ષડ્દર્શન

[દ્વિતીય ખંડ]

ન્યાય-વૈશેષિક

SIX PHILOSOPHIES OF INDIA

[VOL II]

NYĀYA-VAIŚEṢIKA

લેખક

નગીન જી. શાહ

ઉપનિયામક, લા. દ. ભારતીય સંસ્કૃતિ વિદ્યામંદિર, અમદાવાદ-૯

NAGIN J. SHAH

Deputy Director, L. D. Institute of Indology

Ahmedabad-9

યુનિવર્સિટી ગ્રંથ નિર્માણ બોર્ડ - ગુજરાત રાજ્ય

લેખક પરિચય

શ્રી નગીનદાસ જીવણલાલ શાહનો જન્મ સને ૧૯૩૧માં સાયલામાં (સુરેન્દ્રનગર જિલ્લો) થયો છે. તેમણે વટવા જૈન આશ્રમ, ચી. ન. છાત્રાલય અને મહાવીર જૈન વિદ્યાલય(અમદાવાદ માં રહી વટવા શાળા, ચી. ન. વિદ્યાવિહાર, ગુજરાત કૉલેજ અને ભો. જે. અધ્યયન સંશોધન વિદ્યાભવનમાં અભ્યાસ કર્યો છે. પંડિત શ્રી સુખલાલજીના માર્ગદર્શન નીચે તૈયાર કરેલો અને ગુજરાત યુનિવર્સિટીની પીએચ. ડી. પદવી માટે માન્ય થયેલો તેમનો મહાનિબંધ '*Akalanka's Criticism of Dharmakīrti's Philosophy : A study*' પ્રકાશિત થયો છે. ગયા વર્ષે (૧૯૭૩માં) બોર્ડે તેમનો ષડ્દર્શનનો પ્રથમ ભાગ—સાંખ્ય-યોગ—પ્રકાશિત કર્યો છે. ઉપરાંત, તેમણે પ્રખ્યાત નૈયાયિક જયંત ભટ્ટની ન્યાયમંજરી ઉપરની એકમાત્ર ટીકા 'ન્યાયમંજરીગ્રંથિભંગ'નું સંશોધન–સંપાદન કર્યું છે. તેમણે બીજાં સંપાદનો કર્યાં છે તેમ જ સંશોધન લેખો પણ લખ્યા છે. તેમણે જામનગરની ડી. કે. વી. કૉલેજમાં થોડાં વર્ષ સંસ્કૃતના અધ્યાપક તરીકે કાર્ય કર્યું છે. સને ૧૯૬૦થી તેઓ લા. દ. ભારતીય સંસ્કૃતિ વિદ્યામંદિર (અમદાવાદ)માં સંશોધન–સંપાદનનું કાર્ય કરે છે, અને હાલ તે સંસ્થાના તે ઉપનિયામક છે. તેમના રસનો વિષય ભારતીય દર્શન છે. પંડિત શ્રી સુખલાલજીએ તેમના આ રસને વિશેષ કેળવ્યો છે.

ષડ્દર્શન

[દ્વિતીય ખંડ]

ન્યાય-વૈશેષિક

SIX PHILOSOPHIES OF INDIA

[VOL II]

NYĀYA-VAIŚEṢIKA

લેખક

નગીન જી. શાહ

ઉપનિયામક, લા. દ. ભારતીય સંસ્કૃતિ વિદ્યામંદિર, અમદાવાદ-૯

NAGIN J. SHAH

Deputy Director, L. D. Institute of Indology

Ahmedabad-9

યુનિવર્સિટી ગ્રંથ નિર્માણ બોર્ડ

ગુજરાત રાજ્ય, અમદાવાદ.

: પ્રકાશક :

જે. બી. સેંડિલ,

અધ્યક્ષ

યુનિવર્સિટી ગ્રંથ નિર્માણ બોર્ડ

ગુજરાત રાજ્ય, અમદાવાદ-૬

© યુનિવર્સિટી ગ્રંથ નિર્માણ બોર્ડ

પ્રથમ આવૃત્તિ : ૧૯૭૪

નકલ : ૧૦૦૦

કિંમત : રૂ. ૨૮-૦૦

"Published by the University Book Production Board, Gujarat State, under the Centrally Sponsored Scheme of Production of Literature and Books in Regional Languages at the University level, of the Government of India in the Ministry of Education and Social Welfare (Department of Culture), New Delhi."

: મુદ્રક :

મ૦ શ્રીત્રિભુવનદાસજી શાસ્ત્રી

શ્રી રામાનંદ પ્રેસ,

કાંકરીયા રોડ

અમદાવાદ-૨૨

: વિક્રેતા :

મેસર્સ બાલગોવિંદ બુકસેલર્સ,

બાલાહનુમાન પાસે,

ગાંધી રોડ,

અમદાવાદ-૧

પ્રકાશકનું પુરોવચન

ઉચ્ચ કેળવણીનું માધ્યમ માતૃભાષા બને એ ખ્વાહિશ મૂર્તિમંત કરવી હોય તો યુનિવર્સિટીએ અનેક વિદ્યાશાખાઓ માટે વિપુલ ગ્રંથસામગ્રી તૈયાર કરવી જોઈએ. આ સામગ્રી અનેક કક્ષાના અને રસના વિદ્યાર્થીઓ અને અભ્યાસીઓને ઉપયોગી થાય તે રીતે નિર્માણ થાય તો વિદ્યાવ્યાસંગનું ઉત્તમ કાર્ય હાથ ધરી શકાય. યુનિવર્સિટી કેળવણીનું સનાતન ધ્યેય યુવાન પેઢીમાં વિદ્યાવ્યાસંગની વૃત્તિ વિકસાવવાનું છે. આ વૃત્તિ યુવાન વિદ્યાર્થીના માનસજગતનું એક આજીવન અંગ બને તેવી ઇચ્છા આપણે સૌએ સેવવી જોઈએ.

આ ઇચ્છાને બર લાવવા માટે કેન્દ્રીય સરકારે, રાજ્ય સરકાર દ્વારા હરેક ભારતીય ભાષા માટે આર્થિક સહાય આપવાની હૈયાધારણ આપી ભૌતિક પરિસ્થિતિ સર્જી છે. આવી ભૌતિક સગવડના સંદર્ભમાં ઉત્તમ માનક ગ્રંથો ગુજરાતની નવી પેઢીને ચરણે ધરવાનો પડકાર યુનિવર્સિટીઓની વિદ્યાપ્રવૃત્તિ સાથે સંકળાયેલા સૌની સમક્ષ પડેલો છે.

ગુજરાત રાજ્ય સરકારે ગ્રંથનિર્માણનું આ કામ ત્વરાથી અને અપેક્ષિત ધોરણે થાય તે હેતુસર યુનિવર્સિટી ગ્રંથ નિર્માણ બોર્ડની રચના કરી છે. આ બોર્ડ પર ગુજરાતની બધી યુનિવર્સિટીઓના કુલપતિઓ તેમ જ વિદ્વાનો, સંલગ્ન સરકારી ખાતાંઓના નિયામકો વગેરે નિયુક્ત થાય છે અને માનક ગ્રંથોની ધારણા પરિણામજનક બને તે માટે વિદ્યાશાખાવાર વિષયવાર અનુભવી વિદ્વાન પ્રાધ્યાપકોનાં મિલન યોજી એમની ભલામણ અનુસાર લેખન માટે પ્રાધ્યાપકોને નોતર્યા છે અને લખાણ સૂક્ષ્મ તથા ધ્યેયપૂર્વક બને તે હેતુસર એવા જ વિદ્વાનોને પરામર્શક તરીકે નિમંત્ર્યા છે.

ગુજરાત રાજ્યની યુનિવર્સિટીઓમાં વિનયન વિદ્યાશાખાના તત્ત્વજ્ઞાનના વિદ્યાર્થીઓને સુયોગ્ય ગુજરાતી ગ્રંથો મળી રહે તે હેતુથી આ યોજના અન્વયે તૈયાર થયેલા પુસ્તક 'ષડ્દર્શન–દ્વિતીયખંડ (ન્યાય–વૈશેષિક)'ને પ્રકાશિત કરતાં આનંદ અનુભવું છું. એ આનંદમાં ઉમેરો એ વાતે થાય છે કે પુસ્તકના લેખક **પ્રા. ન. જી. શાહ** તે વિષયના જ્ઞાતા છે અને પોતાના જ્ઞાન અને અનુભવનો લાભ વિદ્યાર્થીઓને આપવાનું તેમણે સ્વીકાર્યું છે.

ડૉ. જ. આ. યાજ્ઞિક જેવા વિદ્વાને આ ગ્રંથ પ્રમાણભૂત બને અને વિષયવસ્તુની સર્વગ્રાહી રજૂઆત થાય તે માટે સલાહસૂચનો અને માર્ગદર્શન આપી પરામર્શક તરીકે જે સેવાઓ આપી છે તે બદલ તેમનો હું આભાર માનું છું.

આ ગ્રંથ આ વિદ્યાના અભ્યાસીઓને જલદી પ્રાપ્ત થાય તે માટે પ્રેસ તથા બોર્ડના સ્ટાફે જે જહેમત ઉઠાવી છે તે બદલ સૌનો આભાર માનું છું.

જે. બી. સેંડિલ
અધ્યક્ષ

યુનિવર્સિટી ગ્રંથ નિર્માણ બોર્ડ
ગુજરાત રાજ્ય, અમદાવાદ–૬
૨૯–૭–૭૪

પ્રાસ્તાવિક

યુનિવર્સિટી ગ્રંથ નિર્માણ બોર્ડે 'ષડ્દર્શન' પર ગ્રંથ લખવા મને નિમંત્રણ આપ્યું. તેને લીધે મને ભારતીય દર્શનના વિશેષ અધ્યયનની તક મળી. તે બદલ હું યુનિવર્સિટી ગ્રંથ નિર્માણ બોર્ડનો હાર્દિક આભાર માનું છું. 'ષડ્દર્શન' ગ્રંથના ખંડવાર પ્રકાશનનો પ્રસ્તાવ મંજૂર રાખવા બદલ તેમ જ પ્રકાશનનું કાર્ય ઝડપથી પૂરું થાય તેવી વ્યવસ્થા કરી આપવા બદલ ગ્રંથ નિર્માણ બોર્ડના માજી અધ્યક્ષ શ્રી ઈશ્વરભાઈ પટેલનો હું ખરેખર ઋણી છું. તેમના અનુગામી અધ્યક્ષ શ્રી સેંડિલે પણ આ પ્રકાશનને ઝડપી બનાવવામાં પોતાનો યોગ્ય ફાળો આપેલ છે અને ગ્રંથ વિશે ઊંડો રસ દાખવેલ છે, તે બદલ હું તેમનો અન્તઃકરણપૂર્વક આભાર માનું છું; તેમના કાર્યકાળમાં આ ગ્રંથ પ્રકાશિત થાય છે. વળી, ગ્રંથ નિર્માણ બોર્ડના સૌ કાર્યકરોએ ઊલટભેર આપેલા સહકારને હું વીસરી શકું નહિ.

ષડ્દર્શન પરનાં (૧) સાંખ્ય-યોગ (૨) ન્યાય-વૈશેષિક અને (૩) મીમાંસા-વેદાન્ત એ ત્રણ પુસ્તકોમાંનું આ દ્વિતીય પુસ્તક છે. સાંખ્ય-યોગવિષયક પ્રથમ પુસ્તક ગયા વર્ષે પ્રકાશિત થઈ ગયું છે. આ દ્વિતીય પુસ્તકના લેખનમાં પણ પ્રધાન દૃષ્ટિકોણ ન્યાય-વૈશેષિક દર્શનના સિદ્ધાન્તોને મૂળ સંસ્કૃત ગ્રંથોને આધારે વિશદ રીતે રજૂ કરવાનો રહ્યો છે. અનેક વર્ષોના ભારતીય દર્શનોના અધ્યયનના તેમ જ છેલ્લા બે વર્ષના ન્યાય-વૈશેષિક દર્શનના નિરન્તર અભ્યાસના ફળરૂપે આ પુસ્તક પ્રગટ થાય છે. તેમાં ન્યાય-વૈશેષિક દર્શનની સમસ્યાઓનું સાંગોપાંગ નિરૂપણ તો છે જ પરંતુ સાથે સાથે તે સમસ્યાઓને ઐતિહાસિક અને દાર્શનિક દૃષ્ટિએ મૂલવવાનાં નવાં દિશાસૂચનો પણ છે. આ પુસ્તક કેવળ પાઠ્યપુસ્તક જ નથી પરંતુ અભ્યાસગ્રંથ પણ છે. છતાંય, અંતે તો ગ્રંથની ગુણવત્તાની બાબતમાં વિદ્વાનો અને સહૃદય વાચકો જ પ્રમાણ છે. आपरितोषाद् विदुषां न साधु मन्ये प्रयोगविज्ञानम् ।

વિદ્વાનોએ મારા સાંખ્ય-યોગવિષયક પ્રથમ પુસ્તકને જે આવકાર આપ્યો છે તેનાથી મને આ અત્યન્ત કઠિન દ્વિતીય પુસ્તક લખવાને બળ મળ્યું છે. ખાસ કરીને લા. દ. ભારતીય સંસ્કૃતિ વિદ્યામંદિરના અધ્યક્ષ શ્રી દલસુખભાઈ માલવણિયાએ મારા આ અધ્યયનકાર્યમાં રસ લઈને મારો ઉત્સાહ અનેક ગણો

વધાર્યો છે. યુનિવર્સિટી ગ્રંથ નિર્માણ બોર્ડ તરફથી આ પુસ્તકના પરામર્શકની હેસિયતથી કાર્ય કરતાં 'ષડ્દર્શન'ની આ યોજનામાં રસ દાખવીને અને આ પુસ્તકને સમીક્ષાત્મક દૃષ્ટિએ વાંચી સૂચનો કરીને ગુજરાત યુનિવર્સિટીના તત્ત્વજ્ઞાનના પ્રાધ્યાપક ડૉ. જયેન્દ્રકુમાર યાજ્ઞિકે મને ઉપકૃત કર્યો છે; તે બદલ હું તેમનો આભાર માનું છું. ભારતીય દર્શનને સમજવાની દૃષ્ટિ મને પ્રદાન કરનાર અને મારે માટે શાશ્વત પ્રેરણાસ્રોત સમા કુશલદ્રષ્ટા પંડિત શ્રી સુખલાલજી તરફનો મારો કૃતજ્ઞભાવ શબ્દબદ્ધ કરવો અશક્ય છે. આ પુસ્તકમાં જે કંઈ સત્ત્વ છે તે તેમણે પ્રદાન કરેલી દૃષ્ટિને આભારી છે અને જે કંઈ ક્ષતિઓ છે તે મારી અણસમજને કારણે છે.

આ પુસ્તક ન્યાય-વૈશેષિકના તેમ જ અન્ય ભારતીય દર્શનોના વિશેષ અભ્યાસ માટે વાચકોમાં રસ જગાડશે તો મારો શ્રમ સાર્થક થયાનો મને આનંદ થશે.

અન્તે,

परमार्थभावनाक्रमसमुन्मिषत्पुलकलाञ्छितकपोलम् ।
स्वकृतीः प्रकाशयन्तः पश्यन्ति सतां मुखं धन्याः ॥

લા. દ. ભારતીય સંસ્કૃતિ વિદ્યામંદિર
અમદાવાદ–૯
૨૬ જાન્યુઆરી ૯૭૪

નગીન જી. શાહ
ઉપાધ્યક્ષ

વિષયનિર્દેશ

વૈશેષિકદર્શન

અધ્યયન		પૃષ્ઠ
૧	**પીઠબંધ**	**૧–૧૦**
	'વૈશેષિક' શબ્દનો અર્થ	૧
	વૈશેષિકદર્શનની પ્રાચીનતા	૧
	વૈશેષિકદર્શનનું સાહિત્ય અને તેનો વિકાસ	૨
	કણાદ અને તેમનું વૈશેષિકસૂત્ર	૨
	પ્રશસ્તપાદ અને તેમનું ભાષ્ય	૪
	વૈશેષિકદર્શન અને ન્યાયદર્શન	૫
	વૈશેષિકદર્શન અને પૂર્વમીમાંસા	૫
	વૈશેષિકદર્શન અને વ્યાકરણશાસ્ત્ર	૬
	વૈશેષિકદર્શનનો ઉદ્દેશ	૭
	વૈશેષિકદર્શનપ્રવેશ	૭
૨	**બાહ્યાર્થસ્થાપના**	**૧૧–૧૪**
	બાહ્યાર્થ ન માનનારનો પ્રતિષેધ	૧૧
	પદાર્થ એટલે ?	૧૩
૩	**ભાવત્વ**	**૧૫–૨૧**
	ભાવત્વ શું છે ?	૧૫
૪	**દ્રવ્યસ્થાપના**	**૨૨–૭૮**
	પ્રાસ્તાવિક	૨૨
	ગુણોથી ભિન્ન તેમ જ ગુણોના આશ્રયરૂપ દ્રવ્ય	૨૩
	પરમાણુરૂપ માત્ર કારણદ્રવ્ય	૩૧
	અવયવી યા કાર્યદ્રવ્ય	૩૯
	દ્રવ્યનું સ્થાયિત્વ	૫૨

૫	**સ્પર્શવદ્ ભૌતિક દ્રવ્યો**	**૭૯–૯૮**
	દ્રવ્યો નવ જ છે	૭૯
	સ્પર્શવદ્ ભૌતિક દ્રવ્યો	૮૦
	પૃથ્વી	૮૦
	પૃથ્વીના ભેદ–પ્રભેદ	૮૩
	જળ	૮૭
	તેજ	૯૦
	વાયુ	૯૧
૬	**પરમાણુવાદ**	**૯૯–૧૦૬**
	પરમાણુઓની કેટલીક લાક્ષણિકતાઓ	૯૯
	પરમાણુપરિમાણુ	૧૦૦
	પરમાણુગતિ	૧૦૨
	પરમાણુઓમાંથી અંત્ય અવયવીની ઉત્પત્તિનો ક્રમ	૧૦૩
૭	**પાક**	**૧૦૭-૧૧૬**
	પ્રાસ્તાવિક	૧૦૭
	પીલુપાકવાદ	૧૦૭
	નૈયાયિકકૃત પીલુપાકવાદખંડન	૧૧૦
	વૈશેષિકનો ઉત્તર	૧૧૨
	સમાપન	૧૧૩
૮	**સૃષ્ટિ અને પ્રલય**	**૧૧૭-૧૧૮**
૯	**કારણવાદ**	**૧૧૯-૧૫૪**
	પીઠિકા	૧૧૯
	ન્યાયવૈશેષિક કારણવાદની મુખ્ય લાક્ષણિકતાઓ	૧૨૪
	પ્રાચીન ન્યાયવૈશેષિક દર્શનનો કારણવાદ	૧૨૮
	પ્રાચીન ન્યાયવૈશેષિક કારણવાદની ઉત્તરકાલીન ન્યાયવૈશેષિક કારણવાદ સાથે તુલના	૧૩૩
	ન્યાયવૈશેષિક કારણવાદમાં પરિણામ અશક્ય	૧૪૦
	ન્યાયવૈશેષિક કારણવાદ ક્ષણિકવાદ ભણી લઈ જાય છે	૧૪૩
	ત્રણ પ્રકારનાં કારણો	૧૪૬
	કારણસામગ્રી	૧૪૭

એકકાર્ય-બહુકારણવાદનો (Plurality of causesનો) પ્રતિકાર	૧૪૭
કારણવ્યાખ્યા	૧૪૯
કાર્યવ્યાખ્યા	૧૫૨
૧૦ અચેતન શેષ દ્રવ્યો	**૧૫૫-૧૮૨**
અસ્પર્શવદ્ ભૌતિક દ્રવ્ય આકાશ	૧૫૫-૧૬૨
શબ્દ ગુણ નથી પણ દ્રવ્ય છે એવો પૂર્વપક્ષ	૧૫૫
શબ્દ ગુણ જ છે એવો સિદ્ધાન્તપક્ષ	૧૫૬
શબ્દ આકાશનો જ ગુણ છે	૧૫૮
આકાશના ધર્મો	૧૫૯
આકાશને ભૌતિક દ્રવ્ય કેમ માન્યું છે ?	૧૬૧
અભૌતિક-અચેતન દ્રવ્યો	૧૬૨-૧૮૨
(૧) કાળ	૧૬૨-૧૬૬
કાળ દ્રવ્યના અસ્તિત્વની સ્થાપના	૧૬૨
કાળભેદો ઔપાધિક	૧૬૪
જન્યનો જનક કાળ	૧૬૪
વર્તમાનકાળનું અસ્તિત્વ નથી એવો પૂર્વપક્ષ	૧૬૫
વર્તમાનકાળની સ્થાપના	૧૬૫
આકાશ અને કાળ	૧૬૬
(૨) દિક્	૧૬૭-૧૬૯
દિક્ના અસ્તિત્વની સાબિતી	૧૬૭
દિક્ભેદો ઔપાધિક	૧૬૭
દિક્ અને કાળની તુલના	૧૬૮
(૩) મન	૧૬૯-૧૭૫
મનના અસ્તિત્વની સ્થાપના	૧૬૯
જ્ઞાનયૌગપદ્યની ભ્રાન્તિ	૧૭૦
મનને ઇન્દ્રિય સાથે જોડનાર શું છે ?	૧૭૧
મનની ગતિ	૧૭૨
મનનો આત્મા સાથે સંયોગ અનાદિ-સાન્ત	૧૭૪
મનના ધર્મો	૧૭૫

૧૧ આત્મા	**૧૮૩–૨૪૬**
આત્મસિદ્ધિ	૧૮૩
આત્માના વિશેષગુણો	૧૯૮
આત્મવિભુત્વ	૨૦૬
આત્મબહુત્વ	૨૦૯
આત્મનિત્યત્વ	૨૧૧
જન્મકારણ	૨૧૯
મુક્તિ	૨૨૧
મુક્તિના ઉપાય	૨૨૬
મોક્ષ શક્ય છે ?	૨૨૯
૧૨ ઈશ્વર	**૨૪૭–૨૮૬**
કણાદ અને ઈશ્વર	૨૪૭
ન્યાયસૂત્રકાર ગૌતમ અને ઈશ્વર	૨૪૮
વાત્સ્યાયન અને ઈશ્વર	૨૫૦
પ્રશસ્તપાદ અને ઈશ્વર	૨૫૫
ઉદ્યોતકર અને ઈશ્વર	૨૫૭
જયંત ભટ્ટ અને ઈશ્વર	૨૬૧
શ્રીધર અને ઈશ્વર	૨૬૭
ઉદયનાચાર્ય અને ઈશ્વર	૨૭૦
સમાપન	૨૭૫
૧૩ ગુણપદાર્થ	**૨૮૭–૩૫૬**
ગુણો દ્રવ્યથી ભિન્ન છે	૨૮૭
ગુણવ્યાખ્યા	૨૮૮
ગુણોની સૂચી	૨૯૦
ગુણવિભાગ	૨૯૦
ગુણોમાં કાર્યકારણભાવ	૨૯૭
આધાર દ્રવ્ય વિના ગુણોનું અસ્તિત્વ	૨૯૯
ચોવીસ ગુણોનો પરિચય	૩૦૦
(૧) રૂપ	૩૦૦
(૨) રસ	૩૦૧
(૩) ગંધ	૩૦૧

(૪) સ્પર્શ ૩૦૧
(૫) શબ્દ ૩૦૧
(૬) ગુરુત્વ ૩૧૨
(૭) દ્રવત્વ ૩૧૩
(૮) સ્નેહ ૩૧૩
(૯) સંસ્કાર ૩૧૪
(૧૦–૧૭) બુદ્ધિ વગેરે આઠ ગુણો (અને ભાવના) ૩૧૪
(૧૮) સંખ્યા ૩૧૫
(૧૯) પરિમાણ ૩૨૧
(૨૦) પૃથક્ત્વ ૩૨૫
(૨૧) સંયોગ ૩૨૭
(૨૨) વિભાગ ૩૩૫
(૨૩–૨૪) પરત્વ–અપરત્વ ૩૪૨

૧૪ કર્મપદાર્થ ૩૫૭–૩૭૨

કર્મની બાહ્યાર્થતા અને તેની પ્રત્યક્ષગમ્યતા ૩૫૭
ન્યાયવૈશેષિક દર્શનમાં કર્મનું મહત્ત્વ ૩૫૯
પરમાણુકર્મ ૩૫૯
કર્મની લાક્ષણિકતાઓ ૩૬૦
કર્મના પ્રકાર ૩૬૪
કર્મનાં કારણો ૩૬૫

૧૫ સામાન્યપદાર્થ ૩૭૩–૪૦૨

પ્રાસ્તાવિક ૩૭૩
ન્યાયવૈશેષિક સામાન્યસિદ્ધાન્તના
વિકાસ પરત્વે બે દૃષ્ટિબિંદુ ૩૭૩
સામાન્યના બાહ્ય અસ્તિત્વનો તાર્કિક આધાર ૩૭૬
જાતિ અને જાતિબાધક ૩૭૮
સામાન્યની ઇન્દ્રિયગ્રાહ્યતા ૩૮૧
સામાન્યની નિત્યતા ૩૮૫
સામાન્ય વ્યાપક છે ? ૩૮૫
વ્યક્તિમાં સામાન્યની વૃત્તિ ૩૮૯
સામાન્ય અને અપોહ ૩૯૧
સામાન્યની વ્યાખ્યા ૩૯૪

૧૬ વિશેષપદાર્થ — **૪૦૩–૪૦૮**

- વિશેષનું સ્વરૂપ અને સિદ્ધિ — ૪૦૩
- અણુ, વિશેષ અને સ્વલક્ષણ — ૪૦૫
- વિશેષ અને પરમાણુવાદ — ૪૦૭
- વિશેષનું જ્ઞાન શક્ય છે ? — ૪૦૮

૧૭ સમવાયપદાર્થ — **૪૦૯–૪૨૦**

- સમવાયનું મહત્ત્વ — ૪૦૯
- સમવાય અને અયુતસિદ્ધ — ૪૧૦
- સમવાયસિદ્ધિ — ૪૧૦
- સમવાય અને કાર્યકારણસિદ્ધાન્ત — ૪૧૨
- સમવાયને રહેવા માટે અન્ય સંબંધની જરૂર નથી — ૪૧૨
- સમવાય પ્રત્યક્ષ છે ? — ૪૧૪
- સમવાય એક અને નિત્ય — ૪૧૫
- સમવાય-સંયોગભેદનિદર્શન — ૪૧૭

૧૮ અભાવપદાર્થ — **૪૨૧–૪૪૧**

- પ્રાસ્તાવિક — ૪૨૧
- અભાવના સિદ્ધાન્તનો વિકાસ — ૪૨૧
- આવશ્યક પરિભાષા — ૪૨૨
- અભાવના પ્રકાર — ૪૨૬
- અભાવનું પ્રત્યક્ષ — ૪૩૦
- વિરોધીઓના આક્ષેપોનો પરિહાર અને અભાવના બાહ્ય અસ્તિત્વની સ્થાપના — ૪૩૫

ન્યાયદર્શન

અધ્યયન | પૃષ્ઠ

અધ્યયન	પૃષ્ઠ
૧ પીઠબંધ	**૪૪૩–૪૫૦**
'ન્યાય'શબ્દનો અર્થ	૪૪૩
ન્યાયવિદ્યાનાં અન્ય નામો	૪૪૩
ન્યાયવિદ્યાનો ઉદ્‌ભવ	૪૪૫
ન્યાયશાસ્ત્ર, પૂર્વમીમાંસા અને વૈશેષિકદર્શન	૪૪૫
ન્યાયશાસ્ત્રનું પ્રયોજન	૪૪૬
ન્યાયશાસ્ત્રનું મહત્ત્વ	૪૪૬
ન્યાયસાહિત્ય	૪૪૭
સંઘર્ષ દ્વારા ન્યાયદર્શનનો વિકાસ	૪૪૮
ન્યાયસૂત્રનો વિષય	૪૪૮
૨ પ્રમાણ	**૪૫૧–૪૬૧**
જ્ઞાનના ભેદો	૪૫૧
યથાર્થ અનુભવ(=પ્રમા)નું લક્ષણ	૪૫૧
યથાર્થ અનુભવ(=પ્રમા)નું સાધકતમ કારણ (=કરણ=પ્રમાણ)	૪૫૨
આપણા બધા જ અનુભવો યથાર્થ કેમ નથી ?	૪૫૩
અનુભવગત યથાર્થતા કે અયથાર્થતાનું જ્ઞાન કેવી રીતે થાય છે ?	૪૫૪
અનુભવરૂપ જ્ઞાનનું જ્ઞાન કેવી રીતે થાય છે ?	૪૫૪
પ્રમાણોની સંખ્યા	૪૫૫
પ્રમાણોની સંખ્યાનું નિયામક	૪૫૬
પ્રમાણાન્તર્ભાવ	૪૫૬
પ્રમાણસંપ્લવ-પ્રમાણવ્યવસ્થા	૪૫૭
પ્રમાતા, પ્રમાણ, પ્રમેય અને પ્રમિતિ	૪૫૮
૩ પ્રત્યક્ષ	**૪૬૨–૫૦૧**
'પ્રત્યક્ષ'શબ્દનો અર્થ	૪૬૨
પ્રત્યક્ષ પ્રધાન પ્રમાણ	૪૬૨
ઇન્દ્રિય અને તેનું કાર્ય	૪૬૩

ઇન્દ્રિયનું પ્રાપ્યકારિત્વ ૪૬૪
સન્નિકર્ષ અને તેના પ્રકાર ૪૬૬
દ્રવ્ય આદિના પ્રત્યક્ષજ્ઞાનોનો ક્રમ ૪૬૭
પ્રત્યક્ષજ્ઞાન કેવી રીતે ઉત્પન્ન થાય છે ? ૪૬૭
પ્રત્યક્ષજ્ઞાનોની યુગપદ્ ઉત્પત્તિ સંભવે ? ૪૬૮
કેટલીક મહત્ત્વની સમસ્યાઓનો વિચાર ૪૬૯
નિર્વિકલ્પ અને સવિકલ્પ પ્રત્યક્ષો ૪૭૪
નિર્વિકલ્પ પ્રત્યક્ષને પ્રમાણ ગણી શકાય ? ૪૭૮
સવિકલ્પક પ્રત્યક્ષ ઉપર બૌદ્ધ પ્રહારો ૪૭૯
બૌદ્ધોને વાચસ્પતિએ આપેલ ઉત્તર ૪૮૨
સવિકલ્પક પ્રત્યક્ષમાં માનસ ભાગ ૪૮૬
અલૌકિક સન્નિકર્ષો અને અલૌકિક પ્રત્યક્ષો ૪૮૯
માનસ પ્રત્યક્ષ ૪૯૨
અવયવીપ્રત્યક્ષ ૪૯૨

૪ અનુમાન ૫૦૨–૫૩૫

'અનુમાન'નો અર્થ ૫૦૨
અનુમાનનાં અંગોની સામાન્ય સમજૂતી ૫૦૨
પક્ષતા ૫૦૩
અનુમેય શું છે ? ૫૦૪
પક્ષધર્મતાજ્ઞાન ૫૦૪
વ્યાપ્તિ ૫૦૫
  વ્યાપ્તિનો અર્થ ૫૦૫
  વ્યાપ્ય–વ્યાપકભાવ ૫૦૬
  વ્યાપ્તિ નિરુપાધિક સંબંધ ૫૦૭
  વ્યાપ્તિનિયામક સંબંધો કેટલા ? ૫૦૮
  વ્યાપ્તિના પ્રકાર ૫૦૯
  વ્યાપ્તિગ્રહણ ૫૧૦
લિંગપરામર્શ ૫૧૪
અનુમિતિ ૫૧૬
અનુમાનના પ્રકાર ૫૧૬
  (૧) પૂર્વવત્-શેષવત્-સામાન્યતોદૃષ્ટ ૫૧૬

(૨) અન્વયવ્યતિરેકી-કેવલાન્વયી-કેવલવ્યતિરેકી ૫૧૯
(૩) સ્વાર્થાનુમાન-પરાર્થાનુમાન ૫૨૧
પંચાવયવવાક્ય ૫૨૨
હેતુભેદ ૫૨૫
હેતુરૂપ ૫૨૫
હેત્વાભાસ ૫૨૫
અનુમાનનું મહત્ત્વ ૫૨૯

૫ ઉપમાન ૫૩૬–૫૪૧

ઉપમિતિ ૫૩૬
ઉપમાનપ્રમાણ ૫૩૬
સાદૃશ્ય એટલે શું ? ૫૩૭
ત્રિવિધ ઉપમિતિ ૫૩૭
ઉપમાનપ્રમાણની સ્થાપના ૫૩૭

૬ શબ્દપ્રમાણ ૫૪૨–૫૫૬

પ્રાસ્તાવિક ૫૪૨
શબ્દ-શબ્દાર્થ (પદ-પદાર્થ) ૫૪૨
વાક્ય અને વાક્યાર્થ ૫૪૮
આપ્ત અને આપ્તતાજ્ઞાન ૫૫૦
શબ્દપ્રમાણ અનુમાનથી પૃથક્ છે ? ૫૫૧
વેદપ્રમાણ ૫૫૩
શબ્દપ્રમાણની ઉપયોગિતા ૫૫૩

૭ સ્મૃતિ ૫૫૭–૫૬૬

પ્રાસ્તાવિક ૫૫૭
ભાટ્ટો અને બૌદ્ધોનો મત ૫૫૭
નૈયાયિકો અને પ્રાભાકરોનો મત ૫૫૮
નૈયાયિક મતે સ્મૃતિની યથાર્થતા-અયથાર્થતાનો આધાર ૫૬૩
લૌગાક્ષી અને વલ્લભાચાર્યનો મત ૫૬૪

૮ ભ્રાન્તજ્ઞાન ૫૬૭–૫૭૯

પ્રાસ્તાવિક ૫૬૭
ચાર્વાકસંમત અખ્યાતિવાદ ૫૬૮

માધ્યમિકસંમત અસત્ખ્યાતિવાદ	૫૬૯
સાંખ્યસંમત પ્રસિદ્ધાર્થખ્યાતિ	૫૬૯
યોગાચારસંમત આત્મખ્યાતિ	૫૭૧
બ્રહ્માદ્વૈતસંમત અનિર્વચનીયખ્યાતિ	૫૭૧
મીમાંસકસંમત અલૌકિકાર્થખ્યાતિ	૫૭૨
પ્રભાકરસંમત અખ્યાતિવાદ	૫૭૩
નૈયાયિકસંમત વિપરીતખ્યાતિ	૫૭૪
૯ સંશય	**૫૮૦–૫૮૪**
સંશય એટલે ?	૫૮૦
સંશયજ્ઞાનોનું સાધારણ કારણ	૫૮૧
સંશયજ્ઞાનોના પ્રકાર	૫૮૧
સંશય અને વિપર્યય	૫૮૨
સંશયનું મહત્ત્વ	૫૮૩
૧૦ તર્ક	**૫૮૫-૫૮૮**
તર્કસ્વરૂપ	૫૮૫
તર્કના પ્રકારો	૫૮૭
તર્કનાં પાંચ અંગ	૫૮૮
પ્રમાણને તર્કની અપેક્ષા ક્યારે ?	૫૮૮
૧૧ કથા	**૫૮૯–૬૦૨**
કથા	૫૮૯
વાદ	૫૯૧
જલ્પ	૫૯૧
વિતંડા	૫૯૨
છલ	૫૯૨
જાતિ	૫૯૩
નિગ્રહસ્થાન	૫૯૮
વિશેષનામસૂચિ	**૬૦૩**
મુખ્ય સંદર્ભગ્રંથ	**૬૦૬**
શુદ્ધિપત્ર	**૬૦૭**

વૈશેષિકદર્શન

અધ્યયન ૧

પીઠબંધ

'વૈશેષિક' શબ્દનો અર્થ

મહર્ષિ કણાદપ્રણીત દર્શન વૈશેષિક નામે પ્રસિદ્ધ છે. આ નામ 'વિશેષ' શબ્દ ઉપરથી નિષ્પન્ન થયેલું છે. આ 'વિશેષ' શબ્દના ભિન્ન ભિન્ન અર્થ દર્શાવી જુદા જુદા વિદ્વાનો 'વૈશેષિક' નામને જુદી જુદી રીતે સમજાવે છે. 'વિશેષ' શબ્દના ચાર અર્થો કરવામાં આવે છે–(૧) વિશેષ એટલે વૈશેષિક દર્શને સ્વીકારેલો વિશેષ નામનો સ્વતંત્ર પદાર્થ. તે વિશેષ નામનો સ્વતંત્ર પદાર્થ માને છે એટલે તેનું નામ વૈશેષિક પડયું છે.[૧] (૨) વિશેષ એટલે વ્યવચ્છેદ યા ભેદ. વૈશેષિક દર્શન પદાર્થોનું સૂક્ષ્મ દૃષ્ટિએ વિશ્લેષણ કરી તેમનો ભેદ યા તેમની લાક્ષણિકતાઓ દર્શાવે છે એટલે એનું વૈશેષિક નામ રાખવામાં આવ્યું છે.[૨] (૩) વિશેષ એટલે ચઢિયાતું યા વિશિષ્ટ. સાંખ્ય કરતાં તે ચઢિયાતું યા વિશિષ્ટ હોવાથી તેને વૈશેષિક નામ આપ્યું છે.[૩] (૪) વિશેષ એટલે દ્રવ્ય, ગુણ, કર્મ, સામાન્ય, વિશેષ, સમવાય અને અભાવ આ સાત પદાર્થવિશેષો. આ સાત પદાર્થવિશેષોનું નિરૂપણ કરતું હોઈ તેને વૈશેષિક નામ અપાયું છે.[૪]

વૈશેષિકદર્શનની પ્રાચીનતા

વૈશેષિકસૂત્રનો સમય ઈસ્વીસનની ત્રીજી શતાબ્દી માનવામાં આવે છે. સૂત્રોને છોડી જો સંપ્રદાયના પ્રારંભનો વિચાર કરીએ તો સાંખ્ય સંપ્રદાય પછી વૈશેષિક સંપ્રદાય કાલક્રમમાં આવે. વૈશેષિકનો ઉલ્લેખ 'મિલિન્દ પણ્હ' (૧૫૦ ઈ. સ. પૂ.)માં છે.[૫] તેમાં કહ્યું છે કે રાજા મિલિન્દ સાંખ્ય, યોગ, વૈશેષિક અને નીતિશાસ્ત્રનો જાણકાર હતો. જૈનોના પ્રાચીન આગમોમાંય વૈશેષિકનો ઉલ્લેખ છે. જૈન આવશ્યકચૂર્ણિમાં રોહગુપ્તનો ઉલ્લેખ છે; તે રોહગુપ્ત વર્ધમાનનિર્વાણ પછી ૫૪૪ વર્ષે (=ઈ.સ. ०૫०) થયેલ મનાય છે;[૬] તે કેટલાક વૈશેષિક સિદ્ધાન્તોનો પ્રવર્તક હતો નાગાર્જુને (ઈ.સ. પૂર્વે પ્રથમ યા દ્વિતીય શતાબ્દી) પોતાના 'દશભૂમિ-

વિભાષાશાસ્ત્ર'માં વૈશેષિકનો ઉલ્લેખ કર્યો છે.[૭] આમ વૈશેષિક દર્શનનો સંપ્રદાય બહુ જ પ્રાચીન છે, જો કે વૈશેષિકસૂત્ર પાછળથી રચાયાં છે.

વૈશેષિકદર્શનનું સાહિત્ય અને તેનો વિકાસ

વૈશેષિક સંપ્રદાયને ત્રણ યુગમાં વહેંચી શકાય–(૧) બૌદ્ધ આચાર્ય દિઙ્નાગ સુધીનો કાળ, (૨) દિઙ્નાગોત્તરકાળ અને (૩) ભારતમાં બૌદ્ધોના અસ્ત પછીનો કાળ. પ્રથમ યુગ વૈશેષિક દર્શનનો પ્રારંભિક યુગ છે. તે અત્યંત પ્રાચીન કાળથી શરૂ થઈ બૌદ્ધ આચાર્ય દિઙ્નાગના ઉદ્ભવ (ઇ.સ. ૫૦૦) સુધી ચાલે છે. આ યુગમાં કણાદે વૈશેષિકસૂત્ર રચ્યાં અને પ્રશસ્તપાદે સ્વતંત્ર ગ્રંથના રૂપમાં પદાર્થ-ધર્મસંગ્રહ યા પ્રશસ્તપાદભાષ્ય રચ્યું. બીજો યુગ બૌદ્ધ દાર્શનિકો સાથેના સંઘર્ષનો યુગ છે. આ સંઘર્ષને પરિણામે વૈશેષિક દર્શનનો વિકાસ થયો છે. આ સમય દિઙ્નાગના ઉદયથી અગિયારમી સદી સુધી ચાલે છે. આ સમયમાં શિવાદિત્યે 'સપ્તપદાર્થી' લખી, વ્યોમશિવે પ્રશસ્તપાદભાષ્ય ઉપર વ્યોમવતી ટીકા રચી, શ્રીધરે તે જ ભાષ્ય ઉપર ન્યાયકંદલી ટીકા લખી અને ઉદયને પણ તે જ ભાષ્ય ઉપર કિરણાવલી ટીકા રચી. ત્રીજો યુગ બૌદ્ધોના આ દેશમાંથી ચાલ્યા ગયા પછી શરૂ થાય છે. આ હ્રાસનો યુગ છે. આ યુગ અગીઆરમી સદીથી શરૂ થાય છે. આ ગાળામાં વૈશેષિક પ્રકરણગ્રંથોમાં ગુણનું નિરૂપણ કરતી વેળાએ વૈશેષિકોના પ્રત્યક્ષ અને અનુમાન એ બે પ્રમાણોને બદલે નૈયાયિકમાન્ય ચારેય પ્રમાણોનું નિરૂપણ થવા લાગ્યું. આમ ન્યાયવૈશેષિક સમ્મિલિત ગ્રંથો લખાવા લાગ્યા. આ સમયનો મહત્ત્વનો ગ્રંથ વલ્લભાચાર્યની ન્યાયલીલાવતી છે. આ વૈશેષિક દર્શનના પાયાના ગ્રંથો વૈશેષિકસૂત્ર અને પ્રશસ્તપાદભાષ્ય છે, એટલે એમનો પરિચય કરી લેવો જોઈએ.

કણાદ અને તેમનું વૈશેષિકસૂત્ર

વૈશેષિકસૂત્ર (ઇ.સ. ૩૦૦)ના રચયિતા ઋષિ કણાદ છે. તેમને વૈશેષિક સંપ્રદાયના પ્રવર્તક પણ માનવામાં આવે છે. પરંતુ સંપ્રદાયપ્રવર્તક અને સૂત્ર-કારનું એક હોવું સંભવિત લાગતું નથી, કારણ કે આપણે જોયું તેમ સંપ્રદાય તો સૂત્રરચના પહેલાં અસ્તિત્વમાં હતો. કણાદને કણભુક્, કણભક્ષ, વગેરે સમાનાર્થક નામોથી પણ ઓળખાવવામાં આવે છે. કણાદનો અર્થ છે 'કણોનો ખાનાર.' કંદલીકાર શ્રીધર અનુસાર કણનો અર્થ છે અનાજનો દાણો. તે જણાવે છે કે ઋષિનું નામ કણાદ એટલા માટે પડ્યું હતું કે તે માર્ગમાં પડેલા દાણાઓ વીણી ખાઈ પોતાનો ઉદરનિર્વાહ કરતા હતા.[૮] અથવા કણનો અર્થ પરમાણુ

પણ થઇ શકે, અને 'પરમાણુને ખાનાર' એવું નામ વૈશેષિકદર્શનના પ્રવર્તકનું કદાચ એટલા માટે પડ્યું લાગે છે કે તે વૈદિક દર્શનોમાં પરમાણુવાદના પણ પ્રવર્તક મનાયે છે. બૌદ્ધ જનશ્રુતિ પ્રમાણે કણાદનું બીજું નામ ઉલૂક હતું એટલે એના દર્શનને ઔલૂક્ય દર્શન પણ કહેવામાં આવે છે. પરંતુ કંદલી ઉપર ટીકા લખનાર જૈન લેખક રાજશેખરે નોંધેલી જનશ્રુતિ અનુસાર ઈશ્વર કણાદ ઋષિની તપસ્યાથી એટલા તો પ્રસન્ન થયા કે તેમણે 'ઉલૂક'ના રૂપમાં પ્રગટ થઈ ઋષિને વૈશેષિકસંમત દ્રવ્ય વગેરે છ પદાર્થોનો ઉપદેશ દીધો એટલે વૈશેષિક દર્શનનું નામ 'ઔલૂક્ય દર્શન' પડી ગયું.[૯] કેટલીક જગ્યાએ 'ઔલૂક્ય' નામ વૈશેષિક દર્શનનું નાહ પણ કણાદનું ગણવામાં આવ્યું છે. આનો અર્થ એ થાય કે કણાદના પિતાનું નામ ઉલૂક હતું.[૧૦] પ્રશસ્તપાદે કણાદ ઋષિને 'કાશ્યપ' પણ કહ્યા છે. આ એમનું ગોત્રનામ જણાય છે.[૧૧]

વૈશેષિકસૂત્રને દશ અધ્યાયો છે અને પ્રત્યેક અધ્યાયને બે આહ્નિકો છે. પ્રથમ અધ્યાયમાં દ્રવ્ય, ગુણ, કર્મ, સામાન્ય અને વિશેષ આ પાંચ પદાર્થોનું વિવેચન છે. તેના પ્રથમ આહ્નિકમાં દ્રવ્ય, ગુણ અને કર્મનું નિરૂપણ છે, જ્યારે તેના દ્વિતીય આહ્નિકમાં જાતિ અને વિશેષનું નિરૂપણ છે. દ્વિતીય અધ્યાયમાં દ્રવ્યનું વિશેષ નિરૂપણ છે. તેના પ્રથમ આહ્નિકમાં પૃથ્વી, જલ, તેજ, વાયુ અને આકાશ આ પાંચ ભૂતોનાં લક્ષણો આપી એમની સમીક્ષા કરવામાં આવી છે, જ્યારે તેના દ્વિતીય આહ્નિકમાં દિશા, કાલ અને શબ્દ વિશેની ચર્ચા છે. તૃતીય અધ્યાયના પ્રથમ આહ્નિકમાં આત્માનું અને દ્વિતીય આહ્નિકમાં અન્તઃકરણનું નિરૂપણ છે. ચોથા અધ્યાયમાં શરીર અને શરીરવિવેચનમાં ઉપયોગી પરમાણુકારણત્વ વગેરેનું નિરૂપણ છે. પાંચમા અધ્યાયમાં કર્મનું પ્રતિપાદન છે. એના પ્રથમ આહ્નિકમાં શારીરિક કર્મનું અને દ્વિતીય આહ્નિકમાં માનસ કર્મનું વિશ્લેષણ છે. છઠ્ઠા અધ્યાયમાં શ્રૌતધર્મનું વિવેચન છે. એના પ્રથમ આહ્નિકમાં દાન અને પ્રતિગ્રહનું તથા દ્વિતીય આહ્નિકમાં બ્રહ્મચર્ય, ગાર્હસ્થ્ય, વાનપ્રસ્થ અને સંન્યાસ એ ચાર આશ્રમોના ધર્મોની વિવેચના છે. સાતમા અધ્યાયમાં ગુણ અને સમવાયનું પ્રતિપાદન છે. એના પ્રથમ આહ્નિકમાં બુદ્ધિનિરપેક્ષ રૂપ, રસ, વગેરે ગુણોનું નિરૂપણ છે જ્યારે એના દ્વિતીય આહ્નિકમાં બુદ્ધિસાપેક્ષ દ્વિત્વ, પરત્વ, અપરત્વ, પૃથક્ત્વ, વગેરે ગુણોનું તેમ જ સમવાયનું નિરૂપણ છે. આઠમા અધ્યાયમાં પ્રત્યક્ષની ચર્ચા છે. નવમા અધ્યાયમાં બુદ્ધિવિશેષ ઉપર અને દશમાં અધ્યાયમાં અનુમાન ઉપર વિચાર કરવામાં આવ્યો છે. આમ દસ અધ્યાયોમાં દ્રવ્ય વગેરે બધા પદાર્થોનું પૂરેપૂરું વિવેચન કરવામાં આવ્યું છે.

વૈશેષિકસૂત્રમાં પ્રથમ ઉદ્દેશ્ય, પછી લક્ષણ અને ત્યાર પછી લક્ષણપરીક્ષા આ ક્રમે વિવેચન ચાલે છે. ઉદ્દેશ્યનો અર્થ છે પ્રતિપાદ્ય વિષયવસ્તુની નામમાત્ર આપી ગણના કરવી તે. આમ ઉદ્દેશ્યનો અર્થ નામમાત્રથી વિષયનો નિર્દેશ એવો થાય છે. ઉદાહરણ તરીકે, દ્રવ્ય, ગુણ, કર્મ, સામાન્ય, વિશેષ અને સમવાય આ છ પદાર્થો છે. ઉદ્દેશ્યનું ફળ પ્રતિપાદ્ય વિષયનું સામાન્ય જ્ઞાન છે.

અસાધારણ ધર્મનું નામ લક્ષણ છે. ઉદાહરણાર્થ, પૃથ્વીનો અસાધારણ ધર્મ છે ગંધ. આ જ પૃથ્વીનું લક્ષણ કહેવાય. લક્ષણનું પ્રયોજન બીજા પદાર્થોથી લક્ષિત પદાર્થના ભેદનું જ્ઞાન કરાવવાનું છે. પૃથ્વીનું લક્ષણ ગંધવત્ત્વ છે. એનાથી પૃથ્વીનો જલ વગેરેથી ભેદ થાય છે, કારણ કે જલ વગેરેમાં ગંધ નથી.

લક્ષણ બરાબર લક્ષિતમાં ઘટે છે કે નહિ તેનો વિચાર કરવો તે પરીક્ષા છે. લક્ષણ દોષરહિત છે એવો નિશ્ચય પરીક્ષાનું ફળ છે.

પ્રશસ્તપાદ અને તેમનું ભાષ્ય

વૈશેષિક સંપ્રદાયમાં પ્રશસ્તપાદનું સ્થાન મહત્ત્વપૂર્ણ છે. તેમણે પ્રશસ્તપાદભાષ્ય (પદાર્થધર્મસંગ્રહ) રચ્યું છે. તેમાં તેમણે વૈશેષિકસૂત્રના એક એક સૂત્રને લઈ વ્યાખ્યા કરી નથી પરંતુ વૈશેષિક પદાર્થોનું નિરૂપણ કરતો એક સ્વતંત્ર ગ્રંથ જ રચ્યો છે. કણાદની અપેક્ષાએ તેમણે વૈશેષિક સંપ્રદાયને એક નવું જ રૂપ આપ્યું છે. કણાદે સામાન્ય, વિશેષ અને સમવાયને ચિત્તતન્ત્ર યા બુદ્ધ્યપેક્ષ પદાર્થ માન્યા છે[૧૨] પરંતુ પ્રશસ્તપાદે એમને બાહ્યાર્થના રૂપમાં 'સત્' સ્થાપિત કર્યા. કણાદે કેવળ ૧૭ ગુણ ગણાવ્યા જ્યારે પ્રશસ્તપાદે તેમાં ૭ ગુણો ઉમેરી તેમની સંખ્યા ૨૪ કરી. કણાદના સૂત્રમાં નિર્વિકલ્પ પ્રત્યક્ષની કોટિની કોઈ ભૂમિકા નથી, જ્યારે પ્રશસ્તપાદે સામાન્યના જ્ઞાન પૂર્વે અવિભક્ત આલોચન[૧૩] નામની *ભૂમિકા સ્વીકારી નિર્વિકલ્પ પ્રત્યક્ષનો પ્રવેશ વૈશેષિક દર્શનમાં પ્રથમ વાર કરાવ્યો.* આ એક બહુ મહત્ત્વની વાત છે. પ્રશસ્તપાદે કરેલું અનુમાનનું નિરૂપણ પણ નવીનતાયુક્ત છે. સજીવ પદાર્થો ક્ષણિક છે અને સંખ્યા વગેરે અનેક પદાર્થો પણ ક્ષણિક છે એવો મત કણાદનાં સૂત્રોમાં નહિ પણ પ્રશસ્તપાદભાષ્યમાં જ સૌ પ્રથમ પ્રતિપાદિત થયો છે. વૈશેષિકના પરમાણુવાદને અત્યારે આપણે જેવો માનીએ છીએ તેવો તો પ્રશસ્તપાદભાષ્યમાં મળે છે. વળી, પરમાણુ, દ્વ્યણુક અને ત્ર્યણુકનું પરસ્પર તારતમ્ય વગેરે બાબતો પણ પ્રશસ્તપાદભાષ્યમાં જ સૌ પ્રથમ આપણને જોવા મળે છે. કણાદમાં તો દ્વ્યણુકનું નામ સુદ્ધાં નથી. દ્વ્યણુક પણ અણુપરિમાણ હોઈ શકે છે અને દ્વ્યણુક તથા ત્ર્યણુકના પરિમાણનું કારણ દ્વિત્વ

અને ત્રિત્વ સંખ્યા છે—આ બધા સિદ્ધાંતો પહેલવહેલી વાર પ્રશસ્તપાદભાષ્યમાં જોવા મળે છે. 'નિત્ય પદાર્થોને પરસ્પર વ્યાવૃત્ત કરનાર[૧૪] વિશેષ છે' એવું વિશેષ-પદાર્થનું સ્વરૂપ પ્રશસ્તપાદે જ સૌ પ્રથમ સ્થાપ્યું છે. અત્યારે વૈશેષિક દર્શનનું જે સ્વરૂપ છે તે કણાદપ્રતિપાદિત વૈશેષિક દર્શનના સ્વરૂપથી ઘણું જુદું છે અને તેના ઘડવૈયા પ્રશસ્તપાદ છે. આપણે કહી શકીએ કે પ્રશસ્તપાદના ભાષ્યને લીધે કણાદના સૂત્રો ગૌણ બની ગયાં. આનું પરિણામ એ આવ્યું કે અન્ય દાર્શનિકો પ્રશસ્તપાદને જ વિશેષે ઉદ્ધૃત કરતા રહ્યા અને ટીકાઓ પણ વિશેષે પ્રશસ્તપાદભાષ્ય ઉપર જ લખાઈ.

પ્રશસ્તપાદ દિઙ્નાગ પહેલાં થયા કે પછી થયા કે સમકાલીન હતા તે વિશે હજુ છેવટનો નિર્ણય નથી થઈ શક્યો, પરંતુ એટલી વાત તો સ્પષ્ટ છે કે તેમણે બૌદ્ધદર્શનને નજરમાં રાખીને બાહ્યાર્થવાદને ખૂબ દૃઢ કર્યો અને સાથે સાથે બૌદ્ધ-દર્શનની અસર નીચે આવી કેટલીક બાબતો વૈશેષિકદર્શનમાં પણ દાખલ કરી. આમ વૈશેષિક દર્શનમાં પ્રશસ્તપાદ અને તેમના ભાષ્યનું અત્યંત મહત્ત્વ છે.

વૈશેષિકદર્શન અને ન્યાયદર્શન

વૈશેષિકદર્શન અને ન્યાયદર્શન, બંને સમાનતંત્ર છે. વૈશેષિકદર્શન પદાર્થ-શાસ્ત્ર છે જ્યારે ન્યાયદર્શન પ્રમાણશાસ્ત્ર છે. વૈશેષિકના પદાર્થશાસ્ત્રનો સ્વીકાર ન્યાયદર્શને કરેલો છે અને ન્યાયના પ્રમાણશાસ્ત્રનો મહદ્ અંશે સ્વીકાર પાછળના વૈશેષિક ગ્રંથોમાં મળે છે. બંને વચ્ચેના સૈદ્ધાન્તિક મતભેદો ગૌણ છે. મનુષ્યની સ્વાભાવિક પ્રવૃત્તિ પ્રથમ બાહ્ય જગત તરફ ઝૂકે છે અને પછી એની દૃષ્ટિ અંત-ર્જગત તરફ વળે છે. અર્થાત્, બુદ્ધિ દ્વારા વસ્તુવિવેચન યા પદાર્થવિશ્લેષણ પ્રથમ થાય છે અને પછી પદાર્થવિવેચન કરનાર સાધન બુદ્ધિની પરીક્ષા અને વિવેચન કરવાનુંય સૂઝે છે. આ ક્રમ તાર્કિક (logical) તો છે જ, પણ સાથે સાથે કાલિક (chronological) હોવાનો પણ પૂરેપૂરો સંભવ છે. અનેક વિદ્વાનો એ નિર્ણય ઉપર આવ્યા છે કે ન્યાય સંપ્રદાય કરતાં વૈશેષિક સંપ્રદાય વધુ પ્રાચીન છે.

વૈશેષિકદર્શન અને પૂર્વમીમાંસા

કેટલાક વિચારકોનું માનવું છે કે વૈશેષિકદર્શન પૂર્વમીમાંસાના ક્ષેત્રમાં ઉદ્ભવ્યું છે. આના સમર્થનમાં તેઓ નીચેની દલીલો આપે છે : (૧) વૈશેષિક-સૂત્રમાં પ્રથમ ત્રણ સૂત્રોનો આકાર અને આત્મા પૂર્વમીમાંસાનાં સૂત્રોના આકાર

અને આત્મા જેવો છે. આ ત્રણ સૂત્રોનો શબ્દશઃ અર્થ આ પ્રમાણે છે : 'તેથી હવે અમે ધર્મને સમજાવીશું. જેને કારણે અભ્યુદય અને નિઃશ્રેયસ પ્રાપ્ત થાય તે ધર્મ છે. વેદો તેનું પ્રતિપાદન કરતા હોવાથી પ્રમાણ છે'.[૧૫] પ્રશસ્તપાદ આ ત્રણ સૂત્રોને વૈશેષિકદર્શનના ભાગરૂપ ગણતા લાગતા નથી કારણ કે તેમના ઉપર તેમણે પોતાના ભાષ્યમાં કંઈ લખ્યું નથી. ધર્મની સાથે વૈશેષિકના છ પદાર્થોની સંગતિ કઠિન લાગવાથી પ્રાચીન પંડિતોએ એક શ્લોક બનાવ્યો છે; આ શ્લોકનો અર્થ આવો છે—'ધર્મની વ્યાખ્યા કરવા ઇચ્છનાર છ પદાર્થોનું વર્ણન કરવા બેસી જાય એ તો એના જેવું છે કે હિમાલય જવા ઇચ્છનાર સમુદ્ર ભણી ડગલાં માંડે'.[૧૬] (૨) ધર્મનું પ્રતિપાદન કરતા હોવાને કારણે વેદો પ્રમાણ છે એ તો પૂર્વમીમાંસાનો લાક્ષણિક સિદ્ધાંત છે.[૧૭](૩) ઈશ્વરચોદનાથી અભિવ્યક્ત થયેલા ધર્મથી જ નિઃશ્રેયસની પ્રાપ્તિ થાય છે એમ પ્રશસ્તપાદ જણાવે છે.[૧૮] અહીં પૂર્વમીમાંસાના લાક્ષણિક પારિભાષિક પદ 'ચોદના'ને પ્રશસ્તપાદ ઈશ્વરચોદનામાં ફેરવી નાખે છે. આ વૈશેષિક દર્શન ઉપર પૂર્વમીમાંસાની અસરનું સૂચક છે. (૪) જ્યારે શ્રીધર માત્ર વેદનું જ નહિ પણ બધા જ પ્રકારના શબ્દપ્રમાણનું પ્રામાણ્ય સ્વતઃ છે એની ખૂબ જોરદાર રીતે સ્થાપના કરે છે[૧૯] ત્યારે વૈશેષિક દર્શન ઉપર પૂર્વમીમાંસાની પ્રબળ અસરનું આપણને ભાન થાય છે. આ પૂર્વમીમાંસાનો જ વિશિષ્ટ સિદ્ધાંત છે એટલે ન્યાય-વૈશેષિકે તેનો બચાવ કે સમર્થન ન કરવું જોઈએ. આ બધું દર્શાવે છે કે વૈશેષિક સંપ્રદાયનો ઉદ્ભવ પૂર્વમીમાંસાક્ષેત્રમાં થયો હશે. આ એક પક્ષ છે. તે સાચો ન પણ હોય પણ વિચારણીય તો અવશ્ય છે.

વૈશેષિકદર્શન અને વ્યાકરણશાસ્ત્ર

પ્રથમ ત્રણ સૂત્રોને આધારે વૈશેષિક દર્શનનો ઉદ્ભવ પૂર્વમીમાંસાક્ષેત્રમાં થયો તેમ માનવા કરતાં તે ત્રણ સૂત્રો સિવાયનાં સૂત્રો અને વિચારોને ધ્યાનમાં લઈ વૈશેષિક દર્શનનો ઉદ્ભવ વ્યાકરણશાસ્ત્રક્ષેત્રમાં થયો એમ જો કોઈ માને તો તેનો પ્રતિકાર કરવો સહેલો નથી. વ્યાકરણશાસ્ત્રમાં દ્રવ્ય, ગુણ, કર્મ, જાતિ (આકૃતિ), દિક્, કાળ, સંખ્યા, સંબંધ વગેરેની ચર્ચાઓ આવે જ છે. પતંજલિ (ઈ.સ.પૂ. ૧૫૦)ના મહાભાષ્યમાં તો આ ચર્ચાઓ તાત્ત્વિકરૂપ ધારણ કરે છે. ભર્તૃહરિની વાક્યપદીય (ઇ.સ. ૪૫૦)માં આ બધાંનું વિશિષ્ટ નિરૂપણ મળે છે. આ ઉપરથી કોઈને લાગે કે વ્યાકરણના ક્ષેત્રમાં વૈશેષિકનું પદાર્થશાસ્ત્ર ઉદ્ભવ્યું છે. વૈશેષિકો દ્રવ્ય, ગુણ, કર્મ, સામાન્ય, વિશેષ અને સમવાય આ છને પદાર્થ કહે છે એ હકીકત પણ આ સંદર્ભમાં ઘણી સૂચક બની રહે છે. આ પણ એક પક્ષ છે. તે સાચો ન પણ હોય પરંતુ વિચારણીય જરૂર છે.

વૈશેષિકદર્શનનો ઉદ્દેશ

વૈશેષિક દર્શનનો ઉદ્દેશ નિઃશ્રેયસ યા મોક્ષ છે. વૈશેષિકને મતે મોક્ષ આત્યંતિકી દુઃખનિવૃત્તિ છે. પરંતુ અહીં પ્રશ્ન થાય કે દ્રવ્ય, ગુણ, વગેરે પદાર્થોના ધર્મો જાણવાથી મોક્ષ કેવી રીતે મળે ? આ તો વિચિત્ર લાગે છે. જરા વિચારીશું તો આ વિચિત્ર નહિ લાગે. જગતના દ્રવ્ય, ગુણ, વગેરે પદાર્થો તેમ જ ભૂત–ભૌતિક, ચેતન અને અભૂત–અચેતન દ્રવ્યોના સ્વરૂપને બરાબર સમજીએ તો અવિદ્યા દૂર થાય અને વિદ્યા યા તત્ત્વજ્ઞાન જન્મે. આ તત્ત્વજ્ઞાનને લઈને દુઃખમુક્તિ થાય.[20] એટલે, સાધનામાર્ગમાંય લોકસ્વરૂપચિંતનને મહત્ત્વ આપવામાં આવે છે. વૈશેષિકદર્શન સ્વયં લોકસ્વરૂપચિંતનનું દર્શન છે. તેથી આ દૃષ્ટિએ વૈશેષિકદર્શન પોતાના ઉદ્દેશથી વિરુદ્ધ યા તેને અસંગત ઉપક્રમ કરે છે એમ નહિ ગણાય. કણાદ જણાવે છે કે દ્રવ્ય, ગુણ, કર્મ, સામાન્ય, વિશેષ અને સમવાય આ પદાર્થોના સમાન અને વિશેષ ધર્મોના તત્ત્વજ્ઞાનથી નિઃશ્રેયસ પ્રાપ્ત થાય છે.[21]

વૈશેષિકદર્શનપ્રવેશ

વૈશેષિક સાત પદાર્થ ગણાવે છે — દ્રવ્ય, ગુણ, કર્મ, સામાન્ય, વિશેષ, સમવાય અને અભાવ. પદાર્થોને બે વિભાગમાં વહેંચવામાં આવે છે—ભાવપદાર્થ અને અભાવપદાર્થ. પ્રથમ છ ભાવ પદાર્થ છે અને છેલ્લો અભાવ પદાર્થ છે. વૈશેષિકસૂત્રમાં છ ભાવ પદાર્થોને જ ગણાવ્યા છે.[22]

દ્રવ્ય નવ પ્રકારના છે—પૃથ્વી, જલ, તેજ, વાયુ, આકાશ, કાળ, દિશા, આત્મા અને મન.[23]

ગુણના ચોવીસ પ્રકાર છે—સ્પર્શ, રસ, રૂપ, ગંધ, શબ્દ, સંખ્યા, વિભાગ, સંયોગ, પરિમાણ, પાર્થક્ય, પરત્વ, અપરત્વ, બુદ્ધિ, સુખ, દુઃખ, ઇચ્છા, ધર્મ, અધર્મ, પ્રયત્ન, સંસ્કાર, દ્વેષ, સ્નેહ, ગુરુત્વ અને દ્રવત્વ.[24]

કર્મ પાંચ પ્રકારના છે—ઉત્ક્ષેપ, અવક્ષેપ, આકુંચન, પ્રસારણ અને ગમન.[25]

સામાન્યના બે પ્રકાર છે—પર સામાન્ય અને અપર સામાન્ય. સત્તા પર સામાન્ય છે અને દ્રવ્યત્વ વગેરે અપર સામાન્યો છે.[26]

પ્રત્યેક પરમાણુને પોતાનો ખાસ વિશેષ હોય છે. આ વિશેષને આધારે એક પરમાણુનો બીજા પરમાણુથી ભેદ થાય છે.[27]

હાથથી યા ગમે તેટલા શક્તિશાળી વૈજ્ઞાનિક સાધનથીય જે બે વસ્તુઓને કોઈ કદીય જુદી કરી બંનેયને જુદા જુદા દેશમાં મૂકી શકવા શક્તિમાન નથી તેવી બે વસ્તુઓ વચ્ચેનો નિત્ય સંબંધ તે સમવાય છે; દાખલા તરીકે, દ્રવ્ય અને ગુણ.[૨૮]

પ્રત્યક્ષ અને અનુમાન બે જ સ્વતંત્ર પ્રમાણો છે. ઉપમાન વગેરે બીજાં પ્રમાણોનો આ બેમાં જ સમાવેશ થઈ જાય છે.[૨૯]

આચાર્યો કહે છે કે દ્વિત્વ–સંખ્યા, પાકજ–ઉત્પત્તિ અને વિભાગજ–વિભાગ આ વિષયોમાં વૈશેષિકોની પ્રજ્ઞા ખીલે છે.[૩૦] આમ આ ત્રણ વૈશેષિકના માનીતા વિષયો છે.

વૈશેષિક દર્શનનો ક્રમશઃ વિકાસ થયો છે, તેમ છતાં એટલું જરૂર કહી શકાય કે તેના અંતિમ સ્વરૂપની રૂપરેખા ઘણે અંશે પ્રશસ્તપાદે તૈયાર કરી દીધી જ હતી. અહીં આપણે વૈશેષિકદર્શનના અંતિમ સ્વરૂપનું જ નિરૂપણ કરવાના છીએ. અલબત્ત, જ્યાં ઐતિહાસિક દૃષ્ટિએ કંઈ કહેવા જેવું હશે ત્યાં તેનો નિર્દેશમાત્ર કરીશું. વળી, વૈશેષિકના પદાર્થશાસ્ત્રનું નિરૂપણ કરતી વેળાએ તેના સમાનતંત્ર ન્યાયદર્શને તે તે મતને વિશદ અને પુષ્ટ કરવા જે કહ્યું હશે તેનો સંગ્રહ અને ન્યાયનો તે બાબતે જે કંઈ મતભેદ હશે તેનું નિરૂપણ પણ પ્રસંગે પ્રસંગે કરી લેવું યોગ્ય લાગે છે. એટલે આપણે તેમ કરીશું. આમ વૈશેષિક-દર્શનમાં સમગ્ર પદાર્થશાસ્ત્રની ચર્ચા આપણે કરીશું.

પાદટીપ

૧ नित्यद्रव्यवृत्तयोऽन्त्या [विशेषाः,] विशेषा एव वैशेषिकं विनयादिभ्यः स्वार्थे इकण्। तद् वैशेषिकं विदन्त्यधीयते वा तद्वेत्त्यधीत इत्यणि वैशेषिकाः। तेषामिदं वैशेषिकम्। **षड्दर्शनसमुच्चयटीका**।

२ विशेषो व्यवच्छेदः, तत्त्वनिश्चयः, तेन व्यवहरतीत्यर्थः। **किरणावली** (बिब्ली० इण्डि०) पृ० ६१३।

३ H. Ui *Vaiśeṣika Philosophy: Intro. p. 4.*

४ द्रव्यगुणकर्मसामान्यविशेषसमवायात्मकैः पदार्थविशेषैर्व्यवहरन्तीति वैशेषिकाः। **धर्मोत्तरप्रदीप पृ० २४०**।

५ संख्या योगो नीति विसेसिका। **मिलिन्दप्रश्न पृ० ४**।

६ नामेण रोहगुत्तो गुत्तेण-लप्पए स चोलुओ ।
दव्वाइछप्पयत्थोवएसणाओ छलूउ त्ति ॥२५०८॥ **विशेषावश्यकभाष्य** (काशी) **पृ० १००२** । જુએ। **आवश्यकचूर्णि भा० १ पत्र ४२४-६** ।
पंच सया चोयाला तइया सिद्धिं गयस्स वीरस्स ।
पुरिमंतरंजियाए तेरासियदिट्ठि उववण्णा ॥१३५॥......
आवश्यकसूत्रवृत्ति (हारि०), सूरत पृ० ३१८-२१ ।

७ H. Ui–*Vaiśeṣika Philosophy : Intro. p. 46.*

८ कणादमिति तस्य कापोतीं वृत्तिमनुतिष्ठतो रथ्यानिपतितांस्तण्डुलकणानादाय प्रत्यहं कृताहारनिमित्ता संज्ञा । **न्यायकन्दली, पृ० ४** ।

९ वी. पी. द्विवेदी : **ન્યાયકંદલી,** સંસ્કૃત પ્રસ્તાવના પૃ० ૧૧. વળી, જુએ। **सर्वदर्शनसङ्ग्रहटीका**— 'तपस्विने कणादमुनये स्वयमीश्वर उलूकरूपधारी प्रत्यक्षीभूय पदार्थषट्कमुपदिदेशेत्यैतिह्यं श्रूयते' ।

१० वी. पी. द्विवेदी : **ન્યાયકન્દલી,** संस्कृतप्रस्तावना पृ० ७ ।

११ **प्रशस्तपादभाष्य पृ० ४८०** । कणादः । रूढिवशाच्चायं शब्दः काश्यपे मुनौ वर्तते । **धर्मोत्तरप्रदीप, पृ० २४०** ।

१२ अर्थ इति द्रव्यगुणकर्मसु । **वै० सू० ८.२.१४** । सामान्यं विशेष इति बुद्ध्यपेक्षम् । **वै० सू० १.२.३** ।

१३ तत्र सामान्यविशेषेषु स्वरूपालोचनमात्रं प्रत्यक्षं प्रमाणं...सामान्यविशेषज्ञानोत्पत्तौ अविभक्तमालोचनमात्रं प्रत्यक्षं प्रमाणम्, अस्मिन्नान्यत् प्रमाणान्तरमस्ति, अफलरूपत्वात् । **प्रशस्तपादभाष्य, प्रत्यक्षप्रकरण** ।

१४ नित्यद्रव्यवृत्तयोऽन्त्या विशेषाः । ते खल्वत्यन्तव्यावृत्तिहेतुत्वाद् विशेषा एव । **प्रशस्तपादभाष्य, उद्देशप्रकरण, पृ० ३६** ।

१५ अथातो धर्मं व्याख्यास्यामः । यतोऽभ्युदयनिःश्रेयससिद्धिः स धर्मः । तद्वचनादाम्नायस्य प्रामाण्यम् । **वै० सू० १.१.१-३** ।

१६ धर्मं व्याख्यातुकामस्य षट्पदार्थोपवर्णनम् ।
हिमवद्गन्तुकामस्य सागरगमनोपमम् ॥

१७ **मी० सू० १.१.४-५** ।

१८ तच्चेश्वरचोदनाभिव्यक्ताद् धर्मादेव । **प्रशस्तपादभा० पृ० १८** ।

१९ **न्यायकन्दली पृ० १०** ।

२० आत्यन्तिकी दुःखनिवृत्तिरसह्यसंवेदननिखिलदुःखोपरमरूपत्वादपरावृत्तेश्च निश्चितं श्रेयः । तस्य कारणं द्रव्यादिस्वरूपज्ञानम् । **न्यायकन्दली, पृ० १६ ।**

२१ धर्मविशेषप्रसूताद् द्रव्यगुणकर्मसामान्यविशेषसमवायानां पदार्थानां साधर्म्यवैधर्म्याभ्यां तत्त्वज्ञानाद् निःश्रेयसम् । **वै० सू० १.१.४ ।**

२२ **वै० सू० १.१.४ ।**

२३ **वै० सू० १.१.५ ।**

२४ કણાદ તેા ૧૭ ગુણેા જ ગણાવે છે—'रूपरसगन्धस्पर्शाः संख्या परिमाणानि पृथक्त्वं संयोगविभागौ परत्वापरत्वे बुद्धयः सुखदुःखे इच्छाद्वेषौ प्रयत्नाश्च गुणाः'। **वै० सू० १.१.६** । પરંતુ પ્રશસ્તપાદ ૨૪ ગુણેા ગણાવે છે. તે આ ૧૭માં બીજા ૭ ગુણેા ઉમેરે છે—'चशब्दसमुच्चिताश्च गुरुत्वद्रवत्वस्नेहसंस्कारादृष्टशब्दाः सप्तैवेत्येवं चतुर्विंशतिर्गुणाः' **प्रशस्तपादभाष्य पृ० २७ ।**

२५ **वै० सू० १.१.७ ।**

२६ **वै० सू० १.२.४-५ ।**

२७ **प्रशस्तपादभाष्य, पृ० ३६ ।** જુઓ ટિપ્પણી ૧૪મી. આવું વિશેષનું નિરૂપણ કણાદના વૈશેષિકસૂત્રમાં નથી. કણાદે તેા એટલું જ કહ્યું છે કે: **'अन्यत्रान्त्येभ्यो विशेषेभ्यः'** અર્થાત્ સામાન્યવિશેષ ઉપરાંત અંત્ય વિશેષેા પણ છે. પરંતુ તે અંત્ય વિશેષેાનું કાર્ય શું છે તે સૂત્રમાં જણાવ્યું નથી.

२८ अयुतसिद्धानां...यः सम्बन्धः...स समवायः । **प्रशस्तपादभाष्य पृ० ३७ ।**

२९ **प्रशस्तपादभाष्य, बुद्धिप्रकरण ।**

३० द्वित्वे च पाकजोत्पत्तौ विभागे च विभागजे ।
यस्य न स्खलिता प्रज्ञा तं वै वैशेषिकं विदुः ॥

અધ્યયન ૨

બાહ્યાર્થસ્થાપના

બાહ્યાર્થ ન માનનારનો પ્રતિષેધ

કેટલાક દાર્શનિકો જ્ઞાનની બહાર વસ્તુનું અસ્તિત્વ સ્વીકારતા નથી. તેઓ તેમના મતના સમર્થનમાં નીચેની દલીલો આપે છે: (૧) જ્ઞાન પોતે જ પોતાને જાણે છે (સ્વસંવેદન). એટલે એને ગ્રાહ્ય વિષય તરીકે બાહ્ય વસ્તુની જરૂર નથી. જ્ઞાન પોતે પોતાને જાણે છે, જ્ઞાન પોતાના પ્રકાશ યા પ્રાકટ્યને માટે બીજા ઉપર આધાર રાખતું નથી એ વાત દીપકના દૃષ્ટાંતને આધારે સમજી શકાય.[૧] (૨) જ્યારે આપણે પ્રત્યક્ષથી 'નીલ'ને જાણીએ છીએ ત્યારે 'નીલ' અને 'નીલજ્ઞાન' એ બેની પ્રતીતિ સદા સાથે જ થાય છે. આ ઉપરથી જણાય છે કે તે બંને એક જ વસ્તુ છે. જે બે વસ્તુઓ અલગ હોય છે તેમનું જ્ઞાન કોઈક વાર તો અલગ થાય છે જ. પરંતુ અહીં તો એવું થતું નથી. એટલે તે બંને એક જ વસ્તુ હોવી જોઈએ. જ્ઞાનને માનવું અનિવાર્ય હોઈ 'નીલજ્ઞાન' જ સત્ વસ્તુ છે અને નહિ કે નીલ બાહ્ય વસ્તુ. 'નીલ' અને 'નીલજ્ઞાન' એ બેના સહોપલંભને આધારે તે બંનેનો અભેદ પુરવાર થાય છે. અર્થાત્ તે બેમાંથી એકનો સ્વીકાર કરવો જોઈએ અને બીજાને તદ્રૂપ જ ગણવું જોઈએ. એટલે કાં તો 'નીલ' બાહ્ય વસ્તુનો સ્વીકાર કરો કાં તો 'નીલજ્ઞાન'નો સ્વીકાર કરો. આ બે જ વિકલ્પો છે. માત્ર 'નીલ'ને સ્વીકારી 'નીલજ્ઞાન'નો છેદ ઉડાડવો અશક્ય છે. એટલે 'નીલજ્ઞાન' જ છે 'નીલ' બાહ્ય વસ્તુ નથી એમ માનવું જોઈએ.[૨] (૩) બાહ્ય વસ્તુઓ ન હોવાથી જ્ઞાનમાં ભાસતા આકારો જ્ઞાનના જ આકારો છે, બાહ્ય વસ્તુઓના આકારો નથી.[૩] (૪) જ્ઞાનના ભિન્ન ભિન્ન આકારોની નિયામક અનાદિ વાસના છે, બાહ્ય વસ્તુઓ નથી.[૪] (૫) બાહ્ય વસ્તુ વિના સ્મરણ, સ્વપ્ન વગેરે સ્થળે જ્ઞાનાકારો સંભવે છે. એટલે જ્ઞાનાકારો માટે બાહ્ય વસ્તુઓ નહિ પણ વાસના જ કારણભૂત છે.[૫] આ વાસના અનાદિ[૬] હોઈ તેના કારણરૂપે બાહ્ય વસ્તુનો સ્વીકાર થઈ શકે જ નહિ. આ દલીલો ઉપરથી સિદ્ધ થાય છે કે જ્ઞાન જ છે અને જ્ઞાનથી અતિરિક્ત બાહ્ય વસ્તુ છે જ નહિ.

બાહ્ય અર્થમાં માનનાર વૈશેષિક આનું જોસ્સાપૂર્વક ખંડન કરે છે. (૧) જ્ઞાનને સ્વસંવેદનરૂપ માનવું યોગ્ય નથી. જ્ઞાનનું સ્વસંવેદનપણું સિદ્ધ કરવા દીપકનું દૃષ્ટાંત આપવામાં આવે છે અને કહેવામાં આવે છે કે જે પ્રકાશરૂપ

હોય છે તે પોતાના પ્રકાશને માટે બીજાની અપેક્ષા રાખતા નથી, જેમ કે દીપક. પરંતુ આ વાત બરાબર નથી. દીપક પોતાનાથી અન્ય વસ્તુઓના પ્રત્યક્ષના ઉત્પાદનમાં તો વિષય જે જગ્યાએ રહેલો હોય છે તે જગ્યામાં રહેલા અંધકારને દૂર કરવાનું જ કામ માત્ર કરે છે. પોતાના પ્રત્યક્ષના ઉત્પાદન માટે અંધકારને દૂર કરવાનું કામ દીપક પોતે જ કરી લે છે. એટલે દીપકના પ્રત્યક્ષને માટે બીજો દીપક લાવવો જરૂરી નથી, પરંતુ ત્યાંય ચક્ષુ વગેરેની અપેક્ષા તો રહે છે જ. એટલે દીપક ખરેખર *સ્વપ્રકાશક ન ગણાય. તે સ્વપ્રકાશક ખરા અર્થમાં* ત્યારે જ ગણાય જો તેને પોતાનું જ્ઞાન ઉત્પન્ન કરવા ચક્ષુ વગેરેની સહાય ન લેવી પડતી હોય. જેમ દીપકને પોતાના ગ્રહણ માટે પરની અપેક્ષા છે, તેમ જ્ઞાનને પણ પોતાના ગ્રહણને માટે પરની અપેક્ષા છે. એટલે જ્ઞાન સ્વપ્રકાશક ન ગણાય[૭]. વળી, જ્ઞાન પોતે જ પોતાનું ગ્રહણ કરી શકે નહિ. ગમે તેટલો કુશળ નટ હોય પણ પોતે પોતાના ખભા ઉપર ચડી શકે નહિ. (૨) 'નીલ' અને 'નીલજ્ઞાન'ના અભેદને પુરવાર કરવા "'નીલ'નું અને 'નીલજ્ઞાન'નું એક સાથે ગ્રહણ થતું હોવાથી" (સહોપલમ્ભનિયમાત્) એ હેતુ આપવામાં આવે છે. પરંતુ આ હેતુનો વિચાર કરીએ તો જણાશે કે તેમાં જ 'નીલજ્ઞાન'થી અતિરિક્ત 'નીલ' વસ્તુનો સ્વીકાર રહેલો છે.[૮] બીજું, ખરેખર તો 'નીલ'નું અને 'નીલજ્ઞાન'નું ગ્રહણ એક સાથે થતું જ નથી, કારણ કે 'નીલ'ની પ્રતીતિ થયા પછી અવ્યવહિત ઉત્તરવર્તી ક્ષણે 'નીલજ્ઞાન'ની પ્રતીતિ થાય છે. વળી, 'નીલ' અને 'નીલજ્ઞાન'નો અભેદ નથી કારણ કે 'નીલ'ની પ્રતીતિ બહિર્મુખપ્રવણ હોય છે જ્યારે 'નીલજ્ઞાન'ની પ્રતીતિ અંતર્મુખપ્રવણ હોય છે.[૯] (૩) જ્ઞાનમાં ભાસતા આકારો જ્ઞાનના જ હોય છે એમ માનવું યોગ્ય નથી. જો જ્ઞાનમાં ભાસતા આકારો જ્ઞાનના જ હોય તો 'હું નીલ છું" એવી જ પ્રતીતિ થવી જોઈએ અને કદીય 'આ નીલ છે' એવી પ્રતીતિ ન થવી જોઈએ. પરંતુ પરિસ્થિતિ એવી નથી. આ દર્શાવે છે કે 'આ નીલ છે' એ જાતની પ્રતીતિઓ જ્ઞાનમાં ભાસતા આકારો બાહ્ય વસ્તુઓના પણ હોય છે એ પુરવાર કરે છે.[૧૦] (૪) વાસનાવૈચિત્ર્યને આધારે જ્ઞાનના આકારોનાં વૈચિત્ર્યનો ખુલાસો કરવા જતાં અનેક મુશ્કેલીઓ ઊભી થશે. અમે વૈશેષિક પૂછીએ છીએ કે વાસનાવૈચિત્ર્ય જ્ઞાનથી અભિન્ન છે કે ભિન્ન? જો અભિન્ન માનશો તો વાસના અને જ્ઞાન વચ્ચે જે ભેદ સ્વીકારાય છે તે ટકશે નહિ. જો વાસના જ્ઞાનથી ભિન્ન છે એમ કહેશો તો પછી બાહ્ય વસ્તુને જ્ઞાનથી ભિન્ન માનવામાં તમને આટલો બધો દ્વેષ કેમ છે? એમ અમે વૈશેષિકો તમને પૂછીએ છીએ.[૧૧] (૫) સ્વપ્નજ્ઞાનને આધારે બાહ્ય વસ્તુનો છેદ ઊડાવવો બરાબર નથી, કારણ કે સ્વપ્નજ્ઞાનના મૂળમાં બાહ્યાર્થનો અનુભવ રહેલો જ છે. જાગ્રત અવસ્થાના જ્ઞાનમાં ભાસવાને

યોગ્ય વિષયોનું જ સંસ્કારવશ સ્વપ્નજ્ઞાનમાં આપણને ભાન થાય છે. જો એમ ન હોય તો સ્વપ્નજ્ઞાનમાં પહેલાં જોયેલા—જાણેલા વિષયોનું જ ભાન કેવી રીતે થાય? સ્વપ્નજ્ઞાનના વિષયના બધા જ ભાગો યા અવયવોનું આપણને જાગ્રત અવસ્થામાં જ્ઞાન થયેલું જ હોય છે.[૧૨]

કેટલાક દાર્શનિકો જણાવે છે કે બાહ્ય અર્થ કાં તો પરમાણુરૂપ હોય કાં તો અવયવીરૂપ હોય, પરંતુ પરમાણુ અને અવયવી બંનેયનું અસ્તિત્વ તર્કથી સિદ્ધ થતું નથી; એટલે બાહ્ય અર્થનું અસ્તિત્વ જ નથી. આની સામે વૈશેષિક પરમાણુ અને અવયવી બન્નેયની પ્રબળ રીતે સ્થાપના કરે છે. આનું નિરૂપણ યથાસ્થાને કરીશું.

વૈશેષિક માત્ર બાહ્યવસ્તુવાદી નથી પરંતુ તે આત્યંતિક બાહ્યવસ્તુવાદી છે. તે વસ્તુઓને જ્ઞાનબાહ્ય માને છે એટલું જ નહિ પણ તે પ્રતીતિભેદે વસ્તુભેદ યા પદાર્થભેદ માને છે. આમ જેટલા પ્રતીતિઓના પ્રકાર તેટલા જ બાહ્ય જગતમાં પદાર્થોના પ્રકાર તે સ્વીકારે છે. પ્રતિભાસનો અર્થાત્ જ્ઞાનનો અતિશય (અર્થાત્ વધારો) બાહ્ય વિષયના અતિશય વિના સંભવતો જ નથી એ વૈશેષિક સિદ્ધાંત છે.[૧૩] પ્રતીતિના ભેદને આધારે વૈશેષિકો પદાર્થભેદ માને છે. બાહ્ય પદાર્થોને કણાદ અને પ્રશસ્તપાદ છ વર્ગોમાં વહેંચી દે જે—દ્રવ્ય, ગુણ, કર્મ, સામાન્ય, વિશેષ અને સમવાય. પરંતુ પછીના વૈશેષિકોએ અભાવ નામનો એક સાતમો પદાર્થ પણ જોડી દીધો છે. આમ કુલ સાત પદાર્થો છે.

પદાર્થ એટલે ?

પદાર્થ શું ચીજ છે ? 'પદાર્થ' 'પદ' અને 'અર્થ' એ બે શબ્દોમાંથી બનેલ શબ્દ છે. એટલે 'પદાર્થ'નો અર્થ થાય 'જેના માટે શબ્દનો પ્રયોગ કરવામાં આવે તે વસ્તુ'. બીજા શબ્દોમાં કહીએ તો, જે વસ્તુને આપણે કોઈ ને કોઈ નામ આપી શકીએ તે વસ્તુ પદાર્થ છે. વળી, નામ તે જ વસ્તુને આપી શકાય જેને આપણે જાણતા હોઈએ. ઉપરાંત, આપણે જાણી પણ તે જ વસ્તુને શકીએ જેનું અસ્તિત્વ હોય. આ ઉપરથી પદાર્થના ત્રણ લક્ષણો ફલિત થાય છે—અસ્તિત્વ(isness), જ્ઞેયત્વ(knowability) અને અભિધેયત્વ(namability).[૧૪]

પાદટીપ

૧ ज्ञानस्य स्वसंवेदनमेवान्यस्य ग्राह्यता । **न्यायकन्दली पृ० २९६** । तथा यत् परस्य प्रकाशकं तत् स्वप्रकाशे सजातीयपरानपेक्षम् । यथा प्रदीपः । प्रकाशकं च

परस्य ज्ञानमिति । अतः प्रकाशमानस्यैव बोधस्य विषयप्रकाशकत्वमिति न्याया-दनपेतम् । **न्यायकन्दली पृ० ३०२ ।**

२ तथा सति सहोपलम्भनियमात्...वेद्यवेदकयोरभेदः, भेदस्य सहोपलम्भानियमो व्यापको नीलपीतयोर्युगपदुपलम्भनियमाभावात् । **न्यायकन्दली पृ० ३०२ ।**

३ तस्मादाकारमात्रसंवेदनमेव सर्वत्र । **न्यायकन्दली पृ० २६९ ।**

४ आलयविज्ञानप्रतिबद्धवासनापरिपाकात् । **न्यायकन्दली पृ० २६८ ।** वासना-विशेषात् तद्विशेषसिद्धिः । **न्यायकन्दली पृ० ३१३ ।**

५ न तावदयं दृश्यतेऽर्थस्य सदाऽतीन्द्रियत्वात् । कार्यवैचित्र्येण कल्पनीयश्चेत् दृश्यस्य समनन्तरप्रत्ययस्यैव शक्तिवैचित्र्यं कल्प्यताम् येन स्वप्नज्ञानेऽप्याकारवैचित्र्यं घटते, न हि तत्र देशकालव्यवहितानामर्थानां सामर्थ्यम्, अविद्यमानत्वात् । **न्याय-कन्दली पृ० ३०४ ।**

६ ...ज्ञानाकारस्याप्यनादिवासनावशेन प्रतिभासमानस्य...। **न्यायकन्दली पृ० ३०६ ।** तत्राप्यनादिरविच्छिन्नप्रवाहाभेदवासनैव निमित्तम् । **न्यायकन्दली पृ० ३०४ ।**

७ स्वसंवेदनसिद्धौ किं प्रमाणम् ? यत् प्रकाशं तत् स्वप्रकाशे परानपेक्षं यथा प्रदीप इति चेत् ? प्रदीपस्य तद्देशवर्तितमोपनयने व्यापारः, स चानेन स्वयमेव कृत इति तदर्थं प्रदीपान्तरं नापेक्षते, वैयर्थ्यात् । स्वप्रतिपत्तौ तु चक्षुरादिकमपेक्षत एवेति साध्यविकलता । **न्यायकन्दली पृ० ३०९ ।**

८ 'सह'शब्दस्य साहाय्यं यौगपद्यं वाऽर्थः, तयोश्च भेदेन व्याप्तत्वाद्विरुद्ध इति...। **न्यायकन्दली पृ० ३०२ ।**

९ असिद्धश्च सहोपलम्भनियमो नीलमेतदिति बहिर्मुखतयार्थेऽनुभूयमाने तदानीमेवान्तरस्य तदनुभवस्यानुभवात् । **न्यायकन्दली पृ० ३०९ ।**

१० ज्ञानाकारत्वे त्वहं नीलमिति प्रतीतिः स्यान्न त्विदं नीलमिति । **न्यायकन्दली पृ० ३१० ।**

११ वासनावैचित्र्यं यदि बोधाकारादनन्यत् कस्तासां परस्परतो विशेषः । अथान्यदर्थे कः प्रद्वेषः ? **न्यायकन्दली पृ० ३१२ ।**

१२ स्वप्नादिप्रत्यया अपि समारोपितबाह्यालम्बना न स्वात्ममात्रपर्यवसायिनः, जाग्रद-वस्थोपयुक्तानामेवार्थानां संस्कारवशेन तथा प्रतिभासनात्, अन्यथा दृष्टश्रुतानुभूते-ष्वर्थेषु तदुत्पत्तिनियमायोगात् । **न्यायकन्दली पृ० ३१० ।**

१३ न हि विषयातिशयमन्तरेण प्रतिभासातिशयोऽवकल्पते । **न्यायमञ्जरी, भा० १, पृ० १२४ ।**

१४ षण्णामपि पदार्थानामस्तित्वाभिधेयत्वज्ञेयत्वानि । **प्रशस्तपादभा० पृ० ४१ ।**

અધ્યયન ૩

ભાવત્વ

ભાવત્વ શું છે ?

છ પદાર્થોમાં અભાવ નામનો સાતમો પદાર્થ ઉમેરાતાં પદાર્થોના બે મોટા વિભાગ બન્યા—ભાવ પદાર્થ અને અભાવ પદાર્થ. છ પદાર્થોમાં જે ભાવત્વ છે તે શું છે? એનું લક્ષણ શું? ભાવત્વ એ સ્વરૂપસત્ત્વ (existence per se) છે એમ નહિ કહી શકાય કારણ કે સ્વરૂપસત્ત્વ તો અભાવ પદાર્થમાં પણ છે. વળી, ભાવત્વ એ તો છ પદાર્થોમાં રહેતું સામાન્ય છે જ્યારે સ્વરૂપસત્ત્વ તો દરેકને પોતાનું આગવું હોય છે.[1] 'છે' એવા જ્ઞાનનો જે વિષય છે તે ભાવત્વ છે[2] એમ કહેવું પણ બરાબર નથી કારણ કે એમ માનતાં અતિવ્યાપ્તિદોષ આવે છે. 'છે' એવા જ્ઞાનનો વિષય તો અભાવપદાર્થ પણ છે, જેમ કે 'અહીં ઘટા-ભાવ છે.'[3] 'જે પરપ્રતિષેધાત્મક નથી તે ભાવ' એવી વ્યાખ્યા[4] પણ નિર્દોષ નથી, કારણ કે ભાવ અને અભાવ પરસ્પર વ્યાવર્તક છે એટલે જેમ અભાવ પરપ્રતિષેધાત્મક છે તેમ ભાવ પણ પરપ્રતિષેધાત્મક છે એમ માનવું જોઈએ. જો ભાવ અભાવપ્રતિષેધાત્મક ન હોય તો તે ભાવ નથી.[5] આની સામે વૈશેષિકદર્શન વાંધો ઉઠાવે છે અને જણાવે છે કે તર્ક ભલે કહેતો હોય કે ભાવ અભાવ-પ્રતિષેધાત્મક છે પરંતુ અનુભવનો ચુકાદો જુદો છે. અભાવ ભાવપ્રતિષેધાત્મક છે પરંતુ ભાવ અભાવપ્રતિષેધાત્મક નથી એવો અનુભવનો અને માનસશાસ્ત્રનો ચુકાદો છે. ભલેને આ છેલ્લી વ્યાખ્યા પણ નિર્દોષ ન હોય પણ તેથી કંઈ ભાવની હસ્તીને મીટાવી ઓછી જ શકાશે ? તર્કની દૃષ્ટિએ ભાવનું યા ભાવત્વનું નિર્દોષ લક્ષણ આપી શકવું અશક્ય હોય તેથી ભાવત્વનો અપહ્નવ અર્થાત્ નકાર ન થઈ શકે કારણ કે તે અનુભવાય તો છે જ.[6] આમ ભાવત્વ એ તર્કનો વિષય નથી પણ અનુભવનો વિષય છે એવું વૈશેષિકો ઠસાવવા માગતા હોય એમ લાગે છે.

ભાવત્વ છ ભાવ પદાર્થોમાં છે. વૈશેષિકને ભાવત્વથી અલગ સત્તા શા માટે માનવી પડી? સત્તા કેવળ સામાન્ય છે. તેથી તે કેવળ અનુગતબુદ્ધિનો હેતુ છે.[7] આ સત્તાને આધારે દ્રવ્ય, ગુણ અને કર્મને એક વર્ગમાં મૂકવામાં આવે છે; તેને કારણે જ તેમને અર્થ કહેવામાં આવે છે. આ ત્રણ પદાર્થો 'આ સત્ છે' એવી

બુદ્ધિના વિષય છે. 'આ સત્ છે' એવી બુદ્ધિ આ ત્રણેય પદાર્થોને વિશે થવાનું કારણ તેમનામાં સત્તા છે તે છે.[૮] સામાન્ય, વિશેષ અને સમવાય આ ત્રણ ભાવ પદાર્થોમાં સત્તા રહેતી નથી. એમ કેમ ? સત્તા જેમાં રહે છે તેમાં સમવાય સંબંધથી રહે છે. જો સામાન્ય, વિશેષ અને સમવાયમાં સત્તા માનીએ તો અનેક તર્કબાધાઓ ઊભી થાય. સત્તાને સામાન્યમાં રહેતી માનીએ તો અનવસ્થાદોષ આવે. તેને વિશેષમાં રહેતી માનીએ તો વિશેષ પોતાનું વ્યાવૃત્તિ કરવાનું કામ સંશય ઉપજાવ્યા વિના ન કરી શકે. તેને સમવાયમાં સમવાયસંબંધથી રહેતી માનીએ તો જે સમવાયસંબંધથી તે સમવાયમાં રહેતી હોય તે સમવાયમાં રહેવા માટે બીજો સમવાયસંબંધ માનવો પડે અને આમ અનવસ્થાદોષ આવે.[૯] આ ત્રણ પદાર્થોમાં સત્તા માનતાં તર્કબાધાઓ આવે છે, પણ તેમને વિશે પણ આપણને 'આ સત્ છે' એવી બુદ્ધિ તો થાય છે. જો તેમનામાં સત્તા નથી તો તેમને વિશે આપણને 'આ સત્ છે' એવી બુદ્ધિ કેમ થાય છે ? આના ઉત્તરમાં શ્રીધર કહે છે કે સામાન્ય, વિશેષ અને સમવાયમાં સ્વરૂપસત્ત્વ છે. સ્વરૂપસત્ત્વ અને સત્તા વચ્ચે સાદૃશ્ય હોવાથી સામાન્ય, વિશેષ અને સમવાયમાં સત્તાનો આરોપ કરવામાં આવે છે. આ આરોપને લઈને સામાન્ય, વિશેષ અને સમવાયને વિશે પણ 'આ સત્ છે' એવી બુદ્ધિ આપણને થાય છે. આમ સામાન્ય, વિશેષ અને સમવાય વિશે થતી 'આ સત્ છે' એવી બુદ્ધિ ભ્રમરૂપ છે. જેમની અંદર સત્તા સામાન્ય નથી એમને વિશે થતી 'આ સત્ છે' એવી અનુગતબુદ્ધિ ભ્રમરૂપ જ ગણાય. સામાન્ય, વિશેષ અને સમવાયને વિશે થતી 'આ સત્ છે' એવી અનુગતબુદ્ધિ મિથ્યા છે પણ તેમના સ્વરૂપની પ્રતીતિ મિથ્યા નથી કારણ કે તેમનું સ્વરૂપ યથાર્થ છે, સત્ય છે. આ સ્વરૂપ એ તેમનું સ્વરૂપસત્ત્વ યા સ્વાત્મસત્ત્વ છે.[૧૦] તે તેમને પોત પોતાનું આગવું છે. તેમનું સ્વાત્મસત્ત્વ સત્તા સાથેના સંબંધથી નિરપેક્ષ છે. આનો અર્થ જ એ કે તે તેમનું આગવું સ્વરૂપ છે. આ સ્વાત્મસત્ત્વ સત્તા સામાન્યરૂપ નથી પણ વૈલક્ષણ્યરૂપ છે. અહીં કોઈને પ્રશ્ન થાય કે જેમનામાં સત્તા રહે છે તે દ્રવ્ય, ગુણ અને કર્મને સ્વાત્મસત્ત્વ છે કે નહિ ? પ્રશસ્તપાદ જ્યારે કહે છે કે સ્વાત્મસત્ત્વ એ છેલ્લા ત્રણ પદાર્થોનો ધર્મ છે[૧૧] ત્યારે તેમાંથી સ્પષ્ટરૂપે ફલિત થાય છે કે તે દ્રવ્ય, ગુણ અને કર્મનો ધર્મ નથી. આમ પ્રશસ્તપાદને મતે દ્રવ્ય, ગુણ અને કર્મને સ્વાત્મસત્ત્વ નથી. આનો અર્થ એ કે દ્રવ્ય, ગુણ અને કર્મનું સત્ત્વ (અસ્તિત્વ) સત્તાને આભારી છે. પરંતુ આમ માનવું શક્ય છે ? વૈશેષિક અનુસાર સત્તા સામાન્ય જે વ્યક્તિઓમાં રહે છે તે વ્યક્તિઓથી તે સ્વરૂપે ભિન્ન છે. જો દ્રવ્ય, ગુણ અને કર્મની વ્યક્તિઓનું સત્ત્વ તેમનાથી ભિન્ન સત્તા સામાન્યને કારણે હોય તો એનો અર્થ તો એ થાય

કે તેમનું સત્ત્વ તેમનાથી સ્વભાવમાં ભિન્ન કોઈ વસ્તુને આભારી છે. અર્થાત્ તેમનું સત્ત્વ સ્વભાવભૂત નથી પરંતુ ઔપાધિક છે, આગંતુક છે. એમાંથી તો એ ફલિત થાય કે સત્તાથી નિરપેક્ષ આ પદાર્થોનું કોઈ અસ્તિત્વ જ નથી. વૈશેષિક પણ કદાચ કહેશે કે ખરેખર તેમનું સત્ત્વ સત્તાસામાન્ય નિરપેક્ષ છે જ નહિ. અહીં વૈશેષિકને કોઈ પ્રશ્ન પૂછે છે કે સત્ વસ્તુઓ સાથે સત્તા જોડાય છે કે અસત્ વસ્તુઓ સાથે ? જો પ્રથમ વિકલ્પ સ્વીકારવામાં આવે તો સત્તા માનવાની કોઈ જરૂર રહેતી નથી કારણ કે સત્તાના સંબંધ વિનાય તે વસ્તુઓ તો સત્ છે. જો બીજો વિકલ્પ સ્વીકારવામાં આવે તો શશશૃંગ જેવી અસત્ વસ્તુઓ સાથે પણ સત્તાનો સંબંધ માનવો પડે.[૧૨] આ આપત્તિનો જવાબ શ્રીધર નીચે મુજબ આપે છે. નિત્ય વસ્તુઓની બાબતમાં સત્તાના જોડાણ પહેલાં તે વસ્તુઓ સત્ હતી કે પછી સત્તાના જોડાણ બાદ તે સત્ થઈ એ પ્રશ્ન જ અસ્થાને છે. અનિત્ય વસ્તુઓની બાબતમાં પહેલાં અસત્ એવી વસ્તુઓ તેમના કારણોના સામર્થ્યથી જેવી ઉત્પન્ન થાય છે તેવી જ સત્તા સાથે જોડાઈ જાય છે એમ વૈશેષિકો માને છે. શશશૃંગ જેવી અસત્ વસ્તુઓ સાથે સત્તાનું જોડાણ થતું નથી કારણ કે તેવી અસત્ વસ્તુઓને ઉત્પન્ન કરવા કોઈ કારણ સમર્થ નથી.[૧૩] ઉદ્યોતકર પણ આ જ વાત બીજી રીતે કહે છે. તે જણાવે છે કે સત્તા સત્ વસ્તુ સાથે કે અસત્ વસ્તુ સાથે જોડાતી નથી પરંતુ જ્યારે વસ્તુ ઉત્પન્ન થાય છે ત્યારે તે સત્તાજાતિયુક્ત જ ઉત્પન્ન થાય છે.[૧૪] વૈશેષિકોનો તો એ પ્રસિદ્ધ સિદ્ધાંત છે કે વસ્તુની ઉત્પત્તિ અને તે વસ્તુનું સત્તા સાથેનું જોડાણ એક કાળે થાય છે.[૧૫] પરંતુ આ સિદ્ધાંત પણ સમસ્યા ઉકેલવા શક્તિમાન નથી. માની લઈએ કે પોતાની ઉત્પત્તિની ક્ષણે જ વસ્તુનો સત્તા સાથે સંબંધ થાય છે, તેમ છતાં આપણી સમક્ષ એ પ્રશ્ન તો રહે છે જ કે ઉત્પત્તિ અને સત્તા-જોડાણ પછી દ્રવ્યવ્યક્તિ, ગુણવ્યક્તિ કે કર્મવ્યક્તિ સત્તાથી ભિન્ન હોય છે કે અભિન્ન ? વૈશેષિકનો તો એ સિદ્ધાંત છે કે જેમનામાં સત્તા રહે છે તેમનાથી તે સ્વભાવે ભિન્ન છે. પરંતુ સત્તાને લઈને જો દ્રવ્યવ્યક્તિ, ગુણવ્યક્તિ અને કર્મ-વ્યક્તિનું સત્ત્વ હોય, સ્વરૂપ હોય તો તે વ્યક્તિ સત્તાથી સ્વરૂપતઃ ભિન્ન કેવી રીતે હોઈ શકે ? તે વ્યક્તિ સત્તાથી સ્વરૂપે ભિન્ન તો જ ઘટી શકે જો તેને તેનું પોતાનું આગવું સ્વરૂપ હોય, સ્વાત્મસત્ત્વ હોય, સ્વરૂપસત્ત્વ હોય. એટલે દ્રવ્ય, ગુણ અને કર્મને પણ સ્વરૂપસત્ત્વ હોય છે એમ માનવું જોઈએ. હવે જો સ્વરૂપસત્ત્વ પ્રથમ ત્રણ પદાર્થો સહિત બધા જ પદાર્થોમાં માનવામાં આવે તો સત્તા જે પ્રથમ ત્રણ પદાર્થોમાં જ રહે છે તેને માનવાની કોઈ જરૂર રહેતી નથી,

સિવાય કે તેને પ્રથમ ત્રણનું અર્થપણું (સત્ત્વની–રીઆલીટીની એક ચડિયાતી શ્રેણી) સૂચવતી માનવામાં આવે.

સ્વરૂપસત્ત્વ દ્રવ્ય, ગુણ અને કર્મ પદાર્થોમાંય સ્વીકારીએ તો પણ તેને ભાવત્વ ન ગણી શકાય કારણ કે તેને (સ્વરૂપસત્ત્વને) તો ભાવ પદાર્થની જેમ અભાવપદાર્થમાં પણ માનવું જ પડે. તેથી પાછળના વૈશેષિકોએ છયે છ ભાવ પદાર્થોનો સંગ્રહ કરવા એક સમાન બાહ્ય આધાર શોધવા પ્રયત્ન કર્યો છે. દ્રવ્ય, ગુણ અને કર્મમાં સત્તા સાક્ષાત્ સમવાયસંબંધથી રહે છે, જ્યારે સામાન્ય, વિશેષ અને સમવાયનો સત્તા સાથેનો સંબંધ સાક્ષાત્ સમવાયથી નથી પણ બીજી રીતે છે. જેમાં સત્તા સમવાયસંબંધથી રહે છે તેમાં સામાન્ય અને વિશેષ પણ સમવાયસંબંધથી રહે છે. આમ સત્તા, સામાન્ય અને વિશેષ ત્રણેય એકાર્થ-સમવેત છે. એટલે સામાન્ય અને વિશેષનો સત્તા સાથે એકાર્થસમવેતત્વ-રૂપસંબંધ છે. સત્તા જેમાં સમવાયસંબંધથી રહે છે તેમાં સમવાય સમવાયસંબંધથી રહેતો નથી પણ તેનું અસ્તિત્વ (વૃત્તિ) તો ત્યાં હોય છે જ. આમ સત્તા અને સમવાયસંબંધ બંને એકાર્થવૃત્તિ ગણાય. એટલે સમવાયનો સત્તા સાથે એકાર્થવૃત્તિરૂપ સંબંધ છે. દ્રવ્ય, ગુણ અને કર્મ આ ત્રણ ભાવ પદાર્થો સામાન્ય, વિશેષ અને સમવાય એ ત્રણ ભાવ પદાર્થોથી એ રીતે ભિન્ન છે કે પ્રથમ ત્રણનો સત્તા સાથે સંબંધ સાક્ષાત્ સમવાયસંબંધથી છે જ્યારે બીજા ત્રણનો સત્તા સાથે સંબંધ સાક્ષાત્ સમવાયસંબંધથી નહિ પણ સમવાયસંબંધથી જુદા એવા એકાર્થસમવેતત્વરૂપ અને એકાર્થવૃત્તિરૂપ સંબંધોથી છે.[૧૬] આ ઉપરથી કહી શકાય કે ભાવત્વ એ સાક્ષાત્ સમવાય-સંબંધથી કે અન્ય કોઈ સંબંધથી સત્તા સાથેનો સંબંધમાત્ર સૂચવતું જણાય છે.

ઉપર કરેલી સમગ્ર ચર્ચા દર્શાવે છે કે ભાવત્વ સત્તા કરતાંય વિશાળ સામાન્ય છે. કણાદ સત્તાને દ્રવ્ય, ગુણ અને કર્મ આ ત્રણ પદાર્થોમાં રહેતી ગણે છે. વળી, તે આ ત્રણ પદાર્થોને જ 'અર્થ' સંજ્ઞા આપે છે. કણાદને મતે સૌથી વિશાળ સામાન્ય ભાવ છે. તેમના અનુસાર ભાવ જ શુદ્ધ સામાન્ય છે કારણ કે તે જ કેવળ અનુવૃત્તિનો હેતુ છે, તે કદીય વ્યાવૃત્તિનો હેતુ નથી.[૧૭] સૂત્રના ટીકાકારો સત્તા અને ભાવ એક જ છે એમ સમજાવે છે. કણાદ ખરેખર ભાવ અને સત્તાને એક જ માને છે કે પછી તે ભાવને સત્તા કરતાંય વિશાળ અને છયે પદાર્થોનો સંગ્રહ કરતું સામાન્ય ગણે છે તે કહેવું કઠણ છે. પરંતુ પ્રથમ અધ્યાયના દ્વિતીય આહ્નિકનું છેલ્લું સૂત્ર સૂચવે છે કે તે બેને સૂત્રકાર કદાચ એક જ

માનતા હોય.[૧૮] પરંતુ તેમણે એક જ વસ્તુ માટે એક જ સંદર્ભમાં 'સત્તા' અને 'ભાવ' એવી બે જુદી જુદી સંજ્ઞાઓ કેમ વાપરી હશે ? આવશ્યકસૂત્ર–વિશેષાવશ્યકભાષ્યમાં ઉલ્લિખિત વૈશેષિકશાસ્ત્રપ્રણેતા અને ષડુલૂક તરીકે પ્રસિદ્ધ રોહગુપ્તની માન્યતા આ સ્થળે નોંધવી રસપ્રદ થશે. તેના મતે સામાન્યના ત્રણ પ્રકાર છે—(૧) છ પદાર્થોમાં રહેતું મહાસામાન્ય, (૨) દ્રવ્ય, ગુણ અને કર્મ આ ત્રણ પદાર્થોમાં રહેતું સત્તાસામાન્ય અને (૩) દ્રવ્યત્વ, વગેરે સામાન્યવિશેષ.[૧૯] અહીં જણાવેલું મહાસામાન્ય એ જ પ્રશસ્તપાદે નિર્દેશેલું છયે પદાર્થોમાં રહેતું અસ્તિત્વ છે. આથી એ સંભવ છે કે કણાદનો ભાવ એ રોહગુપ્તના મહાસામાન્ય અને પ્રશસ્તપાદના અસ્તિત્વથી ભિન્ન ન હોય. જે માત્ર અનુવૃત્તિનો હેતુ છે તે ભાવને જ જો સત્તા માનીએ તો સત્તા પણ માત્ર અનુવૃત્તિનો જ હેતુ છે એમ સ્વીકારવું પડે. પરંતુ સત્તા તો માત્ર દ્રવ્ય, ગુણ અને કર્મમાં રહેતી હોઈ તેને માત્ર અનુવૃત્તિનો હેતુ કેવી રીતે ગણી શકાય ? આ સમસ્યાનો ઉકેલ શ્રીધર નીચે પ્રમાણે સૂચવે છે. જો કે સત્તા પોતે સામાન્ય, વિશેષ અને સમવાય આ ત્રણ પદાર્થોથી વ્યાવૃત્ત રહે છે તેમ છતાં તે પોતે જેમાં રહે છે તે દ્રવ્ય, ગુણ અને કર્મ એ ત્રણ પદાર્થોને સામાન્ય, વિશેષ અને સમવાય એ ત્રણ પદાર્થોથી વ્યાવૃત્ત કરી શકતી નથી. એમ કેમ ? એનું કારણ એ છે કે જેમ સત્તા દ્રવ્ય, ગુણ અને કર્મને વિશે 'આ સત્ છે' એવી અનુગતબુદ્ધિ જન્માવે છે તેમ સ્વરૂપસત્ત્વ સામાન્ય, વિશેષ અને સમવાયને વિશે 'આ સત્ છે' એવી અનુગતબુદ્ધિ જન્માવે છે. આમ 'આ સત્ છે' એવી અનુગતબુદ્ધિ છયે પદાર્થોને વિશે થાય છે. અર્થાત્ સત્તા દ્રવ્ય, ગુણ અને કર્મમાં રહે છે અને સામાન્ય, વિશેષ અને સમવાયમાં રહેતી નથી તેમ છતાં 'આ સત્ છે' એવી અનુગતબુદ્ધિ છયે દ્રવ્યોને વિશે થાય છે તેનું કારણ એ છે કે સામાન્ય, વિશેષ અને સમવાયમાં સ્વરૂપસત્ત્વ છે.[૨૦]

પ્રથમ ત્રણ ભાવ પદાર્થો અને છેલ્લા ત્રણ ભાવ પદાર્થો વચ્ચેનો ભેદ સમજવા જેવો છે. પ્રથમ ત્રણને અર્થ ગણ્યા છે જ્યારે છેલ્લા ત્રણને અર્થ નથી ગણ્યા. પ્રથમ ત્રણમાં સત્તા રહે છે જ્યારે છેલ્લા ત્રણમાં સત્તા રહેતી નથી. પ્રથમ ત્રણમાં અપર સામાન્યોય રહે છે જ્યારે છેલ્લા ત્રણમાં તો તેય રહેતાં નથી. આ ઉપરાંત એક મહત્ત્વનો ભેદ પ્રથમ ત્રણ ભાવ પદાર્થો અને છેલ્લા ત્રણ ભાવ પદાર્થો વચ્ચે છે. આ ભેદ કાર્યકારિતા ઉપર આધારિત છે. પ્રથમ ત્રણ પદાર્થો બાહ્ય અને આંતર ઘટનાઓની ઉત્પત્તિમાં નિમિત્ત બને છે; તેઓ પોતાનું જ્ઞાન જ્ઞાતાઓમાં ઉત્પન્ન કરે છે એટલું જ નહિ પણ બાહ્ય જગતની ઘટનાઓની ઉત્પત્તિમાં પણ

નિમિત્ત બને છે. આથી ઊલટું છેલ્લા ત્રણ ભાવ પદાર્થો માત્ર સ્વજ્ઞાનોત્પાદક જ છે. સામાન્ય અનુવૃત્તિબુદ્ધિનું જનક છે, વિશેષ વ્યાવૃત્તિબુદ્ધિનું જનક છે અને સમવાય ઇહબુદ્ધિનો જનક છે. આમ આ છેલ્લા ત્રણ ભાવ પદાર્થો વિશેષ પ્રકારની બુદ્ધિઓના જનક તરીકે જ કામ કરે છે. આ ત્રણ પ્રકારની વિશેષ બુદ્ધિઓ જ તેમના અસ્તિત્વની સાધક છે. પ્રથમ ત્રણ ભાવ પદાર્થો ધર્મ અને અધર્મની ઉત્પત્તિમાં કારણ છે જ્યારે છેલ્લા ત્રણ ભાવ પદાર્થો ધર્મ અને અધર્મની ઉત્પત્તિમાં કારણ નથી.[२१]

પાદટીપ

१ **खण्डनखण्डखाद्य (चौखम्बा)** पृ० १०४३ ।

२ अस्तीति प्रत्ययविषयत्वम् । **चित्सुखी** (निर्णयसागर) **पृ०** २७४ ; જુઓ **खण्डनखण्डखाद्य पृ०** १०४३ ।

३ **खण्डनखण्डखाद्यटीका** (विद्यासागर-चौखम्बा) पृ० १०४४ ।

४ अपरप्रतिषेधात्मकत्वं भावत्वम् । **खण्डनखण्डखाद्य** पृ० १०५६ ।

५ **खण्डनखण्डखाद्य** पृ० १०४७ ।

६ अनिर्वाच्यमप्यनुभूयमानमशक्यापह्नवम् । **न्यायवा० ता० टीका** ।

७ सा चानुवृत्तेरेव हेतुत्वात् सामान्यमेव । **प्रशस्तपादभाष्य पृ०** २९ ।

८ सदिति यतो द्रव्यगुणकर्मसु सा सत्ता । **वै० सू०** १-२-७ । अर्थ इति द्रव्यगुणकर्मसु । **वै० सू०** ८.२.३ ।

९ एतेन सामान्यादीनां त्रयाणां सामान्यरहितत्वं साधर्म्यमुक्तमित्यर्थः । कथमेतत् ? बाधकसद्भावात् । सामान्ये सत्ता नास्ति, अनिष्टप्रसङ्गात् । विशेषेष्वपि सामान्यसद्भावे संशयस्यापि सम्भवात् । निर्णयार्थं विशेषानुसरणेऽनवस्थैव । समवायेऽपि सत्ताभ्युपगमे तद्वृत्त्यर्थं समवायाभ्युपगमादनिष्ठापत्तिरेव दूषणम् । **न्यायकन्दली पृ०** ४९ ।

१० कुतस्तर्हि सामान्यादिषु सत्सदित्यनुगमः ? स्वरूपसत्त्वसाधर्म्येण सत्ताध्यारोपात् । तर्हि मिथ्याप्रत्ययोऽयम् ! को नामाह नेति । भिन्नस्वभावेष्वेकानुगमो मिथ्यैव, स्वरूपग्रहणं तु न मृषा, स्वरूपस्य सत्त्वात् । **न्यायकन्दली पृ०** ४९-५० ।

११ सामान्यादीनां त्रयाणां स्वात्मसत्त्वम्...। **प्रशस्तपाद पृ०** ४९ ।

१२ किं सत्तासम्बन्धः सतोऽसतो वा ? सतश्चेत् प्राक् सत्तासम्बन्धात् सन्नेवासावर्थ इति व्यर्था सत्ता । अथासतः सम्बन्धः खरविषाणादिष्वपि सत्ता स्यात् । **न्यायकन्दली पृ०** ४४ ।

१३ नित्येषु तावत् पूर्वापरभावानभ्युपगमः । अनित्येषु प्रागसत एव सत्ता कारणसामर्थ्यात् । न च खरविषाणादिष्वतिप्रसङ्गः । तदुत्पत्तौ कस्यचित् सामर्थ्याभावात् । **न्यायकन्दली पृ० ४४ ।**

१४ न सतः सत्तासम्बन्धो नासतः । यदैव तद् वस्तु तदैव सत्तया सम्बद्धम् । **न्यायवार्तिक २.२.६४ ।**

१५ जातः सम्बद्धश्चेत्येकः कालः । निष्ठासम्बन्धयोरेककालत्वात् । **व्योमवती पृ० ६९० ।**

१६ द्रव्यादौ समवाय एव सामान्यविशेषयोरेकार्थसमवायः समवाये एकार्थवृत्तित्वं सम्बन्धोऽस्त्येव । **किरणावलीभास्कर,** (सरस्वती भवन टेक्स्टस), **पृ० ४४ ।**

१७ भावोऽनुवृत्तेरेव हेतुत्वात् सामान्यमेव । **वै० सू० १.२.४ ।**

१८ सदिति लिङ्गाविशेषाद् विशेषलिङ्गाभावाच्चैको भावः । **वै० सू० १.२.१७ ।**

१९ नवरं चोयालसयं तेण रोहेण छ मूलपयत्था गहिया......सामण्णं तिविहं— महासामण्णं, सत्तासामण्णं त्रिपदार्थसद्बुद्धिकारि, सामण्णविसेसो द्रव्यत्वादि । **आवश्यकसूत्रवृत्ति–हारिभद्रीय–,** सूरत, पृ० ३२१ । तत्र महासामान्यं षट्स्वपि पदार्थेषु पदार्थत्वबुद्धिकारि । **उत्तराध्ययनसूत्रबृहद्वृत्ति** (शान्तिसूरि) **पृ० १७२ A ।**

२० यद्यप्येषा सामान्यादिभ्यो व्यावर्तते तथापि न तेभ्यः स्वाश्रयं व्यावर्तयितुं शक्नोति । तेषामपि स्वरूपसत्तासंबुद्धिसंवेद्यत्वात् । **न्यायकन्दली पृ० ३० ।**

२१ द्रव्यादीनां त्रयाणामपि सत्तासम्बन्धः, सामान्यविशेषवत्त्वम्, स्वसमयार्थाभिधेयत्वम्, धर्माधर्मकर्तृत्वं च । **प्रशस्तपादभाष्य पृ० ४३ ।** सामान्यादीनां त्रयाणां... बुद्धिलक्षणत्वमकार्यत्वमकारणत्वमसामान्यविशेषवत्त्वं ... अर्थशब्दानभिधेयत्वं च । **प्रशस्तपादभाष्य पृ० ४९ ।** बुद्धिरेव लक्षणं प्रमाणं येषां ते बुद्धिलक्षणाः । **न्यायकन्दली पृ० ५० ।**

અધ્યયન ૪

દ્રવ્યસ્થાપના

પ્રાસ્તાવિક

કણાદે દ્રવ્યનું લક્ષણ આપ્યું છે. તે કહે છે કે જે ગુણવત્, કર્મવત્ અને સમવાયિકારણ (ઉપાદાનકારણ) હોય તે દ્રવ્ય.[1] દ્રવ્ય ગુણ અને કર્મનો આશ્રય છે. કાર્યમાત્રના સમવાયિકારણ તરીકે જે હોય છે તે દ્રવ્ય જ હોય છે. દ્રવ્યો નવ જ છે. નવેય દ્રવ્યો કોઈને કોઈ કાર્ય(દ્રવ્ય, ગુણ, કર્મ)નાં સમવાયિકારણ છે. પૃથ્વી, જલ, તેજ અને વાયુ આ ચાર સ્પર્શવદ્ દ્રવ્ય તો દ્રવ્ય, ગુણ, કર્મ ત્રણેયનાં સમવાયિકારણ બને છે; બાકીનાં આકાશ, વગેરે નિત્યદ્રવ્યો તો પોતપોતાના ગુણોનાં સમવાયિકારણ છે. દ્રવ્યથી અતિરિક્ત બીજો કોઈ પદાર્થ (અર્થાત્ ગુણ, કર્મ, સામાન્ય, વિશેષ, સમવાય કે અભાવ) સમવાયયિકારણ બની નથી શકતો. તેમના મતે નવ દ્રવ્યો આ છે–પૃથ્વી, જળ, તેજ, વાયુ, આકાશ, કાળ, દિક્, આત્મા અને મન. આ નવ દ્રવ્યોમાંથી પ્રથમ ચારના બે પ્રકાર છે–મૂળ દ્રવ્ય (માત્ર કારણ-દ્રવ્ય) અને કાર્યદ્રવ્ય. મૂળ દ્રવ્ય તે પરમાણુ અને કાર્યદ્રવ્ય તે અવયવી. પૃથ્વી-પરમાણુ, જળપરમાણુ, તેજપરમાણુ, વાયુપરમાણુ, આકાશ, કાલ, દિક્, આત્મા અને મન આ બધાં નિત્ય દ્રવ્યો છે. નિત્ય હોવાથી તે કાં તો અણુપરિમાણ છે કાં તો વિભુપરિમાણ છે. પૃથ્વીપરમાણુ, જળપરમાણુ, તેજપરમાણુ, વાયુપરમાણુ અને મન[2] અણુપરિમાણ છે, જ્યારે બાકીનાં વિભુપરિમાણ છે.[3] આ ઉપરથી ફલિત થાય છે કે આ બધાં નિત્ય દ્રવ્યો નિરવયવ છે. અણુ અણુપરિમાણ હોવા છતાં ક્ષણિક નથી; તેની દેશવ્યાપ્તિ ન હોવા છતાં કાળવ્યાપ્તિ તો છે. કાર્યદ્રવ્ય યા અવયવી અણુપરિમાણ પણ નથી કે વિભુપરિમાણ પણ નથી પરંતુ મધ્યમ-પરિમાણ છે. તે ઓછેવધતે અંશે દેશમાં વ્યાપેલ હોય છે. તેવી જ રીતે કાળમાં પણ તે ઓછેવધતે અંશે વ્યાપેલ હોય છે, અર્થાત્ તે ક્ષણિક નહિ પણ કિયત્કાલ-સ્થાયી હોય છે. આ કાર્યદ્રવ્યો યા અવયવીઓમાં દ્વ્યણુક, ત્ર્યણુકથી માંડી ઘટ, પટ વગેરે સૌનો સમાવેશ થાય છે. કાર્યદ્રવ્યો યા અવયવીઓનું વિભાજન કરતા જઈએ તો છેવટે અવિભાજ્ય અણુઓ પ્રાપ્ત થાય છે. આ દર્શાવે છે કે કાર્ય-દ્રવ્યો સાવયવ છે. તેઓ પોતાના અવયવોમાં રહે છે. નિત્ય અને અનિત્ય

(કિંચિત્કાલસ્થાયી) દ્રવ્યોનો એક નોંધપાત્ર સમાનધર્મ છે – કાર્યકારણાવિરોધિત્વ. નિત્ય દ્રવ્યોને ન તો કોઈ કારણ છે કે ન તો કોઈ કાર્ય, એટલે એમનો વિનાશ કાર્ય કે કારણથી થતો નથી. અનિત્ય દ્રવ્યોનો વિનાશ તો થાય છે અને એમના વિનાશનાં કારણો પણ હોય છે પરંતુ એમનો વિનાશ એમના પોતાનાં કારણોથી કે કાર્યોથી થતો નથી પણ બીજી વસ્તુઓથી થાય છે.[૪] બીજી રીતે કહીએ તો કારણદ્રવ્ય પોતાના કાર્યદ્રવ્યનો નાશ કરતું નથી અને કાર્યદ્રવ્ય પોતાના કારણદ્રવ્યનો નાશ કરતું નથી. દાખલા તરીકે, તંતુઓમાંથી પટ બન્યો છે; તંતુઓ કારણદ્રવ્ય યા અવયવો છે અને પટ કાર્યદ્રવ્ય યા અવયવી છે; અહીં તંતુઓ પટનો નાશ નથી કરતા અને પટ તંતુઓનો નાશ નથી કરતો. આમ કારણદ્રવ્ય અને તેના કાર્યદ્રવ્ય વચ્ચે વધ્યઘાતકભાવરૂપ વિરોધ નથી. કારણદ્રવ્ય અને કાર્યદ્રવ્ય–જે વૈશેષિકના મતે એકબીજાથી તદ્દન ભિન્ન છે–એક સાથે એક દેશમાં રહે છે. જે દેશમાં તંતુઓ રહે છે તે જ દેશમાં પટ પણ રહે છે. આમ બે ભિન્ન દ્રવ્યો એક કાળે એક જ દેશમાં રહે છે ! ધર્મ–ધર્મીભેદ, અવયવ–અવયવીભેદ તેમ જ કારણ–કાર્યભેદના વૈશેષિક સિદ્ધાંતનું આ પરિણામ છે.

વૈશેષિકની દ્રવ્યની માન્યતા ઉપર ચારપાંખીઓ હુમલો કરવામાં આવ્યો છે– (૧) એક બાજુથી ગુણોથી ભિન્ન તેમ જ ગુણોના આશ્રયરૂપ દ્રવ્યની માન્યતા ઉપર પ્રહાર થાય છે. (૨) બીજી બાજુથી પરમાણુની માન્યતા ઉપર હુમલો થાય છે. (૩) ત્રીજી બાજુથી કાર્યદ્રવ્ય યા અવયવીની માન્યતા ઉપર હુમલો થાય છે. અને (૪) ચોથી બાજુથી દ્રવ્યની નિત્યતા અને સ્થાયિત્વ પર હુમલો થાય છે. આ ચારેય બાજુથી આવતા પ્રહારોનો સામનો વૈશેષિકો (અને નૈયાયિકો) કેવી દૃઢતાથી કરે છે તેનું નિરૂપણ આપણે ક્રમશઃ કરીશું.

(૧) ગુણોથી ભિન્ન તેમ જ ગુણોના આશ્રયરૂપ દ્રવ્ય

કેટલાક દાર્શનિકો ગુણોથી અતિરિક્ત દ્રવ્યનો સ્વીકાર કરતા નથી. તેમને મતે ગુણો જ છે અને દ્રવ્ય નામની કોઈ ચીજ નથી. આપણે જેને ઘટનો અનુભવ ગણીએ છીએ તે ખરેખર અમુક રૂપ, અમુક રસ, અમુક ગંધ, અમુક સ્પર્શ, વગેરે ધર્મોનો યા ગુણોનો જ અનુભવ છે. સામાન્ય બુદ્ધિને લાગે છે કે અનુભવ આ બધા ગુણોથી ભિન્ન ઘટદ્રવ્યને ગ્રહણ કરે છે. પરંતુ વિવેચનપ્રધાન બુદ્ધિની આગળ દ્રવ્ય છે કે નહિ તેની સમસ્યા ખડી થાય છે. અનુભવનું વિશ્લેષણ કરતાં એવું કંઈ બાકી રહેતું નથી કે જેને માટે ગુણોથી ભિન્ન દ્રવ્ય માનવું પડે. વિવેચનપ્રધાન બુદ્ધિને લાગે છે કે અનુભવમાં તો ગુણો જ આવે છે પણ ગુણોથી

ભિન્ન દ્રવ્ય જેવી કોઈ વસ્તુ અનુભવમાં આવતી નથી. દર્શનશાસ્ત્રની મૂળભૂત સમસ્યાઓમાંની આ એક છે. દ્રવ્યને ન માનનાર દાર્શનિકો કહે છે કે દ્રવ્ય ગુણોથી ભિન્ન જણાતું તો નથી અને તેમ છતાં પોતાની જાતને ગુણોથી ભિન્ન મનાવવા ઇચ્છે છે એ તો વિચિત્ર કહેવાય.[૫] અનુભવનો ચુકાદો એટલો મજબૂત છે કે ઉદ્યોતકર જેવો નૈયાયિક પણ ઘડીભર તો એ વાતનો છૂપી રીતે સ્વીકાર કરી લે છે. તે સ્વીકારી લે છે કે દ્રવ્યનો અનુભવ નથી થતો. પરંતુ તે જણાવે છે કે કોઈ વસ્તુનો અનુભવ ન થવાનાં બે કારણો હોય છે. એક કારણ તો તે વસ્તુનું અસ્તિત્વ જ ન હોવું તે છે, જેમ કે શશશૃંગ. અને બીજું કારણ તો તેનું અસ્તિત્વ હોવા છતાં તેના અનુભવ માટે જરૂરી સાધનસામગ્રી ન હોવી તે છે. ઉદ્યોતકર સૂચવવા માગે છે કે દ્રવ્ય અનુભવમાં નથી આવતું તેનું કારણ એ નથી કે તેનું અસ્તિત્વ જ નથી પણ તે છે કે તેના અનુભવ માટે જરૂરી સાધનોનો અભાવ છે.[૬] અહીં ઉદ્યોતકર વિરોધીની દલીલથી પ્રભાવિત થઈ ન્યાય–વૈશેષિક સિદ્ધાંતથી વિરુદ્ધ બોલી ગયા છે. હકીકતમાં ન્યાય–વૈશેષિકનો તો એ સિદ્ધાંત છે કે દ્રવ્ય પણ ઇન્દ્રિયગ્રાહ્ય છે, અનુભવનો વિષય છે. વિરોધીનું મંતવ્ય છે કે અનુભવનું વિશ્લેષણ નહિ કરો ત્યાં સુધી દ્રવ્ય અનુભવમાં આવે છે એવું લાગશે પણ જેવું અનુભવનું વિશ્લેષણ કરવા માંડશો તેવું જ દ્રવ્ય તે વિશ્લેષણના તાપથી પોતાનું અસ્તિત્વ ગુમાવતું જણાશે.

વૈશેષિક વિરોધીના તર્કથી ઢીલો પડતો નથી. તે દૃઢતાથી જણાવે છે કે અનુભવ અને તર્ક બંનેનો ચુકાદો ગુણોથી અતિરિક્ત દ્રવ્ય માનવાની તરફેણ કરે છે. માત્ર ગુણો જ છે અને દ્રવ્ય છે જ નહિ એ મતનો બચાવ અનુભવ કે તર્કથી થઈ શકે તેમ નથી. ગુણોથી અતિરિક્ત દ્રવ્ય છે જ એ પુરવાર કરવા તે નીચેની દલીલો આપે છે.

(૧) ઉદ્યોતકર પોતે જ જણાવે છે કે અનુભવમાં ગુણોથી અતિરિક્ત દ્રવ્યનું ગ્રહણ થાય છે. એક પ્રત્યક્ષગ્રાહ્ય વસ્તુનું બીજી પ્રત્યક્ષગ્રાહ્ય વસ્તુ સાથે જ્યારે ગ્રહણ થાય છે ત્યારે તે અનુભવને જે શબ્દોમાં ઉતારીએ છીએ તે શબ્દો ગૃહીત થયેલી વસ્તુઓનો ભેદ જ હંમેશાં દર્શાવે છે, જેમ કે 'બ્રાહ્મણનું કમંડળ'. 'આ ચંદનને શ્વેત રૂપ, શીત સ્પર્શ, વગેરે છે' આપણા અનુભવને વર્ણવતું આ વાક્ય દર્શાવે છે કે આપણા અનુભવમાં શ્વેત રૂપ, વગેરે ગુણોથી અતિરિક્ત ચંદન–દ્રવ્ય ગૃહીત થાય છે.[૭]

(૨) ચક્ષુ અને ત્વક્ આ બંનેય ઇન્દ્રિયો એક અર્થને ગ્રહણ કરે છે. આ વાત નીચેની યુક્તિથી પુરવાર થાય છે. 'જેને મેં જોયું તેને હું અડક્યો' એવા

એકાર્થપ્રતિસંધાનજ્ઞાનથી પુરવાર થાય છે કે ચક્ષુ અને ત્વક્ આ બે ઇન્દ્રિયોનો વિષય એક છે. આ એક વિષય તે દ્રવ્ય છે. આ બે ઇન્દ્રિયોના જે આગવા વિષયો છે તે તો રૂપગુણ અને રસગુણ છે. ન્યાયવૈશેષિકનો એ સિદ્ધાંત છે કે આ બે ઇન્દ્રિયો પોતાના આગવા વિષયને ગ્રહણ કરવા ઉપરાંત એક સમાન વિષયને પણ ગ્રહણ કરે છે. ચક્ષુઇન્દ્રિયપ્રત્યક્ષ રૂપને ગ્રહણ કરે છે, સ્પર્શનેન્દ્રિયપ્રત્યક્ષ સ્પર્શને ગ્રહણ કરે છે અને વળી તે બેય પ્રત્યક્ષો તે બે ગુણોના આશ્રયરૂપ દ્રવ્યનેય ગ્રહણ કરે છે. આમ ગુણોની જેમ દ્રવ્ય પણ ઇન્દ્રિયપ્રત્યક્ષથી ગૃહીત થાય છે.[૮] દ્રવ્યદ્વેષી દલીલ કરે છે કે રૂપ, રસ, વગેરે ગુણોનો સન્નિવેશ યા સંસ્થાન આપણામાં દ્રવ્યની પ્રતીતિ જન્માવે છે, ખરેખર ગુણોથી ભિન્ન દ્રવ્ય છે જ નહિ, દ્રવ્યપ્રતીતિ ભ્રાન્ત છે. આની સામે ઉદ્યોતકર જણાવે છે કે સન્નિવેશ યા સંસ્થાનમાં દ્રવ્યની ભ્રાન્તિ માનવામાંય સંસ્થાન અને દ્રવ્ય બંનેને પ્રસિદ્ધ અર્થાત્ સત્ માનવા જ પડે. વળી, તે વિરોધીને પૂછે છે કે જેને વિરોધી સંસ્થાન કહે છે તે રૂપ, વગેરે ગુણોથી અભિન્ન છે કે ભિન્ન ? જો સંસ્થાનને ગુણોથી અભિન્ન માનશો તો ઘટપ્રતીતિ, પટપ્રતીતિ વગેરે પ્રતીતિઓમાં જે ભેદ છે તેનો ખુલાસો નહિ થઈ શકે. જો સંસ્થાનને ગુણોથી ભિન્ન માનશો તો બીજા નામે દ્રવ્યનો સ્વીકાર કર્યો ગણાશે.[૯]

(૩) રૂપ, વગેરે ગુણોથી દ્રવ્ય અભિન્ન છે એમ માનવું અયોગ્ય છે કારણ કે દ્રવ્ય એક હોય છે અને ગુણો બહુ હોય છે. જે બે વસ્તુઓ જુદા જુદા વચનમાં કહેવાતી હોય તે ભિન્ન હોય છે, જેમ કે 'તારાઓ અને ચંદ્ર'. જેમ તારાઓમાં બહુત્વ અને ચંદ્રમાં એકત્વ હોઈ તારા અને ચંદ્ર બે ભિન્ન વસ્તુઓ છે તેમ ગુણોમાં બહુત્વ અને દ્રવ્યમાં એકત્વ હોઈ ગુણ અને દ્રવ્ય બે ભિન્ન વસ્તુઓ છે.[૧૦]

(૪) દ્રવ્ય ન માનનારની એક મહત્ત્વની દલીલ એ છે કે ગુણના જ્ઞાન વિના દ્રવ્યનું જ્ઞાન થતું નથી એટલે ગુણોથી દ્રવ્ય ભિન્ન નથી. જેનાથી જે અભિન્ન હોય તેના અગ્રહણે તેનું અગ્રહણ હોય. આના જવાબમાં ઉદ્યોતકર જણાવે છે કે ગુણના ગ્રહણ વિના દ્રવ્યનું ગ્રહણ સંભવે છે. દાખલા તરીકે, શ્વેત સ્ફટિક નીલ પદાર્થના સાન્નિધ્યમાં નીલ દેખાય છે ત્યારે તેનો પોતાનો શ્વેતગુણ ગૃહીત થતો નથી પણ સ્ફટિક તો ગૃહીત થાય છે.[૧૧]

(૫) શ્રીધર કહે છે કે રૂપ, રસ, વગેરે ગુણોથી ભિન્ન દ્રવ્ય જેવી કોઈ વસ્તુ નથી એમ માનવું ઠીક નથી. 'આ થાંભલો છે', 'આ ઘડો છે' એવાં સંસ્થાન-સંવેદનોની ભિન્નતા બાહ્ય થાંભલો, ઘડો વગેરે દ્રવ્યો માન્યા વિના નહિ ઘટે, કારણ

કે રૂપ, વગેરે ગુણો તો બંને જ હોય છે. માત્ર ગુણો માનવાથી અને દ્રવ્ય નહિ માનવાથી તો બંને એક સરખું જ્ઞાન યા સંવેદન થશે કારણ કે રૂપ, રસ વગેરે ગુણો તો બંને છે. દ્રવ્ય ન માનનાર વિરોધી આનો ખુલાસો કરતાં કહે છે કે ઘટસંવેદન, પટસંવેદન, વગેરે સંવેદનભેદો ભિન્ન ભિન્ન વાસના જાગવાથી થાય છે; ઘટવાસના જાગવાથી ઘટસંવેદન થાય છે; પટવાસના જાગવાથી પટસંવેદન થાય છે; એટલે ઘટસંવેદન, પટસંવેદન, વગેરે સંવેદનભેદોનો ખુલાસો વાસના-ભેદથી થઈ જતો હોઈ ઘટ, પટ, વગેરે બાહ્ય દ્રવ્યો માનવાની કોઈ આવશ્યકતા નથી. શ્રીધર વિરોધીને જણાવે છે કે નીલસંવેદન, પીતસંવેદન, વગેરે સંવેદન-ભેદો પણ વાસનાભેદથી જ સમજાવોને, બાહ્ય નીલ, પીત, વગેરે ગુણો શા માટે માનો છો ? જે દલીલથી દ્રવ્યનો છેદ ઉડાડો છો તે જ દલીલથી ગુણોનો પણ છેદ ઊડી જશે. એ જ તર્કથી ગુણોની દશા પણ દ્રવ્ય જેવી જ થશે. તેમનું અસ્તિત્વ પણ જોખમાશે. વિરોધી ઉત્તર આપે છે કે નીલસંવેદન, પીતસંવેદન, વગેરે સંવેદનો કાદાચિત્ક છે. અમુક વખતે નીલસંવેદન થાય છે, અમુક વખતે પીતસંવેદન થાય છે, વગેરે; પ્રત્યેક ક્ષણે અર્થાત્ સદાય નીલસંવેદન કે પીતસંવેદન થતું રહેતું નથી. જો નીલસંવેદન, પીતસંવેદન, વગેરે સંવેદનો બાહ્ય નીલ, પીત વગેરે ગુણો વિના માત્ર નીલવાસના, પીતવાસના વગેરે વાસના-ઓના જાગવાથી જ થતાં હોય તો તો એનો અર્થ એ થાય કે વાસનાનું જાગવું નીલ, પીત, વગેરે બાહ્ય ગુણોરૂપ કારણોને અધીન નથી પણ માત્ર પોતાના અનાદિ પ્રવાહને જ અધીન છે, પરિણામે તે વાસના પ્રત્યેક ક્ષણે જાગતી જ રહેવાની અને નીલસંવેદન, પીતસંવેદન, વગેરે સંવેદનો પ્રત્યેક ક્ષણે થતાં જ રહેવાનાં, તે સંવેદનોનું કાદાચિત્કત્વ નહિ સંભવવાનું. આમ નીલસંવેદન, વગેરે સંવેદનોનું કાદાચિત્કત્વ માત્ર વાસનાથી ન ઘટતું હોઈ બાહ્ય નીલ, પીત વગેરે ગુણો સ્વીકાર્યા છે. શ્રીધર જણાવે છે કે આ જ તર્ક દ્રવ્યની બાબતમાં પણ વિચારવો જોઈએ. ઘટસંવેદન, પટસંવેદન વગેરે સંવેદનો કાદાચિત્ક છે અને તેમનું કાદાચિત્કપણું પણ ઘટ, પટ, વગેરે બાહ્ય દ્રવ્યો માન્યા વિના માત્ર વાસનાથી નહિ ઘટે. રૂપ, સ્પર્શ, વગેરે ગુણોથી ભિન્ન બાહ્ય સ્તંભદ્રવ્યને સ્તંભવાસનાના ઉદ્બોધક કારણ તરીકે સ્વીકાર્યા વિના નહિ ચાલે. વળી, શ્રીધર કહે છે કે ગુણોથી અતિરિક્ત દ્રવ્યને માનીશું તો જ ચક્ષુ અને ત્વક્ બંનેથી એક જ વસ્તુ ગૃહીત થાય છે એવી જે સાર્વજનીન પ્રતીતિ છે તે ઘટી શકશે. રૂપ વગેરે ગુણોને જ માનવાથી તે પ્રતીતિનો ખુલાસો નહિ થઈ શકે કારણ કે રૂપ વગેરે ગુણોમાંથી પ્રત્યેક એક એક નિયત ઇન્દ્રિયથી જ ગૃહીત થાય છે.[૧૨]

(૬) દ્રવ્ય ન માનનારની દલીલોનું ખંડન કરી ઉદયનાચાર્ય નીચે પ્રમાણે દ્રવ્યની સ્થાપના કરે છે. દ્રવ્ય ન માનીએ તો ચક્ષુ અને ત્વક્ આ બે ઇન્દ્રિયો દ્વારા થતા 'જેને મેં જોયું તેને હું સ્પર્શું' એવા એકાર્થપ્રતિસંધાનજ્ઞાનનો ખુલાસો ન થઈ શકે. એકાર્થપ્રતિસંધાનજ્ઞાનનો વિષય એક છે. તે વિષય કયો? રૂપ અને સ્પર્શ ગુણોને એકબીજાથી અભિન્ન ગણી એકાર્થપ્રતિસંધાનજ્ઞાનનો વિષય એક છે એમ ન સમજાવી શકાય. જે રૂપ છે તે સ્પર્શ નથી, કારણ કે બંને જુદી જુદી ઇન્દ્રિયોથી ગૃહીત થાય છે. રૂપ ચક્ષુથી ગૃહીત થાય છે અને સ્પર્શ ત્વચાથી ગૃહીત થાય છે. રૂપ ત્વગિન્દ્રિયગ્રાહ્ય નથી. જો રૂપને ત્વગિન્દ્રિયગ્રાહ્ય માનીએ તો આંધળાને પણ નીલ વગેરેનો અનુભવ થવો જોઈએ. રૂપ અને સ્પર્શનો અભેદ હોય તો રૂપ ત્વગિન્દ્રિય-ગ્રાહ્ય થવું જોઈએ. પરંતુ પરિસ્થિતિ આવી નથી. એટલે રૂપ અને સ્પર્શનો અભેદ – એકતા એકાર્થપ્રતિસંધાનજ્ઞાનનો વિષય છે એમ ન કહી શકાય.[૧૩]

એકાર્થપ્રતિસંધાનજ્ઞાનનો જે એક વિષય છે તે ગુણસમુદાય છે એમ કહેવું પણ યોગ્ય નથી. ગુણસમુદાય એ શું છે? ગુણોનું એક દેશમાં હોવું તે ગુણસમુદાય છે કે તેમનું એક કાળે હોવું તે કે તેમનું બધાનું એક સમાન કાર્ય હોવું તે કે પછી તેમનું બધાનું એક સમાન કારણથી પેદા થવું તે? આ ચારમાંથી એક પણ વિકલ્પ ઘટતો નથી. (अ) ઉપાદાનકારણરૂપ એક દેશમાં ગુણોનું રહેવું ઘટતું નથી, કારણ કે, દ્રવ્યદ્વેષીના મતે રૂપનું ઉપાદાનકારણ રૂપ છે અને સ્પર્શનું ઉપાદાનકારણ સ્પર્શ છે. જો રૂપ અને સ્પર્શ બંનેનું એક સમાન ઉપાદાનકારણ છે એવું સ્વીકારવામાં આવે તો તો દ્રવ્યનો સ્વીકાર જ થઈ જાય. અધિકરણરૂપ ભૂતલ વગેરે જેવા એક આધારમાં ગુણોનું હોવું પણ ઘટતું નથી. વિરોધીને મતે દ્રવ્ય જેવું તો કંઈ છે નહિ. એટલે ચક્ષુથી ગૃહીત થતો ઘટ એ રૂપ સિવાય બીજું કશું નથી. તેવી જ રીતે સ્પર્શનેન્દ્રિયથી ગૃહીત થતો ઘટ એ સ્પર્શ સિવાય બીજું કશું નથી. આમ જ્યારે આપણે ચક્ષુથી ભૂતલ પર ઘટ દેખીએ છીએ ત્યારે આપણે ખરેખર રૂપ ઉપર રૂપ દેખીએ છીએ, અને જ્યારે આપણે સ્પર્શનેન્દ્રિયથી ભૂતલ પર ઘટ અનુભવીએ છીએ ત્યારે પણ આપણે ખરેખર સ્પર્શ ઉપર સ્પર્શ અનુભવીએ છીએ. આ રીતે રૂપ રૂપમાં રહે છે અને સ્પર્શ સ્પર્શમાં રહે છે પણ રૂપ અને સ્પર્શ બંને કોઈ એક આધારમાં રહેતા નથી. આમ દ્રવ્ય ન માનીએ તો કોઈ પણ રીતે રૂપ અને સ્પર્શનું એક દેશમાં રહેવું ઘટતું નથી. આ ચર્ચા ઉપરથી ફલિત થાય છે કે વિરોધીના મતમાં ગુણોનું એક દેશમાં હોવું તે ગુણસમુદાય એ પ્રથમ વિકલ્પ ઘટતો નથી.[૧૪] (ब) એક કાળે રૂપ અને સ્પર્શનું હોવું તે રૂપ અને સ્પર્શ ગુણોનો સમુદાય છે એમ

માનવું પણ ઘટતું નથી. રૂપ અને સ્પર્શ બે ગુણોનું એક કાળે હોવું કોઈ પ્રમાણથી સિદ્ધ થતું નથી. રૂપ અને સ્પર્શનું ગ્રહણ એક કાળે અર્થાત્ યુગપદ્ થતું નથી પણ ક્રમથી થાય છે. માની લો કે તેમનું ગ્રહણ યુગપદ્ થાય છે પણ તેટલા માત્રથી તેમનો એક સમુદાય ન મનાય. ઊંટ અને ગધેડો બંને એક કાળે ગૃહીત થાય છે એટલે તેમનો એક સમુદાય માનશો ? વિરોધીને મતે ઊંટ અને ગધેડો બંને રૂપ વગેરે ગુણો જ છે; એ બધા ગુણોના યુગપદ્ ગ્રહણથી તેમનો એક જ સમુદાય માનવો પડે. પણ આ વાત વિરોધીને ઇષ્ટ નથી. તેથી તે બચાવ કરે છે કે ઊંટગુણો અને ગધેડાગુણોનો એક સમુદાય નહિ બને કારણ કે તે બંનેના ભેદનું ગ્રહણ આપણને હોય છે. જો બે વસ્તુઓના ભેદનું અગ્રહણ હોય અને સાથે સાથે તે બે વસ્તુઓ યુગપદ્ ગૃહીત થતી હોય તો જ તેમનો એક સમુદાય ગણાય. આની વિરુદ્ધ ઉદયન જણાવે છે કે એમ તો રૂપ અને સ્પર્શના ભેદનું અગ્રહણ નહિ પણ ગ્રહણ છે એટલે તેમનું યુગપદ્ ગ્રહણ માનીએ તો પણ તેમનો સમુદાય નહિ મનાય. આથી ગુણોનું એક કાળે હોવું તે તેમનો સમુદાય છે એવો મત પણ ઘટતો નથી. આમ બીજો વિકલ્પ પણ ઘટતો નથી.[૧૫] (ક) ગુણોનું એક સમાન કાર્ય છે તેથી તેમનો સમુદાય છે એમ કહેવું બરાબર નથી, કારણ કે તેમનું એક સમાન કાર્ય નથી. રૂપનું કાર્ય અને સ્પર્શનું કાર્ય એક જ નથી. રૂપનું કાર્ય જુદું છે, સ્પર્શનું કાર્ય જુદું છે. જો કહેવામાં આવે કે તેમનું પ્રયોજન એક હોવાથી તેમનો સમુદાય ગણાય, તો તે પણ બરાબર નથી. ઉદકાહરણરૂપ પ્રયોજન જેમ રૂપનું છે તેમ સ્પર્શનું પણ છે એમ વિરોધી કહેવા માગે છે. પણ આ વાત યોગ્ય નથી, કારણ કે વિરોધીને મતે ઉદક જેવું કોઈ દ્રવ્ય નથી; ઉદક એ રૂપ, વગેરે ગુણો જ છે. એટલે રૂપ યા સ્પર્શ એક એક ગુણ પોતાનામાં અનેક ગુણોને કેવી રીતે ધારણ કરી શકે ? જો વિરોધી કહે કે રૂપ અને સ્પર્શનો સમુદાય અનેક ગુણોને ધારણ કરે છે, અથવા તો રૂપ અને સ્પર્શ પોતે ગુણોના સમુદાયને ધારણ કરે છે તો ઉદયન તેનું ધ્યાન ખેંચે છે કે સમુદાય પોતે હજુ પુરવાર થયો નથી એટલે એનો ઉપયોગ કરી પ્રસ્તુત સમસ્યાનો ઉકેલ ન લાવી શકાય. આમ ત્રીજો વિકલ્પ પણ ઘટતો નથી.[૧૬] (ઙ) ગુણોનું એક સમાન કારણ હોવું તે તેમનું સમુદાયત્વ છે એમ માનવું પણ યોગ્ય નથી કારણ કે દરેક ગુણને પોતપોતાનું આગવું કારણ હોય છે. રૂપનું કારણ રૂપ છે અને સ્પર્શનું કારણ સ્પર્શ છે. આમ ચોથો વિકલ્પ પણ ઘટતો નથી.[૧૭] શક્ય ચારેય વિકલ્પો ઘટતા ન હોઈ ગુણોનો સમુદાય માનવા માટે કોઈ નિમિત્ત ઘટતું નથી. હવે જો નિમિત્ત વિના સમુદાયનો વ્યવહાર થાય છે એમ માનીએ તો તો સર્વત્ર સમુદાય માનવાની આપત્તિ આવે.[૧૮] ગુણોનો સમુદાય જ વિરોધીના મતમાં

ઘટતો નથી એટલે એકાર્થપ્રતિસંધાનજ્ઞાનનો વિષય સમુદાય છે એમ વિરોધી કયે મોઢે કહી શકે ?

આમ ગુણોનો અભેદ કે ગુણોનો સમુદાય એકાર્થપ્રતિસંધાનજ્ઞાનનો વિષય ઘટી શકતો ન હોઈ આપણા માટે તેના વિષય તરીકે દ્રવ્યને માન્યા વિના કોઈ છૂટકો નથી.

(૭) રૂપ, વગેરે ગુણોથી જ બધાં પ્રયોજનો યા અર્થક્રિયાઓ સધાતી હોઇ તેમનાથી અતિરિક્ત દ્રવ્ય માનવાની જરૂર નથી એમ કહેવું બરાબર નથી, કારણ કે આ જ તર્કનો ઉપયોગ કરી વિરોધીને પૂછી શકાય કે દ્રવ્યથી બધાં પ્રયોજનો યા અર્થક્રિયાઓ સધાતી હોઈ દ્રવ્યથી અતિરિક્ત ગુણો માનવાની શી જરૂર ? આ આપત્તિમાંથી માર્ગ કાઢવા વિરોધી જણાવે છે કે ગુણો તો માનવા પડશે કારણ કે ગુણોની ઉપલબ્ધિ (=અનુભવ, પ્રતીતિ) આપણને થાય છે. ઉદયન વિરોધીને કહે છે કે ગુણોની જેમ દ્રવ્યની ઉપલબ્ધિ પણ દરેકને થાય છે, એટલે દ્રવ્યની ઉપલબ્ધિને આધારે દ્રવ્યને પણ માનવું જ જોઈએ. વિરોધી આની સામે જણાવે છે કે દ્રવ્યની ઉપલબ્ધિ ગુણોની ઉપલબ્ધિ સાથે જ થાય છે—અર્થાત્ ગુણોની ઉપલબ્ધિ વિના દ્રવ્યની ઉપલબ્ધિ થતી નથી—એટલે દ્રવ્યને ગુણોથી ભિન્ન ગણી શકાય નહિ. ઉદયન આ વાતનો સ્વીકાર નથી કરતા. તે જણાવે છે કે ગુણોની ઉપલબ્ધિ વિનાય દ્રવ્યની ઉપલબ્ધિ સંભવે છે. ઉદાહરણાર્થ, જ્યારે આપણને પીત શંખનું ભ્રાન્ત જ્ઞાન થાય છે ત્યારે શ્વેતરૂપની ઉપલબ્ધિ હોતી નથી પણ શંખની ઉપલબ્ધિ તો હોય છે. આ આપત્તિ ટાળવા વિરોધી કહે છે કે પ્રસ્તુત દૃષ્ટાંતમાં શંખની નહિ પણ શંખસદૃશ અલીક વસ્તુની ઉપલબ્ધિ હોય છે. અલીક વસ્તુની પણ ઉપલબ્ધિ યા પ્રતીતિ થઈ શકે છે; અમુક નેત્રરોગવાળી વ્યક્તિને અલીક તૈમિરિકકેશની ઉપલબ્ધિ થાય છે. આવી દલીલ સાંભળી ઉદયન જણાવે છે, "વાહ વિરોધીનો દ્રવ્યદ્વેષ ! સ્પર્શ તેમ જ બીજી વ્યાવહારિક ક્રિયાઓ દ્વારા શંખદ્રવ્યની ઉપલબ્ધિ છે જ, માત્ર તેના શ્વેતગુણની ઉપલબ્ધિ નથી."[૧૯] આની વિરુદ્ધ વિરોધીનું કહેવું છે કે શ્વેતગુણયુક્ત હોવું તે શંખ હોવાની અનિવાર્ય શરત છે અને તેથી શ્વેતગુણના અભાવમાં શંખનો અભાવ આપોઆપ ફલિત થાય છે. ઉદયનાચાર્ય જણાવે છે કે દ્રવ્ય અને ગુણ વચ્ચે આવો વ્યાપ્તિસંબંધ માનવામાં તેમને વાંધો નથી. 'જ્યાં જ્યાં શંખ હોય છે ત્યાં ત્યાં શ્વેતગુણ હોય છે અને જ્યાં જ્યાં શ્વેતગુણ નથી હોતો ત્યાં શંખ નથી હોતો' આવો વ્યાપ્તિસંબંધ શંખદ્રવ્ય અને તેના શ્વેતગુણ વચ્ચે માનવામાં ઉદયનાચાર્યને કંઈ વાંધો નથી. પરંતુ તે વિરોધીને જણાવે છે કે દ્રવ્ય અને ગુણ વચ્ચે વ્યાપ્તિસંબંધ છે પણ દ્રવ્યની ઉપ-

લબ્ધિ અને ગુણની ઉપલબ્ધિ વચ્ચે વ્યાપ્તિસંબંધ નથી. 'જ્યાં જ્યાં શંખની ઉપલબ્ધિ હોય છે ત્યાં ત્યાં શ્વેતગુણની ઉપલબ્ધિ હોય છે અને જ્યાં જ્યાં શ્વેતગુણની ઉપલબ્ધિનો અભાવ હોય છે ત્યાં ત્યાં શંખની ઉપલબ્ધિનો અભાવ હોય છે' આવો વ્યાપ્તિસંબંધ શંખદ્રવ્યોપલબ્ધિ અને શ્વેતગુણોપલબ્ધિ વચ્ચે છે જ નહિ. ધૂમ અગ્નિ વિના હોતો નથી પરંતુ ધૂમની ઉપલબ્ધિ તો અગ્નિની ઉપલબ્ધિ વિના સંભવે છે. તેવી જ રીતે શંખ શ્વેતગુણ વિના હોતો નથી, પરંતુ શંખની ઉપલબ્ધિ તો શ્વેતગુણની ઉપલબ્ધિ વિના સંભવે છે. આમ, શ્વેતગુણ શંખનું નિયત લક્ષણ હોવા છતાં અર્થાત્ શંખ શ્વેતગુણ વિનાનો કદીય ન હોવા છતાં, શ્વેતગુણની ઉપલબ્ધિ વિના શંખની ઉપલબ્ધિ અને પરિણામે શંખનું અસ્તિત્વ સંભવે છે. તેથી શ્વેતગુણની અનુપલબ્ધિ શંખનો કે શંખની ઉપલબ્ધિનો અભાવ પુરવાર કરી શકે નહિ.[૨૦]

માની લો કે દ્રવ્યની ઉપલબ્ધિ સદા ગુણની ઉપલબ્ધિ સાથે જ થાય છે, અર્થાત્ ગુણની ઉપલબ્ધિ વિના દ્રવ્યની ઉપલબ્ધિ કદીય થતી નથી. પરંતુ આને આધારે દ્રવ્ય ગુણથી અભિન્ન છે એવો નિર્ણય ન બાંધી શકાય. ઘટરૂપની ઉપલબ્ધિ આલોકરૂપની ઉપલબ્ધિ વિના કદીય થતી નથી પણ તેથી ઘટરૂપ અને આલોકરૂપનો અભેદ તો વિરોધી સ્વીકારતા નથી. વિરોધી ઘટરૂપ અને આલોકરૂપને ભિન્ન જ માને છે. આમ દ્રવ્યની ઉપલબ્ધિ સદા ગુણની ઉપલબ્ધિ સાથે જ માનીએ તો પણ દ્રવ્યનો ગુણોની સાથે અભેદ સિદ્ધ થતો નથી.[૨૧]

(૮) દ્રવ્યનો ગુણની સાથે અભેદ નથી કારણ કે દ્રવ્ય અને ગુણના ધર્મો ભિન્ન છે, પરસ્પર વિરોધી છે. તેમના ધર્મો પરસ્પર વિરોધી છે તે નીચેની બાબતો ઉપરથી સિદ્ધ થાય છે. દ્રવ્ય શંખની ઉપલબ્ધિ વખતેય તેના ગુણોની અનુપલબ્ધિ સંભવે છે, દ્રવ્યના અભિધાન વખતેય ગુણનું અભિધાન ન હોવું સંભવે છે, દ્રવ્યના નિષેધ વખતેય તેના ગુણોનો અનિષેધ સંભવે છે, વગેરે[૨૨]

(૯) દ્રવ્ય અને ગુણનો અભેદ માનવામાં આવે તો દૂરથી અને નજીકથી વસ્તુને જોતાં અસ્પષ્ટ અને સ્પષ્ટ ગ્રહણ યા પ્રતીતિનો જે ભેદ પડે છે તેનો ખુલાસો નહિ થઈ શકે.[૨૩]

આમ વૈશેષિકો અને નૈયાયિકો દૃઢતાપૂર્વક ગુણોથી અતિરિક્ત દ્રવ્ય છે એની સ્થાપના કરે છે.

(૨) પરમાણુરૂપ માત્ર કારણદ્રવ્ય

દ્રવ્યદ્વેષીએ પરમાણુના અસ્તિત્વનો છેદ ઉડાડવા જે તર્કો આપ્યા છે તેનો પરિહાર કરી ન્યાયવૈશેષિકોએ તેના અસ્તિત્વને સ્થાપવા જે તર્કો આપેલા છે તેમનું જ વિશ્લેષણ અહીં કરીશું. અહીં આપણે વૈશેષિક પરમાણુવાદની ચર્ચા કરવા માગતા નથી.

વૈશેષિકોને મતે ભૌતિક વસ્તુઓના અર્થાત્ કાર્યદ્રવ્યોના (=અવયવીઓના) અંતિમ અવયવો પરમાણુઓ છે. અવયવીનું વિભાજન કરતાં તેના અવયવો પ્રાપ્ત થાય છે, તે અવયવોનું વિભાજન કરતાં તેમના અવયવો પ્રાપ્ત થાય છે અને આ વિભાજનની ધારાનો જ્યાં અંત આવે છે તે પરમાણુઓ છે. પરમાણુઓનું વિભાજન અશક્ય છે. તે અવિભાજ્ય છે. અવિભાજ્ય હોઈ તે નિરવયવ છે. નિરવયવ હોઈ તેમનું ઉત્પાદક ઉપાદાનકારણ નથી. વૈશેષિકને મતે ઉપાદાનકારણ હંમેશ કાર્યના અવયવોરૂપ હોય છે. પરંતુ પરમાણુઓ તો નિરવયવ છે એટલે તેમનું ઉત્પાદક ઉપાદાનકારણ કોઈ હોઈ ન શકે. પરમાણુઓ અકારણ છે. એટલે તે નિત્ય છે.[૨૪] વળી, પરમાણુઓને પરિમાણ છે. તેમનું પરિમાણ અણુપરિમાણ છે. અણુપરિમાણને પરિચ્છિન્ન પરિમાણ ગણાય. વૈશેષિક પરિચ્છિન્ન પરિમાણવાળા દ્રવ્યને મૂર્ત ગણે છે. એટલે એ અર્થમાં અણુ મૂર્ત છે.

પરમાણુના અસ્તિત્વનો આધાર તેના નિરવયવપણા ઉપર છે એટલે વિરોધી તેના નિરવયવપણા ઉપર પ્રહાર કરી તેના અસ્તિત્વનું ખંડન કરે છે. તે નીચે પ્રમાણે છે. (૧) પરમાણુ પરિચ્છિન્ન પરિમાણવાળું દ્રવ્ય છે એમ તમે વૈશેષિકો માનો છો અને એ અર્થમાં તમે તેને મૂર્ત ગણો છો. જે મૂર્ત દ્રવ્યો છે તેમને સંસ્થાન અવશ્ય હોય છે. સંસ્થાન એ બીજું કંઈ નહિ પણ અવયવસન્નિવેશ છે. આ ઉપરથી ફલિત થાય છે કે પરમાણુને અવયવસન્નિવેશ છે અને પરિણામે અવયવો છે. પરમાણુ નિરવયવ નથી.[૨૫] (૨) પરમાણુ નિરવયવ નથી તે નીચેની દલીલથી પણ પુરવાર થાય છે. તમે વૈશેષિકો આકાશને વ્યાપક માનો છો એટલે તેણે પરમાણુને અંદરથી અને બહારથી વ્યાપવું જોઈએ. આમ માનતાં પરમાણુનો અંદરનો ભાગ અને બહારનો ભાગ એમ બે ભાગ માનવા પડે અને પરિણામે પરમાણુ નિરવયવ ન રહે. આના બચાવમાં જો વૈશેષિક કહે કે પરમાણુની અંદર આકાશ નથી તો આકાશ અસર્વગત ઠરે.[૨૬] (૩) એક અણુ (વચલો અણુ) તેની આજુબાજુના છ અણુઓ સાથે એકી વખતે સંયોગ ધરાવતો હોઈ તેને છ અવયવો યા ભાગો (પૂર્વભાગ, પશ્ચિમભાગ, ઉત્તરભાગ, દક્ષિણભાગ, ઊર્ધ્વભાગ,

અધોભાગ) હોવા જોઇએ જ્યાં આગળ તેનો પેલા છ અણુઓ સાથે સંયોગ થતો હોય. આમ માનીએ તો અણુનું નિરવયવપણું રહેતું નથી. જો કહેવામાં આવે કે તે છયે અણુઓ પેલા વચલા અણુ સાથે એક જ દેશમાં જોડાય છે તો તો એ છ અણુઓનો જે પિંડ બને તે માત્ર અણુપરિમાણ જ રહેવો જોઇએ.[૨૭] આ પરિસ્થિતિ વૈશેષિકોને ઇષ્ટ નથી.

આ દલીલોનું જોસ્સાપૂર્વક ખંડન કરી વૈશેષિક પરમાણુને સાબિત કરે છે. (૧) દ્રવ્યદ્વેષીનું કહેવું છે કે જે મૂર્ત હોય તેને અવયવો હોવા જ જોઈએ: પરમાણુ મૂર્ત છે માટે પરમાણુને અવયવો હોવા જ જોઈએ. ઉદ્યોતકર આનું નીચે પ્રમાણે ખંડન કરે છે : પરમાણુના અવયવ માની તે અવયવોને મૂર્ત અને નિરવયવ માનશો તો તો મૂર્ત હોય તે સાવયવ જ હોય એવો નિયમ જે તમે અમારા ઉપર ઠોકી બેસાડવા માગો છો તે નિયમ વિરુદ્ધ તમે પોતે જ જાવ છો એવું થશે. જો પરમાણુના અવયવોને પણ અવયવો છે એમ માનશો તો ત્રુટિ (ત્રસરેણુ, ઇન્દ્રિયગ્રાહ્ય નાનામાં નાનો કણ)નું ગુરુત્વ, સંખ્યા અને પરિમાણ અમેય (infinite) બની જશે. જો આ આપત્તિને ટાળવા વિરોધી કહે કે મૂર્ત વસ્તુ અંત સુધી વિભાજન પામતી રહે છે તો અંત સ્વયં નિરવયવ છે એમ તેમણે કહેવું પડશે. જો વિરોધી કહે કે અંત સ્વયં વિભાગરૂપ જ છે તો તેમ તો કહી શકાય જ નહિ કારણ કે વિભાગ વિભજ્યમાન પદાર્થ સિવાય શક્ય જ નથી. વૈશેષિકને મતે વિભાગ ગુણ હોઈ તેના આધારરૂપ વિભજ્યમાન કોઈ દ્રવ્ય હોવું જ જોઈએ. આમ વિરોધી સમક્ષ ત્રણ વિકલ્પો છે : (૧) મૂર્ત વસ્તુના વિભાગની પ્રક્રિયા નિરવયવ પરમાણુઓ પ્રાપ્ત ન થાય ત્યાં સુધી ચાલે છે, (૨) વિભાગની પ્રક્રિયા છેવટના અવયવોના પ્રલય યા વિનાશ સુધી ચાલે છે, (૩) વિભાગની પ્રક્રિયાનો કોઈ અંત નથી—અનંત છે.[૨૮]

જો પહેલો વિકલ્પ સ્વીકારવામાં આવે તો પરમાણુ મૂર્ત હોઈ સાવયવ છે એમ કહેવામાં વ્યાઘાતદોષ આવે. વિભાગની પ્રક્રિયા પરમાણુએ અટકે છે અર્થાત્ પરમાણુ નિરવયવ છે એમ સ્વીકારવું અને સાથે સાથે કહેવું કે તે સાવયવ છે એ પરસ્પર વિરોધી વાત છે. વળી, વિભાગની પ્રક્રિયા પરમાણુઓ પ્રાપ્ત ન થાય ત્યાં સુધી જ ચાલે છે એમ કહેવાનો અર્થ એ થાય કે પરમાણુઓ અકારણ છે, તેમનું કોઈ કારણ નથી, તેઓ માત્ર કારણદ્રવ્યો છે. હવે જો આવા પરમાણુઓની બાબતમાં કહેવામાં આવે કે તે સાવયવ છે તો તે સકારણ બની જાય, કાર્યદ્રવ્ય બની જાય. આમ વિભાગની પ્રક્રિયા જ્યાં અટકી જાય છે તે પરમાણુઓ સાવયવ

છે એમ કહેવાનો અર્થ એ થાય કે તે અકારણ છે (= માત્ર કારણદ્રવ્ય છે) અને સકારણ છે (= કાર્યદ્રવ્ય છે). આ તો પરસ્પર વિરોધી વાત થઈ.[૨૯]

બીજો વિકલ્પ સ્વીકારવામાં રહેલી મુશ્કેલીઓનો તો આપણે નિર્દેશ કર્યો છે. વિભાજનની પ્રક્રિયા છેવટના અવયવોના પ્રલય યા વિનાશ સુધી ચાલે છે એમ કહેવાનો અર્થ એ થાય કે છેવટે વિભાગ જ રહે છે બીજું કંઈ નહિ. પરંતુ વિભાગ પોતાના વિભજ્યમાન દ્રવ્યના આધાર વિના રહી શકે જ નહિ.[૩૦]

વિભાગની પ્રક્રિયાનો અંત જ નથી એવો ત્રીજો વિકલ્પ સ્વીકારીએ તો ત્રુટિનું ગુરુત્વ, સંખ્યા તેમ જ પરિમાણ અમેય બની જાય. આ પણ ઇષ્ટ નથી.

આ ત્રીજા વિકલ્પની બાબતમાં વૈશેષિકોએ કહેલી વાતને વિસ્તારથી સમજવા જેવી છે. ઘડાને ફોડી આપણે ટુકડા કરીએ છીએ. આ ટુકડાઓ પણ સાવયવ અર્થાત્ કાર્યરૂપ છે. એટલે તેમનું વિભાજન પણ સંભવે છે. આ રીતે આપણે ટુકડાના ટુકડા અને પછી તેમનાય ટુકડા કરતા જ જઈએ છીએ. છેવટે આ ટુકડાઓ એટલા નાના બની જાય છે કે તેમનું વિભાજન કરવું કઠણ પડે છે. ધૂળના કણને લો. એ એટલું નાનું છે કે આપણે એને તોડી શકતા નથી. પરંતુ આપણને જો વિશિષ્ટ સાધન મળી જાય તો તેને પણ તોડી શકીએ. આપણે વાળને ચીરી શકતા નથી પણ જો અત્યંત પાતળી તીક્ષ્ણ ધારવાળું વિશિષ્ટ સાધન મળી જાય તો તેનેય ચીરી શકીએ. આમ કણવિભાજન યા વાળછેદન દુર્ગમ હોવા છતાં બુદ્ધિગમ્ય તો છે. હવે પ્રશ્ન એ થાય છે કે આ વિભાજનની પ્રક્રિયા ક્યાં સુધી ચાલશે? એ ક્યાંય અટકશે કે નહિ? જો કલ્પનાની મદદથી આપણે કણનું વિભાજન કરતા જઈએ તો

$$ક < \frac{ક}{૨} > \frac{ક}{૪} > \frac{ક}{૮} > \frac{ક}{૧૬} > \frac{ક}{૩૨} > \frac{ક}{૬૪} > \frac{ક}{૧૨૮} > \frac{ક}{૨૫૬} > \frac{ક}{૫૧૨} > \frac{ક}{૧૦૨૪} \ldots$$

આ પ્રમાણે આપણે અનંતની તરફ આગળ વધતા જ જઈશું અને વિભાજનની પ્રક્રિયાનો ક્યાંય અંત નહિ આવે. આને અનવસ્થા કહેવાય, કારણ કે આમાં ક્યાંય વિરામની યા અટકવાની શક્યતા જ નથી. આવી અનવસ્થામાં પર્વત અને રાઈ બંનેનું પરિમાણ એકસરખું બની જશે. કેમ? કારણ કે બંનેના વિભાજનનો ક્યાંય અંત નથી અને તેથી જેમ પર્વતના અવયવ

$$પ > \frac{પ}{૨} > \frac{પ}{૪} > \frac{પ}{૮} > \frac{પ}{૧૬} > \frac{પ}{૩૨} > \frac{પ}{૬૪} > \frac{પ}{૧૨૮} \ldots$$

અનંત છે, તેમ રાઈના અવયવો પણ

$$રા > \frac{રા}{૨} > \frac{રા}{૪} > \frac{રા}{૮} > \frac{રા}{૧૬} > \frac{રા}{૩૨} > \frac{રા}{૬૪} > \frac{રા}{૧૨૮}\cdots$$

અનંત છે. તો પર્વત અને રાઈના પરિમાણમાં ભેદ કેવી રીતે ઘટી શકે? ન જ ઘટી શકે.[૩૧] આ રીતે જ અનવસ્થાને કારણે આપેક્ષિક લાઘવ અને ગૌરવ પણ નહિ ઘટી શકે. આનો અર્થ એ કે અંતિમ એકમ (unit) વિના પરિમાણભેદ અને ગુરુત્વભેદ ન ઘટી શકે. પરંતુ અનવસ્થામાં અંતિમ એકમ અસંભવિત છે. એટલે વિભાજનપ્રક્રિયામાં ક્યાંકને ક્યાંક અવસ્થાન યા વિરામ માનવો જ જોઈએ. વિભાજનની પ્રક્રિયાની એક ચરમ સીમા માનવી અનિવાર્ય છે. મૂર્ત દ્રવ્યનું વિભાજન કરતાં કરતાં આપણે વિભાજનપ્રક્રિયાની ચરમ સીમાએ પહોંચીએ છીએ અને ત્યાં આપણને સૂક્ષ્માતિસૂક્ષ્મ મૂર્ત અવિભાજ્ય દ્રવ્ય પ્રાપ્ત થાય છે. આ અવિભાજ્ય મૂર્ત દ્રવ્ય તે પરમાણુ છે.

(૨) આકાશને વ્યાપક માનનારે પરમાણુને નિરવયવ ન માની શકે એવી વિરોધીની બીજી દલીલનો જવાબ વૈશેષિક નીચે પ્રમાણે આપે છે. બહારનો ભાગ અને અંદરનો ભાગ તો કાર્યદ્રવ્યની બાબતમાં જ સંભવે છે. કાર્યદ્રવ્યનાં કારણો અર્થાત્ અવયવોમાંથી જે અવયવો બીજા અવયવોથી ઢંકાયેલા હોય તેમને કાર્યદ્રવ્યનો અંદરનો ભાગ કહેવાય જ્યારે જે અવયવો તેમને ઢાંકનાર હોય અને બીજા કોઈ અવયવોથી ઢંકાયેલા ન હોય તેમને કાર્યદ્રવ્યનો બહારનો ભાગ કહેવાય. પરંતુ પરમાણુ તો નિર્ભાગ યા નિરવયવ (માત્ર કારણદ્રવ્ય) છે એટલે તેની બાબતમાં અંદરનો ભાગ અને બહારનો ભાગ સંભવતો જ નથી.[૩૨] પરમાણુના નિરવયવ હોવા સાથે આકાશના વ્યાપક હોવાનો કોઈ વિરોધ નથી. આકાશ વ્યાપક છે જ કારણ કે તેના ગુણો શબ્દ અને સંયોગ સર્વત્ર ઉપલબ્ધ થાય છે.[૩૩] વિરોધી પ્રશ્ન કરે છે કે જો આકાશ વ્યાપક હોય તો જેમ પાણી પોતાનામાં ગતિ કરતી અને પોતાની સાથે ટક્કર લેતી નાવ સામે ટક્કર લઈ તૂટે છે (આકાર બદલે છે) તેમ આકાશ પોતાની અંદર ગતિ કરતા અને પોતાની સાથે ટક્કર લેતાં દ્રવ્યો સામે કેમ (સર્વત્ર) ટક્કર લેતું નથી અને તૂટતું નથી (આકાર બદલતું નથી)? વૈશેષિક ઉત્તર આપે છે કે એનું કારણ તો એ છે કે આકાશ નિરવયવ દ્રવ્ય છે. વિરોધી જણાવે છે કે આકાશ નિરવયવ દ્રવ્ય હોઈ તૂટતું નથી (આકાર બદલતું નથી) એમ માની લઈએ તો પણ એ પ્રશ્ન તો રહે છે જ કે આકાશમાં ગતિ કરનાર અને તેને ટક્કર લગાવનાર દ્રવ્ય પોતે આકાશથી પ્રતિઘાત કેમ પામતું નથી? આકાશ તે દ્રવ્યની ગતિને કેમ રોકતું નથી? વૈશેષિક જણાવે છે કે તેનું

કારણ તેનું સ્પર્શરહિતપણું છે. જે દ્રવ્ય સ્પર્શગુણનો આશ્રય હોય તે જ પોતાની સાથે ટક્કર લેનાર દ્રવ્યની ગતિને રોકે છે. આમ સાવયવ અને સ્પર્શગુણયુક્ત દ્રવ્યોમાં જ દેખાતા પ્રસ્તુત એ ધર્મોના હોવાની શંકા વિરોધીએ નિરવયવ અને સ્પર્શરહિત આકાશમાં ન કરવી જોઈએ.[૩૪]

(૩) પૂર્વદિક્, પશ્ચિમદિક્, વગેરે દિક્ભેદો સાથે પરમાણુ જોડાયેલો હોઈ તેની પોતાની અંદર પણ ભાગો માનવા પડે એવી વિરોધીની દલીલનો ઉત્તર ઉદ્યોતકર નીચે પ્રમાણે આપે છે. દિક્ભેદો જ નથી. દિક્ એક જ છે. તેના ભેદો તો કલ્પિત છે. એટલે દિક્ભેદોને આધારે અણુમાં ભેદો યા ભાગો (પૂર્વભાગ, પશ્ચિમભાગ, વગેરે) માનવા ઉચિત નથી.[૩૫] ઉદ્યોતકરની આ વાત વાચસ્પતિ વિસ્તારથી સમજાવે છેઃ દિક્ એક અને સર્વગત છે. તેના ભેદો સંભવતા નથી. અહીં વિરોધી પ્રશ્ન કરે છે કે જો દિક્ એક (= નિર્ભાગ) હોય તો આ પરમાણુ અમુક પરમાણુની પૂર્વે છે અને અમુક પરમાણુની પશ્ચિમે છે એવી બુદ્ધિ કેમ થાય છે? આનો જવાબ નીચે પ્રમાણે છે. રાત્રિ પછી પહેલવહેલો સૂર્યનો દિક્ સાથે જે સંયોગ થાય છે તેને સૂર્યોદયદેશ કહીએ છીએ અને દિવસમાં સૌથી છેલ્લો સૂર્યનો દિક્ સાથે જે સંયોગ થાય છે તેને સૂર્યાસ્તદેશ કહીએ છીએ. આમ સૂર્યોદયદેશ અને સૂર્યાસ્તદેશ દિક્ભેદો નથી પણ દિક્‌ના સૂર્ય સાથેના સંયોગો માત્ર છે, દિક્‌ના સૂર્ય સાથેના આવા સંયોગો અનેક બને છે. આ સંયોગોને જ આપણે દિક્ભેદો માની લઈએ છીએ પરંતુ હકીકતમાં દિક્ભેદો છે જ નહિ. સૂર્યોદયદેશની નજીકના દેશ સાથે સંયુક્ત પરમાણુ સૂર્યોદયદેશથી દૂરના દેશ સાથે સંયુક્ત પરમાણુના પૂર્વમાં કહેવાય. એવી જ રીતે સૂર્યાસ્તદેશની નજીકના દેશ સાથે સંયુક્ત પરમાણુ સૂર્યાસ્તદેશથી દૂરના દેશ સાથે સંયુક્ત પરમાણુની પશ્ચિમમાં કહેવાય. આ પૂર્વપરમાણુ અને પશ્ચિમપરમાણુની અપેક્ષાએ જે પરમાણુ સૂર્યોદયદેશ અને સૂર્યાસ્ત-દેશ બંનેથી દૂર હોય તેને વચલો યા મધ્યવર્તી પરમાણુ કહેવાય. આ રીતે જ દક્ષિણપરમાણુ, ઉત્તરપરમાણુ, ઊર્ધ્વપરમાણુ અને અધઃપરમાણુને સમજવા જોઈએ. ઉપસંહાર કરતાં વાચસ્પતિ જણાવે છે કે એક જ અર્થાત્ નિર્ભાગ પરમાણુના બીજા પરમાણુઓ સાથેના સંયોગોને જ પરમાણુના ભાગો તરીકે આપણે કલ્પીએ છીએ પણ હકીકતમાં તે પરમાણુના ભાગો નથી. આ સંયોગો અવ્યાપ્યવૃત્તિ છે. દિક્‌ની બાબતમાં પણ દિક્‌ના સંયોગોને દિક્‌ના ભાગો તરીકે કલ્પવામાં આવે છે પણ હકીકતમાં તો દિક્ એક છે, નિર્ભાગ છે, તેને ભાગો નથી. વળી, પરમાણુનો છ પરમાણુઓ સાથેનો યુગપદ્ સંયોગ તેના મૂર્તત્વને કારણે છે અને નહિ કે તેના સાવયવપણાને કારણે. તે સાવયવ છે જ નહિ.[૩૬]

ઉપર જે કહ્યું કે સંયોગો અવ્યાપ્યવૃત્તિ છે તેનો અર્થ શો? વૈશેષિકને મતે સંયોગ ગુણ છે. જે ગુણ પોતાના આશ્રયને વ્યાપીને રહેતો નથી તે ગુણ અવ્યાપ્યવૃત્તિ કહેવાય, દાખલા તરીકે 'વાંદરાનો વૃક્ષ સાથે સંયોગ.' કપિસંયોગ આખા વૃક્ષમાં રહેતો નથી, તે તો ડાળીના એક દેશમાં રહે છે, તે મૂળમાં રહેતો નથી. સંયોગગુણ રૂપગુણ જેવો નથી. રૂપગુણ તો આખાય વૃક્ષને વ્યાપીને રહે છે. એટલે તે વ્યાપ્યવૃત્તિ કહેવાય છે. સંયોગગુણ વૃક્ષના એક ભાગમાં, એક અવયવમાં રહે છે એટલે તેને અવ્યાપ્યવૃત્તિ કહેવાય છે. વૈશેષિક અનુસાર અવયવ(ડાળી) અવયવી(વૃક્ષ)થી ભિન્ન છે. અવયવ અને અવયવી વચ્ચે ભેદ છે. એટલે પ્રશ્ન ઊભો થાય કે કપિસંયોગને વૃક્ષ સાથે કેમ ગણવામાં આવે છે અને ડાળી સાથે કેમ ગણવામાં નથી આવતો? પ્રશ્નમાં સૂચિત પ્રક્રિયા અપનાવીએ તો નીચે જણાવેલી આપત્તિ આવે. સંયોગ ડાળી સાથે જે તર્કથી માનો છો તે તર્કથી તો તેને ડાળી સાથે નહિ પણ ડાળીના એક દેશ સાથે અને છેવટે તો માત્ર એક અણુ સાથે જ માનવો પડવાનો; અને અણુ પ્રત્યક્ષગ્રાહ્ય ન હોઈ તે સંયોગ પણ પ્રત્યક્ષગ્રાહ્ય નહિ બનવાનો. આ આપત્તિ ટાળવા સંયોગને હમેશા છેલ્લા કાર્ય-દ્રવ્યમાં (અહીં વૃક્ષ) રહેતો માનવો જોઈએ. સંયોગને છેલ્લા કાર્યદ્રવ્યમાં માનીએ એટલે તેને અવશ્યપણે તેના એક દેશમાં માનવો જોઈએ.[૩૭] હવે જો સંયોગ એ આધારના એક દેશમાં જ રહેતો ગુણ હોય તો અણુમાં રહેતા સંયોગની બાબતમાં શું થશે? જો તે અણુના એક દેશમાં રહે છે એમ કહો તો અણુ સાવયવ બની જશે. આ આપત્તિ ટાળવા અવ્યાપ્યવૃત્તિના ઉપર જણાવેલ અર્થમાં વૈશેષિકોએ સુધારો કર્યો છે. અવ્યાપ્યવૃત્તિ ગુણ એટલે એવો ગુણ કે જે પોતાના આશ્રયમાં એક જ સમયે રહેતો પણ હોય અને ન પણ રહેતો હોય.[૩૮] એક જ ગુણ પોતાના આશ્રયમાં એક જ સમયે રહે છે તેમ જ રહેતો નથી એમ કહેવામાં તો વિરોધ જણાય છે. વૈશેષિકો આ વિરોધનો પરિહાર નીચે પ્રમાણે કરે છે. કપિસંયોગ એક સમયે વૃક્ષમાં રહે છે અને નથી રહેતો એનો અર્થ એ કે ડાળીરૂપ અવચ્છેદકથી અવચ્છિન્ન કપિસંયોગ વૃક્ષમાં રહે છે પરંતુ મૂળરૂપ અવચ્છેદકથી અવચ્છિન્ન કપિસંયોગ વૃક્ષમાં રહેતો નથી. અવચ્છેદકનો અર્થ છે બધી બાજુથી કાપનાર, મર્યાદિત કરનાર, અને અવચ્છિન્નનો અર્થ છે બધી બાજુથી કપાનાર, મર્યાદિત થનાર. આમ કાર્યદ્રવ્યમાં અમુક અવયવથી અવચ્છિન્ન સંયોગ રહે છે અને બાકીના અવયવોથી અવચ્છિન્ન તે રહેતો નથી એમ સમજવું જોઈએ. પરમાણુની બાબતમાં સંયોગનું રહેવું અને ન રહેવું અમુક દિક્અવચ્છિન્ન સંયોગ તેમાં રહે છે અને અન્યદિક્અવચ્છિન્ન સંયોગ તેમાં રહેતો નથી એમ કહી સમજવું જોઈએ.[૩૯] વચલા પરમાણુનો બીજા પરમાણુ સાથે (કહો કે પૂર્વ-

પરમાણુ સાથે) સંયોગ અવ્યાપ્યવૃત્તિ છે એનો અર્થ એ નથી કે તે વચલા પરમાણુના પૂર્વભાગમાં રહે છે અને બીજા ભાગોમાં રહેતો નથી (કારણ કે પરમાણુ તો નિર્ભાગ (નિરવયવ છે)) પણ તેનો અર્થ તો એ છે કે પૂર્વદિક્અવચ્છિન્ન સંયોગ તેમાં રહે છે અને દિગન્તરાવચ્છિન્ન સંયોગ તેમાં રહેતો નથી. આ રીતે પરમાણુના છ પરમાણુઓ સાથેના તેમ જ છ દિશાઓ સાથેના સંયોગને સમજવાથી પરમાણુમાં સાવયવપણાની આપત્તિ નહિ આવે.

વિરોધી ઉપરની ચર્ચાને અંતે એવો આક્ષેપ કરે છે કે આમાંથી તો એ ફલિત થાય છે કે (૧) છ અણુઓ એક જ આશ્રયમાં રહે છે અને (૨) છ અણુઓના વચલા અણુ સાથેના સંયોગો એક જ આશ્રયમાં રહે છે; જો ખરેખર આમ જ હોય તો સાત અણુઓનો જે પિંડ બને તે અણુપરિમાણ જ રહેવો જોઈએ પણ આ તો ઇષ્ટ નથી. આ આપત્તિનો જવાબ વૈશેષિક નીચે પ્રમાણે આપે છે.

વચલા અણુના છ અણુઓ સાથે છ સંયોગો છે. આ છ સંયોગમાંથી વચલા અણુનો પૂર્વઅણુ સાથેનો સંયોગ વચલા અણુ અને પૂર્વઅણુમાં રહે છે. તે વચલા અણુ અને પશ્ચિમઅણુમાં રહેતો નથી. તેવી જ રીતે વચલા અણુનો પશ્ચિમઅણુ સાથેનો સંયોગ વચલા અણુ અને પશ્ચિમઅણુમાં જ રહે છે પણ વચલા અણુ અને પૂર્વઅણુમાં રહેતો નથી. આ રીતે બબ્બે અણુઓની જોડી લઈ વિચારીએ તો તે છ સંયોગોના આશ્રયો ભિન્ન ભિન્ન છે—એક જ નથી—તે જણાઈ આવે છે. આમ છ સંયોગોના આશ્રયો છ જુદી જુદી પરિમાણુજોડીઓ છે. આ છ જોડીઓમાંની પ્રત્યેક જોડીમાં વચલો પરમાણુ છે જ એટલે એ દૃષ્ટિએ છ સંયોગોનો એક સમાન આશ્રય છે એવું શિથિલ રીતે કહેવું હોય તો કહી શકાય. પરંતુ ખરેખર તો સંયોગ એ એવો ગુણ છે જે હમેશા સંયુક્ત બે દ્રવ્યોમાં જ રહે છે, એટલે પ્રસ્તુત છ સંયોગોને એક આશ્રયમાં રહેતા ન જ ગણવા જોઈએ.[40]

વચલા પરમાણુ સાથે જોડાતા છ પરમાણુઓનો એક આશ્રય નથી જ. વૈશેષિક જણાવે છે કે જો કે વચલા અણુના છ અણુઓ સાથેના સંયોગો વચલા અણુમાં રહે છે એ દૃષ્ટિએ તે સંયોગોને એક આશ્રય છે એમ હજુય શિથિલ રીતે કહી શકાય[41] પરંતુ છ અણુઓનો એક આશ્રય છે એમ તો કોઈ પણ રીતે ન જ કહી શકાય. છ અણુઓના એક આશ્રય તરીકે વચલા અણુને ગણી શકાય નહિ કારણ કે દ્રવ્યનો આશ્રય તેના અવયવો (સમવાયિકારણ—ઉપાદાનકારણ) સિવાય બીજું કંઈ હોઈ શકે નહિ, પરંતુ પરમાણુ તો કારણહીન અને નિરવયવ

છે, એટલે તેને કોઈ આશ્રય જ હોઈ શકે નહિ. આમ પરમાણુ ક્યાંય સમવાયસંબંધથી રહેતો નથી. રૂપ, વગેરે ગુણો એક દ્રવ્યમાં સમવાયસંબંધથી રહે છે. સંયોગો પણ ગુણો હોઈ, આપણે જોયું તેમ, વચલા અણુમાં સમવાયસંબંધથી રહે છે. પરંતુ છ પરમાણુઓને તેમના નિરવયવ સ્વભાવને કારણે કોઈ આશ્રય જ નથી એટલે તેમની બાબતમાં તેમનો એક આશ્રય હોવાનો પ્રશ્ન જ સંભવતો નથી. કોઈ પણ બે દ્રવ્યો એક જ આશ્રયમાં સમવાયસંબંધથી રહેતા નથી. દાખલા તરીકે, એક જ પટ પોતાના આશ્રયભૂત તંતુઓમાં સમવાયસંબંધથી રહે છે; બીજા કોઈ દ્રવ્યનું (કહો કે બીજા પટનું) તે જ તંતુઓમાં સમવાયસંબંધથી રહેવું અશક્ય છે. અલબત્ત, રૂપ વગેરે ગુણો હોવાને કારણે એક જ આશ્રયરૂપ દ્રવ્યમાં સમવાયસંબંધથી રહે છે. સંયોગો પોતે પણ ગુણો હોઈ અનેક સંયોગો એક આશ્રયરૂપ દ્રવ્યમાં સમવાયસંબંધથી રહી શકે છે અને એટલે છ પરમાણુઓના વચલા પરમાણુ સાથેના સંયોગો વચલા પરમાણુમાં સમવાયસંબંધથી રહી શકે છે. પરંતુ બે દ્રવ્યો એક જ આશ્રયમાં સમવાયસંબંધથી કદી રહી શકતા નથી. તેથી છ અણુઓનું વચલા પરમાણુમાં સમવાયસંબંધથી રહેવું શક્ય જ નથી.[૪૨]

અહીં વિરોધી જણાવે છે કે કાર્ય અને તેનું કારણ કેટલીક વાર એક જ સમયે એક જ આશ્રયમાં રહે છે. જ્યારે ઘટ પટથી સંયુક્ત બને છે ત્યારે તે પટના કારણભૂત તંતુઓથી પણ સંયુક્ત બની જાય છે તેમ જ તે તંતુઓના કારણભૂત અંશુઓથી પણ સંયુક્ત બની જાય છે. પરિણામે, કાર્ય (પટ), તેનું કારણ (તંતુ) અને તેનુંય કારણ (અંશુ)—આ બધાં એક જ આશ્રય ઘટમાં રહે છે. આના ઉત્તરમાં ઉદ્યોતકર જણાવે છે કે પટ, તંતુ, વગેરેના ઘટ સાથેના સંયોગો એક આશ્રયમાં—ઘટમાં—રહે છે પરંતુ બે દ્રવ્યો—કાર્ય અને કારણ (પટ અને તંતુ) એક આશ્રયમાં રહેતા નથી. પટ તંતુઓમાં રહે છે જ્યારે તંતુઓ અંશુઓમાં રહે છે.[૪૩] વાચસ્પતિ બીજું 'કુંડામાં બોરનું' દૃષ્ટાંત આપી આ મુદ્દો વિસ્તારથી સમજાવે છે. આ દૃષ્ટાંતમાં કુંડું આધાર છે અને બોર આધેય છે. આમ કુંડા અને બોર વચ્ચે આધારાધેયસંબંધ છે. આ દૃષ્ટાંતમાં કુંડું જેમ બોરનો આધાર છે તેમ તે બોરના અવયવોનો અને તે અવયવોના અવયવોનાય આધાર છે. આમ અહીં અનેક દ્રવ્યોનો એક આધાર જણાય છે. પરંતુ એ ધ્યાનમાં રાખવું જોઈએ કે આધારાધેયપણાનું નિમિત્ત સમવાય જ નહિ સંયોગ પણ સંભવે છે. એક વસ્તુ પોતાની અંદર બીજી વસ્તુને સમવાય દ્વારા કે સંયોગ દ્વારા ધારણ કરે છે. 'કુંડામાં બોર'ના દૃષ્ટાંતમાં કુંડું એ બોર, બોરના અવયવો અને એ અવયવોનાય અવયવોનો આધાર છે એ વાત ખરી પણ એ તે બધાંનો

આધાર સંયોગ દ્વારા છે સમવાય દ્વારા નહિ. બોર કુંડામાં સંયોગસંબંધથી રહે છે. બોરના અવયવોનો અને આ અવયવોના અવયવોનો પણ કુંડા સાથે સંયોગ-સંબંધ જ છે. આ ઉપરથી સ્પષ્ટ થાય છે કે એક કરતાં વધુ દ્રવ્યો જ્યારે એક આશ્રયમાં રહેતાં હોય ત્યારે તે બધાં તેમાં સંયોગસંબંધથી જ રહેતાં હોય છે. કોઈપણ બે દ્રવ્યો એક આશ્રયમાં સમવાયસંબંધથી રહેતાં જ નથી. ફળ તેના અવયવોમાં સમવાયસંબંધથી રહે છે અને તે અવયવો પોતાના અવયવોમાં સમવાય-સંબંધથી રહે છે. આમ એકથી વધુ દ્રવ્યોનું એક જ આશ્રયમાં સમવાયસંબંધથી રહેવું શક્ય જ નથી, તે માત્ર સંયોગસંબંધથી જ શક્ય છે.[44]

હવે પરમાણુ વિશે આ બાબતે વિચારીએ. વૈશેષિક મત અનુસાર એકથી વધુ દ્રવ્યો સમવાયસંબંધથી એક આશ્રયમાં રહી શકતા જ નથી. તેથી વચલા પરમાણુને આ દૃષ્ટિએ છ પરમાણુઓનો આશ્રય ગણી શકાય નહિ. અનેક વસ્તુઓ સમવાયસંબંધથી એક જ આશ્રયમાં રહેતાં પરિમાણમાં વધારો થતો નથી. અહીં અનેક પરમાણુઓ સમવાયસંબંધથી વચલા પરમાણુમાં રહેતા નથી તેથી પરિમાણના વધારાને કોઈ બાધા આવતી નથી. રૂપ, વગેરે ગુણો સમવાયસંબંધથી એક પરમાણુમાં રહે છે પણ તેથી તેના પરિમાણમાં વધારો થતો નથી. એથી ઊલટું છ અણુઓ તેની અંદર સંયોગસંબંધથી રહે છે અને તેથી સાત અણુઓના પિંડમાં પરિમાણનો વધારો થાય છે. સમવાયસંબંધથી અનેક વસ્તુઓનું એક આશ્રયમાં રહેવું તે પરિમાણવૃદ્ધિ યા સ્થૂળતાનું વિરોધી છે[45] જ્યારે સંયોગસંબંધથી અનેક વસ્તુઓનું એક આશ્રયમાં રહેવું તે પરિમાણવૃદ્ધિ યા સ્થૂળતાનું વિરોધી નથી. પરિણામે, સાત પરમાણુના બનેલા પિંડમાં પરિમાણવૃદ્ધિ નહિ થાય અને પિંડ માત્ર અણુપરિમાણ જ રહેશે એવો વિરોધીનો આક્ષેપ ટકતો નથી.

આમ વિરોધીઓની બધી જ દલીલોનો યોગ્ય જવાબ આપી વૈશેષિકોએ પરમાણુરૂપ કારણદ્રવ્યનું અસ્તિત્વ સાબિત કર્યું છે.

(3) અવયવી યા કાર્યદ્રવ્ય

અવયવો જોડાતાં તે અવયવોમાંથી જે ઉત્પન્ન થાય છે તેને વૈશેષિકો અવયવી કહે છે. તેમને મતે અવયવો કારણ છે અને અવયવી કાર્ય છે. એટલે અવયવીને માટે તેઓ કાર્યદ્રવ્ય એવી સંજ્ઞા વાપરે છે. વૈશેષિકો અનુસાર જેમ ગોત્વ અનેક ગાય વ્યક્તિઓમાં સમવાયસંબંધથી રહેતું સામાન્ય છે તેમ અવયવી અનેક અવયવોરૂપ દ્રવ્યોમાં સમવાયસંબંધથી રહેતું એક દ્રવ્ય છે. અવયવી

અવયવોથી ભિન્ન છે. એટલે એનો અર્થ એ થાય કે અવયવી અવયવોમાં રહેતો હોવા છતાં તે પોતે નિરવયવ છે.

વિરોધીની દલીલોનું ખંડન કરી વૈશેષિકો અવયવોથી ભિન્ન અવયવીનું અસ્તિત્વ નીચે પ્રમાણે સ્થાપે છે.

(૧) વૃક્ષ જેવી સ્થૂળ વસ્તુનું પ્રત્યક્ષ એ અનુમાનનો જ એક પ્રકાર છે કે નહિ એ પ્રશ્નની ચર્ચા વેળાએ ન્યાયસૂત્રમાં અવયવીની ચર્ચા કરવામાં આવી છે. જ્યારે જ્ઞાતા વૃક્ષને પ્રત્યક્ષથી જાણે છે ત્યારે તે તેના અમુક જ અવયવોને પ્રત્યક્ષથી ગ્રહણ કરે છે, બધા અવયવોને પ્રત્યક્ષથી ગ્રહણ કરતો નથી. પછી ગૃહીત અવયવોના પ્રત્યક્ષજ્ઞાનના આધારે વૃક્ષને તે જાણે છે. આમ ગૃહીત અવયવો ઉપરથી વૃક્ષનું જ્ઞાન એ ગૃહીત ધૂમ ઉપરથી અગ્નિના જ્ઞાન જેવું જ છે. વૃક્ષના જ્ઞાનમાં આપણે પ્રત્યક્ષથી જાણેલા અવયવો ઉપરથી વૃક્ષનું અનુમાન કરીએ છીએ. તેથી વૃક્ષનું કહેવાતું પ્રત્યક્ષ એ ખરેખર પ્રત્યક્ષ નથી પણ અનુમાન છે. આવો કોઈકનો મત છે.[૪૬] નૈયાયિક કે વૈશેષિકને તે સ્વીકાર્ય નથી. તે મતવાદીના મતનું ખંડન કરતાં ન્યાયભાષ્યકાર વાત્સ્યાયન તેને પ્રશ્ન કરે છે કે અહીં શેનું અનુમાન થાય છે ? — અગૃહીત અવયવોનું કે બધા અવયવોથી ભિન્ન અવયવીરૂપ વૃક્ષનું ? પહેલા વિકલ્પનો સ્વીકાર કરવો શક્ય નથી કારણ કે અગૃહીત અવયવો એ કંઈ વૃક્ષ નથી. બીજો વિકલ્પ પણ સ્વીકારવો શક્ય નથી કારણ કે કોઈ પણ વખત જેનું પોતાના લિંગ (હેતુ) સાથે પ્રત્યક્ષ ન થયું હોય તેનું અનુમાન અસંભવિત છે. આ બંને વિકલ્પોને જરાક વિસ્તારથી સમજીએ.

પહેલો વિકલ્પ તેમને અનુલક્ષીને છે જેઓ અવયવોને જ સ્વીકારે છે અને અવયવીને સ્વીકારતા જ નથી. જો અવયવોથી ભિન્ન અવયવીરૂપ વૃક્ષનો સ્વીકાર કરવામાં ન આવે અને વૃક્ષને માત્ર અવયવોના સમુદાયરૂપ જ ગણવામાં આવે તો વૃક્ષનું જ્ઞાન સંભવે જ નહિ, કારણ કે વૃક્ષ તે ન તો પ્રત્યક્ષથી જાણેલા આગલા અવયવો છે કે ન તો અપ્રત્યક્ષ રહેલા અને અનુમાનથી જાણેલા બાકીના અવયવો છે. એટલે, અવયવીરૂપ વૃક્ષનો સ્વીકાર કરવો જ જોઈએ.

બીજો વિકલ્પ તેમને અનુલક્ષીને છે જેઓ અવયવોથી ભિન્ન અવયવીનો સ્વીકાર કરવા છતાં તેને પ્રત્યક્ષગ્રાહ્ય સ્વીકારવા તૈયાર નથી. વાત્સ્યાયન જણાવે છે કે અવયવીને પ્રત્યક્ષગ્રાહ્ય માન્યા વિના છૂટકો જ નથી. અવયવી કેવળ અનુમાનગ્રાહ્ય છે એમ માનવું શક્ય નથી કારણ કે જે ક્યારેય ક્યાંય પ્રત્યક્ષ દ્વારા ગૃહીત થયું જ નથી તેનું અનુમાન કરવું અશક્ય છે. અનુમાનમાં એ આવશ્યક છે કે

સાધન અને સાધ્યને એક સાથે ક્યાંક તો પ્રત્યક્ષથી જાણેલાં હોવા જ જોઈએ. ધૂમાડા ઉપરથી અગ્નિનું અનુમાન શક્ય બને છે કારણ કે આપણે રસોડામાં ધૂમાડા અને અગ્નિને સાથે પ્રત્યક્ષ જોયેલા છે. પ્રસ્તુત વૃક્ષના દાખલામાં, અવયવીરૂપ વૃક્ષનું તેના આગલા અવયવો સાથે કોઈ વાર ક્યાંક પ્રત્યક્ષ થયું હોય તો તે આગલા અવયવોના પ્રત્યક્ષ ઉપરથી પછીથી વૃક્ષનું અનુમાન કરી શકાય. જો એક પણ વાર અવયવીરૂપ વૃક્ષનું તેના આગલા અવયવો સાથે પ્રત્યક્ષ સ્વીકારવામાં આવે તો તેના આગલા અવયવો જ્યારે જ્યારે પ્રત્યક્ષ થાય છે ત્યારે ત્યારે અવયવી પણ પ્રત્યક્ષ થાય છે એ આપમેળે ફલિત થાય. આમ અવયવી પ્રત્યક્ષગ્રાહ્ય પુરવાર થાય છે.

ટૂંકમાં, વૈશેષિક જણાવે છે કે જો વૃક્ષને કેવળ અવયવોના સમુદાયરૂપ જ માનવામાં આવે તો વૃક્ષને ન તો પ્રત્યક્ષથી જાણી શકાય કે ન તો અનુમાનથી જાણી શકાય અને પરિણામે તેના જ્ઞાનની શક્યતા જ ન રહે. પરન્તુ બીજી બાજુ, અવયવોથી ભિન્ન અવયવીરૂપ વૃક્ષને સ્વીકારવામાં આવે તો તેના આગલા અવયવોના પ્રત્યક્ષ સાથે તેનું પણ પ્રત્યક્ષ સ્વીકાર્યા વિના ન ચાલે.[૪૭]

અહીં કોઈ સૂચન કરી શકે કે અવયવીને પ્રત્યક્ષગ્રાહ્ય માનીએ પરંતુ તેના અમુક અવયવો પ્રત્યક્ષ થતા હોય ત્યારે નહિ પણ તેના બધા અવયવો પ્રત્યક્ષ થતા હોય ત્યારે જ. આ સૂચન ન્યાય-વૈશેષિકને સ્વીકાર્ય નથી. તે જણાવે છે કે જો એમ માનીશું તો તો અવયવીનું પ્રત્યક્ષ કદી થશે જ નહિ કારણ કે તેના બધા અવયવો એક સાથે પ્રત્યક્ષ થવા અશક્ય છે; તેના પાછલા અવયવો આગલા અવયવોથી હંમેશ ઢંકાયેલા હોય છે.[૪૮]

આમ બાહ્ય સ્થૂળ વિષયોના જ્ઞાનની શક્યતા તેમને તેમના અવયવોથી ભિન્ન અવયવીરૂપે સ્વીકારી તેમના આગલા અવયવોના પ્રત્યક્ષ સાથે તેમનું પણ પ્રત્યક્ષ સ્વીકારવામાં રહેલી છે, અન્યથા નહિ.

(૨) વિરોધી જણાવે છે કે પરમાણુઓ જ છે અને અવયવીરૂપ કોઈ સ્વતંત્ર દ્રવ્ય નથી. 'ઘટ છે' 'પટ છે' વગેરે બુદ્ધિઓ પરમાણુઓ જ પેદા કરે છે. આનું ખંડન કરતાં વૈશેષિક વિરોધીને પૂછે છે કે ઘટબુદ્ધિ, પટબુદ્ધિ વગેરે વિવિધ બુદ્ધિઓ પેદા કરનાર પરમાણુઓમાં તે તે વિશેષ બુદ્ધિ પેદા કરતી વખતે કોઈ વિશેષતા આવે છે કે નહિ ? અર્થાત્, બુદ્ધિની વિશેષતાનું કારણ પરમાણુઓમાં આવતી વિશેષતા છે કે પછી તેવા ને તેવા પરમાણુઓ ઘટબુદ્ધિ પણ ઉત્પન્ન કરે છે અને પટબુદ્ધિ પણ ઉત્પન્ન કરે છે ? જો વિરોધી કહે કે પરમાણુઓમાં વિશેષતા આવે

છે તો વૈશેષિક તરત જ કહેશે કે તે વિશેષતા એ જ અવયવી છે. પરંતુ જો તે કહે કે પરમાણુઓમાં કંઈ વિશેષતા આવતી નથી તો તેણે પરમાણુઓમાં પરસ્પર વિરુદ્ધ ધર્મો — અતીન્દ્રિયપણુ અને ઇન્દ્રિયગ્રાહ્યપણુ — માનવા પડશે. એક જ વસ્તુમાં વિરુદ્ધધર્માધ્યાસની આ આપત્તિ ટાળવા વિરોધી જો પરમાણુઓમાં વિશેષતા માની તે વિશેષતાને પરમાણુઓના સંયોગરૂપ ગણી કહે કે સંયોગની મદદથી એકબીજાની નજીક રહેલા યા જોડાયેલા પરમાણુઓ — જે પહેલાં અતીન્દ્રિય હતા તે — ઇન્દ્રિયગ્રાહ્ય બને છે તો તે પણ યોગ્ય નથી કારણ કે અતીન્દ્રિય વસ્તુઓનો સંયોગ પણ અતીન્દ્રિય જ હોય છે. પરમાણુઓ પોતે અતીન્દ્રિય છે એટલે એમનામાં આવેલો સંયોગરૂપ વિશેષ પણ અતીન્દ્રિય જ હોવાનો. તેથી સંયોગરૂપ વિશેષતાવાળા પરમાણુઓ પણ અતીન્દ્રિય જ રહેશે, ઇન્દ્રિયગ્રાહ્ય નહિ બને.[૪૯]

વિરોધી વૈશેષિકને નીચે પ્રમાણે આપત્તિ આપે છે: દલીલ ખાતર માની લઈએ કે પરમાણુઓ પોતાથી ભિન્ન અવયવીને ઉત્પન્ન કરે છે. પરંતુ પરમાણુઓ અવયવીને ત્યારે જ ઉત્પન્ન કરી શકે જ્યારે તેમનામાં ભેગા મળવાથી કોઈ આગન્તુક ધર્મ પેદા થાય—આમ માનવું જ જોઈએ. આમ ન માનીએ તો તો એક એક પરમાણુરૂપ અવયવ પણ અવયવી પેદા કરી શકે છે એમ સ્વીકારવું પડે, પરંતુ આ તો વૈશેષિકને ઇષ્ટ નથી. એટલે પરમાણુઓ ભેગા મળે છે ત્યારે તેમનામાં આગન્તુક ધર્મ ઉત્પન્ન થાય છે એમ વૈશેષિકોએ સ્વીકારવું જ જોઈએ. આ પછી વિરોધી વૈશેષિકને જણાવે છે કે આ આગન્તુક ધર્મ જ ઘટબુદ્ધિ, વગેરેનો ખુલાસો કરવા સમર્થ છે, તેથી અવયવીને માનવાની કોઈ જરૂર નથી.[૫૦]

વાચસ્પતિ વિરોધીને ઉત્તર આપે છે કે ઘટબુદ્ધિ, પટબુદ્ધિ વગેરે બુદ્ધિઓને વિષયરૂપ કારણ (આલંબનપ્રત્યય) હોવું જ જોઈએ. તેમનું વિષયરૂપ કારણ પરસ્પર વ્યાવૃત્ત અને પરમ સૂક્ષ્મ પરમાણુઓ ન જ ઘટી શકે. એટલે એ બુદ્ધિઓના વિષયરૂપ કારણ તરીકે અવયવીને માનવો જોઈએ. અર્થાત્, પરમાણુઓના ભેગા મળવાથી અવયવી ઉત્પન્ન થાય છે એ સ્વીકારવુ જોઈએ. અવયવી વિના એક સ્થૂળ વિષયનું જ્ઞાન ઘટી શકે નહિ કારણ કે પરમાણુઓ તો સ્થૂળ નથી.[૫૧]

વળી વિરોધી જણાવે છે કે બુદ્ધિમાં પ્રતીત થતી સ્થૂળતા (ઘટ, પટ, વગેરે) બહાર છે જ નહિ. તે સ્થૂળતા તો માત્ર પ્રતિભાસનો જ ધર્મ છે. અર્થાત્, સ્થૂળતા બાહ્યવિષયગત નથી પણ જ્ઞાનગત છે.[૫૨]

ઉદ્યોતકર અને વાચસ્પતિ વિરોધીને જણાવે છે કે તેની ઉપરની દલીલ સ્વીકારીએ તો સ્થૂલતાની બુદ્ધિ ભ્રાન્ત છે એમ માનવું પડે, અને સ્થૂળતાના ભ્રાન્ત

જ્ઞાનને માનો તો ક્યાંક સ્થૂળતાના અભ્રાન્ત જ્ઞાનને પણ સ્વીકારવું જ પડે.[૫૩] આમ છેવટે જ્ઞાનના વિષયરૂપ સ્થૂળતાને બાહ્ય માન્યા વિના વિરોધીને છૂટકો નથી. તેથી પરમ સૂક્ષ્મ પરમાણુઓથી ભિન્ન તેમનાથી ઉત્પન્ન થયેલા સ્થૂળ અવયવીનો સ્વીકાર કર્યા વિના ચાલે એમ નથી.

(૩) ન્યાયસૂત્રકાર જણાવે છે કે કેવળ પરમાણુઓને માનીએ અને અવયવીને ન માનીએ તો દ્રવ્ય, ગુણ, કર્મ, સામાન્ય, સામાન્યવિશેષ અને સમવાય આ બધાનું કદી ગ્રહણ થઈ શકે જ નહિ કારણ કે પરમાણુઓ અને તેમાં રહેલા ગુણ, વગેરે અતીન્દ્રિય છે. પરંતુ આપણને દ્રવ્ય, ગુણ, વગેરેનું ગ્રહણ તો થાય છે. એટલે પરમાણુઓથી ભિન્ન ઇન્દ્રિયગ્રાહ્ય અવયવી છે એ પુરવાર થાય છે.[૫૪]

(૪) અવયવીના સિદ્ધાંત વિરુદ્ધની આપત્તિઓમાંની એક ચિત્રરૂપની સમસ્યાના સંદર્ભમાં ઊઠે છે. વૈશેષિક અનુસાર અવયવીનું (કાર્યનું) રૂપ (કે કોઈ પણ ગુણ) અવયવોના (કારણનાં) તે ગુણથી ભિન્ન હોય છે. દાખલા તરીકે, પટરૂપ તંતુરૂપથી ભિન્ન છે. પટરૂપ અને તંતુરૂપના કારણો પણ ભિન્ન છે. પટરૂપનું સમવાયિકારણ પટ છે જ્યારે તેનું અસમવાયિકારણ તન્તુરૂપ છે. તન્તુરૂપનું સમવાયિકારણ તન્તુ છે અને અસમવાયિકારણ રેસાનું રૂપ છે. જ્યારે પટના સમવાયિકારણરૂપ તન્તુઓમાંથી કેટલાક લાલ હોય, કેટલાક પીળા હોય, કેટલાક વાદળી હોય, વગેરે ત્યારે કાર્યકારણભાવની ઉપર્યુક્ત પ્રક્રિયાને લઈ મુશ્કેલી ઊભી થાય છે. લાલ તન્તુઓ, વાદળી તન્તુઓ, વગેરેથી બનેલાં પટમાં પણ તે બધાં રૂપો માનવાં જોઈએ. અહીં એ યાદ રાખીએ કે ગુણો બે જાતના હોય છે—સંયોગ જેવા અવ્યાપ્યવૃત્તિ અને રૂપ જેવા વ્યાપ્યવૃત્તિ. લાલ, પીળા, વાદળી વગેરે રૂપોને પટનાં રૂપ ન ગણી શકાય કારણ કે તેમાંનો દરેક પટને વ્યાપીને રહેતો નથી. તે રૂપો તન્તુરૂપ અવયવોના છે કારણ તેઓ તન્તુઓને વ્યાપીને રહે છે. પરન્તુ પટને પણ તન્તુઓના રૂપથી ભિન્ન રૂપ હોવું જ જોઈએ. તો એ રૂપ કયું? આ આપત્તિમાંથી માર્ગ કાઢવા વૈશેષિક હિંમતપૂર્વક જણાવે છે કે પટને એક ચિત્રરૂપ હોય છે. તે એક ચિત્રરૂપના અસમવાયિકારણો તન્તુઓનાં વિવિધ રૂપો છે. વિરોધી કહે છે કે આ ચિત્રરૂપથી અધિક વિચિત્ર બીજું શું હોઈ શકે?[૫૫]

વિરોધી વૈશેષિકને પૂછે છે કે અનેક રૂપો એક ચિત્રરૂપને કેવી રીતે ઉત્પન્ન કરી શકે? વૈશેષિક ઉત્તર આપે છે કે વિચિત્રકારણસામર્થ્યથી ઉત્પન્ન થતું ચિત્રરૂપ બધાંને પ્રત્યક્ષ થાય છે, એટલે એને સ્વીકારવું જોઈએ.[૫૬] આમ અનુભવના નામે મુશ્કેલીમાંથી છટકવાનો વૈશેષિક અહીં પ્રયત્ન કરે છે.

વિરોધી વૈશેષિકનો કેડો છોડતો નથી. વિરોધી તેને પૂછે છે કે ચિત્રરૂપ ધરાવતા પટની કિનાર ચિત્રરૂપ ન ધરાવતી હોય પણ લાલ હોય તો શી પરિસ્થિતિ થશે ? પટ અવયવી હોઈ કિનારમાં પણ તે છે જ એટલે પટનું ચિત્રરૂપ કિનારમાં પણ હોવું જ જોઈએ, તો પછી કિનારમાં દેખાતું કેમ નથી[૫૭] ?

ઉપરની સમસ્યાનો ખુલાસો વૈશેષિક નીચે પ્રમાણે આપે છે. પટના ચિત્રરૂપનું પ્રત્યક્ષ થવામાં અનેક હેતુઓ જરૂરી છે, તેમાંનો એક હેતુ પટના અવયવભૂત તન્તુઓના અનેક રૂપોનું દર્શન પણ છે જ. પરન્તુ કિનારના પ્રત્યક્ષ વખતે પટના અવયવોના અનેક રૂપોનું પ્રત્યક્ષ થતું નથી એટલે કિનારમાં ચિત્રરૂપ હોવા છતાં તેનું પ્રત્યક્ષ થતું નથી.[૫૮] વૈશેષિકનો આ ખુલાસો ગળે ઊતરે એવો જણાતો નથી. જો પટરૂપ અવયવી કિનારમાં પ્રત્યક્ષ થતો હોય તો તે અવયવીનું ચિત્રરૂપ પણ ત્યાં પ્રત્યક્ષ થવું જ જોઈએ કારણ કે વૈશેષિકના સિદ્ધાંત પ્રમાણે પટનું ગ્રહણ પટરૂપના ગ્રહણ વિના સંભવે જ નહિ.

નવ્યનૈયાયિકોએ આ મુશ્કેલીઓમાંથી બચવા એક ચિત્રરૂપનો અસ્વીકાર કરી અનેક અવ્યાપ્યવૃત્તિ રૂપોનો સ્વીકાર કર્યો છે,[૫૯] પરંતુ આમ કરી તેમણે રૂપ વગેરે ગુણો વ્યાપ્યવૃત્તિ છે એવા વૈશેષિકના મૂળભૂત સિદ્ધાંતનું ખૂન કર્યું છે. વળી, ચિત્રરૂપનો સ્વીકાર એ અવયવીના સ્વીકાર સાથે અનિવાર્યપણે સંકળાયેલ છે એટલે ચિત્રરૂપના અસ્વીકારથી અવયવીનું અસ્તિત્વ પણ જોખમાય છે. ચિત્રરૂપનો અસ્વીકાર કરી જુદા જુદા રૂપો અવયવીમાં માનો એટલે પછી એક અવયવી રહેતો જ નથી પણ તે જુદા જુદા અવયવોનો સમૂહ જ બની રહે છે. આમ ચિત્રરૂપનો અસ્વીકાર વૈશેષિકના અવયવીના સિદ્ધાંત માટે ઘાતક છે.

(૫) વૈશેષિકને માટે અત્યન્ત વિચિત્ર પરિસ્થિતિ તો ત્યારે ઊભી થાય છે જ્યારે તેને તેના અવયવીના સિદ્ધાંતને કારણે, અર્થાત્ અવયવી અવયવોથી ભિન્ન દ્રવ્ય છે એવા સિદ્ધાંતને કારણે, અનિચ્છાએ અવયવીનું તેમ જ અવયવોનું જુદું જુદું વજન માનવાની ફરજ પડે છે. અવયવીની પરીક્ષા વખતે કહેવામાં આવે છે કે અવયવો (કારણ) અને અવયવી (કાર્ય) એ ભિન્ન દ્રવ્યો હોવાથી તેમને પોતપોતાનાં જુદાં વજનો હોવાં જોઈએ. આ પરિસ્થિતિમાં તંતુઓમાંથી પટ જેવો બને તેવું જ તેનું વજન બમણું થઈ જવું જોઈએ કારણ કે નવું દ્રવ્ય તેના પોતાના વજન સાથે ઉમેરાય છે. પણ આવું તો અનુભવાતું નથી. એટલે બે વિકલ્પો રહે છે— એક તો એ કે જેવું નવું કાર્યદ્રવ્ય (અવયવી) ઉત્પન્ન થાય છે તેવું જ કારણદ્રવ્ય (અવયવો) પોતાનું વજન ગુમાવે છે અને બીજો એ કે કાર્યદ્રવ્ય (અવયવી)-

ના વજનથી કારણદ્રવ્ય(અવયવો)નું વજન હોવા છતાં પ્રતિબન્ધ પામે છે. અવયવીના વજનથી અવયવોનું વજન નાશ પામે છે યા પ્રતિબન્ધ પામે છે આ બેમાંથી એકેય વિકલ્પનો સ્વીકાર કરવો ઉદ્યોતકરને મુશ્કેલ લાગે છે કારણ કે કારણ (અવયવો) અને કાર્ય (અવયવી) બન્નેને એકબીજાથી તદ્દન ભિન્ન તેમ જ એક કાળે સાથે રહેતાં માનવાં અને કહેવું કે એકનું વજન કાં તો નાશ પામ્યું છે યા પ્રતિબન્ધ પામ્યું છે તે સંગત નથી, ઉચિત નથી.[૬૦]

ઉદ્યોતકરની સમક્ષ નીચેની સમસ્યા ખડી થાય છે : કારણ (અવયવો) અને કાર્ય (અવયવી) બંનેને પોતપોતાનાં જુદાં જુદાં વજનો છે, એમાંથી કોઈનું વજન બીજાના વજનથી નાશ નથી પામતું કે પ્રતિબંધ નથી પામતું, તો પછી તે જુદાં વજનો આપણને જણાતાં કેમ નથી ? ઉદ્યોતકર આ સમસ્યાનો વિચિત્ર તરકીબથી ખુલાસો કરે છે. તે કહે છે કે કાર્યનું વજન જે ખરેખર કારણના વજનથી ભિન્ન છે તે આપણને જણાતું નથી કારણ કે કુલ વજનમાંથી કેટલું વજન કારણનું છે અને કેટલું વજન કાર્યનું છે તે નક્કી કરવું આપણે માટે અશક્ય છે. જ્યારે દ્રવ્યનું વજન કરવામાં આવે છે ત્યારે સમજવું જોઈએ કે પરમાણુથી માંડી છેલ્લા કાર્યદ્રવ્ય સુધીનાં બધાં જ દ્રવ્યોના સમાહારનું વજન કરવામાં આવે છે અને નહિ કે કેવળ છેલ્લા કાર્યદ્રવ્યનું. આમ કાંટા ઉપર દર્શાવાતું વજન કેવળ છેલ્લા કાર્યદ્રવ્યનું નથી હોતું પણ તે તો પરમાણુઓ, છેલ્લા કાર્યદ્રવ્ય, તેમ જ પરમાણુઓ અને છેલ્લા કાર્યદ્રવ્ય વચ્ચેના બધાં જ દ્રવ્યનું સામટું વજન હોય છે. એટલે સામાન્ય માણસને માટે એ નક્કી કરવું મુશ્કેલ છે કે આટલું વજન કારણનું છે અને આટલું વજન કાર્યનું છે.[૬૧] ઉદ્યોતકરનો આ ખુલાસો સંતોષકારક નથી લાગતો. સ્વીકારી લઈએ કે વસ્તુનું કરાયેલું વજન કારણ અને કાર્યની લાંબી પરંપરાનું સામટું વજન છે અને એમાંથી કોનું કેટલું એ નક્કી કરવું અશક્ય છે તો પણ પ્રશ્ન વણઉકેલ્યો રહે છે કે જ્યારે નવું દ્રવ્ય પોતાના વજન સાથે ઉત્પન્ન થાય છે ત્યારે વજન વધતું કેમ નથી ?

