્ઞાન સંસ્કારને ઉત્પન્ન કરતું જ નથી. સંસ્કાર જ્ઞાનનું ફળ છે અને જ્ઞાન ફળનાશ્ય છે. જ્ઞાનથી સંસ્કાર ઉત્પન્ન થતાં જ તે સંસ્કાર પોતાના જનક જ્ઞાનનો નાશ કરે છે. તેથી નિત્ય જ્ઞાન કદી પણ સંસ્કારનું જનક હોતું નથી. અનિત્ય જ્ઞાન અવ્યવહિત ઉત્તર ક્ષણે નહિ પણ કાલાન્તરે સ્મૃતિને ઉત્પન્ન કરે છે, એટલે વચ્ચે સંસ્કારની કલ્પના કરવામાં આવી છે. સ્વજન્ય વ્યાપાર વિના કોઈ પણ કારણ વ્યવહિત કાર્યનું જનક બની શકે નહિ. વિનષ્ટ જ્ઞાન કાલાન્તરે સ્મૃતિને ઉત્પન્ન કરે છે. સ્મૃતિની અવ્યવહિત પૂર્વ ક્ષણે સ્મૃતિનું જનક જ્ઞાન હોતું નથી. હવે જો સ્મૃતિના જનક વિશિષ્ટ જ્ઞાનથી જન્ય એવો સંસ્કારરૂપ વ્યાપાર પણ સ્મૃતિની અવ્યવહિત પૂર્વ ક્ષણે ન હોય તો પેલું વિનષ્ટ જ્ઞાન સ્મૃતિનું જનક બની શકે જ નહિ. તેથી, અનિત્ય જ્ઞાન સ્વજન્ય સંસ્કાર દ્વારા કાલાન્તરે સ્મૃતિનું જનક બને છે એમ સ્વીકારવામાં આવ્યું છે. વિનષ્ટ જ્ઞાનનું સ્મૃતિજનકત્વ ઘટાવવા માટે જ તે જ્ઞાનજન્ય સંસ્કારરૂપ વ્યાપારની કલ્પના કરવામાં આવી છે. કાર્યના અવ્યવહિત પૂર્વ કાલે વ્યાપારી અને વ્યાપાર બંને અવિદ્યમાન હોય તો તે કાર્ય પ્રતિ વ્યાપારીનું કારણત્વ જ અસિદ્ધ

થઈ પડે. એટલા માટે જ વિનષ્ટ અનુભવ વ્યવહિત સ્મૃતિને ઉત્પન્ન કરવા માટે સંસ્કારરૂપ વ્યાપાર ઉત્પન્ન કરે છે. અનુભવ સંસ્કારરૂપ વ્યાપાર ઉત્પન્ન ન કરે તો વિનષ્ટ અનુભવથી કાલાન્તરે સ્મૃતિ ઉત્પન્ન થઈ શકે નહિ. હવે જો જ્ઞાન નિત્ય હોય તો કાલાન્તરે વિષયપ્રકાશ માટે સંસ્કાર માનવાની કોઈ જ આવશ્યકતા રહેતી નથી. અનિત્ય જ્ઞાનના વ્યાપારરૂપ સંસ્કારથી કાલાન્તરે સ્મૃતિ ઉત્પન્ન થાય છે અને એ સ્મૃતિ વિષયપ્રકાશરૂપ હોય છે. જો જ્ઞાન નિત્ય હોય તો કાલાન્તરે પણ તે વિદ્યમાન જ હોય અને એ નિત્ય જ્ઞાન જ કાલાન્તરે વિષયપ્રકાશરૂપ હોય છે, પરિણામે સ્મૃતિનો સ્વીકાર કરવાની આવશ્યકતા જ રહેતી નથી. સ્મૃતિ પોતે જ અનાવશ્યક બની જતાં સ્મૃતિના જનક સંસ્કારની કોઈ જ અપેક્ષા રહેતી નથી. આમ અવિનાશી જ્ઞાન પોતે જ કાલાન્તરે વિષયપ્રકાશરૂપ કાર્ય ઉત્પન્ન કરી શકતું હોઈ, તે જ્ઞાનમાં સંસ્કારજનકતા નથી. સંસ્કાર પોતે પ્રત્યક્ષ વસ્તુ નથી પરંતુ સ્મૃતિરૂપ કાર્યની ઉત્પત્તિ ઘટતી ન હોવાથી સંસ્કારની કલ્પના કરવામાં આવી છે. જ્ઞાન નિત્ય હોય તો કાલાન્તરે વિષયપ્રકાશ માટે નિત્યજ્ઞાનજન્ય સંસ્કારની કોઈ જરૂર જ નથી, એટલે ત્યાં સંસ્કારની કલ્પના કરવાની પણ કોઈ આવશ્યકતા નથી. કાલાન્તરે વિષયપ્રકાશરૂપકાર્યની અનુપપત્તિ વિના સંસ્કારની કલ્પના થઈ શકે નહિ. અને એટલે જ નૈયાયિકો ઈશ્વરમાં સંસ્કાર સ્વીકારતા નથી. તેમના મતે ઈશ્વરનું જ્ઞાન નિત્ય છે. નિત્ય જ્ઞાન સંસ્કારનું જનક હોતું નથી. અદ્વૈતવેદાન્તીના મતે સૌષુપ્ત સાક્ષિપ્રત્યક્ષનો વિષય અનાદિ અજ્ઞાન છે. અનાદિ અજ્ઞાનથી ઉપરક્ત સાક્ષિચૈતન્યરૂપ જ્ઞાન જ સૌષુપ્ત પ્રત્યક્ષ છે. એ પ્રત્યક્ષ સાક્ષિચૈતન્યરૂપ હોઈ અવિનાશી છે અને એ સાક્ષિચૈતન્યનો વિષય અજ્ઞાન પણ અનાદિ છે. બ્રહ્મસાક્ષાત્કાર વિના એ અનાદિ અજ્ઞાનનો નાશ થતો નથી. તેથી અવિનાશી સૌષુપ્ત જ્ઞાન અને એ જ્ઞાનનો વિષય અનાદિ અજ્ઞાન એ બંનેનો ઊંઘમાંથી જાગવાથી નાશ થતો નથી. તેથી આ અવિનાશી જ્ઞાન સંસ્કારનું પણ જનક નથી, અને સંસ્કાર ઉત્પન્ન ન થવાથી સ્મૃતિ પણ સંભવતી નથી, અને સ્મૃતિ સંભવતી ન હોવાથી સ્મૃતિરૂપ પરામર્શ દ્વારા સૌષુપ્ત પ્રત્યક્ષ પણ સિદ્ધ થાય નહિ. તેથી સ્મૃતિસિદ્ધ સૌષુપ્ત પ્રત્યક્ષ ભાવરૂપ અજ્ઞાન સિદ્ધ કરવા પ્રમાણ કેવી રીતે બને ? એટલે, સ્મૃતિરૂપ પરામર્શથી સિદ્ધ એવું સૌષુપ્ત પ્રત્યક્ષ ભાવરૂપ અજ્ઞાનને સિદ્ધ કરવામાં પ્રમાણ છે એમ અદ્વૈતવેદાન્તીએ જે કહ્યું છે તે સંપૂર્ણપણે અસંગત છે. પ્રસ્તુત પરામર્શ અનુમાનરૂપ હો કે સ્મૃતિરૂપ, તે ભાવરૂપ અજ્ઞાનવિષયક સૌષુપ્ત પ્રત્યક્ષને સિદ્ધ કરી શકે નહિ.[૬]

અદ્વૈતસિદ્ધિકાર ન્યાયામૃતકારનું ખંડન કરે છે. સુપ્તોત્થિત પુરુષને અનુમાનપ્રમાણ દ્વારા સુષુપ્તિકાલીન જ્ઞાનાભાવની અનુમિતિ થઈ શકે છે, વગેરે જે ન્યાયામૃતકારે કહ્યું તે અસંગત છે. સુપ્તોત્થિત પુરુષને પ્રદર્શિત અનુમાન થઈ શકે જ નહિ. પ્રદર્શિત અનુમાનમાં હેતુ અને પક્ષવિશેષણનું જ્ઞાન થઈ શકતું નથી. હેતુ અને પક્ષવિશેષણનું જ્ઞાન જ સંભવતું ન હોઈ પ્રદર્શિત અનુમાનપ્રયોગ અસંગત છે.

ન્યાયામૃતકારે ત્રણ હેતુઓ આપ્યા છે. પ્રથમ હેતુ છે અવસ્થાવિશેષવત્ત્વ. સુષુપ્ત પુરુષની અવસ્થાવિશેષવત્ત્વ વસ્તુ શું છે ? સુષુપ્ત પુરુષને જ્ઞાનાભાવ સિવાય બીજો કોઈ પણ અવસ્થાવિશેષ જણાવી શકાતો નથી. જ્ઞાનાભાવ જ સુષુપ્ત પુરુષની વિશેષ અવસ્થા છે. જ્ઞાનાભાવ પ્રકૃત અનુમાનનું સાધ્ય છે. એ સાધ્યની અનુમિતિ પહેલાં અવસ્થાવિશેષરૂપ હેતુનું જ્ઞાન સંભવતું જ નથી. તેથી પ્રથમ હેતુ અસંગત છે.[૭]

એ જ રીતે દ્વિતીય હેતુ પણ અસંગત છે. જ્ઞાનસામગ્રીનો અભાવ જ દ્વિતીય હેતુ છે. સુષુપ્તિકાળે જ્ઞાનસામગ્રીનો અભાવ હતો - એવું અનુમાન જ્ઞાનાભાવ દ્વારા કરાય છે. સુષુપ્તિકાલે જ્ઞાનાભાવ સિદ્ધ થયા પછી જ્ઞાનાભાવ દ્વારા જ્ઞાનસામગ્રીનો અભાવ અનુમિત થાય. પણ જ્ઞાનાભાવની સિદ્ધિ થઈ જ ન હોવાથી જ્ઞાનસામગ્રીના અભાવનો નિશ્ચય થઈ શકે નહિ. જ્ઞાનાભાવ પ્રકૃત અનુમાનનું સાધ્ય છે. આ સાધ્યની સિદ્ધિ પહેલાં જ્ઞાનસામગ્રીના અભાવરૂપ હેતુનો નિશ્ચય ઘટતો નથી. સુષુપ્તિદશામાં જ્ઞાનાભાવની અનુમિતિ થાય તો જ્ઞાનસામગ્રીના અભાવની અનુમિતિ થાય, અને જ્ઞાનસામગ્રીના અભાવની અનુમિતિ થાય તો તે દ્વારા જ્ઞાનાભાવની અનુમિતિ થાય - આમ અન્યોન્યાશ્રયદોષ આવે. અન્યોન્યાશ્રયદોષથી દૂષિત હેતુ દ્વારા સાધ્યની અનુમિતિ સંભવતી નથી. હેતુની જ્ઞપ્તિમાં અન્યોન્યાશ્રયદોષ હોવાથી હેતુનું જ્ઞાન સંભવે નહિ.[૮]

આ અન્યોન્યાશ્રયદોષના પરિહારાર્થે ન્યાયામૃતકાર કહે છે કે જ્ઞાનાભાવની અનુમિતિ પહેલાં પણ પ્રકારાન્તરે જ્ઞાનસામગ્રીના અભાવની અનુમિતિ થઈ શકે છે. સુપ્તોત્થિત પુરુષની ઇન્દ્રિયો પ્રસન્ન હોય છે. આ, ઇન્દ્રિયોનો પ્રસાદ ઇન્દ્રિયોપરમજન્ય હોય છે. સુપ્તોત્થિત પુરુષને સુપ્તોત્થિતકાળે ઇન્દ્રિયોનો જે પ્રસાદ હોય છે તે પ્રસાદ ઇન્દ્રિયોની પૂર્વકાલીન ઉપરતિને લીધે હોય છે. પૂર્વે ઇન્દ્રિયો ઉપરત થઈ હોવાથી પછી ઇન્દ્રિયો પ્રસાદયુક્ત હોય છે. ઉપરત થયા પછી ઇન્દ્રિયો પ્રસન્ન બને છે. સુપ્તોત્થિત પુરુષની ઇન્દ્રિયો પ્રસન્ન હોવાથી પૂર્વસમયે તેમનો લય થયો હતો એવું અનુમાન કરી શકાય. ઇન્દ્રિયસમૂહની ઉપરતિ અનુમિત થતાં જ્ઞાનની સામગ્રી ઇન્દ્રિયોપરમકાળે સંભવે જ નહિ. ઇન્દ્રિયનિરપેક્ષ કોઈ જ્ઞાન ઉત્પન્ન થઈ શકે નહિ. તેથી ઇન્દ્રિયોના પ્રસાદ દ્વારા ઇન્દ્રિયોની ઉપરતિનું અનુમાન કરાય છે અને ઇન્દ્રિયની અનુમિત ઉપરતિ દ્વારા જ્ઞાનસામગ્રીના અભાવની અનુમિતિ થાય છે. જ્ઞાનસામગ્રીના આ અનુમિત અભાવ દ્વારા જ્ઞાનાભાવનું અનુમાન થાય છે. તેથી અહીં અન્યોન્યાશ્રયદોષ આવતો નથી. એટલે જ્ઞાનાભાવનો અનુમાપક દ્વિતીય હેતુ નિર્દોષ છે.[૯]

આના ઉત્તરમાં અદ્વૈતસિદ્ધિકાર કહે છે કે ન્યાયામૃતકારે આમ કહેવું યોગ્ય નથી કારણ કે સુષુપ્તિકાલીન સુખાનુભવ જ ઇન્દ્રિયપ્રસાદનું કારણ છે, ઇન્દ્રિયની ઉપરતિ ઇન્દ્રિયપ્રસાદનું કારણ નથી. તેથી ઇન્દ્રિયપ્રસાદ દ્વારા ઇન્દ્રિયોપરતિનું અનુમાન થઈ શકે જ નહિ. સુષુપ્તિદશામાં આત્મસ્વરૂપભૂત સુખનો અનુભવ થાય છે, અને તે ઇન્દ્રિયપ્રસાદનું કારણ છે. સુષુપ્તિદશામાં આત્મસ્વરૂપભૂત સુખના આકારવાળી અવિદ્યાવૃત્તિ થાય છે. આત્મસ્વરૂપભૂત સુખના આકારવાળી આ વૃત્તિ ઇન્દ્રિયપ્રસાદનો હેતુ હોઈ ઇન્દ્રિયપ્રસાદ સદા-સર્વદા હોતો નથી. આત્મસ્વરૂપભૂત સુખના આકારવાળી અવિદ્યાવૃત્તિ સુષુપ્તિકાળે, સમાધિની અવ્યવહિત ઉત્તરે અને ચિત્તની અવ્યગ્રતા વખતે હોય છે. તેથી આ ત્રણ પ્રસંગે જ ઇન્દ્રિયપ્રસાદ ઉપલબ્ધ થાય છે. જો ઇન્દ્રિયોની ઉપરતિ જ ઇન્દ્રિયપ્રસાદનો હેતુ હોત તો સમાધિની પછી અને ચિત્તની અવ્યગ્રતાના સમયે ઇન્દ્રિયો ઉપરત ન હોવાથી ઇન્દ્રિયપ્રસાદના અભાવની આપત્તિ આવે. તેથી જ્ઞાનાભાવનો અનુમાપક દ્વિતીય હેતુ અન્યોન્યાશ્રયદોષગ્રસ્ત જ છે, અને તેથી એ હેતુનું જ્ઞાન જ્ઞાનાભાવની અનુમિતિ પહેલાં સંભવતું નથી.[૧૦]

એ જ રીતે ત્રીજા હેતુનું જ્ઞાન પણ સંભવતું નથી. 'ज्ञानवत्तया नियमेन अस्मर्यमाणत्वात्' એ ત્રીજો હેતુ છે. સુપ્તોત્થિત પુરુષનો આત્મા સ્મર્યમાણ હોવા છતાં અર્થાત્ સુષુપ્તિકાલીન આત્માનું સ્મરણ હોવા છતાં જ્ઞાનવાન્‌રૂપે સુષુપ્તિકાલીન આત્માનું કદી સ્મરણ થતું નથી. તેથી સુષુપ્તિકાલે જ્ઞાન હતું નહિ એ અનુમિત થાય છે.[૧૧] અહીં અદ્વૈતસિદ્ધિકાર પૂછે છે કે જ્ઞાનવિશિષ્ટરૂપે આત્માનું સ્મરણ થતું નથી એનો અર્થ શું સમજવો ? – કોઈ પણ વખતે આત્માનું જ્ઞાનવિશિષ્ટરૂપે સ્મરણ થતું નથી એમ કે સુષુપ્તિકાલાવચ્છેદે જ્ઞાનવિશિષ્ટરૂપે આત્માનું સ્મરણ થતું નથી એમ ? પ્રથમ પક્ષ અસ્વીકાર્ય છે કારણ કે જ્ઞાનવિશિષ્ટરૂપે આત્માનું સ્મરણ સુપ્રસિદ્ધ છે, તેથી પ્રથમ પક્ષ અસિદ્ધ છે. બીજો પક્ષ પણ અસંગત છે. જ્ઞાનવિશિષ્ટરૂપે સુષુપ્તિકાલીન આત્માનું પણ ભ્રમવશતઃ સ્મરણ થઈ શકે છે. તેથી 'ज्ञानवत्तया नियमेन अस्मर्यमाणत्वात्' હેતુ પક્ષમાં (સુષુપ્તિકાલીન આત્મામાં) ન હોઈ અસિદ્ધ છે. આમ બીજો પક્ષ પણ અસંગત છે. વળી, જ્ઞાનવત્તયા નિયમથી અસ્મર્યમાણ આત્મા હોય તો પણ તે આત્મામાં ઉપેક્ષણીય જ્ઞાનના અભાવને 'જ્ઞાનવત્તયા નિયમથી અસ્મર્યમાણ હોવાથી' એ હેતુ સિદ્ધ કરી શકે નહિ. કેમ ? તેનું કારણ આ છે – સ્મરણયોગ્ય વસ્તુના નિયત અસ્મરણ દ્વારા અસ્મર્યમાણ તે સ્મરણયોગ્ય વસ્તુનો અભાવ સિદ્ધ થઈ શકે પરંતુ સ્મરણઅયોગ્ય વસ્તુના અસ્મરણ દ્વારા તે સ્મરણઅયોગ્ય વસ્તુનો અભાવ સિદ્ધ ન થઈ શકે. ઉપેક્ષણીય જ્ઞાન ઉત્પન્ન થવા છતાં ઉપેક્ષણીયજ્ઞાનવિશિષ્ટરૂપે આત્માનું ક્યારેય સ્મરણ થતું નથી. ઉપેક્ષણીય જ્ઞાન સ્મરણયોગ્ય નથી. સ્મરણઅયોગ્યના અસ્મરણ દ્વારા સ્મરણઅયોગ્યનો અભાવ સિદ્ધ થતો ન હોઈ, ઉપેક્ષણીયજ્ઞાનવિશિષ્ટ આત્માના નિયત અસ્મરણ ઉપરથી ઉપેક્ષણીય જ્ઞાનનો અભાવ સિદ્ધ થાય નહિ. ઉપેક્ષણીય જ્ઞાનમાં 'नियमेन अस्मर्यमाणत्व' હેતુ વ્યભિચારી થઈ પડે છે. ઉપેક્ષણીય જ્ઞાનમાં 'नियमेन अस्मर्यमाणत्व' હેતુ છે પણ સાધ્ય જ્ઞાનાભાવ નથી. ઉપેક્ષણીય જ્ઞાન હોવા છતાં તે સ્મર્યમાણ હોતું નથી. અસ્મર્યમાણ હોવા છતાં તેનો અભાવ સિદ્ધ થતો નથી. તેથી સાધ્ય જ્ઞાનાભાવનું પ્રતિયોગિત્વ ઉપેક્ષણીય જ્ઞાનમાં ન હોવાથી અર્થાત્ ઉપેક્ષણીયજ્ઞાનપ્રતિયોગિક અભાવ ન હોવાથી હેતુ વ્યભિચારી બને છે. આમ તૃતીય હેતુ પણ અસંગત છે.[૧૨]

અહીં ન્યાયામૃતકાર કહે છે કે 'નિયમથી અસ્મર્યમાણ હોવાને કારણે' એ હેતુથી જો જ્ઞાનાભાવની અનુમિતિ ન થતી હોય તો પ્રાતઃકાળે અનુભૂત ચૌટામાં હાથીના જ્ઞાનનું અભાવજ્ઞાન કેવી રીતે થાય ? પ્રાતઃકાળે ચૌટો જોયો હતો પણ તે વખતે હાથીનું જ્ઞાન અમને હતું નહિ. તે વખતે અમને જો હાથીનું જ્ઞાન હોત તો ચૌટાના જ્ઞાનનું સ્મરણ થયું તેમ હાથીના જ્ઞાનનું પણ સ્મરણ થાત. હાથીના જ્ઞાનનું નિયત અસ્મરણ હોવાથી હાથીના જ્ઞાનનું અભાવજ્ઞાન અર્થાત્ હાથીના જ્ઞાનના અભાવની અનુમિતિ થાય છે. નિયમેન અસ્મર્યમાણત્વ હેતુ દ્વારા જો જ્ઞાનાભાવની અનુમિતિ ન થતી હોય તો તેવા સ્થળે હાથીના જ્ઞાનની અનુમિતિ થાત નહિ. તો પછી હાથીના જ્ઞાનના અભાવવિષયક જ્ઞાન થાય જ કેવી રીતે ?[૧૩]

આના ઉત્તરમાં અદ્વૈતસિદ્ધિકાર કહે છે કે 'नियमेन अस्मर्यमाणत्व' હેતુ દ્વારા હાથીના જ્ઞાનના અભાવની અનુમિતિ થતી નથી પરંતુ જ્ઞાનની અનુપલબ્ધિ દ્વારા જ જ્ઞાનાભાવની સિદ્ધિ થાય છે, અનુપલબ્ધિપ્રમાણ જ અહીં અભાવગ્રાહક છે. અનુપલબ્ધિ એટલે જ ઉપલબ્ધિનો અભાવ. ઉપલબ્ધિના અભાવના જ્ઞાન દ્વારા ઉપલબ્ધિના વિષયનો અભાવ સિદ્ધ થાય છે. યોગ્યાનુપલબ્ધિ જ અભાવગ્રાહક છે. ઉપલબ્ધિના અભાવરૂપ અનુપલબ્ધિનું જ્ઞાન, ભાવરૂપ અજ્ઞાન દ્વારા સિદ્ધ

થાય છે. સાક્ષિસિદ્ધ ભાવરૂપ અજ્ઞાન દ્વારા જ્ઞાનાભાવની અનુમિતિ થાય છે. ભાવરૂપ અજ્ઞાન જ્ઞાનાભાવનું વ્યાપ્ય છે.[૧૪]

અહીં અભિપ્રાય એ છે કે ભાવરૂપ અજ્ઞાનવાદી અદ્વૈતવેદાન્તી ભાવરૂપ અજ્ઞાનને સાક્ષિ-પ્રત્યક્ષસિદ્ધ ગણી સ્વીકારે છે. જ્ઞાનાભાવનું પ્રત્યક્ષ થઈ શકે નહિ. અભાવ અનુપલબ્ધિપ્રમાણગમ્ય છે, તેથી અભાવની પ્રતીતિ પરોક્ષપ્રતીતિ છે. વેદાન્તપરિભાષાકાર અનુપલબ્ધિપ્રમાણ દ્વારા અભાવનું પ્રત્યક્ષ સ્વીકારે છે પણ તે નૈયાયિકને અનુસરી આવો સ્વીકાર કરે છે. પરંતુ એ અદ્વૈતવેદાન્તનો સિદ્ધાંત નથી એ અમે પહેલાં જણાવી ગયા છીએ. અદ્વૈતવેદાન્ત અનુસાર અનુપલબ્ધિપ્રમાણ દ્વારા પરોક્ષ જ્ઞાન જ થાય, પ્રત્યક્ષ જ્ઞાન થાય નહિ. અભાવના પરોક્ષ જ્ઞાનમાં અનુપલબ્ધિ કરણ હોય છે, ઇન્દ્રિય કરણ હોતી નથી. ઇન્દ્રિયકરણક અભાવપ્રત્યક્ષ મીમાંસકો સ્વીકારતા નથી. અભાવના પરોક્ષ જ્ઞાનમાં જે અનુપલબ્ધિને કરણ ગણવામાં આવી છે તે અનુપલબ્ધિ શું જ્ઞાત થઈને કરણ બને છે કે અજ્ઞાત રહીને સ્વરૂપસત્તામાત્રથી કરણ બને છે ? અનુપલબ્ધિ જ્ઞાત થઈ કરણ બને તો અનવસ્થાદોષ આવે, કારણ કે અનુપલબ્ધિ પોતે જ ઉપલબ્ધિનો અભાવ છે, આ ઉપલબ્ધિનો અભાવ પણ ઉપલબ્ધિની અનુપલબ્ધિ દ્વારા ગૃહીત થાય, અને આ અનુપલબ્ધિ પણ ઉપલબ્ધિની અનુપલબ્ધિ દ્વારા ગૃહીત થાય, આમ અનવસ્થાદોષ આવી પડે જ. ન્યાયકુસુમાંજલિ ત્રીજા સ્તબકમાં ઉદયનાચાર્યે જ્ઞાત અનુપલબ્ધિની કરણતાના પક્ષમાં આ અનવસ્થાદોષ દેખાડ્યો છે.[૧૫] જો અજ્ઞાત અનુપલબ્ધિ (સ્વરૂપસત્તામાત્રથી) અભાવપ્રતીતિનું કરણ હોય તો અભાવપ્રતીતિ પ્રત્યક્ષ બની જવાની આપત્તિ આવે, કારણ કે અજ્ઞાતકરણક પ્રતીતિઓ પ્રત્યક્ષ જ હોય છે. વળી, અનુપલબ્ધિકરણક અભાવપ્રતીતિની પરોક્ષતા, જે મીમાંસક સિદ્ધાંત છે, તેનો ભંગ થાય. ઉદયનાચાર્યની આપત્તિનો ઉત્તર મીમાંસકે આપ્યો નથી પણ અદ્વૈતવેદાન્તી તો જ્ઞાત અનુપલબ્ધિને અભાવના પરોક્ષ જ્ઞાનનું કરણ ગણે છે. તેમાં ઉદયનાચાર્યે દર્શાવેલો અનવસ્થાદોષ અદ્વૈતવેદાન્તીના મતમાં આવી શકતો નથી, કારણ કે અદ્વૈતવેદાન્તીના મતમાં અનુપલબ્ધિના જ્ઞાનને માટે બીજી અનુપલબ્ધિ સ્વીકારવાની જરૂર નથી, જરૂર હોય તો અનવસ્થાદોષ આવે. અનુપલબ્ધિ એ ઉપલબ્ધિનો અભાવ છે. આ અભાવની પ્રતિયોગી ઉપલબ્ધિ અવશ્યપણે કોઈ ને કોઈ વિષયનિરૂપિત હોય જ. નિર્વિષયક ઉપલબ્ધિ સંભવતી નથી. તેથી ઉપલબ્ધિના વિષયવિષયક (અર્થાત્ ઉપલબ્ધિના વિષયનું આવરક) ભાવભૂત અજ્ઞાન જે સાક્ષિસિદ્ધ છે, તે જ સાક્ષિસિદ્ધ વિષયાવરક ભાવભૂત અજ્ઞાન દ્વારા વિષયની ઉપલબ્ધિના અભાવની અનુમિતિ થાય છે. તદ્વિષયક અજ્ઞાન તદ્વિષયક જ્ઞાનાભાવ વ્યાપ્ય છે. તેથી સર્વત્ર અદ્વૈતવેદાન્તીઓના મતે સાક્ષિસિદ્ધ ભાવભૂત અજ્ઞાન દ્વારા જ્ઞાનાભાવની અનુમિતિ થાય છે. આ રીતે અનુમિત જ્ઞાનાભાવ જ જ્ઞાત અનુપલબ્ધિ છે. આ જ્ઞાત અનુપલબ્ધિરૂપ કરણ દ્વારા ઉપલબ્ધિના વિષયનો અભાવ પ્રમિત થાય છે. આ પ્રમિતિ પરોક્ષ પ્રમિતિ છે, પ્રત્યક્ષ પ્રમિતિ નથી. ઘટની અનુપલબ્ધિરૂપ પ્રમાણ દ્વારા ઘટનો અભાવ પ્રમિત થાય છે. પ્રમિતિનો અભાવ પ્રમેયાભાવના જ્ઞાનનું કારણ છે. ઉપલબ્ધિના અભાવરૂપ પ્રમાણ દ્વારા ઉપલભ્યમાન વિષયના અભાવની પ્રમિતિ ઉત્પન્ન થાય છે. ઘટની અનુપલબ્ધિ ઘટાભાવની ગ્રાહક છે. ઘટાનુપલબ્ધિ પણ જ્ઞાત થઈને જ ઘટાભાવવિષયક પરોક્ષ પ્રમિતિની જનક બને છે. ઘટાનુપલબ્ધિ જ્ઞાત કેવી રીતે થાય

છે ? ઘટાનુપલબ્ધિ ઘટવિષયક અજ્ઞાન દ્વારા અનુમિત થાય છે અને આ ઘટવિષયક અજ્ઞાન સાક્ષિસિદ્ધ છે. સાક્ષિસિદ્ધ અજ્ઞાન દ્વારા અનુમિત અનુપલબ્ધિ ઘટાભાવવિષયક પરોક્ષ પ્રમિતિની જનક છે. ઘટાભાવવિષયક પ્રમિતિ ઇન્દ્રિયજન્ય નથી, ઇન્દ્રિયની સાથે અભાવનો કોઈ પણ સન્નિકર્ષ નથી. વિશેષણતા અને વિશેષ્યતા એ કોઈ સન્નિકર્ષ નથી.

'ઘટાભાવવાળું ભૂતલ' (= 'घटाभाववद् भूतलम्') આવા ચાક્ષુષ પ્રત્યક્ષમાં ચક્ષુની સાથે ઘટાભાવનો સન્નિકર્ષ કયો છે એનું નિરૂપણ કરતી વખતે ઉદ્યોતકર વગેરે નૈયાયિકો કહે છે કે ચક્ષુરિન્દ્રિયની સાથે ભૂતલનો સંયોગસન્નિકર્ષ છે અને ઘટાભાવ ચક્ષુસન્નિકૃષ્ટ ભૂતલનું વિશેષણ છે, તેથી ઘટાભાવની સાથે ચક્ષુનો ચક્ષુસંયુક્તવિશેષણતાસન્નિકર્ષ છે. 'ભૂતલે ઘટાભાવ' (='भूतले घटाभावः') એવા ચાક્ષુષ પ્રત્યક્ષમાં ચક્ષુસંયુક્ત ભૂતલ છે અને ઘટાભાવ ભૂતલનું વિશેષ્ય છે. તેથી અહીં ચક્ષુસંયુક્તવિશેષ્યતારૂપ સન્નિકર્ષ ચક્ષુનો ઘટાભાવ સાથે છે. આમ નૈયાયિકો ઇન્દ્રિયસંબદ્ધ વિશેષણતા કે વિશેષ્યતાને જ ઇન્દ્રિયની સાથે અભાવનો સન્નિકર્ષ ગણે છે. અહીં પ્રશ્ન એ થાય છે કે ભૂતલાદિનિષ્ઠ ઘટાભાવમાં જે વિશેષણતા કે વિશેષ્યતા સ્વીકારવામાં આવી છે તે વિશેષણતા કે વિશેષ્યતા કયા સંબંધથી અવચ્છિન્ન છે ? બે સંબદ્ધ વસ્તુમાંથી એક વિશેષણ અને બીજી વિશેષ્ય હોય છે. અસમ્બદ્ધ બે વસ્તુઓ વચ્ચે વિશેષણવિશેષ્યભાવ પ્રતીત થઈ શકે નહિ. અસમ્બદ્ધ વસ્તુ પણ જો વિશેષણ તરીકે પ્રતીત થાય તો જગતની બધી વસ્તુઓ બધી વસ્તુઓના વિશેષણરૂપે પ્રતીત થાય. ભૂતલ સાથે ઘટાભાવનો સંબંધ શો છે એ નિરૂપવું જરૂરી છે. 'દંડવાળો પુરુષ' (= 'दण्डवान् पुरुषः') એવી પ્રતીતિમાં દંડ વિશેષણરૂપે અને પુરુષ વિશેષ્યરૂપે પ્રતીત થાય છે. દંડ અને પુરુષ વચ્ચે સંયોગસંબંધ છે એટલે એવી પ્રતીતિ થાય છે. અસંયુક્ત દંડ અને પુરુષ વિશેષણવિશેષ્યભાવે પ્રતીત થઈ શકે નહિ. તેથી, પ્રસ્તુતમાં ભૂતલની સાથે ઘટાભાવના સંબંધનું નિરૂપણ કરવું જરૂરી છે. નૈયાયિકો અહીં સ્વરૂપસંબંધ સ્વીકારે છે. આ 'સ્વરૂપ'નો અર્થ શો છે ? સ્વ અને રૂપ એ બે શબ્દો દ્વારા શું જણાવાયું છે ? વન્ધ્યાપુત્રાદિ અલીક વસ્તુ નિઃસ્વરૂપ છે. તેના સિવાય સકલ વસ્તુ સસ્વરૂપ છે. વસ્તુમાત્ર 'સ્વ' શબ્દગ્રાહ્ય છે અને વસ્તુમાત્રને કોઈ ને કોઈ રૂપ હોય છે. ભૂતલને પણ સ્વરૂપ છે અને ઘટાભાવને પણ સ્વરૂપ છે. તેથી 'ઘટાભાવવાળું ભૂતલ' કહેતાં બેય સ્વરૂપ પ્રતીત થાય. પણ ભૂતલનું સ્વરૂપ ભૂતલમાં જ છે અને ઘટાભાવનું સ્વરૂપ ઘટાભાવમાં જ છે. સંબંધમાત્ર દ્વિષ્ઠ હોય છે, જેમકે સંયોગ, સમવાય, વગેરે. કેવળ એક એક વ્યક્તિનિષ્ઠ સ્વરૂપ કેવી રીતે સંબંધ બની શકે ? ભૂતલે ઘટ હોય કે ન હોય તેથી ભૂતલસ્વરૂપમાં કંઈ જ વ્યત્યય થતો નથી. તેવી જ રીતે, ઘટાભાવ ભૂતલે હોય કે અન્યત્ર તેથી ઘટાભાવના સ્વરૂપમાં પણ કંઈ વ્યત્યય થતો નથી. કોના સ્વરૂપને ભૂતલ અને ઘટાભાવનો સંબંધ ગણી નૈયાયિકો સ્વીકારે છે ? અભાવની સાથે ભૂતલનો સંબંધ સિદ્ધ ન થાય તો ઘટાભાવની વિશેષણતા કે વિશેષ્યતા સિદ્ધ થાય જ કેમ ? અસમ્બદ્ધ તો વિશેષણ કે વિશેષ્ય હોય જ નહિ. આ બધું વિચારીને જ મીમાંસકો અભાવની સાથે ઇન્દ્રિયનો ઇન્દ્રિયસમ્બદ્ધ વિશેષણતારૂપ સન્નિકર્ષ સ્વીકારતા નથી. ઇન્દ્રિય અસન્નિકૃષ્ટ વસ્તુના જ્ઞાનની જનક નથી. તેથી અભાવને ઐન્દ્રિયક જ્ઞાનનો વિષય ન ગણી અનુપલબ્ધિપ્રમાણજન્ય પરોક્ષ જ્ઞાનનો વિષય ગણી તેઓ સ્વીકારે છે. અભાવ ઇન્દ્રિયજન્ય જ્ઞાનનો વિષય બની શકે જ નહિ. આ જ મીમાંસકોનો અભિપ્રાય છે.

આમ મીમાંસકો અભાવની સાથે ઇન્દ્રિયનો સન્નિકર્ષ સ્વીકારતા નથી અને અસન્નિકૃષ્ટ ઇન્દ્રિય પ્રમિતિની જનક બનતી નથી. તેથી મીમાંસકો યોગ્યાનુપલબ્ધિને ઇન્દ્રિયપ્રમાણની સહકારી તરીકે ન સ્વીકારતાં સ્વતંત્ર પ્રમાણ તરીકે સ્વીકારે છે. આ સ્વતંત્ર પ્રમાણરૂપ અનુપલબ્ધિ જ્ઞાત થઈને જ અભાવવિષયક પરોક્ષ પ્રમિતિની જનક બને છે. અજ્ઞાત અનુપલબ્ધિ જો સ્વરૂપસત્તાથી જ અભાવપ્રમિતિની જનક હોય તો અભાવવિષયક પ્રમિતિ પ્રત્યક્ષ બની જવાની આપત્તિ આવે, 'અજ્ઞાતકરણ પ્રમિતિ પ્રત્યક્ષ જ હોય'. આ આપત્તિ ઉદયનાચાર્યે દર્શાવી છે. પરંતુ અદ્વૈતવેદાન્તમાં આ આપત્તિ સંભવતી નથી. વળી, અદ્વૈતવેદાન્તમાં ઘટવિષયક અજ્ઞાન દ્વારા ઘટવિષયક ઉપલબ્ધિનો અભાવ અનુમિત થઈ શકે છે, એમાં અનવસ્થાદોષ પણ આવતો નથી. અદ્વૈતવેદાન્તનું આ રહસ્ય ન જાણનાર વેદાન્તપરિભાષાકારે સ્વેચ્છાનુસાર જે કુકલ્પના કરી છે તે અદ્વૈતવેદાન્તીને સર્વથા અસ્વીકાર્ય છે. અદ્વૈતવેદાન્તના કર્ણધાર પ્રકાશાત્મયતિએ પોતાના વિવરણગ્રંથમાં તદ્દન સ્પષ્ટ કહ્યું છે કે અભાવનું પ્રત્યક્ષ થઈ શકે નહિ, અભાવ પરોક્ષપ્રમિતિનો વિષય છે.[૧૬]

અજ્ઞાન સાક્ષી દ્વારા પ્રત્યક્ષ થાય છે. અજ્ઞાન જો જ્ઞાનાભાવ હોત તો અજ્ઞાનનું પ્રત્યક્ષ થઈ શકત નહિ. અભાવ તો અનુપલબ્ધિપ્રમાણ ગમ્ય છે, તેથી અભાવ પરોક્ષપ્રમિતિનો વિષય છે. પૂર્વમીમાંસક પણ અભાવને પરોક્ષપ્રમિતિનો વિષય ગણે છે, અભાવનું પ્રત્યક્ષ તેઓ પણ સ્વીકારતા નથી. નૈયાયિકો સ્વસિદ્ધાંત અનુસાર અભાવનું પ્રત્યક્ષ સ્વીકારે છે, એ તેમના મતે સંગત છે. પરંતુ અદ્વૈતવેદાન્તી અને મીમાંસક ન્યાયમતનું અનુસરણ કરે તો તેમને અપસિદ્ધાંતરૂપ નિગ્રહસ્થાન અવશ્ય આવી પડે. અલબત્ત, જેઓ નિગ્રહસ્થાનનો ભય રાખતા ન હોય તેઓ સ્વસિદ્ધાન્તને અસંગત જેમ ફાવે તેમ બોલી શકે.

અદ્વૈતવેદાન્તીના મતે હાથીના અભાવનું જ્ઞાન હાથીની અનુપલબ્ધિ દ્વારા થાય છે અને અનુપલબ્ધિનું જ્ઞાન સાક્ષિસિદ્ધ ભાવરૂપ અજ્ઞાન દ્વારા થાય છે. આ ભાવરૂપ અજ્ઞાન જેનું લિંગ (હેતુ) છે એ અનુપલબ્ધિની અનુમિતિ કેવી રીતે થાય છે એ દેખાડવા માટે અદ્વૈતસિદ્ધિકારે નીચે મુજબ કહ્યું છે: પૂર્વકાળે અર્થાત્ સવારે હું (પક્ષ) હસ્તિજ્ઞાનાભાવવાન્ (સાધ્ય) હતો કારણ કે ત્યારે હું હસ્તિઅજ્ઞાનવાળો હતો (હેતુ). હાથીવિષયક અજ્ઞાન હતું માટે હું હાથીવિષયક જ્ઞાનાભાવવાળો હતો. હસ્તિજ્ઞાનાભાવનું વ્યાપ્ય છે હાથીવિષયક ભાવભૂત અજ્ઞાન. આ અનુમાન કેવલવ્યતિરેકી છે. આ અનુમાનમાં અન્વયી દૃષ્ટાંત સંભવતું ન હોઈ, અન્વયવ્યાપ્તિનું ગ્રહણ શક્ય નથી. તેથી વ્યતિરેકી દૃષ્ટાંત દ્વારા વ્યતિરેકવ્યાપ્તિ ગૃહીત થાય છે અને તજ્જન્ય આ વ્યતિરેકાનુમાન છે એમ સમજવું જોઈએ. તેથી પ્રદર્શિત અનુમાનપ્રયોગમાં "यन्नैवं तन्नैवं" એવી વ્યતિરેકવ્યાપ્તિ દર્શાવવામાં આવી છે. જે સમયે મારામાં સાધ્ય (વ્યાપક હસ્તિજ્ઞાનાભાવ) નથી તે સમયે મારામાં વ્યાપ્ય હેતુ (હાથીવિષયક અજ્ઞાન) પણ નથી. જ્યારે મારામાં હાથીવિષયક જ્ઞાન છે ત્યારે મારામાં હાથીવિષયક અજ્ઞાન નથી. તેથી જ અદ્વૈતસિદ્ધિકાર "यथा गजज्ञानवान् अहम्" એ દૃષ્ટાંત દ્વારા વ્યતિરેકવ્યાપ્તિગ્રહણનું સ્થળ દર્શાવે છે, એટલે કે જે સમયે મારામાં ગજજ્ઞાનાભાવનો અભાવ (અર્થાત્ ગજજ્ઞાન) હોય તે સમયે મારામાં ગજવિષયક અજ્ઞાન હોય નહિ. સાધ્યાભાવના વ્યાપક હેત્વભાવનું પ્રતિયોગિત્વ હેતુમાં હોઈ, હેતુમાં વ્યતિરેકવ્યાપ્તિ જ છે એમ સમજવું. પ્રદર્શિત પ્રતિયોગિત્વ જ વ્યતિરેકવ્યાપ્તિ છે. અદ્વૈતવેદાન્તીના

મતે આ રીતે સર્વત્ર જ્ઞાનાભાવના વ્યાપ્ય ભાવભૂત અજ્ઞાન દ્વારા જ્ઞાનાભાવનું અનુમાન થાય છે. ભાવભૂત અજ્ઞાન જ જ્ઞાનાભાવનું અનુમાપક છે. સુષુપ્તિમાં અજ્ઞાન સાક્ષિસિદ્ધ હોવાથી સાક્ષિસિદ્ધ અજ્ઞાન દ્વારા જ જ્ઞાનાભાવની અનુમિતિ થઈ શકે છે. ભાવરૂપ અજ્ઞાનનો સ્વીકાર ન કરવામાં આવે તો સુષુપ્તિમાં જ્ઞાનાભાવ હતો એવું અનુમાન અસંભવ બની જાય. "न किञ्चिदवेदिषम् (હું કંઈ જાણતો ન હતો") એવા પરામર્શથી સિદ્ધ સૌષુપ્તપ્રત્યક્ષ ભાવરૂપ અજ્ઞાનવિષયક છે.[૧૭]

અદ્વૈતવેદાન્તીને અહીં ન્યાયામૃતકાર નીચે પ્રમાણે આપત્તિ આપે છે. સુપ્તોત્થિત પુરુષને સુષુપ્તિકાલીન જ્ઞાનાભાવનું અનુમાન કરવા માટે જ્ઞાનવિરોધી ભાવભૂત અજ્ઞાન-અવશ્ય સ્વીકારવું જોઈએ, જો જ્ઞાનવિરોધી અજ્ઞાન ન સ્વીકારીએ તો સુપ્તોસ્થિત પુરુષને સુષુપ્તિકાલીન જ્ઞાનાભાવની અનુમિતિ થઈ શકે નહિ – આ જ જો અદ્વૈતવેદાન્તીનો મત હોય તો સુષુપ્તિકાળે પુરુષને જેમ જ્ઞાનાભાવ હોય છે તેમ રાગનો (ઇચ્છાનો) અભાવ પણ હોય છે. આ રાગાભાવનું અનુમાન કરવા માટે રાગવિરોધી દ્વેષ પણ સુષુપ્ત પુરુષમાં સ્વીકારવો પડે. જેમ જ્ઞાનવિરોધી અજ્ઞાન દ્વારા જ જ્ઞાનાભાવનું અનુમાન થાય છે, તેમ રાગવિરોધી દ્વેષ દ્વારા જ રાગાભાવનું અનુમાન કરવું પડે. વિરોધી પદાર્થનો (અહીં દ્વેષનો) અનુભવ ન થયો હોય તો અપર વિરોધી પદાર્થના (અહીં રાગના) અભાવની અનુમિતિ કેવી રીતે થાય ? પરસ્પરવિરોધી બે પદાર્થોમાંથી એક વિરોધી પદાર્થના અનુભવ દ્વારા બીજા વિરોધી પદાર્થના અભાવની અનુમિતિ થાય છે. એક વિરોધી પદાર્થનો અનુભવ ન હોય તો બીજા વિરોધી પદાર્થના અભાવની અનુમિતિ થઈ શકે નહિ એ અદ્વૈતવેદાન્તીનો મત છે. તેથી સુષુપ્ત પુરુષમાં રાગાભાવની અનુમિતિ કરવા માટે સુષુપ્ત પુરુષમાં રાગવિરોધી દ્વેષનો અનુભવ સ્વીકારવો પડે. આમ સુષુપ્ત પુરુષમાં દ્વેષનો અનુભવ હોય છે એ સ્વીકારવું પડે. પરંતુ સુષુપ્ત પુરુષમાં દ્વેષનો અનુભવ હોય છે એ તો વિરુદ્ધ વાત છે.[૧૮]

આની સામે અદ્વૈતસિદ્ધિકારનો ઉત્તર નીચે મુજબ છે. ન્યાયામૃતકારે આમ કહેવું યોગ્ય નથી, કારણ કે રાગ અને દ્વેષ જ્ઞાનજન્ય છે. અજ્ઞાત વિષય પ્રતિ રાગ-દ્વેષ થતા નથી. જેને જે વિષયનું જ્ઞાન ન હોય તેને તે વિષય પ્રતિ રાગ કે દ્વેષ થઈ શકે નહિ. ભાવરૂપ અજ્ઞાન જેમ જ્ઞાનાભાવનું વ્યાપ્ય છે તેમ રાગાભાવનું પણ વ્યાપ્ય છે. જે સમયે ભાવરૂપ અજ્ઞાન હોય તે સમયે જેમ જ્ઞાનનો અભાવ ભાવરૂપ અજ્ઞાન દ્વારા અનુમિત થાય તેમ રાગનો અભાવ પણ ભાવરૂપ અજ્ઞાન દ્વારા અનુમિત થાય. તેથી સુષુપ્તિકાલીન રાગાભાવનું અનુમાન કરવા માટે રાગવિરોધી દ્વેષ સ્વીકારવાની જરૂર નથી. સાક્ષિસિદ્ધ ભાવરૂપ અજ્ઞાન દ્વારા જેમ સુષુપ્તિકાલીન જ્ઞાનાભાવની અનુમિતિ થાય છે તેમ સુષુપ્તિકાલીન રાગાભાવની પણ અનુમિતિ થઈ શકે છે. અથવા સુપ્તોત્થિત પુરુષને 'न किञ्चिदवेदिषम्' એવો જે પરામર્શ થાય છે તે પરામર્શ દ્વારા સુષુપ્તિકાલીન સાક્ષિપ્રત્યક્ષસિદ્ધ ભાવરૂપ અજ્ઞાન જ્ઞાનાભાવનું અનુમાપક બને છે. અને આ અનુમિત જ્ઞાનાભાવ રાગાભાવનો અનુમાપક બને છે. જ્ઞાનાભાવ રાગાભાવનો વ્યાપ્ય છે. જ્ઞાન રાગનું જનક હોઈ જ્ઞાન રાગનું વ્યાપક છે અને રાગ જ્ઞાનનું વ્યાપ્ય છે. વ્યાપકાભાવ વ્યાપ્યાભાવનું વ્યાપ્ય હોય છે અને વ્યાપ્યાભાવ વ્યાપકાભાવનું વ્યાપક હોય છે. તેથી વ્યાપકાભાવ દ્વારા વ્યાપ્યાભાવની અનુમિતિ થઈ શકે. આમ સુષુપ્તિકાલીન રાગાભાવનું અનુમાપક ભાવરૂપ અજ્ઞાન અથવા જ્ઞાનાભાવ બની શકે છે. એટલે સુષુપ્તિકાળે રાગવિરોધી દ્વેષ

માનવાની કોઈ જ જરૂર નથી. ભાવરૂપ અજ્ઞાન અને જ્ઞાનાભાવ બંને રાગના વિરોધી છે. તેથી રાગવિરોધી ભાવરૂપ અજ્ઞાન દ્વારા કે જ્ઞાનાભાવ દ્વારા રાગાભાવની અનુમિતિ થઈ શકે. સુપ્તોત્થિત પુરુષને સુષુપ્તિકાલીન રાગાભાવની અનુમિતિ માટે રાગવિરોધી દ્વેષને સુષુપ્તિકાળે સ્વીકારવાની જરૂર નથી.[૧૯]

ન્યાયામૃતકાર એક નવી આપત્તિ આપે છે. તે કહે છે કે અદ્વૈતવેદાન્તીના મતે ભાવરૂપ અજ્ઞાન તેની જ્ઞાનવિરોધિતાને કારણે જ્ઞાનાભાવનું અનુમાપક છે; જે વિષયનું અજ્ઞાન હોય છે તે જ વિષયનો જ્ઞાનાભાવ હોય છે કારણ કે અજ્ઞાન જ્ઞાનનું વિરોધી છે; બે વિરોધીઓમાંથી એક હોય તો બીજો વિરોધી ન હોય. અદ્વૈતવેદાન્તીના આ મતમાં પ્રશ્ન ઊઠે છે કે જે વસ્તુનું અપરોક્ષ જ્ઞાન છે અને સાથે સાથે પરોક્ષ જ્ઞાન નથી તેવા સ્થળે પરોક્ષ જ્ઞાનના અભાવનું અનુમાન કેવી રીતે થશે ? પ્રત્યક્ષ જ્ઞાન છે એટલે તે વિષયનું ભાવરૂપ અજ્ઞાન હોઈ શકે નહિ, કારણ કે પ્રત્યક્ષ જ્ઞાન અજ્ઞાનનું વિરોધી છે. પરંતુ અજ્ઞાનને તો જ્ઞાનાભાવનું અદ્વૈતવેદાન્તીએ અનુમાપક ગણ્યું છે. જે વસ્તુનું પ્રત્યક્ષ જ્ઞાન હોય તે વસ્તુનું ભાવરૂપ અજ્ઞાન હોય જ નહિ. વસ્તુવિષયક ભાવરૂપ અજ્ઞાન હોય જ નહિ તો તે ભાવરૂપ અજ્ઞાન દ્વારા તે જ વસ્તુવિષયક પરોક્ષ જ્ઞાનનો અભાવ અસિદ્ધ જ રહે. તે સ્થળે પરોક્ષજ્ઞાનના અભાવનું સાધક કોઈ પણ પ્રમાણ નથી. તેથી પરોક્ષ જ્ઞાનનો અભાવ સર્વથા અસિદ્ધ થઈ પડે.[૨૦]

