જૈનદર્શન અને સાંખ્ય-યોગમાં
જ્ઞાન-દર્શનવિચારણા

લેખિકા

જાગૃતિ દિલીપ શેઠ

સંસ્કૃત-સંસ્કૃતિ ગ્રન્થમાલા 2

સામાન્ય સંપાદક

નગીન જી. શાહ

જૈનદર્શન અને સાંખ્ય-યોગમાં જ્ઞાન-દર્શનવિચારણા

લેખિકા
જાગૃતિ દિલીપ શેઠ

સંસ્કૃત-સંસ્કૃતિ ગ્રન્થમાલા 2
સામાન્ય સંપાદક
નગીન જી. શાહ

પ્રકાશક
ડૉ. જાગૃતિ દિલીપ શેઠ
૨૩ વાલકેશ્વર સોસાયટી
ભુદરપુરા, આંબાવાડી
અમદાવાદ-૩૮૦૦૧૫

લેસર ટાઈપસેટ :
શાઈન આર્ટ કોમ્પ્યુગ્રાફીક્સ
ઋષભદેવ એપાર્ટમેન્ટસ, નારાયણનગર રોડ,
અમદાવાદ-૩૮૦૦૦૭

મુદ્રક :
ભીખાભાઈ સો. પટેલ
ભગવતી ઓફસેટ
૧૪, અજય એસ્ટેટ, દૂધેશ્વર રોડ,
અમદાવાદ-૧

ઓગસ્ટ ૧૯૯૪
કિંમત : રૂપિયા ૧૫૦-૦૦

પ્રાપ્તિસ્થાન
૧. પાર્શ્વ પ્રકાશન
નીશા પોળ, રિલિફ રોડ,
અમદાવાદ-૩૮૦૦૦૧
૨. સરસ્વતી પુસ્તક ભંડાર
હાથીખાના, રતનપોળ,
અમદાવાદ-૩૮૦૦૦૧

પ્રાસ્તાવિક

સંસ્કૃત-સંસ્કૃતિ ગ્રંથમાળાના દ્વિતીય પુસ્તક તરીકે ડૉ. જાગૃતિ દિલીપ શેઠના 'જૈનદર્શન અને સાંખ્ય-યોગમાં જ્ઞાન-દર્શનવિચારણા' નામક આ સંશોધનગ્રંથને વિદ્વાનો અને જિજ્ઞાસુઓ સમક્ષ પ્રસ્તુત કરતાં હું અત્યંત આનંદ અનુભવું છું.

જ્ઞાન એટલે શું ? દર્શન એટલે શું ? 'દર્શન' શબ્દનો એક અર્થ બોધ છે. જ્ઞાન પણ બોધરૂપ છે. એટલે જ્ઞાન અને દર્શન બન્ને બોધરૂપ છે. આ બે બોધમાં શો ભેદ છે ? તેમની વચ્ચે કેવો સંબંધ છે ? તે બન્નેનો ધારક એક જ છે કે જુદો જુદો છે ? તેનું સ્વરૂપ કેવું છે ? આ બધા પ્રશ્નોની વિચારણા ભારતીય ચિંતકોએ કરી છે. 'દર્શન' શબ્દનો બીજો અર્થ છે શ્રદ્ધા. શ્રદ્ધા એટલે શું ? તેનો જ્ઞાનથી શો ભેદ છે ? જ્ઞાન અને શ્રદ્ધા પરસ્પર કેવી રીતે ઉપકાર કરે છે ? શ્રદ્ધાનાં ઉત્પાદક કારણો કયાં છે ? આધ્યાત્મિક વિકાસમાં શ્રદ્ધાનો શો ફાળો છે ? આ પ્રશ્નો પરત્વેનું ભારતીય દાર્શનિકોનું ચિંતન બહુમૂલ્ય છે.

ભારતીય દર્શનોમાં વિશેષતઃ જૈનદર્શન, બૌદ્ધદર્શન અને સાંખ્ય-યોગદર્શનમાં જ્ઞાન અને દર્શનની વિભાવનાની ઊંડી અને સૂક્ષ્મ વિચારણા કરવામાં આવી છે. જ્ઞાન-દર્શન પરત્વે આ દર્શનોએ ઘડેલી વિભાવનાનો તુલનાત્મક અભ્યાસ કરવાનો પ્રશંસનીય પ્રયત્ન પ્રસ્તુત ગ્રંથમાં સૌપ્રથમ વાર કરવામાં આવ્યો છે. શીર્ષકમાં સૂચવ્યા પ્રમાણે મુખ્યત્વે જૈનદર્શન અને સાંખ્ય-યોગમાં જ્ઞાન-દર્શન પરત્વે જે વિચારણા થઈ છે તેનો તુલનાત્મક અભ્યાસ આ ગ્રંથમાં કરવામાં આવ્યો હોવા છતાં બૌદ્ધદર્શનમાં એ અંગે શું વિચારાયું છે એ પણ સુપેર નિરૂપાયું છે. ઉપરાંત, ઉપનિષદો, ગીતા અને ન્યાય-વૈશેષિકદર્શનમાં જ્ઞાન-દર્શન વિશે જે કહેવાયું છે તેની વ્યવસ્થિત રજૂઆત કરવામાં આવી છે. આ અભ્યાસ મૂળ સંસ્કૃત, પ્રાકૃત, પાલિ ગ્રંથોને આધારે 'नामूलं लिख्यते किञ्चित्' ન્યાયને અનુસરી કરવામાં આવ્યો હોઈ પ્રમાણભૂત છે. વળી, મૂળ ગ્રંથોનું અર્થઘટન કરવામાં તે તે દર્શનની અન્ય વિભાવનાઓ સાથેની આંતર સંવાદિતાને લક્ષમાં રાખી છે અને તર્કનો સુયોગ્ય તેમ જ સુનિયંત્રિત પ્રયોગ કર્યો છે. આચાર્યોના મતવિરોધનો પરિહાર કરવાનો પણ સુચારુ યત્ન કર્યો છે. નિષ્પક્ષ અને તર્કસંગત તારણો કાઢવામાં આવ્યાં છે.

આમ આ અભ્યાસ નિષ્પક્ષ, આધારભૂત, તુલનાત્મક, બુદ્ધિગમ્ય અને વિચારપ્રેરક છે. અને તે સત્યશોધક દૃષ્ટિથી કરવામાં આવ્યો છે. તેથી ભારતીય દર્શનના અભ્યાસીઓને તે અવશ્ય લાભકારક અને રસપ્રદ બનશે એ નિઃશંક છે.

નગીન જી. શાહ
સામાન્ય સંપાદક

સંસ્કૃત-સંસ્કૃતિ ગ્રન્થમાલા
૨૩ વાલકેશ્વર સોસાયટી,
ભુદરપુરા, આંબાવાડી,
અમદાવાદ-૩૮૦૦૧૫
૧૧ જુલાઈ ૧૯૯૪

પ્રસ્તાવના

જૈનદર્શનમાં જ્ઞાન અને બોધરૂપ દર્શન એ બે જુદા આત્મગુણો મનાયા છે. પરંતુ દર્શનનું સ્વરૂપ, દર્શનનો વિષય, દર્શનનો જ્ઞાન સાથે કાલિક સંબંધ આદિ વિશે જૈન ચિંતકોમાં મતભેદ પ્રવર્તે છે. એમાં સત્ય અને મૌલિક મત કયો તેનો નિર્ણય કરવો કઠિન જણાય છે. એટલે અન્ય ભારતીય દર્શનમાં જ્ઞાન અને બોધરૂપ દર્શનનો સ્વીકાર હોય તો ત્યાં જ્ઞાન અને દર્શનથી શું અભિપ્રેત છે તે જાણવા તે દર્શનના જ્ઞાન-દર્શનનું અધ્યયન કરવું આવશ્યક છે. આનાથી પ્રેરાઈ સાંખ્યયોગસંમત જ્ઞાન-દર્શનનું અધ્યયન કર્યું અને જૈનદર્શનસંમત જ્ઞાન-દર્શનનું પણ અધ્યયન કર્યું. સાંખ્ય-યોગમાં જ્ઞાન એ ચિત્તનો ધર્મ છે અને દર્શન એ પુરુષનો ધર્મ છે. જ્ઞાન-દર્શનના વિષયો, તેમનું સ્વરૂપ અને તેમની વચ્ચે કાલિક સંબંધ વગેરેનો સાંખ્ય-યોગ અને જૈનદર્શન અનુસાર વિચાર કર્યો. સાંખ્ય-યોગસંમત જ્ઞાન-દર્શનનું અધ્યયન જૈનદર્શનના જ્ઞાન-દર્શનને સમજવામાં ઉપયોગી નીવડ્યું છે. આમ જ્ઞાન-દર્શનની સમસ્યાને લઈ બે દર્શનોના મન્તવ્યોની તુલના સૌપ્રથમ વાર આ મહાનિબંધમાં કરવામાં આવી છે. જ્ઞાન-દર્શન વિશે ઉપનિષદો અને ગીતામાં જે કંઈ સામગ્રી પ્રાપ્ત છે તેનો ઉપયોગ કરી જ્ઞાન-દર્શનના સ્વરૂપને ઉપનિષદો અને ગીતા અનુસાર રજૂ કરવા પ્રયત્ન કર્યો છે. આ મહત્ત્વનું એટલા માટે છે કે જૈનદર્શન અને સાંખ્ય-યોગની જ્ઞાન-દર્શનની જે માન્યતા છે તેને તે વિશદ કરે છે. જૈનદર્શન અને સાંખ્ય-યોગ અનુસાર સર્વજ્ઞત્વ અને સર્વદર્શિત્વનું પણ વિસ્તારથી નિરૂપણ-વિવેચન કર્યું છે.

બોધરૂપ દર્શન ઉપરાંત જૈનોએ શ્રદ્ધાનરૂપ દર્શન પણ સ્વીકાર્યું છે, તેથી જૈન મતે સમ્યગ્દર્શનનું વિવરણ કર્યું છે. ઉપનિષદમાં "દર્શન" શબ્દનો પ્રયોગ શ્રદ્ધાના અર્થમાં થયેલો પ્રાપ્ત થાય છે એ દર્શાવ્યું છે. સાંખ્ય-યોગમાં "દર્શન" શબ્દનો પ્રયોગ શ્રદ્ધાના અર્થમાં થયો ન હોવા છતાં શ્રદ્ધાનું યોગદર્શનમાં અત્યંત મહત્ત્વ છે. પતંજલિ, વ્યાસ, વાચસ્પતિ મિશ્ર અને વિજ્ઞાનભિક્ષુને મતે શ્રદ્ધાનું સ્વરૂપ સ્પષ્ટ કર્યું છે. આમ જૈનોની અને સાંખ્યયોગની શ્રદ્ધાની વિભાવનામાં શું સામ્ય છે એ દર્શાવ્યું છે.

જ્ઞાન અને બોધરૂપ દર્શનનો સ્વીકાર બૌદ્ધધર્મદર્શનમાં પણ હોઈ ત્યાં તેમનાં સ્વરૂપ, વિષયો, ક્રમ ઇત્યાદિ વિશે જે સામગ્રી પ્રાપ્ત થઈ તેનું સમુચિત અધ્યયન-વિવરણ પ્રસ્તુત કરવું જરૂરી હોઈ પ્રસ્તુત કર્યું છે. ન્યાય-વૈશેષિકોએ બોધરૂપ દર્શનનો સ્વીકાર કેમ નથી કર્યો એનો ઉત્તર આપવાનો પણ પ્રયત્ન કર્યો છે.

બૌદ્ધોએ "સમ્માદિટ્ઠિ" શબ્દનો પ્રયોગ સમ્યક્ શ્રદ્ધાના અર્થમાં કર્યો છે. બૌદ્ધ અનુસાર શ્રદ્ધાનું સ્વરૂપ, તેની વિવિધ ભૂમિકાઓ, તેના વિષયો, વગેરેનું રસપ્રદ નિરૂપણ કર્યું છે, જેથી જૈન અને સાંખ્ય-યોગની શ્રદ્ધાની વિભાવના સાથે બૌદ્ધ

વિભાવનાનું સામ્ય-વૈષમ્ય સ્પષ્ટ થાય અને શ્રદ્ધા કેવી અર્થસભર તેમજ મહત્ત્વની વિભાવના છે તેનો ખ્યાલ આવે.

પહેલા પ્રકરણમાં ઉપનિષદો અને ગીતા અનુસાર જ્ઞાન-દર્શનની વિચારણા કરી છે. ઉપનિષદોમાં જ્ઞાનના વિષય તરીકે કઈ વસ્તુઓનો નિર્દેશ છે એ જણાવી તારણ કાઢ્યું છે કે જ્ઞાન બે પ્રકારનું છે - લૌકિક અને અલૌકિક. લૌકિક જ્ઞાનના વિષયો રૂપ આદિ છે, જ્યારે અલૌકિક જ્ઞાનના વિષયો અતીન્દ્રિય અને અલૌકિક એવાં બ્રહ્મ, આત્મા અને પરમાત્મા છે. આમ અલૌકિક જ્ઞાન અને વિજ્ઞાનનો વિષય એક જ છે. આ જ્ઞાન અને વિજ્ઞાનના સાધન તરીકે આચાર્યોપદેશને જણાવાયો છે. ધ્યાનને પણ વિજ્ઞાનનું સાધન ગણ્યું છે. દર્શન, શ્રવણ, મનન અને નિદિધ્યાસન એ ચાર ક્રમિક સોપાનોને જણાવતાં કેટલાંક ઉપનિષદવાક્યોમાં "નિદિધ્યાસન" પદના સ્થાને "વિજ્ઞાન" પદ છે. આમ "વિજ્ઞાન" અને "નિદિધ્યાસન" સમાનાર્થક બને. પરિણામે શ્રવણ અને મનનને વિજ્ઞાનનાં ક્રમિક સાધનો ગણવાં જોઈએ. મુંડક વિજ્ઞાનને આત્મદર્શનનું કારણ ગણે છે, વળી તેમાં જ્ઞાન, ધ્યાન અને દર્શન એવો ક્રમ સૂચવાયો છે. આથી જ્ઞાનમાં શ્રવણ-મનન સમાવિષ્ટ ગણાવા જોઈએ, ધ્યાનને વિજ્ઞાન ગણવું જોઈએ અને દર્શનને આત્મસાક્ષાત્કાર ગણવું જોઈએ. છાંદોગ્યે મનનને વિજ્ઞાનનું સાધન ગણ્યું છે. આ નિરૂપણ કર્યા પછી જ્ઞાન અને વિજ્ઞાનના સ્વરૂપભેદની વિચારણા કરી છે. જ્ઞાન આચાર્યોપદેશજનિત બોધ છે, એટલે તેને શ્રવણકોટિમાં મૂકાય. વિજ્ઞાનનો અર્થ કોઈક વાર આચાર્યોપદેશજનિત જ્ઞાન કરવામાં આવ્યો છે એટલે ત્યાં તેનો જ્ઞાનથી અભેદ છે. પરંતુ કેટલીક વાર વિજ્ઞાનને નિદિધ્યાસનરૂપ ગણવામાં આવ્યું છે અને તેને આત્મસાક્ષાત્કારનું સાક્ષાત્ કારણ ગણવામાં આવ્યું છે. આ અર્થમાં તેનો જ્ઞાનથી ભેદ છે. પછી વિજ્ઞાનના બે પ્રકારોને - દ્વૈતીભૂત વિજ્ઞાન અને અદ્વૈતીભૂત વિજ્ઞાનને સમજાવ્યા છે.

ઉપનિષદોમાં શ્રદ્ધાનના અર્થમાં "દર્શન" શબ્દનો પ્રયોગ મળે છે એ આંતરિક પ્રમાણોને આધારે પુરવાર કર્યું છે. आत्मा वा अरे द्रष्टव्यः श्रोतव्यः मन्तव्यः निदिध्यासितव्यः એ પ્રસિદ્ધ ઉપનિષદવાક્યમાં દર્શન, શ્રવણ, મનન અને નિદિધ્યાસન એ ચાર સોપાનોનો ઉલ્લેખ છે. ત્યાં "દર્શન" પદનો અર્થ શ્રદ્ધા છે. છાંદોગ્ય ઉપનિષદ 7.18-19 માં શ્રદ્ધા, મનન અને વિજ્ઞાન એ ત્રિક અને તે જ ઉપનિષદમાં 7.25માં દર્શન, મનન અને વિજ્ઞાન એ ત્રિક જે ત્રણ સોપાનો જણાવે છે તે એકના એક જ છે, તે ઉપરથી સિદ્ધ થાય છે કે પ્રથમ ત્રિકમાં પ્રયોજાયેલો "શ્રદ્ધા" શબ્દ અને બીજા ત્રિકમાં પ્રયોજાયેલો "દર્શન" શબ્દ બન્ને સમાનાર્થક છે, પર્યાયશબ્દો છે.

ઉપનિષદોમાં "દર્શન" શબ્દ બોધના અર્થમાં પણ પ્રયુક્ત છે. ચાક્ષુષ જ્ઞાનના

અર્થમાં તો ''દર્શન'' પદ પ્રચલિત છે જ પરંતુ ''દર્શન'' પદનો ખાસ પારિભાષિક અર્થ સવિકલ્પક સમાધિ કે નિર્વિકલ્પક સમાધિમાં થતું આત્મદર્શન છે - આત્મસાક્ષાત્કાર છે.

ઉપનિષદો અનુસાર જ્ઞાન-દર્શનની વિચારણા કર્યા પછી ગીતા અનુસાર જ્ઞાન-દર્શનની વિચારણા કરી છે. સૌપ્રથમ જ્ઞાનના વિષયોનું નિરૂપણ કરી જ્ઞાનનું સ્વરૂપ તેમજ જ્ઞાન-વિજ્ઞાનનો ભેદ દર્શાવ્યો છે. અહીં રામાનુજ અને શંકરનો વ્યાખ્યાભેદ રજૂ કર્યો છે. શંકર ''જ્ઞાન'' પદથી બહુધા શાસ્ત્રજ્ઞાન સમજે છે અને ''વિજ્ઞાન'' પદથી સાક્ષાત્કારરૂપ જ્ઞાન સમજે છે. જ્ઞાનપ્રાપ્તિના ઉપાયોમાં પ્રણિપાત, પરિપ્રશ્ન અને સેવાને જણાવેલ છે. આ બધાંની વિસ્તૃત વિચારણા કરી છે.

ગીતામાં ''દર્શન'' શબ્દ બોધના અર્થમાં પ્રયુક્ત થયેલો છે. ત્યાં દર્શનના વિષય તરીકે તત્ત્વ, આત્મા, સમત્વ, ઈશ્વર આદિને ગણાવ્યાં છે. દર્શન સાક્ષાત્કારરૂપ છે. શંકર અને રામાનુજ સ્પષ્ટપણે જણાવે છે કે શાસ્ત્ર દ્વારા થતો બોધ જ્ઞાન છે, જ્યારે સાક્ષાત્કારરૂપ બોધ દર્શન છે. પ્રથમ જ્ઞાન અને પછી દર્શન એ ક્રમનું સ્પષ્ટ સૂચન પણ અહીં મળે છે. દર્શનનાં સાધન તરીકે દિવ્યચક્ષુ, ધ્યાન, સાંખ્ય-યોગ, કર્મયોગ અને જ્ઞાનચક્ષુને જણાવવામાં આવેલ છે. આ બધાંની વિશદ સમજૂતી આપી છે.

દ્વિતીય પ્રકરણમાં જૈનદર્શન અને સાંખ્ય-યોગ અનુસાર જ્ઞાન અને દર્શનના ધારકનું સ્વરૂપ કેવું છે તે નિરૂપ્યું છે. જૈન મતે જ્ઞાન અને દર્શન બન્નેનો ધારક આત્મા છે. સૌપ્રથમ આત્માના સ્વતંત્ર અસ્તિત્વની સ્થાપના માટે જૈન ચિંતકોએ આપેલી દલીલો સમજાવી છે, પછી આત્માના લક્ષણની ચર્ચા કરી છે. અહીં આચારાંગસૂત્રમાં આત્મસ્વરૂપનું જે વર્ણન છે તે રજૂ કરી ઉત્તરાધ્યયન અનુસાર આત્માના વ્યાવર્તક ધર્મો જણાવ્યા છે અને છેવટે વાદિ દેવસૂરિએ આપેલ આત્મલક્ષણને જણાવ્યું છે. ત્યાર બાદ આત્માના અનન્તચતુષ્કની સઘન વિચારણા કરી છે. જૈનો સામાન્યપણે અનન્તજ્ઞાન, અનન્તદર્શન, અનન્તચારિત્ર અને અનન્તવીર્યનો અનન્તચતુષ્કમાં સમાવેશ કરે છે. કેટલાક અનંતસુખને અનંતચારિત્રના બદલે ગણાવે છે. અનંતસુખનું પ્રાકટ્ય કયા કર્માવરણના ક્ષયથી થાય છે એ પ્રશ્ન પરત્વે આધુનિક વિદ્વાનોમાં જણાતો મતભેદ નિરૂપ્યો છે. પછી આત્માનું પરિણામીપણું, તેનું અવસ્થિતત્વ, તેનું કર્તૃત્વ, તેનું ભોક્તૃત્વ, તેનું પ્રતિશરીરભિન્નત્વ, તેનું આનન્ત્ય, તેનું દેહપરિમાણત્વ, તેના અદૃષ્ટનું (કર્મનું) પૌદ્ગલિકત્વ, તેનો અને કર્મનો સંબંધ, તેને કર્મો લાગવાનાં કારણો, કર્મની આઠ પ્રકૃતિઓ, કર્મની દશ અવસ્થાઓ, કર્મક્ષયના ઉપાયો, આત્માની ગતિક્રિયા, આત્માનું અસંખ્યાત-પ્રદેશીત્વ, જીવના ભેદ-પ્રભેદો આ બધાંનું વિસ્તૃત નિરૂપણ કર્યું છે.

સાંખ્ય-યોગ અનુસાર દર્શનનો ધારક પરુષ (આત્મા) છે, જ્યારે જ્ઞાનનું ધારક ચિત્ત છે, એટલે પહેલાં પુરુષનું સ્વરૂપ વર્ણવી પછી ચિત્તનું સ્વરૂપ વર્ણવ્યું છે.

સૌપ્રથમ સાંખ્ય-યોગ અનુસાર પુરુષના સ્વતંત્ર અસ્તિત્વને અનેક તર્કો દ્વારા પુરવાર કર્યું છે. પુરુષ ચેતન છે, દ્રષ્ટા છે અને ત્રિગુણાતીત છે એ જણાવી તેના અપરિણામીપણાની, તેના વિભુ પરિમાણની, તેના અકર્તૃત્વની, તેના ભોક્તૃત્વની, તેનાપ્રતિશરીરભિન્નત્વની, તેના સદા કર્માવરણરાહિત્યની, તેના ગતિક્રિયાશૂન્યત્વની અને તેના ગૌણ બંધ-મોક્ષની ચર્ચા કરી છે. પછી ચિત્તના સ્વરૂપનું વિવરણ કર્યું છે. ચિત્ત ત્રિગુણાત્મક છે, સુખદુઃખમોહાત્મક છે અને જડ છે એ જણાવી તેના પરિણામિત્વની, તેના કર્તૃત્વની, તેના ભોક્તૃત્વની, તેના દેહપરિમાણત્વની, તેના અને કર્મના સંબંધની અને તેના બંધ-મોક્ષની વિચારણા કરી છે.

અન્તે, જૈનસંમત આત્મા અને સાંખ્ય-યોગસંમત આત્માની તેમજ જૈનસંમત આત્મા અને સાંખ્ય-યોગસંમત ચિત્તની તુલના કરી છે. આ તુલનામાંથી એવો નિષ્કર્ષ કાઢવામાં આવ્યો છે કે દર્શન જ સાંખ્ય-યોગના પુરુષના અસ્તિત્વ માટેનો તાર્કિક આધાર છે. એ સિવાય પુરુષતત્ત્વના સ્વીકાર માટે કોઈ બુદ્ધિગમ્ય કારણ નથી. ચિત્તને જ જ્ઞાન અને દર્શન બન્ને છે એમ માનવામાં આવે તો પુરુષનું કોઈ પ્રયોજન રહેતું નથી. અને તો એવા ચિત્તનો જૈનોના આત્માથી કોઈ ભેદ રહેતો નથી. સાંખ્ય-યોગસંમત ચિત્ત અને જૈનસંમત આત્મા વચ્ચેનું અત્યન્ત સામ્ય એ સૂચવે છે કે જૈન આત્મા એ ચિત્ત જ છે. તેઓ ચિત્તને જ "આત્મા" નામ આપે છે. જેમ સાંખ્ય-યોગ ચિત્તથી પર આત્મા યા પુરુષતત્ત્વને સ્વીકારે છે તેમ જૈનો ચિત્તથી પર આત્મા યા પુરુષતત્ત્વને સ્વીકારતા નથી. તે સ્વીકારવાનું તેમને કોઈ પ્રયોજન નથી, કારણ કે તેમને મતે ચિત્તને જ જ્ઞાન અને દર્શન બન્ને છે.

ત્રીજા પ્રકરણમાં જૈનદર્શન અને સાંખ્ય-યોગ અનુસાર જ્ઞાન અને બોધરૂપ દર્શનની વિચારણા કરી છે. પહેલાં જૈનદર્શનને અનુસરી વિચારણા કરી છે. જૈન આચારાંગસૂત્ર (4.1.9)માં નિર્દિષ્ટ દર્શન, શ્રવણ, મનન અને વિજ્ઞાન તેમ જ બૃહદારણ્યક ઉપનિષદ (2.4.5) માં નિર્દિષ્ટ દર્શન, શ્રવણ, મનન અને નિદિધ્યાસનની તુલના કરી દર્શાવ્યું છે કે શ્રવણ એ શ્રુત છે અને મનન એ મતિ છે. વિજ્ઞાન અને નિદિધ્યાસનનો અર્થ એક છે. જૈનદર્શન આચારપ્રધાન છે અને મુખ્યપણે અધ્યાત્મશાસ્ત્ર છે, એટલે એમાં પ્રમાણશાસ્ત્રીય દૃષ્ટિની અપેક્ષા ન રખાય પરંતુ અધ્યાત્મશાસ્ત્રીય દૃષ્ટિની અપેક્ષા રખાય. અધ્યાત્મશાસ્ત્રમાં તત્ત્વનો સાક્ષાત્કાર કરવાની પ્રક્રિયા શ્રદ્ધા (દર્શન), શ્રવણ, મનન અને નિદિધ્યાસન છે. સાધકને માટે પ્રમાણશાસ્ત્રનું શાસ્ત્રીય જ્ઞાન આવશ્યક નથી. પ્રમાણશાસ્ત્ર ન ભણેલો પણ સારું મનન કરી શકે છે અને મનન

કરતાં અનાયાસે જ પ્રત્યક્ષ, અનુમાન, તર્ક, સ્મૃતિ, પ્રત્યભિજ્ઞાન વગેરે પ્રમાણોનો પ્રયોગ કરે છે. આ બધું વિશદ રીતે રજૂ કર્યું છે.

પછી મતિજ્ઞાન, શ્રુતજ્ઞાન, અવધિજ્ઞાન, મનઃપર્યાયજ્ઞાન અને કેવળજ્ઞાન આ પાંચ જ્ઞાનો તેમજ ચક્ષુદર્શન, અચક્ષુદર્શન, અવધિદર્શન અને કેવળદર્શન આ ચાર દર્શનોનું નિરૂપણ કરી, જ્ઞાન અને દર્શનના ભેદની વિસ્તૃત ચર્ચા કરી છે. સાકાર બોધ એ જ્ઞાન અને નિરાકાર બોધ એ દર્શન એમ જૈન આગમોમાં કહ્યું છે. એટલે ''સાકાર'' અને ''નિરાકાર'' શબ્દોનાં વિવિધ અર્થઘટનો આપ્યાં છે. જ્ઞાન અને દર્શનના કાલિક સંબંધ અંગેના મતભેદો રજૂ કર્યા છે. કેવળજ્ઞાન અને કેવળદર્શનનો ભેદ દર્શાવી ક્રમવાદ, સહોત્પત્તિવાદ અને અભેદવાદની વિસ્તારથી વિચારણા કરી છે. દર્શનનો અર્થ નિર્વિકલ્પક જ્ઞાન કરતાં ઇન્દ્રિયો દ્વારા થતાં પાંચ કે છ દર્શનોની યુગપત્ ઉત્પત્તિ સંભવે કે નહિ એની જૈન દૃષ્ટિએ ચર્ચા કરી છે. વળી, એક ઐન્દ્રિયક જ્ઞાન અને એક ઐન્દ્રિયક દર્શન બન્નેની ઉત્પત્તિ સાથે સંભવે કે નહિ એની ચર્ચા પણ કરી છે. દર્શન અને વ્યંજનાવગ્રહ-અર્થાવગ્રહ વચ્ચેના સંબંધની પણ વિચારણા કરી છે. આ પ્રસંગે સૂચવવામાં આવ્યું છે કે જ્ઞાતાધર્મકથા (પ્રથમ અધ્યયન, 35) અનુસાર અવગ્રહ આદિ મનનની ચાર ભૂમિકાઓ હોવી જોઈએ. પછી શ્રુતદર્શન કેમ નહિ એનો ખુલાસો કર્યો છે, મનઃપર્યાયદર્શન વિશેના મતભેદો રજૂ કર્યા છે. કેટલાક મનઃપર્યાયદર્શનનો સ્વીકાર કરતા નથી, પરંતુ તેના અસ્વીકારનું જે કારણ આપે છે તે બુદ્ધિગમ્ય નથી. જો દર્શનનો અર્થ સ્વસંવેદન કરવામાં આવે તો મનઃપર્યાયદર્શન કેમ નથી સંભવતું એનો ખુલાસો બુદ્ધિગમ્ય બની જાય. આ બધું તર્કબદ્ધ રીતે સમજાવ્યું છે. કેવળજ્ઞાનની (સર્વજ્ઞતાની) પણ વિપુલ વિચારણા કરી છે.

આના પછી સાંખ્ય-યોગ અનુસાર જ્ઞાન અને બોધરૂપ દર્શનની વિચારણા કરી છે. ચિત્ત બાહ્ય પદાર્થોના આકારે પરિણમી તેમને જાણે છે અને પુરુષના આકારે પરિણમી પુરુષને જાણે છે. આ ચિત્તપરિણામને ચિત્તવૃત્તિ કહેવામાં આવે છે. ચિત્તવૃત્તિ જ્ઞાન છે. આમ જ્ઞાન એ ચિત્તનો ધર્મ છે. ચિત્તવૃત્તિઓ પાંચ છે - પ્રમાણ, વિપર્યય, વિકલ્પ, નિદ્રા અને સ્મૃતિ. આ પાંચેની વિસ્તૃત સમજૂતી આપી છે. પ્રત્યક્ષપ્રમાણની ચર્ચા પ્રસંગે પાંચ ઇન્દ્રિયોની પાંચ આલોચનવૃત્તિઓ યુગપત્ ઉત્પન્ન થાય છે કે નહિ એ પ્રશ્નની તેમજ આલોચનવૃત્તિ, વિકલ્પવૃત્તિ, અભિમાનવૃત્તિ અને અધ્યવસાયવૃત્તિ આ ચારની યુગપત્ ઉત્પત્તિ સંભવે કે નહિ એ પ્રશ્નની વિચારણા કરવામાં આવી છે. પછી જ્ઞાનસંબંધી સિદ્ધિઓનું નિરૂપણ કરવામાં આવ્યું છે. તે સિદ્ધિઓમાં અતીત-અનાગતજ્ઞાન, સૂક્ષ્મવ્યવહિતવિપ્રકૃષ્ટજ્ઞાન, પરચિત્તજ્ઞાન અને સર્વજ્ઞાતૃત્વ એ ચારનો પરિચય આપ્યો છે. ત્યાર પછી સાંખ્યયોગ મતે દર્શનનું

વિસ્તારથી વિવરણ કર્યું છે. પુરુષ દ્રષ્ટા છે, ચિત્ત દ્રષ્ટા નથી. પુરુષના દર્શનનો વિષય ચિત્તવૃત્તિ છે. અસંગ, અપરિણામી અને નિર્વિકાર પુરુષ ચિત્તવૃત્તિનો જ્ઞાતા કેવી રીતે બને છે એની સાંખ્યયોગસંમત પ્રક્રિયાનું વિશદ નિરૂપણ કર્યું છે. અહીં વાચસ્પતિ મિશ્ર અને વિજ્ઞાનભિક્ષુના મતભેદને સમજાવ્યો છે. જ્ઞાન અને દર્શન વચ્ચે કાલિક સંબંધ સંભવે કે નહિ એ પણ વિચાર્યું છે. પુરુષને બાહ્યપદાર્થોનું જ્ઞાન નથી, અમૂર્ત ચેતનાશક્તિનું પ્રતિબિંબ ચિત્તમાં પડે છે અને ચિત્ત જડ છે આ સાંખ્ય સિદ્ધાન્તોનું જૈન ચિંતકોએ કરેલું ખંડન પણ રજૂ કર્યું છે. એ ખંડન દ્વારા જૈનો કહેવા માંગે છે કે જ્ઞાન અને દર્શન બન્ને એક ચેતનતત્ત્વને જ હોઈ શકે. પછી સાંખ્ય-યોગ અનુસાર સર્વજ્ઞત્વસર્વદર્શિત્વની વિચારણા કરી છે. નિરતિશય અર્થાત્ અનંતજ્ઞાનને સર્વજ્ઞત્વનું કારણ ગણવામાં આવ્યું છે. આ દર્શાવે છે કે અનંતજ્ઞાન અને સર્વજ્ઞત્વ બે જુદી વસ્તુ છે. પતંજલિ સર્વજ્ઞત્વને મહત્ત્વ આપતા નથી, તેને એક સિદ્ધિરૂપ ગણે છે. ચિત્તને સર્વજ્ઞ બનવા માટે બે વસ્તુ જરૂરી છે - (૧) વિવેકજ્ઞાન અને અનન્તજ્ઞાન અને (૨) ક્ષણ અને ક્ષણક્રમ ઉપર સંયમ (=ધારણા, ધ્યાન અને સમાધિ). વિવેકજ્ઞાન અને અનન્તજ્ઞાન થાય એટલે યોગીને કૈવલ્ય પહેલાં સર્વજ્ઞત્વરૂપ ઐશ્વર્ય પ્રાપ્ત થવું જ જોઈએ એવો કોઈ નિયમ નથી એવું યોગભાષ્યકાર સ્પષ્ટપણે જણાવે છે. ચિત્ત બધા પદાર્થોના અને તેમની બધી અવસ્થાઓના આકારે પરિણમી બધા પદાર્થોને તેમની બધી અવસ્થાઓ સાથે જાણે છે. પરિણામે પુરુષ ચિત્તવૃત્તિના માધ્યમથી તે સર્વનું દર્શન કરે છે.

છેલ્લે, જ્ઞાન-દર્શનવિષયક સાંખ્ય-યોગ અને જૈન મતોની તુલના કરી છે. અહીં તે તે મુદ્દાને લઈ બન્ને દર્શનોમાં શું સામ્ય-વૈષમ્ય છે એ સ્પષ્ટ રીતે બતાવ્યું છે.

આ પ્રકરણગત અધ્યયનના ફળરૂપે એક મહત્ત્વનો નિષ્કર્ષ પ્રાપ્ત થાય છે. તે જ્ઞાન-દર્શનના ભેદ અંગે છે. સાંખ્ય-યોગમાં જ્ઞાનનો વિષય બાહ્ય પદાર્થો અને પુરુષ છે, જ્યારે દર્શનનો વિષય જ્ઞાન પોતે છે. આમ જ્ઞાનનું જ્ઞાન દર્શન છે. આ હકીકત જૈનસંમત જ્ઞાન-દર્શનના વૈલક્ષણ્ય ઉપર પ્રકાશ પાડે છે. ત્યાં પણ જ્ઞાનના જ્ઞાનને દર્શન મનાતું હોય એવો સંભવ છે. જૈનદર્શનમાં જ્ઞાનનું જ્ઞાન સ્વસંવેદન છે. આથી ત્યાં સ્વસંવેદન એ જ દર્શન છે એવું ફલિત થાય. આમ સાંખ્ય-યોગના જ્ઞાન-દર્શનની વિભાવના જૈનોની જ્ઞાન-દર્શનની વિભાવનાને સમજવાની એક દૃષ્ટિ આપે છે અને તેનો સંભવિત મૌલિક લક્ષણભેદ નિર્દેશે છે. દર્શનને સ્વસંવેદનના અર્થમાં સમજતાં, જૈનોએ મનઃપર્યાયદર્શન કેમ સ્વીકાર્યું નથી એ પ્રશ્નનો ઉત્તર બુદ્ધિગમ્ય રીતે આપી શકાય છે

ચોથા પ્રકરણમાં જૈનદર્શન અને સાંખ્યયોગ અનુસાર જ્ઞાન અને શ્રદ્ધાનરૂપ

દર્શનનું વિવેચન કર્યું છે. પહેલાં જૈનદર્શનના સિદ્ધાન્તનું વિવેચન છે. અહીં પ્રાસ્તાવિકમાં દર્શાવ્યું છે કે બૃહદારણ્યક ઉપનિષદના 'आत्मा वा अरे द्रष्टव्यः श्रोतव्यः मन्तव्यः निदिध्यासितव्यः' એ પ્રસિદ્ધ વાક્યમાં નિર્દિષ્ટ "દર્શન" શબ્દનો અર્થ શ્રદ્ધા છે, આ આપણે પ્રથમ પ્રકરણમાં પુરવાર કર્યું છે. આ ઉપનિષદવાક્યને બરાબર મળતું આવતું 'दिट्ठं सुतं मयं विण्णायं' વાક્ય આચારાંગસૂત્રના પ્રથમ શ્રુતસ્કંધમાં આવે છે. જેમ બૃહદારણ્યક ઉપનિષદના તે "દર્શન" શબ્દનો અર્થ શ્રદ્ધા છે તેમ આચારાંગસૂત્રના પ્રસ્તુત "દર્શન" શબ્દનો અર્થ શ્રદ્ધા છે. પ્રાસ્તાવિકમાં બીજી મહત્ત્વની બાબત એ જણાવી છે કે ઉપનિષદમાં બે પ્રકારની શ્રદ્ધાનું સૂચન છે - શ્રવણપૂર્વેની શ્રદ્ધા અને મનનપૂર્વેની શ્રદ્ધા. આમ એક શ્રદ્ધા શ્રવણ પહેલાંની છે અને બીજી શ્રદ્ધા શ્રવણ પછીની છે. આ એક અગત્યની બાબત છે અને તે જૈનોની નૈસર્ગિક શ્રદ્ધા અને આધિગમિક શ્રદ્ધાની માન્યતાને નવેસરથી સમજવામાં ઉપયોગી છે. આ પ્રાસ્તાવિક પછી "શ્રદ્ધા" શબ્દની વ્યુત્પત્તિ અને તેના અર્થોની વિસ્તૃત વિચારણા કરી છે. શ્રદ્ધાના જે અનેક અર્થો છે તેમાં બે મહત્ત્વના છે - (૧) ચિત્તનો પ્રસાદ (શુદ્ધિ, વૈશદ્ય, પારદર્શિતા) અને (૨) વિશ્વાસ. પછી તત્ત્વાર્થસૂત્ર, ભાષ્ય અને સિદ્ધસેનીય ટીકાના આધારે સમ્યક્દર્શનની વિસ્તૃત વિચારણા કરી છે. સિદ્ધસેનીય ટીકામાં આવતી અનેક મહત્ત્વની બાબતોને વિશદ કરી સમજાવી છે. નૈસર્ગિક શ્રદ્ધા અને આધિગમિક શ્રદ્ધા એ એક જ વ્યક્તિને થતી બે ક્રમિક ભૂમિકાઓ છે એ સિદ્ધ કરવાનો પ્રયાસ કર્યો છે અને એમાં દેવગુપ્તાચાર્યનું સમર્થક વાક્ય ટાંક્યું છે. અહીં ઉપનિષદની પરંપરામાં પ્રાપ્ત પેલી બે શ્રદ્ધાઓની માન્યતા અને બૌદ્ધ પરંપરામાં પ્રાપ્ત શ્રદ્ધાની વિવિધ ભૂમિકાઓની માન્યતા (જુઓ પાંચમું પ્રકરણ) આ અર્થઘટનને ટેકો આપે છે. નૈસર્ગિક શ્રદ્ધા ચિત્તની એક પ્રકારની શુદ્ધિરૂપ છે - પ્રસાદરૂપ છે, જ્યારે આધિગમિક શ્રદ્ધા એ આપ્તોપદિષ્ટ તત્ત્વાર્થોમાં સંપ્રત્યયરૂપ છે - વિશ્વાસરૂપ છે. સમ્યક્દર્શનનાં ચિહ્નો પ્રશમ આદિ ગણાવાય છે પરંતુ ધવલા તો પ્રશમ આદિની અભિવ્યક્તિને જ સમ્યક્દર્શન ગણે છે. અહીં પ્રશમ આદિની સમજૂતી આપી છે. પછી સમ્યક્દર્શનના અતિચારોનું વિવેચન કર્યું છે. પછી સમ્યક્દર્શનના વિવિધ વિભાગોનું વિસ્તારથી નિરૂપણ કર્યું છે. ત્યાર પછી આવે છે મિથ્યાદર્શનના સ્વરૂપ તેમજ તેના નૈસર્ગિક અને આધિગમિક એવા બે ભેદોની ચર્ચા. આ બે ભેદોનું વિવેચન કરી એ પુરવાર કરવા પ્રયત્ન કર્યો છે કે આ બે ભેદો પણ બે ક્રમિક ભૂમિકાઓ જ છે. એમ ન સ્વીકારતાં જો કહેવામાં આવે કે કેટલાકને નૈસર્ગિક મિથ્યાત્વ હોય છે અને કેટલાકને અધિગમજ (પરોપદેશજન્ય) તો કહેવું પડે કે બીજા પ્રકારના મિથ્યાત્વીઓને પરોપદેશ પહેલાં મિથ્યાદર્શન હતું નહિ. આ આપત્તિ ટાળવા બે ભેદોને બે ક્રમિક ભૂમિકાઓ જ ગણવી

જોઈએ. સમ્યગ્દર્શનના બે ભેદોને બે ક્રમિક ભૂમિકાઓ ગણવાના અર્થઘટનને આ બળવાન બનાવે છે. મિથ્યાદર્શનના આભિગ્રહિક આદિ પાંચ પ્રકારોનું સવિસ્તર વિવેચન કરી આભિગ્રહિક મિથ્યાદર્શનનો ફલિતાર્થ સ્પષ્ટ કર્યો છે, તે એ કે પૂર્વધારણાઓ અને વારસામાં પ્રાપ્ત માન્યતાઓ પ્રત્યેનો રાગ ત્યાગવાથી ચિત્ત પ્રસન્ન બને છે અર્થાત્ સત્યને ગ્રહણ કરવાની યોગ્યતા (શુદ્ધિ) પ્રાપ્ત કરે છે. ત્યાર પછી શ્રદ્ધાનરૂપ દર્શન અને બોધરૂપ દર્શનનો સંબંધ સમજવા પ્રયત્ન કર્યો છે. તે બાબતે બે દૃષ્ટિબિંદુઓ સંભવે - એક અનુસાર પૂર્ણ સત્યનું બોધરૂપ દર્શન પહેલાં થાય છે અને પૂર્ણસંપ્રસાદ અર્થાત્ પૂર્ણસમ્યગ્દૃષ્ટિ પછી થાય છે. બીજા અનુસાર આ ક્રમ ઊલટો છે. આ બન્ને દૃષ્ટિબિંદુઓ વિસ્તારથી સમજાવ્યાં છે. પછી જ્ઞાન અને શ્રદ્ધાનરૂપ દર્શનના સંબંધ વિશે વિસ્તારથી વિચારણા કરી છે. ઉમાસ્વાતિ સમ્યગ્દર્શનને મતિજ્ઞાનનો અંશ માને છે એ મતની સમીક્ષા કરી છે. સિદ્ધસેનીય ટીકામાં રજૂ થયેલા ભેદપક્ષ અને અભેદપક્ષની વિશદ સમજૂતી આપી, તેમની સમર્થક દલીલોને વિચારી તે બન્ને પક્ષોનું વિવેચન કર્યું છે. અહીં સિદ્ધસેન દિવાકર, જિનભદ્ર, પૂજ્યપાદ અને અકલંકનાં મન્તવ્યોનું નિરૂપણ કર્યું છે.

સાંખ્ય-યોગમાં શ્રદ્ધાના અર્થમાં ''દર્શન'' શબ્દનો પ્રયોગ થયો નથી, પરંતુ ''શ્રદ્ધા'' શબ્દ જ સીધો પ્રયોજાયો છે. સાંખ્ય-યોગની શ્રદ્ધા વિશેની માન્યતા વ્યાસ, વાચસ્પતિ મિશ્ર અને વિજ્ઞાનભિક્ષુના ભાષ્ય, તત્ત્વવૈશારદી અને વાર્તિકને આધારે સ્પષ્ટ કરી છે. ભાષ્યકાર શ્રદ્ધાને સમ્પ્રસાદ તરીકે સમજાવે છે. વાચસ્પતિ સંપ્રસાદ, અભિરુચિ અને શ્રદ્ધાને પર્યાયશબ્દો ગણે છે, અને સંપ્રસાદના (શ્રદ્ધાના) વિષય તરીકે આગમ, અનુમાન કે આચાર્યોપદેશ દ્વારા જાણેલા તત્ત્વને જણાવે છે. મારો યોગ સિદ્ધ થાઓ એવી અભિલાષા અર્થાત્ પ્રીતિ એ સંપ્રસાદ છે, એમ વિજ્ઞાનભિક્ષુ માને છે. ''સંપ્રસાદ'' નો અર્થ ચિત્તશુદ્ધિ કર્યો નથી, પરંતુ તે થઈ શકે. વ્યાસ શ્રદ્ધાને કલ્યાણી જનની સાથે સરખાવે છે. આનું મૂળ શતપથબ્રાહ્મણમાં મળે છે. આ સરખામણીનો આશય સ્ફુટ કર્યો છે. શ્રદ્ધા સાધકને માર્ગભ્રષ્ટ થતાં બચાવે છે, કારણ કે શ્રદ્ધાનું સ્વરૂપ જ તત્ત્વપક્ષપાતરૂપ છે. શ્રદ્ધાથી વીર્ય, વીર્યથી સ્મૃતિ, સ્મૃતિથી સમાધિ, સમાધિથી પ્રજ્ઞાવિવેક, પ્રજ્ઞાવિવેકના વૈરાગ્યથી અસંપ્રજ્ઞાત સમાધિ એવી કાર્યકારણની શૃંખલા છે. આમ શ્રદ્ધા સમગ્ર યોગસાધનાની પ્રસવભૂમિ છે. આનું વિસ્તારથી વિવરણ કરવામાં આવ્યું છે. શ્રદ્ધાનું મહત્ત્વ દર્શાવી શ્રદ્ધા અને જ્ઞાનના સંબંધની વિચારણા કરી છે. મિથ્યાશ્રદ્ધા અને મિથ્યાજ્ઞાનનો સંબંધ અને સાંખ્ય-યોગમાં મિથ્યાશ્રદ્ધાની કલ્પના[illegible] અભાવ એ વિશે પણ ચર્ચા કરી છે.

અન્તે, શ્રદ્ધા અંગે જૈનદર્શન અને સાંખ્ય-યોગની તુલના કરી છે, અને જે જે

મુદ્દા પરત્વે તેમને ભેદ છે તે તે મુદ્દાઓને તારવી તેમનો ભેદ સ્પષ્ટ કર્યો છે.

પાંચમા પ્રકરણમાં બૌદ્ધધર્મદર્શન અને ન્યાય-વૈશેષિકદર્શન અનુસાર જ્ઞાન, દર્શન અને શ્રદ્ધાની વિચારણા કરી છે. આ પ્રકરણના બે વિભાગ છે. પ્રથમમાં બૌદ્ધધર્મદર્શન અનુસાર જ્ઞાન, દર્શન અને શ્રદ્ધાની વિચારણા છે, જ્યારે બીજામાં ન્યાય-વૈશેષિક અનુસાર જ્ઞાન, દર્શન અને શ્રદ્ધાની વિચારણા છે.

પ્રથમ વિભાગમાં સૌપ્રથમ બૌદ્ધ મતે આત્માનું નિરૂપણ કર્યું છે. તેઓ ચિત્તથી પર આત્મતત્ત્વને સ્વીકારતા નથી. તેમનું ચિત્ત ક્ષણિક છે અને ચિત્તક્ષણોની એક સંતતિ ચિત્તક્ષણોની બીજી સંતતિથી પૃથક્ છે. આમ ચિત્તક્ષણસંતતિ જૈન આત્મદ્રવ્ય સદશ છે અને ચિત્તક્ષણો આત્મપર્યાયો સદશ છે. જૈનોની જેમ બૌદ્ધો પણ ચિત્તને પ્રકાશસ્વરૂપ ગણે છે અને જ્ઞાન-દર્શનને તેનો સ્વભાવ માને છે. આગન્તુક મળો દૂર કરી ચિત્તનું સ્વસ્વભાવમાં આવવું એ જ નિર્વાણ છે, મોક્ષ છે. રૂપ આદિ પાંચ સ્કંધો ચિત્તને વ્યક્તિત્વ બક્ષે છે, જે મ્હોરું છે. આ વ્યક્તિત્વ એ જ પુદ્‌ગલ છે. સ્કંધોનો અભાવ થતાં પુદ્‌ગલનો અભાવ થાય છે. નિર્વાણમાં સ્કંધોનો અભાવ થાય છે, એટલે પુદ્‌ગલનો (વ્યક્તિત્વનો) અભાવ થાય છે, પરંતુ વ્યક્તિત્વહીન શુદ્ધ ચિત્ત તો રહે છે જ. ચિત્ત ક્ષણિક હોવા છતાં મોક્ષ, પરલોક આદિની ઉપપત્તિ કેવી રીતે થાય તેની સમજૂતી આપી છે. આ બધું વિગતે સમજાવ્યું છે. બૌદ્ધધર્મદર્શનમાં જ્ઞાન-દર્શનની બે કોટિઓ સ્પષ્ટપણે સ્વીકારવામાં આવી છે - ઐન્દ્રિયક કોટિ અને યૌગિક કોટિ. ઐન્દ્રિયક કોટિના દર્શન અને જ્ઞાન અનુક્રમે નિર્વિકલ્પક ઇન્દ્રિયપ્રત્યક્ષ અને સવિકલ્પક ઇન્દ્રિયપ્રત્યક્ષ છે. પરંતુ ભાવના યા સમાધિના ફળરૂપે જે સવિકલ્પક પ્રજ્ઞા અને નિર્વિકલ્પ પ્રજ્ઞા જન્મે છે તે જ અનુક્રમે યૌગિક જ્ઞાન અને દર્શન છે એવું તારણ કાઢ્યું છે. પછી છ યોગજ જ્ઞાનો અર્થાત્ અભિજ્ઞાઓનો પરિચય કરાવ્યો છે અને બૌદ્ધ મતે સર્વજ્ઞત્વની વિચારણા કરી છે.

બૌદ્ધ મતમાં સમ્યક્‌દષ્ટિ અને શ્રદ્ધાને સમાનાર્થક માનવામાં આવ્યા છે એ દર્શાવ્યું છે. સમ્યક્‌દષ્ટિની પ્રાપ્તિના બે હેતુઓ જણાવાયા છે - (૧) પરોપદેશશ્રવણ અને (૨) સ્વયં પોતાની વિચારણા (મનન). શ્રદ્ધા ચિત્તપ્રસાદરૂપ છે. પ્રસાદનો અર્થ અનાસ્રવત્વ છે, શુદ્ધિ છે. આ શ્રદ્ધાને મુખ્યપણે શ્રવણપૂર્વેની શ્રદ્ધા ગણી શકીએ. ગુરુનો ધર્મોપદેશ સાંભળ્યા પછી તેને શ્રુત વિષયમાં શ્રદ્ધા થાય છે. આ છે શ્રવણ પછીની અને મનન પૂર્વેની શ્રદ્ધા. જ્યાં સુધી તે ઉપદિષ્ટ સિદ્ધાન્તોની કે ધર્મની પરીક્ષા કરતો નથી ત્યાં સુધી તેની શ્રદ્ધા આ ભૂમિકાની હોય છે. પછી તે શ્રુત ધર્મની પરીક્ષા કરે છે. આને કારણે તેની શ્રદ્ધા આકારવતી બને છે. આકારવતી શ્રદ્ધાનો અર્થ છે "સમર્થક હેતુઓને આધારે ધર્મ યા સિદ્ધાન્તમાં થતી શ્રદ્ધા." આ આકારવતી શ્રદ્ધા

મનન પછીની શ્રદ્ધા છે. આને અવેચ્ચપ્પસાદરૂપ શ્રદ્ધા ગણવી જોઈએ. પરીક્ષિત ધર્મ ધ્યાનને યોગ્ય બને છે. દ્વિતીય ધ્યાનમાં ધર્મની જે ઝાંખી થાય છે, ધર્મનો જે કંઈક સાક્ષાત્કાર થાય છે તેને પરિણામે દ્વિતીય ધ્યાનમાં અધ્યાત્મપ્રસાદરૂપ શ્રદ્ધાનો ઉદય થાય છે. આમ આ શ્રદ્ધા નિદિધ્યાસન પછીની છે. શ્રદ્ધાની ભૂમિકાઓની આ જે વાત છે તે બહુ મહત્ત્વની છે. અધ્યાત્મશાસ્ત્રમાં સત્ય સાક્ષાત્કારનાં જે ચાર સોપાન છે - દર્શન (શ્રદ્ધા), શ્રવણ, મનન અને નિદિધ્યાસન, તેમનો જેમ ઉપનિષદમાં અને આચારાંગસૂત્રમાં સ્પષ્ટ નિર્દેશ છે તેમ બૌદ્ધધર્મદર્શનમાં પણ છે. અહીં દર્શનનો અર્થ ચિત્તપ્રસાદરૂપ શ્રદ્ધા છે અને તે શ્રદ્ધા શ્રવણ, મનન અને નિદિધ્યાસનથી પુષ્ટ થઈ વિશેષ સંસ્કાર પામતી જાય છે. આ વસ્તુ ઉપનિષદો અને બૌદ્ધ પિટકોમાં સ્વીકૃત છે. આ વસ્તુ જૈનોની નૈસર્ગિક શ્રદ્ધા અને અધિગમજ શ્રદ્ધાને બે ક્રમિક ભૂમિકાઓ ગણવાનું આપણા ઉપર દબાણ કરે છે, નૈસર્ગિક શ્રદ્ધાને શ્રવણપૂર્વેની શ્રદ્ધા અને અધિગમજ શ્રદ્ધાને શ્રવણ પછીની પણ મનન પૂર્વેની શ્રદ્ધા ગણવા આપણા ઉપર દબાણ કરે છે. શ્રદ્ધા અને પ્રજ્ઞાના સંબંધ વિશે બે દૃષ્ટિબિંદુઓ રજૂ કર્યાં છે. એક અનુસાર જ્ઞાનના વધવા સાથે શ્રદ્ધા વધતી જાય છે અને જ્યારે જ્ઞાન પૂર્ણ બને છે, ત્યારે શ્રદ્ધા પણ પૂર્ણ બને છે. બીજા અનુસાર શ્રદ્ધાથી સાધના શરૂ થાય છે અને છેવટે શ્રદ્ધાનું સ્થાન પ્રજ્ઞા લે છે, એટલે જ અરહંતમાં શ્રદ્ધાનો અભાવ માનવામાં આવ્યો છે.

બીજા વિભાગમાં સૌપ્રથમ ન્યાય-વૈશેષિક મતે આત્માનું નિરૂપણ કર્યું છે. તેમના અનુસાર આત્મા કૂટસ્થનિત્ય છે, વિભુ છે અને અનેક છે. બુદ્ધિ, સુખ, આદિ નવ ગુણો આત્માના વિશેષગુણો છે. ગુણ અને દ્રવ્યનો અત્યંત ભેદ છે, તેથી આત્મગુણો આત્માનું સ્વરૂપ નથી. પરિણામે મોક્ષમાં આત્માને જ્ઞાન પણ નથી કે સુખ પણ નથી. આત્માના ગુણ તરીકે જ્ઞાનને સ્વીકાર્યું છે પણ દર્શનને સ્વીકાર્યું નથી. આનું શું કારણ હોઈ શકે તેનો શક્ય ખુલાસો આપ્યો છે. ન્યાયવૈશેષિકો સૌ માટેની કર્તવ્યરૂપ સામાન્ય ધર્મપ્રવૃત્તિમાં ધર્મશ્રદ્ધાનો સમાવેશ કરે છે. અહીં કન્દલીકાર શ્રદ્ધાનો અર્થ મનઃપ્રસાદ કરે છે, જ્યારે વ્યોમવતીકાર તેનો અર્થ ભક્તિવિશેષ કરે છે. ન્યાયભાષ્યકાર માનસિક શુભ પ્રવૃત્તિમાં દયા અને અસ્પૃહા સાથે શ્રદ્ધાનો સમાવેશ કરે છે. મહામહોપાધ્યાય ફણિભૂષણ જણાવે છે કે પૂર્વાચાર્યો શ્રદ્ધાનો અર્થ ''વેદ અને વેદમૂલક શાસ્ત્રસિદ્ધાન્તમાં દૃઢ વિશ્વાસ'' એવો કરે છે.

આ મહાનિબંધનું જે કંઈ નૂતન પ્રદાન છે તેનો આછો ખ્યાલ અહીં આપું છું. (૧) સાંખ્ય-યોગસંમત અને જૈનદર્શનસંમત જ્ઞાન-દર્શનનું તુલનાત્મક અધ્યયન અહીં સૌપ્રથમ રજૂ થયું છે. (૨) સાંખ્ય-યોગની જ્ઞાન-દર્શનની વિભાવના જૈનદર્શનની

જ્ઞાન-દર્શનની વિભાવનાને સમજવામાં કેટલી સહાયભૂત છે તેનું નિદર્શન કર્યું છે. (૩) જૈનસંમત આત્મા સાંખ્ય-યોગસંમત આત્મા સાથે સામ્ય નથી ધરાવતો પણ સાંખ્યયોગસંમત ચિત્ત સાથે અત્યંત સામ્ય ધરાવે છે એ દર્શાવ્યું છે. (૪) દર્શન, શ્રવણ, મનન અને નિદિધ્યાસન એ ઉપનિષદગત ચતુષ્ટયમાં "દર્શન" શબ્દનો અર્થ શ્રદ્ધા છે એ આંતરિક પુરાવાઓથી સિદ્ધ કર્યું છે. (૫) જૈનદર્શનમાન્ય નૈસર્ગિક શ્રદ્ધા અને આધિગમિક શ્રદ્ધા એ બેનો વિકલ્પ નથી, પરંતુ તે બે ક્રમિક ભૂમિકાઓ છે તે તર્કપુરસ્સર પુરવાર કર્યું છે. (૬) મનઃપર્યાયદર્શનનો અસંભવ કેમ તેમાં એક બુદ્ધિગમ્ય નવીન યુક્તિ આપી છે. (૭) ઐન્દ્રિયક દર્શનોની યુગપત્ ઉત્પત્તિ તેમજ જ્ઞાન અને દર્શનની યુગપત્ ઉત્પત્તિની બાબતમાં સાંખ્યયોગ અને જૈનદર્શનનાં મન્તવ્યોની વિવેચના અને તુલના કરી છે. (૮) બૌદ્ધોની જ્ઞાન-દર્શનની વિભાવનાને વિશદ રીતે સમજાવી છે. (૯) બૌદ્ધધર્મદર્શનમાં શ્રદ્ધાની વિવિધ ભૂમિકાઓનો સ્વીકાર છે, તે સ્પષ્ટ કરી આપ્યું છે. (૧૦) જૈનદર્શનમાં પૂર્વ કાળે આધ્યાત્મિક દૃષ્ટિએ શ્રુત અને મતિનો અર્થ શ્રવણ અને મનન હતો, પરંતુ ઉત્તર કાળે પ્રમાણશાસ્ત્રીય દૃષ્ટિએ તેમનો વિચાર થતાં ક્રમ ઊલટાઈ ગયો અને તેમનો અર્થ વિશેષ પ્રકારના પ્રમાણજ્ઞાનો - મતિજ્ઞાન અને શ્રુતજ્ઞાન થયો એમ સિદ્ધ કરવા પ્રયત્ન કર્યો છે.

સંસ્કૃત વિષયમાં પીએચ.ડી.ની પદવી માટે ગુજરાત યુનિવર્સિટીએ આ મહાનિબંધ માન્ય કરેલ છે. મારા માર્ગદર્શક મુ. શ્રી માલવણિયાસાહેબે માર્ગદર્શન આપીને તેમ જ મારા લખાણને વાંચી, સુધારી, પ્રશંસી, પ્રોત્સાહન આપીને મારા આ સંશોધનકાર્યને પૂર્ણ કરવામાં મહત્ત્વનો ફાળો આપ્યો છે, તે બદલ હું તેમની અત્યંત ઋણી છું. લા.દ. ભારતીય સંસ્કૃતિ વિદ્યામંદિરના ભૂતપૂર્વ અધ્યક્ષ મારા પિતા ડૉ. નગીનભાઈ શાહે મારી સાથે ચર્ચાવિચારણા કરી નવા નવા અર્થઘટનોનું ઉદ્‌ઘાટન કરી મારા સંશોધનકાર્યને તેજસ્વી બનાવ્યું છે, તે બદલ હું તેમની કૃતજ્ઞ છું. તેમણે જ યોગ્ય સંપાદન કરી આ પ્રકાશન અંગેનું સઘળું કાર્ય કર્યું છે. જે પરિવારની હું પુત્રવધૂ છું તે શ્રી ન્યાલચંદ નાગરદાસ પરસોત્તમ(રાણપુર) પરિવારે મને આ સંશોધનકાર્ય કરવા પૂરી અનુકૂળતા કરી આપી; તે સમગ્ર પરિવારને આ ગ્રંથપ્રકાશન પ્રસંગે સ્નેહાદરપૂર્વક સ્મરું છું. અન્તે, મારા સંશોધનકાર્યમાં જે વિદ્વાનોના ગ્રંથોનો મેં ઉપયોગ કર્યો છે તે સૌ પ્રતિ હું આભારની લાગણી વ્યક્ત કરું છું.

જાગૃતિ દિલીપ શેઠ

વિષયનિર્દેશ

1 ઉપનિષદોમાં અને ગીતામાં જ્ઞાન અને દર્શન (૧-૧૮)

ઉપનિષદોમાં જ્ઞાન (૧-૫), જ્ઞાનનો વિષય (૧), વિજ્ઞાનનો વિષય(૧-૨), જ્ઞાનનાં સાધન(૨), વિજ્ઞાનનાં સાધન (૨-૩), જ્ઞાનનું સ્વરૂપ (૩), જ્ઞાન અને વિજ્ઞાન (૪), આત્મા વિજ્ઞાતા અને વિજ્ઞાનસ્વભાવ (૪), વિજ્ઞાનના ભેદ (૪), વિજ્ઞાનનો મહિમા (૪-૫), પ્રજ્ઞાન (૫)

ઉપનિષદોમાં દર્શન (૫-૯), શ્રદ્ધાનના અર્થમાં 'દર્શન' શબ્દનો પ્રયોગ (૫-૬), બોધરૂપ દર્શન (૬), બોધરૂપ દર્શનનો વિષય (૬-૭), બોધરૂપ દર્શનનાં સાધન (૭-૮), બોધરૂપ દર્શનનું સ્વરૂપ (૮-૯)

ગીતામાં જ્ઞાન (૯-૧૧), જ્ઞાનનો વિષય (૯), જ્ઞાનનું સ્વરૂપ તેમ જ જ્ઞાન-વિજ્ઞાનનો ભેદ (૯-૧૦), જ્ઞાનપ્રાપ્તિના ઉપાય (૧૦), જ્ઞાનમહિમા (૧૦), જ્ઞાનપ્રકાર (૧૧)

ગીતામાં દર્શન (૧૧-૧૩), દર્શનનો વિષય (૧૧), દર્શનનું સ્વરૂપ (૧૧-૧૨), દર્શનનાં સાધન (૧૨-૧૩), ટિપ્પણ (૧૩-૧૮)

2 જૈનદર્શન અને સાંખ્યયોગમાં જ્ઞાન અને દર્શનના ધારકનું સ્વરૂપ (૧૯-૫૧

જૈન મતે જ્ઞાન અને દર્શનના ધારકનું સ્વરૂપ (૧૯-૩૬), પ્રાસ્તાવિક (૧૯), આત્માનું સ્વતંત્ર અસ્તિત્વ (૧૯-૨૧), આત્મલક્ષણ - આત્મસ્વરૂપ (૨૧-૨૨), અનન્તચતુષ્ક (૨૨-૨૪), આત્માનું પરિણામિપણું (૨૪-૨૬), આત્માનું અવસ્થિતત્વ (૨૬), આત્માનું કર્તૃત્વ (૨૬), આત્માનું ભોક્તૃત્વ (૨૭), આત્મા પ્રતિક્ષેત્ર ભિન્ન (૨૭-૨૮), આત્માઓ અનન્ત (૨૮), આત્મા દેહપરિમાણ (૨૮-૨૯), આત્મા પૌદ્ગલિક અદૃષ્ટવાન (૨૯-૩૨), કર્મની મૂળ આઠ પ્રકૃતિઓ (૩૨-૩૩), કર્મની દશ અવસ્થાઓ (૩૩-૩૪), જીવની ગતિક્રિયા (૩૪-૩૫), આત્મા અસંખ્યાતપ્રદેશી (૩૫), જીવોના મુખ્ય બે ભેદ-સંસારી અને મુક્ત(૩૫), સંસારી જીવના ભેદો (૩૫-૩૬)

સાંખ્યયોગમાં દર્શનના ધારક પુરુષનું અને જ્ઞાનના ધારક ચિત્તનું સ્વરૂપ (૩૬-૪૬), પુરુષ (૩૬-૪૩), પુરુષનું સ્વતંત્ર અસ્તિત્વ (૩૬-૩૭), પુરુષનું સ્વરૂપ (૩૭-૩૮), પુરુષનું અપરિણામિપણું (૩૮-૩૯), પુરુષનું પરિમાણ (૩૯), પુરુષ અકર્તા (૩૯-૪૦),

પુરુષનું ભોક્તૃત્વ (૪૦-૪૧), પુરુષ પ્રતિશરીર ભિન્ન (૪૧-૪૩), પુરુષ સદા કર્માવરણરહિત (૪૩), પુરુષ ગતિક્રિયારહિત (૪૩), પુરુષમાં બંધ અને મોક્ષ ગૌણ (૪૩), ચિત્ત (૪૪-૪૬), ચિત્તનું સ્વરૂપ (૪૪), ચિત્તનું પરિણામિપણું (૪૪), ચિત્તનું કર્તૃત્વ (૪૪), ચિત્તનું ભોક્તૃત્વ (૪૪-૪૫), કર્મ અને ચિત્ત (૪૫), ચિત્તનાં બંધન અને મુક્તિ (૪૬)

જૈન આત્મા અને સાંખ્ય-યોગસંમત આત્મા (૪૬), જૈનસંમત આત્મા અને સાંખ્ય-યોગસંમત ચિત્ત (૪૭), નિષ્કર્ષ (૪૭-૪૮), ટિપ્પણ (૪૭-૫૬)

3 જૈનદર્શન અને સાંખ્ય-યોગમાં જ્ઞાન અને (બોધરૂપ) દર્શન (૫૭-૧૨૬)

જૈનદર્શનમાં જ્ઞાન અને (બોધરૂપ) દર્શન (૫૭-૮૮), પ્રાસ્તાવિક (૫૭-૫૯), મતિજ્ઞાન (૫૯-૬૦), શ્રુતજ્ઞાન (૬૦-૬૧), અવધિજ્ઞાન (૬૧), મન:પર્યાયજ્ઞાન (૬૧-૬૨), કેવળજ્ઞાન (૬૨-૬૩), ચાર દર્શનો (૬૩), જ્ઞાન અને દર્શનનો ભેદ (૬૩-૬૮), જ્ઞાન અને દર્શન વચ્ચે કાલિક સંબંધ (૬૮-૬૯), કેવળજ્ઞાન અને કેવળદર્શનનો ભેદ (૬૯), આગમિક ક્રમવાદી પક્ષ (૬૯-૭૨), સહોત્પત્તિવાદ (૭૨-૭૪), અભેદપક્ષ (૭૪-૭૫), દર્શનોની યુગપત્ ઉત્પત્તિ (૭૬-૭૭), એક ઈન્દ્રિયજ્ઞાન અને એક ઐન્દ્રિયક દર્શન બન્નેની સાથે ઉત્પત્તિ સંભવે ? (૭૭), દર્શન અને વ્યંજનાવગ્રહ-અર્થાવગ્રહ (૭૮-૭૯), શ્રુતદર્શન કેમ નહિ ? (૭૯-૮૦), મન:પર્યાયદર્શન વિશે મતભેદ (૮૦-૮૧), કેવળજ્ઞાન (સર્વજ્ઞતા) (૮૧-૮૮)

સાંખ્ય-યોગમાં જ્ઞાન અને (બોધરૂપ) દર્શન (૮૮-૧૦૫), જ્ઞાન (૮૮-૯૭), જ્ઞાનના પ્રકારો (૮૮-૮૯), પ્રમાણ (૮૯), પ્રત્યક્ષ (૮૯-૯૧), અનુમાન (૯૧), શબ્દપ્રમાણ (૯૨), વિપર્યય (૯૨-૯૩), વિકલ્પ (૯૩-૯૪), નિદ્રા (૯૪-૯૫), સ્મૃતિ (૯૫-૯૬), જ્ઞાનસંબંધી સિદ્ધિઓ (૯૬), અતીતઅનાગતજ્ઞાન (૯૬), સૂક્ષ્મ-વ્યવહિત-વિપ્રકૃષ્ટજ્ઞાન (૯૬-૯૭), પરચિત્તજ્ઞાન (૯૭), સર્વજ્ઞાતૃત્વ (૯૭), દર્શન (૯૭-૧૦૨), જ્ઞાન અને દર્શનવિષયક સાંખ્ય-યોગના મતનો નિષ્કર્ષ (૧૦૨), સાંખ્ય મતનું જૈનોએ કરેલું ખંડન (૧૦૨-૧૦૩), સાંખ્ય-યોગ મતે સર્વજ્ઞત્વ-સર્વદર્શિત્વ (૧૦૩-૧૦૫)

જ્ઞાન-દર્શનવિષયક સાંખ્ય-યોગ અને જૈનદર્શનના મતોની તુલના (૧૦૫-૧૦૮), મહત્ત્વનું તારણ (૧૦૮), ટિપ્પણ (૧૦૮-૧૨૬)

4 જૈનદર્શન અને સાંખ્ય-યોગમાં શ્રદ્ધાનરૂપ દર્શન (૧૨૭-૧૬૬)

જૈનદર્શનમાં શ્રદ્ધાનરૂપ દર્શન (૧૨૭-૧૫૪), પ્રાસ્તાવિક (૧૨૭) 'શ્રદ્ધા' શબ્દની વ્યુત્પત્તિ અને તેના અર્થો (૧૨૭-૧૨૯), તત્ત્વાર્થસૂત્ર, ભાષ્ય અને સિદ્ધસેનીય ટીકા અનુસાર સમ્યગ્દર્શન (૧૨૯-૧૩૬), સમ્યગ્દર્શનના અતિચાર (૧૩૬-૧૩૮), સમ્યગ્દર્શનના વિવિધ વિભાગો (૧૩૮-૧૪૨), ક્ષાયિક સમ્યગ્દર્શન (૧૩૮), ક્ષાયોપશમિક સમ્યગ્દર્શન (૧૩૮), ઔપશમિક સમ્યગ્દર્શન (૧૩૯), સમ્યગ્દર્શનનો અન્ય ત્રિવિધ વિભાગ (૧૪૦), સમ્યગ્દર્શનનો દશવિધ વિભાગ (૧૪૦-૧૪૧), સમ્યગ્દર્શનનો દ્વિવિધ વિભાગ (૧૪૧), સમ્યગ્દર્શનનો અન્ય રીતે દ્વિવિધ વિભાગ (૧૪૧), વ્યાવહારિક સમ્યગ્દર્શન (૧૪૧-૧૪૨), નૈશ્ચયિક સમ્યગ્દર્શન (૧૪૧-૧૪૨), સમ્યગ્દર્શનનું વિરોધી મિથ્યાદર્શન (૧૪૨-૧૪૩), મિથ્યાદર્શનના ભેદો - નૈસર્ગિક અને પરોપદેશપૂર્વક (૧૪૩-૧૪૫), મિથ્યાદર્શનના પાંચ ભેદો (૧૪૫-૧૪૬), આભિગ્રાહિક મિથ્યાદર્શનનો ફલિતાર્થ તેમ જ શ્રદ્ધાનરૂપ દર્શન અને બોધરૂપ દર્શનનો સંબંધ (૧૪૬-૧૪૮), શ્રદ્ધાનરૂપ દર્શન અને જ્ઞાન (૧૪૮-૧૫૪)

સાંખ્ય-યોગમાં શ્રદ્ધા (૧૫૪-૧૬૦), શ્રદ્ધા (૧૫૪-૧૫૮), શ્રદ્ધા અને જ્ઞાન (૧૫૮), મિથ્યાશ્રદ્ધા અને મિથ્યાજ્ઞાન (૧૫૮)

શ્રદ્ધા અંગે સાંખ્ય-યોગ અને જૈનદર્શનની તુલના (૧૫૮-૧૫૯), ઉપસંહાર (૧૫૯-૧૬૦), ટિપ્પણ (૧૬૦-૧૬૬)

5 બૌદ્ધધર્મદર્શનમાં અને ન્યાય-વૈશેષિકદર્શનમાં જ્ઞાન દર્શન શ્રદ્ધા (૧૬૭-૧૯૦)

બૌદ્ધધર્મદર્શનમાં જ્ઞાન દર્શન શ્રદ્ધા (૧૬૭-૧૮૧), બૌદ્ધ મતે આત્મા (૧૬૭-૧૬૯), બૌદ્ધ મતે જ્ઞાન-દર્શન (૧૬૯-૧૮૧), ઐન્દ્રિયક કોટિનાં જ્ઞાન-દર્શન (૧૬૯-૧૭૦), યૌગિક કોટિનાં જ્ઞાન-દર્શન (૧૭૦-૧૭૨), છ યોગજ જ્ઞાનો (અભિજ્ઞા) (૧૭૨-૧૭૪), ઈદ્ધિવિધ (૧૭૨), દિવ્યશ્રોત્રધાતુ (૧૭૨), ચેતોપર્યજ્ઞાન (૧૭૨-૧૭૩), પૂર્વેનિવાસાનુસ્મૃતિજ્ઞાન (૧૭૩-૧૭૪), દિવ્યચક્ષુ (૧૭૪), આસવક્ખયઞાણ (૧૭૪), સર્વજ્ઞત્વ (૧૭૪-૧૭૫), શ્રદ્ધા (સમ્માદિટ્ઠિ) (૧૭૫-૧૮૧)

ન્યાય-વૈશેષિકદર્શનમાં જ્ઞાન દર્શન શ્રદ્ધા (૧૮૧-૧૮૩), ન્યાય-વૈશેષિક મતે આત્મા (૧૮૧), જ્ઞાન-દર્શન (૧૮૧-૧૮૨), શ્રદ્ધા (૧૮૨-૧૮૩), ટિપ્પણ (૧૮૩-૧૯૦)

સંદર્ભગ્રંથસૂચિ (૧૯૧-૨૦૦)

જૈનદર્શન અને સાંખ્ય-યોગમાં જ્ઞાન-દર્શનવિચારણા

પ્રકરણ પહેલું

ઉપનિષદોમાં અને ગીતામાં જ્ઞાન અને દર્શન

૧. ઉપનિષદોમાં જ્ઞાન અને દર્શન

૧. અ. ઉપનિષદોમાં જ્ઞાન

ઉપનિષદોમાં ''જ્ઞાન'' શબ્દનો અનેક વાર પ્રયોગ થયો છે. ઉપરાંત ''વિજ્ઞાન'' પદ પણ અનેક વાર વપરાયું છે. વળી, ''પ્રજ્ઞાન'' પદનો પણ કોઈક વાર પ્રયોગ થયો છે. આ બધા સંદર્ભોનો અભ્યાસ કરી ''જ્ઞાન'', ''વિજ્ઞાન'', ''પ્રજ્ઞાન'' પદો સમાનાર્થ જ છે કે તે દરેકનો કોઈ ખાસ પારિભાષિક અર્થ પણ છે એ નક્કી કરવાનો પ્રયાસ કરીશું.

જ્ઞાનનો વિષય

કઠોપનિષદ 1.2.16 અનુસાર જ્ઞાનનો વિષય અક્ષર છે.[1] તે જ ઉપનિષદમાં 2.3.8માં કહ્યું છે કે અવ્યક્તથી પર, વ્યાપક અને અલિંગ પુરુષ જ્ઞાનનો વિષય છે.[2] મુંડક 2.2.1 જણાવે છે કે જ્ઞાનનો વિષય सदसद्वरेण्य, ગુહાચર, વરિષ્ઠ મહત્પદ છે.[3] શંકર વ્યાખ્યા કરતાં લખે છે કે तद्ध्येकं ब्रह्म अतिशयेन वरं सर्वदोषरहितत्वात्। અર્થાત્ શંકરના મતે આ મહત્પદ બ્રહ્મ છે. તે જ ઉપનિષદમાં 2.2.5માં કહ્યું છે કે જેમાં પૃથ્વી, અન્તરિક્ષ, મન, સર્વ પ્રાણો ઓતપ્રોત છે- આશ્રિત છે, તે આત્મા જ્ઞાનનો વિષય છે.[4] વળી, તે જ ઉપનિષદમાં 3.1.5 માં જણાવ્યું છે કે શરીરમાં રહેલા જે જ્યોતિર્મય શુભ્ર આત્માનું યતિઓ દર્શન કરે છે તે આત્મા સમ્યક્ જ્ઞાનથી લભ્ય છે.[5] શ્વેતાશ્વતર ઉપનિષદ અનુસાર અજ, ધ્રુવ, સર્વ ભૂતોમાં ગૂઢ રહેલ, વિશ્વવ્યાપી, વિશ્વસ્રષ્ટા, પ્રપંચનાં કારણરૂપ, સંસારવૃક્ષ અને કાળની આકૃતિઓથી પર, ધર્માવહ, પાપનાશક, આત્મસ્થ, અમૃત મહેશ્વર દેવ જ્ઞાનનો વિષય છે.[6] કૈવલ્ય ઉપનિષદ પણ પરમાત્માને જ્ઞાનનો વિષય જણાવે છે.[7] આમ, ઉપનિષદોમાં ૐ, વરિષ્ઠ મહત્પદ (બ્રહ્મ), આત્મા અને પરમાત્માને જ્ઞાનના વિષયો ગણ્યા છે. તેમાંય આત્મા અને પરમાત્માનો ઉલ્લેખ જ્ઞાનના વિષય તરીકે વધુ વાર થયો છે. લૌકિક જ્ઞાનથી આ જ્ઞાનનો ભેદ એ છે કે લૌકિક જ્ઞાનના વિષયો રૂપ આદિ છે જ્યારે આ જ્ઞાનના વિષયો અતીન્દ્રિય અને અલૌકિક છે.

વિજ્ઞાનનો વિષય

છાંદોગ્ય ઉપનિષદ 8.7.1 અનુસાર પાપ, જરા, મૃત્યુ, શોક, ક્ષુધા, તૃષા એ બધાંથી રહિત એવો સત્યકામ, સત્યસંકલ્પ આત્મા વિજ્ઞાનનો વિષય છે.[8]

કઠ 1.2.8[9] અને માંડૂક્ય 7[10] પણ વિજ્ઞાનના વિષય તરીકે આત્માને જણાવે છે. મુંડક 1.2.12-13 માં વિજ્ઞાનના વિષય તરીકે અક્ષર પુરુષનો નિર્દેશ છે.[11] અહીં શંકર "તદ્વિજ્ઞાનાર્થં" પદને સમજાવતાં લખે છે કે अभयं शिवम् अकृतं नित्यं पदं यत् तद्विज्ञानार्थम् । તૈત્તિરીય ઉપનિષદ 3.2માં બ્રહ્મ વિજ્ઞાનનો વિષય છે.[12] અને શ્વેતાશ્વર ઉપનિષદ 5.9માં જીવ વિજ્ઞાનનો વિષય છે,[13] પ્રશ્નોપનિષદ 3.12 અનુસાર વિજ્ઞાનનો વિષય છે પ્રાણનાં ઉત્પત્તિ-આગમન-સ્થિતિ, તેનું પંચધા વિભુત્વ અને અધ્યાત્મસ્વરૂપ.[14] આમ, વિજ્ઞાનનો વિષય પણ પ્રાયઃ અક્ષર પુરુષ, આત્મા, જીવ અને બ્રહ્મ જ છે. આમ જ્ઞાન અને વિજ્ઞાનનો વિષય એક જ છે, ભિન્ન નથી. જે જ્ઞાનનો વિષય છે તે વિજ્ઞાનનો વિષય છે.

જ્ઞાનનાં સાધન

કઠોપનિષદ 1.2.7માં જ્ઞાનના સાધન તરીકે કુશલ આચાર્યને ગણાવવામાં આવેલ છે.[15] વ્યાખ્યામાં શંકર કહે છે કે નિપુણ આચાર્યના ઉપદેશ દ્વારા આત્માનું જ્ઞાન થાય છે.[16] કઠ 2.3.8ના "જ્ઞાત્વા" પદની સમજૂતી આપતાં શંકર કહે છે **ज्ञात्वा आचार्यतः शास्त्रतश्च** । કૈવલ્ય ઉપનિષદ ૨૮માં શતરુદ્રિયના જાપને પણ જ્ઞાનનું સાધન ગણ્યું છે.

વિજ્ઞાનનાં સાધન

તૈત્તિરીય ઉપનિષદ 3.2માં તપને વિજ્ઞાનનું સાધન ગણવામાં આવ્યું છે.[17] શંકર પોતાની ટીકામાં લખે છે કે बाह्यान्तःकरणसमाधानलक्षणं परमं तपः साधनमनुष्ठेयमिति प्रकरणार्थः । કઠોપનિષદ 1.2.8 અનુસાર આત્માનું વિજ્ઞાન અનન્ય રીતે તેના વિશે કહેવામાં આવતાં થાય છે. શંકર આની વ્યાખ્યામાં જણાવે છે કે एवं सुविज्ञेय आत्मा आगमवता आचार्येण अनन्यतया प्रोक्तः । મુંડક 1.2.12 સ્પષ્ટપણે જણાવે છે કે ગુરુ જ અક્ષર પુરુષના વિજ્ઞાનનું સાધન છે.[18] આની શંકરની વ્યાખ્યા નોંધપાત્ર છે. તે લખે છે : अभयं शिवमकृतं नित्यं पदं यत् तद्विज्ञानार्थं विशेषेण अधिगमार्थं स निर्विण्णो ब्राह्मणो गुरुमेवाचार्यं शमदमादिसम्पन्नमभिगच्छेत् । शास्त्रज्ञोऽपि स्वातन्त्र्येण ब्रह्मज्ञानान्वेषणं न कुर्यादित्येतत् गुरुमेवेत्यवधारणफलम् ।

મુંડક 2.2.7ની વ્યાખ્યામાં પણ શંકર આચાર્યોપદેશને વિજ્ઞાનનું કારણ ગણે છે. विज्ञानेन विशिष्टेन शास्त्राचार्योपदेशजनितेन ज्ञानेन । એવી વિજ્ઞાનની સમજૂતી તે આપે છે. છાંદોગ્ય 7.7.1માં ધ્યાન કરતાં વિજ્ઞાન ચઢિયાતું છે એમ કહેવામાં આવ્યું છે.[19] તેની સમજૂતીમાં શંકર જણાવે છે કે विज्ञानं शास्त्रार्थविषयं ज्ञानं, तस्य ध्यानकारणत्वाद् ध्यानात् भूयस्त्वम् । વિજ્ઞાનનું કારણ ધ્યાન હોઈ ધ્યાન

કરતાં વિજ્ઞાન ચઢિયાતું છે. આમ, અહીં ધ્યાનને વિજ્ઞાનનું સાધન ગણ્યું છે. એક સ્થાને (છાંદોગ્ય 8.7.1. ની ટીકામાં) શંકર જ્ઞાનને વિજ્ઞાનનું સાધન ગણતાં જણાય છે. सोऽन्वेष्टव्यः शास्त्राचार्योपदेशैर्ज्ञातव्यः स विशेषेण ज्ञातुमेष्टव्यो विजिज्ञासितव्यः स्वसंवेद्यतामापादितव्यः । બૃહદારણ્યક 2.4.5માં જણાવ્યું છે કે आत्मा वा अरे द्रष्टव्यः श्रोतव्यः मन्तव्यः निदिध्यासितव्यः । અર્થાત્ દર્શન, શ્રવણ, મનન અને નિદિધ્યાસન આ ચાર ક્રમિક સોપાનોનો સ્પષ્ટ ઉલ્લેખ છે. આનાં પછી તરત જ આવતું વાક્ય છે : मैत्रेयि ! आत्मनो वा अरे दर्शनेन श्रवणेन मत्या विज्ञानेनेदं सर्वं विदितम् । અહીં પેલા જ ચાર સોપાનોનો સ્પષ્ટ ઉલ્લેખ છે. પરંતુ આ વાક્યમાં નિદિધ્યાસનને બદલે વિજ્ઞાન પદ મૂકયું છે. આ નિશ્ચિતપણે સૂચવે છે કે આ બંને પદો અહીં સમાનાર્થક છે. આ તારણ સાચું હોય તો વિજ્ઞાનનાં ક્રમિક સાધનો શ્રવણ અને મનન છે એમ કહેવું પ્રાપ્ત થાય. અને જો એમ હોય તો વિજ્ઞાન એ આત્મધ્યાન છે એમ ફલિત થાય, જે આત્મધ્યાનનું ફળ છે આત્મદર્શન. મુંડક 2.2.7 સ્પષ્ટપણે જણાવે છે કે વિજ્ઞાન આત્મદર્શનનું કારણ છે.[20] વળી, મુંડક 3.1.8માં જ્ઞાન, ધ્યાન અને પછી દર્શન એવો ક્રમ સૂચવાયો છે.[21] આથી જ્ઞાનમાં શ્રવણ, મનન સમાવિષ્ટ ગણાવાં જોઈએ, જ્યારે ધ્યાનને જ વિજ્ઞાન ગણવું જોઈએ. છાંદોગ્ય 7.18.1માં તો સ્પષ્ટપણે કહ્યું જ છે કે મનન એ વિજ્ઞાનનું સાધન છે.[22]

જ્ઞાનનું સ્વરૂપ

કઠ 1.3.13ગત જ્ઞાનનો અર્થ શંકર પ્રકાશસ્વરૂપ બુદ્ધિ કરે છે. આ છે સાંખ્યસંમત બુદ્ધિતત્ત્વ. આચાર્યોપદેશજનિત બોધ એ જ્ઞાન છે એવું જણાવાયું હોઈ, આ જ્ઞાનને શ્રવણકોટિમાં મૂકાય. મુંડક 2.2.1 ઉપરની ટીકામાં શંકર સૂચવે છે કે આ જ્ઞાન લૌકિક વિજ્ઞાનથી ભિન્ન કોટિનું છે.[23] મુંડક 3.1.5 ની ટીકામાં શંકર સમ્યક્ જ્ઞાનનો અર્થ યથાભૂતાત્મદર્શન કરે છે.

વિજ્ઞાનનું સ્વરૂપ

કઠ 1.3.9 માં આવતા "વિજ્ઞાનસારથિ" પદનો અર્થ શંકર વિવેકબુદ્ધિસારથિ કરે છે. અર્થાત્ અહીં વિજ્ઞાનનો અર્થ વિવેકબુદ્ધિ છે. તૈત્તિરીય 2.6માં આવતા "વિજ્ઞાન" પદનો અર્થ શંકર ચેતન કરે છે. ઐતરેય 3.1.2માં આવતા "વિજ્ઞાન" પદનો અર્થ શંકર કલાદિપરિજ્ઞાન કરે છે. આપણે અગાઉ જોયું તેમ વિજ્ઞાન નિદિધ્યાસનરૂપ યા ધ્યાનરૂપ છે એવો એક અર્થ અત્યંત સ્પષ્ટ છે. પરંતુ કોઈક વાર વિજ્ઞાનનો અર્થ આચાર્યોપદેશજન્ય જ્ઞાન એવો પણ કરવામાં આવ્યો છે. એટલે આવા વિજ્ઞાનને શ્રવણકોટિમાં મૂકવું પડે.

જ્ઞાન અને વિજ્ઞાન

જ્ઞાન અને વિજ્ઞાનને મોટે ભાગે સમાન અર્થમાં પ્રયોજ્યા છે. પરંતુ તેમનો ખાસ પારિભાષિક અર્થ પણ જણાય છે. જ્ઞાન પછી વિજ્ઞાનની ભૂમિકા ગણવી જોઈએ. વિજ્ઞાન એ નિદિધ્યાસનરૂપ છે. તે ધ્યાનની કોટિમાં આવે અને તે આત્મદર્શન યા સાક્ષાત્કારનું સાક્ષાત્ કારણ ફલિત થાય છે. જ્ઞાનમાં શ્રવણ અને મનન બંનેનો સમાવેશ માનવો જોઈએ પરંતુ વિશેષ તો જ્ઞાનને શાસ્ત્ર અને આચાર્યોપદેશજનિત જ્ઞાન ગણવામાં આવ્યું છે. આ તેમના ખાસ પારિભાષિક અર્થ ગણાવા જોઈએ. અલબત્ત, શિથિલપણે "જ્ઞાન" અને "વિજ્ઞાન" પદો કેટલીક વાર સમાનાર્થમાં વપરાયાં છે, એકબીજાના બદલે પ્રયોજાયાં છે.

આત્મા વિજ્ઞાતા અને વિજ્ઞાનસ્વભાવ

આત્માને વિજ્ઞાનમય કહેવામાં આવેલ છે.[24] કેટલીક વાર આત્માને વિજ્ઞાન કહેવામાં આવેલ છે અને કેટલીક વાર બુદ્ધિ વગેરેને પણ વિજ્ઞાન કહેવામાં આવેલ છે. આને સમજાવતાં શંકર જણાવે છે કે બુદ્ધિ વગેરે વિજ્ઞાનનાં સાધન હોઈ તેમને વિજ્ઞાન કહ્યાં છે જ્યારે આત્મા વિજ્ઞાનનું કર્તૃકારક હોઈ, વિજ્ઞાનસ્વભાવ હોઈ, તેને વિજ્ઞાન કહેલ છે.[25] આમ આત્મા વિજ્ઞાતા છે. લૌકિક અનિત્ય વિજ્ઞાનોથી અલૌકિક નિત્ય વિજ્ઞાન જુદું છે જે નિત્ય આત્માના સ્વભાવભૂત છે. એટલે જ બૃહદારણ્યક 4.3.30માં કહ્યું છે કે ખરેખર તે વિજાણતો હોવા છતાં તે વિજાણતો નથી કારણ કે વિજ્ઞાતાની વિજ્ઞાતિનો નાશ નથી.[26] અર્થાત્ જ્યારે અનિત્ય વિજ્ઞાન નથી હોતું ત્યારે પણ નિત્ય વિજ્ઞાન તો થતું જ રહે છે, કારણ કે તે નિત્ય આત્માનો સ્વભાવ છે.

વિજ્ઞાનના ભેદ

દ્વૈતીભૂત વિજ્ઞાન અને અદ્વૈતીભૂત વિજ્ઞાન એવા વિજ્ઞાનના બે ભેદોનો નિર્દેશ મૈત્રી ઉપનિષદ 6.7માં છે. દ્વૈતીભૂત વિજ્ઞાન એટલે એ વિજ્ઞાન જે કર્મ-કર્તા, કાર્ય-કારણ યા ગ્રાહ્ય-ગ્રાહકમાં ભેદ પામ્યું છે. આનાથી ચઢિયાતું અદ્વૈતીભૂત વિજ્ઞાન છે. તે કાર્યકારણકર્મનિર્મુક્ત છે, વાણીથી પર છે, અનુપમ છે અને નિરુપાખ્ય છે.[27] આ બે પ્રકારના વિજ્ઞાનનો નિર્દેશ બૃહદારણ્યક 4.3.30-31 માં પણ છે. દ્વૈતીભૂત વિજ્ઞાનને અનિત્ય (લૌકિક) વિજ્ઞાન કહી શકાય અને અદ્વૈતીભૂત વિજ્ઞાનને નિત્ય વિજ્ઞાન કહી શકાય.

વિજ્ઞાનનો મહિમા

વિજ્ઞાન યજ્ઞને અને કર્મોને વિસ્તારે છે. દેવો વિજ્ઞાનની ઉપાસના કરે છે. વિજ્ઞાન જ્યેષ્ઠ છે. તેના જ્યેષ્ઠત્વનું કારણ શંકરના મતે તેનું પ્રથમજત્વ છે

અથવા તો સર્વ પ્રવૃત્તિઓનું તત્પૂર્વકત્વ છે.[28] વિજ્ઞાન બ્રહ્મ છે. શંકરના મતે તેને બ્રહ્મ ગણવાનું કારણ એ છે કે તે સર્વનું કારણ છે, સર્વ વિજ્ઞાનકર્તૃક છે.[29] તૈત્તિરીય ઉપનિષદ 3.5 કહે છે કે વિજ્ઞાન બ્રહ્મ છે કારણ કે વિજ્ઞાનમાંથી પ્રાણીઓ જન્મે છે, વિજ્ઞાન વડે જ જન્મેલા જીવે છે અને એમાં લય પામે છે.[30] છાંદોગ્ય 7.7.1 અનુસાર વિજ્ઞાન ધ્યાનથી ચડિયાતું છે.[31]

પ્રજ્ઞાન

કઠ 1.2.25ની ટીકામાં શંકર પ્રજ્ઞાનનો અર્થ બ્રહ્મજ્ઞાન કરે છે. ઐતરેય ઉપનિષદ 3.1.3 પ્રજ્ઞાનને બ્રહ્મ કહે છે. કૌષીતકી 3.2માં પ્રજ્ઞાત્માનો ઉલ્લેખ છે. રાધાકૃષ્ણ તેનો અર્થ "બુદ્ધિવૃત્તિપ્રતિફલિતપ્રજ્ઞૈકસ્વભાવ" એવો નોંધે છે અને તેનું અંગ્રેજી "the intelligence self" આપે છે. બૃહદારણ્યક 4.4.21 જણાવે છે કે तमेव धीरो विज्ञाय प्रज्ञां कुर्वीत ब्राह्मणः । શંકર આની સમજૂતી આપતાં લખે છે કે विज्ञाय उपदेशतः शास्त्रतश्च प्रज्ञां शास्त्राचार्योपदिष्टविषयां जिज्ञासापरिसमाप्तिकरीं कुर्वीत ब्राह्मणः । રાધાકૃષ્ણ મૂળનો અંગ્રેજી અનુવાદ આ પ્રમાણે કરે છે - "Let a wise Brahmana after knowing Him alone practise (the means to) wisdom." રંગરામાનુજની સમજૂતી આ પ્રમાણે છે - श्रवणमननाभ्यां ज्ञात्वा प्रज्ञां निदिध्यासनम् कुर्वीत । આમ રંગરામાનુજને મતે પ્રજ્ઞા એટલે નિદિધ્યાસન છે. કૌષી. 1.7 માં આવતા 'પ્રજ્ઞયા'નો અર્થ स्वयंप्रकाशेनात्मबोधेन એવો રાધાકૃષ્ણે નોંધ્યો છે. સંજ્ઞાન, આજ્ઞાન, વિજ્ઞાન, મેધા, દૃષ્ટિ, ધૃતિ, મતિ, મનીષા, જૂતિ, સ્મૃતિ, સંકલ્પ, ક્રતુરસ, કામ અને વશ આ બધાં પ્રજ્ઞાનનાં નામો છે એમ ઐતરેય ઉપનિષદ 3.1.2 માં જણાવાયું છે. અર્થાત્ પ્રજ્ઞાન એ આ બધી અવસ્થાઓમાં અનુસ્યૂત સર્વસાધારણ વ્યાપક ચેતના છે.

૧.આ. ઉપનિષદોમાં દર્શન

શ્રદ્ધાનના અર્થમાં "દર્શન" શબ્દનો પ્રયોગ

શ્રદ્ધાનના અર્થમાં 'દર્શન' શબ્દનો પ્રયોગ બૃહદારણ્યક ઉપનિષદ અને છાંદોગ્ય ઉપનિષદમાં થયો લાગે છે. બૃહદારણ્યક ઉપનિષદમાં (2.4.5 અને 4.5.6) પ્રસિદ્ધ વાક્ય આવે છે. - आत्मा वा अरे द्रष्टव्यः, श्रोतव्यः, मन्तव्यः निदिध्यासितव्यः। અહીં ક્રમથી દર્શન, શ્રવણ, મનન અને નિદિધ્યાસનનો ઉલ્લેખ છે. આ ઉલ્લેખક્રમ તેમના પ્રક્રિયાક્રમ યા ઉત્પત્તિક્રમને સૂચવે છે. પ્રથમ દર્શન, પછી શ્રવણ, તે પછી મનન અને છેવટે નિદિધ્યાસન આ પ્રક્રિયાક્રમ યા ઉત્પત્તિક્રમ છે. આ દર્શન આદિનો વિષય આત્મા છે. અહીં "દર્શન" શબ્દનો અર્થ ચાક્ષુષ દર્શન ઘટે નહીં કારણ કે ચાક્ષુષ દર્શનનો વિષય આત્મા નથી. વળી, અહીં જો દર્શન

શબ્દનો અર્થ સાક્ષાત્કાર લઈએ તો શ્રવણ, વગેરે નિરર્થક બની જાય. એટલે અહીં દર્શનનો અર્થ સાક્ષાત્કાર ન હોઈ શકે. તેથી, અહીં દર્શનનો અર્થ શ્રદ્ધા લેવો જોઈએ. આત્માના અસ્તિત્વમાં શ્રદ્ધા હોય તો ગુરુ પાસે તેને વિશે સાંભળવા જઈએ, પછી જે સાંભળ્યું હોય તેનું ઉપપત્તિથી (તર્કથી) મનન કરીએ અને મનનથી સ્થિર થયેલ આત્મસ્વરૂપ ઉપર ધ્યાન કરીએ અને તે દ્વારા આત્માનો સાક્ષાત્કાર કરીએ. આવા જ અર્થવાળાં વાક્યો પાલિ-પિટકમાં પણ મળે છે. ત્યાં કહ્યું છે કે "જો શ્રદ્ધા ન જાગે તો જ્ઞાની પાસે જવાનું ન બને, ધ્યાન દઈ ધર્મ સાંભળવાનું ન બને, ધર્મનું ગ્રહણ ન થાય, ધર્મની પરીક્ષા ન થાય, ઉત્સાહ ન જાગે, પુરુષાર્થ ન થાય અને સત્યનો - ધર્મનો સાક્ષાત્કાર ન થાય."

છાંદોગ્ય ઉપનિષદમાં (7.18-19) કહ્યું છે કે.... **नामत्वा विजानाति, मत्वैव विजानाति.... नाश्रद्दधन् मनुते श्रद्दधदेव मनुते....** અર્થાત્ મનન વિના વિજ્ઞાન શક્ય નથી અને શ્રદ્ધા વિના મનન શક્ય નથી. આમ અહીં શ્રદ્ધા, મનન અને વિજ્ઞાન એ ત્રણ ઉત્તરોત્તર ક્રમિક સોપાનો જણાવાયાં છે. પછી આ ઉપનિષદમાં 7.25માં મહત્ત્વનો વાક્યખંડ આ આવે છે - "**एवं पश्यन् एवं मन्वान एवं विजानन्**". અહીં સ્પષ્ટપણે દર્શન, મનન અને વિજ્ઞાન એ ત્રણ ક્રમિક સોપાનો જણાવાયાં છે. 7.18-19ના ત્રિક અને 7.25ના આ ત્રિકનું નિરીક્ષણ કરતાં જણાય છે કે બન્ને જે ત્રણ સોપાનોનો નિર્દેશ કરે છે તે એકના એક જ છે. બન્ને ત્રિકમાં બીજા અને ત્રીજા સોપાન માટે "મનન" અને "વિજ્ઞાન" શબ્દો સમાનપણે વપરાયા છે જ્યારે પ્રથમ સોપાન માટે પ્રથમ ત્રિકમાં "શ્રદ્ધા" શબ્દ પ્રયોજાયો છે અને બીજા ત્રિકમાં "દર્શન" શબ્દ પ્રયોજાયો છે. આ નિર્ણયાત્મક રીતે દર્શાવે છે કે અહીં "દર્શન" શબ્દનો પ્રયોગ શ્રદ્ધાના અર્થમાં થયો છે.

બોધરૂપ દર્શન

ઉપનિષદોમાં "દર્શન" શબ્દનો પ્રયોગ બોધના અર્થમાં પણ થયો છે. ચાક્ષુષ જ્ઞાનના અર્થમાં તો "દર્શન" શબ્દ પ્રચલિત છે જ પરંતુ આ અર્થ તો સર્વસમ્મત અને લોકપ્રચલિત છે. પરંતુ "દર્શન" શબ્દનો ખાસ પારિભાષિક અર્થમાં પ્રયોગ ઉપનિષદોમાં થયો છે અને ત્યાં તે ખાસ પ્રકારનો બોધ સૂચવે છે. આ બોધ કેવા પ્રકારનો છે એ જાણવા માટે આપણે ઉપનિષદોમાં પ્રયુક્ત "દર્શન" શબ્દના સંદર્ભોનું અધ્યયન કરીશું.

બોધરૂપ દર્શનનો વિષય

બૃહદારણ્યક આત્માને અને બ્રહ્મને દર્શનનો વિષય જણાવે છે.[32] મૈત્રી ઉપનિષદ પણ બ્રહ્મને દર્શનનો વિષય જણાવે છે.[33] કઠોપનિષદમાં (1.2.14)

દર્શનના વિષય તરીકે ધર્માધર્મથી પર, ભૂતભવ્યથી પર, કૃત-અકૃતથી પર એવું તત્ત્વ જણાવાયું છે.[34] અર્થાત્ દર્શનનો વિષય સર્વવ્યવહારગોચરાતીત વસ્તુ છે.[35] કઠોપનિષદ 1.3.12 અનુસાર સર્વ ભૂતોમાં રહેલો ગૂઢ આત્મા દર્શનનો વિષય છે.[36] મુંડક 1.1.6 નિત્ય, વિભુ, સર્વગત, સુસૂક્ષ્મ, અવ્યય, ભૂતયોનિરૂપ તત્ત્વને દર્શનનો વિષય ગણે છે.[37] શંકર અનુસાર આ તત્ત્વ સર્વનું આત્મભૂત અક્ષરતત્ત્વ છે.[38] મુંડક 2.2.8 અનુસાર સર્વજ્ઞ, સર્વવિત્, આનંદરૂપ અને અમૃત તત્ત્વ દર્શનનો વિષય છે.[39] શંકર કહે છે કે આ તત્ત્વ આત્મતત્ત્વ છે.[40] મુંડક 2.2.9 દર્શનના વિષય તરીકે પરાવરને જણાવે છે.[41] પરાવર એટલે કારણાત્મા અને કાર્યાત્મા બ્રહ્મ.[42] મુંડક 3.1.3 અને મૈત્રી 6.18 કહે છે કે રુક્મવર્ણવાળો, કર્તા, બ્રહ્મયોનિ, ઈશપુરુષ દર્શનનો વિષય છે.[43] ઈશ શબ્દને સમજાવતાં શંકરાચાર્ય લખે છે કે - ईशम् असंसारिणमशनायापिपासाशोकमोहजरामृत्य्वतीतमीशम्... મુંડક 3.1.8 કહે છે કે નિષ્કલ તત્ત્વ દર્શનનો વિષય છે.[44] શંકર તે તત્ત્વને આત્મતત્ત્વ તરીકે જણાવે છે.[45] છાંદોગ્ય 8.12.5 કામનાઓને (कामान्) દર્શનનો વિષય ગણાવે છે.[46] છાંદોગ્ય 7.26.2 અને મૈત્રી 7.11.6 કહે છે કે સર્વ અર્થાત્ બધું જ દર્શનનો વિષય છે.[47] બૃહદારણ્યક 4.3.16 અનુસાર પુણ્ય અને પાપ પણ દર્શનનો વિષય છે.[48] પૈંગલ ઉપનિષદ 4.9 અનુસાર પોતાનું સર્વ સાથે તાદાત્મ્ય દર્શનનો વિષય છે.[49] પૈંગલ 4.23 કહે છે કે વિષ્ણુનું પરમ પદ દર્શનનો વિષય છે.[50] આમ, ઉપનિષદમાં દર્શનના વિષય તરીકે બ્રહ્મ, આત્મા, સર્વ સાથેની એકતા, વિષ્ણુનું પરમપદ, ઈશપુરુષ, સર્વ અને પુણ્ય-પાપને જણાવવામાં આવ્યા છે. પરંતુ મોટે ભાગે તો દર્શનનો વિષય આત્મા કે બ્રહ્મ જ છે.

બોધરૂપ દર્શનનાં સાધન

કઠોપનિષદમાં કહ્યું છે કે સૂક્ષ્મ અગ્રબુદ્ધિ દ્વારા દર્શન થાય છે.[51] શંકર અનુસાર સૂક્ષ્મ અગ્રબુદ્ધિ એટલે સંસ્કાર પામેલી, એકાગ્રતાથી યુક્ત, સૂક્ષ્મવસ્તુનિરૂપણપરક બુદ્ધિ.[52] મુંડક 2.2.8 જણાવે છે કે વિજ્ઞાન એ દર્શન માટેનું અનિવાર્ય સાધન છે.[53] આની સમજૂતી આપતાં શંકર કહે છે : तत् आत्मतत्त्वं विज्ञानेन शास्त्राचार्योपदेशजनितेन ज्ञानेन शमदमध्यानसर्वत्यागवैराग्योद्भूतेन परिपश्यन्ति सर्वतः पूर्णं पश्यन्ति । આમ, અહીં વિજ્ઞાનનો અર્થ છે શાસ્ત્રાચાર્યોપદેશ જનિત જ્ઞાન. આવા જ્ઞાન માટે શમ, દમ, ધ્યાન, સર્વત્યાગ અને વૈરાગ્ય એ પૂર્વશરત છે. મુંડક 3.1.8 દર્શન માટે ધ્યાન જરૂરી માને છે, અને ધ્યાન માટે સત્ત્વશુદ્ધિ જરૂરી માને છે, અને સત્ત્વશુદ્ધિ માટે જ્ઞાનપ્રસાદ જરૂરી માને છે.[54] શંકર આને નીચે પ્રમાણે સમજાવે છે - બાહ્યવિષયરાગાદિરૂપ કાલુષ્યથી મુક્ત

સ્વચ્છ શાંત જ્ઞાન દ્વારા અંતઃકરણ વિશુદ્ધ બને છે. આવા વિશુદ્ધ અંતઃકરણવાળો ઈન્દ્રિયોનો પ્રત્યાહાર કરી એકાગ્ર મનથી ધ્યાન કરતો નિષ્કલ આત્માનું દર્શન કરે છે.[55] આમ, અહીં દર્શનનું સાક્ષાત્કારણ યોગદર્શનસમ્મત ધ્યાન જણાવાયું છે. બૃહદારણ્યક 4.4.19માં મનને દર્શનનું સાધન ગણ્યું છે.[56] શંકર આના ઉપર ટીકા કરતાં કહે છે કે આચાર્યના ઉપદેશથી જન્મેલા પરમાર્થવિષયક જ્ઞાનથી સંસ્કૃત મન દર્શનનું સાધન છે.[57] બૃહદારણ્યક 4.4.23 અનુસાર સમાધિ આત્મદર્શનનું કારણ છે.[58] મૈત્રી 4.18 અનુસાર પ્રાણાયામ, પ્રત્યાહાર, ધ્યાન, ધારણા, તર્ક અને સમાધિ એ છ અંગવાળો યોગ દર્શનનું કારણ છે.[59] મૈત્રી 4.20 કહે છે કે તાલુના મૂળે જીભનું ટેરવું દબાવી, વાણી-મન-પ્રાણનો નિઃશેષ કરી તર્ક વડે બ્રહ્મનું દર્શન કરાય છે.[60] પછી આગળ તે ઉપનિષદ કહે છે કે તર્ક પછી જ્યારે મનનો ક્ષય થવાથી આત્મા આત્માનું દર્શન કરે છે ત્યારે આત્મા વડે આત્માનું દર્શન કરી તે નિરાત્મા બને છે.[61] તર્કની સમજૂતી આ પ્રમાણે છે - **तर्केण धारणानन्तरभाविना निश्चितरूपेण ज्ञानेन** ।[62] તર્કને સવિકલ્પ સમાધિરૂપ ગણવામાં આવે છે.[63] અહીં મનનો ક્ષય નથી. આ દર્શન મનઅંતઃકરણ દ્વારા થતું માનવું પડે. પછી મનનો ક્ષય થઈ જાય છે અને આત્માને આત્મા વડે આત્માનું દર્શન થાય છે. આ દર્શન પહેલા દર્શન કરતાં ચડિયાતું દર્શન છે. આમ, આ દર્શન એ શ્રવણ, મનન અને નિદિધ્યાસન પછી થતું દર્શન છે. શ્રવણ એ આચાર્યોપદેશજનિત જ્ઞાન છે. મનન એ મીમાંસા છે. મનનથી સ્થિર થયેલ તત્ત્વનું જ્ઞાન એ નિદિધ્યાસન છે. આમ દર્શન માટે ધ્યાન, ધ્યાન માટે મનન અને મનન માટે શ્રવણ જરૂરી છે. શ્રવણ, મનન અને નિદિધ્યાસન એ દર્શનપ્રાપ્તિનાં ક્રમિક સોપાનો છે. એટલે વિવરણપ્રમેયસંગ્રહમાં શ્રવણ, મનન અને નિદિધ્યાસનને દર્શનના હેતુઓ ગણાવ્યા છે.

श्रोतव्यः श्रुतिवाक्येभ्यः मन्तव्यश्चोपपत्तिभिः ।
मत्वा च सततं ध्येयः एते दर्शनहेतवः ॥

આમ આ સમગ્ર નિરૂપણ ઉપરથી એ ફલિત થાય છે કે દર્શનનો ખાસ પારિભાષિક અર્થ સવિકલ્પક સમાધિ કે નિર્વિકલ્પક સમાધિમાં થતું આત્મદર્શન છે અને આ સમાધિનું સાક્ષાત્ કારણ છે ધ્યાન.

બોધરૂપ દર્શનનું સ્વરૂપ

ઉપરની ચર્ચા ઉપરથી દર્શનનું સ્વરૂપ સ્પષ્ટ થાય છે. આ દર્શન એ અતીન્દ્રિય દર્શન છે. તે સાક્ષાત્કારરૂપ છે. સાક્ષાત્કારરૂપ હોઈ તત્ત્વને સંપૂર્ણ જાણે છે. આથી કેટલીકવાર તેના વિષય તરીકે સર્વને ગણાવવામાં આવેલ છે અને **सर्वज्ञः पश्यति** એમ

પણ કહેવામાં આવેલ છે. આ દર્શનથી આત્માની અને સર્વની સર્વશઃ આપ્તિ-ઉપલબ્ધિ થાય છે, તત્ત્વનો સંપૂર્ણ સાક્ષાત્કાર થાય છે. તેનો કોઈપણ અંશ ઉપલબ્ધ થયા વિના રહેતો નથી. દ્રષ્ટા કોણ ? દ્રષ્ટા આત્મા છે. ચક્ષુ વડે આત્માને રૂપનું ચાક્ષુષ દર્શન થાય છે. મન યા અંતઃકરણ વડે આત્માને આત્મદર્શન થાય છે અને આત્મા વડે પણ આત્માને આત્મદર્શન થાય છે. આ ત્રણેયમાં દ્રષ્ટા આત્મા છે. છેલ્લા ઉત્કૃષ્ટ દર્શનમાં તો કર્તા, કર્મ અને કરણ ત્રણેય આત્મા જ છે.