ઉદ્યોતકર નીચે પ્રમાણે પુરવાર કરે છે કે કાર્યને (અવયવીને) કારણથી (અવયવોથી) જુદું પોતાનું વજન હોય છે. જો અવયવીને અવયવોના વજનથી જુદું પોતાનું વજન ન હોય તો તેનો આધાર દૂર થતાં તે કદી પડે નહિ, કારણ કે દ્રવ્યનું પતન તેના પોતાના વજનને લીધે થાય છે.[૬૨] એમ ન માની શકાય કે અવયવોના વજનથી અવયવીનું પતન થાય છે, કારણ કે જ્યારે બે દ્રવ્યો એકબીજા સાથે સંયોગસંબંધથી જોડાયેલાં હોય ત્યારે જ એકનું વજન બીજાના પતનમાં કારણભૂત બને છે પરંતુ અવયવી તો અવયવોમાં સમવાયસંબંધથી રહે

છે; સંયોગસંબંધથી નહિ.[૬૩] તેથી અવયવીને પોતાનું વજન હોય છે એ સ્વીકારવું જોઈએ. અહીં કોઈ પ્રશ્ન ઊઠાવી શકે કે અવયવી સાથે સમવાય-સંબંધ ધરાવતા અવયવોનું વજન અવયવીના પતનમાં હેતુ બને છે એમ સ્વી-કારવામાં વૈશેષિકને શું વાંધો છે: અર્થાત્ અવયવોના વજનની સહાયથી સમવાય અવયવીના પતનમાં હેતુ બને છે એમ વૈશેષિકો શા માટે નથી સ્વીકારતા? આ પ્રશ્નના જવાબમાં ઉદ્યોતકર જણાવે છે કે સૂત્રકારે સંયોગને જ ક્રિયાહેતુ તરીકે ગણાવ્યો છે પરંતુ તેમણે ક્યાંય સમવાયને ક્રિયાહેતુ તરીકે ગણાવ્યો નથી; વળી, સમવાયને ક્રિયાહેતુ તરીકે સ્વીકારતાં અનેક આપત્તિઓ અને દોષો આવે છે.[૬૪]

અવયવો અને અવયવીને પોતપોતાનાં જુદાં જુદાં વજન હોવા છતાં તેવું આપણને જણાતું નથી એ બાબતે શ્રીધર જણાવે છે કે અવયવોમાંથી અવયવી ઉત્પન્ન થતાં વજનમાં જે વધારો થાય છે તે ખૂબ જ નજીવો હોવાથી આપણો વજન કરવાનો કાંટો તે વધારો દર્શાવતો નથી; ઉદાહરણાર્થ, જ્યારે મોટી વસ્તુનું વજન કરવામાં આવે છે ત્યારે તેને ચોંટેલા સૂક્ષ્મ અન્ય દ્રવ્યોનાં કણોનું વજન કાંટો દર્શાવતો નથી.[૬૫] શ્રીધરનો આ ખુલાસો તે કંઈ ખુલાસો કહેવાય!

અવયવો અને અવયવીને પોતપોતાનાં જુદાં જુદાં વજનો હોય છે એ સિદ્ધ કરવાના વૈશેષિક–નૈયાયિકના મરણિયા પ્રયાસો દર્શાવે છે કે અવયવો (કારણ) અને અવયવી (કાર્ય) બંનેને એકબીજાથી તદ્દન ભિન્ન દ્રવ્યો માનવાનો તેમનો સિદ્ધાંત કેટલો નબળો છે.

(૬) અવયવોથી ભિન્ન અવયવીને માનનાર વૈશેષિકને વિરોધી નીચે પ્રમાણે દોષ દે છે: એક દ્રવ્ય બીજા દ્રવ્યનો અવયવ ન હોઈ શકે, જેમ કે ગાય અશ્વનો અવયવ નથી. તંતુઓ અવયવો છે અને પટ અવયવી છે. તેથી માનવું જોઈએ કે પટ તંતુઓથી ભિન્ન દ્રવ્ય નથી. આમ અવયવી અવયવોથી ભિન્ન દ્રવ્ય નથી એ પુરવાર થાય છે.

વૈશેષિક વિરોધીની દલીલનો જવાબ નીચે પ્રમાણે આપે છે: જો પટને તંતુઓથી ભિન્ન દ્રવ્ય ન માનીએ તો તંતુઓનું અવયવપણું જ અશક્ય બની જાય. અવયવો અવયવીની અપેક્ષા રાખે છે. જો અવયવીના અસ્તિત્વને નકારવામાં આવે તો અવયવોને પોતાના અસ્તિત્વનું બીજ–કારણ–જ ન રહે અર્થાત્ અવ-યવીના અસ્તિત્વને ન સ્વીકારીએ તો અવયવોનું અસ્તિત્વ પણ જોખમાય. વળી, 'પટના તંતુઓ' એમ આપણે જે છઠ્ઠી વિભક્તિનો પ્રયોગ કરીએ છીએ તે પણ પટ અને તંતુઓનો ભેદ જ દર્શાવે છે. ઉપરાંત, બે અભિન્ન દ્રવ્યોમાં એક અવયવ

અને બીજું અવયવી હોતું નથી. જે જેનાથી અભિન્ન હોય તે તેનો અવયવ ન જ હોઈ શકે. તંતુ તંતુના અવયવ કે પટ પટનો અવયવ કોઈએ કદીય જાણ્યો છે ?[૬૬]

(૭) વિરોધી કહે છે : કાર્ય પોતાના ઉપાદાનકારણથી હમેશા અભિન્ન જ હોય છે. અવયવી કાર્ય છે અને અવયવો ઉપાદાનકારણ છે. એટલે અવયવીને અવયવોથી અભિન્ન જ માનવો જોઈએ.

વિરોધીને વૈશેષિક ઉત્તર આપે છે : જો અવયવીને અવયવોથી અભિન્ન માનીએ તો કારણ પોતે પોતાને ઉત્પન્ન કરે છે એવી વિચિત્ર વાત માનવી પડે. પરંતુ કોઈ કારણ પોતે પોતાને ઉત્પન્ન કરી શકે જ નહિ. તંતુ તંતુને ઉત્પન્ન કરી શકે જ નહિ. તંતુ તંતુને ઉત્પન્ન નથી કરતો પણ પટને ઉત્પન્ન કરે છે.[૬૭] તેથી અવયવોથી ભિન્ન અવયવીને માનવો જોઈએ.

(૮) વિરોધી જણાવે છે કે અવયવોમાંથી અવયવી નામનું કોઈ દ્રવ્ય ઉત્પન્ન થતું જ નથી પરંતુ અવયવો એક બીજાની નજીક અમુક રીતે ગોઠવાય છે એટલે આપણે તેને અવયવોના નામથી જુદું નામ આપીએ છીએ. ગાઢ રીતે નજીક ગોઠવાયેલાં તંતુઓને જ પટ નામ આપવામાં આવે છે. આમ પટ નામવાળી તંતુઓથી ભિન્ન કોઈ વસ્તુ નથી; પટ એ તો માત્ર તંતુઓનો સંસ્થાનવિશેષ યા રચનાવિશેષ છે.

વૈશેષિક વિરોધીનો પ્રતિકાર કરતાં પૂછે છે કે સંસ્થાનવિશેષ પોતે અવયવોથી ભિન્ન છે કે અભિન્ન ? વિરોધી સંસ્થાનવિશેષને અવયવોથી અભિન્ન માની શકે નહિ કારણ કે તેમ માનતાં સંસ્થાનવિશેષની વાત અર્થ વગરની બની જાય. એટલે વિરોધીએ સંસ્થાનવિશેષને અવયવોથી ભિન્ન જ માનવો પડે. પરંતુ એમ માનતાં તો આડકતરી રીતે અવયવીનો સ્વીકાર જ થઈ ગયો ગણાય.[૬૮]

(૯) જે જેનાથી ઉત્પન્ન થાય તે તેનાથી ભિન્ન ન જ હોય એવું વિરોધી જણાવે છે. અર્થાત્, જે જેનાથી ભિન્ન હોય તે કદીય તેને ઉત્પન્ન કરી શકે નહિ. ગાય અશ્વથી ભિન્ન છે એટલે તે અશ્વને પેદા કરી શકે નહિ. તંતુઓથી પટ ઉત્પન્ન થાય છે એટલે પટ તંતુઓથી ભિન્ન ન હોય પણ અભિન્ન જ હોય.

આનો ઉત્તર ઉદ્યોતકર નીચે પ્રમાણે આપે છે : વિરોધીનો મત બરાબર નથી, કારણ કે વિરોધીએ માની લીધું છે કે કારણ પોતાથી ભિન્ન કાર્યને ઉત્પન્ન ન

જ કરી શકે. પરંતુ તુરી, વેમ, વગેરે પટથી ભિન્ન હોવા છતાં પટને ઉત્પન્ન કરે જ છે. જો કારણ (અવયવો) અને કાર્ય (અવયવી) અભિન્ન જ હોય છે એવું માનીશું તો આપણા માટે એ સમજાવવું મુશ્કેલ બની જશે કે શા માટે પટ પટને ઉત્પન્ન નથી કરતો? અવયવો કારણ છે અને અવયવી કાર્ય છે એટલે તેમનો અભેદ છે એવો વિરોધીનો મત અયોગ્ય છે.[૬૯]

(૧૦) જે અવયવો જે અવયવીથી ભિન્ન દેખાય છે તે અવયવો તે અવયવીના હોતા નથી પણ બીજા અવયવીના હોય છે. ચક્ર વગેરે રથાવયવો પટથી ભિન્ન છે એટલે તે પટના અવયવો નથી પણ રથના અવયવો છે. જો ચક્ર વગેરે અવયવો જેમ પટથી ભિન્ન છે તેમ રથથી પણ ભિન્ન જ હોય તો તે ચક્ર વગેરે અવયવો તંતુઓની જેમ રથથી ભિન્ન કોઈ વસ્તુના હોવા જોઈએ. પરંતુ ચક્ર વગેરે અવયવો રથથી ભિન્ન કોઈ બીજી વસ્તુના હોતા નથી. આ ઉપરથી સાબિત થાય છે કે ચક્ર વગેરે અવયવો રથથી ભિન્ન નથી. આ પ્રમાણે વિરોધી અવયવી અવયવોથી અભિન્ન છે એમ વૈશેષિકને જણાવે છે.

આના ઉત્તરમાં ઉદ્યોતકર કહે છે કે અભેદ પુરવાર કરવા જે શરત અનિવાર્ય નથી તેમ જ જે ખરેખર જ્યાં અભેદ નિર્વિવાદપણે હોય છે ત્યાં હોતી પણ નથી તે શરતની વિરોધીએ કલ્પના કરેલી છે. aનો b સાથે અભેદ હોવા માટે aનું bથી ભિન્ન કોઈ વસ્તુના અવયવ ન હોવું જરૂરી નથી. aનો પોતાના સ્વભાવ સાથે અભેદ નિર્વિવાદ છે પરંતુ આપણે aને વિશે એમ ન કહી શકીએ કે a પોતાના સિવાય બીજી કોઈ વસ્તુનો અવયવ નથી કારણ કે વસ્તુ પોતે પોતાનો અવયવ હોય એ શક્ય નથી.[૭૦]

(૧૧) અવયવી અવયવોમાં સમવાયસંબંધથી રહે છે એવો વૈશેષિક સિદ્ધાંત છે. વિરોધી વૈશેષિકને પૂછે છે કે અવયવી તેના પ્રત્યેક અવયવમાં પૂરેપૂરો (कृत्स्न) રહે છે કે થોડો થોડો (एकदेश) રહે છે? પહેલો વિકલ્પ વૈશેષિક સ્વીકારી શકે તેમ નથી કારણ કે અવયવ કરતાં અવયવીનું પરિમાણ મોટું હોઈ અવયવી તેના એક અવયવમાં પૂરેપૂરો સમાઈ જ ન શકે.[૭૧] વળી, પહેલો વિકલ્પ સ્વીકારતાં અવયવી પ્રથમ અવયવમાં જ પૂરેપૂરો સમાઈ જાય અને બાકીના અવયવોમાં અવયવી રહે જ નહિ, પરિણામે અનેક અવયવોમાં અવયવી રહે છે એ વૈશેષિક સિદ્ધાંત જ ભાંગી પડે.[૭૨] બીજો વિકલ્પ પણ વૈશેષિક સ્વીકારી શકે તેમ નથી કારણ કે તેનો સ્વીકાર કરતાં અવયવીનું એકત્વ જોખમાય અને તે પોતે અનેકત્વસ્વભાવવાળો અર્થાત્ અવયવસમૂહરૂપ બની જાય.[૭૩] ઉપરાંત,

બીજો વિકલ્પ સ્વીકારતાં અવયવીને અવયવોમાં રહેવા બીજા અવયવોની જરૂર પડશે અને આ બીજા અવયવોમાં રહેવા ત્રીજા અવયવોની જરૂર પડશે અને આમ અનવસ્થાદોષ આવશે.૭૪ આમ આ બે વિકલ્પોમાંથી એકેય વિકલ્પ વૈશેષિક સ્વીકારી શકે તેમ નથી અને ત્રીજો વિકલ્પ તો સંભવતો નથી. તેથી એ પુરવાર થાય છે કે અનેક અવયવોમાં અવયવી નામનું એક દ્રવ્ય રહેતું નથી અર્થાત્ અવયવોથી ભિન્ન અવયવી નામનું દ્રવ્ય જ નથી.

આનો ઉત્તર નૈયાયિક તેમ જ વૈશેષિક નીચે પ્રમાણે આપે છે. અવયવી પોતાના પ્રત્યેક અવયવમાં પૂરેપૂરો રહે છે કે થોડો થોડો રહે છે આવો પ્રશ્ન જ ખોટો છે, કારણ કે આ બે વિકલ્પો તો જે સ્વયં એક ન હોય પણ અનેક અવયવોરૂપ હોય તેની બાબતમાં સંભવે.૭૫ 'કૃત્સ્ન' (પૂરેપૂરી) અને 'એકદેશ' (થોડી) શબ્દોના પ્રયોગો જે વસ્તુ અવયવોરૂપ હોય તેને અનુલક્ષીને જ થાય છે. જ્યારે અનેક અવયવોરૂપ વસ્તુ એકમાં સમાઈ જાય ત્યારે તે વસ્તુ પૂરેપૂરી એકમાં સમાઈ ગઈ એમ આપણે કહીએ છીએ. જ્યારે અનેક અવયવોરૂપ વસ્તુ એકમાં ન સમાવાથી થોડીક અમાં, થોડીક બમાં અને થોડીક કમાં એમ અનેકમાં ટુકડે ટુકડે વહેંચાઈને રહે ત્યારે તે વસ્તુ થોડી થોડી અનેકમાં રહે છે એમ આપણે કહીએ છીએ.૭૬ આમ કૃત્સ્નવિકલ્પ અનેક એકમાં રહે છે એવા મતને અનુલક્ષીને છે જ્યારે એકદેશવિકલ્પ અનેક અનેકમાં રહે છે એવા મતને અનુલક્ષીને છે. પરંતુ અવયવીની બાબતમાં તો વૈશેષિક મત એક અનેકમાં રહે છે એવો છે.

વિરોધીને જયંત જણાવે છે કે એક અવયવી તેના અવયવોમાં વ્યાસજ્ય અર્થાત્ પ્રત્યેકમાં જુદો જુદો રહે છે; તે તેના એક અવયવમાં સમાપ્ત થઈ જતો નથી. જેમ એક સામાન્ય અનેક વ્યક્તિઓમાં રહે છે તેમ જ એક અવયવી અનેક અવયવોમાં રહે છે. એક અવયવીને અનેક અવયવોમાં રહેવા બીજા અવયવોની જરૂર પડતી નથી કારણ કે તેના તે બીજા અવયવોને આપણે કદી જોયા જ નથી. એક અવયવી અનેક અવયવોમાં રહે છે એ હકીકત છે.૭૭ એક અનેકમાં રહેતું હોય એવું કોઈ દૃષ્ટાંત છે કે નહિ એવા પ્રશ્નના જવાબમાં જયંત જણાવે છે કે જે વસ્તુ પ્રત્યક્ષ દેખાતી હોય તેને પુરવાર કરવા દૃષ્ટાંતની કોઈ જરૂર નથી.૭૮

(૧૨) વિરોધી વૈશેષિકને પૂછે છે કે જો પટના અમુક ભાગને લાલ રંગે રંગવામાં આવે તો પટ અવયવીનો રંગ કયો કહેવાય? આ પટના રંગને ચિત્ર-

રૂપ ન ગણી શકાય કારણ કે ચિત્રરૂપ તો અસમવાયિ કારણોનાં અર્થાત્ તંતુઓનાં વિવિધ રૂપો જ ઉત્પન્ન કરી શકે. પ્રસ્તુત પટનો એક ભાગ લાલ હોવાથી પટને લાલ માનવો જોઈએ પરંતુ તેનો બાકીનો ભાગ લાલ ન હોવાથી તેને લાલરંગ રહિત પણ ગણવો જોઈએ. આમ એક જ વસ્તુ પટમાં પરસ્પર વિરોધી ધર્મો માનવા પડે. પરંતુ પરસ્પર વિરોધી ધર્મો એકમાં હોઇ શકે જ નહિ, એટલે ખરેખર જેને એક માનવામાં આવે છે તે એક છે જ નહિ પણ એ ભાગોનો સમાહાર છે.

વિરોધીને વૈશેષિકનો ઉત્તર નીચે પ્રમાણે છે: લાલ રંગ પટનો નથી પરંતુ લાલ દ્રવ્ય(dyestuff)નો છે. પટ આ લાલ દ્રવ્ય સાથે સંયુક્ત છે. પટનો એક ભાગ લાલ ન હોવા છતાં લાલ જણાય છે કારણ કે તેની તેટલા ભાગની સપાટી લાલ દ્રવ્યથી ઢંકાયેલી છે. વૈશેષિક સિદ્ધાંત પ્રમાણે અવયવીનો નાશ જ્યાં સુધી ન થાય ત્યાં સુધી તેનો રંગ બદલાતો નથી. તેથી જે જે અવયવીને રંગીન દ્રવ્યથી રંગવામાં આવે છે તે તે અવયવીનો તે રંગીન દ્રવ્ય સાથે માત્ર સંયોગ જ હોય છે એવી વૈશેષિક માન્યતા છે.[૭૯]

(૧૩) વિરોધી વૈશેષિકને કહે છે કે જો અવયવી એક છે એમ માનીએ તો તેનું એક જ વખતે ઢંકાયેલા હોવું તેમ જ ન ઢંકાયેલા હોવું કેટલીક વાર બને અને પરિણામે એકમાં પરસ્પર વિરોધી ધર્મો હોવાનો દોષ આવે.

વિરોધીએ દર્શાવેલી સમસ્યાનો ખુલાસો કરતાં વૈશેષિક જણાવે છે કે પ્રસ્તુત વિરોધી ધર્મો બે જુદા જુદા ભાગોના છે અને અવયવી તો એ બે ભાગોથી ભિન્ન એક દ્રવ્ય છે. તે વિરોધી ધર્મો અવયવીના નથી. આને કારણે જ અમુક ભાગ ઢંકાયેલો હોવા છતાં બાકીનો ભાગ ઢંકાયેલો ન હોવાથી અવયવી ગૃહીત થાય છે.[૮૦] અહીં કોઇ પ્રશ્ન ઊઠાવે છે કે જ્યારે અમુક ભાગ ઢંકાયેલો હોય ત્યારે અવયવી તેટલો જ સ્થૂળ કેમ નથી દેખાતો જેટલો તે જ્યારે તેનો કોઇ પણ ભાગ ઢંકાયેલો નથી હોતો ત્યારે દેખાય છે? આના ઉત્તરમાં ન્યાય-વૈશેષિક જણાવે છે કે જ્યારે અવયવીનું ગ્રહણ થાય છે ત્યારેય તેના પરિમાણના ગ્રહણનો આધાર તો તેના પૂરતા પરિમાણવાળા ભાગના ગ્રહણ ઉપર છે. પરંતુ એ ચોક્કસ ન કહી શકાય કે અવયવીના પરિમાણના ગ્રહણ માટે તેનો કેટલા પરિમાણવાળો ભાગ ગૃહીત થવો જોઈએ. અલબત્ત, આપણે એટલું જ કહી શકીએ કે તે અવયવીના પરિમાણને ગ્રહણ કરાવે એવા પૂરતા પરિમાણવાળો હોવો જોઈએ. તેથી અવયવીનો મોટો ભાગ ઢંકાયેલો હોય ત્યારે અવયવીનું ગ્રહણ થવા છતાં તેના

પરિમાણનું ગ્રહણ નથી થતું કારણ કે તેના પરિમાણના ગ્રહણ માટેની શરત તે વખતે પૂરી થતી નથી.[81] અહીં કોઈ પ્રશ્ન કરે કે પોતાના પરિમાણના ગ્રહણ વિના અવયવીનું ગ્રહણ કેવી રીતે સંભવે અર્થાત્ પરિમાણરહિત અવયવી કેવી રીતે ગૃહીત થઈ શકે? વાચસ્પતિ આના ઉત્તરમાં જણાવે છે કે પરિમાણ તો અવયવીના અનેક ધર્મોમાંનો કેવળ એક ધર્મ છે; વળી, અવયવી પોતાના ધર્મોથી ભિન્ન છે; ધર્મ-ધર્મીભેદ એ તો વૈશેષિક સિદ્ધાંત છે; તેથી અવયવીના ચોક્કસ પરિમાણનું અગ્રહણ અવયવીના ગ્રહણમાં બાધક બનતું નથી.[82]

(૧૪) વિરોધી વૈશેષિકને કહે છે કે જો હાથ, વગેરે અવયવોથી ભિન્ન શરીરરૂપ અવયવી માનીએ તો એક અવયવીમાં ચલન–અચલન બે પરસ્પર વિરોધી ધર્મોની આપત્તિ આવે. જ્યારે હાથ હાલે ત્યારે શરીરને તેના તે ભાગની અપેક્ષાએ હાલતું અને અન્ય ભાગોની અપેક્ષાએ અચલ કહેવું પડે. આમ એક અવયવીરૂપ શરીરમાં બે પરસ્પર વિરોધી ધર્મોની આપત્તિ આવે.

વિરોધીને ઉત્તર આપતાં વૈશેષિક કહે છે કે અહીં હાથ હાલવા છતાં શરીર હાલતું નથી. ચલનધર્મ હાથમાં છે અને અચલનધર્મ શરીરમાં છે એટલે પરસ્પર વિરોધી ધર્મો એકમાં નથી. વૈશેષિક એ વાતનો સ્વીકાર નથી કરતા કે અવયવનું ચલન અનિવાર્ય રીતે અવયવીમાં પણ ચલન આણે છે. એનું કારણ એ છે કે એને મતે અવયવ અને અવયવી બે ભિન્ન દ્રવ્યો છે[83] તેમ જ તેમનાં ચલનની કારણસામગ્રી પણ ભિન્ન છે; ઉપરાંત, આ કારણ-સામગ્રી હંમેશ સમકાલ હોતી નથી; દાખલા તરીકે હાથનું ચલન અમુક પ્રકારની ઇચ્છાને કારણે છે, જ્યારે શરીરનું ચલન બીજા પ્રકારની ઇચ્છાને કારણે છે. તેથી આપણે શરીરને સ્થિર રાખી હાથને લંબાવવા કે હલાવવા ઇચ્છી શકીએ છીએ એટલું જ નહિ પણ તેમ કરી પણ શકીએ છીએ.

કોઈ અહીં નીચે પ્રમાણે શંકા કરે છે. અવયવના હાલવા છતાં અવયવી ન હાલે તો એનો અર્થ એ થાય કે અવયવી બે અવયવોનો બનેલો છે જેમાંનો એક ચલનયુક્ત છે અને બીજો ચલનરહિત છે. પરંતુ આવો અવયવી અસ્તિત્વ ધરાવી ન શકે, કારણ કે ચલનયુક્ત અવયવ ચલનરહિત અવયવથી છૂટો જ પડી જાય અર્થાત્ બે અવયવો વચ્ચેનો સંયોગ તૂટે (વિભાગ થાય) અને તેને પરિણામે અવયવી દ્રવ્યનો નાશ થાય.[84]

આ શંકાનું સમાધાન વૈશેષિક નીચે પ્રમાણે કરે છે. વૈશેષિકનો એવો સિદ્ધાંત નથી કે ચલનયુક્ત અવયવ ચલનરહિત અવયવથી અવશ્ય છૂટો

જ પડી જાય. વૈશેષિકને મતે ચલનથી જન્મતો વિભાગ બે પ્રકારનો છે—એક પ્રકારનો વિભાગ દ્રવ્યારંભક (દ્રવ્યોત્પાદક) સંયોગનો નાશક હોય છે[૮૫] જ્યારે બીજા પ્રકારનો વિભાગ દેશ સાથેના સંયોગનો નાશક હોય છે. આ બે વિભાગો પરસ્પર વિરોધી છે. તેથી એક જ ક્રિયાથી તે બંને એક સાથે પેદા થઈ શકતા નથી. આમ જ્યારે હાથ હાલે છે ત્યારે તેનું સ્થાનાંતર થાય છે—તેનો એક દેશ સાથે સંયોગ તૂટે છે અને બીજા દેશ સાથે સંયોગ થાય છે પણ શરીરથી કે બીજા અવયવોથી તે વિખૂટો પડી જતો નથી. આ બધાંના અનુભવની વાત છે. એટલે હાથ હાલવા છતાં શરીર સ્થિર રહે એમાં કંઇ અજુગતું નથી.

ઉપરની સમગ્ર ચર્ચા દર્શાવે છે કે ન્યાય-વૈશેષિકે કાર્યદ્રવ્ય યા અવયવીની સ્થાપના માટે મરણિયા પ્રયત્નો કર્યા છે તેમ જ વિરોધીની દલીલોને તોડવા શક્ય તેટલી બધી જ સબળ તાર્કિક શક્તિ વાપરી છે.

(૪) દ્રવ્યનું સ્થાયિત્વ

જો વસ્તુની કાલવ્યાપ્તિનો (નિત્યતા યા કિયત્કાલસ્થાયિતાનો) તદ્દન નિષેધ કરી તેને ક્ષણિક જ માનવામાં આવે તો દ્રવ્ય જેવા કોઈ પદાર્થનું અસ્તિત્વ જ નથી એવું ફલિત થાય. આ કારણે વૈશેષિકોએ ક્ષણભંગવાદનો જોરદાર પ્રતિકાર કર્યો છે અને વસ્તુની કાલવ્યાપ્તિની સ્થાપના કરી છે. અહીં દ્રવ્ય ન માનનાર દાર્શનિકે વસ્તુ ક્ષણિક છે એ પુરવાર કરવા જે દલીલો કરી છે તેમને પ્રથમ વિચારીશું અને ત્યાર પછી વૈશેષિકો તે દલીલોનું ખંડન કરી કેવી રીતે વસ્તુની કાલવ્યાપ્તિ પુરવાર કરે છે તે દર્શાવીશું.

દ્રવ્યદ્વેષી દાર્શનિક નીચે પ્રમાણે વસ્તુની ક્ષણિકતા પુરવાર કરે છે :

(૧) કોઇ વસ્તુ સ્થાયી નથી. જેમ એક વસ્તુનું એક કાળે બે સ્થાને અસ્તિત્વ અશક્ય છે તેમ એક વસ્તુનું બે ક્ષણોએ અસ્તિત્વ અશક્ય છે. જો એક વસ્તુ क ક્ષણે અસ્તિત્વ ધરાવતી હોય તો તેનું ख ક્ષણે અસ્તિત્વ હોઈ જ ન શકે, કારણ કે क ક્ષણે વસ્તુના અસ્તિત્વનો અર્થ ख ક્ષણે અથવા અન્ય કોઇ પણ ક્ષણે તેના અસ્તિત્વનું ન હોવું તે છે. જો આપણે સ્વીકારીએ કે એ જ વસ્તુનું ख ક્ષણે પણ અસ્તિત્વ ચાલુ રહે છે તો એનો અર્થ એ જ થાય કે તેનું અસ્તિત્વ અને અનસ્તિત્વ બંને क ક્ષણે છે. આમ વસ્તુને સ્થાયી માનતાં એક વસ્તુમાં પરસ્પર વિરોધી ધર્મો માનવાની આપત્તિ આવે.[૮૬]

(૨) સત્‌નું લક્ષણ છે અર્થક્રિયાકારિતા (કાર્ય કરવું તે). **That which works is real.** જે કાર્ય કરે છે તે સત્ છે અને જે કાર્ય કરતું નથી તે અસત્ છે. સ્થાયી વસ્તુમાં અર્થક્રિયાકારિતા ઘટતી નથી. સ્થાયી વસ્તુને વિશે પ્રશ્ન ઉદ્‌ભવે છે કે તે પોતાનાં બધાં જ કાર્યો ક્રમથી કરે છે કે અક્રમથી? જો તે પોતાનાં બધાં જ કાર્યો અક્રમથી અર્થાત્ પ્રથમ ક્ષણે જ કરી નાખે તો બીજી, ત્રીજી, વગેરે ક્ષણે તેને કંઈ કરવાનું રહે નહિ, પરિણામે તે ક્ષણોએ તેની સત્તા જ ન રહે. જો તે પોતાનાં કાર્યો ક્રમથી કરે છે એમ માનીએ. તો પ્રશ્ન ઊઠે કે તે કાર્યોને ઉત્પન્ન કરવા તે પ્રથમ ક્ષણે સમર્થ છે કે નહિ? જો સમર્થ હોય તો પ્રથમ ક્ષણે જ બધાં કાર્યોને તેણે કરી દેવાં જોઇએ. સમર્થ શા માટે કાળક્ષેપ કરે? જો તે કાર્યોને ઉત્પન્ન કરવા તે પ્રથમ ક્ષણે અસમર્થ હોય તો કદાચ તે તેમને ઉત્પન્ન નહિ કરી શકે કારણ કે અસામર્થ્ય તેનો સ્વભાવ છે અને તેનો એ સ્વભાવ બીજી, ત્રીજી, વગેરે ક્ષણોએ રહેવાનો જ. આમ એ સ્પષ્ટ છે કે સ્થાયી વસ્તુ ક્રમથી પોતાનાં કાર્યો કરી શકે નહિ.

ક્ષણભંગવાદી સમક્ષ કોઈ નીચે પ્રમાણે રજૂઆત કરે છે: સ્થાયી વસ્તુ પ્રથમ ક્ષણે પણ બધાં કાર્યોને ઉત્પન્ન કરવાનું સામર્થ્ય ધરાવતી હોવા છતાં તે તે બધાં કાર્યોને પ્રથમ ક્ષણે ઉત્પન્ન કરતી નથી કારણ કે તેમને ઉત્પન્ન કરવા માટે યોગ્ય સહકારિકારણોની તેને અપેક્ષા છે અને તે બધાં કાર્યોનાં બધાં જ યોગ્ય સહકારિકારણો એક કાળે (અર્થાત્ પ્રથમ ક્ષણે) તેને પ્રાપ્ત થતાં નથી પણ ક્રમથી થાય છે. જે કાર્યને ઉત્પન્ન કરવા જરૂરી સહકારિકારણો તેને જ્યારે પ્રાપ્ત થાય છે તે કાર્યને તે ત્યારે જ ઉત્પન્ન કરે છે. બીજ પોતાના કાર્ય અંકુરને ત્યારે જ પેદા કરે છે જ્યારે તેને જરૂરી સહકારિકારણો જેવાં કે પાણી, ખાતર, તાપ, વગેરે પ્રાપ્ત થાય છે.

આનો જવાબ આપતાં ક્ષણભંગવાદી પ્રશ્ન ઊઠાવે છે કે સહકારિકારણો મુખ્ય કારણમાં કંઈ અતિશય (excellence, additament) લાવે છે કે નહિ? જો ના, તો સહકારિકારણોનો કોઈ અર્થ નથી. જો હા, તો તે અતિશય મુખ્ય કારણથી ભિન્ન છે કે અભિન્ન? જો અતિશયને મુખ્ય કારણથી ભિન્ન માનવામાં આવે તો કાર્ય મુખ્ય કારણથી ભિન્ન અતિશયમાંથી ઉત્પન્ન થતું હોઈ અતિશયને જ કાર્યનું કારણ માનવું જોઇએ—પેલા મુખ્ય કારણને નહિ. અતિશયના હોતાં કાર્ય ઉત્પન્ન થાય છે અને એના ન હોતાં તે ઉત્પન્ન થતું નથી. એથી ઊલટું, મુખ્ય કારણના (બીજના) હોવાં છતાં કાર્ય (અંકુર) ઉત્પન્ન થતું નથી એટલે મુખ્ય કારણને નહિ પણ સહકારિકારણોએ ઉત્પન્ન કરેલા અને મુખ્ય

કારણથી ભિન્ન એવા અતિશયને કાર્યનું ખરું કારણ ગણવું જોઈએ. પરંતુ આ તો ઇષ્ટ નથી. એટલે આ આપત્તિમાંથી ઉગરવા જો એમ કહેવામાં આવે કે સહકારિકારણોએ ઉત્પન્ન કરેલા અને પોતાથી ભિન્ન એવા અતિશયથી ઉપકૃત થયેલું મુખ્ય કારણ (બીજ) જ કાર્યનું (અંકુરનું) ખરું કારણ છે તો તે પણ યોગ્ય નથી. અતિશય મુખ્ય કારણનો ઉપકાર તેનામાં અતિશય જન્માવ્યા વિના ન કરી શકે કારણ કે તે સિવાય તો મુખ્ય કારણ પહેલાં હતું તેવું જ ચાલુ રહે; મુખ્ય કારણથી ભિન્ન પ્રથમ અતિશય મુખ્ય કારણમાં અતિશય જન્માવે છે એમ માનતાં જૂનો પ્રશ્ન વળી પાછો ખડો થાય કે આ બીજો અતિશય મુખ્ય કારણથી ભિન્ન છે કે અભિન્ન ? — અને આમ અનવસ્થાદોષ (**infinite regress**) આવે. હવે જો બીજો વિકલ્પ સ્વીકારીએ અર્થાત્ અતિશયને મુખ્ય કારણથી અભિન્ન સ્વીકારીએ તો મુખ્ય કારણ પ્રથમ ક્ષણે જેવું હતું તેવું પછીની ક્ષણોએ રહે છે અને તેમાં કંઈ ફેર પડતો નથી એમ માનવું પડે; તેથી તેણે પોતાનાં બધાં કાર્યો પ્રથમ ક્ષણે જ કરી નાખવાં જોઇએ. જો કહેવામાં આવે કે અતિશયરહિત કારણ નાશ પામે છે અને તેના સ્થાને અતિશય-યુક્ત કારણ ઉત્પન્ન થાય છે તો એમ કહેવાનો અર્થ તો એ થાય કે પહેલી ક્ષણની વસ્તુ નાશ પામે છે અને બીજી ક્ષણે નવી જ વસ્તુ ઉત્પન્ન થાય છે, આમ ક્ષણિકવાદ આવીને ઊભો રહે છે.

ક્ષણભંગવાદ સામે પ્રશ્ન ઊઠાવવામાં આવે છે કે ક્ષણિક મુખ્ય કારણને સહકારિકારણો કેવી રીતે ઉપકાર કરી શકે ? જો સ્થાયી મુખ્ય કારણની બાબતમાં સહકારિકારણો નિરર્થક છે તો ક્ષણિક મુખ્ય કારણની બાબતમાં પણ તે નિરર્થક જ છે. મુખ્ય કારણ અને સહકારિકારણો એક સાથે એક જ ક્ષણે અસ્તિત્વમાં આવે છે અને બીજી ક્ષણે તો તેમનું અસ્તિત્વ હોતું નથી. એટલે સહકારિ-કારણોને મુખ્ય કારણને ઉપકાર કરવાનો સમય જ મળતો નથી. આમ ક્ષણ-ભંગવાદમાં સહકારિકારણો નિરર્થક ઠરે છે.

ક્ષણભંગવાદી ઉપર ઊઠાવેલા પ્રશ્નનો નીચે પ્રમાણે ઉત્તર આપે છે : સહકારિ-કારણો નિરર્થક નથી. ક્ષણભંગવાદમાં સહકારિતાનો અર્થ 'એકબીજાને ઉપકાર કરવો' એવો થતો નથી પણ 'સાથે કાર્ય કરવું' એવો થાય છે. આમ પરસ્પર સાપેક્ષતા એ સહકારિતા નથી પરંતુ એકકાર્યકારિતા એ સહકારિતા છે. બી, માટી, પાણી, તાપ, વગેરે સાથે એક કાર્ય કરે છે પરંતુ તેમાંનું કોઈ બીજાનો ઉપકાર કરતું નથી. મુખ્ય કારણ ક્ષણિક હોઈ સહકારિકારણોથી રહિત તે હોતું

જ નથી; તે સહકારિકારણો સાથે ઉત્પન્ન થાય છે અને બીજી જ ક્ષણે તે સહકારિકારણો સાથે નાશ પામે છે.

સ્થાયી વસ્તુ ક્રમથી કે અક્રમથી અર્થક્રિયા કરી શકતી નથી. ક્ષણિક વસ્તુ ક્રમથી અર્થક્રિયા કરી શકે જ નહિ. તે ક્ષણિક હોઈ એક ક્ષણ જ અસ્તિત્વ ધરાવે છે અને તેના અસ્તિત્વની ક્ષણે જ તે અર્થક્રિયા કરે છે. આમ ક્ષણિક વસ્તુ અક્રમથી જ પોતાનાં કાર્યો કરે છે. બીજી ક્ષણે તેનું અસ્તિત્વ જ ન હોવાથી બીજી ક્ષણે તે શું કરશે તે પ્રશ્ન ક્ષણભંગવાદમાં ઊઠતો નથી. આમ સ્થાયી વસ્તુ અર્થક્રિયાકારી નથી જ્યારે ક્ષણિક વસ્તુ અર્થક્રિયાકારી છે. એટલે સ્થાયી વસ્તુ સત્ નથી પણ ક્ષણિક વસ્તુ જ સત્ છે એ પુરવાર થાય છે. ૮૭

(૩) વસ્તુની ક્ષણિકતા તેની વિનશ્વરતા ઉપરથી પુરવાર થાય છે. બધા ભૌતિક પદાર્થો કાર્યદ્રવ્યો છે. તેમની ઉત્પત્તિ તેમનાં કારણોમાંથી થાય છે. તેથી તે બધા વિનાશી છે. હવે પ્રશ્ન ઊઠે છે કે તેઓ જન્મથી જ વિનશ્વરસ્વભાવ છે કે અવિનશ્વરસ્વભાવ ? ત્રીજો વિકલ્પ સંભવતો નથી. જો તેઓ જન્મથી અવિનશ્વરસ્વભાવ હોય તો તેમનો વિનાશ કોઈ કદી કરી શકે નહિ, કારણ કે નાશ ન પામવું એ તેમનો સ્વભાવ છે. આમ તેઓ નિત્ય બની જાય. પરંતુ પરિસ્થિતિ આવી નથી અર્થાત્ હકીકતમાં તેઓ નિત્ય નથી. એટલે તેઓ વિનશ્વરસ્વભાવવાળા જ જન્મ્યા છે એ વિકલ્પ સ્વીકારવો જોઈએ. તેથી સત્તા એ જેમ તેમનો સ્વભાવ છે તેમ વિનશ્વરતા પણ તેમનો સ્વભાવ છે એમ માનવું જોઈએ. વિનશ્વરતા તેમનો સ્વભાવ હોવાથી જન્મતાંની સાથે જ તેઓ વિનશ્વરતાથી ઘેરાઈ જાય છે. વિનશ્વરતા તેમનો સ્વભાવ હોવાથી તેમના વિનાશ માટે કોઈ કારણોની જરૂર નથી. ૮૮

વિનાશ એ ઉત્પન્ન વસ્તુઓનો ધ્રુવભાવી ધર્મ છે, સ્વભાવભૂત ધર્મ છે. જે જેનો સ્વભાવભૂત યા ધ્રુવભાવી ધર્મ હોય તે પોતાની ઉત્પત્તિ માટે તે ધર્મીરૂપ વસ્તુનાં ઉત્પાદક કારણોથી ભિન્ન બીજાં કારણોની અપેક્ષા રાખતો નથી, જેમ કે તલવારનું લોહમયત્વ. એથી ઊલટું, જે ધર્મ ધર્મીરૂપ વસ્તુનાં ઉત્પાદક કારણોથી ભિન્ન બીજાં કારણોની અપેક્ષા રાખે છે તે તે વસ્તુનો ધ્રુવભાવી યા સ્વભાવભૂત ધર્મ ગણાતો નથી, જેમ કે કાપડ ઉપર ચઢાવેલો રંગ. જો વસ્તુ પોતાના વિનાશ માટે પોતાનાં ઉત્પાદક કારણોથી ભિન્ન બીજાં કારણોની અપેક્ષા રાખે છે એમ માનવામાં આવે તો તે બીજાં કારણોમાં રુકાવટ આવવાથી (પ્રતિબંધ) કે વિકલતા ઊભી થવાથી તે વસ્તુનો વિનાશ થાય નહિ અને વસ્તુ નિત્ય

બની જાય. એટલે આપણે સ્વીકાર્યા વિના છૂટકો નથી કે વસ્તુ જન્મે છે ત્યારે વિનશ્વર જ જન્મે છે. આમ વસ્તુ પોતાનાં ઉત્પાદક કારણોથી જ વિનશ્વરસ્વભાવ જન્મે છે એટલે તે ઉત્પન્ન થતાં જ વિનાશ પામે છે. ૮૯

વસ્તુની ઉત્પત્તિનાં જે કારણો છે તે જ વસ્તુના વિનાશનાં કારણો છે. આમ વસ્તુની સત્તા અને વિનાશિતા એક છે, તેમની વચ્ચે ભેદ નથી. ભેદનો હેતુ કારણભેદ છે. હવે જો વસ્તુના વિનાશનાં કારણો તે વસ્તુની ઉત્પત્તિનાં કારણોથી ભિન્ન છે એવું સ્વીકારવામાં આવે તો વિનાશિતા અને સત્તાનો અભેદ નહિ બને અર્થાત્ વિનાશનો સત્ વસ્તુથી ભેદ માનવો પડે. વિનાશને સત્ વસ્તુથી ભિન્ન માનતાં વિનાશ પછી પણ વસ્તુનું અસ્તિત્વ રહે છે એવો સ્વીકાર કરવો પડે, કારણકે વસ્તુથી ભિન્ન કોઇકની ઉત્પત્તિથી વસ્તુના સ્વભાવને કંઈ અસર ન થાય.૯૦

જો કાર્યદ્રવ્ય તેની ઉત્પત્તિની પ્રથમ ક્ષણે જ નાશ ન પામે તો એનો અર્થ એ થાય કે તે મૃત્યુને (વિનાશને) પાર કરી ગયું છે. જેણે વિનાશને પાર કર્યો હોય તે તો અવિનાશીસ્વભાવ બની જાય અને પરિણામે અનંત યુગો જીવે. જો કહેવામાં આવે કે વસ્તુનો સ્વભાવ કેટલીક ક્ષણો પછી નાશ પામવાનો છે અર્થાત્ અમુક ક્ષણો ટકવાનો છે તો એવી વસ્તુ કદી નાશ પામશે નહિ એ સમજી લેવું જોઈએ કારણ કે તેનો 'અમુક ક્ષણ ટકવાનો' સ્વભાવ તો બીજી, ત્રીજી, ચોથી, પાંચમી......ન ક્ષણે પણ રહેવાનો જ. એટલે, આપણે સ્વીકારવું જોઈએ કે વસ્તુ તેની ઉત્પત્તિની ક્ષણે જ નાશ પામે છે; અન્યથા, તે કદી નાશ નહિ પામે.૯૧

ક્ષણભંગવાદીને મતે વિનાશનો અર્થ છે પ્રત્યેક ક્ષણે થતો વસ્તુનો નાશ. આ વિનાશ સૂક્ષ્મ છે. તે દેખાતો નથી. પરંતુ જે વિનાશને આપણે જોઈ શકીએ છીએ એનું શું ? લાકડીના પ્રહારથી ઘડાનો નાશ થતો આપણે દેખીએ છીએ. જો વિનાશને પોતાનાં કારણો હોય જ નહિ તો અહીં લાકડી વગેરે નાશક માધ્યમોનું કાર્ય શું છે ? ક્ષણભંગવાદી કહે છે કે લાકડીનું કાર્ય ઘટનો વિનાશ કરવાનું નથી પરંતુ ઘટસંતતિથી વિસદૃશ (વિજાતીય) કપાલસંતતિ ઉત્પન્ન કરવાનું છે.૯૨ પ્રત્યેક ક્ષણે નવી નવી ઉત્પન્ન થતી વસ્તુઓની એક નિરંતર શ્રેણીને (સંતતિ–Continuumને) આપણે એક નામ (કહો 'ઘટ') આપીએ છીએ. જ્યારે સંતતિના ઘટકો સમાન હોય છે ત્યારે તેને સભાગ, સદૃશ યા સજાતીય કહેવામાં આવે છે. પરંતુ જ્યારે ઘટ નામની સંતતિની જગ્યાએ

તેનાથી જુદી જાતની કપાલ નામની સંતતિ શરૂ થાય ત્યારે તે કપાલસંતતિને ઘટસંતતિથી વિસદૃશ હોવાથી વિસભાગ, વિજાતીય કે વિસદૃશ સંતતિ કહેવામાં આવે છે. લાકડીના પ્રહારને લીધે ઘટસંતતિની જગ્યાએ કપાલસંતતિ શરૂ થાય છે. આમ લાકડીના પ્રહારનું કાર્ય ઘટનો વિનાશ કરવાનું નથી પરંતુ વિસદૃશ કપાલસંતતિ ઉત્પન્ન કરવાનું છે.

(૪) વસ્તુની સ્થાયિતામાં માનનાર પ્રત્યભિજ્ઞાને વસ્તુની સ્થાયિતા સિદ્ધ કરનાર પ્રમાણ તરીકે જણાવે છે. પ્રત્યભિજ્ઞાનો આકાર 'તે જ આ છે' એવો હોય છે. આમ પ્રત્યભિજ્ઞા પૂર્વાનુભૂત વસ્તુ અને વર્તમાનમાં અનુભવાતી વસ્તુ બંનેની એકતાને ગ્રહણ કરે છે અને પરિણામે તે વસ્તુની સ્થાયિતા સિદ્ધ કરે છે.

ક્ષણભંગવાદી જણાવે છે કે 'તે જ આ છે' એવા આકારનું જ્ઞાન એક નથી પણ પ્રત્યક્ષ અને સ્મરણ બે અંશોનું બનેલું છે. તેનો એક અંશ 'આ' ઇન્દ્રિયસન્નિહિત વર્તમાન વિષયનું ગ્રહણ કરે છે, જ્યારે તેનો બીજો અંશ 'તે' સ્મૃત્યુપસ્થિત પૂર્વાનુભૂત વિષયનું ગ્રહણ કરે છે. પ્રત્યભિજ્ઞાના આ બંને અંશોને પોતપોતાનાં આગવાં ઉત્પાદક કારણો છે. સન્નિહિત વર્તમાન વિષયને જ ઇન્દ્રિયો ગ્રહણ કરે છે; 'તે'થી નિર્દિષ્ટ અતીત વિષયને ગ્રહણ કરવાની તેમનામાં શક્તિ નથી. સંસ્કાર પૂર્વાનુભવજનિત હોવાથી 'તે'થી નિર્દિષ્ટ પૂર્વાનુભૂત વિષય પૂરતો તેનો વ્યાપાર મર્યાદિત છે; તે 'આ'થી નિર્દિષ્ટ વર્તમાન વિષયને સ્પર્શતો નથી. ઇન્દ્રિય પ્રત્યક્ષનું કારણ છે જ્યારે પૂર્વાનુભવજન્ય સંસ્કાર સ્મૃતિનું કારણ છે. પ્રત્યક્ષ અને સ્મૃતિથી ભિન્ન પૂર્વાનુભૂત વિષય અને વર્તમાન વિષય બંનેને ગ્રહણ કરનારું કોઈ એક જ્ઞાન જ નથી. પ્રત્યભિજ્ઞા એક જ્ઞાન નથી કારણ કે તેમાં પરસ્પરવિરોધી બે સ્વભાવો—પ્રત્યક્ષતા અને પરોક્ષતા—છે. બે વિરોધી સ્વભાવો એકમાં ન સંભવે. આમ પ્રત્યભિજ્ઞા એક (unitary) જ્ઞાન નથી પણ પ્રત્યક્ષ અને સ્મૃતિ એવાં ભિન્ન વિષયગ્રાહી બે જ્ઞાનો છે.[૯૩]

દલીલ ખાતર માની લો કે પ્રત્યભિજ્ઞા એક જ્ઞાન છે. હવે પ્રશ્ન એ ઊભો થશે કે તે કઈ જાતના વિષયને ગ્રહણ કરે છે? શું તે અતીત વિષયને ગ્રહણ કરે છે? કે વર્તમાન વિષયને ગ્રહણ કરે છે? કે પછી અનાગત વિષયને ગ્રહણ કરે છે? જો સ્વીકારવામાં આવે કે તે અતીત (ભૂત) વિષયને ગ્રહણ કરે છે તો તે સ્મૃતિથી ભિન્ન નથી એવું સાબિત થશે. જો સ્વીકારવામાં આવે કે તે વર્તમાન વિષયને જ ગ્રહણ કરે છે તો તે સ્થાયિત્વ સિદ્ધ ન કરી શકે. અતીત, વર્તમાન અને અનાગત પરસ્પર વિરોધી સ્વભાવો છે. તેથી એક સાથે એક વિષયમાં

તેમનું હોવું સંભવતું નથી અને પરિણામે તે ત્રણેયને કે તેમાંના કોઈ બેને એક જ્ઞાન વિષય કરી શકે નહિ.[૯૪]

પ્રત્યભિજ્ઞા ઉપજનન (ઉત્પત્તિ) અને અપાય (વિનાશ) રહિત વસ્તુના કેવળ સ્વરૂપને ગ્રહણ કરે છે એમ માનવું બરાબર નથી, કારણ કે વસ્તુ કેવળ વર્તમાન-કાલનિષ્ઠ જ હોય છે. ક્ષણભંગવાદી અહીં પ્રશ્ન ઊઠાવે છે કે વસ્તુના વિનાશ અને જન્મનો કાલ વર્તમાન છે કે અવર્તમાન ? જો અવર્તમાન, તો તે કાલનું ગ્રહણ શક્ય જ નહિ બને. એટલે વસ્તુના વિનાશ અને જન્મનો કાલ વર્તમાન જ માન્યા વિના છૂટકો નથી. વસ્તુના વિનાશ અને જન્મનો કાળ વર્તમાન માનતાં ઉત્પાદ અને વિનાશનું ગ્રહણ પણ વર્તમાન કાળ સાથે થશે. તેથી વસ્તુ અવશ્ય ઉત્પાદ અને વિનાશ બંનેથી યુક્ત હોય છે એ હકીકત પુરવાર થાય છે.[૯૫] આમ સ્થાયિત્વ પુરવાર કરવા આવેલી બિચારી પ્રત્યભિજ્ઞા ક્ષણિકતા પુરવાર કરી વિદાય લે છે.[૯૬]

પ્રત્યભિજ્ઞા પૂર્વકાલીન અને ઉત્તરકાલીન વિષયોની એકતા પુરવાર ન કરી શકે. એ એકતાનું જ્ઞાન ભ્રાન્તિ છે.

(૫) ક્ષણભંગવાદીઓ વસ્તુની ક્ષણિકતાને પ્રત્યક્ષ પ્રમાણથી નીચે પ્રમાણે સિદ્ધ કરે છે : પ્રત્યક્ષ પોતે જ્ઞાનસ્વભાવ હોવાથી ક્ષણિક છે. તેથી તે પોતાના અસ્તિત્વકાળે જે વિષય અસ્તિત્વ ધરાવતો હોય છે તેને જ ગ્રહણ કરે છે. આમ પ્રત્યક્ષ પોતાના વિષયની વર્તમાનકાળસંબદ્ધ ન હોવાની શક્યતાને દૂર કરે છે. વળી, પ્રત્યક્ષ વર્તમાન ક્ષણથી અન્ય ભૂત અને ભવિષ્યત્ ક્ષણો સાથેના પોતાના વિષયના સંબંધની શક્યતાને પણ દૂર કરે છે કારણ કે તેનો વર્તમાન ક્ષણ સાથે નિયત સંબંધ છે. જેનો સંબંધ વર્તમાન ક્ષણ સાથે હોય તેનો સંબંધ ભૂત કે ભવિષ્યત્ ક્ષણો સાથે ન હોઈ શકે. જો વર્તમાન ક્ષણે ગૃહીત થનાર વિષયનો ભૂત અને ભવિષ્યત્ ક્ષણો સાથે સંબંધ અશક્ય હોય તો તેનો અર્થ એ થાય કે તે વિષય કેવળ વર્તમાન ક્ષણે જ અસ્તિત્વ ધરાવે છે અર્થાત્ ક્ષણિક છે. પ્રત્યક્ષથી કેવળ વસ્તુ ગૃહીત થાય છે પરંતુ ક્ષણિકતાનું ગ્રહણ થતું નથી એવી વાત કરવી બરાબર નથી.[૯૭] સ્થાયિત્વ માનનારા પણ સ્વીકારે છે કે પ્રત્યક્ષ કાલાવચ્છિન્ન (કાલવિશિષ્ટ) વિષયને જ ગ્રહણ કરે છે. 'કોઈક ભણે છે,' 'કોઈક રસોઈ કરે છે' વગેરે વાક્યો દર્શાવે છે કે વર્તમાનકાળ વિસ્તૃત છે અને તે માત્ર ક્ષણસીમિત નથી[૯૮]—આમ માનવું પણ ઠીક નથી. વર્તમાન દીર્ઘ છે એમ કહેવું તેમ જ તે અનેક ક્ષણોનો બનેલો એક અવયવી છે એમ

માનવું બાલિશ છે.[૯૯] વર્તમાનકાળ એક ક્ષણ જેટલો જ વિસ્તૃત છે અને તેની પૂર્વના બધા ક્ષણો અતીત છે જ્યારે તેની પછીના બધા ક્ષણો અનાગત છે.[૧૦૦] જો પ્રત્યક્ષને ક્ષણિક માની તેના વિષયને ક્ષણિક સ્વીકારીએ તો પણ ધારાવાહી પ્રત્યક્ષ એ પ્રત્યક્ષનો એક એવો પ્રકાર છે જે ક્ષણિક નથી પણ લાંબાકાળ સુધી ચાલે છે, એટલે ધારાવાહી પ્રત્યક્ષના વિષયને તો છેવટે અનેક ક્ષણ ટકનાર ગણ્યા વિના છૂટકો નથી એમ કહેવું બરાબર નથી. ધારાવાહી પ્રત્યક્ષ લાંબાકાળ સુધી ચાલતું એક જ્ઞાન નથી પણ એક પછી એક નિરંતર ઉદ્ભવતાં અનેક ક્ષણિક જ્ઞાનો છે. તેથી ધારાવાહી પ્રત્યક્ષનો વિષય પણ એક નથી પણ એક પછી એક નિરંતર ઉદ્ભવતા અનેક ક્ષણિક વિષયો છે. ધારાવાહી પ્રત્યક્ષ એ અનેક ક્ષણિક પ્રત્યક્ષોની સંતતિ છે, જ્યારે તેનો વિષય એ અનેક ક્ષણિક વિષયોની સંતતિ છે. આમ ક્ષણભંગવાદી પુરવાર કરે છે કે વસ્તુની ક્ષણિકતા પ્રત્યક્ષગ્રાહ્ય છે.[૧૦૧]

હવે આપણે વૈશેષિકો ક્ષણભંગવાદીની દલીલોનું ખંડન કરી વસ્તુનું સ્થાયિત્વ કેવી રીતે પુરવાર કરે છે તે જોઈશું.

(૧) એક વસ્તુનું બે ક્ષણોએ હોવું અશક્ય છે એટલે વસ્તુ ક્ષણિક છે એવું માનનાર ક્ષણભંગવાદીને વૈશેષિક નીચે પ્રમાણે ઉત્તર આપે છે. જ્યારે વર્તમાન કાળનું જ્ઞાન થાય છે ત્યારે તે જ્ઞાન અ-વર્તમાનકાળને (ભૂતકાળને અને ભવિષ્યકાળને) વ્યાવૃત્ત કરે છે કારણ કે વર્તમાનકાળ અને અ–વર્તમાનકાળ પરસ્પર વિરોધી છે. અલબત્ત, વર્તમાનકાળ સાથેનો વસ્તુનો સંબંધ તે વસ્તુના ભૂતકાળ અને ભવિષ્યકાળ સાથેના સંબંધને વ્યાવૃત્ત કરતો નથી. એકનો અનેક સાથે સંબંધ હોવામાં કોઈ વિરોધ નથી, એક દોરાનો અનેક મણકાઓ સાથે સંબંધ હોવામાં કોઈ વિરોધ નથી. પૂર્વ ક્ષણ અને ઉત્તર ક્ષણ એકબીજાની વિરોધી છે. એક વસ્તુનો પૂર્વ ક્ષણ સાથેનો સંબંધ અને તેનો ઉત્તર ક્ષણ સાથેનો સંબંધ એ બે સંબંધો પણ એકબીજાથી ભિન્ન છે. પરંતુ એક વસ્તુનો બે ક્ષણો સાથે સંબંધ થવાથી તે બે ક્ષણે એકની બે વસ્તુઓ બની જતી નથી. વસ્તુ બે ભિન્ન ક્ષણોથી તેમ જ તે ક્ષણો સાથેના બે ભિન્ન સંબંધોથી પણ જુદી છે. એટલે ક્ષણભેદે કે સંબંધભેદે વસ્તુભેદ થતો નથી. એકનો ભેદ બીજાના ભેદનું કારણ બનતો નથી. એટલે ક્ષણભેદ વસ્તુમાં ભેદ જન્માવતો નથી.[૧૦૨]

(૨) અર્થક્રિયાકારી હોય તે જ સત્ એવી ક્ષણભંગવાદીની માન્યતાનો સ્વીકાર વૈશેષિકો કરતા નથી. તેમના મતે 'આ સત્ છે' એવી બુદ્ધિનો જે

અબાધિત વિષય છે તે સત્ છે.[103] કારણતા જ સ્વરૂપસત્તા નથી પરંતુ સ્વરૂપ-સત્તા એ તો ઘટ વગેરે વસ્તુઓનું અનુભવ અને અધ્યવસાયથી ગૃહીત થતું સ્વરૂપ છે. જનકતા યા કારણતા વસ્તુનો સ્વભાવ નથી પણ ધર્મ છે, અને ધર્મ તો ધર્મીથી ખરેખર ભિન્ન છે. એટલે ધર્મ બદલાતાં વસ્તુ (ધર્મી) બદલાઈ જાય છે એમ ન મનાય.[104] બીજરૂપ ધર્મીમાં અંકુરને ઉત્પન્ન કરવાનું સામર્થ્ય (અર્થક્રિયાસામર્થ્ય, કારણતા) ઉદ્‌ભવતાં તે બીજ આગલી ક્ષણના બીજથી ભિન્ન બની જતું નથી. અહીં વૈશેષિક પોતાના મૌલિક ધર્મધર્મીભેદના સિદ્ધાંતનો આશરો લે છે. આમ ક્ષણભંગવાદીને મતે અર્થક્રિયાકારિતા વસ્તુનો સ્વભાવ છે જ્યારે વૈશેષિકને મતે તે વસ્તુનો આગંતુક ધર્મ છે. વૈશેષિક અનુસાર વસ્તુનો સ્વભાવ સ્વરૂપસત્તા છે અને આ સ્વરૂપસત્તા 'આ છે' 'આ છે' એવી સત્–બુદ્ધિનો વિષય છે. પ્રસ્તુત સંદર્ભમાં વૈશેષિકો સત્‌નું લક્ષણ 'સત્તાજાતિયુક્ત હોય તે સત્' એવું નથી આપતા પરંતુ સ્વરૂપસત્તાને જ સત્‌નું લક્ષણ ગણે છે. 'સત્તાજાતિયુક્ત હોય તે સત્' એવું સત્‌નું લક્ષણ કેટલાક વૈશેષિકોને બરાબર લાગતું નથી કારણ કે સત્તાજાતિ સત્ વસ્તુથી ભિન્ન છે અને તેથી તેને સત્ વસ્તુનો સ્વભાવ ગણી શકાય નહિ. એટલે જ શ્રીધર, વાચસ્પતિ જેવા ન્યાય–વૈશેષિકો સ્વરૂપસત્તાને જ વસ્તુનો સ્વભાવ ગણે છે.

ક્ષણભંગવાદમાં કારણભાવ જ ઘટતો નથી. કાર્યોત્પત્તિમાં વ્યાપાર કર્યા વિના જ કાર્યનું કારણ બની શકાતું હોય તો તે કાર્યના કારણ હોવાનો દાવો સઘળી વસ્તુઓ કરી શકે. એટલે કારણનો વ્યાપાર કાર્યોત્પત્તિમાં માનવો જ જોઈએ. પરંતુ ક્ષણભંગવાદમાં કારણવ્યાપાર શક્ય જ નથી, કારણ કે કારણ પોતે ઉત્પન્ન થયા વિના બીજાની ઉત્પત્તિમાં વ્યાપાર કરી શકે નહિ; અને જો તે પોતાની ઉત્પત્તિ પછી કાર્યની ઉત્પત્તિમાં વ્યાપાર કરે છે એમ માનવામાં આવે તો કારણનું બીજી ક્ષણે (અર્થાત્ ઉત્પત્તિ પછીની ક્ષણે) અસ્તિત્વ સ્વીકારવું પડે. પરિણામે વસ્તુ અક્ષણિક સિદ્ધ થાય.[105]

સ્થાયી વસ્તુ ક્રમ કે અક્રમથી કાર્યોને ઉત્પન્ન ન કરી શકે એમ માનનાર ક્ષણભંગવાદીને વૈશેષિકો જણાવે છે કે સ્થાયી વસ્તુ ક્રમથી પોતાનાં કાર્યોને ઉત્પન્ન કરે છે. જે ક્ષણે બધાં સહકારિકારણો તેની સાથે થાય છે (તેની નજીક આવે છે) ત્યારે તે પોતાના કાર્યને ઉત્પન્ન કરે છે, એકલી તે પોતાના કાર્યને ઉત્પન્ન કરવા સમર્થ નથી. આ સહકારિકારણો વસ્તુમાં (અર્થાત્ મુખ્ય કારણમાં) કંઈ અતિશય ઉપન્ન કરે છે કે નહિ એવા ક્ષણભંગવાદીઓના પ્રશ્નના જવાબમાં વૈશેષિક જણાવે છે કે સહકારિકારણો મુખ્ય કારણના સ્વભાવમાં કંઈ અતિશય

ઉત્પન્ન કરતા નથી, સહકારિકારણો માત્ર સહકારીઓ જ છે. જો મુખ્ય કારણમાં કંઈ અતિશય માનવો જ હોય તો તે વૈશેષિકોને મતે કેવળ સહકારિસાહિત્યરૂપ જ છે.[૧૦૬] આમ મુખ્ય કારણના સ્વરૂપમાં અતિશયની ઉત્પત્તિનો પ્રશ્ન જ ઊઠતો નથી અને પરિણામે ક્ષણભંગવાદીઓએ સ્થાયી વસ્તુ માનનાર વૈશેષિકો સામે આપત્તિઓનો જે ડુંગર ખડો કરી દીધો હતો તે કેવળ કાલ્પનિક જ હતો.

(૩) ક્ષણભંગવાદી કહે છે કે સત્ વસ્તુઓ સ્વભાવથી જ વિનાશી છે, એટલે તેઓ નાશક કારણોની અપેક્ષા રાખ્યા વિના જ વિનાશ પામે છે. તેઓ સ્વભાવથી વિનશ્વર ન હોય તો તેમનો નાશ કોઈ કદીય કરી શકે નહિ. વૈશેષિક ક્ષણભંગવાદીને વ્યંગમાં કહે છે: વિનાશની જેમ ઉત્પત્તિની બાબતમાં પણ ક્ષણભંગવાદીએ આમ જ માનવું જોઈએ. જો ઘટ સ્વભાવથી જ ઉત્પત્તિશીલ હોય તો તેને ઉત્પન્ન થવા માટે કોઈ કારણની અપેક્ષા ન હોવી જોઈએ, અને પરિણામે દંડ, ચક્ર વગેરે કારણો વિના ઘટે ઉત્પન્ન થવું જોઈએ. બીજી બાજુ, ઉત્પન્ન થવું તે જો એનો સ્વભાવ ન હોય તો તેને કોઈ ક્યારેય ઉત્પન્ન ન કરી શકે, જેમકે શશશૃંગ. જો કહેવામાં આવે કે ઉત્પત્તિમાં તો કારણોનો વ્યાપાર દેખાય છે એટલે ઉત્પત્તિનાં કારણો માનવાં જોઈએ તો વિનાશની બાબતમાં પણ એમ જ કહેવું જોઈએ.[૧૦૭]

વિનાશ અને સત્ત્વ એક જ છે એવી ક્ષણભંગવાદીની માન્યતાનો વિરોધ કરતાં વૈશેષિક નીચે પ્રમાણે જણાવે છે: ઉત્પન્ન વસ્તુ એક ક્ષણ જ ટકે છે કે બીજી ક્ષણે પણ ટકે છે? જો તે એક ક્ષણ જ અસ્તિત્વ ધરાવતી હોય તો બીજી ક્ષણે તે નહિ હોવાની. આનો અર્થ એ કે તેનું અસ્તિત્વ પ્રથમ ક્ષણે છે અને તેનો નાશ બીજી ક્ષણે છે. ક્ષણભંગવાદીને મતે ભિન્નક્ષણવર્તી વસ્તુઓ ભિન્ન જ ગણાય છે. એટલે સત્ત્વ અને વિનાશ બંને ભિન્નક્ષણવર્તી હોવાથી ભિન્ન જ મનાવા જોઈએ. જો બીજી ક્ષણે પણ વસ્તુ અસ્તિત્વ ધરાવે છે એમ ક્ષણભંગવાદી કહે તો તો વસ્તુની ક્ષણિકતા જ ન રહે.[૧૦૮]

જો ક્ષણભંગવાદી કહે કે એક જ વસ્તુની સત્તા અને વિનાશ અભિન્ન છે એવી અમારી માન્યતા નથી પરંતુ અમારે મતે તો બીજી ક્ષણે રહેલી વસ્તુનું અસ્તિત્વ એ પ્રથમ ક્ષણવર્તી વસ્તુનો વિનાશ છે, તો આમ માનવું પણ યોગ્ય નથી. શ્રીધર જણાવે છે કે પ્રથમ ક્ષણવર્તી વસ્તુ અને દ્વિતીય ક્ષણવર્તી વસ્તુ વચ્ચે વ્યક્તિ તરીકે ભેદ છે પરંતુ તેમની વચ્ચે સ્વરૂપની દૃષ્ટિએ કોઈ ભેદ નથી. પૂર્વક્ષણવર્તી ઘટ અને ઉત્તરક્ષણવર્તી ઘટ એ એક ઘટદ્રવ્યની બે અવસ્થાઓ છે.

પૂર્વ ક્ષણે અને ઉત્તર ક્ષણે ઘટદ્રવ્ય તો એક જ છે. જેમ એક વસ્તુ એક દેશ ઉપરથી બીજા દેશ ઉપર જતાં સ્વરૂપથી બીજી થઈ જતી નથી તેમ એક વસ્તુ એક ક્ષણથી બીજી ક્ષણે આવતાં સ્વરૂપથી બદલાઈ જતી નથી. અવસ્થાઓ બદલાવા છતાં દ્રવ્ય બદલાતું નથી. વળી, દ્વિતીય ક્ષણવર્તી વસ્તુને ગ્રહણ કરનાર પ્રમાણ તેના ભાવને ગ્રહણ કરવામાં જ ચરિતાર્થ છે, તે પૂર્વક્ષણવર્તી વસ્તુના અભાવને ગ્રહણ કરતું નથી. અર્થાત્, દ્વિતીય ક્ષણની વસ્તુના ભાવને ગ્રહણ કરનાર પ્રમાણ પ્રથમક્ષણની વસ્તુના અભાવને ગ્રહણ કરતું નથી. આથી દ્વિતીયક્ષણની વસ્તુનો ભાવ પૂર્વક્ષણની વસ્તુના અભાવરૂપ જ છે એમ પુરવાર થતું નથી.[૧૦૯]

જે આપત્તિ ક્ષણભંગવાદીને આવે છે તે વૈશેષિકને આવતી નથી કારણ કે તેને મતે વસ્તુનો વિનાશ (અભાવ) એ તેના સ્વરૂપનો વિનાશ છે. એટલે આપણને ઘટનો વિનાશ થતાં 'ઘટ નથી' એવી પ્રતીતિ થાય છે. વિનાશની ઉત્પત્તિ એ વસ્તુની નિવૃત્તિ છે, વિનાશનું હોવું એ વસ્તુનું ન હોવું છે, વિનાશની ઉપલબ્ધિ એ વસ્તુની અનુપલબ્ધિ છે કારણ કે ભાવ અને અભાવ બંને પરસ્પર વિરોધી છે. તેથી વસ્તુ તેના નાશ પછી ટકતી નથી, અસ્તિત્વ ધરાવતી નથી.[૧૧૦] એક વસ્તુની ઉત્પત્તિથી બીજી વસ્તુના સ્વરૂપની ચ્યુતિ કેવી રીતે થઈ શકે એવી શંકા વ્યાજબી નથી કારણ કે વસ્તુઓનો સ્વભાવ જ એવો છે.[૧૧૧] વસ્તુ ક્ષણિક છે જ નહિ. ઉત્પત્તિ પછી તરત જ તેનો નાશ થતો નથી. વળી, વસ્તુના વિનાશને કારણોની અપેક્ષા છે. આપણે અનુભવીએ છીએ કે ઘટ ઉત્પન્ન થયા પછી લાંબા કાળ સુધી ટકે છે અને જ્યારે તે સખત વસ્તુ સાથે અથડાય છે ત્યારે જ નાશ પામે છે.[૧૧૨]

વસ્તુની ઉત્પત્તિનાં જે કારણો છે તેમનાથી જુદાં તે વસ્તુના વિનાશનાં કારણો હોતાં નથી એવી ક્ષણભંગવાદીની વાત બરાબર નથી. મનુષ્યના જન્મનાં જે કારણો છે તે જ કારણો તેના મૃત્યુનાં નથી. વળી, જે ધ્રુવભાવી હોય તેને કારણની અપેક્ષા નથી એમ માનવું પણ બરાબર નથી. जातस्य हि ध्रुवं मृत्युः । જન્મેલાને મરવાનું અવશ્ય છે. પરંતુ મૃત્યુને તેનાં પોતાનાં કારણો હોય છે. મૃત્યુ કારણોની અપેક્ષા રાખે જ છે.[૧૧૩]

ક્ષણભંગવાદી કહે છે કે જો વિનાશ વસ્તુનાં ઉત્પાદક કારણોથી ભિન્ન કારણોની અપેક્ષા રાખે છે એવું માનીએ તો તે ધ્રુવભાવી ન રહે કારણ કે તેનાં કારણોનો પ્રતિબંધ થતાં વિનાશ થાય જ નહિ. આના જવાબમાં વૈશેષિક જણાવે છે કે વસ્તુની ઉત્પત્તિનાં કારણો નિયત છે પરંતુ તેના વિનાશનાં કારણો અનંત

છે તેમ જ અનિયતકાલીન છે. તેથી વિનાશનાં બધાં કારણોનો બધે વખતે પ્રતિબંધ અશકય છે. એમાંનું કોઈ એક કારણ તો આવી પડવાનું જ.[૧૧૪]

લાકડીના પ્રહારનું કામ ઘટનો વિનાશ કરવાનું નથી પણ ઘટસંતતિની જગ્યાએ તેનાથી વિસદૃશ કપાલસંતતિ પેદા કરવાનું છે એવા ક્ષણભંગવાદીના મતનો પ્રતિવાદ કરતાં વૈશેષિક નીચે પ્રમાણે કહે છે. જ્યાં સુધી ઘટસંતાનની સદૃશને ઉત્પન્ન કરવાની શક્તિનો વિનાશ ન થાય ત્યાં સુધી ઘટસંતાનથી વિસદૃશ કપાલસંતતિનો ઉત્પાદ શકય નથી. જો તે શક્તિનો નાશ લાકડીના પ્રહારથી થાય છે એવું ક્ષણભંગવાદી સ્વીકારે તો ઘટવસ્તુના નાશના હેતુ તરીકે લાકડીના પ્રહારને સ્વીકારવામાં તેણે આનાકાની ન કરવી જોઈએ. આ જ પ્રશ્ન પરત્વે વૈશેષિક ક્ષણભંગવાદીના મતનું બીજી રીતે ખંડન કરે છે. તે પ્રશ્ન ઊઠાવે છે કે ઘટસંતતિની જગ્યાએ વિસદૃશ કપાલસંતતિની ઉત્પત્તિ ધ્રુવભાવી છે કે નહિ ? જો તે ધ્રુવભાવી ન હોય તો ઘટનો વિનાશ પણ ધ્રુવભાવી નહિ ઘટે કારણ કે ચર્મચક્ષુ ધરાવતા સામાન્ય જનો વિસદૃશ કપાલસંતતિના ઉત્પાદ સિવાય ઘટનો નાશ દેખતા નથી. આમ ઘટવિનાશ ધ્રુવભાવી છે એ સિદ્ધ થતું નથી. બીજી બાજુ, જો ઘટસંતતિની જગ્યાએ વિસદૃશ કપાલસંતતિની ઉત્પત્તિ ધ્રુવભાવી હોય તો એનો અર્થ એ થાય કે ધ્રુવભાવીને પણ પોતાનાં કારણોની અપેક્ષા છે. જે કપાલસંતતિની ઉત્પત્તિ ધ્રુવભાવી છે તેને માટે જો લાકડીના પ્રહાર જેવા કારણની જરૂર પડતી હોય તો ધ્રુવભાવી ઘટવિનાશ માટે તેવા કારણની જરૂર નથી એમ કહેવું યોગ્ય નથી.[૧૧૫]

(૪) પ્રત્યભિજ્ઞા પોતે એક જ્ઞાન નથી એવા ક્ષણભંગવાદીના મતનું ખંડન કરતાં વૈશેષિક નીચે પ્રમાણે કહે છે. પ્રત્યભિજ્ઞા નામનું જ્ઞાન ભૂત અને વર્તમાન કાળવિશિષ્ટ એક જ વસ્તુનું ગ્રહણ કરે છે. પ્રત્યભિજ્ઞાનો વિષય એક નથી એમ કહેવું અનુભવવિરુદ્ધ છે. પ્રત્યક્ષ અને સ્મૃતિ બંને એક જ વિષયનું ગ્રહણ કરી શકતા ન હોવાથી (અર્થાત્ પ્રત્યક્ષ કેવળ વર્તમાનવિષયગ્રાહી અને સ્મૃતિ કેવળ અતીતવિષયગ્રાહી હોવાથી) વિષયની ભૂતકાલીન અને વર્તમાનકાલીન બંને અવસ્થાઓને ગ્રહણ કરનાર પ્રત્યભિજ્ઞાને અનુભવના બળે માનવી જોઈએ. ડાહ્યા માણસો દૃષ્ટ કાર્ય ઉપરથી અદૃષ્ટ કારણની કલ્પના કરે છે; પરંતુ એથી ઊલટું, કારણ દેખાતું નથી માટે અનુભૂત કાર્યનું અસ્તિત્વ નથી એમ તેઓ કહેતા નથી. પ્રત્યભિજ્ઞારૂપ એક જ્ઞાનનો સૌને અનુભવ છે. ડાહ્યા માણસનું કામ પ્રત્યભિજ્ઞારૂપ એક જ્ઞાનને સ્વીકારી તેનાં કારણો વિશે વિચારવાનું છે. જો કે સંસ્કાર અને ઇન્દ્રિય બંને સ્વતંત્ર રીતે પ્રત્યભિજ્ઞારૂપ એક કાર્ય ઉત્પન્ન કરવા અસમર્થ છે

તેમ છતાં તે બંને સાથે મળીને તેને ઉત્પન્ન કરી શકે છે. પ્રત્યભિજ્ઞા એ બે કારણોને બળે ભૂત અને વર્તમાન બંનેને જાણે છે. પ્રત્યભિજ્ઞા ઇન્દ્રિયજન્ય હોવાથી તેને પ્રત્યક્ષ પણ ગણવામાં આવે છે. પૂર્વાવસ્થા ઇન્દ્રિયસન્નિકૃષ્ટ ન હોવા છતાં પ્રત્યભિજ્ઞાને પ્રત્યક્ષ ગણવામાં આવે છે કારણ કે તે ઇન્દ્રિયજન્ય છે અને જ્ઞાનના પ્રત્યક્ષ હોવા માટે એ જ એક નિર્ણાયક લક્ષણ છે. વળી, એ તો સૌ સ્વીકારે છે કે કારણસામગ્રીની વિલક્ષણતા કાર્યમાં પણ વિલક્ષણતા લાવે છે. પ્રત્યભિજ્ઞાની કારણસામગ્રીમાં ઇન્દ્રિય અને સંસ્કાર બંને હોવાથી પ્રત્યભિજ્ઞામાં પ્રત્યક્ષત્વ અને પરોક્ષત્વ બંને આવી શકે છે, એમાં અમને વૈશેષિકોને કોઈ વિરોધ લાગતો નથી. આમ પ્રત્યભિજ્ઞારૂપ એક જ્ઞાન વસ્તુની ભૂતકાલીન અને વર્તમાનકાલીન અવસ્થાઓને ગ્રહણ કરતું હોવાથી વિષયની સ્થાયિતા પુરવાર થાય છે.[૧૧૬]

(૫) ક્ષણભંગવાદી અનુસાર પ્રત્યક્ષ ક્ષણિક હોઈ તે ક્ષણિક વસ્તુને ગ્રહણ કરે છે. આનો વિરોધ કરતાં વૈશેષિકો કહે છે કે અનિમેષ દૃષ્ટિવાળી વ્યક્તિ અત્રુટિત સત્તાવાળા (અર્થાત્ સ્થાયી) વિષયોને ગ્રહણ કરે છે.[૧૧૭]

ક્ષણભંગવાદી જણાવે છે કે ન્યાયવૈશેષિકને મતે પણ જ્ઞાન ક્ષણિક છે. એટલે પ્રત્યક્ષજ્ઞાન પણ ક્ષણિક જ છે. પરિણામે પ્રત્યક્ષ પોતાના સમકાલીન વિષયને જ ગ્રહણ કરે છે. આમ વિષય પણ ક્ષણિક જ પુરવાર થાય છે.

આ વાતનો વિરોધ કરતાં વૈશેષિક કહે છે કે પ્રત્યક્ષ જ્ઞાન પોતે જ પોતાને જાણતું નથી તો એ કેવી રીતે એ જાણી શકે કે તેનો વિષય સ્વસમકાલ છે. અથવા દલીલ ખાતર માની લો કે તે એ જાણે છે તેમ છતાં પ્રત્યક્ષજ્ઞાન એ કેવી રીતે જાણી શકે કે તેના વિષયનું અસ્તિત્વ પૂર્વ ક્ષણે ન હતું અને ઉત્તર ક્ષણે નહિ હોય.[૧૧૮]

ક્ષણભંગવાદી એવો મત ધરાવે છે કે પ્રત્યક્ષ વર્તમાનક્ષણવર્તી વિષયને જ્યારે ગ્રહણ કરે છે ત્યારે તે તેના અતીત અને અનાગત ક્ષણ સાથેના સંબંધોને વ્યાવૃત્ત કરે છે. વૈશેષિક આ મતનું ખંડન નીચે પ્રમાણે કરે છે. વર્તમાનને ગ્રહણ કરનાર જ્ઞાન વર્તમાનેતર કાળને વ્યાવૃત્ત કરે છે, કારણ કે વર્તમાન અને વર્તમાનેતર પરસ્પર વિરોધી છે. તેમ છતાં તે વર્તમાનગ્રાહી જ્ઞાન પોતાના વિષયના વર્તમાનેતર કાળ સાથેના સંબંધને વ્યાવૃત્ત ન કરી શકે. જેમ એક સૂત્રનો અનેક મણકા સાથે સંબંધ હોવામાં કોઈ વિરોધ નથી તેમ એક વિષયનો અતીત, વર્તમાન અને અનાગત ક્ષણો સાથે સંબંધ હોવામાં કોઈ વિરોધ નથી.[૧૧૯]

વૈશેષિક જણાવે છે કે પ્રત્યક્ષજ્ઞાન અતીત અને અનાગતને પણ જાણી શકે છે. તેમ છતાં દલીલ ખાતર તે માની લે છે કે તે અતીત અને અનાગતને નથી ગ્રહણ કરતું. આમ માનતાં એ પ્રશ્ન ઊઠશે કે જ્યારે વ્યક્તિ આંખનું મટકું માર્યા વિના નિરંતર એક વિષયને જ જોતો હોય ત્યારે તેની બાબતમાં વર્તમાન કાળનો વિસ્તાર કેટલો માનવો ? જ્યારે નિમેષકૃત દર્શનવિચ્છેદ ન હોય ત્યારે જેટલા વખત સુધી દર્શન તૂટે નહિ તેટલો વખત વર્તમાનકાળ માનવો પડે અને પરિણામે એવા વર્તમાનકાળના ગ્રહણ સાથે તે કાળવિશિષ્ટ વસ્તુની સ્થિરતા પણ ગૃહીત થશે. આ દાખલામાં તો પ્રત્યક્ષ વસ્તુની સ્થિરતાને ગ્રહણ કરે છે એ સ્પષ્ટ છે.[૧૨૦]

ક્ષણભંગવાદી વૈશેષિકને કહે છે કે તમે જ્ઞાનને સ્થિર માનતા નથી, તમારે મતે જ્ઞાન ક્ષણિક છે. જો પરિસ્થિતિ આવી છે તો અમે પૂછીએ છીએ કે બીજી ક્ષણે જ્યારે પ્રત્યક્ષજ્ઞાન નાશ પામે છે ત્યારે તે વિષયને કોણ ગ્રહણ કરે છે ? બીજું જ્ઞાન તેને ગ્રહણ કરે છે એમ ઉત્તર દેશો તો અમે પૂછીશું કે તેનો વિષય જે પ્રથમ જ્ઞાનનો હતો તે જ છે એમ તમે કઈ રીતે કહી શકશો ?[૧૨૧]

ઉપરના પ્રશ્નોનો જવાબ આપતાં જયંત ભટ્ટ જણાવે છે કે અનિમેષદૃષ્ટિવાળાનું પ્રત્યક્ષ જ્ઞાન ક્ષણિક નથી એવો પણ કેટલાકનો મત છે. પરંતુ ન્યાય-વૈશેષિકના મોઢામાં આ વાત શોભે નહિ. એટલે જયંત બીજી રીતે જવાબ આપે છે. તે કહે છે: જ્ઞાન ક્ષણિક છે કે સ્થાયી એ પ્રશ્ન ચર્ચવો નિરર્થક છે. ન્યાય-વૈશેષિકોએ અનેક વાર જણાવ્યું છે કે વિષયને ગ્રહણ કરતી વખતે જ્ઞાન પોતે પોતાને ગ્રહણ કરતું નથી અને તેથી જ્ઞાનનો સ્વભાવ શો છે તે આપણે જાણી શકીએ નહિ. પરંતુ અવિચ્છિન્નસત્તાક અર્થને આપણે જાણીએ છીએ જ એ નિશ્ચિત વાત છે.[૧૨૨] વળી, ત્રીજી રીતે પણ જયંત જવાબ આપે છે અને આ જવાબ જ ક્ષણભંગવાદીએ જણાવેલી આપત્તિમાંથી ઉગરવાનો ખરો ઉપાય છે. તે નીચે પ્રમાણે કહે છે: જ્યારે વ્યક્તિ અનિમેષ નયને વિષયને નિહાળે છે ત્યારે ઇન્દ્રિયના વ્યાપારમાં કોઈ વિચ્છેદ જણાતો નથી. તે વખતે ઇન્દ્રિયનો વ્યાપાર અત્રુટિત હોય છે. આ હકીકત છે. તેનો સ્વીકાર ન કરવો તે આડાઈ છે. ઇન્દ્રિયનો વ્યાપાર એ બીજું કંઈ નહિ પણ ઇન્દ્રિયનો પોતાના વિષય સાથે સન્નિકર્ષ છે. આમ અનિમેષ નયને વિષયને નિહાળતી વેળાએ ઇન્દ્રિયનો વિષય સાથે વિચ્છેદરહિત સન્નિકર્ષ હોય છે. આવા સન્નિકર્ષ ઉપરથી એ પુરવાર થાય

છે કે તે સન્નિકર્ષજન્ય પ્રત્યક્ષજ્ઞાન અવિચ્છિન્નસત્તાક અર્થાત્ સ્થાયી વિષયને ગ્રહણ કરે છે.[१२३]

આમ વૈશેષિકોએ ક્ષણભંગવાદીનો સબળ પ્રતિકાર કરી વસ્તુનું સ્થાયિત્વ પુરવાર કર્યું છે. વસ્તુનું સ્થાયિત્વ પુરવાર થતાં દ્રવ્યની માન્યતાને દૃઢ અને પાયાનો ટેકો મળે છે.

પોતાની દ્રવ્યની માન્યતા ઉપર જે ચારપાંખીઓ હુમલો થયો તેનો વૈશેષિકે કેવી તાર્કિકને છાજે એવી વીરતાથી સામનો કર્યો અને કેવી રીતે પોતાના દર્શનની પ્રાણભૂત દ્રવ્યની માન્યતાને રક્ષી અને સ્થાપી તેનું આપણે વિસ્તારથી નિરૂપણ કર્યું.

પાદટીપ

१ क्रियागुणवत् समवायिकारणमिति द्रव्यलक्षणम् । **वै० सू० १.१.१५ ।**

२ तदभावादणु मनः । **वै० सू० ७.१.२३ ।**

३ आकाशकालदिगात्मनां सर्वगतत्वम्...। **प्रशस्तपादभाष्य पृ० ५८ ।**

४ पृथिव्यादीनां नवानामपि...कार्यकारणाविरोधित्वम् । **प्रशस्तपादभाष्य पृ० ५४ ।** नित्यानां कारणविनाशयोरभावादेव कारणेनाविनाशः, अनित्यद्रव्याणां कारणविनाशयोः सम्भवेऽपि कारणेन न विनाशः, किन्त्वन्येनेति विवेकः । **न्यायकन्दली पृ० ५५ ।**

५ गुणिनोऽपि गुणव्यतिरिक्तस्यानुपलम्भादयं गुणी रूपादिभ्योऽर्थान्तरत्वेन नात्मानमुपदर्शयति व्यतिरेकं च तेभ्यो वाञ्छतीति चित्रम् । **न्यायमञ्जरी, भा० १, पृ० २७२ ।**

६ किमिदमग्रहणं ग्राह्यस्याभावादाहो ग्रहे हेत्वभावात् ? । **न्यायवार्तिक १.१.१४ ।**

७ यदिदं चन्दनमुपलभ्यते तस्य श्वेतं रूपं तिक्तो रसः पटुर्गन्धः शीतः स्पर्श इति । यश्चायं प्रत्यक्षस्य प्रत्यक्षेण व्यपदेशः सोऽर्थान्तरे दृष्टो यथा ब्राह्मणस्य कमण्डलुरिति । **न्यायवार्तिक १.१.१४ ।**

८ उभयं पृथिव्यादीनां इन्द्रियार्थत्वे शास्त्रं युक्तिश्च सम्भवति । शास्त्रं तावद् दर्शनस्पर्शनाभ्यामेकार्थग्रहणादिति । युक्तिरपि दर्शनस्पर्शनयोरेकविषयत्वेन प्रतिसन्धानं 'यमहमद्राक्षं तं स्पृशामि' इति दृष्टिस्पर्शनविषया युक्तिः । **न्यायवार्तिक १.१.१४ ।**

९ रूपादय एव तेन तेनाकारेण सन्निविशन्ते तानयमुपलब्धा तथाकारान् प्रतिपद्यमानो

घट इति प्रतिपद्यते, न पुनः रूपादिव्यतिरिक्ता घटादय इति ...। संस्थानभेदाद् भेदप्रत्यय इति चेत् – केनचित् संस्थानविशेषेणावतिष्ठमाना रूपादयः संस्थानभेदानुविधानाद् घटादिबुद्धिहेतवो भवन्तीति । नैतदस्ति । संस्थानस्यान्यत्वेऽनन्यत्वे संज्ञाभेदमात्रत्वात् व्यर्थाभिधानप्रसङ्गाच्च । यदि संस्थानं रूपादिभ्योऽन्यत्, द्रव्यं तदिति संज्ञाभेदमात्रम् । अथानन्यत् तथापि रूपादिनां संस्थानभेदानुविधानात् घटादिप्रत्यया इति व्यर्थाभिधानम् । **न्यायवार्तिक १.१.१४ ।**

१० पृथिवीत्येकवचनं रूपादय इति बहुवचनं, वचनभेदानुविधानं च यत्र तत्रार्थभेदः। तद्यथा नक्षत्राणि शशीति । **न्यायवार्तिक १.१.१४ ।**

११ तदग्रहे तद्बुद्ध्यभावादिति चासिद्धोऽप्ययं हेतुः । कथमसिद्धः ? रूपाद्यग्रहे द्रव्यग्रहात् । यस्मान्नीलाद्युपधानभेदानुविधायिनः स्फटिकमणे रूपानुपलब्धौ स्फटिक इति प्रत्ययो दृष्टः । **न्यायवार्तिक १.१.१४ ।**

१२ प्रतीयमानरूपस्पर्शव्यतिरिक्तस्य द्रव्यान्तरस्याभावादिति चेत्, न, स्तम्भोऽयं कुम्भोऽयमिति प्रत्येकविलक्षणसंस्थानसंवेदनाद् रूपादिस्वभावस्य सर्वत्राविशेषात् । वासनाभेदात् प्रतिसञ्चयं संवित्तिभेद इति चेत्, नीलादिसंवित्तिभेदोऽपि वासनाकृत एवास्तु नार्थो नीलादिभेदेन । असति बाह्यवस्तुनि स्वसन्तानमात्राधीनजन्मनो वासनापरिपाकस्य कादाचित्कत्वानुपपत्तेः तन्मात्रहेतोर्नीलादिसंवेदनस्य कादाचित्कत्वासंभवाद् नीलादिभेदकल्पनेति चेत्, स्तम्भादिसंवित्तिभेदस्यापि बाह्यवस्त्वननुरोधिनो न कादाचित्कत्वमुपपद्यत इति रूपादिव्यतिरिक्तः प्रतिसंचयं वासनाविशेषप्रबोधहेतुर्विलक्षणः संस्थानविशेषः कल्पनीयः येन दर्शनस्पर्शनाभ्यामेकार्थग्रहणमपि सिद्ध्यति । **न्यायकन्दली पृ० १०२–१०३ ।**

१३ न हि यदेव रूपं स एव स्पर्श इति । न च रूपं त्वगिन्द्रियग्राह्यम्, अन्धस्यापि नीलादिप्रत्ययप्रसङ्गात् । **आत्मतत्त्वविवेक पृ० ३२० ।**

१४ न तावदुपादानरूपैकदेशसम्भवः, तयोः प्रतिनियतोपादानत्वात् । सम्भवे वा तदेव द्रव्यमिति पर्यवसितं विवादेन । नाप्यधिकरणीभूतभूतलाद्याधारतया तत्संभवः । चक्षुषा ह्युपलभ्यमाने भूतले रूपविशेषे घटोऽपि चक्षुषैवोपलभ्यमानो रूपविशेषस्तदाधार इति शक्यते निश्चेतुम्, तयोरधरोत्तरभावेनैकज्ञानसंसर्गित्वात् । **आत्मतत्त्व० ३२१–३२२ ।**

१५ नैककालतयाऽपि, प्रमाणाभावात् । भावेऽपि वा करभरासभयोरप्येककालतया समुदायत्वप्रसङ्गः, भेदाग्रहस्य प्रकृतेऽप्यसम्भवात् । **आत्मतत्त्व० पृ० ३२२–३२३ ।**

१६ नैककार्यतयापि, उपादेयरूपस्यैकस्य कार्यस्याभावात् । एकोदकाहरणलक्षणा अर्थक्रिया इत्यपि न युक्तम्, रूपाद्यतिरिक्तस्योदकस्यानभ्युपगमात् । एकैकस्यानेकाहार्यत्वे प्रमाणाभावात्, समुदायस्य चासिद्धेः । **आत्मतत्त्व० पृ० ३२३ ।**

१७ नैककारणतयापीति । **आत्मतत्त्व० पृ० ३२४ ।**

१८ निमित्तमन्तरेण तु समुदायव्यवहारेऽतिप्रसङ्गः । **आत्मतत्त्व० पृ० ३२४ ।**

१९ रूपादिभिरेव समस्तार्थक्रियासिद्धेः किं तदतिरिक्तद्रव्यकल्पनयेति चेत् । न । तावन्मात्रेणैव समस्तार्थक्रियासिद्धेः किं रूपादिकल्पनयेत्यस्यापि वाचाटवचसोऽवकाशप्रसङ्गात् । प्रतीयमानत्वादिति चेत्, तुल्यम् । अभेदसाधनं बाधकमिति चेत् । किं तत् ? सहोपलम्भनियम इति चेत्, न, ... पीतशङ्खोपलम्भादौ श्वैत्यानुपलम्भेऽपि शङ्खोपलम्भात् । नासौ शङ्खः किन्तु शङ्ख इव तैमिरिककेशवदिति चेत्, अहो ! गुणवद्विद्वेषः यत् तैमरिककेशाः करतलपरामर्शप्रतिनियतार्थक्रिययोरपायान्न सन्ति इति व्यवस्थापयति, इह तु तत्सम्भवेऽपि शुभ्रतामात्रानुपलम्भादिति । **आत्मतत्त्व० पृ० ३२५-३२६ ।**

२० व्यापकत्वादिति चेत्, वस्तुनोर्व्याप्तिरुपलम्भयोर्वा ? आद्ये न विप्रतिपत्तिः । न च व्यापकानुपलब्धिमात्रेण व्याप्यतदुपलब्धी निवर्तेते, दहनानुपलब्धौ धूमतदुपलब्ध्योरपि निवृत्तिप्रसङ्गात् । ... तस्मान्न व्यापकानुपलब्ध्या व्याप्यतदुपलब्ध्योर्निवृत्तिः, किन्तु व्यापकनिवृत्तेः । **आत्मतत्त्व० पृ० ३२७ ।**

२१ **अनैकान्तात्** । अभास्वरं हि रूपं भास्वरेण सह नियमेनोपलभ्यते ततो भिन्नं चेति । **आत्मतत्त्व० पृ० ३२८ ।**

२२ धर्मविरोध एव कोऽत्रेति चेत् तदुपलम्भेऽप्यनुपलम्भः, तदभिधानेऽप्यनभिधानं, तन्निषेधेऽप्यनिषेध इत्यादि । **आत्मतत्त्व० पृ० ३३० ।**

२३ अभेदे च धर्मधर्मिणोर्दूरादूरतया ग्रहणे पटुत्वपटुनी कुतः ? **आत्मतत्त्व० पृ० ३३० ।**

२४ सदकारणवन्नित्यम् । **वै० सू० ४.१.१** । परं वा त्रुटेः । **न्या० सू० ४.२.१७.** ।

२५ मूर्तिमतां च संस्थानोपपत्तेरवयवसद्भावः । **न्या०सू० ४.२.२३** । परिच्छिन्नानां हि स्पर्शवतां संस्थानं त्रिकोणं चतुरस्रं समं परिमण्डलमित्युपपद्यते, यत् तत् संस्थानं सोऽवयवसन्निवेशः, परिमण्डलाश्चाणवस्तस्मात् सावयवा इति । **न्यायभा० ४. २. २३ ।**

२६ आकाशव्यतिभेदात् तदनुपपत्तिः । आकाशासर्वगतत्वं वा । **न्यायसूत्र ४. २. १८-१९ ।**

२७ षट्केन युगपद् योगात् परमाणोः षडंशता ।
षण्णां समानदेशत्वात् पिण्डः स्यादणुमात्रकः ॥ **न्यायवा० ४. २. २५.**
આ શ્લોક વસુબંધુની **વિજ્ઞપ્તિમાત્રતાસિદ્ધિ** નામની કૃતિમાંથી **ન્યાયવાર્તિક**માં ઉદ્ધૃત કરવામાં આવેલ છે.

२८ यत् तावत् मूर्तिमत्त्वात् सावयवा इति । तन्न । अनेकान्तात् । यः परमाणोरवयवः स मूर्तिमांश्च निरवयवश्चेत्यनेकान्तः । अथ मूर्तिमत्त्वात् तस्याप्यवयवाः सन्ति । एवं सति त्रुटिरमेयः प्राप्नोति गुरुत्वसंख्यापरिमाणैरित्युक्तम् । अथ तावन्मूर्तिमद्विभज्यते यावदन्त इति । अन्तो निरवयव इति वाच्यम् । अथान्तो विभागः । स न युक्तः विभागस्य विभज्यमानैर्विनाऽनुपपत्तेरिति । एतावच्चैतत् स्यात् – परमाण्वन्तो विभागः, प्रलयान्तो वा, अनन्तो वा ? **न्यायवा० ४. २. २५.** । (पृ० ५१४)

२९ यदि परमाण्वन्तोऽनेकान्तः व्याहतं भवति परमाणुर्मूर्तिमांश्च न च सावयव इति । कः पुनरत्र व्याघातः ? निरवयवं मूर्तिमन्तं च परमाणुं प्रतिपद्यसे सावयवः इति च ब्रवीषि । ... सावयवः परमाणुरिति ब्रुवता कार्यविशेषः परमाणुरित्युक्तं भवति । कार्यविशेषः परमाणुश्चेति व्याहतम् । **न्यायवार्तिक ४. २. २५** (पृ० ५१४–५१५)

३० विभागस्य चानाधारत्वप्रसङ्गः । **न्यायवार्तिक ४.२.२५** ।

३१ त्रुटेरमेयत्वप्रसङ्गः । **न्यायवार्तिक ४.२.२५** । ततोऽवयवविभागस्यानवस्थानाद् द्रव्याणामसंख्येयत्वात् त्रुटित्वनिवृत्तिः त्रुटिरपि सुमेरुणा तुल्यपरिमाणः स्यात् । न खल्वनन्तावयवत्वे कश्चिद् विशेष इत्यर्थः । **न्यायवा०तात्प० टी० ४.२.१७** ।

३२ अन्तर्बहिश्च कार्यद्रव्यस्य कारणान्तरवचनादकार्ये तदभावः । **न्यायसूत्र ४. २.२०** । अन्तरिति पिहितं कारणान्तरैः कारणमुच्यते । बहिरिति च व्यवधायकमव्यवहितं कारणमेवोच्यते । तदेतत् कार्यद्रव्यस्य संभवति नाणोरकार्यत्वात् । **न्यायभाष्य ४.२.२०** ।

३३ शब्दसंयोगविभवाच्च सर्वगतम् । **न्यायसूत्र ४. २. २१** ।

३४ संसर्पता प्रतिघातिना द्रव्येण न व्यूह्यते यथा काष्ठेनोदकम् । कस्मात् ? निरवयवत्वात् । सर्पच्च प्रतिघाति न विष्टभ्नाति नास्य क्रियाहेतुं गुणं प्रतिबध्नाति । कस्मात् ? अस्पर्शत्वात्, विपर्यये हि विष्टम्भो दृष्ट इति सावयवे स्पर्शवति द्रव्ये दृष्टं धर्मं विपरीते नाशङ्कितुमर्हति । **न्यायभाष्य ४.२.२५** ।

३५ क एवमाह दिग्देशभेदोऽस्तीति, दिग्देशभेदाश्च दिशः संयोगाः । **न्यायवार्तिक ४.२.२५** ।

३६ स्वरूपेणैका दिक् सर्वगता च नास्या भेदोऽस्तीत्यर्थः । एकत्वेऽपि दिश आदित्योदयदेशप्रत्यासन्नदेशसंयुक्तो यः स इतरस्माद् विप्रकृष्टदेशसंयोगात् परमाणोः पूर्वः एवमादित्यास्तमयदेशप्रत्यासन्नदेशसंयुक्तो यः स इतरस्माद् विप्रकृष्टदेशसंयोगात् परमाणोः पश्चिमः तौ च पूर्वपश्चिमौ परमाणू अपेक्ष्य यः सूर्योदयास्तमयदेशविप्र-

कृष्टदेशसंयोगः स मध्यवर्ती............तस्मादेकस्यापि परमाणोः परमाण्वन्तर-संयोगा अव्याप्यवृत्तय एव भागाः। एवं दिशोऽप्येकस्या अपि संयोगा एव भागाः। सोऽयं परमाणोः षट्केन युगपद् योगो मूर्तत्वमात्रप्रयुक्तो न सावयवत्व-प्रयुक्त इति न सावयवत्वं गमयितुमर्हतीति। **न्या० वा० ता० टी० ४.२.२५।**

३७ यदि प्रदेशस्य संयोगो न प्रदेशिनस्तदा प्रदेशस्यापि स्वप्रदेशापेक्षया प्रदेशित्वान्नि-ष्प्रदेशे परमाणुमात्रे संयोगः स्यात्। तद्वृत्तिस्तु संयोगो न प्रत्यक्ष इति संयोग-प्रतीत्यभाव इति पर्यवस्यति। **न्यायकन्दली पृ० २४८।**

३८ अव्याप्यवृत्तयः स्वाश्रये वर्तन्ते न वर्तन्ते चेत्यर्थः। **न्यायकन्दली पृ० २४७।**

३९ अवयवान्तरदिगन्तरावच्छेदेन हि तावविरुद्धौ। **किरणावली** (बनारस, १९१९) **पृ० १७२।**

४० मध्यस्य हि परमाणोरुपर्यधःपार्श्ववर्तिभिः परमाणुभिर्ये संयोगास्तत्र मध्यस्य पूर्वेण परमाणुना यः संयोगो नासौ मध्यपश्चिमपरमाण्वाश्रितः एवं मध्यमपरमाणु-संयोगो नैव मध्यमपूर्वपरमाण्वाश्रय इति। एवमन्यत्रापि द्रष्टव्यम्। षडपि भिन्न-देशा एवेति समानदेशत्वमसिद्धम्। **न्या० वा० ता० टी० ४.२.२५।**

४१ अथ परमाणूनां सम्बन्धिनं परमाणुं मध्यमधिकृत्योच्यते तदाश्रिता हि संयोगा षडपि भवन्तीति तत्राह न किञ्चिद् बाध्यत इति। **न्या० वा० ता० टी० ४.२.२५।**

४२ यत्र यत् समवेतं स तस्य देशो यथा रूपादीनां द्रव्यम्, न च परमाणवः क्वचित् समवयन्ति किन्तु तत्संयोगाः। तेन देशवतां संयोगानामस्तु समान-देशता न तु परमाणूनामदेशत्वादिति। **न्या० वा० ता० टी० ४.२.२५।**

४३ ननु च कार्यकारणे......समानदेशे यथा घटः पटेन सम्बद्ध्यते तन्तुना तदंशुना च तन्त्वाश्रयेणेत्यादि। एतदनभ्युपगमेन प्रत्युक्तम्। **न्यायवार्तिक ४.२.२५।**

४४ द्रव्याणामेकत्र समवायेन समानदेशतां व्यासेधामो न तु संयोगेन। **न्या० वा० ता० टी० ४.२.२५।**

४५ समवायेन हि समानदेशता स्थौल्यपरिपन्थिनी। **न्या० वा० ता० टी० ४.२.२५।**

४६ प्रत्यक्षमनुमानमेकदेशग्रहणादुपलब्धेः। **न्यायसूत्र २.१.३०।**

४७ **न्यायभाष्य २.१.३०-३२।**

४८ अवयवैस्तावदवयवान्तरस्य व्यवधानादशेषग्रहणं नोपपद्यते इति। **न्यायभाष्य २.१.३२।**

४९ यस्य परमाणवो घटादिबुद्धिहेतवो भवन्ति स चेदं प्रष्टव्यः किं परमाणव उप-जातविशेषा बुद्धिभेदं कुर्वन्ति उतानुपजातविशेषा इति? किं चातः? यद्युप-

जातविशेषाः, योऽसौ विशेषः सोऽवयवीति प्राप्तम् । अथानुपजातविशेषाः, त एवातीन्द्रिया ऐन्द्रियकाश्चेति महान् विरोधः । विशेषः संयोगः परमाणूनां, ते परस्परप्रत्यासत्तौ सत्यां संयोगोपकरणा उपलभ्यन्त इति । नातीन्द्रियत्वाद् अणूनाम् । नातीन्द्रियाणां संयोगः प्रत्यक्षो भवितुमर्हति । **न्यायवार्तिक २.१.३६।**

५० न च समागन्तुकमासाद्य परमाणवोऽवयविनं जनयन्ति तेनैव स्थूलबुद्धिं, कृतमवयविना । **न्या० वा० ता० टी० २.१.३६ ।**

५१ यदाभासा हि बुद्धिस्तदस्या आलम्बनप्रत्ययः । न चेयं परस्परव्यावृत्तपरमसूक्ष्मपरमाण्वालम्बना । तथा सति स्थूलभेदात् तदेकमिति न स्यात् । **न्या० वा० ता० टी० २.१.३६ ।**

५२ प्रतिभासधर्मः स्थौल्यम् । **न्या० वा० ता० टी० २.१.३६ ।**

५३ मिथ्याप्रत्यया अप्येते न भवन्ति प्रधानाभावात । **न्यायवार्तिक २.१.३६ ।**

५४ सर्वाग्रहणमवयव्यसिद्धेः । **न्यायसूत्र २.१.३४** । किं तत् सर्वम् ? द्रव्यगुणकर्मसामान्यविशेषसमवायाः । कथं कृत्वा ? परमाणुसमवस्थानं तावद् दर्शनविषयो न भवत्यतीन्द्रियत्वादणूनाम्, द्रव्यान्तरं चावयविभूतं दर्शनविषयो नास्ति, दर्शनविषयाश्चेमे द्रव्यादयो गृह्यन्ते तेन निरधिष्ठाना न गृह्येरन् । **न्यायभाष्य २.१.३४ ।**

५५ तथा च प्रावादुकप्रवादः—एकं च चित्रं चेत्येतच्च चित्रतरं ततः । **न्यायकन्दली पृ० ७६ ।**

५६ तथापि चित्रात्मनो रूपस्य नायुक्तता, विचित्रकारणसामर्थ्यभाविनस्तस्य सर्वलोकप्रसिद्धेन प्रत्यक्षेणैवोपपादितत्वात् । **न्यायकन्दली पृ० ७६ ।**

५७ अचित्रे पार्श्वे पटस्येव तदाश्रयस्य चित्ररूपस्य ग्रहणप्रसङ्गः इति चेत्...... । **न्यायकन्दली, पृ० ७६ ।**

५८ न, अन्वयव्यतिरेकाभ्यां समधिगतसामर्थ्यस्यावयवनानारूपदर्शनस्यापि चित्ररूपग्रहणहेतुत्वात्, तस्य च पार्श्वान्तरेऽभावात् । **न्यायकन्दली० पृ० ७६ ।**

५९ नव्यास्तु तत्रापि अव्याप्यवृत्त्या एव नानारूपम् । **न्यायसिद्धान्तमञ्जरी, कारिका १०० ।**

६० अपरे तु कार्यगुरुत्वेन कारणगुरुत्वं प्रतिबद्धं ब्रुवते । कार्यगुरुत्वैः किल कारणगुरुत्वानि प्रतिबद्धानि, अतोऽवनतिविशेषो न भवति । एतत् तु न युक्तमिति पश्यामः । ... एतेन कार्यगुरुत्वेन कारणगुरुत्वविनाशोऽपि व्याख्यातः । **न्यायवार्तिक २. १. ३२ ।**

६१ नात्र कार्यकारणगुरुत्वेऽवधार्येते किन्तु आचरमाद् आ च परमाणोश्च द्रव्यसमाहार उन्मीयते । तत्र मनुष्यधर्मणो न युक्तं वक्तुमियत् कारणगुरुत्वम् इयत् कार्यगुरुत्वमिति । **न्यायवार्तिक २.१.३२ ।**

६२ न हि कार्यगुरुत्वमन्तरेण कार्यपातेऽन्यो हेतुरस्ति, तस्माद् गुरुत्वान्तरवत् कार्यमिति । **न्यायवार्तिक २.१.३३ ।**

६३ यत्र गुरुत्वमाश्रयान्तरपाते हेतुर्भवति तत्र संयोग उपकरणम् यथा तुलापटलगुरुत्ववद्द्रव्यसंयोग इति । न तु कार्यकारणयोः संयोगोऽयुतसिद्धत्वात् । **न्यायवार्तिक २.१.३३ ।**

६४ समवायोपकरणं गुरुत्वं पातयिष्यतीति चेत्, न, असङ्कीर्तनात् विरोधाच्च । **न्यायवार्तिक २.१.३३ ।**

६५ यत् पुनरवयविगुरुत्वस्य कार्यातिरेको न गृह्यते, तदवयवावयविगुरुत्वभेदस्याल्पान्तरत्वात्, यथा महति द्रव्ये उन्मीयमाने तत्पतितसूक्ष्मद्रव्यान्तरगुरुत्वकार्याग्रहणम् । **न्यायकन्दली पृ० ६४१ ।**

६६ अनर्थान्तरभावे नावयवत्वं सिद्धयति तन्तूनामिति । किं कारणम् ? अवयव्यपेक्षत्वात् । अवयव्यपेक्षोऽवयवः । न चावयविप्रत्याख्यानेऽवयवत्वे किञ्चिद् बीजमस्ति । ...अनर्थान्तरं पटात् तन्तव इति... ब्रुवाणः तन्तूनां तन्त्ववयवत्वं ब्रवीति । **न्यायवार्तिक २.१.३३ ।**

६७ न हि कारणमात्मानं निर्वर्तयतीति । **न्यायवार्तिक २.१.३३ ।**

६८ यच्चेदमुच्यते संस्थानविशेषावस्थानमिति । किं तदर्थान्तरभूतमाहो नेति । यद्यर्थान्तरभूतं किं तदिति वक्तव्यम् । अथ नोच्यते, शून्यं तर्हि इदं वाक्यम् 'संस्थानविशेषम्' इति । **न्यायवार्तिक २.१.३३ ।**

६९ अनर्थान्तराच्च तुर्यादेरर्थान्तरस्य पटस्योत्पत्तिदर्शनाद् विरुद्धः ।... असम्बद्धार्थो न पटः पटादुत्पद्यत इति । **न्यायवार्तिक २.१.३३ ।**

७० नान्योऽवयव्यवयवेभ्योऽवयवान्तरावयवानामवयव्यन्तरार्थान्तरभावात्—इह येऽवयविनोऽर्थान्तरं भवन्ति तेऽवयव्यन्तरावयवा भवन्ति यथा चक्रादयो रथावयवा इति तेऽर्थान्तरं पटात् । यदि च तन्तवोऽपि पटादर्थान्तरं स्युः तेऽपि पटव्यतिरेकेणावयव्यन्तरावयवाः स्युः । न च ते तद्व्यतिरेकेणावयव्यन्तरावयवास्तस्मान्नार्थान्तरमिति ।... न तन्तवस्तन्तूनामवयवा इति । **न्यायवार्तिक २.१.३३ ।**

७१ न तावत् प्रत्यवयवं वर्तते परिमाणभेदात् । **न्यायभाष्य ४. २. ८ ।**

७२ कार्त्स्न्येन वृत्तौ वाऽवयवान्तरे वृत्त्यभावः । **न्यायकन्दली पृ० १०७ ।**

७३ न तावदेकदेशेन वृत्तिरवयवव्यतिरेकेणास्यैकदेशाभावात् । **न्यायकन्दली पृ० १०७ ।**

७४ तस्मिन्नपि चैकदेशेन वर्तमानोऽवयवः किमेकदेशेन वर्तते कृत्स्नेन वेति पूर्ववत् प्रसङ्गः । **न्यायवार्तिक ४. २. ७ ।**

७५ एकस्मिन् भेदाभावाद् भेदशब्दप्रयोगानुपपत्तेरप्रश्नः । **न्यायसूत्र ४.२.११ ।**

७६ कृत्स्नमित्यनेकस्याशेषाभिधानम्, एकदेश इति नानात्वे कस्यचिदभिधानम्, ताविमौ कृत्स्नैकदेशशब्दौ भेदविषयौ नैकस्मिन्नवयविन्युपपद्यते भेदाभावादिति । **न्याय-भाष्य ४.२.११ ।**

७७ वृत्तिश्चावयवेष्वस्य व्यासज्यैव गम्यते ।
न प्रत्यवयवं तस्य समाप्तिर्व्यक्तिजातिवत् ॥
व्यासज्य वर्तमानोऽपि न खल्ववयवान्तरैः
वर्तते तदसंवित्तेः किन्तु वर्तत एव सः । **न्यायमं, भा० २, पृ० ११५ ।**

७८ प्रत्यक्षदृष्ट एवार्थे दृष्टान्तान्वेषणेन किम् । **न्यायमञ्जरी, भा०२, पृ० ११५ ।**

७९ एकस्मिन्नवयवे रक्ते तद्देशोऽवयवी रक्तोऽवयवान्तरे चारक्त इत्येकस्य रक्तारक्तत्व-प्रसङ्ग इत्यदूषणम् अविरोधात् । रागद्रव्यसंयोगो रक्तत्वम्, अरक्तत्वं च तदभावः । उभयं चैकत्र भवत्येव, संयोगस्याव्याप्यवृत्तित्वात् । **न्यायकन्दली पृ० १०६ ।**

८० तदप्यसारम्, एकावयवावरणेऽवयव्यावरणस्याभावात् । स ह्येकोऽनेकेषु वाऽवय-वेषु वर्तमानः कतिपयावयवावरणेऽप्यनावृतेतरकतिपयावयवग्रहणेन गृह्यते, तस्य सर्वत्राभिन्नत्वात् । **न्यायकन्दली पृ० १०६ ।**

८१ अनावरणदशावत् कतिपयावयवावरणेऽपि तथाविधस्थौल्योपलम्भः किं न स्यादिति त्ववशिष्यते । तदप्यसत्, तस्य परिणाम(माण)गतसामान्यविशेषस्य ततोऽन्यस्य नियतसामग्रीवेद्यस्य तदभावे तदुपलम्भेऽप्यनुपलम्भत्वात् । **आत्मतत्त्वविवेक पृ० २५९–६० ।**

८२ परिमाणभेदो हि स्थौल्यमवयविधर्मो न च तस्य तादृशस्यानवभासेऽवयवी नाव-भासितो भवति, तस्य ततोऽन्यत्वात् । **न्या० वा० ता० टी० २.१.३२. ।**

८३ सामग्रीभेदेनावयवनियतकम्पोत्पादे तस्यां दशायामवयविनो निश्चलत्वात् । **आत्म-तत्त्वविवेक पृ० २६० ।**

८४ एवं तर्हि कम्पाकम्पयोरवयवयोर्विभागात् संयोगनाशे द्रव्यनाशः स्यादिति चेत्... । **आत्मतत्त्वविवेक पृ० २६० ।**

८५ न चैवमपि, कर्मणो द्रव्यारम्भकसंयोगप्रतिद्वन्द्विविभागजनननियमानभ्युपगमात् । **आत्मतत्त्वविवेक पृ० २६१ ।**

८६ *Buddhist Logic Vol. I, pp. 86–87.*

८७ **हेतुबिन्दु, पृ० ५७–६३ ।**

८८ येषां तावद् विनाशो दृश्यते तेषां यदि न प्रतिक्षणं विनाशः स्यात् तदा विनाश-प्रतीतिरेव न स्यात् । तथा हि यदि द्वितीये क्षणे भावस्य स्थितिस्तदासौ सर्वदैव तिष्ठेत् । द्वितीयेऽपि क्षणे क्षणद्वयस्थायिस्वभावत्वात् । तदा च तेना-परक्षणद्वयं स्थातव्यम्...... इति न विनाशो भावस्य स्यात् । दृश्यते च ।

तस्माद् विनाशप्रतीत्यन्यथानुपपत्त्या प्रतिक्षणविनाशानुमानम् । **प्रमाणवा० स्वो० कर्ण० पृ० ३६९ ।**

८९ तथा हि यदेषां ध्रुवभावि तत्र तेषां कारणान्तरापेक्षा नास्ति यथा शरकृपाणादीनां लोहमयत्वे, ध्रुवभावी च कृतकानां विनाश इत्यनुमानं विनाशस्य हेत्वन्तरायत्ततां प्रतिक्षिपति, ये हेत्वन्तरसापेक्षा न ते ध्रुवभाविनः यथा वाससि रागादयः ।.......तथा यदि भावा अपि स्वहेतुभ्यो विनाशं प्रति हेत्वन्तरमपेक्षन्ते तदा हेत्वन्तरस्य प्रतिबन्धवैकल्ययोरपि सम्भवे कश्चित् कृतकोऽपि न विनश्येत् स्वहेतुतश्च विनश्वरस्वभावा जायमाना उत्पत्त्यनन्तरमेव विनश्यन्तीति सिद्धं क्षणिकत्वम् । **कन्दली पृ० १८८-१८९ ।**

९० न च भावादभिन्नस्य विनाशस्य हेत्वन्तरजन्यता कारणभेदस्य भेदहेतुत्वात् । भिन्नस्य हेत्वन्तरादुत्पादे च भावस्योपलब्ध्यादिप्रसङ्गः, अन्योत्पादादन्यस्वरूपप्रच्युतेरभावात् । **कन्दली पृ० १८९ ।**

९१ अथ मृत्योरपक्रान्तस्तस्य चेत् प्रथमः क्षणः ।
अविनाशिस्वभावत्वादास्तां युगशतान्यपि ॥ **न्यायमं०, भा० २, पृ० २० ।**
अथ कतिपयक्षणव्यवहितविनाशस्वभावो भाव इष्यते तर्हि प्राक्तननयेन कदाचिदपि न विनश्येत्, विनाशसमयेऽपि तत्स्वभावानपायेन पुनः कतिपयक्षणापेक्षणप्रसङ्गात् । **न्यायमं०, भा० २, पृ० २० ।**

९२ क्व तर्हि मुद्गरादीनां व्यापारः ? विजातीयसन्ततिजन्मनीति ब्रूमः । **न्यायमं०, भा० २, पृ० २० ।**

९३ नन्वेष प्रत्ययो न भावस्य पूर्वापरकालावस्थानं शक्नोति प्रतिपादयितुं; न ह्येतदेकं विज्ञानं कारणाभावाद्, इन्द्रियमन्निहितविषयं न पूर्वकालत्वमवगाहते, संस्कारोऽपि पूर्वानुभवजन्मा तद्विषये नियतो नापरकालतां परिस्पृशति, न च ताभ्यामन्यदुभयविषयं किञ्चिदेकमस्ति यदेतद् विज्ञानं प्रसुवीत । इतोऽपि नैतदेकं विज्ञानं स्वभावभेदात्—इदमिति हि प्रत्यक्षता तदिति हि परोक्षत्वम्; प्रत्यक्षतापरोक्षत्वे च परस्परविरोधिनी नैके युज्येते, तस्माद् ग्रहणस्मरणात्मके द्वे इमे संवित्ती भिन्नविषये । **कन्दली पृ० १९३।**

९४ परस्परपरित्यागव्यवस्थितनिजात्मनाम् ।
एकत्र न समावेशः कथञ्चिदुपपद्यते ॥ **न्यायमं०, भा० २, पृ० २१ ।**

९५ अथोपजननापायरहितवस्तुस्वरूपग्राहिणी प्रत्यभिज्ञेत्युच्यते, तदप्ययुक्तम्, वर्तमानैकनिष्ठतायाः प्रदर्शितत्वाद्, भावानां च विनाशजन्मनोर्वर्तमानो वा कालः स्यादन्यो वा ? तदन्यस्तावद् ग्रहीतुमशक्य इत्युक्तम्, वर्तमाने तु तदुत्पादविनाशकाले कथ्यमाने तद्ग्रहणात् तदविनाभूतौ भावानामुत्पादविनाशावपि गृहीतौ स्याताम् । **न्यायमं०, भा० २, पृ० २१ ।**

९६ सेयं तपस्विनी स्थैर्यं प्रसाधयितुमागता प्रत्यभिज्ञा विनाशित्वं प्रतिष्ठाप्य गमिष्यति। **न्यायमं०, भा० २ पृ० २२।**

९७ क्षणिकं प्रत्यक्षं ज्ञानं स्वसमानकालवर्तिनीमर्थस्य सत्तां परिच्छिन्दत् तत्कालासम्बद्धतां व्यवच्छिन्दत् तत्कालभावाव्यभिचारिणः कालान्तरसम्बन्धमपि व्यवच्छिन्दत् तदेकक्षणावस्थायित्वं क्षणिकत्वं गृह्णाति इति। **कन्दली पृ० १९६।**

९८ ननु पचति पठतीति वर्तमानोऽपि वितत एव कालः प्रतीयते। **न्यायमं०, भा० २, पृ० २३।**

९९ न ह्यस्ति कालावयवी नानाक्षणगणात्मकः।
वर्तमानक्षणो दीर्घ इति बालिशभाषितम्॥ **न्यायमं०, भा० २, पृ० २३।**

१०० वर्तमानः कियान् काल एक एव क्षणस्ततः।
पूर्वः क्षणोऽतीततां स्पृशत्युत्तरस्त्वनागतताम्॥ **न्यायमं०, भा० २, पृ० २३।**

१०१ नन्वविच्छिन्नदृष्टीनां न हि त्रुट्यदवस्थितिः।
स्तम्भादिरवभातीति कथमेतस्य भङ्गिता॥
नैतदेवम्, तत्राप्येकक्षणवृत्तित्वाद् ज्ञानस्य, क्षणान्तरे तु ज्ञानमेव नास्ति, कस्याविच्छिन्नसत्ता, कस्यात्रुटितसत्ता, कस्य वा बोधकम्?
नन्वस्त्येव क्षणान्तरे तत् ज्ञानमविच्छिन्नत्वात् दृष्टेरिति चेत्, नैवम्, बुद्धेरदीर्घकालत्वाद् ज्ञानान्तरोत्पाद एवासावित्यायुष्मान्,
तस्माद् यथैव सन्तानवृत्त्या ज्ञानक्षणोदयः।
तथैवोत्पाद्यतामेष स्तम्भक्षणपरम्परा॥
सोऽयमविच्छिन्नदृष्टीनामत्रुटीतपदार्थसत्ताग्रहणाभिमान इत्थमुत्थितः। **न्यायमं०, भा० २ पृ० २३–२४।**

१०२ वर्तमानकालपरिच्छेदे चातत्कालव्यवच्छेदो युक्तो भावाभावयोर्विरोधात्, न तु कालान्तरसम्बन्धव्यवच्छेदो मणिसूत्रवदेकस्यानेकसम्बन्धत्वाविरोधात्। **न्यायकन्दली पृ० १९७।** तस्मात् पूर्वापरदेशकालौ तत्सम्बन्धौ वा कामं भिद्येयाताम् परस्पराभावाविनाभावात्। तयोरेकदापि तादात्म्येनाप्रतिभासनात्। न तु तदालिङ्गितस्वभावः पद्मरागमणिस्तस्य ताभ्यामन्यत्वात्। न चान्यभेदोऽन्यभेदमापादयति अतिप्रसङ्गात्। **न्या० वा० ता० टी० १.१.४।**

१०३ किन्त्वबाधितसद्बुद्धिगम्यता सत्त्वमिष्यते। **न्यायमञ्जरी, भा० २, पृ० २८।**

१०४ जनकत्वं नाम न वस्तुस्वभावोऽपि तु तद्धर्मः, धर्मश्च धर्मिणो वस्तुतो भिद्यते। न चान्यस्य भेदोऽन्यस्य भेदायालमतिप्रसङ्गात्। **न्या०वा०ता०टी० ३.२.१४ (पृ० ५६०)।**

१०५ न चालब्धात्मनस्तस्य व्यापारः परजन्मनि ।
लब्धात्मनस्तु व्यापारे स्थितिः सिद्धा क्षणान्तरे ॥
न्यायमञ्जरी, भा० २, पृ० २८।

१०६ नापि सहकारिणो भावस्य स्वरूपातिशयमादधाति किन्तु सहकारिण एव ते । अतिशयः पुनरेतस्य सहकारिसाहित्यम् । **न्यायकन्दली पृ० १८५।**

१०७ उत्पत्तावपि तुल्योऽयं प्रसङ्गः, भवनस्वभावश्चेद् घटः स्वत एव भवति किं दण्डादिसामग्र्या, अभवनस्वभावस्तु कर्तुमशक्यः खरविषाणवदिति, कारणव्यापारकार्यत्वदर्शनादपर्यनुयोग एष इति चेद्विनाशेऽपि समः समाधिः । **न्यायमञ्जरी, भा० २, पृ० ३०।**

१०८ उत्पन्नो भावः किमेकक्षणावस्थायी किं वा क्षणान्तरेऽप्यवतिष्ठते, क्षणान्तरावस्थितिपक्षे तावत् क्षणिकत्वव्याहतिरनेककालावस्थानात्, एकक्षणावस्थायित्वे तु क्षणान्तरे स्थित्यभाव इति न भावाभावयोरेकत्वं कालभेदात् । **न्यायकन्दली पृ० १९०।**

१०९ अथ मतं न ब्रूमो भावः स्वस्यैवाभावः किन्तु द्वितीयक्षणः पूर्वक्षणस्याभावः इति । तदप्यसारम्, पूर्वापरक्षणयोर्व्यक्तिभेदेऽपि स्वरूपविरोधस्याभावात्, यथा घटो भिन्नसन्तानवर्तिना घटान्तरेण सह तिष्ठति एवमेकसन्ततिवर्तिनामपि सह तिष्ठेद्, द्वितीयक्षणग्राहिप्रमाणान्तरस्य तत्स्वरूपविधेश्चरितार्थस्य प्रथमक्षणनिषेधे प्रमाणत्वाभावात् । **न्यायकन्दली पृ० १९०।**

११० अभावस्तु भावप्रतिषेधात्मैव घटो नास्तीति प्रतीत्युदयात्, ततस्तस्योत्पत्तिर्भावस्य निवृत्तिः, तस्यावस्थानं भावस्यानवस्थितिः, तस्योपलम्भो भावस्यानुपलम्भ इति युक्तम् परस्परविरोधात् । **न्यायकन्दली पृ०१९० ।**

१११ अन्योत्पादे कथमन्यस्य स्वरूपप्रच्युतिरित्यपर्यनुयोज्यम् वस्तुस्वाभाव्याद्, घटो विनष्ट इति च व्यपदेशः तदवयवक्रियादिन्यायेनाभावोत्पत्त्यैव । अत एवायं तस्यैवाभावो न सर्वस्य । **न्यायकन्दली पृ० १९१ ।**

११२ एवं च सति न भावस्य क्षणिकत्वं पश्चाद्भाविनस्तदभावस्य हेत्वन्तरसापेक्षस्य भावानन्तर्यनियमाभावात् । तथा च दृश्यते घटस्योत्पन्नस्य चिरेणैव विनाशो मुद्गराभिघातात् । **न्यायकन्दली पृ० १९० ।**

११३ यच्च ध्रुवभावित्वाद् अभावस्य हेत्वन्तरानपेक्षेत्युक्तं तदपि... अनैकान्तिकम्...। **न्यायकन्दली पृ० १९२।**

११४ ...अनन्तास्तु विनाशहेतवोऽनियतकालाश्च तेषां सर्वदा सर्वेषां प्रतिबन्धस्याशक्यत्वात् कश्चिदेको निपतत्येव । **न्यायकन्दली पृ० १९२ ।**

११५ सन्तानप्रतिबद्धायाः सदृशारम्भणशक्तेरप्रतिघाते विलक्षणसन्तानोत्पत्त्यसम्भवाद् मुद्गराभिघातेन तस्याः प्रतिहतौ च भावप्रतिघाते कः प्रद्वेषः। **न्यायकन्दली पृ० १९१।** अपि च ध्रुवभावित्वमसिद्धमनैकान्तिकं वा। इदं भवान् पृष्टो व्याचष्टां किं घटसन्तानात् सभागात् कपालसन्ततिर्ध्रुवभाविनी न वा? न चेद् न विनाशोऽपि घटस्य ध्रुवभावी, न खलु विसभागक्षणोत्पादमन्तरेण घटविनाशमीक्षामहे मांसचक्षुषस्तथा चासिद्धा ध्रुवभाविता विनाशस्य। **न्या० वा० ता० टी० ३.२.१४।**

११६ प्रतीयते तावदेतस्माद् विज्ञानात् पूर्वापरकालावच्छिन्नमेकं वस्तुतत्त्वं, तदप्यस्य विषयो न भवतीति संविद्विरुद्धम्। ग्रहणस्मरणे च नैकं विषयमालम्बेते तस्मादेकमेवेदं विज्ञानमिति प्रतीतिसामर्थ्यादुभयविषयमास्थेयम्। प्रतीयमानकार्योत्पत्तये चाप्रतीयमानमपि कारणं कल्पयन्ति विद्वांसो न तु कारणाप्रतीत्या विशदमपि कार्यमपह्नुवते....। तेन यद्यपि प्रत्येकमिन्द्रियसंस्कारावसमर्थौ तथापि संहताभ्यामिदमेकं कार्यं प्रत्यभिज्ञास्वभावं प्रभावयिष्यते, भविष्यति चैतदुभयकारणसामर्थ्यादुभयविषयं प्राप्स्यति च प्रत्यक्षतां विषयेन्द्रियसामर्थ्यानुविधानात्। न च यत्रैकैकमसमर्थं तत्र मिलितानामपि तेषामसामर्थ्यं प्रत्येकमकुर्वतामपि क्षित्युदकबीजानामन्योन्यसन्निधिभाजामङ्कुरादिजननोपलब्धेः। यत्र विलक्षणा सामग्री तत्र कार्यमपि विलक्षणमेव स्यादिति सुप्रतीतम्, तेनास्य सन्निहितासन्निहितविषयतालक्षणे प्रत्यक्षतापरोक्षते न विरोत्स्येते। अत एव चेन्द्रियसन्निकर्षाभावेऽपि पूर्वकालप्रत्यक्षतैव इन्द्रियज्ञानविषयत्वात् तन्मात्रानुबन्धित्वाच्च प्रत्यक्षतायाः। **न्यायकन्दली पृ० १९३–१९४।**

११७ अनिमेषदृष्टेरत्रुटितसत्ताकस्तम्भादिपदार्थग्राहि प्रत्यक्षमुत्पद्यते। **न्यायमञ्जरी भा० २, पृ० ३५।**

११८ स्वात्मानमेव न गृह्णाति विज्ञानं कुतः स्वसमानकालतामर्थस्य गृह्णाति, गृह्णातु वा तथाऽपि पूर्वमयं नासीत् पश्चाच्च न भविष्यतीत्यत्र प्रत्यक्षमजागरूकं पूर्वापरकालताग्रहणात्। **न्यायकन्दली १९७।**

११९ वर्तमानकालपरिच्छेदे चातत्कालव्यच्छेदो युक्तो भावाभावयोर्विरोधान्न तु कालान्तरसम्बन्धव्यवच्छेदो मणिसूत्रवदेकस्यानेकसम्बद्धत्वाविरोधात्। **न्यायकन्दली पृ० १९७।**

१२० मा नाम भूदतीतानागतकालग्रहणं वर्तमान एव तत्रानिमेषदर्शनस्य कियान् काल इति चिन्त्यताम्, निमेषकृतस्यापि दर्शनविच्छेदस्यानवकाशाद् यावद्धि दर्शनं न विच्छिन्नं तावान् वर्तमानः काल इति तद्ग्रहणे स्थैर्यं गृहीतं भवति न क्षणिकत्वम्। **न्यायमञ्जरी, भा० २, पृ० ३५।**

१२१ ननु भवद्भिरपि न स्थिरं ज्ञानमिष्यते, क्षीणे च ज्ञाने सोऽर्थो द्वितीये क्षणे केन गृह्यते ? ज्ञानान्तरेण तु गृह्यमाणः स एवेत्यत्र को निश्चयः ? **न्यायमञ्जरी भा० २, पृ० ३४ ।**

१२२ अनिमेषदृष्टेर्ज्ञानं न क्षीयत इत्येके । अथवा किं न एतेन, न हि विषयप्रतिभास-काले ज्ञानमवभासत इत्यसकृदुक्तम्, वक्ष्यते च । तेन तत् किंदृशमिति कुतो वयं विद्मः। अर्थस्त्वविच्छिन्नसत्ताक एव गृह्यते । **न्यायमञ्जरी, भा० २, पृ० ३५ ।**

१२३ निमेषकृतोऽपि विच्छेदोऽस्य नास्ति, अथ च न स्थिर इन्द्रियव्यापार इति साह-सिकतामात्रम्, सन्निकर्षश्चास्य विषयग्रहणे व्यापारः, स च स्थिर एव, तस्मात् विततकालस्य वस्तुनः प्रत्यक्षेण ग्रहणमिति स्थितम् । **न्याजमञ्जरी, भा० २, पृ० ३६ ।**

અધ્યયન ૫

સ્પર્શવદ્ ભૌતિક દ્રવ્યો

દ્રવ્યો નવ જ છે

વૈશેષિકને મતે દ્રવ્યો નવ જ છે—પૃથ્વી, જળ, તેજ, વાયુ, આકાશ, કાલ, દિક્, આત્મા અને મન. કેટલાક દાર્શનિકો અંધકારને નવ દ્રવ્યોથી સ્વતંત્ર એક દશમું દ્રવ્ય માને છે. અંધકારને દશમા દ્રવ્ય તરીકે તેઓ નીચે પ્રમાણે સાબિત કરે છે. તેઓ કહે છે કે જેમાં ગુણ અને ક્રિયા હોય તે દ્રવ્ય છે. અંધકારમાં પણ નીલ રૂપ (ગુણ) વિદ્યમાન છે. વળી 'અંધકાર ચાલે છે' એવી પ્રતીતિ પણ આપણને થાય છે. આ દર્શાવે છે કે અંધકારમાં ક્રિયા પણ છે. આમ ગુણ અને ક્રિયા અંધકારમાં હોવાથી અંધકાર દ્રવ્ય તરીકે પુરવાર થાય છે. અંધકાર દ્રવ્ય હોવા છતાં તેનો નવ દ્રવ્યોમાં સમાવેશ થતો નથી. એમાં ગંધ નથી એટલા માટે એ પૃથ્વી ન હોઈ શકે. એમાં નીલ રૂપ હોવાથી એનો પૃથ્વી સિવાયના જળ વગેરે બાકીનાં દ્રવ્યોમાંથી કોઈ પણ દ્રવ્યમાં સમાવેશ ન થઈ શકે, કારણ કે જળ અને અગ્નિનું રૂપ શ્વેત હોય છે—નીલ નહિ—અને વાયુ, આકાશ, કાલ, દિક્, આત્મા કે મનને કોઈ રૂપ હોતું નથી. તેથી અંધકાર એમનાથી ભિન્ન દ્રવ્ય છે. અંધકાર અને બીજાં દ્રવ્યો વચ્ચે બીજો પણ એક ભેદ છે. રૂપવાળાં બીજાં દ્રવ્યોનું પ્રત્યક્ષ પ્રકાશની સહાયતાથી થાય છે, પરંતુ અંધકારનું પ્રત્યક્ષ પ્રકાશની સહાયતા વિના થાય છે. આથી અંધકાર વૈશેષિકોએ માનેલાં નવ દ્રવ્યોથી અલગ દશમું દ્રવ્ય છે.

વૈશેષિકો આ મતનું ખંડન કરે છે. પ્રકાશના અભાવનું નામ જ અંધકાર છે. પ્રકાશને(તેજને) માનો એટલે એના અભાવને માનવો પણ આવશ્યક છે. અંધકારને પ્રકાશના અભાવરૂપ માનવાથી જો કામ ચાલતું હોય તો એક નવા દ્રવ્યની કલ્પના શા માટે કરવી? પરંતુ અહીં પ્રશ્ન એ થશે કે અંધકાર જો અભાવરૂપ જ હોય તો એમાં ગુણ અને કર્મની પ્રતીતિ કેમ થાય છે? આ પ્રશ્નનો ઉત્તર એ છે કે આ બંને પ્રતીતિઓ કેવળ ભ્રમ છે. જેમ 'આકાશ નીલ છે' એવી પ્રતીતિ ભ્રમ છે તેમ 'અંધકાર નીલ છે' એવી પ્રતીતિ પણ ભ્રમ છે. 'અંધકાર ચાલે છે' એવી પ્રતીતિ પ્રકાશના ખસવાથી થાય છે, અર્થાત્ જ્યારે

પ્રકાશ એક સ્થાનેથી બીજે સ્થાને જાય છે ત્યારે પ્રકાશના ચાલવાને કારણે અંધકાર પણ ચાલતો જણાય છે. વળી, જો અંધકારને અલગ દ્રવ્ય માનવામાં આવે તો એના અવયવો વગેરે પણ માનવા પડે. આવી વધુ પડતી કલ્પનાઓ કરવા કરતાં તો અંધકારને પ્રકાશ(તેજ)ના અભાવરૂપ માનવો એ જ વધારે ઉચિત છે.[1]

સ્પર્શવદ્ ભૌતિક દ્રવ્યો

નવ દ્રવ્યોમાંથી પૃથ્વી, જળ, તેજ અને વાયુ આ ચાર સ્પર્શવાળાં ભૌતિક દ્રવ્યો છે. આકાશ ભૌતિક હોવા છતાં સ્પર્શવાળું નથી, જ્યારે બાકીનાં દ્રવ્યો તો અભૌતિક છે. અભૌતિકને સ્પર્શ હોવાનો સંભવ જ નથી. પ્રસ્તુત ચાર દ્રવ્યોના જ નિત્ય અને અનિત્ય એમ બંને પ્રકારો સંભવે છે. નિત્ય પ્રકાર પરમાણુઓ છે અને અનિત્ય પ્રકાર અવયવીઓ—કાર્યદ્રવ્યો છે. આ ચાર સિવાયનાં બાકીનાં દ્રવ્યો કેવળ નિત્ય છે, તેમાં મન અણુપરિમાણ છે જ્યારે બાકીનાં વિભુ છે. એટલે તેમના અવયવીઓ—કાર્યદ્રવ્યો–સંભવતા નથી. પરિણામે, પરમાણુઓનું સ્વરૂપ કેવું છે; પરમાણુઓમાંથી કાર્યદ્રવ્ય કેવી રીતે બને છે; પરમાણુઓ અને કાર્યદ્રવ્ય વચ્ચેનો કાર્યકારણભાવ કેવો છે; બધાં જ કાર્યદ્રવ્યો પરમાણુઓમાં વિઘટિત થઈ જાય, કોઈ કાર્યદ્રવ્ય હોય જ નહિ, કેવળ પરમાણુઓ જ હોય એવી અવસ્થા શક્ય છે કે નહિ; શક્ય હોય તો કેવી રીતે શક્ય બને છે અને વળી પાછો સૃષ્ટિનો આરંભ કેવી રીતે થાય છે?—આ બધા પ્રશ્નો આ ચાર દ્રવ્યોના સંદર્ભમાં ઊઠે છે. એટલે આપણે આ ચાર દ્રવ્યોને એક પછી એક નિરૂપીને ત્યાર બાદ પરમાણુવાદ, પાકજપ્રક્રિયા, કાર્યકારણભાવ (આરંભવાદ) અને પ્રલય–સૃષ્ટિની ચર્ચા કરીશું. સંખ્યા, પરિમાણ, પૃથક્ત્વ, સંયોગ, વિભાગ, પરત્વ અને અપરત્વ આ સાત ગુણો બધાં સ્પર્શવદ્ ભૌતિક દ્રવ્યોમાં હોય છે એટલે તે તે સ્પર્શવદ્ ભૌતિક દ્રવ્યના નિરૂપણ વખતે તેમને ગણાવીશું નહિ.

પૃથ્વી

પૃથ્વીનું લક્ષણ ગંધ છે. ગંધગુણ કેવળ પૃથ્વીમાં જ હોય છે, બીજા કોઈ દ્રવ્યમાં હોતો નથી.[2] તેથી જ્યાં ગંધ હોય ત્યાં પૃથ્વીનું અસ્તિત્વ છે એમ સમજવું જોઇએ.

પૃથ્વીમાં રૂપ, રસ, ગંધ, સ્પર્શ, ગુરુત્વ, દ્રવત્વ અને સંસ્કાર આટલા ગુણો હોય છે.

(૧) સાતેય પ્રકારનાં રૂપો—શ્વેત, નીલ, પીત, લીલો, કાપોત, લાલ અને ચિત્ર—પૃથ્વીમાં જ સંભવે છે.[3] આનો અર્થ એ કે કેટલાક પૃથ્વીપરમાણુઓ શ્વેત હોય છે, કેટલાક નીલ, વગેરે. એક જ પૃથ્વીપરમાણુ એક સમયે સાતેય રૂપો ધરાવે છે એમ વૈશેષિકનું કહેવું નથી. પરંતુ વિવિધ રૂપો ધરાવતા પરમાણુઓનો બનેલો અવયવી સાતેય રૂપો એક સાથે ધરાવી શકે.[4] તેમ છતાં વૈશેષિક એમ નહિ કહે કે આ અવયવી સાતેય રૂપો ધરાવે છે પણ એ તો એમ કહેશે કે અવયવોનાં સાત રૂપોમાંથી બનેલું એક સ્વતંત્ર ચિત્રરૂપ અવયવી ધરાવે છે. જો અવયવીને સાત રૂપો ધરાવતો માનવામાં આવે તો એ રૂપો વ્યાપ્યવૃત્તિ ન રહે જ્યારે રૂપને તો વૈશેષિક વ્યાપ્યવૃતિ ગણે છે. એટલે અવયવીને વ્યાપીને રહેનાર એક સ્વતંત્ર ચિત્રરૂપ વૈશેષિકને માનવું પડ્યું છે. ચિત્રરૂપની ચર્ચા આપણે કરી ગયા છીએ.

જળ અને તેજ (અગ્નિ) પણ રૂપવાળાં છે, પરંતુ એમનામાં અનેક રંગો નથી હોતા. શુદ્ધ જળમાં કેવળ શુકલ રૂપ હોય છે અને અગ્નિમાં ભાસ્વર શુકલ રૂપ હોય છે. પરંતુ પૃથ્વી તો અનેક રૂપોવાળી હોઈ શકે છે. એના અણુઓ વિવિધ રૂપો–રંગો ધરાવે છે.

અહીં કોઇને શંકા થાય કે આકાશમાં નીલ, રક્ત, વગેરે રંગો દેખાય છે તેનું શું ? વૈશેષિક કહે છે કે હકીકતમાં આકાશ રૂપહીન છે. તેને કોઈ રંગ નથી. ધૂળના કણોના સંયોગને કારણે તે નીલ દેખાય છે. વળી, સૂર્યનો પ્રકાશ પડવાથી તે કણો વિવિધ રંગો ધારણ કરે છે. આકાશને પોતાને તો કોઈ રંગ નથી.

(૨) છએ છ પ્રકારના રસો—મધુર, ખાટો, ખારો, તીખો, કડવો અને કષાય—પૃથ્વીમાં જ સંભવે છે. આનો અર્થ એ કે કેટલાક પાર્થિવ પરમાણુઓ મધુર હોય છે, કેટલાક ખાટા, વગેરે. એક જ પાર્થિવ પરમાણુ એક સમયે છએ છ રસો ધરાવે છે એમ વૈશેષિકનું કહેવું નથી. પરંતુ વિવિધ રસવાળા પાર્થિવ પરમાણુઓનો બનેલો અવયવી છએ છ રસો એક સાથે ધરાવી શકે.[5] ચિત્રરૂપની જેમ ચિત્રરસ પણ વૈશેષિકે માન્યો હશે એમ આપણને લાગે પરંતુ વૈશેષિકે ચિત્રરસ નથી સ્વીકાર્યો. (જુઓ સેતુ પૃ૦ ૧૮૪)

જળમાં કેવળ મધુર રસ હોય છે અને તેજ વગેરે બાકીનાં દ્રવ્યો રસહીન છે.

(૩) ગન્ધ ગુણ પૃથ્વી સિવાય બીજા કોઈ દ્રવ્યમાં હોતો નથી.

અહીં પ્રશ્ન ઊઠે છે કે પૃથ્વીથી ભિન્ન જળ વગેરે દ્રવ્યોમાંય ગન્ધ ક્યાં નથી હોતી ? ગુલાબજળમાં સુગંધ હોય છે. વાયુમાં પણ ગંધ હોય છે. તો પછી ગન્ધ ગુણ પૃથ્વીમાં જ છે અને બીજાં દ્રવ્યોમાં નથી એમ કેમ કહી શકાય ?

આ શંકાનું સમાધાન વૈશેષિક નીચે પ્રમાણે કરે છે. જળ અને વાયુમાં જણાતી ગન્ધ સ્વાભાવિક નથી પણ ઔપાધિક છે અર્થાત્ જળ અને વાયુને પોતાને કોઈ ગન્ધ નથી. જ્યારે એમની સાથે પાર્થિવ કણોનો સંયોગ થાય છે ત્યારે એ કણોની ગંધને આપણે જળ કે વાયુની માની લઈએ છીએ.[૬]

વળી, શંકા થાય છે કે મણિ, વજ્ર વગેરે રત્નો પાર્થિવ હોવા છતાં એમનામાં ગંધ જણાતી નથી તો ગંધ પૃથ્વીનો જ ગુણ છે એમ કેવી રીતે કહી શકાય ?

આના જવાબમાં વૈશેષિક જણાવે છે કે મણિ, વજ્ર વગેરેનો રંગ પાકજ (=અગ્નિસંયોગજન્ય) છે. પાકજ રૂપ ગન્ધની સાથે જ હોય છે.[૭] એટલે મણિ વગેરેમાં ગન્ધ છે જ. વળી, મણિ, વગેરેનો ચૂરો કરી નાખવામાં આવે છે ત્યારે તે ચૂરામાં ગંધ જણાય છે એટલે મણિ, વગેરેમાં પણ ગંધ હોવી જ જોઈએ એ સ્પષ્ટ થાય છે. મણિ વગેરેમાં ગંધ હોવા છતાં નથી જણાતી તેનું કારણ એ છે કે તેમનામાં તે અનુદ્ભૂત યા અસ્ફુટ રૂપે હોય છે.[૮]

ગંધ બે પ્રકારની હોય છે—સારી અને ખરાબ (સુગંધ અને દુર્ગંધ).[૯] આ બંને પ્રકારની ગંધ એક કાળે એક પાર્થિવ પરમાણુમાં હોતી નથી. પરંતુ આ બે પ્રકારની ગંધ ધરાવતા અનેક પાર્થિવ પરમાણુના બનેલા એક અવયવીમાં આ બેય પ્રકારની ગંધ હોય કે નહિ ? અર્થાત્ ચિત્રરૂપની જેમ ચિત્રગંધ સંભવે છે કે નહિ ? આના જવાબમાં વૈશેષિક જણાવે છે કે ચિત્રગંધ સંભવતી નથી. સેતુકાર પદ્મનાભ જણાવે છે કે માત્ર રૂપને જ ચિત્ર સ્વીકારવામાં આવ્યું છે પરંતુ રસને અને ગન્ધને ચિત્ર સ્વીકારવામાં આવ્યા નથી. રસને અને ગંધને ચિત્ર માનવા માટે કોઈ પ્રયોજન નથી. વળી, તેમને અર્થાત્ રસને અને ગંધને ચિત્ર સ્વીકારવાનો માર્ગ સ્વભાવથી જ દુર્ગમ છે એટલે પુરાતનો એ માર્ગે ગયા નથી. એટલે અર્વાચીનોએ એ માર્ગે પોતાની બુદ્ધિનો સંચાર બહુ સાવધાનીથી કરવાનો છે.[૧૦]

(૪) પાકજ અનુષ્ણશીત સ્પર્શ પૃથ્વીમાં જ છે.[૧૧] પાણીનો સ્પર્શ શીત છે, તેજનો સ્પર્શ ઉષ્ણ છે જ્યારે પૃથ્વીનો સ્પર્શ અનુષ્ણશીત છે. વાયુનો સ્પર્શ

પણ અનુષ્ણશીત છે પરંતુ વાયુનો તે સ્પર્શ પાકજ નથી જ્યારે પૃથ્વીનો અનુષ્ણ-શીત સ્પર્શ પાકજ છે.[૧૨]

પૃથ્વીમાં બધા પ્રકારનાં રૂપો, બધા પ્રકારના રસો, બધા પ્રકારની ગંધ હોઈ શકે છે પણ સ્પર્શ બધા પ્રકારના હોતા નથી. સ્પર્શ તો અનુષ્ણશીત જ હોય છે. જ્યારે પૃથ્વીનો જળ સાથે સંયોગ હોય છે ત્યારે પૃથ્વીનો સ્પર્શ શીત લાગે છે અને જ્યારે તેનો અગ્નિ સાથે સંયોગ હોય છે ત્યારે તેનો સ્પર્શ ઉષ્ણ લાગે છે. આમ પૃથ્વીમાં શીત સ્પર્શ અને ઉષ્ણ સ્પર્શ ઔપાધિક છે, સ્વાભાવિક નથી.

રૂપ, રસ, ગન્ધ અને સ્પર્શ આ ચારેય ગુણો પૃથ્વીમાં પાકજન્ય છે. એનો અર્થ એ કે પૃથ્વી પરમાણુનું નીલ રૂપ પાકપ્રક્રિયાથી લાલ, વગેરે બની જાય છે; મધુર રસ પાકપ્રક્રિયાથી ખાટો, વગેરે બની જાય છે; વગેરે. આમ પૃથ્વી પરમાણુઓના રંગો, રસો, ગંધ પાકજપ્રક્રિયાથી બદલાય છે એવું વૈશેષિકો માને છે. આનો અર્થ એ કે પાર્થિવ પરમાણુદ્રવ્ય રૂપના, રસના અને ગંધના વિવિધ પર્યાયો—પ્રકારો ધારણ કરે છે. પાર્થિવ પરમાણુ નિત્ય છે, તેના ગુણોના પર્યાયો અનિત્ય છે. ગુણ–ગુણીનો અત્યંત ભેદ માનનાર વૈશેષિકને એ સમસ્યા ઊઠતી નથી કે ગુણો અનિત્ય હોય તો દ્રવ્ય નિત્ય કેવી રીતે ઘટી શકે?

(૫) પૃથ્વીમાં ગુરુત્વ છે કારણ કે તે પતનશીલ છે.[૧૩]

(૬) દ્રવત્વ ગુણ પણ પૃથ્વીમાં છે પરંતુ તે તેનો સ્વાભાવિક ગુણ નથી પણ નૈમિત્તિક ગુણ છે. અર્થાત્ પૃથ્વીમાં નૈમિત્તિક દ્રવત્વ જોવા મળે છે. દાખલા તરીકે ઘી, લાખ, વગેરે પાર્થિવ દ્રવ્યોમાં અગ્નિના સંયોગરૂપ નિમિત્તથી દ્રવત્વ જન્મે છે. [૧૪]

(૭) પૃથ્વીમાં વેગ અને સ્થિતિસ્થાપકતા આ બે સંસ્કારો પણ જોવા મળે છે.[૧૫]

પૃથ્વીના ભેદ-પ્રભેદ

પૃથ્વીના મૂળ બે ભેદ છે—પરમાણુરૂપ નિત્ય પૃથ્વી અને કાર્યરૂપ અનિત્ય પૃથ્વી. પટ, ઘટ, વગેરે પાર્થિવ વસ્તુઓ કાર્યદ્રવ્યો છે, અવયવીઓ છે. એટલે એમની ઉત્પત્તિ પણ થાય છે અને વિનાશ પણ થાય છે. અર્થાત્ તેઓ સાદિ–સાન્ત છે. પરંતુ જે પાર્થિવ પરમાણુઓમાંથી એ બનેલી છે એ પરમાણુઓ અનાદિ–અનંત છે. એ પરમાણુઓ ન તો કદી ઉત્પન્ન થયા છે કે ન તો કદી

નાશ પામવાના છે. એ પરમાણુઓ શાશ્વત છે. આપણે સાવયવ વસ્તુને ઉત્પન્ન કરી શકીએ છીએ પરંતુ મૂળભૂત પરમાણુઓને–અંતિમ અવયવોને–ઉત્પન્ન કરી શકતા નથી. આ રીતે જ, ઘટ વગેરે સાવયવ દ્રવ્યોનો વિનાશ થઈ શકે છે, પણ પરમાણુઓનો વિનાશ થઈ શકતો નથી. પરમાણુઓનો તો કેવળ સંયોગ–વિભાગ થાય છે, ઉત્પાદ–વિનાશ થતો નથી. તેથી જ પરમાણુરૂપ પૃથ્વી નિત્ય છે પરંતુ પાર્થિવ પરમાણુઓના કાર્યરૂપ પૃથ્વી અનિત્ય છે.[૧૬]

કાર્યરૂપ અનિત્ય પૃથ્વીના ત્રણ ભેદો છે—પાર્થિવ શરીર, પાર્થિવ ઇન્દ્રિય અને પાર્થિવ વિષય[૧૭]

શરીર એટલે ? જેના દ્વારા આત્મા સુખ–દુઃખનો ભોગ કરે છે તેને શરીર કહેવામાં આવે છે. શરીર ધારણ કર્યા પછી જ આત્મા સુખ અને દુઃખનો અનુભવ કરી શકે છે.[૧૮]

શરીરના બે પ્રકાર છે—યોનિજ અને અયોનિજ. જે શરીરની ઉત્પત્તિ ગર્ભાશયમાં શુક્ર અને શોણિતના સંયોગથી થાય છે તે શરીરને યોનિજ કહેવામાં આવે છે. જે શરીર શુક્ર અને શોણિતના સંયોગ વિના જ બને છે તેને અયોનિજ તરીકે ઓળખવામાં આવે છે[૧૯]

શુક્ર અને શોણિતના સંયોગ વિના શરીરોત્પત્તિ કેવી રીતે સંભવે ? આ શંકાનું સમાધાન કરતાં શ્રીધર જણાવે છે કે ગર્ભાધાનક્રિયામાં પરમાણુવિશેષોનો સંયોગ થવાથી જ તો શરીરની ઉત્પત્તિ થાય છે. શુક્રશોણિત શું છે ? પરમાણુઓ જ છે ને. વિશેષ–વિશેષ પરમાણુઓના મળવાથી એક ગુણવિશેષનો પરિપાક થાય છે. આ પાકથી પરમાણુઓ પરસ્પર મળીને શરીરરૂપમાં પરિણત થવા લાગે છે. એટલે શરીરોત્પત્તિ યથાર્થતઃ ગર્ભાધાનક્રિયા પર નહિ—શુક્રશોણિત સંયોગ પર નહિ—પરંતુ પરમાણુઓના સંમિશ્રણ પર નિર્ભર છે. તેથી દેહરચના માટે ગર્ભાશયમાં શુક્ર–શોણિતનું મળવું અનિવાર્ય નથી. મૈથુનક્રિયા વિના પણ શરીરોત્પત્તિ થઈ શકે છે. એમાં કોઈ અસ્વાભાવિકતા નથી.[૨૦]

યોનિજ શરીરના બે ભેદ છે—જરાયુજ અને અંડજ.[૨૧] જરાયુ યા ગર્ભાશયમાંથી જે શરીરનો પ્રસવ થાય તેને જરાયુજ કહેવાય. જે શરીર ઈંડું ફોડી બહાર નીકળે તે અંડજ કહેવાય.

અયોનિજ શરીરના ત્રણ ભેદ છે–સ્વેદજ, ઉદ્ભિજ્જ અને અદૃષ્ટવિશેષજન્ય. જે શરીર પરસેવામાંથી ઉત્પન્ન થાય તે સ્વેદજ કહેવાય. ઉદાહરણાર્થ, જૂ, માંકડ

વગેરે. જે શરીર પૃથ્વી ફાડીને બહાર નીકળે છે તે ઉદ્ભિજ્જ કહેવાય. ઉદાહરણાર્થ, લતા, વૃક્ષ.[૨૨] જે શરીર આત્માના ધર્મવિશેષથી કે અધર્મવિશેષથી સ્વભાવતઃ ઉત્પન્ન થાય છે તેને અદૃષ્ટવિશેષજન્ય કહેવામાં આવે છે. અલૌકિક દેવતાઓનાં શરીર ધર્મવિશેષથી ઉત્પન્ન થાય છે.[૨૩] નારકોનાં શરીર પણ અયોનિજ હોય છે. પરંતુ તે અધર્મવિશેષને લઈને ઉત્પન્ન થાય છે.[૨૪]

પાર્થિવ શરીર યોનિજ અને અયોનિજ બંને પ્રકારના હોય છે. જરાયુજ, અંડજ, સ્વેદજ અને ઉદ્ભિજ્જ શરીરો પાર્થિવ જ હોય છે.

મનુષ્ય વગેરેના શરીરને વૈશેષિકો પાર્થિવ માને છે. પરંતુ તેમનામાં ભીનાશ, ગરમી વગેરે હોવાથી તેમને જલીય અને તૈજસ પણ કેમ ન માનવા જોઈએ ? અનેક પ્રાચીન સંપ્રદાયો તેમને પાંચભૌતિક માને છે અથવા તો આકાશને છોડી ચાતુર્ભૌતિક માને છે. વૈશેષિકને પોતાના દર્શનની પ્રક્રિયાને કારણે મનુષ્ય વગેરેનાં શરીરને કેવળ પાર્થિવ માનવું પડ્યું છે, કારણ કે જો તેને જલીય વગેરે પણ માનવામાં આવે તો મનુષ્યના શરીરમાં પૃથ્વીત્વ જાતિની સાથે સાથે જલત્વ જાતિ પણ રહે. પરંતુ એક જ વસ્તુમાં પૃથ્વીત્વજાતિ અને જલત્વજાતિ માનવામાં સંકરદોષ આવે છે. વૈશેષિક અનુસાર જ્યાં ઘટ વગેરેમાં પૃથ્વીત્વ જાતિ રહે છે ત્યાં જલત્વ જાતિ નથી રહેતી અને જ્યાં નદી વગેરેમાં જલત્વજાતિ રહે છે ત્યાં પૃથ્વીત્વ જાતિ નથી રહેતી. આમ મનુષ્ય વગેરેના શરીર પાર્થિવ જ છે. અર્થાત્ તે શરીરનું સમવાયિકારણ પૃથ્વીપરમાણુઓ જ છે, જલ વગેરેના પરમાણુઓ તો માત્ર નિમિત્તકારણ જ છે. વૈશેષિકોનો એકજાતીયારંભકત્વનો સિદ્ધાંત જ આના મૂળમાં છે. કોઈ પણ વસ્તુના આરંભક–સમવાયિકારણરૂપ–પરમાણુઓ એક જ જાતિના હોય છે.[૨૫] વૈશેષિકને મતે આંખ, નાક, જીભ અને ચામડી આ ચાર ઇન્દ્રિયોના આરંભક પરમાણુઓ અનુક્રમે તૈજસ, પાર્થિવ, જલીય અને વાયવીય છે. મનુષ્ય વગેરેનાં શરીરના આરંભક પરમાણુઓ પાર્થિવ જ છે. આ બે માન્યતાઓનો સાથે વિચાર કરીએ તો શરીરનો અર્થ આપણે આ ઇન્દ્રિયો સિવાયનું શરીર એવો કરવો પડે. અને વૈશેષિકને આ અભિપ્રેત લાગે છે. તે ઇન્દ્રિયોને શરીરમાં રહેનારી માને છે, ઇન્દ્રિયો પોતે શરીરના ભાગરૂપ નથી.

યોનિજ શરીરોત્પત્તિની પ્રક્રિયા વૈશેષિકો નીચે પ્રમાણે વર્ણવે છે. શુક્ર અને શોણિતના સંયોગ પછી માતાના જઠરના અગ્નિ સાથે સંબંધ થવાથી શુક્ર–શોણિતના આરંભક પરમાણુઓમાં પહેલાંનાં રૂપ, વગેરેનો નાશ થાય છે અને બીજાં રૂપ, વગેરેની ઉત્પત્તિ થાય છે. પરિવર્તિત રૂપ વગેરેથી યુક્ત શુક્ર–શોણિતના

પરમાણુઓમાંથી દ્વ્યણુક, વગેરે ક્રમે કલલશરીરની ઉત્પત્તિ થાય છે. આ કલલશરીરમાં અંતઃકરણનો પ્રવેશ થાય છે. શુક્ર–શોણિતની અવસ્થામાં અંતઃકરણનો પ્રવેશ થતો નથી. આનું કારણ એ છે કે મન શરીરને આશ્રીને રહે છે. કલલ–શરીરમાં માતાના આહારરસનો થોડો ભાગ દાખલ થાય છે. અદૃષ્ટને કારણે કલલ-શરીરના આરંભક પરમાણુઓમાં ફરીથી જઠરાગ્નિના સંબંધથી ક્રિયા થાય છે, પછી તેમનો વિભાગ થાય છે. આ રીતે દ્રવ્યનાશની પ્રક્રિયાથી કલલશરીરનો નાશ થાય છે. પછી પાકથી કલલારંભક પરમાણુઓ જેમની અંદર અદૃષ્ટને કારણે ક્રિયા જન્મી છે એવા આહારના પરમાણુઓ સાથે મળી બીજા શરીરને ઉત્પન્ન કરે છે. એક શરીરનો નાશ અને બીજા શરીરની ઉત્પત્તિની આ પ્રક્રિયા પ્રતિદિન ચાલ્યા કરે છે.[૨૬]

હવે ઇન્દ્રિય વિશે વિચારીએ. ઇન્દ્રિય એટલે શું ? જ્ઞાતાને પ્રત્યક્ષજ્ઞાન કરવા માટે જરૂરી શરીરમાં રહેલું દ્રવ્યરૂપ સાધન એ ઇન્દ્રિય કહેવાય છે.[૨૭] ઇન્દ્રિય સ્વયં અતીન્દ્રિય છે. વળી, તે શરીરમાં નિયત સ્થાને જ રહે છે.[૨૮]

ઘ્રાણેન્દ્રિય જ પાર્થિવ છે. તેના આરંભક પરમાણુઓ પાર્થિવ છે. એના દ્વારા ગંધનું જ્ઞાન થાય છે. એ નાકના અગ્રભાગમાં છે અને પૃથ્વીના વિશિષ્ટ ગુણ ગંધનું ગ્રહણ કરે છે.

ઘ્રાણેન્દ્રિય વિષયના ગંધગુણને જ અભિવ્યક્ત કરે છે. સમાન જ સમાનને અભિવ્યક્ત કરી શકે એ ન્યાયે ઘ્રાણેન્દ્રિય પોતામાં સમવાયસંબંધથી રહેલા ગંધગુણ દ્વારા વિષયગત ગંધગુણને અભિવ્યક્ત કરે છે. જે દ્રવ્ય કેવળ ગંધગુણનું જ અભિવ્યંજક હોય તે પાર્થિવ જ હોય. ઘ્રાણેન્દ્રિય કેવળ ગંધગુણની જ અભિવ્યંજક છે. એટલે તે પાર્થિવ જ છે. જો ઘ્રાણેન્દ્રિય પાર્થિવ હોય તો તેમાં ગંધગુણ ઉપરાંત રૂપ વગેરે ગુણો પણ સમવાયસંબંધથી રહે અને તો પછી તે શા માટે વિષયગત રૂપ વગેરે ગુણોને અભિવ્યક્ત કરતી નથી ? આ પ્રશ્નનો ઉત્તર એ છે કે એનામાં ગંધગુણનો ઉત્કર્ષ છે એટલે તે વિષયગત ગંધગુણને અભિવ્યક્ત કરે છે, જ્યારે તેનામાં રૂપ વગેરે ગુણોનો ઉત્કર્ષ નથી એટલે વિષયગત તે ગુણોને તે અભિવ્યક્ત કરતી નથી. તેનામાં ગંધગુણનો ઉત્કર્ષ હોવાનું કારણ એ છે કે તેનું સમવાયિકારણ પૃથ્વી છે જ્યારે બીજાં ભૂતો તો માત્ર સંયોગી છે અને સ્વલ્પ છે. એમ તો શરીર પણ પાર્થિવ છે તો પછી તે કેમ વિષયગત ગંધનું અભિવ્યંજક નથી ? એનું કારણ એ છે કે તેના આરંભક પાર્થિવ અવયવો અન્ય ભૂતોથી અભિભૂત થયેલા છે અર્થાત્ આ અન્ય જળ વગેરે ભૂતોનું પ્રમાણ વધુ

છે. ઘ્રાણના આરંભક પાર્થિવ અવયવો અન્ય ભૂતોથી અભિભૂત થયા નથી હોતા કારણ કે આરંભક પાર્થિવ અવયવોનું પ્રમાણ વધુ હોય છે અને અન્ય સંયોગી ભૂતોનું પ્રમાણ ઓછું હોય છે.[૨૯]

વિષયનો અર્થ છે જીવના ઉપભોગનું સાધન.[૩૦] દ્વચણુકથી માંડી બ્રહ્માંડ સુધીનાં બધાં જ કાર્યદ્રવ્યો વિષયો છે. આ દૃષ્ટિએ શરીર અને ઇન્દ્રિય પણ વિષય જ ગણાય. પરંતુ શરીર અને ઇન્દ્રિયના ખાસ પ્રયોજનો સ્ફુટ કરવા માટે તેમનો વિષયથી અલગ અલગ વિભાગ ગણાવ્યો છે.[૩૧]

પાર્થિવ વિષયો પાર્થિવ દ્વચણુક, ત્ર્યણુક વગેરે ક્રમે જાણવા. પ્રશસ્તપાદ તેમને ત્રણ વિભાગમાં વહેંચે છે—માટી, પથ્થર અને સ્થાવર. પ્રથમ વિભાગમાં ભૂમિરૂપ પ્રદેશ, દીવાલ, ઈંટ વગેરેનો સમાવેશ થાય છે. બીજા વિભાગમાં સામાન્ય પથ્થરથી માંડી મણિ, વજ્ર વગેરેનો સમાવેશ થાય છે. ત્રીજા વિભાગમાં ઘાસ, લતા, વૃક્ષ, વગેરેનો સમાવેશ થાય છે.[૩૨]

જે પોતે સ્વેચ્છાએ ચેષ્ટા ન કરી શકતું હોય તેને સ્થાવર કહેવામાં આવે છે. આ દૃષ્ટિએ તો ત્રણેય વિભાગને સ્થાવર ગણાય. પરંતુ માટી અને પથ્થરને બીજાં વિશિષ્ટ લક્ષણો હોવાથી તેમના બે વિભાગો સ્થાવર–વિભાગથી જુદા ગણાવ્યા છે.[૩૩]

હકીકતમાં તો ઘાસ, લતા, વૃક્ષ, વગેરેને સ્થાવર વિભાગમાં મૂકવા બરાબર નથી કારણ કે સજીવ શરીરની ચેષ્ટાઓ જેવી ચેષ્ટાઓ તેમનામાં છે જ—ભલે પછી માત્રાનો ભેદ હોય. આ કારણે જ કેટલાક વૈશેષિકો તેમને અયોનિજ ઉદ્ભિજ્જ શરીરો તરીકે ગણે છે.

જળ

જળમાં રૂપ, રસ, સ્પર્શ ગુણો છે. તેથી તેને જોઈ શકાય છે, ચાખી શકાય છે અને અડી શકાય છે. ઉપરાંત એનામાં દ્રવત્વ (પ્રવાહિતા) અને સ્નિગ્ધત્વ પણ છે.[૩૪]

(૧) રૂપ–જળનું સ્વાભાવિક રૂપ શુક્લ છે. પરંતુ ઉપાધિના સંયોગથી તેનામાં બીજાં રૂપો પણ જણાય છે. સમુદ્રના પાણીનું નીલ રૂપ ઔપાધિક છે.[૩૫] વિશુદ્ધ અર્થાત્ ઉપાધિરહિત જળનું રૂપ તો સદા શુક્લ જ હોય છે.

(૨) રસ—જળનો સ્વાભાવિક રસ મધુર છે. લીંબુના રસમાં ખટાશ અને કારેલાના રસમાં કડવાશ હોય છે પણ તે તો પાર્થિવ કણોના સંયોગને કારણે છે.[૩૬] શુદ્ધ પાણી ખાટું કે કડવું હોતું નથી. શુદ્ધ પાણી મધુર જ હોય છે. જો કોઈ કહે કે શુદ્ધ પાણીમાં મધુર રસ અનુભવાતો નથી તો વૈશેષિક કહે છે કે તે વાત બરાબર નથી. હરડે ખાધા પછી શુદ્ધ જળ પીવાથી મધુર રસનો અનુભવ થાય છે. આ મધુર રસ હરડેનો નથી પણ જળનો છે. હરડે તો જળના મધુર રસની અભિવ્યંજક છે.[૩૭]

(૩) સ્પર્શ—જળનો સ્વાભાવિક સ્પર્શ શીત જ છે. જ્યાં સુધી તેનો સૂર્યકિરણો સાથે કે અગ્નિ સાથે સંયોગ થતો નથી ત્યાં સુધી તે શીતળ જ હોય છે. તેમની સાથેના સંયોગને કારણે જ તે ગરમ થાય છે. તે સંયોગ દૂર થતાં જ તે પોતાની સ્વાભાવિક શીતળતા પ્રાપ્ત કરે છે. આમ જળમાં જણાતી ઉષ્ણતા ઔપાધિક છે.[૩૮]

(૪) દ્રવત્વ—દ્રવત્વ અર્થાત્ પ્રવાહિતા જળનો સ્વાભાવિક (સાંસિદ્ધિક) ગુણ છે.[૩૯] પૃથ્વી કઠણ યા ઘન હોય છે પણ જળ તરલ હોય છે.

અહીં એક પ્રશ્ન ઊઠે છે—બરફ અને કરા તો કઠણ યા ઘન હોય છે તો પછી એમને જળ કેમ કરીને ગણી શકાય? અને જો એમને જળ માનવામાં આવે તો એમનામાં દ્રવત્વ ક્યાં છે?

આ શંકાનું સમાધાન મુક્તાવલીકાર નીચે પ્રમાણે કરે છે. બરફ અને કરાને પાર્થિવ ન ગણી શકાય, કારણ કે જરાક ગરમી મળતાં જ એમનું દ્રવત્વ યા જલત્વ પ્રગટ થાય છે. આ દ્રવત્વ કોઈ અદૃષ્ટ શક્તિથી અવરુદ્ધ થઈ જવાને કારણે આપણને કાઠિન્યની પ્રતીતિ થતી હતી. એટલે કાઠિન્યપ્રતીતિ એ ખરેખર ભ્રાન્તિ છે.[૪૦]

બીજી એક શંકા જાગે છે. કેટલીક પાર્થિવ વસ્તુઓ પણ એવી હોય છે જે પીગળીને વહેવા લાગે છે; દાખલા તરીકે ઘી, મીણ વગેરે. એમનામાં જલત્વ ન હોવા છતાં દ્રવત્વ તો જણાય છે. તો પછી દ્રવત્વ કેવળ જળનો જ ગુણ છે એમ કેવી રીતે માની શકાય?

આ શંકાનું સમાધાન નીચે પ્રમાણે છે. ઘી, મીણ, લાખ વગેરેમાં સ્વાભાવિક દ્રવત્વ હોતું નથી પરંતુ અગ્નિનો સંયોગ પામી તે બધાં પીગળે છે. આમ એમનું દ્રવત્વ સ્વાભાવિક નથી પરંતુ અમુક કારણથી ઉદ્ભવેલું છે. આવી જ રીતે

સીસુ, લોઢું, ચાંદી, સોનું વગેરે ધાતુઓમાં પણ દ્રવત્વ સ્વાભાવિક નથી. આગની સખત ગરમી પામીને જ તેઓ તરલ યા પ્રવાહી બને છે. આમ પાર્થિવ વસ્તુઓના દ્રવત્વમાં અને જળના દ્રવત્વમાં ફેર છે. આ વસ્તુઓને પ્રવાહી બનવા માટે અગ્નિના સંયોગની અપેક્ષા છે જ્યારે જળ તો સ્વભાવિક રીતે જ પ્રવાહી છે.[૪૧] આમ નિરપેક્ષ, સ્વાભાવિક દ્રવત્વ કેવળ જળમાં છે.

અહીં એક પ્રશ્ન ઊઠી શકે. બરફ પણ ગરમી પામીને પીગળે છે. તો પછી ઉપર જણાવેલી પાર્થિવ વસ્તુઓથી એનો ભેદ ક્યાં રહ્યો? આના ઉત્તરમાં કહી શકાય કે બરફનું ઘનત્વ સ્વાભાવિક નથી પણ ઔપાધિક છે. જ્યારે તાપના સંયોગથી એ ઉપાધિ દૂર થઈ જાય છે ત્યારે બરફ પોતાના સ્વાભાવિક પ્રવાહીરૂપમાં આવી જાય છે. પરંતુ લાખ, સીસુ વગેરેનું ઘનત્વ સ્વાભાવિક છે—ઔપાધિક નથી. અગ્નિસંયોગરૂપ ખાસ કારણ મળવાથી તે પ્રવાહીરૂપ ધારણ કરે છે. બંને વચ્ચે આ અંતર છે.

દૂધ અને તેલનું દ્રવત્વ સ્વાભાવિક છે. દૂધ અને તેલ પાર્થિવ છે. પરંતુ એમનામાં પાર્થિવ પરમાણુઓ કરતાં જલીય પરમાણુઓ વધારે પ્રમાણમાં હોવાથી તેમનામાં સ્વાભાવિક દ્રવત્વ હોય છે. તે સ્વાભાવિક દ્રવત્વ જળનું છે, પૃથ્વીનું નથી.[૪૨]

(૫) સ્નિગ્ધતા–સ્નિગ્ધતા યા ચીકાશ એ પણ જળનું ખાસ લક્ષણ છે.[૪૩] જ્યાં સ્નિગ્ધતા દેખાય ત્યાં જળ હોય જ. ઘી, ચરબી, તેલ વગેરે પાર્થિવ દ્રવ્યોમાં જે સ્નિગ્ધતા જણાય છે તે તેમનામાં રહેલા જલીય અંશને લઈને છે. પૃથ્વીમાં સ્નિગ્ધતા હોતી નથી.[૪૪] જેમ પૃથ્વીમાં નૈમિત્તિક દ્રવત્વ છે તેમ તેમાં નૈમિત્તિક સ્નિગ્ધતા છે કે નહિ? વૈશેષિક પૃથ્વીમાં નૈમિત્તિક સ્નિગ્ધતાનોય સ્વીકાર નથી કરતા. અર્થાત્ પૃથ્વી પરમાણુમાં કોઈ નિમિત્તથી (અગ્નિસંયોગથી) દ્રવત્વ જન્મી શકે છે પણ કોઈ પણ નિમિત્તથી પૃથ્વી પરમાણુમાં સ્નિગ્ધતા જન્મી શકતી નથી.[૪૫]

પૃથ્વીની જેમ જળ પણ પરમાણુરૂપમાં નિત્ય અને કાર્યરૂપમાં અનિત્ય છે. કાર્યરૂપ જળના પણ ત્રણ પ્રકાર છે—જલીય શરીર, જલીય ઇન્દ્રિય અને જલીય વિષય.[૪૬]

જલીય શરીર અયોનિજ હોય છે. એનું અસ્તિત્વ વરુણલોકમાં મનાયું છે. જલીય પરમાણુઓથી જે ઇન્દ્રિય બની છે તે રસનેન્દ્રિય છે. તે જીભના અગ્ર

ભાગમાં રહે છે અને સ્વાદને ગ્રહણ કરે છે. નદી, સમુદ્ર વગેરે જલીય વિષયો છે.[૪૭]

તેજ

તેજ એટલે અગ્નિ. અગ્નિમાં રૂપ અને સ્પર્શ એ ગુણો હોય છે.[૪૮]

(૧) રૂપ–અગ્નિનું રૂપ દીપ્તિમાન શુકલ છે.[૪૯] જળ અને પૃથ્વીમાં પણ શુક્લ રૂપ છે. પરંતુ એમનામાં દીપ્તિ અર્થાત્ સ્વતઃ પ્રકાશવાની શક્તિ નથી હોતી. આ ગુણ કેવળ અગ્નિમાં છે. અગ્નિ સ્વતઃ પ્રકાશિત થઈને બીજાને પણ પ્રકાશિત કરે છે. આ અગ્નિની વિશેષતા છે.[૫૦]

આગની જ્વાળામાં કેટલીક વાર લાલ, પીળો વગેરે રંગો દેખાય છે. તે રંગો અગ્નિ દ્રવ્ય સાથે સંયુક્ત પૃથ્વી દ્રવ્યના છે, અગ્નિના નથી. શુદ્ધ અગ્નિનું રૂપ ચમકવાળું શ્વેત હોય છે.[૫૧]

(૨) સ્પર્શ–અગ્નિનો જ સ્પર્શ ઉષ્ણ હોય છે. અગ્નિ સિવાય બીજા કોઈ દ્રવ્યનો સ્પર્શ ઉષ્ણ નથી હોતો.[૫૨] તેથી જ્યાં ઉષ્ણતાનો અનુભવ થાય ત્યાં અગ્નિનું અસ્તિત્વ છે એમ સમજી લેવું જોઈએ. જળ શીતલ હોય છે. પૃથ્વી ઉષ્ણ પણ નહિ અને શીતળ પણ નહિ એવી હોય છે. વાયુનો સ્પર્શ આ બધાથી ન્યારો જ હોય છે. કેવળ અગ્નિનો સ્પર્શ જ ઉષ્ણ હોય છે. આ અગ્નિની વિલક્ષણતા છે.

તપ્ત ધરતીમાં, ઉકળતા પાણીમાં, વૈશાખી વાયરામાં આપણને જે ઉષ્ણતાનો અનુભવ થાય છે તે ક્રમશઃ પૃથ્વી, જળ અને વાયુની ઉષ્ણતા નથી પરંતુ તેમની સાથે સંયુક્ત અગ્નિની જ ઉષ્ણતા છે. આમ અગ્નિ સિવાય બીજા કોઈ દ્રવ્યમાં ઉષ્ણતા હોતી જ નથી.

અગ્નિ પણ પરમાણુરૂપમાં નિત્ય અને કાર્યરૂપમાં અનિત્ય છે. શરીર, ઇન્દ્રિય અને વિષયભેદથી કાર્યરૂપ અગ્નિના ત્રણ પ્રકાર છે. આગ્નેય શરીર અયોનિજ હોય છે. એનું અસ્તિત્વ આદિત્યલોકમાં મનાયું છે. આ આગ્નેય શરીર કેવળ અગ્નિનો પુંજ નથી. નિમિત્તભૂત પાર્થિવ અવયવોના વિશેષ પ્રકારના સંયોગની સહાયતાથી આરંભક આગ્નેય અવયવો એક વિશેષ પ્રકારના આગ્નેય શરીરને ઉત્પન્ન કરે છે. આમ આ આગ્નેય શરીર કેવળ અગ્નિના પુંજરૂપ ન હોવાથી એ ઉપભોગનું સાધન બની શકે છે. તૈજસ પરમાણુઓથી જે ઇન્દ્રિય બનેલી છે તેને ચક્ષુરિન્દ્રિય કહે છે. એના દ્વારા રૂપનું જ્ઞાન થાય છે.[૫૩]

આગ્નેય વિષયના ચાર પ્રકાર છે—ભૌમ, દિવ્ય, ઔદર્ય અને આકરજ. ભૌમ અર્થાત્ કાષ્ઠેન્ધનજન્ય અગ્નિ જેના દ્વારા આપણે રસોઈ કરીએ છીએ. દિવ્ય અર્થાત્ ઇંધન વિના ઉત્પન્ન થયેલો અગ્નિ દાખલા તરીકે સૂર્ય, ચન્દ્ર, વિદ્યુત વગેરે. ઔદર્ય અર્થાત્ જઠરાગ્નિ જેના દ્વારા આમાશયમાં ભોજનના રસનો પરિપાક થાય છે. આકરજ અર્થાત્ ખાણમાંથી નીકળતો અગ્નિ, ઉદાહરણાર્થ સુવર્ણ.[૫૪] સુવર્ણ જેવા આગ્નેય દ્રવ્યોમાં નૈમિત્તિક દ્રવત્વ મનાયું છે.

સુવર્ણને તૈજસ દ્રવ્ય માનવા માટેનું કારણ શું છે? સુવર્ણ પાર્થિવ દ્રવ્ય નથી તેમ જ જલીય દ્રવ્ય પણ નથી, પરંતુ તૈજસ દ્રવ્ય જ છે. સુવર્ણને અગ્નિનો અત્યંત સંયોગ લાગવા છતાં તેના દ્રવત્વનો નાશ થતો નથી જ્યારે પૃથ્વી અને જળના દ્રવત્વનો તો થોડા અગ્નિના સંયોગથી પણ નાશ થાય છે. આ કારણથી પાર્થિવ દ્રવ્ય અને જલીય દ્રવ્ય કરતાં સુવર્ણ જુદું પડે છે અને તેથી તેને તેજોદ્રવ્યના વર્ગમાં મૂક્યું છે.[૫૫]

સુવર્ણ તેજોદ્રવ્ય હોવા છતાં તેનું રૂપ શુક્લ નથી પણ પીળું છે, તેનો સ્પર્શ ઉષ્ણ નથી પણ અશીતોષ્ણ છે. આનું કારણ એ છે કે સુવર્ણમાં સંયોગ સંબંધથી રહેલા પાર્થિવ અવયવોનાં રૂપ અને સ્પર્શથી સુવર્ણના પોતાનાં રૂપ અને સ્પર્શ અભિભૂત થયેલાં હોય છે.[૫૬]

શંકરમિશ્ર પોતાના વૈશેષિકસૂત્રોપસ્કારમાં રૂપ(પ્રકાશ) અને સ્પર્શ(ઉષ્ણતા)ની માત્રાને આધારે તેજના ચાર ભેદ ગણાવે છે : (૧) જેમાં પ્રકાશ અને ઉષ્ણતા બંને ઉદ્ભૂત (પ્રકટ) છે તે તેજ. ઉદાહરણાર્થ, સૂર્યનું તેજ, દીવાની જ્યોત. (૨) ઉદ્ભૂત રૂપ અને અનુદ્ભૂત સ્પર્શવાળું તેજ. ઉદાહરણાર્થ, ચંદ્રનું તેજ. (૩) અનુદ્ભૂત રૂપ અને ઉદ્ભૂત સ્પર્શવાળું તેજ. ઉદાહરણાર્થ, તપ્ત ધરતીમાં રહેલું તેજ. (૪) જેનાં પ્રકાશ અને ઉષ્ણતા અગૃહીત જ રહે છે તે તેજ. ઉદાહરણાર્થ, આંખનું તેજ.

વાયુ

વાયુમાં રૂપ, રસ, ગંધ, વગેરે ગુણો નથી પણ કેવળ સ્પર્શ છે.[૫૭] વાયુ અદૃશ્ય દ્રવ્ય છે. અદૃશ્ય દ્રવ્યને કેવળ લિંગ યા લક્ષણના દ્વારા જ જાણી શકાય. વાયુનું લિંગ સ્પર્શ છે.[૫૮] અર્થાત્ વાયુનું અસ્તિત્વ કેવળ સ્પર્શ દ્વારા જાણી શકાય છે.

પૃથ્વી, જળ અને તેજ આ દ્રવ્યો દૃશ્ય અને સ્પૃશ્ય બંને હોય છે, એમને સ્પર્શવાથી જે સત્તા જાણી શકાય છે તે જ એમને જોવાથી જાણી શકાય છે.

પરંતુ વાયુની વાત એવી નથી. વાયુને કોઈ રૂપ–રંગ નથી. તેથી વાયુને આંખથી જોઇ શકાય નહિ. કેવળ સ્પર્શના આધારે આપણને વાયુનું જ્ઞાન થાય છે.

વાયુનો સ્પર્શ વિલક્ષણ છે. જેવી રીતે આપણે માટી યા પાણીને હાથમાં લઈ શકીએ છીએ તેવી રીતે વાયુને હાથમાં લઇ શકાતો નથી. વાયુના વહેવાથી આપણા શરીરને સ્પર્શનો અનુભવ થાય છે. આ સ્પર્શને ન તો આપણે સદા શીતલ કહી શકીએ કે ન તો સદા ઉષ્ણ–અલબત્ત, જ્યારે વાયુ સાથે જળનો સંપર્ક હોય છે ત્યારે વાયુનો સ્પર્શ શીતલ લાગે છે અને જ્યારે તેના સાથે અગ્નિનો સંપર્ક હોય છે ત્યારે તેનો સ્પર્શ ઉષ્ણ લાગે છે. આમ શીતળ કે ઉષ્ણ સ્પર્શ વાયુનો પોતાનો નથી. તેનો સ્પર્શ તો એ બંનેથી ન્યારો છે. વાયુનો સ્પર્શ પૃથ્વીના સ્પર્શ જેવો પણ નથી. પાર્થિવ વસ્તુઓનો સ્પર્શ મૃદુ યા કઠોર હોય છે. પણ વાયુના સ્પર્શમાં મૃદુતા યા કઠોરતાનો અનુભવ થતો નથી. વળી પૃથ્વીનો અનુષ્ણશીત સ્પર્શ પાકજ છે જ્યારે વાયુનો તે સ્પર્શ અપાકજ છે. આમ વાયુનો સ્પર્શ પૃથ્વી, જળ અને તેજના સ્પર્શથી વિલક્ષણ છે.[૫૯]

વાયુનું કોઈ રૂપ દૃષ્ટિગોચર થતું નથી.[૬૦] એટલે વાયુને 'અદૃષ્ટલિંગ' કહેવામાં આવે છે.[૬૧]

વાયુમાં સ્પર્શ અને ગતિ એ બે જણાય છે. સ્પર્શ ગુણ છે અને ગતિ ક્રિયા છે. પરંતુ ગુણ અને ક્રિયા દ્રવ્યમાં જ રહે છે.[૬૨] ગુણ (સ્પર્શ) અને ક્રિયા (ગતિ)નો આશ્રય હોવાથી વાયુ દ્રવ્ય છે એ વાત પુરવાર થાય છે. ગુણ, ક્રિયા, સામાન્ય અને વિશેષ દ્રવ્યમાં રહે છે પણ દ્રવ્ય પોતે બીજા દ્રવ્યમાં રહેતું નથી. (અહીં એક પરમાણુરૂપ દ્રવ્ય બીજા પરમાણુરૂપ દ્રવ્યમાં સમવાયસંબંધથી રહેતું નથી એમ સમજવાનું છે). વાયુમાં ગુણ અને ક્રિયા સમવાયસંબંધથી રહે છે પણ વાયુ બીજામાં સમવાયસંબંધથી રહેતો નથી એટલે તે દ્રવ્ય છે.[૬૩] વાયુનો આશ્રય આકાશ માનીએ અર્થાત્ વાયુ આકાશમાં સમવાયસંબંધથી રહે છે એમ માનીએ તો શું બાધા આવે ? આ શંકાનુ સમાધાન આકાશની ચર્ચા વેળાએ કરીશું.

વાયુને આકાશની જેમ એક કેમ નથી ગણ્યો ? આ પ્રશ્નના ઉત્તરમાં કણાદ કહે છે કે સામસામી દિશાઓમાંથી વાતા વાયુઓનો પારસ્પરિક સંઘર્ષ તેમની અનેકતા સૂચવે છે. જો વાયુ એક જ હોય તો તે અંદરોઅંદર અથડાય કેવી રીતે ? અને એ તો આપણા અનુભવની વાત છે કે વાયુએ સામસામે અથડાય છે. ઘણી વાર તણખલાં વગેરે હવામાં ઊંચે ઊડતાં જણાય છે, એ ઉપરથી પુરવાર

થાય છે કે વાયુઓ સામસામે અથડાય છે. વાયુની સ્વાભાવિક ગતિ તિર્યક્ છે. તો પછી તણખલાં વગેરે વાયુના વેગથી ઉપર કેવી રીતે જાય ? એમને ઉપર લઈ જનાર તો વાયુ છે. તેથી વાયુનું ઊર્ધ્વગમન માનવું પડશે. અને, આ ઊર્ધ્વગમન ત્યારે જ શક્ય બને જ્યારે વાયુના બે ઝપટા સામસામી દિશાઓથી સમાન વેગથી એક બીજા સાથે અથડાય. આ ઉપરથી વાયુ એક નથી પણ અનેક છે એ પુરવાર થાય છે.[૬૪]

વાયુ પણ પરમાણુરૂપે નિત્ય અને કાર્યરૂપે અનિત્ય છે. કાર્યરૂપ વાયુના ચાર પ્રકાર છે—વાયવીય શરીર, વાયવીય ઇન્દ્રિય, વાયવીય વિષય અને પ્રાણ.[૬૫]

વાયવીય શરીર જલીય અને આગ્નેય શરીરની જેમ અયોનિજ હોય છે અને પાર્થિવ પરમાણુઓ તે શરીરમાં સંયોગી દ્રવ્ય તરીકે હોવાથી તે વિષયોપભોગક્ષમ બને છે. વાયવીય આરંભક પરમાણુઓથી બનેલી ઇન્દ્રિય ત્વચા કહેવાય છે. આ ઇન્દ્રિય દ્વારા પ્રાણીઓને સ્પર્શનું જ્ઞાન થાય છે. હવા, આંધી, ઝંઝા વગેરે વાયવીય વિષયો છે. એમને આપણે જોઈ શકતા નથી; પરંતુ શરીરને લાગવાથી, પાંદડાં હાલવાથી અને સૂસવાટારૂપી શબ્દ થવાથી આપણને તે વિષયોનું જ્ઞાન થાય છે. તિર્યક્ વહેવું તેમનો સ્વભાવ છે. એમના વેગથી વાદળાં ચાલે છે. તેઓ હલકી વસ્તુને એક જગ્યાએથી બીજી જગ્યાએ ઊડાવીને લઈ જાય છે.[૬૬]

પ્રાણવાયુ શરીરની અંદર રહેલા રસ, ધાતુ અને મળ વગેરેનું સંચાલન કરે છે. તે છે તો એક પરંતુ ક્રિયાભેદે તેના પાંચ ભેદો થાય છે.[૬૭] (૧) અપાનવાયુ—તે નીચે તરફ ગતિ કરે છે. એની સહાયથી મળમૂત્રનું વિસર્જન થાય છે. (૨) વ્યાનવાયુ–તે ચારે બાજુ વ્યાપ્ત હોય છે. એના દ્વારા ભોજનરસ આંતરડામાં પ્રવાહિત થાય છે. (૩) ઉદાનવાયુ—તે ઉપર તરફ ગતિ કરે છે. એ ભોજનરસને ઉપર લઈ જાય છે. (૪) પ્રાણવાયુ—આને લઈને નાક અને મોંમાં શ્વાસક્રિયા થાય છે. (૫) સમાનવાયુ—તે પાકસ્થળે જઠરાગ્નિનું સમાનરૂપે વિતરણ કરે છે. પ્રાણ, અપાન, સમાન, ઉદાન, અને વ્યાનના સ્થાનો ક્રમશઃ હૃદય, મળદ્વાર, નાભિ, કંઠ અને સર્વાવયવ છે. તેમનાં કાર્ય ક્રમશઃ નીચે પ્રમાણે પણ ગણાવવામાં આવે છે—અન્નપ્રવેશ, મૂત્રાદ્યુત્સર્ગ, અન્નાદિપાચન, ભાષણાદિ અને નિમેષો.[૬૮]

પાદટીપ

૧ ननु दशमं द्रव्यं तमः कुतो नोक्तम् ? तद्धि प्रत्यक्षेण गृह्यते तस्य च रूपवत्त्वात् कर्मवत्त्वाच्च द्रव्यत्वम् । तद्धि गन्धशून्यत्वान्न पृथिवी, नीलरूपवत्त्वाच्च न

जलादिकम् । तत्प्रत्यक्षे चाऽऽलोकनिरपेक्षं चक्षुः कारणमिति चेत् ? न । आव-श्यकतेजोऽभावेनैवोपपत्तौ द्रव्यान्तरकल्पनाया अन्याय्यत्वात् । रूपवत्ताप्रतीतिस्तु भ्रमरूपा, कर्मवत्ताप्रतीतिरप्यालोकापसरणौपाधिकी भ्रान्तिरेव । तमसोऽतिरिक्त-द्रव्यत्वेऽनन्तावयवादिकल्पनागौरवं च स्यात् । **न्यायसिद्धान्तमुक्तावली, का० ३ ।**

२ व्यवस्थितः पृथिव्यां गन्धः । **वै० सू० २. १. २ ।**

३ शुक्लपीताद्यनेकविधं रूपं क्षितावेव नान्यत्र । **न्यायकन्दली पृ० ७५ ।**

४ एकस्यां पृथिवीत्वजातौ नानारूपाणि व्यक्तिभेदेन समवयन्ति । क्वचिदेकस्यामपि व्यक्तावनेकप्रकाररूपसमावेशः, यत्र नानाविधरूपसम्बन्धिभिरवयवैरवयव्यारभ्यते । **न्यायकन्दली पृ० ७५ ।**

५ रसः षड्विधः इत्यत्रापि पूर्ववद् व्याख्यानम् । **न्यायकन्दली पृ० ७७ ।**

६ सुगन्धि सलिलम्, सुगन्धिः समीरण इति प्रत्ययाद् द्रव्यान्तरेऽपि गन्धोऽस्तीति चेन्न, पार्थिवद्रव्यसमवायेन तद्गुणोपलब्धेः । **न्यायकन्दली पृ० ७४ ।**

७ ननु तथाप्यव्यापको गन्धः क्षितेः, वक्ष्यमाणेषु मणिवज्रादिष्वनुपलब्धेः; तत्कथं तद्व्यवस्थाहेतुः ? न, पाकेन पूर्वनिवृत्तौ रूपान्तरोत्पत्तौ च पाकजरूपस्यैव गन्ध-सहचरिततया तत्रापि तदनुमानात् । **किरणावली पृ० ३२ ।**

८ यत्तु प्रस्तरभस्मनो गन्धवत्त्वेन तत्परमाणोर्गन्धवत्तया तदारभ्यस्य प्रस्तरस्यापि गन्धवत्त्वम् । ...अनुद्भवादेव तत्र गन्धानुपलम्भः । **सेतु० पृ० २०४–२०५ ।**

९ गन्धो द्विविधः सुरभिरसुरभिश्च । **प्रशस्तपादभाष्य पृ० ७२ ।**

१० गन्धरसौ तु चित्रौ नाङ्गीक्रियते, प्रयोजनाभावात् । एष च मार्गो निसर्गतो दुर्गम इति न पुरातनैरभ्यासित इत्यर्वाचीनैरपि सावधानैश्चेतःसञ्चार इहाचरणीय इति संक्षेपः । **सेतु० पृ० १८४ ।**

११ स्पर्शोऽस्या अनुष्णशीतत्वे सति पाकजः । **प्रशस्तपादभा० पृ० ७३ ।**

१२ यद्यपि नभस्वतोऽनुष्णशीतस्पर्श उक्तस्तथापि न पाकजः । **किरणावली पृ० ३४ ।**

१३ पतनोपदेशाद् गुरुत्वम् । **प्रशस्तपादभा० पृ० ७२ ।** જુઓ **वै० सू० ५.१.७ ।**

१४ 'सर्पिर्जतुमधूच्छिष्टानां पार्थिवानामग्निसंयोगाद् द्रव्यत्वमद्भिः सामान्यम्' (वै० सू० २.१.७) इति वचनात् पृथिव्यां नैमित्तिकं द्रवत्वमस्तीत्युक्तम् । **न्यायकन्दली पृ० ७३ ।**

१५ उत्तरकर्मवचनात् (वै० सू० ५. १. १७) संस्कार इति । **प्रशस्तपादभाष्य पृ० ७३ ।**

१६ सा च द्विविधा– नित्या चानित्या च । परमाणुलक्षणा नित्या, कार्यलक्षणा त्वनित्या । **प्रशस्तपादभाष्य पृ० ७८ ।**

१७ त्रिविधं चास्याः कार्यम्–शरीरेन्द्रियविषयसंज्ञकम् । **प्रशस्त० पृ० ८१ ।**

१८ भोक्तुर्भोगायतनम् शरीरम् । **न्यायकन्दली पृ० ८२ ।**

१९ शरीरं द्विविधं योनिजमयोनिजं च । तत्रायोनिजमनपेक्ष्य शुक्रशोणितं...अणुभ्यो जायते ।....शुक्रशोणितसन्निपातजं योनिजम् । **प्रशस्त० पृ० ८२ ।**

२० अयमभिसन्धिः–शरीरारम्भे परमाणव एव कारणम्, न शुक्रशोणितसन्निपातः, क्रियाविभागादिन्यायेन तयोर्विनाशे सति उत्पन्नपाकजैः परमाणुभिरारम्भात् । न च शुक्रशोणितपरमाणूनां कश्चिद्विशेषः पार्थिवत्वाविशेषात्...परमाणुभ्योऽयोनिजशरीरोत्पत्तिर्नानुपपन्ना । **न्यायकन्दली पृ० ८२ ।**

२१ तद् द्विविधं जरायुजमण्डजं च । **प्रशस्तपाद० पृ० ८२ ।**

२२ अयोनिजम्–स्वेदजोद्भिज्जादिकम् । स्वेदजाः कृमिदंशाद्याः । उद्भिज्जास्तरुगुल्माद्याः । **न्यायसिद्धान्तमुक्तावली का० ३८ ।**

२३ तत्रायोनिजमनपेक्ष्य शुक्रशोणितं देवर्षीणां शरीरं धर्मविशेषसहितेभ्योऽणुभ्यो जायते । **प्रशस्तपाद० पृ० ८२ ।**

२४ नारकिणां शरीरमप्ययोनिजम् । **न्यायसिद्धान्तमुक्तावली ३८ ।**

२५ न च क्लेदोष्मादेरुपलम्भादाप्यत्वादिकमपि स्यादिति वाच्यम्, तथा सति जलत्व–पृथिवीत्वादिना सङ्करप्रसङ्गाद् ।...तेन पार्थिवादिशरीरे जलादीनां निमित्तमात्रं बोध्यम् । **न्यायसिद्धान्तमुक्तावली ,का० ३८ ।**

२६ पितुः शुक्रं मातुः शोणितं तयोः सन्निपातानन्तरं जठरानलसम्बन्धाद् शुक्रशोणितारम्भकेषु परमाणुषु पूर्वरूपादिविनाशे सति समानगुणान्तरोत्पत्तौ द्व्यणुकादिप्रक्रमेण कललशरीरोत्पत्तिस्तत्रान्तःकरणप्रवेशो न तु शुक्रशोणितावस्थायाम्, शरीराश्रयत्वान्मनसः । तत्र मातुराहाररसो मात्रया सङ्क्रामति । अदृष्टवशात् तत्र पुनर्जठरानलसम्बन्धात् कललारम्भकपरमाणुषु क्रियाविभागादिन्यायेन कललशरीरे नष्टे समुत्पन्नपाकजैः कललारम्भकपरमाणुभिरदृष्टवशादुपजातक्रियैराहारपरमाणुभिः सम्भूय शरीरान्तरमारभ्यत इत्येषा कल्पना शरीरे प्रत्यहं द्रष्टव्या । **न्यायकन्दली पृ० ८५ ।**

२७ शरीराश्रयं ज्ञातुरपरोक्षप्रतीतिसाधनं द्रव्यमिन्द्रियम् । **न्यायकन्दली पृ० ८२ ।**

२८ अतीन्द्रियत्वद्रव्यत्वनियताधिष्ठानवृत्तित्व... । **व्योमवती पृ० २३२ ।**

२९ भूयस्त्वाद् गन्धवत्त्वाच्च पृथिवी गन्धज्ञाने । **वै० सू० ८.१६ ।** गन्धज्ञानं घ्राणम्, तस्मिन्नारब्धव्ये पृथिवी कारणं भूयस्त्वात्, शरीरापेक्षया तु भूयस्त्वम् । भूयस्त्वं तु घ्राणे पृथिव्याः, पादादिना गन्धोपलब्ध्यभावात् । गन्धवत्त्वाच्च, यतश्च स्वसमवायिना गन्धेन घ्राणेन्द्रियं गन्धमभिव्यनक्त्यतस्तस्य गन्धवती पृथिव्येव

कारणम्, भूतान्तराणि तु संयोगीनि स्वल्पान्येव। **चन्द्रानन्दवृत्ति** (वै० सू०) पृ० ६४। पार्थिवत्वात् घ्राणस्य रूपादिमत्त्वमपि सम्भवतीति गन्धवत्त्वं उत्कर्षो विवक्षितः......। **व्योमती पृ० २३४** जलाद्यनभिभूतैः पार्थिवावयवैरारब्धं घ्राणम्। जलादिभिरनभिभूतैरप्रतिहतसामर्थ्यैरवयवैरदृष्टवशादितरविलक्षणमारब्धमेतम्, अतो विशिष्टोत्पादादिदमेव गन्धाभिव्यक्तिसमर्थम्, नान्यदिति। **न्यायकंदली पृ० ८७।**

३० शरीरेन्द्रियव्यतिरिक्तमात्मोपभोगसाधनं द्रव्यं विषयः। **न्यायकन्दली पृ० ८२।**

३१ शरीरेन्द्रिययोर्विषयत्वेऽपि प्रकारान्तरेणोपन्यासः। **न्यायसिद्धान्तमुक्तावली का० ३८।**

३२ विषयस्तु द्व्यणुकादिक्रमेणारब्धस्त्रिविधो मृत्पाषाणस्थावरलक्षणः। तत्र भूप्रदेशाः प्राकारेष्टकादयो मृत्प्रकाराः। पाषाण उपलमणिवज्रादयः। स्थावरास्तृणौषधिवृक्षलतावतानवनस्पतय इति। **प्रशस्तपादभाष्य पृ० ८९।**

३३ ननु स्वेच्छाधीनचेष्टाविरहः स्थावरत्वम्, तत्तु मृत्पाषाणयोरप्यस्ति। सत्यम्, तयो रूपान्तरस्यापि सम्भवादनेन रूपेणाभिधानं न कृतम्। **न्यायकन्दली पृ० ८९।**

४३ रूपरसस्पर्शवत्य आपो द्रवाः स्निग्धाः। **वै० सू० २.१.२।** शुक्लमधुरशीता एव रूपरसस्पर्शाः। **प्रशस्तपाद० पृ० ९२।**

३५ अप्सु रूपान्तरप्रतीतिराश्रयरूपभेदात्। **न्यायकन्दली पृ० ९२।**

३६ पृथिवीत्वस्याम्लादिजनकतावच्छेदकत्वाच्च जले नाम्लादिकम्। जम्बीरसादौ त्वाश्रयौपाधिकी तथा प्रतीतिः। **न्यायसिद्धान्तमुक्तावली का० ३९।**

३७ न, हरीतक्यादिभक्षणस्य जलरसव्यञ्जकत्वात्। **न्यायसिद्धान्तमुक्तावली का० ३९।**

३८ तेजःसंयोगाज्जले उष्णप्रतीतिरौपाधिकी स्फुटैव, तत्र पाकासम्भवात्। **न्यायसिद्धान्तमु० का० ३९।**

३९ अम्भस्येव सांसिद्धिकं च द्रवत्वम्। **प्रशस्तपाद० पृ० ९३।**

४० न च हिमकरकयोः कठिनत्वात् पार्थिवत्वमिति वाच्यम्, ऊष्मणा विलीनस्य तस्य जलत्वस्य प्रत्यक्षसिद्धत्वात्। ...अदृष्टविशेषेण द्रवत्वप्रतिरोधात् करकादीनां काठिन्यप्रत्ययस्य भ्रान्तित्वात्। **न्यायसिद्धान्तमुक्तावली का० ४०।**

४१ सर्पिर्जतुमधूच्छिष्टानामग्निसंयोगाद् द्रवत्वमद्भिः सामान्यम्। त्रपुसीसलोहरजतसुवर्णानामग्निसंयोगाद् द्रवत्वमद्भिः सामान्यम्। **वै० सू० २.१.६–७।**

४२ तैलादावपि जलस्य द्रवत्वम्। **न्यायसिद्धान्तमुक्तावली का० ३९।**

४३ स्नेहोऽम्भस्येव। **प्रशस्तपादभाष्य पृ० ९३।**

४४ यत्तु क्वचित् क्षीरादिषु दर्शनं तत् संयुक्तसमवायादुदकगतस्यैव, यथा सांसिद्धिकद्रवत्वस्य क्षीरतैलयोः । **न्यायकन्दली पृ० ९३ ।**

४५ तथापि नैमित्तिकद्रवत्वमिव नैमित्तिकः पृथिव्यामयं भविष्यति, पार्थिवेष्वपि घृतादिषूपलब्धेः इति चेत्, तदन्वयव्यतिरेकाननुविधानात् । **किरणावली पृ० ६७ ।**

४६ **प्रशस्तपादभाष्य पृ० ९४ ।**

४७ **प्रशस्तपादभाष्य पृ० ९५ ।**

४८ तेजो रूपस्पर्शवत् । **वै० सू० २.१.३ ।**

४९ तत्र शुक्लं भास्वरं च रूपम् । **प्रशस्तपादभाष्य पृ० ९७ ।**

५० शुक्लं रूपं पृथिव्युदकयोरप्यस्ति, किन्तु न भास्वरं रूपम्, स्वरूपप्रकाशकं शुक्लं रूपं तेजस्येवेति । **न्यायकन्दली पृ० ९८ ।**

५१ यत्त्वस्य लोहितं कपिलं वा रूपं क्वचित् प्रतीयते तदाश्रयोपाधिकृतम्, निराश्रयस्य सर्वत्र शुक्लतामात्रप्रतीतेः । **न्यायकन्दली पृ० ९८ ।**

५२ उष्ण एव स्पर्शः । **प्रशस्तपादभाष्य पृ० ९७ ।**

५३ **प्रशस्तपादभाष्य पृ० ९८-९९ ।**

५४ **प्रशस्तपादभाष्य पृ० १००-१०१ ।**

५५ **न्यायकौस्तुभ-प्रत्यक्ष पृ० १००-१०१ ।** (सं० उमेश मिश्र)

५६ भूयसां पार्थिवानां पार्थिवावयवानामुपष्टम्भाद्नुद्भूतरूपस्पर्शं पिण्डीभावयोग्यं सुवर्णादिकमारभ्यते, तत्र पार्थिवद्रव्यसमवेता इमे रसादयो गृह्यन्ते । **न्यायकन्दली पृ० १०२ ।**

५७ स्पर्शवान् वायुः । **वै० सू० २.१.४ ।**

५८ स्पर्शश्च वायोः । **वै० सू० २.१.८ ।**

५९ स्पर्शोऽस्यानुष्णाशीतत्वे सत्यपाकजः । **प्रशस्तपादभा० पृ० १११ ।**

६० वायुसन्निकर्षे प्रत्यक्षाभावाद् दृष्टं लिङ्गं न विद्यते । **वै० सू० २.१.१५ ।**

६१ न च दृष्टानां स्पर्श इति अदृष्टलिङ्गो वायुः । **वै०सू० २.१.१० ।**

६२ क्रियावत्त्वाद् गुणवत्त्वाच्च । **वै० सू० २.१. १२ ।**

६३ अद्रव्यवत्त्वेन द्रव्यम् । **वै० सू० २.१.११ ।**

६४ वायोर्वायुसंमूर्च्छनं नानात्वलिङ्गम् । **वै० सू० २. १.१४ ।**

६५ तत्र कार्यलक्षणश्चतुर्विधः शरीरमिन्द्रियं विषयः प्राण इति । **प्रशस्त० पृ० ११३ ।**

६६ **प्रशस्तपादभाष्य पृ० ११३-११५ ।**

६७ प्राणोऽन्तःशरीरे रसमलधातूनां प्रेरणादिहेतुरेकः सन् क्रियाभेदाद् अपानादिसंज्ञां लभते । **प्रशस्तपाद० पृ० १२० ।**

६८ हृदि प्राणो गुदेऽपानः समानो नाभिसंस्थितः । उदानः कण्ठदेशस्थो व्यानः सर्वशरीरगः ॥ अन्नप्रवेशनं मूत्राद्युत्सर्गोऽन्नादिपाचनम् । भाषणादि निमेषाश्च तद्-व्यापाराः क्रमादमी ॥

અધ્યયન ૬

પરમાણુવાદ

પરમાણુઓની કેટલીક લાક્ષણિકતાઓ

પૃથ્વી, જળ, તેજ અને વાયુ આ ચાર સ્પર્શવદ્ ભૌતિક દ્રવ્યો પરમાણુરૂપમાં મળે છે. આમ પરમાણુઓના મૂળભૂત ચાર પ્રકાર છે—પાર્થિવ, જલીય, તૈજસ અને વાયવીય. પાર્થિવ પરમાણુ જલીય, તૈજસ કે વાયવીય પરમાણુમાં કદી ફેરવાઈ શકતો નથી; જલીય પરમાણુ પાર્થિવ, તૈજસ કે વાયવીય પરમાણુમાં કદી ફેરવાઈ શકતો નથી; વગેરે. એટલે આ પ્રકારોને મૂલભૂત ગણાવવામાં આવ્યા છે. વળી, પાર્થિવ, જલીય, તૈજસ અને વાયવીય પરમાણુઓના ગુણોમાં પણ ભેદ છે. આ માટે નીચેનો કોઠો જુઓ.

પરમાણુ	સામાન્ય ગુણ	વિશેષ ગુણ
૧ પૃથ્વી	૧ સંખ્યા, ૨ પરિમાણ, ૩ પૃથક્ત્વ, ૪ સંયોગ, ૫ વિભાગ, ૬ પરત્વ, ૭ અપરત્વ, ૮ વેગ	૧ ગંધ, ૨ રસ, ૩ રૂપ, ૪ સ્પર્શ, ૫ ગુરુત્વ, ૬ નૈમિત્તિક દ્રવત્વ
૨ જળ	,,	૧ રસ, ૨ રૂપ, ૩ સ્પર્શ ૪ ગુરુત્વ, ૫ સાંસિદ્ધિક દ્રવત્વ, ૬ સ્નિગ્ધત્વ
૩ તેજ	,,	૧ રૂપ, ૨ સ્પર્શ, ૩ દ્રવત્વ
૪ વાયુ	,,	૧ સ્પર્શ

પાર્થિવ પરમાણુમાં જુદે જુદે વખતે બધા જ પ્રકારનાં રૂપો, બધા જ પ્રકારના રસો અને બંને પ્રકારની ગંધ સંભવે છે. અર્થાત્ એક પાર્થિવ પરમાણુમાં એક સાથે બધા જ પ્રકારનાં રૂપો સંભવતા નથી, એક સાથે બધા જ પ્રકારના રસો સંભવતા નથી અને એક સાથે બંને પ્રકારની ગંધ સંભવતી નથી.

પાર્થિવ પરમાણુમાં પાકજ અનુષ્ણુશીત સ્પર્શ હોય છે. જલીય પરમાણુમાં શુક્લ રૂપ, મધુર રસ અને શીત સ્પર્શ હોય છે. તૈજસ પરમાણુમાં ભાસ્વર શુક્લરૂપ અને ઉષ્ણ સ્પર્શ હોય છે. વાયવીય પરમાણુમાં અપાકજ અનુષ્ણુશીત સ્પર્શ હોય છે.

જેમને આપણે જોઈએ છીએ, ચાખીએ છીએ, સૂંઘીએ છીએ, સ્પર્શીએ છીએ તે બધી જગતની વસ્તુઓનાં તે અંતિમ કારણો છે. આ બધી વસ્તુઓ અવયવીરૂપ છે. આ પરમાણુઓ તેમના નિરવયવ અવયવો છે. પરમાણુઓના સંયોગથી જ એ બધી વસ્તુઓ બનેલી છે. પરમાણુઓ નિરવયવ હોવાથી અવિભાજ્ય છે, તેથી તેઓ અંતિમ કારણો છે, તેમનાં કોઈ કારણો નથી. માટે જ તેઓ નિત્ય છે.[૧]

પરમાણુઓને ઇન્દ્રિયો ગ્રહણ કરી શકતી નથી. એનું કારણ એ નથી કે પરમાણુઓમાં રૂપ, રસ વગેરે નથી. એનું કારણ તો એ છે કે તેમનામાં રૂપ, વગેરે હોવા છતાં મહત્પરિમાણ અને અનેકદ્રવ્યાશ્રિતત્વ નથી. કણાદ પોતે જ જણાવે છે કે દ્રવ્યની ચક્ષુ દ્વારા ઉપલબ્ધિ નીચેની ત્રણેય શરતો પૂર્ણ થાય તો જ થાય—(૧) દ્રવ્યને મહત્પરિમાણ હોય (૨) દ્રવ્ય અનેક દ્રવ્યોમાં (અવયવોમાં) રહેતું હોય (૩) દ્રવ્યમાં રૂપ હોય.[૨] પરમાણુ એકલો તો ઇન્દ્રિયગ્રાહ્ય નથી પણ સમુદાયમાંય તે ઇન્દ્રિયગ્રાહ્ય બનતો નથી.[૩]

પાર્થિવ પરમાણુઓ સિવાય બાકીના બધા પરમાણુઓના સ્વાભાવિક ગુણો નિત્ય છે. માત્ર પાર્થિવ પરમાણુમાં જ એક રંગનું બીજા રંગમાં, એક રસનું બીજા રસમાં અને એક ગંધનું બીજી ગંધમાં પરિવર્તન સ્વકારવામાં આવેલ છે. બીજા શબ્દોમાં કહીએ તો પૃથ્વીનાં રૂપ, રસ, ગંધ અને સ્પર્શ પાકજ છે;[૪] જ્યારે જળનાં રૂપ, રસ અને સ્પર્શ, તેજનાં રૂપ અને સ્પર્શ તેમ જ વાયુનો સ્પર્શ પાકજ નથી. આ એક અત્યંત નોંધપાત્ર હકીકત છે.

પરમાણુઓમાં અંત્ય વિશેષો છે. આ વિશેષોને કારણે જ એક પાર્થિવ પરમાણુ બીજા પાર્થિવ પરમાણુથી, એક જલીય પરમાણુ બીજા જલીય પરમાણુથી, એક તૈજસ પરમાણુ બીજા તૈજસ પરમાણુથી અને એક વાયવીય પરમાણુ બીજા વાયવીય પરમાણુથી જુદો પડે છે.[૫]

પરમાણુપરિમાણ

બે પરમાણુઓના સંયોગથી દ્વ્યણુક બને છે. દ્વ્યણુકનું પરિમાણ પણ અણુના પરિમાણ જેટલું જ હોય છે. બંનેનું પરિમાણ 'અણુપરિમાણ' છે. અલબત્ત,

અણુનું અણુપરિમાણ નિત્ય છે જ્યારે દ્વ્યણુકનું અણુપરિમાણ અનિત્ય છે. અણુના અણુપરિમાણ માટે પારિમાંડલ્ય એવું ખાસ નામ રાખવામાં આવ્યું છે.[૬] પારિમાંડલ્યનો અર્થ છે ગોલકાકાર. કણાદે અણુપરિમાણ માટે 'પરિમંડલ'શબ્દ વાપર્યો છે.[૭] પ્રશસ્તપાદ જણાવે છે કે અણુ અને મનનું પરિમાણ પારિમાંડલ્ય છે. અણુને પરિમાણ હોવા છતાં લંબાઈ, જાડાઈ કે પહોળાઈ નથી. એટલે તેને ત્રિકોણ, ચોરસ, ઘન કે ગોલક એવો કોઈ આકાર ન હોઈ શકે. તેમ છતાં વૈશેષિકોએ કદાચ માન્યું છે કે જેને કોઈ બાજુ ન હોય એવી વસ્તુનું વર્ણન કરવા માટે નજીકમાં નજીક પડતો જો કોઈ શબ્દ હોય તો તે 'પારિમાંડલ્ય' છે. પરંતુ પારિમાંડલ્યને (ગોલકાકારને) પણ બાજુઓ હોય છે. ગમે તેમ પણ અણુના અણુપરિમાણ માટે જ વૈશેષિકો પારિમાંડલ્ય શબ્દ વાપરે છે. તેઓ દ્વ્યણુકના અણુપરિમાણ માટે પારિમાંડલ્ય શબ્દ વાપરતા નથી. અણુ અને દ્વ્યણુકના બે અણુપરિમાણો વચ્ચે કોઈ માત્રાનો ભેદ (quantitative difference) છે કે નહિ? નવ્યો અનુસાર તે બે અણુપરિમાણો વચ્ચે કોઈ માત્રાનો ભેદ નથી કારણ કે અણુપરિમાણનો પોતાનો સ્વભાવ જ એવો છે કે તેમાં માત્રાભેદ સંભવે જ નહિ. છતાં પ્રાચીનોએ તે બે અણુપરિમાણો વચ્ચે માત્રાભેદ માન્યો લાગે છે. શ્રીધર પારિમાંડલ્યને સર્વાપકૃષ્ટ પરિમાણ ગણે છે.[૮] તે કહે છે કે દ્વ્યણુકનું પરિમાણ અણુ છે પરંતુ તેનાથી અપકૃષ્ટ પરિમાણ તો પરમાણુનું પારિમાંડલ્ય છે.[૯]

સામાન્ય નિયમ એવો છે કે કારણના પરિમાણથી કાર્યનું પરિમાણ ઉત્પન્ન થાય છે (कारणगुणाः कार्यगुणानारभन्ते). તન્તુના પરિમાણથી કાપડનું પરિમાણ ઉત્પન્ન થાય છે. વૈશેષિક સિદ્ધાંતમાં કારણ અવયવરૂપ હોય છે અને કાર્ય અવયવીરૂપ હોય છે. તેથી કારણના પરિમાણથી કાર્યનું પરિમાણ વધારે જ થવાનું. એ તો સ્પષ્ટ છે કે તંતુના પરિમાણથી કાપડનું પરિમાણ વધારે હોય છે. પરંતુ અહીં એ ધ્યાનમાં રાખવાનું છે કે જે પ્રકારનું પરિમાણ હોય તે પ્રકારના પરિમાણનો જ વધારો થવાનો.[૧૦] અર્થાત્ કારણનું પરિમાણ મહત્ હોય તો કાર્યનું પરિમાણ મહત્તર થાય. એવી જ રીતે, કારણનું પરિમાણ અણુ હોય તો કાર્યનું પરિમાણ અણુતર થવું જોઈએ. અણુપરિમાણથી તેનાથી જુદા પ્રકારનું મહત્-પરિમાણ ઉત્પન્ન ન થઈ શકે, ઊલટું એ જ જાતનું વધારો પામેલું પરિમાણ 'અણુતર' ઉત્પન્ન થાય. આ નિયમ પ્રમાણે તો બે અણુઓના સંયોગથી બનેલા દ્વ્યણુકનું પરિમાણ અણુ નહિ પણ અણુતર થવું જોઈએ. વળી, આ નિયમ પ્રમાણે ત્રણ દ્વ્યણુકના બનેલા ત્ર્યણુકમાં પરિમાણ વધુ અણુતર થવાનું અને મહત્પરિમાણની ઉત્પત્તિ થવાની જ નહિ. આ મુશ્કેલીઓમાંથી માર્ગ કાઢવા વૈશે-

ષિકોએ માન્યું છે કે બે અણુઓમાંથી બનેલા દ્વ્યણુકનું પરિમાણ અણુના પરિમાણથી ઉત્પન્ન થતું નથી[૧૧] પરંતુ બે અણુઓમાં રહેલી દ્વિત્વ સંખ્યાથી ઉત્પન્ન થાય છે.[૧૨] દ્વિત્વ સંખ્યાથી ઉત્પન્ન થયેલું આ પરિમાણ ન તો વિભિન્ન જાતીય અર્થાત્ મહત્પરિમાણ હોય છે કે ન તો 'અણુતર' હોય છે પરંતુ અણુના પરિમાણ જેવું અણુપરિમાણ જ હોય છે. દ્વ્યણુક પછી ત્રણ દ્વ્યણુકોમાંથી એક ત્ર્યણુક બને છે. ત્ર્યણુકનું પરિમાણ પણ દ્વ્યણુકના પરિમાણથી ઉત્પન્ન થતું નથી કારણ કે દ્વ્યણુકનું પરિમાણ અણુપરિમાણ છે. દ્વ્યણુકનું પરિમાણ અણુપરિમાણ છે એટલે તે ત્ર્યણુકના મહત્પરિમાણનું કારણ બની શકે નહિ. તેથી ત્ર્યણુકનું પરિમાણ ત્રણ દ્વ્યણુકોમાં રહેલી 'ત્રિત્વ' સંખ્યાથી ઉત્પન્ન થાય છે. ત્રિત્વ અને એના પછીની સંખ્યાઓને 'બહુત્વ' માનવામાં આવી છે.[૧૩] વૈશેષિકોએ એવું માન્યું છે કે 'બહુત્વ' સંખ્યા પણ મહત્પરિમાણને ઉત્પન્ન કરે છે.[૧૪] આ રીતે 'બહુત્વ' સંખ્યાને કારણે ત્ર્યણુકમાં મહત્પરિમાણ આવી જાય છે. ત્ર્યણુકમાં મહત્પરિમાણ ઉત્પન્ન થયા પછી એનાથી આગળનાં કાર્યોનાં પરિમાણ પોત પોતાનાં કારણોનાં પરિમાણથી જ ઉત્પન્ન થાય છે, કારણ કે એક વાર મહત્પરિમાણ ઉત્પન્ન થઈ ગયું એટલે પછી આગળ વધારેને વધારે મહત્ પરિમાણ ઉત્પન્ન થઈ શકે છે– પરિમાણનો પ્રકાર તો એક જ રહે છે. ત્ર્યણુકમાં મહત્પરિમાણની ઉત્પત્તિ થયા પછી કારણના ગુણ કાર્યના ગુણને ઉત્પન્ન કરે છે એ નિયમ પરિમાણની બાબતમાં લાગુ પડે છે.[૧૫]

પરમાણુગતિ

વિખૂટા પરમાણુની ગતિ બે પ્રકારની છે–સર્જનાત્મક અને અસર્જનાત્મક. સર્જનાત્મક ગતિ પરમાણુઓનો સંયોગ સાધી અવયવીરૂપ કાર્યોની ઉત્પત્તિમાં મહત્ત્વનો ફાળો આપે છે અને આમ સૃષ્ટિ ઉત્પન્ન થાય છે. પ્રલયને અંતે સૃષ્ટિનો આરંભ થવાનો હોય છે ત્યારે આ જાતની ગતિ પરમાણુઓમાં પેદા થાય છે. આથી ઊલટું, અસર્જનાત્મક ગતિ પરમાણુઓનો સંયોગ સાધી શકતી નથી. આ ગતિ તો પરમાણુનો આકાશના અમુક પ્રદેશ સાથે વિયોગ અને તેની નજીકના અનન્તર પ્રદેશ સાથે સંયોગ કરાવી આપે છે. અર્થાત્ આ ગતિ પરમાણુઓમાં માત્ર પરિસ્પંદનો (vibrations) પેદા કરે છે. જેનો સર્જનમાં કંઈ ફાળો નથી એવી આ ગતિનો સંભવ પ્રલયકાળે જ્યાં સુધી સૃષ્ટિના આરંભ માટે અદૃષ્ટમાંથી ધક્કો નથી આવતો ત્યાં સુધી જ હોય છે. અલબત્ત, અદૃષ્ટમાંથી ધક્કો આવતાં જ સૃષ્ટિના આરંભ માટે જરૂરી સર્જનાત્મક ગતિ પરમાણુઓમાં પેદા થાય છે અને અસર્જનાત્મક ગતિનું સ્થાન લઈ લે છે. પ્રલયકાળે અસર્જનાત્મક ગતિનું પ્રયોજન

પ્રલયની કાળમર્યાદા માપવાનું છે. અસર્જનાત્મક ગતિના અંતિમ ઘટકથી ક્ષણ મપાય છે અને ક્ષણોની હારથી કાળનો ગાળો મપાય છે. અસર્જનાત્મક ગતિ પણ જો પ્રલયકાળે પરમાણુઓમાં ન હોય તો પ્રલયની અવધિનું માપ નીકળે નહિ, પ્રલયની અવધિની ખબર પડે નહિ.[૧૬] આ ઉપરથી એ ફલિત થાય છે કે પરમાણુ સદૈવ ગતિશીલ હોય છે, તેનામાં ગતિસામાન્ય (કર્મત્વ) તો સદૈવ હોય છે જ, પરંતુ અમુક ગતિવિશેષ સદૈવ હોતો નથી. અસર્જનાત્મક ગતિ અને સર્જનાત્મક ગતિને સાંખ્યોના સદૃશપરિણામ અને વિસદૃશપરિણામ સાથે સરખાવી જુઓ.