અદ્વૈતસિદ્ધિકાર આનો ઉત્તર નીચે પ્રમાણે આપે છે. પરોક્ષ જ્ઞાનનો અભાવ સર્વથા અસિદ્ધ થઈ પડતો નથી. પરોક્ષ જ્ઞાનની સામગ્રીના અભાવને આધારે જ પરોક્ષ જ્ઞાનના અભાવની અનુમિતિ થઈ શકે છે. જો કહેવામાં આવે કે પરોક્ષ જ્ઞાનની સામગ્રીના અભાવને આધારે પરોક્ષ જ્ઞાનના અભાવની અનુમિતિ માનતાં તો પૂર્વવત્ અન્યોન્યાશ્રય દોષ આવે, પરોક્ષ જ્ઞાનનો અભાવ સિદ્ધ થતાં તે દ્વારા પરોક્ષ જ્ઞાનની સામગ્રીનો અભાવ સિદ્ધ (અનુમિત) થાય અને પરોક્ષ જ્ઞાનની સામગ્રીનો અભાવ સિદ્ધ થતાં તે દ્વારા પરોક્ષ જ્ઞાનનો અભાવ સિદ્ધ (અનુમિત) થાય, આમ પ્રસ્તુત અનુમિતિ અન્યોન્યાશ્રયદોષથી દૂષિત હોઈ ઘટી શકે નહિ – તો અદ્વૈતવેદાન્તી કહે છે કે આ રીતનો અન્યોન્યાશ્રયદોષ પ્રકૃત સ્થળે આવતો નથી. પરોક્ષ જ્ઞાનના અભાવ દ્વારા સામગ્રીના અભાવની અનુમિતિ અને સામગ્રીના અભાવની અનુમિતિ દ્વારા પરોક્ષ જ્ઞાનના અભાવની અનુમિતિ – આવા અન્યોન્યાશ્રયદોષનો પ્રસંગ અહીં નથી. કેમ ? જ્ઞાનસામગ્રીના અભાવને આધારે જ્ઞાનાભાવનું અનુમાન કરવામાં આવે તો અન્યોન્યાશ્રયદોષ આવે એમ અમે પહેલાં જણાવી ગયા છીએ, પરંતુ પરોક્ષ જ્ઞાનની સામગ્રીના અભાવને આધારે પરોક્ષ જ્ઞાનના અભાવની અનુમિતિમાં અન્યોન્યાશ્રયદોષ આવતો નથી કારણ કે પરોક્ષ જ્ઞાનની સામગ્રી છે જ્ઞાયમાન શબ્દ, જ્ઞાયમાન લિંગ, વગેરે અને આ શબ્દ, લિંગ, વગેરે ઉપલબ્ધિયોગ્ય વસ્તુઓ હોઈ યોગ્યાનુપલબ્ધિ દ્વારા તેમના અભાવનો નિશ્ચય થઈ શકે છે. ઉપલબ્ધિયોગ્ય શબ્દાદિનો અભાવ જ પરોક્ષ જ્ઞાનની સામગ્રીનો અભાવ છે, અને તે સામગ્રીના અભાવ દ્વારા પરોક્ષ જ્ઞાનના અભાવની અનુમિતિ થઈ શકે. પરોક્ષ જ્ઞાનની સામગ્રીના અભાવનો નિશ્ચય કરવા માટે પરોક્ષ જ્ઞાનના અભાવનો નિશ્ચય અપેક્ષિત નથી. ફલાભાવ દ્વારા સામગ્રીના અભાવનો નિશ્ચય કરવાનો નથી. પરંતુ યોગ્યાનુપલબ્ધિ દ્વારા જ પરોક્ષ જ્ઞાનની સામગ્રીના અભાવનો નિશ્ચય કરવાનો છે. તેથી પ્રસ્તુત સ્થળે અન્યોન્યાભાવદોષને અવકાશ જ નથી.[૨૧]

જ્ઞાનસામગ્રીના સુષુપ્તિકાલીન અભાવનો નિશ્ચય સુષુપ્તિકાલીન જ્ઞાનાભાવના નિશ્ચય વિના સંભવે નહિ. જ્ઞાનાભાવ દ્વારા જ જ્ઞાનસામગ્રીનો અભાવ અનુમિત થાય છે. અતીન્દ્રિય ઇન્દ્રિય, વગેરેથી ઘટિત જ્ઞાનસામગ્રીનો સુષુપ્તિકાળે અભાવ હતો એવો નિશ્ચય ફલાભાવના નિશ્ચય વિના થઈ શકે નહિ. ફલાભાવનું જ્ઞાન ન થયું હોય તો જ્ઞાનસામગ્રીના અભાવનો નિશ્ચય થઈ શકે નહિ. તેથી અમે અદ્વૈતવેદાન્તીઓ આ સ્થળે અન્યોન્યાશ્રયદોષ દર્શાવીએ છીએ.[૨૨] સુષુપ્તિકાળે જે જ્ઞાનાભાવ જે પુરુષને હતો તે જ્ઞાનાભાવનું અનુમાન તે જ પુરુષ જાગીને કરે છે. કેવી રીતે સુપ્તોત્થિત પુરુષ સુષુપ્તિકાલીન જ્ઞાનાભાવનું અનુમાન કરે છે તે દેખાડવામાં આવ્યું છે અને તેનું ખંડન કરવામાં આવ્યું છે. એવો કોઈ પણ હેતુ નથી જેના દ્વારા સુપ્તોત્થિત પુરુષ સુષુપ્તિકાલીન જ્ઞાનાભાવનું અનુમાન કરી શકે. તેથી સુપ્તોત્થિત પુરુષનું સુષુપ્તિકાલીન જ્ઞાનાભાવનું અનુમાન સર્વથા અસંગત છે. ભાવરૂપ અજ્ઞાન દ્વારા જ જ્ઞાનાભાવનું અનુમાન કરી શકાય. અજ્ઞાન દ્વારા જ્ઞાનાભાવની અનુમિતિ થઈ શકતી હોવા છતાં પણ ભાવરૂપ અજ્ઞાન જો ન સ્વીકારવામાં આવે તો અન્ય કોઈ પણ હેતુ દ્વારા સુષુપ્તકાલીન જ્ઞાનાભાવની અનુમિતિ થઈ શકે નહિ. તેથી સુષુપ્તિકાલીન જ્ઞાનાભાવનું અનુમાન કરવા માટે ભાવરૂપ અજ્ઞાન અવશ્યં સ્વીકારવું જોઈએ. જેઓ સુષુપ્તિકાલીન જ્ઞાનાભાવનું અનુમાન કરવા પ્રયાસ કરે છે તેમણે પણ બાધ્ય થઈને ન છૂટકે ભાવરૂપ અજ્ઞાન સ્વીકારવું જ જોઈએ. વસ્તુતઃ વાત એમ છે કે સુપ્તોત્થિત પુરુષને લિંગ, વ્યાપ્તિ, વગેરેનું પ્રતિસંધાન ન હોવાને કારણે જ "न किञ्चिदवेदिषम्" એવો પરામર્શ થાય છે એ સર્વાનુભવસિદ્ધ છે. તેથી, આવા આ પરામર્શ દ્વારા સુષુપ્તિકાલીન જ્ઞાનાભાવનું અનુમાન કરવાનો પ્રયાસ કેવલ કુપ્રયાસમાત્ર છે.[૨૩]

ન્યાયામૃતકાર અદ્વૈતવેદાન્તના મતનું ખંડન કરતાં નીચે પ્રમાણે જણાવે છે. સુષુપ્તોત્થિત પુરુષનો 'न किञ्चिदवेदिषम्' એવો પરામર્શ સુષુપ્તિકાળે અનુભવેલ ભાવરૂપ અજ્ઞાનની સ્મૃતિ છે, સુપ્તોત્થિત પુરુષને આ સ્મરણ દ્વારા સૌષુપ્ત ભાવરૂપ અજ્ઞાનનો અનુભવ સિદ્ધ થાય છે, ભાવરૂપ અજ્ઞાનના અનુભવ વિના ભાવરૂપ અજ્ઞાનનું સ્મરણ થઈ શકે નહિ, આ મુજબ અદ્વૈતવેદાન્તી કહે છે. પરંતુ તેમનું આમ કહેવું નિતાન્ત અસંગત છે કારણ કે 'न किञ्चिदवेदिषम्' એવું સ્મરણ સુપ્તોત્થિત પુરુષને થતું હોવાથી સ્મરણના જનક સંસ્કારનો સ્વીકાર કરવો જોઈએ. સંસ્કાર વિના સ્મરણ થઈ શકે નહિ. સૌષુપ્ત અજ્ઞાનાનુભવ સાક્ષિપ્રત્યક્ષરૂપ છે અને સાક્ષી અવિનાશી ચૈતન્ય વસ્તુ છે. અજ્ઞાન પણ અનાદિ અને તત્ત્વજ્ઞાનનાશ્ય છે. સુપ્તોત્થિત પુરુષને અજ્ઞાન અને અજ્ઞાનનો અનુભવ બંને વિદ્યમાન જ રહ્યાં છે, વિષય અને જ્ઞાન એ બેમાંથી કોઈનો પણ નાશ થતો નથી. વિદ્યમાન અવિનાશી જ્ઞાન (સાક્ષિપ્રત્યક્ષ) સંસ્કારનું જનક બની શકતું નથી. વિષય (અજ્ઞાન) પણ વિનષ્ટ થતો નથી. તેથી વિષયવિશિષ્ટરૂપે જ્ઞાન નાશ પામ્યું છે એમ કહી શકાય નહિ. પરિણામે, અવિનાશી જ્ઞાનથી સંસ્કાર ઉત્પન્ન થઈ શકતા ન હોઈ, સંસ્કારજન્ય સ્મૃતિ સુપ્તોત્થિત પુરુષને થાય જ કેવી રીતે ?[૨૪]

આના ઉત્તરમાં અદ્વૈતસિદ્ધિકાર કહે છે કે આ સાક્ષી શુદ્ધ ચૈતન્યમાત્ર નથી. અવિદ્યાવૃત્તિમાં પ્રતિબિંબિત ચૈતન્યને સાક્ષી કહેવામાં આવે છે. જે અજ્ઞાન સાક્ષિભાસ્ય છે તે અજ્ઞાન એટલે અજ્ઞાનવિષયક અજ્ઞાનની વૃત્તિ. અજ્ઞાનવિષયક અજ્ઞાનની વૃત્તિમાં પ્રતિબિંબિત ચૈતન્ય જ અહીં સાક્ષિચૈતન્ય છે. અજ્ઞાનવિષયક અજ્ઞાનવૃત્તિમાં પ્રતિબિંબિત સાક્ષિચૈતન્ય દ્વારા જ અજ્ઞાન

ભાસ્ય છે. અજ્ઞાનવિષયક અજ્ઞાનવૃત્તિ જન્ય વસ્તુ છે. સુષુપ્તિકાલે આ અજ્ઞાનવૃત્તિ વિદ્યમાન હોવા છતાં સુષુપ્તિ પછી તેનો નાશ થઈ જાય છે, અજ્ઞાનવૃત્તિ સંસ્કાર પેદા કરી નાશ પામે છે. આમ સંસ્કારની અનુપપત્તિ નથી. અને સંસ્કાર હોવાથી સુપ્તોત્થિત પુરુષને સ્મરણ પણ થઈ શકે.[૨૫]

અહીં ન્યાયામૃતકાર નીચે મુજબ આપત્તિ આપે છે. અદ્વૈતવેદાન્તીઓ અજ્ઞાનને અજ્ઞાનવૃત્તિવેદ્ય કહી સ્વીકારે છે, કેવળ ચૈતન્યવેદ્ય કહી સ્વીકારતા નથી. જો અજ્ઞાન ચિન્માત્રવેદ્ય હોય તો સર્વદા જ અજ્ઞાનનો પ્રકાશ ઘટે કારણ કે ચૈતન્ય નિત્ય વસ્તુ છે, સર્વદા વિદ્યમાન છે. અદ્વૈતવેદાન્તી અજ્ઞાનને અજ્ઞાનવૃત્તિવેદ્ય ગણે છે. અજ્ઞાનવૃત્તિ જન્ય છે, તેથી તે ક્યારેક હોય છે અને ક્યારેક હોતી નથી. આ અજ્ઞાનવૃત્તિ સ્વકારણજન્ય હોય છે. તેથી જાગ્રત્કાળે જ્યારે પણ અજ્ઞાનવિષયક અજ્ઞાનવૃત્તિ ન હોય ત્યારે અજ્ઞાન વેદ્ય થતું નથી. પરિણામે, અજ્ઞાનવિષયક સંદેહ કે ભ્રમની આપત્તિ આવે. જો અજ્ઞાનને શુદ્ધચિન્માત્રવેદ્ય ગણવામાં આવે તો આ આપત્તિ આવે નહિ. પરંતુ અદ્વૈતવેદાન્તી અજ્ઞાનને શુદ્ધચિન્માત્રવેદ્ય માનતા નથી. તેઓ તો અજ્ઞાનને અજ્ઞાનવૃત્તિવેદ્ય ગણે છે. તેથી અજ્ઞાનવૃત્તિના અભાવની દશામાં વેદ્ય અજ્ઞાનનો સંશય કે ભ્રમ અપરિહાર્ય બને છે.[૨૬]

આના ઉત્તરમાં અદ્વૈતસિદ્ધિકાર કહે છે કે અજ્ઞાનવિષયક સંશયાદિ અપ્રસિદ્ધ છે કારણ કે અજ્ઞાન સાક્ષિભાસ્ય છે.[૨૭] સાક્ષિભાસ્ય વસ્તુના વિશેનું અજ્ઞાન અપ્રસિદ્ધ છે. સંશય અને ભ્રમનું ઉપાદાન અજ્ઞાન છે. તેથી ભ્રમોપાદનત્વને જ અજ્ઞાનનું લક્ષણ ગણવામાં આવ્યું છે. અજ્ઞાનવિષયક અજ્ઞાન (અર્થાત્ અજ્ઞાનનું આવરક અજ્ઞાન) અપ્રસિદ્ધ હોઈ, અજ્ઞાનવિષયક સંશય કે ભ્રમ થઈ શકે નહિ. ભ્રમ અને સંશયનો વિષય તેમ જ ભ્રમ અને સંશયના ઉપાદાન એવા અજ્ઞાનનો વિષય એક જ હોય છે, એ નિયમ છે. અજ્ઞાનવિષયક અજ્ઞાન અપ્રસિદ્ધ હોવાથી અજ્ઞાનવિષયક સંશયાદિ પણ અપ્રસિદ્ધ જ છે એટલે અજ્ઞાનવિષયક સંશયાદિ થઈ શકે નહિ. અજ્ઞાન સાક્ષીને અજ્ઞાત હોતું જ નથી. સાક્ષિભાસ્ય વસ્તુમાત્ર જ્યાં સુધી અસ્તિત્વ ધરાવતી હોય ત્યાં સુધી સાક્ષી વડે પ્રકાશમાન જ હોય છે. જેટલો વખત અજ્ઞાન હોય છે તેટલો વખત સાક્ષી વડે પ્રકાશમાન જ હોય છે. સાક્ષિભાસ્ય વસ્તુ જે વખતે સાક્ષી વડે પ્રકાશમાન ન હોય તે વખતે તે વસ્તુ હોતી જ નથી. સાક્ષિભાસ્ય વસ્તુ કોઈ પણ કાળે સાક્ષી વડે અજ્ઞાત હોઈ શકતી નથી. જે વિષયનું અજ્ઞાન અપ્રસિદ્ધ હોય તે વિષયનો સંશય કે ભ્રમ પણ અપ્રસિદ્ધ હોય. ભ્રમ અને સંશયનું ઉપાદાન અજ્ઞાન છે. તેથી અજ્ઞાનવિષયક અજ્ઞાનવૃત્તિ ન હોય તો અજ્ઞાનવિષયક સંદેહાદિ થઈ શકે નહિ. અજ્ઞાનસ્વરૂપ સાક્ષિભાસ્ય છે. પરંતુ અજ્ઞાનનું ભાવત્વ, અનાદિત્વ, વગેરે ધર્મો સાક્ષિભાસ્ય નથી. તેથી અજ્ઞાન ભાવવસ્તુ છે કે નહિ, અજ્ઞાન અનાદિ છે કે નહિ, અને અજ્ઞાન જ્ઞાનનિવર્ત્ય છે કે નહિ એવો સંશય થઈ શકે. અજ્ઞાનના ભાવત્વ, અનાદિત્વ, વગેરે ધર્મો સાક્ષિભાસ્ય નથી પરંતુ પ્રમાણવેદ્ય છે. અજ્ઞાનના અનાદિત્વ, ભાવત્વ વગેરે ધર્મોને પુરવાર કરવા અજ્ઞાનની બાબતમાં અનુમાન વગેરે પ્રમાણ પ્રદર્શિત કરવામાં આવ્યાં છે. પરંતુ અજ્ઞાનની સ્વરૂપસિદ્ધિ માટે અનુમાન વગેરે પ્રમાણો આપવામાં આવ્યાં નથી. સ્વરૂપતઃ અજ્ઞાન સાક્ષિસિદ્ધ છે, પ્રમાણવેદ્ય નથી. જે પ્રમાણવેદ્ય હોય તેની બાબતમાં સંશયાદિ સંભવે. આ સિદ્ધાન્ત વિવરણાચાર્યનો છે, અને આ જ વેદાન્તસિદ્ધાન્ત છે.[૨૮] જો કે કોઈ કોઈ વેદાન્તાચાર્ય

અજ્ઞાનસ્વરૂપ પણ અનુમાનાદિપ્રમાણસિદ્ધ છે એમ કહે છે પરંતુ તે મુખ્ય વેદાન્તસિદ્ધાન્ત નથી. પોતાનું પાંડિત્ય દર્શાવવા જ આવો એકદેશી મત તેમણે દર્શાવ્યો છે. આ વિશે પછી વિશેષ આલોચના કરીશું.

વળી, ન્યાયામૃતકાર આપત્તિ આપે છે કે ભાવરૂપ અજ્ઞાન જેમ સ્વરૂપતઃ સાક્ષિવેદ્ય છે તેમ જ્ઞાનાભાવ પણ સ્વરૂપતઃ સાક્ષિવેદ્ય હોઈ શકે છે. તેથી સુષુપ્તિદશામાં જ્ઞાનાભાવ જ સાક્ષિવેદ્ય છે અને સુષુપ્તિમાં સાક્ષિવેદ્ય જ્ઞાનાભાવનું સ્મરણ સુપ્તોત્થિત પુરુષને થાય છે. આમ 'न किञ्चिदवेदिषम्' એવું સુપ્તોત્થિત પુરુષને થતું સ્મરણ ઘટે છે. તેથી ભાવરૂપ અજ્ઞાન માનવાની કોઈ જ આવશ્યકતા નથી. અજ્ઞાન સ્વરૂપતઃ સાક્ષિવેદ્ય હોઈ શકે છે પણ જ્ઞાનાભાવ સ્વરૂપતઃ સાક્ષિવેદ્ય હોઈ શકે જ નહિ એમ માનવામાં કોઈ તર્ક નથી. જો કે અભાવજ્ઞાન પ્રતિયોગિજ્ઞાનસાપેક્ષ છે, છતાં બધાં અભાવજ્ઞાનો પ્રતિયોગિજ્ઞાનસાપેક્ષ નથી. સપ્રતિયોગિકત્વરૂપે અભાવનું જ્ઞાન ઇચ્છતા હોઈએ તો જ અભાવના જ્ઞાનમાં પ્રતિયોગીનું જ્ઞાન હેતુ તરીકે આવશ્યક છે જ. પરંતુ સ્વરૂપતઃ અભાવનું જ્ઞાન ઇચ્છતા હોઈએ ત્યારે તે અભાવના જ્ઞાનમાં પ્રતિયોગીનું જ્ઞાન હેતુ તરીકે જરૂરી નથી. તેથી સુષુપ્તિમાં પ્રતિયોગીનું જ્ઞાન ન હોવાથી પ્રતિયોગિજ્ઞાનજન્ય જ્ઞાનાભાવનું જ્ઞાન થઈ શકે જ નહિ એમ કહી શકાય નહિ. સ્વરૂપતઃ અભાવના જ્ઞાનમાં પ્રતિયોગિજ્ઞાન હેતુ જ નથી. જો સ્વરૂપતઃ અભાવના જ્ઞાનમાં પણ પ્રતિયોગિજ્ઞાન હેતુ હોત તો 'પ્રમેય' એવા જ્ઞાનમાં અભાવ ભાસમાન થઈ શક્ત નહિ. ભાવ અને અભાવ વસ્તુમાત્ર પ્રમેય છે. 'પ્રમેય' એવા જ્ઞાનમાં ભાવ અને અભાવ વસ્તુમાત્ર સ્વરૂપતઃ ભાસમાન હોય છે. 'પ્રમેય' એવા જ્ઞાનમાં અભાવ સ્વરૂપતઃ ભાસમાન હોવા છતાં સપ્રતિયોગિકત્વરૂપે ભાસમાન નથી. તેથી સુષુપ્તિમાં પ્રતિયોગીનું જ્ઞાન સંભવતું ન હોઈ જ્ઞાનાભાવ સ્વરૂપતઃ ભાસમાન થઈ શકે નહિ, એમ કહી શકાય નહિ. પ્રતિયોગીનું જ્ઞાન ન હોય તો પણ જ્ઞાનાભાવ સ્વરૂપતઃ તો સાક્ષિભાસ્ય સંભવે છે.[૨૯]

આના ઉત્તરમાં અદ્વૈતસિદ્ધિકાર નીચે પ્રમાણે જણાવે છે. ન્યાયામૃતકારની આ વાત અયોગ્ય છે. સાક્ષી દ્વારા સ્વરૂપતઃ અભાવનું ગ્રહણ થઈ શકે નહિ. અભાવ સાક્ષાત્ સાક્ષિવેદ્ય હોતો નથી, હોઈ શકે પણ નહિ. પ્રતિયોગીનું જ્ઞાન થયા વિના જ અભાવ જો સાક્ષાત્ સાક્ષિવેદ્ય હોય તો તે સાક્ષિજ્ઞાનનો આકાર કેવો હોય ? સ્વરૂપતઃ અભાવના જ્ઞાનનો આકાર કેવો હોય ? પ્રતિયોગીનું જ્ઞાન થયા વિના સ્વરૂપતઃ અભાવનું જ્ઞાન જો થાય તો એ અભાવજ્ઞાનનો આકાર થાય ''ન'' એવો. આવો અનુભવ શું કોઈને પણ કદી થાય છે ? પ્રતિયોગીથી અવિશેષિત ''ન'' એવું જ્ઞાન સર્વથા અપ્રસિદ્ધ છે. તેથી સ્વરૂપતઃ અભાવ સાક્ષિવેદ્ય છે એ કેવી રીતે ઘટે ? ''घटः न'' ''पटः न'' એવું અભાવજ્ઞાન પ્રસિદ્ધ છે અને આ અભાવજ્ઞાન તો પ્રતિયોગીજ્ઞાનસાપેક્ષ જ હોય છે. સુષુપ્તિમાં પ્રતિયોગીનું જ્ઞાન સંભવતું ન હોઈ સુષુપ્તિમાં અભાવ સ્વરૂપતઃ સાક્ષિવેદ્ય છે, એમ માનવું કોઈ પણ રીતે યોગ્ય નથી. નૈયાયિકો જે જે સ્થળે અભાવની પ્રત્યક્ષતા સ્વીકારે છે તે તે સ્થળે અદ્વૈતવેદાન્તીઓ અભાવને અનુપલબ્ધિપ્રમાણગમ્ય સ્વીકારે છે અને આ જ મત મીમાંસકોનો પણ છે. સુષુપ્તિમાં જ્ઞાનાભાવ પ્રત્યક્ષ થાય છે એવું તો નૈયાયિકો પણ કહેતા નથી. અને સુષુપ્તિમાં જ્ઞાનાભાવ અનુપલબ્ધિપ્રમાણગમ્ય છે એવું અદ્વૈતવેદાન્તીઓ પણ કહેતા નથી. તેથી સુષુપ્તિમાં જ્ઞાનાભાવ સ્વરૂપતઃ પ્રત્યક્ષ થાય કેવી રીતે ? સુષુપ્તિમાં જ્ઞાનાભાવનું પરોક્ષ જ્ઞાન પણ સંભવતું નથી કારણ કે સુષુપ્તિમાં શબ્દ કે લિંગનું પ્રતિસંધાન ન હોઈ જ્ઞાનાભાવનું

પરોક્ષ જ્ઞાન થઈ શકે નહિ. આમ અનુપલબ્ધિ દ્વારા પણ સુષુપ્તિમાં જ્ઞાનાભાવનું જ્ઞાન થઈ શકે નહિ. અનુપલબ્ધિ દ્વારા અભાવનું જ્ઞાન થવા માટે પ્રતિયોગીનું જ્ઞાન જરૂરી છે. પ્રતિયોગિજ્ઞાનનિરપેક્ષ અનુપલબ્ધિપ્રમાણ અભાવગ્રાહક બની શકે નહિ; જો બની શકતું હોત તો અનુપલબ્ધિ દ્વારા ''ન'' એ આકારવાળું અભાવનું ગ્રહણ થાત. પરંતુ એવા આકારવાળું અભાવનું ગ્રહણ અપ્રસિદ્ધ છે. તેથી એ સ્પષ્ટ છે કે સુષુપ્તિમાં સાક્ષિવેદ્ય હોય એવો કોઈ પણ જ્ઞાનાભાવ કદી પણ પ્રસિદ્ધ નથી, એ અસંભવ છે.[30]

અહીં ન્યાયામૃતકાર જણાવે છે કે સુષુપ્તિમાં જે જ્ઞાનાભાવ સ્વરૂપતઃ સાક્ષાત્ સાક્ષિભાસ્ય છે તે જ્ઞાનાભાવ પ્રસિદ્ધ અન્ય અભાવથી વિલક્ષણ સ્વરૂપ ધરાવે છે. વિલક્ષણસ્વભાવતાને લીધે જ સુષુપ્તિમાં જ્ઞાનાભાવ સ્વરૂપતઃ સાક્ષિવેદ્ય બની શકે છે.[31]

આના ઉત્તરમાં અદ્વૈતસિદ્ધિકાર નીચે મુજબ કહે છે. સુષુપ્તિમાં સવિકલ્પક જ્ઞાનની કોઈ જ સંભાવના નથી. અંતઃકરણ હોય તો જ સવિકલ્પક જ્ઞાન થાય, અન્યથા ન થાય. સુષુપ્તિમાં તો અંતઃકરણ વિલીન થઈ જાય છે. તેથી સુષુપ્તિમાં નિર્વિકલ્પક પ્રત્યક્ષ થઈ શકે પણ સવિકલ્પક પ્રત્યક્ષ થઈ શકે નહિ. સુષુપ્તિમાં સવિકલ્પક પ્રત્યક્ષની સામગ્રી જ નથી. સવિકલ્પક પ્રત્યક્ષમાં વિશેષણજ્ઞાનની કારણતા ન સ્વીકારો તો પણ અંતઃકરણની સત્તા તો અવશ્ય સ્વીકારવી જોઈએ. વિલીનાન્તઃકરણવાળા પુરુષને સવિકલ્પક જ્ઞાન અસંભવ છે. તેથી સુષુપ્તિમાં જ્ઞાનાભાવ નિર્વિકલ્પકબુદ્ધિવેદ્ય છે એમ સ્વીકારવું પડે, અને નિર્વિકલ્પબુદ્ધિવેદ્ય વસ્તુનું તો ભાવત્વ સિદ્ધ થાય, અભાવત્વ સિદ્ધ ન થાય. સુષુપ્તિમાં નિર્વિકલ્પકબુદ્ધિવેદ્ય વસ્તુનું ભાવત્વ સ્વીકારવું ઉચિત છે. એવું ન સ્વીકારીએ તો પારિભાષિક અભાવ સ્વીકારવાની આપત્તિ આવે. તેથી સુષુપ્તિમાં જ્ઞાનાભાવ સ્વરૂપતઃ સાક્ષાત્ સાક્ષિવેદ્ય નથી. સુષુપ્તિમાં નિર્વિકલ્પબુદ્ધિબોધ્ય અજ્ઞાન અભાવરૂપ હોઈ શકે જ નહિ. અને પ્રસિદ્ધ અભાવ નિર્વિકલ્પ બુદ્ધિનો વિષય કદી બનતો નથી. નિર્વિકલ્પ બુદ્ધિના વિષય તરીકે અભાવ સ્વીકારીએ તો તે પ્રસિદ્ધ અભાવથી વિલક્ષણ પારિભાષિક અભાવ જ હોય. અર્થાત્ ભાવવસ્તુને જ 'અભાવ' શબ્દ દ્વારા સમજાવવા માટે ભાવવસ્તુમાં 'અભાવ' શબ્દની પરિભાષામાત્ર છે એમ જ સમજાય. પરિભાષામાત્ર દ્વારા વસ્તુનું વૈલક્ષણ્ય સિદ્ધ થતું નથી.[32]

અહીં ન્યાયામૃતકાર આપત્તિ આપે છે કે સુષુપ્તિમાં અન્તઃકરણ વિલીન થઈ ગયું હોવાથી જો સુષુપ્તિમાં સાક્ષિપ્રત્યક્ષ સવિકલ્પક પ્રત્યક્ષ બની શકતું જ ન હોય અને તેથી સુષુપ્તિમાં સાક્ષિપ્રત્યક્ષ નિર્વિકલ્પક પ્રત્યક્ષરૂપ જ હોય તો સુષુપ્તિમાં અજ્ઞાનનું પ્રત્યક્ષ પણ નિર્વિકલ્પકરૂપ જ હોય. અને એમ હોય તો સુષુપ્તિમાં અનુભૂયમાન અજ્ઞાન જ્ઞાનવિરોધિત્વરૂપે ગૃહીત થઈ શકે નહિ, અને આ રીતે તો તે સવિષયકત્વરૂપે પણ ગૃહીત થઈ શકે નહિ. પરંતુ જ્ઞાનવિરોધિત્વરૂપે અને સવિષયકત્વરૂપે અજ્ઞાન જો સુષુપ્તિમાં ગૃહીત થતું હોય તો તે સવિકલ્પકબુદ્ધિવેદ્ય જ થઈ પડે. તેથી સુષુપ્તિમાં અજ્ઞાન જ્ઞાનવિરોધિત્વાદિરૂપે અનુભૂત થતું નથી એમ જ અદ્વૈતવાદીઓએ સ્વીકારવું જોઈએ. અજ્ઞાનના નિર્વિકલ્પક અનુભવથી જન્ય સંસ્કાર દ્વારા સુપ્તોત્થિત પુરુષને 'न किञ्चिदवेदिषम्' એવી જ્ઞાનવિરોધિત્વરૂપે અને સવિષયકત્વરૂપે અજ્ઞાનની સ્મૃતિ કેવી રીતે થાય? નિર્વિકલ્પક અનુભવજન્ય સવિકલ્પક સ્મૃતિ થઈ શકે નહિ. સ્મૃતિજનક અનુભવની સાથે

સ્મૃતિના સમાનવિષયકત્વનો નિયમ છે. ભિન્નવિષયક અનુભવથી ભિન્નવિષયક સ્મૃતિ થઈ શકે નહિ. સુષુપ્તિમાં અજ્ઞાન જે રૂપે અનુભૂત થતું નથી તે રૂપે અજ્ઞાનની સ્મૃતિ થાય કેવી રીતે ?[૩૩]

આના ઉત્તરમાં અદ્વૈતસિદ્ધિકાર કહે છે કે સુપ્તોત્થિત પુરુષની સ્મૃતિ પણ સવિકલ્પક સ્મૃતિ નથી. 'न किञ्चिदवेदिषम्' એવી સ્મૃતિના સર્વાંશમાં સ્મૃતિત્વ નથી. સુષુપ્તિમાં સ્વરૂપતઃ અનુભૂત કેવળ અજ્ઞાનાંશમાં જ સ્મૃતિત્વ છે. સુપ્તોત્થિત પુરુષની સ્મૃતિમાં જ્ઞાનવિરોધિત્વ અને સવિષયકત્વ ભાસમાન હોવા છતાં સ્મર્યમાણ નથી પણ અનુભૂયમાન છે. સુષુપ્તિકાલીન દ્રષ્ટામાં અન્તઃકરણતાદાત્મ્યાધ્યાસ ન હોવાથી તે દ્રષ્ટા સુષુપ્તિમાં 'અહમ્' એ રૂપે ભાસતો નથી. અધ્યસ્ત અન્તઃકરણ જ અહંકાર છે. અહંકારાધ્યાસ ન હોવાથી સુષુપ્તિમાં દ્રષ્ટા 'અહમ્' રૂપે ભાસતો નથી. અને સુપ્તોત્થિત પુરુષને તો અહંકારાધ્યાસ હોય છે, એટલે અહમુલ્લેખ હોય છે. તેથી જ સુપ્તોત્થિત પુરુષને 'હું કંઈ જાણતો ન હતો' એ જાતનું 'અહમ્'નું પ્રતિસંધાન હોય છે. 'अहं न किञ्चिदवेदिषम्' એવા, સુપ્તોત્થિત પુરુષના પરામર્શમાં અહમર્થ પણ સ્મર્યમાણ હોય છે એમ કહી શકાય જ નહિ. ખરેખર તો અહમર્થ સુપ્તોત્થિત પુરુષને અનુભૂયમાન હોય છે, સ્મર્યમાણ હોતો નથી. સુષુપ્તિમાં જે દ્રષ્ટા હોય છે તે દ્રષ્ટૃચૈતન્યમાં (અર્થાત્ સુષુપ્તિકાલીન જે સાક્ષિચૈતન્ય હતું તેમાં) ઉત્થાનદશામાં અહંકારનો અભેદાધ્યાસ થાય છે, એટલે દ્રષ્ટા અને અહમર્થનો ભેદ ભાસતો નથી પણ તેમનો અભેદ જ ભાસે છે. સુષુપ્તિમાં જે દ્રષ્ટા, સાક્ષી હોય છે તે જ સુષુપ્તિ પછી અહમર્થ બને છે. એટલે જં સુષુપ્તિમાં અન્ય પુરુષે અજ્ઞાન દેખેલું, હવે સુપ્તોત્થિત હું તેનું (અજ્ઞાનનું) સ્મરણ કરું છું – આમ સુષુપ્તિકાલીન દ્રષ્ટા અને સુપ્તોત્થિત સ્મર્તા એ બેના ભેદનું પ્રતિસંધાન થતું નથી. સુષુપ્તિમાં જે દ્રષ્ટા હતો તે જ જાગ્રતદશામાં અહમર્થ છે એમ અભેદાધ્યાસથી મનાય છે. વસ્તુતઃ સુપ્તોત્થિત પુરુષ જે અહમર્થનો ઉલ્લેખ કરે છે તે ઉલ્લિખ્યમાન અહમર્થ ઉત્થાનકાળે સ્મર્યમાણ નથી પણ અનુભૂયમાન છે. તેવી જ રીતે અજ્ઞાનના જ્ઞાનવિરોધિત્વ અને સવિષયકત્વ ધર્મ પણ ઉત્થાનકાળે સ્મર્યમાણ નથી પણ અનુભૂયમાન છે. સુપ્તોત્થિત પુરુષને સુષુપ્તિકાલીન દ્રષ્ટાનું જ સ્મરણ થાય છે જ્યારે અહમર્થનો તો અનુભવ જ થાય છે, અહમર્થનું સ્મરણ થતું નથી. સુષુપ્તિમાં અન્તઃકરણતાદાત્મ્યાધ્યાસ ન હોવાને કારણે સવિકલ્પક વૃત્તિ હોતી નથી: સુષુપ્તિમાં તો અજ્ઞાનને સ્વરૂપતઃ વિષય કરતી (જાણતી) નિર્વિકલ્પક અવિદ્યાવૃત્તિ જ હોય છે. જ્ઞાનવિરોધિત્વ-સવિષયકત્વપ્રકારક અને અજ્ઞાનવિશેષ્યક અવિદ્યાવૃત્તિ સુષુપ્તિમાં હોતી નથી. જ્ઞાનવિરોધિત્વ-સવિષયકત્વપ્રકારક અને અજ્ઞાનવિશેષ્યક અવિદ્યાવૃત્તિ સવિકલ્પક વૃત્તિ છે.[૩૪] તેથી મધુસૂદન સરસ્વતી દશ શ્લોકીની ટીકા સિદ્ધાન્તબિંદુમાં કહે છે કે સુષુપ્તિદશામાં અહંકાર ન હોવાથી વિશિષ્ટવૃત્તિ સુષુપ્તિમાં અસંભવ છે.[૩૫] (જુઓ આઠમા શ્લોકની ટીકા)

અહીં લઘુચન્દ્રિકાકાર કહે છે કે જો કે અદ્વૈતસિદ્ધિકાર સુષુપ્તિમાં સવિકલ્પક અવિદ્યાવૃત્તિ સ્વીકારતા નથી તથાપિ વિશેષ વિચાર કરતાં જણાય છે કે સુષુપ્તિમાં પણ અજ્ઞાનવિષયક અવિદ્યાવૃત્તિ સવિકલ્પક જ હોય છે એમ સ્વીકારવું જોઈએ. અહીં લઘુચન્દ્રિકાકાર જણાવે છે કે જ્ઞાનનું પ્રત્યક્ષ જેમ સવિકલ્પક હોય છે તેમ અજ્ઞાનનું પ્રત્યક્ષ પણ તે જ રીતે સવિકલ્પક જ હોય છે. જ્ઞાનના પ્રત્યક્ષમાં જ્ઞાન જ્ઞાનત્વ અને સવિષયકત્વરૂપે જ ભાસે છે. તે બે રૂપે જ્ઞાન ન ભાસે તો તેને જ્ઞાનનું પ્રત્યક્ષ કહી શકાય નહિ. તેવી જ રીતે, અજ્ઞાનના અનુભવમાં પણ અજ્ઞાન

જ્ઞાનવિરોધિત્વરૂપે તેમ જ સવિષયકત્વરૂપે ભાસે જ છે. જેમ જ્ઞાન સવિકલ્પકપ્રતીતિમાત્રવેદ્ય છે તેમ અજ્ઞાન પણ સવિકલ્પકપ્રતીતિમાત્રવેદ્ય છે. અજ્ઞાન નિર્વિકલ્પકપ્રતીતિવેદ્ય નથી. તેથી સુષુપ્તિમાં પણ અજ્ઞાન જ્ઞાનવિરોધિત્વરૂપે તેમ જ સવિષયકત્વરૂપે સાક્ષિભાસ્ય છે. સુષુપ્તિમાં અન્તઃકરણાધ્યાસ ન હોવાથી સવિકલ્પક જ્ઞાન શક્ય નથી એમ કહેવું યોગ્ય નથી. 'સુષુપ્તિમાં અજ્ઞાન સવિકલ્પકપ્રતીતિવેદ્ય હોતું નથી' એમ કહેવાનો અર્થ તો એટલો જ છે કે સુષુપ્તિમાં અજ્ઞાનમાં અનાદિત્વ, ભાવત્વ, વગેરે ધર્મો હોવા છતાં સુષુપ્તિમાં અન્તઃકરણાધ્યાસ ન હોવાથી તે બધા ધર્મોથી વિશિષ્ટરૂપે અજ્ઞાનની સવિકલ્પક પ્રતીતિ થતી નથી, પરંતુ તે બધા ધર્મોથી જુદા એવા જ્ઞાનવિરોધિત્વ અને સવિષયકત્વ પણ સુષુપ્તિમાં અજ્ઞાનમાં ભાસતા નથી એમ કહી શકાય નહિ. જ્ઞાનવિરોધિત્વ અને સવિષયકત્વથી જુદા એવા બીજા જે ધર્મો અજ્ઞાનમાં છે તે ધર્મપ્રકારક અજ્ઞાનનું પ્રત્યક્ષ સુષુપ્તિમાં હોતું નથી એટલો જ અર્થ 'સુષુપ્તિમાં અજ્ઞાન સવિકલ્પકપ્રત્યયવેદ્ય હોતું નથી' એ વાક્યનો સમજવાનો છે. અન્તઃકરણાધ્યાસ તો જ્ઞાનવિરોધિત્વ અને સવિષયકત્વ ધર્મથી અન્ય એવા અનાદિત્વ-ભાવત્વાદિ ધર્મરૂપે અજ્ઞાનની સવિકલ્પક પ્રતીતિનું કારણ છે પણ જ્ઞાનવિરોધિત્વ અને સવિષયકત્વરૂપે અજ્ઞાનના અનુભવમાં અન્તઃકરણાધ્યાસ કારણ નથી.[૩૬] આ વાત દશશ્લોકીના આઠમા શ્લોક ઉપરની સિદ્ધાન્તબિન્દુની ટીકામાં ગૌડ બ્રહ્માનંદે વિશેષપણે કરી છે.[૩૭] જે હો તે, એટલું તો નિશ્ચિત જ છે કે અદ્વૈતસિદ્ધિકાર અનુસાર સુપ્તોત્થિત પુરુષને સુષુપ્તિમાં અનુભૂત અજ્ઞાનનું સ્મરણ થાય છે, અને સુપ્તોત્થિત પુરુષની સ્મૃતિ દ્વારા સિદ્ધ એવો સૌષુપ્ત અનુભવ ભાવરૂપ અજ્ઞાનમાં પ્રમાણ છે.

અહીં ન્યાયામૃતકાર નીચે મુજબ આપત્તિ આપે છે. સુષુપ્તિમાં અજ્ઞાનવિષયક અવિદ્યાવૃત્તિમાં પ્રતિબિંબિત ચૈતન્ય જ અજ્ઞાનનો અનુભવ છે. સુપ્તોત્થિત પુરુષને અજ્ઞાનનું જે સ્મરણ થાય છે તે આ અનુભવજન્ય છે. આવો અજ્ઞાનનો અનુભવ, જે સુષુપ્તિમાં થાય છે તે, જાગ્રતદશામાં પણ થાય છે. જાગ્રતદશામાં 'अहमज्ञः (હું અજ્ઞ છું)' એવી પ્રતીતિ થતી હોઈ અજ્ઞાનવિષયક અવિદ્યાવૃત્તિ જાગ્રતદશામાં પણ વિદ્યમાન છે. તેથી, તે અજ્ઞાનવિષયક અવિદ્યાવૃત્તિમાં પ્રતિબિંબિત ચૈતન્ય જ અજ્ઞાનનો અનુભવ છે. અજ્ઞાનનો અનુભવ વિદ્યમાન હોતાં અજ્ઞાનનું સ્મરણ કેવી રીતે થાય ? ન જ થાય. તુલ્યસામગ્રીજન્ય, ઘટના ધારાવાહિક પ્રત્યક્ષ વખતે ઘટનું સ્મરણ થતું નથી, ધારાવાહિક અનુભવ વખતે અનુભવાતી વસ્તુનું સ્મરણ થાય નહિ. તેવી જ રીતે, અજ્ઞાનવિષયક અવિદ્યાવૃત્તિની ધારા વિદ્યમાન હોઈ અર્થાત્ અજ્ઞાનવિષયક ધારાવાહિક અવિદ્યાવૃત્તિ વિદ્યમાન હોઈ અજ્ઞાનનું સ્મરણ થાય જ કેમ ? ઊલટું, અજ્ઞાનનો ધારાવાહિક અનુભવ માનવો જ ઉચિત છે, પણ અજ્ઞાનનું સ્મરણ માનવું ઉચિત નથી. તેથી સ્મરણસિદ્ધ અનુભવ અજ્ઞાનમાં પ્રમાણ નથી.[૩૮]

આના ઉત્તરમાં અદ્વૈતસિદ્ધિકાર નીચે પ્રમાણે કહે છે. પાતંજલ યોગદર્શનમાં પ્રમાણ, વિપર્યય, વિકલ્પ, નિદ્રા અને સ્મૃતિ એ પાંચ વૃત્તિઓ સ્વીકારવામાં આવી છે. આમ પતંજલિએ નિદ્રા નામની એક વૃત્તિ સ્વીકારી છે. જો કે પાતંજલ મતે આ નિદ્રાવૃત્તિ અન્તઃકરણની જ વૃત્તિ છે પરંતુ અદ્વૈતવેદાન્ત મતે એ નિદ્રાવૃત્તિ અન્તઃકરણની વૃત્તિ નથી. સુષુપ્તિમાં તો અન્તઃકરણ વિલીન થઈ જાય છે. તેથી સુષુપ્તિદશામાં અન્તઃકરણની વૃત્તિ સંભવતી નથી. માટે અદ્વૈતવેદાન્તે નિદ્રાવૃત્તિને અવિદ્યાવૃત્તિ તરીકે સ્વીકારી છે. આ નિદ્રાવૃત્તિનો વિષય છે તમોગુણરૂપ આવરણ.

આવરણમાત્રાલંબન વૃત્તિને જ નિદ્રાવૃત્તિ કહી છે. તેથી નિદ્રાવૃત્તિ તામસી વૃત્તિ છે, આવરણરૂપ તમસ્ જ તેનો વિષય (આલંબન) છે. આ નિદ્રાવૃત્તિ યા સુષુપ્તિવૃત્તિ જાગ્રતદશામાં હોતી નથી. જાગ્રતઅવસ્થામાં અવિદ્યાનો અનુભવ હોવા છતાં તે નિદ્રાદૃત્તિ નથી. તેથી જાગ્રતદશામાં સુષુપ્તિવૃત્તિ હોતી નથી. આ સુષુપ્તિવૃત્તિ યા નિદ્રાવૃત્તિ અજ્ઞાનની જ વૃત્તિ છે. આ વૃત્તિ જાગ્રતકાળે અસ્તિત્વ ધરાવતી ન હોઈ, નિદ્રાવૃત્તિવિશિષ્ટ અજ્ઞાનનો જાગ્રતકાળે સાક્ષી દ્વારા અનુભવ સંભવતો નથી. સાક્ષીને સાક્ષાત્ સાક્ષિસંસૃષ્ટ વિદ્યમાન વસ્તુનો જ અનુભવ સંભવે છે. અતીત વસ્તુનો અનુભવ સાક્ષીને સંભવતો નથી. સુષુપ્તિવૃત્તિવિશિષ્ટ અજ્ઞાન જાગ્રતકાળે ન હોવાથી તાદૃશવૃત્તિવિશિષ્ટ અજ્ઞાનનો અનુભવ પણ સાક્ષીને જાગ્રતકાળે સંભવે નહિ. સુષુપ્તિકાળે જ નિદ્રારૂપ અવિદ્યાવૃત્તિથી વિશિષ્ટ એવા અજ્ઞાનનો સાક્ષીને અનુભવ હોય છે. જાગ્રતકાળે નિદ્રારૂપ અવિદ્યાવૃત્તિ નાશ પામી ગઈ હોય છે પરંતુ તે અવિદ્યાવૃત્તિજન્ય સંસ્કાર હોય છે. એ સંસ્કાર નિદ્રાવૃત્તિવિશિષ્ટ અનુભૂત અજ્ઞાનનું જાગ્રત્કાળે સ્મરણ ઉત્પન્ન કરે છે. સંસ્કારજન્ય સ્મરણરૂપ અવિદ્યાવૃત્તિ દ્વારા સુષુપ્તિવિશિષ્ટ અજ્ઞાનનું ભાન થાય છે.[૩૯] અદ્વૈતસિદ્ધાન્તમાં સ્મૃતિને અવિદ્યાવૃત્તિ તરીકે સ્વીકારવામાં આવી છે. સ્મૃતિમાં અજ્ઞાનનિવર્તકતા નથી. તેથી તે પ્રમાવૃત્તિ નથી. અપ્રમારૂપ બધી જ વૃત્તિઓનું ઉપાદાન અવિદ્યા છે, અન્તઃકરણ નથી. અન્તઃકરણ તો બધી પ્રમારૂપ વૃત્તિઓનું જ ઉપાદાન છે. તેથી સુપ્તોત્થિત પુરુષને સુષુપ્તિવિશિષ્ટ અજ્ઞાનની જે સ્મૃતિ થાય છે તે અવિદ્યાવૃત્તિ છે, જ્ઞાનાભાસ છે. અન્તઃકરણવૃત્તિ અને અવિદ્યાવૃત્તિ, જ્ઞાન અને જ્ઞાનાભાસ, જ્ઞાનની અજ્ઞાનવિરોધિતા અને જ્ઞાનાભાસની અજ્ઞાનાવિરોધિતા, વગેરે સિદ્ધાન્તો અંગે વેદાન્તપરિભાષાકારને સ્પષ્ટ સમજણ ન હોવાથી, તે પ્રમાલક્ષણના નિરૂપણમાં ગંભીર ગરબડ કરી નાખે છે.[૪૦] તે ભટ્ટમત અને વેદાન્તમતનો ભેદ સમજતા નથી. જેઓ એને ભણે છે અને ભણાવે છે તેઓ વેદાન્તને બરાબર સમજતા નથી, એટલું જ નહિ પણ ગલત સમજે છે, એટલે વેદાન્તપરિભાષાનું સ્થાન પાઠ્યક્રમમાં ન હોવું જોઈએ.

સુષુપ્તિવૃત્તિવિશિષ્ટ અજ્ઞાનનો સુપ્તોત્થિત પુરુષને અનુભવ હોઈ શકે જ નહિ, કારણ કે સુપ્તોત્થિત પુરુષને સુષુપ્તિવૃત્તિ વિદ્યમાન હોતી નથી. તેથી તેને સુષુપ્તિવૃત્તિવિશિષ્ટ અજ્ઞાનનું સ્મરણ જ થાય છે. વિશિષ્ટ અજ્ઞાનની સ્મૃતિ થવા છતાં કેવલઅજ્ઞાનવિષયક અજ્ઞાનવૃત્તિ ધારાવાહિકરૂપે જાગ્રતકાળે ઉત્પન્ન થાય છે. જાગ્રતકાળે કેવલઅજ્ઞાનવિષયક અજ્ઞાનવૃત્તિ ધારાવાહિકરૂપે વિદ્યમાન હોઈ અજ્ઞાનનું ધારાવાહિક પ્રત્યક્ષ જ થાય છે.[૪૧] અજ્ઞાનવૃત્તિનું ઉપાદાન અજ્ઞાન છે, તેથી અજ્ઞાનોપહિત સાક્ષી જ અવિદ્યાવૃત્તિમાત્રનો આશ્રય હોય છે. પ્રમાતા અવિદ્યાવૃત્તિનો આશ્રય નથી. એટલે સ્મૃતિરૂપ અવિદ્યાવૃત્તિનો આશ્રય સાક્ષી જ હોય છે, પ્રમાતા નહિ. આ સાક્ષીરૂપ દ્રષ્ટામાં અન્તઃકરણનો અભેદાધ્યાસ (ઉત્થાન યા જાગ્રત્કાળે) હોઈ પ્રમાતા અને દ્રષ્ટાના ભેદની પ્રતીતિ થતી નથી. સુપ્તોત્થિત પુરુષને સુષુપ્તિવૃત્તિવિશિષ્ટ અજ્ઞાનનું જ્યારે સ્મરણ થાય છે ત્યારે પણ કેવલઅજ્ઞાનાંશે અનુભવ જ થાય છે. કેવલઅજ્ઞાનવિષયક અજ્ઞાનવૃત્તિ ધારાવાહિકરૂપે વિદ્યમાન હોઈ, વિશિષ્ટ અજ્ઞાનના સ્મરણકાળે પણ કેવલઅજ્ઞાનનો અનુભવ થાય જ છે. સુપ્તોત્થિત પુરુષને સુષુપ્તિવૃત્તિવિશિષ્ટ અજ્ઞાનના થતા સ્મરણનો ખુલાસો (ઉપપાદન) કરવા માટે જ સુષુપ્તિકાળે અજ્ઞાનવૃત્તિ સ્વીકારવામાં આવી છે. આ સુષુપ્તિવૃત્તિથી સંસ્કાર ઉત્પન્ન થતા હોઈ સુપ્તોત્થિત પુરુષને સ્મરણ સંભવે છે.