૨. ગીતામાં જ્ઞાન અને દર્શન

૨. અ. ગીતામાં જ્ઞાન

ગીતામાં ''જ્ઞાન'' પદનો અનેક વાર પ્રયોગ થયો છે. તે ઉપરાંત ક્યાંક ''વિજ્ઞાન'' અને ''પ્રજ્ઞા'' પદનો પ્રયોગ પણ થયો છે.

જ્ઞાનનો વિષય

એક સ્થળે ગીતા ક્ષેત્ર-ક્ષેત્રજ્ઞના જ્ઞાનને ખરું જ્ઞાન કહે છે.[63અ] શરીર ક્ષેત્ર છે અને તેને જાણનાર જ્ઞાયકસ્વભાવ આત્મા ક્ષેત્રજ્ઞ છે.[64] આમ આત્મ-અનાત્મના ભેદનું જ્ઞાન જ ખરું જ્ઞાન છે. અર્થાત્ આ જ્ઞાનનો વિષય છે આત્મ-અનાત્મભેદ યા પ્રકૃતિ-પુરુષવિવેક. ગીતાના ટીકાકારોને મતે જ્ઞાનનો વિષય કોઈક સ્થળે આત્મા છે,[65] કોઈક સ્થળે કર્તવ્યકર્મ છે,[66] કોઈક સ્થળે યજ્ઞ છે,[67] કોઈક સ્થળે આત્મેશ્વરૈકત્વ[68] છે, તો વળી કોઈક સ્થળે ઈશ્વરસ્વરૂપ[69] છે.

અમાનિત્વાદિગણને ગીતા જ્ઞાન કહે છે.[70] શંકરાચાર્ય અનુસાર અમાનિત્વાદિ જ્ઞાનમાં સાધન હોઈ તેમને જ્ઞાન કહેવામાં આવ્યાં છે. अमानित्वादिगणं ज्ञानसाधनत्वाद् ज्ञानशब्दवाच्यं विदधाति भगवान् । 13/6

જ્ઞાનનું સ્વરૂપ તેમ જ જ્ઞાનવિજ્ઞાનનો ભેદ

રામાનુજ એક સ્થાને જ્ઞાનને આત્મયાથાત્મ્યસાક્ષાત્કારરૂપ વર્ણવે છે[71] અને જ્ઞાનીને સાક્ષાત્કૃતાત્મસ્વરૂપ વર્ણવે છે.[72] બીજે ક્યાંય જ્ઞાનની સ્વરૂપપરક સમજૂતી તેમણે આપી નથી. તેઓ જ્ઞાન અને વિજ્ઞાનનો ભેદ વિષયભેદને આધારે કરે છે. એક સ્થાને તે કહે છે કે જ્ઞાનનો વિષય આત્મસ્વરૂપ છે, જ્યારે વિજ્ઞાનનો વિષય પ્રકૃતિવિસજાતીયાકાર છે.[73] બીજે સ્થાને તે કહે છે કે જ્ઞાનનો વિષય આત્મસ્વરૂપ છે, જ્યારે વિજ્ઞાનનો વિષય તદ્વિવેક છે.[74] વળી, એક સ્થાને તે જ્ઞાનને ચિદ્-અચિદ્વસ્તુવિશેષનિશ્ચય કહે છે.[75] પરંતુ શંકરાચાર્યે જ્ઞાનને સાક્ષાત્કારસ્વરૂપ ગણ્યું નથી. તે તો શાસ્ત્રજન્ય કે આચાર્યોપદેશજન્ય બોધને જ્ઞાન કહે છે. જ્યારે અનુભવરૂપ યા સાક્ષાત્કારરૂપ બોધને વિજ્ઞાન કહે છે. આ વસ્તુ તેમણે વારંવાર પ્રતિપાદિત કરી છે. 3.41ના ભાષ્યમાં તેઓ લખે છે :

ज्ञानं शास्त्रत आचार्यतः च आत्मादीनाम् अवबोधः, विज्ञानं विशेषतः तदनुभवः। 6.8ના ભાષ્યમાં પણ તેઓ જણાવે છે : ज्ञानं शास्त्रोक्तपदार्थानां परिज्ञानं, विज्ञानं तु शास्त्रतो ज्ञातानां तथा एव स्वानुभवकरणम् । 16.1ના ભાષ્યમાં વળી તે "જ્ઞાન" પદને સમજાવતાં લખે છે : ज्ञानं शास्त्रत आचार्यतः च आत्मादिपदार्थानाम् अवगमः। 13.5માં આવતા "ज्ञानचक्षुषा" પદને સમજાવતાં તે જણાવે છે : शास्त्राचार्योपदेशजनितम् आत्मप्रत्ययिकज्ञानं चक्षुः, तेन । આ ઉપરથી સ્પષ્ટ થાય છે કે શંકર "જ્ઞાન" પદથી બહુધા શાસ્ત્રજ્ઞાન સમજે છે અને "વિજ્ઞાન" પદથી સાક્ષાત્કારરૂપ જ્ઞાન સમજે છે. આમ, તે જ્ઞાન અને વિજ્ઞાનનો ભેદ સ્વરૂપભેદને આધારે કરે છે, વિષયભેદને આધારે કરતા નથી.

જ્ઞાનપ્રાપ્તિના ઉપાય

ગીતા કહે છે કે જ્ઞાનપ્રાપ્તિ માટે પ્રણિપાત, પરિપ્રશ્ન અને સેવા આવશ્યક છે.[75अ] આ ચેષ્ટાઓ આચાર્ય પ્રત્યેના આદરભક્તિની તેમ જ જિજ્ઞાસાની સૂચક છે. આમ, આચાર્ય પ્રત્યેના આદર-ભક્તિ તેમ જ જિજ્ઞાસા જ્ઞાનપ્રાપ્તિ માટે જરૂરી છે. આદર-ભક્તિ અને જિજ્ઞાસાથી આવર્જિત આચાર્ય શિષ્યને ઉપદેશ આપે છે. આચાર્યના ઉપદેશથી જ્ઞાનલાભ થાય છે. આચાર્યની પાસે શ્રદ્ધાળુ જ જાય છે. માટે જ ગીતા કહે છે "श्रद्धावान् लभते ज्ञानम्"[76]. શ્રદ્ધાવાન ગુરુ પાસે જઈ ગુરૂપાસનાદિમાં તત્પર બને, સંયતેન્દ્રિય બને તો જ ગુરુ પાસેથી જ્ઞાન સંપાદન કરી શકે.[77] શકંર કહે છે કે પ્રણિપાત આદિ તો બાહ્ય ચેષ્ટાઓ છે અને તે તો માયાવીમાં પણ હોઈ શકે અને તેથી એકાન્તપણે જ્ઞાનલબ્ધિનો ઉપાય નથી, જ્યારે શ્રદ્ધા, તત્પરતા અને સંયતેન્દ્રિયત્વ આંતરગુણો છે અને તેથી એકાન્તપણે જ્ઞાનલબ્ધિનો ઉપાય છે.[78] ઉપદેશ દ્વારા પ્રાપ્ત જ્ઞાનથી સંશયનો છેદ થાય છે.[79] આમ "જ્ઞાન" પદની શંકરે આપેલ સમજૂતી સાથે આ બધી ગીતોપદિષ્ટ વાત બંધબેસતી છે.

જ્ઞાનમહિમા

બધાં કર્મોની પરિણતિ જ્ઞાનમાં થાય છે.[80] જ્ઞાન જેવું પવિત્ર બીજું કંઈ નથી.[81] જ્ઞાન મેળવ્યા પછી મોહ ઉત્પન્ન થતો નથી.[82] જ્ઞાન વડે મહાપાપીઓ પણ પાપમુક્ત થાય છે.[83] જ્ઞાનથી સર્વ કર્મોનો ક્ષય થાય છે.[84] જ્ઞાન વડે સંસારના કારણભૂત દોષો નાશ પામે છે, પરિણામે પુનર્જન્મ અટકી જાય છે.[85]

જ્ઞાનપ્રકાર

ગીતામાં જ્ઞાનના ત્રણ પ્રકારો ગણાવ્યા છે : સાત્ત્વિક, રાજસ અને તામસ. સાત્ત્વિક જ્ઞાનનો વિષય છે સર્વ ભૂતોમાં રહેલ એક અવ્યય અવિભક્ત આત્મા.

રાજસ જ્ઞાનનો વિષય છે પ્રતિશરીર ભિન્ન પૃથક્‌લક્ષણોવાળા નાના આત્માઓ. તામસ જ્ઞાનનો વિષય છે કાર્યરૂપ સ્વદેહ. આમ સાત્ત્વિક જ્ઞાન એકાત્મભાવગ્રાહી છે, રાજસ જ્ઞાન નાનાત્મભાવગ્રાહી છે અને તામસ જ્ઞાન સ્વદેહાત્મભાવગ્રાહી છે.

પ્રજ્ઞાને શંકર આત્મ-અનાત્મવિવેકજન્યા અને આત્મવિષયા કહે છે. (2.55)

૨. આ. ગીતામાં દર્શન

ગીતામાં "દર્શન" શબ્દનો પ્રયોગ શ્રદ્ધાનના અર્થમાં ક્યાંય થયો નથી, પરંતુ બોધના અર્થમાં જ થયો છે. આ બોધ કેવા પ્રકારનો છે એ જાણવા માટે ગીતાપ્રયુક્ત "દર્શન" શબ્દના સંદર્ભોનું અધ્યયન આવશ્યક છે.

દર્શનનો વિષય

સત્-અસત્‌નો સ્વરૂપભેદ,[86] તત્ત્વ,[87] આત્મા,[88] સર્વાત્મસ્વાત્મૈક્ય,[89] આત્મેશ્વરૈક્ય,[90] સમત્વ,[91] ઈશ્વરનો યોગ,[92] ,ઈશ્વરનું વિશ્વરૂપ[93] અને સમરૂપે સર્વત્ર સમવસ્થિત ઈશ્વર[94] દર્શનના વિષય તરીકે ગીતામાં નિર્દિષ્ટ છે. શંકર અને રામાનુજના મતે સત્-અસત્‌નો સ્વરૂપભેદ એટલે અચિદ્‌વસ્તુભૂત દેહ અને ચેતન આત્માનો ભેદ.[95] ભાસ્કરના મતે તત્ત્વ એટલે પદાર્થમાત્રનું સ્વરૂપ[96] અને શંકરના મતે તત્ત્વ એટલે બ્રહ્મસ્વરૂપ.[97] ભાસ્કરના મતે સમ એટલે બ્રહ્મ,[98] શંકરના મતે પણ સમ એટલે નિર્વિશેષ બ્રહ્મ.[99] રામાનુજના મતે સમ એટલે સર્વ આત્માઓમાં રહેલી જ્ઞાનૈકાકારતા.[100]

દર્શનનું સ્વરૂપ

દર્શન સાક્ષાત્કારરૂપ છે. 4.34માં ભાસ્કર "तत्त्वदर्शिनः"ની વ્યાખ્યા "साक्षात्कृतात्मसत्तत्त्वाः" એવી કરે છે. 11.54ની વ્યાખ્યામાં રામાનુજ અને શંકર સ્પષ્ટપણે જ્ઞાન અને દર્શનનો સ્વરૂપભેદ જણાવે છે. તે બંનેને મતે શાસ્ત્ર દ્વારા થતો બોધ જ્ઞાન છે, જ્યારે સાક્ષાત્કારરૂપ બોધ દર્શન છે. ज्ञातुं शास्त्रतो, द्रष्टुं साक्षात्कर्तुम् । શંકર. तत्त्वतः शास्त्रैर्ज्ञातुं, तत्त्वतः साक्षात्कर्तुम् । રામાનુજ. 11.54 માં જ્ઞાન અને દર્શનનો પૂર્વાપર ક્રમ પણ સ્પષ્ટપણે મૂળ ગીતામાં સૂચિત છે, અને શંકર તેમ જ રામાનુજની જ્ઞાન અને દર્શનની સમજૂતી ઉપરથી પણ તે પૂર્વાપર ક્રમ દૃઢપણે પુષ્ટિ પામે છે. આ સંદર્ભમાં 4.34માં આવતા ज्ञानिनस्तत्त्वदर्शिनः ની ભાસ્કર અને શંકરે આપેલી સમજૂતી નોંધપાત્ર છે. ભાસ્કર કહે છે - "ज्ञानिनोऽपि सन्तः केचिद् अतत्त्वदर्शिनो भवन्ति । अतो विशेष्यति - तत्त्वदर्शिनः इति ।" આ દર્શાવે છે કે જેને જ્ઞાન થયું હોય તેને દર્શન થયું જ હોય એવું નથી.

પરંતુ જેને દર્શન થયું હોય તેને જ્ઞાન થયું જ હોય. આમ, પ્રથમ જ્ઞાન અને પછી દર્શન એ ક્રમ સ્પષ્ટ છે. વળી, ગીતા જ્ઞાનચક્ષુ વડે દર્શન થવાની વાત કરે છે.[101] આ હકીકત પણ જ્ઞાન પછી દર્શનનો ક્રમ નિશ્ચિત કરે છે અને જ્ઞાન એ પરોક્ષ બોધ છે જ્યારે દર્શન અનુભવરૂપ બોધ છે એ શંકર તેમ જ રામાનુજ કથિત જ્ઞાનદર્શનના સ્વરૂપભેદનો પણ નિર્દેશ કરે છે.

દર્શનનાં સાધન

દર્શનના સાધન તરીકે દિવ્ય ચક્ષુ,[102] ધ્યાન,[103] સાંખ્યયોગ,[104] કર્મયોગ[105] અને જ્ઞાનચક્ષુ[106] જણાવવામાં આવેલ છે. શંકરને મતે ધ્યાન એ યોગદર્શન-પ્રસિદ્ધ ધ્યાન છે. તે કહે છે કે શબ્દ વગેરે વિષયોમાંથી શ્રોત્ર વગેરે ઈન્દ્રિયોને વાળી મનમાં એકત્ર કરીને અને પછી મનને અંતરાત્મા (પ્રત્યક્ચેતયિતામાં) એકત્ર કરીને એકાગ્રતાથી ચિંતન કરવું તે ધ્યાન.[107] રામાનુજ ધ્યાનનો અર્થ ભક્તિયોગ કરે છે.[108] શંકર સાંખ્યયોગનો અર્થ વિવેકજ્ઞાન કરે છે. તે કહે છે કે "આ સત્ત્વ આદિ ગુણો દશ્ય છે, હું તેમનાથી જુદો, તેમના વ્યાપારનો સાક્ષી, નિત્ય, ગુણવિલક્ષણ આત્મા છું" એવું ચિન્તન એ સાંખ્યયોગ છે.[109] રામાનુજ પણ સાંખ્યયોગનો અર્થ જ્ઞાનયોગ આપે છે.[110] ગીતામાં પણ જ્ઞાનચક્ષુને દર્શનનું સાધન ગણ્યું છે.[111] કર્મયોગના વિશે શંકર લખે છે કે ઈશ્વરાર્પણબુદ્ધિથી કરાતું અનુષ્ઠાન કર્મ છે, તે કર્મ યોગનું સાધન હોવાને કારણે ગૌણરૂપથી યોગ કહેવાય છે, આ કર્મયોગ દ્વારા અન્તઃકરણની શુદ્ધિ થાય છે, અન્તઃકરણશુદ્ધિ દ્વારા[112] જ્ઞાનપ્રાપ્તિ થાય છે, અને જ્ઞાનપ્રાપ્તિ દ્વારા દર્શન થાય છે. આમ કર્મયોગ પરંપરાથી દર્શનનું કારણ છે. રામાનુજ કર્મયોગનો અર્થ અન્તર્ગતજ્ઞાન એવો કરે છે.[113] આ ઉપરથી ફલિત થાય છે કે ધર્મકર્મ, શાસ્ત્રજ્ઞાન, મનન, નિદિધ્યાસન એ બધાં દર્શનનાં કારણો છે. ધર્મકર્મથી ચિત્તશુદ્ધિ થાય છે. આ ચિત્તશુદ્ધિ જ ચિત્તનો પ્રસાદ છે, જેને શ્રદ્ધા પણ કહેવામાં આવે છે.[114] શ્રદ્ધાને પરિણામે ગુરુ પાસે જઈ શાસ્ત્ર દ્વારા આત્માનું જ્ઞાન પમાય છે, શાસ્ત્રથી જ્ઞાત આત્માનું મનન કરાય છે, પછી તેનું ધ્યાન કે નિદિધ્યાસન થાય છે અને પરિણામે છેવટે આત્મદર્શન થાય છે.

આમ, દર્શન સાક્ષાત્કારરૂપ છે. શંકરે જ્ઞાનથી વિજ્ઞાનનો ભેદ કરતાં જે કહ્યું તે જ જ્ઞાનથી દર્શનનો ભેદ કરતાં કહ્યું છે. જ્ઞાન એટલે શાસ્ત્ર દ્વારા થતો બોધ અને વિજ્ઞાન એટલે સાક્ષાત્કારરૂપ બોધ. જ્ઞાન એટલે શાસ્ત્ર દ્વારા થતો બોધ અને દર્શન એટલે સાક્ષાત્કારરૂપ બોધ. આમ વિજ્ઞાન અને દર્શન શંકરના મતે એક જ વસ્તુ છે એ સિદ્ધ થાય છે. શાસ્ત્રબોધ ઉપલક્ષણથી બધા જ પરોક્ષ

જ્ઞાનનો નિર્દેશ કરે છે. એટલે જ્ઞાન એટલે આત્માને બીજાં કારણો અને કારકોની સહાયથી થતો બોધ જ્યારે દર્શન એટલે એવો બોધ જેમાં આત્મા સ્વયં બધા કારકોરૂપ છે - એને બીજાં કારકોની અપેક્ષા નથી, આત્મા જ કર્તા છે, કર્મ છે, કરણ છે, અધિકરણ છે, વગેરે.[115]

ગીતામાં એક સ્થાને "સાક્ષી" પદનો પ્રયોગ થયો છે. સાક્ષીનો અર્થ છે "साक्षात् द्रष्टा"[116]. આમ, સાક્ષાત્કારરૂપ દર્શન જેને હોય તે સાક્ષી કહેવાય. શંકરને મતે તેનો વિષય છે પ્રાણીઓનાં કૃતાકૃત.[117]

टिप्पण

1. तत्ते पदं संग्रहेण ब्रवीम्योमित्येतत् ॥ - एतद्ध्येवाक्षरं ज्ञात्वा...॥
कठ. 1.2. 15-16
2. अव्यक्तात्तु परः पुरुषो व्यापकोऽलिङ्ग एव च ।
यं ज्ञात्वा मुच्यते जन्तुरमृतत्वं च गच्छति ॥ कठ. 2.3.8
3. आविः सन्निहितं गुहाचरं नाम महत्पदमत्रैतत्समर्पितम् ।
एजत्प्राणन्निमिषच्च यदेतज्जानथ सदसद्वरेण्यं परं
विज्ञानाद्यद्वरिष्ठं प्रजानाम् ॥ मुंडक - 2.2.1
4. यस्मिन्द्यौः पृथिवी चान्तरिक्षमोतं मनः सह प्राणैश्च सर्वैः ।
तमेवैकं जानथ आत्मानमन्या वाचो विमुञ्चथ अमृतस्यैष सेतुः ॥
मुंडक. 2.2.5
5. सत्येन लभ्यस्तपसा ह्येष आत्मा सम्यग्ज्ञानेन ब्रह्मचर्येण नित्यम् ।
अन्तःशरीरे ज्योतिर्मया हि शुभ्रो यं पश्यन्ति यतयः क्षीणदोषाः ॥
मुंडक. 3.1.5
6. श्वेताश्वतर. 2.15, 3.7, 4.14-17, 6.6
7. कैवल्य. 9-11.
8. य आत्माऽपहतपाप्मा विजरो विमृत्युर्विशोको विजिघत्सोऽपिपासः
सत्यकामः सत्यसंकल्पः सोऽन्वेष्टव्यः स विजिज्ञासितव्यः ।
छांदोग्य. 8.7.1.
9. एष सुविज्ञेयो... । कठ. 1.2.8
10. आत्मा स विज्ञेयः । मांडूक्य. 7
11. तद्विज्ञानार्थं....येनाक्षरं पुरुषं ॥ मुंडक 1.2. 12-13
12. ब्रह्म विजिज्ञासस्व । तैत्तिरीय. 3.2
13. जीवः स विज्ञेयः । श्वेताश्वतर. 5.1.

14. उत्पत्तिमायतिं स्थानं विभुत्वं चैव पञ्चधा अध्यात्मं
चैव प्राणस्य विज्ञायामृतमश्नुते । प्रश्न. 3-12
15. आश्चर्यो वक्ता कुशलोऽस्य लब्धाऽऽश्चर्यो ज्ञाता कुशलानुशिष्टः ।
कठ. 1.2.7
16. कुशलेन निपुणेनाचार्येणानुशिष्टः । शांकरभाष्य
17. तपसा ब्रह्म विजिज्ञासस्व । तैत्तिरीय 3.2.
18. तद्विज्ञानार्थं स गुरुमेवाभिगच्छेत् । मुंडक 1.2.12.
तुलना - आचार्यवान्पुरुषो वेद । छांदोग्य 6.14.2
19. विज्ञानं वाव ध्यानाद्भूयो । छांदोग्य 7.7.1.
20. तद्विज्ञानेन परिपश्यन्ति धीराः । मुंडक. 2.2.7
21. ज्ञानप्रसादेन विशुद्धसत्त्वस्ततस्तु तं पश्यते निष्कलं ध्यायमानः ।
मुंडक. 3.1.8.
22. ...... नामत्वा विजानानि मत्वैव विजानाति....। छांदोग्य 7.18.1.
23. परं विज्ञानाद्वरिष्ठं प्रजानाम् । मुंडक. 2.2.5.
यल्लौकिकविज्ञानागोचरमित्यर्थः । शंकर
24. विज्ञानमयश्च आत्मा । मुंडक. 3.2.7.
25. विज्ञानं विज्ञायतेऽनेनेति करणभूतं बुद्ध्यादि, इदं तु
विजानातीति विज्ञानं कर्तृकारकरूपं, तदात्मा तत्स्वभावो
विज्ञातृस्वभाव इत्यर्थः । प्रश्न. 4.9 उपरनी शंकरनी टीका
26. विजानन् वै तन्न विजानाति, न हि विज्ञातुर्विज्ञातेर्विपरिलोपो
विद्यते, अविनाशित्वात् । बृहदारण्यक. 4.3.30.
27. अथ यत्र द्वैतीभूतं विज्ञानं तत्र हि शृणोति पश्यति जिघ्रति
रसयति चैव स्पर्शयति सर्वम् आत्मा जानीतेति, यत्राद्वैतीभूतं
विज्ञानं कार्यकारणकर्मनिर्मुक्तं निर्वचनम् अनौपम्यं निरुपाख्यं
किं, तदवाच्यम् । मैत्री. 6.7.
28. विज्ञानं यज्ञं तनुते । कर्माणि तनुतेऽपि च । विज्ञानं देवाः सर्वे
ब्रह्म ज्येष्ठमुपासते । तैत्तिरीय 2.5
विज्ञानं.... ज्येष्ठं प्रथमजत्वात् सर्वप्रवृत्तिनां वा तत्पूर्वकत्वात्..। शंकर
29. यस्मात् विज्ञानकर्तृकं सर्वं तस्मात् युक्तं विज्ञानमय आत्मा ब्रह्मेति ।
शंकर तैत्तिरीय. 2.5
30. विज्ञानं ब्रह्मेति व्यजानात् । विज्ञानाद्ध्येव खल्विमानिभूतानि जायन्ते ।

विज्ञानेन जातानि जीवन्ति । विज्ञानं प्रयन्त्यभिसंविशन्तीति। तैत्तिरीय. 3.5.

31. विज्ञानं वाव ध्यानाद्भूयो । छांदोग्य 7.7.1.

32. आत्मानं पश्यति । बृहदारण्यक 4.4.23.
ते निचिक्युः ब्रह्म पूर्णं अग्र्यम् ॥ बृह. 4.4.18
मनसैवानुद्रष्टव्यं...... । बृहदारण्यक 4.4.19

33. ब्रह्म तर्केण पश्यति । मैत्री. 4.20.

34. अन्यत्र धर्मादन्यत्राधर्मादन्यत्रास्मात्कृताकृतात् ।
अन्यत्र भूताच्च भव्याच्च यत्तत्पश्यसि तद्वद ॥ कठोपनिषद 1.2.14.

35. वस्तु सर्वव्यवहारगोचरातीतं पश्यसि । शांकरभाष्य

36. एष सर्वेषु भूतेषु गूढोऽऽत्मा..... । दृश्यते ..... ॥ कठोपनिषद 1.3.12.

37. नित्यं विभुं सर्वगतं सुसूक्ष्मं तदव्ययं यद्भूतयोनिं
परिपश्यन्ति धीराः । 1.1.6 मुंडक

38. आत्मभूतं सर्वस्य अक्षरं पश्यन्ति धीराः । शांकरभाष्य.

39. यः सर्वज्ञः सर्ववित् ... तद्विज्ञानेन परिपश्यन्ति धीराः
आनन्दरूपममृतं यद्विभाति ॥ मुंडक 2.2.8

40. तत् आत्मतत्त्वम् । शांकरभाष्य

41. ..... तस्मिन् दृष्टे परापरे । मुंडक 2.2.9

42. तस्मिन् सर्वज्ञेऽसंसारिणि परावरे परं च कारणात्मना
अवरं च कार्यात्मना तस्मिन्परावरे । शांकरभाष्य.

43. यदा पश्यः पश्यते रुक्मवर्णं कर्तारमीशं पुरुषं ब्रह्मयोनिम् ।
मुंडक 3.1.3 तेम ज मैत्री 6.18.

44. .... तं पश्यते निष्कलं... । मुंडक 3.1.8.

45. तम् आत्मानं । शांकरभाष्य

46. ..... मनसैतान् कामान् पश्यन्... । छांदोग्य 8.12.5

47. सर्वं ह पश्यः पश्यति । छांदोग्य 7.26.2 અને મૈત્રી 7.11.6.

48. द्रष्ट्वैव पुण्यं च पापं च । बृहदारण्यक 4.3.16.

49. अहमेव सर्वम् इति पश्येत् । पैंगल - 4.9.

50. तद् विष्णोः परमं पदं सदा पश्यन्ति । पैंगल 4.23

51. दृश्यते त्वग्र्या बुद्ध्या सूक्ष्मया सूक्ष्मदर्शिभिः । 1.3.12.

52 संस्कृतया अग्र्या अग्र्यमिवाग्र्या तया, एकाग्रतयोपेतयेत्येतत् .

सूक्ष्मया सूक्ष्मवस्तुनिरूपणपरया ॥ शांकरभाष्य.

53. तद्विज्ञानेन परिपश्यन्ति धीराः । मुंडक 2.2.8

54. ज्ञानप्रसादेन विशुद्धसत्त्वस्ततस्तु तं पश्येत निष्फलं ध्यायमानः । मुंडक 3.1.8.

55. तद्यदा इन्द्रियविषयसंसर्गजनितरागादिमलकालुष्यापनयनात् आदर्शसलिलादिवत्प्रसादितं स्वच्छं शान्तमवतिष्ठते, तदा ज्ञानस्य प्रसादः स्यात् । तेन ज्ञानप्रसादेन विशुद्धसत्त्वो विशुद्धान्तःकरणो योग्यो ब्रह्म द्रष्टुम् यस्मात् ततस्तस्मात्तु तमात्मानं पश्यते पश्यत्युपलभते निष्कलं सर्वावयवभेदवर्जितं ध्यायमानः सत्यादिसाधनवानुपसंहृतकरणः एकाग्रेण मनसा ध्यायमानश्चिन्तयन् । शांकरभाष्य

56. मनसैवानुद्रष्टव्यम् । बृहदारण्यक 4.4.19.

57. तद् ब्रह्मदर्शने साधनं उच्यते मनसैव परमार्थज्ञानसंस्कृतेन आचार्योपदेशपूर्वकं चानुद्रष्टव्यम् । शांकरभाष्य

58. समाहितो भूत्वा आत्मन्येवात्मानं पश्यति । बृहदारण्यक 4.4.23

59. तथा तत्प्रयोगकल्पः प्राणायमः प्रत्याहारो ध्यानं धारणा तर्कः समाधिः षडंगा इत्युच्यते योगः अनेन यदा पश्यति. मैत्री 4.18.

60. तालुरसनाग्रनिपीडनाद् वा मनःप्राणनिरोधनाद् ब्रह्म तर्केण पश्यति । मैत्री 4.-20.

61. यद् आत्मना आत्मानमणोरणीयांसं द्योतमानम् मनःक्षयात् पश्यति तद् आत्मनाऽऽत्मानं द्रष्ट्वा निरात्मा भवति । मैत्री 4.20

62. The Principal Upaniṣads - Radhakrishnan Page 832.

63. एजन Page 830.

63.(a) गीता 13.3

64. गीता 13.1

65. आत्मस्वरूपविषयस्य ज्ञानस्य । रामानुज भा. 3.41
आत्मप्रत्ययिकज्ञानम् । शांकरभा. 3.35
ज्ञानमात्मादिपदार्थानामवबोधः । शांकर भा. 10.4
ज्ञानासिना आत्मज्ञानासिना । रामानुज भा. 4.42

66. कर्तव्यकर्मविषयं ज्ञानम् । रामानुज भा. 18. 18-19

67. ज्ञानानां.....यज्ञादिज्ञेयविषयाणाम् । शांकर भा. 14.1

68. ज्ञानेन आत्मेश्वरैकत्वदर्शनलक्षणेन । शांकर भा. 4.41

69. ज्ञानमीश्वरस्वरूपबोधनम् । भास्कर भा. 7.2
70. गीता, 13.8-12
71. रामानुज भा. 4.34
72. अेजन, 4.34
73, अेजन, 6.8
74. अेजन, 3.41
75अ. अेजन, 10.4
75. गीता, 4.34
76. गीता, 4.39
77. गीता, 4.39
78. प्रणिपातादि: तु बाह्य: अनैकान्तिक: अपि भवति मायावित्वादि संभवात्, न तु तत् श्रद्धावत्त्वादौ इति एकान्ततो ज्ञानलब्ध्युपाय: । शांकरभाष्य, गीता, 4.39
79. ज्ञानसंछिन्नसंशयम् । गीता 4.41
80. सर्व कर्माखिलं पार्थ ज्ञाने परिसमाप्यते । 4.33
81. न हि ज्ञानेन सदृशं पवित्रमिह विद्यते । 4.38
82. यज्ज्ञात्वा न पुनर्मोहमेवं यास्यसि पांडव । 4.35
83. सर्वं ज्ञानप्लवेनैव वृजिनं संतरिष्यसि । 4.36
84. ज्ञानाग्नि: सर्वकर्माणि भस्मसात् कुरुते तथा । 4.37
85. गच्छन्त्यपुनरावृत्तिं ज्ञाननिर्धूतकल्मषा । 5/17
86. गीता. 2.16
87. अेजन, 2.16, 4.34
88. य: पश्यति तथा आत्मानं । अेजन, 13.30. आत्मानं पश्यन् । 16.20
89. अेजन, 4.35
90. अेजन, 4.35
91. अेजन, 5.18, 6.29
92. अेजन, 11.8
93. अेजन, 11.52
94. अेजन, 13/29
95. एवमात्मानात्मनो: सदसतो: उभयो अपि दृष्ट: उपलब्ध अन्तो निर्णय:। शांकर भा. 2.16 ।
देहस्याचिद्वस्तुनोऽसत्त्वमेव स्वरूपमात्मनश्चेतनस्य सत्त्वमेव स्वरूपमिति निर्णयो दृष्ट इत्यर्थ: । रामानुज भा. 2.16
96. तद्भावस्तत्त्वम् । तदिति सर्वनाम्ना पदार्थमात्रं व्यपदिश्यते । भास्कर भा. 2.16
97. तद् इति सर्वनाम, सर्वं च ब्रह्म, तस्य नाम तद् इति ।

तद्भावः तत्त्वं ब्रह्मणो याथात्म्यम् । - शांकर भा. 2.16

98. तेषु ब्रह्मावस्थितं समं तद्दर्शिनो भवन्ति । भास्करभा. 5.18
समदर्शनो ब्रह्मदृष्टिरित्यर्थः । भास्कर भा. 5.29

99. समम् एकम् अविक्रियम् ब्रह्म । भास्कर भा. 5.18
समं निर्विशेषं ब्रह्म । -शांकर भा. 6.29

100. सर्वत्र ज्ञानैकाकारतया समदर्शनः । -रामानुज भा. 5.18, 6.29

101. पश्यन्ति ज्ञानचक्षुषः । गीता, 15.10

102. गीता, 11.8 दिव्यं ददामि ते चक्षुः पश्य मे योगमैश्वरम्।

103. ध्यानेन...पश्यन्ति....। - गीता, 13.24

104. ......पश्यन्ति.....सांख्येन योगेन.....। - गीता, 13.24

105. :......पश्यन्ति.....कर्मयोगेन......। - गीता, 13.24

106. ....पश्यन्ति....ज्ञानचक्षुषः ॥ गीता. 15.10

107. ध्यानेन ध्यानं नाम शब्दादिभ्यो विषयेभ्यः श्रोत्रादीनि करणानि मनसि उपसंहृत्य मनः च प्रत्यक्चेतयितरि एकाग्रतया यत् चिन्तनं तद् ध्यानम्। - शां. भा. गीता - 13.24

108. ध्यानेन भक्तियोगेन पश्यन्ति । रामानुज भा....गीता, 13.24

109. सांख्यं नाम - इमे सत्त्वरजस्तमांसि गुणा मया दृश्याः, अहं तेभ्यः अन्यः तद्व्यापारसाक्षिभूतो नित्यो गुणविलक्षण आत्मा इति चिन्तनम् एष सांख्यो योगः, तेन पश्यन्ति । -शां. भा. गीता । 13.24

110. सांख्येन योगेन ज्ञानयोगेन । रामानुज भा. 13.24

111. गीता 15.10

112. कर्म एव ईश्वरार्पणबुद्ध्या अनुष्ठीयमानं घटनरूपं योगार्थत्वाद् योग उच्यते गुणतः तेन सत्त्वशुद्धिज्ञानोत्पत्तिद्वारेण च । - शां. भा. गीता, 13.24

113. कर्मयोगेनान्तर्गतज्ञानेन । - रामानुज भा. गीता, 13.24

114. श्रद्धा चेतसः सम्प्रसादः । - योगभाष्य 1.20

115. ध्यानेनात्मनि पश्यन्ति केचिदात्मानमात्मना । - गीता, 13.24

116. साक्षी साक्षात् द्रष्टा । रामानुज भा. 9.18

117. साक्षी प्राणिनां कृताकृतस्य । - शांकर भा. 9.18

પ્રકરણ બીજું

જૈનદર્શન અને સાંખ્ય-યોગમાં જ્ઞાન અને દર્શનના ધારકનું સ્વરૂપ

૧. જૈન મતે જ્ઞાન અને દર્શનના ધારકનું સ્વરૂપ

પ્રાસ્તાવિક

જૈનોને મતે જ્ઞાન અને દર્શન બન્નેનો ધારક આત્મા છે. તેથી આ દર્શનસંમત આત્માનું સ્વરૂપ કેવું છે તેનો વિચાર કરવો જોઈએ. આચારાંગના પ્રથમ શ્રુતસ્કંધમાં ચિત્ત, જીવ અને આત્મા પર્યાય શબ્દો છે.[1] અર્થાત્ એક જ ચેતન પદાર્થને માટે તે પ્રયોજાયેલા છે. ઉપરાંત, આગમોમાં આત્માને માટે પ્રાણ, ભૂત અને સત્ત્વ એ શબ્દોનો પ્રયોગ પણ થયેલો છે.[2] પ્રાણ તો જીવને હોય છે, જીવ પોતે પ્રાણ નથી. એટલે જીવને માટે વપરાતો પ્રાણ શબ્દ પાછળથી છોડી દેવામાં આવ્યો હોય એમ જણાય છે. ભૂત શબ્દથી લોકો જડ પદાર્થ સમજતા હોઈ તે શબ્દનો પ્રયોગ પણ જીવને માટે છોડી દેવાયો[3] અને સત્ત્વનો સાંખ્ય દર્શનમાં વિશેષ અર્થ થતો હોવાને કારણે જીવ માટે જૈનોએ વાપરવો છોડી દીધો હોય એમ લાગે છે અને ''ચિત્ત'' શબ્દ પણ બૌદ્ધ અને સાંખ્યમાં વિશિષ્ટ અર્થમાં વપરાવા લાગ્યો હોવાથી જૈનોએ તેનો ઉપયોગ કરવાનું પણ છોડી દીધું હોય એમ લાગે છે. પરિણામે જૈનોએ ચેતન તત્ત્વ માટે મહદ્ અંશે ''જીવ'' અને ''આત્મા'' શબ્દોનો પ્રયોગ ચાલુ રાખ્યો છે.

આત્માનું સ્વતંત્ર અસ્તિત્વ

ભારતીય દર્શનોમાં ચાર્વાક સિવાય બધાં જ દર્શનો સ્વતંત્ર આત્મતત્ત્વનો સ્વીકાર કરે છે.[4] જૈનપરંપરામાં આત્મા એક સ્વતંત્ર દ્રવ્ય છે એ પુરવાર કરવાનો પ્રયત્ન આચારાંગના અત્યંત પ્રાચીન પ્રથમ શ્રુતસ્કંધથી શરૂ થયો છે. પ્રથમ શ્રુતસ્કંધના પ્રથમ ઉદ્દેશકના પ્રથમ પદનું નામ ''अप्पणो अत्थित्तपदं'' છે. તેમાં આત્માના પુનર્જન્મનું જ્ઞાન જાતિસ્મરણથી થાય છે, એમ કહેવામાં આવ્યું છે. પરિણામે જાતિસ્મરણથી પુનર્ભવની સિદ્ધિ અને પુનર્ભવથી આત્માની સિદ્ધિ કહેવાઈ છે. વળી, આચારાંગના પ્રથમ શ્રુતસ્કંધના પાંચમા ઉદ્દેશકમાં, વનસ્પતિમાં પણ મનુષ્યની જેમ જીવ છે એ જણાવતાં જે લિંગો આપ્યાં છે તે લિંગો પણ જીવતત્ત્વની સિદ્ધિ કરે છે. આમ અહીં આચારાંગના આ ઉદ્દેશક અનુસાર શરીરમાં શરીરથી જુદા જીવની સિદ્ધિ કરતાં લિંગો નીચે પ્રમાણે સૂચિત થાય છે.- મનુષ્યશરીર કે વનસ્પતિશરીરની વૃદ્ધિ થાય છે, ચયોપચય થાય છે, આહાર કરે છે, છેદવામાં

આવતાં મ્લાન બને છે, ઈત્યાદિ. આ દલીલને પ્રશસ્તપાદના પદાર્થધર્મસંગ્રહના આત્મપ્રકરણમાં, શરીરમાં આત્માના અસ્તિત્વને સાબિત કરતી આપવામાં આવેલી દલીલ સાથે સરખાવી શકાય. આ દલીલ નીચે પ્રમાણે છે - देहस्य वृद्धिक्षतभग्नसंरोहणादिनिमित्तत्वात् गृहपतिरिव. સ્વતંત્ર આત્મતત્ત્વ માનનાર જૈનોએ ચાર્વાક મતનું ખંડન કરવું આવશ્યક હોઈ, સૂત્રકૃતાંગના પ્રથમ શ્રુતસ્કંધમાં ચાર્વાક મતને રજૂ કરવામાં આવ્યો છે અને નિર્યુક્તિકારે તેનું ખંડન કર્યું છે. ચાર્વાકો ભૂતોને જ માને છે, સ્વતંત્ર આત્મતત્ત્વ માનતા નથી; પૃથ્વી વગેરે ભૂતોમાંથી એક આત્મા ઉત્પન્ન થાય છે, અને તેમનો વિનાશ (વિઘટન) થતાં આત્માનો નાશ થાય છે એવું ચાર્વાકો માને છે. આનું ખંડન કરતાં નિર્યુક્તિકાર જણાવે છે કે મહાભૂતોના પરસ્પર સંયોગથી ચૈતન્ય ગુણ ઉત્પન્ન ન થઈ શકે કારણ કે ભૂતોનો તે ગુણ નથી. ભૂતો ચૈતન્યગુણરહિત હોઈ ભૂતોની બનેલી ઈન્દ્રિયો પણ ચૈતન્યગુણરહિત જ હોય, તેઓ ચૈતન્યગુણવાળા આત્માનું સ્થાન ન લઈ શકે. માની લઈએ કે તે ઈન્દ્રિયો જ આત્મા છે તો એક શરીરમાં પાંચ આત્માઓની આપત્તિ આવે અને પ્રત્યેકનો વિષય નિયત હોઈ એક જેને ગ્રહણ કરે તેને બીજો ગ્રહણ ન કરી શકે અને પરિણામે "હું જેને સ્પર્શ્યો તેને હું દેખું છું" એવું સંકલનાત્મક જ્ઞાન, જેમાં બે વિષયનો દ્રષ્ટા એક છે તે, અસંભવિત બની જાય.[5] પરંતુ આવું સંકલનાત્મક જ્ઞાન તો આપણને છે જ. એટલે ઈન્દ્રિયોથી ભિન્ન એવો એક દ્રષ્ટા આત્મા જુદો છે, જે ઈન્દ્રિયોએ ગ્રહણ કરેલા વિષયોનું સંકલન કરે છે. વિશેષાવશ્યકભાષ્યમાં નીચેની દલીલો છે. "હું છું' (અહંપ્રત્યય) એવું અનુભવરૂપ જ્ઞાન આપણને છે. આ અનુભવરૂપ જ્ઞાનનો વિષય "હું" આત્મા છે. આમ અહંપ્રત્યયરૂપ પ્રત્યક્ષથી આત્મા પુરવાર થાય છે.[6] આત્માના અસ્તિત્વનો સંશય કરનારો કોણ છે ? આત્મા પોતે જ છે. સંશય પોતે જ આત્માની સિદ્ધિ કરે છે. સંશયી વિના સંશય સંભવે જ નહી.[7] જ્ઞાન એ ગુણ છે. તે ગુણના આશ્રયરૂપ કોઈક હોવું જ જોઈએ. આત્મા સિવાય બીજા કોઈ દ્રવ્યનો જ્ઞાન ગુણ ઘટતો નથી. માટે સ્વતંત્ર આત્મ દ્રવ્ય માનવું જોઈએ. જ્ઞાનનો અનુભવ થાય છે એટલે તેના આશ્રયભૂત આત્મદ્રવ્યના અસ્તિત્વનો સ્વીકાર કરવો જોઈએ.[8] "આત્મા" યા "જીવ" શબ્દ સાર્થક છે, કારણ કે તે વ્યુત્પત્તિમૂલક છે અને શુદ્ધ પદ છે. જે પદ વ્યુત્પત્તિમૂલક અને શુદ્ધ હોય તેનો કોઈ વિષય અવશ્ય હોય છે, જેમ કે "ઘટ" શબ્દનો વિષય એક વિશિષ્ટ સ્વરૂપવાળો પદાર્થ છે. જે પદ સાર્થક નથી હોતું તેની વ્યુત્પત્તિ નથી થતી અને તે શુદ્ધ નથી હોતું. "ડિત્થ" પદ શુદ્ધ હોવા છતાં વ્યુત્પત્તિમૂલક નથી, તેથી તે સાર્થક નથી. "આકાશકુસુમ"

પદ વ્યુત્પત્તિમૂલક હોવા છતાં સાર્થક નથી કારણ કે તે શુદ્ધ પદ નથી. ''જીવ'' પદ વ્યુત્પત્તિમૂલક અને શુદ્ધ છે એટલે એનો વાચ્ય અર્થ અસ્તિત્વ ધરાવતો હોવો જોઈએ. એ અર્થ છે આત્મા.[9] પ્રમેયરત્નમાલામાં આ તર્ક છે - નવજાત શિશુની સ્તનપાનની ચેષ્ટા એના પૂર્વભવના સંસ્કારોને અને તે દ્વારા પૂર્વભવને પુરવાર કરે છે. પૂર્વભવ પુરવાર થતાં આત્મા પુરવાર થાય છે.[10] ષડ્દર્શનસમુચ્ચયની ૪૯મી કારિકા ઉપરની ટીકા તર્કરહસ્યદીપિકામાં ચાર્વાક મતનું ખંડન કરી વિસ્તારથી આત્મસિદ્ધિ કરી છે.

આત્મલક્ષણ - આત્મસ્વરૂપ

પરમાત્મા અર્થાત્ શુદ્ધ આત્માનું સૌથી પ્રાચીન વર્ણન આચારાંગના પ્રથમ શ્રુતસ્કંધના પાંચમા અધ્યયનના છઠ્ઠા ઉદ્દેશકમાં નીચે પ્રમાણે છે - સર્વ સ્વરો જ્યાંથી પાછા વળે છે, જ્યાં કોઈ તર્ક પહોંચતો નથી, મતિ વડે જે ગ્રાહ્ય નથી, જે એકલો અશરીરી ક્ષેત્રજ્ઞ છે.[11] તે નથી દીર્ઘ, નથી હ્રસ્વ, નથી વૃત્તાકાર, નથી ત્રિકોણ, નથી ચતુષ્કોણ કે નથી પરિમંડલાકાર. તે નથી કૃષ્ણ, નથી નીલ, નથી લાલ, નથી પીત કે નથી શુક્લ. તે નથી સુગંધ કે નથી દુર્ગંધ. તે નથી તીખો, નથી કડવો, નથી તુરો (કષાય), નથી ખાટો કે નથી ગળ્યો. તે નથી કર્કશ, નથી મૃદુ, નથી ગુરુ, નથી લઘુ, નથી શીત, નથી ઉષ્ણ, નથી સ્નિગ્ધ કે નથી રુક્ષ. તે શરીરવાન નથી, તે જન્મધર્મા નથી. તે લેપયુક્ત નથી. તે નથી સ્ત્રી, નથી પુરુષ કે નથી નુપસંક. તે પરિજ્ઞા છે, સંજ્ઞા છે. તેની કોઈ ઉપમા નથી. તે અરૂપી સત્તા છે. તે પદાતીત છે. તેનો બોધ કરાવનાર કોઈ પદ નથી. તે શબ્દ નથી, રૂપ નથી, ગન્ધ નથી, રસ નથી અને સ્પર્શ નથી. વળી આચારાંગ 1.3.3માં કહ્યું છે કે આત્મા છેદાતો નથી, ભેદાતો નથી, બળાતો નથી અને મરાતો નથી.[12]

આચારાંગ 1.5.5માં આત્માનું સ્વરૂપ જણાવતાં કહેવામાં આવ્યું છે કે જે આત્મા છે તે વિજ્ઞાતા છે અને જે વિજ્ઞાતા છે તે આત્મા છે કારણ કે તે વિજાણે છે માટે તે આત્મા છે.[13] પરંતુ ઉત્તરકાળે ''બોધ''ના પર્યાયરૂપ ''ઉપયોગ''નો આત્માના લક્ષણમાં પ્રયોગ કરવામાં આવ્યો છે. એટલે જ ઉમાસ્વાતિએ જીવનું લક્ષણ ''उपयोगो लक्षणम्'' એવું આપ્યું છે.[14] કુન્દકુન્દ પણ જીવને ઉપયોગમય (उवओगमओ) કહે છે. ઉત્તરાધ્યયન 28.10માં ''जीवो उवओगलक्खणो'' એવું જીવનું લક્ષણ આપ્યું છે. ઉત્તરાધ્યયન 28.11 આત્માના અનેક વ્યાવર્તક ધર્મો જણાવે છે. જ્ઞાન, દર્શન, ચારિત્ર, તપ, વીર્ય અને ઉપયોગ એ આત્માનું લક્ષણ છે એમ ત્યાં કહેવામાં આવ્યું છે.[15] દ્રવ્યસંગ્રહ આત્માની પ્રાયઃ બધી વિશેષતાઓ જણાવે છે. તદનુસાર જીવ ઉપયોગમય છે, અમૂર્ત છે, કર્તા છે, સ્વદેહપરિમાણ

છે, ભોક્તા છે અને સ્વાભાવિક ઊર્ધ્વગતિ કરનાર છે; તેના મુખ્ય બે ભેદ છે - મુક્ત અને સંસારી.[16] વાદિદેવસૂરિએ સ્થિર થયેલ જૈનમત અનુસાર પ્રાયઃ સંપૂર્ણ લક્ષણ આપ્યું છે જેને આધારે અન્ય દાર્શનિકોથી જૈનોનો આ પરત્વેનો ભેદ તદ્દન સ્પષ્ટ થઈ જાય. તેઓ જણાવે છે કે જીવ ચૈતન્યસ્વરૂપ છે, પરિણામી છે, કર્તા છે, સાક્ષાત્ ભોક્તા છે, દેહપરિમાણ છે, પ્રતિશરીર ભિન્ન છે અને પૌદ્ગલિક અદૃષ્ટવાળો છે.[17]

અનન્તચતુષ્ક

આત્માના સ્વરૂપની વાત કરતાં જૈનો જણાવે છે કે આત્માના સ્વભાવભૂત અનંત જ્ઞાન, અનંત દર્શન, અનંત ચારિત્ર અને અનંત વીર્ય છે - એ અનંતચતુષ્ક છે. અહીં "અનંત દર્શન" શબ્દમાં જે "દર્શન" પદ છે તેનો અર્થ બોધરૂપ દર્શન કરવાનો છે, નહિ કે શ્રદ્ધાનરૂપ દર્શન.[18] કેટલાક અનંત સુખને અનંત ચારિત્રના બદલે ગણાવે છે.[19] જૈનોએ ચાર જ ઘાતી કર્મો માન્યાં છે. તે છે જ્ઞાનાવરણીય, દર્શનાવરણીય, મોહનીય અને અંતરાય. જ્ઞાનાવરણીય કર્મ જ્ઞાન ગુણનો ઘાત કરે છે, દર્શનાવરણીય દર્શન ગુણનો ઘાત કરે છે, મોહનીય ચારિત્ર ગુણનો ઘાત કરે છે અને અંતરાય વીર્ય ગુણનો ઘાત કરે છે. જો સુખ પણ આત્માનો સ્વાભાવિક વિશેષગુણ હોત તો તેનો ઘાત કરનાર પાંચમું ઘાતી કર્મ જૈનોએ માન્યું હોત; પરંતુ કેવળ ચાર જ ઘાતી કર્મો માન્યાં છે. વેદનીય કર્મ સુખ-દુઃખનું વેદન કરાવનાર કર્મ છે, જેનો ક્ષય થતાં સુખ-દુઃખ વેદન સમાપ્ત થાય છે. આમ જોતાં સુખ કે સુખવેદન આત્માના સ્વભાવભૂત ન ગણી શકાય. પરંતુ મોક્ષમાં સુખ માન્યા વિના મોક્ષ માટેની સાધના તરફ કોણ આકર્ષાય એવો પ્રશ્ન યથાર્થ જણાવાથી અને જેઓ મોક્ષમાં સુખ નથી માનતા એ દાર્શનિકોની કટુ આલોચના થતી જોઈ એમાંથી બચવાના ઈરાદે જૈનોએ પણ મોક્ષમાં સુખ માન્યું અને પરિણામે અનન્ત સુખને આત્માનો સ્વાભાવિક ગુણ માનવો પડ્યો. પરંતુ આ અનંત સુખ એ શું છે એના ઉત્તરમાં છેવટે કુંદકુંદ જેવાનેય કહેવું પડ્યું કે તે બીજું કશું નથી પરંતુ જ્ઞાનની નિરાબાધતા અર્થાત્ આનન્ત્ય જ છે. આમ અનંત જ્ઞાન એ જ અનંત સુખ છે એવું ફલિત થાય છે.[20] બીજા શબ્દોમાં કહેવું હોય તો પૂર્ણતા એ જ સુખ છે, એથી અતિરિક્ત બીજું કંઈ નથી. भूमा वै सुखम् । આધુનિક વિદ્વાનોમાં પણ અનન્ત સુખનું પ્રાકટ્ય ક્યા કર્માવરણના ક્ષયથી થાય છે એ પ્રશ્ન પરત્વે મતભેદ જણાય છે. સાગરમલજી મોહનીય કર્મના ક્ષયથી અનન્ત સુખનું પ્રાકટ્ય માને છે. તેઓ લખે છે - "कर्मों के इस वर्गीकरण में ज्ञानावरण, दर्शनावरण, मोहनीय और अन्तराय इन चार

कर्मों को 'घातिक'.... माना जाता हैं । घाती कर्म आत्मा के ज्ञान, दर्शन, सुख और शक्ति गुण का आवरण करते हैं ।''[21]

મોહનલાલ મહેતા પણ આવું જ માને છે. તેઓ લખે છે, ''ज्ञानावरण, दर्शनावरण, मोहनीय और अन्तराय - ये चार घाती प्रकृतियों हैं क्योंकि इनसे आत्मा के चार मूल गुणो ज्ञान, दर्शन, सुख और वीर्य का घात होता है ।''[22]

વિદ્વાનો મોહનીય કર્મના ક્ષયને જ અનન્ત સુખના પ્રાકટ્યનું કારણ માનતા હોઈ, તેમના અનુસાર અનન્ત સુખ એ અનન્ત ચારિત્ર જ છે, અનન્ત ચારિત્રથી અતિરિક્ત અનન્ત સુખ જેવું કંઈ નથી એવું થઈને રહે છે. મુનિશ્રી ન્યાયવિજયજી અઘાતી વેદનીય કર્મના ક્ષયથી અનન્તસુખનું પ્રાકટ્ય માને છે. તેઓ લખે છે, ''વેદનીયના ક્ષયનું ફળ અનન્ત સુખ.''[23] અનન્ત જ્ઞાનનો અર્થ છે નિરાવરણ નિરાબાધ શુદ્ધ જ્ઞાન, જ્ઞાન એક પ્રકારનો બોધ છે. અનન્ત દર્શનનો અર્થ છે નિરાવરણ નિરાબાધ શુદ્ધ દર્શન, દર્શન એક પ્રકારનો બોધ છે જે જ્ઞાનથી ભિન્ન છે. તે બન્નેના ભેદની ચર્ચા હવે પછી વિસ્તારથી કરવામાં આવશે. અનંત ચારિત્ર હિંસા આદિમાંથી સંપૂર્ણ વિરતિ તેમજ રાગ-દ્વેષ કે ક્રોધાદિનું સંપૂર્ણ રાહિત્ય. કુંદકુંદ કહે છે કે ચારિત્ર એ આત્માનો ધર્મ છે, સ્વભાવ છે, અને આ જે ધર્મ છે તે સામ્ય છે, અને આ જે સામ્ય છે તે મોહક્ષોભરહિત આત્માનો પરિણામ છે. આમ અનંત ચારિત્ર એ મોહનીય કર્મના ક્ષયથી પ્રગટ થતી આત્માની મોહક્ષોભ કે રાગદ્વેષ રહિતની સંપૂર્ણ સમતા છે.[24] વીર્યનો અર્થ છે ઉત્સાહ, પરાક્રમ, સામર્થ્ય. અન્તરાય કર્મોનો ક્ષય થતાં અનંત સામર્થ્ય પ્રગટ થાય છે. આ આત્માના સ્વભાવભૂત હોઈ મોક્ષમાં સિદ્ધને અનન્ત વીર્ય છે એ વસ્તુ જૈન દર્શનમાં સ્થિર થયેલી છે. પરંતુ ભગવતીસૂત્રમાં એક સ્થાને ભગવાન મહાવીરે ગૌતમને જણાવ્યું છે કે વીર્ય સંસારીને હોય છે, મુક્તને હોતું નથી. ગૌતમ - જીવ સવીર્ય છે યા અવીર્ય ? ભગવાન મહાવીર - જીવ સવીર્ય પણ છે અને અવીર્ય પણ છે. ગૌતમ - એનું કારણ શું ? મહાવીર - જીવના બે પ્રકાર છે - સંસારી અને મુક્ત. મુક્ત તો અવીર્ય છે. સંસારી જીવના બે ભેદ છે - શૈલેશીપ્રતિપન્ન અને અશૈલેશીપ્રતિપન્ન. શૈલેશીપ્રતિપન્ન જીવ લબ્ધિવીર્યની અપેક્ષાએ સવીર્ય છે પરંતુ કરણવીર્યની અપેક્ષાએ અવીર્ય છે અને અશૈલેશીપ્રતિપન્ન જીવ લબ્ધિવીર્યની અપેક્ષાએ સવીર્ય છે પરંતુ કરણવીર્યની અપેક્ષાએ સવીર્ય પણ હોઈ શકે અને અવીર્ય પણ હોઈ શકે - જે પરાક્રમ કરે છે તે કરણવીર્યની અપેક્ષાએ સવીર્ય અને જે પરાક્રમ કરતા નથી તે કરણવીર્યની અપેક્ષાએ અવીર્ય. આ સમગ્ર ઉદ્ધરણ

દર્શાવે છે કે મુક્તમાં લબ્ધિવીર્યની અપેક્ષાએ કે કરણવીર્યની અપેક્ષાએ વીર્ય નથી.[25] (ભગવતી 1.8.72)

આત્માનું પરિણામિપણું

જૈન આત્માને સત્ માને છે અને સત્‌નું એક જ ધોરણ તેમણે સ્વીકાર્યું છે. આ ધોરણ છે ઉત્પાદવ્યયધ્રૌવ્યયુક્તત્વ[26] અથવા પરિણામિનિત્યત્વ. સાંખ્યની જેમ તેઓ સત્‌નાં બે ધોરણો સ્વીકારતા નથી. એક ધોરણ કૂટસ્થનિત્યતા અને બીજું ધોરણ પરિણામિનિત્યતા. આમ જૈનોને મતે આત્મા પરિણામિનિત્ય છે. જૈન મત પ્રમાણે કોઈ વસ્તુ કેવળ દ્રવ્યરૂપ નથી કે કેવળ પર્યાયરૂપ નથી. વસ્તુ દ્રવ્યપર્યાયાત્મક છે.[27] તેથી તે નિત્યાનિત્ય છે. દ્રવ્ય એકનું એક રહેવા છતાં તે અનેક અવસ્થાઓ ધારણ કરે છે. આ છે અનેક પરિણામોમાં નિત્યતા. આ છે પરિણામિનિત્યતા. પ્રત્યેક દ્રવ્યની જેમ આત્મદ્રવ્ય પણ ગુણ અને પર્યાય બન્ને ધરાવે છે.[28] ગુણો સહભાવી છે અને પર્યાયો ક્રમભાવી છે.[29] સદા દ્રવ્યોમાં એકસાથે રહેનાર શક્તિઓ ગુણો છે. આમ દ્રવ્યનાં જે વ્યાવર્તક લક્ષણો છે તે ગુણો છે. આપણે જોયું તેમ દ્રવ્યનાં વ્યાવર્તક લક્ષણ છે જ્ઞાન, દર્શન, ચારિત્ર અને વીર્ય. તેથી તે આત્મદ્રવ્યના ગુણો છે. ક્રમભાવી પરિવર્તનો યા વિકારો પર્યાયો છે. આ પર્યાયો યા વિકારો દ્રવ્યના પણ હોય છે અને ગુણના પણ હોય છે.[30] મનુષ્ય, દેવ, નારક, તિર્યંચ એ વિકારો આત્મદ્રવ્યના છે. જ્યારે મતિજ્ઞાન, શ્રુતજ્ઞાન, અવધિજ્ઞાન અને મનઃપર્યાયજ્ઞાન અથવા તો ઘટજ્ઞાન, પટજ્ઞાન વગેરે જ્ઞાનો જ્ઞાનગુણના પર્યાયો યા વિકારો છે. કોઈપણ બીજા દ્રવ્યના સંયોગ વિના થતા દ્રવ્યના પર્યાયો દ્રવ્યના સ્વભાવપર્યાયો કહેવાય છે. આત્મદ્રવ્યની સિદ્ધિસ્થિતિ તે આત્મદ્રવ્યનો શુદ્ધ સ્વભાવપર્યાય છે. જ્યારે એક દ્રવ્યનો બીજા દ્રવ્ય સાથે સંયોગ થવાથી તે દ્રવ્યના ઉત્પન્ન થતા પર્યાયો તે વિભાવ દ્રવ્યપર્યાયો છે. આત્માના કર્મ સાથેના સંયોગના પરિણામે ઉત્પન્ન થતા આત્મદ્રવ્યપર્યાયો જેવા કે મનુષ્યગતિ, તિર્યંચગતિ, નારકગતિ, દેવગતિ વિભાવ દ્રવ્યપર્યાય છે. જેમ આત્મદ્રવ્યના સ્વભાવપર્યાયો અને વિભાવપર્યાયો છે તેમ આત્મગુણોના સ્વભાવપર્યાયો અને વિભાવપર્યાયો છે.[31] અન્ય કોઈ દ્રવ્ય સાથેના સંયોગરહિત એવા શુદ્ધ આત્મદ્રવ્યના જે તદ્દન સદૃશ ગુણપરિણામો થતા રહે છે તે સ્વભાવ ગુણપર્યાયો છે.[32] સિદ્ધને પ્રત્યેક ક્ષણે તેના કેવળજ્ઞાન અને કેવળદર્શનમાં તદ્દન સદૃશ શુદ્ધ જે પરિવર્તનો થયા કરે છે તે તે ગુણોના સ્વભાવપર્યાયો છે. પરંતુ અન્ય દ્રવ્યના સંયોગના કારણે ગુણમાં જે વિસદૃશ પરિણતિ થાય તે વિભાવ ગુણપર્યાયો છે. આત્માના પૌદ્‌ગલિક કર્મ સાથે સંયોગને પરિણામે આત્માના

જ્ઞાનાદિ ગુણોના જે પરિવર્તનો થાય છે તે વિભાવ ગુણપર્યાયો છે. જેમકે, જ્ઞાન ગુણના વિભાવપર્યાયો- મતિજ્ઞાન, શ્રુતજ્ઞાન, અવધિજ્ઞાન, મનઃપર્યાયજ્ઞાન તેમ જ દર્શનગુણના પર્યાયો ચક્ષુદર્શન, અચક્ષુદર્શન અને અવધિદર્શન. આપણે જોયું તેમ સત્ ઉત્પાદ-વ્યય- ધ્રૌવ્યયુક્ત છે અને તેથી દ્રવ્યપર્યાયાત્મક છે. દ્રવ્યને લઈને તેમાં ધ્રૌવ્ય છે અને પર્યાયોને લઈને તેમાં ઉત્પાદ અને વિનાશ છે.[33] ઉમાસ્વાતિએ નિત્યનું લક્ષણ આ પ્રમાણે કર્યું છે - ''तद्भावाव्ययं नित्यम्''[34]. પોતાની જાતિમાંથી અવિચ્યુતિ એટલે નિત્યતા. પોતાની જાતિને છોડ્યા વિના પરિવર્તન પામતી વસ્તુને નિત્ય કહેવાય. આમાં પરિવર્તનની મર્યાદા છે. આ પરિણામની મર્યાદા ન સ્વીકારીએ તો બ્રહ્મપરિણામવાદ આવીને ખડો થાય. દ્રવ્ય પોતાની જાતિમાં શક્ય બધાં જ પરિણામો ધારણ કરી શકે પરંતુ તે એટલી હદ સુધી પરિવર્તન ન પામી શકે કે તે પોતાની જાતિ છોડી બીજી જાતિનું બની જાય. આત્મા કદી પુદ્ગલમાં પરિવર્તન ન પામી શકે. દ્રવ્યનું દ્રવ્યાંતરમાં ન પરિણમવું એ જ એની નિત્યતા છે. આમ, દ્રવ્ય અનાદિનિધન છે. તેની ઉત્પત્તિ પણ નથી અને નાશ પણ નથી. તે સ્વભાવસિદ્ધ છે.[35] પ્રત્યેક વસ્તુમાં દ્રવ્યાંશ છે. તે જ તે વસ્તુની સ્થિરતા કે ધ્રુવતાનું કારણ છે. જો દ્રવ્યને ન માનીએ તો પ્રત્યભિજ્ઞાનરૂપ જ્ઞાન ઘટી શકે નહીં. આ દૃષ્ટિએ આત્મદ્રવ્ય પણ અનાદિનિધન છે. તેની ઉત્પત્તિ પણ નથી અને નાશ પણ નથી. દ્રવ્ય અને તેના ગુણપર્યાયો વચ્ચે ભેદાભેદ છે. દ્રવ્યના અને તેના ગુણોના કે પર્યાયોના પ્રદેશો જુદા નથી. જે પ્રદેશો દ્રવ્યના છે તે જ પ્રદેશો તેના ગુણના કે પર્યાયના છે. આ દૃષ્ટિએ દ્રવ્ય અને ગુણ-પર્યાય વચ્ચે અભેદ છે. પણ તેમનાં સંજ્ઞા અને લક્ષણ ભિન્ન છે, અન્ય છે. એ દૃષ્ટિએ તેમનામાં ભેદ છે. આમ દ્રવ્ય અને ગુણ-પર્યાય વચ્ચેનો ભેદાભેદ જૈન દાર્શનિકોએ સમજાવ્યો છે.[36] દ્રવ્ય પર્યાયથી કથંચિત્ અભિન્ન હોઈ પર્યાયોના ઉત્પાદ-વ્યય દ્રવ્યને પણ સ્પર્શે છે અને પર્યાયો દ્રવ્યથી કથંચિત્ અભિન્ન હોઈ દ્રવ્યનું ધ્રૌવ્ય પર્યાયોને પણ સ્પર્શે છે, એટલે પ્રવચનસાર (2.9)માં કહ્યું છે કે - उप्पाददिट्ठिभंगा विज्जंते पज्जएसु पज्जाया । दव्वं हि संति णियदं तम्हा दव्वं हवदि सव्वं ॥ આમ જૈનમતે આત્મા નિત્યાનિત્ય છે. આત્માને કૂટસ્થનિત્ય માનવાથી તેમાં બંધ અને મોક્ષની બે અવસ્થાઓ ઘટી શકશે નહીં તેમ જ સુખોપભોગ અને દુઃખોપભોગની બે અવસ્થાઓ ઘટી શકશે નહીં. વળી, આત્માને અત્યંત ક્ષણિક માનવાથી પણ કોઈ બે અવસ્થાઓ ઘટી શકશે નહીં અને તો પછી બંધ અને મોક્ષ તેમ જ સુખોપભોગ અને દુઃખોપભોગ જેવી અનેક અવસ્થાઓ ક્ષણિક

આત્મામાં કેવી રીતે ઘટે ? એટલે તો હેમચંદ્રાચાર્ય જણાવે છે કે - "नैकान्तवादे सुखदुःखभोगौ न पुण्यपापे न च बन्धमोक्षौ ।"[37]

આત્માનું અવસ્થિતત્વ

આત્માઓ પરિણામી હોવા છતાં તેઓ પોતાના સ્વરૂપથી કદી ચ્યુત થતા નથી અને બીજાનું સ્વરૂપ ધારણ કરતા નથી. અર્થાત્ આત્માનું પુદ્ગલમાં પરિણમન કદીય થતું નથી. તેવી જ રીતે પુદ્ગલનું પરિણમન પણ આત્મામાં થતું નથી. આમ હોવાથી આત્મવ્યક્તિઓમાં એકનો વધારો કે ઘટાડો કદીય થતો નથી. અર્થાત્ આત્મવ્યક્તિઓની સંખ્યા સ્થિર છે.[38] આત્મવ્યક્તિઓ અનંત છે પણ આ અનંત સંખ્યામાં વધારોઘટાડો થતો નથી. આમાંથી એ જ ફલિત થાય કે આત્મા સ્વતંત્ર તત્ત્વ છે, છ દ્રવ્યોમાંનું તે મૂળભૂત સ્વતંત્ર દ્રવ્ય છે, તેમ જ તેની ઉત્પત્તિ પણ નથી અને નાશ પણ નથી.

આત્માનું કર્તૃત્વ

જૈનોએ આત્માને પરિણામી માન્યો હોઈ, તેઓ આત્માને કર્તા માની શકે છે. ઉત્તરાધ્યયનસૂત્ર(20.37)માં કહ્યું છે કે આત્મા સુખો અને દુઃખોનો કર્તા છે. તેમાં જ 20.48માં એ પણ કહેવામાં આવ્યું છે કે આપણું માથું કાપનાર શત્રુ પણ એટલો અપકાર નથી કરતો જેટલો દુરાચરણ કરનાર આત્મા કરે છે. સૂત્રકૃતાંગ કહે છે કે જેઓ આત્માને અકર્તા માને છે તેઓના મતમાં સંસાર ઘટી શકતો નથી.[39] જૈનોના મતમાં કર્મ પૌદ્ગલિક છે. એટલે ચેતન આત્મા તેનું ઉપાદાનકારણ કદી હોઈ શકે નહીં. ચેતન આત્મા પૌદ્ગલિક કર્મરૂપે કદી પરિણમતો નથી.[40] આ અર્થમાં આત્માને કર્મનો અકર્તા માની શકાય. પરંતુ ચેતન આત્મા પોતે રાગદ્વેષરૂપી ચૈતસિક ભાવોમાં પરિણમી કર્મપુદ્ગલોને પોતાના તરફ આકર્ષે છે[41] (આસ્રવ). માટે એ અર્થમાં તેને કર્મનો કર્તા ગણી શકાય. બીજી એક દૃષ્ટિ અનુસાર આત્મા જડ કર્મોનો કર્તા નથી પરંતુ માત્ર કર્મપુદ્ગલના નિમિત્તથી પોતાના ચૈતસિક ભાવોનો કર્તા છે. અહીં તે ચૈતસિક ભાવોનું ઉપાદાનકારણ છે અને કર્મપુદ્ગલ નિમિત્તકારણ છે.[42] જૈનો સચેતન શરીરને આત્માથી ભિન્નાભિન્ન માને છે. એટલે આ દૃષ્ટિએ શરીરકૃત બધાં કર્મો આત્માનાં કર્મો પણ ગણાય.[43] શુદ્ધ મુક્તઆત્મા પૌદ્ગલિક કર્મરહિત હોય છે. એટલે તે મુક્ત આત્માને અકર્તા કહેવામાં આવ્યો છે પરંતુ તે મુક્ત આત્મામાં પણ શુદ્ધ કેવળજ્ઞાન, શુદ્ધ કેવળદર્શનના વિશુદ્ધ પરિણામો જૈનોએ સ્વીકાર્યા છે એટલે તે મુક્તાત્માને પણ આ વિશુદ્ધ પરિણામોનો કર્તા માનવામાં આવ્યો છે.[44]

આત્માનું ભોક્તૃત્વ

જૈનોને મતે આત્મા ભોક્તા પણ છે. જૈનોએ આત્માને પરિણામી માન્યો હોઈ તેનામાં ભોક્તૃત્વ ઘટી શકે છે. કર્મસિદ્ધાન્તની સંગતિ માટે કર્મોનો જે કર્તા હોય તે જ તે કર્મોનાં ફળનો ભોક્તા હોવો જોઈએ. જેમ આત્માનું કર્તૃત્વ પણ કર્મપુદ્‌ગલના નિમિત્તથી સંભવિત બને છે તેમ તેનું ભોક્તૃત્વ પણ કર્મપુદ્‌ગલના નિમિત્તથી સંભવિત બને છે. કર્તૃત્વ અને ભોક્તૃત્વ બન્ને શરીરયુક્ત બદ્ધ આત્મામાં પ્રાપ્ત થાય છે, મુક્તાત્મા યા શુદ્ધાત્મામાં નહીં. ભોક્તૃત્વ વેદનીય કર્મને કારણે જ સંભવે છે. જૈનદર્શન આત્માનું ભોક્તૃત્વ પણ સાપેક્ષ દૃષ્ટિથી શરીરયુક્ત બદ્ધાત્મામાં સ્વીકારે છે. વ્યાવહારિક દૃષ્ટિથી શરીરયુક્ત બદ્ધાત્મા ભોક્તા છે.[45] અશુદ્ધ નિશ્ચયનય યા પર્યાયદૃષ્ટિથી આત્મા માનસિક અનુભૂતિઓનો વેદક છે યા ભોક્તા છે. પરમાર્થ દૃષ્ટિથી આત્મા ભોક્તા કે વેદક નથી. માત્ર દ્રષ્ટા યા સાક્ષીસ્વરૂપ છે.[46] કેટલાકને મતે પરમાર્થ દૃષ્ટિથી આત્મા પોતાના ચેતનભાવનો ભોક્તા છે.[47]

આત્મા પ્રતિક્ષેત્રે ભિન્ન

જૈનદર્શન અનુસાર આત્મા પ્રતિશરીર ભિન્ન છે. બીજા શબ્દોમાં કહીએ તો જૈનો આત્મબહુત્વ સ્વીકારે છે. આત્માને એક માનતાં વૈયક્તિકતા સમાપ્ત થઈ જાય છે અને વૈયક્તિકતાના અભાવમાં સાધના, પુરુષાર્થ વગેરેનો કોઈ અર્થ રહેતો નથી. એટલા માટે વિશેષાવશ્યકભાષ્યમાં 1582માં કહેવામાં આવ્યું છે કે સુખદુઃખ, જન્મમરણ, બંધનમુક્તિ વગેરેના સંતોષપ્રદ સમાધાન માટે અનેક આત્માઓની સ્વતંત્ર સત્તા માનવી આવશ્યક છે. આત્માઓને અનેક માનતાં એક મહત્ત્વની બાધા સાધનામાર્ગમાં ખડી થાય છે. સાધનામાર્ગમાં અહંતાનું વિસર્જન આવશ્યક સાધ્ય યા ધ્યેય છે. જ્યારે આત્મબહુત્વ અલગ વ્યક્તિત્વનું પોષક છે અને આ અલગ વ્યક્તિત્વ અહંતાને પ્રાયઃ પોષે છે. અલબત્ત, જૈનો અહંતારહિત અલગ આત્મવ્યક્તિઓની સંભવિતતા સ્વીકારે છે. મુક્તિમાં પણ આત્માની કેવળ અનેકતા જ નહીં પરંતુ અલગ વ્યક્તિત્વ પણ સ્વીકારવામાં આવ્યું છે. મુક્ત આત્માઓ અનેક છે અને તેમનું અલગ વ્યક્તિત્વ છે. આ અલગ વ્યક્તિત્વ તેમના છેલ્લા જન્મના દેહના આકારથી ઊભું થયેલું છે. પરંતુ આ મુક્તાત્માઓ અહંકારથી રહિત છે, કારણ કે તેઓ રાગદ્વેષવિનિર્મુક્ત છે. વળી, અનેકાન્તનો આધાર લઈ જૈનો જણાવે છે કે આત્મા એક પણ છે અને અનેક પણ છે. સમાવાયાંગ અને સ્થાનાંગસૂત્રમાં કહેવામાં આવ્યું છે કે આત્મા એક છે. ભગવતીસૂત્રમાં કહ્યું છે કે આત્મા અનેક છે. ટીકાકારોએ આનું સમાધાન નીચે પ્રમાણે કર્યું છે. આત્મા દ્રવ્યાપેક્ષાએ એક

છે અને પર્યાયાપેક્ષાએ અનેક છે. સમુદ્રનું પાણી એક પણ છે અને અનેક પણ છે, જલરાશિની દૃષ્ટિએ તે એક છે અને જલબિંદુઓની દૃષ્ટિએ અનેક છે. બધાં જલબિંદુઓ પોતાનું સ્વતંત્ર અસ્તિત્વ ધરાવતાં હોવા છતાં પેલા જલરાશિથી તે અભિન્ન છે. તેવી જ રીતે, અનંત ચેતન આત્માઓ પોતાનું સ્વતંત્ર અસ્તિત્વ ધરાવતા હોવા છતાં પોતાના સ્વભાવને કારણે એક ચેતન આત્મદ્રવ્ય છે.[48]

જૈનો શરીરભેદે આત્મભેદ માને છે. એનો અર્થ એ કે સંસારી અવસ્થામાં આત્માઓ દેહે દેહે જુદા છે. પરંતુ જ્યાં દેહો જ નથી એવી મુક્તિની અવસ્થામાં આત્માની અનેકતા કેવી રીતે સંભવે એવો પ્રશ્ન કોઈને થાય. જૈનોએ તે મુક્તાત્માઓના છેલ્લા જન્મના શરીરના આકારો મુક્ત આત્માઓમાં માનીને આ અનેકત્વ મુક્તિમાં પણ ઘટાવ્યું છે.[49]

આત્માઓ અનન્ત

શરીરભેદે આત્મભેદ અને આત્મબહુત્વ માનવા ઉપરાંત જૈનો આત્માની સંખ્યા પરિમિત માનતા નથી પરંતુ અનન્ત માને છે, કારણ કે પરિમિત જીવસંખ્યા માનવાથી બે દોષ લાગે છે : (૧) મુક્ત જીવો ફરીથી સંસારમાં જન્મ લે છે એવું માનવું પડે. અથવા, (૨) સંસાર જીવોથી ખાલી થઈ જાય છે એવું માનવું પડે. અર્થાત્ જીવોની સંખ્યા પરિમિત હોય તો જીવો મુક્ત થતા રહેતા હોવાથી એક કાળ એવો આવે કે જ્યારે સંસાર જીવોથી ખાલી થઈ જાય. સંસાર ખાલી ન થઈ જાય એવું ઇચ્છે તો પરિમિત સંખ્યા માનનારે મુક્ત જીવો ફરીથી સંસારમાં જન્મ લે છે એમ માનવું પડે. આ બંને બાબતો ઇષ્ટ નથી. મુક્ત જીવો ફરીથી સંસારમાં જન્મ લે છે એમ માનવાથી મોક્ષ માટેની સાધના નિરર્થક થઈ પડે. અને સંસાર જીવોથી ખાલી થઈ જાય છે એમ માનતાં સંસાર અનાદિ અનંત છે એ વાત ઘટી શકે નહીં.[50]

આત્મા દેહપરિમાણ

જૈનમતે આત્મા સંકોચવિકાસશીલ છે. જેમ દીવાનો પ્રકાશ નાના ઓરડામાં હોય ત્યારે નાના ઓરડાને અને મોટા ઓરડામાં હોય ત્યારે મોટા ઓરડાને પ્રકાશિત કરે છે, તેમ આત્મા પણ જે દેહમાં હોય છે તે દેહને ચૈતન્યથી વ્યાપ્ત કરે છે. ઉમાસ્વાતિ કહે છે કે प्रदेशसंहारविसर्गाभ्यां प्रदीपवत् ।[51] અર્થાત્ આત્મા જે શરીરને ધારણ કરે છે તે શરીરના જેવડો થઈને રહે છે. આત્મા વ્યાપક હોય તો એકના ભોજન કરવાથી બધાને તૃપ્તિ થવી જોઈએ. મન અને શરીરના સંબંધની વિભિન્નતાથી પણ આ વ્યવસ્થા ઘટાવવી કઠિન છે. વળી, આત્માને વ્યાપક માનતાં સંસાર અને મોક્ષની વ્યવસ્થા પણ ઘટતી નથી. સર્વસમ્મત નિયમ

એ છે કે જ્યાં ગુણ ઉપલબ્ધ હોય ત્યાં તેના આધારભૂત દ્રવ્યનું અસ્તિત્વ હોય. ગુણના ક્ષેત્રથી ગુણીનું ક્ષેત્ર વધારે કે ઓછું નથી હોતું. આત્માના ગુણો શરીરની બહાર ઉપલબ્ધ થતા નથી. તેથી આત્મા શરીરની બહાર નથી.[52]

આત્મા અણુ પણ નથી. આત્માને અણુરૂપ માનવાથી અંગુઠામાં કાંટો વાગતાં આખા શરીરમાં કંપન અને દુ:ખનો જે અનુભવ થાય છે તે અસંભવ બને. આત્મા આખા શરીરમાં અતિશીઘ્રગતિ કરે છે એમ માની એનું સમાધાન કરવું બરાબર નથી, કારણ કે અનુભવમાં ક્રમ આવતો નથી. ઉપરાંત, ક્રમ એ સર્વાંગરોમાંચાદિ કાર્યથી જ્ઞાત થનારી યુગપત્ સુખાનુભૂતિની વિરુદ્ધ છે. એટલે, આત્માને વ્યાપક કે અણુ ન માનતાં શરીરપરિમાણ માનવો ઉચિત છે.[53]

શરીરાનુસાર આત્માનું પરિમાણ વધે યા ઘટે છે. પરિમાણની વૃદ્ધિ એ એના મૌલિક દ્રવ્યમાં અસર કરતી નથી. એનું મૌલિક દ્રવ્ય યા કાઠું જે હોય છે તે જ રહે છે. માત્ર નિમિત્તભેદે પરિમાણ ઘટે છે યા વધે છે. આ એક પ્રકારનો પરિણામવાદ છે અને તે પરિણામિનિત્યતાવાદ છે.

જેઓ આત્માને કૂટસ્થનિત્ય માને છે તેઓએ આત્માને કાં તો સર્વવ્યાપી માનવો પડે કાં તો અણુ માનવો પડે. એટલે જ આત્માને કૂટસ્થનિત્ય માનનારાઓ તેને વિભુ યા અણુ માને છે. એથી ઊલટું જૈનો આત્માને ઉત્પાદવ્યયધ્રૌવ્યયુક્ત અર્થાત્ પરિણામી માનતા હોઈ તેઓ આત્માને શરીરપરિમાણ અર્થાત્ સંકોચવિકાસશીલ માને છે. તેમનો આત્મા સંકોચવિકાસશીલ હોઈ અણુથી માંડી વિભુ બની શકે છે. નિગોદમાં એનું શરીર અત્યંત સૂક્ષ્મ હોઈ તે વખતે તે અણુપરિમાણ છે અને જ્યારે તીર્થંકર કેવલીસમુદ્‌ઘાતની વિશેષ પ્રક્રિયા કરે છે ત્યારે તેમનો આત્મા સમગ્ર લોકને વ્યાપે છે.

આત્મા શરીરપરિમાણ છે એ તો સંસારી આત્માના પરિમાણની વાત થઈ, કારણ કે સંસારી આત્માને શરીર હોય છે. મુક્ત આત્મા અશરીરી હોઈ સામાન્ય રીતે આપણે એવું માનવા પ્રેરાઈએ કે મુક્ત આત્મા વ્યાપક બની જતો હશે. પરંતુ જૈનો એવું માનતા નથી. જૈનોને મતે મુક્ત આત્માનું પરિમાણ તેના અંતિમ દેહના પરિમાણથી જરાક જ ઓછું હોય છે.[54] આત્મા સંકોચવિકાસશીલ હોવા છતાં તેના સંકોચ અને વિકાસમાં નિમિત્તકારણ શરીરનામકર્મ છે. એ શરીરનામકર્મનો ક્ષય થતાં આત્માનું જે પરિમાણ હોય તે જ રહે, વધતું કે ઓછું ન થાય કારણ કે નિમિત્તનો અભાવ થઈ ગયો હોય છે.[55]

આત્મા પૌદ્‌ગલિક અદૃષ્ટવાન

આત્માનું અદૃષ્ટ અર્થાત્ કર્મ પૌદ્‌ગલિક દ્રવ્યરૂપ છે. કર્મો પૌદ્‌ગલિક યા ભૌતિક હોય તો તેને રંગો હોવા જોઈએ. જેમ જપાકુસુમનો લાલ રંગ દર્પણમાં

પ્રતિફલિત થાય છે તેમ કર્મના રંગો પોતાના સાન્નિધ્યમાં રહેલા ચિત્તમાં યા આત્મામાં પ્રતિફલિત થાય છે. આમ કર્મની પૌદ્ગલિકતાને કારણે આત્માની લેશ્યાઓના રંગની જૈન માન્યતા ઘટે છે. આજીવકનો અભિજાતિઓનો સિદ્ધાંત પણ ભૌતિક કર્મરજોનું રંગને આધારે વર્ગીકરણ જ છે. આ કારણે પ્રો. ઝીમર જણાવે છે કે કર્મોના રંગોનો સિદ્ધાંત જૈન ધર્મની જ ખાસ વિશેષતા નથી, પરંતુ મગધમાં સચવાયેલા આર્યપૂર્વેના સામાન્ય વારસાનો એક ભાગ હોય એમ જણાય છે.[56] કર્મના પૌદ્ગલિકત્વ અથવા મૂર્તત્વની સિદ્ધિ નીચે પ્રમાણે કરવામાં આવી છે : [૧] શરીર વગેરે મૂર્ત હોવાને કારણે તેમના નિમિત્તભૂત કર્મ પણ મૂર્ત હોવાં જોઈએ. આ તર્કનો સ્વીકાર કરતાં જૈનદર્શનમાં કર્મને મૂર્ત માનવામાં આવ્યાં છે. જેમ પરમાણુઓનાં ઘટ વગેરે કાર્ય મૂર્ત છે એટલે પરમાણુ મૂર્ત છે તેમ કર્મનાં શરીરાદિ કાર્ય મૂર્ત છે એટલે કર્મ પણ મૂર્ત છે.[57] [૨] કર્મ મૂર્ત છે કારણ કે એની સાથે સંબંધ થતાં સુખાદિનો અનુભવ થાય છે, ઉદાહરણાર્થ ભોજન. જે અમૂર્ત હોય એની સાથે સંબંધ થતાં સુખાદિનો અનુભવ થતો નથી, ઉદાહરણાર્થ આકાશ.[58] [૩] કર્મ મૂર્ત છે કારણ કે એના સંબંધથી વેદનાનો અનુભવ થાય છે, ઉદાહરણાર્થ અગ્નિ. જે અમૂર્ત હોય એના સંબંધથી વેદનાનો અનુભવ થતો નથી, ઉદાહરણાર્થ આકાશ.[59] [૪] કર્મ મૂર્ત છે કારણ કે એમાં બાહ્ય પદાર્થો વડે બલાધાન થાય છે, ઉદાહરણાર્થ ઘટ. જેવી રીતે ઘટ વગેરે મૂર્ત વસ્તુઓ ઉપર તેલ વગેરે બાહ્ય પદાર્થોનું વિલેપન કરવાથી બલાધાન થાય છે અર્થાત્ સ્નિગ્ધતા આદિની ઉત્પત્તિ થાય છે એવી રીતે કર્મમાં પણ માલા, ચંદન, વનિતા આદિ બાહ્ય પદાર્થના સંસર્ગથી બલાધાન થાય છે, અર્થાત્ ઉદ્દીપન આદિની ઉત્પત્તિ થાય છે. આ બધાં કારણોને લઈને કર્મ મૂર્ત છે.[60]

કર્મ મૂર્ત છે તથા આત્મા અમૂર્ત છે. આવી પરિસ્થિતિમાં કર્મ આત્માની સાથે સંબદ્ધ કેવી રીતે થઈ શકે ? મૂર્ત દ્વારા અમૂર્તનો ઉપઘાત યા ઉપકાર કેવી રીતે થઈ શકે ? જેમ જ્ઞાન વગેરે અમૂર્ત હોવા છતાં મદિરા, વિષ આદિ મૂર્ત વસ્તુઓ દ્વારા એમનો ઉપઘાત થાય છે તથા ઘી, દૂધ આદિ પૌષ્ટિક પદાર્થો દ્વારા એમનો ઉપકાર થાય છે તેમ આત્મા અમૂર્ત હોવા છતાં મૂર્ત કર્મ દ્વારા તેનો ઉપઘાત યા ઉપકાર થાય છે.[61] વળી, સંસારી આત્મા એકાંતપણે અમૂર્ત નથી. જીવ અને કર્મનો અનાદિકાલીન સંબંધ હોવાથી જીવ પણ કથંચિત્ કર્મપરિણામરૂપ છે. માટે એ એ રૂપમાં મૂર્ત છે.[62] આ પ્રકારે મૂર્ત આત્મા સાથે મૂર્ત કર્મ સંબદ્ધ થઈ શકે છે તથા કર્મ આત્માનો ઉપકાર યા ઉપઘાત કરી શકે છે.

જીવ અને કર્મનો સંબંધ અનાદિ છે. જે પુદ્ગલ પરમાણુ કર્મરૂપે પરિણત થાય છે તેમને કર્મવર્ગણા કહે છે અને જે શરીરરૂપે પરિણત થાય છે તેમને નોકર્મવર્ગણા

કહે છે. લોક આ બન્ને પ્રકારના પરમાણુથી પૂર્ણ છે. જીવ પોતાની મનવચનકાયાની પ્રવૃત્તિથી આ પરમાણુઓને પોતાના ભણી આકર્ષતો રહે છે. મનવચનકાયાની પ્રવૃત્તિ ત્યારે જ થાય છે જ્યારે જીવની સાથે કર્મ સંબદ્ધ હોય અને જીવની સાથે કર્મ ત્યારે સંબદ્ધ થાય છે જ્યારે મન-વચન-કાયાની પ્રવૃત્તિ હોય. આ પ્રકારે કર્મથી પ્રવૃત્તિ અને પ્રવૃત્તિથી કર્મની પરંપરા અનાદિ કાળથી ચાલી આવે છે. કર્મ અને પ્રવૃત્તિના આ કાર્યકારણભાવને નજર સમક્ષ રાખી પુદ્‌ગલ પરમાણુઓના પિંડરૂપ કર્મને દ્રવ્યકર્મ તથા રાગદ્વેષ આદિ રૂપ કર્મને ભાવકર્મ કહેવામાં આવે છે. દ્રવ્યકર્મ અને ભાવકર્મનો કાર્યકારણભાવ મરઘી અને ઈંડાની માફક અનાદિ છે.[63] જ્યારે રાગાદિ ભાવોનો ક્ષય થાય છે ત્યારે આત્માનો કર્મપુદ્‌ગલો સાથેનો સંબંધ છૂટી જાય છે. આમ, આત્માનો કર્મપુદ્‌ગલો સાથેનો સંબંધ અનાદિ હોવા છતાં સાંત છે.

આત્મા સ્વભાવથી અમૂર્ત છે પરંતુ પૌદ્‌ગલિકકર્મ સાથે તેનો દૂધ-પાણી જેવો સંબંધ અનાદિ હોઈને સંસારી અવસ્થામાં તેને કથંચિત્ મૂર્ત માનવામાં આવેલ છે. આત્માના કર્મ સાથેના સંબંધને લઈને આત્માની ચાર પ્રકારની મુખ્ય અવસ્થા થાય છે - ઔપશમિક, ક્ષાયિક, ક્ષાયોપશમિક અને ઔદયિક. કર્મના ઉપશમથી ઉત્પન્ન થનાર ઔપશામિક, કર્મના ક્ષયથી ઉત્પન્ન થનાર ક્ષાયિક, કર્મના ક્ષય અને ઉપશમથી પેદા થનાર ક્ષાયોપશમિક અને કર્મના ઉદયથી પેદા થનાર ઔદયિક. આ ઉપરાંત પાંચમો ભાવ પારિણામિક છે જે આત્માનું સ્વાભાવિક પરિણમન જ છે.[64]

કર્મનું જીવ ભણી આવવાનું (આસ્રવનું) કારણ છે મન-વચન-કાયાની પ્રવૃત્તિ. આમ, મન-વચન-કાયાના વ્યાપારો, જેને જૈનો યોગ કહે છે તે, કર્મોનો આત્માની સાથે સંબંધ કરાવનાર છે.[65] આત્મા ભણી આકર્ષાયેલાં કર્મોનો આત્માના પ્રદેશો સાથે ક્ષીરનીર સંબંધ થવો તે બંધ છે. ઉમાસ્વાતિ બંધનાં કારણોમાં મિથ્યાદર્શન, અવિરતિ, પ્રમાદ, કષાય અને યોગ એ પાંચને ગણાવે છે.[66] પરંતુ ખાસ તો આ પાંચમાંથી કષાય જ બંધનું મુખ્ય કારણ છે.

આત્માને લાગેલાં કર્મો આત્માની અમુક શક્તિને ઢાંકે છે, તે શક્તિને તે અમુક વખત સુધી ઢાંકે છે, તે જુદી જુદી માત્રાની તીવ્રતાવાળાં ફળો આપે છે અને તે અમુક જથ્થામાં આત્માને લાગે છે.[67] પરંતુ અહીં પ્રશ્ન થાય છે કે તે આત્માની કઈ શક્તિને ઢાંકશે, કેટલો વખત સુધી ઢાંકશે, કેટલી તીવ્રતાવાળાં ફળો આપશે અને કેટલા જથ્થામાં લાગશે તેનાં નિયામક કારણો શાં છે ? જૈનમતે તે કર્મોને આત્મા ભણી લાવવામાં આત્માની જે પ્રવૃત્તિ કારણ છે તે પ્રવૃત્તિના

પ્રકાર આત્માની કઈ શક્તિને તે કર્મો ઢાંકશે તે નક્કી કરે છે. જો તેની પ્રવૃત્તિ જ્ઞાનનાં સાધનોનો નાશ કરનારી, જ્ઞાનીનો અનાદર કરનારી હશે તો એવી પ્રવૃત્તિથી આત્માને લાગનારાં કર્મો આત્માની જ્ઞાનશક્તિને ઢાંકશે. તે પ્રવૃત્તિનું પ્રમાણ તે કર્મોના જથ્થાનું પ્રમાણ નક્કી કરે છે. કર્મો કેટલા વખત સુધી આત્માની શક્તિને ઢાંકશે તેનો આધાર અને કર્મના ફળની તીવ્રતા-મંદતાનો આધાર પ્રવૃત્તિ કરતી વખતની કષાયની તીવ્રતા-મંદતા ઉપર છે. જેમ વધારે તીવ્ર કષાયપૂર્વકની પ્રવૃત્તિ તેમ તે પ્રવૃત્તિથી લાગતાં કર્મો વધારે લાંબા વખત સુધી આત્માની શક્તિને ઢાંકશે અને વધારે તીવ્ર ફળ આપશે.[68] આમ, જૈનો કષાયને છોડવા ઉપર વિશેષ ભાર મૂકે છે, પ્રવૃત્તિને છોડવા ઉપર નહીં. જૈનોએ સાંપરાયિક અને ઈર્યાપથિક કર્મબંધ સ્વીકાર્યા છે અને જણાવ્યું છે કે કષાયસહિત પ્રવૃત્તિ કરનારને સાંપરાયિક બંધ થાય છે. કષાયરહિત પ્રવૃત્તિ કરનારને ઈર્યાપથિક બંધ થાય છે.[69] સાંપરાયિક બંધને સમજાવવા માટે તેઓ ભીના ચામડા ઉપર પડેલી રજના ચોંટવાનું દૃષ્ટાંત આપે છે અને ઈર્યાપથિક કર્મબંધને સમજાવવા માટે સૂકી ભીંત તરફ ફેંકવામાં આવેલા લાકડાના ગોળાનું ઉદાહરણ આપે છે. અર્થાત્ જૈનો કહેવા માંગે છે કે મન-વચન-કાયાની પ્રવૃત્તિ હોવા છતાં પણ જો કષાય ન હોય તો ઉપાર્જિત કર્મોમાં સ્થિતિ અથવા રસનો બંધ થતો નથી. સ્થિતિ અને રસ બન્નેના બંધનું કારણ કષાય છે. આથી કષાય જ સંસારની ખરી જડ (મૂળ) છે. આમ, આપણે ઉપર કહ્યું તેમ અનાસક્ત પ્રવૃત્તિની વાત જ છેવટે ફલિત થાય છે.

કર્મની મૂળ આઠ પ્રકૃતિઓ[70]

(૧) જ્ઞાનાવરણીય કર્મ - આત્માની જ્ઞાનશક્તિને ઢાંકનાર કર્મ જ્ઞાનાવરણીય કર્મ કહેવાય છે.

(૨) દર્શનાવરણીય કર્મ - અહીં દર્શનનો અર્થ નિરાકાર ઉપયોગ છે. આત્માની નિરાકાર ઉપયોગરૂપ શક્તિને ઢાંકનાર કર્મો દર્શનાવરણીય કર્મ કહેવાય છે.

(૩) વેદનીય કર્મ - જે કર્મો સુખ-દુઃખનો અનુભવ કરાવે છે તે વેદનીય કર્મ કહેવાય છે.

(૪) મોહનીય કર્મ - મોહનીય કર્મના બે ભેદ છે - દર્શનમોહનીય કર્મ અને ચારિત્રમોહનીય કર્મ. તત્ત્વપક્ષપાતને રુંધનાર કર્મ દર્શનમોહનીય કર્મ કહેવાય છે, અને ચારિત્રને રુંધનાર કર્મો ચારિત્રમોહનીય કર્મ કહેવાય છે.

(૫) આયુષ્ય કર્મ - જે કર્મ આયુષ્યની મર્યાદાનું નિયમન કરે છે તે આયુષ્ય કર્મ.

(૬) નામ કર્મ - જેનાથી એકેન્દ્રિયાદિ ભિન્ન જાતિઓ અને મનુષ્યાદિ ભિન્ન ભિન્ન ગતિઓ તેમ જ શરીર, રૂપ, સ્વર આદિ વ્યક્તિત્વને ઘડતી બાબતો નક્કી થાય છે તે નામકર્મ.

(૭) ગોત્રકર્મ - જે કર્મ ઉચ્ચ-નીચ ગોત્ર અને સામાજિક મોભો, માનમરતબો નક્કી કરી આપે છે તે કર્મ ગોત્રકર્મ.

(૮) અન્તરાય કર્મ - દાન, લાભ, ભોગ, ઉપભોગ અને વીર્યમાં અન્તરાય ઊભો કરવાનું કાર્ય આ કર્મ કરે છે.

કર્મની દશ અવસ્થાઓ[71]

(૧) બંધ - કર્મની બંધાવસ્થામાં, કર્મપુદ્‌ગલોનો આત્માની સાથે નીરક્ષીર સંબંધ હોય છે.

(૨) સત્તા - કર્મની સત્તાવસ્થામાં, બંધાયેલા કર્મપુદ્‌ગલો પોતાનું ફળ ન આપતાં કેવળ સત્તારૂપે રહે છે.

(૩) ઉદય - કર્મની ઉદયાવસ્થામાં, કર્મપુદ્‌ગલો પોતાનું ફળ આપવા તત્પર થાય છે અને પોતાનું ફળ આપે છે.

(૪) ઉદીરણા - કર્મની ઉદીરણાવસ્થામાં, કર્મપુદ્‌ગલોને ખાસ પ્રયત્નવિશેષથી આત્મા તેમના નિયત સમય પહેલાં ફળ આપવા ઉન્મુખ બનાવે છે.

(૫) **સંક્રમણ** - કર્મની સંક્રમણ અવસ્થામાં, આત્માના ખાસ પ્રયત્નવિશેષથી એક કર્મપ્રકૃતિનું અન્ય સજાતીય કર્મપ્રકૃતિમાં પરિવર્તમ થાય છે.

(૬)-(૭) ઉદ્વર્તના-અપવર્તના - કર્મની તે અવસ્થા કે જેમાં તેની સ્થિતિ અને રસમાં વધારો થાય તે ઉદ્વર્તના અને જેમાં ઘટાડો થાય તે અપવર્તના. અહીં પણ આ વધારો કે ઘટાડો આત્માના વિશેષ પ્રયત્નથી થાય છે.

(૮) ઉપશમના - કર્મની ઉપશમના અવસ્થામાં ઉદિતકર્મને ભસ્મચ્છન્ન અગ્નિની જેમ દબાવી શાંત કરી દેવામાં આવે છે. ઉપશમન પણ આત્માના વિશેષ પ્રયત્નથી થાય છે.

(૯) નિધત્તિ - કર્મની નિધત્તિ અવસ્થામાં, ઉદીરણા અને સંક્રમણની સંભાવનાઓનો અભાવ હોય છે.

(૧૦) નિકાચના - કર્મની નિકાચના અવસ્થામાં ઉદીરણા અને સંક્રમણ ઉપરાંત ઉદ્વર્તના અને અપવર્તનાની સંભાવનાનો પણ બિલકુલ અભાવ હોય છે.

બધાં જ કર્મોનો ક્ષય તે મોક્ષ છે.[72] આના માટે પ્રથમ તો આવતાં કર્મોને

અટકાવી દેવાં જોઈએ (સંવર)[73] અને લાગેલાં કર્મોને ખેરવી નાખવાં જોઈએ (નિર્જરા).[74] સંવરના ઉપાય તરીકે જૈનો ગુપ્તિ, સમિતિ, ધર્મ, અનુપ્રેક્ષા, પરીષહજ્ય, ચારિત્ર અને તપ ગણાવે છે.[75] મન-વચન-કાયાની પ્રવૃત્તિનો સમ્યક્ નિગ્રહ એ ગુપ્તિ છે. વિવેકશીલ પ્રવૃત્તિ એ સમિતિ છે. ક્ષમા, મૃદુતા, ઋજુતા, શૌચ, સંયમ, સત્ય, તપ, ત્યાગ, આકિંચન્ય અને બ્રહ્મચર્યરૂપ દશવિધ ધર્મ છે. શાંતભાવયુક્ત સહિષ્ણુતા પરીષહજ્ય છે. સમભાવ આદિ ચારિત્ર છે. વસ્તુસ્થિતિનું કલ્યાણપ્રેરક ચિંતન એ અનુપ્રેક્ષા છે. નિર્જરાનો ઉપાય તપ છે. તપના બે પ્રકાર છે - બાહ્ય તપ અને આંતર તપ. બાહ્ય તપમાં અનશન વગેરેનો સમાવેશ થાય છે. આંતર તપમાં પ્રાયશ્ચિત્ત (દોષશોધન ક્રિયા), વિનય, વૈયાવૃત્ત્ય (સેવાભક્તિ), સ્વાધ્યાય, વ્યુત્સર્ગ (મમત્વનો, કાષાયિક વિકારોનો ત્યાગ) તથા કલ્યાણગામી એકાગ્રતારૂપ ધ્યાન. આ છનો આંતર તપમાં સમાવેશ થાય છે. તપથી સંવર પણ સધાય છે. પરંતુ નિર્જરા માટે તો મુખ્ય ખાસ ઉપાય તપ જ છે.[76] આવતાં કર્મોને તદ્દન અટકાવી દેતાં અને લાગેલાં કર્મોને સંપૂર્ણપણે ખેરવી નાખતાં આત્મા સંપૂર્ણપણે કર્મરહિત બની જાય છે. સંપૂર્ણપણે કર્મથી મુક્તિ એ જ મોક્ષ છે.

જીવ જે જે પ્રકારે વિચારે કે વર્તે છે તે તે જાતના તેમાં સંસ્કારો પડે છે અને એ સંસ્કારોને ઝીલતું તેની સાથે એક પૌદ્ગલિક શરીર (કાર્મણ શરીર) રચાય છે જે દેહાન્તર ધારણ કરવા જતી વખતે તેની સાથે રહે છે.[77] આ કાર્મણ શરીર આઠ પ્રકારનાં કર્મોથી બને છે.

જીવની ગતિક્રિયા

જીવને ગતિક્રિયા છે તે આચારાંગના પ્રથમ શ્રુતસ્કંધના પ્રથમ અધ્યાયના પ્રથમ ઉદ્દેશકમાં સ્પષ્ટપણે જણાવ્યું છે. ત્યાં જણાવ્યું છે કે તે બધી દિશાઓ અને અનુદિશાઓમાં ગતિ કરે છે. આ વર્ણન કર્મબદ્ધ આત્માનું છે. એટલે આ બધી ગતિઓ કર્મનિમિત્તક છે. આત્માની સ્વાભાવિક ગતિ ઊર્ધ્વગતિ છે. આત્માને લાગેલાં બધાં કર્મો દૂર થતાં આત્મા કેવળ ઊર્ધ્વગતિ જ કરે છે,[78] જેમ તુંબડાને લેપેલી માટી દૂર થતાં પાણીમાં તુંબડું ઊર્ધ્વગતિ કરે છે તેમ. પરંતુ આ મુક્ત થતો આત્મા લોકના અગ્રભાગથી આગળ ઊર્ધ્વગતિ કરતો નથી, કારણ કે ગતિનું સહાયક કારણ ધર્માસ્તિકાય ત્યાં હોતું નથી.[79] આ ધર્માસ્તિકાય કેવળ લોકમાં જ છે.

ગતિ બે પ્રકારની છે- વિગ્રહગતિ (વળાંકવાળી) અને ઋજુગતિ (વિગ્રહરહિત). મોક્ષમાં જતા જીવની ગતિ ઋજુ હોય છે,[80] જ્યારે જન્માન્તર માટે જતા જીવની ગતિ વિગ્રહવાળી કે વિગ્રહ વિનાની હોય છે.[81] વિગ્રહરહિત ગતિથી સ્થાનાન્તર જતા

જીવને નવો પ્રયત્ન કરવો પડતો નથી કેમ કે જ્યારે તે પૂર્વશરીર છોડે છે ત્યારે તેને પૂર્વશરીરજન્ય વેગ મળે છે. વિગ્રહગતિથી જનાર જીવને નવો પ્રયત્ન કરવો પડે છે, કારણ કે પૂર્વશરીરજન્ય વેગ જ્યાં વળવું પડે છે ત્યાં સુધી જ કામ કરે છે, વળાંકનું સ્થાન આવતાં જ પૂર્વદેહજનિત વેગ સમાપ્ત થઈ જાય છે, માટે ત્યાંથી જીવની સાથે રહેલા કાર્મણ શરીરથી પ્રયત્ન થાય છે.[82]

અસંખ્યાત પ્રદેશી

જીવને અસંખ્યાત પ્રદેશો છે.[83] પ્રદેશ એટલે એવો સૂક્ષ્મ અંશ કે જેના બીજા અંશોની કલ્પના સર્વજ્ઞની બુદ્ધિથી પણ ન થઈ શકે. આમ, અવિભાજ્ય સૂક્ષ્માંશને પ્રદેશ કહેવામાં આવે છે. જીવના આ પ્રદેશોનો સંકોચ-વિસ્તાર થાય છે.

જીવોના મુખ્ય બે ભેદ - સંસારી અને મુક્ત[84]

જીવ કષાયોને કારણે કર્મથી બંધાયેલો છે અને પોતાના પુરુષાર્થથી કષાયરહિત થઈ કર્મોથી મુક્ત થાય છે. આ અનુસાર જીવના મુખ્ય બે ભેદ થાય છે. એક સંસારી, જે પોતાના કષાયો તેમજ કર્મસંસ્કારોને કારણે નાના યોનિમાં શરીરોને ધારણ કરી જન્મ-મરણરૂપ સંસરણ કરે છે. બીજો મુક્ત, જે સમસ્ત કર્મસંસ્કારોથી છૂટી પોતાના શુદ્ધ ચૈતન્યમાં સદા વર્તમાન રહે છે. જ્યારે જીવ મુક્ત થાય છે ત્યારે તેના ઊર્ધ્વગમન સ્વભાવને કારણે શરીરનાં બંધનોને તોડી લોકના અગ્રભાગે પહોંચે છે અને ત્યાં અનંતકાળ શુદ્ધચૈતન્યસ્વરૂપમાં લીન રહે છે. તેનો આકાર અંતિમ શરીરના આકાર જેવો રહે છે. સત્નું લક્ષણ ઉત્પાદ-વ્યય-ધ્રૌવ્ય હોઈ મુક્ત જીવ પણ પોતાના શુદ્ધ પર્યાયોમાં પરિણમ્યા કરે છે. કુંદકુંદાચાર્યે નિયમસારમાં સિદ્ધ અર્થાત્ મુક્ત જીવનું સ્વરૂપ નીચે પ્રમાણે વર્ણવ્યું છે. - ''णिक्कम्मा अट्ठगुणा किंचूणा चरमदेहंदो सिद्धा । लोयग्गठिदा णिच्चा उप्पादवएहिं संजुत्ता ।।''

સંસારી જીવના ભેદો

સંસારી જીવના મુખ્ય બે ભેદો છે - ત્રસ અને સ્થાવર.[85] જેઓ પોતાની ઇચ્છાથી એક સ્થાનથી બીજે સ્થાને જાય છે તે ત્રસ અને જેઓ પોતાની ઇચ્છાથી સ્થળાંતર કરી શકતા નથી તે સ્થાવર. સ્થાવર જીવોમાં પૃથ્વીકાય જીવો, અપ્કાય જીવો, વાયુકાય જીવો, તેજસ્કાય જીવો અને વનસ્પતિકાય જીવોનો સમાવેશ થાય છે.[86] આ સ્થાવર જીવોને માત્ર એક સ્પર્શનેન્દ્રિય જ હોય છે. ત્રસ જીવોના ઈન્દ્રિયોની સંખ્યા પ્રમાણે ચાર ભેદ છે. દ્વીન્દ્રિય જીવો, ત્રીન્દ્રિય જીવો, ચતુરિન્દ્રિય જીવો અને પંચેન્દ્રિય જીવો.[87] દ્વીન્દ્રિય જીવોને સ્પર્શન અને રસન, ત્રીન્દ્રિય જીવોને સ્પર્શન, રસન અને ઘ્રાણ, ચતુરિન્દ્રિય જીવોને સ્પર્શન, રસન, ઘ્રાણ તથા ચક્ષુ,

અને પંચેન્દ્રિય જીવોને શ્રવણ સહિત પાંચ ઈન્દ્રિયો હોય છે. પંચેન્દ્રિય જીવોમાં દેવો, નારકો, મનુષ્યો અને કેટલાક તિર્યંચોનો સમાવેશ થાય છે.

૨. સાંખ્યયોગમાં દર્શનના ધારક પુરુષનું અને જ્ઞાનના ધારક ચિત્તનું સ્વરૂપ

સાંખ્ય-યોગદર્શનમાં જ્ઞાન અને બોધરૂપ દર્શન બન્નેનું ધારક એક તત્ત્વ નથી. અહીં જૈન દર્શનથી સાંખ્ય-યોગદર્શન જુદું પડે છે. સાંખ્ય-યોગદર્શન અનુસાર દર્શન એ પુરુષનું સ્વરૂપ છે, જ્યારે જ્ઞાન એ ચિત્તનું સ્વરૂપ છે.

૨. અ. પુરુષ

પુરુષનું સ્વતંત્ર અસ્તિત્વ

સાંખ્ય-યોગદર્શન પુરુષ - આત્મા નામનું સ્વતંત્ર તત્ત્વ માને છે. પુરુષનું અસ્તિત્વ નિર્વિવાદ છે. તાજા જન્મેલા બાળકને ભયંકર પદાર્થ જોઈ થતો ભય અને ત્રાસ પૂર્વજન્મને સાબિત કરે છે,[88] ઉપરાંત કેટલાકને પૂર્વજન્મનું થતું સ્મરણ પણ પૂર્વજન્મ પુરવાર કરે છે;[89] અને આ પૂર્વજન્મ આત્માનું અસ્તિત્વ માન્યા વિના ઘટે નહીં, માટે આત્માનું અસ્તિત્વ પુરવાર થાય છે. વળી, ''હું જાણું છું,'' એવા અનુભવ ઉપરથી પુરુષનું અસ્તિત્વ સિદ્ધ થાય છે. ઉપરાંત, ''હું છું'' એવો અનુભવ દરેકને થાય છે. આ અનુભવ સહજ અને સ્વાભાવિક છે. કોઈનેય ''હું છું કે નહીં'' એવો પોતાના અસ્તિત્વ અંગેનો સંશય થતો નથી. આવો સંશય થતો માનીએ તોપણ સંશય કરનાર વિના તે સંભવતો નથી. એટલે સાંખ્ય-યોગ મતાનુસાર પુરુષ સ્વયંસિદ્ધ છે અને તેની સત્તાનો નિષેધ થઈ શકતો નથી. આવા ચેતનતત્ત્વની - પુરુષની હસ્તી શા માટે માનવી જોઈએ એ દર્શાવવા માટે વિવિધ દલીલો સાંખ્યકારિકા-૧૭માં રજૂ કરવામાં આવી છે, તે નીચે પ્રમાણે છે :

(૧) संघातपरार्थत्वात् - સંઘાતનો અર્થ છે સમુદાય. પ્રકૃતિ અને તેના વિકારો ત્રણ ગુણોનાં સમુદાયરૂપ છે. જે વસ્તુ સંઘાતરૂપ હોય છે તે કોઈ બીજાને માટે અસ્તિત્વ ધરાવે છે. પ્રકૃતિ અને તેના વિકારો સંઘાતરૂપ હોઈ, તેમનું અસ્તિત્વ પણ તેમનાથી ભિન્ન કોઈ અસંહત તત્ત્વ માટે હોવું જોઈએ અને આ તત્ત્વ એ જ પુરુષ છે.

(૨) त्रिगुणादिविपर्ययात् - પુરુષને ત્રણ ગુણોના સંઘાતરૂપ માનતાં તે પોતે પરાર્થ બની જાય અને અનવસ્થા દોષ આવે. માટે પુરુષને ત્રણ ગુણોના સંઘાતરૂપ નહીં એવું અસંહત સ્વતંત્ર તત્ત્વ માનવું જોઈએ.