સર્જનાત્મક ગતિ અને અસર્જનાત્મક ગતિ આ બે ગતિવિશેષો પરમાણુઓમાં સ્વયંભૂ, સ્વતઃ કે સ્વાભાવિક નથી. સર્જનાત્મક ગતિનું કારણ અદૃષ્ટને માનવામાં આવ્યું છે. આ અદૃષ્ટ એક આધ્યાત્મિક યા નૈતિક બળ છે; તે કર્માનુસાર જીવોનું ભવિષ્ય ઘડે છે અને તેમને સુખદુઃખના અનુભવ માટે યોગ્ય શરીરો, ઇન્દ્રિયો અને વિષયોનું જગત નિર્માણ કરે છે. આ અદૃષ્ટ વિપાકોન્મુખ બનીને પરમાણુઓમાં સર્જનાત્મક ગતિ પેદા કરે છે. આને પરિણામે પરમાણુઓ સંયોગ પામી અવયવીરૂપ કાર્યો ઉત્પન્ન કરે છે. આથી ઊલટું, જ્યારે અદૃષ્ટ વિપાકપરાઙ્મુખ બને છે ત્યારે શરીરો, ઇન્દ્રિયો અને વિષયોનું જગત વિઘટન પામે છે, નાશ પામે છે અને છેવટે કેવળ પરમાણુઓ જ રહે છે. આમ સૃષ્ટિને અંતે પ્રલયની શરૂઆત થવાની હોય ત્યારે વિઘટનના વિસ્ફોટાઘાતથી (મહાભૂતસંક્ષોભથી) અસર્જનાત્મક ગતિ પરમાણુઓમાં જન્મે છે અને સાથે સાથે તેમનામાં વેગ પણ પેદા થાય છે. વિસ્ફોટાઘાતથી જન્મેલો વેગ વિસ્ફોટાઘાતથી જન્મેલી અસર્જનાત્મક ગતિને પ્રલયકાળ દરમિયાન ચાલુ રાખે છે. તેથી પ્રલયકાળેય પરમાણુઓ સ્પંદમાન હોય છે.[૧૭]

કણાદે પરમાણુઓમાં સર્જનાત્મક ગતિનો પ્રારંભ (आद्यकर्म) અદૃષ્ટકારિત માન્યો છે.[૧૮] અસર્જનાત્મક ગતિની વાત કણાદનાં સૂત્રોમાં જણાતી નથી. પ્રશસ્તપાદે અદૃષ્ટના નિયામક તરીકે ઈશ્વરનો સ્વીકાર કર્યો છે. ઈશ્વરને સર્જનની ઇચ્છા થતાં અદૃષ્ટ વિપાકોન્મુખ બને છે અને તેને સંહારની ઇચ્છા થતાં અદૃષ્ટ વિપાકપરાઙ્મુખ બને છે.[૧૯]

પરમાણુઓમાંથી અંત્ય અવયવીની ઉત્પત્તિનો ક્રમ

પરમાણુઓ જોડાઈને સીધે સીધો અંત્ય અવયવી બનાવી શકતા નથી. જો પરમાણુઓ ભેગા મળીને અવાન્તર અવયવીઓની પરંપરા વિના સીધે

સીધો અંત્ય અવયવી બનાવે છે એમ માનીએ તો અંત્ય અવયવી તૂટતાં તે સીધો અદૃશ્ય પરમાણુઓમાં વિભક્ત યા વિઘટિત થઈ જવો જોઈએ પણ એવું તો અનુભવાતું નથી. વળી, પરમાણુઓમાંથી સાક્ષાત્ અંત્ય અવયવીની ઉત્પત્તિ માનતાં અંત્ય અવયવીમાં મહત્પરિમાણની ઉત્પત્તિ અશક્ય બની જાય કારણ કે મહત્પરિમાણની ઉત્પત્તિ માટે બહુત્વસંખ્યા અને કાર્યદ્રવ્ય બંને જરૂરી છે. અંત્ય અવયવીના આરંભક અનેક પરમાણુઓમાં બહુત્વસંખ્યા તો છે પરંતુ તેઓ કાર્યદ્રવ્યો નથી એટલે તેઓ જે અંત્ય અવયવી ઉત્પન્ન કરે તે મહત્પરિમાણરહિત જ હોવો જોઈએ. પરંતુ આ તો ઇષ્ટ નથી. હવે, જો પરમાણુઓ સાક્ષાત્ અંત્ય અવયવીને ઉત્પન્ન ન કરી શકતા હોય તો પછી અંત્ય અવયવીને ઉત્પન્ન કરવા માટે પરમાણુઓએ સૌ પ્રથમ બે-બેની સંખ્યામાં, ત્રણ-ત્રણની સંખ્યામાં કે વધારે સંખ્યામાં સંયુક્ત થવું જોઈએ. આ ત્રણ વિકલ્પો જ છે. પરમાણુઓ ત્રણ-ત્રણની સંખ્યામાં કે વધારે સંખ્યામાં જોડાય છે એમ માનતાં તેમનાથી બનતા અવયવીઓ મહત્પરિમાણવાળા ન હોઈ શકે. ઉપર જણાવ્યું છે તેમ ન્યાયવૈશેષિકની એ માન્યતા છે કે આરંભક દ્રવ્ય(સમવાયિકારણ)ની બેથી વધુ સંખ્યા (બહુત્વ) મહત્પરિમાણનું એક કારણ છે. આરંભક દ્રવ્યો તરીકે ત્રણ કે વધુ અણુઓ માનતાં તે અણુઓમાં બહુત્વ સંખ્યા હોવાથી તેઓ એવો અવયવી (કાર્ય) ઉત્પન્ન કરે જેમાં મહત્પરિમાણ હોય. પરંતુ અવયવીમાં મહત્પરિમાણની ઉત્પત્તિ માટે આરંભક દ્રવ્યોની બહુત્વસંખ્યા પૂરતી નથી પરંતુ સાથે સાથે આરંભક દ્રવ્યોનું કાર્યદ્રવ્ય હોવું પણ જરૂરી છે. હવે જો ત્રણ કે વધુ પરમાણુઓ ભેગા મળી અવયવી ઉત્પન્ન કરે છે એમ માનીએ તો તે અવયવીના અવયવો પરમાણુઓ હોવાથી કાર્યદ્રવ્ય નથી અને તેને પરિણામે તેમણે ઉત્પન્ન કરેલા અવયવીમાં મહત્પરિમાણ ઉત્પન્ન ન થઈ શકે. આ વસ્તુ સ્વીકાર્ય નથી. આ કારણે ન્યાયવૈશેષિક માને છે કે સૌ પ્રથમ પરમાણુઓ બે-બેની સંખ્યામાં જોડાઈ દ્વ્યણુક રૂપ અવયવીઓ બનાવે છે. તેમને મતે આ દ્વ્યણુકરૂપ અવયવીઓ કાર્યદ્રવ્યો છે પરંતુ અણુપરિમાણ છે. આવા ત્રણ દ્વ્યણુકો જોડાઈને ત્ર્યણુક નામનો અવયવી બનાવે છે. આ ત્ર્યણુકમાં મહત્પરિમાણ ઉત્પન્ન થાય છે કારણ કે તેના આરંભક ત્રણ દ્વ્યણુકોમાં બહુત્વ સંખ્યા છે અને તેઓ કાર્યદ્રવ્યો પણ છે. મહત્પરિમાણ ચાર કે વધુ દ્વ્યણુકોથી પણ ઉત્પન્ન થઈ શકે છે એટલે ત્રણથી વધુ દ્વ્યણુકો જોડાઈને મહત્પરિમાણ ધરાવતા અવયવીરૂપ કાર્યદ્રવ્યને ઉત્પન્ન કરી શકે એ શક્યતાનો ઇનકાર ન થઈ શકે. પરંતુ સામાન્ય રીતે ન્યાયવૈશેષિક વિચારકો—ખાસ કરીને ઉત્તરકાલીન—ત્ર્યણુકને ભૌતિક પદાર્થના અનિવાર્ય ઘટક તરીકે ગણે છે. જો વિકલ્પે ત્રણ,

ચાર કે વધારે દ્વ્યણુકોને નાનામાં નાના પ્રત્યક્ષગમ્ય ઘટકને ઉત્પન્ન કરતા સ્વીકારવામાં આવે તો તે ઉત્પન્ન થનાર ઘટકોનું પરિમાણ જુદું જુદું માનવું પડશે. તેથી નાનામાં નાના પ્રત્યક્ષગમ્ય ઘટકોમાં પરિમાણની એકરૂપતા લાવવાના ઇરાદે ઉત્તરકાલીન ન્યાયવૈશેષિક વિચારકોએ કદાચ નક્કી કર્યું લાગે છે કે સૌ પ્રથમ ત્રણ જ દ્વ્યણુકો ભેગા મળે છે અને તેથી ત્ર્યણુક એ અનિવાર્યપણે અવાન્તર અવયવીઓની પરંપરામાં હોય જ છે. આ ત્ર્યણુક નાનામાં નાનો પ્રત્યક્ષગમ્ય ઘટક છે, અવયવી છે. ત્ર્યણુક બન્યા પછી બે, ત્રણ કે વધુ ત્ર્યણુકો જોડાઈ મોટા અવયવીઓ બનાવે છે અને આ પરંપરાને અંતે અંત્ય અવયવી પ્રાપ્ત થાય છે.[૨૦]

ન્યાય–વૈશેષિકની અન્ત્ય અવયવીની માન્યતા વિશે નોંધપાત્ર મુદ્દો એ છે કે તેઓ ઘટને અન્ત્ય અવયવી ગણે છે કારણ કે તેઓ ઊતરડને અવયવી જ ગણતા નથી; વૃક્ષને અન્ત્ય અવયવી ગણે છે કારણ કે તેઓ વનને અવયવી ગણતા જ નથી. આનો અર્થ એ કે અમુક હદ સુધી જ નવાં કાર્યો ઉત્પન્ન થાય છે, પછી તો તે કાર્યોનો માત્ર સમૂહ જ બને છે, નવાં કાર્યો ઉત્પન્ન થતાં નથી.

પાદટીપ

१ सदकारणवन्नित्यम् । **वै० सू० ४.१.१ ।**

२ महत्यनेकद्रव्यवत्त्वाद् रूपाच्चोपलब्धिः । **वै० सू० ४.१.६ ।**

३ **न्यायभाष्य २.१.३६ ।**

४ अत्र च गन्धरूपरसानां पाकजत्वं सदपि स्फुटत्वान्नोक्तम्, स्पर्शस्य तु तथात्वे विप्रतिपत्तिः ...। **किरणावली पृ० ३४ ।**

५ अन्तेषु भवा अन्त्याः, स्वाश्रयविशेषकत्वाद् विशेषाः । **प्रशस्तपाद० पृ० ६६५ ।**

६ तथा चाण्वपि द्विविधम्–नित्यमनित्यं च । नित्यं परमाणुमनस्सु तत् पारिमाण्डल्यम् । अनित्यं द्व्यणुक एव । **प्रशस्तपाद पृ० ३१८–१९ ।**

७ नित्यं परिमण्डलम् । **वै० सू० ७.१.२० ।**

८ पारिमाण्डल्यमिति सर्वापकृष्टं परिमाणम् । **न्यायकन्दली पृ० ३१८ ।**

९ द्व्यणुकपरिमाणं तावद् अणु...तस्माच्च परमाणुपरिमाणमपकृष्टम् । **न्यायकन्दली पृ० ३१७ ।**

१० परिमाणस्य स्वसमानजातीयोत्कृष्टपरिमाणजनकत्वनियमात् । **न्यायसिद्धान्तमुक्तावली का० १५ ।**

११ अणुपरिमाणं तु न कस्यापि कारणम् । तद्धि स्वाश्रयारब्धद्रव्यपरिमाणारम्भकं भवेत्,

तच्च न संभवति; परिमाणस्य स्वसमानजातीयोत्कृष्टपरिमाणजनकत्वनियमान्महदारब्धस्य महत्तरत्ववदणुजन्यस्याणुतरत्वप्रसंगात् । **न्यायसिद्धान्तमुक्तावली का० १५ ।**

१२ द्वित्वसङ्ख्या चाण्वोर्वर्तमाना द्व्यणुकेऽणुत्वमारभते । **प्रशस्तपादभाष्य पृ० ३२७।**

१३ तत्रेश्वरबुद्धिमपेक्ष्योत्पन्ना द्व्यणुकेषु बहुत्वसङ्ख्या तैरारब्धे कार्यद्रव्ये त्र्यणुकादिलक्षणे रूपाद्युत्पत्तिसमकालं महत्त्वं .. करोति। **प्रशस्तपादभाष्य पृ० ३२३।**

१४ कारणबहुत्वाच्च । **वै० सू० ७.१.१९।**

१५ द्विबहुभिर्महद्भिश्चारब्धे कार्यद्रव्ये कारणमहत्त्वान्येव महत्त्वमारभन्ते न बहुत्वम् । **प्रशस्तपादभाष्य पृ० ३२४ ।**

१६ परमाणुषु वेगकर्मणी च तिष्ठतः । कर्म विना कालावच्छेदानुपपत्तौ तावन्तमेव कालमिति प्रलयपरिमाणासिद्धेः, वेगं विना कर्मानुपपत्तेः । **सेतु(प्रशस्तपादभाष्यटीका) पृ० २८६ ।**

१७ महाभूतसम्प्लवसंक्षोभलब्धसंस्काराणां परमाणूनां मन्दतरतमादिभावेन कालावच्छेदकप्रयोजनस्य प्रचयाख्यसंयोगपर्यन्तस्य कर्मसन्तानस्येश्वरनिश्वसितस्यानुवृत्तेः । **न्यायकुसुमाञ्जलि, २.३१** (बोधनीसहित).

१८ ...अणूनां मनसश्चाद्यं कर्मादृष्टकारितम् । **वै० सू० ५.२.१३ ।**

१९ **प्रशस्तपादभाष्य** (सृष्टिसंहारप्रकरण) **पृ० १२१–१४२ ।**

२० **कन्दली पृ० ७९–८० ।**

અધ્યયન ૭

પાક

પ્રાસ્તાવિક

આપણે પાર્થિવ પરમાણુઓનાં રૂપ, રસ, ગંધ અને સ્પર્શ પાકજ છે એવું જણાવ્યું છે. આનો અર્થ એ કે પાર્થિવ પરમાણુઓમાં એક રૂપમાંથી બીજા રૂપમાં, એક રસમાંથી બીજા રસમાં, એક ગંધમાંથી બીજા ગંધમાં અને એક સ્પર્શમાંથી બીજા સ્પર્શમાં પાક દ્વારા પરિવર્તન થાય છે. પણ આ પાક એ શું છે ? પાક એ એવો અગ્નિસંયોગ છે જેને કારણે પાર્થિવ પરમાણુમાં અગાઉનાં રૂપ વગેરે નાશ પામે છે અને તેમની જગાએ બીજાં રૂપ વગેરે ઉત્પન્ન થાય છે. આવા અગ્નિસંયોગો પણ વિવિધ પ્રકારના હોય છે. તેથી જ પાર્થિવ પરમાણુઓમાં વિવિધ રૂપ વગેરે પેદા થાય છે અને પરિણામે આ પાર્થિવ પરમાણુઓમાંથી બનેલા પાર્થિવ અવયવીઓમાં વિવિધ રૂપ વગેરે આપણને જણાય છે. અહીં કાર્યગુણો કારણગુણપૂર્વક છે એ નિયમ કામ કરે છે.

વૈશેષિકો અને નૈયાયિકો બંનેય એટલું તો સમાનપણે સ્વીકારે છે કે જ્યારે પાર્થિવ પરમાણુઓ કોઈ અવયવીના અવયવરૂપે ન હોતાં સ્વતંત્ર છૂટા હોય છે ત્યારે પાક તે પાર્થિવ પરમાણુઓમાં થાય છે. પરંતુ પાર્થિવ અવયવીરૂપ કાર્યદ્રવ્યમાં પાક થાય છે કે નહિ એ પ્રશ્ન પરત્વે વૈશેષિક અને નૈયાયિક વચ્ચે મતભેદ છે. વૈશેષિકને મતે અહીં પણ પાક પરમાણુઓમાં (પીલુઓમાં) જ થાય છે—અવયવીમાં નહિ. આથી ઊલટું, નૈયાયિકો માને છે કે અહીં તો પાક અવયવીમાં (પિઠરમાં) જ થાય છે—પરમાણુઓમાં નહિ. આ કારણે વૈશેષિકને પીલુપાકવાદી અને નૈયાયિકને પિઠરપાકવાદી તરીકે ઓળખવામાં આવે છે.

પીલુપાકવાદ

વૈશેષિક અવયવીરૂપ પાર્થિવ વસ્તુમાં (દા. ત. ઘટમાં) પાક ન માનતાં તે અવયવીના સમવાયિકારણરૂપ (material cause) અંત્ય અવયવો પાર્થિવ પરમાણુઓમાં જ પાક માને છે. આમ કેવી રીતે થાય છે તેને વૈશેષિક નીચે પ્રમાણે સમજાવે છે. જ્યારે કોઈ પાર્થિવ અવયવી (દા. ત. કાચો ઘડો) અગ્નિના

સંયોગમાં આવે છે ત્યારે તે અવયવીના આરંભક (material cause) પાર્થિવ પરમાણુઓમાં અગ્નિના અભિઘાતથી કે દબાણથી ગતિ ઉત્પન્ન થાય છે. આ ગતિને કારણે તે પરમાણુઓનો પરસ્પર વિભાગ થાય છે. તેથી તેમનો એકબીજા સાથેનો સંયોગ નાશ પામે છે. તેમનો એકબીજા સાથેનો સંયોગ તૂટવાથી દ્વ્યણુકરૂપ કાર્યદ્રવ્યનો નાશ થાય છે [અને છેવટે અંત્ય અવયવીરૂપ કાર્યદ્રવ્યનો (દા. ત. કાચા ઘડાનો) નાશ થાય છે]. દ્વ્યણુકરૂપ કાર્યદ્રવ્યનો નાશ થતાં પરસ્પર અસંબદ્ધ સ્વતંત્ર પરમાણુઓમાં બીજા અગ્નિસંયોગથી તેમના વર્તમાન રૂપ વગેરે ગુણો (દા. ત. શ્યામરૂપ વગેરે) નાશ પામે છે. ત્યાર પછી ત્રીજા અગ્નિસંયોગથી તે પરમાણુઓમાં અગાઉના રૂપ વગેરે ગુણોની જગ્યાએ નવા ગુણો (દા. ત. લાલ રૂપ વગેરે) ઉત્પન્ન થાય છે. પછી ઉત્પન્ન થનાર અવયવીને (દા. ત. પાકો ઘડો) જે આત્મા કે આત્માઓ ભોગવવાના છે તેમના અદૃષ્ટની અસરથી નવા ગુણોવાળા પરમાણુઓમાં ગતિ ઉત્પન્ન થાય છે. આ ગતિને કારણે આ નવા ગુણોવાળા પરમાણુઓ પરસ્પર જોડાય છે. તેથી આ પરમાણુઓના ગુણો જેવા ગુણોવાળો દ્વ્યણુક બને છે. પછી આવા ત્રણ દ્વ્યણુકો જોડાઈને તેમના ગુણો જેવા ગુણોવાળો ત્ર્યણુક બનાવે છે અને આ ક્રમે છેવટે આ નવા ગુણોવાળો અંત્ય અવયવી (દા. ત. લાલ રૂપ વગેરે ધરાવતો પાકો ઘડો) ઉત્પન્ન થાય છે.[1]

અહીં નીચેના ત્રણ પ્રશ્નો ઉદ્ભવે છે: (૧) શા માટે અંત્ય અવયવોમાં (પરમાણુઓમાં) અવયવીના વિઘટનનો આગ્રહ રાખવામાં આવે છે? (૨) શા માટે એક પછી એક ત્રણ અગ્નિસંયોગો માનવામાં આવ્યા છે? બીજા શબ્દોમાં કહીએ તો, એક જ અગ્નિસંયોગને ક્રમથી અવયવીનું પરમાણુઓમાં વિઘટન કરતો, પરમાણુઓમાં શ્યામરૂપ વગેરેનો નાશ કરતો અને નવા લાલ રૂપ વગેરેને ઉત્પન્ન કરતો શા માટે નથી કલ્પ્યો? (૩) પુનઃ સંયોગ માટે પરમાણુઓમાં ગતિની ઉત્પત્તિ શ્યામ રૂપ વગેરેનો નાશ થતાં જ—અર્થાત્ નવા ગુણોની ઉત્પત્તિ પહેલાં—કેમ નથી માની? આ ત્રણેય પ્રશ્નોના જવાબ એક પછી એક વૈશેષિક દૃષ્ટિબિંદુથી આપીએ.

અવયવીમાં નવા રૂપ વગેરે ગુણો ઉત્પન્ન થવા માટે તેનું તેના અંત્ય અવયવોમાં (પરમાણુઓમાં) વિઘટન થવું અત્યંત આવશ્યક છે. તે સિવાય સમગ્ર અવયવીમાં અર્થાત્ તેના બહારના અને અંદરના બંને ભાગમાં નવા રૂપ વગેરે ગુણો ઉત્પન્ન ન થઈ શકે. જો તેનું અંત્ય અવયવોમાં વિઘટન ન થાય તો અગ્નિસંયોગ અવયવીના અંદરના ભાગ સાથે ન થઈ શકે, તેથી તે ભાગ કાચો રહે અને તેમાં પાકજન્ય નવા ગુણો ઉત્પન્ન ન થાય. અવયવીની અંદરના ભાગમાં

અગ્નિનો પ્રવેશ ત્યાં સુધી શક્ય નથી જ્યાં સુધી તેના અંત્ય અવયવો વિભક્ત ન થઇ જાય.[2] બીજું, આપણે જાણીએ છીએ કે કપડું વણતાં પહેલાં તંતુઓમાં રંગ ઉત્પન્ન કરવામાં આવે છે અને નહિ કે કપડું વણ્યા પછી.[3] વળી, પરમાણુઓમાં અવયવીના વિઘટનનું અનુમાન આપણે અગાઉના શ્યામ રૂપ વગેરે ગુણોના નાશ ઉપરથી કરી શકીએ છીએ. અવયવીના રૂપ વગેરે ગુણોનો નાશ અવયવીના નાશ વિના સંભવે જ નહિ.[4] ઉદાહરણાર્થ, જ્યારે કપડાને બાળવામાં આવે છે ત્યારે કપડાનો નાશ થતાં તેના રૂપ વગેરે ગુણોનો પણ નાશ થાય છે. આ નિયમ બધા અવયવીઓને લાગુ પડે છે. આથી એ ફલિત થાય છે કે કાચા ઘડામાં શ્યામરૂપ વગેરે ગુણોનો નાશ ત્યારે જ શક્ય બને જ્યારે એમનો આશ્રય (અવયવી કાચો ઘટ) નાશ પામે. અહીં કોઈ પ્રશ્ન ઊઠાવી શકે કે શ્યામ રૂપ વગેરે ગુણોનો નાશ માનવો જ શા માટે, જેથી કાચા ઘટરૂપ અવયવીનો નાશ માનવો પડે ? આનો ઉત્તર એ છે કે જ્યાં સુધી અવયવી પોતાનાના અગાઉના ગુણો છોડે નહિ ત્યાં સુધી તેનામાં નવા ગુણો ઉત્પન્ન થઈ શકે જ નહિ એવો નિયમ છે. આ નિયમ નિરપવાદ છે. ટૂંકમાં, નવા રક્ત આદિ ગુણોની ઉત્પત્તિ ઉપરથી અગાઉના શ્યામ આદિ ગુણોનો નાશ અનુમિત થાય છે, અને શ્યામ આદિ ગુણોના નાશ ઉપરથી તેમના આશ્રયરૂપ અવયવીનો (અહીં કાચા ઘટનો) નાશ (અર્થાત્ તે અવયવીનું તેના અંત્ય અવયવોરૂપ પરમાણુઓમાં વિઘટન) અનુમિત થાય છે. ઉપરાંત, અવયવીનું તેના અંત્ય અવયવોમાં વિઘટન અનિવાર્ય છે, કારણ કે અગ્નિનો સંયોગ અવયવીના માત્ર બહારના ભાગ પૂરતો મર્યાદિત નથી હોતો પણ તેના અંદરના ભાગ સાથે પણ હોય છે; આમ માનવાનું કારણ એ છે કે જો અગ્નિસંયોગની અસર બહારના ભાગની જેમ અંદરના ભાગ ઉપર ન માનવામાં આવે તો શ્યામ રૂપ વગેરે અગાઉના ગુણોનો નાશ તેના બહારના ભાગમાં થાય અને અંદરના ભાગમાં ન થાય, પરિણામે કેટલાક અવયવોમાં અગાઉના શ્યામ આદિ ગુણો જ રહેશે. આ તો અશક્ય છે કારણ કે અવયવો શ્યામ વગેરે ગુણો ધરાવતા હોય અને અવયવી રક્ત વગેરે ગુણો ધરાવે એ તો બને જ નહિ. તેથી નિઃશેષ અવયવી સાથે અગ્નિસંયોગ માનવો જ જોઈએ, એમ માનતાં તો અવયવીના બધા જ અવયવોની—પરમાણુઓની સાથે અગ્નિનો સંયોગ માનવો જ જોઈએ. જો આ અનિવાર્ય હોય તો અગ્નિસંયોગના અભિઘાત (આઘાત) યા નોદન(દબાણ)થી અવયવીનું તેના અંત્ય અવયવોમાં વિઘટન ન માનવામાં કોઈ કારણ નથી. વધારામાં, જો અવયવીનું પરમાણુઓમાં વિઘટન ન માનવામાં આવે તો અવયવીમાં નવા ગુણોની ઉત્પત્તિનો ખુલાસો ન થઈ શકે કારણ કે અવયવીમાં ગુણોની ઉત્પત્તિ અવયવગુણપૂર્વક જ હોય છે.

હવે આપણે બીજો પ્રશ્ન લઈએ. એનો જવાબ એ છે કે જુદાં જુદાં કાર્યો માટે જુદાં જુદાં કારણો માનવાં જોઈએ. પ્રથમ અગ્નિસંયોગ અવયવીનું પરમાણુઓમાં વિઘટન કરવા જરૂરી છે. બીજો અગ્નિસંયોગ છૂટા પડેલા (સ્વતંત્ર) પરમાણુઓમાં અગાઉના રૂપ આદિ ગુણોનો નાશ કરવા જરૂરી છે. અને ત્રીજો અગ્નિસંયોગ તે સ્વતંત્ર પરમાણુઓમાં નવા રૂપ આદિ ગુણોને ઉત્પન્ન કરવા જરૂરી છે. પરમાણુઓમાં અવયવીના વિઘટનથી માંડી પરમાણુઓમાં નવા ગુણોનો ઉત્પાદ થાય ત્યાં સુધી એકનો એક અગ્નિસંયોગ ચાલુ રહે છે એમ માનવું બુદ્ધિગમ્ય નથી કારણ કે અગ્નિ અવિલંબથી ગમનશીલ છે (અર્થાત્ ક્ષણિક છે).[5] વળી, એ તો સામાન્ય અનુભવની વાત છે કે એક જ વસ્તુનું ઉત્પાદક અને નાશક કારણ એક જ ન હોઈ શકે. ઉદાહરણાર્થ, તંતુઓના રૂપ વગેરે ગુણોનો નાશ કરનાર કારણ અને તેમની ઉત્પત્તિ કરનાર કારણ બંને એક જ નથી પણ જુદાં છે.[6] તેથી સ્વતંત્ર પરમાણુઓમાં અગાઉનાં રૂપ વગેરેનો નાશ કરનાર અને નવાં રૂપ વગેરેની ઉત્પત્તિ કરનાર બે જુદા જુદા અગ્નિસંયોગો માનવા જોઈએ. જો ઉત્પાદક અને નાશક કારણને નિયમથી એક જ માનવામાં આવે તો અર્થાત્ રૂપ વગેરે ગુણોનું ઉત્પાદક અને નાશક કારણ એક જ માનવામાં આવે તો અગ્નિસંયોગ દૂર થતાં પરમાણુ રૂપ વગેરે ગુણોથી રહિત બની જાય. પરંતુ આ તો ઇષ્ટ નથી. તેમ છતાં રૂપ વગેરેનું ઉત્પાદક અને નાશક કારણ એક જ માનતાં આ અનિષ્ટાપત્તિ અનિવાર્ય છે, કારણ કે જે અગાઉનાં રૂપ વગેરેનો નાશ કરી નવાં રૂપ વગેરેને ઉત્પન્ન કરશે તે જ નવાં રૂપ વગેરેનો પણ નાશ કરશે જ, કારણ કે રૂપ આદિનું ઉત્પાદક અને નાશક કારણ તે સ્વાભાવથી જ છે.[7]

ત્રીજા પ્રશ્નના ઉત્તરમાં વૈશેષિક જણાવે છે કે રૂપ આદિ યુક્ત દ્રવ્ય જ તેવા રૂપ આદિ યુક્ત કાર્યદ્રવ્યને ઉત્પન્ન કરે છે, એટલે રૂપ આદિ યુક્ત દ્રવ્યમાં જ તેવા રૂપ આદિ યુક્ત કાર્યદ્રવ્યને ઉત્પન્ન કરવાની ક્રિયા જણાય છે. આ ઉપરથી માનવું જ પડે કે પાર્થિવ પરમાણુઓમાં પાકથી નવાં રૂપ વગેરેની ઉત્પત્તિ પછી જ તે પરમાણુઓમાં આ નવાં રૂપ વગેરેને ધરાવનાર દ્વ્યણુકને ઉત્પન્ન કરવાની ક્રિયા ચાલુ થાય છે, અને નહિ કે અગાઉનાં રૂપ વગેરેના નાશની ક્ષણે.[8]

નૈયાયિકકૃત પીલુપાકવાદખંડન

વૈશેષિકોના પીલુપાકસિદ્ધાંત વિરુદ્ધ નૈયાયિકો નીચેની દલીલો કરે છે: (૧) ઘટ વગેરે કાર્યદ્રવ્યોમાં જ અગ્નિસંયોગથી અગાઉના રૂપ વગેરે ગુણોનો નાશ

અને નવા રૂપ વગેરે ગુણોની ઉત્પત્તિ માનવાં જોઈએ. ભઠ્ઠીમાં પકવવા મૂકેલા ઘટને ભઠ્ઠીના છિદ્ર વાટે જોતાં એના એ જ આકારવાળો તે આપણને જણાય છે. આમ પ્રત્યક્ષ દ્વારા કાચા ઘટનું પરમાણુઓમાં વિઘટન થતું આપણને જણાતું નથી.[૯] (૨) ભઠ્ઠીમાં પકવવા મૂકેલા ઘટને પાકચા પછી બહાર કાઢીને જોતાં આપણને 'આ પેલો જ ઘટ છે' એવું અબાધિત પ્રત્યભિજ્ઞાન થાય છે. આ પણ દર્શાવે છે કે ઘટ તેનો તે જ રહ્યો છે, કેવળ રૂપ વગેરે ગુણો નવા ઉત્પન્ન થયા છે. રૂપ વગેરે ગુણોની નવી ઉત્પત્તિની સાથે અવયવીની પણ નવી ઉત્પત્તિ માનવી જરૂરી નથી.[૧૦] (૩) ભઠ્ઠીમાં મૂકેલા ઘટ ઉપર મૂકવામાં આવેલાં તૃણ, કપૂર વગેરે ઘટ ઉપરથી પડી જતાં ન હોવાથી ઘટનું પરમાણુઓમાં વિઘટન થયું નથી એવું અનુમાન થાય છે. જો ઘટનું પરમાણુઓમાં વિઘટન થયું હોત તો તે બધાંનું પતન અવશ્ય થયું હોત,[૧૧] કારણ કે પરમાણુઓમાં તેમને ધારણ કરી રાખવાનું સામર્થ્ય નથી.[૧૨] (૪) જો કાચા ઘટનું પરમાણુઓમાં વિઘટન થયા પછી પાકો ઘટ બનતો હોય તો પાકા ઘટનાં પરિમાણ અને આકાર નિયમથી કાચા ઘટના પરિમાણ અને આકાર જેવાં જ હોય છે તેનો ખુલાસો કરવો મુશ્કેલ બનશે.[૧૩] (૫) વૈશેષિકોના પીલુપાકસિદ્ધાંતમાં એક વિચિત્રતા એ છે કે કાચા ઘટનો સંપૂર્ણ નાશ થાય છે અને નવો જ પાકો ઘડો ઉત્પન્ન થાય છે તેમ છતાં નવો ઘડો પેલા ઘડાની જગ્યાએ તે જ સ્થિતિમાં નિયમથી હોય છે.[૧૩] (૬) કાચા ઘડાના સંપૂર્ણનાશ પછી નવો પાકો ઘડો ઉત્પન્ન થાય છે એમ તો કેમ માની શકાય ? કારણ કે ઘટોત્પત્તિનાં કારણો કુંભાર, ચાકડો, લાકડી વગેરેનો તો ત્યાં અભાવ છે. એટલે, એમની સહાય વિના નવા પાકા ઘડાની ઉત્પત્તિ માનવી અયોગ્ય છે.[૧૪] (૭) ઘટના (પરમાણુઓમાં) વિઘટન વિના અગ્નિસંયોગ તેના અંદરના ભાગ સાથે અશક્ય છે એવા વૈશેષિકના મતના વિરોધમાં નૈયાયિકો જણાવે છે કે ઘટ વગેરે કાર્યદ્રવ્યો છિદ્રાળુ છે એટલે એ છિદ્રો વાટે તૈજસ પરમાણુઓ તેમના છેક અંદરના ભાગમાં પ્રવેશ કરી શકે છે. આ કારણે જ વિઘટન વિના નિઃશેષ ઘટ અગ્નિસંયોગમાં આવે છે. ઘટ છિદ્રાળુ છે એ હકીકતનો ઇનિકાર થઈ શકે એમ નથી, અન્યથા તેમાંથી પાણીનું ઝમવું અને તેની બહારની સપાટીનું ઠંડું રહેવું આ બે હકીકતોનો ખુલાસો નહિ થઈ શકે.[૧૫] (૮) આપણે સ્ફટિકની આરપાર જોઈ શકીએ છીએ કારણ કે આંખમાંથી નીકળતું તેજનું કિરણ સ્ફટિકની આરપાર જઈ શકે છે. જો એક દ્રવ્ય બીજા દ્રવ્યમાં તેનું પરમાણુઓમાં વિઘટન કર્યા વિના ન પ્રવેશી શકતું હોય તો આંખમાંથી નીકળતાં તેજકિરણનો સ્ફટિકમાં પ્રવેશ થતાં જ સ્ફટિકનો નાશ થઈ જાય. પરંતુ આમ માનવું ઇષ્ટ નથી. આ ઉપરથી નૈયાયિક તારણ કાઢે છે કે અગ્નિના કણો બીજાં

ઘટ વગેરે દ્રવ્યોની અંદર પ્રવેશી શકે એટલા માટે તે ઘટ વગેરે દ્રવ્યોનું પરમાણુઓમાં વિઘટન માનવું અનિવાર્ય નથી.[૧૬]

વૈશેષિકનો ઉત્તર

નૈયાયિકે ઊઠાવેલા વાંધાઓના વૈશેષિકે આપલા ઉત્તરો આ પ્રમાણે છે : (૧) ભઠ્ઠીમાં છિદ્ર વાટે જોઈ રહેલાને ઘટનું વિઘટન જણાતું નથી અને તેનો તે જ ઘટ જણાય છે કારણ કે ઘટ, આદિ કાર્યદ્રવ્યોનો વિનાશ તેમ જ તેમની પુનઃ ઉત્પત્તિ ક્રમશઃ થાય છે. અગ્નિસંયોગથી કાચા ઘટનો નાશ દ્વ્યણુક, ત્ર્યણુક આદિ ક્રમે થાય છે. દ્વ્યણુક, ત્ર્યણુક, વગેરેના નાશની પરંપરાથી બહુ સમય પછી કાચા ઘટનો નાશ થાય છે. જ્યાં સુધી તેનો નાશ ન થાય ત્યાં સુધી તો તેનું પ્રત્યક્ષ થાય જ. વળી, એક બાજુ એક અગ્નિસંયોગથી નાશની આ પ્રક્રિયા શરૂ થાય છે જ્યારે બીજી બાજુ બીજા અગ્નિસંયોગથી પાકજ ગુણો જેમનામાં ઉત્પન્ન થયા છે તે પરમાણુઓ દ્વ્યણુક, ત્ર્યણુક વગેરે ક્રમે નવીન ઘટની ઉત્પતિ શરૂ કરી દે છે. આ કારણે ભઠ્ઠીમાં છિદ્ર વાટે જોનારને ઘડાનું વિઘટન જણાતું નથી અને એના એ જ ઘટને પોતે જોઈ રહ્યો છે એવું તેને લાગે છે.[૧૭] (૨) ભઠ્ઠીમાં પકવવા મૂકેલા ઘટને પાક્યા પછી બહાર કાઢીને જોતાં આપણને 'આ પેલો જ ઘટ છે' એવું પ્રત્યભિજ્ઞાન થાય છે તેનું કારણ એ નથી કે કાચો ઘટ અને પાકો ઘટ એક જ છે પરંતુ એ છે કે તે બે જુદા જુદા ઘટ વચ્ચે અત્યંત સાદૃશ્ય છે, જેમ કે દીવાની જ્યોત પ્રતિક્ષણ જુદી જુદી હોવા છતાં 'આ તે જ જવાળા છે' એવું પ્રત્યભિજ્ઞાન તે જ્વાળાઓના અત્યંત સાદૃશ્યને કારણે થાય છે.[૧૮] (૩) (૧)માં કાચા ઘડાના નાશનો અને પાકા ઘડાની ઉત્પત્તિનો જે ક્રમ આપ્યો છે તેનાથી જ આનો ખુલાસો થઈ જાય છે.[૧૭] (૪) જેટલા અવયવો કાચા ઘટના ઉત્પાદક હોય છે તેટલા જ અવયવો પાકા ઘટના ઉત્પાદક હોય છે, એટલે જ નવા અવયવીનાં પરિમાણ અને આકાર પહેલા અવયવીનાં પરિમાણ અને આકાર જેવાં જ હોય છે.[૧૯] (૫) કાચા ઘટ અને પાકા ઘટનાં પરિમાણ, આકાર અને સ્થિતિ એક લાગે છે એટલે તે બે જુદા ઘટ નથી પણ એક જ છે એવું કહેનાર નૈયાયિકની વાત બરાબર નથી એમ વૈશેષિક નૈયાયિકસંમત—વૈશેષિકસંમત પણ—એક દાખલો ટાંકી પુરવાર કરે છે. નૈયાયિકને મતે જ્યારે સોયની અણીથી ઘડામાંથી ત્રણચાર ત્ર્યણુક ખેરવી નાંખવામાં આવે છે ત્યારે તે ઘડો તેનો તે જ રહેતો નથી પરંતુ નાશ પામી તેની જગ્યાએ બીજો નવો જ ઘડો પેદા થાય છે તેમ છતાં તે બે ઘડાનાં પરિમાણ, આકાર અને સ્થિતિમાં આપણને કોઈ ફેરફાર જણાતો નથી. સોયની અણીથી ત્રણચાર

ત્ર્યણુક ખેરવી નાખવાથી એક ઘડો નાશ પામી તેની જગ્યાએ બીજો ઘડો ઉત્પન્ન થઇ જતો હોય એવું સામાન્ય બુદ્ધિને તો ન જણાય પરંતુ તર્કની દૃષ્ટિએ તેમ માન્યા વિના ચાલે નહિ. અવયવ અને અવયવી વચ્ચેનો સંબંધ જ એવો છે કે અવયવી પોતાનું અસ્તિત્વ યા એકત્વ ગુમાવ્યા વિના પોતાના થોડાય અવયવોને છોડી જ ન શકે. આ ઉપરથી વૈશેષિક કહેવા માગે છે કે સામાન્ય બુદ્ધિને અગ્નિસંયોગથી કાચા ઘટનો નાશ થઈ તેની જગ્યાએ બીજો નવો જ ઘટ ઉત્પન્ન થતો ન જણાય તો પણ તર્કની દૃષ્ટિએ એમ માન્યા વિના છૂટકો નથી.[૨૦] (૬) કુંભાર, ચાકડો, વગેરેની સહાય વિના નવો ઘડો કેવી રીતે ઉત્પન્ન થઇ શકે ? એવો નૈયાયિકનો વાંધો બરાબર નથી કારણ કે તે પણ સ્વીકારે જ છે કે જ્યારે સોયની અણીથી ઘડામાંથી ત્રણચાર ત્ર્યણુક ખેરવી નાંખવામાં આવે છે ત્યારે જે બીજો ઘડો ઉત્પન્ન થાય છે તેની ઉત્પત્તિમાં કુંભાર, ચાકડો, વગેરેની સહાયની જરૂર નથી.[૨૧] (૭) વૈશેષિક શ્રીધર ઘટની (અવયવીની) છિદ્રાળુતાની નૈયાયિક માન્યતાનું નીચે પ્રમાણે ખંડન કરે છે. પરમાણુઓ પોતે તો છિદ્રાળુ હોઈ શકે જ નહિ કારણ કે તેઓ નિરંશ છે. જો દ્વચણુકને છિદ્રાળુ માનવામાં આવે તો તો બે પરમાણુઓનો સંયોગ જ અશકય બની જાય અને પરિણામે દ્વચણુકની ઉત્પત્તિ સંભવે જ નહિ. આનો અર્થ એ કે બે સંયુક્ત પરમાણુઓ વચ્ચે અંતર–છિદ્ર–હોઈ શકે નહિ. બે સંબંધીઓનો અમુક ભાગમાં સંયોગ અને અમુક ભાગમાં અસંયોગ હોય તો જ અંતરવાળો સંયોગ સંભવે પરંતુ પરમાણુઓ નિરંશ હોવાથી એવો સંયોગ બે પરમાણુઓ વચ્ચે સંભવી શકે જ નહિ. દ્વચણુકોથી બનેલા ત્ર્યણુકમાં છિદ્રાળુતા છે પણ તે પ્રત્યક્ષ થતી નથી કારણ કે તે પ્રત્યક્ષ થવાની યોગ્યતા ધરાવતી નથી એમ કહી ત્ર્યણુકમાં છિદ્રાળુતાનો સ્વીકાર કરવો યોગ્ય નથી. અંત્ય અવયવીમાં છિદ્રાળુતા ત્યારે જ આવે જો કાં તો પરમાણુ છિદ્રાળુ હોય, કાં તો દ્વચણુક છિદ્રાળુ હોય કાં તો ત્ર્યણુક છિદ્રાળુ હોય પરંતુ આ ત્રણમાંથી એકેયને છિદ્રાળું ગણી શકાય તેમ નથી. એટલે ઘટ વગેરે અંત્ય અવયવીઓ છિદ્રાળુ નથી એ વૈશેષિક માન્યતા જ બરાબર છે. આ પ્રમાણે શ્રીધર દલીલ કરે છે.[૨૨]

સમાપન

પાર્થિવ અવયવીમાં જણાતું ગુણપરિવર્તન તેના વિઘટનથી પ્રાપ્ત થયેલા પરમાણુઓમાં પાકજ નવા ગુણોની ઉત્પત્તિથી થાય છે કે ખુદ અવયવીમાં જ

પાકજ નવા ગુણોની ઉત્પત્તિથી થાય છે એ સમસ્યાની ચર્ચાનું સમાપન કરતાં જણાવવું જોઈએ કે વૈશેષિકોનો પીલુપાકસિદ્ધાંત વૈશેષિક દૃષ્ટિનું તાર્કિક પરિણામ હોવા છતાં મોટા ભાગના ચિંતકોનો ટેકો મેળવી શક્યો નથી. તેમના સિદ્ધાંતની ખરી રૂપ દલીલ એ છે કે અગ્નિસંયોગના આઘાત યા દબાણથી ઘટ જેવા પાર્થિવ અવયવીનું પરમાણુઓમાં વિઘટન માનવું જ જોઈએ. તેમની આ દલીલની સચ્ચાઈની સમ્ભવિતતાનો ઇનકાર ન કરી શકાય. પરંતુ આપણને લાગે છે કે વૈશેષિકે પાર્થિવ અવયવી ઉપર અગ્નિસંયોગના આઘાત યા દબાણની જુદી જુદી માત્રાઓની જુદી જુદી અસરો થાય છે એ હકીકતના પૂરેપૂરા રહસ્ય ઉપર ધ્યાન આપ્યું નથી. અગ્નિની તીવ્રતાની માત્રાનો ભેદ તો વૈશેષિકો પણ સ્વીકારે જ છે. પરંતુ આ સ્વીકારનો પ્રસ્તુત સમસ્યાના સંદર્ભમાં તેમણે વિચાર કર્યો હોય એમ લાગતું નથી, કારણ કે તેમને મતે અગ્નિની તીવ્રતા ગમે તેટલી હોય પણ ઘટનું વિઘટન અને પુનઃ ઘટન અવશ્ય થશે જ. આપણો અનુભવ આનાથી ઊલટો છે. જ્યાં સુધી અગ્નિની તીવ્રતાની માત્રા અમુક હદ સુધી હોય છે ત્યાં સુધી ઘટ પોતાનો વ્યૂહ (=પરમાણુઓનો પરસ્પર સંયોગ) છોડતો નથી અર્થાત્ તેનું વિઘટન થતું નથી, પરંતુ આ માત્રાની હદ અગ્નિ જ્યારે વટાવે છે ત્યારે આપણને ઘટ જ—વૈશેષિક જણાવે છે તેવો નવો પણ—જણાતો નથી. આ દર્શાવે છે કે અગ્નિની તીવ્રતા જે પાક માટે જરૂરી છે તેનાથી ઘટનું વિઘટન થતું નથી પરંતુ તે તીવ્રતા વધી જાય તો જ તેનું પરમાણુઓમાં વિઘટન થઈ જાય છે પણ ત્યાર પછી તેમાંથી બીજો કોઈ ઘટ ઉત્પન્ન થતો જણાતો નથી. તર્કના જે દબાણને વશ થઇ વૈશેષિકને આ પીલુપાકના જટિલ સિદ્ધાંતનો આશરો લેવો પડ્યો છે તે દબાણને નૈયાયિક વશ થતા નથી. નૈયાયિક પ્રસ્તુત ઘટનાઓને 'કારણગુણપૂર્વક કાર્યગુણ'ના નિયમના ક્ષેત્ર બહાર રાખે છે. સામાન્યતઃ તે આ નિયમ સ્વીકારે છે; તેનું કહેવું છે કે પાકરૂપ બાધક ન હોય તો જ આ નિયમ કામ કરે છે. અર્થાત્ આ નિયમને કાર્ય કરતો અટકાવનાર પાક છે એવું તેનું મંતવ્ય છે.

પાદટીપ

૧ **व्योमवती पृ० ४३६ । कन्दली पृ०** २५७-२५९ ।

૨ अन्तर्बहिश्च सर्वेष्ववयवेषु वर्तमानस्य समवेतस्यावयविनो बाह्ये वर्त्तमानेन वह्निना व्याप्तेर्व्यापकस्य संयोगस्याभावात् कार्यरूपादीनामुत्पत्तिविनाशयोरनुत्पत्तेरन्तर्वर्त्तिनामपाकप्रसङ्गादिति भावः । **कन्दली पृ०** २६२ ।

३ स्वतन्त्रेषु परमाणुषु पाकजोत्पत्तौ कार्यानवरुद्ध एव द्रव्ये सर्वत्र रूपाद्युत्पत्तिदर्शनं प्रमाणम्। परमाणुरूपादयः कार्यानवरूद्धेष्वेव द्रव्येषु भवन्ति, आरभ्यमाणरूपादित्वात्, तन्त्वादिरूपवत्। **कन्दली पृ० २५९।**

४ घटरूपादय आश्रयविनाशादेव नश्यन्ति। **कन्दली पृ० २६३।**

५ न चैतावन्तं कालमेकोऽग्निसंयोगोनुवर्त्तितुमीष्टे, तेजसोऽविलम्बेन गमनशीलत्वात्। **किरणावली पृ० ११९।**

६ न च यदेव रूपादीनां विनाशकारणं तदेव तेषामुत्पत्तिकारणमित्यवगन्तव्यम्, तन्तुरूपादीनामन्यत उत्पत्तेरन्यतश्च विनाशदर्शनात्। **कन्दली पृ० २५९।**

७ **किरणावली पृ० ११९।**

८ पाकजोत्पत्त्यनन्तरं परमाणुषु क्रिया न तु श्यामादिनिवृत्तिसमकालमेवेति रूपादिमत्येव द्रव्ये रूपादिमत्कार्यद्रव्यारम्भहेतुभूतक्रियादर्शनाद् दृश्यते। परमाणुक्रिया रूपादिमत्येव जायते रूपादिमत्कार्यारम्भहेतुभूतक्रियात्वात् घटारम्भकसंयोगोत्पादकतन्तुक्रियावत्। **कन्दली पृ० २६१।**

९ तथा ह्यापाकनिक्षिप्तेषु घटादिषु कुलालस्य छिद्रप्रदेशेन निरीक्षमाणस्याक्षजं विज्ञानम—घटः पच्यत इति। **व्योम० पृ० ४४७।**

१० तथा पाकोत्तरकाले स एवायं घट इत्यबाध्यमानस्य प्रत्यभिज्ञानस्योपलब्धेरवस्थानम्। **व्योम० पृ० ४४७।**

११ उपरिस्थापितानां च तृणकर्परादीनामपातान्चावस्थायित्वम्। **व्योम० पृ० ४४७।**

१२ परमाणूनां च धारणसामर्थ्याभावात्। **व्योम० पृ० ४४७।**

१३ तद्देशत्वतत्परिमाणत्वतत्संख्यात्वोपलब्धेश्च। यदि चोत्पन्नपाकजाः परमाणवो द्व्यणुकादिप्रक्रमेण घटादिकमारभेरन् तद्देशं तावत्परिमाणं तत्संख्या च न स्यान्नियमहेतोरभावात्। दृष्टश्चायं नियमः तस्मिन्नेव देशे तावत्परिमाणं तत्संख्या च। एवं घटादीनामवस्थायित्वम्। **व्योम० पृ० ४४७।**

१४ न च घटादेर्विनाशे कर्त्रादिभिर्विना पुनरुत्पत्तिर्युक्ता। **व्योम० पृ० ४४७।**

१५ यदि चाणुप्रवेशाद्द्रव्यस्य विनाशः, तर्हि बहिर्देशे शीतस्पर्शोपलम्भाऽन्यथानुपपत्त्योदकस्य निःसरणादाधारस्य विनाशे तत्पातः स्यात्। अथ सिद्धं द्रव्यमित्युदकस्य निःसरणम्, तर्हि तन्मार्गेणैव तेजोऽणुप्रवेशादन्तर्देशे पाकः सम्पद्यत इति किं तद्विनाशेनेत्यलम्। **व्योम० पृ० ४४८।**

१६ आवरणाभावश्च। तथाहि—वेगादग्निसम्बन्धादवयवक्रियाक्रमेण घटादेर्विनाशस्तथा वेगवच्चक्षुःसम्बद्धात् काचाभ्रस्फटिकादेः क्रियाक्रमेण विनाशे तदव्यवहितेन सम्बद्धस्य चक्षुषः प्रकाशकत्वमित्यावरणाभावः स्यात्। **व्योम० पृ० ४४८।**

१७ सर्वावस्थोपलब्धिरपि कार्यस्य विनश्यतोऽपि क्रमेण विनाशात् । नहि घटः परमाणुसञ्चयारब्धो येन विभक्तेषु परमाणुषु सहसैव विनश्येत्. किन्तु द्व्यणुकादिप्रक्रमेणारब्धः । तस्य द्व्यणुकत्र्यणुकाद्यसङ्ख्येयद्रव्यविनाशात्परम्परया चिरेण विनश्यतो यावदविनाशस्तावदुपलब्धिरस्त्येव । एकतश्च पूर्वेऽवयवा विनश्यन्ति, अन्यतश्चोत्पन्नपाकजैरणुभिरपूर्वे तत्स्थाने एव द्व्यणुकादिप्रक्रमेणारभ्यन्ते, तेन पक्वापक्वावयवदर्शनम् । यदा चान्यावयवानां नाशात्पूर्वावयविनो विनश्यत्ता तदैवापूर्वावयवानामुत्पादात् क्षणान्तरे पूर्वावयविविनाशेऽवयव्यन्तरस्य चोत्पाद इत्याधाराधेयभावोऽवधारणं च स्यात् । **कन्दली पृ० २६४** ।

१८ प्रत्यभिज्ञानं च ज्वालादिवत् सामान्यविषयम् । **कन्दली० पृ० २६४** ।

१९ यावन्तः पूर्वस्यावयवास्तावन्त एवोत्तरस्यारम्भकाः तत्परिमाणत्वं तत्सङ्ख्यात्वं चोपपद्यते । **कन्दली पृ० २६५** ।

२० तथा हि परमाण्वपगमे द्व्यणुकमवश्यं नश्यतीति; अन्यथा कार्यनित्यताप्रसङ्गात् । तन्नाशे तु त्रसरेणवोऽवश्यं विनश्यन्ति। तन्नाशे तत्कार्यमीत्यनेनैव क्रमेणान्त्यावयविपर्यन्तः प्रलयः, अन्यथा निराश्रयकार्यावस्थानप्रसङ्गात् । **किरणावली पृ० १२२** ।

२१ **व्योमवती पृ० ४५८** ।

२२ न तावत्परमाणवः सान्तराः, निर्भागत्वात् । द्व्यणुकस्य सान्तरत्वे चानुत्पत्तिरेव, तस्य परमाण्वोरसंयोगात् । संयुक्तौ चेदिमौ निरन्तरावेव । सभागयोर्हि वस्तुनोः केनचिदंशेन संयोगात् केनचिदसंयोगात् सान्तरः संयोगः । निर्भागयोस्तु नायं विधिरवकल्पते । स्थूलद्रव्येषु प्रतीयमानेष्वन्तरं न प्रतिभात्येव, त्र्यणुकेष्वेवान्तरम्, तच्चानुपलब्धियोग्यत्वान्न प्रतीयत इति गुर्वीयं कल्पना । तस्मान्निरन्तरा एव घटादयः । **कन्दली० पृ० २६२–२६३** ।

અધ્યયન ૮

સૃષ્ટિ અને પ્રલય

કણાદના વૈશેષિકસૂત્રમાં સૃષ્ટિ–પ્રલયની માન્યતાનો સ્પષ્ટ નિર્દેશ નથી. પરંતુ પ્રશસ્તપાદભાષ્યમાં તે માન્યતાનો સ્વીકાર અને સમજૂતી છે. અહીં આપણે મુખ્યતઃ પ્રશસ્તપાદ અનુસાર ન્યાયવૈશેષિકની સૃષ્ટિ અને પ્રલયની માન્યતાનું નિરૂપણ કરીશું.

જ્યારે બ્રહ્માના સો વર્ષ પૂરા થાય છે ત્યારે વર્તમાન બ્રહ્માના મોક્ષનો સમય આવે છે. તે વખતે મહેશ્વરને સૃષ્ટિના સંહારની ઇચ્છા થાય છે. મહેશ્વરની સંહારેચ્છાનું પ્રયોજન એ છે કે સંસારથી ખિન્ન બનેલાં–થાકી ગયેલાં–પ્રાણીઓ પ્રલયરૂપી રાતે આરામ કરે. મહેશ્વરને સંહારેચ્છા થતાંની સાથે જ – અર્થાત્ સંહારેચ્છાસમકાલ – શરીર, ઇન્દ્રિય અને મહાભૂતના પ્રવર્તક (બધા આત્માઓના) અદૃષ્ટોની પોત પોતાનાં કાર્યો કરવાની શક્તિ કુંઠિત થઈ જાય છે. તેથી અનાગત અર્થાત્ નવાં શરીર, ઇન્દ્રિય અને મહાભૂત ઉત્પન્ન થતાં નથી. અદૃષ્ટની શક્તિ કુંઠિત થતાં જ, બીજી બાજુ, મહેશ્વરની સંહારેચ્છા અને આત્મા–અણુસંયોગો એક પ્રકારની ગતિ (શરીર અને ઇન્દ્રિયના આરંભક પરમાણુઓમાં) પેદા કરે છે. આ ગતિથી શરીર અને ઇન્દ્રિયના આરંભક પરમાણુઓમાં વિભાગ થાય છે. આ વિભાગથી શરીર અને ઇન્દ્રિયના આરંભક પરમાણુઓનો પરસ્પરનો સંયોગ નાશ પામે છે. તે પરમાણુઓ વચ્ચેનો સંયોગ નાશ પામતાં શરીર અને ઇન્દ્રિયનો પરમાણુ પર્યન્ત વિનાશ થાય છે. આમ શરીર અને ઇન્દ્રિયના આરંભક પરમાણુઓ વિખેરાઈ જઈ અલગ અલગ થઇ જાય છે. વળી, શરીર અને ઇન્દ્રિય સિવાયના જે અવયવીરૂપ કાર્યદ્રવ્યો છે તે બધાંનો પણ નીચે દર્શાવેલ ક્રમે વિનાશ થાય છે. પહેલાં પાર્થિવ કાર્યદ્રવ્યોનો નાશ થાય છે, પછી જલીય કાર્યદ્રવ્યોનો નાશ થાય છે, પછી તૈજસ કાર્યદ્રવ્યોની નાશ થાય છે અને છેવટે વાયવીય કાર્યદ્રવ્યોનો નાશ થાય છે. હવે શરીર, ઇન્દ્રિય કે વિષયરૂપ કોઈ પણ કાર્યદ્રવ્ય બચતું નથી. માત્ર પરસ્પર અસંબદ્ધ પરમાણુઓ તેમ જ ધર્મ, અધર્મ અને સંસ્કારથી યુક્ત આત્માઓ જ બચે છે. આ અવસ્થાનું નામ પ્રલય યા સંહાર છે. પ્રલયકાળે કાળ, દિક્ અને આકાશનું પણ અસ્તિત્વ હોય છે. પ્રલયકાળે પરમાણુઓમાં પરિસ્પંદરૂપ ગતિ હોય છે. આ ગતિ બે પરમાણુનો સંયોગ કરવા સમર્થ નથી.

પ્રલયરૂપી રાતે જીવોનો થાક ઊતરી જાય છે એટલે મહેશ્વરમાં સૃષ્ટિ ઉત્પન્ન કરવાની ઇચ્છા જાગે છે. મહેશ્વરની સૃષ્ટિ–ઇચ્છાનું પ્રયોજન એ છે કે પ્રાણીઓ સૃષ્ટિ દરમ્યાન પોતાનો ભોગ સંપાદન કરે. મહેશ્વરને સૃષ્ટિ ઉત્પન્ન કરવાની ઇચ્છા થતાંની સાથે જ બધા આત્માઓનાં અદૃષ્ટોની કુંઠિત થઈ ગયેલી શક્તિ જાગ્રત થાય છે અને કાર્યોન્મુખ બને છે. અદૃષ્ટની શક્તિ કાર્યોન્મુખ બનતાં આત્મા અને અણુઓનો સંયોગ થાય છે. કાર્યોન્મુખ અદૃષ્ટ અને આત્મા–અણુસંયોગોને લઈ સૌ પ્રથમ વાયવીય પરમાણુઓમાં વિશિષ્ટ ગતિ ઉત્પન્ન થાય છે. આ ગતિને કારણે વાયવીય પરમાણુઓ પરસ્પર જોડાય છે અને તેમનામાંથી દ્વ્યણુક, ત્ર્યણુક વગેરે ક્રમે મહાવાયુ ઉત્પન્ન થાય છે. આ મહાવાયુ આકાશમાં ઉત્પન્ન થાય છે છે અને ત્યાં વેગથી ઘૂમતો રહે છે. મહાવાયુની ઉત્પત્તિ પછી ઉપર જણાવેલી રીતે મહાસલિલનિધિ ઉત્પન્ન થાય છે. આ મહાસલિલનિધિ મહાવાયુમાં ઉત્પન્ન થાય છે. મહાસલિલનિધિની ઉત્પત્તિ પછી ઉપર જણાવેલી રીતે મહાસલિલનિધિમાં મહાપૃથ્વી ઉત્પન્ન થાય છે. મહાપૃથ્વીની ઉત્પત્તિ પછી ઉપર જણાવેલી રીતે તે જ મહાસલિલનિધિમાં દેદીપ્યમાન મહાન્ તેજઃપુંજ ઉત્પન્ન થાય છે. આ રીતે ચારેય મહાભૂતોની પુનઃ ઉત્પત્તિ થાય છે.

આ ચાર મહાભૂતોની ઉત્પત્તિ થતાં જ મહેશ્વરના ધ્યાનમાત્રથી પાર્થિવ પરમાણુની સહાય પામેલા તેજના પરમાણુઓમાંથી એક મોટું ઈંડું (હિરણ્યગર્ભ) પેદા થાય છે. પછી મહેશ્વર એ ઈંડામાં સકળ ભુવનોની ઉત્પત્તિ કરી તે ઉત્પત્તિ-સમકાલ જ સર્વલોકપિતામહ ચતુર્મુખ બ્રહ્માની પ્રજાની સૃષ્ટિ માટે નિયુક્તિ કરે છે. મહેશ્વર દ્વારા નિયુક્ત બ્રહ્મા ઉત્કૃષ્ટ જ્ઞાન, વૈરાગ્ય અને ઐશ્વર્યવાળો હોય છે. તે પ્રાણીઓના કર્મવિપાકોને જાણીને તેમનાં કર્મ અનુસાર તેમને જ્ઞાન, ભોગ અને આયુષ આપે છે. તે સુતોને અર્થાત્ પ્રજાપતિઓને; માનસ મનુઓ, દેવર્ષિઓ, પિતૃઓને; પોતાનાં મુખ, બાહુ, જાંઘ અને પગોમાંથી અનુક્રમે બ્રાહ્મણ, ક્ષત્રિય, વૈશ્ય અને શુદ્રોને; તેમ જ બીજાં નાનામોટા પ્રાણીઓને ઉત્પન્ન કરે છે. દરેક પ્રાણીને તે પોતાના કર્મને અનુરૂપ ધર્મ, જ્ઞાન, વૈરાગ્ય અને ઐશ્વર્ય સાથે જોડે છે. આમ સૃષ્ટિનો પ્રવાહ ફરી ચાલુ થાય છે અને બ્રહ્માના સો વર્ષ સુધી તે રહે છે[1]

પાદટીપ

1 **पदार्थधर्मसङ्ग्रह पृ० १२१-१४२**

અધ્યયન ૯

કારણવાદ

પીઠિકા

કારણવાદ પ્રત્યેક ભારતીય દર્શનનું હાર્દ પ્રગટ કરે છે. દરેક દર્શનની સત્‌ના સ્વરૂપ વિશેની માન્યતાને તેના કારણવાદ સાથે ગાઢ સંબંધ છે. એટલે, દરેક દર્શનના કારણવાદને બરાબર સમજવો અત્યંત જરૂરી છે. કારણ અને કાર્યનો ભેદ છે કે અભેદ? અર્થાત્ તે બંનેનું સત્ત્વ (essence) એક જ છે કે જુદું? જો બંનેનું સત્ત્વ જુદું હોય તો તેમની વચ્ચે આટલો ગાઢ નિયત સંબંધ કેમ છે. જો બંનેનું સત્ત્વ એક જ હોય તો કારણ તે સત્ત્વને કાર્યમાં કેવી રીતે સંક્રાન્ત કરે છે. કાર્ય ઉત્પન્ન થતાં કારણ નાશ પામે છે કે નહિ? ઉત્પત્તિ પૂર્વે કાર્ય કારણમાં હોય છે કે નહિ?—આ બધા પ્રશ્નોનો વિચાર દરેક ભારતીય દર્શન પોતાની આગવી રીતે કરે છે.

સાંખ્યદર્શનને મતે કારણ અને કાર્યનો અભેદ છે. અર્થાત્ કારણના સત્ત્વથી કાર્યનું સત્ત્વ ભિન્ન નથી. ચૂર્ણ, પિંડ, કપાલ, ઘટ, વગેરે મૃદ્‌દ્રવ્યના વિકારો, આકારો યા અવસ્થાઓ છે અને આ વિકારો, આકારો યા અવસ્થાઓ જ મૃદ્‌દ્રવ્યનાં કાર્યો છે. આ બધા વિકારોને ધર્મો ગણવામાં આવે છે અને તે બધા મૃદ્‌દ્રવ્યરૂપ ધર્મીના ધર્મો છે. સાંખ્ય અનુસાર ધર્મો ધર્મીથી ભિન્ન નથી. આ દૃષ્ટિએ સાંખ્યો કાર્યને કારણથી અભિન્ન ગણે છે. સાંખ્ય પ્રમાણે કાર્ય ઉત્પત્તિ પહેલાં પોતાના કારણમાં—ઉપાદાનકારણમાં—અવ્યક્ત અવસ્થામાં હોય છે. ઘટ કપાલમાં કદીય રહેતો નથી. જેમ ઘટ મૃદ્‌દ્રવ્યનો વિકાર યા ધર્મ છે તેમ કપાલ પણ મૃદ્‌દ્રવ્યનો વિકાર યા ધર્મ છે. એ બંને ધર્મો મૃદ્‌દ્રવ્યરૂપ ઉપાદાનકારણમાં એક સાથે રહે છે, અલબત્ત બંને એક સાથે વ્યક્ત થતા નથી પણ નિયત ક્રમથી જ વ્યક્ત થાય છે તેમ જ વ્યક્ત થવા માટે સહકારિકારણોની અપેક્ષા પણ રાખે છે. ઉત્પત્તિ પહેલાં ઘટ કપાલમાં હોય છે એમ કહેવું યોગ્ય નથી કારણ કે એક વિકાર યા ધર્મ બીજા વિકાર યા ધર્મમાં રહેતો નથી પરંતુ બંને વિકારો યા ધર્મો ધ્રુવ ધર્મીમાં (દ્રવ્યમાં) રહે છે. આમ ખરેખર ઘટનું ઉપાદાનકારણ કપાલ નથી પણ મૃદ્ છે જે કપાલનું પણ ઉપાદાનકારણ છે અને જ્યારે

કપાલ વ્યક્ત હોય ત્યારે ઘટ અવ્યક્ત હોય છે તેમ જ જ્યારે ઘટ વ્યક્ત બને છે ત્યારે કપાલ અવ્યક્ત–તિરોહિત બને છે. ઘટનું વ્યક્ત થવું એ જ ઘટની ઉત્પત્તિ છે. તેથી સાંખ્ય પ્રમાણે ઘટ (કાર્ય) ઉત્પત્તિ પહેલાં પોતાના ઉપાદાનકારણભૂત મૃદ્દ્રવ્યમાં અવ્યક્તરૂપે હોય છે જ. આ જ રીતે, પટનું ઉપાદાનકારણ તંતુ નહિ પણ પટાવસ્થા અને તંતુઅવસ્થા બંને જેમાં રહે છે તે ધ્રુવ દ્રવ્ય–કહો કપાસ–છે. પટ ઉત્પત્તિ પહેલાં તંતુમાં અવ્યક્તરૂપે રહે છે એમ કહેવામાં શૈથિલ્ય છે. સાંખ્ય અનુસાર ચીવટથી કહેવું હોય તો એમ જ કહેવું જોઈએ કે જે ધ્રુવ દ્રવ્યમાં તન્તુઅવસ્થા વ્યક્ત થઈને રહી હોય છે તે જ દ્રવ્યમાં પટાવસ્થા અવ્યક્તરૂપે રહે છે. પટ ઉત્પત્તિ પહેલાં કે ઉત્પત્તિ પછી ક્યારેય તંતુઓમાં રહેતો જ નથી. જેમ પટ એક આકાર, વિકાર યા ધર્મ છે તેમ તંતુ પણ એક આકાર, વિકાર યા ધર્મ છે. એક આકાર, વિકાર યા ધર્મ બીજા આકાર, વિકાર યા ધર્મમાં રહેતો નથી. બધા આકાર, વિકાર યા ધર્મો કેવળ તેમના આધારભૂત દ્રવ્ય યા ધર્મીમાં રહે છે. પરંતુ તંતુઓને પટના ઉપાદાનકારણ તરીકે સાંખ્યો ગણે છે એવું કેટલીકવાર અનવધાનથી માની લઈ દાર્શનિકો સાંખ્યના કારણવાદની ચર્ચાને અવળે પાટે ચડાવી દે છે. દૂધને દહીંનું ઉપાદાનકારણ ગણવું અને દહીં ઉત્પત્તિ પહેલાં દૂધમાં હોય છે એમ કહેવું બરાબર નથી. દૂધ પણ વિકાર યા ધર્મ છે અને દહીં પણ વિકાર યા ધર્મ છે અને તેમનું ઉપાદાનકારણ એક ધ્રુવ દ્રવ્ય છે–જેમાં તે બંને ઉત્પત્તિ પહેલાં, ઉત્પત્તિ પછી અને નાશ પછી પણ રહે છે. આમ ખરેખર તો સાંખ્ય કારણવાદમાં એક ધ્રુવ દ્રવ્ય ઉપાદાનકારણ છે અને તેની નિયત ક્રમિક અવસ્થાઓ તેનાં કાર્યો છે. તે નિયત ક્રમિક અવસ્થાઓમાં એક અવસ્થાની નિયત પૂર્વવર્તી અવસ્થાને સાંખ્ય તેનું ઉપાદાનકારણ ગણતું નથી. આમ એક ઉપાદાનકારણમાંથી જુદાં જુદાં સહકારીઓ મળવાથી નિયત ક્રમે જુદાં જુદાં કાર્યો તેમના ઉપાદાનકારણમાં અવ્યક્ત અવસ્થામાંથી વ્યક્ત અવસ્થા પામે છે અર્થાત્ ઉત્પન્ન થાય છે. તે જુદાં જુદાં કાર્યોમાં ઉપાદાનભૂત ધ્રુવ દ્રવ્ય અનુસ્યૂત રહે છે, અર્થાત્ જુદાં જુદાં કાર્યોની એક શૃંખલામાં ઉપાદાનકારણનું સાતત્ય રહે છે. એટલે સાંખ્યો અનુસાર કાર્યની ઉત્પત્તિ પછી પણ તેના ઉપાદાનકારણનું અસ્તિત્વ ચાલુ જ રહે છે–તે વર્તમાન જ રહે છે. સાંખ્ય મતે ઉપાદાનકારણ ત્રણેય કાળે વર્તમાન જ હોય છે, જ્યારે તેનાં નિયત ક્રમવાળાં કાર્યો વ્યક્ત–અવ્યક્ત (અનાગત, વર્તમાન અને અતીત) થયાં કરે છે. ઉપાદાનકારણની કદી ઉત્પત્તિ (આવિર્ભાવ) નથી કે કદી નાશ (તિરોભાવ) નથી. કાર્ય જ નિયતક્રમે અને યોગ્ય સહકારીઓ મળતાં ઉત્પન્ન થાય છે, અને તે જ નાશ પામે છે.

તેની ઉત્પત્તિ કેવળ આવિર્ભાવ છે અને નાશ એ કેવળ તિરોભાવ છે. તેનો આવિર્ભાવ અને તિરોભાવ તેના ઉપાદાનકારણમાં થાય છે. તેની ઉત્પત્તિ તદ્દન નવીન વસ્તુની ઉત્પત્તિ નથી તેમ જ તેનો નાશ નિરન્વય નથી. તે ઉત્પત્તિ પહેલાં પોતાના ઉપાદાનકારણમાં અવ્યક્તરૂપે (અનાગતાવસ્થામાં) હોય છે, ઉત્પત્તિ પછી વ્યકતરૂપે (વર્તમાનાવસ્થામાં) હોય છે અને નાશ પછી વળી અવ્યક્તરૂપે (અતીતાવસ્થામાં) હોય છે. આમ સાંખ્ય મતે કાર્ય ઉત્પત્તિ પહેલાં અને નાશ પછી પણ પોતાના કારણમાં અવ્યકતરૂપે હોય છે જ.

સામાન્ય રીતે આપણે તંતુઓને પટના કારણ તરીકે માનીએ છીએ. એટલે આપણે જેને કારણ અને કાર્ય ગણીએ છીએ તેને વિશે સાંખ્યો કહેશે કે તમે જેને કારણ અને કાર્ય ગણો છો તેમનું સત્ત્વ તો એક જ છે કારણ કે બંનેમાં એક ધ્રુવ દ્રવ્ય અનુસ્યૂત છે અને તે બંને તો એક દ્રવ્યની બે અવસ્થાઓ છે, બે સ્વતંત્ર દ્રવ્યો નથી. એટલે તમે જેને કારણ ગણો છો તે પોતાના કાર્યમાં પોતાનું સત્ત્વ ધ્રુવ દ્રવ્ય દ્વારા સંક્રાન્ત કરે છે. તમે જેને કારણ ગણો છો તે નિવૃત્ત થતાં કાર્ય ઉત્પન્ન થાય છે. કારણનિવૃત્તિ અને કાર્યોત્પત્તિ એ તો ધ્રુવ ધર્મી દ્રવ્યમાં કારણનું તિરોધાન અને કાર્યનો આવિર્ભાવ જ છે. આમ તમે જેને કારણ ગણો છો તેનો નિરન્વય નાશ નથી તેમ જ તમે જેને તેનું કાર્ય ગણો છો તેની તદ્દન નવીન ઉત્પત્તિ નથી.[1]

આપણે જોયું તેમ સાંખ્ય અનુસાર ઉપાદાનકારણમાં અનેક કાર્યો ઉત્પન્ન થાય છે અને નાશ પામે છે તેમ છતાં ઉપાદાનકારણ બદલાતું નથી, અવસ્થાઓ (કાર્યો) બદલાય છે પણ અવસ્થાવાન બદલાતું નથી, ધર્મો બદલાય છે પણ ધર્મી બદલાતો નથી. આ તે કેવું ? સાંખ્યો પોતે જ ધર્મોને ધર્મીથી અભિન્ન માને છે. તો પછી તેમણે ધર્મોના બદલાવા સાથે ધર્મી પણ બદલાય છે એમ સ્વીકારવું જ જોઈએ. સાંખ્યના પરિણામવાદનું ખંડન કરતાં કમલશીલ નીચે પ્રમાણે જણાવે છે : વસ્તુ (= દ્રવ્ય = ઉપાદાનકારણ) અન્યથા બનવા છતાં તેની તે જ રહે છે એમ માનવું ન જોઈએ કારણ કે 'અન્યથા બનવું' એટલે 'અન્ય સ્વભાવ ઉત્પન્ન થવો' એ જ અર્થ થાય. 'અન્યથા થવું' એટલે શું ? શું મૂળ વસ્તુનું જ થવું કે એનાથી અન્ય વસ્તુનું થવું ? જો મૂળ વસ્તુનું જ થવું હોય તો તે તો પોતાનાં કારણોથી પહેલેથી ઉત્પન્ન થયેલી જ છે એટલે એના ફરી ઉત્પન્ન થવાની વાત કરવી વાહિયાત છે. જો મૂળ વસ્તુથી અન્ય વસ્તુનું થવું એવો એનો અર્થ હોય તો મૂળ વસ્તુ તેની તે જ રહે છે, એટલે તે અન્યથા બને છે એમ ન કહી શકાય.[2] કમલશીલનું તાત્પર્ય એ છે કે એક ધ્રુવ ઉપાદાનકારણ જેમનું

તેમ રહી અનેક અવસ્થાઓરૂપે—ધર્મોરૂપે—ઉત્પન્ન થાય છે એમ કહેવું યોગ્ય નથી. દૂધ, દહીં, માખણ, ઘી, વગેરે કાર્યોરૂપે તેમનું ઉપાદાનકારણભૂત દ્રવ્ય ઉત્પન્ન થવા છતાં તે તેનું તે જ રહે છે, તેમાં ફેરફાર થતો નથી એમ માનવું બરાબર નથી. જો સાંખ્ય કહે કે તેમાં પણ ફેરફાર થાય છે તો તેનો પ્રતિક્ષણ પરિણામવાદ ક્ષણિકવાદ (પ્રતીત્યસમુત્પાદવાદ) બની જાય. જો તે કહે કે તેમાં કંઈ ફેરફાર થતો નથી તો તેના વિકારો તેના વિકારો નહિ ગણાય, તેના વિકારોને મિથ્યા માનવા પડે અને પરિણામે શાંકર વેદાન્તનો વિવર્તવાદ આવી પડે. પરંતુ આ સમસ્યાનો સાંખ્યદર્શનસમ્મત શક્ય ઉકેલ શો છે તેનો વિચાર કરીએ. બધા જ શક્ય આકારો યા વિકારો ત્રણેય કાળ ધર્મી દ્રવ્યમાં છે જ —તેમાંથી કોઈ એક આકાર જ એક સમયે ઉપર ઊઠે છે, વ્યક્ત થાય છે અને બીજા બધા આકારો અવ્યક્ત રહે છે; એક પણ આકાર ધર્મીમાં ઓછો થતો નથી કે વધારે થતો નથી. તો પછી ધર્મી બદલાવાની વાત જ ક્યાં રહી ? તે તો ત્રણેય કાળ તેટલા જ ધર્મો ધરાવતો વર્તમાન જ હોય છે—અતીત કે અનાગત થતો નથી.

આપણે ઉપર જોયું તેમ કેટલાકને સાંખ્ય પરિણામવાદમાં વિવર્તવાદની શક્યતા રહેલી જણાય છે. કેટલાકે સાંખ્ય પરિણામવાદને વિવર્તવાદની પૂર્વભૂમિકા તરીકે ગણાવેલ છે. સર્વજ્ઞાત્મમુનિ પોતાના સંક્ષેપશારીરક ભાષ્યમાં કહે છે : विवर्तवादस्य हि पूर्वभूमिर्वेदान्तवादे परिणामवादः । व्यवस्थितेऽस्मिन् परिणामवादे स्वयं समायाति विवर्तवादः ॥ २.६१ ॥ ધર્મો, આકારો, વિકારો બદલાવા છતાં ધર્મી દ્રવ્ય બદલાતું નથી એમ માનવામાં વિરોધ છે. એટલે શાંકર વેદાન્તે ધર્મો, આકારો અને વિકારોને મિથ્યા માની સમસ્યાનો ઉકેલ શોધ્યો. આમ વિકારો વિકારો નથી પણ વિવર્તો છે. બધાં પરિવર્તનો, બધી ઉત્પત્તિઓ અને બધા વિનાશો મિથ્યા છે. અર્થાત્ બધાં કાર્યો મિથ્યા છે અને કેવળ કારણ સત્ છે. પરિણામે કારણ કૂટસ્થનિત્ય ઠરે છે. આ કૂટસ્થનિત્યકારણ બ્રહ્મ છે. કારણ વસ્તુતઃ પોતાના સ્વરૂપમાં જ રહે છે, કેવળ તેના બદલાઈ જવાનો ભ્રમ આપણને થાય છે. દોરડામાં સાપનો ભ્રમ આપણને થાય છે ત્યારે દોરડું સાપમાં બદલાઈ જતું નથી પણ દોરડું દોરડું જ રહે છે, કેવળ દોરડામાં આપણને સાપની પ્રતીતિ થાય છે. એવી જ રીતે, બ્રહ્મ વસ્તુતઃ જગતના રૂપમાં બદલાઇ જતું નથી પરંતુ આપણને બ્રહ્મમાં જગતની પ્રતીતિ થાય છે. જ્યાં આપણને કાર્યની પ્રતીતિ થાય છે ત્યાં કારણ જ હોય છે. આ અર્થમાં કાર્ય કારણથી અભિન્ન ગણાયું છે. આ છે વિવર્તવાદ.

શાંકર વેદાન્તી જણાવે છે કે જો દ્રવ્યમાં (ધર્મીમાં) પરિવર્તન ન થતું હોય તો આકારમાં (ધર્મમાં) પણ પરિવર્તન ન સંભવી શકે. તેથી આકાર યા ધર્મમાં જણાતું પરિવર્તન સત્ય નહિ પણ ભ્રાન્ત છે એમ સ્વીકારવું જ જોઇએ. આમ સાંખ્યના વિકારવાદ યા પરિણામવાદને દૂર કરી તેનું સ્થાન વિવર્તવાદ લે છે. વિકારવાદ અનુસાર સાચે જ ધર્મપરિવર્તન થાય છે પરંતુ વિવર્તવાદ અનુસાર આ પરિવર્તન સાચું નથી પણ ભ્રાન્ત છે. વિકારવાદ અનુસાર કારણ પોતે જેમનું તેમ રહી જુદાં જુદાં કાર્યો ધારણ કરે છે, દ્રવ્ય જેમનું તેમ રહી જુદી જુદી અવસ્થાઓ ધારણ કરે છે. વિવર્તવાદ અનુસાર કારણ જેમનું તેમ જ રહે છે અને તે પોતે જુદાં જુદાં કાર્યો (અવસ્થાઓ) ધારણ કરતું નથી. વિવર્તવાદ અનુસાર તેના ઉપર જુદાં જુદાં કાર્યોનો (અવસ્થાઓનો) આરોપ કરવામાં આવે છે. નવા નામનો અને નવા આકારનો કારણ ઉપર આરોપ કરવામાં આવે છે. ધર્મ–ધર્મીની પરિભાષામાં કહીએ તો વેદાન્ત માને છે કે કેવળ ધર્મી જ સત્ છે, ધર્મો મિથ્યા છે, મિથ્યા ધર્મોનો ધર્મી ઉપર આરોપ કરવામાં આવે છે.

જેમ પરિણામવાદ તરફથી વિવર્તવાદ ભણી જવાય તેમ ક્ષણિકવાદ (પ્રતીત્યસમુત્પાદવાદ) ભણી પણ જવાય. શાંકર વેદાન્તીઓએ ધર્મોને મિથ્યા ગણ્યા તો બૌદ્ધ ક્ષણિકવાદીઓએ ધર્મીને મિથ્યા ગણ્યો. બૌદ્ધ અનુસાર ધ્રુવ ધર્મી (દ્રવ્ય) જ નથી. કેવળ ધર્મો જ છે. અવ્યવહિત પૂર્વ ક્ષણનો ધર્મ કારણ છે અને ઉત્તર ક્ષણનો ધર્મ કાર્ય છે. કારણ અને કાર્ય એકબીજાથી ભિન્ન છે. તેમને જોડનાર કોઈ કડી નથી. કારણ પોતાનું સત્ત્વ કાર્યમાં સંક્રાન્ત કરતું નથી. કારણ પછી કાર્ય આવે છે એટલું જ, કારણમાંથી કાર્ય ઉત્પન્ન થતું નથી. કારણના હોતાં કાર્ય ઉત્પન્ન થાય છે. કાર્ય ઉત્પન્ન થતાં પહેલાં કારણનો નિરન્વય વિનાશ થાય છે. કારણનો નિરન્વય વિનાશ થતાં તદ્દન નવું કાર્ય ઉત્પન્ન થાય છે. કારણનું કાર્યસમકાલ અસ્તિત્વ શક્ય નથી. આ છે પ્રતીત્યસમુત્પાદવાદ. આમ બૌદ્ધો સાંખ્યના પ્રતિક્ષણ પરિણામવાદમાંથી ધ્રુવ ધર્મી દ્રવ્યનો છેદ ઉડાડી તેને પ્રતીત્યસમુત્પાદવાદ ભણી લઇ ગયા.[3]

ન્યાયવૈશેષિક અનુસાર અવયવો કારણ છે અને અવયવી કાર્ય છે. તંતુઓ કારણ છે અને પટ કાર્ય છે. અવયવી અવયવોથી તદ્દન ભિન્ન દ્રવ્ય છે. તંતુ એક દ્રવ્ય છે અને પટ બીજું દ્રવ્ય છે. અર્થાત્ બંનેના સ્વભાવ એકબીજાથી તદ્દન ભિન્ન છે. એટલે ન્યાયવૈશેષિક કારણ અને કાર્યનો ભેદ સ્વીકારે છે. કાર્ય પોતાના કારણમાં સમવાયસંબંધથી રહે છે.[4] પટ તંતુઓમાં સમવાયસંબંધથી રહે છે. વસ્તુતઃ તંતુઓ**માંથી** પટ ઉત્પન્ન થતો નથી પણ તંતુઓ**માં** પટ ઉત્પન્ન

થાય છે, અને ઉત્પન્ન થયા પછી તે તંતુઓમાં રહે છે. પટ ઉત્પત્તિ પહેલાં તંતુઓમાં હોતો નથી. આનો અર્થ એ કે પટ ઉત્પત્તિ પહેલાં સર્વથા અસત્ હોય છે. એટલે આ સિદ્ધાંતને અસત્કાર્યવાદ યા આરંભવાદ કહેવામાં આવે છે. ઉત્પત્તિ પછી કાર્ય કારણમાં સમવાયસંબંધથી રહે છે એટલે કારણને સમવાયિકારણ કહેવામાં આવે છે. સમવાયિકારણ કાર્યસમકાલ પોતાનું અલગ અસ્તિત્વ ધરાવે છે. તે પોતાનું સત્ત્વ પોતાના કાર્યમાં સંક્રાન્ત કરતું નથી. સાંખ્ય તંતુને પટનું કારણ—ઉપાદાનકારણ—ગણતું નથી, પરંતુ તેને તો તે પટાવસ્થાની પહેલાં નિયતપણે વ્યક્ત થતી—ઉત્પન્ન થતી—તન્તુઅવસ્થા જ ગણે છે; પટનું કારણ તો પટ અને તંતુ બે અવસ્થાઓ જેની છે તે ધ્રુવ દ્રવ્ય છે. સાંખ્ય અનુસાર પટોત્પત્તિ પહેલાં તંતુની નિવૃત્તિ થાય છે જ્યારે ન્યાયવૈશેષિક અનુસાર પટોત્પત્તિ પછી પણ તંતુનું અસ્તિત્વ ચાલુ રહે છે. સાંખ્ય જેમને એક ધ્રુવ દ્રવ્યની અનેક નિયત ક્રમિક અવસ્થાઓ (કાર્યો) ગણે છે તેમને ન્યાયવૈશેષિક એક ધ્રુવ દ્રવ્યમાંથી નિયત ક્રમે ઉત્પન્ન થતાં સ્વતંત્ર દ્રવ્યો ગણે છે જેમાં પૂર્વ પૂર્વનું દ્રવ્ય ઉત્તર ઉત્તરના દ્રવ્યનું સમવાયિકારણ છે. સાંખ્ય અનુસાર પેલું ધ્રુવ દ્રવ્ય નિયત ક્રમથી ઉત્પન્ન અનેક કાર્યોનું એક ઉપાદાનકારણ છે જ્યારે ન્યાયવૈશેષિક અનુસાર ધ્રુવ દ્રવ્ય નિયત ક્રમથી ઉત્પન્ન અનેક સ્વતંત્ર દ્રવ્યોનું એક સમાવાયિકારણ નથી, ન્યાયવૈશેષિક તેને તો એ બધાં સ્વતંત્ર ક્રમોત્પન્ન દ્રવ્યોના અંત્ય અવયવો તરીકે જ ગણશે. ન્યાયવૈશેષિકે ધ્રુવ ધર્મીની અનેક અવસ્થાઓને (ધર્મોને) ધર્મીથી ભિન્ન માની છે, પરિણામે તે અવસ્થાઓ (ધર્મો) સ્વતંત્ર ધર્મીઓનું સ્થાન પામ્યા છે. આ ઉપરથી સમજાશે કે ન્યાયવૈશેષિકના સમવાયિકારણને સાંખ્યના પારિભાષિક શબ્દ 'ઉપાદાનકારણ'થી વર્ણવવું ઉચિત નથી.

ન્યાયવૈશેષિક કારણવાદની મુખ્ય લાક્ષણિકતાઓ

જ્યારે અનેક દ્રવ્યોનો સંયોગ થાય છે ત્યારે તેમના સંયોગને પરિણામે **કેટલીક વાર** તદ્દન નવી જ વસ્તુ ઉત્પન્ન થાય છે. દાખલા તરીકે, જ્યારે અનેક તંતુઓનો સંયોગ થાય છે ત્યારે પહેલાં જેનું અસ્તિત્વ નથી હોતું એવી પટ નામની તદ્દન નવી વસ્તુ ઉત્પન્ન થાય છે. આ કારણવાદના નીચેના મુદ્દાઓ નોંધપાત્ર છે. (૧) જે દ્રવ્યોનો સંયોગ થવાથી તદ્દન નવી વસ્તુ ઉત્પન્ન થાય છે તેમને અવયવો યા કારણ ગણવામાં આવે છે અને જે તદ્દન નવી વસ્તુ ઉત્પન્ન થાય છે તેને અવયવી યા કાર્ય ગણવામાં આવે છે. તંતુરૂપ અવયવોમાંથી તદ્દન નવો પટરૂપ અવયવી ઉત્પન્ન થાય છે. તંતુરૂપ અવયવો પટરૂપ અવયવીનું કારણ છે. ઉત્પન્ન થયેલું કાર્ય (અવયવી) તદ્દન નવી જ વસ્તુ છે એનો અર્થ એ કે તે ઉત્પત્તિ

પહેલાં અસ્તિત્વ ધરાવતું ન હતું તેમ જ તેનું સત્ત્વ(=દ્રવ્ય=તત્ત્વ) પણ તેની ઉત્પત્તિ પહેલાં અસ્તિત્વ ધરાવતું નથી હોતું. (૨) નવો અસ્તિત્વમાં આવેલો અવયવી એ કેવળ અવયવોનો સમુદાય નથી પરંતુ તે તો અવયવોના સંયોગોથી ઉત્પન્ન થયેલી તદ્દન નવી વસ્તુ છે. કાર્ય (અવયવી) કારણથી (અવયવોથી) તદ્દન ભિન્ન વસ્તુ છે એનો અર્થ એ કે બન્નેનાં સત્ત્વ (=દ્રવ્ય=તત્ત્વ) તદ્દન જુદાં છે, તેમ છતાં બંને સાથે સાથે અસ્તિત્વ ધરાવે છે. કાર્ય ઉત્પન્ન થયા પછી તેનું કારણ તેની સાથે અસ્તિત્વ ધરાવવાનું ચાલુ રાખે છે. (૩) જ્યારે પટને–કપડાને–રજુ કરવામાં આવે છે ત્યારે સામાન્ય બુદ્ધિને તંતુ અને પટ એ જુદી જુદી વસ્તુઓ ત્યાં હોય એવું લાગતું નથી. તેને તો ત્યાં એક જ વસ્તુ જણાય છે જે પહેલાં તંતુરૂપ હતી અને હવે પટરૂપ છે; અથવા તો તે તે પટને તંતુરૂપ ગણે છે અને એમ પણ તે એક જ વસ્તુને માને છે. ત્યાં બે જુદી જુદી વસ્તુઓ છે એમ સ્વીકારવું સામાન્યબુદ્ધિને કઠે છે. જ્યાં સામાન્ય બુદ્ધિને એક વસ્તુ જ જણાય છે ત્યાં ન્યાયવૈશેષિકને અવયવો અને અવયવી એમ બે ભિન્ન સ્વભાવવાળી જુદી વસ્તુઓ જણાય છે. ન્યાયવૈશેષિક સામાન્ય બુદ્ધિએ ઊઠાવેલા વાંધાઓનો સામનો તે બે વચ્ચે સમવાયસંબંધ માનીને કરે છે. ન્યાયવૈશેષિક કાર્યને (અવયવીને) તેના કારણમાં (અવયવોમાં) સમવાયસંબંધથી રહેતું માને છે (૪) કાર્ય જે અવયવોમાં વિભક્ત થાય તે બધી જ જાતના અવયવોને તે કાર્યના આરંભક (કારણભૂત) અવયવો નથી ગણવામાં આવતા. દાખલા તરીકે, જો પટને ફાડી તેના નાના નાના ટુકડા કરવામાં આવે તો તે ટુકડા પટના અવયવો તો ગણાય પણ તેમને તેના આરંભક અવયવો ન ગણાય. કેવળ તુંતુઓને જ પટના આરંભક અવયવો ગણાય. (૫) જ્યારે અનેક દ્રવ્યોનો સંયોગ થાય છે ત્યારે તેમના સંયોગના પરિણામે **કેટલીક વાર** તદ્દન નવી જ વસ્તુ ઉત્પન્ન થાય છે. અહીં 'કેટલીક વાર' એ શબ્દો મહત્ત્વના છે. જ્યારે અનેક દ્રવ્યોનો સંયોગ થાય છે ત્યારે તેમનો સંયોગ હમેશા અનિવાર્ય રીતે અવયવીને (કાર્યને) ઉત્પન્ન કરતો નથી. કેટલીક વાર, આવો સંયોગ તે દ્રવ્યોનો (અવયવોનો) કેવળ સમુદાય જ બનાવે છે. અવયવોનો સમુદાય અવયવોથી ભિન્ન દ્રવ્ય નથી. આમ કેટલીક વાર દ્રવ્યોનો સંયોગ નૂતન કાર્યને (અવયવીને) ઉત્પન્ન કરતો નથી. દાખલા તરીકે, દોરડાથી લાકડીઓની ભારી બાંધવામાં આવે છે ત્યારે તે લાકડીઓનો સંયોગ નવા અવયવીરૂપ દ્રવ્યને ઉત્પન્ન કરતો નથી. અર્થાત્, ભારી નવું અવયવીરૂપ દ્રવ્ય નથી પરંતુ કેવળ અવયવોનો (લાકડીઓનો) સમુદાય છે. તેવી જ રીતે, સૈન્ય એ સૈનિકોથી બનેલો નવો અવયવી નથી તેમ જ વન એ વૃક્ષોથી બનેલો નવો અવયવી નથી. સૈન્ય અને વન અનુક્રમે સૈનિકો અને વૃક્ષોના સમુદાય-

રૂપ છે. પરંતુ જ્યારે અનેક તંતુઓનો સંયોગ થાય છે ત્યારે તેમનો સંયોગ પટ નામના નવા જ અવયવીને (કાર્યને) ઉત્પન્ન કરે છે. તંતુઓની બાબતમાંય જ્યારે તેમને નજીક નજીક મૂકી આંટી બનાવવામાં આવે છે ત્યારે તેમનો સંયોગ કોઈ નવા અવયવીને (કાર્યને) ઉત્પન્ન નથી કરતો; આંટી નવો અવયવી નથી પણ કેવળ આવયવોનો (તંતુઓનો) સમુદાય છે. હવે પ્રશ્ન એ ઉપસ્થિત થાય છે કે ક્યારે અવયવોનો સંયોગ અવયવી બનાવે અને ક્યારે કેવળ સમુદાય ? આનો જવાબ આપવા ન્યાયવૈશેષિકને અનુભવનો આશરો શોધવો પડે છે. ન્યાયવૈશેષિક કહે છે કે તંતુઓના સંયોગથી બનેલો પટ તંતુઓથી ભિન્ન નવી જ વસ્તુ (અવયવી) તરીકે અનુભવાય છે જ્યારે તંતુઓના સંયોગથી બનેલી આંટી તંતુઓથી ભિન્ન નવી જ વસ્તુ તરીકે અનુભવાતી નથી. આ સિવાય તેમની પાસે બીજો કોઈ ઉત્તર નથી. (૬) ન્યાયવૈશેષિક અનુસાર કેટલાક અવયવીઓ (કાર્યદ્રવ્યો) અંત્યાવયવીઓ છે. આનો અર્થ એ કે તેઓ કોઈ પણ અવયવીના અવયવો કદી બનતા નથી; અર્થાત્ તેઓ કોઈ પણ અવયવીને કદી ઉત્પન્ન કરતા નથી; ન્યાયવૈશેષિક પરિભાષામાં સ્પષ્ટપણે કહીએ તો તેમનામાં સમવાયસંબંધથી કોઈપણ અવયવી કદી રહેતો નથી. ઉદાહરણાર્થ, ઘટઅવયવી તેના અવયવોમાં (કપાલોમાં) ઉત્પન્ન થાય છે અર્થાત્ સમવાયસંબંધથી રહે છે પરંતુ ઘટ અંત્યાવયવી હોવાથી અનેક ઘડાઓ કોઈ અવયવીના અવયવો ક્યારેય બની શકતા નથી. સૈન્ય એ કંઈ અવયવી નથી કારણ કે તેના ઘટકો મનુષ્યો સ્વયં અંત્યાવયવીઓ છે. એવી જ રીતે, વન પણ અવયવી નથી કારણ કે તેના ઘટક વૃક્ષો પોતે જ અંત્યાવયવીઓ છે. આંટીના ઉદાહરણમાં તંતુઓ અંત્યાવયવી ન હોવા છતાં તેઓ નવા અવયવીને ઉત્પન્ન કરતા નથી. પરંતુ તે જ તંતુઓ પટરૂપ નવો અવયવી ઉત્પન્ન કરી શકે છે. અહીં પ્રશ્ન ઊઠે છે કે શા માટે અમુક વસ્તુને અંત્યાવયવી ગણવી અને અમુકને નહિ ? ઊંધા બાંધેલા અનેક ઘડાઓ ઘડાથી ભિન્ન પ્રકારનું કાર્ય કરતી નાની બોટરૂપ નવો અવયવી ઉત્પન્ન કરે છે એમ કેમ ન માનવું ? તંતુઓ જે કાર્ય નથી કરતા તે કાર્યને કરતી આંટીને શા માટે નવો અવયવી ન ગણવો ? (૧) અવયવોનો સંયોગ ક્યારે નવા અવયવીને ઉત્પન્ન કરે છે અને ક્યારે નથી કરતો તે વિશે તેમ જ (૨) કઈ વસ્તુઓને અંત્યાવયવી ગણવી જોઈએ અને કઈને નહિ તે વિશે કોઈ નિશ્ચિત ધોરણ નથી. બધાનો આધાર વૈયક્તિક અનુભવ ઉપર જ છે. જ્યારે તંતુઓને સાથે એકઠા કરવામાં આવે છે ત્યારે તે સમુદાયનું રૂપ પામે છે. પરંતુ જ્યારે તેમને ગોઠવીને વણવામાં આવે છે ત્યારે તેઓ દોરડું નામનો નવો અવયવી ઉત્પન્ન કરે છે. હવે, ધારો કે તંતુઓને એવી રીતે ગોઠવવામાં આવે કે જેથી તેઓ સુંદર કંઠહારનો દેખાવ ધારણ

કરે. આ હારને નવો અવયવી ગણવો કે નહિ ? શા માટે તેને નવો અવયવી ન ગણવો જોઈએ ? અને જો તે નવો અવયવી હોય તો શા માટે બધી જ જાતના તંતુસમુદાયને નવો અવયવી ન ગણવો જોઈએ ? ન્યાયવૈશેષિક અહીં માત્ર વૈયક્તિક અનુભવનું ધોરણ સ્વીકારે છે. પોતાના અવયવો ન કરતા હોય તેવું નવું કામ કરતી વસ્તુને અવયવોનો સમુદાય જ્યારે જ્યારે પ્રસ્તુત કરે ત્યારે ત્યારે તે વસ્તુને અવયવોમાં પેદા થતો નવો અવયવી માનવો એમ ન્યાયવૈશેષિક કહે છે. શરીરને ઢાંકવાનું કામ તંતુઓ નથી કરતા પણ પટ કરે છે. તેથી પટને તંતુઓમાં રહેતો નવો અવયવી ગણવામાં આવે છે. ક્યાં નવું કાર્ય માનવું અને નવા અવયવીનો સ્વીકાર કરવો અને ક્યાં તેમ ન કરવું તેનો આધાર છેવટે વ્યક્તિની નિર્ણાયક બુદ્ધિ પર રહે છે. આમ અવયવી જે ખરેખર બાહ્ય છે તે બુદ્ધ્યપેક્ષ, બુદ્ધિતંત્ર બની જાય છે. હકીકતમાં તો, પ્રત્યેક સમુદાય પોતાના ઘટકો ન કરતા હોય તેવું કોઈ ને કોઈ કામ કરી શકે છે. એટલે ન્યાયવૈશેષિકના તર્ક અનુસાર પણ જ્યારે અને જ્યાં અનેક દ્રવ્યોનો સંયોગ હોય ત્યારે અને ત્યાં નવો અવયવી ઉત્પન્ન થાય છે એમ માનવું જ જોઈએ. (૭) અગાઉ જણાવ્યું તેમ, કાર્ય અવયવીના રૂપમાં પોતાના આરંભક અવયવોમાં ઉત્પન્ન થાય છે. આરંભક અવયવો કાર્યનું સમવાયિકારણ છે. કારણ (તંતુઓ) કાર્યની (પટની) ઉત્પત્તિ પછી પણ અસ્તિત્વ ધરાવે છે. બીજા શબ્દોમાં કહીએ તો, પટ તંતુઓમાંથી નહિ પણ તંતુઓમાં ઉત્પન્ન થાય છે. તંતુઓ પોતાનું સત્ત્વ (=દ્રવ્ય) પટને આપી દેતા નથી કારણ કે તે પોતાના કાર્ય પટની સાથે પોતાનું અસ્તિત્વ ચાલુ રાખે છે. તંતુઓ પોતાનું સત્ત્વ પટને આપી દેતા નથી તેમ છતાં પટ જ્યારે ઉત્પન્ન થાય છે ત્યારે તે પોતાના અવયવભૂત તંતુઓમાં સમવાયસંબંધથી રહે છે. તંતુઓ પટનું કારણ એ અર્થમાં છે કે પટોત્પત્તિની અવ્યવહિત પૂર્વક્ષણે તંતુઓ અવશ્ય હોય છે. કારણ પોતાનું સત્ત્વ કાર્યને આપી દેતું નથી એટલા અંશમાં ન્યાયવૈશેષિક કારણવાદ બૌદ્ધ પ્રતીત્યસમુત્પાદ સાથે સામ્ય ધરાવે છે. તે બે સિદ્ધાંતો વચ્ચે ભેદ એટલો જ છે કે બૌદ્ધ સિદ્ધાંત અનુસાર પૂર્વની કારણક્ષણનો કાર્યક્ષણની ઉત્પત્તિ પહેલાં નિરન્વય વિનાશ થાય છે જ્યારે ન્યાય-વૈશેષિક સિદ્ધાંત અનુસાર કારણનું અસ્તિત્વ કાર્યોત્પત્તિ પછી પણ ચાલુ રહે છે. ન્યાય–વૈશેષિક તંતુઓ (કારણ=અવયવો) અને પટ (કાર્ય=અવયવી) બેને તદ્દન ભિન્ન દ્રવ્યો–વસ્તુઓ–ગણે છે. તંતુઓ અને પટને પોતાનું આગવું સત્ત્વ અને જુદું જુદું વજન છે. તંતુઓ અને પટનાં જુદાં જુદાં વજનો માનવામાં પડતી મુશ્કેલીઓનો નિર્દેશ આપણે કરી ગયા છીએ. તેમનું જુદું જુદું સત્ત્વ માનતાં પ્રશ્ન એ ઊભો થાય છે કે કાર્યનું સત્ત્વ આવ્યું ક્યાંથી ? ન્યાયવૈશેષિકો

સ્વીકારતા ન હોવા છતાં તેમનાં ઉપર આવી પડે છે કે કાર્યનું સત્ત્વ એની મેળે ઊભું થાય છે અર્થાત્ તે શૂન્યમાંથી (અભાવમાંથી) ઊભું થાય છે. પરંતુ જેવું કાર્ય અસ્તિત્વમાં આવે છે કે તરત જ તે તેના કારણમાં સમવાયસંબંધથી રહેવા લાગે છે. હકીકતમાં સમવાયિકારણમાં કાર્યની ઉત્પત્તિ અને વૃત્તિ એકકાલિક છે. ન્યાયવૈશેષિક સમવાયિકારણ માટે કેટલીક વાર 'ઉપાદાનકારણ' શબ્દનો પ્રયોગ કરે છે. 'સમવાયિકારણ'નો અર્થ છે 'જેમાં કાર્ય સમવાયસંબંધથી રહે છે તે કારણ'. અગાઉ જણાવી ગયા તે પ્રમાણે, ન્યાયવૈશેષિકની સમવાયિકારણની માન્યતાને સુસંગત 'ઉપાદાનકારણ' શબ્દનો પ્રયોગ નથી જ, તેમ છતાં કેટલીક વાર સમવાયિકારણના અર્થમાં ઉપાદાનકારણનો પ્રયોગ કરવામાં આવે છે. 'ઉપાદાનકારણ' શબ્દ સાંખ્યની કારણની માન્યતા સાથે જ સુસંગત છે, કારણ કે તે શબ્દનો અર્થ થાય છે— 'જે પોતાનું સત્ત્વ પોતાના કાર્યને અર્પે છે તે કારણ'. ન્યાયવૈશેષિકનું સમવાયિકારણ નિમિત્તકારણની જેમ જ કાર્યબાહ્ય છે, કાર્યથી ભિન્ન છે, અર્થાન્તર છે કારણ કે તે નિમિત્તકારણની જેમ પોતાનું સત્ત્વ કાર્યને આપી દેતું નથી. ન્યાયવૈશેષિક દાર્શનિકો આ હકીકતથી પૂરેપૂરા સભાન હતા. ઉદ્યોતકર જણાવે છે કે જેમ કાંઠલો (નિમિત્તકારણ) પટથી (કાર્યથી) ભિન્ન વસ્તુ (અર્થાન્તર) છે તેમ તંતુ (સમવાયિકારણ) પણ પટથી ભિન્ન વસ્તુ છે.[૫]

ન્યાયવૈશેષિક કારણવાદનું વિકસિત અંતિમ રૂપ એ તેમના બીજા દર્શનો, ખાસ કરીને સાંખ્ય અને બૌદ્ધ, સાથે ચાલેલા લાંબા ઘર્ષણનું પરિણામ છે. ન્યાયવૈશેષિક કારણવાદનાં ફલિતોનું પૂરેપૂરું મૂલ્યાંકન તો તેમના પ્રમાણભૂત ગ્રંથોમાં પણ થયું નથી. કણાદનાં સૂત્રોમાં સ્થૂળ પ્રાથમિકરૂપમાં કારણવાદનો ન્યાયવૈશેષિક સિદ્ધાંત મળે છે. પ્રશસ્તપાદે તેને સ્પષ્ટ આકાર આપ્યો છે. તેનો વધુ વિકાસ ઉદ્યોતકર, વાચસ્પતિ, જયંત અને અન્યની કૃતિઓમાં થયો છે. શ્રીધરની કંદલીમાં તે સ્થિર થઈ તાર્કિક અંતિમ રૂપ પામ્યો છે. ભાષાપરિચ્છેદ, તર્કસંગ્રહ જેવા ગ્રંથો અને તેમની ટીકાઓ પરથી લાગે છે કે તેની વિશેષ સ્પષ્ટતા કરવાનું કાર્ય તો છેક બારમી શતાબ્દી સુધી ચાલ્યા કર્યું છે. બારમી શતાબ્દીમાં ગંગેશે ન્યાયવૈશેષિક દર્શનને પ્રમેયચર્ચા ઉપરથી પ્રમાણચર્ચા તરફ વાળ્યું અને ત્યારથી કારણવાદની વિશેષ ચર્ચા લગભગ અટકી ગઈ.

પ્રાચીન ન્યાયવૈશેષિક દર્શનનો કારણવાદ

ન્યાયવૈશેષિક કારણવાદ સામે એક ગંભીર વાંધો છે. કારણ અને કાર્ય અવયવ અને અવયવી એમ બે જુદાં દ્રવ્યો તરીકે સમકાલે એક જ દેશમાં

અસ્તિત્વ કેવી રીતે ધરાવી શકે ? આવી માન્યતા તો બે મૂર્ત દ્રવ્યો એક જ જગાએ સમકાલ ન રહી શકે એ નિયમનું ઉલ્લંઘન કરે છે. બૌદ્ધો પણ સપ્રતિઘત્વને મૂર્ત દ્રવ્યનું વ્યાવર્તક લક્ષણ માને છે; અર્થાત્, જે જગા એક મૂર્ત દ્રવ્યે રોકી હોય તે જગા તે જ વખતે બીજું દ્રવ્ય રોકી શકતું નથી. ન્યાયવૈશેષિકનો પણ એ સિદ્ધાંત છે કે બે મૂર્ત દ્રવ્યો એક જ દેશમાં રહી શકે નહિ.[૬] પરંતુ તેઓ દેશનો અર્થ જગા નહિ પણ આધાર કરે છે. ન્યાયવૈશેષિક અનુસાર દ્રવ્યનો આધાર જેમાં તે સમવાયસંબંધથી રહે છે તે અવયવો છે. ઉદાહરણાર્થે, પટનો આધાર તેના કારણરૂપ અવયવો તંતુઓ છે; એ તંતુઓનો આધાર તેના કારણરૂપ અવયવો અંશુઓ છે. આમ કારણ અને કાર્ય એ બે દ્રવ્યોનો એક જ આધાર (દેશ) નથી. કાર્ય પોતાના કારણભૂત અવયવોમાં સમવાયસંબંધથી રહે છે એવી પોતાની વિશિષ્ટ માન્યતાથી પ્રસ્તુત વાંધાનો સામનો ન્યાયવૈશેષિક કરે છે. પરંતુ બે મૂર્ત દ્રવ્યો એક જ જગાએ કેવી રીતે રહી શકે એ ખરી સમસ્યાનો ઉકેલ ન્યાયવૈશેષિકના ઉપર જણાવેલા ખુલાસામાંથી મળતો નથી. ન્યાયવૈશેષિક દૃષ્ટિએ પ્રસ્તુત સમસ્યા બાબતે કહેવું જોઈએ કે બે મૂર્ત દ્રવ્યો એક જગાએ ન રહી શકે એ નિયમ તે બે મૂર્ત દ્રવ્યોને લાગુ નથી પડતો જેમાંનું એક બીજામાં સમવાયસંબંધથી રહેતું હોય.

કારણ અને કાર્ય એ બે જુદાં જુદાં દ્રવ્યો એક સાથે એક જગાએ કેવી રીતે રહી શકે એ પ્રશ્નનો ન્યાયવૈશેષિકે આપેલો ખુલાસો ગળે ઉતરે એવો નથી. કારણ પોતાના કાર્યની સમકાલ અસ્તિત્વ ધરાવે છે અને કાર્ય પોતાના કારણમાં સમવાયસંબંધથી રહે છે એ સિદ્ધાંત પ્રાચીન ન્યાયવૈશેષિકદર્શનમાં ઘડાયો ન હતો એવું જણાય છે. વૈશેષિકસૂત્ર, ન્યાયસૂત્ર, ન્યાયભાષ્ય અને પ્રશસ્તપાદભાષ્યમાં પણ આ સિદ્ધાંત જણાતો નથી. અવયવીનો બચાવ કરતી વેળાએ ઉદ્યોતકર તેનો ધુંધળો નિર્દેશ કરે છે. તે સિદ્ધાંતનો વધુ વિકાસ વાચસ્પતિની ન્યાયવાર્તિકતાત્પર્યટીકામાં જોવા મળે છે. પરંતુ ન્યાયકંદલી, કિરણાવલી અને પછીના ગ્રંથોમાં એ સિદ્ધાંત ઘડાઈને સ્થિર બન્યો છે. ન્યાયસૂત્ર અને ન્યાયભાષ્યમાં અવયવોમાંથી અવયવોથી ભિન્ન અવયવીની ઉત્પત્તિ માનવામાં આવી છે પણ કાર્યસમકાલ કારણના અસ્તિત્વની કલ્પના કરવામાં આવી નથી. ઊલટું, કહેવામાં આવ્યું છે કે જ્યારે કારણદ્રવ્યનો વ્યૂહ (=રચના =સંસ્થાન) બદલાય છે ત્યારે જ નવું કાર્યદ્રવ્ય ઉત્પન્ન થતું હોવાથી એવું અનુમાન કરવામાં આવે છે કે જ્યારે કાર્ય ઉત્પન્ન થાય છે ત્યારે કારણનો

નાશ થાય છે.૭ આમ પ્રાચીન ન્યાયવૈશેષિકદર્શન અનુસાર કારણનો અર્થ છે 'કાર્યોત્પત્તિ પહેલાંનો અવયવોનો વ્યૂહ'. ઉદાહરણાર્થ, તંતુઓનો પટોત્પત્તિ પહેલાંનો વ્યૂહ પટનું કારણ છે; તે તંતુઓનો વ્યૂહ પટની ઉત્પત્તિ પહેલાં અવશ્ય નાશ પામે છે. કારણ નાશ પામતું નથી પણ કાર્યના રૂપમાં પોતાનું અસ્તિત્વ ટકાવી શકે છે એવી સાંખ્ય માન્યતાનો પ્રતિકાર કરતી વેળાએ ન્યાયસૂત્રમાં ઉપર ટાંકવામાં આવેલ વિધાન કરવામાં આવ્યું છે. ઉત્તરકાલીન ન્યાયવૈશેષિક સિદ્ધાંત અનુસાર તંતુઓ—તંતુઓનો વ્યૂહ નહિ—પટનું કારણ છે અને તે બંને ભિન્ન દ્રવ્યો છે તેમ છતાં તંતુઓ પટની સાથે અસ્તિત્વ ધરાવે છે.

સાંખ્ય અને બૌદ્ધ કારણવાદો વિરુદ્ધ પ્રાચીન અને ઉત્તરકાલીન ન્યાય-વૈશેષિક દર્શને સ્વીકારેલા કારણવાદોનો સ્પષ્ટ ખ્યાલ મેળવી લેવો જરૂરી છે. બૌદ્ધો માને છે કે અવ્યવહિત પૂર્વની કારણક્ષણનો નિરન્વય નાશ થાય છે, કારણક્ષણનું કંઈ જ બચતું નથી જે કાર્યક્ષણમાં સંક્રાન્ત થતું હોય, કાર્યક્ષણ તદ્દન નવી જ વસ્તુ તરીકે અસ્તિત્વમાં આવે છે. કારણ તંતુ સર્વથા નાશ પામે છે અને તેનું કાર્ય પટ તદ્દન નવું જ અસ્તિત્વમાં આવે છે, તન્તુ પોતાના સત્ત્વનું લેશમાત્ર પણ પટને આપતું નથી. સાંખ્ય અનુસાર તંતુનું સત્ત્વ અને પટનું સત્ત્વ એક જ છે; એકનું એક દ્રવ્ય પહેલાં તંતુના રૂપમાં અને પછી પટના રૂપમાં જણાય છે. દ્રવ્ય એ ધ્રુવ ધર્મી છે. તે એક અવસ્થામાંથી (ધર્મ-માંથી) બીજી અવસ્થામાં (ધર્મમાં) બદલાય છે. ઉદાહરણાર્થ, એકના એક દ્રવ્યની તંતુ અને પટ બે અવસ્થાઓ છે. સાંખ્યથી ઊલટું, પ્રાચીન ન્યાયવૈશે-ષિકદર્શન માને છે કે કાર્યોત્પત્તિની અનિવાર્ય શરત કારણદ્રવ્યનો નાશ છે. બે દર્શનોના આ પરસ્પર વિરોધી મતો તેમની સત્‌ની ભિન્ન ભિન્ન માન્યતાઓને લઈને છે. સાંખ્ય પ્રમાણે આપણે જેને કારણ અને કાર્ય ગણીએ છીએ તે તો ખરેખર એક ધ્રુવ દ્રવ્યની બે અવસ્થાઓ છે, તે બે અવસ્થાઓમાં ધ્રુવ દ્રવ્ય અનુસ્યૂત છે, તે ધ્રુવ દ્રવ્ય જ સત્ છે અને તે જ ખરેખર ઉપાદાનકારણ છે. પરિવર્તન પામતી અવસ્થાઓ (ધર્મો) અલગ સત્ વસ્તુઓ નથી પરંતુ તે ધ્રુવ ધર્મીથી અભિન્ન ધ્રુવ ધર્મીના કેવળ ધર્મો છે. ઉદાહરણાર્થ, કેયૂર, કુંડળ, વીંટી એ બધા સુવર્ણ નામના દ્રવ્યના કેવળ જુદા જુદા ધર્મો છે. જો કેયૂર ભાંગી કુંડળ બનાવવામાં આવે તો જે સુવર્ણદ્રવ્ય કેયૂરમાં હતું તે જ સુવર્ણદ્રવ્ય કુંડળમાં પણ પોતાનું અસ્તિત્વ ચાલુ રાખે છે. આમ ઉપાદાનકારણ પોતાનાં કાર્યોમાં અનુસ્યૂત હોય છે. પ્રાચીન ન્યાયવૈશેષિક દર્શન અનુસાર કેયૂર, કુંડળ,

વીંટી, વગેરે જુદાં જુદાં દ્રવ્યો છે; તેથી કુંડળરૂપ કાર્યદ્રવ્યની ઉત્પત્તિ પહેલાં અગાઉના કેયૂરરૂપ કારણદ્રવ્યનો નાશ થવો જ જોઈએ. એટલે પ્રાચીન ન્યાય-વૈશેષિકદર્શન કહે છે કે કાર્યોત્પત્તિ પહેલાં કારણનો નાશ અવશ્ય થાય છે.

બૌદ્ધો કહે છે કે જો કાર્યોત્પત્તિ પહેલાં કારણ નાશ પામતું હોય તો તેનો અર્થ એ થાય કે કારણનાશમાંથી (અર્થાત્ અભાવમાંથી) કાર્ય ઉત્પન્ન થાય છે. આ આપત્તિનો ઉત્તર ન્યાયભાષ્યકાર વાત્સ્યાયન નીચે પ્રમાણે આપે છે: "જ્યારે (અવયવોનો) જૂનો વ્યૂહ વ્યાહત થાય છે અને પરિણામે તે જૂના વ્યૂહમાંથી ઉત્પન્ન થયેલું કારણદ્રવ્ય (અવયવી) નાશ પામે છે ત્યારે અવયવોનો નવો વ્યૂહ અસ્તિત્વમાં આવે છે. તે નવા વ્યૂહમાંથી કાર્ય ઉત્પન્ન થાય છે, અને નહિ કે અભાવમાંથી."[૮] આનો અર્થ એ થાય કે જો કે કારણદ્રવ્યનો નાશ થાય છે છતાં તે કારણદ્રવ્યના અવયવો બીજી રીતે ગોઠવાઈને કાર્ય ઉત્પન્ન કરે છે. અહીં એ ધ્યાનમાં રાખવું જોઈએ કે પ્રાચીન ન્યાયવૈશેષિક સિદ્ધાંત પ્રમાણે કાર્ય એ અવયવોની નવીન રચના (વ્યૂહ) જ માત્ર નથી પરંતુ તે નવીન રચનામાંથી ઉત્પન્ન થયેલું દ્રવ્ય છે.[૯] પ્રાચીન ન્યાયવૈશેષિક સિદ્ધાંત અનુસાર તેમ જ બૌદ્ધ સિદ્ધાંત અનુસાર પણ કાર્યોત્પત્તિ પહેલાં કારણદ્રવ્યનો નાશ થાય છે. પરંતુ તે બે સિદ્ધાંતો વચ્ચે નીચે પ્રમાણે તફાવત છે. બૌદ્ધ સિદ્ધાંત અનુસાર કારણનો સંપૂર્ણ વિનાશ થાય છે, તેની પાછળ તેનું કંઈ પણ શેષ રહેતું નથી, તેનો નાશ નિરન્વય છે. આથી ઊલટું, પ્રાચીન ન્યાયવૈશેષિક સિદ્ધાંત પ્રમાણે જો કે કારણ નાશ પામે છે છતાં તેના અવયવોને તે પાછળ મૂકતું જાય છે; તેથી કારણનો નાશ નિરન્વય યા નિઃશેષ નથી. સાંખ્યની જેમ જ ઉદ્યોતકર અને વાચસ્પતિ બંને બૌદ્ધને આપત્તિ આપે છે કે જો શાલિબીજનો નિરન્વય વિનાશ થતો હોય તો તે શાલિબીજવિનાશનો યવબીજવિનાશથી કોઈ ભેદ રહે નહિ; અને તેથી જો નિરન્વય વિનાશને કારણ ગણીએ તો શાલિબીજ પોતાના નિરન્વય વિનાશથી યવાંકુર પણ ઉત્પન્ન કરે.[૧૦]

અગાઉ જણાવી ગયા છીએ કે પ્રાચીન ન્યાયવૈશેષિક દર્શન માને છે કે કાર્યોત્પત્તિ પહેલાં તેના કારણનો નાશ થાય છે. આ માન્યતા ઉત્તરકાલીન ન્યાય-વૈશેષિકદર્શનની માન્યતાથી સાવ ઊલટી છે. ઉત્તરકાલીન ન્યાયવૈશેષિક દર્શન અનુસાર કાર્યોત્પત્તિ પછી પણ કારણ અસ્તિત્વ ધરાવે છે અને કાર્ય પોતે પોતાના કારણમાં સમવાયસંબંધથી રહે છે. પ્રાચીન ન્યાયવૈશેષિક સિદ્ધાંત સાંખ્ય જેવો છે. પ્રાચીન ન્યાયવૈશેષિક સિદ્ધાંત અનુસાર અવયવોના પહેલાંના

વ્યૂહમાંથી ઉત્પન્ન થયેલા કારણદ્રવ્યના (અવયવીના) નાશ પછી જ તે જ અવયવોના પછીના વ્યૂહમાંથી કાર્યદ્રવ્ય (નવો અવયવી) ઉત્પન્ન થાય છે. સાંખ્ય અને પ્રાચીન ન્યાયવૈશેષિક સિદ્ધાંતો વચ્ચે ફેર એટલો જ છે કે જેમને સાંખ્ય એક દ્રવ્યની બે અવસ્થાઓ ગણે છે તેમને પ્રાચીન ન્યાયવૈશેષિકદર્શન તેના તે જ અવયવોના બે અવયવીઓ ગણે છે. પ્રાચીન ન્યાયવૈશેષિક દર્શનને એ ભાન થયેલું કે કારણ અને કાર્ય બે ભિન્ન દ્રવ્યો સમકાલ એક જ જગાએ ન રહી શકે. પ્રાચીન ન્યાયવૈશેષિક સિદ્ધાંતને માન્ય કરતાં જયંત જણાવે છે કે જો કાર્યની ઉત્પત્તિ પછી પણ કારણના વિનાશને ન સ્વીકારવામાં આવે તો અનેક મૂર્ત દ્રવ્યો એક કાળે એક દેશમાં રહે છે એવું સ્વીકારવાની આપત્તિ આવે.[૧૧] પ્રાચીન ન્યાયવૈશેષિકદર્શન અનુસાર જો કે અવયવોમાંથી અવયવીરૂપ તદ્દન નવું જ દ્રવ્ય ઉત્પન્ન થાય છે, તેમ છતાં અવયવોને અવયવીથી જુદું દ્રવ્ય નથી માનવામાં આવ્યું. તે બંને—અવયવો અને અવયવી—મળીને એક દ્રવ્ય બને છે એટલે બે દ્રવ્યો એક કાળે એક દેશમાં રહે છે એવું સ્વીકારવાની આપત્તિ આવતી નથી. પહેલાં અવયવોમાં (તંતુઓમાં) કારણદ્રવ્ય અવયવી (તંતુસમુદાય) રહે છે. પછી જ્યારે તે જ અવયવોનો વ્યૂહ બદલાય છે ત્યારે પેલો જૂનો કારણદ્રવ્યરૂપ અવયવી (તંતુસમુદાય) નાશ પામે છે અને તે જ અવયવોમાં બીજો અવયવી—કાર્યદ્રવ્ય—ઉત્પન્ન થાય છે. બંને વખતે અવયવો અને અવયવી ભેગા મળીને એક દ્રવ્ય બને છે, તે બે જુદાં દ્રવ્યો નથી.

પ્રાચીન ન્યાયવૈશેષિક સિદ્ધાંત નીચેની બાબતમાં સાંખ્ય સિદ્ધાંતથી જુદો પડે છે. સાંખ્ય અનુસાર ધર્મી (દ્રવ્ય) કારણ અને કાર્યની શૃંખલામાં અનુસ્યૂત રહે છે. શૃંખલાગત કારણ અને કાર્ય બે જુદા ધર્મી (દ્રવ્ય) નથી પણ ધ્રુવ ધર્મીના (દ્રવ્યના) બે ધર્મો (અવસ્થાઓ) છે. આથી ઊલટું પ્રાચીન ન્યાયવૈશેષિક દર્શન એવું માને છે કે કારણ અને કાર્ય બે જુદાં દ્રવ્યો છે. આ પ્રાચીન ન્યાયવૈશેષિક સિદ્ધાંતનું સાંખ્ય સિદ્ધાંત સાથે સામ્ય એ અર્થમાં છે કે અવયવોના રૂપમાં તે એક શાશ્વત – ધ્રુવ – તત્ત્વ સ્વીકારે છે અને અવયવો મારફત કારણનું તત્ત્વ કાર્યમાં સંક્રાન્ત થાય છે એમ માને છે. તે એક શૃંખલાગત અવયવીઓના અવયવોને જુદા જુદા નહિ પણ એકના એક ગણે છે અને ક્રમોત્પન્ન અવયવીઓ ક્રમથી એક પછી એક તેના તે જ અવયવોમાં (સમવાયસંબંધથી) રહે છે એમ માને છે. આ વિચાર ઉત્તરકાલીન ન્યાયવૈશેષિક દર્શન માટે પારકો છે. કારણના અભાવમાંથી કાર્ય ઉત્પન્ન થાય છે એવા બૌદ્ધ સિદ્ધાંતનું ખંડન કરવા પ્રાચીન ન્યાયવૈશેષિકોએ કારણનું તત્ત્વ (=અવયવો) કાર્યમાં

સંક્રાન્ત થાય છે એવો સિદ્ધાંત સ્થાપ્યો હોય એમ લાગે છે. પ્રાચીન ન્યાય-વૈશેષિકનો આ વિચાર સાંખ્યના વિચાર જેવો છે. કારણની કાર્યમાં સંક્રાન્તિ કેવળ પરિણામવાદમાં જ શક્ય છે. સાંખ્ય પરિણામવાદનો પ્રભાવ ઉત્તરકાલીન ન્યાયવૈશેષિક દર્શનમાં પણ કોઇક કોઇક વાર દેખા દે છે. વાચસ્પતિ જેવા પણ બેધ્યાન પળે, ખાસ કરીને બૌદ્ધ પ્રહારથી જન્મેલી તાણની તંગ અવસ્થામાં, ન્યાયવૈશેષિક કારણવાદને સાંખ્ય પરિભાષામાં ઢાળે છે. બૌદ્ધને ઉત્તર આપતાં તે કહે છે કે બીજ અંકુરનું ઉપાદાનકારણ છે કારણ કે બીજના સારભાગના વિક્રિયાથી જ અંકુર ઉત્પન્ન થાય છે.[૧૨] ખરેખર તો 'વિક્રિયા' શબ્દ સાંખ્ય વિચારસરણીનો છે: તેને ઉત્તરકાલીન ન્યાયવૈશેષિક કારણવાદમાં કોઈ સ્થાન નથી.

પ્રાચીન ન્યાયવૈશેષિક કારણવાદની ઉત્તરકાલીન ન્યાયવૈશેષિક કારણવાદ સાથે તુલના

હવે આપણે પ્રાચીન ન્યાય–વૈશેષિક કારણવાદમાંથી ઉત્તરકાલીન ન્યાય-વૈશેષિક કારણવાદ કેવી રીતે વિકસ્યો તે જોઈએ. પ્રાચીન સિદ્ધાંત અનુસાર કાર્યોત્પત્તિ પહેલાં કારણદ્રવ્યનો નાશ થાય છે અને તે કારણદ્રવ્યના અવયવોમાંથી જ કાર્યરૂપ અવયવી ઉત્પન્ન થાય છે. અવયવો અવયવીથી ભિન્ન દ્રવ્ય નથી. આનો અર્થ એવો નથી કે પ્રાચીન સિદ્ધાંત અવયવીને અવયવોરૂપ જ માને છે. જો એમ જ હોય તો તેના તે જ અવયવોમાંથી જુદા જુદા અવયવીઓ બને છે એમ કેવી રીતે માની શકાય? એટલે તેઓ અવયવીને અવયવોથી જુદો માનવા છતાં તે અને તેના અવયવો બે જુદાં દ્રવ્યો છે એમ માનવાના મતના નથી. અવયવી પોતાના અવયવો સાથે મળીને એક દ્રવ્ય બને છે. આ પ્રાચીન સિદ્ધાંતમાં સ્વીકારાયેલ અવયવીસિદ્ધાંતના પૂરેપૂરાં ફલિતો તો બૌદ્ધો સાથેના ન્યાયવૈશેષિકના સંઘર્ષમાંથી પ્રગટ થવા લાગ્યાં. એ સંઘર્ષને પરિણામે ન્યાયવૈશેષિકને લાગ્યું કે અવયવોને અવયવીથી ભિન્ન દ્રવ્ય તરીકે ગણવું જોઈએ અને તે બંને દ્રવ્યો સમકાલ અસ્તિત્વ ધરાવે છે એમ પણ માનવું જોઇએ. આમ માનતાં જ એવો સિદ્ધાંત ઘડાયો કે અવયવોરૂપ કારણદ્રવ્યમાંથી અવયવીરૂપ નવું જ કાર્યદ્રવ્ય ઉત્પન્ન થાય છે. અવયવ અને અવયવી બે ભિન્ન દ્રવ્યો હોવાથી અવયવીને સમવાયસંબંધથી અવયવોમાં રહેતો કલ્પવામાં આવ્યો અને આ સમવાય સંબંધની યુક્તિ દ્વારા બે મૂર્ત દ્રવ્યોને એક દેશમાં રહેવું શક્ય બનાવવામાં આવ્યું. કાર્યરૂપ અવયવીને તેના અવયવોથી ભિન્ન દ્રવ્ય તરીકે સ્વીકારો એટલે તે અવયવી જેમાં સમવાય-

સંબંધથી રહે છે એવા તેના અવયવોને કારણદ્રવ્ય તરીકે સ્વાભાવિક રીતે જ માનવા પડે. અવયવોમાં રહેતો અને કારણદ્રવ્ય ગણાતો અવયવી અવયવોનો વ્યૂય બદલાતાં નાશ પામે છે અને તે જ અવયવોના નવા વ્યૂહમાંથી નવો કાર્ય-દ્રવ્ય ગણાતો અવયવી ઉત્પન્ન થાય છે એવો પ્રાચીનોનો કારણવાદ ઉત્તરકાલીન ન્યાયવૈશેષિકોએ ત્યજી દીધો.

પ્રાચીન ન્યાયવૈશેષિક સિદ્ધાંત અનુસાર જ્યારે મૃત્પિંડમાંથી ઘડો બનાવવામાં આવે છે ત્યારે મૃદ્અવયવોના અમુક વ્યૂહમાંથી જન્મેલું દ્રવ્ય મૃત્પિંડ કારણ છે; જ્યારે તે જ મૃદ્અવયવો નવો વ્યૂહ ધારણ કરે છે ત્યારે આ કારણદ્રવ્ય મૃત્પિંડનો નાશ થાય છે અને આ નવા વ્યૂહમાંથી કાર્યદ્રવ્ય ઘટ ઉત્પન્ન થાય છે.[૧૩] તેવી જ રીતે, તંતુસમુદાય એ પટનું કારણ છે. આ તંતુસમુદાયરૂપ પટનું કારણ પટરૂપ કાર્યની ઉત્પત્તિ પહેલાં નાશ પામે છે. જે તંતુઓમાં પટનું કારણ તંતુસમુદાય ઉત્પન્ન થયો હતો તે જ તંતુઓમાં પટરૂપ નવું કાર્ય ઉત્પન્ન થાય છે. આથી ઊલટું, ઉત્તરકાલીન ન્યાયવૈશેષિક સિદ્ધાંત ઘટના કારણ તરીકે મૃત્પિંડને ગણતો નથી પરંતુ જેમનામાં ઘટ અવયવીરૂપે ઉત્પન્ન થાય છે તે મૃદ્અવયવોને ઘટના કારણ તરીકે ગણે છે. આ જ રીતે, પટના કારણ તરીકે તંતુસમુદાયને નહિ પણ તંતુઓને ગણે છે. અહીં એક પ્રશ્ન ઉદ્ભવે છે કે તંતુસમુદાયને અવયવી ગણવો કે નહિ? ઉત્તરકાલીન સિદ્ધાંત તેને અવયવી નથી ગણતો જ્યારે પ્રાચીન સિદ્ધાંત તેને અવયવી ગણે છે.

પ્રાચીન સિદ્ધાંતમાં અવયવોનો અગાઉનો અવયવી કારણ છે; અવયવોનો વ્યૂહ બદલાતાં નવા અવયવીના રૂપમાં તે જ અવયવોમાં જ્યારે કાર્ય ઉત્પન્ન થાય છે ત્યારે અગાઉનો અવયવી—જેને કારણ ગણવામાં આવે છે તે—નાશ પામે છે. ઉત્તરકાલીન સિદ્ધાંત તો અવયવોને જ કારણ તરીકે માને છે એટલે તેને મતે કારણ અવશ્ય કાર્યસમકાલ અસ્તિત્વ ધરાવે છે: આ સિદ્ધાંત અનુસાર કાર્ય પોતાના કારણમાં સમવાયસંબંધથી રહે છે. આમ પ્રાચીન અને ઉત્તર-કાલીન ન્યાયવૈશેષિક કારણવાદો વચ્ચે મૂળગામી ભેદ છે.

કારણ અને કાર્યના પોતપોતાના કારણરૂપ આધારો જુદા જુદા કલ્પીને એક જ દેશમાં બે મૂર્ત દ્રવ્યોના રહેવાની આપત્તિને ઉત્તરકાલીન ન્યાયવૈશેષિક વિચારકોએ કેવી રીતે ટાળી છે તેની સમજૂતી અગાઉ આપી દીધી છે. પટનો આધાર તંતુઓ છે અને તંતુઓનો આધાર અંશુઓ છે. કેવળ બે જ દ્રવ્યો—કારણદ્રવ્ય અને કાર્યદ્રવ્ય—નહીં પણ કાર્યકારણની વિસ્તૃત શૃંખલામાં રહેલાં

અસંખ્ય દ્રવ્યો સમવાયસંબંધના ચમત્કારથી એક જ જગાએ રહે છે. ઉદાહરણાર્થ, બે અણુઓ એક દ્વ્યણુક બનાવે છે, ત્રણ દ્વ્યણુકો એક ત્ર્યણુક બનાવે છે, અનેક ત્ર્યણુકો રૂનો નાનો કણ બનાવે છે, આવા અનેક કણો એક અંશુ બનાવે છે, અનેક અંશુઓ એક તંતુ બનાવે છે, અનેક તંતુઓ એક પટ બનાવે છે. અણુથી માંડી પટ સુધીનાં આ બધાં જ દ્રવ્યો એક જ જગાએ રહે છે. પ્રત્યેક પછીનું દ્રવ્ય કાર્ય છે અને પ્રત્યેક આગાઉનું દ્રવ્ય કારણ છે એટલે પછી પછીનું દ્રવ્ય તેની અવ્યવહિત પૂર્વના દ્રવ્યમાં સમવાયસંબંધથી રહે છે. જેને અંત્યઅવયવી ગણવામાં આવે છે તે કાર્યદ્રવ્યે કાર્યકારણની શૃંખલાનો અંત આવે છે કારણ કે અંત્યઅવયવી આગળના કોઈ અવયવીનું કારણ કદીય બનતું નથી.

એક ન્યાયવૈશેષિક શાખાને મતે કાર્યકારણની શૃંખલાનાં જ દ્રવ્યો નહિ પરંતુ જેમની વચ્ચે કાર્ય-કારણનો સંબંધ નથી એવા એક જ જાતિના અનેક દ્રવ્યો પણ એક જ સમયે એક દેશમાં રહે છે. આ મતના પુરસ્કર્તા શ્રીધર છે. આ મત અનુસાર જ્યારે બે તંતુઓનો સંયોગ થાય છે ત્યારે બે તંતુઓના બનેલા પટરૂપે નવું દ્રવ્ય ઉત્પન્ન થાય છે, અને પછી જ્યારે ત્રીજો તંતુ ઉમેરવામાં આવે છે ત્યારે ત્રણ તંતુઓનો બનેલો બીજો પટ ઉત્પન્ન થાય છે. આ બીજા પટનું તત્ત્વ પહેલા પટના તત્ત્વથી જુદું છે. આમ ચાર તંતુઓનો બનેલો, પાંચ તંતુઓનો બનેલો કે તેથી વધારે તંતુઓના બનેલા પટ ક્રમથી ઉત્પન્ન થાય છે અને તે બધા એકબીજાથી ભિન્ન દ્રવ્યો છે. અહીં તો કેવળ દેશ જ નહિ પણ આધાર પણ એક જ છે. બે તંતુઓના બનેલા પટનો આધાર જે છે તે જ ત્રણ તંતુઓના બનેલા પટનો, ચાર તંતુઓના બનેલા પટનો તેમ જ વધારે તંતુઓના બનેલા પટનો પણ આધાર છે. શ્રીધર એમ કહીને આ મુશ્કેલી પાર કરે છે કે જુદા જુદા પટોનો આધાર એક જ નથી કારણ કે બે તંતુઓનો બનેલો પટ બે તંતુઓમાં રહે છે, ત્રણ તંતુઓનો બનેલો પટ ત્રણ તંતુઓમાં રહે છે—અર્થાત્ માત્ર બે તંતુઓમાં જ રહેતો નથી પરંતુ તે જ બે તંતુઓ તેમ જ વધારાનો એક તંતુ એમ કુલ મળી ત્રણ તંતુઓમાં રહે છે, અને આ જ ક્રમે ચાર વગેરે તંતુઓના બનેલા પટો વિશે સમજવું. આ સિદ્ધાંત પ્રમાણે, એક પટ એ ખરેખર એક પટ નથી પણ અનેક પટોનો સમૂહ છે. બે તંતુઓમાં રહેતો પટ, ત્રણ તંતુઓમાં રહેતો પટ અને આ જ ક્રમે વધુ વધુ તંતુઓમાં રહેતા પટો બધા એકબીજાથી ભિન્ન દ્રવ્યો છે.[૧૪] આ મત એટલો વિચિત્ર છે કે સામાન્ય બુદ્ધિને કેમેય ગળે ન ઉતરે. તેથી નવીન ન્યાયવૈશેષિક વિચારકોએ

આ મતને તિલાંજલિ આપી દીધી. ન્યાયસિદ્ધાંતમુક્તાવલીના કર્તા વિશ્વનાથ કહે છે કે આ સિદ્ધાંત બે મૂર્ત દ્રવ્યોના એક કાળે એક દેશમાં રહેવાના દોષથી દૂષિત છે.[૧૫] જેમનું પ્રતિનિધિત્વ વિશ્વનાથ કરે છે તે નવીન ન્યાયવૈશેષિક વિચારકો માને છે કે બે તંતુઓના બનેલા પટની ઉત્પત્તિ પછી જ્યારે ત્રીજો તંતુ ઉમેરવામાં આવે છે ત્યારે પેલા બે તંતુઓનો સંયોગ કાંઠલાના આઘાતથી નાશ પામે છે અને તે સંયોગના નાશ સાથે તે સંયોગ જેનું અસમવાયિકારણ છે તે બે તંતુઓના બનેલા પટનો પણ નાશ થાય છે. આ મત પ્રમાણે એક એક તંતુ ઉમેરાતાં પૂર્વ પૂર્વનો પટ નાશ પામે છે અને તેની જ જગાએ નવો નવો પટ ઉત્પન્ન થાય છે. આમ અંતિમ પટ જ તંતુઓમાં રહે છે કારણ કે તેની અગાઉ ક્રમથી ઉત્પન્ન થયેલા બધા જ પટો નાશ પામ્યા હોય છે. પરિણામે એના એ જ તંતુઓમાં અનેક પટોના એક સાથે અસ્તિત્વની વિચિત્રતા દૂર થાય છે. પરંતુ આ નવા મત અનુસાર વણાટકામની પ્રક્રિયામાં એક પછી એક નવો પટ ઉત્પન્ન થાય છે અને અગાઉનો પટ નાશ પામે છે, અને આમ અનેક પટોની શૃંખલા અસ્તિત્વમાં આવે છે. આ સિદ્ધાંત પણ ઓછો વિચિત્ર નથી.

પ્રાચીન ન્યાયવૈશેષિક કારણવાદમાંથી ઉત્તરકાલીન ન્યાયવૈશેષિક કારણવાદ તરફ લઈ જતી પ્રક્રિયા ન્યાયવૈશેષિક દર્શનના ગ્રંથોમાં સ્પષ્ટપણે જણાય છે. વિકાસની અંતિમ કોટિએ પહોંચેલા ન્યાયવૈશેષિક કારણવાદ અનુસાર બીજ બીજ તરીકે અંકુરનું કારણ નથી કારણ કે ચોકસાઈથી કહીએ તો જેમાં અંકુર સમવાયસંબંધથી રહે છે તે અંકુરના અવયવો જ અંકુરનું કારણ છે; બીજ તો દૂરનું અને પરંપરાથી અંકુરનું કારણ છે. જ્યારે બીજ નાશ પામે છે ત્યારે તેનું તેના અવયવોમાં વિઘટન થાય છે; તે અવયવોનું અસ્તિત્વ ચાલુ રહે છે; તે અવયવો સાથે બીજા કણો ભળે છે. તૂટવાની અને જોડાવાની સતત પ્રક્રિયા દ્વારા ભાવિ અંકુરના અવયવોનું નિર્માણ થાય છે અને તે અંકુરના અવયવોમાંથી નવો અવયવીરૂપ અંકુર ઉત્પન્ન થાય છે. હવે જોઈએ કે આ સિદ્ધાંત કેવી રીતે વિકસ્યો. ઉદ્યોતકર કહે છે કે "બીજનાશ એ અંકુરનું કારણ નથી. જ્યારે બીજના અવયવોનો વ્યૂહ વ્યાહત થાય છે અને તેની જગાએ નવો વ્યૂહ ઉત્પન્ન થાય છે ત્યારે નવા વ્યૂહમાંથી અંકુર ઉત્પન્ન થાય છે."[૧૬] આ ઉદ્યોતકરવચન પ્રાચીન ન્યાયવૈશેષિક કારણવાદ સાથે સંગત છે. પ્રાચીન ન્યાયવૈશેષિક કારણવાદ અનુસાર બીજ અંકુરને નવા અવયવવ્યૂહ દ્વારા ઉત્પન્ન કરે છે. ઉદ્યોતકરના ઉપર્યુક્ત વાર્તિક ઉપર ટીકા લખતાં વાચસ્પતિ મિશ્ર નીચેનો પ્રશ્ન ઊઠાવે છે : "જો બીજના અવયવોનો નવો વ્યૂહ જ અંકુરનું કારણ હોય

અને બીજ ન હોય તો અંકુરથી એકૂત બીજને શા માટે લે ?"૧૭ આ પ્રશ્નના જવાબમાં તે જણાવે છે કે બીજને કેવળ એટલા માટે લેવામાં આવે છે કે તેને છોડી તેના અવયવોને લઈ શકાતા નથી. આમ વાચસ્પતિએ સૂચવી દીધું કે બીજ નહિ પણ બીજાવયવો જ નવો વ્યૂહ ધારણ કરીને અંકુરનું કારણ બને છે. આપણે અગાઉ નોંધ્યું છે તેમ ઉદ્યોતકર પણ બીજને જ અંકુરનું વ્યૂહાન્તર દ્વારા કારણ ગણનાર અને અંકુરોત્પત્તિ પહેલાં કારણદ્રવ્ય બીજનો નાશ માનનાર પ્રાચીન સિદ્ધાંતને અહીં સ્પષ્ટપણે માન્ય રાખે છે.

બીજા એક સંદર્ભમાં વિરોધી સૂચવે છે કે કારણ-અણુ કાર્ય-અણુને ઉત્પન્ન કરે છે એમ તેમ જ કારણ-અણુને જ અવયવ માની તેમાં કાર્ય-અણુ રહે છે એમ માનવું. વિરોધીને ઉદ્યોતકર નીચે પ્રમાણે જવાબ આપે છે : "કાર્ય-પરમાણુ જ્યારે અસ્તિત્વમાં આવે છે ત્યારે કારણ-પરમાણુનું અસ્તિત્વ હોતું જ નથી."૧૮ તેથી કારણ-પરમાણુને કાર્ય-પરમાણુના અવયવ તરીકે ન સ્વીકારી શકાય કારણ કે કાર્યના અસ્તિત્વ વખતેય તેના અવયવનું અસ્તિત્વ તો હોય છે જ. આમ ઉદ્યોતકરના આ મત અનુસાર અવયવો કારણ નથી અને પરિણામે કારણ કાર્યસમકાલ અસ્તિત્વ ધરાવતું નથી. આ ઉદ્યોતકરના વાર્તિકની ટીકામાં વાચસ્પતિ કહે છે કે : "અવયવવાળા હોવાનો અર્થ છે સમાનજાતિના અવયવવાળા હોવું તે, અને કેવળ તે અવયવોથી આરબ્ધ (ઉત્પન્ન) થવું એટલું જ નહિ પણ તેમનામાં રહેવું તેય."૧૯ અહીં વાચસ્પતિ સ્પષ્ટપણે જણાવે છે કે કાર્યનું કારણ કાર્યના અવયવો છે અને કાર્ય તે અવયવોમાં રહે છે. આનો અર્થ એ કે કારણ કાર્યસમકાલ અસ્તિત્વ ધરાવે છે. જો કે આ સંદર્ભમાં ઉદ્યોતકર કાર્યોત્પત્તિ પહેલાં કારણ નાશ પામે છે એવા પ્રાચીન મતને સ્વીકારે છે તેમ છતાં બીજે ઠેકાણે અવયવો અને અવયવીનાં વજનો જુદાં જુદાં છે અર્થાત્ તે બે જુદાં દ્રવ્યો છે તેનું સમર્થન કરે છે. આ દર્શાવે છે કે ઉદ્યોતકરના સમયમાં કાર્યનું કારણ તેના અવયવો છે અને તેથી કારણ કાર્ય-સમકાલ અસ્તિત્વ ધરાવે છે એવો ઉત્તરકાલીન કારણવાદ ઘડાવાની પ્રક્રિયા શરૂ થઈ ગઈ હતી. જ્યારે પૂર્ણ વિકસિત રૂપે આ ઉત્તરકાલીન કારણવાદ સ્થિર થયો ત્યારેય એવું તો સૂચવાયું જ કે કાર્યોત્પત્તિ બાદ કારણની શક્તિ રુંધાઈ જાય છે. પોતાના કાર્યથી રુંધાયેલું હોવાથી કારણ પોતે અગાઉ જે કાર્યો કરી શકતું હતું તે બધાં જ કાર્યો હવે તે કરી શકતું નથી. ઉદાહરણાર્થ, તંતુઓમાં પટની ઉત્પત્તિ પછી તંતુઓ પહેલાં જે કાર્યો કરી શકતા હતા તે બધાં કાર્યો હવે તંતુઓ કરી શકતા નથી. અગ્નિસંયોગથી ઘડાના કાળામાંથી લાલ રંગમાં થતા

રૂપાન્તરના સંદર્ભમાં શ્રીધર જણાવે છે કે આ રૂપાન્તર ત્યારે જ થાય છે જ્યારે ઘડાનું ખરેખર તેના પરમાણુઓમાં વિઘટન થાય છે કારણ કે કાર્યથી અનવરુદ્ધ દ્રવ્યમાં જ નવાં રૂપ આદિની ઉત્પત્તિ થઇ શકે છે એવું આપણે દેખીએ છીએ.[૨૦] આનો અર્થ એ કે નવાં રૂપ આદિની ઉત્પત્તિ પરમાણુઓમાં જ થઇ શકે છે.

પ્રાચીન અને ઉત્તરકાલીન ન્યાયવૈશેષિકો એટલું તો સમાનપણે માને છે કે કારણ અને કાર્ય એ જુદાં દ્રવ્યો છે. એટલે એમની સમક્ષ એવો પ્રશ્ન ઉપસ્થિત થાય છે કે જો કારણ અને કાર્ય એ જુદાં દ્રવ્યો હોય તો તેમની વચ્ચે આટલું બધું તાદાત્મ્ય કેમ જણાય છે? પ્રાચીન ન્યાયવૈશેષિકોએ આ સમસ્યાનો ઉકેલ સાંખ્ય વલણ અપનાવીને કાઢ્યો. પ્રાચીન ન્યાયવૈશેષિક અનુસાર અમુક વ્યૂહ ધરાવતા અવયવોમાં કારણદ્રવ્ય રહે છે અને એ વ્યૂહ વ્યાહત થતાં કારણદ્રવ્ય નાશ પામી તે જ નવા વ્યૂહવાળા અવયવોમાં નવું કાર્યદ્રવ્ય ઉત્પન્ન થાય છે. કારણ અને કાર્ય બંને અનુક્રમે તેના તે જ અવયવોમાં રહેતા હોવાથી તે અવયવો સાંખ્યના ધ્રુવ ઉપાદાનકારણ યા દ્રવ્ય જેવા જ આ દૃષ્ટિએ બની રહે છે. એટલે પ્રાચીનો અવયવોને કારણદ્રવ્યના તત્ત્વને કાર્યદ્રવ્યમાં સંક્રાન્ત કરતી કડીરૂપ ગણે છે. પ્રાચીનો પૂર્વોત્તર અવયવીઓને કારણ–કાર્ય તરીકે ગણે છે તેમ જ અવયવોને અવયવીથી ભિન્ન દ્રવ્ય ગણતા નથી. જો અવયવોને અવયવીથી ભિન્ન દ્રવ્ય માનવામાં આવે તો બે મૂર્ત દ્રવ્યો એક સમયે એક દેશમાં રહે છે એમ માન્યા વિના ચાલે નહિ, પરંતુ પ્રાચીનોને એ ઇષ્ટ નથી.

પરંતુ ઉત્તરકાલીન ન્યાયવૈશેષિક દર્શન અવયવોને અવયવીથી ભિન્ન દ્રવ્ય તરીકે સ્વીકારે છે. તેમને મતે તંતુઓ પટથી જુદા સ્વભાવનું દ્રવ્ય છે. વળી, અવયવો કેવળ અવયવો જ નથી, પણ અવયવી પણ છે. તંતુઓ પટના અવયવો છે પરંતુ અંશુઓ તંતુના અવયવો હોવાથી તંતુ પોતે અવયવી પણ છે. અવયવી પોતાના અવયવોમાં સમવાયસંબંધથી રહે છે એમ માનતાં પટ તંતુઓમાં રહે અને તંતુ અંશુઓમાં રહે. આમ અવયવી પોતાના અવયવોમાં સમવાયસંબંધથી રહે છે એમ માનીને બે મૂર્ત દ્રવ્યોના એક દેશમાં રહેવાની આપત્તિને ઉત્તરકાલીન ન્યાયવૈશેષિકો ટાળે છે. પ્રાચીનો તંતુઓ અને પટને અવયવી ગણશે પણ તેમના અવયવો તો સમાન જ માનશે, અને પટોત્પત્તિ પહેલાં તંતુરૂપ અવયવીનો નાશ માનશે. ખરેખર પ્રાચીન સિદ્ધાંત અનુસાર આમ જ મનાવું જોઇએ પણ તંતુ-પટનું ઉદાહરણ એવું છે કે આવી રીતે સ્પષ્ટપણે પ્રાચીનો જણાવતા નથી. તેમને વધુ અનુકૂળ દૃષ્ટાંત તો સાંખ્ય-

પ્રસિદ્ધ મૃત્પિંડ-ઘટનું છે. પ્રાચીનો અવયવોને અવયવીથી ભિન્ન દ્રવ્ય કેમ નથી માનતા ? કદાચ તેમને લાગ્યું હશે કે જો અવયવોને તેમની જ અંદર ક્રમથી ઉત્પન્ન અવયવીઓથી ભિન્ન દ્રવ્ય તરીકે માનીએ તો તેઓ પૂર્વના કારણ-દ્રવ્યરૂપ અવયવીના સત્ત્વને ઉત્તરના કાર્યદ્રવ્યરૂપ અવયવીમાં સંક્રાન્ત કરવાના માધ્યમ તરીકે કાર્ય નહિ કરી શકે. વળી, પ્રાચીનોએ એક શૃંખલાગત ક્રમોત્પન્ન અવયવીઓના અવયવો એક જ માન્યા છે ભિન્ન ભિન્ન નથી માન્યા તેનું કારણ પણ એ છે કે તેઓ પૂર્વોત્તર કારણ-કાર્યરૂપ અવયવીઓની બાબતમાં કારણના સત્ત્વની સંક્રાન્તિ કાર્યમાં માનવા ઇચ્છે છે. પરંતુ ઉત્તરકાલીન ન્યાય-વૈશેષિક અનુસાર અવયવોમાં તેમના અવયવી તરીકે રહેતું પહેલાંનું દ્રવ્ય તે અવયવોમાં જ ઉત્પન્ન થયેલા પછીના દ્રવ્યનું કારણ નથી; એને બદલે અવયવો પોતે જ તે પછીના દ્રવ્યનું કારણ મનાયા છે. અવયવોને કારણ માન્યા એટલે તેમનું કાર્યસમકાલ અસ્તિત્વ પણ માનવું પડયું. પરંતુ કારણનું સત્ત્વ તો કાર્યથી ભિન્ન જ છે. આમ કાર્યસમકાલ પોતાનું આગવું અસ્તિત્વ ધરાવનાર અને પોતાના સત્ત્વ–તત્ત્વને જેવું ને તેવું ટકાવી રાખનાર કારણ કોઈપણ રીતે પોતાના સત્ત્વ–તત્ત્વને પોતાના કાર્યમાં સંક્રાન્ત કરી શકે નહિ. પરિણામે ઉત્તરકાલીન ન્યાયવૈશેષિકોને મતે પોતાના કાર્યની અવ્યવહિત પૂર્વવર્તી નિયતપણે હોવું (નિયતપૂર્વવર્તિત્વ) એ જ કારણતા છે. બરાબર આવું જ બૌદ્ધ પ્રતીત્ય-સમુત્પાદવાદમાં છે. આ બૌદ્ધ કારણવાદ પ્રમાણેય કારણ પોતાનું સત્ત્વ પોતાના કાર્યમાં કોઈપણ રીતે સંક્રાન્ત કરતું નથી. ન્યાયવૈશેષિક સિદ્ધાંત અને બૌદ્ધ સિદ્ધાંત વચ્ચે ભેદ એ છે કે ન્યાયવૈશેષિક સિદ્ધાંત પ્રમાણે કાર્ય ઉત્પન્ન થયા પછી સમવાયસંબંધ દ્વારા પોતાના કારણમાં રહે છે જ્યારે બૌદ્ધ સિદ્ધાંત પ્રમાણે તો કાર્યોત્પત્તિ પહેલાં તેનો નિરન્વય વિનાશ થાય છે. ન્યાયવૈશેષિક અનુસાર કાર્ય કારણમાં સમવાયસંબંધથી રહેતું હોવા છતાં તેણે પોતાનું સત્ત્વ કારણમાંથી મેળવ્યું છે એમ માની શકાતું નથી. આમ એ સ્પષ્ટ છે કે જો ઉત્તરકાલીન ન્યાયવૈશેષિક કારણવાદને એના તાર્કિક નિગમન ભણી લઈ જવામાં આવે અને તેને કારણ પણ કાર્યસમકાલ અસ્તિત્વ ધરાવે છે એવી ધારણમાંથી મુક્ત કરવામાં આવે તો તેની અને બૌદ્ધ કારણવાદની વચ્ચે કંઈ ખાસ ભેદ રહેશે નહિ. આ બે કારણવાદો વચ્ચેનું નૈકટ્ય પ્રાચીન વિચારકોના ધ્યાન બહાર રહ્યું નથી. અને વાચસ્પતિએ એક સ્થળે તો કહી દીધું છે કે વૈશેષિકો પણ બધાં મૂર્ત દ્રવ્યોનો (પરમાણુઓ સિવાય) નિરન્વય વિનાશ માને છે. શંકરાચાર્યે સર્વવૈના-શિક બૌદ્ધોની સરખામણીમાં વૈશેષિકોને અર્ધવૈનાશિક આ કારણે જ કહ્યા છે.

કારણનો તેના કાર્ય સાથે સંબંધ બે રીતે કલ્પી શકાય કાં તો કારણ પોતાનું સત્ત્વ કાર્યમાં સંક્રાન્ત કરે છે એમ સ્વીકારીને કાં તો તે કેવળ પોતાના કાર્યની અવ્યવહિત પૂર્વવર્તી હોય છે એટલું જ સ્વીકારીને. પ્રથમ વિકલ્પ સાંખ્યો અને પ્રાચીન ન્યાયવૈશેષિકો સ્વીકારે છે જ્યારે બીજો વિકલ્પ બૌદ્ધો અને ઉત્તરકાલીન ન્યાયવૈશેષિકો સ્વીકારે છે.

ન્યાયવૈશેષિક કારણવાદમાં પરિણામ અશક્ય

ન્યાયવૈશેષિક દર્શનમાં કોઈ દ્રવ્ય પરિણમનશીલ નથી. જ્યાં જ્યાં આપણને પરિણામ લાગે છે ત્યાં ત્યાં ખરેખર પરિણામ છે જ નહિ પરંતુ પૂર્વ દ્રવ્યનો નાશ અને તેને સ્થાને તદ્દન નવા જ દ્રવ્યની ઉત્પત્તિ છે. આમ 'પરિણામ' 'વિક્રિયા' જેવા શબ્દોને ન્યાયવૈશેષિક દર્શનમાં કોઈ સ્થાન નથી.

ન્યાયવૈશેષિક કારણવાદ અનુસાર જ્યાં સુધી તેનું તે જ કાર્યદ્રવ્ય અસ્તિત્વ ધરાવે છે ત્યાં સુધી તેના આરંભક અવયવોમાં એકનોય વધારો કે ઘટાડો (ચયોપચય) અશક્ય છે. જે અમુક સંખ્યાવાળા અવયવોનો બનેલો અવયવી છે તે તેનો તે જ ન રહી શકે જો તેના તે આરંભક અવયવોમાંથી એક અવયવને પણ કાઢી લેવામાં આવે કે તેમનામાં એકને પણ ઉમેરવામાં આવે. પટમાં એક નવા તંતુનો ઉમેરો બે રીતે કરી શકાય—(૧) એક નવા તંતુને એક પૃથક્ દ્રવ્ય તરીકે પટ સાથે જોડીને. આમ અહીં બે પૃથક્ દ્રવ્યોનો સંયોગ થશે. (૨) વણતી વખતે જ એક નવો તંતુ ઉમેરીને. અહીં પટના અસમવાયિકારણરૂપ પહેલાંનો તંતુઓનો સંયોગ નાશ પામે છે અને તે સાથે જ પહેલાંનો પટ નાશ પામે છે. પછી બધા તંતુઓ (નવા ઉમેરાયેલા તંતુ સાથે) નવેસરથી સંયુક્ત થાય છે અને તદ્દન નવા અવયવીરૂપ બીજો જ પટ ઉત્પન્ન થાય છે. આ ઉપરથી એ સ્પષ્ટ થાય છે કે જ્યાં સુધી કાર્યદ્રવ્યના આરંભક અવયવોની વાત છે ત્યાં સુધી તેમનામાં એકનો પણ વધારો શક્ય નથી.[૨૧]

તેવી જ રીતે, કાર્યદ્રવ્યના આરંભક અવયવોમાંથી એકને પણ દૂર કરી શકાતો નથી. ઉદાહરણાર્થ, પટમાંથી એક તંતુ પણ કાઢવામાં આવે તો તેનો અર્થ એ થાય કે જે અવયવોમાં પટ સમવાયસંબંધથી રહેતો હતો તેમનાથી એક અવયવ અલગ થઈ ગયો. પરિણામે, તે તંતુનો બીજા અવયવો સાથેનો સંયોગ નાશ પામ્યો અને તેના નાશની સાથે તે જેનું અસમવાયિકારણ હતો તે મૂળ પટ પણ નાશ પામ્યો. તેથી જ્યારે જ્યારે એક તંતુને પણ કાઢી લેવામાં આવે છે ત્યારે ત્યારે તે સાથે જ મૂળ પટ નાશ પામે છે અને જે પટ તંતુને

કાઢ્યા પછી ચાલુ રહેતો લાગે છે તે હકીકતમાં તો મૂળ પટના નાશ પછી તદ્દન નવો ઉત્પન્ન થયેલો બીજો પટ હોય છે. આમ કાર્યદ્રવ્યના આરંભક અવયવોમાંથી એકનો ઘટાડો કરવો અશક્ય છે.

મૂળ પટમાંથી એક તંતુને કાઢતાં તે પટનો નાશ થઈ તદ્દન નવો જ પટ ઉત્પન્ન થાય છે એમ માન્યા પછી નવા પટની ઉત્પત્તિ કેવી રીતે થાય છે એ પ્રશ્ન ઉદ્ભવે છે. આનો જવાબ વૈશેષિકો નીચે પ્રમાણે આપે છે. એક તંતુને ખેંચી કાઢ્યા પછી ઉત્પન્ન થનાર તદ્દન નવા પટની ઉત્પત્તિની પ્રક્રિયા એક મોટા પટને ફાડવાથી ઉત્પન્ન થતા બે નાના પટોની ઉત્પત્તિની પ્રક્રિયા જેવી જ છે. બે નાના પટોને મોટા પટના નાશ પછી ઉત્પન્ન થનાર તદ્દન બે નવાં દ્રવ્યો ગણવામાં આવે છે. આ બે નવા પટોનું સમવાયિકારણ તો મહાપટનું જે હતું તે જ રહે છે. એવું માનવામાં આવ્યું છે કે પ્રસ્તુત પ્રક્રિયામાં એક દ્રવ્યના નાશથી બીજું દ્રવ્ય ઉત્પન્ન થાય છે ત્યારે તે બીજા દ્રવ્યનું સમવાયિકારણ પહેલાંના દ્રવ્યના સમવાયિકારણથી જુદું નથી હોતું.[૨૨] હવે પ્રશ્ન એ જાગે છે કે નવા બે પટોના (જે મહાપટના ફાડવાથી તદ્દન નવા ઉત્પન્ન થયા છે તે) તંતુઓના સંયોગો કેવી રીતે ઉત્પન્ન થાય છે ? શ્રીધર અનુસાર તે બે નાના પટો મહાપટમાં જુદાં દ્રવ્યો તરીકે અસ્તિત્વ ધરાવતા હતાં જ એટલે તેમના તંતુઓના નવા સંયોગોની સમસ્યા ઉપસ્થિત થતી જ નથી. વિશ્વનાથ પ્રમાણે જ્યારે પટમાંથી એક તંતુ ખેંચી કાઢવામાં આવે છે ત્યારે તે પટના અસમવાયિકારણરૂપ તંતુસંયોગો નાશ પામે છે અને નવા જ તંતુસંયોગો ઉત્પન્ન થાય છે. એટલે વિશ્વનાથને મતે મહાપટને ફાડવાથી તદ્દન નવા જ ઉત્પન્ન થયેલા બે નવા પટોના તંતુસંયોગો પણ તદ્દન નવા જ ઉત્પન્ન થાય છે. વિશ્વનાથને માટે નવા તંતુસંયોગોની ઉત્પત્તિનો ખુલાસો કરવો કઠિન છે—સિવાય કે એમ સ્વીકારવામાં આવે કે જે ક્રિયા મોટા પટને ફાડે છે તે જ ક્રિયા નવા સંયોગોને ઉત્પન્ન કરે છે. શંકરમિશ્ર વિશ્વનાથના મતને સમજાવતા કહે છે કે જ્યારે મોટા પટનો નાશ થાય છે ત્યારે નાના પટો અવસ્થિત સંયોગોમાંથી જ ઉત્પન્ન થાય છે.[૨૩] પરંતુ આમ કહેવું બરાબર નથી, કારણ કે વિશ્વનાથના સિદ્ધાંત પ્રમાણે નવા સંયોગોને અવસ્થિત સંયોગો ન ગણી શકાય. હકીકતમાં તો ન્યાયવૈશેષિક દર્શનમાં આ સમસ્યાનો ઉકેલ જ નથી. જે હો તે, એટલું સ્પષ્ટ છે કે એક પણ તંતુને પટમાંથી ખેંચી કાઢવામાં આવે છે ત્યારે તે પટનો નાશ થાય છે. તે મોટા પટના નાશ પછી જે નાનો પટ રહે છે તે કાં તો શ્રીધર માને છે તેમ પહેલાં મોટા પટમાં અવસ્થિત હતો કાં તો વિશ્વનાથ માને છે તેમ તદ્દન નવો જ ઉત્પન્ન થયેલો છે.

ઉત્તરકાલીન ન્યાયવૈશેષિક કારણવાદમાંથી એ ફલિત થાય છે કે કાર્યદ્રવ્યમાં એક કણનો ઉમેરો કરતાંની સાથે કે તેમાંથી એક કણને કાઢી લેતાંની સાથે જ તે કાર્યદ્રવ્યનો નાશ અવશ્ય થાય છે. ન્યાયવૈશેષિક કારણવાદનું આ પાસું ભાગ્યે જ ધ્યાનમાં લેવામાં આવે છે. જ્યારે ન્યાયવૈશેષિક કારણવાદ ઘડતરની પ્રક્રિયામાંથી પસાર થઇ રહ્યો હતો ત્યારે આ પાસાનું કેટલીક વાર તેના પુરસ્કર્તાઓને પણ ભાન ન હતું. ઉદાહરણાર્થ, બૌદ્ધ ક્ષણભંગવાદનું ખંડન કરતી વેળાએ ઉદ્યોતકર જણાવે છે કે બૌદ્ધ સિદ્ધાંત પ્રમાણે પ્રતિક્ષણ નવીન વસ્તુ ઉત્પન્ન થાય છે એટલે એ સિદ્ધાંતમાં વસ્તુનો વધારો અને ઘટાડો (ચયોપચય) બંને અશક્ય છે; એ બંને તો અવસ્થિત (અક્ષણિક) વસ્તુની બાબતમાં જ સંભવી શકે.[૨૪] ઉદ્યોતકરને અનુસરી વાચસ્પતિ કહે છે: "ક્ષણિકવાદમાં અવયવોનો ચય-ઉપચય ઘટતો નથી કારણ કે જ્યારે ઉત્પાદ અને વિનાશ નિરન્વય હોય ત્યારે ચય-ઉપચયની કલ્પના જ અશક્ય બની જાય છે."[૨૫] આ ટીકાકારોને એ ભાન ન થયું કે ન્યાયવૈશેષિક કારણવાદ પ્રમાણે પણ કાર્યદ્રવ્યમાં (કાર્યદ્રવ્યના અવયવોમાં) વધારો કે ઘટાડો શક્ય નથી.

ન્યાયવૈશેષિક સિદ્ધાંત અનુસાર દ્રવ્યમાં કેવળ ચયોપચય જ અશક્ય છે એમ નહિ પણ સમગ્ર પરિણામ (પરિવર્તન) અશક્ય છે. દ્રવ્યમાં પરિણામ ત્રણ રીતે થઈ શકે છે—(૧) દ્રવ્યના અવયવોમાં વધારો–ઘટાડો થવાથી (૨) દ્રવ્યના અવયવોના વ્યૂહમાં ફેરફાર થવાથી (૩) દ્રવ્યના ગુણના પરિવર્તનથી. પ્રથમ વિકલ્પ શક્ય નથી એ તો આપણે જોઇ ગયા. બીજો વિકલ્પ પણ શક્ય નથી કારણ કે દ્રવ્યના અવયયવોના વ્યૂહના ફેરફારનો અર્થ તો એ થાય કે અવયવોના પહેલાંના સંયોગનો નાશ અને નવા સંયોગની ઉત્પત્તિ. અવયવોના પહેલાંના સંયોગોનો નાશ અને નવા સંયોગોની ઉત્પત્તિનો અર્થ ન્યાયવૈશેષિક સિદ્ધાંત પ્રમાણે તો એ જ થાય કે પહેલાંના દ્રવ્યનો નાશ અને તદ્દન નવા જ દ્રવ્યની ઉત્પત્તિ. હવે ત્રીજા વિકલ્પનો વિચાર કરીએ. ગુણોના બે પ્રકાર છે—(૧) અયાવદ્દ્રવ્યભાવી અર્થાત્ દ્રવ્યના અસ્તિત્વ દરમ્યાન ઉત્પન્ન થતા અને નાશ પામતા સંયોગ, વિભાગ જેવા ગુણો. આ ગુણો એવા છે કે તેમની ઉત્પત્તિ અને નાશથી દ્રવ્યમાં કંઈ ફેરફાર થતો નથી. (૨) યાવદ્દ્રવ્યભાવી અર્થાત્ જ્યાં સુધી દ્રવ્ય અસ્તિત્વ ધરાવે ત્યાં સુધી અસ્તિત્વ ધરાવનાર રૂપ, રસ, ગંધ, સ્પર્શ જેવા ગુણો.[૨૬] આ યાવદ્દ્રવ્યભાવી ગુણોના પરિવર્તનનો અર્થ એ થાય કે પહેલાંના દ્રવ્યનો નાશ અને તદ્દન નવા જ દ્રવ્યની ઉત્પત્તિ. આમાં અપવાદરૂપ કેવળ પાર્થિવ પરમાણુઓ છે. આ પાર્થિવ પરમાણુઓ અગ્નિસંયોગથી પોતાના

રૂપ વગેરે ગુણો બદલે છે. જ્યારે કાચો કાળો ઘડો અગ્નિસંયોગથી લાલ બને છે ત્યારે વૈશેષિક અનુસાર જ્યાં સુધી તે તેનો તે જ રહે છે ત્યાં સુધી રંગ બદલાતો નથી. પરંતુ જ્યારે અગ્નિનો સંયોગ તેને થાય છે ત્યારે તેનું પરમાણુઓમાં વિઘટન થઈ જાય છે; પછી તે જ પરમાણુઓમાં બીજા અગ્નિસંયોગોથી કાળો રંગ નાશ પામે છે અને તેની જગ્યાએ લાલ રંગ ઉત્પન્ન થાય છે; ત્યાર બાદ લાલ રંગવાળા તે જ પરમાણુઓ દ્વયણુક, ત્ર્યણુક આદિ ક્રમે સંયોગ પામી નવો લાલ ઘડો બનાવે છે. આ બધું એટલું તો ઝડપથી બને છે કે આપણને એવો ભ્રમ થાય છે કે મૂળ કાળો ઘડો જ લાલ બને છે, પરંતુ આ ગુણપરિવર્તન ઘડારૂપ અવયવીમાં નહિ પરંતુ અંત્ય અવયવોરૂપ પાર્થિવ પરમાણુઓમાં જ થાય છે. આમ પાર્થિવ પરમાણુઓ જ એક એવા છે જ્યાં તેના તે જ દ્રવ્યમાં ગુણનું પરિવર્તન થાય છે. એ સિવાય બીજે બધે જ જ્યાં આપણને એના એ જ દ્રવ્યમાં ગુણપરિવર્તન જણાય છે ત્યાં ખરેખર તો પૂર્વ દ્રવ્યનો નાશ થાય છે અને તેની જગાએ નવું જ દ્રવ્ય ઉત્પન્ન થાય છે.

ન્યાયવૈશેષિક અનુસાર પરમાણુઓ દ્વયણુકમાં પરિણમે છે એવી છાપ તદ્દન ગેરવાજબી છે. પરમાણુઓનાં દ્વયણુકમાં પરિણમવાની વાત જ ક્યાં છે, તેઓ તો દ્વયણુકસમકાલ અસ્તિત્વ ધરાવે છે; તેવી જ રીતે, દ્વયણુક પણ કંઈ ત્ર્યણુકમાં પરિણમતો નથી, તે તો ત્ર્યણુકસમકાલ પણ અસ્તિત્વ ધરાવે જ છે; અને આવું જ બધાં કારણદ્રવ્યો વિશે છે; કોઈ કારણદ્રવ્ય કાર્યદ્રવ્યમાં પરિણમતું નથી પણ જેવું ને તેવું તે કાર્યદ્રવ્યની સાથે અસ્તિત્વ ધરાવે છે.

ન્યાયવૈશેષિક કારણવાદ ક્ષણિકવાદ ભણી લઈ જાય છે

જો ન્યાયવૈશેષિક દર્શનમાં ચયોપચય શક્ય ન હોય તો તે પ્રાણીશરીરની વૃદ્ધિહાનિની ઘટનાને કેવી રીતે સમજાવશે ? શ્રીધરે કુક્ષીમાં ગર્ભવૃદ્ધિના પ્રશ્નને ચર્ચ્યો છે. ત્યાં તેમણે કહ્યું છે કે ગર્ભવિકાસ એ પરિણામનું ઉદાહરણ નથી; તે તો પ્રતિક્ષણ પહેલાંના દ્રવ્યના સ્થાને તદ્દન નવા જ દ્રવ્યની ઉત્પત્તિનું ઉદાહરણ છે. આમ જ્યાં સુધી જીવંત શરીરને લાગે વળગે છે ત્યાં સુધી તે પ્રતિક્ષણ નાશ પામે છે અને તેની જગ્યાએ તદ્દન નવું જ શરીર ઉત્પન્ન થાય છે. તેથી જીવંત શરીર જેટલું બૌદ્ધ મતે ક્ષણિક છે તેટલું જ ન્યાયવૈશેષિક મતે પણ ક્ષણિક જ છે. જો જીવંત શરીર પ્રતિક્ષણ નાશ પામતું અને તેની જગાએ તદ્દન નવું જ ઉત્પન્ન થતું રહેતું હોય તો પછી આપણને 'તે એનું એ જ છે' એવી પ્રતીતિ કેમ થાય છે :—એવા પ્રશ્નના ઉત્તરમાં શ્રીધર જણાવે છે કે તે પ્રતિક્ષણનાં જુદાં જુદાં

શરીરોની ઉત્પત્તિ નિરંતર હોવાથી તેમ જ તે બધાં અત્યંત સદૃશ હોવાથી આપણને ત્યાં એક જ શરીર છે એવો ભ્રમ થાય છે.[૨૭] આમ ન્યાયવૈશેષિક દર્શનના એક પ્રખર વિચારકને મતે જીવંત શરીરનું સ્થાયિત્વ એ ભ્રાન્તિ છે.

જેમનામાં ચયોપચય જણાતો નથી એવા ઘટ, પટ જેવા જડ પદાર્થોની બાબતમાં કહેવામાં આવ્યું છે કે એક પણ અવયવનો વધારો કે ઘટાડો એટલે તે મૂળ દ્રવ્યનો નાશ અને તેની જગ્યાએ તદ્દન નવા બીજા દ્રવ્યની ઉત્પત્તિ. હવે જો સો વરસ પછી એના એ જ ઘડાનું વજન કરીશું તો કેટલાક મિલીગ્રામ ઓછું થશે. આ સૂચવે છે કે દેખી ન શકાય એવો નાશ સતત ચાલ્યા કરે છે. પેલું કેટલાક મિલીગ્રામ વજન ઘડાનું ઓછું થયું એટલે તેટલા વજનના પરમાણુઓ ઘડામાંથી ખરી પડ્યા. અને એ પરમાણુઓ બધા એક સાથે એક ક્ષણે ખરી પડ્યા નથી પણ તે ખરી પડવાની પ્રક્રિયા સો વરસના લાંબા ગાળા દરમ્યાન સતત ચાલતી રહી છે. આનો અર્થ એ કે પૂર્વ પૂર્વની વસ્તુઓના નાશની અને તેમની જગ્યાએ ઉત્તર ઉત્તરની વસ્તુઓના ઉત્પાદની પ્રક્રિયા સતત ચાલ્યા કરે છે. ન્યાયવૈશેષિક કદાચ કહેશે કે આ પ્રક્રિયા પ્રતિક્ષણ નથી ચાલતી અને કેટલીક ક્ષણો ઘટ સ્થિર રહે છે. એમની એ વાત સાચી હોય તો પણ બાકીની ક્ષણોએ તો ઘડો પ્રતિક્ષણ નાશ પામે છે અને એની જગ્યાએ બીજો ઘડો આવે છે, અને તેમ છતાં એ બધા સમય દરમ્યાન એકનો એક જ ઘડો છે એવી ભ્રાન્ત પ્રતીતિ આપણને થાય છે—આ હકીકત વસ્તુના એકત્વની યા સ્થિરતાની યા નિત્યતાની સુંદર કલ્પનાના ભાંગીને ભૂક્કા કરી દે છે.

આપણે અગાઉ જોઈ ગયા કે ગુણપરિવર્તનનો અર્થ તો તે દ્રવ્યનો નાશ અને તેની જગ્યાએ બીજા નવા દ્રવ્યની ઉત્પત્તિ એવો જ થાય છે. હવે, જો ઘડાને કે કાગળના ટુકડાને પવન, ટાઢ, તડકો અને વરસાદમાં લાંબો સમય ખુલ્લો રહેવા દઈએ તો તેનો રંગ તેનો તે જ રહેશે? નહિ જ રહે. એ રંગપરિવર્તન કંઈ એક જ ક્ષણમાં નથી થઈ જતું. તે તો સમગ્ર સમય દરમ્યાન ન જણાય એ રીતે ચાલ્યા કરે છે. આનો અર્થ એ થાય કે પ્રસ્તુત દ્રવ્ય એકનું એક જ નથી રહેતું પણ તે તો અનેક ભિન્ન ભિન્ન ક્ષણિક દ્રવ્યોની શૃંખલા છે જેમાં પૂર્વની ક્ષણે પૂર્વનું દ્રવ્ય નાશ પામે છે અને પછીની ક્ષણે તેની જગ્યાએ તદ્દન નવું જ દ્રવ્ય ઉત્પન્ન થાય છે. આમ રૂપ વગેરે ગુણોની અંદર સતત ફેરફાર થતો રહેતો હોવાથી નિર્જીવ દ્રવ્યો પણ ક્ષણિક બની રહે છે. જેમ બૌદ્ધો ગુણોને પ્રતિક્ષણ બદલાતા માને છે તેમ અમે વૈશેષિકો તેમને પ્રતિક્ષણ બદલાતા માનતા નથી એમ કહેવું એ તો ખોટું મન મનાવી સંતોષ લેવાની જ

વાત છે. તેથી એ ફલિત થાય છે કે સ્વયં ન્યાયવૈશેષિક સિદ્ધાંત અનુસાર નિર્જીવ દ્રવ્યોમાં ય સ્થાયિત્વનું—એકત્વનું—ભાન કેવળ ભ્રાન્તિ છે. એકત્વપ્રતીતિને આધારે દ્રવ્યસ્થાયિત્વનો પાયો ચણી તેના ઉપર પોતાના બાહ્યાર્થવાદની તોતિંગ ઇમારત ઊભી કરી તેમાં મસ્ત રહેનાર ન્યાયવૈશેષિકની દશા આ તબક્કે ખરેખર દયાજનક બની જાય છે.

ઉપરાંત, ન્યાયવૈશેષિક વિચારકો અવયવોના સંયોગોને કાર્યદ્રવ્યના અસમવાયિકારણ તરીકે સ્વીકારે છે. જ્યારે એ તંતુઓનો બનેલો પટ ઉત્પન્ન થાય છે ત્યારે એક નવો અવયવી (એ તંતુઓનો બનેલો પટ) ઉત્પન્ન થાય છે. પરંતુ જ્યારે જ્યારે અવયવોનો (તંતુઓનો) સંયોગ થાય છે ત્યારે ત્યારે બધા જ પ્રસંગોએ નવો અવયવી (પટ) ઉત્પન્ન થતો નથી. કેટલાક પ્રસંગોએ અવયવોનો સંયોગ કેવળ અવયવસમુદાય બનાવે છે. આ અવયવસમુદાય અવયવોથી ભિન્ન દ્રવ્ય નથી. અગાઉ જણાવી ગયા તેમ, અનુભવ સિવાય એવું કોઈ ધોરણ નથી જે નક્કી કરી આપે કે ક્યારે અવયવોનો સંયોગ નવો અવયવી ઉત્પન્ન કરે છે અને ક્યારે તે તેમ નથી કરતો. પરંતુ અનુભવ એ તો વૈયક્તિક છે—વ્યક્તિના વલણ ઉપર આધાર રાખે છે. બીજું, ન્યાયવૈશેષિક અનુસાર અંત્યાવયવીરૂપ દ્રવ્યો સંયુક્ત થઈ નવો અવયવી ઉત્પન્ન નથી કરતા. પરંતુ અહીં પણ અંત્યાવયવી કોને ગણવો અને કોને નહિ તેનો આધાર અનુભવ જ છે. આથી છેવટે આપણા માટે એ નિર્ણય અનિવાર્ય બને છે કે અવયવોના સંયોગોથી સર્વ કાળે અને સર્વ દેશે નવો અવયવી ઉત્પન્ન થાય છે. આમ પ્રત્યેક સંયોગ નવા કાર્યદ્રવ્યની ઉત્પત્તિનો સ્વીકાર કરાવે છે. પ્રત્યેક વસ્તુને દર ક્ષણે કોઈ ને કોઈ નવા સંયોગો થતા જ રહેતા હોવાથી તે પ્રત્યેક ક્ષણે સતત નવું નવું કાર્યદ્રવ્ય ઉત્પન્ન કરતી જ રહેશે. ન્યાયવૈશેષિક અનુસાર કારણો (અવયવો) પોતાનાં કાર્યો (અવયવીઓ) સાથે પોતાનું અસ્તિત્વ ચાલુ રાખે છે. ન્યાયવૈશેષિકે એવું વિચિત્ર જગત ઊભું કર્યું છે જેમાં ક્રમે સતત નવાં કાર્યદ્રવ્યો ઉત્પન્ન થયાં કરે છે પણ તેમનાં કારણ-દ્રવ્યોનો નાશ થતો નથી. બૌદ્ધ દાર્શનિક ન્યાયવૈશેષિક કારણવાદને કેવળ તેના તાર્કિક નિગમન ભણી લઈ જાય છે અને સ્પષ્ટ શબ્દોમાં જણાવી દે છે કે સતત ઉત્પત્તિની સાથે સતત નાશ પણ ચાલે છે, જ્યારે જ્યારે કાર્ય ઉત્પન્ન થાય છે ત્યારે પૂર્વે કારણનો નાશ થઈ જ ગયો હોય છે. આમ ન્યાયવૈશેષિક કારણવાદને તેનો જ તર્ક લગાડતાં અને તેની સાથે અસંગત કલ્પનાને દૂર કરતાં તે કારણવાદ છેવટે બૌદ્ધ ક્ષણિકવાદમાં જ પરિણમે છે.

ત્રણ પ્રકારનાં કારણો

ઉપર જે કારણ વિશે વિચાર કર્યો છે તે છે સમવાયિકારણ. ન્યાયવૈશેષિક અનુસાર કારણ ત્રણ પ્રકારનાં હોય છે—(૧) સમવાયિકારણ, (૨) અસમવાયિકારણ અને (૩) નિમિત્તિકારણ.[૨૮] ઉત્પત્તિ પછી કાર્ય જે કારણમાં સમવાયસંબંધથી રહે છે તે કારણને સમવાયિકારણ ગણવામાં આવે છે.[૨૯] ન્યાયવૈશેષિક મતમાં સામાન્ય, વિશેષ અને સમવાય એ ત્રણ નિત્ય પદાર્થો છે. એટલે એમનાં કારણોનો કોઈ પ્રશ્ન જ ઉપસ્થિત થતો નથી. અભાવો નિત્ય અને અનિત્ય એમ બે પ્રકારના હોય છે. તે એમાંથી અનિત્ય અભાવોને કેવળ નિમિત્તકારણો હોય છે. બાકી રહ્યાં દ્રવ્ય, ગુણ અને કર્મ એ ત્રણ પદાર્થો. આ ત્રણ પદાર્થોય તત્ત્વતઃ અલગ છે એટલે તેમનાં કારણો પણ અલગ છે. ઉદાહરણાર્થ, ન્યાયવૈશેષિક સિદ્ધાંતમાં 'પટ' અને 'પટરૂપ' બે ભિન્ન વસ્તુઓ છે અને એમનાં કારણો પણ ભિન્ન છે. પટનું સમવાયિકારણ તન્તુ છે; પટ પોતાના સમવાયિકારણમાં ઉત્પત્તિ પછી સમવાયસંબંધથી રહે છે. પરંતુ પટરૂપનું સમવાયિકારણ શું છે? પટરૂપ પટદ્રવ્યમાં સમવાયસંબંધથી રહે છે અર્થાત્ પટ જ પટરૂપનું સમવાયિકારણ છે. આમ પ્રત્યેક અનિત્ય દ્રવ્ય પોતાના ગુણોનું સમવાયિકારણ છે. પરંતુ અહીં પ્રશ્ન ઊઠે છે કે પટ અને પટરૂપ તો એક સાથે જ ઉત્પન્ન થાય છે જ્યારે કારણ તો કાર્ય પૂર્વે હોવું જોઈએ. આ પ્રશ્નના સમાધાન માટે ન્યાયવૈશેષિકને એમ માનવાની ફરજ પડે છે કે પટરૂપ પટનું કાર્ય હોવાથી પટની ઉત્પત્તિની એક ક્ષણ પછી ઉત્પન્ન થાય છે, અર્થાત્ ઉત્પત્તિની પ્રથમ ક્ષણે પટ નિર્ગુણ હોય છે. રૂપ, સ્પર્શ, લંબાઈ, પહોળાઈ વગેરે ગુણોથી રહિત પટ કેવો હોય એ આપણી સમજમાં આવતું નથી. પરંતુ ન્યાયવૈશેષિક જણાવે છે કે પટનું અસ્તિત્વ ગુણો વિના કેવળ એક ક્ષણ હોય છે એટલે એથી વ્યવહારમાં કોઈ બાધા આવતી નથી.

બીજું કારણ અસમવાયિકારણ છે. તંતુઓ પટનું સમવાયિકારણ છે જ્યારે તંતુસંયોગ પટનું અસમવાયિકારણ છે. અસમવાયિકારણ એને ગણવામાં આવ્યું છે જે સમવાયિકારણમાં પોતાના કાર્ય સાથે રહેતું હોય. તંતુઓ પટનું સમવાયિકારણ છે અને તંતુસંયોગ પટનું અસમવાયિકારણ છે; કાર્ય પટ અને તેનું અસમવાયિકારણ તંતુસંયોગ બંને કાર્ય પટના સમવાયિકારણમાં (તંતુઓમાં) રહે છે. પટરૂપનું અસમવાયિકારણ તંતુરૂપને માનવામાં આવ્યું છે. અહીં જો કે તંતુરૂપ પોતાના કાર્ય પટરૂપના સમવાયિકારણમાં (પટમાં) રહેતું નથી પરંતુ પટરૂપના સમવાયિકારણના (=પટના) સમવાયિકારણમાં (=તંતુઓમાં) રહે છે.[૩૦]

સમવાયિકારણ અને અસમવાયિકારણને છોડી બાકી બધાં કારણો નિમિત્ત-કારણ કહેવાય છે; દાખલા તરીકે વણકર, સાળ વગેરે પટનાં નિમિત્તકારણો છે. ૩૧

સમવાયિકારણ અને અસમવાયિકારણને પ્રાચીન ન્યાયવૈશેષિકદર્શનમાં કોઈ સ્થાન હોઈ શકે નહિ. સમવાયિકારણનો અર્થ થાય છે જેમાં ઉત્પત્તિ પછી કાર્ય સમવાયસંબંધથી રહે છે તે ઉપાદાનકારણ. આનો અર્થ એ કે ઉપાદાનકારણ કાર્યોત્પત્તિ પછી પણ પોતાનું અસ્તિત્વ ટકાવી રાખે છે. પ્રાચીનો કાર્યની ઉત્પત્તિ પછી કારણનું અસ્તિત્વ ચાલુ રહેતું માનતા નથી. એટલે પ્રાચીન ન્યાયવૈશેષિક દર્શનમાં સમવાયિકારણને સ્થાન ક્યાંથી હોય? અને સમવાયિકારણની માન્યતા ન હોય તો તેને સાપેક્ષ એવી અસમવાયિકારણની માન્યતા પણ પ્રાચીન ન્યાયવૈશેષિકદર્શનમાં ક્યાંથી હોય? તેથી જ ઉત્તરકાલીન ન્યાયવૈશેષિક દર્શનના કારણવાદની પ્રાણભૂત આ બે પ્રકારના કારણોની માન્યતા વૈશેષિકસૂત્ર, ન્યાયસૂત્ર અને ન્યાયભાષ્ય જેવી પ્રાચીન કૃતિઓમાં મળતી નથી. અલબત્ત, પ્રશસ્તપાદ અસમવાયિકારણનો નિર્દેશ કરે છે પણ તે પ્રાસંગિક છે. તેમણે ત્રણ પ્રકારનાં કારણોનો સ્પષ્ટ ઉલ્લેખ કર્યો નથી. પરંતુ પ્રશસ્તપાદભાષ્ય ઉપરની ટીકાઓ કંદલી, કિરણાવલી વગેરેએ જ કારણોના ત્રણ પ્રકારની માન્યતા દાખલ કરી છે. અને પછી તો ત્યાર બાદના બધા જ ન્યાયવૈશેષિક ગ્રંથોમાં આ ત્રણ પ્રકારો ગણાવવામાં આવ્યા છે અને તેમની વ્યાખ્યાઓ પણ બાંધવામાં આવી છે.

કારણસામગ્રી

કારણોનો સમુદાય કારણસામગ્રી કહેવાય. કારણસામગ્રી સંપૂર્ણ હોય તો જ કાર્ય ઉત્પન્ન થાય છે. જો તે સંપૂર્ણ ન હોય અને તેનો એક પણ અંશ ખૂટતો હોય તો કાર્યોત્પત્તિમાં બાધા આવે છે. ઉદાહરણાર્થ, ઘડાની ઉત્પત્તિ માટે જરૂરી પૂર્ણ સામગ્રી માટી, પાણી, દંડ, ચક્ર, કુંભાર, વગેરે (અને તેમના સમુચિત વ્યાપાર) મળીને બને છે. આમાંથી એક પણ અંગ ખૂટતું હોય તો તે કારણ-સામગ્રી અપૂર્ણ યા વિકલ કહેવાય છે અને ઘટોત્પત્તિ થતી નથી. કારણ ઉપરથી કાર્યનું અનુમાન થઈ શકે છે એમ જ્યારે કહેવામાં આવે છે ત્યારે 'કારણ'-શબ્દથી સંપૂર્ણ કારણસામગ્રી અર્થ અભિપ્રેત હોય છે.

એકકાર્ય–બહુકારણવાદનો (**Plurality of Causes**નો) પ્રતિકાર

એક જાતનું કાર્ય જુદે જુદે વખતે જુદી જુદી જાતનાં કારણોથી (જુદી જુદી જાતની કારણસામગ્રીથી) ઉત્પન્ન થઈ શકે કે નહિ? દેખીતી રીતે તો એક જાતનું

કાર્ય જુદે જુદે વખતે જુદી જુદી જાતનાં કારણોમાંથી ઉત્પન્ન થતું લાગે છે. અગ્નિ જુદી જુદી જાતનાં કારણોથી જુદે જુદે વખતે ઉત્પન્ન થતો લાગે છે. સૂકા ઘાસમાં તણખો નાખી ફૂંક મારવાથી, ચકમક સાથે લોઢું અફાળવાથી, કાચને સૂર્ય સામે ધરી સળગી ઊઠે એવા પદાર્થ પર સૂર્યકિરણો એકત્રિત કરવાથી, અરણીના લાકડાના ઘર્ષણથી અગ્નિ ઉત્પન્ન થાય છે. આમ એક જાતનું કાર્ય જુદી જુદી જાતનાં કારણોથી ઉત્પન્ન થઈ શકે એ સંભવિતતાને અનુભવ સમર્થન આપે છે.

પરંતુ એક જાતનું કાર્ય જુદી જુદી જાતનાં કારણોમાંથી ઉત્પન્ન થઈ શકે છે એમ માનતાં તો કાર્યકારણભાવના મૂળમાં જ કુઠારાઘાત થાય. પછી અમુક કાર્યનું અમુક જ કારણ હોય એવો નિયત સંબંધ અર્થાત્ કાર્યકારણભાવ રહેતો નથી. વળી, કાર્યનો સ્વભાવ કારણના સ્વભાવ પર નિર્ભર છે એવું બધાં માને છે. જો એક જાતના કાર્યનાં અનેક જાતનાં અનેક કારણો માનવામાં આવે તો પછી કાર્યના સ્વભાવનું નિયામક કોઈ નહિ રહે.[32]

ઉપર જણાવેલી આપત્તિમાંથી છૂટવા માટે એક જાતના કાર્યનાં અનેક જાતનાં અનેક કારણો માનનારા મીમાંસકો આ અનેક કારણોમાં કાર્યોત્પાદક એક શક્તિ માને છે. આમ તેઓને મતે જુદી જુદી જાતનાં કારણોથી જુદે જુદે વખતે એક જાતનું કાર્ય ઉત્પન્ન થાય છે કારણ કે તે બધાં કારણોમાં કાર્યોત્પાદક એક શક્તિ રહેલી છે. તેઓ આ શક્તિને કેવળ ફલાનુમેય માને છે. અમુકમાં અગ્નિઉત્પાદક શક્તિ છે એવું જ્ઞાન આપણને તે અગ્નિને ઉત્પન્ન કરે પછી જ થાય છે. આમ શક્તિ અતીન્દ્રિય છે.[33]

ન્યાયવૈશેષિક વિચારકો આવી શક્તિને માની એક જાતના કાર્યનાં અનેક જાતનાં અનેક કારણો માનવા તૈયાર નથી, કારણ કે તેમ માનતાં કાર્ય ઉપરથી કારણનું અનુમાન અશક્ય બની જાય; તેમ જ કારણના અભાવમાં કાર્યના અભાવનું અનુમાન કરવું પણ અશક્ય બની જાય કેમ કે તે કાર્યને ઉત્પન્ન કરવાની શક્તિ ધરાવતી બીજી કોઈ વસ્તુ હોવાનો સંભવ છે. આમ જાણીતા કારણના અભાવમાં પણ આપણે કાર્યની આશા હંમેશા રાખીએ – એમ માનીને કે કોઈ એવી વસ્તુ હોય પણ ખરી જેની અંદરની કાર્યોત્પાદક શક્તિને આપણે હજુ પકડી પાડી ન હોય.[33]

ન્યાયવૈશેષિક ચિંતકો એક જાતના કાર્યનાં અનેક જાતનાં અનેક કારણો સ્વીકારતા નથી. તો પછી જ્યાં એક જાતના કાર્યનાં અનેક જાતનાં અનેક કારણો

જણાય છે ત્યાં તેમનો શો ખુલાસો છે? તેઓ જણાવે છે કે પ્રસ્તુતમાં જેને એક જાતનું કાર્ય ગણવામાં આવે છે તે ખરેખર એક જાતનું નથી પણ જુદી જુદી જાતનું છે. જે અગ્નિ ચકમક અને પત્થરના અફળાવાથી થાય છે તે કાચથી કે ઘાસથી ઉત્પન્ન થતા અગ્નિઓથી જુદી જાતનો છે. આ ત્રણેય અગ્નિઓની અવાન્તર જાતિઓ ભિન્ન ભિન્ન છે. સૂક્ષ્મ પરીક્ષકને તેનો ખ્યાલ આવે છે પણ સામાન્ય માણસને તેનો ખ્યાલ આવતો નથી. ત્રણ બર્નરોમાંના એકમાં ઘાસતેલ, એકમાં સ્પીરીટ અને એકમાં ગેસ છે. તેમની વાટો સળગાવો. ત્રણ જ્યોત થશે. ત્રણેય જ્યોત ભિન્ન ભિન્ન પ્રકારની જણાશે. જાણકાર વ્યક્તિ દૂરથી જ્યોતનો ભેદ પારખી ત્રણ બર્નરોમાંના કયામાં ઘાસતેલ છે, કયામાં સ્પીરીટ છે અને કયામાં ગેસ છે તે સહેલાઈથી કહી શકે છે. આમ ન્યાયવૈશેષિક દર્શન એક જાતના કાર્યનાં અનેક જાતનાં અનેક કારણોની માન્યતા સ્વીકારતું નથી.[૩૪]

કારણવ્યાખ્યા

કારણમાં નીચેનાં લક્ષણો હોવા જોઈએ. (૧) પૂર્વવર્તિત્વ (Antecedece) – કારણ પોતાના કાર્યથી પૂર્વવર્તી હોય છે. જેમ પુત્ર પિતાની પછી જ જન્મે છે એમ કાર્ય પણ કારણ પછી જ ઉત્પન્ન થાય છે. (૨) નિયતત્વ (Invariability) – કેવળ પૂર્વવર્તી હોવું એ જ કારણનું વિશિષ્ટ લક્ષણ બનતું નથી અર્થાત્ કારણની કારણતા તેનાં પૂર્વવર્તિત્વમાં જ નથી. માની લો કે ક્યાંક શંખ ફૂંકાયો. એના પછી તરત જ એક પાકું ફળ ઝાડ ઉપરથી નીચે પડયું. અહીં શંખ ફૂંકાયા પછી ફળ પડયું છે. પરંતુ આપણે એમ ન કહી શકીએ કે શંખ ફૂંકાવો એ ફળ પડવાનું કારણ છે, કારણ કે જ્યારે જ્યારે ફળ પડે છે ત્યારે ત્યારે એની પહેલાં શંખ તો ફૂંકાતો નથી. પ્રસ્તુત ઉદાહરણમાં પૌર્વાપર્ય હોવા છતાં નિયત પૌર્વાપર્ય (invariable succession) નથી. એટલે શંખ ફુંકાવો અને ફળ પડવું એ બે વચ્ચે કાર્યકારણભાવ મનાયો નથી. કારણને માટે કેવળ પૂર્વવર્તી હોવું એટલું જ નહિ પરંતુ સાથે સાથે નિયત પૂર્વવર્તી (invariable antecedent) હોવું પણ આવશ્યક છે. એટલે જ અન્નમ્ ભટ્ટ કારણની નીચે પ્રમાણે વ્યાખ્યા બાંધે છે—**कार्यनियतपूर्ववृत्ति कारणम्**। અર્થાત્ કાર્યની પૂર્વે જેનું હોવું નિયત છે તે કારણ છે. (૩) અનન્યથાસિદ્ધત્વ (unconditionality) —આ બે લક્ષણોથી પણ કારણની નિર્દોષ વ્યાખ્યા બનતી નથી. નિયત પૂર્વવર્તી હોવાથી જ કોઈ વસ્તુ કારણ બની જતી નથી. નિયત પૂર્વવર્તી હેવા ઉપરાંત તે અનન્યથાસિદ્ધ પણ હોવી જોઈએ.[૩૫] અન્યથા-

સિદ્ધનો અર્થ છે 'જેનો કાર્ય સાથે સાક્ષાત્ સંબંધ ન હોય તે.' જે અન્યથા-સિદ્ધ ન હોય અને સાથે સાથે નિયત પૂર્વવર્તી હોય તે જ કારણ કહેવાય. અન્યથાસિદ્ધના પાંચ પ્રકારો ગણાવ્યા છે. તે પાંચ પ્રકારોની સંક્ષિપ્ત સમજૂતી નીચે આપી છે.

(૧) येन सह पूर्वभावः[૩૬] અર્થાત્ કારણ જે રૂપથી કાર્યનું કારણ છે તે રૂપ. ઉદાહરણાર્થ તંતુ પટનું કારણ છે. અહીં પ્રશ્ન ઊઠે છે કે તંતુ તેના ક્યા રૂપે પટનું કારણ છે? આપણે તંતુને પૃથ્વીરૂપે, દ્રવ્યરૂપે યા તંતુરૂપે લઈ શકીએ. પરંતુ એ તો સ્પષ્ટ છે કે તંતુ પટનું કારણ તંતુરૂપે છે, દ્રવ્યરૂપે કે પૃથ્વીરૂપે નથી. તંતુરૂપનો અર્થ છે તંતુત્વજાતિવિશિષ્ટ. એટલે તંતુ પટનું કારણ 'તંતુરૂપે છે. આમ તંતુની સાથે સાથે તંતુત્વ પણ પટની નિયત પૂર્વવર્તી છે. તંતુત્વ પટની નિયત પૂર્વવર્તી હોવા છતાં પટનું કારણ નથી પણ અન્યથાસિદ્ધ છે. આ છે અન્યથાસિદ્ધનો પ્રથમ પ્રકાર.

(૨) कारणमादाय वा यस्य[૩૬] અર્થાત્ જેનો કાર્ય સાથે સ્વતંત્ર અન્વયવ્યતિરેક ન હોય પરંતુ કારણને લઈને હોય તે. એક વસ્તુના હોતાં બીજી વસ્તુનું હોવું અન્વય કહેવાય છે; અને એકના અભાવમાં બીજીનું ન હોવું તે વ્યતિરેક કહેવાય છે. કારણ અને કાર્ય વચ્ચે અન્વયવ્યતિરેક છે, અર્થાત્ કારણ હોતાં કાર્ય થાય છે અને કારણના અભાવમાં કાર્ય થતું નથી. બીજા શબ્દોમાં, કારણનું કાર્ય પ્રતિ નિયતપૂર્વવર્તી હોવું એ જ એનો કાર્ય સાથે અન્વયવ્યતિરેક સંબંધ છે. પટ પ્રતિ એના કારણ તંતુનો અન્વયવ્યતિરેક છે. પણ તંતુ તેના વિશિષ્ટ ગુણો વિના તો હોઈ શકતો નથી. એટલે તંતુ દ્વારા પટ સાથે તંતુગુણોનો પણ અન્વયવ્યતિરેક થઈ જાય છે. પરંતુ પટ સાથે તંતુગુણોનો અન્વયવ્યતિરેક સ્વતંત્રરૂપે અર્થાત્ સાક્ષાત્ નથી પણ પટ સાથે તંતુના અન્વયવ્યતિરેક દ્વારા છે. આ છે અન્યથાસિદ્ધનો બીજો પ્રકાર.

(૩) अन्यं प्रति पूर्वभावे ज्ञाते यत्पूर्वभावविज्ञानम्[૩૬] અર્થાત્ બીજા પ્રત્યેનો પૂર્વભાવ જાણ્યા પછી જેનો પ્રસ્તુત કાર્ય પ્રત્યેનો પૂર્વભાવ જણાય તે. આકાશ નિત્ય અને સર્વવ્યાપક છે, અર્થાત્ તે સર્વ કાળે અને સર્વ દેશે છે. તેથી તેને પટ વગેરે કાર્યોનું નિયતપૂર્વવર્તી ગણી શકાય. પરંતુ તે નિયતપૂર્વવર્તી હોવા છતાં તેને તે કાર્યોનું કારણ નહિ ગણી શકાય. તેની અન્યથાસિદ્ધિ બતાવવા અહીં કહેવામાં આવ્યું છે કે જે વસ્તુનો પ્રસ્તુત કાર્ય પ્રત્યેનો પૂર્વભાવ અન્ય વસ્તુ પ્રત્યેનો તેનો પૂર્વભાવ જાણ્યા પછી જ જણાય તે વસ્તુ તે કાર્યની

બાબતમાં અન્યથાસિદ્ધ માનવી. એ તો સ્પષ્ટ છે કે આકાશની કારણતા આકાશત્વરૂપે જ સંભવે, દ્રવ્ય વગેરે રૂપે નહિ. અને આકાશત્વને આપણે 'શબ્દના સમવાયિકારણ'રૂપે જ સમજીએ છીએ. આકાશ પટનું પૂર્વવતી છે એમ આપણે ત્યારે જ કહી શકીએ જ્યારે આપણે 'શબ્દના સમવાયિકારણ'રૂપે આકાશનું સ્વરૂપ સમજી લીધું હોય. 'આકાશ' નામવાળા દ્રવ્યને માનવામાં એટલા જ માટે આવ્યું છે કે શબ્દનું સમવાયિકારણ કોઈ દ્રવ્ય હોવું જ જોઈએ, અને શબ્દ તો બધે જ ઉત્પન્ન થાય છે, એટલે એ દ્રવ્ય આકાશ વ્યાપક અને નિત્ય હોવું જોઈએ. પરિસ્થિતિ આવી હોવાથી આકાશ પટ આદિ કાર્યોનું પૂર્વવતી પણ છે. આમ 'શબ્દ પ્રત્યેનો આકાશનો પૂર્વભાવ' જાણ્યા પછી જ પટ વગેરે કાર્યો પ્રત્યેનો તેનો પૂર્વભાવ જ્ઞાત થાય છે, એટલે પટ વગેરે કાર્યોની બાબતમાં આકાશ અન્યથાસિદ્ધ છે. આ છે અન્યથાસિદ્ધનો ત્રીજો પ્રકાર.

(૪) जनकं प्रति पूर्ववर्तितामपरिज्ञाय न यस्य गृह्यते[36] અર્થાત્ કાર્યજનક (કારણ) પ્રત્યેનો જેનો પૂર્વભાવ જાણ્યા વિના કાર્ય પ્રત્યેનો જેનો પૂર્વભાવ ન જાણી શકાય તે. આમ આ અન્યથાસિદ્ધનો અર્થ એ છે કે કાર્યના કારણનું કારણ તે કાર્યનું કારણ નથી. જો કાર્યના 'કારણના કારણ'ને પણ તે કાર્યનું કારણ માનવામાં આવે તો કારણપરંપરા ઘણી વધી જશે. એટલે કાર્યના 'કારણના કારણ'ને તે કાર્યનું કારણ નથી માનવામાં આવતું. ઉદાહરણો જોઈશું. પટનું કારણ તંતુઓ છે અને તંતુઓનું કારણ અંશુઓ છે. અંશુઓનો પટના કારણ તંતુઓ પ્રતિ પૂર્વભાવ જાણ્યા પછી જ તેમનો પટ પ્રતિ પૂર્વભાવ જાણી શકાય છે. આમ જો કે અંશુઓ પટના નિયત પૂર્વવતી હોવા છતાં તેઓ પટની બાબતમાં અન્યથાસિદ્ધ છે. બીજું ઉદાહરણ લઈએ. ઘટનું કારણ કુંભાર છે, અને કુંભારનું કારણ 'કુંભારનો બાપ' છે. કુંભારના બાપનો ઘટના કારણ કુંભાર પ્રતિ પૂર્વભાવ જાણ્યા પછી જ તે કુંભારના બાપનો ઘટ પ્રતિ પૂર્વભાવ જ્ઞાત થાય છે. આમ કુંભારનો બાપ ઘટનો નિયત પૂર્વવતી હોવા છતાં ઘટનું કારણ નથી. આ છે અન્યથાસિદ્ધનો ચોથો પ્રકાર.

(૫) अतिरिक्तमथापि यद् भवेन्नियतनावश्य-पूर्वभाविनः[36] અર્થાત્ નિયત અને આવશ્યકથી અતિરિક્ત જે કંઈ પૂર્વવતી હોય તે બધું. જે નિયત પૂર્વવતી હોવા છતાં આવશ્યક ન હોય તે અન્યથાસિદ્ધ છે. જ્યાં બે વસ્તુઓ કાર્યના કારણ તરીકે વિકલ્પે સંભવતી હોય ત્યાં જે વસ્તુને કારણ તરીકે સ્વીકારતાં કલ્પનાલાઘવ થાય તે વસ્તુને અહીં આવશ્યક કહી છે. એનાથી અતિરિક્ત પેલી બીજી

વસ્તુ અન્યથાસિદ્ધ ગણાશે. ખરેખર તેા આ પાંચમા પ્રકારમાં પ્રથમ ચાર પ્રકારેાને સમાવેશ થઈ જાય છે.

આમ કારણની વ્યાખ્યા નીચે પ્રમાણે બને છે: **अनन्यथासिद्धनियतपूर्ववर्ति कारणम्।** અર્થાત્ જેનામાં પૂર્વવર્તિત્વ (antecedence), નિયતત્વ (invariability) અને અન્યથાસિદ્ધત્વ (unconditionality) આ ત્રણેય લક્ષણેા એક સાથે હેાય તે કારણ છે.

કાર્યવ્યાખ્યા

ન્યાયવૈશેષિક અનુસાર કાર્ય તદ્દન નવું જ ઉત્પન્ન થાય છે. ઉત્પત્તિ પહેલાં કાર્ય અસત્ હેાય છે અર્થાત્ એનું અસ્તિત્વ હેાતું નથી. બીજા શબ્દોમાં કહીએ તેા ઉત્પત્તિ પહેલાં (प्राग्) કાર્યનેા અભાવ હેાય છે. આમ ઉત્પત્તિ પહેલાં કાર્યનેા પ્રાગભાવ હેાય છે. આ પ્રાગભાવ કાર્ય ઉત્પન્ન થતાં જ દૂર થઈ જાય છે. એટલે કાર્યનું લક્ષણ નીચે પ્રમાણે બાંધવામાં આવ્યું છે—प्रागभावप्रतियोगित्वं कार्यत्वम्।

પાદટીપ

૧ **સાંખ્ય-યેાગ**, (ષડ્દર્શન, પ્રથમ ખંડ, પ્રકાશક યુનિ૦ ગ્રંથનિર્માણ બેાર્ડ) પૃ૦ ૪૬–૬૭

૨ न हि स एव अन्यथा भवति स्वभावान्तरोत्पत्तिलक्षणत्वाद् अन्यथात्वस्य; तथा हि यत् तद् अन्यथात्वं नाम तत् किं भावाद् अर्थान्तरम् आहोस्विद् भाव एव? न तावद् भाव एव, तस्य स्वहेतोरेव पूर्वं निष्पन्नत्वात्। अथार्थान्तरं चेत्, तथा सति भावोऽच्युतिधर्मा तथैवावस्थित इति न तस्य अन्यथाभावः। **तत्त्वसं०पं०** (G. O. S.) **पृ०** १४१।

૩ *Akalaṅka's Criticism of Dharmakīrti's Philosophy* (L.D. Series, Ahmedabad), p. 73–75

૪ यत्समवेतं कार्यं भवति ज्ञेयं तु समवायिजनकं तत्। **कारिकावली, १८।**

૫ अर्थान्तरं पटात् तन्तवः तद्धेतुत्वात् तुर्यादिवदिति। **न्यायवा० २.१.३६।**

૬ मूर्तानां समानदेशताविरोधात्। **न्यायमं०, भा० २, पृ० ६६।**

૭ व्यूहान्तराद् द्रव्यान्तरोत्पत्तिदर्शनं पूर्वद्रव्यनिवृत्तेरनुमानम्। **न्यायसूत्र ३.२.१६।**

૮ व्याहतव्यूहानामवयवानां पूर्वव्यूहनिवृत्तौ व्यूहान्तराद् द्रव्यनिष्पत्तिर्नाभावात्। **न्यायभा० ४.१.१८।**

९ बीजावयवाः कुतश्चिन्निमित्तात् प्रादुर्भूतक्रियाः पूर्वव्यूहं जहति व्यूहान्तरं चापद्यन्ते व्यूहान्तरादङ्कुर उत्पद्यते । **न्यायभा० ४.१.१८ ।**

१० न हि अनन्वयविनष्टयोः शालि-यवबीजयोः कश्चिद् विशेषोऽस्ति येन एकस्मात् शाल्यङ्कुरो नान्यस्मादिति । **न्यायवा० ता० टी० ४.१.१८ ।**

११ उत्तरोत्तरकार्यारम्भेऽपि पूर्वपूर्वकारणानपायाद् मूर्तानाम् एकदेशत्वं स्यात् । **न्यायमं०, भा० २, पृ० ७३ ।**

१२ बीजमङ्कुरस्योपादानं तत्सारभागविक्रियया अङ्कुरस्योत्पत्तेः । **न्या०वा०ता०टी० ३.२.१४ ।**

१३ यथा मृदवयवानां व्यूहान्तराद् द्रव्यान्तरे स्थाल्यामुत्पन्नायां पूर्वं मृत्पिण्डद्रव्यं मृदवयवविभागेभ्यो निवर्तत इति । **न्यायभा० ३.२.१६ ।**

१४ न च मूर्तानां समानदेशतादोषः, यावत्सु तन्तुषु एकोऽवयवी वर्तते तावत्स्वेवान्यूनानतिरिक्तेषु परस्य समवायानभ्युपगमात्, द्वितन्तुकं द्वयोस्तन्त्वोः समवैति त्रितन्तुकं तु तयोस्तन्त्वन्तरे चैत्युत्तरोत्तरेषु कल्पनायां कुतः समानदेशत्वम् । **कन्दली पृ० ३५३ ।**

१५ न च पूर्वतन्तव एव तन्त्वन्तरसहकारात् पूर्वपटे सति एव पटान्तरमारभन्तामिति वाच्यम् । मूर्तयोः समानदेशताविरोधात्, तत्र पटद्वयासम्भवादेकदा नानाद्रव्यस्य तत्रोपलम्भस्य बाधितत्वाच्च । **सिद्धान्तमुक्ता० ११३ ।**

१६ न बीजनाशोऽङ्कुरकारणमपि तु व्याहतव्यूहानां बीजावयवानां पूर्वव्यूहनिवृत्तौ व्यूहान्तरमुत्पद्यत इति व्यूहान्तरादङ्कुर आविर्भवतीति...एवं च बीजोपादानं युक्तम् । **न्यायवा० ४.१.१७।**

१७ ननु यदि बीजावयवव्यूहान्तरमङ्कुरोत्पादहेतुर्न बीजं कस्माद् अङ्कुरार्थिनः कृषीवला बीजमुपाददते ? बीजावयवोपादाने अवर्जनीयतया बीजमागच्छदशक्यप्रत्याख्यानम् । **न्या०वा० ता०टी० ४.१.१७ ।**

१८ न कार्यपरमाणुकाले कारणपरमाणुरस्ति । **न्यायवा० ४ २.२५ ।**

१९ सावयवशब्दस्यार्थः समानजातीयावयवं, न केवलं तदारब्धमपि तु तदाश्रितम् । **न्या०वा०ता०टी० ४.२.२५ ।**

२० कार्यानिवरुद्ध एव द्रव्ये सर्वत्र रूपाद्युत्पत्तिदर्शनम् । **कन्दली० पृ० २५९ ।**

२१ न च पटादिनाशेऽपि तन्त्वन्तरसंयोगात् परिमाणाधिक्यं न स्यादिति वाच्यं तत्रापि वेमाद्यभिघातेनासमवायिकारणतन्तुसंयोगनाशात् पटनाशस्यावश्यकत्वात् । किंच तन्त्वन्तरस्य तत्पटावयवत्वे पूर्वं तत्पट एव न स्यात् तन्त्वन्तररूपकारणाभावात् । तन्त्वन्तरस्यावयवत्वाभावे च न तेन परिमाणाधिक्यं संयुक्तद्रव्यान्तरवत् तस्मात्तत्र तन्त्वन्तरसंयोगे सति पूर्वं पटनाशस्ततः पटान्तरोत्पत्तिरित्यवश्यं स्वीकार्यम् ।

अवयविनः प्रत्यभिज्ञानं तु साजात्येन दीपकलिकादिवत् । न च पूर्वतन्तव एव तन्त्वन्तरसहकारात्पूर्वपटे सत्येव पटान्तरमारभन्तामिति वाच्यं मूर्तयोः समानदेशताविरोधात् तत्र पटद्वयासम्भवात् एकदा नानाद्रव्यस्य तत्रोपलम्भस्य बाधितत्वाच्च । तस्मात्पूर्वस्य द्रव्यस्य प्रतिबन्धकस्य विनाशे द्रव्यान्तरोत्पत्तिरित्यस्यावश्यमभ्युपेयत्वात् । **सिद्धान्तमुक्ता० ११२ ।**

२२ यद् द्रव्यं यद्द्रव्यध्वंसजन्यं तत् तदुपादानोपादेयम् । **सिद्धान्तमुक्ता० ३५ ।**

२३ महापटनाशे अवस्थितसंयोगेभ्य एव खण्डपटोत्पत्तौ.... **उपस्कार १.१.२२ ।**

२४ उभयं चैतद् अवस्थितवस्तुविषयम् । **न्याय०वा० ३.२.१२ ।**

२५ अवयवोपचयापचयौ न क्षणिकपक्षे युज्येते निरन्वयोत्पादविनाशयोरुपचयापचयप्रत्ययाभावात् । **न्या०वा०ता०टी ३.२.१२ ।**

२६ अपाकजरूपरसगन्ध...स्नेहानां यावद्द्रव्यभावित्वम् । **पदार्थधर्मसं० पृ० २४९ ।**

२७ व्यक्तीनामव्यवधानोत्पादनेनान्तराग्रहणस्य आत्यन्तिक सादृश्यस्य च भ्रान्तिहेतोः सर्वदा सम्भवे ज्वालादिव्यक्तिवत् । **कन्दली पृ० ८६ ।**

२८ कारणं त्रिविधम्—समवाय्यसमवायिनिमित्तभेदात् । **तर्कसंग्रह ।**

२९ यत्समवेतं कार्यमुत्पद्यते तत्समवायिकारणम् । यथा तन्तवः पटस्य, पटश्च स्वगतरूपादेः । **तर्कसंग्रह ।**

३० कार्येण कारणेन वा सहैकस्मिन्नर्थे समवेतत्वे सति यत् कारणं तदसमवायिकारणम् । यथा तन्तुसंयोगः पटस्य, तन्तुरूपं पटरूपस्य । **तर्कसंग्रह ।**

३१ तदुभयभिन्नं कारणं निमित्तकारणम् । **तर्कसंग्रह ।**

३२ कारणस्य जातिनियमाभावे कार्यजातिनियमो हेत्वभावेन व्याहन्येत । **न्यायकुसुमांजलि, बोधनी १.६ ।**

३३ कथं तर्हि तृणारणिमणिभ्यो भवन्नाशुशुक्षणिरेकजातीयः ? एकशक्तिमत्त्वादिति चेत्, न; यदि हि विजातीयेष्वप्येकजातीयकार्यकारणशक्तिः समवेयात्, न कार्यात् कारणविशेषः क्वाप्यनुमीयेत... । **न्यायकुसुमांजलि १.६ ।**

३४ फूत्कारेण तृणादेरेव, निर्मथनेनारणेरेव, प्रतिफलिततरणिकिरणैर्मणेरेवेति प्रकारनियमवत्तैव व्यज्यमानस्य कार्यजातिभेदस्य भावात् । दृश्यते च पावकत्वाविशेषेऽपि प्रदीपः प्रासादोदरव्यापकमालोकमारभते, न तथा ज्वालाजालजटिलोऽपि दारुदहनो, न तराञ्च कारीषः । **न्यायकुसुमाञ्जलि १.६ ।**

३५ अन्यथासिद्धिशून्यस्य नियता पूर्ववर्तिता । कारणत्वम् .... ॥ **कारिकावली का० १६ ।**

३६ **कारिकावली का० १९-२२ ।**

અધ્યયન ૧૦

અચેતન શેષ દ્રવ્યો

અસ્પર્શવદ્ ભૌતિક દ્રવ્ય આકાશ

અસ્પર્શવદ્ ભૌતિક દ્રવ્ય એક આકાશ જ છે. વૈશેષિકો આકાશને શબ્દ-ગુણના સમવાયિકારણ તરીકે કલ્પે છે. બીજી રીતે કહીએ તો વૈશેષિકો શબ્દગુણને રહેવા માટેના દ્રવ્ય તરીકે આકાશની કલ્પના કરે છે. એટલે તેઓ પ્રથમ શબ્દ ગુણ છે એ પુરવાર કરે છે અને પછી એ બતાવે છે કે આ ગુણ પૃથ્વી, જળ તેજ, વાયુ, કાળ, દિક્, આત્મા અને મન એ આઠમાંથી કોઈ પણ દ્રવ્યમાં રહેતો નથી. આ બે વસ્તુ સિદ્ધ થતાં એ આપોઆપ ફલિત થાય છે કે જે દ્રવ્યમાં શબ્દગુણ રહે છે તેનું નામ આકાશ છે.

શબ્દ ગુણ નથી પણ દ્રવ્ય છે એવો પૂર્વપક્ષ

શબ્દ દ્રવ્ય, કર્મ, સામાન્ય, વિશેષ કે સમવાય નથી પણ ગુણ છે. કેટલાક દાર્શનિકો શબ્દને ગુણ નહિ પણ દ્રવ્ય માને છે. તેઓ પોતાની માન્યતાના સમર્થનમાં નીચેની દલીલો આપે છે. (૧) દ્રવ્યના પ્રત્યક્ષ વિના ગુણનું પ્રત્યક્ષ થઈ શકતું નથી જ્યારે દ્રવ્યનું પ્રત્યક્ષ આ કે તે ગુણના પ્રત્યક્ષ વિના થઈ શકે છે. શબ્દનું પ્રત્યક્ષ આકાશના પ્રત્યક્ષ વિના થઈ શકે છે એટલે શબ્દ આકાશનો ગુણ નથી પણ દ્રવ્ય છે. (૨) જેનું જ્ઞાન પોતાના આશ્રય સાથે થાય તે ગુણ હોઈ શકે પરંતુ જે નિરાશ્રય જ પ્રતીત થાય તે દ્રવ્ય જ હોય. શબ્દ નિરાશ્રય પ્રતીત થાય છે એટલે તે ગુણ નહિ પણ દ્રવ્ય હોવો જોઈએ. (૩) ઇન્દ્રિય સાથે સંયોગ થતાં જેનું સાક્ષાત્ જ્ઞાન થાય તે દ્રવ્ય જ હોય. કર્ણેન્દ્રિયનો શબ્દ સાથે સંયોગ થતાં શબ્દનું સાક્ષાત્ જ્ઞાન થાય છે. સંયોગ એ દ્રવ્યો વચ્ચે જ સંભવે. તેથી શબ્દ દ્રવ્ય છે એ સિદ્ધ થાય છે. કર્ણેન્દ્રિય દ્રવ્યને ગ્રહણ કરી શકે નહિ એવા સંશયનો નિરાસ એ વાતથી થઈ જાય છે કે કર્ણેન્દ્રિય મનની જેમ નિરવયવ હોવાથી તે દ્રવ્યને ગ્રહણ કરી શકે છે. (૪) શબ્દને પોતાને સંખ્યા, વેગ, વગેરે ગુણો છે. જો તે તેના ગુણો ન હોત તો કર્ણેન્દ્રિય તેમને ગ્રહણ ન કરી શકત. શબ્દને ગુણો હોવાથી તે પોતે ગુણ ન હોઈ શકે. ગુણ નિર્ગુણ હોય

છે. એથી પુરવાર થાય છે કે શબ્દ દ્રવ્ય છે. (૫) શબ્દ વિભુ છે, સર્વવ્યાપી છે. જે વિભુ હોય તે ગુણ ન હોય પણ દ્રવ્ય હોઈ શકે.