સુષુપ્તિનામક અજ્ઞાનવૃત્તિ સ્વીકારવામાં ન આવે તો સુપ્તોત્થિત પુરુષને સુષુપ્તિવૃત્તિવિશિષ્ટ અજ્ઞાનવિષયક સ્મૃતિ થઈ શકે જ નહિ. અજ્ઞાન અને અજ્ઞાનભાસક ચૈતન્ય બંને જાગ્રત્કાળે વિદ્યમાન હોઈ અજ્ઞાનના પ્રકાશ માટે સંસ્કાર સ્વીકારવાની જરૂર નથી. અન્ય કાળે થયેલા અનુભવથી થતા અન્યકાલીન સ્મરણને ઘટાવવા – સમજાવવા માટે જ અનુભવજન્ય સંસ્કાર સ્વીકારવામાં આવેલ છે. અનુભવ પોતે જ કાલાન્તરે વિદ્યમાન હોય તો તે કાલાન્તરે વિષયના પ્રકાશ માટે સંસ્કાર કે સ્મૃતિ સ્વીકારવાની જરૂર નથી. સુપ્તોત્થિત પુરુષને સુષુપ્તિવૃત્તિવિશિષ્ટ અજ્ઞાનના થતા સ્મરણને ઘટાવવા માટે જ સુષુપ્તિવૃત્તિ કે નિદ્રાવૃત્તિ સ્વીકારવામાં આવી છે. પરંતુ પ્રલય પછી પ્રલયકાળે અનુભવાયેલ અજ્ઞાનનું સ્મરણ અનુભવસિદ્ધ નથી, તેથી પ્રલયદશામાં અજ્ઞાનવિષયક અજ્ઞાનવૃત્તિ સ્વીકારવામાં આવી નથી. પ્રલયદશામાં અજ્ઞાનવૃત્તિ સ્વીકારવામાં ન આવી હોઈ, અજ્ઞાનવૃત્તિજન્ય સંસ્કાર પણ ઉત્પન્ન થતા નથી, અને તેથી પ્રલય પછી પ્રલયદશામાં અનુભવાયેલ અજ્ઞાનનું સ્મરણ પણ થતું નથી.[૪૨]

પ્રલય અને સુષુપ્તિ બંને એક જાતિની અવસ્થા છે. બંનેમાં આત્મચૈતન્ય દ્વારા અજ્ઞાનમાત્ર ભાસે છે. તેથી બૃહદારણ્યકભાષ્ય ઉપર વાર્તિક લખનાર સુરેશ્વરાચાર્ય પોતાના વાર્તિકમાં કહે છે કે પ્રલયદશામાં જીવની કાર્યોપાધિઓ જ વિલીન થાય છે. શરીર, ઇન્દ્રિય, વગેરે જેમ વિલીન થઈ જાય છે તેમ જીવની કાર્યરૂપ ઉપાધિ અન્તઃકરણ પણ વિલીન થઈ જાય છે. કેવળ અનાદિ (અર્થાત્ કાર્યરૂપ નહિ એવી) ઉપાધિ અવિદ્યા જ અવશિષ્ટ રહે છે, અને બધી જ કાર્યોપાધિ અવિદ્યામાં વિલીન થઈ જાય છે. તેવી જ રીતે, સુષુપ્તિદશામાં પણ અન્તઃકરણ સુધીની બધી જ કાર્યોપાધિ (જન્ય ઉપાધિ) અવિદ્યામાં વિલીન થઈ જાય છે. અન્તઃકરણ અને અવિદ્યા બંને આત્માની ઉપાધિ છે. અન્તઃકરણ સાદિ છે જ્યારે અવિદ્યા અનાદિ છે. જેમ પ્રલયમાં અનાદિ અવિદ્યારૂપ ઉપાધિ અવશિષ્ટ હોય છે તેમ સુષુપ્તિમાં પણ કાર્યરૂપ ઉપાધિ અન્તઃકરણના વિનાશથી સંસ્કૃત અવિદ્યા જ માત્ર અવશિષ્ટ હોય છે. આમ સુષુપ્તિ અને પ્રલય વચ્ચે કોઈ વૈલક્ષણ્ય નથી એવું વિચારીને સુરેશ્વરાચાર્ય અવ્યાકૃતપ્રક્રિયાપરિચ્છેદમાં (૧ / ૪ બ્રાહ્મણમાં) સુષુપ્તિ નામની અજ્ઞાનની વૃત્તિ સ્વીકારતા નથી. તેથી જ તેઓ કહે છે કે કાર્યોપાધિવિનાશસંસ્કૃત અજ્ઞાનમાત્ર જ સુષુપ્તિ છે. આ 'માત્ર' પદ દ્વારા અજ્ઞાનવિષયક અજ્ઞાનવૃત્તિ સુષુપ્તિમાં હોતી નથી એ જ કહેવામાં આવ્યું છે. અને તે દ્વારા સુષુપ્તિ અને પ્રલયનું સામ્ય જણાવવામાં આવ્યું છે. પ્રલયમાં પણ અજ્ઞાનવિષયક અજ્ઞાનવૃત્તિ હોતી નથી, અને સુષુપ્તિમાં પણ તે હોતી નથી. આ રીતે સુરેશ્વરાચાર્યે સુષુપ્તિમાં અજ્ઞાનવૃત્તિનું પ્રત્યાખ્યાન કર્યું છે. વળી, તેમાં સુષુપ્તિકાળે અનુભવેલ અજ્ઞાનનું સ્મરણ સુપ્તોત્થિત પુરુષને થાય છે એ વાતનો પણ સ્વીકાર કરવામાં આવ્યો નથી. પ્રલય પછી જેમ અજ્ઞાનનું સ્મરણ થતું નથી તેમ સુપ્તોત્થિત પુરુષને પણ સુષુપ્તિવિશિષ્ટ અજ્ઞાનનું સ્મરણ થતું નથી, કેવલઅજ્ઞાનનો અનુભવ જ સુપ્તોત્થિત પુરુષને થાય છે. સુરેશ્વર સૌષુપ્તવૃત્તિ સ્વીકારતા ન હોઈ, સુપ્તોત્થિત પુરુષને તેનું સ્મરણ પણ સ્વીકારતા નથી. અનિત્ય અનુભવથી પડેલા (જન્મેલા) સંસ્કાર દ્વારા સ્મૃતિ થાય છે. નિત્ય અનુભવ સંસ્કારનો જનક નથી, તેથી નિત્ય અનુભવની સ્મૃતિ પણ સંભવતી નથી. વાર્તિકકાર સુરેશ્વર કહે છે –

न सुषुप्तगविज्ञानं नाज्ञासिषमिति स्मृतिः।
कालाद्यव्यवधानत्वात् न ह्यात्मस्थमतीतभाक्॥
न भूतकालस्पृक्प्रत्यक् न चागामिस्पृगीक्षते।
स्वार्थदेशः परार्थोऽर्थो विकल्पस्तेन सः स्मृतः॥

(૨/૪/૩૦૦-૩૦૧)

સુષુપ્તિકાલમાત્રસ્થાયી, અજ્ઞાનવિષયક અવિદ્યાવૃત્તિ સ્વીકારવામાં ન આવી હોઈ સુપ્તોત્થિત પુરુષને 'न अवदेषिम्' એવું સ્મરણ થતું નથી. જેમ પ્રલયકાળે અવિદ્યાવૃત્તિ સ્વીકારવામાં આવી નથી તેમ સુષુપ્તિકાળે પણ તે સ્વીકારવામાં આવી નથી. અને એટલે જ સુષુપ્તિને પ્રલયોપમ કહેવામાં આવી છે. વાર્તિકકારે 'न सुषुप्तगविज्ञानम्' કહ્યું છે, તેનો અર્થ છે – સુષુપ્તિકાલમાત્રસ્થાયી કોઈ પણ જન્ય વિજ્ઞાન નથી. 'વિજ્ઞાન'નો અર્થ અહીં જન્ય વિજ્ઞાન છે. સુષુપ્તિકાળે કોઈ પણ જન્ય જ્ઞાન ન હોઈ સુપ્તોત્થિત પુરુષને 'न अज्ञासिषम्' એવી સ્મૃતિ પણ થઈ શકે નહિ. વાર્તિકકારે સ્મૃતિ ન થવાના કારણનો નિર્દેશ કરતાં કહ્યું છે કે – 'कालाद्यव्यवधानत्वात्'. આ હેતુનો અર્થ છે – 'કારણ કે સુષુપ્તિકાલ અને જાગ્રત્કાલનું સંસ્કારકાલ દ્વારા વ્યવધાન થતું નથી.' જો સુષુપ્તિકાલ અને જાગ્રત્કાલની વચ્ચે સંસ્કારકાલ હોય તો એક ત્રીજો કાલ થાય અને તો સુષુપ્તિકાલ અને જાગ્રત્કાલ સંસ્કારકાલ દ્વારા વ્યવહિત થઈ પડે. સુષુપ્તિકાળે કોઈ પણ જન્ય જ્ઞાન ન હોઈ સંસ્કાર ઉત્પન્ન થતો નથી અને પરિણામે સંસ્કારકાલ દ્વારા વ્યવધાન પણ સંભવતું નથી.[૪૩]

આની સામે નીચે મુજબ આશંકા કરી શકાય. સુષુપ્તિકાળે કોઈ પણ જન્ય જ્ઞાન ન હોઈ, સુષુપ્તિકાલીન અનુભવથી કોઈ જ સંસ્કાર ઉત્પન્ન થતો નથી અને એટલે જ સુષુપ્તિકાલીન અનુભવ સંસ્કારનાશ્ય બનતો નથી. સંસ્કાર જન્ય જ્ઞાનનું ફળ છે. જ્ઞાન ફળનાશ્ય છે. નાશ્ય જ્ઞાન જ ફળ ઉત્પન્ન કરી નાશ પામી જાય છે. નિત્ય જ્ઞાન કોઈ જ ફળ ઉત્પન્ન કરતું નથી અને તેથી ફળ દ્વારા નાશ પામતું નથી. નિત્ય જ્ઞાન સંસ્કારરૂપ ફળ ઉત્પન્ન કરે તો તે ફળનાશ્ય થઈ પડે અને તેના નિત્યત્વની હાનિ આવી પડે. વાર્તિકકાર સુષુપ્તિમાં જન્ય જ્ઞાન સ્વીકારતા નથી અને તેનો નાશ પણ સ્વીકારતા નથી. (સૌષુપ્ત જન્ય જ્ઞાન એ અવિદ્યાવૃત્તિ છે). તેથી સંસ્કાર અને સ્મૃતિ થઈ શકતાં નથી. તેમ છતાં પ્રકારાન્તરે સંસ્કાર અને સ્મૃતિ થઈ શકે છે. જેઓ સાક્ષાત્ સાક્ષિભાસ્ય સુખદુઃખાદિવિષયક અવિદ્યાવૃત્તિ સ્વીકારતા નથી તેઓ પણ સુખદુઃખાદિના અનુભવથી જન્ય સંસ્કાર અને સંસ્કારજન્ય સ્મૃતિ ઘટાવે છે. તેમના મતે સુખ ઉત્પન્ન થતાં સુખાવચ્છિન્ન ચૈતન્ય જ સુખજ્ઞાન (સુખપ્રકાશ) કહેવાય છે, પરંતુ સુખવિષયક કોઈ પણ અવિદ્યાવૃત્તિ ઉત્પન્ન થતી નથી. ચૈતન્ય અવિનાશી હોવા છતાં સુખાવચ્છિન્ન ચૈતન્ય અવિનાશી નથી. સુખ વિનાશી હોવાને કારણે સુખાવચ્છિન્ન ચૈતન્ય પણ વિનાશી બને છે. સુખાવચ્છિન્ન ચૈતન્ય જ સુખજ્ઞાન છે. તેથી સુખજ્ઞાનનો નાશ થઈ શકે. આમ સુખાકારજન્ય અવિદ્યાવૃત્તિ સ્વીકારવામાં ન આવી હોવા છતાં દર્શાવ્યા મુજબ સુખજ્ઞાનનો નાશ સંભવે છે. તેથી તાદૃશ જન્ય જ્ઞાનથી સંસ્કાર અને સ્મૃતિ બંને સંભવિત બને છે. આ જ રીતે પ્રકૃત સ્થળે પણ અજ્ઞાનવિષયક જન્ય અવિદ્યાવૃત્તિ સ્વીકારવામાં ન આવી હોવા છતાં સુખજ્ઞાનની જેમ જ અજ્ઞાનાનુભવ પણ સંસ્કારનો જનક બની શકે.

આની સામે વાર્તિકકારનો ઉત્તર નીચે પ્રમાણે છે. 'न ह्यात्मस्थमतीतभाक्'. જેમ સુખજ્ઞાનથી સંસ્કાર ઉત્પન્ન થાય છે તેમ અજ્ઞાનાનુભવથી સંસ્કાર ઉત્પન્ન થઈ શકે નહિ. સુખ વિનાશી વસ્તુ છે. તેથી, સુખનો વિનાશ થતાં સુખાવચ્છિન્ન ચૈતન્યનો પણ વિનાશ થાય છે એમ કહી શકાય. પરંતુ અજ્ઞાન તો અનાદિ વસ્તુ છે અને બ્રહ્મજ્ઞાન થાય નહિ ત્યાં સુધી સ્થાયી છે. તેથી સુપ્તોત્થિત પુરુષનું અજ્ઞાન નાશ પામતું નથી, અર્થાત્ અજ્ઞાન અતીત બનતું નથી, અજ્ઞાન પૂર્વવત્ વર્તમાન જ રહે છે. જેમ સુખ અતીત અવસ્થાને પામે છે તેમ અજ્ઞાન અતીત અવસ્થાને પામતું નથી. આત્મચૈતન્યાશ્રિત અજ્ઞાન વિદ્યમાન જ રહેતું હોવાથી અજ્ઞાનાવચ્છિન્ન ચૈતન્ય પણ વિદ્યમાન જ રહે છે. તેથી તે સંસ્કારનું જનક બની શકે નહિ. આ જ વાત "આત્મસ્થ અજ્ઞાન અતીતભાક્ બનતું નથી" એ વાક્ય દ્વારા કહેવામાં આવી છે. 'અતીત' શબ્દ અહીં ભાવપ્રધાન છે અર્થાત્ અતીતત્વનો બોધક છે. આત્મસ્થ અજ્ઞાન અતીતભાક્ અર્થાત્ અતીતત્વભાક્ બનતું નથી, વિદ્યમાન જ રહે છે. અજ્ઞાન અને અજ્ઞાનાવચ્છિન્ન ચૈતન્ય બંને વિદ્યમાન જ રહેતા હોઈ અજ્ઞાનાનુભવ કોઈ પણ રીતે સંસ્કારનો જનક બની શકતો જ નથી.[૪૪]

પ્રત્યગાત્મા અજ્ઞાનોપહિત ચૈતન્ય છે. વિદ્યમાન અજ્ઞાન જ ચૈતન્યની ઉપાધિ હોય છે. આ પ્રત્યક્ ચૈતન્ય ભૂતકાળ અને ભવિષ્યત્કાળને સ્પર્શ કરી શકતું નથી અર્થાત્ પ્રકાશિત કરી શકતું નથી. સાક્ષી સંસૃષ્ટ વિદ્યમાનનો જ પ્રકાશક છે. તેથી આત્મચૈતન્યમાં વિદ્યમાન અજ્ઞાન જ પ્રત્યક્ ચૈતન્ય દ્વારા પ્રકાશિત થાય છે. વિદ્યમાન અજ્ઞાન દ્વારા ઉપહિત ચૈતન્ય જ અજ્ઞાનના પ્રકાશસ્વરૂપ છે. સંસારદશામાં આત્મચૈતન્ય સર્વદા વિદ્યમાન અજ્ઞાન દ્વારા સર્વદા ઉપહિત હોય છે, તેથી સર્વદા અજ્ઞાનોપહિત આત્મચૈતન્ય સર્વદા અજ્ઞાનનું પ્રકાશક છે. તેથી સુપ્તોત્થિત પુરુષને 'नावेदिषम्' એવી પ્રતીતિ સવિકલ્પક અનુભવરૂપ છે પરંતુ નિર્વિકલ્પક સ્મૃતિરૂપ નથી. સુષુપ્તિમાં અન્તઃકરણ વિદ્યમાન ન હોવાથી અજ્ઞાનનો સવિકલ્પક અનુભવ થઈ શકતો નથી, અજ્ઞાનવિષયક નિર્વિકલ્પક અનુભવ જ થઈ શકે છે. નિર્વિકલ્પક અનુભવજન્ય સવિકલ્પક સ્મૃતિ સંભવતી નથી. 'नावेदिषम्' એવી પ્રતીતિ નિર્વિકલ્પક સ્મૃતિ હોઈ શકે નહિ. 'नावेदिषम्' એ પ્રતીતિમાં અજ્ઞાન જ્ઞાનવિરોધિત્વરૂપે અને સવિષયકત્વરૂપે ભાસે છે, તેથી તે સપ્રકારક અનુભવ છે પરંતુ નિર્વિકલ્પક સ્મૃતિ નથી. 'नावेदिषम्' એવી પ્રતીતિ નિર્વિકલ્પક સ્મૃતિ હોઈ શકે જ નહિ પણ સવિકલ્પક અનુભવ જ હોય તેનો હેતુ વાર્તિકકારે જણાવ્યો છે, તે છે – "स्वार्थदेशः परार्थोऽर्थो विकल्पस्तेन स स्मृतः।" स नावेदिषमिति प्रत्ययः। વાર્તિકની કારિકામાં 'स' શબ્દ 'नावेदिषम्' એવા પ્રત્યય (પ્રતીતિ)નો બોધક છે. 'नावेदिषम्' એ પ્રત્યયનો અર્થ અર્થાત્ વિષય છે અજ્ઞાન અને અજ્ઞાનદેશમાં (અજ્ઞાનરૂપ અધિકરણમાં) રહેલી અજ્ઞાનથી પર અર્થાત્ ભિન્ન એવી જ્ઞાનવિરોધિત્વાદિ ધર્મરૂપ વસ્તુ. તેથી તે પ્રત્યય વિકલ્પરૂપ છે પરંતુ નિર્વિકલ્પ સ્મૃતિરૂપ નથી. સપ્રકારક જ્ઞાન નિર્વિકલ્પક હોઈ શકે નહિ.[૪૫] "तद्धेदं तर्हि अव्याकृतमासीत्" એ બૃહદારણ્યકશ્રુતિ(૧-૪-૭)ની વ્યાખ્યા કરતાં વાર્તિકકારે આ બધું કહ્યું છે.[૪૬]

વિવરણાચાર્ય સુષુપ્તિને પ્રલયસ્વરૂપ સ્વીકારતા નથી. "अभावप्रत्ययालम्बना वृत्तिर्निद्रा" એ પાતંજલયોગસૂત્રને અનુસરી, તમોગુણાત્મક આવરણ જ જેનો વિષય છે અને જે પોતે સત્ત્વગુણનો પરિણામ છે એવી સુષુપ્તિરૂપ વૃત્તિને તે નિદ્રાવૃત્તિ ગણી સ્વીકારે છે. સુષુપ્તિકાલમાત્રસ્થાયી નિદ્રાવૃત્તિને બૃહદારણ્યકભાષ્યવાર્તિકમાં વાર્તિકકારે સ્વીકારી નથી. પરંતુ વિવરણાચાર્ય

સુષુપ્તિવૃત્તિને અર્થાત્ નિદ્રાવૃત્તિને પતંજલિની જેમ સ્વીકારે છે. પતંજલિના મતે ચિત્તવૃત્તિના પાંચ પ્રકાર છે - પ્રમાણ, વિપર્યય, વિકલ્પ, નિદ્રા અને સ્મૃતિ. પતંજલિ આ પાંચ પ્રકારના જ્ઞાનનામના ચિત્તપરિણામોને વૃત્તિ કહી સ્વીકારે છે. જ્ઞાનભિન્ન ઇચ્છા, દ્વેષ વગેરે ચિત્તપરિણામોને પતંજલિ વૃત્તિ કહેતા નથી. વિષયપ્રકાશરૂપ ચિત્તપરિણામને જ તે વૃત્તિ કહે છે. ઇચ્છા, દ્વેષ વગેરે વૃત્તિ વિષયપ્રકાશરૂપ નથી પરંતુ પ્રકાશિત વિષયમાં ઇચ્છા વગેરે ઉત્પન્ન થાય છે. તેથી વિષયપ્રકાશરૂપ પાંચ વૃત્તિનો નિરોધ થતાં જ અપ્રકાશિત વિષયનાં ઇચ્છા, દ્વેષ વગેરેની નિવૃત્તિ પણ સિદ્ધ થઈ જ જાય છે. તેથી ઇચ્છાદિવૃત્તિનો નિરોધ કરવા માટે યોગીએ પ્રયાસ કરવાની જરૂર નથી. એટલે જ ઇચ્છાદિવૃત્તિની વૃત્તિમાં ગણના કરવામાં આવી નથી પણ રાગાદિ ક્લેશમાં તેમની ગણના કરવામાં આવી છે. સુષુપ્તિદશામાં નિદ્રાવૃત્તિ સિવાયની બીજી ચાર વૃત્તિઓનો અભાવ હોય છે. આ ચાર વૃત્તિના અભાવનું કારણ ઉદ્રિક્ત તમોગુણ છે. યોગસૂત્રમાં 'અભાવપ્રત્યય' શબ્દ દ્વારા આ જ વાત કહેવામાં આવી છે. નિદ્રાવૃત્તિ સિવાયની વૃત્તિઓના અભાવનો પ્રત્યય (= કારણ) ઉદ્રિક્ત તમોગુણ છે. તમોગુણનો ઉદ્રેક થતાં ઇતર ચાર વૃત્તિઓનો અભાવ થાય છે. તમોગુણાલંબના વૃત્તિને નિદ્રા કહેવામાં આવે છે. યોગસૂત્રમાં જે 'પ્રત્યય' શબ્દ છે તેનો અર્થ અહીં કારણ થાય છે. 'प्रतीयते प्राप्यते कार्यम् अनेन' આ વ્યુત્પત્તિ અનુસાર આ અર્થ પ્રાપ્ત થાય છે. તમોગુણનો ઉદ્રેક થતાં સત્ત્વગુણના પરિણામરૂપ સુષુપ્તિવૃત્તિ (નિદ્રાવૃત્તિ) થાય છે. આ સુષુપ્તિવૃત્તિ (નિદ્રાવૃત્તિ) તમોગુણનો પરિણામ નથી પણ સત્ત્વગુણનો પરિણામ છે. 'सत्त्वात् संजायते ज्ञानम्' આ ગીતાવચન (૧૪/૧૭) છે. સુષુપ્તિ તામસી વૃત્તિ છે. એનો અર્થ એ નથી કરવાનો કે તે તમોગુણના પરિણામરૂપ છે. પરંતુ એનો અર્થ તો એ કરવાનો છે કે તેનો વિષય (આલંબન) ઉદ્રિક્ત તમોગુણ છે. તેનો વિષય તમોગુણ હોવાથી તેને તામસી વૃત્તિ કહેવામાં આવે છે. આમ નિદ્રાવૃત્તિ કે સુષુપ્તિવૃત્તિ તમોગુણનો પરિણામ નથી. નિદ્રાવૃત્તિ પણ જ્ઞાન છે, અને જ્ઞાન તમોગુણનો પરિણામ હોઈ શકે નહિ. સઘળાં જ્ઞાન સત્ત્વગુણનો પરિણામ છે. બ્રહ્મસૂત્રમાં ઐક્ષત્યધિકરણમાં (૧.૧.૫) ભામતીટીકામાં સુષુપ્તિનો આવો જ અર્થ દર્શાવવામાં આવ્યો છે. ધ્યાનમાં રાખવું જોઈએ કે અદ્વૈતવેદાન્ત મતે સ્મૃતિ, સંશય, વિપર્યય વગેરે અપ્રમા જ્ઞાનમાત્ર અવિદ્યાનો પરિણામ છે, જ્યારે પ્રમાવૃત્તિમાત્રનું ઉપાદાનકારણ અન્તઃકરણ કે ચિત્ત છે. અદ્વૈતવેદાન્તના મતે અપ્રમાવૃત્તિમાત્રનું ઉપાદાનકારણ અવિદ્યા હોઈ, વિપર્યય, નિદ્રા અને સ્મૃતિ અદ્વૈતવેદાન્તના મતે અવિદ્યાવૃત્તિ છે, અન્તઃકરણવૃત્તિ નથી. યોગદર્શનમાં અવિદ્યાવૃત્તિ સ્વીકારવામાં આવી નથી. અપ્રમારૂપ વૃત્તિ યા જ્ઞાનાભાસ પણ ચિત્તની વૃત્તિ છે એવું યોગદર્શનમાં સ્વીકારવામાં આવ્યું છે.[૪૭] આ વિષયની સવિસ્તર આલોચના અદ્વૈતસિદ્ધિના દૃશ્યત્વ હેતુના વ્યાખ્યાનમાં લઘુચન્દ્રિકા વગેરે ગ્રંથોમાં કરવામાં આવી છે.[૪૮]

આપણે જોયું તેમ, પ્રાતંજલ મતાનુસાર વિવરણાચાર્યે નિદ્રાવૃત્તિ સ્વીકારી છે. તે વૃત્તિ સુષુપ્તિકાલમાત્રસ્થાયી છે અને અવિદ્યા જ તેનું ઉપાદાનકારણ છે. અજ્ઞાનવિષયક આ સુષુપ્તિવૃત્તિ ઉત્પન્ન થતાં અજ્ઞાનોપહિત સાક્ષિચૈતન્ય પણ આ વૃત્તિથી ઉપરક્ત થાય છે. આ વૃત્તિથી ઉપરક્ત ચૈતન્ય જ સુષુપ્તિજ્ઞાન છે. અદ્વૈતવેદાન્તમતમાં પ્રમાણજન્ય ઘટાકારવૃત્તિથી ઉપરક્ત ચૈતન્યને જ ઘટજ્ઞાન કહેવામાં આવે છે. તેવી જ રીતે, નિદ્રારૂપ વૃત્તિથી ઉપરક્ત ચૈતન્યને જ નિદ્રાજ્ઞાન કહેવામાં આવે છે. આ વૃત્તિનો નાશ થતાં વૃત્ત્યુપરક્ત ચૈતન્યનો નાશ થાય છે. તેથી

નિદ્રાવૃત્તિજન્ય સંસ્કાર સંભવિત હોવાથી નિદ્રારૂપ અનુભવજનિત સંસ્કાર સુપ્તોત્થિત પુરુષમાં 'न किञ्चिदवेदिषम्' એવું સ્મરણ ઉત્પન્ન કરે છે. આ જ વિવરણાચાર્યનો અભિપ્રાય છે.[૪૯]

નૈયાયિકો અનુભવજન્ય સંસ્કારોની ઉત્પત્તિ સ્વીકારે છે. અનુભવજન્ય સંસ્કાર જ જનક અનુભવનો નાશક છે. જ્ઞાન ફલનાશ્ય છે અને સંસ્કાર જ્ઞાનનું ફળ છે. સંસ્કાર ઉત્પન્ન થતાં સંસ્કારના જનક અનુભવનો નાશ થાય છે. અને સંસ્કારથી સ્મૃતિ ઉત્પન્ન થાય છે. પરંતુ અદ્વૈતવેદાન્તીઓ આમ કહેતા નથી. તેમના મતે જેટલાં જન્ય જ્ઞાનો છે તે બધાંનો લય જ્ઞાનના ઉપાદાનકારણમાં થાય છે. કાર્ય એ તો કારણની અભિવ્યક્ત દશા છે. કાર્યની અનભિવ્યક્ત દશા જ કારણાવસ્થા છે. કારણમાં કાર્યનો લય એ જ કાર્યનો નાશ છે. એને કાર્યની સૂક્ષ્માવસ્થા કે સંસ્કારાવસ્થા કહેવામાં આવે છે. વૃત્તિરૂપ જ્ઞાનનું પોતાના ઉપાદાનકારણમાં સૂક્ષ્મરૂપે અવસ્થાન જ વૃત્તિનો નાશ કહેવાય છે. પ્રમારૂપ વૃત્તિને અન્તઃકરણની વૃત્તિ કહેવામાં આવી છે. અદ્વૈતવેદાન્તીના મતમાં કાર્યમાત્રનું ઉપાદાનકારણ અવિદ્યા છે. તેથી પ્રમારૂપ વૃત્તિનું ઉપાદાનકારણ અન્તઃકરણ અને અવિદ્યા બંને ઘટે. પ્રમારૂપ વૃત્તિ સૂક્ષ્માવસ્થામાં તેના પોતાના ઉપાદાનકારણમાં વિદ્યમાન હોય છે. તેથી પ્રમારૂપ વૃત્તિ સૂક્ષ્માવસ્થામાં અવિદ્યામાં વિદ્યમાન હોય છે. અવિદ્યોપહિત ચૈતન્ય જ સાક્ષી છે. આ સાક્ષિચૈતન્ય જ પ્રમાવૃત્તિના સૂક્ષ્માવસ્થારૂપ સંસ્કારનો આધાર છે અને સ્મૃતિનો પણ આધાર છે. સંસ્કાર ઉત્પન્ન થઈને પ્રમાવૃત્તિનો નાશ કરતો નથી. સંસ્કાર પ્રમાનો નાશક નથી. પ્રમાવૃત્તિની સૂક્ષ્માવસ્થા જ સંસ્કાર છે. કાર્ય સૂક્ષ્મરૂપે જ્યારે પોતાના ઉપાદાનકારણમાં વિદ્યમાન હોય છે ત્યારે કાર્યનો નાશ થયો છે એમ કહેવાય છે. કાર્યની અવ્યક્તાવસ્થા જ કાર્યનો નાશ છે. અવ્યક્તાવસ્થાવાળું કાર્ય પોતાના ઉપાદાનકારણમાં વિદ્યમાન હોય છે. અવ્યક્તાવસ્થાવાળું કાર્ય જ કાર્યનો સંસ્કાર છે. પ્રમાવૃત્તિ પોતાના ઉપાદાનકારણમાં સૂક્ષ્મરૂપે વિદ્યમાન હોય છે અને ઉદ્‌બોધક મળતાં સ્મૃતિ ઉત્પન્ન કરે છે. સ્મૃતિ અને સંસ્કારનો આશ્રય સાક્ષિચૈતન્ય છે. સાક્ષિચૈતન્યમાં અન્તઃકરણ અભેદરૂપે અધ્યસ્ત થતાં અન્તઃકરણ સહિત સાક્ષિચૈતન્ય જ પ્રમાતા છે. પ્રમાતામાં પ્રમાવૃત્તિ આશ્રિત હોય છે. સંસ્કાર અને સ્મૃતિ સાક્ષિચૈતન્યમાં આશ્રિત છે. સાક્ષિચૈતન્ય સાથે અન્તઃકરણનો આધ્યાસિક અભેદ હોઈ પ્રમાવૃત્તિ, સંસ્કાર અને સ્મૃતિના વૈયધિકરણ્યનો દોષ આવતો નથી. પ્રમારૂપ વૃત્તિનું ઉપાદાનકારણ અન્તઃકરણ અને અવિદ્યા બંને છે જ્યારે અપ્રમારૂપ વૃત્તિનું ઉપાદાનકારણ એકલી અવિદ્યા જ છે. પ્રમાવૃત્તિથી અપ્રમારૂપ વૃત્તિનું આ જ વૈલક્ષણ્ય છે. આમ અદ્વૈતવેદાન્ત મતે અનુભવ સંસ્કારનાશ્ય નથી, પરંતુ અનુભવનો વિનાશ જ સંસ્કારસ્વરૂપ છે. અને એટલે જ અદ્વૈતસિદ્ધિકાર વિનશ્યત્ જ્ઞાનને જ સંસ્કારનું જનક કહે છે. અર્થાત્, જ્ઞાનની વિનાશાવસ્થા જ સંસ્કારાવસ્થા છે. જ્ઞાનનું સૂક્ષ્મ રૂપ જ સંસ્કાર છે.[૫૦]

અદ્વૈતસિદ્ધિકાર યોગસૂત્રાનુસારી વિવરણાચાર્યનો અભિપ્રાય સમજાવતાં કહે છે કે તમોગુણાત્મકાવરણમાત્રાલંબની વૃત્તિ નિદ્રાવૃત્તિ છે. આના પહેલાં અદ્વૈતસિદ્ધિકારે નિદ્રાવૃત્તિને ત્રિગુણાત્મકઅજ્ઞાનવિષયક કહી છે. ત્રિગુણાત્મકઅજ્ઞાનવિષયક સુષુપ્તિવૃત્તિ સ્વીકારીને પછી વળી સુષુપ્તિવૃત્તિ તમોગુણમાત્રવિષયક છે એમ કહેતાં પૂર્વાપર વાક્યો વચ્ચે વિરોધ જ થાય એવું મનમાં થાય પરંતુ વસ્તુતઃ અહીં કોઈ વિરોધ નથી. અદ્વૈતસિદ્ધિકારે પહેલાં કહ્યું છે કે સુષુપ્તિકાળે અજ્ઞાન નિર્વિકલ્પકબુદ્ધિવેદ્ય હોય છે. સુષુપ્તિકાળે અન્તઃકરણનો ઉપરાગ ન હોવાથી

સુષુપ્તિદશામાં સવિકલ્પક વૃત્તિ થઈ શકતી નથી. તેથી સુષુપ્તિદશામાં અજ્ઞાન સ્વરૂપતઃ ભાસતું હોવા છતાં જ્ઞાનવિરોધિત્વ અને સવિષયકત્વ ધર્મોથી વિશિષ્ટરૂપે તે ભાસતું નથી. ધર્મવિશિષ્ટરૂપે પ્રતીતિ જ સવિકલ્પક પ્રતીતિ છે. સુષુપ્તિદશામાં સવિકલ્પક પ્રતીતિ થઈ શકતી ન હોઈ, સુષુપ્તિદશામાં અજ્ઞાન સ્વરૂપતઃ જ ભાસે છે એમ કહેવામાં આવ્યું છે. અહીં 'તમોગુણાવરણ-માત્રાલંબન'નો આ જ અર્થ છે. અર્થાત્, જ્ઞાનવિરોધિત્વાદિ ધર્મ અજ્ઞાનમાં ભાસમાન થતા નથી, અજ્ઞાનમાત્ર જ ભાસમાન થાય છે, આ દર્શાવવા 'માત્ર'પદ મૂકવામાં આવ્યું છે. પરંતુ ગુણત્રયાત્મક અજ્ઞાનના સત્ત્વ અને રજસ્ એ બે ગુણોનો પરિત્યાગ કરીને કેવળ તમોગુણમાત્રવિષયક સુષુપ્તિવૃત્તિ છે એવું જણાવવા માટે 'માત્ર'પદ મૂકવામાં આવ્યું નથી. અજ્ઞાન ગુણત્રયાત્મક છે, ગુણત્રયાત્મક અજ્ઞાન જ સ્વરૂપતઃ નિદ્રાવૃત્તિનો વિષય છે, એ અદ્વૈતવેદાન્તનો સિદ્ધાન્ત છે. પરંતુ તમોગુણમાત્રવિષયક નિદ્રાવૃત્તિ હોય છે એમ કહેવાનો અદ્વૈતવેદાન્તનો આશય નથી.[૫૧]

સુષુપ્તિ બાબતે વાર્તિક અને વિવરણમાં જે મતભેદ જણાય છે તેમાં વસ્તુતઃ કોઈ વિરોધ નથી. સુષુપ્તિના પ્રલય સાથેના સામ્યની રક્ષા કરવા માટે વાર્તિકકાર નિદ્રાવૃત્તિ સ્વીકારતા નથી. પરંતુ વિવરણકાર પાતંજલ મતને અનુસરી નિદ્રાવૃત્તિ સ્વીકારે છે. પ્રલયદશામાં અજ્ઞાનવિષયક વૃત્તિ બેમાંથી કોઈ સ્વીકારતા નથી. પ્રલય પછી પ્રલયમાં અનુભૂત અજ્ઞાનનું સ્મરણ કોઈનેય અનુભવસિદ્ધ નથી. તેથી પ્રલયમાં અજ્ઞાનવિષયક વૃત્તિ કોઈએ સ્વીકારી નથી. જે વાર્તિકકાર નિદ્રાવૃત્તિ સ્વીકારતા નથી તે પણ સુષુપ્તિના પ્રલય સાથેના સામ્યની રક્ષા કરવા માટે જ તેમ કરે છે. પરંતુ બીજી બાજુ સુપ્તોત્થિત પુરુષને અજ્ઞાનનું સ્મરણ અનુભવસિદ્ધ હોઈ, બૃહદારણ્યકના ઉષસ્તિ બ્રાહ્મણની (૩ / ૪ બ્રાહ્મણની) વ્યાખ્યામાં વાર્તિકકાર પોતે જ સુષુપ્તિકાળે નિદ્રાવૃત્તિ સ્વીકારે છે. તે કહે છે – સુષુપ્ત પુરુષને જો અજ્ઞાનનો અનુભવ ન હોત, અર્થાત્ સુષુપ્ત પુરુષને અજ્ઞાનવિષયક નિદ્રાવૃત્તિ ન હોત તો જાગ્યા પછી તેને 'सुप्तोऽहं नावेदिषम् (સૂતેલો હું કંઈ જાણતો ન હતો)' એવું સ્મરણ ન થઈ શકત. તેથી સુપ્તોત્થિત પુરુષને થતા સ્મરણને ઘટાવવા સુષુપ્તિકાળે નિદ્રાવૃત્તિ અવશ્ય સ્વીકારવી જોઈએ. આમ વાર્તિકકાર કોઈક સ્થળે નિદ્રાવૃત્તિનો સ્વીકાર કરતા નથી અને કોઈક સ્થળે નિદ્રાવૃત્તિનો સ્વીકાર કરે છે. તેનું કારણ નીચે મુજબ છે. ઉપનિષદ્‌માં અને પુરાણાદિમાં સુષુપ્તિને દૈનંદિન પ્રલયરૂપે વર્ણવવામાં આવી છે. તેથી જ વાર્તિકકાર સુષુપ્તિના પ્રલય સાથેના સામ્યની રક્ષા કરવા માટે કોઈ કોઈ સ્થળે નિદ્રાવૃત્તિનો સ્વીકાર કરતા નથી. પરંતુ લૌકિક અનુભવના સ્વારસ્યની રક્ષા કરવા માટે કોઈ કોઈ સ્થળે તે નિદ્રાવૃત્તિનો સ્વીકાર કરે છે; આ સ્થળોએ પાતંજલ યોગદર્શન અને વિવરણ સાથે વાર્તિકકારનો અવિરોધ જ બની રહે છે.[૫૨]

સુષુપ્તિકાળે સાક્ષી, અજ્ઞાન અને સુખ એ ત્રણ ભાસતા હોય છે. તેથી, સુષુપ્તિમાં સાક્ષ્યાકાર, અજ્ઞાનાકાર અને સુખાકાર એમ ત્રણ અવિદ્યાવૃત્તિઓ સ્વીકારવામાં આવી છે, અથવા સાક્ષી, અજ્ઞાન અને સુખ એ ત્રણના સમૂહરૂપ એક વિષયવાળી (આલંબનવાળી) એક અવિદ્યાવૃત્તિ સ્વીકારવામાં આવી છે. સુષુપ્તિદશામાં અજ્ઞાન સ્વરૂપતઃ ભાસે છે. સુષુપ્તિમાં ભાસતા અજ્ઞાનમાં જ્ઞાનવિરોધિત્વ અને સવિષયકત્વ વગેરે ધર્મ વિશેષણરૂપે ભાસતા નથી. તેવી જ રીતે, સુષુપ્તિકાળે અજ્ઞાનમાં દેશ-કાલસંબંધ પણ ભાસતો નથી. અજ્ઞાન સાથેનો સાક્ષીનો સંબંધ પણ સુષુપ્તિમાં ભાસતો નથી. સ્વરૂપતઃ અજ્ઞાન જ સુષુપ્તિમાં ભાસે છે. સુષુપ્તિદશામાં

અન્તઃકરણનો ઉપરાગ ન હોવાથી સવિકલ્પક પ્રતીતિ સંભવતી નથી. તેથી જ સુષુપ્તિમાં અજ્ઞાનની સવિકલ્પક પ્રતીતિ શક્ય નથી. સુષુપ્તિમાં અજ્ઞાન સ્વરૂપતઃ નિર્વિકલ્પક પ્રતીતિનો જ વિષય બને છે. અહીં આપત્તિ એ આપવામાં આવે છે કે નિર્વિકલ્પ પ્રતીતિ સ્મરણની જનક બની શકે નહિ. સુષુપ્તિદશામાં સ્વરૂપતઃ અજ્ઞાનની નિર્વિકલ્પ પ્રતીતિ જ થાય છે, આ નિર્વિકલ્પ પ્રતીતિથી સુપ્તોત્થિત પુરુષને અજ્ઞાનની સ્મૃતિ કેવી રીતે થાય ? આના ઉત્તરમાં અદ્વૈતસિદ્ધિકાર કહે છે કે નિર્વિકલ્પક અનુભવ પણ સ્મરણનો જનક બની શકે છે.[૫૩]

અહીં લઘુચન્દ્રિકાકાર કહે છે કે સવિકલ્પક અનુભવની જેમ નિર્વિકલ્પક અનુભવ પણ સ્મૃતિનો જનક થાય તો તેમાં કોઈ બાધા નથી. તત્ત્વચિન્તામણિકાર પણ નિર્વિકલ્પક સ્મરણ સ્વીકારે છે. 'આકાશ' પદથી શુદ્ધાકાશશક્તત્વરૂપે આકાશનું જ્ઞાન થાય છે અને આવા જ્ઞાનમાંથી શુદ્ધ આકાશની સ્મૃતિ અર્થાત્ નિર્વિકલ્પક સ્મૃતિ થાય છે.[૫૪] સુષુપ્તિદશામાં સાક્ષિચૈતન્ય અહંકારોપરક્ત ન હોવાથી દેશકાલસંબંધયુક્ત અજ્ઞાનનો અનુભવ થઈ શકે નહિ. દેશકાલસંબંધવિષયક સવિકલ્પક અનુભવથી જે સ્મૃતિ ઉત્પન્ન થાય તે સ્મૃતિ જ તત્તોલ્લેખિની હોય છે. તે સ્મૃતિનો વિષય તત્તાવિશિષ્ટરૂપે જ સ્મરાય છે. જેમ દેશકાલવિશિષ્ટ ઘટના અનુભવથી જન્ય સંસ્કારથી જે સ્મૃતિ ઉત્પન્ન થાય છે તે 'સ ઘટઃ (તે ઘટ)' એ રૂપે તત્તાવિશિષ્ટ ઘટને વિષય કરે છે. પરંતુ સુપ્તોત્થિત પુરુષને જે સ્મરણ થાય છે તેમાં તત્તાનો ઉલ્લેખ હોતો નથી. તેનું કારણ એ છે કે સુષુપ્તિકાળે સાક્ષિચૈતન્યમાં અન્તઃકરણનો ઉપરાગ ન હોવાથી સુષુપ્તિદશામાં સવિકલ્પક અનુભવ થઈ શકતો નથી. તેથી સુષુપ્તિમાં અજ્ઞાન સ્વરૂપતઃ ભાસે છે પરંતુ દેશકાલવિશિષ્ટરૂપે અનુભવાતું નથી. દેશકાલવિશિષ્ટરૂપે અનુભવ એ સવિકલ્પક અનુભવ છે. સુષુપ્તિમાં સવિકલ્પક અનુભવ થતો નથી. દેશકાલવિશિષ્ટરૂપે અનુભૂત વસ્તુના સ્મરણમાં જ તત્તાનો ઉલ્લેખ હોય છે. તેથી સુપ્તોત્થિત પુરુષને થતું સ્મરણ તત્તાના ઉલ્લેખવાળું હોતું નથી. આ બધી વાત સિદ્ધાન્તબિંદુમાં વિસ્તારથી સમજાવવામાં આવી છે. શંકરાચાર્યપ્રણીત દશશ્લોકીની મધુસૂદન સરસ્વતીકૃત વ્યાખ્યાનું નામ છે સિદ્ધાન્તબિંદુ. આઠમા શ્લોકની વ્યાખ્યામાં સુષુપ્તિ વિશે વિસ્તૃત વિચારણા કરવામાં આવી છે.[૫૫]

ઉપરની સમગ્ર ચર્ચા પરથી સિદ્ધ થયું કે સુષુપ્ત પુરુષનો અનુભવ ભાવરૂપ અજ્ઞાનવિષયક જ છે.[૫૬] અહીં ભાવરૂપ અજ્ઞાનનું સાધક જે ત્રીજા પ્રકારનું સાક્ષિપ્રત્યક્ષ છે તેનું નિરૂપણ પૂરું થયું.

સાક્ષિપ્રત્યક્ષ દ્વારા ભાવરૂપ અજ્ઞાનની સિદ્ધિ થાય છે એમ અદ્વૈતવેદાન્તીઓ વિશદપણે નિરૂપે છે. પરંતુ સાક્ષીથી ચોક્કસપણે કેવું ચૈતન્ય સમજવું એ બાબતે મતભેદ છે. સામાન્યપણે અદ્વૈતસિદ્ધિકાર ચૈતન્યના અવિદ્યાવૃત્તિમાં પડેલા પ્રતિબિંબને સાક્ષી કહે છે. આ મત અદ્વૈતસિદ્ધિકારનો પોતાનો છે. ન્યાયામૃત, વગેરે ગ્રન્થોમાં ઉદ્ભાવિત દોષોનો સહજ પરિહાર કરવા માટે અદ્વૈતસિદ્ધિકાર આવું સાક્ષીનું નિરૂપણ કરે છે. પરંતુ પ્રાચીન ગ્રંથોમાં સાક્ષીનું આવું નિરૂપણ નથી. પ્રાચીન આચાર્યોમાં જેઓ ચૈતન્યનું મનમાં જે પ્રતિબિંબ પડે છે તેને જીવ કહે છે અને અવિદ્યામાં ચૈતન્યનું જે પ્રતિબિંબ પડે છે તેને ઈશ્વર કહે છે, તેઓ બિંબરૂપ ચૈતન્યને સાક્ષી કહે છે. આ મત સંક્ષેપશારીરકકારનો છે. વિવરણાચાર્યના મતે અવિદ્યામાં પડતું ઈશ્વરનું પ્રતિબિંબ જીવ છે અને એ પ્રતિબિંબનું બિંબ ઈશ્વર છે અને બંનેમાં (બિંબ અને પ્રતિબિંબ બંનેમાં) અનુસ્યૂત શુદ્ધ ચૈતન્ય સાક્ષી છે. વાર્તિકકારના મતે અવિદ્યાગત ચિદાભાસરૂપ ઈશ્વર જ

સાક્ષી છે. આ વાત દશશ્લોકીના પ્રથમ શ્લોકની ટીકામાં મધુસૂદને વિસ્તારથી કહી છે.[૫૭] અદ્વૈતસિદ્ધિકારે સાક્ષીનું જે નિરૂપણ કર્યું છે તે સંક્ષેપશારીરકકાર, વિવરણકાર અને વાર્તિકકારના મતથી વિલક્ષણ છે. આ જ વસ્તુ ન્યાયરત્નાવલીમાં બ્રહ્માનંદ સરસ્વતીએ કહી છે. (ન્યાયરત્નાવલી, સંપાદક રાજેન્દ્રનાથ ઘોષ, પૃ. ૩૮૭). મધુસૂદન સરસ્વતીના પૂર્વવર્તી નૃસિંહાશ્રમ વગેરે આચાર્યોના ગ્રંથોમાં જે સાક્ષિસ્વરૂપ વર્ણવવામાં આવ્યું છે તેમાં મધુસૂદન સ્વીકૃત મતનો સમાવેશ નથી. પ્રાચીન આચાર્યોના મતનું અવલંબન લઈને નૃસિંહાશ્રમ વગેરે અદ્વૈતવેદાન્તીઓ પૂર્વપક્ષીઓની આપત્તિઓનું સમાધાન કરે છે. અદ્વૈતદીપિકા વગેરે ગ્રન્થોમાં સ્વીકૃત પ્રક્રિયા અદ્વૈતસિદ્ધિગ્રંથમાં સ્વીકૃત પ્રક્રિયાથી વિલક્ષણ છે. આમ સાક્ષીના સ્વરૂપ વિશે અદ્વૈતસિદ્ધિકારનો મત પ્રાચીન આચાર્યોના મતથી જુદો પડે છે.

ટિપ્પણ

૧. एवमेतावन्तं कालं न किञ्चिदवेदिषमिति परामर्शसिद्धं सौषुप्तं प्रत्यक्षमपि भावरूपाज्ञानविषयमेव। **अद्वैतसिद्धि**, पृ. ५५६

૨. ... आनुमानिको ज्ञानाभावानुभवः ... । **न्यायामृत**, पृ. ३१७
नन्‌ परामर्शः किमनुमानं किं वा स्मरणम्‌ ? आद्ये ज्ञानाभाव एवानुमीयताम्‌, किं भावरूपाज्ञानेन ? **अद्वैतसिद्धि**, पृ. ५५६

૩. अवस्थाविशेषस्य वा ... सामग्र्यभावस्य वा ... तुल्ययोगक्षेमे आत्मादौ स्मर्यमाणेऽपि नियमेनास्मर्यमाणत्वस्य वा लिङ्गत्वात्‌ ... । **न्यायामृत**, पृ. ३१७
तथाहि सम्प्रतिपन्नोदयास्तमयकालवद्विवादपदयोरप्युदयास्तमययोरन्तरालकालमनुमाय तत्कालमहं (सुषुप्तिकालीनोऽहं) ज्ञानाभाववान्‌, अवस्थाविशेषवत्त्वात्‌, ज्ञानसामग्रीविरहवत्त्वात्‌, तुल्ययोगक्षेम आत्मादौ स्मर्यमाणेऽपि तद्वत्तया नियमेनास्मर्यमाणत्वाद्वेति प्रयोगसम्भवात्‌ । **अद्वैतसिद्धि**, पृ. ५५६-५५७

૪. **अद्वैतसिद्धि**, पृ. ५५७

૫. ન્યાયામૃતકારે પક્ષવિશેષણ સુષુપ્તિકાલને સિદ્ધ કરવા માટે જે અનુમાન આપ્યું છે તે સંગત નથી. અદ્વૈતસિદ્ધિમાં પક્ષવિશેષણ જ્ઞાત થઈ શકતું નથી એમ સામાન્યભાવે કહ્યું છે પરંતુ એની વિશેષ વિવેચના અદ્વૈતસિદ્ધિમાં જણાતી નથી. અદ્વૈતદીપિકા વગેરે પ્રાચીન ગ્રંથોમાં આની વિશેષ વિવેચના છે. ન્યાયામૃતકારે સુષુપ્તિના અધિકરણભૂત કાલની સિદ્ધિ કરવા જે અનુમાન આપ્યું છે તેનાથી તો દિવાકાલ કે રાત્રિકાલની જ સિદ્ધિ થઈ શકે પરંતુ તે સુષુપ્તિનું અધિકરણ છે એ સિદ્ધ થઈ શકે નહિ. સુષુપ્તિ નિખિલજ્ઞાનાભાવરૂપ છે. સુષુપ્તિનો અર્થ જ નિખિલજ્ઞાનાભાવ છે. 'સુષુપ્તિકાલીન હું' એવા પક્ષનો નિર્દેશ કરવાથી એ નિર્દેશ દ્વારા એ જ સમજાય કે 'નિખિલજ્ઞાનાભાવકાલીન હું'. પરંતુ નિખિલજ્ઞાનાભાવ તો સાધ્ય છે. આ સાધ્યની સિદ્ધિ પહેલાં નિખિલજ્ઞાનાભાવને પક્ષનું વિશેષણ કેવી રીતે બનાવી શકાય ? સાધ્યની અનુમિતિ થતાં પક્ષવિશેષણ સિદ્ધ થાય અને વિશેષણયુક્ત પક્ષ સિદ્ધ થતાં સાધ્યની અનુમિતિ થાય - આમ અન્યોન્યાશ્રયદોષ આવે. અદ્વૈતસિદ્ધિકાર પક્ષવિશેષણને અપ્રસિદ્ધ કહે છે અર્થાત્ સાધ્યની અનુમિતિના

પહેલાં પક્ષનું વિશેષણ જ્ઞાત થઈ શકતું નથી એમ કહે છે, તેનો અભિપ્રાય એ છે કે પક્ષનું વિશેષણ સુષુપ્તિ છે અને તે સાધ્યાનુમિતિ પહેલાં જ્ઞાત થઈ શકતું જ નથી. આવી અનુમિતિના પહેલાં સાધ્ય પણ અપ્રસિદ્ધ હોઈ, વ્યાપ્તિગ્રહ પણ થઈ શકે નહિ. નિખિલજ્ઞાનાભાવ જ સાધ્ય છે. અનુમિતિ પહેલાં નિખિલજ્ઞાનાભાવ કોઈ પણ સ્થળે પ્રસિદ્ધ નથી. તેથી તેનું દૃષ્ટાન્ત નથી. વ્યાપ્તિગ્રહનું ઉપયુક્ત સ્થળ દેખાડી શકાતું ન હોઈ વ્યાપ્તિગ્રહ થઈ શકે નહિ. વ્યાપ્તિનિશ્ચય ન થવાથી અનુમિતિ પણ થઈ શકે નહિ. પક્ષવિશેષણ અહીં સાધ્ય છે. તેથી પક્ષવિશેષણનું અજ્ઞાન એટલે સાધ્યનું અજ્ઞાન એવો અર્થ અહીં થાય. સુષુપ્તિ અને નિખિલજ્ઞાનાભાવ એક જ વસ્તુ છે.