(૩) अधिष्ठानात् - પ્રકૃતિ અને તેના વિકારો જડ હોઈ તેમની ક્રિયાઓનો કોઈક નિયામક હોવો આવશ્યક છે અને તે નિયામક છે પુરુષ.

(૪) भोक्तृभावात् – પ્રકૃતિ અને તેના વિકારો સુખ-દુઃખ-મોહાત્મક છે. એટલે એમને ભોગવનાર કોઈક હોવો જોઈએ. સુખ અને દુઃખસ્વરૂપ બધી જડ વસ્તુઓ ભોગ્ય છે. ભોગ્ય ભોક્તા વિના સંભવે નહીં.

(૫) द्रष्टृभावात् – પ્રકૃતિ અને તેના વિકારો દૃશ્ય છે પરંતુ દ્રષ્ટા વિના તેમને દૃશ્ય કહી ન શકાય. તેથી પ્રકૃતિ વગેરે દૃશ્યથી ભિન્ન દ્રષ્ટા હોવો જોઈએ અને તે દ્રષ્ટા છે પુરુષ.

(૬) कैवल्यार्थं प्रवृत्तेः – કૈવલ્ય અર્થાત્ દુઃખમુક્તિ. દુઃખમાંથી મુક્ત થવા માટે બધા પ્રયત્ન કરે છે. જે દુઃખમાંથી મુક્ત થવા પ્રવૃત્તિ કરતો હોય તે પોતે દુઃખસ્વરૂપ ન હોય. જે દુઃખસ્વરૂપ નથી તે દુઃખરૂપ પ્રકૃતિ અને તેના વિકારોથી કોઈ જુદું જ તત્ત્વ હોવું જોઈએ. અને તે છે પુરુષ.

પુરુષનું સ્વરૂપ

સાંખ્ય-યોગદર્શન અનુસાર ચિત્ત બાહ્ય વિષયના આકારે પરિણમી બાહ્ય વિષયને જાણે છે. આ ચિત્તનો પરિણામ ચિત્તવૃત્તિ કહેવાય છે અને તે જ જ્ઞાન છે. આ અર્થમાં જ્ઞાન પુરુષનો સ્વભાવ નથી. એનો અર્થ એ નથી કે પુરુષ જડ છે. પુરુષ ચેતન છે અને એને ચેતનાનો પ્રકાશ છે. તેનો આ પ્રકાશ જડ સત્ત્વના (ચિત્તના) પ્રકાશથી તદ્દન ભિન્ન શ્રેણીનો છે.[90] સત્ત્વનો પ્રકાશ પરપ્રકાશ્ય છે, પુરુષનો પ્રકાશ પરપ્રકાશ્ય નથી.[91] ચિત્તસત્ત્વનો પ્રકાશ આવરણથી યુક્ત પણ હોય છે અને તેથી સર્વ આવરણો દૂર થતાં ચિત્ત સર્વજ્ઞ બને છે.[92] પુરુષનો પ્રકાશ આવરણથી યુક્ત હોતો નથી. તેનામાં ચિત્તને પ્રકાશિત કરવાની યોગ્યતા સદા હોય છે. આ છે તેનુ દ્રષ્ટાપણું, દર્શનશક્તિ. જેને દર્શનશક્તિ હોય તેને જ બીજા દેખાડી શકે. પ્રકૃતિ અને તેના વિકારો કે ચિત્તવૃત્તિઓ અચેતન અને વિષય છે. તેમનામાં દેખવાની શક્તિ નથી. એટલે તે દ્રષ્ટા નથી પણ દૃશ્ય છે. જગતમાં વાદી અને પ્રતિવાદી વિવાદમાં પોતાની શક્તિઓ સાક્ષી સમક્ષ પ્રદર્શિત કરે છે. પ્રકૃતિ પણ જુદાં જુદાં પરિણામો ધારણ કરી એ જ રીતે પુરુષ આગળ પોતાની વિવિધ શક્તિઓ પ્રદર્શિત કરે છે. આ રીતે પુરુષ સાક્ષી પણ છે.[93] વિજ્ઞાનભિક્ષુએ સાક્ષી અને દ્રષ્ટાનો શાસ્ત્રીય ભેદ દર્શાવ્યો છે જે નીચે રજૂ કરવામાં આવ્યો છે : સાક્ષીપણું એટલે સાક્ષાત્ દેખવું તે અને દર્શન એટલે પરંપરાથી દેખવું તે. પુરુષ ચિત્તવૃત્તિને સાક્ષાત્ દેખે છે એટલે તે તેનો સાક્ષી કહેવાય અને બાહ્યપદાર્થોને તે ચિત્તવૃત્તિ દ્વારા દેખે છે એટલે તે તેમનો દ્રષ્ટા

કહેવાય.[94] આમ, પુરુષમાં દ્રષ્ટાપણા અને સાક્ષીપણાનો સ્વભાવ છે.

પુરુષ ત્રિગુણાતીત છે અર્થાત્ પુરુષ કૈવલ્યયુક્ત છે. કૈવલ્યનો અર્થ છે મુક્તિ કે ત્રણેય પ્રકારના દુઃખનો આત્યંતિક અભાવ. પુરુષ ત્રિગુણાત્મક હોય તો દુઃખ તેનો સ્વભાવ બની જાય, કારણ કે રજસ્ ગુણ દુઃખાત્મક છે. વસ્તુને ક્યારેય પોતાના સ્વભાવથી વિખૂટી પાડી શકાતી નથી એ ન્યાયાનુસાર પુરુષની દુઃખમુક્તિ અસંભવ બની જાય. પુરુષ ત્રિગુણાત્મક ન હોવાથી દુઃખ તેનો સ્વાભાવિક ધર્મ નથી પણ આરોપિત ધર્મ છે. પરિણામે મુક્તિ અસંભવ બનતી નથી. પુરુષ સુખ-દુઃખ રહિત હોવાથી તેને મધ્યસ્થ યા ઉદાસીન કહ્યો છે. દુઃખમાં દ્વેષ અને સુખમાં રાગ તેનો સ્વાભાવિક ધર્મ નથી. સુખ અને દુઃખની સાથે પુરુષનો તાત્ત્વિક સંબંધ નથી. નિઃસંબંધ વસ્તુ ઉપર રાગ કે દ્વેષ થાય નહીં.[95]

પુરુષનું અપરિણામિપણું

પુરુષ અપરિણામી છે. તે કોઈનું કાર્ય પણ નથી અને કારણેય નથી. તેનું અપરિણામિપણું નીચે પ્રમાણે સાબિત કરવામાં આવે છે. ચિત્તનો વિષય છે બાહ્ય પદાર્થ અને પુરુષનો વિષય છે બાહ્ય પદાર્થના આકારવાળું ચિત્ત. ચિત્ત જ્યારે બાહ્ય પદાર્થને જાણે છે ત્યારે તે તે પદાર્થના આકારે પરિણમે છે. અને પુરુષ જ્યારે પદાર્થના ચિત્તગત આકારને જાણે છે ત્યારે તે ચિત્તગત આકારરૂપે પરિણમતો નથી પણ તેને પ્રકાશિત કરે છે. ચિત્ત હંમેશાં પુરુષના ચેતનાપ્રકાશથી પ્રકાશિત હોય છે. જો પુરુષને ચિત્તવૃત્તિરૂપે પરિણમવું એ ચિત્તવૃત્તિને જાણવા માટે જરૂરી હોત તો કેટલીક ચિત્તવૃત્તિઓ પુરુષને અજ્ઞાત રહેત, કારણ કે પુરુષ જે ચિત્તવૃત્તિરૂપે પરિણમત તે ચિત્તવૃત્તિ તેને જ્ઞાત થાત અને બાકીની અજ્ઞાત રહેત.[96] જો અજ્ઞાત ચિત્તવૃત્તિની સત્તા સ્વીકારવામાં આવે તો "હું સુખી છું કે નહીં", "હું દુઃખી છું કે નહીં" વગેરે પ્રકારના સંશયો થતા રહે, પરંતુ આવા સંશયો કોઈનેય થતા નથી. વળી ચિત્તવૃત્તિનું અજ્ઞાત રહેવું સંભવતું હોત તો અહીં અમુક પદાર્થ નથી એવો નિશ્ચય થઈ શકશે નહીં. અહીં અમુક પદાર્થ નથી એવો નિશ્ચય થવાનું કારણ એ છે કે તે પદાર્થ પ્રત્યક્ષ થવાને યોગ્ય હોવા છતાં આપણને તેનું જ્ઞાન તે પ્રદેશમાં થતું નથી. ચિત્તવૃત્તિનું અજ્ઞાત રહેવું સંભવિત માનતાં એવું પણ બને કે પદાર્થ ત્યાં હોય અને આપણું ચિત્ત તદાકાર પરિણામને પામેલું હોવા છતાં તે પરિણામ અર્થાત્ વૃત્તિ અજ્ઞાત રહેવાને કારણે તે પદાર્થનું જ્ઞાન આપણને થાય નહિ. આમ અમુક વસ્તુ અમુક સ્થળે નથી એવો અભાવનિશ્ચય કદાપિ ન થવાની આપત્તિ આવે, એટલે ચિત્તની અર્થાકાર પરિણમેલી વૃત્તિ તેમજ સુખ, દુઃખ, ઇચ્છા, દ્વેષરૂપ વૃત્તિઓ પુરુષને સદા જ્ઞાત જ હોય છે એમ

માનવું જોઈએ. અને બધી ચિત્તવૃત્તિઓને ત્યારે જ જ્ઞાત માની શકાય કે જ્યારે આપણે પુરુષને તે વૃત્ત્યાકારે પરિણમતો ન માનીએ. વિજ્ઞાનભિક્ષુએ આ સંદર્ભમાં પુરુષને અપરિણામી પુરવાર કરવા નીચે પ્રમાણે કહ્યું છે - ઘટાકારરૂપે પરિણમવા માટે ઘટનું સામે હોવું જરૂરી નથી. સ્વપ્નમાં ચિત્તને ઘટજ્ઞાન થાય છે પરંતુ તે કાળે ઘટ તો હોતો નથી. આ દર્શાવે છે કે ચિત્તને કોઈપણ વસ્તુનું જ્ઞાન ત્યારે જ થાય છે જ્યારે તે તે વસ્તુના આકારે પરિણમે છે. બીજી બાજુ ચિત્તવૃત્તિના અભાવમાં ક્યારેય ચિત્તવૃત્તિનું જ્ઞાન થતું નથી. ચિત્તવૃત્તિનું જ્ઞાન જ્યારે પુરુષને થાય છે ત્યારે તે પુરુષ સમક્ષ અવશ્ય વિદ્યમાન હોય છે. આ સૂચવે છે કે પુરુષ ચિત્તગત વિષયાકારે પરિણમતો નથી પરંતુ તેનું પ્રતિબિંબ માત્ર તે ઝીલે છે. બિંબ વિના તો કદી પ્રતિબિંબ પડે જ નહીં.[97] પ્રતિબિંબને લઈને પુરુષમાં અવસ્થાભેદ કે પરિણામિપણું આવી જવાનો ભય વિજ્ઞાનભિક્ષુ ધરાવતા નથી.

પુરુષનું પરિમાણ

સાંખ્ય-યોગદર્શનના મતે પુરુષ વિભુ છે અર્થાત્ તે સર્વગત છે. તેમના મતાનુસાર પુરુષ મધ્યમપરિમાણ કે અણુપરિમાણ નથી. પુરુષને મધ્યમપરિમાણ માનતાં તે સાવયવ અને વિનાશી બની જાય. પુરુષ સાવયવ અને વિનાશી નથી. વળી, પુરુષ અણુપરિમાણ પણ નથી. પુરુષને અણુપરિમાણ માનતાં દેહવ્યાપી જ્ઞાન ઘટી શકશે નહીં.[98] એટલે સાંખ્ય-યોગ દાર્શનિકો કહે છે કે પુરુષને વિભુ માનવો યુક્તિયુક્ત છે. પુરુષને વિભુ માનીએ તો તેની દેશાન્તરગતિની વાતો કેવી રીતે ઘટશે એવી શંકા ઉદ્ભવે. આ શંકાનું નિરસન સાંખ્યાચાર્યો નીચે પ્રમાણે કરે છે - વાસ્તવમાં તો વિભુ પુરુષને ગતિ સંભવી જ ન શકે. તેની ગતિ ઔપાધિક છે. દેહની સાથે પુરુષનો સંબંધ છે. તેથી દેહની ગતિ પુરુષમાં આરોપાય છે. ઘટના પાણીમાં આકાશ પ્રતિબિંબિત થાય છે. આ ઘટને જ્યારે એક સ્થાનથી બીજે સ્થાને લઈ જવામાં આવે છે ત્યારે ઘટની સ્થાનાન્તર ગતિ થાય છે, આકાશની નહીં. આકાશની ગતિ તો ઔપાધિક છે. વિભુ આકાશની જેમ વિભુ પુરુષની ગતિ પણ ઔપાધિક છે.[99]

પુરુષ અકર્તા

પુરુષ કર્તા નથી. એનો અર્થ એ કે તે નિષ્ક્રિય છે. ક્રિયા ત્રણ પ્રકારની છે - પરિણમનરૂપ, ગતિરૂપ અને અધિષ્ઠાનરૂપ. પુરુષ નિષ્ક્રિય હોઈ તેનામાં આ ત્રણ પ્રકારની ક્રિયા નથી. પુરુષમાં પરિણમનરૂપ ક્રિયા નથી છતાં તે પરિણમન ક્રિયાયુક્ત લાગે છે, કારણ કે તેનું પ્રતિબિંબ સાન્નિધ્યને લઈને પરિણામી બુદ્ધિમાં પડે છે, પરિણામે બુદ્ધિગત પરિણામીપણાનો આરોપ પુરુષમાં કરવામાં આવે છે. અચલ ચંદ્રનું પ્રતિબિંબ ચંચલ પાણીમાં પડેલું જોઈને જેણે સ્થિર ચંદ્રબિંબ

કદી જોયું નથી તે ચંદ્રને પણ ચંચલ માની લે તેના જેવું આ છે.[100] આકાશની જેમ આત્મામાં ગતિક્રિયા પણ આરોપિત જ છે. પ્રેરકત્વરૂપ કર્તૃત્વને અધિષ્ઠાતૃત્વ કહેવામાં આવે છે. આ અધિષ્ઠાતૃત્વ પણ પુરુષમાં આરોપિત યા ભ્રાન્ત છે એમ અનિરુદ્ધ[101] વગેરે સાંખ્યાચાર્યો જણાવે છે. મુખ્ય અધિષ્ઠાતૃત્વ તો પુરુષના પ્રકાશથી ઉજ્જવળ બનેલા અંતઃકરણમાં (ચિત્તમાં) છે અને સાન્નિધ્યને લઈને તેનો આરોપ પુરુષમાં થાય છે.[102] પરંતુ પુરુષના અસ્તિત્વને સિદ્ધ કરતી વેળાએ તો સાંખ્યાચાર્યો જણાવે છે કે જેમ જગતમાં રથ વગેરે જડ પદાર્થોના તેમનાથી ભિન્ન સારથિ વગેરે અધિષ્ઠાતા હોય છે તેમ પ્રકૃતિ વગેરે જડ તત્ત્વોના પણ તેમનાથી ભિન્ન અધિષ્ઠાતા હોવા જોઈએ. આ તો પુરુષમાં અધિષ્ઠાતૃત્વ મુખ્ય હોય તેવી વાત થઈ. આ સ્થાને અનિરુદ્ધ પણ જણાવે છે કે ચેતન જ અધિષ્ઠાતા છે, પ્રકૃતિ જડ છે.[103] "પુરુષથી અધિષ્ઠિત પ્રધાન પ્રવૃત્તિ કરે છે" એ મતને માઠર સ્વીકારતા જણાય છે.[104] વળી, તે જણાવે છે કે કર્તૃત્વ બે પ્રકારનું છે - એક છે પરિણતિરૂપ ક્રિયા કરનારું કર્તૃત્વ અને બીજું છે પ્રયોક્તૃત્વરૂપ કર્તૃત્વ. તે સ્પષ્ટપણે જણાવે છે કે સાંખ્ય કારિકાની ૧૯ મી કારિકામાં "अकर्तृभाव" પદથી પ્રથમ પ્રકારના કર્તૃત્વનો નિષેધ કરવામાં આવ્યો છે, જ્યારે બીજા પ્રકારનું અધિષ્ઠાતૃમૂલક કર્તૃત્વ તો પુરુષમાં છે જ.[105]

પુરુષનું ભોક્તૃત્વ

પુરુષ અપરિણામી છે એ વાત આપણે આગળ કરી ગયા છીએ. પુરુષ જો અપરિણામી હોય તો તે સુખ-દુઃખરૂપે પરિણમ્યા વિના તેમનો ભોક્તા કેવી રીતે બની શકે એવી શંકા થાય. આ શંકાનું નિરસન કરતાં વિજ્ઞાનભિક્ષુ જણાવે છે કે સુખ-દુઃખાકાર ચિત્ત પુરુષમાં પ્રતિબિંબિત થાય છે અને આમ ચિત્તગત સુખ-દુઃખાકારનો તેને અનુભવ થાય છે. તે ભારપૂર્વક કહે છે કે પુરુષમાં પરિણામરૂપ ભોગનો જ નિષેધ છે, જ્યારે પ્રતિબિંબરૂપ ભોગ તો તેનામાં છે જ.[106] આમ, તેને મતે ભોગ પુરુષનિષ્ઠ છે. વાચસ્પતિ મિશ્ર આનાથી ઊલટું કહે છે. તેમના મતે પુરુષનું સુખ-દુઃખાકાર ચિત્તમાં પ્રતિબિંબ પડે છે અને આમ તેને અર્થાત્ પુરુષપ્રતિબિંબધારી ચિત્તને સુખ-દુઃખનો અનુભવ થાય છે.[107] આમ, તેમને મતે ભોગ ચિત્તનિષ્ઠ છે. ભોગ ચિત્ત જ કરે છે. અલબત્ત, ચિત્તમાં તેમને ભોગવવાનું સામર્થ્ય પુરુષનું પ્રતિબિંબ તેનામાં પડવાથી આવે છે. આ કારણે ઉપચારથી પુરુષમાં ભોગ છે એમ કહેવાય છે. ભિક્ષુ મિશ્રના મતની સખત ટીકા કરતાં જણાવે છે કે પુરુષમાં સુખદુઃખાકાર ચિત્તનું પ્રતિબિંબ માનતાં તેનામાં પરિણામીપણું આવી જશે એ ભયમાંથી મિશ્રનો મત ઉદ્ભવેલો છે. પરંતુ તુચ્છ અવસ્તુભૂત

પ્રતિબિંબને કારણે પુરુષમાં પરિણામીપણું આવી જવાનો ભય અસ્થાને છે. ભોગને પુરુષનિષ્ઠ જ માનવો જોઈએ. સુખ-દુઃખ વગેરેનો અનુભવ પુરુષને જ થાય છે.[108] ઈશ્વરકૃષ્ણ સ્પષ્ટપણે જણાવે છે કે જરામરણકૃત દુઃખ પુરુષ જ પામે છે,[109] બુદ્ધિ વગેરે તો તેના ભોગને સાધી આપનારાં સાધનો જ છે.[110] માઠર[111] અને યુક્તિદીપિકાકાર[112] પણ આ જ મત ધરાવે છે. આ ઉપરથી સ્પષ્ટ થાય છે કે સાંસારિક અવસ્થામાં અર્થાત્ વિવેકોદય ન થાય ત્યાં સુધી પુરુષ સ્વયં સુખ-દુઃખનો અનુભવ કરે છે. એ જ તેનો ભોગ છે. બુદ્ધિ વગેરે કરણો ભોગનાં સાધનમાત્ર છે, આધાર નહીં. સુખદુઃખાનુભવરૂપ ભોગનો આધાર તો પુરુષને જ ગણવો જોઈએ, ચિત્તને નહીં. સુખ-દુઃખ બુદ્ધિના ધર્મો છે એ બરાબર પરંતુ તેના તે સુખદુઃખ ધર્મોનો ભોગવનારો, અનુભવનારો તો પુરુષ જ છે. પુરુષના ભોક્તૃત્વની બાબતમાં એવી શંકા થવી સ્વાભાવિક છે કે, પુરુષ તો અકર્તા છે એટલે તે ભોક્તા બની જ કેવી રીતે શકે ? કર્તા એક અને ભોક્તા બીજો એ તો બને જ નહીં. સુખદુઃખાકારે પરિણમે ચિત્ત અને સુખદુઃખનો ભોગ પુરુષ કરે, એ તો વિચિત્ર કહેવાય. એમ માનતાં તો અકૃતાભ્યાગમ અને કૃતવિનાશરૂપ દોષો આવશે. આનું સમાધાન નીચે પ્રમાણે છે : જેમ રસોયાએ રાંધીને તૈયાર કરેલા ભોજનનો ઉપભોગ તેનો સ્વામી કરે છે તેમ ચિત્તની પરિણામક્રિયાથી ઉદ્‌ભવેલી સુખદુઃખાકાર વૃત્તિનો ઉપભોગ પણ તેનો સ્વામી પુરુષ કરે છે. વળી, ઉચ્ચકક્ષાના પુરુષો પોતાના રસોયાએ તૈયાર કરેલા ભોજનને જ જમે છે, બીજાના રસોયાએ તૈયાર કરેલા ભોજનને જમતા નથી. તેવી જ રીતે, પુરુષ પોતાના ચિત્તની સુખદુઃખાકાર વૃત્તિને જ ભોગવે છે, અન્યના ચિત્તની સુખદુઃખાકાર વૃત્તિને ભોગવતો નથી.[113] ઉપરાંત, પુરુષ ચિત્તનો અધિષ્ઠાતારૂપ કર્તા તો છે જ. ચિત્ત તેની પ્રેરણાથી જ પરિણમનરૂપ ક્રિયા કરે છે. એટલે એ પરિણમનરૂપ ક્રિયાનું ફળ તે ભોગવે છે. આ તો આપણા અનુભવની વાત છે.[114] આમ કૃતપ્રણાશ અને અકૃતાભ્યાગમ દોષનો પણ નિરાસ થઈ જાય છે.

પુરુષ પ્રતિશરીર ભિન્ન

સાંખ્ય-યોગદર્શન પુરુષબહુત્વ સ્વીકારે છે. તેમના અનુસાર બધાં શરીરોમાં આત્મા એક જ નથી પરંતુ પ્રત્યેક શરીરમાં તે જુદો જુદો છે. આના સમર્થનમાં તેમની દલીલો નીચે પ્રમાણે છે : (૧) જન્મની વ્યવસ્થાને કારણે એ માનવું આવશ્યક છે કે આત્મા અનેક છે.[115] જગતમાં ભિન્ન કાળમાં અને ભિન્ન દેશમાં અનેક પુરુષોને જન્મ લેતા આપણે જોઈએ છીએ. જો કે જન્મ આત્માનો નથી થતો, કારણ કે તે અપરિણામી છે, જન્મ તો દેહ જ લે છે તેમ છતાં દેહની સાથે આત્માનો સંબંધ થયા વિના જન્મ

થતો નથી, એટલે આત્મામાં જન્મનો વ્યવહાર કરવામાં આવે છે. જો આત્મા એક હોય તો એકના જન્મ સાથે બધાનો જન્મ થઈ જવો જોઈએ. વળી, જો આત્મા એક હોય તો એક કાળે અસ્તિત્વ ધરાવતા બધા જ દેહોનો સંયોગસંબંધ તેને છે તેમ માનવું પડે અને આમ એક કાળે એકના અનેક જન્મ માનવા પડે. ઉપરાંત, આત્માને એક માનતાં જન્મેલાનો જન્મ માનવાની આપત્તિ આવશે, કારણ કે પ્રથમ ક્ષણે પ્રથમ દેહ સાથેનો થયેલો સંબંધ બીજી ક્ષણે ચાલુ જ હોય છે ત્યારે બીજી ક્ષણે બીજા દેહ સાથે તેનો સંયોગસંબંધ થાય છે. (૨) મરણની વ્યવસ્થા પણ આત્મા અનેક માન્યા વિના ઘટતી નથી.[116] જો આત્મા એક હોય તો બધાનું મૃત્યુ એકસાથે થવું જોઈએ. વળી, આત્માને એક માનતાં એકના એક કાળે એક પુરુષના અનેક મૃત્યુની તેમ જ મરેલાના મૃત્યુની આપત્તિ આવે. (૩) કરણોની વ્યવસ્થા દ્વારા પણ આત્માનું બહુત્વ સિદ્ધ થાય છે.[117] ચક્ષુ વગેરે તેર કરણો છે. જો આત્મા એક હોય તો વિકલ ચક્ષુરિન્દ્રિયની સાથેનો તેનો સંયોગ બધાંને એકસાથે અંધ બનાવશે. પરંતુ તેવું તો છે જ નહીં. વળી, આત્માને એક માનતાં વિકલ અને અવિકલ ચક્ષુરિન્દ્રિય સાથેનો સંયોગ એક આત્માને એક સાથે દેખતો અને અંધ બનાવી દેશે. પરંતુ જગતમાં તો કોઈ અંધ છે અને કોઈ દેખતો છે, બધા અંધ નથી કે બધા દેખતા નથી, તેમજ બધાં જ અંધ અને દેખતા નથી. આવી વ્યવસ્થા આત્માનું બહુત્વ માન્યા વિના ઘટશે નહીં. (૪) અયુગપત્ પ્રવૃત્તિ પણ આત્માનું બહુત્વ સિદ્ધ કરે છે.[118] પ્રયત્નરૂપ પ્રવૃત્તિ અન્તઃકરણનો ધર્મ છે. પરંતુ અન્તઃકરણનો પુરુષ સાથે સંયોગસંબંધ હોવાથી અન્તઃકરણગત પ્રવૃત્તિનો પુરુષમાં આરોપ થાય છે. જો આત્મા એક હોય તો ધર્મમાં પ્રવૃત્ત અન્તઃકરણ સાથે તેનો સંયોગ થતાં જગતની બધી વ્યક્તિઓ એકસાથે ધર્મમાં પ્રવૃત્ત થવી જોઈએ. પરંતુ આપણને એવું તો જણાતું નથી. વળી, જો આત્મા એક હોય તો ધર્મમાં પ્રવૃત્ત અન્તઃકરણ અને અધર્મમાં પ્રવૃત્ત અંતઃકરણ એવાં બે અન્તઃકરણો સાથેનો સંયોગ થતાં પ્રત્યેક વ્યક્તિમાં યુગપત્ ધર્મની અને અધર્મની પ્રવૃત્તિ થવી જોઈએ. પરંતુ પરિસ્થિતિ એવી નથી. આ સૂચવે છે કે પુરુષો અનેક છે. (૫) સુખ, દુઃખ અને મોહરૂપ ગુણત્રયનો વિપર્યય[119] અર્થાત્ અન્યથાભાવ દેખાતો હોઈ પુરુષબહુત્વ પુરવાર થાય છે. પુરુષ એક જ હોય તો બધી જ વ્યક્તિઓને સુખ, દુઃખ વગેરે એકસાથે એકસરખાં થવાં જોઈએ.

જો એમ માનવામાં આવે કે પુરુષ એક જ છે અને જન્મમરણની વ્યવસ્થા અનેક ઉપાધિઓના તેની સાથેના સંયોગવિયોગથી ઘટી શકે છે તો કહેવું જોઈએ કે ઉપાધિઓને આધારે આવી વ્યવસ્થા સંભવી શકે નહીં. (૧) જેમ એક આકાશને

અનેક ઉપાધિઓનો સંયોગ એકસાથે હોય છે તેમ એક પુરુષને પણ હોવાનો જ.[120] પરિણામે, એક જ પુરુષને વિવિધ જન્મો એક કાળે એકસાથે આવી પડવાના. વળી, એક આકાશને અનેક ઉપાધિઓનો વિયોગ પણ એકસાથે થાય છે તેમ પુરુષને પણ થવાનો જ પરિણામે એક જ પુરુષને એકસાથે અનેક મરણો આવી પડવાનાં. (૨) જો ઉપાધિને કારણે જ પુરુષો અનેક હોય તો કૈવલ્યાવસ્થામાં પુરુષોનું બહુત્વ સંભવે જ નહીં, કારણ કે ત્યારે તો ઉપાધિઓ હોતી જ નથી. પરંતુ યોગભાષ્યકાર સ્પષ્ટપણે જણાવે છે કે કૈવલ્ય પ્રાપ્ત કરનાર કેવલી આત્માઓ અનેક છે.[121] આ દર્શાવે છે કે પુરુષબહુત્વ ઔપાધિક નથી પણ સ્વાભાવિક છે.

પુરુષ સદા કર્માવરણરહિત

પુરુષને કર્મનું આવરણ નથી. પુરુષ કૂટસ્થનિત્ય હોઈ કોઈ કર્મ કરતો નથી. એટલે તેને કર્માવરણ ન જ હોય. વળી તે રાગ, દ્વેષ વગેરે કરતો નથી. અર્થાત્ તે કલેશરૂપે પરિણમતો નથી. એટલે તેને ક્લેશાવરણ પણ નથી. બીજા શબ્દોમાં કહીએ તો, જૈનો જેને ભાવકર્મ કહે છે તેનું આવરણ પણ પુરુષને નથી.

પુરુષ ગતિક્રિયારહિત

પુરુષ વિભુ હોઈ, તેને ગતિક્રિયા નથી. ગતિક્રિયાનો આરોપમાત્ર છે. જન્માન્તરમાં દેહ ધારણ કરવા તે ગતિ કરતો નથી પરંતુ ચિત્ત ગતિ કરે છે. ચિત્ત જન્મે છે અને ચિત્ત મરે છે. પુરુષ તો કૂટસ્થનિત્ય છે.

પુરુષમાં બંધ અને મોક્ષ ગૌણ

પુરુષ કૂટસ્થનિત્ય હોઈ, બંધ અને મોક્ષ પુરુષના ન હોઈ શકે. પુરુષ તો શુદ્ધ-બુદ્ધ-નિત્યમુક્તસ્વભાવ છે. ચિત્તને અવિવેકજ્ઞાન હોય ત્યારે તે અવિવેક ચિત્તના દુઃખનું કારણ બને છે, અને ચિત્તના દુઃખપરિણામનું પ્રતિબિંબ પુરુષમાં પડે છે. આ દુઃખરૂપ પ્રતિબિંબને ધારવું એ જ પુરુષનો બંધ છે. વિવેકજ્ઞાનને પરિણામે દુઃખપરિણામરૂપ ચિત્તવૃત્તિનો નિરોધ થાય છે અને છેવટે સર્વચિત્તવૃત્તિનો નિરોધ થાય છે, તેના ફલસ્વરૂપ પુરુષમાં ચિત્તનું પ્રતિબિંબ પડતું બંધ થઈ જાય છે. આ છે પુરુષનો મોક્ષ. આમ પુરુષમાં બંધ અને મોક્ષ ઔપાધિક છે. એટલે જ ઈશ્વરકૃષ્ણ કહે છે કે પુરુષ બંધાતો નથી, મુક્ત થતો નથી કે સંસરણ કરતો નથી. પરંતુ પ્રકૃતિ જ (કહો કે ચિત્ત જ) બંધાય છે, મુક્ત થાય છે અને સંસરણ કરે છે.[122]

૨. આ. ચિત્ત

ચિત્તનું સ્વરૂપ

સાંખ્યયોગમતે ચિત્ત સત્ત્વ, રજસ્ અને તમસ્ એ ત્રણ દ્રવ્યોનું બનેલું છે.[123] ચિત્ત પૂર્વોક્ત ત્રણ દ્રવ્યોનું બનેલું હોવા છતાં તેમાં સત્ત્વદ્રવ્ય પ્રધાન કારણ છે.[124] તેથી તેને ચિત્તસત્ત્વ કે બુદ્ધિસત્ત્વ પણ કહેવામાં આવે છે. તેને અન્તઃકરણને નામે પણ ઓળખવામાં આવે છે. ચિત્ત ત્રિગુણાત્મક હોવાથી તે સુખદુઃખમોહાત્મક છે તેમ જ પ્રખ્યા-પ્રવૃત્તિ-સ્થિતિરૂપ છે. પ્રખ્યાનો અર્થ છે જ્ઞાન યા પ્રકાશ. આ સત્ત્વ, રજસ્ અને તમસ્ દ્રવ્યો પોતાનામાંથી એક પ્રધાન અને બાકીના બે ગૌણ બની ચિત્તની અનુક્રમે શાંત, ઘોર અને મૂઢ અવસ્થાઓ ઉપજાવે છે.[125]

ચિત્તનું પરિણામીપણું

ચિત્ત તેના બધા જ વિષયોને જાણતું નથી, તે કેટલાકને જાણે છે અને કેટલાકને જાણતું નથી. આનું કારણ એ છે કે ચિત્તને પોતાના વિષયને જાણવા વિષયાકારે પરિણમવું પડે છે. ચિત્ત જે વિષયના આકારે પરિણમે છે તેને જ જાણે છે, બીજાને જાણતું નથી. જો વિષયને જાણવા ચિત્તને માત્ર વિષયનું પ્રતિબિંબ જ ઝીલવાનું હોત તો સ્વપ્નમાં ચિત્તને હાથીનું જ્ઞાન ન થાત કારણ કે બિંબ વિના પ્રતિબિંબ સંભવતું નથી અને સ્વપ્નમાં તો બાહ્ય હાથી વિના હાથીનું જ્ઞાન થાય છે. આ બતાવે છે કે ચિત્ત હાથીના આકારે પરિણમી હાથીનું જ્ઞાન કરે છે અને ચિત્ત હાથીના આકારે પરિણમે તે માટે ચિત્ત સમક્ષ હાથીનું હોવું અત્યંત આવશ્યક નથી. આ ઉપરથી ફલિત થાય છે કે ચિત્ત પ્રતિબિંબ દ્વારા નહીં પણ પરિણામ દ્વારા બાહ્ય પદાર્થને જાણે છે. આમ, ચિત્ત પરિણમનશીલ પુરવાર થાય છે.[126]

ચિત્તનું કર્તૃત્વ

ઇચ્છા, રાગ, દ્વેષ, ક્રોધ, વગેરે ચિત્ત કરે છે. ચિત્ત ઇચ્છા, રાગ, દ્વેષ ક્રોધ વગેરે રૂપે પરિણમે છે. જૈન પરિભાષામાં કહીએ તો ચિત્ત ભાવકર્મનો કર્તા છે. ઇચ્છાપૂર્વકની મન, વચન અને કાયાની પ્રવૃત્તિ ચિત્તની જ પ્રવૃત્તિ કહેવાય, કારણ કે તે પ્રવૃત્તિના મૂળમાં ચિત્ત છે.

ચિત્તનું ભોક્તૃત્વ

ચિત્ત પોતે સુખરૂપે કે દુઃખરૂપે પરિણમે છે. અર્થાત્ ચિત્ત પોતે સુખી કે દુઃખી બને છે. આ અર્થમાં ચિત્તને સુખદુઃખનો ભોક્તા ગણી શકાય. આમ મુખ્ય ભોક્તૃત્વ ચિત્તમાં છે. આ રીતે માનતાં જે કર્મ કરે છે તે જ તે કર્મનું ફળ સુખ કે દુઃખ ભોગવે છે એ ઘટી શકે. ભોગ એ કલેશમૂલક છે.[127] એટલે

ભોગ ચિત્તને જ હોય, પુરુષને ન હોય. પુરુષનો ભોગ તો ઔપાધિક છે. કૂટસ્થનિત્ય પુરુષમાં મુખ્ય સુખદુઃખરૂપ ભોગ ઘટે જ નહીં.

ચિત્ત પ્રતિશરીર ભિન્ન

જેટલાં શરીરો તેટલાં ચિત્તો છે. અને તે પ્રત્યેક સંસારી પુરુષમાં જુદું જુદું છે. અર્થાત્ ચિત્ત પ્રતિશરીર ભિન્ન છે.[128]

ચિત્ત દેહપરિમાણ

વ્યાસે યોગી પોતાના ચિત્તને પોતાના શરીરમાંથી કાઢી બીજાં શરીરોમાં દાખલ કરે છે એવી વાત કરી છે. આ ઉપરથી સ્પષ્ટ થાય છે કે ચિત્ત પ્રતિશરીર નિયત પરિમાણવાળું હોય છે કારણ કે પોતાના ચિત્તને પોતાના શરીરમાંથી કાઢી ત્યારે જ શકાય કે જ્યારે તે ચિત્ત શરીરની અંદર સીમિત પરિમાણવાળું હોય. સર્વત્ર વ્યાપક ચિત્ત હોય તો આ પ્રક્રિયા શક્ય બને નહીં. આ ઉપરથી ફલિત થાય છે કે ચિત્ત વિભુ નથી. કેટલાક યોગાચાર્યોએ તો સ્પષ્ટપણે કહ્યું છે કે ચિત્ત સંકોચ-વિકાસશીલ છે. એક દીવાને ઘડામાં રાખતાં એનો પ્રકાશ ઘડામાં સંકુચિત થઈ રહે છે. પણ એ જ દીવાને ઓરડામાં મૂકતાં એનો પ્રકાશ ઓરડાના જેટલો વિકસિત થઈ જાય છે. એવી જ રીતે ચિત્તનો પણ સંકોચ-વિસ્તાર થાય છે. અર્થાત્, જેવડા શરીરમાં હોય તેવડું થઈને તે રહે છે. આમ, ચિત્ત મધ્યમપરિમાણ યા શરીરપરિમાણ છે.[129]

કર્મ અને ચિત્ત

યોગદર્શનમાં ચિત્તને ક્લેશરૂપ અને કર્મરૂપ આવરણો છે,[130] તેમ સ્પષ્ટપણે કહ્યું છે. ક્લેશાવરણ એ જૈનોનું ભાવકર્મ છે અને કર્માવરણ એ જૈનોનું દ્રવ્યકર્મ છે. વિવેકજ્ઞાન એ ચિત્તનો જ ધર્મ છે. યોગદર્શને "વિવેકજ્ઞાનાવરણીયકર્મ" શબ્દનો પ્રયોગ કર્યો છે.[131] આ કર્મરૂપ આવરણો સૂક્ષ્મ અચેતન દ્રવ્યરૂપ પદાર્થ છે. શેરબાટ્સ્કી કહે છે કે "In Sankhya Karma is explained materialistically, as consisting in a special collocation of infraatomic particles or material forces making the action either good or bad."[132] બધાં જ આવરણો દૂર થઈ જતાં ચિત્તમાં અનંત જ્ઞાન પ્રગટે છે.[133] કર્મ ચાર પ્રકારનાં ગણાવ્યાં છે - કૃષ્ણ, શુક્લકૃષ્ણ, શુક્લ, અશુક્લઅકૃષ્ણ.[134] ક્લેશપૂર્વકની પ્રવૃત્તિથી ચિત્તમાં કર્મસંસ્કારો પડે છે અને ક્લેશરહિતની પ્રવૃત્તિથી ચિત્તમાં કર્મસંસ્કારો પડતા નથી. આમ ક્લેશ જ કર્મબંધનું કારણ છે. કર્મસંસ્કારો ક્લેશમૂલક છે.[135] કર્મો ત્રણ જાતનાં ફળો આપે છે- જાતિ (જન્મ), આયુ અને ભોગ (સુખદુઃખસંવેદન)[136]. આમ, કર્મના ત્રણ પ્રકાર થયા - જાતિવિપાકી કર્મ, આયુર્વિપાકી કર્મ અને ભોગવિપાકી કર્મ.

ચિત્તનાં બંધન અને મુક્તિ

ચિત્ત અવિવેક, કલેશો અને કર્મોથી બંધાયેલું છે. અવિવેકને કારણે રાગાદિ કલેશ અને રાગાદિ કલેશને કારણે કર્માશય થાય છે. આ કારણે યોગવાર્તિકકાર ઉત્તરોત્તર ત્રણ મોક્ષની વાત કરે છે. પહેલી મુક્તિ જ્ઞાનથી (વિવેકજ્ઞાનથી) થાય છે. આ મુક્તિ મિથ્યાદર્શનમાંથી મુક્તિ છે. બીજી મુક્તિ રાગદ્વેષના ક્ષયથી થાય છે. આ મુક્તિ કલેશોમાંથી મુક્તિ છે. ત્રીજી મુક્તિ કર્મક્ષયથી થાય છે. આ મુક્તિ કર્મમાંથી મુક્તિ છે.[137] અવિવેક, કલેશ અને કર્મોથી મુક્ત થયેલું ચિત્ત પોતાના કારણમાં લય પામે છે.[138] પરંતુ આ તો તેમની દાર્શનિક પ્રક્રિયાને કારણે તેમને સ્વીકારવું પડતું એક અનિવાર્ય ફલિત છે, જે ચિત્તથી ઉપરવટ પુરુષરૂપ જુદું તત્ત્વ માનવાથી આવી પડ્યું છે. એક સ્થાને ચિત્તશુદ્ધિને કૈવલ્ય ગણવામાં આવ્યું છે.[139] બંધનાવસ્થામાં ચિત્ત સૂક્ષ્મ શરીર દ્વારા સંસરણ કરે છે. સૂક્ષ્મ શરીરના એક ઘટક તરીકે ચિત્તને જણાવવામાં આવેલ છે. બીજાં ઘટકો છે અગિયાર ઈન્દ્રિયો અને પાંચ તન્માત્રાઓ.[140]

૩. જૈન આત્મા અને સાંખ્ય-યોગસંમત આત્મા

જૈન આત્મા પ્રતિશરીર ભિન્ન છે અને સાંખ્ય આત્મા પણ પ્રતિશરીર ભિન્ન છે. આ એક બાબતને બાદ કરતાં બીજી કોઈ બાબતમાં તે બન્ને વચ્ચે સમાનતા જણાતી નથી. જૈન આત્માના સ્વરૂપ તરીકે જ્ઞાન, દર્શન, ચારિત્ર અને વીર્ય સ્વીકારાયાં છે, જ્યારે સાંખ્યયોગના આત્માના સ્વરૂપ તરીકે કેવળ દર્શન સ્વીકારાયું છે. જૈન આત્મા પરિણામિનિત્ય છે જ્યારે સાંખ્યયોગમાન્ય આત્મા કૂટસ્થનિત્ય છે. જૈન આત્મા વાસ્તવિક દૃષ્ટિએ કર્તા અને ભોક્તા છે, જ્યારે સાંખ્યયોગસંમત આત્મા અકર્તા અને અભોક્તા (અથવા તો ગૌણ ભોક્તા) છે. તેથી જૈનદર્શન આત્મામાં શુદ્ધિ-અશુદ્ધિરૂપે ગુણોની હાનિવૃદ્ધિ યા પરિણામ સ્વીકારે છે; જ્યારે સાંખ્યયોગ પરંપરા એવું કંઈ માનતી નથી. જૈનપરંપરા અનુસાર આત્મા સ્વદેહપરિમાણ યા સંકોચવિસ્તારશીલ છે, જ્યારે સાંખ્યયોગ અનુસાર આત્મા વિભુ છે. જૈનમતે આત્માને પૌદ્ગલિક કર્મનાં આવરણો છે, જ્યારે સાંખ્યયોગમતે તેને પૌદ્ગલિક કર્મનાં આવરણો નથી. હકીકતમાં તો સાંખ્યયોગ પરંપરા આત્માને કોઈપણ પ્રકારનાં આવરણો સ્વીકારતી નથી. જૈન પરંપરા અનુસાર આત્મા ગતિ કરે છે, જ્યારે સાંખ્યયોગ પરંપરા અનુસાર આત્મા ગતિ કરતો નથી. જૈનમતે આત્માને બંધન અને મુક્તિ વાસ્તવિક છે, જ્યારે સાંખ્યમતે આત્માને બંધન અને મુક્તિ ઔપાધિક છે.

૪. જૈનસંમત આત્મા અને સાંખ્યયોગસંમત ચિત્ત

જૈન પરંપરામાં આત્માના સ્વરૂપ તરીકે જ્ઞાન, દર્શન, ચારિત્ર અને વીર્ય ગણાવાયા છે અને સાંખ્યયોગ પરંપરામાં ચિત્તના સ્વરૂપ તરીકે દર્શન સિવાય બાકીના ત્રણેય સ્વીકારાયેલ છે. જૈન પરંપરા આત્માને પરિણામિનિત્ય માને છે, અને સાંખ્યયોગ પરંપરા ચિત્તને પરિણામિનિત્ય માને છે. જૈનો આત્મામાં કર્તૃત્વ અને ભોક્તૃત્વ વાસ્તવિક માને છે અને સાંખ્યયોગ દર્શનકારો ચિત્તમાં કર્તૃત્વ અને ભોક્તૃત્વ વાસ્તવિક માને છે. જૈનો આત્માને પ્રતિશરીર ભિન્ન માને છે અને સાંખ્યયોગ દર્શનકારો ચિત્તને પ્રતિશરીર ભિન્ન માને છે. જૈનો આત્માને સંકોચવિકાસશીલ માને છે અને સાંખ્યયોગ ચિંતકો ચિત્તને સંકોચ-વિકાસશીલ માને છે. જૈન પરંપરા આત્માને પૌદ્‌ગલિક કર્મનાં આવરણો સ્વીકારે છે અને સાંખ્યયોગ પરંપરા ચિત્તને પ્રાકૃતિક (material) કર્મનાં આવરણો સ્વીકારે છે. જૈનસંમત આત્મા ગતિ કરે છે અને સાંખ્યયોગસંમત ચિત્ત પણ ગતિ કરે છે. જૈન દર્શન અનુસાર આત્મા અંતરાલગતિમાં કાર્મણ શરીર સાથે ગતિ કરે છે અને સાંખ્યયોગ દર્શન અનુસાર ચિત્ત અંતરાલગતિમાં સૂક્ષ્મ શરીર સાથે ગતિ કરે છે. જૈનસંમત આત્માની બંધન અને મોક્ષ અવસ્થાઓ મુખ્યાર્થમાં ઘટે છે અને સાંખ્યયોગસંમત ચિત્તની પણ તે અવસ્થાઓ મુખ્યાર્થમાં ઘટે છે. જૈન પરંપરામાં જેમ આત્મા માત્રની સહજ યોગ્યતા સમાન છતાં તેના પુરુષાર્થ અને નિમિત્તના બળાબળ પ્રમાણે વિકાસ મનાય છે તેમ સાંખ્યયોગ પરંપરામાં ચિત્તને લઈને એ બધું ઘટાવવામાં આવે છે, અર્થાત્ બધા જ ચિત્તો સહજ રીતે સમાન યોગ્યતાવાળા છે પણ તેમનો વિકાસ તો પુરુષાર્થ અને અન્ય નિમિત્તોના બળાબળ ઉપર અવલંબે છે. સંક્ષેપમાં એમ કહી શકાય કે દર્શનશક્તિ સિવાયના જેટલા ધર્મો, ગુણો યા પરિણામો જૈનસંમત આત્મામાં મનાય છે તે બધા જ સાંખ્યયોગસંમત ચિત્તમાં મનાય છે.

૫. નિષ્કર્ષ

ઉપરની ચર્ચા ઉપરથી સ્પષ્ટ થાય છે કે દર્શન જ સાંખ્યના પુરુષના અસ્તિત્વ માટેનો તાર્કિક આધાર છે. એ સિવાય પુરુષતત્ત્વના સ્વીકાર માટે કોઈ બુદ્ધિગમ્ય કારણ નથી. ચિત્તને જ જ્ઞાન અને દર્શન બંને છે એમ માનવામાં આવે, અર્થાત્ ચિત્તનું જ્ઞાન સ્વસંવેદિત, સ્વપ્રકાશ છે એમ સ્વીકારવામાં આવે તો પુરુષનું કોઈ પ્રયોજન રહેતું નથી. અને તો તેવા ચિત્તનો જૈનોના આત્માથી કોઈ જ ભેદ રહેતો નથી. સાંખ્ય-યોગ ચિત્ત અને જૈન આત્મા વચ્ચેનું અત્યંત સામ્ય એ સૂચવે છે કે જૈન આત્મા એ ચિત્ત જ છે. તેઓ ચિત્તને જ આત્મા નામ આપે છે. જેમ સાંખ્યયોગ ચિત્ત(યા બુદ્ધિ)થી

પર આત્મા યા પુરુષતત્ત્વ સ્વીકારે છે તેમ જૈનો ચિત્તથી પર આત્મા યા પુરુષતત્ત્વ સ્વીકારતા નથી. તે સ્વીકારવાનું તેમને કોઈ પ્રયોજન નથી, કારણ કે તેમને મતે ચિત્તને જ જ્ઞાન અને દર્શન બંને છે. અહીં એક વસ્તુ નોંધવી જોઈએ કે પ્રાચીન સાંખ્યની એક પરંપરા કેવળ ૨૪ તત્ત્વોને જ સ્વીકારતી હતી અને પુરુષને સ્વીકારતી ન હતી.[141] બૌદ્ધો પણ ચિત્ત ઉપરાંત આત્મતત્ત્વને સ્વીકારતા નથી. આમ, જૈન, બૌદ્ધ અને ૨૪ તત્ત્વોવાળું સાંખ્ય એક જૂથ બનાવે છે, જે ચિત્ત-અચિત્ત એવો પરસ્પર વ્યવચ્છિન્ન વિભાગ સ્વીકારે છે. ઉત્તરકાલીન સાંખ્ય-યોગે પુરુષનો ચિત્તથી પર તત્ત્વ તરીકે સ્વીકાર કરી આત્મ-અનાત્મનો (પુરુષ-પ્રકૃતિનો) પરસ્પર વ્યવચ્છિન્ન વિભાગ કર્યો અને પરિણામે તેમને ચિત્તને અનાત્મસ્વરૂપ માનવું પડ્યું. પરંતુ આ ઉત્તરકાલીન સાંખ્યયોગની દાર્શનિક અને યૌગિક પ્રક્રિયામાં પુરુષનું કોઈ ખાસ મહત્ત્વ નથી. તેને દૂર કરવામાં આવતાં તે પ્રક્રિયાઓમાં કોઈ ખાસ ફેર પડતો નથી. આથી પુરુષ સાંખ્ય-યોગ દર્શનમાં એક બિનજરૂરી ઉમેરા જેવો લાગે છે.

टिप्पण

1 आचारांग, મહાવીર જૈન વિદ્યાલય સંસ્કરણગત શબ્દસૂચી જુઓ.

2. Doctrine of the Jainas, p. 152.

3. जैन दर्शन का आदिकाल, पृ. 16

4. કેટલાક ચાર્વાકો સ્વતંત્ર આત્મતત્ત્વ સ્વીકારતા હતા. આમાં પરમલોકાયતિક ભટ્ટોદ્ભટનો સમાવેશ થાય છે. જયન્તની ન્યાયમંજરીની ટીકા ન્યાયમંજરીગ્રંથિભંગના કર્તા ચક્રધરના કહેવા મુજબ જયન્ત ચાર્વાક ભટ્ટોદ્ભટના મતનો ઉલ્લેખ કરે છે. આ ભટ્ટોદ્ભટે લોકાયતસૂત્ર ઉપર તત્ત્વવૃત્તિ નામની ટીકા લખી છે અને સ્યાદ્વાદરત્નાકરમાં આ ટીકામાંથી ઉદ્ધરણો આપેલાં છે. આ ભટ્ટોદ્ભટ ૮મી શતાબ્દીમાં થઈ ગયેલા લાગે છે. તેમણે લોકાયતસૂત્ર "भूतेभ्यश्चैतन्यम्" નો અર્થ "भूतार्थं चैतन्यम्" એવો કર્યો છે. सुशिक्षितचार्वाका उद्भटादयः । न्यायमञ्जरीग्रन्थिभङ्ग, पृ. 19 । उद्भटेन तु "भूतेभ्यः" इति पदं चतुर्थ्यन्ततया व्याख्यातम्, भूतेभ्यश्चैतन्यं भूतार्थं चैतन्यं स्वतन्त्रमेव शरीरारम्भकभूतोपकारकमित्यर्थः। न्यायमञ्जरीग्रन्थिभङ्ग, पृ. 197

5. पंचण्हं संजोए अण्णगुणाणं ण चेयणाइगुणो ।
पंचिंदियठाणाणं ण अण्णमुणियं मुणइ अण्णो ॥
– सूत्रकृतांगनिर्युक्ति 1.1.1.8

6. विशेषावश्यकभाष्य, 1556

7. अेजन, 1557
8. अेजन, 1558
9. अेजन, 1575
10. तदहर्जस्तनेहातो.......। उध्धृत, प्रमेयरत्नमाला, 4/8
11. આ "क्षेत्रज्ञ" શબ્દનો અર્થ ચૂર્ણિકાર "આકાશને અને અમૂર્તોને જાણનારો યા પંડિત" એવો કરે છે. "आगासं खित्तं जाणतीति खेत्तण्णो" "अमुत्ताणि खित्तं च.... जाणइ.... पंडितो वा" आचारांगचू. पृ. 100 અને 134. ઉપનિષદમાં અને ગીતામાં આ શબ્દ "આત્મા" માટે પ્રયુક્ત છે.
12. स न छिज्जइ न भिज्जइ न डज्झइ न हम्मइ, कं च णं सव्वलोए। आचारांगसूत्र 1/3/3, सरखावो गीता 2-20 अने 23. न जायते म्रियते....2.20, नैनं छिन्दन्ति शस्त्राणि नैनं दहति पावकः.......2.23.
13. जे आया से विण्णाया, जे विण्णाया से आया । जेण विजाणति से आया ।
14. तत्त्वार्थसूत्र 2.8
15. नाणं च दसणं चेव, चरितं च तवो तहा ।
वीरियं उवओगो च, एयं जीवस्स लक्खणं ॥
16. जीवो उवओगमओ अमुत्ति कत्ता सदेहपरिमाणो ।
भोत्ता संसारत्थो सिद्धो सो विस्ससोड्ढगई ॥ द्रव्यसंग्रह, 2.
17. चैतन्यस्वरूपः परिणामी कर्ता साक्षाद् भोक्ता देहपरिमाणः प्रतिक्षेत्रं भिन्नः पौद्गलिकादृष्टवान् चायम् । प्रमाणनयतत्त्वालोक - 7/56
18. પ્રો. ધ્રુવે અનન્તચતુષ્કમાં જે દર્શન ગણાવ્યું છે તેનો અર્થ તેમણે faith કર્યો છે. આ યોગ્ય નથી. તેઓ લખે છે, 'The four infinities are infinite ज्ञान (knowledge), दर्शन (faith), चारित्र (character or conduct) and वीर्य (energy), ... the four anantas or infinities, the first three of which are the wellknown रत्नत्रय or "the Three Jewels" of Jainism.' स्याद्वादमंजरी, સં. પ્રો. ધ્રુવ, અંગ્રેજી ટિપ્પણ, પૃ. 18
19. 'Some substitute सुख for चारित्र in the list of the four anantas or infinities.' - स्याद्वादमंजरी, સં. પ્રો. ધ્રુવ, અંગ્રેજી ટિપ્પણ પૃ. 18. जैन, बौद्ध और गीता के आचार दर्शनों का तुलनात्मक अध्ययन भाग-1, पृ. 214. जैन धर्मदर्शन, मोहनलाल मेहता, पृ. 154

આનું મૂળ નીચે આપેલી ગાથા જેવા મૂળ ગ્રંથોના વાક્યોમાં જણાય છે.

पक्खीणघादिकम्मो अणंतवरवीरिओ अधिकतेजो ।
जादो अणिंदिओ सो णाणं सोक्खं च परिणमदि ॥ प्रवचनसार 1/19

20. जादं सयं समत्तं णाणमणंतत्थवित्थडं विमलं ।
रहियं तु ओग्गहादिहिं सुहं ति एगंतियं भणियं ॥ प्रवचनसार 1.59
जं केवलं ति णाणं तं सोक्खं परिणामं च सो चेव ।
खेदो तस्स ण भणिदो जम्हा घादी खयं जादा ॥ प्रवचनसार 1.60
ततः कुतः केवलसुखयोर्व्यतिरेकः । अतः सर्वथा केवलं सुखमैकान्तिक – मनुमोदनीयम् । – प्रवचनसारनी तत्त्वदीपिका टीका ગાથા 1.60.

21. जैन, बौद्ध और गीता के आचारदर्शनों का तुलनात्मक अध्ययन, भाग–1 पृ. 376

22. जैन धर्मदर्शन, मोहनलाल महेता, पृ. 460

23. जैनदर्शन, न्यायविजयजी, पृ. 245

24. चारित्तं खलु धम्मो धम्मो जो सो समो त्ति णिद्दिट्ठो ।
मोहक्खोहविहीणो परिणामो अप्पणो हु समो ॥ प्रवचनसार 1.7.

25. भगवतीसूत्र 1.8.72

26. तत्त्वार्थसूत्र 5.30

27. द्रव्यपर्यायात्मा अर्थः । अकलंकग्रंथत्रय, पृ. 3

28. गुणपर्यायवद् द्रव्यम् । तत्त्वार्थसूत्र, 5. 38

29. अन्वयिनो गुणा व्यतिरेकिणः पर्यायाः । सर्वार्थसिद्धि 5. 38

30. पर्यायास्तु पुनरायतविशेषात्मका उक्तलक्षणैर्द्रव्यैरपि गुणैरप्यभिनिर्वृत्तत्वाद्द्रव्यात्मका अपि गुणात्मका अपि । प्रवचनसार 2/1. तत्त्वदीपिका

31. कुन्दकुन्दाचार्य की प्रमुख कृतियों में दार्शनिक दृष्टि, पृ. 124.
प्रवचनसार 2/1 ઉપર અમૃતચંદ્રની तत्त्वदीपिका टीका

32. अण्णणिरवेक्खो जो परिणामो सो सहावपज्जाओ । समयसार 28.

33. पाडुब्भवदि य अण्णो पज्जाओ पज्जाओ वयदि अण्णो ।
दव्वस्स तं पि दव्वं णेव पणट्ठं ण उप्पण्णं ॥ प्रवचनसार 2.11

34. तत्त्वार्थसूत्र 5. 31

35. दव्वं सहावसिद्धं .... प्रवचनसार 2.6.

न खलु द्रव्यैर्द्रव्यान्तराणामारम्भः, सर्वद्रव्याणां स्वभावसिद्धत्वात् । स्वभावसिद्धत्वं तु तेषामनादिनिधनत्वात् । प्रवचनसार 2.6 ઉપર અમૃતચંદ્રની तत्त्वदीपिका टीका.

36. पविभत्तपदेसत्तं पुधत्तमिदि सासणं हि वीरस्स ।
अण्णत्तमतब्भावो ण तब्भवं होदि कधमेगं ॥ प्रवचनसार 2.14
प्रविभक्तप्रदेशत्वं हि पृथक्त्वस्य लक्षणम् । तत्तु सत्ताद्रव्ययोर्न संभाव्यते, गुणगुणिनोः प्रविभक्तप्रदेशत्वाभावात् शुक्लोत्तरीयवत् । तथाहि - यथा य एव शुक्लस्य गुणस्य प्रदेशास्त एवोत्तरीयस्य गुणिन इति तयोर्न प्रदेशविभागः, तथा य एव सत्ताया गुणस्य प्रदेशास्त एव द्रव्यस्य गुणिन इति तयोर्न प्रदेशविभागः। एवमपि तयोरन्यत्वमस्ति तल्लक्षणसद्भावात् । अतद्भावो ह्यन्यत्वस्यलक्षणं, तत्तु सत्ताद्रव्ययोर्विद्यत एव गुणगुणिनोस्तद्भावस्याभावात् शुक्लोत्तरीयवदेव । प्रवचनसार 2.14 ઉપર અમૃતચંદ્રાચાર્યની तत्त्वदीपिका टीका.

37. अन्ययोगव्यवच्छेदद्वात्रिंशिका श्लो. 27. જુઓ એના ઉપરની સ્યાદ્વાદમંજરી ટીકા.

38. तत्त्वार्थसूत्र 5.4 ઉપરની પંડિત સુખલાલજીની સમજૂતી

39. સરખાવો - यदि सो सुहो व असुहो ण हवदि आदा सयं सहावेण।
संसारो वि ण विज्जदि सव्वेसिं जीवकायाणं ॥ प्रवचनसार 1.46

40. पोग्गलदव्वमयाणं ण दु कत्ता सव्वभावाणं । प्रवचनसार 2.92

41. सकषायत्वाज्जीवः कर्मणो योग्यान्पुद्गलानादत्ते । तत्त्वार्थसूत्र 8.2

42. स इदाणिं कत्ता सं सगपरिणामस्स दव्वजादस्स ।
आदीयदे कदाई विमुञ्चदे कम्मधूलीहिं ॥ - प्रवचनसार 2.94
सोऽयमात्मा परद्रव्योपादानहानशून्योऽपि सांप्रतं संसारावस्थायां निमित्तमात्रीकृतपरद्रव्यपरिणामस्य स्वपरिणाममात्रस्य द्रव्यत्वभूतत्वात् केवलस्य कलयन् कर्तृत्वं तदेव तस्य स्वपरिणामं निमित्तमात्रीकृत्योपात्तकर्मपरिणामाभिः पुद्गलधूलीभिर्विशिष्टावगाह - रूपेणोपादीयते कदाचिन्मुच्यते च ॥
प्रवचनसार 2.94 ઉપર અમૃતચંદ્રની तत्त्वदीपिका टीका.

43. समयसार 84.

44. पुग्गलकम्मादीणं कत्ता ववहारदो दु णिच्छयदो ।
चेदणकम्माणादा सुद्धणया सुद्धभावाणं ॥ - बृहद्द्रव्यसंग्रह - 8

45. ववहारा सुहदुक्खं पुग्गलकम्मप्फलं पभुंजेदि । - बृहद्‌द्रव्यसंग्रह- 9
46. समयसार 112.
47. आदा णिच्छयणयदो चेदणं भावं खु आदस्स ॥ -बृहद्‌द्रव्यसंग्रह-9
48. समवायांग टीका 1.1
49. ..... किंचूणा चरमदेहो सिद्धा । - बृहद्‌द्रव्यसंग्रह - 14.
50. मुक्तोऽपि वाभ्येतु भवम् भवो वा भवस्थशून्योऽस्तु मितात्मवादे ।
षड्जीवकायं त्वमनन्तसंख्यमाख्यस्तथा नाथ यथा न दोषः ॥
अन्ययोगव्यवच्छेदद्‌वात्रिंशिका श्लो. 28.
51. तत्त्वार्थसूत्र 5.16
52. यत्रैव यो दृष्टगुणः स तत्र कुम्भादिवद् निष्प्रतिपक्षमेतत् ।
तथापि देहाद् बहिरात्मतत्त्वमतत्त्ववादोपहताः पठन्ति ॥
अन्ययोगव्यवच्छेदद्वात्रिंशिका श्लो. 9.
53. जैनदर्शन, पं. महेन्द्रकुमार, 1955, काशी, पृ. 156-7
54. જુઓ ટિપ્પણ 47.
55. नामकर्मसंबन्धो हि संहरणविसर्पणकारणम् । तदभावात्पुनः
संहरणविसर्पणाभावः । सर्वार्थसिद्धि 10.4
56. "The theory of karmic colours is not peculiar to the Jainas, but seems to have been part of the general pre-Aryan inheritance that was preserved in Magadha." Philosophies of India, The Bollingen Series, XXVI(1953), p.251.
57. विशेषावश्यकभाष्य 1625.
58. એજન - 1626
59. એજન - 1626
60. એજન - 1627
61. એજન - 1637
62. એજન - 1638
63. એજન - 1639 અને કર્મપ્રકૃતિ [નેમિચંદ્રાચાર્યવિરચિત] 6.
64. औपशमिकक्षायिकौ भावौ मिश्रश्च जीवस्य स्वतत्त्वमौदयिकपारिणामिकौ
च । तत्त्वार्थसूत्र 2.1.
65. कायवाङ्मनःकर्म योगः । स आस्रवः । तत्त्वार्थसूत्र 6.1-2
66. तत्त्वार्थसूत्र 8.1
67. प्रकृतिस्थित्यनुभावप्रदेशास्तद्विधयः । तत्त्वार्थसूत्र 8.3

68. तत्र योगनिमित्तौ प्रकृतिप्रदेशौ । कषायनिमित्तौ स्थित्यनुभावौ । सर्वार्थसिद्धि 8.3
69. सकषायाकषाययोः सांपरायिकेर्यापथयोः । तत्त्वार्थसूत्र 6.4.
70. आद्यो ज्ञानदर्शनावरणवेदनीयमोहनीयायुर्नामगोत्रान्तरायाः। तत्त्वार्थसूत्र 8.4
71. જુઓ आत्ममीमांसा, पृ. 128-131
72. कृत्स्नकर्मविप्रमोक्षो मोक्षः । - तत्त्वार्थसूत्र 10.2
73. आस्रवनिरोधः संवरः । तत्त्वार्थसूत्र 9.2
74. एकदेशकर्मसंक्षयलक्षणा निर्जरा । सर्वार्थसिद्धि 1.4
75. स गुप्तिसमितिधर्मानुप्रेक्षापरीषहजयचारित्रैः । तत्त्वार्थसूत्र 9.2
76. तपसा निर्जरा च । तत्त्वार्थसूत्र 9.3
77. तत्त्वार्थसूत्र 2.36 અને 41.
78. तदनन्तरमूर्ध्वं गच्छत्या लोकान्तात् । तत्त्वार्थसूत्र 10.5
79. धर्मास्तिकायाभावात् । तत्त्वार्थसूत्र 10.8
80. अविग्रहा जीवस्य । तत्त्वार्थसूत्र 2.27
81. विग्रहवती च संसारिणः प्राक् चतुर्भ्यः । तत्त्वार्थसूत्र 2.28
82. विग्रहगतौ कर्मयोगः । तत्त्वार्थसूत्र 2.25
83. असंख्येयाः प्रदेशा धर्माधर्मैकजीवानाम् । तत्त्वार्थसूत्र 5.8
84. संसारिणो मुक्ताश्च । तत्त्वार्थसूत्र 2.10
85. संसारिणस्त्रसस्थावराः । तत्त्वार्थसूत्र 2.12
86. पृथिव्याप्तेजोवायुवनस्पतयः स्थावराः । तत्त्वार्थसूत्र 2.13
87. द्वीन्द्रियादयस्त्रसाः । तत्त्वार्थसूत्र 2.14
88. सर्वस्य प्राणिन इयमात्माशीर्नित्या भवति मा न भूवं भूयासमिति । न चाननुभूतमरणधर्मकस्यैषा भवत्यात्माशीः । एतया च पूर्वजन्मानुभवः प्रतीयते । स चायमभिनिवेशः क्लेशः स्वरसवाही कृमेरपि जातमात्रस्य प्रत्यक्षानुमानागमैरसम्भावितो मरणत्रास उच्छेददृष्ट्यात्मकः पूर्वजन्मानुभूतं मरणदुःखमनुमापयति । योगभाष्य 2.9
89. संस्कारसाक्षात्करणात् पूर्वजातिज्ञानम् । योगसूत्र 3.18
90. जडप्रकाशायोगात् प्रकाशः । सां.सू. 1.145
प्रकाशस्वरूप एव पुरुषः । सां. प्र. भा. 1.145.
91. अस्मिंश्च सूत्रे जडमेव प्रकाशयति चिद्रूपो न त्वात्मानमिति नार्थः । सां. प्र. भा. 6.50

92. तदा सर्वावरणमलापेतस्य ज्ञानस्य...।यो.सू.4.31; ततः क्षीयते प्रकाशावरणम्। यो. सू. 2.52

93. सां. त. कौ. 19

94. अतो बुद्धेरेव साक्षी पुरुषोऽन्येषां तु द्रष्टृमात्रमिति शास्त्रीयो विभागः । सां.प्र. भा. 1.161

95. सां. त. कौ. 19

96. सदा ज्ञाताश्चित्तवृत्तयस्तत्प्रभोः पुरुषस्यापरिणामित्वात् । यो. सू. 4.18

97. सा चार्थाकारता बुद्धौ परिणामरूपा, स्वप्नादौ विषयाभावेन तत्प्रतिबिम्बासम्भवात्, पुरुषे च प्रतिबिम्बरूपा, विद्यमानवृत्तिमात्रग्राहके पुंसि प्रतिबिम्बेनैवोपपत्तेः । योगवार्तिक 1.4

98. मध्यमपरिमाणत्वे सावयवत्वापत्त्या विनाशित्वमणुत्वे च देहव्यापिज्ञानाद्यनुपपत्तिः । सां. प्र. भा. 1.51

99. गतिश्रुतिरप्युपाधियोगादाकाशवत् । सां. सू. 1.51

100. यथा हि चन्द्रमसः क्रियामन्तरेणापि सङ्क्रान्तचन्द्रप्रतिबिम्बममलं जलमचलं चलमिव चन्द्रमसमवभासयत्येवं विनापि चितिव्यापारमुप-सङ्क्रान्तचितिप्रतिबिम्बं चित्तं स्वगतया क्रियया क्रियावतीमङ्गतामपि सङ्गतां चितिशक्तिमवभासयत्... तत्त्ववैशारदी. 4.22.

101. तस्माच्चेतनोऽधिष्ठातेति भ्रान्तिः । अनिरुद्ध, सां. सू. 1.96

102. अन्तःकरणस्य तदुज्ज्वलितत्वाल्लोहवदधिष्ठातृत्वम् । सां. सू. 1.99

103. चेतनो ह्यधिष्ठाता भवति प्रकृतिश्च जडेत्यर्थः । अनिरुद्ध 1.142.

104. अपि चोक्तं षष्टितन्त्रे "पुरुषाधिष्ठितं प्रधानं प्रवर्तते" इति । माठरवृत्ति, सां. का. 17.

105. यद्यकर्ता तत्किं परकृतानां प्रयोक्ता ? अत्रोच्यते – कर्तृभावश्च द्विविधो हि, प्रयोक्ता कर्ता च। अत्रोदासीनस्य पुरुषस्य कर्तृत्वं प्रतिषिद्धं गुणलक्षणेन। माठर, सां. का. 19.

106. सां. प्र. भा. 1.104.

107. चित्याऽसम्पृक्तमपि बुद्धिसत्त्वमत्यन्तस्वच्छतया चितिबिम्बोद्ग्राहितया समापन्नचैतन्यमिव शब्दाद्यनुभवतीति, अत एव च शब्दाद्याकारपरिणतबुद्धिसत्त्वोपनीतान् सुखादीन् भुञ्जानः स्वामी भवति द्रष्टा....। तत्त्ववैशारदी 2.17.

108. यद्यपि पुरुषश्चिन्मात्रोऽविकारी तथापि बुद्धेर्विषयाकारवृत्तीनां पुरुषे यानि

प्रतिबिम्बानि तान्येव पुरुषस्य वृत्तयः न च ताभिः अवस्तुभूताभिः परिणामित्वं स्फटिकस्येवातत्त्वतोऽन्यथाभावात् । योगवार्तिक, 1.4

109. अत्र जरामरणकृतं दुःखं प्राप्नोति चेतनः पुरुषः । सां. का. 55

110. सर्वं प्रत्युपभोगं यस्मात् पुरुषस्य साधयति बुद्धिः । सां. का. 37.

111. दुःखानि सर्वाणि प्राप्नोति चेतनः पुरुष एव प्रधानादीनामचेतनत्वात्। माठर, सां. का. 55.

112. युक्तिदीपिका, सां. का. 55

113. अकर्तृरपि फलोपभोगोऽन्नाद्यवत् । सां. सू. 1. 105

114. यथा विजयः पराजयो वा योद्धृषु वर्तमानः स्वामिनि व्यपदिश्यते स हि तस्य फलस्य भोक्तेति । एवं बन्धमोक्षौ बुद्धावेव वर्तमानौ पुरुषे व्यपदिश्यते। स हि तत्फलस्य भोक्तेति । योगभाष्य. 2.18.

115. थी 119. सां. का. 18.

120. उपाधिभेदेऽपि एकस्य नानायोग आकाशस्येव घटादिभिः।सां. सू. 1.150.

121. कैवल्यं प्राप्तास्तर्हि सन्ति च बहवः केवलिनः । योगभाष्य. 1.24

122. सां. का. 62-63.

123. चित्तं प्रख्याप्रवृत्तिस्थितिशीलत्वात् त्रिगुणम् । योगभाष्य. 1.2. परस्परं संयोगविभागस्वभावाः, एतेन गुणानां द्रव्यत्वं सिद्धम्। योगवार्तिक. 2.18

124. चित्तस्य सत्त्वप्राधान्यप्रतिपादनाय पुनरुक्तं प्रख्यारूपमिति । योगवार्तिक 1.2.

125. प्रख्याप्रवृत्तिस्थितिरूपा बुद्धिगुणाः परस्परानुग्रहतन्त्रीभूत्वा शान्तं घोरं मूढं वा प्रत्ययं त्रिगुणमेवारभन्ते । योगभाष्य 2.15.

126. तदुपरागापेक्षित्वाच्चित्तस्य वस्तु ज्ञाताज्ञातम् । योगसूत्र 4.17. वस्तुतो ज्ञाताज्ञातस्वरूपत्वात् परिणामि चित्तम् । योगभाष्य 4.17. सा चार्थाकारता बुद्धौ परिणामरूपा स्वप्नादौ विषयाभावेन तत्प्रतिबिम्बासम्भवात्। योगवार्तिक 1.4.

127. क्लेशमूलः कर्माशयः....।योगसूत्र 2.12. सति मूले तद्विपाको जात्यायुर्भोगाः। योगसूत्र 2.13

128. स्वतन्त्राणि च चित्तानि प्रति पुरुषं प्रवर्तन्ते । व्यासभाष्य 3.38

129. घटप्रासादप्रदीपकल्पं संकोचविकासि चित्तं शरीरपरिमाणाकारमात्रमित्यपरे प्रतिपन्नाः। योगभाष्य 4.10. एवमपरे साङ्ख्या आहुरित्यर्थः। योगवार्तिक 4.10. જુઓ ભારતીય તત્ત્વવિદ્યા, પંડિત સુખલાલજી, પૃ. 54.

130. सर्वैः क्लेशकर्मावरणैः.... । योगभाष्य 4.31
131. योगभाष्य 2.52
132. Buddhist Logic, Vol. I, p. 133, fn. 3
133. तदा सर्वावरणमलापेतस्य ज्ञानस्य आनन्त्यात्... । योगसूत्र 4.31.
134. चतुष्पदी खल्वियं कर्मजातिः । कृष्णा शुक्लकृष्णा शुक्ला अशुक्लाऽकृष्णा चेति । योगभाष्य 4.7
135. क्लेशमूलः कर्माशयः ... । योगसूत्र 2.12
136. सति मूले तद्विपाको जात्यायुर्भोगाः । योगसूत्र 2.13
137. आद्यस्तु मोक्षो ज्ञानेनेति ।.... द्वितीयो रागादिक्षयादिति... कर्मक्षयात् तृतीयं व्याख्यातं मोक्षलक्षणम् । योगवार्तिक पृ. 441-549 / 4.25-32
138. पुरुषार्थशून्यानां गुणानां प्रतिप्रसवः कैवल्यम्.... । योगसूत्र 4.34
139. सत्त्वपुरुषयोः शुद्धिसाम्ये कैवल्यम् । योगसूत्र 3.55
140. सप्तदशैकं लिङ्गम् । सां. सू. 3.9. एकादशेन्द्रियाणि पञ्चतन्मात्राणि बुद्धिश्चेति सप्तदश । सां. प्र. भा. 3.9
141. History of Indian Philosophy, Dasgupta, Delhi, 1975, pp. 216 - 217.

પ્રકરણ ત્રીજું

જૈનદર્શન અને સાંખ્ય-યોગમાં જ્ઞાન અને (બોધરૂપ) દર્શન

૧. જૈનદર્શન

પ્રાસ્તાવિક

સૌથી પ્રાચીન આચારાંગ પ્રથમ શ્રુતસ્કંધમાં જ્ઞાન અને બોધરૂપ દર્શનં આ બે જુદી ચેતનાશક્તિઓનો સ્પષ્ટ નિર્દેશ છે. તેમાં 2-2-37માં આવતો ''जाणति पासति'' નો પ્રયોગ આ વસ્તુનો સૂચક છે. વળી, તેમાં આવતું अहिण्णायदंसणे (9/11) પદ પણ આ હકીકતનું સમર્થન કરે છે.

આચારાંગસૂત્રમાં ''दिट्ठं सुतं मयं विण्णायं'' (4/1/9) એ વાક્યખંડ આવે છે. અહીં દર્શન, શ્રવણ, મનન અને વિજ્ઞાન એ ચાર અને એમનો ક્રમ ધ્યાનમાં રાખવા જેવો છે. શ્રવણ એ શ્રુત છે. મનન એ મતિ છે. બૃહદારણ્યક ઉપનિષદમાં 2/4/5 માં જણાવ્યું છે કે आत्मा वा अरे द्रष्टव्यः श्रोतव्यः मन्तव्यः निदिध्यासितव्यः। અહીં પણ દર્શન, શ્રવણ, મનન અને નિદિધ્યાસન એ ચારનો ઉલ્લેખ અને તેમનો ક્રમ નોંધપાત્ર છે. આ ઉપનિષદવાક્ય પછી તરત જ જે વાક્ય આવે છે તેમાં મનન માટે ''મતિ'' શબ્દનો પ્રયોગ થયો છે. આ રહ્યું એ વાક્ય - मैत्रेयि ! आत्मनो वा अरे दर्शनेन श्रवणेन मत्या विज्ञानेनेदं सर्वं विदितम्। આપણે અગાઉ[1] ઉપનિષદોમાં શ્રદ્ધાનરૂપ દર્શનની ચર્ચા કરતાં જણાવી ગયા છીએ કે અહીં શ્રવણપૂર્વે જે દર્શન મૂકવામાં આવ્યું છે તેનો અર્થ શ્રદ્ધાન છે. એટલે આચારાંગસૂત્રમાં આવેલ શ્રવણપૂર્વેના દર્શનનો અર્થ પણ સ્પષ્ટપણે શ્રદ્ધાન જ સૂચિત થાય છે. આચારાંગસૂત્રના દર્શન, શ્રવણ, મનન અને વિજ્ઞાન એ ઉપનિષદના દર્શન, શ્રવણ, મનન અને નિદિધ્યાસન જ છે. અહીં આચારાંગસૂત્રગત વિજ્ઞાનને નિદિધ્યાસન સાથે એકાર્થ ગણ્યું છે. આમ ગણવામાં ઉપનિષદનું સમર્થન પણ પ્રાપ્ત થાય છે. છાંદોગ્ય ઉપનિષદ 7/25માં ''एवं मन्वान एवं विजानन्'' એવો વાક્યખંડ છે, જે સૂચવે છે કે મનન પછી વિજ્ઞાન થાય છે અર્થાત્ મનન પછી થતું વિજ્ઞાન એ જ મનન પછી થતું નિદિધ્યાસન છે.

આપણે જોયું તેમ દર્શનનો અર્થ અહીં શ્રદ્ધા છે. શ્રદ્ધાથી પ્રેરાયેલો ગુરુ પાસે જઈ ઉપદેશ સાંભળે છે. આ શ્રુત છે. પછી જે સાંભળ્યું તેના ઉપર મનન કરે છે. આ મતિ છે. મનન કરતી વ્યક્તિ અનાયાસે જ પ્રત્યક્ષ, અનુમાન, તર્ક, અર્થાપત્તિ, ઉપમાન, સ્મૃતિ, પ્રત્યભિજ્ઞા વગેરે પ્રમાણોનો પ્રયોગ કરે છે.

પરંતુ તેનું પ્રયોજન પ્રત્યક્ષાદિનું સ્વરૂપ નક્કી કરવાનું તેમ જ તર્કશાસ્ત્રની દૃષ્ટિએ તેમનો વિચાર કરવાનું નથી. તે તો અધ્યાત્મમાર્ગનો સાધક છે અને સામાન્ય જનની જેમ તેણે જે સાંભળ્યું તે પર મનન કરે છે. એટલે તે જે પ્રમાણોનો પ્રયોગ કરે છે તે પ્રમાણો વિશે તેને શાસ્ત્રીય જ્ઞાન હોવું આવશ્યક નથી, અને તેને એ પણ ખ્યાલ ન હોય કે તેણે ક્યાં ક્યાં પ્રમાણોનો પ્રયોગ કર્યો અને તે દરેકને શું નામ અપાય ? અલબત્ત, એ વાત સાચી કે મનનપ્રક્રિયામાં સાધક તર્કશાસ્ત્રીય દૃષ્ટિ વિના કે તે દૃષ્ટિના ભાન વિના પ્રત્યક્ષ આદિ પ્રમાણોનો પ્રયોગ કરે છે. આનો લાભ લઈ ઉત્તરકાલીન જૈન તાર્કિકોએ (જેમાં નંદિસૂત્ર આદિ આગમોનો પણ સમાવેશ થઈ જાય) મતિજ્ઞાનમાં એ બધાં પ્રમાણોનો સમાવેશ કરી પ્રમાણશાસ્ત્રીય દૃષ્ટિએ તેમની વિચારણા કરી. આમ, મતિજ્ઞાન તેમને મતે તે બધાં પ્રમાણો માટેનું એક સામાન્ય નામ બની ગયું. આપણે જોયું તેમ 'વિજ્ઞાન' શબ્દ અહીં નિદિધ્યાસનનો અર્થ આપે છે. મનન કર્યા પછી સ્થિર થયેલા સત્ય ઉપર ધ્યાન કરી તે સત્યનો સાક્ષાત્કાર કરવો એ જ વિજ્ઞાન કે નિદિધ્યાસન છે. જૈનદર્શન આચારપ્રધાન છે અને મુખ્યપણે અધ્યાત્મશાસ્ત્ર છે, એટલે એમાં પ્રમાણશાસ્ત્રની શાસ્ત્રીય દૃષ્ટિની અપેક્ષા ન રખાય પરંતુ અધ્યાત્મશાસ્ત્રની દૃષ્ટિની જ અપેક્ષા રખાય. અધ્યાત્મશાસ્ત્રમાં તત્ત્વનો સાક્ષાત્કાર કરવાની પ્રક્રિયા - શ્રદ્ધા, શ્રવણ, મનન અને નિદિધ્યાસન છે. સાધકને માટે પ્રમાણશાસ્ત્રનું શાસ્ત્રીય જ્ઞાન આવશ્યક નથી. પ્રમાણશાસ્ત્ર ન ભણેલો પણ સારું મનન કરી શકે અને એ જ અહીં અપેક્ષિત છે. આ વસ્તુ ઉત્તરકાળે ભુલાઈ ગઈ લાગે છે અને પરિણામે શ્રુત પછી આવતા મતિનો ક્રમ ઉલટાવી દેવામાં આવ્યો છે અને મતિ અને શ્રુતનો મુખ્યપણે પ્રમાણશાસ્ત્રની દૃષ્ટિએ વિચાર કરવામાં આવ્યો છે. વળી, વિજ્ઞાનમાં કે વિજ્ઞાનને સ્થાને અવધિ, મનઃપર્યાય અને કેવળજ્ઞાનનું ત્રિતય ઉત્તરકાલીનોએ મૂકી દીધું છે. આમ, ઉત્તરકાલીનોએ મતિજ્ઞાન, શ્રુતજ્ઞાન, અવધિજ્ઞાન, મનઃપર્યાયજ્ઞાન અને કેવળજ્ઞાન એ પાંચ જ્ઞાનોની ચર્ચા કરી છે.

શ્વેતાંબર અને દિગંબર બન્ને પરંપરાઓને માન્ય તેમ જ આગમગત સામગ્રીને વ્યવસ્થિત કરી સંકલન કરનાર ગ્રંથ તત્ત્વાર્થસૂત્ર અને તેના ભાષ્યમાં જ્ઞાન અને દર્શનના વિશે સ્થિર થયેલી જૈન માન્યતા નીચે પ્રમાણે છે. ઉપયોગ જીવનું લક્ષણ છે. ઉપયોગ બે પ્રકારનો છે - ૧. સાકાર અને ૨. અનાકાર. અર્થાત્ જ્ઞાનોપયોગ અને દર્શનોપયોગ. જ્ઞાનોપયોગ આઠ પ્રકારનો છે - મતિજ્ઞાનોપયોગ, શ્રુતજ્ઞાનોપયોગ, અવધિજ્ઞાનોપયોગ, મનઃપર્યાયજ્ઞાનોપયોગ, કેવળજ્ઞાનોપયોગ, મત્યજ્ઞાનોપયોગ, શ્રુતાજ્ઞાનોપયોગ અને વિભંગજ્ઞાનોપયોગ. દર્શનોપયોગ ચાર

પ્રકારનો છે - ચક્ષુદર્શનોપયોગ, અચક્ષુદર્શનોપયોગ, અવધિદર્શનોપયોગ અને કેવળદર્શનોપયોગ.[2] હવે મુખ્યપણે તત્ત્વાર્થસૂત્ર અનુસાર ક્રમથી આ જ્ઞાનો અને દર્શનોનું નિરૂપણ સંક્ષેપમાં કરીએ.

મતિજ્ઞાન

તત્ત્વાર્થસૂત્રકાર મતિજ્ઞાનમાં ઈન્દ્રિયપ્રત્યક્ષ, સ્મૃતિ, પ્રત્યભિજ્ઞા અને ચિંતાનો સમાવેશ કરે છે.[3] તેથી તેમણે મતિજ્ઞાન બે પ્રકારનું જણાવ્યું છે - ઈન્દ્રિયનિમિત્ત મતિજ્ઞાન અને અનિન્દ્રિયનિમિત્ત મતિજ્ઞાન.[4] અહીં અનિન્દ્રિયનો અર્થ મન છે. ઈન્દ્રિયનિમિત્ત મતિજ્ઞાન સ્પર્શન વગેરે પાંચ ઈન્દ્રિયો દ્વારા થતું સ્પર્શ વગેરે પાંચ વિષયોનું પાંચ પ્રકારનું જ્ઞાન છે. અનિન્દ્રિયનિમિત્ત મતિજ્ઞાન મનોવૃત્તિરૂપ છે.[5] ભાવમનની વિષયાકાર પરિણતિ એ મનોવૃત્તિ છે.[6] ચિંતાને અનિન્દ્રિયનિમિત્ત ગણી શકાય. ગુણદોષવિચાર એ પણ અનિન્દ્રિયનિમિત્ત ગણાય. મતિજ્ઞાનની ચાર ક્રમિક ભૂમિકાઓ છે - અવગ્રહ, ઈહા, અવાય અને ધારણા.[7] ઈન્દ્રિયો વડે વિષયોનું અવ્યક્ત આલોચનરૂપ ગ્રહણ તે અવગ્રહ[8]. અવગ્રહીત સ્પર્શ વગેરે વિષયના એકદેશ ઉપરથી અર્થાત્ સામાન્ય ઉપરથી શેષની (અર્થાત્ ભેદવિશેષની) વિચારણા તે ઈહા.[9] આ વિશેષ સમ્યક્ છે અને આ વિશેષ અસમ્યક્ છે એવી ગુણદોષની વિચારણાને આધારે અધ્યવસાયનો ત્યાગ એ અવાય છે.[10] પરિણામે બાકી રહેલા એક જ અધ્યવસાયની યથાવિષય પ્રતિપત્તિ અને અવધારણા તે ધારણા છે.[11] અહીં એ નોંધીએ કે પ્રાયઃ તત્ત્વાર્થસૂત્રના ટીકાકારો એક પછી એક અધ્યવસાયોનો ત્યાગ અને છેવટે બાકી રહેલા એક અધ્યવસાયનો સ્વીકાર બન્નેનો અવાયમાં સમાવેશ કરી ધારણાનો અર્થ નિશ્ચયે પાડેલા સંસ્કારોને ધારણ કરી રાખવા તે એવો કરે છે.[12] અવગ્રહના બે પ્રકાર છે - વ્યંજનાવગ્રહ અને અર્થાવગ્રહ.[13] વ્યંજન એટલે ઇન્દ્રિયોનો તેના વિષયો સાથેનો સંયોગ. મન અને ચક્ષુ પ્રાપ્યકારી ઇન્દ્રિયો ન હોઇ તેમનો વિષય સાથે સંયોગ થતો નથી. બાકીની ઇન્દ્રિયો પ્રાપ્યકારી હોઇ તેમનો તેમના વિષય સાથે સંયોગ થાય છે.[14] જે ઇન્દ્રિયો પ્રાપ્યકારી છે તેમના દ્વારા થતા અવગ્રહમાં પ્રથમ વ્યંજનાવગ્રહ થાય છે અને પછી જ અર્થાવગ્રહ થાય છે. જે ઇન્દ્રિયો અપ્રાપ્યકારી છે તેમના દ્વારા વ્યંજનાવગ્રહ વિના સીધો જ અર્થાવગ્રહ થાય છે. વ્યંજનાવગ્રહની અપેક્ષાએ અર્થાવગ્રહ વધુ પુષ્ટ છે. વ્યંજનાવગ્રહને સમજાવવા માટે નીચેનું દૃષ્ટાંત આપવામાં આવે છે - નવું માટીનું શકોરું પાણીના થોડા બિંદુઓ નાખીએ ત્યાં સુધી ભીનું થતું નથી. પરંતુ સતત જલબિંદુઓ નાખતાં રહેતાં ધીરે ધીરે ભીનું થાય છે. તેવી જ રીતે કોઈ ઊંઘતા માણસને ઘાંટો પાડવામાં આવે ત્યારે તે શબ્દ તેના કાનમાં

સમાઈ જાય છે પરંતુ બે-ચાર વાર બૂમ પાડવાથી તેના કાનમાં જયારે પૌદ્ગલિક શબ્દો પૂરતા પ્રમાણમાં ભરાઈ જાય છે ત્યારે એ શબ્દોનું વ્યક્ત આલોચનરૂપ ગ્રહણ કરવા સમર્થ બને છે. આ ગ્રહણ પૂર્વેની લાંબી પ્રક્રિયામાં જે અસ્ફુટ જ્ઞાન થતું રહે છે તેને વ્યંજનાવગ્રહ ગણવામાં આવે છે.[15] અપ્રાપ્યકારી ઇન્દ્રિયોને સીધેસીધો અર્થાવગ્રહ જ થાય છે તે દર્શાવવા અરીસાનું દૃષ્ટાંત આપવામાં આવે છે. અરીસાની સામે કોઈ વસ્તુ આવે કે તુરત જ એમાં એનું પ્રતિબિંબ પડી જાય છે અને તુરત જ તે દેખાય છે. આને માટે અરીસાની સાથે પ્રતિબિંબિત વસ્તુના સાક્ષાત્ સંયોગની જરૂર નથી. ફક્ત દર્પણ અને તે વસ્તુ યોગ્ય સ્થળમાં યોગ્ય અંતરે રહેલી હોય એટલું પૂરતું છે. આવું સન્નિધાન થતાં અરીસામાં પ્રતિબિંબ પડી જાય છે અને તુરત જ દેખાય છે. આ રીતે આંખની આગળ કોઈ રંગવાળી વસ્તુ આવી કે તુરત જ તેનું વ્યક્ત આલોચનરૂપ જ્ઞાન થાય છે. આને માટે આંખ અને વસ્તુનો સંયોગ અપેક્ષિત નથી.

શ્રુતજ્ઞાન

શ્રુતજ્ઞાન મતિજ્ઞાનપૂર્વક છે અર્થાત્ મતિજ્ઞાન શ્રુતજ્ઞાનનું કારણ છે. પરંતુ તે કારણ ઉપાદાનરૂપ નહીં પણ નિમિત્તરૂપ સમજવાનું છે. શ્રુતજ્ઞાનનું ઉપાદાનકારણ તો શ્રુતજ્ઞાનાવરણીય કર્મના ક્ષયોપશમરૂપ આંતરિક શુદ્ધિ છે. શ્રુતજ્ઞાનનો અર્થ વક્તાનાં વાક્યોને સાંભળીને તે વાક્યોના અર્થગ્રહણપૂર્વક જે જ્ઞાન થાય તે. વાક્યો વાંચીને તેના અર્થગ્રહણ દ્વારા જે જ્ઞાન થાય તે પણ શ્રુતજ્ઞાન. આમ, શ્રુતજ્ઞાનને માટે સૌપ્રથમ ઉચ્ચરિત વાક્યોનું શ્રાવણપ્રત્યક્ષ કે લિખિત વાક્યોનું ચાક્ષુષપ્રત્યક્ષ થવું જરૂરી છે. ત્યાર પછી તે સાંભળેલા કે વાંચેલા વાક્યના અર્થગ્રહણની પ્રક્રિયા શરૂ થાય છે. આ અર્થગ્રહણ એ શ્રુતજ્ઞાન છે. આ અર્થમાં મતિજ્ઞાનને શ્રુતજ્ઞાનનું નિમિત્તકારણ કહી શકાય. વળી, બોલાયેલાં કે લખાયેલાં વાક્યો જેમાં સંગ્રહીત થયાં હોય તે ગ્રંથાદિ પણ ઉપચારથી શ્રુતજ્ઞાન કહેવાય છે. જ્યાં સુધી ઈન્દ્રિય દ્વારા થયેલું મતિજ્ઞાન બરાબર પુષ્ટ ન થાય ત્યાં સુધી શબ્દમાં મૂકી શકાતું નથી. પુષ્ટ થયેલું મતિજ્ઞાન જેવું શબ્દબદ્ધ થાય છે તેવું તે મતિજ્ઞાન ન રહેતાં શ્રુતજ્ઞાન બની જાય છે. અર્થાત્ શબ્દબદ્ધ થયેલું જ્ઞાન શ્રુતજ્ઞાન છે. આ અર્થમાં પણ મતિજ્ઞાન એ શ્રુતજ્ઞાનનું નિમિત્તકારણ છે.[16]

જેને જૈનો શ્રુતજ્ઞાન કહે છે તે શબ્દપ્રમાણ કે આગમપ્રમાણ છે. જૈનોને મતે શ્રુતજ્ઞાનના બે પ્રકાર છે - અંગપ્રવિષ્ટ અને અંગબાહ્ય. અંગપ્રવિષ્ટમાં મહાવીરે ઉપદેશેલા અને એ ઉપદેશને આધારે ગણધરોએ રચેલાં બાર અંગોનો સમાવેશ

થાય છે. અંગબાહ્યમાં ગણધર પછીના આચાર્યોએ તે બાર અંગોમાંથી ભિન્ન ભિન્ન વિષયો ઉપર સર્વસાધારણ લોકોને સમજાય તેવા જે ગ્રંથો રચ્યા તેમનો સમાવેશ થાય છે.[17] વખત જતાં જૈનેતર અને લૌકિક શાસ્ત્રોને પણ અંગબાહ્યમાં સમાવિષ્ટ કરવામાં આવ્યાં. આમ કરવાથી એ પ્રશ્ન થયો કે જૈનેતરગ્રંથોને સમ્યક્શ્રુતજ્ઞાન કઈ રીતે કહી શકાય. આના ઉત્તરમાં કહેવામાં આવ્યું કે મોક્ષમાં ઉપયોગી થવું એ કોઈપણ શાસ્ત્રનો નિયત સ્વભાવ નથી, પણ તેનો આધાર તો વાચકની યોગ્યતા ઉપર છે. જો વાચક યોગ્ય અને મુમુક્ષુ હોય તો લૌકિક શાસ્ત્રને પણ મોક્ષ માટે ઉપયોગી બનાવે છે અને જો વાચક યોગ્ય ન હોય તો તે આધ્યાત્મિક કોટિના શાસ્ત્રથી પણ પોતાને નીચો પાડે છે.[18] અહીં જ્ઞાનના સમ્યક્ત્વ-અસમ્યક્ત્વની વિચારણા પ્રમાણશાસ્ત્રની દૃષ્ટિએ કરવામાં આવી નથી, પણ અધ્યાત્મની દૃષ્ટિએ કરવામાં આવી છે.

અવધિજ્ઞાન

ઈન્દ્રિય અને મનની સહાય વિના આત્માને રૂપી પદાર્થોનું સાક્ષાત્ જ્ઞાન તે અવધિજ્ઞાન. તે રૂપી દ્રવ્યોના બધા પર્યાયોને જાણી શકતું નથી.[19] વળી, જૈનોને મતે દ્રવ્યમન રૂપી છે, પરંતુ અવધિજ્ઞાન મનના પર્યાયોને જાણતું નથી. આત્માદિ અરૂપી દ્રવ્યને પણ તે જાણી શકતું નથી. આનો અર્થ એ કે દેશ અને કાળની દૃષ્ટિએ વિપ્રકૃષ્ટ રૂપી દ્રવ્યોને તે જાણે છે. કેટલી વિપ્રકૃષ્ટ વસ્તુને તેમ જ તેના કેટલા પર્યાયોને તે જાણશે તેનો આધાર અવધિજ્ઞાનાવરણીય'કર્મોના ક્ષયોપશમરૂપ આંતરિક શુદ્ધિ ઉપર છે. એ દૃષ્ટિએ અવધિજ્ઞાનના ત્રણ ભેદ કરવામાં આવ્યા છે - દેશાવધિ, પરમાવધિ અને સર્વાવધિ. દેશાવધિ અને પરમાવધિના પણ જઘન્ય, ઉત્કૃષ્ટ અને અજઘન્યોત્કૃષ્ટ એવા ત્રણ અવાન્તર પ્રકારો માનવામાં આવ્યા છે.[20] અવધિજ્ઞાનના મુખ્ય બે ભેદ છે - ભવપ્રત્યય અને ગુણપ્રત્યય. જન્મની સાથે જ પ્રાપ્ત થતું અવધિજ્ઞાન ભવપ્રત્યય છે જ્યારે જન્મ લીધા પછી વ્રત, નિયમ આદિના અનુષ્ઠાનના બળથી પ્રાપ્ત થતું અવધિજ્ઞાન ગુણપ્રત્યય અવધિજ્ઞાન છે. ભવપ્રત્યય અવધિજ્ઞાનમાં પણ આંતરિક કારણ કર્મોનો ક્ષયોપશમ તો અવશ્ય હોય જ છે. નારકો અને દેવોને ભવપ્રત્યય હોય છે. ગુણપ્રત્યય અવધિજ્ઞાનના છ ભેદો છે- આનુગામિક, અનાનુગામિક, વર્ધમાન, હીયમાન, અવસ્થિત અને અનવસ્થિત. મનુષ્ય અને તિર્યંચને ગુણપ્રત્યય હોય છે.[21]

મન:પર્યાયજ્ઞાન

ઈન્દ્રિય અને મનની સહાય વિના બીજાના મનના પર્યાયોને સાક્ષાત્ જાણતું જ્ઞાન મન:પર્યાયજ્ઞાન છે.[22]જૈનોને મતે મન બે પ્રકારના છે- દ્રવ્યમન અને ભાવમન.

દ્રવ્યમન એ મનરૂપે પરિણમવાને યોગ્ય પૌદ્‌ગલિક અણુઓના સમૂહનું બનેલું છે. દ્રવ્યમનથી ચિંતન આદિ કરવાની યોગ્યતાવાળી ચેતના (જૈન પરિભાષામાં ક્ષયોપશમરૂપ લબ્ધિવાળી ચેતના) એ ભાવમન. દ્રવ્યમનથી જે વસ્તુનું ચિંતન કરવામાં આવે છે તે વસ્તુના આકારે ભાવમન પરિણમે છે. ભાવમને ધારણ કરેલ વસ્તુના આકારને (પર્યાયને) મનઃપર્યાયજ્ઞાન જાણે છે. આમ, મનઃપર્યાયજ્ઞાન બીજાના મને ધારણ કરેલ વસ્તુના આકારને સાક્ષાત્ જાણે છે. તે આકાર દ્વારા વસ્તુને અનુમાનથી જાણે છે.[23] કેટલાક આચાર્યો તે વસ્તુનું સાક્ષાત્ જ્ઞાન મનઃપર્યાયજ્ઞાન દ્વારા થાય છે એમ માને છે.[24] મનઃપર્યાયજ્ઞાન બે પ્રકારનું છે - ઋજુમતિ અને વિપુલમતિ.[25] ઋજુમતિ મનના થોડા પર્યાયોને જાણે છે, જ્યારે વિપુલમતિ મનના વધારે પર્યાયોને જાણે છે,[26] કારણ કે ઋજુમતિ કરતાં વિપુલમતિ વધારે આંતરિક શુદ્ધિ ધરાવે છે. ઋજુમતિ એકવાર પ્રાપ્ત થયા પછી ચાલી પણ જાય છે, જ્યારે વિપુલમતિ પ્રાપ્ત થયા પછી ચાલી જતું નથી અને કેવળજ્ઞાનની પ્રાપ્તિ સુધી રહે છે.[27] મનઃપર્યાયજ્ઞાન ફક્ત સંયત મનુષ્યને જ હોઈ શકે છે. મનઃપર્યાયજ્ઞાન અવધિજ્ઞાનથી ઘણું વિશુદ્ધ છે. અવધિજ્ઞાનનો વિષય કેટલાક પર્યાયો સાથે સંપૂર્ણ રૂપી દ્રવ્ય છે. પરંતુ મનઃપર્યાયજ્ઞાનનો વિષય ફક્ત તેનો અનંતમો ભાગ છે. અવધિજ્ઞાનનો વિષય અંગુઠાના અસંખ્યાતમા ભાગથી આખા લોક સુધીમાં રહેલો છે, જ્યારે મનઃપર્યાયજ્ઞાનનો વિષય કેવળ મનુષ્યલોકમાં જ છે. અવધિજ્ઞાન ચારેય ગતિવાળા જીવોને હોઈ શકે છે. પરંતુ મનઃપર્યાયજ્ઞાન કેવળ સંયત મનુષ્યને જ હોઈ શકે છે.[28] આ કારણે મનઃપર્યાયજ્ઞાન સદા જિનોપદિષ્ટ તત્ત્વોમાં શ્રદ્ધાનરૂપ સમ્યક્‌દર્શનથી સહચરિત હોય છે. એટલે મનઃપર્યાયઅજ્ઞાન સંભવતું નથી. મનઃપર્યાયજ્ઞાન પૂર્વે તેની પ્રાથમિક ભૂમિકારૂપ મનઃપર્યાયદર્શનનો સ્વીકાર એકાદ અપવાદ સિવાય કોઈ જૈનાચાર્યોએ કર્યો નથી.[29]

કેવળજ્ઞાન

જીવ સંપૂર્ણ વીતરાગ બનતાં અર્થાત્ કષાયોથી સંપૂર્ણ મુક્ત બનતાં જ્ઞાન ઉપરનાં સર્વ આવરણોનો ક્ષય થાય છે અને પૂર્ણજ્ઞાન પ્રગટ થાય છે. આને કેવળજ્ઞાન કહેવામાં આવે છે. આ જ્ઞાન સર્વ દ્રવ્યોના સર્વ પર્યાયોને જાણે છે. બીજા શબ્દોમાં તે સર્વકાળની અને સર્વદેશની સર્વ વસ્તુઓની બધી અવસ્થાઓને જાણે છે. આમ, કેવળજ્ઞાન એ સર્વજ્ઞતા છે.[30]

મતિજ્ઞાન, શ્રુતજ્ઞાન અને અવધિજ્ઞાનનાં વિપરીત જ્ઞાનો મતિઅજ્ઞાન, શ્રુતઅજ્ઞાન અને અવધિઅજ્ઞાન સ્વીકારવામાં આવ્યા છે. મતિજ્ઞાન, શ્રુતજ્ઞાન અને અવધિજ્ઞાન જો સમ્યક્‌દર્શન સહચરિત ન હોય તો તેમને અજ્ઞાનરૂપ અર્થાત્

વિપર્યયરૂપ ગણવામાં આવે છે, કારણ કે તે મોક્ષોપયોગી નથી. આમ, અધ્યાત્મશાસ્ત્રની દૃષ્ટિએ એ ત્રણેયને અજ્ઞાન ગણવામાં આવે છે. તે જ્ઞાનો સમ્યક્દર્શન સહચરિત હોય છે ત્યારે તેમને સમ્યક્જ્ઞાનો ગણવામાં આવે છે.[31] આમ, પાંચ સમ્યક્જ્ઞાનો અને ત્રણ અજ્ઞાનો મળી કુલ આઠ જ્ઞાનોનું નિરૂપણ સંક્ષેપમાં આપણે જોયું.

ચાર દર્શનો

હવે ચાર દર્શનોની સંક્ષેપમાં સમજૂતી આપીએ છીએ. પાંચ ઈન્દ્રિયો દ્વારા થતાં પાંચ મતિજ્ઞાનો અને મન દ્વારા થતું છઠ્ઠું મતિજ્ઞાન આ છ મતિજ્ઞાનોની પૂર્વે સામાન્ય પ્રકારના જે છ બોધ થાય છે તે છ મતિદર્શનો છે. આ છ મતિદર્શનોને જૈનો બે ભાગમાં વહેંચી નાખે છે. ચાક્ષુષમતિજ્ઞાન પૂર્વેનું જે ચાક્ષુષ દર્શન તેને ચક્ષુદર્શન કહે છે અને બાકીનાં પાંચ મતિદર્શનોને અચાક્ષુષદર્શનના એક વર્ગમાં મૂકે છે. શ્રુતજ્ઞાનપૂર્વે શ્રુતદર્શનનો સ્વીકાર કરવામાં આવ્યો નથી. અવધિજ્ઞાનપૂર્વે થતો સામાન્યબોધ અવધિદર્શન છે. મનઃપર્યાયજ્ઞાન પૂર્વે મનઃપર્યાયદર્શન સ્વીકારવામાં આવ્યું નથી. કેવળજ્ઞાન પૂર્વે થતો સામાન્ય બોધ કેવળદર્શન છે. જેમ મતિ, શ્રુત અને અવધિના વિપરીત ત્રણ અજ્ઞાનો સ્વીકારવામાં આવ્યા છે તેમ દર્શનની બાબતમાં કોઈપણ અદર્શન સ્વીકારવામાં આવ્યું નથી. આનું કારણ દર્શનને પ્રમાણશાસ્ત્રની દૃષ્ટિએ જૈનોએ નિર્વિકલ્પક કોટિના જ્ઞાનમાં નાંખ્યું હોઈ, તેની બાબતમાં સમ્યક્-મિથ્યાનો પ્રશ્ન ઊઠે નહીં. પરંતુ અધ્યાત્મશાસ્ત્રની દૃષ્ટિએ તો જે ધોરણે જ્ઞાનને સમ્યક્-મિથ્યા ગણ્યું તેમ તેને પણ સમ્યક્-મિથ્યા ગણી શકાય. જે સમ્યક્ શ્રદ્ધાન સહચરિત દર્શન તે દર્શન અને જે સમ્યક્ શ્રદ્ધાન અસહચરિત દર્શન તે અદર્શન એવી વ્યવસ્થા અધ્યાત્મશાસ્ત્રની દૃષ્ટિએ થઈ શકે. પરંતુ દર્શનની મીમાંસા વખતે જૈનોએ મોટે ભાગે પ્રમાણશાસ્ત્રનો દૃષ્ટિકોણ અપનાવ્યો છે.

ઉપર આપણે જૈનદર્શનમાં સ્થિર થયેલી જ્ઞાન અને દર્શન વિશેની માન્યતાનું નિરૂપણ કર્યું. તેના ઉપરથી જ્ઞાન અને દર્શન વચ્ચેનો ભેદ એ સૂચવાય છે કે દર્શન એ સામાન્ય બોધ છે અને જ્ઞાન એ વિશેષ બોધ છે. પરંતુ આ ભેદક લક્ષણ જૈન તાર્કિકોએ બીજાં દર્શનોમાં જે નિર્વિકલ્પક-સવિકલ્પકનો ભેદ છે તેને દૃષ્ટિ સમક્ષ રાખીને તારવ્યું છે. ખરેખર જ્ઞાન અને દર્શનનું ભેદક લક્ષણ આ જ છે કે બીજું કોઈ તેની વિચારણા કરવી જોઈએ. આ વિચારણા મહત્ત્વની છે કારણ કે એ બાબતે મતભેદ પ્રવર્તે છે.

જ્ઞાન અને દર્શનનો ભેદ

આગમોમાં સાકાર ઉપયોગને જ્ઞાન અને નિરાકાર ઉપયોગને દર્શન કહ્યું

છે. આનો અર્થ એ કે જે બોધ સાકાર હોય તે જ્ઞાન અને જે બોધ નિરાકાર હોય તે દર્શન. અહીં સાકાર અને નિરાકાર શબ્દનો શો અર્થ લેવો તેનો વિચાર કરવો જોઈએ.

(૧) આકારનો અર્થ વિષયનો આકાર એવો થઈ શકે. જે બોધ વિષયનો આકાર ધારણ કરે તે જ્ઞાન અને જે બોધ વિષયનો આકાર ધારણ ન કરે તે દર્શન. બોધ વિષયનો આકાર બે રીતે ધારણ કરી શકેઃ એક તો, વિષયના આકારે પરિણમીને અને બીજું, વિષયના આકારનું પ્રતિબિંબ ગ્રહણ કરીને. આ બન્નેના સ્વીકારની સૂચક પદાવલી જૈનગ્રંથોમાં મળી શકે છે.[32] જૈનો ચેતનાને પરિણામી માને છે, એટલે બોધ વિષયના આકારે પરિણમી વિષયાકાર બને એમ માનવામાં તેમને કોઈ વાંધો નથી. પર્યાય એ પરિણામરૂપ આકાર છે. ઘટજ્ઞાનપર્યાય, પટજ્ઞાનપર્યાયનો અર્થ ઘટાકારે પરિણમેલું જ્ઞાન અને પટાકારે પરિણમેલું જ્ઞાન થાય. જ્યારે જ્ઞાન વિષયાકારે પરિણમેલું ન હોય ત્યારે તે દર્શન કહેવાય અને જ્યારે વિષયાકારે પરિણમેલું હોય ત્યારે જ્ઞાન કહેવાય. ચેતનાને પરિણામી માનનારા જૈનોને બોધ વિષયનો આકાર પ્રતિબિંબરૂપે ધારણ કરે છે એમ માનવામાં પણ કોઈ હાનિ નથી. પ્રતિબિંબરૂપ આકાર ધારણ કરવાની વાત તો ખરેખર જેઓ ચેતનાને કૂટસ્થ નિત્ય માને છે એવા કેટલાક સાંખ્ય આદિ દાર્શનિકોએ સ્વસિદ્ધાંતમાં બિરોધ ન આવે એ ખાતર સ્વીકારેલી છે. સાકાર જ્ઞાન એટલે વિષયાકારે પરિણમેલું જ્ઞાન કે વિષયાકારનું પ્રતિબિંબ ધારણ કરતું જ્ઞાન એવો અર્થ સ્વીકારતાં તો નિર્વિકલ્પક બોધ અને સવિકલ્પક બોધ બન્નેય સાકાર હોઈ શકે છે. એટલે સવિકલ્પક સાકાર બોધની જેમ નિર્વિકલ્પક સાકાર બોધ પણ જ્ઞાન કહેવાશે, જ્યારે શુદ્ધ વિજ્ઞાન જેમાં કોઈપણ પ્રકારનો વિષયાકાર નથી તે દર્શન કહેવાશે. સૌત્રાન્તિકો સાકાર જ્ઞાનવાદીઓ છે અને તેમનું નિર્વિકલ્પક પ્રત્યક્ષ પણ સાકાર જ છે. આવી જ્ઞાનની સાકારતા કે સારૂપ્ય જ્ઞાનને જ્ઞાન બનાવે છે, જ્યારે વિજ્ઞાનવાદીઓ જેને ગ્રાહ્યગ્રાહકાકારવિનિર્મુક્ત શુદ્ધ વિજ્ઞાન કહે છે તેના જેવો નિરાકાર બોધ દર્શન કોટિમાં આવશે. સાકાર-નિરાકારનો આ એક અર્થ થયો. સાકાર અને નિરાકારનો આવો અર્થ કરતાં સાંસારિક દશામાં તે તે સાકાર જ્ઞાન પૂર્વે તેના કારણભૂત નિરાકાર જ્ઞાન ઘટી શકે છે. ઘટને જાણ્યા પછી પટને જાણવા જ્યારે વિજ્ઞાન પ્રવૃત્ત થાય છે ત્યારે ઘટાકારજ્ઞાન અને પટાકારજ્ઞાન વચ્ચે કોઈપણ આકાર વિનાનું વિજ્ઞાન થાય છે જે પટાકારજ્ઞાનનું પૂર્વવર્તી કારણ બને છે. મુક્તિ પ્રાપ્ત કરતી વખતે સાકાર જ્ઞાન પછી શુદ્ધ

નિરાકાર જ્ઞાન સદાય રહેતું કલ્પી શકાય કે જે નિરાકાર જ્ઞાન પછી કદી સાકાર જ્ઞાન થાય નહીં. અલબત્ત, આ પ્રમાણે માનતાં જૈનોએ ઉત્તરકાળમાં કલ્પેલ સર્વજ્ઞતા અને સર્વદર્શિતા ઘટી શકે નહીં.