શબ્દ ગુણ જ છે એ સિદ્ધાન્તપક્ષ

વૈશેષિકો ઉપર આપેલી દલીલોનું નીચે પ્રમાણે ખંડન કરે છે: (૧) દ્રવ્યના પ્રત્યક્ષ વિના ગુણનું પ્રત્યક્ષ થાય છે. હકીકતમાં, કેટલીક ઇન્દ્રિયો દ્રવ્યને ગ્રહણ કરતી જ નથી. ભૌતિક દ્રવ્યનું પ્રત્યક્ષ કેવળ ચક્ષુ કે સ્પર્શનેન્દ્રિયથી થાય છે. ઘ્રાણ અને રસન અનુક્રમે ગંધગુણ અને રસગુણનું ગ્રહણ કરે છે પણ જેમાં એ ગુણો સમવાયસંબંધથી રહે છે તે દ્રવ્યોનું ગ્રહણ કરતી નથી. તેથી દ્રવ્યના ગંધ કે રસનું ગ્રહણ કરનાર અંધારાને લઇને કે અંધાપાને લઈને દ્રવ્યનું પ્રત્યક્ષ ન પણ કરતો હોય એમ બને. ગુણના પ્રત્યક્ષ માટે પૂર્વે દ્રવ્યનું પ્રત્યક્ષ આવશ્યક નથી.[1] (૨) પોતાના આશ્રય સાથે પ્રતીત થવું એ કંઈ ગુણનું જ લક્ષણ નથી. પોતાના આશ્રય સાથે ગુણ જ પ્રતીત થતો હોય એવું તો ત્યારે બને કે ગુણને જ આશ્રય હોય અને દ્રવ્ય વગેરે બીજા પદાર્થોને ન હોય. હકીકતમાં તો બધાં જ કાર્યદ્રવ્યોને કારણદ્રવ્યરૂપ આશ્રય હોય છે જ તેમ જ કર્મ, સામાન્ય, વિશેષ અને સમવાયને પણ આશ્રય છે જ.[2] (૩) શ્રોત્ર નિત્ય દ્રવ્યને ગ્રહણ કરે છે એમ માનવું અયોગ્ય છે કારણ કે શ્રોત્ર બાહ્યેન્દ્રિય હોવાથી ચક્ષુની માફક નિત્ય દ્રવ્યને ગ્રહણ કરવા શક્તિમાન નથી.[3] (૪) શબ્દને પોતાને કોઈ ગુણો નથી. તેના કહેવાતા ગુણો તો તેના વાહક વાયુના છે; તેના નથી. તે ગુણો કર્ણવિવરને વ્યાપેલી ત્વગિન્દ્રિય દ્વારા ગૃહીત થાય છે, કર્ણેન્દ્રિય દ્વારા ગૃહીત થતા નથી. વાયુના ગુણોનો શબ્દ ઉપર કેવળ આરોપ કરવામાં આવે છે.[4] (૫) કર્ણેન્દ્રિય પોતે વિભુ છે પરંતુ તે ઉપાધિને કારણે પરિચ્છિન્ન જણાય છે. જો શબ્દને વિભુ માનવામાં આવે તો શબ્દ અને કર્ણેન્દ્રિય વચ્ચે સંયોગ અશક્ય બની જાય કારણ કે બે વિભુ દ્રવ્યો વચ્ચે સંયોગ સંભવતો નથી, અને આવા સંયોગ વિના કર્ણેન્દ્રિયજન્ય પ્રત્યક્ષજ્ઞાન અશક્ય બની જાય. તેથી શબ્દને વિભુ ન માનવો જોઈએ. પરિણામે વિભુ હોવાથી શબ્દ દ્રવ્ય છે એમ કહેવું બરાબર નથી.[5]

શબ્દ દ્રવ્ય નથી એ પુરવાર કરવા વૈશેષિક નીચે પ્રમાણે દલીલો કરે છે: (૧) માની લો કે શબ્દ દ્રવ્ય છે. હવે તે કાં તો મૂર્તદ્રવ્ય હોવું જોઈએ કાં તો અમૂર્તદ્રવ્ય. જો તે મૂર્ત હોય તો સ્પૃશ્ય હોવું જોઈએ અને અમૂર્ત હોય તો અતીન્દ્રિય હોવું જોઈએ. પરંતુ શબ્દ સ્પૃશ્ય પણ નથી કે અતીન્દ્રિય પણ નથી એ તો આપણા દૈનંદિન અનુભવની વાત છે. આ દર્શાવે છે કે શબ્દ દ્રવ્ય નથી.[1]

(૨) જો શબ્દ દ્રવ્ય હોય તો તે કાં તો સાવયવ દ્રવ્ય હોય કે નિરવયવ દ્રવ્ય હોય. પ્રથમ વિકલ્પ શક્ય નથી કારણ કે શબ્દના અવયવોનું આપણને પ્રત્યક્ષ થતું નથી. બીજો વિકલ્પ પણ શક્ય નથી કારણ કે નિરવયવ દ્રવ્ય બાહ્યેન્દ્રિય દ્વારા ગૃહીત થતું નથી જ્યારે શબ્દ તો બાહ્યેન્દ્રિય દ્વારા ગૃહીત થાય છે. વળી, નિરવયવ દ્રવ્ય નિત્ય હોય છે જ્યારે શબ્દ નિત્ય નથી પણ જુદાં જુદાં નિમિત્ત-કારણોથી ઉત્પન્ન થાય છે. અહીં જો એમ સૂચવવામાં આવે કે એક દ્રવ્ય જેનું સમવાયિકારણ હોય એવું કાર્યદ્રવ્ય શબ્દ છે તો કહેવું જોઈએ કે આવું સૂચન અયોગ્ય છે. આવું કોઈ દ્રવ્ય સંભવતું નથી કારણ કે બે કે વધુ કારણદ્રવ્યોના સંયોગરૂપ અસમવાયિકારણ અહીં અસંભવિત બને છે. આમ શબ્દને દ્રવ્ય માનતાં અનેક આપત્તિ આવે છે એટલે તેને દ્રવ્ય માનવું જોઈએ નહિ.[૭]

શબ્દ કર્મ (=ક્રિયા) પણ નથી કારણ કે કર્મની લાક્ષણિકતાઓ શબ્દમાં નથી. (૧) વૈશેષિકદર્શન અનુસાર કર્મ આંખથી દેખાય છે. આંખથી દેખી શકાય એવા દ્રવ્યનું કર્મ આંખથી દેખી શકાય છે. દોડતા ઘોડાની ગતિને આંખ જોઈ શકે છે. એથી ઊલટું, શબ્દ આંખથી દેખાતો નથી.[૮] આંખથી દેખી શકાય એવાં બે દ્રવ્યોના સંયોગ યા વિભાગથી ઉત્પન્ન થયેલો શબ્દ આંખથી દેખાતો નથી. ઘોડાના ડાબલાનો શબ્દ આંખથી પ્રત્યક્ષ થતો નથી. શબ્દને કેવળ કર્ણેન્દ્રિય ગ્રહણ કરી શકે છે. એટલે શબ્દ કર્મ નથી. (૨) વૈશેષિકોને મતે કર્મથી કર્મ ઉત્પન્ન થતું નથી[૯] જ્યારે શબ્દથી શબ્દ ઉત્પન્ન થાય છે.[૧૦] એક શબ્દ પોતાના જેવા બીજા શબ્દને અનન્તર પ્રદેશમાં ઉત્પન્ન કરી પોતે નાશ પામે છે. બીજો શબ્દ ત્રીજાને, ત્રીજો શબ્દ ચોથાને ઉત્પન્ન કરે છે. આ રીતે જળ-તરંગોની જેમ શબ્દની ધારા ચાલે છે. એટલે શબ્દ કર્મ નથી. અહીં કોઈ પ્રશ્ન ઉઠાવે છે કે જેમ કર્મ ક્ષણિક છે તેમ શબ્દ પણ ક્ષણિક છે, તો પછી શબ્દને કર્મ કેમ ન ગણાવો ? આના ઉત્તરમાં વૈશેષિક જણાવે છે કે શબ્દ અને કર્મ બંને ક્ષણિક છે એ વાત સાચી પણ એમ તો જ્ઞાન, સુખ, દુ:ખ જેવા ગુણો પણ ક્ષણિક જ છે. કેવળ ક્ષણિક હોવાથી જ્ઞાન, સુખ, દુ:ખ, વગેરેને કર્મ માની શકાશે ? નહિ જ. ક્ષણિકત્વ તો કર્મ સાથે શબ્દનું કેવળ સાધર્મ્ય છે.[૧૧] એટલા સાધર્મ્યથી કંઈ શબ્દ કર્મ બની જતો નથી.

શબ્દ સામાન્ય, વિશેષ કે સમવાય પણ નથી, કારણ કે શબ્દને જાતિ છે જ્યારે આ ત્રણને જાતિ નથી.

જે જાતિમત્ હોય તેમ જ જે ચક્ષુ સિવાયની બાહ્યેન્દ્રિયથી ગ્રાહ્ય હોય તે ગુણ હોય છે. શબ્દ આવી ચીજ છે. તેથી શબ્દ ગુણ છે. ગંધત્વ વગેરે કેટલીક

જાતિઓ ચક્ષુ સિવાયની બાહ્યેન્દ્રિયથી ગ્રાહ્ય છે પણ તેમને પોતાને જાતિઓ નથી એટલે તે ગુણ નહિ ગણાય. દ્રવ્ય, રૂપગુણ અને કર્મને ગ્રહણ કરવા ચક્ષુ સમર્થ છે એટલે તે જેને ગ્રહન કરે તે ગુણ જ હોય એવો નિર્ણય ન કરી શકાય. તેથી ચક્ષુ સિવાયની બાહ્યેન્દ્રિયો જેને ગ્રહણ કરે તે જો જાતિમત્ હોય તો ગુણ જ હોય. આ વસ્તુ ગંધ, રસ અને સ્પર્શ ગુણોની બાબતમાં સિદ્ધ છે. શબ્દ પણ જાતિમત્ છે અને ચક્ષુ સિવાયની બાહ્યેન્દ્રિય કર્ણથી ગૃહીત થાય છે. એટલે તે પણ ગુણ હોવો જોઈએ. આવો તર્ક વૈશેષિકો આપે છે.[૧૨]

શબ્દ આકાશનો જ ગુણ છે

પૃથ્વી, જલ, અગ્નિ, વાયુ, કાલ, દિક્, આત્મા કે મનનો ગુણ શબ્દ નથી : પૃથ્વી, જલ, અગ્નિ અને વાયુ આ ચાર સ્પર્શવાળાં ભૌતિક દ્રવ્યોનો ગુણ શબ્દ નથી. તેવી જ રીતે તે આત્મા અને મનનો ગુણ પણ નથી તેમ જ કાલ અને દિક્નો ગુણ પણ નથી. એટલે જે દ્રવ્યનો તે ગુણ છે તે દ્રવ્ય આકાશ છે એમ પુરવાર થાય છે. આ રીતે શબ્દ આકાશનો ગુણ છે એ સાબિત કરવા ન્યાયવૈશેષિક વિચારકો પરિશેષ અનુમાનનો (argument by elimination) આશરો લે છે.[૧૩]

[A] સ્પર્શવાળાં (= મૂર્ત) દ્રવ્યોનો ગુણ શબ્દ નથી કારણ કે (૧) પાર્થિવ, જલીય, આગ્નેય અને વાયવીય કાર્યદ્રવ્યોમાં (= અવયવીઓમાં) જણાતો શબ્દ તેમનો ગુણ નથી. જો તેમનો ગુણ હોત તો તેમના સમવાયિકારણોમાં (અવયવોમાં) તે હોત. કાર્યદ્રવ્યગત (અવયવીગત) ગુણો તેના સમવાયિકારણના (અવયવોના) ગુણોથી જ ઉત્પન્ન થાય છે એવો નિયમ છે. તેથી કાર્યદ્રવ્યગત ગુણ જો તેના સમવાયિકારણમાં ન હોય તો તે કાર્યદ્રવ્યગત ગુણ ખરેખર તે કાર્યદ્રવ્યનો ન જ હોય (પરંતુ તેનામાં તેનો આરોપ થયો હોય). ઢોલ, વીણા, વગેરે સ્પર્શવાળાં કાર્યદ્રવ્યો(અવયવીઓ)માં શબ્દ જણાય છે તે ખરેખર તેમનો ગુણ નથી કારણ કે તેમના સમવાયિકારણમાં (અવયવોમાં) શબ્દગુણ જણાતો નથી. સમવાયિકારણમાં (અવયવોમાં) જે ગુણ હોય તેનો સજાતીય ગુણ જ કાર્યદ્રવ્યમાં (અવયવીમાં) ઉત્પન્ન થાય છે, તેનાથી ભિન્ન અર્થાત્ વિજાતીય ગુણ કાર્યદ્રવ્યમાં ઉત્પન્ન થતો નથી.[૧૪] (૨) શબ્દ જો સ્પર્શવાળાં દ્રવ્યોનો ગુણ હોત તો તે તે દ્રવ્યના અસ્તિત્વ સુધી તેનું પણ અસ્તિત્વ જણાત. શંખનો ગુણ જો ખરેખર શબ્દ હોય તો જ્યાં સુધી શંખ દેખાય ત્યાં સુધી તે પણ જણાવો જોઈએ. પરંતુ પરિસ્થિતિ આવી નથી. એટલે શબ્દ સ્પર્શવાળાં

દ્રવ્યોનો ગુણ નથી.[૧૫] (૩) જો સ્પર્શવાળાં દ્રવ્યનો ગુણ શબ્દ છે એમ માનીએ તો શબ્દ કાન સુધી પહોંચી જ ન શકે અને પરિણામે આપણે શબ્દને કદીય સાંભળી જ ન શકીએ. આનું કારણ એ છે કે ગુણ પોતાના ગુણીને છોડીને બીજે સ્થાને કદી જતો નથી.[૧૬]

[B] શબ્દ આત્માનો ગુણ નથી કારણ કે (૧) જો શબ્દ આત્માનો ગુણ હોત તો તે બાહ્યેન્દ્રિય દ્વારા પ્રત્યક્ષ ન થઇ શકત,[૧૭] (૨) જો તે આત્માનો ગુણ હોત તો અનેક વ્યક્તિ એક જ શબ્દનું ગ્રહણ ન કરી શકત,[૧૮] (૩) જો તે આત્માનો ગુણ હોત તો તેનો આત્મા સાથે સમવાયસંબંધ હોત,[૧૯] (૪) જો તે આત્મગુણ હોત તો 'હું સુખી છું' 'હું જાણું છું' એવી પ્રતીતિઓની જેમ 'હું વાગી રહ્યો છું' 'હું ધ્વનિત થઈ રહ્યો છું' એવી પ્રતીતિ આપણને થાત.[૨૦] આ દર્શાવે છે કે શબ્દ આત્મગુણ નથી.

[C] શબ્દ મનનો ગુણ નથી કારણ કે (૧) મનને કોઈ વિશેષગુણ નથી,[૨૧] (૨) શબ્દની ઉપલબ્ધિ શરીરની બહાર થાય છે[૨૨] અને (૩) તે બાહ્યેન્દ્રિયથી પ્રત્યક્ષ થાય છે.[૨૩]

[D] શબ્દ દિક્ કે કાળનો ગુણ નથી કારણ કે (૧) દિક્ કે કાળ બાહ્યેન્દ્રિય-ગ્રાહ્ય નથી જ્યારે શબ્દ બાહ્યેન્દ્રિયગ્રાહ્ય છે,[૨૩] (૨) દિક્ કે કાળને કોઇ વિશેષગુણ નથી.[૨૧]

પૃથ્વી, જળ, વાયુ, અગ્નિ, કાલ, દિક્, આત્મા અને મન આ દ્રવ્યોમાંથી કોઈપણ દ્રવ્ય શબ્દગુણનો આશ્રય નથી. તેથી જે શબ્દગુણનો આશ્રય છે તે આ આઠ દ્રવ્યોથી જુદું એક દ્રવ્ય છે, જેનું નામ આકાશ છે. આ રીતે પરિશેષ અનુમાનથી શબ્દગુણના આશ્રયરૂપ આકાશ દ્રવ્યનું અસ્તિત્વ પુરવાર થાય છે.[૨૪]

આકાશના ધર્મો

(૧) આકાશનો વિશેષગુણ શબ્દ છે.[૨૫] (૨) આકાશ એક છે કારણ કે આકાશનું લિંગ શબ્દ સર્વત્ર સમાનપણે મળે છે. અહીં કોઈ શંકા કરે છે કે શબ્દના તાર, તારતર વગેરે ભેદો થાય છે એટલે શબ્દના આધારરૂપ આકાશના પણ ભેદો કેમ ન હોય? આના જવાબમાં વૈશેષિક જણાવે છે કે શબ્દ તાર, તારતર વગેરે રૂપે આકાશનું લિંગ નથી પરંતુ કેવળ ગુણરૂપે છે અને ગુણરૂપે શબ્દ બધે એક છે, એટલે તે તેના આશ્રયનું પણ એકત્વ સૂચવે છે. એક જ આશ્રયમાં (=આકાશમાં) નિમિત્તભેદે શબ્દના

તાર, તારતર, વગેરે ભેદો થવામાં કોઈ વિરોધ જણાતો નથી.[26] (૩) આકાશ વિભુ છે. વિભુ એટલે સર્વવ્યાપક. જો આકાશ વિભુ ન હોય તો બધી જગ્યાએ શબ્દોની ઉત્પત્તિ ન થઈ શકે કારણ કે સમવાયિકારણના અભાવમાં તે સમવાયિકારણમાં રહેનાર કાર્યની ઉત્પત્તિ સંભવતી નથી. જ્યાં જ્યાં શબ્દ ઉત્પન્ન થાય ત્યાં ત્યાં તેનું સમવાયિકારણ અવશ્ય માનવું જોઈએ. આમ શબ્દ સર્વત્ર ઉત્પન્ન થતો હોવાથી તેના સમવાયિકારણરૂપ આકાશને સર્વત્ર વ્યાપેલું માનવું જોઈએ.[27] વળી, આકાશને પરમાણુપરિમાણ કે મધ્યમ-પરિમાણવાળું કલ્પી શકાતું નથી. પરમાણુપરિમાણ પરમાણુમાં હોય છે અને મધ્યમપરિમાણ અવયવીમાં હોય છે. એટલે જો આકાશ વિભુ (=પરમમહત્પરિમાણવાળું) ન હોય તો તે કાં તો પરમાણુ હોવું જોઈએ કાં તો અવયવી હોવું જોઈએ. તે પરમાણુ ન હોઈ શકે કારણ કે પરમાણુનો ગુણ પ્રત્યક્ષ થતો નથી જ્યારે આકાશનો ગુણ (=શબ્દ) તો પ્રત્યક્ષ થાય છે. તે અવયવી પણ ન હોઈ શકે કારણ કે અવયવી હંમેશ સ્પર્શવત્ હોય છે જ્યારે આકાશ તો સ્પર્શવત્ નથી. આમ આકાશ અણુપરિમાણવાળું કે મધ્યમપરિમાણવાળું સિદ્ધ થતું નથી. આનો અર્થ એ કે તે પરમમહત્પરિમાણ (=વિભુ પરિમાણ) ધરાવે છે.[28] (૩) આકાશ એક અને વિભુ છે એ ઉપરથી ફલિત થાય છે કે તે નિરવયવ છે, નિત્ય છે અને નિષ્ક્રિય છે.[29] (૪) સર્વવ્યાપી આકાશ અસ્પર્શવત્ અને નિરવયવ હોવાથી સ્પર્શવદ્ દ્રવ્યોથી પ્રતિઘાત પામતું નથી અને પોતાનો વ્યૂહ બદલતું નથી. વળી, તે પોતે ગતિમાન મૂર્ત દ્રવ્યોની ગતિને અવરોધતું પણ નથી. આમ અવ્યૂહ અને અવિષ્ટમ્ભ આકાશના ધર્મો છે.[30] (૫) નિષ્ક્રમણ અને પ્રવેશનરૂપ ક્રિયાઓ આકાશની નથી કારણ આકાશ સર્વવ્યાપી હોઈ નિષ્ક્રિય છે. ઉપરાંત, નિષ્ક્રમણ અને પ્રવેશનરૂપ ક્રિયાઓ ધરાવનાર અર્થાત્ ગતિવાળાં દ્રવ્યોનું અધિકરણ (=આધાર, locus) પણ આકાશ નથી.[31] (૬) આકાશ પ્રત્યક્ષગ્રાહ્ય નથી. ઊડતાં પંખીઓના અધિકરણરૂપે આકાશનું પ્રત્યક્ષ થાય છે એમ ભાટ્ટ મીમાંસકો માને છે. પરંતુ વૈશેષિક જણાવે છે કે ઊડતાં પક્ષીઓનું અધિકરણ ફેલાયેલો પ્રકાશપુંજ (विततालोकमण्डल) છે, આકાશ નહિ. મીમાંસકો આનો વિરોધ કરતાં કહે છે કે પ્રકાશપુંજ પણ કોઈ અધિકરણમાં પ્રતીત થાય છે, જે અધિકરણ આકાશ છે. વૈશેષિક આ આપત્તિને એમ કહીને ટાળે છે કે પ્રકાશપુંજનું અધિકરણ તો તેના અવયવો છે, આકાશ નહિ. આમ અધિકરણની પ્રતીતિ દ્વારા આકાશ પ્રત્યક્ષ થાય છે એવી મીમાંસકોની માન્યતાનો વૈશેષિક વિરોધ કરે છે અને આકાશ પ્રત્યક્ષગ્રાહ્ય નથી એ વાતને વળગી રહે છે.[32] (૭) બાહ્યેન્દ્રિય જે ગુણને ગ્રહણ કરે છે તે ગુણને વિશેષગુણ-

રૂપે ધરાવતા દ્રવ્યની જ-તે-બનેલી છે એવો વૈશેષિક સિદ્ધાંત છે. ઘ્રાણેન્દ્રિય ગંધગુણને ગ્રહણ કરે છે એટલે તે પૃથ્વીદ્રવ્યની બનેલી છે. તેવી જ રીતે, શ્રોત્ર શબ્દગુણને ગ્રહણ કરે છે માટે તે આકાશદ્રવ્યની બનેલી છે. આમ આકાશ એક બાહ્યેન્દ્રિયની પ્રકૃતિ છે.[૩૩]

વૈશેષિકોએ આકાશને શબ્દગુણના આશ્રયરૂપ દ્રવ્ય તરીકે જ કલ્પ્યું છે. તેઓ બધાં દ્રવ્યોને રહેવા માટે જગ્યા આપનાર (અવકાશદાતા) વિશેષ દ્રવ્ય તરીકે આકાશને માનતા નથી.

આકાશને ભૌતિક દ્રવ્ય કેમ માન્યું છે ?

આકાશને શબ્દના સમવાયિકારણ તરીકે જ અર્થાત્ શબ્દગુણના આશ્રયરૂપ દ્રવ્ય તરીકે જ વૈશેષિકોએ માન્યું છે. શબ્દની સમવાયિકારણતા સિવાય એનું બીજું કોઈ પ્રયોજન નથી. સામાન્ય રીતે આકાશને પૃથ્વી વગેરે મૂળ અણુપરિમાણ ધરાવતા ચાર દ્રવ્યો સાથે જોડીને પાંચેયને ભૂત કે મહાભૂત માનવામાં આવે છે. આ મહાભૂતોની કલ્પના ઉપનિષદોના જેટલી પ્રાચીન છે. આ કલ્પના અનુસાર એવું મનાતું કે બધા પદાર્થો પાંચ ભૂતોના બનેલા છે. એટલે શરીરને પણ પાંચભૌતિક કહેવાતું અને એના નાશને લોકો 'પંચત્વ પામવું'' અર્થાત્ 'શરીરના ઘટકરૂપ પાંચ ભૂતોનું અલગ અલગ 'થઈ જવું'' કહેતા. પરંતુ ન્યાય–વૈશેષિક દર્શનમાં આવી કલ્પનાને કોઈ સ્થાન નથી. જો 'ભૂત' શબ્દનો અર્થ મેટર (matter) કરવામાં આવે તો ન્યાયવૈશેષિક દર્શનમાં આકાશને ભૂત કહેવું પણ કદાચ યોગ્ય નહિ ગણાય. ભારતીય દર્શનશાસ્ત્ર અનુસાર 'મેટર' માટે 'ભૂત' અને 'મટિરિયલ' માટે 'ભૌતિક' શબ્દો જ ઉપયુક્ત જણાય છે કારણ કે 'મેટર' નો અર્થ એ છે કે જે આ જગતનું ઉપાદાનકારણ (material cause) હોય તે; ઉપનિષદોમાં પાંચ ભૂતોને જગતનું ઉપાદાનકારણ માનવામાં આવ્યું હતું અને આકાશને પણ એવું તત્ત્વ યા ભૂત માનવામાં આવ્યું હતું; તે આકાશ બીજા ચાર ભૂતો સાથે જગતનું ઉપાદાનકારણ હતું. પરંતુ ન્યાયવૈશેષિકનું આકાશ આવું તત્ત્વ નથી. તે તો શબ્દગુણનું સમવાયિકારણ જ છે. તે નિત્ય અને વિભુ છે. તેમાંથી કોઈ વસ્તુ ઉત્પન્ન થતી નથી. ન્યાયવૈશેષિકોએ 'પાંચ ભૂતો'ને પ્રાચીન પરંપરા પ્રત્યે આદર દર્શાવવા જ માન્યાં લાગે છે. વળી, તેમણે પાંચ ભૂતોમાં રહેવાવાળી 'ભૂતત્વ' જાતિ માની નથી. આ દર્શાવે છે કે તેઓ આકાશને

બીજા ચારની સમાન ભૂમિકાએ મૂકવા માગતા નથી. ઉપરાંત, ન્યાયવૈશેષિકાએ આકાશને ભૂત એટલા માટે ગણ્યું લાગે છે કે તે શ્રોત્રેન્દ્રિયની પ્રકૃતિ છે, જેમ બાકીના ચાર ભૂતો બીજી ચાર ઇન્દ્રિયોની પ્રકૃતિ છે.

અભૌતિક-અચેતન દ્રવ્યો

(૧) કાળ

કાળદ્રવ્યના અસ્તિત્વની સાબિતી

કાળ જેવું કોઈ દ્રવ્ય અસ્તિત્વ ધરાવે છે એમ માનવાને શો આધાર છે? 'આ આનાથી પહેલાં થયું છે' (પરત્વપ્રતીતિ). 'આ આનાથી પછી થયું છે' (અપરત્વપ્રતીતિ), 'આ બંને સાથે નથી થયાં' (અયૌગપદ્યપ્રતીતિ), 'આ લાંબે ગાળે થયું' (ચિરત્વપ્રતીતિ) અને 'આ ઝડપથી થયું' (ક્ષિપ્રત્વપ્રતીતિ) – આ પ્રતીતિઓ આપણને થાય છે. કાળદ્રવ્યને માન્યા વિના આ પ્રતીતિઓનો ખુલાસો થઈ શકતો નથી. એટલે આવી પ્રતીતિઓના કારણરૂપે કાળદ્રવ્યનો સ્વીકાર કરવામાં આવ્યો છે. કણાદ પોતે જણાવે છે કે પરત્વપ્રતીતિ, અપરત્વપ્રતીતિ યૌગપદ્યપ્રતીતિ, અયૌગપદ્યપ્રતીતિ, ચિરત્વપ્રતીતિ અને ક્ષિપ્રત્વપ્રતીતિ કાળદ્રવ્યનું અસ્તિત્વ પુરવાર કરતાં લિંગો છે.[૩૪]

પરત્વ-અપરત્વની પ્રતીતિઓ ઉપરથી કાળનું અનુમાન કેવી રીતે થાય છે? સૂર્યનાં વધુ પરિભ્રમણો સાથે સંબંધ હોવો તે પરત્વ છે અને સૂર્યનાં ઓછાં પરિભ્રમણો સાથે સંબંધ હોવો તે અપરત્વ છે. જેનો સૂર્યનાં વધુ પરિભ્રમણો સાથે સંબંધ હોય તે પર યા પહેલું ગણાય અને જેનો સૂર્યનાં ઓછાં પરિભ્રમણો સાથે સંબંધ હોય તે અપર યા પછીનું કહેવાય. પરંતુ સૂર્યની પરિભ્રમણરૂપ ગતિ તો સૂર્યમાં રહે છે, એનો પૃથ્વી પરની વસ્તુઓ સાથે સંબંધ કેવી રીતે થઈ શકે? સૂર્યગતિનો પૃથ્વી પરની વસ્તુઓ સાથે સંબંધ કરાવી આપનાર શું છે? તે કોઈ દ્રવ્ય જ હોવું જોઈએ. તે દ્રવ્ય પરિમિત પરિમાણવાળું ન હોઈ શકે કારણ કે જેમની બાબતમાં પરત્વ-અપરત્વની પ્રતીતિઓ થાય છે તે બધી જ વસ્તુઓ સાથે પરિમિત પરિમાણવાળું દ્રવ્ય સંયોગ સંબંધ ન ધરાવી શકે. તેથી તે દ્રવ્ય વિભુ જ હોવું જોઈએ.[૩૫] વિભુ દ્રવ્યો તો આકાશ અને આત્મા પણ છે પરંતુ તેઓ પોતાની સાથે સંયુક્ત દ્રવ્યોમાંના એક દ્રવ્યના ધર્મને બીજા દ્રવ્યમાં સંક્રાન્ત કરવા સમર્થ નથી. જે વિભુ દ્રવ્યમાં આવું સામર્થ્ય જણાય છે તેને કાળદ્રવ્ય ગણવામાં આવેલ છે. કાળ કોઈ પણ ધર્મને સંક્રાન્ત કરવાનું સામર્થ્ય

ધરાવતો નથી. તે કેવળ સૂર્યગતિને જ સૂર્યમાંથી વસ્તુઓમાં સંક્રાન્ત કરવાનું સામર્થ્ય ધરાવે છે.[36]

જો પરત્વ–અપરત્વ આદિ પ્રતીતિઓ સૂર્યગતિ ઉપર આધાર રાખતી હોય તો તેને જ પરત્વ–અપરત્વ આદિ પ્રતીતિઓનું કારણ માનોને, કાળને માનવાની શી જરૂર છે? આના જવાબમાં વૈશેષિક જણાવે છે કે કેવળ સૂર્યગતિ એ પ્રતીતિઓ જન્માવવા સમર્થ નથી. વૃદ્ધ શરીર પર છે અને યુવાન શરીર અપર છે. પરત્વ અને અપરત્વ એ અનુક્રમે વૃદ્ધ શરીર અને યુવાન શરીરના ગુણો છે. એ ગુણોનું સમવાયિકારણ શરીરો છે અને અસમવાયિકારણ કાળસંયોગ છે તેમ જ સૂર્યગતિ નિમિત્તકારણ છે.[37] કેટલાક ક્રિયાને જ કાળ માને છે. તેનો વિરોધ કરતાં વૈશેષિકો કહે છે કે કેવળ ક્રિયાથી પરત્વ–અપરત્વ વગેરે પ્રતીતિઓનો ખુલાસો થઈ શકતો નથી. ક્રિયા ક્રિયા તરીકે જ જણાય છે. ક્રિયા કાળ છે એવી પ્રતીતિ આપણને ક્યારેય થતી નથી.[38]

શ્રીધર પરત્વ–અપરત્વ વગેરે પ્રતીતિઓને સૂર્યગતિને વચ્ચે લાવ્યા વિના સમજાવે છે. તેમને લાગે છે કે સૂર્યગતિનો જગતની વસ્તુઓ સાથે સંબંધ નથી અને જેનો જગતની વસ્તુઓ સાથે સંબંધ ન હોય તેને તે વસ્તુઓમાં થતી પરત્વ–અપરત્વ વગેરે પ્રતીતિઓનું નિમિત્ત માનીએ તો તો ગમે તેને તેનું નિમિત્ત માની શકાય. પરંતુ પરિસ્થિતિ એવી નથી[39]

શ્રીધર અનુસાર પરત્વ–અપત્વ વગેરે પ્રતીતિઓ ઉપરથી કાળનું અનુમાન નીચે પ્રમાણે થાય છે. દ્રવ્ય વગેરે વિષયોમાં પરત્વ–અપરત્વ વગેરે પ્રતીતિઓ થાય છે. પરંતુ આ પ્રતીતિઓનું કારણ દ્રવ્ય વગેરે નથી. દ્રવ્ય દ્રવ્યવિષયક પ્રતીતિનું કારણ છે, ગુણ ગુણવિષયક પ્રતીતિનું કારણ છે, કર્મ કર્મવિષયક પ્રતીતિનું કારણ છે, સામાન્ય સામાન્યવિષયક પ્રતીતિનું કારણ છે, ઈત્યાદિ. પરત્વ–અપરત્વવિષયક પ્રતીતિ, યૌગપદ્યવિષયક પ્રતીતિ, વગેરે પ્રતીતિઓ દ્રવ્ય-વિષયક પ્રતીતિ, ગુણવિષયક પ્રતીતિ, વગેરે પ્રતીતિઓથી વિલક્ષણ છે. જે આ પરત્વપ્રતીતિ, અપરત્વપ્રતીતિ વગેરે વિલક્ષણ પ્રતીતિઓનું કારણ છે તે જ કાળ (દ્રવ્ય) છે.[40]

વધુમાં શ્રીધર જણાવે છે કે કાળ ન હોય તો વસ્તુની ઉત્પત્તિ અશક્ય બની જાય. અત્યંત સત્ (= નિત્ય) આકાશની ઉત્પત્તિ નથી તેમ જ અત્યંત અસત્ નરવિષાણની પણ ઉત્પત્તિ નથી. પરંતુ પ્રાગસત્ (અર્થાત્ ઉત્પત્તિ પહેલાં

અસત્) વસ્તુની જ ઉત્પત્તિ થાય છે. જો કાળ ન હોય તો 'પ્રાગસત્' શબ્દમાં રહેલા અસતના વિશેષણ પ્રાક્નો કોઈ અર્થ જ ન રહે.[૪૧]

કાળ તો અપ્રત્યક્ષ છે તો તેનાથી વિશિષ્ટ વસ્તુની પ્રતીતિ કેવી રીતે સંભવે ? આ પ્રશ્નનો ઉત્તર શ્રીધર નીચે પ્રમાણે આપે છે. વૃદ્ધ અને યુવાન શરીરની ભિન્ન અવસ્થાઓ પ્રત્યક્ષ છે. તે અવસ્થાભેદનું કારણ કાળનો તે શરીરો સાથે સંયોગ છે. અવસ્થાભેદ ઉપરથી શરીર સાથે કાળના સંયોગનું અનુમાન થાય છે. અનુમિત કાળસંયોગ ઉપરથી શરીરની કાલવિશિષ્ટતાનું જ્ઞાન થાય છે.[૪૨]

કાળભેદો ઔપાધિક

કાળ વિભુ છે. એટલે જ તે સર્વદેશે પરત્વ વગેરે પ્રતીતિઓ જન્માવી શકે છે. તે વિભુ છે એ ઉપરથી જ સૂચિત થઈ જાય છે કે તે નિત્ય અને એક છે. જો તે એક છે તો પછી ભૂત, ભવિષ્ય, વર્તમાન તેમ જ વર્ષ વગેરે કાળના ભેદો કેમ જણાય છે? આના ઉત્તરમાં વૈશેષિક જણાવે છે કે આ ભેદો ઔપાધિક છે. ક્રિયારૂપ ઉપાધિભેદે કાળભેદ જણાય છે.[૪૩] ઉદાહરણાર્થ, આંખની પલક મારવાની ક્રિયાથી મપાયેલા કાળને નિમેષ કહીએ છીએ અને સૂર્યના એક પરિભ્રમણથી મપાયેલ કાળને વર્ષ કહીએ છીએ. હકીકતમાં કાળ તો એક જ છે. વળી, કોઈ પ્રશ્ન ઉઠાવે છે કે જો કાળ એક છે તો પછી તેને કારણે જન્મતી પરત્વ વગેરેની પ્રતીતિઓ ભિન્ન ભિન્ન કેમ? આના ઉત્તરમાં વૈશેષિક કહે છે કે પરત્વ વગેરે પ્રતીતિઓનો ભેદ કારણસામગ્રીના ભેદને લઈને છે.[૪૪] ભિન્ન કારણસામગ્રીઓમાં કાળ તો બધે એક જ છે. કાલ વિશેષગુણરહિત છે અને અતીન્દ્રિય છે.

જન્યનો જનક કાળ

જગતના જેટલા અનિત્ય પદાર્થો છે તે બધા કાળજન્ય છે.[૪૫] એ બધા પદાર્થોની ઉત્પત્તિ, સ્થિતિ અને નાશ કાળથી જ સંભવે છે.[૪૬] નિત્ય પદાર્થો ઉપર કાળનો પ્રભાવ પડતો નથી. આકાશ જેવા નિત્ય પદાર્થોમાં ભૂત, વર્તમાન ભવિષ્યના ભેદ લાગુ નથી પડતા. એમનો કદી અભાવ હોતો નથી એટલે એમને ત્રિકાળભેદ લાગતો નથી. તેઓ શાશ્વત હોવાથી કાળની પરિધિની બહાર છે. સાધારણ બોલચાલમાં એવા પ્રયોગો કરવામાં આવે છે કે જ્યારે સૂર્ય–ચંદ્ર કંઈ જ ન હતું ત્યારે પણ આકાશ હતું, જ્યારે સૃષ્ટિનો નાશ થઈ જશે ત્યારે પણ કાળ રહેશે, વગેરે. પરંતુ અહીં ભૂતકાળ અને ભવિષ્યકાળ પ્રધ્વંસાભાવ

(=પશ્ચાદ્ અભાવ) અને પ્રાગભાવના સૂચક નથી. એનો અર્થ એ કે એમનાથી એવું નથી સૂચવાતું કે આકાશનો પછી અભાવ થઈ ગયો કે કાળનો પહેલાં અભાવ હતો. ભૂત–ભવિષ્યત્ અનિત્ય સૂર્ય, ચંદ્ર, ઘટ, પટ વગેરેનાં વિશેષણ બની શકે છે પરંતુ નિત્ય આકાશ અને કાળનાં નહિ. તેથી અહીં નિત્ય પદાર્થો સાથે જે કાળનો સંબંધ જોડવામાં આવ્યો છે તે ઔપાધિક છે. તાત્પર્ય એ કે નિત્ય પદાર્થનો કાળ સાથે સંબંધ નથી, પરંતુ જેટલા અનિત્ય પદાર્થો છે તે બધા સાથે કાળનો સંબંધ છે. બધા અનિત્ય પદાર્થો જન્ય છે, કાર્યો છે. અને કાર્યની ઉત્પત્તિ કાળ વિના સંભવતી જ નથી. એટલે જ કાળને અનિત્ય પદાર્થોનું કારણ કહી શકાય. આ બધાનો સાર કણાદના આ સૂત્રમાં છે–नित्येष्वभावादनित्येषु भावात् कारणे कालाख्येति (૨. ૨. ૯).

ન્યાય–વૈશેષિક અનુસાર કાળ દ્રવ્ય તો એક અને નિત્ય છે; તેના જે ભૂત, વર્તમાન અને ભવિષ્ય ત્રણ ભેદો છે તે તો ક્રિયાને લઈને પડતા ઔપાધિક ભેદો છે.

વર્તમાનકાળનું અસ્તિત્વ નથી એવો પૂર્વપક્ષ

કેટલાક એવું માને છે કે કાળના ઉપર્યુક્ત ત્રણ ભેદોમાંથી જેને વર્તમાનકાળ તરીકે ઓળખવામાં આવે છે તેનું અસ્તિત્વ જ નથી. તેઓ તેમના મતને નીચે પ્રમાણે સમજાવે છે : એક વૃક્ષ છે. તેના ઉપરથી પાકું ફળ નીચે પડે છે. પડતા ફળે જેટલો માર્ગ (=अध्वा, space) કાપ્યો તેને પતિત (=જેમાં પતન ક્રિયા થઈ ગઈ છે એવો) માર્ગ કહેવામાં આવે છે અને તેની સાથે જોડાયેલા કાળને ભૂતકાળ કહેવામાં આવે છે. પડતા ફળે જેટલો માર્ગ કાપવાનો છે તેને પતિતવ્ય (=જેમાં પતન ક્રિયા થવાની છે એવો) માર્ગ કહેવામાં આવે છે અને તેની સાથે જોડાયેલા કાળને ભવિષ્યકાળ કહેવામાં આવે છે. હવે કોઈ ત્રીજો માર્ગ બાકી રહેતો નથી કે જેની સાથે જોડાયેલા કાળને વર્તમાનકાળ તરીકે આપણે ગ્રહણ કરીએ. માટે વર્તમાનકાળ નથી.[૪૭]

વર્તમાનકાળની સ્થાપના

આ મતના વિરોધમાં ન્યાય–વૈશેષિક જણાવે છે કે : (૧) જો વર્તમાનકાળ ન હોય તો ભૂતકાળ કે ભવિષ્યકાળ પણ ન સંભવી શકે કારણ કે તે બંને વર્તમાનકાળ ઉપર આધાર રાખે છે. ન્યાયભાષ્યકાર આ દલીલને નીચે પ્રમાણે સમજાવે છે. કાળ માર્ગથી (=अध्वाથી, space) વ્યક્ત થતો નથી પરંતુ ક્રિયાથી

વ્યક્ત થાય છે. તેથી જ્યારે પતનક્રિયા પૂરી થઈ જાય છે ત્યારે તે પૂરી થઈ ગયેલી પતનક્રિયા સાથે જેટલો કાળ જોડાયેલો હોય છે તેને ભૂતકાળ કહેવામાં આવે છે, જ્યારે પતનક્રિયા શરૂ થવાની હોય છે ત્યારે શરૂ થનાર પતનક્રિયા સાથે જોડાનાર કાળને ભવિષ્યકાળ કહેવામાં આવે છે અને જ્યારે દ્રવ્યમાં (પ્રસ્તુત દૃષ્ટાંતમાં ફળમાં) પતનક્રિયા ચાલુ હોય ત્યારે તે ચાલુ પતનક્રિયા સાથે સંબંધ ધરાવતા કાળને વર્તમાનકાળ કહેવામાં આવે છે. જો દ્રવ્યમાં વર્તમાન પતનક્રિયાનું માણસ ગ્રહણ ન કરે તો પછી કઈ ક્રિયાની સમાપ્તિ અને કઈ ક્રિયાની ભાવિ ઉત્પત્તિનું તેને જ્ઞાન થશે ; પતનક્રિયાની સમાપ્તિ સાથે જોડાયેલો કાળ ભૂતકાળ છે અને થનારી પતનક્રિયા સાથે જોડાનારો કાળ ભવિષ્યકાળ છે. એ બંને કાળમાં દ્રવ્ય ક્રિયારહિત છે. કેવળ વર્તમાનકાળમાં જ દ્રવ્ય ક્રિયાસહિત હોય છે. 'નીચે પડે છે' એવી પ્રતીતિ પતનક્રિયા સાથે દ્રવ્યનો સંબંધ દર્શાવે છે. આમ ક્રિયા અને દ્રવ્યનો સંબંધ વર્તમાનકાળ ગ્રહણ કરાવે છે. વર્તમાનકાળને આશ્રિત બીજા બે કાળો વર્તમાનકાળનું અસ્તિત્વ ન હોય તો ઘટી ન શકે.[૪૮] (૨) વળી, ભૂતકાળ અને ભવિષ્યકાળની સિદ્ધિ એકબીજાને આધારે શક્ય નથી જેથી વર્તમાનકાળ વિના ચલાવી શકાય.[૪૯] (૩) ઉપરાંત, 'દ્રવ્ય છે' 'ગુણ છે' 'કર્મ છે' એવી પ્રતીતિઓ ઉપરથી આપણે કહી શકીએ કે વર્તમાનકાળ પદાર્થની સ્થિતિથી પણ વ્યક્ત થાય જ છે. તો પછી વર્તમાનકાળનો અસ્વીકાર કેમ કરાય ?[૫૦] (૪) વધારામાં, વર્તમાનકાળ ન હોય તો કોઈ વસ્તુનું ગ્રહણ થાય નહિ કારણ કે વર્તમાનકાળના અભાવમાં પ્રત્યક્ષ અશક્ય બની જાય. પ્રત્યક્ષજ્ઞાન ઇન્દ્રિય અને વસ્તુના સંયોગમાંથી જન્મે છે. જે અવિદ્યમાન અસત્ હોય તેની સાથે ઇન્દ્રિયનો સંયોગ નથી થઈ શકતો. આમ વર્તમાનકાળના અભાવે પ્રત્યક્ષનું નિમિત્ત ઇન્દ્રિય-અર્થસંયોગ, પ્રત્યક્ષનો ઘટ, પટ, આદિ વિષય અને પ્રત્યક્ષ જ્ઞાન કંઇ ઘટી શકતું નથી. અને પ્રત્યક્ષ અશક્ય બનતાં બધાં પ્રમાણો અશક્ય બની જાય. પરિણામે કોઈ વસ્તુનું ગ્રહણ થઈ શકે નહિ. એટલે વર્તમાનકાળ માન્યા વિના ચાલશે જ નહિ.[૫૧]

આકાશ અને કાળ

આકાશ મહાભૂત છે જ્યારે કાળ મહાભૂત નથી. આકાશને વિશેષગુણ શબ્દ છે જ્યારે કાળને કોઇ વિશેષગુણ નથી. આકાશ ઇન્દ્રિયપ્રકૃતિ છે (અર્થાત્ શ્રોત્રેન્દ્રિયની પ્રકૃતિ છે) જ્યારે કાળ ઇન્દ્રિયપ્રકૃતિ નથી. આકાશ અને કાળ બંનેય નિત્ય અને વિભુ દ્રવ્યો હોવા છતાં તેમની વચ્ચે ઉપર જણાવેલો ભેદ છે.

(૨) દિક્

દિક્‌ના અસ્તિત્વની સાબિતી

अ મૂર્ત દ્રવ્યથી ब નજીક (અપર) છે અને क દૂર (પર) છે એવી પ્રતીતિ આપણને થાય છે. દિક્ દ્રવ્યને માન્યા વિના આ પ્રતીતિઓનો ખુલાસો થઈ શકતો નથી. એટલે આ પ્રતીતિઓના અસાધારણ કારણ તરીકે દિક્ દ્રવ્યનો સ્વીકાર કરવામાં આવ્યો છે. કણાદ પોતે જણાવે છે કે દૈશિક પરત્વપ્રતીતિ અને અપરત્વપ્રતીતિ એ દિક્ દ્રવ્યનું અસ્તિત્વ પુરવાર કરતાં લિંગો છે.[૫૨]

દૈશિક પરત્વ-અપરત્વની પ્રતીતિઓ ઉપરથી દિક્‌નું અનુમાન કેવી રીતે થાય છે? अ મૂર્ત દ્રવ્યથી ब દ્રવ્ય क દ્રવ્યની અપેક્ષાએ નજીક છે એનો અર્થ એ કે अ મૂર્ત દ્રવ્ય અને क દ્રવ્ય વચ્ચે મૂર્ત પદાર્થોના સંયોગો જેટલા છે તેનાથી ઓછા अ મૂર્ત દ્રવ્ય અને ब દ્રવ્ય વચ્ચે છે. વચ્ચેના મૂર્ત પદાર્થો સાથેના ઓછા કે વધારે સંયોગોનો ब અને क સાથે સંબંધ નથી. તે તે સંયોગ તો પોતાના સંયોગી બે દ્રવ્યોમાં જ રહે છે. તો પછી એ સંયોગોનો ब અને क સાથે સંબંધ કરાવનાર શું છે? તે છે अ, ब, क અને તેમની વચ્ચેનાં સંયુક્ત મૂર્ત દ્રવ્યો સાથે સંયોગ સંબંધ ધરાવનાર એક વિભુ દ્રવ્ય દિક્[૫૩]. अ અને ब વચ્ચેનાં મૂર્ત દ્રવ્યોના સંયોગોને દિક્ દ્રવ્ય बમાં સંક્રાન્ત કરે છે અને अ અને क વચ્ચેનાં મૂર્ત દ્રવ્યના સંયોગોને દિક્ દ્રવ્ય कમાં સંક્રાન્ત કરે છે. એક દ્રવ્યના ધર્મને બીજા દ્રવ્યમાં સંક્રાન્ત કરવાનું સામર્થ્ય આત્મા અને આકાશમાં તો છે જ નહિ. તેવું સામર્થ્ય કાળમાં છે પરંતુ કાળ કેવળ ગતિને જ સંક્રાન્ત કરી શકે છે. આમ પ્રસ્તુત સંયોગોને સંક્રાન્ત કરવાનું કાર્ય જે દ્રવ્ય કરે છે તેને દિક્ દ્રવ્ય કહેવામાં આવે છે.[૫૪]

દિક્‌ભેદો ઔપાધિક

દિશા ખરેખર એક છે તેમ છતાં ઉપાધિભેદને લઈને પૂર્વ આદિ અનેક દિશાઓ બને છે. અર્થાત્, દિશાનું અનેકત્વ ઔપાધિક છે, સ્વભાવિક નથી. એ ઉપાધિઓ છે સૂર્યના પૃથ્વી સાથેના સંયોગો. સૂર્યનો સૌ પ્રથમ સંયોગ જે દેશમાં થાય છે તે દેશ અને તદભિમુખ દ્રષ્ટાની વચ્ચે જે દિશા છે તેમાં પૂર્વની પ્રતીતિ થાય છે. અસ્ત પામતા સૂર્યનો છેલ્લો સંયોગ જે દેશમાં થાય છે તે દેશ અને તદભિમુખ દ્રષ્ટાની વચ્ચે જે દિશા છે તેમાં પશ્ચિમની પ્રતીતિ થાય છે. મધ્યાહ્ને સૂર્ય જે તરફ કતરાય છે તે દેશ અને દ્રષ્ટા વચ્ચે જે દિશા છે તેમાં

દક્ષિણની પ્રતીતિ થાય છે. મધ્યાહ્ને સૂર્ય જે તરફ ઢળતો નથી તે દેશ અને દ્રષ્ટા વચ્ચે જે દિશા છે તેમાં ઉત્તરની પ્રતીતિ થાય છે.[૫૫]

દિક્ દ્રવ્ય એક છે, નિત્ય છે, નિરવયવ છે, વિભુ છે.

દિક્ અને કાલની તુલના

દિક્ અને કાળ પૂર્વત્વ–પરત્વ વગેરે ગુણોનાં નિમિત્તકારણો છે. બંને દ્રવ્યરૂપ છે. બંને નિરાકાર, નિરવયવ અને નિત્ય છે. એમનામાં અનેકતા નથી. એટલે એમની જાતિ (universal) નથી બની શકતી. તે એક હોવાથી વ્યક્તિ જ છે; તેમનો વિભાગ ઔપાધિક છે, સ્વભાવિક નથી. તો પછી દિક્ અને કાળ વચ્ચે ભેદ શો છે? તેમની વચ્ચે જે ભેદ છે તે આ છે—

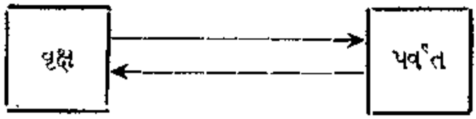
(૧) દિક્ અને કાળને લઈને આગળ–પાછળની પ્રતીતિઓ થાય છે. ઉદાહરણાર્થ, 'ઘરની પાછળ કૂવો છે', 'આનો જન્મ તો મારી પાછળ થયેલો'. અહીં 'પાછળ' શબ્દ બંને વાક્યોમાં એક અર્થમાં વપરાયેલો નથી. પ્રથમ વાક્યમાં તેનો અર્થ છે 'પાછલા દિશા ભાગમાં અવસ્થાન' અને બીજા વાક્યમાં તેનો અર્થ છે 'ઉત્તર કાળે ઉત્પત્તિ'. એ શક્ય છે કે કૂવો દિશાની દૃષ્ટિએ ઘરથી પાછળ હોવા છતાં કાળની દૃષ્ટિએ ઘરથી આગળ હોય. આમ દેશસંબંધી અને કાળસંબંધી પૌર્વાપર્ય એ જુદા ગુણ છે.

(૨) દિક્ અને કાળ બંનેની અનેકતા ઔપાધિક છે. પરંતુ બંનેની ઉપાધિઓ જુદા પ્રકારની છે. દિક્‌ની અનેકતા મૂર્ત દ્રવ્યો(ના સંયોગ) ઉપર અવલંબે છે. સૂર્યના પૃથ્વી સાથેના વિવિધ સંયોગોને આધારે પૂર્વ વગેરે દિશાઓનો વ્યવહાર થાય છે, જ્યારે સૂર્યની ગતિને આધારે દિવસ, વર્ષ વગેરે કાળભેદ થાય છે.

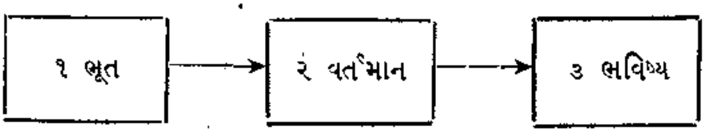
(૩) કાલિક પૂર્વાપરત્વ નિયત હોય છે. અર્થાત્ જે એક વ્યક્તિ બીજી વ્યક્તિથી નાની છે તે કદીય તેનાથી મોટી થઈ શકવાની નથી. પૂર્વજ ભાઈ કદીય અનુજ ભાઈથી નાનો બની શકવાનો નથી. વળી, પૂર્વજ ભાઈ અનુજ ભાઈથી મોટો દરેકની દૃષ્ટિએ છે. અર્થાત્ પૂર્વજ ભાઈ અનુજ ભાઈથી અમુકની દૃષ્ટિએ મોટો હોય અને અમુકની દૃષ્ટિએ નાનો હોય એ વસ્તુ અશક્ય છે. કાલિક પૂર્વાપર ક્રમ નિયત છે એવું આના ઉપરથી સ્પષ્ટ થાય છે. પરંતુ દૈશિક પૂર્વાપરત્વ નિયત નથી. જે વ્યક્તિ બીજી વ્યક્તિથી અત્યારે પૂર્વમાં છે તે જ વ્યક્તિ બીજે વખતે તે વ્યક્તિથી પશ્ચિમમાં હોય તે શક્ય છે. વળી, એક

દ્રષ્ટાની દૃષ્ટિએ જે પૂર્વમાં હોય તે બીજા દ્રષ્ટાની દૃષ્ટિએ પશ્ચિમમાં હોઈ શકે છે. આ ઉપરથી સ્પષ્ટ થાય છે કે દૈશિક પૂર્વાપરત્વ અનિયત છે.

દૈશિક ક્રમ અનિયત છે જ્યારે કાલિક ક્રમ નિયત છે એ હકીકત નીચેના દૃષ્ટાન્તથી સ્પષ્ટ થશે.



ઉપરની આકૃતિમાં બે વસ્તુઓની—વૃક્ષ અને પર્વતની આપેક્ષિક સ્થિતિ દર્શાવવામાં આવી છે. આપણે વૃક્ષથી ચાલીને પર્વત સુધી જઈ શકીએ છીએ અને વળી પાછા પર્વતથી ચાલી વૃક્ષ સુધી જઈ શકીએ છીએ. આ બંને ક્રમ સંભવે છે. આમ દૈશિક ક્રમ બદલી શકાય છે. પરંતુ કાળની બાબતમાં આ શક્ય નથી.



કાલિક ક્રમ નિયત છે.. આપણે ભૂતથી આવીએ છીએ વર્તમાનમાં અને વર્તમાનમાંથી જઈએ છીએ ભવિષ્ય તરફ પરંતુ એનાથી ઊલટો ક્રમ શક્ય નથી. કોઈ ભવિષ્યથી ભૂત તરફ જઈ શકતું નથી. આ ભેદને ન્યાયવૈશેષિક પરિભાષામાં આ રીતે જણાવ્યો છે—દિક્ અનિયતોપાધ્યુન્નાયિકા છે જ્યારે કાળ નિયતોપાધ્યુન્નાયક છે.[૫૬]

(૩) મન

મનના અસ્તિત્વની સ્થાપના

ઘણાં જ્ઞાનો એવાં છે જે બાહ્યેન્દ્રિય દ્વારા ઉત્પન્ન થતાં નથી. સ્મૃતિ-જ્ઞાનને માટે નેત્ર આદિ બાહ્ય ઇન્દ્રિયોની જરૂર નથી. આંધળા, બહેરા વગેરેને પણ સ્મૃતિજ્ઞાન થાય છે. એવી જ રીતે સુખ-દુઃખનું અનુભવજ્ઞાન પણ બાહ્યેન્દ્રિય ઉપર નિર્ભર નથી. આવાં જ્ઞાનોનું કોઈ કરણ તો અવશ્ય હોવું જ જોઈએ. અને તે કરણ એ જ મન છે.[૫૭]

બીજી રીતે પણ મનનું અસ્તિત્વ સાબિત થાય છે. તે આ રીતે. કોઈ માણસ મધુર સંગીત સાંભળવામાં લીન હોય છે ત્યારે તેની આગળથી કોણ પસાર

થયું એની તેને ખબર પડતી નથી. જ્યારે તે સુંદર દશ્ય જોવામાં લીન હોય છે ત્યારે તે કાને અથડાતા બોલ પણ સાંભળી શકતો નથી. આવો અનુભવ દરેકને થાય છે. અહીં પ્રશ્ન ઊઠે છે કે નેત્રેન્દ્રિય સાથે વિષયનો સંયોગ થવા છતાં આપણે તેને કેટલીક વાર જોઈ શકતા કેમ નથી અને બોલ કાને અથડાવા છતાં આપણે તેને કેટલીક વાર સાંભળી શકતા કેમ નથી ? ન્યાયવૈશેષિક ઉત્તર આપે છે કે આનો ખુલાસો પ્રતિશરીર એક અણુરૂપ મનોદ્રવ્ય માન્યા વિના થઈ શકશે નહિ. કેવળ વિષયનો ઇન્દ્રિય સાથે સંયોગ થવાથી જ આપણને તે વિષયનું પ્રત્યક્ષ થઈ જતું નથી; વિષયનો ઇન્દ્રિય સાથે સંયોગ થવા ઉપરાંત તે જ ઇન્દ્રિયનો મન સાથે સંયોગ થવો પણ જરૂરી છે. પાંચેય ઇન્દ્રિયો તો પોતપોતાના વિષય સાથે એક જ ક્ષણે જોડાઈ શકે છે પરંતુ મન પાંચેય ઇન્દ્રિયો સાથે એક જ ક્ષણે જોડાઈ શકતું નથી. એટલે જ ઉપર દર્શાવેલી અન્યમનસ્કતાની ઘટના બને છે. પરંતુ મન શા કારણે પાંચેય ઇન્દ્રિયો સાથે એક જ ક્ષણે જોડાઈ શકતું નથી ? કારણ કે, તે શરીરવ્યાપી કે વિભુ નથી.[૫૮] વળી શરીરવ્યાપી કે વિભુ ન હોવા છતાં જો એકથી વધુ મનો શરીરમાં હોય તો પણ ઉપર દર્શાવેલી અન્યમનસ્કતાની ઘટના ન બને કારણ કે તે મનોમાંનું એક એક ઇન્દ્રિય સાથે, બીજું બીજી ઇન્દ્રિય સાથે, ત્રીજું ત્રીજી ઇન્દ્રિય સાથે, ચોથું ચોથી ઇન્દ્રિય સાથે, પાંચમું પાંચમી ઇન્દ્રિય સાથે એક જ ક્ષણે જોડાઈ શકે.[૫૯]

જ્ઞાનયૌગપદ્યની ભ્રાન્તિ

કોઈ શંકા કરે છે કે જો મન પાંચ ઇન્દ્રિયો સાથે એક ક્ષણે જોડાઈ શકતું ન હોય તો આપણને એક ક્ષણે જુદી જુદી ઇન્દ્રિયો દ્વારા પાંચ જ્ઞાનો થાય છે તેનો ખુલાસો શો ? જલેબી ખાનાર વ્યક્તિને હાથ દ્વારા સ્પર્શ, નેત્ર દ્વારા રૂપ, નાક દ્વારા ગંધ, જીભ દ્વારા સ્વાદ અને કાન દ્વારા શબ્દ એક જ ક્ષણે જ્ઞાત થાય છે.

આ શંકાનું સમાધાન ન્યાયવૈશેષિક નીચે પ્રમાણે કરે છે. ઉપર જે અન્યમનસ્કતાનું દૃષ્ટાંત આપ્યું છે તે તો સામાન્ય માણસને તેનો અનુભવ છે એટલે. હકીકતમાં તો કોઈ પણ બે પ્રત્યક્ષ જ્ઞાનો એક ક્ષણે ઉત્પન્ન થતાં જ નથી. જ્ઞાનોનું યૌગપદ્ય ન્યાય-વૈશેષિક વિચારકોને માન્ય નથી. જ્યાં જ્ઞાનોનું યૌગપદ્ય આપણને જણાય છે ત્યાં ખરેખર જ્ઞાનોનું યૌગપદ્ય છે જ નહિ. જ્ઞાનો અત્યંત ઝડપથી એક પછી એક ઉત્પન્ન થાય છે એટલે આપણે તેમના ક્રમને ગ્રહણ કરી શકતા નથી અને તે જ્ઞાનો આપણને યુગપદ્ ઉત્પન્ન થતાં લાગે છે. સો કમલ-

પત્રોને એક ઉપર એક ગાઠવીને પછી તે થોકડીમાં સોય ભોંકો. સોય તરત આરપાર નીકળી જશે. હવે કહો કે બધાં પત્રો એક જ વખતે છેદાયાં કે ક્રમથી ? સામાન્ય રીતે તો એમ જ લાગે કે બધાં પત્રો એક જ વખતે છેદાઈ ગયાં. પરંતુ ખરેખર એવું નથી. એક પછી એક જ તે પત્રો છેદાયાં છે. બીજું દૃષ્ટાન્ત લો. છેડે અગ્નિ-શિખાવાળા લાંબા તારને અત્યંત ઝડપથી ઘુમાવો. અગ્નિશિખાવાળો છેડો તારની લંબાઈના વ્યાસથી રચાયેલા પરિધના બિંદુઓ પર ક્રમથી જ આવે છે, તેમ છતાં આપણને દૃષ્ટિભ્રમ થાય છે કે તે છેડો બધાં બિંદુઓ પર યુગપદ્ અસ્તિત્વ ધરાવે છે, પરિણામે આપણને અગ્નિવર્તુળ દેખાય છે. આ દૃષ્ટિભ્રમનું કારણ અગ્નિશિખાની અત્યંત ઝડપી ગતિ છે.[60]

વળી એક શંકા જાગે છે. જ્યારે આપણે વૃક્ષ તરફ નજર નાખીએ છીએ ત્યારે શું એક ક્ષણમાં એક પાંદડું જ દેખાય છે ? અને ક્રમથી અસંખ્ય પાંદડાંઓ, ડાળીઓ, ફૂલો, વગેરેનું જ્ઞાન થાય છે ? આવું તો નથી થતું. એક સાથે જ ડાળાં-પાંદડાં, ફળ-ફૂલ, વગેરે બધું દેખાઈ જાય છે. એવી જ રીતે, રાતે આકાશ તરફ જોતાં અગણ્ય તારાઓ એક સાથે જ દેખાય છે, એક પછી એક દેખાતા નથી. તો પછી એમ કેમ કહી શકાય કે એક ક્ષણમાં એક જ જ્ઞાન થાય છે ?

ન્યાયવૈશેષિક આના ઉત્તરમાં જણાવે છે કે એક સાથે પાંદડાં, ફૂલો, ફળો, ડાળીઓ, વગેરે જે દેખાય છે તે સમૂહરૂપમાં દેખાય છે. અનેક વૃક્ષો એક સાથે દેખાય છે ત્યારે સમૂહરૂપમાં જ દેખાય છે. અહીં સમૂહનું (Group, Pattern, Gestalt) જ્ઞાન એક સમયમાં થાય છે. એટલે આ જ્ઞાન સમૂહાલંબન જ્ઞાન કહેવાય છે. આ જ્ઞાનનો વિષય એક સમૂહ છે, અને નહિ કે સમૂહગત નાના વિષયો. સમૂહગત વસ્તુઓ અનેક હોવાને કારણે જ્ઞાનો અનેક થાય છે એમ ન માનવું જોઈએ.[61]

મનને ઇન્દ્રિય સાથે જોડનાર શું છે?

જાગ્રત અવસ્થામાં એક ઇન્દ્રિય સાથે જોડાયેલા મનને બીજી ઇન્દ્રિય તરફ ધકેલનાર શું છે ? એ છે પેલી બીજી ઇન્દ્રિયના વિષયની આત્મામાં જાગેલી ઇચ્છા. આ ઇચ્છાથી આત્મામાં પ્રયત્ન જન્મે છે. તે પ્રયત્ન મનને જે ઇન્દ્રિયના વિષયની ઇચ્છા આત્મામાં જાગી હોય તે ઇન્દ્રિય તરફ ગતિ કરાવે છે.[62]

સુષુપ્તિમાં મનનો કોઈ ઇન્દ્રિય સાથે સંયોગ હોતો નથી એટલે તે વખતે ઇન્દ્રિયજ જ્ઞાન થતું નથી. સુષુપ્તિમાંથી મનુષ્ય જાગે છે ત્યારે મનનો સંયોગ

ઇન્દ્રિય સાથે થાય છે એટલે ઇન્દ્રિયજ જ્ઞાન થાય છે. પરંતુ સુષુપ્તિમાંથી જાગતાં જ મનને ઇન્દ્રિય સાથે જોડનાર શું છે? તેનો ઉત્તર આ પ્રમાણે છે. સુષુપ્તિમાંય અદૃષ્ટયુક્ત આત્મા સાથે મનનો સંયોગ તો હોય છે જ. આ સંયોગને લીધે આત્મામાં પ્રયત્ન થતો હોય છે. આ પ્રયત્નને જીવન કહેવામાં આવે છે. આ જીવનપ્રયત્ન સુષુપ્તિમાંથી જાગતાં મનને ગતિ કરાવી ઇન્દ્રિય સાથે જોડે છે. સુષુપ્તિમાંથી જાગતાં જ મન કઈ ઇન્દ્રિય સાથે જોડાશે તેનો આધાર અદૃષ્ટ ઉપર રહે છે.[૬૩]

મનની ગતિ

શું મન સ્થૂળ શરીરની અંદર જ ગતિ કરે છે કે તે શરીરની બહાર જઈ પાછું શરીરમાં આવી શકે છે? ન્યાયવૈશેષિક વિચારકો માને છે કે જ્યાં સુધી સ્થૂળ શરીર પડે નહિ ત્યાં સુધી મન તેની બહાર નીકળતું નથી.[૬૪] જ્યારે મૃત્યુ થાય છે અને સ્થૂળ શરીર પડે છે ત્યારે જ મન તેની બહાર નીકળી ગતિ કરે છે. આ ગતિ બે પ્રકારની છે—અપસર્પણ અને ઉપસર્પણ. વર્તમાન જન્મમાં ભોગવવાનાં કર્મો ભોગવાઈ જતાં સ્થૂળ શરીર પડે છે અને મન તેમાંથી બહાર નીકળે છે. આ મનનું અપસર્પણ કહેવાય છે. સ્થૂળ શરીર પડતાં નવા જન્મમાં ભોગવવાનાં કર્મો (=ધર્માધર્મ) ઉદયમાં આવે છે અને તે ઉદયમાં આવેલાં કર્મોને ભોગવવા માટે યોગ્ય નવા સ્થૂળ શરીરમાં મન દાખલ થાય છે. આ મનનું ઉપસર્પણ કહેવાય છે. મનનુ અપસર્પણ અને ઉપસર્પણ અદૃષ્ટયુક્ત આત્મા અને મનના સંયોગને લઈને થાય છે અને તે બંને પ્રકારની ગતિમાં અદૃષ્ટ પણ સહાય કરે છે.[૬૫]

પૂર્વ સ્થૂળ શરીરથી પર સ્થૂળ શરીર સુધી મનને ગતિ કરવી પડે છે કારણ કે તે વિભુ નથી પણ અણુ છે. આ ગતિ મન આશ્રયરૂપ આતિવાહિક શરીર દ્વારા કરે છે એમ પ્રશસ્તપાદ જણાવે છે. પરંતુ સૂત્રમાં આતિવાહિક શરીરનો કોઈ નિર્દેશ નથી. શ્રીધર માને છે કે આશ્રયરૂપ આતિવાહિક શરીર વિના મન પૂર્વ સ્થૂળ શરીર અને પર સ્થૂળ શરીર વચ્ચેનું લાંબું અન્તર કાપી શકે નહિ.[૬૬] વળી, તે જણાવે છે કે મહાપ્રલયના અંતકાળને બાદ કરતાં મનને શરીર વિના ગતિ હોતી જ નથી.[૬૭]

જ્યાં સુધી સ્થૂળ શરીર પડે નહિ ત્યાં સુધી તેની બહાર મન ગતિ કરતું નથી એ મતના વિરોધમાં કેટલાક નીચેની દલીલ કરે છે. ન્યાયવૈશેષિકો માને છે કે ઇન્દ્રિયો સ્થૂળ શરીરની બહાર જઈ પોતપોતાના વિષયને ગ્રહણ કરે છે. વળી, તેઓ સ્વીકારે છે કે મનથી જોડાયેલી (મનોઽધિષ્ઠિત) ઇન્દ્રિય જ પોતાના

વિષયને ગ્રહણ કરે છે. તેમની આ માન્યતાનો અર્થ એ થાય કે મનથી અધિષ્ઠિત ઇન્દ્રિય સ્થૂળ શરીરની બહાર નીકળી પોતાનો વિષય જ્યાં હોય ત્યાં જઈ તેને ગ્રહણ કરે છે. આમાંથી તો એ ફલિત થાય કે મન સ્થૂળ શરીરની બહાર નીકળી ગતિ કરે છે.[૬૮]

ન્યાયવૈશેષિકો આ દલીલનું ખંડન કરતાં જણાવે છે કે શરીરાવચ્છિન્ન આત્મા સાથે મનના સંયોગથી શરીરાવચ્છિન્ન આત્મામાં બે જાતનો પ્રયત્ન ઉત્પન્ન થાય છે—(શરીરનો) ધારક પ્રયત્ન અને (શરીરનો) પ્રેરક પ્રયત્ન; હવે જો મન શરીરને છોડી બહાર જાય તો શરીરાવચ્છિન્ન આત્મા સાથેનો એનો સંયોગ છૂટી જાય, આ સંયોગ છૂટી જતાં શરીરાવચ્છિન્ન આત્મામાં ધારક પ્રયત્ન ઉત્પન્ન થતો અટકી જાય અને પરિણામે શરીર પડી જાય–મૃત્યુ થાય.[૬૯]

આના વિરોધમાં વિરોધી જણાવે છે કે મન એટલું ઝડપથી શરીરની બહાર જઈને પાછું શરીરમાં આવી જાય છે કે આત્મામાં શરીરને ધારણ કરી રાખવાનો પ્રયત્ન ઉત્પન્ન થતો અટકી જતો નથી.[૭૦]

ન્યાયવૈશેષિક વિચારક આનો જવાબ આપતાં કહે છે કે વિરોધીનું આ સૂચન પણ બરાબર નથી. એ સાચું કે શરીરને ધારણ કરનાર પ્રયત્ન પ્રથમ ક્ષણે ઉત્પન્ન થાય છે, બીજી ક્ષણે ટકે છે અને ત્રીજા ક્ષણે નાશ પામે છે એટલે આ ત્રણ ક્ષણમાં જ મન શરીરની બહાર જઈ પાછું આવી જાય તો ધારણ-પ્રયત્નનો અભાવ ન થાય અને મૃત્યુ ન થાય; પરંતુ જ્ઞાન અને સ્મૃતિની ઉત્પત્તિનો ગાળો અનિયત છે એટલે મન ત્રણ ક્ષણમાં જ શરીરની બહાર જઈ શરીરમાં પાછું આવી જશે એમ કહેવાય નહિ.[૭૧] ઉપરાંત, ન્યાયવૈશેષિક દાર્શનિક જણાવે છે કે મનને શરીર બહાર જતું માનવાથી કોઈ પ્રયોજન સરતું નથી. આત્મામાં જ્ઞાન, સુખ, દુઃખ, ઇચ્છા, દ્વેષ, પ્રયત્ન, ધર્મ, અધર્મ અને સંસ્કાર ઉત્પન્ન કરવાં એ મનનું પ્રયોજન છે. આત્મમનઃસંયોગથી આત્મામાં આ ગુણો ઉત્પન્ન થાય છે. પરંતુ અહીં એ ધ્યાનમાં રાખવાનું છે કે શરીરાવચ્છિન્ન આત્મા સાથેનો મનનો સંયોગ જ શરીરાવચ્છિન્ન આત્મામાં આ નવ ગુણો ઉત્પન્ન કરી શકે છે. શરીર બહારના આત્મપ્રદેશો સાથે મનનો સંયોગ માનીએ તો પણ તે સંયોગ તે આત્મપ્રદેશોમાં જ્ઞાન આદિ વિશેષ ગુણો ઉત્પન્ન કરી શકતો નથી. જો દલીલ ખાતર માનીએ કે શરીર બહારના આત્મપ્રદેશો સાથે મનનો સંયોગ તે આત્મપ્રદેશોમાં જ્ઞાન આદિ ઉત્પન્ન કરી શકે છે તો સ્થૂળ શરીરનું કોઈ પ્રયોજન જ ન રહે. આમ શરીર બહારના આત્મપ્રદેશો સાથે મનનો સંયોગ

માનવાથી કોઈ પ્રયોજન સરતું નથી પણ ઊલટું સ્થૂળ શરીરની નિરર્થકતાની આપત્તિ આવે છે. આનો અર્થ એ કે મનને શરીર બહાર જતું કલ્પવાનો કોઈ અર્થ નથી. બાહ્યેન્દ્રિયોને તેમના વિષયો ગ્રહણ કરવામાં સહાય કરવા માટે પણ તેણે બહાર જવાની કોઈ જરૂર નથી.[૭૨]

પ્રશસ્તપાદ અનુસાર મન સ્થૂળ શરીરને છોડી બહાર જતું નથી એ કેવળ સામાન્ય જનોની બાબતમાં જ સાચું છે, યોગીઓ તો પોતાના મનને સ્થૂળ શરીરની બહાર કાઢી દૂર દૂર મોકલે છે અને મન શરીર છોડી ત્યાં જઈ કાર્ય પાર પાડી પાછું તે શરીરમાં આવી જાય છે. વિશિષ્ટ જાતના અદૃષ્ટને લઈ યોગીનું મન સ્થૂળ શરીરની બહાર જઈને પાછું આવી શકે છે.[૭૩]

ગતિના સામાન્ય રીતે ગણાતાં કારણો—ગુરુત્વ, દ્રવત્વ, સ્થિતિસ્થાપકત્વ —તો મનમાં નથી તો પછી મનમાં ગતિ કેવી રીતે ઉદ્ભવે ? આવો પ્રશ્ન કોઈ ઊઠાવી શકે. કેવળ પરિચ્છિન્ન પરિમાણ હોય એટલે તેનામાં ગતિ હોય એમ ન મનાય. મનમાં જે વેગ હોય છે તેની બાબતમાં કહેવું જોઈએ કે તે તો મનમાં ગતિ ઉત્પન્ન થયા પછી તેને પ્રાપ્ત થાય છે, એટલે વેગને ગતિનું પ્રસ્તુત કારણ માની શકાય નહિ.

આના ઉત્તરમાં વૈશેષિકો જણાવે છે કે સૃષ્ટિની આદિમાં મનને સૌ પહેલી વાર ગતિ આપનાર તો અદૃષ્ટ છે.[૭૪] પછી તો આત્મપ્રયત્ન મનને ગતિ કરાવે છે. એક ઇન્દ્રિય સાથે જોડાયેલા મનને બીજી ઇન્દ્રિય તરફ ગતિ કરાવનાર તે બીજી ઇન્દ્રિયના વિષયની આત્મામાં જાગેલી ઇચ્છાથી જન્મેલો આત્મપ્રયત્ન છે. સુષુપ્તિમાંથી જાગેલાના મનને આ કે તે ઇન્દ્રિય તરફ ગતિ કરાવનાર આત્માનો જીવનપ્રયત્ન છે.

મનનો આત્મા સાથે સંયોગ અનાદિ-સાન્ત

મનનો આત્મા સાથે સંયોગ તે આત્માના કર્મને કારણે છે. આત્માનું કર્મ (અદૃષ્ટ) અનાદિ છે. એટલે મનનો તે આત્મા સાથે સંયોગ અનાદિ છે. વિપાકોન્મુખ પોતાનાં કર્મોને ભોગવવા આત્માને તે ભોગને અનુરૂપ શરીર (ભોગાયતન) પ્રાપ્ત થાય છે. અને તે આત્માનું મન તે શરીરમાં દાખલ થાય છે; આત્મા મનની સહાયથી તે શરીરમાં ભોગ ભોગવે છે. વર્તમાન જન્મમાં ભોગવવાનાં કર્મો ભોગવાઈ જતાં શરીર પડે છે, નવાં કર્મો વિપાકોન્મુખ બને છે, તે કર્મોને ભોગવવા યોગ્ય શરીર આત્મા ધારણ કરે છે, મન આ નવા શરીરમાં

દાખલ થાય છે. આમ ચક્ર ચાલ્યા કરે છે. જ્યારે તે આત્માનાં કર્મોનો ક્ષય થાય છે ત્યારે આત્મા અને મનનો સંયોગ છૂટી જાય છે અને આત્માને હવે કર્મો ભોગવવાનાં ન હોઈ તે ભોગાયતન (શરીર) ધારણ કરતો નથી.[૭૫]

મનના ધર્મો

મન અણુપરિમાણ છે. સુખ, દુઃખ, વગેરે આન્તર વિષયોને ગ્રહણ કરવા માટેનું કરણ (અન્તઃકરણ) મન છે. આત્મામાં સુખ, દુઃખ, ઇચ્છા, જ્ઞાન, વગેરે ધર્મો મન દ્વારા ઉત્પન્ન થાય છે. મન અભૌતિક છે. તેથી તેને સ્પર્શગુણ નથી. તેને સ્પર્શગુણ ન હોવાથી તેનામાં રૂપ, રસ અને ગંધ ગુણો પણ નથી. તે અભૌતિક હોવા છતાં મૂર્ત છે કારણ કે ન્યાયવૈશેષિક પરિભાષામાં મૂર્તત્વનો અર્થ થાય છે પરિચ્છિન્ન પરિમાણત્વ. જ્ઞાન, સુખ, દુઃખ, ઇચ્છા, દ્વેષ, પ્રયત્ન, ધર્મ અધર્મ અને ભાવનારૂપ સંસ્કાર મનના ધર્મો નથી. મન ચેતન નથી. જો તેને ચેતન માનવામાં આવે તો સ્થૂલ શરીરને આત્મા અને મન એનું ભોગાયતન માનવું પડે પરંતુ એક શરીરને બેનું ભોગાયતન માની શકાય નહિ કારણ કે એક શરીરનું સંચાલન એકના અનુરોધથી જ મનાય, બેના અનુરોધથી માનતાં વ્યવહાર અશક્ય બની જાય. બીજા શબ્દોમાં, એક શરીરનો અધિષ્ઠાતા એક જ મનાય, બે અધિષ્ઠાતા ન માની શકાય. વળી, મન કરણ છે એટલે તેને આત્માર્થ માનવું જોઈએ. તેથી તેને ચેતન ન ગણી શકાય. તે પ્રતિશરીર એક જ છે. પ્રયત્ન અને અદૃષ્ટને કારણે તે તીવ્ર ગતિ કરે છે. તેનામાં પરિમાણ (અણુપરિમાણ), સંખ્યા (એકત્વ), વગેરે સામાન્ય ગુણો છે, તેનામાં ગુણો હોવાથી તે દ્રવ્ય છે.[૭૬]

પાદટીપ

૧ दर्शनस्पर्शनाभ्यामेकार्थग्रहणात् ... । **न्यायवा० १.१ ४ ।**

२ आश्रितत्वं चान्यत्र नित्यद्रव्येभ्यः । **पदार्थधर्मसं० पृ० ४२ ।**

आश्रितत्वं गुणत्वे हि न प्रयोजकमिष्यते ।

षण्णामपि पदार्थानामाश्रितत्वस्य सम्भवात् ॥

दिक्कालपरमाण्वादिनित्यद्रव्यातिरेकिणः ।

आश्रिताः षडपीष्यन्ते पदार्थाः कणभोजिना ॥ **न्यायमं०, भा० १, पृ० २१० ।**

३ श्रोत्रं च न नित्यद्रव्यग्राहकमयोगिबहिरिन्द्रियत्वात् चक्षुरादिवदिति । **न्यायलीलावती (निर्णयसागर) पृ० ६६८ ।**

४ **न्यायलीलावती पृ० ६६९ ।**

५ विभूनां तु परस्परतः संयोगो नास्ति। **पदार्थधर्मसं॰ पृ० ३६०।**

६–७ **कण्ठाभरण** (न्यायलीलावतीटीका) **पृ० ६६७–६८।**

८ नापि कर्माचाक्षुषत्वात्। **वै० सू २.२.२४।**

९ कर्म कर्मसाध्यं न विद्यते। **वै० सू० १.१.११।**

१० ... शब्दाच्च शब्दनिष्पत्तिः। **वै० सू० २.२ ३१।**

११ गुणस्य सतोऽपवर्गः कर्मभिः साधर्म्यम्। **वै० सू० २.२.४५।**

१२ शब्दो विशेषगुणः चक्षुर्ग्रहणायोग्यबहिरिन्द्रियग्राह्यजातिमत्त्वात्। **सिद्धान्तमुक्ता॰ ४४।**

१३ **न्यायभा० १.१.५।**

१४ स्वाश्रयस्य यत्समवायिकारणं तद्गुणपूर्वः शब्दो न भवति, पटरूपादिवदाश्रयोत्पत्त्यनन्तरमनुत्पादात्। अतः सुखादिवत् स्पर्शवतो विशेषगुणो न भवति। **कन्दली पृ० १४५।**

१५ यावद्द्रव्यं शब्दो न भवति सत्येवाश्रये शङ्खादौ तस्य विनाशात्, अतोऽपि सुखादिवत् स्पर्शवद्विशेषगुणो न भवति। **कन्दली पृ० १४५।**

१६ स्पर्शवद्विशेषगुणत्वे शब्दस्य शङ्खादिराश्रयो वाच्यः। स च तस्मादन्यत्र दूरे कर्णशष्कुलीदेशे समुपलभ्यते, न चान्यगुणस्यान्यत्र ग्रहणमस्ति, तस्मान्न स्पर्शवद्विशेषगुणः। **कन्दली पृ० १४६।**

१७ यस्तु बाह्येन्द्रियग्राह्यो नासावात्मगुणो यथा रूपादिः, तस्मादयमपि न तद्गुण इत्यर्थः। **कन्दली पृ० १४७।**

१८ इतोऽपि शब्दो नात्मगुण आत्मान्तरग्राह्यत्वादनेकप्रतिपत्तृसाधारणत्वादित्यर्थः। **कन्दली पृ० १४७।**

१९ आत्मन्यसमवायादपि शब्दो नात्मगुणः, रूपादिवत्। **कन्दली पृ० १४८।**

२० इतश्च नायमात्मगुणः—अहङ्कारेण अहमितिप्रत्ययेन विभक्तस्य व्यधिकरणस्य ग्रहणात्, यः खल्वात्मगुणः सोऽहङ्कारसमानाधिकरणो गृह्यते, यथा सुख्यहं दुःख्यहमिति, न त्वेवं शब्दस्य ग्रहणमतो नात्मगुणः। **कन्दली पृ० १४८।**

२१ दिक्कालमनसां विशेषगुणो नास्ति, अयं तु विशेषगुण इतोऽपि तेषां न भवतीत्याह। **कन्दली पृ० १४९।**

२२ रूपादिवद् बहिर्मुखतया प्रतीतेः। **कन्दली पृ० १४८।**

२३ ये दिक्कालमनसामुभयवादिसिद्धाः संयोगादयस्ते श्रोत्रग्राह्या न भवन्ति, अयं तु तद्ग्राह्यस्तस्मान्न तद्गुणः। **कन्दली पृ० १४९।**

२४ गुणः शब्दः, गुणश्च गुणिना विना न भवति , न चैष पृथिव्यादीनां गुणः, द्रव्यान्तरं च नास्ति, तस्माद्यस्यायं गुणस्तदाकाशमिति परिशेषादाकाशस्याधिगमे प्रतिपत्तौ लिङ्गमित्यर्थनिर्देशः । **कन्दली पृ० १५० ।**

२५ **पदार्थधर्मसं० पृ० १४४ ।**

२६ शब्दो लिङ्गमाकाशस्य शब्दश्च सर्वत्राविशिष्ट एक इत्येकरूपमेवाकाशं सिद्ध्यति, भेदप्रतिपादकप्रमाणाभावादित्यर्थः । ननु शब्दोऽपि तारतरादिरूपेण विविध एव ? सत्यम्, न तु तेन रूपेणास्य लिङ्गता, किन्तु गुणत्वेन, तच्चाविशिष्टं नाश्रयभेदावगमाय प्रभवति, एकस्मादप्याश्रयात् कारणभेदेन तारतरादिभेदस्य शब्दस्योत्पत्त्यविरोधात् । **कन्दली पृ० १५१ ।**

२७ विभुत्वं सर्वगतत्वं तदाकाशस्य कुतः सिद्धमिति चेत् ? सर्वत्र शब्दोत्पादात्, यद्याकाशं व्यापकं न भवति, तदा सर्वत्र शब्दोत्पत्तिर्न स्यात्, समवायिकारणाभावे कार्य्योत्पत्त्यभावात् । **कन्दली पृ० १५३ ।**

२८ अन्यथा परमाणुत्वे प्रत्यक्षगुणाश्रयत्वविरोधात्, अवयवित्वे स्पर्शशून्यत्वविरोधात् । **किरणावली पृ० ७४ ।**

२९ **किरणावली पृ० ७५ ।**

३० अव्यूहाविष्टम्भविभुत्वानि चाकाशधर्माः । **न्यायसू० ४.२.२२ ।**
संसर्पता प्रतिघातिना द्रव्येण न व्यूह्यते यथा काष्ठेनोदकम् । कस्मात् ? निरवयवत्वात् । सर्पच्च प्रतिघाति न विष्टभ्नाति नास्य क्रियाहेतुं गुणं प्रतिबध्नाति, कस्मात् ? अस्पर्शत्वात्, विपर्यये हि विष्टम्भो दृष्ट इति सावयवे स्पर्शवति द्रव्ये दृष्टं धर्मं विपरीते नाशङ्कितुमर्हति । **न्यायभा० ४.२.२२ ।**

३१ **उपस्कार, वै० सू० २.१.२०–२३ ।**

३२ नन्वाकाशस्य सद्भावे किं प्रमाणम् ? प्रत्यक्षमेव, वियति पतति पतत्त्रिणि चक्षुर्व्यापारेणेहायं पक्षी प्राप्तो नेहेति नियतदेशाधिकरणा प्रतीतिरिति चेत्, तदयुक्तम्, अरूपस्य द्रव्यस्य चाक्षुषत्वाभावात् । योऽप्ययमधिकरणप्रत्ययस्तत्र विततालोकमण्डलव्यतिरेकेण न द्रव्यान्तरं प्रतिभाति । **कन्दली पृ० १४४ ।**

३३ **पदार्थधर्मसं० पृ० ५९ ।**

३४ अपरस्मिन्नपरं युगपत् चिरं क्षिप्रमिति काललिङ्गानि । **वै० सू० २.२.६ ।**

३५ 'बहुतरतपनपरिस्पन्दान्तरितजन्मनि हि स्थविरे युवानमवधिं कृत्वा परत्वमुत्पद्यमान-

मसमवायिकारणवत्' कार्यत्वाद् इति स्थिते च रूपादीनां च व्यभिचारे तपनपरिस्पन्दानां च वैयधिकरण्ये तदवच्छिन्नद्रव्यसंयोगोऽसमवायिकारणमिति विज्ञायते। न चाविभुनो द्रव्यस्य संयोगस्तथा भवितुमर्हति व्यभिचारात् इति तद्द्रव्यं विभु स्यात्। **किरणावली पृ० ७६।**

३६ न चाकाशस्य स्वप्रत्यासत्तिमात्रेण संयुक्तसमवायिनं धर्ममन्यत्र सङ्क्रामयितुमसमर्थत्वात्। तथात्वे चैकत्र भेर्यामभिहतायां सर्वभेरीषु शब्दोत्पत्तिप्रसङ्गात् सूर्यक्रियावद् भेरीसंयोगस्यापि संयुक्तसंयुक्तसमवायाविशेषात्, कालस्य तु तत्स्वभावत्वाद् अयमदोषः। असिद्धिदशायां प्रसङ्गस्याश्रयासिद्धेः; सिद्धिदशायां च बाधितत्वादात्मनोऽपि द्रव्यान्तरधर्मेषु द्रव्यान्तरावच्छेदाय स्वप्रत्यासत्त्यतिरिक्तसन्निकर्षापेक्षत्वात्। अन्यथा वाराणसीस्थितेन नीलेन पाटलिपुत्रस्थितस्य स्फटिकमणेरुपरञ्जनप्रसङ्गात्। कालस्य तु विप्रकृष्टक्रियोपसङ्क्रमणशक्ततयैव सिद्धेर्नायं प्रसङ्ग इति सर्वमवदातम्। **किरणावली पृ० ७७।**

३७ अथ आदित्यपरिवर्तनमेवास्तु किं कालेनेति चेत्। न। युगपदादिप्रत्ययानुमेयत्वात्। न चादित्यपरिवर्तनादेव युगपदादिप्रत्ययाः सम्भवन्तीति। **व्योमवती पृ० ३४३।**

३८ न च क्रियैव काल इति वाच्यम्। युगपदादिप्रत्ययाभावप्रसङ्गात्। तथाहि– क्रियायाः क्रियारूपतया विशेषाभ्युपगमादिति प्रत्ययाभावः परापरव्यतिकराभावश्च। न च क्रिया काल इति प्रतीयते। **व्योमवती पृ० ३४३।**

३९ आदित्यपरिवर्त्तनाल्पीयस्त्वभूयस्त्वनिबन्धनो युवस्थविरयोः परापरव्यवहार इत्येके, तदयुक्तम्, आदित्यपरिवर्त्तनस्य युवस्थविरयोः सम्बन्धाभावादसम्बद्धस्य निमित्तत्वे चातिप्रसङ्गात्। **कन्दली पृ० १५६।**

४० तेषां युगपदादिप्रत्ययानां विषयेषु द्रव्यादिषु पूर्वप्रत्ययविलक्षणानां द्रव्यादिप्रत्ययविलक्षणानामुत्पत्तावन्यस्य निमित्तस्याभावात्। एतदुक्तं भवति द्रव्यादिषु विषयेषु पूर्वापरादिप्रत्यया जायन्ते, न चैषां द्रव्यादयो निमित्तं तत्प्रत्ययविलक्षणत्वात्, न च निमित्तमन्तरेण कार्यस्योत्पत्तिरस्ति, तस्माद्यदत्र निमित्तं स काल इति। **कन्दली पृ० १५६।**

४१ असति तस्मिन् वस्तूत्पादाभावात्। न तावदत्यन्ततो गगनस्योत्पादः, नाप्यत्यन्तासतो नरविषाणस्य, किन्तु प्रागसतः। कालासत्त्वे चाभावविशेषणस्य प्राक्शब्दार्थस्याभावान्नायं विशेषः सिद्ध्यतीति न कस्यचिदुत्पत्तिः स्यात्। **कन्दली पृ० १५७।**

४२ युवस्थविरयोः शरीरावस्थाभेदेन तत्कारणतया कालसंयोगेऽनुमिते सति पश्चात्तयोः कालविशिष्टतावगतिः प्रत्येतुरेकत्वात्। **कन्दली पृ० १५८।**

४३ न तात्त्विकः कालस्य भेदो वर्तमानादिः, किन्तु असन्नप्यसौ व्यवहारसिद्धये केनचिदुपाधिना कल्प्यते। कः पुनरसावुपाधिः ? क्रियेति ब्रूमः। **न्यायमं०, भा० १, पृ० १२६।**

४४ ननु युगपदादिप्रत्ययभेद एव तद्भेदप्रतिपादकः ? नैवम्। कालाभेदेऽपि सहकारिभेदात् प्रत्ययभेदोपपत्तेः। **कन्दली पृ० १५९।**

४५ जन्यानां जनकः कालः ...। **कारिकावली ४५।**

४६ **कन्दली पृ० १५९।**

४७ वर्तमानाभावः पततः पतितपतितव्यकालोपपत्तेः। **न्यायसू० २.१.३९।** वृन्तात्प्रच्युतस्य फलस्य भूमौ प्रत्यासीदतो यदूर्ध्वं स पतितोऽध्वा, तत्संयुक्तः कालः पतितकालः, योऽधस्तात् स पतितव्योऽध्वा, तत्संयुक्तः कालः पतितव्यकालः। नेदानीं तृतीयोऽध्वा विद्यते यत्र पततीति वर्तमानः कालो गृह्येत, तस्माद्वर्तमानः कालो न विद्यत इति। **न्यायभा० २. १ ३९।**

४८ तयोरप्यभावो वर्तमानाभावे तदपेक्षत्वात्। **न्यायसूत्र २ १.४०।** नाध्वव्यङ्ग्यः कालः। किं तर्हि ? क्रियाव्यङ्ग्यः पततीति। यदा पतनक्रिया व्युपरता भवति स कालः पतितकालः। यदोत्पत्स्यते स पतितव्यकालः। यदा द्रव्ये वर्तमाना क्रिया गृह्यते स वर्तमानः कालः। यदि चायं द्रव्ये वर्तमानं पतनं न गृह्णाति कस्योपरममुत्पत्स्यमानतां वा प्रतिपद्यते। पतितः काल इति भूता क्रिया। पतितव्यः काल इति चोत्पत्स्यमाना क्रिया। उभयोः कालयोः क्रियाहीनं द्रव्यम्, अधः पततीति क्रियासम्बद्धं, सोऽयं क्रियाद्रव्ययोः सम्बन्धं गृह्णातीति वर्तमानः कालस्तदाश्रयौ चेतरौ कालौ तदभावे न स्यातामिति। **न्यायभा० २.१.४०।**

४९ नातीतानागतयोरितरेतरापेक्षासिद्धिः। **न्यायसूत्र २.१.४१।**

५० अर्थसद्भावव्यङ्ग्यश्चायं वर्तमानः कालः, विद्यते द्रव्यं विद्यते गुणः विद्यते कर्मेति। **न्यायभा २.१.४१।**

५१ वर्तमानाभावे सर्वाग्रहणं प्रत्यक्षानुपपत्तेः। **न्यायसू० २.१.४२।** प्रत्यक्षमिन्द्रियार्थसन्निकर्षजं, न चाविद्यमानमसदिन्द्रियेण सन्निकृष्यते। न चायं विद्यमानं सत्किञ्चिदनुजानाति। प्रत्यक्षनिमित्तं प्रत्यक्षविषयः प्रत्यक्षज्ञानं सर्वं नोपपद्यते, प्रत्यक्षानुपपत्तौ तत्पूर्वकत्वादनुमानागमयोरनुपपत्तिः। सर्वप्रमाणविलोपे सर्वग्रहणं न भवतीति। **न्यायभा० २. १.४२।**

५२ इत इदमिति यतस्तद् दिश्यं लिङ्गम्। **वै० सू० २.२.१०।**

५३ तथाहि एकदेशमधिकृत्य कश्चित्पूर्वः कश्चिदपर इति प्रतीत्या पूर्वापरयोर्वस्तुनोः

परत्वापरत्वे विषयीक्रियेते । अन्तरा बहुतरसंयुक्तसंयोगाल्पतरसंयुक्तसंयोगज्ञानं च तयोरुत्पादकम् । तयोरसमवायिकारणानि च ते संयोगाः परापरवस्तुनोः प्रत्यासत्त्य-भावादनुपपन्नाः, अतः प्रत्यासत्तिघटिका दिक्कल्प्यते । **सूक्ति पृ० ३५३ ।**

५४ न चाव्यापकसम्बन्धमाश्रित्य सूर्यसंयोगा विशिष्टप्रत्ययानुत्पादयन्ति । न चाकाशा-त्मानौ तथा भवितुमर्हतः, पूर्वकादेव न्यायात् । कालो भविष्यतीति चेत्, न, कालस्य क्रियामात्रोपाधिनिबन्धनव्यवहारहेतुत्वात् । **किरणावली ८२ ।**

५५ **पदार्थधर्मसं०** १६५–१६६ (**कन्दली सहित**)

५६ नियतोपाध्युन्नायकः कालः । अनियतोपाध्युन्नायिका दिक् । **तर्कसंग्रह** (आथल्ये-बोडास)गत उद्धरण, पृ० १३२ । **उपस्कार, वै० सू० २.२.१० ।**
...वर्तमानस्य सर्वत्र वर्तमानत्वात्......दिशो ह्ययं स्वभावभेदो यत् प्रमातृभेदमा-श्रित्य पक्षधर्मोपनायकत्वं न त्वन्यस्येति । कालस्यैव स्वभावभेदः किं न कल्प्यत इति चेत्, न, क्रियां प्रत्यन्यथादर्शनात् । **किरणावली पृ० ८२ ।**

५७ अनिन्द्रियनिमित्ताः स्मृत्यादयः कारणान्तरनिमित्ता भवितुमर्हन्तीति । **न्यायभा० १.१. १६** । श्रोत्राद्यव्यापारे स्मृत्युत्पत्तिदर्शनात् बाह्येन्द्रियैरगृहीतसुखादिग्राह्यान्त-रभावाच्च । **पदार्थधर्मसं० पृ० २१८ ।**

५८ आत्मेन्द्रियार्थसन्निकर्षे ज्ञानस्य भावोऽभावश्च मनसो लिङ्गम् । **वै० सू० ३.२.१ ।** युगपज्ज्ञानानुत्पत्तिर्मनसो लिङ्गम् । **न्यायसूत्र १.१.१६** । युगपच्च खलु घ्राणा-दीनां गन्धादीनां च सन्निकर्षेषु सत्सु युगपज्ज्ञानानि नोत्पद्यन्ते तेनानुमीयते अस्ति तत्तदिन्द्रियसंयोगि सहकारि निमित्तान्तरमव्यापि यस्यासन्निधेर्नोत्पद्यते ज्ञानं सन्नि-धेश्चोत्पद्यते इति । **न्यायभा० १.१.१६ ।**

५९ ज्ञानायौगपद्यादेकं मनः । **न्यायसूत्र ३.२.५६** । सम्भवति खलु वै बहुषु मनस्सु इन्द्रियमनःसंयोगयौगपद्यमिति ज्ञानयौगपद्यं स्यात्, न तु भवति, तस्माद् विषये प्रत्ययपर्यायादेकं मनः । **न्यायभा० ३.२.५६ ।**

६० अलातचक्रदर्शनवत् तदुपलब्धिराशुसञ्चारात् । **न्यायसूत्र ३.२.५८ ।**

६१ अर्थसमूहालम्बनस्यैकज्ञानस्याप्रतिषेधात् । **कन्दली पृ० २२२ ।**

६२ सविग्रहे मनसीन्द्रियान्तरसम्बन्धार्थं जाग्रतः कर्म आत्ममनःसंयोगाद् इच्छाद्वेषपूर्व-कप्रयत्नापेक्षात्, अन्वभिप्रायमिन्द्रियान्तरेण विषयान्तरोपलब्धिदर्शनात् । **पदार्थ-धर्मसं० पृ० ७३५ ।**

६३ सुप्तस्य प्रबोधकाले जीवनपूर्वकप्रयत्नापेक्षात् । **पदार्थधर्मसं० पृ० ७३६ ।**
...मनसश्चाद्यं कर्मादृष्टकारितम् । **वै० सू० ५.२.१३** । असति प्रणिधाने, सङ्कल्पे

चासति सुमव्यासक्तमनसां यदिन्द्रियार्थसन्निकर्षादुत्पद्यते ज्ञानं तत्र मनःसंयोगोऽपि कारणमिति मनसि क्रियाकारणं वाच्यमिति । यथैव ज्ञातुः खल्वयमिच्छाजनितः प्रयत्नो मनसः प्रेरक आत्मगुणः, एवमात्मनि गुणान्तरं (=अदृष्टं) सर्वस्य साधकं प्रवृत्तिदोषजनितमस्ति.. अन्यथा हि चतुर्विधानामणूनां भूतसूक्ष्माणां मनसां च ततोऽन्यस्य क्रियाहेतोरसम्भवात् शरीरेन्द्रियविषयाणामनुत्पत्तिप्रसङ्गः । **न्यायभा०** २.१.२९ । વાત્સ્યાયન પરમાણુનું આદ્યકર્મ અને મનનું આદ્યકર્મ જગતમાં બે પરમાણુઓના સંયોગના કારણરૂપ કર્મને અને સુષુપ્તિ પછી મનના ઇન્દ્રિય આદિના સંયોગના કારણરૂપ કર્મને માનતા લાગે છે. તેઓ સૃષ્ટિ–પ્રલયની કલ્પનાને સ્વીકારતા લાગતા નથી. તે કલ્પના ન્યાય–વૈશેષિક પરંપરામાં દાખલ કરનાર પ્રશસ્તપાદ લાગે છે.

६४ नान्तःशरीरवृत्तित्वाद् मनसः । **न्यायसूत्र ३.२.२६** । ....प्राक् प्रायणादन्तःशरीरे वर्तमानस्य मनसः शरीराद् बहिर्ज्ञानसंस्कृतैरात्मप्रदेशैः संयोगो नोपपद्यत इति । **न्यायभा० ३ २ २६** ।

६५ अपसर्पणकर्मोपसर्पणकर्म चात्ममनःसंयोगाददृष्टापेक्षात् । **कथम् !** यदा जीवनसहकारिणोर्धर्माधर्मयोरुपभोगात् प्रक्षयोऽन्योन्याभिभवो वा तदा जीवनसहाययोर्वैकल्यात् तत्पूर्वकप्रयत्नवैकल्यात् प्राणनिरोधे सत्यन्याभ्यां लब्धवृत्तिभ्यां धर्माधर्माभ्यामात्ममनःसंयोगसहायाभ्यां मृतशरीराद्विभागकारणमपसर्पणकर्मोत्पद्यते । ततः शरीराद् बहिरपगतं ताभ्यामेव धर्माधर्माभ्यां समुत्पन्नेनातिवाहिकशरीरेण सम्बध्यते, तत्संक्रान्तं च स्वर्गं नरकं वा गत्वा आशयानुरूपेण शरीरेण सम्बद्धयते, तत्संयोगार्थं कर्मोपसर्पणमिति । **पदार्थधर्मसं० ७३६–७३८** ।

६६ गमनं च तस्यैतावद् दूरं केवलस्य न सम्भवति । **कन्दली पृ० ७३८** ।

६७ मरणजन्मनोरन्तराले मनसः कर्म शरीरोपगृहीतस्यैवोपपद्यते, महाप्रलयानन्तरावस्थाभाविनः कर्मव्यतिरिक्तत्वे सति । **कन्दली पृ० ७३९** ।

६८ मनसाधिष्ठितं चक्षुर्निःसृत्य रूपादि ग्राहयति...तस्माद् नान्तःशरीरवृत्ति मन इति । **न्यायवा० ३.२.२६** ।

६९ आत्ममनःसन्निकर्षजश्च प्रयत्नो द्विविधो धारकः प्रेरकश्च, निःसृते च शरीराद् बहिर्मनसि धारकस्य प्रयत्नस्याभावाद् गुरुत्वात् पतनं स्यात् शरीरस्य । **न्यायभा० ३.२ २८** ।

७० न तदाशुगतित्वाद् मनसः । **न्यायसूत्र ३.२.२९** ।

७१ न...कालानियमात् । **न्यायसूत्र ३.२.३०** ।

૭૨ उपभोगायतनं पुरुषस्य ज्ञातुः शरीरं न ततो निश्चरितस्य मनस आत्मसंयोगमात्रं ज्ञानसुखादीनामुत्पत्तौ कल्पते, क्लृप्तौ वा शरीरवैयर्थ्यमिति। **न्यायभा० ३ २.३०।**

૭૩ योगिनां च बहिरुद्रेचितस्य मनसोऽभिप्रेतदेशगमनं प्रत्यागमनं च। **पदार्थधर्मसं० पृ० ७३९ ।**

૭૪ सर्गकाले प्रत्यग्रेण शरीरेण सम्बन्धार्थं कर्म अदृष्टकारितम्। **पदार्थधर्मसं० पृ० ७३९।**

૭૫ **न्यायभा० ३.२.६०-७२ ।**

૭૬ **पदार्थधर्मसं० पृ० २१६-२२६ ।** (कन्दलीसहित)

અધ્યયન ૧૧

આત્મા

આત્મસિદ્ધિ

ન્યાય-વૈશેષિક દર્શન આત્મવાદી છે. તે આત્માને સ્વતન્ત્ર દ્રવ્ય તરીકે સ્વીકારે છે. તે આત્માના અસ્તિત્વને પુરવાર કરવા નીચેની દલીલો આપે છે.

(અ) ચક્ષુથી રૂપનું જ્ઞાન થાય છે. પણ એ જ્ઞાન થાય છે કોને ? ચક્ષુથી રૂપને દેખે છે કોણ ? જીભથી રસને માણે છે કોણ ? ચક્ષુ, વગેરે ઇન્દ્રિયો તો જ્ઞાનનાં સાધનો છે. તે સાધનોનો ઉપયોગ કરનાર કોણ છે ? કુહાડીથી લાકડું કપાય છે. પરંતુ કઠિયારો કુહાડીનો પ્રયોગ ન કરે તો લાકડું કપાય નહિ. તેવી જ રીતે, ઇન્દ્રિયોથી જ્ઞાન થાય છે પણ ઇન્દ્રિયોને પ્રયોજનાર ન હોય તો ઇન્દ્રિયોથી જ્ઞાન થાય નહિ. ઇન્દ્રિયોને પ્રયોજનાર જે છે તેને જ અમે આત્મા કહીએ છીએ.[1]

(આ) જ્ઞાન ગુણ છે. એટલે તેના આશ્રયરૂપ કોઈ દ્રવ્ય હોવું જોઇએ. તે દ્રવ્ય ઘટ, પટ, વગેરે વિષયો નથી, ઇન્દ્રિય નથી, શરીર નથી કે મન પણ નથી. તેથી તેના આશ્રયરૂપ તેમનાથી જુદું દ્રવ્ય માનવું પડે છે. તે દ્રવ્યનું નામ આત્મા છે.

(i) ઘટ, પટ, વગેરે વિષયો જ્ઞાનનો આશ્રય નથી કારણ કે વિષયનો નાશ થવા છતાં તે વિષયનું સ્મરણજ્ઞાન તો થાય છે.[2]

(ii) ઇન્દ્રય જ્ઞાનનો આશ્રય નથી.

(૧) કેટલાક માને છે કે ઇન્દ્રિય જ જ્ઞાનનો આશ્રય છે. તેઓ જણાવે છે કે ચક્ષુરિન્દ્રિય હોતાં રૂપજ્ઞાન થાય છે અને ન હોતાં થતું નથી. એટલે ચક્ષુ જ રૂપ જ્ઞાનનો આશ્રય છે. એ જ રીતે રસજ્ઞાન, ગન્ધજ્ઞાન, સ્પર્શજ્ઞાન અને શબ્દજ્ઞાનના આશ્રય અનુક્રમે રસનેન્દ્રિય, ઘ્રાણેન્દ્રિય, સ્પર્શનેન્દ્રિય અને કર્ણેન્દ્રિય છે. તો પછી ઇન્દ્રયોથી ભિન્ન આત્મા માનવાની શી જરૂર છે ?[3]

આના ઉત્તરમાં ન્યાય–વૈશેષિક ચિંતકો જણાવે છે કે ચક્ષુરિન્દ્રિય હોતાં રૂપજ્ઞાન થાય છે અને તે ન હોતાં રૂપજ્ઞાન થતું નથી એ વાત સાચી પણ તેનું કારણ તે પોતે જ્ઞાનાશ્રય છે તે છે કે પછી તે પોતે પોતાનાથી ભિન્ન, જ્ઞાનના આશ્રયરૂપ દ્રવ્યનું રૂપજ્ઞાન કરવાનું સાધન છે તે છે એવો સંશય ઉદ્ભવે છે. ચક્ષુરિન્દ્રિય પોતાનાથી ભિન્ન, જ્ઞાનાશ્રયરૂપ દ્રવ્યનું રૂપજ્ઞાન કરવા માટેનું સાધન હોય તો પણ ચક્ષુરિન્દ્રિય હોતાં રૂપજ્ઞાન થાય અને તે ન હોતાં રૂપજ્ઞાન ન થાય. એટલે ચક્ષુ હોતાં રૂપજ્ઞાનનું થવું અને ન હોતાં ન થવું એ હકીકત ઉપરથી ચક્ષુ જ રૂપજ્ઞાનનો આશ્રય છે એ નિશ્ચિતપણે પુરવાર થતું નથી.[૪]

(૨) આપણા અનુભવો એવા છે કે જેમાં એક જ જ્ઞાતાને રૂપજ્ઞાન, રસજ્ઞાન, ગન્ધજ્ઞાન, સ્પર્શજ્ઞાન, અને શબ્દજ્ઞાન થાય છે. 'રૂપને જોઈ ગન્ધને સૂંઘે છે', 'ગન્ધને સૂંઘી રસને ચાખે છે', વગેરે દૃષ્ટાંતો રૂપજ્ઞાન, રસજ્ઞાન, ગન્ધજ્ઞાન, સ્પર્શજ્ઞાન અને શબ્દજ્ઞાન એક જ્ઞાતાને થાય છે એવું દર્શાવે છે. પરંતુ કોઈ ઇન્દ્રિય એવી નથી કે જેને રૂપજ્ઞાન, વગેરે આ પાંચેય જ્ઞાનો થતાં હોય. અર્થાત્, આ પાંચેય જ્ઞાનોનો આશ્રય કોઈ પણ એક ઇન્દ્રિય ઘટી શકતી નથી. એટલે આ પાંચેય જ્ઞાનોના આશ્રયરૂપ ઇન્દ્રિયોથી ભિન્ન દ્રવ્ય માનવું પડે છે. અને આ જ આત્મા છે.[૫]

(૩) પ્રત્યભિજ્ઞારૂપ જ્ઞાનનો આશ્રય ઇન્દ્રિય સંભવી શકે નહિ. કોઈ અહીં શંકા ઊઠાવે છે કે પહેલાં ઇન્દ્રિયે જે વિષય જાણેલો હોય તે જ વિષય ફરી તેની સમક્ષ ઉપસ્થિત થતાં ઇન્દ્રિય તેને ઓળખી લે છે કે 'આ તે જ છે,' એટલે પ્રત્યભિજ્ઞાના આશ્રય માટે ઇન્દ્રિયથી જુદું કોઈ દ્રવ્ય માનવાની જરૂર નથી. આના ઉત્તરમાં ન્યાય-વૈશેષિકો કહે છે કે જો ચક્ષુરિન્દ્રિય પ્રત્યભિજ્ઞાનો આશ્રય હોય તો કેવળ જમણી આંખે દેખેલી વસ્તુ કેવળ ડાબી આંખ સમક્ષ ઉપસ્થિત થતાં તે વસ્તુને ડાબી આંખ ઓળખી શકે નહિ. એકે દેખેલી વસ્તુનું પ્રત્યભિજ્ઞાન બીજાને થઈ શકતું નથી. પરંતુ જમણી આંખે દેખેલી વસ્તુનું પ્રત્યભિજ્ઞાન ડાબી આંખને થાય છે. એટલે એ બંને આંખોને સાધન તરીકે પ્રયોજનાર કોઈ એક પ્રત્યભિજ્ઞાનો આશ્રય માનવો જોઈએ.[૬] તે છે આત્મા.

(૪) સ્મરણરૂપ જ્ઞાનનો આશ્રય ઇન્દ્રિય સંભવી શકે નહિ. જો સ્મરણ-જ્ઞાનનો આશ્રય ઇન્દ્રિયને માનવામાં આવે તો અંધ વ્યક્તિને પહેલાં દેખેલી વસ્તુઓનું સ્મરણ થઈ શકે નહિ. જો ચક્ષુરિન્દ્રિય જ્ઞાનનો આશ્રય હોય તો તે જ દ્રષ્ટા (ચાક્ષુષ પ્રત્યક્ષનો કર્તા) હોવી જોઈએ. પરંતુ દ્રષ્ટાનો વિનાશ થતાં તેણે દેખેલી વસ્તુને બીજું કોઈ સ્મરી શકે નહિ. તેથી તે અંધ વ્યક્તિની બીજી કોઈ ઇન્દ્રિય તે વખતે ચક્ષુરિન્દ્રિયે દેખેલી વસ્તુનું સ્મરણ કરે છે એમ કહી શકાય નહિ. એ જ રીતે, બીજી કોઈ ઇન્દ્રિય નાશ પામ્યા પછી તે ઇન્દ્રિયે પહેલાં અનુભવેલ વિષયનું સ્મરણ થઈ શકશે નહિ. પરંતુ કોઈ પણ વ્યક્તિની કોઈ ઇન્દ્રિય નાશ પામી ગયા પછી પણ તે ઇન્દ્રિય દ્વારા તેણે પહેલાં અનુભવેલ વિષયનું તે વ્યક્તિ સ્મરણ કરે છે એ તો નિર્વિવાદ છે. જે ઘડપણમાં અંધ બનેલ છે તે વ્યક્તિ પહેલાં તેણે દેખેલી વસ્તુઓનું સ્મરણ કરે છે, પરંતુ અહીં આ સ્મરણજ્ઞાનનો કર્તા (=આશ્રય) કોણ છે? દર્શનજ્ઞાનનો આશ્રય ચક્ષુરિન્દ્રિય છે એમ માનતાં આ સ્મરણજ્ઞાનના આશ્રય તરીકે પણ ચક્ષુરિન્દ્રિયને જ માનવી પડે, પરંતુ તે તો નાશ પામી છે. એટલે દર્શનજ્ઞાન અને તજ્જન્ય સંસ્કારવશે ઉદ્‌ભવતા સ્મરણજ્ઞાનના આશ્રય તરીકે ઇન્દ્રિયથી જુદું દ્રવ્ય માનવું પડે છે. તે દ્રવ્યનું નામ છે આત્મા.[૭]

(૫) ઇન્દ્રિયાન્તરવિકારની ઘટના પણ પુરવાર કરે છે કે ઇન્દ્રિય જ્ઞાનનો આશ્રય ન હોઈ શકે. મધુર રસવાળી કેરીનો રંગ દેખીને કે તેની ગંધ સૂંઘીને મનુષ્યની જીભમાં પાણી છૂટે છે. આમ કેમ બને છે? આનો વિચાર કરતાં સમજાય છે કે તે મનુષ્યને તે જાતનાં રંગ અને ગંધ સાથે જે મધુર રસનો પહેલાં અનુભવ થયેલો તે મધુર રસનું તેને સ્મરણ થાય છે અને પરિણામે તે મધુર રસને માણવાની તેને ઇચ્છા જાગે છે, એ સિવાય તેની જીભમાં પાણી છૂટે નહિ. કેરીનો રંગ દેખીને કે તેની ગંધ સૂંઘીને મધુર રસનું સ્મરણ થવા છતાં જેને મધુર રસની તૃષ્ણા (= ઇચ્છા) નથી તેની જીભમાં પાણી છૂટતું નથી. પરંતુ કેરીનો રંગ દેખીને કે તેની ગંધ સૂંઘીને મધુર રસનું સ્મરણ થતાં જેને તે રસ માણવાની ઇચ્છા થાય છે તેની જીભમાં જ પાણી છૂટે છે. આમ પહેલાં અનુભવેલ રસનું સ્મરણ અને રસને માણવાની ઇચ્છા બંને જીભમાં પાણી છૂટવા માટે આવશ્યક છે. રંગ જોઇને

કે ગંધ સૂંઘીને જીભમાં પાણી છૂટે ત્યારે તે બંને શરતો પૂરી પડી હોય છે. તેથી આ ઘટનામાં તે મધુર રસનું સ્મરણ કોણ કરે છે તે વિચારણીય છે. ચક્ષુરિન્દ્રિય કે ઘ્રાણેન્દ્રિય તો મધુર રસનું સ્મરણ કરી શકે નહિ કારણ કે તે બેમાંથી એકેય ઇન્દ્રિયે કદી મધુર રસનો અનુભવ કર્યો નથી. રસ ચક્ષુરિન્દ્રિયનો કે ઘ્રાણેન્દ્રિયનો ગ્રાહ્ય વિષય નથી. રસનેન્દ્રિય જ પ્રસ્તુત ઘટનામાં પૂર્વાનુભૂત મધુર રસનું સ્મરણ કરી તેનો અભિલાષ કરે છે એમ પણ ન કહી શકાય. કારણ કે રસનેન્દ્રિય કેરીનું રૂપ કે તેની ગંધ ગ્રહણ કરતી નથી, રૂપ કે ગંધ રસનેન્દ્રિયનો ગ્રાહ્ય વિષય નથી. અને નિયમ તો એવો છે કે જે કેરીના રૂપ કે ગંધને ગ્રહણ કરે છે તેને જ કેરીના મધુર રસનું સ્મરણ થઇ શકે છે, બીજાને નહિ. એટલે પુરવાર થાય છે કે પ્રસ્તુત ઘટનામાં ઇન્દ્રિયથી ભિન્ન કોઇ દ્રવ્ય છે જે આંખથી કેરીનું રૂપ દેખી કે નાકથી તેની ગંધ સૂંઘી તે જાતનાં રૂપ-ગંધ સાથે પહેલાં અનુભવેલા મધુર રસનું સ્મરણ કરે છે અને તે મધુર રસનો અભિલાષ કરે છે. અર્થાત્ જ્ઞાન અને ઇચ્છાનો આશ્રય ઇન્દ્રિય નથી પણ ઇન્દ્રિયથી જુદું કોઇ દ્રવ્ય છે. તે દ્રવ્યનું નામ આત્મા છે.[૮]

(૬) ઇન્દ્રિયો ભૌતિક છે. ઇન્દ્રિયો પૃથ્વી વગેરે ભૂતોની બનેલી છે. ભૂતો કારણ છે અને ઇન્દ્રિયો તેમનુ કાર્ય છે. ભૂતો જ્ઞાનનો આશ્રય નથી તો તેમના કાર્યરૂપ ઇન્દ્રિયો જ્ઞાનનો આશ્રય કેમ કરીને હોઇ શકે? ભૂતો જ્ઞાનનો આશ્રય નથી એમ શાને આધારે કહો છો? પત્થર, ઘડો, વગેરે ભૂતકાર્યોમાં જ્ઞાન નથી. કાર્યમાં જ્ઞાન ન હોય તો તેના કારણમાં પણ ન જ હોય. જો ભૂતોનો ગુણ જ્ઞાન હોત તો ભૂતકાર્યો પત્થર, ઘટ, વગેરમાં પણ તે આવ્યો હોત. કારણના ગુણો કાર્યગુણોને ઉત્પન્ન કરે છે. આમ ભૂતોમાં જ્ઞાનગુણ નથી. એટલે તેમનાં કાર્યો ઘટ, વગેરેમાં જેમ જ્ઞાનગુણ નથી તેમ તેમનાં કાર્યરૂપ ઇન્દ્રિયોમાં પણ જ્ઞાનગુણ ન જ હોય.[૯] આમ ઇન્દ્રિયો જ્ઞાનગુણનો આશ્રય નથી.

(iii) શરીર જ્ઞાનગુણનો આશ્રય નથી.

(૧) જ્ઞાન શરીરમાં જણાય છે માટે જ્ઞાન શરીરનો ગુણ છે એમ કેટલાક માને છે. ન્યાય-વૈશેષિક દાર્શનિકો જણાવે છે કે જ્ઞાન શરીરમાં જણાય છે માટે તે શરીરનો ગુણ છે એમ નિશ્ચિતપણે ન કહી શકાય

કારણ કે દ્રવ્યમાં પોતાના ગુણો સાથે બીજા દ્રવ્યના ગુણો પણ કેટલીક વાર જણાય છે. ઉદાહરણાર્થ, પાણીમાં તેના સ્વાભાવિક ગુણ દ્રવત્વ સાથે કેટલીક વાર અગ્નિનો ઉષ્ણતાગુણ પણ જણાય છે. એટલે સંશય થાય છે કે શરીરમાં જણાતો જ્ઞાનગુણ તેનો જ છે કે બીજા કોઈ દ્રવ્યનો. આથી શરીરમાં જ્ઞાનગુણ જણાય છે એટલા ઉપરથી જ તે શરીરનો ગુણ છે એમ નિશ્ચિતપણે ન કહી શકાય.[૧૦]

(૨) શરીરમાં જણાતો જ્ઞાનગુણ ખરેખર શરીરનો નથી પણ બીજા દ્રવ્યનો છે. જો તે શરીરનો જ હોત તો જેમ રૂપ વગેરે પોતાના ગુણો વિનાનું શરીર કદી ગૃહીત થતું નથી તેમ પોતાના જ્ઞાનગુણ વિનાનું પણ તે કદી ગૃહીત ન થવું જોઈએ. પરંતુ જ્ઞાનગુણ વિનાનું શરીર કોઈક વાર (અર્થાત્ મૃત્યુ વખતે) ગૃહીત થાય છે. એટલે જ્ઞાનગુણ શરીરનો નથી એ નક્કી થાય છે. ઉદાહરણાર્થ, ઉષ્ણતાગુણ વિનાનું પાણી કેટલીક વાર ગૃહીત થાય છે માટે ઉષ્ણતાગુણ પાણીનો નથી.[૧૧] શરીરનો જ જ્ઞાનગુણ છે એમ માનનાર પોતાના બચાવમાં જણાવે છે કે (કાચા) ઘડાનો શ્યામગુણ ઘડાના રહેવા છતાં નાશ પામે છે તેમ છતાં તે ઘડાનો ગુણ છે; તેવી જ રીતે શરીરના રહેવા છતાં જ્ઞાનગુણ નાશ પામે છે તેમ છતાં તે શરીરનો જ ગુણ છે.[૧૨]

આનો પ્રતિકાર નૈયાયિક અને વૈશેષિક જુદી જુદી રીતે કરે છે. નૈયાયિક જણાવે છે કે શ્યામગુણ તો રૂપગુણનો એક પર્યાય છે. પાકક્રિયાથી રૂપગુણનો એક પર્યાય શ્યામગુણ નાશ પામે છે અને તેના સ્થાને રૂપગુણનો બીજો પર્યાય રક્તગુણ ઉત્પન્ન થાય છે પરંતુ રૂપગુણનો અત્યન્ત નાશ થતો નથી. એથી ઊલટું શરીરમાં કોઈક વખતે તો જ્ઞાનગુણનો અત્યન્ત નાશ થાય છે અને તેનો કોઈ પણ પર્યાય શરીરમાં અસ્તિત્વ ધરાવતો નથી. એટલે રૂપગુણ ઘટનો ગણાય (અને તેથી રૂપગુણના પર્યાયો પણ ઘટના ગુણો ગણાય) પણ જ્ઞાનને શરીરનો ગુણ ન ગણી શકાય.[૧૩] વળી, શ્યામગુણ સાથે પાકજ રક્તગુણનું સહાવસ્થાન કદી ગૃહીત થતું નથી. એટલે પહેલાંના શ્યામગુણનો પાકજ રક્તગુણ સાથે વિરોધ જણાય છે. તેથી પાકજ રક્તગુણ ઉત્પન્ન થતાં પહેલાં પહેલાંનો શ્યામગુણ નાશ પામી જાય છે. પરંતુ શરીરમાં જ્ઞાનગુણનો વિરોધી કોઈ ગુણ કદી આપણે જોયો નથી કે જેની ઉત્પત્તિ થતાં જ્ઞાનગુણનો નાશ થાય.

જ્ઞાનનો વિરોધી ગુણ અચેતનતાને નહિ ગણી શકાય કારણ કે અચેતનતા જ્ઞાનનો વિરોધી ગુણ નથી પરંતુ જ્ઞાનનો અભાવમાત્ર છે. આમ જ્ઞાનનો વિરોધી ગુણ શક્ય ન હોવાથી જ્ઞાન જો શરીરનો ગુણ હોય તો જ્યાં સુધી શરીર હોય ત્યાં સુધી તેણે રહેવું જોઈએ પણ તે રહેતું નથી; એટલે જ્ઞાન શરીરનો ગુણ નથી.[૧૪]

વૈશેષિક વિચારકો વિરોધીને જણાવે છે કે શ્યામગુણવાળો (કાચો) ઘડો શ્યામગુણના નાશ સાથે નાશ પામે છે અને તેની જગ્યાએ પાકક્રિયાથી રક્તગુણવાળો (પાકો) ઘડો ઉત્પન્ન થાય છે. શ્યામગુણનો નાશ થવા છતાં તે જેનો ગુણ છે તે ઘટનું અસ્તિત્વ ચાલુ રહે છે એમ અમે વૈશેષિકો માનતા નથી.

(૩) જો જ્ઞાન શરીરનો વિશેષગુણ હોય તો તે આખા શરીરમાં પ્રાપ્ત થવો જોઈએ, પણ તે આખા શરીરમાં પ્રાપ્ત થતો નથી.[૧૫] કેશ, નખ, વગેરે શરીરના ભાગોમાં તે જણાતો નથી.[૧૬] જો કહેવામાં આવે કે ત્વક્ (=ચામડી) જ્યાં સુધી છે ત્યાં સુધીના ભાગને જ શરીર (=ભોગાયતન) ગણવામાં આવે છે, એટલે જ્ઞાન આખા શરીરમાં પ્રાપ્ત થાય છે એમ જ ગણાય.[૧૭] જ્ઞાનગુણ આખા શરીરમાં પ્રાપ્ત થાય છે એમ માનીશું તો બીજી આપત્તિઓ આવશે. a) જો આખા શરીરમાં જ્ઞાન હોય તો તેના અવયવો હાથ, પગ, વગેરેમાં પણ જ્ઞાન હોય જ. હાથ, પગ, વગેરે અવયવોમાં જ્ઞાન માનતાં સ્મૃતિ નહિ ઘટે. હાથે કોઈ સ્પર્શનું જ્ઞાન મેળવ્યું અને પછી તે કોઈ કારણથી કપાઈ ગયો, તો પછી હાથે અનુભવેલા સ્પર્શનું સ્મરણ ન થવું જોઈએ, કારણ કે કોઈ બીજાએ અનુભવેલા અર્થનું કોઈ બીજાને સ્મરણ થતું નથી. અનુભવ કરનાર અને સ્મરણ કરનાર એક જ હોય છે એવો નિયમ છે. હાથ કપાઈ ગયા પછી પણ તેનાથી પહેલાં જે અર્થનું અનુભવજ્ઞાન થયું હોય છે તેનું સ્મરણજ્ઞાન થાય છે. માટે હાથ વગેરે અવયવોમાં જ્ઞાનગુણ નથી. જો અવયવોમાં જ્ઞાનગુણ ન હોય તો અવયવીમાં (શરીરમાં) તો ક્યાંથી હોય? b) જ્ઞાનગુણ આખા શરીરમાં ઉપલબ્ધ થાય છે એમ માનતાં તે શરીરના પ્રત્યેક અવયવમાં છે એમ માનવું પડે. શરીરના પ્રત્યેક અવયવને જ્ઞાનગુણનો આશ્રય માનતાં એક શરીરમાં અનેક જ્ઞાતાઓ માનવા પડે. એક

શરીરમાં અનેક જ્ઞાતાઓ માનતાં શરીરની પ્રવૃત્તિમાં એકવાક્યતા ન રહે. આ કારણે શરીરને જ્ઞાનગુણનો આશ્રય ન માની શકાય.[૧૮]

(૪) શરીરગુણો કાં તો અપ્રત્યક્ષ હોય છે (દા. ત. ગુરુત્વ, વગેરે) કાં તો ઇન્દ્રિયગ્રાહ્ય હોય છે (દા. ત. રૂપ, વગેરે). પરંતુ જ્ઞાનગુણ નથી અપ્રત્યક્ષ (કારણ કે તે સંવેદ્ય છે) કે નથી ઇન્દ્રિયગ્રાહ્ય (કારણ કે તે મનોગ્રાહ્ય છે). તેથી સાબિત થાય છે કે જ્ઞાનગુણ શરીરનો નથી પણ બીજા કોઈ દ્રવ્યનો છે.[૧૯]

(૫) અમુક વસ્તુ પ્રાપ્ત કરવાનો આરંભ અને અમુક વસ્તુથી દૂર રહેવારૂપ નિવૃત્તિ શરીર કરે છે. આરંભ-નિવૃત્તિ રાગ–દ્વેષમાંથી ઉદ્‌ભવે છે. આરંભ-નિવૃત્તિ શરીર કરે છે એટલે રાગ–દ્વેષ શરીરમાં છે એમ પુરવાર થાય છે. જેમાં રાગ–દ્વેષ હોય તેમાં જ જ્ઞાન હોય એવો નિયમ છે. રાગ–દ્વેષનો આશ્રય શરીર છે માટે જ્ઞાનનો આશ્રય પણ શરીર છે. શરીરને જ્ઞાનનો આશ્રય માનનાર આ રીતે દલીલ કરે છે.[૨૦]

આનો જવાબ આપતાં ન્યાય–વૈશેષિક વિચારકો કહે છે કે શરીરગત આરંભ-નિવૃત્તિ બે પ્રકારની છે : (a) સુનિશ્ચિત—સમાન પરિસ્થિતિમાં બધાં જ શરીરો નિયમથી એક જ જાતની આરંભ–નિવૃત્તિ કરે છે. આવી આરંભ–નિવૃત્તિને અહીં સુનિશ્ચિત ગણી છે. જે આધાર ઉપર શરીર હોય તે આધારને ખસેડી લેતાં શરીર પોતાના ગુરુત્વથી નીચે પડે છે અને નીચે પડતાં શરીરને કોઈ આધાર મળતાં તેનું નીચે પડવું અટકી જાય છે. આ જાતની આરંભ–નિવૃત્તિ બધાં જ શરીરોની નિયમથી થાય છે. (b) અનિશ્ચિત—સમાન પરિસ્થિતિ હોવા છતાં કેટલાંક શરીરો આરંભ કરે છે જ્યારે કેટલાંક શરીરો નિવૃત્ત થાય છે. આવી આરંભ-નિવૃત્તિને અહીં અનિશ્ચિત ગણી છે. એક દેશ અને એક કાળમાં પણ એક શરીર દારૂ પીએ છે જ્યારે બીજું શરીર દારૂથી દૂર રહે છે. શરીરની નિશ્ચિત આરંભ-નિવૃત્તિની નિશ્ચિતતા શાને લઈને છે ? શરીરની નિશ્ચિત આરંભ–નિવૃત્તિની નિશ્ચિતતા એ કારણે છે કે તે આરંભ-નિવૃત્તિનાં નિમિત્તો શરીરમાં જ છે. શરીરના પડવારૂપ આરંભનું નિમિત્ત ગુરુત્વ શરીરમાં જ છે તેમ જ શરીરની પડવામાંથી અટકવારૂપ નિવૃત્તિનું નિમિત્ત આધાર-સંયોગ પણ શરીરમાં છે. શરીરની અનિશ્ચિત આરંભ-નિવૃત્તિની

અનિશ્ચિતતા શાને લઈને છે? શરીરની અનિશ્ચિત આરંભ-નિવૃત્તિનું કારણ એ છે કે તે આરંભ-નિવૃત્તિનાં નિમિત્તો રાગ–દ્વેષ શરીરમાં નથી પણ બીજામાં છે. જેનામાં તે છે તેને આત્મા નામ આપ્યું છે. રાગ–દ્વેષ શરીરમાં ન હોઈ જ્ઞાન પણ શરીરમાં નથી. આમ જ્ઞાનગુણનો આશ્રય શરીર નથી પણ જેમાં રાગ–દ્વેષ રહે છે તે આત્મા જ્ઞાનગુણનો આશ્રય છે.[૨૧]

(૬) શરીર ભૌતિક છે. શરીરનાં કારણો ભૂતો છે અને શરીર તેમનું કાર્ય છે. ભૂતો જ્ઞાનગુણનો આશ્રય નથી. તેથી તેમનું કાર્ય શરીર પણ જ્ઞાનગુણનો આશ્રય નથી કારણ કે ભૂતકાર્યો ઘટ વગેરેમાં જ્ઞાનગુણ નથી. કાર્યમાં જે વિશેષગુણ ન હોય તે તેના કારણમાં પણ ન જ હોય, કારણ કે કારણનાં ગુણો જ કાર્યગુણોને ઉત્પન્ન કરે છે. ભૂતકાર્ય હોવાથી ઘટ વગેરે જેમ જ્ઞાનગુણનો આશ્રય નથી તેમ ભૂતકાર્ય હોવાથી શરીર પણ જ્ઞાનગુણનો આશ્રય નથી.[૨૨]

(૭) દેહને જ્ઞાનગુણનો આશ્રય માનતાં સ્મરણજ્ઞાન ઘટશે નહિ. જો શરીર જ્ઞાનાશ્રય હોય તો બાલશરીરે દેખેલી વસ્તુનું સ્મરણ વૃદ્ધશરીરને થઈ શકશે નહિ કારણ કે દેહ ક્ષણિક છે. બાલદેહ વૃદ્ધદેહથી તદ્દન જુદો છે. એટલે બાલદેહે અનુભવેલી વસ્તુનું સ્મરણ વૃદ્ધદેહ કેવી રીતે કરી શકે?[૨૩] એકે અનુભવેલી વસ્તુનું સ્મરણ બીજો કરી શકતો નથી.[૨૪]

જ્ઞાનગુણનો આશ્રય શરીર છે એમ માનનાર જણાવે છે કે બાલશરીરે કરેલા અનુભવોના જે સંસ્કારો બાલશરીરમાં જન્મેલા તે વૃદ્ધશરીરમાં સંક્રાન્ત થયા છે; એટલે વૃદ્ધશરીરમાં સંક્રાન્ત થયેલા સંસ્કારો જાગતાં વૃદ્ધશરીરને સ્મરણ થાય છે. બાલશરીર અને વૃદ્ધશરીર એક બીજાથી તદ્દન જુદાં હોવા છતાં સંસ્કારસંક્રાન્તિને લઈને વૃદ્ધશરીરને બાલશરીરે અનુભવેલા વિષયનું સ્મરણ સંભવે છે.

ન્યાય–વૈશેષિક જણાવે છે કે આ ખુલાસો ગળે ઊતરે એવો નથી કારણ કે સંસ્કારને ગતિક્રિયા નથી; ગતિક્રિયા વિના સંસ્કાર એક શરીરમાંથી બીજા શરીરમાં કેવી રીતે સંક્રાન્ત થઈ શકે? માની લો કે સંસ્કાર એક શરીરમાંથી બીજા શરીરમાં સંક્રાન્ત થઈ શકે છે. પણ એમ માનતાં બીજો પ્રશ્ન ઊઠે છે કે માતાની કુક્ષિમાં રહેલા બાળકના શરીરમાં માતાના શરીરમાં રહેલા સંસ્કારો શા માટે સંક્રાન્ત થતા

નથી ? અને તે બાળક પછી ક્યારેય માતાએ અનુભવેલા વિષયનું સ્મરણ કેમ કરતો નથી ?

વિરોધી ન્યાય-વૈશેષિકને ઉત્તર આપે છે કે જે શરીર ઉપાદાનકારણ હોય તે શરીરમાં પડેલા સંસ્કારો જ તે શરીરના કાર્યરૂપ બીજા શરીરમાં સંક્રાન્ત થાય છે એવો નિયમ છે. માતાનું શરીર તેની કુક્ષિમાં રહેલા બાળકના શરીરનું ઉપાદાનકારણ નથી.

ન્યાય-વૈશેષિક દાર્શનિક જણાવે છે કે આમ માનતાંય બાલશરીરગત સંસ્કારો વૃદ્ધશરીરમાં સંક્રાન્ત થઈ શકે નહિ કારણ કે બાલશરીર ઘણા વખત પહેલાં નાશ પામ્યું હોઈ તેને વૃદ્ધશરીરનું ઉપાદાનકારણ ગણી શકાય નહિ. જો એમ કહેવામાં આવે કે વૃદ્ધશરીરમાં બાલશરીરગત સંસ્કારોની જાતિના જ સંસ્કારો ઉત્પન્ન થાય છે અને આને જ અમે સંસ્કારસંક્રાન્તિ ગણીએ છીએ તો તે પણ બરાબર નથી, કારણ કે તે જ જાતિના સંસ્કાર વૃદ્ધશરીરમાં ઉત્પન્ન કરનાર કોઈ કારણ નથી. વૃદ્ધશરીરને તે જાતિના સંસ્કારોના જનક અનુભવો થયા નથી એટલે તેને તે જાતિના સંસ્કારો સંભવે નહિ. જેણે અમુક અનુભવ નથી કર્યો તેને તે અનુભવના સંસ્કારો સંભવે જ નહિ એ તો બધાં સ્વીકારે છે. આમ સ્મરણજ્ઞાનનો આશ્રય શરીર નથી.[૨૫]

(૮) 'આ તે જ છે' આ જાતના જ્ઞાનને પ્રત્યભિજ્ઞા કહે છે. પ્રત્યભિજ્ઞામાં પહેલાં અનુભવેલ વસ્તુ અને હાલ અનુભવાતી વસ્તુ એક જ છે એવું અનુસંધાનરૂપ જ્ઞાન થાય છે. આવા જ્ઞાનનો આશ્રય તો સ્થિર દ્રવ્ય જ હોઈ શકે. શરીર તો ક્ષણિક છે એટલે તેને આવા જ્ઞાનનો આશ્રય માની શકાય નહિ.

(૯) શરીરને જ્ઞાનનો આશ્રય માનતાં શરીર જ આત્મા છે અને શરીરથી જુદું આત્મા નામનું કોઈ દ્રવ્ય નથી એવો અર્થ થાય. પરંતુ જો શરીરને આત્મા માનવામાં આવે તો શરીરને બાળી મૂકતાં તેણે કરેલાં કર્મોનું ફળ તે કદી નહિ ભોગવી શકે અને જે શરીર તદ્દન નવું જન્મે છે તેને જે ભોગવવું પડે છે તે તેનાં કર્મોનું ફળ છે એમ નહિ ગણી શકાય; આમ કૃતવિનાશ અને અકૃતાભ્યાગમ દોષો આવશે;

એટલે શરીરથી ભિન્ન જ્ઞાનના આશ્રયરૂપ અને શરીર સાથે નાશ ન પામનાર આત્મદ્રવ્ય માનવું જોઈએ.[२६]

(૧૦) શરીરને જ જ્ઞાનાશ્રય માની આત્મા માનનારને ન્યાયવૈશેષિક વિચારકો જણાવે છે કે શરીર જ આત્મા નથી, કારણ કે કેવળ શરીરને હણતાં પાપ લાગતું નથી પરંતુ આત્માયુક્ત શરીરને હણતાં પાપ લાગે છે.[२७] વિરોધી દલીલ કરે છે કે આત્માયુક્ત શરીરને હણતાં પાપ લાગે છે એમ માનવું ન્યાય-વૈશેષિકોને માટે બરાબર નથી કારણ કે તેમને મતે આત્મા નિત્ય છે.[२८] ન્યાય-વૈશેષિક ઉત્તર આપે છે કે આત્મા પોતે શરીરમાં રહી ભોગ કરતો હોય તે વખતે તેના ભોગાયતનનો (=શરીરનો) નાશ કરવો તે પાપ છે. આત્માનો નાશ કરવો પાપ નથી કારણકે આત્મા નિત્ય હોઈ તેનો નાશ થતો જ નથી, તેમ જ જેમાંથી આત્મા ઊડી ગયો છે એવા કેવળ (=મૃત) શરીરનો નાશ કરવો તે પણ પાપ નથી, પરંતુ જેમાં આત્મા છે એવા શરીરનો ઘાત કરવો પાપ છે.[२९] આથી ઊલટું શરીરને જ આત્મા માનતાં મૃત શરીરને બાળતાં પણ પાપ લાગવું જોઈએ પણ મૃત શરીરને બાળતાં પાપ લાગતું નથી. શરીરથી ભિન્ન આત્મા માનીએ તો જ ઉપર્યુક્ત રીતે પાતકનો સંભવ છે, અન્યથા નહિ. એટલે શરીરથી ભિન્ન આત્મા માની તેને જ જ્ઞાનાશ્રય ગણવો જોઈએ.

(iv) મન જ્ઞાનનો આશ્રય નથી.

કોઈ શંકા ઊઠાવે છે કે જે બધી દલીલોથી ઇન્દ્રિય અને શરીરથી ભિન્ન દ્રવ્યને જ્ઞાનાશ્રય તરીકે પુરવાર કરવામાં આવ્યું છે તે બધી દલીલો ઉપરથી તો તે દ્રવ્ય નિત્ય મન જ હોઈ શકે એમ લાગે છે.[३०] આનો અર્થ એ કે મન જ જ્ઞાનાશ્રય છે, મનોદ્રવ્યનો જ ગુણ જ્ઞાન છે એમ જણાય છે.

ન્યાય-વૈશેષિક ચિંતકો ભારપૂર્વક જણાવે છે કે મનોદ્રવ્ય જ્ઞાનાશ્રય નથી અને તેને માટે તેઓ નીચેની દલીલો રજૂ કરે છે.

(૧) જે દ્રવ્ય જ્ઞાનનો આશ્રય, કર્તા યા જ્ઞાતા હોય તે દ્રવ્યનાં બધાં જ જ્ઞાનોનું સાધન યા કરણ હોય જ, નહિ તો તે જ્ઞાનાશ્રય દ્રવ્યમાં જ્ઞાન ઉત્પન્ન જ ન થઈ શકે. તેથી સુખ, દુઃખ, આદિ આંતર વિષયોના પ્રત્યક્ષજ્ઞાનનું કોઈ કરણ અવશ્ય સ્વીકારવું જોઈએ. તે

કરણનું નામ મન છે. એટલે મન જ્ઞાનનો કર્તા કે જ્ઞાતા (જ્ઞાનાશ્રય) હોઇ શકે નહિ, કારણ કે કર્તા અને કરણ એ જુદા પદાર્થો છે. હવે જો જ્ઞાતાને મન કહી એનાં પોતાનાં સુખ, દુઃખ, વગેરે આંતર વિષયોના તેના પ્રત્યક્ષજ્ઞાનનું કરણ (=અન્તરિન્દ્રિય) તેનાથી જુદું બીજા કોઇ નામે સ્વીકારવામાં આવે તો નામભેદ માત્ર થશે, પદાર્થભેદ કે સિદ્ધાન્તભેદ નહિ થાય. એટલે એના માટે વિવાદ કરવો ઉચિત નથી.[31] પરંતુ સુખ, દુઃખ, વગેરે આંતર વિષયોના પ્રત્યક્ષજ્ઞાનના કરણરૂપે જે અન્તરિન્દ્રિયને મન નામે અમે સ્વીકારીએ છીએ તેને જ જ્ઞાતા (કર્તા–જ્ઞાનાશ્રય) ગણી શકાય નહિ કારણ કે અન્તરિન્દ્રિય કરણરૂપે જ પ્રસિદ્ધ છે. વિરોધી કહે છે કે બાહ્ય વિષયોનાં પ્રત્યક્ષ-જ્ઞાનો માટે બાહ્યેન્દ્રિયરૂપ કરણ જરૂરી છે પણ સુખ, દુઃખ, વગેરે આન્તર વિષયોનાં પ્રત્યક્ષજ્ઞાનો માટે અન્તરિન્દ્રિયરૂપ કરણ જરૂરી નથી; તેથી મનને જ જ્ઞાનના કર્તા (જ્ઞાનાશ્રય) ગણવું જોઇએ. આના ઉત્તરમાં ન્યાય–વૈશેષિકો જણાવે છે કે 'नियमश्च निरनुमानः'. આનું તાત્પર્ય એ છે કે બાહ્ય વિષયનાં પ્રત્યક્ષજ્ઞાનો માટે ચક્ષુ, વગેરે બાહ્યેન્દ્રિયો કરણ છે પણ સુખ, દુઃખ આદિ આન્તર વિષયોનાં પ્રત્યક્ષજ્ઞાનો માટે કોઇ કરણ નથી એવો નિયમ નિષ્પ્રમાણ છે. એથી ઊલટું, જેમ બાહ્ય વિષયોનાં પ્રત્યક્ષજ્ઞાનોનું કરણ બાહ્યે-ન્દ્રિય છે તેમ આન્તર વિષયોનાં પ્રત્યક્ષજ્ઞાનોનું કરણ અન્તરિન્દ્રિય છે એમ માનવું યુક્તિયુક્ત છે. તે અન્તરિન્દ્રિયને જ ન્યાય–વૈશેષિકો 'મન' નામ આપે છે. તેથી મનને જ્ઞાનાશ્રય (=જ્ઞાતા) ગણી શકાય નહિ. જ્ઞાનનું કરણ જે હોય તે જ જ્ઞાનનો કર્તા હોઈ શકે જ નહિ.[32] પરંતુ 'હું ચક્ષુ દ્વારા રૂપ જાણું છું', 'હું નાક દ્વારા ગંધ જાણું છું', વગેરે પ્રકારના માનસ પ્રત્યક્ષ દ્વારા જેમ ચક્ષુ, વગેરે કરણને જ્ઞાનના કર્તાથી ભિન્ન સમજવામાં આવે છે તેમ 'હું મન દ્વારા સુખાનુભવ કરું છું', 'હું મન દ્વારા દુઃખાનુભવ કરું છું', વગેરે પ્રકારના માનસ પ્રત્યક્ષ દ્વારા મનને પણ જ્ઞાતાથી ભિન્ન સમજવામાં આવે છે. તેથી મન જ્ઞાતા (જ્ઞાનાશ્રય) નથી, જ્ઞાન મનો-દ્રવ્યનો ગુણ નથી.

(૨) મન અણુ હોઈ તેને જ્ઞાનાશ્રય માનતાં જ્ઞાનનું લૌકિક પ્રત્યક્ષ થઈ શકે નહિ. અતિ સૂક્ષ્મ દ્રવ્યનું તેમ જ તદ્ગત તેના ધર્મોનું પ્રત્યક્ષ

થઈ શકતું નથી. પરંતુ જ્ઞાનનું પ્રત્યક્ષ તો આપણને થાય છે એટલે જ્ઞાન મનનો ધર્મ હોઈ શકે નહિ.[33]

જો વિરોધી આ આપત્તિ ટાળવા કહે કે અમે મનને વ્યાપક માનીશું તો ન્યાયવૈશેષિક જણાવશે કે તેમ માનતાં તો જ્ઞાનોની યુગપદ્ ઉત્પત્તિની આપત્તિ આવશે.[34] વિરોધી જણાવે છે કે તમે ન્યાયવૈશેષિકો જ્ઞાનાશ્રય આત્માને વ્યાપક માનો છો તો તમારા મતમાં પણ એ આપત્તિ આવશે.[35] ન્યાય–વૈશેષિક ઉત્તર આપે છે કે અમે જ્ઞાનાશ્રય આત્માને વ્યાપક માનીએ છીએ છતાં અમારા મતમાં એ આપત્તિ આવતી નથી કારણ કે જ્ઞાનાશ્રય આત્માથી જુદું અણુરૂપ મન અમે અન્તઃકરણ તરીકે માનીએ છીએ.[36] આ બધો વિચાર કરતાં જ્ઞાનાશ્રય તરીકે મનને માનવું ઉચિત નથી.

(૬) આમ વિષય, ઇન્દ્રિય, શરીર કે મનને જ્ઞાનાશ્રય તરીકે માની શકાતા નથી. એટલે આત્મદ્રવ્યને જ્ઞાનાશ્રય તરીકે માનવું પડે છે. આના વિરોધમાં દ્રવ્યમાત્રનો પ્રતિષેધ કરનાર જણાવે છે કે જ્ઞાન જ છે, જ્ઞાનના આશ્રયરૂપ કોઈ દ્રવ્ય નથી.

ન્યાય–વૈશેષિક વિચારકો જણાવે છે કે આનો અર્થ એ કે જ્ઞાન પોતે જ આત્મા છે, જ્ઞાનના આશ્રયરૂપ કોઈ દ્રવ્ય આત્મા નથી. પરંતુ જ્ઞાન તો ક્ષણિક છે. ક્ષણિક જ્ઞાનને આત્મા માનતાં સ્મરણ શક્ય નહિ બને કારણ કે સ્મરણ ત્યારે જ શક્ય બને જ્યારે દેખનાર કોઈ સ્થિર વસ્તુ હોય, એ સ્થિર વસ્તુમાં દર્શનના સંસ્કાર પડે અને એ સંસ્કાર દ્વારા દેખેલાનું સ્મરણ થાય. આના ઉત્તરમાં જ્ઞાનાશ્રયરૂપ દ્રવ્યનો પ્રતિકાર કરનાર કહે છે કે પહેલા વિજ્ઞાનના સંસ્કાર પછીના વિજ્ઞાનમાં સંક્રાન્ત થાય છે અને એ જ સંસ્કાર પછી પછીના વિજ્ઞાનમાં જાય છે. ઉદાહરણાર્થ, કોઈ કપડામાં કસ્તૂરી મૂકી હોય તો એની સુગંધ સાથે રાખેલા કપડામાં અને પછી એનાથી પછીના કપડામાં એમ લગાતાર એક કપડામાંથી બીજા કપડામાં સંક્રાન્ત થાય છે. આ રીતે પૂર્વ પૂર્વના વિજ્ઞાનના સંસ્કારની ઉત્તર ઉત્તરના વિજ્ઞાનમાં સંક્રાન્તિ દ્વારા સ્મરણ સંભવે છે, એટલે જ્ઞાનના આશ્રયરૂપ સ્થિર દ્રવ્ય માનવાની કોઈ જરૂર નથી.[37]

ન્યાય–વૈશેષિક ચિન્તકો જણાવે છે કે કસ્તૂરીની સુગન્ધની જેમ સંસ્કારની સંક્રાન્તિ સંભવતી નથી કારણ કે જો પૂર્વ વિજ્ઞાનના સંસ્કાર ઉત્તર વિજ્ઞાનમાં જઈ શકતા હોય તો માતાના સંસ્કાર તેના પુત્રમાં પણ સંક્રાન્ત થઈ જાય અને

પરિણામે માતાએ દેખેલાનું પુત્રને સ્મરણ થાય, પરંતુ એવું થતું નથી. જો એમ કહેવામાં આવે કે જે ઉપાદાનકારણ (material cause) હોય એમાં રહેનાર ધર્મ એના કાર્યમાં (ઉપાદેયમાં) સંક્રાન્ત થાય છે; પૂર્વ વિજ્ઞાન ઉત્તર વિજ્ઞાનનું ઉપાદાનકારણ છે એટલે પૂર્વ વિજ્ઞાનના સંસ્કારો પછીના વિજ્ઞાનમાં સંક્રાન્ત થાય છે અને માતા પુત્રનું ઉપાદનકારણ નથી એટલે માતાના સંસ્કારો પુત્રમાં સંક્રાન્ત થતા નથી. આની સામે ન્યાય–વૈશેષિક જણાવે છે કે પૂર્વ વિજ્ઞાનના સંસ્કારની ઉત્તર વિજ્ઞાનમાં સંક્રાન્તિ સંભવતી જ નથી, કારણ કે પૂર્વ વિજ્ઞાન સંપૂર્ણતઃ નષ્ટ થઈ જાય છે, તેનો કોઈ અંશ બચતો નથી જેની સંક્રાન્તિ પછીના વિજ્ઞાનમાં થતી હોય, એટલે પૂર્વ વિજ્ઞાનના સંસ્કાર પછીના વિજ્ઞાનમાં સંક્રાન્ત થાય છે એ વસ્તુ જ સંભવતી નથી. આના બચાવમાં દ્રવ્યદ્વેષી જણાવે છે કે અમે એમ નથી માનતા કે પૂર્વ વિજ્ઞાનના સંસ્કાર ઉત્તર વિજ્ઞાનમાં દાખલ થાય છે પણ અમે તો એમ માનીએ છીએ કે પૂર્વ વિજ્ઞાનના સંસ્કાર ઉત્તર વિજ્ઞાનમાં નવેસર ઉત્પન્ન થાય છે અને એને જ અમે સંક્રાન્તિ કહીએ છીએ. ન્યાય–વૈશેષિક વિરોધીને કહે છે કે જો પછીના વિજ્ઞાનમાં આ રીતે સંસ્કાર ઉત્પન્ન થતા માનીશું તો એ પ્રશ્ન ઊઠશે કે તે સંસ્કારનું જનક દર્શન—અનુભવ—તો તે વિજ્ઞાનને છે નહિ તો સંસ્કાર તેમાં કેવી રીતે ઉત્પન્ન થશે ?[૩૮]

ઉપરાંત, ક્ષણિક વિજ્ઞાન પોતે જ આત્મા હોય અને વિજ્ઞાનાશ્રય સ્થિર દ્રવ્ય આત્મા ન હોય તો પ્રત્યભિજ્ઞા કોને થશે ? પ્રત્યભિજ્ઞામાં પૂર્વાનુભવનું વર્તમાન અનુભવ સાથે અનુસંધાન કરવામાં આવે છે. પૂર્વાનુભવ અને વર્તમાન અનુભવનું અનુસન્ધાન કરનાર તો કોઈ સ્થિર દ્રવ્ય જ હોય. જો આવું સ્થિર દ્રવ્ય ન હોય તો પૂર્વોત્તર અનુભવોનું અનુસન્ધાન અશક્ય બની જાય અને તે અશક્ય બનતાં પ્રત્યભિજ્ઞા અશક્ય બની જાય. ક્ષણિક વિજ્ઞાન પૂર્વોત્તર અનુભવોનું અનુસન્ધાન કરી શકે નહિ કારણ કે જે વિજ્ઞાને પૂર્વાનુભવ કર્યો હતો તે વિજ્ઞાન અને જે વિજ્ઞાન વર્તમાન અનુભવ કરે છે તે વિજ્ઞાન તદ્દન જુદાં છે. એટલે જ્ઞાનાશ્રયરૂપ સ્થિર દ્રવ્ય સ્વીકારવું જ જોઈએ. અને વિષય, ઇન્દ્રિય, શરીર કે મન જ્ઞાનાશ્રય તરીકે ઘટી શકતા નથી. તેથી તે દ્રવ્ય તેમનાથી કોઈ જુદું જ માનવું પડે. તે દ્રવ્યનું નામ આત્મા.

(ક) નીચેની બાબતો ઉપરથી શરીરનો અધિષ્ઠાતા કોઈક છે એવું અનુમાન થાય છે. અને તે અધિષ્ઠાતાને જ આત્મા કહેવામાં આવે છે.

(૧) શરીર હિતકર વસ્તુને ગ્રહણ કરે છે અને અહિતકર વસ્તુને છોડી દે છે. શરીરની આ પ્રવૃત્તિ–નિવૃત્તિરૂપ ક્રિયાઓ ઉપરથી શરીરને તે

ક્રિયાઓ કરવા પ્રેરનારનું અનુમાન થાય છે. રથની ગતિક્રિયા ઉપરથી જેવી રીતે રથના ચાલક સારથિનું અનુમાન થાય છે તેવી રીતે શરીરની હિતાહિતપ્રાપ્તિપરિહારરૂપ પ્રવૃત્તિ-નિવૃત્તિ ઉપરથી શરીરના પ્રેરક આત્માનું અનુમાન થાય છે.[૩૯]

(૨) વાયુની સ્વાભાવિક ગતિ તિર્યક્ છે. પરંતુ શરીરમાં તેની અધોગતિ અને ઊર્ધ્વગતિ જણાય છે. એટલે શરીરમાં વાયુને આ કૃત્રિમ ગતિ કરાવનાર કોઈ હોવું જોઈએ. ધમણમાં વાયુને વિકૃત ગતિ કરાવનાર જેમ ધમણ ચલાવનાર હોય છે તેમ શરીરમાં વાયુને વિકૃત ગતિ કરાવનાર જે છે તે જ શરીરનો અધિષ્ઠાતા આત્મા છે.[૪૦]

(૩) નિમેષનો અર્થ છે પોપચાંનું બીડાવું અને ઉન્મેષનો અર્થ છે પોપચાંનું ઊઘડવું. આ બે ક્રિયાઓ બરાબર નિયમિત ચાલ્યા કરે છે. આ ક્રિયાઓનો પ્રવર્તક કોણ છે? કોના નચાવ્યાં આ પોપચાં કઠપુતળીની જેમ નાચતાં રહે છે? જો શરીરયન્ત્રનો કોઈ સંચાલક ન હોય તો તે યન્ત્ર પોતાની મજે કેવી રીતે નિયમિત કાર્ય કરતું રહે?[૪૧]

(૪) દેહની વૃદ્ધિ થાય છે, ઘા પૂરાય છે અને ભાંગેલાં અંગ સંધાય છે. જેવી રીતે ઘરમાં રહેનાર ઘરનો જીર્ણોદ્ધાર કરાવે છે તેવી રીતે દેહમાં રહેનાર આહાર આદિ દ્વારા દેહનું પોષણ અને સંવર્ધન કરે છે. આંખમાં કંઈક પડતાં દેહાધિષ્ઠાતા તરત જ હાથને ત્યાં સહાયતા માટે મોકલે છે. શરીરના કોઈ ભાગમાં ઊંડો ઘા પડ્યો હોય તો તે ઘાને નવા માંસ અને ચામડીથી તે અધિષ્ઠાતા પૂરી દે છે. ભાંગેલા હાડકાંને તે જોડી દે છે.[૪૨]

(૫) અભિમત વિષયની ગ્રાહક ઇન્દ્રિય સાથે અણુ મનને જોડનાર પણ કોઈક હોવું જોઈએ. તે છે શરીરનો અધિષ્ઠાતા આત્મા. જેવી રીતે બાળક ઇચ્છાનુસાર લખોટી આમતેમ ફેંકે છે તેવી રીતે આત્મા પણ મનને પોતાની ઇચ્છાનુસાર આ કે તે ઇન્દ્રિય પ્રતિ ગતિ કરાવે છે.[૪૩]

(૩) સુખ, દુઃખ, ઇચ્છા, દ્વેષ આ ગુણો છે. આ ગુણો ઉપરથી તેમના આશ્રયરૂપ દ્રવ્યનું અનુમાન થાય છે.[૪૪] તે દ્રવ્ય આત્મા છે. આ ગુણો શરીર કે ઇન્દ્રિયના નથી, કારણકે—

(૧) 'હું સુખી છું', 'હું દુઃખી છું', 'હું ઇચ્છા કરું છું' એમ આપણે કહીએ છીએ. 'શરીર (ઇન્દ્રિય) સુખી છે', 'શરીર (ઇન્દ્રિય) દુઃખી છે', 'શરીર (ઇન્દ્રિય) ઇચ્છા કરે છે' એમ આપણે બોલતા નથી. આ ઉપરથી કહી શકાય કે સુખ, વગેરે આત્માના ગુણો છે અને શરીર કે ઇન્દ્રિયના નથી. કોઇ અહીં શંકા ઊઠાવે છે કે 'હું'પદ આત્મવાચક છે અને શરીરવાચક કે ઇન્દ્રિયવાચક નથી એમ શા ઉપરથી માની લીધું ? ન્યાય–વૈશેષિક ઉત્તર આપે છે કે 'મારું શરીર', 'મારી ઇન્દ્રિય' વગેરે પ્રયોગો સૂચવે છે કે 'હું'પદવાચ્ય પદાર્થ શરીર કે ઇદ્રિય નથી પણ તેમનાથી ભિન્ન કોઇ પદાર્થ છે જેને અમે આત્મા કહીએ છીએ. અનાત્મવાદી ચાર્વાક અહીં આપત્તિ ઊઠાવે છે કે 'હું જાડો છું' 'હું કાળો છું' એવા વાક્યપ્રયોગો દર્શાવે છે કે 'હું'પદવાચ્ય શરીર છે. આના ઉત્તરમાં ન્યાય–વૈશેષિક જણાવે છે કે ઉપરના પ્રયોગો ઔપચારિક છે. 'હું જાડો છું' એનો અર્થ એ છે કે 'મારું શરીર જાડું છે.' 'મારું શરીર' એમ કહેતાં જ બોધ થાય છે કે હું શરીરથી જુદો છું. નહીં તો છઠ્ઠી વિભક્તિ શા માટે લાગે ? આના વિરોધમાં પ્રતિપક્ષી એવો પ્રશ્ન કરી શકે કે 'મારો આત્મા' એવો પ્રયોગ પણ થાય છે, તો પછી 'હું' થી આત્મા પણ જુદો છે એમ કેમ નથી માનતા ? જો 'હું' અને આત્મા અભિન્ન હોય તો તાદાત્મ્યસૂચક પ્રથમા વિભક્તિ લાગવી જોઇએ અને નહિ કે સંબંધસૂચક છઠ્ઠી વિભક્તિ. આનો ઉત્તર ન્યાય–વૈશેષિક એ આપે છે કે કેટલીક વાર સ્વાર્થમાં પણ છઠ્ઠી વિભક્તિનો પ્રયોગ થાય છે. ઉદાહરણાર્થ, અયોધ્યાની નગરી, વડનું વૃક્ષ, રામનું નામ, વગેરે. અહીં છઠ્ઠી વિભક્તિનો લોપ કરી દેવાથી પણ એ જ અર્થ નીકળે છે. જેમ 'અયોધ્યાની નગરી' અયોધ્યાથી જુદી નથી તેમ 'મારો આત્મા' પણ મારાથી ભિન્ન નથી. સારાંશ એ છે કે 'હું'નો મુખ્યાર્થ આત્મા છે—શરીર નથી. શરીર માટે જે 'હું'નો પ્રયોગ થાય છે તેને ઔપચારિક (ગૌણ) સમજવો જોઇએ.[૪૫]

(૨) સુખ વગેરે શરીર કે ઇન્દ્રિયના ગુણો નથી કારણ કે મૃત્યુ થયા પછી શરીર કે ઇન્દ્રિયમાં સુખ વગેરે ગુણો રહેતા નથી. જો તેઓ શરીર કે ઇન્દ્રિયના ગુણો હોત તો રૂપ વગેરે ગુણોની જેમ તેઓ પણ મૃત્યુ પછી શરીર અને ઇન્દ્રિયમાં રહેત.[૪૬]

આત્માના વિશેષગુણો

કણાદે બુદ્ધિ, સુખ, દુઃખ, ઇચ્છા, દ્વેષ અને પ્રયત્ન આ છને આત્માના વિશેષગુણો ગણ્યા છે.[૪૭] પ્રશસ્તપાદે આ છમાં ધર્મ, અધર્મ અને સંસ્કાર (ભાવના) એક ત્રણ ઉમેરી આત્માના કુલ નવ વિશેષ ગુણો ગણાવ્યા છે.[૪૮]

બુદ્ધિ, વગેરે નવ ગુણો કારણગુણપૂર્વક નથી.[૪૯] આનો અર્થ એ કે કારણના ગુણોથી આ ગુણો ઉત્પન્ન થતા નથી. તેનું કારણ એ છે કે આ નવ આત્માના વિશેષગુણો છે અને આત્મા પોતે નિરવયવ છે, અસંહત છે, કારણ-રહિત છે, કાર્યરૂપ અવયવી નથી. શરીરસંયોગસાપેક્ષ આત્મ-મનઃસંયોગ આ વિશેષગુણોને આત્મામાં ઉત્પન્ન કરે છે.[૫૦] આ નવમાંના પ્રત્યેક ગુણની અનેક વ્યક્તિઓ સંભવે છે. કોઈ પણ ગુણની એક વ્યક્તિ એકથી અધિક આત્મવ્યક્તિઓમાં રહેતી નથી. ઉદાહરણાર્થ, સુખવ્યક્તિઓ અનેક છે અને આત્માઓ પણ અનેક છે; એક સુખવ્યક્તિ એક જ આત્મામાં રહે છે—એકથી વધુ આત્મામાં નહિ જ.[૫૧] આ નવમાંનો કોઈ વિશેષગુણ કાલિક દૃષ્ટિએ કે દૈશિક દૃષ્ટિએ આત્મવ્યક્તિને વ્યાપીને રહેતો નથી. અર્થાત્, આત્માનો પ્રત્યેક વિશેષગુણ અયાવદ્દ્રવ્યભાવી[૫૨] અને અવ્યાપ્યવૃત્તિ છે.[૫૩] તેમ છતાં આ સુખ વગેરે ગુણો આત્મા સિવાય બીજા કોઈ દ્રવ્યમાં રહેતા નથી. એટલે જ તેમને આત્માના વિશેષગુણ ગણવામાં આવ્યા છે. જે ગુણ પોતાના દ્રવ્યરૂપ આશ્રયને અન્ય દ્રવ્યોથી વ્યાવૃત્ત કરે તે ગુણ તે દ્રવ્યનો વિશેષગુણ ગણાય.[૫૪] હવે એક પછી એક વિશેષગુણ લઈ તેને સમજીએ.

૧. બુદ્ધિ—ન્યાયવૈશેષિક અનુસાર બુદ્ધિ, જ્ઞાન અને ઉપલબ્ધિ આ ત્રણેય શબ્દો સમાનાર્થક છે.[૫૫] શરીરસંયોગસાપેક્ષ આત્મમનઃસંયોગથી આત્મામાં ઉત્પન્ન થતા વિષયપ્રકાશક ગુણને બુદ્ધિ કહેવામાં આવે છે. બુદ્ધિ આત્માનો વિશેષગુણ છે. બુદ્ધિ અનિત્ય છે[૫૬] એટલું જ નહિ પણ ક્ષણિક[૫૭] છે. ન્યાય-વૈશેષિકો ગુણ-ગુણીનો ભેદ માનતાં હોઈ બુદ્ધિની અનિત્યતા આત્માની નિત્યતાને કંઈ અસર કરતી નથી. તેઓ આત્માને નિત્ય માને છે. બુદ્ધિની ઉત્પત્તિ માટે શરીરસંયોગસાપેક્ષ આત્મમનઃસંયોગ જરૂરી છે. જો શરીરનિરપેક્ષ આત્મમનઃ-સંયોગથી જ બુદ્ધિ આત્મામાં ઉત્પન્ન થતી માનવામાં આવે તો શરીર નિષ્પ્રયો-જન બની જાય.[૫૮] બુદ્ધિ યાવદ્દ્રવ્યભાવી નથી કારણ કે મુક્તિઅવસ્થામાં અને પ્રલયાવસ્થામાં આત્મામાં બુદ્ધિ નથી હોતી. તે અવસ્થાઓમાં આત્માને શરીરસંયોગ હોતો નથી. વળી, બુદ્ધિ અવ્યાપ્યવૃત્તિ છે કારણ કે બુદ્ધિ સાત્મક

શરીરમાં જ હોય છે, શરીર બહારના આત્મામાં હોતી નથી. બીજી રીતે કહીએ તો શરીરાવચ્છિન્ન આત્મામાં જ બુદ્ધિ હોય છે, શરીરથી અનવચ્છિન્ન આત્મામાં બુદ્ધિ હોતી નથી. ન્યાયવૈશેષિકો આત્માને વિભુ માને છે. કોઈને પ્રશ્ન થાય કે જો બુદ્ધિ આત્મામાં સદાકાળ ન રહેતી હોય અને આત્માને વ્યાપીને ન રહેતી હોય તો તેને આત્માનો વિશેષગુણ કેમ ગણાય ? તેને આત્માનો વિશેષ-ગુણ એ અર્થમાં કહેવાય છે કે તે આત્મા સિવાય બીજા કોઈ દ્રવ્યમાં રહેતી નથી. શરીરસંબંધને લઈ આત્મામાં બુદ્ધિ ઉત્પન્ન થાય છે અને શરીર છૂટી જતાં આત્મામાં બુદ્ધિ ઉત્પન્ન થતી નથી—બુદ્ધિનો અભાવ થાય છે—આ હકીકત ઉપરથી એમ ન કહી શકાય કે બુદ્ધિ આત્માનો ઔપાધિક ગુણ છે; તે ઉપરથી તો એટલું જ કહેવાય કે તે તેનો સ્વાભાવિક ગુણ નથી. જો તેને આત્માનો ઔપાધિક ગુણ માનવામાં આવે તો તેનો અર્થ એવો પણ થાય કે તે આત્માનો પોતાનો ગુણ નથી પરંતુ ઉપાધિરૂપ બીજા દ્રવ્યનો ગુણ છે અને તે ઉપાધિરૂપ બીજા દ્રવ્યનો ગુણ આત્મા ઉપર ગમે તે કારણે આરોપાયો છે. ઉદાહરણાર્થ, દર્પણ આગળ મૂકેલા લાલ જાસૂદના ફૂલને કારણે દર્પણ લાલ લાગે છે પણ દર્પણ ખરેખર લાલ નથી. અહીં દર્પણનો લાલ રંગ ઔપાધિક કહેવાય છે. 'ઔપાધિક ગુણ'નો આવો અર્થ થતો હોઇ બુદ્ધિને આત્માનો ઔપાધિક ગુણ ન ગણી શકાય, તે આત્માનો સ્વકીય ગુણ છે — ભલે તે સ્વભાવિક ન હોય.

બુદ્ધિ બુદ્ધિને ઉત્પન્ન કરે છે, તેમ જ સંસ્કારને પણ ઉત્પન્ન કરે છે.[૫૯] બુદ્ધિને અને સંસ્કારને ઉત્પન્ન કરવામાં બુદ્ધિ કેવળ નિમિત્તકારણ છે.[૬૦] એક આત્માની બુદ્ધિ તે આત્મામાં જ બુદ્ધિ કે સંસ્કાર ઉત્પન્ન કરે છે; એક આત્માની બુદ્ધિ બીજા આત્મામાં બુદ્ધિ કે સંસ્કાર ઉત્પન્ન કરતી નથી.[૬૧] બુદ્ધિનું ગ્રહણ (જ્ઞાન) અન્તઃકરણથી થાય છે.[૬૨]

બુદ્ધિના મુખ્ય બે પ્રકાર છે—વિદ્યા અને અવિદ્યા. વિદ્યાના ચાર પ્રકાર છે—પ્રત્યક્ષ, અનુમાન, સ્મૃતિ અને આર્ષજ્ઞાન. અવિદ્યાનાય ચાર પ્રકાર છે—સંશય વિપર્યય, અનધ્યવસાય અને સ્વપ્ન.[૬૩] બુદ્ધિના આ બધા પ્રકારોનું નિરૂપણ યથાસ્થાને હવે પછી કરીશું.

૨–૩ સુખ–દુઃખ—અનુકૂળ વેદન સુખ છે.[૬૪] પ્રતિકૂળ વેદન યા પીડા દુઃખ છે.[૬૫] ઇચ્છિત વિષયની સન્નિધિ, તે વિષય સાથે તે વિષયની ગ્રાહક ઇન્દ્રિયનો સંયોગ, ધર્મ અને આત્મમનઃસંયોગ આ બધાં કારણો સુખને ઉત્પન્ન

કરે છે.[૬૬] એથી ઊલટું, અણગમતા વિષયની સન્નિધિ, તે વિષય સાથે તે વિષયની ગ્રાહક ઇન્દ્રિયનો સન્નિકર્ષ, અધર્મ અને આત્મમનઃસંયોગ આ બધાં કારણો દુઃખને ઉત્પન્ન કરે છે.[૬૭] સુખને પરિણામે આંખમાં પ્રસન્નતા આવે છે, શરીર પુલકિત બને છે, કંઠ ગદ્‌ગદ્‌ થઇ જાય છે.[૬૮] દુઃખને પરિણામે દીનતા, અમર્ષ અને પીડા જન્મે છે.[૬૯] આમ સુખ અને દુઃખનાં કારણો પણ ભિન્ન છે અને કાર્યો પણ ભિન્ન છે. વળી, તે બે પરસ્પર વિરોધી છે. એટલે સુખ અને દુઃખ બે સ્વરૂપતઃ ભિન્ન છે.[૭૦] કેટલાક સુખ અને દુઃખનો અભેદ માને છે; તેમને મતે અનુકૂલવેદનની ઓછી માત્રા દુઃખ છે અને તેની વધુ માત્રા સુખ છે. વળી, કેટલાક સુખને દુઃખાભાવરૂપ માને છે. આ બંને માન્યતાનો ન્યાયવૈશેષિક વિરોધ કરે છે.[૭૧] ગૌતમે પોતાના ન્યાયસૂત્રમાં પ્રમેયની યાદીમાં દુઃખને ગણાવ્યું છે પણ સુખને ગણાવ્યું નથી.[૭૨] તેનું કારણ ગૌતમ સુખને દુઃખથી સ્વતંત્ર માનતા નથી એ નથી પરંતુ તેનું કારણ તો એ છે કે ગૌતમ સુખને દુઃખની સાથે અવશ્ય જોડાયેલું માને છે; એટલે સુખમાં થતી આસક્તિ અટકાવવી જોઈએ એમ ગૌતમ કહેવા માગે છે; સુખમાં થતી આસક્તિ અટકાવવી હોય તો સુખમાં પણ દુઃખની ભાવના કરવી જોઇએ એવું તે માને છે.[૭૩] ગૌતમ સુખને દુઃખના અભાવરૂપ નહિ પણ સ્વતંત્ર માને છે તે દર્શાવતું એમનું એક સૂત્ર પણ છે—न, सुखस्यान्तरालनिष्पत्तेः[૭૪] । આ સૂત્રમાં તે કહેવા માગે છે કે સુખ જેવી કોઇ ચીજ નથી એમ કહેવું બરાબર નથી કારણ કે દુઃખમય જીવનમાં પણ વચ્ચે વચ્ચે સુખનો અનુભવ દરેક પ્રાણીને થાય છે જ. સુખ અને દુઃખ બંનેની ઉત્પત્તિને માટે આત્માનો શરીર સાથે સંયોગ જરૂરી છે. તેથી જ્યારે આત્માનો શરીર સાથે સંયોગ નથી હોતો ત્યારે—અર્થાત્ મુક્તિમાં અને પ્રલયકાળે—સુખ કે દુઃખની ઉત્પત્તિ આત્મામાં થતી નથી, તેમનો આત્મામાં અભાવ હોય છે. તેથી આત્માના આ બે ગુણોય અયાવદ્‌દ્રવ્યભાવી છે. વળી, તેઓ અવ્યાપ્યવૃત્તિ છે. તેઓ આત્માને વ્યાપીને રહેતા નથી. તેમ છતાં તેઓ આત્માના વિશેષગુણો છે કારણ કે બીજા કોઇ દ્રવ્યમાં તે રહેતા નથી. સુખ સુખને ઉત્પન્ન કરતું નથી પણ ઇચ્છાને જ ઉત્પન્ન કરે છે. દુઃખ દુઃખને ઉત્પન્ન કરતું નથી પણ દ્વેષને જ ઉત્પન્ન કરે છે.[૭૫] સુખ ઇચ્છાનું નિમિત્તકારણ જ છે.[૭૬] દુઃખ દ્વેષનું નિમિત્તકારણ જ છે. એક આત્મગત સુખ તે આત્મામાં જ ઇચ્છા ઉત્પન્ન કરે છે. એક આત્મગત દુઃખ તે આત્મામાં જ દ્વેષ ઉત્પન્ન કરે છે.[૭૭] સુખ અને દુઃખનું જ્ઞાન અન્તઃકરણથી થાય છે.[૭૮] સુખ અને દુઃખ પોતે જ્ઞાનસ્વરૂપ નથી.*

ઇષ્ટ વિષયના ઐન્દ્રિયાનુભવથી સુખ જન્મે છે. આ સુખ વર્તમાન વિષયના અનુભવથી જન્મતું હોઈ તેને અનુભવજન્ય કહેવાય છે. જે વિષયથી ભૂતકાળમાં સુખ થયું હોય તે વિષયના સ્મરણથી પણ સુખ જન્મે છે; આ સુખને સ્મરણ-જન્ય સુખ કહેવામાં આવે છે. એવી રીતે ભવિષ્યમાં પ્રાપ્ત થનાર અભીષ્ટ પદાર્થોની કલ્પનાથી પણ સુખ થાય છે; આ સુખને સંકલ્પજન્ય સુખ કહેવામાં આવે છે. વર્તમાન ઇષ્ટ વિષયના અનુભવ, અતીત ઇષ્ટ વિષયના સ્મરણ કે ભાવિ ઇષ્ટ વિષયના સંકલ્પ વિનાય વિદ્યા, શમ, સન્તોષ અને ધર્મવિશેષ આ નિમિત્તકારણોને લઈને વિદ્વાનોના આત્મામાં સુખ જન્મે છે. આમ સુખના ચાર પ્રકારો પ્રશસ્તપાદે ગણાવ્યા છે.[૭૯] આ પ્રમાણે જ દુઃખના પણ ચાર પ્રકારો સંભવે છે પરંતુ દુઃખના ચોથા પ્રકારનો નિર્દેશ પ્રશસ્તપાદે કર્યો નથી.[૮૦] એ ધ્યાનમાં રાખીએ કે બધાં જ સુખોમાં ધર્મ નિમિત્તકારણ હોય છે જ અને બધાં જ દુઃખોમાં અધર્મ નિમિત્તકારણ હોય છે જ.

૪. **ઇચ્છા**—નહિ મળેલી વસ્તુને પોતાને માટે કે બીજાને માટે મેળવવાની કામના તે ઇચ્છા છે.[૮૧] ભાવિ ઇષ્ટ વિષયની પ્રાપ્તિથી થનાર સુખની કલ્પનાથી કે ભૂતકાલીન ઇષ્ટ વિષયના અનુભવેલા સુખની સ્મૃતિથી વિષયને પ્રાપ્ત કરવાની ઇચ્છા જન્મે છે. ઇચ્છાની ઉત્પત્તિમાં સુખની કલ્પના કે સુખની સ્મૃતિ સાથે આત્મમનઃસંયોગ પણ એક કારણ છે.[૮૨] ગમતા વિષયને મેળવવાની ઇચ્છાથી તેને મેળવવા માટેનો પ્રયત્ન ઉદ્‌ભવે છે. વસ્તુને યાદ કરવાની ઇચ્છાથી તે વસ્તુની સ્મૃતિ જન્મે છે. સારાં કામ કરવાની ઇચ્છાથી ધર્મ અને બુરાં કામ કરવાની ઇચ્છાથી અધર્મ જન્મે છે.[૮૩] કંદલીકાર સૂચવે છે કે ઇચ્છા પ્રવૃત્તિ દ્વારા ધર્મ કે અધર્મની જનક બને છે. આમ ઇચ્છાનાં કાર્યો પ્રયત્ન, સ્મૃતિ, ધર્મ અને અધર્મ છે. ઇચ્છા જે આત્મામાં ઉત્પન્ન થઈ હોય તે આત્મામાં જ તે પ્રયત્ન, સ્મૃતિ, ધર્મ અને અધર્મ ઉત્પન્ન કરે છે. ઇચ્છા કદીય ઇચ્છાને ઉત્પન્ન કરતી નથી. ઇચ્છા પણ અયાવદ્દ્રવ્યભાવી અને અવ્યાપ્યવૃત્તિ છે. પરંતુ તે આત્મા સિવાય બીજા કોઈ દ્રવ્યમાં રહેતી નથી એટલે તે આત્માનો વિશેષગુણ છે. ઇચ્છાનું જ્ઞાન અન્તઃકરણથી થાય છે. ક્રિયાઓ અનેક પ્રકારની છે. તેને આધારે ઇચ્છાઓના પણ અનેક પ્રકારો થાય છે.[૮૪]

૫. **દ્વેષ**—દ્વેષ એ બળતરા છે. જેને લીધે આત્મા પોતે જાણે બળી રહ્યો હોય એવું અનુભવે છે તે દ્વેષ છે.[૮૫] ભાવિ અનિષ્ટ વિષયથી થનાર દુઃખની કલ્પનાથી કે ભૂતકાલીન અનિષ્ટ વિષયના અનુભવેલા દુઃખની સ્મૃતિથી આત્મામાં

તે વિષય તરફ દ્વેષ જન્મે છે. દ્વેષની ઉત્પત્તિમાં દુઃખની કલ્પના કે દુઃખની સ્મૃતિ સાથે આત્મમનઃસંયોગ નિમિત્ત કારણ છે.[૮૬] ન ગમતા વિષય તરફના દ્વેષથી તે વિષયને દૂર કરવાનો પ્રયત્ન જન્મે છે. દ્વેષ સ્મૃતિનો પણ જનક છે કારણ કે જેને જેના તરફ દ્વેષ હોય છે તે તેનું સ્મરણ કર્યા કરે છે. સારાં કામો પ્રત્યે કે સારાં કામો કરનાર પ્રત્યેનો દ્વેષ અધર્મને પેદા કરે છે જ્યારે બુરાં કામો કે બુરાં કામો કરનાર પ્રત્યેનો દ્વેષ ધર્મને પેદા કરે છે. આમ દ્વેષનાં કાર્યો પણ પ્રયત્ન, સ્મૃતિ, ધર્મ અને અધર્મ છે.[૮૭] દ્વેષ જે આત્મામાં ઉત્પન્ન થયો હોય તે આત્મામાં જ તે પ્રયત્ન, વગેરેને ઉત્પન્ન કરે છે. દ્વેષ કદી દ્વેષને ઉત્પન્ન કરતો નથી. દ્વેષ પણ અયાવદ્દ્રવ્યભાવી અને અવ્યાપ્યવૃત્તિ છે. પરંતુ તે આત્મા સિવાય બીજા કોઈ દ્રવ્યમાં રહેતો નથી એટલે તે આત્માનો વિશેષગુણ છે. દ્વેષનું જ્ઞાન અન્તઃકરણથી થાય છે.

૬. **પ્રયત્ન**—પ્રયત્ન એ શરીર યા મનની ક્રિયાનો હેતુ છે.[૮૮] પ્રયત્ન એ આત્મામાં જન્મતો એક જાતનો પરિસ્પંદ છે જે (શરીરમાં યા મનમાં) ક્રિયાને પેદા કરે છે. એટલે જ પ્રયત્નના બીજા પર્યાયવાચક શબ્દો સંરમ્ભ, ઉત્સાહ છે.[૮૯]

ક્રિયાઓ બે પ્રકારની છે–(૧) ઇચ્છા યા દ્વેષને અધીન, ઇચ્છા યા દ્વેષને અનધીન. પ્રથમ પ્રકારની ક્રિયાને voluntary કહી શકાય અને બીજા પ્રકારની ક્રિયાને involuntary કહી શકાય. જે ક્રિયા ઇચ્છા યા દ્વેષને આધીન છે તે ક્રિયાનો જનક પ્રયત્ન ઇચ્છાજન્ય યા દ્વેષજન્ય છે. ઇચ્છા યા દ્વેષ પ્રયત્નને પેદા કરે છે અને એ પ્રયત્ન ઇચ્છાધીન યા દ્વેષાધીન ક્રિયાને પેદા કરે છે. જે ક્રિયા ઇચ્છા યા દ્વેષને અધીન નથી તે ક્રિયાનો જનક પ્રયત્ન ઇચ્છાજન્ય કે દ્વેષજન્ય નથી પરંતુ જીવનજન્ય છે–જીવનપૂર્વક છે.[૯૦] જીવનનો અર્થ છે ધર્માધર્મસાપેક્ષ આત્મમનઃસંયોગ.[૯૧] ઇચ્છાજન્ય કે દ્વેષજન્ય પ્રયત્નની ઉત્પત્તિમાં એક કારણ (અસમવાયિકારણ) તરીકે શરીરસંયોગસાપેક્ષ આત્મમનઃસંયોગ હોય છે જ. પ્રયત્ન આત્મામાં રહેતો આત્માનો વિશેષગુણ છે પરંતુ તેનાથી જન્ય ક્રિયા તે આત્મામાં ઉત્પન્ન થતી નથી પણ તે આત્માનો જે શરીર સાથે સંયોગ હોય છે તેમાં ઉત્પન્ન થાય છે, તેમ જ તે શરીરમાં રહેલા મનમાં ઉત્પન્ન થાય છે.[૯૨]

ધર્માધર્મની ઉત્પત્તિનું કારણ પ્રયત્નને કેમ નથી ગણવામાં આવ્યો ? આ પ્રશ્નનો ઉત્તર એ છે કે પ્રયત્ન ઇચ્છા–દ્વેષપૂર્વક હોય તો જ ધર્માધર્મનું કારણ બને છે–અન્યથા તે ધર્માધર્મનું કારણ બનતો નથી–એટલે પ્રયત્નને ધર્માધર્મનું કારણ નહિ ગણતાં ઇચ્છા–દ્વેષને જ ધર્માધર્મનું કારણ ગણવામાં આવ્યાં છે.

પ્રયત્ન પણ આત્માનો અયાવદ્દ્રવ્યભાવી અને અવ્યાપ્યવૃત્તિ વિશેષગુણ છે. તેનું જ્ઞાન મન (અન્તઃકરણ) દ્વારા થાય છે.

૭–૮ ધર્મ–અધર્મ—ઇચ્છા–દ્વેષપૂર્વક કરાતી ક્રિયા (=પ્રવૃત્તિ) પોતાનું ફળ આપે છે જ. ઇચ્છાદ્વેષપૂર્વક કરાતી ભલી ક્રિયા ધર્મ કહેવાય છે અને બુરી ક્રિયા અધર્મ કહેવાય છે. ભલી ક્રિયાનું ફળ સુખ છે અને બુરી ક્રિયાનું ફળ દુઃખ છે. પરંતુ ક્રિયા તો ક્ષણિક છે અને તેનું ફળ તો ઘણી વાર જન્માન્તરમાં મળે છે. ક્રિયા તો ક્ષણિક હોઇ નાશ પામી જાય છે તો તે પોતાનું ફળ જન્માન્તરમાં કેવી રીતે આપી શકે? આનો ઉકેલ અદૃષ્ટની કલ્પનામાં છે. ક્રિયાને કારણે આત્મામાં અદૃષ્ટ જન્મે છે. તે ક્રિયા અને તેના ફળ વચ્ચે કડી સમાન છે. ક્રિયાને લઇ જન્મેલું અદૃષ્ટ આત્મામાં રહે છે અને પોતાનું ફળ સુખ યા દુઃખ આત્મમાં જન્માવીને તે પૂરેપૂરું ભોગવાઈ જાય પછી જ નિવૃત્ત થાય છે. ભલી પ્રવૃત્તિને ધર્મ કહેવામાં આવે છે અને તે પ્રવૃત્તિજન્ય અદૃષ્ટને પણ ધર્મ કહેવામાં આવે છે. તેવી જ રીતે, બુરી પ્રવૃત્તિને અધર્મ કહેવામાં આવે છે અને તે પ્રવૃત્તિજન્ય અદૃષ્ટને પણ અધર્મ કહેવામાં આવે છે. ધર્મરૂપ અદૃષ્ટ આત્મામાં સુખ પેદા કરે છે અને અધર્મરૂપ અદૃષ્ટ આત્મામાં દુઃખ પેદા કરે છે.

ખરેખર ક્રિયાને (પ્રવૃત્તિને) ધર્માધર્મરૂપ અદૃષ્ટનું કારણ ગણવાનાં આવી નથી પરંતુ ઇચ્છાદ્વેષને જ ધર્માધર્મરૂપ અદૃષ્ટનું કારણ ગણવામાં આવ્યાં છે. ક્રિયા તો શરીર કે મન કરે છે પણ અદૃષ્ટ અને તેનું ફળ આત્મામાં ઉત્પન્ન થાય છે એમ કેમ? ન્યાયવૈશેષિક ઉત્તર આપશે કે ધર્મ કે અધર્મરૂપ અદૃષ્ટની ઉત્પત્તિમાં અમે ક્રિયાને કારણ ગણતા નથી પણ ઇચ્છાદ્વેષને કારણ ગણીએ છીએ. ઇચ્છાદ્વેષનિરપેક્ષ ક્રિયા અદૃષ્ટોત્પાદક નથી. અદૃષ્ટનાં ઉત્પાદક ઇચ્છા–દ્વેષનો આશ્રય આત્મા છે, ઇચ્છાદ્વેષજન્ય ધર્માધર્મરૂપ અદૃષ્ટ પણ આત્મામાં ઉત્પન્ન થાય છે અને ધર્મ-અધર્મરૂપ અદૃષ્ટનું ફળ સુખ-દુઃખ પણ આત્મામાં જ ઉત્પન્ન થાય છે. વળી, જે આત્મામાં ઇચ્છાદ્વેષ ઉત્પન્ન થાય છે તે જ આત્મામાં તે ઇચ્છા-દ્વેષજન્ય અદૃષ્ટ ઉત્પન્ન થાય છે અને તે જ આત્મામાં તે અદૃષ્ટજન્ય સુખ કે દુઃખ ઉત્પન્ન થાય છે.[૯૩]

ધર્માધર્મરૂપ અદૃષ્ટ આત્માનો ગુણ છે,[૯૪] શરીર કે મનનો ગુણ નથી. જો અદૃષ્ટને શરીરનો ગુણ માનવામાં આવે તો શરીરના નાશ સાથે તેનો નાશ થઇ જાય અને પરિણામે આત્મા મુક્ત થઇ જાય. પરંતુ પરિસ્થિતિ એવી

નથી. વળી, અદૃષ્ટને નિત્ય મનનો ગુણ માની શકાય તેમ નથી કારણ કે તે તો અણુ છે. અણુ મનને વિશેષગુણ અદૃષ્ટનો આશ્રય માની ન શકાય. વળી, મનમાં કોઇ વિશેષગુણ છે જ નહિ, એટલેય તેને ધર્મ અને અધર્મ એ વિશેષ-ગુણોનો આશ્રય માની ન શકાય.

જગતમાં જે ક્રિયાઓનું કારણ ન્યાય-વૈશેષિકોને ન મળ્યું તે ક્રિયાઓનું કારણ તેમણે આત્માના ધર્માધર્મરૂપ અદૃષ્ટને જ ગણ્યું. સોયની ચુંબક તરફ ગતિનું, વૃક્ષોમાં પાણીના ચઢવાનું, વાયુની તિરછી ગતિનું, મન તથા પરમાણુની પ્રથમ ગતિનું * અને અગ્નિની ઊર્ધ્વગતિનું કારણ તેઓ અદૃષ્ટને ગણે છે.[૯૫]

ધર્મ-અધર્મરૂપ અદૃષ્ટ અતીન્દ્રિય છે. તે બંને પણ આત્માના બીજા વિશેષગુણોની જેમ અયાવદ્દ્રવ્યભાવી અને અવ્યાપ્યવૃત્તિ છે. ધર્માધર્મ અવ્યાપ્ય-વૃત્તિ છે એનો અર્થ એ થાય છે કે ધર્માધર્મ શરીરાવચ્છિન્ન આત્મામાં રહે છે. પરંતુ પ્રલયકાળે તો શરીર હોતું નથી. તે વખતેય આત્મા ધર્માધર્મથી અનુવિદ્ધ હોય છે એમ ન્યાયવૈશેષિકો માને છે. ધર્માધર્મ શરીરાવચ્છિન્ન આત્મામાં રહે છે એ વાતનો આની સાથે મેળ ખાતો નથી. ધર્માધર્મરૂપ અદૃષ્ટની ઉત્પત્તિમાં આત્મમનઃસંયોગ અસમવાયિકારણ છે અને ઇચ્છાદ્વેષ નિમિત્તકારણ છે.[૯૬] ધર્મ ધર્મને અને અધર્મ અધર્મને પણ ઉત્પન્ન કરે છે.

ધર્મરૂપ અદૃષ્ટની સાધનભૂત ધર્મપ્રવૃત્તિ બે પ્રકારની છે—સામાન્ય ધર્મ-પ્રવૃત્તિ અને વિશેષ ધર્મપ્રવૃત્તિ. સામાન્ય ધર્મપ્રવૃત્તિ સૌ માટે કર્તવ્યરૂપ છે અને વિશેષ ધર્મપ્રવૃત્તિ તે તે વર્ણ અને તે તે આશ્રમ માટે કર્તવ્યરૂપ છે. ધર્મશ્રદ્ધા, અહિંસા, ભૂતહિતત્વ, સત્યવચન, અચૌર્ય, બ્રહ્મચર્ય, અનુપધા (=ભાવશુદ્ધિ) અક્રોધ, સ્નાન, શુચિદ્રવ્યસેવન, વિશિષ્ટદેવતાભક્તિ, ઉપવાસ અને અપ્રમાદનો સામાન્ય ધર્મપ્રવૃત્તિમાં સમાવેશ થાય છે. વેદાધ્યયન, યજ્ઞ, દાન આ ત્રણ શૂદ્ર સિવાયના ત્રણ વર્ણો માટે સામાન્ય ધર્મપ્રવૃત્તિ છે.

વિશેષ ધર્મપ્રવૃત્તિ— (अ) વર્ણાનુસાર : (૧) બ્રાહ્મણ માટે – પ્રતિગ્રહ, અધ્યાપન, યજ્ઞ કરાવવો, વગેરે. (૨) ક્ષત્રિય માટે – પ્રજાપાલન, દુષ્ટદમન, યુદ્ધાનિવૃત્તિ, વગેરે. (૩) વૈશ્ય માટે – વેપાર, ખેતી, પશુપાલન, વગેરે. (૪) શૂદ્ર માટે – ઉપર ગણાવેલા ત્રણ વર્ણોની સેવા (પારતન્ત્ર્ય) અને મન્ત્રોચ્ચાર વિના કરાતી ક્રિયાઓ. (ब) આશ્રમાનુસાર–(૧) બ્રહ્મચારી માટે – ગુરુકુલવાસ, ગુરુશુશ્રૂષા, અગ્નીન્ધન-આહરણ, ભિક્ષાટન; મધુ, માંસ, દિનનિદ્રા, આંજણ, માલિશ, વગેરેનો ત્યાગ. (૨)

ગૃહસ્થને માટે – શાલીનવૃત્તિ યા યાયાવરવૃત્તિ દ્વારા ધનોપાર્જન; પંચમહાયજ્ઞ, પાકયજ્ઞ, વગેરેનું અનુષ્ઠાન; ઋતુકાળથી ભિન્ન સમયમાં બ્રહ્મચર્યપાલન; પુત્રોત્પત્તિ. (૩) વાનપ્રસ્થ માટે – ગામ બહાર વાસ; વલ્કલ, અજિન, કેશ, દાઢી–મૂછ, નખ, રોમ, વગેરે ધારણ કરવાં; વન્ય ફળ, કંદ વગેરેનો, હુતશેષનો, અતિથિએ ખાધા પછી રહેલ અન્નનો આહાર; વગેરે. (૪) યતિ માટે – સર્વ ભૂતને અભયદાન, બધાં કામ્ય કર્મોનો ત્યાગ, યમ–નિયમોનું પાલન, વગેરે.

ધર્મરૂપ અદૃષ્ટની સાધનભૂત ધર્મપ્રવૃત્તિથી વિરોધી પ્રવૃત્તિ અધર્મરૂપ અદૃષ્ટની સાધનભૂત અધર્મપ્રવૃત્તિ ગણાય છે; જેમ કે હિંસા, જૂઠ, ચોરી, વગેરે.[૯૭]

૯. સંસ્કાર (ભાવના)—સંસ્કાર મનનો નહિ પણ આત્માનો ગુણ છે. (નિશ્ચયાત્મક) જ્ઞાન સંસ્કારને ઉત્પન્ન કરે છે. સંસ્કાર સ્મૃતિને ઉત્પન્ન કરે છે. સંસ્કાર સંસ્કારને પણ ઉત્પન્ન કરે છે. નિમિત્ત મળતાં સંસ્કાર જાગે છે અને પૂર્વાનુભૂત વિષયનું સ્મરણ થાય છે. પ્રતિકૂળ જ્ઞાન, મદ (ઉન્માદ) અને દુઃખ વગેરે સંસ્કારના વિરોધી છે. તેમનાથી સંસ્કાર લુપ્ત થઈ જાય છે. સંસ્કારના સહાયક (સંસ્કારને બળવાન બનાવનાર) ત્રણ પ્રત્યયો (હેતુઓ) છે. (૧) પટુપ્રત્યય—અનુભવના વિષયનું આશ્ચર્યજનક હોવું. ઉદાહરણાર્થ, કોઈ બાળક ઊંટને દેખીને ચકિત થાય છે. આવી અવસ્થામાં પ્રબળ સંસ્કાર પડે છે. (૨) અભ્યાસપ્રત્યય – અભ્યાસ દ્વારા પણ સંસ્કારમાં તીવ્રતા આવે છે. નિરંતર અભ્યાસથી પૂર્વપૂર્વના સંસ્કારની અપેક્ષાએ ઉત્તરોત્તરના સંસ્કાર વધુ બળવાન બને છે. (૩) આદરપ્રત્યય – અપૂર્વ સુંદર વસ્તુના દર્શનથી આદરનો ભાવ જાગે છે અને એ ભાવ સંસ્કારને દૃઢ બનાવે છે.[૯૮]

સંસ્કાર અતીન્દ્રિય છે. તે બાહ્ય કે આંતર ઇન્દ્રિયથી ગ્રાહ્ય નથી. તે પણ અયાવદ્દ્રવ્યભાવી છે અને અવ્યાપ્યવૃત્તિ છે.[૯૯] પરંતુ તે આત્મા સિવાય બીજા કોઈ દ્રવ્યમાં રહેતો ન હોઈ આત્માનો જ વિશેષગુણ છે. મનને તો કોઈ વિશેષગુણ જ નથી.

બુદ્ધિ, વગેરે નવ ગુણોને આત્માના વિશેષગુણો ગણ્યા છે કારણ કે તેઓ પોતાના આશ્રયરૂપ આત્મદ્રવ્યની બીજાં બધાં દ્રવ્યોથી વ્યાવૃત્તિ કરે છે. એનો અર્થ એ કે આ ગુણો આત્મદ્રવ્યમાં જ રહે છે, બીજાં દ્રવ્યોમાં રહેતા નથી. તેમ છતાં આત્મદ્રવ્યનું જ્યાં સુધી અસ્તિત્વ હોય છે ત્યાં સુધી તેમનું પણ તેનામાં અસ્તિત્વ હોય છે જ એવું નથી. આત્મદ્રવ્યના રહેવા છતાં તેમનો નાશ સંભવે

છે. આમાંથી એ ફલિત થાય છે કે આત્મદ્રવ્યની અમુક દશામાં આ ગુણો હોય છે જ્યારે તેની અમુક દશામાં આ ગુણો હોતા નથી. બીજું, આ ગુણો આત્મદ્રવ્યવ્યક્તિને વ્યાપીને રહેતા નથી. ન્યાયવૈશેષિકને મતે આત્મા વિભુ અર્થાત્ સર્વવ્યાપક છે. પરંતુ આ ગુણો તો શરીરથી (ભોગાયતનથી) અવચ્છિન્ન આત્મભાગમાં જ હોય છે; શરીરની બહારના આત્મભાગમાં આ ગુણો હોતા નથી. આમ આ નવેય ગુણો અયાવદ્દ્રવ્યભાવી અને અવ્યાપ્યવૃત્તિ છે. તેઓ અયાવદ્દ્રવ્યભાવી છે કારણ કે તેમની ઉત્પત્તિ શરીરસંયોગસાપેક્ષ આત્મમનઃસંયોગથી થાય છે. આ આત્મમનઃસંયોગ કેવળ સંસારી અવસ્થામાં જ સંભવે છે, મુક્તાવસ્થામાં સંભવતો નથી. એટલે, જ્યાં સુધી આત્મા સંસારી હોય છે ત્યાં સુધી તેનામાં તે ગુણો હોય છે. પરંતુ એ જ્યારે મુક્ત થાય છે ત્યારે એ નવેય ગુણોનો તેનામાં ઉચ્છેદ થાય છે. બીજા શબ્દોમાં, કેવળ સંસારી આત્માઓમાં જ આ ગુણો હોય છે પરંતુ મુક્ત આત્માઓમાં આ ગુણો હોતા નથી. આત્મદ્રવ્યના આ નવેય ગુણો અવ્યાપ્યવૃત્તિ છે કારણ,કે ભોગાયતનરૂપ શરીરમાં રહેનાર આત્મપ્રદેશમાં જ આત્મમનઃસંયોગથી આ ગુણો ઉત્પન્ન થાય છે, શરીરની બહારના આત્મપ્રદેશમાં આ ગુણો કદીય ઉત્પન્ન થતા નથી. શરીરને ભોગાયતન ગણવાનું કારણ જ એ છે કે આત્મા શરીરમાં જ ભોગ કરે છે.

સાંખ્યમતે જ્ઞાન, સુખ, વગેરે પુરુષના ધર્મો નથી પરંતુ પ્રકૃતિ યા તેના વિકારના ધર્મો છે. આમ સાંખ્યમતાનુસાર પુરુષ વિશેષગુણશૂન્ય છે, નિર્ગુણ છે. આથી ઊલટું ન્યાયવૈશેષિક દાર્શનિકો પુરુષને (આત્માને) સગુણ માને છે.

આત્મવિભુત્વ

આત્માના પરિમાણ વિશે ત્રણ મત પ્રચલિત છે. કેટલાક દાર્શનિકો આત્માને અણુપરિમાણ માને છે, કેટલાક તેને દેહપરિમાણ (મધ્યમપરિમાણ) માને છે અને કેટલાક તેને સર્વવ્યાપી (વિભુ) માને છે. ન્યાય-વૈશેષિક ચિંતકોને મતે આત્મા વિભુ છે.[૧૦૦]

આત્મા નિરવયવ અને નિત્ય છે. જે દ્રવ્ય નિત્ય હોય તે કાં તો અણુપરિમાણ હોય કાં તો વિભુ હોય. તેની બાબતમાં ત્રીજો વિકલ્પ સંભવે નહિ. ન્યાય-વૈશેષિકો જણાવે છે કે આત્મા અણુપરિમાણ નથી. પ્રત્યક્ષજ્ઞાનની ઉત્પત્તિમાં મહત્ત્વ એક કારણ છે.[૧૦૧] એટલે, અણુપરિમાણ-વસ્તુનું અને તેના ગુણોનું પ્રત્યક્ષજ્ઞાન સંભવે નહિ. આ કારણે જ પરમાણુ અને તેના રૂપ વગેરે

ગુણો પ્રત્યક્ષગોચર નથી. પરંતુ 'હું સુખી છું' 'હું દુઃખી છું' 'હું જાણું છું' 'હું ઇચ્છું છું'–આ પ્રતીતિઓમાં માનસપ્રત્યક્ષ દ્વારા આત્મા અને તેના ગુણોનું જ્ઞાન થાય છે.[૧૦૨] આ ઉપરથી ફલિત થાય છે કે આત્મા અણુપરિમાણ નથી. નિત્ય આત્મા અણુપરિમાણ નથી એ સિદ્ધ થતાં જ તે વિભુ છે તે આપોઆપ સિદ્ધ થઇ જાય છે.

જેઓ આત્માને સ્વદેહપરિમાણ માને છે તેઓ કહે છે કે આત્મા અણુપરિમાણેય નથી કે વિભુ પણ નથી પરંતુ તે જે દેહ ધારણ કરે છે તે દેહ જેવડો થઇને તે રહે છે.[૧૦૩] દેહપરિમાણને મધ્યમપરિમાણ પણ કહેવામાં આવે છે. આ માન્યતા બરાબર નથી કારણ કે આ માન્યતા પ્રમાણે આત્મા પરિચ્છિન્ન–દેહપરિમિત–છે અને જે પરિચ્છિન્ન હોય તે અનિત્ય હોય, પરિણામે આત્માને અનિત્ય માનવાની આપત્તિ આવે છે. માનવનો જે આત્મા માનવશરીરપરિમિત છે તે જ કર્માનુસાર હાથીનો જન્મ પ્રાપ્ત થતાં હાથીના શરીર જેવડો બને છે અને કીડીનો જન્મ પ્રાપ્ત થતાં કીડીના શરીર જેવડો બને છે. આમ આત્મા સંકોચ–વિકાસશીલ છે. અહીં જન્માન્તરની વાત બાજુએ રાખીએ તોય એક જન્મમાં બાલ્ય, યૌવન અને વાર્ધક્યયુક્ત શરીરમાં પણ આત્માનો સંકોચ-વિસ્તાર થાય છે. આત્માને શરીરપરિમાણ માનનાર આત્માનો સંકોચ-વિસ્તાર માને છે. પરંતુ આમ માનતાં આત્માનું સાવયવત્વ સ્વીકારવું પડે કારણ કે સાવયવ દ્રવ્ય જ સંકોચ-વિસ્તાર કરે છે; અને આત્માનું સાવયવત્વ સ્વીકારતાં તેની અનિત્યતા સ્વીકારવી પડે કારણ કે નિત્ય વસ્તુ કદીય સાવયવ હોતી નથી.[૧૦૪] તેથી જીવ મધ્યમપરિમાણ છે એવો મત યોગ્ય નથી. મધ્યમપરિમાણ આત્માની બાબતમાં સંભવતું ન હોઈ કાં તો તે અણુપરિમાણ હોય કાં તો તે વિભુ હોય. ન્યાય–વૈશેષિક અનુસાર આત્માના અણુપરિમાણનું આપણે ખંડન કર્યું છે. એટલે, જે બાકી રહ્યું તે વિભુત્વ જ આત્માની બાબતમાં સંભવે છે. આત્મા વિભુ છે.

આપણે આ પહેલાં જોઈ ગયા છીએ કે અગ્નિની ઊર્ધ્વગતિ અને વાયુની તિર્યક્ગતિનું કારણ અદૃષ્ટ છે. અદૃષ્ટ આત્માનો વિશેષગુણ છે. આ અદૃષ્ટ અગ્નિ અને વાયુની સાથે સંબંધમાં આવ્યા વિના તેમનામાં અનુક્રમે ઊર્ધ્વગતિ અને તિર્યક્ગતિ ઉત્પન્ન કરી શકે નહિ. અદૃષ્ટ આત્મામાં સમવાયસંબંધથી રહેતું હોઈ તેનો બાહ્ય પદાર્થો સાથે સાક્ષાત્ સંબંધ શક્ય નથી. એટલે આત્માનો વહ્નિ, વાયુ અને બીજા બાહ્ય પદાર્થો સાથે સંયોગસંબંધ માની તે દ્વારા અદૃષ્ટનો તેમની સાથે સંબંધ માનવો જોઇએ. આમ આત્માનો બધા મૂર્ત પદાર્થો સાથે સંયોગસંબંધ પુરવાર થાય છે, અને આ જ તો વિભુત્વ છે.[૧૦૫]

ન્યાયવૈશેષિકો એક વધુ દલીલ કરે છે. શરીર જુદે જુદે સ્થાને જતાં તે તે સ્થાને આત્મગુણોની ઉત્પત્તિ આત્માને સર્વવ્યાપી પુરવાર કરે છે. આમ આત્મગુણો સર્વત્ર જણાય છે એટલે આત્મા સર્વત્ર છે એમ માનવું જ રહ્યું.[૧૦૬]

વળી, યોગી અનેક શરીરો નિર્માણ કરી એક જ વખતે તે બધાં શરીરોમાં સુખ, વગેરેનો ભોગ કરે છે; આત્માને વિભુ માન્યા વિના આ શક્ય નથી.[૧૦૭]

કોઈ શંકા ઊઠાવી શકે કે આત્માનું વિભુત્વ સ્વીકારતાં બધા મૂર્ત પદાર્થો સાથે પ્રત્યેક આત્માનો સંયોગ માનવો પડે અને પરિણામે એક આત્માને બધાં શરીરોમાં સુખ-દુઃખભોગની આપત્તિ આવે. આના ઉત્તરમાં ન્યાય–વૈશેષિક ચિંતકો જણાવે છે કે આ આશંકા નિરાધાર છે કારણ કે જેમ અદૃષ્ટવિશેષ શરીરવિશેષની ઉત્પત્તિનું કારણ છે તેમ અદૃષ્ટવિશેષ જ કોઈ એક વિશેષ શરીર સાથે કોઈ એક વિશેષ આત્માના સંયોગનો હેતુ છે. આમ અદૃષ્ટવિશેષોને લઈને સંયોગવિશેષો થાય છે. અમુક સંયોગવિશેષના પરિણામે અમુક જ દેહમાં અમુક જ આત્મા સુખ-દુઃખાનુભવ કરે છે. એક જ સંયોગવિશેષ બધા આત્માઓનો બધા શરીરો સાથે હોતો નથી.[૧૦૮]

વળી, કોઈ નીચે પ્રમાણે શંકા ઉઠાવે છે : ન્યાય-વૈશેષિક મત અનુસાર ઇશ્વર (=પરમાત્મા) જીવાત્માના અદૃષ્ટના અધિષ્ઠાતા છે; જીવાત્મા અને પરમાત્મા બંને વિભુ હોઈ તેમનો સંયોગસંબંધ ઘટે નહિ. ઉપરાંત, બંને ભિન્ન હોઈ તેમની વચ્ચે અભેદસંબંધ પણ ઘટે નહિ. જીવાત્મા અને પરમાત્માનો બીજો કોઈ સંબંધ ન્યાય-વૈશેષિક દર્શનમાં ઉલ્લિખિત નથી. બંને વચ્ચે કોઈ સંબંધ ન હોય તો પરમાત્મા જીવાત્માના અદૃષ્ટની સાથે પણ સમ્બદ્ધ થઇ શકે નહિ અને પરિણામે તે અદૃષ્ટનું અધિષ્ઠાતૃત્વ તેની બાબતમાં ઘટે નહિ અને છેવટે અદૃષ્ટનો વિપાક પણ શક્ય બનશે નહિ.[૧૦૯]

ન્યાયવાર્તિકકાર ઉદ્યોતકર આના ઉત્તરમાં જણાવે છે કે આ આપત્તિ યોગ્ય નથી કારણ કે કેટલાક નૈયાયિકો બે વિભુ પદાર્થો વચ્ચે અજ સંયોગ અર્થાત્ નિત્ય સંયોગ સ્વીકારે છે. તેઓ કહે છે ઘટ વગેરે પરિચ્છિન્ન (મૂર્ત) વસ્તુઓ સાથે જેમ વિભુ આકાશનો સંયોગ છે તેમ વિભુ ઇશ્વરનો પણ સંયોગ છે. તેથી ઇશ્વર પણ વ્યાપક આકાશ સાથે સંયુક્ત છે. આ મત પ્રમાણે બે વિભુ પદાર્થ પરમાત્મા અને જીવાત્મા નિત્ય સંયુક્ત છે. પરિણામે ઇશ્વરનું જીવાત્માના અદૃષ્ટનું અધિષ્ઠાતૃત્વ અક્ષુણ્ણ રહે છે.[૧૧૦] વળી, જે વૈશેષિકો બે વિભુ પદાર્થો

વચ્ચે નિત્ય સંયોગ સ્વીકારતા નથી—અનિત્ય સંયોગની શક્યતા તો કોઈ રીતે કોઇ માનતું નથી—તેઓ કહે છે કે પ્રત્યેક જીવાત્મામાં જે અણુ મન છે તે વિભુ પરમાત્મા ઇશ્વરની સાથે સંયુક્ત છે, મનનો જીવાત્મા સાથે પણ સંયોગ છે; તેથી મનઃસંયુક્ત જીવાત્મા સાથે પરમાત્માનો સંયુક્તસંયોગરૂપ સંબંધ છે; આમ જીવાત્માની સાથે અનુરૂપ સંબંધ હોઈને તેના અદૃષ્ટની સાથે પણ પરમાત્મા ઇશ્વરનો સંબંધ છે અને તેથી તે અદૃષ્ટનું અધિષ્ઠાતૃત્વ ઇશ્વરની બાબતમાં ઘટે છે. ૧૧૧

આત્મબહુત્વ

ન્યાય-વૈશેષિકો એક જ આત્માને માનતા નથી પરંતુ તેઓ અનેક આત્માઓ માને છે. તેઓ કહે છે કે આત્માઓ અનેક છે કારણ કે પ્રાણીઓમાં વ્યવસ્થા છે. આ વ્યવસ્થા શું છે? બુદ્ધિ, સુખ, દુઃખ, ઇચ્છા, વગેરે આત્માના ગુણો છે. જો આત્મા બધાં પ્રાણીઓમાં એક જ હોય તો એક સમયે બધાં પ્રાણીઓને એકસરખા બુદ્ધિ, વગેરે ગુણો હોવા જોઇએ. પરંતુ પરિસ્થિતિ એવી નથી. એક સમયે કેટલાંક પ્રાણીઓની બુદ્ધિ તીવ્ર છે અને કેટલાંકની મંદ છે; કેટલાંક પ્રાણીઓ સુખી છે અને કેટલાંક દુઃખી છે; કેટલાંક પ્રાણીઓ ધન ઇચ્છે છે અને કેટલાંક કીર્તિ ઇચ્છે છે; વગેરે. આમ એક કાળે પ્રાણીઓમાં જુદી જુદી જાતની બુદ્ધિઓ, જુદી જુદી જાતનાં સુખો, જુદી જુદી જાતનાં દુઃખો, જુદી જુદી જાતની ઇચ્છાઓ જણાય છે. આ દર્શાવે છે કે બધાં પ્રાણીઓમાં એક જ આત્મા નથી પરંતુ પ્રત્યેક પ્રાણીમાં જુદો જુદો આત્મા છે. આમ બુદ્ધિ, સુખ, વગેરે ગુણોની વ્યવસ્થા આત્મા અનેક માનતાં ઘટે છે, એક માનતાં ઘટતી નથી.૧૧૨

જેમ બાલ્યાવસ્થા અને વૃદ્ધાવસ્થા એ બેયમાં એક જ આત્મા છે તેમ બધાં શરીરોમાં એક આત્મા છે એમ માનવામાં આવે તો જેમ બાલ્યાવસ્થામાં અનુભવેલ વસ્તુનું સ્મરણ વૃદ્ધાવસ્થામાં થાય છે તેમ એક શરીરમાં અનુભવેલ વસ્તુનું સ્મરણ બીજા શરીરમાં થવું જોઇએ. પરંતુ પરિસ્થિતિ એવી નથી. તેથી બધાં શરીરોમાં એક જ આત્મા નથી પરંતુ પ્રત્યેક શરીરમાં જુદો જુદો આત્મા છે એમ માનવું જ રહ્યું. આમ એક પ્રાણીએ અનુભવેલી વસ્તુનું સ્મરણ બીજું પ્રાણી કરી શકતું નથી પણ જે પ્રાણીએ વસ્તુનો અનુભવ કર્યો હોય તે જ પ્રાણી તે વસ્તુનું સ્મરણ કરી શકે છે—આ વ્યવસ્થા ઉપરથી આત્માઓ પ્રતિપ્રાણી યા પ્રતિશરીર ભિન્ન છે એ પુરવાર થાય છે.૧૧૩

કોઈ અહીં શંકા ઊઠાવે છે કે આત્માને બધાં શરીરમાં એક માનીને પણ ઉપરની વ્યવસ્થા નીચે પ્રમાણે સમજાવી શકાય. આત્મા જે દેહથી અમુક વસ્તુનો અનુભવ કરે છે તે દેહથી જ તે અનુભૂત વસ્તુનું સ્મરણ કરે છે. તેથી એક શરીરાવચ્છિન્ન આત્માએ અનુભવેલ વસ્તુનું અન્યશરીરાવચ્છિન્ન આત્મા – તેનો તે જ હોવા છતાં – સ્મરણ કરી શકતો નથી[૧૧૪]

ન્યાય-વૈશેષિક કહે છે કે આમાં મુશ્કેલી છે. જુદાં જુદાં શરીરોનું કારણ શું ? આત્મા એક જ હોવા છતાં જુદાં જુદાં શરીરોથી અવચ્છિન્ન કેમ થાય છે ? જુદી જુદી જાતનાં શરીરોનું કારણ તો જુદાં જુદાં કર્મો છે–ધર્માધર્મ-વિશેષો છે. જો આત્માને એક માનવામાં આવે તો ધર્માધર્મવિશેષો ઘટી શકે નહિ અને તેથી ધર્માધર્મવિશેષોને કારણે ઉત્પન્ન થતાં જુદી જુદી જાતનાં શરીરો પણ ઘટી શકે નહિ. આમ આત્માને એક માનતાં ધર્માધર્મની વ્યવસ્થા રહેતી નથી અને પરિણામે શરીરોની વ્યવસ્થા રહેતી નથી; અને જો શરીરોની વ્યવસ્થા ન રહે તો સુખદુઃખોત્પત્તિની વ્યવસ્થા પણ ક્યાંથી રહે ? આ બધી મુશ્કેલીઓમાંથી ઉગરવા અનેક આત્માઓ માનવા જ જોઈએ.[૧૧૫]

વળી, કોઈ ન્યાય-વૈશેષિકને પ્રશ્ન કરે છે કે બાલ્ય વગેરે અવસ્થાભેદે શરીર-ભેદ નથી માનતા તો સુખદુઃખાદિભેદે આત્મભેદ કેમ માનો છો ? ન્યાય-વૈશેષિક ઉત્તર આપે છે કે બાલ્ય, વગેરે વિરોધી અવસ્થાઓ ક્રમથી શરીરમાં થાય છે એટલે શરીરભેદ માનવાની જરૂર નથી. વિરોધી અવસ્થાઓ કે ગુણો એક જ કાળે એક જ વસ્તુમાં ન હોઈ શકે પણ ક્રમથી હોઈ શકે. સુખ-દુઃખ આ વિરોધી આત્મગુણો એક જ સમયે જણાય છે એટલે આત્મભેદ માનવો પડે છે.[૧૧૬]

કોઈ ન્યાયવૈશેષિકને કહે છે : સ્વશરીરમાં જ આત્મા છે. અન્ય શરીરોમાં આત્મા શા માટે માનો છો ? અન્ય શરીરોમાં આત્મા છે એનું પ્રત્યક્ષજ્ઞાન તો આપણને થતું નથી. તો શા માટે અન્ય શરીરોમાં આત્મા માનવો ? આમ સ્વશરીરમાં જ આત્મા છે એમ માનવું જોઈએ.

ન્યાય-વૈશેષિક ઉત્તર આપે છે કે બીજાં શરીરોમાં પણ આત્મા છે એમ માનવાને માટે પ્રમાણ છે. બીજાં શરીરોમાં પણ સ્વહિતપ્રાપ્તિની ચેષ્ટારૂપ પ્રવૃત્તિ અને અહિતપરિહારની ચેષ્ટારૂપ નિવૃત્તિ આપણે દેખીએ છીએ. પ્રવૃત્તિ-નિવૃત્તિ ઉપરથી ઇચ્છા-દ્વેષનું અનુમાન થાય છે કારણ કે પ્રવૃત્તિ અને નિવૃત્તિ અનુક્રમે ઇચ્છા અને દ્વેષથી ઉત્પન્ન થાય છે. ઇચ્છા-દ્વેષ જ્યાં હોય ત્યાં આત્મા હોય જ

કારણ કે તે આત્મગુણો છે. આ ઉપરથી પુરવાર થાય છે કે સ્વશરીરથી અન્ય શરીરોમાં પણ આત્માઓ છે. આમ આત્માઓ અનેક છે.[૧૧૭]

અંતે, ન્યાય-વૈશેષિક વિચારકો જણાવે છે કે આત્માને એક માનતાં તો તેની મુક્તિ થતાં સંસારનો ઉચ્છેદ થઈ જાય. પરંતુ સંસારનો ઉચ્છેદ માનવો અનુચિત છે. સંસારનો ઉચ્છેદ ન સ્વીકારનારે અપરિમિત સંખ્યામાં આત્માઓ માનવા જોઈએ. અને તેમ માનીએ છીએ. અપરિમિત સંખ્યાને છેડો હોતો નથી તેમ જ તેની બાબતમાં ન્યૂનાધિકતાની વાત કરવી પણ અયોગ્ય છે. આમ અપરિમિત સંખ્યક આત્માઓ માનીએ તો જ સંસારનો અનુચ્છેદ ઘટે.[૧૧૮]

આત્મનિત્યત્વ

ન્યાય-વૈશેષિક દર્શન અનુસાર આપણે દેહ, ઇન્દ્રિય અને મનથી ભિન્ન આત્માને પુરવાર કર્યો પરંતુ તે આત્માને તેઓ નિત્ય માને છે કે અનિત્ય એ પ્રશ્ન ચર્ચવાનો બાકી છે. અસ્તિત્વ ધરાવતી વસ્તુ કાં તો નિત્ય હોય કાં તો અનિત્ય. ત્રીજો વિકલ્પ સંભવતો નથી. એટલે ન્યાય-વૈશેષિક મત અનુસાર આત્મા નિત્ય છે કે અનિત્ય તે જાણવાની જિજ્ઞાસા જાગે છે.

ન્યાય-વૈશેષિક દાર્શનિકો આત્માને નિત્ય ગણે છે. નિત્યનો અર્થ છે અનાદિ-અનંત. દેહાતિરિક્ત આત્માને પુરવાર કરતી વખતે તેઓએ જણાવ્યું છે કે વાર્ધક્યયુક્ત દેહમાં જે આત્મા છે તે જ આત્મા બાલ્યાવસ્થાયુક્ત દેહમાં હતો એ હકીકત તો પ્રત્યભિજ્ઞા દ્વારા સિદ્ધ થાય છે. તેથી દેહની જુદી જુદી અવસ્થાઓમાં આત્મા એક જ હોય છે જુદો જુદો હોતો નથી. આમ જન્મથી મરણ સુધી તો આત્મા તેનો તે જ અસ્તિત્વ ધરાવે છે એ તો પુરવાર થયું, પરંતુ વર્તમાન દેહની ઉત્પત્તિ પહેલાં અને તેના પાત પછી પણ તે અસ્તિત્વ ધરાવે છે એવું જ્યાં સુધી પુરવાર ન થાય ત્યાં સુધી આત્મા નિત્ય છે એમ માની શકાય નહિ. આત્મા વર્તમાન દેહની ઉત્પત્તિ પહેલાં અસ્તિત્વ ધરાવતો હોય છે એ પુરવાર થતાં તે દેહના પાત પછી પણ તે અસ્તિત્વ ધરાવે છે તે આપોઆપ પુરવાર થઈ જાય છે. અર્થાત્, પૂર્વજન્મ પુરવાર થતાં પુનર્જન્મ પુરવાર થઈ જાય છે. એટલે, ન્યાય-વૈશેષિકો સૌ પ્રથમ પૂર્વજન્મને ચીવટપૂર્વક પુરવાર કરે છે. તેમની મુખ્ય દલીલો નીચે પ્રમાણે છે.