વળી, 'અવસ્થાવિશેષવત્ત્વ' એ જે હેતુ આપવામાં આવ્યો છે તેનો અર્થ છે સુષુપ્તિરૂપ અવસ્થાવિશેષવત્ત્વ. સુષુપ્તિનો અર્થ છે નિખિલજ્ઞાનાભાવ. તેથી હેતુ અને સાધ્ય એક બની જાય છે. અહીં અનુમાનનો આકાર આવો બને છે – નિખિલજ્ઞાનાભાવકાલીન હું (પક્ષ) નિખિલજ્ઞાનાભાવવાન્ હતો (સાધ્ય), કારણ કે હું તે વખતે નિખિલજ્ઞાના-ભાવવાળો હતો (હેતુ). આમ અહીં પક્ષવિશેષણ, સાધ્ય અને હેતુ ત્રણે એક બની ગયા છે. તેથી આવું અનુમાન અતિદુષ્ટ છે. જો ન્યાયામૃતકાર વ્યાસતીર્થ એમ કહે કે પક્ષવિશેષણ સુષુપ્તિકાલને નિખિલજ્ઞાનાભાવનો અધિકરણભૂત કાલ કહ્યો નથી પણ જાગ્રત-સ્વપ્નકાલાતિરિક્ત કાલને અધિકરણભૂત કાલ કહ્યો છે અને એમ કહેવાથી પૂર્વોક્ત દોષ આવતો નથી, તો તેમનું એમ કહેવું પણ સંગત નથી કારણ કે નિખિલજ્ઞાનાભાવજ્ઞાન પહેલાં જાગ્રત-સ્વપ્નકાલાતિરિક્ત કાલનો બોધ થઈ શકે નહિ. પરિણામે દર્શાવેલું અનુમાન અસંગત છે. (અદ્વૈતદીપિકા, દ્વિતીય પરિચ્છેદ).

અહીં એક વસ્તુ એ ધ્યાનમાં રાખવાની કે લક્ષણ, પ્રમાણ, વગેરે દ્વારા અવિદ્યાનું સમર્થન કરવા અદ્વૈતસિદ્ધિકાર મધુસૂદન સરસ્વતીએ (૧૬મી સદી) જે કહ્યું છે તે બધું સંક્ષેપ-વિસ્તારભાવે નૃસિંહાશ્રમ સરસ્વતી(૧૬મી સદી)કૃત અદ્વૈતદીપિકા, વગેરે ગ્રંથમાં નિરૂપિત થયું છે. મધ્વ(અપર નામ આનન્દતીર્થ)ના બ્રહ્મસૂત્રભાષ્ય ઉપર જયતીર્થ મુનિએ (૧૪મી સદી) ન્યાયસુધા નામની ટીકા લખી છે. તે ટીકાનું ખંડન કરવા માટે અદ્વૈતદીપિકા વગેરે ગ્રંથો રચાયા છે. ન્યાયસુધા અને વ્યાસતીર્થે (૧૫મી સદી) રચેલા ન્યાયામૃત ગ્રંથમાં એક જ વસ્તુ કહેવામાં આવી છે, કેવળ સંક્ષેપવિસ્તારનો જ ફેર છે. વળી, ન્યાયામૃતમાં કહેવામાં આવ્યું છે કે : विक्षिप्तसङ्ग्रहात् क्वापि क्वाप्युक्तस्योपपादनात्। अनुक्तकथनात् क्वापि सफलोऽयं श्रमो मम ॥ (પૃ. ૪). આની વ્યાખ્યામાં શ્રીનિવાસાચાર્યે કહ્યું છે કે ભાષ્યકાર આનન્દતીર્થે અને ટીકાકાર જયતીર્થે જે સાક્ષાત્ભાવે કહ્યું નથી પરંતુ પ્રકારાન્તરે કહ્યું છે તેને જ આ સ્થળે વ્યાસતીર્થ અનુક્ત કહે છે. વસ્તુતઃ આનન્દતીર્થ અને જયતીર્થ વડે સાવ અનુક્ત હોય એવી કોઈ પણ તદ્દન નૂતન વસ્તુને વ્યાસતીર્થ કહેતા નથી. જેમને અદ્વૈતસિદ્ધિગ્રંથ બરાબર સમજવો હોય તેમણે અદ્વૈતદીપિકા વગેરે ગ્રંથોનું અધ્યયન કરવું જરૂરી છે, તેથી વિશેષ લાભ થશે. બંને ગ્રંથનો પ્રતિપાદ્ય વિષય એક જ છે.

૬. ... द्वितीये तु नास्त्युपपत्तिः, संस्कारासम्भवात्, विनश्यदेव हि ज्ञानं संस्कारं जनयति, विना व्यापारं व्यवहितकार्यजननाक्षमत्वात् । अविनश्यत्ता तु तेन स्वयमेव तत्कार्यस्य जनयितुं शक्यत्वात्

किमिति संस्कारो जन्येत ? न हि संस्कारोऽपि प्रत्यक्षः येन कार्यान्यथानुपपत्तिमन्तरेणापि अभ्युपेयते, सौषुप्तं चानाद्यज्ञानोपरक्तं साक्षिचैतन्यरूपं ज्ञानं स्वतो वा उपाधितो वा न विनश्यतीति संस्कारं कथं जनयेत् ? तदभावात् कथं स्मर्येत, अस्मर्यमाणं वा कथं प्रमाणत्वेनोदाह्रियेतेति चेत्। **अद्वैतसिद्धि**, पृ. ५५७

७. न, न तावदनुमानं तत्र सम्भवति। हेतोः पक्षविशेषणस्य चाज्ञानात्। न हि ज्ञानाभावमन्तरेणावस्थायां विशेषो वक्तुं शक्यः। **अद्वैतसिद्धि**, पृ. ५५७

८. ज्ञानसामग्रीविरहश्च ज्ञानाभावानुमेयत्वेनान्योन्याश्रयग्रस्तः। **अद्वैतसिद्धि**, पृ. ५५७

९. इन्द्रियसम्प्रसादेन तदुपरमानुमाने साम्ग्र्यभावस्य वा ...। **न्यायामृत**, पृ. ३१७

न चेदानीन्तनेनेन्द्रियप्रसादेन पूर्वकालीनं तदुपरममनुमाय सामग्रीविरहानुमानम्।

अद्वैतसिद्धि, पृ. ५५७

१०. इन्द्रियप्रसादस्य सुखानुभवहेतुकस्य तदुपरमहेतुकत्वासिद्धेः। **अद्वैतसिद्धि**, पृ. ५५७

११. **न्यायामृत**, पृ. ३१७

१२. नियमेनास्मर्यमाणत्वं च यथाश्रुतं वा सुषुप्तिकालावच्छेदेनेति वा। आद्ये असिद्धिः, द्वितीये तूपेक्षणीयज्ञानाभावो न सिद्ध्येत्, तत्रैव व्यभिचारश्च। **अद्वैतसिद्धि**, पृ. ५५७

१३. ... प्रातर्गजाद्यभाव इव तत्तुल्ययोगक्षेमे आत्मादौ स्मर्यमाणेऽपि नियमेनास्मर्यमाणत्वस्य वा लिङ्गत्वात्। **न्यायामृत**, पृ. ३१७

न च तर्हि प्रातरनुभूतचत्वरे गजज्ञानाभावज्ञानं कथमिति वाच्यम्। **अद्वैतसिद्धि**, पृ. ५५७

१४. ज्ञानानुपलब्ध्यैवेत्यवेहि। अनुपलब्धिज्ञानं च भावरूपाज्ञानेन लिङ्गेन। **अद्वैतसिद्धि**, पृ. ५५७

१५. **न्यायकुसुमाञ्जलि**, तृतीय स्तबक, का. २०

१६. ननु ज्ञानाभावविषयोऽयमवभासः, न अपरोक्षावभासत्वात्। **विवरण**, बिजयनगर सं., पृ. १२

१७. तथाहि पूर्वकालेऽहं गजज्ञानाभाववान्, गजाज्ञानवत्त्वात्, यन्नैवं तन्नैवं यथा गजज्ञानवानहमिति, एवं सर्वत्राज्ञानस्य ज्ञानाभावव्याप्यत्वेन तदनुमापकत्वम्। **अद्वैतसिद्धि**, पृ. ५५७

१८. किञ्चैवं सुषुप्तिकालीनो रागाद्यभावो न सिद्ध्येत्, न हि तदा रागादिविरोधी द्वेषोऽस्ति येनाज्ञानेन ज्ञानाभाव इव द्वेषेण रागाभावोऽनुमीयेत। **न्यायामृत**, पृ. ३१८

न च सुषुप्तिकाले ज्ञानाभावानुमानार्थं भावरूपाज्ञानमिव रागाभावानुमानार्थं द्वेषोऽपि स्वीकरणीयः, तद्विरोधिपदार्थानुभवं विना तदभावानुमानायोगादिति वाच्यम्। **अद्वैतसिद्धि**, पृ. ५५७

१९. भावरूपाज्ञानेन ज्ञानाभावेन वा रागाभावानुमानसंभवात्, तस्यापि तद्विरोधित्वात्।

अद्वैतसिद्धि, पृ. ५५७

२०. ... अपरोक्षतो ज्ञाते भावरूपाज्ञानाभावेन तत्र परोक्षज्ञानाभावासिद्ध्यापाताच्च।

न्यायामृत, पृ. ३११

अथापरोक्षतो ज्ञातेऽज्ञानाभावात् कथं परोक्षज्ञानाभावानुमानम्। **अद्वैतसिद्धि**, पृ. ५५७

२१. सामग्रीविरहादिनेति गृहाण। न चात्राप्यन्योन्याश्रयः, शब्दादीनां योग्यानां योग्यानुपलब्ध्या अभावनिश्चयेन परोक्षज्ञानविरहज्ञानं विनैव सामग्रीविरहनिश्चयात्। **अद्वैतसिद्धि**, पृ. ५५७

૨૨. ... सुषुप्तिकाले चेन्द्रियादिघटितसामग्रीविरहस्य फलाभावं विना ज्ञातुमशक्यत्वेनान्योन्याश्रयोक्तेः। **अद्वैतसिद्धि**, पृ. ५५७

२३. **अद्वैतसिद्धि**, पृ. ५५७

२४. ... केवलसाक्षिवेद्यत्वे वक्तव्ये त्वन्मते नित्यज्ञानस्य संस्काराजनकत्वेनाज्ञानपरामर्शायोगाच्च। **न्यायामृत**, पृ. ३१८

न च स्मरणपक्षे संस्कारानुपपत्तिः। **अद्वैतसिद्धि**, पृ. ५५७

२५. अज्ञानस्याज्ञानवृत्तिप्रतिबिम्बितसाक्षिभास्यत्वेन वृत्तिनाशादेव संस्कारोपपत्तेः, अज्ञानवृत्तिप्रतिबिम्बितचैतन्यस्यैव साक्षिपदार्थत्वात्। **अद्वैतसिद्धि**, पृ. ५५७

२६. ...जागरणादावपि तद्वेद्यत्वापातेन वृत्त्यभावदशायामज्ञाने संदेहाद्यापत्त्या...। **न्यायामृत**, पृ. ३१८

न च जागरेऽप्यज्ञानस्य वृत्तिवेद्यत्वे वृत्त्यभावदशायां संशयाद्यापत्तिरिति वाच्यम्।

अद्वैतसिद्धि, पृ. ५५७

૨૭. અદ્વૈતસિદ્ધિકાર અજ્ઞાનાકાર (= અજ્ઞાનવિષયક) અજ્ઞાનવૃત્તિમાં પ્રતિબિંબિત ચૈતન્ય જ અજ્ઞાનનો (= અજ્ઞાનાકાર અજ્ઞાનવૃત્તિનો) સાક્ષી છે એમ કહે છે. અહીં ન્યાયામૃતકાર આપત્તિ આપે છે કે અજ્ઞાનાકાર અજ્ઞાનવૃત્તિસાપેક્ષ સાક્ષિત્વ હોય તો અજ્ઞાનાકાર અજ્ઞાનવૃત્તિ કાદાચિત્ક હોવાથી જાગ્રત્દશામાં પણ કદાચિત્ અજ્ઞાનાકાર અજ્ઞાનવૃત્તિના અભાવને લીધે ચૈતન્યનું અજ્ઞાનસાક્ષિત્વ સિદ્ધ થાય નહિ અને પરિણામે ત્યારે અજ્ઞાન અસાક્ષિક થઈ પડે અને અજ્ઞાનવિષયક સંશયાદિની આપત્તિ આવે. આના ઉત્તરમાં અદ્વૈતસિદ્ધિકાર કહે છે કે અજ્ઞાનવિષયક અજ્ઞાન જ અપ્રસિદ્ધ છે, એટલે અજ્ઞાનવિષયક સંશયાદિ થઈ શકે નહિ. તદ્વિષયક અજ્ઞાન જ તદ્વિષયક સંશયાદિનું ઉપાદાન છે. જે વિષયનું અજ્ઞાન અપ્રસિદ્ધ હોય તે વિષયના સંશયાદિ પણ અપ્રસિદ્ધ જ હોય. અદ્વૈતસિદ્ધિકારના આવા સમાધાનનું વિવેચન નીચે મુજબ છે. પ્રદર્શિતકાળે અજ્ઞાનવિષયક સંશયાદિ ન થઈ શકતા હોય તો પણ તે વખતે અજ્ઞાન સાક્ષિસિદ્ધ હોય છે કે નહિ ?, તે વખતે અજ્ઞાન હોય છે કે નહિ ? – એ વિચારવું જોઈએ. સાક્ષિસિદ્ધ વસ્તુ સાક્ષીદ્વારા અગૃહીત હોય તો તે ''છે'' એમ કહી શકાય ? અદ્વૈતસિદ્ધિકારે આનો સ્પષ્ટ ઉત્તર આપ્યો નથી, અજ્ઞાનવિષયક સંશયાદિ થઈ શકે નહિ એટલું જ માત્ર તેમણે કહ્યું છે. કેટલાક તો આ અવસ્થામાં પણ અજ્ઞાનને સાક્ષિસિદ્ધ ગણે છે. અજ્ઞાનાકાર અજ્ઞાનવૃત્તિના અભાવની દશામાં ચૈતન્યનું અજ્ઞાનસાક્ષિત્વ અદ્વૈતસિદ્ધિકાર સ્વીકારતા ન હોઈ આ બીજા કેટલાકનો મત અદ્વૈતસિદ્ધિકારના મતની વિરુદ્ધ જાય છે. માત્ર અજ્ઞાનોપહિત ચૈતન્યને અદ્વૈતસિદ્ધિકાર અજ્ઞાનનો સાક્ષી કહેતા નથી. અજ્ઞાનાકાર વૃત્તિના અભાવની દશામાં ચૈતન્ય કેવળ અજ્ઞાનોપહિત હોય છે પણ અજ્ઞાનવૃત્તિમાં પ્રતિબિંબિત હોતું નથી. જો કહેવામાં આવે કે જાગ્રત્દશામાં અજ્ઞાનાકાર અજ્ઞાનવૃત્તિ ક્યારેક હોતી નથી, તો તેમ કહેવું યોગ્ય નથી. કેમ ? કારણ કે બ્રહ્મસાક્ષાત્કાર ન થાય ત્યાં સુધી અજ્ઞાનાકાર અજ્ઞાનવૃત્તિ ધારાવાહિકભાવે ઉત્પન્ન થાય છે જ, આ ધારાનો વિચ્છેદ થતો નથી. અહીં આપત્તિ એ આપવામાં આવે છે કે શું પ્રલયકાળે પણ અજ્ઞાનાકાર અજ્ઞાનવૃત્તિ હોય છે ?

અદ્વૈતસિદ્ધિકાર જણાવે છે કે પ્રલય પછી સૃષ્ટિના પ્રારંભમાં જીવને પ્રલયકાલીન અજ્ઞાનનું સ્મરણ થતું નથી તેથી પ્રલયકાળે પણ અજ્ઞાનવૃત્તિ હોતી નથી. પ્રલયદશામાં કાર્યોપાધિનાશસંસ્કૃત અજ્ઞાનમાત્ર હોય છે. તેથી પ્રલયદશામાં જીવચૈતન્ય અજ્ઞાનોપહિત હોય છે પણ અજ્ઞાનવૃત્તિમાં પ્રતિબિંબિત હોતું નથી. એટલે શું પ્રલયદશામાં અજ્ઞાન અસાક્ષિક હોય છે ? અસાક્ષિક અજ્ઞાનનું હોવું જ અપ્રસિદ્ધ છે. અજ્ઞાન ન હોય તો જીવ મુક્ત બની જાય. પ્રલયદશામાં શું જીવ મુક્ત થઈ જાય છે ? અહીં અદ્વૈતસિદ્ધિકારનો આશય આવો સમજવો જોઈએ : જે સ્થળે અજ્ઞાનનું સ્મરણ અનુભવસિદ્ધ હોય તે સ્થળે સ્મરણનો ખુલાસો કરવા માટે અવશ્યપણે નિત્યાનુભવથી જુદો જન્ય અનુભવ સ્વીકારવો જોઈએ. જન્ય અનુભવ જ સંસ્કાર દ્વારા સ્મૃતિનો જનક બને છે. જે સ્થળે અજ્ઞાનનું સ્મરણ અનુભવસિદ્ધ નથી તે સ્થળે જન્ય અજ્ઞાનવૃત્તિ પણ માનવાની જરૂર નથી. તે સ્થળે અજ્ઞાનોપહિત ચૈતન્ય જ અજ્ઞાનનો સાક્ષી છે. ત્યાં અજ્ઞાનાકાર અજ્ઞાનવૃત્તિનો અભાવ છે તેથી અજ્ઞાનનો સાક્ષી નથી અને એટલે અજ્ઞાન અસિદ્ધ છે, એમ કહેવાય નહિ. ઉપરાંત, અજ્ઞાનાકાર અજ્ઞાનવૃત્તિ હોય ત્યારે ચૈતન્ય અજ્ઞાનવૃત્તિમાં અવશ્ય પ્રતિબિંબિત હોય છે એ વાત પણ સાચી છે એટલે એનો પણ અપલાપ કરી શકાય નહિ. તેથી અદ્વૈતસિદ્ધિકારે અજ્ઞાનવૃત્તિના અભાવની દશામાં અજ્ઞાન સાક્ષિસિદ્ધ જ છે એમ સ્પષ્ટપણે કહ્યું ન હોવા છતાં અજ્ઞાનોપહિત ચૈતન્ય દ્વારા, પ્રલયકાલીન અજ્ઞાનની જેમ જ, અજ્ઞાન સાક્ષિસિદ્ધ જ હોય છે એમ તેમને અભિપ્રેત છે. અવિદ્યાવિષયક સંસ્કારસિદ્ધિને માટે વિવરણાચાર્ય પણ અવિદ્યાવિષયક અવિદ્યાવૃત્તિ સ્વીકારે છે. (વિવરણ, વિજયનગર સંસ્કરણ, પૃ. ૧૦૫). તેથી અવિદ્યાવિષયક જે અવિદ્યાવૃત્તિ અદ્વૈતસિદ્ધિકારે સ્વીકારી છે તે તેમની મનઃકલ્પિત નથી.

૨૮. न च...वाच्यम्, अज्ञानविषयाज्ञानाभावेन तदयोगात् । संशयादेस्तत्कारणीभूताज्ञानसमानविषयत्वनियमात् । भावत्वादिना संशये त्विष्टापत्तिरेव, भावत्वादेः साक्षिवेद्यत्वाभावेनाज्ञानविषयत्वात् अज्ञानस्य स्वरूपेणैव साक्षिवेद्यत्वात् । **अद्वैतसिद्धि**, पृ. ५५७.

२९. ननु तदा ज्ञानाभावोऽपि स्वरूपेणैव भासताम् । सप्रतियोगिकत्वेनाभावज्ञान एव प्रतियोगिज्ञानस्य हेतुत्वात् । अन्यथा प्रमेयमिति ज्ञानेऽप्यभावो न भासेतेति चेत् । **अद्वैतसिद्धि**, पृ. ५५७-५५८

...न किञ्चिदहमवेदिषमिति परामर्शोऽपि ... ज्ञानाभावविषयः । न च तदा धर्म्यादिज्ञानाभावादभावज्ञानायोगः । ... अभावस्यापि प्रमेयत्वादिना ज्ञाने तदनपेक्षणात् । **न्यायामृत**, ३१६-३१७

३०. ... न, साक्षिणा तावन्न स्वरूपेणाभावावगाहनम्, तस्य साक्षात् साक्ष्यवेद्यत्वात् । नापि शब्दादीना, तदानीं तेषामभावात् । नाप्यनुपलब्ध्या, तस्याः प्रतियोगिज्ञाननिरपेक्षाया अजनकत्वात् । **अद्वैतसिद्धि**, पृ. ५५८

३१. ... न च दृष्टाभावान्तरविलक्षणस्वभाव एवायमभाव इति स्वरूपेण साक्षिवेद्योऽस्तु इति वाच्यम् । **अद्वैतसिद्धि**, पृ. ५५८

३२. निर्विकल्पबुद्धिवेद्यत्वे भावत्वस्यैवौचित्यात्, अन्यथा परिभाषामात्रापत्तेः । **अद्वैतसिद्धि**, पृ. ५५८ **न्यायामृत**, पृ. ३१२

३३. ननु ज्ञानविरोधित्वादेस्तदाननुभवेन 'नावेदिषम्' इति तेनाकारेण कथं परामर्शः ? **अद्वैतसिद्धि**, पृ. ५५८

न्यायामृत, पृ. ३१२

३४. न द्रष्टुर्ह्यन्तःकरणतादात्म्येनाहमुल्लेखस्येव ज्ञानविरोधित्वादेरपि तदैवानुभूयमानत्वेन तदंशे परामर्शत्वानभ्युपगमात्, सुषुप्तिकालीनस्य द्रष्टुरेव परामृष्टत्वात्। **अद्वैतसिद्धि**, पृ. ५५८

३५. अहङ्काराभावाच्च नैका विशिष्टवृत्तिरिति। **सिद्धान्तबिन्दु**, राजेन्द्रनाथ घोष सं, पृ. ६२४

३६. वस्तुतस्तु ज्ञानत्वसविषयकत्वाभ्यां रूपाभ्यामेव ज्ञानस्येव ज्ञानविरोधित्व-सविषयकत्वाभ्यामेवाज्ञानस्यानुभवः, तस्येव तस्यापि सविकल्पकैकवेद्यत्वात्। तथा च तदन्यप्रकारकज्ञानस्यैव सुषुप्तावभावनियमात् तादृशज्ञानं प्रत्येवाहङ्कारस्य हेतुता। विस्तारेण चेदं बिन्दुटीकायामुक्तम्। **लघुचन्द्रिका**, पृ. ५५८

३७. **न्यायरत्नावली**, राजेन्द्रनाथ घोष सं., पृ. ६२६

३८. नन्वज्ञानवृत्तिप्रतिबिम्बितचैतन्यरूपस्याज्ञानानुभवस्य जाग्रत्यपि विद्यमानत्वात् कथमज्ञानस्मरणम् ? न हि धारावाहिकेषु अनुभवेषु तुल्यसामग्रीकेषु स्मरणव्यवहारः, तथा च धारावाहिकोऽज्ञानानुभव इति वक्तव्यम्, न तु परामर्श इति। **अद्वैतसिद्धि**, पृ. ५५८

३९. सत्यम्, सुषुप्त्याख्यायास्तामस्या अज्ञानवृत्तेर्नाशे जाग्रति तद्विशिष्टाज्ञानस्य साक्षिणाऽनुभूयमानत्वाभावेन संस्कारजन्याविद्यावृत्त्यैव सुषुप्तिविशिष्टाज्ञानभानात् परामर्शत्वोपपत्तेः। **अद्वैतसिद्धि**, पृ. ५५८

४०. **वेदान्तपरिभाषा**, पृ. २०

४१. केवलाज्ञानांशे तु तुल्यसामग्रीकत्वात् धारावाहिकत्वमेव। **अद्वैतसिद्धि**, पृ. ५५८

४२. **अद्वैतसिद्धि**, पृ. ५५८। **लघुचन्द्रिका**, पृ. ५५८

४३. अत एव कार्योपाधिविनाशसंस्कृतमज्ञानमात्रमेव प्रलयोपमं सुषुप्तिरित्यभिप्रेत्य वार्तिककारपादैः सौषुप्ताज्ञानस्मरणमपाकृतम्। तथा चोक्तम् न सुषुप्तिगविज्ञानं ... विकल्पस्तेन स स्मृतः ॥ [बृहदारण्यकभाष्यवार्तिक, १.४.३००-३०१] इत्याद्यव्याकृतप्रक्रियायाम् [बृहदारण्यकोपनिषद् १.४.७]। **अद्वैतसिद्धि**, पृ. ५५८

४४. **बृहदारण्यकभाष्यवार्तिक**, १.४.३००। **अद्वैतसिद्धि**, पृ. ५५८

४५. ... प्रत्यक् अज्ञानोपहितचित्। ... विकल्पः न तु स्मृतिरूपनिर्विकल्पः। सः नावेदिषमिति प्रत्ययः विकल्पतां घटयति। यस्तस्य प्रत्ययस्य स्वार्थदेशः स्वार्थाधिकरणकः। परार्थोऽर्थः विषयः अज्ञाने अज्ञानभिन्नो ज्ञानविरोधित्वादिरूपो विषय इति यावत्। **लघुचन्द्रिका**, पृ. ५५८

४६. इत्याद्यव्याकृतप्रक्रियायाम्। **अद्वैतसिद्धि**, पृ. ५५८

४७. विवरणकारैस्तु 'अभावप्रत्ययालम्बना वृत्तिर्निद्रा' इति योगसूत्रानुसारेण तमोगुणात्मकावरणमात्रालम्बना काचिद्वृत्तिः सुषुप्तिरित्यभिप्रेत्य ...। **अद्वैतसिद्धि**, पृ. ५५८-५५९

...उद्रिक्ततमोगुणः आलम्बनं विषयो यस्याः सा तथा प्रतीयते प्राप्यते कार्यमनेनेति व्युत्पत्तेः प्रत्ययपदस्य कारणार्थकत्वात्। तमोगुणस्योद्रेके सति सत्त्वगुणपरिणामरूपा सुषुप्तिरूपा वृत्तिः, न तु

तमोगुणस्यैव परिणामः, 'सत्त्वात् संजायते ज्ञानम्' इति स्मृतेः। अत एव सुषुप्तिनिरुक्तोपपादने भामत्यामीक्षत्यधिकरणे वृत्त्यन्तराभावकारणतमोगुणावलम्बना वृत्तिरित्युक्तम्। **लघुचन्द्रिका**, पृ. ५५८

४८. **लघुचन्द्रिका**, पृ. २३३-२३४

४९. ... काचिद् वृत्तिः सुषुप्तिरित्यभिप्रेत्य तदुपरक्तचैतन्यस्य तन्नाशेनैव नाशात् तत्कालीनाज्ञानानुभवजनितसंस्कारवशेन 'न किञ्चिदवेदिषम्' इति स्मरणमभ्युपेतमिति। **अद्वैतसिद्धि**, पृ. ५५९

५०. ... विनश्यदेव हि ज्ञानं संस्कारं जनयति। **अद्वैतसिद्धि**, पृ. ५५७

५१. मात्रपदं ज्ञानविरोधादिधर्मान्तरस्याज्ञाने विशेषणत्वनिरासाय । एतेनं गुणत्रयाज्ञानविषयकस्य पूर्वमुक्तत्वात् विरुद्धमिदं तमोगुणमात्रविषयकत्ववचनमिति परास्तम्। मात्रशब्दस्य गुणान्तराव्यवच्छेदकत्वात्। **लघुचन्द्रिका**, पृ. ५८८

५२. वार्तिकविवरणयोरप्यविरोधः । अत एवोक्तं वार्तिककारैरुषस्तिब्राह्मणे "न चेदनुभवव्याप्तिः सुषुप्तस्याभ्युपेयते। नावेदिषं सुषुप्तोऽहमिति धीः किंबलाद् भवेत्॥" इत्यादि [बृहदारण्यकभाष्यवार्तिक, ३.४.१०३] । **अद्वैतसिद्धि**, पृ. ५५९

५३. एवं च साक्ष्यज्ञानसुखाकारास्तिस्रोऽविद्यावृत्तयः, सुषुप्त्याख्यैकैव वा वृत्तिरित्यन्यदेतत्। निर्विकल्पकस्यापि स्मरणजनकत्वम्। **अद्वैतसिद्धि**, पृ. ५५९

५४. आकाशादिपदात् शुद्धाकाशशक्तत्वेन ज्ञानात् शुद्धाकाशस्मृतिर्मणिकारादिभिरुक्तेति निर्विकल्पकानुभवस्य सविकल्पकानुभवस्येव स्मृतिजनकत्वे बाधकाभाव इति भावः। **लघुचन्द्रिका**, पृ. ५५९

५५. **सिद्धान्तबिन्दु**, राजेन्द्रनाथ घोष सं., पृ. ४१६-४२

५६. अहङ्कारोपरागकालीनत्वाभावेन तत्तानुल्लेख इत्यादि सर्वमुपपादितमस्माभिः सिद्धान्तबिन्दौ। तस्मात् सौषुप्तानुभवोऽपि भावरूपाज्ञानविषय इति सिद्धम्। **अद्वैतसिद्धि**, पृ. ५५९

... सप्रकारकज्ञानं प्रति अहङ्कारस्य हेतुत्वात् तदभावेन सौषुप्तज्ञाने तद्देशकालासम्बन्धरूपतत्ताप्रकारकत्वाभावात् तज्जन्यस्मृतेरपि स इति भावः। **लघुचन्द्रिका**, पृ. ५५९

५७. **सिद्धान्तबिन्दु**, राजेन्द्रनाथ घोष सं., पृ. २२५-२२६, २३३-२३४

■

સિદ્ધાન્તબિંદુમાં નિરૂપિત સુષુપ્તિ

સિદ્ધાન્તબિંદુમાં મધુસૂદન સરસ્વતીએ સુષુપ્તિ અંગે જે વિચારણા કરી છે તેની કંઈક ઝાંખી કરીએ. આ સિદ્ધાન્તબિંદુના ટીકાકાર બ્રહ્માનંદ સરસ્વતીએ ન્યાયરત્નાવલી ટીકામાં જે બધી વાત કરી છે તેને પણ આપણે ધ્યાનમાં લઈશું.

બદ્ધ અર્થાત્ સંસારી જીવ જાગ્રત, સ્વપ્ન અને સુષુપ્તિ એ ત્રણ અવસ્થાઓમાંથી કોઈ એક અવસ્થામાં હોય છે. જાગ્રત્કાળે અને સ્વપ્નકાળે ભોગ્ય વસ્તુના ભોગથી બદ્ધ જીવ થાકી જાય છે. આ બે અવસ્થાઓમાં જીવનાં ભોગસંપાદક કર્મોનો ક્ષય થતાં સુષુપ્તિકાળે જીવનું અન્તઃકરણ પોતાના કારણ અવિદ્યામાં સૂક્ષ્મરૂપે રહે છે. જ્ઞાન તરીકે ઓળખાતી વૃત્તિનો આધાર અન્તઃકરણ પોતાના કારણ અવિદ્યામાં લય પામતાં બદ્ધ જીવ વિશ્રામસ્થાનરૂપ સુષુપ્તિઅવસ્થામાં ચાલ્યો જાય છે. થાકેલા જીવને માટે સુષુપ્તિઅવસ્થા વિશ્રામસ્થાન છે.[1] જ્ઞાનશક્તિનો આધાર અન્તઃકરણ છે અને ક્રિયાશક્તિનો આધાર પ્રાણ છે.[2] આ બંને બદ્ધ જીવની ઉપાધિ છે. સુષુપ્તિઅવસ્થામાં ક્રિયાશક્તિનો આધાર એવી પ્રાણરૂપ ઉપાધિનો લય થતો નથી જ્યારે જ્ઞાનશક્તિનો આધાર એવું અન્તઃકરણ પોતાના કારણ અવિદ્યામાં લય પામી જાય છે. સુષુપ્તિદશામાં કેવળ અન્તઃકરણનો જ લય થાય છે એમ નથી, સ્થૂળશરીરનો પણ લય થઈ જાય છે. આનું વર્ણન ઉપનિષદ્‌માં છે. એ જ રીતે, પ્રાણનો લય પણ ઉપનિષદ્‌માં કહેવાયો છે. સ્થૂલ દૃષ્ટિથી આપણે સુપ્ત પુરુષના સ્થૂળશરીરનો અને તે શરીરગત પ્રાણક્રિયાનો અનુભવ કરતા હોઈને આપણને મનમાં થાય છે કે સુપ્ત પુરુષના સ્થૂળશરીરનો અને પ્રાણનો લય થતો નથી. પરંતુ વસ્તુતઃ સુપ્ત પુરુષની દૃષ્ટિએ તો સ્થૂળશરીર વગેરેનો પણ લય થઈ જાય છે. અન્ય પુરુષ પોતાના અજ્ઞાનવશે જ સુપ્તપુરુષના શરીર વગેરેને દેખે છે. વસ્તુતઃ સુપ્તપુરુષના શરીર વગેરે પોતાના કારણ અવિદ્યામાં લય પામી જાય છે. આવી વાત ઉપનિષદ્‌માં કહેવામાં આવી છે, છતાં સ્થૂલદર્શી જનોના અનુભવને અનુસરી મધુસૂદન સરસ્વતી સુપ્તપુરુષના અન્તઃકરણનો જ લય થાય છે એમ કહે છે.

જે હો તે; સુપ્તપુરુષને સ્થૂળ અને સૂક્ષ્મ શરીરનું જ્ઞાન ન હોવાથી સ્થૂળ અને સૂક્ષ્મ શરીરની અનુપલબ્ધિ હોય છે અને કેવળ કારણશરીર અવિદ્યામાત્રની ઉપલબ્ધિ તેને સુષુપ્તિકાળે હોય છે. સ્થૂળ, સૂક્ષ્મ અને કારણ એ ત્રિવિધ શરીરોમાંથી કેવળ કારણશરીરની ઉપલબ્ધિ સુષુપ્તિકાળે હોય છે.[3] જાગ્રત્કાળે ત્રણે શરીરની ઉપલબ્ધિ હોય છે. સ્વપ્નદશામાં સ્થૂલ શરીરની ઉપલબ્ધિ હોતી નથી. જાગ્રદ્ભોગજનક કર્મનો ક્ષય થતાં અને સ્વપ્નભોગપ્રદ કર્મનો ઉદય થતાં નિદ્રા નામની તામસી વૃત્તિ ઉત્પન્ન થાય છે અને તે તામસી વૃત્તિ દ્વારા સ્થૂળદેહનું અભિમાન દૂર થાય છે, તે વખતે ચક્ષુ વગેરે બધી ઇન્દ્રિયો, જે ઇન્દ્રિયો જાગ્રત્કાળે તેમના અનુગ્રાહક દેવતાઓ દ્વારા અનુગ્રહ પામી સવ્યાપાર હતી તે, પોતપોતાના દેવતાના અનુગ્રહના અભાવને કારણે નિર્વ્યાપાર થઈ લય પામે છે. તે સ્વપ્નકાળે ઇન્દ્રિયવ્યાપાર ન હોઈ, અન્તઃકરણગત વાસના વશે, ઇન્દ્રિયવ્યાપારનો અભાવ

હોવા છતાં, વિષયની ઉપલબ્ધિ થાય છે. ઇન્દ્રિયવ્યાપારાભાવકાલીન અન્તઃકરણવાસનાનિમિત્તક અર્થોપલબ્ધિ જ સ્વપ્ન છે. આ સમયે મન જ સ્વપ્નગજ, સ્વપ્નતુરગ આદિ રૂપે પરિણત થાય છે અને અવિદ્યાવૃત્તિ દ્વારા સ્વપ્નગજ, સ્વપ્નતુરગ આદિ જ્ઞાત થાય છે – આવી વાત કોઈ કોઈ આચાર્યે સ્વીકારી છે. પરંતુ કોઈ કોઈ આચાર્ય કહે છે કે સ્વપ્નગજ, સ્વપ્નતુરગ, વગેરે આકારે મન પરિણત થતું નથી, પરંતુ અવિદ્યા જ શુક્તિરજત વગેરેની જેમ સ્વપ્નગજ, સ્વપ્નતુરગ વગેરે અર્થાકારે પરિણત થાય છે અને અવિદ્યાવૃત્તિ દ્વારા જ સ્વપ્નપદાર્થ જ્ઞાત થાય છે. આ બે પક્ષમાંથી બીજો પક્ષ જ સંગત છે. સર્વત્ર અવિદ્યા જ અર્થાધ્યાસ અને જ્ઞાનાધ્યાસના ઉપાદાનરૂપે સ્વીકૃત હોવાથી મનને સ્વપ્નાધ્યાસનું ઉપાદાન ગણવાની જરૂર નથી. સમસ્ત અધ્યાસમાં મનોગત વાસના નિમિત્તકારણ હોઈ, કોઈક કોઈક સ્થળે સ્વપ્નપ્રપંચને મનનો પરિણામ કહેવામાં આવ્યો છે. વસ્તુતઃ ઉપાદાન અવિદ્યા જ ઘટે છે. મનોગત વાસનાથી જન્ય હોવાથી જ સ્વપ્નપદાર્થને મનનો પરિણામ કહેવામાં આવ્યો છે, ખરેખર તો તે મનનો પરિણામ નથી.[૪]

આ સ્વપ્નાધ્યાસનું અધિષ્ઠાન શું છે ? – આવા પ્રશ્નના ઉત્તરમાં આચાર્યોનો મતભેદ દેખાય છે. કોઈ આચાર્ય કહે છે કે મનથી અવચ્છિન્ન જીવચૈતન્ય જ સ્વપ્નાધ્યાસનું અધિષ્ઠાન છે. કોઈક આચાર્યના મતે મૂલાજ્ઞાનથી અવચ્છિન્ન બ્રહ્મચૈતન્ય જ સ્વપ્નાધ્યાસનું અધિષ્ઠાન છે. બંને પક્ષ સંગત છે.

પ્રથમ પક્ષમાં માનનાર કહે છે કે મૂલાજ્ઞાનથી અવચ્છિન્ન બ્રહ્મચૈતન્ય સ્વપ્નાધ્યાસનું અધિષ્ઠાન હોઈ શકે નહિ કારણ કે જાગ્રદ્બોધ દ્વારા સ્વપ્નભ્રમની નિવૃત્તિ અવશ્ય સ્વીકાર્ય છે. પરંતુ જો બ્રહ્મચૈતન્ય સ્વપ્નાધ્યાસનું અધિષ્ઠાન હોય તો સંસારદશામાં બ્રહ્મજ્ઞાન સંભવતું ન હોઈ સ્વપ્નભ્રમની નિવૃત્તિ જાગ્રત્કાળેય થઈ શકશે નહિ. જો સ્વપ્નભ્રમની નિવૃત્તિ માટે જાગ્રત્કાળે સ્વપ્નભ્રમના અધિષ્ઠાન બ્રહ્મનું જ્ઞાન સ્વીકારવામાં આવે તો સ્વપ્નભ્રમની સાથે સમસ્ત ભ્રમની નિવૃત્તિ થઈ જાય અને પરિણામે તરત જ મોક્ષ થઈ જવાની આપત્તિ આવે. આમ બ્રહ્મને સ્વપ્નભ્રમનું અધિષ્ઠાન સ્વીકારતાં જાગ્રદ્બોધ દ્વારા સ્વપ્નભ્રમની નિવૃત્તિ ઘટી શકે નહિ. સ્વપ્નાધ્યાસમાં જીવ કર્તા છે એમ શ્રુતિ કહે છે. 'स हि कर्ता' (બૃહદારણ્યક ઉપનિષદ્ ૪.૩.૯) એમ શ્રુતિમાં કહ્યું છે. તેથી, સ્વપ્નાધ્યાસનું અધિષ્ઠાન જીવચૈતન્ય છે. મૂલાજ્ઞાનથી અવચ્છિન્ન બ્રહ્મચૈતન્ય સ્વપ્નાધ્યાસનું અધિષ્ઠાન હોય તો સ્વપ્નપ્રંચ પણ આકાશાદિ વ્યાવહારિક પ્રપંચની જેમ સર્વજનસાધારણ થઈ પડે, અને તત્તત્પુરુષવેદ્યત્વરૂપ અસાધારણત્વ સ્વપ્નપ્રપંચમાં ઘટી શકે નહિ. સ્વપ્નપ્રપંચનું જ્ઞાન સ્વપ્નદ્રષ્ટા પુરુષને જ હોય છે, જ્યારે આકાશાદિ વ્યાવહારિક પ્રપંચનું જ્ઞાન સર્વ જનોને હોય છે. આકાશાદિ વ્યાવહારિક પ્રપંચાધ્યાસનું અધિષ્ઠાન મૂલાજ્ઞાનથી અવચ્છિન્ન બ્રહ્મચૈતન્ય છે. તેથી વ્યાવહારિક વસ્તુમાં સર્વજનસાધારણ્ય છે, જ્યારે સ્વપ્નપ્રપંચમાં તે ન હોઈ અસાધારણ્ય છે.[૫]

અહીં કોઈને શંકા થાય કે તત્તત્જીવચૈતન્ય તત્તત્જીવની આગળ અનાવૃત હોઈ સર્વદા ભાસમાન હોય છે. તેથી સર્વદા ભાસમાન જીવચૈતન્ય સ્વપ્નાધ્યાસનું અધિષ્ઠાન કેવી રીતે બની શકે ? ભાસમાન શુક્તિ રજતાધ્યાસનું અધિષ્ઠાન બની શકે નહિ. અજ્ઞાનથી આવૃત શુક્ત્યાદિ જ રજતાદિના અધ્યાસનું અધિષ્ઠાન બને છે. તત્તત્જીવચૈતન્ય પણ તત્તત્જીવ આગળ અજ્ઞાનથી આવૃત હોય તો જગદ્આન્ધ્યની આપત્તિ આવે.[૬]

આ શંકાના સમાધાનમાં જીવચૈતન્યાધિષ્ઠાનવાદી કહે છે કે પૂર્વપક્ષીની વાત સાચી છે, તેમ છતાં સ્વપ્નાધ્યાસદશામાં વ્યાવહારિક વસ્તુઓનો પ્રકાશ થતો નથી એટલે વ્યાવહારિક વસ્તુઓના ભાનનું વિરોધી તથા સ્વપ્નાધ્યાસને અનુકૂળ એવું અવસ્થાઅજ્ઞાન સ્વીકારવામાં આવ્યું છે. તેથી, સ્વપ્નદશામાં 'હું મનુષ્ય છું' એવી જે પ્રતીતિ થાય છે તે પ્રતીતિનો વિષય વ્યાવહારિક નથી પણ પ્રાતીતિક છે. વ્યાવહારિક વસ્તુથી જુદી પ્રાતીતિક વસ્તુ જ સ્વપ્નદશામાં થતી 'હું મનુષ્ય છું' વગેરે પ્રતીતિમાં ભાસે છે. આનો ફલિતાર્થ આ છે – સ્વપ્નદશામાં કોઈક કોઈક વ્યાવહારિક વસ્તુ ભાસે છે એવું મનમાં લાગતું હોવા છતાં સ્વપ્નજ્ઞાનનો વિષય ખરેખર વ્યાવહારિક હોતો નથી. સ્વપ્નપ્રપંચગત વસ્તુઓ વ્યાવહારિક વસ્તુઓથી અત્યન્ત ભિન્ન છે, પ્રાતીતિક છે, અને અવસ્થાઅજ્ઞાન તેમનું ઉપાદાનકરણ છે. સ્વપ્નદશામાં સ્વપ્નદ્રષ્ટા એવું સ્વપ્ન દેખે છે કે 'હું શય્યામાં સૂતો છું' અર્થાત્ વસ્તુતઃ શય્યામાં સૂતો સૂતો સ્વપ્નદ્રષ્ટા આવું સ્વપ્ન દેખે છે, તેમ છતાં વ્યાવહારિક યથાર્થ શય્યા સ્વપ્નકાળે સ્વપ્નદષ્ટાના દર્શનનો વિષય નથી. વ્યાવહારિક યથાર્થ શય્યાનું જ્ઞાન થવા માટેની જરૂરી કારણસામગ્રી સ્વપ્નકાળે હોતી નથી. સ્વપ્નકાળે સમસ્ત ઇન્દ્રિયો વ્યાપારરહિત હોય છે અર્થાત્ ઇન્દ્રિયોનો લય થઈ ગયો હોય છે. તેથી પ્રાતિભાસિક એવી બીજી શય્યા જ સ્વપ્નદ્રષ્ટાના જ્ઞાનનો વિષય બને છે. જાગ્રત્કાળે 'હું મનુષ્ય છું' એવી જે પ્રતીતિ થાય છે તે પ્રતીતિની કારણસામગ્રી સ્વપ્નકાળે ન હોવાથી સ્વપ્નકાળે 'હું મનુષ્ય છું' એવી જે પ્રતીતિ થાય છે તેનો વિષય પ્રાતિભાસિક વસ્તુ છે એમ સ્વીકારવું જોઈએ. સ્વપ્નદશામાં જેમ વ્યાવહારિક શય્યાદિના પ્રત્યક્ષની કારણસામગ્રી નથી હોતી તેમ વ્યાવહારિક મનુષ્યશરીરાદિના પ્રત્યક્ષની કારણસામગ્રી પણ નથી હોતી. ઇન્દ્રિય, સન્નિકર્ષ, વગેરે જ વ્યાવહારિક વસ્તુના પ્રત્યક્ષની કારણસામગ્રી છે. [७]

જીવચૈતન્યને સ્વપ્નાધ્યાસનું અધિષ્ઠાન ગણવામાં આવે તો જાગ્રદ્દશામાં થતું 'હું મનુષ્ય છું' ઇત્યાદિ વ્યાવહારિક વસ્તુઓનું જ્ઞાન જ સ્વપ્નાધ્યાસનું નિવર્તક બને છે એમ કહેવું જોઈએ. પરંતુ એમાં નીચે મુજબ આપત્તિ આવે છે – સ્વપ્નાધ્યાસનું ઉપાદાન અવસ્થાઅજ્ઞાન છે. પ્રમાણજન્ય જ્ઞાન જ અજ્ઞાનનું નિવર્તક બને છે. પ્રમા જ અજ્ઞાનની વિરોધી છે. પ્રમાણાજન્ય જ્ઞાન અજ્ઞાનનું નાશક હોતું નથી. પ્રમાણાજન્ય જ્ઞાન પ્રમા નથી. અપ્રમા અજ્ઞાનની નાશક બની શકે નહિ. જાગ્રદ્દશામાં 'હું મનુષ્ય છું' ઇત્યાદિ વ્યાવહારિક વસ્તુઓનું જ્ઞાન પ્રમાણજન્ય નથી. તેથી તે જ્ઞાન પ્રમા પણ નથી. અપ્રમારૂપ જ્ઞાન અજ્ઞાનનું નિવર્તક બનતું નથી. આમ જાગ્રદ્દશામાં સ્વપ્નાધ્યાસના ઉપાદાન અવસ્થાઅજ્ઞાનની નિવૃત્તિ થઈ શકતી ન હોઈ જાગ્રદ્દશામાં સ્વપ્નાધ્યાસ ચાલુ રહે એવી આપત્તિ આવે.

આ આપત્તિના સમાધાનમાં નીચે પ્રમાણે કહેવામાં આવે છે – સ્વપ્નાવસ્થાથી જાગ્રદવસ્થા જુદી છે તેથી સ્વપ્નાવસ્થાની પછી જ્યારે જાગ્રદવસ્થાની ઉત્પત્તિ થાય ત્યારે એ અવશ્ય સ્વીકારવું જોઈએ કે પૂર્વાવસ્થાનો બાધ થયા પછી જ ઉત્તરાવસ્થાની ઉત્પત્તિ થઈ છે. સ્વપ્નાવસ્થા અબાધિતરૂપે હોય તો જાગ્રદવસ્થાની ઉત્પત્તિ થઈ શકે નહિ. અને સ્વપ્નાવસ્થાની પછી જાગ્રદવસ્થાની ઉત્પત્તિ સર્વાનુભવસિદ્ધ છે. જાગ્રદવસ્થાની ઉત્પત્તિ સ્વપ્નાવસ્થાના બાધ વિના થઈ શકતી ન હોઈ જાગ્રદ્દશામાં થતું 'હું મનુષ્ય છું' ઇત્યાદિ વ્યાવહારિક વસ્તુઓનું જ્ઞાન પ્રમાણાજન્ય હોવા છતાં અર્થાત્ અપ્રમા હોવા છતાં સ્વપ્નાધ્યાસના ઉપાદાન અવસ્થાઅજ્ઞાનનું

બાધક બને છે - આવી કલ્પના અવશ્ય કરવી જોઈએ અર્થાત્ અપ્રમા જ્ઞાન દ્વારા અજ્ઞાનની નિવૃત્તિની કલ્પના કરવી જોઈએ. તેમ ન કરીએ તો સ્વપ્નાવસ્થા પછી જાગ્રદવસ્થાની ઉત્પત્તિ ઘટી શકે જ નહિ. અન્યથાનુપપત્તિ સર્વની અપેક્ષાએ બલવતી છે. પ્રમાણાજન્ય જ્ઞાન દ્વારા અવસ્થાઅજ્ઞાનની નિવૃત્તિ ન સ્વીકારીએ તો જાગ્રદવસ્થાની ઉત્પત્તિ ઘટે જ નહિ.[૯]

જાગ્રદ્દશામાં 'હું મનુષ્ય છું' ઇત્યાદિ જ્ઞાન પ્રમાણાજન્ય કહેવાયું છે. અદ્વૈતવેદાન્તમાં વિવરણાચાર્ય વગેરેના મતે મન પ્રમાણ નથી. ભામતીકાર મનને ઇન્દ્રિય તરીકે સ્વીકારે છે પણ વિવરણાચાર્ય વગેરે મનને ઇન્દ્રિય તરીકે સ્વીકારતા નથી. મન પ્રત્યક્ષનું કરણ નથી તેથી વિવરણાચાર્ય વગેરે માનસ પ્રત્યક્ષ સ્વીકારતા નથી. માનસ પ્રત્યક્ષ જેને ગણવામાં આવે છે તે બધાં જ સાક્ષિપ્રત્યક્ષ છે. આ સાક્ષિપ્રત્યક્ષ પ્રમાણજન્ય નથી. તેથી તે પ્રમા પણ નથી. એ કારણે સાક્ષિપ્રત્યક્ષમાં અજ્ઞાનનિવર્તકતા નથી. સાક્ષિપ્રત્યક્ષ અજ્ઞાનનું નિવર્તક ન હોવાને કારણે જ તેને પ્રમા ગણવામાં નથી આવ્યું. સાક્ષિપ્રત્યક્ષ અજ્ઞાનનું નિવર્તક ન હોવાને કારણે પ્રમા નથી છતાં તે કોઈક સ્થળે યથાર્થવિષયક હોય છે. તેનું ઉદાહરણ છે સુખાદિવિષયક સાક્ષિપ્રત્યક્ષ. સુખાદિવિષયક સાક્ષિપ્રત્યક્ષ સુખાદિવિષયક અજ્ઞાનનું નિવર્તક હોઈ શકે નહિ. તેથી સુખાદિવિષયક સાક્ષિપ્રત્યક્ષ પ્રમા નથી, પણ પ્રમા ન હોવા છતાં તે યથાર્થવિષયક તો છે. સાક્ષિભાસ્ય સુખાદિવિષયક અજ્ઞાન અપ્રસિદ્ધ છે. શુક્તિરજતાદિપ્રત્યક્ષ પણ સાક્ષિપ્રત્યક્ષ છે. તે પણ અજ્ઞાનનું અનિવર્તક છે. તેથી ઉભય પ્રત્યક્ષો અપ્રમા છે. આ બંને પ્રત્યક્ષો અપ્રમા હોવા છતાં સુખાદિવિષયક સાક્ષિપ્રત્યક્ષ યથાર્થવિષયક છે જ્યારે શુક્તિરજતાદિવિષયક સાક્ષિપ્રત્યક્ષ અયથાર્થવિષયક છે. સુખાદિવિષયક સાક્ષિપ્રત્યક્ષ યથાર્થવિષયક હોવાને કારણે કોઈ કોઈ સ્થળે તેને પ્રમા પણ કહેવામાં આવેલ છે.