(૨) આકારનો બીજો અર્થ વિકલ્પ કરવામાં આવે છે.[33] વિકલ્પ નિશ્ચયાત્મક હોય છે. અને તેથી સવિચાર હોય છે. તો જે બોધ સાકાર અર્થાત્ સવિકલ્પ હોય તે જ્ઞાન અને જે બોધ નિરાકાર અર્થાત્ નિર્વિકલ્પ હોય તે દર્શન. અહીં એ વસ્તુ નોંધવી જોઈએ કે સવિકલ્પતા અને નિર્વિકલ્પતાની બે કોટિ છે. એક કોટિ છે ઐન્દ્રિયક બોધને લગતી અને બીજી કોટિ છે ધ્યાનને લગતી. આપણે જાણીએ છીએ કે કેટલાંક ધ્યાનો નિર્વિકલ્પક છે અને કેટલાંક ધ્યાનો સવિકલ્પક છે. અર્થાત્ કેટલાક ધ્યાનો સવિચાર છે અને કેટલાંક નિર્વિતર્ક નિર્વિચાર છે. કેટલાંક દર્શનોમાં નિર્વિકલ્પક સમાધિ અને સવિકલ્પક સમાધિની વાત આવે છે. તો આમ સાકાર-અનાકારના આ અર્થનો વિચાર કરતી વખતે સવિકલ્પતા અને નિર્વિકલ્પતાની આ બન્ને કોટિઓ ધ્યાનમાં રાખવી જોઈએ. ઐન્દ્રિયક બોધને લગતી કોટિમાં નિર્વિકલ્પક જ્ઞાન (દર્શન) પ્રથમ થાય છે અને સવિકલ્પક જ્ઞાન (જ્ઞાન) પછી થાય છે.[34] પરંતુ ધ્યાનને લગતી કોટિમાં સવિકલ્પક જ્ઞાન (જ્ઞાન) પ્રથમ થાય છે અને નિર્વિકલ્પક જ્ઞાન (દર્શન) પછી થાય છે.

(૩) જે બોધ સામાન્યગ્રાહી છે તે નિરાકાર અને જે બોધ વિશેષગ્રાહી છે તે સાકાર. આમ દર્શન એટલે સામાન્યગ્રાહી બોધ અને જ્ઞાન એટલે વિશેષગ્રાહી બોધ.[35] આને કારણે પહેલાં દર્શન થાય અને પછી જ્ઞાન થાય, કારણ કે જેણે સામાન્યનું ગ્રહણ કર્યું ન હોય તે વિશેષને ગ્રહણ કરવા પ્રવૃત્ત થતો નથી.[36] અહીં કોઈ એમ શંકા કરે છે કે જો એમ હોય તો તત્ત્વાર્થસૂત્રમાં અને આગમોમાં પહેલાં દર્શનનો ઉલ્લેખ કરવો જોઈએ અને પછી જ્ઞાનનો ઉલ્લેખ કરવો જોઈએ. પરંતુ તત્ત્વાર્થસૂત્રમાં પહેલાં જ્ઞાનનો અને પછી દર્શનનો ઉલ્લેખ છે, જેમ કે "**स द्विविधोऽष्टचतुर्भेदः ।**" અને પ્રજ્ઞાપનામાં પણ પહેલા જ્ઞાન અને પછી દર્શનનો ઉલ્લેખ છે, જેમ કે कतिविहे भंते उवओगे पण्णत्ते । गोयमा दुविहे पण्णते। तं जहा सागारउवओगे य अणागारउवओगे य" (પ્રજ્ઞાપના. 29/ સૂત્ર 312). આના ઉત્તરમાં તત્ત્વાર્થસૂત્રભાષ્યના ટીકાકાર સિદ્ધસેનગણિ કહે છે કે જ્ઞાનના ભેદો દર્શનના ભેદો કરતાં વધારે છે એ કારણે અને જ્ઞાનને વિશે કહેવાનું, દર્શનને વિશે જે કહેવાનું છે તે કરતાં વધારે છે એટલે, તત્ત્વાર્થસૂત્ર અને આગમમાં પહેલાં જ્ઞાનનો ઉલ્લેખ કરવામાં આવ્યો છે અને પછી દર્શનનો ઉલ્લેખ કરવામાં

આવ્યો છે.[37] આ પક્ષવિરુદ્ધ નીચે પ્રમાણે આપત્તિઓ આપવામાં આવે છે.

૧. વસ્તુ સામાન્યવિશેષાત્મક હોઈ, સામાન્ય વિના વિશેષનું અને વિશેષ વિના સામાન્યનું ગ્રહણ થઈ શકે નહીં, એટલે સામાન્ય અને વિશેષનું યુગપદ્ ગ્રહણ માનવું જોઈએ, પરિણામે જ્ઞાન અને દર્શનની યુગપદ્ ઉત્પત્તિ સ્વીકારવી પડે. પરંતુ છદ્મસ્થના જ્ઞાન અને દર્શનની યુગપદ્ ઉત્પત્તિ કોઈ જૈનાચાર્યે માની નથી, કારણ કે એવો નિયમ છે કે છદ્મસ્થને બે ઉપયોગો એકસાથે હોતા નથી.[38]

૨. સામાન્યરહિત કેવલ વિશેષ અર્થક્રિયા કરવા અસમર્થ છે અને જે અર્થક્રિયા કરવા અસમર્થ હોય તે અવસ્તુ છે. એટલે સામાન્યરહિત કેવલ વિશેષને ગ્રહણ કરનાર જ્ઞાન અપ્રમાણ બની જાય. જેમ કેવળ વિશેષને ગ્રહણ કરનાર જ્ઞાનને પ્રમાણ ન માની શકાય તેમ કેવળ સામાન્યને ગ્રહણ કરનાર દર્શનને પણ પ્રમાણ માની ન શકાય.[39]

૩. સામાન્યના ગ્રહણને દર્શન માનતાં શ્રુતજ્ઞાન અને મનઃપર્યાયજ્ઞાન એ બે જ્ઞાનોને દર્શન હોવાની આપત્તિ આવે.[40]

૪. સામાન્યનું ગ્રહણ દર્શન અને વિશેષનું ગ્રહણ જ્ઞાન એમ માનતાં કેવળદર્શનમાં વિશેષનું અગ્રહણ અને કેવળજ્ઞાનમાં સામાન્યનું અગ્રહણ માનવું પડે, પરિણામે કેવળદર્શન અને કેવળજ્ઞાન બન્નેમાં અપૂર્ણતાની આપત્તિ આવે.[41]

૫. જો સામાન્યનું ગ્રહણ દર્શન અને વિશેષનું ગ્રહણ જ્ઞાન એમ હોય તો કેવળદર્શન પછી કેવળજ્ઞાન થવું જોઈએ, જ્યારે એમની બાબતમાં ઊલટો ક્રમ સ્વીકારાયો છે.[42]

(૪) ધવલા (પ્રથમ પુસ્તક પૃ. 380) તથા જયધવલા (પ્રથમ પુસ્તક પૃ. 337) માં સાકારતા અને નિરાકારતાનો સ્પષ્ટ ભેદ બતાવતાં લખ્યું છે કે જ્યાં જ્ઞાનનો વિષય જ્ઞાનથી પૃથક્ બાહ્ય વસ્તુ હોય ત્યાં તે જ્ઞાન સાકાર કહેવાય, અને જ્યાં જ્ઞાનનો વિષય અંતરંગ વસ્તુ અર્થાત્ સ્વયં ચૈતન્ય હોય ત્યાં જ્ઞાન નિરાકાર કહેવાય. આમ દર્શનનો અર્થ થશે અંતરંગવિષયગ્રાહી બોધ અને જ્ઞાનનો અર્થ થશે બાહ્યાર્થગ્રાહી બોધ. ઉપયોગની જ્ઞાનસંજ્ઞા ત્યાંથી શરૂ થાય છે જ્યાંથી તે સ્વવ્યતિરિક્ત અન્ય પદાર્થને વિષય કરે છે. જ્યાં સુધી તે માત્ર સ્વપ્રકાશનિમગ્ન છે ત્યાં સુધી તે દર્શન કહેવાય છે. આમ, દર્શન ઈન્દ્રિય અને પદાર્થના સંપર્ક પહેલા થાય છે. જ્યારે જ્ઞાન ઈન્દ્રિયાર્થસન્નિપાત પછી થાય છે. આમ જોતાં બધાં દર્શનો એકરૂપ ગણાય. પરંતુ ચક્ષુદર્શન આદિ તેમના જે ભેદો કર્યા છે તે તો આગળ થનારી તત્તત્ જ્ઞાનપર્યાયોની અપેક્ષાએ છે. જો સ્વરૂપની દૃષ્ટિએ એમનો ભેદ કહેવો હોય તો આ રીતે કહી શકાય કે એક દર્શન જે

ચાક્ષુષજ્ઞાનોત્પાદકશક્તિરૂપ સ્વરૂપમાં મગ્ન છે તે ચક્ષુદર્શન, જે સ્પર્શનાદિ ઈન્દ્રિયોથી ઉત્પાદ્ય જ્ઞાનની જનકશક્તિરૂપ સ્વરૂપમાં લીન છે તે અચક્ષુદર્શન ઈત્યાદિ. આ ઈન્દ્રિય અને પદાર્થના સંપાત પહેલાંની અવસ્થા છે. જ્યારે આત્મા અમુક પદાર્થના જ્ઞાનમાંથી ઉપયોગને હટાવી બીજા પદાર્થના જ્ઞાનને માટે ઉપયોગને પ્રવૃત્ત કરે છે ત્યારે તે વચલી નિરાકાર અર્થાત્ જ્ઞેયાકારશૂન્ય અર્થાત્ સ્વાકારવાળી ઉપયોગની દશા દર્શન છે.[43] આચાર્ય કુન્દકુન્દે નિયમસાર ગાથા 160માં दिट्ठी अप्पपयासा चेव લખીને દર્શન આત્મપ્રકાશક હોય છે એવો પૂર્વપક્ષ રજૂ કર્યો છે. તેનાથી જ્ઞાત થાય છે કે દર્શન આત્મવિષયક છે પણ પરવિષયક નથી એ જૂનો મત છે. આ મત જૈનસિદ્ધાંતીઓનો છે. કુન્દકુન્દાચાર્ય નય દૃષ્ટિથી આ મતનું સમર્થન કરે છે પણ અંતમાં દર્શન આત્માથી અભિન્ન હોવાને કારણે તે દર્શનને પણ સ્વપરપ્રકાશક કહે છે. દર્શન સ્વપ્રકાશક છે, જ્ઞાન પરપ્રકાશક છે અને આત્મા સ્વપરપ્રકાશક છે. અભેદ દૃષ્ટિથી જ્ઞાન અને દર્શન આત્માથી અભિન્ન હોઈને જ્ઞાન અને દર્શન બન્ને સ્વપરપ્રકાશક બને છે.[44] કુંદકુંદની જેમ દ્રવ્યસંગ્રહટીકા પણ દર્શનમાં કથંચિત્ બાહ્ય પદાર્થોનું ગ્રહણ નીચે પ્રમાણે સ્વીકારે છે. દર્શન આત્માનું ગ્રહણ કરે છે. આત્મામાં જ્ઞાન વ્યાપ્ત છે એટલે દર્શન દ્વારા જ્ઞાનનું પણ ગ્રહણ થઈ જાય છે. દર્શનથી જ્ઞાનનું ગ્રહણ થતાં જ્ઞાનના વિષયભૂત બાહ્યપદાર્થનું પણ ગ્રહણ થઈ જાય છે.[45] આમ દર્શનને આત્મગ્રાહી અને જ્ઞાનને બાહ્યગ્રાહી માનવા છતાં આ આચાર્યો દર્શન અને જ્ઞાન બન્ને સ્વપરગ્રાહી છે એ મત સાથે પોતાના મતનો સમન્વય કરે છે.

સ્વગ્રાહી દર્શન અને પરગ્રાહી જ્ઞાન માનતાં ઉત્તરકાલીન તાર્કિકોએ સ્થાપેલ જ્ઞાનના સ્વપરગ્રાહિત્વના સિદ્ધાંત સાથે વિરોધ આવે એટલે દર્શન અને જ્ઞાન બન્નેને સ્વપરગ્રાહી અમુક દૃષ્ટિએ આ વિચારકો સિદ્ધ કરે છે. પરંતુ અહીં એ હકીકત ધ્યાનમાં રાખવી જોઈએ કે જ્ઞાન સ્વપરગ્રાહી છે એ ઉત્તરકાલીન સિદ્ધાંત છે. મૂળમાં તો, આત્મા કે ઉપયોગ જ સ્વપરગ્રાહી છે એ મૌલિક સિદ્ધાંત હશે. ઉપયોગની સ્વનું ગ્રહણ કરનારી શક્તિ તે દર્શન અને ઉપયોગની પરનું ગ્રહણ કરનારી શક્તિ તે જ્ઞાન એ જ મૌલિક સિદ્ધાંત હોવો જોઈએ. ઉપયોગ સ્વપરગ્રાહી છે એમ કહેવાનું છોડી જ્ઞાન સ્વપરગ્રાહી છે એમ જૈન તાર્કિકોએ કહેવા માંડતાં દર્શન એટલે શું એ પ્રશ્ન ઉપસ્થિત થયો અને તેના વિવિધ ઉત્તરો આપવામાં આવ્યા અને અનેક ગૂંચો ઊભી થઈ.

સ્વગ્રાહી દર્શન અને પરગ્રાહી જ્ઞાન એવો મત અમુક દિગમ્બરાચાર્યોનો છે. તેઓ કેવળજ્ઞાન અને કેવળદર્શનને યુગપત્ માને છે.[46] આત્મગ્રાહી દર્શન

અને પરગ્રાહી જ્ઞાન એવો ભેદ કરનાર મતને અનુસરી તેઓ આ યુગપદ્ ઉત્પત્તિને આ રીતે સમજાવી શકે કે કેવલી ભગવાન સર્વ બાહ્ય પદાર્થોનું જ્ઞાન કરતો હોવા છતાં સદા આત્મનિમગ્ન રહે છે. જેમ સૂર્યની પ્રકાશશક્તિ અને ઉષ્ણતાશક્તિ યુગપદ્ પ્રવર્તે છે તેમ ઉપયોગની કેવળજ્ઞાનશક્તિ અને કેવળદર્શનશક્તિ પણ યુગપદ્ પ્રવર્તે છે.

(૫) ઉપયોગના જ બે અંશો દર્શન અને જ્ઞાન છે. બીજા શબ્દોમાં દર્શન પણ ઉપયોગરૂપ છે અને જ્ઞાન પણ ઉપયોગરૂપ છે. એટલે દર્શન જ્ઞાનને ગ્રહણ કરે છે એ હકીકતને ઉપયોગ પોતે પોતાને ગ્રહણ કરે છે, અર્થાત્ ઉપયોગ સ્વગ્રાહી છે એમ કહી રજૂ કરી શકાય. આમ, ઉપયોગ સ્વગ્રાહી છે એનો અર્થ એવો અભિપ્રેત છે કે ઉપયોગનો જ્ઞાનાંશ દર્શનાંશ વડે ગ્રહીત થાય છે. બીજા શબ્દોમાં જ્ઞાનનું જ્ઞાન દર્શન છે. જ્ઞાન પરને ગ્રહણ કરે છે એ હકીકતને ઉપયોગ પરને ગ્રહણ કરે છે અર્થાત્ ઉપયોગ પરગ્રાહી છે એમ કહી રજૂ કરી શકાય. આમ ઉપયોગ પરગ્રાહી છે એનો અર્થ એ કે એનો જ્ઞાનાંશ પરને ગ્રહણ કરે છે. આ ઉપરથી સ્પષ્ટપણે એ ફલિત થાય છે કે બાહ્ય પદાર્થોનો બોધ તે જ્ઞાન અને જ્ઞાનનો બોધ તે દર્શન. બાહ્ય પદાર્થને ગ્રહણ કરવાની શક્તિ તે જ્ઞાન અને જ્ઞાનને પોતાને ગ્રહણ કરનારી શક્તિ તે દર્શન. બાહ્ય પદાર્થનું જ્ઞાન થયા વિના તે જ્ઞાનનું દર્શન ઘટે નહીં એ અર્થમાં જ્ઞાન પહેલાં અને દર્શન પછી એવો ક્રમ થાય. અથવા તો બાહ્ય વિષયનું જ્ઞાન થતાં જ તેનું દર્શન થતું હોઈ જ્ઞાન અને દર્શન બન્નેને યુગપત્ ગણી શકાય.

જ્ઞાન અને દર્શન વચ્ચે કાલિક સંબંધ

જૈન આચાર્યોમાં દર્શન અને જ્ઞાનના કાલિક સંબંધ વિશે ઐકમત્ય નથી. આગમિક મત એવો છે કે બે ઉપયોગો એકસાથે ન થાય. બે પૂર્ણ ઉપયોગો કેવળદર્શન અને કેવળજ્ઞાન પણ આ નિયમમાં અપવાદ નથી. આ હકીકત આવશ્યકનિર્યુક્તિમાં જણાવવામાં આવી છે.[47] આમ આગમિક માન્યતા અનુસાર નિઃશંકપણે ઐન્દ્રિયક જ્ઞાન અને દર્શન તેમ જ અતીન્દ્રિયક જ્ઞાન અને દર્શન યુગપદ્ ઉત્પન્ન થઈ શકે નહીં. છદ્મસ્થ અર્થાત્ અપૂર્ણ પુરુષની બાબતમાં તેમની ઉત્પત્તિના ક્રમ વિશે જૈન આચાર્યો એકમત છે. સામાન્યપણે એવી સમજણ પ્રવર્તે છે કે બધા જ જૈનાચાર્યો છદ્મસ્થ વ્યક્તિની બાબતમાં જ્ઞાન અને દર્શન ક્રમથી જ ઉત્પન્ન થાય એમ માને છે. પરંતુ કેવલી પુરુષની બાબતમાં જ્ઞાન અને દર્શન વચ્ચેના કાલિક સંબંધ વિશે મતભેદ છે. આ બાબતે કુલ ત્રણ પક્ષો છે - કેટલાક કેવળજ્ઞાન અને કેવળદર્શનની યુગપદ્ ઉત્પત્તિ માને છે, કેટલાક આગમિક

માન્યતાને વળગી રહી ક્રમોત્પત્તિ સ્વીકારે છે, જ્યારે બીજા કેટલાક તેમનો અભેદ માને છે.[48] આમ ક્રમવાદી અને યુગપદ્વાદી કેવળજ્ઞાન અને કેવળદર્શનનો ભેદ સ્વીકારે છે, એટલે પ્રથમ ભેદપક્ષસ્થાપક તેમની દલીલો વિચારી ક્રમોત્પત્તિ, યુગપદ્ઉત્પત્તિ અને અભેદ એ ત્રણ પક્ષોનો આપણે એક પછી એક લઈ વિચાર કરીશું.

કેવળજ્ઞાન અને કેવળદર્શનનો ભેદ

કેવળજ્ઞાન અને કેવળદર્શનનો ભેદ માનનારાઓ તેમનો ભેદ સિદ્ધ કરતી દલીલો નીચે પ્રમાણે આપે છે :

૧. કેવળજ્ઞાનાવરણ અને કેવળદર્શનાવરણ સ્વીકારવામાં આવ્યા હોઈ કેવળજ્ઞાન અને કેવળદર્શન બે ભિન્ન છે.[49]

૨. કેવળજ્ઞાન અને કેવળદર્શનનો અભેદ માનતાં આઠ જ્ઞાન અને છ દર્શનની આગમિક સંખ્યા ઘટી શકશે નહીં. જો અનાકાર ઉપયોગરૂપ કેવળદર્શન અને સાકાર ઉપયોગરૂપ કેવળજ્ઞાનને એક માનવામાં આવે તો પછી બીજાં જ્ઞાનો અને દર્શનોને એક માનવાં પડે.[50]

૩. સ્વગ્રાહી દર્શન અને પરગ્રાહી જ્ઞાન એવો ભેદ મનઃપર્યાયજ્ઞાન સુધી રહે છે પછી રહેતો નથી, કારણ કે કેવળજ્ઞાન પોતે પૂર્ણજ્ઞાન હોઈ સ્વ અને પર બધાંનું ગ્રહણ કરે છે, એટલે કેવળજ્ઞાન પોતે જ સ્વગ્રાહી હોઈ દર્શનરૂપ પણ છે અને પરગ્રાહી હોઈ જ્ઞાનરૂપ પણ છે એમ માની જે કેવળજ્ઞાન અને કેવળદર્શનનો અભેદ કરે છે તેમને અનુલક્ષી ભેદવાદી જણાવે છે કે જો કેવળજ્ઞાનને જ કેવળદર્શનરૂપ પર્યાય પણ માનવામાં આવે તો તે બરાબર નથી, કારણ કે કેવળજ્ઞાન સ્વયં પર્યાય છે એટલે એનો બીજો પર્યાય થઈ શકે નહીં. પર્યાયનો પર્યાય માનતાં અનવસ્થાદોષ આવે. ઉપરાંત, કેવળજ્ઞાન પોતે ન તો જાણે છે કે ન તો દેખે છે, કારણ કે તે પોતે જ્ઞાનક્રિયા અને દર્શનક્રિયાનું કર્તા નથી. આત્મા જ એના દ્વારા જાણે છે. એટલે જ્ઞાનને સ્વ અને પર બન્નેનું પ્રકાશક ન માનતાં આત્મા જ સ્વ અને પરનો પ્રકાશક છે એમ માનવું જોઈએ.[51]

૪. સ્વગ્રાહી અનાકાર ઉપયોગ અને પરગ્રાહી સાકારોપયોગને એક માનવામાં વિરોધ આવે છે.[52]

આગમિક ક્રમવાદી પક્ષ

આ પક્ષ આગમવાક્યોને આધારે કેવળજ્ઞાન અને કેવળદર્શનની ક્રમોત્પત્તિ સ્વીકારે છે. પ્રજ્ઞાપના 3-319 - પૃ. 531 માં નીચે પ્રમાણે કહેવામાં આવ્યું

છે. "केवली णं इमं रयणप्पभं पुढविं आगारेहिं जं समयं जाणति नो तं समयं पासति जं समयं पासति नो तं समयं जाणति ।" વળી, આ પક્ષવાદીઓ ઉપર દર્શાવ્યું તેમ આગમિક સાહિત્યમાં જણાવેલ નિયમ કે બે ઉપયોગ એકસાથે થઈ શકતા નથી તેને પોતાના પક્ષના સમર્થનમાં ટાંકે છે. ઉપરાંત, કેવળજ્ઞાન અને કેવળદર્શનનો ઉત્કૃષ્ટ ઉપયોગકાળ અંતરમુહૂર્ત કહેવામાં આવે છે, એ ઉપરથી ફલિત થાય છે કે કેવળજ્ઞાન અને કેવળદર્શનની ઉત્પત્તિ એકસાથે થતી નથી.[53] વળી, અભેદપક્ષનું ખંડન કરતાં તેઓ જણાવે છે કે જો કેવળજ્ઞાન અને કેવળદર્શનનો અભેદ હોય તો બે જુદાં આવરણો જ્ઞાનાવરણ અને દર્શનાવરણ સ્વીકારવાનો શો અર્થ ? વળી, આ અભેદવાદીઓ આગમમાં જણાવેલ પાંચ જ્ઞાનો અને ચાર દર્શનોનો પણ સ્વીકાર કરી શકે નહીં. એટલે આ અભેદવાદીઓનો મત સ્વીકારવા યોગ્ય નથી. ક્રમવાદીના વિરુદ્ધ કોઈક પ્રશ્ન કરે કે છદ્મસ્થની બાબતમાં જ્ઞાન અને દર્શનની યુગપદ્ ઉત્પત્તિ શક્ય નથી, કારણ કે તે કર્મનાં આવરણોની અસર નીચે હોય છે અને સંપૂર્ણ મુક્ત હોતો નથી, પરંતુ સંપૂર્ણ કેવલી તો કર્માવરણોથી સંપૂર્ણ મુક્ત હોય છે, એટલે એની બાબતમાં કેવળજ્ઞાન અને કેવળદર્શનની યુગપદ્ ઉત્પત્તિ અસંભવ નથી.[54] આના ઉત્તરમાં ક્રમવાદી જણાવે છે કે આ દલીલ નિરર્થક છે. આત્માની શક્તિ સ્વરૂપતઃ તેની તે જ હોય છે, ભલે તે પછી અંશતઃ મુક્ત હોય કે સંપૂર્ણ મુક્ત હોય.[55] આત્માની જ્ઞાનશક્તિ કે દર્શનશક્તિ સ્વરૂપતઃ એકસરખી જ જાતની રહે છે, ભલે પછી તે પૂર્ણાત્મામાં કે અપૂર્ણાત્મામાં હોય. પૂર્ણ આત્માની કે અપૂર્ણ આત્માની શક્તિ વચ્ચે ભેદ માત્ર એટલો જ છે કે પૂર્ણાત્માની શક્તિ બધા જ પદાર્થના બધા જ પર્યાયોને ગ્રહણ કરે છે જ્યારે અપૂર્ણાત્માની શક્તિ બધા જ પદાર્થના બધા જ પર્યાયોને ગ્રહણ કરવાનો દાવો કરી શકતી નથી. તત્ત્વાર્થસૂત્રભાષ્યના કર્તા ક્રમવાદ સ્વીકારતા જણાય છે. તેઓ લખે છે કે - मतिज्ञानादिषु चतुर्षु पर्यायेणोपयोगो भवति, न युगपत् संभिन्नज्ञानदर्शनस्य तु भगवतः केवलिनो <u>युगपत्</u> सर्वभावग्राहके निरपेक्षे केवलज्ञाने केवलदर्शने चानुसमयमुपयोगो भवति । तत्त्वार्थाधिगमसूत्रभाष्य 1/31.

અહીં અધોરેખાંકિત "યુગપત્" પદ सर्वभावग्राहके ની સાથે જાય છે. કેવળજ્ઞાન અને કેવળદર્શન બન્ને સર્વભાવગ્રાહક છે. આ બાબતે સિદ્ધાંતગ્રંથોમાં એ પ્રશ્ન ચર્ચાયો છે કે કેવળજ્ઞાન કે કેવળદર્શન સર્વ ભાવોને ક્રમથી જાણે છે કે યુગપત્ જાણે છે. સર્વભાવો અનંત છે, એટલે ક્રમથી જાણી શકે નહીં. માટે કેવળજ્ઞાન કે કેવળદર્શન સર્વભાવોને યુગપત્ જાણે છે એવું સ્વીકારવામાં આવ્યું છે. આ "યુગપત્" પદ "अनुसमयं उपयोगो भवति' એની સાથે જતું

નથી; પરંતુ કેટલાક તેની સાથે લઈ કેવળજ્ઞાન અને કેવળદર્શનની યુગપત્ ઉત્પત્તિ તત્ત્વાર્થભાષ્યકારને સંમત છે એમ જણાવે છે, જે બરાબર નથી. વળી, પ્રજ્ઞાપનામાં આવેલ વાક્ય नाणम्मि दंसणम्मि य एत्तो एगचरम्मि उवउत्ता[56] પણ ક્રમવાદનું સમર્થન કરે છે. કેવળજ્ઞાન અને કેવળદર્શનને 'सादि अपर्यवसित'[57] લબ્ધિની અપેક્ષાએ કહેવામાં આવ્યું છે, ઉપયોગની અપેક્ષાએ નહીં. એટલે કેવળજ્ઞાન-કેવળદર્શનનું "सादि अपर्यवसित" તરીકે આગમમાં આવતું વર્ણન અમારા મતની વિરુદ્ધ જતું નથી.[58]

જ્ઞાન અને દર્શનનો ક્રમ બે રીતે સંભવે - પહેલાં જ્ઞાન અને પછી દર્શન અથવા તો પહેલાં દર્શન પછી જ્ઞાન. ક્રમવાદીઓ છદ્મસ્થની બાબતમાં પહેલાં દર્શન અને પછી જ્ઞાન એવો ક્રમ સ્વીકારે છે, જ્યારે કેવલીની બાબતમાં પહેલાં જ્ઞાન અને પછી દર્શન એવો ક્રમ સ્વીકારે છે.[59] આગમોમાં जानाति पश्यति ઉપરથી છદ્મસ્થ અને કેવલી બન્નેમાં પ્રથમ જ્ઞાન અને પછી દર્શન એવો ક્રમ સૂચવાતો જણાય છે. અને આગમોમાં સાકાર ઉપયોગનો પ્રથમ ઉલ્લેખ અને નિરાકાર ઉપયોગનો પછી ઉલ્લેખ કરવામાં આવ્યો છે તે પણ પ્રથમ જ્ઞાન અને પછી દર્શન એવા ક્રમનો સૂચક છે. પરંતુ કોઈ જૈનાચાર્યે છદ્મસ્થ અને કેવલીમાં પહેલાં જ્ઞાન અને પછી દર્શન એવો એકસરખો ક્રમ સ્વીકાર્યો નથી, માત્ર કેવલીની અંદર પહેલાં જ્ઞાન અને પછી દર્શન એવો ક્રમ સ્વીકાર્યો છે, તો ક્રમવાદીઓએ આનો ખુલાસો કરવો જોઈએ કે છદ્મસ્થની બાબતમાં જે ક્રમ છે તેનાથી ઊલટો ક્રમ કેવલીની બાબતમાં કેમ ? જો સામાન્યનું ગ્રહણ દર્શન અને વિશેષનું ગ્રહણ જ્ઞાન એ રીતે જ્ઞાનદર્શનનો ભેદ સ્વીકારવામાં આવે તો કેવલીમાં પણ દર્શન પહેલાં અને જ્ઞાન પછી એવો ક્રમ રહે. એટલે આ પક્ષમાં જ્ઞાન અને દર્શનનો અર્થ બંધબેસતો નથી. જ્ઞાન એટલે સવિકલ્પક જ્ઞાન અને દર્શન એટલે નિર્વિકલ્પક જ્ઞાન એ અર્થ લેતાં અને પૂર્વે સૂચવેલી સવિકલ્પકતા અને નિર્વિકલ્પકતાની બે કોટિઓ ધ્યાનમાં લેતાં છદ્મસ્થમાં નિર્વિકલ્પક પહેલાં અને સવિકલ્પક પછી જ્યારે કેવલીમાં સવિકલ્પક પહેલાં અને નિર્વિકલ્પક પછી એવો ક્રમ ઘટી શકે છે. આત્મગ્રાહી દર્શન અને પરગ્રાહી જ્ઞાન એવો અર્થ ક્રમવાદનો સમર્થક નથી. તે તો યુગપદ્વાદનો સમર્થક છે. તેમ છતાં તેને ક્રમવાદ સાથે સુસંગત કરી શકાય તેમ છે. પરંતુ તેમ કરતાં આ પ્રમાણે સમજાવવું પડે : ઉત્તરજ્ઞાન પૂર્વેની નિરાકાર ચિદાવસ્થા જે સ્વપ્રકાશનિમગ્ન છે તે દર્શન અને તેના પછી થતો બાહ્યવિષયગ્રાહી બોધ તે જ્ઞાન. આવો ક્રમ છદ્મસ્થની બાબતમાં સ્વીકારાય અને આ જ પ્રક્રિયા કેવળજ્ઞાન અને કેવળદર્શનની અંદર પણ ઘટે. પરંતુ કેવળજ્ઞાનની

ઉત્પત્તિ પ્રથમ માની હોઈ પ્રથમ કેવળજ્ઞાન અને પછી કેવળદર્શન અને એ ક્રમ અનંતકાળ સુધી ચાલ્યા કરે છે. પરંતુ પ્રથમ કેવળજ્ઞાનની ઉત્પત્તિ કેમ અને કેવળદર્શનની ઉત્પત્તિ કેમ નહીં એનો ખુલાસો કરવો આ દૃષ્ટિએ પણ કઠણ પડે. પરગ્રાહી જ્ઞાન અને જ્ઞાનગ્રાહી દર્શન એ અર્થ લેતાં છદ્મસ્થ અને કેવલી બન્નેમાં પ્રથમ જ્ઞાન અને પછી દર્શન એ ક્રમ સર્વસાધારણપણે સ્વીકારવો પડે. ક્રમ એ અર્થમાં કે જ્ઞાન સિવાય જ્ઞાનનું જ્ઞાન ઘટે નહીં. એટલે કાલિક દૃષ્ટિએ નહીં તોય તાર્કિક દૃષ્ટિએ પ્રથમ જ્ઞાન અને પછી દર્શન એમ માનવું જોઈએ. આ પક્ષ સ્વગ્રાહી દર્શન અને પરગ્રાહી જ્ઞાન એ પક્ષમાં સૂચવાયેલો જ છે. પરંતુ કોઈ જૈનાચાર્યે આને જુદો પાડી, બધે જ સર્વસાધારણરૂપે પ્રથમ જ્ઞાન અને પછી દર્શન એવો મત સ્વીકાર્યો નથી. ''जानाति पश्यति'' ની સાથે ગુજરાતીમાં વપરાતો ''જાણી જોઈને'' શબ્દપ્રયોગ સરખાવવા જેવો છે. ''જાણી જોઈને' માં પ્રથમ જાણવાની ક્રિયા અને પછી જોવાની ક્રિયા એવો ક્રમ સ્પષ્ટપણે છે. અહીં જાણવા કરતાં જોવામાં કંઈક વિશેષ છે એ સ્પષ્ટપણે સૂચિત થાય છે. જોવામાં સભાનતા એ વિશેષ છે અને જ્ઞાનનું જ્ઞાન એ સભાનતા સાથે બરાબર બંધબેસે છે. એટલે, લાગે છે તો એવું કે દર્શન અને જ્ઞાનનો આવો અર્થ અભિપ્રેત હોવો જોઈએ, અને એ અર્થ લેતાં સર્વસમાનપણે પહેલાં જ્ઞાન અને પછી દર્શન એવો ક્રમ પણ સ્વીકારવો જોઈએ. સાંખ્ય અને યોગમાં જ્ઞાન અને દર્શનનો જે અર્થ છે તે આ પક્ષને અત્યંત પુષ્ટિ આપનાર છે એ આપણે આગળ ઉપર જોઈશું.

સહોત્પત્તિવાદ

કેવળજ્ઞાન અને કેવળદર્શનની યુગપદ્ ઉત્પત્તિ સ્વીકારનારા નીચેની દલીલો આપે છે - (૧) કેવળજ્ઞાનાવરણ અને કેવલદર્શનાવરણનો ક્ષય એકસાથે થતો હોવાથી કેવળજ્ઞાન અને કેવળદર્શન પણ એકસાથે જ પ્રગટ થાય છે.[60] જેમ અનાવૃત સૂર્ય એકસાથે તાપ અને પ્રકાશ પ્રગટાવે છે તેમ નિરાવરણ ચેતના જ્ઞાન અને દર્શન એકસાથે પ્રવર્તાવે છે. (૨) સમગ્ર જ્ઞાનાવરણનો ક્ષય કરેલ હોવા છતાં જેમ કેવલીમાં મતિ, શ્રુત આદિ જ્ઞાનો કેવળજ્ઞાનથી જુદા નથી સંભવતા તેમ દર્શનાવરણ કર્મનો ક્ષય થયો હોવા છતાં કેવલીમાં જ્ઞાનથી જુદા સમયમાં દર્શન ન જ હોવું ઘટે.[61] (૩) આગમમાં કેવળજ્ઞાન કેવળદર્શન બન્ને સાદિ અનંત ''(सातिअे अपज्जवसिअे'' પ્રજ્ઞાપના, પદ 18, સૂત્ર 241) કહ્યાં છે પરંતુ ક્રમવાદ પ્રમાણે તો તે સાદિ સાંત ઠરે છે કેમ કે ક્રમવાદમાં કેવળદર્શન વખતે કેવળજ્ઞાનનો અને કેવળજ્ઞાન વખતે કેવળદર્શનનો અભાવ જ હોય છે.

તેથી તેમને મતે આગમવિરોધ સ્પષ્ટ છે.[62] જો ક્રમવાદી કહે કે લબ્ધિની અર્થાત્ શક્તિની અપેક્ષાએ કેવળજ્ઞાન અને કેવળદર્શન સાદિ અપર્યવસિત છે, નહીં કે ઉપયોગની અપેક્ષાએ, તો કહેવું જોઈએ કે શક્તિની અપેક્ષા કેવલીમાં લેવી ન ઘટે, નહીં તો શક્તિ હોવા છતાં અરિહંત પંચજ્ઞાની કેમ નથી કહેવાતા ?[63] (૪) જો કેવલજ્ઞાનાવરણ અને કેવલદર્શનાવરણનો ક્ષય એકસાથે થાય છે તો પછી પહેલું કેવલજ્ઞાન અને પછી કેવલદર્શન એમ કહેવાને શું કારણ છે ?[64] (૫) જો કેવળજ્ઞાન અને કેવળદર્શનનો ક્રમ હોય તો બન્નેમાં આવરણોનો ક્ષય નિરર્થક બને કારણ કે આવરણનો ક્ષય થયા પછી પણ બન્નેમાંથી એક ગેરહાજર રહે છે. તેથી એકના અભાવ માટે બીજાને જ આવરણ તરીકે સ્વીકારવું પડે, કેમ કે તદાવરણકર્મક્ષય તો પહેલેથી જ થઈ ચૂક્યો છે. આ રીતે ક્રમપક્ષ સ્વીકારતાં ઈતરેતરાવરણદોષ પ્રાપ્ત થાય, અને જો તે ન સ્વીકારવામાં આવે તો નિષ્કારણાવરણદોષ પ્રાપ્ત થાય.[65] (૬) જો ક્રમપક્ષ સ્વીકારવામાં આવે તો કેવલીને પાક્ષિક સર્વજ્ઞત્વ - સર્વદર્શિત્વ પ્રાપ્ત થશે, કારણ કે તે જ્યારે સર્વજ્ઞ છે ત્યારે સર્વદર્શી નથી અને જ્યારે સર્વદર્શી છે ત્યારે સર્વજ્ઞ નથી.[66] (૭) પ્રજ્ઞાપનામાં પ્રાપ્ત થતો "केवली.... जं समयं जाणति नो तं समयं पासति जं समयं पासति नो तं समयं जाणति ।" એવો ઉલ્લેખ યુગપદ્વાદમાં કશી વિસંગતિ ઉપસ્થિત કરતો નથી કારણ કે અહીં કેવલી પદનો સર્વજ્ઞ અર્થ ન કરતાં શ્રુતકેવલી, અવધિકેવલી અને મનઃપર્યાયકેવલી એ ત્રિવિધ કેવલી અર્થ લેવો. એ અર્થ લેતાં ઉક્ત સૂત્રનો ભાવ એમ ફલિત થાય છે કે, ઉક્ત ત્રણે કેવલી જે સમયે દર્શન કરે છે, તે સમયે જ્ઞાન નથી કરતા અને જે સમયે જ્ઞાન કરે છે તે સમયે દર્શન નથી કરતા.[67] (૮) केवलिणो केवलोवयोगे जं पढमा (नो अपढमा) એ આગમપ્રમાણ યુગપદ્ પક્ષનું સમર્થન કરે છે.[68]

સામાન્યનું ગ્રહણ એ દર્શન અને વિશેષનું ગ્રહણ એ જ્ઞાન એ પક્ષમાં કેવળજ્ઞાન અને કેવળદર્શન બન્નેની યુગપદ્ પ્રવૃત્તિ ઘટાવવા કહ્યું છે કે ઉપયોગોની ક્રમવૃત્તિ કર્મનું કાર્ય છે અને કર્મનો અભાવ થવાથી ઉપયોગોની ક્રમવૃત્તિનો પણ અભાવ થઈ જાય છે. એટલા માટે નિરાવરણ કેવળજ્ઞાન અને નિરાવરણ કેવળદર્શનની ક્રમવૃત્તિ નથી પણ યુગપદ્ ઉત્પત્તિ છે. આત્મગ્રાહી દર્શન અને પરગ્રાહી જ્ઞાન એ પક્ષમાં કેવળજ્ઞાન અને કેવળદર્શનની યુગપદ્ ઉત્પત્તિ એ રીતે ઘટાવી શકાય કે કેવલી ભગવાન જે સમયે બાહ્ય સર્વ પદાર્થોને જાણે છે ત્યારે તે જ સમયે આત્મનિમગ્ન પણ હોય છે. આમ, કેવલી ભગવાનને સદા આત્મબોધ અને પરજ્ઞાન હોય છે. એક ક્ષણ પણ એવી હોતી નથી કે જ્યારે

તેમને પરજ્ઞાન હોય અને આત્મબોધ ન હોય કે આત્મબોધ હોય અને પરજ્ઞાન ન હોય. આનું કારણ તેમની મોહાતીત અને વીતરાગ દશા છે. બાહ્ય પદાર્થનું જ્ઞાન તે જ્ઞાન અને તે જ્ઞાનનું જ્ઞાન તે દર્શન એવો અર્થ લેતાં પણ કેવળદર્શન અને કેવળજ્ઞાન બન્નેની યુગપદ્ પ્રવૃત્તિ ઘટી શકે છે. બાહ્ય પદાર્થનું જ્ઞાન થતાં જ તે જ્ઞાન અવશ્ય જ્ઞાત થાય જ છે. એટલે જ્ઞાન અને દર્શનની અંદર કાળનું વ્યવધાન છે નહીં. નિર્વિકલ્પક નિર્વિચાર દર્શન અને સવિકલ્પક સવિચાર જ્ઞાન એવો જ્ઞાન અને દર્શનનો અર્થ લેતાં કેવળજ્ઞાન અને કેવળદર્શનની યુગપદ્ પ્રવૃત્તિ ઘટી શકતી નથી.

અભેદપક્ષ

આ મતના સમર્થક સિદ્ધસેન દિવાકર છે. કેવળજ્ઞાન અને કેવળદર્શનના ક્રમવર્તિત્વની માન્યતા પ્રાચીનકાળથી ચાલી આવે છે. કેટલાકના મતે તત્ત્વાર્થભાષ્યમાં યુગપત્ પક્ષનો ઉલ્લેખ જોવા મળે છે.[69] સંભવ છે કે મીમાંસકોના અને બૌદ્ધોના આક્ષેપોનો સામનો કરીને જિનનું સર્વજ્ઞત્વ સિદ્ધ કરવા માટે કે તર્કશીલ જૈનાચાર્યને જ પરંપરાપ્રાપ્ત ક્રમવાદમાં ત્રુટિ દેખાવાને કારણે જૈન પરંપરામાં ક્રમવાદની વિરુદ્ધ યુગપદ્વાદ દાખલ થયો હોઈ આ પછી અભેદવાદ દાખલ થયો, જેનું સમર્થન સિદ્ધસેન દિવાકરે કર્યું છે. સંભવ છે કે સિદ્ધસેન પહેલાં વૃદ્ધાચાર્ય નામના આચાર્ય અભેદવાદના સમર્થક રહ્યા હોય એમ પંડિત સુખલાલજીનું માનવું છે.[70] અભેદવાદી જણાવે છે કે ક્રમવાદમાં આવતા દોષને ટાળવા કેટલાક આચાર્યો કેવળજ્ઞાન અને કેવળદર્શનની યુગપદ્ ઉત્પત્તિ માને છે. પરંતુ ખરેખર તો તેઓ ઉપયોગભેદ માને છે તે જ ખોટું છે. કેવળ દશામાં એક જ ઉપયોગ છે.[71] (૧) ક્ષીણ આવરણવાળા જિનમાં સાકાર-નિરાકાર અર્થાત્ વ્યક્ત-અવ્યક્ત અર્થાત્ સામાન્યગ્રાહી-વિશેષગ્રાહી એવા બોધભેદો સંભવતા નથી.[72] જેમ કેવલીને કેવળજ્ઞાનથી જુદા મતિજ્ઞાન વગેરે હોતાં નથી તેમ તેને કેવળજ્ઞાનથી ભિન્ન કેવળદર્શનોપયોગ હોતો નથી.[73] (૨) મત્યાદિ ચાર જ્ઞાનોની પરસ્પર ભિન્નતા સુસંગત છે કારણ કે તેઓનો વિષય ભિન્ન છે, જ્યારે કેવળજ્ઞાન અને કેવળદર્શન બન્નેનો વિષય એક જ અર્થાત્ સર્વ હોઈ તેમનો ભેદ ઘટે નહીં. કેવળજ્ઞાન અને કેવળદર્શન બન્ને સર્વાર્થગ્રાહી છે, અનાવરણ છે, સકલ છે, અનંત છે અને અક્ષય છે. કેવળજ્ઞાનોપયોગ અને કેવળદર્શનોપયોગનો ભેદ માનતાં કેવળજ્ઞાનનો જે વિષય છે તે કેવળદર્શનથી અગૃહીત રહેશે અને કેવળદર્શનનો જે વિષય છે તે કેવળજ્ઞાનથી અગૃહીત રહેશે. તો પછી સર્વજ્ઞપણું અને સર્વદર્શીપણું કેમ ઘટશે ?[74] (૩) આગમમાં કેવલી વિશે કહેવામાં આવ્યું છે કે તે પ્રત્યેક

સમયે જ્ઞાત અને દૃષ્ટ વસ્તુનું જ કથન કરે છે. આ આગમકથન ક્રમવાદ કે સહવાદ એકેય પક્ષમાં સંગત થઈ શકતું નથી. ક્રમવાદમાં અમુક સમયે જે જ્ઞાત છે, તે તે સમયે દૃષ્ટ નથી; અને બીજે સમયે જે દૃષ્ટ છે, તે આ સમયે જ્ઞાત નથી. એટલે જે જે ભાષણ કેવલી કરશે તે પોતાના બોધ પ્રમાણે જ કરશે. આમ હોવાથી એમનું ભાષણ અજ્ઞાત ભાષણ અને અદૃષ્ટ ભાષણ હોવાનું. સહવાદમાં બન્ને ઉપયોગો સાથે પ્રવર્તતા હોવા છતાં બન્નેની વિષયમર્યાદા સામાન્ય-વિશેષરૂપે વહેંચાયેલી હોવાથી, જે અંશ જ્ઞાત હશે તે દૃષ્ટ નહીં હોય અને જે દૃષ્ટ હશે તે જ્ઞાત નહીં હોય, એટલે તે વાદ પ્રમાણે પણ કેવલી અદૃષ્ટભાષી અને અજ્ઞાતભાષી જ ઠરશે.[75] (૪) શાસ્ત્રમાં જ્ઞાન અને દર્શન બન્નેને અનંત કહ્યાં છે. હવે જો બન્ને વાદ પ્રમાણે ઉપયોગભેદ માનીએ, તો એ કથન સંગત નહીં થાય; કારણ કે અનાકારગ્રાહી દર્શન સાકારગ્રાહી જ્ઞાન કરતાં અવશ્ય પરિમિત વિષયવાળું જ હોવાનું.[76] (૫) જો કેવલોપયોગ એક જ હોય અને તે એકમાં જ જ્ઞાન-દર્શન બન્ને શબ્દોનો વ્યવહાર સ્વીકારવામાં આવે, તો એક જ મનઃપર્યાયઉપયોગમાં પણ એ બે શબ્દોનો વ્યવહાર સ્વીકારી, કેવલજ્ઞાન-કેવલદર્શન એ ભેદવ્યવહારની પેઠે મનઃપર્યાયજ્ઞાન-મનઃપર્યાયદર્શન એવો વ્યવહાર કેમ નથી કરવામાં આવ્યો? એ આશંકાનો ઉત્તર અહીં સિદ્ધાંતી આપે છે. મનઃપર્યાયઉપયોગનો વિષય મનમાં ઉપયોગી થતા મનોવર્ગણાના સ્કંધો છે, તે ઉપયોગ પોતાના ગ્રાહ્ય સ્કંધોને વિશેષરૂપે જ જાણે છે, સામાન્યરૂપે નહીં. મનઃપર્યાય દ્વારા ઉક્ત દ્રવ્યોનું સામાન્યરૂપે ભાન ન થતું હોવાથી એને શાસ્ત્રમાં જ્ઞાન જ કહેલ છે, દર્શન કહેલ નથી. કેવલઉપયોગની બાબતમાં એથી ઊલટું છે; તે એક હોવા છતાં જ્ઞેય પદાર્થોને સામાન્ય અને વિશેષ ઉભયરૂપે ગ્રહે છે; તેથી તેમાં દર્શન અને જ્ઞાન બન્ને શબ્દનો વ્યવહાર સંગત છે.[77] (૬) કેવલજ્ઞાનાવરણ અને કેવલદર્શનાવરણ બે આવરણોનો ક્ષય એકસાથે થતો હોવાથી કેવળજ્ઞાન અને કેવળદર્શનની યુગપદ્ ઉત્પત્તિ કેટલાક માને છે. પરંતુ બે ઉપયોગો એકસાથે થઈ શકતા નથી, એ નિયમથી યુગપદ્ ઉત્પત્તિ ઘટતી નથી. અને ક્રમોત્પત્તિ તો બે આવરણોના એકસાથે ક્ષયને કારણે ઘટતી નથી. એટલે કેવળજ્ઞાન અને કેવળદર્શન એ બન્નેનો અભેદ માનવો વધારે સારો છે.

કેવળજ્ઞાન અને કેવળદર્શનનો અભેદ માનનારા સિદ્ધસેન દિવાકર દર્શનનો અર્થ સામાન્યગ્રાહી બોધ અને જ્ઞાનનો અર્થ વિશેષગ્રાહી બોધ એવો લે છે અને સમગ્ર ચર્ચા જ્ઞાન અને દર્શનના આવા લક્ષણભેદને આધારે કરે છે. પરંતુ આ લક્ષણભેદ અસંભવિત જણાય છે.

દર્શનોની યુગપદ્ ઉત્પત્તિ

દર્શનનો અર્થ નિર્વિકલ્પક જ્ઞાન કરતાં ઈન્દ્રિયો દ્વારા થતાં છ દર્શનોની યુગપદ્ ઉત્પત્તિ સંભવે છે કે નહીં એ પ્રશ્ન ઊઠે છે. જૈનોને મતે આ છમાંથી કોઈપણ બે દર્શન એકસાથે સંભવી શકતાં નથી. આ બાબતે તેઓ બૌદ્ધોથી જુદા પડે છે અને વૈશેષિકો સાથે સંમત થાય છે. વૈશેષિકો આ છ દર્શનોને સાથે થતાં માની શકતા નથી કારણ કે આ છ દર્શનોને માટે પણ ઈન્દ્રિય સાથે મનનો સન્નિકર્ષ તેઓ જરૂરી માને છે અને મન અણુ હોઈ તેનો બે ઈન્દ્રિય સાથે યુગપદ્ સંબંધ ઘટી શકતો નથી.[78] પરંતુ જૈનને આ છ દર્શનો સાથે ઉત્પન્ન થવામાં શું બાધક છે ? જૈનોને મતે મન શરીરવ્યાપી છે, અણુ નથી.[78અ] વળી, આ દર્શનોને ઉત્પન્ન થવામાં મનનો વ્યાપાર જરૂરી માનવા માટે જૈનોને કઈ બાબત ફરજ પાડે છે ? અમને લાગે છે કે તેમને કોઈ બાબત ફરજ પાડતી નથી. તો પછી શા માટે આ છ દર્શનો યુગપદ્ ન સંભવી શકે ? આના ઉત્તરમાં જૈનો કહે છે કે આગમોમાં એવો નિયમ છે કે બે ઉપયોગ યુગપદ્ ઉત્પન્ન ન થાય. ઉપયોગ શબ્દના એકથી વધારે અર્થો થઈ શકે છે : (૧) ચિત્ત અર્થાત્ આત્માની પ્રકાશરૂપતા, (૨) દર્શનશક્તિ, (૩) જ્ઞાનશક્તિ, (૪) દર્શનશક્તિના પ્રાદુર્ભાવો (manifestations - પર્યાયો) (૫) જ્ઞાનશક્તિના પ્રાદુર્ભાવો. (૬) મનનું અવધાન (mental attention). આ સંદર્ભમાં જેઓ ઉપયોગનો અર્થ દર્શનના પ્રાદુર્ભાવો એવો કરે છે તેઓ બરાબર નથી કરતા એમ લાગે છે. આ સંદર્ભમાં તો ઉપયોગનો અર્થ મનનું અવધાન (mental attention) એવો સમજવો જોઈએ. જો કે મન શરીરવ્યાપી છે તેમ છતાં તે એક જ વખતે એક જ વસ્તુનું અવધાન કરી શકે. તે એક સાથે બે વસ્તુઓનું અવધાન ન કરી શકે. પરંતુ એનો અર્થ એ નહીં કે બે દર્શનો એકસાથે ન થઈ શકે. છ ઈન્દ્રિયનાં છ દર્શનો એકસાથે થઈ શકે. કારણ કે તેમાં મનનું અવધાન જરૂરી નથી. પરંતુ જૈનોએ આ સ્વીકાર્યું નથી.[79] આ બાબતે બૌદ્ધોનું દૃષ્ટિબિંદુ સાચું જણાય છે.[80] નિર્વિકલ્પક પ્રત્યક્ષની ઉત્પત્તિની વૈશેષિકની પ્રક્રિયા એવી છે કે તેઓ બે નિર્વિકલ્પક પ્રત્યક્ષોને એકસાથે ઉત્પન્ન થતા સ્વીકારી ન શકે. અહીં એ નોંધપાત્ર છે કે ઉત્તરકાલીન જૈન તાર્કિકોને એવું લાગ્યું છે કે જૈનો આ છ દર્શનોની યુગપદ્ ઉત્પત્તિ સ્વીકારી શકે અને તેથી જૈન તર્કગ્રંથોમાં તેનો સ્વીકાર કરવામાં આવ્યો છે. જૈન તાર્કિકોએ આ છ નિર્વિકલ્પક જ્ઞાનોની યુગપદ્ ઉત્પત્તિ ન સ્વીકારનાર નૈયાયિકોનું ખંડન કર્યું છે અને કડક જલેબીના ભક્ષણનું દૃષ્ટાંત આપી તે ખાતી વખતે પાંચે ઈન્દ્રિયો દ્વારા પાંચ નિર્વિકલ્પક જ્ઞાનો યુગપદ્

ઉત્પન્ન થતાં સૌને અનુભવાય છે એ જણાવી ઐન્દ્રિયક નિર્વિકલ્પક જ્ઞાનોની યુગપદ્ ઉત્પત્તિ શક્ય છે એ સ્વીકાર્યું છે.[81]

એક ઈન્દ્રિયજ્ઞાન અને એક ઐન્દ્રિયક દર્શન બન્નેની સાથે ઉત્પત્તિ સંભવે ?

જૈન તાર્કિકોએ ઐન્દ્રિયક દર્શનને નિર્વિકલ્પક પ્રત્યક્ષ ગણ્યું છે. એટલે આ પ્રશ્ન બીજી રીતે આ પ્રમાણે પણ પૂછાય કે નિર્વિકલ્પક પ્રત્યક્ષ અને સવિલ્પક પ્રત્યક્ષ સાથે ઉત્પન્ન થઈ શકે ? જૈન તાર્કિકો કહે છે કે એક જ ઈન્દ્રિયના નિર્વિકલ્પક પ્રત્યક્ષ અને સવિકલ્પક પ્રત્યક્ષ સાથે ઉત્પન્ન થઈ શકે નહીં. આ તો સાચી વાત છે, કારણ કે તે બન્ને વચ્ચે કાર્યકારણભાવ છે. અહીં નિર્વિકલ્પક પ્રત્યક્ષ પોતે જ સવિકલ્પક પ્રત્યક્ષમાં પરિણમે છે. આથી ઊલટું એક ઈન્દ્રિયનું નિર્વિકલ્પક પ્રત્યંક્ષ અને બીજી ઈન્દ્રિયનું સવિકલ્પક પ્રત્યક્ષ એકસાથે થઈ શકે, એવો મત કેટલાક જૈન તાર્કિકોનો છે. બે ઉપયોગો એકસાથે ન થઈ શકે એ પેલા આગમિક નિયમ બાબત આ તાર્કિકો કહે છે કે બે સવિકલ્પક જ્ઞાનોપયોગ એકસાથે ન થઈ શકે, જ્યારે એક નિર્વિકલ્પક જ્ઞાનોપયોગ અને બીજો સવિકલ્પ જ્ઞાનોપયોગ એ બે તો સાથે થઈ શકે. એટલું જ નહીં, પણ જૈન તાર્કિકો તો એક વિષયના સવિકલ્પક પ્રત્યક્ષ અને બીજા વિષયના વિચારની (માનસ વિકલ્પની) યુગપદ્ ઉત્પત્તિ સ્વીકારવાના મતના છે. સિદ્ધિવિનિશ્ચયના ટીકાકાર અનન્તવીર્ય સ્પષ્ટપણે લખે છે કે જ્યારે ગાયનું ઐન્દ્રિયક સવિકલ્પક પ્રત્યક્ષ થતું હોય ત્યારે અશ્વનો વિચાર (માનસ વિકલ્પ) પણ સંભવી શકે.[82] હેમચંદ્રાચાર્ય પણ જણાવે છે કે અવગ્રહનો (જે ઐન્દ્રિયક સવિકલ્પક પ્રત્યક્ષ અંતર્ગત છે તેનો) નિષેધ વિચારથી થતો નથી. અર્થાત્ એક વિષયનો અવગ્રહ અને બીજા વિષયનો વિચાર સાથે ઉત્પન્ન થઈ શકે છે અને સાથે રહી શકે છે.[83] જો કે આટલી હદ સુધી જવું એ કેટલું ન્યાયસંગત છે તે વિચારણીય છે. એક વિષયના નિર્વિકલ્પક પ્રત્યક્ષ અને બીજા વિષયના સવિકલ્પક પ્રત્યક્ષની યુગપદ્ ઉત્પત્તિ તો માની શકાય અને બૌદ્ધ માને પણ છે,[84] પરંતુ એક વિષયનું સવિકલ્પક પ્રત્યક્ષ અને બીજા વિષયનો વિચાર એ બેની યુગપદ્ ઉત્પત્તિ માનવી તાર્કિક દૃષ્ટિએ યોગ્ય છે ? બૌદ્ધો કોઈપણ બે વિકલ્પોને ક્રમભાવિ જ માને છે, યુગપદ્ માનતા નથી.[85]

આમ, જેઓ દર્શનને સત્તામાત્રગ્રાહી નિર્વિકલ્પરૂપ માને છે અને જ્ઞાનને વિશેષગ્રાહી સવિકલ્પક ગણે છે તેમણે દર્શન અને જ્ઞાનની ઉત્પત્તિ યુગપદ્ કે ક્રમિક એનો આ રીતે વિચાર કરવો જોઈએ. પરંતુ અહીં પુનઃ એ વસ્તુ પ્રત્યે ધ્યાન ખેંચીએ છીએ કે દર્શનનો મૌલિક અર્થ સત્તામાત્રગ્રાહી નિર્વિકલ્પક બોધ હોય એવું લાગતું નથી.

દર્શન અને વ્યંજનાવગ્રહ-અર્થાવગ્રહ

આપણે જોયું તેમ ચક્ષુ અને મન સિવાયની બીજી બધી ઈન્દ્રિયો પ્રાપ્યકારી છે એટલે તે ઈન્દ્રિયોની બાબતમાં ઈન્દ્રિયોની સાથે વિષયનો સંયોગ થતાં જ જ્ઞાનની પ્રક્રિયા શરૂ થાય છે. ઈન્દ્રિયનો વિષય સાથેનો સંયોગ વ્યંજન કહેવાય છે. વ્યંજનનું ગ્રહણ તે વ્યંજનાવગ્રહ. વ્યંજનાવગ્રહમાં ઈન્દ્રિયની ઉત્તેજના ધીરે ધીરે પુષ્ટ થતી જાય છે અને છેવટે તે ઉત્તેજનાનું મૂળ કોઈક બાહ્ય વસ્તુ છે તેનું ભાન અર્થાવગ્રહમાં થાય છે. આમ, વ્યંજનાવગ્રહથી મતિજ્ઞાન શરૂ થઈ જાય છે. હવે દર્શન જ્ઞાનની પહેલાં થાય છે એ બધા સ્વીકારે છે. એટલે અહીં વ્યંજનાવગ્રહ પહેલાં અચક્ષુદર્શન માનવું પડે. સ્વગ્રાહી દર્શન અને પરગ્રાહી જ્ઞાન એવો મત ધરાવનારાઓ જ વ્યંજનાવગ્રહ પહેલાં અચક્ષુદર્શન ઘટાવી શકે છે. આમ, એમના મતે બાહ્ય વિષયના આકારરહિત નિરાકાર ચૈતન્ય એ દર્શન છે અને આવું દર્શન ઈન્દ્રિય અને પદાર્થના સંપર્ક પહેલાં થાય છે, જ્યારે સાકાર જ્ઞાન ઈન્દ્રિયાર્થસન્નિપાત પછી થાય છે.[86] આમ, અચક્ષુદર્શન એટલે ચક્ષુ અને મન સિવાયની કોઈપણ ઈન્દ્રિય દ્વારા થનાર વ્યંજનાવગ્રહરૂપ જ્ઞાનપર્યાયની પૂર્વે તે જ્ઞાનપર્યાયના જનકરૂપ આત્મપ્રયત્ન યા આત્મસંચેતન તે અચક્ષુદર્શન છે. પરંતુ જેઓ દર્શન એટલે સામાન્યગ્રાહી બોધ યા અવ્યક્ત બોધ અને જ્ઞાન એટલે વિશેષગ્રાહી બોધ યા વ્યક્ત બોધ એવો કરે છે તેમને ઈન્દ્રિયાર્થસંયોગ પછી દર્શન માનવું પડે છે, અને આમ માનતાં તેમને જ્ઞાન અંતર્ગત એક ભૂમિકારૂપ દર્શન માનવાની આપત્તિ આવે છે, કારણ કે વ્યંજનાવગ્રહનો સમાવેશ મતિજ્ઞાનમાં થઈ જાય છે. પૂજ્યપાદ કહે છે કે ઈન્દ્રિયાર્થસંયોગ પછી તરત જ દર્શન થાય છે અને ત્યાર પછી થતું અર્થનું ગ્રહણ તે અવગ્રહ છે.[87] આમ, અહીં તેમણે ઈન્દ્રિયાર્થસન્નિકર્ષ પછી તરત જ દર્શન થાય છે એમ કહ્યું એનો અર્થ એમ થાય કે વ્યંજનાવગ્રહ અને દર્શન એ બન્ને એક જ છે.

ચક્ષુ અને મન એ બે ઈન્દ્રિયોની બાબતમાં વ્યંજનાવગ્રહ હોતો નથી એટલે અહીં તો ઈન્દ્રિય અને અર્થની યોગ્ય સન્નિધિ હોતાં સીધો જ અર્થાવગ્રહ થાય છે. તેમ છતાં આ અર્થાવગ્રહપૂર્વે વિષયની કેવળ સત્તાનું ગ્રહણ કરતું દર્શન છે એમ મોટે ભાગે કહેવામાં આવે છે.[88] અર્થાત્ ઈન્દ્રિય અને વિષયની યોગ્ય સન્નિધિ થતાં જ વિષયની કેવળ સત્તાનું ગ્રહણ તે દર્શન અને પછી થતું અવાન્તર સામાન્યોનું ગ્રહણ તે અર્થાવગ્રહ. કેટલાક અર્થાવગ્રહને દર્શનરૂપ માને છે. અવગ્રહને દર્શનરૂપ માનતો મત સિદ્ધસેન દિવાકર પહેલાં પણ અસ્તિત્વમાં હતો એવું અનુમાન કરી શકાય, કારણ કે સિદ્ધસેન દિવાકરને એનું ખંડન કરવાની

ફરજ પડી છે.[89] જિનભદ્ર પણ આ મતનું સમર્થન કરતા હોય એમ જણાય છે, કારણ કે તેઓ સમ્યક્ત્વ અને શ્રુતના ભેદની વિચારણામાં અવગ્રહ, ઈહા દર્શનરૂપ છે એવું જણાવે છે અને અવગ્રહને સ્પષ્ટ શબ્દોમાં અનાકારરૂપ કહે છે.[90] આ મત જિનભદ્ર પછીના કાળમાં પણ ચાલુ રહ્યો હોય એમ લાગે છે, કારણ કે અકલંક, ધવલાટીકાકાર, વિદ્યાનંદ અને હેમચંદ્રને સ્પષ્ટપણે કહેવું પડ્યું છે કે દર્શન એ જ્ઞાનથી ભિન્ન છે. અભયદેવસૂરિએ સ્પષ્ટ શબ્દોમાં ઉક્ત મત સ્વીકાર્યો છે.[91] યશોવિજયજી પણ અવગ્રહને દર્શનરૂપ માનતા જણાય છે.[92]

સિદ્ધસેન દિવાકર વગેરે આચાર્યોની ઉક્ત મતના વિરોધમાં દલીલો આ પ્રમાણે છે - સિદ્ધસેન દિવાકર કહે છે કે જો અવગ્રહને દર્શનરૂપ માનવામાં આવશે તો જ્ઞાનોપયોગ આઠ પ્રકારનો છે અને દર્શનોપયોગ ચાર પ્રકારનો છે એ વ્યવસ્થામાં અને મતિભેદોની ૨૮ની સંખ્યામાં વિસંગતિ ઉપસ્થિત થશે. આ વસ્તુ ધ્યાનમાં રાખીએ તો વ્યંજનાવગ્રહ સુદ્ધાંને દર્શન ન ગણી શકાય અને દર્શનને વ્યંજનાવગ્રહ પહેલાં માનવું પડે, અને તો દર્શન અને જ્ઞાનનો અર્થ એવો કરવો જોઈએ કે જેમાં આ ઘટી શકે.

આ સંદર્ભમાં આ પ્રકરણની શરૂઆતમાં જણાવેલ હકીકતને લક્ષમાં લઈએ કે મનનને ઉત્તરકાલીનોએ જ્ઞાનના એક પ્રકાર મતિજ્ઞાનમાં ફેરવી નાખ્યું છે. જો આમ હોય તો અવગ્રહ આદિ જે મતિજ્ઞાનના ચાર ભેદો ગણાય છે તે ખરેખર તો મૂળમાં મનનની પ્રક્રિયાની ચાર ભૂમિકાઓ હોવી જોઈએ. હવે જો તે મનનની ચાર ભૂમિકાઓ હોય અને મનન શ્રુતપૂર્વક હોય તો અવગ્રહ અને દર્શનના પૂર્વાપર સંબંધ વિશે જે પ્રશ્ન ઊભો કરવામાં આવે છે તે પ્રશ્ન ઊભો થતો જ નથી. અવગ્રહ આદિ મનનની ચાર ભૂમિકાઓ હોવી જોઈએ એ બાબતનું સૂચન જ્ઞાતાધર્મકથામાં મળે છે. ત્યાં નીચે મુજબ કહેવામાં આવ્યું છે.

तए णं से सुमिणपाढगा सेणियस्स रण्णो अंतिए एयमट्ठं सोच्चा णिसम्म हट्ठ जाव हियया तं सुमिणं सम्मं ओगिण्हंति । ओगिण्हंता इहं अणुपविसंति.... (श्रुत्वा....अवगृह्णाति, अवगृह्य इहाम् अनुप्रविशति) । ज्ञाताधर्मकथा, प्रथम अध्ययन, 35

શ્રુતદર્શન કેમ નહીં ?

ખરેખર તો શ્રુતજ્ઞાનને શ્રુતદર્શન નથી. પરંતુ શ્રુત મતિપૂર્વક હોઈ મતિના દર્શનને પરંપરાથી શ્રુતજ્ઞાનનું દર્શન કેટલાક આચાર્યોએ માન્યું લાગે છે. આપણે જાણીએ છીએ કે શ્રુતજ્ઞાન વાક્યને સાંભળીને થાય છે એટલે શ્રુતજ્ઞાનમાં શ્રાવણપ્રત્યક્ષ કારણરૂપે પડે છે અને શ્રાવણપ્રત્યક્ષના કારણરૂપે શ્રાવણ અચક્ષુદર્શન પડે છે.

એટલે કેટલાક આચાર્યોએ[93] શ્રુતજ્ઞાનને અચક્ષુદર્શન હોય છે એમ કહ્યું છે અને આ દૃષ્ટિએ તેઓની વાત સાચી છે. જેઓ કહે છે કે શ્રુતજ્ઞાનને દર્શન નથી તેમનો કહેવાનો આશય એ છે કે શ્રુતજ્ઞાનને પોતાનું સાક્ષાત્ શ્રુતદર્શન નથી અને એટલે જ શ્રુતજ્ઞાનને દર્શન નથી એવું એ અર્થમાં માનવામાં આવ્યું છે. એટલે જ ધવલામાં કહ્યું છે કે મતિજ્ઞાનપૂર્વક થનાર શ્રુતજ્ઞાનને દર્શનપૂર્વક માનવામાં વિરોધ આવે છે.[94] દર્શનનો અર્થ બાહ્ય અર્થના આકાર રહિત આત્મચૈતન્યનું ગ્રહણ અને જ્ઞાન એટલે બાહ્યાર્થગ્રહણ એ અર્થમાં પણ શ્રુતજ્ઞાનને દર્શન ઘટી શકતું નથી, કારણ કે શ્રુતજ્ઞાનપૂર્વે મતિજ્ઞાન છે જે સાકાર છે.

મનઃપર્યાયદર્શન વિશે મતભેદ

મનઃપર્યાયજ્ઞાનને દર્શન હોય છે કે નહીં એ વિશે મતભેદ છે. કેટલાક માને છે કે મનઃપર્યાયજ્ઞાનને દર્શન નથી જ્યારે કેટલાક માને છે કે તેને દર્શન છે. જેઓ માને છે કે તેને દર્શન છે તેઓ પણ તે કયું દર્શન છે તે અંગે મતભેદ ધરાવે છે. કેટલાક તેને અચક્ષુદર્શન છે એમ માને છે, કેટલાક અવધિદર્શન છે એમ માને છે, તો કેટલાક તેને મનઃપર્યાયદર્શન છે એમ માને છે.

સિદ્ધસેન દિવાકર, જિનભદ્ર, અકલંક, વીરસેનાચાર્ય વગેરે મનઃપર્યાયજ્ઞાનને દર્શન છે એમ માનતા નથી.[95] આના કારણ તરીકે કેટલાક એવી સ્પષ્ટતા કરતા હતા કે મનઃપર્યાયજ્ઞાન પ્રથમથી સ્પષ્ટ ઉત્પન્ન થાય છે એટલે ત્યાં દર્શનનો પ્રશ્ન જ ઉપસ્થિત થતો નથી.

કેટલાક મનઃપર્યાયજ્ઞાનને અચક્ષુદર્શન છે એમ કહે છે. એનો અર્થ એ થયો કે મનઃપર્યાયજ્ઞાન એ મતિપૂર્વક છે. ધવલા[96] અને દ્રવ્યસંગ્રહટીકામાં[97] સ્પષ્ટપણે કહેવામાં આવ્યું છે કે મનઃપર્યાયજ્ઞાન મતિજ્ઞાનપૂર્વક છે. જિનભદ્રે મનઃપર્યાયજ્ઞાની બાહ્ય ઘટાદિ અર્થોને માનસ અચક્ષુદર્શનથી જુએ છે એમ કહ્યું છે.[98]

કેટલાક આચાર્યો એવું માનતા કે મનઃપર્યાયજ્ઞાની અવધિદર્શનથી જુએ છે. પરંતુ મનઃપર્યાયજ્ઞાનીને અવધિજ્ઞાન હોય જ એવું નથી, એટલે કેટલાકે એવું માન્યું કે મનઃપર્યાયજ્ઞાનીને અવધિજ્ઞાન હોય તો અવધિદર્શનથી જુએ અને અવધિજ્ઞાન ન હોય તો અવધિદર્શનથી ન જુએ.[99] જો મનઃપર્યાયજ્ઞાની અવધિદર્શનથી જુએ છે એમ માનીએ તો મનઃપર્યાયજ્ઞાન એ અવધિજ્ઞાનની પુષ્ટ અવસ્થા છે એમ ફલિત થાય. પરંતુ આ રીતની વાત કોઈ આચાર્યે કરી હોય એમ લાગતું નથી.

કેટલાક આચાર્યો મનઃપર્યાયજ્ઞાનને મનઃપર્યાયદર્શન છે એમ માને છે. પરંતુ મોટાભાગના જૈનાચાર્યો આ માન્યતાનો પ્રતિષેધ કરે છે. (૧) જિનભદ્ર

કહે છે કે મનઃપર્યાયદર્શનનું અસ્તિત્વ છે જ નહીં કારણ કે ભગવતીસૂત્રમાં સ્પષ્ટપણે કહ્યું છે કે મનઃપર્યાયજ્ઞાની જો અવધિજ્ઞાનવાળો હોય તો તેને ત્રણ દર્શન હોય ચક્ષુદર્શન, અચક્ષુદર્શન અને અવધિદર્શન, અને અવધિજ્ઞાનવાળો ન હોય તો તેને બે દર્શન હોય, ચક્ષુદર્શન અને અચક્ષુદર્શન.[100] (૨) મનઃપર્યાયદર્શન નથી કારણ કે સિદ્ધાંતમાં મનઃપર્યાયદર્શનાવરણનો સ્વીકાર નથી.[101] (૩) મનઃપર્યાયજ્ઞાન અવધિજ્ઞાનની જેમ સ્વમુખે વિષયોને જાણતું નથી. પરંતુ પરકીય મનઃપ્રણાલી દ્વારા જાણે છે. તેથી જે રીતે મન અતીત અને અનાગત વિષયોનો વિચાર કરે છે પણ દેખતું નથી તેમ મનઃપર્યાયજ્ઞાન પણ ભૂત અને ભવિષ્યને જાણે છે પણ દેખતું નથી. તે વર્તમાન મનને પણ વિષયવિશેષાકારથી જાણે છે એટલે સામાન્યાવલોકનપૂર્વક પ્રવૃત્તિ ન હોવાથી મનઃપર્યાયદર્શન ઘટતું નથી.[102] (૪) મનઃપર્યાયદર્શન સંભવતું નથી, કારણ કે મનઃપર્યાયજ્ઞાન મતિજ્ઞાનપૂર્વક થાય છે.[103]

મનઃપર્યાયજ્ઞાનને મનઃપર્યાયદર્શન કેમ નથી એનો બુદ્ધિગમ્ય ખુલાસો નીચે પ્રમાણે છે. મનઃપર્યાયજ્ઞાની પરચિત્તના[104] પર્યાયોને જાણે છે. બીજાના ચિત્તમાં ઘટજ્ઞાનપર્યાય, ક્રોધ, રાગ, દ્વેષ આદિ જે પર્યાયો થાય છે તેમને જાણે છે, પણ તેને તેમનો સાક્ષાત્ અનુભવ થતો નથી. બીજાના ચિત્તના રાગવિભાવને તે સાક્ષાત્ અનુભવે છે એમ માનતાં તેને પોતાનામાં રાગવિભાવનો ઉદ્ભવ થાય. પોતે પોતાના જ રાગવિભાવને અનુભવી શકે, બીજાના રાગવિભાવને અનુભવી શકે નહીં. તેવી જ રીતે બીજાના ચિત્તના ઘટજ્ઞાનપર્યાયને પોતે અનુભવી શકે નહીં. બીજામાં ઉદ્ભવેલા ઘટજ્ઞાનનું પોતાને સાક્ષાત્ સંવેદન થઈ શકે નહીં. પોતાના ઘટજ્ઞાનનું જ પોતાને સાક્ષાત્ સંવેદન થઈ શકે. જો બીજાને થયેલા ઘટજ્ઞાનનું તેને સંવેદન થતું હોય તો, બીજાથી તેનો અભેદ આવી પડે. આપણને આપણા જ્ઞાનનું અને ભાવનું જ સંવેદન થાય છે, પરના જ્ઞાનનું કે ભાવનું સંવેદન થતું નથી એ સાર્વત્રિક નિયમને અનુલક્ષીને કહેવું જોઈએ કે મનઃપર્યાયજ્ઞાનીને પરચિત્તના જ્ઞાન, ક્રોધ આદિ પર્યાયોનું જ્ઞાન જ થાય છે, દર્શન (અનુભવ, સંવેદન) થતું નથી, થઈ શકે જ નહીં. મનઃપર્યાયજ્ઞાનીને પરચિત્તના પર્યાયોનું સ્વસંવેદન થાય છે એમ માનવામાં વદતોવ્યાઘાત છે અને દર્શનનો અર્થ સ્વસંવેદન એ પ્રાયઃ મૌલિક જણાય છે. આ દૃષ્ટિએ "મનઃપર્યાય" શબ્દથી "પરચિત્તપર્યાય" અભિપ્રેત છે. "મનઃપર્યાય" વિશેષગ્રાહી છે એટલે તેને મનઃપર્યાયદર્શન નથી એ ખુલાસો સાવ પાંગળો છે.

કેવળજ્ઞાન (સર્વજ્ઞતા)

ભગવાન મહાવીર તથા બુદ્ધના સમયથી લઈને આજ સુધીના લગભગ અઢી હજાર વર્ષના ભારતીય સાહિત્યમાં સર્વજ્ઞત્વના અસ્તિ-નાસ્તિપક્ષોની, તેના

વિવિધ સ્વરૂપની તથા સમર્થક અને વિરોધીયુક્તિવાદોની ક્રમશઃ વિકસિત સૂક્ષ્મ અને સૂક્ષ્મતર સ્પષ્ટ તેમ જ મનોરંજક ચર્ચાઓ પ્રાપ્ત થાય છે.

સર્વજ્ઞત્વના નાસ્તિકપક્ષકાર મુખ્યતયા ત્રણ છે - ચાર્વાક, અજ્ઞાનવાદી અને પૂર્વમીમાંસક; અને સર્વજ્ઞત્વના આસ્તિકપક્ષકારોમાં અનેક દર્શનોનો સમાવેશ થાય છે જેમાં ન્યાય-વૈશેષિક, સાંખ્યયોગ, વેદાન્ત, બૌદ્ધ અને જૈનદર્શન મુખ્ય છે.

ચાર્વાક ઈન્દ્રિયગમ્ય ભૌતિક જગતને જ માને છે. પરિણામે તેના મતમાં અતીન્દ્રિય આત્મા તથા તેની શક્તિરૂપ સર્વજ્ઞત્વ આદિને માટે કોઈ સ્થાન નથી. આધુનિક વૈજ્ઞાનિકોની જેમ અજ્ઞાનવાદી એમ માનતા જણાય છે કે જ્ઞાન અને અતીન્દ્રિય જ્ઞાનની પણ એક સીમા હોય છે. જ્ઞાન ગમે તેટલું ઉચ્ચ કક્ષાનું કેમ ન હોય પરંતુ તે ત્રૈકાલિક બધા સ્થૂલ-સૂક્ષ્મ ભાવોને પૂર્ણપણે જાણવા સમર્થ નથી. વેદવાદી પૂર્વમીમાંસક આત્મા, પુનર્જન્મ, પરલોક વગેરે અતીન્દ્રિય પદાર્થો માને છે. કોઈપણ અતીન્દ્રિય જ્ઞાન થવામાં પણ તેમને આપત્તિ નથી. પરંતુ તેમના મતે ધર્મનું જ્ઞાન વેદથી જ થાય છે અને વેદ પુરુષકૃત નથી. એટલે કોઈને સાક્ષાત્ ધર્મનું જ્ઞાન થતું નથી. પરિણામે કોઈ સર્વને સાક્ષાત્ જાણી શકતો નથી અર્થાત્ આ અર્થમાં કોઈ સર્વજ્ઞ નથી. આમ છતાં વેદ દ્વારા ધર્મને કે સર્વને જાણવાનો નિષેધ તેમણે કર્યો નથી.[105]

ન્યાય-વૈશેષિક મતે જ્ઞાન એ આત્માનો સ્વભાવ નથી અને તેથી મુક્તિમાં જ્ઞાનનો અભાવ છે.[106] પરંતુ તેમના મતેય કલેશરહિત જીવન્મુક્ત સર્વજ્ઞ હોઈ શકે છે.[107] ન્યાય-વૈશેષિકો પણ નિત્યમુક્ત જગત્કર્તા સર્વજ્ઞ ઈશ્વરને માને છે. તેમનો ઈશ્વર સદાય સર્વ પદાર્થોને જાણે છે. તેની સર્વજ્ઞતા નિત્ય છે.[108] જૈન અને બૌદ્ધો નિત્યમુક્ત ઈશ્વરને જ સ્વીકારતા નથી. જૈનને મતે કેવલી સદા સર્વ વસ્તુઓને સાક્ષાત્ યુગપદ્ જાણે છે,[109] જ્યારે બૌદ્ધોને મતે બુદ્ધ જ્યારે તેમને જે વસ્તુને જાણવાની ઇચ્છા થાય ત્યારે તે વસ્તુને જાણે છે. यद् यद् इच्छति बोद्धुं वा तत्तद्वेत्ति नियोगतः । शक्तिरेवंविधा ह्यस्य प्रहीणावरणो ह्यसौ। तत्त्वसं. कारिका 3526. સાંખ્ય-યોગ સર્વજ્ઞત્વને સ્વીકારે છે. તેમની માન્યતાની ચર્ચા આ પ્રકરણમાં જ યથાસ્થાને કરવાની હોઈ અહીં તેનો નિર્દેશમાત્ર કર્યો છે. જૈનદર્શન સર્વજ્ઞત્વ વિશે શું મત ધરાવે છે તે વિસ્તારથી જોઈએ.

જૈનો સર્વજ્ઞત્વને કેવળજ્ઞાન કહે છે. કેવળજ્ઞાન બધા જ દ્રવ્યો અને તેમનાં બધા જ પર્યાયોને (અતીત, વર્તમાન અને અનાગત અવસ્થાઓને) જાણે છે.

આત્મા અનંતજ્ઞાનસ્વરૂપ છે પરંતુ રાગાદિ કષાયોને કારણે જ્ઞાનાવરણીય

કર્મરૂપ આવરણોને લઈને તે અનંતજ્ઞાન પૂર્ણ પ્રગટ થઈ શકતું નથી. પરંતુ જ્યારે રાગાદિ કષાયોનો નાશ કરવામાં આવે છે ત્યારે પરિણામે જ્ઞાનાવરણીય કર્મોનો પણ નાશ થઈ જાય છે અને અનંતજ્ઞાન પૂર્ણરૂપે પ્રગટ થાય છે. આમ, સર્વજ્ઞત્વનું સાક્ષાત્ કારણ છે જ્ઞાનાવરણીય કર્મોનો નાશ અને પરંપરાથી કારણ છે રાગાદિ કષાયોનો નાશ.[110]

જૈનદર્શન અનુસાર સર્વજ્ઞત્વનું વર્ણન નીચે પ્રમાણે છે : (૧) સર્વજ્ઞત્વ અપરોક્ષ જ્ઞાન છે. તે ઈન્દ્રિય, મનના માધ્યમથી જાણતું નથી, પણ સાક્ષાત્ જાણે છે. તેથી તેમાં અવગ્રહ, ઈહા, અવાય, ધારણા અવસ્થાઓને સ્થાન નથી.[111] (૨) તે બધા દ્રવ્યોની બધી વ્યક્તિઓને અને તેમની ત્રિકાલવર્તી અવસ્થાઓને યુગપદ્ જાણે છે.[112] જ્ઞેયો અનંત હોઈ ક્રમથી બધા જ્ઞેયોને જાણવા શક્ય નથી.[113] (૩) જેને સર્વજ્ઞત્વ પ્રાપ્ત થયું હોય છે તે આત્માના બધા પ્રદેશો સર્વાક્ષગુણોથી સમૃદ્ધ બની જાય છે.[114] અર્થાત્, એક એક ઈન્દ્રિય એક એક ગુણને જાણે છે, જેમકે આંખ રૂપને જ, નાક ગંધને વગેરે, જ્યારે સર્વજ્ઞ આત્માનો પ્રત્યેક પ્રદેશ બધા જ સ્પર્શાદિ વિષયોને જાણે છે. (૪) સર્વજ્ઞત્વ બધાને જાણતું હોવા છતાં બાહ્ય જ્ઞેય પદાર્થો તેને કોઈ અસર કરતાં નથી, અર્થાત્ આ જ્ઞાન એવું છે કે જેની સાથે રાગાદિ ભાવો ઉત્પન્ન થતા નથી.[115] સર્વજ્ઞત્વ વર્તમાન પર્યાયોની જેમ અતીત અને અનાગત પર્યાયોને સાક્ષાત્ જાણે છે. અહીં કોઈને શંકા થાય કે વર્તમાનકાળના જ્ઞેયોના આકાર જ્ઞાનમાં પ્રતિબિંબિત થઈ શકે છે પરંતુ અતીત અને અનાગત પર્યાયોનું પ્રતિબિંબ કેવી રીતે સંભવે ? આનું સમાધાન એ છે કે જ્યારે છદ્મસ્થ જ્ઞાની તપસ્વી પણ યોગબળથી જ્ઞાનમાં નિર્મળતા આવતાં અતીત અને અનાગત પર્યાયોને જાણી શકે છે, તો પછી સર્વજ્ઞનું સમસ્ત આવરણોથી રહિત પૂર્ણતઃ નિર્મળ જ્ઞાન અતીત, અનાગત પર્યાયોને જાણે એમાં શું આશ્ચર્ય? જ્ઞાનનો સ્વભાવ જ એવો છે, સ્વભાવમાં તર્ક ચાલી શકે નહીં. અતીત અને અનાગત પર્યાયોને અસદ્ભૂત કહીએ છીએ, કારણ કે તેઓ વર્તમાન નથી પરંતુ કેવળજ્ઞાનમાં પ્રતિબિંબિત થવાની અપેક્ષાએ અતીત-અનાગત પર્યાયો સદ્ભૂત કહેવાય છે.[116]

કેવળજ્ઞાનમાં અતીત અને અનાગત જ્ઞેયોના આકારો એવી રીતે પ્રતિબિંબિત થાય છે જેમ કોઈ શિલ્પી ભૂત, ભવિષ્ય બંને કાળના ચોવીસ તીર્થંકરોની આકૃતિઓ પત્થર ઉપર ઉત્કીર્ણ કરી દે છે. જો કેવળજ્ઞાનમાં અનાગત પર્યાય તથા અતીત પર્યાય અનુભવગોચર ન થાય તો એ જ્ઞાનને સર્વોત્કૃષ્ટ અને સ્તુતિયોગ્ય કોણ કહેશે ?[117]

આચાર્ય કુંદકુંદે નિયમસારના શુદ્ધોપયોગાધિકારમાં (ગાથા 158) લખ્યું છે કે "કેવલી ભગવાન સમસ્ત પદાર્થોને જાણે છે અને દેખે છે" આ કથન વ્યવહારનયથી છે પરંતુ નિશ્ચયનયથી તે પોતાના આત્મસ્વરૂપને જાણે છે અને દેખે છે. આ ઉપરથી ફલિત થાય છે કે કેવલીની પરપદાર્થજ્ઞતા વ્યાવહારિક છે, નૈશ્ચયિક નથી. વ્યવહારનયને અભૂતાર્થ અને નિશ્ચયનયને ભૂતાર્થ તેઓ ગણે છે.[118] પરિણામે સર્વજ્ઞતાનું પર્યવસાન આત્મજ્ઞતામાં જ થઈ જાય છે. અને આમ, ઉપનિષદના "आत्मनो [=एकस्य] विज्ञानेदं सर्वं विदितं भवति" એ વાક્યના આશયથી તદ્દન નજીક કુંદકુંદનો વિચાર પહોંચી જાય છે. ઉપનિષદનું આ સર્વજ્ઞત્વ એ આત્મજ્ઞત્વ જ છે. "આત્મા જ સર્વ કંઈ છે, સર્વના સારભૂત છે, એને જાણ્યે સર્વ જાણ્યું" એ ભાવ છે. બૌદ્ધો ધર્મજ્ઞતા અને સર્વજ્ઞતાનું વિભાજન કરી તેમાં ગૌણ-મુખ્યભાવ બતાવે છે. તેઓ માને છે કે સાધકોને માટે ઉપદેશક ધર્મજ્ઞ હોય એ પૂરતું છે, તેના સર્વજ્ઞત્વની કોઈ આવશ્યક્તા નથી.[119] આમ, તેઓ ધર્મજ્ઞત્વ ઉપર ભાર મૂકે છે, સર્વજ્ઞત્વ ઉપર નહીં. આથી ઊલટું જૈનો સર્વજ્ઞત્વ ઉપર ભાર મૂકે છે. સર્વજ્ઞત્વ વિના પૂર્ણ ધર્મજ્ઞત્વ ઘટે નહીં, એમ જૈન માને છે, કારણકે જ્યાં સર્વજ્ઞત્વ નથી ત્યાં વીતરાગતા નથી અને જ્યાં વીતરાગતા નથી ત્યાં ધર્મનો સર્વથા સાક્ષાત્કાર પણ નથી.

સર્વજ્ઞત્વની સિદ્ધિ માટે જૈન તાર્કિકો નીચે પ્રમાણે દલીલો આપે છે : (૧) જે વસ્તુ સાતિશય હોય છે.અર્થાત્ તરતમભાવાપન્ન હોય છે તે વધતી વધતી ક્યાંક ને ક્યાંક પૂર્ણદશાને પ્રાપ્ત કરે છે, જેમ કે પરિમાણ. પરિમાણ નાનું પણ છે અને તરતમભાવથી મોટું પણ છે. તેથી તે આકાશમાં પૂર્ણતાને પ્રાપ્ત કરતું જણાય છે. એ જ દશા જ્ઞાનની પણ છે. જ્ઞાન ક્યાંક અલ્પ છે તો ક્યાંક અધિક છે- આ રીતે તરતમભાવવાળું દેખાય છે. તેથી તે ક્યાંક ને ક્યાંક સંપૂર્ણ પણ હોવું જોઈએ. જેમાં તે પૂર્ણકલાપ્રાપ્ત થશે તે જ સર્વજ્ઞ. હેમચંદ્રાચાર્યે પ્રમાણમીમાંસામાં[120] આ યુક્તિ આપી છે – प्रज्ञातिशयविश्रान्त्यादिसिध्देस्तत्सिद्धिः। (૨) સૂક્ષ્મ, અન્તરિત અને દૂરવર્તી - કાલિક અને દૈશિક દૃષ્ટિએ - પદાર્થો કોઈકને પ્રત્યક્ષ હોય છે જ કારણ કે તે પદાર્થો અનુમેય છે. જે અનુમેય હોય તે કોઈકને પ્રત્યક્ષ હોય જ.[121] (૩) સૂર્યગ્રહણ આદિના જ્યોતિર્જ્ઞાનના ઉપદેશની યથાર્થતા અને અવિસંવાદિતા સર્વજ્ઞત્વ સિદ્ધ કરે છે.[122] (૪) સર્વજ્ઞ છે કારણ કે બાધક પ્રમાણોની અસંભવતાનો પૂર્ણ નિશ્ચય છે.[123] સર્વજ્ઞનું બાધક પ્રમાણ પ્રત્યક્ષ નથી. પ્રત્યક્ષના આધારે જે વ્યક્તિ કહે કે કોઈ દેશ કે કોઈ કાળે કોઈ સર્વજ્ઞ નથી તે વ્યક્તિ પોતે જ સર્વજ્ઞ બની જશે. પ્રત્યક્ષના બળે બધા દેશ

અને બધા કાળના બધા પુરુષોનું જ્ઞાન સર્વજ્ઞ વિના બીજા કોઈને કેવી રીતે હોઈ શકે ? સર્વજ્ઞનું બાધક અનુમાન પણ નથી. કેટલાક સર્વજ્ઞના બાધક અનુમાન તરીકે નીચેનું અનુમાન આપે છે - અર્હન્ત સર્વજ્ઞ નથી કારણ કે તે વક્તા છે અને પુરુષ છે, રસ્તે જનાર માણસની જેમ. આ અનુમાન સર્વજ્ઞનું બાધક નથી કારણ કે વક્તૃત્વ અને સર્વજ્ઞત્વનો કોઈ વિરોધ નથી. એકની એક વ્યક્તિ વક્તા પણ હોઈ શકે છે અને સર્વજ્ઞ પણ હોઈ શકે છે. જો જ્ઞાનની વૃદ્ધિ સાથે વચનોનો હ્રાસ દેખાતો હોત તો જ્ઞાનની ઉત્કૃષ્ટતામાં વચનોનો અત્યંત હ્રાસ થાત. પરંતુ હકીકતમાં તો જ્ઞાનની વૃદ્ધિ સાથે વચનની પણ પ્રકર્ષતા દેખાય છે. સર્વજ્ઞત્વનો પુરુષ સાથે પણ કોઈ વિરોધ નથી. પરંતુ સર્વજ્ઞત્વનો રાગ સાથે વિરોધ છે. તેથી જે પુરુષમાં રાગ હોય ત્યાં સર્વજ્ઞત્વ ન હોય. સર્વજ્ઞત્વનો વીતરાગતા સાથે અવિનાભાવ સંબંધ છે. એટલે જે પુરુષ વીતરાગ હોય તે સર્વજ્ઞ હોય જ. આમ પ્રસ્તુત અનુમાન સર્વજ્ઞનું બાધક નથી. આગમ પણ સર્વજ્ઞનું બાધક નથી. વેદ, જૈન આગમો વગેરે પણ બાધક નથી. (૫) આજ પ્રાયઃ બધા પુરુષ રાગી દેખાય છે, તો અતીત યા ભવિષ્યમાં કોઈ પૂર્ણ વીતરાગીની યા સર્વજ્ઞની સંભાવના કેવી રીતે થઈ શકે ? આનો ઉત્તર છે કે આત્મા અનંતજ્ઞાનસ્વરૂપ છે. રાગાદિ તેનું સ્વરૂપ નથી. તેથી યોગસાધના અને મૈત્રી આદિ ભાવનાથી તેમનો ઉચ્છેદ શક્ય છે અને પરિણામે આત્માના અનંતજ્ઞાનનું પૂર્ણ પ્રાકટ્ય સંભવિત છે.[124] (૬) સર્વજ્ઞ જ્યારે રાગી આત્માના રાગનો કે દુઃખનો સાક્ષાત્કાર કરે ત્યારે તે પોતે સ્વયં રાગી અને દુઃખી થઈ જશે - આવી આપત્તિ આપવામાં આવે છે. તેનું સમાધાન એ છે કે દુઃખ યા રાગને જાણવાથી કોઈ રાગી કે દુઃખી નથી થઈ જતું. મદ્યને જાણવામાત્રથી કોઈ મદ્યપાન કરનારો બની જતો નથી કે મત્ત બની જતો નથી.[125] (૭) આચાર્ય વીરસેનસ્વામીએ જયધવલા ટીકામાં કેવલજ્ઞાનની સિદ્ધિ માટે એક નવી જ યુક્તિ આપી છે. તેઓ લખે છે કે કેવલજ્ઞાન જ આત્માનો સ્વભાવ છે. કેવળજ્ઞાન જ્ઞાનાવરણ કર્મોથી આવૃત છે અને આવરણના ક્ષયોપશમ અનુસાર મતિજ્ઞાન આદિના રૂપમાં પ્રગટ થાય છે. તેથી જ્યારે આપણે મતિજ્ઞાન આદિનું સ્વસંવેદન કરીએ છીએ ત્યારે તે રૂપે અંશી કેવલજ્ઞાનનું પણ અંશતઃ સ્વસંવેદન થઈ જાય છે. જેવી રીતે પર્વતના એક અંશને જોઈને પર્વતનું વ્યવહારતઃ પ્રત્યક્ષ માનવામાં આવે છે તેમ મતિજ્ઞાનાદિ અવયવોને જોઈને અવયવીરૂપી કેવલજ્ઞાન અર્થાત્ જ્ઞાનસામાન્યનું પ્રત્યક્ષ પણ સ્વસંવેદનથી થાય છે. અહીં આચાર્ય કેવલજ્ઞાનને જ્ઞાનસામાન્યરૂપ માને છે અને તેની સિદ્ધિ સ્વસંવેદન પ્રત્યક્ષથી કરે છે.[126]

• સર્વજ્ઞોની દેશનાના ભેદનો ખુલાસો : સર્વજ્ઞો વીતરાગીઓ છે અને તેઓ લોકોને દુઃખમુક્ત કરવા, વીતરાગી બનાવવા ઉપદેશ આપે છે. લોકોની યોગ્યતા અને અધિકાર ભિન્ન ભિન્ન હોઈ તેમને પચે એવા ઉપદેશો આપે છે. આમ, શ્રોતાઓની યોગ્યતાના ભેદે દેશનાભેદ છે. જેમ કુશળ વૈદ્ય એકના એક રોગથી પીડાતા દરદીઓને રોગની તીવ્રતા-મંદતાના તેમજ પ્રકૃતિભેદના આધારે જુદી જુદી દવા આપે છે તેમ ભવરોગથી પીડાતા લોકોને તે વ્યાધિની તીવ્રતામંદતાને આધારે તેમજ પ્રકૃતિભેદને આધારે ઉપદેશરૂપ જુદી જુદી દવા આપે છે. આમ, ઉપદેશભેદ તે તેમની અસર્વજ્ઞતાનો સૂચક નથી પણ તેમના ઉપાયકૌશલનો સૂચક છે. સર્વજ્ઞો ભવવ્યાધિભિષગ્વરો છે.[127]

કેવળજ્ઞાનનો મૂળ અર્થ પ્રાચીનોને શું અભિપ્રેત હશે તે કહેવું કઠિન છે. કેવળજ્ઞાન એ નામ ઉપરથી તાર્કિકોએ માનેલ સર્વજ્ઞત્વનો અર્થ નીકળતો લાગતો નથી. કેવળજ્ઞાન નામમાં રહેલ ''કેવળ'' પદનો એક અર્થ ''વિશુદ્ધ'' એવો થાય છે. 'કેવળજ્ઞાન' પદનો અર્થ શુદ્ધ જ્ઞાન એટલો જ થાય. શુદ્ધ જ્ઞાન એટલે રાગથી અકિલષ્ટ એવું જ્ઞાન. કેવળજ્ઞાન એ વીતરાગીનું જ્ઞાન છે એ હકીકત સાથે આનો બરાબર મેળ ખાય છે, અને યોગદર્શનમાં પતંજલિએ જે અકિલષ્ટ ચિત્તવૃત્તિઓની વાત કરી છે તે અકિલષ્ટ ચિત્તવૃત્તિ અને આ કેવળજ્ઞાન એ બન્ને એક જ પરિસ્થિતિને સૂચવે છે. શુદ્ધજ્ઞાનનો બીજો અર્થ પર પદાર્થથી અસંસ્પૃષ્ટ જ્ઞાન એવો પણ થઈ શકે. એટલે જે જ્ઞાન કેવળ આત્મસન્નિષ્ઠ છે તે જ્ઞાન કેવળજ્ઞાન. આ બે અર્થો કેવળજ્ઞાન એ નામથી સ્પષ્ટપણે સૂચિત થાય છે. લાગે છે તો એવું કે ઉત્તરકાળે સર્વ પદાર્થોની સર્વ અવસ્થાઓના સર્વજ્ઞત્વરૂપ જ્ઞાનની પ્રતિષ્ઠા બીજા દાર્શનિક વર્તુળોમાં થવાથી જૈન તાર્કિકોએ આ કેવળજ્ઞાનને તે સર્વજ્ઞત્વરૂપ જ્ઞાનનો વાઘો પહેરાવી દીધો.

''સર્વજ્ઞ'' એ શબ્દમાં રહેલા ''સર્વ''નો કંઈ એક અર્થ થતો નથી. ન્યાય-વૈશેષિક દર્શનમાં વાત્સ્યાયને આત્માને સર્વજ્ઞ કહ્યો છે. ત્યાં કહેવાનો આશય એ છે કે ચક્ષુનો વિષય કેવળ રૂપ છે, શ્રોત્રનો વિષય કેવળ શબ્દ છે, રસેન્દ્રિયનો વિષય રસ છે, સ્પર્શેન્દ્રિયનો વિષય સ્પર્શ છે. ઘ્રાણેન્દ્રિયનો વિષય ગંધ છે પરંતુ આત્માનો વિષય રૂપ, રસ, ગંધ, સ્પર્શ અને શબ્દ છે.[128]

બીજું, ''સર્વ''નો અર્થ સંખ્યાની દૃષ્ટિએ બધી વસ્તુઓ નહીં પરંતુ એક જ વસ્તુના બધા અંશો એવો પણ થઈ શકે અર્થાત્ એક વસ્તુને બધી અપેક્ષાથી જે જાણે તે સર્વજ્ઞ. આમ, અહીં સર્વ એટલે અનેકાન્ત. આ સંદર્ભમાં પંડિત સુખલાલજીએ જે કહ્યું છે તે નોંધપાત્ર છે. તેઓ કહે છે : ''भगवती सूत्र में

महावीर के मुख्य शिष्य इन्द्रभूति और जमाली का एक संवाद है जो सर्वज्ञत्व के अर्थ पर प्रकाश डालता है । जमाली महावीर का प्रतिद्वंद्वी है । उसे उसके अनुयायी सर्वज्ञ मानते होगे । इसलिए जब वह एक बार इन्द्रभूति से मिला तो इन्द्रभूति ने उससे प्रश्न किया के कहो जमाली ! तुम यदि सर्वज्ञ हो तो जवाब दो कि लोक शाश्वत है या अशाश्वत ? जमाली चुप रहा तिस पर महावीरने कहा कि तुम कैसे सर्वज्ञ ? देखो इसका उत्तर मेरे असर्वज्ञ शिष्य दे सकते हैं तो भी मैं उत्तर देता हूँ कि द्रव्यार्थिक दृष्टि से लोक शाश्वत है और पर्यायार्थिक दृष्टि से अशाश्वत । महावीर के इस उत्तर से सर्वज्ञत्व के जैनाभिप्रेत अर्थ के असली स्तर का पता चल जाता है कि द्रव्य-पर्याय उभय दृष्टि से प्रतिपादन करता है वही सर्वज्ञ है ।"[129]

ત્રીજું, "સર્વ"નો એક અર્થ અખંડ એવો થાય છે.[130] જે જ્ઞાન અખંડ વસ્તુને જાણે તે જ્ઞાન સર્વજ્ઞ કહેવાય. અર્થાત્ જે જ્ઞાન વસ્તુને ખંડતઃ નહીં પણ અખંડપણે જાણે તે જ્ઞાન સર્વજ્ઞ. આવું જ્ઞાન શુક્લ ધ્યાનની નિર્વિતર્ક નિર્વિચાર ભૂમિકાએ સાધકને સંભવે. એટલે શુક્લધ્યાનની આ કોટિ જેણે સિદ્ધ કરી હોય તે સર્વજ્ઞ કહેવાય.

ચોથું, આ અધ્યાત્મશાસ્ત્ર છે, એટલે આ અધ્યાત્મને દૃષ્ટિમાં રાખી અધ્યાત્મશાસ્ત્રના આદર્શરૂપ પૂર્ણતાએ પહોંચવા જે કંઈ જાણવું જરૂરી હોય તે સર્વને જાણનારું જ્ઞાન તે સર્વજ્ઞત્વ. સર્વજ્ઞત્વનો આવો અર્થ કરતાં સર્વજ્ઞત્વ અને ધર્મજ્ઞત્વ બન્ને સમાનાર્થ બની જાય છે. આમ અધ્યાત્મશાસ્ત્રમાં ધર્મજ્ઞત્વ એ જ સર્વજ્ઞત્વ છે. આ સંદર્ભમાં પંડિત સુખલાલજીએ જે કહ્યું છે તે અત્યંત મહત્ત્વનું છે. તેઓ લખે છે : "इसलिए मेरी राय में जैन परम्परा में सर्वज्ञत्व का असली अर्थ आध्यात्मिक साधना में उपयोगी सब तत्त्वों का ज्ञान यही होना चाहिए, नहीं कि त्रैकालिक समग्र भावों का साक्षात्कार ।"[131]

પાંચમું, જૈન શાસ્ત્રોમાં વારંવાર કહેવામાં આવ્યું છે કે અલ્પમોહીને થોડુંક જ્ઞાન હોય તો પણ તે જ્ઞાની છે જ્યારે બહુમોહીને બધાં જ શાસ્ત્રોનું જ્ઞાન હોય તો પણ તે અજ્ઞાની છે.[132] આ દર્શાવે છે કે જૈનોને મતે સંખ્યાની દૃષ્ટિએ કેટલી વસ્તુ વ્યક્તિ જાણે છે તેનું મહત્ત્વ નથી. પરંતુ તેની આંતરિક શુદ્ધિ કેટલી છે તેનું મહત્ત્વ છે. આવું હોઈને જે નિર્મોહી છે યા વીતરાગી છે તેને સંખ્યાની દૃષ્ટિએ થોડી વસ્તુઓનું જ્ઞાન હોય તો પણ તે પૂર્ણજ્ઞાની છે એવું ફલિત થાય. અને આમ, આપણે અગાઉ કહી ગયા તેમ જે જ્ઞાન અક્લિષ્ટ છે, જે જ્ઞાન રાગથી અસંસ્પૃષ્ટ છે તે જ્ઞાન પૂર્ણજ્ઞાન છે એમ સ્પષ્ટપણે ફલિત થાય છે.

બધા જ દ્રવ્યોની બધી જ વ્યક્તિઓના બધા જ પર્યાયોને જાણનારું જ્ઞાન માનીએ તો નિયતિવાદ આવીને ઊભો રહે અને કર્મવાદને યા સ્વપુરુષાર્થ કે Free Willને કોઈ અવકાશ જ ન રહે. એટલે કર્મસિદ્ધાન્તનું વિરોધી આવું સર્વજ્ઞત્વ હોઈ, કર્મવાદી યા પુરુષાર્થવાદી દર્શનોમાં તેનું સ્થાન ન હોય, તેનું સ્થાન તો નિયતિવાદમાં જ હોય.

૨. સાંખ્ય-યોગ દર્શન

જ્ઞાન

બીજા પ્રકરણમાં જોયું તેમ જ્ઞાનનું ધારક ચિત્ત (બુદ્ધિ) છે, પુરુષ નથી. અર્થાત્ જ્ઞાન ચિત્તનો ધર્મ છે પુરુષનો ધર્મ નથી. જ્ઞાનનો વિષય છે બાહ્ય પદાર્થો તેમ જ પુરુષ.[133] ચિત્ત તેના વિષયને કેવી રીતે જાણે છે ? ચિત્ત ઘટપટાદિ વિષયોના આકારે પરિણમીને ઘટપટાદિ વિષયોને જાણે છે અને પુરુષના આકારે પરિણમી પુરુષને જાણે છે. ચિત્તના આ વિષયાકાર પરિણામને ચિત્તવૃત્તિ કે જ્ઞાન કહેવામાં આવે છે. ચિત્તની બાબતમાં ઘટપટાદિ આકારરૂપ પરિણામના બદલે ઘટપટાદિ આકારરૂપ પ્રતિબિંબ કેમ નથી માન્યુ ? વિજ્ઞાનભિક્ષુ યોગવાર્તિકમાં જણાવે છે કે ઘટાકારરૂપે પરિણમવા માટે સામે ઘટનું હોવું જરૂરી નથી, જ્યારે ઘટાકારરૂપ પ્રતિબિંબ ધારણ કરવા માટે સામે ઘટનું હોવું આવશ્યક છે. ચિત્ત ઘટના અભાવમાં પણ ઘટાકાર બને છે. એટલે આ ઘટાકાર પ્રતિબિંબરૂપ નહીં પરંતુ પરિણામરૂપ જ હોવો જોઈએ. સ્વપ્નમાં ચિત્તને ઘટજ્ઞાન થાય છે પરંતુ તે કાળે ઘટ તો હોતો નથી. આ દર્શાવે છે કે ચિત્તને કોઈપણ વસ્તુનું જ્ઞાન ત્યારે જ થાય છે જ્યારે તે તે વસ્તુના આકારે પરિણમે છે.[134] ચિત્તને પરિણામી માન્યું હોઈ આમ માનવામાં કોઈ બાધા આવતી નથી. ચિત્ત તો અચેતન છે, જડ છે, તેને જ્ઞાન ક્યાંથી હોય ? આના ઉત્તરમાં ઈશ્વરકૃષ્ણ વગેરે જણાવે છે કે ચેતનના સામીપ્યને કારણે અચેતન હોવા છતાં ચેતનાવાળું હોય એવું જણાય છે.[135] અર્થાત્ ચેતનાના પ્રકાશથી પ્રકાશિત ચિત્ત ચેતનની જેમ વર્તે છે. ચિત્ત સત્ત્વપ્રધાન છે, સત્ત્વનો ગુણ પ્રકાશ છે, એટલે ચિત્ત પ્રકાશસ્વરૂપ છે. પરંતુ ચિત્ત ચેતન નથી પણ જડ છે. આનો અર્થ એ કે આ ચિત્તનો પ્રકાશ એ જ્ઞાન અને આ પ્રકાશરૂપ જ્ઞાન જડનો ધર્મ હોઈ સ્વપ્રકાશ્ય નથી પરંતુ પરપ્રકાશ્ય છે. જ્ઞાનની પ્રક્રિયાની વિશેષ સમજૂતી પ્રત્યક્ષના નિરૂપણમાં આપણે આપીશું.

જ્ઞાનના પ્રકારો

જ્ઞાન એ ચિત્તવૃત્તિ છે. પતંજલિએ સ્પષ્ટપણે જણાવ્યું છે કે ચિત્તવૃત્તિઓ કાં તો ક્લેશયુક્ત હોય છે કાં તો ક્લેશરહિત હોય છે.[136] આના ઉપરથી બે

મહત્ત્વની હકીકત ફલિત થાય છે. એક, સામાન્ય માનવીનું ચિત્ત જ્યારે કોઈપણ વસ્તુને જાણે છે ત્યારે તેમાં જ્ઞાનની સાથે સુખ યા દુઃખ તેમ જ રાગ યા દ્વેષનો ભાવ ઊઠે છે. બીજું, સાધનાને પરિણામે વીતરાગ બની શકાય છે. અને આવી વીતરાગ વ્યક્તિનું જ્ઞાન નિર્મળ હોય છે, રાગ-દ્વેષના ભાવથી રહિત હોય છે.

યોગદર્શનમાં ચિત્તવૃત્તિઓનું અર્થાત્ જ્ઞાનોનું વર્ગીકરણ પાંચ વિભાગમાં કરવામાં આવ્યું છે - પ્રમાણ, વિપર્યય, વિકલ્પ, નિદ્રા અને સ્મૃતિ.

(૧) પ્રમાણ : ચિત્ત જ્યારે વિષયાકારે પરિણમે છે ત્યારે જો ચિત્તમાં આવેલો આકાર બાહ્ય વિષયના આકાર જેવો જ હોય (યથાર્થ હોય) તો તે ચિત્તવૃત્તિ યા જ્ઞાન પ્રમાણ કહેવાય છે. સાંખ્ય-યોગ ત્રણ પ્રમાણો સ્વીકારે છે - પ્રત્યક્ષ, અનુમાન અને શબ્દ (આગમ). આમાંથી પ્રત્યક્ષનું નિરૂપણ વિગતે કરવું જરૂરી છે.