નવજાત શિશુના મુખ ઉપર હાસ્ય દેખીને સમજી શકાય કે તેને હર્ષ થયો છે. તેના શરીરે કંપ દેખીને સમજી શકાય કે તેને ભય થયો છે. અને તેનું રુદન

સાંભળીને સમજી શકાય કે તેને શોક થયો છે. હર્ષ, ભય અને શોક વિના હાસ્ય, કંપ અને રુદન ઉત્પન્ન થાય નહિ. કારણ વિના કાર્ય ઉત્પન્ન થાય નહિ. એટલે કાર્ય દ્વારા કારણનું અનુમાન થાય છે. હાસ્ય વગેરે કાર્ય છે અને હર્ષ વગેરે તેમનાં કારણો છે. તેથી નવજાત શિશુના હાસ્ય ઉપરથી હર્ષનું, કંપ ઉપરથી ભયનું અને રુદન ઉપરથી શોકનું અનુમાન થાય છે. ઇષ્ટ વિષયની પ્રાપ્તિ થતાં જે સુખ જન્મે છે તેને હર્ષ કહેવામાં આવે છે અને ઇષ્ટ વિષયની અપ્રાપ્તિને કારણે કે વિયોગને કારણે જે દુઃખ જન્મે છે તેને શોક કહેવામાં આવે છે. વિષયને આપણે ઇષ્ટ ત્યારે જ ગણીએ છીએ જ્યારે આપણને સ્મરણ થાય કે તજ્જાતીય વિષયે પહેલાં આપણને સુખાનુભવ કરાવેલો. આમ વર્તમાન વિષય ઇષ્ટ છે એવું ભાન તો જ શક્ય બને જો તજ્જાતીય વિષયનો પૂર્વાનુભવ થયો હોય, તે અનુભવના સંસ્કારો પડ્યા હોય, તે સંસ્કારો વર્તમાન વિષય ઉપસ્થિત થતાં જાગૃત થયા હોય અને પરિણામે સ્મરણજ્ઞાન થયું હોય કે વર્તમાન વિષયની જાતિના વિષયે મને પહેલાં સુખકર અનુભવ કરાવેલો. નવજાત શિશુ અમુક વિષયને ઇષ્ટ કેવી રીતે ગણી શકે ? આ જન્મમાં તજ્જાતીય વિષયનો પહેલાં એને કદીય અનુભવ થયો ન હોઈ, તે અનુભવના તેવા સંસ્કારો પડ્યા નથી; તેથી તેવા પ્રકારની સ્મૃતિ જન્મી શકે નહિ. એટલે અવશ્ય સ્વીકારવું જોઈએ કે નવજાત શિશુના તે આત્માએ તજ્જાતીય વિષયનો પૂર્વજન્મમાં સુખદ અનુભવ કર્યો હતો, તેથી તે આત્મામાં આ જન્મમાં તેના સંસ્કાર છે, તે સંસ્કાર પૂર્વાનુભૂત વિષયની જાતિનો વિષય ઉપસ્થિત થતાં જાગૃત થઈ સ્મૃતિ ઉત્પન્ન કરે છે કે વર્તમાન વિષયની જાતિના વિષયે પહેલાં મને સુખકર અનુભવ કરાવેલો, પરિણામે પૂર્વાનુભૂત વિષયની જાતિના ઉપસ્થિત થયેલા વિષયને લેવાની ઇચ્છા જાગે છે. આ ઉપરથી પુરવાર થાય છે કે નવજાત શિશુનો આત્મા વર્તમાન જન્મ પહેલાં પણ વિદ્યમાન હતો.[૧૧૯]

કોઈ દેહાત્મવાદી અહીં શંકા ઊઠાવે છે કે નવજાત શિશુનાં હાસ્ય, વગેરે તેના હર્ષ, વગેરેથી ઉત્પન્ન થતા નથી પરંતુ જેમ અમુક સમયે કમળમાં વિકાસરૂપ અને સંકોચરૂપ વિકારો થાય છે તેમ નવજાત શિશુનાં હાસ્ય વગેરે પણ તેના દેહના જ વિકારો છે. કમલના વિકાસની જેમ નવજાત શિશુના મુખનો વિકાસ જ તેનું હાસ્ય છે. કમળના સંકોચની જેમ શિશુમુખનું વિલાઈ જવું એ જ તેનો શોક છે. આમ નવજાત શિશુનાં હાસ્ય, વગેરેનાં કારણ તેના હર્ષ, વગેરે નથી.[૧૨૦]

આના ઉત્તરમાં ન્યાય-વૈશેષિક ચિંતકો જણાવે છે કે પાંચભૌતિક દ્રવ્ય કમળ, વગેરેના સંકોચ, વિકાસ, વગેરે વિકારો સ્વાભાવિક નથી. તેમનું પણ

કોઈ નિમિત્તકારણ હોય છે. ગરમી, શરદી, વર્ષા વગેરે તેમનાં નિમિત્તકારણો છે. પરંતુ નવજાત શિશુનાં હાસ્ય, કંપ, રુદનનાં નિમિત્તકારણો શાં છે તે જણાવવું જરૂરી છે. કમળની જેમ શિશુનું મુખ સૂર્યકિરણના સ્પર્શથી વિકસતું નથી અને રાત્રિકાળે નિયમથી તે વિલાઈ જતું નથી. તેથી નવજાત શિશુનાં હાસ્ય અને રુદન તેના દેહની સામયિક અવસ્થામાત્ર નથી.[૧૨૧] જો તેમ હોય તો જ્યારે દેહાત્મવાદી નવજાત શિશુનું મધુર હાસ્ય જોઈ હાસ્ય કરે છે અને તે સ્નેહમય શિશુનું મૃત્યુ થતાં રુદન કરે છે ત્યારે તે હાસ્ય-રુદન પોતાના દેહના વિકારમાત્ર છે એમ શું તે કહેશે ? જો પોતાનાં હાસ્ય-રુદનનાં નિમિત્તકારણો તરીકે તે હર્ષ-શોકને સ્વીકારે તો નવજાત શિશુનાં હાસ્ય-રુદનનાં નિમિત્તકારણો તરીકે પણ તેણે હર્ષ-શોક સ્વીકારવા જોઈએ. જો યુવક, વૃદ્ધ વગેરે બધાંનાં હાસ્ય અને રુદનનાં કારણો અનુક્રમે હર્ષ અને શોક છે એ વસ્તુ સર્વસમ્મત છે તો નવજાત શિશુના હાસ્ય અને રુદનનાં કોઈ નવાં જ કારણોની કલ્પના કરવી ઉચિત નથી. તેથી નવજાત શિશુનાં હાસ્ય-રુદન દ્વારા તેના હર્ષ-શોકનું અનુમાન થાય છે અને એના એ હર્ષ-શોક દ્વારા ઉપર દર્શાવ્યા પ્રમાણે એના પૂર્વજન્મનું અનુમાન થાય છે.

નવજાત શિશુને સ્તન્યપાનની ઇચ્છા થાય છે. આ ઇચ્છા તેને પૂર્વજન્મોના અભ્યાસને પરિણામે થાય છે. નવજાત શિશુની સ્તન્યપાનની ઇચ્છા ઉપરથી તેનો પૂર્વજન્મ પુરવાર થાય છે. આને વિસ્તારથી સમજીએ. નવજાત શિશુ જ્યારે પ્રથમ વાર સ્તન્યપાન કરે છે ત્યારે તેના દેહની લાક્ષણિક ચેષ્ટા દેખીને તેની સ્તન્યપાન માટેના પ્રયત્નરૂપ પ્રવૃત્તિનું અનુમાન થાય છે કારણ કે પ્રવૃત્તિ વિના ચેષ્ટા જન્મે નહિ. તેની એ પ્રવૃત્તિ દ્વારા તેની તે વિષયની ઇચ્છાનું અનુમાન થાય છે, કારણ કે ઇચ્છા વિના પ્રવૃત્તિ થતી નથી. ઇચ્છા ઉપરથી જ્ઞાનનું અનુમાન થાય છે કારણ કે જ્ઞાન વિના ઇચ્છા જન્મતી નથી. જે વિષયની બાબતમાં 'આ સુખકર છે' એવું જ્ઞાન જન્મે છે તે વિષયને વિશે તે જ્ઞાનજન્ય ઇચ્છા જન્મે છે અને તે વિષયને અનુલક્ષી તે ઇચ્છાજન્ય પ્રયત્નરૂપ પ્રવૃત્તિ જન્મે છે અને છેવટે તે પ્રવૃત્તિ શરીરની અનુકૂળ ચેષ્ટાને જન્માવે છે. આ રીતનો કાર્યકારણભાવ સર્વસંમત છે. બાળક, યુવક અને વૃદ્ધ બધાં જ ભૂખ્યાં થતાં 'આહાર ક્ષુધાનિવર્તક છે' એવી સ્મૃતિને લઈને આહારની ઇચ્છા કરે છે અને તે બધાંને પહેલાં આહારના કરેલા અનુભવોના સંસ્કારના કારણે જ 'આહાર ક્ષુધાનિવર્તક છે' એવી સ્મૃતિ જન્મે છે એ પણ સર્વસંમત છે. તેથી ઉક્તરૂપ સર્વસંમત કાર્યકારણભાવ અનુસાર નવજાત શિશુને પણ સૌ પ્રથમ જે સ્તન્યપાનની ઇચ્છા જાગે છે તેના કારણરૂપે ઇચ્છા પહેલાં 'આહાર ક્ષુધાનિવર્તક છે'

એવી સ્મૃતિ તેને થાય છે એ સ્વીકારવું જોઇએ. તેથી તે સ્મૃતિને જન્માવનાર અનુરૂપ સંસ્કાર પણ સ્વીકારવા જોઇએ અને તે સંસ્કારનો જનક અનુરૂપ (આહારનો) પૂર્વાનુભવ પણ સ્વીકારવો જોઇએ. પરિણામે તેનો પૂર્વજન્મ પણ સ્વીકારવો જોઈએ કારણ કે આ જન્મમાં તો તેણે પહેલાં ક્યારેય સ્તન્યપાન કર્યું નથી, અન્ય કોઈ આહાર પણ લીધો નથી. પૂર્વજન્મમાં તેણે અનુભવેલા સ્તન્યપાન વગેરેના સંસ્કારો તેનામાં પડેલા હોવાથી તે સંસ્કારો સ્તન્ય વગેરે દેખવાથી આ જન્મમાં જાગે છે અને તે સંસ્કારોની સહાયથી 'આ સ્તન્ય વગેરે ક્ષુધાનિવર્તક છે' એવું અનુમાન કરે છે, અન્યથા તે સ્તન્યપાન માટે ચેષ્ટા ન કરે. આમ નવજાત શિશુએ પૂર્વજન્મમાં કરેલા આહારાભ્યાસના સંસ્કારો અવશ્ય સ્વીકારવા પડતા હોવાથી પૂર્વજન્મ સિદ્ધ થાય છે.[૧૨૨]

અહીં કોઈ શંકા કરે છે કે જેમ પૂર્વાભ્યાસ વિના કેવળ વસ્તુશક્તિવશે લોહ ચુંબક તરફ આકર્ષાય છે તેમ નવજાત શિશુ પણ માતૃસ્તન તરફ આકર્ષાય છે. પૂર્વાભ્યાસ વિના પ્રવૃત્તિ સંભવે જ નહિ એમ માનવું બરાબર નથી, કારણ કે ચુંબક નજીક હોતાં તેની તરફ લોહની પ્રવૃત્તિ થાય છે.[૧૨૩]

તેના ઉત્તરમાં ન્યાય-વૈશેષિક જણાવે છે કે આમ માનવું બરાબર નથી કારણ કે લોહમાં પ્રયત્નરૂપ પ્રવૃત્તિ નથી. ચુંબક તરફ લોહની જે ગતિ થાય છે તે પ્રવૃત્તિજન્ય ચેષ્ટારૂપ ક્રિયા નથી પરંતુ કેવળ ક્રિયા છે. તેથી નવજાત શિશુની પ્રવૃત્તિજન્ય ચેષ્ટારૂપ સ્તન્યપાન ક્રિયા લોહની ક્રિયા જેવી નથી.[૧૨૪] બીજું, ચુંબક પ્રત્યે લોહની ગતિક્રિયાનું અવશ્ય કોઈ નિયત કારણ હોવું જોઈએ. અન્યથા, માટીનું ઢેફું વગેરે શા માટે ચુંબક પ્રત્યે ગતિ ન કરે? અને લોહ બીજા પ્રત્યે કેમ ગતિ ન કરે? તેથી લોહ ચુંબક પ્રત્યે જ ગતિ કરે છે તેનું કંઈક નિયત કારણ છે એમ સ્વીકારવું જોઈએ. તેમ માનતાં નવજાત શિશુ માતાના સ્તન ભણી ગતિ કરે છે તેનું પણ નિયત કારણ માનવું જોઇએ. તે નિયત કારણ તેની આહારેચ્છા છે. આહારેચ્છાથી જ તેની આહારલક્ષી પ્રવૃત્તિ જન્મે છે, અને તે પ્રવૃત્તિને કારણે જ શરીરની અનુરૂપ ચેષ્ટા જન્મે છે.[૧૨૫] નવજાત શિશુમાં સૌ પ્રથમ સ્તન્યપાનની જે ઇચ્છા જાગે છે તેનો ખુલાસો પૂર્વજન્મ માન્યા વિના થઈ શકતો નથી એ તો આપણે જોઇ ગયા.

રાગવાળો જ આત્મા જન્મે છે, વીતરાગ આત્મા જન્મતો જ નથી. બધાં જ પ્રાણીઓ જન્મ સાથે જ કોઇ ને કોઈ વિષયમાં રાગ ધરાવતા હોય છે એવું જણાય છે. બધાં પ્રાણીઓની શારીરિક ક્રિયા યા ચેષ્ટા દ્વારા તેમને અમુક

વિષયમાં રાગ છે તેનું અનુમાન થાય છે. ક્ષુધા-તૃષાથી પીડિત થતાં ભક્ષ્ય-પેય વિષયો પ્રતિનો રાગ બધાં પ્રાણીઓમાં પ્રગટ થાય છે. તેથી પ્રત્યેક પ્રાણીનો વર્તમાન જન્મ પહેલાંનો પૂર્વજન્મ સ્વીકારવો જોઈએ કારણ કે પૂર્વસંસ્કાર વિના કોઈના વિશે રાગ જન્મતો નથી. જન્મ સાથે પ્રાણીમાં ચેષ્ટા દ્વારા અનુમિત થતો રાગ પૂર્વસંસ્કારને સૂચવે છે અને પૂર્વસંસ્કાર પૂર્વજન્મને સૂચવે છે.[૧૨૬]

અહીં કોઈ શંકા ઊઠાવે છે કે જેમ ઘટ વગેરે દ્રવ્યો રૂપ વગેરે ગુણોની સાથે જ ઉત્પન્ન થાય છે તેમ આત્માઓ પણ રાગ સાથે જ ઉત્પન્ન થાય છે. એટલે, જો ઘટના ઘટરૂપ ઉપરથી ઉત્પત્તિ પહેલાં ઘટનું અસ્તિત્વ સાબિત થતું નથી તો આત્માના રાગ ઉપરથી ઉત્પત્તિ પહેલાં આત્માનું અસ્તિત્વ કેવી રીતે સાબિત થઈ શકે? આમ આત્માના રાગ દ્વારા તેનો પૂર્વજન્મ સિદ્ધ થતો નથી. રાગનું કારણ આત્માનો પૂર્વજન્મ નથી. આત્માને જે ઉત્પન્ન કરે છે તે જ રાગને ઉત્પન્ન કરે છે.[૧૨૭]

આના ઉત્તરમાં ન્યાયસૂત્રકાર ગૌતમ જણાવે છે કે આ દલીલ બરાબર નથી કારણ કે આત્માનો રાગ સંકલ્પજન્ય છે.[૧૨૮] સંકલ્પ વિના આત્માને કોઈ વિષય પ્રત્યે રાગ થતો નથી. સંકલ્પનો અર્થ અહીં મોહ લેવાનો છે. અન્ય સૂત્રમાં ગૌતમે મોહને જ રાગનું કારણ ગણ્યો છે.[૧૨૯] મોહરૂપ સંકલ્પ આત્માને પૂર્વાનુભૂત વિષયના અનુસ્મરણ વિના જન્મતો નથી. જે વિષયને આત્મા પહેલાં અનુભવથી સુખનું કારણ સમજ્યો હોય છે તે વિષયની વાસના (સંસ્કાર) આત્મામાં પડી હોય છે અને તે વાસના જાગૃત થતાં તે વિષય કે તજ્જાતીય વિષય પ્રત્યે આત્માને રાગ જન્મે છે. વિષય સુખનું કારણ છે એવું જ્ઞાન જ મોહ છે. આવું જ્ઞાન પૂર્વાનુભવની વાસનાને કારણે જન્મે છે. આમ પૂર્વાનુભવથી પૂર્વાનુભવની વાસના, વાસનાની જાગૃતિથી મોહરૂપ સંકલ્પ અને સંકલ્પથી રાગ જન્મે છે. તેથી જીવના જન્મ પછી સૌ પ્રથમ જે રાગ જન્મે છે તે પણ મોહરૂપ સંકલ્પ વિના જન્મી શકે નહિ. ઘટ વગેરે દ્રવ્યમાં રૂપ વગેરે ગુણોની ઉત્પત્તિનું કારણ સંકલ્પ નથી જ્યારે આત્મામાં રાગની ઉત્પત્તિનું કારણ સંકલ્પ છે. એટલે ઘટ વગેરે દ્રવ્યોમાં રૂપ વગેરે ગુણો સંકલ્પ વિના ઉત્પન્ન થઈ શકે છે જ્યારે આત્મામાં રાગ સંકલ્પ વિના ઉત્પન્ન થતો નથી. અને જીવના જન્મ પછી સૌ પ્રથમ તેનામાં જાગતા રાગનું કારણ સંકલ્પ સ્વીકારતાં પૂર્વજન્મ સ્વીકારવો જ પડે.

પ્રત્યેક જીવને જન્મ પછી અમુક વિષયમાં રાગ થાય છે. અનુરૂપ સંકલ્પ વિના તે રાગ ઉત્પન્ન થાય નહિ અને પૂર્વાનુભૂત તજ્જાતીય વિષયના સ્મરણ વિના

તે સંકલ્પ જન્મી શકે નહિ. પરિણામે, પૂર્વજન્મમાં તજ્જાતીય વિષયનો તે જાતનો અનુભવ જીવે કર્યો હોય છે અને તેના સંસ્કાર આ જન્મમાં જીવમાં હોય છે એ હકીકત સ્વીકારવી જોઈએ. એક વાર આ સ્વીકારીએ એટલે પૂર્વજન્મમાં પણ તે જીવને જન્મ પછી સર્વપ્રથમ જે રાગ ઉદ્ભવ્યો હતો તેના કારણરૂપે અનુરૂપ સંકલ્પ અને તે સંકલ્પના કારણરૂપે તે પૂર્વજન્મ પહેલાંના પૂર્વજન્મમાં અનુભૂત વિષયનું સ્મરણ સ્વીકારવું જોઈએ. આ રીતે દરેક જીવનો અનાદિ જન્મપ્રવાહ અને અનાદિ સંસ્કારપ્રવાહ સ્વીકારવો જોઈએ. આ સ્વીકારતાં સંસ્કારપ્રવાહના અનાદિત્વને લઈને એ અનાદિ સંસ્કારપ્રવાહના આશ્રયરૂપ આત્માનું અનાદિત્વ પણ સિદ્ધ થઈ જાય છે.

જો જન્મપ્રવાહ અનાદિ હોય તો જીવે અનન્ત વાર મનુષ્ય, બળદ, વાનર અને કૂતરારૂપે જન્મ ધારણ કર્યો હોવો જોઈએ અને તે બધા જન્મોના સંસ્કાર પણ તેનામાં હોવા જોઈએ. તો પછી તેને તે બધા સંસ્કાર વર્તમાન એક જન્મમાં જાગવા જોઈએ અને પરિણામે તેને એક જન્મમાં અન્ન તરફ, ઘાસ તરફ, લીમડા તરફ અને હાડકા તરફ પણ રાગ જન્મવો જોઈએ. પરંતુ આપણે જોઈએ છીએ કે મનુષ્યને અન્ન તરફ રાગ જન્મે છે, બળદને ઘાસ તરફ રાગ જન્મે છે, વાનરને લીમડા તરફ રાગ જન્મે છે અને કૂતરાને હાડકા તરફ રાગ જન્મે છે. એટલે રાગના કારણ તરીકે પૂર્વસંસ્કારને ન માનવા જોઈએ, પણ કેવળ જાતિને જ (=જન્મને જ=દેહને જ) માનવી જોઈએ.

વિરોધીની આ શંકાનો ઉત્તર આપતાં ન્યાયવૈશેષિક જણાવે છે કે પૂર્વસંસ્કારની જાગૃતિ વિના રાગનો ખુલાસો કરવો અશક્ય છે, એટલે રાગના કારણ તરીકે પૂર્વસંસ્કાર તો માનવા જ જોઈએ. પ્રશ્ન એટલો જ છે કે બધા પૂર્વસંસ્કાર કેમ જાગૃત થતા નથી અને અમુક જ કેમ થાય છે? આનો ખુલાસો નીચે પ્રમાણે છે. જીવ પોતાના પૂર્વ કર્મ અનુસાર જ્યારે નવો દેહ ધારણ કરે છે ત્યારે તે દેહને ઉત્પન્ન કરનાર કર્મોનો વિપાક થયો હોય છે અને આ દેહોત્પાદક કર્મોના વિપાકની સાથે તે દેહને અનુરૂપ કર્મો જ વિપાકોન્મુખ બને છે—અર્થાત્ તે દેહને અનુરૂપ સંસ્કારો જ જાગૃત થાય છે—જ્યારે બાકીનાં અભિભૂત જ રહે છે. કોઈ માનવાત્મા માનવજન્મ પછી નિજ કર્મ અનુસારે જો વાનર જન્મ પ્રાપ્ત કરે છે તો અનંત પૂર્વજન્મોમાંથી પૂર્વકાલીન વાનરજન્મોમાં પ્રાપ્ત કરેલા સંસ્કારો જ જાગૃત થાય છે. તેથી તે વખતે તેને માનવોચિત રાગ જન્મતો નથી. આમ કેવળ જાતિ જ રાગનું કારણ નથી. રાગનું કારણ પૂર્વ-

સંસ્કારો છે અને તે સંસ્કારોની જાગૃતિનું એક નિયામક કારણ જાતિ છે. એટલે જ કણાદે કહ્યું છે કે અમુક પ્રકારની જાતિ (જન્મ યા દેહ) અમુક પ્રકારના રાગ ઉત્પન્ન કરે છે.[૧૩૦]

જીવોમાં જુદી જુદી જાતનાં શરીરો, જુદી જુદી જાતની શક્તિઓ અને જુદી જુદી જાતના સ્વભાવો આપણને જણાય છે. આ વૈચિત્ર્યનું કારણ તેમણે પૂર્વજન્મોમાં કરેલાં જુદી જુદી જાતનાં કર્મો છે. આમ પૂર્વજન્મનાં વિચિત્ર કર્મોને માન્યા વિના જીવો વચ્ચે જે ભેદ જણાય છે તેનો ખુલાસો થઈ શકતો નથી. એક જ માબાપના સમાન પરિસ્થિતિમાં ઉછરેલા જોડિયા બાળકોમાં જણાતા ભેદનો ખુલાસો પૂર્વજન્મમાં કરેલાં કર્મો અને તેની અસરો માન્યા વિના થઈ શકે નહિ. [૧૩૧]

જો પૂર્વજન્મ હોય તો પૂર્વજન્માનુભૂત કોઈ કોઇ વિષયનું જ સ્મરણ કેમ થાય છે? પૂર્વજન્માનુભૂત બધા વિષયોનું સ્મરણ કેમ થતું નથી? પૂર્વજન્મમાં હું કોણ હતો, ક્યાં હતો, કેવો હતો, વગેરેનું સ્મરણ કેમ થતું નથી?

આના ઉત્તરમાં ન્યાય–વૈશેષિક ચિંતકો જણાવે છે કે આત્મગત જે પૂર્વ-સંસ્કારો આ જન્મમાં ઉદ્‌બુદ્ધ થાય છે તે સંસ્કારો જ સ્મૃતિ ઉત્પન્ન કરે છે. ઉદ્‌બુદ્ધ સંસ્કાર જ સ્મૃતિનું કારણ છે. જે સંસ્કારો અભિભૂત રહે છે તે સ્મૃતિ જન્માવતા નથી. સંસ્કાર હોય એટલે સ્મૃતિ થાય જ એવું નથી. સ્મૃતિ થવા માટે પૂર્વે સંસ્કારની જાગૃતિ થવી આવશ્યક છે. આ જન્મમાં જે વસ્તુઓ બાળ-પણમાં અનુભવી હોય છે તે બધીનું સ્મરણ શું આપણને વૃદ્ધાવસ્થામાં થાય છે? ના. બાળપણમાં અનુવેલ વિષયોના સંસ્કારો વૃદ્ધાવસ્થામાં હોય છે પણ તેમાંથી બધા જાગૃત થતા નથી, એટલે તે બધા વિષયોની સ્મૃતિ વૃદ્ધાવસ્થામાં થતી નથી. વળી, આપણે જાણીએ છીએ કે દુઃખને કારણે કેટલીક વ્યક્તિઓ પરિચિત વ્યક્તિને પણ ભૂલી જાય છે કારણ કે દુઃખે તે પરિચિત વ્યક્તિના પડેલ સંસ્કારો-ને અભિભૂત કરી દીધા છે. એવી જ રીતે, જીવનું મૃત્યુ થતાં તે મૃત્યુ તેના અનેક સુદૃઢ સંસ્કારોને અભિભૂત કરે છે. પરંતુ પુનર્જન્મ યા દેહાન્તરપ્રાપ્તિ થતાં તેના અનેક પૂર્વસંસ્કારો જાગ્રત થાય છે. જેઓ સંસ્કારોને ઉદ્‌બુદ્ધ કરે છે (જાગૃત કરે છે) તેમને સંસ્કારના ઉદ્‌બોધક ગણવામાં આવે છે. આ ઉદ્‌બોધકો અનેક જાતના છે અને તેઓ ખાસ પ્રકારના સંસ્કારોને જ જાગૃત કરે છે. આ ઉદ્‌બોધકોમાં એક ઉદ્‌બોધક જાતિ (જન્મ) છે. જે પ્રકારનો જન્મ જીવ પ્રાપ્ત કરે છે તેને અનુરૂપ સંસ્કારોનો ઉદ્‌બોધક તે જન્મ (જાતિ) છે. આ વસ્તુ આપણે જોઈ

ગયા છીએ. જાતિ ઉપરાંત ધર્મ પણ અમુક પ્રકારના સંસ્કારોનો ઉદ્બોધક છે. પૂર્વજન્મના જાતિવિષયક સંસ્કારોનો ઉદ્બોધક ધર્મ છે.[૧૩૨] વાચસ્પતિ આ ધર્મને વેદાભ્યાસજનિત ધર્મ તરીકે સમજાવે છે.[૧૩૩] અહીં એ નોંધવું રસપ્રદ થશે કે મનુસ્મૃતિમાં મનુ પૂર્વજન્મના જાતિવિષયક સંસ્કારોના ઉદ્બોધક તરીકે નિરંતર વેદાભ્યાસ, શૌચ, તપ અને અહિંસાને ગણાવે છે.[૧૩૪] તેથી પૂર્વજન્મના જાતિવિષયક સંસ્કારોનું ઉદ્બોધક કારણ જે પ્રાપ્ત કરે છે તેને જ પૂર્વજન્મમાં પોતે કોણ હતો, કેવો હતો, ક્યાં હતો, વગેરેનું સ્મરણ થાય છે. પૂર્વજન્મમાં પોતે કોણ હતો, ક્યાં હતો, કેવો હતો, વગેરેના સ્મરણને જાતિસ્મરણ કહેવામાં આવે છે. આવું જાતિસ્મરણજ્ઞાન છે જ, પરંતુ તે કોઈકને જ થાય છે કારણ કે તેના સંસ્કારનો ઉદ્બોધક ધર્મ કોઈક જ પામે છે.

આત્માનો પૂર્વજન્મ સિદ્ધ થતાં તેનો પુનર્જન્મ આપોઆપ સિદ્ધ થઈ જાય છે. શરીરની ઉત્પત્તિ સાથે આત્મા ઉત્પન્ન થતો નથી તેમ જ શરીરના નાશ સાથે આત્મા નાશ પામતો નથી. આત્મા તો એક શરીરને છોડી નવું શરીર ધારણ કરે છે. પૂર્વશરીરનો ત્યાગ એ મૃત્યુ છે અને નૂતન શરીરનું ધારણ એ જન્મ છે. પૂર્વશરીર છોડી નૂતન શરીર ધારણ કરવું એનું નામ જ પ્રેત્યભાવ છે. જો શરીરના નાશ સાથે આત્માનો નાશ અને નૂતન શરીરની ઉત્પત્તિ સાથે નૂતન આત્માની ઉત્પત્તિ સ્વીકારવામાં આવે તો કૃતહાન અને અકૃતાભ્યાગમ દોષો આવે. શરીરના નાશ સાથે આત્માનો નાશ થઈ જતો હોય તો તેણે કરેલાં કર્મોનું ફળ તેને ભોગવવા નહિ મળે. શરીરની ઉત્પત્તિ સાથે આત્મા પણ ઉત્પન્ન થતો હોય તો તે જે ભોગવશે તે તેનાં પોતાનાં કર્મનું ફળ નહિ ગણાય. આમ શરીરના નાશ સાથે આત્માનો ઉચ્છેદ અને શરીરની ઉત્પત્તિ સાથે આત્માની ઉત્પત્તિ માનતાં કર્મસિદ્ધાન્ત હાલો ઠરે અને સાધના ફોગટ ઠરે. એટલે શરીરના નાશ સાથે આત્માનો નાશ અને શરીરની ઉત્પત્તિ સાથે આત્માની ઉત્પત્તિ ન માનતાં નિત્ય આત્મા એક શરીરને છોડી બીજા શરીરને ધારણ કરે છે એમ જ માનવું જોઈએ.[૧૩૫]

પૂર્વજન્મની પરંપરા અનાદિ છે પરંતુ પુનર્જન્મની પરંપરા અનન્ત નથી, કારણ કે જન્મનું કારણ ધર્માધર્મ છે, તેથી ધર્માધર્મનો ક્ષય થતાં પુનર્જન્મની પરંપરા અટકી જાય છે અને આત્માનો દેહ સાથેનો સંબંધ સદાને માટે છૂટી જાય છે, પરંતુ આત્માનો નાશ થતો નથી. આ જ અપવર્ગ યા મોક્ષ છે.[૧૩૬] આની વિશેષ ચર્ચા હવે કરીશું.

જન્મકારણ

જન્મ કેમ થાય છે ? અર્થાત્ દેહોત્પત્તિનું કારણ શું છે ? આ પ્રશ્નના ઉત્તરમાં ન્યાય-વૈશેષિક દાર્શનિકો જણાવે છે કે પૂર્વશરીરમાં કરેલાં કર્મોનું ફળ ધર્માધર્મ—જે આત્મામાં સમવાયસંબંધથી રહેલું હોય છે તે—જન્મનું કારણ છે, દેહોત્પત્તિનું કારણ છે; ધર્માધર્મરૂપ અદૃષ્ટથી પ્રેરિત પંચભૂતોમાંથી દેહ ઉત્પન્ન થાય છે; પંચભૂતો સ્વતઃ દેહને ઉત્પન્ન કરતા નથી.[૧૩૭]

અહીં ભૌતિકવાદી કહી શકે કે કેવળ પૃથ્વી, જળ, વગેરે પાંચ ભૂતોના સંયોગથી જ શરીર બની જાય છે તો પછી શરીરોત્પત્તિના નિમિત્તકારણ તરીકે પૂર્વકર્મ માનવાની શી જરૂર છે ? જેમ પુરુષાર્થ કરી વ્યક્તિ ભૂતોમાંથી ઘટ, વગેરે બનાવે છે તેમ પુરુષાર્થ કરી સ્ત્રી–પુરુષનું જોડું ભૂતોમાંથી દેહને પેદા કરે છે. સ્ત્રી–પુરુષના યુગલના પુરુષાર્થથી શુક્ર અને શોણિતનો સંયોગ થાય છે અને પરિણામે તેમાંથી દેહ ઉત્પન્ન થાય છે. એટલે દેહોત્પત્તિમાં પૂર્વકર્મ યા ધર્માધર્મને નિમિત્તકારણ માનવાની આવશ્યકતા જ ક્યાં રહે છે ? કર્મનિરપેક્ષ ભૂતોમાંથી જેમ ઘટ વગેરે ઉત્પન્ન થાય છે તેમ કર્મનિરપેક્ષ ભૂતોમાંથી દેહ ઉત્પન્ન થાય છે.[૧૩૮]

ન્યાય–વૈશેષિક ઉત્તર આપે છે કે 'ઘટ વગેરે કર્મનિરપેક્ષ ઉત્પન્ન થાય છે' એમ જે ભૌતિકવાદીએ દૃષ્ટાન્તરૂપે કહ્યું તે સાબિત થયેલી વસ્તુ નથી.[૧૩૯] અને અમને સ્વીકાર્ય પણ નથી. વળી, ઘટ વગેરેની ઉત્પત્તિમાં બીજ અને આહાર નિમિત્ત નથી જ્યારે દેહની ઉત્પત્તિમાં તે બંને નિમિત્ત છે; એટલે ભૌતિકવાદીએ આપેલું દૃષ્ટાન્ત વિષમ હોઈ અમને સ્વીકાર્ય નથી.[૧૪૦] ઉપરાંત, શુક્ર અને શોણિતના સંયોગથી હમેશાં શરીરોત્પત્તિ (=ગર્ભાધાન) થતી નથી. આ ઉપરથી સિદ્ધ થાય છે કે શુક્રશોણિતસંયોગ શરીરોત્પત્તિનું એકમાત્ર નિરપેક્ષ કારણ નથી. કોઈ બીજી વસ્તુની પણ એમાં અપેક્ષા રહે છે. તે છે પૂર્વકર્મ. પૂર્વકર્મ વિના શુક્રશોણિતસંયોગ શરીરોત્પત્તિમાં સમર્થ બનતો નથી. તેથી, ભૌતિક તત્ત્વોને શરીરોત્પત્તિનું નિરપેક્ષ કારણ ન માનતાં કર્મસાપેક્ષ કારણ માનવું જોઈએ. પૂર્વકર્મ અનુસાર જ શરીરની ઉત્પત્તિ થાય છે અને પૂર્વકર્મને અનુરૂપ શરીર સાથે જ આત્મવિશેષનો સંયોગ થાય છે.[૧૪૧]

કોઈ પૂર્ણાંગ હોય છે, કોઈ વિકલાંગ હોય છે; કોઈ રોગી હોય છે, કોઈ નીરોગી હોય છે; કોઈ કાળો હોય છે, કોઈ ગૌર હોય છે; કોઈ તીવ્ર બુદ્ધિવાળો હોય છે, કોઈ મન્દબુદ્ધિ હોય છે; વગેરે. આ બધા ભેદ પૂર્વકર્મના ફલસ્વરૂપ છે.

પૂર્વકર્મ નહિ માનવાથી બધા જીવોને તુલ્ય માનવા પડે અને પંચભૂતોનું કોઈ નિયામક ન રહેવાથી બધાં શરીર પણ એકસરખાં બને. પરંતુ આ વાત પ્રત્યક્ષ-વિરુદ્ધ છે. જીવોનાં શરીર એકસરખાં નથી પણ અનેક જાતનાં હોય છે. શરીરભેદનો ખુલાસો કરવા જીવનાં પૂર્વકર્મો માનવા જ જોઈએ. પૂર્વકર્મોના ભેદને કારણે શરીરભેદ થાય છે. પૂર્વકર્મ ન માનવાથી અમુક આત્માને અમુક જ જાતનું શરીર એવી જે વ્યવસ્થા છે તેનું સમાધાન નહિ થાય. પૂર્વકર્મને માનીએ તો જ આ વ્યવસ્થાનું સમાધાન થાય. એટલે શરીરોત્પત્તિમાં કર્મને નિમિત્તકારણ માનવું જોઈએ.[૧૪૨]

જો શરીરોત્પત્તિમાં કર્મને નિમિત્ત ન માનવામાં આવે અને કેવળ ભૂતોના સંયોગમાત્રને જ એકમાત્ર કારણ માનવામાં આવે તો પછી એ સંયોગના નાશનું (મૃત્યુનું) કારણ શું છે ? વિશેષ કારણ માન્યા વિના શરીરની નિત્યતાની અને મરણની અસિદ્ધિની આપત્તિ આવશે.[૧૪૩] વર્તમાન જન્મમાં ભોગવવાનાં કર્મો ભોગવાઈ જતાં શરીર પડે છે. પુનઃ નવી જાતનાં કર્મો વિપાકોન્મુખ બને છે અને તેને પરિણામે તે કર્મોનાં ફળ ભોગવવા માટે જે જાતનું શરીર જોઈએ તે જાતનું શરીર ઉત્પન્ન થાય છે.[૧૪૪] જો કેવળ પંચભૂત જ જન્મનું કારણ હોત તો પછી મૃત્યુ શા માટે થાય ? કારણ કે ભૂતો નિત્ય છે. ભૂતો નિત્ય હોવાથી કોના ક્ષયથી શરીરનો અંત થાય ?

આ બધી વાતો ઉપરથી સૂચિત થાય છે કે શરીરનાં ઉત્પત્તિ અને નાશ કર્મ ઉપર નિર્ભર છે. વિપાકોન્મુખ કર્મોનાં ફળ ભોગવવા માટે અનુરૂપ શરીર ઉત્પન્ન થાય છે અને તે ફળ ભોગવાઈ જતાં તે શરીર પડે છે.

જન્મ-મરણની પરંપરા સંસાર છે. સંસારચક્રના અરોની સ્પષ્ટતા ન્યાય-વૈશેષિકોએ નીચે પ્રમાણે કરી છે. ગૌતમ અને વાત્સ્યાયન કહે છે કે અનિત્યમાં નિત્યબુદ્ધિ, દુઃખમાં સુખબુદ્ધિ, અનાત્મમાં આત્મબુદ્ધિ, અત્રાણમાં ત્રાણબુદ્ધિ, વગેરે મિથ્યાજ્ઞાન છે. મિથ્યાજ્ઞાનમાંથી રાગ–દ્વેષ ઉદ્ભવે છે. રાગદ્વેષમાંથી અસત્ય, ઈર્ષ્યા, માયા, લોભ, વગેરે દોષો ઉદ્ભવે છે. દોષોમાંથી ધર્માધર્મરૂપ પ્રવૃત્તિ ઉદ્ભવે છે. પ્રવૃત્તિ ધર્માધર્મરૂપ અદૃષ્ટને ઉત્પન્ન કરે છે. અદૃષ્ટ જન્મનું કારણ છે. જન્મ દુઃખનું કારણ છે. આ મિથ્યાજ્ઞાનથી દુઃખ સુધીના ધર્મોનું સતત ચક્ર ચાલ્યા કરે છે. આ ચક્ર સંસાર છે.[૧૪૫] કણાદ કહે છે કે સુખના અનુભવથી રાગ જન્મે છે. સુખમાં તન્મય બની જવાથીય રાગ જન્મે છે. પૂર્વકર્મને કારણે પણ રાગ જન્મે છે. અને જન્મને (જાતિને) લઈને પણ રાગ જન્મે છે. રાગ ધર્માધર્મરૂપ પ્રવૃત્તિના ઉદ્ભ-

વનું કારણ છે. દ્વેષ પણ ધર્માધર્મરૂપ પ્રવૃત્તિના ઉદ્‌ભવનું કારણ છે. ધર્માધર્મરૂપ પ્રવૃત્તિ ધર્માધર્મરૂપ અદૃષ્ટને પેદા કરે છે. ધર્માધર્મરૂપ અદૃષ્ટ દ્વારા આત્માનો શરીર સાથે સંયોગ (=જન્મ) અને વિયોગ (=મૃત્યુ) થાય છે. આ સંસારચક્ર છે.[૧૪૬]

મુક્તિ

મુક્તિનું નામ અપવર્ગ પણ છે. ન્યાયસૂત્રકાર ગૌતમ અનુસાર દુઃખની આત્યન્તિક નિવૃત્તિ જ મોક્ષ છે.[૧૪૭] આત્યન્તિકનો અર્થ છે પુનઃ પ્રાદુર્ભાવનો અસંભવ. અર્થાત્, દુઃખનો એવો સમૂલ નાશ કે ફરી કદીય એનો પ્રાદુર્ભાવ જ ન થઈ શકે. પગમાં કાંટો વાગવાથી દુઃખ થાય છે. કાંટાને પગમાંથી ખેંચી કાઢવાથી દુઃખનિવૃત્તિ થાય છે. પરંતુ આ દુઃખનિવૃત્તિ આત્યન્તિક નથી, કારણ કે ભવિષ્યમાં ફરી પાછું દુઃખ ઉદ્‌ભવવાની શક્યતા છે. આનો અર્થ એ કે કંટકજનિત દુઃખનું સજાતીય દુઃખ પુનઃ ઉત્પન્ન થવાની શક્યતા છે જ. આત્યન્તિક દુઃખનિવૃત્તિ એ કહેવાય જેમાં દુઃખના પુનઃ પ્રાદુર્ભાવની શક્યતા જ ન હોય. જ્યારે એકવીસે એકવીસ પ્રકારનાં દુઃખો નાશ પામે છે ત્યારે આવી આત્યન્તિક દુઃખનિવૃત્તિ હોય છે. દુઃખના એકવીસ પ્રકારો આ પ્રમાણે છે —૧ શરીર + ૬ ઇન્દ્રિયો + ૬ ઇન્દ્રિયવિષયો + ૬ પ્રત્યક્ષબુદ્ધિઓ + ૧ સુખ +૧ દુઃખ. શરીર દુઃખભોગનું આયતન હોવાથી દુઃખ છે. ઇન્દ્રિયો, વિષયો અને પ્રત્યક્ષબુદ્ધિઓ દુઃખનાં સાધન હોવાથી દુઃખ છે. સુખ સ્વરૂપતઃ દુઃખથી ભિન્ન છે તેમ છતાં તે દુઃખની સાથે અવશ્ય સંબદ્ધ હોય છે, એટલે સુખને પણ દુઃખ ગણવામાં આવ્યું છે. દુઃખ તો સ્વરૂપથી દુઃખ છે. [૧૪૮]

કણાદ અનુસાર આત્માના ધર્માધર્મરૂપ અદૃષ્ટનો સંપૂર્ણ નાશ થતાં તે આત્માનો શરીર વગેરે સાથે વિશિષ્ટ સંયોગ નાશ પામે છે અને અન્ય શરીર વગેરે સાથે તે આત્માનો વિલક્ષણ સંયોગ ફરી કદીય ઉત્પન્ન થતો નથી; આ જ મોક્ષ છે.[૧૪૯] આમાંથી છેવટે એ જ ફલિત થાય કે બધાં દુઃખોની આત્યન્તિક નિવૃત્તિ જ મોક્ષ છે, કારણ કે જન્મ થતાં જ આત્માને જાતજાતનાં દુઃખો ભોગવવાં પડે છે. અનાદિ કાળથી ચાલ્યા આવતા શરીર વગેરે સાથેના આત્માના સંયોગનો ઉચ્છેદ—અર્થાત્ પુનર્જન્મની નિવૃત્તિ—થતાં જ પછી કદીય તે આત્માને દુઃખભોગની સંભાવના નથી. શરીર વગેરે સાથેનો સંયોગ હમેશ માટે છૂટી જતાં આત્મા મુક્ત બને છે; આવા મુક્ત આત્મામાં જ્ઞાન વગેરે વિશેષ ગુણો ઉત્પન્ન થઈ શકે જ નહિ કારણ કે આત્મામાં તેના વિશેષગુણોની ઉત્પત્તિ માટે શરીર

સાથે આત્માનો સંયોગ અત્યંત જરૂરી છે. તેથી જ કણાદના વચનના હાર્દને સ્પષ્ટ કરતાં વૈશેષિક આચાર્યો જણાવે છે કે આત્માના નવેય વિશેષગુણોનો અત્યન્ત ઉચ્છેદ જ મુક્તિ છે. ૧૫૦

ન્યાય-વૈશેષિક દર્શનને મતે આત્મા જ્ઞાનસ્વરૂપ તેમ જ સુખસ્વરૂપ નથી. જ્ઞાન તેનો વિશેષગુણ છે અને તે અનિત્ય છે. ધર્મ અને અધર્મ તેમ જ તજ્જન્ય સુખ અને દુઃખ પણ આત્માના અનિત્ય વિશેષગુણ છે. તેથી જે બધાં કારણોને લઈને આત્મામાં જ્ઞાન વગેરે વિશેષગુણ જન્મે છે તે બધાં કારણોનો અત્યન્ત ઉચ્છેદ થતાં ફરી કદીય તે આત્મામાં જ્ઞાન વગેરે વિશેષગુણો જન્મી શકતા નથી. સુખનું કારણ ધર્મ અને દુઃખનું કારણ અધર્મ અત્યંત ક્ષય પામતાં આત્માનાં સુખ અને દુઃખની ફરી કદીય ઉત્પત્તિ સંભવતી નથી. પરંતુ આત્માના વિશેષગુણોનો અત્યન્ત ઉચ્છેદ થવાથી આત્માનો પોતાનો ઉચ્છેદ થતો નથી, કારણ કે દ્રવ્યરૂપ આત્મા નિર્વિકાર નિત્ય છે અને તેનો તેના વિશેષગુણોથી અત્યન્ત ભેદ છે. આત્માના બધા વિશેષગુણોનો જ્યારે અત્યન્ત ઉચ્છેદ થાય છે ત્યારે તેનું સ્વસ્વરૂપમાં અવસ્થાન થાય છે.૧૫૧

કેવળ દુઃખાભાવરૂપ મોક્ષની કટુ આલોચના વિરોધીઓએ કરી છે. તેઓ કહે છે કે મુક્તિમાં આત્મા સુખ-સંવેદનથી રહિત થઈ જતો હોય તો તેની અને જડ પથ્થરની વચ્ચે અંતર શું રહ્યું? મુક્ત આત્મા અને જડ પથ્થર બંનેય સુખ અને જ્ઞાનથી રહિત છે. જો મુક્ત આત્મા જડ પથ્થર જેવો જ હોય તો પછી તેનામાં દુઃખનિવૃત્તિની વાત કરવાનો શો અર્થ છે?૧૫૨

આનો ઉત્તર આપતાં ન્યાય-વૈશેષિક દાર્શનિક કહે છે કે કોઈ બુદ્ધિમાન માણસ એવું કહેતો જાણ્યો નથી કે પથ્થર દુઃખમાંથી મુક્ત થયો. દુઃખનિવૃત્તિનો પ્રશ્ન તેની જ બાબતમાં ઊઠે છે જેની બાબતમાં દુઃખોત્પત્તિ શક્ય હોય. પથ્થરમાં દુઃખોત્પત્તિની શક્યતા જ નથી. તેથી મુક્ત આત્માને પથ્થરની સાથે સરખાવવો યોગ્ય નથી. ૧૫૩

ન્યાયવૈશેષિકોની મોક્ષની કલ્પનાનો પ્રતિવાદ કરતાં વિરોધી દાર્શનિકો જણાવે છે કે જો મુક્ત પુરુષને કંઈ સુખ ન હોય અને તેને કંઈ જ્ઞાન ન હોય તો તેની અવસ્થા મૂર્છાવસ્થા જેવી ગણાય. તેનાં માટે પુરુષાર્થ હોઈ શકે નહિ. પુરુષ યા આત્મા જે ઈચ્છે તેને જ પુરુષાર્થ કહેવાય. પરંતુ શું કોઈ પોતાની મૂર્છાવસ્થા ઇચ્છે? અને તેને માટે પ્રવૃત્ત થાય? ના, કોઈ બુદ્ધિમાન પોતાની મૂર્છાવસ્થા ઇચ્છતો નથી અને તેને માટે પ્રયત્ન કરતો નથી.૧૫૪

ન્યાય-વૈશેષિક ચિંતકો ઉત્તર આપે છે કે બુદ્ધિમાન મનુષ્ય કદીય મૂર્છાવસ્થા ઇચ્છતો નથી એમ માનવું બરાબર નથી. અસહ્ય વેદનાથી કંટાળીને બુદ્ધિમાન મનુષ્ય પણ મૂર્છાવસ્થા ઇચ્છે છે અને કેટલીક વાર તો આત્મહત્યા કરવા પણ તત્પર થાય છે. તેથી કેવળ દુઃખનિવૃત્તિ માટે જ અમુક સમયે અજ્ઞાનાવસ્થા પણ પુરુષાર્થ બને છે. મુક્ત પુરુષની અવસ્થા અને મૂર્છાવસ્થા વચ્ચે એક મહત્ત્વનો ભેદ છે તે પણ ધ્યાનમાં રાખવું જોઈએ. મૂર્છાવસ્થામાં પુનઃ દુઃખોત્પત્તિની સંભાવના છે જ્યારે મુક્તાવસ્થામાં પુનઃ દુઃખોત્પત્તિની સંભાવના નથી. એટલે જ મુક્તિ—આત્યંતિક દુઃખમુક્તિ—પરમ પુરુષાર્થ છે.[૧૫૫]

વળી, ન્યાયવૈશેષિક ચિંતકો કહે છે કે સુખ અને દુઃખનિવૃત્તિ બંનેય ઇષ્ટ છે, પુરુષાર્થ છે, પરંતુ બુદ્ધિમાન વ્યક્તિને તે બેમાંથી દુઃખનિવૃત્તિ જ વધુ પ્રિય છે કારણ કે તે જાણે છે કે કેવળ સુખ પામવું અશક્ય છે, સુખ દુઃખાનુષક્ત જ હોય છે. આમ ડાહ્યા માણસો નિર્ણય કરે છે—'હવે સુખ નથી જોઇતું કારણ કે સુખ દુઃખ વિના એકલું આવતું જ નથી.' આ ઉપરથી સ્પષ્ટ થાય છે કે દુઃખનિવૃત્તિ જ કલ્યાણ છે, શાન્તિ છે. સુખભોગથી કદીય આત્યન્તિક શાન્તિ મળતી નથી કારણ કે સુખની સાથે દુઃખ જોડાયેલું જ હોય છે. દુઃખસંબંધશૂન્ય ચિરસ્થાયી કોઈ સુખ નથી. બધા મુમુક્ષુઓ આ સમજે છે, એટલે તેઓ આત્યન્તિક દુઃખનિવૃત્તિરૂપ મુક્તિ માટે બધી જાતનાં સુખોની કામનાનો ત્યાગ કરે છે. ચિર શાન્તિ—આત્યંતિક શાન્તિ—માટે તેઓ સુખદુઃખશૂન્ય અવસ્થાને જ ઇચ્છે છે.[૧૫૬]

વાત્સ્યાયને મુક્ત આત્મામાં નિત્યસુખની અભિવ્યક્તિ[૧૫૭] માનનારનું ખંડન કર્યું છે. તેમનો દલીલો નીચે પ્રમાણે છે—નિત્ય સુખની અભિવ્યક્તિનો અર્થ છે નિત્ય સુખનું સંવેદન (=જ્ઞાન). નિત્ય સુખના જ્ઞાનનું કારણ શું છે? નિત્ય સુખના જ્ઞાનની ઉત્પત્તિ શેનાથી થાય છે?[૧૫૮] જો કહેવામાં આવે કે નિત્ય સુખનું જ્ઞાન પણ નિત્ય છે (અને એટલે તેનું કોઈ કારણ નથી) તો જેમ મુક્ત પુરુષને નિત્ય સુખ અને નિત્ય સુખનું નિત્ય જ્ઞાન હોય છે તેમ સંસારી પુરુષને પણ તે બંને હોવા જોઈએ.[૧૫૯] જો સંસારીને પણ નિત્ય સુખ અને નિત્ય સુખનું નિત્ય જ્ઞાન માનવામાં આવશે તો ધર્મ-અધર્મનાં ફળ સુખ-દુઃખનું અનિત્ય જ્ઞાન અને નિત્ય સુખનું નિત્ય જ્ઞાન યુગપદ્ એક વ્યક્તિમાં થાય છે એમ માનવું પડશે.[૧૬૦] જો નિત્ય સુખનું જ્ઞાન અનિત્ય છે એમ માનશો તો નિત્યસુખના જ્ઞાનનું કારણ બતાવવું પડશે.[૧૬૧] જો તેનું કારણ

ધર્મ ગણશો તો તે ધર્મ શેનાથી જન્મે છે તે કહેવું પડશે.[152] જો એ ધર્મને યોગસમાધિજન્ય ગણશો તો જન્ય ધર્મનો નાશ તેના કાર્ય નિત્યસુખજ્ઞાનની ઉત્પત્તિથી થઈ જશે અને પરિણામે ધર્મ નાશ પામતાં નિત્યસુખનું જ્ઞાન પણ હંમેશ માટે નાશ પામશે.[153] ધર્મનો નાશ થતાં નિત્ય સુખનું જ્ઞાન નાશ પામે છે એટલે નિત્ય સુખ હોવા છતાં તેનું જ્ઞાન થતું નથી એમ જો કહો તો નિત્ય સુખ હોવા છતાં તેનું જ્ઞાન થતું નથી એમ માનવા કરતાં નિત્ય સુખ ન હોવાથી તેનું જ્ઞાન થતું નથી એમ માનવું અહીં વધુ ઉચિત ઠરશે.[154] ધર્મનો ક્ષય થતો જ નથી એમ તો ન કહી શકાય કારણ કે તે જન્ય છે એટલે તેનો ક્ષય માનવો જ જોઇએ.[155] જો નિત્ય સુખના જ્ઞાનને નિત્ય માનશો તો તે જ્ઞાનના હેતુને પણ નિત્ય માનવો પડશે. નિત્ય સુખના નિત્ય જ્ઞાનના હેતુને નિત્ય માનતાં મુક્ત પુરુષની જેમ સંસારી પુરુષમાં પણ નિત્ય સુખ અને નિત્ય સુખના જ્ઞાનને સ્વીકારવાની આપત્તિ આવે. જો સંસારી પુરુષમાં નિત્ય સુખ અને નિત્ય સુખનું જ્ઞાન સ્વીકારવામાં આવે તો ધર્માધર્મનાં ફળ સુખ-દુઃખનાં અનિત્ય જ્ઞાનો સાથે તેને નિત્ય સુખનું નિત્ય જ્ઞાન થવું જોઇએ પણ થતું નથી.[156] ધર્માધર્મનાં ફળ સુખ-દુઃખનાં અનિત્ય જ્ઞાનો સાથે નિત્ય સુખનું નિત્ય જ્ઞાન સંસારીને થતું નથી કારણ કે સંસારાવસ્થામાં શરીર તેનું પ્રતિબંધક (obstructor) છે એમ ખુલાસો કરવો બરાબર નથી. શરીર તો સુખ-ભોગનું સ્થાન છે—ભોગાયતન—છે. એટલે તે સુખભોગ યા સુખસંવેદનનું પ્રતિબંધક છે એમ કહેવું તદ્દન ખોટું છે. એવું કોઈ અનુમાન નથી જે બતાવતું હોય કે અશરીરી આત્મા સુખભોગ કરે છે.[157] 'ઇષ્ટની (સુખની) પ્રાપ્તિ માટે મોક્ષનો ઉપદેશ આપવામાં આવે છે અને તેને માટે મુમુક્ષુઓ પ્રવૃત્તિ કરે છે; તેથી મોક્ષાવસ્થામાં સુખ હોવું જોઈએ'—આમ કહેવું બરાબર નથી કારણ કે અનિષ્ટની (દુઃખની) નિવૃત્તિ માટે જ મોક્ષનો ઉપદેશ છે અને તેને માટે જ મુમુક્ષુની પ્રવૃત્તિ હોય છે. ઇષ્ટ અનિષ્ટથી અનુવિદ્ધ જ હોય છે. અનિષ્ટથી અનનુવિદ્ધ ઇષ્ટ સંભવતું નથી. અનિષ્ટને ઇષ્ટથી જુદું પાડવું શક્ય નથી. તેથી ઇષ્ટ પણ અનિષ્ટ છે. એટલે અનિષ્ટને દૂર કરવા પ્રવૃત્ત થનાર ઇષ્ટને પણ ત્યજે છે.[158] દૃષ્ટ અનિત્ય સુખને ત્યજીને મોક્ષાવસ્થાના નિત્ય સુખને મુમુક્ષુ ઇચ્છે છે એમ જો માનશો તો દૃષ્ટ અનિત્ય શરીર, ઇન્દ્રિય, બુદ્ધિને ત્યજી નિત્ય શરીર, ઇન્દ્રિય, બુદ્ધિને મુમુક્ષુ ઇચ્છે છે એમ માનવું પડશે, અર્થાત્ મુક્તિમાં નિત્ય શરીર, વગેરે પણ કલ્પવાં પડશે. મુક્તિમાં નિત્ય શરીર, વગેરે માનતાં મુક્તિ મુક્તિ નહિ રહે.[159] જો કહો કે મુક્તિમાં નિત્ય શરીર, વગેરેની કલ્પના કરવી શક્ય નથી કારણ કે તે કલ્પના પ્રમાણવિરુદ્ધ છે તો મુક્તિમાં નિત્ય સુખની

કલ્પના કરવી પણ શક્ય નથી એમ સ્વીકારવું જોઈએ કારણ કે તે પણ પ્રમાણવિરુદ્ધ છે.[૧૭૦] જો કહો કે આગમોમાં મુક્તને આત્યંતિક સુખ હોય છે એમ કહ્યું છે તો તેમ કહેવું બરાબર નથી કારણ કે આગમોમાં પ્રયુક્ત 'સુખ' શબ્દનો અર્થ દુઃખાભાવ છે.[૧૭૧] સામાન્ય લોકો પણ દુઃખાભાવના અર્થમાં 'સુખ'શબ્દનો પ્રયોગ કરે છે.[૧૭૨] નિત્ય સુખ તરફનો રાગ મુમુક્ષુને મોક્ષપ્રાપ્તિમાં બાધક છે કારણ કે રાગ જ બંધન છે અને બંધન હોતાં મુક્તિ સંભવે નહિ.[૧૭૩] નિત્ય સુખ પ્રત્યે રાગ ન હોવો મુમુક્ષુને મોક્ષપ્રાપ્તિ માટે જરૂરી હોઈ મોક્ષાવસ્થામાં નિત્ય સુખનું હોવું કે ન હોવું મોક્ષપ્રાપ્તિ માટે અનાવશ્યક છે.[૧૭૪] અર્થાત્ મોક્ષમાં નિત્યસુખ હોય છે કે નહિ તે પ્રશ્ન અપ્રસ્તુત છે અને તેનો નિર્ણય કરવો પણ શક્ય નથી. પરંતુ મોક્ષમાં દુઃખ હોતું નથી—દુઃખની આત્યન્તિક નિવૃત્તિ હોય છે—એ તો તર્કથી સિદ્ધ થઈ શકે છે. બીજા શબ્દોમાં, મોક્ષમાં આત્યંતિક દુઃખનિવૃત્તિ ઉપરાંત નિત્યસુખને માનવામાં કોઈ તર્ક કે કોઈ પ્રયોજન ન હોઈ મોક્ષમાં નિત્યસુખ માનવું ન જોઈએ.

અહીં એ વાત નોંધવી જરૂરી છે કે કેટલાક નૈયાયિકો ન્યાય–વૈશેષિક સંપ્રદાયની મુક્તિના સ્વરૂપ વિશેની પરંપરાગત માન્યતા છોડી મુક્તિમાં નિત્ય સુખ અને તેની અનુભૂતિ સ્વીકારતા થયા હતા. આનો પડઘો માધવાચાર્યના 'સંક્ષેપશંકરજય'માં પડ્યો છે. તેમાં શંકરમુખે કહેવડાવવામાં આવ્યું છે કે વૈશેષિકસમ્મત મુક્તિમાં બધા આત્મગુણોનો અત્યંત ઉચ્છેદ થાય છે અર્થાત્ મુક્તિમાં સુખ કે તેનું સંવેદન હોતું નથી જ્યારે નૈયાયિકસમ્મત મુક્તિમાં નિત્ય સુખ અને તેનું સંવેદન હોય છે.[૧૭૫] 'સર્વદર્શનસિદ્ધાન્તસંગ્રહ'માં પણ આ મતભેદનો નિર્દેશ થયો છે.[૧૭૬] નવમી શતાબ્દીમાં ભાસર્વજ્ઞ નામના એક નૈયાયિક થઈ ગયા છે. તેમણે પોતાના ગ્રંથ 'ન્યાયસાર'માં વાત્સ્યાયનની દલીલોનું ખંડન કરી મુક્તિમાં નિત્ય સુખ અને તેના સંવેદનની સ્થાપના કરી છે. તેમની મુખ્ય દલીલો નીચે પ્રમાણે છે : મુક્ત પુરુષના નિત્ય સુખ વિશે શાસ્ત્રો પ્રમાણ હોઈ કોઈ પણ રીતે તેનો અસ્વીકાર થઈ શકે નહિ. જે શાસ્ત્રવાક્યોમાં 'આનંદ' અને 'સુખ' શબ્દોનો પ્રયોગ થયો છે તેમના મુખ્યાર્થનું કંઈ બાધક નથી કારણ કે મુક્ત પુરુષનો નિત્ય સુખનો અનુભવ પણ નિત્ય છે. બધા આત્માઓને નિત્ય સુખ અને નિત્ય સુખનો અનુભવ હમેશા હોય છે જ. પરંતુ સંસારાવસ્થામાં પાપ વગેરે પ્રતિબંધકને લઈને તે નિત્ય સુખ અને તેના અનુભવ વચ્ચે વિષય-વિષયિભાવરૂપ સંબંધ સ્થપાતો નથી જ્યારે મુક્તિમાં બધાં

પ્રતિબંધકો સંપૂર્ણ દૂર થઈ જતાં તે વખતે તેમની વચ્ચે વિષય–વિષયિભાવરૂપ સંબંધ સ્થપાય છે. મુક્તિમાં નિત્ય સુખ અને તેના અનુભવ વચ્ચે સ્થપાયેલ વિષય–વિષયિભાવરૂપ સંબંધ ઉત્પન્ન થયેલો ભાવ પદાર્થ હોવા છતાં તેના વિનાશનું કોઈ કારણ ન હોવાથી કદીય નાશ પામતો નથી. તેથી મુક્તિમાં નિત્ય સુખ અને તેનું જ્ઞાન બંને સદા અભિવ્યક્ત રહે છે. આમ નિત્યસંવેદ્ય નિત્યસુખવિશિષ્ટ આત્યન્તિક દુઃખનિવૃત્તિ જ મોક્ષ છે, કેવળ દુઃખનિવૃત્તિ મોક્ષ નથી.* પરંતુ આ મત તો કેટલાક ગણ્યા–ગાંઠ્યા બળવાખોર નૈયાયિકોનો છે. આ મતને મોટાભાગના નૈયાયિકો સ્વીકારતા નથી. ગૌતમ, વાત્સ્યાયન, જયંત ભટ્ટ, ઉદયનાચાર્ય, ગંગેશ ઉપાધ્યાય જેવા નૈયાયિકો કેવળ આત્યન્તિક દુઃખ-નિવૃત્તિને જ મોક્ષ માને છે; તેઓ મુક્તિમાં નિત્ય સુખ અને તેનું નિત્ય જ્ઞાન સ્વીકારતા નથી.

મુક્તિના ઉપાય

ન્યાય-વૈશેષિકો માને છે કે તત્ત્વજ્ઞાનથી મુક્તિ થાય છે.[177] ન્યાયસૂત્રકાર ન્યાય-વૈશેષિક દર્શનને અધ્યાત્મવિદ્યા ગણાવી તત્ત્વજ્ઞાનનો અર્થ કરે છે આત્મા વગેરેનું જ્ઞાન.[178] ખરેખર તો આત્માનું જ્ઞાન યા આત્માનો સાક્ષાત્કાર જ તત્ત્વજ્ઞાન છે. પરંતુ આત્મસાક્ષાત્કાર અન્ય પદાર્થોના સ્વરૂપને જાણ્યા વિના થતો નથી. એટલે તત્ત્વજ્ઞાનથી આત્મ–અનાત્મ બધા પદાર્થોનું સ્વરૂપજ્ઞાન સમજવામાં આવે છે.

આત્માને આત્મરૂપે ન જાણવો અને અનાત્મ શરીર, ઇન્દ્રિય, રૂપ વગેરે વિષયો, મન, વગેરેને અનાત્મરૂપે ન જાણવા પણ ઊલટું અનાત્મ શરીર વગેરેને આત્મા ગણવા એ મિથ્યાજ્ઞાન છે. આમ મિથ્યાજ્ઞાન ભાવરૂપ છે, તે કેવળ તત્ત્વ-જ્ઞાનના અભાવરૂપ નથી. આ મિથ્યાજ્ઞાન સંસારનું બીજ છે. અનાત્મ શરીર, વગેરેને આત્મા માની 'શરીર વગેરે હું છું' એવો અહંકાર કરનાર વ્યક્તિ શરીર વગેરેમાં મોહ પામે છે, રાગ કરે છે, અને શરીર વગેરેનો નાશ ન થાય એમ ઇચ્છે છે; પરિણામે તે વારંવાર શરીર વગેરેને ધારણ કરે છે; વારંવાર તેમને ધારણ કરતો તે જન્મ-મરણ પામ્યા કરે છે અને દુઃખમાંથી છૂટકારો પામતો નથી.[179]

અનાત્મ દેહ વગેરેમાં આત્મબુદ્ધિરૂપ મિથ્યાજ્ઞાનનું વિપરીત જ્ઞાન છે અનાત્મ દેહ વગેરેમાં અનાત્મબુદ્ધિ. આ જ તત્ત્વજ્ઞાન છે.[180] તત્ત્વજ્ઞાનનો ઉદય થતાં

મિથ્યાજ્ઞાન દૂર થાય છે. મિથ્યાજ્ઞાન દૂર થતાં અનાત્મ શરીર વગેરે પ્રત્યેનો મોહ, રાગ દૂર થાય છે. અર્થાત્ મિથ્યાજ્ઞાન દૂર થતાં રાગ વગેરે દોષો દૂર થાય છે.[૧૮૧] રાગ વગેરે દોષો દૂર થતાં વ્યક્તિની પ્રવૃત્તિ રાગ વગેરે દોષોથી યુક્ત હોતી નથી, તેની પ્રવૃત્તિ દોષપૂર્વક થતી નથી. આવી દોષરહિત પ્રવૃત્તિ પુનર્ભવનું કારણ નથી. દોષરહિત પ્રવૃત્તિ કરનારનો પુનર્ભવ અટકી જાય છે.[૧૮૨] પ્રવૃત્તિ દોષરહિત હોવાથી નવાં કર્મો બંધાતા નથી. તેથી જે રાગ વગેરે દોષોથી મુક્ત થઈ ગયો હોય છે તે વિહરતો હોવા છતાં મુક્ત છે – જીવન્મુક્ત છે.[૧૮૩] આ અવસ્થાને અપરા મુક્તિ કહેવામાં આવે છે.

જે રાગ વગેરે દોષોથી મુક્ત થયો હોય છે તેનો પુનર્ભવ અટકી ગયો હોવા છતાં અને તે નવાં કર્મો બાંધતો ન હોવા છતાં તેનાં પૂર્વકૃત કર્મોનાં બધાં ફળો ભોગવાઈ ન જાય ત્યાં સુધી તેને છેલ્લા જન્મમાં જીવવાનું હોય છે.[૧૮૪] અનન્ત જન્મોમાં કરેલાં કર્મો એક જન્મમાં કેવી રીતે ભોગવાઈ જાય એવી શંકા અહીં કોઈને થાય.[૧૮૫] આ શંકાનું સમાધાન ન્યાય-વૈશેષિક ચિંતકો નીચે પ્રમાણે કરે છે. એક, કર્મક્ષય માટે આટલો વખત જોઈએ જ એવો કોઈ નિયમ નથી.[૧૮૬] બીજું, પૂર્વના અનન્ત જન્મોમાં જેમ કર્મોનો સંચય થતો રહ્યો હોય છે તેમ ભોગથી તેમનો ક્ષય પણ થતો રહ્યો હોય છે.[૧૮૭] ત્રીજું, પોતાના છેલ્લા જન્મમાં તે તે કર્મનો વિપાક ભોગવવા માટે જરૂરી જુદાં જુદાં અનેક શરીરો યોગઋદ્ધિના બળે નિર્માણ કરીને તેમ જ મુક્ત આત્માઓએ છોડી દીધેલાં મનોને (=અન્તઃકરણોને) ગ્રહણ કરીને તે જીવન્મુક્ત બધાં પૂર્વકૃત કર્મોના વિપાકને ભોગવી લે છે.[૧૮૮]

પૂર્વકર્મો છેલ્લા જન્મમાં ભોગવાઈ જતાં રાગ આદિ દોષથી રહિત પ્રવૃત્તિ પણ અટકી જાય છે, અર્થાત્ શરીર પડે છે. પરંતુ હવે ભોગવવાનાં કોઈ કર્મો ન હોવાથી નવું શરીર તે ધારણ કરતો નથી. તેનો જન્મ સાથેનો સંપર્ક છૂટી જાય છે, દેહ સાથેનો સંપર્ક અર્થાત્ સંયોગ છૂટી જાય છે. દેહ સાથેનો સંયોગ નાશ પામતાં સર્વ દુઃખોનો આત્યન્તિક ઉચ્છેદ થઈ જાય છે.[૧૮૯] આને પરા મુક્તિ યા નિર્વાણમુક્તિ કહેવામાં આવે છે.

તત્ત્વજ્ઞાનથી દોષ, પ્રવૃત્તિ, જન્મ અને દુઃખ દૂર થાય છે અને મોક્ષ થાય છે[૧૯૦] એ તો સમજ્યા પરંતુ તત્ત્વજ્ઞાન કેવી રીતે ઉત્પન્ન થાય છે એ પણ સમજાવવું અત્યંત જરૂરી છે. ન્યાયસૂત્રકાર ગૌતમ અનુસાર તત્ત્વજ્ઞાનની ઉત્પત્તિ સમાધિવિશેષના અભ્યાસથી થાય છે.[૧૯૧] વધુમાં, તેઓ કહે છે કે તત્ત્વજ્ઞાનની

ઉત્પત્તિ માટે યમ (અહિંસા, સત્ય, અસ્તેય, બ્રહ્મચર્ય અને અપરિગ્રહ) અને નિયમનું (શૌચ, સંતોષ, તપ સ્વાધ્યાય અને ઈશ્વરપ્રણિધાનનું) અનુષ્ઠાન આવશ્યક છે. ઉપરાંત, તેઓ તત્ત્વજ્ઞાનની ઉત્પત્તિ માટે યોગશાસ્ત્રમાં જણાવેલાં તપ, પ્રાણાયામ, પ્રત્યાહાર, ધારણા, ધ્યાન આદિ ઉપાયોને પણ જરૂરી સમજે છે. આમ યોગસાધનાથી જ આત્મા સંસ્કૃત બને છે, શુદ્ધ બને છે અને તેનામાં તત્ત્વજ્ઞાનની યોગ્યતા આવે છે.[૧૯૨] એટલે જ કણાદે કહ્યું છે કે ધર્મ નિઃશ્રેયસનો (મોક્ષનો) ઉપાય છે.[૧૯૩] અહીં ધર્મનો અર્થ છે શ્રદ્ધા, અહિંસા, ભૂતહિતત્વ, સત્ય, અસ્તેય, ભાવશુદ્ધિ, ક્રોધવર્જન, અભિષેચન, શુચિદ્રવ્યસેવન, દેવતાભક્તિ, તપ અને અપ્રમાદ.[૧૯૪] આમ ધર્મ તત્ત્વજ્ઞાનને જન્માવી તે દ્વારા મોક્ષનો ઉપાય યા હેતુ બને છે.[૧૯૫] આમ યમ–નિયમનું પાલન અને યોગસાધના જ ધર્મ-કર્મ છે. આ કર્મથી આત્મા શુદ્ધ થાય છે. એટલે આત્મસાક્ષાત્કાર થાય છે. અને આત્મસાક્ષાત્કાર થતાં મોક્ષ થાય છે. આ આશયથી જ કર્મ અને જ્ઞાન બંનેને મોક્ષના ઉપાયો તરીકે સ્વીકારવામાં આવ્યા છે.

कर्मणा सत्त्वसंशुद्धिर्ज्ञानेनात्मविनिश्चयः ।
भवेद् मुक्तिरभ्यासात् तयोरेव समुच्चयात् ॥

વળી, ન્યાયસૂત્રકાર ગૌતમ જણાવે છે કે તત્ત્વજ્ઞાનની ઉત્પત્તિ માટે અધ્યાત્મ-વિદ્યારૂપ શાસ્ત્રનું અધ્યયન કરવું જોઈએ અને તેના અર્થને મનમાં ધારવો જોઈએ; ઉપરાંત, તે અર્થના શ્રવણનો, મનનનો અને નિદિધ્યાસનનો સતત અભ્યાસ કરવો જોઈએ તેમ જ અધ્યાત્મવિદ્યાના જાણકારો સાથે ચર્ચાવિચારણા કરવી જોઈએ.[૧૯૬] જ્ઞાનગ્રહણ, જ્ઞાનાભ્યાસ અને જ્ઞાની સાથે સંવાદના પરિણામે પ્રજ્ઞાનો પરિપાક થાય છે; પ્રજ્ઞાનો પરિપાક થતાં સંશયોચ્છેદ થાય છે. અજ્ઞાત અર્થ જ્ઞાત થાય છે, અસ્પષ્ટ જ્ઞાન સ્પષ્ટ થાય છે, અને પરિણામે તત્ત્વજ્ઞાનનો ઉદય થાય છે.

તત્ત્વજ્ઞાનની ઉત્પત્તિ માટે કામરાગ શિથિલ કરવો, પાતળો કરવો જરૂરી છે. કામરાગને શિથિલ કરવા કામવર્ધક ભાવનાઓનો ત્યાગ કરી કામરાગ ઓછો કરનારી ભાવનાઓનો આશરો લેવો જોઈએ. શરીર પ્રત્યે કામરાગ વધારનારી ભાવના છે–'કેવું કંચન જેવું શરીર છે, કેવા દાડમની કળી જેવા દાંત છે, કેવા બિંબફળ જેવા હોઠ છે, કેવી નીલકમળ જેવી આંખો છે, વગેરે'. શરીર પ્રત્યે કામરાગ ઓછો કરનાર ભાવના છે–'શરીર હાડમાંસનું સ્થાન છે; તેમાં સ્નાયુ, લોહી, શ્લેષ્મ, વગેરે ભરેલું છે, વગેરે.' રાગવર્ધક ભાવનાને શુભસંજ્ઞાની ભાવના

કહેવામાં આવે છે અને રાગને ઓછો કરનારી ભાવનાને અશુભ સંજ્ઞાની ભાવના કહેવામાં આવે છે. અશુભ સંજ્ઞાની ભાવના કરવી જોઈએ અને શુભ સંજ્ઞાની ભાવના ન કરવી જોઈએ.[૧૯૭]

આમ મોક્ષના ઉપાયો તરીકે તત્ત્વજ્ઞાનને, આઠ યોગાંગોના અનુષ્ઠાનને, અધ્યાત્મવિદ્યાના શ્રવણ-મનન-નિદિધ્યાસનને, અધ્યાત્મવિદ્ સાથેના સંવાદને અને અશુભ સંજ્ઞાની ભાવનાને ગણાવી શકાય. પરંતુ મોક્ષનો સાક્ષાત્ ઉપાય તો તત્ત્વજ્ઞાન જ છે અને બાકીના ઉપાયો તો તત્ત્વજ્ઞાનની ઉત્પત્તિમાં એક યા બીજી રીતે કારણભૂત હોઈને પરંપરાથી મોક્ષના હેતુ છે. નૈયાયિક ભાસર્વજ્ઞ ન્યાય-વૈશેષિકની આ પ્રચલિત માન્યતાથી જુદા પડે છે અને તેઓ પરમાત્મા મહેશ્વર શિવના દર્શનને જ મોક્ષનું સાક્ષાત્ કારણ ગણે છે.[૧૯૮]

મોક્ષ શક્ય છે?

મોક્ષના સ્વરૂપ અને ઉપાયોનો વિચાર તો કર્યો પણ મોક્ષ ખરેખર શક્ય છે?—આવો પ્રશ્ન કોઈને ઊઠે. ન્યાય-વૈશેષિકોએ આ પ્રશ્નની ચર્ચા કરી છે. મોક્ષની અસંભવિતતા પુરવાર કરતી દલીલો આપીને તે દલીલોનો નિરાસ તેમણે કર્યો છે. મોક્ષની અસંભવિતતા દર્શાવતી દલીલો નીચે પ્રમાણે છે—

(૧) સંસારના પ્રાણીઓને ઋણાનુબંધને કારણે મોક્ષ સંભવતો નથી. વ્યક્તિ ત્રણ ઋણો સાથે જ જન્મે છે. ત્રણ ઋણો છે—ઋષિઋણ, પિતૃઋણ અને દેવઋણ. ઋષિઋણ ચૂકવવા માટે તેને અમુક સમય સુધી બ્રહ્મચારી તરીકે જીવવું પડે છે. પિતૃઋણ ચૂકવવા માટે તેને વિવાહ કરવો પડે છે, પ્રજોત્પત્તિ કરવી પડે છે અને ગૃહસ્થની ફરજો બજાવવી પડે છે. દેવઋણ ચૂકવવા માટે તેને યજ્ઞો કરવા પડે છે; આ યજ્ઞોમાં કેટલાક યજ્ઞો તો સો વર્ષ સુધી ચાલે છે. આ ત્રણેય ઋણો તેણે પૂરેપૂરાં ચૂકવવાં જોઈએ. આ ઋણો ચૂકવવામાં જ તેનો પ્રત્યેક જન્મ પૂરો થઈ જાય છે અને તેને મોક્ષનો વિચાર કરવાનો તેમ જ મોક્ષના ઉપાયોનું અનુષ્ઠાન કરવાનો સમય જ રહેતો નથી. આ ત્રણેય ઋણો પૂરેપૂરાં ચૂકવ્યાં વિના કોઈ મોક્ષનો અધિકારી બનતો નથી. પરંતુ ત્રણેય ઋણોને પૂરેપૂરાં ચૂકવવાં શક્ય નથી. તેથી મોક્ષ અશક્ય છે. મોક્ષની વાત કેવળ વાત જ છે.[૧૯૯]

(૨) સંસારના પ્રાણીઓને ક્લેશાનુબંધને કારણે મોક્ષ સંભવતો નથી. વ્યક્તિ જન્મે છે ત્યારે ક્લેશો સાથે જ જન્મે છે અને મરે છે ત્યારે પણ તેના

કલેશો નાશ પામ્યા હોતા નથી.[૨૦૦] કલેશસંતતિ સ્વાભાવિક છે, અનાદિ છે- એટલે તેનો ઉચ્છેદ શકય નથી.[૨૦૧] અવિદ્યા, અસ્મિતા, રાગ, દ્વેષ અને અભિનિવેશ આ કલેશો છે. કલેશો અત્યંત પ્રબળ હોય છે. તેમની શૃંખલા અછેદ્ય છે. એટલે કલેશોનો ક્ષય સંભવતો નથી. આને કારણે મોક્ષ પણ અશકય બની રહે છે.

(૩) સંસારના પ્રાણીઓને પ્રવૃત્તિઅનુબંધને કારણે મોક્ષ સંભવતો નથી. વ્યક્તિ જન્મથી માંડી મૃત્યુ સુધી મન, વચન અને કાયાની પ્રવૃત્તિ કર્યા જ કરે છે. પ્રવૃત્તિથી કર્મબંધ થાય છે, બંધાયેલાં કર્મોનું ફળ ભોગવવા પ્રવૃત્તિ થાય છે, વળી તે પ્રવૃત્તિથી કર્મબંધ અને બંધાયેલ કર્મોનું ફળ ભોગવવા પ્રવૃત્તિ આમ ચક્ર ચાલ્યા જ કરે છે, એટલે મોક્ષ શકય નથી. કર્મોનું ફળ ભોગવવા શરીર જરૂરી છે. એટલે કર્મોનાં ફળ ભોગવવા માટે અનુરૂપ શરીરો ધારણ કરવા પડે છે. આમ જન્મોની પરંપરા પણ ચાલ્યા જ કરે છે. તેનું અટકવું અશકય છે. તેથી મોક્ષ શકય નથી.[૨૦૨]

(૪) મોક્ષના સાક્ષાત્ કારણ તત્ત્વજ્ઞાનની ઉત્પત્તિ જ અશકય હોઈને મોક્ષ અશકય છે. તત્ત્વજ્ઞાનની ઉત્પત્તિ અશકય છે કારણ કે તેની ઉત્પત્તિ માટે જણાવવામાં આવેલો ઉપાય સમાધિ પોતે જ અશકય છે. સમાધિ અશકય છે કારણ કે વિષયો અત્યંત પ્રબળ છે. ઇચ્છા ન કરવા છતાં વિષયો તો બુદ્ધિઓ ઉત્પન્ન કરે છે અને ચિત્તને એકાગ્ર થવા દેતા નથી.[૨૦૩] વળી, ભૂખ–તરસ, ઠંડી–ગરમી, વ્યાધિ વગેરેને લઈને પણ ચિત્ત એકાગ્ર થઈ શકતું નથી.[૨૦૪] આમ સમાધિ સંભવતી ન હોઈ તત્ત્વજ્ઞાન સંભવતું નથી અને તત્ત્વજ્ઞાન સંભવતું ન હોઈ મોક્ષ સંભવતો નથી.

(૫) જો મોક્ષ સંભવતો હોય તો એક સમય એવો આવે જ્યારે બધા આત્માઓ મુક્ત થઈ જાય અને સંસારનો ઉચ્છેદ થઈ જાય. આમ મોક્ષનો સંભવ માનતાં સંસારોચ્છેદની આપત્તિ આવે છે. તેથી મોક્ષ સંભવતો નથી.[૨૦૫]

ન્યાય-વૈશેષિકો આ દલીલોનો જવાબ નીચે પ્રમાણે આપી મોક્ષ શકય છે એ પુરવાર કરે છે.

(૧) પ્રસ્તુત સંદર્ભમાં 'ઋણ' શબ્દ મુખ્યાર્થમાં વપરાયો નથી, કારણ કે મુખ્યાર્થમાં 'ઋણ' શબ્દ ત્યાં વપરાય છે જ્યાં એક વ્યક્તિ લીધેલું આપતી હોય અને બીજી વ્યક્તિ દીધેલું લેતી હોય. પરંતુ અહીં પ્રસ્તુત ત્રણ ઋણોની બાબતમાં આવું કંઈ જણાતું નથી. એટલે 'ઋણ' શબ્દનો મુખ્યાર્થ છોડી તેનો

ગૌણ અર્થ–કર્માનુષ્ઠાન–જ લેવો જોઈએ. મુખ્યાર્થ અને ગૌણ અર્થ વચ્ચે કોઈ સંબંધ હોવો જોઈએ. અહીં તે બે અર્થો વચ્ચે એ સંબંધ છે કે જેમ ઋણ ન ચૂકવનારની નિન્દા અને ઋણ ચૂકવનારની પ્રશંસા થાય છે તેમ કર્મો ન કરનારની નિન્દા અને કર્મ કરનારની પ્રશંસા થાય છે. આમ નિન્દ્યત્વ-પ્રશંસ્યત્વ એ સાદૃશ્ય બે અર્થો વચ્ચે છે. એટલે મુખ્યાર્થનો બાધ થતાં તેની સાથે સંબદ્ધ ગૌણ અર્થ અહીં સ્વીકારવામાં આવે છે. આમ ઋણથી અહીં કર્માનુષ્ઠાન જ સમજવાનું છે.[૨૦૬]

હવે, આ કર્માનુષ્ઠાનની વાત તો તેને માટે જ છે જેને કર્મફળની કામના છે. અર્થાત્ જ્યાં સુધી કર્મફળની કામના હોય ત્યાં સુધી જ કર્મો કરવા જોઈએ એવું શ્રુતિ કહે છે. આનો અર્થ એ કે ફલોપભોગ ઇચ્છતી વ્યક્તિ અનુરૂપ કર્મો ન કરે તો તેની નિન્દા થાય છે અને ફલોપભોગ ઇચ્છતી વ્યક્તિ અનુરૂપ કર્મો કરે તો તેની પ્રશંસા થાય છે. પરંતુ જે ફલોપભોગ ઇચ્છતો નથી તેની બાબતમાં નિન્દા-પ્રશંસાનો પ્રશ્ન જ ઊઠતો નથી.[૨૦૭]

જેને કામના નથી તેને માટે કર્માનુષ્ઠાનનું વિધાન શ્રુતિઓ કરતી નથી. કામનારહિત વ્યક્તિ કર્માનુષ્ઠાન શા માટે કરે? શ્રુતિ કહે છે 'સ્વર્ગકામો યજેત' અર્થાત્ જેને સ્વર્ગની કામના હોય તે યજ્ઞ કરે.[૨૦૮] કામનારહિત વ્યક્તિ તો સઘળું ત્યજીને યતિધર્મ સ્વીકારે છે, અને આત્યંતિક દુઃખનિવૃત્તિ માટે સાધના કરે છે. કર્મફલની ઇચ્છા હોય ત્યાં સુધી જ કર્મો કરવાં જોઈએ. કર્મફલેચ્છા નિવૃત્ત થતાં કર્મો કરવાનું કોઈ બંધન નથી. કર્મફલેચ્છાથી રહિત વ્યક્તિ મોક્ષ માટે સાધના કરે છે. શ્રુતિ પણ કહે છે–'પ્રજાવાળા, ધનને ઇચ્છતા ઋષિઓ કર્મ કરે છે અને તે દ્વારા મૃત્યુ પામે છે (અને પુનર્જન્મ પામે છે). પરંતુ કર્મ, પ્રજા કે ધનથી અમરતા (મૃત્યુથી પર અવસ્થા યા સંસારથી છૂટકારો અર્થાત્ મોક્ષ) પ્રાપ્ત થતી નથી, અમરતા તો કેવળ ત્યાગથી મળે છે,' 'કામનાવાળો પુરુષ પોતાની કામનાને અનુરૂપ સંકલ્પ કરે છે, સંકલ્પને અનુરૂપ કર્મ કરે છે અને કર્મને અનુરૂપ થાય છે (જન્મે છે).' 'જે કામનારહિત છે તે નિષ્કામ છે, આત્મકામ છે, આપ્તકામ છે અને તેને પુનર્ભવ નથી.'[૨૦૯] આમ જે કામના-યુક્ત છે તે કર્મ કરે છે અને કર્મ દ્વારા સંસરણ કરે છે જ્યારે જે કામનારહિત છે તે ત્યાગ કરે છે અને મોક્ષ માટે સાધના કરે છે અને તે દ્વારા મોક્ષ પ્રાપ્ત કરે છે. આમ કર્માનુષ્ઠાનમાં જ જીવન પૂરું થઈ જાય છે અને મોક્ષ માટે સાધના કરવાનો અવકાશ જ સંભવતો નથી એમ માનવું બરાબર નથી.

(૨) ક્લેશોનો (રાગ વગેરેનો) ક્ષય કરવો શક્ય નથી અને તેથી મોક્ષ શક્ય નથી એમ કહેવું ઠીક નથી. ક્લેશોનો ઉચ્છેદ શક્ય છે તે સુષુપ્તિના દૃષ્ટાન્તથી સમજાય છે. સ્વપ્નરહિત સુષુપ્તિમાં ક્લેશો ઉદ્ભવતા નથી. સુષુપ્તિની અવસ્થા થોડા ગાળાની હોય છે જ્યારે મોક્ષાવસ્થા અનન્ત કાળની હોય છે. સુષુપ્તિમાંથી જાગૃતાવસ્થા થાય છે પરંતુ મોક્ષાવસ્થામાંથી સંસારાવસ્થા થતી નથી. એટલે સુષુપ્તિમાંથી જાગેલાને પુનઃ ક્લેશો ઉદ્ભવે છે, જ્યારે મુક્તને પુનઃ ક્લેશો ઉદ્ભવવાનો સંભવ નથી. આમ કેમ ? સુષુપ્તિની અવસ્થા સંપૂર્ણ ક્લેશોપશાન્તિની અવસ્થા છે જ્યારે મોક્ષની અવસ્થા સંપૂર્ણ ક્લેશક્ષયની અવસ્થા છે. સંપૂર્ણ ક્લેશોપશાન્તિની અવસ્થા સંપૂર્ણ ક્લેશક્ષયની અવસ્થાની સંભવિતતા સૂચવે છે.[210]

ક્લેશો આત્મદ્રવ્યના ધર્મો હોવા છતાં આત્મદ્રવ્યનું સ્વરૂપ જેમ નિત્ય છે તેમ તેઓ નિત્ય નથી. તેઓ અનિત્ય છે અને આત્મામાં ઉત્પન્ન થતા રહે છે અને નાશ પામતા રહે છે. આમ ક્લેશો ઉત્પાદવ્યયશીલ હોવાથી તેમનો અત્યંત ઉચ્છેદ સંભવે છે.[211]

ક્લેશો સ્વાભાવિક નથી પરંતુ તેમનું પણ કારણ છે. ક્લેશોનું કારણ સંકલ્પ છે—મિથ્યાજ્ઞાન છે. આ મિથ્યાજ્ઞાનનો નાશ તેના પ્રતિપક્ષ તત્ત્વજ્ઞાનથી થાય છે. મિથ્યાજ્ઞાનનો નાશ થતાં ક્લેશોત્પત્તિનું કારણ રહેતું નથી. તેથી ક્લેશો ક્ષય પામે છે.[212]

રાગ વગેરેનો નાશ તેમની પ્રતિપક્ષ મૈત્રી આદિ ભાવનાઓથી થઈ શકે છે. વિષયદોષદર્શનરૂપ અશુભ સંજ્ઞાની ભાવનાથી રાગ શમે છે.[213]

આમ ક્લેશો નિત્ય નથી, સ્વભાવિક નથી, તેમનું કારણ જાણીતું છે અને તે કારણને દૂર કરવા સમર્થ એવો તેનો વિરોધી પણ જાણીતો છે. એટલે ક્લેશોનો ઉચ્છેદ શક્ય છે જ. અને ક્લેશોનો ઉચ્છેદ શક્ય હોઈ મોક્ષ પણ શક્ય છે જ.

(૩) ક્લેશરહિત વ્યક્તિની પ્રવૃત્તિ પુનર્ભવનું કારણ નથી. ક્લેશયુક્ત પ્રવૃત્તિ જ પુનર્ભવનું કારણ છે. ક્લેશરહિત પ્રવૃત્તિથી નવાં કર્મ બંધાતાં નથી જેને ભોગવવા નવો ભવ લેવો પડે. ક્લેશરહિત વ્યક્તિ કર્મ કરવા છતાં કર્મથી લેપાતી નથી. આથી પ્રવૃત્તિથી કર્મબંધ, બંધાયેલ કર્મ ભોગવવા પ્રવૃત્તિ, વળી તે પ્રવૃત્તિથી કર્મબંધ, વળી તે બંધાયેલ કર્મ ભોગવવા પ્રવૃત્તિ આમ પ્રવૃત્તિ અને કર્મબંધનું અવ્યાહત ચક્ર ચાલ્યા જ કરે છે, એટલે મોક્ષ અશક્ય છે

એમ જેઓ કહે છે તેમની વાત બરાબર નથી. બધી જ પ્રવૃત્તિઓ કર્મબંધનું કારણ નથી પરંતુ ક્લેશપૂર્વક કરાતી પ્રવૃત્તિઓ જ કર્મબંધનું કારણ છે. તેથી જેવા ક્લેશો નાશ પામે છે તેવો જ કર્મબંધ અટકી જાય છે અને પરિણામે નવો જન્મ સંભવતો નથી.[૨૧૪] પૂર્વકૃત કર્મો તો તે જ છેલ્લા જન્મમાં ભોગવાઈ જાય છે.

(૪) સમાધિ અશક્ય હોઈ તત્ત્વજ્ઞાન અશક્ય છે અને તત્ત્વજ્ઞાન અશક્ય હોઈ મોક્ષ અશક્ય છે એવી દલીલ ઠીક નથી. સમાધિ તૂટે છે અને સમાધિ તૂટવાનાં કારણો સમાધિના વિરોધી વિક્ષેપો છે એનો સ્વીકાર તો સૌ કરે છે. પરંતુ આ વિક્ષેપો સમાધિનો ભંગ ન કરી શકે તે માટેનો ઉપાય પણ છે. તે ઉપાય છે અભ્યાસ. સમાધિનો નિરન્તર અભ્યાસ કરવો જોઈએ. અભ્યાસથી એવું સામર્થ્ય પ્રગટે છે કે વિક્ષેપો સમાધિનો ભંગ કરવા અસમર્થ બની જાય છે. અભ્યાસનું ફળ અવશ્ય મળે છે. અભ્યાસથી સમાધિ ઉત્તરોત્તર દૃઢ બને છે. આ જન્મમાં અભ્યાસથી જેટલી દૃઢતા આવી હોય છે તે જન્માન્તરમાં પણ ચાલુ રહે છે અને નવા જન્મમાં તે અભ્યાસ ચાલુ રહે તો દૃઢતા વધે છે અને આ ક્રમે એક સમય એવો આવે છે જ્યારે સમાધિ પ્રકૃષ્ટ દૃઢતાવાળી બની જાય છે. આવી પ્રકૃષ્ટ સમાધિ તત્ત્વજ્ઞાનને જન્માવે છે.[૨૧૫] યોગના યમ, નિયમ, આસન, પ્રાણાયામ, પ્રત્યાહાર, ધારણા અને ધ્યાન એ ઉપાયોના અનુષ્ઠાનથી સમાધિ પ્રાપ્ત થાય છે અને સમાધિના અભ્યાસથી સમાધિ પ્રકૃષ્ટ બને છે.[૨૧૬] આવી પ્રકૃષ્ટ સમાધિ તત્ત્વજ્ઞાનનું કારણ છે.

જેમ જેમ અભ્યાસથી સમાધિની દૃઢતા વધતી જાય છે તેમ તેમ વિષયોનું પ્રાબલ્ય હણાતું જાય છે. સમાધિમાં વિષયોના પ્રાબલ્યને હણવાની શક્તિ છે એ વસ્તુ અન્યમનસ્કતાના દૃષ્ટાન્તથી સૂચવાય છે. આપણે ઘણીવાર કહીએ છીએ કે મેં તે સાંભળ્યું નહિ કારણ કે મારું મન બીજે લાગેલું હતું.[૨૧૭]

ઉપરાંત, વિક્ષેપો સમાધિનો ભંગ ન કરે તે માટે ગુફા, નદીતીર, અરણ્ય જેવાં સ્થાનોમાં સમાધિનો અભ્યાસ કરવાનો ઉપદેશ આપ્યો છે.[૨૧૮]

(૫) મોક્ષની શક્યતા સ્વીકારતાં સંસારોચ્છેદની આપત્તિ આવે છે એમ માનવું બરાબર નથી. મોક્ષ શક્ય હોવા છતાં સંસારોચ્છેદ થવાનો નથી. એનું કારણ એ છે કે આત્માઓ અનંત છે. ભલેને આત્માઓ મુક્ત થયા કરે પરંતુ સંસારી આત્માઓ અનંત હોવાથી તેમનો અંત થવાનો નથી અને

પરિણામે સંસારોચ્છેદ થવાનો નથી. ન્યાય-વૈશેષિકોનો ગાણિતિક તર્ક એ છે કે અનંતમાંથી અનંત બાદ કરો તોય અનંત બાકી રહે છે. અનંતની બાબતમાં ન્યૂનાધિકતાની વાત પણ સંભવતી નથી. સંસારોચ્છેદ થઈ જવાના ભયે મોક્ષની સંભવિતતા ન સ્વીકારવાની દલીલ પાયા વિનાની છે, કારણ કે સંસારોચ્છેદ થઈ જવાનો ભય અસ્થાને છે.[૨૧૯]

પાદટીપ

१ वास्यादीनां करणानां कर्तृप्रयोज्यत्वदर्शनात् शब्दादिषु प्रसिद्धया च प्रसाधकोऽनुमीयते । **प्रशस्त० आत्मप्र०** ।

२ नेन्द्रियार्थयोस्तद्विनाशेऽपि ज्ञानावस्थानात् । **न्यायसूत्र ३.२.१८।**

३ तानीन्द्रियाणीमानि स्वस्वविषयग्रहणाच्चेतनानि इन्द्रियाणां भावाभावयोर्विषयग्रहणस्य तथाभावात् । एवं सति किमन्येन चेतनेन ? **न्यायभाष्य ३.१.२।**

४ योऽयमिन्द्रियाणां भावाभावयोर्विषयग्रहणस्य तथाभावः, स किमयं चेतनत्वादाहोस्वित् चेतनोपकरणानां ग्रहणनिमित्तत्वादिति सन्दिह्यते । चेतनोपकरणत्वेऽपीन्द्रियाणां ग्रहणनिमित्तत्वाद् भवितुमर्हति । **न्यायभा० ३.१.२** ।

५ यदि खल्वेकमिन्द्रियमव्यवस्थितविषयं सर्वज्ञं सर्वविषयग्राहि चेतनं स्यात् कस्ततोऽन्यं चेतनमनुमातुं शक्नुयात् ? **न्यायभाष्य ३.१.३** ।

६ सव्यदृष्टस्येतरेण प्रत्यभिज्ञानात् । **न्यायसूत्र ३.१.७** ।

७ **न्यायसूत्र ३.२.१८** (भाष्यसहित)।

८ इन्द्रियान्तरविकारात् । **न्यायसूत्र ३.१.१२** ।

९ कारणाज्ञानात् । कार्याज्ञानात् । अज्ञानाच्च । **वैशेषिकसूत्र ३.१.४-६** । જુઓ આ સૂત્રો ઉપરની **चन्द्रानन्दवृत्ति** ।

१० द्रव्ये स्वगुणपरगुणोपलब्धेः संशयः । **न्यायसूत्र ३.२.४६** ।

११ यावच्छरीरभावित्वाद् रूपादीनाम् । **न्यायसूत्र ३.२.४७** । न रूपादिहीनं शरीरं गृह्यते चेतनाहीनं तु गृह्यते यथोष्णताहीना आपः तस्मान्न शरीरगुणश्चेतनेति । **न्यायभाष्य ३.२.४७** ।

१२ यच्च मन्येत सति श्यामादिगुणे द्रव्ये श्यामाद्युपरमो दृष्टः एवं चेतनोपरमः स्यादिति । **न्यायभाष्य ३.२.४८** (उत्थानिका) ।

१३ न, पाकजगुणान्तरोत्पत्तेः । **न्यायसूत्र ३.२.४८** । नात्यन्तं रूपोपरमो द्रव्यस्य, श्यामरूपे निवृत्ते पाकजं गुणान्तरं रक्तं रूपमुत्पद्यते, शरीरे तु चेतनामात्रोपरमोऽत्यन्तमिति । **न्यायभाष्य ३.२.४८** ।

१४ प्रतिद्वन्द्विसिद्धेः पाकजानामप्रतिषेधः । **न्यायसूत्र ३.२.४९** । न च शरीरे चेतनाप्रतिद्वन्द्विसिद्धौ सहानवस्थायि गुणान्तरं गृह्यते येनानुमीयेत तेन चेतनाया विरोधः । तस्मादप्रतिषिद्धा चेतना यावच्छरीरं वर्तेत न तु वर्तते, तस्मान्न शरीरगुणश्चेतना इति । **न्यायभाष्य ३.२.४९** ।

१५ शरीर(रा)व्यापित्वात् । **न्यायसूत्र ३.२.५०** ।

१६ केशनखादिष्वनुपलब्धेः । **न्यायसूत्र ३.२.५१** ।

१७ त्वक्पर्यन्तत्वाच्छरीरस्य केशनखादिष्वप्रसङ्गः । **न्यायसूत्र ३.२.५२** ।

१८ इतश्च न शरीरगुणश्चेतना शरीरव्यापित्वात् । ... शरीरवच्छरीरावयवाश्चेतना इति प्राप्तं चेतनबहुत्वम्, तत्र यथा प्रतिशरीरं चेतनबहुत्वे सुखदुःखानां व्यवस्था लिङ्गमेवमेकशरीरेऽपि स्याद्, न तु भवति, तस्मान्न शरीरगुणश्चेतनेति । **न्यायभाष्य ३.२.५०** ।

१९ द्विविधः शरीरगुणोऽप्रत्यक्षश्च गुरुत्वम्, इन्द्रियग्राह्यश्च रूपादिः, विधान्तरं तु चेतना, नाप्रत्यक्षा संवेद्यत्वात्, नेन्द्रियग्राह्या मनोविषयत्वात्, तस्माद् द्रव्यान्तरगुण इति । **न्यायभाष्य ३.२.५३** ।

२० आरम्भनिवृत्तिलिङ्गाविच्छाद्वेषाविति यस्यारम्भनिवृत्ती तस्येच्छाद्वेषौ तस्य ज्ञानमिति प्राप्तं, पार्थिवाप्यतैजसवायवीयानां शरीराणामारम्भनिवृत्तिदर्शनादिच्छाद्वेषज्ञानैर्योग इति चैतन्यम् । **न्यायभाष्य ३.२.३५** ।

२१ नियमानियमौ तु तद्विशेषकौ । **न्यायसूत्र ३.२.३७** । तस्मात् प्रयोजकाश्रिता ज्ञानेच्छाद्वेषप्रयत्नाः, प्रयोज्याश्रये प्रवृत्तिनिवृत्ती इति सिद्धम् । **न्यायभाष्य ३.२.३७** ।

२२ कारणाज्ञानात् । कार्याज्ञानात् । अज्ञानाच्च । **वैशेषिकसूत्र ३.१.४-६** ।

२३ शरीरस्य चैतन्ये बाल्ये विलोकितस्य स्थाविरे स्मरणानुपपत्तेः, शरीराणामवयवोपचयापचयैरुत्पादविनाशशालित्वात् । **न्यायसिद्धान्तमुक्तावली का० ४८** ।

२४ अन्यदृष्टस्यान्येन स्मरणासम्भवात् । **न्यायसिद्धान्तमुक्तावली का० ४८** ।

२५ न च वासनासङ्क्रमः संभवति, मातृपुत्रयोरपि वासनासङ्क्रमप्रसङ्गात् । न चोपादानोपादेयभावो नियामक इति वाच्यम्, वासनायाः सङ्क्रमासम्भवात् । उत्तरस्मिन्नुत्पत्तिरेव सङ्क्रम इति चेत्, न, तदुत्पादकाभावात् । **न्यायसिद्धान्तमुक्तावली का० ४९** ।

२६ तदेवं सत्त्वभेदे कृतहानमकृताभ्यागमः प्रसज्यते । **न्यायभाष्य ३.१.४** ।

२७ शरीरदाहे पातकाभावात् । **न्यायसूत्र ३.१.४** ।

२८ तदभावः सात्मकप्रदाहेऽपि तन्नित्यत्वात् । **न्यायसूत्र ३.१.५** ।

२९ न कार्याश्रयकर्तृवधात् । **न्यायसूत्र ३.१.६ ।**

३० नात्मप्रतिपत्तिहेतूनां मनसि सम्भवात् । **न्यायसूत्र ३.१.१६ ।**

३१ ज्ञातुर्ज्ञानसाधनोपपत्तेः संज्ञाभेदमात्रम् । **न्यायसूत्र ३.१.१७ । न्यायसूत्र ३.१.१८ ।**

३२ योऽयं नियमो इष्यते रूपादिग्रहणसाधनान्यस्य सन्ति, मतिसाधनं सर्वविषयं नास्तीति अयं नियमो निरनुमानः ... यथा चक्षुषा गन्धो न गृह्यते इति करणान्तरं घ्राणम् ... तथा चक्षुरादिभिः सुखादयो न गृह्यन्त इति करणान्तरेण भवितव्यम् । **न्यायभाष्य ३.१.१८ ।**

३३ मनोऽपि न तथा ज्ञानाद्यनध्यक्षं तदा भवेत् । **न्यायकारिकावली का० ८६ ।**

३४ विभु च मनस्तदन्तःकरणभूतमिति तस्य सर्वेन्द्रियैर्युगपत् संयोगाद् युगपद् ज्ञानान्युत्पद्येरन्निति । **न्यायभाष्य ३.२.१९ ।**

३५ तदात्मगुणत्वेऽपि तुल्यम् । **न्यायसूत्र ३.२.२० ।**

३६ गन्धाद्युपलब्धेरिन्द्रियार्थसन्निकर्षवदिन्द्रियमनःसन्निकर्षोऽपि कारणं तस्य चायौगपद्यमणुत्वाद् मनसः । **न्यायभाष्य ३.१.२१ ।**

३७ नन्वस्तु विज्ञानमेवात्मा ... मृगमदवासनावासितवसन इव पूर्वपूर्वविज्ञानजनितसंस्काराणामुत्तरोत्तरविज्ञाने संक्रान्तत्वान्नानुपपत्तिः स्मरणादेरिति चेत् ... । **न्यायसिद्धान्तमुक्तावली, का० ४२ ।**

३८ न च वासनासंक्रमः संभवति, मातृपुत्रयोरपि वासनासङ्क्रमप्रसङ्गात् । न चोपादानोपादेयभावो नियामक इति वाच्यम्, वासनायाः सङ्क्रमासम्भवात् । उत्तरस्मिन्नुत्पत्तिरेव संक्रम इति चेत्, न, तदुत्पादकाभावात् । **न्यायसिद्धान्तमुक्तावली, का० ४९**

३९–४३ हिताहितप्राप्तिपरिहारयोग्याभ्यां प्रवृत्तिनिवृत्तिभ्यां रथकर्मणा सारथिवत् प्रयत्नवान् विग्रहस्याधिष्ठातानुमीयते, प्राणादिभिश्चेति । कथम् ? शरीरपरिगृहीते वायौ विकृतकर्मदर्शनात् भस्त्राध्मापयितेव, निमेषोन्मेषकर्मणा नियतेन दारुयन्त्रप्रयोक्तेव, देहस्य वृद्धिक्षतभग्नसंरोहणादिनिमित्तत्वात् गृहपतिरिव, अभिमतविषयग्राहककरणसम्बन्धनिमित्तेन मनःकर्मणा गृहकोणेषु पेलकप्रेरक इव दारकः ... । **प्रशस्तपाद, आत्मप्र० । वैशेषिकसूत्र ३.२.४ ।**

४४–४६ सुखदुःखेच्छाद्वेषप्रयत्नैश्च गुणैर्गुण्यनुमीयते । ते च न शरीरेन्द्रियगुणाः । कस्मात् ? अहङ्कारेणैकवाक्यताऽभावात् ... अयावद्द्रव्यभावित्वात् । **प्रशस्तपाद, आत्मप्र० ।**

४७ **वैशेषिकसूत्र ३.२.४ ।**

४८ तस्य गुणा बुद्धि-सुख-दुःखेच्छा-द्वेष-प्रयत्न-धर्माधर्म-संस्कार ... ... । **प्रशस्त० आत्मप्र०** ।

४९ बुद्धिसुखदुःखेच्छाद्वेषप्रयत्नधर्माधर्मभावनाशब्दा अकारणगुणपूर्वकाः । **प्रशस्त० गुणसाधर्म्यप्र०** ।

५० बुद्धिसुखदुःखेच्छाद्वेषप्रयत्नधर्माधर्मभावना आत्ममनःसंयोगजाः । **कन्दली पृ० २३८** ।

५१ शेषास्त्वेकैकवृत्तयः । **प्रशस्त० गुणसाधर्म्यप्र०** ।

५२ शेषाणामयावद्द्रव्यभावित्वं च । **प्रशस्त० गुणसाधर्म्यप्र०** ।

५३ .... आत्मविशेषगुणानां प्रदेशवृत्तित्वम् । **प्रशस्त० गुणसाधर्म्यप्र०** ।

५४ ते हि स्वाश्रयमितरस्माद् व्यवच्छिन्दन्ति । **प्रशस्त० गुणसाधर्म्यप्र०** ।

५५ बुद्धिरुपलब्धिर्ज्ञानं प्रत्यय इति पर्यायाः । **प्रशस्त० गुणसाधर्म्यप्र०** । बुद्धिरुपलब्धिर्ज्ञानमित्यनर्थान्तरम् । **न्यायसूत्र १.१.१५** ।

५६ **न्यायसूत्र ३.२.१–९** ।

५७ **न्यायसूत्र ३.२.४२–४५** ।

५८ उपभोगायतनं पुरुषस्य ज्ञातुः शरीरं न ततो निश्चरितस्य मनस आत्मसंयोगमात्रं ज्ञानसुखादीनामुत्पत्तौ कल्पते, कल्पतौ वा शरीरवैयर्थ्यमिति । **न्यायभाष्य ३.२.३०** ।

५९ ज्ञानाज्ज्ञानं संस्कारश्च । **कन्दली पृ० २४२** ।

६० बुद्धि ... भावनानां निमित्तकारणत्वम् । **प्रशस्त० गुणसाधर्म्य** ।

६१ बुद्धि ... शब्दाः स्वाश्रयसमवेतारम्भकाः । **प्रशस्त० गुणसाधर्म्य** ।

६२ बुद्धि ... प्रयत्नास्त्वन्तःकरणग्राह्याः । **प्रशस्त० गुणसाधर्म्य** ।

६३ द्वे विधे — विद्या चाविद्या चेति । तत्राविद्या चतुर्विधा — संशय-विपर्ययान-ध्यवसाय-स्वप्नलक्षणा । ... विद्यापि चतुर्विधा — प्रत्यक्ष-लैङ्गिक-स्मृत्यार्षलक्षणा । **प्रशस्त० बुद्धिप्र०** ।

६४ अनुग्रहलक्षणं सुखम् । **प्रशस्त० सुखप्र०** । सुखं ह्यनुकूलस्वभावतया ... **कन्दली पृ० ६३१**

६५ उपघातलक्षणं दुःखम् । **प्रशस्त० सुखप्र०** । बाधनालक्षणं दुःखम् । **न्यायसूत्र १.१.२१** ।

६६ स्रगाद्यभिप्रेतविषयसान्निध्ये सतीष्टोपलब्धीन्द्रियार्थसन्निकर्षाद् धर्माद्यपेक्षादात्ममनसोः संयोगाद् ... उत्पद्यते तत् सुखम् । **प्रशस्त० सुख०** ।

६७ **प्रशस्त० दुःखप्र०** ।

६८ ... अनुग्रहाभिष्वङ्गनयनादिप्रसादजनकम् ... । **प्रशस्त० सुखप्र०।**

६९ ... अमर्षोपघातदैन्यनिमित्तम् ... । **प्रशस्त० दुःखप्र०।**

७० इष्टानिष्टकारणविशेषाद् विरोधाच्च मिथः सुखदुःखयोरर्थान्तरभावः । **वै०सू० १०.२** ।

७१ अतः एव न दुःखाभावे सुखव्यवहार इति वाच्यम् । **व्योमवती पृ० ६२५।**

७२ **न्यायसूत्र १.१.९।**

७३ नेदमनुकूलवेदनीयस्य सुखस्य प्रतीतेः प्रत्याख्यानम् । किं तर्हि ? जन्मन एवेदं ससुखसाधनस्य दुःखानुषङ्गात् दुःखेनाऽविप्रयोगाद् विविधबाधनायोगाद् दुःखमिति-समाधिभावनमुपदिश्यते । समाहितो भावयति, भावयन्निर्विद्यते, निर्विण्णस्य वैराग्यम्, विरक्तस्यापवर्ग इति । **न्यायभाष्य १.१.९** ।

७४ **न्यायसूत्र ४.१.५६** ।

७५ सुखदुःखेच्छाद्वेषप्रयत्नाश्चासमानजात्यारम्भकाः । **प्रशस्त० गुणसाधर्म्यप्र०** । सुखमिच्छायाः कारणम् दुःखं द्वेषस्य । **कन्दली पृ० २४०**।

७६ **प्रशस्त० गुणसाधर्म्य०** ।

७७ बुद्धिसुखदुःखेच्छाद्वेषभावनाशब्दाः स्वाश्रयसमवेतारम्भकाः । **प्रशस्त० गुणसाधर्म्यप्र०** ।

७८ **प्रशस्त० गुणसाधर्म्यप्र०** ।

* **व्योमवती पृ० ६२७**

७९ **प्रशस्त० सुखप्र०** ।

८० **प्रशस्त० दुःखप्र०** ।

८१ स्वार्थं परार्थं वाऽप्राप्तप्रार्थनेच्छा । **प्रशस्त० इच्छाप्र०** ।

८२ सा चात्ममनसोः संयोगात् सुखाद्यपेक्षात् स्मृत्यपेक्षाद् वोत्पद्यते । **प्रशस्त० इच्छाप्र०** ।

८३ प्रयत्न-स्मृति-धर्माधर्महेतुः । **प्रशस्त० इच्छाप्र०** ।

८४ क्रियाभेदादिच्छाभेदा भवन्ति । **प्रशस्त० इच्छाप्र०** ।

८५ प्रज्वलनात्मको द्वेषः । यस्मिन् सति प्रज्वलितमिवात्मानं मन्यते स द्वेषः । **प्रशस्त० द्वेष०** ।

८६ स चात्ममनसोः संयोगाद् दुःखापेक्षात् स्मृत्यपेक्षाद् वोत्पद्यते । **प्रशस्त० द्वेषप्र०**

८७ प्रयत्न-स्मृति-धर्माधर्महेतुः । **प्रशस्त० द्वेषप्र०** ।

८८ ...क्रियाहेतवः । **प्रशस्त० गुणसाधर्म्यप्र०** । प्रयत्नाच्छरीरादिक्रिया । **कन्दली पृ० २४४** ।

८९ प्रयत्नः संरम्भ उत्साह इति पर्यायाः । **प्रशस्त० प्रयत्नप्र०** ।

૯૦ स द्विविधः जीवनपूर्वक, इच्छाद्वेषपूर्वकश्च । तत्र जीवनपूर्वकः सुप्तस्य प्राणापानसन्तानप्रेरकः ... । इतरस्तु हिताहितप्राप्तिपरिहारसमर्थस्य व्यापारस्य हेतुः ... । **प्रशस्त० प्रयत्नप्र०** ।

૯૧ मनसा संयोग आत्मनोऽदृष्टापेक्षो जीवनम् । **वै०सू० चन्द्रानन्दवृत्ति ३.२.४** ।

૯૨ आत्मनि समवेतः प्रयत्नो हस्तादिषु क्रियाहेतुः । **कन्दली पृ० २४३** ।

૯૩ **प्रशस्त० गुणसाधर्म्यप्र०** ।

૯૪ धर्मः पुरुषगुणः । **प्रशस्त० धर्मप्र०** ।

* કણાદ પછીના આચાર્યોએ તો ઈશ્વરેચ્છાને પરમાણુની પ્રથમ ગતિમાં કારણ માની છે. ઈશ્વરેચ્છાથી અદૃષ્ટની કાર્યોત્પાદક શક્તિ રુદ્ધ થાય છે યા જાગ્રત થાય છે અને પરિણામે પ્રલય અને સૃષ્ટિ થાય છે.

૯૫ मणिगमनं सूच्यभिसर्पणमित्यदृष्टकारणम् । **वै०सू० ५.१.१५** । वृक्षाभिसर्पणमित्यदृष्टकारितम् । **वै० सू० ५.२.८** । अग्नेरूर्ध्वं ज्वलनं वायोस्तिर्यग्गमनमणूनां मनसश्चाद्यं कर्मादृष्टकारितम् । **वै० सू० ५.२.१४** ।

૯૬ **प्रशस्त० गुणसाधर्म्यप्र०** ।

૯૭ **प्रशस्त० धर्म-अधर्मप्र०** ।

૯૮ **प्रशस्त० संस्कारप्र०** ।

૯૯ **प्रशस्त० गुणसाधर्म्यप्र०** ।

૧૦૦ विभववान् महानाकाशस्तथा चात्मा । **वै०सू० ७.१.२२** । विभुर्बुद्ध्यादिगुणवान् । **न्यायकारिकावली, का० ५१** ।

૧૦૧ महत्त्वं षड्विधे हेतुः .... । **न्यायकारिकावली, का० ५८** ।

૧૦૨ परमाणुत्वेऽप्रत्यक्षत्वप्रसङ्गात् प्रत्यक्षगुणानधिकरणत्वप्रसङ्गाच्च । **किरणावली, पृ० १००** ।

૧૦૩ प्रदेशसंहारविसर्गाभ्यां प्रदीपवत् । **तत्त्वार्थसूत्र ५.१६** ।

૧૦૪ अवयवित्वेऽनित्यत्वप्रसङ्गात् । **किरणावली, पृ० १००** ।

૧૦૫ विभुत्वं चात्मनो वह्नेरूर्ध्वज्वलनाद् वायोस्तिर्यग्गमनादवगतम् । ते ह्यदृष्टकारिते । न च तदाश्रयेणासम्बद्धमदृष्टं तयोः कारणं भवितुमर्हति, अतिप्रसङ्गात् । न चात्मसमवेतस्यादृष्टस्य साक्षाद् द्रव्यान्तरसम्बन्धो घटत इति स्वाश्रयसम्बन्धद्वारेण तस्य सम्बन्ध इत्यायातम् । ततः समस्तमूर्तद्रव्यसम्बन्धलक्षणमात्मनो विभुत्वं सिद्ध्यति । **प्रशस्त० आत्मप्र०** ।

૧૦૬ तत्कार्यस्य ज्ञानसुखादेः सर्वत्र दर्शनात् । **किरणावली, पृ० १००** ।

૧૦૭ **न्यायभाष्य ३.२.१९ । व्योमवती पृ० ४११** ।

૧૦૮ शरीरोत्पत्तिनिमित्तवत् संयोगोत्पत्तिनिमित्तं कर्म । **न्यायसूत्र ३.२.६६** ।

१०९ आत्मान्तराणामसम्बन्धादधिष्ठातृत्वमनुपपन्नमिति चेत् । **न्यायवार्तिक ४.१.२१** ।

११० तच्च न, अजसम्बन्धोपपत्तेः । अजः सम्बन्ध आत्मान्तराणामित्येके इच्छन्ति; न चैतदिह प्रतिषिध्यत इति अप्रतिषेधादुपात्तः स इति । ते त्वजं सम्बन्धं प्रमाणतः प्रतिपादयन्ति – व्यापकैराकाशादिभिः सम्बद्ध ईश्वरः मूर्तिमद्द्रव्य-सम्बन्धित्वाद् घटवदिति । **न्यायवार्तिक ४.१.२१** ।

१११ येऽप्यजं संयोगं नेच्छन्ति तेषामप्यणुमनःसंयोगोपपत्तेरस्ति सम्बन्ध — यानि प्रत्यात्ममनांसि तानि सर्वाणीश्वरसम्बद्धानीत्यतः सम्बद्धसम्बन्धोपपत्तेरात्मान्तराण्य-धितिष्ठति । **न्यायवार्तिक ४.१.२१** ।

११२ व्यवस्थातो नाना । **वै०सू० ३.२.२०** । यथा नानाशरीरेषु नानाज्ञातारो बुद्ध्यादिगुणव्यवस्थानात् । **न्यायभाष्य ३.२.३७** ।

११३ ऐकात्म्ये हि यथा बाल्यावस्थायामनुभूतं वृद्धावस्थायामनुसन्धीयते मम सुखमासीन् मम दुःखमासीदिति, एवं देहान्तरानुभूतमप्यनुसन्धीयेत, अनुभवितुरेकत्वात् । न चैवमस्ति, अतः प्रतिशरीरं नानात्मानः । **कन्दली पृ० २१०** ।

११४ आत्मैकत्वेऽपि देहभेदादनुभवादिव्यवस्थेति चेत् । **कन्दली पृ० २११** ।

११५ ऐकात्म्ये तु धर्माधर्मयोरव्यवस्थानाच्छरीरव्यवस्थाभावे किं कृता सुखदुःखोत्पत्ति-व्यवस्था । **कन्दली पृ० २११** ।

११६ उपस्कारव्याख्या, **वै०सू० ३.२.२०** ।

११७ प्रवृत्तिनिवृत्तिश्च प्रत्यगात्मनि दृष्टे परत्रलिङ्गम् । **वै०सू० ३.१.१९** ।

११८ न च नानात्मपक्षे सर्वेषां क्रमेण मुक्तौ अन्ते संसारोच्छेदः, अपरिमितानामन्त्य-न्यूनातिरिक्तत्वायोगात् । **कन्दली पृ० २१२** ।

११९ पूर्वाभ्यस्तस्मृत्यनुबन्धाज्जातस्य हर्षभयशोकसंप्रतिपत्तेः । **न्यायसूत्र ३.१.१९** ।

१२० पद्मादिप्रबोधसम्मीलनविकारवत् तद्विकारः । **न्या०सू० ३.१.२०** ।

१२१ नोष्णशीतवर्षाकालनिमित्तत्वात् पञ्चात्मकविकाराणाम् । **न्या०सू० ३.१.२१** ।

१२२ प्रेत्याहाराभ्यासकृतात् स्तन्याभिलाषात् । **न्या०सू० ३.१.२२** ।

१२३ अयसोऽयस्कान्ताभिगमनवत् तदुपसर्पणम् । **न्या०सू० ३.१.२३** ।

१२४ नान्यत्र प्रवृत्त्यभावात् । **न्या०सू० ३.१.२४** ।

१२५ **न्यायभाष्य ३.१.२४** ।

१२६ वीतरागजन्मादर्शनात् । **न्या०सू० ३.१.२५** ।

१२७ सगुणद्रव्योत्पत्तिवत् तदुत्पत्तिः । **न्या०सू० ३.१.२६** ।

१२८ न, सङ्कल्पनिमित्तत्वाद् रागादीनाम् । **न्या०सू० ३.१.२७** ।

१२९ तेषां मोहः पापीयान् नामूढस्येतरोत्पत्तेः । **न्या०सू० ४.१.६** ।

१३० जातिविशेषाच्च । वै० सू० ६.२.१३ ।

१३१ पूर्वकृतफलानुबन्धात् तदुत्पत्तिः । न्या० सू० ३.२.६० ।

१३२ धर्माज्जात्यन्तरस्मरणमिह... । न्यायभा० ३.२.४१ ।

१३३ न्या०वा०ता०टी० ३.२.४१ ।

१३४ वेदाभ्यासेन सततं शौचेन तपसैव च ।
अद्रोहेण च भूतानां जातिं स्मरति पौर्विकीम् ॥ ४.१४८ ॥
પતંજલિ તેમના યોગસૂત્રમાં જણાવે છે કે સંસ્કારોમાં સંયમ (= ધારણા, ધ્યાન, સમાધિ) કરવાથી પૂર્વજન્મનું જ્ઞાન થાય છે.
संस्कारसाक्षात्करणात् पूर्वजातिज्ञानम् । योगसू० ३.१८ ।
જૈનો અને બૌદ્ધોએ પણ જાતિસ્મરણજ્ઞાન સ્વીકાર્યું છે.

१३५ पूर्वशरीरं हित्वा शरीरान्तरोपादानं प्रेत्यभावः । यस्य तु सत्त्वोत्पादः सत्त्वनिरोधः प्रेत्यभावस्तस्य कृतहानमकृताभ्यागमश्च दोषः । न्यायभाष्य ४.१.१० ।

१३६ तदभावे संयोगाभावोऽप्रादुर्भावश्च मोक्षः । वै०सू० ५.२.१८ ।

१३७ पूर्वकृतफलानुबन्धात् तदुत्पत्तिः । न्या०सू० ३.२.६० ।

१३८ भूतेभ्यो मूर्त्युपादानवत् तदुपादानम् । न्या०सू० ३.२.६१ ।
कर्मनिरपेक्षेभ्यो भूतेभ्यो निर्वृत्ता मूर्तयः सिकताशर्करापाषाणगैरिकाञ्जनप्रभृतयः पुरुषार्थकारित्वादुपादीयन्ते तथा कर्मनिरपेक्षेभ्यो भूतेभ्यः शरीरमुत्पन्नं पुरुषार्थकारित्वादुपादीयते । न्यायभा० ३.२.६१ ।

१३९ न, साध्यसमत्वात् । न्या०सू० ३.२.६२ ।

१४० न, उत्पत्तिनिमित्तत्वान्मातापित्रोः । तथाऽऽहारस्य । न्या०सू० ३.२.६३-६४ ।

१४१ प्राप्तौ चानियमात् न्या०सू० ३.२.६५ । न च सर्वो दम्पत्योः संयोगो गर्भाधानहेतुर्दृश्यते, तत्रासति कर्मणि न भवति, सति च भवति, इति अनुपपन्नो नियमाभाव इति । न्या०भा० ३.२.६५ । शरीरोत्पत्तिनिमित्तवत् संयोगोत्पत्तिनिमित्तं कर्म । न्या०सू० ३.२.६६ ।

१४२ एतेनानियमः प्रत्युक्तः । न्या०सू० ३.२.६७ ।

१४३ नित्यत्वप्रसङ्गश्च प्रायणानुपपत्तेः । न्या०सू० ३.२.७० ।

१४४ उपपन्नश्च तद्वियोगः कर्मक्षयोपपत्तेः । न्या०भा० ३.२.६७ ।

१४५ आत्मनि तावत् नास्तीति, अनात्मनि आत्मेति, दुःखे सुखमिति ... एतस्मान्मिथ्याज्ञानादनुकूलेषु रागः, प्रतिकूलेषु द्वेषः । रागद्वेषाधिकाराच्चासत्येर्ष्यामायालोभादयो दोषा भवन्ति । दोषैः प्रयुक्तः शरीरेण प्रवर्तमानो हिंसास्तेयप्रतिषिद्धमैथुनान्याचरति, वाचाऽनृतपरुषसूचनाऽसम्बद्धानि, मनसा परद्रोहं परद्रव्याभीप्सां नास्तिक्यं चेति । सेयं पापात्मिका प्रवृत्तिरधर्माय । ... सेयं धर्माय । ... सेयं प्रवृत्तिः कुत्सितस्याभिपूजितस्य च जन्मनः कारणम् । ... तस्मिन् सति दुःखम् । त इमे मिथ्याज्ञानादयो दुःखान्ता धर्मा अविच्छेदेनैव प्रवर्तमानाः संसार इति । **न्या०भा० १.१.२ ।**

१४६ सुखाद् रागः । तन्मयत्वाच्च । अदृष्टाच्च । जातिविशेषाच्च । इच्छाद्वेषपूर्विका धर्माधर्मप्रवृत्तिः । तत् संयोगो विभागः । **वै०सू० ६.२.१०–१५ ।**

१४७ तदत्यन्तविमोक्षोऽपवर्गः । **न्या०सू० १.१.२२ ।**

१४८ अहितनिवृत्तिरप्यात्यन्तिकी अनात्यन्तिकी च । अनात्यन्तिकी कण्टकादेर्दुःखसाधनस्य परिहारेण । आत्यन्तिकी पुनरेकविंशतिप्रभेदभिन्नदुःखहान्या । एकविंशतिप्रभेदभिन्नं पुनर्दुःखं शरीरं षडिन्द्रियाणि षड्विषयाः षड्बुद्धयः सुखं दुःखं चेति । शरीरं दुःखायतनत्वाद् दुःखम् । इन्द्रियाणि, विषया बुद्धयश्च तत्साधनभावात् सुखं दुःखानुषङ्गात् । दुःखं स्वरूपत इति । **न्यायवार्तिक १.१.१ ।**

१४९ तदभावे संयोगाभावोऽप्रादुर्भावश्च मोक्षः । **वै०सू० ५.२.१८ ।**

१५० नवानामात्मविशेषगुणानामत्यन्तोच्छित्तिर्मोक्षः । **व्योमवती पृ० ६३८ ।**

१५१ समस्तात्मविशेषगुणोच्छेदोपलक्षिता स्वरूपस्थितिरेव । **कन्दली पृ० ६९२ । न्यायवा०ता०टी० १.१.२२ ।**

१५२ यदि मुक्तात्मानः पाषाणतुल्यजडास्तर्हि कथं तत्र दुःखनिवृत्तिव्यपदेशः ?

१५३ न हि 'पाषाणो दुःखान्निवृत्तः' इति केनापि प्रेक्षावता व्यपदिश्यते । दुःखसंभव एव हि दुःखनिवृत्तिर्निर्देष्टुमर्हति ।

१५४ **न्यायप्रवेश** (બંગાળી) **पृ० ५ ।**

१५५ न, दुःखार्तानां तदभाववेदनमभिसन्धायैव तज्जिहासादर्शनात्, कथमन्यथा देहमपि जह्युः । **आत्मतत्त्वविवेक पृ० ४३८ । न्यायप्रवेश** (બંગાળી) **पृ० ६ ।**

१५६ अपवर्गे शान्तः खल्वयं सर्वविप्रयोगः । सर्वोपरमोऽपवर्गः, बहु च कृच्छ्रं घोरं पापकं लुप्यत इति कथं बुद्धिमान् सर्वदुःखोच्छेदं सर्वदुःखासंविदमपवर्गं न रोचयेदिति । तद्यथा मधुविषसम्पृक्तान्नमनादेयमिति, एवं सुखं दुःखानुषक्तमनादेयमिति । **न्यायभा० १.१.२ ।**

સરખાવો ન્યાયવૈશેષિકના મુક્તિના વર્ણનની સાથે શાન્તરસના નિમ્નલિખિત વર્ણનને —

न यत्र दुःखं न सुखं न चिन्ता
न द्वेषरागो न च काचिदिच्छा ।
रसः स शान्तः कथितो मुनीन्द्रैः
सर्वेषु भावेषु शमप्रधानः ॥

१५७ नित्यं सुखमात्मनो मोक्षे व्यज्यते । **न्यायभा० १.१.२२ ।**

१५८ नित्यस्याभिव्यक्तिः संवेदनं ज्ञानमिति । तस्य हेतुर्वाच्यो यतस्तदुत्पद्यत इति । **न्यायभा० १.१.२२ ।**

१५९ सुखवन्नित्यमिति चेत्, संसारस्थस्य मुक्तेनाविशेषः । **न्यायभा० १.१.२२।**

१६० अभ्यनुज्ञाने च धर्माधर्मफलेन साहचर्यं यौगपद्यं गृह्येत । **न्यायभा० १.१.२२ ।**

१६१ अनित्यत्वे हेतुवचनम् । **न्यायभा० १.१.२२ ।**

१६२ यदि धर्मो निमित्तान्तरं तस्य हेतुर्वाच्यः ... । **न्यायभा० १.१.२२ ।**

१६३ योगसमाधिजस्य कार्यावसायविरोधात् प्रक्षये संवेदनानानुवृत्तिः। **न्यायभा० १.१.२२।**

१६४ यदि धर्मक्षयात् संवेदनोपरमः नित्यं सुखं न संवेद्यत इति । किं विद्यमानं न संवेद्यते, अथाविद्यमानमिति नानुमानं विशिष्टेऽस्तीति । **न्याभा० १.१.२२ ।**

१६५ अप्रक्षयश्च धर्मस्य निरनुमानमुत्पत्तिधर्मकत्वात् । **न्यायभा० १.१.२२ ।**

१६६ यथा मुक्तस्य नित्यं सुखं तत्संवेदनहेतुश्च, संवेदनस्य तूपरमो नास्ति, कारणस्य नित्यत्वात्, तथा संसारस्थस्यापीति । एवं च सति धर्माधर्मफलेन सुखदुःखसंवेदनेन साहचर्यं गृह्येतेति । **न्यायभा० १.१.२२ ।**

१६७ शरीरादिसम्बन्धः प्रतिबन्धहेतुरिति चेत्; न, शरीरादीनामुपभोगार्थत्वात्, विपर्ययस्य चाननुमानात् । **न्यायभा० १.१.२२ ।**

१६८ इष्टाधिगमार्था प्रवृत्तिरिति चेत्; न, अनिष्टोपरमार्थत्वात् । ... ... नेष्टमनिष्टेनाननुविद्धं सम्भवतीति इष्टमप्यनिष्टं सम्पद्यते, अनिष्टहानाय घटमान इष्टमपि जहाति, विवेकहानस्याशक्यत्वादिति । **न्यायभा० १.१.२२ ।**

१६९ दृष्टातिक्रमश्च देहादिषु तुल्यः । **न्यायभा० १.१.२२।**

१७० उपपत्तिविरुद्धमिति चेत्, समानम् । **न्यायभा० १.१.२२ ।**

१७१ आत्यन्तिके च संसारदुःखाभावे सुखवचनादागमेऽपि सत्यविरोधः । **न्यायभा० १.१.२२ ।**

१७२ तृषा शुष्यत्यास्ये पिबति सलिलं स्वादु सुरभि
क्षुधार्तः सन् शालीन् कवलयति सम्पाकवलितान् ।
प्रदीप्ते रागाग्नौ घननिबिडमाश्लिष्यति वधूं
प्रतीकारो व्याधेः सुखमिति विपर्यस्यति जनः ॥ **भर्तृहरिवैराग्यशतक**

१७३ नित्यसुखरागस्याप्रहाणे मोक्षाधिगमाभावो रागस्य बन्धनसमाज्ञानात्। **न्यायभा०** **१.१.२२** ।

१७४ यद्येवं मुक्तस्य नित्यं सुखं भवति अथापि न भवति, नास्योभयोः पक्षयोर्मोक्षाधिगमो विकल्पत इति । **न्यायभा० १.१.२२** ।

१७५ १६,६८–६९ ।

१७६ नैयायिकपक्ष, **श्लोक ४१–४२** ।

* **न्यायसार पृ०५९४–९८**

१७७ ... तत्त्वज्ञानाद् निःश्रेयसाधिगमः । **न्यायसू० १.१.१** ।

१७८ इह त्वध्यात्मविद्यायामात्मादितत्त्वज्ञानं तत्त्वज्ञानम् । **न्यायभा० १.१.१** ।

१७९ मिथ्याज्ञानं वै खलु मोहो न तत्त्वज्ञानस्यानुत्पत्तिमात्रम् । .... किं पुनस्तन्मिथ्याज्ञानम् ? अनात्मन्यात्मग्रहः, अहमस्मीति मोहोऽहङ्कार इति । अनात्मानं खल्वहमस्मीति पश्यतो दृष्टिरहङ्कार इति । किं पुनरतदर्थजातं यद्विषयोऽहङ्कारः ? शरीरेन्द्रियमनोवेदनाबुद्धयः । कथं तद्विषयोऽहङ्कारः संसारबीजं भवति ? अयं खलु शरीराद्यर्थजातमहमस्मीति व्यवसितः तदुच्छेदेनात्मोच्छेदं मन्यमानोऽनुच्छेदतृष्णापरिप्लुतः पुनः पुनस्तदुपादत्ते, तदुपाददानो जन्ममरणाय यतते, तेनावियोगान्नात्यन्तं दुःखाद् विमुच्यते इति । **न्यायभा० ४.२.१** (उत्थानिका) ।

१८० तत्त्वज्ञानं खलु मिथ्याज्ञानविपर्ययेण व्याख्यातम्, आत्मनि तावदस्तीति, अनात्मनि अनात्मेति ... । **न्यायभा० १.१.२** ।

१८१ यदा तु तत्त्वज्ञानाद् मिथ्याज्ञानमपैति तदा मिथ्याज्ञानापाये दोषा अपयन्ति । **न्यायभा० १.१.२** ।

१८२ न प्रवृत्तिः प्रतिसन्धानाय हीनक्लेशस्य । **न्यायसूत्र ४.१.६४** ।

१८३ तत्प्रसङ्ख्यानादध्यात्मविषयोऽहङ्कारो निवर्तते । सोऽयमध्यात्मं बहिश्च विविक्तचित्तो विहरन्मुक्त इत्युच्यते । **न्यायभा० ४.२.२** ।

१८४ ... सर्वाणि पूर्वकर्माणि ह्यन्ते जन्मनि विपच्यन्त इति । **न्यायभा० ४.१.६४** ।

१८५ ... अनन्तानां कथमेकस्मिन् जन्मनि परिक्षय इति चेत् । **कन्दली पृ० ६८७** ।

१८६ न, कालानियमात् । **कन्दली पृ० ६८७** ।

१८७ यथैव तावत् प्रतिजन्म कर्माणि चीयन्ते, तथैव भोगात् क्षीयन्ते च । **कन्दली पृ० ६८७** ।

१८८ योगी हि योगर्द्धिसिद्ध्या ... निर्माय तदुपभोगयोग्यानि ... तानि तानि सेन्द्रियाणि शरीराणि, अन्तःकरणानि च मुक्तात्मभिरुपेक्षितानि गृहीत्वा सकलकर्मफलमनुभवति । **न्यायमञ्जरी, भा० २, पृ० ८८** ।

१८९ प्रवृत्त्यपाये जन्मापैति, जन्मापाये दुःखमपैति, दुःखापाये चात्यन्तिकोऽपवर्गो निःश्रेयसमिति। **न्यायभा० १.१.२** ।

१९० **न्यायसूत्र १.१.२** ।

१९१ समाधिविशेषाभ्यासात् । **न्यायसूत्र ४.२.३८** ।

१९२ तदर्थं यमनियमाभ्यामात्मसंस्कारो योगाच्चाध्यात्मविध्युपायैः । **न्यायसूत्र ४.२.४६** ।

१९३ यतोऽभ्युदयनिःश्रेयससिद्धिः स धर्मः । **वै० सू० १.१.२** ।

१९४ **प्रशस्तपादभाष्य, धर्मप्रकरण** ।

१९५ धर्मविशेषप्रसूतात् ... तत्त्वज्ञानाद् निःश्रेयसम् । **वै०सू० १.१.४** ।

१९६ ज्ञानग्रहणाभ्यासस्तद्विद्यैश्च सह संवादः । **न्यायसूत्र ४.२.४७** ।

१९७ **न्यायभा० ४.२.३** ।

१९८ तस्मात् शिवदर्शनादेव मोक्ष इति । **न्यायसार पृ० ५९०** ।

१९९ ऋणानुबन्धान्नास्त्यपवर्गः । ...ऋणानुबन्धादपवर्गानुष्ठानकालो नास्तीत्यपवर्गाभावः । **न्यायभा० ४.१.५९** ।

२०० क्लेशानुबन्धान्नास्त्यपवर्गः । क्लेशानुबद्ध एवायं म्रियते क्लेशानुबद्धश्च जायते नास्य क्लेशानुबन्धविच्छेदो गृह्यते । **न्यायभा० ४.१.५९** ।

२०१ न, क्लेशसन्ततेः स्वाभाविकत्वात् । **न्यायसू० ४.१.६५** ।
अनादिरयं क्लेशसन्ततिः, न चानादिः शक्य उच्छेत्तुमिति । **न्यायभा० ४.१.६५** ।

२०२ प्रवृत्त्यनुबन्धान्नास्त्यपवर्गः । जन्मप्रभृत्ययं यावत्प्रायणं वाग्बुद्धिशरीरारम्भणाविमुक्तो गृह्यते । **न्यायभा० ४.१.५९** ।

२०३ न, अर्थविशेषप्राबल्यात् । **न्यायसू० ४.२.३९** ।

२०४ क्षुदादिभिः प्रवर्तनाच्च । **न्यायसू० ४.२.४०** ।

२०५ **कन्दली पृ० २१३** ।

२०६ ऋणैरिति नायं प्रधानशब्दः । यत्र खल्वेकः प्रत्यादेयं ददाति द्वितीयश्च प्रतिदेयं गृह्णाति तत्रास्य दृष्टत्वात् प्रधानमृणशब्दः । न चैतदिहोपपद्यते, प्रधानशब्दानुपपत्तेः गुणशब्देनायमनुवाद ऋणैरिव ऋणैरिति । .... कर्मलोपे ऋणीव ऋणादानान्निन्द्यते कर्मानुष्ठाने च ऋणीव ऋणदानात् प्रशस्यते स एवोपमार्थ इति । **न्यायभा० ४.१.६०** । प्रधानशब्दानुपपत्तेर्गुणशब्देनानुवादो निन्दाप्रशंसोपपत्तेः । **न्यायसू० ४.१.६०** ।

२०७ यावच्चास्य फलेनार्थित्वं न विपरिणमते न निवर्तते तावदनेन कर्मानुष्ठेयमित्युपपद्यते ... **न्यायभा० ४.१,६०** ।

२०८ अर्थिनः कर्मभिरधिकारः कर्मविधौ कामसंयोगस्मृतेः 'अग्निहोत्रं जुहुयात् स्वर्गकामः' इत्येवमादि । **न्यायभा० ४.१.६०** ।

२०९ "कर्मभिर्मृत्युमृषयो निषेदुः प्रजावन्तो द्रविणमिच्छमानाः । अथापरे ऋषयो मनीषिणः परं कर्मभ्योऽमृतत्वमानशुः । न कर्मणा न प्रजया धनेन त्यागेनैके अमृतत्वमानशुः ।" "काममय एवायं पुरुष इति । स यथाकामो भवति तथाक्रतुर्भवति, यथाक्रतुर्भवति तथा तत्कर्म कुरुते, यत् कर्म कुरुते तदभिसम्पद्यते ।" "अथाऽकामयमानो योऽकामो निष्काम आत्मकाम आप्तकामो भवति, न तस्य प्राणा उत्क्रामन्ति, इहैव समवलीयन्ते, ब्रह्मैव सन् ब्रह्माप्येतीति" इति। **न्यायभा० ४.१.६० ।**

२१० सुषुप्तस्य स्वप्नादर्शने क्लेशाभावादपवर्गः । **न्यायसू० ४.१.६३ ।**

२११ न हि दोषाणामात्मस्वरूपवन्नित्यत्वमुपजननापायधर्मकत्वेन ग्रहणात् । **न्यायम० भाग २, पृ० ८६ ।**

२१२ न सङ्कल्पनिमित्तत्वाच्च रागादीनाम् । **न्यायसू० ४.१.६८ ।**

२१३ ... प्रतिपक्षभावनाभ्यासेन च समूलमुन्मूलयितुं शक्यन्ते दोषा इति ... विषयदोषदर्शनेन हि तेषु सक्तिलक्षणो रागः शाम्यति ... **न्यायमं०, भाग २, पृ० ८६** । ... तामशुभसंज्ञेत्याचक्षते । तामस्य भावयतः कामरागः प्रहीयते । **न्यायभा० ४.२.३ ।**

२१४ न प्रवृत्तिः प्रतिसन्धानाय हीनक्लेशस्य । **न्यायसूत्र ४.१.६४ ।**

२१५ पूर्वकृतफलानुबन्धात् तदुत्पत्तिः । **न्यायसूत्र ४.२. ४१ ।**

२१६ तदर्थं यमनियमाभ्यामात्मसंस्कारो योगाच्चाध्यात्मविध्युपायैः । **न्यायसू० ४.२.४६।**

२१७ दृष्टश्च समाधिनाऽर्थविशेषप्राबल्याभिभवः 'नाहमेतदश्रौषं नाहमेतदज्ञासिषमन्यत्र मे मनोऽभूत्' इत्याह लौकिक इति । **न्यायभा० ४.२.४२ ।**

२१८ अरण्यगुहापुलिनादिषु योगाभ्यासोपदेशः । **न्ययासू० ४.२.४२ ।**

२१९ न च नानात्मपक्षे सर्वेषां क्रमेण मुक्तावन्ते संसारोच्छेदः, अपरिमितानामन्त्यन्यूनातिरिक्तत्वायोगात् । **कन्दली पृ० २१३ ।**

અધ્યયન ૧૨

ઈશ્વર

(૧) કણાદ અને ઈશ્વર

કણાદનાં વૈશેષિક સૂત્રોમાં ઈશ્વરનો સ્પષ્ટ ઉલ્લેખ નથી. તેથી યુક્તિદીપિકાકાર માને છે કે કણાદને મતે ઈશ્વર નથી.[૧] અને ગાર્બે જેવા આધુનિક વિદ્વાનો પણ એવો મત પ્રદર્શિત કરે છે.[૨] પરંતુ ઉત્તરકાલીન ન્યાય-વૈશેષિક સંપ્રદાયમાં ઈશ્વરે જે મહત્ત્વનું સ્થાન પ્રાપ્ત કરી લીધું છે તેને દૃષ્ટિમાં રાખી ટીકાકારોએ અને કેટલાક વિદ્વાનોએ વૈશેષિક સૂત્રોમાં ઈશ્વરનો સંકેત શોધવા પ્રયત્ન કર્યો છે. 'यतोऽभ्युदयनिःश्रेयससिद्धिः स धर्मः । तद्वचनादाम्नायस्य प्रामाण्यम्' વૈ૦ સૂ૦ ૧.૧.૨–૩ — આ બે સૂત્રોનો સીધો અર્થ છે 'જેનાથી અભ્યુદય અને નિઃશ્રેયસ પ્રાપ્ત થાય છે તે ધર્મ છે. તેનું (=ધર્મનું) નિરૂપણ કરતો હોવાથી વેદ પ્રમાણ છે.' પરંતુ ટીકાકારો અને કેટલાક વિદ્વાનો 'तद्वचनात्'નો 'ईश्वरवचनात्' (=ઈશ્વરનું વચન હોવાથી) એવો અર્થ કરે છે. આ બરાબર લાગતું નથી. 'संज्ञाकर्म त्वस्मद्विशिष्टानां लिङ्गम्' (વૈ૦ સૂ૦ ૨. ૧. ૧૮) આ સૂત્રમાં આવેલા 'अस्मद्विशिष्टानाम्'નો અર્થ ટીકાકારો અને કેટલાક વિદ્વાનો 'महेश्वरस्य' એવો કરે છે. આમ વૈશેષિક સૂત્રોમાં ઈશ્વરને શોધી કાઢવાનું કામ કઠિન છે. હોય જ નહિ તો ક્યાંથી મળે ! ઉત્તરકાલીન ન્યાય-વૈશેષિકોનો ઈશ્વર વિશેનો એ મહત્ત્વનો સિદ્ધાન્ત છે કે પરમાણુઓનું આદ્ય કર્મ (=ગતિ) ઈશ્વરકારિત છે. પરંતુ કણાદ તો કહે છે કે પરમાણુઓનું આદ્ય કર્મ અદૃષ્ટકારિત છે.[૩] વળી, ઉત્તરકાલીન ન્યાય-વૈશેષિકોનો ઈશ્વર વિશેનો બીજો મહત્ત્વનો સિદ્ધાન્ત એ છે કે વેદો ઈશ્વરકૃત છે. કણાદ એટલું જ કહે છે કે વેદનાં વાક્યો બુદ્ધિમાને લખ્યાં હોવાં જોઈએ.[૪] આનો સીધો અર્થ એ નીકળે છે કે વેદના રચયિતા સાક્ષાત્કૃતધર્મા ઋષિઓ હતા.

(૨) ન્યાયસૂત્રકાર ગૌતમ અને ઈશ્વર

ગૌતમના ન્યાયસૂત્રમાં ઈશ્વર વિશે ત્રણ સૂત્રો છે. આ ત્રણ સૂત્રોમાં પુરુષકર્મ અને તેના ફળની બાબતમાં ઈશ્વરનું શું કાર્ય છે તે દર્શાવ્યું છે. પ્રથમ બે

સૂત્રોમાં વિરોધીઓના બે મતો આપી ત્રીજા સૂત્રમાં ગૌતમે પોતાનો સિદ્ધાન્ત રજૂ કર્યો છે. તે સૂત્રોને ક્રમશઃ સમજતાં ગૌતમની ઈશ્વર વિશેની માન્યતા તદ્દન સ્પષ્ટ થઈ જશે.

ईश्वरः कारणं पुरुषकर्माफल्यदर्शनात् (૪.૧.૧૯)

પુરુષનાં કર્મોનું વૈફલ્ય જણાતું હોઈ ફળનું કારણ ઈશ્વર છે.

કર્મફળનું કારણ કર્મ નથી પણ ઈશ્વર છે. કર્મ અને કર્મફળ વચ્ચે નિયત સંબંધ નથી. ફળ કર્મ ઉપર આધાર રાખતું નથી પણ ઈશ્વર ઉપર આધાર રાખે છે. આમ માનવું જોઈએ કારણ કે કર્મ કરવા છતાં ઘણી વાર પુરુષને તેનું ફળ મળતું દેખાતું નથી. ઈશ્વર જ આપણને જુદી જુદી પરિસ્થિતિઓમાં મૂકે છે, તે જ આપણને સુખ યા દુઃખ દે છે, તે જ આપણને બંધનમાં રાખે છે કે મુક્ત કરે છે. આ બધું આપણાં કર્મોનું પરિણામ નથી પરંતુ ઈશ્વરની ઈચ્છાનું પરિણામ છે. આપણાં કર્મોને એ બધાંની સાથે કોઈ સંબંધ નથી. કર્મસિદ્ધાન્ત ખોટો છે. ઈશ્વરેચ્છા જ સાચી છે. बलीयसी केवलमीश्वरेच्छा.

न, पुरुषकर्माभावे फलानिष्पत्तेः (૪.૧.૨૦)

ના, (ઈશ્વર ફળનું કારણ નથી) કારણ કે પુરુષ કર્મ ન કરે તો ફળ મળતું નથી.

ઉપર નિરૂપવામાં આવેલો સિદ્ધાન્ત ખોટો છે, કારણ કે ખરેખર કર્મફળનું કારણ કર્મ નહિ પણ ઈશ્વર હોય તો કર્મ ન કરવા છતાં આપણને ઇચ્છિત ફળ મળવું જોઈએ, પરંતુ ક્યાંય કર્મ કર્યા વિના ફળ મળતું જણાતું નથી. ચાલ્યા વિના અન્ય સ્થાને પહોંચાતું નથી, ભિક્ષાટન કર્યા વિના ભિક્ષા મળતી નથી, દવા લીધા વિના રોગ મટતો નથી. જો ફળ કર્મ ઉપર આધાર ન રાખતું હોય અને ઈશ્વર ઉપર આધાર રાખતું હોય તો કર્મ કર્યા વિના ફળ મળવું જોઇએ. પરંતુ એમ થતું નથી. એટલે ફળ ઈશ્વર ઉપર નહિ પણ કર્મ ઉપર જ આધાર રાખે છે. ઈશ્વરની કોઈ જરૂર નથી. કર્મ કર્યું એટલે તેનું ફળ થવાનું જ. વટબીજ વાવ્યું તો વટ ઊગવાનો જ, એમાં કોઈ માધ્યમની (agency) જરૂર નથી. કાર્ય-કારણનો નિયમ જ એવો છે. કારણ હોતાં કાર્ય થાય જ. ઝેર લો એટલે મરો જ, પછી ઝેરને પોતાનું કાર્ય કરવા કશા ઉપર આધાર રાખવો પડતો નથી. કર્મ કરો એટલે એનું ફળ મળે જ. આમાં ઈશ્વરની જરૂર જ ક્યાં છે ?

तत्कारितत्वादहेतुः (४.१.२१)

કર્મ (તેમ જ ફળ) ઈશ્વરકારિત હોવાથી (ક્રમથી) ઉપરના બેય સિદ્ધાંત તર્કહીન છે, ખોટા છે.

આ સૂત્રમાં ગૌતમ પોતાનો સિદ્ધાન્ત રજૂ કરે છે. તે નીચે પ્રમાણે છે. ઉપરના બંને સિદ્ધાન્તો ખોટા છે. એક કર્મ-ફળના નિયત સંબંધને અવગણે છે, બીજો ઈશ્વરને અવગણે છે. ખરેખર તો કર્મ અને ફળ વચ્ચે નિયત સંબંધ છે જ. અમુક કર્મ કરો એટલે તે પોતાનું ફળ આપે છે. કૃત કર્મને ફળવા માટે ઈશ્વરની જરૂર નથી એ વાત સાચી. પરંતુ ઈચ્છિત ફળ મેળવવા કયું કર્મ કરવું તે જાણવું જોઇએ. આ કર્મનું આ ફળ છે એ જ્ઞાન તો તે ફળ પ્રાપ્ત કરવા ઇચ્છનારને હોવું જ જોઈએ ને ? ઝેર અવશ્ય મારી નાખે છે એ વાત સાચી. પરંતુ મરવા ઇચ્છનારને તે જ્ઞાન હોવું જરૂરી છે કે અમુક પદાર્થ પ્રાણઘાતક છે. તે જ્ઞાન ન હોય તો તે જે પદાર્થ લે તે તેના પ્રાણનો ઘાત ન કરે. અમુક ઔષધ લો એટલે અમુક રોગ મટે છે. તે દવાને પોતાનું કાર્ય કરવા પછી વૈદ્યની જરૂર નથી. વૈદ્યની જરૂર તો રોગીના જ્ઞાન માટે છે કે તે રોગ માટે તેણે કઈ દવા લેવી જોઇએ. રોગી રોગ મટાડવા ઇચ્છે છે. પરંતુ તે માટે કયું કર્મ યોગ્ય છે તેનું તેને જ્ઞાન નથી. તે જ્ઞાન તેને વૈદ્ય આપે છે. પછી તે જ્ઞાનપૂર્વક જ્યારે તે કર્મ કરે છે ત્યારે તેને તેનું ઈચ્છિત ફળ મળે છે. અજ્ઞાનથી જ ગમે તે દવા લે તો તેનો તે રોગ મટતો તો નથી જ, ઊલટું લીધેલી દવા અન્ય તકલીફ ઊભી કરે છે. એટલે ઇચ્છિત ફળ મેળવવા માટે તે ફળને અનુરૂપ કાર્ય શું છે તેનું જ્ઞાન કર્મ કરનારને હોવું જરૂરી છે. આ જ્ઞાન લૌકિક બાબતોમાં તો તે તે વિષયના જાણકાર આપે છે પરંતુ રાગ આદિ દોષોથી મુક્ત થવા કઈ કક્ષાએ કેવું કર્મ કરવું, શી સાધના કરવી તેનું જ્ઞાન તો (રાગાદિ દોષમુક્ત સર્વજ્ઞ) ઈશ્વર જ કરાવી શકે. આમ કર્મ અને તેના ફળ વચ્ચે નિયત સંબંધ છે, પરંતુ તે નિયત સંબંધને જાણવા (સર્વજ્ઞ) ઈશ્વરની આપણને (=જીવોને) જરૂર છે આવો મત ફલિત થાય છે. ઈશ્વર કેવળ ઉપદેષ્ટા છે, માર્ગદર્શક છે, કર્મ-ફળના નિયત સંબંધનું જ્ઞાન કરાવનાર છે. આ અર્થમાં જ તે કર્મકારયિતા છે. તે બળજબરીથી કોઈની પાસે કર્મ કરાવતો નથી. વૈદ્ય કેવળ દવા બતાવે છે તેમ છતાં આપણે કહીએ છીએ કે વૈદ્યે રોગ મટાડ્યો. તેવી જ રીતે, ઈશ્વર પણ રાગ આદિ રોગનો ઇલાજ બતાવે છે તેમ છતાં આપણે કહીએ છીએ કે ઈશ્વરે એ રોગ મટાડ્યો—ઈશ્વરે ફળ આપ્યું—ઈશ્વરે અનુગ્રહ કર્યો. આ અર્થમાં જ ઈશ્વર ફળકારયિતા યા ફળ-

સંપાદયિતા છે. આમ ઈશ્વર જીવને ઈચ્છિત ફળ(=મોક્ષ)ને અનુરૂપ કર્મ કયું તેનું જ્ઞાન કરાવી તેના પ્રયત્નને, તેની સાધનાને સફળ બનાવે છે. જો તેને તે જ્ઞાન ન કરાવવામાં આવે તો તેને ઇચ્છિત ફળની પ્રાપ્તિ ન થાય.

કર્મ-ફળ વચ્ચે નિયત સંબંધ છે. ઈચ્છિત ફળ ઇચ્છુકે તે ફળ અને તેને અનુરૂપ કર્મ વચ્ચેનો નિયત સંબંધ જાણવો જોઇએ. તે જ્ઞાનપૂર્વક કર્મ કરે તો જ તેને ઈચ્છિત ફળ મળે છે. તે જ્ઞાન આપનાર ઈશ્વર છે. ઉદાહરણાર્થ, ધૂમ અને અગ્નિ વચ્ચે કાર્ય-કારણભાવનો નિયત સંબંધ છે. પરંતુ જ્યાં સુધી આ સંબંધનું જ્ઞાન વ્યક્તિને ન હોય ત્યાં સુધી તે ધૂમ ઉપરથી અગ્નિનું અનુમાન ન કરી શકે. ધૂમ અને અગ્નિ વચ્ચેના નિયત સંબંધનું જ્ઞાન થયા પછી જ તે ધૂમ ઉપરથી અગ્નિનું અનુમાન કરી શકે છે. તેવી જ રીતે, ઇચ્છિત ફળ મેળવવા તે ફળ અને તેના કર્મ વચ્ચેના નિયત સંબંધનું જ્ઞાન જરૂરી છે. આ જ્ઞાન આપનાર ઈશ્વર છે.

દર્શનોમાં ઇષ્ટ ફળ મુક્તિને માનવામાં આવ્યું છે. સૌ મુક્તિ (=દુઃખ-મુક્તિ) ઇચ્છે છે. એ ઈચ્છિત ફળ માટે કયું કર્મ કરવું જોઈએ, શી સાધના કરવી જોઈએ, કયા ક્રમે કરવી જોઇએ એનું જ્ઞાન સાધના કરી દુઃખમુક્ત થયેલ જીવન્મુક્ત આપે છે. જીવન્મુક્ત ઉપદેષ્ટા છે, પથપ્રદર્શક છે. આમ સંભવ છે કે ગૌતમને મતે જીવન્મુક્ત જ ઈશ્વર હોય.

(૩) વાત્સ્યાયન અને ઈશ્વર

આપણે જોયું કે કર્મ-ફળના નિયત સંબંધનું જ્ઞાન કરાવનાર તરીકે ઈશ્વરનો સ્વીકાર ગૌતમે કર્યો છે. તે ઈશ્વરનું સ્વરૂપ શું છે તેની સ્પષ્ટતા વાત્સ્યાયને પોતાના ભાષ્યમાં (૪.૧.૨૧) કરી છે. તે નીચે પ્રમાણે છે.

(a) गुणविशिष्टमात्मान्तरमीश्वरः । तस्यात्मकल्पात् कल्पान्तरानुपपत्तिः । अधर्म-मिथ्याज्ञानप्रमादहान्या धर्मज्ञानसमाधिसम्पदा च विशिष्टमात्मान्तरमीश्वरः । तस्य च धर्म-समाधिफलमणिमाद्यष्टविधमैश्वर्यम् ।

ઈશ્વર આત્મા જ છે. આત્માથી અતિરિક્ત કોઈ નવું જ દ્રવ્ય નથી. ઈશ્વર અન્ય આત્માઓ જેવો જ છે, પરંતુ અન્ય આત્મા અને તેનામાં ભેદ એટલો જ છે કે અન્ય આત્માઓમાં જે ગુણો હોય છે તે જ ગુણો તેનામાં હોય છે પણ તેના ગુણોમાં વૈશિષ્ટ્ય હોય છે. શું વૈશિષ્ટ્ય છે? અન્ય આત્માઓમાં

મિથ્યાજ્ઞાન, અધર્મ (=અધર્મપ્રવૃત્તિ, ક્લેશયુક્ત પ્રવૃત્તિ, રાગદ્વેષપૂર્વકની પ્રવૃત્તિ) અને પ્રમાદ હોય છે. ઈશ્વરે તેમનો નાશ કર્યો હોય છે. તેથી તેનામાં જ્ઞાન (=સમ્યક્ જ્ઞાન, વિવેકજ્ઞાન), ધર્મ(ધર્મરૂપ પ્રવૃત્તિ, ક્લેશરહિત પ્રવૃત્તિ) અને સમાધિરૂપ સંપત્તિ હોય છે જ્યારે અન્ય આત્માઓમાં તે હોતી નથી. તેની અંદર ધર્મના (=ધર્મપ્રવૃત્તિ, ક્લેશરહિત પ્રવૃત્તિના) અને સમાધિના ફળરૂપ અણિમા આદિરૂપ ઐશ્વર્ય હોય છે જ્યારે અન્ય આત્માઓમાં તે હોતું નથી. આમ અન્ય અર્થાત્ સંસારી આત્માઓથી તેનો ભેદ છે. વાત્સ્યાયને મુક્ત આત્માઓથી ઈશ્વરનો ભેદ કહ્યો ન હોવા છતાં સ્પષ્ટ છે. મુક્ત આત્મામાં કોઈ આત્મવિશેષગુણ હોતો નથી જ્યારે ઈશ્વરમાં ધર્મ (=ધર્મપ્રવૃત્તિ), જ્ઞાન, સમાધિ અને ઐશ્વર્ય હોય છે. આમ ઈશ્વર આત્મા હોઈ સંસારી અને મુક્ત આત્માઓથી તેનો જાતિભેદ નથી. ઈશ્વર, સંસારી અને મુક્ત આ ત્રણ જુદી જાતિઓ નથી પરંતુ એક જ જાતિ છે. જેમ સંસારી અને મુક્ત આત્માઓ આત્મા જ છે તેમ ઈશ્વર પણ આત્મા જ છે.

આમ જે આત્મા પોતાની અધર્મપ્રવૃત્તિનો*, પોતાના મિથ્યાજ્ઞાનનો અને પોતાના પ્રમાદનો નાશ કરીને ધર્મપ્રવૃત્તિ, સમ્યક્જ્ઞાન અને સમાધિ સંપાદન કરે છે તે વાત્સ્યાયનને મતે ઈશ્વર છે. આમાંથી સ્પષ્ટ રીતે ફલિત થાય છે કે ઈશ્વર નિત્ય મુક્ત નથી. આ અર્થમાં દરેક જીવમાં ઈશ્વર બનવાની શક્યતા રહેલી છે અને ઈશ્વરો અનેક પણ હોઈ શકે છે. આ સૂચવે છે કે વાત્સ્યાયનનો ઈશ્વર વિવેકી અને ક્લેશરહિત જીવન્મુક્ત જ છે.

(b) सङ्कल्पानुविधायी चास्य धर्मः प्रत्यात्मवृत्तीन् धर्माधर्मसञ्चयान् पृथिव्यादीनि च भूतानि प्रवर्तयति । एवं च स्वकृताभ्यागमस्यालोपेन निर्माणप्राकाम्यमीश्वरस्य स्वकृतकर्मफलं वेदितव्यम् ।

સંકલ્પ થતાં તેને અનુરૂપ તેનો ધર્મ (=પૂર્વકૃત ખાસ પ્રકારનું કર્મ) આત્મગત (=प्रत्यात्मवृत्ति, प्रति आभिमुख्यार्थे) પૂર્વકૃત ધર્માધર્મના સંચયોને (=સંચિત કર્મોને) વિપાકોન્મુખ કરે છે અને પૃથ્વી વગેરે ભૂતોને (નિર્માણકાયોપ બનાવવામાં દ્વયણુકાદિક્રમે) પ્રવર્તાવે છે. (અને આ નિર્માણકાયોની મદદથી તે છેલ્લા જન્મમાં પૂર્વકૃત કર્મોનાં ફળો ભોગવી લે છે.) પોતાનાં કરેલાં કર્મોનાં ફળોનો ભોગવ્યા વિના લોપ થતો નથી એવો નિયમ હોઈને નિર્માણકાય માટેના તેના સંકલ્પનો અવ્યાઘાત (અર્થાત્ સંકલ્પથી જ નિર્માણકાય બનાવવાનું તેનું સામર્થ્ય) તેના પોતાના પૂર્વકૃત કર્મનું જ ફળ છે એમ માનવું જોઈએ.

આ ઉપરથી પણ ફલિત થાય છે કે વાત્સ્યાયનનો ઈશ્વર એ જીવન્મુક્ત વિવેકી પુરુષ છે.

(c) आप्तकल्पश्चायम् । यथा पिता अपत्यानां तथा पितृभूत ईश्वरो भूतानाम् ।

ધર્મપ્રવૃત્તિવાળો, સમ્યક્જ્ઞાનવાળો અને સમાધિસમ્પન્ન ઈશ્વર આપ્તકલ્પ છે—જેના વચનમાં વિશ્વાસ મૂકી શકાય એવો છે. જેમ પિતા પુત્રને માટે આપ્ત છે તેમ ઈશ્વર સર્વ ભૂતોને માટે આપ્ત છે. પિતા પુત્રનો માર્ગદર્શક છે, ઈશ્વર સર્વભૂતોનો માર્ગદર્શક છે. પિતા પુત્રના હિત-સુખને માટે તેને ઉપદેશ આપે છે, ઈશ્વર સર્વ ભૂતોને દુઃખમુક્તિ માટે ઉપદેશ આપે છે. વાત્સ્યાયન કેવળ આપ્તતાની બાબતમાં જ પિતા-પુત્ર અને ઈશ્વર-જીવ સંબંધો વચ્ચે સામ્ય દર્શાવવા માગે છે. આ દૃષ્ટાંત (analogy) એથી વિશેષ લંબાવવું વાત્સ્યાયનને ઇષ્ટ નથી. દાખલા તરીકે, જેમ પુત્રને પિતા પેદા કરે છે તેમ જીવને ઈશ્વર પેદા કરે છે, અથવા જેમ પુત્ર પિતાનો અંશ છે તેમ જીવ ઈશ્વરનો અંશ છે, વગેરે. આવો ઈશ્વર વાત્સ્યાયનને માન્ય નથી. વાત્સ્યાયનને મતે ઈશ્વર એવી વ્યક્તિ છે જેના ઉપદેશમાં વિશ્વાસ મૂકી શકાય; ઈશ્વર ઉપદેષ્ટા છે, પથપ્રદર્શક છે, મોક્ષમાર્ગે દોરનાર છે.

આ ઉપરથી પણ સ્પષ્ટ થાય છે કે ક્લેશરહિત અને વિવેકજ્ઞાનધારી જીવન્મુક્ત જ ઈશ્વર છે.

(d) न चात्मकल्पादन्यः कल्पः सम्भवति । न तावदस्य बुद्धिं विना कश्चिद्धर्मो लिङ्गभूतः शक्य उपपादयितुम् । आगमाच्च द्रष्टा बोद्धा सर्वज्ञाता ईश्वर इति । बुद्ध्यादिभिश्चात्मलिङ्गैर्निरुपाख्यमीश्वरं प्रत्यक्षानुमानागमविषयातीतं कः शक्त उपपादयितुम् ?

ઈશ્વર આત્મા જ છે, તત્ત્વાન્તર નથી કારણ કે તેનામાં એવો કોઈ ધર્મ નથી જે તેને તત્ત્વાન્તર પુરવાર કરે. તેનામાં બુદ્ધિ છે અને બુદ્ધિ આત્માનો જ ધર્મ છે. આગમમાં પણ તેનો આ જ ધર્મ જણાવવામાં આવ્યો છે. આગમ તેને દ્રષ્ટા, બોદ્ધા અને સર્વજ્ઞાતા તરીકે વર્ણવે છે. આમ આગમે પણ એવો કોઈ ધર્મ જણાવ્યો નથી જે તેને તત્ત્વાન્તર પુરવાર કરે. જો તે આત્મલિંગ બુદ્ધિ વગેરેથી રહિત હોય તો તે નિરુપાખ્ય બની જાય, તેનું વિધ્યાત્મક વર્ણન જ અશક્ય બની જાય, તેને જાણી શકાય જ નહિ; તે પ્રત્યક્ષ, આગમ કે અનુમાનથી અગોચર જ રહે. આમ ઈશ્વર આત્મા જ હોઈ તે સગુણ છે.

આપણે જાણીએ છીએ કે સાંખ્ય-યોગ અનુસાર જીવન્મુક્ત વિવેકી પુરુષ સર્વજ્ઞ હોય છે.

(e) स्वकृताभ्यागमलोपेन च प्रवर्तमानस्य यदुक्तं प्रतिषेधजातमकर्मनिमित्ते शरीरसर्गे तत्सर्वं प्रसज्यते इति ।

જો નિર્માણકાયો ઉત્પન્ન કરવા પ્રવૃત્ત થનાર પોતાના પૂર્વકૃત કર્મને પરિણામે જ તેમાં પ્રવૃત્ત થઈ શકે છે એમ ન માનીએ તો તેનાં નિર્માણશરીરોની ઉત્પત્તિમાં તેનું પૂર્વકૃત કર્મ નિમિત્ત નથી એવો અર્થ થાય; અને તેમ સ્વીકારતાં તો પોતપોતનાં સામાન્ય પ્રકારના શરીરની ઉત્પત્તિમાં પ્રત્યેક જીવનાં પોત-પોતાનાં કર્મોને નિમિત્તકારણ ન માનતાં જે દોષો આવે છે તે બધા દોષો અહીં પણ આવે.

ઉપરના અર્થઘટન બાબતે કેટલીક શંકાઓ અને તેમનું સમાધાન—(૧) 'प्रत्यात्मवृत्तीन् धर्माधर्मसञ्चयान्'નો અર્થ ઉપરના અર્થઘટનમાં 'આત્મસન્નિકૃષ્ટ ધર્માધર્મસંચયો' એવો કર્યો છે, અર્થાત્ 'પ્રતિ'નો અર્થ અહીં 'અભિમુખ' યા 'સન્નિકૃષ્ટ' એવો લીધો છે. "પ્રતિ'નો આવો અર્થ થાય છે? હા, 'પ્રત્યક્ષ' શબ્દગત 'પ્રતિ'નો અર્થ 'સન્નિકૃષ્ટ' યા 'અભિમુખ' એવો કરવામાં આવે છે.[१] 'प्रत्यात्मवृत्तीन्' નો વિગ્રહ નીચે પ્રમાણે થઈ શકે—आत्मानं प्रति प्रत्यात्मम्, प्रत्यात्मं वृत्तिः येषां तान् प्रत्यात्मवृत्तीन् । એનો અર્થ થાય 'आत्मानं प्रति आभिमुख्येन समवायसम्बन्धेन येषां वृत्तिः ते,-तान् प्रत्यात्मवृत्तीन् ।' અર્થાત્, ઈશ્વર પોતાના આત્મામાં સમવાયસંબંધથી રહેલાં સંચિતકર્મોને વિપાકોન્મુખ કરે છે, બીજા આત્માઓમાં સમવાયસંબંધથી રહેલાં સંચિત કર્મોને તે વિપાકોન્મુખ કરતો નથી. ટીકાકારો 'પ્રતિ'નો અર્થ 'પ્રત્યેક' કરે છે. એવો અર્થ લેતાં 'ઈશ્વરનું પૂર્વકૃત કર્મ (ધર્મ) પ્રત્યેક જીવના સંચિત કર્મોને વિપાકોન્મુખ કરે છે'—આવો વાક્યાર્થ થશે, જેમાં વિરોધ સ્પષ્ટ છે. 'પ્રતિ'નો 'પ્રત્યેક'અર્થ વાત્સ્યાયનના સમગ્ર વિચારના જે અંશો છે તેમનામાં વિસંવાદ લાવે છે, જ્યારે 'પ્રતિ'નો 'અભિમુખ' યા 'સન્નિકૃષ્ટ' અર્થ તેમનામાં સંવાદ લાવે છે. આ દૃષ્ટિએ જ 'પ્રતિ'નો ટીકાકારસમ્મત અર્થ અહીં છોડી દીધો છે.

(૨) જો આવો અર્થ કરો તો 'પ્રલયાન્તે ઈશ્વર સર્વ જીવોના ધર્માધર્મને એક સાથે વિપાકોન્મુખ કરે છે' એવી જે માન્યતા ઉત્તરકાલીન ન્યાય-વૈશેષિકોમાં પ્રચલિત છે તેનું શું થશે? આ માન્યતાને વાત્સ્યાયન સ્વીકારતા હોય તેવું ભાષ્યમાં ક્યાંય જણાતું નથી. ઉપરાંત, ભાષ્યકાર સર્ગ-પ્રલયની માન્યતાને જ ન સ્વીકારતા હોય એવો સંભવ જ વિશેષ છે. નૈયાયિકો સર્ગને સ્વીકારતા જ નથી, તેઓ સંસારને અનાદિ—અનંત માને છે એવી વાત વાર્તિકકાર ઉદ્યોતકરે જ

એક સ્થાને કરી છે.[૭] એટલે, સર્ગોત્પત્તિ માટે, સર્ગારમ્ભે પરમાણુના આદ્ય કર્મ માટે અને પ્રલયાન્તે સર્વ જીવોનાં કર્મોને વિપાકોન્મુખ કરવા માટે નૈયાયિકને ઈશ્વરની જરૂર નથી.

(૩) અહીં ઈશ્વર એ જીવન્મુક્ત જ છે અને જીવન્મુક્ત આત્મા પોતાનાં સંચિત કર્મોને છેલ્લા જન્મમાં ભોગવી લેવા નિર્માણકાયોને ઉત્પન્ન કરે છે એવું ફલિત કર્યું છે, તો (a) વાત્સ્યાયન જીવન્મુક્તને માને છે? (b) તેણે છેલ્લા જન્મમાં સંચિત કર્મો ભોગવી લેવાં જોઈએ એવું એ માને છે? (c) તે નિર્માણકાયની કલ્પના સ્વીકારે છે?

વાત્સ્યાયન જીવન્મુક્તની માન્યતા સ્વીકારે છે. તેમના પોતાના જ શબ્દો છે—बहिश्च विविक्तचित्तो विहरन्मुक्त इत्युच्यते । **न्यायभा० ૪.૨.૨ ।**

જીવન્મુક્તે છેલ્લા જન્મમાં પોતાનાં બધાં પૂર્વકૃત કર્મો ભોગવી લેવાં જોઈએ એવું વાત્સ્યાયન સ્વીકારે છે. તેમના પોતાના જ શબ્દો છે—सर्वाणि पूर्वकर्माणि ह्यन्ते जन्मनि विपच्यन्त इति । **न्यायभा० ४.१.६४ ।**

વાત્સ્યાયન નિર્માણકાયની કલ્પનાને સ્વીકારે છે. તેમના પોતાના જ શબ્દો છે—योगी खलु ऋद्धौ प्रादुर्भूतायां विकरणधर्मा निर्माय सेन्द्रियाणि शरीरान्तराणि तेषु युगपद् ज्ञेयान्युपलभते । **न्यायभा० ३.२.१९** જયંતની ન્યાયમંજરીમાં નિર્માણકાયની પ્રક્રિયાનો ઉલ્લેખ છે. આ સંદર્ભમાં એ ધ્યાનમાં રાખીએ કે વાત્સ્યાયન પોતે યોગની સાધનાપ્રક્રિયાથી પૂરેપૂરા પરિચિત છે અને તત્ત્વજ્ઞાનની ઉત્પત્તિ માટે યોગનાં બધાં અંગોનો અભ્યાસ જરૂરી માને છે.[૮]

(૪) વાત્સ્યાયને ઈશ્વરને સર્વજ્ઞાતા તરીકે સ્વીકાર્યો છે. શું જીવન્મુક્તને વાત્સ્યાયન સર્વજ્ઞ ગણે છે?

'બધાં જ દ્રવ્યોનું, તેમના બધા પર્યાયો (=અવસ્થાઓ) સાથે, જ્ઞાન ધરાવનાર' એવો સર્વજ્ઞનો અર્થ સાંખ્ય-યોગદર્શનને અભિપ્રેત છે. સાંખ્ય-યોગનો જીવન્મુક્ત અનન્તજ્ઞાન (=તારકજ્ઞાન=વિશોકાસિદ્ધિ) ધરાવે છે અને બધાં જ જ્ઞેયોને જાણે છે.[૯] વાત્સ્યાયનને 'સર્વજ્ઞ'નો આવો અર્થ અહીં અભિપ્રેત છે કે કેમ તે ચોક્કસપણે કહી શકાય નહિ. પરંતુ એટલું તો સ્પષ્ટ છે કે વાત્સ્યાયન સંદર્ભ પ્રમાણે 'સર્વજ્ઞ'નો જુદો જુદો અર્થ કરે છે. ઇન્દ્રિય પોતપોતાના નિયત વિષયને ગ્રહણ કરે છે જ્યારે આત્મા રૂપ, રસ, ગન્ધ, સ્પર્શ અને શબ્દ એમ પાંચેયને ગ્રહણ કરે છે, એટલે આત્મા 'સર્વજ્ઞ' છે અને તેથી ઇન્દ્રિયોથી ભિન્ન છે એવું

વાત્સ્યાયને એક સ્થળે કહ્યું છે.[૧૦] અહીં સંદર્ભ કર્મ-ફળનો છે એટલે કર્મ-ફળના નિયતસંબંધને જાણનાર – દુઃખમુક્તિ (ફળ) અને તેના ઉપાયો(કર્મ)ને જાણનાર – એવો 'સર્વજ્ઞ' શબ્દનો અર્થ થાય, 'સર્વજ્ઞ' શબ્દના અર્થનો આથી વધુ વિસ્તાર પ્રસ્તુત સંદર્ભમાં જરૂરી નથી. આ અર્થમાં જીવન્મુક્ત સર્વજ્ઞ છે જ. વધુમાં, ન્યાયનો જીવન્મુક્ત સર્વ જ્ઞેયોને જાણનારના અર્થમાં 'સર્વજ્ઞ' હોય તો પણ તે અર્થ પ્રસ્તુત સંદર્ભમાંથી ફલિત થતો નથી. સાધકને, સર્વ ભૂતોને ઉપકારક તો રાગ આદિ ક્લેશોથી મુક્ત, કર્મ-ફળના નિયત સંબંધને જાણનારી વ્યક્તિ છે. બીજું, કર્મ-ફળના સિદ્ધાન્ત સાથે સર્વ દ્રવ્યોને – સર્વ અવસ્થાઓ સાથે – જાણનારી 'સર્વજ્ઞ' વ્યક્તિની માન્યતાનો મેળ નથી. કર્મસિદ્ધાન્ત અને એવો સર્વજ્ઞ એકબીજાના વિરોધી છે. એટલે, આ સંદર્ભમાં તો કયા કર્મનું કયું ફળ થાય તે જાણનારો જ સર્વજ્ઞ છે. અલબત્ત, યોગની સાધનાનો અને યોગની નિર્માણકાયની પ્રક્રિયાનો વાત્સ્યાયને સ્વીકાર કર્યો છે તો જીવન્મુક્તની યોગમાન્ય સર્વજ્ઞતા તે સ્વીકારતા હોય એવો સંભવ વિશેષ છે.

આમ વાત્સ્યાયનને મતે મોક્ષમાર્ગનો ઉપદેશક,સર્વજ્ઞ, વિવેકી, ક્લેશમુક્ત, જીવન્મુક્ત પુરુષ જ ઈશ્વર છે એવું સ્પષ્ટરૂપે ફલિત થાય છે. આવું મને લાગે છે.

(૪) પ્રશસ્તપાદ અને ઈશ્વર

સૃષ્ટિ અને પ્રલયની કલ્પના તેમ જ સાથે સાથે ઈશ્વર જગતનો કર્તા છે તે માન્યતા આ બંને ન્યાય-વૈશેષિકના ઉપલબ્ધ ગ્રંથોમાં સૌ પ્રથમ આપણને પ્રશસ્તપાદના પદાર્થધર્મસંગ્રહમાં મળે છે. તે ઈશ્વરને માટે 'મહેશ્વર'–શબ્દનો પ્રયોગ કરે છે. જીવો પોતાનાં કર્મોનાં ફળોનો ભોગ કરી શકે તે માટે મહેશ્વરને સૃષ્ટિ કરવાની ઈચ્છા થાય છે. તેને પરિણામે આત્માઓનાં અદૃષ્ટો પોતપોતાનાં કાર્યો કરવા ઉન્મુખ બને છે. આત્માઓ અને આવાં અદૃષ્ટોના સંયોગોથી પવનપરમાણુઓમાં કાર્યારંભક ગતિ ઉત્પન્ન થાય છે. પવનપરમાણુઓમાં આ ગતિ ઉત્પન્ન થતાં તે પરમાણુઓનો કાર્યારંભક સંયોગ થાય છે અને પરિણામે દ્વ્યણુકાદિક્રમે પવન મહાભૂત ઉત્પન્ન થાય છે. આ જ ક્રમે તેજ મહાભૂત સિવાયના ત્રણ મહાભૂતોની ઉત્પત્તિ થાય છે. આ ચાર મહાભૂતોની ઉત્પત્તિ થઈ ગયા પછી મહેશ્વરના સંકલ્પમાત્રથી પાર્થિવપરમાણુઓ સહિત તૈજસ પરમાણુઓમાંથી મોટું ઈંડું ઉત્પન્ન થાય છે. તે ઈંડામાં સર્વલોકપિતામહ બ્રહ્માને સકલ ભુવન (ચૌદેય ભુવનો) સાથે ઉત્પન્ન કરી મહેશ્વર તેને પ્રજાની સૃષ્ટિ કરવાનું કામ સોંપે છે. બ્રહ્મા જ્ઞાન, વૈરાગ્ય અને ઐશ્વર્યથી યુક્ત છે. તે જીવોનાં કર્મોનાં વિપાકોને જાણીને

કર્મને અનુરૂપ જ્ઞાન, ભોગ અને આયુવાળા પ્રજાપતિઓ, મનુઓ, દેવર્ષિઓ, પિતૃઓ, બ્રાહ્મણો, ક્ષત્રિયો, વૈશ્યો, શૂદ્રો અને નાનામોટાં પ્રાણીઓ સર્જે છે અને તેમને પોતપોતાના કર્મને અનુરૂપ ધર્મ, જ્ઞાન, વૈરાગ્ય અને ઐશ્વર્યથી જોડે છે.[૧૧] બ્રહ્માના મોક્ષનો સમય આવે છે ત્યારે સંસારથી – જન્મમરણ ભ્રમણથી – થાકેલાં પ્રાણીઓના વિશ્રામ માટે મહેશ્વર સંહારની ઇચ્છા કરે છે. સંહારેચ્છા સાથે જ બધાં જ કાર્યો ક્રમથી પરમાણુઓમાં વિઘટન પામે છે. આમ પ્રલય થાય છે. પ્રલયમાં પ્રવિભક્ત પરમાણુઓ અને ધર્મ-અધર્મ-સંસ્કારથી અનુવિદ્ધ આત્માઓ જ હોય છે.[૧૨]

આમ પ્રશસ્તપાદ અનુસાર મહેશ્વરના કેવળ સંકલ્પથી સૃષ્ટિ અને સંહાર થાય છે. મહેશ્વરની ઇચ્છા પવનપરમાણુઓમાં ઉત્પન્ન થતી આરંભક ગતિનું સાક્ષાત્ કારણ નથી. તેમની ઇચ્છા તો અદૃષ્ટોને કાર્યોન્મુખ કરે છે. આત્મસંયુક્ત આવાં અદૃષ્ટો પવનપરમાણુઓમાં આરંભક ગતિ ઉત્પન્ન કરે છે. વળી, મહેશ્વર સંકલ્પથી બ્રહ્માને અને સકળ ભુવનોને ઉત્પન્ન કરી જીવસૃષ્ટિ માટે બ્રહ્માને નિયુક્ત કરે છે. બ્રહ્મા જીવોને કર્મ અનુરૂપ જ્ઞાન, ભોગ, આયુ અને યોનિવાળા સર્જે છે.

મહેશ્વર સર્જનેચ્છાથી પાંચ ભૂતોને, શરીરધારીઓને રહેવાનાં સ્થાનોને (=ભુવનોને) અને બ્રહ્માને સર્જે છે. જીવસૃષ્ટિનું સર્જન બ્રહ્મા કરે છે અને બ્રહ્મા જ જીવોને તેમનાં કર્મો પ્રમાણે જ્ઞાન, ધર્મ, વૈરાગ્ય, ભોગ અને આયુ બક્ષે છે. તેથી બ્રહ્માને લોકપિતામહ કહ્યા છે. બ્રહ્માનો મોક્ષ થાય છે. બ્રહ્મા પ્રતિસર્ગ ભિન્ન છે જ્યારે મહેશ્વર તો એક અને નિત્ય છે. મહેશ્વરમાં કેવળ ઇચ્છા છે, જ્યારે બ્રહ્મામાં જ્ઞાન (=કર્મ-ફલજ્ઞાન), વૈરાગ્ય અને ઐશ્વર્ય છે. મહેશ્વર સૃષ્ટિ ઉત્પન્ન કરે છે પણ સૃષ્ટિની ઉત્પત્તિથી તેના વિનાશ સુધીના ગાળામાં તેનું સંચાલન બ્રહ્મા કરે છે. પ્રલયમાં તો કર્મને અનુરૂપ ફલદાનની ક્રિયા અટકી જાય છે—વિરમે છે—એટલે પ્રલયમાં બ્રહ્માની જરૂર નથી. મહેશ્વર કે બ્રહ્માને ઉપદેશક કે વેદકર્તા તરીકે વર્ણવવામાં આવ્યા નથી.

ઉત્તરકાલીન ન્યાય-વૈશેષિક ગ્રંથોએ બ્રહ્માને દૂર કરી તેનું કાર્ય પણ ઈશ્વરને જ સોંપ્યું છે. ઈશ્વર જ કર્મના વિપાકને જાણી તેને અનુરૂપ ફળ તેના કર્તાને આપે છે. વળી, ઉત્તરકાલીન ન્યાય-વૈશેષિક ગ્રંથોમાં ઈશ્વર જ્ઞાન અને ઇચ્છા બંને ગુણો ધરાવે છે એમ મનાયું છે. આ વસ્તુ હવે પછીની ચર્ચાથી સ્ફુટ થશે.

(૫) ઉદ્યોતકર અને ઈશ્વર

પ્રશસ્તપાદે જગતના કર્તા (=નિમિત્તકારણ) તરીકે ઈશ્વરનો સ્વીકાર કર્યો છે. પરંતુ તેનો વ્યવસ્થિત વિચાર ઉદ્યોતકરના ન્યાય-વાર્તિકમાં આપણને સૌ પ્રથમ મળે છે. ઉદ્યોતકર કહે છે કે જગતનું ઉપાદાનકારણ પરમાણુઓ છે[૧૩] અને જીવોનાં કર્મોની સહાયથી ઈશ્વર પરમાણુઓમાંથી સર્વ કાર્યો ઉત્પન્ન કરે છે.[૧૪] ઈશ્વર જ સૃષ્ટિ દરમિયાન જ્યારે જે જીવના જે કર્મનો વિપાકકાળ આવે છે ત્યારે તે જીવને તે કર્મ અનુસાર ફળ આપે છે. આ ઈશ્વરનો અનુગ્રહ છે.[૧૫] ઈશ્વરનું ઐશ્વર્ય નિત્ય છે. તે ધર્મનું (=પૂર્વકૃત કર્મનું) ફળ નથી. ઈશ્વરમાં ધર્મ છે જ નહિ.[૧૬] ઈશ્વરમાં સંખ્યા, પરિમાણ, પૃથક્ત્વ, સંયોગ, વિભાગ અને બુદ્ધિ આ ૭ જ ગુણો છે.[૧૭] એક સ્થાને ઉદ્યોતકર જણાવે છે કે તેનામાં અક્લિષ્ટ અને અવ્યાહત ઇચ્છા પણ છે.[૧૮] ઈશ્વરને શરીર નથી.

ઈશ્વરને માનવાની શી જરૂર છે? જીવોના ધર્માધર્મો જ પરમાણુઓને કાર્યોત્પત્તિમાં પ્રવર્તાવે છે એમ કેમ માનતા નથી? આના ઉત્તરમાં ઉદ્યોતકર કહે છે કે ધર્માધર્મ અચેતન છે અને અચેતન સ્વતંત્રપણે કોઈને કાર્યોત્પત્તિમાં પ્રવર્તાવી ન શકે. માની લો કે ધર્માધર્મ પરમાણુઓને કાર્યોત્પત્તિમાં પ્રવર્તાવે છે—અર્થાત્ પરમાણુઓમાં કાર્યારંભક ગતિ ઉત્પન્ન કરે છે. ધર્માધર્મ તો કરણકારક છે. કેવળ કરણકારકથી ક્રિયા ઉત્પન્ન થતી નથી. તેથી, કેવળ ધર્માધર્મથી પરમાણુઓમાં આરંભક ક્રિયા ઉત્પન્ન ન થઈ શકે. જો કહો કે પરમાણુઓની સહાયથી ધર્માધર્મ પરમાણુઓમાં આરંભક ક્રિયા ઉત્પન્ન કરે છે તો તે બરાબર નથી. પરમાણુઓ તો કર્મકારક છે; કર્મકારક અને કરણકારક એ જ ભેગા મળી આરંભક ક્રિયા ઉત્પન્ન ન કરી શકે. માટી (=કર્મ) અને દંડ–ચક્ર (=કરણ) એથી જ ઘટારંભક ક્રિયા ઉત્પન્ન થતી કદી કોઈએ દેખી નથી. આમ આરંભક ક્રિયાની ઉત્પત્તિ માટે કર્મકારક અને કરણકારક ઉપરાંત કર્તૃકારક (=કર્તા)નું હોવું આવશ્યક છે. જો કહો કે કર્તા જીવ છે અને તે પોતાનાં કર્મો (=ધર્માધર્મ) દ્વારા પરમાણુઓમાં આરંભક ગતિ પેદા કરે છે તો તે બરાબર નથી, કારણ કે જીવ અજ્ઞાની હોઈ પરમાણુઓમાંથી જે જે કાર્ય જે જે રીતે બનાવવાનું છે તેનું તેને જ્ઞાન નથી અને તેથી તે તે કાર્યને ઉત્પન્ન કરવા માટેની આરંભક ગતિ પરમાણુઓમાં ઉત્પન્ન કરવા તે શક્તિમાન નથી. જો કહો કે પરમાણુઓમાં આરંભક ગતિની ઉત્પત્તિનું કંઈ કારણ જ નથી તો તે અનુચિત છે, કારણ કે આપણે કદી કારણ વિના કશાનીય ઉત્પત્તિ જોઈ જાણી નથી.

તેથી બુદ્ધિમાન્ અર્થાત્ સર્વજ્ઞ ઈશ્વરથી જ પરમાણુઓ અને કર્મો (=ધર્માધર્મ) કાર્યોન્મુખ થાય છે એમ માનવું જોઈએ. અર્થાત્, ઈશ્વર જ પરમાણુઓમાં આદ્યકર્મ ઉત્પન્ન કરે છે અને ઈશ્વર જ અદૃષ્ટને વિપાકોન્મુખ કરે છે.[૧૯]

કોઈ શંકા ઉઠાવે છે કે ઈશ્વર જગતનો કર્તા નથી, કારણ કે તે કોઈ પણ રીતે જગતનો કર્તા ઘટી શકતો નથી. ઈશ્વર જગતનો કર્તા હોય તો બે વિકલ્પો સંભવે છે—તે કાં તો બીજાની સહાયથી જગત ઉત્પન્ન કરે કાં તો બીજાની સહાય વિના જગત ઉત્પન્ન કરે. જો તે બીજાની સહાયથી જગતનો કર્તા બનતો હોય તો જેની સહાયથી તે જગતનો કર્તા થયો તેનો તો તે કર્તા નહિ ગણાય. જો કહો કે જેની સહાયથી તે જગતનો કર્તા બને છે તેને તે બીજા કોઈની સહાયથી ઉત્પન્ન કરે છે તો હવે તેણે જેની સહાય લીધી તેનો તો તે અકર્તા રહેશે. જો કહો કે તેનો કર્તા પણ તે કોઈ ત્રીજાની સહાયથી બનશે તો એની એ જ આપત્તિ આવીને ઊભી રહેશે અને એમાંથી છૂટકારો ક્યારેય નહિ થાય. જો કહો કે તે કોઈની પણ સહાય લીધા વિના સ્વેચ્છાએ જ જગતનાં કાર્યોનો કર્તા છે–જગતનાં કાર્યોને તે નિરપેક્ષપણે સ્વેચ્છાએ જ ઉત્પન્ન કરે છે તો તો પુરુષનાં કર્મો નિષ્ફળ બની જાય, તેની સાધના વ્યર્થ થઈ પડે અને મોક્ષ પુરુષાર્થ ન રહે; અથવા તેની ઇચ્છાને અનુસરી મુક્તોને પણ પાછા સંસારમાં પ્રવેશવું પડે.[૨૦]

આ શંકાનું સમાધાન કરતાં ઉદ્યોતકર જણાવે છે કે ઈશ્વરનું નિરપેક્ષ-કર્તૃત્વ તો ન્યાયવૈશેષિકો સ્વીકારતા નથી. તેથી ધર્માધર્મના વૈફલ્યનો દોષ આવતો નથી. જેની સહાયથી તે જગતનાં કાર્યોનો કર્તા બને છે તેનો પણ તે કર્તા સંભવે છે, કારણ કે તે જગતનાં બધાં કાર્યો યુગપદ્ કરતો નથી પણ ક્રમથી કરે છે. ઉદાહરણાર્થ, માણસ અમુક કરણ(=સાધન)થી વાંસલો બનાવે છે, પછી વાંસલાથી દંડ બનાવે છે, પછી દંડથી ઘટ બનાવે છે, વગેરે. તેવી જ રીતે, ઈશ્વર જીવના ધર્માધર્મની સહાયથી જીવનાં શરીર, સુખ, દુઃખ વગેરેનો કર્તા છે, જીવનાં આત્મમનઃસંયોગ અને અશુદ્ધ અભિસન્ધિની સહાયથી જીવના અધર્મનો કર્તા છે, જીવનાં આત્મમનઃસંયોગ અને શુદ્ધ અભિસન્ધિની સહાયથી જીવના ધર્મનો કર્તા છે, જીવનાં સુખ, દુઃખ અને સ્મૃતિની તેમ જ તેમનાં સાધનોની સહાયથી જીવની શુદ્ધ કે અશુદ્ધ અભિસન્ધિનો કર્તા છે. જ્યારે તે અમુક કાર્યને કરે છે ત્યારે તે જેની સહાયથી તેને કરે છે તેનો તે અકર્તા રહેશે એવી શંકા કરનારને ઉદ્યોતકર પૂછે છે કે આથી તમે શું એમ કહેવા માગો છો કે જ્યારે

તે જગતમાં દેખાતું કોઇ કાર્ય કરે છે ત્યારે તે જેની સહાયથી તે કાર્ય કરે છે તેનો-તે અકર્તા રહે છે ? ઉદ્યોતકર શંકાને સ્પષ્ટ કરી હવે ઉત્તર આપે છે કે એ શંકા પાયા વિનાની છે કારણ કે તે જગતનાં બધાં કાર્યોને યુગપદ્ કરતો નથી પણ ક્રમથી કરે છે અને ક્રમથી તેને જગતનાં બધાં કાર્યોનો કર્તા માની શકાય છે એટલે નિર્દિષ્ટ દોષ આવતો નથી. વિરોધી પૂછે છે કે સૌ પ્રથમ – અર્થાત્ પ્રથમ સર્ગની આદિમાં જ્યારે પહેલી જ વાર – ઇશ્વરે જીવોને માટે શરીર આદિ બનાવ્યાં હશે ત્યારે તો જીવોનાં પૂર્વકૃત કર્મો (=ધર્માધર્મ) હોવાની શક્યતા નથી, તો પછી તે વખતે તેણે શેની સહાયથી શરીર આદિ બનાવ્યાં હશે ? આ પ્રશ્નના ઉત્તરમાં ઉદ્યોતકર જણાવે છે કે સંસાર અનાદિ છે એટલે પ્રથમ સર્ગની વાત કરવી વાહિયાત છે. પ્રલયાન્તરિત સર્ગોની પરંપરાને આદિ નથી.[૨૧]

ઇશ્વરને જગત બનાવવાનું પ્રયોજન શું છે ? જગતમાં લોકો જે કાર્ય કરે છે તે કોઇને કોઇ ઉદ્દેશથી કરે છે–અમુક વસ્તુ પ્રાપ્ત કરવા કરે છે કે અમુક વસ્તુ દૂર કરવા કરે છે. ઇશ્વરને કશું દૂર કરવાનું નથી કારણ કે તેનામાં દુઃખ નથી. અને જગતમાં સર્વને દુઃખ જ દૂર કરવાનું હોય છે. તેને કંઇ પ્રાપ્ત કરવાનું પણ નથી કારણ કે તે વશી છે, તૃષ્ણારહિત છે, પૂર્ણકામ છે. કેટલાક દાર્શનિકો માને છે કે ઇશ્વર ક્રીડા કરવાના પ્રયોજનથી જગતને ઉત્પન્ન કરે છે. આ મત બરાબર નથી. ક્રીડા તો આનંદ પ્રાપ્ત કરવા થાય છે, અને આનંદ પ્રાપ્ત કરવા તો તે પ્રયત્ન કરે છે જે દુઃખી હોય છે. પરંતુ ઇશ્વરમાં તો દુઃખનો અભાવ છે. એટલે તે ક્રીડા કરવા માટે જગત ઉત્પન્ન કરે નહિ. કેટલાક દાર્શનિકો કહે છે કે ઇશ્વર પોતાની વિભૂતિનું પ્રદર્શન કરવા માટે વિચિત્ર અને વિરાટ જગત ઉત્પન્ન કરે છે. પરંતુ આ મત પણ બરાબર નથી. તે શા માટે પોતાની વિભૂતિનું પ્રદર્શન કરે ? આવું વિભૂતિપ્રદર્શન તેના નિત્ય ઐશ્વર્યમાં કંઈ વધારો કરે છે ? ના, જરાય નહિ. તે આવું પ્રદર્શન કરવાનું બંધ કરે તો તેથી તેના નિત્ય ઐશ્વર્યમાં કોઈ ઓછપ આવવાની નથી. તો પછી ઇશ્વર જગત શા માટે બનાવે છે ? ઉદ્યોતકરનો ઉત્તર છે કે તે તેનો સ્વભાવ છે માટે. ધરતી વસ્તુઓને ધારણ કરે છે કારણ કે તે તેનો સ્વભાવ છે. તેવી જ રીતે, ઇશ્વર જગતને ઉત્પન્ન કરે છે કારણ કે જગતને ઉત્પન્ન કરવું એ તેનો સ્વભાવ છે.[૨૨] અહીં ઉદ્યોતકરે એ ઉત્તર નથી આપ્યો કે જીવો પોતાનાં કર્મોનાં ફળ ભોગવી શકે માટે ઇશ્વર જગતને ઉત્પન્ન કરે છે. આની નોંધ લેવી જોઇએ.

જો જગતનાં કાર્યોની ઉત્પત્તિ કરવી તેનો સ્વભાવ હોય તો તે સતત કાર્યો ઉત્પન્ન કર્યા જ કરે અને કદીય વિરમે નહિ. જો ક્ર–કાર્યને ઉત્પન્ન કરવાનો

તેનો સ્વભાવ હોય, ब–કાર્યને ઉત્પન્ન કરવાનો તેનો સ્વભાવ હોય, क–કાર્યને ઉત્પન્ન કરવાનો તેનો સ્વભાવ હોય અને આમ......n કાર્યો ઉત્પન્ન કરવાનો તેનો સ્વભાવ હોય તો તેનો તે સ્વભાવ દરેક ક્ષણે હોવાનો જ અને પરિણામે તેણે **अ**, **ब**, **क**, ...**n** કાર્યો એક જ ક્ષણે એક સાથે જ કરવાં જોઈએ, અર્થાત્ તે બધાં કાર્યોનો ક્રમથી કર્તા છે એ મત ઘટશે નહિ.[૨૩]

ઉપરની શંકાનું સમાધાન કરતાં ઉદ્યોતકર જણાવે છે કે નિર્દિષ્ટ દોષ આવતો નથી કારણ કે કર્તા બુદ્ધિમાન છે અને વળી તેનું કર્તૃત્વ સાપેક્ષ છે. તે બુદ્ધિમાન અને સાપેક્ષ કર્તા હોઇ બધાં કાર્યોને એક સાથે ઉત્પન્ન કરતો નથી: જે કાર્યની કારણસામગ્રી ઉપસ્થિત હોય છે તેને ઉત્પન્ન કરે છે, જેની કારણ-સામગ્રી ઉપસ્થિત નથી હોતી તેને ઉત્પન્ન કરતો નથી. તેનો જગતનાં બધાં કાર્યોને ઉત્પન્ન કરવાનો સ્વભાવ હોવા છતાં તે તે બધાં કાર્યોને એક કાળે ઉત્પન્ન નથી કરતો કારણ કે તે તે કાર્યને ત્યારે જ ઉત્પન્ન કરે છે જ્યારે તે કાર્યરૂપ ફળ જે જીવને ભોગવવાનું હોય તે જીવના તે ફળને અનુરૂપ કર્મનો વિપાકકાળ આવે.[૨૪]

બુદ્ધિમત્તા વિના ઈશ્વર જગતનો કર્તા ઘટી શકે નહિ. તેથી ઈશ્વરમાં બુદ્ધિગુણ તો માનવો જ જોઈએ. તેની બુદ્ધિ અતીત, અનાગત અને વર્તમાન બધા વિષયોને (=અર્થોને) પ્રત્યક્ષ જાણે છે. તેની બુદ્ધિ પરોક્ષજ્ઞાનરૂપ નથી. તેની બુદ્ધિ નિત્ય છે. તેની બુદ્ધિ નિત્ય હોઈ તેનામાં સંસ્કારગુણ સંભવતો નથી. તેને સંસ્કાર ન હોઈ સ્મૃતિ નથી. તેને દુઃખ નથી, કારણ કે દુઃખના કારણ અધર્મનો તેનામાં અભાવ છે. તેને દુઃખ ન હોવાથી તેનામાં વૈરાગ્ય પણ સંભવતો નથી. તેને દુઃખ ન હોવાથી તેનામાં દ્વેષ પણ નથી. અલબત્ત, તેને અક્લિષ્ટ અને સર્વ વિષયોમાં અવ્યાહત (=ફળીભૂત થનારી) ઇચ્છા છે. જેમ તેની બુદ્ધિ ક્લિષ્ટ નથી તેમ તેની ઇચ્છા પણ ક્લિષ્ટ નથી. જેમ તેની બુદ્ધિ સર્વ વિષયોને જાણે છે તેમ તેની ઇચ્છા બધા પદાર્થોને કરવા સમર્થ છે. જેમ તેની બુદ્ધિ પોતાના કાર્યમાં અવ્યાહત છે–કોઈ પણ વિષયને જાણવાના તેના કાર્યમાં કોઈ બાધક બની શકતું નથી, તેમ તેની ઇચ્છા પોતાના કાર્યમાં અવ્યાહત છે–અર્થાત્ ઇચ્છાને અનુરૂપ ફળ (=કાર્ય) તરત જ ઉત્પન્ન થાય છે.[૨૫]

ઈશ્વર બદ્ધ છે કે મુક્ત ? તે બદ્ધ નથી કારણ કે તેનામાં સદા દુઃખનો અભાવ હોઈ તે અબદ્ધ જ છે. તે મુક્ત નથી કારણ કે જે બદ્ધ હોય તેની બાબતમાં જ મુક્ત થવું સંભવે છે; ઈશ્વરને તો કદીય બંધન હતું જ નહિ. તેથી તે મુક્ત પણ નથી.[૨૬]

કોઈ શંકા ઊઠાવે છે કે ઈશ્વરનો જીવાત્માઓ સાથે કોઈ સંબંધ ઘટતો નથી એટલે ઈશ્વરને તેમનાં અદૃષ્ટનો પ્રેરક–અધિષ્ઠાતા માની શકાય નહિ. અર્થાત્ જીવાત્માઓમાં સમવાયસંબંધથી રહેતા ધર્માધર્મનો ઈશ્વર સાથે ન તો સાક્ષાત્ સંબંધ છે ન તો પરંપરાથી; અને જેની સાથે ઈશ્વરનો કોઈ સંબંધ નથી એવા ધર્માધર્મને ઈશ્વર કેવી રીતે પ્રેરી શકે, અને અપ્રેરિત તેઓ અચેતન હોઈ પોતાનું યોગ્ય કાર્ય કરવામાં પ્રવૃત્ત કેવી રીતે થઇ શકે?[૨૭]

ઉપરની શંકાનું સમાધાન કરતાં ઉદ્યોતકર જણાવે છે કે ઈશ્વર અને જીવાત્મા વચ્ચે સંબંધ છે. કયો સંબંધ છે? સંયોગસંબંધ. "વૈશેષિક મતે સંયોગ ગુણ છે અને તે કર્મજન્ય હોઈ અનિત્ય હોય છે. તેથી બે વિભુ દ્રવ્યો વચ્ચે સંયોગસંબંધ ઘટે નહિ. ઈશ્વર અને જીવાત્મા વિભુ છે. એટલે તેમની વચ્ચે સંયોગસંબંધ ઘટે નહિ"–આવી શંકાના ઉત્તરમાં ઉદ્યોતકર કહે છે કે અમે (=નૈયાયિકો) તો અજ (=નિત્ય) સંયોગનો સ્વીકાર કરીએ છીએ. ઈશ્વર અને જીવાત્મા વચ્ચે અજ સંયોગસંબંધ છે.[૨૮] જેઓ (=વૈશેષિકો) અજ સંયોગ નથી માનતા તેઓ મનના માધ્યમથી ઈશ્વર અને જીવાત્મા વચ્ચે સંબંધ સ્થાપે છે. મનનો ઈશ્વર સાથે સંયોગસંબંધ છે જ અને ઈશ્વર સાથે સંયુક્ત મનનો જીવાત્મા સાથે સંબંધ છે. આમ આત્મા અને જીવાત્મા વચ્ચે સંબંધ તેઓ ઘટાવે છે.[૨૯]

ઈશ્વર અને જીવાત્મા વચ્ચેનો અજ સંયોગસંબંધ વ્યાપક છે કે અવ્યાપક અર્થાત્ તે સંબંધ તેના પ્રત્યેક સંબંધીને વ્યાપીને રહે છે કે તે પ્રત્યેક સંબંધીના અમુક ભાગમાં જ રહે છે? આ પ્રશ્ન અવ્યાકરણીય છે. અર્થાત્, આત્મા અને ઈશ્વર વચ્ચે અજ સંયોગસંબંધ છે એટલું જ કહી શકાય છે, એથી વિશેષ કંઇ કહી શકાતું નથી.[૩૦]

ઈશ્વરમાં ક્રિયા છે કે નહિ : ઈશ્વરમાં પ્રેરણારૂપ ક્રિયા છે, ચેષ્ટારૂપ ક્રિયા નથી. તે અન્ય કારકોને કાર્યોત્પત્તિમાં પ્રેરે છે, તે કોઈનાથી પ્રેરાતો નથી. તે સ્વતન્ત્ર છે. એટલે તેનામાં પરિસ્પંદરૂપ યા ચેષ્ટારૂપ ક્રિયા નથી. તેને શરીર જ નથી એટલે તેનામાં પરિસ્પંદરૂપ યા ચેષ્ટારૂપ ક્રિયા સંભવે જ નહિ.[૩૧]

(૬) જયંત ભટ્ટ અને ઈશ્વર

ઉદ્યોતકરે ઈશ્વરના જગતકર્તૃત્વની સ્થાપના કરી છે અને તે સંદર્ભમાં ઊઠતા મહત્ત્વના પ્રશ્નોની ચર્ચા કરી છે. હવે આપણે જયંત ભટ્ટને ઈશ્વર વિશે શું કહેવાનું છે તે જોઈએ.

સૌ પ્રથમ તે ઇશ્વરનું અસ્તિત્વ નીચે પ્રમાણે પુરવાર કરે છે. પૃથ્વી વગેરે કાર્યો છે, કારણ કે તે અનિત્ય છે અને સન્નિવેશવાળાં છે (=રચનાવાળાં છે, સાવયવ છે). તે કાર્યો હોવાથી તેમનો પણ કોઇ કર્તા હોવો જોઈએ. કાર્યને કર્તા હોય છે જ. કર્તા વિના કાર્ય ઉત્પન્ન થતું નથી. ઉદાહરણાર્થ, ઘટ કાર્ય છે અને તેનો કર્તા કુંભાર છે. કર્તા વિના ઘટ બની શકે જ નહિ. આમ પૃથ્વી વગેરે કાર્યોનો કર્તા સિદ્ધ થાય છે. તે જ ઇશ્વર છે.[૩૨]

આ સામે કોઇ દલીલ કરે છે કે કેટલાંક કાર્યોનો કર્તા દેખાતો નથી. ખેડ્યા વિનાની પડતર જમીનમાં છોડવાં ઊગી નીકળે છે. તેમનો કોઈ કર્તા દેખાતો નથી.

આ દલીલનું ખંડન કરતાં જયંત કહે છે કે દેખાવા યોગ્ય હોવા છતાં ન દેખાય તો 'તે નથી' એમ નિશ્ચય કરી શકાય. પરંતુ ઇશ્વર અશરીરી હોઈ તે દેખાવા યોગ્ય જ નથી. તેથી તે દેખાતો નથી. આમ તે દેખાતો નથી માટે તેનું અસ્તિત્વ નથી એવો નિશ્ચય ન કરી શકાય.[૩૩]

અહીં વળી કોઈ આપત્તિ ઊઠાવે છે કે દૃષ્ટ પૃથ્વી, પાણી વગેરેથી જ અકૃષ્ટજાત છોડવાંની ઉત્પત્તિ માનવી જોઈએ, ન દેખાતા ઇશ્વરને તેમનો કર્તા માનવો અનુચિત છે.

આનો ઉત્તર આપતાં જયંત કહે છે કે આ આપત્તિ બરાબર નથી. બધા પરલોકવાદીઓ ન દેખાતાં કર્મોની કલ્પના કેમ કરે છે ? કર્મની કલ્પના એટલા માટે કરવામાં આવી છે કે જેથી જગતના વૈચિત્ર્યનો ખુલાસો થઇ શકે. તેવી જ રીતે, અચેતન કારકો ચેતનથી પ્રેરિત ન હોય તો કાર્યોની ઉત્પત્તિનો ખુલાસો થઈ શકતો નથી, તેથી જ્યાં કર્તા દેખાતો નથી ત્યાં પણ કર્તા કલ્પવામાં આવ્યો છે.[૩૪]

કોઈ શંકા કરે છે કે કાર્ય ઉપરથી તો સામાન્યપણે કર્તાનું અનુમાન થાય પરંતુ વિશેષ પ્રકારના કર્તા – આત્મવિશેષ ઇશ્વરનું અનુમાન ન થઈ શકે. આ શંકાનું સમાધાન કરતાં જયંત કહે છે કે આગમથી વિશેષ પ્રકારના કર્તાનું જ્ઞાન થાય છે. જો કહો કે આગમથી તેનું જ્ઞાન માનતાં ઇતરેતરાશ્રય દોષ આવશે કારણ કે ઇશ્વર આગમથી સિદ્ધ થશે અને આગમનું પ્રામાણ્ય ઇશ્વર-કર્તૃત્વથી સિદ્ધ થશે, તો તેમ કહેવું બરાબર નથી કારણ કે ઇશ્વર બીજાં પ્રમાણોથી પણ પુરવાર થાય છે.[૩૫]વળી, કાર્યની વિશેષતા ઉપરથી કર્તાની વિશેષતાનું અનુમાન થઈ શકે છે. ધૂમની વિશેષતા પ્રત્યક્ષ કરી તે ઉપરથી અનુમાન

કરી શકાય છે કે તેનું કારણ ચંદનનો અગ્નિ જ છે—તૃણપર્ણનો અગ્નિ નથી.[36] તેવી જ રીતે, અપરિમિત અનન્ત પ્રાણીઓનાં વિચિત્ર સુખદુઃખનાં સાધનરૂપ ભુવન વગેરે અનન્ત કાર્યો અતિશયરહિત પુરુષ કરી શકે નહિ, તેથી તેમનો અતિશયવાળો વિશિષ્ટ કર્તા જ હોવો જોઈએ એવું આપણે અનુમાનથી જાણી શકીએ છીએ.[37]

ત્રણેય લોકના નિરવધિ પ્રાણીઓનાં સુખદુઃખનાં સાધનોને કેવી રીતે ઉત્પન્ન કરવાં, તેમાંના પ્રત્યેક સાધનનું પ્રયોજન શું છે, તે બધાં સાધનોનો નાશ કેમ કરવો—આ બધું જાણનારો જ તે બધાં કાર્યોને ઉત્પન્ન કરી શકે. તેથી પુરવાર થાય છે કે ઈશ્વર સર્વજ્ઞ છે.[38] જેવી રીતે નિયતવિષયને ગ્રહણ કરનારી ઇન્દ્રિયોની અપેક્ષાએ ઇન્દ્રિયોનો પ્રેરક જીવ સર્વજ્ઞ છે તેવી રીતે જીવોનાં કર્મોને અનુરૂપ ફળ સાથે જોડવા શક્તિમાન ઈશ્વર તેમ કરવાને અશક્ત જીવોની અપેક્ષાએ સર્વજ્ઞ છે.[39] અસર્વજ્ઞતાનું કારણ રાગ આદિ દોષો છે. તે દોષો ઈશ્વરમાં નથી, તેથી તે સર્વજ્ઞ છે.[40]

ઈશ્વરનું જ્ઞાન નિત્ય છે. સૃષ્ટિની સ્થિતિ દરમ્યાન જો એક ક્ષણ પણ તે જ્ઞાનરહિત બની જાય તો કર્માધીન વિવિધ પ્રકારનો વ્યવહાર જ જગતમાં અટકી જાય કારણ કે કર્મો ઈશ્વરપ્રેરણાથી જ કાર્યમાં પ્રવૃત્ત થાય છે. આ તો ઇષ્ટ નથી. એટલે સૃષ્ટિની સ્થિતિ દરમ્યાન તો તેનો વિનાશ નથી, તે નિત્ય છે. પ્રલય વખતે તેના નાશનું કોઈ કારણ ન હોઈ તેનો નાશ થતો નથી. સર્ગકાળે તેની ઉત્પત્તિનું કોઈ કારણ ન હોઈ તેનો ઉત્પાદ થતો નથી. આમ તે નિત્ય છે.[41]

તેનું જ્ઞાન એક જ છે. તેના જ્ઞાનમાં કોઈ ફેરફાર—ભેદ—આવતો નથી કારણ કે તેનું જ્ઞાન અતીત, અનાગત, સૂક્ષ્મ, વ્યવહિત બધી વસ્તુઓને જાણે છે. તે બધાં જ્ઞેયોને—વિષયોને યુગપદ્ જાણે છે એટલે તેના જ્ઞાનમાં ભેદ પડતો નથી. જો કહો કે તે બધા વિષયોને ક્રમથી જાણે છે એટલે તેના જ્ઞાનમાં ભેદ પડવો સંભવે છે તો તે બરાબર નથી, કારણ કે અનન્ત વિષયોને ક્રમથી જાણી શકાય જ નહિ. તેથી આ ક્રમથી જાણવાનો મત સ્વીકારતાં તો તેનામાં અજ્ઞાતૃત્વ આવે અને પરિણામે કર્મફલદાનરૂપ વ્યવહારનો લોપ થાય.[42]

ઈશ્વરનું જ્ઞાન પ્રત્યક્ષ જેવું હોઈ પ્રત્યક્ષ કહેવાય છે. તે પ્રત્યક્ષની જેમ ઇન્દ્રિયસન્નિકર્ષથી ઉત્પન્ન થતું નથી. અર્થો ઈશ્વરજ્ઞાનને ઉત્પન્ન કરતા નથી.[43]

જેટલા આત્મગુણો ઈશ્વરમાં છે તે બધા નિત્ય જ છે, કારણ કે તે ગુણો મનઃસંયોગથી ઉત્પાદ્ય નથી; તેમને મનઃસંયોગની અપેક્ષા નથી. દુઃખ અને

દ્વેષ તેને છે જ નહિ. સંસ્કાર(=ભાવના)નું પણ તેને કોઈ પ્રયોજન નથી, કારણ કે તે સર્વદા સર્વાર્થદર્શી હોઈ તેને સ્મૃતિ જ નથી. તેને આનુમાનિક યા પરોક્ષ જ્ઞાન છે જ નહિ. તે ભૂતાનુગ્રહવાળો હોવાથી તેનામાં ધર્મ સ્વાભાવિક જ છે, જન્ય નથી. તે ધર્મનું ફળ પરાર્થ જગન્નિર્માણ છે. તેનામાં નિત્ય સુખ છે, કારણ કે આગમમાં તેનું તેવું વર્ણન છે. જે સુખી ન હોય તે આવાં કાર્યો કરવાની યોગ્યતા ન ધરાવી શકે.[૪૪]

ઈશ્વરની ઇચ્છા પણ નિત્ય છે. અહીં કોઈ શંકા કરે છે કે ઇચ્છાને નિત્ય માનતાં સર્વદા જગતની ઉત્પત્તિ થતી જ રહેશે અને તેનો ક્યારેય અન્ત નહિ આવે. સર્ગેચ્છા નિત્ય હોઈ સંહાર થશે જ નહિ, યા સંહારેચ્છા નિત્ય હોઈ પ્રલયની ધારા પણ અટકશે નહિ. આ શંકા બરાબર નથી. ઈશ્વરની ઇચ્છા નિત્ય છે એનો અર્થ એ કે તે સ્વરૂપથી નિત્ય છે, તે આત્મમનઃસંયોગથી ઉત્પાદ્ય નથી. પરંતુ તે ઇચ્છાનો વિષય ક્યારેક સર્ગ હોય છે અને ક્યારેક સંહાર હોય છે. સર્ગસંહારની મધ્યમાં અર્થાત્ જગતની સ્થિતિની અવસ્થામાં 'આ કર્મનું આ ફળ આને મળો' એવી ઇચ્છા ઈશ્વરને હોય છે.[૪૫]

તેનો પ્રયત્ન એ વિશેષ પ્રકારનો સંકલ્પ જ છે.[૪૬]

આમ નવ આત્મવિશેષગુણોમાંથી ઈશ્વરમાં પાંચ છે—જ્ઞાન, સુખ, ઇચ્છા, પ્રયત્ન અને ધર્મ. તેનામાં દુઃખ, દ્વેષ, અધર્મ અને સંસ્કાર આ ચાર આત્મવિશેષગુણો નથી. તેથી તે એક વિશિષ્ટ પ્રકારનો આત્મા જ છે, આત્માથી જુદું દ્રવ્ય નથી.[૪૭]

ઈશ્વરના વિશે એક પ્રશ્ન ઊઠાવવામાં આવે છે. ક્રિયાવાન જ કર્તા હોય છે. ઈશ્વર તો અશરીરી છે એટલે તેનામાં ક્રિયા સંભવે નહિ. તેથી અશરીરી કર્તા હોઈ શકે નહિ. અશરીરી કર્તા હોય એવો એક પણ દાખલો જગતમાં જોયો જાણ્યો નથી.