વસ્તુતઃ સુખાદિપ્રત્યક્ષ પ્રમા હોઈ શકે નહિ કારણ કે તે અજ્ઞાનનું અનિવર્તક છે અને પ્રમાણાજન્ય છે. વિષય બાધિત થતો ન હોવાના કારણે જ સુખાદિપ્રત્યક્ષને યથાર્થવિષયક કહેવામાં આવે છે. શુક્તિરજતાદિપ્રત્યક્ષ નિયત બાધિતવિષયક હોઈ તેને સર્વત્ર અપ્રમા કહેવામાં આવેલ છે. વિવરણાચાર્ય વગેરેનો અભિપ્રાય આ જ છે. 'હું મનુષ્ય છું' ઇત્યાદિ જ્ઞાન પ્રમાણાજન્ય હોઈ પ્રમા નથી અર્થાત્ અપ્રમા છે. તેથી તે અજ્ઞાનનું નિવર્તક અર્થાત્ બાધક બની શકે નહિ. અપ્રમા જ્ઞાનને પણ અજ્ઞાનના બાધક તરીકે સ્વીકારવામાં આવે તો સૌષુપ્ત જ્ઞાન પણ સ્વપ્નબાધક થઈ પડે. સુષુપ્તિદશામાં અવિદ્યાવૃત્તિરૂપ અપ્રમા જ્ઞાન હોય છે અને એ અવિદ્યાવૃત્તિરૂપ અપ્રમાજ્ઞાન દ્વારા સ્વપ્નાધ્યાસનું ઉપાદાન અવસ્થાઅજ્ઞાન બાધિત થાય. જેમ જાગ્રદ્દશામાં "હું" એવું અપ્રમાજ્ઞાન સ્વપ્નાધ્યાસના ઉપાદાન અવસ્થાઅજ્ઞાનનું બાધક થાય છે તેમ સુષુપ્તિકાળે પણ અપ્રમાજ્ઞાન દ્વારા સ્વપ્નાધ્યાસના ઉપાદાન અવસ્થાઅજ્ઞાનનો બાધ થઈ જાય. સુષુપ્તિમાં પણ "હું" એવા આકારની અવિદ્યાવૃત્તિ હોય છે એવું ધારીને આ આપત્તિ આપવામાં આવી છે. જેમ જાગ્રત્કાળે "હું" એવા આકારની વૃત્તિ ઉત્પન્ન થઈ સ્વપ્નાધ્યાસના ઉપાદાન અવસ્થાઅજ્ઞાનને દૂર કરે છે તેમ સુષુપ્તિકાળે પણ "હું" એવા આકારની વૃત્તિ ઉત્પન્ન થતી હોવાથી સ્વપ્નાધ્યાસના ઉપાદાન અવસ્થાઅજ્ઞાનની નિવૃત્તિ થાય. પરંતુ આમ થતું નથી. કેમ ? કારણ કે "હું" એવા આકારની વૃત્તિ પ્રમાણાજન્ય અવિદ્યાવૃત્તિ છે. તેથી સુષુપ્તિમાં "હું" એવા આકારની વૃત્તિથી સ્વપ્નાધ્યાસના ઉપાદાન અવસ્થાઅજ્ઞાનની બાધા થતી નથી. જો બાધા માનવામાં આવે તો સુષુપ્તિ જાગ્રદ્દશારૂપ બની જવાની આપત્તિ આવે. કેવી રીતે ?

સુષુપ્તિદશામાં સ્વપ્નાધ્યાસનું ઉપાદાન અવસ્થાઅજ્ઞાન બાધિત થઈ ગયું હોઈ નથી એટલે સ્વપ્ન પણ નથી, અને જાગ્રતકાલીન ''હું'' એવા આકારની વૃત્તિની જેમ સુષુપ્તિદશામાં પણ ''હું'' એવા આકારની વૃત્તિ હોય છે, તેથી સુષુપ્તિ જાગ્રદ્દશારૂપ બની જવાની આપત્તિ આવી પડે.[૯]

આના ઉત્તરમાં કહેવું જોઈએ કે સુષુપ્તિમાં અહમાકારવાળી વૃત્તિ થતી જ નથી. તેથી સ્વપ્નાધ્યાસના ઉપાદાન અવસ્થાઅજ્ઞાનની નિવૃત્તિ થતી નથી. સ્વપ્નાવસ્થામાં જે અજ્ઞાન હતું સુષુપ્તિમાં પણ તે જ અજ્ઞાન હોય છે. સ્વપ્નાવસ્થામાં અન્તઃકરણનો લય થતો નથી જ્યારે સુષુપ્તિમાં તેનો લય હોય છે. આ જ સ્વપ્ન અને સુષુપ્તિ વચ્ચે ભેદ છે. તેથી અન્તઃકરણના લય સહિતનું સ્વપ્નાધ્યાસનું ઉપાદાનભૂત અજ્ઞાન જ સુષુપ્તિ છે. આમ સુષુપ્તિકાળે સ્વપ્નાધ્યાસના ઉપાદાન અજ્ઞાનનો બાધ થતો નથી. પરંતુ જાગ્રત્‌કાળે સ્વપ્નાધ્યાસના ઉપાદાન અજ્ઞાનનો બાધ થાય છે, એટલે સ્વપ્નનો પણ બાધ થાય છે. 'મેં મિથ્યા સ્વપ્ન જોયું' એવો બાધ સર્વાનુભવસિદ્ધ છે. જાગ્રદ્દશામાં પ્રમાણાજન્ય અહમાકાર જ્ઞાન વડે પણ સ્વપ્નાધ્યાસના ઉપાદાન અજ્ઞાનનો નાશ સ્વીકારવો જોઈએ. 'અહમ્ (હું)' એવું જ્ઞાન પ્રમાણાજન્ય હોવા છતાં સુખાદિવિષયક જ્ઞાનની જેમ યથાર્થ અર્થાત્ અબાધિતવિષયક છે. જાગ્રતકાળે થતી અહમાકાર વૃત્તિ પ્રમાણાજન્ય હોવા છતાં જાગ્રત્‌કાળે શરીરાદિનું ચક્ષુરાદિપ્રમાણજન્ય જ્ઞાન થતું હોવાથી અવસ્થાઅજ્ઞાનની નાશક બની શકે. સ્વપ્નાધ્યાસનું ઉપાદાન છે અવસ્થાઅજ્ઞાન. આ અવસ્થાઅજ્ઞાનને સામાન્યાજ્ઞાન કહેવામાં આવે છે. નાનાવિષયાવચ્છિન્નચૈતન્યવિષયક અજ્ઞાનને જ સામાન્યાજ્ઞાન કહેવામાં આવેલ છે. આ સામાન્યાજ્ઞાન જ અવસ્થાઅજ્ઞાન છે. સ્વપ્નદશામાં વ્યાવહારિક શરીરાદિ અનેક વિષયોથી અવચ્છિન્ન એવા ચૈતન્યવિષયનું અજ્ઞાન હોય છે. આ અવસ્થાઅજ્ઞાન યા સામન્યાજ્ઞાન પ્રમાણજન્ય વૃત્તિ વિના પણ કેવળ યથાર્થજ્ઞાન વડે નિવૃત્ત થાય છે અને એ કારણે અહમાકાર અવિદ્યાવૃત્તિ પ્રમાણજન્ય ન હોવા છતાં યથાર્થજ્ઞાન હોવાથી અર્થાત્ અબાધિતવિષયકજ્ઞાન હોવાથી સામાન્યાજ્ઞાનની નિવર્તક બની શકે છે. પરંતુ વિશેષાજ્ઞાન પ્રમાણજન્ય વૃત્તિ વિના નિવૃત્ત થતું નથી. ''ઘટને હું જાણતો નથી'' એવા અનુભવાતા અજ્ઞાનને જ વિશેષાજ્ઞાન કહેવામાં આવે છે. અમુક વિશેષ વિષય દ્વારા નિરૂપિત અજ્ઞાનને જ વિશેષાજ્ઞાન કહેવામાં આવે છે. કેવળ એક એક વિષયનું અજ્ઞાન જ વિશેષાજ્ઞાન છે. આ વિશેષાજ્ઞાન પ્રમાણજન્ય વૃત્તિથી જ નિવૃત્ત થાય છે.

અહીં આપત્તિ એ આપવામાં આવે છે કે પ્રમાણાજન્ય વૃત્તિ પણ જો અજ્ઞાનની નિવર્તક થઈ શકતી હોય તો સાક્ષિજ્ઞાન પણ અર્થાત્ અજ્ઞાનનું સાક્ષિરૂપ જ્ઞાન પણ અજ્ઞાનનું નિવર્તક થાય, અને તો પછી કોઈ પણ સ્થળે અજ્ઞાન સિદ્ધ જ ન થાય.[૧૦]

આના ઉત્તરમાં કહેવું જોઈએ કે સાક્ષી જ અજ્ઞાનનો સાધક છે. જો સાક્ષી અજ્ઞાનનો સાધક ન હોય તો સાક્ષીની જ સિદ્ધિ થાય નહિ. અજ્ઞાનની સિદ્ધિને માટે જ અદ્વૈતવેદાન્તી સાક્ષીને સ્વીકારે છે. અજ્ઞાનના સાધકત્વરૂપે જ સાક્ષિરૂપ ધર્મી સિદ્ધ થયો છે. અજ્ઞાન પ્રમાણ દ્વારા સિદ્ધ થઈ શકે નહિ. તેથી જ અજ્ઞાનસાધક સાક્ષીનો સ્વીકાર કરવામાં આવ્યો છે. એટલે જ સાક્ષી કદી અજ્ઞાનનો બાધક બને જ નહિ. જે જેનો સાધક હોય તે તેનો બાધક હોય જ નહિ. સાક્ષી અજ્ઞાનનો બાધક હોય તો અજ્ઞાન જ સિદ્ધ થાય નહિ. અજ્ઞાન સિદ્ધ ન થતાં અજ્ઞાનનો સાધક સાક્ષી પણ સિદ્ધ ન જ થાય. તેથી સાક્ષીને અજ્ઞાનનો બાધક સ્વીકારતાં સાક્ષી પોતે જ અસિદ્ધ થઈ પડે.[૧૧]

અહીં આપત્તિ એ આવે કે સ્વપ્નાધ્યાસનું ઉપાદાન અવસ્થાઅજ્ઞાન જાગ્રત્કાલીન જ્ઞાન દ્વારા બાધિત થતાં ફરીથી તે જ પુરુષને સ્વપ્ન ન આવવું જોઈએ, કારણ કે સ્વપ્નાધ્યાસનું ઉપાદાન અવસ્થાઅજ્ઞાન જાગ્રત્કાલીન જ્ઞાન દ્વારા નિવૃત્ત થઈ ગયું છે. આવી આપત્તિ અસંગત છે, કારણ કે શુક્તિજ્ઞાન દ્વારા અધ્યસ્ત રજતનું ઉપાદાન અજ્ઞાન નિવૃત્ત થવા છતાં કાલાન્તરે તે જ પુરુષને ફરી શુક્તિમાં રજતનો ભ્રમ થાય છે. રજતાધ્યાસનું ઉપાદાન એક વાર શુક્તિસાક્ષાત્કાર દ્વારા નિવૃત્ત થઈ ગયું, તો પછી ફરી તે જ પુરુષને રજતાધ્યાસ થાય કેમ ? આવી આપત્તિ પણ થઈ શકે. જો પૂર્વપક્ષી કહે કે હા, આવી આપત્તિ પણ આવે તો ઉત્તરમાં કહેવું જોઈએ કે આવી આપત્તિના નિરાકરણ માટે જ ઇષ્ટસિદ્ધિકાર એકવિષયક અજ્ઞાનનું પણ બહુત્વ સ્વીકારે છે. એક વિષયમાં જેટલાં જ્ઞાન થાય તે જ વિષયમાં અજ્ઞાન પણ તેટલાં જ થાય, અર્થાત્ અજ્ઞાનો જ્ઞાનોનાં સમસંખ્યક હોય છે. પ્રત્યેક જ્ઞાન અજ્ઞાનનું નિવર્તક હોય છે. તેથી નિવર્તક જ્ઞાન જેટલાં હોય તેટલાં જ નિવર્તનીય અજ્ઞાન પણ હોય જ. વૈશેષિક પણ જેટલાં જન્ય જ્ઞાનો સ્વીકારે છે તેટલાં જ જન્ય જ્ઞાનોના પ્રાગભાવો પણ સ્વીકારે છે. આમ જ્ઞાનના પ્રાગભાવસ્થાનીય અજ્ઞાનો પણ જ્ઞાનના સમસંખ્યક છે. અને આ જ ઇષ્ટસિદ્ધિકારનો મત છે. એટલે જ તેમણે કહ્યું છે કે "यावन्ति ज्ञानानि तावन्ति अज्ञानानि" (ઇષ્ટસિદ્ધિ, પૃ. ૬૭-૬૮). અદ્વૈતવેદાન્તીઓ નિત્ય પ્રમા સ્વીકારતા નથી. તેમના મતે ઈશ્વરનું જ્ઞાન પણ નિત્ય નથી અને પ્રમા પણ નથી. ઈશ્વરનું જ્ઞાન માયાવૃત્તિરૂપ છે. આ માયાવૃત્તિરૂપ ઈશ્વરનું જ્ઞાન અબાધિતવિષયક હોઈ યથાર્થ છે. યથાર્થતાને લીધે જ ઈશ્વરના જ્ઞાનને કોઈક સ્થળે પ્રમા કહેવામાં આવ્યું છે, પણ ખરેખર તે પ્રમા નથી. ઈશ્વરનું જ્ઞાન આપણાં સુખાદિજ્ઞાનોની જેમ અબાધિતવિષયક હોઈ યથાર્થ છે. જે હો તે, નિષ્કર્ષ એ કે જીવચૈતન્યને સ્વપ્નાધ્યાસનું અધિષ્ઠાન માનવાથી કોઈ દોષ આવતો નથી.[૧૨]

બ્રહ્મચૈતન્યને સ્વપ્નાધ્યાસનું અધિષ્ઠાન માનવાથી પણ કોઈ દોષ આવતો નથી. મૂલાજ્ઞાનથી અવચ્છિન્ન બ્રહ્મચૈતન્ય જ સ્વપ્નાધ્યાસનું અધિષ્ઠાન છે અને બ્રહ્મસાક્ષાત્કાર દ્વારા જ સ્વપ્નાધ્યાસનું ઉપાદાન મૂલાજ્ઞાન નિવૃત્ત થાય છે, અન્યથા નિવૃત્ત થતું નથી. તેમ છતાં જેમ રજ્જુમાં સર્પના ભ્રમ પછી રજ્જુમાં દંડનો ભ્રમ થતાં દંડભ્રમ દ્વારા સર્પભ્રમનું કેવળ તિરોધાન થાય છે (નિવૃત્તિ નહિ), તેમ સ્વપ્નભ્રમના અધિષ્ઠાન બ્રહ્મનું જ્ઞાન ન થવા છતાં જાગ્રદ્ભ્રમ દ્વારા સ્વપ્નભ્રમનું તિરોધાન થઈ શકે (નિવૃત્તિ નહિ). તેથી બ્રહ્મચૈતન્યને સ્વપ્નાધ્યાસનું અધિષ્ઠાન માનવાથી કોઈ દોષ આવતો નથી.[૧૩]

જો કહેવામાં આવે કે બ્રહ્માધિષ્ઠાનક વ્યાવહારિક પ્રપંચ જેમ સર્વસાધારણ છે તેમ સ્વપ્નાધ્યાસનું અધિષ્ઠાન પણ બ્રહ્મ હોઈ સ્વપ્નપ્રપંચ પણ સર્વસાધારણ થઈ પડે. પરંતુ સ્વપ્નપ્રપંચ સાધારણ નથી, તે તો તત્તત્પુરુષવેદ્ય હોઈ અસાધારણ છે. તેથી સ્વપ્નાધ્યાસનું અધિષ્ઠાન બ્રહ્મચૈતન્ય સ્વીકારતાં અસાધારણ સ્વપ્નપ્રપંચ સાધારણ બની જવાની આપત્તિ આવે.

આના સમાધાનમાં કહેવું જોઈએ કે પ્રત્યેક જીવની મનોગત વાસના સ્વપ્નાધ્યાસનું અસાધારણ કારણ હોઈ મનોગત વાસનાના અસાધારણત્વને કારણે સ્વપ્નાધ્યાસનું અસાધારણત્વ સુરક્ષિત રહે છે.

અદ્વૈતદીપિકાકાર નૃસિંહાશ્રમે પણ સ્વપ્નના આ બે અધિષ્ઠાનો સ્વીકાર્યાં છે. પરંતુ તેમણે અન્તઃકરણોપહિત સાક્ષીને અર્થાત્ અન્તઃકરણાવચ્છિન્ન જીવચૈતન્યને તેમ જ મૂલાજ્ઞાનાવચ્છિન્ન

બ્રહ્મચૈતન્યને સ્વપ્નાધ્યાસનાં અધિષ્ઠાનો તરીકે સ્વીકાર્યાં હોવા છતાં બંને સ્થળે મૂલાજ્ઞાન જ સ્વપ્નાધ્યાસનું પરિણામી ઉપાદાન છે, તેઓ અવસ્થાઅજ્ઞાનને સ્વપ્નાધ્યાસનું પરિણામી ઉપાદાન સ્વીકારતા નથી. અન્તઃકરણ કે અહંકારથી ઉપહિત જીવસાક્ષીરૂપ ચૈતન્ય અનાવૃતસ્વભાવ હોઈ સ્વપ્ને અધ્યસ્ત ગજતુરગાદિ સાક્ષાત્ સાક્ષીસમ્બદ્ધ હોય છે, તેથી તે તે પુરુષ આગળ અપરોક્ષ હોય છે, આમ સ્વપ્નાધ્યાસનું અસાધારણત્વ રક્ષિત રહે છે. બ્રહ્મચૈતન્ય અધિષ્ઠાન હોય તો સ્વપ્નાધ્યાસ સાધારણ બની જવાની આપત્તિ આવે. તેથી જીવસાક્ષીચૈતન્ય જ સ્વપ્નાધ્યાસનું અધિષ્ઠાન છે અને આ પક્ષ જ વધુ યોગ્ય હોઈ તેનો સ્વીકાર કરવામાં આવ્યો છે. અહીં એવી આશંકા કરવામાં આવે છે કે જો જીવસાક્ષીચૈતન્યને સ્વપ્નાધ્યાસનું અધિષ્ઠાન સ્વીકારવામાં આવે તો સ્વપ્નમાં 'આ ગજ' એવી પ્રતીતિ ન થતાં 'હું ગજ' એવી પ્રતીતિ થવી જોઈએ. આ આશંકાના ઉત્તરમાં કહેવામાં આવ્યું છે કે જીવસાક્ષીચૈતન્યમાં અધ્યસ્ત ગજાદિમાં અભેદાવભાસ ન હોતાં જે ભેદાવભાસ થાય છે, અર્થાત્ 'હું ગજ' એવી પ્રતીતિને બદલે 'આ ગજ' એવી જે પ્રતીતિ થાય છે, સ્વાપ્નમાં સાક્ષીચૈતન્યથી અધ્યસ્ત ગજાદિ ભિન્નરૂપે જે પ્રતીત થાય છે, તે ભેદ પણ સ્વપ્નકલ્પિત છે, સ્વપ્નકલ્પિત ભેદ દ્વારા જ ભિન્નરૂપે પ્રતીત થાય છે. સ્વાપ્ન ગજાદિ તત્કાલે આરોપિત ભેદ દ્વારા જ ભિન્નરૂપે પ્રતીત થાય છે, એટલે 'હું ગજ' એવી પ્રતીતિની આપત્તિ આવતી નથી. આની સામે કહેવામાં આવે છે કે તેમ છતાં 'મારામાં ગજ' એવી પ્રતીતિ થવી ઉચિત છે પરંતુ 'આ ગજ' એવી સ્વતંત્ર પ્રતીતિ થવી ઉચિત નથી કારણ કે સ્વાપ્ન ગજાદિ જીવસાક્ષીચૈતન્યમાં અધ્યસ્ત છે. વળી, સ્વાપ્ન ગજાદિ જીવસાક્ષીચૈતન્યદેશે પ્રતીત થવાને બદલે બાહ્યદેશમાં પ્રતીત થાય છે. તેથી સ્વાપ્ન ગજાદિનું અધિષ્ઠાન જીવસાક્ષીચૈતન્ય હોય તે ઉચિત નથી. આના ઉત્તરમાં કહેવામાં આવ્યું છે કે સ્વાપ્ન ગજાદિ જે બાહ્યદેશમાં પ્રતીત થાય છે તે બાહ્યદેશ, બાહ્યદેશથી સ્વાપ્ન ગજાદિનો ભેદ, સ્વાપ્ન ગજાદિનું સ્વાતંત્ર્ય અને સ્વાતંત્ર્યની સાથે સ્વાપ્ન ગજાદિનો સંસર્ગ વગેરે બધું તત્કાલે માયાવિજૃમ્ભિત હોય છે.[૧૪] આ બધી વાતો સિદ્ધાન્તબિંદુમાં મધુસૂદન સરસ્વતીએ બરાબર કહી છે.[૧૫]

કેટલાક આચાર્યો મૂલાજ્ઞાનાવચ્છિન્ન બ્રહ્મચૈતન્યને સ્વપ્નાધ્યાસનું અધિષ્ઠાન ન ગણી મનોવચ્છિન્ન બ્રહ્મચૈતન્યને જ સ્વપ્નાધ્યાસનું અધિષ્ઠાન ગણે છે.[૧૬]

પ્રસંગતઃ સ્વપ્નાધ્યાસ વિશે કંઈક વિચાર કર્યો. પરંતુ વિશેષ આલોચ્ય વિષય તો સુષુપ્તિ છે. સુષુપ્તિ વિશે અદ્વૈતસિદ્ધિમાં મધુસૂદને કહ્યું છે કે સિદ્ધાન્તબિંદુમાં મેં આ વિષયની વિશદરૂપે ચર્ચા કરી છે. સુષુપ્તિદશામાં ભાવભૂત અજ્ઞાન સાક્ષી દ્વારા અનુભૂત બને છે. તેથી જ સુપ્તોત્થિત પુરુષને અનુભૂત અજ્ઞાનનું સ્મરણ થાય છે. સૌષુપ્ત સાક્ષિપ્રત્યક્ષ દ્વારા અજ્ઞાન સિદ્ધ થાય છે. સુષુપ્તિમાં થતા અજ્ઞાનના પ્રત્યક્ષ વિશે સિદ્ધાન્તબિંદુમાં કઈ કઈ વિશેષ વાતો કહેવામાં આવી છે તેનો વિચાર આપણે હવે કરીશું.

સિદ્ધાન્તબિંદુકારે કહ્યું છે કે કારણમાત્રનો ઉપલંભ જ સુષુપ્તિ છે.[૧૭] જ્યારે વાસનાસહિત અન્તઃકરણ કારણરૂપે અવસ્થાન કરે છે ત્યારે જીવ વિશ્રાન્ત થાય છે. જાગ્રદ્દશામાં અને સ્વપ્નદશામાં શ્રાન્ત થયેલ જીવનું વિશ્રામસ્થાન જ સુષુપ્તિ છે.[૧૮] અહીં મધુસૂદને જે 'કારણમાત્રોપલંભ' કહ્યું છે તેનો અભિપ્રાય એ છે કે સ્થૂલ અને સૂક્ષ્મ દેહદ્વયના અનુપલંભથી વિશિષ્ટ એવો કારણોપલંભવિશેષ જ કારણમાત્રોપલંભ છે, 'યથાશ્રુત કારણમાત્રનો ઉપલંભ' એવો

એનો અર્થ નથી. સુષુપ્તિદશામાં જેમ કારણીભૂત અવિદ્યાનો ઉપલંભ થાય છે તેમ અવિદ્યાવિષયક અવિદ્યાવૃત્તિનો પણ ઉપલંભ થાય છે. અવિદ્યાવૃત્તિ કારણ નથી પણ કાર્ય છે. સાક્ષિચૈતન્ય જ અવિદ્યા અને અવિદ્યાવૃત્તિ બંનેના ઉપલંભરૂપ છે. એટલા માટે જ કારણોપલંભવિશેષને જ 'કારણમાત્રોપલંભ'નો અર્થ સમજવો જોઈએ. આ જ વાત ન્યાયરત્નાવલીમાં કહી છે.[૧૯] શ્રાન્ત જીવનું વિશ્રામસ્થાન સુષુપ્તિઅવસ્થા છે એમ કહેવાનો આશય એ છે કે મૂર્છા અને પ્રલયાદિમાં સ્થૂલ અને સૂક્ષ્મ દેહદ્વયના અનુપલંભવિશિષ્ટ એવો કારણમાત્રોપલંભ છે પરંતુ મૂર્છા અને પ્રલયાદિ સુષુપ્તિ નથી કારણ કે મૂર્છા અને પ્રલયાદિ અવસ્થા જીવનું વિશ્રામસ્થાન નથી. મૂર્છાદિ અવસ્થામાં સ્થૂલ અને સૂક્ષ્મ દેહનો ઉપલંભ હોતો નથી, અજ્ઞાનનો ઉપલંભ હોય છે, પરંતુ તેમાં જીવ વિશ્રાન્ત થઈ શક્તો નથી. મૂર્છાભંગ પછી જીવ પ્રસન્નતાની ઉપલબ્ધિ કરતો નથી. તેથી મૂર્છા વિશ્રામસ્થાન નથી. તેવી જ રીતે, પ્રલય પછી પણ સૃષ્ટિના પ્રારંભે જીવ પ્રસન્નતાની ઉપલબ્ધિ કરતો નથી. તેથી તે પણ વિશ્રામસ્થાન નથી.[૨૦] પરંતુ સુપ્તોત્થિત પુરુષ સુષુપ્તિની પહેલાં પરિશ્રાન્તિ અને સુષુપ્તિની પછી વિશ્રાન્તિ અનુભવે છે. સુષુપ્તિદશામાં જાગ્રદ્‌ભોગ્ય અને સ્વપ્નભોગ્ય પદાર્થોનું જ્ઞાન ન હોવા છતાં સુષુપ્તિદશામાં સાક્ષ્યાકાર, સુખાકાર અને અવસ્થાઅજ્ઞાનાકાર ત્રણ અવિદ્યાવૃત્તિઓ સ્વીકારવામાં આવી છે.[૨૧] આ વાત વિવરણમાં પણ કહેવામાં આવી છે.[૨૨] સુષુપ્તિદશામાં સ્વરૂપાનંદનો અનુભવ થાય છે. અનાવૃત સાક્ષિચૈતન્યના સુખાંશનો પ્રકાશ સુષુપ્તિમાં હોય છે.[૨૩] સુષુપ્તિદશામાં અજ્ઞાન, સુખ અને સાક્ષી આ ત્રણનો અનુભવ થાય છે. તેથી સુપ્તોત્થિત પુરુષને આ ત્રણ વિષયનું સ્મરણ થાય છે. આ વાત વિવરણાચાર્યે વિશેષપણે કરી છે. પરંતુ ટીકાકાર પદ્મપાદાચાર્યે આમ કહ્યું નથી. આથી જ વિવરણાચાર્યે કહ્યું છે કે ટીકાકારે જે કહ્યું છે તે તેમણે બીજાનો મત જણાવવા માટે જ કહ્યું છે. પરમતનો આશ્રય લઈને તેમણે આમ કહ્યું હોવા છતાં તે તેમનો પોતાનો મત નથી.[૨૪] તેથી લાગે છે કે સુષુપ્તિદશામાં પ્રદર્શિત ત્રિવિધ વૃત્તિ વિવરણાચાર્યે સૌપ્રથમ સ્પષ્ટરૂપે કહી છે. ટીકાકાર પદ્મપાદાચાર્ય સુષુપ્તિમાં સુખાનુભવ સ્વીકારતા નથી. તેમના મતે કેવળ દુઃખના અભાવમાત્રનો અનુભવ હોય છે. દુઃખનો અનુભવ થતો ન હોવાથી સુખાનુભવનો વ્યપદેશમાત્ર થાય છે. વિવરણાચાર્ય સુષુપ્તિમાં સ્વરૂપસુખનો અનુભવ સ્વીકારે છે. જે હો તે, ટીકાકાર પદ્મપાદાચાર્યની ઉક્તિ તેમનો પોતાનો મત રજૂ કરતી નથી પણ માત્ર પરમતને જ રજૂ કરે છે એવું વિવરણાચાર્યનું કહેવું છે. વિવરણને અનુસરીને જ મધુસૂદન વગેરે આચાર્યોએ સુષુપ્તિમાં ત્રિવિધ વૃત્તિ સ્વીકારી છે. સિદ્ધાન્તબિંદુની ટીકા ન્યાયરત્નાવલીમાં કહેવામાં આવ્યું છે કે વસ્તુતઃ સુષુપ્તિમાં ઉક્ત ત્રિતયવિષયક સમૂહાલંબન એક જ વૃત્તિ હોય છે. જ્યાં સમૂહાલંબન એક વૃત્તિ સ્વીકારી શકાય તેમ હોય ત્યાં ત્રણ વૃત્તિઓ સ્વીકારવામાં ગૌરવદોષ આવે.[૨૫] મધુસૂદને વૃત્તિત્રયની વાત કરી છે, તેમાં તેમનો અભિપ્રાય એ છે કે વિષય ત્રણ હોવાથી વૃત્તિના પણ ત્રણ આકાર સ્વીકારવામાં આવ્યા છે. આકારત્રયોપહિતરૂપે એક જ વૃત્તિને ત્રણ વૃત્તિ કહેવામાં આવી છે.[૨૬] આ જ વાત અદ્વૈતસિદ્ધિમાં 'सुषुप्त्याख्या एकैव वा वृत्तिः इत्यन्यदेतत्'' દ્વારા મધુસૂદને કરી છે.[૨૭]

અહીં વિશેષ ધ્યાનમાં લેવા જેવું એ છે કે સિદ્ધાન્તબિંદુમાં મધુસૂદને કહ્યું છે કે સુષુપ્તિમાં અજ્ઞાનની ઉપલબ્ધિ હોય છે. પરંતુ સુષુપ્તિમાં તેમણે અવસ્થાઅજ્ઞાનાકાર વૃત્તિ સ્વીકારી છે, મૂલાજ્ઞાનાકાર અવિદ્યાવૃત્તિ સ્વીકારી નથી. નોંધપાત્ર બાબત તો એ છે કે પહેલાં તેમણે અવસ્થાઅજ્ઞાનની વાત પણ કરી નથી. અહીં પ્રશ્ન ઉદ્‌ભવે છે કે સુષુપ્તિમાં મૂલાજ્ઞાનવિષયક અને

અવસ્થાઅજ્ઞાનવિષયક બે વૃત્તિ હોય છે કે મૂલાજ્ઞાનવિષયક એક જ વૃત્તિ હોય છે ? આના ઉત્તરમાં કહેવું જોઈએ કે મૂલાજ્ઞાન અને અવસ્થાઅજ્ઞાન એ ઉભયવિષયક બે અજ્ઞાનવૃત્તિ સુષુપ્તિમાં માનવી જોઈએ. અહીં પૂછવામાં આવે છે કે સુષુપ્તિમાં મૂલાજ્ઞાનાકાર અવિદ્યાવૃત્તિ દ્વારા જ સુપ્તોત્થિત પુરુષને 'હું જાણતો ન હતો' એવું જે સ્મરણ થાય છે તેનો ખુલાસો થઈ શકે છે, એ સ્મરણના ખુલાસા માટે સુષુપ્તિમાં અવસ્થાઅજ્ઞાનકાર અવિદ્યાવૃત્તિ માનવાની જરૂર શી છે ?[૨૮]

આના ઉત્તરમાં કહેવું જોઈએ કે અવસ્થાઅજ્ઞાનાકાર અવિદ્યાવૃત્તિ સ્વીકારવામાં ન આવે તો કેવળ મૂલાજ્ઞાનાકાર અવિદ્યાવૃત્તિ દ્વારા 'હું કંઈ જાણતો ન હતો' એવી; અનેક પદાર્થવિષયક અજ્ઞાનની સ્મૃતિ ઘટી શકે નહિ. અનેકવિષયવિશેષિત અજ્ઞાન મૂલાજ્ઞાન નથી. મૂલાજ્ઞાન શુદ્ધચિન્માત્રવિષયક છે. મૂલાજ્ઞાન અનેકવિષયવિશેષિત નથી. વળી 'હું કંઈ (કિંચિત્) જાણતો ન હતો' એવી સ્મૃતિમાં 'કંઈ (કિંચિત્)' પદ દ્વારા પ્રતિપાદિત અનેકવિષયવિશેષિત અજ્ઞાન જ સ્મર્યમાણ હોય છે એ સમજી શકાય એવી વાત છે. તેથી અનેકવિષયવિશેષિત અજ્ઞાનની સ્મૃતિ ઘટાવવા માટે અનેકવિષયવિશેષિત અવસ્થાઅજ્ઞાનનો અનુભવ સુષુપ્તિમાં સ્વીકારવો જોઈએ. અને એટલા માટે જ મધુસૂદને સુષુપ્તિદશામાં અવસ્થાઅજ્ઞાનની વાત કરી છે. અનેકવિષયવિશેષિત અજ્ઞાનની સ્મૃતિ માટે અવસ્થાઅજ્ઞાનાકાર અવિદ્યાવૃત્તિ સુષુપ્તિમાં અવશ્ય સ્વીકારવી જોઈએ. અવસ્થાઅજ્ઞાનાકાર અવિદ્યાવૃત્તિ સુષુપ્તિમાં સ્વીકારી હોય તો પણ મૂલાજ્ઞાનાકાર અવિદ્યાવૃત્તિ પણ અવશ્ય સ્વીકારવી જોઈએ. પ્રલયકાળ સિવાય અન્ય કાળે સર્વદા મૂલાજ્ઞાનાકાર અવિદ્યાવૃત્તિ હોય છે જ. તેથી સુષુપ્તિદશામાંય મૂલાજ્ઞાનાકાર અવિદ્યાવૃત્તિ હોવી જ જોઈએ.[૨૯] વળી, સુપ્તોત્થિત પુરુષને 'હું મૂઢ હતો' એવું અનેકવિષયથી અવિશેષિત અજ્ઞાનનું સ્મરણ થાય છે. અનેકવિષયથી અવિશેષિત, 'મોહ' પદવાચ્ય અજ્ઞાન જ મૂલાજ્ઞાન છે. સુષુપ્તિમાં આ મૂલાજ્ઞાનનો અનુભવ ન હોય તો સુપ્તોત્થિત પુરુષને 'હું મૂઢ હતો' એવી મૂલાજ્ઞાનની સ્મૃતિ થઈ શકે નહિ. તેથી, 'હું કંઈ જાણતો ન હતો' એવી અનેકવિષયવિશેષિત અજ્ઞાનની સ્મૃતિનો ખુલાસો કરવા માટે અને 'હું મૂઢ હતો' એવી અનેકવિષયાવિશેષિત સ્મૃતિનો ખુલાસો કરવા માટે ઉભયઅજ્ઞાનાકાર અવિદ્યાવૃત્તિ સુષુપ્તિમાં સ્વીકારવી જોઈએ. જેમ સુપ્તોત્થિત પુરુષને 'હું મૂઢ હતો' એવી મૂલાજ્ઞાનવિષયક સ્મૃતિ થાય છે તેમ તત્ત્વજ્ઞ પુરુષને પણ તત્ત્વજ્ઞાનકાળે 'હું મૂઢ હતો' એવી મૂલાજ્ઞાનવિષયક સ્મૃતિ થાય છે. તત્ત્વજ્ઞાન દ્વારા મૂલાજ્ઞાનની નિવૃત્તિ થવા છતાં તત્ત્વજ્ઞાનપૂર્વે તો મૂલાજ્ઞાનનો અનુભવ હતો. આ અનુભવજન્ય સંસ્કાર દ્વારા તત્ત્વજ્ઞ જીવન્મુક્ત પુરુષને 'હું મૂઢ હતો' એવી સ્મૃતિ થાય છે. આથી સમજાય છે કે તત્ત્વજ્ઞાનકાળ અને પ્રલયકાળ સિવાય અન્ય સર્વકાળે મૂલાજ્ઞાનકાર અવિદ્યાવૃત્તિ હોય છે. તેથી સુષુપ્તિમાં પણ તે હોય જ.[૩૦]

અહીં પ્રશ્ન ઊઠે છે કે સમાધિકાળે મૂલાજ્ઞાનાકાર અવિદ્યાવૃત્તિ હોય છે કે નહિ ? સમાધિકાળ તો પ્રલયકાળ પણ નથી કે તત્ત્વજ્ઞાનકાળ પણ નથી. આના ઉત્તરમાં કહેવું જોઈએ કે સમાધિમાંથી ઊઠેલી (વ્યુત્થિત) વ્યક્તિને 'હું મૂઢ હતો' એવું સ્મરણ થતું નથી, તેથી સમાધિકાળે મૂલાજ્ઞાન હોવા છતાં મૂલાજ્ઞાનાકાર વૃત્તિ હોતી નથી. સમાધિવૃત્તિ જ મૂલાજ્ઞાનાકાર અવિદ્યાવૃત્તિની વિરોધી છે. જે હો તે, શુદ્ધચિન્માત્રવિષયક અજ્ઞાન જ મૂલાજ્ઞાન છે અને અનેકવિષયવિશેષિત અજ્ઞાન જ અવસ્થાઅજ્ઞાન છે. મૂલાજ્ઞાન અને અવસ્થાઅજ્ઞાનનો આ જ ભેદ છે. ઉભય અજ્ઞાન અનાદિ છે, જ્ઞાનનિવર્ત્ય છે અને અસદ્વિલક્ષણ છે.

આપણે અવસ્થાઅજ્ઞાનને અનાદિ કહ્યું છે. પરંતુ તેના અનાદિત્વ બાબતે આચાર્યોમાં મતભેદ છે. વિવરણની ટીકા ઋજુવિવરણમાં સર્વજ્ઞ વિષ્ણુભટ્ટોપાધ્યાયે કહ્યું છે કે કેટલાક આચાર્યો મૂલાજ્ઞાનની જેમ અવસ્થાઅજ્ઞાનને પણ અનાદિ ગણે છે પણ તેમનો મત સંગત નથી.[31] અવસ્થાઅજ્ઞાન અનાદિ નથી પણ સાદિ છે. અજ્ઞાનનું સાદિપણું બીજા કોઈએ સ્વીકાર્યું હોય એવું જણાતું નથી. આ સર્વજ્ઞ વિષ્ણુભટ્ટ પ્રસિદ્ધ સર્વદર્શનકારના ગુરુ હતા એવો ખ્યાલ છે. અવસ્થાઅજ્ઞાન સંબંધે વિશેષ આલોચના અદ્વૈતસિદ્ધિના પ્રતિકર્મવ્યવસ્થાપ્રકરણમાં મધુસૂદને અને ગૌડ બ્રહ્માનન્દે કરી છે.[32] ગૌડ બ્રહ્માનન્દે કહ્યું છે કે આવરણ અને વિક્ષેપ બે શક્તિથી યુક્ત, બ્રહ્મજ્ઞાન સિવાયના જ્ઞાનથી નાશ્ય, મૂલાજ્ઞાન સાથે તાદાત્મ્યાનાપન્ન અર્થાત્ મૂલાજ્ઞાન સાથે તાદાત્મ્ય ન પામેલા અજ્ઞાનને તુલાજ્ઞાન કહેવામાં આવે છે; અને આવરણવિક્ષેપશક્તિયુક્ત, બ્રહ્મજ્ઞાનાન્યજ્ઞાનનાશ્ય, મૂલાજ્ઞાનતાદાત્મ્યાપન્ન અજ્ઞાનને અવસ્થાઅજ્ઞાન કહેવામાં આવે છે. અવસ્થાઅજ્ઞાન મૂલાજ્ઞાનની અવસ્થાવિશેષ છે. મૂલાજ્ઞાનની અવસ્થાવિશેષ હોવાને કારણે અવસ્થાઅજ્ઞાન મૂલાજ્ઞાન સાથે તાદાત્મ્ય ધરાવે છે. તુલાજ્ઞાન મૂલાજ્ઞાન સાથે તાદાત્મ્ય ધરાવતું નથી. અવસ્થાઅજ્ઞાન અને તુલાજ્ઞાન વચ્ચે આ જ ભેદ છે. મૂલાજ્ઞાન સાથે તાદાત્મ્યાપન્ન અવસ્થાઅજ્ઞાનને કોઈ પણ રીતે સાદિ કહેવાય નહિ.[33]

સુષુપ્તિકાળે અવિદ્યાવિષયક અવિદ્યાવૃત્તિ હોય છે; એટલે જ સુપ્તોત્થિત પુરુષને અજ્ઞાનનું સ્મરણ થાય છે. અહીં પ્રશ્ન એ થાય છે કે સુષુપ્તિદશામાં અજ્ઞાનનું જે પ્રત્યક્ષ થાય છે તે પ્રત્યક્ષનો વિષય અજ્ઞાન સાક્ષીનું વિશેષણ બનીને પ્રત્યક્ષ થાય છે કે સ્વતંત્રપણે પ્રત્યક્ષ થાય છે ? અજ્ઞાનવિશિષ્ટ સાક્ષિવિષયક અવિદ્યાવૃત્તિ થાય છે કે કેવળ અજ્ઞાનવિષયક અવિદ્યાવૃત્તિ થાય છે ? અજ્ઞાન ચૈતન્યમાં આશ્રિત વસ્તુ છે, એ આશ્રિત અજ્ઞાનનું પ્રત્યક્ષ આશ્રિતત્વરૂપે થાય છે કે તેમ ન હોતાં અજ્ઞાનસ્વરૂપમાત્રનું પ્રત્યક્ષ થાય છે ? આવી જ રીતે સુષુપ્તિમાં સુખનું જે પ્રત્યક્ષ થાય છે તે શું સુખાભિન્ન સાક્ષીનું પ્રત્યક્ષ છે કે સુખમાત્રનું પ્રત્યક્ષ છે ? નિષ્કર્ષ એ કે સુષુપ્તિમાં વિશિષ્ટવિષયક વૃત્તિ હોય છે કે નહિ ? સુષુપ્તિમાં વિશેષણવિશેષ્યભાવે જ્ઞાન સંભવિત છે કે નહિ ?[34]

આના ઉત્તરમાં કહેવું જોઈએ કે સુષુપ્તિદશામાં વિશિષ્ટવિષયક વૃત્તિ થઈ શકે નહિ. વિશિષ્ટવિષયક વૃત્તિ વિશેષ્ય અને વિશેષણના સંસર્ગવિષયક વૃત્તિ છે. સુષુપ્તિદશામાં નિર્વિકલ્પક જ્ઞાન જ થાય છે. નિર્વિકલ્પક જ્ઞાન સંસર્ગવિષયક હોતું નથી. વિશેષણવિશેષ્યના સંસર્ગવિષયક જ્ઞાન સવિકલ્પક જ્ઞાન છે. સવિકલ્પક જ્ઞાનમાં અહંકાર હેતુ છે. સ્થૂલાવસ્થ મનને જ અહંકાર કહે છે. સ્થૂલાવસ્થ મન સુષુપ્તિમાં હોતું નથી. સુષુપ્તિદશામાં મન સૂક્ષ્મરૂપે અર્થાત્ સંસ્કારરૂપે પોતાના ઉપાદાન એવી અવિદ્યામાં લીન હોય છે. સુષુપ્તિદશામાં અહંકાર હોતો નથી, એટલે વિશિષ્ટવિષયક વૃત્તિ સુષુપ્તિમાં હોઈ શકે નહિ. સ્વપ્નદશામાં મનનો લય થતો નથી એટલે વિશિષ્ટવિષયક વૃત્તિ અર્થાત્ સવિકલ્પક વૃત્તિ સ્વપ્નદશામાં હોય છે. સંસર્ગવિષયક વૃત્તિમાં અહંકાર નિમિત્તકારણ છે. નિમિત્તકારણતામાં ઉપાદાનથી કંઈક વિલક્ષણતા છે. કાર્યની અવ્યવહિત પૂર્વકાલે હોવું કારણ માટે જરૂરી છે. ઉપાદાનકારણ કાર્યની અવ્યવહિત પૂર્વકાળે અસ્તિત્વ ધરાવે છે તેમ જ કાર્યકાળે પણ અસ્તિત્વ ધરાવે છે. ઉપાદાન કાર્યકાળે અસ્તિત્વ ધરાવે છે પણ તે કારણ તરીકે અસ્તિત્વ ધરાવતું નથી કિંતુ કાર્યના આશ્રય તરીકે જ અસ્તિત્વ ધરાવે છે.

ભાવરૂપ કાર્ય પોતાના ઉપાદાનકારણમાં આશ્રિત હોય છે. કાર્યની ઉત્પત્તિ થાય ત્યારે અને કાર્યની ઉત્પત્તિ પછી ઉપાદાન ન હોય તો ઉપાદેય કાર્ય શેમાં આશ્રિત થશે ? તેથી, કારણત્વના નિર્વાહ માટે કાર્યની અવ્યવહિત પૂર્વ ક્ષણે અને કાર્યનો આશ્રય બનવા માટે કાર્યકાલે પણ ઉપાદાન હોય છે. કેવળ કાર્યત્વનિર્વાહ માટે ઉપાદાનનું કાર્યકાળે હોવું જરૂર નથી. અનુત્પન્ન કાર્ય અસિદ્ધ છે, અસિદ્ધ કાર્ય પોતાની સિદ્ધિને માટે જ કારણની અપેક્ષા રાખે છે. કાર્ય સિદ્ધ થતાં કાર્યને પછી કારણની અપેક્ષા રહેતી નથી. કાર્યોત્પત્તિકાળે કાર્ય સિદ્ધ હોય છે, ઉત્પત્તિ પછી પણ કાર્ય સિદ્ધ હોય છે, સિદ્ધ કાર્ય સ્વસાધક કારણની અપેક્ષા રાખતું નથી. સિદ્ધનું કોઈ સાધક હોય નહિ. અસિદ્ધ જ સાધકસાપેક્ષ હોય છે. સિદ્ધ કાર્ય સ્વસિદ્ધિકાળે પણ ઉપાદાનની અપેક્ષા રાખે છે એનું કારણ તો એ છે કે ઉપાદાન તેનો અર્થાત્ કાર્યનો આશ્રય છે. કાર્યનો આશ્રય બનવા માટે જ ઉપાદાન કાર્યકાળે અપેક્ષિત હોય છે. સાધક બનવા માટે ઉપાદાન કાર્યકાળે અપેક્ષિત નથી જ. કાર્યકાળે તો કાર્ય સિદ્ધ થઈ ગયું હોય છે. તેથી તેને સાધકની અપેક્ષા હોય જ નહિ. નવ્યનૈયાયિકોએ નિમિત્તકારણને કોઈ કોઈ સ્થળે કાર્યકાળે અસ્તિત્વમાં રહીને કારણ બનતું વર્ણવ્યું છે, પણ આ વાત અત્યન્ત અસંગતં છે. અસાધક પણ કારણ હોય એના જેવી વિચિત્ર વાત બીજી શી હોઈ શકે ? ઉત્પાદક જ કારણ છે. જે ઉત્પાદક નથી તે કારણ નથી. ઉત્પન્નનું કોઈ ઉત્પાદક ન હોય. ઉત્પન્ન કાર્યની સ્થિતિને માટે કાર્યકાલે જે અપેક્ષિત હોય છે તે કાર્યના કારણ તરીકે અપેક્ષિત નથી હોતું પણ કાર્યની સ્થિતિને માટે જ અપેક્ષિત હોય છે. કાર્યની સ્થિતિને માટે જે અપેક્ષિત હોય તેને કાર્યનું ઉત્પાદક ગણવું એ નિતાન્ત અસંગત છે. કાર્યકાલે વર્તમાન રહીને આધાર બને છે એમ કહી શકાય. નિમિત્તકારણ કાર્યનો આધાર (આશ્રય) નથી. તેથી નિમિત્તકારણની કાર્યકાલે સત્તા કાર્યને અપેક્ષિત જ નથી.[૩૫] નિમિત્તકારણના નાશે કોઈક સ્થળે કાર્યનો નાશ થતો હોઈ કોઈકે કહી દીધું કે નિમિત્તકારણની કાર્યકાલે સત્તા કાર્યને અપેક્ષિત છે. ઉદાહરણાર્થ, અપેક્ષાબુદ્ધિના નાશે દ્વિત્વાદિ સંખ્યાનો નાશ થાય છે. આ તો વૈશેષિકોની પ્રક્રિયામાત્ર છે. તે વૈશેષિકોની પ્રક્રિયામાત્ર હોવાથી મીમાંસકો આવી પ્રક્રિયા સ્વીકારતા નથી.[૩૬]

જે હો તે, મન સવિકલ્પક વૃત્તિનું કારણ છે પણ તે કાર્યકાલે વર્તમાન હોઈને જ સવિકલ્પક વૃત્તિનું કારણ છે. સાધારણતઃ મન સવિકલ્પક વૃત્તિનો આશ્રય હોય છે. તેથી સવિકલ્પક વૃત્તિ હોય ત્યારે પણ મનની સત્તા આવશ્યક છે. પરંતુ સ્વાપ્ન વૃત્તિનો આશ્રય મન નથી, સ્વાપ્ન વૃત્તિ અવિદ્યાવૃત્તિ છે અને અવિદ્યાવૃત્તિ તો અવિદ્યામાં જ આશ્રિત છે. પરંતુ એ ધ્યાનમાં રાખવું કે મન ન હોય તો આ સ્વાપ્ન વૃત્તિ પણ ન હોય. મનનો લય થતાં સ્વાપ્ન અવિદ્યાવૃત્તિ હોતી નથી. તેથી મન સ્વાપ્ન વૃત્તિનું નિમિત્તકારણ હોવા છતાં એમ કહી શકાય કે મન સ્વાપ્ન વૃત્તિરૂપ કાર્યકાળે વર્તમાન રહીને તેનું કારણ બને છે. એમ ન કહીએ તો આપત્તિ આવે. શી ? સુષુપ્તિની અવ્યવહિત પૂર્વ ક્ષણે તો મન હોય છે જ એટલે સુષુપ્તિકાળે મનના કાર્યભૂત સવિકલ્પક જ્ઞાનની ઉત્પત્તિની આપત્તિ આવે. સુષુપ્તિની અવ્યવહિત પૂર્વક્ષણે સવિકલ્પક પરામર્શ હોઈ શકે છે, તેથી સુષુપ્તિક્ષણે સવિકલ્પક અનુમિતિની આપત્તિ આવે.[૩૭] આ રીતે સુષુપ્તિક્ષણે અનુમિતિ હોતાં સુષુપ્તિમાં જાગ્રત્દશાની આપત્તિ આવે, અર્થાત્ સુષુપ્તિનો અભાવ જ થઈ જાય.[૩૮] અનુમિતિમાત્ર સવિકલ્પક જ્ઞાન છે. નિર્વિકલ્પક અનુમિતિ સંભવતી જ નથી. પરોક્ષાનુભવ

નિર્વિકલ્પ હોતો જ નથી. છતાં સવિકલ્પક અનુમિતિ એમ જે કહેવામાં આવે છે તે તો બોધની સુવિધા માટે કહેવામાં આવે છે.