પ્રત્યક્ષ : ઈન્દ્રિયના માધ્યમથી બાહ્ય વસ્તુના સંપર્કમાં આવવાથી તે સામાન્યવિશેષાત્મક વસ્તુના આકારે જ્યારે ચિત્ત પરિણમે છે ત્યારે તે ચિત્તપરિણામને પ્રત્યક્ષ કહેવામાં આવે છે. આ ચિત્તપરિણામ(ચિત્તવૃત્તિ)માં વિશેષ પ્રધાન હોય છે, સામાન્ય ગૌણ હોય છે.[137]

પ્રત્યક્ષજ્ઞાનની ઉત્પત્તિની પ્રક્રિયામાં ઈન્દ્રિયો, મન, અહંકાર, બુદ્ધિ (ચિત્ત) મહત્ત્વનો ભાગ ભજવે છે. વ્યવહારમાં માણસ કોઈપણ વસ્તુનું પહેલાં જ્ઞાનેન્દ્રિયો દ્વારા આલોચન કરે છે, પછી મન દ્વારા તેના ગુણદોષ વિચારે છે, પછી પોતે તેને વિશે કરવા કંઈક સમર્થ છે એમ અભિમાન ધારણ કરે છે અને છેવટે તે ક્રિયાવ્યાપાર કરવાનો અધ્યવસાય કરે છે. આ અધ્યવસાય એ બુદ્ધિનો અસાધારણ ધર્મ છે. આ પ્રમાણે વાચસ્પતિ મિશ્ર સમજાવે છે.[138] બીજા એક સ્થાને તે જણાવે છે કે પ્રત્યક્ષની ઉત્પત્તિના ક્રમમાં પ્રથમ નિર્વિકલ્પક જ્ઞાન અને પછી સવિકલ્પક જ્ઞાન ઉત્પન્ન થાય છે. ઈન્દ્રિયોનો વિષય સાથે સન્નિકર્ષ થતાં ઈન્દ્રિયની વિષયાકાર વૃત્તિ થાય છે. આ ઈન્દ્રિયવૃત્તિને "આલોચનમાત્ર" નામે ઓળખવામાં આવે છે. આ આલોચનવૃતિ સમ્મુગ્ધવસ્તુમાત્રદર્શનરૂપ હોય છે અર્થાત્ આ વખતે વસ્તુગત સામાન્ય, વિશેષ પૃથક્રૂપે ગૃહીત થતાં નથી. દ્રવ્ય, ગુણ, કર્મ, સામાન્ય, વિશેષ બધું અવિભક્તરૂપે ગૃહીત થાય છે. આને જ દાર્શનિક પરિભાષામાં નિર્વિકલ્પક જ્ઞાન કહેવામાં આવે છે. પછી મનની સંકલ્પ અને વિકલ્પરૂપ ક્રિયા શરૂ થાય છે અર્થાત્ મન પૃથક્કરણ શરૂ કરે છે. આ વખતે મન વસ્તુની વિવેચના કરે છે, તેના દ્રવ્ય, ગુણ, કર્મ, સામાન્ય, વિશેષને પૃથક્ કરી તેમને ગ્રહણ કરે છે. આને પરિણામે વસ્તુ સ્પષ્ટરૂપે ગૃહીત થાય છે. તેનો આકાર-પ્રકાર

પ્રગટ થાય છે. બુદ્ધિમાં "આ વિષય આવો છે" એવી અધ્યવસાય નામની વૃત્તિ જન્મે છે. આ છે સવિકલ્પક જ્ઞાન.[139]

મનની મદદ વિના જ્ઞાનેન્દ્રિય જ્ઞાન ઉત્પન્ન કરી શકતી નથી. મન ચક્ષુ વગેરેની સાથે જોડાઈ તેમની સાથે ઐક્ય સંપાદન કરી દર્શન, સ્પર્શન વગેરે ક્રિયાઓ કરે છે. "હું અન્યમનસ્ક હતો એટલે હું સાંભળી શક્યો નહીં" વગેરે પ્રમાણો દ્વારા સિદ્ધ થાય છે કે ચક્ષુ વગેરે ઈન્દ્રિયો સાથે મન જોડાયેલું ન હોય ત્યારે તે તે ઈન્દ્રિય પોતાનો વ્યાપાર કરી શકતી નથી.[140]

સાંખ્યદર્શનમાં ત્રિગુણાત્મક અહંકારની સત્ત્વગુણપ્રધાન અવસ્થામાંથી ઈન્દ્રિયની ઉત્પત્તિ માની છે એટલે સાત્ત્વિક ઈન્દ્રિયોના પોતાના વિષય સાથેના સંબંધને પરિણામે બુદ્ધિનો આવરણાત્મક તમોગુણ અભિભૂત થતાં સત્ત્વગુણ પ્રબળ બને છે અને બુદ્ધિ ઈન્દ્રિયો દ્વારા બાહ્ય વિષયાકારરૂપે પરિણમે છે.[141] આમ બુદ્ધિ ઈન્દ્રિયો દ્વારા બાહ્ય વિષયાકારે પરિણમતી હોઈ બુદ્ધિને દ્વારી અને ઈન્દ્રિયોને દ્વારો કહ્યા છે.[142] બુદ્ધિ વિષયાકારે પરિણમે છે ત્યારે બુદ્ધિમાં "આ વિષય આવો છે" એવો અધ્યવસાય થાય છે. બુદ્ધિગત વિષયાકારથી અધ્યવસાય ભિન્ન નથી.[143] અર્થાત્ બુદ્ધિગત વિષયાકાર અધ્યવસાયાત્મક, નિશ્ચયાત્મક, સ્પષ્ટ, વિશદ છે અને આવો બુદ્ધિગત વિષયાકાર તે જ બુદ્ધિની વૃત્તિ છે. બુદ્ધિમાં આવેલો આકાર બાહ્ય વિષયના આકાર જેવો જ (યથાર્થ) હોય તો તે બુદ્ધિવૃત્તિ (જ્ઞાન) પ્રમાણ કહેવાય.

વાચસ્પતિને મતે પ્રત્યક્ષની બાબતમાં બાહ્યેન્દ્રિય, મન, અહંકાર અને બુદ્ધિ આ ચારની વૃત્તિઓ યુગપત્ અથવા ક્રમથી થાય છે. અપ્રત્યક્ષની બાબતમાં પણ મન, અહંકાર અને બુદ્ધિની વૃત્તિઓ યુગપત્ અથવા ક્રમથી થાય છે, પરંતુ તેમની પૂર્વે કોઈને કોઈ સમયે પ્રત્યક્ષ થયું હોવું જોઈએ. ગાઢ અંધકારમાં વીજળીનો ચમકારો થતાં વટેમાર્ગુ સર્પ જુએ છે. આવે પ્રસંગે આલોચનવૃત્તિ, સંકલ્પવૃત્તિ, અભિમાનવૃત્તિ અને અધ્યવસાયવૃત્તિ યુગપત્ ઉત્પન્ન થાય છે. ચક્ષુનો સર્પ સાથે સંયોગ થતાં જ તે દૂર હટી જાય છે. બીજી બાજુ, મુસાફર આછા પ્રકાશમાં દૂર જુએ છે કે કંઈક છે (આલોચનવૃત્તિ), પછી ધ્યાનથી જોતાં તેને જણાય છે કે એ ચોર છે (સંકલ્પવૃત્તિ), પછી તેને જણાય છે કે તે એની તરફ જ આવી રહ્યો છે (અભિમાનવૃત્તિ), પછી તે નિશ્ચય કરે છે કે તેણે ત્યાંથી ઝડપથી ભાગી જવું જોઈએ (અધ્યવસાયવૃત્તિ), પછી ત્યાંથી ભાગી જાય છે. અહીં કરણોની પ્રવૃત્તિ ક્રમથી થાય છે. અપ્રત્યક્ષની બાબતમાં સ્મૃતિ, અનુમિતિ કે શબ્દબોધ અને તેમનું કાર્ય પલાયન કે અવસ્થાન એકસાથે થઈ શકે છે, અને કોઈક વાર

ધીમે ધીમે સ્મૃતિ વગેરેનો ઉન્મેષ થતાં કાર્ય જન્મે છે. પરંતુ સ્મૃતિ હોય, અનુમાન હોય કે શાબ્દબોધ હોય - તેમના મૂળમાં પ્રત્યક્ષ તો હોય જ છે.[144] યુક્તિદીપિકાકારનો મત આ બાબતે ભિન્ન છે. તે શ્રોત્ર વગેરે બાહ્યકરણની અને અન્તઃકરણની વૃત્તિઓ યુગપત્ સંભવે છે એવા મતના વિરોધી છે. તે આલોચનવૃત્તિ, સંકલ્પવૃત્તિ, અભિમાનવૃત્તિ અને અધ્યવસાયવૃત્તિને ક્રમિક જ ગણે છે, કારણ કે જ્ઞાનેન્દ્રિયની સહાય વિના અન્તઃકરણ કોઈ વસ્તુને ગ્રહણ કરી શકતું નથી. જો જ્ઞાનેન્દ્રિયની સહાય વિના અન્તઃકરણને વસ્તુ ગ્રહણ કરતું માનવામાં આવે તો કર્ણ વગેરે બાહ્યેન્દ્રિયનું કંઈ પ્રયોજન જ રહે નહીં. વળી, ઈશ્વરકૃષ્ણ બાહ્યેન્દ્રિયોને દ્વાર અને અન્તઃકરણોને દ્વારિરૂપ કલ્પે છે. બાહ્યેન્દ્રિય અને અન્તઃકરણની યુગપદ્વૃત્તિ માનતાં આ દ્વારદ્વારિભાવનો વ્યાઘાત થાય. એટલે બાહ્યેન્દ્રિયની અને અન્તઃકરણની વૃત્તિઓને ક્રમિક જ માનવી જોઈએ. અંતમાં યુક્તિદીપિકાકાર જણાવે છે કે પૂર્વાચાર્યો દૃષ્ટ વર્તમાન વિષયની બાબતમાં ચારેય વૃત્તિઓના યૌગપદ્યના સંભવને સ્વીકારે છે પણ ઈશ્વરકૃષ્ણ તો અતીત અને વર્તમાન બન્ને પ્રકારના વિષયોની બાબતમાં ચારેય વૃત્તિઓની ક્રમિક ઉત્પત્તિ જ સ્વીકારે છે.[145] અનિરુદ્ધ પણ યુક્તિદીપિકાકારના મતના છે. તે કહે છે કે પૂર્વોક્ત ચારેય વૃત્તિઓ કદીયે એકસાથે થતી નથી. વાચસ્પતિએ આપેલા અક્રમના દૃષ્ટાંતમાં પણ ક્રમ છે જ પણ તે એટલો ઝડપી છે કે આપણને તે જણાતો નથી.[146] માઠર[147] અને ગૌડપાદ[148] વાચસ્પતિના જેવો જ મત ધરાવે છે. હવે બીજો પ્રશ્ન એ છે કે બાહ્ય જ્ઞાનેન્દ્રિયોની આલોચનવૃત્તિઓ યુગપદ્ સંભવે છે કે નહીં ? અર્થાત્ શબ્દાલોચન, સ્પર્શાલોચન, વગેરે પાંચ આલોચનવૃત્તિઓ એકસાથે ઉત્પન્ન થઈ શકે કે નહીં ? આનો ઉત્તર સાંખ્યસૂત્રકાર હકારમાં આપે છે.[149] ભિક્ષુ પણ આનું સમર્થન કરે છે.[150]

અનુમાન : ઈશ્વરકૃષ્ણે અનુમાનનું લક્ષણ આપ્યું છે "तल्लिङ्गलिङ्गिपूर्वकम् अनुमानम्"[151] "લિંગલિંગિપૂર્વકમ્"ની વ્યાખ્યા એવી કરવામાં આવી છે કે છેવટે એનો અર્થ થાય વ્યાપ્તિજ્ઞાન અને પક્ષધર્મતાજ્ઞાન દ્વારા ઉત્પન્ન થયેલી બુદ્ધિવૃત્તિ. આવી બુદ્ધિવૃત્તિ અનુમાન પ્રમાણ છે.

યોગભાષ્ય જણાવે છે કે જિજ્ઞાસિત ધર્મથી વિશિષ્ટ અન્ય ધર્મીઓમાં રહેનાર, જિજ્ઞાસિત ધર્મનો જ્યાં અભાવ છે ત્યાં ન રહેનાર અને પ્રસ્તુત પક્ષમાં રહેનાર હેતુના વિષયને સામાન્યરૂપે મુખ્યપણે ગ્રહણ કરનારી ચિત્તવૃત્તિ અનુમાન પ્રમાણ છે. આમ, યોગભાષ્યકાર સદ્હેતુનાં ત્રણ સ્વરૂપો સ્વીકારે છે-સપક્ષસત્ત્વ, વિપક્ષવ્યાવૃત્તિ અને પક્ષસત્ત્વ. વળી તેમને મતે અનુમાન મુખ્યપણે સામાન્યરૂપે સાધ્યને ગ્રહણ કરે છે.[152]

શબ્દપ્રમાણ : ઈશ્વરકૃષ્ણે આપેલ શબ્દપ્રમાણનું લક્ષણ છે "आप्तश्रुतिः आप्तवचनम्"[153] અર્થાત્ આપ્તશ્રુતિ શબ્દપ્રમાણ છે. આપ્તતાનો અર્થ છે ભ્રમ, પ્રમાદ, સંશય, પ્રતારણબુદ્ધિ વગેરેથી રહિત, જે શ્રુતિ આવી હોય તે શબ્દપ્રમાણ. અપૌરુષેય વેદરૂપ શ્રુતિ આવી છે. એટલે તે શબ્દપ્રમાણ છે. વેદમૂલક સ્મૃતિ, ઈતિહાસ, પુરાણ વગેરે પણ શબ્દપ્રમાણ છે. આદિવિદ્વાન કપિલની બાબતમાં કલ્પની શરૂઆતમાં પહેલાંના કલ્પોમાં ભણેલી શ્રુતિનું સ્મરણ સંભવે છે. તેથી કપિલનાં વાક્યો પણ શબ્દપ્રમાણ છે. આ છે વાચસ્પતિનો મત.[154]

વાચસ્પતિ આપ્તતા વચનમાં માનતા લાગે છે, પુરુષમાં નહીં. યોગભાષ્યને મતે આપ્તતા વાક્યમાં નથી પરંતુ પુરુષમાં છે. ભ્રમ, પ્રમાદ, ઈન્દ્રિયની અશક્તિ, પરપ્રતારણેચ્છા વગેરે દોષરહિત પુરુષ આપ્ત કહેવાય છે. એવો પુરુષ જે બોલે કે ઉપદેશ દે તે શબ્દપ્રમાણ છે. બીજી રીતે કહીએ તો વાક્યગત આપ્તતા પુરુષગત આપ્તતામૂલક છે.[155] યુક્તિદીપિકાકાર "आप्तश्रुति"ને એકદેશ સમાસ તરીકે ગણે છે અને એ રીતે ઉપરના બંનેય મતોને સ્વીકારે છે.[156]

માઠરાચાર્ય જણાવે છે કે જે ક્ષીણદોષ પુરુષ હોય તે ખોટું બોલે જ નહીં.[157] આનો અર્થ એ કે રાગ વગેરે દોષથી રહિત પુરુષ વસ્તુને યથાર્થ જાણે છે અને તે રાગ વગેરે દોષોથી રહિત હોવાથી તેનામાં બીજાને છેતરવાની વૃત્તિ હોતી નથી, એટલે તેનાં વચનો વસ્તુનું યથાર્થ પ્રતિપાદન કરે છે. આમ તેનાં વચનો શબ્દપ્રમાણ છે. અહીં વચનોને શબ્દપ્રમાણ કહ્યાં છે પરંતુ ખરેખર તો એ વચનો દ્વારા શ્રોતાના ચિત્તમાં જે યથાર્થ વૃત્તિ જન્મે છે તે જ શબ્દપ્રમાણ છે. યોગભાષ્યકાર જણાવે છે કે પોતે પ્રત્યક્ષ યા અનુમાનથી જાણેલા અર્થના જ્ઞાનને શ્રોતામાં સંક્રાન્ત કરવા આપ્ત પુરુષ શબ્દોપદેશ કરે છે, આ શબ્દો સાંભળી શ્રોતાના ચિત્તમાં શબ્દપ્રતિપાદિત અર્થની જે યથાર્થ વૃત્તિ ઉદ્ભવે છે તે આગમપ્રમાણ યા શબ્દપ્રમાણ છે.[158] વાચસ્પતિ વગેરે ય વાક્યજનિત, વાક્યપ્રતિપાદિત અર્થને અનુરૂપ શ્રોતૃગત ચિત્તવૃત્તિને જ શબ્દપ્રમાણ ગણે છે.

(૨) વિપર્યય : વિપર્યય મિથ્યાજ્ઞાન છે, તે વસ્તુના યથાર્થ રૂપને નહીં પરંતુ તેનાથી ઊલટા રૂપને દર્શાવે છે.[159] તે મિથ્યાજ્ઞાન હોઈ પ્રમાણજ્ઞાનથી તેનો અને તેને આધારે ચાલતા વ્યવહારનો બાધ થાય છે.[160] વિપર્યયમાં ભ્રાન્તિ અને સંશય બન્નેનો સમાવેશ થાય છે.[161] છીપ વિશે "આ ચાંદી છે" એવું જ્ઞાન ભ્રાન્તિ છે, અને "આ છીપ હશે કે ચાંદી હશે" એવું જ્ઞાન સંશય છે. આ બન્નેય જ્ઞાનો વસ્તુના યથાર્થ આકારવાળા નથી. આ બન્નેય જ્ઞાનોની બાબતમાં બાહ્ય વિષયના આકાર અને ચિત્તમાં ઊઠેલા આકાર વચ્ચે સારૂપ્ય નથી હોતું.

વળી, તે જ્ઞાન ધરાવતી વ્યક્તિઓ જેવી છીપને હાથમાં લે છે તેવી જ તેમની ભ્રાન્તિ અને સંશય ટળી જાય છે, કારણ કે તેને હાથમાં લેતાં તે ચાંદી કરતાં વજનમાં ખૂબ હલકી તેમને જણાય છે, અહીં ઉત્તરકાલીન હલકાપણાનું પ્રમાણજ્ઞાન પહેલાંના "આ ચાંદી છે" એવા ભ્રાન્ત જ્ઞાનને કે "આ ચાંદી હશે કે છીપ" એવા સંશયજ્ઞાનને દૂર કરે છે. હકીકતમાં, વિષયના આકાર જેવો જ આકાર ચિત્તમાં ઊઠયો નથી તેનું ભાન તો આપણને ત્યારે જ થાય છે જ્યારે તે વસ્તુવિષયક ઉત્તરકાલીન જ્ઞાનોથી તે પૂર્વનું જ્ઞાન બાધિત થાય.

ભિક્ષુ કહે છે કે યોગદર્શનને મતે ભ્રાન્તિમાં વિષય ઉપર જ્ઞાનાકારનો આરોપ કરવામાં આવે છે.[162] છીપમાં ચાંદીની ભ્રાન્તિના દૃષ્ટાન્તમાં છીપ ઉપર ચિત્તગત ચાંદીના આકારનો આરોપ થાય છે. વળી, તેઓ જણાવે છે કે યોગદર્શન માત્ર ભેદાગ્રહણને જ ભ્રાન્તિ ગણતું નથી પરંતુ ભેદાગ્રહણ ઉપરાંત ભેદાગ્રહણને પરિણામે વિષયના અન્યરૂપે થતા ગ્રહણનેય ભ્રાન્તિમાં સમાવે છે.[163]

(૩) વિકલ્પ : શબ્દ સાંભળ્યા કે વાંચ્યા પછી ઉત્પન્ન થનારું, જેનું અસ્તિત્વ જ નથી એવા વિષયના આકારવાળું અને જેને આધારે ચાલતો વ્યવહાર બાધ પામતો નથી એવું જ્ઞાન તે વિકલ્પ.[164] આમ વિકલ્પરૂપ જ્ઞાન શબ્દજન્ય છે, વસ્તુસંસ્પર્શશૂન્ય છે અને વ્યવહારાવિસંવાદી છે. રાહુ અને માથું એ બે ભિન્ન નથી. રાહુ માથારૂપ જ છે. રાહુ અને માથાનો ભેદ નથી તેમ છતાં "રાહુનું માથું" એવા શબ્દો સાંભળી તેમના ભેદનું જ્ઞાન થાય છે. અહીં બહાર ભેદ ન હોવા છતાં માત્ર શબ્દોના સામર્થ્યથી ભેદનું જ્ઞાન થાય છે. "ધગધગતો લોઢાનો ગોળો બાળે છે" આ શબ્દો પોતાના સામર્થ્યથી અગ્નિ અને લોઢાના ગોળા વચ્ચે અભેદ ન હોવા છતાં તેમના અભેદનું જ્ઞાન ચિત્તમાં જન્માવે છે. અહીં બહાર અભેદ ન હોવા છતાં માત્ર શબ્દોના સામર્થ્યથી ચિત્તમાં અભેદનું જ્ઞાન ઊઠે છે. આ વિકલ્પજ્ઞાનની ખૂબી એ છે કે આપણે જાણતા હોઈએ કે રાહુ અને તેના માથા વચ્ચે ભેદ નથી તેમ છતાંય આપણે ભેદપ્રતિપાદક "રાહુનું માથું" એ શબ્દપ્રયોગ કરતાં અટકતા નથી, અથવા તો રાહુ અને તેના માથા વચ્ચે ભેદ નથી એવું જાણનારાય આવા આપણા શબ્દપ્રયોગનો વિરોધ કરતા નથી. આમ, રાહુ અને તેના માથા વચ્ચે ભેદ નથી એવું જ્ઞાન આપણને હોય કે ન હોય આપણે શબ્દપ્રયોગ તો ભેદપ્રતિપાદક "રાહુનું માથું" એવો જ કરીએ છીએ. અહીં આપણે એક વાત ધ્યાનમાં રાખીએ કે જેમ શબ્દ વિકલ્પનો જનક છે તેમ વિકલ્પ પણ શબ્દનો જનક છે. ચિત્તમાં વિકલ્પ ઊઠ્યા વિના વક્તા "રાહુનું માથું" એવો શબ્દપ્રયોગ કરે નહીં. વિકલ્પની યોનિ શબ્દ છે અને

શબ્દની યોનિ વિકલ્પ છે. આમ, વિકલ્પ પહેલો કે શબ્દ પહેલો એવો પ્રશ્ન નિરર્થક છે. તેમની શૃંખલા બીજ અને અંકુરની શૃંખલાની જેમ અનાદિ છે.

વિકલ્પરૂપ જ્ઞાન શબ્દ વડે ઉત્પન્ન થાય છે છતાં તે શબ્દપ્રમાણ નથી કારણ કે વિકલ્પ વસ્તુને ગ્રહણ કરતો નથી જ્યારે શબ્દપ્રમાણ વસ્તુને ગ્રહણ કરે છે. વળી, વિકલ્પ વસ્તુને ગ્રહણ કરતો નથી તેમ છતાં તે વિપર્યય પણ નથી કારણ કે વિકલ્પ ઉપર આધારિત શબ્દપ્રયોગ, વગેરે વ્યવહાર કદીય બાધ પામતો નથી જ્યારે વિપર્યય ઉપર આધારિત વ્યવહાર પ્રમાણજ્ઞાનથી વિપર્યયનો બાધ થતાં જ બાધિત થઈ જાય છે, અટકી જાય છે.[165]

(૪) નિદ્રા : જાગ્રત અને સ્વપ્નની અવસ્થામાં ઉદ્‌ભવતી ચિત્તની વૃત્તિઓનો સુષુપ્તિની અવસ્થા વખતે ચિત્તમાં લય થાય છે. જાગ્રત અને સ્વપ્નની અવસ્થામાં શક્ય જ્ઞાનોમાંનું કોઈપણ જ્ઞાન સુષુપ્તિમાં હોતું નથી. આનું કારણ ચિત્તસત્ત્વને ઢાંકી દેનારું ચિત્તમાં પ્રબળ બનેલું તમોદ્રવ્ય છે. આ તમોદ્રવ્યને જાણનારી ચિત્તની વૃત્તિ નિદ્રા કહેવાય છે.[166] આમ નિદ્રા એ જ્ઞાનના અભાવરૂપ નથી પણ જ્ઞાનવિશેષરૂપ છે. યોગદર્શન સુષુપ્તિમાં જ્ઞાન માને છે. જો સુષુપ્તિમાં જ્ઞાન ન હોય તો સુષુપ્તિમાંથી જાગેલાને "હું સુખપૂર્વક સૂતો હતો, મને કંઈ ભાન ન હતું" એવું સ્મરણ થાય છે તે ન થવું જોઈએ. સુષુપ્તિમાંથી જાગેલાને થતું આવું જ્ઞાન સ્મૃતિરૂપ છે. સ્મૃતિ અનુભવેલા વિષયની જ થાય. તેથી સુષુપ્તિમાં સુખનો અને અજ્ઞાનનો અનુભવ હોય છે એમ સ્વીકારવું જોઈએ.[167]

સુષુપ્તિમાં જ્ઞાન હોય છે કે નહીં એ ચિત્તશાસ્ત્રના એક રસપ્રદ પ્રશ્ન ઉપર યોગદર્શને પોતાની વિશિષ્ટ માન્યતા અહીં રજૂ કરી છે. યોગદર્શન સુષુપ્તિમાં જ્ઞાન માને છે. એ જ્ઞાન કેવું હોય છે ? તેણે તો પોતાની પરિભાષામાં કહ્યું કે તે જ્ઞાન (ચિત્તવૃત્તિ) તમોમય ચિત્તને ગ્રહણ કરે છે. આ વાતને સામાન્ય ભાષામાં ઢાળવી કઠણ છે. પરંતુ આપણે કહી શકીએ કે નિદ્રા કંઈક સ્વપ્ન જેવી છે. સ્વપ્નમાં જેમ ચિત્તમાં વિવિધ જ્ઞાનાકારો ઊઠે છે તેમ નિદ્રામાં પણ ઊઠે છે. પરંતુ સ્વપ્નકાળે ચિત્તમાં મૂઢતા ન હોઈ ચિત્તનો જ્ઞાનાકાર સ્પષ્ટ પ્રકાશે છે જ્યારે નિદ્રાકાળે ચિત્તમાં મૂઢતા વ્યાપેલી હોઈ ચિત્તમાં ઊઠતો જ્ઞાનાકાર સ્પષ્ટ પ્રકાશતો નથી. પરિણામે સ્વપ્નમાં ઊઠતા જ્ઞાનાકારને આપણે જાગ્યા પછી પ્રયત્નપૂર્વક યાદ કરી શકીએ છીએ જ્યારે નિદ્રામાં ઊઠતા જ્ઞાનાકારને આપણે જાગ્યા પછી યાદ કરી શકતા નથી. આને કારણે સુષુપ્તિમાંથી જાગેલો જણાવે છે કે મને સુષુપ્તિમાં કંઈ ભાન ન હતું. સુષુપ્તિમાંથી જાગેલો જ્ઞાનાકારને યાદ નથી કરી શકતો પણ માત્ર સામાન્યપણે તેના ચિત્તની સ્થિતિ તે કાળે સુખરૂપ હતી, દુઃખરૂપ

હતી કે જડરૂપ હતી તેટલું જ તે જણાવી શકે છે. આમ, સુષુપ્તિમાંય જ્ઞાનાકારો ઊઠે છે, પણ ચિત્ત મૂઢ હોઈ તે જ્ઞાનાકારો અત્યંત અસ્પષ્ટ અને ઝાંખા હોય છે. પરિણામે તે જ્ઞાનાકારોનું સ્મરણ થતું નથી પરંતુ તે જ્ઞાનાકારોની સાથે સુખ, દુ:ખ કે જડતાનો જે સામાન્યપણે અનુભવ થયો હોય તેનું જ જાગ્યા પછી સ્મરણ થાય છે.

(૫) સ્મૃતિ : જેનો અનુભવ થયો હોય એ વિષયનું કંઈ પણ ઉમેરા વિના યાદ આવવું તે સ્મૃતિ છે.[168] અનુભૂત વિષય જ પોતાનો સંસ્કાર ચિત્તમાં પાડવા સમર્થ છે. જ્યારે ઉદ્‌બોધક સામગ્રી ઉપસ્થિત થાય છે ત્યારે ચિત્તમાં પડેલા અનુભૂત વિષયના સંસ્કાર જાગે છે. પરિણામે, વિષય અનુપસ્થિત હોવા છતાં ચિત્ત તે વિષયાકારે પરિણમે છે. ચિત્તના આ વિષયાકાર પરિણામમાં જો અનુભૂત વિષયથી કંઈ વધારે ન હોય પણ તેટલું જ કે કંઈક ઓછું હોય તો તેને સ્મૃતિ કહેવાય. આમ, સ્મૃતિ પૂર્વાનુભવની મર્યાદાનું ઉલ્લંઘન કરતી નથી. પહેલાં જેટલો વિષય અનુભવાયેલો હોય તેટલાનું કે ઓછાનું સ્મરણ સ્મૃતિ કરે છે, વધારેનું સ્મરણ તે કરતી નથી.[169]

સ્મૃતિ વખતે ચિત્તને પૂર્વાનુભવનું સ્મરણ થાય છે કે પૂર્વાનુભૂત વિષયનું સ્મરણ થાય છે કે પછી બન્નેનું ? વિષયના આકારે પરિણમેલો તે અનુભવ ગ્રાહ્ય વિષય અને ગ્રહણરૂપ જ્ઞાન બન્નેના આકારવાળો હોઈ બન્નેના સંસ્કારો પાડે છે. યોગ્ય અભિવ્યંજક મળતાં આ સંસ્કારો જાગે છે, પરિણામે બન્નેના આકારવાળી સ્મૃતિને આ સંસ્કારો ઉત્પન્ન કરે છે. આમ, સ્મૃતિકાળે ચિત્તને પૂર્વાનુભૂત ગ્રાહ્ય વિષય અને પૂર્વાનુભવરૂપ જ્ઞાન બન્નેયનું સ્મરણ થાય છે. આમ થવાનું કારણ એ છે કે જેવો અનુભવ તેવો સંસ્કાર અને જેવો સંસ્કાર તેવી સ્મૃતિ એવો નિયમ છે.[170]

અનુભવમાં ગૃહીતનું ગ્રહણ નથી પણ અગૃહીતનું ગ્રહણ છે. જ્યારે સ્મૃતિમાં ગૃહીતનું ગ્રહણ છે. સ્મૃતિ અન્ય ચિત્તવૃત્તિએ જે વિષયનું ગ્રહણ કર્યું છે તે જ વિષયનું ગ્રહણ કરે છે.[171]

અનુભવ અને સ્મરણ વચ્ચે અત્યંત સમાન આકાર છે એમ ન માનવું, કારણ કે અનુભવ અનુવ્યવસાયરૂપ હોય છે જેમાં ગ્રહણાકાર મુખ્ય હોય છે, વિશેષ્ય હોય છે અને ગ્રાહ્યાકાર ગૌણ હોય છે, વિશેષણ હોય છે, "હું ઘટને જાણું છું" એ અનુવ્યવસાય છે, તેમાં જ્ઞાન વિશેષ્ય છે અને ગ્રાહ્ય ઘટ વિશેષણ છે. પરંતુ સ્મૃતિમાં ગ્રાહ્યાકાર મુખ્ય હોય છે, વિશેષ્ય હોય છે અને ગ્રહણાકાર ગૌણ હોય છે, વિશેષણ હોય છે; "તે ઘટ" આવા આકારનું સ્મરણ હોય છે,

તત્તા એ પૂર્વજ્ઞાનસ્વરૂપ છે. તેથી સ્મૃતિમાં ગ્રાહ્ય વિશેષ્યનું, જ્ઞાન વિશેષણ છે.[172]

યોગભાષ્યકાર સ્મૃતિ બે પ્રકારની ગણાવે છે - ભાવિતસ્મર્તવ્યા અને અભાવિતસ્મર્તવ્યા. ભાવિતસ્મર્તવ્યા સ્મૃતિ સ્વપ્નાવસ્થામાં હોય છે અને અભાવિતસ્મર્તવ્યા સ્મૃતિ જાગ્રતાવસ્થામાં હોય છે. આનો અર્થ એ કે સ્વપ્ન પોતે એક જાતની સ્મૃતિ છે અને તેનો વિષય કલ્પિત, પ્રાતિભાસિક યા મનોમયી રચનારૂપ છે. આથી ઊલટું જાગ્રતાવસ્થામાં થતી સ્મૃતિનો વિષય સત્ય પદાર્થ છે. સ્વપ્નમાં કલ્પિત વિષયની સ્મૃતિ હોય છે અને જાગ્રાતાવસ્થામાં અકલ્પિત વિષયની સ્મૃતિ હોય છે. સ્વપ્નરૂપ સ્મૃતિમાં "આ હાથી અહીં અત્યારે ઊભો છે" એવા આકારનું જ્ઞાન હોય છે જ્યારે જાગ્રત અવસ્થામાં થતી સ્મૃતિમાં "તે હાથી" એવા આકારનું જ્ઞાન થાય છે. વળી, સ્વપ્નમાંથી જાગેલાને "મેં અમુક પદાર્થ જોયો હતો" એવું જ્ઞાન થાય છે અને નહિ કે "મેં અમુક પદાર્થનું સ્મરણ કર્યું હતું." આ દર્શાવે છે કે સ્વપ્નની સમાનતા વિપર્યયરૂપ પ્રત્યક્ષ જ્ઞાન સાથે પણ છે. એટલે કેટલાક તેને સ્મૃતિરૂપ ગણવાને બદલે એક પ્રકારના વિપર્યયરૂપ ગણે છે. પરંતુ સ્વપ્નને એક પ્રકારની સ્મૃતિ ગણનારાઓ સ્વપ્ન અને સ્મૃતિ વચ્ચેની સમાનતા લક્ષમાં લે છે. તે સમાનતાઓ છે - બન્નેયનો વિષય અસન્નિહિત છે, બન્નેય પ્રમાણરૂપ નથી અને બન્નેય માત્ર સંસ્કારજન્ય છે.[173]

જ્ઞાનસંબંધી સિદ્ધિઓ (વિભૂતિઓ)

યોગભાષ્યમાં સંયમજન્ય સિદ્ધિઓનું નિરૂપણ કરવામાં આવ્યું છે. તેમાંથી કેટલીક સિદ્ધિઓ જ્ઞાનસંબંધી છે. તે જ્ઞાનસંબંધી સિદ્ધિઓ આ છે - અતીત-અનાગતજ્ઞાન, સર્વભૂતરુતજ્ઞાન, પૂર્વજન્મજ્ઞાન, પરચિત્તજ્ઞાન, મરણકાળજ્ઞાન, સૂક્ષ્મ-વ્યવહિત-વિપ્રકૃષ્ટજ્ઞાન, ભુવનજ્ઞાન, તારાવ્યૂહજ્ઞાન, તારાગતિજ્ઞાન, સિદ્ધદર્શન, ચિત્તજ્ઞાન, પુરુષસાક્ષાત્કારજ્ઞાન, પ્રાતિભ-શ્રાવણ વગેરે, દિવ્યશ્રોત્ર, સર્વજ્ઞાતૃત્વ, અત્યંત સમાન વસ્તુઓનું ભેદજ્ઞાન.[174] આમાંની ચાર સિદ્ધિઓનું નિરૂપણ અહીં પ્રસ્તુત છે - અતીત-અનાગતજ્ઞાન, પરચિત્તજ્ઞાન, સૂક્ષ્મ-વ્યવહિત-વિપ્રકૃષ્ટજ્ઞાન અને સર્વજ્ઞાતૃત્વ.

અતીત-અનાગતજ્ઞાન

ધર્મપરિણામ, લક્ષણપરિણામ અને અવસ્થાપરિણામ આ ત્રણેયમાં સંયમ (ધારણા, ધ્યાન અને સમાધિ એ ત્રણેય) કરવાથી અતીત અને અનાગતનું જ્ઞાન થાય છે.[175]

સૂક્ષ્મ-વ્યવહિત-વિપ્રકૃષ્ટજ્ઞાન

જ્યોતિષ્મતી પ્રવૃત્તિના અભ્યાસના પરિપાકથી યોગીને મનના સાત્ત્વિક પ્રકાશનો અનુભવ થાય છે. આ પ્રકાશને પરમાણુ જેવા સૂક્ષ્મ, હીરા જેવા પૃથ્વીના

પેટાળમાં છૂપાયેલા કે બીજી કોઈ રીતે ઢંકાયેલા તેમ જ દૂર દેશમાં રહેલા પદાર્થો ઉપર ફેંકવાથી યોગીને તે તે પદાર્થોનું પ્રત્યક્ષ થાય છે.[176]

પરચિત્તજ્ઞાન

પોતાની રાગ વગેરેવાળી ચિત્તવૃત્તિમાં સંયમ કરવાથી પોતાના ચિત્તના અશેષ વિશેષનો સાક્ષાત્કાર થાય છે. તેથી પોતાના ચિત્તથી ભિન્ન બીજાના ચિત્તના અશેષ વિશેષોનું જ્ઞાન સંકલ્પમાત્રથી થાય છે. પરંતુ આ અશેષ વિશેષો તે રાગ આદિ સમજવાના છે. અર્થાત્ પરચિત્ત રાગી છે કે વિરાગી ઇત્યાદિનું આ સંયમ કરનારને જ્ઞાન થાય છે. પરંતુ તે પરચિત્તના રાગનો વિષય શો છે તેનું જ્ઞાન થતું નથી.[177]

સર્વજ્ઞાતૃત્વ

પુરુષવિષયક સંયમને પરિણામે વિવેકજ્ઞાન જન્મે છે. જેને વિવેકજ્ઞાન થાય તેને સર્વજ્ઞતા નામની સિદ્ધિ પ્રાપ્ત થાય છે.[178] આ સર્વજ્ઞતાનું બીજું નામ તારકજ્ઞાન છે. તારકજ્ઞાન બધા જ વિષયોને અને તેમની અતીત, અનાગત અને, વર્તમાન બધી અવસ્થાઓને અક્રમથી એક ક્ષણમાં જાણી લે છે.[179] વિવેકજ્ઞાન થાય એટલે યોગીને કૈવલ્ય પહેલાં તારકજ્ઞાનરૂપ ઐશ્વર્ય પ્રાપ્ત થવું જ જોઈએ એવો કોઈ નિયમ નથી એમ ભાષ્યકાર સ્પષ્ટપણે જણાવે છે.[180]

દર્શન

પુરુષ દ્રષ્ટા છે. તેના દર્શનનો વિષય ચિત્તવૃત્તિ છે. પુરુષ ચિત્તવૃત્તિનું દર્શન કરે છે. કેટલીક વાર એમ પણ કહેવામાં આવે છે કે પુરુષ ચિત્તવૃત્તિને જાણે છે. આમ, પુરુષને થતું ચિત્તવૃત્તિનું જ્ઞાન એ જ દર્શન છે.

ચિત્ત પોતે પોતાને જાણે છે એમ ન માનતાં પુરુષ ચિત્તને જાણે છે એમ માનવાનું શું કારણ છે ? આનો ઉત્તર પતંજલિ અને વ્યાસ નીચે પ્રમાણે આપે છે :

ચિત્ત પોતાને અને પોતાના વિષયને એકસાથે જાણે છે એમ માનવું બરાબર નથી કારણ કે એક જ ક્ષણે ચિત્તને પોતાનું અને પોતાના વિષયનું જ્ઞાન થઈ શકે જ નહીં.[181] ચિત્ત માત્ર પોતાના વિષયને જ જાણે છે. તે પોતે પોતાને જાણતું જ નથી કારણ કે તે દૃશ્ય છે.[182] જે દૃશ્ય છે તે પુરુષસંવેદ્ય છે. અર્થાત્ ચિત્ત પોતે પોતાને જાણતું નથી પણ પુરુષ તેને જાણે છે. ચિત્તનું જ્ઞાન ચિત્તને પોતાને નથી પરંતુ પુરુષને છે. જ્ઞાતા અને જ્ઞેય એક જ ન હોઈ શકે કારણ કે કર્તા અને કર્મ કદી એક હોતાં નથી. ગમે તેટલી ધારવાળી તલવાર હોય પણ તે પોતે પોતાને કાપી ન શકે. વળી, ચિત્ત સદા અગ્રાહ્ય યા અજ્ઞાત જ રહે છે એવું તો માની શકાય જ નહીં, કારણ કે "મારું ચિત્ત ક્રોધયુક્ત છે,"

"મારું ચિત્ત ભયમુક્ત છે," "મારું ચિત્ત અમુક વિષયમાં આસક્ત છે" એમ પોતાના ચિત્તની અવસ્થા ઓછેવધતે અંશે જાણીને જ આપણે પ્રવૃત્તિ કરીએ છીએ.[183] આમ, ચિત્ત સ્વપ્રકાશ કે સર્વથા અગ્રાહ્ય ન હોવાથી તે પુરુષગ્રાહ્ય છે એમ માનવું જ રહ્યું. ચિત્તને ક્ષણિક માનનારા અહીં એમ કહે છે કે પ્રથમ ક્ષણના ચિત્તને તેની પછી તરત જ ઉત્પન્ન થતું બીજી ક્ષણનું ચિત્ત ગ્રહણ કરે છે, એટલે ચિત્તને પુરુષ ગ્રહણ કરે છે એવું માનવાની જરૂર નથી. આની સામે યોગદર્શન જણાવે છે કે આ રીતે ચિત્તને ચિત્તાન્તરગ્રાહ્ય માનવામાં તો અનવસ્થાદોષ અને સ્મૃતિસંકરદોષ આવે.[184] ઘટ વગેરેને જાણનારું ચિત્ત તેની પછી તરત બીજી ક્ષણે ઉત્પન્ન થનાર ચિત્ત વડે ગૃહીત થાય છે એમ માનવામાં આવે તો તે બીજું ચિત્ત કોનાથી ગૃહીત થશે ? તેને સ્વગ્રાહ્ય તો માની શકાય નહીં. એટલે તેને ત્રીજી ક્ષણના ચિત્તથી ગ્રાહ્ય માનીએ તો ત્રીજી ક્ષણના ચિત્તને ચોથી ક્ષણના ચિત્તથી, ચોથી ક્ષણના ચિત્તને પાંચમી ક્ષણના ચિત્તથી ગ્રાહ્ય માનવું પડે અને આવી ગ્રાહ્ય-ગ્રાહક ચિત્તની અનંત ધારા ચાલ્યા જ કરે. આ થયો અનવસ્થાદોષ. વળી, પૂર્વ પૂર્વ ક્ષણના ચિત્તને ઉત્તર ઉત્તર ક્ષણનું ચિત્ત ગ્રહણ કરે છે એમ માનવાથી વિષયના અનુભવકાળે વિષયનું જ્ઞાન, વિષયના જ્ઞાનનું જ્ઞાન, વિષયના જ્ઞાનના જ્ઞાનનું જ્ઞાન વગેરે અનંત જ્ઞાનો માનવાં પડે. પરિણામે સ્મૃતિકાળે તે અનંત જ્ઞાનોની એકસાથે સ્મૃતિ થવી જોઈએ. તેથી "મેં ઘડાને જાણ્યો હતો" એવી રીતની માત્ર એક આકારવાળી સ્મૃતિ થાય છે તેને બદલે "મેં ઘડાને જાણ્યો હતો" "ઘડાના જ્ઞાનને મેં જાણ્યું હતું" "ઘડાના જ્ઞાનના જ્ઞાનને મેં જાણ્યું હતું" વગેરે અનંત આકારવાળી સ્મૃતિઓ એકસાથે જાગે. પરંતુ આ વસ્તુ અનુભવથી વિરુદ્ધ છે. સ્મૃતિકાળે માત્ર અર્થની જ સ્મૃતિ થાય છે, પણ તેની સાથે અસંખ્ય જ્ઞાનોની સ્મૃતિ થતી નથી. આ થઈ સ્મૃતિસંકર દોષની વાત. એટલે, ચિત્તને ચિત્તાન્તરગ્રાહ્ય પણ માની ન શકાય. તેને પુરુષગ્રાહ્ય જ માનવું પડે. પુરુષ બુદ્ધિવૃત્તિને સાક્ષાત્ જાણે છે અને બાહ્ય અર્થને બુદ્ધિવૃત્તિ દ્વારા જાણે છે. પુરુષને થતું બાહ્યઅર્થનું આ જ્ઞાન બોધ કહેવાય છે.

અસંગ, અપરિણામી અને નિર્વિકાર પુરુષ ચિત્તનો જ્ઞાતા કેવી રીતે બની શકે ? આની સાંખ્ય-યોગસંમત પ્રક્રિયા નીચે મુજબ છે : વાચસ્પતિને મતે ચિત્તમાં પડેલ પુરુષનું પ્રતિબિંબ જ ચિત્તવૃત્તિને ધારણ કરે છે. ચિત્ત વિષયાકારે પરિણમતાં પેલું પુરુષપ્રતિબિંબ તેને ધારણ કરી લે છે. આ રીતે પુરુષપ્રતિબિંબનું ચિત્તવૃત્તિને ઝીલવું એ જ પુરુષને થતું ચિત્તવૃત્તિનું જ્ઞાન છે. આ રીતે પુરુષને ચિત્તવૃત્તિનું જ્ઞાન થતાં પુરુષને અર્થબોધ થાય છે, કારણ કે ચિત્તવૃત્તિમાં અર્થાકાર છે જ.[185]

ભિક્ષુ વાચસ્પતિના મતનું જુસ્સાપૂર્વક ખંડન કરે છે. ચિત્તમાં પડેલા ચેતનપ્રતિબિંબને ચિત્તવૃત્તિનું અને તે દ્વારા અર્થનું જ્ઞાન થઈ જ ન શકે. પ્રતિબિંબ તો તુચ્છ છે. તે પ્રકાશ વગેરે અર્થક્રિયા કરવા અસમર્થ છે. આથી ચિત્તવૃત્તિનું જ્ઞાન અને અર્થનું જ્ઞાન ખરેખર પુરુષને થાય છે, પુરુષનિષ્ઠ છે એમ માનવું જોઈએ. ભિક્ષુ કહે છે કે અર્થોપરક્ત ચિત્તવૃત્તિનું પ્રતિબિંબ પુરુષમાં પડે છે. અને આ રીતે પુરુષને ચિત્તવૃત્તિનું જ્ઞાન થાય છે. પુરુષને ચિત્તવૃત્તિનું જ્ઞાન થતાં એ ચિત્તવૃત્તિના માધ્યમ દ્વારા અર્થનું જ્ઞાન થાય છે. અર્થનું સાક્ષાત્ પ્રતિબિંબ પુરુષમાં પડતું નથી, પરંતુ અર્થાકાર ચિત્તવૃત્તિનું જ પ્રતિબિંબ તેમાં પડે છે, અર્થાકાર ચિત્તવૃત્તિનું જ પ્રતિબિંબ ઝીલવાની યોગ્યતા પુરુષમાં છે.[186]

વૃત્તિ સહિત બુદ્ધિનું (ચિત્તનું) પ્રતિબિંબ પુરુષમાં પડે છે અને પુરુષનું પ્રતિબિંબ બુદ્ધિમાં પડે છે. આ પરસ્પર પ્રતિબિંબ ભિક્ષુ સ્વીકારે છે. બુદ્ધિ પુરુષમાં પ્રતિબિંબિત થાય છે એટલે બુદ્ધિગત વિવિધ વિષયાકારોનું અને સુખદુઃખાકારોનું પુરુષને ભાન થાય છે. આ ભાન જ પુરુષનો બોધ અને ભોગ છે.[187] વૃત્તિવાળી બુદ્ધિના પુરુષગત આ પ્રતિબિંબને લીધે પુરુષ પોતે જ વિષયાકારે પરિણમે છે અને તે પોતે જ સુખદુઃખાકારે પરિણમે છે એવું માનવા જીવ પ્રેરાય છે. જીવનું આ અભિમાન એ જ પુરુષને બુદ્ધિનો ઉપરાગ છે, વાસ્તવિક ઉપરાગ નથી. બુદ્ધિનો કોઈ ધર્મ પુરુષમાં વાસ્તવિકપણે સંક્રાન્ત થતો નથી. પુરુષ તો કૂટસ્થનિત્ય, અપરિણામી જ રહે છે. જેમ બાહ્ય વિષયોનું ભાન યા દર્શન બુદ્ધિવૃત્તિ દ્વારા જ પુરુષને થાય છે તેમ તેને પોતાનું ભાન યા દર્શન પણ બુદ્ધિવૃત્તિ દ્વારા જ માનવું જોઈએ. તેમ ન માનીએ તો પુરુષ પોતે પોતાનો જ્ઞેય નહીં બની શકે, કારણ કે પુરુષ સાક્ષાત્ પોતે પોતાનું દર્શન કરી શકે છે એવી માન્યતામાં કર્મકર્તૃવિરોધનો દોષ રહેલો છે. ગમે તેટલો કુશળ નટ હોય તોય તે પોતે પોતાના ખભા ઉપર ચઢી શકે નહીં. એટલે જેમ બાહ્યવિષયાકાર બુદ્ધિમાં માનીએ છીએ તેમ પુરુષાકાર પણ બુદ્ધિમાં માનવો જોઈએ અર્થાત્ જેમ બુદ્ધિમાં બાહ્યવિષયોનું પ્રતિબિંબ સ્વીકારવામાં આવ્યું છે તેમ તેમાં પુરુષનું પ્રતિબિંબ પણ સ્વીકારવું જોઈએ. બાહ્ય વિષય કે પુરુષ જ્યારે બુદ્ધ્યારૂઢ થાય છે ત્યારે જ તે પુરુષના બોધનો વિષય બને છે.[188] "દ્રષ્ટૃ-દૃશ્યોપરક્ત ચિત્ત સર્વાર્થ છે" પતંજલિનું આ યોગસૂત્ર સ્પષ્ટપણે દર્શાવે છે કે બુદ્ધિમાં પુરુષનું અને બાહ્યવિષયનું પ્રતિબિંબ પડે છે. બુદ્ધિની બાબતમાં "પ્રતિબિંબ" શબ્દથી પરિણામ સમજવાનું ભિક્ષુ કહે છે. બુદ્ધિનો વિષયાકારે અને પુરુષાકારે પરિણામ એટલે જ બુદ્ધિમાં વિષયનું અને પુરુષનું પ્રતિબિંબ. આથી ઊલટું વૃત્તિસહિતા બુદ્ધિનું પુરુષમાં પ્રતિબિંબ પરિણામસ્વરૂપ નથી. અર્થાત્,

બુદ્ધિ જેમ પોતાના વિષયના આકારે પરિણમે છે તેમ પુરુષ પોતાના વિષયના આકારે પરિણમતો નથી. પુરુષનો સાક્ષાત્ વિષય બુદ્ધિવૃત્તિ છે.[189] પંચશિખ પુરુષને જ્યારે અપરિણામી અને અપ્રતિસંક્રમા કહે છે ત્યારે એ એવું સૂચવતા લાગે છે કે જ્યારે વૃત્તિસહિતા બુદ્ધિનું પુરુષમાં પ્રતિબિંબ પડે છે ત્યારે પુરુષ તે તે વૃત્ત્યાકારે પરિણમતો નથી અને જ્યારે બુદ્ધિમાં પુરુષનું પ્રતિબિંબ પડે છે ત્યારે તે દેશાન્તરગતિરહિત હોવાથી બુદ્ધિમાં પ્રવેશતો નથી યા તો તેનો કોઈ સ્વભાવ પણ બુદ્ધિમાં સંક્રાન્ત થતો નથી. વૃત્તિરહિત પરમાણુમાં જેમ પ્રતિબિંબિત થવાની શક્તિ નથી તેમ વૃત્તિરહિત બુદ્ધિમાં પ્રતિબિંબિત થવાની શક્તિ નથી.[190] એટલે જ્યારે બુદ્ધિની બધી વૃત્તિઓનો સંપૂર્ણ નિરોધ થઈ જાય ત્યારે પુરુષમાં પડતું બુદ્ધિનું પ્રતિબિંબ અટકી જાય. પુરુષનું બુદ્ધિમાં પ્રતિબિંબ બધા જ સાંખ્યાચાર્યો માને છે પરંતુ પુરુષમાં બુદ્ધિનું પ્રતિબિંબ કેટલાક જ માને છે. પુરુષમાં બુદ્ધિનું પ્રતિબિંબ માનતાં પુરુષનું અપરિણામીપણું ચાલ્યું જશે એવો કેટલાકને ભય લાગે છે. પરંતુ ભિક્ષુ એ ભયને મિથ્યા ગણે છે. વળી, ''બોધ પૌરુષેય છે'' વગેરે વિધાનો પુરુષમાં બુદ્ધિના પ્રતિબિંબની માન્યતાના પોષક લાગે છે. ઉપરાંત, ''જેમ સ્ફટિક જાસુદના ફૂલના સાન્નિધ્યને કારણે લાલ લાગે છે તેમ પુરુષ પણ બુદ્ધિના સાન્નિધ્યને લઈને બુદ્ધિના ધર્મવાળો લાગે છે'', ''જેમ તટ ઉપરનાં વૃક્ષો સરોવરમાં પ્રતિબિંબિત થાય છે તેમ ચિત્દર્પણમાં વસ્તુદૃષ્ટિઓ પ્રતિબિંબિત થાય છે'' વગેરે ભિક્ષુપૂર્વકાલીન દૃષ્ટાંતો પણ ભિક્ષુના મતનું સમર્થન કરે છે. જૈન ગ્રંથ સ્યાદ્વાદમંજરીમાં (શ્લોક-૧૫) વાદમહાર્ણવગ્રંથમાંથી (સન્મતિટીકાનું આ બીજું નામ છે) આપવામાં આવેલું ઉદ્ધરણ પણ ભિક્ષુના મતનું સમર્થન કરે છે. આ ઉદ્ધરણ આ પ્રમાણે છે – ''**बुद्धिदर्पणसंक्रान्तमर्थप्रतिबिम्बकं द्वितीयदर्पणकल्पे पुंस्यध्यारोहति ।**'' (બુદ્ધિરૂપ દર્પણમાં પડેલું અર્થનું પ્રતિબિંબ પુરુષરૂપી બીજા દર્પણમાં પ્રતિબિંબિત થાય છે). વાચસ્પતિ બુદ્ધિનું પ્રતિબિંબ પુરુષમાં પડે છે એમ માનતા નથી. પુરુષનું પ્રતિબિંબ બુદ્ધિમાં પડે છે એટલું જ તેઓ માને છે. એટલે તેમને મતે એવું થાય કે બુદ્ધિની વૃત્તિઓનું દર્શન ખરા પુરુષને નહીં પણ પ્રતિબિંબરૂપ તુચ્છ પુરુષને થાય છે.

''अयं घटः'' એવી ચિત્તવૃત્તિનો પુરુષને થતો બોધ ''घटमहं जानामि'' એ આકારનો માનતાં પુરુષ સ્વતંત્રાકારે પરિણામ પામે છે એમ માનવું પડે. ''घटमहं जानामि'' એવી ચિત્તવૃત્તિ નથી. જો એવી ચિત્તવૃત્તિ હોય તો પુરુષમાં એવા આકારનું પ્રતિબિંબ પડે. જેવું બિંબ તેવું પ્રતિબિંબ. એટલે ''घटमहं जानामि'' એવો બોધ પુરુષમાં પ્રતિબિંબરૂપે ઘટશે નહીં, તેથી ન છૂટકે પરિણામરૂપ તેને

માનવો પડશે અને તેમ માનતાં તો પુરુષ પરિણામી બની જવાની આપત્તિ આવશે. માટે, જેવો ચિત્તવૃત્તિનો આકાર હોય તેવો જ બોધનો આકાર માનવો જોઈએ. વૃત્તિસારૂપ્યસૂત્ર આનુ સમર્થન કરે છે. ''अयं घटः'' એવા આકારવાળી બિંબરૂપ ચિત્તવૃત્તિ છે. તે વૃત્તિ જ પુરુષમાં પ્રતિબિંબિત થતી હોઈ, ''अयं घटः'' એ આકારવાળો જ બોધ હોય છે. ચિત્તવૃત્તિ અને બોધ બંનેના આકારમાં કોઈ ભેદ નથી પરંતુ ચિત્તવૃત્તિથી બોધની વિલક્ષણતા તો છે જ, પણ જેમ ઈક્ષુ, ક્ષીર વગેરેના માધુર્યની વિલક્ષણતા શબ્દમાં જણાવવી અશક્ય છે તેમ ચિત્તવૃત્તિથી બોધની વિલક્ષણતા પણ શબ્દમાં જણાવવી અશક્ય છે. અહીં બોધ એ દર્શનના પર્યાય તરીકે સમજવાનો છે.[191]

પુરુષ અપરિણામી હોવાથી તેનો વિષય બુદ્ધિવૃત્તિ તેને કદી અજ્ઞાત હોતો નથી. બુદ્ધિ પરિણામી હોઈ તેનો વિષય બાહ્ય પદાર્થો તેને અજ્ઞાત પણ હોઈ શકે છે. પુરુષ તેના વિષયનું ગ્રહણ પ્રતિબિંબ દ્વારા કરે છે જ્યારે બુદ્ધિ તેના વિષયનું ગ્રહણ તે વિષયાકારે પરિણમીને કરે છે.

સાંખ્યયોગ પરિભાષામાં ચિત્તવૃત્તિને જ્ઞાન કહે છે. એ અર્થમાં જ્ઞાન પુરુષનો સ્વભાવ નથી. આનો અર્થ એ નથી કે પુરુષ જડ છે. પુરુષ ચેતન છે અને એને ચેતનાનો પ્રકાશ છે.[192] તેનો આ પ્રકાશ જડ સત્ત્વના પ્રકાશથી તદ્દન ભિન્ન શ્રેણીનો છે. સત્ત્વનો પ્રકાશ પરપ્રકાશ્ય છે, પુરુષનો પ્રકાશ પરપ્રકાશ્ય નથી.[193] ચિત્તસત્ત્વનો પ્રકાશ આવરણથી યુક્ત પણ હોય છે અને તેથી સર્વ આવરણો દૂર થતાં ચિત્ત સર્વજ્ઞ બને છે.[194] પુરુષનો પ્રકાશ કદી આવરણયુક્ત હોતો નથી. તેનામાં બુદ્ધિને યા ચિત્તને પ્રકાશિત કરવાની યોગ્યતા સદા હોય છે. આ છે તેનુ દ્રષ્ટાપણું, દર્શનશક્તિ. જેને દર્શનક્તિ હોય તેને જ બીજા દેખાડી શકે. પ્રકૃતિ અને તેના બુદ્ધિ સહિતના વિકારો અચેતન અને વિષય છે. તેમનામાં દેખવાની શક્તિ નથી. એટલે તે દ્રષ્ટા નથી પણ દૃશ્ય છે. જગતમાં વાદી અને પ્રતિવાદી વિવાદમાં પોતાની શક્તિઓ સાક્ષી આગળ પ્રદર્શિત કરે છે. પ્રકૃતિ પણ જુદાં જુદાં પરિણામો ધારણ કરી એ જ રીતે પુરુષ આગળ પોતાની વિવિધ શક્તિઓ પ્રદર્શિત કરે છે. એટલે પુરુષને સાક્ષી પણ કહ્યો છે.[195] ભિક્ષુએ સાક્ષી અને દ્રષ્ટાનો શાસ્ત્રીય ભેદ દર્શાવ્યો છે. તેની નોંધ લઈએ. સાક્ષીપણું એટલે સાક્ષાત્ દેખાવું તે અને દર્શન એટલે પરંપરાથી દેખાવું તે. પુરુષ બુદ્ધિવૃત્તિને સાક્ષાત્ દેખે છે, એટલે તે તેનો સાક્ષી કહેવાય અને અન્યને બુદ્ધિવૃત્તિ દ્વારા દેખે છે એટલે તે તેમનો દ્રષ્ટા કહેવાય.[196]

બુદ્ધિ પોતે જ સાક્ષાત્ જ્ઞેય વસ્તુઓને પુરુષ સમક્ષ ઉપસ્થિત કરે છે. ગામનો કર ભેગો કરી ગ્રામાધ્યક્ષ સર્વાધ્યક્ષને અને સર્વાધ્યક્ષ રાજાને આપે છે.

તેવી જ રીતે ઈન્દ્રિયો વિષયોને મન આગળ, મન અહંકાર આગળ, અહંકાર બુદ્ધિ આગળ અને બુદ્ધિ પુરુષ આગળ યથાક્રમે રજૂ કરે છે.[197]

જ્ઞાન અને દર્શનવિષયક સાંખ્યયોગના મતનો નિષ્કર્ષ

સાંખ્ય-યોગ અનુસાર ચિત્ત વિષયના આકારે પરિણમે છે. ચિત્તનો વિષયાકાર પરિણામ ચિત્તવૃત્તિ છે. ચિત્તવૃત્તિ એ જ્ઞાન છે. જેવી ચિત્તવૃત્તિ (જ્ઞાન) ઉત્પન્ન થાય છે તેવી જ તે પુરુષમાં પ્રતિબિંબિત થાય છે. ચિત્તવૃત્તિનું પુરુષે પ્રતિબિંબરૂપે ધારણ કરવું તે પુરુષનું દર્શન છે. પુરુષ સાક્ષાત્ ચિત્તવૃત્તિને દેખે છે અને ચિત્તવૃત્તિના માધ્યમથી બાહ્ય અર્થને દેખે છે. સાક્ષાત્ દેખવું તે સાક્ષીપણું છે અને ચિત્તવૃત્તિના માધ્યમથી દેખવું તે દ્રષ્ટાપણું છે એમ ભિક્ષુએ કહ્યું છે. પુરુષ દ્રષ્ટા છે જ્યારે ચિત્ત જ્ઞાતા છે. પુરુષ દેખે છે પણ કદી જાણતો નથી. ચિત્ત જાણે છે પણ કદી દેખતું નથી. જ્ઞાન અને દર્શન બે એકબીજાથી એટલા બધા ભિન્ન ધર્મો છે કે તે બે જુદા જુદા તત્ત્વોને આપવામાં આવ્યા છે. આ બે તત્ત્વોમાં એક ચેતન છે અને એક તેનાંથી તદ્દન વિરોધી સ્વભાવવાળું અચેતન છે. પુરુષ ચેતન છે અને ચિત્ત અચેતન છે. જ્ઞાન અને દર્શન સદા યુગપદ્ થાય છે, કારણ કે કોઈપણ ચિત્તવૃત્તિ પુરુષથી અદષ્ટ એક ક્ષણ પણ રહેતી નથી. બધી જ ચિત્તવૃત્તિઓ તેમની ઉત્પત્તિની સાથે જ પુરુષ વડે દેખાઈ જાય છે. ચિત્તવૃત્તિની ઉત્પત્તિની સાથે જ ચિત્તવૃત્તિનું પુરુષમાં પ્રતિબિંબ પડે છે. આ અર્થમાં જ્ઞાન અને દર્શન યુગપદ્ છે. જો કે કાલિક ક્રમ નથી તેમ છતાં તાર્કિક ક્રમ છે. તાર્કિક ક્રમની દ્રષ્ટિએ પહેલાં જ્ઞાન થાય છે અને પછી દર્શન થાય છે. ચિત્તવૃત્તિની ઉત્પત્તિ વિના તેનું પુરુષમાં પ્રતિબિંબ શક્ય નથી. એટલે એ અર્થમાં પહેલાં જ્ઞાન અને પછી દર્શન એવો તાર્કિક ક્રમ માની શકાય.

સાંખ્યમતનું જૈનોએ કરેલું ખંડન

ચિત્‌ને (પુરુષને) બાહ્ય પદાર્થના જ્ઞાનથી રહિત કહેવું એ પરસ્પર વિરુદ્ધ છે. ચિત્ ધાતુ જ્ઞાનના અર્થમાં પ્રયુક્ત થાય છે. જો ચિત્ અર્થાત્ ચેતનાશક્તિ સ્વ અને પરનું જ્ઞાન કરી ન શકતું હોય તો તેને ઘટની જેમ ચિત્ ન કહી શકાય.[198]

અમૂર્ત ચેતનાશક્તિનું બુદ્ધિમાં પ્રતિબિંબ ન પડી શકે કારણ કે મૂર્ત પદાર્થનું જ પ્રતિબિંબ પડે છે.[199] વળી, પરિણામ વિના બુદ્ધિવૃત્તિનું પુરુષમાં પ્રતિબિંબ ઘટે નહીં. સ્ફટિક વગેરેમાં પણ પરિણામ ક્રિયા દ્વારા જ લાલ પુષ્પનું પ્રતિબિંબ પડે છે. જો પરિણામ વિના જ પ્રતિબિંબ પડતું હોય તો પાષાણમાં પણ લાલ ફૂલનું પ્રતિબિંબ પડવું જોઈએ.[200]

બુદ્ધિને જડ અર્થાત્ અચેતન માનવી એ પણ વિરુદ્ધ છે, કારણ કે જો

બુદ્ધિને જડ માનવામાં આવે તો બુદ્ધિથી પદાર્થનો નિશ્ચય (અધ્યવસાય) થઈ શકે નહીં. બુદ્ધિ અચેતન હોવા છતાં ચેતનાશક્તિના સાન્નિધ્યને કારણે ચેતન જેવી લાગે છે એમ કહેવું બરાબર નથી. જેમ ચેતન પુરુષનું અચેતન દર્પણમાં પ્રતિબિંબ પડવાથી દર્પણ ચેતન બની જતું નથી તેમ અચેતન બુદ્ધિમાં ચેતન પુરુષનું પ્રતિબિંબ પડવાથી બુદ્ધિમાં ચેતનતા આવી શકતી નથી. ચેતન અને અચેતનનો સ્વભાવ અવિનાશી છે, એમાં પરિવર્તન થઈ શકતું નથી; ઉપરાંત "અચેતન બુદ્ધિ ચેતનના જેવી ભાસે છે" એમ સાંખ્યો કહે છે; અહીં "જેવી" શબ્દથી અચેતન બુદ્ધિમાં ચેતનતાનો આરોપ કરવામાં આવે છે પરંતુ આરોપથી અર્થક્રિયા સિદ્ધ થતી નથી. કોઈ બાળકના અત્યંત ક્રોધી સ્વભાવને જોઈ એનું નામ અગ્નિ રાખવામાં આવે પરંતુ તે બાળક અગ્નિની બાળવાની, પકવવાની વગેરે ક્રિયાઓ કરી શકતો નથી, તેવી જ રીતે અચેતન બુદ્ધિમાં ચેતનાનો આરોપ કરવા છતાં બુદ્ધિ પદાર્થોનું જ્ઞાન કરે એ સંભવિત નથી; વિષયોનું જ્ઞાન ચેતનાશક્તિ જ કરી શકે છે.[201]

આ સમગ્ર ખંડન દ્વારા જૈનચિંતક કહેવા માગે છે કે જ્ઞાન અને દર્શન બન્ને એક ચેતનતત્ત્વને જ હોઈ શકે.

સર્વજ્ઞત્વ-સર્વદર્શિત્વ

બધી વસ્તુઓને તેમની બધી જ અવસ્થાઓ સાથે યુગપદ્ જાણનારું જ્ઞાન સર્વજ્ઞત્વ છે. નિરતિશય (અનંત) જ્ઞાન સર્વજ્ઞત્વનું કારણ છે.[202] આ દર્શાવે છે કે અનંતજ્ઞાન અને સર્વજ્ઞત્વ બે એક નથી પણ ભિન્ન છે. તે બન્નેનો સ્પષ્ટ ભેદ પતંજલિનાં કેટલાંક સૂત્રોમાંથી સ્પષ્ટ થાય છે. પતંજલિ સ્પષ્ટપણે જણાવે છે કે ક્લેશ અને કર્મોનો નાશ થતાં જ બધાં આવરણો અને મળો દૂર થવાને પરિણામે જ્ઞાન પોતાનું આનન્ત્ય પ્રાપ્ત કરે છે.[203] આમ અનન્તજ્ઞાન (નિરતિશયજ્ઞાન) એ નિરાવરણ જ્ઞાન સિવાય બીજું કંઈ જ નથી. જે જ્ઞાન બધાં જ આવરણો અને મળોથી મુક્ત છે તે અનન્તજ્ઞાન છે. અનન્તજ્ઞાન એ સર્વજ્ઞત્વ નથી. તે કહે છે કે બધા જ જ્ઞેયોને એકસાથે ભેગા કરો તોય જ્ઞાનના આનન્ત્યની સરખામણીમાં તે અલ્પ છે.[204] પતંજલિનો કહેવાનો આશય એ લાગે છે કે સઘળા જ્ઞેયોને ભેગા કરો તો તે બધા જ્ઞેયોનું જે આનન્ત્ય થાય તે ગમે તેટલું હોય પરંતુ તેમનું તે આનન્ત્ય જ્ઞાનના આનન્ત્ય આગળ કંઈ વિસાતમાં નથી.

ઉપર જે કહ્યું તેમાંથી સ્વાભાવિકપણે એ ફલિત થાય છે કે, જ્ઞાન અનન્ત છે કારણ કે બધા પદાર્થોને જાણે છે એમ જેઓ કહે છે તેઓ મોટી ભૂલ કરે છે. વળી, પતંજલિ સર્વજ્ઞત્વને બહુ મહત્ત્વ આપવા માંગતા નથી. તે તેને એક પ્રકારની સિદ્ધિરૂપ જ માને છે, જે સિદ્ધિ અનંતજ્ઞાન પ્રાપ્ત કરનાર વ્યક્તિને

મળી શકે છે. સિદ્ધિઓને પતંજલિ વિઘ્નરૂપ અર્થાત્ ઉપસર્ગરૂપ ગણે છે[205] તે વસ્તુ આ સંદર્ભમાં ખાસ ધ્યાનમાં રાખવા જેવી છે.

પૂર્ણ વિવેકજ્ઞાન થતાં કલેશકર્મની નિવૃત્તિ થાય છે અને જ્ઞાન આનન્ત્ય પ્રાપ્ત કરે છે. આમ, પૂર્ણ વિવેકજ્ઞાનથી જ્ઞાન આનન્ત્ય પ્રાપ્ત કરે છે અને જ્ઞાન અનંત બનતાં સર્વજ્ઞત્વરૂપ સિદ્ધિ પ્રાપ્ત થઈ શકે છે, એટલે વિવેકખ્યાતિને સર્વજ્ઞત્વનું કારણ માનવામાં આવ્યું છે. સર્વજ્ઞત્વનું બીજું નામ તારકજ્ઞાન છે. પતંજલિ સ્પષ્ટપણે કહે છે કે તારકજ્ઞાન વિવેકજ છે.[206] આ તારકજ્ઞાનનું તેઓ સિદ્ધિઓ(વિભૂતિઓ)ના પ્રકરણમાં નિરૂપણ કરે છે. એ ઉપરથી સ્પષ્ટ થાય છે કે તેઓ તેને સિદ્ધિમાત્ર ગણે છે.

આમ, અનન્તજ્ઞાન અને વિવેકજ્ઞાન સર્વજ્ઞત્વનું કારણ છે. જે ચિત્ત વિવેકજ્ઞાન અને અનન્તજ્ઞાન પ્રાપ્ત કરે છે તે અતીત, અનાગત અને વર્તમાનની બધી જ વસ્તુઓને તેમની બધી જ અવસ્થાઓ સાથે યુગપદ્ જાણે છે - શરત એટલી કે તે ચિત્તે ક્ષણ અને ક્ષણક્રમ ઉપર સંયમ (ધારણા, ધ્યાન અને સમાધિ) કરવો જોઈએ.[207] અર્થાત્ જો કે વિવેકજ્ઞાન અને અનન્તજ્ઞાન ધરાવતું ચિત્ત સર્વને જાણવાની શક્તિ ધરાવતું હોવા છતાં તે શક્તિ તો જ કામ કરે છે જો ખાસ પ્રકારનો સંયમ કરવામાં આવે. બીજા શબ્દોમાં ચિત્તને સર્વજ્ઞ બનવા માટે બે વસ્તુ જરૂરી છે - (૧) વિવેકજ્ઞાન અને અનન્તજ્ઞાન - આ જ મુખ્ય કારણ છે કારણ કે તે જ ચિત્તને સર્વ જાણવા શક્તિમાન બનાવે છે. માત્ર આ અર્થમાં જ સર્વજ્ઞત્વને વિવેકજ જ્ઞાન તરીકે અને અનન્તજ્ઞાનને સર્વજ્ઞબીજ તરીકે વર્ણવવામાં આવ્યું છે. (૨) ખાસ પ્રકારનો સંયમ. આપણે આગળ જોયું તેમ આ સર્વજ્ઞત્વ એક પ્રકારની સિદ્ધિ છે. વિવેકજ્ઞાન અને અનન્તજ્ઞાન થાય એટલે યોગીને કૈવલ્ય પહેલાં સર્વજ્ઞત્વજ્ઞાનરૂપ (તારકજ્ઞાનરૂપ) ઐશ્વર્ય પ્રાપ્ત થવું જ જોઈએ એવો કોઈ નિયમ નથી એવું ભાષ્યકાર સ્પષ્ટપણે જણાવે છે.[208] જે વિવેકજ્ઞાની અને અનંતજ્ઞાની લોકકલ્યાણ માટે ઉપદેષ્ટાનું કાર્ય સ્વીકારે છે તેને માટે શ્રોતાઓમાં શ્રદ્ધા દૃઢ કરવા સર્વજ્ઞત્વની શક્તિનો ઉપયોગ જરૂરી બને છે. પરંતુ બીજા વિવેકીઓ અને અનન્ત જ્ઞાનીઓ માટે તે જરૂરી નથી. જ્યારે ચિત્ત સર્વ આવરણોથી રહિત બને છે ત્યારે તે આનન્ત્ય પ્રાપ્ત કરી બધા જ વિષયોના આકારે પરિણમવાને શક્તિમાન બને છે અને જો ઈચ્છે તો બધા જ વિષયોના આકારે યુગપદ્ પરિણમે છે, અર્થાત્ તે સર્વને જાણે છે. તેને પરિણામે પુરુષ સર્વનું દર્શન કરે છે કારણ કે પુરુષના દર્શનનો વિષય ચિત્તવૃત્તિઓ (જ્ઞાનો) છે. સર્વજ્ઞતા અને સર્વદર્શનમાં કાલિક ક્રમ નથી પરંતુ તાર્કિક ક્રમ છે. અર્થાત્ કાલિક ક્રમની દૃષ્ટિએ તેઓની

ઉત્પત્તિ યુગપદ્ છે જ્યારે તાર્કિક ક્રમની દૃષ્ટિએ પહેલાં સર્વજ્ઞત્વ છે અને પછી સર્વદર્શન છે. વળી, સર્વજ્ઞત્વ ચિત્તને છે, જ્યારે સર્વદર્શન પુરુષને છે. વિદેહમુક્તિમાં ચિત્તનો લય થઈ ગયો હોવાથી ચિત્તવૃત્તિઓનો સંભવ જ નથી, ચિત્તવૃત્તિઓના અભાવમાં પુરુષના દર્શનના વિષયનો પણ અભાવ થઈ જાય છે. એટલે વિદેહમુક્તિમાં પુરુષને સર્વદર્શન નથી. તે વખતે તે કેવળ શુદ્ધ દર્શનશક્તિવાળો જ હોય છે.

૩. જ્ઞાન-દર્શનવિષયક સાંખ્યયોગ અને જૈનદર્શનના મતોની તુલના

(૧) જૈનદર્શન અને સાંખ્ય-યોગ બન્ને જ્ઞાન અને દર્શન એવી બે મૂળભૂત શક્તિઓ સ્વીકારે છે. પરંતુ જૈનદર્શન એક ચેતનતત્ત્વમાં જ તે બેય શક્તિઓ માને છે, જ્યારે સાંખ્ય-યોગ જ્ઞાનશક્તિ અચેતન ચિત્તમાં અને દર્શનશક્તિ ચેતન પુરુષમાં માને છે. (૨) જૈન દાર્શનિકોમાં જ્ઞાન અને દર્શનના ભેદક લક્ષણ બાબત મતભેદો છે. સન્માત્રગ્રાહી દર્શન અને વિશેષગ્રાહી જ્ઞાન એવો મત જૈન તાર્કિકોનો રહ્યો છે. પરંતુ કેટલાક જૈન ચિંતકો આન્તરગ્રાહી દર્શન અને બાહ્યગ્રાહી જ્ઞાન એવી રીતે જ્ઞાન અને દર્શનનો ભેદ કરે છે. આ બે મુખ્ય મતો છે. સાંખ્યયોગદર્શનમાં ચિત્ત વિષયાકારે પરિણમે છે. ચિત્તનો આ વિષયાકાર પરિણામ (ચિત્તવૃત્તિ) એ જ્ઞાન છે. ચિત્તના જ્ઞાનનો વિષય ઘટપટાદિ બાહ્ય પદાર્થો અને આન્તર પુરુષ છે. જ્યારે તે ઘટપટાદિ બાહ્ય વિષયાકારે પરિણમે છે ત્યારે તે બાહ્ય વિષયને જાણે છે અને જ્યારે આંતર પુરુષના આકારે પરિણમે છે ત્યારે પુરુષને જાણે છે. પુરુષ ચિત્તવૃત્તિનું (ચિત્તમાં ઊઠેલા વિષયાકાર પરિણામનું=જ્ઞાનનું) દર્શન કરે છે. આમ પુરુષના દર્શનનો વિષય ચિત્તવૃત્તિ છે, જ્ઞાન છે. પુરુષના દર્શનનો વિષય નથી બાહ્ય પદાર્થો કે નથી પુરુષ પોતે. બાહ્ય પદાર્થોને કે પોતાને પુરુષ ચિત્તવૃત્તિના માધ્યમથી દેખે છે, સાક્ષાત્ નહીં. આમ, જ્ઞાનનો વિષય ઘટપટાદિ બાહ્ય પદાર્થો અને આન્તર પુરુષ છે જ્યારે દર્શનનો વિષય ચિત્તવૃત્તિ છે અર્થાત્ જ્ઞાન છે. (૩) જૈન દર્શનમાં છદ્મસ્થની બાબતમાં દર્શન પહેલાં અને જ્ઞાન પછી મનાયું છે; જ્યારે કેવલીની બાબતમાં ક્રમવાદીઓ જ્ઞાનને પહેલાં અને દર્શનને પછી માને છે, યુગપદ્વાદીઓ બન્નેની ઉત્પત્તિ એકસાથે માને છે, અભેદવાદીઓ બન્નેનો અભેદ માને છે. સાંખ્યયોગદર્શનમાં જ્ઞાન અને દર્શનની ઉત્પત્તિમાં કાલિક ક્રમ નથી. જ્ઞાન (ચિત્તવૃત્તિ) એક ક્ષણ પણ અદૃષ્ટ રહેતું નથી, ઉત્પન્ન થતાં જ તેનું પ્રતિબિંબ પુરુષમાં પડે છે. આમ જ્ઞાન અને દર્શન બન્નેની ઉત્પત્તિ યુગપદ્ જ છે. આમાં કોઈ અપવાદ નથી. દર્શનનો વિષય જ્ઞાન હોઈ અને

વિષય વિના દર્શન સંભવતું ન હોઈ, એ અર્થમાં તેમનો ક્રમ (જે કાલિક નથી) માનવો હોય તો માનો, પરંતુ કાલિક ક્રમ તો તેમનામાં છે જ નહીં.

જૈનો પાંચ જ્ઞાન અને ત્રણ અજ્ઞાનને માને છે. પાંચ જ્ઞાનો પ્રમાણરૂપ છે અને ત્રણ અજ્ઞાનો વિપર્યયરૂપ છે. સાંખ્ય-યોગમાં સ્વીકારવામાં આવેલી પાંચ ચિત્તવૃત્તિઓમાંથી પ્રથમ બે ચિત્તવૃત્તિઓ પ્રમાણ અને વિપર્યયરૂપ છે. સાંખ્યયોગમાં નિદ્રાને ચિત્તવૃત્તિરૂપ અર્થાત્ જ્ઞાનરૂપ માની છે. પરંતુ જૈનો નિદ્રાને જ્ઞાનરૂપ માનતા નથી. સાંખ્ય-યોગે વિકલ્પરૂપ જે ચિત્તવૃત્તિ માની છે તેનો સમાવેશ જૈનોએ માનેલા આઠ જ્ઞાનોમાં થતો નથી. પરંતુ તેનો સમાવેશ શબ્દનયમાં થઈ શકે. સાંખ્યયોગે માનેલી સ્મૃતિરૂપ ચિત્તવૃત્તિનો સમાવેશ જૈનો મતિજ્ઞાનમાં કરે છે. જૈનોને મતે મતિજ્ઞાન પ્રમાણ હોઈ સ્મૃતિ પણ પ્રમાણ જ છે. એથી ઊલટું સાંખ્ય-યોગ સ્મૃતિને પ્રમાણરૂપ ચિત્તવૃત્તિ માનતા નથી. અર્થાત્ સ્મૃતિ તેમના મતે પ્રમાણ નથી. જૈનોનું શ્રુતજ્ઞાન અને સાંખ્યયોગનું શબ્દપ્રમાણ બન્ને અત્યંત સમાન છે. સાંખ્યયોગના પ્રત્યક્ષ પ્રમાણનો સમાવેશ જૈનોના મતિજ્ઞાનમાં થઈ જાય છે.

જૈનોએ ઈન્દ્રિયપ્રત્યક્ષરૂપ જ્ઞાનની કુલ ચાર ભૂમિકાઓ સ્વીકારી છે, તેમાંની પ્રથમ ત્રણ ભૂમિકાઓ છે અવગ્રહ, ઈહા અને અવાય. સાંખ્યયોગદર્શનમાં પણ ઈન્દ્રિયપ્રત્યક્ષની ત્રણ ભૂમિકાઓ છે - ઈન્દ્રિયની આલોચનવૃત્તિ, મનની સંકલ્પવૃત્તિ અને બુદ્ધિની અધ્યવસાયવૃત્તિ. અવગ્રહનું આલોચનવૃત્તિ સાથે, ઈહાનું સંકલ્પવૃત્તિ સાથે અને અવાયનું અધ્યવસાયવૃત્તિ સાથે ઘણું જ સામ્ય છે. જૈનોએ અવગ્રહ, ઈહા અને અવાયને ક્રમોત્પન્ન જ માન્યા છે, જ્યારે સાંખ્ય-યોગ દર્શનમાં આલોચનવૃત્તિ, સંકલ્પવૃત્તિ અને અધ્યવસાયવૃત્તિ એ ત્રણેયની કેટલાકે ક્રમોત્પત્તિ જ માની છે, જ્યારે કેટલાકે તેમની યુગપદ્ ઉત્પત્તિ પણ માની છે. જૈનોએ ઐન્દ્રિયક દર્શનોને (ચક્ષુદર્શન અને અચક્ષુદર્શનોને) કે પાંચ ઈન્દ્રિયના પાંચ અવગ્રહને ક્રમોત્પન્ન જ માન્યા છે, તેમની યુગપદ્ ઉત્પત્તિ માની નથી, જ્યારે સાંખ્યયોગદર્શનમાં પાંચ ઈન્દ્રિયોની પાંચ આલોચનવૃત્તિઓને ક્રમથી ઉત્પન્ન થતી અને યુગપદ્ ઉત્પન્ન થતી પણ માની છે.

સાંખ્યયોગદર્શને અતીત-અનાગતજ્ઞાનરૂપ અને સૂક્ષ્મ-વ્યવહિત-વિપ્રકૃષ્ટજ્ઞાનરૂપ બે સિદ્ધિઓ માની છે. જૈનોએ માનેલા અવધિજ્ઞાનમાં આ બન્નેનો સંગ્રહ થઈ જાય છે. જેને અવધિજ્ઞાન પ્રાપ્ત થયું હોય તે વ્યક્તિ અવધિજ્ઞાન દ્વારા અવધિજ્ઞાનના વિષયને ક્યારે જાણે એની વાત જૈનોએ કરી નથી. અમુક આંતરિક ગુણો કેળવવાથી અવધિજ્ઞાનની શક્તિ મનુષ્યને પ્રાપ્ત થાય છે, પરંતુ તે શક્તિ સતત કામ કરતી નથી. તે શક્તિનો તે મનુષ્યને જ્યારે ઉપયોગ કરવો

હોય ત્યારે તે કરી શકે. તે શક્તિને ઉપયોગમાં મૂકવા માટે તે મનુષ્યે કોઈક પ્રક્રિયા કરવી જોઈએ. આ પ્રક્રિયાની વાત જૈનગ્રંથોમાં નથી. એથી ઊલટું, યોગદર્શન પ્રમાણે અમુક ખાસ પ્રકારનો સંયમ (ધારણા, ધ્યાન અને સમાધિ) કરી યોગી અતીત આદિને જાણે છે.

જૈનોનું મનઃપર્યાયજ્ઞાન અને સાંખ્યયોગનું પરચિત્તજ્ઞાન અત્યંત સામ્ય ધરાવે છે. જૈનો માને છે કે બીજાના મનના પર્યાયનું જ્ઞાન થાય છે પણ તે પર્યાયના નિમિત્તભૂત બાહ્ય વિષયનું જ્ઞાન થતું નથી. આનો અર્થ જૈનો એવો કરે છે કે મનના પર્યાયનું (ઘટાકારનું) સાક્ષાત્ જ્ઞાન થાય છે અને બાહ્ય વિષયનું (ઘટનું) તે મનના પર્યાય ઉપરથી અનુમાન થાય છે. આ બાબતમાં યોગદર્શન કહે છે કે પરચિત્તના રાગાદિનું જ જ્ઞાન થાય છે. પરંતુ તે રાગાદિનો વિષય કયો છે તેનું જ્ઞાન થતું નથી. જૈનો જે કહે છે કે બાહ્ય વિષયનું જ્ઞાન થતું નથી તેનો ખરો અર્થ આ હોય એમ બને. પરચિત્તને જાણવાની શક્તિ પામેલો યોગી અમુક ખાસ પ્રકારનો સંયમ કરીને પરચિત્તને જાણે છે. મનઃપર્યાયજ્ઞાનની શક્તિ પામેલો મનુષ્ય કઈ પ્રક્રિયા કરીને બીજાના મનના પર્યાયને જાણે છે એ જૈનગ્રંથોમાં જણાવ્યું નથી.

જૈનોએ માનેલા અને સાંખ્યયોગે માનેલા સર્વજ્ઞત્વના સ્વરૂપમાં કંઈ જ ભેદ નથી. બન્ને દર્શનો બધી વસ્તુઓની સર્વ ત્રૈકાલિક અવસ્થાઓને યુગપદ્ જાણનારા જ્ઞાનને સર્વજ્ઞત્વ કહે છે. બન્ને વીતરાગીને સર્વજ્ઞત્વ હોય છે એમ માને છે. પરંતુ જૈનોનો વીતરાગી સદા સર્વ વસ્તુઓનું જ્ઞાન કરતો રહે છે જ્યારે સાંખ્યયોગનો વીતરાગી અમુક ખાસ પ્રકારનો સંયમ કરીને જ સર્વ વસ્તુઓને જાણે છે, સદા સર્વ વસ્તુઓને જાણતો નથી. બીજું, સાંખ્ય-યોગમાં 'કેવલી' બનવા માટે સર્વજ્ઞત્વ પ્રાપ્ત કરવું અનિવાર્ય નથી, જ્યારે જૈનદર્શનમાં તે અનિવાર્ય છે. ત્રીજું, સાંખ્ય-યોગ સર્વજ્ઞત્વને એક સિદ્ધિરૂપ જ ગણે છે, જ્યારે જૈનો તેને આત્માના સ્વભાવરૂપ જ ગણે છે. ચોથું, સાંખ્યયોગદર્શન સર્વજ્ઞત્વ ચેતનમાં નહી પણ જડચિત્તમાં માને છે, જ્યારે જૈન ચેતનમાં માને છે. પાંચમું, સાંખ્યયોગદર્શન વિદેહાવસ્થામાં ચિત્તનો લય થઈ જાય છે એમ માને છે એટલે પરિણામે વિદેહાવસ્થામાં સર્વજ્ઞત્વ છે જ નહીં, જ્યારે જૈનદર્શન મોક્ષમાં અર્થાત્ વિદેહાવસ્થામાં ચેતનને સર્વજ્ઞત્વ છે એમ માને છે. છઠ્ઠું, સાંખ્ય-યોગદર્શન અનુસાર વિદેહાવસ્થામાં દર્શનના વિષય ચિત્તવૃત્તિનો સદંતર અભાવ છે, પરિણામે વિદેહાવસ્થામાં દ્રષ્ટા પુરુષ સર્વદર્શી હોતો નથી, એટલું જ નહીં પણ તેને કશાનું દર્શન હોતું નથી, તે કેવળ દ્રષ્ટૃસ્વરૂપ જ હોય છે. આથી ઊલટું જૈનદર્શન અનુસાર વિદેહાવસ્થામાં ચેતનતત્ત્વ જેમ સર્વજ્ઞ છે તેમ સર્વદર્શી પણ

છે. સાતમું, સાંખ્યયોગદર્શનમાં અનંતજ્ઞાન અને સર્વજ્ઞત્વ બે ભિન્ન છે જ્યારે જૈન દાર્શનિકો અનંતજ્ઞાનને જ સર્વજ્ઞત્વ ગણે છે.

મહત્ત્વનું તારણ

આ પ્રકરણગત અધ્યયનના ફળરૂપે કેટલાંક મહત્ત્વનાં તારણો પ્રાપ્ત થાય છે. એમાં મુખ્ય બે છે : (૧) સાંખ્ય-યોગે જ્ઞાનને અચેતન ચિત્તતત્ત્વનો ધર્મ માન્યું છે, તે યોગ્ય લાગતું નથી. એને ચેતનતત્ત્વનો ધર્મ માનવો જોઈએ. આ અંગે જૈનદર્શને કરેલું સાંખ્યમતનું ખંડન નોંધપાત્ર છે. (૨) બીજું તારણ જ્ઞાન-દર્શનના ભેદ અંગે છે. સાંખ્ય-યોગમાં જ્ઞાનનો વિષય બાહ્ય પદાર્થો અને પુરુષ છે, જ્યારે દર્શનનો વિષય જ્ઞાન પોતે છે. આમ જ્ઞાનનું જ્ઞાન દર્શન છે. આ હકીકત જૈનમતસંમત જ્ઞાન-દર્શનના વૈલક્ષણ્ય ઉપર પ્રકાશ પાડે છે. ત્યાં પણ જ્ઞાનના જ્ઞાનને દર્શન મનાતું હોય તેવો સંભવ છે. જૈનદર્શનમાં જ્ઞાનનું જ્ઞાન સ્વસંવેદન છે. આથી ત્યાં સ્વસંવેદન એ જ દર્શન છે એવું ફલિત થાય. આમ સાંખ્ય-યોગના જ્ઞાન-દર્શનની વિભાવના જૈનોની જ્ઞાન-દર્શનની વિભાવનાને સમજવાની એક દૃષ્ટિ આપે છે અને તેનો સંભવિત મૌલિક લક્ષણભેદ નિર્દેશે છે. દર્શનને સ્વસંવેદનના અર્થમાં સમજતાં, જૈનોએ મનઃપર્યાયદર્શન કેમ સ્વીકાર્યું નથી એ પ્રશ્નનો ઉત્તર બુદ્ધિગમ્ય રીતે આપી શકાય છે.

टिप्पण

1. પૃ ૫-૬
2. स उपयोगो द्विविध: – साकारोऽनाकारश्च। ज्ञानोपयोगो दर्शनोपयोगश्चेत्यर्थ:। स पुनर्यथासङ्ख्यमष्टचतुर्भेदो भवति। ज्ञानोपयोगोऽष्टविध: – मतिज्ञानोपयोग:, श्रुतज्ञानोपयोग:, अवधिज्ञानोपयोग:, मन:पर्यायज्ञानोपयोग:, केवलज्ञानोपयोग इति, मत्यज्ञानोपयोग:, श्रुताज्ञानोपयोग: विभङ्गज्ञानोपयोग इति। दर्शनोपयोगश्चतुर्भेद:, तद्यथा – चक्षुदर्शनोपयोग: अचक्षुदर्शनोपयोग: अवधिदर्शनोपयोग: केवलदर्शनोपयोग इति । तत्त्वार्थभाष्य – 2/9.
3. मति: स्मृति: संज्ञा चिन्ताऽभिनिबोध इत्यनर्थान्तरम् । तत्त्वार्थसूत्र1/13.
4. तदिन्द्रियानिन्द्रियनिमित्तम् । तत्त्वार्थसूत्र 1/14.
5. तत्रेन्द्रियनिमित्तं स्पर्शनादीनां पञ्चानां स्पर्शादिषु पञ्चस्वेव स्वविषयेषु। अनिन्द्रियनिमित्तं मनोवृत्ति:..... । तत्त्वार्थभाष्य 1/14.
6. मनसो भावाख्यस्य वर्तनं विषयपरिच्छेदितया परिणतिर्मनोवृत्ति: ।

तत्त्वार्थसिद्धसेनगणिटीका 1/14.

7. अवग्रहेहावायधारणाः । तत्त्वार्थसूत्र 1/15.

8. तत्राव्यक्तं यथास्वमिन्द्रियैर्विषयाणामालोचनावधारणमवग्रहः । तत्त्वार्थभाष्य 1/15.

9. अवगृहीतविषयार्थैकदेशाच्छेषानुगमनम्...... ईहा । तत्त्वार्थभाष्य । 1/15. विषयार्थः तस्यैकेदेशः सामान्यमनिर्देश्यादिरूपं तस्मात् विषयार्थैकदेशात् परिच्छिन्नादनन्तरं यत् शेषानुगमनं शेषस्य भेदविशेषस्येत्यर्थः। अनुगमनं विचारणं..... । तत्त्वार्थसिद्धसेनगणिटीका 1/15.

10. अवगृहीते विषये सम्यगसम्यगिति गुणदोषविचारणया अध्यवसायापनोदोऽपायः । तत्त्वार्थभाष्य 1/15.

11. धारणा प्रतिपत्तिर्यथास्वं मत्यवस्थानमवधारणं च । तत्त्वार्थभाष्य 1/15

12. विशेषनिर्ज्ञानाद्याथात्म्यावगमनमवायः।उत्पतननिपतनपक्षविक्षेपादिभिर्बलाकैवेयं न पताकेति । अवेतस्य कालान्तरेऽविस्मरणकारणं धारणा । सर्वार्थसिद्धि 1/15.

13. एवं द्विविधोऽवग्रहो व्यञ्जनस्यार्थस्य च । तत्त्वार्थभाष्य 1/18.

14. चक्षुषा नोइन्द्रियेण च व्यञ्जनावग्रहो न भवति, चतुर्भिरिन्द्रियैः शेषैर्भवति। तत्त्वार्थभाष्य 1/19.

15. अर्थावग्रहव्यञ्जनावग्रहयोर्व्यक्ताव्यक्तकृतो विशेषः।अभिनवशरावार्द्रीकरणवत् । यथा जलकणद्वित्रासिक्तः शरावोऽभिनवो नार्द्रीभवति, स एव पुनः पुनः सिच्यमानः शनैस्तिम्यति एवं श्रोत्रादिष्विन्द्रियेषु शब्दादिपरिणताः पुद्गला द्वित्रादिषु समयेषु गृह्यमाणा न व्यक्तीभवन्ति, पुनःपुनरवग्रहे सति व्यक्तीभवन्ति। अतो व्यक्तग्रहणात्प्राग्व्यञ्जनावग्रहः व्यक्तग्रहणमर्थावग्रहः । सर्वार्थसिद्धि 1/18.

16. श्रुतं मतिपूर्वं द्व्यनेकद्वादशभेदम् । तत्त्वार्थसूत्र 1/20. सत्यपि मतिज्ञाने बाह्यश्रुतज्ञाननिमित्तसन्निधानेऽपि प्रबलश्रुतावरणोदयस्य श्रुताभावः । श्रुतावरणक्षयोपशमप्रकर्षे तु सति श्रुतज्ञानमुत्पद्यत इति मतिज्ञानं निमित्तमात्रं ज्ञेयम् । सर्वार्थसिद्धि 1/20. જુઓ આ સૂત્ર ઉપરનું પંડિત સુખલાલજીનું ગુજરાતી વિવેચન, તત્ત્વાર્થસૂત્ર, ગુજરાત વિદ્યાપીઠ પ્રકાશન.

17. वक्तृविशेषाद् द्वैविध्यम् । यद् भगवद्भिः सर्वज्ञैः सर्वदर्शिभिः परमर्षिभिरर्हद्भिस्तात्स्वाभाव्यात् परमशुभस्य च प्रवचनप्रतिष्ठापनफलस्य तीर्थंकरनामकर्मणोऽनुभावादुक्तं भगवच्छिष्यैरतिशयवद्भिरुत्तमा-

तिशयवाग्बुद्धिसम्पन्नैर्गणधरैर्दृब्धं तदङ्गप्रविष्टम् । गणधरानन्तर्यादिभिस्त्वत्यन्तविशुद्धागमैः परमप्रकृष्टवाङ्मतिबुद्धिशक्तिभिराचार्यैः कालसंहननायुर्दोषादल्पशक्तीनां शिष्याणामनुग्रहाय यत् प्रोक्तं तदङ्गबाह्यमिति। तत्त्वार्थभाष्य 1/20.

18. एयाइं मिच्छादिट्ठिस्स मिच्छत्तपरिग्गहियाइं मिच्छसुयं, एयाणि चेव सम्मदिट्ठिस्स सम्मत्तपरिग्गहियाइं सम्मसुयं । नंदिसूत्र - 72.

19. रूपिष्येव द्रव्येष्ववधिज्ञानस्य विषयनिर्बन्धो भवति, असर्वपर्यायेषु । तत्त्वार्थभाष्य 1/28.

20. तत्त्वार्थराजवार्तिक 1/22.

21. द्विविधोऽवधिः ।तत्र भवप्रत्ययो नारकदेवानाम्। यथोक्तनिमित्तः षड्विकल्पः शेषाणाम् । तत्त्वार्थसूत्र 1/21-23.

22. तस्य मनसः पर्यायाः परिणामविशेषाः मनःपर्यायाः, मनसि वा पर्यायाः, तेषु मनःपर्यायेषु यज्ज्ञानं तन्मनःपर्यायज्ञानमिति ।तत्त्वार्थसूत्र सिद्धसेनगणिटीका 1/24.

23-24. मनःपर्यायज्ञानमिति । मनो द्विविधं - द्रव्यमनो भावमनश्च, तत्र द्रव्यमनो मनोवर्गणा, भावमनस्तु ता एव वर्गणा जीवेन गृहीताः सत्यो मन्यमानाश्चिन्त्यमाना भावमनोऽभिधीयते ।तत्रेह भावमनः परिगृह्यते, तस्य भावमनसः पर्यायास्ते चैवंविधाः - यदा कश्चिदेवं चिन्तयेत् किंस्वभाव आत्मा ? ज्ञानस्वभावो मूर्तः कर्ता सुखादीनामनुभविता इत्यादयो ज्ञेयविषयाध्यवसायाः परगतास्तेषु यज्ज्ञानं तेषां वा यज्ज्ञानं तन्मनःपर्यायज्ञानम् ।तानेव मनःपर्यायान् परमार्थतः समवबुध्यते, बाह्यांस्त्वनुमानादेवेत्यसौ तन्मनःपर्यायज्ञानम् । तत्त्वार्थसूत्र सिद्धसेनगणिटीका 1/10

મનના પર્યાય ઉપરથી બાહ્યવિષયનું અનુમાન થાય છે એ મત જિનભદ્રના વિશેષાવશ્યકભાષ્યમાં સ્વીકારાયેલો છે. તેઓ કહે છે -

"दव्वमणोपज्जाए जाणइ पासइ य तग्गएणन्ते
तेणावभासिए उण जाणइ बज्झेणुमाणेणं ॥"

નંદીચૂર્ણિમાં પણ આવો મત છે. ત્યાં જણાવવામાં આવ્યું છે કે -
"मणियत्थं पुण पच्चक्खं णो पेक्खइ, जेण मणणं मुत्तममुत्तं वा, सो य छउमत्थो तं अणुमाणतो पेक्खइ त्ति. पृ. 16 બી આચાર્ય હેમચંદ્ર પણ આ મતને અનુસરે છે. પ્રમાણમીમાંસા - 1/18. આનાથી ઊલટું કેટલાક આચાર્યો મનઃપર્યાયજ્ઞાની ચિંત્યમાન બાહ્ય પદાર્થનું પ્રત્યક્ષ કરે

છે એમ માને છે. આવશ્યકનિર્યુક્તિકાર અને તત્ત્વાર્થભાષ્યકાર બન્ને આ મતના સમર્થક છે. આવશ્યકનિર્યુક્તિકાર કહે છે કે - "मणपज्जवनाणं पुण जणमणपरिचिन्तितत्थपागडणं ।" આવશ્યક નિર્યુક્તિ ગાથા - ૭૬. તત્ત્વાર્થભાષ્યકાર કહે છે કે - "अवधिज्ञानविषयस्यानन्तभागं मनः - पर्यायज्ञानी जानीते रूपिद्रव्याणि मनोरहस्यविचारगतानि च मानुष्यक्षेत्रपर्यापन्नानि विशुद्धतराणि चेति ।" તત્ત્વાર્થભાષ્ય 1.29. દિગમ્બર સંપ્રદાયમાં બધા આચાર્યો આ માન્યતાને સ્વીકારે છે. સર્વાર્થસિદ્ધિકાર લખે છે કે - परकीयमनसि व्यवस्थितोऽर्थः अनेन ज्ञायते इत्येतावदत्रापेक्ष्यते।" 1.23. ઉપરાંત જુઓ ગોમ્મટસાર, જીવકાંડ ગાથા-437.

મનઃપર્યાયજ્ઞાની બાહ્ય અર્થને અનુમાનથી જાણે છે એવો મત યુક્તિસંગત લાગે છે, કારણ કે ચિન્ત્યમાન પદાર્થ મૂર્તની જેમ અમૂર્ત પણ હોઈ શકે છે, જેને અર્થાત્ અમૂર્તને મનઃપર્યાયજ્ઞાન વિષય કરી શકતું નથી. મનઃપર્યાયજ્ઞાનનો વિષય રૂપી દ્રવ્યનો અનંતનો ભાગ છે એ સ્પષ્ટપણે કહેવામાં આવ્યું છે.

પરંતુ સિદ્ધસેનગણિની ટીકામાં મનઃપર્યાયજ્ઞાનનો વિષય ભાવમનના પર્યાયોને ગણેલ છે. ભાવમન એ અમુક યોગ્યતાવાળો આત્મા જ છે. એટલે અમૂર્ત આત્માના પર્યાયો - જ્ઞાનપર્યાયો, ઘટજ્ઞાનપર્યાય, પટજ્ઞાનપર્યાય ઇત્યાદિ - મનઃપર્યાયજ્ઞાનનો વિષય છે. આમ માનતાં મનઃપર્યાયજ્ઞાનનો વિષય રૂપી દ્રવ્યનો અનંતનો ભાગ છે એ સિદ્ધાંત સાથે વિરોધ આવે છે. એટલે જ મોટેભાગે ભાવમનના પર્યાયો નહીં પણ દ્રવ્યમનના પર્યાયો મનઃપર્યાયજ્ઞાનનો વિષય છે એમ સ્વીકારવામાં આવ્યું છે. પરંતુ બીજા પ્રકરણમાં આપણે તારવ્યું તેમ જૈનોનો આત્મા ચિત્તસ્થાનીય છે અને યોગમાં પરચિત્તજ્ઞાન માનવામાં આવ્યું છે તે જ આ મનઃપર્યાયજ્ઞાન છે. મનના પર્યાયો એટલે ચિત્તના પર્યાયો અને ચિત્ત એ આત્મા હોઈ ચિત્તના પર્યાયો એ આત્માના પર્યાયો બને, આથી સિદ્ધસેનગણિએ ભાવમનના પર્યાયો મનઃપર્યાયજ્ઞાનના વિષયો છે એમ જે કહ્યું એનો આની સાથે બરાબર મેળ ખાય છે.

25. ऋजुविपुलमती मनःपर्यायः । तत्त्वार्थसूत्र 1/24

26. यद्यप्येवमुच्यते सामान्यग्राहिणी ऋजुमतिरिति तथाऽप्यसौ सामान्यं भेदरूपमेव परिच्छिनत्ति। यतो बहून् भेदान् न शक्नोति परिच्छेत्तुम् अतः सामान्यग्राहिणी, परमार्थतस्त्वसौ विशेषमेकं दौ त्रीन् वा गृहणन्ती प्रवर्तते ।अतः स्तोकाभिधायी

सामान्यशब्दोऽत्र, या तु विशेषान् बहून् गृह्णाति सा विपुलमतिः। तत्त्वार्थसूत्र सिद्धसेनगणि टीका 1/24.

27. विशुद्ध्यप्रतिपाताभ्यां तद्विशेषः । तत्त्वार्थसूत्र 1/25.

28. विशुद्धिक्षेत्रस्वामिविषयेभ्योऽवधिमनःपर्याययोः । तत्त्वार्थसूत्र 1/26.

29. "મનઃપર્યાયદર્શન વિશે મતભેદ" આ મથાળા નીચે આ પ્રકરણમાં કરવામાં આવેલી ચર્ચા જુઓ.

30. सर्वद्रव्यपर्यायेषु केवलस्य । तत्त्वार्थसूत्र 1/30.. क्षयादेव केवलम् । तत्त्वार्थभाष्य 1/31.

31. मिथ्यादर्शनपरिग्रहाद् विपरीतग्राहकत्वमेतेषाम् । तस्मादज्ञानानि भवन्ति, तद् यथा - मत्यज्ञानं, श्रुताज्ञानं, विभङ्गज्ञानमिति । अवधिर्विपरीतो विभङ्ग इत्युच्यते । तत्त्वार्थभाष्य 1/32.

32. तर्हि साक्षात् संवेदनमुकुरुन्दभूमिकावतीर्णप्रतिबिम्बस्थानीयस्वीयस्वीयसंवेद्याकारकारणानि परम्परया प्रतिबिम्बस्थानीयसंवेद्याकारकारणानीति कथं ज्ञानस्थायिनोऽर्था न निश्चियन्ते । प्रवचनसार तत्त्वदीपिका 1/31. किंच स्वतोव्यतिरिक्तसमस्तपरिच्छेद्याकारपरिणतं ज्ञानं। प्रवचनसार तत्त्वदीपिका 1/35.

33. आकारो विकल्पः, सह आकारेण साकारः। अनाकारस्तद्विपरीतः, निर्विकल्प इत्यर्थः । तत्त्वार्थभाष्य सिद्धसेनगणिटीका 2.9. अनाकारमालोचनमात्रं निर्विकल्पकमिति । तत्त्वार्थसूत्र सिद्धसेनगणिटीका 2.9.

34. ઉપાધ્યાય યશોવિજયજીએ જ્ઞાનબિંદુપ્રકરણમાં (સિંઘી જૈન ગ્રંથમાલા, પૃ. ૨૮) આ માન્યતા ધરાવતો એક પૂર્વપક્ષ રજૂ કર્યો છે. ઉપાધ્યાયજી લખે છે કે - अथ निर्विकल्पकसमाधिरूपछद्मस्थकालीनदर्शनात् प्रथमं केवलज्ञानोत्पत्तिः..।

35. जं सामण्णगहणं दंसणमेयं विसेसियं णाणं । सन्मतितर्कप्रकरण 2.1। जं सामण्णगहणं भावाणं णेव कट्टुमायारं । अविसेसिदूण अट्ठे दंसणमिदि भण्णए समए । बृहद्द्रव्यसंग्रह 43. कर्मप्रकृति 43. पञ्चसङ्ग्रह 1-138. गोम्मटसार जीवकांड 481.

36. उपयोगक्रमश्च द्रष्टव्यः - प्रागनाकारः पश्चात् साकार इति प्रवृत्तौ क्रमनियमः यतस्तु नापरिमृष्टसामान्यो विशेषाय धावति । तत्त्वार्थभाष्य सिद्धसेनगणिटीका 2-9.

37. बहुभेदत्वात् बहुवक्तव्यत्वाच्च प्राक् साकारोपन्यासस्ततोऽनाकारः

स्वल्पभेदवक्तव्यत्वात् । तत्त्वार्थभाष्य सिद्धसेनगणिटीका 2.4.

38-39. तर्ह्यस्त्वन्तर्बाह्यसामान्यग्रहणं दर्शनम्, विशेषग्रहणं ज्ञानमिति, सामान्यविशेषात्मकस्य वस्तुनो विक्रमेणोपलम्भात् । सोऽप्यस्तु न कश्चिद्विरोध इति चेन्न, "हं दि दुवे णत्थि उवजोगा" इत्यनेन सह विरोधात् । अपि च न ज्ञानं प्रमाणं सामान्यव्यतिरिक्तविशेषस्यार्थक्रियाकर्तृत्वं प्रत्यसमर्थत्वतोऽवस्तुनो ग्रहणात् । न तस्य ग्रहणमपि सामान्यव्यतिरिक्ते विशेषे ह्यवस्तुनि कर्तृ-कर्मरूपाभावात् । तत एव न दर्शनमपि प्रमाणम् । धवला, 1.1.4, पृ. 146

40. बाह्यार्थसामान्यग्रहणं दर्शनमिति केचिदाक्षते, तन्न, सामान्यग्रहणास्तित्वं प्रत्यविशेषतः श्रुतमनःपर्यययोरपि दर्शनस्यास्तित्वप्रसंगात् । धवला, 1.9.16. पृ. 33.

41. जं दंसणणाणाइं सामन्नविसेसग्रहणरूवाइं । तेण ण सव्वण्णू सो णाया ण य सव्वदरिसी वि ॥ धर्मसंग्रहणि, गाथा 1360.

42. अन्यञ्च यस्मिन् समये सकलकर्मविनिर्मुक्तो जीवः सञ्जायते तस्मिन् समये ज्ञानोपयोगोपयुक्त एव, न दर्शनोपयोगोपर्युक्तः दर्शनोपयोगस्य द्वितीयसमये भावात्..... । कर्मग्रन्थस्वोपज्ञटीका 1.3.

43. सामान्यविशेषात्मकबाह्यार्थग्रहणं ज्ञानं तदात्मकस्वरूपग्रहणं दर्शनमिति सिद्धम् । .... भावानो बाह्यार्थानामाकारं प्रतिकर्मव्यवस्थामकृत्वा यद् ग्रहणं तद् दर्शनम्.... (पृ. 147) प्रकाशवृत्तिर्वा दर्शनम् । अस्य गमनिका प्रकाशो ज्ञानम्, तदर्थमात्मनो वृत्तिः प्रकाशवृत्तिः तद्दर्शनम्, विषयविषयिसम्पातात् पूर्वावस्था इत्यर्थः । (पृ. 149) धवला टीका, प्रथम पुस्तक । यथा कोऽपि पुरुषो घटविषयविकल्पं कुर्वन्नास्ते, पश्चात् पटपरिज्ञानार्थं चित्ते जाते सति घटविकल्पाद् व्यावृत्य यत् स्वरूपे प्रयत्नमवलोकनं परिच्छेदनं करोति तद्दर्शनमिति । तदनन्तरं पटोऽयमिति निश्चयं यद्बहिर्विषयरूपेण पदार्थग्रहणविकल्पं करोति तद् ज्ञानं भण्यते। द्रव्यसंग्रह टीका 44/189/7, देखिए न्यायविनिश्चयविवरण, सम्पादक महेन्द्रकुमार जैन, प्रस्तावना. पृ. 42.

44. नियमसार गाथा 161 से 171

45. दर्शनेनात्मनि गृहीते सत्यात्माविनाभूतं ज्ञानमपि गृहीतं भवति, ज्ञाने च गृहीते सति ज्ञानविषयभूतं बहिर्वस्त्वपि गृहीतं भवतीति । द्रव्यसंग्रह-टीका, गाथा 44.

46. जुगवं वट्टइ णाणं केवलणाणिस्स दंसणं च तहा ।
दिणयरपयासतापं जह वट्टइ तह मुणेयव्वं ॥ नियमसार 159 ।

47. सव्वस्स केवलिस्स वि जुगवं दो नत्थि उवओगा । आवश्यकनिर्युक्ति-173.

48. આ ત્રણ પક્ષોના પુરસ્કર્તાઓનાં નામોનો નિર્દેશ કર્યા વિના આ ત્રણ પક્ષોની ચર્ચા વિશેષાવશ્યકભાષ્ય અને નંદિચૂર્ણિમાં છે. નંદિસૂત્ર ઉપરની હરિભદ્રની વૃત્તિ અને મલયગિરિની વૃત્તિમાં જિનભદ્રગણિને ક્રમોપયોગવાદના, સિદ્ધસેન દિવાકરને યુગપદુપયોગવાદના અને વૃદ્ધાચાર્યને અભેદપક્ષના પુરસ્કર્તા ગણાવ્યા છે. પરંતુ સન્મતિટીકાકાર અભયદેવે યુગપદુપયોગવાદના પુરસ્કર્તા તરીકે મલ્લવાદીનું નામ આપ્યું છે અને અભેદવાદના પુરસ્કર્તા તરીકે સિદ્ધસેન દિવાકરનું નામ આપ્યું છે. જ્ઞાનબિંદુપ્રકરણમાં ઉપાધ્યાય યશોવિજયજીએ આ ત્રણેય પક્ષોની ચર્ચા કરેલી છે.

49-50 अथ मन्यसे साकारोऽनाकार इति शब्दभेदः केवलमत्र केवलिनि अर्थस्त्वभिन्न एव, यतः सर्वमेव विशेषपरिच्छेदकं ज्ञानं केवलिनि समस्ति न दर्शनमिति, इदमपि न जाघट्यते ज्ञानावरणं भगवतः क्षीणं दर्शनावरणीयं च निरवशेषं, तत्रैकत्वे सति कोऽयमावरणभेदाभिमानो निष्प्रयोजनः ? । तथा साकारोपयोगोऽष्टधा दर्शनोपयोगश्चतुर्धेति, तथा ज्ञानं पञ्चधा दर्शनं चतुर्धेति एकत्वे सति कुत इदमपि घटमानकम् । तत्त्वार्थसूत्र, सिद्धसेनगणिटीका 1-31.