આ પ્રશ્નના ઉત્તરમાં જયંત કહે છે કે ઈશ્વરની બાબતમાં કર્તૃત્વનો અર્થ છે જ્ઞાન, ચિકીર્ષા અને પ્રયત્ન(volitional effort)નો યોગ (=સંબંધ). તે ઈશ્વરમાં છે જ. અશરીરરૂપ જીવાત્મા પોતાના શરીરને પ્રેરણા કરે છે જ. એટલે, પ્રેરણા કરવારૂપ કર્તૃત્વ માટે શરીરરૂપ હોવું આવશ્યક નથી. ઇચ્છામાત્રરૂપ તેનો વ્યાપાર હોવાથી અનન્ત કાર્યો તે કરી શકે છે અને વળી તેને કોઈ પણ જાતનો ક્લેશ થતો નથી.[૪૮]

ઇચ્છામાત્રથી જ તે પરમાણુઓને સ્વકાર્યોત્પત્તિમાં પ્રેરે છે એમ માની શકાય નહિ, કારણ કે જડ પરમાણુઓ તેની ઇચ્છા જાણી શકે નહિ અને ઇચ્છા જાણ્યા વિના ઇચ્છાનુસાર પ્રવૃત્તિ કેવી રીતે કરી શકે ?—આ પ્રશ્નના ઉત્તરમાં જયંત જણાવે છે કે જીવનું અચેતન શરીર જીવની ઇચ્છા પ્રમાણે વર્તતું હોય તો પછી અચેતન પરમાણુઓને ઇશ્વરેચ્છાનુસાર વર્તવામાં શો બાધ આવે ?[૪૯]

ઇશ્વર સૃષ્ટિ કેમ કરે છે ? એવો એનો સ્વભાવ જ છે કે ક્યારેક તે વિશ્વનું સર્જન કરે છે અને ક્યારેક તેનો સંહાર કરે છે. પરંતુ અમુક નિયત કાળે જ સૃષ્ટિ કરવાનો અને અમુક નિયત કાળે જ સંહાર કરવાનો તેનો સ્વભાવ કેમ છે ? ઉત્તરમાં જયંત કહે છે કે સૂર્યને જ જુઓને; તેનો નિયત કાળે ઊગવાનો અને નિયત કાળે આથમવાનો સ્વભાવ નથી ? સ્વભાવની બાબતમાં પ્રશ્ન કરવો અયોગ્ય છે.[૫૦] અથવા, ઇશ્વર ક્રીડાર્થે જગત સર્જે છે. કેવળ દુઃખીઓ જ ક્રીડા કરે છે એવું નથી. જેઓ દુઃખી નથી હોતા તેઓ પણ ક્રીડા કરે છે.[૫૧] અથવા, અનુકંપાથી ઇશ્વર સર્ગ-સંહાર કરે છે.[૫૨] અહીં કોઈ શંકા ઊઠાવે છે કે પ્રલયમાં જીવો દુઃખી ન હોઈ અનુકંપાને પાત્ર નથી અને પરિણામે તેમના પ્રત્યેની અનુકંપાથી ઇશ્વર સૃષ્ટિ કરે છે એમ માનવું બરાબર નથી. આ શંકાનું સમાધાન કરતાં જયંત કહે છે કે પ્રલયમાંય જીવો ધર્માધર્મસંસ્કારોથી અનુવિદ્ધ હોય છે. ધર્માધર્મની જંજીરમાં જકડાયેલા હોવાથી જીવો મોક્ષપુરમાં પ્રવેશી શકતા નથી. શું આ જીવો અનુકંપાને પાત્ર નથી ? છે જ. જ્યાં સુધી કર્મોનાં ફળ ન ભોગવાય ત્યાં સુધી કર્મોનો ક્ષય અશક્ય છે. સર્ગ વિના કર્મોનાં ફળોનો ભોગ અશક્ય છે. તેથી ધર્મનાં શુભ ફળોના ભોગ માટે દયાળુ ઇશ્વર સ્વર્ગ વગેરે સર્જે છે અને અધર્મનાં અશુભ ફળોના ભોગ માટે ઇશ્વર નરક વગેરે સર્જે છે. કર્મોને ભોગવી થાકી ગયેલા જીવોના આરામ માટે ભુવનોનો સંહાર પણ ઇશ્વર કરે છે. આમ આ બધું ઇશ્વરની કૃપાનું પરિણામ છે.[૫૩]

ઇશ્વર જગતનાં બધાં કાર્યોનો સંહાર એક સાથે કરે એ તો ગળે ઊતરતું નથી, કારણ કે અવિનાશી (= નાશ નહિ પામેલાં) કર્મોનાં ફળોના ઉપભોગમાં કોઈ પ્રતિબંધ સંભવતો નથી. આ શંકાના ઉત્તરમાં જયંત કહે છે કે ક્ષય નહિ પામેલાં કર્મોની વિપાકશક્તિ ઇશ્વરેચ્છાથી કુંઠિત થઈ જાય છે. તેની ઇચ્છાથી પ્રેરાયેલાં કર્મો જ ફળો આપે છે. તેની ઇચ્છાથી કુંઠિત થઈ ગયેલાં કર્મો ફળો આપતાં અટકી જાય છે. આમ કેમ ? એનું કારણ એ છે કે કર્મો અચેતન છે. એટલે, ચેતનથી પ્રેરાઈને જ કર્મો સ્વકાર્યમાં પ્રવૃત્ત થાય છે.[૫૪]

જો સર્ગ-પ્રલય તેમ જ સૃષ્ટિની-સ્થિતિદશામાં-કાર્યો પણ ઈશ્વરેચ્છાથી થતાં હોય તો ઈશ્વરેચ્છાને જ માનો, કર્મો (=ધર્માધર્મ) શા માટે માનો છો ?—આ પ્રશ્નના ઉત્તરમાં જયંત કહે છે કે કર્મ વિના જગતના વૈચિત્ર્યનો ખુલાસો થતો નથી એટલે કર્મ તો માનવાં જ જોઈએ. વધારામાં, તે જણાવે છે કે કર્મનિરપેક્ષ ઈશ્વરેચ્છાને જ સર્ગ આદિનું કારણ માનવામાં આવે તો ત્રણ દોષો આવે—(૧) ઈશ્વરમાં નિર્દયતાનો દોષ આવે. વિના કારણ દારુણ સર્ગ ઉત્પન્ન કરનારો ઈશ્વર નિર્દય જ ગણાય, (૨) વેદના વિધિ-નિષેધો નિરર્થક બની જવાનો દોષ આવે. ઈશ્વરની ઈચ્છાથી જ—કર્મ વિના—શુભાશુભ-ફલભોગ સંભવતો હોય તો વેદના વિધિ-નિષેધો વ્યર્થ થઈ પડે, અને (૩) મુક્તોને પણ ઈશ્વરેચ્છાથી પુનઃ સંસારમાં પ્રવેશવું પડે, અર્થાત્ અનિર્મોક્ષદોષ આવે. એટલે જ ન્યાય-વૈશેષિકો કર્મસાપેક્ષ ઈશ્વરેચ્છાને સર્ગ આદિનું કારણ માને છે.[૫૫]

વેદનો કર્તા ઈશ્વર છે.[૫૬] નિત્ય જ્ઞાન આદિ ધરાવનાર, નિત્યમુક્ત, જગત્કર્તા એક ઈશ્વર વેદનો કર્તા છે તેવો સ્પષ્ટ ઉલ્લેખ સૌ પ્રથમ, જ્યાં સુધી હું સમજુ છું ત્યાં સુધી, જયંતની ન્યાયમંજરીમાં મળે છે. કણાદે તો એટલું જ કહ્યું છે કે વેદવાક્યોની રચના બુદ્ધિપૂર્વકની છે. ગૌતમ આપ્તવચનને શબ્દ-પ્રમાણ ગણે છે—આગમ ગણે છે અને તેનું પ્રામાણ્ય પણ આયુર્વેદ આદિ શાસ્ત્રોના પ્રામાણ્યની માફક જ નિર્ણીત થાય છે એમ જણાવે છે.[૫૭] પ્રશસ્તપાદે મહેશ્વરને વેદકર્તા તરીકે વર્ણવ્યા નથી. વાત્સ્યાયન સ્પષ્ટપણે સાક્ષાત્કૃતધર્મા ઋષિઓને જ વેદના દ્રષ્ટાઓ અને પ્રવક્તાઓ ગણે છે.[૫૮] 'દ્રષ્ટાઓ' અને 'પ્રવક્તાઓ' આ બે શબ્દો બહુવચનમાં વપરાયેલા છે એ ધ્યાનમાં લેવું મહત્ત્વનું છે. વાત્સ્યાયનને મતે કોઈ એક નિત્ય ઈશ્વર વેદનો કર્તા નથી કારણ કે તેમણે તેવા ઈશ્વરને સ્વીકાર્યો જ નથી. ઉદ્યોતકરે એક નિત્ય જગત્કર્તા ઈશ્વરની કલ્પના સ્વીકારી હોવા છતાં એવો ઈશ્વર વેદનો કર્તા છે એવું તેમણે સ્પષ્ટ કહ્યું નથી અને તેઓ પણ સાક્ષાત્કૃતધર્મા ઋષિઓને જ વેદના કર્તા તરીકે સ્વીકારતા લાગે છે. આમ વેદોને પૌરુષેય—પુરુષકૃત—માનવાનો સિદ્ધાન્ત ન્યાયવૈશેષિકોમાં પહેલેથી અર્થાત્ કણાદસમયથી હોવા છતાં તે પુરુષ, જયંતના સમય સુધી, એક નિત્ય જગત્કર્તા ઈશ્વર નથી પરંતુ સાક્ષાત્કૃતધર્મા અનેક પુરુષો છે અર્થાત્ ઋષિમુનિઓ છે. સૌ પ્રથમ જયંત એક નિત્ય જગત્કર્તા ઈશ્વરને વેદના કર્તા જણાવે છે.

જયંતે ઈશ્વરમાં આનંદનો સ્પષ્ટપણે સૌ પ્રથમ વાર સ્વીકાર કાર્યો છે અને તેને મતે આ આનંદ કેવળ દુઃખાભાવરૂપ નથી પરંતુ વિધ્યાત્મક (positive) છે એ તેના પ્રતિપાદન ઉપરથી ફલિત થાય છે.

(૭) શ્રીધર અને ઈશ્વર

ઈશ્વરમાં કરુણા છે એટલે તે જીવોને માટે સૃષ્ટિ ઉત્પન્ન કરે છે. જો ઈશ્વરમાં જીવો પ્રત્યે કરુણા છે તો સુખમયી જ સૃષ્ટિ કેમ તે ઉત્પન્ન નથી કરતો? આના ઉત્તરમાં શ્રીધર કહે છે કે તે જીવોના ધર્માધર્મોની સહાયથી સૃષ્ટિ ઉત્પન્ન કરે છે એટલે તે કેવળ સુખમયી સૃષ્ટિ ઉત્પન્ન ક્યાંથી કરે? પરંતુ તેથી તેમની કરુણાને કંઈ આંચ આવતી નથી, કારણ કે સૃષ્ટિગત દુઃખ જીવોમાં વૈરાગ્ય ઉત્પન્ન કરી તેમના મોક્ષનું કારણ બને છે.[૫૯]

જો સૃષ્ટિની ઉત્પત્તિ કરવામાં ઈશ્વરને જીવોના ધર્માધર્મ ઉપર આધાર રાખવો પડતો હોય તો તેનું ઈશ્વરપણું ક્યાં રહ્યું, તેનું સ્વાતન્ત્ર્ય ક્યાં રહ્યું? આના ઉત્તરમાં શ્રીધર જણાવે છે કે ઈશ્વર જીવોને તેમનાં કર્મ અનુસાર ફળો આપે એમાં એના ઈશ્વરપણાને કે એની સ્વાધીનતાને કંઈ બાધ આવતો નથી. ઊલટું, તે તેનું ઈશ્વરપણું પુરવાર કરે છે. શેઠ તેના સેવકોની યોગ્યતાને લક્ષમાં લઈ અનુરૂપ ફળ આપે તો શેઠ શેઠ મટી જતો નથી. ઈશ્વર પ્રત્યેક જીવની સમક્ષ તેના કર્મને અનુરૂપ ભોગસામગ્રી ઉપસ્થિત કરે છે; તેના કર્મના વિપાકકાળે તે કર્મનું યોગ્ય ફળ ઉત્પન્ન કરી જીવ સમક્ષ ઉપસ્થિત કરે છે.[૬૦]

ઈશ્વરની બાબતમાં કોઈ નીચે પ્રમાણે વાંધો ઊઠાવે છે. જગતમાં ઘટ, પટ વગેરે કાર્યોનો જે કર્તા આપણને દેખાય છે તે શરીરી છે. તેથી જગતનો કર્તા પણ શરીરી જ માનવો જોઈએ. ઘટકાર્યનો કર્તા કુંભાર સૌ પ્રથમ તે કાર્ય ઉત્પન્ન કરવા કયાં કારણો જોઈએ તે જાણે છે, પછી તે તે કારણોની મદદથી કાર્યને ઉત્પન્ન કરવા ઇચ્છે છે, પછી તેને અનુકૂળ પ્રયત્ન (=ઉત્સાહ, volitional effort) કરે છે, પછી શરીર પાસે અનુરૂપ વ્યાપાર (=ચેષ્ટા) કરાવે છે, પછી અન્ય કારણોને કાર્યોત્પત્તિમાં પ્રવૃત્ત કરે છે, પછી કાર્ય ઉત્પન્ન કરે છે. કારણોને જાણ્યા વિના, યોગ્ય ઇચ્છા વિના, અનુરૂપ પ્રયત્ન વિના અને અનુકૂળ શરીરવ્યાપાર વિના કોઈ કર્તા કાર્ય ઉત્પન્ન કરતો હોય એવું લોકમાં દેખ્યું નથી. તેથી ઈશ્વર પણ જો જગતનો કર્તા હોય તો તે શરીરી જ હોવો જોઈએ.[૬૧] જો કહો કે ઐશ્વર્યના અતિશયને કારણે ઈશ્વર શરીર વિના જ જગત ઉત્પન્ન કરે છે તો તે બરાબર નથી, કારણ કે એ જ તર્કને લંબાવી પૂછી શકાય કે બુદ્ધિ વિના જ (અર્થાત્ કેવળ ઇચ્છાથી જ) પોતાના અતિશયને કારણે તે કેમ જગતને ઉત્પન્ન કરતો નથી? જો કહો કે જગતમાં ઘટ, પટ વગેરે કાર્યનો કર્તા બુદ્ધિમાન છે માટે જગતનો કર્તા પણ બુદ્ધિમાન હોવો જોઈએ તો તો એ

જ તર્કને આધારે એ પણ સ્વીકારવું જોઈએ કે જગતનો કર્તા શરીરી છે કારણ કે ઘટ, પટ આદિનો કર્તા શરીરી છે.[१२]

શ્રીધર આનો વિસ્તૃત જવાબ આપે છે. તે આ છે: કર્તૃત્વ શું છે? 'શરીર સાથે સંબંધ હોવો તે' કર્તૃત્વ છે કે 'જે કારણોમાં કાર્ય ઉત્પન્ન કરવાનું સામર્થ્ય જણાયું હોય તે કારણોને કાર્યોત્પત્તિમાં પ્રેરવા તે' કર્તૃત્વ છે? જો 'શરીર સાથે સંબંધ હોવો તે' કર્તૃત્વ હોય તો સુષુપ્ત વ્યક્તિમાં અને કાર્ય કરવામાં ઉદાસીન વ્યક્તિમાં પણ કર્તૃત્વ માનવું પડશે. તેથી 'યોગ્ય કારણોને કાર્યોત્પત્તિમાં પ્રેરવા તે' જ કર્તૃત્વ છે એમ સ્વીકારવું જોઈએ, અને નહિ કે 'શરીર સાથે સંબંધ હોવો તે' કર્તૃત્વ છે એમ. આ જાતનું કર્તૃત્વ શરીરસંબંધ વિના પણ શક્ય છે. ઉદાહરણાર્થ, જીવાત્માને પોતાના શરીરને પ્રેરવા માટે કોઈ અન્ય શરીર સાથે સંબંધ જરૂરી નથી—જીવ સ્વતઃ જ પોતાના શરીરને પ્રેરે છે. જો કહો કે જીવનો પૂર્વકર્માર્જિત શરીર સાથે જે સંબંધ છે તે જ તેને તે શરીરની પ્રેરણા કરવામાં સહાયક કારણ છે તો તે બરાબર નથી, કારણ કે તેનો પોતાના શરીર સાથે સંબંધ હોવા છતાં તે પોતાના શરીરથી પોતાના શરીરને પ્રેરે છે એમ માની શકાય નહિ; ગમે તેટલો કુશળ નટ હોય તો પણ તે પોતે પોતાના ખભા ઉપર ચઢી શકે નહિ અને ગમે તેટલી તીક્ષ્ણ છરી હોય તો પણ તે પોતે પોતાને કાપી શકે નહિ; તેવી જ રીતે, શરીર ચેતનની સહાયથી પણ પોતે પોતાને પ્રેરણા કરી શકે નહિ. જો કહો કે જેમ જીવે કરેલી પ્રેરણાનો આશ્રય તે શરીર છે—અર્થાત્ જીવ શરીરને પ્રેરણા કરે છે, તેમ ઈશ્વરે કરેલી પ્રેરણાનો આશ્રય પણ તેનું શરીર હોવું જોઈએ ને? તો તેનો ઉત્તર એ છે કે ઈશ્વરે કરેલી પ્રેરણાનો આશ્રય પરમાણુઓ છે—ઈશ્વરની પ્રેરણાથી પરમાણુઓ સ્વકાર્યમાં પ્રવૃત્ત થાય છે. વળી, વિરોધી શંકા ઊઠાવે છે કે સ્વશરીરને જીવ ઈચ્છા અને પ્રયત્ન દ્વારા પ્રેરે છે અને ઈચ્છા–પ્રયત્નનું કારણ શરીર છે એટલે ઈચ્છા–પ્રયત્નના જનન દ્વારા શરીર પોતે જ પોતાને પ્રેરી શકે છે એમ માનવું જોઈએ; આમ જેમ જીવને સ્વશરીરને પ્રેરવા સ્વશરીર સાથે સંબંધ જરૂરી છે તેમ ઈશ્વરને પણ પરમાણુઓને પ્રેરવા શરીરસંબંધ જરૂરી છે. આ શંકાનું સમાધાન એ છે કે જીવની બાબતમાં તેનાં ઇચ્છા અને પ્રયત્નનું કારણ શરીર છે પરંતુ ઉત્પન્ન થઈ ગયેલાં ઇચ્છા અને પ્રયત્ન જ્યારે શરીરને પ્રેરણા કરે છે ત્યારે પ્રેરણાનું કારણ શરીર નથી – ત્યારે તો શરીર પ્રેરણાનું કર્મ છે અર્થાત્ પ્રેરણારૂપ ક્રિયા શરીર ઉપર થાય છે. આમ કારકોને કાર્યોત્પત્તિમાં પ્રેરવારૂપ કર્તૃત્વમાં શરીરની અપેક્ષા છે જ એવો નિયમ

ખોટો છે, કારણ કે શરીરવ્યાપાર વિના કેવળ ઇચ્છા (will) અને પ્રયત્ન (volitional effort)થી જ ચેતન (=યોગી) જડ વસ્તુઓને પ્રેરતો દેખાય છે. જો કોઈ પૂછે કે ઇચ્છા અને પ્રયત્નની ઉત્પત્તિ માટે તો શરીરની અપેક્ષા છે ને?–તો તેનો જવાબ એટલો જ છે કે ઉત્પત્તિશીલ (=અનિત્ય) ઇચ્છા અને પ્રયત્નને માટે શરીરની અપેક્ષા ભલે હોય પરંતુ જ્યાં ઇચ્છા અને પ્રયત્ન નિત્ય અને સ્વાભાવિક હોય ત્યાં તે બંનેને શરીરની અપેક્ષા છે એમ માનવું અનુચિત છે, વ્યર્થ છે. ઈશ્વરમાં બુદ્ધિ, ઇચ્છા અને પ્રયત્ન નિત્ય છે, જીવમાં તે અનિત્ય છે. બંનેય આત્માઓ છે તો એકમાં તે નિત્ય અને બીજામાં તે અનિત્ય એમ કેમ? આશ્રયભેદે એક જ ગુણ નિત્ય અને અનિત્ય જગતમાં દેખાય છે. ઉદાહરણાર્થ, જલીય અને તૈજસ પરમાણુઓમાં રૂપ નિત્ય (=અપાકજ) છે, જ્યારે પાર્થિવ પરમાણુઓમાં રૂપ અનિત્ય (=પાકજ) છે.[૬૩]

જીવો પરમાણુઓને કાર્યોત્પત્તિમાં પ્રેરી ન શકે કારણ કે જીવો સ્વકર્મોપાર્જિત ઇન્દ્રિયો દ્વારા જ વિષયોને જાણતા હોવાથી તેમને શરીરોત્પત્તિ પહેલાં વિષયોનું જ્ઞાન જ હોતું નથી તો સર્વવિષયોનું જ્ઞાન ક્યાંથી હોય? અને સર્વ વિષયોના જ્ઞાન વિના સૃષ્ટિ જેવું કાર્ય ઉત્પન્ન કરવું અશક્ય છે. તેથી અસર્વજ્ઞ જીવોથી ભિન્ન સર્વજ્ઞ ઈશ્વરની કલ્પના કરવામાં આવી છે. આવો ઈશ્વર જ સૃષ્ટિકર્તા છે, અને જડ પરમાણુઓ અને કર્મોનો અધિષ્ઠાતા છે.[૬૪]

ઈશ્વર એક છે કે અનેક? આના ઉત્તરમાં શ્રીધર કહે છે કે તે એક છે, કારણ કે જો ઈશ્વર અનેક હોય અને અસર્વજ્ઞ હોય તો જીવોની જેમ તેઓ સૃષ્ટિકાર્ય કરવા અસમર્થ જ હોય. જો ઈશ્વરને અનેક માની બધાને સર્વજ્ઞ માનવામાં આવે, તો એકથી વધુ ઈશ્વર માનવાનું કોઈ પ્રયોજન રહેતું નથી કારણ કે સર્વજ્ઞ એક ઈશ્વરથી સૃષ્ટિકાર્ય થઈ જશે. વળી, બધા ઈશ્વરો સર્વજ્ઞ હોય તો પણ તેઓ સમકક્ષ હોઈ તેમની વચ્ચે સદા ઐકમત્ય તો નહીં જ રહે. એટલે અનેક સર્વજ્ઞ ઈશ્વરો માનવા કરતાં એક સર્વજ્ઞ ઈશ્વર જ માનવો જોઈએ. જો અનેક સર્વજ્ઞ ઈશ્વરો માનીને પણ તેમાંના એકના જ અભિપ્રાયને બાકીના બધા સર્વજ્ઞ ઈશ્વરો સ્વીકારી તદનુસાર વર્તે છે એમ માનવામાં આવે તો પેલો એક જ ખરેખર ઈશ્વર કહેવાવાને લાયક છે, બીજા સર્વજ્ઞો નહિ. જો કહો કે સર્વજ્ઞ ઈશ્વરોમાં વ્યક્તિગત મતભેદ હોવા છતાં તેમની પરિષદે સૃષ્ટિકાર્ય કરવાના કરેલા નિર્ણયને અનુસરી તે બધા ઈશ્વરો એકબીજાનો વિરોધ કર્યા વિના સૃષ્ટિકાર્ય કરે છે, તો એનો અર્થ એ થશે કે તેમાંનો કોઈ ઈશ્વર નથી. આ ઉપરથી પુરવાર થાય છે કે ઈશ્વર એક જ છે.[૬૫]

ઈશ્વર સર્વજ્ઞ છે. તેથી કોઇ પણ વિષયનો કોઈ પણ વિશેષ તેનાથી અજ્ઞાત નથી. આને કારણે જ આવા અજ્ઞાનને લઈ ઉત્પન્ન થનારું મિથ્યાજ્ઞાન પણ તેનામાં નથી. એટલે જ મિથ્યાજ્ઞાનમૂલક રાગ-દ્વેષ પણ તેનામાં નથી. રાગ-દ્વેષ ન હોવાથી પ્રવૃત્તિ પણ તેનામાં નથી. પ્રવૃત્તિ ન હોવાથી ધર્મ-અધર્મ પણ તેનામાં નથી કારણ કે પ્રવૃત્તિ જ ધર્મ-અધર્મનું કારણ છે. ધર્મ-અધર્મ તેનામાં ન હોવાથી સુખ-દુઃખ પણ તેનામાં નથી. બધા જ વિષયોનો અનુભવ તેનામાં સદાય રહેતો હોવાથી તેનામાં સ્મૃતિ નથી, સંસ્કાર પણ નથી. તેથી જ કેટલાક ઈશ્વરમાં સંખ્યા, પરિમાણ, પૃથક્ત્વ, સંયોગ, વિભાગ, જ્ઞાન, ઇચ્છા અને પ્રયત્ન આ આઠ ગુણો માને છે. બીજાઓ તેની બુદ્ધિમાં જ અવ્યાહત ક્રિયાશક્તિનો સમાવેશ કરીને ઇચ્છા અને પ્રયત્નનો બુદ્ધિમાં જ અન્તર્ભાવ કરે છે; આમ તેઓ ઇચ્છા અને પ્રયત્નને બુદ્ધિથી અલગ ગણાવતા નથી; તેથી તેમના મતે ઈશ્વરમાં ૭ જ ગુણો છે. ઈશ્વર બદ્ધ પણ નથી કે મુક્ત પણ નથી. તેને નિત્યમુક્ત કહી શકાય.[૬૬]

(૮) ઉદયનાચાર્ય અને ઈશ્વર

ન્યાયવૈશેષિક પરંપરામાં ઈશ્વરવિષયક નિરૂપણની પરાકાષ્ઠા ઉદયનાચાર્યકૃત 'ન્યાયકુસુમાંજલિ' અને 'આત્મતત્ત્વવિવેક'માં જોવા મળે છે. એટલે જ ઉદયનાચાર્ય પોતે ઈશ્વરને ઉદ્દેશીને કહે છે કે તારું અસ્તિત્વ મારે અધીન છે (मदधीना तव स्थितिः). ઉદયનાચાર્યે ઈશ્વરના અસ્તિત્વને પુરવાર કરવા નીચેની દલીલો રજૂ કરી છે.

(૧) **कार्यात्**[૬૭]—જગતમાં પૃથ્વી વગેરે છે. તે વિનાશી, સાવયવ અને અવાન્તર પરિમાણવાળાં છે (અર્થાત્ અણુપરિમાણ અને પરમમહત્પરિમાણ વચ્ચેના પરિમાણો ધરાવે છે). તેથી તે બધાં કાર્યો છે. તેમનો કર્તા દેખાતો નથી. પરંતુ કાર્ય કર્તા વિના સંભવતું ન હોઈ તેમનો પણ કોઈ કર્તા તો હોવો જ જોઇએ. ઘટનો કર્તા કુંભાર છે. તેવી જ રીતે, પૃથ્વી વગેરેનો પણ કોઇ કર્તા છે જ. તે કર્તા એ જ ઈશ્વર છે.

(૨) **आयोजनात्**[૬૭]—પ્રલયમાં પરમાણુઓમાં કર્મ (=ગતિ, motion) તો હોય છે. પરંતુ તે કર્મથી પરમાણુઓનો કાર્યારંભક સંયોગ થતો નથી, અને પરિણામે પરમાણુઓમાંથી દ્વ્યણુકાદિક્રમે કાર્યો બનતાં નથી.[૬૮] તેથી પ્રલયમાં પરમાણુઓમાં જે કર્મ હોય છે તેને અનારંભક (bereft of causal efficiency) કર્મ કહેવામાં આવે છે. પરમાણુઓમાંથી કાર્ય બનવા માટે પરમાણુઓનો કાર્યા-

રંભક સંયોગ થવો જોઈએ, અને પરમાણુઓનો આવો સંયોગ થવા માટે પરમાણુઓમાં આરંભક કર્મ ઉત્પન્ન થવું જોઈએ; પરમાણુઓના કાર્યારંભક સંયોગનું કારણ આરંભક કર્મ છે. આ આરંભક કર્મ પરમાણુઓમાં ઉત્પન્ન કરી તે દ્વારા પરમાણુઓનું સંયોજન કરનાર કોઇક હોવો જોઇએ. તે જ ઇશ્વર છે. ઇશ્વરને માન્યા વિના અનારંભક કર્મને સ્થાને આરંભક કર્મ થવાનો કોઈ ખુલાસો મળતો નથી. એટલે પરમાણુઓમાં આરંભક કર્મ પેદા કરનારો અને પરમાણુઓના કાર્યારંભક સંયોગોનો પ્રયોજક–આયોજક–કોઈ માનવો જ જોઈએ. તે જ ઇશ્વર છે.

(૩) धृत्यादेः[૬૭]—(अ) ગુરુત્વવાળી વસ્તુઓ નીચે પડે છે. ગુરુત્વવાળી વસ્તુઓને પડતી રોકનાર ચેતનનો પ્રયત્ન છે. આપણો પ્રયત્ન આપણા શરીરને નીચે પડતાં રોકે છે. ઉડતા પંખીનો પ્રયત્ન તેના શરીરને નીચે પડતાં રોકે છે. ઉડતા પંખીએ ચાંચમાં પકડેલી જડ વસ્તુ તે પંખીના પ્રયત્નથી નીચે પડતી નથી કારણ કે પ્રયત્નવાળા પંખીએ તેને ધારણ કરેલી છે. ગુરુત્વવાળી જડ વસ્તુને કોઈ પ્રયત્નવાળી ચેતન વ્યક્તિએ ધારણ કરેલી હોય તો નીચે પડતી નથી. ગ્રહ, ઉપગ્રહ, વગેરે અચેતન છે તેમ છતાં તે નીચે પડતાં નથી – પોતાની કક્ષામાંથી ચ્યુત થતાં નથી. એટલે માનવું પડે છે કે કોઈ પ્રયત્નવાળી ચેતન વ્યક્તિએ તેમને ધારણ કરી રાખ્યા હોવા જોઈએ. આ વ્યક્તિ તે જ ઇશ્વર છે. આમ ઇશ્વર સમગ્ર બ્રહ્માંડનો ધારક છે.[૬૯]

૩ (ब) 'धृत्यादेः'[૬૭] શબ્દમાં 'આદિ' પદ છે. તે 'આદિ' પદથી નાશ અભિપ્રેત છે. તર્ક આ પ્રમાણે છે : જેમ કાર્યની ઉત્પત્તિ માટે નિમિત્તકારણ (=ઉત્પાદકર્તા) જરૂરી છે તેમ કાર્યના નાશ માટે પણ નિમિત્તકારણ (=નાશકર્તા) જરૂરી છે.[૭૦] ન્યાયવૈશેષિક મતે વસ્તુ સ્વભાવથી જ નાશ પામતી નથી. વસ્તુનો વિનાશ નિર્હેતુક નથી. જો વસ્તુનો વિનાશ નિર્હેતુક માનવામાં આવે તો વસ્તુ ક્ષણિક બની જાય અને સ્થાયી દ્રવ્ય જેવી કોઈ વસ્તુ રહે નહિ. તેથી ન્યાય-વૈશેષિકો વસ્તુના નાશને સહેતુક માને છે. ઘડાને લાકડીથી ફટકો મારવામાં આવે છે ત્યારે જ ઘડો આઘાતથી ફૂટે છે. અહીં ફટકો મારનાર — આઘાત કરનાર ઘટનાશકર્તા છે. તેવી જ રીતે, જગતનાં જે કાર્યોનો નાશકર્તા જણાતો ન હોય તેનો પણ નાશકર્તા હોવો તો જોઇએ જ; તે છે ઇશ્વર. વળી, સમગ્ર વિશ્વના નાશકર્તા તરીકે ઇશ્વરને માનવો જોઇએ. ઇશ્વરની ઇચ્છાથી સર્ગાન્તે વિશ્વને જબ્બર આઘાત લાગે છે અને બધાં કાર્યો પરમાણુઓમાં વિઘટન પામી જાય છે.

આ આઘાત પરમાણુઓમાં અનારંભક ગતિ અને વેગ પેદા કરે છે, આઘાતથી જન્મેલો વેગ અનારંભક કર્મને પ્રલયાન્ત સુધી ચાલુ રાખે છે.[૭૧] વિશ્વના નાશકર્તા તરીકે ચેતન વ્યક્તિને માન્યા વિના છૂટકો નથી. તે ચેતન વ્યક્તિ એ જ ઈશ્વર છે.

(૪) पदात्[૬૭,अ] અમુક અર્થ (=વસ્તુ) માટે અમુક પદ વપરાય છે. 'અમુક શબ્દનો અમુક અર્થ છે' એવો શબ્દ-અર્થનો સંકેત છે. આ સંકેતનું જ્ઞાન આપણને વડીલો આપે છે. પરંતુ 'અમુક વસ્તુ અમુક શબ્દવાચ્ય છે' એવો સંકેત સૌ પ્રથમ કર્યો કોણે ? આવા સંકેતનો પ્રવર્તક જે છે તે ઈશ્વર છે. પ્રલયકાળે વિશ્વના નાશ સાથે બધા સંકેતો નાશ પામે છે અને સૃષ્ટિની ઉત્પત્તિ સાથે ઈશ્વર નવા સંકેતો ઉત્પન્ન કરે છે – તે માટે તે કોઈ પૂર્વસંકેતો ઉપર આધાર રાખતો નથી.

૪ (ब) સૃષ્ટિની ઉત્પત્તિ સાથે તે નવા સંકેતો આપે છે એટલું જ નહિ પણ કલાઓને પણ તે જ શરૂ કરે છે. પાત્રો બનાવવાની કલા, કપડું વણવાની કલા, લિપિકલા, લેખનકલા, વગેરે કલાઓને સૃષ્ટિના આરંભે સૌ પ્રથમ તે જ જીવોને શીખવાડે છે. ગુરુ-શિષ્ય પરંપરા દ્વારા કલાઓ આપણા સમય સુધી ઊતરી આવી છે. આ પરંપરા ક્યાંકથી શરૂ થઇ હોવી જોઈએ. અર્થાત્, કલાઓનો આદ્ય પ્રવર્તક – આવિષ્કારક – આદિ ગુરુ – કોઈ હોવો જ જોઈએ. તે જ ઈશ્વર છે.[૭૨]

અહીં કોઈ શંકા ઊઠાવે છે કે ઈશ્વર અશરીરી હોઇ તે કેવી રીતે કલાઓનું કૌશલ જીવોને દેખાડી કલાઓ શીખવી શકે ? આનો ઉત્તર આપતાં ઉદયનાચાર્ય સ્પષ્ટ શબ્દોમાં કહે છે કે ઈશ્વર પણ કાર્યવશાત્ વચ્ચે વચ્ચે શરીર ધારણ કરે છે અને વિભૂતિ દર્શાવે છે.[૭૩]

ઉદયનનો આ ઉત્તર સાંભળી કોઇ આપત્તિ કરે છે કે ન્યાય-વૈશેષિકો શરીરને ભોગાયતન ગણે છે. જો ઈશ્વરને ધર્મ ન હોય તો તેને ભોગાયતન પણ ન જ હોય અને ઈશ્વરમાં ધર્મ માનવો તો ઇષ્ટ નથી. ટીકાકાર વર્ધમાન આ અસંગતિને દૂર કરવા માટે પ્રયત્ન કરે છે. તે કહે છે કે ઈશ્વરનો ધર્મ તેના શરીરનું કારણ નથી પરંતુ જીવોનો ધર્મ ઈશ્વરના શરીરનું કારણ છે.[૭૪]

(૫) प्रत्ययतः[૬૭]–વેદમાં વિષયવસ્તુનું યથાર્થ નિરૂપણ છે. વેદમાં કહેવામાં આવેલું બધું સત્ય છે. વેદ પ્રમાણ છે. વેદનું પ્રામાણ્ય નિર્દોષ વ્યક્તિને સૂચવે છે. રાગ આદિ દોષવાળી વ્યક્તિનાં વચનો અપ્રમાણ હોય છે – અયથાર્થ હોય છે, જ્યારે રાગ આદિ દોષરહિત વ્યક્તિનાં વચનો યથાર્થ જ હોય છે; રાગ આદિ

દોષરહિત વ્યક્તિ જ વસ્તુને યથાર્થ જાણી શકે છે અને જેવી તેણે તે વસ્તુને જાણી હોય તેવી જ નિરૂપી શકે છે; રાગ આદિ દોષરહિત વ્યક્તિ સર્વજ્ઞ હોય છે. આવી રાગ આદિ દોષરહિત સર્વજ્ઞ વ્યકિતનાં વચનોરૂપ વેદ હોવાથી વેદનું પ્રામાણ્ય છે. આમ વેદનું પ્રામાણ્ય રાગ આદિ દોષરહિત સર્વજ્ઞ વ્યકિતને અર્થાત્ ઇશ્વરને પુરવાર કરે છે.

(૬) श्रुतेः[૬૭]—વેદના પ્રામાણ્ય ઉપરથી નિર્દોષ ઇશ્વરને ઉપર પુરવાર કર્યો છે. પરંતુ મીમાંસક પ્રશ્ન ઊઠાવે છે કે વેદના પ્રામાણ્ય ઉપરથી તેનો કોઈ જ કર્તા નથી એમ કેમ માનતા નથી ? ન્યાય-વૈશેષિકો ઉત્તર આપે છે કે આયુર્વેદ વગેરે શાસ્ત્રો જેમ પુરુષકૃત છે તેમ વેદ પણ પુરુષકૃત જ હોવો જોઇએ. વેદનો જે કર્તા છે તે જ ઇશ્વર છે.

(૭) वाक्यात्[૬૭]—વેદ વાકયરૂપ છે. વેદવાકયો ઉપરથી પુરવાર થાય છે કે વેદનો કોઇ કર્તા હોવો જ જાઈએ. મહાભારતગત વાકયોના કર્તા જેમ વ્યાસ છે તેમ વેદગત વાકયોના કર્તા પણ હોવા જ જોઈએ. વેદગત વાકયોના જે કર્તા છે તે જ ઇશ્વર છે.

(૮) सङ्ख्याविशेषात्[૬૭]—સૃષ્ટયારંભે બે અણુઓનો સંયોગ થઈ દ્વયણુક બને છે. દ્વયણુકનું પરિમાણ અણુપરિમાણજન્ય નથી કારણ કે જો તેના પરિમાણને અણુપરિમાણજન્ય માનવામાં આવે તો તેનું (=દ્વયણુકનું) પરિમાણ અણુતર બનવાની આપત્તિ આવે; તે મહત્પરિમાણજન્ય પણ નથી કારણ કે અણુઓમાં મહત્પરિમાણ નથી, વળી દ્વયણુકના પરિમાણને મહત્પરિમાણ ન્યાય-વૈશેષિકો ગણતા નથી. દ્વયણુકનું પરિમાણ પણ અણુપરિમાણ જ છે, પણ અણુના અણુપરિમાણ અને દ્વયણુકના અણુપરિમાણ વચ્ચે કંઇક ભેદ છે; દ્વયણુકનું અણુપરિમાણ કંઇક ઓછું અણુપરિમાણ છે અર્થાત્ અણુના પરિમાણ કરતાં દ્વયણુકનું પરિમાણ કંઇક સ્થૂળ છે. આવી પરિસ્થિતિ હોઇ દ્વયણુકનું પરિમાણ શેનાથી ઉત્પન્ન થાય છે એ પ્રશ્ન જાગે છે. આ પ્રશ્નના ઉકેલ માટે ન્યાય-વૈશેષિકોએ એવો સિદ્ધાન્ત માન્યો છે કે સંખ્યાથી પણ પરિમાણ ઉત્પન્ન થઈ શકે છે. દ્વયણુકનું અણુપરિમાણ એ પરમાણુઓમાં રહેલી દ્વિત્વસંખ્યાથી ઉત્પન્ન થાય છે. પરંતુ ન્યાય-વૈશેષિકને મતે દ્વિત્વ, વગેરે સંખ્યાની ઉત્પત્તિ માટે અપેક્ષાબુદ્ધિ આવશ્યક છે. દ્વિત્વસંખ્યાની ઉત્પત્તિ માટે 'આ એક છે અને આ પણ એક છે' એવી અપેક્ષાબુદ્ધિ આવશ્યક છે. અપેક્ષાબુદ્ધિ એ તો ચેતનનો ધર્મ છે, અને જીવોએ તો હજુ

શરીર, ઇન્દ્રિયો વગેરે પ્રાપ્ત કર્યાં નથી, એટલે જીવોની અપેક્ષાબુદ્ધિ આ દ્વિત્વસંખ્યાની ઉત્પત્તિમાં કારણભૂત ન જ હોઈ શકે. તેથી જે ચેતનની અપેક્ષાબુદ્ધિ સૃષ્ટિઆરંભે પરમાણુઓમાં દ્વિત્વસંખ્યા ઉત્પન્ન કરે છે તે ઇશ્વર છે.૭૫

જીવનો પ્રયત્ન જેને સાક્ષાત્ પ્રેરે છે તે તેનું શરીર છે, તેમ ઇશ્વર જેને સાક્ષાત્ પ્રેરે તેને તેનું શરીર ગણાય.૭૬ ઇશ્વરપ્રયત્ન પરમાણુઓને સાક્ષાત્ પ્રેરે છે. એટલે એ અર્થમાં પરમાણુઓ ઇશ્વરનું શરીર ગણાય. ઉદયનાચાર્ય આ અર્થમાં જ પરમાણુઓને ઇશ્વરનું શરીર માને છે.૭૭ વળી, ઉદયનાચાર્યે આદ્ય કલાપ્રવર્તક તરીકે ઇશ્વરને સિદ્ધ કરતી વખતે જેના વડે કલાકૌશલ બતાવી શકાય-શીખવાડી શકાય એવું શરીર પણ ઇશ્વર ધારણ કરે છે એમ કહ્યું છે. તેમ છતાં ઇશ્વર અશરીરી છે એ ન્યાય-વૈશેષિક પરંપરાના સ્થાપિત મતનો તે વિરોધ નથી કરતા. તે ઇશ્વરમાં આનન્દગુણ માનતા લાગે છે.* તેમણે ઇશ્વરને વેદકર્તા પણ માન્યો છે. આ બે બાબતોમાં તેઓ જયંતને અનુસરે છે. તેઓ બુદ્ધિ, ઇચ્છા અને પ્રયત્ન ત્રણેયને ઇશ્વરમાં માને છે.

ઉદયનાચાર્યે એક મહત્ત્વના પ્રશ્નની ચર્ચા કરી છે. તે આ છે—'શરીર વિના બુદ્ધિ નથી અને શરીર દૂર થતાં બુદ્ધિ દૂર થાય છે, આવું તો અનિત્ય બુદ્ધિની બાબતમાં છે; પરંતુ નિત્ય બુદ્ધિને શરીરની કોઇ ઉપયોગિતા નથી, એટલે નિત્ય બુદ્ધિવાળો ઇશ્વર અશરીરી છે' આમ ન્યાય-વૈશેષિકો કહે છે. પરંતુ એ જ તર્કને લંબાવીને કહી શકાય કે જો ઇશ્વરનો પ્રયત્ન નિત્ય છે તો તેને પણ જ્ઞાન-ઇચ્છાની કોઈ ઉપયોગિતા ન હોવી જોઈએ. શા માટે નિત્ય પ્રયત્ન ઉપરાંત ઇશ્વરમાં બુદ્ધિ અને ઇચ્છા માનો છો ?

આ પ્રશ્નનો ઉદયનાચાર્યે આપેલો ઉત્તર વિચારણીય છે. તે જણાવે છે કે અનિત્ય પ્રયત્નમાં બે ધર્મો છે–(૧) તે જ્ઞાનજન્ય છે, (૨) જ્ઞાનનો જે વિષય હોય છે તે જ તેનો વિષય હોય છે.૭૮ નિત્ય હોઈ તેને આત્મલાભ (=સ્વોત્પત્તિ) માટે જ્ઞાનની જરૂર નથી પરંતુ વિષયને માટે તો તેને જ્ઞાનની જરૂર છે.૭૯ પ્રયત્ન સ્વરૂપથી જ વિષયપ્રવણ નથી. જો તેને સ્વરૂપથી જ વિષયપ્રવણ માનવામાં આવે તો પ્રયત્ન અને જ્ઞાનમાં કોઈ ભેદ રહે જ નહિ. પ્રયત્ન અને જ્ઞાન વચ્ચે આ જ ભેદ છે કે પ્રયત્ન સ્વરૂપથી અર્થપ્રવણ નથી જ્યારે જ્ઞાન સ્વરૂપથી અર્થપ્રવણ છે. જો ઇશ્વરના નિત્ય પ્રયત્નને નિર્વિષય માનવામાં આવે તો એવો નિર્વિષય પ્રયત્ન વિષયોનો (=પરમાણુઓનો) પ્રેરક કેવી રીતે બની શકે ? એટલે, પ્રયત્નને સવિષય જ માનવો જોઇએ, અને તેને સવિષય માનો એટલે જ્ઞાન

માનવું જ પડે કારણ કે તે જ્ઞાન દ્વારા જ સવિષય બને છે.૮૦ અહીં કોઈ શંકા ઊઠાવી શકે કે ન્યાય-વૈશેષિકોએ સુષુપ્તાવસ્થામાં માનેલો જીવનપૂર્વક પ્રયત્ન તો જ્ઞાનેચ્છાપૂર્વક ન હોવા છતાં સવિષય છે, તો પછી તેઓ ઈશ્વરના નિત્ય પ્રયત્નને પણ જ્ઞાન-ઈચ્છાનિરપેક્ષ સવિષય કેમ નથી માનતા ? ઉદયન આનો ઉત્તર આપતાં કહે છે કે જીવનપૂર્વક પ્રયત્ન જ્ઞાનેચ્છાપૂર્વક પ્રયત્નથી ભિન્ન જાતિનો છે એટલે જીવનપૂર્વક પ્રયત્નને આધારે જે પ્રયત્ન જીવનપૂર્વક નથી એવા નિત્ય ઈશ્વરપ્રયત્નની બાબતમાં એવો નિશ્ચય કરી શકાય નહિ.૮૧

(૯) સમાપન

આ ઈશ્વરવિષયક ચર્ચાનું સમાપન બે મહત્ત્વના મુદ્દાઓ વિચારીને કરીએ. તે બે મુદ્દાઓ છે—(અ) ન્યાય-વૈશેષિક ઈશ્વરકલ્પનાનો આધાર અને (બ) ઈશ્વરમાં બુદ્ધિ, ઇચ્છા અને પ્રયત્ન માનવાની બાબતમાં ન્યાય-વૈશેષિક વિચારકોના મતભેદનું તાર્કિક મૂળ.

(અ) ન્યાય-વૈશેષિક ઈશ્વરની કલ્પનાનો આધાર નિર્માણકાયકર્તા યોગી છે. આનું સૂચન વાત્સ્યાયન ભાષ્યમાં આપણને મળ્યું છે. વાત્સ્યાયન તો તે યોગીને જ ઈશ્વર ગણતા જણાય છે.

નિર્માણકાયની પ્રક્રિયાના અંગો :

(૧) યોગી કેવળ સંકલ્પથી જ નિર્માણકાયો બનાવે છે; તેમાં શરીરચેષ્ટાની અપેક્ષા નથી.

(૨) યોગીના સંકલ્પમાત્રથી પરમાણુઓમાં આરંભક કર્મ (motion) ઉત્પન્ન થાય છે.

(૩) તે કર્મ (motion) દ્વારા પરમાણુઓ જોડાઈ દ્વ્યણુકાદિક્રમે નિર્માણકાયો ઉત્પન્ન કરે છે.

(૪) પરમાણુઓ નિર્માણકાયનું ઉપાદાનકારણ છે.

(૫) યોગી નિર્માણકાયનો કર્તા (=નિમિત્તકારણ) છે.

(૬) યોગી પોતાનાં પૂર્વકર્મો (=સંચિત કર્મો) છેલ્લા જન્મમાં ભોગવી લેવા નિર્માણકાય બનાવે છે.

(૭) પોતાના પૂર્વકૃત એક ખાસ કર્મના ફળસ્વરૂપ યોગીનો નિર્માણકાયનો સંકલ્પ વ્યાઘાત પામતો નથી.

જગન્નિર્માણ પ્રક્રિયાના અંગો :

(૧) ઈશ્વર સંકલ્પમાત્રથી જ જગતનું સર્જન કરે છે, તેમાં શરીરચેષ્ટાની અપેક્ષા નથી – શરીરની અપેક્ષા નથી. ઈશ્વર અશરીરી છે.

(૨) ઈશ્વરના સંકલ્પમાત્રથી પરમાણુઓમાં આરંભક કર્મ (motion) ઉત્પન્ન થાય છે.

(૩) તે કર્મ (motion) દ્વારા પરમાણુઓ જોડાઈ દ્વયણુકાદિક્રમે જગતનાં બધાં કાર્યો ઉત્પન્ન કરે છે.

(૪) પરમાણુઓ જગતનું ઉપાદાનકારણ છે.

(૫) ઈશ્વર જગતનો કર્તા છે.

(૬) જીવો પોતાનાં પૂર્વકર્મોનાં ફળ ભોગવી શકે માટે ઈશ્વર જગત ઉત્પન્ન કરે છે.

નિર્માણકાયની પ્રક્રિયાનું સાતમું અંગ જગન્નિર્માણ પ્રક્રિયાના અંગ તરીકે ઘટતું ન હોઈ મોટે ભાગે ન્યાય-વૈશેષિક ચિંતકોએ છોડી દીધું છે. ઈશ્વરને પોતાને પૂર્વકૃત ધર્મ હોય નહિ. આથી જ ઈશ્વરમાં ધર્મ માનવામાં નથી આવ્યો.

આમ નિર્માણકાયનિર્માણની પ્રક્રિયા ગૌણ ફેરફાર સાથે જગન્નિર્માણની પ્રક્રિયા બની રહે છે. આ દર્શાવે છે કે જગત્કર્તા ઈશ્વરની ઉત્તરકાલીન ન્યાય-વૈશેષિક માન્યતાનો આધાર નિર્માણકાયકર્તા યોગીની કલ્પના છે.

(ख) ઈશ્વરમાં બુદ્ધિ, ઇચ્છા અને પ્રયત્ન માનવાની બાબતમાં ન્યાય-વૈશેષિક વિચારકોના મતભેદનું તાર્કિક મૂળ : પ્રયત્નનું કારણ ઇચ્છા છે. ઇચ્છાનું કારણ બુદ્ધિ છે. જ્ઞાન પછી ઇચ્છા થાય છે, ઇચ્છા પછી પ્રયત્ન થાય છે. હવે જો પ્રયત્ન નિત્ય હોય તો બુદ્ધિ અને ઇચ્છાને માનવાનું કોઈ પ્રયોજન નથી. જેઓ ઈશ્વરમાં પ્રયત્નને નથી માનતા પણ બુદ્ધિ અને ઇચ્છાને માને છે તેઓ ઇચ્છાને નિત્ય માને છે, એટલે તેમણે બુદ્ધિને માનવાની જરૂર નથી. જેઓ ઇચ્છા અને પ્રયત્નને ન માની કેવળ બુદ્ધિને જ ઈશ્વરમાં માને છે તેમની વિરુદ્ધ આ દૃષ્ટિએ કંઈ કહી શકાય નહિ, આ દૃષ્ટિએ તેઓ સાચા લાગે છે. શ્રીધર ઈશ્વરમાં કેવળ બુદ્ધિને જ માને છે.

પરંતુ ઈશ્વર કેવળ જ્ઞાન ધરાવતો હોય તો તે જગન્નિર્માણ કેવી રીતે કરી શકે ? તેથી, ઇચ્છા તો ઈશ્વરમાં માનવી જ જોઈએ. ઈશ્વરમાં ઇચ્છા માનીએ એટલે તેને નિત્ય જ માનવી જોઈએ, અને આવી નિત્ય ઇચ્છા જ્ઞાનને નિર-

ર્થક નહિ બનાવી દે ? ના, જ્ઞાન નિરર્થક નહિ બને. ઈશ્વરની ઈચ્છા સ્વરૂપથી નિત્ય છે—અર્થાત્ તે મનઃસંયોગસાપેક્ષ નથી. પરંતુ તેનો વિષય તો કોઈ વખતે આ હોય છે તો કોઈ વખતે તે હોય છે. તેના વિષયનું નિયામક જ્ઞાન છે. ઈશ્વરનું જ્ઞાન તો યુગપદ્ સર્વવિષયક છે તો તેની ઈચ્છા યુગપદ્ સર્વવિષયક કેમ નથી ? જીવ પણ જે વિષયોને જાણતો હોય છે તે બધાને ઇચ્છતો નથી પણ જે ભોગયોગ્ય હોય છે તેને જ ઇચ્છે છે. તેવી જ રીતે, ઈશ્વર બધા જ વિષયોને જાણે છે ખરો પણ જે વિષયો તે તે વખતે તે તે જીવના ભોગને યોગ્ય હોય છે તેમને જ ઈચ્છે છે. આ ભોગયોગ્યતા ઈશ્વર જ્ઞાનથી જાણે છે. જીવ પણ અમુક વસ્તુ તેને સુખકર છે કે દુઃખકર તે જ્ઞાનથી જાણે છે. આ દૃષ્ટિએ ઈશ્વરમાં જ્ઞાન અને ઇચ્છા બંને માનનાર સાચા લાગે છે. ઉદ્યોતકર ઈશ્વરમાં જ્ઞાન અને ઈચ્છા બંને માને છે.

પરંતુ અહીં કોઈ કહી શકે કે ઇચ્છામાં જ એવો અતિશય કેમ નથી માનતા કે ઈશ્વર જે વખતે જેને માટે જે યોગ્ય ફળ હોય તે વખતે તેને માટે તે ફળ જ ઇચ્છે ? ઈશ્વરની ઈચ્છા કદી અયોગ્ય હોય જ નહિ, સ્વતઃ યોગ્ય જ હોય એમ કેમ ન માનવું ? અને આને જ તેની ઇચ્છાનો મહત્ત્વનો અતિશય કેમ ન ગણવો ? આવી ઈચ્છા માનતાં સર્વવિષયક નિત્ય જ્ઞાનની કોઈ જરૂર રહેતી નથી. એટલે ઈશ્વરમાં કેવળ ઈચ્છા માનનારનો મત પણ ઘટી શકે છે. પ્રશસ્તપાદ મહેશ્વરમાં કેવળ સંકલ્પ જ માને છે, મહેશ્વરના સંકલ્પને જ્ઞાનની કોઈ જાતની અપેક્ષા નથી.

પાદટીપ

૧ तस्मात् सूत्रकारमते नास्तीश्वरः । **युक्तिदीपिका, का० १५ ।**

૨ **"The Vaiśeṣika Sūtras... originally did not accept the existence of God," Garbe, *Philosophy* of *Ancient India*, p. 23**

૩ .. अणूनां मनसश्चाद्यं कर्मादृष्टकारितम् । **वै० सू० ५.२.१३ ।**

૪ बुद्धिपूर्वा वाक्यकृतिर्वेदे । **वै० सू० ६.१.१ ।**

* અધર્મપ્રવૃત્તિનો નાશ ક્લેશનો નાશ થતાં જ થાય છે. આમ અધર્મપ્રવૃત્તિના નાશથી ખરેખર તો ક્લેશનાશ જ અભિપ્રેત છે.

૫ **योगी हि योगर्द्धिसिद्धया विहितनिखिलनिजधर्माधर्मकर्मा निर्माय तदुपभोगयोग्यानि तेषु तेषूपपत्तिस्थानेषु तानि तानि सेन्द्रियाणि शरीराणि सण्डान्तःकरणानि च**

मुक्तैरात्मभिरुपेक्षितानि गृहीत्वा सकलकर्मफलमनुभवति प्राप्तैश्वर्य इतीत्थमुपभोगेन कर्मणां क्षयः । **न्यायमं०, भा० २, पृ० ८८ ।**

६ 'प्रति'ग्रहणेन च इन्द्रियार्थसन्निकर्षसूचनाद्...' **सां० त० कौ० ५**। 'प्रतिराभिमुख्येन वर्तते...। **न्यायमं०, भा० १, पृ० १०३ ।**

७ सर्गादौ कथमिति चेत् ? सर्गादेरनभ्युपगमात् अदेश्यमेतत् । अनादिः संसार इति पूर्वाभ्यस्तसूत्रे प्रतिपादितमेतत् । **न्यायवा० ३.२.६७ ।**

८ जुओ। **न्यायभाष्य ४.२. ३८, ४२, ४६ ।**

९ तदा सर्वावरणमलापेतस्य ज्ञानस्यानन्त्याज्ज्ञेयमल्पम् । **योगसूत्र ३.३१** । तारकं सर्वविषयं सर्वथाविषयमक्रमं चेति विवेकजं ज्ञानम् । **योगसूत्र ३.५४ ।**

१० यस्मात् तु व्यवस्थितविषयाणीन्द्रियाणि तस्मात्तेभ्योऽन्यश्चेतनः सर्वज्ञः सर्वविषयग्राही विषयव्यवस्थितिमतीतोऽनुमीयते । **न्यायभा० ३.१.३ ।**

११ ततः पुनः प्राणिनां भोगभूतये महेश्वरसिसृक्षानन्तरं सर्वात्मगतवृत्तिलब्धादृष्टापेक्षेभ्यस्तत्संयोगेभ्यः पवनपरमाणुषु कर्मोत्पत्तौ तेषां परस्परसंयोगेभ्यो द्व्यणुकादिप्रक्रमेण महान् वायुः समुत्पन्नो नभसि दोधूयमानस्तिष्ठति । ...। एवं समुत्पन्नेषु चतुर्षु महाभूतेषु महेश्वरस्याभिध्यानमात्रात् तैजसेभ्योऽणुभ्यः पार्थिवपरमाणुसहितेभ्यो महदण्डमारभ्यते । तस्मिंश्चतुर्वदनकमलं सर्वलोकपितामहं ब्रह्माणं सकलभुवनसहितमुत्पाद्य प्रजासर्गे विनियुङ्क्ते । स च महेश्वरेण विनियुक्तो ब्रह्मा अतिशयज्ञानवैराग्यैश्वर्यसम्पन्नः प्राणिनां कर्मविपाकं विदित्वा कर्मानुरूपज्ञानभोगायुषः सुतान् प्रजापतीन् ... सृष्ट्वा आशयानुरूपैर्धर्मज्ञानवैराग्यैश्वर्यैः संयोजयतीति । **पदार्थधर्मसं० पृ० १२७—१३१ ।**

१२ ...ब्रह्मणोऽपवर्गकाले संसारखिन्नानां सर्वप्राणिनां निशि विश्रामार्थं सकलभुवनपतेर्महेश्वरस्य सञ्जिहीर्षासमकालं...आपरमाण्वन्तो विनाशः ।...ततः प्रविभक्ताः परमाणवोऽवतिष्ठन्ते धर्माधर्मसंस्कारानुविद्धा आत्मानस्तावन्तमेव कालम् । **पदार्थधर्मसं० पृ० १२२-१२६ ।**

१३ ईश्वरश्चेज्जगतो निमित्तं जगतः साक्षादुपादानकारणं किम् ? उक्तं पृथिव्यादि परमसूक्ष्मं परमाणुसंज्ञितं द्रव्यमिति । **न्यायवा० ४.१.२१ ।**

१४ न ब्रूमः कर्माद्यनपेक्ष ईश्वरः कारणमिति । **न्यायवा० ४.१.२१ ।**

१५ कोऽनुग्रहार्थः ? यद् यथाभूतं यस्य च यदा विपाककालः तत् तथा तदा विनियुङ्क्त इति । **न्यायवा० ४.१.२१ ।**

१६ अथ नित्यमैश्वर्यं धर्मवैयर्थ्यम्, न तद् धर्माद् भवतीति । नित्यमिति ब्रूमः ।... न चेश्वरे धर्मोऽस्तीत्ययोधमेतत् । **न्यायवा० ४.१.२१ ।**

१७ सङ्ख्या-परिमाण-पृथक्त्व-संयोग-विभाग-बुद्धय एव तस्य गुणाः । **न्यायवा०** ४.१.२१ ।

१८ इच्छा तु विद्यतेऽक्लिष्टाऽव्याहता सर्वार्थेषु यथा बुद्धिरिति । **न्यायवा०** ४ १ २१ ।

१९ यदि पुनर्धर्माधर्माभ्यामेवाधिष्ठिताः परमाणवः प्रवर्तेरन् न युक्तमेतदचेतनत्वात्, न हि किञ्चिदचेतनं स्वतन्त्रमधिष्ठायकं दृष्टमिति । अभ्युपगम्यापि च धर्माधर्मयोः परमाणुप्रवृत्तिसामर्थ्यम्, न, करणस्य केवलस्य क्रियानिर्वृत्तावसामर्थ्यात्. न हि करणं केवलं क्रियां निर्वर्तयदुपलभ्यते । अथ परमाण्वपेक्षाभ्यां धर्माधर्माभ्यां क्रियते, तदपि न युक्तमदृष्टत्वात्, न हि वर्मकरणाभ्यां क्रियां जन्यमानां क्वचिदपि पश्याम इति । आत्मा कर्ता भविष्यतीति, उक्तमेतदज्ञत्वादिति । अकारणोत्पत्तिर्भविष्यतीति, न युक्तमदृष्टत्वादिति । न चान्या गतिरस्ति । तस्माद् बुद्धिमत्कारणाधिष्ठिताः परमाणवः कर्माणि च प्रवर्तन्त इति । **न्यायवा०** ४.१.२१ ।

२० न कारणमीश्वरः विकल्पानुपपत्तेः—कर्ता चेदीश्वरः, किं सापेक्षः करोति उत निरपेक्ष इति । किं चातः ? यदि सापेक्षः, येन करोति तस्याकर्ता, एवमन्यत्रापि प्रसङ्गः, तदपि साधनं येन करोति तस्याकर्तेति । अथायं किञ्चिदनपेक्ष्य करोति तद्वदन्यत्रापि प्रसङ्गः । अथायं सर्वमनपेक्ष्य करोति, एवमपि पुरुषकर्माफलं भवेत् अनिर्मोक्षश्च प्रसज्येत । **न्यायवा० ४.१.२१ ।**

२१ निरपेक्षकर्तृत्वस्यानभ्युपगमात् धर्माधर्मविफलत्वादिदोषो नास्ति न चाकर्मनिमित्ते सर्गे दोष इति । येन करोति तस्याकर्तेति चेत्, नानेकान्तात्, नायमेकान्तोऽस्ति यो येन करोति स तन्न करोतीति, यथाऽनेकशिल्पपर्यवदातः पुरुषः करणान्तरोपादानो वास्यादि करोति, वास्याद्युपादानो दण्डादि करोति, तदुपादानो घटादिः; न च पर्यायकर्तृत्वे सति अकर्तृत्वम्, तथेश्वरोऽपि धर्माधर्मोपादानः शरीरसुखदुःखादि, आत्ममनःसंयोगशुद्धाशुद्धाभिसन्धिसाधनश्च धर्माधर्मौ, सुखदुःखस्मृत्यपेक्षः तत्साधनाद्यपेक्षश्च शुद्धमशुद्धं चाभिसन्धिमिति । यदा करोति तदा साधनस्याकर्तेति चेत् – अथ मन्यसे यदाऽयं साध्यं किञ्चिद् दृष्टं निर्वर्तयति तदा येन साधयति तस्याकर्ता प्रसज्यत इति ? नैतदेवम् न ब्रूमः सर्वानर्थानयमेकस्मिन् काले करोतीति, अपि तु पर्यायेण, पर्यायकर्तृत्वे चायमदोषः । यदादौ करोति तस्यासाधनोत्पत्तिरिति चेत् – अथ मन्यसे यदि शरीरादिकर्तृत्वं धर्माधर्माद्यपेक्षस्य, अथ यदादौ करोति कथं तत् ? आदेरनभ्युपगमाददेश्यमेतत् – अनादिः संसार इति,

प्रतिपादितमेतत्, धर्माधर्मसाफल्यं चैवम् – यदि चानादिः संसारः सापेक्षश्च कर्ता, एवं प्राण्यन्तरसमवायिनां धर्माधर्माणां साफल्यम्। **न्यायवा० ४.१.२१.।**

२२ अथायमीश्वरः कुर्वाणः किमर्थं करोति ? लोके हि ये कर्तारो भवन्ति ते किञ्चिदुद्दिश्य प्रवर्तन्ते इदमाप्स्यामि इदं हास्यामि चेति, न पुनरीश्वरस्य हेयमस्ति दुःखाभावात्, नोपादेयं वशित्वात्। क्रीडार्थमित्येके — एके तावद् ब्रुवते क्रीडार्थमीश्वरः सृजतीति। नन्वेतदयुक्तम्, क्रीडा हि नाम रत्यर्थं भवति, विना क्रीडया रतिमविन्दताम्, न च रत्यर्थी भगवान् दुःखाभावादिति। दुःखिनश्च सुखोपगमार्थं क्रीडन्ति। विभूतिख्यापनार्थमित्यपरे — जगतो वैश्वरूप्यं ख्यापनीयमित्यपरे मन्यन्ते। एतदपि तादृगेव — न हि विभूतिख्यापनेन कश्चिदतिशयो लभ्यते न चास्याख्यापनेन किञ्चिद्धीयत इति। किमर्थं तर्हि करोति ? तत्स्वाभाव्यात् प्रवर्तत इत्यदुष्टम् — यथा भूम्यादीनि धारणादिक्रियां तत्स्वाभाव्यात् कुर्वन्ति तथेश्वरोऽपि तत्स्वाभाव्यात् प्रवर्तत इति प्रवृत्तिस्वभावकं तत्तत्त्वमिति। **न्यायवा० ४.१.२१।**

२३ तत्स्वाभाव्यात् सततप्रवृत्तिरिति चेत् — अथ मन्यसे यदि प्रवृत्तिस्वभावकं तत्त्वं प्रवृत्तिनिवृत्ती न प्राप्नुतः, न हि प्रवृत्तिस्वभावके तत्त्वे निवृत्तिर्युज्यत इति क्रमेणोत्पत्तिर्न प्राप्नोति तत्त्वस्यैकरूपत्वात्। **न्यायवा० ४.१.२१।**

२४ नैष दोषः बुद्धिमत्त्वेन विशेषणात्– बुद्धिमत्तत्त्वमिति प्रतिपादितम्। बुद्धिमत्तया च विशिष्यमाणं सापेक्षं च न सर्वदा प्रवर्तते, न सर्वमेकस्मिन् काले उत्पादयति यस्य कारणसान्निध्यं तद् भवति यदसन्निहितकारणं तन्न भवति, न च सर्वस्य युगपत्कारणसान्निध्यमस्ति, अतः सर्वस्य युगपदुत्पादो न प्रसक्तः, स खलु प्रवर्तमानो धर्माधर्मयोः परिपाककालमपेक्षते। **न्यायवा० ४.१.२१।**

२५ 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, संस्काराभावाद् बुद्धिनित्यत्वाच्च न स्मृतिः, स्मृत्यभावाच्च नानुमानम्। न दुःखमधर्मस्याभावात्। अत एव न वैराग्यमिति, दुःखाभावान्न विरज्यत इति। अत एव न द्वेषो दुःखाभावादिति। इच्छा तु विद्यतेऽक्लिष्टाऽव्याहता सर्वार्थेषु यथा बुद्धिरिति। **न्यायवा० ४.१.२१।**

२६ अथ किमयं बद्धो मुक्त इति ? न बद्धो दुःखाभावादेव, अबद्धत्वान्न मुक्त इति– बन्धवान् मुच्यत इति, न च भगवति बन्धनमस्तीति अतो न मुक्त इति। **न्यायवा० ४.१.२१।**

२७ आत्मान्तराणामसम्बन्धादधिष्ठातृत्वमनुपपन्नमिति चेत्—अथ मन्यसे अर्थान्तरसमवायिनो ये धर्माधर्माः ते न साक्षादीश्वरेण सम्बध्यन्ते न पारम्पर्येण; न चासम्बद्धमनुष्ठातुं शक्यते, न चानधिष्ठितयोर्धर्माधर्मयोः प्रवृत्तिर्युक्ता। **न्यायवा० ४.१.२१ ।**

२८ तच्च न, अजसम्बन्धोपपत्तेः। **न्यायवा० ४.१.२१ ।**

२९ येऽप्यजं संयोगं नेच्छन्ति तेषामप्यणुमनःसंयोगोपपत्तेरस्ति सम्बन्धः। **न्यायवा० ४.१.२१ ।**

३० स पुनरात्मेश्वरसम्बन्धः किं व्यापकोऽव्यापको वा इति अर्थाभावादव्याकरणीयः प्रश्नः । आत्मेश्वरसम्बन्धोऽस्तीत्येतदेव शक्यते वक्तुम् । **न्यायवा० ४.१.२१ ।**

३१ **न्यायवा० ४.१.२१ ।**

३२ ... तस्माद्विनाशित्वेनापि कार्यत्वानुमानात्.. अथवा सन्निवेशविशिष्टत्वमेव हेतुमभिदध्महे...**न्यायमं०, भा० १, पृ० १७९ ।**

३३ अदृश्यस्य च कर्तुरनुपलब्धितो नास्तित्वनिश्चयानुपपत्तेः अकृष्टजातवनस्पतीनामकर्तृत्वमिति न विपक्षता। **न्यायमं०, भा० १, पृ० १८०।**

३४ परलोकवादिभिरदृश्यमानानां कर्मणामपि कारणत्वाभ्युपगमात् ... अथ जगद्वैचित्र्यं कर्मव्यतिरेकेण न घटत इति कर्मणामदृश्यमानानामपि कारणत्वं कल्प्यते तत्र; यद्येवमचेतनेभ्यः कार्योत्पादानुपपत्तेः कर्ताऽपि चेतनस्तेषामधिष्ठाता कल्प्यताम्। **न्यायमं०, भा० १, पृ० १८० ।**

३५ न चेतरेतराश्रयम् आगमैकशरणत्वाभावादीश्वरसिद्धेः। **न्यायमं०, भा० १, पृ० १८३ ।**

३६ यथा चन्दनधूममितरधूमविसदृशमवलोक्य चन्दन एव वह्निरनुमीयते तथा विलक्षणात् कार्यात् विलक्षण एव कर्ताऽनुमास्यते। **न्यायमं०, भा० १, पृ० १८३ ।**

३७ न हीदृशं परिदृश्यमानमनेकरूपमपरिमितमनन्तप्राणिगतविचित्रसुखदुःखसाधनं भुवनादिकार्यम् अनतिशयेन पुंसा कर्तुं शक्यमिति। **न्यायमं०, भा० १, पृ० १८३।**

३८ तथेयतस्त्रैलोक्यस्य निरवधिप्राणिसुखदुःखसाधनस्य सृष्टिसंहारसंविधानं सप्रयोजनं बहुशाखं जानन्नेव स्रष्टा भवितुमर्हति महेश्वरः । तस्मात्सर्वज्ञः। **न्यायमं०, भा० १, पृ० १८४ ।**

३९ अपि च यथा नियतविषयवृत्तीनां चक्षुरादीन्द्रियाणामधिष्ठाता क्षेत्रज्ञः तदपेक्षया सर्वज्ञः एवं सकलक्षेत्रज्ञकर्मविनियोगेषु प्रभवन्नीश्वरः तदपेक्षया सर्वज्ञः । **न्यायमं० भा० १, पृ० १८४ ।**

४० पुंसामसर्वविरवं हि रागादिमलबन्धनम् । न च रागादिभिः स्पृष्टो भगवानिति सर्ववित्। **न्यायमं०, भा० १, पृ० १८४ ।**

४१ नित्यं तज्ज्ञानं कथमिति चेत्–तस्मिन् क्षणमप्यज्ञातरि सति तदिच्छाप्रेर्यमाणकर्माधीन-नानाप्रकारव्यवहारविरमप्रसङ्गात्। प्रलयवेलायां तर्हि कुतस्तन्नित्यत्वकल्पनेति चेत्–नैवम्–आप्रलयात्सिद्धे नित्यत्वे तदा विनाशकारणाभावात् अस्य आत्मन इव तज्ज्ञानस्य नित्यत्वं सेत्स्यति। पुनश्च सर्गकाले तदुत्पत्तिकारणाभावादपि नित्यं ज्ञानम्। **न्यायमं०, भा० १, पृ० १८४।**

४२ एवं च तदतीतानागतसूक्ष्मव्यवहितादिसमस्तवस्तुविषयं न भिन्नम्, क्रमयौगपद्यविकल्पानुपपत्तेः। क्रमाश्रयणे क्वचिदज्ञातृत्वं स्यादिति व्यवहारलोपः। यौगपद्येन सर्वज्ञातृत्वे कुतस्त्यो ज्ञानभेदः? **न्यायमं०, भा० १, पृ० १८४।**

४३ प्रत्यक्षसाधर्म्याच्च तज्ज्ञानं प्रत्यक्षमुच्यते, न पुनरिन्द्रियार्थसन्निकर्षोत्पन्नत्वमस्यास्ति, अजनकानामेवार्थानां संवित्प्रकाशेनेव तेन ग्रहणात्। **न्यायमं०, भा० १, पृ० १८४।**

४४ ज्ञानवदन्येऽप्यात्मगुणा येऽस्य सन्ति, ते नित्या एव; मनस्संयोगानपेक्षजन्मत्वात्। दुःखद्वेषास्तस्य तावन्न सन्त्येव। भावनाख्येन संस्कारेणापि न प्रयोजनम्; सर्वदा सर्वार्थदर्शित्वेन स्मृत्यभावात्। अत एव न तस्यानुमानिकं ज्ञानमिष्यते। धर्मस्तु भूतानुग्रहवतो वस्तुस्वाभाव्याद् भवन्न वार्यते, तस्य च फलं परार्थनिष्पत्तिरेव। सुखं त्वस्य नित्यमेव, नित्यानन्दत्वेनागमात् प्रतीतेः। असुखितस्य चैवंविधकार्यारम्भयोग्यताऽभावात्। **न्यायमं०, भा० १, पृ० १८५।**

४५ नैष दोषः– अनात्ममनस्संयोगजत्वादिच्छा स्वरूपमात्रेण नित्यापि कदाचित्सर्गेण कदाचित्संहारेण वा विषयेणानुरज्यते। सर्गसंहारयोरन्तराले तु जगतः स्थित्यवस्थायां अस्मात्क्रमेण इदमस्य संपद्यतामितीच्छा भवति प्रजापतेः॥ **न्यायमं०, भा० १, पृ० १८५।**

४६ प्रयत्नस्तस्य संकल्पविशेषात्मक एव। **न्यायमं०, भा० १, पृ० १८५।**

४७ तदेवं नवभ्य आत्मगुणेभ्यः पञ्च ज्ञानसुखेच्छाप्रयत्नधर्माः सन्तीश्वरे। चत्वारस्तु दुःखद्वेषाधर्मसंस्कारा न सन्तीत्यात्मविशेष एवेश्वरो न द्रव्यान्तरम्। **न्यायमं०, भा० १, पृ० १८५।**

४८ उच्यते–ज्ञानचिकीर्षाप्रयत्नयोगित्वं कर्तृत्वमाचक्षते। तच्चेश्वरे विद्यत एवेत्युक्तमेतत्। स्वशरीरप्रेरणे च दृष्टमशरीरस्याप्यात्मनः कर्तृत्वम्, इच्छामात्रेण च तस्य कर्तृत्वात् अनेकव्यापारनिर्वर्तनोपात्तदुर्वहक्लेशकालुष्यविकल्पोऽपि प्रत्युक्तः। **न्यायमं०, भा० १, पृ० १८५।**

४९ यथा ह्यचेतनः कायः आत्मेच्छामनुवर्तते। तदिच्छामनुवर्त्स्यन्ते तथैव परमाणवः॥ **न्यायमं०, भा० १, पृ० १८५।**

५० यस्तु प्रयोजनविकल्पः — किमर्थं सृजति जगन्ति भगवान् ? इति — सोऽपि न पेशलः । स्वभाव एवैष भगवतः — यत् कदाचित् सृजति, कदाचिच्च संहरति विश्वमिति । कथं पुनर्नियतकाल एषोऽस्य स्वभाव इति चेत् आदित्यं पश्यतु देवानांप्रियः यो नियतकालमुदेत्यस्तमेति च । न्यायमं०, भा० १, पृ० १८६ ।

५१ क्रीडार्थेऽपि जगत्सर्गे न हीयेत कृतार्थता । प्रवर्तमाना दृश्यन्ते न हि क्रीडासु दुःखिताः ॥ न्यायमं०, भा० १, पृ० १८६ ।

५२ अथवा अनुकम्पयैव सर्गसंहारावारभतामीश्वरः । न्यायमं०, भा० १, पृ० १८६ ।

५३ शुभाशुभसंस्कारानुविद्धा एवात्मानः । ते च धर्माधर्मनिगडसंयतत्वादपवर्गपुरद्वारप्रवेशमलभमानाः कथं नानुकम्प्याः ? अनुपभुक्तफलानां कर्मणां न प्रक्षयः । सर्गमन्तरेण च तत्फलोपभोगासंभव इति शुभफलोपभोगाय स्वर्गादिसर्गं, अशुभफलोपभोगाय नरकादिसृष्टिमारभते दयालुरेव भगवान् । उपभोगप्रबन्धेन परिश्रान्तानामन्तराऽन्तरा विश्रान्तये जन्तूनां भुवनोपसंहारमपि करोतीति सर्वमेतत्कृपानिबन्धनमेव । न्यायमं०, भा० १, पृ० १८६ ।

५४ ननु च युगपदेव सकलजगत्प्रलयकरणमनुपपन्नम्, अविनाशिनां कर्मणां फलोपभोगप्रतिबन्धासंभवादिति चोदितम्, न युक्तमेतत् — ईश्वरेच्छाप्रतिबद्धानां कर्मणां स्तिमितशक्तीनामवस्थानात् । तदिच्छाप्रेरितानि कर्माणि फलमादधति, तदिच्छाप्रतिबद्धानि च तत्रोदासते । कस्मादेवमिति चेत् — अचेतनानां चेतनानधिष्ठितानां स्वकार्यकरणानुपलब्धेः । न्यायमं०, भा० १, पृ० १८६ ।

५५ ननु एवं तर्हि ईश्वरेच्छैव भवतु कर्त्री संहर्त्री च, किं कर्मभिः ? —नैवम् — कर्मभिर्विना जगद्वैचित्र्यानुपपत्तेः । कर्मनैरपेक्ष्यपक्षेऽपि त्रयो दोषा दर्शिता एव — ईश्वरस्य निर्दयत्वं, कर्मचोदनानर्थक्यम्, अनिर्मोक्षप्रसङ्गश्चेति । तस्मात् कर्मणामेवनियोजने स्वातन्त्र्यमीश्वरस्य, न तन्निरपेक्षम् । न्यायमं०, भा० १, पृ० १८७ ।

५६ वेदस्य पुरुषः कर्ता ... त्रैलोक्यनिर्माणनिपुणः परमेश्वरः । न्यायमं०, भा० १, पृ० १७५

५७ आप्तोपदेशः शब्दः । न्यासू० १.१.८ । मन्त्रायुर्वेदप्रामाण्यवच्च तत्प्रामाण्यमाप्तप्रामाण्यात् । न्यायसू० २.१.६८ ।

५८ य एव आप्ता वेदार्थानां द्रष्टारः प्रवक्तारश्च ते ... । न्यायभा० २.१.६८ ।

५९ परार्थं प्रवृत्तोऽपि न सुखमयीमेव करोति, विचित्रकर्माशयसहायस्य कर्तृत्वादित्यर्थः । न चैवं सति करुणाविरोधः, दुःखोत्पादस्य वैराग्यजननद्वारेण परमपुरुषार्थहेतुत्वात् । कन्दली पृ० १३२ ।

१० स हि सर्वप्राणिनां कर्मानुरूपं फलं प्रयच्छन् कथमनीश्वरः स्यादिति भावः । नहि योग्यतानुरूप्येण भृत्यानां फलविशेषप्रदः प्रभुरप्रभुर्भवति । **कन्दली पृ० १३३।**

११ सर्वोऽपि कर्ता कारकस्वरूपमवधारयति, तत इच्छतीदमहमनेन निर्वर्तयामीति, ततः प्रयतते, तदनु कायं व्यापारयति, ततः कारणान्यधितिष्ठति, ततः करोति, अनवधारयन्ननिच्छन्नप्रयतमानः कायमव्यापारयन् न करोतीत्यन्वयव्यतिरेकाभ्यां बुद्धिवच्छरीरमपि कार्योत्पत्तावुपायभूतम् । **कन्दली पृ० १३७।**

१२ प्रभावातिशयादशरीरवद्बुद्धिमानीश्वरः करिष्यति । उपादानोपकरणादिस्वरूपानभिज्ञो न शक्नोतीति चेत् । कुत एतत् ? तथानुपलम्भादिति चेत् । फलितं ममापि मनोरथद्रुमेण । **कन्दली पृ० १३७।**

१३ अत्र प्रतिसमाधि – किं शरीरित्वमेव कर्तृत्वमुत परिदृष्टसामर्थ्यकारकप्रयोजकत्वम् ? न तावच्छरीरित्वमेव कर्तृत्वम्, सुषुप्तस्योदासीनस्य च कर्तृत्वप्रसङ्गात्, किन्तु परिदृष्टसामर्थ्यकारकप्रयोजकत्वम् तस्मिन् सति कार्योत्पत्तेः । तच्चाशरीरस्यापि निर्वहति यथा स्वशरीरप्रेरणायामात्मनः । अस्ति तत्राप्यस्य स्वकर्मोपार्जितं तदेव शरीरमिति चेत् सत्यमस्ति, परं प्रेरणोपायो न भवति, स्वात्मनि क्रियाविरोधात् प्रेर्यत्वञ्चास्तीति चेत् ईश्वरस्यापि प्रेर्यः परमाणुरस्ति । ननु स्वशरीरे प्रेरणाया इच्छाप्रयत्नाभ्यामुत्पत्तेरिच्छाप्रयत्नयोश्च सति शरीरे भावादसत्यभावाद् अस्ति तस्य स्वप्रेरणायामिच्छाप्रयत्नजननद्वारेणोपायत्वमिति चेन्न, तस्येच्छाप्रयत्नयोरुपजनने प्रत्येव कारकत्वात्, लब्धात्मकयोरिच्छाप्रयत्नयोः प्रेरणाकरणकाले तु तदनुपायभूतमेव शरीरं कर्मत्वादिति व्यभिचारः, अनपेक्षितशरीरव्यापारस्येच्छाप्रयत्नमात्रसचिवस्यैव चेतनस्य कदाचिदचेतनव्यापारं प्रति सामर्थ्यदर्शनात्, बुद्धिमदव्यभिचारि तु कार्यत्वमितीश्वरसिद्धिः । इच्छाप्रयत्नोत्पत्तावपि शरीरमपेक्षणीयमिति चेन्न अपेक्षतां यत्र तयोरागन्तुकत्वम्, यत्र पुनरिमौ स्वाभाविकावासाते तत्रास्यापेक्षणं व्यर्थम् । न च बुद्धीच्छाप्रयत्नानां नित्यत्वे कश्चिद् विरोधः । दृष्टा हि रूपादिनां गुणानामाश्रयभेदेन द्वयी गतिः नित्यतानित्यता च । तथा बुद्ध्यादीनामपि भविष्यतीति । सेयमीश्वरवादे वादिप्रतिवादिनोः पराकाष्ठा । अतः परं प्रपञ्चः । **कन्दली पृ० १३८ १४०।**

१४ आत्माधिष्ठिताः परमाणवः प्रवर्तिष्यन्त इति चेन्न, तेषां स्वकर्मोपार्जितेन्द्रियगणाघमसंविदां शरीरोत्पत्तेः प्राक् सर्वविषयावबोधविरहात् । ... तेभ्यः परः सर्वार्थदर्शिसहजज्ञानमयः कर्तृस्वभावः कोऽप्यधिष्ठाता कल्पनीयः, चेतनमधिष्ठातारमन्तरेणाचेतनानां प्रवृत्त्यभावात् । **कन्दली पृ० १४०-१४१।**

६५ स किमेकोऽनेको वा ? एक इति वदामः । बहूनामसर्वज्ञत्वेऽस्मदादिवदसामर्थ्यात्, सर्वज्ञत्वे त्वेकस्यैव सामर्थ्यादपरेषामनुपयोगात् । न च समप्रधानानां भूयसां सर्वदैकमत्ये हेतुरस्तीति कदाचिदनुत्पत्तिरपि कार्यस्य स्यात्, एकाभिप्रायानुरोधेन सर्वेषां प्रवृत्तावेकस्येश्वरत्वं नापरेषाम्, मठपरिषदामिव कार्य्योत्पत्त्यनुरोधेन सर्वेषामविरोधे प्रत्येकमनीश्वरत्वम् । **कन्दली पृ० १४१ ।**

६६ सर्वज्ञत्वान्न कुत्रचिद्वस्तु न विशेषानुपलम्भः । अतो न तन्निबन्धनं मिथ्याज्ञानम्, मिथ्याज्ञानाभावे च न तन्मूलौ रागद्वेषौ, तयोरभावान्न तत्पूर्विका प्रवृत्तिः, प्रवृत्त्यभावे च न तत्साध्यौ धर्माधर्मौ, तयोरभावात् तज्जयोरपि सुखदुःखयोरभावः, सर्वदैव चानुभवसद्भावात् स्मृतिसंस्कारावपि नासाते इत्यष्टगुणाधिकरणो भगवानीश्वर इति केचित् । अन्ये तु बुद्धिरेव तस्याव्याहता क्रियाशक्तिरित्येवं वदन्त इच्छाप्रयत्नावप्यनङ्गीकुर्वाणाः षड्गुणाधिकरणोऽयमित्याहुः । स किं बद्धो मुक्तो वा ? न तावद् बद्धः, बन्धनसमाज्ञातस्य बन्धहेतोः क्लेशादेरसम्भवात् । मुक्तोऽपि न भवति, बन्धविच्छेदपर्यायत्वान्मुक्तेः । नित्यमुक्तस्तु स्यात् । **कन्दली पृ० १४२ ।**

६७ कार्यायोजनधृत्यादेः पदात् प्रत्ययतः श्रुतेः ॥ वाक्यात् संख्याविशेषाच्च साध्यो विश्वविदव्ययः ॥ **न्यायकुसुमाञ्जलि ५.१ ।**

६८ ननु यदि परमाणुषु कर्म स्यात्, तर्हि संयोगस्यावर्जनीयत्वाद् द्व्यणुकादिक्रमेण तदानीमेव विश्वं जगदुत्पद्येत, अत उक्तं प्रचय इति । प्रचयाख्यमेव संयोगं तदा कर्मारभते न तु कार्यारम्भकम् ... । **बोधनी, न्यायकुसुमाञ्जलि २.३ ।**

६९ धृतेः खल्वपि । क्षित्यादिब्रह्माण्डपर्यन्तं हि जगत् साक्षात् परम्परया वा विधारकप्रयत्नाधिष्ठितं गुरुत्वे सत्यऽपतनधर्मकत्वाद् वियति विहङ्गमशरीरवत् तत्संयुक्तद्रव्यवच्च **न्यायकुसुमाञ्जलि ५.४ ।**

७० संहरणात् खल्वपि । ब्रह्माण्डादिद्व्यणुकपर्यन्तं जगत् प्रयत्नवद्विनाश्यं विनाश्यत्वात् पाट्यमानपटवत् । **न्यायकुसुमाञ्जलि ५.४ ।**

७१ महाभूतसंप्लवसंक्षोभलब्धसंस्काराणां परमाणूनां ...। **न्यायकुसुमाञ्जलि, २.३ ।**

७२ पदशब्देनात्र पद्यते गम्यते व्यवहाराङ्गमर्थोऽनेनेति वृद्धव्यवहार एवोच्यते । अतोऽपीश्वरसिद्धिः । तथाहि – यदेतत् पटादिनिर्माणनैपुण्यं कुविन्दाऽऽदीनां, वाग्व्यवहारश्च व्यक्तवाचां, लिपितत्क्रमव्यवहारश्च बालानां, स सर्वः स्वतन्त्रपुरुषविश्रान्तो व्यवहारत्वात् । **न्यायकुसुमाञ्जलि ५.५ ।**

७३ गृह्णाति हि ईश्वरोऽपि कार्यवशाच्छरीरमन्तरान्तरा, दर्शयति च विभूतिमिति । **न्यायकुसुमाञ्जलि ५.५ ।**

७४ ईश्वरस्यादृष्टाभावेऽपि तच्छरीरसाध्यहेतुकास्मदादिभोगसम्पादकाऽदृष्टादेवेश्वरस्य शरीरोत्पत्तिरिति भावः । **प्रकाश, न्यायकुसुमाञ्जलि ५.५ ।**

७५ सा अपेक्षाबुद्धिजन्या, अनेकसंख्यात्वात् । न चास्मदादीनामपेक्षाबुद्धिः परमाणुषु सम्भवति । तद् यस्यासौ सर्वज्ञः । अन्यथा अपेक्षाबुद्धेरभावात् संख्याऽनुत्पत्तौ तद्गतपरिमाणानुत्पादेऽपरिमितस्य द्रव्यस्यानारम्भकत्वात् त्र्यणुकानुत्पत्तौ विश्वानुत्पत्तिप्रसङ्गः । **न्यायकुसुमाञ्जलि ५.५ ।**

७६ किमिदं शरीरत्वं यत् प्रसज्यते ? यदि साक्षात् प्रयत्नवदधिष्ठेयत्वं तदिष्यत एव । **न्यायकुसुमाञ्जलि ५.२ ।**

७७ ...परमाणूनां .... कर्मसन्तानस्येश्वरनिःश्वसितस्य ... । **न्यायकुसुमाञ्जलि २.३** ।परमाणवो हीश्वरशरीरं साक्षात् प्रयत्नाधिष्ठेयत्वात्, तेन तदाश्रय कर्म ईश्वरनिःश्वसितं भवति । **बोधनी टीका ।**

* अस्माकं तु निसर्गसुन्दर ! चिराच्चेतो निमग्नं त्वय्येत्यद्धाऽऽनन्दनिधौ तथापि तरलं नाद्यापि सन्तृप्यते । **न्यायकुसुमांजलि ५.१९ ।**

७८ प्रयत्नस्य द्विधर्मकत्वात् । स हि ज्ञानकार्यो ज्ञानैककविषयश्च । **आत्मतत्त्वविवेक पृ० ३८१ ।**

७९ तत्र कार्यत्वनिवृत्तौ कारणतया ज्ञानं माऽपेक्षिष्ठ विषयार्थं तु तदपेक्षा केन वार्यते ? **आत्मतत्त्वविवेक पृ० ३८१ ।**

८० न च तस्य स्वरूपेणैव विषयप्रवणत्वम्, ज्ञानत्वप्रसङ्गात् । अयमेव हि ज्ञानात् प्रयत्नस्य भेदो यदयमर्थाप्रवण इति । न च निर्विषय एवास्त्विति वाच्यम्, अकारणत्वप्रसङ्गात् । **आत्मतत्त्वविवेक पृ० ३८१ ।**

८१ जीवनपूर्वकप्रयत्नवद् विषयव्यवस्था भविष्यतीति चेत्, न, तस्य जात्यन्तरत्वात् । **आत्मतत्त्वविवेक पृ० ३८१ ।**

અધ્યયન ૧૩

ગુણપદાર્થ

(૧) ગુણો દ્રવ્યથી ભિન્ન છે

ન્યાય-વૈશેષિક અનુસાર ગુણો દ્રવ્યથી અત્યન્ત ભિન્ન છે. પરંતુ તેઓ સમવાયસંબંધથી દ્રવ્યમાં રહેતા હોઈ દ્રવ્યથી અભિન્ન જણાય છે. દ્રવ્યની સ્થાપનામાં આપણે દ્રવ્ય ગુણોથી ભિન્ન છે તે દર્શાવતી દલીલો જોઈ. અહીં એ જ વાતને બીજી દૃષ્ટિએ કહેવામાં આવે છે. શ્રીધર દ્રવ્ય અને ગુણ વચ્ચેના ભેદની નીચે પ્રમાણે સ્થાપના કરે છે : દ્રવ્યનું કારણ અને ગુણનું કારણ એક જ છે માટે દ્રવ્ય અને ગુણનો અભેદ છે એવું જે માને છે તેને પૂછવું જોઈએ કે પરમાણુનું રૂપ બીજા રૂપને ઉત્પન્ન કરે છે કે નહિ ? જો ઉત્પન્ન કરે છે તો ક્યાં ? પોતાનામાં કે પોતાના આશ્રય પરમાણુમાં ? આ બેમાંથી કોઈપણ વિકલ્પ સ્વીકારવામાં આવે તો પરમાણુજન્ય દ્વ્યણુકને રૂપરહિત માનવો પડે. જો પરમાણુનું રૂપ બીજા કોઈ રૂપને ઉત્પન્ન નથી કરતું એમ સ્વીકારવામાં આવે તોય દ્વ્યણુકને રૂપરહિત માનવો પડે. અને દ્વ્યણુકને રૂપરહિત માનતાં સારાય જગતને રૂપરહિત માનવું પડે. હવે જો પરમાણુનું રૂપ દ્વ્યણુકમાં રૂપ ઉત્પન્ન કરે છે એમ માનવામાં આવે તો દ્વ્યણુકમાં રૂપની ઉત્પત્તિ પહેલાં દ્વ્યણુકની ઉત્પત્તિ માનવી જોઈએ. તેથી કહેવું પડશે કે દ્વ્યણુકની ઉત્પત્તિ પછી તેમાં રૂપની ઉત્પત્તિ થાય છે, કારણ કે આશ્રય વિના (સમવાયિકારણરૂપ આશ્રય વિના) કાર્યની ઉત્પત્તિ થતી નથી. જો પરિસ્થિતિ આવી હોય તો પછી રૂપ (ગુણ) અને દ્રવ્યનો અભેદ ક્યાં રહ્યો ?, કારણ કે દ્રવ્ય પહેલાં ઉત્પન્ન થાય છે અને ગુણ પછી.[1] આ દલીલ ન્યાય-વૈશેષિકની એક બીજી માન્યતા ઉપર આધારિત છે. તે માન્યતા એ છે કે અવયવીરૂપ કાર્ય અવયવોરૂપ કારણથી ભિન્ન છે. અર્થાત્, દ્વ્યણુકો તેમના કારણભૂત પરમાણુઓથી ભિન્ન છે. કાર્ય-કારણનો અભેદ માનનારને આ સ્વીકાર્ય ન હોઈ ઉપર આપેલી દલીલની અસરકારકતા તેને માટે રહેતી નથી.

પરંતુ એ હકીકત છે કે ન્યાય-વૈશેષિક ચિંતકો પ્રાચીનકાળથી ગુણોને બુદ્ધિનિરપેક્ષ બાહ્ય અસ્તિત્વ અર્પતા આવ્યા છે. તેઓ દ્રવ્ય અને કર્મની સાથે

ગુણને પણ 'અર્થ'શબ્દવાચ્ય ગણે છે. 'અર્થ'શબ્દનો અર્થ થાય છે 'બાહ્ય અસ્તિત્વ ધરાવનાર વસ્તુ' યા 'બુદ્ધિનિરપેક્ષ જેનું અસ્તિત્વ છે તે'. ન્યાય-વૈશેષિક અનુસાર દ્રવ્ય, ગુણ અને કર્મમાં જ સત્તાસામાન્ય છે. વળી, દ્રવ્યમાં દ્રવ્યત્વ-સામાન્ય છે, ગુણમાં ગુણત્વ સામાન્ય છે અને કર્મમાં કર્મત્વ સામાન્ય છે. આમ દ્રવ્ય, ગુણ, કર્મમાં જ સામાન્યોના રૂપમાં ધર્મો છે. બાકીના ત્રણ પદાર્થોમાં—સામાન્ય, વિશેષ અને સમવાયમાં—તો આવા ધર્મો જ નથી. ધર્મવિહીનનું બાહ્ય અસ્તિત્વ સ્વીકારવું કઠણ છે, જ્યારે જેને ધર્મો છે તેનું બાહ્ય અસ્તિત્વ સ્વીકારવું જ જોઈએ.

(૨) ગુણવ્યાખ્યા

ન્યાય-વૈશેષિક અનુસાર ગુણની વ્યાખ્યા છે—'જે દ્રવ્યમાં રહે છે (द्रव्याश्रयी), જે પોતે ગુણરહિત છે (अगुणवान्) અને જે બીજાની અપેક્ષા રાખ્યા વિના સંયોગને અને વિભાગને ઉત્પન્ન કરવા અસમર્થ છે (संयोगविभागेषु अकारणम् अनपेक्षः) તે ગુણ છે.'[૨]

(૧) द्रव्याश्रयी—ગુણ દ્રવ્યાશ્રયી છે. ગુણ દ્રવ્યમાં જ રહે છે અને દ્રવ્યમાં રહે જ છે. ગુણનો આધાર દ્રવ્ય છે. ગુણ નિરાધાર રહી શકતા નથી. પરંતુ ગુણ દ્રવ્યમાં ખાસ સંબંધથી રહે છે. તે સંબંધ છે સમવાયસંબંધ. આનો અર્થ એ કે દ્રવ્યમાં ગુણો સમવાયસંબંધથી રહે છે. દ્રવ્ય અને તેના ગુણ વચ્ચે અત્યંત ભેદ હોવા છતાં તેમની વચ્ચે સમવાયસંબંધ હોવાથી એક બીજા વિના ઉપલબ્ધ થતું નથી, એટલે આપણને એવું લાગે છે કે તેમની વચ્ચે અભેદ છે. ન્યાય-વૈશેષિકની આવી માન્યતાને કારણે નિત્ય દ્રવ્યોમાં ગુણોનો ઉત્પાદ-વ્યય સંભવે છે. ગુણોની અનિત્યતા નિત્ય દ્રવ્યની નિત્યતાને કંઈ અસર કરતી નથી. બુદ્ધિ ક્ષણિક છે. પ્રત્યેક ક્ષણે બુદ્ધિનો ઉત્પાદ-વ્યય થતો રહે છે. તેમ છતાં તે જે દ્રવ્યનો ગુણ છે તે આત્મદ્રવ્ય તો કૂટસ્થનિત્ય છે.

(૨) अगुणवान्—કેવળ ગુણો જ સમવાયસંબંધથી દ્રવ્યમાં રહેતા નથી. દ્રવ્ય પણ દ્રવ્યમાં સમવાયસંબંધથી રહે છે. અવયવીરૂપ દ્રવ્ય (કાર્યદ્રવ્ય દા. ત. પટ) તેના અવયવરૂપ દ્રવ્યમાં (કારણદ્રવ્યમાં દા. ત. તંતુઓમાં) સમવાયસંબંધથી રહે છે. આમ દ્રવ્ય દ્રવ્યાશ્રયી હોઈ શકે છે. તેમ છતાં દ્રવ્ય ગુણ નથી કારણ કે ગુણ દ્રવ્યાશ્રયી હોવા ઉપરાંત અગુણવાન્ છે જ્યારે દ્રવ્ય પોતે તો ગુણવાન્ છે. બધાં દ્રવ્યો ગુણવાન્ હોય છે. પરંતુ ગુણ પોતે કદીય ગુણવાન્ હોતો નથી. રતાશ, કાળાશ વગેરે રૂપગુણના ગુણો નથી પરંતુ રૂપગુણના વિવિધ પ્રકારો

છે. એક જ રંગમાં માત્રાનો ભેદ હોઈ શકે, અગ્નિના ઉષ્ણતાગુણમાં તીવ્રતા-મંદતા હોઈ શકે છે, પરંતુ માત્રા અને તીવ્રતા-મંદતા ગુણ નથી.

ગુણ ગુણમાં સમવાયસંબંધથી રહેતો નથી એમ માનવા માટે ન્યાય-વૈશેષિકો નીચેનાં કારણો આપે છે : (૧) ગુણ કદીય ગુણનું સમવાયિકારણ નથી. પટરૂપનું સમવાયિકારણ તન્તુરૂપ નથી. પટરૂપનું સમવાયિકારણ તો પટ જ છે, તન્તુરૂપ તો તેનું અસમવાયિકારણ છે.[૩] (૨) ગુણમાં ગુણની ઉપલબ્ધિ થતી નથી.[૪] 'દ્રવ્ય રૂપવત્ છે' એવું જ્ઞાન આપણને થાય છે પરંતુ 'રૂપ રૂપવત્ છે' એવું જ્ઞાન આપણને કદી થતું નથી. અહીં કોઈ શંકા કરે છે કે આ દલીલ પ્રમાણે તો રૂપ વગેરે ગુણોમાં સંખ્યાગુણ રહે છે એમ માનવું જોઈએ કારણ કે 'એક રૂપ' 'એક રસ' એવી પ્રતીતિ આપણને થાય છે અને એવા પ્રયોગો પણ આપણે કરીએ છીએ. આના ઉત્તરમાં ન્યાય-વૈશેષિક જણાવે છે કે ગુણમાં ખરેખર સંખ્યાગુણ રહેતો જ નથી. 'એક રૂપ' વગેરે પ્રયોગો ગૌણ છે અને 'એક રૂપ' વગેરે પ્રતીતિઓ ભક્તિ યા ભ્રમરૂપ છે.[૫] (૩) જો ગુણને ગુણમાં રહેતો માનવામાં આવે તો અનવસ્થાદોષ આવે.[૬]

(૩) संयोगविभागेषु अकारणम् अनपेक्षः—કેવળ ગુણો જ દ્રવ્યાશ્રયી અને અગુણવાન્ નથી પરંતુ કર્મ પણ દ્રવ્યાશ્રયી અને અગુણવાન્ છે. કર્મ સમવાયસંબંધથી દ્રવ્યમાં રહે છે અને વળી અગુણવાન્ પણ છે. તેમ છતાં કર્મ ગુણ નથી કારણ કે ગુણ દ્રવ્યાશ્રયી અને અગુણવાન્ હોવા ઉપરાંત સંયોગવિભાગનું કારણ નથી જ્યારે કર્મ સંયોગવિભાગનું કારણ છે. અહીં કોઈ શંકા કરે છે કે ન્યાય-વૈશેષિક પોતે જ ગુણને સંયોગવિભાગનું કારણ માને છે; તેમને મતે સંયોગ અને વિભાગ ગુણ છે, અને સંયોગ સંયોગનું કારણ હોઈ શકે છે અને વિભાગ વિભાગનું કારણ હોઈ શકે છે; આમ તેમને મતે ગુણોય સંયોગવિભાગનું કારણ છે. આના ઉત્તરમાં ન્યાય-વૈશેષિક જણાવે છે કે કર્મ સંયોગ-વિભાગનું કારણ નિરપેક્ષ છે,[૭] જ્યારે સંયોગ-વિભાગગુણ સંયોગ-વિભાગનું કારણ સાપેક્ષ છે. અર્થાત્, કર્મ સંયોગ-વિભાગને ઉત્પન્ન કરવા બીજા ઉપર આધાર રાખતું નથી જ્યારે ગુણ (=સંયોગ-વિભાગગુણ) સંયોગ-વિભાગને ઉત્પન્ન કરવા બીજા ઉપર આધાર રાખે છે.

પ્રશસ્તપાદે પણ ગુણની વ્યાખ્યા આપી છે. તેમાં તેમણે 'संयोगविभागेषु अकारणम् अनपेक्षः'ના બદલે निष्क्रियत्व[૮] પદ આપ્યું છે. ગુણ નિષ્ક્રિય છે, ક્રિયાત્મક નથી. આને લઈને ગુણનો કર્મથી ભેદ છે.

એક શંકા કોઈને ઉદ્ભવે છે કે સામાન્ય અને વિશેષ પણ દ્રવ્યમાં સમવાયસંબંધથી રહે છે, નિર્ગુણ છે અને સંયોગ-વિભાગની ઉત્પત્તિમાં કારણ નથી કે ક્રિયાત્મક નથી. આથી ઉપરની ગુણની વ્યાખ્યા તેમને પણ લાગુ પડશે અને પરિણામે વ્યાખ્યા અતિવ્યાપ્તિદોષથી દૂષિત થશે. કદાચ આ શંકાના સમાધાન માટે પ્રશસ્તપાદે એક વધુ પદ 'गुणत्वाभिसम्बद्ध'[૯] ગુણની વ્યાખ્યામાં દાખલ કર્યું છે. સામાન્ય અને વિશેષમાં જાતિ નથી જ્યારે ગુણમાં જાતિ છે. ગુણમાં કઈ જાતિ છે ? ગુણમાં ગુણત્વજાતિ છે.

(૩) ગુણોની સૂચી

કણાદે સત્તર ગુણો ગણાવ્યા છે : રૂપ, રસ, ગંધ, સ્પર્શ, સંખ્યા, પરિમાણ, પૃથક્ત્વ, સંયોગ, વિભાગ, પરત્વ, અપરત્વ, બુદ્ધિ, સુખ, દુઃખ, ઇચ્છા, દ્વેષ અને પ્રયત્ન.[૧૦] પ્રશસ્તપાદે આ સત્તર ગુણોમાં બીજા સાત ઉમેરી કુલ ગુણો ચોવીસ ગણાવ્યા છે. તેમણે ઉમેરેલા સાત ગુણો આ છે—ગુરુત્વ, દ્રવત્વ, સ્નેહ, ધર્મ, અધર્મ, શબ્દ અને સંસ્કાર.[૧૧]

(૪) ગુણવિભાગ

(૧) મૂર્ત-અમૂર્ત-મૂર્તામૂર્ત — રૂપ, રસ, ગન્ધ, સ્પર્શ, પરત્વ, અપરત્વ, ગુરુત્વ, દ્રવત્વ, સ્નેહ અને વેગ (=સંસ્કારનો એક પ્રકાર) મૂર્ત દ્રવ્યોમાં જ રહે છે. તેથી તેમને મૂર્ત ગુણો કહ્યા છે. બુદ્ધિ, સુખ, દુઃખ, ઇચ્છા, દ્વેષ, પ્રયત્ન, ધર્મ, અધર્મ, ભાવના (=સંસ્કારનો એક પ્રકાર) અને શબ્દ અમૂર્ત દ્રવ્યોમાં જ રહે છે. તેથી તેમને અમૂર્ત ગુણો કહ્યા છે. સંખ્યા, પરિમાણ, પૃથક્ત્વ, સંયોગ અને વિભાગ મૂર્ત તેમ જ અમૂર્ત બંને પ્રકારનાં દ્રવ્યોમાં રહે છે. તેથી તેમને મૂર્તામૂર્ત ગુણો કહ્યા છે.[૧૨]

(૨) અનેકવૃત્તિ-એકૈકવૃત્તિ — સંયોગ, વિભાગ, દ્વિત્વ વગેરે સંખ્યાઓ, દ્વિપૃથક્ત્વથી માંડી બધાં પૃથક્ત્વો અનેકવૃત્તિ છે અર્થાત્ એમાંનો પ્રત્યેક અનેક દ્રવ્યોમાં જ રહે છે. ઉદાહરણાર્થ, એક સંયોગનો આશ્રય એક દ્રવ્ય નથી પણ અનેક દ્રવ્યો છે. બાકીના બધા ગુણો એકૈકવૃત્તિ છે અર્થાત્ પ્રત્યેક ગુણ એક એક દ્રવ્યમાં જ રહે છે. એક રૂપવ્યક્તિ એક જ દ્રવ્યમાં રહે છે.[૧૩]

(૩) વિશેષગુણ-સામાન્યગુણ — રૂપ, રસ, ગન્ધ, સ્પર્શ, સ્નેહ, સાંસિદ્ધિક દ્રવત્વ, બુદ્ધિ, સુખ, દુઃખ, ઇચ્છા, દ્વેષ, પ્રયત્ન, ધર્મ, અધર્મ, ભાવના

(=સંસ્કારનો એક પ્રકાર) અને શબ્દ વિશેષગુણો (=વૈશેષિકગુણો) છે. જે ગુણ પોતાના આશ્રયભૂત દ્રવ્યને બીજાં દ્રવ્યોથી જુદું પાડી આપે છે તે ગુણને વિશેષગુણ કહેવામાં આવે છે. સંખ્યા, પરિમાણ, પૃથક્ત્વ, સંયોગ, વિભાગ, પરત્વ, અપરત્વ, ગુરુત્વ, નૈમિત્તિકદ્રવત્વ અને વેગ (સંસ્કારનો એક પ્રકાર) સામાન્યગુણો છે. જે ગુણ પોતાના આશ્રયભૂત દ્રવ્યને બીજાં દ્રવ્યોથી વ્યાવૃત્ત કરતો નથી તે સામાન્યગુણ છે.[૧૪]

(૪) એકેન્દ્રિયગ્રાહ્ય-દ્વીન્દ્રિયગ્રાહ્ય-અન્તઃકરણગ્રાહ્ય-અતીન્દ્રિય — શબ્દ, સ્પર્શ, રૂપ, રસ અને ગંધ પ્રત્યેક બાહ્ય એક જ ઇન્દ્રિયથી ગૃહીત થાય છે. સંખ્યા, પરિમાણ, પૃથક્ત્વ, સંયોગ, વિભાગ, પરત્વ, અપરત્વ, દ્રવત્વ, સ્નેહ અને વેગ પ્રત્યેક બે ઇન્દ્રિયથી (ચક્ષુ અને સ્પર્શન ઇન્દ્રિયથી) ગૃહીત થાય છે. બુદ્ધિ, સુખ, દુઃખ, ઇચ્છા, દ્વેષ અને પ્રયત્ન અન્તઃકરણથી ગૃહીત થાય છે. ગુરુત્વ, ધર્મ, અધર્મ અને ભાવના અતીન્દ્રિય છે.[૧૫]

(૫) કારણગુણપૂર્વક-અકારણગુણપૂર્વક — અપાકજ રૂપ, રસ, ગન્ધ, સ્પર્શ, પરિમાણ, એકત્વ, એકપૃથક્ત્વ, ગુરુત્વ, દ્રવત્વ, સ્નેહ અને વેગ આ ગુણો કારણગુણપૂર્વક છે—અર્થાત્ આ ગુણો પોતાના આશ્રયભૂત દ્રવ્યના (=અવયવીના) અવયવોમાં રહેનાર ગુણોથી ઉત્પન્ન થાય છે. પરંતુ બુદ્ધિ, સુખ, દુઃખ, ઇચ્છા, દ્વેષ, પ્રયત્ન, ધર્મ, અધર્મ, ભાવના અને શબ્દ ગુણો અકારણગુણપૂર્વક છે કારણ કે બુદ્ધિથી માંડી ભાવના સુધીના ગુણો નિરવયવ આત્માના છે અને શબ્દ નિરવયવ આકાશનો ગુણ છે. આત્મા અને આકાશને અવયવોરૂપ કારણ ન હોઇ તેમના ગુણો અકારણગુણપૂર્વક છે.[૧૬]

(૬) સંયોગજ-કર્મજ-વિભાગજ-બુદ્ધ્યપેક્ષ — બુદ્ધિ, સુખ, દુઃખ, ઇચ્છા, દ્વેષ, પ્રયત્ન, ધર્મ, અધર્મ, ભાવના, રૂપરિમાણ, ઉત્તર સંયોગ (=સંયોગજ સંયોગ), નૈમિત્તિક દ્રવત્વ, પરત્વ, અપરત્વ અને પાકજ રૂપ વગેરે ગુણો સંયોગ-જન્ય છે. સંયોગ, વિભાગ અને વેગ કર્મજન્ય છે. સંયોગજ સંયોગ અને વિભાગજ વિભાગને બાદ કરતાં બાકીના બધા સંયોગ અને વિભાગો કર્મજન્ય છે. શબ્દ અને ઉત્તર વિભાગ (=વિભાગજ વિભાગ) વિભાગજન્ય છે. પરત્વ, અપરત્વ, દ્વિત્વ વગેરે સંખ્યા અને દ્વિપૃથક્ત્વ વગેરે પૃથક્ત્વોની ઉત્પત્તિ બુદ્ધિ-સાપેક્ષ છે.[૧૭]

(૭) સમાનજાત્યારંભક-અસમાનજાત્યારંભક-સમાનાસમાનજાત્યારંભક[૧૮] — રૂપ, રસ, ગંધ, અનુષ્ણ સ્પર્શ, શબ્દ, પરિમાણ, એકત્વસંખ્યા, એકપૃથક્ત્વ

અને સ્નેહ સમાનજાત્યારંભક ગુણો છે અર્થાત્ આ ગુણો પોતાના સમાનજાતીય ગુણોને જ ઉત્પન્ન કરે છે. રૂપ રૂપને જ ઉત્પન્ન કરે છે, રસ રસને જ ઉત્પન્ન કરે છે, વગેરે. સુખ, દુઃખ, ઇચ્છા, દ્વેષ અને પ્રયત્ન અસમાનજાત્યારંભક ગુણો છે અર્થાત્ આ ગુણો પોતાનાથી ભિન્ન જાતિના ગુણોને જ ઉત્પન્ન કરે છે. સુખ ઇચ્છાને, દુઃખ દ્વેષને, ઇચ્છા-દ્વેષ પ્રયત્નને અને પ્રયત્ન ક્રિયાને ઉત્પન્ન કરે છે. સુખ સુખને ઉત્પન્ન કરતું નથી, દુઃખ દુઃખને ઉત્પન્ન કરતું નથી, ઇત્યાદિ. અહીં કોઇ શંકા ઊઠાવી શકે કે પુત્રનું સુખ પિતામાં સુખ ઉત્પન્ન કરે છે; જો એમ ન હોય તો સુખી પુત્રને દેખી પિતાને પ્રમોદ ન થાય. ન્યાય-વૈશેષિક ચિંતકો આ શંકાનું સમાધાન કરતાં જણાવે છે કે પિતામાં સુખની ઉત્પત્તિ પુત્રના સુખથી નથી થતી પરંતુ પુત્રના પ્રફુલ્લિત મુખને દેખી પિતાને પુત્રગત સુખની જે અનુમિતિરૂપ પ્રતીતિ (જ્ઞાન) થાય છે તેનાથી થાય છે. આમ પિતાના સુખની ઉત્પત્તિમાં પુત્રનું સુખ કારણ નથી, કારણ કે ઉપરની પ્રક્રિયા દ્વારા પિતામાં જ્યારે સુખ ઉત્પન્ન થાય છે ત્યારે તેની ઉત્પત્તિની અવ્યવહિત પૂર્વ ક્ષણે પુત્રનું સુખ નાશ પામી ગયું હોય છે.[૧૯] સંયોગ, વિભાગ, સંખ્યા, ગુરુત્વ, દ્રવત્વ, ઉષ્ણસ્પર્શ, જ્ઞાન, ધર્મ, અધર્મ અને સંસ્કાર સમાનાસમાનજાત્યારંભક ગુણો છે અર્થાત્ આ ગુણો પોતાના સજાતીય ગુણોને તેમ જ વિજાતીય ગુણોને ઉત્પન્ન કરે છે. ઉદાહરણાર્થ, વિભાગથી વિભાગ પણ ઉત્પન્ન થઈ શકે છે અને શબ્દ પણ ઉત્પન્ન થઈ શકે છે.

(૮) સ્વાશ્રયસમવેતઆરંભક-પરત્રારંભક-ઉભયત્રારંભક — બુદ્ધિ, સુખ, દુઃખ, ઇચ્છા, દ્વેષ, ભાવના અને શબ્દ સ્વાશ્રયસમવેતારંભક ગુણો છે અર્થાત્ આ ગુણો પોતે જે દ્રવ્યમાં સમવાયસંબંધથી રહે છે તે દ્રવ્યમાં જ સમવાયસંબંધથી રહેવાવાળા ગુણોને ઉત્પન્ન કરે છે. ઉદાહરણાર્થ, ચૈત્રમાં સમવાયસંબંધથી રહેલું સુખ ચૈત્રમાં જ સમવાયસંબંધથી રહેવાવાળા ઇચ્છાગુણને ઉત્પન્ન કરે છે. સાદી ભાષામાં કહીએ તો ચૈત્રગત સુખ ચૈત્રમાં જ ઇચ્છા ઉત્પન્ન કરે છે, અન્યમાં નહિ. રૂપ, રસ, ગંધ, સ્પર્શ, પરિમાણ, સ્નેહ અને પ્રયત્ન પરત્રારંભક ગુણો છે, અર્થાત્ આ ગુણો પોતે જે દ્રવ્યમાં સમવાયસંબંધથી રહેતા હોય છે તે દ્રવ્યમાં નહિ પણ બીજા દ્રવ્યમાં પોતાના કાર્યભૂત ગુણોને (કે ક્રિયાને) ઉત્પન્ન કરે છે. ઉદાહરણાર્થ, તન્તુરૂપ તન્તુરૂપને નહિ પણ પટરૂપને ઉત્પન્ન કરે છે. તન્તુરૂપ તન્તુમાં સમવાયસંબંધથી રહે છે જ્યારે તન્તુરૂપનું કાર્ય પટરૂપ પટમાં સમવાયસંબંધથી રહે છે. અવયવોમાં સમવાયસંબંધથી રહેતા આ રૂપ વગેરે ગુણો અવયવીમાં સમવાયસંબંધથી રહેતા ગુણોને ઉત્પન્ન કરે છે. ન્યાય-વૈશેષિક મતે અવયવ અને

અવયવી એ ભિન્ન દ્રવ્યો છે. સંયોગ, વિભાગ, સંખ્યા, એકપૃથક્ત્વ, ગુરુત્વ, દ્રવત્વ, વેગ, ધર્મ અને અધર્મ ઉભયત્રારંભક છે, અર્થાત્ આ ગુણો સ્વાશ્રયભૂત દ્રવ્યમાં કે અન્યત્ર પોતાની કાર્યભૂત વસ્તુને ઉત્પન્ન કરે છે. ઉદાહરણાર્થ, તંતુ-સંયોગ તંતુઓમાં સમવાયસંબંધથી રહે છે. તંતુસંયોગ પટને ઉત્પન્ન કરે છે. આ પટ જેમાં તંતુસંયોગ સમવાયસંબંધથી રહે છે તે જ તંતુઓમાં સમવાય-સંબંધથી રહે છે. વિષય-ઇન્દ્રિયસંયોગ વિષય અને ઇન્દ્રિયમાં સમવાયસંબંધથી રહે છે પરંતુ તેનાથી ઉત્પન્ન થતું જ્ઞાન તો આત્મામાં સમવાયસંબંધથી રહે છે.[20]

(૯) ક્રિયાહેતુ-અસમવાયિકારણ-નિમિત્તકારણ-ઉભયકારણ-અકારણ — ગુરુત્વ, દ્રવત્વ, વેગ, પ્રયત્ન, ધર્મ, અધર્મ અને વિશેષ પ્રકારનો સંયોગ આ ગુણો ક્રિયાનાં કારણો છે અર્થાત્ ક્રિયોત્પાદક છે. ઉદાહરણાર્થ, ગુરુત્વગુણને કારણે દ્રવ્યમાં પતનક્રિયા થાય છે. રૂપ, રસ, ગંધ, અનુષ્ણ સ્પર્શ, સંખ્યા, પરિમાણ, એક-પૃથક્ત્વ, સ્નેહ અને શબ્દ ગુણો અસમવાયિકારણ છે. ઉદાહરણાર્થ, તન્તુરૂપ પટ-રૂપનું અસમવાયિકારણ છે. બુદ્ધિ, સુખ, દુઃખ, ઇચ્છા, દ્વેષ, પ્રયત્ન, ધર્મ, અધર્મ અને ભાવના નિમિત્તકારણો છે. ઉદાહરણાર્થ, સુખ ઇચ્છાનું નિમિત્તકારણ છે. સંયોગ, વિભાગ, ઉષ્ણસ્પર્શ, ગુરુત્વ, દ્રવત્વ અને વેગ ગુણો અસમવાયિકારણ કે નિમિત્તકારણ હોય છે. તેથી તેમને ઉભયકારણ માનવામાં આવ્યા છે. ઉદાહર-ણાર્થ, શબ્દોત્પત્તિમાં ભેરી-દંડસંયોગ નિમિત્તકારણ છે અને ભેરી-આકાશસંયોગ અસમવાયિકારણ છે; ઉષ્ણસ્પર્શ ઉષ્ણસ્પર્શની ઉત્પત્તિમાં અસમવાયિકારણ છે અને પાકજ ગુણોની ઉત્પત્તિમાં નિમિત્તકારણ છે; ઇત્યાદિ. પરત્વ, અપરત્વ, દ્વિત્વ વગેરે સંખ્યા અને દ્વિપૃથક્ત્વ વગેરે પૃથક્ત્વો આ બધા ગુણો કોઈનુંય કોઈ જાતનું કારણ નથી. આ વિભાગ ઉપરથી એ ફલિત થાય છે કે ગુણો કદીય સમવાયિકારણ હોતા નથી.[21]

(૧૦) પ્રદેશવૃત્તિ-આશ્રયવ્યાપી — સંયોગ, વિભાગ, શબ્દ અને બુદ્ધિ વગેરે આત્માના નવ વિશેષગુણો પ્રદેશવૃત્તિ (=અવ્યાપ્યવૃત્તિ) છે, અર્થાત્ આ ગુણો જે દ્રવ્યમાં સમવાયસંબંધથી રહે છે તે દ્રવ્યને વ્યાપીને રહેતા નથી પણ તે દ્રવ્યના અમુક પ્રદેશમાં જ રહે છે. આ ગુણો સિવાયના બધા ગુણો આશ્રયવ્યાપી છે અર્થાત્ પોતે જે દ્રવ્યમાં સમવાયસંબંધથી રહે છે તે દ્રવ્યને સમગ્રપણે વ્યાપીને રહે છે.[22]

(૧૧) ભૌતિક-પરાભૌતિક-આત્મિક — ચોવીસ ગુણોની યાદીનું નિરીક્ષણ કરવાથી જણાય છે કે કેટલાક ગુણો ભૌતિક (physical) છે, કેટલાક ગુણો

પરાભૌતિક (metaphysical) છે જ્યારે કેટલાક ગુણો આત્મિક (psychic) છે. અલબત્ત, ન્યાય-વૈશેષિક દર્શને ગુણોનો આ વિભાગ આપ્યો નથી. પ્રાચીન કાળમાં દાર્શનિક ચિંતનના પ્રથમ પ્રયત્નોમાં ભૌતિક વિજ્ઞાનની અને પરાભૌતિક વિજ્ઞાનની સમસ્યાઓ સેળભેળ થઈ ગઈ હોય એવું જણાય છે. પરંતુ આપણે પરાભૌતિક ભાગને ભૌતિક-રાસાયણિક ભાગથી અલગ કરવો જોઈએ.

ન્યાય-વૈશેષિક દર્શને ચર્ચેલી ભૌતિક-રાસાયણિક સમસ્યાઓનું મહત્ત્વ અત્યારે આપણે માટે કેવળ ઐતિહાસિક જ છે. ઉદાહરણાર્થ, ન્યાય-વૈશેષિક માને છે કે પાણીમાં મધુર રસ, સાંસિદ્ધિક દ્રવત્વ અને સ્નેહ ગુણો હોય છે. સામાન્યપણે પાણીમાં પોતામાં કોઈ સ્વાદ – મધુર કે અન્ય – જણાતો નથી એવી શંકાના સમાધાનમાં ન્યાય-વૈશેષિક જણાવે છે કે સામાન્યપણે પાણીમાં તેનો મધુર સ્વાદ અનુદ્ભુત (=અવ્યક્ત, unmanifest) હોય છે, પરંતુ હરડેથી તે ઉદ્ભુત થાય છે.[૨૩] વળી, જો સાંસિદ્ધિક દ્રવત્વ પાણીનો ગુણ હોય તો બરફ, કરાંમાં કાઠિન્ય કેમ જણાય છે ? એવા પ્રશ્નના ઉત્તરમાં ન્યાય-વૈશેષિક કહે છે કે બરફ, કરાંમાં ખરેખર કાઠિન્ય છે જ નહિ પણ આપણને તેના હોવાનો કેવળ ભ્રમ થાય છે.[૨૪] પ્રશસ્તપાદ અનુસાર સ્નેહ નાના કણોના સંગ્રહનું જ કેવળ કારણ નથી પણ મૃજાનુંય કારણ છે.[૨૫] અને શ્રીધર અનુસાર સ્નેહ મૃદુત્વનું પણ કારણ છે.[૨૬] કેશવમિશ્ર કહે છે કે સ્નેહનો અર્થ ચિક્કણતા છે.[૨૭] જ્યારે શંકા કરવામાં આવે છે કે ચિક્કણતા તો ઘી, તેલ જેવા તૈલી પદાર્થોનો ગુણ છે ત્યારે ન્યાય-વૈશેષિક ઉત્તર આપે છે કે તૈલી પદાર્થોની ચિક્કણતા તો તે પદાર્થોના આરંભક પાર્થિવ પરમાણુઓ સાથે સંયુક્ત જલીય પરમાણુઓને કારણે છે.[૨૮] પરંતુ ન્યાય-વૈશેષિકોની આ માન્યતાની વધુ વિચિત્રતા તો એ છે કે જે ચિક્કણતાને તૈલી પદાર્થોમાં તેમના આરંભક પરમાણુઓ સાથે જલીય પરમાણુઓના સંયોગને કારણે માની છે તે ચિક્કણતાની માત્રાને તેઓ પાણીની ચિક્કણતાની માત્રા કરતાં ઘણી વધુ માને છે અને તેમ માનવામાં તેઓ એવું કારણ આપે છે કે તૈલી પદાર્થોમાં ચિક્કણતાની માત્રા વધુ હોઈ તેઓ જ્વલનને ઉદ્દીપ્ત કરે છે જ્યારે પાણીમાં ચિક્કણતાની માત્રા ઓછી હોઈ તે જ્વલનને બુઝવી નાખે છે.[૨૯] આમ પરમાણુરૂપ ભૌતિક તત્ત્વોના ભૌતિક ગુણોના આવા વર્ણનનું મહત્ત્વ કેવળ ઐતિહાસિક છે.

કેટલાક ગુણો પરાભૌતિક પાસું ધરાવે છે. એટલે આપણે આ ગુણોની ચર્ચા વિસ્તારથી કરવી જોઈએ. ચોવીસ ગુણોમાં ગંધ, રસ, રૂપ અને સ્પર્શ અનુક્રમે પાર્થિવ પરમાણુ, જલીય પરમાણુ, અગ્નિપરમાણુ અને વાયવીય પરમાણુના વિશેષગુણો છે. શબ્દ આકાશનો ગુણ છે. ગુરુત્વ પૃથ્વી અને પાણીનો ગુણ છે.

સાંસિદ્ધિક દ્રવત્વ પાણીનો ગુણ છે. સ્નેહ પણ પાણીનો ગુણ છે. આ આઠ ગુણો તથા વેગ અને સ્થિતિસ્થાપકત્વ નામના બે સંસ્કારો કેવળ ભૌતિક ગુણો છે. તેથી તેમની ચર્ચામાં વિશેષ નહિ પડીએ. બાકી રહેલા પંદર ગુણોમાં આઠ—બુદ્ધિ, સુખ, દુઃખ, ઇચ્છા, દ્વેષ, પ્રયત્ન, ધર્મ અને અધર્મ—તેમ જ નવમો ગુણ ભાવના (=સંસ્કારનો એક પ્રકાર) આત્માના વિશેષગુણો છે. આ નવ ગુણોનો પરિચય આપણે આત્મપ્રકરણમાં આપી દીધો છે. વળી, પ્રમાણપ્રકરણમાં બુદ્ધિગુણનું વિશેષ નિરૂપણ કરવામાં આવશે. તેથી આ નવ ગુણોનો પરિચય આ પ્રકરણમાં આપી પુનરુક્તિ કરવાની જરૂર નથી. બાકી રહ્યા સાત ગુણો—સંખ્યા, પરિમાણ, પૃથક્ત્વ, વિભાગ, સંયોગ, પરત્વ અને અપરત્વ. આ સાત ગુણોને પરાભૌતિક પાસું છે. તેથી તેમની ચર્ચાનું ઘણું મહત્ત્વ છે. પ્રસ્તુત પ્રકરણમાં તેમની જ વિશેષરૂપે ચર્ચા કરીશું.

(૧૨) પ્રજ્ઞપ્તિસત્(subjective)-વસ્તુસત્ (objective) — ન્યાય-વૈશેષિક અનુસાર બધા ગુણો અર્થરૂપ છે એટલે તેમનો પ્રજ્ઞપ્તિસત્–વસ્તુસત્ એવો વિભાગ કરવો અસંગત લાગે. હકીકતમાં, આ જાતનો વિભાગ કરવાનો આપણને અધિકાર નથી. ન્યાય-વૈશેષિક દર્શન ગુણોનો આવો વિભાગ કરતું નથી. તેમ છતાં ન્યાય-વૈશેષિક ચિંતકો પોતે જ કેટલાક ગુણોની ઉત્પત્તિને બુદ્ધ્યપેક્ષ ગણે છે. પરત્વ, અપરત્વ, દ્વિત્વ વગેરે સંખ્યા અને દ્વિપૃથક્ત્વ વગેરે પૃથક્ત્વોની ઉત્પત્તિને ન્યાય-વૈશેષિક ચિંતકો બુદ્ધ્યપેક્ષ ગણે છે.[30] વળી, તે ગુણો ઉત્પન્ન થયા પછી બાહ્ય દ્રવ્યમાં લાંબો વખત રહેતા નથી પણ ખૂબ જ થોડો વખત રહે છે. દ્રવ્યમાં તેમનું પ્રત્યક્ષ જ્યારે થાય છે ત્યારે જ તેઓ દ્રવ્યમાં ઉત્પન્ન થાય છે અને પછીની ક્ષણે તેમનો નાશ થાય છે.[31] આમ ન્યાય-વૈશેષિકનો આત્યંતિક બાહ્યાર્થવાદ અહીં વિજ્ઞાનવાદમાં સરી જાય છે. ન્યાય-વૈશેષિક દર્શનની દલીલો છતાં આ ગુણોને વસ્તુસત્ ગણવા માટે કલ્પનાને ખૂબ તાણ પડે છે. આપણે જોયું તેમ, આ ગુણોને પરાભૌતિક પાસું છે. આ ગુણો ઉપરાંત જે ગુણોને પરાભૌતિક પાસું છે તે છે—સંયોગ, વિભાગ અને પરિમાણ. આ ત્રણ ગુણોમાંથી સંયોગ અને વિભાગની ઉત્પત્તિ બુદ્ધ્યપેક્ષ ન હોવા છતાં તેમની ઉત્પત્તિ જે બાહ્ય દ્રવ્યમાં થાય છે તે દ્રવ્યને કંઈ અસર કરતી નથી. આ અર્થમાં આ ગુણોને ચુસ્તપણે વસ્તુસત્ ન ગણી શકાય. આથી તેમને પ્રજ્ઞપ્તિસત્ અને વસ્તુસત્ બંને પાસાં ધરાવતા ગુણો ગણી શકાય. પરિમાણ એ એક જ એવો પરાભૌતિક પાસું ધરાવતો ગુણ છે જેને ચુસ્તપણે વસ્તુસત્ ગણી શકાય.

જેમને આપણે ભૌતિક ગુણો ગણ્યા છે તે રૂપ, રસ, ગંધ, સ્પર્શ, શબ્દ, ગુરુત્વ, સ્નેહ, દ્રવત્વ, વેગ (સંસ્કારનો એક પ્રકાર) અને સ્થિતિસ્થાપકત્વ (સંસ્કારનો એક પ્રકાર) ખરેખર વસ્તુસત્ છે.

ગુણોનો પ્રજ્ઞપ્તિસત્–વસ્તુસત્ વિભાગ ન્યાય-વૈશેષિક દર્શનને માન્ય નથી, તેમ છતાં ન્યાય-વૈશેષિકોની ગુણો વિશેની જે માન્યતા છે તેની સાથે તેનો વિસંવાદ જણાતો નથી. આ વિભાગને અહીં દાખલ કર્યો છે કારણ કે ન્યાય-વૈશેષિકનો આત્યંતિક બાહ્યાર્થવાદ કેવો છે તે સમજવામાં તે સહાય કરે છે.

આત્માના ગુણોને આ વિભાગમાં સ્પર્શવામાં આવ્યા નથી કારણ કે તેમની બાબતમાં તે વસ્તુસત્ છે કે પ્રજ્ઞપ્તિસત્ એવો પ્રશ્ન પૂછવો જ ખોટો છે.

(૧૩) યાવદ્દ્રવ્યભાવી–અયાવદ્દ્રવ્યભાવી — કેટલાક ગુણો દ્રવ્યના અસ્તિત્વ સુધી તેમાં અસ્તિત્વ ધરાવે છે. આવા ગુણોને યાવદ્દ્રવ્યભાવી ગુણો કહેવામાં આવે છે. ઉદાહરણાર્થ, પટ જ્યાં સુધી અસ્તિત્વ ધરાવે છે ત્યાં સુધી પટનાં રૂપ, પરિમાણ, ગુરુત્વ, વગેરે ગુણો અસ્તિત્વ ધરાવે છે. આવા ગુણોનો નાશ ત્યારે જ થાય છે જ્યારે તેમના આશ્રયભૂત દ્રવ્યનો નાશ થાય. આ જાતના ગુણોનું પરિવર્તન એટલે હમેશાં તેમના આશ્રયભૂત દ્રવ્યનું પરિવર્તન. જ્યારે જ્યારે આવા ગુણોનું પરિવર્તન ભાસે છે ત્યારે ત્યારે હકીકતમાં તે ગુણોનું પરિવર્તન હોતું નથી પણ ગુણો સાથે દ્રવ્યનો નાશ અને નવા ગુણો સાથે નવા દ્રવ્યની પહેલાંના દ્રવ્યની જગ્યાએ ઉત્પત્તિ હોય છે. આ માન્યતામાંથી કેટલાક દૂરગામી ફલિતો નીકળે છે. આ ફલિતો ન્યાય-વૈશેષિકના સ્થાયીદ્રવ્યવાદને ક્ષણિકવાદ ભણી ઝૂકતો દર્શાવે છે.

પ્રશસ્તપાદ અનુસાર નીચે ગણાવેલા ગુણો યાવદ્દ્રવ્યભાવી છે: અપાકજ રૂપ, રસ, ગંધ, સ્પર્શ, પરિમાણ, એકત્વસંખ્યા, એકપૃથક્ત્વ, સાંસિદ્ધિક દ્રવત્વ, ગુરુત્વ અને સ્નેહ.[૩૨] આ ગુણોમાં રૂપ, રસ, ગંધ, સ્પર્શ, દ્રવત્વ, ગુરુત્વ અને સ્નેહ ગુણો એવા છે જેને આપણે ભૌતિક પાસું ધરાવતા અને વસ્તુસત્ તરીકે વર્ણવ્યા છે. બાકીના ત્રણ ગુણોને – પરિમાણ, એકત્વ અને એકપૃથક્ત્વને — પરાભૌતિક પાસું ધરાવતા આપણે ગણ્યા છે. આ ત્રણમાં પરિમાણ ચોક્કસપણે વસ્તુસત્ છે. બાકીના બે ગુણો એકત્વસંખ્યા અને એકપૃથક્ત્વ દરેક દ્રવ્યમાં સ્થિરરૂપે હોય છે.

આ ઉપરથી પ્રાયઃ એ નિર્ણય બાંધી શકાય કે જે ગુણોને આપણે વસ્તુસત્ કહ્યા છે તે ગુણો યાવદ્દ્રવ્યભાવી છે અને તેમના પરિવર્તનનો અર્થ

થાય છે દ્રવ્યનું પરિવર્તન — ખરેખર તો પૂર્વવર્તી ગુણો સાથે દ્રવ્યનો નાશ અને નવા ગુણો સાથે નવા દ્રવ્યની ઉત્પત્તિ.

બીજી બાજુ, દ્વિત્વ વગેરે સંખ્યા, દ્વિપૃથક્ત્વ વગેરે પૃથક્ત્વો, પરત્વ, અપરત્વ, સંયોગ, વિભાગ ગુણોને આપણે પ્રજ્ઞપ્તિસત્ ગણ્યા છે. આ ગુણો અયાવદ્દ્રવ્યભાવી છે. આ ઉપરથી જણાય છે કે વસ્તુસત્ ગુણો યાવદ્દ્રવ્યભાવી છે જ્યારે પ્રજ્ઞપ્તિસત્ ગુણો અયાવદ્દ્રવ્યભાવી છે.

આત્માના વિશેષગુણો બુદ્ધિ વગેરે અયાવદ્દ્રવ્યભાવી છે. અહીં એ ધ્યાનમાં રાખીએ કે પૃથ્વી વગેરે દ્રવ્યોના વિશેષગુણો યાવદ્દ્રવ્યભાવી છે. વળી, આત્માના વિશેષગુણો અયાવદ્દ્રવ્યભાવી હોવા છતાં તેને પ્રજ્ઞપ્તિસત્ કહીશું નહિ કારણ કે આત્માના ગુણોની બાબતમાં વસ્તુસત્ યા પ્રજ્ઞપ્તિસત્નો પ્રશ્ન ઊઠાવવો અયોગ્ય છે.

(૫) ગુણોમાં કાર્યકારણભાવ

જે દર્શનમાં ગુણોને તેમના આશ્રયભૂત દ્રવ્યથી ભિન્ન ગણવામાં આવતા હોય તે દર્શનમાં ગુણોની કારણસામગ્રી તેમના આશ્રયભૂત દ્રવ્યની કારણસામગ્રીથી ભિન્ન હોય એ સ્વાભાવિક છે. પટની બાબતમાં, તંતુઓ પટના સમવાયિકારણ છે અને તંતુસંયોગ પટના અસમવાયિકારણ છે. પટના રૂપ વગેરે ગુણોની બાબતમાં, તેમનું સમવાયિકારણ પટ પોતે છે, જેમાં તેઓ સમવાયસંબંધથી રહે છે. કાર્ય સમવાયિકારણમાં સમવાયસંબંધથી રહેતું હોઈને અને પટરૂપ પટમાં સમવાયસંબંધથી રહેતું હોઈને પટને પટરૂપનું સમવાયિકારણ ગણવામાં આવ્યું છે. પરંતુ આ માન્યતામાં કેટલીક મુશ્કેલી રહેલી છે. પટ અને પટરૂપ સમકાલ અસ્તિત્વમાં આવે છે, તેથી એક બીજાનું કારણ ન હોઈ શકે, કારણ કે કારણ હમેશાં કાર્યપૂર્વવર્તી હોય છે. આવી શંકાનું સમાધાન કરતાં ન્યાય-વૈશેષિક ચિંતકો ઉત્તર આપે છે કે પટ – હકીકતમાં કોઈ પણ દ્રવ્ય – કાળની દૃષ્ટિએ તેના રૂપ વગેરે ગુણો કરતાં એક ક્ષણ પહેલાં ઉત્પન્ન થાય છે. આનો અર્થ એ કે પટ યા કોઈ પણ દ્રવ્ય પોતાની ઉત્પત્તિની પ્રથમ ક્ષણે નિર્ગુણ હોય છે.[૩૩] શું આપણે આવા નિર્ગુણ દ્રવ્યની કલ્પના કરી શકીએ? ન્યાય-વૈશેષિકો તો કરે છે. તેઓ જણાવે છે કે આનાથી વ્યવહારમાં કંઈ મુશ્કેલી ઊભી થતી નથી કારણ કે તેની ઉત્પત્તિની પ્રથમ ક્ષણે જ દ્રવ્યને નિર્ગુણ માન્યું છે, જે ક્ષણે આમેય તેનું જ્ઞાન થવું અશક્ય છે.

ગુણોના અસમવાયિકારણ બાબતે ન્યાયવૈશેષિક ચિંતકો માને છે કે કારણ-દ્રવ્યનો ગુણ કાર્યદ્રવ્યના તે જ ગુણનું અસમવાયિકારણ છે. ઉદાહરણાર્થ,

તંતુરૂપ પટરૂપનું અસમવાયિકારણ છે. કણાદનું સૂત્ર જણાવે છે કે કારણદ્રવ્ય કાર્યદ્રવ્યને ઉત્પન્ન કરે છે અને કારણદ્રવ્યના ગુણો કાર્યદ્રવ્યના ગુણોને ઉત્પન્ન કરે છે.[૩૪] પરંતુ કણાદે અસમવાયિકારણને કારણના એક જુદા પ્રકાર તરીકે કલ્પ્યું ન હતું. અસમવાયિકારણની કલ્પના અને તેની વ્યાખ્યા પ્રશસ્તપાદના સમયેય આકાર પામી ન હતી. ઉત્તરકાળે 'સમવાયિકારણના કાર્ય સાથે સમવાયિકારણમાં જે સમવાયસંબંધથી રહે છે તે અસમવાયિકારણ છે'[૩૫] એવી અસમવાયિકારણની વ્યાખ્યા થઈ. ઉદાહરણાર્થ, તંતુસંયોગ પટના અસમવાયિકારણ ગણાય છે. અહીં પટ એ કાર્ય અને તેનું અસમવાયિકારણ તંતુસંયોગ બંને સાથે પટના સમવાયિકારણ તંતુઓમાં સમવાયસંબંધથી રહે છે. પરંતુ અસમવાયિકારણની આ વ્યાખ્યા ગુણોના અસમવાયિકારણને લાગુ પડતી નથી. તંતુરૂપ પટરૂપનું અસમવાયિકારણ છે, પરંતુ તંતુરૂપ પટરૂપના સમવાયિકારણ પટમાં (સમવાયસંબંધથી) રહેતું નથી. અહીં અસમવાયિકારણ પોતાના કાર્ય સાથે રહેતું નથી. કાર્ય અર્થાત્ પટરૂપ પટમાં રહે છે જ્યારે તેનું અસમવાયિકારણ અર્થાત્ તન્તુરૂપ તંતુમાં રહે છે.

આ મુશ્કેલી પાર કરવા કેશવમિશ્ર સૂચવે છે કે ગુણનું અસમવાયિકારણ તેના કાર્યના સમવાયિકારણમાં રહેતું નથી પરંતુ તેના કાર્યના સમવાયિકારણના સમવાયિકારણમાં રહે છે.[૩૬] પ્રસ્તુત ઉદાહરણમાં તન્તુરૂપ પટરૂપનું અસમવાયિકારણ છે અને તે પટરૂપના સમવાયિકારણ પટના સમવાયિકારણ તંતુઓમાં રહે છે. કેશવમિશ્રે અસમવાયિકારણ સમવાયિકારણમાં રહે છે તેનો અર્થ કર્યો કે અસમવાયિકારણ સમવાયિકારણમાં યા 'સમવાયિકારણના સમવાયિકારણ'માં રહે છે. પરંતુ આ સમજૂતીથી પણ સમસ્યા ઉકલતી નથી કારણ કે અસમવાયિકારણની વ્યાખ્યા પ્રમાણે તો તેણે તેના કાર્ય **સાથે** સમવાયિકારણમાં સમવાયસંબંધથી રહેવું જોઇએ. આ સમજૂતી પ્રમાણેય તંતુરૂપ પોતાના કાર્ય પટરૂપ **સાથે** રહેતું નથી, કારણ કે તંતુરૂપ તંતુમાં સમવાયસંબંધથી રહે છે અને પટરૂપ પટમાં સમવાયસંબંધથી રહે છે પરંતુ બંને સમાન અધિકરણમાં સમવાયસંબંધથી રહેતા નથી, બંને **સાથે** રહેતા નથી. આ મુશ્કેલીમાંથી માર્ગ કાઢવા ઉત્તરકાલીન ન્યાયવૈશેષિકોએ બે પ્રકારનું સાથે રહેવું (પ્રત્યાસત્તિ) હોઈ શકે છે તેવા સિદ્ધાંતની શોધ કરી. એક પ્રત્યાસત્તિ કાર્યૈકાર્થપ્રત્યાસત્તિ છે. તેનો અર્થ થાય છે 'અસમવાયિકારણનું પોતાના કાર્ય સાથે એક અર્થમાં સમવાયસંબંધથી રહેવું તે.' ઉદાહરણાર્થ, પટનું અસમવાયિકારણ. પટનું અસમવાયિકારણ તંતુસંયોગ છે. તંતુસંયોગ પોતાના કાર્ય પટ સાથે એક અર્થ તંતુઓમાં સમવાયસંબંધથી રહે

છે. તંતુસંયોગ અને પટ બંને એક જ અધિકરણ પટમાં સમવાયસંબંધથી રહે છે. બીજી પ્રત્યાસત્તિ છે કારણૈકાર્થપ્રત્યાસત્તિ. એનો અર્થ થાય છે 'અસમવાયિકારણનું પોતાના કાર્ય સાથે નહિ પરંતુ કાર્યના સમવાયિકારણ સાથે એક અર્થમાં સમવાયસંબંધથી રહેવું.' ઉદાહરણાર્થ, પટરૂપનું અસમવાયિકારણ. પટરૂપનું અસમવાયિકારણ તંતુરૂપ છે. તંતુરૂપ પોતાના કાર્ય પટરૂપ સાથે નહિ પરંતુ પોતાના કાર્ય પટરૂપના સમવાયિકારણ પટ સાથે એક અર્થ તંતુઓમાં સમવાયસંબંધથી રહે છે.[૩૭] દ્રવ્યના અસમવાયિકારણને કાર્યૈકાર્થપ્રત્યાસત્તિ હોય છે જ્યારે ગુણના અસમવાયિકારણને કારણૈકાર્થપ્રત્યાસત્તિ હોય છે.

(૬) આધાર દ્રવ્ય વિના ગુણોનું અસ્તિત્વ

આપણે આપણા અનુભવનું પૃથક્કરણ કરીશું તો જણાશે કે કેવળ ગુણો જ અનુભવમાં આવે છે અને અનુભવમાં એવું કંઇ બાકી રહેતું નથી જેના ખુલાસા માટે દ્રવ્યને માનવું પડે. આપણને રૂપ, રસ, ગંધ, સ્પર્શ, વગેરે ગુણોનો જ અનુભવ હોય છે. ગુણો ઉપરાંત દ્રવ્ય જેવી કોઇ ચીજનો આપણને અનુભવ હોતો નથી. જેને દ્રવ્ય કહેવામાં આવે છે તે ગુણોનો સમુદાયમાત્ર છે; ગુણોથી અતિરિક્ત કોઇ વસ્તુ નથી. દ્રવ્ય નહિ માનનારનો આવો મત છે.[૩૮] ન્યાય-વૈશેષિકો આ મતનો સખત વિરોધ કરે છે. તેમની મુખ્ય દલીલ એ છે કે ગુણોને દ્રવ્યરૂપ આશ્રય વિના કલ્પવા અશક્ય છે. એટલે ગુણોના આશ્રયરૂપ દ્રવ્યને માનવું જ જોઇએ.[૩૯] પરંતુ અહીં આપણે જોઇશું કે ન્યાય-વૈશેષિકો પોતે જ આશ્રયરૂપ દ્રવ્ય વિના ગુણોનું અસ્તિત્વ અમુક પરિસ્થિતિમાં સ્વીકારે છે. એટલે તેમની દ્રવ્ય ન માનનાર સામેની ઉપર આપેલી દલીલ તદ્દન લૂલી થઇ જાય છે. હવે આપણે જોઇશું કે કઇ પરિસ્થિતિમાં ન્યાય-વૈશેષિકો ગુણોને દ્રવ્યરૂપ આધાર વિના અસ્તિત્વ ધરાવતા કલ્પે છે.

આપણે અગાઉ જોઇ ગયા તેમ, ન્યાય-વૈશેષિક અનુસાર પટ પોતાના ગુણોનું કારણ હોઇને તેમનાથી એક ક્ષણ પહેલાં અસ્તિત્વમાં આવે છે, અર્થાત્ પટ પોતાની ઉત્પત્તિની પ્રથમ ક્ષણે નિર્ગુણ હોય છે. ન્યાય-વૈશેષિકના કાર્ય-કારણભાવના સિદ્ધાન્તમાંથી આ વસ્તુ ફલિત થતી હોવાથી ન્યાય-વૈશેષિકોએ તેને સ્વીકારવી પડે છે. પરંતુ સામાન્ય બુદ્ધિ ઉપર તો તે એક જાતનો અત્યાચાર છે. દ્રવ્ય અને તેના ગુણ વચ્ચે સમવાયસંબંધ છે; સમવાયસંબંધની વ્યાખ્યા આ પ્રમાણે કરવામાં આવે છે—તે એવી બે વસ્તુઓ વચ્ચેનો સંબંધ છે, જેમાંની એક વસ્તુ બીજી વસ્તુમાં જ સદા રહે છે. દ્રવ્ય અને ગુણ બે એવી વસ્તુઓ

છે જેમાંની એક વસ્તુ ગુણ બીજી વસ્તુ દ્રવ્યમાં જ સદા રહે છે. અર્થાત્ ગુણો દ્રવ્યમાં જ રહે છે અને બીજા કશામાં રહેતા નથી જ્યારે દ્રવ્ય ગુણો વિના પણ પોતાની ઉત્પત્તિની પ્રથમ ક્ષણે અસ્તિત્વ ધરાવે છે.

ગુણોની બાબતમાં પણ ન્યાયવૈશેષિકોએ અનિચ્છાએ સ્વીકારવું પડે છે કે ગુણો પોતેય નાશ પામતી વખતે એક ક્ષણ માટે તો પોતાના આધારરૂપ દ્રવ્ય વિના અસ્તિત્વ ધરાવે છે. ન્યાયવૈશેષિકોને મતે કારણના નાશથી કાર્યનો નાશ થાય છે. તેથી દ્રવ્યનાશ ગુણનાશનું કારણ બને છે. ગુણનાશ દ્રવ્યનાશનું કાર્ય હોઈ દ્રવ્યનાશથી ઓછામાં ઓછું એક ક્ષણ પછી થવું જોઈએ. આનો અર્થ એ કે દ્રવ્યનો નાશ થયા પછી ઓછામાં ઓછું એક ક્ષણ સુધી ગુણોનું અસ્તિત્વ ચાલુ રહે છે.[૪૦]

આમ ન્યાયવૈશેષિકોને અત્યંત વિચિત્ર માન્યતાનો સ્વીકાર કરવો પડે છે. તે એ કે પોતાની ઉત્પત્તિની પ્રથમ ક્ષણે દ્રવ્ય ગુણો વિના હોય છે એટલું જ નહિ પરંતુ ગુણો પણ પોતાના અસ્તિત્વની અંતિમ ક્ષણે દ્રવ્યરૂપ આશ્રય વિના હોય છે; પોતાના અસ્તિત્વની અંતિમ ક્ષણે ગુણો જાણે કે શૂન્યમાં લટકતા રહે છે. આ ઉપરથી એવું ફલિત થાય છે કે ગુણોનું યાવદ્દ્રવ્યભાવિત્વ પ્રથમ ક્ષણે જ નહિ પણ અંતિમ ક્ષણે પણ ખંડિત થાય છે.

(૭) ચોવીસ ગુણોનો પરિચય

(૧) રૂપ—રૂપ ચક્ષુથી જ ગ્રાહ્ય છે. ચક્ષુગત રૂપગુણ ચક્ષુને તેના વિષય રૂપગુણનું ગ્રહણ કરવામાં સહાય કરે છે. રૂપના સાત પ્રકાર છે–શુક્લ, લાલ, પીળું, કાળું, લીલું, ભૂરું અને ચિત્ર. રૂપ પૃથ્વી, જળ, અને તેજ આ ત્રણ દ્રવ્યોનો જ ગુણ છે. પૃથ્વીમાં બધાં પ્રકારનાં રૂપ હોઈ શકે છે. જળમાં કેવળ શુક્લરૂપ હોય છે અને અગ્નિમાં કેવળ ભાસ્વર શુક્લરૂપ હોય છે. જલીય અને આગ્નેય પરમાણુઓમાં રૂપ નિત્ય છે જ્યારે પ્રાર્થિવ પરમાણુઓમાં અગ્નિસંયોગથી રૂપોનું પરિવર્તન થાય છે. અગ્નિસંયોગથી ઉત્પન્ન થતાં રૂપોને પાકજ રૂપો કહેવામાં આવે છે. પાકજ રૂપોની ઉત્પત્તિની પ્રક્રિયા અન્ય સ્થાને આપણે વિસ્તારથી સમજાવી છે એટલે અહીં તેની પુનરુક્તિની જરૂર નથી. ચિત્રરૂપની ચર્ચા પણ આપણે કરી લીધી છે એટલે તેની ચર્ચા પણ આપણે અહીં કરતા નથી.

અવયવોનું જે રૂપ હોય છે તે જ પ્રકારનું રૂપ તે અવયવોમાંથી બનતા અવયવીમાં ઉત્પન્ન થાય છે. અવયવીનો નાશ થયા પછી જ અવયવીના રૂપનો નાશ થાય છે.[૪૧]

(૨) **રસ**—રસ રસનેન્દ્રિયથી જ ગ્રાહ્ય છે. રસનેન્દ્રિયગત રસગુણ રસનેન્દ્રિયને તેના વિષય રસનું ગ્રહણ કરવામાં સહાય કરે છે. પ્રશસ્તપાદ રસના છ પ્રકારો જણાવે છે–મધુર, અમ્લ, લવણ, તિક્ત, કટુ અને કષાય. શિવાદિત્ય સાતમો ચિત્રરસ પણ સ્વીકારે છે. રસ જીવન, પુષ્ટિ, બળ, અને આરોગ્યનું નિમિત્તકારણ છે. રસ પૃથ્વી અને જળ આ બે જ દ્રવ્યોનો ગુણ છે. જળમાં કેવળ મધુર રસ છે. પૃથ્વીમાં બધા પ્રકારના રસો હોઈ શકે છે. જલીય પરમાણુઓમાં રસ નિત્ય છે જ્યારે પાર્થિવ પરમાણુઓમાં અગ્નિસંયોગથી રસોનું પરિવર્તન થાય છે. અગ્નિસંયોગથી ઉત્પન્ન થતા રસોને પાકજ રસો કહેવામાં આવે છે.

અવયવોનો જે રસ હોય છે તે જ પ્રકારનો રસ તે અવયવોમાંથી બનતા અવયવીમાં ઉત્પન્ન થાય છે. અવયવીનો નાશ થયા પછી જ અવયવીના રસનો નાશ થાય છે.[૪૨]

(૩) **ગંધ**—ગંધનું ગ્રહણ નાકથી જ થાય છે. ઘ્રાણેન્દ્રિયગત ગંધગુણ ઘ્રાણેન્દ્રિયને તેના વિષય ગંધનું ગ્રહણ કરવામાં સહાય કરે છે. ગંધના બે પ્રકાર છે–સુગંધ અને દુર્ગંધ. ગંધ પૃથ્વીદ્રવ્યનો જ ગુણ છે. પાર્થિવ પરમાણુઓમાં અગ્નિસંયોગથી ગંધમાં પરિવર્તન થાય છે. અગ્નિસંયોગથી ઉત્પન્ન થનાર ગંધને પાકજ ગંધ કહેવામાં આવે છે. અવયવોમાં ગંધનો જે પ્રકાર હોય છે તે જ પ્રકાર તે અવયવોમાંથી બનતા અવયવીમાં ઉત્પન્ન થાય છે. અવયવીનો નાશ થયા પછી જ તે અવયવીના ગંધનો નાશ થાય છે.[૪૩]

(૪) **સ્પર્શ**—સ્પર્શનું ગ્રહણ સ્પર્શનેન્દ્રિયથી જ થાય છે. સ્પર્શનેન્દ્રિયગત સ્પર્શગુણ સ્પર્શનેન્દ્રિયને તેના વિષય સ્પર્શનું ગ્રહણ કરવામાં સહાય કરે છે. સ્પર્શના ત્રણ પ્રકાર છે–શીત, ઉષ્ણ, અનુષ્ણાશીત. પૃથ્વી, જળ, અગ્નિ અને વાયુ આ ચાર દ્રવ્યોમાં જ આ ગુણ હોય છે. જળમાં શીત સ્પર્શ છે, અગ્નિમાં ઉષ્ણ સ્પર્શ છે અને પૃથ્વી તેમ જ વાયુમાં અનુષ્ણાશીત સ્પર્શ છે. પૃથ્વી અને વાયુ બંનેમાં અનુષ્ણાશીત સ્પર્શ હોવા છતાં પૃથ્વીનો તે સ્પર્શ પાકજ છે જ્યારે વાયુનો તે સ્પર્શ અપાકજ છે. જળ અને અગ્નિના સ્પર્શો પણ અપાકજ છે. અવયવોમાં સ્પર્શનો જે પ્રકાર હોય છે તે જ પ્રકાર તે અવયવોથી બનતા અવયવીમાં ઉત્પન્ન થાય છે. અવયવીનો નાશ થયા પછી જ તે અવયવીના સ્પર્શનો નાશ થાય છે.[૪૪]

(૫) **શબ્દ**—શબ્દ ગુણ છે અને તે આકાશનો ગુણ છે આ વસ્તુ આકાશની ચર્ચા વેળાએ પુરવાર કરી છે. એટલે તેને ફરી પુરવાર નહિ કરીએ.

શબ્દ શ્રોત્રગ્રાહ્ય છે. તે ક્ષણિક છે. તે સંયોગથી, વિભાગથી કે શબ્દથી ઉત્પન્ન થાય છે.[૪૫] નગારા સાથે દંડનો સંયોગ થવાથી નગારાનો જે આકાશ-પ્રદેશ આગળ આકાશ સાથે સંયોગ હોય છે તે આકાશપ્રદેશમાં શબ્દ ઉત્પન્ન થાય છે અને પછી શબ્દોની સન્તતિ ચાલે છે;[૪૬] શબ્દ ક્ષણિક હોઈ પોતાની ઉત્પત્તિ પછી બીજી ક્ષણે પોતાના જેવા શબ્દને ઉત્પન્ન કરી નાશ પામે છે; આમ સન્તતિમાં પૂર્વપૂર્વ શબ્દ કારણ છે અને ઉત્તરોત્તર શબ્દ કાર્ય છે. વૃક્ષની ડાળી થડથી વિભક્ત થાય છે ત્યારે પણ શબ્દ ઉત્પન્ન થાય છે. જ્યારે ડાળીનો થડથી વિભાગ થાય છે ત્યારે તેનો અમુક આકાશપ્રદેશ આગળ આકાશથી પણ વિભાગ થાય છે. શબ્દ તે આકાશપ્રદેશમાં ઉત્પન્ન થાય છે અને પછી શબ્દની સન્તતિ ચાલે છે. શબ્દસન્તતિમાં આદ્ય શબ્દ સંયોગ કે વિભાગથી ઉત્પન્ન થાય છે. બાકીના બધા ક્રમોત્પન્ન ક્ષણિક શબ્દો શબ્દજન્ય છે અર્થાત્ પોતાની અવ્યવહિત પૂર્વે રહેલા શબ્દથી ઉત્પન્ન થાય છે.[૪૭] આદ્ય શબ્દ પોતાના કાર્યરૂપ શબ્દથી નાશ પામે છે. અન્ત્ય શબ્દ પોતાના કારણરૂપ શબ્દથી નાશ પામે છે. અને મધ્યવર્તી શબ્દો પોતાના કારણરૂપ શબ્દ તેમ જ પોતાના કાર્યરૂપ શબ્દ બંનેયથી નાશ પામે છે.[૪૮] શબ્દોને ક્ષણિક માનવા છતાં તેના નાશ માટે કારણ માનવું એ કંઈક વિચિત્ર લાગે છે. પરંતુ ન્યાય-વૈશેષિકોને આ વિચિત્રતાનો સ્વીકાર કરવો પડે છે કારણ કે જો તેઓ અહીં નિર્હેતુક વિનાશ માને તો તેમના સ્થાયિદ્રવ્યવાદને ફટકો પડે; વળી, અન્ત્ય શબ્દને તેના કારણથી નાશ પામતો ગણવો તે બીજી વિચિત્રતા છે. શ્રીધર જણાવે છે કે તેના નાશનું બીજું કોઈ કારણ ન હોવાથી તેના ઉત્પાદક કારણને જ તેના નાશનું કારણ માનવું પડ્યું છે.[૪૯] શ્રીધરની આ ભાષા ક્ષણિકવાદીઓની ભાષા જેવી જ છે. ક્ષણિકવાદીઓ કહે છે કે જે કારણ વસ્તુને ઉત્પન્ન કરે છે તે જ તેની ક્ષણિકતાને ઉત્પન્ન કરે છે અર્થાત્ ક્ષણિકતા વસ્તુનો સ્વભાવ છે અને વસ્તુ પોતાના સ્વભાવ સાથે જ પોતાના કારણથી ઉત્પન્ન થાય છે, તેથી તેના નાશ માટે કોઈ કારણની જરૂર નથી. ન્યાય-વૈશેષિકને નિર્હેતુક વિનાશવાદ સ્વીકારવો પોષાય તેમ ન હોવાથી તેઓ અહીં 'જે ઉત્પાદક કારણ છે તે જ નાશક કારણ છે' એવી ભાષા બોલે છે. પરંતુ તેમની એ ભાષા કેવળ છળ છે. તે ભાષાનો અર્થ તો ક્ષણિકવાદીઓ જે કહેવા માગે છે તે જ થાય. અન્ત્ય શબ્દના નાશના કારણ વિશે ન્યાય-વૈશેષિકને શું કહેવાનું છે તે તો સમજ્યા પરંતુ અન્ત્ય શબ્દ બીજા શબ્દને કેમ ઉત્પન્ન કરતો નથી? બીજા બધા શબ્દો શબ્દને ઉત્પન્ન કરે અને અન્ત્ય શબ્દ કેમ ન કરે? આનો જવાબ ન્યાય-વૈશેષિકો શો આપે છે? ન્યાયભાષ્યકાર વાત્સ્યાયન અનુસાર પ્રતિઘાતી દ્રવ્ય સાથેનો (અન્ત્ય શબ્દનો) સંયોગ અન્ત્ય શબ્દને

શબ્દની ઉત્પત્તિ કરતા અટકાવે છે (નિરોધક:).[50] પરંતુ ન્યાય-વૈશેષિકની અન્ય માન્યતા સાથે આ આ મત વિસંવાદી છે. શબ્દ પોતે ગુણ છે, સંયોગ પણ ગુણ છે અને ગુણો નિર્ગુણ છે. તો પછી અન્ત્ય શબ્દોનો પ્રતિઘાતી દ્રવ્ય સાથે સંયોગ કેવી રીતે ઘટી શકે ? તેમ માનતાં તો ગુણમાં ગુણ માનવાની આપત્તિ આવે. વાચસ્પતિ પરિસ્થિતિ સંભાળી લે છે અને આ આપત્તિ ન આવે એ આશયથી વાચસ્પતિ કહે છે કે અન્ત્ય શબ્દને બીજો શબ્દ ઉત્પન્ન કરતો અટકાવનાર જે સંયોગ છે તે સંયોગ શબ્દ અને પ્રતિઘાતી દ્રવ્ય વચ્ચેનો સંયોગ નથી (કારણ કે તે અસંભવિત છે), પરંતુ તે તો આકાશ અને પ્રતિઘાતી દ્રવ્ય વચ્ચેનો સંયોગ છે. જ્યારે આકાશનો પ્રતિઘાતી દ્રવ્ય સાથે સંયોગ થાય છે ત્યારે તે આકાશ શબ્દનું સમવાયિકારણ બની શકતું નથી. તેથી અસમવાયિકારણરૂપ (અન્ત્ય) શબ્દ બીજા શબ્દને ઉત્પન્ન કરી શકતો નથી.[51]

વાચસ્પતિએ વાત્સ્યાયનના મતની જે સમજૂતી આપી છે તે વાત્સ્યાયનને અભિપ્રેત લાગતી નથી. અન્ય સ્થળે વાત્સ્યાયન પોતે જ જણાવે છે કે પ્રતિઘાતિદ્રવ્યનો સંયોગ ઘંટ, નગારું (જેની અંદર આઘાતથી વેગ ઉત્પન્ન થયો છે અને જેનો વેગ શબ્દોત્પત્તિનું નિમિત્તકારણ છે) વગેરે સાથે થાય છે. પ્રતિઘાતિદ્રવ્યનો સંયોગ ઘંટ સાથે થતાં ઘંટગત વેગ નાશ પામે છે. હાથનો સંયોગ ઘંટ સાથે થતાં ઘંટની અંદર લોલકના આઘાતથી જે વેગ ઉત્પન્ન થયેલો તેનો નાશ થાય છે. તે વેગનો નાશ થતાં શબ્દસંતતિ નાશ પામે છે. આનો અર્થ એવો થશે કે ઘંટગત વેગ પ્રત્યેક શબ્દને બીજો શબ્દ ઉત્પન્ન કરવામાં નિમિત્તકારણ તરીકે સહાય કરે છે. તેથી જ્યારે ઘંટગત વેગ નાશ પામે છે ત્યારે અંત્ય શબ્દને શબ્દ ઉત્પન્ન કરવા માટે જરૂરી નિમિત્તકારણની સહાય ન મળવાથી તે અંત્ય શબ્દ શબ્દને ઉત્પન્ન કરી શકતો નથી અને શબ્દસંતતિ અટકી જાય છે.[52] અહીં એ પ્રશ્ન ઉદ્ભવે છે કે ઘંટગત વેગ કઈ રીતે શબ્દોને તેમના કાર્યરૂપ શબ્દો ઉત્પન્ન કરવા નિમિત્તકારણરૂપે સહાય કરી શકે ? વેગ તો ઘંટમાં છે, જ્યારે શબ્દતરંગો તો ઘંટથી દૂર ને દૂર થતા જાય છે. ઘંટગત વેગ પ્રત્યેક શબ્દતરંગ સાથે તો નથી. આનો કંઇક ખુલાસો શ્રીધરની ન્યાયકંદલીમાં મળે છે. તેની ચર્ચા હવે પછી કરવી પડવાની હોઈ અહીં તે આપતા નથી.

શબ્દ અવ્યાપ્યવૃત્તિ છે અર્થાત્ તે આકાશને વ્યાપીને રહેતો નથી. અમુક શબ્દ આકાશના અમુક ભાગમાં ઉપલબ્ધ થાય છે અને અન્ય ભાગમાં થતો નથી એ હકીકત દર્શાવે છે કે તે સમગ્ર આકાશને વ્યાપીને રહેતો નથી.[53]

શબ્દના બે પ્રકાર છે—વર્ણરૂપ અને ધ્વનિરૂપ. અ, ક, ખ, ગ, વગેરે વર્ણરૂપ શબ્દો છે. શંખનો અવાજ, ઢંઢનો અવાજ, વગેરે ધ્વનિરૂપ શબ્દો છે.[૫૪]

વર્ણરૂપ શબ્દની ઉત્પત્તિની પ્રક્રિયા નીચે પ્રમાણે છે. પ્રથમ અનુભૂત વર્ણની સ્મૃતિ થાય છે. એ સ્મૃતિની સહાયથી આત્મ-મનઃસંયોગ દ્વારા એ વર્ણના જેવા વર્ણના ઉચ્ચારણની ઇચ્છા થાય છે. પછી એ વર્ણનો ઉચ્ચાર કરવા માટે અનુકૂળ પ્રયત્ન ઉત્પન્ન થાય છે. પ્રયત્નરૂપ નિમિત્તકારણની સહાય લઇને આત્મા અને કોઠામાં રહેલા વાયુ વચ્ચેનો સંયોગ (અસમવાયિકારણ) મનુષ્યના કોઠામાં રહેલા વાયુમાં ક્રિયા ઉત્પન્ન કરે છે. એ સક્રિય વાયુ ઊર્ધ્વ ગતિ કરે છે અને હૃદય, કંઠ, તાલુ, વગેરે સાથે અથડાય છે. તેમની સાથે અથડાવાથી તે વાયુનો તેમની સાથે સંયોગ થાય છે. એ સંયોગરૂપ નિમિત્તકારણની સહાય લઇને કંઠ વગેરે સ્થાન અને આકાશ વચ્ચેનો સંયોગ (અસમવાયિકારણ) આકાશમાં વર્ણરૂપ શબ્દ ઉત્પન્ન કરે છે.[૫૫]

દંડગત વેગની સહાયથી દંડ અને નગારાનો સંયોગ તેમ જ નગારા અને આકાશ વચ્ચેનો સંયોગ અવર્ણરૂપ શબ્દને (ધ્વનિને) આકાશમાં ઉત્પન્ન કરે છે. આકાશ શબ્દનું સમવાયિકારણ છે, નગારા અને આકાશ વચ્ચેનો સંયોગ શબ્દનું અસમવાયિકારણ છે, નગારા અને દંડ વચ્ચેનો સંયોગ તેમ જ દંડગત વેગ બંને શબ્દનાં નિમિત્તકારણો છે. વાયુગત વેગની સહાયથી થડ અને ડાળીનો વિભાગ તેમ જ ડાળી અને આકાશનો વિભાગ અવર્ણરૂપ શબ્દને (ધ્વનિને) આકાશમાં ઉત્પન્ન કરે છે. અહીં આકાશ સમવાયિકારણ છે, ડાળી અને આકાશનો વિભાગ અસમવાયિકારણ છે, થડ અને ડાળીનો વિભાગ તેમ જ વાયુગત વેગ બંને નિમિત્તકારણો છે.[૫૬]

જેવી રીતે જળના એક તરંગથી એની અત્યંત નજીક બીજો તરંગ ઉત્પન્ન થાય છે તેવી જ રીતે સંયોગથી કે વિભાગથી ઉત્પન્ન શબ્દથી એની અત્યંત નજીકના આકાશપ્રદેશમાં એના જેવો બીજો શબ્દ ઉત્પન્ન થાય છે. ન્યાય-વૈશેષિક આવું કેમ માને છે? તેને આવું માનવું પડે છે તેનાં કારણો નીચે પ્રમાણે છે. ઇન્દ્રિયો પ્રાપ્યકારી હોઈ પ્રત્યાસન્ન વિષયને જ ગ્રહણ કરી શકે છે. આવો ન્યાય-વૈશેષિક મત છે. આપણે તો દૂર ઉત્પન્ન થયેલા શબ્દને પણ ગ્રહણ કરી શકીએ છીએ. તેથી ન્યાય-વૈશેષિકોએ સમજાવવું જોઇએ કે શબ્દ અને શ્રોત્ર વચ્ચે પ્રત્યાસત્તિ કેવી રીતે થાય છે. આ પ્રત્યાસત્તિ થવા માટે વિરોધીઓ ત્રણ વિકલ્પો સૂચવી શકે છે—(૧) શ્રોત્ર શબ્દ પ્રતિ ગતિ કરે છે (૨) શબ્દ પોતે

જ શ્રોત્ર પ્રતિ ગતિ કરે છે (૩) કોઈક શબ્દને ઉપાડી શ્રોત્ર પાસે લઈ જાય છે. આ ત્રણમાંથી એક પણ વિકલ્પ ન્યાયવૈશેષિક સ્વીકારી શકે નહિ. શ્રોત્ર પોતે જ્યાં શબ્દ ઉત્પન્ન થયો હોય છે ત્યાં જાય છે એ વિકલ્પ સ્વીકારી શકાય નહિ કારણ કે શ્રોત્ર પોતે આકાશરૂપ જ છે અને આકાશ તો નિષ્ક્રિય છે, એટલે તે ગતિ કરી શકે નહિ. ઉત્પન્ન થયેલો શબ્દ શ્રોત્ર પ્રતિ ગતિ કરે છે એ વિકલ્પ પણ સ્વીકારી શકાય નહિ કારણ કે શબ્દ પોતે ગુણ હોઈ નિષ્ક્રિય છે. વાયુ ઉત્પન્ન થયેલા શબ્દને તેના ઉત્પત્તિસ્થાનરૂપ આકાશપ્રદેશમાંથી ઉપાડી કર્ણશષ્કુલીઅવચ્છિન્ન આકાશપ્રદેશમાં (=શ્રોત્રમાં) લઈ જાય છે એ વિકલ્પ પણ સ્વીકારી શકાય નહિ કારણ કે શબ્દ આકાશમાં સમવાયસંબંધથી રહે છે. પટમાં સંયોગસંબંધથી રહેલી વસ્તુને પટના એક ભાગમાંથી બીજા ભાગમાં લઈ જવાય, પરંતુ પટમાં સમવાયસંબંધથી રહેલી વસ્તુને પટના એક ભાગમાંથી બીજા ભાગમાં લઈ જવાતી નથી. આમ ઉપરના ત્રણેય વિકલ્પ સ્વીકાર્ય ન હોઈ ન્યાયવૈશેષિકે શબ્દસંતાનની કલ્પના કરી છે. જળના તરંગો પોતાની ઉત્પત્તિના પ્રદેશમાં જ વિનાશ પામતા હોવા છતાં પોતાના અવ્યવહિત ઉત્તર પ્રદેશમાં પોતાના જેવી બીજી તરંગવ્યક્તિઓને ઉત્પન્ન કરે છે. આવી જ રીતે શબ્દ-તરંગો ઉત્પન્ન થાય છે અને કાન સુધી પહોંચે છે.[૫૭] જળતરંગનું દૃષ્ટાન્ત સંપૂર્ણ નથી. જળતરંગો તો પાણીની સપાટી ઉપર ગોળાકાર ઊઠે છે, જ્યારે શબ્દતરંગો તો આકાશમાં ગોલકાકાર ઊઠે છે. આ વાત સ્પષ્ટ કરવા કેટલીક વાર ન્યાયવૈશેષિક કદમ્બના ફૂલનું દૃષ્ટાન્ત આપે છે અને કહે છે કે તે ફૂલ જેમ ગોલકાકાર વિકસે છે તેમ શબ્દતરંગો ગોલકાકાર ઉત્પન્ન થાય છે અને વધુ ને વધુ મોટા ગોલકાકારે ઉત્પન્ન થતા જાય છે. હવે પ્રશ્ન ઊઠે છે કે આવી રીતે શબ્દતરંગો ઉત્પન્ન થતા રહે તો અનવસ્થા થાય. એટલે શબ્દતરંગો ઉત્પન્ન થતાં ક્યાંક અને ક્યારેક અટકવા જ જોઈએ. ન્યાય-વૈશેષિકો જણાવે છે કે શબ્દતરંગોની સંતતિ અટકે છે. શબ્દતરંગોની સંતતિ અટકવાનું કારણ શું છે ? આપણે પાણીમાં પથ્થર ફેંકીએ છીએ અને જળતરંગો ઊઠે છે. જો પથ્થર ધીમેથી નાખીએ છીએ તો જળતરંગોની ઉત્પત્તિ વહેલી અટકી જાય છે અને જો પથ્થર જોરથી નાખીએ છીએ તો જળતરંગોની ઉત્પત્તિ લાંબા વખત સુધી ચાલે છે. આનો અર્થ એ કે જેમ વેગ ઓછો તેમ જળતરંગોની ઉત્પત્તિ વહેલી અટકવાની અને જેમ વેગ વધુ તેમ જળતરંગોની ઉત્પત્તિ મોડી અટકવાની. આના ઉપરથી એ ફલિત થાય છે કે દરેક જળતરંગની સાથે વેગ હોય છે અને આ વેગની સહાયથી જ જળતરંગ બીજા જળતરંગને ઉત્પન્ન કરી શકે છે. વેગ સમાપ્ત થતાં જળતરંગ

બીજા જળતરંગને ઉત્પન્ન કરી શકતું નથી. શ્રીધર જણાવે છે કે કોઠામાંથી નીકળેલા વાયુની અનુવૃત્તિ જ્યાં સુધી શબ્દતરંગો સાથે હોય છે ત્યાં સુધી શબ્દતરંગો ઊઠે છે. અર્થાત્, તે વાયુગત વેગ સમાપ્ત થતાં વાયુનું આગળ જવું અટકી જાય છે અને પરિણામે શબ્દતરંગો અટકી જાય છે. તે વાયુ સાથે જ્યાં સુધી શબ્દતરંગનો સંયોગ હોય છે ત્યાં સુધી જ શબ્દતરંગ બીજા શબ્દતરંગને ઉત્પન્ન કરી શકે છે, અન્યથા નહિ. ન્યાયવૈશેષિક શબ્દતરંગમાં વેગ જ્યાં સુધી હોય છે ત્યાં સુધી તે બીજા શબ્દતરંગને ઉત્પન્ન કરી શકે છે એમ કહી શકતા નથી કારણ કે વેગ એ ગુણ છે અને શબ્દ પણ ગુણ છે તેમ જ ગુણમાં ગુણ હોઈ શકે નહિ. એટલે શ્રીધરે શબ્દતરંગો સાથે કોઠામાંથી નીકળેલા વાયુની અનુવૃત્તિ માની છે. અનુવૃત્તિ કર્મ (ક્રિયા) છે. તે વાયુગત વેગથી જન્ય છે. એટલે જ્યારે વાયુગત વેગ સમાપ્ત થઈ જાય છે ત્યારે તજ્જન્ય અનુવૃત્તિ પણ સમાપ્ત થઈ જાય છે. અને તે વાયુ સાથેના સંયોગ વિના તો શબ્દતરંગ બીજા શબ્દતરંગને ઉત્પન્ન કરી શકે નહિ. એટલે શબ્દતરંગોની સંતતિ અટકી જાય છે.[૫૮]

કેટલાક દાર્શનિકો શબ્દને નિત્ય માને છે જ્યારે ન્યાયવૈશેષિકો શબ્દને અનિત્ય (ક્ષણિક) માને છે. શબ્દને નિત્ય માનનારા શબ્દને ઉત્પન્ન થતો ગણતા નથી પરંતુ અભિવ્યક્ત થતો માને છે. આની સામે ન્યાયવૈશેષિકો શબ્દને ઉત્પન્ન થતો ગણે છે અને પરિણામે અનિત્ય ગણે છે. ન્યાય-વૈશેષિકો પોતાના આ મતના સમર્થનમાં શી દલીલો આપે છે તે જાણવું રસપ્રદ હોઈ તે દલીલો અહીં આપવામાં આવે છે.

(૧) શબ્દને આદિ છે. જેને આદિ હોય તેને કારણ હોય. શબ્દનું કારણ સંયોગ, વિભાગ કે શબ્દ છે. જેને કારણ હોય તે ઉત્પત્તિધર્મક હોય. જે ઉત્પત્તિધર્મક હોય તે અનિત્ય હોય.[૫૯]

(૨) સંયોગ અને વિભાગને શબ્દનાં ઉત્પાદક કારણો જ માનવાં જોઈએ, અભિવ્યંજક નહિ. જેઓ તેમને અભિવ્યંજક માને છે તેમને પૂછીએ છીએ કે તેમનાથી જે શબ્દ અભિવ્યક્ત થાય છે તે, અભિવ્યંજક જે પ્રદેશમાં હોય છે ત્યાં જ અભિવ્યક્ત થાય છે કે સર્વત્ર ? જો અભિવ્યંજકથી શબ્દ સર્વત્ર અભિવ્યક્ત થતો હોય તો બધી વ્યક્તિઓને તે એક સાથે સંભળાવો જોઈએ. પણ પરિસ્થિતિ એવી નથી. જો અભિવ્યંજક જે દેશમાં હોય ત્યાં જ શબ્દ વ્યક્ત થતો હોય તો દૂરની વ્યક્તિ તેને શ્રોત્ર દ્વારા ગ્રહણ ન કરી શકે કારણ કે

ઇન્દ્રિય પોતાનો વિષય પ્રત્યાસન્ન હોય તો જ તેને ગ્રહણ કરી શકે છે. તેથી શબ્દ દૂર રહેલી વ્યક્તિના શ્રોત્ર પાસે પહોંચે છે એમ માનવું જ જોઈએ. આ ત્યારે જ શક્ય બને જો આપણે માનીએ કે સંયોગજન્ય શબ્દ બીજી ક્ષણે અવ્યવહિત આકાશપ્રદેશમાં શબ્દને ઉત્પન્ન કરી નાશ પામે છે, આ ઉત્પન્ન થયેલો શબ્દ પછીની ક્ષણે પોતાના અવ્યવહિત આકાશપ્રદેશમાં શબ્દ ઉત્પન્ન કરીને નાશ પામે છે, વગેરે. આ પ્રમાણે શબ્દસંતતિ ચાલે છે અને પરિણામે શબ્દ શ્રોત્રપ્રત્યાસન્ન બને છે. શબ્દ શ્રોત્રપ્રત્યાસન્ન બનવાની બીજી કોઈ શક્યતા નથી. તેથી શબ્દને અનિત્ય માન્યા વિના છૂટકો નથી. આમ સંયોગ અને વિભાગને શબ્દના અભિવ્યંજક ન માનતાં ઉત્પાદક જ માનવાં જોઈએ.[૬૦]

(૩) સંયોગ જો શબ્દનો અભિવ્યંજક હોય તો સંયોગ દૂર થતાં શબ્દનું ગ્રહણ ન થવું જોઈએ. પરંતુ સંયોગ નાશ પામ્યા પછીય શબ્દનું ગ્રહણ તો થાય છે. આ દર્શાવે છે કે સંયોગ અભિવ્યંજક નથી પરંતુ ઉત્પાદક છે. વ્યંજકના અભાવમાં વ્યંગ્યનું ગ્રહણ ન થાય એવો નિયમ છે. સંયોગના અભાવમાંય શબ્દનું ગ્રહણ થાય છે. તેથી સંયોગને શબ્દના વ્યંજક તરીકે ન સ્વીકારવો જોઈએ, પરંતુ તેને તેના ઉત્પાદક કારણ તરીકે સ્વીકારવો જોઈએ.[૬૧]

(૪) 'તીવ્ર શબ્દ' 'મન્દ શબ્દ' આવા પ્રયોગો દર્શાવે છે કે શબ્દ અનિત્ય છે. જેની બાબતમાં તીવ્રતા-મંદતા શક્ય હોય તે નિત્ય ન હોઈ શકે.[૬૨]

આના વિરોધમાં શબ્દનિત્યત્વવાદી જણાવે છે કે શબ્દમાં તીવ્રતા-મંદતા થતી જ નથી, તીવ્રતા-મંદતા તો શબ્દને ગ્રહણ કરનાર જ્ઞાનમાં થાય છે અને આ જ્ઞાનગત તીવ્રતા-મંદતાનું કારણ છે શબ્દને અભિવ્યક્ત કરનાર વ્યંજકોની તીવ્રતા-મંદતા. પ્રકાશ ઘડાનો વ્યંજક છે. તેની તીવ્રતા-મંદતાથી ઘડાના જ્ઞાનમાં તીવ્રતા-મંદતા (સ્પષ્ટતા-અસ્પષ્ટતા) આવે છે. પરંતુ ઘડામાં તીવ્રતા-મંદતા થતી નથી.[૬૩]

આના ઉત્તરમાં ન્યાય-વૈશેષિક જણાવે છે કે જો શબ્દમાં નહિ પણ શબ્દના જ્ઞાનમાં તીવ્રતા-મંદતા માનવામાં આવે તો તીવ્ર શબ્દ મંદ શબ્દનો અભિભવ કરે છે તે ઘટનાને કેવી રીતે સમજાવી શકાશે ? ભેરીનો તીવ્ર શબ્દ તન્ત્રીના મંદ શબ્દનો અભિભવ કરે છે. નિત્યશબ્દવાદીએ અહીં કહેવું જોઈએ કે ભેરીના શબ્દનું તીવ્ર જ્ઞાન તન્ત્રીના શબ્દના મંદ જ્ઞાનનો અભિભવ કરે છે. પરંતુ આ અશક્ય છે. અભિભવ બે સમકાલીન વસ્તુઓ વચ્ચે સંભવે; તેમાંની જે તીવ્ર હોય તે મંદનો અભિભવ કરે. એક જ્ઞાતાને ભેરીના શબ્દનું તીવ્ર જ્ઞાન

અને તંત્રીના શબ્દનું મંદ જ્ઞાન આ બે જ્ઞાનો યુગપદ્ સંભવતા જ નથી, જેથી કહી શકાય કે એક જ્ઞાન બીજા જ્ઞાનનો અભિભવ કરે છે. જ્યાં સુધી ભેરીના શબ્દની અને તંત્રીના શબ્દની માત્રા એક સરખી મંદ હોય છે ત્યાં સુધી એક જ્ઞાન તે બંનેયને એક વિષય તરીકે ગ્રહણ કરે છે પરંતુ જ્યારે ભેરીના શબ્દની માત્રા તીવ્ર બને છે ત્યારે જ્ઞાન ભેરીના શબ્દને જ ગ્રહણ કરે છે અને તંત્રીના શબ્દને ગ્રહણ કરી શકતું નથી. ભેરી અને તંત્રી બંને વાગતાં હોય છતાં આપણે ભેરીના શબ્દને ગ્રહણ કરી શકીએ અને તંત્રીના શબ્દને ગ્રહણ ન કરી શકીએ તો તેનો અર્થ એ થાય કે ભેરીના શબ્દે તંત્રીના શબ્દનો અભિભવ કર્યો છે. આમ અભિભવ શબ્દોમાં થાય છે, જ્ઞાનમાં નહિ. આ ઉપરથી સાબિત થાય છે કે તીવ્રતા-મંદતા શબ્દમાં હોય છે અને તેને લઈને જ્ઞાનમાં પણ તીવ્રતા-મંદતા આવે છે. શબ્દની તીવ્રતા-મંદતા શબ્દને અનિત્ય પુરવાર કરે છે.[૧૪]

(૫) જો સંયોગ શબ્દવ્યંજક હોય તો તેણે સ્વદેશમાં રહેલા બધા જ શબ્દોને વ્યક્ત કરવા જોઈએ. પરંતુ સંયોગ બધા જ શબ્દોને વ્યક્ત કરતો નથી પણ અમુકને જ કરે છે. આનો અર્થ એ કે સંયોગ શબ્દનો ઉત્પાદક છે, વ્યંજક નહિ. પ્રકાશ સ્વદેશમાં રહેલી બધી વ્યંગ્ય વસ્તુઓને પ્રકાશિત કરે છે. પ્રકાશની જેમ સંયોગ જો વ્યંજક હોય તો સંયોગે પણ સ્વદેશસ્થ સઘળા પોતાના વ્યંગ્ય શબ્દોને અભિવ્યક્ત કરવા જોઈએ. પરંતુ પરિસ્થિતિ આવી ન હોઈ શબ્દના વ્યંજક તરીકે નહિ પરંતુ ઉત્પાદક તરીકે સંયોગને માનવો જોઈએ.[૧૫]

(૬) એક જણે યજ્ઞમાં વાપરેલાં દર્ભ વગેરે બીજો માણસ વાપરતો નથી પરંતુ નહિ વપરાયેલાં નવાં જ વાપરે છે. જો તે વપરાયેલાં વાપરે તો દોષ લાગે. તેથી જો મન્ત્રશબ્દોને નિત્ય માની સંયોગથી વ્યક્ત થતા માનવામાં આવે તો એકે યજ્ઞમાં વાપરેલા મન્ત્રશબ્દોને જ બીજાએ યજ્ઞમાં વાપરવાનું પ્રાપ્ત થાય અને પરિણામે દોષ લાગે. જેમ યજ્ઞની સામગ્રી યજ્ઞ કરનાર અણવપરાયેલી નવી જ વાપરે છે તેમ તે મન્ત્રશબ્દો પણ અણવપરાયેલા નવા જ વાપરે છે એમ માનવું જોઈએ. એમ માનવું હોય તો શબ્દને અનિત્ય જ સ્વીકારવા જોઈએ.[૧૬]

(૭) ઉચ્ચારણ પહેલાં અથવા ઉચ્ચારણ પછી જો શબ્દ અસ્તિત્વ ધરાવતો હોય તો તેનું અસ્તિત્વ તે વખતે છે તે જણાવનાર કોઈ પ્રમાણ તો હોવું જોઈએ ને? અંધકારમાં રહેલો ઘડો આંખથી દેખી શકાતો નથી છતાં તે વિદ્યમાન છે એમ માની શકાય છે કારણ કે એનો સ્પર્શ થાય છે. પરંતુ

ઉચ્ચારણું પહેલાં અને પછી વિદ્યમાન મનાતા શબ્દનું કોઈ પણ પ્રમાણથી જ્ઞાન થતું નથી, માટે માનવું જોઈએ કે ઉચ્ચારણ પહેલાં અને પછી શબ્દનું અસ્તિત્વ હોતું નથી.

શબ્દનિત્યત્વવાદી કહે છે કે ઉચ્ચારણ પહેલાં અને પછી શબ્દનું જ્ઞાન ન થવાનું કારણ શબ્દનું તે વખતે અસ્તિત્વ નથી એ નથી, પરંતુ એ છે કે તે વખતે શબ્દ ઉપર આવરણ હોય છે.

આના ઉત્તરમાં ન્યાય-વૈશેષિક જણાવે છે કે જો તે વખતે શબ્દ ઉપર આવરણ હોય તો તે આવરણનો કોઈને કોઈ પ્રમાણથી ઉપલબ્ધિ થવી જ જોઈએ. વળી, ઇન્દ્રિયગ્રાહ્ય વસ્તુનું આવરણ ઇન્દ્રિયગ્રાહ્ય જ હોય, અતીન્દ્રિય નહિ. જો તે વખતે શબ્દ ઉપર આવરણ હોય તો તો કોઈક ઇન્દ્રિયથી તેનું ગ્રહણ થાય જ, પણ થતું નથી. તેથી તે વખતે શબ્દ ઉપર આવરણ હોતું નથી એમ જ માનવું જોઈએ અને પરિણામે તે વખતે શબ્દની અનુપલબ્ધિ ઉપરથી શબ્દનો અભાવ જ માનવો જોઈએ.[૬૭]

ઉચ્ચારણ પહેલાં શબ્દનું અસ્તિત્વ હોય અને તેના ઉપર આવરણ હોવાથી તેનું અસ્તિત્વ ન જણાતું હોય તો જ તે આવરણને દૂર કરી શબ્દને પ્રગટ કરવા વ્યંજક માનવું પડે. જો ઉચ્ચારણ પહેલાં શબ્દનું અસ્તિત્વ આવરિત કરનાર આવરણ જ ન હોય તો તે અસ્તિત્વ તે કાળે પ્રગટ રહેવું જોઈએ અને તેને પ્રગટ કરવા વ્યંજકની કોઈ જરૂર ન રહેવી જોઈએ. જો કહો કે તે કાળે તેનું અસ્તિત્વ પ્રગટ નથી માટે વ્યંજકની જરૂર છે તો પ્રશ્ન ઊઠે છે કે કેમ પ્રગટ નથી. તે પ્રગટ હોવું જ જોઈએ કારણ કે આવરણ તો છે નહિ. આવરણ હોય તો જ તે અપ્રગટ હોય અને તેને પ્રગટ કરવા આવરણ દૂર કરનાર વ્યંજક જોઈએ. આમ સંયોગ વગેરે નિત્યશબ્દના વ્યંજક ઘટી શકતા નથી. એટલે તેમને શબ્દના ઉત્પાદક તરીકે જ સ્વીકારવા જોઈએ.

(૮) જે વસ્તુને એક માણસ બીજા માણસને આપી શકતો હોય તે વસ્તુ ક્ષણિક (=અનિત્ય) ન સંભવી શકે. સ્થિર (યા નિત્ય) વસ્તુનું જ દાન સંભવે. ગુરુ શિષ્યને મન્ત્રશબ્દો આપે છે. આ ઘટના શબ્દોને નિત્ય પુરવાર કરે છે. આવી શબ્દનિત્યત્વવાદીની દલીલ છે.[૬૮]

આ દલીલનું ખંડન કરતાં ન્યાય-વૈશેષિકો જણાવે છે કે તમે ગુરુ દ્વારા શિષ્યને શબ્દના સંપ્રદાનની વાત કરી છે, તે સંપ્રદાન અધ્યાપનરૂપ છે અને

અનિત્ય વસ્તુનું પણ અધ્યાપન થઈ શકે છે. ગુરુ શિષ્યને નૃત્ય શીખવે છે. નૃત્ય એ કર્મ છે. કર્મ અનિત્ય છે. તેમ છતાં તે શીખવી શકાય છે, તેનું અધ્યાપન થઈ શકે છે. તો પછી અનિત્ય શબ્દનું અધ્યાપન કેમ ન થઈ શકે?૬૯

(૯) શબ્દનિત્યત્વવાદી શબ્દની નિત્યતા પુરવાર કરવા કહે છે કે 'તે ચાર વાર શબ્દ બોલ્યો' 'તેણે હજાર વાર શબ્દનો જાપ કર્યો' 'તે ત્રણ વાર ઋચા બોલ્યો' વગેરે પ્રયોગો શબ્દની નિત્યતા સૂચવે છે. શબ્દ નિત્ય હોય તો જ તેને અનેક વાર બોલી શકાય, તેનો અભ્યાસ થઈ શકે, અન્યથા નહિ.૭૦

આ દલીલના ખંડનમાં ન્યાયવૈશેષિક જણાવે છે કે 'ત્રણ વાર' 'ચાર વાર' 'હજાર વાર' 'અનેક વાર' વગેરે અભ્યાસદર્શક પ્રયોગો અનિત્ય વસ્તુઓની બાબતમાં પણ સંભવે છે, જેમ કે 'તે બે વાર નાચ્યો'. નાચક્રિયા અનિત્ય છે (ક્ષણિક છે). તેમ છતાં તેની બાબતમાં અભ્યાસસૂચક પ્રયોગો 'બે વાર' વગેરે કરવામાં આવે છે. આમ અભ્યાસ ઉપરથી વસ્તુ નિત્ય છે એ પુરવાર થતું નથી.૭૧

(૧૦) શબ્દનિત્યત્વવાદી દલીલ કરે છે કે જેનું પ્રત્યભિજ્ઞાન થાય તે વસ્તુ સ્થિર(=નિત્ય) જ હોય, શબ્દનું પ્રત્યભિજ્ઞાન થાય છે, તેથી શબ્દ નિત્ય છે. પ્રત્યભિજ્ઞા એટલે જે અર્થને પહેલાં જોયો હોય, સ્પર્શ્યો હોય કે સાંભળ્યો હોય તે જ અર્થનું બીજે વખતે ઓળખાણ થવું તે, જેમ કે 'આ તે જ માણસ છે જેને મેં પહેલાં અમુક સ્થળે જોયો હતો'. વસ્તુ સ્થિર ન હોય તો તેની બાબતમાં આપણને પ્રત્યભિજ્ઞાન સંભવે જ નહિ. શબ્દની બાબતમાં આપણને પ્રત્યભિજ્ઞાન થાય છે. 'જે શબ્દ મેં પહેલાં સાંભળેલો તે જ આ છે' આવું પ્રત્યભિજ્ઞાન આપણને થાય છે. શબ્દ નિત્ય ન હોય તો આવું પ્રત્યભિજ્ઞાન થઈ શકે નહિ. આમ પ્રત્યભિજ્ઞાન દ્વારા શબ્દનું નિત્યત્વ પુરવાર થાય છે.૭૨

ન્યાય-વૈશેષિકો ઉત્તર આપે છે કે પ્રત્યભિજ્ઞાન સદા નિત્ય વસ્તુની બાબતમાં જ થાય છે એવું નથી, પરંતુ ક્ષણિક વસ્તુની બાબતમાં પણ થાય છે. જ્યોત ક્ષણિક છે. તે પ્રતિક્ષણ નાશ પામે છે અને તેની જગ્યાએ નવી જ્યોત ઉત્પન્ન થાય છે. પરંતુ પૂર્વ ક્ષણની જ્યોત અને ઉત્તર ક્ષણની જ્યોત અત્યંત સદૃશ હોવાથી આપણને જ્યોતની બાબતમાં પણ પ્રત્યભિજ્ઞાન થાય છે. આપણે કહીએ છીએ કે 'જે જ્યોત કલાક પહેલાં હતી તે જ આ છે,' 'આખી રાત અખંડ જ્યોત જલી'. આમ પ્રત્યભિજ્ઞાન પણ શબ્દની નિત્યતા પુરવાર કરવા સમર્થ નથી.૭૩

(૧૧) શબ્દનિત્યત્વવાદી તર્ક કરે છે કે શબ્દના વિનાશનું કોઈ કારણ ઉપલબ્ધ નથી, તેથી શબ્દ નિત્ય છે.૭૪ ન્યાય-વૈશેષિક ઉત્તર આપે છે કે જો

શબ્દના વિનાશનું કોઈ કારણ ન હોય તો શબ્દનું સતત શ્રવણ થવું જોઈએ.[75] પરંતુ થતું નથી, માટે શબ્દનો વિનાશ થાય છે અને તેના વિનાશનું કોઈ કારણ છે જ તે સ્વીકારવું જોઈએ. શબ્દનિત્યત્વવાદી હવે એમ કહી શકે તેમ નથી કે શબ્દના અશ્રવણનું કારણ શબ્દના અભિવ્યંજકનો નાશ છે અને નહિ કે શબ્દનો નાશ, કારણ કે આ પહેલાં પુરવાર કરી દેવામાં આવ્યું છે કે શબ્દનાં જે કારણો છે તે ઉત્પાદક કારણો છે અને કેવળ વ્યંજકો નથી.[76] વળી, શબ્દના વિનાશનું કોઈ કારણ ઉપલબ્ધ નથી એમ કહેવું ખોટું છે. કાર્યશબ્દ કારણશબ્દના નાશનું કારણ છે અને પ્રતિઘાતિદ્રવ્યસંયોગ અન્ત્ય શબ્દના વિનાશનું કારણ છે.[77] પ્રતિઘાતિદ્રવ્યસંયોગ શબ્દોત્પત્તિના નિમિત્તકારણ વેગનો નિરોધ કરે છે અને પરિણામે અન્ત્યશબ્દ આગળ શબ્દને ઉત્પન્ન નથી કરી શકતો અને પોતે નિરુદ્ધ થાય છે (નાશ પામે છે).

(૧૨) શબ્દ પરિણામિનિત્ય પણ નથી. અર્થાત્ એવું કોઈ નિત્ય શબ્દ-દ્રવ્ય નથી જેના વિકારરૂપ ધ્વનિઓ અને વર્ણોને ગણી શકાય.[78] એક ઉદાહરણ લઈએ. મતિ+અંગ=મત્યંગ. અહીં ઇનો ય થયો છે. જેમ કુંડળની બંગડી બને છે તેમ અહીં ઇનો ય થયો નથી. કુંડળ અને બંગડી એ બે સુવર્ણ-દ્રવ્યના વિકારો છે જ્યારે ઇ અને ય એ બે કોઈ શબ્દદ્રવ્યના વિકારો નથી. ઇ અને ય કેવળ ક્ષણિક છે, નિરન્વયવિનાશી છે. ઇ નાશ પામે છે અને તેની જગાએ ય ઉત્પન્ન થાય છે. ઇંગત શબ્દદ્રવ્ય વિકાર પામી ઇ–અવસ્થા છોડી ય-અવસ્થા પામતું નથી. હકીકતમાં તો ન્યાય-વૈશેષિક મતે શબ્દ દ્રવ્ય જ નથી જેથી તેને પરિણામિનિત્ય ગણી શકાય. તેમને મતે શબ્દ તો ગુણ છે. ગુણના વિકારો સંભવે કે નહિ? ગુણના વિકારો સંભવતા નથી. ગુણનો તો નાશ અને તેની જગાએ બીજા ગુણની ઉત્પત્તિ જ સંભવે. તો પછી રૂપગુણના લાલ, પીળો વગેરે વિકારો ન કહેવાય ખરું? ના, તે રૂપગુણના વિકારો નથી કારણ એકનો નાશ થાય છે અને તેની જગ્યાએ બીજાની ઉત્પત્તિ થાય છે. તેમ છતાં તેમની અંદર રૂપત્વ જાતિ હોવાથી તે બધાંને રૂપ કહેવામાં આવે છે. રૂપત્વ જાતિ ધરાવતું કોઈ એક નિત્ય રૂપ નથી તે સમજી લેવું જોઈએ. તેવી જ રીતે, કોઈ બોલે છે ત્યારે એક વર્ણનો નાશ થાય છે અને તેની જગ્યાએ બીજો વર્ણ ઉત્પન્ન થાય છે. ભેરી વાગે છે ત્યારે પ્રત્યેક ક્ષણે તેના જુદા જુદા ધ્વનિઓ ઉત્પન્ન થાય છે. તેમ છતાં તે બધામાં શબ્દત્વ જાતિ સમાન હોઈ તે બધાને શબ્દ કહેવામાં આવે છે. હકીકતમાં તે ક્ષણિક શબ્દોથી અતિરિક્ત કોઈ એક નિત્ય શબ્દ નથી જેમાં શબ્દત્વ રહેતું હોય. જો કોઈ વ્યક્તિ 'અ'વર્ણ

સતત બોલ્યા કરે તો તે "એક જ 'અ'વર્ણ બોલી રહ્યો છે" એવું આપણે કહીએ છીએ. હકીકતમાં પ્રત્યેક ક્ષણે તે જુદો 'અ'વર્ણ બોલે છે તેમ છતાં તે બધા 'અ'વર્ણોમાં 'અ'ત્વ જાતિ એક હોવાથી આપણે કહીએ છીએ કે તે એક જ 'અ'વર્ણ બોલી રહ્યો છે. શબ્દો ક્ષણિક છે પરંતુ તેમની અંદર રહેતી શબ્દત્વ જાતિ નિત્ય છે. વળી, ક્ષણિક શબ્દોથી અતિરિક્ત કોઈ નિત્ય શબ્દ નથી જેની અંદર શબ્દત્વ જાતિ રહેતી હોય.[૭૯] વળી, પ્રશ્ન જાગે છે કે શું ન્યાય-વૈશેષિક દ્રવ્યને પરિણામિનિત્ય સ્વીકારે છે ? ના, તેઓ દ્રવ્યને પરિણામિનિત્ય નથી સ્વીકારતા, પરંતુ કેટલાક દ્રવ્યોને નિત્ય (કૂટસ્થનિત્ય) માને છે અને કેટલાકને અનિત્ય (કિંચિત્કાલસ્થાયી). પરમાણુઓ નિત્ય દ્રવ્ય છે. બે પરમાણુઓ મળી જ્યારે દ્વ્યણુક બને છે ત્યારે પરમાણુઓ પોતાના કાર્ય દ્વ્યણુકમાં પરિણમતા નથી પરંતુ પરિવર્તન પામ્યા વિના જેવા ને તેવા જ રહે છે. કેવળ દ્વ્યણુક સમવાયસંબંધથી પોતાના કારણ પરમાણુઓમાં રહે છે. તંતુ વગેરે જે અનિત્ય (કિંચિત્કાલસ્થાયી) દ્રવ્યો છે તે પણ પટ વગેરે પોતાનાં કાર્યોમાં પરિવર્તન પામતા નથી પરંતુ પોતાના કાર્યને સમવાયસંબંધથી પોતાનામાં રાખે છે એટલું જ. કાર્યોત્પત્તિ પછી પણ તેઓનું અસ્તિત્વ તેવું જ હોય છે, તેમાં કોઈ પરિવર્તન થતું નથી. પટોત્પત્તિ પછીય તન્તુ તન્તુરૂપે જ વિદ્યમાન હોય છે. ન્યાય-વૈશેષિકો પરિણામિનિત્યતાના ખ્યાલને કોઈ પણ સંદર્ભમાં સ્વીકારતા નથી. આમ શબ્દ તેમને મતે દ્રવ્યેય નથી કે પરિણામિનિત્યેય નથી પરંતુ ગુણ છે અને તે પણ ક્ષણિક.

(૬) ગુરુત્વ (વજન)—ગુરુત્વ ગુણ પૃથ્વી અને જળનો જ છે. પૃથ્વી અને જળના (સ્વાભાવિક) પતનનું કારણ તેમનો ગુરુત્વ ગુણ છે. ગુરુત્વ ઇન્દ્રિયગ્રાહ્ય નથી. તેનું અનુમાન પૃથ્વી અને જળના પતન ઉપરથી થાય છે.[૮૦] કેટલાક ગુરુત્વને સ્પર્શનેન્દ્રિયગ્રાહ્ય માને છે. પરંતુ તેમની માન્યતા ઠીક નથી કારણ કે ગુરુત્વ સ્પર્શનેન્દ્રિયગ્રાહ્ય હોત તો વસ્તુનો સ્પર્શ કરવાથી જ તે વસ્તુના ગુરુત્વનું જ્ઞાન થઈ જાત.[૮૧] પરંતુ વસ્તુના સ્પર્શથી જ વસ્તુના ગુરુત્વનું જ્ઞાન થતું નથી. ગુરુત્વવાળી વસ્તુને હાથમાં લેવાથી હાથનું અધોગમન થાય છે, આ અધોગમન ઉપરથી જ તે વસ્તુના વજનનું અનુમાન થાય છે.

સંયોગ, પ્રયત્ન અને સંસ્કાર ગુરુત્વના પ્રતિરોધક છે, કારણ કે એ ત્રણ ગુણો ગુરુત્વને પોતાનું કાર્ય પતનકર્મ કરતાં અટકાવે છે. પાલખી સાથેનો પાલખી ઉપર ચઢેલા માણસનો સંયોગ તે માણસના ગુરુત્વનો પ્રતિરોધક છે. તેથી તે માણસ નીચે પડતો નથી. પ્રયત્ન શરીરના ગુરુત્વનો પ્રતિરોધક છે.

તેથી શરીર ઊભું રહે છે, ચાલે છે, ખેસે છે પરંતુ નીચે પડી જતું નથી. ઉપર ફેંકેલી વસ્તુના ગુરુત્વનો પ્રતિબંધક છે વેગરૂપ સંસ્કાર. તેથી ઉપર ફેંકેલી વસ્તુ જ્યાં સુધી તેનામાં વેગ હોય છે ત્યાં સુધી નીચે પડતી નથી.[82]

પાર્થિવ અને જલીય પરમાણુઓમાં ગુરુત્વ નિત્ય હોય છે પરંતુ અવયવી-રૂપ પાર્થિવ અને જલીય અનિત્ય દ્રવ્યોમાં ગુરુત્વ અનિત્ય હોય છે. અવયવોનું ગુરુત્વ અવયવીના ગુરુત્વનું અસમવાયિકારણ છે. અવયવીનો નાશ થયા પછી જ અવયવીના ગુરુત્વનો નાશ થાય છે.[83]

ન્યાય-વૈશેષિકને મતે કારણ અને કાર્ય ભિન્ન છે. કારણ અવયવરૂપ છે અને કાર્ય અવયવીરૂપ છે. અવયવીરૂપ કાર્ય અવયવોરૂપ કારણમાં સમવાય-સંબંધથી રહે છે. આનો અર્થ એ થાય કે અવયવોને પોતાનું ગુરુત્વ હોય છે અને અવયવીને પોતાનું ગુરુત્વ હોય છે. અવયવીનું વજન કરતી વખતે સાથે સાથે અવયવોનું પણ વજન થાય છે જ કારણ કે અવયવી અવયવોમાં સમવાયસંબંધથી રહે છે. એટલે એકલા અવયવીનું વજન શક્ય ન હોવા છતાં તે વજન અવયવોના વજનથી વધારે તો હોવું જ જોઈએ, પરંતુ તે વજન અવયવોના વજનથી વધારે હોતું નથી. આ સમસ્યાની ચર્ચા[84] આપણે કાર્ય-કારણભાવની ચર્ચા વખતે કરી ગયા છીએ એટલે ફરી અહીં તેની ચર્ચા કરતા નથી.

(૭) દ્રવત્વ—જે ગુણ સ્યન્દનક્રિયાનું (વહેવાની ક્રિયાનું) કારણ છે તે ગુણ દ્રવત્વ છે. તે બે પ્રકારનું છે–સાંસિદ્ધિક અને નૈમિત્તિક. સાંસિદ્ધિક એટલે સ્વાભાવિક. નૈમિત્તિક એટલે અગ્નિસંયોગરૂપ નિમિત્તથી જન્ય. દ્રવત્વગુણ જળ, પૃથ્વી અને તેજ આ ત્રણ દ્રવ્યોમાં જ હોય છે. પરંતુ જળનું દ્રવત્વ સાંસિદ્ધિક છે જ્યારે પૃથ્વી અને તેજનું દ્રવત્વ નૈમિત્તિક છે. બરફ પણ જળ-દ્રવ્ય છે છતાં તેમાં દ્રવત્વ કેમ જણાતું નથી :–આ પ્રશ્ન આપણે ચર્ચી લીધો છે એટલે એની ચર્ચા ફરી કરતા નથી. મીણ, લાખ, ઘી, વગેરે પાર્થિવ દ્રવ્યોમાં નૈમિત્તિક (=અગ્નિસંયોગજન્ય) દ્રવત્વ છે. સોનું તૈજસ દ્રવ્ય છે. તેનું દ્રવત્વ પણ નૈમિત્તિક છે.[85]

(૭) સ્નેહ—સ્નેહગુણ જળનો વિશેષગુણ છે. આ ગુણને કારણે રેત, લોટ, વગેરે ચૂર્ણોમાં પાણી ભળવાથી ચૂર્ણકણોનો સંગ્રહ થાય છે અને પિંડ બને છે. સ્નેહગુણ મૃજા, વગેરેનું પણ કારણ છે. મૃજાનો અર્થ વૈશદ્ય(glossiness) છે. જલીય પરમાણુઓમાં સ્નેહગુણ નિત્ય હોય છે. જલીય કાર્યદ્રવ્યો(અવયવીઓ)-

માં સ્નેહગુણ અનિત્ય હોય છે. જલીય કાર્યદ્રવ્યોના નાશ પછી જ તેમના સ્નેહ-ગુણનો નાશ થાય છે.[૮૬]

કેશવમિશ્ર સ્નેહગુણનો અર્થ ચિક્કણતાગુણ (ચીકાશગુણ) કરે છે. ચીકાશ તો ઘી, તેલ, વગેરે પાર્થિવ દ્રવ્યોમાં જણાય છે પાણીમાં જણાતી નથી – આ શંકાનું સમાધાન ન્યાય-વૈશેષિક કેવી રીતે કરે છે તે આપણે જોઈ ગયા છીએ.

(૯) સંસ્કાર—સંસ્કારના ત્રણ પ્રકાર છે–વેગ, ભાવના અને સ્થિતિ-સ્થાપકગુણ.[૮૭] ભાવના આત્માનો વિશેષગુણ છે. તેનું નિરૂપણ આત્મપ્રકરણમાં કર્યું છે. એટલે બાકીના બે સંસ્કારો વેગ અને સ્થિતિસ્થાપકગુણનું જ નિરૂપણ અહીં કરીશું.

વેગ મૂર્ત દ્રવ્યોમાં (=પૃથ્વી જળ, અગ્નિ, વાયુ અને મનમાં) ક્રિયાથી ઉત્પન્ન થાય છે.[૮૮] બીજા કોઈ દ્રવ્યમાં વેગ ઉત્પન્ન થતો નથી કારણ કે બીજા કોઈ દ્રવ્યમાં વેગનું કારણ ક્રિયા નથી. ઉપર ગણાવેલા પાંચ દ્રવ્યો સિવાયનાં ચાર દ્રવ્યો આકાશ, કાલ, દિક્ અને આત્મા નિષ્ક્રિય છે. વેગ ઉત્પન્ન કરવા માટે ક્રિયાને અભિઘાત વગેરેરૂપ નિમિત્તિકારણની અપેક્ષા રહે છે.[૮૯] ક્રિયાથી જે દિશાની તરફ વેગ ઉત્પન્ન થાય છે તે દિશાની તરફ વેગ ક્રિયાસંતતિ ઉત્પન્ન કરે છે.[૯૦] સ્પર્શવાળા દ્રવ્ય સાથે અર્થાત્ પ્રતિઘાતિદ્રવ્ય સાથે (વેગવાળા દ્રવ્યનો) સંયોગ થવાથી તે દ્રવ્યગત વેગ નાશ પામે છે.[૯૧] મોટે ભાગે વેગ ક્રિયાજન્ય છે. પરંતુ કોઈક વાર અવયવગત વેગ અવયવીમાં વેગ ઉત્પન્ન કરે છે.[૯૨] જલીય અવ-યવીમાં વેગ તેના અવયવોના વેગથી જન્મે છે.

જે દ્રવ્ય સ્પર્શવાળું હોય, કાલાન્તરાવસ્થાયી હોય અને નિબિડ અવયવ-રચનાવાળું હોય તેમાં સ્થિતિસ્થાપકગુણ હોય છે. આ ગુણને કારણે તેના આશ્રયભૂત દ્રવ્યને વાળ્યા, મચડ્યા પછી છોડી દેવામાં આવે છે તો તે પૂર્વવત્ સ્થિતિ પ્રાપ્ત કરે છે. નિત્ય પરમાણુઓમાં આ ગુણ નિત્ય હોય છે અને અનિત્ય અવયવીઓમાં આ ગુણ અનિત્ય હોય છે.[૯૩]

(૧૦–૧૭) બુદ્ધિ વગેરે આઠ ગુણો અને ભાવના (સંસ્કાર)—આ નવ આત્માના વિશેષગુણો છે. તેમનું નિરૂપણ આત્મપ્રકરણમાં કરી દીધું છે. તેથી અહીં તેમનું નિરૂપણ ફરી કરતા નથી.

હવે બાકી રહે છે પેલા ગુણો જેને આપણે પરાભૌતિક પાસું ધરાવતા ગણ્યા છે. તે ગુણો છે–સંખ્યા, પરિમાણ, પૃથક્ત્વ, સંયોગ, વિભાગ, પરત્વ અને અપરત્વ. આ ગુણોની ચર્ચા હવે ક્રમથી કરીએ છીએ.

(૧૮) સંખ્યા—એક, બે, ત્રણ, વગેરે સંખ્યા ગુણ છે. તેથી તે દ્રવ્યમાં જ રહે છે. સંખ્યાનું બાહ્ય અસ્તિત્વ છે કારણ કે આપણને 'એક ઘડો' 'બે ઘડા' વગેરે પ્રતીતિઓ થાય છે. 'એક ઘડો' 'બે ઘડા' વગેરે પ્રતીતિઓ વિશિષ્ટ-પ્રતીતિઓ છે. વિશિષ્ટ-પ્રતીતિ વિશેષણપ્રતીતિ વિના ઉત્પન્ન થતી નથી. તેથી વિશિષ્ટ-પ્રતીતિની ઉત્પત્તિમાં વિશેષણ પણ કારણ છે. ઉદાહરણાર્થ, 'દંડી પુરુષ' આ વિશિષ્ટ-પ્રતીતિ છે. આ વિશિષ્ટ-પ્રતીતિ વિશેષણરૂપ દંડની પ્રતીતિ વિના જન્મતી નથી. તેથી 'દંડી પુરુષ' એવા જ્ઞાનની ઉત્પત્તિમાં દંડ પણ એક કારણ છે જ. તેવી જ રીતે, 'એક ઘડો' પ્રતીતિ પણ વિશિષ્ટ-પ્રતીતિ છે. તેથી 'એક'સંખ્યારૂપ વિશેષણ પણ તેની ઉત્પત્તિમાં કારણ છે જ. આ દર્શાવે છે કે સંખ્યાગુણ બાહ્ય દ્રવ્યમાં અસ્તિત્વ ધરાવે છે.[૯૪]

કેટલાક સંખ્યાને દ્રવ્યથી અતિરિક્ત માનતા નથી. તેઓ પોતાના મતના સમર્થનમાં જણાવે છે કે દ્રવ્યની પ્રતીતિ ઉપરાંત અલગથી સંખ્યાની પ્રતીતિ થતી નથી, દ્રવ્યપ્રતીતિ અને સંખ્યાપ્રતીતિ બે જુદી પ્રતીતિઓ નથી પણ એક જ પ્રતીતિ છે, તેથી સંખ્યા દ્રવ્યથી ભિન્ન નથી.[૯૫]

આ મતનો પ્રતિષેધ કરતાં ન્યાયવૈશેષિકો જણાવે છે કે આ મત બરાબર નથી કારણ કે એક બીજાની ખૂબ નજીક આવેલાં વૃક્ષોને દૂરથી નિહાળતાં તેમના સ્વરૂપનું (=વૃક્ષદ્રવ્યનું) જ્ઞાન થાય છે તેમ છતાં તે વૃક્ષદ્રવ્યમાં કેટલી સંખ્યા છે તેનું જ્ઞાન થતું નથી. જો દ્રવ્યથી સંખ્યા અભિન્ન હોત તો દ્રવ્યનું જ્ઞાન થતાં સંખ્યાનું પણ જ્ઞાન અવશ્ય થાત, પરંતુ થતું નથી. તેથી સંખ્યા દ્રવ્યથી ભિન્ન છે.[૯૬] વળી, જો સંખ્યા દ્રવ્યથી અભિન્ન હોત તો 'ઘડા લાવ' એમ કહેતાં સાંભળનારને પ્રશ્ન ન ઊઠત કે 'બે, ત્રણ, ચાર કે પાંચ ?' તેમ જ 'એક લાવ' એમ કહેતાં સાંભળનારને પ્રશ્ન ન ઊઠત કે 'ઘટ કે પટ ?' આ દર્શાવે છે કે સંખ્યા દ્રવ્યથી ભિન્ન છે.[૯૭]

સંખ્યાના બે પ્રકાર છે—એક જ દ્રવ્યમાં સમવાયસંબંધથી રહેનારી એકદ્રવ્યા અને અનેક દ્રવ્યોમાં સમવાયસંબંધથી રહેનારી અનેકદ્રવ્યા. 'એક ઘડો'—અહીં 'એક'સંખ્યા કેવળ એક દ્રવ્યમાં અર્થાત્ એક ઘડામાં રહે છે. 'બે ઘડા'—અહીં 'બે'સંખ્યાની એક જ વ્યક્તિ બે ઘડાઓમાં રહે છે. 'એક'સંખ્યા એકદ્રવ્યા છે અને 'બે'સંખ્યાથી માંડી પરાર્ધસંખ્યા સુધીની સંખ્યાઓ અનેકદ્રવ્યા છે.[૯૮]

એકદ્રવ્યા 'એક'સંખ્યા નિત્ય પણ હોઈ શકે છે અને અનિત્ય પણ હોઈ શકે છે. પ્રત્યેક પરમાણુદ્રવ્યમાં રહેનારી 'એક'સંખ્યા નિત્ય છે. પ્રત્યેક

અવયવીરૂપ દ્રવ્યમાં રહેનારી 'એક'સંખ્યા અનિત્ય છે અને અવયવીનો નાશ થતાં તેનો નાશ થાય છે. અવયવીગત 'એક'સંખ્યાની ઉત્પત્તિમાં તે અવયવીના પ્રત્યેક અવયવમાં રહેલી 'એક'સંખ્યા અસમવાયિકારણ છે.[૯૯]

કેટલાક દાર્શનિકો પ્રત્યેક દ્રવ્યગત 'એક'સંખ્યાને તે દ્રવ્યના સ્વરૂપથી ભિન્ન ગણતા નથી, તેઓ તેને સ્વરૂપાભેદ તરીકે જ સ્વીકારે છે.[૧૦૦] પરંતુ તેમનો આ મત બરાબર નથી, કારણ કે તેમ માનતાં 'એક'સંખ્યા એક જ દ્રવ્યનો વિશેષગુણ બની જાય. પરંતુ તે વિશેષગુણ નથી પણ સાધારણગુણ છે. ઉદાહરણાર્થ, અમુક ઘટગત 'એક'સંખ્યા જો તે ઘટના સ્વરૂપાભેદરૂપ જ હોય તો ઘટનું સ્વરૂપ ઘટદ્રવ્ય હોઇને 'એક'સંખ્યાનો અર્થ ઘટદ્રવ્ય થાય, તેથી ઘટદ્રવ્ય સિવાય કોઈ પણ અન્ય દ્રવ્યની અંદર—કહો કે પટની અંદર—ન રહે અને પરિણામે ઘટદ્રવ્યમાં જ 'એક'સંખ્યાની પ્રતીતિ થાય અને બીજા કોઈ દ્રવ્યમાં 'એક'સંખ્યાની પ્રતીતિ ન થાય. પરંતુ વસ્તુસ્થિતિ તો એવી છે કે ઘટની પ્રતીતિ અને ઘટસ્વરૂપની પ્રતીતિ ઘટમાં જ થાય છે જ્યારે 'એક'-સંખ્યાની પ્રતીતિ તો ઘટ, પટ, વગેરે બધાં દ્રવ્યોમાં સાધારણપણે થાય છે. તેથી 'એક'સંખ્યાનો દ્રવ્યના સ્વરૂપથી અભેદમાત્ર નથી અર્થાત્ 'એક'સંખ્યા કેવળ દ્રવ્યસ્વરૂપ નથી. તે દ્રવ્યસ્વરૂપથી અતિરિક્ત દ્રવ્યમાં રહેતો ગુણ છે.[૧૦૧]

અનેકદ્રવ્યા સંખ્યાઓ 'બે'થી માંડી પરાર્ધ સુધીની છે. વસ્તુતઃ પરાર્ધથી આગળ પણ સંખ્યાની કલ્પના થઇ શકે છે. પરંતુ ન્યાય-વૈશેષિકો પરાર્ધ સુધી જ ઇયત્તાવ્યવહાર માને છે.[૧૦૨] તેથી તેઓ પરાર્ધથી આગળ સંખ્યાની કલ્પના કરતા નથી. અનેકદ્રવ્યા સંખ્યાઓ અનિત્ય જ છે. તેઓ તેમના આશ્રયભૂત દ્રવ્યમાં કેવળ ત્રણ ક્ષણ જ રહે છે. આ સંખ્યાઓ દ્રષ્ટા વ્યક્તિની 'અપેક્ષા-બુદ્ધિ'થી બાહ્ય દ્રવ્યોમાં ઉત્પન્ન થાય છે. આ સંખ્યાઓની ઉત્પત્તિનો અને નાશનો ક્રમ નીચે જણાવીશું.

આ સંખ્યાઓની ઉત્પત્તિનો અને નાશનો ક્રમ નિરૂપતાં પહેલાં તેમની બાબતમાં વિરોધીઓએ ઉઠાવેલી એક શંકાનું સમાધાન કરી લઈએ. વિરોધીઓ જણાવે છે કે અનેકદ્રવ્યા સંખ્યા દ્રવ્યોના સ્વરૂપનો ભેદમાત્ર છે. બે ઘડાગત 'બે'સંખ્યાનો અર્થ એટલો જ કે 'આ ઘડાનું સ્વરૂપ આ ઘડાથી જુદું છે.' આમ અનેકદ્રવ્યા સંખ્યા સ્વરૂપભેદમાત્ર છે.[૧૦૩] આના ઉત્તરમાં ન્યાય-વૈશેષિકો જણાવે છે કે અનેકદ્રવ્યા સંખ્યા તે દ્રવ્યોના સ્વરૂપભેદથી વિશેષ કંઈ જ ન હોય તો એ સ્વરૂપભેદ બે ઘડાઓમાં હોઇને બધી જ અનેકદ્રવ્યા સંખ્યાઓની

પ્રતીતિ બે ઘડાઓમાં થવી જોઈએ પરંતુ બે ઘડાઓમાં તો કેવળ 'બે'સંખ્યાની પ્રતીતિ થાય છે અને અન્ય અનેકદ્રવ્યા સંખ્યાઓની પ્રતીતિ થતી નથી. આ દર્શાવે છે કે અનેકદ્રવ્યા સંખ્યા કેવળ સ્વરૂપભેદ નથી પરંતુ અનેક દ્રવ્યોમાં રહેતા બાહ્ય ગુણ છે.[૧૦૪]

અનેકદ્રવ્યા સંખ્યાઓનો ઉત્પત્તિક્રમ (તેમ જ જ્ઞપ્તિક્રમ) : અનેકદ્રવ્યા સંખ્યા 'એક'સંખ્યાઓનો સમુચ્ચયમાત્ર નથી. પરંતુ 'એક'સંખ્યાઓમાંથી તે નિષ્પન્ન થાય છે.[૧૦૫] 'એક'સંખ્યાઓમાંથી અનેકદ્રવ્યા સંખ્યા કયા ક્રમે નિષ્પન્ન થાય છે ? 'બે'સંખ્યાની ઉત્પત્તિ કેવી રીતે થાય છે તેનું નિરૂપણ કરીએ. તે જ પ્રમાણે બાકીની અનેકદ્રવ્યા સંખ્યાઓની ઉત્પત્તિનો ક્રમ સમજવો. બે ઘડાઓનો ચક્ષુ સાથે સંયોગ થતાં તે પ્રત્યેક ઘડામાં રહેલી 'એક'સંખ્યાના સામાન્ય 'એકત્વ'નું જ્ઞાન થાય છે. ચક્ષુ દ્વારા 'એકત્વ'સામાન્યનું જ્ઞાન થાય છે કારણ કે 'એકત્વ'સામાન્ય બેય 'એક'સંખ્યાઓમાં સમવાયસંબંધથી રહે છે અને 'એક'સંખ્યા ઇન્દ્રિય સાથે સંયુક્ત બે ઘડાઓમાંના પ્રત્યેક ઘડામાં સમવાયસંબંધથી રહે છે. 'એકત્વ'સામાન્યનું જ્ઞાન થયા પછી તે 'એકત્વ'સામાન્ય જે બે 'એક'સંખ્યાઓમાં સમવાયસંબંધથી રહે છે તે બે 'એક'સંખ્યાઓનું જ્ઞાન થાય છે. આ 'એક'સંખ્યાઓનું જ્ઞાન થવામાં કારણભૂત છે 'એકત્વ'સામાન્યનો 'એક'સંખ્યાઓમાં સમવાયસંબંધ તેમ જ તે સંબંધનું જ્ઞાન. આ જ્ઞાન 'આ એક છે, આ પણ એક છે' એવા આકારનું હોય છે. આ જ્ઞાનને અપેક્ષાબુદ્ધિ કહે છે. બે (કે એથી વધુ) 'એક'સંખ્યાઓનું એક સાથે એક જ્ઞાન થવું એ અપેક્ષાબુદ્ધિ છે. પછી આ અપેક્ષાબુદ્ધિની સહાયતાથી બે ઘડાઓમાં રહેલી બે 'એક'સંખ્યાઓ તેમના આશ્રયભૂત બે ઘડાઓમાં 'બે'સંખ્યાને ઉત્પન્ન કરે છે. 'બે'સંખ્યાની ઉત્પત્તિમાં સમવાયિકારણ છે બે ઘડા, અસમવાયિકારણ છે તે બે ઘડાઓમાંના પ્રત્યેકમાં રહેલી 'એક'સંખ્યા અને નિમિત્તકારણ છે અપેક્ષાબુદ્ધિ. પછી 'બે'સંખ્યામાં સમવાયસંબંધથી રહેતા 'દ્વિત્વ'સામાન્યનું જ્ઞાન થાય છે. ત્યાર પછી 'દ્વિત્વ'સામાન્ય જેમાં સમવાયસંબંધથી રહે છે તે 'બે' સંખ્યાનું જ્ઞાન થાય છે. પછી 'બે'સંખ્યા જેમાં સમવાયસંબંધથી રહે છે તે બે ઘડાનું 'બે'-સંખ્યાવિશિષ્ટરૂપે જ્ઞાન થાય છે. ત્યાર બાદ તે જ્ઞાનથી આત્મામાં અનુરૂપ સંસ્કાર ઉત્પન્ન થાય છે.[૧૦૬]

પ્રથમ ક્ષણમાં ઇન્દ્રિયનો બે ઘડા સાથે સંયોગ થાય છે. બીજી ક્ષણમાં 'એકત્વ'સામાન્યનું જ્ઞાન થાય છે. ત્રીજી ક્ષણમાં 'अयमेकः अयमेकः' એવા આકારની અપેક્ષાબુદ્ધિ ઉત્પન્ન થાય છે. ચોથી ક્ષણમાં 'બે'સંખ્યાની ઉત્પત્તિ થાય છે.

પાંચમી ક્ષણમાં 'દ્વિત્વ'સામાન્યનું જ્ઞાન થાય છે. છઠ્ઠી ક્ષણમાં 'બે'સંખ્યાનું જ્ઞાન થાય છે. સાતમી ક્ષણમાં 'આ બે ઘડા છે' એ રીતે 'બે'સંખ્યાવિશિષ્ટ બે ઘડાઓનું જ્ઞાન થાય છે. આઠમી ક્ષણમાં એ જ્ઞાનથી આત્મામાં સંસ્કાર ઉત્પન્ન થાય છે.