નિષ્કર્ષ એ કે સંસર્ગવિષયક વૃત્તિમાં મન નિમિત્તકારણ હોય છે અને મન કાર્યકાળે અસ્તિત્વમાં રહીને જ કારણ બને છે. તેથી સુષુપ્તિની આદ્યક્ષણે સંસર્ગવિષયક કોઈ પણ વૃત્તિ હોઈ શકે જ નહિ. અને એટલે જ અજ્ઞાનવિશિષ્ટસાક્ષિવિષયક જ્ઞાન પણ સુષુપ્તિમાં હોતું નથી. આમ સુખાભિન્નસાક્ષિવિષયક જ્ઞાન પણ સુષુપ્તિમાં હોતું નથી કારણ કે આ જ્ઞાન પણ સંસર્ગવિષયક હોઈ સવિકલ્પક છે. સુષુપ્તિમાં સવિકલ્પક જ્ઞાન સંભવતું જ નથી, નિર્વિકલ્પક જ્ઞાન જ સંભવે છે.[૩૯]

પ્રલયકાળે મૂલાજ્ઞાન હોવા છતાં અજ્ઞાનાકાર અવિદ્યાવૃત્તિ ન હોવાથી પ્રલયને સુષુપ્તિદશા કહી શકાય નહિ. પ્રલય પછી અજ્ઞાનનું સ્મરણ થતું ન હોવાથી સ્મરણની જનક અવિદ્યાવૃત્તિ પ્રલયકાળે સ્વીકારવામાં આવી નથી. સુપ્તોત્થિત પુરુષને 'હું સુખે સૂતો હતો' 'હું કંઈ જાણતો ન હતો' એવું સ્મરણ થતું હોઈ સ્મરણજનક અવિદ્યાવૃત્તિરૂપ અનુભવ સુષુપ્તિકાળે સ્વીકારવામાં આવ્યો છે. અનુભવ ન થયો હોય તો સ્મરણ થઈ શકે નહિ.[૪૦]

આની સામે નીચે પ્રમાણે આપત્તિ આપવામાં આવે છે. પ્રત્યેક સ્મરણમાં 'તત્તા'નો ઉલ્લેખ અવશ્ય હોય છે. ઘટનું સ્મરણ 'તે ઘટ' એવું થાય છે. 'આ ઘટ' એવા અનુભવથી જન્ય 'તે ઘટ' એવું સ્મરણ થાય છે. સુષુપ્તિકાલીન અનુભવથી જન્ય જે સ્મરણ સુપ્તોત્થિત પુરુષને થાય છે તેમાં 'તત્તા'નો ઉલ્લેખ હોતો નથી; અને 'તત્તા'ના ઉલ્લેખ વિનાનું સ્મરણ હોય છે એમ કહેવું યોગ્ય નથી. જે જ્ઞાનમાં 'તત્તા'નો ઉલ્લેખ નથી તે જ્ઞાન સ્મરણ નથી. તેથી સુપ્તોત્થિત પુરુષને થતું 'તત્તા'ના ઉલ્લેખ વિનાનું જ્ઞાન સ્મરણ કેવી રીતે હોઈ શકે ? સુપ્તોત્થિત પુરુષનું જ્ઞાન સ્મરણાત્મક ન હોય તો તેના માટે સુષુપ્તિકાલીન અનુભવ સ્વીકારવાની આવશ્યકતા જ ક્યાં રહી ?, જેમ નૈયાયિકો સુષુપ્તિકાળે નિર્વિકલ્પક અનુભવ પણ સ્વીકારતા નથી તેમ. નૈયાયિકોના મતે જન્ય સઘળાં જ્ઞાનનું કારણ ત્વગિન્દ્રિય સાથે મનનો સંયોગ છે. સુષુપ્તિકાળે ત્વગિન્દ્રિય સાથે મનનો સંયોગ હોતો નથી, એટલે સુષુપ્તિકાળે કોઈ પણ જ્ઞાન ઉત્પન્ન થઈ શકતું નથી.[૪૧] નૈયાયિકો કહે છે કે સુષુપ્તિકાળે નિત્ય મન પુરીતત્ નામની નાડીમાં અવસ્થાન કરે છે અને એ નાડી ત્વગિન્દ્રિયરહિત છે. તેથી સુષુપ્તિકાળે કોઈ પણ જ્ઞાન ઉત્પન્ન થતું નથી. નૈયાયિકો આ બધું કયા પ્રમાણ અનુસાર કહે છે એ તો તેઓ જ જાણે. ઉપનિષદ્‌માં પુરીતત્ નાડીનો ઉલ્લેખ છે પરંતુ તે ત્વક્‌સહિત છે કે ત્વગ્‌રહિત છે એ બાબત કોઈ વાત ઉપનિષદ્‌માં નથી અને મનના નિત્યત્વની બાબતમાં પણ કોઈ પ્રમાણ નથી. ઊલટું, ''तस्माज्जायते प्राणो मनः सर्वेन्द्रियाणि च' ઇત્યાદિ શ્રુતિ (મુંડકોપનિષદ્ ૨.૧.૩) દ્વારા મન જન્ય પુરવાર થયું છે.

જે હો તે, સુપ્તોત્થિત પુરુષના સ્મરણમાં 'તત્તા'નો ઉલ્લેખ હોતો નથી, 'તત્તા'નો ઉલ્લેખ ન કરતું સ્મરણ હોઈ શકે નહિ – આવી શંકાના સમાધાનમાં મધુસૂદન સરસ્વતી નીચે પ્રમાણે કહે છે. અન્તઃકરણના ઉપરાગ વખતે અર્થાત્ મનની વિદ્યમાનતાની દશામાં જે અનુભવ થાય છે તે જ અનુભવથી જન્ય સ્મૃતિમાં 'તત્તા'નો ઉલ્લેખ હોય છે. સુષુપ્તિકાળે તો મન પોતાના ઉપાદાનકારણમાં અર્થાત્ અવિદ્યામાં વિલીન થઈ જાય છે. તેથી સુષુપ્તિકાલીન અનુભવ એ અન્તઃકરણોપરાગકાલીન અનુભવ નથી. તેથી જ સૌષુપ્ત અનુભવથી જન્ય સ્મૃતિમાં 'તત્તા'નો

ઉલ્લેખ હોતો નથી. અભિપ્રાય એ કે સુષુપ્તિદશામાં અહંકાર ન હોવાથી દેશકાલવિશિષ્ટરૂપે અજ્ઞાનાદિનું સવિકલ્પક જ્ઞાન સુષુપ્તિદશામાં હોઈ શકે નહિ. દેશકાલવિશિષ્ટવિષયક સવિકલ્પક અનુભવથી જન્ય સ્મૃતિમાં જ 'તત્તા'નો ઉલ્લેખ હોય છે. સુષુપ્તિદશામાં અજ્ઞાનનો દેશકાલવિશિષ્ટરૂપે અનુભવ હોઈ શકતો નથી, કારણ કે સુષુપ્તિદશામાં અન્તઃકરણ (મન)નો લય થઈ ગયો હોય છે.[૪૨]

સૌષુપ્ત અનુભવમાં અજ્ઞાનનું દેશાદિવૈશિષ્ટ્ય ભાસતું નથી; અહંકારરૂપ કારણ ન હોવાથી દેશાદિવિશિષ્ટરૂપે અજ્ઞાનનો સવિકલ્પક અનુભવ થતો નથી; આ જે અદ્વૈતવેદાન્તીએ કહ્યું છે. આની સામે આપત્તિ આપવામાં આવે છે કે સુષુપ્તિમાં જો સવિકલ્પક જ્ઞાન થઈ શકતું ન હોય તો સુષુપ્તિમાં થતા અજ્ઞાનના અનુભવમાં સવિષયકત્વ અને જ્ઞાનવિરોધિત્વ ધર્મોથી વિશિષ્ટ એવું અજ્ઞાન ન ભાસે એ જ ઉચિત છે. પરંતુ સુષુપ્તિકાલીન અજ્ઞાનાનુભવમાં સવિષયકત્વાદિ ધર્મથી વિશિષ્ટ અજ્ઞાન ભાસે છે એટલે સુષુપ્તિમાં સવિકલ્પક જ્ઞાન સ્વીકારવું જોઈએ. પરંતુ અહંકારરૂપ કારણ ન હોઈ સુષુપ્તિદશામાં થતા અજ્ઞાનાનુભવમાં સવિષયકત્વ અને જ્ઞાનવિરોધિત્વ ધર્મોથી વિશિષ્ટ અજ્ઞાનનું ન ભાસવું જ ઉચિત છે. અહીં જો અદ્વૈતવેદાન્તી ઇષ્ટાપત્તિ કહે અર્થાત્ જો તેઓ એમ કહે કે સુષુપ્તિદશામાં અજ્ઞાનાનુભવમાં અજ્ઞાન સ્વરૂપતઃ જ ભાસે છે, સવિષયકત્વાદિ ધર્મોથી વિશિષ્ટ અજ્ઞાન ભાસતું નથી, તો આપત્તિ એ આવે કે સુપ્તોત્થિત પુરુષને 'હું કંઈ જાણતો ન હતો' એવી સ્મૃતિ પણ થઈ શકે નહિ. પરંતુ 'હું કંઈ જાણતો ન હતો' એવી સ્મૃતિ થાય છે એમ કહેતાં તો સ્મર્યમાણ અજ્ઞાન સવિષયકત્વ અને જ્ઞાનવિરોધિત્વરૂપે જ પ્રતીત થાય છે એમ સ્વીકારવું જ પડે. 'કંઈ (किञ्चित्)' પદ દ્વારા અજ્ઞાનનું સવિષયકત્વ અને 'હું જાણતો ન હતો (नावेदिषम्)' પદ દ્વારા જ્ઞાનવિરોધિત્વ પ્રતીત થાય છે. સુષુપ્તિમાં અજ્ઞાન સ્વરૂપતઃ અનુભૂત થાય છે એમ સ્વીકારીએ તો અજ્ઞાનનું સવિષયકત્વ અને જ્ઞાનવિરોધિત્વરૂપે સ્મરણ થઈ શકે નહિ. તેથી સુપ્તોત્થિત પુરુષની સ્મૃતિ સવિષયકત્વાદિ ધર્મના વૈશિષ્ટ્યના ઉલ્લેખવાળી હોવાથી સુષુપ્તિદશામાં પણ અજ્ઞાનનો અનુભવ સવિકલ્પક જ થયેલો સ્વીકારવો જોઈએ.[૪૩]

આના ઉત્તરમાં અદ્વૈતસિદ્ધિમાં કહ્યું છે કે સુષુપ્તિમાં અજ્ઞાનના નિર્વિકલ્પક અનુભવથી જન્ય એવું સુપ્તોત્થિત પુરુષને સવિકલ્પક સ્મરણ થઈ શકે નહિ. સ્મરાતા અજ્ઞાનમાં જે સવિષયકત્વ અને અજ્ઞાનત્વ (જ્ઞાનવિરોધિત્વ) ધર્મનું વૈશિષ્ટ્ય ભાસે છે તે સુષુપ્તિકાલીન અનુભવજન્ય નથી. ઉક્ત ધર્મદ્વયનો વૈશિષ્ટ્યાંશ સ્મરણનો વિષય નથી પરંતુ સ્મૃતિકાલીન અનુભવનો વિષય છે. અજ્ઞાનસ્વરૂપની જ સ્મૃતિ થાય છે, જ્યારે વૈશિષ્ટ્યાંશ તો સુપ્તોત્થિત પુરુષને ઉત્થાનકાળે અનુભવાય છે.[૪૪]

અદ્વૈતસિદ્ધિકારના આ રીતના સમાધાન અંગે ન્યાયરત્નાવલીકાર બ્રહ્માનન્દ સરસ્વતી નીચે પ્રમાણે આપત્તિ આપે છે. અદ્વૈતસિદ્ધિકારનું આ સમાધાન યોગ્ય લાગતું નથી, કારણ કે સુષુપ્તિદશામાં અનુભવાતું અવસ્થાઅજ્ઞાન જાગ્રદ્દશામાં હોતું નથી. અનેકવિષયવિશેષિત અવસ્થાઅજ્ઞાન જાગ્રત્કાલે અનેકવિષયનું જ્ઞાન થતાં સંભવે નહિ. અજ્ઞાન જ્ઞાનનિવર્ત્ય છે. સુષુપ્તિદશામાં અને જાગ્રદ્દશામાં મૂલાજ્ઞાન અભિન્ન હોય છે. મૂલાજ્ઞાન શુદ્ધચિન્માત્રવિષયક છે અને તત્ત્વજ્ઞાનવિનાશ્ય છે. તત્ત્વજ્ઞાન ન થાય ત્યાં સુધી મૂલાજ્ઞાન સ્થિર રહે છે, નાશ પામતું નથી. પરંતુ અવસ્થાઅજ્ઞાનનું તેવું નથી. અવસ્થાઅજ્ઞાનનો વિષય શુદ્ધ ચૈતન્ય નથી, તે અનેકવિષયક

છે. ''હું કંઈ જાણતો ન હતો'' એવું જે અજ્ઞાન ભાસે છે તે મૂલાજ્ઞાન નથી. એ અજ્ઞાન અનેકવિષયક હોઈ અવસ્થાઅજ્ઞાન છે, 'કંઈ (किञ्चित्)' પદ દ્વારા અનેકવિષય જ કહેવાયા છે. અજ્ઞાત અનેકવિષય અવસ્થાઅજ્ઞાનના નિરૂપક છે. અજ્ઞાત શુદ્ધચૈતન્ય જ મૂલાજ્ઞાનનું નિરૂપક છે. અને અજ્ઞાત અમુક વિશેષ વિષય તુલાજ્ઞાનનો નિરૂપક છે, અર્થાત્ અજ્ઞાત ઘટ કે પટ ઘટવિષયક કે પટવિષયક તુલાજ્ઞાનનો નિરૂપક છે. અજ્ઞાત અનેકવિષયવિશેષિત અજ્ઞાન જ અવસ્થાઅજ્ઞાન છે. 'હું કંઈ જાણતો ન હતો' એમ ઉલ્લેખાતું અજ્ઞાન મૂલાજ્ઞાન પણ નથી કે તુલાજ્ઞાન પણ નથી પરંતુ અવસ્થાઅજ્ઞાન છે. અનેકવિષયવિશેષિત અવસ્થાઅજ્ઞાન, જે સુષુપ્તિદશામાં અનુભવાતું હતું તે, જાગ્રત્કાળે વિષયનું જ્ઞાન થવાથી રહી શકે નહિ. સુષુપ્તિમાં અજ્ઞાત અનેકવિષયમાંથી કેટલાક વિષયનું જ્ઞાન જાગ્રદ્દશામાં થાય છે. તેથી સુષુપ્તિદશામાં અનુભવાતું અવસ્થાઅજ્ઞાન જાગ્રદ્દશામાં વિદ્યમાન હોતું નથી. જે વિદ્યમાન ન હોય તેનો અનુભવ પણ સાક્ષી કરી શકે નહિ. સાક્ષી વિદ્યમાનમાત્રગ્રાહી છે. સાક્ષી સ્વસંસૃષ્ટ (સ્વસન્નિકૃષ્ટ) વસ્તુનો જ પ્રકાશક બને છે. જાગ્રત્કાલે સાક્ષી અતીત અવસ્થાઅજ્ઞાન સાથે સંસૃષ્ટ હોતો નથી. તેથી સુષુપ્તદશામાં અનુભૂત અને જાગ્રત્કાળે અતીત અજ્ઞાનમાં સવિષયકત્વ અને અજ્ઞાનત્વ ધર્મદ્વયનું વૈશિષ્ટ્ય જાગ્રત્કાળે સાક્ષી ગ્રહણ કેવી રીતે કરે ?[૪૫]

આવી આપત્તિના ઉત્તરમાં ન્યાયરત્નાવલીકારે નીચે પ્રમાણે કહ્યું છે. અભાવનું પ્રત્યક્ષ પ્રતિયોગી અને અનુયોગી એ બંનેથી વિશિષ્ટરૂપે તેમ જ અભાવત્વ વિશિષ્ટરૂપે થાય છે. પ્રત્યક્ષ જ્ઞાનમાં ભાસતો અભાવ નિયતપણે પ્રતિયોગી-અનુયોગીવિશિષ્ટરૂપે અને અભાવત્વધર્મવિશિષ્ટરૂપે ભાસે છે. વળી, જ્ઞાનના પ્રત્યક્ષમાં જ્ઞાન પણ સવિષયકત્વ અને જ્ઞાનત્વ એ બે ધર્મથી વિશિષ્ટરૂપે ભાસે છે. અભાવનું પ્રત્યક્ષ અને જ્ઞાનનું પ્રત્યક્ષ નિયતપણે સવિકલ્પક હોય છે, પણ નિર્વિકલ્પક હોતું નથી. તેવી જ રીતે, અજ્ઞાનનું પ્રત્યક્ષ પણ સવિષયકત્વ અને અજ્ઞાનત્વ એ બે ધર્મોથી વિશિષ્ટરૂપે જ થાય છે અર્થાત્ અજ્ઞાનનું પ્રત્યક્ષ પણ ઉક્ત ધર્મદ્વયથી વિશિષ્ટરૂપે સવિકલ્પક હોય છે પણ નિર્વિકલ્પક હોતું નથી. શુદ્ધ અજ્ઞાનનું નિર્વિકલ્પક પ્રત્યક્ષ હોતું નથી. જેમ અભાવ અને જ્ઞાન નિર્વિકલ્પકપ્રત્યક્ષવેદ્ય નથી તેમ અજ્ઞાન પણ નિર્વિકલ્પકપ્રત્યક્ષવેદ્ય નથી. સુપ્તોત્થિત પુરુષને 'હું કંઈ પણ જાણતો ન હતો' એવી અજ્ઞાનની જે સ્મૃતિ થાય છે તેમાં અજ્ઞાનનું સવિષયકત્વ અને અજ્ઞાનત્વ એ બે ધર્મથી વિશિષ્ટરૂપે જ સ્મરણ થાય છે. તેથી આ સ્મૃતિનું કારણ જે અનુભવ છે તે પણ સવિષયકત્વ અને અજ્ઞાનત્વ ધર્મદ્વયવિશિષ્ટ અજ્ઞાનવિષયક જ હોય એ અવશ્ય સ્વીકારવું જોઈએ. તેથી સુષુપ્તિકાળે અજ્ઞાનની અનુભૂતિ પણ ઉક્ત ધર્મદ્વયથી વિશિષ્ટરૂપે જ થાય છે અને એટલે એ સવિકલ્પક અનુભવ જ છે.[૪૬]

અહીં કોઈ આપત્તિ આપે છે કે સુષુપ્તિકાળે અહંકાર ન હોવાથી સુષુપ્તિકાળે સવિકલ્પક અનુભવ થવો કેવી રીતે સંભવે ?

આના સમાધાનમાં ન્યાયરત્નાવલીકાર આગળ નીચે મુજબ જણાવે છે. સુષુપ્તિમાં સવિષયકત્વ અને અજ્ઞાનત્વ એ બે ધર્મનો સંસર્ગ અજ્ઞાનમાં અવશ્ય ભાસે છે. એ બે ધર્મના સંસર્ગથી અતિરિક્ત બીજો કોઈ સંસર્ગ સુષુપ્તિકાળે અજ્ઞાનમાં ભાસતો નથી. આ બે ધર્મોના સંસર્ગ સિવાય બીજા કોઈ પણ ધર્મનો સંસર્ગ પ્રતીત થતો હોય તો જ અહંકારની અપેક્ષા રહે. અહંકાર ન હોવાથી ઉક્ત બે ધર્મોના સંસર્ગ સિવાય અન્ય કોઈ પણ સંસર્ગ અર્થાત્ દેશકાલાદિનો

સંસર્ગ કે સાક્ષીની સાથે અજ્ઞાનનો સંસર્ગ સુષુપ્તિદશામાં અજ્ઞાનમાં ભાસવો સંભવતો નથી. અહંકારરૂપ કારણ ન હોઈ તે બીજા સંસર્ગો ભાસવા શક્ય નથી. આ વાત અદ્વૈતસિદ્ધિની ટીકા લઘુચન્દ્રિકામાં (પૃ. ૫૫૮) કહેવામાં આવી છે.[૪૭]

અહીં આપત્તિ એ આપવામાં આવે છે કે વ્યવસાયાત્મક જ્ઞાન થયા પછી જ્યારે જ્ઞાનનું અનુવ્યવસાયાત્મક પ્રત્યક્ષ થાય ત્યારે સવિષયકત્વરૂપે જ્ઞાનનું પ્રત્યક્ષ થઈ શકે કારણ કે વ્યવસાયજ્ઞાન દ્વારા વિષય પૂર્વે ઉપસ્થિત થયો છે. તેથી સવિષયકત્વપ્રકારે જ્ઞાનનું પ્રત્યક્ષ થઈ શકે. પરંતુ જેમ સવિષયકત્વધર્મ જ્ઞાનમાં પ્રકારીભૂત થઈ ભાસે છે તેમ જ્ઞાનત્વધર્મ પણ જ્ઞાનમાં પ્રકારીભૂત થઈ ભાસે છે. આમ જ્ઞાનના પ્રત્યક્ષમાં સવિષયકત્વ અને જ્ઞાનત્વ એ બે ધર્મ પ્રકારીભૂત થઈ ભાસે છે. વિષય પૂર્વે ઉપસ્થિત થયો હોઈ સવિષયકત્વધર્મપ્રકારક જ્ઞાન થઈ શકે પણ જ્ઞાનત્વધર્મ તો પૂર્વે ઉપસ્થિત થયો જ નથી તો પછી પૂર્વે અનુપસ્થિત એવો જ્ઞાનત્વધર્મ જ્ઞાનમાં પ્રકારીભૂત થઈ કેવી રીતે ભાસે અર્થાત્ અનુપસ્થિત જ્ઞાનત્વધર્મપ્રકારક જ્ઞાનનું પ્રત્યક્ષ કેવી રીતે થાય ? તેથી, કોઈ કોઈ તાર્કિકે એમ કહ્યું છે કે જ્ઞાનનું પ્રત્યક્ષ નરસિંહાકાર હોય છે અર્થાત્ જ્ઞાનનું પ્રત્યક્ષ સવિકલ્પક પણ હોય છે અને સાથે સાથે નિર્વિકલ્પક પણ હોય છે. વિરુદ્ધોભયાત્મક હોવાથી એ પ્રત્યક્ષને નરસિંહાકાર કહેવામાં આવેલ છે. એ પ્રત્યક્ષ સવિષયકત્વાંશે સવિકલ્પક અને જ્ઞાનત્વાંશે નિર્વિકલ્પક છે.[૪૮]

આ મત ઉચિત લાગતો નથી. જ્ઞાનત્વાંશે જ્ઞાનનું પ્રત્યક્ષ નિર્વિકલ્પક હોવાથી 'જ્ઞાનને હું જાણું છું' એવો બોધ થઈ શકે નહિ. 'જ્ઞાનને હું જાણું છું' એવી પ્રતીતિનો વિષય તો જ્ઞાનત્વવિશિષ્ટ જ્ઞાન જ હોય. જ્ઞાનત્વાંશે જ્ઞાનના પ્રત્યક્ષને નિર્વિકલ્પક સ્વીકારતાં 'ઘટવિષયક જ્ઞાનવાન્ હું છું' એવી પ્રતીતિ થવાને બદલે 'ઘટવિષયક કિંચિદ્વાન્ હું છું' એવી પ્રતીતિ થવી જોઈએ.[૪૯] જે હો તે, નૈયાયિકના મતે જ્ઞાન ઉત્પન્ન થયા પછી પ્રત્યક્ષ થાય છે. જ્ઞાન ઉત્પન્ન થયા પછી પ્રત્યક્ષ થાય છે એવું માનતાં ઉપર્યુક્ત પ્રશ્ન ઉપસ્થિત થાય છે. પરંતુ અદ્વૈતવેદાન્તીઓના મતે જ્ઞાન સાક્ષિવેદ્ય છે. જ્ઞાન પોતાની ઉત્પત્તિની ક્ષણે અજ્ઞાત હોય છે પણ ઉત્પત્તિ પછી બીજા જ્ઞાન દ્વારા તે જ્ઞાત બને છે એવો અદ્વૈતવેદાન્તીનો મત નથી. જ્ઞાન સાક્ષિવેદ્ય હોઈ જ્ઞાનની અજ્ઞાત સત્તા જ નથી. જ્ઞાન જ્યારે હોય છે ત્યારે સાક્ષી દ્વારા જ્ઞાત જ હોય છે. જ્ઞાન સદા જ્ઞાત જ હોય છે. આ મતમાં વેદાન્તીઓ યોગમતને અનુસરે છે. જ્ઞાનના સાક્ષિવેદ્યત્વમતમાં પહેલાં અનુપસ્થિત જ્ઞાનત્વાદિ ધર્મ પણ જ્ઞાનમાં પ્રકાર થઈ ભાસે છે. નિર્વિકલ્પક પ્રત્યક્ષપૂર્વક સવિકલ્પક પ્રત્યક્ષ થાય છે, અર્થાત્ વિશિષ્ટજ્ઞાનમાં વિશેષણજ્ઞાન કારણ છે એવું અદ્વૈતવેદાન્તીઓ સ્વીકારતા નથી.[૫૦]

સુષુપ્તિકાળે અહંકાર વિલીન થઈ ગયો હોઈ, તે વખતે અન્તઃકરણોપરાગ સંભવતો નથી. તેથી સુષુપ્તિદશામાં કાલાદિવિશિષ્ટરૂપે અનુભવ પણ સંભવતો નથી. કાલાદિવિશિષ્ટરૂપે થયેલ અનુભવથી જન્ય સ્મૃતિમાં જ 'તત્તા'નો ઉલ્લેખ હોય છે. સુષુપ્તિમાં કાલાદિવિશિષ્ટરૂપે અજ્ઞાનનો અનુભવ થતો ન હોઈ એ અનુભવજન્ય સ્મૃતિમાં પણ 'તત્તા'નો ઉલ્લેખ હોતો નથી. તેથી જ સુપ્તોત્થિત પુરુષની અજ્ઞાનની સ્મૃતિ 'તત્તા'ના ઉલ્લેખરહિત હોય છે. બીજી એક વાત એ કે સ્મરણમાં 'તત્તા'ના ઉલ્લેખનો કોઈ નિયમ નથી. સ્મરણમાત્ર 'તત્તા'ના ઉલ્લેખવાળું હોય છે એવો નિયમ ન હોઈ, સુપ્તોત્થિત પુરુષને થતા 'તત્તો'લ્લેખરહિત જ્ઞાનનું સ્મરણપણું ઘટે છે.

'તત્તા'નો ઉલ્લેખ ન હોવાથી તે જ્ઞાન સ્મરણ હોઈ શકે નહિ એમ કહી શકાય નહિ. તેથી સુપ્તોત્થિત પુરુષને થતું 'હું કંઈ જાણતો ન હતો' એવું જ્ઞાન 'તત્તા'ના ઉલ્લેખ વિનાનું હોવા છતાં સ્મરણ જ છે એમ સમજવું જોઈએ. સુપ્તોત્થિત પુરુષને થતું 'હું કંઈ જાણતો ન હતો' એવું જ્ઞાન જાગ્રત્કાલીન અનુભવમાંથી થઈ શકે નહિ. જાગ્રદ્દશામાં 'હું સૂઈ ગયો હતો' એવો **અનુભવ** થઈ શકે નહિ. અતીત સુષુપ્તિનો પ્રત્યક્ષ અનુભવ શક્ય નથી. અતીત વસ્તુનું પ્રત્યક્ષ થતું નથી.[૫૧]

જો કહેવામાં આવે કે જાગ્રત્કાળે 'હું સૂઈ ગયો હતો' એ રૂપે સુષુપ્તિનું પ્રત્યક્ષ થઈ શકતું ન હોવા છતાં તેની અનુમિતિ થઈ શકે. મનનો લય અને અવસ્થાઅજ્ઞાન એ બેને કારણે સુષુપ્તિ થાય છે. જાગ્રત્કાળે જાગ્રદ્જ્ઞાન દ્વારા અવસ્થાઅજ્ઞાન નાશ પામી ગયું હોય છે અને જે નષ્ટ થઈ ગયું હોય તેનું પ્રત્યક્ષ થાય નહિ. મનોલય પણ જાગ્રત્કાળે નષ્ટ થઈ ગયો હોય છે. મનની અભિવ્યક્તિમાં જ જાગ્રદ્દશા થાય છે. મન લીન હોય તો જાગ્રદ્દશા થઈ શકે નહિ. વળી, મનોલય પોતે પ્રત્યક્ષયોગ્ય વસ્તુ નથી. એટલે મનોલય વિદ્યમાન હોય તો પણ તેનું પ્રત્યક્ષ થઈ શકે નહિ. ઉપરાંત, જાગ્રદ્દશામાં મનનું ઉત્થાન થતાં મનોલય પણ નષ્ટ થઈ જાય છે. તેથી જાગ્રત્કાળે સુષુપ્તિનું પ્રત્યક્ષ સર્વથા અસંભવ છે. જાગ્રત્કાળે સુષુપ્તિનું પ્રત્યક્ષ ન થવા છતાં અનુમિતિ થઈ શકે[૫૨] એમ કહી શકાય નહિ કારણ કે જાગ્રત્કાળે સુષુપ્તિનું અનુમાન કરતાં આવું અનુમાન કરવું પડે - સ્વપ્ન અને જાગ્રત્નો મધ્યકાળ (પક્ષ) સુષુપ્તિમાન્ (સાધ્ય) છે, કારણ કે જ્ઞાનસામાન્યનો અભાવ છે અથવા જન્યજ્ઞાનસામાન્યનો અભાવ છે (હેતુ). આવું અનુમાન સંભવતું નથી. કેમ ? કારણ કે, પ્રથમ હેતુ સંગત નથી, તે અસિદ્ધ છે. જ્ઞાનસામાન્યાભાવને જાણવાનો કોઈ ઉપાય નથી. વળી, આ જ્ઞાનસામાન્યાભાવ હેતુ પક્ષવૃત્તિરૂપે કદી જ્ઞાત થતો નથી. બીજો હેતુ પણ અસિદ્ધ છે. બીજા હેતુને પણ જાણવાનો કોઈ ઉપાય નથી.[૫૩]

આની સામે નીચે પ્રમાણે કહેવામાં આવે છે. સ્વપ્ન-જાગ્રત્મધ્યકાલથી વિશિષ્ટરૂપે કોઈ પણ વિષયનું સ્મરણ થતું નથી, અર્થાત્ સુષુપ્તિકાલવિશિષ્ટ કોઈ પણ વસ્તુનું સ્મરણ થતું નથી. તેથી સુષુપ્તિકાલીન કોઈ પણ વસ્તુના સ્મરણાભાવ ઉપરથી સુષુપ્તિકાલીન જન્યજ્ઞાનસામાન્યાભાવનું અનુમાન થાય છે. સ્મરણાભાવ ઉપરથી સ્મરણના જનક અનુભવનો પણ અભાવ અનુમિત થઈ શકે. આ અનુમેય જન્યજ્ઞાનસામાન્યાભાવ જ સુષુપ્તિનું અનુમાપક લિંગ છે. અનુભવ ઉત્પન્ન થઈને પોતાના અધિકરણભૂત ક્ષણથી વિશિષ્ટ એવા પોતાના વિષયને ગ્રહણ કરે છે. અનુભવની અધિકરણક્ષણ અનુભવાતાં વિષયમાં વિશેષણરૂપે ભાસે છે. જે રૂપે વિષયનો અનુભવ થાય તે જ અનુભવમાંથી સ્મૃતિ પણ તે જ રૂપે ઉત્પન્ન થાય. તત્કાલવિશિષ્ટરૂપે કોઈનું સ્મરણ થતું ન હોવાથી સ્મરણના જનક તાદૃશ અનુભવના અભાવનું અનુમાન થઈ શકે.

આના સમાધાનમાં કહેવામાં આવે છે કે આમ કહેવું યોગ્ય નથી. જ્ઞાન સ્મૃતિનું જનક છે એવો નિયમ નથી. જ્ઞાનમાત્ર જો અવશ્યપણે સ્મૃતિનું જનક હોય તો આવું સંભવિત બને. જ્ઞાનમાં સ્મૃતિનું જનકત્વ હોવાનો નિયમ ન હોઈ જન્યજ્ઞાનસામાન્યાભાવનું અનુમાન થઈ શકે નહિ. તેથી જન્યજ્ઞાનસામાન્યાભાવરૂપ હેતુ અસિદ્ધ જ છે.[૫૪]

આમ પ્રદર્શિત અનુમાનમાં પક્ષ પણ અસિદ્ધ છે. સ્વપ્ન અને જાગરણ વચ્ચેનો કાળ જ પક્ષ છે. તે જ સુષુપ્તિકાલ છે. આ સુષુપ્તિકાલનો ઉપસ્થાપક કોઈ ન હોઈ અનુપસ્થિત તે કાલ અસિદ્ધ છે. તેથી પ્રસ્તુત અનુમાન આશ્રયાસિદ્ધ દોષથી દુષ્ટ છે. પરિણામે, સુપ્તોત્થિત પુરુષનું

'હું કંઈ જાણતો ન હતો' એવું જ્ઞાન 'તત્તો'લ્લેખવર્જિત હોવા છતાં તે સ્મૃતિ જ ઘટે છે, ઉત્થાનસમકાલીન અનુભવ ઘટતું નથી. તેથી અદ્વૈતવેદાન્તી સુપ્તોત્થિત પુરુષને થતાં 'હું કંઈ જાણતો ન હતો' અજ્ઞાનને સ્મૃતિ કહે છે. આ સ્મૃતિનો જનક સૌષુપ્ત અનુભવ છે અને એ અનુભવનો વિષય ભાવરૂપ અજ્ઞાન છે, એ અદ્વૈતવેદાન્તીની વાત છે.[૫૫]

બીજી આપત્તિ કોઈ નીચે મુજબ આપી શકે. જો સુષુપ્તિકાળે અહંકાર વિલીન થઈ ગયો હોય તો સુષુપ્તિકાળે અહંકારનો અનુભવ પણ થાય નહિ. અને અહંકારનો અનુભવ ન હોય તો સુપ્તોત્થિત પુરુષને 'હું કંઈ જાણતો ન હતો' એવો અહંકાર સ્મૃતિનો વિષય કેવી રીતે થાય ? અહંકાર જો સુષુપ્તિકાળે અનુભવાતો ન હોય તો સુપ્તોત્થિત પુરુષને તેનું સ્મરણ થાય એ ઉચિત નથી. અનનુભૂત વિષયનું સ્મરણ થતું નથી. આના ઉત્તરમાં અદ્વૈતવેદાન્તી જણાવે છે કે સુપ્તોત્થિત પુરુષને અહંકારનું સ્મરણ થતું નથી પરંતુ ઉત્થાન સમયે જ અહંકારનો અનુભવ થાય છે. અહંકારાંશમાં સ્મૃતિત્વ નથી પણ અનુભૂતિત્વ છે. સુષુપ્તિકાળે લય પામેલો અહંકાર અનુભવાતો નથી, તેથી જાગ્રત્કાળે અહંકારની સ્મૃતિ થઈ શકે નહિ. પરંતુ ઉત્થાનસમયે અહંકાર સાક્ષિચૈતન્ય દ્વારા અનુભવાય છે. સાક્ષીની અહમાકારવાળી અવિદ્યાવૃત્તિ સ્વીકારવામાં આવી છે. અહંકાર સાક્ષિવેદ્ય છે, પ્રમાણવેદ્ય નથી.[૫૬]

આની સામે નીચે પ્રમાણે આપત્તિ આપવામાં આવે છે. સુપ્તોત્થિત પુરુષને અજ્ઞાનાદિવિષયક સ્મૃતિ થાય છે. સુષુપ્તિમાં અજ્ઞાનના અનુભવકાળે અજ્ઞાનાનુભવનો આશ્રય સાક્ષી જ હોય છે, અહંકાર નહિ. સુષુપ્તિકાળે અજ્ઞાનને અનુભવનાર સાક્ષી છે, અહમર્થ નથી. પરંતુ સુપ્તોત્થિત પુરુષને થતી અજ્ઞાનાદિસ્મૃતિના આશ્રયરૂપે અહમર્થને જ સ્વીકારવામાં આવેલ છે. અહમર્થ જ સ્મૃતિનો આશ્રય છે એ અનુભવ સિદ્ધ છે. આમ અહીં અનુભવનો આશ્રય જુદો છે અને સ્મૃતિનો આશ્રય જુદો છે. અનુભવ અને સ્મૃતિના સામાનાધિકરણ્યનો નિયમ આ સ્થળે છે નહિ. પરંતુ અનુભવ અને સ્મૃતિના સામાનાધિકરણ્યનો નિયમ તો બધા જ સ્વીકારે છે; જે અનુભવ કરે છે તે જ સ્મરણ કરે છે. અદ્વૈતવેદાન્તી તે નિયમનો અપલાપ કેમ કરી શકે ?[૫૭]

આના ઉત્તરમાં અદ્વૈતવેદાન્તી નીચે પ્રમાણે કહે છે. જે સાક્ષિચૈતન્યને સુષુપ્તિકાળે અજ્ઞાનનો અનુભવ થયો હોય છે, તે જ સાક્ષિચૈતન્યને અજ્ઞાનનું સ્મરણ પણ થાય છે. પરંતુ સ્મરણકાળે તે સાક્ષિચૈતન્ય ઉપર અહંકાર આરોપિત થયો હોઈ અહંકાર સ્મરણનો આશ્રય છે એવો બોધ થાય છે. વસ્તુતઃ અહંકાર સ્મરણનો આશ્રય નથી. સ્મરણકાળે સ્મરણાશ્રય સાક્ષિચૈતન્યમાં અધ્યસ્ત અહંકાર સાથે સ્મરણના સંસર્ગનો બોધ થાય છે. ખરેખર સ્મરણ અહંકારાશ્રિત નથી. જેમ એક જ દર્પણમાં મુખ અને કુસુમલૌહિત્ય પ્રતિબિંબિત થતાં મુખમાં રક્તતાના સંસર્ગનો બોધ થાય છે, અહીં પણ તેમ જ સમજવું જોઈએ. સ્મૃતિ, સંશય અને વિપર્યય જ્ઞાનાભાસ છે, અવિદ્યાવૃત્તિ છે. તે જ્ઞાનાભાસ કે અવિદ્યાવૃત્તિનો આશ્રય સાક્ષિચૈતન્ય જ છે. અહંકાર કે અન્તઃકરણ અવિદ્યાવૃત્તિનો આશ્રય નથી. પ્રમાણજન્ય જ્ઞાનનો જ આશ્રય અહંકાર કે અન્તઃકરણ છે. અહંકાર પ્રમાનો જ જનક છે. અહંકાર પ્રમાનો જ આશ્રય છે. અપ્રમારૂપ જ્ઞાનાભાસની જનક અવિદ્યા જ છે અને અવિદ્યોપહિત સાક્ષી જ તે જ્ઞાનાભાસનો આશ્રય છે. અપ્રમાજ્ઞાનમાત્ર જ્ઞાનાભાસ છે. જેમ હેત્વાભાસ હેતુ નથી તેમ જ્ઞાનાભાસ જ્ઞાન નથી. તેથી જ્ઞાનમાત્ર પ્રમા છે. જે અપ્રમા છે તે જ્ઞાનાભાસ છે. અજ્ઞાન (અવિદ્યા)

જ્ઞાનવિરોધિત્વરૂપે ભાસે છે, અર્થાત્ અજ્ઞાન પ્રમાવિરોધિત્વરૂપે ભાસે છે. અજ્ઞાન જ્ઞાનાભાસનું વિરોધી નથી, ઊલટું અજ્ઞાન જ્ઞાનાભાસનું ઉપાદાન છે.[૫૮]

પ્રાભાકર મતમાં જ્ઞાનમાત્રને પ્રમા કહેવામાં આવે છે. વિચાર કરતાં જણાશે કે આ વાત અદ્વૈતવેદાન્તીને પણ માન્ય છે. અન્તઃકરણવૃત્તિ એ જ્ઞાન જ છે અને જ્ઞાનમાત્ર પ્રમા છે એ અદ્વૈતવેદાન્તીનો મત છે. અદ્વૈતવેદાન્તી અવિદ્યાવૃત્તિરૂપ જ્ઞાનાભાસ સ્વીકારે છે. પ્રાભાકર મતમાં તેનો સ્વીકાર જ નથી. અદ્વૈતવેદાન્તી અનુસાર, જ્ઞાનાભાસ અજ્ઞાનનો નિવર્તક નથી એ કારણે જ તેને જ્ઞાન કહી શકાય નહિ. અજ્ઞાનનું અવિરોધી જ્ઞાન જ્ઞાન જ નથી. જ્ઞાનાભાસ અજ્ઞાનનો અવિરોધી છે એટલે તે જ્ઞાન નથી. પરંતુ જ્ઞાનાભાસ પણ જ્ઞાનની જેમ જ સંસ્કાર અને ઇચ્છાદિનો જનક છે, એટલે કોઈક સ્થળે જ્ઞાનાભાસને પણ જ્ઞાન કહેવામાં આવેલ છે. વસ્તુતઃ જ્ઞાનાભાસ અજ્ઞાનનો વિરોધી નથી, તેથી તે જ્ઞાન નથી. અદ્વૈતવેદાન્તના આ સમસ્ત સિદ્ધાન્તરહસ્યનો ખ્યાલ ન હોવાથી વેદાન્તપરિભાષાકારે ભાટ્ટમતમાન્ય પ્રમાલક્ષણને અદ્વૈતવેદાન્ત ઉપર લાદવાની ચેષ્ટા કરી છે.[૫૯] ભાટ્ટમતમાન્ય પ્રમા અને અદ્વૈતવેદાન્ત પ્રમા અત્યન્ત વિલક્ષણ છે. જ્ઞાનાખ્ય અન્તઃકરણવૃત્તિ જ અદ્વૈતવેદાન્તના મતે પ્રમા છે. તેથી જ્ઞાનનું અધિગતવિષયક કે બાધિતવિષયક હોવું કદી સંભવતું જ નથી. જે અધિગતવિષયક હોય, જેમકે સ્મૃતિ, તે જ્ઞાનાભાસ છે, અર્થાત્ અવિદ્યાવૃત્તિ છે, અન્તઃકરણવૃત્તિ નથી, જ્ઞાન નથી. તેવી જ રીતે, બાધિતવિષયક શુક્તિરજતાદિજ્ઞાન પણ જ્ઞાન નથી પણ જ્ઞાનાભાસ છે, અવિદ્યાવૃત્તિ છે, જ્ઞાન નથી, અન્તઃકરણવૃત્તિ નથી. એટલે જ સિદ્ધાન્તબિંદુમાં મધુસૂદન સરસ્વતીએ સ્મૃતિ, સંશય અને વિપર્યયજ્ઞાનનો અવિદ્યાવૃત્તિ તરીકે નિર્દેશ કર્યો છે, તે સ્મૃતિ વગેરે જ્ઞાનાભાસ છે પણ જ્ઞાન નથી અર્થાત્ અન્તઃકરણવૃત્તિ નથી.[૬૦] અનુમિત્યાદિ પરોક્ષ પ્રમાની જેમ પરોક્ષ ભ્રમ પણ અદ્વૈતવેદાન્તી સ્વીકારે છે. પરોક્ષ ભ્રમ પણ અન્તઃકરણવૃત્તિ નથી પરંતુ અવિદ્યાવૃત્તિ છે. અનાપ્તવાક્યાદિજન્ય પરોક્ષ ભ્રમ થાય છે.[૬૧]

સુષુપ્ત અવસ્થામાં સ્વરૂપભૂત સુખના આકારની અવિદ્યાવૃત્તિ થાય છે, એટલે સુષુપ્ત અવસ્થામાં સુખભોગ થાય છે. સુખસાક્ષાત્કાર જ સુખભોગ છે. આ ભોગનો ભોક્તા સુષુપ્ત્યભિમાની પ્રાજ્ઞ છે. આ સુષુપ્ત્યભિમાની ચૈતન્યને પ્રાજ્ઞ કેમ કહ્યો છે એનું કારણ દર્શાવતા મધુસૂદન સરસ્વતીએ કહ્યું છે કે સુષુપ્ત્યભિમાની 'प्रकर्षेण अज्ञ' હોઈ તેને પ્રાજ્ઞ નામે ઓળખવામાં આવે છે. જીવને મૂલાજ્ઞાન સર્વદા હોય છે એટલે તે સર્વદા અજ્ઞ તો છે જ. પરંતુ સુષુપ્તિકાલે મૂલાજ્ઞાન તો હોય છે જ, ઉપરાંત અવસ્થાઅજ્ઞાન પણ હોય છે. આમ સુષુપ્તિમાં દ્વિવિધ અજ્ઞાન હોઈ સુષુપ્ત્યભિમાની વિશેષરૂપે અજ્ઞ છે. મધુસૂદને આ 'પ્રાજ્ઞ' નામનો અન્ય અર્થ પણ કર્યો છે. તે નીચે પ્રમાણે છે. સુષુપ્તિદશામાં ત્રણ વૃત્તિઓ હોય છે એમ કહેવાયું છે. આ ત્રણ વૃત્તિના વિષયથી અન્ય વિષયવિશેષનું દર્શન સૌષુપ્ત સાક્ષી કરતો નથી, તેથી અન્યવિષયવિશેષવિષયકત્વ સૌષુપ્ત સાક્ષીને નથી. અને 'विशेषावच्छेदाभावेन प्रकृष्टज्ञत्वात् वा' દ્વારા મધુસૂદને આ જ વાત કહી છે. સુષુપ્તિદશામાં અજ્ઞાનાદિ ત્રણ વિષય સિવાય અન્ય વ્યાવહારિક પ્રપંચવિષયક જ્ઞાન હોતું નથી. ઉક્ત ત્રણ વિષય સિવાયનો વ્યાવહારિક વિષય જ વિશેષ વિષય છે. આ વિશેષવિષયકત્વ સૌષુપ્ત સાક્ષીને હોતું નથી. વિશેષવિષયક જ્ઞાન જ દુઃખનું કારણ છે. દુઃખના કારણભૂત વિશેષવિષયકત્વનો અભાવ એ જ સૌષુપ્ત જ્ઞાનનો પ્રકર્ષ છે.[૬૨]

જેઓ મનોઽવચ્છિન્ન ચૈતન્યને જ જીવ કહે છે તેઓના મતે સુષુપ્તિદશામાં મનનો લય થયો હોઈ મનોઽવચ્છિન્ન ચૈતન્ય પણ હોતું નથી. તેથી સુષુપ્તિમાં જીવના અભાવની આપત્તિ આવી પડે એવું કોઈને લાગે પરંતુ આવી આશંકા કરવી અયોગ્ય છે. સ્થૂલ-સૂક્ષ્મ સાધારણ મનથી અવચ્છિન્ન ચૈતન્ય જ જીવ છે. સુષુપ્તિદશામાં મન સ્થૂળરૂપે ન હોવા છતાં સૂક્ષ્મરૂપે યા સંસ્કારરૂપે તો અવશ્ય હોય છે અને આવું મન સુષુપ્તિદશામાં પણ ચૈતન્યનું અવચ્છેદક હોય છે જ, એટલે સુષુપ્તિદશામાં જીવના અભાવની આપત્તિ આવતી નથી.[૬૩]

કોઈ નીચે પ્રમાણે કહે છે. મનોઽવચ્છિન્ન જીવ હોય તો સુષુપ્તિદશામાં મનનો લય થઈ જતો હોવાથી, ભેદક ઉપાધિરૂપ જે મન છે તેના લયના કારણે, ઈશ્વર સાથે જીવના અભેદની આપત્તિ આવે.[૬૪] વળી, આમ સુષુપ્તિદશામાં જીવ ન રહેતાં અવિદ્યા જીવના બદલે બ્રહ્મચૈતન્યની આવરક બની જવાની આપત્તિ આવે. આના ઉત્તરમાં અદ્વૈતવેદાન્તી કહે છે કે આમ કહી શકાય નહિ. મનોઽવચ્છિન્ન ચૈતન્યને જીવ માનતાં સુષુપ્તિદશામાં આ બધા દોષોની આપત્તિ આવે છે એમ જેઓ માને છે તેમનો મત ખોટો છે, કારણ કે સુષુપ્તિદશામાં મન હોય છે. જીવોપાધિ મન સુષુપ્તિદશામાં સ્થૂલરૂપે ન હોવા છતાં સૂક્ષ્મરૂપે હોય છે અને તેના દ્વારા જીવેશ્વરવિભાગ સિદ્ધ થાય છે અને જીવ પ્રતિ અવિદ્યાનું આવરકત્વ પણ સિદ્ધ થાય છે.