51-52 जेण केवलणाणं सपरपयासयं, तेण केवलदंसणं णत्थि त्ति के वि भणंति। एत्थुवउज्जंतीओ गाहाओ – "मणपज्जवणाणं तो-" 325/357/4 । एवं पि ण घडेद, केवलणाणस्य पज्जायस्स पज्जायाभावादो । ण पज्जायस्स पज्जाया अत्थि अणवत्थाभावप्पसंगादो । ण केवलणाणं जाणइ पस्सइ वा, तस्स कत्तारत्ताभावादो । तम्हा सपरपयासओ जीवो त्ति इच्छियव्वं। ण च दोण्हं पयासाणमेयत्तं, बज्झतरंगत्थविसयाणं सायार-अणायारणमेयत्तविरोहादो । 326/357/8 । कसायपाहुड 1/1-20.

53. केवलणाणकेवलदंसणाणमुक्कस्स उवजोगकालो जेण "अंतोमुहुत्तमेत्तो" त्ति भणिदो तेण णव्वदे जहा केवलणाणदंसणाणमक्कमेण उत्ती णहोदि त्ति । कसायपाहुड 1/1-20.

54. ण च दोण्हमुवजोगाणमक्कमेण वुत्ती विरुद्धा, कम्मकयस्स कम्मस्स

तदभावेण अभावमुवगयस्स तत्थ सत्तविरोहादो । कसायपाहुड 1/1-20

55. केवलज्ञानदर्शनविषये सत्यपि तदावरणक्षये न युगपत्तदुपयोगसम्भव:, तथा-जीवस्वाभाव्यात्। नन्दी. म. पृ. 136 । विशेषावश्यकभाष्य गाथा 3134.

56. तत्त्वार्थभाष्य (૧. ૩૧) ઉપરથી સિદ્ધસેનગણીની ટીકાના સંપાદક શ્રી કાપડીઆએ ટીકાગત આ ઉદ્ધરણને પ્રજ્ઞાપનાનું ગણ્યું છે પરંતુ પ્રજ્ઞાપનામાં તે મને મળ્યું નથી પણ વિશેષણવતી (ગાથા ૨૬૦) માં મને મળ્યું છે. વળી તે જ ગાથા વિશેષાવશ્યકભાષ્ય (૩૭૧૬, ૩૮૩૭), નન્દિચૂર્ણિ અને ધર્મસંગ્રહણીમાં પણ છે.

57. प्रज्ञापनासूत्र पद-18 - द्वार. 10-11.

58. यथा क्रमोपयोगप्रवृत्तोऽपि मत्यादिचतुर्ज्ञानी अपर्यवसितचतुर्ज्ञानि उत्पद्यमानतज्ज्ञानसर्वदोपलब्धिको व्यक्तबोधो ज्ञातदृष्टभाषी ज्ञाता द्रष्टा संज्ञेयवर्ती चावश्यमेव युज्यते तच्छक्तिसमन्वयात् तथैतदपि एकत्ववादिना यदपर्यवसितादि केवलिनि प्रेर्यते तद् युज्यते एव । सन्मतितर्क-प्रकरणम् टीका 2-15.

59. दर्शनपूर्वं ज्ञानमिति छद्मस्थोपयोगदशायां प्रसिद्धम् । ....क्रमाभ्युपगमे हि केवलिनि नियमाज्ज्ञानोत्तरं दर्शनं वाच्यं, ...। ज्ञानबिन्दुप्रकरणम् पाना नं. 43.

60. केवलज्ञानदर्शनयो: क्रमवृत्तित्वात् चक्षुरादिज्ञानदर्शनवद् युगपत्सर्व-भासनमयुक्तिमिति चेन्न, तयोर्यौगपद्यात्, तदावरणक्षयस्य युगपद्भावात् "मोहक्षयाज्ज्ञानदर्शनावरणान्तरायक्षयाच्च केवलम्" इति अत्र प्रथमं मोहक्षयस्ततो ज्ञानावरणादित्रयक्षय: सकृदिति व्याख्यानात् । अष्टश. अष्टस,. पृ. 281 पं. 5-1

61. सन्मतिप्रकरण 2.6

62. सन्मतिप्रकरण 2.7-8

63. सन्मतिप्रकरण 2.15

64. सन्मतिप्रकरण 2.14

65. इहराऽऽईणिहणत्तं मिच्छाऽऽवरणक्खओ त्ति व जिणस्स ।
इयरेयरावरणया अहवा णिक्कारणावरणं ॥ 225 ॥ विशेषणवती । तथा विशेषा. भा. गा. 3102 । नन्दि चू. । नन्दि. ल. । धर्मसं. गा. 1339 नन्दि. म. ।

66. तह य असव्वण्णुत्तं असव्वदरिसत्तणप्पसंगो य । एगंतरोवओगे जिणस्स

दोसा बहुविहीया ॥ 226 ॥ नन्दि चू. नन्दि. ल. । धर्मसं. गा. 1340।
नन्दि. म. ।

67. श्रुतावधिमनःपर्यायकेवली त्रिविधो "जं समयं पासइ नो तं समयं जाणइ"
सन्मतितर्क-प्रकरणम् टीका 2-18

68. भगवती. 18-1. उद्धृत विशेषावश्यकभाष्य 3728

69. ज्ञानबिन्दुप्रकरणम्, ज्ञानबिन्दुपरिचयनामक प्रस्तावना
(पं. सुखलालजी पृ. 54.)

70. एजन. पृ. 56 से 59.

71. अण्णे ण चेव वीसुं दंसणमिच्छंति जिणवरिंदस्स । जं चिय केवलणाणं
तं चिय से दरिसणं बिंति ॥ 185 ॥ नन्दि. चू. । नन्दि.ल. । धर्मसं.
गाथा 1337 । नन्दि. म ।

72. सन्मतिप्रकरण 2-11.

73. क्रमेण युगपद्वा परस्परनिरपेक्षस्वविषयपर्यवसितज्ञानदर्शनोपयोगौ
केवलिन्यसर्वार्थत्वात् मत्यादिज्ञानचतुष्टयवन्न स्त इति । ज्ञानबिन्दुप्रकरणम्
पाना नं. 41.

74. सन्मति प्रकरण गाथा 2-17.

75. सन्मति प्रकरण 2-12, 13

76. सन्मति प्रकरण 2-14

77. सन्मति प्रकरण 2-19 टीका सहित

78. युगपज्ज्ञानानुत्पत्तिर्मनसो लिङ्गम् । न्यायसूत्र 1.1.16 ।
જુઓ આ સૂત્ર ઉપરનું ભાષ્ય અને વાર્તિક

78a. "शरीरमें द्रव्यमन के रहने का कोई खास स्थान तथा उसका नियत
आकार श्वेताम्बरीय ग्रंथो में नहीं है । श्वेताम्बर संप्रदाय के अनुसार
द्रव्यमन को शरीरव्यापी और शरीराकार समझना चाहिए । दिगम्बर
सम्प्रदाय में उसका स्थान हृदय तथा आकार कमलकासा माना है।
चौथा कर्मग्रंथ पं. सुखलालजी के विवरण सहित, परिशिष्ट "ज",
पृ. 135 (1922)

79. फासो रसो य गंधो वण्णो सद्दो य पुग्गला होंति ।
अक्खाणं अक्खा जुगवं ते णेव गेण्हंति ॥ 56 ॥
प्रवचनसार अ.1, जुओ : तत्त्वार्थश्लोकवार्तिक 1.30

80. चक्षुःश्रोत्रादिज्ञाने च सहोत्पद्यन्ते । मनोरथवृत्ति 2.505 - 6 यतः

समानेन्द्रिययोर्नास्ति, न भिन्नेन्द्रिययोः षण्णां युगपदुत्पत्तिरिति वचनात्।
न्यायबिन्दुटीकाटिप्पणी पृ. 29

81. दीर्घशष्कुलीभक्षणादौ युगपदपि ज्ञानोत्पत्तिप्रतिपादनात् । न्यायकुमुदचन्द्र पृ. 271

82. જુઓ सिद्धिविनिश्चय पृ. 112 ननु यदा गोविनिश्चयो न तदा अश्वविकल्पना, जैनस्य युदपद् उपयोगद्वयानुपपत्तेरिति चेत्, मानसं सममुपयोगद्वयं नेष्यते न इन्द्रियमानसे.... । सिद्धिविनिश्चयटीका पृ. 113.

83. न पुनरविकल्पकं दर्शनमात्रम् "अवग्रहः" । न चायं मानसो विकल्पः...... प्रतिसङ्ख्यानेनाप्रत्याख्येयत्वाच्च । प्रमाणमीमांसा 1.1.26.

84. ....विकल्पेन्द्रियज्ञाने...... च सहोत्पद्यन्ते । मनोरथवृत्ति 2.502-3.

85. विकल्पाः क्रमभाविनः । प्रमाणवार्तिक 2.502.

86. જુઓ : ટિપ્પણ ૪૩

87. विषयविषयिसन्निपाते सति दर्शनं भवति ।
तदनन्तरमर्थग्रहणमवग्रहः । सर्वार्थसिद्धि 1.15

88. अर्थग्रहणयोग्यतालक्षणं तदनन्तरभूतं सन्मात्रदर्शनम्...... ।
लघीयस्त्रयी, स्वविवृति 1.5 ।

89. सन्मतिप्रकरण 2.23-24.

90. णाणमवायधितीयो दंसणमिट्ठं जधोग्गहेहाओ ।
विशेषावश्यकभाष्य, 533। यथेह विशेषावबोधादवायधारणे ज्ञानम्, अवग्रहेहे च सामान्यमात्रालम्बनाद् दर्शनम् । स्वोपज्ञटीका 533 ।

91. "पासइ" त्ति पश्यति अवग्रहेहापेक्षयाऽवबुध्यते, अवग्रहेहयोर्दर्शनत्वात्।
भगवती-अभयदेवसूरिटीका, उद्धृत नंदिचूर्णि (PTS) पृ. 42 (पादटीप)

92. प्रमाणमीमांसा भाषाटिप्पणानि. पं. सुखलालजी, पृ. 129.
ज्ञानबिन्दु. सं. पं. सुखलालजी, पृ. 46-47

93. આ આચાર્યો જિનભદ્રકાલીન છે.

94. श्रुतदर्शनं किमिति नोच्यते इति चेन्न, तस्य मतिपूर्वकस्य दर्शनपूर्वकत्वविरोधात्।
धवला 1. 1. 133 पृ. 384.

95. जुओ सन्मतिप्रकरण 2.26, विशेषावश्यकभाष्य 817, तत्त्वार्थराजवार्तिक 6.10-18, 19. धवला भाग-13, पृ. 356 सूत्र 5-5-85:

96. मनःपर्ययदर्शनं तर्हि वक्तव्यमिति चेन्न, मतिपूर्वकत्वात्तस्य दर्शनाभावात्।

धवला 1.1. 134, पृ. 385.

97. इह मतिज्ञानपूर्वकं तु मनःपर्ययज्ञानं भवति । बृहद्-द्रव्यसंग्रहटीका श्लोक-44.

98. विशेषावश्यकभाष्य 810-812.

99. विशेषावश्यकभाष्य 813, 816.

100. विशेषावश्यकभाष्य 814 से 815, विशेषावश्यक मलधारी हेमचन्द्र 818-19.

101. यथा अवधिज्ञानं दर्शनपूर्वकं तथा मनःपर्यायज्ञानेनापि दर्शनपुरस्सरेण भवितव्यमिति चेत्, तन्न, किं कारणम् ? तत्त्वार्थराजवार्तिक 6-10.

102. मनःपर्ययज्ञानं स्वविषये अवधिज्ञानवत् न स्वमुखेन वर्तते । कथं तर्हि? परकीयमनःप्रणालिकया । ततो यथा मनोऽतीतानागतानर्थांश्चिन्तयति न तु पश्यति तथा मनःपर्ययज्ञान्यपि भूतभविष्यन्तौ वेत्ति न पश्यति । वर्तमानमपि मनो विषयविशेषाकारेणैव प्रतिपद्यते, ततः सामान्यपूर्वकवृत्त्यभावात् मनःपर्ययदर्शनाभावः । तत्त्वार्थराजवार्तिक 6.10

103. જુઓ टिप्पण 96.

104. આપણે પ્રકરણ ૨માં જોયું તેમ ચિત્ત એ આત્માસ્થાનીય છે.

105. "चोदना हि भूतं भवन्तं भविष्यन्तं सूक्ष्मं व्यवहितं विप्रकृष्टमित्येवंजातीयकमर्थं शक्नोत्यवगमयितुम्, नान्यत् किञ्चनेन्द्रियम्" शाबर भा. 1.1.2 । "नानेव वचनेनेह सर्वज्ञत्वनिराक्रिया । वचनादृत इत्येवमपवादो हि संश्रितः॥ यदि षड्भिः प्रमाणैः स्यात् सर्वज्ञः केन वार्यते । एकेन तु प्रमाणेन सर्वज्ञो येन कल्प्यते ॥ नूनं स चक्षुषा सर्वान् रसादीन् प्रतिपद्यते ।" श्लोकवार्तिक चोद. श्लो. 110-2. "धर्मज्ञत्वनिषेधश्च केवलोऽत्रोपयुज्यते। सर्वमन्यद्विजानंस्तु पुरुषः केन वार्यते ॥ तत्त्वसं. का. 3128 । આ શ્લોકને तत्त्वसंग्रहમાં કુમારિલના નામે કહેવામાં આવ્યો છે.

106. "तदेवं धिषणादीनां नवानामपि मूलतः । गुणानामात्मनो ध्वंसः सोऽपवर्गः प्रकीर्तितः ।" न्यायमं. पृ. 508.

107. वै.सू. 9. 1. 11-13 । "अस्मद्विशिष्टानां तु योगिनां युक्तानां योग ज धर्मानुगृहीतेन मनसा स्वात्मान्तराकाशदिक्कालपरमाणुवायुमनस्सु तत्समवेतगुणकर्म-सामान्यविशेषेषु समवाये चावितथं स्वरूपदर्शनमुत्पद्यते। वियुक्तानां पुनश्चतुष्टयसन्निकर्षाद्योगजधर्मानुग्रहसामर्थ्यात् सूक्ष्मव्यवहितविप्रकृष्टेषु प्रत्यक्षमुत्पद्यते ।" - प्रश. पृ. 187 ।

108. न च बुद्धिमत्तया विनेश्वरस्य जगदुत्पादो घटत इति । सा च बुद्धिः सर्वार्थाऽतीतानागतवर्तमानविषया प्रत्यक्षा, नानुमानिकी, नागमिकी, न तत्रानुमानं नागम इति। ज्ञाननित्यत्वाच्च न संस्कारः - नित्यं विज्ञानमीश्वरस्येति न तत्र संस्कारो विद्यत इति । न्यायवा. 4.1.21.

109. .....क्षायिकज्ञानमवश्यमेव सर्वदा सर्वत्र सर्वथा सर्वमेव जानीयात्।प्रवचनसार तत्त्वदीपिका 1.47.

110. तत् सर्वथावरणविलये चेतनस्य स्वरूपाविर्भावो मुख्यं केवलम् ॥ प्रमाणमीमांसा 1.1.15, ज्ञस्यावरणविच्छेदे ज्ञेयं किमवशिष्यते । न्यायविनिश्चयविवरण 3-80 ''ज्ञो ज्ञेये कथमज्ञः स्यादसति प्रतिबन्धके। दाह्येऽग्निर्दाहको न स्यादसति प्रतिबन्धके ॥ उद्धृत अष्टसहस्री पृ. 50

111. परिणमदो खलु णाणं पच्चक्खा सव्वदव्वपज्जाया ।
सो णेव ते विजाणदि उग्गहपुव्वाहिं किरियाहिं ॥
प्रवचनसार, अध्याय-1, गाथा-21.

112. जं तक्कालियमिदरं जाणदि जुगवं समंतदो सव्वं।
अत्थं विचित्तविसमं तं णाणं खाइयं भणियं ॥ प्रवचनसार 1.47.

113. जो ण विजाणादि जुगवं अत्थे तिक्कालिगे तिहुवणत्थे ।
णादुं तस्स ण सक्कं सपज्जयं दव्वमेगं वा ॥ प्रवचनसार 1.48

114. णत्थि परोक्खं किंचि वि समंत सव्वक्खगुणसमिद्धस्स ।
अक्खातीदस्स सदा सयमेव हि णाणजादस्स ॥ प्रवचनसार 1.22

115. परिणमदि णेयमट्ठं णादा यदि णेव खाइगं तस्स ।
णाणं ति तं जिणिंदा खवयंतं कम्ममेवुत्ता ॥ प्रवचनसार 1.42

116. तक्कालिगेव सव्वे सदसब्भूदा हि पज्जया तासिं ।
वट्टंते ते णाणे विसेसदो दव्वजादीणं ॥ प्रवचनसार 1.37
જુઓ આના ઉપરની તત્ત્વદીપિકાટીકા પણ.

117. जे णेव हि संजाया जे खलु णट्ठा भवीय पज्जाया । ते होंति असब्भूदा पज्जाया णाणपच्चक्खा ॥ 38 ॥ जदि पच्चक्खमजायं पज्जायं पलइयं च णाणस्स । ण हवदि वा तं णाणं दिव्वं ति हि के परूवेंति ॥ 39॥ प्रवचनसार 1.38-39.

118. ववहारोऽभूदत्थो भूदत्थो देसिदो दु सुद्धणयो । समयसार- 13.

119. तस्मादनुष्ठेयगतं ज्ञानमस्य विचार्यताम् । कीटसंख्यापरिज्ञानं तस्य नः

क्वोपयुज्यते ॥ 33 ॥ दूरं पश्यतु वा मा वा तत्त्वमिष्टं तु पश्यतु । प्रमाणं दूरदर्शी चेदेते गृद्ध्रानुपास्महे ॥ प्रमाणवा. 1/33,35.

120. 1.1.16

121. सूक्ष्मान्तरितदूरार्थाः प्रत्यक्षाः कस्यचिद्यथा । अनुमेयत्वतोऽग्न्यादिरिति सर्वज्ञसंस्थितिः ॥ आप्तमीमांसा श्लो. 5

122. धीरत्यन्तपरोक्षेऽर्थे न चेत्पुंसां कुतः पुनः । ज्योतिर्ज्ञानाविसंवादः श्रुताच्चेत्साधनान्तरम् ॥ 8.2 सिद्धिविनिश्चयटीका. पृ. 526

123. अस्ति सर्वज्ञः सुनिश्चितासंभवद्बाधकप्रमाणत्वात् सुखादिवत् । सिद्धिविनिश्चयटीका. पृ. 537

124. जैन दर्शन, महेन्द्रकुमार पृ.. 313

125. एजन. पृ. 313

126. एजन. पृ. 108, 109

127. चित्रा तु देशनैतेषां स्याद् विनेयानुगुण्यतः ।
यस्मादेते महात्मानो भवव्याधिभिषग्वराः ॥ योगदृष्टिसमुच्चय, 134.

128. यस्मात् तु व्यवस्थितविषयाणीन्द्रियाणि तस्मात्तेभ्योऽन्यश्चेतनः सर्वज्ञः सर्वविषयग्राही विषयव्यवस्थितिमतीतोऽनुमीयते । न्यायभा. 3.1.3.

129. दर्शन और चिंतन पृ. 556 से 557

130. જુઓ : APTE'S SANSKRIT-ENGLISH DICTIONARY

131. दर्शन और चिंतन पृ. 556.

132. चंदावेज्झयपइण्णयं, गाथा 64-66 (पइण्णयसुत्ताइं, भा. 1, महावीर जैन विद्यालय संस्करण)

133. द्रष्टृदृश्योपरक्तं चित्तं सर्वार्थम् । योगसूत्र 4.23

134. सा चार्थाकारता बुद्धौ परिणामरूपा, स्वप्नादौ विषयाभावेन तत्प्रतिबिम्बासम्भवात् । योगवार्तिक, 1.4

135. तस्मात्तत्संयोगादचेतनं चेतनावदिव भवति लिङ्गम् । सांख्यकारिका - 20 । चितिछायापत्त्या चाचेतनाऽपि बुद्धिस्तदध्यवसायोऽप्यचेतनश्चेतना-वद् भवतीति । सां. त. कौ. 5 ।

136. वृत्तयः पञ्चतय्यः क्लिष्टाऽक्लिष्टाः । योगसूत्र 1.5

137. इन्द्रियप्रणालिकया चित्तस्य बाह्यवस्तूपरागात्तद्विषया सामान्य-विशेषात्मनोऽर्थस्य विशेषावधारणप्रधाना वृत्तिः प्रत्यक्षं प्रमाणम् । योगभाष्य. 1.7

138. सांख्यतत्त्वकौमुदी - 23

139. सांख्यतत्त्वकौमुदी - 27

140. चक्षुरादीनां मनोऽधिष्ठितानामेव स्वविषयेषु प्रवृत्तेः । सां.त.कौ. 27 । एतच्च "अन्यत्रमना अभूवं नाश्रौषम्" इत्यादिश्रुतिसिद्धाद् चक्षुरादीनां मनःसंयोगं विना व्यापाराक्षमत्वादनुमीयते । सां.प्र.भा. 2.27

141. उपात्तविषयाणामिन्द्रियाणां वृत्तौ सत्यां बुद्धेस्तमोऽभिभवे सति यः सत्त्वसमुद्रेकः सोऽध्यवसाय इति (बुद्धि-)वृत्तिरिति ज्ञानमिति चाख्यायते। सां.त.कौ. 5 । अध्यवसायो बुद्धेरसाधारणो व्यापारः । सां.त.कौ. 23।

142. सां.का. 35

143. अध्यवसायो बुद्धिः । सां. का. 23

144. युगपच्चतुष्टयस्य इति।दृष्टे यथा - यदा सन्तमसाऽन्धकारे विद्युत्सम्पातमात्राद् व्याघ्रमभिमुखमतिसन्निहितं पश्यति तदा खल्वस्याऽऽलोचन - सङ्कल्पाभिमानाध्यवसाया युगपदेव प्रादुर्भवन्ति यतस्तत उत्प्लुत्य तत्स्थानादेकपदेऽपसरति । क्रमशश्च यदा मन्दालोके प्रथमं तावद् वस्तुमात्रं सम्मुग्धमालोचयति, अथ प्रणिहितमनाः कर्णान्ताकृष्टसशर-शिञ्जितमण्डलीकृतकोदण्डः प्रचण्डतः पाटच्चरोऽयमिति निश्चिनोति, अथ च "मां प्रत्येति" इत्यभिमन्यते, अथाध्यवस्यति "अपसरामीतः स्थानात्" इति । परोक्षे त्वन्तःकरणत्रयस्य बाह्येन्द्रियवर्जं वृत्तिरित्याह - "अदृष्टे त्रयस्य तत्पूर्विका" । अन्तःकरणस्य युगपत् क्रमेण च वृत्तिर्दृष्टपूर्विकेति। सां.त. कौ. 30

145. क्रमशश्च तस्य निर्दिष्टा।तस्येति चतुष्टयमपि सम्बध्यते।चशब्दोऽवधारणार्थः। क्रमश एवेत्यर्थः । क्रमश एव हि बाह्यान्तःकरणवृत्त्योरेकार्थनिपातः । दृष्टे तथाऽप्यदृष्टे क्रमशः एव चतुष्टयस्य वृत्तिः । त्रयस्य तत्पूर्विका वृत्तिः। न तावद् बुद्ध्यहङ्कारमनसां साक्षाद् बाह्यार्थग्रहणसामर्थ्यमस्ति, अन्तःकरणानुपपत्तिप्रसङ्गात्, श्रोत्रादिवैयर्थ्यप्रसङ्गात्, द्वारिद्वारभावव्याघाताच्च। तस्मात् पूर्वं श्रोत्रादीनामर्थसम्बन्धोऽस्ति । मेघस्तनितादावप्यवश्यमेतदभ्युपगन्तव्यम्। पश्चात्तु तद्वृत्त्युपनिपातादन्तः-करणस्येत्यस्ति क्रमोऽत्रापि । तत्र युदुक्तम् "मेघस्तनितादिषु क्रमाननुगते युगपच्चतुष्टयस्य वृत्तिः" इत्येतदयुक्तम्। अस्य दृष्टे वर्तमाने युगपद्वृत्तिः पूर्वाचार्यैर्निर्दिष्टा, आचार्येण तु क्रमेणेत्यर्थः । अदृष्टेऽतीतादावपि क्रमश्च क्रमणैव, यतस्त्रयान्तःकरणस्य तत्पूर्विका बाह्येन्द्रियपूर्विका वृत्तिः । यदा

यथानुभवस्तथा संस्कार:, यथा च संस्कारस्तथा स्मृतिरित्येवं वृत्तिर्बाह्येन्द्रियपूर्विकेति । युक्तिदी. 30।

146. अक्रमशश्च रात्रौ विद्युदालोके व्याघ्रं दृष्ट्वा झटित्यपसरति, तत्र चतुर्णामेकदा वृत्ति:। यद्यपि वृत्तीनामेकदाऽसम्भवात् तत्राप्युत्पलदलशतपत्रव्यतिभेदवदवभासनादक्रम इत्युक्तम् । अनिरुद्धवृत्ति, सां.सू. 2.32 ।

147. एवमेषा युगपच्चतुष्टयस्य वृत्ति: । किञ्च, अन्यत् क्रमशश्च तस्य निर्दिष्टा माठर सां. का. 30।

148. युगपच्चतुष्टयस्य बुद्ध्यहङ्कारमनसामेकैकेन्द्रियसम्बन्धे सति चतुष्टयं भवति.. किञ्च क्रमशश्च तस्य निर्दिष्टा । तस्येति चतुष्टयस्य क्रमशश्च वृत्तिर्भवति। गौडपाद सां. का. 30 ॥

149. क्रमशोऽक्रमशश्चेन्द्रियवृत्ति: । सां. सू. 2.32

150. सां. प्र. भा. 2.32

151. सां. का. 5

152. अनुमेयस्य तुल्यजातीयेष्वनुवृत्तो भिन्नजातीयेभ्यो व्यावृत्त: सम्बन्धो यस्तद्विषया सामान्यावधारणप्रधाना वृत्तिरनुमानम् । यथा देशान्तरप्राप्तेर्गतिमच्चन्द्रतारकं चैत्रवत्, बिन्ध्यश्चाप्राप्तिरगति: । योगभाष्य. 1.7.

153. सां. का. 5

154. सां. त. कौ. 5

155. आप्तेन दृष्टोऽनुमितो वाऽर्थ: परत्र स्वबोधसंक्रान्तये शब्देनापदिश्यते । शब्दात् तदर्थविषया वृत्ति: श्रोतुरागम:। यस्याश्रद्धेयार्थो वक्ता न दृष्टानुमितार्थ:, स आगम: प्लवते । मूलवक्तरि तु दृष्टानुमितार्थे निर्विप्लव: स्यात् । योगभा. 1.7 ।

156. युक्तिदी. 5 ।

157. आगमो ह्याप्तवचनमाप्तं दोषक्षयाद् विदु: । क्षीणदोषोऽनृतं वाक्यं न ब्रूयाद्धेत्वसंभवात् ॥ माठरवृत्ति 5 ।

158. જુઓ ટિપ્પણ : 155

159. विपर्ययो मिथ्याज्ञानमतद्रूपप्रतिष्ठम् । योगसूत्र 1.8

160. प्रमाणेन बाध्यते... । योगभाष्य 1.8.

161. अत: संशयोऽपि संगृहीत: । तत्त्ववैशारदी 1.8 ।

162. भ्रमस्थले ज्ञानाकारस्यैव विषये समारोप इति भावः । योगवार्तिक 1.8।

163. अत्र च शास्त्रेऽन्यथाख्यातिः सिद्धान्तो न तु साङ्ख्यवदविवेकमात्रम् । योगवार्तिक 1.8 ।

164. शब्दज्ञानानुपाती वस्तुशून्यो विकल्पः । योगसूत्र 1.9 । वस्तुशून्यत्वेऽपि शब्दज्ञानमाहात्म्यनिबन्धनो व्यवहारो दृश्यते । योगभाष्य 1.9 ।

165. क्वचिद् अभेदे भेदमारोपयति, क्वचित् पुनर्भिन्नानामभेदम् । ततो भेदस्याभेदस्य च वस्तुतोऽभावात् तदाभासो विकल्पो न प्रमाणम्, नापि विपर्ययो व्यवहाराविसंवादात् । तत्त्ववैशा. 1.9 ।

166. अभावप्रत्ययालम्बना वृत्तिर्निद्रा । योगसूत्र 1.10 । जाग्रत्स्वप्नवृत्तीनामभावः, तस्य प्रत्ययः कारणं बुद्धिसत्त्वाच्छादकं तमः तदेवालम्बनं विषयः यस्याः सा तथोक्ता वृत्तिर्निद्रा । तत्त्ववैशारदी 1.10.

167. सा च संप्रबोधे प्रत्यवमर्शात् प्रत्ययविशेषः... स खल्वयं प्रबुद्धस्य प्रत्यवमर्शो न स्यादसति प्रत्ययानुभवे, तदाश्रिता स्मृतयश्च तद्विषया न स्युः, तस्मात् प्रत्ययविशेषो निद्रा । योगभाष्य 1.10

168. अनुभूतविषयासंप्रमोषः स्मृतिः । योगसूत्र 1.11

169. स्मृतिः पुनर्न पूर्वानुभवमर्यादामतिक्रामति, तद्विषया तदूनविषया वा न तु तदधिकविषया । तत्त्ववैशारदी 1.11

170. ग्राह्योपरक्तः प्रत्ययो ग्राह्यग्रहणोभयाकारनिर्भासस्तथाजातीयकं संस्कारमारभते, स संस्कारः स्वव्यञ्जकाञ्जनस्तदाकारामेव ग्राह्यग्रहणोभयात्मिकां स्मृतिं जनयति । योगभाष्य 1.11

171. तदनेनानधिगतबोधनं बुद्धिरित्युक्तम्... तदनेन वृत्त्यन्तरविषयीकृतगोचरा स्मृतिरित्युक्तं भवति... । तत्त्ववैशारदी 1.11

172. तयोः प्रत्ययस्मरणयोरत्यन्तं समानाकारत्वं न मन्तव्यं यतस्तत्र तयोर्मध्ये बुद्धिरनुव्यवसायरूपा यथोक्तप्रत्ययो ग्रहणाकारविशेष्यिका भवति घटमहं जानामीत्यनुव्यवसाये ज्ञानस्य घटांशे विशेष्यत्वात्, स्मृतिस्तु ग्राह्याकारविशेष्यिका भवति स घट इत्येव स्मरणात्, तत्ता च पूर्वज्ञानत्वरूपा, अतः स्मृतौ ज्ञानस्य ग्राह्यं विशेष्यमिति, अयं चाकारभेदोऽनुभवसिद्ध इति भावः । तत्त्ववैशारदी 1.11

173. सा च द्वयी-भावितस्मर्तव्या चाभावितस्मर्तव्या च । स्वप्ने भावितस्मर्तव्या, जाग्रत्समये त्वभावितस्मर्तव्येति । योगभाष्य 1.11 । स्वप्ने हि कल्पनया स्मृतिविषया उद्भाव्यन्ते, जागरे न तथा । तत्त्ववैशारदी 1.11

174. જુઓ : योगसूत्र 3.15 - 3.53

175. परिणामत्रयसंयमाद् अतीतानागतज्ञानम् । योगसूत्र 3.16

176. प्रवृत्त्यालोकन्यासात् सूक्ष्मव्यहितविप्रकृष्टज्ञानम् । योगसूत्र 3.25

177. प्रत्ययस्य परचित्तज्ञानम् । न च तत् सालम्बनं तस्याविषयीभूतत्वात् । योगसूत्र 3. 19-20. रक्तं प्रत्ययं जानाति, अमुष्मिन्नालम्बने रक्तमिति न जानाति, परप्रत्ययस्य यदालम्बनं तद् योगिचित्तेन नालम्बनीकृतं, परप्रत्ययमात्रं तु योगिचित्तस्यालम्बनीभूतमिति । योगभाष्य 3.20 प्रत्ययस्य रागादिमत्याः स्वकीयचित्तवृत्तेः संयमेनाश्रयादिरूपैरशेषविशेषैः साक्षात्करणात्ततस्तस्माच्चित्तात् परस्य भिन्नस्य चित्तान्तरस्याप्यशेषविशेषतो ज्ञानं सङ्कल्पमात्रेणैव भवतीत्यर्थः । योगवार्तिक 3.19-20.

178. योगसूत्र 3.49.

179. तारकं सर्वविषयं सर्वथाविषयमक्रमं चेति विवेकजं ज्ञानम् । योगसूत्र 3.54 । सर्वविषयत्वान्नास्य किञ्चिदविषयीभूतमित्यर्थः । सर्वथाविषयमतीतानागतप्रत्युत्पन्नं सर्वं पर्यायैः सर्वथा जानातीत्यर्थः । अक्रममित्येकक्षणोपारूढं सर्वं सर्वथा गृह्णातीत्यर्थः । एतद् विवेकजं ज्ञानं परिपूर्णम् । योगभाष्य 3.54

180. एतस्यामवस्थायां कैवल्यं भवतीश्वरस्यानीश्वरस्य वा, विवेकजज्ञानभागिन इतरस्य वा । योगभाष्य 3.55

181. एकसमये चोभयानवधारणम् । योगसूत्र 4.20 ।

182. न तत् स्वाभासं दृश्यत्वात् । योग सूत्र4.19 ।

183. स्वबुद्धिप्रचारप्रतिसंवेदनात् सत्त्वानां प्रवृत्तिर्दश्यते – 'कृद्धोऽहं भीतोऽहममुत्र मे रागोऽमुत्र मे क्रोधः' इति, एतत् स्वबुद्धेरग्रहणे न युक्तमिति । योगभाष्य 4.19

184. चित्तान्तरदृश्ये बुद्धिबुद्धेरतिप्रसङ्गः स्मृतिसङ्करश्च । योगसूत्र 4.21 तत्त्ववैशारदी तथा योगवार्तिक 4.21 ।

185. सोऽयं बुद्धितत्त्ववर्तिना ज्ञानसुखादिना तत्प्रतिबिम्बतस्तच्छायापत्त्या ज्ञानसुखादिमानिव भवतीति चेतनोऽनुगृह्यते । सां.त.कौ. 5 । ननु पुरुषवर्ती बोधः कथं चित्तगताया वृत्तेः फलम् ? न हि खदिरगोचरव्यापारेण परशुना पलाशे छिदा क्रियते ।... न हि पुरुषगतो बोधो जन्यतेऽपि तु चैतन्यमेव बुद्धिदर्पणप्रतिबिम्बितं बुद्धिवृत्त्याऽर्थाकारया तदाकारतामापद्यमानं फलम्। तत्त्ववैशारदी 1.7 ।

186. वृत्तिरूपस्य करणस्य फलं पुरुषनिष्ठश्चित्तवृत्तिविषयको बोध:... प्रतिबिम्बस्य तुच्छतयाऽर्थभानरूपत्वानुपपत्तेः । योगवा. 1.7 । सा च वृत्तिरर्थोपरक्ता प्रतिबिम्बरूपेण पुरुषारूढा सती भासते, पुरुषस्यापरिणामितया बुद्धिवत् स्वतोऽर्थाकारत्वासम्भवात्, अर्थाकारताया एव चार्थग्रहणत्वात्, अन्यस्य दुर्वचत्वादिति । प्रमाता चेतनः शुद्धः प्रमाणं वृत्तिरेव नः । प्रमाऽर्थाकार-वृत्तीनां चेतने प्रतिबिम्बनम् । सां. प्र. भा. 1.87 । જુઓ સાં. प्र. भा. 1.19

187. अतोऽर्थोपरक्तवृत्तिप्रतिबिम्बावच्छिन्नं स्वरूपचैतन्यमेव भानं पुरुषस्य भोगः। सां. प्र. भा. 1.105 ।

188. यथा च चिति बुद्धेः प्रतिबिम्बमेवं बुद्धावपि चित्प्रतिबिम्बं स्वीकार्यमन्यथा चैतन्यस्य भानानुपपत्तेः स्वयं साक्षात् स्वदर्शने कर्मकर्तृविरोधेन बुद्ध्यारूढतयै-वात्मनो घटादिवद् ज्ञेयत्वाभ्युपगमात् । योगवार्तिक 1.4 ।

189. योगवार्तिक 1.4 ।

190. परमाणोरिव वृत्त्यतिरिक्तानां प्रतिबिम्बसमर्पणासामर्थ्यस्य फलबलेन कल्पनात्। योगवार्तिक 1.4 ।

191. नन्वयं घट इति वृत्तेर्बोधो घटमहं जानामीतिरूपस्तस्य च पौरुषेयत्वे पुरुषस्य स्वतन्त्राकारेण परिणामित्वापत्तिरिति ? तत्राह - अविशिष्ट इति । स च बोधश्चित्तवृत्त्या सहाविशिष्ट इति वृत्तिसारूप्यसूत्र उपपादित इत्यर्थः, अयं घट इत्याकारा बिम्बरूपा वृत्तिः कारणं तस्या एव वृत्तेश्चैतन्ये प्रतिबिम्बनाच्चैतन्यमप्ययं घट इत्याकारमिवं सद्बोधाख्यं फलं भवतीति, नात्र विशेषः शब्देन वक्तुं शक्यते, विवेकिभिरेवेक्षुक्षीरादिमाधुर्यस्येव स्वयं विशेषोऽनुभूयते दृग्दृश्यादिवैधर्म्यादिति भावः । योगवार्तिक 1.7

192. जडप्रकाशायोगात् प्रकाशः । सां. सू. 1.145, प्रकाशस्वरूप एव पुरुषः। सां. प्र. भा. 1.145 ।

193. अस्मिंश्च सूत्रे जडमेव प्रकाशयति चिद्रूपो न त्वात्मानमिति नार्थः । सां. प्र. भा. 6.50

194. तदा सर्वावरणमलापेतस्य ज्ञानस्य... ।यो. सू. 4.31 ।ततः क्षीयते प्रकाशावरणम् । यो. सू. 2.52.

195. सां. त. कौ. 19.

196. अतो बुद्धेरेव साक्षी पुरुषोऽन्येषां तु द्रष्टृमात्रमिति शास्त्रीयो विभागः । सां. प्र. भा. 1.161

197. सां. त. कौ. 36

198. चिच्छक्तिश्च विषयपरिच्छेदशून्या चेति परस्परविरुद्धं वचः। चिती संज्ञाने। चेतनं चित्यते वानयेति चित् । सा चेत् स्वपरपरिच्छेदात्मिका नेष्यते तदा चिच्छक्तिरेव सा न स्यात्, घटवत् । स्याद्वादमञ्जरी - 15 ।

199. न चामूर्तायाश्चिच्छक्तेर्बुद्धौ प्रतिबिम्बोदयो युक्तः । तस्य मूर्तधर्मत्वात्। स्याद्वादमञ्जरी - 15 ।

200. न च तथा परिणाममन्तरेण प्रतिसंक्रमोऽपि युक्तः.... स्फटिकादावपि तथा परिणामेनैव प्रतिबिम्बोदयसमर्थनात् । स्याद्वादमञ्जरी - 15

201. अत एव जडा च बुद्धिः इत्यपि विरुद्धम् । न हि जडस्वरूपायां बुद्धौ विषयाध्यवसायः सोध्यमानः साधीयस्तां दधाति । ननूक्तमचेतनापि बुद्धिश्चिच्छक्तिसान्निध्याच्चेतनावतीवावभासत इति । सत्यमुक्तम् अयुक्तं तूक्तम् । न हि चैतन्यवति पुरुषादौ प्रतिसंक्रान्ते दर्पणस्य चैतन्यापत्तिः। चैतन्याचैतन्ययोरपरावर्तिस्वभावत्वेन शक्रेणाप्यन्यथाकर्तुमशक्यत्वात्। किञ्च, अचेतनापि चेतनावतीव प्रतिभासत इति इवशब्देनारोपो ध्वन्यते । न चारोपोऽर्थक्रियासमर्थः । न खल्वतिकोपनत्वादिना समारोपिताग्नित्वो माणवकः कदाचिदपि मुख्याग्निसाध्यां दाहपाकाद्यर्थक्रियां कर्तुमीश्वरः। इति चिच्छक्तेरेव विषयाध्यवसायो घटते न जडरूपाया बुद्धेरिति। स्याद्वादमंजरी - 15..

202. तत्र निरतिशयं सर्वज्ञबीजम् । योगसूत्र - 1.25

203. तदा सर्वावरणमलापेतस्य ज्ञानस्य आनन्त्याद् ज्ञेयमल्पम् । योगसूत्र 4.31.।

204. જુઓ ટિપ્પણ - 203

205. ते समाधावुपसर्गा व्युत्थाने सिद्धयः । योगसूत्र 3.37

206. तारकं सर्वविषयं सर्वथाविषयमक्रमं चेति विवेकजं ज्ञानम् । योगसूत्र 3.54 ।

207. क्षणतत्क्रमयोः संयमाद् विवेकजं ज्ञानम् । योगसूत्र - 3.52

208. एतस्यामवस्थायां कैवल्यं भवतीश्वरस्यानीश्वरस्य वा विवेकजज्ञानभागिनः इतरस्य वा । न हि दग्धक्लेशबीजस्य ज्ञाने पुनरपेक्षा काचिदस्ति । योगसूत्र 3.52 ।

પ્રકરણ ચોથું

જૈનદર્શન અને સાંખ્ય-યોગમાં શ્રદ્ધારૂપ દર્શન

૧. જૈનદર્શન

પ્રાસ્તાવિક

આપણે અગાઉ પુરવાર કર્યું છે કે બૃહદારણ્યક ઉપનિષદના (2.4.5 અને 4.5.6) "आत्मा वा अरे द्रष्टव्यः श्रौतव्यः मन्तव्यः निदिध्यासितव्यः" એ પ્રસિદ્ધ વાક્યમાં નિર્દિષ્ટ "દર્શન" શબ્દનો અર્થ શ્રદ્ધા છે. જૈનોના સૌથી પ્રાચીન આચારાંગસૂત્રના પ્રથમ શ્રુતસ્કંધમાં આ ઉપનિષદવાક્યને બરાબર મળતું આવતું વાક્ય "दिट्ठं सुतं मयं विण्णायं" (4.1.9) આવે છે. તેમાં પણ ક્રમથી દર્શન, શ્રવણ, મનન અને વિજ્ઞાનનો ઉલ્લેખ છે. બીજા પ્રકરણમાં આપણે સ્પષ્ટપણે દર્શાવ્યું છે કે આચારાંગસૂત્રના આ દર્શન, શ્રવણ, મનન અને વિજ્ઞાન એ ઉપનિષદના દર્શન, શ્રવણ, મનન અને નિદિધ્યાસન જ છે. પરિણામે જેમ ઉપનિષદના તે "દર્શન" શબ્દનો અર્થ શ્રદ્ધા છે તેમ આચારાંગસૂત્રના પ્રસ્તુત "દર્શન" શબ્દનો અર્થ શ્રદ્ધા જ છે. ઉત્તરકાલીન જૈન દાર્શનિક ગ્રંથોમાં તો દર્શન એટલે શ્રદ્ધા એમ સ્પષ્ટપણે જણાવ્યું છે.

બીજું, ઉપનિષદમાં બે પ્રકારની શ્રદ્ધાઓનું સૂચન મળે છે. એક છે આપણે ઉપર જોઈ તે શ્રવણ પૂર્વેની શ્રદ્ધા અને બીજી છે મનન પૂર્વેની શ્રદ્ધા. "आत्मा वा अरे..." માં શ્રવણ પૂર્વેની શ્રદ્ધાનો ઉલ્લેખ છે, જ્યારે "नाश्रद्दधन् मनुते श्रद्दधदेव मनुते" (છાંદોગ્ય ઉપનિષદ 7.18) અને "एवं पश्यत एवं मन्वानस्य" (છાંદોગ્ય ઉપનિષદ 7.26) માં મનન પૂર્વેની શ્રદ્ધાનો ઉલ્લેખ છે. હવે બંને શ્રદ્ધાઓને તેમના સ્થાને રાખીએ તો ક્રમિક ભૂમિકાઓ આ પ્રમાણે થાય. શ્રદ્ધા→શ્રવણ→ શ્રદ્ધા→ મનન → વિજ્ઞાન (નિદિધ્યાસન). આ એક અગત્યની બાબત છે અને તે જૈનોની નૈસર્ગિક શ્રદ્ધા અને આધિગમિક શ્રદ્ધાની માન્યતા ઉપર સારો પ્રકાશ ફેંકે તેમ છે એટલે તેને ધ્યાનમાં રાખીએ. યથાસ્થાને તેનો ઉપયોગ આપણે કરીશું, તેમ જ આ બે શ્રદ્ધાનો સ્વરૂપભેદ પણ તે વખતે વિચારીશું.

"શ્રદ્ધા" શબ્દની વ્યુત્પત્તિ અને તેના અર્થો

શ્રદ્ધા શબ્દ "श्रत्" (જેનો અર્થ પ્રાયઃ હૃદય છે) + $\sqrt{\text{धा}}$ (મૂકવું, પકડી રાખવું, ધારણ કરવું)માંથી બનેલ છે. તેથી શ્રદ્ધાનો અર્થ થાય - "હૃદયને મૂકવું તે" અથવા "હૃદયમાં પકડી રાખવું, ધારણ કરી રાખવું તે". idg. kred $\sqrt{\text{dhe}}$,

Latin cred-do અને અવેસ્તન zrazd ઉપરથી જણાય છે કે આ સમાસરૂપ "શ્રદ્ધા" શબ્દ પ્રાચીન છે. ઇન્ડો-યુરોપિયન ભાષાના વિદ્વાનોમાં આ વ્યુત્પત્તિ સામાન્યપણે સ્વીકાર્ય છે. ડો. આર. એન. દાંડેકર તેમના નિબંધ 'Hṛd in the Veda' (સિદ્ધભારતી, સં. વિશ્વબંધુ, હોશિયારપુર, 1950, ભાગ-૧, પૃ. 141) માં તેને સ્વીકારે છે અને લખે છે કે "A philological study of words meaning 'heart' in the cognate idg. language would show that, properly speaking, the Sanskrit equivalent of the original idg. word kered, kred should have been śṛd. In its place hṛd which is actually a rhyme word, has been preserved. It seems, however, that śṛd also has been preserved in Sanskrit in another form, viz. śrad." નિરુક્ત ઉપરની પોતાની વિવૃત્તિમાં મુકુન્દઝા બખ્શી શ્રદ્ધાને આ રીતે સમજાવે છે - श्रत् इति सत्यनाम पूर्वपदम् । तदस्यां धीयत इति श्रद्धा।[1] વાજસનેયિસંહિતાના ટીકાકાર મહીધર "શ્રદ્ધા"નો અર્થ આસ્તિક્યબુદ્ધિ અથવા વિશ્વાસ કરે છે.[2] સાયણ "શ્રદ્ધા" શબ્દના આટલા અર્થો આપે છે - (૧) આદરાતિશય, બહુમાન[3] (૨) વિશ્વાસ[4] (૩) પુરુષગત અભિલાષવિશેષ.[5] અમરસિંહ, મેદિની અને વૈજયન્તી પણ ઉપર જણાવેલા અર્થોથી બીજો કોઈ ખાસ અર્થ આપતાં નથી. વી.એસ. આપ્ટેની પ્રેકટીકલ સંસ્કૃત-ઇંગ્લીશ ડિક્શનરીમાં "શ્રદ્ધા"ના નીચે જણાવ્યા મુજબના અર્થો આપેલા છે -

(i) Trust, faith, belief, confidence
(ii) Belief in divine revelation, religious faith
(iii) Sedateness, composure of mind
(iv) Intimacy, familiarity
(v) Respect, reverence
(vi) Strong or vehement desire
(vii) The longing of a pregnant woman.

ષટ્ખંડાગમની ટીકા ધવલા દૃષ્ટિ, શ્રદ્ધા, રુચિ અને પ્રત્યયને પર્યાય શબ્દો ગણે છે.[6] મહાપુરાણ શ્રદ્ધા, રુચિ, સ્પર્શ અને પ્રત્યયને પર્યાયશબ્દો ગણે છે.[7] પાઈઅસદ્દમહણ્ણઓમાં સડ્ઢા (શ્રદ્ધા)ના પાંચ અર્થો આપ્યા છે, જે આ પ્રમાણે છે - 1. સ્પૃહા, અભિલાષ, વાંછા 2. ધર્મ આદિમાં વિશ્વાસ, સંપ્રત્યય 3. આદર 4. શુદ્ધિ 5. ચિત્તની પ્રસન્નતા. શબ્દચિંતામણિકોષ (યોજક સવાઈલાલ વિ. છોટાલાલ વોરા, ભાવનગર, પ્રકાશક દોલતરામ મગનલાલ શાહ વડોદરા સને ૧૯૦૦) પણ "શ્રદ્ધા"ના આ જ પાંચ અર્થો જણાવે છે. બૌદ્ધ

पुद्गलपञ्ञत्तिटीका (48) માં पसादो सद्धा કહ્યું છે અને યોગભાષ્ય 1.20 પણ સ્પષ્ટપણે જણાવે છે કે "श्रद्धा चेतसः सम्प्रसादः" એટલે શ્રદ્ધા એટલે ચિત્તનો પ્રસાદ (પ્રસન્નતા) એ અર્થ મહત્ત્વનો છે. આપ્ટેની ડિક્ષનરી પ્રસાદના જે અનેક અર્થો આપે છે તેમાં બે આપણા માટે મહત્ત્વના છે, તે નીચે પ્રમાણે છે - (1) calmness, tranquility, composure, serenity, absence of excitement (2) clearness, limpidness, brightness, transparency, purity (as of water, mind, etc.) આ બધા અર્થોમાં બે અર્થો ખાસ ધ્યાનમાં રાખવા જેવા છે - એક ચિત્તનો પ્રસાદ અને બીજો વિશ્વાસ, સંપ્રત્યય.

તત્ત્વાર્થસૂત્ર, ભાષ્ય અને સિદ્ધસેનીય ટીકા અનુસાર સમ્યક્ દર્શન

તત્ત્વાર્થસૂત્રમાં સમ્યગ્દર્શનની વ્યાખ્યા આ પ્રમાણે આપી છે - તત્ત્વાર્થશ્રદ્ધાન એ સમ્યગ્દર્શન. ભાષ્યમાં ઉમાસ્વાતિ "તત્ત્વાર્થશ્રદ્ધાન" સમાસને બે રીતે છૂટો પાડે છે - (૧) तत्त्वानाम् अर्थानाम् श्रद्धानम् અર્થાત્ તત્ત્વરૂપ અર્થોમાં શ્રદ્ધા. (૨) तत्त्वेन अर्थानाम् श्रद्धानम् અર્થાત્ તત્ત્વથી અર્થોમાં શ્રદ્ધા. ભાષ્યકાર પોતે જ આ બીજા અર્થને સમજાવતાં લખે છે કે - तत्त्वेन भावतो निश्चितम् અર્થાત્ ભાવથી નિશ્ચિત અર્થોમાં શ્રદ્ધા. પ્રથમ સમાસના અર્થને સમજાવતાં લખે છે કે તત્ત્વો જીવ આદિ છે, તે જ અર્થો છે, તેમનામાં શ્રદ્ધા, શ્રદ્ધા એટલે પ્રત્યયાવધારણ. વળી, ભાષ્યકાર કહે છે કે તત્ત્વાર્થશ્રદ્ધાનરૂપ સમ્યગ્દર્શનનું લક્ષણ પ્રશમ, સંવેગ, નિર્વેદ, અનુકંપા અને આસ્તિક્યની અભિવ્યક્તિ છે.

સિદ્ધસેનગણિ ભાષ્યને નીચે મુજબ સમજાવે છે : અર્થો એટલે પોતપોતાને અનુરૂપ જ્ઞાનવિશેષોથી જે ગ્રાહ્ય છે તે. તત્ત્વ એટલે અવિપરીત, અવિપરીત એટલે અનેકાન્તસ્વભાવ, આ અર્થોનું વિશેષણ છે. શ્રદ્ધાન એટલે રુચિ, અભિપ્રીતિ. ભાષ્યકારે તત્ત્વાર્થશ્રદ્ધાનનો જે બીજો વિગ્રહ આપ્યો છે – तत्त्वेन भावतो निश्चितम् - તેની વ્યાખ્યા સિદ્ધસેન બે રીતે કરે છે - (૧) भावेनेति चोपयुक्तस्य निश्चयनयमताद् लभ्यते इति कथयति અર્થાત્ નિશ્ચયનયથી લભ્ય અર્થ, તેમાં શ્રદ્ધાન એ સમ્યગ્દર્શન. (૨) भावेनेति स्वप्रतिपत्त्या, नो मातापित्रादिदाक्षिण्यानुरोधात् न वा धनादिलाभापेक्षाकृतकमात्रश्रद्धानं निश्चितपरिज्ञानं (धनादिलाभापेक्षाकृतं निश्चितं परिज्ञातं ?) અર્થાત્ પોતાની જ પ્રતિપત્તિથી ગૃહીત અર્થમાં શ્રદ્ધાન એ સમ્યગ્દર્શન, નહીં કે માતાપિતા વગેરે પ્રત્યેના આદરના કારણે કે ધનાદિ લાભની લાલચે ગૃહીત અર્થમાં શ્રદ્ધાન એ સમ્યગ્દર્શન. શ્રદ્ધાન એટલે પ્રત્યયાવધારણ. અવધારણનો અર્થ રુચિ કર્યો છે. આ "પ્રત્યયાવધારણ" સમાસને તેમણે ચાર રીતે છૂટો પાડ્યો છે - (ए) प्रत्ययेन अवधारणम् - (१) प्रत्ययेन आलोचनाज्ञानेन अवधारणम्

અથાત્ શ્રુત વગેરેનું આલોચન કરી આ તત્ત્વ આવું જ છે એમ અવધારવું (૨) प्रत्ययेन कारणेन निमित्तेन अवधारणम् આવરક કર્મોના ક્ષય કે ક્ષયોપશમરૂપ નિમિત્તકારણને લીધે "આ જ તત્ત્વ છે" એવું અવધારણ. (૩) प्रत्ययेन उत्पत्तिकारणेन अवधारणम् ઉત્પત્તિકારણ સ્વભાવ કે અધિગમ છે, તેને લીધે "આવું તત્ત્વ છે" એમ અવધારણ. (बी) तस्माद् वा क्षयादिकात् प्रत्ययात् अवधारणम् અર્થાત્ તે ક્ષય આદિ પ્રત્યયથી - કારણથી અવધારણ. (सी) सति वा तस्मिन् क्षयादिके प्रत्यये अवधारयति. અર્થાત્ ક્ષય આદિ કારણ હોતાં અવધારણ. (डी) प्रत्ययस्य विज्ञानस्य अवधारणम्. અર્થાત્ અન્ય મતમાં પરિકલ્પિત તત્ત્વોથી વિજ્ઞાનને અળગું કરી જૈનમાન્ય તત્ત્વમાં જ સ્થિર કરવું તે : "આ જ તત્ત્વ છે બાકી બધું અપરમાર્થ છે" એમ.

તત્ત્વાર્થશ્રદ્ધાનરૂપ સમ્યગ્દર્શન જેને ઉત્પન્ન થયું હોય છે તેનામાં તે સમ્યગ્દર્શનનાં ચિહ્નો પ્રશમાદિ હોય છે. અહીં લક્ષણનો અર્થ તેમણે ચિહ્ન કર્યો છે.

"तत्त्वार्थश्रद्धानं सम्यग्दर्शनम्" એ સૂત્ર પછી તરત જ આવતું સૂત્ર છે - तन्निसर्गाद् अधिगमाद् वा. તેનો અર્થ છે - તે (સમ્યગ્દર્શન) નિસર્ગથી અથવા અધિગમથી ઉત્પન્ન થાય છે. ભાષ્ય સૂત્રને નીચે પ્રમાણે સમજાવે છે : સમ્યગ્દર્શન દ્વિવિધ છે - નિસર્ગસમ્યગ્દર્શન અને અધિગમસમ્યગ્દર્શન. નિસર્ગથી કે અધિગમથી ઉત્પન્ન થાય છે એટલે દ્વિહેતુક તે દ્વિવિધ બને છે. નિસર્ગના પર્યાયશબ્દો છે પરિણામ, સ્વભાવ, પરોપદેશાભાવ. જીવ જ્ઞાનોપયોગ અને દર્શનોપયોગરૂપ લક્ષણવાળો છે, તેવો જીવ સંસારમાં ભમતાં ભમતાં પોતે જ કરેલાં આઠ પ્રકારનાં કર્મોનાં બંધ-નિકાચન-ઉદય-નિર્જરાની અપેક્ષા રાખતું વિવિધ પુણ્ય-પાપ રૂપ ફળ નારક - તિર્યંચ - મનુષ્ય - દેવભવોમાં અનુભવતો, જ્ઞાનદર્શનોપયોગસ્વભાવ હોવાથી તે તે વિષયસ્વરૂપગ્રાહી જ્ઞાન-દર્શનના અનંત પરિણામો પામતો, અનાદિ મિથ્યાદૃષ્ટિ હોવા છતાં પરિણામવિશેષને કારણે કોઈ ક્ષણે એવું અપૂર્વકરણ અનુભવે છે કે જેથી એને ઉપદેશ વિના જ સમ્યગ્દર્શન ઉત્પન્ન થાય છે, આ નિસર્ગસમ્યગ્દર્શન છે. અધિગમ, અભિગમ, આગમ, નિમિત્ત, શ્રવણ, શિક્ષા, ઉપદેશ એ બધા પર્યાય શબ્દો છે. તેથી આમ પરોપદેશથી જે તત્ત્વશ્રદ્ધાન ઉત્પન્ન થાય છે તે અધિગમસમ્યગ્દર્શન છે.

સિદ્ધસેનગણિ આ ભાષ્યને વિસ્તારથી સમજાવે છે. તેમાં જે મહત્ત્વનો અંશ છે તે અહીં રજૂ કરીએ છીએ. પરિણામ એ અધ્યવસાયરૂપ છે. તેની અનેક ભૂમિકાઓ છે જેમ કે મલીમસ, મધ્યમ અને તીવ્ર. જઘન્ય શુભ અધ્યવસાયમાં

વર્તતો જીવ વધારે શુભ અધ્યવસાયની ભૂમિકાએ ચઢે છે, ત્યાંથી પણ વિશુદ્ધતમ ભૂમિકાએ ચઢે છે. આમ જીવ તે તે શુભ અધ્યવસાયોએ ઉપર ઉપર ચઢતો યથાપ્રવૃત્તિકરણ વડે કર્મોની ઉત્કૃષ્ટ સ્થિતિનો હ્રાસ કરી કર્મોની સ્થિતિને પલ્યોપમાસંખ્યાતભાગન્યૂન કોટાકોટી સાગરોપમ પ્રમાણ કરી દે છે, ત્યારે તે ભૂમિકાએ રાગદ્વેષની દુર્ભેદ ગાંઠને તે ભવ્યસત્ત્વ જીવ અપૂર્વકરણને બળે ભેદી અનિવૃત્તિકરણને પ્રાપ્ત કરી તત્ત્વશ્રદ્ધારૂપ સમ્યગ્દર્શન પામે છે. આમ ઉપદેષ્ટા વિના જે સમ્યગ્દર્શન પ્રાપ્ત થાય છે તેને નૈસર્ગિકસમ્યગ્દર્શન કહે છે. પરંતુ જે પરોપદેશને કારણે ઉત્પન્ન થાય છે તે, જીવાદિ તત્ત્વોમાં શ્રદ્ધાનરૂપ સમ્યગ્દર્શન, અધિગમસમ્યગ્દર્શન છે.

તત્ત્વાર્થભાષ્ય કેવળ અપૂર્વકરણનો ઉલ્લેખ કરે છે, જ્યારે સિદ્ધસેનગણિએ યથાપ્રવૃત્તિકરણ, અપૂર્વકરણ અને અનિવૃત્તિકરણ ત્રણેયનો ઉલ્લેખ કરી નિસર્ગસમ્યગ્દર્શનની ઉત્પત્તિની સમગ્ર પ્રક્રિયા સંક્ષેપમાં જણાવી છે. આને જરા વિસ્તારથી સમજીએ. આત્માના શુદ્ધિરૂપ પરિણામવિશેષને કરણ કહેવામાં આવે છે[9] (લોકપ્રકાશ ૩.૫૯૯). જીવ અનાદિકાળથી સંસારમાં ભટકે છે અને જાતજાતની યોનિઓમાં જન્મી કર્મોનાં ફળ ભોગવે છે. જેવી રીતે નદીમાં પડેલા પર્વતના અણીદાર ખરબચડા પથરા નદીપ્રવાહમાં અથડાતાકૂટાતા ગોળ અને સરળ બની જાય છે, તેમ સંસારપ્રવાહમાં અથડાતોકૂટાતો જીવ કોઈ વખતે સરળ અને શુદ્ધ પરિણામી બની જાય છે. પરિણામે એટલો શુદ્ધ થઈ જાય છે કે એના બળે જીવ આયુકર્મને છોડી બાકીનાં સાત કર્મોની સ્થિતિને પલ્યોપમાસંખ્યાત ભાગ ન્યૂન કોટાકોટી સાગરોપમ પ્રમાણ કરી દે છે. આ પરિણામનું નામ યથાપ્રવૃત્તિકરણ છે. યથાપ્રવૃત્તિકરણથી જીવ રાગદ્વેષની દુર્ભેદ ગાંઠની સમીપ આવે છે, પરંતુ ગાંઠને ભેદી શકતો નથી, આને ગ્રન્થિદેશની પ્રાપ્તિ કહે છે. જીવ અનંત વાર યથાપ્રવૃત્તિકરણ પામ્યો છે અર્થાત્ ગ્રન્થિ સમીપ આવી ગયો છે. કોઈ વખતે તે યથાપ્રવૃત્તિકરણથી પણ વધારે શુદ્ધ પરિણામને પામે છે જેને પરિણામે તે ગ્રન્થિને છિન્નભિન્ન કરી દે છે. જે પરિણામથી (શુદ્ધિથી) તે ગ્રંથિનો ભેદ કરી દે છે, તે પરિણામને અપૂર્વકરણ કહેવામાં આવે છે. "અપૂર્વકરણ" નામ આપવાનો આશય એ છે કે આ પ્રકારનો પરિણામ અપૂર્વ છે, પહેલાં કોઈ વાર થયો ન હતો. અપૂર્વકરણપરિણામથી જ્યારે રાગદ્વેષની ગ્રંથિ તૂટી જાય છે ત્યારે તો વળી અધિક શુદ્ધ પરિણામ થાય છે. આ અધિક શુદ્ધ પરિણામને અનિવૃત્તિકરણ કહે છે. એને અનિવૃત્તિકરણ કહેવાનો આશય એ છે કે આ પરિણામને બળે જીવ સમ્યગ્દર્શન પ્રાપ્ત કરી જ લે છે, સમ્યગ્દર્શનને પ્રાપ્ત કર્યા વિના તે નિવૃત્ત

નથી થતો અર્થાત્ પાછો હટતો નથી.[10]

આમ સંસારપ્રવાહમાં ઘર્ષણઘોલનન્યાયથી કોઈ કાળે જે આંતરશુદ્ધિ થાય છે,-રાગદ્વેષની ગ્રંથિનો ભેદ થાય છે તેને પરિણામે તત્ત્વાર્થશ્રદ્ધાનરૂપ સમ્યગ્દર્શન ઉદ્ભવે છે. આ શ્રદ્ધા સ્વાભાવિક છે, તે પરોપદેશનિમિત્ત નથી. જે શ્રદ્ધા આપ્તવચનોના શ્રવણથી-પરોપદેશથી ઉદ્ભવે છે તે અધિગમશ્રદ્ધાન છે. સામાન્ય રીતે જૈન પરંપરા એવું માને છે કે કેટલાકને નૈસર્ગિક સમ્યગ્દર્શન થાય છે અને કેટલાકને પરોપદેશથી સમ્યગ્દર્શન થાય છે.[11] જૈનદર્શને એક જ વ્યક્તિની બાબતમાં ઉદ્ભવતી આ બે ભૂમિકાઓ છે એમ માન્યું નથી. પરંતુ ઉપનિષદની પરંપરામાં મળતા સૂચન અનુસાર તે એક જ વ્યક્તિની બાબતમાં ઉદ્ભવતી બે ભૂમિકાઓ છે. જૈન દર્શનની પરંપરાગત માન્યતા પ્રમાણે તો નૈસર્ગિક અને આધિગમિક શ્રદ્ધાન વચ્ચે સ્વભાવગત કોઈ ભેદ નથી, કેવળ ઉત્પાદક નિમિત્તના ભેદે જ ભેદ કહ્યો છે. આથી ઊલટું ઔપનિષદિક પરંપરાથી સૂચિત અર્થ પ્રમાણે નૈસર્ગિક અને આધિગમિક વચ્ચે સ્વભાવગત ભેદ છે, કારણ કે તે બે ક્રમિક ભૂમિકાઓ સૂચવે છે. જેમ અવગ્રહાદિ મતિજ્ઞાનની ક્રમિક ભૂમિકાઓ હોવા છતાં તેને મતિજ્ઞાનના પ્રકાર કહેવામાં આવ્યા છે, તેમ શ્રદ્ધાની આ બે ભૂમિકાઓ હોવા છતાં તેમને શ્રદ્ધાના બે પ્રકારો કહેવામાં આવ્યા હોય તો કંઈ વાંધો નથી. પરંતુ જૈન સ્થાપિત પરંપરામાં તો તે બેને ક્રમિક ભૂમિકાઓ માનવામાં આવી નથી. અલબત્ત, પ્રથમ સંબંધકારિકા ઉપરની દેવગુપ્તની ટીકામાં એક સ્થાન એવું મળ્યું છે, જ્યાં તે બે ક્રમિક ભૂમિકાઓ છે એમ સ્પષ્ટપણે સૂચવાયું છે. ત્યાં દેવગુપ્ત લખે છે- **नैसर्गिकाद् अवाप्तश्रद्धोऽध्ययनादिभिराधिगमिकमाप्नोति.** આ વસ્તુનો સ્વીકાર કરવામાં આવે તો તત્ત્વાર્થને ઉપદેશથી જાણ્યા વિના તેમાં શ્રદ્ધા કેવી રીતે થાય એવો જે પ્રશ્ન ઉઠાવવામાં આવે છે તેનો ખુલાસો થઈ જાય, કારણ કે નૈસર્ગિક શ્રદ્ધા એ રાગદ્વેષગ્રંથિભેદને પરિણામે ચિત્તમાં આવેલી શુદ્ધિરૂપ છે - જેને કારણે તે સત્યપ્રવણ બન્યું છે,[11-અ] કોઈ કદાગ્રહ તેને છે નહીં, જ્યારે આપ્તોપદેશથી પોતાની આગળ રજૂ થયેલા તત્ત્વાર્થો કે સત્યોમાં જે શ્રદ્ધા છે તે સંપ્રત્યયરૂપ છે - 'આ જ તત્ત્વાર્થો કે સત્યો છે' એવા વિશ્વાસરૂપ છે.

સર્વાર્થસિદ્ધિમાં ઉપર સૂચવવામાં આવેલો પ્રશ્ન ઉઠાવવામાં આવ્યો છે - નિસર્ગજ સમ્યગ્દર્શનમાં તત્ત્વાર્થોનું જ્ઞાન હોય છે કે નહીં ? જો હા, તો તે પણ અધિગમજ સમ્યગ્દર્શન જ થયું, તેનાથી તે ભિન્ન નથી. જો ના, તો જેણે તત્ત્વાર્થોને જાણ્યા નથી એને તેમનામાં શ્રદ્ધા કેવી રીતે થઈ શકે ?[12]

આ પ્રશ્નનો સર્વાર્થસિદ્ધિએ જે ઉત્તર આપ્યો છે તે આ પ્રશ્નનો ઉત્તર

જ નથી. ત્યાં કહ્યું છે કે બંનેમાં દર્શનમોહનીય કર્મના ઉપશમ, ક્ષય યા ક્ષયોપશમરૂપ આંતરિક કારણ સમાન છે. તે કારણ હોવા છતાં જે બાહ્ય ઉપદેશ વિના થાય છે તે નૈસર્ગિક સમ્યગ્દર્શન છે અને જે બાહ્ય ઉપદેશપૂર્વક જીવાદિ તત્ત્વાર્થોના જ્ઞાનરૂપ નિમિત્તથી થાય છે તે અધિગમજ સમ્યગ્દર્શન છે.[13] આપણે જોઈ શકીએ છીએ કે આમાં તેમણે ઉઠાવેલા પ્રશ્નનો ઉત્તર છે જ નહીં.

શ્રવણપૂર્વેની શ્રદ્ધા કેવી હોય ? શ્રવણ પૂર્વે તત્ત્વાર્થોનું જ્ઞાન થયું ન હોય તો તે વખતે તત્ત્વાર્થોમાં શ્રદ્ધાની વાતનો અર્થ જુદો કરવો જોઈએ. શ્રવણપૂર્વેની શ્રદ્ધાનો અર્થ રાગદ્વેષના અભાવરૂપ, પૂર્વગ્રહરાહિત્યરૂપ, કદાગ્રહમુક્તિરૂપ એક માનસિક વલણ છે એમ સ્વીકારવું જોઈએ. અહીં તત્ત્વાર્થો તેની સમક્ષ ઉપસ્થિત નથી. પરંતુ તેની શુદ્ધિ એવા પ્રકારની છે કે તત્ત્વાર્થની શોધમાં તે છે અને જ્યારે અને જ્યાં તે તેની સમક્ષ ઉપસ્થિત થશે ત્યારે તે તત્ત્વાર્થનો તત્ત્વાર્થ તરીકે તે સ્વીકાર કરશે જ. આ અર્થમાં તે સત્યપક્ષપાત કે તત્ત્વાર્થપક્ષપાત ધરાવે છે. તત્ત્વાર્થપક્ષપાત કે સત્યપક્ષપાત તો ચિત્તનો સ્વભાવ છે જ.[14] આ કક્ષાએ કોઈ તત્ત્વાર્થ કે સત્ય તેની સમક્ષ ઉપસ્થિત નથી. તે કોઈ તત્ત્વાર્થ કે સત્યને જાણતો નથી. એટલે એ અર્થમાં આ શ્રદ્ધાને વિષયરહિત અર્થાત્ નિરાકાર ગણવી હોય તો ગણી શકાય. તત્ત્વાર્થના ઉપદેશ પછીની શ્રદ્ધા શ્રવણમાં મળેલ જે કંઈ સત્ય કે તત્ત્વાર્થ છે તેની અંદર વિશ્વાસ છે, સંપ્રત્યય છે - ''આ જ તત્ત્વાર્થ છે, આ જ સત્ય છે'' એવો વિશ્વાસ. આ અર્થમાં આ શ્રદ્ધા વિષયસહિત છે, સાકાર છે. આ શ્રદ્ધા ન્યાયવાક્યની પ્રતિજ્ઞા જેવી છે. હેતુ, વ્યાપ્તિ, પરામર્શ પછી તે જ પ્રતિજ્ઞા છેવટે નિગમનના રૂપમાં પરિવર્તિત થઈ જાય છે. તેવી જ રીતે, આ શ્રદ્ધા મનન પછી તર્કથી પ્રતિષ્ઠિત થાય છે અને છેવટે ધ્યાનથી સાક્ષાત્કારમાં પરિણત થાય છે.

આ ચર્ચા ઉપરથી સ્પષ્ટ થાય છે કે નૈસર્ગિક શ્રદ્ધા એ શ્રવણપૂર્વેની શ્રદ્ધા છે અને તેનો અર્થ ચિત્તનો પ્રસાદ છે, શુદ્ધિ છે, તત્ત્વાર્થગ્રહણની યા સત્યગ્રહણની યોગ્યતા યા ક્ષમતા છે. અને અધિગમજ યા મનન પૂર્વેની શ્રદ્ધા એ સાંભળેલ તત્ત્વાર્થોમાં યા સત્યોમાં વિશ્વાસ યા સંપ્રત્યય છે. આ બંને અર્થો આપણને કોશગ્રંથોમાં મળે છે. આમ જે શ્રદ્ધાને ચિત્તની પ્રસન્નતામાત્ર ગણવામાં આવેલ છે તે અધિગમ યા શ્રવણપૂર્વેની શ્રદ્ધા છે. પ્રસન્નતાનો અર્થ છે નિર્મળતા. જેમ જળમાંનો કચરો નીચે બેસી જતાં કે દૂર થતાં જળ પ્રસન્ન બને છે તેમ ચિત્તમાંનો મળ - રાગદ્વેષ - ઉપશમતાં કે દૂર થતાં ચિત્ત નિર્મળ બને છે. જે ચિત્તમાં રાગદ્વેષ ઉપશાંત યા ક્ષીણ (યા શિથિલ) થયાં છે, જે ચિત્તમાં ખોટો અભિનિવેશ નથી, કદાગ્રહ

નથી, પૂર્વગ્રહ નથી તે ચિત્ત પ્રસન્ન છે. ચિત્તની આ પ્રસન્નતાને શ્રદ્ધા કહેવામાં આવે છે. આનો અર્થ એ કે શ્રદ્ધા એ ચિત્તની એવી શુદ્ધિ છે જે સત્યગ્રહણ માટે યા તત્ત્વાર્થગ્રહણ માટે આવશ્યક છે. જે ચિત્તમાં રાગદ્વેષ, અભિનિવેશ, કદાગ્રહ અને પૂર્વગ્રહ ભરેલાં હોય તે ચિત્ત સત્યગ્રહણ યા તત્ત્વાર્થગ્રહણ કરી શકતું નથી. અશુદ્ધ ચિત્ત સત્યને ઝીલી શકતું નથી. આ ચિત્તશુદ્ધિ જે શ્રદ્ધા છે તે સ્વાભાવિક બે અર્થમાં છે. એક તો તે ચિત્તનો સ્વભાવ જ છે, જ્યારે મળો આગંતુક છે. બીજું, આ ચિત્તશુદ્ધિનું કોઈ બાહ્ય નિમિત્ત દર્શાવવું શક્ય નથી. અનાદિ સંસાર-પ્રવાહમાં અથડાતાકૂટાતા કોઈ અપૂર્વ ક્ષણે આ શુદ્ધિ પ્રગટ થાય છે. જેનામાં સત્યને કે તત્ત્વાર્થને ગ્રહણ કરવા માટેની ચિત્તશુદ્ધિ, યોગ્યતા, પ્રસન્નતા છે, તે વ્યક્તિને આપ્તવચન યા સદ્ગુરુનો ઉપદેશ સાંભળી તેમાં રજૂ થયેલ સત્ય કે તત્ત્વાર્થમાં તરત વિશ્વાસ જાગે છે - "આ જ સત્ય છે કે તત્ત્વાર્થ છે" એવો વિશ્વાસ. શ્રુત તત્ત્વાર્થ કે સત્યમાં વિશ્વાસ એ અધિગમજ શ્રદ્ધા છે. આ રીતે જ નૈસર્ગિક અને અધિગમજ શ્રદ્ધાને સમજવી જોઈએ. જૈન પરંપરામાં સ્થિર થયેલી નૈસર્ગિક અને અધિગમજ શ્રદ્ધાની માન્યતામાં ગૂંચવાડો જણાય છે. તે બેને બે ક્રમિક ભૂમિકાઓ જ માનવી જોઈએ અને બંને શ્રદ્ધામાં સ્વભાવગત કંઈક ભેદ માનવો જોઈએ. એને બદલે જૈનો તો બંને શ્રદ્ધાનો સ્વરૂપથી તદ્દન અભેદ જ માને છે અને કેવળ ઉત્પાદક નિમિત્તને આધારે જ તેમનો ભેદ માને છે અને જણાવે છે કે કેટલાકને બાહ્ય નિમિત્ત - પરોપદેશ - વિના જ આ શ્રદ્ધા થાય છે જ્યારે કેટલાકને બાહ્ય નિમિત્ત - પરોપદેશથી થાય છે. આ જૈન માન્યતા બરાબર લાગતી નથી. ઉપનિષદમાંથી પ્રાપ્ત સૂચન તેમ જ સંબંધકારિકા-૧ ઉપરની દેવગુપ્તની ટીકામાંથી પ્રાપ્ત સૂચન તેમ જ કોશમાંથી પ્રાપ્ત શ્રદ્ધાના બે અર્થો ચિત્તપ્રસાદ અને વિશ્વાસને આધારે નૈસર્ગિક શ્રદ્ધા અને અધિગમજ શ્રદ્ધાનો આપણે ઉપર જણાવેલો અર્થ વધુ બુદ્ધિગમ્ય અને યોગ્ય છે અને તે અર્થને સંગત રહી વિચારતાં તે બે શ્રદ્ધા બે ક્રમિક ભૂમિકાઓ છે એ જ નિશ્ચય ઉપર અવાય છે.

એક વસ્તુ અહીં ધ્યાનમાં રાખવી જોઈએ કે જે ચિત્તશુદ્ધિ, યોગ્યતા કે પ્રસન્નતા પ્રથમ ભૂમિકાએ છે તે દ્વિતીય ભૂમિકામાં પણ અવશ્ય હોય છે જ. પરંતુ દ્વિતીય ભૂમિકામાં કંઈક વિશેષ છે અને તે છે શ્રુત તત્ત્વોમાં, સત્યોમાં વિશ્વાસ. એટલે પ્રશમ આદિ પ્રથમ ભૂમિકાએ પણ છે અને દ્વિતીય ભૂમિકાએ પણ છે. ખરેખર તો ચિત્તશુદ્ધિ, પ્રસન્નતા, સત્યગ્રહણ માટેની યોગ્યતાનો જ વિસ્તાર પ્રશમ આદિ છે. એટલે જ કદાચ ધવલામાં કહ્યું છે કે "પ્રશમાદિની

અભિવ્યક્તિ એ સમ્યગ્દર્શન છે". એ સમ્યગ્દર્શનની વ્યાખ્યા છે.[15] આ વ્યાખ્યા શુદ્ધનયથી છે એમ ત્યાં કહ્યું છે,[16] કારણ કે તે કેવળ આંતરિક શુદ્ધિને જ લક્ષમાં લે છે. "તત્ત્વાર્થશ્રદ્ધાન એ સમ્યગ્દર્શન છે" એ વ્યાખ્યા અશુદ્ધનયથી છે એમ ત્યાં કહ્યું છે,[17] કારણ કે તે તત્ત્વશ્રવણ ઉપર (શ્રુત ઉપર) આધાર રાખે છે. આમ, આ બીજી વ્યાખ્યાનું અર્થઘટન બંને રીતે થઈ શકે છે એનો અહીં સ્વીકાર જણાતો નથી.

અહીં પ્રશમ આદિની સમજૂતી આપવી પ્રાપ્ત થાય છે.

પ્રશમ -રાગદ્વેષનો, કદાગ્રહ આદિ દોષોનો ઉપશમ એ જ પ્રશમ છે.

સંવેગ -સંવેગના બે અર્થ છેઃ (1) સમ્ + વેગ, સમ્-સમ્યક્ અર્થાત્ તત્ત્વાર્થ યા સત્ય પ્રતિ, વેગ અર્થાત્ ગતિ. સત્ય કે તત્ત્વને માટેની તીવ્રતમ અભીપ્સા સાથે સત્યશોધ માટે ગતિ કરવી તે.[18] (2) સાંસારિક બંધનોનો ભય "સંવેગ" છે. સત્યની ખોજ માટે સાંસારિક બંધનોમાંથી મુક્તિ જરૂરી છે.[19]

નિર્વેદ -નિર્વેદના પણ બે અર્થ છેઃ (1) સાંસારિક વિષયોમાં ઉદાસીનતા, રાગાભાવ, અનાસક્તિ.[20] વિષયોમાં, સાંસારિક ભોગોમાં આસક્તિ સત્યની સાધનાને વિકૃત કરે છે, દૃષ્ટિને મોહિત કરે છે, માર્ગથી ચ્યુત કરે છે. (2) માન્યતાઓમાં અનાસક્તિ. કોઈપણ માન્યતામાં રાગ ન હોવો, દૃષ્ટિબદ્ધતા ન હોવી તે. જન્મથી અને પરમ્પરાથી પ્રાપ્ત માન્યતાઓમાં પણ આસક્તિ ન હોવી જોઈએ, બદ્ધતા ન હોવી જોઈએ. બધી જ માન્યતાઓ એકસરખી સાધ્ય છે, પરીક્ષ્ય છે, કોઈ સિદ્ધ નથી.

અનુકંપા -અનુકંપાના પણ બે અર્થ થઈ શકે છે (1) બીજાને દુઃખી દેખી દુઃખી થવું, તેના દુઃખને દૂર કરવાની ઇચ્છા થવી તે અનુકંપા, અનુકંપા એ સહાનુભૂતિ છે.[21] (2) બીજાઓને સત્યાન્વેષણને માટે મથતા જોઈ પોતાને તેમના તરફ સહાનુભૂતિ થવી અને તેમને પણ પોતપોતાની રીતે સત્યાન્વેષણમાં સહાય કરવાની ઇચ્છા થવી તે.

આસ્તિક્ય -કેટલાક ચિંતકો તો આસ્તિકયબુદ્ધિ એ જ શ્રદ્ધા છે એમ જણાવે છે.[22] આસ્તિકયબુદ્ધિનો અર્થ આત્મા આદિ પદાર્થોના અસ્તિત્વનો સ્વીકાર છે એમ તેઓ કહે છે. જૈન ચિંતકો પણ આસ્તિકયનો આવો જ અર્થ કરે છે,[23] પરંતુ તેનો વધારે વ્યાપક અને ઉદાર

એવો બીજો અર્થ પણ સંભવે છે. તે નીચે પ્રમાણે છેઃ આસ્તિક્ય એ ચિત્તનું વિધેયાત્મક (positive) વલણ છે. કોઈની વાતનો કે મતનો તુરત ઇન્કાર કરી દેવો નહીં, પરંતુ તેને પણ પરીક્ષ્ય ગણી સાધ્યકોટિમાં સ્વીકારી તેની પરીક્ષા કરવી. તે મત તરફ પણ આદર ધરાવવો, તે મતમાં રહેલ સત્યને શોધી સ્વીકારવાનું વલણ હોવું તે આસ્તિકય છે.

સમ્યગ્દર્શનના અતિચાર

જે જાતનાં સ્ખલનોથી કોઈપણ સ્વીકારેલો ગુણ મલિન થાય અને હ્રાસ પામે, તેવાં સ્ખલનો અતિચાર કહેવાય છે.[24] જે સ્ખલનોથી સમ્યગ્દર્શન મલિન બને છે તે સ્ખલનો પાંચ છે- શંકા, કાંક્ષા, વિચિકિત્સા, અન્યદૃષ્ટિની પ્રશંસા અને અન્યદૃષ્ટિસંસ્તવ.[25] તેમની સમજૂતી નીચે પ્રમાણે છેઃ

(૧) શંકા -પોતે તત્ત્વ તરીકે સ્વીકારેલ બાબતોમાં શંકા કરવી તે.[26]

(૨) કાંક્ષા -ઐહિક અને પારલૌકિક વિષયોની અભિલાષા કરવી તે કાંક્ષા.[27] આવી અભિલાષા કે આસક્તિ સત્યની સાધનાને વિકૃત કરે છે એ અગાઉ "નિર્વેદ" ગુણની સમજૂતીમાં જોઈ ગયા. આમ કાંક્ષા એ નિર્વેદની વિરોધી છે. કાંક્ષાનો બીજો અર્થ પણ થાય છે. બીજાએ માનેલા તત્ત્વાર્થો કે સત્યો કયાં છે તે જાણવાની ઇચ્છા. આ અર્થ અહીં વધારે પ્રસ્તુત જણાય છે.

(૩) વિચિકિત્સા -પંડિત સુખલાલજી આ અતિચારને સમજાવતાં નીચે પ્રમાણે લખે છે - "જ્યાં મતભેદ કે વિચારભેદનો પ્રસંગ હોય ત્યાં પોતે કંઈપણ નિર્ણય કર્યા સિવાય માત્ર મતિમન્દતાથી એમ વિચારે કે, 'એ વાત પણ ઠીક અને આ વાત પણ ઠીક'; એવી બુદ્ધિની અસ્થિરતા તે વિચિકિત્સા. આવી બુદ્ધિની અસ્થિરતા સાધકને એક તત્ત્વ ઉપર સ્થિર કદી જ ન રહેવા દે, તેથી તે અતિચાર છે."[28] વિચિકિત્સાનો બીજો અર્થ પણ સંભવે છે. નિર્ણય ઉપર આવવાને માટે પરીક્ષા કરવી, તર્ક કરવા તે વિચિકિત્સા છે.[29] પોતે સ્વીકારેલ તત્ત્વાર્થને પરીક્ષ્ય કોટિમાં નાખી તેની પરીક્ષા કરવી એ વિચિકિત્સાનો અહીં અર્થ છે.

(૪) અન્યદૃષ્ટિપ્રશંસા - જેઓ પોતાનાથી જુદો મત કે સિદ્ધાંત ધરાવતા હોય

તેમની પ્રશંસા કરવી તે અન્યદષ્ટિપ્રશંસા.

(૫) અન્યદૃષ્ટિસંસ્તવ - જેઓ પોતાનાથી જુદો મત કે સિદ્ધાંત ધરાવતા હોય તેમનો પરિચય કરવો તે અન્યદૃષ્ટિસંસ્તવ.

મનનપૂર્વેની શ્રદ્ધા અર્થાત્ અધિગમજ શ્રદ્ધાને અનુલક્ષીને જ આ અતિચારો સંભવે. શ્રવણપૂર્વેની શ્રદ્ધામાં આ અતિચારોનો સંભવ નથી, કારણ કે તે કેવળ માનસિક વલણરૂપ છે, તે શ્રદ્ધા નિર્વિષયા છે. તત્ત્વાર્થોનું શ્રવણ કરી "આ જ તત્ત્વો છે" એવો જે વિશ્વાસ ઉદ્ભવે છે, તેની બાબતમાં આ અતિચારો સંભવે છે. એ તો સાદી વાત છે કે વિશ્વાસ અનુકૂળ તર્કોથી દૃઢ, પુષ્ટ થાય છે અને પ્રતિકૂળ તર્કોથી શિથિલ થાય છે, ડગે છે. જ્યાં સુધી શ્રદ્ધા મીમાંસા - મનનની ભૂમિકા પાર ન કરે ત્યાં સુધી તે શ્રદ્ધામાં શંકા આદિ સંભવે છે. પરંતુ તે શંકા આદિને શ્રદ્ધાનાં સ્ખલનો ગણવાં કેટલે દરજ્જે યોગ્ય છે તે વિચારવું જોઈએ. ખરેખર તો શ્રદ્ધાનાં પરિપાકની જ આ શંકા આદિ પ્રક્રિયા છે. શ્રદ્ધા આ પ્રક્રિયામાંથી પસાર થયા વિના પૂર્ણ બનતી નથી. જે સત્યશોધક છે, સત્યાભિગામી છે, સત્યપક્ષપાતી છે તે પોતાના માર્ગમાં આવતા મતોને સાધ્ય તરીકે સ્વીકારે છે, તેને તે મતો સત્ય લાગે તો તેનો સ્વીકાર કરે છે અને જ્યારે તેને તે સત્ય અસત્ય કે મિથ્યા જણાય ત્યારે તેને ફગાવી દેવાને પણ તત્પર હોય છે. જન્મથી, પરંપરાથી પ્રાપ્ત સત્યો - તત્ત્વાર્થોને તેણે સ્વીકાર્યા હોય તો તે સ્વીકાર ખરેખર સમ્યગ્દર્શન નથી. વળી, એ રીતે સ્વીકારેલ તત્ત્વોને જ તે વળગી રહે માટે તેમાં શંકા ન કરે, બીજાનાં સત્યોને જાણવાની કાંક્ષા ન કરે, પોતે જન્મથી કે પરંપરાથી સ્વીકૃત તત્ત્વાર્થની પરીક્ષા ન કરે, બીજા મતવાદીઓનો સંસર્ગ ન રાખે, તેમની પ્રશંસા પણ ન કરે, એવો આગ્રહ રાખવો તે યોગ્ય નથી. પંથ અને સંપ્રદાયને ટકવા એ જરૂરી હશે, પરંતુ તે સમ્યગ્દર્શનનાં સ્ખલનો છે એમ માનવું યોગ્ય લાગતું નથી. ખરેખર તો મીમાંસા-મનન પૂર્વેની ભૂમિકાએ જે સમ્યગ્દર્શન હોય તેમાં તો તે બધાંનો સંભવ અવશ્ય હોય - ખાસ તો શંકા-કાંક્ષા-વિચિકિત્સાનો અને તેમાં કોઈ દોષ નથી. મીમાંસા પછી દૃઢ થયેલી શ્રદ્ધામાં શંકા, કાંક્ષા, વિચિકિત્સાનો સંભવ નહિવત્ છે. અને નિદિધ્યાસન-ધ્યાન પછી સાક્ષાત્કારમાં પરિણત થયેલ શ્રદ્ધામાં તો તે શંકા આદિનો સંભવ નથી. જ્યાં સ્ખલનોનો સંભવ જ ન હોય ત્યાં સ્ખલનોની વાત કરવી વ્યર્થ છે. અન્યદૃષ્ટિ-પ્રશંસા અને અન્યદૃષ્ટિસંસ્તવનો બધી ભૂમિકાએ સંભવ છે. સમ્યગ્દર્શીને ભય ન હોય કે બીજાના સંસર્ગથી કે બીજાના મતને જાણવાથી પોતાના સત્યને આંચ આવશે.

શંકા, કાંક્ષાને અતિચાર ગણવાવાળા સ્વાભાવિકપણે એમ જ કહે કે જૈનશાસ્ત્રો

સિવાય બીજાં શાસ્ત્રો વાંચવાં ન જોઈએ, જૈનશાસ્ત્રો જ સમ્યક્શ્રુત છે. પરંતુ આપણે રજૂ કરેલી વિચારણાને સ્વીકારનાર તો એમ કહે કે જે ખરેખર સત્યાભિગામી અને સત્યપક્ષપાતી છે તે ભલે ને ગમે તે મતનાં શાસ્ત્રો વાંચે, તે તેમાંથી સત્યને જ ગ્રહણ કરશે, અસત્યને નહીં ગ્રહણ કરે. આમ, બીજા દર્શનનાં શાસ્ત્રો પણ તેને તો સત્યપ્રાપ્તિનો ઉપાય જ બને છે, તે શાસ્ત્રો તેને માટે સમ્યક્શ્રુત છે.[32] જો બીજાનાં શાસ્ત્રો વાંચવાથી સમ્યગ્દર્શીને વાંધો ન આવતો હોય તો તે શાસ્ત્રોમાં પ્રતિપાદિત મતોના પુરસ્કર્તાઓના સંસર્ગમાં આવવાથી તેને શું હાનિ થવાની હતી, તેમના મતો જાણવાની કાંક્ષાથી તેને શું હાનિ થવાની હતી? બીજાનાં શાસ્ત્રો એ મિથ્યાશ્રુત જ છે એ મત જેમ બીજાનાં શાસ્ત્રો ન વંચાય તે આશયથી થયો લાગે છે તેમ કાંક્ષાદિ સમ્યગ્દર્શનના અતિચારો છે એવી વાત પણ બીજાનાં શાસ્ત્રો અને બીજા મતવાદીઓથી જૈન મતાવલંબીઓ અળગા રહે અને પોતાના પંથ અને સંપ્રદાય છોડી ન જાય એ આશયથી થઈ લાગે છે. પરંતુ બીજાનાં શાસ્ત્રોથી સમ્યગ્દર્શીએ ગભરાવાની જરૂર નથી એવું જે સ્વીકારાયું છે તે જ સાચી વસ્તુ છે અને તેને અનુરૂપપણે શંકા વગેરે પણ સમ્યગ્દર્શનને દૂષિત કરનાર નથી એ સ્વીકારવું જોઈએ.

સમ્યગ્દર્શનના વિવિધ વિભાગો

જૈનોએ શ્રદ્ધાનરૂપ દર્શનનું આવરક કર્મ માન્યું છે જેનું નામ દર્શનમોહનીય છે. આ કર્મ બીજાં કર્મોની જેમ પૌદ્ગલિક છે. તેના ક્ષય, ક્ષયોપક્ષમ અને ઉપશમને આધારે દર્શનના ત્રણ ભેદ થાય છે - ક્ષાયિક, ક્ષાયોપક્ષમિક અને ઔપશમિક. આ કર્મના ક્ષય, ક્ષયોપશમ અને ઉપશમ અનુક્રમે રાગદ્વેષના[33] ક્ષય, ક્ષયોપશમ અને ઉપશમને કારણે થતા હોય છે. અહીં ક્ષયથી એવું સૂચવાય છે કે જેનો ક્ષય થયો હોય તેનો પુનઃ આવિર્ભાવ થતો નથી અને ઉપશમથી એવું સૂચવાય છે કે જેનો ઉપશમ થયો હોય તેના પુનઃ આવિર્ભાવની શક્યતા છે.

ક્ષાયિક સમ્યગ્દર્શન

જે શ્રદ્ધાનરૂપ આત્મપરિણામ બધી માત્રાના રાગદ્વેષ તેમજ બધા પ્રકારના દર્શનમોહનીય કર્મના ક્ષયથી પ્રગટ થાય છે તે ક્ષાયિક સમ્યગ્દર્શન છે.

ક્ષાયોપશમિક સમ્યગ્દર્શન

અતિ તીવ્ર માત્રાવાળા (અનન્તાનુબંધી) રાગદ્વેષના (કષાયોના) ક્ષયોપશમથી અને દર્શનમોહનીય કર્મના ક્ષયોપશમથી પ્રગટ થનાર શ્રદ્ધાનરૂપ આત્મપરિણામ ક્ષાયોપશમિક સમ્યક્ત્વ છે. ક્ષયોપશમમાં ક્ષય ઉદયમાં આવેલાનો અને ઉપશમ સત્તામાં રહેલાનો હોય છે.

ઔપશમિક સમ્યગ્દર્શન

અતિ તીવ્ર માત્રાવાળા (અનન્તાનુબંધી) રાગદ્વેષના ઉપશમથી અને દર્શનમોહનીય કર્મના ઉપશમથી પ્રગટ થનાર શ્રદ્ધાનરૂપ આત્મપરિણામ ઔપશમિક સમ્યક્ત્વ છે.[34]

યથાપ્રવૃત્તકરણ, અપૂર્વકરણ, ગ્રન્થિભેદ અને અનિવૃત્તિકરણની અગાઉ જણાવેલ પ્રક્રિયાથી જે સમ્યગ્યદર્શન પ્રાપ્ત થાય છે તે ઔપશમિક છે.[35] આ ઔપશમિક સમ્યક્ત્વ પ્રાપ્ત થયા પછી જો જીવ વિશુદ્ધ પરિણામી જ રહે તો તેના સમ્યગ્દર્શનનો ઘાત થતો નથી અને ઔપશમિક સમ્યક્ત્વમાંથી તે ક્ષાયોપશમિક સમ્યક્ત્વ પામે છે. જો જીવનો પરિણામ ન તો બિલકુલ શુદ્ધ રહે અને ન તો બિલકુલ અશુદ્ધ પરંતુ મિશ્ર રહે તો તે સમ્યગ્દર્શન અને મિથ્યાદર્શનનું મિશ્રણ પામે છે. પરિણામે તેને ન તો તત્ત્વ ઉપર શ્રદ્ધાન હોય છે કે ન તો તત્ત્વ ઉપર અશ્રદ્ધાન અને જો જીવનો પરિણામ અશુદ્ધ જ થઈ જાય તો તે ફરી તત્ત્વના અશ્રદ્ધાનરૂપ મિથ્યાદર્શન પામે છે.[36]

આ સંદર્ભમાં આ સાથે સમ્યગ્દર્શનના બીજા બે ભેદો જોડવામાં આવે છે અને તેમને સમજાવવામાં આવે છે. આ બે ભેદો છે - વેદક સમ્યગ્દર્શન અને સાસ્વાદન સમ્યગ્દર્શન.

જ્યારે જીવ ક્ષાયોપશમિક સમ્યક્ત્વની ભૂમિકાએથી ક્ષાયિક સમ્યક્ત્વની પ્રશસ્ત ભૂમિકા તરફ આગળ વધે છે અને આ વિકાસક્રમમાં જ્યારે તે દર્શનમોહનીય કર્મનાં, સમ્યકત્વનો ઘાત ન કરતાં, વિશુદ્ધ પુદ્ગલોના અંતિમ ભાગના રસનો અનુભવ કરે છે ત્યારે સમ્યક્ત્વની જે અવસ્થા હોય છે તેને વેદક સમ્યક્ત્વ કહે છે. વેદક સમ્યક્ત્વ પછી તરત જીવ ક્ષાયિક સમ્યક્ત્વ પ્રાપ્ત કરી લે છે.[37]

જે જીવ ઔપશમિક સમ્યક્ત્વ પામ્યો છે તે જીવ જ્યારે અતિ તીવ્ર (અનન્તાનુબન્ધી) રાગદ્વેષના ઉદયથી સમ્યક્દર્શનને છોડી મિથ્યાદર્શન તરફ ઝુકી જાય છે ત્યારે જ્યાં સુધી તે મિથ્યાદર્શનને પામતો નથી ત્યાં સુધી સાસ્વાદન સમ્યક્દર્શનવાળો કહેવાય છે. આ સમયે જો કે જીવનો ઝોક મિથ્યાદર્શન તરફ હોય છે તેમ છતાં જે રીતે ખીર ખાઈને તેનું વમન કરનાર મનુષ્યને ખીરનો સ્વાદ અનુભવાય છે તે રીતે સમ્યક્દર્શનમાંથી ચ્યુત થઈને મિથ્યાદર્શન તરફ ઝુકેલા એ જીવને પણ કેટલાક કાળ સુધી સમ્યક્દર્શનના આસ્વાદનો અનુભવ થાય છે. એટલે આ અવસ્થાવાળા સમ્યગ્દર્શનને સાસ્વાદન સમ્યક્દર્શન કહે છે.[38]

સમ્યગ્દર્શનનો અન્ય ત્રિવિધ વિભાગ

સમ્યગ્દર્શનના બીજી રીતે પણ ત્રણ ભેદ પાડવામાં આવ્યા છે. તે ત્રણ ભેદ છે - કારક સમ્યક્ત્વ, રોચક સમ્યક્ત્વ અને દીપક સમ્યક્ત્વ. (૧) કારક સમ્યક્ત્વ - જે સમ્યગ્દર્શન તેના ધારકના ચારિત્રમાં ઊતરે છે તે સમ્યગ્દર્શન કારક સમ્યક્ત્વ છે. (૨) રોચક સમ્યક્ત્વ - જે સમ્યગ્દર્શન કેવળ રુચિ કે શ્રદ્ધાનરૂપ જ રહે છે પરંતુ તેના ધારકના ચારિત્રમાં ઊતરતું નથી તે સમ્યગ્દર્શન રોચક સમ્યગ્દર્શન છે. (૩) દીપક સમ્યક્ત્વ - પોતે તત્ત્વશ્રદ્ધાન રહિત હોવા છતાં જે ધર્મકથા વગેરે કરી બીજામાં તત્ત્વાર્થશ્રદ્ધાન પ્રગટાવે છે એટલે જે તત્ત્વશ્રદ્ધાનરૂપ ફળનું કારણ છે તેને પણ દીપક સમ્યગ્દર્શન છે એમ મનાયું છે. આ ઉપચાર છે.[39]

સમ્યગ્દર્શનનો દશવિધ વિભાગ

ઉત્તરાધ્યયનસૂત્રમાં સમ્યગ્દર્શનના દસ ભેદ ગણાવ્યા છે. ત્યાં દર્શનને માટે રુચિ શબ્દનો પ્રયોગ કરેલો છે. તે ભેદો નીચે પ્રમાણે છે : (૧) નિસર્ગરુચિ - જે રુચિ (શ્રદ્ધાન) વ્યક્તિમાં સ્વતઃ જ ઉત્પન્ન થાય તે નિસર્ગરુચિ સમ્યગ્દર્શન છે. (૨) ઉપદેશરુચિ - અન્ય છદ્મસ્થ કે જિનેશ્વર દ્વારા ઉપદેશેલા પદાર્થોમાં શ્રદ્ધા થાય તે ઉપદેશરુચિ સમ્યગ્દર્શન. (૩) આજ્ઞારુચિ - હેતુને જાણ્યા વિના, કેવળ આજ્ઞા જ પ્રમાણ છે એમ સમજી જિનપ્રવચન ઉપર રુચિ રાખવી તે આજ્ઞારુચિ સમ્યગ્દર્શન છે. (૪) સૂત્રરુચિ - અંગપ્રવિષ્ટ અને અંગબાહ્ય ગ્રંથોના અધ્યયન દ્વારા જે તત્ત્વાર્થશ્રદ્ધાન થાય તે સૂત્રરુચિ સમ્યક્દર્શન. (૫) બીજરુચિ - જીવાદિ તત્ત્વોના એક પદમાં રુચિ થતાં તે રુચિનું બીજા અનેક પદોમાં પાણીમાં તેલના બિંદુની જેમ પ્રસરવું તે બીજરુચિ સમ્યગ્દર્શન છે. (૬) અભિગમરુચિ - અંગ સાહિત્ય તથા અન્યગ્રંથોનું અર્થ અને વ્યાખ્યા સહિત અધ્યયન કરવાથી જે તત્ત્વશ્રદ્ધાન ઉત્પન્ન થાય છે તે અભિગમરુચિ સમ્યગ્દર્શન છે. (૭) વિસ્તારરુચિ - વસ્તુતત્ત્વ (છ દ્રવ્યો)ને વિભિન્ન નયોથી અને પ્રમાણોથી જાણ્યા પછી તે વસ્તુતત્ત્વમાં શ્રદ્ધા થાય તે વિસ્તારરુચિ સમ્યગ્દર્શન. (૮) ક્રિયારુચિ - આચારગ્રંથોમાં પ્રતિપાદિત સાધકને ઉપયોગી દર્શન, જ્ઞાન, ચારિત્ર, તપ, વિનય, સમિતિ અને ગુપ્તિરૂપ ક્રિયાઓમાં શ્રદ્ધાન તે ક્રિયારુચિ સમ્યગ્દર્શન. (૯) સંક્ષેપરુચિ - જેણે કોઈપણ કુદૃષ્ટિ અર્થાત્ કુદર્શનનો સ્વીકાર કર્યો નથી, જિનપ્રવચનમાં પણ જે પ્રવીણ નથી અને અન્ય દર્શનોનું જેને જ્ઞાન નથી એનું, જિનપ્રણીત તત્ત્વોમાં શ્રદ્ધાન તે સંક્ષેપરુચિ સમ્યગ્દર્શન છે. (૧૦) ધર્મરુચિ - જિનેશ્વરપ્રણીત ધર્માદિ અસ્તિકાયો, શ્રુતધર્મ અને ચારિત્રધર્મમાં શ્રદ્ધા એ ધર્મરુચિ સમ્યગ્દર્શન છે.[40]

આ દસમાં પ્રથમ પ્રકાર નિસર્ગરુચિ દર્શન એ નૈસર્ગિક સમ્યગ્દર્શન છે અને બાકીના બધા પ્રકારોનો સમાવેશ અધિગમજ સમ્યગ્દર્શનમાં થઈ જાય છે.

સમ્યગ્દર્શનનો દ્વિવિધ વિભાગ

સમ્યગ્દર્શનના દ્રવ્યસમ્યગ્દર્શન અને ભાવસમ્યગ્દર્શન એવા બે ભેદ પાડવામાં આવ્યા છે : (૧) દ્રવ્યસમ્યક્ત્વ - વિશુદ્ધરૂપમાં પરિણત થયેલા દર્શનમોહનીય કર્મના પરમાણુ દ્રવ્યસમ્યકત્વ છે. આ પ્રમાણે પ્રવચનસારોદ્ધાર ટીકામાં કહ્યું છે.[41] (૨) ભાવસમ્યક્ત્વ - તે ટીકા અનુસાર ઉપર્યુક્ત વિશુદ્ધ પુદ્ગલવર્ગણાના નિમિત્તથી થનારી તત્ત્વશ્રદ્ધા ભાવસમ્યક્ત્વ છે.[42]

વિનયવિજયજીના લોકપ્રકાશ અનુસાર અમુક વાત જિનેશ્વરે કહી છે માટે સત્ય છે એમ માને પણ પરમાર્થ જાણે નહીં એવા માણસોનું સમ્યગ્દર્શન દ્રવ્યસમ્યગ્દર્શન છે, જ્યારે પરમાર્થને જાણનાર માણસનું સમ્યગ્દર્શન ભાવસમ્યગ્દર્શન છે.[43] વળી, તેઓ જણાવે છે કે ક્ષાયોપશમિક સમ્યગ્દર્શન પૌદ્ગલિક હોવાથી દ્રવ્યસમ્યક્ત્વ કહેવાય છે, જ્યારે ક્ષાયિક અને ઔપશમિક સમ્યક્ત્વ આત્મપરિણામરૂપ હોવાથી ભાવસમ્યગ્દર્શન કહેવાય છે.[44]

સમ્યગ્દર્શનનો અન્ય રીતે દ્વિવિધ વિભાગ

બીજી રીતે સમ્યગ્દર્શનના બે ભેદ કરવામાં આવ્યા છે - વ્યાવહારિક સમ્યગ્દર્શન અને નૈશ્ચયિક સમ્યગ્દર્શન.

વ્યાવહારિક સમ્યગ્દર્શન - શંકા આદિ આઠ દોષ રહિત, જીવાદિ તત્ત્વાર્થોનું શ્રદ્ધાન એ વ્યવહાર સમ્યક્ત્વ છે. તેને સરાગ સમ્યક્ત્વ પણ કહેવામાં આવે છે.

નૈશ્ચયિક સમ્યગ્દર્શન - વ્યાવહારિક સમ્યકત્વથી પરંપરાએ સાધ્ય એવું, શુદ્ધોપયોગલક્ષણ નિશ્ચયરત્નત્રયની ભાવનાથી ઉત્પન્ન પરમ આહ્લાદનો આસ્વાદ ઉપાદેય છે અને ઈન્દ્રિયસુખાદિ હેય છે એવી રુચિરૂપ સમ્યક્ત્વ નૈશ્ચયિક સમ્યક્ત્વ છે. આને વીતરાગ સમ્યક્ત્વના નામે પણ ઓળખવામાં આવે છે.

ઉપરની સમજૂતી દ્રવ્યસંગ્રહ અનુસાર છે.[45] પંડિત સુખલાલજી આ બે ભેદને નીચે પ્રમાણે સમજાવે છે :

નૈશ્ચયિક સમ્યગ્દર્શન - આધ્યાત્મિક વિકાસથી ઉત્પન્ન થયેલ એક પ્રકારનો આત્માનો પરિણામ તે નિશ્ચય સમ્યક્ત્વ છે. તે જ્ઞેયમાત્રને તાત્ત્વિકરૂપમાં જાણવાની, હેયને છોડી દેવાની અને ઉપાદેયને ગ્રહણ કરવાની રુચિરૂપ છે. વ્યાવહારિક સમ્યગ્દર્શન - ઉપર્યુક્ત રુચિબળથી ઉત્પન્ન થતી ધર્મતત્ત્વનિષ્ઠા એ વ્યવહાર સમ્યક્ત્વ છે.[46]

પ્રવચનસારોદ્ધાર(ટીકા) 141/142 આ ભેદને નીચે પ્રમાણે સમજાવે છે.

નૈશ્ચયિક સમ્યગ્દર્શન - રાગ, દ્વેષ અને મોહનું અત્યલ્પ થવું, પરપદાર્થોથી પોતાના ભેદનું જ્ઞાન તેમજ સ્વસ્વરૂપમાં રમણ, દેહમાં રહેલા દેહાધ્યાસનું છૂટવું, તે નિશ્ચય સમ્યક્ત્વનાં લક્ષણ છે. મારું શુદ્ધ સ્વરૂપ અનન્તજ્ઞાન, અનન્ત દર્શન અને અનન્ત આનંદમય છે. પરભાવ યા આસક્તિ જ બંધનનું કારણ છે અને સ્વસ્વભાવમાં રમણ કરવું એ મોક્ષનો હેતુ છે. હું સ્વયં જ પોતાનો આદર્શ છું. દેવ, ધર્મ, ગુરુ અને ધર્મ મારો આત્મા જ છે, એવી દૃઢ શ્રદ્ધા હોવી એ જ નિશ્ચય સમ્યક્ત્વ છે.

વ્યાવહારિક સમ્યગ્દર્શન - વીતરાગમાં દેવબુદ્ધિ, પાંચ મહાવ્રતોનું પાલન કરનાર મુનિઓમાં ગુરુબુદ્ધિ અને જિનપ્રણીત ધર્મમાં સિદ્ધાન્તબુદ્ધિ રાખવી એ વ્યવહાર સમ્યક્ત્વ છે.

સમ્યગ્દર્શનનું વિરોધી મિથ્યાદર્શન

સર્વાર્થસિદ્ધિકાર સ્પષ્ટપણે જણાવે છે કે તત્ત્વાર્થશ્રદ્ધા એ સમ્યગ્દર્શન છે, આનાથી ઊલટું મિથ્યાદર્શન છે.[47] મિથ્યાદર્શન આત્માનો તે પરિણામ છે જે મિથ્યાત્વમોહનીય કર્મના ઉદયથી થાય છે અને જેના ઉદયથી કદાગ્રહ, દૃષ્ટિબદ્ધતા, અતત્ત્વપક્ષપાત ઉત્પન્ન થાય છે. જેમ રોગીને પથ્યવસ્તુ સારી લાગતી નથી અને કુપથ્ય વસ્તુ સારી લાગે છે તેમ જ્યારે મિથ્યાત્વમોહનીય કર્મનો ઉદય થાય છે ત્યારે જીવને જૈન ધર્મ પ્રત્યે અર્થાત્ તત્ત્વ પ્રત્યે દ્વેષ થાય છે તથા તેનાથી વિરુદ્ધ ધર્મ પ્રત્યે અર્થાત્ અતત્ત્વ પ્રત્યે રાગ થાય છે, તે મિથ્યાદર્શન છે.[48] જિનોક્ત વસ્તુતત્ત્વથી વિપરીત દૃષ્ટિ અર્થાત્ શ્રદ્ધાન તે મિથ્યાદર્શન.[49] દ્રવ્યસંગ્રહકાર કહે છે કે અંતરંગ વીતરાગ નિજાત્મતત્ત્વની અનુભૂતિ અને રુચિમાં જે વિપરીત અભિનિવેશ ઉત્પન્ન કરે તે અને બાહ્ય પર આત્મતત્ત્વ આદિ સમસ્ત દ્રવ્યોમાં જે વિપરીત અભિનિવેશ ઉત્પન્ન કરે તે મિથ્યાદર્શન છે.[50] આ પ્રમાણે મિથ્યાદર્શનની વ્યાખ્યાઓ સિદ્ધાન્તગ્રંથોમાં અને કર્મગ્રંથોમાં મળે છે.

ઉપરની વ્યાખ્યાઓમાંથી એવું ફલિત થાય છે કે મિથ્યાદર્શન પણ બે પ્રકારનું જણાય છે - (૧) કેવળ આંતરિક અશુદ્ધિરૂપ કે જે અશુદ્ધિ જીવને તત્ત્વ તરફ અભિમુખ થતાં રોકી અતત્ત્વ તરફ અભિમુખ થવા પ્રેરે છે. (૨) આવી આંતરિક અશુદ્ધિ ધરાવનારો જીવ જ્યારે અતત્ત્વનો ઉપદેશ સાંભળે છે ત્યારે તેને ઉપદિષ્ટ અતત્ત્વમાં વિશ્વાસ જાગે છે, આવો અતત્ત્વમાં વિશ્વાસ જે ઉપદેશજન્ય છે તે પણ મિથ્યાદર્શન છે.