આપણે જોઈ ગયા કે અનેકદ્રવ્યા સંખ્યાઓ બાહ્ય દ્રવ્યોમાં અપેક્ષાબુદ્ધિથી ઉત્પન્ન થાય છે. સંખ્યા ગુણ છે. ગુણ અર્થ છે. એટલે પ્રશ્ન ઊભો થાય છે કે અર્થને બુદ્ધિજન્ય કઈ રીતે માની શકાય ? અર્થાત્, જો તે બુદ્ધિજન્ય હોય તો તેને અર્થ ગણી જ કેમ શકાય : આ શંકાનું સમાધાન ન્યાય-વૈશેષિક નીચે પ્રમાણે કરે છે. તેઓ કહે છે : જ્ઞાનથી અર્થની ઉત્પત્તિ એ કોઈ અલૌકિક ઘટના નથી, કારણ કે જ્ઞાનથી સુખ વગેરેની ઉત્પત્તિ થાય જ છે અને સુખ વગેરે પણ ગુણો હોઈ અર્થ છે. અહીં કોઈ શંકા ઊઠાવી શકે કે સુખ વગેરે તો આંતર અર્થ છે જ્યારે સંખ્યા તો બાહ્ય અર્થ છે; જ્ઞાનથી બાહ્ય અર્થની ઉત્પત્તિ થતી દેખાતી નથી. આ શંકાના સમાધાનરૂપે ન્યાય-વૈશેષિક જણાવે છે કે આંતર અર્થની ઉત્પત્તિ જ્ઞાનથી થતી જણાય છે જ્યારે બાહ્ય અર્થની ઉત્પત્તિ જ્ઞાનથી થતી હોવા છતાં જણાતી નથી એ તો તેમનો ભેદમાત્ર સૂચવે છે. હકીકતમાં તો આંતર અને બાહ્ય બંને પ્રકારના અર્થો બુદ્ધિજન્ય છે. ઉદાહરણાર્થ, ઘડો બાહ્ય અર્થ છે; ઘડાની ઉત્પત્તિમાં કુંભારની બુદ્ધિ નિમિત્તકારણ છે જ. તેવી જ રીતે, સંખ્યા પણ બાહ્ય અર્થ હોવા છતાં તેની ઉત્પત્તિમાં અપેક્ષાબુદ્ધિ નિમિત્તકારણ છે.[૧૦૭]

બે ઘડાઓમાંના પ્રત્યેક ઘડામાં રહેલી 'એક'સંખ્યા જ તે ઘડાઓમાં 'બે'સંખ્યાની ઉત્પત્તિ કરે છે એમ માનોને, તેની ઉત્પત્તિમાં અપેક્ષાબુદ્ધિને પણ શા માટે કારણ માનો છો ?—આવા પ્રશ્નનો ન્યાય-વૈશેષિક આ પ્રમાણે ઉત્તર આપે છે : જો 'બે'સંખ્યાને (અને અન્ય અનેકદ્રવ્યા સંખ્યાને) બુદ્ધિજન્ય ન માનીએ તો બધા જ્ઞાતાઓનો તે સાધારણ વિષય બની જાય, પરંતુ હકીકતમાં તો બે ઘડામાં 'બે'સંખ્યાનું જ્ઞાન એ ઘડાને જોનાર બધી વ્યક્તિઓને થતું નથી પણ અમુકને જ થાય છે. રૂપ સાધારણ વિષય છે. જે કોઈ ઘડાને જુએ છે તે બધાને રૂપનું જ્ઞાન થાય છે. પરંતુ અનેકદ્રવ્યા સંખ્યાની બાબતમાં એવું નથી. તેનું કારણ છે તેનું બુદ્ધિજન્ય હોવું તે. અનેકદ્રવ્યા સંખ્યા અપેક્ષાબુદ્ધિજન્ય હોઈ જે વ્યક્તિની બુદ્ધિથી તે ઉત્પન્ન થાય છે તે વ્યક્તિને જ તેનું જ્ઞાન થાય છે, બીજી વ્યક્તિઓને તેનું જ્ઞાન થતું નથી.[૧૦૮]

અનેકદ્રવ્યા સંખ્યાઓનો નાશક્રમ : ઉપર જે આઠ ક્ષણો જણાવી ગયા છીએ તેમાં ત્રીજી ક્ષણે એકત્વસામાન્યજ્ઞાનનો નાશ થાય છે. ચોથી ક્ષણે કોઇનો

નાશ થતો નથી. પાંચમી ક્ષણે અપેક્ષાબુદ્ધિનો નાશ થાય છે. છઠ્ઠી ક્ષણે દ્વિત્વ-સામાન્યજ્ઞાનનો નાશ થાય છે. સાતમી ક્ષણે 'બે'સંખ્યાનો અને 'બે'સંખ્યાના જ્ઞાનનો નાશ થાય છે. અને આઠમી ક્ષણે 'બે'સંખ્યાવિશિષ્ટદ્રવ્યજ્ઞાનનો નાશ થાય છે. આ દર્શાવે છે કે ત્રીજી ક્ષણે ઉત્પન્ન થયેલી અપેક્ષાબુદ્ધિ પાંચમી ક્ષણે વિનાશ પામે છે અને ચોથી ક્ષણે ઉત્પન્ન થયેલી 'બે'સંખ્યા સાતમી ક્ષણે વિનાશ પામે છે.[૧૦૯]

ન્યાય-વૈશેષિક અનુસાર બુદ્ધિ (=જ્ઞાન) ક્ષણિક છે અને બે જ્ઞાનો એક સાથે રહેતા નથી. એક જ્ઞાનનો નાશ થાય છે અને બીજું જ્ઞાન ઉત્પન્ન થાય છે. તેથી એક ક્ષણનું જ્ઞાન તેના પૂર્વક્ષણના જ્ઞાનનું નાશક ગણાય છે અને ઉત્તરક્ષણના જ્ઞાનનું ઉત્પાદક ગણાય છે. ચોથી ક્ષણે અપેક્ષાબુદ્ધિનું નાશક કોઈ જ્ઞાન ન હોઈ ત્રીજી ક્ષણે ઉત્પન્ન થયેલી અપેક્ષાબુદ્ધિ ચોથી ક્ષણે પણ અસ્તિત્વ ધરાવે છે. ચોથી ક્ષણે તો 'બે'સંખ્યાની ઉત્પત્તિ થાય છે, કોઈ જ્ઞાનની ઉત્પત્તિ થતી નથી જે અપેક્ષાબુદ્ધિનો નાશ કરે. આમ બુદ્ધિની ક્ષણિકતાના નિયમમાં અપેક્ષાબુદ્ધિ કંઈક અપવાદરૂપ છે. બીજી એક નોંધપાત્ર હકીકત એ છે કે અપેક્ષાબુદ્ધિ એ એવી બુદ્ધિ છે જે કોઈ પણ બુદ્ધિને ઉત્પન્ન કરતી નથી પરંતુ બાહ્ય અર્થ સંખ્યાને ઉત્પન્ન કરે છે, અને તે સ્વજન્ય બુદ્ધિથી નહિ પણ સ્વજન્ય સંખ્યામાં રહેતા સામાન્યથી જન્ય જ્ઞાનથી નાશ પામે છે. ચોથી ક્ષણે ઉત્પન્ન થયેલી 'બે'સંખ્યાનું અસ્તિત્વ સાતમી ક્ષણે ઉત્પન્ન 'બે'સંખ્યાવિશિષ્ટદ્રવ્ય-જ્ઞાનની અવ્યવહિત પૂર્વ ક્ષણ સુધી માનવામાં આવ્યું છે કારણ કે તે વિના 'બે'સંખ્યાવિશિષ્ટદ્રવ્યજ્ઞાન ઘટે નહિ.

અપેક્ષાબુદ્ધિ એકત્વસામાન્યજ્ઞાનનો નાશ કરે છે. દ્વિત્વસામાન્યજ્ઞાન અપેક્ષાબુદ્ધિનો નાશ કરે છે. 'બે'સંખ્યાજ્ઞાન દ્વિત્વસામાન્યજ્ઞાનનો નાશ કરે છે. 'બે'-સંખ્યાવિશિષ્ટદ્રવ્યજ્ઞાન 'બે'સંખ્યાનો તેમ જ 'બે'સંખ્યાના જ્ઞાનનો નાશ કરે છે. ખરેખર તો 'બે'સંખ્યાવિશિષ્ટદ્રવ્યજ્ઞાન 'બે'સંખ્યાનું નાશક નથી. પરંતુ તે જ્ઞાન ઉત્પન્ન થતાં 'બે'સંખ્યાનું કંઈ પ્રયોજન ન હોઈ નાશ પામે છે. હકીકતમાં તો અપેક્ષાબુદ્ધિનો નાશ થતાં 'બે'સંખ્યાનો નાશ થવો જોઈએ પરંતુ તેનું પ્રયોજન હોઈ તેનો નાશ પ્રયોજન સિદ્ધ ન થાય ત્યાં સુધી મનાયો નથી. એ ધ્યાનમાં રાખવું જોઈએ કે ન્યાય-વૈશેષિક નિમિત્તકારણ અપેક્ષાબુદ્ધિના નાશે 'બે' વગેરે સંખ્યાનો નાશ માને છે[૧૧૦] અને સમવાયિકારણના કે અસમવાયિકારણના નાશે તેમનો નાશ માનતા નથી. જો સમવાયિકરણના કે અસમવાયિકારણના નાશે

તેમનો નાશ માને તો તે સંખ્યાઓ સ્થાયી અને નિત્ય બની જાય, તે ન્યાય-વૈશેષિકને ઇષ્ટ નથી. સંસ્કાર 'બે'સંખ્યાવિશિષ્ટદ્રવ્યજ્ઞાનનો નાશ કરે છે.

નિમિત્તકારણ અપેક્ષાબુદ્ધિના નાશે અનેકદ્રવ્યા સંખ્યાનો નાશ થાય છે એ નિયમમાં અપવાદ પણ છે. અમુક ખાસ પરિસ્થિતિમાં અનેકદ્રવ્યા સંખ્યાનો નાશ તેના આશ્રયભૂત(=સમવાયિકારણ) દ્રવ્યના નાશથી થાય છે.[૧૧૧] જ્યારે અનેકદ્રવ્યા સંખ્યાના સમવાયિકારણ દ્રવ્યનો નાશ અને તેના નિમિત્તકારણ અપેક્ષાબુદ્ધિનો નાશ સમકાલ એક જ ક્ષણે થાય છે ત્યારે અપેક્ષાબુદ્ધિના નાશને તે સંખ્યાના નાશનું કારણ નથી માનવામાં આવ્યું પરંતુ તે સંખ્યાના સમવાયિકારણ દ્રવ્યના નાશને તે સંખ્યાના નાશનું કારણ માનવામાં આવ્યું છે. અનેકદ્રવ્યા સંખ્યાના સમવાયિકારણનો નાશ (=દ્રવ્યનાશ) અને તે સંખ્યાના નિમિત્તકારણનો નાશ (=અપેક્ષાબુદ્ધિનાશ) એક સાથે એક ક્ષણે થાય એવી પરિસ્થિતિ ક્યારે નિર્માણ થાય છે ? આ સમજવા માટે પ્રથમ દ્રવ્યનાશની પ્રક્રિયા સમજવી જોઈએ. તે પ્રક્રિયા અનુસાર પ્રથમ દ્રવ્યના અવયવોમાં અવયવવિભાગજનક કર્મ ઉત્પન્ન થાય છે. પછીની ક્ષણે અવયવોનો વિભાગ થાય છે. ત્રીજી ક્ષણે અવયવોના સંયોગનો નાશ થાય છે. તેને પરિણામે ચોથી ક્ષણે દ્રવ્યનો નાશ થાય છે. હવે જો એકત્વસામાન્યનું જ્ઞાન દ્રવ્યનાશની પ્રક્રિયાની પ્રથમ ક્ષણે થાય અર્થાત્ દ્રવ્યમાં અવયવવિભાગ-જનક કર્મ જે ક્ષણે ઉત્પન્ન થાય તે જ ક્ષણે થાય તો અપેક્ષાબુદ્ધિની ઉત્પત્તિ અવયવવિભાગની ક્ષણે થાય, 'બે'સંખ્યાની ઉત્પત્તિ અવયવસંયોગનાશની ક્ષણે થાય અને દ્વિત્વસામાન્યજ્ઞાનની ઉત્પત્તિ દ્રવ્યનાશની ક્ષણે થાય. અને બે જ્ઞાનો એક સાથે રહેતા ન હોઈ દ્વિત્વસામાન્યજ્ઞાન જે ક્ષણે ઉત્પન્ન થાય તે ક્ષણે અપેક્ષાબુદ્ધિનો વિનાશ હોય. આમ દ્વિત્વસામાન્યના જ્ઞાનની ઉત્પત્તિની ક્ષણે દ્રવ્યનાશ અને અપેક્ષાબુદ્ધિનાશ થાય. આ રીતે એક જ ક્ષણે 'બે'સંખ્યાના નિમિત્તકારણ અપેક્ષાબુદ્ધિનો નાશ અને સમવાયિકારણ દ્રવ્યનો નાશ થાય છે. તેથી અહીં નિમિત્તકારણ અપેક્ષાબુદ્ધિના નાશથી 'બે'સંખ્યાનો નાશ નથી મનાયો પરંતુ સમવાયિકારણ દ્રવ્યના નાશથી 'બે'સંખ્યાનો નાશ મનાયો છે.[૧૧૨]

આ અપવાદને બાદ કરતાં અનેકદ્રવ્યા સંખ્યાનો નાશ અપેક્ષાબુદ્ધિના નાશથી જ થાય છે. આમ અનેકદ્રવ્યા સંખ્યાનાં ઉત્પત્તિ અને નાશ અપેક્ષા-બુદ્ધિ ઉપર જ મુખ્યપણે આધાર રાખે છે. તેથી, અનેકદ્રવ્યા સંખ્યાને ચૂસ્તપણે અર્થ ગણી શકાય નહિ. અલબત્ત, ન્યાય-વૈશેષિક તો તેને ચૂસ્તપણે અર્થ ગણે છે જ.

(૧૯) **પરિમાણ**—'આ નાનું છે', 'આ મોટું છે' એવા વ્યવહારનું કારણ પરિમાણ છે.[૧૧૩] પરિમાણના ચાર પ્રકાર છે–અણુ, મહત્, દીર્ઘ અને હ્રસ્વ.[૧૧૪] મહત્પરિમાણના બે પ્રકાર છે–નિત્ય અને અનિત્ય. આકાશ, કાલ, દિક્ અને આત્મામાં નિત્ય મહત્પરિમાણ છે. તેને પરમમહત્પરિમાણ કહેવામાં આવે છે. ત્ર્યણુક, વગેરેમાં અનિત્ય મહત્પરિમાણ હોય છે. અણુપરિમાણના પણ બે પ્રકાર છે–નિત્ય અને અનિત્ય. પરમાણુ અને મનમાં નિત્ય અણુપરિમાણ છે. નિત્ય અણુપરિમાણને પારિમાંડલ્ય કહેવામાં આવે છે. દ્વચણુકમાં અનિત્ય અણુ-પરિમાણ છે. 'બીલા કરતાં આમળું અણુ છે' એવા પ્રયોગોમાં 'અણુ'શબ્દનો વ્યવહાર ગૌણ છે, કારણ કે એ વ્યવહારનું કારણ અણુપરિમાણ નથી પરંતુ મહત્પરિમાણોનો ન્યૂનાધિકભાવ છે. જે દ્રવ્યોમાં મહત્પરિમાણ ઉત્પન્ન થાય છે તે દ્રવ્યોમાં મહત્પરિમાણ સાથે દીર્ઘપરિમાણ પણ ઉત્પન્ન થાય છે. વળી, જે દ્રવ્યોમાં અણુપરિમાણ ઉત્પન્ન થાય છે તે દ્રવ્યોમાં અણુપરિમાણ સાથે હ્રસ્વપરિ-માણ પણ ઉત્પન્ન થાય છે. આમ ન્યાય-વૈશેષિક પરિભાષામાં કહીએ તો અનિત્ય મહત્પરિમાણ અને દીર્ઘપરિમાણ એકાર્થસમવેત છે તેમ જ અનિત્ય અણુપરિમાણ અને હ્રસ્વપરિમાણ એકાર્થસમવેત છે એમ કહેવાય. શેલડી, વાંસ, વગેરેમાં મુખ્યતઃ અર્થાત્ વસ્તુતઃ દીર્ઘપરિમાણ હોય છે છતાં દીર્ઘપરિમાણના ઉત્કર્ષ–અપકર્ષને કારણે તેમની બાબતમાં હ્રસ્વપરિમાણનો ગૌણ વ્યવહાર થાય છે.[૧૧૫] અર્થાત્ તેમનામાં ખરેખર હ્રસ્વપરિમાણ હોતું જ નથી. હ્રસ્વપરિમાણ કેવળ દ્વચણુકમાં હોય છે. હ્રસ્વપરિમાણ અને દીર્ઘપરિમાણ કેવળ અનિત્ય છે.[૧૧૬]

અનિત્ય મહત્પરિમાણની ઉત્પત્તિનાં કારણો ત્રણ છે–પરિમાણ, સંખ્યા કે પ્રચય. દ્વચણુક અણુપરિમાણ છે. એટલે ત્રણ દ્વચણુકથી ઉત્પન્ન ત્ર્યણુકમાં જે મહત્પરિમાણ ઉત્પન્ન થાય છે તેનું કારણ દ્વચણુકોનું અણુપરિમાણ ન હોઈ શકે. અણુપરિમાણ મહત્પરિમાણને ઉત્પન્ન ન કરી શકે. તો પછી ત્ર્યણુકમાં મહત્પરિમાણ કેવી રીતે ઉત્પન્ન થાય છે? પ્રથમ ત્રણ દ્વચણુકોમાં ઈશ્વરની અપેક્ષાબુદ્ધિથી બહુત્વસંખ્યા (અહીં 'ત્રણસંખ્યા) ઉત્પન્ન થાય છે. પછી બહુત્વસંખ્યાવિશિષ્ટ ત્રણ દ્વચણુકોથી ત્ર્યણુક ઉત્પન્ન થાય છે. જ્યારે દ્વચણુકના રૂપ વગેરે ગુણો આ ત્ર્યણુકમાં રૂપ વગેરે ગુણો ઉત્પન્ન કરે છે ત્યારે દ્વચણુક-ગત બહુત્વસંખ્યાગુણ તેનામાં મહત્પરિમાણ ઉત્પન્ન કરે છે. આમ ત્ર્યણુક અવયવીમાં જે મહત્પરિમાણ ઉત્પન્ન થાય છે તે તેના અવયવોમાં રહેલી બહુ-ત્વસંખ્યાથી ઉત્પન્ન થાય છે. પરંતુ મહત્પરિમાણવાળા બે યા વધુ અવયવોથી ઉત્પન્ન અવયવી દ્રવ્યમાં કારણરૂપ અવયવોનું મહત્પરિમાણ જ મહત્પરિમાણ

ઉત્પન્ન કરે છે. આવે પ્રસંગે અવયવગત બહુત્વસંખ્યા અવયવીના મહત્પરિમાણને ઉત્પન્ન કરતી નથી, કારણ કે એક સરખી બહુત્વસંખ્યા ધરાવતા અવયવોથી ઉત્પન્ન બે અવયવી દ્રવ્યોના મહત્પરિમાણમાં ભેદ જણાય છે (કંદલી પૃ૦ ૩૨૫). રૂના બે પોલમાંથી રૂનો એક પોલ ઉત્પન્ન થાય છે ત્યારે તે એક પોલમાં જે મહત્પરિમાણ ઉત્પન્ન થાય છે તેનું કારણ બે પોલનો પ્રચયરૂપ સંયોગ છે. બે પોલનો આ પ્રચયરૂપ સંયોગ તે પ્રત્યેક પોલના પોતપોતાના અવયવોના પ્રશિથિલ સંયોગની સહાય લઈને કે તે વિના, બે પોલમાંથી ઉત્પન્ન એક પોલમાં મહત્પરિમાણ ઉત્પન્ન કરે છે. આ પ્રસંગે બહુત્વસંખ્યાથી યા મહત્પરિમાણથી મહત્પરિમાણ ઉત્પન્ન થતું નથી. બે અણુઓમાંથી જ્યારે દ્વ્યણુક બને છે ત્યારે તે દ્વ્યણુકમાં જે અણુપરિમાણ ઉત્પન્ન થાય છે તે અણુગત અણુપરિમાણથી ઉત્પન્ન થતું નથી પરંતુ તે બે અણુગત 'બે'સંખ્યાથી ઉત્પન્ન થાય છે. મહત્પરિમાણની ઉત્પત્તિ વિશે જે કંઈ અહીં કહેવામાં આવ્યું તે બધું જ અક્ષરશઃ દીર્ઘપરિમાણની ઉત્પત્તિને પણ લાગુ પડે છે. વળી, જેમ દ્વ્યણુકમાં અણુપરિમાણની ઉત્પત્તિ બે અણુગત 'બે'સંખ્યાથી થાય છે તેમ દ્વ્યણુકમાં હ્રસ્વપરિમાણની ઉત્પત્તિ પણ તે બે અણુગત 'બે'સંખ્યાથી જ થાય છે.[૧૧૭]

દીર્ઘપરિમાણ અને અનિત્ય મહત્પરિમાણ એ બે જુદી જાતનાં પરિમાણો છે. આ હકીકત નીચેના વાક્યપ્રયોગો પરથી પુરવાર થાય છે : 'મહત્પરિમાણવાળી વસ્તુઓમાંથી દીર્ઘપરિમાણવાળી વસ્તુ લાવો', 'દીર્ઘપરિમાણવાળી વસ્તુઓમાંથી મહત્પરિમાણવાળી વસ્તુ લાવો.' તેવી જ રીતે, હ્રસ્વપરિમાણ અને અનિત્ય અણુપરિમાણ એ બે પણ જુદી જાતનાં પરિમાણો છે. જેઓ તે બે પરિમાણોને અને તે બે પરિમાણોના આશ્રયભૂત દ્રવ્યોને પ્રત્યક્ષ કરી શકે છે તેમને તે બે પરિમાણો વચ્ચેનો ભેદ પ્રત્યક્ષ થાય છે.[૧૧૮]

પરિમાણનું ઉપર કરેલું નિરૂપણ પ્રશસ્તપાદને અનુસરીને છે. હવે તેનું વિસ્તૃત વિવેચન આપીએ છીએ. પ્રશસ્તપાદે પરિમાણના ચાર પ્રકાર માન્યા છે— અણુપરિમાણ, હ્રસ્વપરિમાણ, મહત્પરિમાણ અને દીર્ઘપરિમાણ. અણુપરિમાણ અને હ્રસ્વપરિમાણ એકાર્થસમવેત છે. વળી જ્યારે અને જે કારણથી અણુપરિમાણ ઉત્પન્ન થાય છે ત્યારે અને તે જ કારણથી અણુપરિમાણની સાથે જ હ્રસ્વપરિમાણ પણ ઉત્પન્ન થાય છે. આ દર્શાવે છે કે પ્રશસ્તપાદે તે બેની વચ્ચે જે ભેદ કર્યો છે તે તુચ્છ છે. ખરેખર તો હ્રસ્વપરિમાણ અણુપરિમાણથી જુદું પરિમાણ નથી એમ જ માનવું જોઈએ. તેવી જ રીતે, દીર્ઘપરિમાણને મહત્પરિમાણથી જુદું પરિમાણ માનવું યોગ્ય નથી. આમ ખરેખર બે જ પરિમાણ છે— અણુપરિમાણ અને મહત્પરિમાણ. અણુપરિમાણ અણુ, મન અને દ્વ્યણુકમાં જ રહે

છે અને મહત્પરિમાણ નાનામાં નાના દશ્યમાન કણથી માંડી મોટા મોટા સૂર્ય વગેરે પિંડોમાં રહે છે. પરંતુ સર્વવ્યાપક આકાશ, કાળ, દિક્ અને આત્મામાં પરમમહત્પરિમાણ રહે છે જેને વિભુપરિમાણ પણ કહેવામાં આવે છે. આ રીતે જે પરિમાણનો આપણને પરિચ્છિન્ન યા સીમિતરૂપમાં અનુભવ થાય છે તે નાનામાં નાનું હોય યા મોટામાં મોટું હોય પણ મહત્પરિમાણ કહેવાય છે. પરંતુ જે વિભુ, અપરિચ્છિન્ન અર્થાત્ સર્વવ્યાપક પરિમાણ છે—જેનાથી મોટું કોઈ પરિમાણ નથી—તેને **પરમમહત્પરિમાણ** કહેવામાં આવે છે; આ પરમમહત્પરિમાણ આકાશ, કાલ, દિક અને આત્મા આ ચાર જ દ્રવ્યોમાં રહે છે. મહત્પરિમાણ અને પરમમહત્પરિમાણ બંનેને માટે એક સમાન શબ્દ 'મહત્પરિમાણ' પણ વપરાય છે. આમ એવું નાનું પરિમાણ જે પરિચ્છિન્ન હોવા છતાં એટલું બધું નાનું હોય કે જેનાથી નાના પરિમાણની કલ્પના પણ ન થઈ શકે અને જે આપણા અનુભવમાં પણ ન આવી શકે તેને અણુપરિમાણ કહેવામાં આવે છે; અને તે અણુ, દ્વચણુક અને મનમાં જ રહે છે. પરિચ્છિન્નપણાની દૃષ્ટિએ વિચારીએ તો પરમમહત્પરિમાણ સિવાયનું મહત્પરિમાણ અને અણુપરિમાણ બંનેને માટે 'મૂર્તપરિમાણ' શબ્દનો પ્રયોગ થાય છે. અર્થાત્ બધાં પરિચ્છિન્ન પરિમાણોને 'મૂર્ત પરિમાણ' કહેવામાં આવે છે. મૂર્ત પરિમાણ અણુ, દ્વચણુક, મન, તેમ જ ઘટ, પટ, વગેરે કાર્યદ્રવ્યોમાં રહે છે. અર્થાત્ આકાશ, કાલ, દિક્ અને આત્માને બાદ કરતાં બાકીના પ્રત્યેક દ્રવ્યમાં મૂર્ત પરિમાણ રહે છે. તેથી આ ચારને અમૂર્ત દ્રવ્ય કહેવામાં આવે છે અને તે સિવાયનાં બીજાં બધાં દ્રવ્યોને મૂર્ત દ્રવ્યો કહેવામાં આવે છે. અણુ અને મનના અણુપરિમાણ તેમ જ આકાશ, કાલ, દિક્ અને આત્માના મહત્પરિમાણ (=પરમમહત્પરિમાણ) સિવાયનાં પરિમાણ અનિત્ય છે અને તેમના આશ્રયભૂત દ્રવ્યના નાશથી તેમનો નાશ થાય છે. પરિમાણનો વિભાગ નીચે પ્રમાણે દર્શાવી શકાય.

- પરિમાણ
  - અણુપરિમાણ
    - નિત્ય અણુપરિમાણ (અણુ, મન)
    - અનિત્ય અણુપરિમાણ (દ્વચણુક)
  - મહત્પરિમાણ
    - મહત્પરિમાણ યા અનિત્ય મહત્પરિમાણ (આકાશ વ. ચાર દ્રવ્યો સિવાયનાં દ્રવ્યો)
    - પરમમહત્પરિમાણ યા નિત્ય મહત્પરિમાણ (આકાશ, કાલ, દિક, આત્મા)

(નિત્ય અણુપરિમાણ, અનિત્ય અણુપરિમાણ અને અનિત્ય મહત્પરિમાણ —) મૂર્તપરિમાણ

કારણના પરિમાણથી કાર્યનું પરિમાણ ઉત્પન્ન થાય છે. તંતુના પરિમાણથી કપડાનું પરિમાણ ઉત્પન્ન થાય છે. કારણ અવયવરૂપ હોય છે અને કાર્ય અવયવીરૂપ હોય છે. અવયવમાં જે પ્રકારનું પરિમાણ હોય તે જ પ્રકારનું પરિમાણ અવયવીમાં ઉત્પન્ન થઈ શકે. અવયવોમાં (તંતુઓમાં) રહેલું મહત્પરિમાણ અવયવીમાં (કપડામાં) મહત્પરિમાણ જ ઉત્પન્ન કરે, અણુપરિમાણ ઉત્પન્ન ન કરે. પરંતુ અવયવોના મહત્પરિમાણથી જે મહત્પરિમાણ અવયવીમાં ઉત્પન્ન થાય તે અવયવોના મહત્પરિમાણથી વધારે હોય. આ નિયમ પ્રમાણે કારણનું (અવયવોનું) પરિમાણ અણુ હોય તો કાર્યનું (અવયવીનું) પરિમાણ અણુપરિમાણ જ હોય અને તે કારણના અણુપરિમાણથી વધારે અણુપરિમાણ હોય અર્થાત્ અણુતર હોય. પરંતુ આ તો વિચિત્ર કહેવાય. અણુપરિમાણથી મહત્પરિમાણ ઉત્પન્ન નથી થઈ શકતું પણ તેનાથી તો અણુતરપરિમાણ જ ઉત્પન્ન થાય. પરંતુ આનો સ્વીકાર થઈ શકે નહિ. એટલા માટે ન્યાય-વૈશેષિકોએ એવું માન્યું છે કે બે અણુઓથી બનેલા દ્વ્યણુકનું પરિમાણ અણુના પરિમાણથી ઉત્પન્ન થતું નથી પરંતુ બે અણુઓમાં રહેનારી 'બે' સંખ્યાથી ઉત્પન્ન થાય છે. 'બે'સંખ્યાથી ઉત્પન્ન થયેલ આ પરિમાણ ન તો વિભિન્નજાતીય (=મહત્પરિમાણ) હોય છે અને ન તો 'અણુતર' હોય છે પરંતુ અણુપરિમાણ જ મનાય છે. પછી ત્રણ દ્વ્યણુકોથી એક ત્ર્યણુક બને છે. ત્ર્યણુકનું પરિમાણ પણ દ્વ્યણુકના પરિમાણથી ઉત્પન્ન થતું નથી, કારણ કે દ્વ્યણુકનું પરિમાણ અણુ છે અને ત્ર્યણુકનું પરિમાણ મહત્ છે. અણુપરિમાણમાંથી મહત્પરિમાણ ઉત્પન્ન ન થઈ શકે; અણુપરિમાણથી જો પરિમાણ ઉત્પન્ન થાય તો તે, ઉપર જણાવ્યું તે પ્રમાણે, 'અણુતર' પરિમાણ જ હોય. એટલે ન્યાય-વૈશેષિકો એવું માને છે કે ત્ર્યણુકનું પરિમાણ ત્રણ દ્વ્યણુકોમાં રહેનારી 'ત્રણ'સંખ્યાથી ઉત્પન્ન થાય છે. 'ત્રણ' અને તે પછીની સંખ્યાઓને 'બહુત્વસંખ્યા' ગણવામાં આવે છે. ન્યાય-વૈશેષિક મત અનુસાર 'બહુત્વ'સંખ્યા પણ મહત્પરિમાણને ઉત્પન્ન કરી શકે છે. આમ 'બહુત્વ'સંખ્યાને કારણે ત્ર્યણુકમાં મહત્પરિમાણ ઉત્પન્ન થાય છે.[૧૨૯] ત્ર્યણુકોથી જે કાર્ય ઉત્પન્ન થાય છે તેમાં મહત્પરિમાણ ત્ર્યણુકના મહત્પરિમાણથી ઉત્પન્ન થાય છે કારણ કે ત્ર્યણુકનું પરિમાણ મહત્ હોઈ તેના કાર્યમાં જે મહત્પરિમાણ ઉત્પન્ન થાય છે તે મહત્તર હોય છે. આનાથી આગળ કારણના પરિમાણથી કાર્યનું પરિમાણ ઉત્પન્ન થાય છે અને કારણગુણ કાર્યગુણને ઉત્પન્ન કરે છે એ નિયમ લાગુ પડે છે.

આમ અહીં દર્શાવવામાં આવ્યું કે અણુપરિમાણ કારણ નથી અર્થાત્ તે કોઈનું પણ કારણ નથી. અણુ કારણ હોય છે એટલે સ્વાભાવિકપણે એવું

લાગે કે અણુનું અણુપરિમાણ પણ અણુના કાર્યના પરિમાણનું કારણ હશે. આ ભ્રમ દૂર કરવા ન્યાય-વૈશેષિકને સ્પષ્ટપણે કહેવું પડે છે કે અણુપરિમાણ કોઈનું કારણ નથી.[૧૨૦]

પરમમહત્પરિમાણ જે આકાશ આદિ ચાર દ્રવ્યોમાં રહે છે તે દ્રવ્યો નિત્ય છે. તે દ્રવ્યો કોઈ દ્રવ્યનું કારણ નથી. એટલે એમના પરમમહત્પરિમાણથી કોઈ કાર્યનું પરિમાણ ઉત્પન્ન થવાનો પ્રશ્ન જ ઊભો થતો નથી. તેથી પરમમહત્પરિમાણ પણ કોઈનું કારણ નથી.

અપરિચ્છિન્ન (=નિઃસીમ) પરિમાણની કલ્પના વિચિત્ર છે. પરિમાણનું નિઃસીમ હોવું અશક્ય લાગે છે. આમ નિઃસીમ પરિમાણને (=પરમમહત્પરિમાણને) સ્વીકારવું યોગ્ય લાગતું નથી.

ન્યાય-વૈશેષિક અનુસાર સામાન્ય અને સમવાય સર્વવ્યાપક છે. લોકના કોઈપણ ભાગમાં જ્યાં ગાય જન્મે છે ત્યાં ગોત્વસામાન્ય હોય છે જ, જે સમવાયસંબંધથી ગાય જન્મે કે તરત જ તેની સાથે જોડાઈ જાય છે. ગોત્વ-સામાન્ય અને સમવાય એક એક હોઈ તેમને સર્વવ્યાપક માનવાં જ જોઈએ. પરંતુ સર્વવ્યાપકતા જો પરિમાણગુણ હોય તો તે સામાન્ય અને સમવાયમાં ન રહી શકે કારણ કે ન્યાયવૈશેષિક સિદ્ધાંત પ્રમાણે દ્રવ્ય સિવાય બધા પદાર્થો નિર્ગુણ છે. તેથી તેમની સર્વવ્યાપકતા અને પરમમહત્પરિમાણ વચ્ચેનો શો ભેદ છે એ પ્રશ્નનો સંતોષકારક ઉત્તર ન્યાય-વૈશેષિકે આપવો જોઈએ પરંતુ તે આપી શકતા નથી. સર્વવ્યાપકતાનો અર્થ સર્વત્રોપલભ્યતા[૧૨૧] છે એમ કહેવાથી સમસ્યા ઉકલતી નથી.

(૨૦) પૃથક્ત્વ—'આ આનાથી પૃથક્ છે' એવી પ્રતીતિનું કારણ પૃથક્ત્વગુણ છે.[૧૨૨] પ્રત્યેક દ્રવ્ય બીજા દ્રવ્યથી પૃથક્ છે એવી પ્રતીતિનું કારણ પ્રત્યેક દ્રવ્યમાં રહેનાર પૃથક્ત્વગુણ છે. અહીં શંકા થઈ શકે કે આ કામ તો અન્યોન્યાભાવથી પણ થઇ શકે છે કારણ કે અન્યોન્યાભાવ પણ 'ઘટમાં પટનો અભાવ' અર્થાત્ 'ઘટ અને પટ એક વ્યક્તિ નથી' એ પ્રકારે પ્રતીત થાય છે અને એક દ્રવ્યને બીજા દ્રવ્યથી પૃથક્ કરે છે. આ શંકાના સમાધાનમાં ન્યાય-વૈશેષિક જણાવે છે કે અન્યોન્યાભાવથી જે પ્રતીતિ થાય છે તે અભાવાત્મક છે, જ્યારે પૃથક્ત્વગુણ દ્વારા એક દ્રવ્યથી બીજા દ્રવ્યના અલગ હોવાની પ્રતીતિ ભાવરૂપ છે.[૧૨૩]

પૃથક્ત્વ પોતે દ્રવ્યસ્વરૂપથી અતિરિક્ત કશું જ નથી એમ કહેવું પણ બરાબર નથી કારણ કે દ્રવ્યસ્વરૂપને અવધિની જરૂર નથી અને તેથી 'ઘટદ્રવ્ય ઘટસ્વરૂપ છે' એવો પ્રયોગ થાય છે જ્યારે પૃથક્ત્વ અવધિ વિના બુદ્ધિગમ્ય નથી અને અવધિ પાંચમી વિભક્તિ દ્વારા સૂચવાય છે, જેમ કે 'ઘટ પટથી પૃથક્ છે.'[૧૨૪]

વૈધર્મ્યને જ પૃથક્ત્વ ગણી પૃથક્ત્વગુણ ન સ્વીકારનારને ન્યાયવૈશેષિક જણાવે છે કે લીલી કેરી જ્યારે પાકીને પીળી થાય છે ત્યારે તે પીળી કેરીનું પેલી લીલી કેરીથી વૈધર્મ્ય છે પણ પૃથક્ત્વ નથી; તેથી પૃથક્ત્વ વૈધર્મ્યથી જુદી વસ્તુ છે.[૧૨૫]

જેઓ વૈશિષ્ટ્યને જ પૃથક્ત્વ ગણી પૃથક્ત્વગુણ સ્વીકારતા નથી તેમને ન્યાયવૈશેષિક જણાવે છે કે શસ્ત્રધારી સૈનિકમાં વૈશિષ્ટ્ય શસ્ત્રને લઈને છે પરંતુ સૈનિકનું પૃથક્ત્વ શસ્ત્રને લઈને નથી કારણ કે શસ્ત્ર દૂર થતાં તેનું પૃથક્ત્વ ચાલ્યું જતું નથી કે તે બીજાથી પૃથક્ મટી જતો નથી. આ દર્શાવે છે કે પૃથક્ત્વ વૈશિષ્ટ્યથી અતિરિક્ત છે અને તે એક ગુણ છે. [૧૨૬]

સંખ્યાની જેમ પૃથક્ત્વના બે પ્રકાર છે—એકદ્રવ્ય પૃથક્ત્વ અને અનેકદ્રવ્ય પૃથક્ત્વ. એકદ્રવ્ય પૃથક્ત્વ એકપૃથક્ત્વ છે. તે નિત્ય યા અનિત્ય હોય છે. નિત્ય દ્રવ્યોમાં રહેનારું એકપૃથક્ત્વ નિત્ય છે જ્યારે અનિત્ય દ્રવ્યમાં રહેનારું એકપૃથક્ત્વ અનિત્ય છે. પ્રત્યેક પરમાણુદ્રવ્યમાં રહેનારું એકપૃથક્ત્વ નિત્ય છે. પ્રત્યેક અવયવીરૂપ દ્રવ્યમાં રહેનારું એકપૃથક્ત્વ અનિત્ય છે અને અવયવીનો નાશ થતાં તેનો નાશ થાય છે. અવયવીગત એકપૃથક્ત્વની ઉત્પત્તિમાં તે અવયવીના પ્રત્યેક અવયવમાં રહેલું એકપૃથક્ત્વ અસમવાયિકારણ છે.[૧૨૭]

અનેકદ્રવ્ય પૃથક્ત્વ બેપૃથક્ત્વ, ત્રણપૃથક્ત્વ, વગેરે છે. અનેકદ્રવ્યા સંખ્યા જેમ તે અનિત્ય જ છે અને અપેક્ષાબુદ્ધિથી તે ઉત્પન્ન થાય છે તથા અપેક્ષાબુદ્ધિના નાશથી યા આશ્રયના નાશથી તેનો નાશ થાય છે.[૧૨૮]

સંખ્યામાં સંખ્યાત્વ એ પરસામાન્ય ઉપરાંત એકત્વત્વ, દ્વિત્વત્વ, વગેરે અનેક અપર સામાન્યો પણ છે. પરંતુ પૃથક્ત્વમાં પૃથક્ત્વત્વરૂપ પર સામાન્યને છોડીને એકપૃથક્ત્વત્વ, દ્વિપૃથક્ત્વત્વ, વગેરે અપર સામાન્યો નથી. તો પછી એકપૃથક્ત્વ, દ્વિપૃથક્ત્વ, વગેરેની અલગ અલગ પ્રતીતિઓ કેમ થાય છે? એકપૃથક્ત્વ, દ્વિપૃથક્ત્વ, વગેરે પૃથક્ત્વો વચ્ચેના ભેદ સંખ્યા દ્વારા થાય છે અને તેથી તે પૃથક્ત્વોની પ્રતીતિઓમાં ભેદ થાય છે. આનો અર્થ એ

કે 'આ એક પૃથક્ છે,' 'આ બે પૃથક્ છે,' 'આ ત્રણ પૃથક્ છે' વગેરે પ્રયોગોમાં પૃથક્ત્વનો પ્રયોગ સંખ્યાની સાથે જ થાય છે. એક એક દ્રવ્યમાં રહેનારું એકપૃથક્ત્વ પોતાના આશ્રયરૂપ દ્રવ્યમાં સમવાયસંબંધથી રહેનારી 'એક'સંખ્યા દ્વારા બીજાં દ્વિપૃથક્ત્વ, ત્રિપૃથક્ત્વ, વગેરે પૃથક્ત્વોથી અલગ સમજાય છે. આમ 'એક'સંખ્યારૂપ વિશેષથી જ એકપૃથક્ત્વવિષયક પ્રતીતિનું દ્વિપૃથક્ત્વ વગેરે વિષયક પ્રતીતિઓથી અંતર થાય છે. જુદાં જુદાં એકપૃથક્ત્વ, દ્વિપૃથક્ત્વ, વગેરે પૃથક્ત્વોમાં એકાકાર પ્રતીતિ(યા અનુવૃત્તિપ્રત્યય) તો તે બધાં પૃથક્ત્વોમાં રહેલા પૃથક્ત્વત્વ સામાન્યથી થાય છે જ્યારે તેમની વચ્ચેના ભેદની પ્રતીતિ (વ્યાવૃત્તિપ્રત્યય) તે પૃથક્ત્વોના આશ્રયભૂત દ્રવ્યોમાં સમવાયસંબંધથી રહેલી સંખ્યાઓ વચ્ચેના ભેદને લઈને થાય છે કારણ કે તે પૃથક્ત્વોમાં એકપૃથક્ત્વત્વ દ્વિપૃથક્ત્વત્વ વગેરે અવાન્તર સામાન્યો હોતાં નથી.[129]

(૨૧) સંયોગ—'આ બે દ્રવ્યો સંયુક્ત છે' એવી પ્રતીતિનું કારણ તે બે દ્રવ્યોમાં રહેતો સંયોગગુણ છે.[130] સંયોગને માન્યા વિના આવી પ્રતીતિનો ખુલાસો થઈ શકતો નથી, તેથી સંયોગગુણ માનવો જોઈએ.

કેટલાક દાર્શનિકો સંયોગને સંયુક્ત દ્રવ્યોથી અતિરિક્ત અર્થ (ગુણરૂપ અર્થ) માનવા તૈયાર નથી. તેથી ન્યાય-વૈશેષિક સંયોગને સંયુક્ત દ્રવ્યોથી અતિરિક્ત અર્થ પુરવાર કરવા જે બીજી એક મુખ્ય દલીલ આપે છે તે આ છે : જમીન, પાણી, બીજ, વગેરે હોવા છતાં તેઓ અંકુર ઉત્પન્ન કરતા નથી કારણ કે ત્યાં 'કંઈક' ખૂટે છે. પરંતુ જ્યારે તે 'કંઈક' ઉપસ્થિત થાય છે ત્યારે અંકુર ઉત્પન્ન થાય છે. આ 'કંઈક' તે સંયોગ છે.[131]

આનું ખંડન કરતાં વિરોધી જણાવે છે કે જ્યારે દ્રવ્યો નજીક ને નજીક આવતાં જાય છે (=પ્રત્યાસન્ન બને છે) ત્યારે એક બિંદુએ વધુ નજીક આવવામાં તેમને પ્રતિઘાત (=બાધા) નડે છે (અર્થાત્ તેઓ એકબીજાનો પ્રતિઘાત કરે છે); આ પ્રતિઘાત જ સંયોગ છે, સંયોગ કોઈ સ્વતંત્ર અર્થ નથી.[132]

ન્યાય-વૈશેષિક વિરોધીને જણાવે છે : 'નજીક આવવા'નો (=પ્રત્યાસત્તિનો) અર્થ શો છે અને 'પ્રતિઘાત'નો અર્થ શો છે ? 'નજીક આવવું' એટલે સંયુક્ત સંયોગોની સંખ્યા ઓછી થવી અને પ્રતિઘાત એટલે મૂર્ત અને સ્પર્શવાળાં દ્રવ્યોનો સંયોગ.[133] આમ સંયોગનું અર્થાન્તરપણું વિરોધીના વિધાનમાં અભિપ્રેત રીતે સ્વીકૃત છે જ.

ન્યાય-વૈશેષિકોએ આપેલી સંયોગની વ્યાખ્યા છે—'**अप्राप्तिपूर्विका प्राप्तिः संयोगः**' અર્થાત્, જે બે દ્રવ્યો પહેલાં એક બીજા સાથે જોડાયાં ન હોય તેમનું એક બીજા સાથે જોડાવું તેનું નામ સંયોગ છે. [134]

દ્રવ્ય, ગુણ અને કર્મની ઉત્પત્તિમાં સંયોગ કારણ છે.* સંયોગ દ્રવ્યોત્પત્તિમાં અસમવાયિકારણ છે. સંયોગ બીજા કશાની અપેક્ષા રાખ્યા વિના દ્રવ્યને ઉત્પન્ન કરે છે.[135] તંતુઓનો (=અવયવોનો) સંયોગ થતાં અવ્યવહિત ઉત્તર ક્ષણે પટદ્રવ્ય (=અવયવીદ્રવ્ય) ઉત્પન્ન થાય છે જ. પટની ઉત્પત્તિમાં ત્રણ કારણો છે—સમવાયિકારણ તંતુઓ, અસમવાયિકારણ તંતુસંયોગ અને નિમિત્તકારણ કાંઠલો, વણકર, વગેરે. જેને પટનાં નિમિત્તકારણો ગણ્યાં છે તે ખરેખર તો તંતુસંયોગની ઉત્પત્તિમાં કારણ છે. એટલે પોતાની ઉત્પત્તિ પછી તંતુસંયોગને તે કારણોની અપેક્ષા નથી. પછી તેમની અપેક્ષા રાખ્યા વિના જ તે પટને ઉત્પન્ન કરે છે. અર્થાત્ પોતાની ઉત્પત્તિ માટે તંતુસંયોગને તેમની અપેક્ષા છે, પરંતુ પોતે ઉત્પન્ન થયા પછી જ્યારે તે દ્રવ્યને ઉત્પન્ન છે ત્યારે તેને તેમની કંઈ જ અપેક્ષા નથી. એટલે જ ઉદયનાચાર્ય જણાવે છે કે અવયવીદ્રવ્યની ઉત્પત્તિમાં અવયવો સંયોગને માટે અન્ય કારણોની અપેક્ષા રાખે છે, પરંતુ સંયોગ થયા પછી તેઓ કોઈ પણ કારણની અપેક્ષા રાખતા નથી; આ દૃષ્ટિએ કહ્યું છે કે સંયોગ કોઈ પણ સહકારિકારણની અપેક્ષા રાખ્યા વિના અવયવીદ્રવ્યને ઉત્પન્ન કરે છે.[136]

આમ પટનાં જે નિમિત્તકારણો છે તે પટના અવયવોનો સંયોગ ઉત્પન્ન કરવાનું જ કામ કરે છે અને એ અર્થમાં જ તેમને પટનાં નિમિત્તકારણો ગણવામાં આવ્યાં છે. ખરેખર પટ સાથે એમને કોઈ સીધો સંબંધ નથી. પટનું સમવાયિકારણ તંતુઓ તંતુસંયોગનું પણ સમવાયિકારણ છે. સંયોગ ઉત્પન્ન થયા પછી જ તંતુઓ ખરેખર પટનું સમવાયિકારણ બને છે, તે પહેલાં નહિ; તેમ જ સંયોગ ઉત્પન્ન થયા પછી અવ્યવહિત ઉત્તર ક્ષણે સમવાયિકારણ તંતુઓ ભાગી જઈ શકતા નથી (=નષ્ટ થઈ શકતા નથી); પરિણામે સંયોગોત્પત્તિની અવ્યવહિત ઉત્તર ક્ષણે પટ ઉત્પન્ન થાય છે જ. [સંયોગોત્પત્તિની અવ્યવહિત ઉત્તર ક્ષણે સંયોગનો નાશ કોઈ કરવા સમર્થ નથી, તેથી સંયોગોત્પત્તિની અવ્યવહિત ઉત્તર ક્ષણે અવયવીદ્રવ્ય ઉત્પન્ન થાય છે જ.] આ દૃષ્ટિએ કહ્યું છે કે સંયોગ કશાની અપેક્ષા રાખ્યા વિના દ્રવ્યને ઉત્પન્ન કરે છે. સંયોગને પોતાની ઉત્પત્તિ માટે બીજાની અપેક્ષા રાખવી પડે છે પણ દ્રવ્યની ઉત્પત્તિ માટે તેને બીજા કોઈની અપેક્ષા રાખવી પડતી નથી. તેથી જ

તંતુઓનો સંયોગ થતાં અવ્યવહિત ઉત્તર ક્ષણે પટ ઉત્પન્ન થાય છે જ. બે કપાલોનો સંયોગ થતાં અવ્યવહિત ઉત્તર ક્ષણે ઘટ ઉત્પન્ન થાય થાય છે જ.

અવયવીદ્રવ્ય(=કાર્યદ્રવ્ય)ની ઉત્પત્તિ માટે અવયવોનો (કારણદ્રવ્યોનો) સંયોગ અનિવાર્ય છે. અવયવોનો સંયોગ થતાં જ અવયવીદ્રવ્યની ઉત્પત્તિ અવશ્ય થાય છે. વળી, એ સંયોગનો જ ચમત્કાર છે કે કારણદ્રવ્યમાં કંઈ પણ પરિવર્તન થયા વિના જ કાર્યદ્રવ્ય ઉત્પન્ન થાય છે.

સંયોગ ગુણનું કારણ છે. ગુણોત્પત્તિમાં સંયોગ કારણ છે. એ વાત ધ્યાનમાં રાખીએ કે બધા જ ગુણોની ઉત્પત્તિમાં સંયોગ કારણ નથી પરંતુ બુદ્ધિ, સુખ, દુઃખ, ઇચ્છા, દ્વેષ, પ્રયત્ન, ધર્મ, અધર્મ, ભાવના, શબ્દ, તૂલપરિમાણ, સંયોગજ સંયોગ, નૈમિત્તિક દ્રવત્વ, પરત્વ, અપરત્વ અને પાકજ ગુણોની જ ઉત્પત્તિમાં સંયોગ કારણ છે.[137] આ ગુણોને ઉત્પન્ન કરવા માટે સંયોગને બીજાં કારણોની સહાય લેવી પડે છે. તે તે ગુણના અમે કરેલા નિરૂપણને જોઈ જવાથી આ વાતની પ્રતીતિ થઈ જ જશે. તેમ છતાં કેટલાંક ઉદાહરણો અમે અહીં રજૂ કરીએ છીએ. આત્મ-મનઃસંયોગ બુદ્ધિને ઉત્પન્ન કરવામાં ઇચ્છાની અપેક્ષા રાખે છે. અમુક વિષયને જાણવાની ઇચ્છા થતાં અણુ મન તે વિષયને ગ્રહણ કરવા માટે યોગ્ય જે ઇન્દ્રિય છે તેની સાથે જોડાય છે અને મનસંયુક્ત તે ઇન્દ્રિય પોતાના ઉપસ્થિત વિષયને ગ્રહણ કરે છે, પરિણામે મનસંયુક્ત આત્મામાં તે વિષયની બુદ્ધિ ઉત્પન્ન થાય છે. આમ બુદ્ધિને ઉત્પન્ન કરવામાં આત્મમનઃસંયોગને ઇચ્છાની અપેક્ષા છે; આત્મમનઃસંયોગને પોતાના સ્વાત્મલાભ માટે (=પોતાની ઉત્પત્તિ માટે) ઇચ્છાની અપેક્ષા નથી. પાકજ રૂપ વગેરે ગુણો અગ્નિસંયોગ-જન્ય છે. અગ્નિસંયોગને તે ગુણો ઉત્પન્ન કરવા માટે અગ્નિની ઉષ્ણતાની અપેક્ષા છે. અગ્નિસંયોગને પોતાની ઉત્પત્તિ માટે ઉષ્ણતાની અપેક્ષા નથી. દિક્-પિંડસંયોગ અને કાળ-પિંડસંયોગ અનુક્રમે દૈશિક પરત્વાપરત્વને અને કાલિક પરત્વાપરત્વને ઉત્પન્ન કરવા માટે અપેક્ષાબુદ્ધિ ઉપર આધાર રાખે છે. અહીં સંયોગને પોતાની ઉત્પત્તિ માટે અપેક્ષાબુદ્ધિની જરૂર નથી પરંતુ પરત્વાપરત્વની ઉત્પત્તિ કરવા માટે અપેક્ષાબુદ્ધિની જરૂર છે. આમ જે ગુણો સંયોગજન્ય છે તે ગુણોને ઉત્પન્ન કરવા માટે સંયોગને અન્યકારણોની સહાયની અપેક્ષા છે.[138]

સંયોગ કર્મની ઉત્પત્તિમાં કારણ છે. પરંતુ બધાં જ કર્મો સંયોગથી ઉત્પન્ન થતાં નથી. કેટલાંક કર્મો સંયોગ વિના ઉત્પન્ન થાય છે. જે કર્મો સંયોગજન્ય છે તે કર્મોને ઉત્પન્ન કરવા માટે સંયોગને અન્યની અપેક્ષા રાખવી

પડે છે. ઉદાહરણાર્થ, વાયુ-તૃણસંયોગ વાયુગત વેગની સહાયથી જ તૃણમાં કર્મ ઉત્પન્ન કરે છે. અહીં સંયોગને પોતાની ઉત્પત્તિ માટે વેગની અપેક્ષા નથી પરંતુ કર્મની ઉત્પત્તિ માટે વેગની અપેક્ષા છે.[૧૩૯]

સંયોગની પોતાની ઉત્પત્તિ કેવી રીતે થાય છે ? ઉત્પત્તિની દૃષ્ટિએ સંયોગના બે ભેદ છે—(૧) કર્મજન્ય, (૨) સંયોગજન્ય. કર્મજન્ય સંયોગના બે અવાન્તર ભેદો છે—(૧) અન્યતરકર્મજ (૨) ઉભયકર્મજ. આમ ઉત્પત્તિની દૃષ્ટિએ સંયોગના ત્રણ પ્રકારો થાય છે—(૧) અન્યતરકર્મજ, (૨) ઉભયકર્મજ અને (૩) સંયોગજ.[૧૪૦]

(૧) અન્યતરકર્મજ – બે સંયોગી દ્રવ્યોમાંથી એક દ્રવ્ય સ્થિર (=નિષ્ક્રિય) હોય અને બીજું સક્રિય હોય ત્યારે બીજાની ક્રિયાથી તે બે દ્રવ્યો વચ્ચે થતા સંયોગને અન્યતરકર્મજ સંયોગ કહેવામાં આવે છે. વૃક્ષના ઠુંઠા સાથે પક્ષીનો સંયોગ આ પ્રકારનો છે. વૃક્ષનું ઠુંઠું નિષ્ક્રિય છે; પક્ષી આવીને તેની સાથે સંયુક્ત થાય છે. આમ વૃક્ષના ઠુંઠા અને પક્ષી વચ્ચે સંયોગ થવાનું કારણ પક્ષીનું ગતિકર્મ છે. વિભુ દ્રવ્ય અને મૂર્ત દ્રવ્ય વચ્ચેનો સંયોગ પણ આ પ્રકારનો છે કારણ કે વિભુ દ્રવ્ય નિષ્ક્રિય છે. મૂર્ત દ્રવ્ય વિભુ દ્રવ્ય સાથે જ્યારે જોડાય છે ત્યારે તે પોતાના જ કર્મથી જોડાય છે. વિભુ દ્રવ્યની બાબતમાં તો કર્મ સંભવતું જ નથી.[૧૪૧]

(૨) ઉભયકર્મજ—બે સંયોગી દ્રવ્યોના કર્મથી જ્યારે સંયોગ ઉત્પન્ન થાય છે ત્યારે તેવા સંયોગને ઉભયકર્મજ સંયોગ કહેવામાં આવે છે. ઉદાહરણાર્થ, બે મલ્લ કુસ્તી કરવા સામસામા દોડીને ભેગા થાય છે. આ પ્રસંગે મલ્લનાં શરીરમાં કર્મ હોય છે અને એ કર્મથી બંને મલ્લનાં શરીરોનો સંયોગ થાય છે.[૧૪૨]

(૩) સંયોગજ—કેટલાક વિચારકોને મતે જ્યારે પક્ષી વૃક્ષ પર બેસે છે ત્યારે પક્ષીકર્મજન્ય સંયોગ સૌ પ્રથમ બે દ્રવ્યોના અવયવો વચ્ચે થાય છે અર્થાત્ પક્ષીના પગ અને વૃક્ષના અગ્રભાગ વચ્ચે થાય છે. પછી તે બે અવયવીઓ – પક્ષી અને વૃક્ષ – વચ્ચે સંયોગ થાય છે. પછીનો આ સંયોગ આ વિચારકોને મતે અવયવો વચ્ચેના સંયોગથી ઉત્પન્ન થયો હોવાથી સંયોગજ સંયોગ કહેવાય છે.[૧૪૩] આ મતનો શ્રીધર જોરદાર પ્રતિષેધ કરે છે. તે કહે છે કે પ્રસ્તુત ઉદાહરણમાં પ્રથમ સંયોગ અવયવો વચ્ચે નહિ પણ કર્મવત્ અવયવી (=પક્ષી) અને બીજા અવયવી (=વૃક્ષ) વચ્ચે જ થાય છે. જો કર્મને અવયવમાં (=પગમાં)

રહેતું માનવામાં આવે અને અવયવીમાં (=પક્ષીમાં) નહિ તો તે જ રીતે પગ અવયવ પોતે પણ પોતાના અવયવોની અપેક્ષાએ અવયવી હોઈ કર્મને પગમાં નહિ પણ પગના અવયવોમાં રહેતું માનવું જોઈએ અને આ જ ક્રમે વિચારતાં તો નિરવયવ અણુઓમાં જ કર્મ રહી શકે અને કોઈ અવયવીમાં કર્મ રહી શકે જ નહિ. દેખીતી રીતે જ આ સ્થિતિ વિચિત્ર અને અસ્વીકાર્ય છે.[144]

સંયોગજ સંયોગનું સાચું ઉદાહરણ તો નીચે પ્રમાણે છે. જ્યારે બે તંતુઓનો વેમ સાથેનો સંયોગ પટ સાથે વેમનો સંયોગ ઉત્પન્ન કરે છે ત્યારે સંયોગજન્ય સંયોગ ઉત્પન્ન થાય છે. આ ઉદાહરણમાં સૌ પ્રથમ બે તંતુઓનો વેમ સાથે સંયોગ થાય છે, પછી જ્યારે તે બે તંતુઓનો સંયોગ થતાં પટ ઉત્પન્ન થાય છે ત્યારે તે પટનો પણ પેલા વેમ સાથે સંયોગ થાય છે. અહીં બે તંતુઓનો સંયોગ પટ ઉત્પન્ન કરે છે, જ્યારે બે તંતુઓનો વેમ સાથેનો સંયોગ પટ-વેમસંયોગ ઉત્પન્ન કરે છે. પટ સાથેનો વેમનો સંયોગ કર્મજન્ય નથી પરંતુ અન્ય સંયોગજન્ય છે. તેથી તે સંયોગજ સંયોગ છે.[145] તેને કારણ-અકારણસંયોગપૂર્વક[146] તરીકે વર્ણવવામાં આવે છે, કારણ કે તે કારણ (=તંતુ) અને અકારણ (=વેમ) વચ્ચેના સંયોગથી ઉત્પન્ન થાય છે. અહીં કાર્ય(=પટ)નો અકાર્ય(=વેમ) સાથેનો સંયોગ કારણ (=તંતુ) અને અકારણ (=વેમ) વચ્ચેના સંયોગથી ઉત્પન્ન થાય છે. આ સંયોગજ સંયોગ કાર્ય (=પટ) અને અકાર્ય (=વેમ) વચ્ચે હોઈ તે તેમની અંદર સમવાયસંબંધથી રહે છે. તેથી તેને કાર્ય-અકાર્યગત[147] તરીકે વર્ણવવામાં આવે છે.

સંયોગજ સંયોગ એક સંયોગથી, બે સંયોગોથી અથવા બહુ સંયોગોથી ઉત્પન્ન થાય છે.[148] એક સંયોગથી બે સંયોગોની ઉત્પત્તિ પણ થાય છે.[149] આ બધાનાં ઉદાહરણો આપવાનું વિસ્તારભયે ટાળ્યું છે.

શું બધા જ સંયોગો જન્ય (=અનિત્ય) છે કે પછી અજ (=નિત્ય) સંયોગો પણ સંભવે છે ? વૈશેષિકો અજ સંયોગ સ્વીકારતા નથી. પ્રશસ્તપાદ સ્પષ્ટપણે જણાવે છે કે સૂત્રકારે જેમ નિત્ય અણુપરિમાણ(=પારિમાંડલ્ય)નો ઉલ્લેખ કર્યો છે તેમ નિત્ય સંયોગનો ઉલ્લેખ નથી કર્યો. જો તેમને નિત્ય સંયોગ સ્વીકાર્ય હોત તો તેમણે તેનો સ્પષ્ટ ઉલ્લેખ કર્યો જ હોત.[150]

કોઈ શંકા ઊઠાવી શકે કે પરમાણુ અને વિભુ દ્રવ્ય (કહો કે આકાશ) વચ્ચેનો સંયોગ તો નિત્ય જ હોય કારણ કે તે બંને નિત્ય છે અને કદી અપ્રાપ્ત (=અસંબદ્ધ) હોતાં નથી. કણાદે નિત્ય સંયોગનો ઉલ્લેખ નથી કર્યો તે તેમની

ભૂલ છે; તેમણે ભૂલ કરી કારણ કે તે મનુષ્ય હતા અને મનુષ્યમાત્ર ભૂલને પાત્ર છે.[૧૫૧]

આના ઉત્તરમાં વૈશેષિક જણાવે છે કે સંયોગ અવ્યાપ્યવૃત્તિ છે, તેથી પરમાણુના ગતિકર્મથી આકાશ સાથે એક જ ક્ષણે તેનો સંયોગ અને વિભાગ થાય છે. જો સંયોગ વ્યાપ્યવૃત્તિ હોત તો પરમાણુનો આકાશ સાથેનો સંયોગ નિત્ય સંભવેત. પરંતુ તે વ્યાપ્યવૃત્તિ ન હોવાથી પરમાણુનો આકાશ સાથે સંયોગ અનિત્ય છે અને તે સંયોગનું કારણ પરમાણુનું ગતિકર્મ છે.[૧૫૨]

વળી, શંકા કરવામાં આવે છે કે બે વિભુ દ્રવ્યો વચ્ચે સંયોગ છે અને તે નિત્ય છે. વિભુ દ્રવ્યો વચ્ચેનો સંયોગ નિત્ય છે કારણ કે તેનું કોઈ કારણ નથી. તે કર્મજન્ય નથી કારણ કે વિભુ દ્રવ્યો નિષ્ક્રિય છે. તે સંયોગજન્ય પણ નથી કારણ કે સંયોગજન્ય સંયોગ તો કારણદ્રવ્ય અને અકારણદ્રવ્યના સંયોગથી ઉત્પન્ન થતો કાર્યદ્રવ્ય અને અકાર્યદ્રવ્ય વચ્ચેનો સંયોગ છે જ્યારે વિભુ દ્રવ્યો કાર્યદ્રવ્યો નથી તથા તેમનાં કારણભૂત કોઈ દ્રવ્યો નથી. આમ વિભુ દ્રવ્યો વચ્ચેનો સંયોગ કર્મજન્ય પણ નથી કે સંયોગજન્ય પણ નથી. પરંતુ તે વિભુ દ્રવ્યો વચ્ચે સંયોગ તો અવશ્ય હોય છે. જેમ ઘડાનો મૂર્ત દ્રવ્ય પટ સાથે સંયોગ થતાં ઘડાનો અમૂર્ત દ્રવ્ય (=વિભુ દ્રવ્ય) આકાશ સાથે પણ સંયોગ થાય છે તેમ અમૂર્ત દ્રવ્ય (=વિભુ દ્રવ્ય) દિક્નો મૂર્ત દ્રવ્ય પટ સાથે સંયોગ હોવાથી વિભુ દ્રવ્ય દિક્નો વિભુ દ્રવ્ય આકાશ સાથે પણ સંયોગ હોય છે જ. અર્થાત્ જે મૂર્ત દ્રવ્ય સાથે સંયુક્ત હોય છે તે અમૂર્ત(=વિભુ) દ્રવ્ય સાથે પણ સંયુક્ત હોય છે જ. આ રીતે બે વિભુ દ્રવ્યો વચ્ચે સંયોગ ઘટી શકે છે. બે વિભુ દ્રવ્યોના સંયોગનું કોઈ કારણ ઘટી શકતું નથી. તેથી તે નિત્ય છે.[૧૫૩] અહીં એ વાત ધ્યાનમાં રાખીએ કે બે વિભુ દ્રવ્યો વચ્ચેના અજ (=નિત્ય) સંયોગને માનનારા નૈયાયિકો છે.[૧૫૪] પરંતુ વૈશેષિકો તેનો નીચે પ્રમાણે પ્રતિષેધ કરે છે.

બે વિભુ દ્રવ્યોનો સંયોગ માનતાં તે સંયોગને વ્યાપ્યવૃત્તિ જ માનવો પડે. વિભુ દ્રવ્યોનો સંયોગ અવ્યાપ્યવૃત્તિ સંભવે જ નહિ. વિભુ દ્રવ્યો વચ્ચે સંયોગ માનતાં તેને નિત્ય માનવો પડે અને વિરોધીઓ તેને નિત્ય ગણે છે. પરંતુ જે તર્કથી વિભુ દ્રવ્યોનો સંયોગ પુરવાર કરાય છે તે જ તર્કથી વિભુ દ્રવ્યોનો વિભાગ પણ પુરવાર થઈ શકે, તેમ જ જે તર્કથી વિભુ દ્રવ્યોના સંયોગને નિત્ય પુરવાર કરાય છે તે જ તર્કથી વિભુ દ્રવ્યોનો વિભાગ પણ નિત્ય પુરવાર થઈ શકે. આમ વિભુ દ્રવ્યોનો સંયોગ માનતાં વિભુ દ્રવ્યોનો વિભાગ પણ સ્વીકારવો પડે, તે સંયોગને અને વિભાગને નિત્ય તેમ જ વ્યાપ્યવૃત્તિ સ્વીકારવા પડે.

આનો અર્થ એ થાય કે પરસ્પર વિરોધી વ્યાપ્યવૃત્તિ ગુણોને એક જ આશ્રયમાં (દ્રવ્યમાં) સદાય સાથે રહેતા માનવા પડે. આ સ્થિતિ કોઈ પણ રીતે આવકાર્ય અને સ્વીકાર્ય નથી. વિભાગ તો સંયોગનાશક ગુણ છે. તેથી બેનું નિત્ય સહાવસ્થાન સંભવતું નથી. બે વિભુ દ્રવ્યો વચ્ચે સંયોગની સંભાવનાને જ સ્વીકારવી ન જોઈએ.[૧૫૫]

વધારામાં વૈશેષિકો જણાવે છે કે બે વિભુ દ્રવ્યો વચ્ચે સંયોગ શક્ય નથી જ કારણ કે બે વિભુ દ્રવ્યો કદી અપ્રાપ્ત સંભવતાં જ નથી; જેની અપ્રાપ્તિ નહિ, તેની પ્રાપ્તિ પણ નહિ; પ્રાપ્તિ અપ્રાપ્તિપૂર્વક જ હોય છે અને અપ્રાપ્તિપૂર્વકની પ્રાપ્તિને જ સંયોગ ગણવામાં આવે છે.

આમ અજ સંયોગને વૈશેષિકો સ્વીકારતા નથી જ. તેથી સંયોગો અન્યતરકર્મજ, ઉભયકર્મજ અને સંયોગજ એમ ત્રણ પ્રકારના જ રહે છે. આ ત્રણેય પ્રકારના સંયોગોનો નાશ સંયોગી દ્રવ્યોના વિભાગથી થાય છે. અર્થાત્, જે બે દ્રવ્યોમાં સંયોગગુણ સમવાયસંબંધથી રહેતો તે જ બે દ્રવ્યોમાં વિભાગગુણ ઉત્પન્ન થઈ સમવાયસંબંધથી રહે તો સંયોગગુણનો નાશ થાય છે.[૧૫૬] વૈશેષિક અનુસાર જો કે વિભાગોત્પત્તિની ક્ષણે સંયોગ હોય છે જ તેમ છતાં તે ક્ષણે સંયોગ અને વિભાગ એક સાથે સંબંધી બે દ્રવ્યોમાંના પ્રત્યેકમાં સમવાયસંબંધથી રહેતાં જણાતા નથી તેનાં બે કારણો છે–(૧) વિભાગ ઉત્પન્ન થતાં સંયોગનો નાશ અત્યંત ઝડપથી થાય છે, (૨) વિભાગ સંયોગની ઉપલબ્ધિનો પ્રતિબંધક છે.[૧૫૭]

કેટલીક વાર સંયોગ જે બે સંબંધી દ્રવ્યોમાં રહેતો હોય છે તે બેમાંથી એકનો નાશ થતાં સંયોગ નાશ પામે છે.[૧૫૮] આ રીતે સંયોગનાશની પ્રક્રિયા એક ઉદાહરણથી સમજીએ. બે તંતુઓમાં સંયોગ છે. બે સંયોગી તંતુઓમાંના એક તંતુના અવયવોમાં (=અંશુઓમાં) કોઈક કારણથી ક્રિયા ઉત્પન્ન થાય છે. આ ક્રિયા તે અવયવોમાં (=અંશુઓમાં) વિભાગ ઉત્પન્ન કરે છે. અવયવોમાં (=અંશુઓમાં) વિભાગ ઉત્પન્ન થતાં તે વિભાગ તે અવયવોના (=અંશુઓના) સંયોગનો નાશ કરે છે. અવયવોના (=અંશુઓના) સંયોગનો નાશ થતાં તે અવયવોના (=અંશુઓના) અવયવી તંતુનો નાશ થાય છે. તે તંતુનો નાશ થતાં તેમાં રહેનાર સંયોગનો નાશ થાય છે.[૧૫૯] અહીં કોઈ શંકા ઉઠાવે છે કે એક સંયોગી તંતુનો નાશ થયો પરંતુ બીજો સંયોગી તંતુ તો અસ્તિત્વ ધરાવે છે, એટલે તેની અંદર સંયોગ રહેશે, તેનો નાશ નહિ થાય. આ શંકાનું સમાધાન કરતાં વૈશેષિક જણાવે છે કે આ શંકા અયોગ્ય છે કારણ કે સંયોગ સદા બે દ્રવ્યોમાં જ રહે છે,

અને તેથી બે સંયોગી દ્રવ્યોમાંના એકનો નાશ થતાં બીજું દ્રવ્ય સંયોગી કહેવાતું જ નથી અને સંયોગનો નાશ થાય છે જ.[૧૬૦]

એક સમસ્યા અવયવાવયવીવાદના સંદર્ભમાં ઊભી થાય છે કે જ્યારે કપિનો વૃક્ષ સાથે સંયોગ થાય છે ત્યારે દેખીતી રીતે જ વૃક્ષના અગ્રભાગે કપિસંયોગ થાય છે. અહીં પ્રશ્ન ઉદ્ભવે છે કે કપિસંયોગ વૃક્ષાગ્ર (=અવયવ) સાથે છે કે વૃક્ષ (=અવયવી) સાથે? આના ઉત્તરમાં શ્રીધર નીચે પ્રમાણે જણાવે છે—"જો સંયોગને અવયવ (અહીં અગ્રભાગ) સાથે જ માનવામાં આવે અને અવયવી (અહીં વૃક્ષ) સાથે ન માનવામાં આવે તો પરમાણુ સિવાયના બધા અવયવો પોતે પણ પોતાના અવયવોની અપેક્ષાએ અવયવી હોઈને સંયોગ કેવળ નિરવયવ પરમાણુઓ વચ્ચે જ માનવો પડે, અને પરમાણુઓ પોતે પ્રત્યક્ષગ્રાહ્ય ન હોઈ તેમનો ગુણ સંયોગ પણ પ્રત્યક્ષગ્રાહ્ય નહિ થાય અને પરિણામે જગતમાં ક્યાંય સંયોગ પ્રત્યક્ષ નહિ થાય." તેથી ન્યાય-વૈશેષિકો ભારપૂર્વક કહે છે કે બે અવયવી દ્રવ્ય વચ્ચેનો સંયોગ જો કે અમુક બિંદુએ થાય છે છતાં તે અવયવીરૂપ તે બે દ્રવ્યો વચ્ચે જ થાય છે અને નહિ કે તેમના અવયવો વચ્ચે. આનો અર્થ એ કે સંયોગગુણ અવયવીરૂપ દ્રવ્યોમાં રહે છે; અલબત્ત તે અવયવી-દ્રવ્યોના અમુક ભાગમાં જ રહે છે અને આખા દ્રવ્યમાં રહેતો નથી. રૂપ વગેરે ગુણો પોતાના આશ્રયભૂત દ્રવ્યને વ્યાપીને રહે છે. વ્યાપક દ્રવ્યોના વિશેષગુણો પણ પોતાના આશ્રયભૂત દ્રવ્યોને વ્યાપીને રહે છે. આ ગુણોને વ્યાપ્યવૃત્તિ કહેવાય છે. આથી ઊલટું સંયોગ અવ્યાપ્યવૃત્તિ છે. અવ્યાપ્યવૃત્તિનો પારિભાષિક અર્થ એ છે કે આખા દ્રવ્યને વ્યાપીને ન રહેવું પણ તેના અમુક ભાગને વ્યાપીને રહેવું. આનો અર્થ તો એવો થાય કે જે ગુણ દ્રવ્યમાં એક જ સમયે (સમવાય-સંબંધથી) રહેતો હોય તેમ જ ન પણ રહેતો હોય તે અવ્યાપ્યવૃત્તિ ગુણ છે. શ્રીધર પોતે આનો સ્વીકાર કરે છે. તેમની અવ્યાપ્યવૃત્તિ ગુણની વ્યાખ્યા જ આ છે–'જે ગુણ પોતાના આશ્રયરૂપ દ્રવ્યમાં એક જ સમયે રહે છે અને નથી રહેતો તે અવ્યાપ્યવૃત્તિ છે.' એક જ સમયે પોતાના આશ્રયમાં હોવા અને ન હોવામાં જે વિરોધ જણાય છે તેનો પરિહાર શ્રીધર અવચ્છેદકની સહાયથી કરે છે. તે કહે છે કે વૃક્ષમાં વૃક્ષાગ્રભાગાવચ્છિન્ન કપિસંયોગ છે અને મૂલાવચ્છિન્ન કપિસંયોગ નથી. આના ઉપર વિચાર કરીશું તો જણાશે કે શ્રીધરે અહીં આડકતરી રીતે અવયવો વચ્ચે જ સંયોગ હોય છે એનો અંશતઃ સ્વીકાર કર્યો છે. પરંતુ અવયવો વચ્ચે સંયોગ માનતાં ઊભી થતી મુશ્કેલીઓથી સભાન હોઈ તે એવી ભાષા બોલે છે કે સંયોગ અવયવો વચ્ચે છે એવો સીધો અર્થ ન નીકળે.[૧૬૧]

સંયોગને અવ્યાપ્યવૃત્તિ માનતાં એક બીજી જટિલ સમસ્યા ઊભી થતી આપણને જણાય છે. તે એ કે બે અણુઓ વચ્ચેનો સંયોગ ન્યાય-વૈશેષિક અનુસાર અવ્યાપ્યવૃત્તિ જ છે; આમાંથી એવું ફલિત થશે કે અણુઓ નિરંશ (=નિરવયવ) નથી; આને પરિણામે પરમાણુનું પરમાણુપણું જ અશક્ય બની જશે. જો ન્યાય-વૈશેષિકો પરમાણુને નિરંશ (=નિરવયવ) સ્વીકારે છે તો બે પરમાણુના સંયોગને તેમણે વ્યાપ્યવૃત્તિ સ્વીકારવો જોઈશે. જો ન્યાય-વૈશેષિક બે પરમાણુઓનો સંયોગ વ્યાપ્યવૃત્તિ સ્વીકારે તો દ્વ્યણુક પોતે જ અણુમાત્ર (અણુપરિમાણ) બની જાય.[162] અહીં એ નોંધવું રસપ્રદ થશે કે ન્યાય-વૈશેષિક દ્વ્યણુકને અણુપરિમાણ માને છે જ. જે દોષ બે અણુઓના સંયોગને અવ્યાપ્યવૃત્તિ માનતાં આવે છે તે દોષ અણુપરિમાણ બે દ્વ્યણુકોના સંયોગને અવ્યાપ્યવૃત્તિ માનતાં નહિ આવે કારણ કે ન્યાય-વૈશેષિકો અણુપરિમાણ દ્વ્યણુકને સાંશ માને છે. અલબત્ત, ન્યાય-વૈશેષિકો દ્વ્યણુકને સાંશ માનવા છતાં અણુપરિમાણ માને છે તે એક વિચિત્રતા તો છે જ, પરંતુ તે વિચિત્રતાને તેમણે સિદ્ધાન્તમાં સ્વીકારેલી છે. આ બધું હોવા છતાં ન્યાય-વૈશેષિકો સંયોગને નિરપવાદપણે અવ્યાપ્યવૃત્તિ જ માને છે.

આપણે જોઈ ગયા કે કેટલાક સંયોગ કર્મને ઉત્પન્ન કરે છે. કર્મના હેતુભૂત સંયોગના બે ભેદ છે—અભિઘાત અને નોદન. અભિઘાત એ એવો સંયોગ છે કે જેનાથી સંયોગી દ્રવ્યોમાં ઉત્પન્ન થયેલું કર્મ તેમના વિભાગનું જનક બને છે. નોદન એ એવો સંયોગ છે કે જેનાથી સંયોગી દ્રવ્યોમાં ઉત્પન્ન થયેલું કર્મ તેમના વિભાગનું જનક બનતું નથી.[163]

(૨૨) વિભાગ–વિભક્તપ્રતીતિ આપણને થાય છે. 'આ આનાથી વિભક્ત છે' એવી પ્રતીતિ વિભક્તપ્રતીતિ છે. આ પ્રતીતિ વિભાગ નામનો સ્વતંત્ર ગુણ માન્યા વિના ઘટતી નથી.[164] તેથી વિભાગ સ્વતંત્ર ગુણ છે.

સંયોગાભાવ વિભક્તપ્રતીતિનો જનક નથી, કારણ કે રૂપ અને રસમાં સંયોગાભાવ છે તેમ છતાં 'રૂપ રસથી વિભક્ત છે' એવી વિભક્તપ્રતીતિ કદી આપણને થતી નથી.[165]

દ્રવ્યોના સંયોગનો અભાવ વિભક્તપ્રતીતિનો જનક છે એમ પણ નહિ માની શકાય કારણ કે કારણદ્રવ્ય અવયવ અને કાર્યદ્રવ્ય અવયવીમાં સંયોગાભાવ છે તેમ છતાં 'કારણદ્રવ્ય અવયવ કાર્યદ્રવ્ય અવયવીથી વિભક્ત છે' એવી

વિભક્તપ્રતીતિ કદીય કોઈને થતી નથી. આ દર્શાવે છે કે વિભક્તપ્રતીતિનું કારણ સંયોગાભાવ નથી પરંતુ વિભાગ નામનો ગુણ છે. [૧૬૬]

'સંયોગનાશ પોતે જ વિભાગ છે, સંયોગનાશ જ વિભક્તપ્રતીતિનો જનક છે' એમ માની શકાય નહિ કારણ કે એક સંયોગી દ્રવ્યનો નાશ થતાં સંયોગનો નાશ થાય છે, બચેલા બીજા દ્રવ્યમાં સંયોગનાશ હોય છે તેમ છતાં તે દ્રવ્યનો સંયોગનાશ કદી વિભક્તપ્રતીતિ જન્માવતો નથી. આ દર્શાવે છે કે સંયોગનાશ પોતે વિભક્તપ્રતીતિનું કારણ નથી પરંતુ વિભાગ નામનો સ્વતંત્ર ગુણ જ વિભક્તપ્રતીતિનું કારણ છે [૧૬૭]

વિભાગ પોતે સંયોગનાશ નથી પરંતુ સંયોગનાશક છે. વિભાગ નામનો સ્વતંત્ર ગુણ ન માનતાં સંયોગનો નાશ અસંભવ બની જશે. ક્રિયાથી (=કર્મથી) સંયોગનો નાશ માની શકાતો નથી, કારણ કે ક્રિયાથી ગુણનો નાશ ક્યાંય દેખ્યો–જાણ્યો નથી પરંતુ ગુણથી જ ગુણનો નાશ દેખવામાં આવે છે. તેથી જ સંયોગના નાશ માટે સંયોગનાશક સ્વતંત્ર ગુણ વિભાગની આવશ્યકતા છે.[૧૬૮]

શબ્દ અને વિભાગનું કારણ વિભાગ હોઈ શકે છે.[૧૬૯] વિભાગથી શબ્દની ઉત્પત્તિ કેવી રીતે થાય છે તેનું નિરૂપણ શબ્દગુણના નિરૂપણ વખતે કર્યું છે. વિભાગથી વિભાગની ઉત્પત્તિ કેવી રીતે થાય છે તેનું નિરૂપણ વિભાગજ વિભાગની ચર્ચા કરતી વેળાએ કરીશું.

પહેલાં જોડાયેલાં દ્રવ્યોની અંદર આવતું વિખૂટાપણું એ વિભાગ છે. તેથી વિભાગની વ્યાખ્યા છે–'પ્રાપ્તિપૂર્વક જે અપ્રાપ્તિ થાય તે વિભાગ છે.'[૧૭૦] આનો અર્થ એ કે વિભાગ સંયોગપૂર્વક જ હોય છે. જે દ્રવ્યોનો સંયોગ ન થયો હોય તે દ્રવ્યોનો વિભાગ ન થાય. વિભાગગુણ સંયુક્ત દ્રવ્યોમાં જ ઉત્પન્ન થાય છે. વિભાગની ઉત્પત્તિ પહેલાં સંયોગ હોય છે એટલું જ, સંયોગ કંઈ વિભાગનું કારણ નથી. સંયોગને જો વિભાગનું કારણ માનવામાં આવે તો કાર્યદ્રવ્યની ઉત્પત્તિ જ અસંભવ બની જાય કારણ કે કાર્યદ્રવ્યના કારણભૂત અવયવોનો સંયોગ થતાં તે સંયોગથી જ અવયવોમાં વિભાગ પણ ઉત્પન્ન થઈ જાય, અવયવોમાં વિભાગ ઉત્પન્ન થતાં અવયવોના સંયોગનો નાશ થાય અને પરિણામે કાર્યદ્રવ્યની ઉત્પત્તિ અશક્ય બની જાય.[૧૭૧] આ મુશ્કેલીમાંથી ઉગરવા જો કહેવામાં આવે કે કર્મની સહાયથી સંયોગ વિભાગને ઉત્પન્ન કરે છે તો ન્યાય-વૈશેષિક ઉત્તર આપશે કે અન્વય–વ્યતિરેકથી ક્રિયામાં વિભાગજનકતા નિશ્ચિત થાય છે એટલે ક્રિયાને જ વિભાગનું કારણ માનવી જોઈએ, સંયોગને વિભાગનું

કારણ માનવું જોઈએ નહિ. સંયોગ હોવા છતાં ક્રિયા ન હોય તો વિભાગ ઉત્પન્ન થતો નથી.[172] વિભાગની પહેલાં સંયોગ અવશ્ય હોય છે પરંતુ સંયોગ વિભાગનું કારણ નથી.

સંયોગની જેમ વિભાગના પણ ઉત્પત્તિની દૃષ્ટિએ ત્રણ પ્રકાર છે–અન્યતરકર્મજ, ઉભયકર્મજ અને વિભાગજ.[173]

અન્યતરકર્મજ વિભાગ—સંયોગી બે દ્રવ્યોમાંના એક દ્રવ્યની ક્રિયાથી જ્યારે તે બે દ્રવ્યોમાં વિભાગ ઉત્પન્ન થાય ત્યારે તે વિભાગને અન્યતરકર્મજ વિભાગ કહેવામાં આવે છે. ઉદાહરણાર્થ, સંયુક્ત પંખી અને વૃક્ષના ઠુંઠાનો જે વિભાગ થાય છે તે કેવળ પંખીની ક્રિયાથી થાય છે. ઠુંઠા ઉપર બેઠેલું પંખી ઊડી જાય છે એટલે વિભાગ થાય છે. અહીં ક્રિયા પંખીમાં થઈ, ઝાડનું ઠુંઠું તો સ્થિર છે.[174]

ઉભયકર્મજ વિભાગ—સંયોગી બેય દ્રવ્યોની ક્રિયાથી જ્યારે તે બે દ્રવ્યોમાં વિભાગ ઉત્પન્ન થાય છે ત્યારે તે વિભાગને ઉભયકર્મજ વિભાગ કહેવામાં આવે છે. ઉદાહરણાર્થ, બે ભેગા થયેલા મલ્લોનો જે વિભાગ થાય છે તે ઉભયકર્મજ વિભાગ છે. બંને મલ્લો પાછા હટી પોત પોતાને સ્થાને જાય છે એટલે બંનેમાં વિભાગ થાય છે. આમ અહીં બે મલ્લોના વિભાગનું કારણ બે મલ્લોની ક્રિયા છે.[175]

વિભાગજ વિભાગ–જે વિભાગનું કારણ કર્મ નહિ પણ વિભાગ છે તે વિભાગને વિભાગજ વિભાગ કહેવામાં આવે છે. વિભાગજ વિભાગના બે પ્રકારો છે-(૧) કારણમાત્રવિભાગજ વિભાગ (૨) કારણાકારણવિભાગજન્ય કાર્યાકાર્યવિભાગ.[176]

કારણમાત્રવિભાગજ વિભાગ – અવયવીના(=કાર્યદ્રવ્યના) સમવાયિકારણ અવયવોમાં (=કારણદ્રવ્યમાં) ક્રિયા ઉત્પન્ન થાય છે. તે ક્રિયાને પરિણામે અવયવીના (=કાર્યદ્રવ્યના) ઉત્પાદક અવયવસંયોગનો નાશ કરનાર અવયવવિભાગ ઉત્પન્ન થાય છે. અવયવોનો વિભાગ થતાં અવયવોના સંયોગનો નાશ થાય છે. અવયવોના સંયોગનો નાશ થતાં અવયવીનો નાશ થાય છે. અવયવીનો નાશ થયા પછી જ જે આકાશપ્રદેશો સાથે અવયવો સંયુક્ત હતા તે આકાશપ્રદેશોથી તેમનો વિભાગ થાય છે. અવયવોનો આકાશથી આ વિભાગ અવયવોના પરસ્પર વિભાગથી ઉત્પન્ન થાય છે. અવયવોનો પરસ્પર વિભાગ તેમના આકાશ સાથેના વિભાગનું

અસમવાયિકારણ છે. અવયવોમાં ચાલુ રહેલી ક્રિયા અવયવોના આકાશ સાથેના વિભાગનું નિમિત્તકારણ છે.[૧૭૭]

અહીં મુખ્ય બે શંકાઓ થાય છે–(૧) જે ક્રિયા અસમવાયિકારણ તરીકે અવયવોનો પરસ્પર વિભાગ ઉત્પન્ન કરે છે તે જ ક્રિયા અસમવાયિકારણ તરીકે તે અવયવોનો આકાશપ્રદેશોથી વિભાગ કેમ ઉત્પન્ન ન કરી શકે ? તેણે તેમ કરવું જોઈએ કારણ કે તેનામાં વિભાગની અસમવાયિકારણતા છે તેમ જ તે અવયવોનો પરસ્પર વિભાગ ઉત્પન્ન કર્યા પછી પણ કેટલીક ક્ષણો અવયવોમાં ચાલુ રહે છે. આમ વિભાગના અસમવાયિકારણ તરીકે વિભાગની કલ્પના કરવાની કોઈ જરૂર નથી.[૧૭૮]

(૨) બીજી શંકા એ છે કે આકાશપ્રદેશોથી અવયવોના વિભાગની ઉત્પત્તિ અવયવોના પરસ્પર વિભાગરૂપ અસમવાયિકારણથી થાય છે એમ સ્વીકારીએ તો પણ અવયવોનો પરસ્પર વિભાગ આકાશપ્રદેશોથી અવયવોના વિભાગને ઉત્પન્ન કરવામાં અસમવાયિકારણ હોઈ તે અસમવાયિકારણરૂપ વિભાગ ઉપસ્થિત થયા પછી કાર્યરૂપ વિભાગની ઉત્પત્તિ થવામાં કંઈ કાળક્ષેપ થવો ન જોઈએ, અર્થાત્ અવયવોના પરસ્પર વિભાગ પછી તરત જ ઉત્તર ક્ષણે જ અવયવોનો આકાશ-પ્રદેશોથી વિભાગ ઉત્પન્ન થવો જોઈએ. તો પછી અવયવોના પરસ્પર વિભાગ પછી તરત જ—અર્થાત્ અવયવોના સંયોગના નાશ પહેલાં તેમ જ અવયવીના નાશ પહેલાં અવયવોનો આકાશપ્રદેશોથી વિભાગ કેમ ઉત્પન્ન થતો નથી ? અવ-યવોના સંયોગના નાશની ક્ષણ તેમ જ અવયવીના નાશની ક્ષણ એમ બે ક્ષણનો કાળક્ષેપ તે અવયવોનો આકાશપ્રદેશથી વિભાગ પોતાની ઉત્પત્તિ માટે કેમ સહન કરે છે ?

આ બેય શંકાનું સમાધાન વૈશેષિકો નીચે પ્રમાણે કરે છે. (૧) અવય-વોનો પરસ્પર સંયોગ અવયવીનું અસમવાયિકારણ છે. તેથી તેને આરંભક સંયોગ કહેવામાં આવે છે. અવયવોનો આકાશ સાથે સંયોગ અવયવીનું ઉત્પાદક-કારણ નથી. તેથી તેને અનારંભક સંયોગ કહેવામાં આવે છે. આરંભક સંયો-ગના નાશક વિભાગને ઉત્પન્ન કરવાની શક્તિ તેમ જ અનારંભક સંયોગના નાશક વિભાગને ઉત્પન્ન કરવાની શક્તિ એમ બે શક્તિઓ એક ક્રિયામાં રહી ન શકે. જો આરંભક સંયોગના નાશક વિભાગને ઉત્પન્ન કરવાની શક્તિ તેમ જ અનારંભક સંયોગના નાશક વિભાગને ઉત્પન્ન કરવાની શક્તિ એમ બંનેય શક્તિ-ઓ એક જ ક્રિયામાં માનવામાં આવે તો કમળની કળીનો કળીરૂપે જ સદા નાશ

થઈ જશે અને તેનો વિકાસ કદીય થશે નહિ. કેમ? સૂર્યકિરણોનો સંયોગ થતાં કળીરૂપ કમળના અવયવોમાં (=પાંખડીઓમાં) એક પ્રકારની ક્રિયા ઉત્પન્ન થાય છે. પાંખડીઓનો આકાશપ્રદેશો સાથે જે કમલ-અનારંભક સંયોગ હોય છે તે સંયોગનો નાશ આ ક્રિયાજન્ય વિભાગથી થાય છે. પાંખડીઓનો ડીંટા પાસે જે પરસ્પર સંયોગ છે તે કમળનો આરંભક સંયોગ છે. હવે જો આ આરંભક સંયોગના નાશક વિભાગને પાંખડીઓની ઉપર જણાવેલી ક્રિયાથી જ ઉત્પન્ન થતો માનીએ તો કમળનો વિકાસ જ અશક્ય થઈ જાય અને વિકાસની પ્રથમ ક્ષણે જ કમળનો નાશ આવી પડે. આ ઉપરથી પુરવાર થાય છે કે જે ક્રિયામાં અનારંભક સંયોગના નાશક વિભાગને ઉત્પન્ન કરવાની શક્તિ હોય છે તે ક્રિયામાં આરંભક સંયોગના નાશક વિભાગને ઉત્પન્ન કરવાની શક્તિ હોતી નથી, અને જે ક્રિયામાં આરંભક સંયોગના નાશક વિભાગને ઉત્પન્ન કરવાની શક્તિ હોય છે તે ક્રિયામાં અનારંભક સંયોગના નાશક વિભાગને ઉત્પન્ન કરવાની શક્તિ હોતી નથી. આવો નિયમ છે.[૧૭૯]

(૨) વિભાગનો જનક જે વિભાગ છે તે પોતાનાથી અવ્યવહિત ઉત્તર ક્ષણમાં અવયવોનો આકાશપ્રદેશોથી વિભાગ ઉત્પન્ન નથી કરતો, કારણ કે અવયવીરૂપ કાર્યદ્રવ્યનો નાશ થયા વિના એના અવયવોમાં સ્વતંત્રરૂપથી બીજા આકાશપ્રદેશમાં જવાની યોગ્યતા આવતી નથી.[૧૮૦] બીજું કારણ એ છે કે જરૂરી સહકારિકારણ તે વખતે ઉપસ્થિત હોતું નથી. જો સહાયક વિના વિભાગને વિભાગ ઉત્પન્ન કરતો માની લઈએ તો કર્મનું જે લક્ષણ કણાદે બાંધ્યું છે તે વિભાગને પણ લાગુ પડી જાય અને તે લક્ષણ અતિવ્યાપ્તિદોષથી દૂષિત થઈ જાય, કારણ કે 'સંયોગ અને વિભાગનું જે અસહાય (=સહકારિ વિના) કારણ છે તે જ કર્મ છે' એવું કણાદે બાંધેલું કર્મલક્ષણ છે.[૧૮૧] તેથી માનવું પડે છે કે સહાયવાન્ અર્થાત્ સહકારીની સહાયથી જ વિભાગ વિભાગનો જનક છે. આ જરૂરી સહકારી છે અવયવીનાશક્ષણ.

વળી, આકાશપ્રદેશોથી અવયવોમાં વિભાગ થવા માટે અવયવોમાં ક્રિયા હોવી જોઈએ. આમ વિભાગ જ્યારે વિભાગને ઉત્પન્ન કરે છે ત્યારે ક્રિયા પણ તેની ઉત્પત્તિમાં નિમિત્તકારણ છે. આથી અવયવોનો જ્યારે આકાશપ્રદેશોથી વિભાગ થાય છે ત્યારે અવયવો નિષ્ક્રિય હોતા નથી પરંતુ ક્રિયાયુક્ત જ હોય છે.

કારણાકારણજન્ય વિભાગ – હાથનો આકાશપ્રદેશથી વિભાગ હાથ જેનો અવયવ છે તે અવયવીરૂપ શરીરનો તે આકાશપ્રદેશથી વિભાગ ઉત્પન્ન કરે છે. હાથ શરીરનો અવયવ હોઈ તે શરીરનું કારણ (=સમવાયિકારણ) છે અને આકાશ

શરીરનું કારણ નથી (અર્થાત્ અકારણ છે). આમ કારણ (=હાથ) અને અકારણ (=આકાશ) ના વિભાગથી કારણના કાર્યનો (=શરીરનો) કારણના અકાર્યથી (આકાશથી) વિભાગ ઉત્પન્ન થાય છે. તેથી આ વિભાગને કારણાકારણજન્ય વિભાગ કહેવામાં આવે છે.[૧૮૨]

હાથમાં ક્રિયા ઉત્પન્ન થાય છે. આ ક્રિયા હાથનું ચલન છે. ઉદાહરણાર્થ, જ્યારે હાથ દક્ષિણથી ઉત્તર તરફ ચલનક્રિયા કરે છે ત્યારે તે ક્રિયા દક્ષિણ આકાશપ્રદેશથી હાથનો વિભાગ ઉત્પન્ન કરે છે અને પછી એ વિભાગ શરીરનો તે આકાશપ્રદેશથી વિભાગ ઉત્પન્ન કરે છે.

કોઈ શંકા કરે છે કે શરીરનો આકાશપ્રદેશથી જે વિભાગ ઉત્પન્ન થાય છે તેને શરીરકર્મથી ઉત્પન્ન થતો કેમ માનતા નથી ? આ શંકાના સમાધાનમાં વૈશેષિક કહે છે કે તે વિભાગને શરીરકર્મજન્ય ન માની શકાય, કારણ કે તે વખતે શરીરમાં કોઈ કર્મ હોતું નથી. કર્મ કેવળ હાથમાં હોય છે. તેથી કર્મનો આશ્રય હાથને જ માનવો જોઈએ, શરીરને નહિ. શરીર તો નિષ્ક્રિય હોય છે.[૧૮૩] અવયવીની ક્રિયાથી અવયવને સક્રિય (=ક્રિયાનો આશ્રય) કહી શકાય છે પરંતુ અવયવની ક્રિયાથી અવયવીને સક્રિય (=ક્રિયાશ્રય) ન કહી શકાય. પ્રસ્તુત દૃષ્ટાંતમાં ચલનક્રિયા કેવળ અવયવમાં (હાથમાં) હોવાથી તે ક્રિયા શરીરમાં પણ છે તેમ માની શકાય નહિ. એટલે કારણ-અકારણના વિભાગથી જ શરીરનો આકાશ-પ્રદેશથી વિભાગ થાય છે એમ માનવું જોઈએ.

કોઈ વળી બીજી શંકા કરે છે કે હાથની ક્રિયાથી જ શરીરનો આકાશ-પ્રદેશથી વિભાગ ઉત્પન્ન થાય છે એમ શા માટે માનતા નથી ? અર્થાત્, જેવી રીતે હાથની ક્રિયાથી હાથનો આકાશપ્રદેશથી વિભાગ ઉત્પન્ન થાય છે તેવી રીતે હાથની તે ક્રિયાથી જ શરીરનો પણ તે આકાશપ્રદેશથી વિભાગ કેમ ઉત્પન્ન ન થાય ? આ પ્રશ્નના ઉત્તરમાં વૈશેષિક જણાવે છે કે હાથની ક્રિયાથી શરીર-આકાશનો વિભાગ ઉત્પન્ન ન થઈ શકે કારણ કે પોતાના આશ્રયમાં જ ક્રિયા કાર્ય ઉત્પન્ન કરી શકે છે, પોતાનો આશ્રય ન હોય એ દ્રવ્યમાં ક્રિયા કાર્ય ઉત્પન્ન કરી શકતી નથી. પ્રસ્તુત દૃષ્ટાન્તમાં ક્રિયા હાથમાં છે, શરીરમાં નથી. તેથી ક્રિયા પોતાનું કાર્ય (=વિભાગ) હાથમાં જ ઉત્પન્ન કરી શકે છે, શરીરમાં તે પોતાનું કાર્ય (=વિભાગ) ઉત્પન્ન કરી શકતી નથી. આમ હાથની ક્રિયા હાથ-આકાશવિભાગને ઉત્પન્ન કરતી હોવા છતાં તે હાથની ક્રિયા શરીર-આકાશ-વિભાગને ઉત્પન્ન કરી શકતી નથી.[૧૮૪] એટલે હસ્ત-આકાશવિભાગથી જ શરીર-

આકાશવિભાગની ઉત્પત્તિ માનવામાં આવી છે. આ છે કારણાકારણવિભાગજન્ય વિભાગ.

વિભાગની પ્રતીતિ ક્ષણમાત્ર ટકે છે.[૧૮૫] તે ચિરકાલસ્થાયી નથી. આ દર્શાવે છે કે વિભાગ ક્ષણિક છે.[૧૮૬] જેવી રીતે 'આ બે દ્રવ્યો સંયુક્ત છે' એ પ્રતીતિ લાંબા વખત સુધી ટકે છે તેવી રીતે 'આ બે દ્રવ્યો વિભક્ત છે' એ પ્રતીતિ લાંબા વખત સુધી રહેતી નથી, પરંતુ ક્ષણવાર જ રહે છે. આ ઉપરથી પુરવાર થાય છે કે વિભાગ ક્ષણિક છે. વિભાગ ક્ષણિક હોવા છતાં તેનો નાશ નિર્હેતુક નથી. તેના નાશનાં કારણો છે. જો વૈશેષિકો ક્ષણિક વિભાગના નાશને નિર્હેતુક માને તો બૌદ્ધોના ક્ષણભંગવાદનો તેમણે સ્વીકાર કર્યો ગણાય કારણ કે બૌદ્ધો ક્ષણિક વસ્તુઓના નાશને નિર્હેતુક માને છે. વિભાગના નાશનાં કારણો કયાં છે? તે બે છે—(૧) સંયોગ[૧૮૭] (૨) સ્વાશ્રયનાશ.[૧૮૮] વિભાગનો નાશ કાં તો સંયોગથી થાય છે કાં તો સ્વાશ્રયનાશથી થાય છે. પોતાના આશ્રયભૂત બે દ્રવ્યોનો પુનઃ સંયોગ તેનો નાશક નથી. જો પોતાના આશ્રયભૂત બે દ્રવ્યોના પુનઃ સંયોગને તેનો નાશક માનવામાં આવે તો વિભાગ ચિરકાલસ્થાયી યા નિત્ય બની જાય કારણ કે તે બે દ્રવ્યોનો પુનઃ સંયોગ લાંબે ગાળે થાય છે યા તો કદીય થતો નથી.[૧૮૯] તેથી પોતાના આશ્રયભૂત બે દ્રવ્યોમાંથી એકનો અન્ય આકાશ-પ્રદેશ સાથે સંયોગ જ વિભાગનો નાશ કરે છે. આ સંયોગ ક્રિયાજન્ય છે. જે ક્રિયા (અસમવાયિકારણ તરીકે, યા નિમિત્તકારણ તરીકે) વિભાગને ઉત્પન્ન કરે છે તે જ ક્રિયા વિભાગોત્પત્તિની અવ્યવહિત ઉત્તર ક્ષણે આ સંયોગને ઉત્પન્ન કરે છે.[૧૯૦] સ્વાશ્રયનાશથી વિભાગના નાશનું જે દૃષ્ટાંત પ્રશસ્તપાદે આપ્યું છે તે જટિલ છે. તેથી વિસ્તારભયે તેને અહીં આપતા નથી. તેની આવશ્યકતા પણ નથી.

વિભાગ સંયોગનાશક ગુણ છે. જે બે વસ્તુઓ સંયુક્ત હોય છે તેમનો જ વિભાગ થાય છે. ન્યાય-વૈશેષિક માને છે કે અવયવીના અવયવોનો વિભાગ તે અવયવોના સંયોગનો નાશ કરે છે અને પરિણામે અવયવીનો નાશ થાય છે. ન્યાય-વૈશેષિક સિદ્ધાન્ત પ્રમાણે આ પ્રક્રિયા આવી છે—(૧) પ્રથમ ક્ષણે અવયવોમાં કર્મ ઉત્પન્ન થાય છે. (૨) બીજી ક્ષણે તે કર્મ તે અવયવોમાં વિભાગ ઉત્પન્ન કરે છે. (૩) ત્રીજી ક્ષણે તે વિભાગ અવયવો વચ્ચેના સંયોગનો નાશ કરે છે. (૪) ચોથી ક્ષણે અવયવીનો (=કાર્યદ્રવ્યનો) નાશ થાય છે. સામાન્ય બુદ્ધિને એ ગળે ઊતરવું અશક્ય છે કે અવયવોમાં કર્મ ઉત્પન્ન થયા પછી પણ એક ક્ષણ સુધી તો તેમનામાં વિભાગ ઉત્પન્ન થતો નથી, અને

અવયવોના વિભાગ પછી પણ એક ક્ષણ સુધી તેમનો સંયોગ ચાલુ રહે છે, વગેરે. પરંતુ ન્યાયવૈશેષિકોને પોતાના કાર્યકારણભાવના સિદ્ધાન્ત સાથે વિભાગની માન્યતાનો મેળ કરવા માટે આ બધું કરવું પડે છે.

વૈશેષિકોની કારણમાત્રવિભાગજ વિભાગની માન્યતા ખરેખર સામાન્ય માણસની સમજમાં આવે એવી નથી. કાર્યદ્રવ્ય(=અવયવી)ના અવયવોમાં કર્મ ઉત્પન્ન થતાં તે અવયવોનો વિભાગ થાય છે. આ વિભાગ અવયવસંયોગનો નાશ કરે છે. પરિણામે કાર્યદ્રવ્યનો નાશ થાય છે. અવયવોનો વિભાગ અવયવીને ઉત્પન્ન કરનાર અવયવસંયોગનો વિરોધી છે. સામાન્ય રીતે તો અવયવોના વિભાગ વખતે આકાશપ્રદેશોથી (જે આકાશપ્રદેશો સાથે તે અવયવો યા તે અવયવોનો બનેલો અવયવી સંયુક્ત હોય છે) તે અવયવોનો વિભાગ થવો જ જોઈએ પરંતુ વૈશેષિકોએ માન્યું છે એવું કે જે કર્મ અવયવોનો વિભાગ કરે છે તે કર્મ જે આકાશપ્રદેશો સાથે તે અવયવો સંયુક્ત હોય છે તે આકાશપ્રદેશોથી તેમનો વિભાગ કરવા સમર્થ નથી. આમ માનવું તે ખરેખર બુદ્ધિ ઉપર એક જાતનો અત્યાચાર છે. જો કર્મે અવયવોનો વિભાગ કર્યો તો તેનો અર્થ એ જ થાય કે અવયવો તેમના પહેલાંના આકાશપ્રદેશોમાંથી ચલિત થયા. આમ હોઈને જે પ્રદેશો સાથે અવયવો સંયુક્ત હતા તે પ્રદેશોથી તેમનો વિભાગ અહીં કેમ થતો નથી તેની કલ્પના કરવી ઘણી કઠણ છે. અવયવોનો પરસ્પર વિભાગ આકાશપ્રદેશોથી તેમના વિભાગ વિના કલ્પવો મુશ્કેલ છે અને તેમનો આકાશ-પ્રદેશોથી વિભાગ તેમના પરસ્પર વિભાગ વિના કલ્પવો મુશ્કેલ છે. તેમ છતાં વૈશેષિકો તેવી કલ્પના કરે છે કારણ કે તેમનો અવયવીવાદ તેમને તેમ કરવા ફરજ પાડે છે. વૈશેષિકો એવું માને છે કે અવયવોના પરસ્પર વિભાગની અવ્યવહિત ઉત્તર ક્ષણે તે વિભાગ અવયવોના સંયોગનો નાશ કરે છે, અવયવોના સંયોગના નાશની અવ્યવહિત ઉત્તર ક્ષણે તે સંયોગનાશથી અવયવીનો નાશ થાય છે. જ્યાં સુધી અવયવીનો નાશ ન થાય ત્યાં સુધી તેના અવયવો વિભક્ત થયા હોવા છતાં જે આકાશપ્રદેશો સાથે તેઓ અવયવી દ્વારા સંયુક્ત હતા તે પ્રદેશોને છોડતા નથી. અવયવો તે પ્રદેશોને ત્યારે જ છોડે છે જ્યારે અવયવીનો નાશ થાય છે. અવયવીનો નાશ તો ચોથી ક્ષણે અર્થાત્ અવયવોના સંયોગના નાશ પછી થાય છે. એટલે વૈશેષિકોએ માન્યું છે કે આકાશપ્રદેશોથી અવયવોનો વિભાગ અવયવોના પરસ્પર વિભાગથી ઉત્પન્ન થાય છે.

(૨૩-૨૪) પરત્વ-અપરત્વ—'આ આનાથી પર (=દૂર, જૂનું) છે' 'આ આનાથી અપર (=નજીક, નવું) છે' એવા વાક્યપ્રયોગો આપણે કરીએ છીએ

અને એવી પ્રતીતિઓ આપણને થાય છે. તેનું કારણ પરત્વગુણ અને અપરત્વગુણ છે.[૧૯૧] પરત્વ અને અપરત્વ બે પ્રકારના હોય છે—દૈશિક (દિક્ સંબંધી) પરત્વ અને અપરત્વ તથા કાલિક (કાળ સંબંધી) પરત્વ અને અપરત્વ.[૧૯૨] આ બંને પ્રકારના પરત્વ અને અપરત્વ સ્થિરરૂપે કોઈ પણ દ્રવ્યમાં રહેતાં નથી પરંતુ અપેક્ષાબુદ્ધિથી બાહ્ય દ્રવ્યમાં ઉત્પન્ન થાય છે અને અપેક્ષાબુદ્ધિના નાશથી એમનો નાશ થાય છે. આમાંથી દૈશિક પરત્વ અને અપરત્વ પ્રત્યેક મૂર્ત દ્રવ્યમાં અર્થાત્ અણુ અને મહત્પરિમાણવાળા દ્રવ્યમાં રહે છે.[૧૯૩] અને કાલિક પરત્વ અને અપરત્વ 'જન્ય' (=અનિત્ય) પદાર્થોમાં રહે છે.[૧૯૪] દૈશિક પરત્વ–અપરત્વની ઉત્પત્તિની પ્રક્રિયા આ પ્રમાણે છે : ઉદાહરણાર્થ, 'અમદાવાદથી વડોદરા સુધી' વચમાં મૂર્ત પદાર્થોના સંયોગો ઓછા હોય છે અને તેની અપેક્ષાએ 'અમદાવાદથી મુંબઈ સુધી' વચમાં મૂર્ત પદાર્થોના સંયોગો અધિક હોય છે. તેથી આપણને એવું જ્ઞાન થાય છે કે 'અમદાવાદથી વડોદરાની અપેક્ષાએ અમદાવાદથી મુંબઈ મૂર્ત પદાર્થોના વધારે સંયોગોનું વ્યવધાન ધરાવે છે.' આ જ્ઞાન અપેક્ષાબુદ્ધિ કહેવાય છે. આ અપેક્ષાબુદ્ધિથી મુંબઈમાં પરત્વગુણ ઉત્પન્ન થાય છે. આ જ રીતે 'અમદાવાદથી મુંબઈની અપેક્ષાએ અમદાવાદથી વડોદરા મૂર્ત પદાર્થોના ઓછા સંયોગોનું વ્યવધાન ધરાવે છે' એવી જાતની અપેક્ષાબુદ્ધિથી વડોદરામાં 'અપરત્વ'ગુણ ઉત્પન્ન થાય છે.[૧૯૫] પરંતુ અધિકતર અને અલ્પતર સંયોગોથી વ્યવહિત હોવાનો અર્થ એ છે કે અધિકતર અને અલ્પતર સંયોગોનો સંબંધ મુંબઈ અને વડોદરા સાથે છે. પણ તે સંબંધ વિભુ દિક્ દ્રવ્યને માન્યા વિના ઘટી શકતો નથી. એટલે દિક્દ્રવ્યને ન્યાય-વૈશેષિકોએ માન્યું છે.[૧૯૬] આ દૈશિક પરત્વ અને અપરત્વ અપેક્ષાબુદ્ધિના નાશથી નાશ પામે છે.[૧૯૭] તેવી જ રીતે, જ્યારે આપણે કહીએ છીએ કે 'કનુ મનુની અપેક્ષાએ મોટો છે' અથવા 'મનુ કનુની અપેક્ષાએ નાનો છે' તો એનો અર્થ એ થાય છે કે કનુમાં કાલિક પરત્વગુણ છે અને મનુમાં કાલિક અપરત્વગુણ છે. અહીં 'મનુની અપેક્ષાએ કનુનો વધુ સૂર્યપરિસ્પંદો (=સૂર્યપરિભ્રમણો) સાથે સંબંધ છે' એવી અપેક્ષાબુદ્ધિથી કનુમાં કાલિક પરત્વ ઉત્પન્ન થાય છે, અને 'કનુની અપેક્ષાએ મનુનો ઓછા સૂર્યપરિસ્પંદો (=સૂર્યપરિભ્રમણો) સાથે સંબંધ છે' એવી અપેક્ષાબુદ્ધિથી મનુમાં કાલિક અપરત્વ ઉત્પન્ન થાય છે.[૧૯૮] કોઈ શંકા ઉઠાવી શકે કે સૂર્યની ગતિ (=પરિભ્રમણ) સૂર્યમાં રહે છે, એનો મનુ કે કનુ સાથે સંબંધ કેવી રીતે હોઈ શકે ? આના ઉત્તરમાં ન્યાય-વૈશેષિકો જણાવે છે કે વિભુ 'કાળ' પદાર્થ આ કારણે જ માનવામાં આવ્યો છે, તે કાળપદાર્થ જ કનુ, મનુ વગેરેનો સૂર્યગતિ સાથે સંબંધ કરાવી દે છે.[૧૯૯]

પાદટીપ

१ ये तु रूपद्रव्ययोस्तादात्म्यमिच्छन्तो द्रव्यकारणमेव रूपस्य कारणमाहुस्ते इदं प्रष्टव्याः – किं परमाणुरूपं रूपान्तरमारभते न वा ? आरभमाणमपि किं स्वात्मन्यारभते ? किं वा स्वाश्रये परमाणौ ? यदि नारभते यदि वा स्वात्मनि स्वाश्रये चारभते, द्वयणुके रूपानुत्पत्तौ तत्पूर्वकं जगदरूपं स्यात्। अथ तद् द्वयणुके आरभते, अविद्यमानस्य स्वाश्रयत्वायोगादुत्पन्ने द्वयणुके पश्चात् तत्र रूपोत्पत्तिरित्यवश्यमभ्युपेतव्यम् , निराश्रयस्य कार्यस्यानुत्पादात् । तथा सति तादात्म्यं कुतः ? पूर्वापरकालभावात् । **कन्दली पृ० २५३ ।**

२ द्रव्याश्रय्यगुणवान् संयोगविभागेष्वकारणमनपेक्ष इति गुणलक्षणम् । **वै० सू० १.१.१६ ।**

३ गुणरहितत्वं गुणानां स्वरूपं तेषां स्वात्मनि गुणान्तरानारम्भकत्वात् । **कन्दली पृ० २२८ ।**

४ तदनारम्भकत्वं च रूपादिषु रूपाद्यन्तरानुपलब्धेः । **कन्दली पृ० २२८ ।**

५ ... एकं रूपम् ... इत्यादिव्यवहार उपचारात् । **कन्दली पृ० २२८ ।**

६ अनवस्थानाच्च । **कन्दली पृ० २२८ ।**

७ .... संयोगविभागेष्वनपेक्षकारणमिति कर्मलक्षणम् । **वै० सू० १.१.१७ ।**

८ **पदार्थध०सं० पृ० २२७ ।**

९ **पदार्थधर्मसं० पृ० २२७ ।**

१० रूपरसगन्धस्पर्शाः संख्याः परिमाणानि पृथक्त्वं संयोगविभागौ परत्वापरत्वे बुद्धयः सुखदुःखे इच्छाद्वेषौ प्रयत्नाश्च गुणाः । **वै०सू० १.१.६ ।**

११ गुणाश्च रूपरसगन्धस्पर्शसङ्ख्यापरिमाणपृथक्त्वसंयोगविभागपरत्वापरत्वबुद्धिसुखदुःखेच्छाद्वेषप्रयत्नाश्चेति कण्ठोक्ताः सप्तदश । चशब्दसमुच्चिताश्च गुरुत्वद्रवत्वस्नेहसंस्काराद्दष्टशब्दाः सप्तैवेत्येवं चतुर्विंशतिगुणाः । **पदार्थध०सं०पृ० २६ ।**

१२ **पदार्थध०सं० पृ० २२९ ।** જુઓ **कन्दली पृ० २२९ ।**

१३ **पदार्थध०सं० पृ० २३० ।**

१४ **पदार्थध०सं० पृ० २३०-२३१ ।**

१५ **पदार्थध०सं० पृ० २३१-२३६ ।**

१६ **पदार्थध०सं० पृ० २३६-२३८ ।**

१७ **पदार्थध०सं० पृ० २३८-२३९ ।**

१८ **पदार्थध०सं० पृ० २४०-२४१ ।**

१९ **कन्दली पृ० २४१ ।**

२० पदार्थध०सं० पृ० २४२–२४३ । कन्दली पृ० २४२–२४३ ।
२१ पदार्थध०सं० पृ० २४४–२४७। कन्दली पृ० २४४–२४७ ।
२२ पदार्थध०सं० पृ० २४७–२४९।
२३ अथ जले माधुर्ये किं मानम् , न हि प्रत्यक्षेण कोऽपि रसस्तत्राऽनुभूयते । न च नारिकेलजलादौ माधुर्यमुपलभ्यत एवेति वाच्यं तस्याश्रयौपाधिकत्वात् । अन्यथा जम्बीररसादावम्लत्वोपलब्धेरम्लादिमत्त्वमपि स्यादिति चेत् ? न, हरीतक्यादिभक्षणस्य जलरसव्यञ्जकत्वात् । न्यायसि०मुक्ता० ३९ ।
२४ करकादीनां काठिन्यप्रत्ययस्य भ्रान्तत्वात् । न्यायसि०मुक्ता०, ४० ।
२५ स्नेहोऽपां विशेषगुणः । संग्रहमृजादिहेतुः । पदार्थध०सं० पृ० ६४५ ।
२६ आदिशब्दाद् मृदुत्वं च । कन्दली पृ० ६४७ ।
२७ तर्कभाषा (पूना, १९३७) पृ० ७१।
२८ घृतादावपि तदन्तर्वर्तिजलस्यैव स्नेहः । न्यायसि०मुक्ता० ३९ ।
२९ तैले उपलभ्यमानः स्नेहोऽपि जलीय एव तस्य प्रकृष्टत्वादग्नेरानुकूल्यम् । अपकृष्टस्नेहोऽपि जले तं विनाशयतीति भावः । न्यायसि०मुक्ता० १५७ ।
३०–३१ જુઓ તે તે ગુણનું આ અધ્યયનમાં કરવામાં આવેલ નિરૂપણ.
३२ अपाकजरूपरसगन्धस्पर्शपरिमाणैकत्वैकपृथक्त्वसांसिद्धिकद्रवत्वगुरुत्वस्नेहानां यावद्द्रव्यभावित्वम् । शेषाणामयावद्द्रव्यभावित्वं चेति । पदार्थध०सं० पृ० २४९ ।
३३ उत्पन्नं द्रव्यमाद्ये क्षणे निर्गुणं तिष्ठति । तर्कभाषा ।
३४ द्रव्याणि द्रव्यान्तरमारभन्ते गुणाश्च गुणान्तरम् । वै० सू० १.१.१० ।
३५ समवायिकारणप्रत्यासन्नं ... असमवायिकारणम् । तर्कभाषा पृ० ३१ ।
३६ समवायिकारणस्य समवायिकारणप्रत्यासन्नस्यापि परम्परया समवायिकारणप्रत्यासन्नत्वात् । तर्कभाषा पृ० ३१ ।
३७ अत्र समवायिकारणे प्रत्यासन्नं द्विविधम् – कार्यैकार्थप्रत्यासत्त्या कारणैकार्थप्रत्यासत्त्या च । न्यायसि०मुक्ता० १८ ।
कार्येण सह एकस्मिन्नर्थे प्रत्यासत्तिः कार्यैकार्थप्रत्यासत्तिः । कारणेन सह एकस्मिन्नर्थे प्रत्यासत्तिः कारणैकार्थप्रत्यासत्तिः ।
३८ गुणसमुदायो द्रव्यमिति चेत् । तत्त्वार्थसूत्र–सर्वार्थसिद्धि ५.२ ।
३९ ... गुणवद् ... द्रव्यलक्षणम् । वै० सू० १.१.१४ । ... गुणानां सर्वेषां ... द्रव्याश्रितत्वम् । ... पदार्थध०सं० पृ० २२७ ।
४० ययोर्द्वयोर्मध्ये एकमविनश्यदपराश्रितमेवावतिष्ठते तावयुतसिद्धौ । तर्कभाषा पृ० २९ । विनश्यदवस्थास्तु क्षणमनाश्रिता एव अवतिष्ठन्ते ।

४१ तत्र रूपं चक्षुर्ग्राह्यं पृथिव्युदकज्वलनवृत्ति द्रव्याद्युपलम्भकं नयनसहकारि शुक्लाद्यनेकप्रकारं सलिलादिपरमाणुषु नित्यं पार्थिवपरमाणुष्वग्निसंयोगविरोधि सर्वकार्यद्रव्येषु कारणगुणपूर्वकमाश्रयविनाशादेव विनश्यतीति । **पदार्थध०सं० पृ०२५१–५२ ।**

४२ **पदार्थध०सं० पृ० २५६ ।**

४३ **पदार्थध०सं० पृ० २५५ ।**

४४ **पदार्थध०सं० पृ० २५६ ।**

४५ शब्दोऽम्बरगुणः श्रोत्रग्राह्यः क्षणिकः ... संयोग-विभाग-शब्दजः । **पदार्थध०सं० पृ० ६९२ ।**

४६ संयोगविभागनिष्पन्नाद् वीचीसन्तानवच्छब्दसन्तानः...। **पदार्थध०सं० ६९६ ।**

४७ आद्यः शब्दः संयोगाद् विभागाच्च जायते, तत्पूर्वकस्तु शब्दादिति विवेकः । **कन्दली पृ० ६९३ ।**

४८ कार्यकारणोभयविरोधी । **पदार्थध०सं० पृ० ६९२** । आद्यः शब्दः स्वकार्येण विरुध्यते, अन्त्यः स्वकारणेनोपान्त्यशब्देन विरुध्यते ... मध्यवर्तिनस्तूभयथा विरुध्यन्ते । **कन्दली पृ० ६९२–९३ ।**

४९ ... अन्त्यस्य विनाशकारणस्याभावात् । **कन्दली पृ० ६९२ ।**

५० ...प्रतिघातिद्रव्यसंयोगस्त्वन्त्यस्य शब्दस्य निरोधकः । **न्यायभा० २.२.३५ ।**

५१ तस्यार्थः । प्रतिघातिद्रव्यं कुड्यादि । तत्संयोगो नभसः । एतदुक्तं भवति घनतरद्रव्यसंयुक्तं नभो न शब्दसमवायिकारणतां प्रतिपद्यते ततश्च सन्नप्यसमवायिकारणं शब्दो न शब्दान्तरमारभते । **न्या० वा० तात्पर्यटीका २.२.३५।**

५२ पाणिकर्मणा पाणि-घण्टाप्रश्लेषो भवति । तस्मिंश्च सति शब्दसन्तानो नोत्पद्यते । अतः श्रवणानुपपत्तिः । तत्र प्रतिघातिद्रव्यसंयोगः शब्दस्य निमित्तान्तरं संस्कारभूतं निरुणद्धीत्यनुमीयते, तस्य च निरोधाच्छब्दसन्तानो नोत्पद्यते । **न्यायभा० २.२.३६ ।**

५३ एवं शब्दोऽप्याकाशं न व्याप्नोति तत्रैवास्य देशभेदेनोपलम्भानुपलम्भाभ्यां युगपद् भावाभावासंभवात् । **कन्दली पृ० २४८ ।**

५४ स द्विविधो वर्णलक्षणो ध्वनिलक्षणश्च । तत्र अकारादिर्वर्णलक्षणः । शङ्खादिनिमित्तो ध्वनिलक्षणः । **पदार्थधर्मसं० पृ० ६९३ ।**

५५ **पदार्थधर्मसं० पृ० ६९३–६९५ ।**

५६ **पदार्थधर्मसं० पृ० ६९५ ६९६ ।**

५७ **न श्रोत्रं** शब्ददेशमुपगच्छति, नापि शब्दः श्रोत्रदेशम्, तयोर्निष्क्रियत्वात् । अप्राप्तस्य ग्रहणं नास्ति, इन्द्रियाणां प्राप्यकारित्वात् । प्रकारान्तरेण चोपलब्धिर्न

घटते । दृष्टा च वीचीसन्ताने स्वोत्पत्तिदेशे विनश्यतामपि स्वप्रत्यासत्तिमपेक्ष्य तदव्यवहिते देशे सदृशकार्यारम्भपरम्परया देशान्तरप्राप्तिः, तेन शब्दसन्तानः कल्प्यते । **कन्दली पृ० ६९५** ।

५८ न चानवस्था, यावद्दूरं निमित्तकारणभूतः कौष्ठ्यवायुरनुवर्तते तावद्दूरं शब्दसन्तानानुवृत्तिः । **कन्दली पृ० ६९५** । तत्र प्रतिघातिद्रव्यसंयोगः शब्दस्य निमित्तान्तरं संस्कारभूतं निरुणद्धीत्यनुमीयते । तस्य च निरोधाच्छब्दसन्तानो नोत्पद्यते.. यथा प्रतिघातिद्रव्यसंयोगादिषोः क्रियाहेतौ संस्कारे निरुद्धे गमनाभाव इति ।.. संस्कारसन्तानस्येव । **न्यायभा** ० २.२.३६ ।

અહીં એ વસ્તુ નોંધીએ કે વૈશેષિકો સંતતિમાં એક પછી એક ઉત્પન્ન થતાં કર્મોના કારણ તરીકે એક જ વેગ માને છે જ્યારે નૈયાયિકો એક જ વેગ માનતા નથી પરંતુ કર્મની સંતતિની જેમ વેગની પણ સંતતિ માને છે. વેગ પ્રતિઘાતિદ્રવ્યસંયોગથી નાશ પામે છે એ બંને સ્વીકારે છે. વેગઃ...स्पर्शवद्द्रव्यसंयोगविशेषविरोधी । **पदार्थध०सं० पृ० ६४७** । विशिष्टेन स्पर्शवद्द्रव्यसंयोगेनात्यन्तनिबिडावयववृत्तिना वेगो विनाश्यते, यः स्वयं विशिष्टः । मन्दस्तु वेगः स्पर्शवद्द्रव्यसंयोगमात्रेण विनश्यति, यथातिदूरं गतस्येषोः स्तिमितवायुप्रतिबद्धस्य । **कन्दली पृ० ६४८** । વૈશેષિકો વેગની સંતતિ નથી માનતા પણ એક જ વેગ માને છે તે નીચે આપેલા ઉદ્ધરણથી સિદ્ધ થાય છે : बहूनि कर्माणि क्रमशः कस्मात् ? संयोग-विभाग-बहुत्वात् । एकस्तु संस्कारः, अन्तराले कर्मणोऽपेक्षाकारणाभावात् । **पदार्थध० सं० पृ० ७२३** । વેગ કર્મજન્ય છે. પરંતુ વેગને ઉત્પન્ન કરવા કર્મને નોદનરૂપ સંયોગ યા અભિઘાતરૂપ સંયોગની ઉપર આધાર રાખવો પડે છે. આદ્યકર્મને જ આ સંયોગ પ્રાપ્ત હોય છે, પછીનાં કર્મોને પ્રાપ્ત હોતો નથી. એટલે પછીનાં કર્મો વેગ ઉત્પન્ન કરતાં નથી. પરંતુ પછીનાં કર્મો સાથે વેગ તો હોય છે જ. તે આદ્યકર્મજન્ય વેગ જ (સંતતિગત) બધાં કર્મો સાથે હોય છે. આમ વૈશેષિકો કર્મસંતતિ જેમ વેગસંતતિ માનતા નથી, જ્યારે નૈયાયિકો માને છે.

५९ आदिमत्त्वात्...। **न्यायसूत्र २.२.१३** । आदिर्योनिः कारणमादीयते अस्मादिति । कारणवदनित्यं दृष्टम् । **न्यायभा० २.२.१३** । अनित्यश्चायं कारणतः । **वै० सू० २.२.२८** ।

६० ऐन्द्रियकत्वात्...। **न्यायसूत्र २.२.१३** । इन्द्रियप्रत्यासत्तिग्राह्य ऐन्द्रियकः । **न्यायभा० २.२.१३** । જુઓ न्यायवार्तिक અને तात्पर्यटीका ।

६१ न च व्यञ्जकाभावे व्यङ्ग्यग्रहणं भवति, तस्मान्न व्यञ्जकः संयोगः, उत्पादके तु संयोगे संयोगजाच्छब्दाच्छब्दसन्ताने सति श्रोत्रप्रत्यासन्नस्य ग्रहणमिति संयोगनिवृत्तौ शब्दस्य ग्रहणमिति । **न्यायभा० २.२.१३ ।**

६२ कृतकवदुपचारात् । **न्यायसूत्र २.२.१३ ।** तीव्रं मन्दमिति कृतकमुपचर्यते तीव्रं सुखं मन्दं सुखं तीव्रं दुःखं मन्दं दुःखमिति । उपचर्यते च तीव्रः शब्दो मन्दः शब्द इति । **न्यायभा० २.२.१३ ।**

६३ संयोगस्य व्यञ्जकस्य तीव्रमन्दतया शब्दग्रहणस्य तीव्रमन्दता भवति, न तु शब्दो भिद्यते, यथा प्रकाशस्य तीव्रमन्दतया रूपग्रहणस्येति । **न्यायभा० २.२.१३ ।**

६४ तच्च नैवम्, अभिभवोपपत्तेः ।...न च शब्दग्रहणमभिभावकं शब्दश्च न भिद्यते । शब्दे तु भिद्यमाने युक्तोऽभिभवः । तस्मादुत्पद्यते शब्दो नाभिव्यज्यत इति । **न्यायभा० २.२.१३ ।** अभिभवानुपपत्तिश्च ग्रहणयोर्युगपदसम्भवात्, न हि ग्रहणे युगपद् भवतः । **न्यायवा० २.२.१३ ।**

६५ न हि समानदेशानामेकेन्द्रियग्राह्याणां व्यञ्जकेषु नियमो दृष्टः । न हि प्रदीप एकेन्द्रियग्राह्यमनेकमर्थं युगपत् सन्निपतितं न प्रकाशयति । **न्यायवा० २.२.१३ ।** न च तीव्रेण व्यञ्जकेनैकस्य ग्रहणादन्यस्याग्रहणमुपपद्यते । व्यञ्जकेषु नियमानुपलब्धेरित्युक्तम् । **व्योमवती पृ० ६४२ ।**

६६ दोषात् । **वै० सू० २.२.३५ ।** नित्यत्वेनाभिव्यक्तौ । शब्दोऽन्येन यज्ञे प्रयुक्तो नान्येन प्रयुज्येत दर्भादिवद् यातयामत्वादिदोषात् । तस्मादनित्यः । **चन्द्रानन्दवृत्ति, वै० सू० २.२.३५ ।**

६७ प्रागुच्चारणादनुपलब्धेरावरणाद्यनुपलब्धेश्च । **न्यायसूत्र २.२.१८ ।** न ह्यतीन्द्रियकस्यातीन्द्रियमावरणं प्रमाणेन क्वचिदुपलब्धम् । **व्योमवती पृ० ६४८ ।**

६८ सम्प्रदानात् । तदन्तरालानुपलब्धेरहेतुः । अध्यापनादप्रतिषेधः । **न्यायसूत्र २.२.२५-२७ ।** सम्प्रदीयमानमवस्थितं दृष्टम्, सम्प्रदीयते च शब्द आचार्येणान्तेवासिने, तस्मादवस्थित इति । **न्यायभा० २.२.२५ ।** असति सम्प्रदानेऽध्यापनं न स्यादिति । **न्यायभा० २.२.२७ ।**

६९ किमाचार्यस्थः शब्दोऽन्तेवासिनमापद्यते तदध्यापनम् आहो स्विद् नृत्योपदेशवद् गृहीतस्यानुकरणमध्यापनमिति ? **न्यायभा० २.२.२८ ।**

७० अभ्यासात् । **न्यायसूत्र २.२.२९ ।**

७१ नान्यत्वेऽप्यभ्यासस्योपचारात् । **न्यायसूत्र २.२.३० ।** (न्यायभाष्यसहित)

७२ सम्प्रतिपत्तिभावाच्च । **वै० सू० २.२.४१ ।** विनाशित्वे शब्दस्य 'स एवायं गोशब्दः' इति सम्प्रतिपत्तिः प्रत्यभिज्ञा न स्यात्, तस्मान्नित्यः । **चन्द्रानन्दवृत्ति ।**

७३ ...अप्रतिपत्तिर्ज्वालादौ । तस्मादनित्येष्वपि भावाद्...। **चन्द्रानन्दवृत्ति, वै० सू० २.२.४२।**

७४ विनाशकारणानुपलब्धेः । **न्यायसूत्र २.२.३३।**

७५ अश्रवणकारणानुपलब्धेः सततश्रवणप्रसङ्गः । **न्यायसूत्र २.२.३४।**

७६ व्यञ्जकाभावादश्रवणमिति चेत्, प्रतिषिद्धं व्यञ्जकम् । **न्यायभा० २.२.३४।** समानश्च दृष्टविरोधो निमित्तमन्तरेण विनाशे चाश्रवणे चेति । **न्यायभा० २.२.३४।**

७७ उपलभ्यमाने चानुपलब्धेरसत्त्वादनपदेशः । **न्यायसूत्र २.२.३५।** तत्र कार्यः शब्दः कारणशब्दमभिरुणद्धि प्रतिघातिद्रव्यसंयोगस्त्वन्त्यस्य शब्दस्य । **न्यायभा० २.२.३५।**

७८ न, विकारधर्मानुपपत्तेः । **न्यायसूत्र २.२.४५।**

७९ कुण्डलरुचकौ सुवर्णस्य धर्मौ, न सुवर्णत्वस्य; एवम् इकारयकारौ कस्य वर्णात्मनो धर्मौ ?, वर्णत्वं सामान्यम्, न तस्येमौ धर्मौ भवितुमर्हतः । **न्यायभा० २.२.४८।**

८० गुरुत्वं जलभूम्योः पतनकर्मकारणम् अप्रत्यक्षं पतनकर्मानुमेयम् । **पदार्थध०सं० पृ० ६४०।**

८१ ये तु त्वगिन्द्रियग्राह्यं गुरुत्वमाहुः तेषामधःस्थितस्य द्रव्यस्य स्पर्शोपलम्भवद् गुरुत्वोपलम्भप्रसङ्गः, त्वगिन्द्रियस्यार्थोपलम्भे स्वसन्निकर्षव्यतिरेकेणान्यापेक्षाऽसम्भवात् । **कन्दली पृ० ६४०।**

८२ संयोग प्रयत्न-संस्कारविरोधि । **पदार्थध०सं० पृ० ६४० (कन्दली सहित)**

८३ **पदार्थध०सं० पृ० ६४०।**

८४ **कन्दली पृ० ६४१।**

८५ **पदार्थध० सं०पृ० ६४१–६४२।**

८६ स्नेहोऽपां विशेषगुणः सङ्ग्रहमृजादिहेतुः । **पदार्थध०सं०पृ० ६४५।**

८७ संस्कारस्त्रिविधः—वेगो भावना स्थितिस्थापकश्च । **पदार्थध०सं० पृ० ६४६।**

८८ तत्र वेगो मूर्तिमत्सु पञ्चसु द्रव्येषु निमित्तविशेषापेक्षात् कर्मणो जायते । **पदार्थध० सं० पृ० ६४६–६४७।**

८९ नोदनाभिघातादिनिमित्तविशेषापेक्षं न केवलम् । **कन्दली पृ० ६४७–६४८।**

९० नियतदिक्क्रियाप्रबन्धहेतुः । **पदार्थध०सं० पृ० ६४७।** આદ્યકર્મ નોદન યા અભિઘાતથી ઉત્પન્ન થઈ તે નોદન યા અભિઘાતની સહાયથી વેગ ઉત્પન્ન કરે છે. પછી આદ્યકર્મ વેગની સહાયથી બીજું કર્મ ઉત્પન્ન કરે

છે, બીજું કર્મ વેગની સહાયથી ત્રીજું કર્મ ઉત્પન્ન કરે છે અને આમ એક જ દિશામાં કર્મોની સંતતિ ચાલે છે. સંતતિગત અનેક કર્મોની ઉત્પત્તિમાં નોદન યા અભિઘાતથી ઉત્પન્ન થયેલો એક જ વેગ કારણ છે. સંતતિગત અનેક કર્મો સાથે તે જ વેગની અનુવૃત્તિ છે. કર્મોની સંતતિની જેમ વેગની સંતતિ નથી માનવામાં આવી. આવો વૈશેષિક મત છે જ્યારે ન્યાયમતે કર્મની સંતતિની જેમ વેગની પણ સંતતિ ચાલે છે. નૈયાયિક અનુસાર સંતતિગત પ્રત્યેક કર્મ સાથે વેગ જુદો જુદો છે, બધાં કર્મો સાથે એક જ વેગની અનુવૃત્તિ નથી.

૯૧ स्पर्शवद्द्रव्यसंयोगविशेषविरोधी । **पदार्थध०सं० पृ० ६४७ ।**

૯૨ क्वचित्कारणगुणपूर्वक्रमेणोत्पद्यते । **पदार्थध०सं० पृ० ६४७ ।**

૯૩ **पदार्थध०सं० पृ० ६५७-६५९ ।**

૯૪ एकं द्वे त्रीणीत्यादिप्रत्ययो विशेषणकृतो विशिष्टप्रत्ययत्वाद् दण्डीतिप्रत्ययवत् । **कन्दली पृ० २६७ ।**

૯૫ यदपि द्रव्यव्यतिरिक्ता सङ्ख्या न विद्यते, भेदेनाग्रहणात् । **कन्दली पृ० २७० ।**

૯૬ तदप्ययुक्तम्, परस्परप्रत्यासन्नानां वृक्षाणां दूरादेकत्वाद्यग्रहणेऽपि स्वरूपग्रहणस्य सम्भवात् । **कन्दली पृ० २७० ।**

૯૭ यदि सङ्ख्या पदार्थो घटादिस्वरूपादधिको न स्यात् तदा 'घटमानय' इत्युक्ते सत्त्वादाविवासन्दिग्धः 'किमेकमनेकं वा ?' इति न सन्दिह्येत । 'एकमानय' इत्युक्ते 'घटं पटं वा ?' इति परावृत्य न पृच्छेत् । **किरणावली पृ० १२४ ।**

૯૮ ૯૯ सा पुनरेकद्रव्या चानेकद्रव्या च । तत्रैकद्रव्यायाः सलिलादिपरमाणुरूपादीनामिव नित्यानित्यत्वनिष्पत्तयः । अनेकद्रव्या तु द्वित्वादिका परार्द्धान्ता । **पदार्थध० सं० पृ० २७० ।**

૧૦૦ एतेन स्वरूपाभेद एकत्वम्...इति भूषणः प्रत्याख्यातः । **किरणावली पृ० १२४ ।**

૧૦૧ स्वरूपाभेदो हि घटस्य घट एवोच्यते । घटादिप्रत्ययस्य स्वरूपप्रत्ययस्य च घटाद्येकनिबन्धनत्वात् एकादिप्रत्ययस्य च घटपटादिसाधारणत्वात्, तथा च तन्निबन्धन एकादिप्रत्ययः तं विहाय पटं नोपसङ्क्रामेत् । **किरणावली पृ० १२४ ।**

૧૦૨ यस्मिन् इयत्ताव्यवहारः समाप्यते स परार्द्धः । **कन्दली पृ० २७१ ।**

૧૦૩ स्वरूपभेदस्तु नानात्वं द्वित्वमिति भूषणः । **किरणावली पृ० १२४ ।**

૧૦૪ एवं स्वरूपभेद एव यदि द्वित्वं तदा त्र्यादिष्वपि द्वित्वप्रत्ययः स्यात्; घटादावेव वा स्वरूपभेद इति पटादौ द्वित्वप्रत्ययो न स्यादिति । **किरणावली पृ० १२४ ।**

૧૦૫ तस्या एकत्वेभ्यो निष्पत्तिरेव, न त्वेकगुणसमुच्चयमात्रत्वम् । **कन्दली पृ० २७२ ।**

१०६ यदा बोद्धुश्चक्षुषा समानासमानजातीययोर्द्रव्ययोः सन्निकर्षे सति तत्संयुक्तसमवेतसमवेतैकत्वसामान्यज्ञानोत्पत्तावेकत्वसामान्यतत्सम्बन्धज्ञानेभ्य एकगुणयोरनेकविषयिण्येका बुद्धिरुत्पद्यते तदा तामपेक्ष्य एकत्वाभ्यां स्वाश्रययोर्द्वित्वमारभ्यते । ततः पुनस्तस्मिन् द्वित्वज्ञानमुत्पद्यते । तस्माद्...द्वित्वसामान्यतत्सम्बन्धज्ञानेभ्यो द्वित्वगुणबुद्धेरुत्पद्यमानता । **पदार्थधर्मसं० पृ० २७२–२७९ ।**

तदयं प्रक्रियासङ्क्षेपः— इन्द्रियसन्निकर्षः, तस्मादेकत्वसामान्यबुद्धिः, ततोऽपेक्षाबुद्धिः, ततो द्वित्वम्, तस्माद् द्वित्वसामान्यज्ञानम्, तस्माच्च द्वित्वगुणज्ञानम्, ततो द्रव्यज्ञानम्, ततः संस्कार इत्युत्पादक्रमः । **किरणावली पृ० १२९।**

१०७ ज्ञानादर्थस्योत्पाद इति नालौकिकमिदम्, सुखादीनां तस्मादुत्पत्तिदर्शनात् । बाह्यार्थस्योत्पादो न दृष्ट इति न वैधर्म्यमात्रम्, तदन्वयव्यतिरेकानुविधायित्वस्योभयत्राविशेषात् । **कन्दली पृ० २७५ ।**

१०८ यदि हि द्वित्वमबुद्धिजं स्याद् रूपादिवत् पुरुषान्तरेणापि प्रतीयेत, नियमहेतोरभावात् । बुद्धिजत्वे तु यस्य बुद्ध्या यज्जन्यते तत् तेनैवोपलभ्यत इति नियमोपपत्तिः । **कन्दली पृ० २७५।**

१०९ **पदार्थधर्मसं० पृ० २७९–२८१।** विनाशक्रमस्तु अपेक्षाबुद्धित एकत्वसामान्यज्ञानस्य द्वित्वोत्पत्तिसमकालं विनाशः, अपेक्षाबुद्धेर्द्वित्वसामान्यज्ञानात् द्वित्वगुणबुद्धिसमकालम्, द्वित्वसामान्यज्ञानस्य द्वित्वगुणज्ञानात्, द्वित्वस्यापेक्षाबुद्धिविनाशात् द्रव्यबुद्धिसमकालम्, गुणबुद्धेर्द्रव्यबुद्धितः संस्कारोत्पत्तिसमकालम्, द्रव्यबुद्धेस्तदनन्तरं संस्कारादिति । **किरणावली पृ० १२९।**

११० अतोऽपेक्षाबुद्धिविनाशो द्वित्वस्य विनश्यत्ता । दृष्टो गुणानां निमित्तकारणादपि विनाशो यथा...। **कन्दली पृ० २८०।**

१११ क्वचिच्चाश्रयनाशादिति । **पदार्थधर्मसं० पृ० २८५ ।**

११२ **पदार्थधर्मसं० पृ० २८५–२८६ ।**

११३ परिमाणं मानव्यवहारकारणम् । **पदार्थधर्मसं० पृ० ३१४ ।**

११४ तच्चतुर्विधम्–अणु महद् दीर्घं ह्रस्वं च। **पदार्थधर्मसं० पृ० ३१४ ।**
वै० सू० ७.१.२२–२३। (चन्द्रा० वृत्तिसहित)

११५ तत्र महद् द्विविधम्–नित्यमनित्यं च । नित्यमाकाशकालदिगात्मसु परममहत्त्वम् । अनित्यं त्र्यणुकादावेव । तथा चाणु अपि द्विविधम्–नित्यमनित्यं च । नित्यं परमाणुमनस्सु, तत् पारिमाण्डल्यम् । अनित्यं द्व्यणुक एव । कुवलयामलकबिल्वादिषु महत्स्वपि तत्प्रकर्षभावाभावमपेक्ष्य भाक्तोऽणुव्यवहारः । दीर्घह्रस्वत्वे चोत्पाद्ये महदणुत्वैकार्थसमवेते । समिदिक्षुवंशादिष्वञ्जसा दीर्घेष्वपि तत्प्रकर्षभावाभावमपेक्ष्य भाक्तो ह्रस्वत्वव्यवहारः । **पदार्थधर्मसं० पृ० ३१७–३२०।**

११६ यत्र चोत्पाद्यं महत्त्वं त्र्यणुकादौ तत्रोत्पाद्यं दीर्घत्वम्, यत्र चोत्पाद्यमणुत्वं द्व्यणुके तत्रोत्पाद्यं ह्रस्वत्वम्। **कन्दली पृ० ३२०।**

११७ अनित्यं चतुर्विधमपि सङ्ख्या-परिमाण-प्रचययोनि। तत्रेश्वरबुद्धिमपेक्ष्योत्पन्ना परमाणु-द्व्यणुकेषु बहुत्वसङ्ख्या, तैरारब्धे कार्यद्रव्ये त्र्यणुकादिलक्षणे रूपाद्युत्पत्तिसमकालं महत्त्वं दीर्घत्वं च करोति। द्विबहुभिर्महद्भिश्चारब्धे कार्यद्रव्ये कारणमहत्त्वान्येव महत्त्वमारभन्ते, न बहुत्वम्। समानसङ्ख्यैश्चारब्धेऽतिशयदर्शनात्। प्रचयश्च तूलपिण्डयोर्वर्तमानः पिण्डारम्भकावयवप्रशिथिलसंयोगानपेक्षमाण इतरेतरपिण्डावयव-संयोगापेक्षो वा द्वितूलके महत्त्वमारभते न बहुत्वमहत्त्वानि, समानसङ्ख्यापल-परिमाणैरारब्धेऽतिशयदर्शनात्। द्वित्वसंख्या चाण्वोर्वर्तमाना द्व्यणुकेऽणुत्वमारभते। महत्त्ववत् त्र्यणुकादौ कारणबहुत्व-महत्त्व-समानजातीयप्रचयेभ्यो दीर्घत्व-स्योत्पत्तिः। अणुत्ववद् द्व्यणुके द्वित्वसङ्ख्यातो ह्रस्वत्वस्योत्पत्तिः। **पदार्थ-धर्मसं० पृ० ३२२-३२९।**

११८ **पदार्थध०सं० पृ० ३३०-३३१।**

११९ द्व्यणुकाणुपरिमाणानां चारम्भकत्वे त्र्यणुकस्याणुत्वमेव स्यान्न महत्त्वम्, परिमाणात् समानजातीयस्यैव परिमाणस्योत्पत्त्यवगमात्।...यस्तु परमाणुपरिमाणाभ्यामेव द्व्यणुके परिमाणोत्पत्तिमिच्छति, तं प्रति द्व्यणुकस्याप्यणुतमत्वप्रसक्तिरिति। **कन्दली पृ० ३२३-३२९।** जुओ **न्यायसि० मुक्ता० १११।**

१२० परमाणुपरिमाणं न भवति कस्यचिदारम्भकम्। **कन्दली पृ० ३२९।**

१२१ सर्वत्रोपलभ्यता व्यापकत्वम्। **न्या० वा० ता० टी० १.१.५।**

१२२ 'इदमस्मात् पृथक्' इति ज्ञानम्...., तस्य कारणं पृथक्त्वमिति। **कन्दली पृ० ३३२।**

१२३ इतरेतराभावनिमित्तोऽयं व्यवहार इति चेन्न, प्रतिषेधस्य विधिप्रत्ययविषयत्वा-योगात्। **कन्दली पृ० ३३२।**

१२४ **उपस्कार, वै० सू० ७.२.२।**

१२५ **उपस्कार, वै० सू० ७.२.२।**

१२६ **उपस्कार, वै० सू० ७.२.२।**

१२७-१२८ तत् पुनरेकद्रव्यमनेकद्रव्यं च। तस्य तु नित्यानित्यत्वनिष्पत्तयः संख्यया व्याख्याताः। **पदार्थध०सं० पृ० ३३२।**

१२९ एतावांस्तु विशेषः — एकत्वादिवदेकपृथक्त्वादिष्वपरसामान्याभावः, सङ्ख्यया तु विशिष्यते तद्विशिष्टव्यवहारदर्शनादिति। **पदार्थधर्मसं० पृ० ३३३।** जुओ **कन्दली ३३४।**

१३० संयोगः संयुक्तप्रत्ययनिमित्तम्। **पदार्थध०सं० पृ० ३३५।**

१३१ यदि चार्थान्तरं संयोगो न स्यात् क्षेत्रोदकबीजाग्नीन्धनादीनि सर्वत्रावस्थितानि सर्वत्राङ्कुरपाकादिकार्यं कुर्युः, तान्येव तानीति । तस्माद् यस्तैरपेक्ष्यते सोऽर्थोऽन्यः, तस्मिन् संयोग इति संज्ञेति । **न्यायवा० २.१.३३ ।**

१३२ तावद् द्रव्याणि प्रत्यासीदन्ति यावत् प्रतिहतानि भवन्ति, तस्मिन् प्रतिघाते संयोगव्यवहारो नार्थान्तर इति । **न्यायवा० २.१.३३ ।**

१३३ तत्र संयुक्तसंयोगाल्पीयस्त्वं प्रत्यासत्तिः, मूर्तस्पर्शवद्द्रव्यसंयोगः प्रतिघातः । **न्यायवा० २.१.३३ ।**

१३४ **पदार्थध०सं० पृ० ३४७ ।**

* स च द्रव्यगुणकर्महेतुः । **पदार्थधर्मसं० पृ० ३३५ ।**

१३५ द्रव्यारम्भे निरपेक्षस्तथा भवतीति । **पदार्थध०सं० पृ० ३३६ ।**

१३६ द्रव्ये कर्तव्ये तदवयवाः संयोगार्थमेव कारणान्तरमपेक्षन्ते, सति संयोगे न किञ्चिदित्यनपेक्षः संयोगः सहकारितया न किञ्चिदपेक्षते इत्यर्थः । **किरणावली पृ० १४४ ।**

१३७ बुद्धि-सुख-दुःखेच्छा द्वेष-प्रयत्न-धर्माधर्म-भावना-शब्द-तूलपरिमाणोत्तरसंयोग-नैमित्तिक-द्रवत्व-परत्वापरत्व-पाकजाः संयोगजाः । **पदार्थध०सं० पृ० २३८ ।**

१३८ **कन्दली पृ० ३३८ । किरणावली पृ० १४४ ।**

१३९ एवं कर्मणि नोदनाभिघातौ स्पर्शं वेगं चापेक्षेते, न च ताभ्यां ते जन्येते इति । **किरणावली पृ० १४४ ।**

१४० स च त्रिविधः—अन्यतरकर्मजः, उभयकर्मजः, संयोगजश्च । **पदार्थध०सं० पृ० ३४७ ।**

१४१ **पदार्थध०सं० पृ० ३४८ ।**

१४२ **पदार्थध०सं० पृ० ३४८–३५० ।**

१४३ प्रथमं श्येनचरण-स्थाणुशिरसोः संयोगः, तदनु स्थाणु-श्येनावयविनोः । तत्रावयवयोः संयोगः कर्मजः, अवयविनोस्तु संयोगजः संयोग इति केचित् । **कन्दली पृ० ३४९ ।**

१४४ तदप्यसारम्, सक्रियस्याप्यवयविनः क्रियावत एवावयव्यन्तरेण संयोगात् । यदि चैवं नेष्यते, अवयवानामपि स्वावयवापेक्षयाऽवयवित्वेन सर्वत्रावयविषु कर्मजस्य संयोगस्योच्छेदः स्यादिति । तथा सति चावयविनि कर्माभावो वक्तव्यः । **कन्दली पृ० ३४९ ।**

१४५ **कन्दली पृ० ३५१-३५२ ।**

१४६ **पदार्थध०सं० पृ० ३५०** ।

१४७ **पदार्थध० सं० पृ० ३५१** ।

१४८ स च एकस्माद् द्वाभ्यां बहुभ्यश्च भवति। **पदार्थध०सं० पृ० ३५१** ।

१४९ एकस्माच्च द्वयोरुत्पत्तिः । **पदार्थध०सं० पृ० ३५३**।

१५० यथा चतुर्विधं परिमाणमुत्पाद्यमुक्त्वाऽऽह 'नित्यं परिमण्डलम्' इत्येवमन्यतरकर्मजादिसंयोगमुत्पाद्यमुक्त्वा पृथग् नित्यं ब्रूयात्, न त्वेवमब्रवीत्, तस्माद् नास्त्यजः संयोगः। **पदार्थध०सं० पृ० ३५८-३५९** ।

१५१ ननु परमाण्वाकाशयोः संयोगो नित्य एव, तयोर्नित्यत्वाद् अप्राप्त्यभावाच्च। यत्पुनरयं कणादेन नोक्तः तद् भ्रान्तेः पुरुषधर्मत्वात्। **कन्दली पृ० ३५९**।

१५२...व्यापिनोऽप्याकाशस्य परमाणुना सह संयोगविभागौ परमाणुकर्मजौ भवतः, तयोरव्याप्यवृत्तित्वात् इति न परमाण्वाकाशसंयोगस्य नित्यता। **कन्दली पृ० ३५९-३६०**।

१५३ **कन्दली पृ० ३६०**।

१५४ येऽप्यजं संयोगं नेच्छन्ति...। **न्यायवा ४.१.२१**। तच्च न अजसम्बन्धोपपत्तेः...। **न्यायवा० ४.१ २१** ।

१५५ यथेदं विभूनां संयोगं शास्ति, तथा ताभ्यामेव हेतुदृष्टान्ताभ्यां विभागमपि । अस्तु द्वयोरप्युपपत्तिः प्रमाणेन तथाभावप्रतीतेरिति चेन्न, संयोगविभागयोरेकस्य नित्यत्वेऽन्यतरस्यासम्भवादिति द्वयोरप्यसिद्धिः, परस्परप्रतिबन्धात्। **कन्दली पृ० ३६१**।

१५६ विनाशस्तु सर्वस्य संयोगस्यैकार्थसमवेताद् विभागात्। **पदार्थध०सं० पृ० ३६१**।

१५७ यद्यपि विभागकाले संयोगो विद्यते एव, तथापि तयोः सहभावो न लक्ष्यते, विनाशस्याशुभावाद् विभागेन वा तदुपलम्भप्रतिबन्धात्। **कन्दली पृ० ३६२**।

१५८ क्वचिदाश्रयविनाशादपि । **पदार्थध०सं० पृ० ३६१**।

१५९ **पदार्थधर्मसं० पृ० ३६१** ।

१६० **कन्दली पृ० ३६३** ।

१६१ **कन्दली पृ० २४७ २४८** ।

१६२ અહીં વસુબંધુની એક કારિકા યાદ આવે છે—

षट्केन युगपद् योगात् परमाणोः षडंशता ।

षण्णां समानदेशत्वात् पिण्डः स्यादणुमात्रकः ॥ **विज्ञप्ति० का० १२**।

१६३ नोदनमविभागहेतोरेकस्य कर्मणः कारणम्....यः संयोगविशेषो विभागहेतोरेकस्य कर्मणः कारणं सोऽभिघातः । **पदार्थध०सं० पृ० ७२५-७२६** ।

१६४ विभागो विभक्तप्रत्ययनिमित्तम् । **पदार्थध०सं० पृ० ३६३** ।

१६५ संयोगाभावे विभागव्यवहार इति चेत्, न; रूपरसादिषु विभक्तप्रत्ययाभावात् । **किरणावली पृ० १५१**।

१६६ द्रव्ययोरिति चेत्, अवयवावयविनोस्तदभावात्। **किरणावली पृ० १५१।**

१६७ संयोगनाशो विभाग इति चेत्, न, अन्यतराश्रयविनाशात् संयोगविनाशे विभक्तप्रत्ययप्रसङ्गात्। **किरणावली पृ० १५१।**

१६८ असति विभागे संयोगाभावस्य कस्मादुत्पादः? कर्मणा क्रियत इति चेत्, न, कर्मणा गुणविनाशे सामर्थ्यादर्शनात्। **कन्दली पृ० ३६३।**

१६९ शब्दविभागहेतुश्च। **पदार्थध०सं० पृ० ३६३।**

१७० प्राप्तिपूर्विकाऽप्राप्तिर्विभागः। **पदार्थध०सं० पृ० ३६४।**

१७१ अवस्थितिमात्रमिति ब्रूमहे, संयोगस्य विभागहेतुत्वेऽवयवसंयोगान्तरमेव तद्विभागान्योत्पत्तौ द्रव्यानुत्पत्तिप्रसङ्गात्। **कन्दली पृ० ३६५।**

१७२ कर्मसहकारी संयोगः कारणमिति चेत्; अन्वयव्यतिरेकावधृतसामर्थ्यं कर्मैव कारणमस्तु, न संयोगः, तस्मिन् सत्यप्यभावात्। **कन्दली पृ० ३६५।**

१७३ स च त्रिविधः—अन्यतरकर्मजः, उभयकर्मजः, विभागजश्च विभाग इति। **पदार्थध०सं० पृ० ३३४।**

१७४-१७५ **कन्दली पृ० ३६६।**

१७६ विभागजस्तु द्विविधः — कारणविभागात्, कारणाकारणविभागाच्च। **पदार्थध०सं० पृ० ३६१।**

१७७ तत्र कारणविभागात् तावत् कार्याविष्टे कारणे कर्मोत्पन्नं यदा तस्यावयवान्तराद् विभागं करोति न तदाऽवयवान्तरादिति स्थितिः। अतोऽवयवकर्म अवयवान्तरादेव विभागमारभते। ततो विभागाच्च द्रव्यारम्भकसंयोगविनाशः। तस्मिन् विनष्टे कारणाभावात् कार्याभाव इत्यवयविविनाशः। यदा कारणयोर्वर्तमानो विभागः कार्यविनाशविशिष्टं कालं स्वतन्त्रं वा अवयवमपेक्ष्य सक्रियस्यैवावयवस्य कार्यसंयुक्ताद् आकाशप्रदेशाद् विभागमारभते न निष्क्रियस्य। **पदार्थध०सं० पृ० ३६५-३६९।**

१७८ अवयवक्रिययोः अवयवविभागसमकालमाकाशादिविभागकर्तृत्वं नोपपद्यत इति। मा कार्षीदियं युगपद् विभागद्वयम्, क्रमकरणे तु को विरोधो येन विभागजनने दृष्टसामर्थ्यामिमां परित्यज्यादृष्टसामर्थ्यस्य विभागस्य विभागहेतुत्वमाश्रीयते? **कन्दली पृ० ३७०-३७१।**

१७९ यत् कर्म द्रव्यारम्भकसंयोगविरोधिनं विभागमारभते न तत् कर्म द्रव्यारम्भकसंयोगाविरोधिनम्, यत् तु एवं न तद्विरोधिनमिति। विकसत्कमलकुड्मलादौ तथा दर्शनाच्चैतदवधारणीयम्। कार्यविपर्ययाद् भवितव्यं कारणविरोधेन। न हि कार्यं विरुद्धमविरुद्धजातीयं च कारणमिति सम्भवति। तदिह कारणे वर्तमाने कर्मं यदि

द्रव्यारम्भकसंयोगाविरोधिनं विभागमारभते तदा तद्विरोधिनं न जनयेत्, जनयति च तत् । तेन तदविरोधिनं न जनयतीत्यवसीयते । **किरणावली पृ० १५४ ।**

૧૮૦ यावत् कार्यद्रव्यं न विनश्यति, तावदवयवस्य स्वातन्त्र्यम् — पृथग्देशगमने योग्यता — नास्तीत्यवयवदेशाद् विभागो न घटते । **कन्दली पृ० ३६९ ।**

૧૮૧ ...संयोगविभागेष्वनपेक्षकारणमिति कर्मलक्षणम् । **वै० सू० १.१.१७ ।**

૧૮૨ यदा हस्ते कर्मोत्पन्नमवयवान्तराद् विभागमकुर्वद् आकाशादिदेशेभ्यो विभागानारभ्य प्रदेशान्तरे संयोगानारभते तदा ते कारणाकारणविभागाः कर्म यां दिशं प्रति कार्यारम्भाभिमुखं तामपेक्ष्य कार्याकार्यविभागानारभन्ते । **पदार्थध०सं० पृ० ३७३-३७४ ।**

૧૮૩ न चायं शरीरक्रियाकार्यः, तदानीं शरीरस्य निष्क्रियत्वात् । **कन्दली पृ० ३७४ ।**

૧૮૪ नापि हस्तक्रियाकार्यो भवितुमर्हति, व्यधिकरणस्य कर्मणो विभागहेतुत्वादर्शनात् । **कन्दली पृ० ३७४ ।**

૧૮૫ संयुक्तप्रत्ययवद् विभक्तप्रत्ययानुवृत्त्यभावात् । **पदार्थ०ध०सं० पृ० ३८३ ।**

૧૮૬ क्षणिको विभागः । **कन्दली पृ० ३८२ ।**

૧૮૭ तस्मादुत्तरसंयोगादेवास्य विनाशः । **किरणावली पृ० १५९ ।**

૧૮૮ क्वचिच्चाश्रयविनाशादेव विनश्यतीति । **पदार्थध०सं० पृ० ३८४ ।**

૧૮૯ न तु संयोगवद् ययोरेव विभागस्तयोरेव संयोगाद् विनाशो भवति । **पदार्थध० सं० पृ० ३८२ ।** विभागाधारयोरेव द्रव्ययोः पुनः संयोगेन विभागविनाशे तस्य चिरकालावस्थायित्वमापद्येतेत्यर्थः । **किरणावली पृ० १५८ ।**

૧૯૦ एवं चेत् सिद्धमुत्तरसंयोगावधित्वं विभागस्य, तदारम्भकस्य कर्मणः स्वाश्रयस्य देशान्तरप्राप्तिमकृत्वा पर्यवसानाभावात् । **कन्दली पृ० ३८३ ।**

૧૯૧ परत्वमपरत्वं च परापराभिधानप्रत्ययनिमित्तम् । **पदार्थध०सं० पृ० ३९३ ।**

૧૯૨ तत्तु द्विविधं — दिक्कृतं कालकृतं च । **पदार्थध०सं० पृ० ३९३ ।**

૧૯૩ मूर्त एव तु दैशिकम् । **कारिकावली, का० १२२ ।**

૧૯૪ कालिकपरत्वापरत्वे जन्यद्रव्य एव । **सिद्धान्तमुक्ता०, का० १२२ ।**

૧૯૫ दैशिकपरत्वं बहुतरमूर्तसंयोगान्तरितत्वज्ञानादुत्पद्यते, एवं तदल्पीयस्त्वज्ञानादपरत्वमुत्पद्यते । **सिद्धान्तमुक्ता०, का० १२२ ।** જુઓ **पदार्थध०सं० पृ० ३९४-३९६ ।**

૧૯૬ જુઓ દિક્દ્રવ્યનું નિરૂપણ.

૧૯૭ अपेक्षाबुद्धिनाशेन नाशस्तेषां निरूपितः । **कारिकावली, का० १२५ ।**

૧૯૮ यस्य सूर्यपरिस्पन्दापेक्षया यस्य सूर्यपरिस्पन्दोऽधिकः स ज्येष्ठः, यस्य न्यूनः स कनिष्ठः । **सिद्धान्तमुक्ता०, का० १२४ ।**

૧૯૯ જુઓ કાળદ્રવ્યનું નિરૂપણ.

અધ્યયન ૧૪

કર્મપદાર્થ

કર્મની બાહ્યાર્થતા અને તેની પ્રત્યક્ષગમ્યતા

જેઓ વસ્તુને ક્ષણિક અને નિરન્વયવિનાશી માને છે તેઓ ગતિ યા કર્મ ન માની શકે. ક્ષણિક વસ્તુમાં ગતિ હોઈ શકે જ નહિ, કારણ કે તેની પાસે ગતિ કરવાનો સમય જ નથી હોતો. તે તો જે ક્ષણે ઉત્પન્ન થાય છે તે જ ક્ષણે નાશ પામે છે. આમ ક્ષણિક વસ્તુ સ્થાનાન્તર કરી શકતી નથી જ. તે જ્યાં જન્મે છે ત્યાં જ નાશ પામે છે. જ્યારે અત્યન્ત સદૃશ ક્ષણિક વસ્તુઓ નિરંતર દૈશિક પ્રદેશોમાં કાલિક ક્ષણોના ક્રમે ઉત્પન્ન થઈ તરત જ નાશ પામે છે ત્યારે આપણને ગતિની ભ્રાન્તિ થાય છે. ઉદાહરણાર્થ, વીજળીના ગોળાઓ નિરંતર હારબંધ ગોઠવ્યા હોય અને પ્રથમ ગોળો ઝબકીને તરત જ બંધ થાય, પછી બીજો ગોળો ઝબકીને તરત જ બંધ થાય, પછી ત્રીજો ગોળો ઝબકીને તરત જ બંધ થાય—આમ કાલિક અન્તર વિના બધા નિરંતર ગોઠવેલા વીજળીના ગોળાઓમાં ક્રમથી થાય તો આપણને એવી ભ્રાન્તિ થશે કે પ્રકાશ ગતિ કરે છે. હકીકતમાં તો અહીં પ્રકાશ જ્યાં ઉત્પન્ન થાય છે ત્યાં જ નાશ પામે છે. તે એક જગાએથી બીજી જગાએ જતો નથી. આમ ક્ષણિકવાદમાં ગતિ યા કર્મને અવકાશ નથી. પ્રત્યેક ક્ષણિક વસ્તુ નિષ્ક્રિય (static) છે. જેમ ક્ષણિક વસ્તુમાં પરિણામરૂપ ક્રિયા શક્ય નથી તેમ તેમાં ગતિરૂપ ક્રિયા પણ શક્ય નથી. ક્ષણિકવાદની જેમ કૂટસ્થનિત્યતાવાદમાં પણ ક્રિયામાત્ર મિથ્યા છે, ભ્રાન્ત છે. આથી ઊલટું જેઓ વસ્તુને સ્થાયી યા અક્ષણિક માને છે તેમની દાર્શનિક વ્યવસ્થામાં ગતિનું મહત્ત્વનું સ્થાન છે. સ્થાયી વસ્તુ જ ક્રમથી નિરંતર દિક્પ્રદેશો સાથે સંયોગવિભાગ પામી શકે છે અને આ સંયોગવિભાગના કારણ તરીકે કર્મને માન્યા વિના ચાલે જ નહિ. ક્રિયા બે પ્રકારની સંભવે છે—પરિણામરૂપ અને પરિસ્પંદરૂપ (=ગતિરૂપ). પરિણામરૂપ ક્રિયા પરિણામવાદીઓ જ સ્વીકારે છે, કારણ કે તેઓ એક દ્રવ્યની વિવિધ ક્રમિક અવસ્થાઓ સ્વીકારે છે; આ ક્રમિક અવસ્થાઓના કારણ તરીકે પરિણામરૂપ ક્રિયા તેમને સ્વીકારવી પડે છે. વૈશેષિકો પરિણામરૂપ ક્રિયા નથી સ્વીકારતા, કારણ કે

તેમની દૃષ્ટિએ કારણદ્રવ્ય કાર્યદ્રવ્યમાં પરિણમતું નથી પરંતુ કારણદ્રવ્યથી ભિન્ન કાર્યદ્રવ્ય ઉત્પન્ન થઈ કારણદ્રવ્યને કંઈ પણ અસર કર્યા વિના કારણદ્રવ્યમાં રહે છે. તેથી વૈશેષિક દર્શનમાં એક દ્રવ્યની જુદી જુદી અવસ્થાઓ સંભવતી નથી. એટલે, તે અવસ્થાઓની જનક પરિણામરૂપ ક્રિયાની પણ તેમને આવશ્યકતા નથી. આમ વૈશેષિકનું દ્રવ્ય પરિવર્તનરહિત છે. તેનામાં તેની ઉત્પત્તિથી માંડી તેના નાશ સુધી કોઈ પરિણામ (=પરિવર્તન) થતો નથી. આ કારણે જ તેઓ માનતા લાગે છે કે અવયવીના અવયવો જ્યાં સુધી અવયવી નાશ ન પામે ત્યાં સુધી અંદરોઅંદર સ્થાનફેર કરી શકતા નથી. અવયવીદ્રવ્યના યા અવયવીના નાશ પછી સ્વતંત્ર બનેલા તેના અવયવદ્રવ્યો નિરંતર દિક્પ્રદેશો સાથે સંયોગ-વિભાગ પામી શકે છે પરંતુ આ સંયોગ-વિભાગથી તે દ્રવ્યને કંઈ અસર થતી નથી—તે અપરિવર્તિષ્ણુ જ રહે છે; તેના આ સંયોગ-વિભાગના કારણરૂપે વૈશેષિકોએ પરિસ્પંદરૂપ ક્રિયા સ્વીકારી છે.

વૈશેષિકો કર્મને દ્રવ્યથી ભિન્ન ગણે છે. કર્મ દ્રવ્યમાં સમવાયસંબંધથી રહે છે. વળી, જેમ દ્રવ્ય અને ગુણમાં સત્તા છે તેમ કર્મમાં પણ સત્તા છે. તેથી દ્રવ્ય અને ગુણની જેમ કર્મ પણ અર્થ છે

કર્મને પ્રત્યક્ષગ્રાહ્ય માની વૈશેષિકો કર્મના અર્થપણાને વિશેષ દૃઢ કરે છે. કેટલાક દાર્શનિકો કર્મને કેવળ અનુમેય માને છે. તેઓ જણાવે છે કે આપણને જ્યારે દ્રવ્યની ગતિનું જ્ઞાન થાય છે ત્યારે આપણને પ્રત્યક્ષ તો કેવળ દ્રવ્ય અને તેના દિક્પ્રદેશો સાથેના સંયોગવિભાગનું જ થાય છે અને તે સંયોગ-વિભાગ ઉપરથી અનુમાન દ્વારા આપણને દ્રવ્યની ગતિનું અનુમાન થાય છે. સંયોગ-વિભાગ કર્મજન્ય છે. કર્મ કારણ છે અને સંયોગવિભાગ કાર્ય છે. કાર્ય ઉપરથી કારણનું અનુમાન થાય છે. એટલે સંયોગવિભાગ ઉપરથી તેમના કારણ કર્મનું અનુમાન થાય છે.[1]

આ દાર્શનિકોના આ મતનું ખંડન કરતાં વૈશેષિકો જણાવે છે કે કર્મને કેવળ અનુમેય માનતાં મુશ્કેલી ઊભી થશે. જેઓ કર્મને અનુમેય માને છે તેમને મતે સંયોગ-વિભાગ કર્મનો અનુમાપક હેતુ છે. આ હેતુ કાર્યહેતુ છે. કાર્યહેતુ પરથી તેઓ કારણનું—સાધ્યનું (અહીં કર્મ સાધ્ય છે)—અનુમાન માને છે. નિયમ એવો છે કે **જ્યાં** કાર્ય હોય **ત્યાં** કારણ હોય જ. અહીં કાર્ય સંયોગ-વિભાગ અમુક મૂર્ત દ્રવ્ય અને અમૂર્ત દિક્દ્રવ્ય બંનેમાં છે (કારણ કે સંયોગ-વિભાગ ગુણો દ્વિષ્ઠ છે) પરંતુ કારણ કર્મ તો બંનેમાં નથી, તે તો કેવળ મૂર્ત દ્રવ્યમાં

જ છે કારણ કે દિક્દ્રવ્ય વિભુ હોઈ નિષ્ક્રિય છે. જો કર્મને અનુમાનગમ્ય માનીએ તો દિક્દ્રવ્યમાં (યા આકાશદ્રવ્યમાં) પણ કર્મને માનવાની આપત્તિ આવે. અને જો કર્મને અનુમાનગમ્ય માની દિક્દ્રવ્યમાં કર્મને ન માનો તો અનુમાનપ્રમાણમાંથી લોકોનો વિશ્વાસ જ ઊઠી જાય, કારણ કે કાર્યના અધિકરણમાં (=પક્ષમાં) કારણ ન રહેવા છતાં તે અધિકરણમાં કાર્યની ઉત્પત્તિ માનો તો બીજે ઠેકાણે પણ કાર્યના અધિકરણમાં કારણ નિયમતઃ રહે છે એવા નિયમમાં વિશ્વાસ ક્યાંથી રહેશે ? બીજા શબ્દોમાં, જે પક્ષમાં હેતુ રહે છે તે પક્ષમાં જ સાધ્ય રહે છે જ એવા અનુમાનપ્રક્રિયામાં સ્વીકૃત નિયમમાંથી લોકોનો વિશ્વાસ ઊઠી જશે. એટલે કર્મનું જ્ઞાન થવામાં અનુમાનપ્રમાણની વાત જ ન કરવી ઇષ્ટ છે, કર્મને પ્રત્યક્ષગ્રાહ્ય જ માનવું જોઈએ.[૨]

ન્યાયવૈશેષિક દર્શનમાં કર્મનું મહત્ત્વ

ન્યાય-વૈશેષિક દર્શન પરમાણુવાદી છે. તે કાર્યદ્રવ્યની ઉત્પત્તિ પરમાણુઓના સંયોગથી માને છે અને તેનો નાશ પરમાણુઓના વિભાગ દ્વારા પરમાણુસંયોગના નાશથી માને છે. પરમાણુઓના સંયોગ-વિભાગ માટે કર્મ આવશ્યક છે. કર્મ વિના પરમાણુઓનો સંયોગ કે વિભાગ અશક્ય છે. આમ જગતના સર્જન અને નાશ બંને માટે કર્મ અત્યંત જરૂરી છે. કેવળ જગતના ભૌતિક પદાર્થોની ઉત્પત્તિ માટે જ નહિ પરંતુ આત્માના વિશેષગુણોની ઉત્પત્તિ માટે પણ કર્મ જરૂરી છે. ન્યાય-વૈશેષિક અનુસાર સુખ, દુઃખ, ઇચ્છા, જ્ઞાન વગેરે આત્માના વિશેષ ગુણો આત્મ-મનઃસંયોગજન્ય છે અને એ સંયોગ મનઃકર્મ વિના સંભવતો નથી. તેથી જગતમાં અનિત્ય ભૌતિક પદાર્થોની અને આત્માના વિશેષ ગુણોની ઉત્પત્તિ માટે કર્મ આવશ્યક છે.

પરમાણુકર્મ

ન્યાય-વૈશેષિક પરમાણુઓમાં બે જાતની ગતિ માને છે—સર્જનાત્મક અને અસર્જનાત્મક. પ્રલય દરમ્યાન પરમાણુઓમાં અસર્જનાત્મક ગતિ હોય છે જ્યારે સૃષ્ટિ દરમ્યાન તેમનામાં સર્જનાત્મક ગતિ હોય છે. પ્રલયકાળે પરમાણુઓમાં અસર્જનાત્મક ગતિ માનવાનું પ્રયોજન પ્રલયની કાળમર્યાદા માપવાનું છે. અસર્જનાત્મક ગતિના અંતિમ ઘટકથી ક્ષણ મપાય છે અને ક્ષણોની હારથી કાળનો ગાળો મપાય છે. જો અસર્જનાત્મક ગતિ ન હોય તો પ્રલયની અવધિનું માપ નીકળે નહિ, પ્રલયની અવધિની ખબર પડે નહિ. સૃષ્ટિના આરંભે અદૃષ્ટ-

માંથી ધક્કો આવતાં આ અસર્જનાત્મક ગતિનું સર્જનાત્મક ગતિમાં રૂપાન્તર થાય છે. સૃષ્ટિના અંતે સંક્ષોભથી પરમાણુસંયોગ નાશ પામતાં જગતના પદાર્થો નાશ પામે છે. આ સંક્ષોભથી પરમાણુઓમાં કર્મ જન્મે છે અને કર્મથી વેગ જન્મે છે. આ કર્મની પરંપરા અને તે પરંપરાને ચાલુ રાખતો વેગ બંને પ્રલય દરમ્યાન હોય છે. પ્રલય દરમ્યાન પરમાણુઓમાં રહેલું આ કર્મ પરમાણુઓનો પ્રચય કરી શકે છે પરંતુ પરમાણુઓનો આરંભક સંયોગ કરી શકતું નથી. તેથી આ કર્મને અસર્જનાત્મક કર્મ તરીકે આપણે વર્ણવ્યું છે.[3]

કર્મની લાક્ષણિકતાઓ

(૧) एकद्रव्यम्–ગુણની જેમ કર્મ પણ દ્રવ્યમાં જ રહે છે. જેમ ગુણ દ્રવ્ય વિના એકલો પ્રાપ્ત થતો નથી તેમ કર્મ પણ દ્રવ્ય વિના એકલું પ્રાપ્ત થતું નથી. પરંતુ ગુણ અને કર્મ વચ્ચે એક ભેદ છે. સંયોગ જેવા કેટલાક ગુણ અનેકદ્રવ્યાશ્રિત છે, અર્થાત્ તેઓ એક સમયે એક જ દ્રવ્યમાં રહેતા નથી. સંયોગ કદીય કેવળ એક જ દ્રવ્યમાં રહેતો નથી પરંતુ બે દ્રવ્યોમાં જ રહે છે. સંયોગ એકદ્રવ્યનિષ્ઠ નથી પરંતુ દ્વિષ્ઠ છે. ઉદાહરણાર્થ, પુસ્તક અને ટેબલનો સંયોગ લો. અહીં સંયોગ કેવળ પુસ્તક અથવા કેવળ ટેબલમાં નથી પરંતુ ઉભયનિષ્ઠ છે. પરંતુ કર્મની વાત જુદી છે. કર્મ સદા એકદ્રવ્યનિષ્ઠ જ હોય છે. કોઈ પણ કર્મ અનેકદ્રવ્યનિષ્ઠ નથી. અર્થાત્ એક કર્મ એક જ દ્રવ્યમાં રહે છે, અનેક દ્રવ્યોમાં નહિ. કોઈ પણ કર્મ એવું નથી જે એક સમયે અનેક દ્રવ્યોમાં રહેતું હોય.[૪] એક કર્મને એક સમયે અનેક દ્રવ્યોમાં રહેતું માની શકાતું નથી, કારણ કે જે ક્રિયાથી એક દ્રવ્યનું સ્થાનાંતર થાય છે તે જ ક્રિયાથી બીજા દ્રવ્યનું સ્થાનાંતર થતું જણાતું નથી.

વળી, એક જ સમયે બે કર્મો એક દ્રવ્યમાં રહી શકતાં નથી.[૫] જો એક જ સમયે બે કર્મોને એક દ્રવ્યમાં રહેતાં માનવામાં આવે તો નીચે જણાવેલી આપત્તિ આવે. જો આ બે કર્મો પરસ્પર વિરુદ્ધ હોય તો તેઓ એકબીજાનો પ્રતિરોધ કરે અને પરિણામે કર્મ હોવા છતાં તેમના આશ્રયભૂત દ્રવ્યનો સંયુક્ત આકાશપ્રદેશથી વિભાગ ન થાય અને અન્ય આકાશપ્રદેશ સાથે સંયોગ ન થાય. આ પરિસ્થિતિ ઇષ્ટ નથી કારણ કે કર્મને તો તેના આશ્રયભૂત દ્રવ્યના સંયોગ-વિભાગની ઉત્પત્તિમાં નિરપેક્ષ કારણ તરીકે કણાદે વર્ણવ્યું છે.[૬] જો વિરુદ્ધ બે કર્મને બદલે અવિરુદ્ધ બે કર્મને એક સમયે એક દ્રવ્યમાં રહેતાં માનીએ તો એ બેમાંથી એક જ કર્મ સ્વાશ્રયભૂત દ્રવ્યનો અભિમત આકાશપ્રદેશ સાથે

સંયોગ યા વિભાગ કરવા સમર્થ હોઈ બીજા કર્મને તે કર્મ સાથે એક દ્રવ્યમાં માનવું વ્યર્થ થઈ પડશે.[7] આથી માનવું જોઈએ કે એક સમયે બે કર્મો એક જ દ્રવ્યમાં રહેતાં નથી.

આ ઉપરથી ન્યાય-વૈશેષિકો એ નિર્ણય ઉપર આવ્યા છે કે (૧) એક કર્મ એક સમયે અનેક દ્રવ્યોમાં રહેતું નથી અને (૨) એક દ્રવ્યમાંય એક સમયે અનેક કર્મો રહેતાં નથી; પરંતુ એક સમયે એક જ કર્મ એક જ દ્રવ્યમાં રહે છે.

(૨) अगुणम्[8]—જેમ ગુણ પોતે કોઈ ગુણનો આધાર નથી તેમ કર્મ પણ કોઈ ગુણનો આધાર નથી. જેમ ગુણ સ્વયં નિર્ગુણ છે તેમ કર્મ પણ નિર્ગુણ છે. ગુણ દ્રવ્યમાં જ રહે છે. ગુણ ગુણમાં કે કર્મમાં રહેતા નથી. આથી કર્મને અગુણ કહ્યાં છે.

(૩) संयोग-विभाग-निरपेक्षकारणत्वम्[9]—ગુણ અને કર્મ બંને ગુણરહિત હોવા છતાં તે બેની વચ્ચે મહત્ત્વનો ભેદ છે. ગુણ સંયોગ અને વિભાગનું અનપેક્ષ કારણ નથી જ્યારે કર્મ તેમનું અનપેક્ષ કારણ છે. આપણે જોઈ ગયા કે ન્યાય-વૈશેષિકો સંયોગજ સંયોગ અને વિભાગજ વિભાગ સ્વીકારે છે. સંયોગ અને વિભાગ પોતે ગુણ છે. એટલે ગુણને સંયોગ અને વિભાગનું કારણ ગણવામાં આવ્યો છે. પરંતુ સંયોગ અને વિભાગ કર્મની સહાય વિના—આશ્રયભૂત દ્રવ્યમાં કર્મ ઉત્પન્ન ન થાય ત્યાં સુધી—અનુક્રમે સંયોગ અને વિભાગને ઉત્પન્ન કરી શકતા નથી. તેથી ગુણને સંયોગ અને વિભાગનું નિરપેક્ષ કારણ ગણવામાં આવ્યો નથી. એથી ઊલટું કર્મ સંયોગ અને વિભાગનું ચરમ કારણ હોવાને કારણે તેને બીજા કોઈની સહાયની રાહ જોવી પડતી નથી અને તેથી એ અર્થમાં તેને સંયોગ અને વિભાગનું અનપેક્ષ કારણ ગણવામાં આવ્યું છે.

(૪) मूर्तद्रव्यवृत्तित्वम्[10]—કર્મ દ્રવ્યમાં જ રહે છે, પરંતુ તે બધાં દ્રવ્યોમાં રહેતું નથી. તે પરિચ્છિન્ન પરિમાણ ધરાવતાં દ્રવ્યોમાં જ અર્થાત્ મૂર્ત દ્રવ્યોમાં જ રહે છે. તે વિભુ અર્થાત્ સર્વવ્યાપી દ્રવ્યોમાં રહેતું નથી. વ્યાપક દ્રવ્યોની સ્થાનાંતરપ્રાપ્તિ સંભવતી નથી. તેથી તેમનામાં કર્મ પણ સંભવતું નથી. વિભુ દ્રવ્યો નિષ્ક્રિય છે. દિક્, કાલ, આકાશ અને આત્મા એ વિભુ દ્રવ્યો છે. તેથી તેમનામાં કર્મ રહેતું નથી. બાકીના પાંચ દ્રવ્યોમાં જ—પૃથ્વી, જલ, અગ્નિ, વાયુ અને મનમાં જ—કર્મ રહે છે.

(૫) क्षणिकत्वम्[११]–ક્ષણિકતાનો અર્થ અહીં ઉત્પત્તિ પછી અતિશીઘ્ર નાશ પામવું એવો છે. પ્રત્યેક કર્મ ક્ષણિક હોય છે. તે અત્યંત અલ્પ ક્ષણો સુધી જ ટકે છે. પ્રથમ ક્ષણમાં કર્મ ઉત્પન્ન થાય છે, બીજી ક્ષણમાં તે વિભાગ ઉત્પન્ન કરે છે, ત્રીજી ક્ષણમાં વિભાગને લઈ પૂર્વવર્તી સંયોગનો નાશ થાય છે, ચોથી ક્ષણમાં તે કર્મ નવો સંયોગ ઉત્પન્ન કરે છે. અને પછી તરત જ તે નાશ પામે છે. આ રીતે પ્રત્યેક કર્મ આશુવિનાશી છે. કોઈ કર્મ નિત્ય કે ચિરસ્થાયી નથી.

(૬) स्वकार्यसंयोगविरोधित्व[१२]–કર્મ પોતાના કાર્ય સંયોગથી નાશ પામે છે. કર્મ દ્રવ્યમાં ઉત્પન્ન થઈ દ્રવ્યમાં વિભાગ ઉત્પન્ન કરે છે, વિભાગથી દ્રવ્યનો સંયોગ નાશ પામે છે, પછી તે કર્મ દ્રવ્યનો ઉત્તર આકાશપ્રદેશ સાથે સંયોગ ઉત્પન્ન કરે છે. આ ઉત્તરસંયોગથી કર્મનો નાશ થાય છે. આમ ઉત્તર સંયોગને ઉત્પન્ન કરનાર કર્મ છે અને એ જ ઉત્તર સંયોગ પોતાના જનક કર્મનો નાશ કરે છે. અહીં કોઈને શંકા ઉદ્‌ભવે કે કર્મનું કાર્ય તો વિભાગ પણ છે. તો પછી વિભાગને કર્મનાશક કેમ માનવામાં નથી આવ્યો ? આના ઉત્તરમાં ન્યાયવૈશેષિકો જણાવે છે કે જો વિભાગને કર્મનાશક માનવામાં આવે તો ક્રિયાશ્રય દ્રવ્યનો આકાશપ્રદેશ સાથે સંયોગ જ અશક્ય બની જાય.

(૭) असमवायिकारणत्वम्[१३]–દ્રવ્ય, ગુણ અને કર્મ ત્રણેય સમવાયિકારણ છે. દ્રવ્ય દ્રવ્ય, ગુણ, કર્મ, સામાન્ય અને વિશેષનું સમવાયિકારણ છે; ગુણ ગુણત્વ સામાન્યનું સમવાયિકારણ છે અને કર્મ કર્મત્વસામાન્યનું સમવાયિકારણ છે. ગુણ અને કર્મ અસમવાયિકારણ પણ છે, પરંતુ દ્રવ્ય કદીય અસમવાયિકારણ નથી. કારણદ્રવ્યનો ગુણ કાર્યદ્રવ્યના ગુણનું અસમવાયિકારણ છે. કર્મ સંયોગ અને વિભાગનું અસમવાયિકારણ છે; કર્મજન્ય સંયોગ અને વિભાગની ઉત્પત્તિમા કર્મ અસમવાયિકારણ છે એટલું જ નહિ સંયોગજન્ય સંયોગ અને વિભાગજન્ય વિભાગની ઉત્પત્તિમાંય કર્મ અસમવાયિકારણ છે. સંયોગજન્ય સંયોગ અને વિભાગજન્ય વિભાગની ઉત્પત્તિમાં કર્મ સહાયક છે એવી જ વાત અત્યાર સુધી કરી છે અને અત્યારે તેમની ઉત્પત્તિમાં કર્મ અસમવાયિકારણ છે એમ કહેવાને શો આધાર છે ? એમાં આધાર એ છે કે વ્યોમશિવાચાર્ય અને શ્રીધર બંને જણાવે છે કે કર્મ કેવળ અસમવાયિકારણ જ હોય છે જ્યારે ગુણ તો અસમવાયિકારણ પણ હોઈ શકે છે અને નિમિત્તકારણ પણ હોઈ શકે છે. નિમિત્તકારણમાં સમવાયિકારણ અને અસમવાયિકારણ સિવાયનાં બધાં કારણોનો સમાવેશ થાય છે એ તો આપણે જાણીએ છીએ. આમાંથી એવું ફલિત

થાય છે કે કર્મ સંયોગજ સંયોગ અને વિભાગજ વિભાગની ઉત્પત્તિમાં અસમવાયિકારણ છે, અને સંયોગ અને વિભાગ તેમની ઉત્પત્તિમાં નિમિત્તકારણો છે. આ સમસ્યાનો વિશેષ વિચાર બિનજરૂરી હોઈ આપણે કરતા નથી.

(૮) स्वपराश्रयसमवेतकार्यारम्भकत्व[૧૪]—કર્મનાં કાર્યો સંયોગ અને વિભાગ છે. સંયોગ કે વિભાગ બે દ્રવ્યોમાં જ રહે છે. આ બે દ્રવ્યોમાંનું એક દ્રવ્ય એવું હોય છે કે જેમાં સંયોગનું કારણ કર્મ સમવાયસંબંધથી રહેતું હોય છે અને બીજું દ્રવ્ય એવું હોઈ શકે છે જેમાં સંયોગનું કારણ કર્મ સમવાયસંબંધથી ન રહેતું હોય. આમ કર્મ પોતે જેમાં સમવાયસંબંધથી રહે છે અને પોતે જેમાં સમવાયસંબંધથી રહેતું નથી એવાં બે દ્રવ્યોમાં સમવાયસંબંધથી રહેનાર સંયોગ અને વિભાગનું જનક છે.

(૯) समानजातीयानारम्भकत्व[૧૫]—દ્રવ્ય દ્રવ્યને ઉત્પન્ન કરે છે. ગુણ ગુણને ઉત્પન્ન કરે છે. પરંતુ કર્મ કર્મને કદીય ઉત્પન્ન કરતું નથી. આ વાતનું સમર્થન કરતાં શ્રીધર કહે છે કે જો કર્મને કર્મનું જનક માનવામાં આવે તો અનવસ્થાદોષ આવશે, કારણ કે એક કર્મથી બીજું કર્મ ઉત્પન્ન થશે, બીજાથી ત્રીજું, ત્રીજાથી ચોથું, આ રીતે કર્મની અતૂટ પરંપરા ચાલશે જેનો અંત અસંભવ બની જશે. પરિણામે કોઈ પણ દ્રવ્યમાં ક્રિયાનો ઉપરમ જણાશે જ નહિ અને દ્રવ્ય સદાય ક્રિયાયુક્ત જ ઉપલબ્ધ થવું જોઈશે, પરંતુ આ આપણા અનુભવની વિરુદ્ધ છે. વળી એક વાર ઉત્પન્ન થયેલા કર્મનો ઉપરમ જ ન થાય તો એક વાર ચાલવાનું શરૂ કરીએ એટલે પછી આપણે વિરામ લઈ શકીએ જ નહિ. આની સામે જો કહેવામાં આવે કે ઇચ્છા અને પ્રયત્ન વિરમતાં ચાલવાની ક્રિયા સમાપ્ત થઈ જાય છે તો એનાથી તો ન્યાય-વૈશેષિકોનો પક્ષ સબળ બને છે, કારણ કે એનાથી એ સિદ્ધ થાય છે કે ચાલવાની ક્રિયા ઇચ્છા યા પ્રયત્ન પર અવલંબે છે અને નહિ કે પ્રથમ ડગલું ભરવારૂપ ક્રિયા ઉપર. પ્રથમ ડગલું ભરવારૂપ ક્રિયાનું કારણ ઇચ્છા-પ્રયત્ન છે. તેવી જ રીતે ઉત્તરોત્તર ડગલાં ભરવારૂપ ક્રિયાઓનું કારણ પણ ઇચ્છા-પ્રયત્ન જ છે. ડગલાં ભરવારૂપ ક્રિયાઓમાં પૂર્વાપરભાવ હોવા છતાં કાર્યકારણભાવ નથી. ઉપરાંત, જો કર્મ જ કર્મનું ઉત્પાદક હોય તો પછી આદ્ય કર્મની ઉત્પત્તિ કેવી રીતે થશે? અને અંતિમ કર્મથી પણ કર્મની ઉત્પત્તિ કેમ નથી? આ કારણે કર્મને કર્મનું આરંભક ગણવામાં આવ્યું નથી.

(૧૦) द्रव्यानारम्भकत्वम्[૧૬]—કર્મ દ્રવ્યનું કારણ નથી. કર્મમાં નિમિત્તકારણતા તો કદીય સંભવતી નથી એમ શ્રીધર વગેરે જાહેર કરે છે. એટલે કર્મ

દ્રવ્યનું નિમિત્તકારણ તો સંભવે જ નહિ. દ્રવ્યનું સમવાયિકારણ હમેશા તેના અવયવો જ હોય છે અને દ્રવ્યનું અસમવાયિકારણ હમેશા અવયવોનો સંયોગ જ હોય છે. તેથી કહ્યું છે કે કર્મ દ્રવ્યનું કારણ નથી.

દ્રવ્યોત્પત્તિની પ્રક્રિયાની દૃષ્ટિએ પણ કર્મ દ્રવ્યનું કારણ નથી. અવયવોમાં કર્મ ઉત્પન્ન થાય છે. તેને પરિણામે અવયવોનો સંયોગ થાય છે. અવયવોનો સંયોગ થતાં તે સંયોગનું ઉત્પાદક કર્મ નાશ પામે છે કારણ કે કર્મ પોતાના કાર્ય સંયોગથી નાશ પામે છે. એટલે અવયવોના સંયોગથી અવયવી(=કાર્યદ્રવ્ય)ની જ્યારે ઉત્પત્તિ થાય છે ત્યારે કર્મનો અભાવ હોય છે. જો અવયવી (=કાર્ય-દ્રવ્ય)ની ઉત્પત્તિ વખતે કર્મનું અસ્તિત્વ જ ન હોય તો પછી તેને અવયવીની ઉત્પત્તિનું કારણ કેવી રીતે માની શકાય ? જો અવયવીનું (=કાર્યદ્રવ્યનું) કારણ કર્મ હોત તો કર્મ અવયવોનો (=કારણદ્રવ્યોનો) સંયોગ ઉત્પન્ન કરીને વિરમત નહિ પરંતુ કર્મ તો અવયવોનો સંયોગ ઉત્પન્ન કરીને વિરમી જાય છે અને કેવળ અવયવસંયોગ જ ઉપલબ્ધ થાય છે. તેથી માનવું જોઈએ કે દ્રવ્યનું કારણ કર્મ નથી પણ તે દ્રવ્યના અવયવોનો સંયોગ છે.

(૧૧) प्रतिनियतजातियोगित्व[૧૭]—કર્મના પાંચ ભેદ છે-ઉત્ક્ષેપણ, અવક્ષેપણ, આકુંચન, પ્રસારણ અને ગમન. આમાં દરેકને પોતાની જાતિ પણ છે. અર્થાત્ કર્મત્વજાતિ બધાં કર્મોમાં હોય છે જ્યારે ઉત્ક્ષેપણત્વજાતિ ઉત્ક્ષેપણકર્મોમાં, અવક્ષેપણત્વજાતિ અવક્ષેપણકર્મોમાં, આકુંચનત્વજાતિ આકુંચનકર્મોમાં, પ્રસારણત્વજાતિ પ્રસારણકર્મોમાં અને ગમનત્વજાતિ ગમનકર્મોમાં હોય છે.

(૧૨) दिग्विशिष्टकार्यारम्भकत्व[૧૮]—કર્મ હમેશાં દિગ્વિશિષ્ટ કાર્યોને જ ઉત્પન્ન કરે છે. આના વિસ્તૃત વિવરણ માટે જુઓ 'કર્મના પ્રકારો' વિશેની ચર્ચા.

કર્મના પ્રકાર

કર્મના પાંચ પ્રકાર માનવામાં આવ્યા છે—ઉત્ક્ષેપણ, અવક્ષેપણ, આકુંચન, પ્રસારણ અને ગમન.[૧૯]

ઉત્ક્ષેપણ—નીચે નીચેના દિક્પ્રદેશો સાથે દ્રવ્યના વિભાગોનું અને ઉપર ઉપરના દિક્પ્રદેશો સાથે તે દ્રવ્યના સંયોગોનું જે કર્મ કારણ છે તે ઉત્ક્ષેપણ કહેવાય છે.[૨૦]

અવક્ષેપણ—એનાથી ઊલટું ઉપર ઉપરના દિક્પ્રદેશો સાથે દ્રવ્યના વિભાગોનું અને નીચે નીચેના દિક્પ્રદેશો સાથે તે દ્રવ્યના સંયોગોનું જે કર્મ કારણ છે તે અવક્ષેપણ કહેવાય છે.[૨૧]

આકુંચન—આકુંચનનો અર્થ છે સંકોચન. સરળ સપાટીવાળા દ્રવ્યના અગ્ર અવયવોનો પોતે જે દિક્પ્રદેશો સાથે સંયુક્ત હતા તેમનાથી વિભાગ અને દ્રવ્યે પોતે રોકેલા આંતરિક દિક્પ્રદેશો સાથે સંયોગ જે કર્મથી થાય છે તે કર્મને આકુંચન કહેવામાં આવે છે.[૨૨]

પ્રસારણ—એનાથી ઊલટું દ્રવ્યના અગ્ર અવયવોનો પોતે જે દિક્પ્રદેશો સાથે સંયુક્ત હતા તેમનાથી વિભાગ અને દ્રવ્યે પોતે નહિ રોકેલા બહારના દિક્પ્રદેશો સાથે સંયોગ જે ક્રિયાથી થાય છે તેને પ્રસારણ કહેવામાં આવે છે.[૨૩]

ગમન—અનિયમિત દિક્પ્રદેશો સાથે દ્રવ્યનો વિભાગ અને સંયોગ ઉત્પન્ન કરનાર કર્મને ગમન કહેવામાં આવે છે.[૨૪]

ઉપર્યુક્ત ચતુર્વિધ કર્મથી અતિરિક્ત બીજાં જેટલાં કર્મો છે તે બધાંનો સમાવેશ ગમનમાં થાય છે.

અહીં એક પ્રશ્ન ઊઠે છે. બધાં જ કર્મો ગમનમાં સમાવેશ પામી શકે છે તો પછી કર્મના પાંચ પ્રકારો શા માટે માનવામાં આવ્યા છે?[૨૫] અને, જો કાર્યભેદ પ્રમાણે વર્ગીકરણ કરવામાં આવે તો પછી પ્રવેશન, નિષ્ક્રમણ, વગેરેને પણ કર્મના જુદા પ્રકારો માનવા પડે? આ પ્રશ્નની છણાવટ પ્રશસ્તપાદે વિસ્તારથી કરી છે. ઉપર્યુક્ત વર્ગીકરણ દિગ્વિશેષ પ્રમાણે કરવામાં આવ્યું છે, અને દ્રષ્ટૃસાપેક્ષ નથી. ઉત્ક્ષેપણને બધા દેખનારા ઉત્ક્ષેપણ જ જાણે છે, જ્યારે નિષ્ક્રમણ વગેરે કર્મોની બાબતમાં એવું નથી. ઉદાહરણાર્થ, બે ઓરડાઓને એક સમાન બારણું છે, એક ઓરડામાં બે માણસો છે અને બીજા ઓરડામાં એક માણસ છે, જે ઓરડામાં બે માણસો છે તે ઓરડામાંથી એક માણસ ઊઠી બીજા ઓરડામાં જાય છે, આ માણસનું કર્મ તેના સાથીની દૃષ્ટિએ નિષ્ક્રમણ છે અને જે ઓરડામાં તે ગયો તેમાં બેઠેલા માણસની દૃષ્ટિએ તેનું કર્મ પ્રવેશન છે. આમ, નિષ્ક્રમણ અને પ્રવેશનને જુદી જાતિના કર્મો માનતાં જાતિસંકર (cross classification) દોષ આવે છે. તેથી આવાં કર્મોને ભિન્ન ભિન્ન જાતિ ધરાવતાં કર્મો નથી માનવામાં આવ્યાં અને તે બધાંનો ગમનમાં જ સમાવેશ કરાયો છે, અર્થાત્ તે બધાંની એક જ જાતિ ગમનત્વ મનાઈ છે, પરિણામે જાતિસંકરદોષ આવતો નથી.[૨૬]

કર્મનાં કારણો

કર્મનું કારણ કર્મ નથી એ તો આપણે જોઈ ગયા. તો પછી કર્મનું કારણ શું છે તે જાણવાનું મન થાય એ સ્વાભાવિક છે. કર્મનું સમવાયિકારણ દ્રવ્ય

જ છે અને તેનું અસમવાયિકારણ ગુણ જ છે. કર્મનાં સમવાયિકારણો પાંચ પરિચ્છિન્ન (મૂર્ત) દ્રવ્યો છે, અર્થાત્ તે દ્રવ્યોમાં જ કર્મ ઉત્પન્ન થાય છે. પરંતુ તે દ્રવ્યોમાં કર્મને ઉત્પન્ન કોણ કરે છે ? ગુણો જ. કયો ગુણ કયા કર્મને ઉત્પન્ન કરે છે ? આ પ્રશ્નનો વિચાર હવે કરીએ.

કર્મનાં કારણો નીચેના ગુણો છે–ગુરુત્વ, પ્રયત્ન, સંયોગ, દ્રવત્વ, સંસ્કાર અને અદૃષ્ટ.

(૧) ગુરુત્વ—ગુરુત્વ પતનકર્મનું કારણ છે. ગુરુત્વ પૃથ્વી અને જળનો ગુણ હોઈ પાર્થિવ અને જલીય દ્રવ્યોના પતનકર્મનું કારણ ગુરુત્વ છે. ગુરુત્વના પ્રતિબંધકો (=ગુરુત્વને પતનકર્મ કરતાં અટકાવનાર) છે. સંયોગ, પ્રયત્ન અને સંસ્કાર (=વેગ). તેથી જલીય અને પાર્થિવ દ્રવ્યોમાં જ્યારે ગુરુત્વના પ્રતિબંધક ગુણો નથી હોતા ત્યારે જ ગુરુત્વ તેમનામાં પતનકર્મ ઉત્પન્ન કરે છે. ઉદાહરણાર્થ, હાથ અને સાંબેલાનો વિભાગ થતાં હાથ અને સાંબેલાનો સંયોગ નાશ પામે છે, પરિણામે સાંબેલું પોતાના ગુરુત્વથી નીચે પડે છે.[૨૭] આમ જ્યાં સુધી હાથ અને સાંબેલાનો સંયોગ હોય છે ત્યાં સુધી સાંબેલાનું ગુરુત્વ સાંબેલાને નીચે પાડી શકતું નથી.[૨૮] તેવી જ રીતે આત્મપ્રયત્નના અભાવમાં શરીર પોતાના ગુરુત્વને લઈને નીચે પડે છે. પરંતુ જ્યાં સુધી આત્મપ્રયત્ન હોય છે ત્યાં સુધી શરીરનું ગુરુત્વ શરીરને નીચે પાડી શકતું નથી.[૨૯] આજ પ્રમાણે ધનુષમાંથી છૂટેલા બાણમાં જ્યાં સુધી વેગ હોય છે ત્યાં સુધી બાણનું ગુરુત્વ બાણને નીચે પાડી શકતું નથી પરંતુ જ્યારે બાણનો વેગ ખલાસ થઈ જાય છે ત્યારે જ બાણનું તેના પોતાના ગુરુત્વને લઈને પતન થાય છે.[૩૦]

અહીં એ નોંધવું જોઈએ કે પતનક્રિયામાં જે પ્રથમ કર્મ (=આદ્ય પતન કર્મ) છે તે જ કેવળ ગુરુત્વથી ઉત્પન્ન થાય છે પરંતુ બીજું, ત્રીજું વગેરે કર્મ કેવળ ગુરુત્વથી ઉત્પન્ન થતાં નથી પણ ગુરુત્વ અને વેગ બંનેથી ઉત્પન્ન થાય છે. આદ્યપતનકર્મથી વેગ ઉત્પન્ન થાય છે. તેથી આદ્યપતનકર્મ પછીનાં બધાં પતનકર્મોની ઉત્પત્તિમાં ગુરુત્વ અને વેગ બંનેય કારણભૂત છે.[૩૧]

વેગ ગુરુત્વને પતનકર્મ કરતાં અટકાવનાર હોય તો પછી વેગ ગુરુત્વ સાથે મળી પતનકર્મનું કારણ કેવી રીતે ઘટી શકે ? વેગ ગુરુત્વને પતનકર્મ કરતાં અટકાવે છે એનો અર્થ એ છે કે જ્યાં સુધી જલીય યા પાર્થિવ દ્રવ્યમાં વેગ હોય છે ત્યાં સુધી ગુરુત્વ તે દ્રવ્યમાં આદ્યપતનકર્મ ઉત્પન્ન કરતું નથી. આમાંથી એ ફલિત થાય છે કે ઊર્ધ્વદિગભિમુખ કર્મોની સંતતિના કારણભૂત

વેગ યા તિર્યગ્રૂદ્ગભિમુખ કર્મોની સંતતિના કારણભૂત વેગ જ્યાં સુધી જલીય યા પાર્થિવ દ્રવ્યમાં હોય છે ત્યાં સુધી તે દ્રવ્યનું ગુરુત્વ તે દ્રવ્યમાં આદ્યપતન-કર્મ ઉત્પન્ન કરી શકતું નથી. તે વેગ ખલાસ થતાં જ તે દ્રવ્યના ગુરુત્વને કારણે તે દ્રવ્યમાં આદ્યપતનકર્મ ઉત્પન્ન થાય છે, પછી આ આદ્યપતનકર્મ વેગ ઉત્પન્ન કરે છે, આદ્યપતનકર્મથી ઉત્પન્ન થયેલો વેગ ગુરુત્વને પતનકર્મ ઉત્પન્ન કરતાં અટકાવતો નથી પણ ઊલટું તેની સાથે મળીને તે પોતેય પતન-કર્મનું કારણ બને છે.

(૨) પ્રયત્ન—આપણે જોઈ ગયા કે પ્રયત્નના બે પ્રકાર છે—જીવનપૂર્વક થતો પ્રયત્ન અને ઇચ્છાદ્વેષપૂર્વક થતો પ્રયત્ન. ઊંઘમાં પ્રાણીના પ્રાણવાયુના કર્મનું કારણ જીવનપૂર્વક થતો પ્રયત્ન છે. વળી, જ્યારે વ્યક્તિ ઊંઘીને ઊઠે છે ત્યારે બાહ્યેન્દ્રિય સાથે સૌ પ્રથમ જોડાવા માટે તેના મનમાં ગતિકર્મ ઉત્પન્ન કરનાર પણ જીવનપૂર્વક થતો પ્રયત્ન છે. જાગ્રત વ્યક્તિની પ્રાણવાયુની ક્રિયાનું કારણ ઇચ્છાદ્વેષપૂર્વક થતો પ્રયત્ન છે. જાગ્રત વ્યક્તિના એક ઇન્દ્રિય સાથે જોડાયેલા મનમાં બીજી ઇન્દ્રિય સાથે જોડાવા માટે ગતિકર્મ ઉત્પન્ન કરનાર પણ આ જાતનો પ્રયત્ન છે. હિતપ્રાપ્તિ અને અહિતપરિહાર કરવા સમર્થ કર્મનું કારણ પણ આ જાતનો પ્રયત્ન છે.[32] વળી આ જાતના પ્રયત્નથી શરીરાવયવમાં અને શરીરાવયવ સાથે સંબદ્ધ દ્રવ્યોમાં કર્મ ઉત્પન્ન થાય છે. કેવી રીતે ? યજ્ઞ, અધ્યયન, દાન, કૃષિ વગેરે કર્મ કરવાની ઇચ્છા જાગતાં હાથને ઉપર તરફ કે નીચે તરફ ગતિ કરાવવા માટે હાથથી અવચ્છિન્ન આત્મપ્રદેશોમાં પ્રયત્ન ઉત્પન્ન થાય છે. પછી તે આત્માના પ્રયત્ન અને હાથના ગુરુત્વની સહાયથી આત્મા અને હાથનો સંયોગ હાથમાં કર્મ ઉત્પન્ન કરે છે. અહીં આત્મા અને હાથનો સંયોગ કર્મની ઉત્પત્તિમાં અસમવાયિકારણ છે જ્યારે હાથથી અવચ્છિન્ન આત્મપ્રદેશોમાં ઉત્પન્ન થયેલો પ્રયત્ન કર્મની ઉત્પત્તિમાં નિમિત્તકારણ છે. હાથની જેમ શરીરના બીજા અવયવોમાં કર્મ ઉત્પન્ન થાય છે.[33]

શરીરાવયવ સાથે સંબદ્ધ દ્રવ્યોમાં પ્રયત્નથી કર્મ કેવી રીતે ઉત્પન્ન થાય છે ? આ પ્રક્રિયાને એક ઉદાહરણથી સમજીએ. મૂશળને હાથમાં લઈને કોઈ ઇચ્છા કરે છે કે મૂશળને ઊંચે ઉછાળું. આ ઇચ્છા પછી પ્રયત્નની ઉત્પત્તિ થાય છે. આ પ્રયત્ન અને હસ્ત-આત્મસંયોગથી હાથમાં ક્રિયા ઉત્પન્ન થાય છે. તે જ વખતે પ્રયત્ન અને હસ્ત-મૂસલસંયોગથી મૂશળમાં ક્રિયા ઉત્પન્ન થાય છે. પછી જ્યારે મૂશળ નિર્ધારિત ઊંચાઈ સુધી ઉપર તરફ પહોંચી જાય

છે ત્યારે મૂશળને ઊંચે ઉછાળવાની ઇચ્છા દૂર થાય છે. હવે મૂશળને નીચે લઈ જવાની ઇચ્છા ઉત્પન્ન થાય છે. પછી પ્રયત્ન ઉત્પન્ન થાય છે. આ પ્રયત્ન અને આત્મ-હસ્તસંયોગથી હાથમાં અપક્ષેપણકર્મ ઉત્પન્ન થાય છે. આ જ વખતે પ્રયત્ન અને હસ્ત-મૂસલસંયોગથી મૂશળમાં અપક્ષેપણકર્મ ઉત્પન્ન થાય છે. મૂશળની અન્ત્ય અપક્ષેપણક્રિયાથી મૂશળ અને ખાણિયામાં (=ઊખળમાં) અભિઘાત (=એક પ્રકારનો સંયોગ) ઉત્પન્ન થાય છે. તે અભિઘાત મૂશળગત વેગની સહાયથી પ્રયત્નની અપેક્ષા રાખ્યા વિના મૂશળમાં ઉત્પતનકર્મ (=ઊર્ધ્વદિગ્‌-ભિમુખ ગતિકર્મ) ઉત્પન્ન કરે છે. મૂશળમાં ઉત્પતનકર્મ ઉત્પન્ન કરનાર વેગ મૂશળમાં ક્યાંથી આવ્યો ? આનો ઉત્તર વૈશેષિકો નીચે પ્રમાણે આપે છે—(૧) અપક્ષેપણકર્મજન્ય વેગ તો અભિઘાતથી નાશ પામી જાય છે. આ અભિઘાત જ ઉત્પતનકર્મની ઉત્પત્તિમાં સહાયક વેગને ઉત્પન્ન કરે છે. (૨) અથવા, અપક્ષેપણકર્મજન્ય વેગ અભિઘાતથી નાશ પામતો નથી. એટલે, એ વેગની સહાયથી જ અભિઘાત મૂશળમાં ઉત્પતનકર્મ ઉત્પન્ન કરે છે. પ્રશસ્તપાદ આ બે ય વિકલ્પો સ્વીકારે છે. જે વખતે મૂશળમાં ઉત્પતનકર્મ ઉત્પન્ન થાય છે તે જ વખતે મૂશળગત વેગની સહાયથી મૂસલ-હસ્તસંયોગ પ્રયત્નની અપેક્ષા વિના હાથમાં ઉત્પતનકર્મ ઉત્પન્ન કરે છે. આ દર્શાવે છે કે (આત્માધિષ્ઠિત દ્રવ્યોનાં) કર્મો પ્રયત્નજન્ય અને પ્રયત્નાજન્ય એમ બે વિભાગમાં વહેંચાઈ શકે છે.[૩૪]

(૩) સંયોગ—પૃથ્વી, જળ, તેજ અને વાયુ આ ચાર દ્રવ્યોમાં નોદન, અભિઘાત યા સંયુક્તસંયોગથી કર્મ ઉત્પન્ન થાય છે.[૩૫]

નોદન એક વિશિષ્ટ પ્રકારનો સંયોગ છે. જે સંયોગથી ઉત્પન્ન થયેલું કર્મ સંયુક્ત દ્રવ્યોને જુદાં પાડતું નથી તે સંયોગ નોદન કહેવાય છે. નોદનરૂપ સંયોગ જે બે દ્રવ્યોમાં હોય છે તેમાંનું એક નોદક હોય છે અને બીજું નોદ્ય હોય છે. કેટલીક વાર નોદનરૂપ સંયોગ પોતાની ઉત્પત્તિમાં ગુરુત્વ, દ્રવત્વ, વેગ અને પ્રયત્ન ચારેયની અપેક્ષા રાખે છે અને કેટલીક વાર તેમાંના એક, બે કે ત્રણની અપેક્ષા રાખે છે.[૩૬] ઉદાહરણાર્થ, ઢીલા કાદવમાં ધીમેથી જ્યારે પત્થર મૂકવામાં આવે છે ત્યારે કાદવ અને પત્થર વચ્ચે સંયોગ થાય છે. આ સંયોગ નોદનરૂપ છે. પત્થર નોદક છે અને કાદવ નોદ્ય છે. આ સંયોગને પોતાની ઉત્પત્તિમાં પત્થરના ગુરુત્વની જ અપેક્ષા છે. આ નોદનરૂપ સંયોગ નોદ્ય કાદવમાં કર્મ ઉત્પન્ન કરે છે. જ્યારે ઉપર ઉછાળેલા પત્થરનો કાદવ સાથે નોદનરૂપ સંયોગ થાય છે ત્યારે તે સંયોગની ઉત્પત્તિ પ્રયત્ન, વેગ અને ગુરુત્વ ત્રણ ઉપર આધાર રાખે છે. અને આ નોદનરૂપ સંયોગ પણ કાદવમાં કર્મ ઉત્પન્ન કરે

છે. જ્યારે ફેંકવામાં આવેલા પાણીનો કાદવ સાથે નોદનરૂપ સંયોગ થાય છે ત્યારે તે સંયોગની ઉત્પત્તિ પ્રયત્ન, વેગ, ગુરુત્વ અને દ્રવત્વ ચારેય ઉપર આધાર રાખે છે; અને એ નોદનરૂપ સંયોગ કાદવમાં કર્મ ઉત્પન્ન કરે છે.[૩૭]

અભિઘાત એક વિશિષ્ટ પ્રકારનો સંયોગ છે. જે સંયોગથી ઉત્પન્ન થયેલું કર્મ સંયુક્ત દ્રવ્યોનો વિભાગ કરે તે સંયોગ અભિઘાત કહેવાય છે. અભિઘાતરૂપ સંયોગ જે બે દ્રવ્યોમાં હોય છે તેમાંનું એક અભિઘાતક હોય છે અને બીજું અભિઘાત્ય હોય છે. અભિઘાતરૂપ સંયોગની ઉત્પત્તિનું કારણ વેગ છે. વેગયુક્ત એક દ્રવ્યનો બીજા દ્રવ્ય સાથે સંયોગ થતાં જે કર્મ ઉત્પન્ન થાય, તે કર્મ જો તે બે દ્રવ્યોનો વિભાગ કરે તો તે સંયોગ અભિઘાત ગણાય છે.[૩૮] આ અભિઘાતરૂપ સંયોગ અભિઘાતક અને અભિઘાત્ય બંનેમાં કર્મ ઉત્પન્ન કરે છે.

નોદન અથવા અભિઘાતથી જે દ્રવ્યમાં કર્મ ઉત્પન્ન થાય તે દ્રવ્ય સાથે સંયુક્ત દ્રવ્યમાં પણ કર્મ ઉત્પન્ન થાય છે. આ કર્મને સંયુક્તસંયોગથી ઉત્પન્ન થયેલ ગણવામાં આવે છે.[૩૯]

(૪) દ્રવત્વ—પાણીમાં દ્રવત્વ ગુણ હોવાથી પાણીને રોકનાર આડ યા પાળ ન હોય તો પાણી નીચાણવાળા ભાગ તરફ વહેવા માંડે છે. પાણીનું આ વહેવું તે સ્યન્દનકર્મ છે. આ કર્મનું કારણ પાણીનો દ્રવત્વગુણ છે.[૪૦]

(૫) સંસ્કાર—વેગ અને સ્થિતિસ્થાપકતા કર્મોત્પત્તિનાં કારણો છે. આને ઉદાહરણોથી સમજીએ.

કાન સુધી ખેંચેલા ધનુષની દોરીનો આંગળીથી વિભાગ થતાં આંગળી અને દોરીનો સંયોગ નાશ પામે છે. સંયોગ નાશ પામતાં કોઈ પ્રતિબંધક ન હોવાથી ધનુષનો સ્થિતિસ્થાપકતાગુણ ગોળ વળેલા ધનુષને પોતાની અસલ સ્થિતિમાં લાવે છે. પરિણામે, તે સ્થિતિસ્થાપકતાગુણની સહાયથી ધનુષ અને દોરીનો સંયોગ દોરીમાં અને તીરમાં આદ્યકર્મ ઉત્પન્ન કરે છે. તે દોરીનું આદ્યકર્મ પોતાના કારણ ધનુષદોરીસંયોગની સહાયથી દોરીમાં વેગ ઉત્પન્ન કરે છે. આ વેગથી દોરીનો તીર સાથે નોદનરૂપ સંયોગ થાય છે. તીરમાં ઉત્પન્ન થયેલું આદ્યકર્મ આ નોદનરૂપ સંયોગની સહાયથી તીરમાં વેગ ઉત્પન્ન કરે છે. આ વેગ નોદનરૂપ સંયોગની સહાયથી ત્યાં સુધી તીરમાં કર્મો ઉત્પન્ન કરતો રહે છે જ્યાં સુધી દોરી અને તીરનો વિભાગ ન થાય. દોરી અને તીરનો વિભાગ થતાં તેમનો નોદનરૂપ સંયોગ નાશ પામે છે. તેને કારણે પછી તો એકલો વેગ જ

તીરનાં કર્મો તીર પડે નહિ ત્યાં સુધી ઉત્પન્ન કરે છે.[41] દોરીથી વિભક્ત થયેલા તીરમાં તે પડે નહિ ત્યાં સુધી એક જ કર્મ નથી માનવામાં આવતું પણ અનેક કર્મો માનવામાં આવે છે કારણ કે એક કર્મનું અસ્તિત્વ ઉત્તરદિક્પ્રદેશ સાથે સ્વાશ્રયભૂત દ્રવ્યના સંયોગ સુધી જ રહે છે. દોરીથી વિભક્ત થયેલું તીર પડે નહિ ત્યાં સુધી ઉત્તરોત્તર દિક્પ્રદેશો સાથે અનેક સંયોગો ધરાવે છે. તેથી તે અન્તરાળ દરમ્યાન તીરમાં એક નહિ પણ અનેક કર્મો માનવામાં આવ્યાં છે. પરંતુ તીરદોરીસંયોગરૂપ નોદનથી ઉત્પન્ન થયેલા આદ્યકર્મે તીરમાં ઉત્પન્ન કરેલો વેગ જ આ બધાં કર્મોનું કારણ છે. આ વેગ એક જ માનવામાં આવ્યો છે કારણ કે અન્તરાલમાં વેગોત્પત્તિનાં સહાયક કોઈ કારણો નથી.[42] આમ તીર વગેરેમાં સ્થિતિસ્થાપકતા અને વેગથી કર્મની ઉત્પત્તિ થાય છે. વળી, આ ઉપરથી એ હકીકત સ્પષ્ટ થાય છે કે અમુક નિયત દિશામાં ચાલતી કર્મપરંપરાનું કારણ વેગ છે.