અહીં ધ્યાનમાં રાખવાનું કે જેઓ અવિદ્યોપહિત ચૈતન્યને જીવ કહે છે અને મનોઽવચ્છિન્ન ચૈતન્યને જીવ કહેતા નથી તેઓના મતે સુષુપ્તિદશામાં પ્રદર્શિત દોષોની સંભાવના નથી. સુષુપ્તિદશામાં જીવની ઉપાધિ અવિદ્યા વિદ્યમાન જ હોય છે.[૬૫]

સિદ્ધાન્તબિંદુમાં જણાવ્યું છે કે જેઓ સ્મૃતિ, સંશય આદિ જ્ઞાનાભાસને સાક્ષીમાત્રમાં આશ્રિત ગણે છે[૬૬] તેઓ "અવિદ્યાગત ચિદાભાસ જ સાક્ષી છે" એવા વાર્તિકકારના મતનું અવલંબન લઈને જ તેમ ગણે છે. પરંતુ વિવરણકારના મતે એ અયોગ્ય છે. વિવરણકાર અનુસાર, અવિદ્યામાં પડતું ચૈતન્યનું પ્રતિબિંબ જ જીવ છે, બિંબરૂપ ચૈતન્ય પોતે જ ઈશ્વર છે અને બિંબ-પ્રતિબિંબ બંનેમાં અનુગત એવું શુદ્ધ ચૈતન્ય જ સાક્ષી છે. વિવરણકારના આ મતમાં સ્મૃત્યાદિકાર્ય સાક્ષિમાત્રમાં આશ્રિત નથી પરંતુ અવિદ્યાવિશિષ્ટ ચિદાભાસમાં આશ્રિત છે.[૬૭]

સુષુપ્તિમાં અન્તઃકરણનો લય હોવાને કારણે પ્રમાતાનો પણ લય હોય છે. અન્તઃકરણવિશિષ્ટ ચૈતન્ય જ પ્રમાતા છે. પરિણામે, ઉત્થાને ઉત્થાને પ્રમાતાનો ભેદ માનવો પડે, અને તેમ માનતાં પૂર્વદિનસ્થિત પ્રમાતાએ અનુભવેલ વિષયને પરદિનસ્થિત પ્રમાતા સ્મરે એ ઘટે નહિ કારણ કે પૂર્વદિનસ્થિત પ્રમાતા અને પરદિનસ્થિત પ્રમાતા જુદા છે. આના ઉત્તરમાં મધુસૂદને કહ્યું છે કે આ રીતે પ્રમાતાનો ભેદ થવા છતાં સાક્ષીનો ભેદ થતો નથી. પૂર્વદિને અને પરદિને સાક્ષી એક જ હોય છે. સાક્ષી જ અધિક ઉપાધિથી વિશિષ્ટ બની પ્રમાતા બને છે. તેથી અનુભવ અને સ્મૃતિનું સામાનાધિકરણ્ય ઘટે છે, એટલે પૂર્વદિને અનુભૂત વસ્તુનું સ્મરણ પરદિને થઈ શકે છે.[૬૮]

વાર્તિકકાર સુરેશ્વરાચાર્ય વ્યવહારદશામાં પણ સાક્ષીનો ભેદ સ્વીકારતા નથી, ઊલટું સાક્ષીભેદનું નિરાકરણ કરે છે. તેથી સુષુપ્તિદશામાં સાક્ષીભેદની કોઈ સંભાવના જ નથી. સુરેશ્વરાચાર્યે કહ્યું છે કે દેહભેદે પ્રમાતાભેદ તેમ જ પ્રમાણભેદ થવા છતાં સાક્ષીભેદ થતો નથી, સાક્ષી એનો એ જ રહે છે. આ સાક્ષી જ આત્મા છે. શ્રુતિમાં પણ આ જ વાત કહી છે – 'एष ते अन्तर्यामी अमृतः' (બૃહદારણ્યક ૩.૧.૩).[૬૯]

જો કહેવામાં આવે કે સુપ્તોત્થિત પુરુષને જેમ સુષુપ્તિકાલીન સ્વરૂપસુખના અનુભવને કારણે 'હું સુખે સૂઈ ગયો હતો' એવું સુખસ્મરણ થાય છે, તેમ સુપ્તોત્થિત કોઈક પુરુષને કોઈક વાર 'હું દુઃખપૂર્વક સૂઈ ગયો હતો' એવું દુઃખસ્મરણ પણ થાય છે. તેથી શું સુષુપ્તિમાં દુઃખાનુભવ પણ સ્વીકારવો ? ના. સુષુપ્તિદશામાં દુઃખાનુભવની સામગ્રી ન હોવાથી સુષુપ્તિદશામાં દુઃખાનુભવ થઈ શકે નહિ. જો કહેવામાં આવે કે સુષુપ્તિદશામાં જેમ દુઃખાનુભવની સામગ્રી હોતી નથી તેમ સુખાનુભવની પણ સામગ્રી હોતી નથી; તો પછી સુષુપ્તિમાં સુખાનુભવ પણ કેવી રીતે થાય ? આના ઉત્તરમાં કહેવું જોઈએ કે સાક્ષિસ્વરૂપ સુખ નિત્ય છે, તે કારણજન્ય નથી. આ સ્વરૂપસુખના આકારની અવિદ્યાવૃત્તિ દ્વારા સ્વરૂપસુખનો અનુભવ સુષુપ્તિમાં થઈ શકે. ક્યારેક 'દુઃખપૂર્વક હું સૂઈ ગયો હતો' એવો જે સ્મરણરૂપ બોધ થાય છે તેનો અર્થ એવો થાય છે કે 'દુઃખસાધન શય્યાદિમાં મેં શયન કર્યું હતું'. દુઃખસાધન શય્યાદિ જ એવી પ્રતીતિનો વિષય છે. શય્યાદિના અસમીચીનત્વને કારણે જ શય્યાદિમાં દુઃખનો ઉપચાર કરવામાં આવે છે. વસ્તુતઃ સુષુપ્તિમાં દુઃખનો અનુભવ હોતો નથી. 'હું દુઃખપૂર્વક સૂતો હતો' એવી પ્રતીતિમાં દુઃખનો ઉપચારમાત્ર હોય છે.[૭૦]

અથવા, કોઈ કોઈ સુષુપ્તિમાં દુઃખાનુભવ પણ થાય છે એવું પણ સ્વીકારી શકાય. તે નીચે પ્રમાણે. જાગ્રત્, સ્વપ્ન અને સુષુપ્તિ આ ત્રણ અવસ્થાઓમાંથી પ્રત્યેક ત્રિવિધ છે. ત્રિવિધ જાગ્રદ્અવસ્થા આ પ્રમાણે છે - (૧) જાગ્રત્-જાગ્રત્ (૨) જાગ્રત્-સ્વપ્ન અને (૩) જાગ્રત્-સુષુપ્તિ. પ્રમાજ્ઞાનને જાગ્રત્-જાગ્રત્ કહેવાય. શુક્તિરજતાદિ વિભ્રમરૂપ જ્ઞાનને જાગ્રત્-સ્વપ્ન કહેવાય. અને જ્યારે શ્રમાદિ દ્વારા સ્તબ્ધીભાવ થાય અર્થાત્ અહમાકારા વૃત્તિથી જુદી વૃત્તિ સામાન્યભાવે થાય ત્યારે જાગ્રત્-સુષુપ્તિ થઈ કહેવાય. આ જ રીતે સ્વપ્નાવસ્થા પણ ત્રિવિધ છે - (૧) સ્વપ્ન-જાગ્રત્ (૨) સ્વપ્ન-સ્વપ્ન અને (૩) સ્વપ્ન-સુષુપ્તિ. સ્વપ્નાવસ્થામાં મન્ત્રાદિની પ્રાપ્તિ એ સ્વપ્ન-જાગ્રત્ કહેવાય. સ્વપ્નાવસ્થામાં પણ સ્વપ્ન દેખાય, અર્થાત્ સ્વપ્નમાં સ્વપ્ન દેખાય એ સ્વપ્ન-સ્વપ્ન કહેવાય. અને જાગ્રદવસ્થામાં કહી ન શકાય એવું સ્વપ્નદર્શન સ્વપ્નસુષુપ્તિ કહેવાય. સ્વપ્નદશામાં જે અનુભવ થયો હોય તે જાગ્રદ્દશામાં કહેવો અશક્ય હોતાં તેને સ્વપ્ન-સુષુપ્તિ કહેવાય. એ જ રીતે સુષુપ્તિઅવસ્થા પણ ત્રિવિધ છે - (૧) સુષુપ્તિ-જાગ્રત્ (૨) સુષુપ્તિ-સ્વપ્ન અને (૨) સુષુપ્તિ-સુષુપ્તિ. સુષુપ્તિઅવસ્થામાં સાત્ત્વિકી સુખાકારા વૃત્તિ સુષુપ્તિ-જાગ્રત્ કહેવાય. આવી સુષુપ્તિ પછી સુપ્તોત્થિત પુરુષને 'હું સુખે સૂતો હતો' એવી સ્મૃતિ થાય છે. આવી સુષુપ્તિમાં જે સાત્ત્વિકી સુખાકારવૃત્તિ થાય છે તે સત્ત્વગુણનો પરિણામ છે અને સુખાકારા વૃત્તિ આત્મવિષયિણી વૃત્તિ છે. સુષુપ્તિઅવસ્થામાં જે રાજસી વૃત્તિ થાય છે તે જ સુષુપ્તિ-સ્વપ્ન કહેવાય છે. આવી સુષુપ્તિ પછી 'હું દુઃખપૂર્વક સૂતો હતો' એવી સ્મૃતિ થાય છે. અહીં રાજસી વૃત્તિનો અર્થ છે - રજોગુણવિષયિણી વૃત્તિ. રજોગુણ દુઃખાદિરૂપે પરિણામયોગ્ય હોઈ રજો ગુણમાં દુઃખત્વનો ઉપચાર થાય છે. પરંતુ રાજસી વૃત્તિ પોતે રજોગુણનો પરિણામ નથી. સાત્ત્વિકી, રાજસી અને તામસી આ ત્રિવિધ વૃત્તિ સત્ત્વગુણનો જ પરિણામ છે. જ્ઞાનરૂપ વૃત્તિમાત્ર સત્ત્વગુણનો પરિણામ છે. ''सत्त्वात् संजायते ज्ञानम्'' (૧૪.૧૭) એ ગીતાવચન આમાં પ્રમાણ છે. સત્ત્વગુણ સિવાય અન્ય ગુણનો પરિણામ જ્ઞાનરૂપ વૃત્તિ હોઈ શકે નહિ. સુષુપ્તિઅવસ્થામાં જે તામસી વૃત્તિ છે તે જ સુષુપ્તિ-

સુષુપ્તિ કહેવાય છે. આવી સુષુપ્તિ પછી 'ગાઢપણે મૂઢ એવો હું સૂતો હતો' એવી સ્મૃતિ થાય છે. આ બધી ચર્ચા યોગવાસિષ્ઠ અને વાર્તિકામૃત વગેરે ગ્રન્થોમાં વિસ્તૃતપણે કરવામાં આવી છે.[૭૧]

અનાદિ, જ્ઞાનનિવર્ત્ય, ભાવરૂપ અજ્ઞાનની સિદ્ધિ ત્રણ સાક્ષિપ્રત્યક્ષોથી વિસ્તારથી કરવામાં આવી. અદ્વૈતવેદાન્તી આચાર્યો આ ત્રણ સાક્ષિપ્રત્યક્ષો યથાક્રમે આ પ્રમાણે જણાવે છે - (૧) અજ્ઞ હું મને કે અન્યને જાણતો નથી. (૨) તમારો કહેલો અર્થ હું જાણતો નથી. (૩) આટલો વખત હું સુખે સૂઈ ગયો હતો, કંઈ જ જાણતો ન હતો. પ્રાગભાવખંડન અને સુષુપ્તિવિચાર અવિદ્યાવિચાર સાથે અવિભાજ્યપણે અત્યંત ઘનિષ્ઠતાથી જોડાયેલાં હોઈ તેમના વિશે પણ વિસ્તારથી વિચારણા કરવી પડી.

ટિપ્પણ

१. ...जाग्रत्स्वप्नभोगद्वयेन श्रान्तस्य जीवस्य तदुभयकारणकर्मक्षये ज्ञानशक्त्यवच्छिन्नस्य सवासनस्यान्तःकरणस्य कारणात्मनावस्थाने सति विश्रामस्थानं सुषुप्त्यवस्था। **सिद्धान्तबिन्दु**, राजेन्द्रनाथ घोष सं., पृ. ४१६-४१७

२. तस्य च ज्ञानशक्तिप्रधानांशोऽन्तःकरणम्। ... क्रियाशक्तिप्रधानांशः प्राणः। **सिद्धान्तबिन्दु**, पृ. ३७९

३. न किञ्चिदवेदिषमिति कारणमात्रोपलम्भः सुषुप्तिः। **सिद्धान्तबिन्दु**, पृ. ४१७

४. ...जाग्रद्भोगजनककर्मक्षये स्वप्नभोगजनककर्मोदये च सति निद्राख्यया तामस्या वृत्त्या स्थूलदेहाभिमाने दूरीकृते सर्वेन्द्रियेषु देवतानुग्रहाभावान्निर्व्यापारतया लीनेषु विश्वोऽपि लीन इत्युच्यते । तदा स्वप्नावस्था । तत्र चान्तःकरणगतवासनानिमित्तः इन्द्रियवृत्त्यभावकालीनोऽर्थोपलम्भः स्वप्नः। तत्र मन एव गजतुरगाद्यर्थाकारेण विवर्तते अविद्यावृत्त्या च ज्ञायते इति केचित्। अविद्यैव शुक्तिरजतादिवत् स्वप्नार्थाकारेण परिणमते ज्ञायते चाविद्यावृत्त्येत्यन्ये। कः पक्षः श्रेयान् ? उत्तरः। अविद्याया एव सर्वत्रार्थाध्यासज्ञानाध्यासोपादानत्वेन क्लृप्तत्वात् मनोगतवासनानिमित्तत्वेन च क्वचिन्मनःपरिणामत्वव्यपदेशात्। **सिद्धान्तबिन्दु**, पृ. ४००-४०२

५. किमधिष्ठानं स्वप्नाध्यासस्य ? मनोऽवच्छिन्नं जीवचैतन्यमित्येके । मूलाज्ञानावच्छिन्नं ब्रह्मचैतन्यमित्यपरे । किं श्रेयः । मतभेदेनोभयमपि । तथाहि जाग्रद्बोधेन स्वप्नभ्रमनिवृत्त्यभ्युपगमादधिष्ठानज्ञानादेव च भ्रमनिवृत्तेर्ब्रह्मचैतन्यस्य चाधिष्ठानत्वे संसारदशायां तज्ज्ञानाभावात् ज्ञाने वा सर्वद्वैतनिवृत्तेर्न जाग्रद्बोधात् स्वप्ननिवृत्तिः स्यात्। 'स हि कर्ता' इति च जीवकर्तृकत्वश्रुतेः आकाशादिप्रपञ्चवत् सर्वसाधारण्यापत्तेश्च न मूलाज्ञानावच्छिन्नं ब्रह्मचैतन्यमधिष्ठानम् । **सिद्धान्तबिन्दु**, पृ. ४०३-४०५

६. ननु जीवचैतन्यस्यानावृतत्वेन सर्वदा भासमानत्वात् कथमधिष्ठानत्वम्। **सिद्धान्तबिन्दु**, पृ. ४०५

७. सत्यम् । तत्रापि स्वप्नाध्यासानुकूलव्यावहारिकसंघातज्ञानविरोध्यवस्थाऽज्ञानाभ्युपगमात् । स्वप्नदशायां चाहं मनुष्य इत्यादिप्रातीतिकसंघातान्तरज्ञानाभ्युपगमात्। 'शय्यायां स्वपिमि' इति शय्यान्तरज्ञानवत्। ज्ञानसामग्र्यभावश्च तुल्य एव। **सिद्धान्तबिन्दु**, पृ. ४०५-४०६

૮. ननु 'अहं मनुष्यः' इत्यादिव्यावहारिकसंघातज्ञानस्य प्रमाणाजन्यत्वात् कथमज्ञाननिवर्तकता ? अवस्थान्तरान्यथानुपपत्त्या तत्कल्पने सुषुप्तावपि स्वप्नबाधकज्ञानमास्थीयेत । **सिद्धान्तबिन्दु**, पृ. ४०७-४०८

૯. ...तच्चानिष्टम्, जाग्रत्त्वापत्तेरिति चेत् । **सिद्धान्तबिन्दु**, पृ. ४०८

૧૦. स्वप्नावस्थाऽज्ञानस्यैवान्तःकरणलयसहितस्य सुषुप्तिरूपत्वान्न तत्र तद्बाधः । जागरणे तु मिथ्यैव स्वप्नोऽभादित्यनुभवादहमिति ज्ञानस्य प्रमाणाजन्यत्वेऽपि यथार्थत्वाच्छरीरादिज्ञानस्य च प्रमाणाजन्यत्वाद् अवस्थाऽज्ञानविरोधित्वमनुभवसिद्धम् । विशेषाज्ञानं तु न प्रमाणजन्यवृत्तिमन्तरेण निवर्तते । **सिद्धान्तबिन्दु**, पृ. ४१०

૧૧. साक्षिणश्चाविद्यानिवर्तकत्वाभाव अज्ञानसाधकत्वेनैव धर्मिग्राहकमानसिद्ध इति । **सिद्धान्तबिन्दु**, पृ. ४११

૧૨. यावन्ति ज्ञानानि तावन्त्यज्ञानानीति चाभ्युपगमात् शुक्तिज्ञानेनेव व्यावहारिकसंघातज्ञानेनाज्ञान-निवृत्तावपि पुनरपि कदाचिद् रजतभ्रमवन्न स्वप्नाध्यासानुपपत्तिरिति जीवचैतन्यमेवाधिष्ठानमिति पक्षे न कोऽपि दोषः । **सिद्धान्तबिन्दु**, पृ. ४११-४१२

૧૩. यदा तु पुनर्ब्रह्मज्ञानादेवाज्ञाननिवृत्त्यभ्युपगमः तदा रज्ज्वां दण्डभ्रमेण सर्पभ्रमतिरोधानादधिष्ठान-ज्ञानाभावेऽपि जाग्रद्भ्रमेण स्वप्नभ्रमतिरोभावोपपत्तेः ब्रह्मचैतन्यमेव स्वप्नाध्यासाधिष्ठानमिति पक्षेऽपि न कश्चिद दोषः । **सिद्धान्तबिन्दु**, पृ. ४१२

૧૪. स्वप्नस्यानवच्छिन्नचैतन्याधिष्ठानस्य मूलाज्ञानकार्यत्वात् । ... अथवा अन्तःकरणोपहितं साक्ष्येवाधिष्ठानम् । **अद्वैतदीपिका**, द्वि. प., पृ. ३८३-३८५

૧૫. **सिद्धान्तबिन्दु**, पृ. ४१३-४१५

૧૬. प्रतिजीवं स्वप्नाध्यासासाधारण्यं तु मनोगतवासनानामसाधारण्यादेव । मनोऽवच्छिन्नं ब्रह्मचैतन्यमेवाधिष्ठानम् । **सिद्धान्तबिन्दु**, पृ. ४१३

૧૭. कारणमात्रोपलम्भः सुषुप्तिः । **सिद्धान्तबिन्दु**, पृ. ४१७

૧૮. ...सवासनस्यान्तःकरणस्य कारणात्मनावस्थाने सति विश्रामस्थानं सुषुप्त्यवस्था । **सिद्धान्तबिन्दु**, पृ. ४१७

૧૯. कारणमात्रोपलम्भः स्थूलसूक्ष्मरूपदेहानुपलम्भविशिष्टः कारणोपलम्भविशेष इत्यर्थः । **न्याय-रत्नावली**, पृ.४१७

૨૦. यथाश्रुतेऽविद्यावृत्तिरूपकार्योपलम्भस्य साक्षिणः सत्त्वादसङ्गतिः मूर्छाप्रलयादिवारणाय विशेष्यादलम् । **न्यायरत्नावली**, पृ. ४१७

૨૧. तत्र जाग्रत्स्वप्नभोग्यपदार्थज्ञानाभावेऽपि साक्ष्याकारं सुखाकारमवस्थाऽज्ञानाकारं चाविद्याया वृत्तित्रयमभ्युपेयते । **सिद्धान्तबिन्दु**, पृ. ४१७-४१

૨૨. **विवरण**, विजयनगर सं., पृ. ५७

૨૩. अनावृतसाक्षिचैतन्यसुखांशस्य प्रकाशोपपत्तेः । **विवरण**, विजयनगर सं., पृ. ५६

૨૪. परमतमाश्रित्येदमुक्तं न स्वमतमिति न दोषः । **विवरण**, विजयनगर सं., पृ. ५७

૨૫. समूहालम्बनैकवृत्त्या निर्वाहे वृत्तित्रयकल्पने गौरवात् । **न्यायरत्नावली**, पृ. ४१८

૨૬. त्रयमिति आकारत्रयोपहितरूपभेदसम्भवादित्यभिप्रायम्। **न्यायरत्नावली**, पृ. ४१८

२७. **अद्वैतसिद्धि**, पृ. ५५९

२८. ननु मूलाज्ञानाकारवृत्त्यापि नावेदिषमिति स्मरणोपपत्तेः अवस्थाऽज्ञानविषयकवृत्तिः किमित्युक्ता। **न्यायरत्नावली**, पृ. ४१८

२९. उच्यते - न किञ्चिदवेदिषमित्यनेकपदार्थविषयकज्ञानस्मृतेर्मूलाज्ञानेनानुपपत्तेः, तस्य चिन्मात्रविषयकत्वात्। ... मूलाज्ञानाकाराप्यविद्यावृत्तिः सुषुप्ताववश्यं वाच्या। प्रलयान्यकाले सर्वदैव तत्स्वीकारात्। **न्यायरत्नावली**, पृ. ४१८

३०. एतावत्कालं मूढोऽहमासमिति नानाविषयाविशेषितरूपेणाप्यज्ञानस्य जागराद्यकाले तत्त्वज्ञानकाले च स्मरणात्। **न्यायरत्नावली**, पृ. ४१८

३१. केचित् अज्ञानवदवस्थानामनादित्वमाह, तदसत्। **ऋजुविवरण**, कलकत्ता संस्कृत सिरिझ, पृ. ११०

३२. **अद्वैतसिद्धि**, पृ. ४८६-४८७

३३. तुलाज्ञानमावरणविक्षेपशक्तियुक्तं ब्रह्मज्ञानान्यज्ञाननाश्यं मूलाज्ञानतादात्म्यानापन्नमज्ञानम्। अवस्थाविशेषस्तु तादृशं मूलाज्ञानतादात्म्यापन्नम्। **लघुचन्द्रिका**, पृ. ४८७

३४. ननु अज्ञानविशिष्टसाक्षिविषयिका सुखाभिन्नसाक्षिविषयिका च वृत्तिः कुतो नोक्ता? **न्यायरत्नावली**, पृ. ४१८

सिद्धान्तबिन्दु, पृ. ६२४

३५. ...अहङ्काराभावाच्च नैका विशिष्टवृत्तिः ...। **सिद्धान्तबिन्दु**, पृ. ४१८। तथा च संसर्गविषयकवृत्तौ अहङ्कारत्वेन हेतुता। सा च हेतुता निमित्ततया कार्यसहभावेनैवेति। **न्यायरत्नावली**, पृ. ४१८

३६. ननु निमित्तकारणापायेऽपि कार्यमपैति यथा वैशेषिकाणामपेक्षाबुद्धिविनाशे द्वित्वादिविनाशः। **विवरण**, विजयनगर सं., पृ. ६२

३७. ...सुषुप्तिपूर्वक्षणे लिङ्गपरामर्शादिसत्त्वे संसर्गानुमित्यादेर्दुर्वारत्वाच्च। **न्यायरत्नावली**, पृ. ४१९

३८. ...सुषुप्त्यभावप्रसङ्गाच्च। **सिद्धान्तबिन्दु**, पृ. ४१८-४१९

३९. **न्यायरत्नावली**, पृ. ४१८-४१९

४०. अत एव वृत्तिरूपस्योपलम्भस्याभावान्न प्रलयेऽतिव्याप्तिः। तत्र तत्कल्पनाबीजाभावात्। इह च सुखमहमस्वाप्सं न किञ्चिदवेदिषमिति सुप्तोत्थितस्य परामर्शात्। अननुभवे च परामर्शानुपपत्तेः। **सिद्धान्तबिन्दु**, पृ. ४१९-४२०

४१. **सिद्धान्तबिन्दु**, पृ. ४२०। **न्यायरत्नावली**, पृ. ४२०

४२. अन्तःकरणोपरागकालीनानुभवजन्यत्वाभावाच्च न तत्तोल्लेखाभावेऽपि स्मरणत्वानुपपत्तिः ...। **सिद्धान्तबिन्दु**, पृ. ४२०-४२२

अहङ्काराभावेन कालदेशविशिष्टरूपेणाज्ञानादेरननुभवात् तेन रूपेण न स्मरणम्...। **न्यायरत्नावली**, पृ. ४२०

४३. ननु सौषुप्तानुभवे यदि अज्ञानांशे देशादिवैशिष्ट्यं न भाति अहङ्काररूपकारणाभावात् तर्हि सविषयकत्वाज्ञानत्वयोरपि वैशिष्ट्यं तत्र न भायात्। इष्टापत्तौ च न किञ्चिदवेदिषमिति स्मृतौ तदुल्लेखानुपपत्तिः ...। **न्यायरत्नावली**, पृ. ४२०-४२१

४४. उक्तवैशिष्ट्यांशे न स्मृतित्वं किन्त्वनुभवत्वमिति ...। **न्यायरत्नावली**, पृ. ४२१ **अद्वैतसिद्धि**, पृ. ५५८

४५. ...इत्यस्याद्वैतसिद्ध्युक्तस्य (अद्वैतसिद्धि, पृ. ५५८) स्वीकारेऽपि अवस्थाऽज्ञानाकारा वृत्तिरिति मूलासङ्गतिः, स्मृतिकाले स्मर्यमाणस्यावस्थाऽज्ञानस्य उच्छिन्नत्वेन तत्रोक्तवैशिष्ट्यस्य साक्षिणो भानासम्भवादिति चेत्...। **न्यायरत्नावली**, पृ. ४२१

४६. ...न। यथाऽभावस्य प्रतियोग्यनुयोगिविशिष्टत्वाभावत्वरूपाभ्यामेव ज्ञानस्य सविषयकत्व-ज्ञानत्वाभ्यामेव च प्रत्यक्षे भानं तथैवाज्ञानस्य सविषयकत्वाज्ञानत्वाभ्यामेव प्रत्यक्षे भानं न तु शुद्धाज्ञानस्य। तयोरिव तस्यापि निर्विकल्पकावेद्यत्वात्। किञ्च तदुभयरूपविशिष्टत्वेनाज्ञानस्मृतिः तादृशीमेवं स्वकारणीभूतामविद्यावृत्तिं कल्पयति। **न्यायरत्नावली**, पृ. ४२१

४७. एवं चाज्ञानत्वादिसंसर्गान्यसंसर्गविषयकवृत्तावेवाहङ्कारस्य हेतुत्वं कल्प्यम्। **न्यायरत्नावली**, पृ. ४२१

४८. ननु ज्ञानस्य प्रत्यक्षे सविषयकत्वप्रकारकत्वनियमो युक्तः, विषयस्य पूर्वमुपस्थितत्वात्। ज्ञानत्वप्रकारकत्वनियमस्त्वयुक्तः, तस्य पूर्वमनुपस्थितत्वात्। अत एव सविषयकत्वांशे सविकल्पं ज्ञानत्वांशे निर्विकल्पकं नृसिंहाकारं ज्ञानस्य प्रत्यक्षं नव्यतार्किकैरुच्यते इति चेत्। **न्यायरत्नावली**, पृ. ४२१-४२२

४९. **न्यायरत्नावली**, पृ. ६२७

५०. ...न, ज्ञानस्योत्पत्त्युत्तरं प्रत्यक्षतामते हि तादृशयुक्तत्वायुक्तत्वविचारः न तु तस्य साक्षिवेद्यत्वमते पूर्वानुपस्थितस्यापि ज्ञानत्वादेरपि भानस्वीकारादिति ध्येयम्। **न्यायरत्नावली**, पृ. ४२२

५१. ...अन्तःकरणोपरागकालीनानुभवजन्यत्वाभावाच्च न तत्तोल्लेखाभावेऽपि स्मरणत्वानुपपत्तिः। स्मरणे तत्तोल्लेखनियमाभावाच्च जाग्रद्दशायामस्वाप्समित्यनुभवानुपपत्तेः। **सिद्धान्तबिन्दु**, पृ. ४२०-४२२

५२. ...लिङ्गाभावेनाश्रयासिद्ध्या चानुमानस्यासम्भवात्। **सिद्धान्तबिन्दु**, पृ. ४२७

...ननु जागरे सुषुप्तेः प्रत्यक्षं मास्तु, अवस्थाऽज्ञानं मनोलयश्चेति द्वयं हि सुषुप्तिः, तत्राद्यं जागरकालीनधिया नष्टत्वात् द्वितीयं चायोग्यत्वात् नष्टत्वाच्च न प्रत्यक्षम् अनुमितिस्तु स्यात्। **न्यायरत्नावली**, पृ. ४२२-४२३

५३. स्वप्नजागरणयोर्मध्यकालं सुषुप्तिमान् ज्ञानसामान्याभावात् जन्यज्ञानसामान्याभावाद्वेत्यनुमानं न सम्भवति। आद्यो हि न हेतुः असिद्धत्वात् पक्षे ज्ञातुमशक्यत्वाच्च। अत एव न द्वितीयः। **न्यायरत्नावली**, पृ. ४२७

५४. न च तत्कालविशिष्टरूपेण कस्याप्यस्मृतेः तत्काले जन्यज्ञानसामान्याभावोऽनुमेयः। यदा हि अनुभवो जायते तदा तत्कालविशिष्टं स्वविषयं संगृह्णाति, ततश्च तद्रूपेण स्मृतेरुत्पत्तिः स्यात्,

तदभावाच्च तादृशज्ञानाभाव इत्यनुमानसंभव इति वाच्यम् । ज्ञानस्य स्मृतिजनकत्वानियमात् । तस्माल्लिङ्गासम्भवः । **न्यायरत्नावली**, पृ. ४२३

५५. ...आश्रयासिद्धिश्च तत्कालस्यानुपस्थितत्वात् ... । **न्यायरत्नावली**, पृ. ४२३

५६. अहङ्कारस्तूत्थानसमय एवानुभूयते । सुषुप्तौ लीनत्वेन तस्याननुभूतत्वात् स्मरणानुपपत्तेः । **सिद्धान्तबिन्दु**, पृ. ४२३-४२४ । **न्यायरत्नावली**, पृ ४२३

५७. **सिद्धान्तबिन्दु**, पृ. ४२४ । **न्यायरत्नावली**, पृ. ४२३-४२४

५८. मुखप्रतिबिम्बाश्रये दर्पणे जपाकुसुमलौहित्याध्यासेन रक्तं मुखमिति प्रतीतिवदहङ्काराश्रयतया साक्षिचैतन्यस्य स्मरणाश्रयत्वादहमस्वाप्समिति सामानाधिकरण्यप्रतीतिः, न पुनरहं सुखीतिवदाश्रयतया । स्मृतिसंशयविपर्यायाणां साक्षिचैतन्याश्रयत्वनियमादहङ्कारस्य च प्रमाणजन्यज्ञानाश्रयत्वनियमात् प्रमात्वेनैव तत्कार्यतावच्छेदात् अप्रमात्वावच्छेदेन च अविद्याया एव कारणत्वात् । **सिद्धान्तबिन्दु**, पृ. ४२४-४२५ । **न्यायरत्नावली**, पृ. ४२४-४२५

५९. तत्र स्मृतिव्यावृत्तं प्रमात्वम् अनधिगताबाधितार्थविषयज्ञानत्वम् । **वेदान्तपरिभाषा**, पृ. १९-२०

६०. **सिद्धान्तबिन्दु**, पृ. ४२४-४२५

६१. अनाप्तवाक्यादिजन्यपरोक्षविभ्रमोऽप्यविद्यावृत्तिरेवेत्यभ्युपगमो वेदान्तविदाम् । **सिद्धान्तबिन्दु**, पृ. ४२५-४२६

६२. सुषुप्त्यवस्थायामस्त्यानन्दभोगस्तद्भोक्ता च सुषुप्त्यभिमानी प्राज्ञ इत्युच्यते । प्रकर्षेणाज्ञत्वात् तदानीं विशेषावच्छेदाभावेन प्रकृष्टज्ञत्वाद् वा । **सिद्धान्तबिन्दु**, पृ. ४३२

...मूलाज्ञानं सर्वदास्ति । अवस्थाऽज्ञानमपि सुषुप्ताविति प्रकर्षः । विशेषावच्छेदाभावेन वृत्तित्रयविषयान्यविषयविशेषविषयकत्वाभावेन । सौषुप्तसाक्षिण इति शेषः । विशेषविषयकत्वस्य दुःखप्रयोजकत्वेन तदभावो ज्ञानस्य प्रकर्षः । **न्यायरत्नावली**, पृ. ४३२

६३. ...तदा चान्तःकरणस्य लयेऽपि तत्संस्कारेणावच्छेदान्न जीवाभावप्रसङ्गः । **सिद्धान्तबिन्दु**, पृ. ४३२

अवच्छेदादिति । मनोऽवच्छिन्नचैतन्यमेव जीव इति पक्षे इति शेषः । **न्यायरत्नावली**, पृ. ४३२

६४. न वा सार्वज्ञ्यापत्तिः । **सिद्धान्तबिन्दुः**, पृ. ४३२

...मनोऽवच्छिन्नस्य जीवत्वे तु मनउच्छेदेन जीवत्वाभावः स्यात्, ईशाभेदसम्पत्त्या सार्वज्ञ्यापत्तिश्च स्यात् । जीवस्याभावेन तं प्रत्यविद्याऽऽवृणोतीत्यस्य वक्तुमशक्यत्वादिति भावः । **न्यायरत्नावली**, पृ. ४३२

६५. अविद्योपहितचैतन्यस्य जीवत्वपक्षे नोक्तप्रसङ्गः । **न्यायरत्नावली**, पृ. ४३२

६६. स्मृतिसंशयविपर्यायाणां साक्षिचैतन्याश्रयत्वनियमात् । **सिद्धान्तबिन्दु**, पृ. ४२४-४२५

६७. अत्रेदं बोध्यम् । मूले साक्षिमात्राश्रितत्वरूपं साक्ष्याश्रितत्वं स्मरणादेर्यदुक्तं तदविद्यागतचिदाभासः साक्षीति वार्तिकमवलम्ब्यैव । ... बिम्बप्रतिबिम्बानुगतशुद्धचित् साक्षीति मते तु स्मृत्यादिकार्यं न साक्षिमात्राश्रितम् किन्तु अविद्याविशिष्टचिदाभासाश्रितमपि । **न्यायरत्नावली**, पृ. ४३४

૬૮. ...ननु पूर्वदिनस्थप्रमात्रानुभूतमद्यदिनस्थप्रमात्रा न स्मर्येत तयोर्भेदात् ... । **न्यायरत्नावली**, पृ. ४३४

...साक्षिण एव चाधिकोपाधिविशिष्टस्य प्रमातृत्वान्न प्रतिसन्धानानुपत्तिरिति । **सिद्धान्तबिन्दु**, पृ. ४३४

६९. मातृमानप्रभेदेऽपि प्रतिदेहं न भिद्यते ।
साक्षी बाह्यार्थवद् यस्मात् स आत्मेत्युच्यते ततः ॥
...इति वार्तिककारपादैर्व्यवहारदशायामपि साक्षिभेदनिराकरणात् । सुषुप्तौ तद्भेदकल्पनं केषाञ्चिद् व्यामोह एवेत्यवधेयम् । **सिद्धान्तबिन्दु**, पृ. ४३५

७०. दुःखमहमस्वाप्समिति कस्यचित् कदाचित् परामर्शात् सुषुप्तौ दुःखानुभवोऽप्यस्तु । न, तदानीं दुःखसामग्रीविरहेण तदभावात् । सुखस्य चात्मस्वरूपत्वेन नित्यत्वात् शय्यादेरसमीचीनत्वेन च दुःखमित्युपचारात् दुःखमहमस्वाप्समिति प्रत्ययोपपत्तिः । **सिद्धान्तबिन्दु**, पृ. ४३७

७१. अथवा अवस्थात्रयस्यापि त्रैविध्याङ्गीकारात् सुषुप्तावपि दुःखमुपपद्यते । तथाहि प्रमाज्ञानं जाग्रज्जाग्रत्, शुक्तिरजतादिविभ्रमो जाग्रत्स्वप्नः, भ्रमादिना स्तब्धीभावो जाग्रत्सुषुप्तिः । एवं स्वप्ने मन्त्रादिप्राप्तिः स्वप्नजाग्रत्, स्वप्नेऽपि स्वप्नो मया दृष्ट इति बुद्धिः स्वप्नस्वप्नः, जाग्रद्दशायां कथयितुं न शक्यते स्वप्नावस्थायां च यत्किञ्चिदनुभूयते तत्स्वप्नसुषुप्तिः । एवं सुषुप्त्यवस्थायामपि सात्त्विकी या सुखाकारा वृत्तिः सा सुषुप्तिजाग्रत्, तदनन्तरं सुखमहमस्वाप्समिति परामर्शः । तत्रैव या राजसी वृत्तिः सा सुषुप्तिस्वप्नः, तदनन्तरमेव दुःखमहमसवाप्समिति परामर्शोपपत्तिः । तत्रैव या तामसी वृत्तिः सा सुषुप्तिसुषुप्तिः, तदनन्तरं गाढं मूढोऽहमस्वाप्समिति परामर्शः । यथा चैतत् तथा वासिष्ठवार्तिकामृतादौ स्पष्टम् । **सिद्धान्तबिन्दु**, पृ. ४३७-४३९

■

પરિશિષ્ટ

જયન્ત ભટ્ટની ન્યાયમંજરીમાં અદ્વૈતવેદાન્તનું ખંડન

1. यत्तु....अद्वैतदर्शनं तन्मिथ्याज्ञानमेवेति न निःश्रेयससाधनमिति।

1. નૈયાયિક – અદ્વૈતદર્શન મિથ્યાજ્ઞાન જ છે, એટલે તે મોક્ષનું સાધન નથી.

2. ननु कथमद्वैतदर्शनं मिथ्या कथ्यते तत्? प्रत्युत द्वैतदर्शनमविद्या मायाऽपि मिथ्याज्ञानमिति युक्तम्। तथा हि प्रत्यक्षमेव तावन्निपुणं निरूपयतु भवान्। तत्र हि यदन्यानपेक्षतया झगिति पदार्थस्वरूपमवभासते तत् पारमार्थिकमितरत् काल्पनिकमिति गम्यते, सद्रूपमेव च तत्राभिन्नमन्यनिरपेक्षमवभाति। भेदस्त्वन्यापेक्षयेति नाक्षजविज्ञानविषयतामुपयाति, तत्र यथा मृद्रूपतातः प्रभृति यावत्कुम्भावस्थेत्यस्मिन्नन्तराले आविर्भवतां तिरोभवतां च घटकपाल-शकलशर्कराकणादीनां कार्याणां रूपमपरमार्थसदेव व्यवहारपदवीमवतरति। परमार्थतस्तु मृत्तिकैव। यथाऽऽहुः 'मृत्तिकेत्येव सत्यम्' इति (छान्दोग्य ६.१.४.)। एवं तदपि मृत्तिकारूपं सत्तापेक्षया न परमार्थसदिति सत्तैव सर्वत्र परमार्था। तदेव सल्लक्षणं ब्रह्मेत्याहुः। आगमश्च 'एकमेवाद्वितीयम्' इत्यादिः (छान्दोग्य ६.२.१.) अभेदमेव दर्शयति 'नेह नानाऽस्ति किञ्चन। मृत्योस्स मृत्युमाप्नोति य इह नानेव पश्यति' इति च। वेदस्य च सिद्धेऽर्थे प्रामाण्यमुपवर्णितमेव भवद्भिः। न च प्रत्यक्षविरुद्धत्वमभेदशंसिनो वक्तुं शक्यमागमस्य। न ह्यन्यनिषेधे प्रत्यक्षं प्रभवति, स्वरूपमात्रग्रहणे परिसमाप्तव्यापारत्वात्। पररूपनिषेधमन्तरेण च भेदस्य दुरुपपादत्वाद् भेदे कुण्ठमेव प्रत्यक्षमिति कथमभेदग्राहिणमागमं विरुन्ध्यात्? तदुक्तम् -

आहुर्विधातृ प्रत्यक्षं न निषेद्धृ विपश्चितः।
नैकत्व आगमस्तेन प्रत्यक्षेण विरुध्यते॥

2. અદ્વૈતવેદાન્તી – તે અદ્વૈતદર્શનને મિથ્યા કેમ કહો છો ? ઊલટું, દ્વૈતદર્શન અવિદ્યા છે, માયા પણ છે, મિથ્યાજ્ઞાન છે, એમ કહેવું યોગ્ય છે. તે આ પ્રમાણે – પ્રત્યક્ષને જ નિપુણ રીતે આપ નિરૂપો કારણ કે પ્રત્યક્ષમાં બીજાની અપેક્ષા રાખ્યા વિના એકાએક પદાર્થનું જે સ્વરૂપ પ્રકાશે છે તે પારમાર્થિક સ્વરૂપ છે, બીજું બધું કાલ્પનિક છે એમ સમજાય છે. પ્રત્યક્ષમાં સત્રૂપ જ અભિન્ન અને અન્યનિરપેક્ષ પ્રકાશે છે. પરંતુ ભેદ અન્યાપેક્ષ પ્રકાશે છે, એટલે ભેદ પ્રત્યક્ષ જ્ઞાનની વિષયતાને પામતો નથી. ત્યાં મૃદ્રૂપતાથી માંડી છેવટે કુંભાવસ્થા સુધીમાં વચ્ચે આર્વિભાવ અને તિરોભાવ પામતાં ઘટ, કપાલ, શકલ, શર્કરા, કણ વગેરે કાર્યોનું રૂપ અપરમાર્થ સત્ જ હોઈ વ્યવહારની કક્ષામાં સરી પડે છે. પરમાર્થતઃ સત્ તો મૃત્તિકા જ છે. કહ્યું પણ છે કે 'મૃત્તિકા જ સત્ છે' (છાંદોગ્ય. ૬.૧.૪). એ જ રીતે, તે મૃત્તિકારૂપ પણ સત્તાની અપેક્ષાએ પરમાર્થસત્ નથી, સત્તા જ સર્વત્ર પરમાર્થસત્ છે. તે સત્તાને જ સત્લક્ષણ બ્રહ્મ કહેવાયું છે. 'એક જ છે, અદ્વિતીય છે' (છાંદોગ્ય. ૬.૨.૧) ઇત્યાદિ આગમ અભેદનું જ દર્શન કરાવે છે અને કહે છે કે 'અહીં કંઈ નાના નથી. જે અહીં નાના જુએ છે તે મૃત્યુથી મૃત્યુ પામે છે.' (તે એક જ છે, અદ્વિતીય છે' એ આગમવચન સિદ્ધ અર્થનું પ્રતિપાદન કરતું હોઈ અપ્રમાણ છે એમ કહેવું યોગ્ય નથી કારણ કે) વેદ સિદ્ધ અર્થમાં પણ પ્રમાણ છે એમ તમે નૈયાયિકોએ નિરૂપ્યું છે.

અભેદવાચી આગમ પ્રત્યક્ષવિરુદ્ધ છે એમ કહેવું શક્ય નથી. અન્યનો નિષેધ કરવામાં પ્રત્યક્ષ સમર્થ નથી, કારણ કે સ્વરૂપમાત્રને ગ્રહણ કરવામાં જ તેનો વ્યાપાર પૂર્ણ થઈ જાય છે. અને પરરૂપનિષેધ વિના ભેદ દુર્ઘટ હોઈ, ભેદ ગ્રહણ કરવામાં પ્રત્યક્ષ કુંઠ જ છે, એટલે તે પ્રત્યક્ષ કેવી રીતે અભેદગ્રાહી આગમનો વિરોધ કરે ? તેથી જ કહ્યું છે કે 'બુદ્ધિમાનો પ્રત્યક્ષને વિધાયક કહે છે, નિષેધક કહેતા નથી. તેથી એકત્વપ્રતિપાદક આગમનો પ્રત્યક્ષ વિરોધ કરતું નથી.'

3. ननु यद्येकमेव ब्रह्म, न द्वितीयं किञ्चिदस्ति, तर्हि तद् ब्रह्म नित्यशुद्धबुद्धस्वभावत्वात् मुक्तमेव आस्ते । केन तद् बद्धमिति ? किमर्थोऽयं मुमुक्षुणां प्रयत्नः ? कुतस्त्यो वाऽयं विचित्रजगदवभासः ? अविद्योच्छेदार्थो मुमुक्षुप्रयत्नः इति ब्रूमः । ततस्त्य एवायं विचित्रजगदवभासः ।

3. નૈયાયિક – જો બ્રહ્મ એક જ હોય, બીજું કંઈ હોય જ નહિ તો તે બ્રહ્મ નિત્ય-શુદ્ધ-બુદ્ધસ્વભાવવાળું હોઈ, મુક્ત જ રહે. તે શેનાથી બદ્ધ છે ? મુમુક્ષુઓ શા માટે આ પ્રયત્ન કરે છે ? વિચિત્ર જગતનું જ્ઞાન શાના કારણે થાય છે ?

અદ્વૈતવેદાન્તી – અવિદ્યાનો નાશ કરવા માટે મુમુક્ષુઓ પ્રયત્ન કરે છે. અવિદ્યાને કારણે જ વિચિત્ર જગતનું જ્ઞાન થાય છે.

4. केयमविद्या नाम ? ब्रह्मणो व्यतिरिक्ता चेत्, नाद्वैतम् । अव्यतिरेके तु ब्रह्मैव सा, ततो नान्याऽस्त्येषेति कथमुच्छिद्येत ? मैवं वस्तुनीदृशि तार्किकचोद्यानि क्रमन्ते । अविद्या त्वियमवस्तुरूपा माया मिथ्याभासस्वभावाऽभिधीयते । तत्त्वाग्रहणमविद्या । अग्रहणं च नाम कथं वस्तुधर्मैः विकल्प्यते ?

4. નૈયાયિક – અવિદ્યા શું છે ? જો તે બ્રહ્મથી અતિરિક્ત હોય તો અદ્વૈત રહેતું નથી. જો તે બ્રહ્મથી અભિન્ન હોય તો તે બ્રહ્મ જ છે, બ્રહ્મથી અન્ય તે છે જ નહિ, એટલે તેનો ઉચ્છેદ કેવી રીતે થાય ?

અદ્વૈતવેદાન્તી – ના, એવું નથી. તાર્કિકો આવા આક્ષેપો વસ્તુઓ ઉપર કરી શકે. પરંતુ આ અવિદ્યા તો અવસ્તુરૂપ છે, માયા છે, મિથ્યા અવભાસ તેનો સ્વભાવ છે, એમ કહેવાયું છે. તત્ત્વનું અગ્રહણ અવિદ્યા છે. અગ્રહણની બાબતમાં વસ્તુધર્મોને લઈ થતા વિકલ્પો કેવી રીતે થાય ?

5. ननु तत्त्वाग्रहणरूपाऽपि कस्येयमविद्या ? न हि ब्रह्मणो नित्यप्रबुद्धस्वभावत्वादविद्या भवति । अन्यस्तु नास्त्येव तदाश्रयः । न च निरधिकरणमेव मिथ्याज्ञानं भवितुमर्हति । उच्यते । जीवात्मनामविद्या, न ब्रह्मणः ।

5. નૈયાયિક – તત્ત્વના અગ્રહણરૂપ પણ આ અવિદ્યા કોને છે ? અવિદ્યા બ્રહ્મને નથી કારણ કે તે નિત્યબુદ્ધ સ્વભાવ છે. બીજો કોઈ અવિદ્યાનો આશ્રય છે જ નહિ. અને અધિકરણ વિનાનું જ મિથ્યાજ્ઞાન હોવું ઘટતું નથી.

અદ્વૈતવેદાન્તી–આનો ઉત્તર અમે આપીએ છીએ. અવિદ્યા જીવાત્માઓને છે, બ્રહ્મને નથી.

6. ननु के ते जीवात्मानः ? तेऽपि ब्रह्मणोऽन्यानन्यतया चिन्त्या एव । आः ! क्षुद्रतार्किक ! सर्वत्रानभिज्ञोऽसि । ब्रह्मैव जीवात्मानः, न ततोऽन्ये । न हि दहनपिण्डाद् भेदेनापि भान्तः स्फुलिङ्गा अग्निस्वरूपा न भवन्ति ।

6. નૈયાયિક - તે જીવાત્માઓ શું છે ? તે બ્રહ્મથી ભિન્ન છે કે અભિન્ન છે એ વિચારવું જોઈએ.
અદ્વૈતવેદાન્તી - ઓ ક્ષુદ્ર તાર્કિક ! તુ સર્વત્ર અજ્ઞાની છે. બ્રહ્મ જ જીવાત્માઓ છે, બ્રહ્મથી અન્ય તેઓ નથી. અગ્નિપિંડથી જુદા દેખાતાં સ્ફુલિંગો અગ્નિસ્વરૂપ નથી એમ નહિ.

7. तत् किं ब्रह्मण एवाविद्या ? न च ब्रह्मणोऽविद्या । यथा ह्येकमेव घटाद्यावरणोपहितभेदतया भिन्नमिव विभाति नभः पटाकाशं घटाकाशमिति, तदावरणवशादेव च रजोधूमादिकलुषितमपि भवति, तदावरणविरतौ तु गलितकालुष्यमले तत्रैव परमे व्योम्नि लीयते, तथैव च जीवात्मानोऽपि अविद्यापरिकल्पितभेदाः तत्कृतमनेकप्रकारकालुष्यमनुभवन्ति, तदुपरमे च परब्रह्मणि लीयन्ते इति ।

7. નૈયાયિક - તો શું બ્રહ્મને જ અવિદ્યા છે ?
અદ્વૈતવેદાન્તી - બ્રહ્મને અવિદ્યા નથી. જેમ ઘટ વગેરે આવરણોથી ઊભા થયેલા ખોટા ભેદોથી એક જ આકાશ જાણે ભિન્ન ભિન્ન હોય એવું દેખાય છે - ઘટાકાશ, પટાકાશ; વળી તે આવરણોને લીધે જ આકાશ રજ-ધૂમ વગેરેથી કલુષિત પણ બને છે, પરંતુ તે આવરણો હટી જતાં કાલુષ્યમલ દૂર થઈ જાય છે અને કાલુષ્યમલ દૂર થઈ જતાં તે ઘટાકાશ, પટાકાશ આદિ ભેદો પરમ આકાશમાં લય પામે છે, તેવી જ રીતે જીવાત્માઓ પણ અવિદ્યાએ બ્રહ્મમાં ઊભા કરેલા ખોટા ભેદો છે, અવિદ્યાકૃત અનેક પ્રકારનું કાલુષ્ય તે જીવાત્માઓ અનુભવે છે અને તે અવિદ્યા દૂર થતાં જીવાત્માઓ પરમ બ્રહ્મમાં લીન થાય છે.

8. नन्वेवं सत्यप्यविद्यापरिकल्पित एष ब्रह्मजीवात्मविभागः । सा च जीवात्मनामविद्येत्युच्यते । तदेतदितरेतराश्रयमापद्यते, अविद्याकल्पनायां सत्यां जीवात्मानः, जीवात्मसु च सत्स्वविद्येति । भवत्वितरेतराश्रयत्वम् । अविद्याप्रपञ्च एवायमशेषः । कस्यैष दोषः ? अथ वाऽनादित्वमस्य परिहारो बीजाङ्कुरवत् भविष्यति । भवद्भिरपि चायमनादिरेव संसारोऽभ्युपगतः । अविद्ययैव च संसार इत्युच्यते ।

8. નૈયાયિક - આમ હોતાં જીવાત્મા અને બ્રહ્મનો આ વિભાગ (ભેદ) અવિદ્યાપરિકલ્પિત છે. અને તે અવિદ્યા જીવાત્માઓને છે એમ કહેવાય છે. તેથી ઇતરેતરાશ્રયદોષ આવી પડે છે - અવિદ્યા વડે કલ્પના થતાં જીવાત્માઓ અસ્તિત્વમાં આવે છે (અર્થાત્ અવિદ્યાકલ્પિત જીવાત્માઓ છે) અને જીવાત્માઓ હોતાં અવિદ્યા છે.
અદ્વૈતવેદાન્તી - ભલે, ઈતરેતરાશ્રય હો, આ બધો અવિદ્યાનો જ પ્રપંચ છે. એમાં દોષ કોનો ? અથવા, આ દોષનો પરિહાર બીજ-અંકુરની જેમ અવિદ્યા-જીવાત્માના અનાદિત્વથી થશે. આપ નૈયાયિકોએ પણ આ સંસારને અનાદિ જ સ્વીકાર્યો છે અને અવિદ્યાને કારણે જ સંસાર છે એમ આપે કહ્યું છે.

9. नन्वनादेरविद्यायाः कथमुच्छेदः ? किमनादेरुच्छेदो न भवति भूमे रूपस्य ? भवद्भिर्वा कथमनादिः संसार उच्छेद्यते ?