મિથ્યાત્વ અર્થાત્ મિથ્યાદર્શનને કેટલીક વાર ખોટી રીતે મિથ્યાજ્ઞાન અથવા

અજ્ઞાનનું સમાનાર્થક ગણી લેવામાં આવ્યું છે.[51] પરંતુ મિથ્યાત્વ કે મિથ્યાદર્શનને અજ્ઞાન કે મિથ્યાજ્ઞાન કે વિપરીતજ્ઞાન ગણવું એ યોગ્ય નથી. અધર્મમાં ધર્મબુદ્ધિ, ધર્મમાં અધર્મબુદ્ધિ ઇત્યાદિ દસ પ્રકારના મિથ્યાત્વ સ્થાનાંગસૂત્રમાં ગણાવ્યાં છે. ત્યાં મિથ્યાત્વનો અર્થ વિપરીત જ્ઞાન થશે, પરંતુ અહીં શિથિલપણે ''મિથ્યાત્વ'' શબ્દને વિપરીતજ્ઞાનના અર્થમાં લીધો છે. ખરેખર તો આ વિપરીતજ્ઞાન મિથ્યાત્વનું અર્થાત્ મિથ્યાદર્શનનું કાર્ય છે. આ કારણે જ્યારે ડૉ. ટાટિયા સ્થાનાંગસૂત્રના આ સૂત્રનો અંગ્રેજીમાં અનુવાદ કરે છે ત્યારે આ પ્રમાણે લખે છે :

"Under its (mithyatva) influence, one accepts the adharma (wrong religion) as the dharma (right religion), the amagga (wrong path) as the magga (right path), the ajiva (non-soul) as the jiva (soul), the asahu (a sinner) as the sahu (saint), the amutta (unemancipated) as the mutta (emancipated) and vice-versa."[52]

ઘણે સ્થાને ''મિથ્યાત્વ'' શબ્દને અજ્ઞાન યા વિપરીતજ્ઞાનના અર્થમાં શિથિલપણે વાપરવામાં આવેલ છે, એટલે મિથ્યાત્વ અને અજ્ઞાન કે વિપરીતજ્ઞાન એ બે જુદી વસ્તુ છે એ આપણા ધ્યાન બહાર રહેવું જોઈએ નહીં.

મિથ્યાદર્શનના ભેદો

નૈસર્ગિક અને પરોપદેશપૂર્વક

સર્વાર્થસિદ્ધિકાર મિથ્યાદર્શનના આ બે ભેદો આપે છે. પરોપદેશ વિના મિથ્યાત્વમોહનીય કર્મના ઉદયથી જીવાદિ પદાર્થો પ્રત્યે અશ્રદ્ધાન ભાવ થાય તે નૈસર્ગિક મિથ્યાત્વ છે. એથી ઊલટું પરોપદેશના નિમિત્તથી થનારું મિથ્યાદર્શન તે પરોપદેશપૂર્વક મિથ્યાદર્શન છે.[53]

જેમ સમ્યગ્દર્શનના બે ભેદ નૈસર્ગિક અને અધિગમજ છે તેમ મિથ્યાદર્શનના પણ તેવા જ બે ભેદ છે. સમ્યગ્દર્શનના આ બે ભેદોની પરંપરાગત સમજૂતી એ છે કે કેટલાકને તત્ત્વાર્થશ્રદ્ધાન નૈસર્ગિકપણે થાય છે જ્યારે કેટલાકને તત્ત્વાર્થશ્રદ્ધાન પરોપદેશના નિમિત્તથી થાય છે. જો મિથ્યાદર્શનના આ બે પ્રકારોને પણ તેવી જ રીતે સમજાવવામાં આવે તો એમ કહેવું પડે કે કેટલાકને મિથ્યાદર્શન નૈસર્ગિકપણે થાય છે અને કેટલાકને મિથ્યાદર્શન પરોપદેશના નિમિત્તથી થાય છે. પરંતુ મિથ્યાદર્શનની બાબતમાં આ રીતે કહેવું એ યોગ્ય નથી. જેમની બાબતમાં આપણે કહીએ કે તેમને મિથ્યાદર્શન પરોપદેશથી થાય છે તેમની બાબતમાં અર્થાત્ જ ફલિત થાય કે તેમને પરોપદેશ પહેલાં મિથ્યાદર્શન હતું નહીં. સમ્યગ્દર્શનની બાબતમાં તો કહી શકાય કે કેટલાકને સમ્યગ્દર્શન પરોપદેશથી થાય છે, કારણ

કે પરોપદેશપૂર્વે તેમને મિથ્યાદર્શન હતું. એટલે મિથ્યાદર્શનની બાબતમાં નૈસર્ગિક મિથ્યાદર્શન અને અધિગમજ મિથ્યાદર્શનનો અર્થ એવો કરવો જોઈએ કે આ બે ભેદો તે બે ક્રમિક ભૂમિકાઓ છે એવું દર્શાવી શકાય. નૈસર્ગિક મિથ્યાત્વ એ આંતરિક અશુદ્ધિરૂપ છે જે અશુદ્ધિ અતત્ત્વપક્ષપાત અને તત્ત્વઅરુચિરૂપે પ્રગટે છે. આ આંતરિક અશુદ્ધિરૂપ મિથ્યાત્વ અનાદિ છે. તેને કોઈ કારણ નથી. એટલે તેને સ્વાભાવિક યા નૈસર્ગિક ગણવામાં આવ્યું છે. આવી આંતરિક અશુદ્ધિ ધરાવનાર વ્યક્તિ સમક્ષ જ્યારે કોઈ ઉપદેશક ખોટા સિદ્ધાન્તો અને અતત્ત્વનું પ્રતિપાદન કરે છે ત્યારે તે અતત્ત્વની અંદર તેને વિશ્વાસ જાગે છે. ઉપદેશશ્રવણજન્ય ઉપદિષ્ટ અતત્ત્વોમાં પેદા થયેલો તેનો આ વિશ્વાસ અધિગમજ મિથ્યાદર્શન છે. નૈસર્ગિક મિથ્યાદર્શન હોવા છતાં જ્યાં સુધી તેને અતત્ત્વનું શ્રવણ કર્યું નથી હોતું ત્યાં સુધી તેને તે અતત્ત્વોમાં વિશ્વાસ પેદા થતો નથી. અતત્ત્વના ઉપદ્દેશથી તેને તે પેદા થાય છે. એટલે આ બીજી ભૂમિકાનું મિથ્યાદર્શન નૈસર્ગિક નથી પરંતુ ઉપદેશજન્ય છે. અહીં એ ધ્યાનમાં રાખવું જોઈએ કે જેને બીજી ભૂમિકાનું અધિગમજ મિથ્યાદર્શન હોય તેને પહેલી ભૂમિકાનું નૈસર્ગિક મિથ્યાદર્શન અનુસ્યૂત હોય જ. પરંતુ જેને નૈસર્ગિક મિથ્યાદર્શન હોય તેને અધિગમજ મિથ્યાદર્શન હોય પણ ખરું અને ન પણ હોય.

પંડિત સુખલાલજી આ બે ભેદોને નીચે પ્રમાણે સમજાવે છે : "પહેલું વસ્તુના યથાર્થ શ્રદ્ધાનનો અભાવ અને બીજું વસ્તુનું અયથાર્થ શ્રદ્ધાન. પહેલા અને બીજામાં ફેર એ છે કે પહેલું તદ્દન મૂઢ દશામાં પણ હોય, જ્યારે બીજું તો વિચારદશામાં જ હોય. વિચારશક્તિનો વિકાસ થયા છતાં જ્યારે અભિનિવેશથી કોઈ એક જ દૃષ્ટિને વળગી રહેવામાં આવે છે, ત્યારે વિચારદશા હોવા છતાં અતત્ત્વના પક્ષપાતને લીધે એ દૃષ્ટિ મિથ્યાદર્શન કહેવાય છે. એ ઉપદેશજન્ય હોવાથી અભિગૃહીત કહેવાય છે. જ્યારે વિચારદશા જાગી ન હોય, ત્યારે અનાદિકાલીન આવરણના ભારને લીધે માત્ર મૂઢતા હોય છે. તે વખતે જેમ તત્ત્વનું શ્રદ્ધાન નથી, તેમ અતત્ત્વનું પણ શ્રદ્ધાન નથી. એ વખતે ફક્ત મૂઢતા હોઈ તત્ત્વનું અશ્રદ્ધાન હોય છે. તે નૈસર્ગિક - ઉપદેશનિરપેક્ષ હોવાથી "અનભિગૃહીત" કહેવાય છે".[54]

"પહેલા અને બીજામાં ફેર એ છે કે પહેલું તદ્દન મૂઢદશામાં પણ હોય, જ્યારે બીજું તો વિચારદશામાં જ હોય." - પંડિતજીનું આ વાક્ય સ્પષ્ટપણે નિર્દેશે છે કે નૈસર્ગિક મિથ્યાત્વ મૂઢદશામાં તેમજ વિચારદશામાં બન્નેમાં હોય છે. જ્યારે ઉપદેશજન્ય મિથ્યાત્વ બન્નેમાં નહીં પરંતુ કેવળ વિચારદશામાં જ હોય છે. આ દર્શાવે છે કે નૈસર્ગિક મિથ્યાદર્શનને માત્ર શ્રદ્ધાનના અભાવરૂપ

ગણવું જોઈએ નહીં, પરંતુ તેને તો તત્ત્વના પક્ષપાતની અયોગ્યતા સાથે અતત્ત્વના પક્ષપાતની યોગ્યતારૂપ ગણવું જોઈએ, અર્થાત્ તે આંતરિક અશુદ્ધિ અને વિકૃતિરૂપ છે. આવી અશુદ્ધિ અનાદિ છે અને તે મૂઢદશા તેમજ વિચારદશા બન્નેમાં હોય છે. આવી અશુદ્ધિને કારણે જ મિથ્યાઉપદેશ સાંભળવાથી અતત્ત્વમાં શ્રદ્ધાનરૂપ ઉપદેશજન્ય મિથ્યાદર્શન ઉત્પન્ન થાય છે.

મિથ્યાદર્શનના પાંચ ભેદો

કર્મગ્રન્થ મિથ્યાદર્શનના પાંચ ભેદો આપે છે - આભિગ્રહિક, અનાભિગ્રહિક, આભિનિવેશિક, સાંશયિક અને અનાભોગ.

આભિગ્રહિક : પરીક્ષા કર્યા વિના કોઈ મત પ્રતિ રાગ ધરાવવો અને બીજા મતો પ્રતિ દ્વેષ કરવો તે આભિગ્રહિક મિથ્યાદર્શન છે. અર્થાત્ કુલાચારથી કે પરંપરાથી પોતાને પ્રાપ્ત થઈ હોય એ ધારણાઓમાં પક્ષપાતનું વલણ એ આભિગ્રહિક મિથ્યાદર્શન છે.

અનાભિગ્રહિક : પરીક્ષા કર્યા વિના જ બધા મતો પ્રતિ પક્ષપાત યા રાગ ધરાવવવો તે અનાભિગ્રહિક મિથ્યાદર્શન છે. આનો અર્થ એ થયો કે તત્ત્વ અને અતત્ત્વ બન્ને તરફ રુચિ હોવી તે અનાભિગ્રહિક મિથ્યાદર્શન છે. આ દૃષ્ટિએ મિશ્ર સમ્યગ્દર્શન સાથે તેનું સામ્ય છે.

આભિનિવેશિક : પોતાના પક્ષને ખોટો જાણવા છતાં તેને અભિનિવેશપૂર્વક વળગી રહેવાની વૃત્તિ એ આભિનિવેશિક મિથ્યાદર્શન છે.

સાંશયિક : તત્ત્વમાં પક્ષપાતના બદલે સંશય થવો તે સાંશયિક મિથ્યાદર્શન છે.

અનાભોગ : મોહની પ્રગાઢતમ અવસ્થા અનાભોગ મિથ્યાદર્શન છે.[55]

સર્વાર્થસિદ્ધિમાં મિથ્યાદર્શનના પાંચ પ્રકાર વર્ણવ્યા છે. તે પાંચ પ્રકાર નીચે પ્રમાણે છે.

(૧) એકાન્ત મિથ્યાદર્શન - "આ આમ જ છે"એમ ધર્મી યા ધર્મના વિષયમાં એકાન્ત અભિપ્રાય રાખવો એ એકાન્ત મિથ્યાદર્શન છે. જેમ કે બધું બ્રહ્મરૂપ જ છે, નિત્ય જ છે, અનિત્ય જ છે વગેરે.

(૨) વિપરીત મિથ્યાદર્શન - સપરિગ્રહી પણ નિર્ગ્રન્થ હોઈ શકે છે વગેરે વિપરીત અભિપ્રાય વિપરીત મિથ્યાદર્શન છે.

(૩) સંશયમિથ્યાદર્શન - સમ્યગ્દર્શન, જ્ઞાન અને ચારિત્ર મોક્ષમાર્ગ બની શકે કે નહીં એવી દોલાયમાન ચિત્તવૃત્તિ સંશયમિથ્યાદર્શન છે.

(૪) વૈનયિક મિથ્યાદર્શન - બધા દેવતાઓમાં અને બધાં શાસ્ત્રોમાં

વિવેક વિના સમાન ભાવ રાખવો એ વૈનયિક મિથ્યાદર્શન છે.

(૫) **અજ્ઞાનિક મિથ્યાદર્શન** - હિત અને અહિતની પરીક્ષાનું અસામાર્થ્ય એ અજ્ઞાનિક મિથ્યાદર્શન છે.[56]

જેમને સર્વાર્થસિદ્ધિકાર સંશયમિથ્યાદર્શન, વૈનયિક મિથ્યાદર્શન અને અજ્ઞાનિક મિથ્યાદર્શન કહે છે તેમને કર્મગ્રંથકાર અનુક્રમે સાંશયિક મિથ્યાદર્શન, અનાભિગ્રહિક મિથ્યાદર્શન અને અનાભોગ મિથ્યાદર્શન કહે છે.

આભિગ્રાહિક મિથ્યાદર્શનનો ફલિતાર્થ[57] તેમજ શ્રદ્ધાનરૂપ દર્શન અને બોધરૂપ દર્શનનો સંબંધ

આભિગ્રાહિક મિથ્યાદર્શનનો ભેદ અત્યંત મહત્ત્વનો છે. તે ભેદ સ્પષ્ટપણે જણાવે છે કે પૂર્વધારણાઓ અને વારસામાં પ્રાપ્ત સિદ્ધાન્તો પ્રત્યેનો રાગ ત્યાગવાથી ચિત્ત પ્રસન્ન અર્થાત્ શુદ્ધ થાય છે. સત્યશોધક માટે આ અતિઆવશ્યક છે કારણ કે આવું પ્રસન્ન ચિત્ત જ શોધમાં શોધકની સમક્ષ જ્યારે સત્ય આવે છે ત્યારે તે સત્યને ગ્રહણ કરી શકે છે. આ ચિત્તની શુદ્ધિના અર્થમાં આપણે શ્રદ્ધાનરૂપ દર્શનને નિરાકાર વર્ણવી શકીએ. તે દર્શનનો કોઈ વિષય નથી. બધા જ મતો, ધારણાઓ અને સિદ્ધાન્તો સત્યશોધક માટે એક જ વર્ગમાં પડે છે. તે બધા સાધ્ય કે પરીક્ષ્ય છે. તેમાંનો કોઈ સિદ્ધાન્ત નથી, અંતિમ સત્ય નથી. આપણે યાદ રાખીએ કે જે મતો અને સિદ્ધાન્તોની વચ્ચે મનુષ્ય જન્મ્યો કે ઊછર્યો હોય અને પરિણામે જેમને પરીક્ષા કર્યા વિના સ્વીકારી લીધા હોય - સ્વીકારી લીધા હોય એટલું જ નહીં પરંતુ તેમને પોતાના ચિત્તમાં એટલા તો ઊંડા રાખી દીધા હોય કે તેઓ તેના વ્યક્તિત્વનો જ એક ભાગ બની ગયા હોય તેમનાથી પોતાની જાતને મુક્ત કરવી અતિ કઠિન છે. તેથી સત્યશોધક માટે સૌથી દુષ્કર કાર્ય તેમનાથી પોતાની જાતને છોડાવવાનું છે. તેમનાથી પોતાની જાતને મુક્ત કર્યા પછી તેણે તેમની પરીક્ષા કરવી જોઈએ.

બીજાઓના સિદ્ધાન્ત અને મતોની બાબતમાં પણ તેણે પરીક્ષા કર્યા પછી જ સ્વીકાર- અસ્વીકારનો નિર્ણય કરવો જોઈએ. પરીક્ષા ખાતર કામચલાઉ ધોરણે તેણે તેમનો પરીક્ષ્ય તરીકે સ્વીકાર કરવો જોઈએ. અર્થાત્ તેણે તેમનો સ્વીકાર કે તિરસ્કાર ન કરવો જોઈએ. તેનું વલણ "पक्षपातो न मे वीरे न द्वेषः कपिलादिषु"[58] એવું હોવું જોઈએ. પરીક્ષા પછી જો સત્યશોધકને સિદ્ધાન્ત કે મત મોટે ભાગે સત્ય જણાય તો તેનું દર્શન (દૃષ્ટિ-શ્રદ્ધા) સાકાર બને છે. અહીં તેને સત્યનું દૃઢ શ્રદ્ધાન (દર્શન) છે પણ તે સત્યનો સાક્ષાત્કાર (બોધરૂપ દર્શન) તેને નથી. સાક્ષાત્કાર માટે સત્યશોધકે તે સિદ્ધાન્ત ઉપર ધ્યાન કરવું જોઈએ. જ્યારે ધ્યાનમાં

સિદ્ધાન્તના સત્યનો સાક્ષાત્કાર તેને થાય છે ત્યારે ચિત્ત તે સિદ્ધાન્તના સત્યની બાબતમાં જે કોઈ સંશય હોય છે તે દૂર થવાથી શુદ્ધ અને મુક્ત થાય છે, સંપ્રસન્ન બને છે,[59] વિતર્ક અને વિચાર વિરામ પામે છે. આ શુદ્ધિ કે પ્રસન્નતા તે વિતર્કવિચારમાંથી મુક્તિ છે. આ અર્થમાં આ કક્ષાએ દર્શનને નિરાકાર વર્ણવી શકાય. આમ, પૂર્ણદૃષ્ટિ (પૂર્ણ શ્રદ્ધાન) નિરાકાર છે, જો કે તે પૂર્ણસત્યથી ભરપૂર છે.

જ્યાં સુધી સત્યશોધકે સત્યનો સાક્ષાત્કાર નથી કર્યો ત્યાં સુધી તેની અંદર સત્ય માટેની શોધમાં પોતાની સમક્ષ જ્યારે સત્ય આવે ત્યારે તેને સ્વીકારવાની તત્પરતા હોય છે. પરંતુ જેવો તે પોતાની શોધને અંતે ઊંડા ધ્યાનમાં સત્યનો સાક્ષાત્કાર કરે છે તેવી જ પેલી તત્પરતા ચાલી જાય છે, કારણ કે તેણે તેનું પ્રયોજન સિદ્ધ કર્યું છે. તેથી, કોઈ કહી શકે કે તત્પરતાના અર્થવાળું દર્શન (શ્રદ્ધાન) છેવટે ધ્યાનમાં થતા સત્યના સાક્ષાત્કારના અર્થવાળા બોધરૂપ દર્શનમાં એકાકાર થઈ જાય છે, અથવા તો કોઈ કહી શકે કે સંપ્રસાદના રૂપે (સત્યના સાક્ષાત્કારમાંથી જન્મેલી અને બધા સંશયોના દૂરીકરણથી આવેલી વિશદતા - clarity રૂપે) સમ્યગ્દર્શન બોધરૂપ દર્શનની સાથે રહે છે. ધ્યાનમાં પૂર્ણસત્યનું બોધરૂપ દર્શન થવાથી પૂર્ણ સંપ્રસાદ, પૂર્ણ સમ્યગ્દર્શન સિદ્ધ થાય છે. તેથી સત્યનો સાક્ષાત્કાર (પૂર્ણ સત્યનું બોધરૂપ દર્શન) પહેલાં થાય છે અને પૂર્ણ સંપ્રસાદ અર્થાત્ પૂર્ણ સમ્યગ્દૃષ્ટિ પછી થાય છે. આ સ્વાભાવિક ક્રમ છે. દશાશ્રુતસ્કંધના પાંચમા અધ્યયનમાં ક્રમથી આ પ્રમાણે કહ્યું છે - જ્યારે જ્ઞાનાવરણીય કર્મનો સંપૂર્ણ ક્ષય થાય છે ત્યારે જિન કેવલી લોક-અલોકને જાણે છે. પછી કહે છે કે જ્યારે દર્શનાવરણીય કર્મનો સંપૂર્ણ ક્ષય થાય છે ત્યારે જિન કેવલી લોક-અલોકને દેખે છે અને ત્યાર પછી કહે છે કે ધ્યાનરૂપ વિશુદ્ધ પ્રતિમામાં મોહનીય કર્મનો ક્ષય થાય છે ત્યારે અશેષ લોક-અલોકને તે દેખે છે.[60]

આ એક મત છે. બીજો પણ મત છે, જે એના સ્થાને યોગ્ય છે. આપણે આ બીજો મત જોઈએ. સત્યશોધકનું શ્રદ્ધાનરૂપ દર્શન પૂર્ણ ત્યારે બને છે કે જ્યારે તે સંપૂર્ણપણે રાગ અને દ્વેષમાંથી મુક્ત થાય છે. નિષ્પક્ષ સત્યશોધની આડે રાગ અને દ્વેષ આવે છે. રાગ અને દ્વેષ જેમ જેમ પાતળા પડતા જાય છે તેમ તેમ સત્યની શોધ વધારે ને વધારે નિષ્પક્ષ બનતી જાય છે. દૃષ્ટિની વિશુદ્ધિને પામ્યા વિના સત્યશોધક ધ્યાનમાં સત્યનો સાક્ષાત્કાર કરી શકે નહીં. જ્યારે તે દૃષ્ટિની પૂર્ણતા પ્રાપ્ત કરે છે ત્યારે તે ધ્યાન કે સમાધિમાં સત્યનો સાક્ષાત્કાર કરે છે. સત્યશોધક પહેલાં વીતરાગ બને છે તેવો જ તે પૂર્ણસત્યનો

સાક્ષાત્કાર કરે છે. જ્યાં સુધી માણસ નિષ્પક્ષ, રાગદ્વેષ રાખ્યા વિના શાન્ત અને અક્ષુબ્ધ રહેવાનું કે બનવાનું નક્કી ન કરે ત્યાં સુધી તે સત્યશોધક બની શકતો નથી. તે ત્યારે જ સત્યશોધક બને છે જ્યારે તે વીતરાગ બનવાનો સંકલ્પ કરે છે. દૃષ્ટિની પૂર્ણતા પ્રાપ્ત કરવા તે રાગમાંથી મુક્ત થવા પ્રયત્ન કરે છે. ધીરે ધીરે ક્રમશઃ તે પ્રગતિ કરે છે. જેવો તે રાગનો સંપૂર્ણપણે નાશ કરી વીતરાગ બને છે તેવો જ તે દૃષ્ટિની પૂર્ણતા પ્રાપ્ત કરે છે. આ કારણે પૂર્ણદૃષ્ટિને વીતરાગતાની સાથે એક ગણવામાં આવી છે અને વીતરાગતા સ્વતઃ સત્યના સાક્ષાત્કારને જન્મ આપે છે અને તે સાક્ષાત્કારની સાથે રહે છે. આ મત પ્રમાણે બોધરૂપ પૂર્ણદર્શન (પૂર્ણ સાક્ષાત્કાર) પૂર્ણ દૃષ્ટિની (ચિત્તના પૂર્ણ સંપ્રસાદની-શુદ્ધિની - શ્રદ્ધાનની) પ્રાપ્તિ પછી થાય છે.[61]

શ્રદ્ધાનરૂપ દર્શન અને જ્ઞાન

ઉમાસ્વાતિ : સમ્યગ્દર્શન (શ્રદ્ધાન) એ જ્ઞાન જ છે એ મતને ઉમાસ્વાતિનાં કેટલાંક વચનોનું સમર્થન મળે તેમ છે. ઉમાસ્વાતિ શ્રદ્ધાનને પ્રત્યયાવધારણ તરીકે સમજાવે છે.[62] પ્રત્યયાવધારણ એ નિશ્ચયરૂપ જ્ઞાન છે, જે અવાયના ફળરૂપ છે. આમ તે મતિજ્ઞાનનો અંશ છે. વળી, ઉમાસ્વાતિ સમ્યગ્દર્શનને સર્વેન્દ્રિય - અનિન્દ્રિય દ્વારા થતી અવ્યભિચારિણી અર્થપ્રાપ્તિ તરીકે વર્ણવે છે.[63] આ ઉપરથી નિઃશંકપણે ફલિત થાય છે કે ઉમાસ્વાતિને મતે સમ્યગ્દર્શન એ મતિજ્ઞાન જ છે. આધુનિક વિદ્વાનો પણ આ નિષ્કર્ષ પર પહોંચ્યા છે. ડૉ. ટાટિયા લખે છે કે - "Umasvati thus clearly admits samyag-Darsana as a kind of knowledge."[64]

ઉપરનું અર્થઘટન પુનર્વિચારણા માગે છે. એ વસ્તુ ધ્યાનમાં રહેવી જોઈએ કે જેમ નિશ્ચયરૂપ જ્ઞાનમાં અવધારણ હોય છે તેમ વિશ્વાસમાં પણ અવધારણ હોય છે. "આ જ સાચું છે, બીજું નહીં" એવો આકાર વિશ્વાસનો પણ હોય છે. પરંતુ તેથી જ્ઞાન અને વિશ્વાસ એક છે એમ માનવું યોગ્ય નથી. ઉમાસ્વાતિએ શ્રદ્ધાનને અવધારણ તરીકે વર્ણવ્યું તેથી શ્રદ્ધાન એ એમને મતે જ્ઞાનથી અભિન્ન છે એવો અર્થ તારવવો યોગ્ય નથી.

સર્વેન્દ્રિય-અનિન્દ્રિય દ્વારા થતી અવ્યભિચારિણી અર્થપ્રાપ્તિ તરીકે સમ્યગ્દર્શનનું વર્ણન આપણને મૂંઝવણમાં મૂકી દે છે. પરંતુ આને આધારે શ્રદ્ધાનરૂપ દર્શન અને જ્ઞાનનો અભેદ ઉમાસ્વાતિને સ્વીકાર્ય છે એવું માનતાં તત્ત્વાર્થસૂત્ર અને ભાષ્યમાં તેમના ભેદપરક અનેક વાક્યો આવે છે તેમનું શું કરીશું ? "દર્શન" શબ્દની વ્યુત્પત્તિ આપતાં તેમણે લખેલું એક વાક્ય આ બધાં વાક્યોને ગૌણ

ગણવા આપણને તાર્કિક દબાણ ન કરી શકે. હકીકતમાં તો એથી ઊલટું એ બધાં વાક્યો આ વાક્ય તરફ દુર્લક્ષ કરવા આપણને તાર્કિક દબાણ કરે. પ્રથમ સૂત્રમાં જ્ઞાનથી જુદા સમ્યગ્દર્શનને મોક્ષનું સાધન ગણવામાં આવ્યું છે. પ્રથમ સંબંધકારિકામાં સમ્યગ્દર્શનને જ્ઞાનની શુદ્ધિ કરનારું ગણવામાં આવ્યું છે.[65] જ્ઞાન અને શ્રદ્ધાનરૂપ દર્શનનાં બે જુદાં આવરણો તેમણે સ્વીકાર્યાં છે. વળી, (દર્શન)મોહનીય કર્મના ક્ષય પછી જ્ઞાનાવરણીય કર્મનો ક્ષય તેમણે સ્વીકાર્યો છે.[66] આ બધું સ્પષ્ટપણે દર્શાવે છે કે ઉમાસ્વાતિ શ્રદ્ધાનરૂપ દર્શનને જ્ઞાનથી ભિન્ન ગણે છે. તેઓ ભેદપક્ષના સમર્થક છે.

તત્ત્વાર્થભાષ્યના ટીકાકાર સિદ્ધસેનગણિ : સિદ્ધસેનગણિ પહેલાં ભેદપક્ષને રજૂ કરી પછી તે ભેદપક્ષની દલીલનું ખંડન કરી અભેદપક્ષને સ્થાપે છે. આ ઉપરથી ફલિત થાય છે કે તે અભેદપક્ષના સમર્થક છે.

ભેદપક્ષ - સમ્યગ્દર્શનનો જ્ઞાનથી ભેદ છે, એ પક્ષની સમર્થક દલીલો નીચે પ્રમાણે છે :

(૧) સમ્યગ્દર્શનનું કારણ ભિન્ન છે અને જ્ઞાનનું કારણ પણ ભિન્ન છે. સમ્યગ્દર્શનની ઉત્પત્તિમાં ક્ષયોપશમ, ક્ષય અને ઉપશમ એ ત્રણ કારણો છે. અર્થાત્ એ ત્રણમાંથી કોઈ પણ કારણ હોઈ શકે છે, જ્યારે જ્ઞાનની ઉત્પત્તિમાં ક્ષય કે ક્ષયોપશમ કારણ હોય છે. આમ એકનું ત્રિવિધ કારણ છે, જ્યારે બીજાનું દ્વિવિધ કારણ છે.[67] (૨) સમ્યગ્દર્શનનો સ્વભાવ જુદો છે અને જ્ઞાનનો સ્વભાવ જુદો છે. સમ્યગ્દર્શનનો સ્વભાવ રુચિમાત્ર છે, જ્યારે જ્ઞાનનો સ્વભાવ નિશ્ચયાત્મક બોધ છે.[68] (૩) સમ્યગ્દર્શનનો વિષય સર્વદ્રવ્ય અને સર્વપર્યાય છે. આના સમર્થનમાં "**सव्वगयं सम्मत्तं**" એ આગમવચન (આવ. નિ.) ટાંકવામાં આવ્યું છે. આથી ઊલટું શ્રુતજ્ઞાનનો વિષય સર્વદ્રવ્ય અને કેટલાક પર્યાયો છે.[69] અહીં સમ્યગ્દર્શનના વિષય તરીકે સર્વદ્રવ્ય અને સર્વપર્યાય કહ્યા છે, તેનો અર્થ શું સમજવો ? "જે કોઈ સત્ દ્રવ્ય કે જે કોઈ સત્ પર્યાય જ્યારે અને જ્યાં ઉપસ્થિત થાય ત્યારે અને ત્યાં તેના પ્રત્યે રુચિ થાય" એ અર્થમાં સર્વદ્રવ્ય અને સર્વપર્યાયને રુચિના વિષય ગણ્યા છે એમ સમજવું જોઈએ. અહીં સર્વનો અર્થ સામાન્ય કરવાનો છે, વિશેષ કરવાનો નથી. બીજું, સમ્યગ્દર્શનનો શ્રુતજ્ઞાનથી જ ભેદ કેમ કહ્યો છે ? બીજાં જ્ઞાનોથી એનો ભેદ ગ્રહવો સરળ છે, પરંતુ સમ્યગ્દર્શન અને શ્રુતજ્ઞાન વચ્ચેનો ભેદ ગ્રહવો સરળ નથી, પરિણામે તે બન્ને એક છે એવી ભ્રાન્તિ થવી વિશેષ સંભવે છે. શ્રદ્ધાનરૂપ દર્શન પછીનું અનન્તર પગથિયું શ્રવણનું છે; શ્રુતજ્ઞાનનું છે. એ કારણે પણ તે બે વચ્ચેનો ભેદ કહેવો પ્રાપ્ત થાય છે. શ્રવણપૂર્વેનું દર્શન

(શ્રદ્ધાન) એ આત્મિક શુદ્ધિરૂપ છે અને તેથી જે કાંઈ સત્ છે તે બધાને ઝીલવાના સામર્થ્યરૂપ છે, એટલે એ અર્થમાં એનો વિષય સર્વ સત્ - સર્વ દ્રવ્ય અને સર્વ પર્યાય છે. પરંતુ શ્રવણથી જે પ્રાપ્ત થાય છે તે શ્રુતજ્ઞાન છે, શ્રુતજ્ઞાનમાં ગુરુમુખે સાંભળેલાં દ્રવ્યો અને પર્યાયોનું જ્ઞાન થાય છે અને શબ્દની એ મર્યાદા છે કે તે બધાં દ્રવ્યોને જણાવી શકે પરંતુ એક પણ દ્રવ્યના સર્વ પર્યાયોને તે ન જણાવી શકે. આ દર્શાવે છે કે અહીં મુખ્યપણે નૈસર્ગિક દર્શનનો શ્રુતજ્ઞાનથી ભેદ કહેવાયો છે. અધિગમજ દર્શનનો વિષય અને શ્રુતજ્ઞાનનો વિષય તો એક જ છે. ગુરુએ આપેલા ઉપદેશને સાંભળી ઉપદિષ્ટ પદાર્થો જ સાચા છે એવો જે વિશ્વાસ તે અધિગમજ દર્શન (શ્રદ્ધાન) અને તે ઉપદિષ્ટ પદાર્થોનું જ્ઞાન તે શ્રુતજ્ઞાન.

અભેદપક્ષ - સમ્યગ્દર્શનનો જ્ઞાન સાથે અભેદ છે એ પક્ષની સમર્થક દલીલો નીચે પ્રમાણે છે. (૧) મતિજ્ઞાનનો જ રુચિરૂપ જે અપાયાંશ છે તે જ સમ્યગ્દર્શન છે, એટલે જ્ઞાન સિવાય અન્ય કોઈ સમ્યગ્દર્શન નથી.[70] (૨) દર્શન અને જ્ઞાનના કારણભેદને તો બીજી રીતે સમજાવી શકાય છે. અનંતાનુબંધી આદિનો જે આ ઉપશમ છે તે તો સમ્યગ્દર્શનની ઉત્પત્તિમાં નિમિત્ત છે - જેમ કેવળજ્ઞાનની ઉત્પત્તિમાં મોહનીયક્ષય નિમિત્ત છે. કેવળજ્ઞાનની ઉત્પત્તિમાં મોહનીયક્ષય નિમિત્ત હોવા છતાં એમ ન કહી શકાય કે મોહનીય પોતે જ કેવળજ્ઞાનનું આવરણ છે. મોહનીયક્ષય કેવળજ્ઞાનની ઉત્પત્તિમાં નિમિત્ત છે કારણ કે તેનો ક્ષય ન થાય ત્યાં સુધી કેવળજ્ઞાન ઉત્પન્ન થતું નથી. તેવી જ રીતે, અનંતાનુબંધી આદિનો ઉપશમ દર્શનનું નિમિત્ત છે કારણ કે જ્યાં સુધી અનંતાનુબંધી આદિનો ઉપશમ થતો નથી ત્યાં સુધી સમ્યગ્દર્શનપર્યાયનો આવિર્ભાવ થતો નથી, પરંતુ એનો અર્થ એ નહીં કે અનન્તાનુબંધી આદિ એ સમ્યગ્દર્શનનું આવરણ છે. તો પછી સમ્યગ્દર્શનનું આવરણ શું છે ? જ્ઞાનાવરણ એ જ સમ્યગ્દર્શનનું આવરણ છે. જ્યાં સુધી અનન્તાનુબંધી આદિનો ઉપશમ થતો નથી ત્યાં સુધી જ્ઞાનાવરણનો ક્ષયોપશમ થતો નથી. અનન્તાનુબંધીનો ઉપશમ થતાં સમ્યગ્દર્શન ઉત્પન્ન થાય છે એટલે તેને ઉપશમસમ્યગ્દર્શન કહેવામાં આવે છે, પરંતુ પોતાના આવરણના ક્ષયોપશમને આધારે તો તેને ક્ષયોપશમજન્ય કહેવામાં આવે છે, તેને ઉપશમ સમ્યગ્દર્શન તો પરની અપેક્ષાએ કહેવામાં આવે છે, સ્વાવરણની અપેક્ષાએ નહીં.[71] (૩) અગાઉ કહેવામાં આવ્યું તેમ દર્શન અને જ્ઞાનનો સ્વભાવ એક જ છે. રુચિલક્ષણ અભિલાષ એ મત્યાદ્યપાયાંશથી જુદો નથી.[72] (૪) એ જ રીતે દર્શન અને જ્ઞાનના વિષયભેદનું પણ નિરાકરણ કરવું જોઈએ.[73] નિષ્કર્ષ

એ કે અન્ય મતોએ પરિકલ્પિત તત્ત્વના નિરાસ દ્વારા જિનવચન પ્રતિપાદિત પદાર્થોમાં શ્રદ્ધાનરૂપ જ્ઞાનની જે વિશિષ્ટ અવસ્થા તે "સમ્યગ્દર્શન" એવું નામ પામે છે, એમ માનવું ન્યાય્ય છે.[74]

આ અભેદપક્ષના સમર્થનમાં આપેલી દલીલોની સમીક્ષા કરવી જોઈએ. પ્રથમ દલીલમાં મતિજ્ઞાનનો અપાય એ જ શ્રદ્ધાનરૂપ સમ્યગ્દર્શન છે એમ જણાવ્યું છે. આ મતિજ્ઞાનની ચાર ભૂમિકાઓમાંની ત્રીજી ભૂમિકા અપાય છે. એને વિશે ત્રીજા પ્રકરણમાં સમજૂતી આપી છે. આ ભૂમિકામાં આપણે ઉપસ્થિત અનેક વિકલ્પોમાંથી એક પછી એક વિકલ્પને દૂર કરતા જઈએ છીએ અને છેવટે બાકી રહેલા વિકલ્પને સ્વીકારીએ છીએ. અહીં અનેક વિકલ્પોમાંથી એક વિકલ્પને સ્વીકારવામાં રુચિ નહીં પણ તર્ક કામ કરે છે. મતિજ્ઞાનના અવાયને જ સમ્યગ્દર્શનં ગણવું કોઈ રીતે યોગ્ય નથી. શ્રદ્ધાનરૂપ સમ્યગ્દર્શનમાં પણ અવાય છે. "અન્ય મતવાદીઓએ ઉપદેશેલ પદાર્થો સાચા નથી પણ આ ગુરુએ ઉપદેશેલ પદાર્થો જ સત્ છે" એવા વિશ્વાસ કે શ્રદ્ધાનમાં પણ અવાય અને અવધારણ છે. પરંતુ આ અવાય મતિજ્ઞાનના અવાયથી ભિન્ન સ્વભાવવાળો છે. મતિજ્ઞાનનો અવાય તર્ક અને બૌદ્ધિક પૃથક્કરણ પ્રેરિત છે જ્યારે અધિગમજ શ્રદ્ધાનરૂપ (વિશ્વાસરૂપ) અવાય તર્ક અને પૃથક્કરણ પ્રેરિત નથી પરંતુ આંતરિક ભાવ પ્રેરિત છે. મતિજ્ઞાનનો અવાય cognition(જ્ઞાન)ના ક્ષેત્રનો છે જ્યારે શ્રદ્ધાનરૂપ અવાય feeling (ભાવ)ના ક્ષેત્રનો છે. હકીકતમાં, દર્શન, જ્ઞાન અને ચારિત્રની ત્રિપુટી ભાવ (feeling), જ્ઞાન (thinking) અને પ્રવૃત્તિ (willing)ની ત્રિપુટી છે. તો પછી દર્શન અને જ્ઞાનને એક કેમ ગણાય ? ન જ ગણાય. એકી વખતે એક શ્વાસે દર્શનને રુચિરૂપ પણ કહેવું અને જ્ઞાનરૂપ પણ કહેવું યોગ્ય નથી. જો તે રુચિરૂપ હોય તો જ્ઞાનરૂપ ન હોય અને જ્ઞાનરૂપ હોય તો રુચિરૂપ ન હોય. રુચિ-અરુચિ (likes - dislikes) એ જ્ઞાન(cognition, knowledge) નથી. એ બન્નેના સ્વભાવ તદ્દન ભિન્ન છે.

બીજી દલીલ ભેદવાદીની એ દલીલનો પ્રતિષેધ કરે છે કે સમ્યગ્દર્શનનું કારણ ત્રિવિધ (ક્ષય, ક્ષયોપશમ, અને ઉપશમ) છે જ્યારે જ્ઞાનનું કારણ દ્વિવિધ (ક્ષય અને ક્ષયોપશમ) છે, એટલે તેમનો કારણભેદે ભેદ છે. અભેદવાદીની બીજી દલીલ એ પુરવાર કરે છે કે સમ્યગ્દર્શનનું કારણ પણ દ્વિવિધ છે. આને માટે અભેદવાદી દર્શનની ઉત્પત્તિમાં અનંતાનુબંધી આદિના ઉપશમને નિમિત્ત ગણી જ્ઞાનાવરણના ક્ષય કે ક્ષયોપશમને જ ખરું કારણ ગણે છે. આમ, તેમના મતે જ્ઞાનાવરણ એ જ સમ્યગ્દર્શનનું આવરણ છે. પરંતુ આ તેમનો મત બરાબર

લાગતો નથી. શક્તિભેદે આવરણભેદ મનાયો છે. જો સમ્યગ્દર્શનરૂપ આત્મિક શક્તિ એ જ્ઞાનરૂપ આત્મિક શક્તિથી ભિન્ન હોય તો તેમનાં આવરણો પણ ભિન્ન હોય જ. આ બે શક્તિઓ ભિન્ન છે, માટે તેમનાં આવરણો પણ ભિન્ન જ માનવાં જોઈએ, અને મોટા ભાગના જૈન ચિંતકોએ ભિન્ન આવરણો માન્યાં જ છે. સમ્યગ્દર્શનનું આવરણ દર્શનમોહનીય કર્મ છે અને જ્ઞાનનું આવરણ જ્ઞાનાવરણીય કર્મ છે. જૈન દર્શનમાં આ સ્થિર થયેલો સિદ્ધાન્ત છે.

અભેદવાદીની ત્રીજી દલીલમાં કંઈ સાર નથી. રુચિલક્ષણ શ્રદ્ધાનરૂપ દર્શન અને મતિજ્ઞાનનો અવાય એ બન્નેનો સ્વભાવ એક છે એવી એમની દલીલ ટકે એવી નથી. એ વિશે પ્રથમ દલીલની સમીક્ષામાં પૂરતું કહેલું છે, એટલે પુનરુક્તિ કરતા નથી.

અભેદવાદીની ચોથી દલીલ એ છે કે તે બેનો વિષય પણ એક જ છે. પરંતુ કઈ રીતે વિષય એક છે તે તેણે સમજાવ્યું નથી. વિષય ભલે એક હોય તેમ છતાં તે બન્નેનાં સ્વરૂપનો ભેદ હોઈ શકે છે. અમુક વિષયની શ્રદ્ધા હોવી કે તેમાં વિશ્વાસ હોવો અને એ જ વિષયનું જ્ઞાન હોવું એ એક જ વાત નથી. વિષય એક હોવા છતાં તેમનો સ્વરૂપભેદ સ્પષ્ટ જ છે.

આમ, અભેદવાદીનો પક્ષ સબળ જણાતો નથી. સિદ્ધસેનગણિ અભેદવાદ તરફ ઢળતા લાગે છે, પણ આગમાનુસારી ટીકા રચનાર તેમણે આવું વલણ કેમ અપનાવ્યું તે સમજાતું નથી. આગમમાં અભેદવાદ પ્રાયઃ સ્વીકાર્ય નથી. આગમોમાં તો ભેદવાદનું જ સમર્થન જણાય છે.

સિદ્ધસેન દિવાકર : સિદ્ધસેન દિવાકર જેમ બોધરૂપ દર્શન અને જ્ઞાનના અભેદના પુરસ્કર્તા છે તેમ શ્રદ્ધાનરૂપ દર્શન અને જ્ઞાનના અભેદના પણ પુરસ્કર્તા છે. તેઓ કહે છે કે एवं जिणपण्णत्ते सद्दहमाणस्स भावओ भावे। पुरिसस्साभिणिबोहे दंसणसद्दो जुत्तो ॥ સન્મતિપ્રકરણ 2.32 આનો અર્થ છે - એ પ્રમાણે જિનકથિત પદાર્થો વિષે ભાવથી શ્રદ્ધા કરતા પુરુષનું જે અભિનિબોધરૂપ જ્ઞાન તેમાં "દર્શન" શબ્દ યુક્ત છે. આના ઉપર વિવરણ લખતાં પંડિત સુખલાલજી કહે છે કે, "મોક્ષના ત્રણ ઉપાયો પૈકી પ્રથમ ઉપાયભૂત સમ્યગ્દર્શન જે સમ્યગ્જ્ઞાનથી જુદું મનાય છે, તે ખરી રીતે જુદું નથી; સમ્યગ્જ્ઞાન જ સમ્યગ્દર્શન છે."

આની સમીક્ષામાં જે કંઈ કહેવાનું છે તે કહેવાઈ ગયું છે. તેમ છતાં એકબે વસ્તુ તરફ ધ્યાન આપવું જરૂરી હોઈ, તે અંગે કહીએ છીએ. 2.33 ની ગાથામાં કહેવામાં આવ્યું છે કે સમ્યગ્જ્ઞાનમાં નિયમથી સમ્યગ્દર્શન છે પરંતુ સમ્યગ્દર્શનમાં સમ્યગ્જ્ઞાન વિકલ્પ્ય છે - અર્થાત્ હોય પણ ખરું અને ન પણ

હોય.[75] આ વસ્તુ સમ્યગ્દર્શન અને સમ્યગ્જ્ઞાનનો ભેદ સૂચવે છે. વળી, "શ્રદ્ધા કરતા પુરુષનું જે અભિનિબોધરૂપ જ્ઞાન" - આ વાક્યખંડ દર્શાવે છે કે શ્રદ્ધાને અભિનિબોધરૂપ જ્ઞાનથી ભિન્ન ગણી છે. અભિનિબોધરૂપ જ્ઞાનથી સમ્યગ્દર્શન અભિન્ન હોય અને શ્રદ્ધા ભિન્ન હોય તો સ્પષ્ટપણે એ ફલિત થાય કે સમ્યગ્દર્શન એ શ્રદ્ધાનરૂપ નથી. આ ફલિતાર્થ સ્વીકાર્ય થાય એવો નથી. સિદ્ધસેન દિવાકરે પોતાનો મત સ્પષ્ટપણે સમજાવ્યો નથી, તેઓ શું કહેવા માંગે છે તે તેમની કારિકામાંથી બરાબર સમજાતું નથી. અલબત્ત, તેઓ અભેદવાદના સમર્થક છે એવી તેમની પ્રસિદ્ધિ છે.

જિનભદ્ર : જિનભદ્ર ભેદવાદી છે. તે કહે છે કે જેમ બોધરૂપ દર્શનને જ્ઞાનથી જુદું ગણવામાં આવે છે તેમ સમ્યગ્દર્શન(શ્રદ્ધાન)ને શ્રુતજ્ઞાનથી ભિન્ન ગણવું જોઈએ. જેમ અવાય અને ધારણાને જ્ઞાન ગણવામાં આવે છે જ્યારે અવગ્રહ અને ઈહાને અપેક્ષાએ (બોધરૂપ) દર્શન ગણવામાં આવે છે, તેમ સમ્યગ્દર્શનને તત્ત્વરુચિ ગણવી જ્યારે જે તે તત્ત્વને ગ્રહણ કરે તેને જ્ઞાન ગણવું.[76] સમ્યગ્દર્શન અને સમ્યગ્જ્ઞાન યુગપદ્ ઉત્પન્ન થાય છે, તેમ છતાં તે બન્ને એક નથી પણ જુદાં છે અને તેમની વચ્ચે કાર્યકારણનો સંબંધ છે. દીપ અને પ્રકાશ યુગપદ્ ઉત્પન્ન થાય છે છતાં કારણ અને કાર્ય તરીકે તે બે જુદાં છે, તેવી જ રીતે સમ્યગ્દર્શન અને સમ્યગ્જ્ઞાન યુગપદ્ ઉત્પન્ન થાય છે છતાં કારણ અને કાર્ય તરીકે તે બે જુદાં છે. ભલે સમ્યગ્દર્શનમાં કાલિક પૂર્વવર્તિત્વ ન હોય પરંતુ તાર્કિક પૂર્વવર્તિત્વ છે. સમ્યગ્દર્શન જ્ઞાનની સાથે જ યુગપદ્ ઉત્પન્ન થતું હોવા છતાં જ્ઞાનને શુદ્ધ કરે છે - જેમ કતકચૂર્ણ પાણીને શુદ્ધ કરે છે તેમ.[77]

પૂજ્યપાદ દેવનંદિ : પૂજ્યપાદ તત્ત્વાર્થસૂત્ર પરની તેમની સર્વાર્થસિદ્ધિ નામની ટીકામાં નીચે પ્રમાણે જણાવે છે. સમ્યગ્દર્શન અને સમ્યગ્જ્ઞાન યુગપદ્ ઉત્પન્ન થાય છે. જેમ સૂર્ય આડેનાં વાદળાં દૂર થઈ જતાં સૂર્યનો તાપ અને પ્રકાશ બન્ને એકસાથે પ્રગટ થાય છે તેમ દર્શનમોહનીયનો ઉપશમ, ક્ષયોપશમ કે ક્ષય થતાં જ્યારે આત્માનો સમ્યગ્દર્શન પર્યાય વ્યક્ત થાય છે ત્યારે જ આત્માના મત્યજ્ઞાન અને શ્રુતાજ્ઞાન દૂર થઈ તેમના સ્થાને મતિજ્ઞાન અને શ્રુતજ્ઞાન પ્રગટ થાય છે.[78] વળી, સમ્યગ્દર્શન સમ્યગ્જ્ઞાન કરતાં ચડિયાતું છે, કારણ કે સમ્યગ્જ્ઞાનનું સમ્યક્પણું સમ્યગ્દર્શનમાંથી આવેલું છે.[79] જીવને જ્ઞાન તો હોય છે જ. પરંતુ જ્યારે જીવ સમ્યગ્દર્શન પામે છે ત્યારે જ તે જ્ઞાન સમ્યગ્જ્ઞાન બને છે. આ અર્થમાં સમ્યગ્દર્શન અને સમ્યગ્જ્ઞાનની યુગપદ્ ઉત્પત્તિ છે, અને સમ્યગ્દર્શન જ્ઞાનનું શુદ્ધિકર છે.

અકલંક : પોતાના રાજવાર્તિકમાં અકલંક કહે છે કે જેઓ જ્ઞાન અને દર્શનની યુગપદ્ પ્રવૃત્તિને કારણે તેમનું એકત્વ માને છે તેમનો મત અયોગ્ય છે, કારણ કે જેમ યુગપદ્ હોવા છતાં પણ અગ્નિનો તાપ અને પ્રકાશ પોતપોતાના લક્ષણોના ભેદને પ્રાપ્ત છે તેમ યુગપદ્ હોવા છતાં પણ આ બંને પોતપોતાનાં લક્ષણોથી ભિન્ન છે. સમ્યગ્જ્ઞાનનું લક્ષણ તત્ત્વોનો યથાર્થ નિર્ણય કરવો એ છે અને સમ્યગ્દર્શનનું લક્ષણ તત્ત્વોમાં શ્રદ્ધાન કરવું એ છે.[80]

૨. સાંખ્ય-યોગ

શ્રદ્ધા

સાંખ્ય-યોગમાં ''દર્શન'' શબ્દનો પ્રયોગ શ્રદ્ધાનના અર્થમાં થયો નથી. ત્યાં ''શ્રદ્ધા'' પદ જ સીધું પ્રયુક્ત થયેલું છે.

વ્યાસભાષ્યમાં (1.20) શ્રદ્ધાની વ્યાખ્યા છે - श्रद्धा चेतसः सम्प्रसादः। આના ઉપર ટીકા કરતાં વાચસ્પતિ મિશ્ર લખે છે કે, स च आगमानुमानाचार्योपदेशसमधिगततत्त्वविषयो भवति, स हि चेतसः सम्प्रसादो-ऽभिरुचिरतीच्छा श्रद्धा । વિજ્ઞાનભિક્ષુ વ્યાસભાષ્ય ઉપરના વાર્તિકમાં આ પ્રમાણે સમજાવે છે. संप्रसादः प्रीतिः योगो मे भूयादित्यभिलाषा । વાચસ્પતિ સંપ્રસાદ, અભિરુચિ, અતીચ્છા અને શ્રદ્ધાને પર્યાયશબ્દો ગણે છે. તે જણાવે છે કે આગમ, અનુમાન અને આચાર્યોપદેશ દ્વારા બરાબર જાણેલું તત્ત્વ એ શ્રદ્ધાનો (પ્રસાદનો) વિષય છે. મારો યોગ સિદ્ધ થાય એવી અભિલાષા અર્થાત્ પ્રીતિ એ સંપ્રસાદ છે, શ્રદ્ધા છે, એમ વિજ્ઞાનભિક્ષુ માને છે.

વાચસ્પતિની સમજૂતી કેવળ શ્રવણ પછી થતી શ્રદ્ધાને જ લક્ષમાં લે છે, શ્રવણપૂર્વેની શ્રદ્ધાને લક્ષમાં લેતી નથી. ભિક્ષુની સમજૂતી પણ શ્રવણ પછીની શ્રદ્ધાનો જ નિર્દેશ કરે છે. ગુરૂપદેશથી કે શાસ્ત્રથી યોગમાર્ગ જાણી જે યોગમાર્ગે વળ્યો છે એની એવી અભિલાષા કે તેની યોગસાધના પૂર્ણ સફળતા પામે એ જ શ્રદ્ધા છે. આમ ઉપદેશ કે શાસ્ત્ર દ્વારા જે યોગમાર્ગરૂપ તત્ત્વ જાણ્યું તે તત્ત્વને સિદ્ધ કરવાની અભિલાષા એ શ્રદ્ધા ગણાય. આ અર્થમાં વિજ્ઞાનભિક્ષુ પણ શ્રદ્ધાથી શ્રવણ પછીની શ્રદ્ધા જ સમજે છે. બેમાંથી કોઈ ઉપનિષદોમાં પ્રાપ્ત એવી શ્રવણ પૂર્વેની શ્રદ્ધાનો નિર્દેશ કરતા નથી. વ્યાસભાષ્યનું વાક્ય એવું છે કે તે શ્રવણપૂર્વેની શ્રદ્ધા ભણી નિર્દેશ કરે છે એમ પણ તેનું અર્થઘટન થઈ શકે. આપણે અગાઉ જોઈ ગયા છીએ કે ''સંપ્રસાદ''નો એક અર્થ શુદ્ધિ છે. આ ચિત્તની એવી શુદ્ધિ છે કે જે ચિત્તના સ્વભાવભૂત તત્ત્વપક્ષપાતને પ્રગટ કરે છે. ચિતના સ્વભાવભૂત તત્ત્વપક્ષપાત ઉપર કલેશાવરણ છે જે દૂર થતાં ચિત્તનો સ્વભાવ તત્ત્વપક્ષપાત

પ્રગટ થાય છે. મળ દૂર થતાં ચિત્ત શુદ્ધ બને છે, અર્થાત્ તત્ત્વપક્ષપાત અભિવ્યક્ત થાય છે. આથી શુદ્ધિને જ તત્ત્વપક્ષપાત ગણવામાં આવે તો કોઈ વિરોધ નથી. આમ, શ્રદ્ધા એટલે સંપ્રસાદ, સંપ્રસાદ એટલે શુદ્ધિ અને શુદ્ધિ એટલે તત્ત્વપક્ષપાતરૂપ ચિત્તનો સ્વભાવ.

આગળ વ્યાસભાષ્ય જણાવે છે કે, सा हि जननीव कल्याणी योगिनं पाति। અહીં વ્યાસ શ્રદ્ધાને કલ્યાણી જનની સાથે સરખાવે છે અને કહે છે કે જેમ કલ્યાણી માતા બાળકનું રક્ષણ કરે છે તેમ શ્રદ્ધા યોગીનું (= સાધકનું) રક્ષણ કરે છે. માતા એ પ્રેમમૂર્તિ છે. તે તેના બાળકનું વ્યસનોથી, ઉન્માર્ગથી રક્ષણ પ્રેમથી કરે છે, તર્કથી નહીં. માતાની જેમ શ્રદ્ધા પણ પ્રીતિસ્વરૂપ છે, પક્ષપાતસ્વભાવ છે, ભાવપૂર્ણા છે. તે પણ સાધકનું રક્ષણ પ્રીતિથી, ભાવથી કરે છે, તર્કથી નહીં. શતપથ બ્રાહ્મણ 11.6.1.12 માં શ્રદ્ધાને કલ્યાણી સ્ત્રી સાથે સરખાવી છે. या कल्याणी सा श्रद्धा ।[81] વ્યાસે શ્રદ્ધાને કલ્યાણી સ્ત્રી સાથે નહીં પણ કલ્યાણી માતા સાથે સરખાવી છે. કલ્યાણી સ્ત્રી પણ પુરુષને પ્રેમથી ઉન્માર્ગેથી સન્માર્ગે વાળે છે, તર્કથી નહીં. અહીં, કાવ્યપ્રકાશનું વાક્ય ''कान्तासम्मिततयोपदेशयुजे''-નું સ્મરણ થાય છે. વ્યાસજીએ કલ્યાણી સ્ત્રી કરતાં કલ્યાણી માતાના પ્રેમને વધુ ઉત્કટ અને વધુ અસરકારક માન્યો લાગે છે.

એક વાર ચિત્તનું તત્ત્વપક્ષપાતરૂપ સ્વરૂપ પ્રગટ થાય એટલે એવા ચિત્તવાળી વ્યક્તિ તત્ત્વ તરફ જ આકર્ષાય, તેને જ ગ્રહણ કરે અને તેનો સાક્ષાત્કાર કરવાની સાધના કરે અને છેવટે સાક્ષાત્કાર કરીને જ રહે. બીજા શબ્દોમાં કહીએ તો આ તત્ત્વપક્ષપાત અર્થાત્ શ્રદ્ધા સન્માર્ગ તરફ જ શ્રદ્ધાવાનને લઈ જઈ તે માર્ગમાં જ સ્થિર કરે છે અને ઉન્માર્ગે જતાં રોકે છે, ઉન્માર્ગથી રક્ષે છે. વાચસ્પતિ વ્યાસવચનને સમજાવતાં લખે છે કે, - योगिनं पाति विमार्गपातजन्मनोऽनर्थात्। ભિક્ષુ તે જ વ્યાસવચનને સમજાવતા કહે છે કે, सा च समर्था मातेव योगिनं पाति प्रतिबन्धसहस्राणि तिरस्कृत्य रक्षति, यथा योगभङ्गो न भवतीत्यर्थः। તત્ત્વસાક્ષાત્કાર અને કૈવલ્યની પ્રાપ્તિનો જે યોગમાર્ગ (સાધનામાર્ગ) છે તે માર્ગમાં અનેક બાધાઓ આવે છે. આ બધી બાધાઓને સાધક શ્રદ્ધાથી દૂર કરી શકે છે, પરિણામે તેની સાધનાનો ભંગ થતો નથી. શ્રદ્ધા જ સાધકને માર્ગભ્રષ્ટ થતાં બચાવે છે. શ્રદ્ધા સાધકને માર્ગભ્રષ્ટ થતાં કેમ રોકે છે ? કારણ કે શ્રદ્ધાનું સ્વરૂપ જ તત્ત્વપક્ષપાતરૂપ છે, તે એવું માનસિક (ચેતસિક) વલણ છે જે તત્ત્વ અને સન્માર્ગ તરફ જ ઢળે છે.

આગળ વ્યાસજી કહે છે કે, तस्य हि श्रद्दधानस्य विवेकार्थिनो वीर्यमुपजायते।

જે શ્રદ્ધા કરતો હોય તે તત્ત્વપક્ષપાત કરતો હોય અને જે તત્ત્વપક્ષપાત કરતો હોય તે વિવેકાર્થી હોય, તત્ત્વસાક્ષાત્કારનો અભિલાષી હોય, આ કારણે શ્રદ્ધાળુને વિવેકાર્થી ગણ્યો છે. શ્રદ્ધાવાન, વિવેકાર્થી તત્ત્વસાક્ષાત્કાર માટે, વિવેકજ્ઞાન માટે પ્રયત્ન કરે છે. આ પ્રયત્ન ધારણારૂપ છે એ યોગવાર્તિકથી સ્પષ્ટ થાય છે. ભિક્ષુ યોગવાર્તિકમાં લખે છે કે श्रद्दधानस्य विवेके जीवेश्वरान्यतरपुरुषतत्त्वज्ञाने योगसाधनेऽर्थितया प्रयत्नः धारणारूपो भवतीत्यर्थः । ભિક્ષુ વિવેકનો અર્થ જીવેશ્વરાન્યતરપુરુષતત્ત્વજ્ઞાન એવો કરે છે અને એ તત્ત્વજ્ઞાનને તે યોગનું- અસંપ્રજ્ઞાત યોગનું- સાધન ગણે છે. વીર્યથી તેઓ ધારણા નામનું યોગાંગ સમજે છે. એમના કહેવાનો આશય એ છે કે શ્રદ્ધાળુ જીવેશ્વરાન્યતરપુરુષતત્ત્વજ્ઞાનરૂપ યોગસાધનાનો અભિલાષી હોઈ તે તત્ત્વજ્ઞાનના (તત્ત્વસાક્ષાત્કારના) માટે ધારણારૂપ પ્રયત્ન કરે છે. ભિક્ષુની સમજૂતી અનુસાર અહીં શ્રદ્ધાથી શ્રવણ પછીની શ્રદ્ધા સમજવી જોઈએ. ગુરૂપદેશ કે શાસ્ત્ર દ્વારા જીવેશ્વરાન્યતરપુરુષતત્ત્વનું શ્રુતજ્ઞાન (શાબ્દજ્ઞાન) સાધકને થાય છે, પછી સાધકને જીવેશ્વરાન્યતરપુરુષતત્ત્વમાં વિશ્વાસ (શ્રદ્ધા) જાગે છે અને તે તત્ત્વનો સાક્ષાત્કાર કરવાનો તે અભિલાષ (શ્રદ્ધા) કરે છે, એ અભિલાષ તેને સાક્ષાત્કાર માટે તે તત્ત્વ ઉપર ધારણા કરવા પ્રવૃત્ત કરે છે. વ્યાસજી પણ અહીં શ્રદ્ધાથી શ્રવણ પછીની શ્રદ્ધાને જ નિર્દેશે છે.

વળી, આગળ વ્યાસજી લખે છે કે "समुपजातवीर्यस्य स्मृतिरुपतिष्ठते, स्मृत्युपस्थाने च चित्तमनाकूलं समाधीयते, समाहितचित्तस्य प्रज्ञाविवेक उपावर्तते येन यथावद्वस्तु जानाति, तदभ्यासात् तद्विषयाच्च वैराग्यादसम्प्रज्ञातः समाधिर्भवति । અર્થાત્ શ્રદ્ધાથી વીર્ય જન્મે છે એ અગાઉ કહ્યા પછી હવે કહે છે કે વીર્ય જન્મતાં સ્મૃતિ થાય છે, સ્મૃતિ થતાં ચિત્ત અનાકૂળ બની સમાધિ પામે છે, સમાધિ પામેલું ચિત્ત પ્રજ્ઞાના વિવેકને લાભે છે જેનાથી વસ્તુનું અર્થાત્ તત્ત્વનું યથાર્થ જ્ઞાન થાય છે, તે પ્રજ્ઞાવિવેકના અભ્યાસથી પ્રજ્ઞાવિવેક સિદ્ધ થાય છે, છેવટે તે સિદ્ધ પ્રજ્ઞાવિવેકના વૈરાગ્યથી અસંપ્રજ્ઞાત સમાધિ થાય છે. તત્ત્વવૈશારદીકારને મતે સ્મૃતિનો અર્થ અહીં યોગાંગ ધ્યાન છે, "चित्तं समाधीयते" નો અર્થ 'चित्तं योगाङ्गसमाधियुक्तं भवति" - છે; વૈશારદીકાર આગળ જણાવે છે કે યોગાંગ સમાધિ યમનિયમાદિ વિના થતી નથી એટલે સમાધિથી તેમનું પણ સૂચન થાય છે. આમ અખિલ યોગાંગસંપન્નને સંપ્રજ્ઞાતયોગ થાય છે, એટલે જ ભાષ્યકાર કહે છે કે સમાહિત ચિત્તને પ્રજ્ઞાનો વિવેક અર્થાત્ પ્રકર્ષ થાય છે, તે તે યોગભૂમિ સિદ્ધ થતાં તે તે ભૂમિવિષયક વૈરાગ્ય થવાથી અસંપ્રજ્ઞાત સમાધિ થાય છે, અસંપ્રજ્ઞાત સમાધિ કૈવલ્યનું સાક્ષાત્ કારણ છે.

વાર્તિકકાર પણ સ્મૃતિનો અર્થ ધારણા કરે છે અને "समाधीयते"થી તેમને પણ ચરમ યોગાંગ સમાધિ અભિપ્રેત છે. વાર્તિકકાર આગળ જણાવે છે કે શ્રદ્ધામૂલક અંતરંગ ત્રય (ધારણા, ધ્યાન અને સમાધિ)થી સંપ્રજ્ઞાત યોગ જન્મતાં પ્રજ્ઞારૂપ અર્થાત્ જીવબ્રહ્માન્યતરાત્મતત્ત્વસાક્ષાત્કારરૂપ વિવેક ઉત્પન્ન થાય છે, જે વિવેકથી વિદ્વાન વસ્તુને યથાર્થ જાણે છે. પ્રજ્ઞાના અભ્યાસથી પ્રજ્ઞા સિદ્ધ થાય છે અને તે સિદ્ધ થવાથી પ્રજ્ઞાવિષયક અલંબુદ્ધિ નામના વિરામપ્રત્યયરૂપ વૈરાગ્યથી અસંપ્રજ્ઞાત યોગ થાય છે.

આમ શ્રદ્ધા એ સમગ્ર યોગસાધનાની ભૂમિ છે. શ્રદ્ધા પાયો છે. તેમાંથી જ ક્રમે (યમાદિસહિત) ધારણા, ધ્યાન, સમાધિ એ આઠ અંગો સિદ્ધ થાય છે અને જેને આ આઠ અંગો સિદ્ધ થાય છે તેને વિવેકજ્ઞાન થાય છે. વિવેકજ્ઞાન સિદ્ધ થતાં વિવેકજ્ઞાન પ્રતિ પણ વૈરાગ્ય થાય છે. આ પરમ વૈરાગ્યને પરિણામે અસંપ્રજ્ઞાત સમાધિ થાય છે જે કૈવલ્યનું કારણ છે. આમ, કૈવલ્ય સુધીની પરંપરાનું મૂળ શ્રદ્ધામાં છે. શ્રદ્ધા વિના આ પરંપરા ઉદ્ભવતી નથી. આ શ્રદ્ધાનું કેટલું બધું મહત્ત્વ છે એ દર્શાવે છે.

આચાર્યના ઉપદેશથી પુરુષનું પરોક્ષ જ્ઞાન થાય છે. શ્રોતાને પુરુષના અસ્તિત્વમાં વિશ્વાસ જાગે છે અને તે પુરુષનો સાક્ષાત્કાર કરવાની ઉત્કટ ઈચ્છા એ જ શ્રદ્ધા છે. આ શ્રદ્ધા કલ્યાણી માતાની જેમ અનેક વિઘ્નોને દૂર કરી અનર્થોથી યોગીનું રક્ષણ કરે છે. તેથી તેના યોગનો ભંગ થતો નથી. આવી શ્રદ્ધાવાળા યોગીમાં ઈચ્છેલા વિષયની પ્રાપ્તિ માટે તે વિષયમાં ચિત્તને પુનઃ પુનઃ સ્થાપન કરવારૂપ ધારણા નામનો પ્રયત્ન ઊપજે છે. સ્મૃતિનો અર્થ છે ધ્યાન. ધારણાનો અભ્યાસ કરનાર યોગીને ધ્યાનાવસ્થાની પ્રાપ્તિ થાય છે. ધ્યાનનો અભ્યાસ કરવાથી યોગીનું ચિત્ત સર્વપ્રકારની વ્યાકુળતાથી રહિત બની છેલ્લા યોગાંગરૂપ સમાધિને પામે છે. પછી આ બધા યોગાંગોમાં સારી રીતે કુશળ બનેલા યોગીને સંપ્રજ્ઞાતયોગની પરાકાષ્ઠારૂપ વિવેકખ્યાતિ પ્રાપ્ત થાય છે. ત્યાર બાદ વિવેકખ્યાતિના અભ્યાસથી તથા તે વિવેકખ્યાતિ પ્રત્યેના વૈરાગ્યથી તે યોગીને અસંપ્રજ્ઞાત યોગની પ્રાપ્તિ થાય છે. આમ શ્રદ્ધાની સિદ્ધિ થવાથી વીર્યનો ઉદય, વીર્યની સિદ્ધિ થવાથી સ્મૃતિનો ઉદય, સ્મૃતિની સિદ્ધિ થવાથી સમાધિનો ઉદય અને સમાધિની સિદ્ધિ થવાથી પ્રજ્ઞાવિવેકનો ઉદય થાય છે. અભ્યાસથી પ્રજ્ઞાવિવેક પ્રબળ બનતાં અવિદ્યાને દૂર કરે છે. પ્રજ્ઞાવિવેકનો વિશેષ અભ્યાસ કરવાથી તેના પ્રત્યે પણ વૈરાગ્ય જન્મે છે. આને પરવૈરાગ્ય કહે છે, પરવૈરાગ્યથી અસંપ્રજ્ઞાત યોગ જન્મે છે, આ અસંપ્રજ્ઞાત યોગ કૈવલ્યનું કારણ છે. આમ શ્રદ્ધા એ સમગ્ર યોગનું પ્રભવસ્થાન

છે. તેથી યોગસાધનામાં તેનું સ્થાન અનન્ય છે.

શ્રદ્ધા અને જ્ઞાન

જ્ઞાનથી અહીં વિવેકજ્ઞાન યા સમ્યક્જ્ઞાન સમજવાનું છે અને શ્રદ્ધાથી ગુરૂપદિષ્ટ આત્મતત્ત્વમાં વિશ્વાસ અને તેનો સાક્ષાત્કાર કરવાની ઉત્કટ ઇચ્છા સમજવાનાં છે. શ્રદ્ધા અને જ્ઞાન એ બે વચ્ચે શો સંબંધ છે તે ઉપરથી ચર્ચાથી સ્ફુટ થઈ જ ગયું છે. શ્રદ્ધા એ કૈવલ્યના સાક્ષાત્ કારણ જ્ઞાનનું મૂળ છે. શ્રદ્ધા વિના આ જ્ઞાન સંભવતું નથી. શ્રદ્ધા હોય તો જ આ જ્ઞાન સંભવે છે.

મિથ્યાશ્રદ્ધા અને મિથ્યાજ્ઞાન (અવિવેકજ્ઞાન - અવિદ્યા)

વિવેકજ્ઞાનથી ઊલટું જ્ઞાન તે અવિદ્યા. આમ અવિદ્યા એ અભાવરૂપ નથી પણ ભાવરૂપ છે.[82] આ અવિદ્યા પ્રકૃતિ-પુરુષના સંયોગનું અર્થાત્ સંસારનું કારણ છે.[83] એટલે છીપમાં રૂપાની ભ્રાન્તિ, દોરડીમાં સર્પની ભ્રાન્તિ, વગેરે મિથ્યાજ્ઞાનોની આ અવિદ્યામાં ગણના નથી કારણ કે તે મિથ્યાજ્ઞાનો સંસારના કારણરૂપ નથી. તો પછી સંસારના કારણરૂપ અવિદ્યા કેવી છે ? અનિત્ય વસ્તુઓમાં નિત્યપણાની બુદ્ધિ, અપવિત્ર વસ્તુઓમાં પવિત્રપણાની બુદ્ધિ, દુઃખરૂપ વસ્તુઓમાં સુખરૂપતાની બુદ્ધિ અને જડ વસ્તુઓમાં ચેતનતાની બુદ્ધિ એ સંસારના હેતુરૂપ અવિદ્યા છે.[84]

જો વિવેકજ્ઞાનનું મૂળ શ્રદ્ધા હોય તો અવિવેકજ્ઞાનનું (અવિદ્યાનું) મૂળ મિથ્યાશ્રદ્ધા હોવું જોઈએ. પરંતુ સાંખ્ય-યોગમાં આ મિથ્યાશ્રદ્ધાની વાત કહેવામાં આવી નથી. શ્રદ્ધાની વૃદ્ધિ સાથે મિથ્યાશ્રદ્ધાનું શિથિલકરણ, પરિણામે અવિવેકજ્ઞાન (અવિદ્યા)નું શિથિલીકરણ અને ક્રમે વિવેકજ્ઞાનનો ઉદય અને દૃઢીકરણ આ પ્રમાણેની પ્રક્રિયા સાંખ્ય-યોગે નથી સ્વીકારી પરંતુ માત્ર વિવેકજ્ઞાનથી અવિવેકજ્ઞાનના નાશની જ પ્રક્રિયા સ્વીકારી છે.[85]

૩. શ્રદ્ધા અંગે સાંખ્યયોગ અને જૈનદર્શનની તુલના

જૈનદર્શનમાં શ્રવણપૂર્વેની શ્રદ્ધા અને શ્રવણ પછીની શ્રદ્ધા એમ શ્રદ્ધાની બે કોટિ નૈસર્ગિક શ્રદ્ધા અને અધિગમજ શ્રદ્ધાથી સ્પષ્ટપણે સૂચવાયેલી છે. સાંખ્યયોગમાં આવી બે કોટિ સ્પષ્ટપણે સૂચવાઈ નથી. જૈનદર્શનમાં શ્રદ્ધાના અતિચારો અને તેના વિવિધ વિભાગોનું વિસ્તૃત નિરૂપણ મળે છે, જ્યારે સાંખ્ય-યોગમાં તેનો અભાવ છે. શ્રદ્ધા અને જ્ઞાનના ભેદ, અભેદની ચર્ચા જૈન દાર્શનિકોમાં વિસ્તારથી થઈ છે જ્યારે સાંખ્ય-યોગમાં આવી કોઈ ચર્ચા નથી. જૈનદર્શનમાં મિથ્યાશ્રદ્ધા (મિથ્યાદર્શન)ના સ્વરૂપ અને ભેદોનું પણ વિસ્તારથી વિશ્લેષણ છે જ્યારે સાંખ્યયોગમાં મિથ્યાશ્રદ્ધાનો ઉલ્લેખ પણ નથી, તો પછી એના સ્વરૂપ અને ભેદોની તો વાત

જ ક્યાં રહી. સાંખ્ય-યોગ માત્ર મિથ્યાજ્ઞાન(અવિવેકજ્ઞાન-અવિદ્યા)ની જ વાત કરે છે. જૈન મતે જ્ઞાનના સમ્યક્-મિથ્યાનો આધાર શ્રદ્ધાના સમ્યક્-મિથ્યાપણા ઉપર છે જ્યારે સાંખ્યયોગમાં મિથ્યાશ્રદ્ધાના અનુલ્લેખને પરિણામે આ વિચારનો અભાવ છે. અલબત્ત જૈનની જેમ સાંખ્ય-યોગ પણ સ્વીકારે જ છે કે સમ્યક્જ્ઞાનના મૂળમાં શ્રદ્ધા છે. જૈનો મિથ્યાશ્રદ્ધાના ક્ષયથી સમ્યક્ શ્રદ્ધાનું પ્રાકટ્ય માને છે અને સમ્યક્ શ્રદ્ધાનું પ્રાકટ્ય થતાં સમ્યક્જ્ઞાન પ્રગટે છે, સમ્યક્જ્ઞાન એ સમ્યક્ ચારિત્રને પ્રગટાવે છે અને સમ્યક્ ચારિત્રના પ્રાકટ્ય સાથે પૂર્વેના બેનું પ્રાકટ્ય હોય છે જ - આમ એ ત્રણેયનો સમવાય મોક્ષનું કારણ છે. સાંખ્ય-યોગમાં તો શ્રદ્ધાથી વીર્ય, વીર્યથી સ્મૃતિ, સ્મૃતિથી સમાધિ, સમાધિથી વિવેકજ્ઞાન અને વિવેકજ્ઞાનથી (પરવૈરાગ્ય દ્વારા) કૈવલ્ય - આ ક્રમ છે. અહીં માત્ર વિવેકજ્ઞાન જ કૈવલ્યનું સાક્ષાત્ કારણ છે[86] તેમજ વિવેકજ્ઞાનથી જ અવિવેકજ્ઞાનનો (અવિદ્યાનો) નાશ થાય છે. જૈનોએ જેમ મિથ્યાજ્ઞાન સ્વીકાર્યું છે તેમ સાંખ્ય-યોગે પણ મિથ્યાજ્ઞાન સ્વીકાર્યું છે. પરંતુ જૈનોએ મિથ્યાજ્ઞાનનું કારણ મિથ્યાદર્શન (મિથ્યાશ્રદ્ધા) જણાવ્યું છે જ્યારે સાંખ્યયોગે મિથ્યાજ્ઞાનનું (અવિવેકજ્ઞાનનું - અવિદ્યાનું) કોઈ કારણ જણાવ્યું નથી. જૈનો મિથ્યાશ્રદ્ધાને સંસારનું મૂળ કારણ ગણે છે જ્યારે સાંખ્યયોગ મિથ્યાજ્ઞાનને (અવિવેકજ્ઞાનને - અવિદ્યાને) સંસારનું મૂળ કારણ ગણે છે, કારણ કે તે દર્શનમાં મિથ્યાશ્રદ્ધાનો ખ્યાલ જ નથી.

૪. ઉપસંહાર

ઉપનિષદમાં "દર્શન" શબ્દનો પ્રયોગ શ્રદ્ધાના અર્થમાં થયેલો છે. આ જ રીતે જૈનદર્શનમાં પણ "દર્શન" શબ્દ શ્રદ્ધાના અર્થમાં પ્રયુક્ત થયેલો છે. ઉપનિષદમાં શ્રદ્ધાની બે કોટિઓનો સ્પષ્ટ નિર્દેશ છે- શ્રવણપૂર્વેની શ્રદ્ધા અને શ્રવણ પછીની શ્રદ્ધા. જૈનોએ પણ શ્રદ્ધાના બે પ્રકારો માન્યા છે - નૈસર્ગિક શ્રદ્ધા અને અધિગમજ શ્રદ્ધા. પરંતુ તે બે પ્રકારોની પરંપરાગત જે વ્યાખ્યા છે તેનો સ્વીકાર કરતાં કેટલાક પ્રશ્નો જાગે છે, જે અનુત્તર રહે છે. પરંતુ તેમનું અર્થઘટન શ્રવણપૂર્વેની શ્રદ્ધા અને શ્રવણ પછીની શ્રદ્ધા એ રૂપે કરતાં એ પ્રશ્નોનો ખુલાસો આપોઆપ થઈ જાય છે. નૈસર્ગિક શ્રદ્ધા અર્થાત્ શ્રવણપૂર્વેની શ્રદ્ધા એ ચિત્તની એક પ્રકારની શુદ્ધિરૂપ છે જ્યારે અધિગમજ શ્રદ્ધા એ આચાર્યોપદેશશ્રવણ પછી શ્રુત તત્ત્વમાં જે વિશ્વાસ જાગે છે તે વિશ્વાસરૂપ છે. મિથ્યાદર્શનના પણ નૈસર્ગિક અને અધિગમજ એ બે ભેદો જૈનદર્શને આપ્યા છે. તેમનો અર્થ પણ

અનુક્રમે આંતરિક અશુદ્ધિ અને કૂપદેષ્ટાના ઉપદિષ્ટ અતત્ત્વમાં વિશ્વાસ એવો કરતાં કોઈ વાંધો આવતો નથી, જ્યારે પરંપરાગત વ્યાખ્યા સ્વીકારતાં બાધા આવે છે. શ્રદ્ધાનરૂપ દર્શન અને જ્ઞાનનો ભેદ છે કે અભેદ એ પ્રશ્ન પરત્વે જૈન દાર્શનિકોમાં મતભેદ છે. કેટલાક તેમનો ભેદ સ્વીકારે છે. તેમનો મત સાચો લાગે છે, કારણ કે શ્રદ્ધાન એ ભાવરૂપ (feelingરૂપ) છે, રુચિરૂપ છે, જ્યારે જ્ઞાન એ ભાવરૂપ કે રુચિરૂપ નથી. કેટલાક તેમનો અભેદ માને છે. તેઓ કહે છે કે શ્રદ્ધાન અવાયરૂપ હોઈ મતિજ્ઞાન છે. પરંતુ તેઓ એ વસ્તુ તરફ લક્ષ નથી આપતા કે શ્રદ્ધાનનો (વિશ્વાસનો) અવાય એ તર્ક કે પૃથક્કરણપ્રેરિત નથી પરંતુ આંતરિક ભાવપ્રેરિત છે, જ્યારે મતિજ્ઞાનનો અવાય તર્ક અને બૌદ્ધિક પૃથક્કરણ પ્રેરિત છે.

સાંખ્ય-યોગમાં "દર્શન" શબ્દનો પ્રયોગ શ્રદ્ધાના અર્થમાં થયો નથી. ત્યાં તો "શ્રદ્ધા" શબ્દનો જ પ્રયોગ થયો છે. ત્યાં શ્રવણ પછીની શ્રદ્ધાને જ લક્ષમાં લેવામાં આવી છે, શ્રવણ પૂર્વેની શ્રદ્ધાનો સ્પષ્ટ નિર્દેશ નથી. શ્રદ્ધા સમગ્ર યોગની પ્રસવભૂમિ છે. આચાર્યોપદેશ સાંભળી તત્ત્વમાં વિશ્વાસ જાગતાં તે તત્ત્વનો સાક્ષાત્કાર કરવાની ઉત્કટ અભિલાષા કે અભિરુચિ એ શ્રદ્ધા - આવો અર્થ સાંખ્ય-યોગમાં શ્રદ્ધાનો છે. શ્રદ્ધા અષ્ટાંગયોગસિદ્ધિ દ્વારા વિવેકજ્ઞાનનું મૂળ કારણ છે. શ્રદ્ધા વિના વિવેકજ્ઞાનની પ્રાપ્તિ નથી, જે વિવેકજ્ઞાન મુક્તિનું સાક્ષાત્ કારણ છે. અવિદ્યાનો (અવિવેકજ્ઞાન-મિથ્યાજ્ઞાનનો) સ્વીકાર સાંખ્ય-યોગે કર્યો છે પરંતુ તેના કારણ તરીકે મિથ્યાશ્રદ્ધાનો સ્વીકાર સાંખ્ય-યોગ દર્શનમાં નથી. તેથી સંસારના મૂળ કારણ તરીકે સાંખ્ય-યોગ મિથ્યાશ્રદ્ધાને નહીં પણ મિથ્યાજ્ઞાનને (અવિદ્યા - અવિવેકજ્ઞાનને) ગણે છે.

टिप्पण

1. निरुक्त, निर्णयसागर, मुंबई, 1930, पृ. 425
2. वाजसनेयिसंहिता (शुक्ल यजुर्वेद) 8.5 अने 19.30
3. ऋग्वेदसायणभाष्य, 1.107 अने 5.3
4. अेजन, 2.12.5
5. अेजन, 10.151
6. दृष्टिः श्रद्धा रुचिः प्रत्यय इति यावत् । धवलाटीका, पृ. 166
7. श्रद्धारुचिस्पर्शप्रत्ययाश्चेति पर्यया: । महापुराण 9/123.
8. यदा तावत् प्रत्ययेनावधारणं तदा आलोचनाज्ञानेन श्रुताद्यालोच्य एवमेतत् तत्त्वमवस्थितमित्यवधारयति ।

9. परिणामविशेषोऽत्र करणं प्राणिनां मतम् ।
10. दूसरा कर्मग्रन्थ, आगरा, 1918, पृ. 7-8
गुणस्थानक्रमारोह, स्वोपज्ञवृत्तिसह, कारिका - 22.
11. "સમ્યગ્દર્શનને યોગ્ય આધ્યાત્મિક ઉત્ક્રાંતિ થતાં જ સમ્યગ્દર્શન પ્રગટ થાય છે, પણ આમાં કોઈ આત્માને એના આવિર્ભાવ માટે બાહ્ય નિમિત્તની અપેક્ષા રહે છે, જ્યારે કોઈને રહેતી નથી". - તત્ત્વાર્થસૂત્ર, પં. સુખલાલજી 1.3
11.अ आवश्यकनिर्युक्तिदीपिका गा. 107. तत्त्वार्थाभिमुखी बुद्धिः श्रद्धा । पंचाध्यायी, उत्तरार्ध, श्लो. 412. પં. સુખલાલજી આ નૈસર્ગિક શ્રદ્ધાને માટે નીચે મુજબ જણાવે છે - "અપૂર્વકરણથી તાત્ત્વિક પક્ષપાતની બાધક રાગદ્વેષની તીવ્રતા મટી જાય છે. એવી રાગદ્વેષની તીવ્રતા મટી જતાં આત્મા સત્યને માટે જાગરૂક બની જાય છે. આ આધ્યાત્મિક જાગરણ એ જ સમ્યક્ત્વ છે." - તત્ત્વાર્થસૂત્ર 1.3
'Samyag-dars'ana can be considered as that purified state of consciousness which enables it to know the truth as it is'. Studies in Jaina Philosophy, Tatia, p. 148.
12. अत्राह - निसर्गजे सम्यग्दर्शनेऽर्थाधिगमः स्याद्वा न वा ? यद्यस्ति, तदपि अधिगमजमेव नार्थान्तरम्। अथ नास्ति, कथमनवबुद्धतत्त्वस्यार्थश्रद्धानमिति? स्र्वार्थसिद्धि 1.3
13. नैष दोषः। उभयत्र सम्यग्दर्शने अन्तरङ्गो हेतुस्तुल्यो दर्शनमोहस्योपशमः क्षयः क्षयोपशमो वा। तस्मिन्सति यद् बाह्योपदेशादृते प्रादुर्भवति तन्नैसर्गिकम्। यत् परोपदेशपूर्वकं जीवाद्यधिगमनिमित्तं तदुत्तरम् । इत्यनयोरयं भेदः। सर्वार्थसिद्धि 1.3
14. तुलना - तत्त्वपक्षपातो हि धियां (चित्तस्य) स्वभावः। योगवार्तिक1.8
15. षट्खंडागमधवलाटीका, पृ. 151
16-17 कथं पौरस्त्येन लक्षणेनास्य लक्षणस्य विरोधश्चेन्नैष दोषः, शुद्धाशुद्धनयसमाश्रयणात् । अेजन. पृ. 151
18. जैन, बौद्ध और गीता के आचारदर्शनों का तुलनात्मक अध्ययन, भाग-2. डॉ. सागरमल जैन, पृ. 58-59.
19. तत्त्वार्थसूत्र, पं. सुखलालजी, 1.3
20. अेजन 1.3
21. अेजन 1.3

22. आस्तिक्यबुद्धिः श्रद्धा । छांदोग्य उपनिषद, शांकरभाष्य, 7.19
23. तत्त्वार्थसूत्र, पं. सुखलालजी 1.3
24. अेजन 7.18
25. शंकाकांक्षाविचिकित्साऽन्यदृष्टिप्रशंसासंस्तवाः सम्यग्दृष्टेरतिचाराः । तत्त्वार्थसूत्र 7.8
26.-28 तत्त्वार्थसूत्र, पं. सुखलालजी, 7.18
29. 3 Finding out the real state; द्रव्यस्य चिकित्सार्थं गुणदोषौ शुभाशुभौ. વી. એસ. આપ્ટે, ધ પ્રેકટીકલ સંસ્કૃત ઇંગ્લીંશ ડિક્ષનેરી
30.-31 तत्त्वार्थसूत्र, पं. सुखलालजी 7.18
32. अेजन. 1.20
33. રાગદ્વેષનો વિસ્તાર ક્રોધ, માન, માયા અને લોભ એ ચાર કષાયો છે.
34. चौथा कर्मग्रन्थ, गाथा-13 का पं. सुखलालजी का विवेचन पृ. 65
35. ચોથા કર્મગ્રન્થના પોતાના હિન્દી વિવરણમાં પંડિતજી નોંધે છે કે સિદ્ધાંતમાં ગ્રંથિભેદ પછી તરત જ ક્ષાયોપશમિક સમ્યક્ત્વ થતું મનાયું છે. પરંતુ કર્મગ્રંથમાં ઔપશમિક સમ્યક્ત્વ થતું મનાયું છે.
36. दूसरा कर्मग्रंथ पं. सुखलालजी का हिन्दी विवरण.
37. प्रथम कर्मग्रंथ पं. सुखलालजी का हिन्दी विवरण पृ. 40
38. अेजन. तथा देखिए दूसरा कर्मग्रंथ, पं. सुखलालजी का हिन्दी विवरण,पृ. 6
39. विशेषावश्यकभाष्य 2675, प्रथम कर्मग्रंथ, पं. सुखलालजी का हिन्दी विवरण, पृ. 41, 42.
40. उत्तराध्ययन. 28/16.
41.-42 प्रवचनसारोद्धारटीका 141/142
43. लोकप्रकाश 3.666
44. अेजन. 3.667
45. द्रव्यसंग्रह टीका गाथा 41 पृ. 203
46. तत्त्वार्थसूत्र गुजराती व्याख्या 1.2-3, पंडित सुखलालजी प्रथम कर्मग्रंथ के अपने विवरण में लिखते हैं - कुगुरु, कुदेव और कुमार्ग को त्यागकर सुगुरु, सुदेव और सुमार्ग का स्वीकार करना, व्यवहार सम्यक्त्व है; आत्मा का वह परिणाम, जिसके कि होने से ज्ञान विशुद्ध होता है, निश्चय सम्यक्त्व है ।

47. सर्वार्थसिद्धि 8.1
48. प्रथम कर्मग्रन्थ पं. सुखलालजी का हिन्दी विवरण, पृ. 44
49. लोकप्रकाश 3.628
50. द्रव्यसंग्रह टीका, गाथा-30 उपरनी, पृ. 101.
51. जैन, बौद्ध और गीता के आचार दर्शनों का तुलनात्मक अध्ययन, भाग-2, पृ. 37-38.
52. Studies in Jaina Philosophy, p. 144-145.
53. सर्वार्थसिद्धि 8.1 (पं. सुखलालजी)
54. तत्त्वार्थसूत्र गुजराती व्याख्या 8.1 (पं. सुखलालजी)
55. चौथा कर्मग्रन्थ (हिन्दी व्याख्या पं. सुखलालजी) पृ. 176-177
    लोकप्रकाश, सर्ग-3, श्लोक 688 थी 695
56. सर्वार्थसिद्धि 8.1
57. આભિગ્રહિક અને અનાભિગ્રહિક મિથ્યાત્વના ભેદ પર વિચાર કરતાં જણાય છે કે સમ્યગ્દર્શનને માટે પૂર્વશરત પરીક્ષા છે - મનન છે. આ મનન પછીની સમ્યગ્દર્શનની (શ્રદ્ધાનની) ભૂમિકાનો નિર્દેશ કરે છે. આમ અહીં શ્રદ્ધાનની ત્રીજી ભૂમિકા સચવાઈ છે - એક શ્રવણ પૂર્વેની, બીજી મનન પૂર્વેની અને આ ત્રીજી મનન પછીની અને નિદિધ્યાસન પૂર્વેની.
58. लोकतत्त्वनिर्णय, 38
59. सरखावो – यतो यतो इमस्स धम्मपरियायस्स पज्जाय अत्थं उपपरिक्खेय्य लभेथेव अत्तमनतं लभेत चेतसो पसादं । मज्झिमनिकाय 1.114
60. जया से नाणावरणं, सव्वं होइ खयं गयं ।
    तओ लोगमलोगं च जिणो जाणति केवली ॥ 8 ॥
    जया से दरिसावरणं सव्वं होइ खयं गयं ।
    तओ लोगमलोगं च जिणो पासति केवली ॥ 9 ॥
    पडिमाए विसुद्धाए मोहणिज्जं खयं गयं ।
    असेसं लोगमलोगं च पासेति सुसमाहिए ॥ 10 ॥
    दशाश्रुतस्कंध, अध्ययन-5.
61. मोहक्षयात् ज्ञानदर्शनावरणान्तरायक्षयाच्च केवलम् । तत्वार्थसूत्र 10.1। मोहक्षयादिति पृथक्करणं क्रमप्रसिद्ध्यर्थम् । यथा – गम्येत पूर्वं मोहनीयं कृत्स्नं क्षीयते । ततोऽन्तर्मुहूर्तं छद्मस्थवीतरागो भवति । ततोऽस्य

ज्ञानदर्शनावरणान्तरायप्रकृतीनां तिसृणां युगपत् क्षयो भवति । तत्त्वार्थभाष्य 10.1

62. तेषां श्रद्धानं तेषु प्रत्ययावधारणम् । तत्त्वार्थभाष्य 1.2

63. दर्शनमिति दृशेरव्यभिचारिणी सर्वेन्द्रियानिन्द्रियार्थप्राप्तिः, एतत् सम्यग्दर्शनम्। तत्त्वार्थभाष्य 1.1

64. Studies in Jaina Philosophy, p. 148.

65. सम्यग्दर्शनशुद्धं यो ज्ञानं विरतिमेव चाप्नोति ।

66. जुओ टिप्पण 61

67. कारणभेदस्तावदयम् यतः सम्यग्दर्शनस्य त्रितयं कारणं समुत्पत्तौ, क्षयोपशमः क्षयः उपशमश्चेति । ज्ञानस्य तु क्षयः क्षयोपशमो वा, यदि च न तयोर्भेदः किमिति दर्शनस्य त्रिविधं कारणं इतरस्य द्विविधम् ? टीका 1.1

68. तथा स्वभावभेदोऽप्यस्ति, यज्जैनेषु पदार्थेषु स्वतः परतो वा रुचिमात्रमुपपादि "तदेव सत्यं निःशङ्कं यज्जिनैः प्रवेदितमुपलब्धं चे"ति । टीका 1.1

69. तथा विषयभेदोऽप्यस्ति, सर्वद्रव्यभावविषया रुचिः सम्यक्तवं "सव्वगयं सम्मतं" इति वचनात्, श्रुतज्ञानं तु सकलद्रव्यगोचरं कतिपयपर्यायावलम्बि चेत्येवं किल पारमार्थिकं भेदं पश्यद्भिर्भाष्यं व्याख्यातम् । टीका 1.1

70. मतिज्ञानस्यैव रुचिरूपो योऽपायांशस्तत् सम्यग्दर्शनम्, ज्ञानादृतेऽन्यत् सम्यग्दर्शनं न समस्ति । टीका 1.1

71. कारणादिभेदस्त्वन्यथा व्याख्यायते, योऽसावुपशमोऽनन्तानुबन्ध्यादीनां स तस्य सम्यग्दर्शनस्योत्पत्तौ निमित्तं भवति, यथा केवलज्ञानस्योत्पत्तौ मोहनीयक्षयः, न पुनस्तदेव मोहनीयं केवलस्यावरणमिति शक्यमभ्युपगन्तुं, निमित्तं तु मोहनीयक्षयः तेनाक्षीणेन केवलस्यानुत्पत्तेः, एवमिहापि ॥ यावदसावनन्तानुबन्ध्यादीनामुपशमो न भवति न तावत् सम्यग्दर्शनपर्यायस्याविर्भावः, न पुनस्तदेवानन्तानुबन्ध्याद्यावरणं सम्यग्दर्शनस्य। किं पुनरावरणमिति चेत्, ज्ञानावरणमेव, तावच्चेदं क्षयोपशमं न प्रतिपद्यते यावदनन्तानुबन्ध्यादीनां नोपशमः समजनीति । अनन्तानुबन्ध्याद्युपशमे सति तदुपजायत इत्युपशमसम्यग्दर्शनं भण्यते, स्वावरणक्षयोपशममङ्गीकृत्य क्षयोपशमजमेतदुच्यते, तस्मात् परत उपशमव्यपदेशो न स्वावरणापेक्षया इति । टीका 1.1

72. तथा स्वभावभेदः पूर्वपक्षवादिना योऽभ्यधायि तत्राप्येवं पर्यनुयोगः कर्तव्यः - कोऽयमभिलाषो रुचितत्त्वलक्षणोऽन्यो मत्याद्यपायांशं विरहय्येति । टीका 1.1

73. एवं विषयभेदोऽपि निराकार्य इति । टीका 1.1

74. तस्मात् ज्ञानस्यैव विशिष्टावस्थाऽन्यमतपरिकल्पिततत्त्वनिरासतो जिनवचनोन्नीतपदार्थश्रद्धानलक्षणा सम्यग्दर्शनव्यपदेशं प्रतिलभत इति न्याय्यम् । टीका 1.1

75. सम्मण्णाणे णियमेण दंसणं दंसणे उ भयणिज्जं ।
सम्मण्णाणं च इयं ति अत्थओ होइ उववण्णं ॥ - सन्मतिप्रकरण 2.33

76. विशेषावश्यकभाष्य - 53536

77. कारणकज्जविभागो दीवपगासाण जुगवजम्मे वि ।
जुगवुप्पन्नं पि तहा हेऊ नाणस्य सम्मत्तं ॥
जुगवं पि समुप्पन्नं सम्मत्तं अहिगमं विसोहेइ ।
जह कयगमंजणाइ जलवुट्ठिओ विसोहिंति ॥
- विशेषावश्यक 536नीबृहद्वृत्ति में उद्धृत.

78. यदाऽस्य दर्शनमोहस्योपशमात्क्षयात्क्षयोपशमाद्वा आत्मा सम्यग्दर्शनपर्यायेणाविर्भवति तदैव तस्य मत्यज्ञानश्रुताज्ञाननिवृत्तिपूर्वकं मतिज्ञानं श्रुतज्ञानं चाविर्भवति घनपटलविगमे सवितुः प्रतापप्रकाशाभिव्यक्तिवत् । सर्वार्थसिद्धि 1/1

79. कथमभ्यर्हितत्वं ? ज्ञानस्य सम्यग्व्यपदेशहेतुत्वात् । - सर्वार्थसिद्धि, 1.1

80. स्यादेतद् - ज्ञानदर्शनयोरेकत्वम् । कुतः ? युगपत्प्रवृत्तेरिति, तन्न, किं कारणम् ? तत्त्वावायश्रद्धानभेदात् । कथम् ? तापप्रकाशवत् । यथा तापप्रकाशयोर्युगपदात्मलाभेऽपि दाहद्योतनसामर्थ्यभेदान्नैकत्वम्, तथा ज्ञानदर्शनयोस्तत्त्वावायश्रद्धानभेदान्नैकत्वम् । तत्त्वस्य ह्यवगमो ज्ञानम् श्रद्धानं दर्शनमिति । तत्त्वार्थराजवार्तिक 1.1

81. अथ येयेते स्त्रीयावद्राक्षीः कल्याणीमतिकल्याणीं च। या कल्याणी सा श्रद्धा... अथ याऽतिकल्याणी साऽश्रद्धा...। - शतपथब्राह्मण 11.6.1.12. अतिकल्याणी अशोभना । सायण । अतिक्रान्ता कल्याणमतिकल्याणी।

82. एवमविद्या न प्रमाणं न प्रमाणाभावः, किन्तु विद्याविपरीतं ज्ञानान्तरमविद्येति।
- योगभाष्य 2.5

83. तस्य हेतुरविद्या । - योगसूत्र 2.24

84. अनित्याऽशुचिदुःखाऽनात्मसु नित्यशुचिसुखाऽऽत्मख्यातिरविद्या । योगसूत्र 2.5

85. परमार्थतस्तु ज्ञानाददर्शनं निवर्तते । योगभाष्य 3.55

प्ररमार्थतस्तु मोक्षदशायां तु विवेकज्ञानादविवेकरूपा अविद्या निवर्तते । - भास्वती 3.55 । परमार्थतस्तु सत्त्वपुरुषान्यताज्ञानादेवाज्ञाननिवृत्त्यादिदृष्टद्वारा कैवल्यमित्यर्थः । योगवार्तिक 3.55 । सा विवेकख्यातिरविप्लवा हानस्योपायः, ततो मिथ्याज्ञानस्य दग्धबीजभावोपगमः पुनश्चाप्रसव इत्येष मोक्षस्य मार्गो हानस्योपाय इति । योगभाष्य 2.26 ।

86. विवेकख्यातिरविप्लवा हानोपायः । योगसूत्र 2.26 ।

પ્રકરણ પાંચમું

બૌદ્ધધર્મદર્શનમાં અને ન્યાયવૈશેષિકદર્શનમાં જ્ઞાન દર્શન શ્રદ્ધા

(અ) બૌદ્ધધર્મદર્શન

બૌદ્ધ મતે આત્મા

બૌદ્ધ મત અનુસાર ચિત્તથી પર આત્મા નામનું કોઈ તત્ત્વ નથી. તેમને માટે ચિત્ત જ આત્મા છે. તેમનું ચિત્ત ક્ષણિક છે. ચિત્તક્ષણોની એક સંતતિ ચિત્તક્ષણોની બીજી સંતતિથી પૃથક્ છે. એક સંતતિગત ચિત્તક્ષણ બીજી ચિત્તક્ષણસંતતિમાં કદી પ્રવેશ પામતી નથી જ. વળી, એક સંતતિમાં ચિત્તક્ષણોનો ક્રમ પણ નિયત છે, તદ્‌ગત ક્ષણો સ્થાનફેર કરી શકતા નથી, આમ ચિત્તક્ષણસંતતિ જૈન આત્મા સદૃશ છે અને ચિત્તક્ષણો આત્મપર્યાયો સદૃશ છે.[1] હકીકતમાં જૈનો પણ ચિત્તદ્રવ્યથી પર આત્મદ્રવ્ય સ્વીકારતા નથી. જેને તેઓ આત્મા નામ આપે છે તે ચિત્ત જ છે.[2] જૈનોનું ચિત્ત પરિણામિનિત્ય છે.

જૈનોની જેમ બૌદ્ધો પણ ચિત્તને પ્રકાશસ્વરૂપ ગણે છે.જૈનોની જેમ બૌદ્ધો પણ જ્ઞાન અને દર્શનને તેનો સ્વભાવ માને છે. રાગ-દ્વેષ આદિ મળો આગંતુક છે.[3] આ મળો અનાદિ કાળથી ચિત્તસન્તતિ સાથે સેળભેળ થઈ ગયા છે. તેમને દૂર કરી ચિત્તને તેના મૂળ સ્વભાવમાં લાવવા બુદ્ધનો ઉપદેશ છે. ક્લેશવાસિત ચિત્ત જ સંસાર છે અને ક્લેશરહિત શુદ્ધ ચિત્ત જ મોક્ષ છે,[4] આમ મળો દૂર થતાં ચિત્તનું સ્વસ્વભાવમાં આવવું તે જ મોક્ષ છે, નિર્વાણ છે.[5]

સંસારી અવસ્થામાં રૂપ આદિ પાંચ સ્કંધો હોય છે. પાંચ સ્કંધ છે - રૂપ, વેદના, સંજ્ઞા, સંસ્કાર અને વિજ્ઞાન.[6] "રૂપસ્કંધ" શબ્દ દેહવાચી છે. તેનો વ્યાપક અર્થ છે ભૂતભૌતિક જ્ઞેય પદાર્થો. વેદનાસ્કંધ સુખ-દુઃખનું વેદન છે. સંજ્ઞાસ્કંધ વિકલ્પજ્ઞાન યા સ્મૃતિજન્ય જ્ઞાન છે. સંસ્કારસ્કંધ એ પૂર્વાનુભવે પાડેલા સંસ્કારો છે. વિજ્ઞાનસ્કંધ એ અનુભવાત્મક જ્ઞાન છે. રૂપ આદિ પાંચ સ્કંધો જ સંસારી અવસ્થામાં એક ચિત્તનો બીજા ચિત્તથી ભેદ કરે છે અને વ્યક્તિત્વ બક્ષે છે. આ વ્યક્તિત્વને માટે "પુદ્‌ગલ" શબ્દનો પ્રયોગ કરવામાં આવે છે. રૂપ આદિ પાંચ સ્કંધો જ ચિત્તનું વ્યક્તિત્વ છે, મ્હોરું છે. તેમનાથી અતિરિક્ત વ્યક્તિત્વ નથી. અર્થાત્ સ્કંધોથી અતિરિક્ત પુદ્‌ગલ નથી. આ સમજાવવા માટે જ નાગસેને રથનું પ્રસિદ્ધ દૃષ્ટાંત આપ્યું છે. રથના એક એક અવયવને લઈને નાગસેન પૂછે છે, "આ રથ છે ? " દરેક વખતે મિલિન્દ "ના" કહે છે. છેવટે કોઈ અવયવ કે કશું બચતું નથી ત્યારે નાગસેન પૂછે છે કે, તો પછી રથ ક્યાં?

ચક્ર આદિ અવયવોથી અતિરિક્ત રથ નામની કોઈ અવયવી વસ્તુ નથી.[7] અવયવોથી ભિન્ન અવયવી નામની કોઈ વસ્તુને બૌદ્ધો સ્વીકારતા નથી એ અહીં ધ્યાનમાં રાખીએ.[8] પરંતુ કેટલાક બૌદ્ધ ચિંતકો[9] એવો મત ધરાવતા હતા કે પુદ્ગલ (વ્યક્તિત્વ) પોતે સ્કંધોથી (વ્યક્તિત્વના ઘટકોથી) પર છે, પરંતુ તેનું અસ્તિત્વ સ્કંધોના અસ્તિત્વથી સ્વતંત્ર નથી. રથ પોતે પોતાના અવયવોની કંઈક પર છે, પરંતુ તેનું અસ્તિત્વ ચક્રાદિ અવયવોના અસ્તિત્વથી સ્વતંત્ર નથી. તે અવયવોથી પર છે, કારણ કે ન તો પૃથક્ પૃથક્ લીધેલો એક એક અવયવ રથનું કાર્ય કરવા સમર્થ છે કે ન તો અવયવોનો કેવળ સમુચ્ચય રથનું કાર્ય કરવા સમર્થ છે. પરંતુ તે અવયવોની યોગ્ય રચના - ગોઠવણી - સંયોજન કરવામાં આવે ત્યારે જ તેઓ રથનું કાર્ય કરી શકે છે. જો કે રથ ચક્ર આદિ અવયવોથી કંઈક પર છે, પરંતુ તેનું અસ્તિત્વ તે અવયવોના અસ્તિત્વથી સ્વતંત્ર નથી. ચક્ર આદિ અવયવોના અભાવમાં રથ કદી અસ્તિત્વ ધરાવી શકતો નથી. તેવી જ રીતે, પુદ્ગલ (વ્યક્તિત્વ) સ્કંધોથી (વ્યક્તિત્વના ઘટકોથી) કંઈક પર છે, કારણ કે તે ન તો રૂપસ્કંધ છે, ન તો વેદનાસ્કંધ છે, ન તો સંજ્ઞાસ્કંધ છે, ન તો સંસ્કારસ્કંધ છે કે ન તો વિજ્ઞાનસ્કંધ છે. પરંતુ પાંચેની કોઈ વિશિષ્ટ રચના-સંયોજન છે. જો કે તે સ્કંધોથી કંઈક પર છે, છતાં તેનું અસ્તિત્વ તેમના અસ્તિત્વથી સ્વતંત્ર નથી. તેમના અભાવમાં તેનું અસ્તિત્વ હોઈ શકે નહીં. નિર્વાણમાં પાંચે સ્કંધો (વ્યક્તિત્વના ઘટકો) નિરુદ્ધ થઈ જાય છે, પરિણામે પુદ્ગલનો (વ્યક્તિત્વનો) અભાવ થઈ જાય છે.[10] આનો અર્થ એ નથી કે નિર્વાણમાં ચિત્તસંતતિનો અભાવ થઈ જાય છે. વ્યક્તિત્વના - પુદ્ગલના મ્હોરા વિનાની શુદ્ધ ચિત્તસન્તતિ તો નિર્વાણમાં પણ અસ્તિત્વ ધરાવે છે. વ્યક્તિત્વવિહીન ચિત્ત તો નિર્વાણમાં રહે છે જ. અર્થાત્ નિર્વાણમાં બધાં ચિત્તો તદ્દન એકસરખાં જ હોય છે. તેમની વચ્ચે કોઈ પણ પ્રકારનો ભેદ હોતો નથી. દીપનિર્વાણનું દૃષ્ટાન્ત આ પુદ્ગલ-નિર્વાણને સમજાવે છે. તેલ ખૂટી જતાં કે વાટ સળગી જતાં દીવો જેમ હોલવાઈ જાય છે, તેનો ઉચ્છેદ થાય છે તેમ પાંચ સ્કંધોનો અભાવ થતાં વ્યક્તિત્વનો (પુદ્ગલનો) નાશ થાય છે. "આત્મા" શબ્દ ચિત્ત અને પુદ્ગલ બન્નેને માટે વપરાયો હોવાથી નિર્વાણમાં ચિત્તનોય અભાવ થઈ જાય છે એવી ગેરસમજ ઊભી થઈ છે.

બૌદ્ધોનું ચિત્ત ક્ષણિક છે, તો પછી તેના મોક્ષ, પરલોક આદિની વાત કરવાનો શો અર્થ ? આનો ઉત્તર એ છે કે ચિત્ત ક્ષણિક હોવા છતાં એવાં ચિત્તક્ષણોની એક હારમાળાને (સંતતિને), જેમાં પૂર્વ પૂર્વનાં ચિત્તક્ષણો ઉત્તર

ઉત્તરના ચિત્તક્ષણોનાં ઉપાદાનકારણો હોય છે, બૌદ્ધો માને છે. ચિત્તક્ષણસંતતિમાં પ્રવાહનિત્યતા છે. અશુદ્ધ ચિત્તસન્તતિ સંસરણ કરે છે, તે માતાની કુક્ષીમાં પ્રવેશે છે.[11]

બૌદ્ધમતે જ્ઞાન-દર્શન

બૌદ્ધધર્મદર્શનમાં જ્ઞાન-દર્શનની બે કોટિઓ સ્પષ્ટપણે સ્વીકારવામાં આવી છે - ઐન્દ્રિયક કોટિ અને યૌગિક કોટિ.

ઐન્દ્રિયક કોટિનાં જ્ઞાન-દર્શન

બૌદ્ધ નિકાયોમાં ઐન્દ્રિયક ભૂમિકાએ "જ્ઞાન-દર્શન" પદ વપરાયેલું મળે છે. જે કેવળ ઇન્દ્રિયપ્રત્યક્ષને જ માને છે તે ભૂતવાદીના મુખમાં પણ "जानामि... पस्सामि" પદો મૂકાયેલાં છે.[12] એટલે અહીં "જ્ઞાન-દર્શન" ઇન્દ્રિયજન્ય બોધના જ બે ભેદોનો નિર્દેશ કરે છે. આ ઐન્દ્રિયક કોટિના જ્ઞાન અને દર્શન વચ્ચે શો ભેદ છે, એની સ્પષ્ટતા નિકાયોમાં મળતી નથી. પરંતુ અભિધર્મદીપ 1.44 સ્પષ્ટપણે કહે છે કે - "चक्षुः पश्यति विज्ञानं विजानाति स्वगोचरम् । आलोचनोपलब्धित्वाद् विशेषः समुहांस्तयोः ॥" ચક્ષુ દેખે છે અને વિજ્ઞાન જાણે છે. દર્શન આલોચનરૂપ છે અને જાણવું તે ઉપલબ્ધિરૂપ છે. આલોચન અને ઉપલબ્ધિ યુગપત્ થાય છે એમ વૃત્તિમાં જણાવ્યું છે. વળી, વૃત્તિ જણાવે છે કે વિજ્ઞાનાધિષ્ઠિત ચક્ષુ જ દેખે છે અને આલોચનાધિષ્ઠિત ચક્ષુર્વિજ્ઞાન જ જાણે છે, તે બન્ને - ચક્ષુ અને ચક્ષુર્વિજ્ઞાન - પરસ્પર અનુગ્રહ કરે છે.[13] અભિધર્મકોશ 1.42 ઉપરના ભાષ્યમાં ચક્ષુ દેખે છે કે ચક્ષુર્વિજ્ઞાન દેખે છે, એની ચર્ચા છે. ત્યાં જેઓ એમ માને છે કે ચક્ષુર્વિજ્ઞાન દેખે છે તેમના ઉપર આક્ષેપ કરતાં વૈભાષિકો પૂછે છે કે જો ચક્ષુર્વિજ્ઞાન દેખે છે તો જાણે છે કોણ ? દર્શન અને વિજ્ઞાનમાં શું અંતર છે ? વળી, ભાષ્યકાર જણાવે છે કે કાશ્મીરી વૈભાષિકોને મતે ચક્ષુ દેખે છે, જ્યારે મન જાણે છે. આ મત ભાષ્યકારને માન્ય હોય એમ લાગે છે, કારણ કે 1.43 ના ભાષ્યમાં તે કહે છે કે "અમે કહ્યું કે ચક્ષુ દેખે છે, શ્રોત્ર, ઘ્રાણ, જિહ્વા, કાય પ્રત્યેક પોતપોતાના વિષયનું ગ્રહણ કરે છે અને મન જાણે છે. શું આ ઇન્દ્રિયો પોતાના વિષયને પ્રાપ્ત થાય છે ? " અભિધર્મકોશ 8.27 ના ભાષ્યમાં દિવ્યચક્ષુના સંદર્ભમાં જ્ઞાન-દર્શનનો નિર્દેશ છે. ત્યાં યશોમિત્રે સ્ફુટાર્થામાં જે કહ્યું છે તે ઉપરથી સૂચિત થાય છે કે જ્ઞાન એ મનોવિજ્ઞાનસંપ્રયુક્ત બોધ છે જ્યારે દર્શન એ ચક્ષુર્વિજ્ઞાનસંપ્રયુક્ત બોધ છે, અર્થાત્ જ્ઞાન એ સવિકલ્પક બોધ છે જ્યારે દર્શન એ નિર્વિકલ્પક બોધ છે. સ્થવિરો અનુસાર મનોવિજ્ઞાનનું કાર્ય સન્તીરણ (investigating, ઇહા, ઊહ) અને વોટ્ઠપન (determining,

નિશ્ચય) છે.[14] (જુઓ અભિધમ્મત્થસંગહ 3.9-12). પાંચ ઈન્દ્રિયવિજ્ઞાનો સન્તીરણ અને વોટ્ઠપનથી રહિત છે. ભદન્ત ઘોષક પણ તેમના અભિધર્મામૃતમાં કહે છે કે પાંચ ઈન્દ્રિયવિજ્ઞાનો વિવેક (discrimination કે determination) કરવા સમર્થ નથી જ્યારે મનોવિજ્ઞાન વિવેક કરવા સમર્થ છે.[15] આ ઉપરથી એટલો નિષ્કર્ષ નીકળે કે દર્શન એ પ્રાયઃ નિર્વિકલ્પક ઈન્દ્રિયપ્રત્યક્ષ છે જ્યારે જ્ઞાન એ પ્રાયઃ સવિકલ્પક ઈન્દ્રિયપ્રત્યક્ષ છે.