9. નૈયાયિક - જો અવિદ્યા અનાદિ હોય તો તેનો ઉચ્છેદ કેવી રીતે થાય ?
અદ્વૈતવેદાન્તી - શું ભૂમિના અનાદિ રૂપનો (રંગનો) ઉચ્છેદ નથી થતો ? અથવા આપ નૈયાયિકો અનાદિ સંસારનો ઉચ્છેદ કેવી રીતે કરો છો ?

10. ननूपाये सत्यनादिरप्युच्छिद्यते । अद्वैतवादिनां तु कस्तदुच्छेदोपायः ? अविद्यैवेति ब्रूमः । श्रवणमनननिदिध्यासनादिरप्यविद्यैव । सा त्वभ्यस्यमाना सती अविद्यान्तरमुत्सादयति स्वयमप्युत्सीदति, यथा पयः पयो जरयति स्वयं च जीर्यति, विषं विषान्तरं शमयति स्वयं च शाम्यति, यथा वा द्रव्यान्तररजः क्षिप्तं रजःकलुषितेऽम्भसि तच्चात्मानं च संहृत्य स्वच्छमम्बु करोति । तदेवमियमविद्यैवाविद्यान्तरमुच्छिन्दन्ती अविद्योच्छेदोपायतां प्रतिपद्यते ।

10. નૈયાયિક - ઉપાય હોય તો અનાદિનો પણ ઉચ્છેદ થાય છે. અદ્વૈતવેદાન્તીઓના મતમાં અવિદ્યાના ઉચ્છેદનો ઉપાય શો છે ?

અદ્વૈતવેદાન્તી - અવિદ્યા જ ઉપાય છે એમ કહીએ છીએ. શ્રવણ, મનન, નિદિધ્યાસન વગેરે પણ અવિદ્યા જ છે. તે શ્રવણાદિરૂપ અવિદ્યાનો અભ્યાસ કરાતાં તે શ્રવણાદિરૂપ અવિદ્યા અવિદ્યાન્તરનો નાશ કરે છે અને પોતે પણ નાશ પામે છે. દૂધ દૂધને પચાવે છે અને સ્વયં પચે છે. વિષ વિષાન્તરનું શમન કરે છે અને પોતે પણ શમે છે. અથવા દ્રવ્યાન્તરની રજ રજકલુષિત પાણીમાં નાખતાં પેલી રજને અને પોતાને એકઠી કરીને પાણીને સ્વચ્છ કરે છે. એ જ રીતે આ અવિદ્યા જ અવિદ્યાન્તરનો ઉચ્છેદ કરતી હોવાથી અવિદ્યાના ઉચ્છેદનો ઉપાય બને છે.

11. ननु स्वरूपेणासत्यैवेयमविद्या कथं सत्यकार्यं कुर्यात् ? उच्यते -

असत्यादपि सत्यार्थसम्पत्तिरुपपत्स्यते ।
मायासर्पादयो दृष्टाः सत्यप्रलयहेतवः ॥

रेखागकारादयश्चासत्याः सत्यार्थप्रतीत्युपाया दृश्यन्ते ।

11. નૈયાયિક - આ અવિદ્યા સ્વરૂપથી અસત્ય જ છે તો તે કેવી રીતે સત્યકાર્યને કરે ?

અદ્વૈતવેદાન્તી - અસત્યમાંથી પણ સત્યાર્થસંપત્તિ ઘટે છે. માયાસર્પ વગેરેને સત્યમૃત્યુનાં કારણ બનતાં દેખ્યાં છે. રેખા, ગકાર વગેરે અસત્ય છે છતાં તેઓ સત્યાર્થના જ્ઞાનના ઉપાયો બનતાં દેખાય છે.

12. स्वरूपेण सत्यास्ते इति चेत्, किं तेन क्रियते ? गकारादित्वेन हि ते प्रतिपादकाः, तच्चैषामसत्यमिति ।

12. નૈયાયિક - રેખા, ગકાર વગેરે સ્વરૂપથી સત્ છે.

અદ્વૈતવેદાન્તી - તે સ્વરૂપ શું કરે છે ? (કંઈ જ નહિ.) ગકાર આદિ રૂપે તેઓ પ્રતિપાદક છે અને તે ગકાર આદિ રૂપ તો તેમનું અસત્ રૂપ છે.

13. ननु ब्रह्मणो नित्यशुद्धत्वात् जीवानां च ततोऽनन्यत्वात् कथं तेष्वविद्याऽवकाशं लभते ? परिहृतमेतद् घटाकाशदृष्टान्तोपवर्णनेनैव । अपि च यथा विशुद्धमपि वदनबिम्बमम्बुमणि-कृपाणदर्पणाद्युपाधिवशेन श्यामदीर्घस्थूलादिरूपमपारमार्थिकमेव दर्शयति तथा ब्रह्मणस्तदभावेऽपि जीवेषु तदवकाश इति ।

13. નૈયાયિક - બ્રહ્મ તો નિત્ય શુદ્ધ હોઈ અને જીવો તેનાથી અભિન્ન હોઈ, જીવોમાં અવિદ્યા કેવી રીતે અવકાશ પામે ? (ન જ પામે.)

અદ્વૈતવેદાન્તી - ઘટાકાશના દૃષ્ટાન્તના વર્ણન દ્વારા આ દોષનો પરિહાર અમે કરી દીધો છે. *વળી જેમ વિશુદ્ધ મુખબિંબ પણ પાણી, મણિ, તલવાર, દર્પણ આદિ વશે શ્યામ, દીર્ઘ,*

સ્થૂલ આદિ અપારમાર્થિક રૂપ જ દર્શાવે છે, તેમ બ્રહ્મને અવિદ્યા ન હોવા છતાં જીવમાં તેને (=અવિદ્યાને) અવકાશ છે. (વિશુદ્ધ બ્રહ્મનાં પ્રતિબિંબો ભિન્ન સંસ્કાર અને ભિન્ન ક્લેશો ધરાવતાં ચિત્તોમાં પડતાં, ચિત્તમાધ્યમભેદે ભિન્ન ભિન્ન અપારમાર્થિક રૂપ દર્શાવે છે. વિશુદ્ધ બ્રહ્મનાં ચિત્તમાં પડતાં આ અપારમાર્થિક પ્રતિબિંબો જ જીવો છે.)

14. ननु परमात्मनो अनन्यत्वात् जीवानामप्यन्योन्यमनन्यत्वमित्येकस्मिन् बद्धे मुक्ते वा सर्वे बद्धाः मुक्ता वा स्युः। अयि कुतर्ककलुषितमते ! कथं बोध्यमानोऽपि न बुध्यसे ? घटाकाशे घटभङ्गात् परमाकाशप्रतिष्ठे जाते न पटाकाशोऽपि तथा भवति । एकस्यापि जीवात्मन उपाधिभेदात् सुखदुःखानुभवभेदो दृश्यते 'पादे मे वेदना' 'शिरसि मे वेदना' इति। तीव्रतरतरणितापोपनतातनुतर-क्लमस्य च यत्रैव शरीरावयवे शिशिरहरिचन्दनपङ्कस्थासकमुपरचयति परिजनस्तत्रैव तद्दुःखोपरमानुभवो नेतरत्रेति । एवमेकस्मिन्नपि परमात्मनि कल्पनामात्रप्रतिष्ठेष्वपि जीवात्मसु बद्धमुक्तव्यवस्था सिद्ध्यत्येवेति एकात्मवाद एवायमागमानुगुण उपगन्तुं युक्तः, नानन्त्यमात्मनाम्।

ब्रह्मदर्शनमेवातो निःश्रेयसनिबन्धनम्।
भेददर्शनमूढानां संसारविरतिः कुतः ॥ इति।

14. નૈયાયિક – પરમાત્માથી જીવો અનન્ય હોવાથી, જીવો પણ અન્યોન્ય અનન્ય છે, એટલે એક બદ્ધ થતાં કે મુક્ત થતાં બધા બદ્ધ થાય કે મુક્ત થાય.

અદ્વૈતવેદાન્તી – ઓ કુતર્કકલુષિતમતિ ! કેમ સમજાવવા છતાં સમજતો નથી ? ઘટાકાશની બાબતમાં ઘટ ભાંગી જતાં પરમાકાશમાં ઘટાકાશ પ્રતિષ્ઠિત થઈ જાય છે, (પરંતુ તે વખતે) પટાકાશ પણ પરમાકાશમાં પ્રતિષ્ઠિત થતું નથી. એક જ જીવને પણ ઉપાધિભેદે સુખદુઃખના અનુભવોનો ભેદ થતો દેખાય છે – 'મને પગે વેદના થાય છે' 'મને માથામાં વેદના થાય છે' એમ. તીવ્રતર સૂર્યતાપને કારણે અત્યંત વ્યાકુળ બનેલા માણસના જે શરીરાવયવ ઉપર સેવકો શિશિરહરિચંદનનો લેપ કરે છે ત્યાં જ તાપજનિત દુઃખના ઉપરમનો અનુભવ થાય છે, અન્યત્ર થતો નથી. તેવી જ રીતે, એક પરમાત્મામાં કલ્પનામાત્રથી પ્રતિષ્ઠિત જીવાત્માઓમાં બદ્ધમુક્તવ્યવસ્થા ઘટે છે જ. એટલે આગમસંમત એકાત્મવાદને જ સ્વીકારવો યોગ્ય છે. અનન્ત આત્માઓને સ્વીકારવા યોગ્ય નથી. તેથી બ્રહ્મદર્શન જ નિઃશ્રેયસનું કારણ છે. ભેદદર્શનથી મૂઢોને સંસારનો ઉપરમ (નાશ) ક્યાંથી થાય ?

15. अत्राभिधीयते। कपटनाटकरहस्यप्रक्रियाकूर्चोपरचने तदनुगुणदृष्टान्तपम्परोपपादने च किमुच्यते परं कौशलं भवताम् ! प्रमाणवृत्तनिरूपणे तु तपस्विन एव भवन्तः । तथा हि - भेदस्य प्रमाणबाधितत्वात् किमयमभेदाभ्युपगमो भवताम्, उत स्विदभेदस्यैव प्रमाणसिद्धत्वादिति ? द्वयमपि नास्ति । प्रत्यक्षादीनि हि सर्वाण्येव भेदप्रतिष्ठानि प्रमाणानि । यत् तावद् भेदस्य परापेक्षत्वात् अक्षजज्ञानगम्यता नास्तीति तदयुक्तम्, अभेदस्य सुतरां परापेक्षत्वात्। मृत्पिण्डात् प्रभृति घटकर्परचूर्णपर्यन्तकार्यपरम्परापरिच्छेदे तदनुगतमृद्रूपताग्रहणे च सति मृदस्तदभिन्न-रूपत्वमवधार्यते, नान्यथा। भिक्षवस्त्वाचक्षते चाक्षुषं व्यावृत्तस्वलक्षणग्राहि, नाभेदविषयम्, अभेदस्य परापेक्षत्वादिति।

15. નૈયાયિક – આનો ઉત્તર અમે આપીએ છીએ. કપટનાટકની રહસ્યપૂર્ણ પ્રક્રિયાઓ રચવામાં અને તેમને અનુરૂપ દષ્ટાન્તોની હારમાળા રજૂ કરવામાં, શું કહીએ ?, આપનું પરમ કૌશલ છે પરંતુ પ્રમાણવૃત્તના નિરૂપણમાં તો આપ બિચારા જ છો તે આ પ્રમાણે – ભેદ પ્રમાણબાધિત હોવાથી શું આપે અભેદનો સ્વીકાર કર્યો છે કે અભેદ જ પ્રમાણસિદ્ધ હોવાથી આપે અભેદનો સ્વીકાર કર્યો છે ? બન્ને વિકલ્પો ઘટતા નથી, કારણ કે પ્રત્યક્ષ આદિ બધાં પ્રમાણોનો પાયો ભેદ છે. ભેદ પરાપેક્ષ હોઈ તે પ્રત્યક્ષજ્ઞાનનો વિષય નથી એમ તમે જે કહ્યું તે બરાબર નથી, કારણ કે અભેદ પણ સુતરાં પરાપેક્ષ છે. મૃત્પિંડથી માંડી ઘટ, કર્પર, ચૂર્ણ સુધીનાં કાર્યોનું જ્ઞાન થતાં અને તે કાર્યો તેમનામાં અનુગત મૃદ્નું સ્વરૂપ ધરાવે છે એવું જ્ઞાન થતાં મૃદ્થી તેઓ અભિન્ન છે એવો નિશ્ચય થાય, અન્યથા ન થાય. બૌદ્ધ ભિક્ષુઓ તો કહે છે કે ચાક્ષુષ જ્ઞાન વ્યાવૃત્ત સ્વલક્ષણનું ગ્રહણ કરે છે, અભેદનું ગ્રહણ કરતું નથી કારણકે અભેદ પરાપેક્ષ છે.

16. अयमस्मादन्य इतीयं परापेक्षा प्रतीतिरिति चेत्, अयमस्मिन्ननुस्यूत इतीयमपि परापेक्षैव ! तदत्रमवांश्च भिक्षवश्च द्वावपि दुर्ग्रहोपहतौ। भेदाभेदग्रहणनिपुणमक्षजमिति परीक्षितमेतद्विस्तरतः सामान्यचिन्तयाम्। अङ्गुलिचतुष्टयं हि प्रतिभासमानमितरेतरविविक्तरूपमप्यनुगतरूपमपि प्रकाशते इत्युक्तम्।

व्यावृत्तिरनुवृत्तिर्वा परापेक्षाऽस्तु वस्तुषु ।
असङ्कीर्णस्वभावा हि भावा भान्त्यक्षबुद्धिषु ॥

16. અદ્વૈતવેદાન્તી – 'આ આનાથી અન્ય છે' એવી પ્રતીતિ પરની અપેક્ષા રાખનારી છે.

નૈયાયિક – 'આ આમાં અનુસ્યૂત છે' એવી આ પ્રતીતિ પણ પરની અપેક્ષા રાખનારી જ છે. તેથી અહીં આપ અને બૌદ્ધ ભિક્ષુઓ બન્ને મિથ્યા સ્વીકારથી ઉપહત છો. પ્રત્યક્ષ ભેદ અને અભેદ બન્નેના ગ્રહણમાં નિપુણ છે એ અમે સામાન્યની વિચારણામાં વિસ્તારથી પરીક્ષ્યું છે. પ્રતિભાસતું અંગુલિચતુષ્ટય ઇતરેતરવિવિક્ત રૂપને અને અનુગત રૂપને પણ પ્રકાશે છે એમ અમે કહ્યું છે. વસ્તુઓમાં વ્યાવૃત્તિ કે અનુવૃત્તિ પરાપેક્ષ ભલે હો પરંતુ અસંકીર્ણસ્વભાવવાળા (= એકબીજાથી વ્યાવૃત્ત સ્વભાવવાળા) ભાવો (વસ્તુઓ) તો પ્રત્યક્ષજ્ઞાનોમાં પ્રકાશે છે.

17. यदप्युक्तम् - 'आहुर्विधातृ प्रत्यक्षं न निषेद्धृ' इति, तदप्यसाधु। विधातृ इति कोऽर्थः ? इदमपि -

वस्तुस्वरूपं गृह्णाति नान्यरूपं निषेधति।
प्रत्यक्षमिति चेन्मैवम् ज्ञानं तर्हि न तद् भवेत् ॥

अन्यरूपनिषेधमन्तरेण तत्स्वरूपपरिच्छेदस्याप्यसम्पत्तेः। पीतादिव्यवच्छिन्नं हि नीलं नीलमिति गृहीतं भवति, नेतरथा । तथा चाह - 'तत् परिच्छिनत्ति अन्यद् व्यवच्छिनत्ति' इति । भाववदभावमपि ग्रहीतुं प्रभवति प्रत्यक्षमिति च साधितमस्माभिरेवैतत्। तस्मादितेतरविविक्तपदार्थ-स्वरूपग्राहित्वान्नाभेदविषयं प्रत्यक्षम्।

17. 'પ્રત્યક્ષને વિધાયક કહ્યું છે, તે નિષેધક નથી' એમ આપે જે કહ્યું તે પણ યોગ્ય નથી. વિધાયક (વિધાતૃ)નો શો અર્થ છે ? પ્રત્યક્ષ વસ્તુસ્વરૂપને ગ્રહણ કરે છે, અન્ય રૂપનો

નિષેધ કરતું નથી એવો અર્થ જો હોય તો અમે કહીએ છીએ કે એવું નથી, કારણ કે એવું હોય તો જ્ઞાન જ ન થાય. (કેમ ?) કારણ કે અન્યના રૂપના નિષેધ વિના તેના સ્વરૂપનું જ્ઞાન પણ થતું નથી. પીત આદિથી વ્યવચ્છિન્ન (=વ્યાવૃત્ત) નીલ વસ્તુ 'નીલ' એમ ગૃહીત થાય છે, અન્યથા 'નીલ' એમ ગૃહીત થતી નથી. અને કહ્યું પણ છે કે 'તેને જાણે છે, અન્યનો વ્યવચ્છેદ (વ્યાવૃત્તિ) કરે છે'. ભાવની જેમ અભાવને ગ્રહણ કરવા પ્રત્યક્ષ સમર્થ છે એ અમે સિદ્ધ કર્યું છે જ. તેથી ઇતરેતરવિવિક્ત પદાર્થના સ્વરૂપને પ્રત્યક્ષ ગ્રહણ કરતું હોઈ, પ્રત્યક્ષનો વિષય કેવળ અભેદ નથી.

18. शब्दानुमानयोस्तु सम्बन्धग्रहणाधीनस्वविषयव्यापारयोर्भेदमन्तरेण स्वरूपमेव नावकल्पते इति तावुभावपि भेदविषयावेव । विशेषविषयत्वाभावेऽपि लिङ्गिसामान्यस्य तदितरविलक्षणस्य परिच्छेदात् भेदविषयमनुमानम् । शब्दस्य पदात्मनः तद्वदादिवाच्यभेदरूपस्य तु परस्परोपरक्त-पदार्थपुञ्जस्वभावः इतरपदार्थविशेषितान्यतमपदार्थरूपो वा वाक्यार्थो विषय इति पूर्वमेव निरूपितम् । अतः सर्वथा न भेदस्य प्रमाणबाधितत्वम् ।

18. શબ્દ અને અનુમાનનો વિષયને ગ્રહણ કરવાનો વ્યાપાર સંબંધગ્રહણાધીન છે, એટલે ભેદ વિના તેમનું સ્વરૂપ જ ઘટતું નથી. તેથી તે બન્નેનો વિષય ભેદ જ છે. અનુમાનનો વિષય વિશેષ ન હોવા છતાં વિશેષથી ઈતર એવા વિલક્ષણ લિંગીસામાન્યનું જ્ઞાન અનુમાનથી થતું હોવાથી અનુમાનનો વિષય ભેદ છે.

પદાત્મા શબ્દનો તદ્વત્ વગેરે વાચ્યભેદરૂપ પદાર્થ વિષય છે. પરસ્પર ઉપરક્ત પદાર્થો વાક્યાર્થનું સ્વરૂપ છે, અથવા ઈતરપદાર્થવિશેષિત અન્યતમ પદાર્થ વાક્યાર્થનું સ્વરૂપ છે. આવો વાક્યાર્થ વાક્યનો છે એમ અમે પહેલાં જ નિરૂપ્યું છે. તેથી કોઈ પણ રીતે ભેદ પ્રમાણબાધિત નથી.

19. नाप्यभेदग्राहि किञ्चन प्रमाणमस्ति यथोक्तेनैव न्यायेन । यस्त्वागमः पठितः 'एकमेवाद्वितीयम्, नेह नानास्ति किञ्चन' इत्यादिः, तस्यार्थवादत्वान्न यथाश्रुत एवार्थो ग्रहीतव्यः ।

19. ઉપર જણાવ્યા મુજબના જ ન્યાયે કોઈ પ્રમાણ (કેવળ) અભેદગ્રાહી નથી. 'એક જ અદ્વિતીય છે' 'અહીં નાના કંઈ નથી' વગેરે પઠિત આગમવાક્યો અર્થવાદરૂપ હોઈ તેમનો યથાશ્રુત જ અર્થ ગ્રહણ કરવો ન જોઈએ.

20. ननु सिद्धेऽप्यर्थे वेदस्य प्रामाण्यमभ्युपगतमेव भवद्भिः । बाढमभ्युपगतं, किन्तु 'धूम एवाग्नेर्दिवा ददृशे नार्चिः' इत्येवमादीनां प्रत्यक्षादिविरुद्धार्थाभिधायिनामर्थवादानां मुख्यां वृत्तिमपहाय गौण्या वृत्त्या व्याख्यानमाश्रितम् । एवमिदमपि वचनम् इतरप्रमाणविरुद्धमर्थमभिदधत् अन्यथा व्याख्यायते । ये तु प्रमाणान्तरविरुद्धार्थानुवादिनो न भवन्त्यर्थवादास्तेषामस्तु स्वरूपे प्रामाण्यं 'वायुर्वै क्षेपिष्ठा देवता' इत्येवमादीनाम् । तस्मात् सुखदुःखाद्यवस्थाभेदेऽपि नावस्थातुरात्मनो भेदः, देहेन्द्रियादिनानात्वेऽपि वा न तस्य नानात्वमित्येवं यथाकथञ्चिदयमर्थवादो योजनीयः । अभेदोपदेशी तु तत्परः शब्दो विधिरूप इह नास्त्येव । एवमागमबलादपि नाद्वैतसिद्धिः ।

20. અદ્વૈતવેદાન્તી – સિદ્ધ અર્થમાં પણ વેદનું પ્રામાણ્ય આપે સ્વીકાર્યું જ છે.

નૈયાયિક – હા, સ્વીકાર્યું છે. પરંતુ 'અગ્નિના ધુમાડાને જ દિવસે તેણે જોયો, અર્ચિને ન જોઈ'

આવા પ્રત્યક્ષ આદિથી વિરુદ્ધ અર્થનું અભિધાન કરતા અર્થવાદોની મુખ્યવૃત્તિને છોડી ગૌણી વૃત્તિ વડે તેમનું વ્યાખ્યાન કરવાનું અમે સ્વીકાર્યું છે. એ જ રીતે, ઈતરપ્રમાણથી વિરુદ્ધ અર્થનું અભિધાન કરતા આ વચનને પણ અમે અન્યથા સમજાવીએ છીએ.

પરંતુ જે અર્થવાદો પ્રમાણાન્તરથી વિરુદ્ધ અર્થને ન જણાવતા હોય તેઓનું સ્વરૂપમાં પ્રામાણ્ય છે, જેમકે 'વાયુ ક્ષેપિષ્ઠ દેવતા છે' આદિ અર્થવાદો.

તેથી, સુખ, દુઃખ અવસ્થાભેદે પણ અવસ્થાવાન્ આત્માનો ભેદ થતો નથી; ઇન્દ્રિય, આદિનું નાનાત્વ હોવા છતાં આત્માનું નાનાત્વ થતું નથી. - આમ બંધ બેસે તેમ આ અર્થવાદને યોજવો જોઈએ. અભેદોપદેશી, અભેદપરક વિધિરૂપ શબ્દ તો અહીં છે જ નહિ. આમ આગમના બળે પણ અદ્વૈતની સિદ્ધિ થતી નથી.

21. यत् पुनरविद्यादिभेदचोद्यमाशङ्क्याशङ्क्य परिहृतं तत्राशङ्का साधीयसी, समाधानं तु न पेशलम्। तत्त्वान्यत्वाभ्यामनिर्वचनीयेयमविद्येति कोऽर्थः ?

अनादिना प्रबन्धेन प्रवृत्ताऽऽवरणक्षमा ।
यत्नोच्छेद्याऽप्यविद्येयमसती कथ्यते कथम् ॥

21. વળી, અવિદ્યા વગેરેના ભેદ અંગે ઉઠાવવામાં આવેલા વાંધાને તમે આશંકા કરી કરીને દૂર કર્યો. ત્યાં તમે કરેલી આશંકાઓ વધારે સારી છે, તેમનું તમે કરેલું સમાધાન સારું નથી. બ્રહ્મ (સત્)થી અવિદ્યા ભિન્ન છે કે અભિન્ન એ વિકલ્પો ઊભા કરી વિચારતાં તે અનિર્વચનીય છે એમ તમે કહ્યું; એનો શો અર્થ ? અનાદિ પ્રવાહથી ચાલતી આવેલી, આવરણ કરવાને સમર્થ, પ્રયત્નપૂર્વક નાશ્ય આ અવિદ્યાને અસત્ કેવી રીતે કહી શકાય ?

22. अस्तित्वे क एनामुच्छिन्द्यादिति चेत्, कातरसन्त्रासोऽयम्। सतामेव हि वृक्षादीनामुच्छेदो दृश्यते, नासतां शशविषाणादीनाम्। तदियमुच्छेद्यत्वादविद्या नित्या मा भूत्, सती तु भवत्येव।

नित्यं न शक्यमुच्छेत्तुं सदनित्यं तु शक्यते ।
असत्त्वमन्यदन्या च पदार्थानामनित्यता ॥

22. અદ્વૈતવેદાન્તી - અવિદ્યા અસ્તિત્વ ધરાવતી હોય તો એનો ઉચ્છેદ કોણ કરે ?

નૈયાયિક - આવા પ્રશ્નથી તો બાયલો અકળાય. અસ્તિત્વ ધરાવનાર વૃક્ષોનો જ ઉચ્છેદ થતો જોવાય છે, અસત્ શશવિષાણ આદિનો ઉચ્છેદ થતો દેખાતો નથી. તેથી ઉચ્છેદ હોવાથી અવિદ્યા નિત્ય ન હોય પણ સત્ તો હોય જ. નિત્યનો ઉચ્છેદ કરવો શક્ય નથી, પરંતુ સત્નું અનિત્ય હોવું શક્ય છે. અસત્ત્વ જુદી વસ્તુ છે અને પદાર્થોની અનિત્યતા એ જુદી વસ્તુ છે.

23. न च तत्त्वाग्रहणमात्रमविद्या, संशयविपर्ययावप्यविद्यैव, तौ च भावस्वभावत्वात् कथमसन्तौ भवेताम् ? ग्रहणप्रागभावोऽपि नासन्निति शक्यते वक्तुम्, अभावस्याप्यस्तित्वसमर्थनादिति सर्वथा नासती अविद्या।

असत्त्वे च निषिद्धेऽस्यास्सत्त्वमेव बलाद् भवेत्।
सदसद्व्यतिरिक्तो हि राशिरत्यन्तदुर्लभः॥
सत्त्वे च द्वितीयाया अविद्याया भावान्नाद्वैतम्।

यत्तु ब्रह्मणः सततप्रबुद्धत्वादविद्याक्षेत्रता नेति जीवानामविद्यास्पदत्वमभिहितम्, अविद्योपरमे च ब्रह्मणि परमे त एव घटाकाशवल्लीयन्ते इति, तदपि न चतुरस्रम्, आकाशावच्छेदहेतोर्घटादेर्घटमानत्वात्, अविद्यायास्त्वसत्त्वात् तत्कृतः परमात्मनोऽवच्छेद इति विषमो दृष्टान्तः। अवच्छेदकाभावाच्च जीवविभागकल्पनाऽपि निरवकाशैव।

23. તત્ત્વનું અગ્રહણમાત્ર અવિદ્યા નથી. સંશય અને વિપર્યય પણ અવિદ્યા જ છે. સંશય અને વિપર્યય ભાવસ્વભાવ હોઈ, તેઓ કેવી રીતે અસત્ બને ? ગ્રહણના પ્રાગભાવને અસત્ કહેવો શક્ય નથી કારણ કે અમે તો અભાવના ય અસ્તિત્વનું સમર્થન કરીએ છીએ. એટલે અવિદ્યા સર્વથા અસત્ નથી. તેના અસત્ત્વનો નિષેધ થતાં ન છૂટકે તેનું સત્ત્વ જ થાય. સત્ અને અસત્થી અતિરિક્ત ત્રીજો રાશિ અત્યન્ત દુર્લભ છે. અવિદ્યા સત્ હોય તો દ્વિતીય અવિદ્યા અસ્તિત્વ ધરાવતી હોઈ અદ્વૈત રહેતું નથી. બ્રહ્મ સતત પ્રબુદ્ધ હોઈ, તે અવિદ્યાનું ક્ષેત્ર નથી; એટલે જીવોને અવિદ્યાના પાત્ર કહ્યા છે, અને અવિદ્યાનો ઉપરમ થતાં ઘટાકાશની જેમ તે જીવો પરમ બ્રહ્મમાં લીન થાય છે એમ જે તમે કહ્યું તે પણ યોગ્ય નથી કારણ કે આકાશના અવચ્છેદનું કારણ ઘટ વગેરે સત્ છે પરંતુ પરમાત્માના (બ્રહ્મના) અવચ્છેદનું કારણ અવિદ્યા તો અસત્ છે, એટલે ઘટાકાશનું દૃષ્ટાન્ત વિષમ છે અને અવચ્છેદકનો અભાવ હોવાથી જીવવિભાગની કલ્પનાને કોઈ અવકાશ નથી જ.

24. यच्चेतरेतराश्रयत्वं परिहर्तुमनादित्वमावेदितमविद्यायास्तत्र बीजाङ्कुरवत् वाद्यन्तरोपगतसंसारवच्च तस्याः सत्यत्वमेव स्यात्। अनादिप्रबन्धप्रवृत्तत्वे सत्त्वे चास्याः प्रतिकूलहेत्वन्तरोपनिपातकृतमपाकरणमुचितम्। एकात्मवादिनां तु तदतिदुर्घटमित्यनिर्मोक्ष एव स्यात्। यथाह भट्टः -

स्वाभाविकीमविद्यां चनोच्छेत्तुं कश्चिदर्हति।
विलक्षणोपपाते हि नश्येत् स्वाभाविकं क्वचित्॥
न त्वेकात्माभ्युपायानां हेतुरस्ति विलक्षणः॥ इति॥

(श्लो. वा. संबन्धा. ८५-८६)

24. ઈતરેતરાશ્રયદોષનો પરિહાર કરવા આપે અવિદ્યાના અનાદિત્વની જે વાત કરી ત્યાં બીજાંકુરની જેમ અને અન્ય વાદીઓએ સ્વીકારેલા સંસારની જેમ અવિદ્યા પણ સત્ જ થાય. અવિદ્યા અનાદિ પ્રવાહથી ચાલી આવતી હોય અને સત્ હોય તો પ્રતિકૂલ બીજો હેતુ એકાએક આવી તેને દૂર કરે એ ઉચિત છે. પરંતુ એકાત્મવાદીઓની બાબતમાં તો આ અત્યંત દુર્ઘટ છે, એટલે મોક્ષ જ ન થાય. કુમારિલ ભટ્ટે કહ્યું છે કે 'સ્વાભાવિક અવિદ્યાનો નાશ કરવાને માટે કોઈ લાયક નથી. વિરોધી લક્ષણવાળી વસ્તુ એકાએક આવી પડતાં કેટલીકવાર સ્વાભાવિક હોય તેનો પણ નાશ થાય. પરંતુ એકમાત્ર આત્માનો જ સ્વીકાર કરનાર અદ્વૈતવાદીઓને ત્યાં તો વિરોધી લક્ષણ ધરાવતો કોઈ હેતુ જ નથી (શ્લો. વા. સંબંધાક્ષેપપરિહાર ૮૫ - ૮૬)

25. यत् पुनरविद्यैवाविद्योपाय इत्यत्र दृष्टान्तपरम्परोद्घाटनं कृतम्, तदपि क्लेशाय, नार्थसिद्धये, सर्वत्रोपायस्य स्वरूपेण सत्त्वात्, असतः खपुष्पादेरुपायत्वाभावात्। रेखागकारादीनां तु वर्णरूपतया सत्त्वं यद्यपि नास्ति तथापि स्वरूपतो विद्यत एव।

25. વળી, અવિદ્યા જ અવિદ્યાનો ઉપાય છે એ રજૂઆતમાં આપે દૃષ્ટાન્તોની હારમાળા દર્શાવી તે પણ ક્લેશકર છે, અર્થની સિદ્ધિ કરનાર નથી, કારણ કે સર્વત્ર ઉપાય પોતે સ્વરૂપથી સત્ હોય છે, સ્વરૂપથી અસત્ આકાશકુસુમ વગેરે કશાના ઉપાય બનતા નથી. રેખા, ગકાર વગેરે વર્ણરૂપે જો કે સત્ નથી તેમ છતાં સ્વરૂપથી તો તેઓ સત્ છે જ.

26. ननु गकारोऽयमिति गृह्यमाणः स रेखासन्निवेशोऽर्थप्रत्यायको भवति, न चासौ तेन रूपेणास्ति। मैवम्, स्वरूपेण सतोऽर्थस्य रूपान्तरेणापि गृह्यमाणस्य कूटकार्षापणादेरिव व्यवहारहेतुता दृश्यते च युक्ता च। यस्तु स्वरूपत एव नास्ति न तस्य स्वात्मना परात्मना वा व्यवहाराङ्गता समस्ति। रेखासन्निवेशश्च स्वरूपेण सन्निति वर्णात्मत्वेनासन्नपि तत्कार्याय पर्याप्नुयात्। न त्वयमविद्यायां न्यायः, स्वरूपासत्त्वात् तस्याः। सर्पादौ तु सर्पादिस्वरूपवत् तज्ज्ञानस्यापि तत्कार्यत्वमवगतम्। अत एव शङ्काविषस्यापि स्वशास्त्रेषु चिकित्सामुपदिशन्ति। एवं वनगुहाकुहरदेशादेष निःसृतः केसरी सरोषमित एवाभिवर्तते इत्यसत्येऽप्युक्ते यत् भीरूणां पलायनादि शूराणां च सोत्साहमायुधोद्यमनादि सत्यं कार्यमुपलभ्यते तत्र सिंहज्ञानस्य तत्कार्यत्वात् नासत एवोपायत्वम्। एतेन प्रतिबिम्बदृष्टान्तोऽपि प्रत्याख्यातः, खड्गादेर्मुखादिकालुष्यकल्पनाकारणस्य तत्र सद्भावात्, इह तु तदभावादिति।

26. અદ્વૈતવેદાન્તી – 'આ ગકાર છે' એમ ગ્રહણ કરાતો તે રેખાસન્નિવેશ અર્થનું જ્ઞાન કરાવે છે અને છતાં તે રેખાસન્નિવેશ તે ગકારવર્ણરૂપે તો અસ્તિત્વ ધરાવતો નથી.

નૈયાયિક – ના, એવું નથી. કૂટકાર્ષાપણની જેમ (ખોટા રૂપિયાની જેમ) સ્વરૂપથી સત્ એવો અર્થ (વસ્તુ) પરરૂપથી ગ્રહણ કરાતો હોવા છતાં વ્યવહારનો હેતુ બનતો દેખાય છે અને તે યુક્ત છે. પરંતુ જે સ્વરૂપથી જ અસ્તિત્વ ધરાવતો નથી તે સ્વરૂપથી કે પરરૂપથી વ્યવહારનો હેતુ બને એ ઘટતું નથી; રેખાસન્નિવેશ સ્વરૂપથી સત્ છે એટલે વર્ણરૂપે અસત્ હોવા છતાં વર્ણનું કાર્ય કરવા શક્તિમાન બને. આ ન્યાય (તર્ક) અવિદ્યામાં નથી કારણ કે અવિદ્યા તો સ્વરૂપથી અસત્ છે. સર્પ વગેરેની બાબતમાં, સર્પ આદિના સ્વરૂપની જેમ સર્પ આદિનું જ્ઞાન પણ સર્પ આદિનું કાર્ય (મરણ આદિ) કરતું જાણ્યું છે. એટલે જ શંકાવિષની પણ ચિકિત્સા કરવાનો ઉપદેશ આયુર્વેદ આપે છે. એ જ રીતે, 'વનની ગુફાની બખોલના પ્રદેશમાંથી ક્રોધે ભરાયેલો આ સિંહ નીકળી આ તરફ જ આવી રહ્યો છે' આમ અસત્ય બોલાતાં, ભીરુઓનું પલાયન આદિ અને શૂરવીરોનું સોત્સાહ આયુધો ઉગામવા આદિ સત્ કાર્ય ઉપલબ્ધ થાય છે; ત્યાં સિંહજ્ઞાન સિંહનું કાર્ય કરે છે એટલે ઉપાય અસત્ જ નથી. આનાથી જ પ્રતિબિંબના દૃષ્ટાન્તનું પણ પ્રત્યાખ્યાન થઈ ગયું, કારણકે મુખ આદિના કાલુષ્યની કલ્પનાનું કારણ ખડ્ગ વગેરે ત્યાં અસ્તિત્વ ધરાવે છે, સત્ છે, પરંતુ અહીં તો તેનો અભાવ છે.

27. यदपि बद्धमुक्तव्यवस्थासिद्धये पादवेदनाद्युदाहृतम्, तदप्येवमपाकृतम्, अवच्छेदकस्य पादादेस्तत्र तात्त्विकत्वात्, इह तु भेदकल्पनाबीजमद्वैतवादिनो दुर्घटमिति बहुशः प्रदर्शितम्।

27. વળી, બદ્ધ-મુક્તની વ્યવસ્થા સિદ્ધ કરવામાં પાદવેદના વગેરેનાં જે ઉદાહરણો આપ્યાં તેમનું પણ આ રીતે ખંડન થઈ જાય છે, કારણ કે ત્યાં અવચ્છેદક-પાદ વગેરે તાત્ત્વિક છે; પરંતુ અહીં ભેદકલ્પનાનું બીજ અદ્વૈતવાદીઓને માટે દુર્ઘટ છે એ અમે અનેક રીતે દર્શાવ્યું છે.

28. तदेवमत्र वस्तुसंक्षेपः - अविद्यायामसत्यां सर्व एवायं यथोदाहृतो व्यवहारप्रकारस्तत्कृत इति नावतिष्ठते । सत्यां तु तस्यां नाद्वैतमिति । अत एवाह सूत्रकारः 'संख्यैकान्तासिद्धिः प्रमाणोपपत्त्यनुपपत्तिभ्याम्' (न्यायसूत्र ४. १.४१) इति।

28. તો અહીં આ રહ્યો સાર - અવિદ્યા અસત્ હોતાં, ઉદાહરણોથી સમજાવવામાં આવેલો આ બધો જ વ્યવહારપ્રકાર અવિદ્યાકૃત છે એ સ્થિર થતું નથી અને જો અવિદ્યા સત્ હોય તો અદ્વૈત સ્થિર થતું નથી. એટલે જ સૂત્રકારે કહ્યું છે કે 'તત્ત્વ એક જ છે, બે જ છે, ત્રણ જ છે વગેરે સંખ્યૈકાન્તવાદો અસિદ્ધ છે કારણકે તે એક, બે, ત્રણ વગેરે તત્ત્વોથી અતિરિક્ત એવું તેમને પુરવાર કરતું સાધન છે કે નહિ એ વિકલ્પો વિચારતાં તે સંખ્યૈકાન્તવાદો ઘટતા નથી.' (ન્યાયસૂત્ર ૪.૧.૪૧)

29. यदि तावदद्वैतसिद्धौ प्रमाणमस्ति, तर्हि तदेव द्वितीयमिति नाद्वैतम्। अथ नास्ति प्रमाणं, तथापि न तरामद्वैतम्, अप्रमाणिकायाः सिद्धेरभावादिति।

मन्त्रार्थवादोत्थविकल्पमूल-
मद्वैतवादं परिहृत्य तस्मात्।
उपेयतामेष पदार्थभेदः
प्रत्यक्षलिङ्गागमगम्यमानः ॥

29. જો અદ્વૈતને સિદ્ધ કરતું પ્રમાણ હોય તો તે પ્રમાણ જ બીજું તત્ત્વ થયું, એટલે અદ્વૈત ન રહ્યું. હવે જો અદ્વૈતને સિદ્ધ કરવામાં પ્રમાણ ન હોય તો વધુ દઢપણે અદ્વૈતની સિદ્ધિનો અભાવ થશે, કારણ કે અપ્રામાણિક સિદ્ધિનો અભાવ છે. તેથી, મંત્ર અને અર્થવાદોમાંથી ઊઠેલા વિકલ્પોમાં મૂળ ધરાવતા અદ્વૈતવાદનો પરિહાર કરીને પ્રત્યક્ષ, અનુમાન અને આગમ પ્રમાણોથી જ્ઞાત થતા આ પદાર્થભેદને સ્વીકારો.

■

મુખ્ય સંદર્ભગ્રંથો

१. **अद्वैतदीपिका**, नृसिंहाश्रमविरचिता, नारायणाश्रमविरचितविवरणसहिता, भाग १-२, सरस्वतीभवन-ग्रन्थमाला, सम्पूर्णानन्दसंस्कृतविश्वविद्यालय, वाराणसी, १९८२, १९८४

२. **अद्वैतरत्नरक्षण**, मधुसूदन सरस्वतीरचित, निर्णयसागर, मुंबई

३. **अद्वैतसिद्धि**, मधुसूदन सरस्वतीविरचिता, लघुचन्द्रिका-विठ्ठलेशीसहिता, परिमल पब्लिकेशन्स, दिल्ली, अहमदाबाद, १९८२

४. **ऋजुविवरण**, विष्णुभट्टकृत, कलकत्ता संस्कृत सिरिझ, कलकत्ता

५. **न्यायामृत**, व्यासतीर्थकृत (અમે ઉપયોગમાં લીધેલ ગ્રંથ પ્રતાકાર છે. તેમાં સંપાદક, મુદ્રક આદિનો નિર્દેશ કરતું પત્ર નથી. ગ્રંથ ઈ.સ. ૧૯૧૦ પહેલાં છપાયો લાગે છે કારણ કે અમે ઉપયોગમાં લીધેલા તરંગિણીટીકાના પ્રતાકાર પુસ્તકમાં ન્યાયામૃતનાં પ્રતીકો ઉપર જે પૃષ્ઠાંકો છાપ્યા છે તે અમે ઉપયોગમાં લીધેલા ન્યાયામૃતના પ્રતાકાર પુસ્તકના પૃષ્ઠાંકો સાથે બરાબર મેળ ખાય છે.)

६. **न्यायामृततरंगिणी**, रामाचार्यकृता, निर्णयसागर, १९१० (પુસ્તક પ્રતાકાર છે).

७. **लघुचन्द्रिका**, गौड ब्रह्मानन्दविरचिता, (જુઓ ક્રમાંક ૩ अद्वैतसिद्धि)

८. **विवरण**, प्रकाशात्मयतिविरचित, विजयनगर सं.

९. **सिद्धान्तबिन्दु**, मधुसूदन सरस्वतीकृत, न्यायरत्नावलीसहित, संपादक राजेन्द्रनाथ घोष

■

SANSKRIT-SANSKRITI GRANTHAMALA

GENERAL EDITOR
NAGIN J. SHAH

Publications

1. A Study of Jayanata Bhaṭṭa's Nyāyamañjari, A Mature Sanskrit Work on INDIAN LOGIC Part I by Nagin J. Shah (1993) — Rs. 90=00
2. Jaina-Darśana ane Sāṅkhya-Yoga-māṁ Jñāna-Darśana Vicāraṇā (Gujarati) by J. D. Sheth (1994) — Rs. 150=00
3. A Study of Jayanata Bhaṭṭa's Nyāyamañjari on INDIAN LOGIC Part II by Nagin J. Shah (1995) — Rs. 225=00
4. A Study of Jayanata Bhaṭṭa's Nyāyamañjari on INDIAN LOGIC Part III by Nagin J. Shah (1997) — Rs. 198=00
5. Bhāratīya Tattvajñāna – Keṭalīka Samasyā (Gujarati) by Nagin J. Shah (1998) — Rs. 99=00
6. Essays in Indian Philosophy by Nagin J. Shah (1998) — Rs. 120=00
7. Samantabhadra's Āptamīmāṁsā - Critique of An Authority (along with English translation, notes and Akalaṅka's Sanskrit Commetary Aṣṭaśatī) by Nagin J. Shah (1999) — Rs. 108=00
8. जैनदर्शन में श्रद्धा (सम्यग्दर्शन), मतिज्ञान और केवलज्ञान की विभावना लेखक नगीन जी. शाह (२०००) — Rs. 50=00
9. શાંકર વેદાન્તમાં અવિદ્યાવિચાર લેખક નગીન જી. શાહ (૨૦૦૧) — Rs. 180=00

About A study of Nyāyamañjarī

"The book under review is a mature contribution of a mature scholar." Prof. V. N. Jha, Director, Centre of Advanced Studies in Sanskrit, Poona University, in Annals of Bhandarkar Oriental Research Institute. LXXVI.

"This is just an illustration of how interesting and revealing is the study which Dr. Shah has presented not only from a logical but also from a cultural point of view. Dr. Shah has presented an important text in its wide ranging context with full mastery. He is at home in the different philosophical schools discussed, and his mastery of the language and tradition of Nyāya and Buddhism enables him to create before the reader a fascinating panorama of ancient philosophical discussion. ...His work will undoubtedly remain a standard work of reference for a long time to come." - Prof. G. C. Pande, Former Vicechancellor, Universities of Rajasthan and Allahabad, in Journal of the Asiatic Society of Bombay Volume 72 (1997)

"Dr. Shah has meticulously followed each and every point presented in NM. It is indeed a comprehensive study of NM for the first time and provides a fascinating reading." - Prof. Vasant Parikh in Journal of the Oriental Institute, Baroda, Vol. 45 Nos. 3-4.

"...The work has a clear style and can be recommended to advanced students before tackling the original work of Jayanta himself." Prof. Kerel Werner in Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London.

About Essays in Indian Philosophy

"The author is critical, unbiased and he quite often gives unorthodox and controversial solutions. This, to my mind, is the strength of the book and it is for this questioning nature of the discussion and unorthodox character of its conclusions supported by sound evidence from the original sources that I would like to recommend this book to the advanced students and scholars of the classical Indian Philosophy." Prof. S. S. Antarkar in Journal of the Asiatic Society of Bombay Volume 74 (1999).

About Samantabhadra's Āptamīmāṁsā - Critique of an Authority

"Prof. Dr. Nagin J. Shah ... has now brought out Samantabhadra's *Āptamīmāṁsā* along with English translation, introduction, Notes-comments and Akalaṅka's Sanskrit commentary *Aṣṭaśatī*. He has rightly selected the Āptamīmāṃsā for his scholarly treatment as Samantabhadra's work served as a model for later Jaina thinkers and writers while criticising what they considered one-sided philosophical views. In the Introduction Dr. N. J. Shah has made a detailed and objective survery of Nayavāda and Anekāntavāda and their evalution of other philosophical views. ...Dr. Shah has fully appreciated the force of Samantabhadra's arguments and shown the importance of his contribution to Jaina logic and philosophy. At the same time Dr. Shah has not hesitated to point out the anomaly in the arguments advanced by the author wherever he has noticed it." Prof. Esther A. Solomon in Journal of the Asiatic Society of Bombay Volume 74 (1999)

■

લેખક પરિચય

પ્રાધ્યાપક નગીનદાસ જીવણલાલ શાહનો જન્મ સુરેન્દ્રનગર જિલ્લાના સાયલા ગામે સન ૧૯૩૧ના જાન્યુઆરીની ૧૩મીએ થયો હતો. તે એલ. ડી. ઇન્સ્ટિટ્યૂટ ઑફ ઇન્ડોલોજી (અમદાવાદ)ના અધ્યક્ષપદ પર હતા. હવે નિવૃત્ત છે. તે સંસ્કૃતના વિદ્વાન છે. ભારતીય તત્ત્વજ્ઞાનના ક્ષેત્રમાં તેમનું પ્રદાન બહુમૂલ્ય છે. જૈન, બૌદ્ધ, સાંખ્ય, યોગ, ન્યાય, વૈશેષિક અને વેદાન્ત દર્શનો વિશે વિદ્વદ્ભોગ્ય ગ્રંથો લખી જિજ્ઞાસુઓ અને અધ્યેતાઓને ભારતીય દર્શનના અભ્યાસ માટે ચિંતનસામગ્રી પૂરી પાડી છે. પંડિત સુખલાલજીના માર્ગદર્શન નીચે તેમણે લખેલો અને ગુજરાત યુનિવર્સિટીએ પીએચ.ડી.ની પદવી માટે માન્ય રાખેલો મહાનિબંધ *Akalaṅka's Criticism of Dharmakīrti's Philosophy-A Study 1968* માં પ્રકાશિત થયો છે; તેને આંતરરાષ્ટ્રીય વિદ્વાનોએ પ્રશંસાપૂર્વક આવકાર્યો છે. તે ઉપરાંત તેમણે અંગ્રેજી ભાષામાં ત્રણ બહુમૂલ્ય સ્વતન્ત્ર ગ્રંથની રચના કરી દાર્શનિક જગતની અનુપમ સેવા કરી છે. આ ત્રણ ગ્રંથ છે : *(1) A Study of Nyāyamañjarī, a Mature Sanskrit Work on INDIAN LOGIC (in three parts) (2) Essays in Indian Philosophy and (3) Samantabhadra's Āptamīmāṃsā - Critique of an Authority.* આ ગ્રન્થ ઉપરાંત તેમણે મુનિશ્રી ન્યાયવિજયજીના વિશાલકાય પ્રસિદ્ધ ગુજરાતી ગ્રંથ ''જૈન દર્શન''નું વિશદ અંગ્રેજી ભાષાન્તર (Jaina Philosophy and Religion) આપણને આપ્યું છે. તેમણે ગુજરાતીમાં (૧) સાંખ્યયોગ, (૨) ન્યાયવૈશેષિક, (૩) બૌદ્ધધર્મદર્શન, (૪) ભારતીય તત્ત્વજ્ઞાન - કેટલીક સમસ્યા, (૫) જૈનદર્શનમાં શ્રદ્ધા (સમ્યગ્દર્શન), મતિજ્ઞાન અને કેવળજ્ઞાનની વિભાવના, (૬) શાંકર વેદાન્તમાં અવિદ્યાવિચાર જેવા છ ચિન્તનપ્રધાન ગ્રન્થોની રચના કરી દાર્શનિકોની પ્રીતિ સંપાદન કરી છે. સાથે સાથે સંસ્કૃત ગ્રંથ ન્યાયમંજરીનો તેમણે કરેલો ગુજરાતી અનુવાદ (પાંચ ભાગમાં) ભારતીય તત્ત્વજ્ઞાનના ગુજરાતીભાષી અધ્યાપકો અને અધ્યેતાઓને અત્યન્ત ઉપયોગી સાબિત થયો છે. તદુપરાંત, ન્યાયમંજરીની હસ્તપ્રતમાં ઉપલબ્ધ પરંતુ અદ્યાવધિ અપ્રકાશિત એકમાત્ર ટીકા ન્યાયમંજરીગ્રન્થિભંગનું તેમણે ઉચ્ચસ્તરીય સંપાદન-સંશોધન કર્યું છે. આ સિવાય બીજા પણ અનેક 'અધ્યાત્મબિંદુ' જેવા મહત્ત્વપૂર્ણ સંસ્કૃત ગ્રંથોનું મૂળ હસ્તપ્રતોને આધારે સમીક્ષિત સંપાદન કર્યું છે. વળી, આધુનિક વિદ્વાનોના દાર્શનિક ગ્રંથોનું પણ તેમણે સંપાદન કર્યું છે. મહામહોપાધ્યાય વિધુશેખર ભટ્ટાચાર્યજી લિખિત Basic Conception of Buddhism નામના પુસ્તકનો તેમણે કરેલો ગુજરાતી અનુવાદ પણ પ્રકાશિત થયો છે. નિવૃત્તિ પછી પણ તે સદૈવ ચિન્તન-મનનપૂત દાર્શનિક ગ્રંથોના લેખન સંપાદન અને અનુવાદના કાર્યમાં રત રહે છે. તેમણે સ્વતન્ત્રપણે સંસ્કૃત-સંસ્કૃતિ ગ્રન્થમાલાની સ્થાપના કરી છે. આ ગ્રન્થમાલામાં તેમણે લખેલા નવ ગ્રન્થો પ્રકાશિત થયા છે.

■