યૌગિક કોટિના જ્ઞાન-દર્શન

નિકાયમાં ધ્યાન કે સમાધિના ફળરૂપે જ્ઞાન-દર્શન જણાવાયાં છે. અભિધર્મામૃતમાં પણ સ્પષ્ટપણે કહ્યું છે કે "समाधिं भावयतो ज्ञानदर्शनलाभः"[16] એટલે જ્ઞાન-દર્શનની આ કોટિ યૌગિક ગણાય. બુદ્ધ ચક્ષુ બની અને જ્ઞાન બની જાણીને જાણે છે અને દેખીને દેખે છે એમ કહેવામાં આવ્યું છે.[17] અહીં "ચક્ષુભૂતઃ" પદમાં ચક્ષુથી ચર્મચક્ષુ નહીં પણ દિવ્યચક્ષુ સમજવાની છે. "જાણતા અને દેખતા" એ બુદ્ધનું લાક્ષણિક વર્ણન છે.[18] બુદ્ધ જે જે જાણે છે તેને વિશે દાવો કરે છે કે તે કેવળ જાણતા જ નથી પણ દેખે પણ છે.[19] ચાર આર્યસત્યોને બુદ્ધે દેખ્યાં છે. ચાર આર્યસત્યોને બુદ્ધે અવેક્ષીને દેખ્યાં છે.[20] બુદ્ધને બધા ધર્મોનું (વસ્તુઓનું) જ્ઞાન-દર્શન છે.[21] "અજ્ઞાત અને અદૃષ્ટનું જ્ઞાન અને દર્શન પ્રાપ્ત કરવા માટે ભગવાન બુદ્ધના નીચે તે બ્રહ્મચર્યવાસ કરે છે" એમ કહેવામાં આવ્યું છે.[22] એમાં કોઈ શંકા નથી કે અહીં જ્ઞાન અને દર્શન શબ્દ યૌગિક જ્ઞાન અને દર્શનના અર્થમાં પ્રયુક્ત છે.

બૌદ્ધધર્મમાં સાધનાનું ફળ સમાધિ છે. સમાધિ આ યૌગિક જ્ઞાન-દર્શનનું ઉત્પાદક કારણ છે. સમ્યક્ સમાધિના અભાવમાં અને સમ્યક્ સમાધિની પ્રાપ્તિ ન થઈ હોય ત્યારે વસ્તુઓના યથાર્થ જ્ઞાન-દર્શનની ઉત્પતિનું કારણ અનુપસ્થિત હોય છે.[23] આ સ્વાભાવિક ઘટના છે, કોઈ અલૌકિક ઘટના નથી. "એ વસ્તુસ્થિતિ છે કે સમાધિદશામાં વ્યક્તિ વસ્તુને યથાભૂત જાણે છે અને દેખે છે. વસ્તુને જે યથાભૂત જાણે છે અને દેખે છે તેણે નિર્વિણ્ણ અને વિરક્ત બનવાનો નિશ્ચય કરવાની જરૂર હોતી નથી. એ વસ્તુસ્થિતિ છે કે જે પુરુષ વસ્તુને યથાભૂત જાણે છે અને દેખે છે તે નિર્વિણ્ણ અને વિરક્ત હોય છે જ. જે નિર્વિણ્ણ અને વિરક્ત હોય તેણે વિમુક્તિના જ્ઞાન-દર્શનનો સાક્ષાત્કાર કરવા સંકલ્પ કરવાની જરૂર હોતી નથી. એ વસ્તુસ્થિતિ છે કે જે નિર્વિણ્ણ અને વિરક્ત હોય છે તે વિમુક્તિના જ્ઞાન-દર્શનને સાક્ષાત્કૃત કરે છે."[24] સમાધિપ્રસૂત જ્ઞાન-દર્શન અને વિમુક્તિના જ્ઞાન-દર્શન વચ્ચે કાર્યકારણનો સંબંધ છે.

પૂરણ કસ્સપ માને છે કે "અજ્ઞાન અને અદર્શન માટે કે જ્ઞાન અને

દર્શન માટે કોઈ હેતુ નથી, કોઈ કારણ નથી.[25] પરંતુ આ જાતનાં અજ્ઞાન અને અદર્શનનાં કે જ્ઞાન અને દર્શનનાં કારણોને જણાવતાં બૌદ્ધ નિકાયોમાં કહ્યું છે કે "જ્યારે માણસ કામરાગથી પરિવ્યુત્થિત અને પરીત ચિત્તવાળો હોય અને ઉત્પન્ન કામરાગના નિઃસરણને (= નિર્મૂલીકરણને) યથાભૂત જાણતો અને દેખતો ન હોય ત્યારે તે અજ્ઞાનનો અને અદર્શનનો હેતુ છે,.... તેવી જ રીતે વ્યાપાદ, થિનમિદ્ધ, ઉદ્ધચ્ચકુક્કુચ્ચ, વિચિકિચ્ચા પણ અજ્ઞાનના અને અદર્શનના હેતુ છે.[26] એથી ઊલટું સાત બોધ્યંગ જ્ઞાન અને દર્શનની ઉત્પત્તિના હેતુ છે.[27]

અજ્ઞાન અને અદર્શનનાં જે પાંચ કારણો ઉપર જણાવ્યાં તેમને પાલિનિકાયમાં પાંચ નીવરણ કહેવામાં આવે છે. બૌદ્ધ સિદ્ધાન્ત અનુસાર આ પાંચ નીવરણોનું નિર્મૂલન ધ્યાનોના વિકાસનો માર્ગ ચોક્ખો કરી આપે છે. "જ્યારે પાંચ નીવરણો નિર્મૂળ થાય છે ત્યારે તે અંતર્મુખ બને છે અને પ્રમોદ જન્મે છે, પ્રમુદિત થયેલા તેનામાં પ્રીતિ પેદા થાય છે, પ્રીતિપૂર્ણ ચિત્તવાળાનું શરીર હળવું બને છે, તેવા શરીરવાળો સુખાનુભવ કરે છે, સુખીનું ચિત્ત સમાધિ પામે છે."[28] પછી ચાર ધ્યાનોનું વર્ણન આવે છે. આ પ્રસંગે અર્થાત્ ચોથા ધ્યાનની પ્રાપ્તિ વખતે "જ્યારે તેનું ચિત્ત સમાહિત, પરિશુદ્ધ, સ્વચ્છ, દોષરહિત, આગંતુક ઉપક્લેશોથી મુક્ત, મૃદુ, સ્થિર અને નિરાકુળ બની જાય છે ત્યારે ચિત્તને તે જ્ઞાન-દર્શન ભણી વાળે છે."[29] આ ભૂમિકાએ આંતરનિરીક્ષણ કરતું ચિત્ત શરીર સાથે સંબદ્ધ પોતાની ચેતનાનો - વિજ્ઞાનનો- સાક્ષાત્ અનુભવ કરે છે.[30] આ જ ભૂમિકાએ તે પોતાના ચિત્તને ઈદ્ધિવિધ, દિબ્બસોતધાતુ, ચેતોપરિયઞાણ, પુબ્બેનિવાસાનુસ્સતિઞાણ, સત્તાનં ચુતૂપપાતઞાણ (દિબ્બચક્ખુ) અને આસવક્ક્ખયઞાણ ભણી વાળે છે.[31] આ છે છ ઉચ્ચ જ્ઞાનો (અભિજ્ઞા). આ છનું નિરૂપણ હવે પછી કરીશું.

અહીં આપણે કાર્યકારણશૃંખલા તપાસીએ. નીવરણોનું નિર્મૂલન ચિત્તને સમાહિત કરે છે, સમાધિ ચિત્તને વસ્તુઓનું યથાભૂત જ્ઞાનદર્શન કરવા સમર્થ કરે છે. તેથી જ સમાધિને વસ્તુના યથાભૂત જ્ઞાન-દર્શનનું કારણ ગણવામાં આવેલ છે. સાધક સૌપ્રથમ શીલસંપદા પ્રાપ્ત કરે છે. શીલસંપદાની પ્રાપ્તિ પછી સમાધિસંપદાની પ્રાપ્તિ થાય છે અને ત્યાર પછી તેને જ્ઞાન-દર્શનની પ્રાપ્તિ થાય છે. આ સમાધિપ્રસૂત જ્ઞાન-દર્શનને માટે પણ ઘણી વાર "પ્રજ્ઞા" શબ્દનો પ્રયોગ થયો છે.

હવે પ્રશ્ન એ છે કે આ યૌગિક કોટિના જ્ઞાન અને દર્શન વચ્ચે ભેદ શો છે ? નિકાયોમાં સ્પષ્ટપણે આ કોટિના જ્ઞાન અને દર્શન વચ્ચેનો ભેદ કહેવામાં આવ્યો નથી. પરંતુ અભિધર્મકોશમાં 8.27 માં दर्शनायाक्ष्यभिज्ञेष्टा એમ કહ્યું

છે. તેના ભાષ્યમાં ''दिव्यचक्षुरभिज्ञा ज्ञानदर्शनाय समाधिभावना'' એવી તેની સમજૂતી આપી છે. યશોમિત્રની સ્ફુટાર્થા વ્યાખ્યા તેની વિશેષ સમજૂતી આપતાં કહે છે કે ज्ञानदर्शनायेति । ज्ञानाय दर्शनाय चेति समासः । तत्र ज्ञानं मनोविज्ञानसम्प्रयुक्ता प्रज्ञा । ''अमी भवन्तः सत्त्वाः कायदुश्चरितेन समन्वागताः'' इत्येवमादि विकल्पात्। दर्शनं चक्षुर्विज्ञानसम्प्रयुक्ता प्रज्ञा अविकल्पिता ।

અહીં સંદર્ભ દિવ્યચક્ષુનો હોઈ ચક્ષુથી દિવ્યચક્ષુ અભિપ્રેત છે. આમ ભાવના યા સમાધિના ફળરૂપે જે સવિકલ્પક પ્રજ્ઞા અને નિર્વિકલ્પક પ્રજ્ઞા જન્મે છે તે જ ક્રમથી યૌગિક જ્ઞાન અને દર્શન છે.

છ યોગજ જ્ઞાનો (અભિજ્ઞા)

ધ્યાનજન્ય જે છ અભિજ્ઞાઓનો નિર્દેશ આપણે કર્યો તેમનો પરિચય કરી લઈએ.

(૧) ઇદ્ધિવિધ

આ ખરેખર જ્ઞાનની ઋદ્ધિ નથી, પરંતુ કર્મની કે ઇચ્છાશક્તિ (power of will)ની ઋદ્ધિ છે. ધ્યાનને પરિણામે યોગી દશ ઋદ્ધિઓ પ્રાપ્ત કરે છે, જેમ કે અધિષ્ઠાન, વિકુર્વણ, મનોમય, જ્ઞાનવિસ્ફાર, સમાધિવિસ્ફાર, આર્ય, કર્મવિપાકજ, પુણ્યવાન, વિદ્યામય અને તે-તે કામમાં સિદ્ધ હોવારૂપ ઋદ્ધિ.[32] આ દશનો સમાવેશ ઇદ્ધિવિધમાં થાય છે. જયતિલક ઇદ્ધિવિધનો અર્થ Psychokinesis કરે છે.[33]

(૨) દિવ્યશ્રોત્રધાતુ

આ અતીન્દ્રિય શ્રાવણ પ્રત્યક્ષ છે. એનાથી સાધક દિવ્ય અને માનુષી, દૂરનો અને નજીકનો શબ્દ સાંભળે છે.[34] આનો ફલિતાર્થ એ છે કે તે આ શક્તિથી દૂરના શબ્દોને પણ શ્રવણ માટેના ભૌતિક માધ્યમ વિના સાંભળી શકે છે, એટલું જ નહીં પણ દિવ્ય શબ્દોનો વિવેક કરી શકે છે. બુદ્ધની બાબતમાં એમ કહેવાયું છે કે આ દિવ્યશ્રોત્રધાતુની સહાયથી બુદ્ધે દૂરથી ભારદ્વાજ બ્રાહ્મણનો માગન્દિય પરિવ્રાજક સાથેનો સંવાદ સાંભળ્યો હતો.[35] સુનક્ખત્ત ઓદુદ્ધ આગળ કબુલે છે કે બુદ્ધના અનુશાસનમાં ત્રણ વર્ષ સાધના કર્યા પછી તેને ધ્યાનમાં દિવ્ય આકારોને જોવાની શક્તિ પ્રાપ્ત થઈ હતી, જો કે તે તેમના શબ્દો સાંભળી શકતો ન હતો.[36]

(૩) ચેતોપર્યજ્ઞાન

આ જૈનોના મનઃપર્યાયજ્ઞાન અને યોગદર્શનના પરચિત્તજ્ઞાન સાથે બંધ બેસે છે. પ્રાચીન વર્ણનો મુજબ તેના દ્વારા સાધક પરિચિત્તની સામાન્ય દશાને

જાણે છે. કહેવામાં આવ્યું છે કે સાધક પોતાના ચિત્ત વડે બીજાનાં ચિત્તને નીચે પ્રમાણે જાણે છે : તે જાણે છે કે તે સરાગ છે કે વિરાગ છે, દ્વેષપૂર્ણ છે કે દ્વેષરહિત છે, મોહયુક્ત છે કે મોહરહિત છે, સમાહિત છે કે વિક્ષિપ્ત છે, ઉદાત્ત છે કે અનુદાત્ત છે, નિરાકુળ કે વ્યાકુળ છે, મુક્ત છે કે અવિમુક્ત છે.[37] આ જ્ઞાનને પોતાનું મુખ આદર્શમાં કે ઉદકપાત્રમાં જોઈ મુખ પર કણ છે કે નહીં તે જાણનારના જ્ઞાન સાથે સરખાવ્યું છે.[38] આ વર્ણન સૂચવે છે કે પરચિત્તની કેવળ સામાન્ય દશા ચેતોપર્યજ્ઞાનથી જણાય છે. પરંતુ આગળ ઉપર આ જ નિકાયગ્રંથમાં જણાવ્યું છે કે "પરચિત્તની દશાને તેમ જ પરચિત્તના વિતર્કો અને વિચારોને પણ તે જાણી શકે છે."[39] મજ્ઝિમનિકાયમાં બુદ્ધ આ જ્ઞાનથી એક બ્રાહ્મણ વિદ્યાર્થીના ચિત્તમાં રહેલા અમુક વિશેષ વિતર્ક (પરિવિતર્ક)ને જાણવાનો દાવો કરે છે.[40] અંગુત્તરનિકાયમાં કહેવામાં આવ્યું છે કે સાધક બીજાના ચિત્તને સામાન્ય (normal) અને અતિસામાન્ય (paranormal) અર્થમાં નીચેની ચારમાંથી કોઈપણ એક રીતે જાણી શકે : (૧) બાહ્ય નિમિત્તો(signs)નું નિરીક્ષણ કરીને, (૨) બીજાની કે માધ્યમરૂપ સ્રોતની પાસેથી માહિતી પ્રાપ્ત કરીને, (૩) બીજાનું ચિત્ત વિતર્ક અને વિચાર કરતું હોય ત્યારે તે વિતર્ક-વિચારોના તરંગોના શબ્દને સાંભળીને અને (૪) જેણે અવિતર્ક અવિચાર સમાધિની દશા પ્રાપ્ત કરી છે તે પોતાના ચિત્તથી બીજાના ચિત્તને જાણીને તેમજ પરચિત્તમાં સંસ્કારો કેવા રહેલા છે તેનું નિરીક્ષણ કરીને.[41] અહીં આપણે જોઈ શકીએ છીએ કે (૩) અને (૪) પરોક્ષ પરચિત્તજ્ઞાન અને પ્રત્યક્ષ પરચિત્તજ્ઞાનને રજૂ કરે છે. પરોક્ષ પરચિત્તજ્ઞાનમાં પરચિત્તના વિચારતરંગોને ગ્રહણ કરી તેનું અર્થઘટન કરવામાં - ઉકેલવામાં આવે છે. આ સામાન્ય normal ચેતનાના સ્તરે બને છે. એથી ઊલટું પ્રત્યક્ષ પરચિત્તજ્ઞાન તે, અવિતર્ક અવિચાર સમાધિની દશામાં અતિસામાન્ય paranormal ચેતનાના સ્તરે બને છે.

(૪) પૂર્વેનિવાસાનુસ્મૃતિજ્ઞાન

આ પોતાના પૂર્વભવોનું જ્ઞાન છે. એને જૈનો અને હિંદુઓ જાતિસ્મરણ કહે છે. કહેવામાં આવ્યું છે કે ચોથા ધ્યાનની પ્રાપ્તિ પછી સાધક પોતાના અનેક ભવોનું સ્મરણ કરી શકે છે.... "એક ભવ, બે ભવથી માંડી ઘણા સર્ગો અને પ્રલયોમાં થયેલા ભવોનું સ્મરણ કરી શકે છે. અમુક સ્થાને, અમુક નામ ધરાવતો, અમુક મોભાવાળો, આવાં ભોજનો કરતો, આવા આવા અનુભવોવાળો, આટલા લાંબા આયુષ્યવાળો હું હતો. ત્યાંથી મરીને હું આવા સ્થાને જન્મ્યો. ત્યાં પણ મારું આવું નામ હતું.... ત્યાંથી મરી હું અહીં જન્મ્યો." - આમ તે પોતાના

અનેક પૂર્વભવો તેમની વિગતો સાથે યાદ. કરી જણાવે છે.[42]

(૫) દિવ્યચક્ષુ

આને ચ્યુત્યુત્પાદજ્ઞાન તરીકે પણ ઓળખવામાં આવે છે. આ જ્ઞાન પ્રાણીઓના જન્મ અને મરણનું જ્ઞાન કરાવે છે અને કર્મની સમજણ આપે છે. "વિશુદ્ધ અતિક્રાન્તમાનુષ્ક દિવ્યચક્ષુથી તે સત્ત્વોને મરતા અને સ્વકર્માનુસાર ઉચ્ચ કે નીચ, રૂપાળા કે કુરૂપ, સચ્ચરિત કે દુષ્ટ ઉત્પન્ન થતા દેખે છે."[43] એનાથી જ સમકાલીન ઘટનાઓ કે જે આપણી ચર્મચક્ષુની મર્યાદા બહાર છે તેમને દેખે છે. આમ બુદ્ધ દાવો કરે છે કે તેમણે ઇસિપત્તનના મૃગદાવ ઉદ્યાનમાં રહેતા પાંચ ભિક્ષુઓના સમૂહને દિવ્યચક્ષુથી દેખ્યા હતા કે સારિપુત્ત અને મોગલ્લાન પ્રમુખ ભિક્ષુઓને ભિક્ષા દેતી વેળુકંડકી નન્દમાતાને દેખી હતી. દિવ્યચક્ષુ પ્રાપ્ત શિષ્યોમાં મુખ્ય અનુરુદ્ધે હજારો વિશ્વોને દેખ્યા હતા. આ જ્ઞાન જૈનોના અવધિજ્ઞાન સમાન છે.

(૬) આસવક્ખયઞાણ

આ જ્ઞાનથી ચાર આર્ય સત્યોનો યથાભૂત સાક્ષાત્કાર થાય છે તેમજ આસવો(આસ્રવો)ની ઉત્પત્તિ અને ક્ષયનો પણ સાક્ષાત્કાર થાય છે. તે જાણે છે કે "આ દુઃખ છે", "આ દુઃખનું કારણ છે", "આ દુઃખનો નિરોધ છે" અને "આ દુઃખનિરોધનો માર્ગ છે", "આ આસવો છે", "આ આસવોનું કારણ છે", "આ આસવનો નિરોધ છે" "આ આસવનિરોધનો માર્ગ છે."

સર્વજ્ઞત્વ

મજ્ઝિમનિકાયના કણ્ણત્થલકસુત્તમાં બુદ્ધનાં બે વિધાનો છે : (૧) "એવો કોઈ શ્રમણ કે બ્રાહ્મણ નથી જે યુગપદ્ સર્વને જાણતો હોય, દેખતો હોય; એ અસંભવ છે."[44] (૨) "મહારાજ ! જે એવું કહે છે કે શ્રમણ ગૌતમે એવું કહ્યું છે કે 'એવો કોઈ શ્રમણ કે બ્રાહ્મણ નથી જે સર્વજ્ઞ સર્વદર્શી બનશે, નિઃશેષ જ્ઞાનદર્શનને જાણશે, એ અસંભવ છે,' તે મારા વિશે સાચું નથી કહેતો, તે મને ખોટું બોલી લાંછન લગાડે છે."[45]

આ બે વિધાનો ઉપરથી એ સ્પષ્ટ છે કે બધાંને યુગપદ્ જાણવારૂપ સર્વજ્ઞત્વનો બુદ્ધ પ્રતિષેધ કરે છે, પરંતુ બીજા કોઈ અર્થમાં સર્વજ્ઞત્વનો તે સ્વીકાર કરે છે. તેમણે પોતે અહીં સ્પષ્ટપણે જણાવ્યું નથી કે ક્યા અર્થમાં સર્વજ્ઞત્વનો તે સ્વીકાર કરે છે. પરંતુ આ બે વિધાનો ઉપરથી તે અર્થનું અનુમાન કરવું અઘરું નથી. જો બધાને જાણી શકાતા હોય પણ યુગપત્ બધાને ન જાણી શકાતા હોય તો બે વિકલ્પો આપણી સમક્ષ ઉપસ્થિત થાય છે : (૧) બધાને ક્રમથી જાણવા

(૨) યોગ્ય ધ્યાનનો આશરો લઈ જે વસ્તુને જાણવી હોય તેને જાણવી. પ્રથમ વિકલ્પ પ્રતિષેધયોગ્ય છે, કારણ કે બધી વસ્તુઓ અનંત છે અને તેથી બધી વસ્તુઓને ક્રમથી ન જાણી શકાય. તેથી સ્વાભાવિક રીતે જ એ ફલિત થાય છે કે બુદ્ધને બીજો વિકલ્પ સ્વીકાર્ય છે, અને એ અર્થમાં જ સર્વજ્ઞત્વ તેમને માન્ય છે. આનો અર્થ એ કે વિશેષ પ્રકારની આધ્યાત્મિક સાધનાને પરિણામે સાધકની અંદર બધું જાણવાની શક્તિ (લબ્ધિ) જન્મે છે, પરંતુ તે કદી બધાને યુગપત્ જાણતો નથી. તે તે વસ્તુને જ તે તે વખતે જાણે છે જે જે વસ્તુને જાણવાની તેને ઇચ્છા થાય છે અને તે પણ યથાયોગ્ય ધ્યાન ધરીને તે તે વસ્તુને તે જાણે છે. આ અર્થઘટનનું સમર્થન મિલિન્દપ્રશ્નમાંથી પ્રાપ્ત થાય છે. ત્યાં મિલિન્દ નાગસેનને પૂછે છે કે શું બુદ્ધ સર્વજ્ઞ છે ? નાગસેન ઉત્તર આપે છે કે હા મહારાજ, ભગવાન બુદ્ધ સર્વજ્ઞ છે, પરંતુ ભગવાન સતત બધી વસ્તુઓને જાણતા નથી પણ આવર્જિત થઈ જે ઇચ્છે છે તેને જાણે છે.[46] શાન્તરક્ષિત પણ કહે છે કે બુદ્ધને જે જે વસ્તુને જાણવાની ઈચ્છા થાય છે તે તે વસ્તુને તે અવશ્ય જાણે છે, એવી એનામાં શક્તિ છે કારણ કે તેનાં આવરણો નાશ પામ્યાં છે.[47]

શ્રદ્ધા (સમ્માદિટ્ઠિ)

બૌદ્ધધર્મદર્શનમાં જૈન સમ્યક્ દર્શનના સમાન અર્થવાળી સમ્માદિટ્ઠિ છે. બૌદ્ધધર્મદર્શનમાં અત્થિકવાદ સમ્માદિટ્ઠિ છે,[48] કિરિયાવાદ સમ્માદિટ્ઠિ છે[49] અને હેતુવાદ સમ્માદિટ્ઠિ છે.[50] ચાર આર્યસત્યોમાં શ્રદ્ધા એ સમ્માદિટ્ઠિ છે.[51]

સમ્માદિટ્ઠિની પ્રાપ્તિના બે હેતુઓ જણાવવામાં આવ્યા છે. - (૧) બીજાના ઉપદેશનું શ્રવણ (૨) સ્વયં પોતાની વિચારણા - પરીક્ષણ.[52] શ્રવણનું માહાત્મ્ય અને ઉપયોગ સૂચવતાં મિલિન્દપ્રશ્નમાં કહેવામાં આવ્યું છે કે સારિપુત્ર ઉપચિતકુશલમૂળવાળા હોવા છતાં તેમને માટે પણ શ્રવણ વિના આસવક્ષય કરવો અશક્ય હતો.[53]

સમ્યક્દષ્ટિ અને શ્રદ્ધાને સમાનાર્થક માનવામાં આવેલ છે. મજ્ઝિમનિકાયમાં આવું વાક્ય આવે છે - यं पिदं दिट्ठं सुतं मुतं विञ्जातं पत्तं... मनसा तं पि नेतं मम, नेसोहं अस्मि, न मेसो अत्ता ति''[54] (જે જોયું, સાંભળ્યું, જેનું મનન કર્યું અને જેને જાણ્યું તે મારું નથી, તે હું નથી, તે મારો આત્મા નથી.) અહીં ઉપનિષદોના દર્શન, શ્રવણ, મનન અને વિજ્ઞાનનો નિર્દેશ જણાય છે. જો એમ હોય તો અહીં દિટ્ઠં નો અર્થ શ્રદ્ધા લેવો જોઈએ. ઉપનિષદોમાં જે આત્માને દર્શન, શ્રવણ, મનન અને વિજ્ઞાનથી પ્રાપ્ત થતો માનવામાં આવ્યો છે તેનો

અહીં પ્રતિષેધ છે, પરંતુ દર્શન (શ્રદ્ધા), શ્રવણ, મનન અને વિજ્ઞાન એ સત્યપ્રાપ્તિના ઉપાયોનો પ્રતિષેધ અહીં અભિપ્રેત જણાતો નથી. સુત્તનિપાતમાં કહ્યું છે કે "न दिट्ठिया न सुतिया न ञाणेन... ति भगवा विसुद्धिं आह, अदिट्ठिया अस्सुतिया अञाणा... नोपि तेन"[55] (ન તો દર્શન વડે, ન તો શ્રવણ વડે કે ન તો જ્ઞાન વડે વિશુદ્ધિ થાય છે, એમ ભગવાને કહ્યું છે, ન તો અદર્શનથી, ન તો અશ્રવણથી કે ન તો અજ્ઞાનથી વિશુદ્ધિ થાય છે, એમ ભગવાને કહ્યું છે.) આનો અર્થ એટલો જ છે કે દર્શન, શ્રવણ, જ્ઞાન એ ઉપાયો નિર્વાણ યા સત્યપ્રાપ્તિ માટે જરૂરી હોવા છતાં પૂરતા નથી. અહીં પણ 'દિટ્ઠિ' નો અર્થ શ્રદ્ધા જણાય છે. આમ આ બે સ્થાનોએ "દૃષ્ટિ" (દર્શન) શબ્દ શ્રદ્ધાના અર્થમાં પ્રયોજાયેલો સમજાય છે અને ઉપનિષદોના દર્શન, શ્રવણ, મનન અને વિજ્ઞાન એ સત્યપ્રાપ્તિના ક્રમિક ઉપાયોનો સ્વીકાર પણ સૂચવાતો લાગે છે.

શ્રદ્ધા ચિત્તપ્રસાદ છે.[56] પ્રસાદનો અર્થ અનાસ્રવત્વ છે, વિશુદ્ધિ છે.[57] તે ચિત્તના કાલુષ્યને દૂર કરે છે. જેમ મલોથી કલુષિત જળ ઉદકપ્રસાદક મણિના યોગથી નિર્મળ થાય છે તેમ કલેશ-ઉપલકેશોથી કલુષિત ચિત્ત શ્રદ્ધાના યોગથી નિર્મળ થાય છે.[58] અર્થાત્ શ્રદ્ધા આંતરિક વિશુદ્ધિ છે. આ વિશુદ્ધિને પરિણામે ગુણ અને ગુણી પ્રત્યે સંભાવના (આદર) જન્મે છે.[59] આ શ્રદ્ધાના ત્રણ લિંગો છે - આર્યદર્શનકામતા, સદ્ધર્મશ્રોતુકામતા અને વિગતમાત્સર્યથી અગારમાં અધિવાસ કરવાની કામતા.[60] આ શ્રદ્ધાને આપણે મુખ્યપણે શ્રવણપૂર્વેની શ્રદ્ધા ગણી શકીએ. આ શ્રદ્ધાને પરિણામે કોઈ સંતને ગુરુ બનાવવાની ઈચ્છા થાય છે. પરંતુ તેને ગુરુ બનાવતાં પહેલાં અને તેની પાસે જતાં પહેલાં તે તેની પરીક્ષા કરે છે.

બુદ્ધે પોતે કહ્યું છે કે ગુરુપરીક્ષા કરવી જોઈએ. મજ્ઝિમનિકાયના ચંકિસુત્તમાં બુદ્ધ ભારદ્વાજને જણાવે છે કે ગુરુ લોભી, દ્વેષી કે મોહાવિષ્ટ છે કે નહીં તેની પરીક્ષા કરવી જોઈએ. પરીક્ષા કર્યા પછી સાધક જાણે કે ગુરુ લોભી, દ્વેષી, કે મોહાવિષ્ટ નથી ત્યારે જ તેણે તેમનામાં શ્રદ્ધા કરવી જોઈએ.[61] આ જ નિકાયના વિમંસક સુત્તમાં કહ્યું છે કે તથાગત સમ્યક્સંબુદ્ધ છે કે નહીં તેની પરીક્ષા કરવી જોઈએ. જે બાબતો ચક્ષુથી જોઈ અને શ્રોત્રથી સાંભળી - જાણી શકાતી હોય તેવી તેના વિશેની બાબતોને જાણી - પરીક્ષવી જોઈએ. અર્થાત્ પોતે પ્રત્યક્ષ નિરીક્ષણથી તેમજ બીજાની પાસેથી માહિતી મેળવી તથાગતમાં ઈષ્ટ ગુણો છે કે નહીં તેની ખાતરી કરી લેવી જોઈએ. બુદ્ધ ભિક્ષુઓને ઉદ્દેશીને કહે છે, "વિમર્શક ભિક્ષુએ તથાગતના વિષયમાં ચક્ષુ - શ્રોત્રથી જાણી શકાય એવી બાબતોની પરીક્ષા કરવી જોઈએ. જો ચક્ષુ - શ્રોત્રગ્રાહ્ય પાપધર્મો તેનામાં નથી અને પુણ્ય ધર્મો

તેનામાં છે એવું તે જાણે તો તેણે આગળ પરીક્ષા કરવી જોઈએ કે તે કુશળધર્મી લાંબા વખતથી છે કે થોડા જ વખતથી છે. જો તે જાણે કે તે કુશળધર્મી લાંબા વખતથી છે, તો તેણે હજુ આગળ તપાસ કરવી જોઈએ કે ખ્યાતિપ્રાપ્ત તે દોષરહિત છે કે નહીં, કારણ કે જે ખ્યાતિપ્રાપ્ત હોય છે તેનામાં દોષ પ્રવેશે છે. જો તેને ખાતરી થાય કે તે ખ્યાતિપ્રાપ્ત હોવા છતાં નિર્દોષ છે તો પછી તથાગત પાસે શ્રાવકે ધર્મશ્રવણ કરવા જવું જોઈએ.''[62] આમ ગુરુની પરીક્ષા પછી ગુરુમાં શ્રદ્ધા થાય છે અને પરિણામે તેની પાસે ધર્મશ્રવણ માટે જવાનું થાય છે.

શ્રદ્ધાનો અર્થ પ્રેમ - ગુરુ પ્રત્યેનો પ્રેમ - પણ કરવામાં આવ્યો છે.[63] પરંતુ આને નિકાયોમાં ઇષ્ટ ગણવામાં આવેલ નથી. તે રાગ છે. મજ્ઝિમનિકાયમાં સ્પષ્ટપણે બુદ્ધે કહ્યું છે કે ''જેમને મારામાં પ્રેમમાત્રરૂપ શ્રદ્ધા છે તે બધા સ્વર્ગપરાયણ છે.''[64] આ પ્રેમરૂપ શ્રદ્ધાની દશા એવી છે કે જેમાંથી ભ્રષ્ટ થવાય છે. આ પ્રેમરૂપ શ્રદ્ધા ક્લેશ છે જે બીજા દોષોને જન્મ આપે છે. પ્રેમમાંથી દ્વેષ જન્મે છે.[65] જે વ્યક્તિ પ્રતિ રાગ હોય તે વ્યક્તિને વિશે કોઈ હીણું બોલે તો આપણને દ્વેષ, ક્રોધ આદિ દોષો જન્મે છે.[66] આ પ્રેમમાત્રરૂપ શ્રદ્ધા નિર્વાણમાં વિઘ્નરૂપ છે.

અભિધર્મકોશ 2.32 માં કહ્યું છે કે પ્રેમ શ્રદ્ધા છે. તે ઉપરના ભાષ્યમાં કહ્યું છે કે બધા પ્રકારના પ્રેમ શ્રદ્ધા નથી. પ્રેમના મૂળભૂત બે ભેદ છે - ક્લિષ્ટ પ્રેમ અને અક્લિષ્ટ પ્રેમ. ક્લિષ્ટ પ્રેમ તૃષ્ણા છે. જે પ્રેમ પુત્ર, પત્ની પ્રત્યે હોય છે તે ક્લિષ્ટ પ્રેમ છે. અક્લિષ્ટ પ્રેમ શ્રદ્ધા છે. જે પ્રેમ શાસ્ત્ર, ગુરુ, ગુણી પ્રત્યે હોય છે તે અક્લિષ્ટ પ્રેમ છે, અને આ અક્લિષ્ટ પ્રેમ શ્રદ્ધા છે, ક્લિષ્ટ પ્રેમ શ્રદ્ધા નથી જ. છેવટે ઉપસંહારમાં ભાષ્યકાર કહે છે કે શ્રદ્ધા એ ગુણસંભાવના (ગુણાદર) છે. પ્રિયતા (પ્રેમ) ગુણસંભાવનાપૂર્વિકા હોય છે. તેથી ખરેખર તે પ્રેમ (=અક્લિષ્ટ પ્રેમ) શ્રદ્ધા નથી પરંતુ શ્રદ્ધાનું ફળ છે.[67]

મજ્ઝિમનિકાયના ચંકિસુત્તમાં કહ્યું છે કે ''ગુરુપરીક્ષા પછી ગુરુમાં શ્રદ્ધા જાગવાને પરિણામે તે ગુરુ પાસે જાય છે, ગુરુ પાસે જઈ તેમની ઉપાસના-સેવા કરે છે, ઉપાસના કર્યા પછી ગુરુનો ધર્મોપદેશ સાંભળવા તત્પર થાય છે, પછી તે ગુરુનો ધર્મોપદેશ સાંભળે છે.''[68] હવે તેની શ્રદ્ધાનો વિષય ઉપદિષ્ટ ધર્મ છે, કર્મફલ છે, ચતુરાર્યસત્ય છે, ત્રિરત્ન છે, પ્રતીત્યસમુત્પાદ છે.[69] આ શ્રદ્ધાને વિશે ચંકિસુત્તમાં જ કહ્યું છે કે, ''પુરુષ કહે છે કે આ મારી શ્રદ્ધા છે, આમ કહીને તે સત્યની અનુરક્ષા કરે છે. પરંતુ અહીં એકાંતથી શ્રદ્ધા નથી કરતો કે આ જ સત્ય છે અને બીજું બધું અસત્ય છે.''[70] જ્યાં સુધી તે ઉપદિષ્ટ

સિદ્ધાન્તોની કે ધર્મની પરીક્ષા કરતો નથી ત્યાં સુધી તેની શ્રદ્ધા આ ભૂમિકાની હોય છે. આને આપણે શ્રવણ પછીની પણ મનન (પરીક્ષા) પૂર્વેની શ્રદ્ધા કહી શકીએ.

મજ્ઝિમનિકાયના ચંકિસુત્તમાં જ આગળ કહ્યું છે કે - "ધર્મ સાંભળ્યા પછી, તેને મનમાં ધારણ કરે છે, પછી મનમાં ધારેલા ધર્મની - સિદ્ધાન્તની પરીક્ષા કરે છે."[71] આના કારણે શ્રદ્ધા આકારવતી બને છે. પાલિ ટેક્સ્ટ સોસાયટીની પાલિ-ઇંગ્લિશ ડિકશનેરીમાં "આકાર" શબ્દનો અર્થ 'reason, ground, account' આપ્યો છે. "के... आकारा के अन्वया येनायस्मा एवं वदेसि - सम्मासम्बुद्धो भगवा"[72] મજ્ઝિમનિકાયનું આ વાક્ય સ્પષ્ટપણે દર્શાવે છે કે "આકારનો" અર્થ હેતુ છે. આકારવતી શ્રદ્ધાનો અર્થ છે "સમર્થક હેતુઓને આધારે ધર્મ યા સિદ્ધાન્તમાં થતી શ્રદ્ધા." મજ્ઝિમનિકાયના વિમંસકસુત્તમાં આ શ્રદ્ધા વિશે આમ કહ્યું છે - "ભિક્ષુઓ ! જે કોઈ પુરુષને આ આકારોથી શ્રદ્ધા થાય તેની શ્રદ્ધા મૂલબદ્ધ હોઈ પ્રતિષ્ઠિત હોય છે, આ આકારવતી શ્રદ્ધા છે, તે દર્શનમૂલિકા છે, તે દૃઢ છે."[73] અહીં મૂલનો અર્થ સમર્થક હેતુઓ અને પ્રત્યક્ષ અનુભવ (દર્શન) સમજવો જોઈએ. ઉપદિષ્ટ ધર્મ કે સિદ્ધાન્તના ઉપર મનન કરવાને પરિણામે જો મનન સામે તે ટકી શકે છે તો તેનામાં શ્રદ્ધા તર્ક(મનન)થી પ્રતિષ્ઠિત બને છે, દૃઢ બને છે. આ શ્રદ્ધા મનન પછીની શ્રદ્ધા છે. આ આકારવતી શ્રદ્ધાને અવેચ્ચપ્પસાદરૂપ ગણવી જોઈએ. નિકાયોમાં બુદ્ધ, ધર્મ અને સંઘમાં અવેચ્ચપ્પસાદનો ઉલ્લેખ છે.[74] સુત્તનિપાત 229 માં આવતા "અવેચ્ચ પસ્સતિ" નો અર્થ ટીકાકાર - "पञ्ञाय पज्झोगाहेत्व" કરે છે, અર્થાત્ "પોતાની પ્રજ્ઞાથી - બુદ્ધિથી - બરાબર ગ્રહણ કરીને." અહીં શંકાઓ તર્કથી (મનનથી) દૂર થવાથી ધર્મ કે સિદ્ધાન્ત વિશેની શ્રદ્ધામાં જે નિર્મળતા યા વિશદતા આવે છે તે જ અવેચ્ચપ્પસાદથી અભિપ્રેત જણાય છે. વિચિકિત્સા શ્રદ્ધામાં વિઘ્નરૂપ છે, જો તેને મનન, અભ્યાસ અને સમીક્ષાથી દૂર કરવામાં ન આવે તો. પરંતુ એનો અર્થ એ નથી કે વિચિકિત્સા થવી જ ન જોઈએ, કારણ કે વિના વિચિકિત્સા પરીક્ષા સંભવે નહીં. વિચિકિત્સાને અંધશ્રદ્ધાથી નહીં પણ આકારવતી શ્રદ્ધાથી દૂર કરવાની છે. આકારવતી શ્રદ્ધાના સંદર્ભમાં તત્ત્વસંગ્રહનો પેલો શ્લોક(3588) યાદ આવે છે -

"तापाच्छेदाच्च निकषात् सुवर्णमिव पण्डितैः ।
परीक्ष्य भिक्षवो ग्राह्यं मद्वचो न तु गौरवात्॥

મજ્ઝિમનિકાયના ચંકિસુત્તમાં વળી આગળ કહ્યું છે કે - "ધર્મના અર્થની પરીક્ષા પછી ધર્મ ધ્યાન કરવાને લાયક બને છે, ધર્મ ધ્યાન કરવાને લાયક બનવાથી

ધર્મવિષયક ધ્યાન કરવાની ઇચ્છા જાગે છે, ઇચ્છા જાગવાથી તદનુરૂપ ઉત્સાહ (પ્રયત્ન) થાય છે (અર્થાત્ ધર્મવિષયક ધ્યાન કરે છે), ઉત્સાહને પરિણામે (પ્રથમ ધ્યાનમાં વિતર્ક - વિચારથી) ધર્મનું તોલન કરે છે, તોલન કરીને (દ્વિતીય ધ્યાન કરવાનું) પરાક્રમ કરે છે, (દ્વિતીય ધ્યાનમાં) તેને પરમસત્યનો સાક્ષાત્કાર થાય છે, પ્રજ્ઞાથી પરમસત્યનો વેધ કરી પરમસત્યને દેખે છે. આ સચ્ચાનુબોધ છે - સત્યની ઝાંખી છે. આ સત્યપ્રાપ્તિ નથી."[75] અહીં એક અત્યંત મહત્ત્વની વાત એ કહી છે કે કોઈપણ અપરીક્ષિત સિદ્ધાન્ત કે ધર્મ ધ્યાનને યોગ્ય નથી. અર્થાત્ જે સાધકે સિદ્ધાન્ત કે ધર્મની પરીક્ષા કરી છે તે સાધક જ તે સિદ્ધાન્ત કે ધર્મ ઉપર ધ્યાન કરવાની પાત્રતા પામે છે. દ્વિતીય ધ્યાનમાં સત્યનું જે દર્શન થાય છે તેના પરિણામે દ્વિતીય ધ્યાનમાં અધ્યાત્મપ્રસાદરૂપ શ્રદ્ધા હોય છે. અભિધર્મકોશભાષ્યમાં (8.7) કહ્યું છે કે દ્વિતીય ધ્યાનમાં અધ્યાત્મપ્રસાદ હોય છે. અધ્યાત્મપ્રસાદને સમજાવતાં ભાષ્ય જણાવે છે કે -"वितर्कविचारक्षोभविरहात् प्रशान्तवाहिता सन्ततेरध्यात्मप्रसादः । सोर्मिकेव हि नदी वितर्कविचारक्षोभिता सन्ततिरप्रसन्ना वर्तते इति । પછી ભાષ્યકાર કહે છે કે "तस्मात् तर्हि श्रद्धा प्रसादः। तस्य हि द्वितीयध्यानलाभात् समाहितभूमिनि:सरणे सम्प्रत्यय उत्पद्यते । सोऽत्राध्यात्मप्रसादः। વિશુદ્ધિમાર્ગના ચોથા પરિચ્છેદના દ્વિતીય ધ્યાનના નિરૂપણમાં કહ્યું છે કે, "લહેરો અને તરંગોથી ક્ષુબ્ધ જલની જેમ વિતર્ક-વિચારથી ક્ષુબ્ધ પ્રથમ ધ્યાન શાન્ત હોતું નથી. એટલા માટે પ્રથમ ધ્યાનમાં શ્રદ્ધા હોવા છતાં સમ્પ્રસાદન ત્યાં કહેવાયું નથી. શાન્ત ન હોવાથી પ્રથમ ધ્યાનમાં સમાધિ પણ ભલી રીતે પ્રગટ થતી નથી. એથી ઊલટું દ્વિતીય ધ્યાનમાં વિતર્ક-વિચારના વિઘ્નના અભાવને કારણે અવકાશપ્રાપ્ત શ્રદ્ધા બળવાન બને છે. બળવાન શ્રદ્ધાની સહાયતા પામીને જ સમાધિ પણ પ્રગટ થાય છે. આથી એ સ્પષ્ટ થાય છે કે જેમ આકારવતી શ્રદ્ધા અવેત્યપ્રસાદરૂપ છે તેમ દ્વિતીયધ્યાનગત શ્રદ્ધા અધ્યાત્મપ્રસાદરૂપ છે.

મજ્ઝિમનિકાયના ચંકિસુત્તમાં આગળ કહ્યું છે કે, "ધર્મને સેવવાથી, ધર્મની ભાવના કરવાથી અને ધર્મને વધારવાથી ધર્મની - સત્યની પ્રાપ્તિ થાય છે."[76] આમ ધર્મના સતત સેવનથી અને ધર્મની સતત ભાવના કરવાથી તેની પ્રાપ્તિ થાય છે. સત્યની પ્રાપ્તિ એ પૂર્ણપ્રજ્ઞા છે. પ્રજ્ઞાની પૂર્ણતા સાથે શ્રદ્ધાની પૂર્ણતા પણ સૂચવાય છે. આનો ખુલાસો હવે પછી થશે.

નિર્વાણ માટે કેળવવાના ગુણોની જે યાદીઓ મળે છે તે બધીમાં શ્રદ્ધાનો ઉલ્લેખ પહેલો છે અને પ્રજ્ઞાનો ઉલ્લેખ પ્રાયઃ છેલ્લો છે, જેમ કે -

(1) સદ્ધા, સીલ, સુત, ચાગ, પઞ્ઞા (અંગુત્તરનિ. 2.66, 3.6, 44, 181,

4.270, 271, 284, 288 મજ્ઝિમનિકાય 1.465, 2.180, 3.99)

(2) સદ્ધા, બિરિય, સતિ, સમાધિ, પઞ્ઞા (મજ્ઝિમનિ. 1.164, 3.99)

(3) સદ્ધા, સીલ, ચાગ, પઞ્ઞા, પટિભાન (અંગુત્તરનિ. 5.96)

(4) સદ્ધો, અપ્પાબાધ, અસઠ, આરદ્ધવિરિય, પઞ્ઞવા (મજ્ઝિમ. 2.128)

(5) સદ્ધો, હિરિમા, ઓત્તાપિ, અકોધનો, પઞ્ઞવા (સંયુત્તનિ. 4.243)

(6) સદ્ધ, હિરિ, ઓત્તાપિ, વિરિય, પઞ્ઞા (અંગુત્તરનિ 3.4, 9, 352, 5.123)

(7) સદ્ધો, આરદ્ધવિરિય, ઉપટ્ઠિતસતિ, સમાહિતો, પઞ્ઞવા (અંગુત્તરનિ. 5.329, 333, 335)

(8) સદ્ધો, હિરિ, ઓત્તાપિ, બહુસ્સુત, આરદ્ધવિરિય, ઉપટ્ઠિતસતિ, (મજ્ઝિમનિ. 3.23, અંગુત્તર, 2.218, 4.23, 28)

(9) સદ્ધો, સીલવા, બહુસ્સુત, પટિસલ્લીન, આરદ્ધવિરિય, સતિમા, પઞ્ઞાવા (અંગુત્તરનિ 4.85)

આ સૂચિત કરે છે કે, શ્રદ્ધા એ પાયાની આવશ્યકતા છે, જે છેવટે પ્રજ્ઞા સુધી લઈ જાય છે. નાગાર્જુને તેની રત્નાવલીમાં શ્રદ્ધા અને પ્રજ્ઞાના સંબંધ વિશે સુંદર કહ્યું છે - **श्रद्धत्वाद् भजते धर्मं प्रज्ञत्वाद् वेत्ति तत्त्वतः । प्रज्ञा प्रधानं त्वनयोः श्रद्धा पूर्वाङ्गमास्य तु ॥**

આમ શ્રદ્ધા પ્રજ્ઞા તરફનું પ્રથમ ડગલું છે. તેનું તેને જ ખાતર કોઈ મૂલ્ય નથી, પ્રજ્ઞાને ખાતર જ તેનું મૂલ્ય છે. પ્રજ્ઞા સાથે તેની કોઈ સરખામણી થઈ શકે નહીં, પ્રજ્ઞા પોતે સત્યની પરીક્ષા પછી જન્મે છે. શ્રદ્ધા કરતાં પ્રજ્ઞાનું મૂલ્ય વધુ છે તે નીચેના સંવાદ ઉપરથી સ્પષ્ટ થાય છે.

નિગંઠ નાતપુત્ત - નિર્વિતર્ક નિર્વિચાર સમાધિ છે તેમ જ વિતર્ક અને વિચારનો નિરોધ છે એમ શ્રમણ ગૌતમે જે કહ્યું છે તેમાં તને શ્રદ્ધા છે ?

ચિત્ત - ખરેખર હું આમાં શ્રદ્ધા રાખતો નથી.

નિગંઠ નાતપુત્ત - જુઓ, આ ચિત્ત ગૃહસ્થ કેવો પ્રામાણિક, ઋજુ અને સાચા-બોલો છે !

ચિત્ત - તમે શું માનો છો ? જ્ઞાન અને શ્રદ્ધા બેમાં વધારે સારું શું છે ?

નિગંઠ નાતપુત્ત - હે ગૃહસ્થ ! શ્રદ્ધા કરતાં જ્ઞાન વધું સારું છે.

ચિત્ત - તો પછી હું આ પ્રમાણે જાણતો અને દેખતો હોવા છતાં કોઈ શ્રમણ કે બ્રાહ્મણમાં શ્રદ્ધા મૂકીને તેને આધારે શા માટે સ્વીકારું કે અવિતર્ક અવિચાર સમાધિ છે... ? (સંયુત્તનિકાય - 4.298)[77]

શ્રદ્ધાથી સાધક સાધના શરૂ કરે છે અને છેવટે શ્રદ્ધાનું સ્થાન પ્રજ્ઞા લે છે. તેથી જ અરહન્તમાં શ્રદ્ધાનો અભાવ માનવામાં આવ્યો છે,[78] અને ઘણી વાર કહેવામાં આવ્યું છે કે અરહન્ત શ્રદ્ધા ઉપર આધાર રાખ્યા વિના ઉચ્ચતમ જ્ઞાન(પ્રજ્ઞા)નો દાવો કરવાની સ્થિતિમાં હોવો જોઈએ.[79] આ બાબતે બીજું પણ દૃષ્ટિબિંદુ છે. તે અનુસાર જ્ઞાનના વધવા સાથે શ્રદ્ધા વધતી જાય છે અને જ્યારે જ્ઞાન પૂર્ણ બને છે ત્યારે શ્રદ્ધા પણ પૂર્ણ બને છે. તેથી આ દૃષ્ટિબિંદુ અનુસાર અરહન્તમાં પ્રજ્ઞાની પૂર્ણતા સાથે શ્રદ્ધાની પૂર્ણતા પણ માનવામાં આવી છે.[80]

(બ) ન્યાય-વૈશેષિક દર્શન

ન્યાય-વૈશેષિક મતે આત્મા

ન્યાયવૈશેષિકોને મતે આત્મા કૂટસ્થનિત્ય છે, વિભુ છે, અનેક છે.[81] આત્મા દ્રવ્ય છે.[82] આત્મદ્રવ્યના નવ વિશેષગુણો છે - બુદ્ધિ, સુખ, દુઃખ, ઇચ્છા, દ્વેષ, પ્રયત્ન, સંસ્કાર, ધર્મ અને અધર્મ.[83] આત્મદ્રવ્ય અને આત્મગુણો વચ્ચે અત્યંત ભેદ છે.[84] તેથી આત્મગુણો આત્માનું સ્વરૂપ નથી. પરિણામે મોક્ષમાં આત્મગુણોનો અત્યંત ઉચ્છેદ માનવામાં આવ્યો છે.[85] આત્મગુણો આત્મદ્રવ્યમાં ઉત્પન્ન થઈ સમવાય સંબંધથી રહે છે. શરીરસંયોગ સાપેક્ષ આત્મ-મનઃસંયોગ આ વિશેષગુણોને આત્મામાં ઉત્પન્ન કરે છે.[86] નવમાંનો કોઈ વિશેષગુણ કાલિક દૃષ્ટિએ કે દૈશિક દૃષ્ટિએ આત્મવ્યક્તિને વ્યાપીને રહેતો નથી. અર્થાત્ આત્માનો પ્રત્યેક વિશેષગુણ અયાવદ્દ્રવ્યભાવી[87] અને અવ્યાપ્યવૃત્તિ[88] છે. આ નવ ગુણો આત્મદ્રવ્ય સિવાય બીજા કોઈ દ્રવ્યમાં રહેતા નથી.[89] એટલે જ તેમને આત્માના વિશેષ ગુણો કહ્યા છે.

જ્ઞાન-દર્શન

ન્યાય-વૈશેષિક દાર્શનિકોએ સાંખ્યના કૂટસ્થનિત્ય પુરુષ યા આત્માને સ્વીકાર્યો. પરંતુ સાંખ્યે પ્રકૃતિઅંતર્ગત ચિત્ત અને અચિત્ત બન્નેનો સ્વીકાર કરેલો જ્યારે ન્યાય-વૈશેષિકે ચિત્તનો તદ્દન અસ્વીકાર કર્યો. બૌદ્ધો અને જૈનોએ પુરુષને ન સ્વીકારી તેનો ધર્મ દર્શન ચિત્તમાં માન્યો જ્યારે ન્યાય-વૈશેષિકોએ ચિત્તને ન સ્વીકારી તેનો ધર્મ જ્ઞાન પુરુષમાં નાખ્યો.[90] હવે આ જ્ઞાન ધર્મ પરિણામી હોઈ, કૂટસ્થ નિત્ય પુરુષમાં પરિણામીપણું આવતું અટકાવવા કોઈ રસ્તો કાઢવાનું તેમને માટે અત્યંત આવશ્યક હતું. તેમણે કહ્યું કે જ્ઞાન ગુણ છે અને પુરુષ દ્રવ્ય છે, અને દ્રવ્ય અને ગુણ વચ્ચે અત્યંત ભેદ છે. જ્ઞાન એ પુરુષનો સ્વભાવ નથી. તે તો શરીરાવચ્છિન્ન આત્મમનઃસન્નિકર્ષરૂપ નિમિત્ત કારણથી આત્મામાં ઉત્પન્ન થઈ સમવાયસંબંધ દ્વારા તેમાં રહે છે. ગુણ અને દ્રવ્યને જોડનાર સમવાયસંબંધ

છે. હવે અહીં પ્રશ્ન થાય કે પુરુષના ધર્મ દર્શન અંગે ન્યાયવૈશેષિકો શું કહે છે ? પુરુષના ધર્મ દર્શન બાબત ક્યાંય કશી વાત તેઓએ કરી નથી. કદાચ તે જ તેમને મતે પુરુષનું સ્વરૂપ હોય અને એમ હોય તો જ્ઞાન પુરુષનો ગુણ અને દર્શન પુરુષનું સ્વરૂપ ગણાય. પરિણામે દર્શનને પુરુષ કદી ન છોડે. જો પુરુષનું સ્વરૂપ દર્શન હોય તો ન્યાય-વૈશેષિકોએ દર્શનની વાત કેમ ક્યાંય કરી નથી ? આપણે જાણીએ છીએ કે પુરુષના દર્શનનો વિષય ચિત્તની વૃત્તિઓ છે. ચિત્તને ન માનવાથી ન્યાય-વૈશેષિકોને ચિત્તની વૃત્તિઓનો પણ અભાવ છે. તેથી ન્યાય-વૈશેષિકોના પુરુષને દર્શનના વિષયનો સદંતર સર્વકાળે અભાવ છે. એટલે ન્યાય-વૈશેષિકોએ દર્શનની વાત કરી લાગતી નથી. પરંતુ ચિત્તને ન માનવા છતાં બુદ્ધિ, સુખ, આદિ વૃત્તિઓ તો ન્યાય-વૈશેષિકોએ માની છે, અલબત્ત તે પુરુષગત છે. પુરુષમાં ઉત્પન્ન થઈ સમવાયસંબંધથી રહેતી આ વૃત્તિઓનું દર્શન પુરુષ કરે છે, એમ માનવામાં ન્યાય-વૈશેષિકોને શી આપત્તિ છે ? કોઈ આપત્તિ જણાતી નથી. અલબત્ત, તેમ માનતાં તેમણે જ્ઞાન કદી અસંવિદિત (અદષ્ટ) રહેતું નથી એમ માનવું પડે, જ્ઞાન સંવિદિત જ ઉત્પન્ન થાય છે એમ માનવું પડે - જે તેમને ઇષ્ટ નથી.[91] કદાચ એ કારણે દર્શનને તેમણે સ્વીકાર્યું ન હોય એમ બને.

પ્રશસ્તપાદ અનુસાર જ્ઞાનના (બુદ્ધિના) મુખ્ય બે પ્રકાર છે - વિદ્યા અને અવિદ્યા. વિદ્યાના પણ ચાર પ્રકાર છે - પ્રત્યક્ષ, અનુમાન, સ્મૃતિ અને આર્ષજ્ઞાન. અવિદ્યાના પણ ચાર પ્રકાર છે - સંશય, વિપર્યય, અનધ્યવસાય અને સ્વપ્ન.[92] તર્કસંગ્રહમાં જણાવ્યા પ્રમાણે જ્ઞાનના મુખ્ય બે વિભાગ કરવામાં આવે છે - સ્મૃતિ અને અનુભવ. જે સંસ્કારમાત્રજન્ય છે તે સ્મૃતિ છે, અને તેનાથી ભિન્ન જેટલાં જ્ઞાનો છે તે બધાંનો અનુભવમાં સમાવેશ થાય છે. અનુભવના બે પ્રકાર છે - યથાર્થ અનુભવ અને અયથાર્થ અનુભવ. યથાર્થ અનુભવને પ્રમા કહેવામાં આવે છે અને અયથાર્થ અનુભવને અપ્રમા કહેવામાં આવે છે. યથાર્થ અનુભવના મુખ્ય બે ભેદ છે - સાક્ષાત્કારી (પ્રત્યક્ષ) યથાર્થ અનુભવ અને પરોક્ષ યથાર્થ અનુભવ. સાક્ષાત્કારી યથાર્થ અનુભવ પ્રત્યક્ષ જ્ઞાન છે જેમાં ઐન્દ્રિયક અને અતીન્દ્રિય (યોગજ) પ્રત્યક્ષ બન્નેનો સમાવેશ થાય છે, જ્યારે પરોક્ષ યથાર્થ અનુભવમાં અનુમાનજ્ઞાન, ઉપમાનજ્ઞાન અને શાબ્દજ્ઞાનનો સમાવેશ થાય છે. અયથાર્થ અનુભવના ત્રણ ભેદ છે - સંશય, ભ્રમ અને તર્ક.[93]

શ્રદ્ધા

ધર્મપ્રકરણમાં પ્રશસ્તપાદ જણાવે છે કે ધર્મરૂપ અદષ્ટની સાધનભૂત ધર્મપ્રવૃત્તિ

બે પ્રકારની છે - સામાન્ય ધર્મપ્રવૃત્તિ અને વિશેષ ધર્મપ્રવૃત્તિ. સામાન્ય ધર્મપ્રવૃત્તિ સૌ માટે કર્તવ્યરૂપ છે અને વિશેષ ધર્મપ્રવૃત્તિ તે તે વર્ણ અને તે તે આશ્રમ માટે કર્તવ્યરૂપ છે. સામાન્ય ધર્મપ્રવૃત્તિમાં ધર્મશ્રદ્ધાનો સમાવેશ કરવામાં આવ્યો છે. અહીં કન્દલીકાર શ્રદ્ધાનો અર્થ મનઃપ્રસાદ કરે છે, જ્યારે વ્યોમવતીકાર ભક્તિવિશેષ કરે છે.

ન્યાયભાષ્યકાર વાત્સ્યાયન પણ 1.1.2 સૂત્રમાં શુભપ્રવૃત્તિના નિરૂપણ વખતે, શુભ પ્રવૃત્તિ કાયિક, વાચિક અને માનસિક હોય છે એમ જણાવી પ્રત્યેકના ભેદો જણાવે છે. માનસિક શુભ પ્રવૃત્તિમાં દયા અને અસ્પૃહા સાથે શ્રદ્ધાનો સમાવેશ કરવામાં આવ્યો છે. આના ઉપર નોંધ લખતાં મહામહોપાધ્યાય ફણિભૂષણ જણાવે છે કે શ્રદ્ધાથી વિપરીત અશ્રદ્ધાને ભાષ્યકારે "નાસ્તિક્ય" શબ્દથી પ્રતિપાદિત કરી છે, અને પૂર્વાચાર્યો શ્રદ્ધાનો અર્થ "વેદ અને વેદમૂલક શાસ્ત્રસિદ્ધાન્તમાં દૃઢ વિશ્વાસ" એવો કરે છે (शास्त्रार्थे दृढप्रत्ययः श्रद्धा). આ સિવાય ન્યાયવૈશેષિક દર્શનમાં શ્રદ્ધા વિશે વિશેષ કંઈ સમજૂતી મળતી નથી.

टिप्पण

1. जैन दर्शन, महेन्द्रकुमार पृ. 148
2. चित्तं चेतणा बुद्धि, जीवतत्त्वमेव । अगस्त्यसिंह चूर्णि, दसकालियसुत्त, 4.4
3. प्रभास्वरमिदं चित्तं प्रकृत्याऽऽगन्तवो मलाः । प्रमाणवार्तिक 1.210
4. चित्तमेव हि संसारो रागादिक्लेशवासितम् ।
   तदेव तैर्विनिर्मुक्तं भवान्त इति कथ्यते ॥
   तत्त्वसंग्रहपञ्जिका (पृ.104)માં બૌદ્ધાચાર્ય કમલશીલે ઉદ્ધૃત કરેલ પ્રાચીન બૌદ્ધ શ્લોક.
5. मुक्तिर्निर्मलता धियः । तत्त्वसंग्रह पृ. 184
6. बौद्धधर्मदर्शन (गुजराती), नगीन जी. शाह पृ. 266
7. स्कन्धेभ्यः पुद्गलो नान्यः । तत्त्वसंग्रह पृ. 125
   नागसेनोति संखा समञ्ञा पञ्ञत्ति वोहारो नाममत्तं पवत्तति । परमत्थत्तो पन एत्य पुग्गलो नुपलब्भति । भासितं पन एतं महाराज वजिराय भिक्खुनीया भगवतो सम्मुखा -
   यथाहि अंग संभारा होति सद्दो रथो इति ।
   एवं खन्धेसु सत्तेसु होंति सत्तोति सम्मुति ॥
   मिलिन्दपण्ह अ. 2 पृ. 25
8. प्रमाणवार्तिक । 1.86-88, 2.150 - 153 ।

न तन्तुभ्यो व्यतिरिक्त: पटोऽस्ति एवमाकारपरिणतास्तन्तव: पट इत्यर्थ:। मनोरथ 2.152 । जुओ अवयविनिराकरणम्, एश्याटिक्क सोसायटी कलकत्ता द्वारा प्रकाशित ।

9. वात्सीपुत्रिय

10. अन्येऽन्यथालक्षणं मोक्षं परिकल्पयन्ति-रूपवेदनासंज्ञासंस्कारविज्ञानपञ्च-स्कन्धनिरोधादभावो मोक्ष: । जैनाचार्य अकलङ्ककृत राजवार्तिक, पृ. 2.

11. क्लेशकर्माभिसंस्कृतस्य सन्तानस्याविच्छेदेन प्रवर्तनात् परलोके फलप्रतिलम्भोऽभिधीयते।बोधिचर्यावतारपञ्जिका (बिब्लिओथेका इंडिका) पृ. 473 જુઓ શાન્તરક્ષિતકૃત તત્ત્વસંગ્રહમાં કર્મફલસંબંધપરીક્ષા નામનું પ્રકરણ.

12. दीघनिकाय 2-328, 330

13. तत्र चक्षु: विज्ञानाधिष्ठितं दर्शनक्रियामारभते, न विज्ञानशून्यम् । यथैव चक्षुर्विज्ञानमालोचनाधिष्ठितक्रियं विजानाति, न केवलम् ।परस्परानुग्रहबलाद् ह्यनयो:.... युगपदेकस्मिन् विषये वृत्तिलाभो भवति ।

14. According to the Sthaviras there are two functions of Manovijñāna-Santīraṇa (investigating) and Voṭṭhapana (determining):
भदन्तघोषकप्रणीत अभिधर्मामृत, सं. शान्ति भिक्षु शास्त्री, अंग्रेजी प्रस्तावना पृ. 10.

15. पंच विज्ञानानि न शक्नुवन्ति विवेक्तुं, मनोविज्ञानं शक्नोति विवेक्तुम् । एजन 5/10.

16. एजन 15/8

17. जानं जानाति पस्सं पस्सति चक्खुभूतो ञाणंभूतो । मज्झिमनिकाय 1.111

18. एजन

19. तमहं जानामि पस्सामि ति । एजन, 1.329

20. अरियसच्चानि अवेच्च पस्सति । सुत्तनिपात, 229

21. सब्बेसु धम्मेसु च ञाण-दस्सी । एजन, 478

22. यं अञ्ञातं अदिट्ठं... तस्स ञानाय दस्सनाय... भगवति ब्रह्मचरियं वुस्सती ति । अंगुत्तरनिकाय, 4.384

23. सम्मासमाधिम्हि असति सम्मासमाधिविपन्नस्स हतूपनिसं होति यथाभूतञाणदस्सनं । अंगुत्तरनिकाय, 3.200

24: धम्मता एसा... यं समाहितो यथाभूतं जानाति पस्सति । यथाभूतं जानतो पस्सतो न चेतनाय करणीयं "निब्बिन्दामि विरज्जामि" ति । धम्मता एसा ...यं यथाभूतं जानं पस्सं निब्बिन्दति विरज्जति । निब्बिन्नस्स ... विरत्तस्स न चेतनाय करणीयं "विमुत्तिञाणदस्सनं सच्चीकरोमि" ति । धम्मता एसा ...यं निब्बिन्नो विरत्तो विमुत्तिञाणदस्सनं सच्चीकरोति । एजन 5.3. 313

25. नत्थि हेतु नत्थि पच्चयो अञ्ञाणाय अदस्सनाय... ञाणाय दस्सनाय । संयुत्तनिकाय 3.126

26. यस्मिं.... समये कामरागपरियुट्ठितेन चेतसा विहरति कामरागपरेतेन उप्पन्नस्स च कामरागस्स निस्सरणं यथाभूतं न जानाति न पस्सति अयं पि... हेतु अयं पच्चयो अञ्ञाणाय अदस्सनाय...व्यापाद...थीनमिद्ध...उद्धच्चकुक्कुच्च ...विचिकिच्चा । संयुक्तनिकाय, 5.127

27. कतमो पन भन्ते हेतु, कतमो पच्चयो ञाणाय दस्सनाय, कथं सहेतु सपच्चयो ञाणं दस्सनं ? इध...सतिसंबोज्झंगं भावेति... पे...उपेक्खासंबोज्झंगं । संयुत्तनिकाय 5.127, 128

28. तस्स इमे पंचनीवरणे पहीने अत्तनि समनुपस्सतो पामुज्जं जायति, पमुदितस्स पीति जायति, पीतिमनस्स कायो पस्सम्भति, पस्सद्धकायो सुखं वेदेति, सुखिनो चित्तं समाधियति । दीघनिकाय 1.73

29. एवं समाहिते चित्ते परिसुद्धे परियोदाते अनंगणे विगतूपक्किलेसे मुदुभूते कम्मनिये ठिते आनेज्जप्पत्ते ञाण-दस्सनाय चित्तं अभिनीहरति अभिनिन्नामेति । दीघनिकाय 1.76

30. अयम्मे कायो रूपी इदं... च पन मे विञ्ञाणं एत्थ सितं एत्थ पटिबद्धं ति। दीघनिकाय । 1-76

31. दीघनिकाय 1.77, 79, 81, 83

32. विशुद्धिमार्ग નો ऋद्धिविध નામનો ૧૨મો પરિચ્છેદ

33. Early Buddhist Theory of Knowledge, p. 438

34. सो दिब्बाय सोतधातुया विसुद्धाय अतिक्कन्तमानुसिकाय उभो सद्दे सुणाति, दिब्बे च मानुसे च, ये दूरे सन्तिके च । दीघनिकाय 1.79 मज्झिमनिकाय 2.19

35. मज्झिमनिकाय 1.502

36. दिब्बानि हि खो रूपानि पस्सामि पियरूपानि... नो च खो दिब्बानि सद्दानि सुणामि । दीघनिकाय 1.152

37. सो परसत्तानं परपुग्गलानं चेतसा चेतो परिच्च पजानाति–सरागं वा चित्तं सरागं चित्तं ति पजानाति, वीतरागं वा चितं..., सदोसं वा चित्तं... वीतदोसं वा... समोहं... वीतमोहं... संखित्तं... विक्खित्तं... महग्गतं... अमहग्गतं... सोत्तरं... अनुत्तरं... समाहितं... असमाहितं विमुत्तं अविमुत्तं। दीघनिकाय 1.80, 81
38. दीघनिकाय 1.80
39. परसत्तानं परपुग्गलानं चित्तं पि आदिसति' चेतसिकं पि वितक्कितं पि विचारितं पि... दीधनिकाय 1.213
40. मज्झिमनिकाय 2.169
41. अंगुत्तरनिकाय 1.170, 171
42. सो अनेकविहितं पुब्बेनिवासं अनुस्सरति – सेय्यथीदं एकं पि जातिं द्वे पि जातियो... अनेके पि संवट्ट विवट्ट कप्पे। "अमुत्रासिं एवंनामो एवंगोत्तो एवंवण्णो एवमाहारो एवंसुखदुक्खपटिसंवेदी एवमायुपरियन्तो। सो ततो चुतो अमुत्र उपपादि। तत्रापासिं एवंनामो...। सो ततो चुतो इधूपपन्नो" ति इति साकारं सौद्देसं अनेकविहितं पुब्बेनिवासं अनुस्सरति। दीघनिकाय 1.82
43. सो दिब्बेन चक्खुना विसुद्धेन अतिक्कन्तमानुसकेन सत्ते पस्सति चवमाने उपपज्जमाने हीने पणीते सुवण्णे दुब्बण्णे सुगते दुग्गते यथाकम्मूपगे...। दीघनिकाय 1.82
44. नत्थि सो समणो वा ब्राह्मणो वा यो सकिदेव सब्बं अस्सति सब्बं दक्खिति... न तं ठाणं विज्जति।
45. येते एवमाहंसु... समणो गोतमो एवमाह नत्थि सो समणो वा ब्राह्मणो वा यो सब्बञ्ञू सब्बदस्सावी अपरिसेसं ञाणं दस्सनं पटिजानिस्सति, न तं ठानं विज्जती ति न मे ते वुत्तवादिनो अब्भाचिक्खन्ति च पन मं ते असता अभूतेनाति।
46. भन्ते! बुद्धो सब्बञ्ञूति? आम महाराज। भगवा सब्बञ्ञू, न च भगवतो सततं समितं ञाणंदस्सनं पच्चुपट्ठितं, आवज्जनपटिबद्धं भगवतो सब्बञ्ञुतञाणं, आवज्जित्वा यदिच्छति जानातीति। मिलिन्दपञ्हो (सं. वाडेकर, बम्बई, 1940) पृ. 105
47. यद् यदिच्छति बोद्धुं वा तत् तद्वेत्ति नियोगतः। शक्तिरेवंविधा ह्यस्य प्रहीणावरणो ह्यसौ॥ तत्त्वसंग्रह, श्लोक 3626

48. मज्झिमनिकाय 1.404
49. एजन 1.407
50. एजन 1.409
51. एजन, सम्मादिट्ठिसुत्त
52. द्वौ हेतू द्वौ प्रत्ययौ सम्यग्दृष्टेरुत्पादाय । तथा ह्युक्तं भगवता कतमौ द्वौ ? परतश्च घोषोऽध्यात्मं च योनिशो मनसिकार इति । स्फुटार्था । द्वे मे भिक्खवे पच्चया सम्मादिट्ठिया उपादाय । कतमे द्वे ? परतो च घोसो योनिसो च मनसिकारो । अंगुत्तरनिकाय 1.87
53. यस्मा च खो महाराज सवणेन करणीयं होति । थेरो, महाराज, सारिपुत्तो अपरिमित्तमसङ्ख्येयकप्पं उपादाय उपचितकुसलमूलो पञ्ञायं कोटिं गतो, सो पि विना सवणेन नासक्खि आसवक्खयं पापुणितं । मिलिन्दपञ्हो (सं. वाडेकर) पृ. 259
54. 1.136
55. 839
56. श्रद्धा चेतसः प्रसादः । अभिधर्मकोशभाष्य 2.25 । सद्धा... सा पनेसा सम्पसादनलक्खणा । धम्मसंगणि अट्ठकथा 3.213 । पसादो सद्धा । पुग्गलपञ्ञत्तिटीका 248
57. प्रसादोऽनास्रवत्वम् । स्फुटार्था 8.75 । यद्धि निर्मलं तत् प्रसन्नमित्युच्यते। अभिधर्मदीपवृत्ति पृ. 367
58. यथा हि... उदकप्पसादको मणि... कद्दमं सन्निसीदापेति... एवमेव सद्धा उप्पज्जमाना नीवरणे विक्खंभेति, किलेसे सन्निसीदापेति, चित्तं पसादेति । धम्मसंगणि अट्ठकथा 3.213 । अभिधर्मदीपवृत्ति पृ. 71
59. तत्र श्रद्धा चेतसः प्रसादो गुणिगुणार्थित्वाभिसंप्रत्ययाकारः, चित्तकालुष्यापनायी। अभिधर्मदीपवृत्ति पृ. 71
60. "त्रीणीमानि श्राद्धस्य श्रद्धालिङ्गानि" इति विस्तरः । कथं कृत्वा ज्ञापकम्? श्रद्धायां ह्यसत्याम् आर्याणं दर्शनकामता न भवेत् । सद्धर्मश्रोतुकामता च, विगतमात्सर्येण चेतसा अगारमध्यवस्तुकामता च । अभिधर्मदीपवृत्ति पृ. 55
61. तं एनं...तीसु धम्मेसु समन्नेसति... अथ तम्हि सद्धं निवेसेति । मज्झिमनिकाय,

चंकिसुत्त (1.171, 172, 173)

62. एवं वादिं... सत्थारं अरहति सावको उपसंकमितुं धम्मसवनाय । मज्झिमनिकाय विमंसकसुत्त (1.317, 318, 319)

63. मज्झिमनिकाय 1.182, 144, 479

64. येसं मयि सद्धामत्तं पेममत्तं, सब्बे ते सग्गपरायणा । मज्झिमनिकाय 1.142

65. पेमा दोसो जायते । अंगुत्तरनिकाय 2.213

66. यो खो मयायं पुग्गलो इट्ठो कन्तो मनापो, तं परे अनिट्ठेन अकन्तेन अमनापेन समुदाचरन्ती ति सो तेसु दोसं जनेति । अंगुत्तरनिकाय 2.213

67. द्विविधं हि प्रेम - क्लिष्टम्, अक्लिष्टं च । तत्र क्लिष्टं तृष्णा, यथा - पुत्रदारादिषु । अक्लिष्टं श्रद्धा शास्तृगुरुगुणान्वितेषु । ...श्रद्धा हि नाम गुणसम्भावना । तत्पूर्विका च प्रियता प्रेम ।

68. सद्धाजातो उपसंकमन्तो पयिरुपासति, पयिरुपासन्तो सोतं ओदहति, ओहितसोतो धम्मं सुणाति । मज्झिमनिकाय चंकिसुत्त (2.173)

69. सत्यरत्नकर्मफलाभिसंप्रत्यय इत्यपरे । अभिधर्मकोशभाष्य 2.25

70. सद्धा चे पि, भारद्वाज, पुरिसस्स होति; 'एवं मे सद्धा' ति इति वदं सच्चमनुरक्खति, न त्वेव ताव एकंसेन निट्ठं गच्छति - 'इदमेव सच्चं, मोघमञ्ञं' ति

71. सुत्वा धम्मं धारेति, धारितानां धम्मानं अत्थं उपपरिक्खति । मज्झिमनिकाय चंकिसुत्त (2.173)

72. मज्झिमनिकाय चंकिसुत्त

73. यस्स कस्स चि... इमेहि आकारेहि... सद्धा निविट्ठा होति मूलजाता पतिट्ठिता, अयं वुच्चति... आकारवती सद्धा दस्सनमूलिका दळ्हा असंहारिया समणेन वा ब्राह्मणेन वा देवेन वा मारेण वा ब्रह्मुणा वा केनपि वा लोकस्मिं । मज्झिमनिकाय 1.320

74. बुद्धधर्मसङ्घावेत्यप्रसादाः श्रद्धास्वभावाः । ...अवेत्यप्रसादा इति कोऽर्थः? यथाभूतसत्यान्यवबुध्य सम्प्रत्ययोऽवेत्यप्रसादः । अभिधर्मकोशभाष्य 6.75

75. अत्थं उपपरिक्खतो धम्मा निज्झानं खमन्ति, धम्मनिज्झानखन्तिया सति छन्दो जायति, छन्दजातो उस्सहति, उस्सहित्वा तुलेति, तुलयित्वा पदहति, पदहितत्तो समानो कायेन चेव परमसच्चं सच्छीकरोति, पञ्ञाय च तं

अतिविज्झ पस्सति ।

76. तेसं चेव... धम्मानं आसेवना भावना बहुलीकम्मं सच्चानुपत्ति होति । मज्झिमनिकाय चंकिसुत्त 2.174

77. निगण्ठ नातपुत्त... सद्दहसि त्वं समणस्स गोतमस्स अत्थि अवितक्को अविचारो समाधि अत्थि वितक्कविचारणं निरोधो ति ?
चित्त – न खवाहं न सद्धाय गच्छामि ।
निगण्ठ नातपुत्त – पस्सन्तु याव उजुको चायं चित्तो गहपति याव असठो अमायावि...
चित्त – तं किं मञ्ञसि ? कतमं नु खो पणीततरं ञाणं वा सद्धा ?
निगण्ठ नातपुत्त – सद्धाय खो गहपति, ञाणमेव पणीततरं ।
चित्त – सो खवाहं एवं जानन्तो एवं पस्सन्तो कस्सञ्ञस्स समणस्स वा ब्राह्मणस्स वा सद्धाय गमिस्सामि अत्थि अवितक्को अविचारो समाधि । संयुत्तनिकाय 4.298

78. धम्मपद 97 (सं. सुमंगल थेर), PTS, London, 1914

79. संयुत्तनिकाय 4.138

80. इमेसं... पञ्चन्नं इन्द्रियानं समत्ता परिपूरत्ता अरहं होति । संयुत्तनिकाय 5. 202

81. स च देहेन्द्रियादिव्यतिरिक्तः, प्रतिशरीरं भिन्नो नित्यो विभुश्च । तर्कभाषा पृ. 145

82. तत्र द्रव्याणि पृथिव्यप्तेजोवाय्याकाशकालदिगात्ममनांसि नवैव । तर्कसंग्रह पृ. 3

83. तस्य गुणा बुद्धि-सुख-दुःखेच्छा-द्वेष-प्रयत्नधर्माधर्म-संस्कार...। प्रशस्त. आत्मप्रकरण

84. ...गुणगुणिनौ...मिथः सम्बद्धावनुभूयेते...तस्माद् भिन्ने एव वस्तुनी सम्बद्धे सामानाधिकरण्येन प्रतीयेते । न्यायवार्तिकतात्पर्यटीका 1.1.4

85. नवानामात्मविशेषगुणानामत्यन्तोच्छित्तिर्मोक्षः । व्योमवती पृ. 638

86. बुद्धिसुखदुःखेच्छाद्वेषप्रयत्नधर्माधर्मभावना आत्ममनःसंयोगजाः । कन्दली (गंगानाथझाग्रंथमाला-1) 1963, पृ. 238

87. शेषाणामयावद्द्रव्यभावित्वं च । प्रशस्त. गुणसाधर्म्यप्रकरण ।

88. ...आत्मविशेषगुणानां प्रदेशवृत्तित्वम् । प्रशस्त. गुणसाधर्म्यप्र. ।

89. ते हि स्वाश्रयमितरस्माद् व्यवच्छिन्दन्ति । प्रशस्त. गुणसाधर्म्यप्र.

90. ज्ञानाधिकरणमात्मा । तर्कसंग्रह पृ. 12 જુઓ વૈશેષિકસૂત્ર 3.2.4

91. तस्मात् ज्ञानान्तरसंवेद्यं संवेदनं वेद्यत्वात् घटादिवत् । व्योमवती पृ 529 । मनोग्राह्यं मतिः । कारीकावली 57

92. द्वे विद्ये - विद्या चाविद्या चेति । तत्राविद्या चतुर्विधा - संशय-विपर्ययानध्यवसाय-स्वप्नलक्षणा । विद्यापि चतुर्विधा-प्रत्यक्ष-लैङ्गिक-स्मृत्यार्षलक्षणा । प्रशस्त. बुद्धिप्र. ।

93. ...बुद्धिर्ज्ञानम् । सा द्विविधा स्मृतिरनुभवश्च ...स (अनुभवः) द्विविधः यथार्थोऽयथार्थश्च । ...यथार्थानुभवश्चतुर्विधः - प्रत्यक्षानुमित्युपमिति-शाब्दभेदात् । अयथार्थानुभवस्त्रिविधः संशयविपर्ययतर्कभेदात् । तर्कसंग्रह पृ. 21-57

સંદર્ભગ્રંથસૂચિ

(૧) સંસ્કૃત-પ્રાકૃત-પાલિ મૂળ ગ્રંથો

अकलङ्कग्रन्थत्रय, अकलङ्कदेव, सं0 महेन्द्रकुमार शास्त्री, सिंघी जैन सिरिझ, अहमदाबाद, 1939

अध्यात्मसार, यशोविजय, सं. मुनि नेमिचन्द्रजी, निर्ग्रन्थ साहित्य प्रकाशन संघ, दिल्ली, 1976

अनुयोगद्वारसूत्र (अणुओगद्दारसुत्त), जुओ नंदिसुत्तं अणुओगद्दाराइं च

अभिधर्मकोश (स्वोपज्ञभाष्य तथा यशोभित्रकृत स्फुटार्थाव्याख्या सहित), वसुबन्धु, सं0 द्वारिकादास शास्त्री, बौद्धभारती ग्रन्थमाला, ग्रन्थांक 7,9, बौद्धभारती, वाराणसी, 1981

अभिधर्मकोशभाष्य, जुओ अभिधर्मकोश

अभिधर्मकोशस्फुटार्था, जुओ अभिधर्मकोश

अभिधर्मदीप (विभाषाप्रभावृत्ति सहित), सं0 पद्मनाथ जैन, काशीप्रसाद जायस्वाल रिसर्च इन्स्टीट्यूट, पटना, 1959

अभिधर्मसमुच्चय, असंग, सं0 प्रह्लाद प्रधान, विश्वभारती, शान्तिनिकेतन,1950

अभिधर्मामृत, घोषक, सं0 शान्ति भिक्षु शास्त्री, शान्तिनिकेतन, 1953.

अंगुत्तरनिकाय, सं0 आर. मोरिस तथा इ. हार्डी, भाग 1-5, पालि टैक्स्ट सोसायटी, लंदन, 1885-1900

आचारांगसूत्र (आयारंगसुत्त)

(1) आयारंगसुत्तं, सं. मुनि जम्बूविजय, जैन-आगम-ग्रन्थमाला, ग्रन्थांक 2 (1) महावीर जैन विद्यालय, बम्बई 36, 1977

(2) आयारो (हिन्दी अनुवाद तथा टिप्पण सह) सं0 मुनि नथमल, जैन विश्व भारती, लाडनूं, 1974

(3) आचारांगसूत्र भाग 1-2 (हिन्दी अनु0 टिप्पण सह), सं0 मधुकर मुनि, श्री आगम प्रकाशन समिति, ब्यावर, 1980

आचारांगचूर्णि (आयारंगचूण्णि), जिनदासगणि, ऋषभदेव केसरीमलजी, रतलाम, 1941.

आवश्यक निर्युक्ति, भा0 1-3, (माणिक्यशेखरकृत दीपिका सह) आचार्य श्रीमद्विजयदानसूरीश्वरजी जैन ग्रन्थमाला, सूरत, 1939, 1941, 1949

उत्तराध्ययनसूत्र (उत्तरज्झयणसुत्त) जुओ दसवेयालियसुत्तं उत्तरज्झयणाइं आवस्सयसुत्तं च.

उपनिषत्सङ्ग्रह: सं0पं0 जगदीश शास्त्री, मोतीलाल बनारसीदास, दिल्ली, 1980.

कन्दली (प्रशस्तपादभाष्यटीका), जुओ प्रशस्तमादभाष्य
कर्मग्रन्थ 1-4 (पं0 सुखलालजीकृत हिन्दी विवेचन सहित), देवेन्द्रसूरि, श्री आत्मानन्द जैन पुस्तक प्रचारक मण्डल, आग्रा, 1918, 1919, 1922.
कर्मग्रन्थ (स्वोपज्ञवृत्तिसह), देवेन्द्रसूरि, श्रीमन्मुक्तिकमल जैन मोहनमाला, क्रमांक 8, वडोदरा, वी.सं 2440
कसायपाहुड (कषायप्राभृत) (जिनसेनाचार्य कृत जयधवलाटीका सहित), गुणधराचार्य, सं.पं. फूलचन्द्र तथा पं0 महेन्द्रकुमार, भा0 दि0 जैन संघ,मथुरा, 1944
गणधरवाद (गुजराती अनुवाद इत्यादि सहित), जिनभद्र, अनुवादक पं0 दलसुख मालवणिया, शेठ भो. जे. अध्ययन-संशोधन विद्याभवन, अमदावाद, 1985
गीता (शांकरभाष्याद्येकादशटीकोपेता), सं0 साधते गजानन, गुजराती पिन्टींग प्रेस, बम्बई, 1938
गुणस्थानक्रमारोह, रत्नशेखरसूरि, देवचन्द्र लालभाई जैन पुस्तकोद्धारफंड, 1916
गोम्मटसार, नेमिचन्द्र, सं. आ. ने. उपाध्ये, भारतीय ज्ञानपीठ, काशी, भा0 1 (1978) भा0 2 (1981)
जयधवला, जुओ कसायपाहुड
ज्ञानबिन्दु, यशोविजयजी, सं0 पं0 सुखलालजी, सिंघी जैन ग्रन्थमाला, बम्बई
तत्त्ववैशारदी, जुओ साङ्ख्ययोगदर्शन
तत्त्वसङ्ग्रह (कमलशीलकृत पञ्जिका सह), शान्तरक्षित भाग 1-2, सं. द्वारिकादास, बौद्धभारती, वाराणसी, 1981, 1982
तत्त्वसङ्ग्रहपञ्जिका, जुओ तत्त्वसङ्ग्रह
तत्त्वार्थभाष्य, जुओ तत्त्वार्थाधिगमसूत्र
तत्त्वार्थसूत्र (गुजराती विवेचन सहित, पं0 सुखलालजी) श्री पूंजाभाई जैन ग्रन्थमाला-19, गुजरात विद्यापीठ, अमदावाद, 1949
तत्त्वार्थवार्तिक (राजवार्तिक), अकलङ्क, भा0 1-2, सं0 प्रो0 महेन्द्रकुमार जैन, ज्ञानपीठ मूर्तिदेवी ग्रन्थमाला संस्कृत ग्रन्थांक 10, 20, भारतीय ज्ञानपीठ, काशी, 1953, 1957
तत्त्वार्थ श्लोकवार्तिक, विद्यानन्दि, सं0 पं0 मनोहरलाल, गांधी नाथारंग जैन ग्रन्थमाला, बम्बई 1918

तत्त्वार्थाधिगमसूत्र (स्वोपज्ञ भाष्य, सिद्धसेनगणिकृत भाष्यानुसारिटीका सहित), भाग 1-2, सं0 हीरालाल रसिकदास, देवचन्द लालभाई जैन पुस्तकोद्धार फंड, 1926.

तर्कभाषा, केशव मिश्र, काशी संस्कृत ग्रन्थमाला, ग्रन्थांक 155, चौखम्बा संस्कृत सीरीज आफिस, वाराणसी, 1967

तर्कसङ्ग्रह, अन्नम् भट्ट, सं0 आथल्ये तथा बोडास, बोम्बे संस्कृत सिरिझ, ग्रन्थांक 15, भांडारकर ओ. रि. इन्स्टीटयूट, पूना, 1930

दसकालियसुत्त (दशवैकालिकसूत्र)

(1) दसकालियसुत्त, सेज्जंभव (शय्यंभव), (भद्रबाहुकृत निर्युक्ति तथा अगस्त्यसिंहविरचितचूर्णिसहित), सं0 मुनि पुण्यविजय, प्राकृतग्रन्थपरिषद्, अमदावाद, 1973

(2) दसवेयालिसुत्तं उत्तरज्झयणाइं आवस्सयसुत्तं च, सं0 मुनि पुण्यविजय, जैन-आगम-ग्रन्थमाला ग्रन्थांक 15, श्री महावीर जैन विद्यालय, बम्बई 36, 1977

दशाश्रुतस्कन्धसूत्रम् (हिन्दी अनुवाद तथा टीका सहित), अनुवादक आत्मारामजी, जैन शास्त्रमाला कार्यालय, लाहौर, 1936

दीघनिकाय, सं0 टी. डबल्यू. रायस् डेविड्स तथा जे.इ. कार्पेन्टर, भाग 1-3 पालिटेक्स्ट सोसायटी, लंडन, 1890-1911

द्रव्यसङ्ग्रह (ब्रह्मदेवविरचित संस्कृतवृत्ति सहित), नेमिचन्द्र, श्री वीतराग सत्साहित्य प्रसारक ट्रस्ट, भावनगर, 1977

धम्मपद, सं0 सुमंगल थेर, पालि टेक्स्ट सोसायटी लंडन, 1914

धर्मसङ्ग्रहणी, भाग 1-2, हरिभद्रसूरि, देवचंद लालभाइ पुस्तकोद्धार फंड, मुंबई, 1961, 1918

नंदीसूत्र, देववाचककृत

(1) नंदीसूत्र (मलयगिरिकृतटीका सहित), राय धनपति सिंह बहादुर का आगमसंग्रह भाग 45, कलकत्ता, वि.सं. 1936

(2) नंदिसुत्तं (जिनदासगणि महत्तर विरचितचूर्णि सहित) सं0 मुनि पुण्यविजय, प्राकृत ग्रन्थ परिषद, अमदावाद, 1966

(3) नंदिसुत्तं अणुओगद्दाराइं च, सं0 मुनि पुण्यविजय, जैनआगमग्रन्थ-माला ग्रन्थांक 1, श्री महावीर जैन विद्यालय, मुंबई 36, 1968

निरुक्त, यास्क, निर्णयसागर प्रेस, मुंबई, 1930

न्यायदर्शन (गोतमकृत न्यायसूत्र, वात्स्यायनकृत भाष्य, उद्योतकरकृत न्यायवार्तिक, वाचस्पतिकृत न्यायवार्तिक तात्पर्य टीका सहित) भा० 1-2, सं० अमरेन्द्र मोहन, कालिकाता संस्कृत ग्रन्थमाला 18-19, मेट्रोपोलिटन प्रि० एण्ड पब्लिशिंग हाउस, कलकत्ता 1936
न्याय बिन्दु टीकाटिप्पणी, प्रकाशक Commissionnaires de lAcademie Imperiale des Sciences, ST. Petersbourg, 1909
न्यायविनिश्चय, अकलङ्ककृत, जुओ न्यायविनिश्चयविवरण
न्यायविनिश्चयविवरण (न्यायविनिश्चय सहित), वादिराजसूरि, भाग 1-2, सं० महेन्द्रकुमार जैन, मूर्तिदेवी जैन ग्रन्थमाला, संस्कृत ग्रन्थ 3 तथा 12, भारतीय ज्ञानपीठ, काशी, 1949, 1954
पञ्चसङ्ग्रह, चन्द्रमहर्षि, (स्वोपज्ञवृत्ति सह), आगमोदय समिति, मुंबई, 1927
पञ्चाध्यायी, रायमल्लजी, सं० फूलचन्द्र सिद्धान्त शास्त्री, गणेशप्रसादवर्णी जैन ग्रन्थमाला, बनारस, वी०सं० 2476
प्रकीर्णकसूत्राणि (पइण्णयसुत्ताई), भाग 1-2, सं० मुनि पुण्यविजय, जैन-आगम-ग्रन्थमाला ग्रन्थांक 17, श्री महावीर जैन विद्यालय, बम्बई 36, 1984, 1987
प्रज्ञापनासूत्र (पण्णवणासुत्तं), भाग 1-2, सं० मुनि पुण्यविजय, ग्रन्थांक 9, श्री महावीर जैन विद्यालय, बम्बई, 1969, 1971
प्रमाणमीमांसा, हेमचन्द्र, सं० पं० सुखलालजी, सिंघी जैनग्रन्थमाला ग्रन्थांक 9, सिंघी जैन ज्ञानपीठ, कलकत्ता, 1939
प्रमाणवार्तिक, धर्मकीर्ति, सं० राहुल सांकृत्यायन
प्रवचनसार (अमृतचन्द्रकृत तत्त्वदीपिका, जयसेनकृत तात्पर्यवृत्ति तथा पंडित हेमराजकृत हिन्दी बालबोधिनी सहित), कुन्दकुन्द, सं० आ.ने. उपाध्ये, श्री रायचन्द्र जैन शास्त्रमाला, बम्बई, 1935
प्रवचनसारोद्धार, नेमिचन्द्रसूरि, (सिद्धसेनसूरिकृत वृत्ति सह), देवचन्द्र-लालभाई जैन पुस्तकोद्धार ग्रन्थांक 58 तथा 64, देवचन्द्र लालभाई जैन पुस्तकोद्धार संस्था, मुंबई 1922, 1926
प्रशस्तपादभाष्य (श्रीधरकृत कदली टीका सहित), सं० दुर्गाधर झा, गङ्गानाथ झा ग्रन्थमाला (1), सम्पूर्णानन्द संस्कृत विश्वविद्यालय, वाराणसी, 1977
बृहद्द्रव्यसङ्ग्रह, जुओ द्रव्यसङ्ग्रह

बोधिचर्यावतार, शान्तिदेव, सं0पी. एल. वैद्य, मिथिलाविद्यापीठ, दरभंगा, 1960
बोधिचर्यावतारपञ्चिका, प्रज्ञाकरमति, जुओ बोधिचर्यावतार
मज्झिमनिकाय, सं0 वी. ट्रेन्कनर तथा आर. चाल्मर्स, भाग
1-3, पालि टेक्स्ट सोसायटी, लंदन, 1948-51
मनोरथवृत्ति (मूल प्रमाणवार्तिक सहित), मनोरथनन्दिन, सं0 राहुल सांकृत्यायन
माठरवृत्ति, जुओ साङ्ख्यकारिका (2)
मिलिन्दपण्ह, सं0 वाडेकर, बम्बई, 1940
युक्तिदीपिका(साङ्ख्यकारिकाटीका),जुओ साङ्ख्यकारिका (3)
योगदृष्टिसमुच्चय (अंग्रेजी अनुवाद सहित) हरिभद्र0 सं0 अनु0 कृष्णकुमार
दीक्षित, लालभाई दलपतभाई भा0सं0 विद्यामन्दिर, अमदावाद, 1970
योगबिन्दु,हरिभद्र, सं0 स्वेली, जैन धर्म प्रसारक सभा, भावनगर, सं0 1967
योगभाष्य, व्यासकृत, जुओ साङ्गयोगदर्शनम्
योगवार्तिक, विज्ञानभिक्षुकृत, जुओ साङ्गयोगदर्शनम्
योगशतक, हरिभद्र, सं0 इन्दुकला झवेरी, गुजरात विद्यासभा, अमदावाद,
1956
योगसूत्र, पतंजलिकृत, जुओ साङ्गयोगदर्शनम्
लोकप्रकाश (गुजराती अनुवाद सहित), विनयविजयजी, अनुवादक मोतीचंद
ओधवजी शाह, आगमोदय समिति, मुंबई, 1929, 1932
लोकतत्त्वनिर्णय, हरिभद्रसूरि, जैन धर्म प्रसारक सभा, भावनगर, वि0सं0 1958
वियाहपण्णत्तिसुत्तं (भगवतीसूत्र), भाग 1-3, सं0 पं0 बेचरदास दोशी,जैन-
आगम-ग्रन्थमाला, ग्रन्थांक 4, श्री महावीर जैन विद्यालय, बम्बई 36,
1974, 1978, 1982
विशुद्धिमार्ग (विसुद्धिमग्ग), बुद्धघोष, सं0 धर्मानन्द कोसंबी, भारतीय विद्या
भवन, 1940
विशेषणवती, जिनभद्र, ऋषभदेव केसरीमलजी, रतलाम, 1927
विशेषावश्यकभाष्य भाग 1-3, जिनभद्र (स्वोपज्ञवृत्ति तथा
कोट्यार्यवादिगणिकृतसंपूर्तिरूपविवरण सहित), सं0 दलसुख
मालवणिया, लालभाई दलपतभाई भा.सं. विद्यामन्दिर, अमदावाद,
1966-68
वैशेषिकसूत्र (चन्द्रानन्दवृत्ति सह), सं0 जम्बूविजय, गायकवाड ओरिएण्टल
सिरिझ, क्रमांक 136, वडोदरा
व्योमवती, व्योमशिवाचार्य, जुओ प्रशस्तपादभाष्य, चौखम्बा संस्कृत ग्रन्थमाला

16. सं0 गोपीनाथ कविराज, बनारस, 1930
पट्खंडागम (जिनसेनकृत घवलाटीका सहित), पुष्पदन्त-भूतबलि, सं0 हीरालाल जैन, जैन साहित्योद्धारक फंड, अमरावती, 1939-42
सन्मतितर्कप्रकरण, सिद्धसेन दिवाकर, अभयदेवसूरिकृत तत्त्वबोधविधायिनी व्याख्या सह भाग 1-5, सं0 पं0 सुखलालजी तथा पं0 बेचरदासजी, गुजरात पुरातत्त्व मन्दिर, अमदावाद, वि0सं0 1970-82-84-85-87
समयसार, कुन्दकुन्द, सं0 पन्नालाल जैन, परमश्रुत प्रभावक मंडल, श्रीमद् राजचन्द्र आश्रम, अगास, 1982.
सर्वार्थसिद्धि, पूज्यपाद, सं0 फूलचन्द्र सिद्धान्त शास्त्री, मूर्तिदेवी जैन ग्रन्थमाला, संस्कृत ग्रन्थांक 13, भारतीय ज्ञानपीठ काशी, 1955
संयुत्तनिकाय, सं0 एल. फियर, भाग 1-6, पालि टेक्स्ट सोसायटी, लंदन, 1884 - 1904
साङ्ख्यकारिका, ईश्वरकृष्णकृत
(1) साङ्ख्यकारिका वाचस्पतिकृत साङ्ख्यतत्त्वकौमुदी सह, सं. ए. डी. शास्त्री, चूनीलाल गांधी विद्याभवन, सूरत, 1939
(2) साङ्ख्यकारिका (माठरवृत्ति सह) सं0 थानेशचन्द्र उप्रेती, बुटाला एण्ड कम्पनी, बडौदा, 1981
(3) साङ्ख्यकारिका (युक्तिदीपिका सह), सं0 रमाशंकर त्रिपाठी, कृष्णदास अैकादमी, वाराणसी, 1982
(4) साङ्ख्यकारिका (गौडपादभाष्य सह), सं0 पं0 दुण्ढिराज शास्त्री, चौखम्बा संस्कृत सीरीज आफिस, वाराणसी 1963
साङ्ख्यतत्त्वकौमुदी, जुओ साङ्ख्यकारिका (1)
साङ्ख्यप्रवचनभाष्य, जुओ साङ्ख्यसूत्र (1)
साङ्ख्यसूत्र
(1) साङ्ख्यसूत्र (विज्ञानभिक्षुकृत साङ्ख्यप्रवचनभाष्य सह), सं0 रमाशंकर भट्टाचार्य, भारतीय विद्याप्रकाशन, वाराणसी, 1976
(2) साङ्ख्यसूत्र (अनिरुद्धटीका सह)
साङ्ख्ययोगदर्शनम् (पतञ्जलिकृत योगसूत्र, व्यासकृत भाष्य, वाचस्पतिकृत तत्त्ववैशारदी तथा विज्ञानभिक्षुकृत योगवार्तिक सह) सं0 दामोदर शास्त्री, काशी संस्कृत सिरिझ, क्रमांक 110, चौखम्बा संस्कृत सिरिझ, बनारस, 1934

सिद्धिविनिश्चय, अकलङ्ककृत, जुओ सिद्धिविनिश्चयटीका
सिद्धिविनिश्चयटीका (मूल सिद्धिविनिश्चयसहित), भाग 1-2, अनन्तवीर्य, सं0 महेन्द्रकुमार जैन, भारतीय ज्ञानपीट, काशी, 1959
सुत्तनिपात, सं0 डी. एण्डरसन तथा एच. स्मिथ, पालि टैक्स्ट सोसायटी, लंदन, 1948
सूत्रकृतांग (सुयगडंगसुत्त)
(1) सूत्रकृतांग, भाग 1-2, (भद्रबाहुनिर्मितनिर्युक्ति तथा शीलांकाचार्यकृतविवरण सहित) सं0 चन्द्रसागरगणी, श्री गोडीपार्श्वनाथ जैन देरासर पेढी, मुंबई, 1950
(2) सुयगडंगसुत्तं, सं0 मुनि जम्बूविजय, जैन-आगम-ग्रन्थमाला, ग्रन्थांक 2 (2), श्री महावीर जैन विद्यालय, बम्बई 36, 1978
स्थानांग- समवायांग (ठाणंगसुत्तं समवायंगसुत्तं च), सं0 मुनि जम्बूविजय, जैन-आगम-ग्रन्थमाला, ग्रन्थांक 3, श्री महावीर जैन विद्यालय, बम्बई, 1985.
स्याद्वादमञ्जरी, मल्लिषेणसूरि
(1) सं0 आनन्दशंकर ध्रुव, बोम्बे संस्कृत एण्ड प्राकृत सिरिझ ग्रन्थांक 83, 1933 (अंग्रेजी उपोद्घात, विवरण, परिशिष्ट सहित)
(2) हिन्दी अनुवाद सहित, संपादक - अनुवादक जगदीशचन्द्र जैन, रायचन्द्र जैन शास्त्रमाला, ग्रन्थांक 13, बम्बई, 1935
स्याद्वादरत्नाकर, भाग 1-5, वादी देवसूरि, सं0 मोतीलाल लाधाजी, आर्हतमतप्रभाकर कार्यालय, पुण्यपत्तन, वीर सं0 2453-54

(૨) અંગ્રેજી ગ્રંથો

Buddhist Logic, Vol 1-2, Th. Stcherbatsky, Mouton and Co. S-Gravenhage, 1958
(The) Central Philosophy of Jainism (Anekāntavāda), B.K. Matilal, L.D.Institute of Indology, Ahmedabad-9, 1981
Classical Samkhya, Gerald James Larson, Motilal Banarasidas, Delhi, 1969
(The) Concept of Śraddhā, K.L.Seshagiri Rao, Roy Publishers, Patiala, 1974
(A) Constructive Survey of Upanishadic Philosophy, R.D.Ranade, Oriental Book Agency, Poona, 1926
(The) Doctrine of the Jainas, Walther Schubring, Motilal., Banarasidas, Delhi, 1978
Early Buddhist Theory of Knowledge, K.N. Jayatilleke, Motilal Banarasidas, Delhi, 1980

Early Jainism, K.K.Dixit, L.D.Institute of Indology, Ahmedabad-9

Early Samkhya, E.H. Johnston, Motilal Banarasidas, Delhi, 1974

(The) Evolution of the Samkhya School of Thought, Anima Sengupta, Anima sen, Lucknow, 1959

History and Doctrines of Ajivikas, A.L. Basham, Motilal Banarasidas, Delhi 1981

History of Indian Literature, Vol. II. Winternitz, University of Calcutta, Calcutta, 1933

History of Indian Philosophy, 1-5 Volumes, S.N.Dasgupta, Motilal Banarasidas, Delhi, 1975

History of the Canonical Literature of the Jainas, H.R. Kapadia, Surat, 1941

Jaina Ontology, K.K.Dixit, L.D.Institute of Indology, Ahmedabad-9

(The) Jaina Path of Purification, P.S.Jaini, Motilal Banarasidas, Delhi, 1979

(The) Jaina Philosohpy of Non-Absolutism, Satkari Mookerjee, Motilal Banarasidas, Delhi, 1978

Jaina Psychology, Mohan Lal Mehta, Sohanlal Jaindharma Pracharak Samiti, Amritsar, 1956

Jaina Yoga, R. Williams, Motilal Banarasidas, Delhi, 1983

Origin and Development of Samkhya System of Thought, P.B. Chakravarti, Calcutta Sanskrit Series, 1951

Philosophies of India, Zimmer Heinrich, Pantheon Books, New York, 1953

(The) Principal Upanisads, S. Radhakrishnan, George Allen and Unwin Ltd., London, 1953

Samkhya Conception of Personality, A. Majumdar, University of Calcutta, Calcutta, 1930

Samkhya System, A.B. Keith, Y.M.C.A. Publishing House, Calcutta, 1949

Structure and Functions of Soul in Jainism, S.C.Jain, Bharatiya Jnanapith, Kashi, 1978

Studien Zum Jainismus and Buddhismus, Seminar Fur Kultur und Geschichte Indiens an der Universitat Hamburg, 1981

Studies in Jaina Philosophy, Nathmal Tatia, Jain Cultural Research society, Banaras, 1951

Studies in Jainism, Ed. M.P.Marathe, I.P.Q. Publication, Department of philosophy, University of Poona, Poona,1984

Yoga Philosophy, S.N. Dasgupta, Motilal Banarasidas, Delhi, 1979

(૩) હિંદી ગ્રંથો

आगमयुग का जैनदर्शन, पं0 दलसुख मालवणिया, सन्मति ज्ञानपीठ, आगरा, 1966

कुन्दकुन्दाचार्य की प्रमुख कृतियों में दार्शनिक दृष्टि, सुषमा गांग, भारतीय विद्या प्रकाशन, वाराणसी, 1982

जैनदर्शन, महेन्द्रकुमार जैन, श्री गणेशप्रसाद वर्णी ग्रन्थमाला, काशी, 1955

जैन दर्शन का आदिकाल, पं0 दलसुख मालवणिया, लालभाई दलपतभाई भा.सं. विद्यामन्दिर, अमदावाद

जैन दर्शन में आत्मविचार, लालचन्द जैन, पार्श्वनाथ विद्याश्रम शोध संस्थान, वाराणसी, 1984

जैन धर्म-दर्शन, मोहनलाल मेहता, पार्श्वनाथ विद्याश्रम शोध संस्थान, वाराणसी, 1973

जैन बौद्ध और गीता के आचारदर्शनो का तुलनात्मक अध्ययन, भाग 1-2, सागरमल जैन, राजस्थान प्राकृत भारती संस्थान, जयपुर 1982

जैन सिद्धान्त कोश, भाग 1-5 जिनेन्द्र वर्णी, भारतीय ज्ञानपीठ, काशी, 1970

दर्शन और चिन्तन, पं0 सुखलालजी, पण्डित सुखलालजी सन्मान समिति, अहमदाबाद - 1, 1957

बौद्ध दर्शन तथा अन्य भारतीय दर्शन, भाग 1-2, भरतसिंह उपाध्याय, बंगाल हिन्दी मंडल, कलकत्ता, वि0सं0 2011

बौद्ध-दर्शन-मीमांसा, बलदेव उपाध्याय, चौखम्बा विद्याभवन, वाराणसी, 1978

बौद्ध धर्म के विकास का इतिहास, गोविन्दचन्द्र पाण्डेय, हिन्दी समिति, सूचनाविभाग, उत्तरप्रदेश राज्य, 1963

बौद्ध-धर्म-दर्शन, आचार्य नरेन्द्रदेव, बिहार राष्ट्रभाषा परिषद, पटना, 1971

भारतीय दर्शन, बलदेव उपाध्याय, चौखम्बा ओरिएन्टालिया, वाराणसी, 1984

भारतीय संस्कृति में जैन धर्म का योगदान, हीरालाल जैन, मध्यप्रदेश शासन साहित्य परिषद, भोपाल, 1975

विशुद्धिमार्ग (बुद्धघोषकृत), भाग 1-2, (केवल हिन्दी अनुवाद), अनुवादक भिक्षु धर्मरक्षित, महाबोधिसभा, सारनाथ, वाराणसी, 1956, 1957

सांख्यदर्शन का इतिहास, उदयवीर शास्त्र, श्री विरजानन्द वैदिक संस्थान, गाजियाबाद, 1979

सांख्य दर्शन की ऐतिहासिक परम्परा, आद्याप्रसाद मिश्र, सत्य प्रकाशन, इलाहाबाद, 1967

सांख्यसिद्धान्त, उदयवीर शास्त्री, श्री विरजानन्द वैदिक संस्थान, गाजियाबाद, सं. 2019

(૪) ગુજરાતી ગ્રંથો

અભિધર્મ, ધર્માનંદ કોસંબી, ગુજરાત વર્નાક્યુલર સોસાયટી, અમદાવાદ, 1944

એકાદશ ઉપનિષદો, સસ્તું સાહિત્યવર્ધક કાર્યાલય, અમદાવાદ, 1946

જૈનદર્શન, મુનિ ન્યાયવિજયજી, શ્રી હેમચન્દ્રાચાર્ય જૈનસભા, પાટણ, 1952

દર્શન અને ચિંતન, ભાગ-1-2, પં. સુખલાલજી, પંડિત સુખલાલજી સન્માન સમિતિ, ગુજરાત વિદ્યાસભા, અમદાવાદ-1, 1957

ન્યાય-વૈશેષિક, નગીન જી. શાહ, યુનિવર્સિટી ગ્રંથ નિર્માણ બોર્ડ, અમદાવાદ, 1974

બૌદ્ધધર્મદર્શન, નગીન જી. શાહ, સરદાર પટેલ યુનિવર્સિટી, વલ્લભવિદ્યાનગર, 1978

ભારતીય તત્ત્વજ્ઞાનની રૂપરેખા, હિરિયણ્ણા, ભાગ-1ના અનુવાદક ચંદ્રશંકર શુક્લ અને ભાગ-2ના અનુવાદક ઈન્દુકલા હી. ઝવેરી, ગુજરાત વિદ્યાસભા, અમદાવાદ, 1954, 1964

ભારતીય તત્ત્વવિદ્યા, પંડિત સુખલાલજી, મહારાજા સયાજીરાવ વિશ્વવિદ્યાલય, વડોદરા, 1958

શ્રી કુંદકુંદાચાર્યનાં ત્રણ રત્નો, ગોપાલદાસ જી. પટેલ, ગુજરાત વિદ્યાપીઠ, અમદાવાદ-14, 1983

સંન્મતિ પ્રકરણ (સિદ્ધસેન દિવાકર પ્રણીત) (વિસ્તૃત પ્રસ્તાવના, અનુવાદ અને વિવેચન સહિત), સુખલાલજી સંઘવી અને બેચરદાસ દોશી, ગુજરાત વિદ્યાપીઠ, અમદાવાદ, 1952

સમદર્શી આચાર્ય હરિભદ્ર, પંડિત સુખલાલજી, મુંબઈ યુનિવર્સિટી, મુંબઈ, 1961

સાંખ્ય-યોગ, નગીન જી. શાહ, યુનિવર્સિટી ગ્રંથ નિર્માણ બોર્ડ, અમદાવાદ, 1973