તેવી જ રીતે કુંભારનો ચાકડો વગેરે જેવા અવયવીમાં અનિયત દિશામાં ચાલતી ભ્રમણરૂપ કર્મપરંપરાનું કારણ પણ વેગ છે. કેવી રીતે? ચાકડારૂપ અવયવીના અમુક એક અવયવ સાથે દંડનો નોદનરૂપ સંયોગ થાય છે. આ નોદનરૂપ સંયોગથી તે અવયવમાં આદ્યકર્મ ઉત્પન્ન થાય છે અને તે જ વખતે સંયુક્તસંયોગથી અન્ય અવયવોમાંના પ્રત્યેકમાં આદ્યકર્મ ઉત્પન્ન થાય છે. આ બધાં આદ્યકર્મો સ્વાશ્રયમાં વેગ ઉત્પન્ન કરે છે. પરિણામે દંડસંયુક્ત અવયવમાં આદ્યકર્મ પછીનાં કર્મો વેગ અને નોદનરૂપ સંયોગથી ઉત્પન્ન થાય છે જ્યારે અન્ય અવયવોમાં આદ્યકર્મ પછીનાં કર્મો વેગ અને સંયુક્તસંયોગથી ઉત્પન્ન થાય છે. હવે જો દંડને દૂર કરવામાં આવે છે તો દંડ દૂર થતાં બધાં અવયવોમાં અને અવયવીમાં કેવળ વેગથી જ કર્મો ઉત્પન્ન થાય છે.[43]

(૬) અદૃષ્ટ—મરણકાળે શરીરમાંથી નીકળવારૂપ મનની ક્રિયાનું (અપસર્પણનું) તેમ જ નવા શરીરમાં દાખલ થવારૂપ મનની ક્રિયાનું (ઉપસર્પણનું) કારણ અદૃષ્ટ છે.[44] યોગીઓ પોતાના મનને શરીરમાંથી બહાર કાઢી અભિપ્રેત પ્રદેશમાં મોકલે છે અને પાછું વાળી શરીર ભણી લાવી શકે છે. યોગીઓના મનની શરીરની બહારની આ ગતિનું કારણ અદૃષ્ટ છે.[45] વળી, સૃષ્ટિની આદિમાં શરીર સાથે મનનો સંયોગ જે ક્રિયાથી થાય છે તે ક્રિયાનું કારણ પણ અદૃષ્ટ છે.[46] આવી જ રીતે, જીવોનો ઉપકાર યા અપકાર કરનારી મહાભૂતોની જે ક્રિયાઓનાં કારણોનો બોધ પ્રત્યક્ષ યા અનુમાનથી નથી થતો તે બધી ક્રિયાઓના કારણ તરીકે અદૃષ્ટને ગણવામાં આવ્યું છે.[47] ઉદાહરણાર્થ, અગ્નિના ઊર્ધ્વ-

ગમનનું, વાયુના તિર્યક્ગમનનું, ચુંબકના લોહ પ્રતિ ગમનનું, અભિમંત્રિત મણિના ચોર પ્રતિ ગમનનું, સૃષ્ટિની શરૂઆતમાં પરમાણુઓના આદ્યકર્મનું અને વૃક્ષમૂળે નાખેલા પાણીનું વૃક્ષમાં ઊંચે ચઢવાનું કારણ અદૃષ્ટ છે.[४८]

પાદટીપ

१ कर्म प्रत्यक्षमिति न मृष्यामहे, गच्छति द्रव्ये संयोगविभागातिरिक्तपदार्थान्तरानुपलब्धेः । यस्त्वयं चलतीति प्रत्ययः स संयोगविभागानुमितक्रियालम्बन इति । **कन्दली पृ० ४६० ।**

२ तदसारम्, यदि कर्माप्रत्यक्षं विभागसंयोगाभ्यामनुमीयते तदा विभागसंयोगयोरुभयवृत्तित्वादाश्रयान्तरेऽपि कर्मानुमीयेत । ...यदधिकरणं कार्यं तदधिकरणं कारणमित्युत्सर्गस्तस्यैकत्र व्यभिचारेऽन्यत्र क आश्वासः ? **कन्दली पृ० ४६०–४६१ ।**

३ अनित्येष्वपि पाकजा रूपादयो गुणाः कालावच्छेदोपाधितया वर्तमानानि च महाभूतसंक्षोभप्रभववेगजानि च कर्माणि अन्तन्यमानान्यवतिष्ठन्ते । अन्यथा कालावच्छेदानुपपत्तौ पुनः सर्गानुपपत्तेः । **किरणावली पृ० ६२। सेतु पृ० २८६। बोधनी (कुसुमाञ्जलिटीका) पृ० ९१–९२ ।**

४–५ एकदा कस्मिन् द्रव्ये एकमेव कर्म वर्तते, एकं कर्म एकत्रैव द्रव्ये वर्तते इत्येकद्रव्यवत्त्वम् । **कन्दली पृ० ६९७ ।**

६ यद्येकस्मिन् द्रव्ये युगपद् विरुद्धोभयकर्मसमवायः स्यात् तदा तयोः परस्परप्रतिबन्धाद् दिग्विशेषसंयोगविभागानुत्पत्तौ संयोगविभागयोरनपेक्षं कारणं कर्मेति लक्षणहानिः स्यात् । **कन्दली ६९७ ।**

७ अथाविरुद्धकर्मद्वयसमावेशः, तदेकस्मादेव तद्देशद्रव्यसंयोगविभागयोरुपपत्तेः द्वितीयकल्पनावैयर्थ्यम् । **कन्दली पृ० ६९७-६९८ ।**

८–१८ **पदार्थधर्मसं० पृ० ६९७-६९८** (कन्दलीसहित)

१९ **पदार्थधर्मसं० ६९७ ।**

२०–२४ **पदार्थधर्मसं० पृ० ६९९-७०० ।**

२५ कर्मणां जातिपञ्चकत्वमयुक्तम्, गमनाविशेषात् । **पदार्थधर्मसं० पृ० ७०१।**

२६ निष्क्रमणादीनां जातिभेदात्......जातिसङ्करः प्रसज्यते । कथम् ? द्वयोर्द्रष्ट्रोरेकस्मादपवरकाद् अपवरकान्तरं गच्छतो युगपन्निष्क्रमणप्रवेशप्रत्ययौ दृष्टौ, तथा द्वारप्रदेशे प्रविशति निष्क्रामतीति च ।...इति जातिसङ्करप्रसङ्गः । न चैवमुत्क्षेपणादिषु प्रत्ययसंकरो दृष्टः । **पदार्थधर्मसं० पृ० ७०५–७०७।**

२७ पृथिव्युदकयोर्गुरुत्वविधारकसंयोगप्रयत्नवेगाभावे सति गुरुत्वाद् अधोगमनं तत्पतनम् । यथा मुसलशरीरादिषूक्तम् । **पदार्थधर्मसं० पृ० ७२७–७२८ ।**

२८ संयोगाभावे गुरुत्वात् पतनम् । वै०सू० ५.१.७. ।
२९ प्रयत्नाभावे गुरुत्वात् सुप्तस्य पतनम् । वै०सू० ५.१.१३. । (चन्द्रानन्दस्वीकृत-सूत्रपाठ)
३० संस्काराभावे गुरुत्वात् पतनम् । वै०सू० ५.१.१८ ।
३१ तत्राद्यं गुरुत्वात्, द्वितीयादीनि तु गुरुत्वसंस्काराभ्याम् । पदार्थधर्मसं० पृ० ७२८ ।
३२ पदार्थधर्मसं. पृ० ६३३ । જુઓ પ્રયત્નગુણનું નિરૂપણ.
३३–३४ पदार्थधर्मसं. ७१३–७१८ ।
३५ नोदनाभिघातात् संयुक्तसंयोगाच्च पृथिव्यां कर्म । वै०सू० ५.२.१ ।
३६ तत्र नोदनं गुरुत्वद्रवत्ववेगप्रयत्नान् समस्तव्यस्तानपेक्षमाणो यः संयोगविशेषः । नोदनमविभागहेतोरेकस्य कर्मणः कारणम् । पदार्थधर्मसं. पृ० ७२५ ।
३७ कन्दली पृ० ७२६–७२७ ।
३८ वेगापेक्षो यः संयोगविशेषो विभागहेतोरेकस्य कर्मणः कारणं सोऽभिघातः । पदार्थधर्मसं० पृ० ७२६ ।
३९ पदार्थधर्मसं० पृ० ७२७ ।
४० द्रवत्वात् स्यन्दनम् । वै०सू० ५.२.७ । पदार्थधर्मसं० पृ० ७२८–७३१ ।
४१ पदार्थधर्मसं० पृ० ७२०–७२३ ।
४२ बहूनि कर्माणि क्रमशः कस्मात् ? संयोगबहुत्वात् । एकस्तु संस्कारः, अन्तराले कर्मणोऽपेक्षाकारणाभावादिति । पदार्थधर्मसं० पृ० ७२३ ।
४३ पदार्थध०सं० पृ० ७३१ । कन्दली पृ० ७३२–७३३ ।
४४ अपसर्पणमुपसर्पणम्...अदृष्टकारितानि । वै० सू० ५. २. १७ । पदार्थधर्मसं० पृ० ७३७–७३८ ।
४५ योगिनां च बहिरुद्रेचितस्य मनसोऽभिप्रेतदेशगमनं प्रत्यागमनं च...अदृष्टकारितम् । पदार्थधर्मसं० पृ० ७३९ ।
४६ ....मनसश्चाद्यकर्मादृष्टकारितानि । वै०सू० ५.२.१३ । पदार्थधर्मसं० पृ० ७३९ ।
४७ एवमन्यदपि महाभूतेषु यत् प्रत्यक्षानुमानाभ्यामनुपलभ्यमानकारणमुपकारापकारसमर्थं च भवति तदप्यदृष्टकारितम् । पदार्थधर्मसं० पृ० ७३९–७४० ।
४८ अग्नेरूर्ध्वज्वलनं वायोस्तिर्यक्पवनमणूनां मनसश्चाद्यकर्मादृष्टकारितानि । वै० सू० ५. २. १३. । मणिगमनं सूच्यभिसर्पणमदृष्टकारणम् । वै० सू० ५. १. १५ । वृक्षाभिसर्पणमित्यदृष्टकारितम् । वै०सू० ५. २.७ । જુઓ પદાર્થધર્મસં० पृ० ७३९–७४० ।

અધ્યયન ૧૫

સામાન્યપદાર્થ

પ્રાસ્તાવિક

'આ ગાય છે' 'આ ગાય છે' 'આ ગાય છે' એવું સમાન જ્ઞાન અનેક ગાયવ્યક્તિઓની બાબતમાં આપણને થાય છે. આને અનુવૃત્તિબુદ્ધિ કહે છે. આ અનુવૃત્તિબુદ્ધિનું કંઈક બાહ્ય કારણ હોવું જોઈએ. જ્ઞાનનો અતિશય વિષયના અતિશય વિના સંભવતો નથી.[1] આ અનુવૃત્તિબુદ્ધિનો જે બાહ્ય વિષય છે તે સામાન્ય છે: અનુવૃત્તિબુદ્ધિનો જનક વિષય સામાન્ય છે. સામાન્યને માન્યા વિના અનુવૃત્તિબુદ્ધિ ઘટતી નથી.[2] સામાન્યના બાહ્ય અસ્તિત્વને સ્થાપવામાં ન્યાય-વૈશેષિકોની આ પ્રમુખ દલીલ છે. તેમણે અનુવૃત્તિબુદ્ધિના વિષયરૂપ સામાન્યને અનેક વ્યક્તિઓમાં રહેતું દ્રવ્ય, ગુણ અને કર્મથી અતિરિક્ત તત્ત્વ માન્યું છે.[3] આવું સામાન્ય જ અનેક વ્યક્તિઓની બાબતમાં એકાકાર જ્ઞાન ઉત્પન્ન કરી શકે. આવી સામાન્યના સ્વરૂપ વિશેની માન્યતા ન્યાય-વૈશેષિકના આત્યંતિક બાહ્યાર્થવાદના દઢીકરણનું પરિણામ છે. આનો વિરોધી એકાંત છે બૌદ્ધોનો. બૌદ્ધો સામાન્યને નામમાત્ર, વસ્તુશૂન્ય યા અતદ્વ્યાવૃત્તિરૂપ માને છે.[4] બૌદ્ધ અતદ્વ્યાવૃત્તિવાદ (અપોહવાદ) સામે ન્યાય-વૈશેષિકોએ દીર્ઘકાલ ચલાવેલા પ્રતિકારને પરિણામે જ ન્યાય-વૈશેષિકનો સામાન્યવિષયક આત્યંતિક બાહ્યાર્થવાદ વિકસ્યો છે અને દૃઢ થયો છે.

ન્યાયવૈશેષિક સામાન્યસિદ્ધાન્તના વિકાસ પરત્વે બે દૃષ્ટિબિંદુ

ન્યાય-વૈશેષિક સિદ્ધાન્તો સમય સાથે વિકાસ પામતા રહ્યા છે. કણાદે સામાન્ય વગેરેને બાહ્ય અર્થ તરીકે સ્વીકાર્યાં નથી. બોડાસ તો એટલે સુધી જણાવે છે કે છ પદાર્થોને ગણાવતું કણાદનું ગણાતું સૂત્ર[5] પ્રક્ષિપ્ત છે.[6] (અર્થાત્ સામાન્ય વગેરેને કણાદ પદાર્થ માનતા હતા એ પણ નહિ કહી શકાય). એ વાત ન માનીએ તો પણ કણાદ સામાન્ય વગેરેને બાહ્ય અર્થ તરીકે તો સ્વીકારતા ન હતા એ તો સ્પષ્ટ છે. અને એ વાત પુરવાર કરવા પૂરતા પુરાવા છે. (૧) કણાદે દ્રવ્ય, ગુણ અને કર્મને જ અર્થ ગણ્યાં છે.[7] (૨) સત્તાને દ્રવ્ય, ગુણ અને કર્મમાં જ રહેતી વર્ણવી છે.[8] (૩) જો કે તેમણે સામાન્ય વગેરેને

પદાર્થની સૂચીમાં સમાવ્યાં છે[9] તેમ છતાં તેઓ અર્થ અને પદાર્થ વચ્ચે ભેદ કરતાં જણાય છે. 'અર્થ'નો અર્થ લાગે છે 'બાહ્ય અસ્તિત્વ ધરાવતી વસ્તુ', જ્યારે 'પદાર્થ'નો અર્થ લાગે છે 'પદનો (શબ્દનો) અર્થ'. તેથી પદાર્થમાં શબ્દસંસર્ગયોગ્ય વિચારઘટકોનો, મૂળભૂત પ્રતીતિઓનો યા વિકલ્પોનો પણ સમાવેશ થઈ શકે છે. (૪) વળી, કણાદે સામાન્ય અને વિશેષને સ્પષ્ટપણે બુદ્ધ્યપેક્ષ કહ્યાં છે.[10] આનો અર્થ એ કે સામાન્યનું અસ્તિત્વ અનુવૃત્તિબુદ્ધિ પર આધાર રાખે છે અને વિશેષનું અસ્તિત્વ વ્યાવૃત્તિબુદ્ધિ પર આધાર રાખે છે; સામાન્ય અને વિશેષનું અસ્તિત્વ સ્વતંત્ર નથી પરંતુ બુદ્ધિતંત્ર છે. જે જ્યારે અનુવૃત્તિબુદ્ધિ ઉત્પન્ન કરે છે તે ત્યારે તે બુદ્ધિને આધારે સામાન્ય બને છે અને તે જ જ્યારે વ્યાવૃત્તિબુદ્ધિ ઉત્પન્ન કરે છે ત્યારે તે તે બુદ્ધિને આધારે વિશેષ બને છે.[11] પરંતુ આ છે શું જે અનુવૃત્તિબુદ્ધિને જન્માવી તે બુદ્ધિને આધારે સામાન્ય બને છે અને વ્યાવૃત્તિબુદ્ધિ જન્માવી તે બુદ્ધિને આધારે વિશેષ બને છે ? તે છે અર્થના ધર્મો. એકના એક ધર્મો સામાન્ય પણ બને છે અને વિશેષ પણ બને છે. તેમનું સામાન્ય બનવું કે વિશેષ બનવું તેઓ કેવી બુદ્ધિ ઉત્પન્ન કરે છે તેના ઉપર નિર્ભર છે. પ્રશસ્તપાદ, ઉદ્યોતકર અને શ્રીધરના જમાનામાં જ્યારે સામાન્યની સ્થાપના અનેક વ્યક્તિઓમાં રહેતા દ્રવ્ય, ગુણ અને કર્મથી અતિરિક્ત નિત્ય અને એક બાહ્ય તત્ત્વ તરીકે થઈ ચૂકી હતી ત્યારેય આ પુરાણી માન્યતાના અવશેષો ચાલુ રહ્યા હતા. ઉદ્યોતકર એક ઠેકાણે જણાવે છે કે દરેક વસ્તુને બે આકારો છે—સામાન્યાકાર અને વિશેષાકાર.[12] ઉદ્યોતકરનું આ વાક્ય સ્પષ્ટપણે દર્શાવે છે કે સામાન્ય એ અનેક વ્યક્તિઓમાં સમવાયસંબંધથી રહેતી એક નિત્ય વસ્તુ નથી પરંતુ તે વ્યક્તિનો પોતાનો આકાર, રૂપ યા ધર્મ છે. ઉપરાંત, પ્રશસ્તપાદ સામાન્યને બુદ્ધિલક્ષણ ગણે છે.[13] બુદ્ધિલક્ષણનો અર્થ છે 'બુદ્ધિ જ જેના અસ્તિત્વનું પ્રમાણ છે.' સામાન્યને બુદ્ધિલક્ષણ એટલા માટે ગણ્યું છે કે દ્રવ્ય, ગુણ અને કર્મનું અસ્તિત્વ તો તેમનાં અન્ય કાર્યોથી પણ પુરવાર થઈ શકે છે જ્યારે સામાન્યનું અસ્તિત્વ તો કેવળ અનુવૃત્તિબુદ્ધિથી જ પુરવાર થઈ શકે છે.[14] ઉત્તરકાળે સામાન્યને ચુસ્તપણે બાહ્ય અસ્તિત્વ ધરાવનાર અને અનેક દ્રવ્યવ્યક્તિઓ, ગુણવ્યક્તિઓ યા કર્મવ્યક્તિઓમાં સમવાયસંબંધથી રહેનાર તત્ત્વ તરીકે માનવામાં આવ્યું ત્યારે ન્યાયવૈશેષિકોએ કહ્યું કે સામાન્ય બે કાર્યો કરી શકે છે– અનુવૃત્તિબુદ્ધિને ઉત્પન્ન કરવાનું અને વ્યાવૃત્તિબુદ્ધિને ઉત્પન્ન કરવાનું; અલબત્ત તે અનુવૃત્તિબુદ્ધિ તેનું પ્રધાન કાર્ય છે જ્યારે વ્યાવૃત્તિબુદ્ધિ તેનું ગૌણ કાર્ય છે. આમ હવે અનુવૃત્તિબુદ્ધિને ઉત્પન્ન કરીને સ્વાત્મલાભ કરવાનો સામાન્યને ન રહ્યો કે વ્યાવૃત્તિબુદ્ધિને ઉત્પન્ન કરીને

સ્વાત્મલાભ કરવાનો વિશેષને ન રહ્યો. સામાન્યનું અસ્તિત્વ કે વિશેષનું અસ્તિત્વ બુદ્ધિતન્ત્ર ન રહ્યું. પરંતુ સામાન્યને આધારે જ બંને બુદ્ધિઓ થવાનું સ્વીકારાયું.[૧૫] આમ થતાં સામાન્યને એક અને નિત્ય સ્વીકારવામાં આવ્યું. વૈશેષિક સાહિત્યમાં સૌ પ્રથમ પ્રશસ્તપાદે જ સામાન્યને બાહ્ય વસ્તુસત્ અને નિત્ય ગણ્યું લાગે છે.[૧૬] પરંતુ પ્રશસ્તપાદ પહેલાં ન્યાયસૂત્રકાર ગૌતમે સામાન્યને વસ્તુસત્, નિત્ય અને ઐન્દ્રિયક તરીકે પ્રસ્થાપિત કરેલ જણાય છે.[૧૭] વખત જતાં સામાન્ય આત્યન્તિક વસ્તુસત્ હોવાનો સિદ્ધાંત ચરમ સીમાએ પહોંચ્યો અને તેના પરિણામે ઉદયનનો ઉપાધિવાદ અસ્તિત્વમાં આવ્યો.

કેટલાક વિદ્વાનો જણાવે છે કે કણાદના સૂત્ર 'સામાન્ય અને વિશેષ બુદ્ધ્યપેક્ષ છે'નો અર્થ એવો નહિ કરવો જોઈએ કે સામાન્ય અને વિશેષ બુદ્ધ્યપેક્ષ હોવાથી તેમનું બાહ્ય અસ્તિત્વ નથી, તેઓ વસ્તુસત્ નથી, કારણ કે આ દર્શનનું વલણ અત્યન્ત બાહ્યાર્થવાદી છે અને જેટલા પ્રતીતિઓના પ્રકાર તેટલા બાહ્ય વસ્તુઓના પ્રકાર તે માને છે. વળી, આપણે જોઈ ગયા કે કેટલાક ગુણો અપેક્ષાબુદ્ધિજન્ય હોવા છતાં તેમને આ દર્શન બાહ્ય અસ્તિત્વ ધરાવતા માને છે. આ દર્શનને મતે જે બુદ્ધ્યપેક્ષ હોય તે પણ સાથે સાથે વાસ્તવ હોઈ શકે છે.[૧૮] ઉપરાંત, સામાન્ય બુદ્ધ્યપેક્ષ છે એનો અર્થ એ નથી કે સામાન્યનું અસ્તિત્વ બુદ્ધ્યપેક્ષ છે પરંતુ એનો અર્થ તો એ છે કે તેની પર–અપરતા બુદ્ધ્યપેક્ષ છે. એક સામાન્યને અમુક સામાન્યની અપેક્ષાએ બુદ્ધિ પર ગણે છે અને અમુક સામાન્યની અપેક્ષાએ બુદ્ધિ તેને અપર ગણે છે.[૧૯] તદુપરાંત, અનુવૃત્તિબુદ્ધિની ઉત્પત્તિ થતાં સામાન્ય અસ્તિત્વમાં આવે છે એવું નથી—અર્થાત્ અનુવૃત્તિબુદ્ધિ પર સામાન્યનું અસ્તિત્વ નિર્ભર નથી. પરંતુ સામાન્યને કારણે અનુવૃત્તિબુદ્ધિ ઉત્પન્ન થાય છે. તેથી અનુવૃત્તિબુદ્ધિ ઉપરથી સામાન્યનું બાહ્ય અસ્તિત્વ અનુમિત થાય છે. આ અર્થમાં જ સામાન્યને બુદ્ધિલક્ષણ ગણવામાં આવ્યું છે. કણાદના 'બુદ્ધ્યપેક્ષ' શબ્દને બદલે પ્રશસ્તપાદે 'બુદ્ધિલક્ષણ'શબ્દ વાપર્યો હોય તેવી સંભાવનાને નકારી ન શકાય. અને જો એમ હોય તો બુદ્ધ્યપેક્ષનો અર્થ થશે 'જેના અસ્તિત્વનું જ્ઞાન કેવળ બુદ્ધિ ઉપર આધાર રાખે છે તે.' સામાન્યના અસ્તિત્વનું જ્ઞાન આપણને કેવળ અનુવૃત્તિબુદ્ધિને આધારે જ થાય છે. કણાદ પોતે જણાવે છે કે 'આ સત્ છે, આ સત્ છે' એવી અનુવૃત્તિબુદ્ધિ દ્રવ્યવ્યક્તિઓ, ગુણવ્યક્તિઓ અને કર્મવ્યક્તિઓમાં આપણને જેને લઈને થાય છે તે સત્તાસામાન્ય છે.[૨૦] કણાદ સત્તાસામાન્યને દ્રવ્ય, ગુણ અને કર્મથી અતિરિક્ત અર્થ ગણે છે.[૨૧] કણાદે

સત્તાસામાન્ય સિવાયનાં સામાન્યોને સામાન્ય અને વિશેષ બંને ગણ્યાં છે કારણ કે તેઓ અનુવૃત્તિબુદ્ધિ અને વ્યાવૃત્તિબુદ્ધિ બંને જન્માવે છે. આ સૂત્રને આધારે કહેવામાં આવે છે કે સામાન્યોનું સામાન્ય હોવું અનુવૃત્તિબુદ્ધિ પર નિર્ભર છે. પરંતુ આ સામાન્યોને કેવળ સામાન્યો જ ગણવા જોઈએ અને તેઓ અનુવૃત્તિબુદ્ધિ અને વ્યાવૃત્તિબુદ્ધિ બંનેય ઉત્પન્ન કરી શકે છે એમ માનવું જોઈએ. અશ્વત્વ સામાન્ય જ છે. 'આ અશ્વ છે, આ અશ્વ છે' એવી અનુવૃત્તિબુદ્ધિને અશ્વત્વસામાન્ય ઉત્પન્ન કરે છે અને 'અશ્વો ગાયોથી ભિન્ન છે' એવી વ્યાવૃત્તિબુદ્ધિને પણ અશ્વત્વસામાન્ય ઉત્પન્ન કરે છે.

આ સમગ્ર ચર્ચા પરથી એ ફલિત થાય છે કે કણાદે સત્તાસામાન્યને દ્રવ્ય, ગુણ અને કર્મથી સ્વતંત્ર અર્થ તરીકે સ્વીકાર્યું હતું અને તેને કેવળ અનુવૃત્તિબુદ્ધિના જનક તરીકે માન્યું હતું. પરંતુ બીજાં સામાન્યોના (=અપર સામાન્યોના) અસ્તિત્વને અનુવૃત્તિબુદ્ધિ પર નિર્ભર ગણ્યું હતું; અનુવૃત્તિબુદ્ધિને ઉત્પન્ન કરવાને કારણે તેને તેટલા વખત પૂરતું સામાન્ય ગણ્યું હતું. આ અપર સામાન્યો જ્યારે વ્યાવૃત્તિબુદ્ધિ ઉત્પન્ન કરે ત્યારે તેઓ સામાન્ય મટી વિશેષ બની જતા. આમ અપર સામાન્યોનું સામાન્ય હોવું અનુવૃત્તિબુદ્ધિ પર આધાર રાખતું. સમય જતાં અપર સામાન્યો સદાય સામાન્ય જ રહેતાં મનાયાં અને તેમના અસ્તિત્વને અનુવૃત્તિબુદ્ધિ પર આધાર રાખતું માનવાનું બંધ કરવામાં આવ્યું અને કહેવામાં આવ્યું કે આ સામાન્યો સામાન્યો જ છે અને તેઓ અનુવૃત્તિબુદ્ધિ અને વ્યાવૃત્તિબુદ્ધિ બંનેના જનક હોવાથી તેમને અપર સામાન્યો ગણવામાં આવે છે. કેવળ સત્તા જ પર સામાન્ય છે કારણ કે તે કેવળ અનુવૃત્તિબુદ્ધિની જનક છે. આમ અપર સામાન્યોને પણ સત્તાની જેમ અર્થાન્તરપણું (=દ્રવ્ય, ગુણ અને કર્મથી સ્વતંત્ર અર્થપણું) ઉત્તરકાળે ન્યાયવૈશેષિકોએ બક્ષ્યું અને સત્તાની જેમ જ એ બધાં પણ એક અને નિત્ય મનાયાં.

સામાન્યના બાહ્ય અસ્તિત્વનો તાર્કિક આધાર

પ્રાચીન ન્યાયવૈશેષિકોએ અનુવૃત્તિબુદ્ધિનો ખુલાસો કરવા જ સામાન્યપદાર્થ માન્યો હતો. પરંતુ ઉત્તરકાળે જ્યારે સામાન્યને બાહ્ય વસ્તુસત્ ગણવામાં આવ્યું ત્યારે ન્યાયવૈશેષિકોને લાગ્યું કે હવે જે કોઈ અનુવૃત્તિબુદ્ધિ ઉત્પન્ન કરે તેને સામાન્ય ન ગણી શકાય કારણ કે જે બાહ્ય વસ્તુસત્ નથી પણ કેવળ બુદ્ધિની નીપજ છે એવી ઉપાધિ પણ અનુવૃત્તિબુદ્ધિને ઉત્પન્ન કરે છે.[૨૨] ઉદાહરણાર્થ, અનેક દંડધારી માણસોમાં જ્યારે આપણને 'આ દંડી છે, આ દંડી છે' એવી અનુવૃત્તિબુદ્ધિ થાય છે ત્યારે તે અનુવૃત્તિબુદ્ધિનું કારણ દંડિત્વ

સામાન્ય નથી પરંતુ ઉપાધિ છે. દંડિત્વ જેવી કોઈ બાહ્ય વસ્તુ નથી પરંતુ પ્રત્યેક વ્યક્તિ પાસે એક એક દંડ હોવાને કારણે બુદ્ધિએ ઉપજાવી કાઢેલી એક કલ્પના છે, ઉપાધિ છે.

વળી, જ્યારે સામાન્યને બાહ્ય અસ્તિત્વ બક્ષવામાં આવ્યું ત્યારે તેને નિત્ય પણ માનવું જ પડ્યું. ઘટત્વ બધી ઘટવ્યક્તિઓમાં રહેતું હોઈ અને ઘટવ્યક્તિઓથી ભિન્ન હોઈ નિત્ય મનાયું છે. હવે જો સામાન્ય નિત્ય હોય તો જે કોઈ અનુવૃત્તિબુદ્ધિ ઉત્પન્ન કરે તેને સામાન્ય ન ગણી શકાય. ઉદાહરણાર્થ, દણ્ડિત્વ જે અનુવૃત્તિબુદ્ધિ ઉત્પન્ન કરે છે તે નિત્ય નથી. દંડધારી પાસેથી દંડ લઈ લેતાં તેનું દંડિત્વ નાશ પામે છે. દંડિત્વની જેમ પાઠકત્વ, પાચકત્વ વગેરે પણ ઉપાધિ છે, સામાન્ય નથી. દંડિત્વ, પાચકત્વ, વગેરે દાખલાઓને આધારે બૌદ્ધોએ અનુવૃત્તિબુદ્ધિનો વિષય બાહ્ય અસ્તિત્વ ધરાવતું સામાન્ય છે એવા ન્યાયવૈશેષિક સિદ્ધાન્તનો પ્રબળ પ્રતિષેધ કર્યો છે અને બતાવ્યું છે કે બાહ્ય અસ્તિત્વ ધરાવતા સામાન્યને માન્યા વિના પણ અનુવૃત્તિબુદ્ધિનો ખુલાસો થઈ શકે છે.[૨૩]

ઉત્તરકાલીન ન્યાય-વૈશેષિકો સમક્ષ એ સમસ્યા ખડી થઈ કે કયા તાર્કિક આધારે તેઓ હવે સામાન્યનું બાહ્ય અસ્તિત્વ સ્વીકારી શકે ? એવું હવે શું રહ્યું જેનો ખુલાસો કરવા તેમને વસ્તુસત્ સામાન્ય માનવું પડે ? સામાન્યને વસ્તુસત્ સ્વીકારવા પુરાણો તાર્કિક આધાર અનુવૃત્તિબુદ્ધિ હવે ચાલી શકે તેમ નથી. કારણ કે જે વસ્તુસત્ નથી તે પણ અનુવૃત્તિબુદ્ધિ જન્માવી શકે છે. ન્યાય-વૈશેષિકોએ સામાન્યના બાહ્ય અસ્તિત્વનો નવો તાર્કિક આધાર શોધ્યો. તે આધાર છે લાઘવ. જો પદાર્થનું બાહ્ય અસ્તિત્વ સ્વીકારવાથી લાઘવ આવતું હોય તો તે પદાર્થનું બાહ્ય અસ્તિત્વ સ્વીકારવાનું વલણ ન્યાય-વૈશેષિક દર્શન ધરાવે છે.[૨૪] બાહ્ય અસ્તિત્વ ધરાવતા સામાન્યને સ્વીકારવાથી લાઘવ આવે છે. એટલે તેને સ્વીકારવામાં આવ્યું છે. વિશ્વનાથ કહે છે કે દ્રવ્યત્વસામાન્ય સ્વીકારવામાં આવ્યું છે કારણ કે બધાં કાર્યોની (યા બધાં સંયોગ–વિભાગની) સમવાયિકારણતાનું એક અવચ્છેદક દ્રવ્યત્વ માનવાથી લાઘવ આવે છે.[૨૫] અનન્ત દ્રવ્યવ્યક્તિઓનું સમવાયિકારણત્વ કલ્પવામાં ગૌરવ હોઈ લાઘવને ખાતર બધી દ્રવ્યવ્યક્તિઓમાં રહેતું એક અને નિત્ય દ્રવ્યત્વસામાન્ય માનવું જરૂરી છે. ન્યાય-વૈશેષિકોની સામાન્ય વિશેની માન્યતામાં આવું મહત્ત્વનું પરિવર્તન આવવા છતાં સામાન્યના તાર્કિક આધાર તરીકે અનુવૃત્તિબુદ્ધિને માનવાનો જૂનો વિચાર ન્યાય-વૈશેષિકો છોડી શક્યા ન હતા.

જાતિ અને જાતિબાધક

અનુવૃત્તિબુદ્ધિ થવા છતાં કયે કયે પ્રસંગે જાતિ (= બાહ્ય વસ્તુસત્ સામાન્ય) ન માનવી અને ઉપાધિ માનવી એ પ્રશ્નની ચર્ચા ન્યાયવૈશેષિક ચિંતકોએ કરી છે. અનુવૃત્તિબુદ્ધિ થતી હોય એવે પ્રસંગે જાતિની બાધક કઈ કઈ બાબતો છે તે ઉદયનાચાર્યે પોતાની કિરણાવલીમાં એક કારિકામાં[२६] દર્શાવી છે. તેમણે છ જાતિબાધકો ગણાવ્યા છે. તે છ જાતિબાધકો અનુવૃત્તિનો જનક સામાન્ય નથી પણ ઉપાધિ છે એ દર્શાવે છે.* તે છ જાતિબાધકોની સમજૂતી ક્રમશઃ નીચે આપી છે.

(૧) व्यक्तेः अभेदः (= एकत्वं)—ઘટાકાશ, પટાકાશ, વગેરેમાં 'આ આકાશ છે' 'આ આકાશ છે' એવી અનુગતબુદ્ધિ થાય છે. તેમ છતાં અહીં અનુગત-બુદ્ધિનું જનક આકાશત્વ સામાન્ય નથી પણ ઉપાધિ છે, કારણ કે આકાશ-વ્યક્તિઓ અનેક નથી, આકાશવ્યક્તિ તો એક જ છે. આકાશ વ્યક્તિશઃ એક જ છે, આકાશની અનેક વ્યક્તિઓ સંભવતી જ નથી. જે વ્યક્તિશઃ એક જ હોય તેમાં અનુગતબુદ્ધિ થાય તો તેનો જનક સામાન્ય ન હોય પણ ઉપાધિ જ હોય.[२७]

(૨) तुल्यत्वम्—'આ ઘટ છે', 'આ ઘટ છે' એવી અનુગતબુદ્ધિનું કારણ ઘટત્વ છે. 'આ કળશ છે' 'આ કળશ છે' એવી અનુગતબુદ્ધિનું કારણ કલશત્વ છે. કલશત્વના આશ્રયભૂત બધી વ્યક્તિઓ અને ઘટત્વના આશ્રયભૂત બધી વ્યક્તિઓ તે જ અને તેટલી જ છે.[२८] એટલે કલશત્વ અને ઘટત્વ એ જુદાં સામાન્યો નથી, સામાન્ય તો એક જ છે, કેવળ તેનાં નામ બે છે એટલું જ. હવે બીજી રીતે વિચારીએ. એક વસ્તુ છે, તેમાં 'ઘટત્વ' અને 'કલશત્વ' છે, આ બે એક જ વસ્તુમાં રહેતાં હોઈ જો બંને સામાન્યો હોય તો તેમનો સંબંધ વ્યાપ્ય-વ્યાપકનો (=પર–અપરનો) હોવો જોઈએ, બંને સમક્ષેત્ર હોઈ ન શકે. પરંતુ ઘટત્વ અને કલશત્વ સમક્ષેત્ર છે. તેથી, તે બે સામાન્યો નથી, સામાન્ય તો એક જ છે. એ એક સામાન્યના અર્થના બોધક બે નામ (પર્યાયો) છે— ઘટત્વ અને કલશત્વ.

(૩) सङ्कर—ન્યાય-વૈશેષિક સિદ્ધાંત પ્રમાણે પૃથ્વી, જળ, અગ્નિ, વાયુ અને આકાશ આ પાંચ ભૂતો છે; અને પૃથ્વી, જળ, અગ્નિ, વાયુ અને મન મૂર્ત (= અવિભુ) છે. પૃથ્વી, જળ, અગ્નિ, વાયુ અને આકાશની બાબતમાં 'આ ભૂત છે, આ ભૂત છે' એવી અનુવૃત્તિબુદ્ધિ થાય છે. આ અનુવૃત્તિબુદ્ધિનું કારણ ભૂતત્વ છે. પૃથ્વી, જળ, અગ્નિ, વાયુ અને મનની બાબતમાં 'આ

મૂર્ત છે, આ મૂર્ત છે' એવી અનુવૃત્તિબુદ્ધિ થાય છે. આ અનુવૃત્તિબુદ્ધિનું કારણ મૂર્તત્વ છે. પરંતુ આ ભૂતત્વ અને મૂર્તત્વ કેટલીક વ્યક્તિઓમાં સાથે રહે છે, કેટલીક વ્યક્તિઓમાં ભૂતત્વ રહે છે પણ મૂર્તત્વ રહેતું નથી અને કેટલીક વ્યક્તિઓમાં મૂર્તત્વ રહે છે પણ ભૂતત્વ રહેતું નથી. બીજી રીતે કહીએ તો મૂર્તત્વનું ક્ષેત્ર વ્યક્તિઓ) ભૂતત્વના ક્ષેત્રમાં ઘુસી જાય છે અને ભૂતત્વનું ક્ષેત્ર મૂર્તત્વના ક્ષેત્રમાં ઘુસી જાય છે. આવી પરિસ્થિતિને સંકર કહેવામાં આવે છે.[૨૮] મૂર્તત્વ અને ભૂતત્વને સામાન્યો ગણતાં સંકર થાય છે એટલે તેમને બંનેને (યા બેમાંના એકને) સામાન્ય તરીકે ન સ્વીકારવાં જોઈએ પરંતુ ઉપાધિ તરીકે જ માનવાં જોઈએ.

આનો અર્થ એ કે ન્યાય-વૈશેષિક સિદ્ધાન્ત અનુસાર બે સામાન્યોનાં ક્ષેત્રો કાં તો પરસ્પર અત્યન્ત વ્યાવૃત્ત હોવાં જોઇએ (ઉદાહરણાર્થ, ઘટત્વ અને પટત્વ) કાં તો એકનું ક્ષેત્ર વ્યાપક અને બીજાનું ક્ષેત્ર વ્યાપ્ય હોવું જોઈએ (અર્થાત્ એકનું ક્ષેત્ર વધુ અને બીજાનું ક્ષેત્ર ઓછું હોવું જોઈએ તેમ જ ઓછું ક્ષેત્ર વિશાળ ક્ષેત્રમાં સંપૂર્ણપણે સમાઈ જવું જોઈએ; ઉદાહરણાર્થ, પૃથ્વીત્વ અને ઘટત્વ). આ બે સિવાય ત્રીજી શકયતા ન્યાય-વૈશેષિકો સ્વીકારતા નથી. આ બે સિવાય ત્રીજી શકયતા જ્યાં લાગતી હોય ત્યાં ન્યાય-વૈશેષિક કહેશે કે તે બે સામાન્યો નથી (અર્થાત્ બેમાંનું એક જ સામાન્ય છે, બીજું સામાન્ય નથી; અથવા બંનેય સામાન્ય નથી). સંકરમાં ત્રીજી શકયતા જણાય છે. અહીં જણાતાં બે સામાન્યોનાં ક્ષેત્રો પરસ્પર અત્યન્ત વ્યાવૃત્ત નથી અને તેમ છતાં તેમાંના એકનું ક્ષેત્ર બીજાના ક્ષેત્રમાં સંપૂર્ણપણે સમાઈ જતું નથી. એટલે ન્યાયવૈશેષિકો અહીં બે સામાન્યો સ્વીકારતા નથી.

જાતિબાધક સંકરના આ ન્યાય-વૈશેષિક સિદ્ધાંતનું તેમના બાહ્યાર્થવાદના સંદર્ભમાં મહત્ત્વ છે. તે મહત્ત્વ શું છે એ સમજીએ. બધાં ભૌતિક કાર્યો પાર્થિવ, જલીય, તૈજસ યા વાયવીય અણુઓનાં બનેલાં છે, અર્થાત્ બધાં ભૌતિક કાર્યોનાં આરંભક અવયવો આ અણુઓ છે. ન્યાય-વૈશેષિક સિદ્ધાંત અનુસાર કોઈ પણ એક ભૌતિક કાર્યના આરંભક અવયવો એકથી વધારે જાતિના હોતા નથી એ વાત ઘણી વાર આપણા ધ્યાન બહાર રહી જાય છે. ચારમાંથી કોઈ પણ એક જાતિના પરમાણુઓ જ તે ભૌતિક કાર્યના આરંભક અવયવો હોવા જોઈએ એવો ન્યાય-વૈશેષિક સિદ્ધાન્ત છે. આ આરંભક અવયવો જ કાર્યનું સમવાયિ-કારણ ગણાય છે. આ આરંભક અવયવો સાથે સંયુક્ત બીજી જાતિના અવયવો પણ હોય છે પણ તે અવયવો અનારંભક છે. તે અનારંભક અવયવો સાથે

કાર્યનો સંયોગસંબંધ હોય છે, સમવાયસંબંધ નહિ. આરંભક અવયવ અને અનારંભક અવયવ વચ્ચેનો સંયોગ અનારંભક અવયવ અને કાર્ય વચ્ચેના સંયોગનો જનક છે. આ હકીકત આપણે સંયોગજ સંયોગની ચર્ચા વેળાએ જોઈ ગયા છીએ. સામાન્ય રીતે માનવશરીર પાંચભૌતિક મનાય છે. ન્યાય-વૈશેષિક સિદ્ધાંત અનુસાર માનવશરીર ઐકભૌતિક છે અને કેવળ પાર્થિવ પરમાણુઓ જ તેના આરંભક અવયવો છે. જલીય પરમાણુઓ તો પાર્થિવ પરમાણુઓ સાથેના સંયોગ દ્વારા પાર્થિવપરમાણુઓના કાર્યભૂત શરીર સાથે સંયોગસંબંધ ધરાવે છે. આમ જલીય પરમાણુઓ માનવશરીરના આરંભક અવયવો નથી પરંતુ અનારંભક અવયવો છે. અર્થાત્ માનવશરીર સમવાયસંબંધથી પાર્થિવ પરમાણુઓમાં રહે છે, જલીય પરમાણુઓમાં સમવાયસંબંધથી રહેતું નથી. જો માનવશરીરના કે કોઈ પણ ભૌતિક કાર્યના આરંભક પરમાણુઓ બે કે વધુ જાતિના માનવામાં આવે તો તે કાર્યની અંદર પૃથ્વીત્વ, જલત્વ જેવી બે કે વધુ જાતિઓ માનવી પડે. એમ માનતાં સંકર થાય કારણ કે પૃથ્વીત્વ અને જલત્વ માનવશરીરમાં સાથે રહે પરંતુ બીજે એકના અભાવમાં બીજું રહે, દાખલા તરીકે ઘટમાં પૃથ્વીત્વ છે પણ જલત્વ નથી અને બરફમાં જલત્વ છે પણ પૃથ્વીત્વ નથી. આ સંકરને કારણે જલત્વ, પૃથ્વીત્વ બે જુદાં સામાન્યો ન માની શકાય. પરંતુ જલત્વ, પૃથ્વીત્વ, વગેરે સામાન્યો છે. એટલે પ્રસ્તુત સંકરને ટાળવા ન્યાય-વૈશેષિકોએ એવો સિદ્ધાંત સ્વીકાર્યો કે ભૌતિક કાર્યના આરંભક અવયવો સદા એક જાતિના જ હોય છે. સામાન્ય બુદ્ધિ ભલે આ ન સ્વીકારે પરંતુ ન્યાય-વૈશેષિકોએ તો આવું સ્વીકાર્યું છે.

(૪) अनवस्था—ઘટત્વસામાન્ય, પટત્વસામાન્ય, દ્રવ્યત્વસામાન્ય વગેરે સામાન્યોની બાબતમાં આપણને 'આ સામાન્ય છે, આ સામાન્ય છે' એવી અનુવૃત્તિબુદ્ધિ થાય છે. તેનું કારણ સામાન્યત્વ છે. પણ તે સામાન્યત્વ સામાન્ય નથી પણ ઉપાધિ છે કારણ કે સામાન્યમાં સામાન્ય માનતાં અનવસ્થાદોષ આવે છે.[૩૦] વળી, કણાદે સ્પષ્ટપણે જણાવ્યું છે કે સામાન્યોમાં સામાન્ય રહેતું નથી.[૩૧] તેથી સામાન્યોમાં થતી અનુવૃત્તિબુદ્ધિનું કારણ ઉપાધિ છે એમ માનવું જોઈએ.

(૫) रूपहानि—વિશેષપદાર્થ વ્યક્તિશઃ અનન્ત છે. વિશેષ દ્વારા નિત્ય દ્રવ્યો એકબીજાથી વ્યાવૃત્ત થાય છે. વિશેષો કેવળ વ્યાવૃત્તિબુદ્ધિના જનક છે.[૩૨] વિશેષો સામાન્ય જનોને પ્રત્યક્ષ નથી પણ યોગીઓને પ્રત્યક્ષ છે. વિશેષોની બાબતમાં 'આ વિશેષ છે આ વિશેષ છે' એવી અનુવૃત્તિબુદ્ધિનું કારણ વિશેષત્વ છે. આ વિશેષત્વ ઉપાધિ છે, સામાન્ય નથી. જો વિશેષમાં સામાન્ય માનવામાં આવે તો

વિશેષનું સ્વરૂપ જ નષ્ટ થઈ જાય, કારણ કે વિશેષ સામાન્યનો અત્યંત વિરોધી છે. વળી, કણાદે સ્પષ્ટપણે જણાવ્યું છે કે વિશેષમાં સામાન્ય રહેતું નથી.[૩૩] તેથી વિશેષોમાં થતી અનુવૃત્તિબુદ્ધિનું કારણ સામાન્ય નથી. તે અનુવૃત્તિબુદ્ધિનું કારણ વિશેષો પણ નથી કારણ કે તે કેવળ વ્યાવૃત્તિબુદ્ધિના જ જનક છે. એટલે તે અનુવૃત્તિબુદ્ધિની જનક ઉપાધિ માનવી જોઈએ. વિશેષત્વ ઉપાધિ છે, મનઃકલ્પના છે, વિચારપ્રસૂત છે.[૩૪]

(૬) असम्बन्ध—જ્યાં સમવાયસંબંધનો અભાવ હોય ત્યાં સામાન્ય ન હોય. સમવાયમાં સમવાયત્વસામાન્ય નથી, કારણ કે 'સમવાયત્વ'ને સામાન્ય માનવામાં આવે તો તે સમવાયત્વે સમવાયસંબંધથી સમવાયમાં રહેવું જોઈએ; સામાન્ય હમેશાં પોતાના આશ્રયમાં સમવાયસંબંધથી જ રહે છે; પરંતુ સમવાયમાં બીજા સમવાયને માનવો અશક્ય છે. સમવાયની સાથે સમવાયત્વનો સમવાયસંબંધ અશક્ય છે. તેથી 'સમવાયત્વ' જાતિ નથી પરંતુ ઉપાધિ છે.[૩૫] વળી, અનેક મૂર્તિઓના ગળામાં એક સૂત્ર હોય તો 'આ સૂત્રયુક્ત છે, આ સૂત્રયુક્ત છે' એવી અનુવૃત્તિબુદ્ધિ સૂત્રને કારણે થાય છે, તો પછી સૂત્રને શા માટે સામાન્ય ગણતા નથી ?—આવી શંકા જો કોઈ કરે તો ન્યાયવૈશેષિક કહેશે કે અનેક મૂર્તિઓમાં એક સૂત્ર છે તેથી અનુવૃત્તિબુદ્ધિ થાય છે એ વાત ખરી, પણ સૂત્રનો મૂર્તિ સાથે સમવાયસંબંધ નથી પણ સંયોગસંબંધ છે, એટલે સૂત્રને સામાન્ય ગણી શકશે નહિ.

સામાન્યની ઇન્દ્રિયગ્રાહ્યતા

સામાન્ય અને સામાન્યવિશેષનું (=અપરસામાન્યનું) બાહ્ય અસ્તિત્વ કણાદને અભિપ્રેત હતું, એટલું જ નહિ પણ તે તેમને ઇન્દ્રિયગ્રાહ્ય અર્થાત્ પ્રત્યક્ષ માનતા હતા. આ વસ્તુ તેમના આ સૂત્રમાંથી સ્પષ્ટરૂપે ફલિત થાય છે—सामान्यविशेषेषु सामान्यविशेषाभावात् तत एव ज्ञानम् (૮.૫) । આ સૂત્રનો અર્થ છે—સામાન્ય અને સામાન્યવિશેષોમાં સામાન્ય કે સામાન્યવિશેષો ન રહેતાં હોઈ ઇન્દ્રિયનો દ્રવ્ય સાથે સન્નિકર્ષ થતાં સૌ પ્રથમ સામાન્ય અને સામાન્યવિશેષોનું જ્ઞાન થાય છે. ત્યાર પછી જ તેમનાથી વિશિષ્ટ દ્રવ્ય, ગુણ કે કર્મનું જ્ઞાન થાય છે.[૩૬] ઉદાહરણાર્થ, ચક્ષુરિન્દ્રિયનો ઘટ સાથે સન્નિકર્ષ થતાં સૌ પ્રથમ તો ઘટત્વનું જ્ઞાન થાય છે અને ત્યાર બાદ ઘટત્વવિશિષ્ટ ઘટદ્રવ્યનું જ્ઞાન થાય છે. કણાદે અહીં પ્રત્યક્ષની બે ભૂમિકાઓ સૂચવી છે. પ્રશસ્તપાદ અનુસાર ઇન્દ્રિયનો દ્રવ્ય સાથે સન્નિકર્ષ થતાં દ્રવ્ય, ગુણ, કર્મ અને સામાન્યવિશેષનું

અવિભક્તરૂપે ગ્રહણ થાય છે. આને અવિભક્ત આલોચન કહેવામાં આવે છે. પછી અવિભક્ત આલોચનના અવિભક્તરૂપ યા ગર્ભરૂપ વિષયમાંથી સૌ પ્રથમ કેવળ સામાન્યવિશેષોને પૃથક્ કરી વિભક્તરૂપે ગ્રહણ કરવામાં આવે છે. આને સ્વરૂપાલોચન કહેવામાં આવે છે. પછી સામાન્યવિશેષથી વિશિષ્ટ દ્રવ્ય, ગુણ, કર્મનું જ્ઞાન થાય છે. આમ પ્રશસ્તપાદે પ્રત્યક્ષથી ત્રણ ભૂમિકાઓ સૂચવી છે.[૩૭] કણાદ અને પ્રશસ્તપાદ બંનેય વિશિષ્ટજ્ઞાન પહેલાં વિશેષણજ્ઞાન આવશ્યક માને છે. બંને અનુસાર 'આ ઘટ છે' એ વિશિષ્ટજ્ઞાન છે. અને તેથી તેના પહેલાં 'ઘટત્વ' વિશેષણનું જ્ઞાન થાય જ. ન્યાયસૂત્રકાર ગૌતમ પણ સામાન્યને ઇન્દ્રિયગ્રાહ્ય ગણે છે.[૩૮] ન્યાય-વૈશેષિકોનો સિદ્ધાન્ત છે કે જે ઇન્દ્રિયથી સામાન્યનો આશ્રય ગૃહીત થાય છે તે જ ઇન્દ્રિયથી સામાન્ય ગૃહીત થાય છે.[૩૯] સામાન્યની ઇન્દ્રિયગ્રાહ્યતા સામાન્ય વસ્તુસત્ છે એ વાતને દૃઢ કરે છે. જે વિદ્વાનો એવા મતના છે કે કણાદ પણ સામાન્યને વસ્તુસત્ ગણે છે તેમના મતને આ મુદ્દો પુષ્ટિ આપે છે.

અનુવૃત્તિબુદ્ધિ ઉપાધિથી પણ ઉત્પન્ન થતી હોવાથી અનુવૃત્તિબુદ્ધિ ઉપરથી વસ્તુસત્ સામાન્યની સ્થાપના કરી ન શકાય. પરંતુ ન્યાય-વૈશેષિકોએ સામાન્યોને પહેલેથી જ ઇન્દ્રિયગ્રાહ્ય માન્યાં હોઈ તેમના પક્ષને કંઈ આંચ આવતી નથી. બૌદ્ધો આની સામે જણાવે છે કે સામાન્યને ઇન્દ્રિયગ્રાહ્ય માનવા માટે ન્યાય-વૈશેષિકો પાસે કોઈ આધાર નથી. તેઓ નીચે પ્રમાણે ન્યાય-વૈશેષિકના મતનો પ્રતિષેધ કરે છે. 'પુરુષ દંડી છે' એ આકારના પ્રત્યક્ષમાં તો પુરુષ અને દંડ સ્પષ્ટરૂપે ઉપલબ્ધ થાય છે. પરંતુ 'આ ઘડો છે' એ આકારના પ્રત્યક્ષમાં ઘટ અને ઘટત્વ બંને ઉપલબ્ધ થતાં નથી. અહીં ઘટના વિશેષણ તરીકે ઘટત્વ ઉપલબ્ધ થતું નથી. જો ઘટના વિશેષણ તરીકે ઘટત્વનું ગ્રહણ પ્રત્યક્ષમાં થતું હોય તો પ્રત્યક્ષનો આકાર 'આ ઘટદ્રવ્ય ઘટત્વવાન્ છે' એવો હોવો જોઈએ. પરંતુ આપણા પ્રત્યક્ષનો આકાર તો 'આ ઘટ છે' એવો હોય છે. આ દર્શાવે છે કે ઘટવ્યક્તિ સિવાય તેમાં રહેતું ઘટત્વ નામનું કોઈ વસ્તુસત્ સામાન્ય પ્રત્યક્ષમાં ગૃહીત થતું નથી. પ્રત્યક્ષમાં કેવળ વ્યક્તિનો આકાર ભાસે છે, સામાન્યનો આકાર ભાસતો નથી. જો પુષ્ટ પ્રત્યક્ષમાં સામાન્ય ન જણાતું હોય તો તેની પૂર્વભૂમિકાઓમાં તે ગૃહીત થાય છે એમ માનવાને કોઈ આધાર રહેતો નથી. આમ સામાન્ય પ્રત્યક્ષગ્રાહ્ય નથી કારણ કે તે બાહ્ય અસ્તિત્વ ધરાવતી વસ્તુ જ નથી. વ્યક્તિથી અતિરિક્ત સામાન્ય છે જ નહિ.[૪૦] પંડિત અશોક કહે છે કે સામાન્ય પોતાનો આકાર પ્રત્યક્ષમાં પ્રગટ કર્યા વિના પોતાને પ્રત્યક્ષગ્રાહ્ય સ્વીકારાવવા માગે છે, આ સામાન્ય તો કીમત ચૂકવ્યા વિના વસ્તુ ખરીદ

કરવાની ઇચ્છા કરનાર માણસ જેવું છે.[41] વળી, તે કહે છે કે આપણા પ્રત્યક્ષજ્ઞાનમાં પાંચ આંગળીઓ સ્પષ્ટપણે દેખાય છે પરંતુ એ પાંચેય આંગળીઓથી અતિરિક્ત તેમનામાં રહેતું સામાન્ય છઠ્ઠી વસ્તુ તરીકે જેઓ તે પ્રત્યક્ષજ્ઞાનમાં દેખે છે તેઓ ખરેખર પોતાના માથા ઉપર શિંગડું પણ દેખે છે.[42]

ન્યાય-વૈશેષિકો આ બૌદ્ધ પ્રતિષેધથી બચવા સમવાયસંબંધની ઓથ લે છે. તેઓ કહે છે કે 'આ ગાય છે' એવા પ્રત્યક્ષજ્ઞાનમાં ગોત્વજાતિ અને ગોવ્યક્તિ અલગ અલગ પ્રતીત થતાં નથી તેનું કારણ તો એમના સમવાયસંબંધનું સામર્થ્ય છે. જે બે વસ્તુઓ વચ્ચે સંયોગસંબંધ હોય છે તે બે વસ્તુઓ પ્રત્યક્ષમાં અલગ અલગ પ્રતીત થાય છે. દંડ અને પુરુષ પ્રત્યક્ષમાં અલગ અલગ પ્રતીત થાય છે કારણ કે તેમની વચ્ચે સંયોગસંબંધ છે. પરંતુ એ સમવાયસંબંધનો મહિમા છે કે તે પોતાના સંબંધીઓને એક અવિભક્ત પિંડરૂપે જ પ્રત્યક્ષમાં પ્રગટ કરે છે. જેમ અગ્નિ અને લોઢાનો ગોળો વસ્તુતઃ બે પૃથક્ વસ્તુઓ હોવા છતાં ધગધગતા લોઢાના ગોળારૂપે તે બંને પ્રત્યક્ષમાં એક અવિભક્ત પિંડરૂપે પ્રતીત થાય છે તેમ સામાન્ય અને તેનો આશ્રય વ્યક્તિ પણ સમવાયસંબંધને કારણે એક અવિભક્ત પિંડરૂપે જ પ્રત્યક્ષમાં પ્રતીત થાય છે. જેમ અગ્નિ અને લોઢું એક પિંડરૂપે પ્રતીત થવા છતાં તે બે જુદી વસ્તુઓ છે તેમ સામાન્ય અને વ્યક્તિ પણ એક પિંડરૂપે પ્રતીત થવા છતાં તે બે જુદી વસ્તુઓ છે. જેમ અગ્નિનું સ્વરૂપ અને લોઢાનું સ્વરૂપ જુદું છે તેમ સામાન્યનું સ્વરૂપ અને વ્યક્તિનું સ્વરૂપ પણ જુદું છે. આમ સામાન્ય અને તેના આશ્રયભૂત વ્યક્તિ વચ્ચે ભેદ હોવા છતાં તે ભેદ જણાતો નથી કારણ કે તેમની વચ્ચે સમવાયસંબંધ છે. પરંતુ બોર અને તેના આશ્રયભૂત કુંડા વચ્ચેનો ભેદ જણાય છે કારણ કે તેમની વચ્ચે સંયોગસંબંધ છે. વળી, કેટલાક પ્રસંગે જાતિને છોડીને વ્યક્તિની અને કેટલાક પ્રસંગે વ્યક્તિને છોડીને જાતિની પ્રતીતિ પ્રત્યક્ષમાં થાય છે. દૂરથી ગાયને જોતાં પ્રત્યક્ષમાં કેવળ ગોવ્યક્તિની પ્રતીતિ થાય છે પરંતુ ગોત્વજાતિની પ્રતીતિ થતી નથી, અર્થાત્ કેવળ પિંડની પ્રતીતિ થાય છે પણ તે પિંડ ગોજાતિનો છે એવી પ્રતીતિ થતી નથી. ઉપરાંત, પહેલાં દેખેલી ગોવ્યક્તિ દૂર થતાં તેનું જ્ઞાન જ્યારે નથી હોતું ત્યારેય તેમાં દેખેલું ગોત્વસામાન્ય બીજી ઉપસ્થિત થયેલી ગોવ્યક્તિમાં પ્રતીત થાય છે. ન્યાયવૈશેષિકો આ તાર્કિક પ્રક્રિયા દ્વારા સામાન્યને વ્યક્તિથી અત્યન્ત ભિન્ન સિદ્ધ કરે છે તેમ જ પુરવાર કરે છે કે પ્રત્યક્ષ દ્વારા સામાન્ય ગૃહીત થાય છે. જો કે સામાન્ય અને તેની આશ્રયભૂત વ્યક્તિ અવિભક્ત એક પિંડરૂપે પ્રત્યક્ષમાં પ્રતીત થતાં હોવા છતાં તે બંને ભિન્ન વસ્તુઓ છે વળી, સામાન્ય અને તેની આશ્રયભૂત વ્યક્તિ બંનેય પ્રત્યક્ષથી ગૃહીત થાય

છે પરંતુ તેમના સમવાયસંબંધને કારણે તે બે એકબીજાથી ભિન્ન પ્રતીત થતાં નથી.[૪૩]

ન્યાય-વૈશેષિકો સામાન્યને પ્રત્યક્ષગ્રાહ્ય માને છે. પરંતુ કેટલાક સામાન્યોની પ્રત્યક્ષગ્રાહ્યતાની બાબતમાં શંકા ઉદ્ભવે છે. જો વ્યક્તિની બ્રાહ્મણત્વ, વૈશ્યત્વ, ક્ષત્રિયત્વ યા શૂદ્રત્વ જાતિને જણાવવામાં ન આવે તો આપણને તેની જાતિનું પ્રત્યક્ષ થતું નથી. એટલે જયંત કહે છે કે બ્રાહ્મણત્વ આદિ જાતિનું પ્રત્યક્ષ ઉપદેશની સહાયથી થાય છે.[૪૪] શ્રીધર જણાવે છે કે જ્યારે વ્યક્તિના માતા-પિતાનું તેમ જ તેના પૂર્વજોનું વિશુદ્ધ બ્રાહ્મણત્વ વૃદ્ધ પરંપરાથી નિશ્ચિત થાય છે ત્યારે તે વ્યક્તિના પ્રત્યક્ષ સાથે તેના બ્રાહ્મણત્વનું પણ પ્રત્યક્ષ થાય છે જ.[૪૫] આના સમર્થનમાં તે એક દૃષ્ટાંત આપે છે. રત્નશાસ્ત્રનો અભ્યાસી રત્નોનો જાતિભેદ પ્રત્યક્ષથી જ જાણે છે પણ જે રત્નશાસ્ત્ર ભણ્યો નથી તેને રત્નોનો જાતિભેદ પ્રત્યક્ષ થતો નથી. પરંતુ એથી એવું સિદ્ધ નથી થતું કે રત્નોમાં જુદી જુદી જાતિઓ નથી અથવા તો રત્નશાસ્ત્રના જાણકારનું પ્રત્યક્ષ પ્રત્યક્ષ નથી.[૪૬] જયંત જણાવે છે કે બ્રાહ્મણત્વ વગેરે જાતિઓનું પ્રત્યક્ષ ઉપ-દેશની અપેક્ષા રાખે છે એટલા ખાતર જ તે જાતિઓનું પ્રત્યક્ષ પ્રત્યક્ષ નથી એમ ન કહી શકાય. એમ તો ગોત્વસામાન્યનું પ્રત્યક્ષ પણ સંકેતગ્રહણકાળે ઉપ-દેશની અપેક્ષા રાખે છે.[૪૭] જયંત અહીં બે વાત ભૂલે છે—એક તો, સંકેત-ગ્રહણકાળે ગોત્વનું પ્રત્યક્ષ તો થાય છે પરંતુ તે ગોત્વનું નામ 'ગોત્વ' છે એનું જ્ઞાન નથી હોતું એટલું જ. તે જ્ઞાન જ ઉપદેશથી થાય છે. એથી ઊલટું બ્રાહ્મણત્વનું જ્ઞાન ઉપદેશપૂર્વે હોતું જ નથી, તેનું જ્ઞાન ઉપદેશ પછી જ થાય છે. બીજું, ગોત્વની બાબતમાં તો માત્ર એક વાર સંકેતગ્રહણકાળે જ ઉપદેશ જરૂરી છે જ્યારે બ્રાહ્મણત્વની બાબતમાં તો દરેક વ્યક્તિનું પ્રત્યક્ષ કરતી વખતે ઉપદેશની જરૂર પડે છે. વળી, વિરોધી જણાવે છે કે સ્ત્રીઓનો સ્વભાવ ચંચળ હોઈ વિશુદ્ધ જાતિ સંભવતી જ નથી, એટલે ઉપદેશની સહાયથી જાતિનું પ્રત્યક્ષ થાય છે એમ કહેવું નિરર્થક છે. વિરોધીની આ દલીલના ઉત્તરમાં શ્રીધર જણાવે છે કે સ્ત્રીઓના શીલની રક્ષાના ઉપાયો અનેક છે, પરિણામે વિશુદ્ધ જાતિઓ સંભવે છે, અને તેમનું પ્રત્યક્ષ પણ ઉપદેશની સહાયથી થાય છે.[૪૮] બ્રાહ્મ-ણત્વ, વગેરે જાતિઓના બચાવમાં જયંત તો એક વાર એમ પણ કહી દે છે કે ઉપદેશની સહાય વિના બ્રાહ્મણત્વ જાતિનું પ્રત્યક્ષ થાય છે. ક્ષત્રિયાદિવિલક્ષણ સૌમ્ય આકૃતિ દ્વારા આપણને બ્રાહ્મણત્વનું પ્રત્યક્ષ થાય છે.[૪૯] પરંતુ શ્રીધર જેવા તો સ્વીકારે છે કે ક્ષત્રિયજાતીય, વૈશ્યજાતીય અને શૂદ્રજાતીય વ્યક્તિઓના

અવયવો અને બ્રાહ્મણજાતીય વ્યકિતઓના અવયવો વચ્ચે એટલું બધું સાદૃશ્ય છે કે કેવળ દર્શનથી બ્રાહ્મણત્વ ગૃહીત થતું નથી, અત્યન્ત સાદૃશ્યને કારણે તે અનુદ્ભૂત રહે છે.[૫૦] આવી પરિસ્થિતિને કારણે પ્રાભાકર મીમાંસકોએ તે બ્રાહ્મણત્વ, વગેરેને જાતિઓ ગણી નથી.[૫૧] તેઓ પરંપરાને આધારે કેટલાક કુળોને બ્રાહ્મણ ગણે છે અને તેમાં જન્મેલાઓને 'બ્રાહ્મણ' એવું સમાન નામ આપે છે.[૫૨] ખરેખર બ્રાહ્મણત્વ બાહ્ય અસ્તિત્વ ધરાવતું કોઈ સામાન્ય નથી.

સામાન્યની નિત્યતા

ગોવ્યકિતઓ જન્મે છે અને મરે છે પરંતુ તેમનામાં રહેનારી ગોત્વ જાતિનો કદી જન્મ યા નાશ થતો નથી. વ્યકિતઓ ઉત્પન્ન થાય છે અને નાશ પામે છે, પરંતુ જાતિ તો શાશ્વત અને નિત્ય જ છે. પોતાના આશ્રયભૂત વ્યક્તિનો ઉત્પાદ-વિનાશ થવા છતાં જાતિનો ઉત્પાદ-વિનાશ કેમ નથી થતો ? આ પ્રશ્નના ઉત્તરમાં પ્રશસ્તપાદ અને શ્રીધર જણાવે છે કે જાતિનો દ્રવ્ય વગેરે વ્યકિતઓથી અભેદ હોત તો વ્યકિતઓનો નાશ થતાં જાતિનો પણ નાશ થઈ જાત અને વ્યકિતઓની ઉત્પત્તિ સાથે જાતિની પણ ઉત્પત્તિ થાત. પરંતુ જાતિ તેની આશ્રયભૂત વ્યકિતઓથી ભિન્ન હોવાથી વ્યક્તિનો ઉત્પાદ-વિનાશ થતાં જાતિનો ઉત્પાદ-વિનાશ થતો નથી.[૫૩]

સામાન્ય વ્યાપક છે ?

સામાન્ય પરિચ્છિન્નદેશ (=અવ્યાપક) છે કે અપરિચ્છિન્નદેશ (=વ્યાપક)? આ પ્રશ્નની ચર્ચા ન્યાય-વૈશેષિક દાર્શનિકોએ કરી છે. હકીકતમાં તો સામાન્યની બાબતમાં ન્યાય-વૈશેષિકોએ આ પ્રશ્ન ઊઠાવવો જ ઉચિત નથી, કારણ કે વ્યાપકતા અને અવ્યાપકતાને અનુક્રમે પરમમહત્પરિમાણ અને મહત્પરિમાણથી ભિન્ન ગણવાં અશકચ છે, વ્યાપકતા અને અવ્યાપકતા એ પરિમાણના જ ભેદ ઠરે છે, ન્યાય-વૈશેષિક મતે પરિમાણ ગુણ છે, ગુણ તો દ્રવ્યમાં જ રહે છે, સામાન્ય પરિમાણગુણ ધરાવતો નથી, એટલે સામાન્યને વ્યાપક યા અવ્યાપક ગણી શકાય નહિ, અર્થાત્ સામાન્ય વ્યાપક છે કે અવ્યાપક એ પ્રશ્ન કરવો જ ખોટો છે. તેમ છતાં ન્યાય-વૈશેષિક ચિંતકો સામાન્ય વ્યાપક છે કે અવ્યાપક એ પ્રશ્ન ચર્ચે છે અને એ બાબત તેઓ ત્રણ ભિન્ન મતો ધરાવે છે. એ ત્રણ મતોને ક્રમશઃ સમજીએ.

(૧) સર્વસર્વગત— સામાન્ય જેમ કાળની દૃષ્ટિએ વ્યાપક છે તેમ દેશની દૃષ્ટિએ પણ વ્યાપક છે. તે નિત્ય હોવા ઉપરાંત વ્યાપક પણ છે. તેથી સામાન્ય સર્વસર્વગત છે. બધાં સામાન્યો બધી જ વ્યક્તિઓમાં રહે છે. ગોત્વ ગાયોમાં જ નહિ પણ ઘોડાઓ, હાથીઓ વગેરેમાં પણ છે. અશ્વત્વ ઘોડાઓમાં જ નહિ પણ ગાયો, હાથીઓ, વગેરેમાં પણ છે. પ્રત્યેક સામાન્ય સર્વવ્યાપી છે. તે કેવળ સ્વવ્યક્તિઓમાં જ નહિ પણ બધી જ વ્યક્તિઓમાં રહે છે. જો ગોત્વસામાન્ય અશ્વવ્યક્તિઓમાં હોય તો તેની પ્રતીતિ આપણને થતી કેમ નથી ? અશ્વમાં ગોત્વ કેમ જણાતું નથી ? તેનું કારણ એ છે કે ગોત્વસામાન્યની અભિવ્યક્તિ કેવળ ગોવ્યક્તિથી જ થાય છે, અન્ય વ્યક્તિથી થતી નથી. ગોત્વસામાન્ય સર્વત્ર હોવા છતાં તેનું અભિવ્યંજક કારણ ગોવ્યક્તિ સર્વત્ર ન હોવાથી ગોત્વસામાન્યની પ્રતીતિ સર્વત્ર થતી નથી. આમ સામાન્ય સર્વત્ર વિદ્યમાન હોવા છતાં તે સર્વત્ર દેખાતું નથી. પોતાની અભિવ્યંજક વ્યક્તિ જ્યાં હોય છે ત્યાં જ તે દેખાય છે. ગોત્વસામાન્યની અભિવ્યંજક ગોવ્યક્તિ છે, અશ્વ વગેરે વ્યક્તિઓ નથી. તેથી, ગોવ્યક્તિ જ્યાં હોય છે ત્યાં જ ગોત્વસામાન્ય દેખાય છે; અશ્વવ્યક્તિમાં ગોત્વસામાન્ય હોવા છતાં તે ત્યાં દેખાતું નથી. ગોત્વસામાન્ય ગાય, અશ્વ, હાથી વગેરે બધી જ વ્યક્તિઓમાં હોવા છતાં તે ગોવ્યક્તિઓ દ્વારા જ અભિવ્યક્ત કેમ થાય છે ? આના જવાબમાં ન્યાય-વૈશેષિક ચિંતક કહે છે કે તેવો તેનો સ્વભાવ છે. સામાન્યનો સ્વભાવ જ એવો છે કે તે બધી વ્યક્તિઓમાં રહેતું હોવા છતાં અમુક વર્ગની વ્યક્તિઓ દ્વારા જ તે વ્યક્ત થાય છે, બધા જ વર્ગની વ્યક્તિઓ દ્વારા તે વ્યક્ત થતું નથી. સામાન્ય પોતાની વ્યક્તિથી વ્યંગ્ય છે તે સ્વીકારીએ તો પણ તેને વ્યાપક માનવાની શી જરૂર છે ? આના ઉત્તરમાં ન્યાય-વૈશેષિક દાર્શનિક કહે છે કે જ્યારે ગાય એક સ્થળેથી બીજે સ્થળે જાય છે ત્યારે તે બીજે સ્થળે આવેલી ગાયમાં પણ ગોત્વ જણાય છે. પરંતુ ગાયની સાથે ગોત્વસામાન્ય પણ એક સ્થળેથી બીજે સ્થળે ગતિ(કર્મ) કરે છે એમ માનવું ઇષ્ટ નથી, કારણ કે કર્મ તો દ્રવ્યમાં જ રહે છે અને સામાન્ય તો દ્રવ્ય નથી. તેથી પ્રથમ સ્થળની જેમ બીજે સ્થળે અને સર્વ દેશે ગોત્વસામાન્યનું અસ્તિત્વ માનવું જ જોઈએ. સામાન્ય વ્યાપક છે અને બધી જ વ્યક્તિઓમાં રહે છે પરંતુ પોતાની વ્યક્તિઓ દ્વારા જ તે વ્યક્ત થાય છે એવા આ મતના પુરસ્કર્તા છે ન્યાયમંજરીકાર જયંત ભટ્ટ.[૫૪]

(૨) (વ્યાપક) સ્વવિષયસર્વગત — 'સ્વવિષયસર્વગત'ના બે અર્થ થઈ શકે છે — એક તો એ કે સામાન્ય પોતાની વ્યક્તિઓમાં જ સમવાયસંબંધથી રહે

છે, બીજી વ્યક્તિઓમાં સમવાયસંબંધથી રહેતું નથી. સામાન્ય વ્યાપક છે, તેથી તે બધે જ છે, પરંતુ પોતાની વ્યક્તિઓ સાથે જ તેનો સમવાયસંબંધ છે, અન્ય વ્યક્તિઓ સાથે તેનો સમવાયસંબંધ નથી. બીજો અર્થ એ કે સામાન્ય વ્યાપક નથી, બધે જ સામાન્ય નથી પરંતુ કેવળ પોતાની વ્યક્તિઓમાં જ છે અને પોતાની વ્યક્તિઓમાં તે સમવાયસંબંધથી રહે છે. 'સ્વવિષયસર્વગત'ના આ બે અર્થમાંથી પ્રથમ અર્થ પ્રશસ્તપાદને અભિપ્રેત લાગે છે, કારણ કે તે પોતે કહે છે કે સામાન્ય અપરિચ્છિન્નદેશ (=વ્યાપક) છે છતાં અમુક ઉપલક્ષણથી જ વ્યક્ત થાય છે. ગોત્વ સાસ્નાદિસંસ્થાનવિશેષથી વ્યક્ત થાય છે, અશ્વત્વ કેસરાદિ-સંસ્થાનવિશેષથી વ્યક્ત થાય છે, વગેરે. સાસ્નાદિસંસ્થાનરૂપ ઉપલક્ષણ ગાયોમાં જ હોય છે તેથી ગોત્વસામાન્ય ગાયોમાં જ વ્યક્ત થાય છે, અશ્વોમાં વ્યક્ત થતું નથી.[55] અમુક ઉપલક્ષણથી અમુક સામાન્ય કેમ વ્યક્ત થાય છે? તેમ થવાનું કારણ એ છે કે તે ઉપલક્ષણવાળી વ્યક્તિઓમાં જ તે સમવાયસંબંધથી રહે છે. તે ઉપલક્ષણવાળી વ્યક્તિઓમાં બધાં જ સામાન્યો સમવાયસંબંધથી રહેતાં નથી. પરંતુ અમુક વ્યક્તિ ઉત્પન્ન થતાં તેની સાથે અમુક સામાન્યનો જ સમવાયસંબંધ કેમ થાય છે? ગોવ્યક્તિ જન્મતાં તેની સાથે ગોત્વનો જ સમ-વાયસંબંધ કેમ થાય છે, અશ્વત્વનો સમવાયસંબંધ કેમ થતો નથી? પ્રશસ્તપાદ જણાવે છે કે અમુક વ્યક્તિની ઉત્પાદક કારણસામગ્રી જ એની નિયામક છે.[56] ગોત્વસામાન્યના સંબંધથી જે ઉપભોગ સંપાદિત થાય તે ઉપભોગ સંપાદન કરાવનાર અદૃષ્ટ સહિતની કારણસામગ્રીથી વ્યક્તિ ઉત્પન્ન થતાં જ તેની સાથે ગોત્વસામાન્યનો સંબંધ થાય છે, અશ્વત્વસામાન્યનો સંબંધ થતો નથી.[57] ઘટની ઉત્પાદક કારણસામગ્રી જ એવી છે કે તે કારણસામગ્રીથી જેવી ઘટવ્યક્તિ ઉત્પન્ન થાય છે તેવો જ તેનો પટત્વ વગેરે સાથે નહિ પણ ઘટત્વ સાથે સમવાયસંબંધ સ્થાપિત થાય છે.

વળી, પ્રશસ્તપાદ જણાવે છે કે અન્તરાલમાં સામાન્ય અવ્યપદેશ્ય છે કારણ કે અન્તરાલ સાથે સામાન્યનો ન તો સમવાયસંબંધ છે કે ન તો સંયોગસંબંધ.[58] સામાન્યનો કોઈ પણ વસ્તુ સાથે સંયોગ ઘટતો નથી, કારણ કે સંયોગ ન્યાય-વૈશેષિક અનુસાર ગુણ હોઈ અને ગુણ દ્રવ્ય સિવાય બીજે ક્યાંય ન રહેતો હોઈ સંયોગ બે દ્રવ્યો વચ્ચે જ સંભવે છે; સામાન્ય દ્રવ્ય નથી. સામાન્યનો સમવા-યસંબંધ પોતાની વ્યક્તિઓ સાથે જ સંભવે છે, તેથી અન્તરાલ સાથે સામાન્યનો સમવાયસંબંધ નથી. આમ અન્તરાલમાં સામાન્ય હોવા છતાં તે અન્તરાલ સાથે સમવાય કે સંયોગ ધરાવતું ન હોઈ અવ્યપદેશ્ય છે. અવ્યપદેશ્યનો અર્થ અન-

ભિવ્યક્ત, અનુપલબ્ધ એવો ફલિત થાય છે. 'અન્તરાલમાં સામાન્ય અવ્યપદેશ્ય છે' એનો અર્થ શ્રીધર અનુસાર 'અન્તરાલમાં સામાન્ય નથી' એવો છે.[૫૯] શ્રીધરનું આ અર્થઘટન બરાબર નથી, કારણ કે સામાન્યના સમવાય કે સંયોગનો અન્તરાલમાં અભાવ અન્તરાલમાં સામાન્યના ન હોવાનું કારણ નથી પરંતુ સામાન્યના ત્યાં હોવા છતાં તેની અનુપલબ્ધિનું કારણ છે. વળી, શ્રીધરનું અર્થઘટન પ્રશસ્તપાદના સ્પષ્ટ વિધાન કે 'સામાન્ય અપરિચ્છિન્નદેશ છે'નું વિરોધી છે.

અન્તરાલનો અર્થ આકાશદ્રવ્ય કે અન્ય વર્ગની વ્યક્તિ (કહો કે ઘટવ્યક્તિ) છે. તેમની સાથે ગોત્વસામાન્યનો સમવાયસંબંધ હોવામાં કોઈ પ્રમાણ નથી. તેથી ગોત્વસામાન્ય વ્યાપક હોવા છતાં આકાશદ્રવ્યમાં કે ઘટવ્યક્તિમાં તેની ઉપલબ્ધિ થતી નથી.[૬૦]

વાચસ્પતિ આ મતને સ્પષ્ટ રીતે રજૂ કરે છે. કેટલીક વસ્તુઓ એવી હોય છે જે સાથે સાથે રહેવા છતાં પરસ્પર કોઈ સંબંધ ધરાવતી નથી. તેની જ રીતે સામાન્ય પણ બધાંની સાથે અસંબદ્ધ હોવા છતાં બધાંની સાથે રહે છે. અલબત્ત, સામાન્યની પોતાની જે વ્યક્તિઓ છે તેમની સાથે તો સામાન્યનો સમવાયસંબંધ છે. આમ સામાન્ય — કહો કે ગોત્વ — વ્યાપક છે તેમ છતાં બધી વ્યક્તિઓ ગાય તરીકે પ્રતીત થતી નથી કારણ કે ગોત્વસામાન્ય બધે સમવાયસંબંધથી રહેતું નથી પણ કેવળ પોતાની વ્યક્તિઓમાં જ સમવાયસંબંધથી રહે છે. વાચસ્પતિનો આ મત છે.[૬૧] ઉપસ્કાર પણ આ મત સ્વીકારતા જણાય છે.[૬૨]

(૩) (अव्यापक) स्वविषयसर्वगत – સ્વવિષયસર્વગતનો જે બીજો અર્થ આપણે ઉપર આપ્યો છે તે અર્થમાં સામાન્યને સ્વવિષયસર્વગત માનનાર ન્યાય-વૈશેષિક દાર્શનિકોમાં શ્રીધર એકલા જ જણાય છે. આ મતને ન્યાય-વૈશેષિક દાર્શનિકોનો એક વર્ગ સ્વીકારે છે એમ જયંત કહે છે અને પોતાનો મત જુદો હોવા છતાં આ મતનું પ્રતિપાદન અને બચાવ પણ જયંત કરે છે.[૬૩] આપણે જોઈ ગયા તેમ, શ્રીધર સામાન્યને વ્યાપક માનતા નથી. એટલે શ્રીધર સમક્ષ એ પ્રશ્ન ખડો થાય છે કે સામાન્ય, જે અન્તરાલમાં હોતું નથી અને જે એક સ્થાનેથી બીજે સ્થાને જતું કલ્પી શકાતું નથી તે, અમુક જગ્યાએ ઉત્પન્ન થતી પોતાની અમુક વ્યક્તિ સાથે સંબદ્ધ કેવી રીતે થઈ શકે ? આના ઉત્તરમાં તે નીચે પ્રમાણે જણાવે છે : સંયોગ બીજેથી આવેલ વસ્તુનો અથવા એ જ સ્થાનમાં પહેલેથી રહેલી વસ્તુનો થાય છે. પરંતુ સંયોગથી સમવાયની એ વિશેષતા છે કે જે જે દેશમાં કાર્યની (=પિંડની, વ્યક્તિની) ઉત્પત્તિ માટે કારણો વ્યાપાર કરે

છે તે તે દેશમાં તે કારણોના સામર્થ્યથી તે કાર્યવસ્તુનો પોતાના સામાન્ય સાથે સમવાયસંબંધ સ્થપાઈ જાય છે — જે સામાન્ય ન તો તે કાર્યવસ્તુની ઉત્પત્તિ પહેલાં ત્યાં હતું કે ન તો તે બીજે સ્થાનેથી ત્યાં ઉત્પત્તિકાળે આવ્યું છે.[૬૪] આમ છે, કારણ કે વસ્તુઓનો એવો સ્વભાવ છે અને વસ્તુઓનો એવો સ્વભાવ કેમ છે એ પ્રશ્ન કરવો અનુચિત છે. આમ સમવાયના ચમત્કારનો આશરો શ્રીધર લે છે. પરંતુ સામાન્ય માણસને એ વાત ગળે ઊતરવી કઠણ છે કે તાજી ઉત્પન્ન થતી વ્યક્તિ સાથે જોડાનાર સામાન્ય ન તો જ્યાં તે વ્યક્તિ ઉત્પન્ન થાય છે ત્યાં હોય છે કે ન તો ત્યાં તે બીજે સ્થાનેથી આવે છે. તેથી મોટા ભાગના ન્યાય-વૈશેષિક દાર્શનિકો આ મતને સ્વીકારતા નથી પરંતુ દ્વિતીય મતને સ્વીકારે છે. આ દ્વિતીય મત અનુસાર, આપણે જોયું તેમ, સામાન્ય વ્યાપક હોવા છતાં પોતાની વ્યક્તિઓમાં જ તે સમવાયસંબંધથી રહે છે.

વ્યક્તિમાં સામાન્યની વૃત્તિ

સામાન્ય અને વ્યકિત અત્યન્ત ભિન્ન છે. તેથી વિરોધીઓ પ્રશ્ન ઊઠાવે છે કે સામાન્ય વ્યકિતઓમાં સમગ્રપણે રહે છે કે અંશતઃ રહે છે? તેઓ કહે છે કે જો સામાન્ય તેની વ્યકિતઓમાંની એક વ્યકિતમાં સમગ્રપણે રહેતું હોય તો તેમાં જ તે સમાપ્ત થઈ જશે અને તેની અન્ય વ્યકિતઓમાં તેનું ગ્રહણ નહિ થાય[૬૫] વળી, એક વ્યકિતમાં સમાપ્ત થયેલ સામાન્યને બીજી વ્યકિતમાં રહેવા માટે તો ફરી ઉત્પન્ન થવું પડે.[૬૬] ઉપરાંત, જો સામાન્ય પ્રત્યેક વ્યકિતમાં સમગ્રતયા રહેતું હોય તો વ્યકિતની જેમ તે પણ અસાધારણ બની જાય અને સામાન્ય ન રહે.[૬૭] હવે જો તે તેની વ્યકિતઓમાં અંશતઃ રહેતું હોય તો ગોત્વસામાન્ય કોઈપણ વ્યકિતમાં સમગ્રપણે નહિ મળે અને પરિણામે ગોવ્યકિતની બાબતમાં ગોબુદ્ધિ નહિ જન્મે.[૬૮] વળી, સામાન્ય નિરંશ હોઈ તેને અંશો તો છે નહિ એટલે તે અંશતઃ પોતાની વ્યકિતઓમાં કેવી રીતે રહી શકે?[૬૯] ઉપરાંત, જો સામાન્ય અંશતઃ અનેક વ્યકિતઓમાં રહેતું હોય તો પછી એક અનેકમાં રહે છે એમ નહિ કહેવાય પણ અનેક અનેકમાં રહે છે એમ કહેવું પડશે, જ્યારે ન્યાય-વૈશેષિકનો સામાન્યનો સિદ્ધાન્ત તો એવો છે કે એક (=સામાન્ય) અનેકમાં (=વ્યકિતઓમાં) રહે છે. તેથી, અંશતઃ વૃત્તિનો આ વિકલ્પ સ્વીકારતાં એક સામાન્ય અનેક વ્યકિતઓમાં રહે છે એ ન્યાય-વૈશેષિક માન્યતાનો છેદ ઊડી જશે.[૭૦]

ન્યાય-વૈશેષિકો આ આક્ષેપનો અસરકારક ઉત્તર આપે છે. પ્રત્યેક વ્યકિતમાં સામાન્ય સમગ્રતયા રહે છે. જો તે એક વ્યકિતમાં સમગ્રપણે રહેતું હોય તો

બીજી વ્યક્તિમાં ન જણાવું જોઈએ એવા આક્ષેપનો પરિહાર કરતાં તેઓ કહે છે કે એમાં અમે શું કરીએ અને એમાં અમે કોને દોષ દઈએ ? તે ખરેખર બીજી વ્યક્તિઓમાં પણ ગૃહીત થાય છે. તે બીજી વ્યક્તિઓમાં પણ છે જ, તેને કઈ રીતે છૂપાવી શકાય ? એ તો એનો સ્વભાવ જ છે. સામાન્યને અંશો તો છે નહિ કે જેથી કહી શકાય કે તે અંશતઃ પોતાની બધી વ્યક્તિઓમાં રહે છે. 'આવું દૃષ્ટાન્ત કોઈ છે કે એક વસ્તુ અનેકમાંના પ્રત્યેકમાં સમગ્રપણે રહેતી હોય ?' આવા પ્રશ્નના જવાબમાં તેઓ જણાવે છે કે પ્રત્યક્ષમાં દૃષ્ટાન્તની જરૂર જ નથી. દૃષ્ટાન્તની જરૂર તો અનુમાનમાં છે. સામાન્ય એક હોવા છતાં તે પ્રત્યેક વ્યક્તિમાં સમગ્રપણે રહે છે તે તો પ્રત્યક્ષથી જણાય છે, એટલે દૃષ્ટાન્તની જરૂર જ ક્યાં છે ? આ છે જયંત ભટ્ટની દલીલો.[૭૧]

ઉદ્યોતકરનો ઉત્તર નીચે મુજબ છે. સામાન્ય પ્રત્યેક વ્યક્તિમાં સમગ્રપણે રહે છે કે અંશતઃ રહે છે એ પ્રશ્ન ઊઠાવવો જ અયોગ્ય છે. 'એકદેશ' (=અંશતઃ) અને 'કૃત્સ્ન' (=સમગ્રપણે)ના આ બે વિકલ્પો ગોત્વસામાન્યની બાબતમાં ઊઠાવવા ખોટા છે, કારણ કે ગોત્વસામાન્ય નથી અવયવી કે નથી સમુદાય. 'એકદેશ'નો પ્રયોગ અવયવીના અવયવ માટે કે સમુદાયના ભાગ માટે થઈ શકે. કંઈ પણ બાકી રાખ્યા વિના અશેષનું અભિધાન કરવું હોય ત્યારે અવયવીના બધા અવયવોની અપેક્ષાએ કે સમુદાયના બધા સમુદાયીઓની અપેક્ષાએ 'કૃત્સ્ન'નો પ્રયોગ થાય છે. પરંતુ ગોત્વસામાન્ય તો અવયવીય નથી કે સમુદાયેય નથી. તેથી 'એકદેશ' (યા 'અંશતઃ') અને 'કૃત્સ્ન' (સમગ્રપણે) આ શબ્દોનો પ્રયોગ સામાન્યની બાબતમાં કરવો અનુચિત છે.[૭૨]

ઉદ્યોતકર વિરોધીઓના એક વધુ આક્ષેપનો નિર્દેશ કરે છે : ગોત્વ જેવું સામાન્ય ન હોઇ શકે, કારણ કે ન તો તેનું ગોવ્યક્તિમાં રહેવું સંભવે છે કે ન તો તેનું અ-ગોવ્યક્તિમાં રહેવું સંભવે છે. જો તે ગોવ્યક્તિમાં રહે છે એમ માનીએ તો ગોવ્યક્તિ, સામાન્ય તેનામાં રહે તે પહેલાં પણ, ગોવ્યક્તિ જ છે એમ ફલિત થાય અને તો પછી ગોત્વસામાન્યની જરૂર શી રહી ? જો કહો કે તે અ-ગોવ્યક્તિમાં રહે છે તો તે પણ બરાબર નથી કારણ કે અશ્વ, વગેરે અ-ગો છે તો તેમનામાં ગોત્વ રહેવું જોઇએ અને પરિણામે અશ્વ વગેરે પણ ગોવ્યક્તિઓ બની જવા જોઈએ. આ આક્ષેપને બીજા શબ્દોમાં રજૂ કરીએ. ગોવ્યક્તિમાં ગોત્વ રહે તે પહેલાં ગોવ્યક્તિ ગોવ્યક્તિ હોય છે કે અગોવ્યક્તિ ? જો કહો કે ગોવ્યક્તિમાં ગોત્વ રહે તે પહેલાં ગોવ્યક્તિ ગોવ્યક્તિ જ હોય છે તો ગોત્વસામાન્યની કોઈ જરૂર નથી. જો કહો કે ગોવ્યક્તિમાં ગોત્વ

રહે તે પહેલાં ગોવ્યક્તિ ગોવ્યક્તિ હોતી નથી પણ અગોવ્યક્તિ હોય છે, તો અ-ગોવ્યક્તિ તો અશ્વ વગેરે પણ છે, એટલે તેમનામાં પણ ગોત્વસામાન્યે રહેવું જોઈએ અને પરિણામે અશ્વ વગેરે ગાય બની જવા જોઈએ.[૭૩]

આ આક્ષેપનો ઉદ્યોતકરે આપેલો જવાબ રસપ્રદ છે. વિરોધીએ ઊઠાવેલા બે વિકલ્પો ન્યાય–વૈશેષિકને અનુચિત લાગે છે. ગોત્વ ગોવ્યક્તિમાં રહે છે કે અ-ગોવ્યક્તિમાં એવો પ્રશ્ન જ ખોટો છે, કારણ કે પિંડની યા વ્યક્તિની સાથે ગોત્વનો સંબંધ થતાં પહેલાં ન તો તે ગોવ્યક્તિ છે કે ન તો તે અ–ગોવ્યક્તિ છે. આવું કેમ ? કારણ કે, 'ગો' અને 'અ-ગો' આ બેય વિશિષ્ટબુદ્ધિ છે અને વિશિષ્ટબુદ્ધિ વસ્તુ સાથે વિશેષણના સંબંધ વિના સંભવે નહિ; ગોત્વના (=વિશેષણના) સંબંધ પહેલાં ગોત્વવિશિષ્ટ વસ્તુ (=ગોવ્યક્તિ) નથી હોતી, અને અવિદ્યમાન ગોને 'અ-ગો' શબ્દથી વર્ણવી શકાય નથી. ગોવ્યક્તિની ઉત્પત્તિ અને ગોત્વસામાન્યનો તેની સાથે સંબંધ એક કાળે જ થાય છે. તેથી, 'ગોત્વસામાન્ય સાથે સંબંધમાં આવવા પહેલાં ગોવ્યક્તિ ગોવ્યક્તિ હતી કે અગોવ્યક્તિ ?' એવો પ્રશ્ન કરવો ખોટો છે.[૭૪] અહીં એ વાત ધ્યાનમાં રાખીએ કે સંયોગની બાબતમાં સંબંધીઓનું સંયોગસંબંધ સ્થપાય તે પહેલાં—ઓછામાં ઓછું એક ક્ષણ પહેલાં—અસ્તિત્વમાં હોવું આવશ્યક છે કારણ કે તેમને સંયોગના સમવાયિકારણ ગણવામાં આવ્યા છે. પરંતુ આવી આવશ્યકતા સમવાયસંબંધની બાબતમાં નથી કારણ કે સમવાયસંબંધ નિત્ય છે.

સામાન્ય અને અપોહ

બૌદ્ધ દાર્શનિક અનુસાર સામાન્ય વસ્તુસત્ નથી. સામાન્યપ્રતીતિનો વિષય બાહ્ય સામાન્ય નથી, કારણ કે બાહ્ય વસ્તુઓ એકબીજાથી અત્યન્ત વિલક્ષણ છે. તેથી સામાન્યપ્રતીતિ નિર્વિષય છે; અથવા કહો કે કલ્પિત સામાન્ય તેનો વિષય છે. પરસ્પર વ્યાવૃત્ત વસ્તુઓથી જ એકાકાર બુદ્ધિ ઉત્પન્ન થાય છે. આ એકાકાર બુદ્ધિ વસ્તુઓના પરસ્પર વ્યાવૃત્ત સ્વભાવને ઢાંકી દે છે. તેથી વસ્તુઓમાં સામાન્યની પ્રતીતિ થાય છે, વસ્તુઓમાં અભેદ જણાય છે. વસ્તુતઃ વસ્તુઓમાં કોઈ સામાન્ય નથી, કોઈ અભેદ નથી. વસ્તુઓમાં એકાકાર બુદ્ધિ ઉત્પન્ન થવાનું કારણ વિજાતીયવ્યાવૃત્તિ છે. બધી ગાયોમાં અ-ગોવ્યાવૃત્તિ છે. તેથી બધી ગાયોમાં જે એક છે તે વિધ્યાત્મક બાહ્ય વસ્તુસત્ સામાન્ય નથી પરંતુ નિષેધાત્મક કાલ્પનિક અગોવ્યાવૃત્તિરૂપ સામાન્ય છે.[૭૫] એક જ ગાયને અગોવ્યાવૃત્ત હોવાથી ગાય કહેવામાં આવે છે, અપશુવ્યાવૃત્ત હોવાથી પશુ કહેવામાં આવે છે, અદ્રવ્યવ્યાવૃત્ત હોવાથી દ્રવ્ય કહેવામાં આવે છે. આવી રીતે વ્યાવૃત્તિઓના ભેદથી

જાતિભેદની કલ્પના કરવામાં આવે છે. જેટલી પરવસ્તુઓ હોય એટલી વ્યાવૃત્તિઓ એક વસ્તુમાં કલ્પી શકાય છે.૭૬ એટલે જ સામાન્યબુદ્ધિ (=એકાકાર બુદ્ધિ)નો વિષય વસ્તુસત્ સામાન્ય નહિ પરંતુ અન્યાપોહ (=અન્યવ્યાવૃત્તિ) માનવો જોઈએ.

આ બૌદ્ધ માન્યતાને બીજા શબ્દોમાં રજૂ કરીએ. વસ્તુઓ સ્વલક્ષણ છે, એકબીજાથી અત્યન્ત ભિન્ન છે, દરેકને પોતાનો સ્વભાવ છે, એકનો સ્વભાવ બીજીમાં નથી. આવી વિલક્ષણ વસ્તુઓમાં આપણને અભેદજ્ઞાન થાય છે. જો એ વસ્તુઓમાં કોઈ એક બાહ્ય વસ્તુસત્ સામાન્ય ન હોય તો અભેદજ્ઞાન કેમ થાય ? દરેક વસ્તુ કોઈ ને કોઈ કારણથી ઉત્પન્ન થાય છે અને કોઈ ને કોઈ કાર્ય ઉત્પન્ન કરે છે. જે વસ્તુઓમાં અતત્કારણવ્યાવૃત્તિ અને અતત્કાર્યવ્યાવૃત્તિ હોય છે તે વસ્તુઓમાં અનુગત વ્યવહાર થાય છે. ઉદાહરણાર્થ, જે વ્યક્તિઓ મનુષ્યરૂપ કારણથી ઉત્પન્ન થઈ છે અને આગળ ઉપર મનુષ્યરૂપ કાર્ય ઉત્પન્ન કરે છે તે વ્યક્તિઓમાં અમનુષ્યકારણવ્યાવૃત્તિ અને અમનુષ્યકાર્યવ્યાવૃત્તિ છે, અને તે વ્યાવૃત્તિઓને આધારે તે વ્યક્તિઓમાં 'મનુષ્ય મનુષ્ય' એવો અનુગત વ્યવહાર કરવામાં આવે છે. આમ મનુષ્યત્વ વિધ્યાત્મક વસ્તુસત્ સામાન્ય નથી, પરંતુ નિષેધાત્મક (=વ્યાવૃત્ત્યાત્મક) કાલ્પનિક સામાન્ય છે. જેવી રીતે ચક્ષુ, આલોક અને રૂપ પરસ્પર અત્યન્ત ભિન્ન વસ્તુઓ હોવા છતાં અરૂપજ્ઞાનજનનવ્યાવૃત્તિને કારણે 'રૂપજ્ઞાનજનક' એવા સમાન અભિધાનને પામે છે તેવી રીતે બધે જ અતદ્વ્યાવૃત્તિથી જ એકાકારપ્રતીતિ અને સમાનાભિધાન થાય છે. આમ શબ્દનો વાચ્ય પણ અપોહ છે, અપોહરૂપ સામાન્ય છે, વસ્તુસત્ સામાન્ય નથી. વિકલ્પજ્ઞાનનો યા નિશ્ચયાત્મક જ્ઞાનનો વિષય પણ આ અપોહરૂપ સામાન્ય જ છે. વસ્તુસત્ સ્વલક્ષણ નિર્વિકલ્પ પ્રત્યક્ષનો જ વિષય છે, અને નિર્વિકલ્પ પ્રત્યક્ષ જ પ્રત્યક્ષ છે.

ન્યાય-વૈશેષિકો બૌદ્ધોના આ મતનું ખંડન કરે છે. તેમની મુખ્ય દલીલો નીચે પ્રમાણે છે. (૧) અનેક વસ્તુઓમાં રહેતું અભેદપ્રતીતિનું એક નિમિત્ત માન્યા વિના અનેક વસ્તુઓમાં અભેદપ્રતીતિ ન ઘટી શકે. કોઈ એક નિમિત્તરૂપ પદાર્થને માન્યા વિના અભેદપ્રતીતિ માનવામાં આવે તો જેમ અનેક ગાયોમાં અભેદબુદ્ધિ થાય છે તેમ ગાય, ભેંસ, અશ્વ, હાથી, વગેરે વિજાતીય વ્યક્તિઓમાં પણ અભેદબુદ્ધિ થવી જોઈએ, કારણ કે એક સ્થળે અભેદબુદ્ધિ થવાનું અને બીજે સ્થળે ન થવાનું કોઈ કારણ નથી. જો કહો કે ગાયોમાં અગોવ્યાવૃત્તિરૂપ એક નિમિત્ત છે તેથી ગાયોમાં અભેદબુદ્ધિ થાય છે જ્યારે ગાય, ભેંસ, અશ્વ, હાથી વગેરે વિજાતીય વ્યક્તિઓમાં અગોવ્યાવૃત્તિરૂપ એક નિમિત્ત નથી તેથી તેમનામાં અભેદબુદ્ધિ થતી નથી તો 'અગો' શબ્દથી કઈ વસ્તુઓ અભિપ્રેત છે જેની

વ્યાવૃત્તિને કારણે બધી ગોવ્યક્તિઓમાં એકત્વનો આરોપ થાય છે? જો કહો કે ગાયોથી ભિન્ન જેટલી વસ્તુઓ છે તે જ 'અગો' શબ્દથી અભિપ્રેત છે તો અમે ન્યાય-વૈશેષિક કહીએ છીએ કે ગાયો શું છે એ જાણ્યા વિના તેમનાથી ભિન્ન વસ્તુઓને જાણવી અશક્ય છે. ગાયો શું છે? ગાયો તે છે જે 'અગો' નથી એમ જો કહેશો તો પરસ્પરાશ્રયદોષ આવે છે. અગો એટલે? જે ગો નથી તે. ગો એટલે? જે અગો નથી તે. પરિણામે અગોવ્યાવૃત્તિ જ અસંભવ બની જાય છે. અગોવ્યાવૃત્તિ જે વ્યક્તિઓમાં છે તે ગાયો છે તેમ માનવું દોષ-યુક્ત છે. તેને બદલે વિધ્યાત્મક ગોત્વસામાન્ય જે વ્યક્તિઓમાં છે તે ગાયો છે એમ માનવું ઠીક છે.૭૭ (૨) જે વસ્તુઓમાં અતત્કાર્યવ્યાવૃત્તિ હોય છે તે વસ્તુઓમાં અનુવૃત્તિબુદ્ધિ જન્મે છે એમ જે કહ્યું છે તેનો અર્થ એ કે જે વસ્તુઓ એક કાર્ય કરે છે તે વસ્તુઓમાં એકત્વની પ્રતીતિ થાય છે. પરંતુ જે વસ્તુઓ એક કાર્ય કરે છે તે વસ્તુઓ પણ પોતપોતાનું ભિન્ન ભિન્ન કાર્ય જ કરે છે. કાર્યો તો અનેક છે પરંતુ તેમની અંદર એકતા છે. આ કાર્યોની એકતાનો ખુલાસો કરવા વિધ્યાત્મક સામાન્ય માનવું જોઈશે. એમ ન કરતાં જો કહેવામાં આવે કે તે કાર્યો પણ એક કાર્ય કરે છે અને એ કાર્યથી અન્ય કાર્યોની વ્યાવૃત્તિ તેમનામાં હોઈ તેમનામાં એકતા આરોપાય છે તો તો અન-વસ્થાદોષ આવશે નહિ? આ જ દલીલ અતત્કારણવ્યાવૃત્તિને પણ લાગુ પડે છે. એટલે વિધ્યાત્મક સામાન્યને આધારે વ્યક્તિઓમાં એકતા માનવી જોઈએ અને નહિ કે નિષેધાત્મક સામાન્યને આધારે.૭૮ (૩) જાતિ જો કેવળ નિષેધાત્મક (=અપોહરૂપ, વ્યાવૃત્તિરૂપ) જ હોય તો જાતિભેદ સંભવે જ નહિ. પરંતુ જાતિઓ એકબીજાથી ભિન્ન છે. એટલે તે કેવળ નિષેધાત્મક અવસ્તુરૂપ ન હોઈ શકે. તેમને પણ સ્વલક્ષણ જેમ વસ્તુસત્ માનવી જોઈએ. ન્યાય-વૈશેષિકના વસ્તુસત્ સામાન્યો કેવળ સામાન્યસ્વરૂપ હોઈ તેમનામાં પણ ભેદ નહિ સંભવી શકે એવા આક્ષેપના જવાબમાં ન્યાય-વૈશેષિક જણાવે છે કે સામાન્યો વિધ્યાત્મક હોઈ પોતપોતાના જુદા જુદા સ્વભાવને કારણે પરસ્પર ભિન્ન છે. પરંતુ બૌદ્ધોનાં સામાન્યો કેવળ નિષેધરૂપ, અપોહરૂપ, અભાવરૂપ હોવાથી એમને પોતપોતાનો સ્વભાવ જ નથી એટલે તેમની વચ્ચે ભેદ સંભવી શકે નહિ.૭૯ સામાન્ય અપોહરૂપ છે અને જે જે વસ્તુઓનો અપોહ (=નિષેધ) કરવામાં આવે છે તે વસ્તુઓના ભેદોને આધારે સામાન્યોના ભેદ થાય છે એમ માનવું ઠીક નથી કારણ કે જેમની સાથે તેમનો સંબંધ સંભવે છે તે પોતાના આશ્રયોને આધારે જો તેઓ એક બીજાથી ભિન્ન ન પડી શકતા હોય તો પછી દૂરવર્તી અને અસંબદ્ધ એવી નિષેધ્ય (=અપોહ્ય) વસ્તુઓને આધારે તેમનો ભેદ કેવી રીતે

થઈ શકે ? અપોહ્ય વસ્તુઓના ભેદે સામાન્યોનો ભેદ છે એમ માનતાં તેા સામાન્યોનો ભેદ નહિ પણ અભેદ આવીને ઊભો રહેશે, કારણ કે જે વસ્તુઓનો અપોહ (=નિષેધ) એક સામાન્ય કરે છે તે વસ્તુઓનો અપોહ બીજું સામાન્ય પણ કરે છે. આમ અપોહ્ય વસ્તુઓ એકની એક હોઈ સામાન્યોનો અભેદ થઈ જશે. ઉદાહરણાર્થ, ગોત્વસામાન્ય એ અગોઅપોહ છે અને અશ્વત્વ-સામાન્ય એ અનશ્વઅપોહ છે. અગોઅપોહ અને અનશ્વઅપોહનો ભેદ અપોહ્ય અગો વસ્તુઓ અને અનશ્વ વસ્તુઓ પર નિર્ભર છે. પરંતુ અગો વસ્તુઓ હાથી, વાઘ, સિંહ, વગેરે અસંખ્ય છે અને અનશ્વ વસ્તુઓમાં પણ તે જ અસંખ્ય વસ્તુઓ છે. આમ અગોવ્યાવૃત્તિરૂપ સામાન્ય જે વસ્તુઓનો અપોહ કરે છે અને અનશ્વવ્યાવૃત્તિરૂપ સામાન્ય જે વસ્તુઓનો અપોહ કરે છે તે અસંખ્ય છે અને એકની એક છે. અલબત્ત, અગોવ્યાવૃત્તિરૂપ સામાન્ય અશ્વનો અપોહ કરે છે અને તે અશ્વ અનશ્વવ્યાવૃત્તિરૂપ સામાન્ય જે વસ્તુઓનો અપોહ કરે છે તેમાં નથી; તેમ જ અનશ્વવ્યાવૃત્તિરૂપ સામાન્ય ગોનો અપોહ કરે છે અને તે ગો અગોવ્યાવૃત્તિરૂપ સામાન્ય જે વસ્તુઓનો અપોહ કરે છે તેમાં નથી. આમ અસંખ્ય અપોહ્ય વસ્તુઓ એકની એક છે જ્યારે કેવળ એક જ અપોહ્ય વસ્તુ જુદી છે. એટલે કેવળ એક જ અપોહ્ય વસ્તુના ભેદને આધારે વ્યાવૃત્તિઓમાં (જે બૌદ્ધોને મતે સામાન્યો છે) ભેદ માનવો કે અસંખ્ય અપોહ્ય વસ્તુઓના અભેદને આધારે સામાન્યોમાં અભેદ માનવો :—આ પ્રશ્ન વિચારતાં તો અગો-વ્યાવૃત્તિ અને અનશ્વવ્યાવૃત્તિનો અભેદ માનવો વધુ યોગ્ય લાગે છે, કારણ કે એવો નિયમ છે કે બે વસ્તુઓમાંની પ્રત્યેકમાં સમાન અને અસમાન અનેક ધર્મો હોય તો તેમાંથી જો સમાન ધર્મો ઘણા હોય તો તે વસ્તુઓનો અભેદ માનવો અને અસમાન ધર્મો ઘણા હોય તો તે વસ્તુઓનો ભેદ માનવો ન્યાય્ય છે.[૮૦]

આમ અપોહરૂપ યા વ્યાવૃત્તિરૂપ કાલ્પનિક સામાન્ય માનતાં અનેક મુશ્કેલીઓ આવે છે. તેથી વિધ્યાત્મક વસ્તુસત્ સામાન્ય માનવું જોઈએ.

સામાન્યની વ્યાખ્યા

સિદ્ધાન્તમુક્તાવલીમાં સામાન્યનું લક્ષણ આ પ્રમાણે છે—'જે નિત્ય હોય અને અનેકમાં સમવાયસંબંધથી રહેતું હોય તે સામાન્ય છે.'[૮૧] આ સામાન્યના લક્ષણમાં ત્રણ વાતો મૂકી છે—(૧) નિત્ય હોવું, (૨) અનેકમાં

રહેવું, (૩) સમવાયસંબંધથી રહેવું. આ ત્રણમાંથી એકને પણ દૂર કરવામાં આવે તો લક્ષણ દૂષિત બને. આ હકીકત ક્રમશઃ સમજાવીશું.

છેલ્લી બે વાતો—અર્થાત્ (૧) અનેકમાં રહેવું, અને (૨) સમવાયસંબંધથી રહેવું—જ લક્ષણમાં મૂકી હોત તો તે બે વાતો તો 'સંયોગ' નામના ગુણમાં પણ હોઈ લક્ષણ તેને પણ લાગુ પડત. સંયોગ બે વસ્તુઓમાં રહે છે. દંડ અને પુરુષનો સંયોગ દંડ અને પુરુષમાં રહે છે. સંયોગ ગુણ છે એટલે તે સંયોગી દ્રવ્યોમાં સમવાયસંબંધથી જ રહે છે. આમ જો છેલ્લી બે વાતો જ લક્ષણમાં મૂકી હોત તો લક્ષણ 'સંયોગ'ને પણ લાગુ પડત અને પરિણામે અતિવ્યાપ્તિદોષથી દૂષિત થાત. એટલે જ લક્ષણમાં 'નિત્ય હોવાની' શરત મૂકવામાં આવી છે. સંયોગગુણ નિત્ય નથી પણ અનિત્ય છે. તેથી હવે લક્ષણ સંયોગને નહીં લાગુ પડી શકે.[૮૨]

જો બીજી વાત અર્થાત્ 'અનેકમાં રહેવું' છોડી દેવામાં આવે અર્થાત્ કેવળ એટલું જ લક્ષણ રાખવામાં આવે કે 'જે નિત્ય હોય અને સમવાયસંબંધથી રહે' તો સામાન્યનું આ લક્ષણ આકાશપરિમાણને લાગુ પડી જશે, કારણ કે આકાશપરિમાણ નિત્ય આકાશનો ગુણ હોવાથી સ્વયં નિત્ય છે અને તે આકાશમાં સમવાયસંબંધથી રહે છે. પરંતુ 'અનેકમાં રહેવું' એ વાત લક્ષણમાં દાખલ કરી લક્ષણને આકાશપરિમાણમાં લાગુ પડતું અટકાવ્યું છે, કારણ કે આકાશપરિમાણ કેવળ એક આકાશમાં જ રહે છે, અનેકમાં રહેતું નથી.[૮૩]

જો ત્રીજી વાત અર્થાત્ 'સમવાયસંબંધથી રહેવું' છોડી દેવામાં આવે અને કેવળ 'જે નિત્ય હોય અને અનેકમાં રહેતું હોય' એટલું જ લક્ષણ રાખવામાં આવે તો એ લક્ષણ અત્યન્તાભાવને લાગુ પડે, કારણ કે ન્યાય-વૈશેષિક અનુસાર અત્યન્તાભાવ નિત્ય છે અને અનેકમાં રહે છે. પરંતુ અત્યન્તાભાવ અનેકમાં સ્વરૂપસંબંધથી રહે છે, સમવાયસંબંધથી રહેતો નથી. એટલા માટે સામાન્યના લક્ષણમાં 'સમવાયસંબંધથી રહેવું' એ વાત દાખલ કરી છે. પરિણામે સામાન્યનું લક્ષણ અત્યન્તાભાવને લાગુ પડતું અટકે છે.[૮૪]

આ રીતે ત્રણેય અંશોથી યુક્ત અર્થાત્ "(૧) જે નિત્ય હોય, (૨) અનેકમાં (૩) સમવાયસંબંધથી રહેતું હોય તે"—આ સામાન્યનું નિર્દોષ લક્ષણ બને છે.

પાદટીપ

१ विषयातिशयव्यतिरेकेण प्रत्ययातिशयानुपपत्तेः । **न्यायमञ्जरी, पृ० २८५** ।

२ सामान्यं द्विविधं परमपरं चानुवृत्तिप्रत्ययकारणम् । **पदार्थधर्मसं० पृ० २९** ।

३ तल्लक्षणं तु नित्यत्वे सति अनेकसमवेतत्वम् । **सिद्धांतमुक्ता० ८** ।

४ तेनान्यापोहविषयाः प्रोक्ताः सामान्यगोचराः ॥१३३॥ शब्दाश्च बुद्धयश्चैव वस्तुन्येषामसम्भवात् । **प्रमाणवा० ३** ।

५ **वै०सू० १.१.४.** ।

६ **तर्कसङ्ग्रह,** Introduction p. XXXVII. ચન્દ્રાનન્દસ્વીકૃત સૂત્રપાઠમાં આ સૂત્ર નથી એ બોડાસના મતને પુષ્ટિ આપે છે.

७ अर्थ इति द्रव्य-गुण-कर्मसु । **वै०सू० ८.२.३** ।

८ सदिति द्रव्य-गुण-कर्मसु सा सत्ता । **वै०सू० १.२.७.** ।

९ **वै०सू० १.१४** ।

१० सामान्यं विशेष इति बुद्ध्यपेक्षम् । **वै०सू० १.२.३.** ।

११ भिन्नेषु पिण्डेषु अनुवर्तमानां 'गौर्गौः' इति बुद्धिमपेक्ष्य एभ्य एव च परस्परतो व्यावर्तमानाम् 'अयमस्मादन्यः' इति तदनुवृत्तिबुद्ध्यपेक्षं सामान्यं व्यावृत्तिबुद्ध्यपेक्षो विशेष इति । **चन्द्रानन्दवृत्ति, वै०सू० १.२.३.** ।

१२ सर्वस्य च वस्तुनो द्वावाकारौ, सामान्याकारो विशेषाकारश्च । **न्यायवा० १.१.४** ।

१३ सामान्यादीनां त्रयाणां ... बुद्धिलक्षणत्वम् । **पदार्थधर्मसं० पृ० ४९** ।

१४ बुद्धिरेव लक्षणं प्रमाणं येषां ते बुद्धिलक्षणाः । विप्रतिपन्नसामान्यादिसद्भावे बुद्धिरेव लक्षणं नान्यत्, द्रव्यादिसद्भावे त्वन्यदपि तत्कार्यं प्रमाणं स्यादित्यर्थः । **कन्दली पृ० ५०** ।

१५ तच्च व्यावृत्तेरपि हेतुत्वात् **सामान्यं सद्** विशेषाख्यामपि लभते । **पदार्थधर्मसं० पृ० ३०** ।

१६ ... पदार्थान्तरत्वं सिद्धम्, अत एव च नित्यत्वम् । **पदार्थधर्मसं० पृ० ७४८** ।

१७ सामान्यदृष्टान्तयोरैन्द्रियकत्वे समाने नित्यानित्यसाधर्म्यात् संशयः । **न्यायसू० ५.१.१४** । (भाष्य જુઓ)

१८ आपेक्षिको वास्तवश्च कर्तृकरणादिव्यवहारः । **कन्दली** ।

१९ द्रव्यत्वादिकजातिस्तु परापरतयोच्यते ॥९॥
व्यापकत्वात् परापि स्याद् व्याप्यत्वादपरापि च । **सिद्धान्तमुक्ता०** ।

२० सदिति यतो द्रव्यगुणकर्मसु । **वै०सू० १.२.७.** । भिन्नेषु द्रव्यादिषु त्रिषु यतो जायते 'सत् सत्' इति बुद्धिः सा सत्ता । **चन्द्रानन्दवृत्ति** ।

२१ द्रव्य-गुण-कर्मभ्योऽर्थान्तरं सत्ता । **वै०सू० १.२.८.** ।

२२ न पुनः सर्वोऽनुवृत्तिप्रत्ययः सामान्यादेव भवति । **न्यायवा० २.२.६५** ।

२३ **सामान्यदूषणदिक्प्रसारिका** (पण्डित अशोककृता) *Six Buddhist Nyāya Tracts*માં પ્રકાશિત. **तत्त्वसङ्ग्रहगत सामान्यपरीक्षा.**

२४ अनन्तस्वरूपाणां सम्बन्धत्वकल्पने गौरवाद् लाघवाद् एकसमवायसिद्धिः । **सिद्धान्तमुक्ता० ११** ।

२५ कार्यसमवायिकारणताऽवच्छेदकतया तत्सिद्धेरिति (द्रव्यत्वसिद्धेरिति) । **सिद्धान्तमुक्ता० ३** ।

२६ व्यक्तेरभेदस्तुल्यत्वं सङ्करोऽथाऽनवस्थितिः। रूपहानिरसम्बन्धो जातिबाधकसङ्ग्रहः ॥ **किरणावली २३** ।

* કેટલીક વાર સામાન્યનો વ્યાપક અર્થ કરવામાં આવે છે — જે કોઈ અનુવૃત્તિબુદ્ધિ ઉત્પન્ન કરે તે સામાન્ય. આવા સામાન્યના પછી બે વિભાગ કરવામાં આવે છે – જાતિ અને ઉપાધિ. આમાં જાતિ જ વસ્તુસત્ છે જ્યારે ઉપાધિ બુદ્ધિકલ્પિત છે. જાતિમાં છમાંથી કોઈ પણ જાતિબાધક હોતું નથી જ્યારે ઉપાધિમાં તો કોઈ ને કોઈ જાતિબાધક હોય છે. निर्बाधकं सामान्यं जातिः । सबाधकं सामान्यमुपाधिः । **सप्तपदार्थी** ।

२७ एकमात्रव्यक्तिवृत्तिस्तु न जातिः । **सिद्धान्तमुक्ता० ८** ।

२८ तुल्यत्वं तुल्यव्यक्तिवृत्तित्वम् , तच्च स्वभिन्नजात्याश्रयव्यक्तिनिष्ठसङ्ख्याऽन्यूनानतिरिक्तसङ्ख्याकव्यक्तिकत्वम् ... तथा च घटत्व-कलशत्वयोः ऐक्येन घटत्वभिन्नाभावात् ... । **सिद्धान्तमुक्तावलीप्रभा** ८ (**पृ० १०४,** बालमनोरमा सिरिझ नं. ६, १९२३)

२९ सङ्करश्च परस्परात्यन्ताभावसामानाधिकरणयोर्धर्मयोरेकत्र समावेशः । **सिद्धान्तमुक्तावलीप्रभा** ८ (पृ० १०८) ।

३० **सिद्धान्तमुक्तावलीप्रभा,** ८ (पृ० ११०) ।

३१ सामान्यविशेषेषु सामान्यविशेषाभावात् ... । **वै०सू० ८.५.** ।

३२ अन्यत्रान्त्येभ्यो विशेषेभ्यः । **वै०सू० १.२.६.** । (**चन्द्रानन्दवृत्तिसहित**)

३३ सामान्यविशेषेषु सामान्यविशेषाभावात् ... । **वै०सू० ८.५** ।

३४ **सिद्धान्तमुक्तावलीप्रभा,** (पृ० १११)

३५ **सिद्धान्तमुक्तावलीप्रभा,** ८ (पृ०११२–११३)

३६ सामान्यविशेषापेक्षं द्रव्यगुणकर्मसु । **वै०सू० ८.६.** ।

३७ तत्र सामान्यविशेषेषु स्वरूपालोचनमात्रं प्रत्यक्षं प्रमाणं ... प्रमितिर्द्रव्यादिविषयं

ज्ञानम् । सामान्यविशेषज्ञानोत्पत्तौ अविभक्तमालोचनमात्रं प्रत्यक्षं प्रमाणमस्मिन् नान्यत् प्रमाणान्तरमस्ति । **पदार्थध०सं० पृ० ४७१–७२ ।**

३८ જુઓ પાદટીપ ૧૭.

३९ सत्ताद्रव्यत्वादीनां सामान्यानामाश्रयो येनेन्द्रियेण गृह्यते तेनैव तानि गृह्यन्ते । **कन्दली पृ० ४६३ ।**

४० अत्रैके वदन्ति । भिन्नेष्वनुगता बुद्धिः सामान्यं व्यवस्थापयति । सा च प्रतिपिण्डं दण्डपुरुषाविव न स्वातन्त्र्येण सामान्यविशेषलक्षणे द्वे वस्तुनी प्रतिभासयति । नापि तयोर्विशेषणविशेष्यभावः, 'गौः गोत्ववान्' इत्येवमनुदयात् । किन्तु तादात्म्यग्राहिणी प्रतीतिरियम्, 'गौः अयम्' इत्येकात्मतापरामर्शात् । ... **कन्दली पृ० ७४८-७४९ ।**

४१ इदं पुनरमूल्यदानक्रयि सामान्यं स्वरूपं च नादर्शयति प्रत्यक्षतां च स्वीकर्तुमिच्छति। *Six Buddhist Nyāya Tracts p. 99.*

४२ एतासु पञ्चस्ववभासिनीषु
प्रत्यक्षबोधे स्फुटमङ्गुलीषु ।
साधारणं षष्ठमिहेक्षते यः
शृङ्गं शिरस्यात्मन ईक्षते सः ॥ *Six Buddhist Nyāya Tracts p. 101.*

४३ यत्पुनर्गौरित्ययमविभागेन संवेदनं तत् समवायसामर्थ्यात् । संयोगे हि द्वयोः संसर्गावभासः, समवायस्य पुनरेष महिमा यदत्र सम्बन्धिनौ अयःपिण्डवह्निवत् पिण्डीभूतावेव प्रतीयेते जातिरेव न च व्यक्तेः स्वरूपम् । तेन सत्यपि भेदे बदरादिवत् कुण्डस्य जातितो व्यक्तेः स्वरूपं पृथग् न निष्कृष्यते । परस्परपरिहारेण तूपलम्भोऽस्त्येव । दूरे गोत्वाग्रहणेऽपि पिण्डस्य ग्रहणात् । पूर्वपिण्डाग्रहणेऽपि पिण्डान्तरे गोत्वग्रहणात् । तस्माद् व्यक्तेरत्यन्तं भिन्नमेव सामान्यमिति तार्किकाणां प्रक्रिया । **कन्दली पृ० ७५१–७५२ ।**

४४ उपदेशसहायप्रत्यक्षगम्यत्वात् । **न्यायमं० (भा० १) पृ० २०४ ।**

४५ यदा तु मातापित्रोस्तत्पूर्वेषां च वृद्धपरम्परया विशुद्धं ब्राह्मणत्वमवसितं तदा 'ब्राह्मणोऽयम्' इति प्रत्यक्षेणैव प्रतीयते । **कन्दली पृ० ३४ ।**

४६ यथा हि सुविदितरत्नपरीक्षाशास्त्रो रत्नजातिभेदं प्रत्यक्षतः प्रत्येति, नापरः । न च तावता रत्नजातिभेदो नास्ति, न च तत्प्रत्यक्षमप्रत्यक्षम् । **कन्दली पृ० ३५ ।**

४७ न चोपदेशापेक्षादप्रत्यक्षत्वं तस्य भवितुमर्हति गोत्वादिप्रत्ययस्यापि सम्बन्धग्रहणकाले तदपेक्षत्वदर्शनात् । **न्यायमं० (भा० १) पृ० २०४ ।**

४८ यच्चोक्तं स्त्रीणां स्वभावचपलानां विशुद्धिर्दुरवबोधैवेति । तदसत्, अभियुक्तैः

सुरक्षितानां सुकरस्तदवबोधः, कथितश्च तासां बहुविधो रक्षणोपाय इति । **कन्दली पृ० ३५ ।**

४९ अपि चोपदेशनिरपेक्षमपि चक्षुः क्षत्रियादिविलक्षणां सौम्याकृतिं ब्राह्मणजातिमवगच्छति । **न्यायमं० (भा० १) पृ० २०४ ।**

५० ब्राह्मणत्वमिन्द्रियपातमात्रेण क्षत्रियादिविलक्षणतया न गृह्यते, अत्यन्तव्यक्तिसौसादृश्येनानुद्भूतत्वात् । **कन्दली पृ० ३४ ।**

५१ अनयैव च दिशा ब्राह्मणत्वादिजातिरपि निवारिता । **प्रकरणपञ्चिका पृ० ३० ।**

५२ **प्रकरणपञ्चिका पृ० ३१ ।**

५३ .... पदार्थान्तरत्वं सिद्धम्, अत एव च नित्यत्वम् । **पदार्थध०सं० पृ० ७४८ ।** यत एव सामान्यस्य द्रव्यादिभ्यो भेदः, अत एव नित्यत्वम् । द्रव्याद्यभेदे सामान्यस्य द्रव्यादिविनाशे विनाशः तदुत्पादे चोत्पादः स्यात्, भेदे तु नायं विधिरवतिष्ठत इति । **कन्दली पृ० ७४८ ।**

५४ सर्वसर्वगता जातिरिति तावदुपेयते ।
सर्वत्राग्रहणं तस्या व्यञ्जकव्यक्त्यसन्निधेः ॥
सर्वत्र विद्यते जातिर्न तु सर्वत्र दृश्यते ।
तदभिव्यञ्जिका यत्र व्यक्तिस्तत्रैव दृश्यते ॥
व्यक्ते(र्जाते)रन्यत्र सत्त्वे स्यात् किं प्रमाणं तदुच्यते ।
इहाप्यानीयमानायां गवि गोत्वोपलम्भनम् ॥
गोपिण्डेन सहैतस्या न चागमनसम्भवः ।
देहेनेवात्मनस्तस्मादिहाप्यस्तित्वमिष्यताम् ॥ **न्यायमञ्जरी, भाग १, पृ० २८५ ।**

५५ यद्यप्यपरिच्छिन्नदेशानि सामान्यानि भवन्ति, तथाप्युपलक्षणनियमात् .... स्वविषयसर्वगतानि । **पदार्थध०सं० पृ० ७५३ ।** जुओ **कन्दली पृ० ७५४ ।**

५६ .... कारणसामग्रीनियमाच्च स्वविषयसर्वगतानि । **पदार्थध०सं० पृ० ७५४ ।**

५७ तथाहि – गोत्वजातिसम्बन्धोपभोगित्वप्रापकादृष्टोपलक्षितसामग्रीसम्पादितो गोपिण्डो नाश्वादीतरस्तन्नियमात् स एव गोत्वेनाभिसम्बद्ध्यते नान्यः ... । **व्योमवती पृ० ६९० ।**

५८ अन्तराले च संयोग-समवायवृत्त्यभावादव्यपदेश्यानीति । **पदार्थध०सं० पृ० ७५४ ।**

५९ अतोऽन्तराले न सामान्यानि व्यपदिश्यन्ते न सन्तीत्यर्थः । **कन्दली पृ० ७५५ ।**

६० तथा किमिदमन्तरालं नाम यत्र सामान्यस्योपलम्भप्रसङ्गश्चोद्यते ? ... अथ शब्दानुमेयमतीन्द्रियमाकाशमन्तरालावस्थितं वा घटादि द्रव्यं तत्रापि न गोत्वादेः समवाये प्रमाणमस्तीत्यनुपलम्भो घटत इत्यलम् । **व्योमवती पृ० ६९० ।**

६१ सन्ति हि केचिद् भावा ये सहावस्थानेऽपि परस्परमसम्बद्धाः .... तथा सामान्यमपि सर्वासम्बद्धमपि सर्वैः सहावतिष्ठते, यस्तस्य व्यञ्जकस्ताभिः परं सम्बध्यते ॥ **न्यायवा० ता० टी० २.१.३६ ।**

६२ **उपस्कार पृ० ३५ ।**

६३ **न्यायमञ्जरी, भा० १, पृ० २८६ ।**

६४ संयोगो ह्यन्यतः समागतस्य भवति, तत्रैवावस्थितस्य वा भवति । तस्माद् विलक्षणस्तु समवायो यत्र यत्रैव पिण्डोत्पत्तौ कारणानि व्याप्रियन्ते, तत्र तत्रैव कारणानां सामर्थ्यात् पिण्डेऽन्यतोऽनागतस्य तत्र(त्रा)स्थितस्यापि सामान्यस्य भवति, वस्तुशक्तेरपर्यनुयोज्यत्वात् । **कन्दली पृ० ७५६ ।**

६५ पिण्डे सामान्यमन्यत्र यदि कार्त्स्न्येन वर्तते ।
तत्रैवास्य समाप्तत्वान्न स्यात् पिण्डान्तरे ग्रहः ॥ **न्यायमञ्जरी, भा० १, पृ० २७२ ।**

६६ न चैकत्र पिण्डे समाप्त्या वर्तमाना पिण्डान्तरे समाप्त्यैव वर्तितुमर्हति, समाप्तस्य पुनरुत्पत्तिं विना समाप्त्यन्तरानुपपत्तेः । **न्यायमञ्जरी, भा० १, पृ० २७२ ।**

६७ यदि प्रतिपिण्डं परिसमाप्त्या वर्तते पिण्डवदसाधारणत्वाद् न सामान्यं भवितुमर्हति । **न्यायवा० २.२.६४ ।**

६८ एकदेशेन वृत्तौ तु गोत्वजातिर्न कुत्रचित् ।
समग्राऽस्तीति गोबुद्धिः प्रतिपिण्डं कथं भवेत् ॥ **न्यायमञ्जरी, भा० १, पृ० २७२ ।**

६९ जातेश्च निरवयवत्वाद् न केचिदेकदेशाः सन्ति यैरेषा प्रतिपिण्डं वर्तते । **न्यायमञ्जरी, भा० १, पृ० २७२ ।**

७० अथैकदेशेन वर्तते, तथापि नैकमनेकत्र वर्तते किन्तु अनेकमनेकत्रेति ... तस्मान्नानेकवृत्ति सामान्यमिति । **न्यायवा० २.२.६४ ।**

७१ प्रतिपिण्डं कार्त्स्न्येनैव जातिर्वर्तते इति पिण्डान्तरे तदुपलम्भो न स्यादिति चेत् किं कुर्मः कमुपलभामहे, पिण्डान्तरेऽपि तदुपलम्भोऽस्त्येव, कथं च भवन्तमेनं निह्नुमहे, एकदेशास्तु जातेर्न सन्त्येव यैरस्य वर्तनं ब्रूमः, क्वेदमन्यत्र चेद् अहो निपुणता तव दृष्टान्तं याचसे यस्त्वं प्रत्यक्षेऽनुमानवत् । **न्यायमञ्जरी भाग १, पृ० २८४ ।**

७२ न गोत्वमवयवि न समुदायः, समुदायस्य भाग एकदेशशब्दः अवयविनश्चावयवे; यदा न किञ्चित् परिहायाशेषमभिधीयते तदाऽवयविनोऽवयवानपेक्ष्य कृत्स्नशब्दः समुदाये च समुदायिनोऽपेक्ष्य । न च गोत्वमवयवि न समुदायः, तस्मान्न कृत्स्नैकदेशशब्दौ स्तः । **न्यायवा० २.२.६५ ।**

७३ न गोत्वम्, गव्यगवि वृत्त्यभावादिति चेत् — अथ मन्यसे यदिदं गोत्वं गोष्वनुवृत्तिप्रत्ययकारणं तत् किं गवि वर्तते आहोस्विदगवि । यदि तावद् गवि, प्राक् गोत्वयोगाद् गौरेवासाविति व्यर्थं गोत्वम्; अथागवि, न, अश्वाद्यपि गोत्वयोगात् गौः प्राप्नोति । न चान्या गतिरस्ति । तस्मान्न गोत्वादनुवृत्तिप्रत्यय इति । **न्यायवा० २.२.६५ ।**

७४ न, विकल्पानभ्युपगमात् – न गवि गोत्वम्, नागवि, प्राग् गोत्वात् नासौ गौः नाप्यगौरिति। किं कारणम्? उभावेतौ विशेष्यप्रत्ययौ न विशेषणसम्बन्धमन्तरेण भवतः । न च प्राग् गोत्वयोगाद् वस्तु विद्यते । न चाविद्यमानं गौरित्यगौरिति च शक्यं व्यपदेष्टुम् । यदैव वस्तु तदैव गोत्वेनाभिसम्बध्यत इत्यनास्पदो विकल्पः । **न्यायवा० २.२.६५ ।**

७५ एकार्थप्रतिभासिन्या भावानाश्रित्य भेदतः ।
पररूपं स्वरूपेण यया संव्रियते धिया ॥६७॥
तया संवृतनानात्वाः संवृत्या भेदिनः स्वयं ।
अभेदिन इवाभान्ति भेदा रूपेण केनचित् ॥६८॥
तस्य अभिप्रायवशात् सामान्यं सत् प्रकीर्तितम् ।
तदसत् परमार्थेन यथा संकल्पितं तया ॥६९॥ **प्रमाणवार्तिक ३ ।**

७६ तस्माद् यतो यतोऽर्थानां व्यावृत्तिस्तन्निबन्धनाः ।
जातिभेदाः प्रकल्प्यन्ते तद्विशेषावगाहिनः ॥ **प्रमाणवार्तिक ३.४० ।**

७७ तथाप्येकं निमित्तमन्तरेण भिन्नेष्वाकारेषु नाभेदग्रहणमस्ति । भवद् वा गवाश्वमहिषाद्याकारेष्वपि भवेद् अविशेषात् । गवाकारेष्वप्यगोव्यावृत्तिरेकं निमित्तमस्तीति चेत्, के पुनरगावो यद्व्यावृत्त्या गवाकारेष्वेकत्वमारोप्यते । ये गावो न भवन्ति तेऽगाव इति चेत्, गावः के । ते येऽगावो न भवन्तीति चेत्, ... । **कन्दली पृ० ७६२-७६३ । जुओ न्यायमञ्जरी भा० १, पृ० २७८ ।**

७८ ... एकार्थक्रियाकारित्वादेकहेतुत्वाच्च गोव्यक्तिनामेकत्वमिति चेत्, नासति सामान्ये व्यक्तीनामिव व्यक्तिहेतूनां व्यक्तिकार्याणामपि परस्परव्यावृत्तानामेकत्वात् । **कन्दली पृ० ७५७ ।**

७९ ते सर्वे एवापोहवाचित्वाविशेषात् पर्यायाः स्युः, अपोहभेदाददोष इति चेत्, न, अपोहानां भेदाभावात्, भिद्यमानत्वे वा स्वलक्षणवदेषां वस्तुत्वप्रसक्तिः, भवत्पक्षेऽपि सामान्यमात्रवाचित्वाविशेषात् पर्यायत्वं समानो दोष इति चेत्, न, सामान्यानां

विभिन्नरूपत्वात् परस्परसंरहितस्वभावतया नानात्वावगमात्, अपोहस्वभावमात्ररूप-विशेषान्न परस्परं भिद्यते । **न्यायमंजरी, भा० १, पृ० २७८ ।**

८० न चापोह्यभेदाद् भेदोऽपोहस्यावकल्पते । यो हि सम्भाव्यमानसंसर्गैराधारैरपि न भेत्तुं पार्यते स दूरवर्तिभिरलब्धसम्बन्धैरतिबाह्यैः कथं भिद्येत । अभ्युपगम्यापि ब्रूमः यद्यपोह्यभेदादपोहभिन्नत्वमपोह्यैक्यात् तर्हि तदैक्येनापि भवितव्यम् अतश्च गवाश्वयोरन्यापोहेन व्यवस्थाप्यमानयोरगावोऽनश्वाश्च हस्त्यादयोऽपोह्यास्तुल्या, भूयांसो वा भवन्ति, असाधारणस्तु एको गौरश्वे गवि चाश्वोऽतिरिच्यते । तत्रैकापोह्यभेदाद् गवाश्वयोर्भेदो भवतु भूयसामपोह्यानामभेदादभेदो भवत्विति विचारणायां विप्रतिषिद्धधर्मस्य समवाये भूयसां स्यात् सधर्मत्वमित्यभेद एव न्याय्यो भवेत् । **न्यायमंजरी, भा० १, पृ० २७८ ।**

८१ तल्लक्षणं तु नित्यत्वे सति अनेकसमवेतत्वम् । **सिद्धान्तमुक्ता० ८ ।**

८२ अनेकसमवेतत्वं संयोगादीनामप्यस्त्यत उक्तम् नित्यत्वे सति । **सिद्धान्तमुक्तावली ८ ।**

८३ नित्यत्वे सति समवेतत्वं गगनपरिमाणादीनामप्यस्त्यत उक्तम्—अनेकेति । **सिद्धान्तमुक्ता० ८ ।**

८४ नित्यत्वे सति अनेकवृत्तित्वमत्यन्ताभावेऽप्यस्त्यतो वृत्तिसामान्यं विहाय समवेतत्व-मित्युक्तम् । **सिद्धान्तमुक्ता० ८ ।**

અધ્યયન ૧૬

વિશેષપદાર્થ

વિશેષનું સ્વરૂપ અને સિદ્ધિ

'વિશેષ' ન્યાય-વૈશેષિક દર્શનનો મુખ્ય અને વિશિષ્ટ સિદ્ધાન્ત છે. વૈશેષિક દર્શનનું 'વૈશેષિક'નામ વિશેષપદાર્થ ઉપરથી પડયું લાગે છે. એટલે આપણે વિશેષપદાર્થના સ્વરૂપને બરાબર સમજવું જોઈએ.

વિશેષના નિરૂપણમાં બે મુખ્ય વાત કહેવામાં આવે છે— (૧) વિશેષ અન્તિમ છે અર્થાત્ એની અપેક્ષાએ એટલે કે એનાથી આગળ કોઈ વિશેષ નથી. (૨) વિશેષ નિત્ય દ્રવ્યોમાં રહે છે.[૧]

'વિશેષ અન્તિમ છે' એનો અર્થ શો છે ? ઉપર સામાન્યના વર્ણનમાં 'પર' અને 'અપર' સામાન્યનો ઉલ્લેખ છે. અપર સામાન્યને માટે પ્રાચીન ન્યાય-વૈશેષિક ગ્રન્થોમાં 'સામાન્યવિશેષ' શબ્દનો પ્રયોગ કરવામાં આવ્યો છે. દ્રવ્યત્વ સામાન્યવિશેષ છે. સત્તાની અપેક્ષાએ તે વિશેષ છે; અર્થાત્ સત્તાની અપેક્ષાએ એનું ક્ષેત્ર અલ્પ છે. દ્રવ્યત્વજાતિ ગુણ અને કર્મથી પોતાના આશ્રયને અલગ કરે છે એટલા માટે તેને 'સામાન્ય'ની સાથે સાથે 'વિશેષ' પણ ગણવામાં આવે છે. તેથી સત્તા સિવાય બીજાં બધાં સામાન્યો 'સામાન્યવિશેષ' કહેવાય છે, અર્થાત્ તેઓ પોતાનાથી અલ્પક્ષેત્ર જાતિની અપેક્ષાએ સામાન્ય છે અને પોતા-નાથી અધિકક્ષેત્ર જાતિની અપેક્ષાએ વિશેષ છે. તેથી આ સામાન્યોને 'પરાપર' સામાન્યો પણ કહેવામાં આવે છે. પોતાનાથી અલ્પક્ષેત્ર સામાન્યની અપેક્ષાએ તેઓ પર ગણાય અને પોતાનાથી અધિકક્ષેત્ર સામાન્યની અપેક્ષાએ તેઓ અપર ગણાય. સત્તાથી અધિક ક્ષેત્રવાળી કોઈ જાતિ નથી કે જેની અપેક્ષાએ સત્તાને વિશેષ ગણી શકાય. એટલે જ વૈશેષિકસૂત્રમાં કહ્યું છે કે સત્તા કેવળ સામાન્ય જ છે, વિશેષ નથી; અને સત્તા જ પરસામાન્ય છે. આ રીતે એ વાત સ્પષ્ટ થઈ ગઈ કે 'સામાન્ય' અને 'વિશેષ' એ બંને શબ્દ પરસ્પર સાપેક્ષ છે. જેવી રીતે સૌથી વધુ ક્ષેત્રવાળી 'સત્તા'નામની જાતિને માટે કહેવામાં આવ્યું કે તે કેવળ સામાન્ય છે, તેવી રીતે જે ધર્મ કેવળ એક જ દ્રવ્યમાં રહે અને કેવળ તે જ દ્રવ્યને બીજાં બધાં દ્રવ્યોથી અલગ કરવાનું કામ કરે (સજાતીય-

વિજાતીયવ્યાવૃત્તિ) અને કોઈ વસ્તુ સાથે તે દ્રવ્યની સમાનરૂપતા – અનુવૃત્તિ — ન કરે તે કેવળ 'વિશેષ' છે. તેથી તેને અન્તિમ વિશેષ ગણવામાં આવ્યો છે, અર્થાત્ એની અપેક્ષાએ બીજો કોઈ વિશેષ હોઈ શકતો જ નથી.[૨] આમ 'સામાન્યવિશેષ'ની એક સીમા સત્તા જાતિ છે અને બીજી સીમા નિત્ય દ્રવ્યોમાં રહેનારો 'વિશેષ' છે, ફેર કેવળ એટલો જ છે કે સત્તાને 'અન્તિમ સામાન્ય' યા 'કેવળ સામાન્ય' કહેવામાં આવી છે અને તેને સામાન્ય પદાર્થની અન્તર્ગત માની છે જ્યારે વિશેષ—જે અન્તિમ વિશેષ છે—સામાન્યપદાર્થની અન્તર્ગત મનાયો નથી પરંતુ સ્વતંત્ર પદાર્થ મનાયો છે.

હવે વિશેષની બાબતમાં એક બીજી વાત પર વિચાર કરીએ. વિશેષ નિત્ય દ્રવ્યોમાં અર્થાત્ પૃથ્વી આદિ ચાર પ્રકારના અણુઓમાં અને આકાશ આદિ ચાર વિભુ દ્રવ્યોમાં રહે છે. આમ માનવા માટે ન્યાય-વૈશેષિક નીચેનો તર્ક આપે છે. ઘટ જેવા સ્થૂળ કાર્યથી માંડી દ્વ્યણુક સુધીના અર્થાત્ સૂક્ષ્મમાં સૂક્ષ્મ કાર્ય સુધીનાં બધાં કાર્યોનો પરસ્પર ભેદ એમના અલગ અલગ અવયવોથી થાય છે. બે ઘડાઓમાં ભેદ એટલા માટે છે કે એક ઘટના અવયવો બીજા ઘટના અવયવોથી ભિન્ન છે. તેવી રીતે ઘડાના અવયવો અર્થાત્ બે કપાલોમાં પરસ્પર ભેદ છે કારણ કે કપાલોના અવયવો પરસ્પર ભિન્ન છે. આવી રીતે સૂક્ષ્મ તરફ આગળ વધતાં આપણે અન્તે દ્વ્યણુક સુધી પહોંચીએ છીએ, કારણ કે દ્વ્યણુક સૂક્ષ્મમાં સૂક્ષ્મ કાર્ય છે. દ્વ્યણુકથી પણ સૂક્ષ્મ અણુ છે પણ તે કાર્ય નથી પરંતુ નિત્ય છે. ઘડાના બે દ્વ્યણુકોમાં જે વ્યક્તિભેદ છે તે એ બે દ્વ્યણુકોના અવયવરૂપ અલગ અલગ અણુઓને કારણે છે અર્થાત્ બંનેના અવયવરૂપ અણુઓ ભિન્ન ભિન્ન છે. અહીં અવયવોના કારણે જે બે વ્યક્તિઓમાં ભેદ દર્શાવ્યો છે તે બે વસ્તુઓ એક જ જાતિની છે. ઘટ અને પટનો ભેદ અવયવભેદને કારણે નથી પણ જાતિભેદને કારણે છે. પરંતુ બે ઘટ વચ્ચેનો ભેદ જાતિભેદને કારણે નથી પણ અવયવભેદને કારણે છે.

પરંતુ પ્રશ્ન એ ઊઠે છે કે સમાનજાતીય પરમાણુઓમાં પરસ્પર ભેદ કેવી રીતે થશે ? કારણ કે પરમાણુઓ નિરવયવ હોવાથી અવયવભેદને કારણે તેમનો ભેદ નહિ થઈ શકે. સજાતીય બે યા અનેક અણુઓના અલગ અલગ વ્યક્તિત્વનો આધાર શો હોઈ શકે ? આના ઉત્તરમાં ન્યાય-વૈશેષિકોએ વિશેષપદાર્થની કલ્પના કરી છે. સમાનજાતીય અણુઓમાં પરસ્પર ભેદ વિશેષપદાર્થથી થાય છે.[૩] પ્રત્યેક પરમાણુમાં વિશેષપદાર્થ રહે છે. આ વિશેષ પોતાના આશ્રયને સજાતીય અણુઓથી વ્યાવૃત્ત કરે છે. આમ વિશેષ અનન્ત છે. પરંતુ કોઈ શંકા ઊઠાવી

શકે કે એક વિશેષનો બીજા વિશેષથી ભેદ કરનાર શું તત્ત્વ છે ? આના ઉત્તરમાં ન્યાયવૈશેષિક જણાવે છે કે વિશેષ સ્વયંવ્યાવૃત્ત છે[૪] અર્થાત્ એક વિશેષથી બીજો વિશેષ સ્વયં અલગ છે, એક વિશેષને બીજા વિશેષથી અલગ કરવા માટે કોઈ બીજો વિશેષ માનવાની જરૂર નથી, કારણ કે એક વિશેષથી બીજા વિશેષને અલગ કરવા કોઈ બીજો વિશેષ માનવામાં આવે તો બીજા ભેદક વિશેષનો તે વિશેષોથી ભેદ કરવા વળી એક અન્ય વિશેષની કલ્પના કરવી પડશે અને આમ અનવસ્થાદોષ આવશે.

વળી, એક પ્રશ્ન સ્વાભાવિક રીતે ઊભો થાય છે. જો એક વિશેષનો બીજા વિશેષથી ભેદ સ્વયં થાય છે, તો એમ કેમ નથી માનતા કે એક પરમાણુનો બીજા સજાતીય પરમાણુથી ભેદ સ્વયં થાય છે અને 'વિશેષ'પદાર્થ માનવાની કોઈ જરૂર નથી ? આ પ્રશ્ન પ્રશસ્તપાદે ઊઠાવ્યો છે અને એના ઉત્તરમાં કહ્યું છે કે વિશેષપદાર્થનું સ્વરૂપ જ વ્યાવૃત્તિ (=અલગ હોવારૂપ) છે. એટલે, એક વિશેષની અન્ય વિશેષોથી વ્યાવૃત્તિ સ્વયં થઈ જાય છે. પરંતુ પરમાણુનો સ્વભાવ વ્યાવૃત્તિ નથી. તેથી એક પરમાણુની બીજા સજાતીય પરમાણુઓથી વ્યાવૃત્તિ સ્વયં નથી થઈ શકતી. ઉદાહરણાર્થ, કૂતરાનું માંસ સ્વભાવતઃ અશુદ્ધ છે, તેના સંપર્કથી બીજી વસ્તુઓ પણ અશુદ્ધ થઈ જાય છે, તેવી જ રીતે વિશેષપદાર્થો પોતાના સ્વભાવથી જ વ્યાવૃત્તરૂપ છે અર્થાત્ પરસ્પર અલગ સ્વભાવવાળા છે, એમના સંપર્કથી સજાતીય પરમાણુઓ પણ એકબીજાથી અલગ (=વ્યાવૃત્ત) થઈ જાય છે, એ પરમાણુઓનો સ્વયં અર્થાત્ વિશેષપદાર્થ વિના એકબીજાથી ભેદ નથી થઈ શકતો.[૫]

પ્રશસ્તપાદનો આ ઉત્તર સંતોષજનક નથી. તેથી જ સામાન્યપણે ન્યાય-વૈશેષિકના પ્રમેયભાગને સ્વીકારનાર મીમાંસકોએ વિશેષપદાર્થનો સ્વીકાર નથી કર્યો.

અણુ, વિશેષ અને સ્વલક્ષણ

ન્યાય-વૈશેષિકના વિશેષપદાર્થની તુલના બૌદ્ધદર્શનના 'સ્વલક્ષણ' (યા 'ક્ષણ') નામના પદાર્થ સાથે કરવી જરૂરી છે અને રસપ્રદ પણ છે. દિઙ્નાગે બાહ્ય જગતમાં અસ્તિત્વ ધરાવનાર તત્ત્વનો 'સ્વલક્ષણ'ના રૂપમાં સ્વીકાર કર્યો છે. સ્વલક્ષણો પણ પરમાણુઓની જેમ અનન્ત છે. પ્રત્યેક સ્વલક્ષણનું સ્વરૂપ એ છે કે તે એક સ્વલક્ષણ બીજાં બધાં સ્વલક્ષણોથી અલગ છે (સર્વતોવ્યાવૃત્ત છે). સ્વલક્ષણ સર્વતોવ્યાવૃત્ત છે અને સ્વતોવ્યાવૃત્ત છે. આમ સ્વલક્ષણ જ અન્તિમ વિશેષ છે.

ન્યાય-વૈશેષિકના અણુથી સ્વલક્ષણનો ભેદ એ છે કે અણુ દ્રવ્યરૂપ છે જેમાં ગુણો રહે છે પરંતુ દિઙ્નાગનું 'સ્વલક્ષણ' ગુણ વગેરે ધર્મોના આશ્રયરૂપ ધર્મી દ્રવ્ય નથી; વળી, 'સ્વલક્ષણ' ન્યાય-વૈશેષિકોએ માનેલા ગુણ જેવું પણ નથી. વસ્તુતઃ દિઙ્નાગના સ્વલક્ષણને ન તો દ્રવ્ય કહી શકાય, ન તો ગુણ. એની અંદર કોઈ સ્વગત યા આન્તરિક ભેદ નથી. ન્યાય-વૈશેષિકના અણુમાં ગુણ, જાતિ અને વિશેષ પદાર્થો રહે છે અને આ દૃષ્ટિએ કહી શકાય કે એની અંદર અનેક તત્ત્વો છે અને આન્તરિક ભેદ છે. પરંતુ દિઙ્નાગના સ્વલક્ષણમાં આ જાતનો આન્તરિક ભેદ નથી. તે સર્વથા એક (unitary) છે અને એમાં કોઈ ધર્મ રહેતો નથી. એનું વ્યક્તિત્વ સંપૂર્ણપણે બધાંથી અલગ છે (સર્વતોવ્યાવૃત્ત છે). આ જ એનું સ્વરૂપ છે. આ દૃષ્ટિએ સ્વલક્ષણ અને વિશેષપદાર્થ વચ્ચે નોંધપાત્ર સામ્ય છે.

આમ ન્યાય-વૈશેષિકે માનેલા અણુની સજાતીય અણુથી વ્યાવૃત્તિ કરવાનું કામ વિશેષપદાર્થ કરે છે, જ્યારે બૌદ્ધોએ માનેલ સ્વલક્ષણ પોતે જ પોતાની વ્યાવૃત્તિ અન્ય બધાં સ્વલક્ષણોથી કરે છે. એટલે જ ન્યાય-વૈશેષિક દર્શનમાં પણ એ ચર્ચા વારંવાર ઊઠાવવામાં આવી કે વિશેષપદાર્થને અલગ પદાર્થ માનવાની શી જરૂર છે, પરમાણુઓને જ સ્વતોવ્યાવૃત્ત કેમ માનતા નથી ? વિશેષપદાર્થને અણુઓથી અલગ માનવો કદાચ એટલા માટે પણ જરૂરી હતો કે જેથી ન્યાય-વૈશેષિક 'અણુવાદ'ને બૌદ્ધોના 'સ્વલક્ષણ'વાદથી અલગ રાખી શકાય. બૌદ્ધ સ્વલક્ષણ ક્ષણિક છે જ્યારે ન્યાય-વૈશેષિક અણુ અને વિશેષ નિત્ય છે. બૌદ્ધ સ્વલક્ષણ દેશમાં જરાય વ્યાપ્ત નથી જ્યારે ન્યાય-વૈશેષિક અણુ અણુ-પરિમાણ છે અને એવા અણુમાં વિશેષપદાર્થ રહે છે.

આ પ્રસંગે એ પણ બતાવી દેવું જરૂરી છે કે બૌદ્ધ 'સ્વલક્ષણ' એકબીજાં મળીને કોઈ કાર્ય ઉત્પન્ન નથી કરતાં, પરંતુ ન્યાય-વૈશેષિક અણુઓ એકબીજા મળીને દ્વ્યણુક, ત્ર્યણુક અને પછી સ્થૂળ ઘટ, વગેરે અવયવીરૂપ કાર્યો ઉત્પન્ન કરે છે. જેનો આધાર અવયવીવાદ છે એવા ન્યાય-વૈશેષિક કાર્યકારણવાદના બૌદ્ધો અત્યન્ત વિરોધી છે. બૌદ્ધ સ્વલક્ષણો સર્વથા અને સર્વદા અલગ અલગ રહે છે તો પછી એ સ્વલક્ષણોના આધારે આપણને સ્થૂળ જગતના સ્થૂળ પદાર્થોની પ્રતીતિ કેવી રીતે થાય છે એ વસ્તુ સમજાવવા દિઙ્નાગ કહે છે કે ઘટ, પટ આદિ સ્થૂળ પદાર્થ વસ્તુતઃ બાહ્ય જગતમાં અસ્તિત્વ ધરાવતા નથી, બાહ્ય જગતમાં તો કેવળ સ્વલક્ષણોનું જ અસ્તિત્વ છે. સ્વલક્ષણોને આધારે આ સ્થૂળ પદાર્થોની રચના એ તો આપણા મનનું કામ છે. અર્થાત્ સ્થૂળ પદાર્થોનો આધાર સ્વલક્ષણના રૂપમાં બાહ્ય જગતમાં છે પરંતુ સ્થૂળ પદાર્થ

સ્થૂળરૂપમાં કેવળ માનસ છે, કાલ્પનિક છે, બાહ્ય જગતમાં વસ્તુરૂપે વિદ્યમાન નથી.

વિશેષ અને પરમાણુવાદ

એવું લાગે છે કે વિશેષપદાર્થની કલ્પના સૌ પ્રથમ પરમાણુસિદ્ધાન્તના સંબંધમાં થઈ, કારણ કે એક પરમાણુનું તેના સજાતીય પરમાણુઓથી અન્તર વિશેષ દ્વારા જ મનાયું છે. એમ કહી શકાય કે પરમાણુવાદનો આધાર જ વિશેષપદાર્થની કલ્પના છે. એવું પણ માનવામાં આવે છે કે વૈશેષિક દર્શનનો મુખ્ય અને મૌલિક સિદ્ધાન્ત જ પરમાણુવાદ છે. વૈશેષિક દર્શનના પ્રવર્તકનું નામ 'કણાદ' પણ એ જ સૂચવે છે, કારણ કે 'કણાદ'નો અર્થ થાય છે 'કણોને ખાનારો'. જો કે એવું કહેવાય છે કે તે ઋષિ અહીંતહીં પડેલા દાણા ખાઈને જીવનનિર્વાહ કરતા હતા એટલે એમનું નામ કણાદ પડી ગયું, તેમ છતાં 'કણ'નો અર્થ 'અણુ' પણ થાય છે અને 'કણાદ' નામનો અર્થ એ પણ થઈ શકે છે કે 'અણુને ખાનાર' અર્થાત્ અણુસિદ્ધાન્તનો પ્રવર્તક. જે હો તે, કણાદનું નામ અણુવાદ સાથે સંબંધ ધરાવતું જણાય છે, અને સાથે સાથે જ 'વૈશેષિક' એવું આ દર્શનનું નામ 'વિશેષ'પદાર્થ સાથે સંબંધ ધરાવતું લાગે છે.

એક વાત ધ્યાનમાં રાખવા જેવી એ છે કે વિશેષપદાર્થનું વર્ણન કણાદનાં વૈશેષિકસૂત્રોમાં નથી, તે તો સૌ પ્રથમ પ્રશસ્તપાદના ભાષ્યમાં મળે છે. વૈશેષિકસૂત્રોમાં 'સામાન્યવિશેષ'ને વિશેષ કહેતી વખતે જણાવ્યું છે કે જો કે સામાન્યવિશેષ વિશેષ છે તેમ છતાં અન્ત્ય વિશેષોથી તે ભિન્ન છે.[૬] આમ કણાદને નિત્ય દ્રવ્યોમાં રહેનાર અન્ત્ય વિશેષનો ખ્યાલ તો હતો એ સ્પષ્ટ થાય છે પરંતુ તેનું નિરૂપણ કણાદે કર્યું નથી.

પરમાણુસિદ્ધાન્તનો વિશેષપદાર્થ સાથે ગાઢ સંબંધ છે. વિશેષપદાર્થ માન્યા વિના પરમાણુસિદ્ધાન્ત ટકી નથી શકતો. તેથી એવું લાગે છે કે સૌ પ્રથમ વિશેષપદાર્થની કલ્પના સજાતીય પરમાણુઓનો પરસ્પર ભેદ કરનાર તરીકે કરવામાં આવી હોય, પરંતુ સમય જતાં વિભુ પરિમાણવાળાં અને/અથવા નિરવયવ આકાશ, મુક્ત આત્માઓ અને (મુક્તોનાં) મનો જેવાં નિત્ય દ્રવ્યોનો પરસ્પર ભેદ કરનાર તરીકે પણ તેનો સ્વીકાર કરવામાં આવ્યો હોય. આમ ન્યાય-વૈશેષિક દર્શનમાં વિશેષપદાર્થનું મહત્ત્વપૂર્ણ સ્થાન છે.

વિશેષ નિત્ય દ્રવ્યોમાં રહે છે તેથી તે પણ નિત્ય છે. વળી, વિશેષ 'અન્ત્ય વિશેષ' છે તેથી એક વિશેષ કેવળ એક જ નિત્ય દ્રવ્યવ્યક્તિમાં રહે છે.

વિશેષનું જ્ઞાન શક્ય છે ?

વિશેષનું જ્ઞાન કેવી રીતે થાય છે ? આ પ્રશ્નના ઉત્તરમાં પ્રશસ્તપાદ કહે છે કે જેમ સાધારણ માણસને દ્રવ્ય, ગુણ અને કર્મનું જ્ઞાન પ્રત્યક્ષથી થાય છે તેમ યોગી પુરુષને વિશેષનું જ્ઞાન પણ પ્રત્યક્ષથી થાય છે. જેવી રીતે સાધારણ માણસને ઘોડા અને બળદ વચ્ચે ભેદ દેખાય છે તેવી જ રીતે યોગીને બે સજાતીય પરમાણુઓ વચ્ચે ભેદ દેખાય છે. યોગીને બે સજાતીય પરમાણુઓ વચ્ચે દેખાતા ભેદનું નિમિત્ત તે તે પરમાણુમાં રહેલો પોતપોતાનો વિશેષપદાર્થ છે. જેમ બે સજાતીય પરમાણુઓ વચ્ચેનો ભેદ યોગીને પ્રત્યક્ષગમ્ય છે તેમ બે મુક્ત આત્માઓ વચ્ચેનો ભેદ તેમ જ મુક્ત આત્માઓનાં મનો વચ્ચેનો ભેદ પણ તેમને પ્રત્યક્ષગમ્ય છે, અને તે ભેદનું નિમિત્ત તે તે દ્રવ્યમાં રહેલો તેનો પોતાનો વિશેષ છે.[७]

પાદટીપ

१ नित्यद्रव्यवृत्तयोऽन्त्या विशेषाः। ते खल्वत्यन्तव्यावृत्तिहेतुत्वाद्विशेषा एव। **पदार्थधर्मसं० पृ० ३६।**

२ अन्तेऽवसाने वर्तते इत्यन्त्यः यदपेक्षया विशेषो नास्ति इत्यर्थः। **सिद्धान्तमुक्ता० १०।**

३ घटादीनां द्व्यणुकपर्यन्तानां तत्तदवयवभेदात् परस्परं भेदः। परमाणूनां परस्परभेदको विशेष एव। **सिद्धान्तमुक्ता० १०।**

४ स तु स्वत एव व्यावृत्तः तेन तत्र विशेषान्तरापेक्षा नास्तीति भावः। **सिद्धान्तमुक्ता० १०।**

५ अथान्त्यविशेषेष्विव परमाणुषु कस्मान्न स्वतः प्रत्ययव्यावृत्तिः कल्प्यत इति चेत्? न, तादात्म्यात्। इहातदात्मकेष्वन्यनिमित्तः प्रत्ययो भवति यथा घटादिषु प्रदीपात्, न तु प्रदीपे प्रदीपान्तरात्। यथा गवाश्वमांसादीनां स्वत एवाशुचित्वं तद्योगादन्येषाम्, तथेहापि तादात्म्यादन्त्यविशेषेषु स्वत एव प्रत्ययव्यावृत्तिः, तद्योगात् परमाण्वादिष्विति। **पदार्थधर्मसं० पृ० ७७१।**

६ अन्यत्रान्त्येभ्यः विशेषेभ्यः। **वै० सू० १. २.६.।**

७ यथाऽस्मदादीनां गवादिष्वश्वादिभ्यस्तुल्याकृतिगुणक्रियावयवसंयोगनिमित्ता प्रत्ययव्यावृत्तिर्दृष्टा गौः शुक्लः शीघ्रगतिः पीनककुद्मान् महाघण्ट इति, तथास्मद्विशिष्टानां योगिनां नित्येषु तुल्याकृतिगुणक्रियेषु परमाणुषु मुक्तात्ममनस्सु चान्यनिमित्तासम्भवाद् येभ्यो निमित्तेभ्यः प्रत्याधारं विलक्षणोऽयमिति प्रत्ययव्यावृत्तिः देशकालविप्रकर्षे च परमाणौ स एवायमिति प्रत्यभिज्ञानं च भवति, तेऽन्त्या विशेषाः। **पदार्थधर्मसं० पृ०६७९।**

અધ્યયન ૧૭

સમવાયપદાર્થ

(૧) સમવાયનું મહત્ત્વ

ન્યાય-વૈશેષિક દર્શનનું મુખ્ય લક્ષ્ય બાહ્ય જગતની યથાર્થતા અર્થાત્ બાહ્યાર્થવાદની સ્થાપના છે. વળી, તે આત્યંતિક બાહ્યાર્થવાદી છે અને પ્રતીતિ-ભેદે પદાર્થભેદ માને છે. તેથી તે દ્રવ્ય અને ગુણને અત્યન્ત ભિન્ન માને છે, દ્રવ્ય અને કર્મને અત્યન્ત ભિન્ન માને છે, સામાન્યને તેની આશ્રયભૂત વ્યક્તિથી અત્યન્ત ભિન્ન માને છે, કાર્યને (અવયવીદ્રવ્યને) તેના કારણ (=અવયવદ્રવ્યો)થી અત્યન્ત ભિન્ન માને છે. આમ ન્યાય-વૈશેષિક અત્યન્ત ભેદવાદી છે. તેથી, ન્યાય-વૈશેષિકો સમક્ષ પ્રશ્ન ઉપસ્થિત કરવામાં આવે છે કે દ્રવ્ય અને ગુણ જો અત્યન્ત ભિન્ન હોય તો તે અલગ અલગ દેશમાં અને એકના વિના બીજું કેમ કદીય પ્રાપ્ત થતું નથી ? જો તેઓ ખરેખર અત્યન્ત ભિન્ન હોય અર્થાત્ તેમનું વસ્તુત્વ પૃથક્ પૃથક્ હોય તો તેમ થવું જોઈએ. આ જટિલ સમસ્યાનો ઉકેલ સમવાય-સિદ્ધાન્ત છે. સમવાયસંબંધ એવી બે વસ્તુઓ વચ્ચે માનવામાં આવે છે જેમનું વસ્તુત્વ અલગ–અલગ હોય તેમ છતાં તે બે વસ્તુઓમાંની એક બીજીના વિના ન રહેતી હોય કે તે બે વસ્તુઓ અલગ–અલગ દેશમાં કદીય ન રહી શકતી હોય. આવી બે વસ્તુઓને અયુતસિદ્ધ કહેવામાં આવે છે. બે અયુતસિદ્ધ વસ્તુઓને લોઢાના ગોળા ને અગ્નિની જેમ એક પિંડરૂપ કરવાનું કામ સમવાયનું છે. વળી, એ સમવાયનો ચમત્કાર છે કે જેને પ્રતાપે ન્યાય-વૈશેષિકો તન્તુઓ (=કારણદ્રવ્ય) અને પટ (=કાર્યદ્રવ્ય)ને બે ભિન્ન દ્રવ્યો ગણી શકે છે અને તે બે દ્રવ્યોને એક દેશમાં રહેતાં પણ માની શકે છે. એ પણ સમવાયનો ચમત્કાર છે કે જેને પ્રતાપે કારણ (=તન્તુઓ) પોતાનું અસ્તિત્વ અખંડ ટકાવી રાખીને પોતાના કાર્યરૂપ તદ્દન નવા જ દ્રવ્ય(=પટ)ને ઉત્પન્ન કરી શકે છે. સમવાયના માહાત્મ્યથી જ દ્રવ્ય અને ગુણમાં અત્યન્ત ભેદ માની શકાય છે અને પરિણામે વિશેષગુણોનો ઉત્પાદ–વિનાશ થવા છતાં તેના આશ્રયભૂત દ્રવ્યને તેની કંઈ અસર થતી નથી; આત્માના વિશેષગુણો અનિત્ય હોવા છતાં આત્મા નિત્ય છે. ટૂંકમાં, ન્યાય-વૈશેષિક દર્શને દાર્શનિક સમસ્યાઓના ઉકેલ માટે સમવાયની એક અજોડ યુક્તિ શોધી છે.

(૨) સમવાય અને અયુતસિદ્ધ

એવી બે વસ્તુઓ જેમાંથી એકને બીજીથી અલગ કરી ભિન્ન દેશમાં રહેતી ન કરી શકાય તે અયુતસિદ્ધ છે. બીજી રીતે કહીએ તો જે બે વસ્તુઓ એક જ સમયે એક જ દેશમાં રહે છે તે અયુતસિદ્ધ છે. આમાંથી જ ફલિત થાય છે કે જે બે વસ્તુઓનો પરસ્પર સંયોગ-વિભાગ થતો નથી તે અયુતસિદ્ધ છે. આવી બે અયુતસિદ્ધ વસ્તુઓ વચ્ચેનો સંબંધ સમવાય છે. બે અયુતસિદ્ધ વસ્તુઓ વચ્ચે હમેશ આધારાધેયભાવ હોય છે. બે અયુતસિદ્ધ વસ્તુઓમાંની એક આધારરૂપ હોય છે જેમાં બીજી સમવાયસંબંધથી રહે છે. તેથી બે અયુતસિદ્ધ વસ્તુઓની બાબતમાં 'આ આમાં છે' ('ગુણ દ્રવ્યમાં છે') એવા આકારની પ્રતીતિ થાય છે.[1] જે અયુતસિદ્ધ બે-બે વસ્તુઓ વચ્ચે સમવાયસંબંધ છે તે નીચે પ્રમાણે છે—

(૧) અવયવમાં અવયવી
(૨) વ્યક્તિમાં જાતિ
(૩) ગુણી(=દ્રવ્ય)માં ગુણ
(૪) કર્મવત્ (=દ્રવ્ય)માં કર્મ
(૫) નિત્ય દ્રવ્યમાં વિશેષ

} સમવાયસંબંધથી રહે છે.

(૩) સમવાયસિદ્ધિ

એકબીજાથી કદી અલગ ન હોવાપણું તે અયુતસિદ્ધતા છે. બે પદાર્થોમાં અયુતસિદ્ધતા હોવી અને સંબંધ હોવો એ બંને એક સાથે કેવી રીતે ઘટે? અલગ વસ્તુઓ વચ્ચે જ સંબંધ હોય. જે વસ્તુઓ કદીય એકબીજાથી છૂટી પડતી નથી તેમની વચ્ચે સંબંધની વાત કેવી? જે વસ્તુઓ કદીય એકબીજાથી પૃથક્ થતી નથી તે તો અભિન્ન હોય, તો પછી કોનો કોની સાથે સંબંધ?[2]

આ આપત્તિનો જયંતે આપેલ ઉત્તર મહત્ત્વનો છે. દ્રવ્ય-ગુણ, દ્રવ્ય-કર્મ, દ્રવ્ય-સામાન્ય, ગુણ-સામાન્ય, કર્મ-સામાન્ય, અને અવયવ-અવયવી વચ્ચે ભેદ છે જ કારણ કે તેમની પ્રતીતિ ભિન્ન છે, પરંતુ તેમના દેશોનો ભેદ નથી. આમ દ્રવ્ય અને ગુણની ભિન્ન ભિન્ન પ્રતીતિને આધારે દ્રવ્ય અને ગુણનો ભેદ છે પરંતુ તે બે ભિન્ન ભિન્ન દેશમાં નથી. અવયવો (=કારણ, તંતુઓ) અને અવયવી (=કાર્ય, પટ)ની પ્રતીતિ ભિન્ન ભિન્ન થાય છે એટલે અવયવો અને અવયવી વચ્ચે ભેદ છે પરંતુ અવયવો અને અવયવી ભિન્ન ભિન્ન દેશમાં નથી.

આમ જો બે પદાર્થો ભિન્ન હોય પણ ભિન્ન ભિન્ન દેશમાં ન હોય તો તેનો અર્થ એ થાય કે એક બીજામાં રહે છે. એટલે એવા બે પદાર્થો વચ્ચે વિશિષ્ટ પ્રકારનો સંબંધ માનવો અનિવાર્ય બની જાય છે. આ સંબંધ જ **સમવાય** છે.[૩]

અવયવ અને અવયવી, ગુણ અને ગુણી, ક્રિયા અને ક્રિયાવાન્, તેમ જ જાતિ અને જાતિમત્ પરસ્પર સમ્બદ્ધ અનુભવાય છે; અન્યથા 'તન્તુઓમાં પટ', 'શુક્લ પટ', 'પટ હલે છે' અને 'પટ દ્રવ્ય છે' એવાં જ્ઞાનો અને વાક્યપ્રયોગો અશક્ય બની જાય. અહીં વિરોધી જણાવે છે કે 'શુક્લ પટ' વગેરે ઉદાહરણોમાં સામાનાધિકરણ્યજ્ઞાન છે, સંબંધજ્ઞાન નથી. ન્યાય-વૈશેષિક વિરોધીને પ્રશ્ન પૂછે છે કે આ સામાનાધિકરણ્ય શું છે? જો કહો કે તે અભેદ છે તો બીજી વસ્તુનું જ્ઞાન અને વ્યપદેશ કેવળ પુનરુક્તિ બની રહે પરંતુ બુદ્ધિમાન માણસો તેને પુનરુક્તિ ગણતા નથી, કારણ કે જોડકાના એક સભ્યને જાણીને તેમને બીજા સભ્યને જાણવાની ઇચ્છા થાય છે. વળી, એક વસ્તુ બે (વસ્તુ) હોઈ શકે નહિ, કારણ કે દ્વિત્વ બે ભિન્ન આધારોમાં રહે છે, દ્વિત્વ અને ભેદનો સદા અવિનાભાવસંબંધ છે. તેથી, દ્વિત્વ એકમાં રહે છે એમ માનતાં વિરોધ આવે. તેથી, એ સ્પષ્ટ છે કે 'શુક્લ પટ' વગેરે ઉદાહરણોમાં ખરેખર બે વસ્તુઓ છે અને તે બે વસ્તુઓ પરસ્પર સમ્બદ્ધ છે, પરંતુ તે બેના સામાનાધિકરણ્યનું (તાદાત્મ્યનું) જ્ઞાન થાય છે. તે બેનન વચ્ચે કોઈ સંબંધ ન હોય તો સામાનાધિકરણ્યનું (=તાદાત્મ્યનું) જ્ઞાન આપણને થાય નહિ, જેમ ગાય અને અશ્વના સામાનાધિકરણ્યનું જ્ઞાન આપણને થતું નથી. આ વાચસ્પતિની દલીલ છે.[૪]

વાચસ્પતિ સામાનાધિકરણ્ય અને વૈયધિકરણ્યને સમજાવે છે. જ્યાં એક વસ્તુ બીજી વસ્તુમાં સમવાયસંબંધથી રહે છે ત્યાં બે વસ્તુઓનું સમાન અધિકરણ હોય છે. જ્યાં બે વસ્તુઓ વચ્ચે સંયોગસંબંધ હોય છે ત્યાં બે વસ્તુઓનું અધિકરણ એક હોતું નથી પણ તેમનાં અધિકરણો અલગ-અલગ હોય છે. વાચસ્પતિ અનુસાર અવયવ અને અવયવી, દ્રવ્ય અને ગુણ બે સંબદ્ધ વસ્તુઓ જણાય છે અને તે બંનેનું અધિકરણ એક જ છે એવું જ્ઞાન થવા છતાં તેમને પ્રતીતિભેદ અને વ્યપદેશભેદને આધારે બે ભિન્ન વસ્તુઓ ગણવી જોઈએ. જે બે વસ્તુઓમાં સામાનાધિકરણ્યનું જ્ઞાન થાય તે બે વસ્તુઓ વચ્ચે સમવાયસંબંધ માનવો જોઈએ. સામાનાધિકરણ્યનો અર્થ અહીં સ્પષ્ટપણે 'એક જ દેશમાં અવસ્થાન' છે. આમ જે વાત જયંતે કહી છે તે જ વાત બીજી રીતે બીજા શબ્દોમાં વાચસ્પતિ કહે છે.

(૪) સમવાય અને કાર્યકારણસિદ્ધાન્ત

ન્યાય-વૈશેષિકના આત્યન્તિક બાહ્યાર્થવાદને અનુરૂપ ન્યાય-વૈશેષિકનો કાર્ય-કારણસિદ્ધાન્ત છે. તે સિદ્ધાન્તને આરંભવાદ યા અસત્કાર્યવાદ કહેવામાં આવે છે. તે સિદ્ધાંત અનુસાર કારણ (=તંતુઓ) અને કાર્ય (=પટ) બે ભિન્ન દ્રવ્યો છે અને કાર્ય કારણમાં સમવાયસંબંધથી રહે છે. સમવાયસંબંધ જ આ બે ભિન્ન દ્રવ્યોનું એક સમયે એક દેશમાં રહેવું શક્ય બનાવે છે.[૫] શ્રીધર કહે છે કે અહીં બે સંબંધીઓ લોઢાના ગોળા અને અગ્નિની જેમ એક પિંડ બનીને પ્રતીત થાય છે.[૬] આ સંબંધને આધારે જ પ્રધાન કારણને (=ઉપાદાનકારણને) ન્યાય-વૈશેષિકો સમવાયિકારણ એવું નામ આપે છે. સમવાયિકારણનો અર્થ છે 'જેમાં કાર્ય સમવાયસંબંધથી રહે છે તે'. આમ ન્યાય-વૈશેષિક કાર્યકારણ-સિદ્ધાન્તનો આધાર સમવાય છે.

સમવાયસંબંધને લઈને જ કાર્યનું કારણથી તદ્દન ભિન્ન હોવું, કાર્યનું કારણમાં રહેવું, કાર્ય અને કારણ બે ભિન્ન દ્રવ્યોનું એક કાળે એક દેશમાં રહેવું શક્ય બને છે. સંભવતઃ સમવાયની કલ્પના કાર્ય–કારણના સંદર્ભમાં જ સૌ પ્રથમ ઉદ્ભવી હશે. કણાદ પોતે જણાવતા નથી કે ગુણ, કર્મ અને સામાન્ય સમવાયસંબંધથી દ્રવ્યમાં રહે છે. 'કારણ અને કાર્યને વિશે 'આ આમાં છે' એવી પ્રતીતિ જે જન્માવે છે તે સમવાય છે' આવી કણાદની સમવાયની વ્યાખ્યા છે.[૭] સમવાય આમ કાર્યકારણના સંબંધને આધારાધેયનો સંબંધ બનાવે છે. એમ લાગે છે કે એક વાર કાર્ય-કારણના સંદર્ભમાં સમવાયની સ્થાપના થઈ ગઈ એટલે પછી તેના કાર્યક્ષેત્રને વિસ્તારમાં આવ્યું અને ગુણ, કર્મ તેમ જ સામાન્યને સ્વાશ્રયમાં સમવાયસંબંધથી રહેતાં માનવામાં આવ્યાં; અને ઉત્તરકાળે જ્યારે સ્વતંત્ર વિશેષપદાર્થની સ્થાપના સ્થિર થઈ ત્યારે તેને પણ સમવાય-સંબંધથી નિત્ય દ્રવ્યોમાં રહેતો માનવામાં આવ્યો. અનિત્ય ગુણો અને કર્મોની બાબતમાં, તેઓ જે દ્રવ્યમાં સમવાયસંબંધથી રહે તે દ્રવ્યને તેમનું સમવાયિકારણ ગણવામાં આવ્યું.

(૫) સમવાયને રહેવા માટે અન્ય સંબંધની જરૂર નથી

જ્યારે કહેવામાં આવે છે કે 'અવયવી તેના અવયવોમાં સમવાયસંબંધથી રહે છે' કે 'ગુણો તેમના આશ્રય દ્રવ્યમાં સમવાયસંબંધથી રહે છે' ત્યારે તેમાંથી ફલિત થાય છે કે સમવાયે પોતાના બંને સંબંધીમાં રહેવું જોઈએ. પરંતુ ન્યાય-વૈશેષિક સિદ્ધાન્ત અનુસાર કેવળ આધાર (અર્થાત્ અવયવો કે દ્રવ્ય) જ

સમવાયી છે જ્યારે આધેય (અર્થાત્ અવયવી કે ગુણો) સમવેત છે. આનો અર્થ એ થયો કે સમવાય પોતાના બંને સંબંધીમાં રહેતો નથી પરંતુ એ બેમાંથી જે આધાર હોય છે તેમાં તે આધેય સાથે રહે છે. સંયોગની બાબતમાં તેના બે સંબંધીઓમાં આવો કોઈ ભેદ નથી. જેમની વચ્ચે સંયોગ હોય છે તે બંને સંબંધીમાં સંયોગ રહે છે અને તે બંનેને સંયોગી કહેવામાં આવે છે (કે બંનેને સંયુક્ત કહેવામાં આવે છે). પ્રશસ્તપાદે અનવધાનથી કહ્યું છે કે દ્રવ્ય વગેરે પાંચેય સમવાયી છે.[૮] પરંતુ શ્રીધરે ભુલ સુધારી અને કહ્યું કે અહીં સમવાયીનો અર્થ સમજવાનો છે 'સમવાયસંબંધથી રહેનાર' (=સમવેત) અને નહિ કે 'સમવાયનો આશ્રય' (=સમવાયી).[૯]

સમવાયને બે સંબંધીઓમાંથી જે આધાર હોય તેમાં જ રહેતો માનવો જોઈએ, અવયવીનો સમવાય અવયવમાં રહેતો માનવો જોઈએ અને ગુણનો સમવાય દ્રવ્યમાં રહેતો માનવો જોઇએ. આને કારણે જ અવયવ અને દ્રવ્યને સમવાયી ગણવામાં આવે છે. પરંતુ અહીં એક પ્રશ્ન ખડો થાય છે. સમવાય પોતે કયા સંબંધથી સમવાયીમાં રહે છે? જો કહો કે અન્ય સમવાયથી કે અન્ય કોઈ સંબંધથી તો તો અનવસ્થા થશે. તેથી ન્યાય-વૈશેષિક માને છે કે સમવાયને સમવાયીમાં રહેવા માટે અન્ય કોઈ સંબંધ જરૂરી નથી. તેથી જ પ્રશસ્તપાદ સમવાયને સ્વતન્ત્ર ગણે છે.[૧૦] શ્રીધર પ્રશસ્તપાદના વિધાનને સમજાવતાં કહે છે કે સમવાય સ્વતન્ત્ર હોઇને સંયોગની જેમ પોતાના આશ્રયમાં રહેવા અન્ય સંબંધની અપેક્ષા રાખતો નથી.[૧૧]

'સમવાય સ્વતંત્ર છે' એની વિશિષ્ટ વ્યાખ્યા ઉદ્યોતકરે આપી છે. સમવાયને સ્વતંત્ર કેમ માનો છો? આ પ્રશ્નના ઉત્તરમાં ઉદ્યોતકર નીચે પ્રમાણે જણાવે છે. સમવાય સ્વતંત્ર છે કારણ કે તેને બીજાના આશ્રિત થવા માટે બીજો કોઈ સમવાયસંબંધ નથી. જે કોઈ વસ્તુ જ્યાં રહે છે ત્યાં સમવાયસંબંધથી જ રહે છે. તેથી સમવાય ક્યાંય રહેતો નથી, તે સ્વતન્ત્ર છે,[૧૨] તે કોઇનો આશ્રિત નથી.[૧૩] સમવાય કોઇનો આશ્રિત નથી એ દર્શાવવા તે એક વધુ તર્ક આપે છે. સમવાય ક્યાંય રહેતો નથી, આશ્રિત નથી કારણ કે તે 'પંચપદાર્થવૃત્તિ' છે. જે કોઈ પંચપદાર્થવૃત્તિ છે તે કોઈનું આશ્રિત નથી, ઉદાહરણાર્થ અણુ.[૧૪] પરંતુ અહીં એ નોંધવું જોઇએ કે સમવાય અને અણુના સંદર્ભમાં 'પંચપદાર્થ-વૃત્તિ'નો અર્થ જુદો જુદો છે. સમવાયને 'પંચપદાર્થવૃત્તિ' એ અર્થમાં કહેવામાં આવે છે કે તે 'પાંચ પદાર્થોનો સંબંધ' છે, જ્યારે અણુને 'પંચપદાર્થવૃત્તિ'

એ અર્થમાં કહેવામાં આવે છે કે 'તેમાં પાંચેય પદાર્થો રહે છે.' આમ ઉદ્યોતકરનો હેતુ દૂષિત છે. વાચસ્પતિ પણ ઉદ્યોતકરના આવા તર્ક પ્રત્યે અણગમો વ્યક્ત કરતાં કહે છે કે ગાય અને વાણી બંને 'ગો' છે, તેથી વાણીને પણ શિંગડાં હોવા જોઇએ.[૧૫]

ઉદ્યોતકર વળી એક ડગલું આગળ વધે છે. જ્યારે તેમની સમક્ષ પ્રશ્ન મૂકવામાં આવે છે કે જો સમવાય ક્યાંય રહેતો ન હોય તો 'પટનો સમવાય તંતુઓમાં છે' એવું જ્ઞાન કેમ થાય છે ? એના ઉત્તરમાં તે કહે છે કે તે જ્ઞાન ભ્રાન્ત છે.[૧૬] અલબત્ત, ઉદ્યોતકર જ એક એવા છે જે એમ માને છે કે સમવાય ક્યાંય રહેતો નથી. બીજા ન્યાય-વૈશેષિક ચિંતકો તો એટલું જ કહે છે કે સમવાયને પોતાના સમવાયીમાં રહેવા અન્ય સંબંધની જરૂર નથી, તેઓ કદી એમ નથી કહેતા કે સમવાય ક્યાંય રહેતો જ નથી. પ્રશસ્તપાદ પણ સમવાયને આશ્રિતોની સૂચીમાં ગણાવે છે.[૧૭] આમ પ્રશસ્તપાદના મતે સમવાય આશ્રિત અને સ્વતંત્ર છે. તે આશ્રિત એ અર્થમાં છે કે તે સમવાયીમાં રહે છે. તે સ્વતંત્ર એ અર્થમાં છે કે તેને સમવાયીમાં રહેવા અન્ય કોઈ સંબંધની જરૂર નથી. ન્યાય-વૈશેષિકોની માન્યતા પ્રશસ્તપાદ આમ રજૂ કરે છે—'સમવાયને રહેવા માટે અન્ય સંબંધ જરૂરી નથી એટલે તે તેના સ્વભાવથી જ રહે છે'.[૧૮] શ્રીધર અહીં જણાવે છે કે 'સમવાયને રહેવા માટે અન્ય કોઈ સંબંધ નથી. એનો અર્થ એ નથી કે તે ક્યાંય રહેતો નથી પરંતુ તેનો અર્થ તો એ છે કે તે પોતે (સમવાય-)સંબંધસ્વભાવ હોઈ પોતાના સ્વભાવથી જ રહે છે.'[૧૯]

(૬) સમવાય પ્રત્યક્ષ છે ?

સમવાય પ્રત્યક્ષગ્રાહ્ય છે કે નહિ એ પ્રશ્ન પરત્વે નૈયાયિકો અને વૈશેષિકો વચ્ચે કૌટુંબિક વિવાદ છે. નૈયાયિકો તેને પ્રત્યક્ષગ્રાહ્ય ગણે છે જ્યારે વૈશેષિકો તેને પ્રત્યક્ષગ્રાહ્ય ગણતા નથી.

ન્યાય-વૈશેષિક સિદ્ધાન્ત અનુસાર વિષય અને ઇન્દ્રિયના સંબંધથી પ્રત્યક્ષજ્ઞાન થાય છે. વિષય અને ઇન્દ્રિયના સંબંધને સન્નિકર્ષ કહેવામાં આવે છે. આ સન્નિકર્ષ છ પ્રકારના છે : (૧) સંયોગ (૨) સંયુક્તસમવાય (૩) સંયુક્તસમવેતસમવાય (૪) સમવાય (૫) સમવેતસમવાય અને (૬) વિશેષણતા. (સંયુક્તવિશેષણતા વગેરેનો સમાવેશ વિશેષણતામાં થઈ જાય છે).

નૈયાયિક અને વૈશેષિક બંનેય વિશેષણતાસન્નિકર્ષ દ્વારા અભાવનું પ્રત્યક્ષ માને છે. અભાવ પોતાના અધિકરણમાં સમવાયસંબંધથી કે સંયોગસંબંધથી

રહેતો નથી. ઘટાભાવ ભૂતલમાં સમવાયસંબંધથી કે સંયોગસંબંધથી રહેતો નથી. પરંતુ અભાવ પોતાના અધિકરણમાં સ્વરૂપસંબંધથી રહે છે. સ્વરૂપ-સંબંધનો અર્થ એટલો જ છે કે અભાવ પોતાના અધિકરણનું વિશેષણ છે. ઘટાભાવ ભૂતલનું વિશેષણ છે. ભૂતલ ઇન્દ્રિયસંબદ્ધ છે અને ઘટાભાવ ઇન્દ્રિય-સંબદ્ધ ભૂતલનું વિશેષણ છે. તેથી ઘટાભાવનું પ્રત્યક્ષ થાય છે. આમ વિશેષણતા-સન્નિકર્ષ દ્વારા અભાવનું પ્રત્યક્ષ થાય છે.

નૈયાયિક કહે છે કે અભાવની જેમ સમવાયનું પ્રત્યક્ષ પણ વિશેષણતા-સન્નિકર્ષ દ્વારા થાય છે. સમવાય પોતાના સમવાયીમાં કોઈ સંબંધથી રહેતો નથી પણ પોતાના સ્વરૂપથી જ રહે છે. તેથી, તે પોતાના સમવાયીનું (=આધ-કરણનું) વિશેષણ બને છે. એટલે સમવાયનું પ્રત્યક્ષ પણ અભાવની જેમ વિશેષણતાસન્નિકર્ષથી થાય છે.[૨૦]

વૈશેષિકો સમવાયનું પ્રત્યક્ષ સ્વીકારતા નથી કારણ કે તેમનું કહેવું છે કે સંબંધનું પ્રત્યક્ષ ત્યારે જ થઈ શકે જ્યારે એ સંબંધ દ્વારા સમ્બદ્ધ બધી જ વસ્તુઓનું પ્રત્યક્ષ થાય. સમવાય તો નિત્ય અને એક છે. એના દ્વારા સમ્બદ્ધ બધી જ વસ્તુઓનું—કેવળ વર્તમાન કાળની જ નહિ પરંતુ ભૂત અને ભવિષ્યત્ કાળની—પ્રત્યક્ષ સંભવતું નથી. તેથી, વૈશેષિકો સમવાયના પ્રત્યક્ષનો સ્વીકાર કરતા નથી. પરંતુ નૈયાયિકો સમવાયનું પ્રત્યક્ષ સ્વીકારે છે. વૈશેષિકોએ ઊભી કરેલી શંકાઓના ઉત્તરમાં તેઓ કહે છે કે જ્યારે ઘટમાં રૂપનું પ્રત્યક્ષ થાય છે ત્યારે એ આવશ્યક છે કે રૂપસમવાયનું પણ પ્રત્યક્ષ થાય અર્થાત્ સંબંધનું પ્રત્યક્ષ પણ જરૂરી છે. એ વાત કે સંબંધનું પ્રત્યક્ષ ત્યારે જ થાય કે જ્યારે તેનાથી સંબદ્ધ બધી વસ્તુઓનું પણ પ્રત્યક્ષ થાય કેવળ સંયોગની બાબતમાં ઠીક છે, અને નહિ કે સમવાયની બાબતમાં પણ.[૨૧] નૈયાયિકના મત પ્રમાણે સમવાયનું પ્રત્યક્ષ પણ અભાવના પ્રત્યક્ષની જેમ વિશેષણતાસન્નિકર્ષથી થાય છે.

(૭) સમવાય એક અને નિત્ય

સમવાયની સ્થાપના કર્યા પછી પ્રશ્ન ઊભો થયો કે તેને નિત્ય માનવો કે અનિત્ય. જો તેને અનિત્ય માનવામાં આવે તો તે અનેક અને કાર્યરૂપ બની જાય, પરિણામે તે કેવી રીતે ઉત્પન્ન થાય છે એ પ્રશ્ન જાગે, તે ભાવાત્મક હોઈ તેની ઉત્પત્તિ માટે ત્રણ પ્રકારનાં કારણો માનવા પડે, તેનાં ત્રણ કારણો માનતાં ન ઉકલે એવી સમસ્યાઓ ખડી થાય. તેથી, સમવાયને નિત્ય માનવામાં

આવ્યો છે. હવે જો સમવાય નિત્ય હોય તો તે એક જ હોય, કારણ કે અનંત નિત્ય સમવાયો—પ્રત્યેક કાર્યદ્રવ્યનો જુદો નિત્ય સમવાય—માનતાં તો ઘણી સમસ્યાઓ ઊભી થાય.

આમ, ન્યાય-વૈશેષિકો સમવાયને નિત્ય અને એક માને છે. વિરોધીઓ તેની સામે આપત્તિઓ ઊઠાવે છે. એક આપત્તિ આ છે—'જો સમવાય એક હોય તો દ્રવ્યત્વનો સમવાય અને ગુણત્વનો સમવાય એક જ હોઈ દ્રવ્યત્વ ગુણમાં પણ રહે અને ગુણત્વ દ્રવ્યમાં પણ રહે, આમ પદાર્થોનો સંકર થઈ જાય.'[૨૨] આના ઉત્તરમાં પ્રશસ્તપાદ કહે છે—'જો કે દ્રવ્યત્વનો સમવાય અને ગુણત્વનો સમવાય એક જ છે તેમ છતાં વ્યંગ્યને અભિવ્યક્ત કરવાની શક્તિમાં ભેદ હોવાને કારણે અમુક પદાર્થો વચ્ચે જ આધારાધેયભાવ મર્યાદિત બને છે—અર્થાત્ ગુણ અને દ્રવ્યત્વ વચ્ચે કે દ્રવ્ય અને ગુણત્વ વચ્ચે આધારાધેયભાવ નથી પરંતુ ગુણ અને ગુણત્વ વચ્ચે કે દ્રવ્ય અને દ્રવ્યત્વ વચ્ચે આધારાધેયભાવ છે.'[૨૩] શ્રીધર જણાવે છે કે વ્યંગ્ય દ્રવ્યત્વને અભિવ્યક્ત કરવાની શક્તિ કેવળ દ્રવ્યોમાં છે, તેથી દ્રવ્યત્વ દ્રવ્યમાં જ સમવાયસંબંધથી રહે છે.[૨૪] આનો અર્થ તો એ કે દ્રવ્યત્વ ઉપરાંત વ્યંગ્યવ્યંજકશક્તિ પણ દ્રવ્યમાં દ્રવ્યત્વની સાથે રહે છે. આમ ન્યાય–વૈશેષિકો આપત્તિનો સામનો કરવા અસંખ્ય કલ્પનાઓ કરતાં કદી અચકાતા નથી તેનું આ એક ઉદાહરણ છે. પ્રશસ્તપાદે શંકાનું કરેલું સમાધાન સંતોષપ્રદ નથી. વિશ્વનાથે સમવાયને એક માનવામાં ઊઠતી એક વધુ આપત્તિનો નિર્દેશ કર્યો છે. જો આખા જગતમાં એક જ સમવાય હોય તો વાયુમાં જેવી રીતે સ્પર્શનો સમવાય છે તેવી જ રીતે રૂપનો સમવાય પણ હોવાનો, કારણ કે સ્પર્શ–સમવાય અને રૂપ–સમવાય તો એક જ છે. આ આપત્તિના ઉત્તરમાં વિશ્વનાથ કહે છે કે જો કે સમવાય એક જ છે તેમ છતાં જે વસ્તુઓનો સમવાય થાય છે તે વસ્તુઓ તો એક નથી. વાયુમાં રૂપ–સમવાય હોવા છતાં રૂપ નથી અને રૂપવત્તાની (=રૂપયુક્ત હોવાની) પ્રતીતિ માટે તો રૂપ અને રૂપ-સમવાય બંનેની અપેક્ષા છે. તેથી વાયુમાં રૂપ ન હોવાને કારણે રૂપવત્તાની પ્રતીતિ થતી નથી.[૨૫] પરંતુ આ તો શબ્દજાળ છે. વાયુમાં રૂપ ન હોય તો વાયુમાં રૂપ-સમવાયની કલ્પના કેવી રીતે થઈ શકે ?

સમવાય નિત્ય અને એક હોઈ પ્રશ્ન ઉદ્ભવે છે કે તે શું વ્યાપક પણ છે ? આ જ પ્રશ્ન સામાન્યની બાબતમાં પણ ઊઠ્યો હતો. તેનો જવાબ ન્યાય-વૈશેષિકોએ સ્પષ્ટ આપ્યો નથી. આવી જ અસ્પષ્ટતા સમવાયની વ્યાપકતા વિશે પણ છે. સામાન્યો તો અનેક છે એટલે પ્રત્યેક સામાન્યની વ્યાપકતાનો પ્રશ્ન

ઊઠે છે. જો અસંખ્ય સામાન્યોમાંના પ્રત્યેકને વ્યાપક માની શકાય તો એક અને પાંચેય પદાર્થોની અનંત વ્યક્તિઓ સાથે સંબંધ ધરાવનાર સમવાયને વ્યાપક માનવા માટે તો વધુ મજબૂત આધાર છે. જો સમવાયને વ્યાપક માનવામાં આવે તો બે અયુતસિદ્ધો વચ્ચે સંબંધ કલ્પવો અશક્ય છે એવો વિરોધીનો વાંધો વધુ સબળ બને.

(૮) સમવાય-સંયોગભેદનિદર્શન

(૧) સંયોગ બે દ્રવ્યો વચ્ચે જ હોય છે, જેમ કે પુરુષ અને દંડ. સમવાયસંબંધ (a) બે દ્રવ્યો વચ્ચે, જેમ કે કારણ અને તેમાં રહેતું કાર્ય (b) દ્રવ્ય અને તેમાં રહેલાં અ-દ્રવ્ય ગુણ, કર્મ, સામાન્ય કે વિશેષ વચ્ચે અને (c) બે અદ્રવ્યો વચ્ચે – જેમ કે ગુણ કે કર્મ અને તેમાં રહેતું સામાન્ય – હોય છે. (૨) સંયોગ બે જુદાં પાડી શકાય એવાં (યુતસિદ્ધ) દ્રવ્યો વચ્ચે હોય છે, જ્યારે સમવાય જે બે પદાર્થો એકબીજાથી કદીય જુદા પાડી શકાતા નથી (અયુતસિદ્ધો) તેમની વચ્ચે હોય છે. સંયોગસંબંધ ધરાવતા દંડ અને પુરુષને જુદા પાડી શકાય પરંતુ સમવાયસંબંધ ધરાવતાં કારણ (=તંતુઓ) અને કાર્ય (=પટ)માંથી કાર્યને કારણથી અલગ કરી શકાતું નથી. પટ તંતુઓથી સ્વતંત્ર રહી શકતો નથી.[૨૬] (૩) સમવાયસંબંધ ધરાવતા બે સંબંધીઓમાંથી એક આધાર હોય છે અને બીજો આધેય હોય છે. જે બીજાના વિના નથી રહી શકતો તે હંમેશ આધેય છે અને બીજો જે સ્વતંત્ર રીતે રહી શકે છે તે આધાર છે. ઉદાહરણાર્થ કાર્ય, ગુણ, કર્મ, સામાન્ય અને વિશેષ આધેય છે અને જેમાં એ બધાં રહે છે તે દ્રવ્ય આધાર છે. ગુણમાં અને કર્મમાં રહેતાં સામાન્યોની બાબતમાં સામાન્યો આધેય છે અને ગુણ–કર્મ આધાર છે. પરંતુ સંયોગની બાબતમાં તો સંયોગસંબંધ ધરાવતાં બે દ્રવ્યો હમેશ આધારાધેય હોતાં નથી. 'કુંડામાં ફળ'ના ઉદાહરણમાં સંયોગી દ્રવ્યોમાં આધારાધેયભાવ છે પરંતુ બે સંયુક્ત લાકડીઓ'ના ઉદાહરણમાં સંયોગી દ્રવ્યોમાં આધારાધેયભાવ નથી.[૨૭] (૪) સમવાય પોતાના બે સંબંધીઓમાંથી એકમાં જ રહે છે, તે બંને સંબંધીઓમાં રહેતો નથી. બે સંબંધીઓમાં જે સંબંધી બીજા સંબંધીનો આધાર છે તે સંબંધીમાં જ તે રહે છે. તેથી તેને જ સમવાયી કહેવામાં આવે છે. એથી ઊલટું સંયોગ પોતાના બંનેય સંબંધીઓમાં રહે છે.તેથી સંયોગસંબંધ ધરાવતા બંનેય સંબંધીઓને સંયોગી કહેવામાં આવે છે. (૫) સમવાયને સમવાયીમાં રહેવા અન્ય સંબંધની જરૂર નથી. તે પોતાના સ્વભાવથી જ—સ્વતઃ

જ—સમવાયીમાં રહે છે. એથી ઊલટું સંયોગને પોતાના સંબંધીઓમાં રહેવા માટે સમવાયસંબંધની જરૂર છે. આમ કેમ ? ન્યાય-વૈશેષિક મતે સમવાય જ પરમાર્થથી સંબંધ છે જ્યારે સંયોગ તો ગુણ છે. (૬) સંયોગ સંયોગી દ્રવ્યોના કર્મથી ઉત્પન્ન થાય છે, પરંતુ સમવાય સંબંધીઓના કર્મથી ઉત્પન્ન થતો નથી. સમવાય કદી ઉત્પન્ન થતો જ નથી, તે નિત્ય છે.[૨૮] (૭) વિભાગ દ્વારા સંયોગનો નાશ થાય છે. પરંતુ સમવાયનો કદી નાશ થતો નથી, તે નિત્ય છે. (૮) સંયોગો અનેક છે, સમવાય એક જ છે.[૨૯] (૯) 'આ ગાય છે' એવી પ્રતીતિમાં ગોવ્યક્તિ અને ગોત્વસામાન્યનું અવિભક્ત એક પિંડરૂપે ગ્રહણ થાય છે તે સમવાયનું સામર્થ્ય છે. બીજી બાજુ સંયોગમાં, 'ઘટ અને પટ સંયુક્ત છે' એવી પ્રતીતિ થાય છે; આ પ્રતીતિમાં ઘટ અને પટ બંને પૃથક્રૂપે અલગ અલગ પિંડરૂપે ગૃહીત થાય છે. એ સમવાયનો મહિમા છે કે અહીં સંબંધીઓ લોઢાના ગોળા અને અગ્નિની જેમ એક પિંડરૂપે ગૃહીત થાય છે. સંયોગનો આવો મહિમા નથી. આનો અર્થ એ કે સંયોગસંબંધ ધરાવતાં બે દ્રવ્યો જુદાં અલગ-અલગ પ્રતીત થાય છે જ્યારે સમવાયસંબંધ ધરાવતા બે પદાર્થો વસ્તુતઃ બે ભિન્ન પદાર્થો હોવા છતાં એક અવિભક્ત પિંડરૂપે પ્રતીત થાય છે. (૧૦) સંયોગી દ્રવ્યો ભિન્ન ભિન્ન દેશમાં રહે છે જ્યારે સમવાયસંબંધ ધરાવતા પદાર્થો એક જ દેશમાં રહે છે. સંયોગસંબંધ ધરાવતા પુરુષ અને દંડ બે એક જ દેશમાં રહેતા નથી પરંતુ ભિન્ન ભિન્ન દેશમાં રહે છે. પરંતુ સમવાયસંબંધ ધરાવતાં કારણ (=તંતુઓ) અને કાર્ય (=પટ) બે ભિન્ન ભૌતિક દ્રવ્યો હોવા છતાં એક જ દેશમાં રહી શકે છે તે સમવાયનો જાદુ છે. (૧૧) સંયોગ બાહ્ય અને કૃત્રિમ સંબંધ (Accidental conjunction) છે. સમવાય આન્તરિક અને નૈસર્ગિક સંબંધ (Essential internal relation) છે. ફૂલ ઉપર ભ્રમર આવીને બેસે છે. ફૂલ અને ભ્રમરનો સંબંધ સંયોગ છે. ફૂલમાં સુગંધ છે. ફૂલ અને સુગંધનો સંબંધ સમવાય છે.

પાદટીપ

૧ अयुतसिद्धानामाधार्याधारभूतानां यः सम्बन्ध इहप्रत्ययहेतुः स समवायः । पदार्थधर्मसं० पृ० ७५३ ।

२ अयुतसिद्धता च सम्बद्धस्येति कथं सङ्गच्छते, पृथक्सिद्धे हि वस्तुनी कुण्डबदरवद् अन्योन्यं सम्बध्येते स्त्री पुंसवद् वा । अयुतसिद्धे तु तदेकत्वात् किं केन सम्बध्यते । न्यायमञ्जरी, भा० १, पृ० २७२ ।

३ प्रतीतिभेदाद् भेदोऽस्ति देशभेदस्तु नेष्यते ।
तेनात्र कल्प्यते वृत्तिः समवायः स उच्यते ॥ **न्यायमञ्जरी, भा० १, पृ० २८९ ।**

४ अवयवावयविनौ गुणगुणिनौ क्रियाक्रियावन्तौ जातिजातिमन्तौ च मिथः सम्बद्धावनुभूयेते, नान्यथा तन्तुषु पट इति शुक्लः पट इति पटः स्पन्दत इति पटो द्रव्यमिति च बुद्धिव्यपदेशौ स्याताम् । शुक्लः पट इत्यादि सामानाधिकरण्यज्ञानं न हि सम्बन्धज्ञानमिति चेत् किं पुनरिदं सामानाधिकरण्यम् ? तादात्म्यमिति चेत्, न, द्वितीयबुद्धिव्यपदेशयोः पौनरुक्त्याद् अपौनरुक्त्यं चाभिमन्यन्ते प्रतिपत्तारः, येनान्यतरदुपलभ्यान्यद् बुभुत्सन्ते । न चैकं वस्तु द्व्यात्मकमिति युक्तम्, भेदाधिष्ठानस्य तन्नान्तरीयकस्य द्वित्वस्यैकस्मिन विरोधेनासम्भवात् । तस्माद्भिन्ने एव वस्तुनी सम्बद्धे सामानाधिकरण्येन प्रतीयेते, असम्बन्धे गोरश्व इतिवत् तदनुपपत्तेः । **न्यायवा० ता० १.१.४ ।**

५ ...देशभेदश्च तयोर्नास्ति । **न्यायमञ्जरी, भा० १, पृ० २८९ ।**

६ अत्र सम्बन्धिनौ अयःपिण्डवह्निवत् पिण्डीभूतौ एव प्रतीयेते । **कन्दली पृ० ७५२ ।**

७ इहेदमिति यतः कार्यकारणयोः स समवायः । **वै० सू० ७.२.२६ ।**

८ द्रव्यादीनां पञ्चानां समवायित्वम् । **पदार्थधर्मसं० पृ० ४२ ।**

९ समवायित्वं समवायलक्षणा वृत्तिः । **कन्दली पृ० ४२ ।**

१० **पदार्थधर्मसं० पृ० ७७९ ।**

११ स्वतन्त्रः संयोगवत् सम्बन्धान्तरेण न वर्तते । **कन्दली पृ० ७७९ ।**

१२ कुतः पुनः स्वतन्त्रः ? समवायान्तराभावात् । यद्धि वर्तते तद् वृत्त्या वर्तते, न च समवायस्य वृत्तिरस्ति । **न्यायवा० १.१.५ ।**

१३ अनाश्रितः समवायः । **न्यायवा० १.१.५ ।**

१४ 'पञ्चपदार्थवृत्ति'शब्दविषयत्वात् परमाणुवत् । **न्यायवा० १.१.५ ।**

१५ मा भूद् 'गो'शब्दसाम्येन वागादीनामपि विषाणित्वम् । **न्यायवा०ता० १.१.५ ।**

१६ मिथ्याप्रत्यय एवैष इति । **न्यायवा० १.२.३३ ।**

१७ आश्रितत्वं चान्यत्र नित्यद्रव्येभ्यः । **पदार्थधर्मसं० पृ० ४२ ।**

१८ समवायस्य नान्या वृत्तिरस्ति तस्मात् स्वात्मवृत्तिः । **पदार्थधर्मसं० पृ० ७८४ ।**

१९ वृत्त्यभावाद् न वर्तते इत्येतद् न, तादात्म्याद् वृत्त्यात्मकत्वात् स्वत एवायं वृत्तिरीति । **कन्दली पृ० ७८४ ।**

२० अभावप्रत्यक्षे समवायप्रत्यक्षे चेन्द्रियसम्बद्धविशेषणता हेतुः । वैशेषिकमते तु समवायो न प्रत्यक्षः । **सिद्धान्तमुक्ता० ५९-६१ ।**

२१ सम्बन्धप्रत्यक्षे यावदाश्रयप्रत्यक्षस्य हेतुत्वादिति ...। **सिद्धान्तमुक्ता० प्रभा० पृ० ४४५ । (का० ५९–६१)**

२२ ननु यद्येकः समवायो द्रव्य-गुण-कर्मणां द्रव्यत्व–गुणत्व–कर्मत्वादि–विशेषणैः सह सम्बन्धैकत्वात् पदार्थसङ्करप्रसङ्ग इति । **पदार्थधर्मसं० पृ० ७७८ ।**

२३ द्रव्यत्वादीनामपि समवायैकत्वेऽपि व्यङ्ग्यव्यञ्जकशक्तिभेदात् आधाराधेयनियम इति ।**पदार्थधर्मसं० पृ० ७८१ ।**

२४ द्रव्यत्वाभिव्यञ्जिका शक्तिर्द्रव्याणामेव तेन द्रव्येष्वेव द्रव्यत्वं समवैति नान्यत्र । **कन्दली पृ० ७८२ ।**

२५ तत्र रूपसमवायसत्त्वेऽपि रूपाभावात् । **सिद्धान्तमुक्ता० ११ ।**

२६ न चासौ संयोगः सम्बन्धिनामयुतसिद्धत्वात् । **पदार्थधर्मसं० पृ० ७७५ ।**

२७ न चासौ संयोगः...अधिकरणाधिकर्तव्ययोरेव भावात् । **पदार्थधर्मसं० पृ०७७६ ।**

२८ न चासौ संयोगः...अन्यतरकर्मादिनिमित्तासम्भवात् । **पदार्थधर्मसं० पृ० ७७६ ।**

२९ न चासौ संयोगः...विभागान्तत्वादर्शनात् । **पदार्थधर्मसं० पृ० ७७६ ।**

અધ્યયન ૧૮

અભાવપદાર્થ

(૧) પ્રાસ્તાવિક

ભૂતલ ઉપરથી ઘડો દૂર થતાં ત્યાં ઘટાભાવની પ્રતીતિ થાય છે. કુંભારના ચાકડે ચડેલા માટીના પિંડમાં ઘટાભાવની પ્રતીતિ થાય છે. ઘડો ફૂટી ગયા પછી ઘટાભાવની પ્રતીતિ થાય છે. પટ ઘટાભાવ (=અઘટ) છે એવી પ્રતીતિ થાય છે. આવી રીતે આપણને અભાવની પ્રતીતિ થાય છે. પ્રતીતિભેદે પદાર્થ-ભેદ માનવાનો ન્યાયવૈશેષિક સિદ્ધાન્ત છે. એટલે ન્યાયવૈશેષિકો અભાવને અલગ પદાર્થ માને છે.

અભાવને પદાર્થ કહી શકાય કે નહિ એ પ્રશ્નને લઈને ઘણું ખંડન-મંડન થયું છે. જો 'પદાર્થ' શબ્દથી કેવળ સત્તાત્મક વસ્તુઓ યા ભાવાત્મક વસ્તુઓનું જ ગ્રહણ થાય તો અભાવને પદાર્થ ન ગણી શકાય. પરંતુ જો 'પદાર્થ' શબ્દથી જ્ઞેય(knowable)માત્રનો બોધ થતો હોય તો અભાવ પણ પદાર્થકોટિમાં આવી જાય છે. આ વ્યાપક અર્થમાં તો અભાવને પદાર્થ ગણી શકાય. અભાવ ભાવાત્મક પદાર્થ નથી એ વાત સાચી. પરંતુ તેનું બાહ્ય અસ્તિત્વ તો છે. અભાવ જ્ઞેય છે એટલું જ નહિ તેનું બાહ્ય અસ્તિત્વ પણ છે. જેની પ્રતીતિ થાય છે તે બાહ્ય અસ્તિત્વ ધરાવે છે.

(૨) અભાવના સિદ્ધાંતનો વિકાસ

કણાદનાં વૈશેષિકસૂત્રોમાં ઉદ્દેશસૂત્રમાં (૧.૧.૪) ૭ જ પદાર્થો ગણાવ્યા છે, એટલે કણાદ ૭ જ પદાર્થો સ્વીકારતા હતા, સાતમો અભાવપદાર્થ તેમને સ્વીકાર્ય ન હતો એમ કેટલાક વિદ્વાનોનું માનવું છે. પરંતુ આ ઉદ્દેશસૂત્ર પ્રક્ષિપ્ત હોવાનો સંભવ છે કારણ કે ચંદ્રાનન્દસંમત સૂત્રપાઠમાં આ ઉદ્દેશસૂત્ર જ નથી. વૃત્તિકાર ચન્દ્રાનન્દ અનુસાર કણાદે નવમા અધ્યાયનાં ૧ થી ૫ સૂત્રોમાં અભાવના ચારેય પ્રકારોનું નિરૂપણ કર્યું છે અને ત્યાર પછીનાં સૂત્રોમાં તે તે પ્રકારના અભાવનું જ્ઞાન કેવી રીતે થાય છે તેનું નિરૂપણ કર્યું છે. આ સૂચવે છે કે કણાદ અભાવનું મહત્ત્વ બરાબર સમજે છે, અને અભાવને સ્વીકારે છે.

તો પ્રશ્ન ઊઠે છે કે પ્રશસ્તપાદે છ જ પદાર્થો કેમ ગણાવ્યા છે અને છ જ પદાર્થોનું નિરૂપણ કેમ કર્યું છે ? પ્રશસ્તપાદનું ભાષ્ય સમવાયપદાર્થના નિરૂપણ પછી સમાપ્ત થાય છે. આમ કેમ ? આ પ્રશ્નના ઉત્તરમાં શ્રીધર કહે છે કે પ્રશસ્તપાદે છ જ પદાર્થો ગણાવ્યા છે કારણ કે તે છ પદાર્થો ભાવરૂપ છે; સાતમો અભાવરૂપ પદાર્થ હોવા છતાં તેને ગણાવ્યો નથી કારણ કે તે ભાવ-પરતન્ત્ર છે.[1] આ ઉત્તર સંતોષપ્રદ નથી. ભલે પ્રશસ્તપાદે તેને ન ગણાવ્યો પરંતુ તેનું નિરૂપણ કેમ ન કર્યું ? કણાદે જો અભાવનું નિરૂપણ કર્યું તો પ્રશસ્તપાદે કેમ ન કર્યું ? આનો એક ઉત્તર એ હોઈ શકે કે વૈશેષિકસૂત્રના ટીકાકારો જેને કણાદનું અભાવનિરૂપણ ગણે છે તે ખરેખર અભાવનિરૂપણ નથી, અને પ્રશસ્ત-પાદ સુધી વૈશેષિકદર્શનમાં અભાવનો સ્વીકાર થયો ન હતો—અભાવસિદ્ધાન્ત ઉદ્ભવ્યો ન હતો. બીજો ઉત્તર એ છે કે અભાવનિરૂપણ કરતાં સૂત્રો પાછળથી ઉમેરાયેલાં પણ હોય કારણ કે વૈશેષિકસૂત્રોનું મૂળ કેટલું હશે તે, ઉપલબ્ધ સૂત્રપાઠોનું વૈવિધ્યને જોતાં, નક્કી કરવું મુશ્કેલ છે. ન્યાયસૂત્રમાં અભાવનો નિર્દેશ નથી. વાત્સ્યાયનભાષ્ય કેટલાકને મતે એક સ્થળે[2] અભાવનો નિર્દેશ કરે છે જ્યારે કેટલાકને મતે તે સ્થળ અભાવનો નિર્દેશ કરતું નથી. ઉદ્યોતકર અભાવનું બાહ્ય અસ્તિત્વ સ્વીકારે છે. તે કહે છે કે અભાવ પણ સમવાયની જેમ વિશેષણ–વિશેષ્યભાવસન્નિકર્ષ દ્વારા પ્રત્યક્ષ થાય છે.[3] જયંતે, શ્રીધરે અને વાચસ્પતિએ અભાવને બાહ્ય અસ્તિત્વ ધરાવતી વસ્તુ તરીકે પુરવાર કરવા અત્યંત શ્રમ લીધો છે. દસમી શતાબ્દીમાં તે સાતમા પદાર્થ તરીકે સ્થિર થાય છે. દસમી શતાબ્દીના શિવાદિત્યે તો પોતાના ગ્રંથનું નામ જ 'સપ્તપદાર્થી' રાખ્યું છે. નવ્યન્યાયના ગ્રંથોમાં અભાવનું વિશદ નિરૂપણ મળે છે.

(૩) આવશ્યક પરિભાષા

અભાવને બરાબર સમજવા માટે નીચેના પાંચ અંગોનું જ્ઞાન આવશ્યક છે. (૧) પ્રતિયોગી (૨) અનુયોગી (૩) પ્રતિયોગિતાવચ્છેદક ધર્મ (૪) અનુ-યોગિતાવચ્છેદક ધર્મ (૫) પ્રતિયોગિતાવચ્છેદક સમ્બન્ધ. એક ઉદાહરણ લો—'જળમાં ગન્ધાભાવ છે.'

૧. પ્રતિયોગી—અભાવ કોનો ? ગન્ધનો. તેથી ગન્ધ પ્રતિયોગી છે. પ્રતિયોગી હોવારૂપ ધર્મ તે પ્રતિયોગિતા કહેવાય છે.

૨. અનુયોગી—અભાવ શેમાં છે ? જળમાં. તેથી જળ અનુયોગી છે. અનુયોગી હોવારૂપ ધર્મ તે અનુયોગિતા કહેવાય છે.

૩. પ્રતિયોગિતાવચ્છેદક ધર્મ—અહીં કોઈ ખાસ ગંધનો અભાવ છે કે ગન્ધમાત્રનો ? ગન્ધવિશેષનો નહિ પણ ગન્ધમાત્રનો અર્થાત્ ગન્ધત્વ જાતિવાળી બધી ગંધવ્યક્તિઓનો. તેથી અહીં પ્રતિયોગિતાવચ્છેદક ધર્મ છે **ગન્ધત્વજાતિ.**

૪. અનુયોગિતાવચ્છેદક ધર્મ – ગન્ધનો અભાવ જલવિશેષમાં છે કે જલમાત્રમાં ? અહીં અભાવ જલમાત્રમાં છે – જલત્વજાતિયુક્ત બધી જલવ્યક્તિઓમાં છે. તેથી અહીં અનુયોગિતાવચ્છેદક ધર્મ જલત્વજાતિ છે

૫. પ્રતિયોગિતાવચ્છેદક સંબંધ – ગન્ધના સંયોગસંબંધનો નિષેધ કરવામાં આવ્યો છે કે સમવાયસંબંધનો ? ગન્ધ જળમાં સમવાયસંબંધથી નથી. ગન્ધનો સમવાયસંબધ જળમાં નથી. જળમાં સમવાયસંબંધથી ગન્ધનો અભાવ છે. તેથી, અહીં પ્રતિયોગિતાવચ્છેદક સંબંધ સમવાય છે, સંયોગ નથી.

આ ઉપરથી એ સ્પષ્ટ છે કે એક સ્થાનમાં એક સંબંધથી વિદ્યમાન વસ્તુનો પણ બીજા સંબંધથી તે સ્થાનમાં તે જ કાળે અભાવ હોય છે. ઉદાહરણાર્થ, ભૂતલમાં સંયોગસંબંધથી ઘટ હોવા છતાં સમવાયસંબંધથી ભૂતલમાં ઘટનો અભાવ હોય છે. તેવી જ રીતે, એક સ્થાનમાં એક રૂપથી એક વસ્તુના હોવા છતાં બીજા રૂપથી તે જ સ્થાનમાં તે જ વસ્તુનો તે જ કાળે અભાવ હોય છે. ઉદાહરણાર્થ, ઘરમાં શુક્લ રંગવાળો પટ છે પણ નીલ રંગવાળો પટ નથી. તે જ પટ જ્યારે ઘરની બહાર હોય છે ત્યારે તેમાં 'બહાર હોવાપણા'નો ધર્મ રહે છે. 'બહાર હોવાપણા'ના ધર્મવાળો પટ કદીય ઘરની અંદર ન હોય. 'બહાર હોવાપણા'ના ધર્મવાળા પટનો અભાવ ઘરની અંદર હોય છે. તેથી, ઘરમાં પટ હોય તો પણ 'બહાર હોવાપણા'ના ધર્મવાળા પટનો તો ઘરમાં અભાવ જ હોય છે. વળી, જ્યારે ઘરમાં પટ તો હોય છે પણ ઘટ હોતો નથી ત્યારે ઘરમાં કેવલ પટ છે પણ ઘટ અને પટ બંને નથી, અર્થાત્ પટ **કેવલ** છે પણ પટ **ઘટસહિત** નથી–કેવળ પટ છે પણ ઘટ–પટોભયત્વેન પટાભાવ છે. તેથી ઉભયાભાવમાં એક પ્રતિયોગી હોવા- છતાં પણ ઉભયરૂપે તે પ્રતિયોગીનો અભાવ હોય છે. આને જ 'એકસત્ત્વેઽપિ દ્વયં નાસ્તિ' ('એક હોવા છતાં બંને નથી') એવા વાક્યપ્રયોગ દ્વારા વ્યક્ત કરીએ છીએ. આમ સંબંધ દ્વારા અને ધર્મ દ્વારા અભાવોમાં વિલક્ષણતા આવે છે.

પરંતુ ખરેખર તો પ્રતિયોગિતા દ્વારા જ અભાવોમાં વૈલક્ષણ્ય આવે છે. તેથી કહેવાય છે કે અભાવની પ્રતિયોગિતાઓ કોઈ સંબંધથી અને ધર્મથી નિયમિત (=વિશિષ્ટ, અવચ્છિન્ન) હોય છે. જે પ્રતિયોગિતા જે સંબંધથી અને

જે ધર્મથી અવચ્છિન્ન થશે તે પ્રતિયોગિતાનો અવચ્છેદક તે જ સંબંધ અને તે જ ધર્મ થશે. ઉદાહરણાર્થ, 'સમવાયસંબંધથી ઘટાભાવ છે'-અહીં અભાવની પ્રતિયોગિતા સમવાયસંબંધ અને ઘટત્વધર્મથી અવચ્છિન્ન છે. તેથી પ્રસ્તુત ઉદાહરણમાં અભાવનો પ્રતિયોગિતાવચ્છેદક સંબંધ સમવાય છે અને પ્રતિયોગિતાવચ્છેદક ધર્મ ઘટત્વ છે. એટલે નવ્ય નૈયાયિકો 'સમવાયસંબંધથી ઘટાભાવ છે' વાક્યને નીચે પ્રમાણે પોતાની વિશિષ્ટ રીતિ અનુસાર રજૂ કરે છે—'સમવાયસંબંધાવચ્છિન્ન-ઘટત્વાવચ્છિન્ન-પ્રતિયોગિતાક-અભાવ'

સંબંધને અભાવની પ્રતિયોગિતાનો અવચ્છેદક શા માટે માનવો? સામાન્યતઃ કોઈ પણ વસ્તુનો અભાવ નથી. બધી વસ્તુઓ છે. તેથી જ્યારે પણ કોઈ વસ્તુનો અભાવ ક્યાંક જણાવવામાં આવે છે ત્યારે તે વસ્તુ અને તે અધિકરણ વચ્ચેનો કોઈ વિશેષ પ્રકારનો સંબંધ કાર્ય કરે છે. સંબંધનું આ કાર્ય તે પ્રતિયોગિતામાં વૈલક્ષણ્ય સંપાદન કરવાનું છે. જે સંબંધથી જે વસ્તુ જ્યાં નથી, તે જ સંબંધ તે અભાવની પ્રતિયોગિતાને બીજા અભાવોની પ્રતિયોગિતાઓથી વિલક્ષણ બનાવે છે. તેથી તે સંબંધ તે અભાવની પ્રતિયોગિતાનો અવચ્છેદક છે, અને તે પ્રતિયોગિતા તે સંબંધથી અવચ્છિન્ન કહેવાય છે. ઉદાહરણાર્થ, ભૂતલ ઉપર સંયોગસંબંધથી ઘટ હોવા છતાં ત્યાં સમવાયસંબંધથી ઘટાભાવ છે; અહીં અભાવની પ્રતિયોગિતાને સમવાયસંબંધ જ (સંયોગસંબંધાવચ્છિન્ન-ઘટનિષ્ઠપ્રતિયોગિતાથી) વિલક્ષણ બનાવે છે. જો સમવાયસંબંધ પ્રસ્તુત પ્રતિયોગિતામાં વૈલક્ષણ્ય સંપાદન કરી ન આપત તો ઘટનિષ્ઠ બધી પ્રતિયોગિતાઓથી એનો ભેદ અશક્ય બની જાત. પરિણામે સંયોગસંબંધથી ઘટાભાવ અને સમવાયસંબંધથી ઘટાભાવ એ બેમાં કંઈ ભેદ ન રહેત. પરંતુ આ તો ઇષ્ટ નથી. પ્રતિયોગિતામાં વૈલક્ષણ્ય લાવવાનું કાર્ય સંબંધ કરે છે એટલે જ સંબંધને પ્રતિયોગિતાવચ્છેદક ગણવામાં આવે છે.

ધર્મને પ્રતિયોગિતાનો નિયામક (=અવચ્છેદક) શા માટે માનવો? કયા અભાવની પ્રતિયોગિતા ક્યાં ક્યાં છે અને ક્યાં ક્યાં નથી તેનો નિશ્ચય કરવા પ્રતિયોગિતાનો કોઈ એવો નિયામક (=અવચ્છેદક) ધર્મ માનવો પડશે જે બધા પ્રતિયોગીઓમાં રહે પરંતુ અપ્રતિયોગિભૂત વસ્તુઓમાં ન રહે. આ નિયામક ધર્મને પ્રતિયોગિતાનો અવચ્છેદક ધર્મ કહેવામાં આવે છે અને પ્રતિયોગિતાને તે ધર્મથી અવચ્છિન્ન કહેવામાં આવે છે. ઉદાહરણાર્થ, ઘટાભાવની પ્રતિયોગિતા ક્યાં ક્યાં છે અને ક્યાં ક્યાં નથી એ પ્રશ્નનો ઉત્તર એ જ છે કે ઘટત્વ ધર્મ જ્યાં છે તે બધી વ્યક્તિઓમાં અર્થાત્ બધા ઘટોમાં ઘટાભાવની

પ્રતિયોગિતા છે, અને જ્યાં ઘટત્વ નથી તે બધી વ્યક્તિઓમાં અર્થાત્ ઘટથી ભિન્ન બધી વસ્તુઓમાં તે પ્રતિયોગિતા નથી. તેથી ઘટત્વ જ ઘટાભાવની પ્રતિયોગિતાનો નિયામક (=અવચ્છેદક) ધર્મ છે. બધા ઘટોમાં દ્રવ્યત્વ ધર્મ પણ છે પરંતુ દ્રવ્યત્વ ઘટાભાવની પ્રતિયોગિતાનો નિયામક ધર્મ નથી કારણ કે દ્રવ્યત્વ ઘટ ઉપરાંત પટ વગેરેમાં પણ હોય છે.

ઉપર જે કહ્યું છે તેને બીજા શબ્દોમાં બીજી રીતે કહેવું જરૂરી છે, જેથી વાત બરાબર સમજાઈ જાય. જગતમાં જેટલા પ્રકારના અભાવો છે તેમનું પરસ્પર અન્તર કેવળ એ વસ્તુના સ્વરૂપ દ્વારા થાય છે જેનો તે અભાવ કહેવાય છે. ઉદાહરણાર્થ 'ઘટાભાવ' અને 'પટાભાવ' વચ્ચે અન્તર ઘટ અને પટને કારણે છે. ઘટાભાવ ઘટનો અભાવ છે, અર્થાત્ ઘટ ઘટાભાવનો વિરોધી છે, પ્રતિયોગી છે. એટલે ઘટાભાવને ઘટપ્રતિયોગિક અભાવ (='ઘટ છે પ્રતિયોગી જેનો' એવો અભાવ) કહેવામાં આવે છે. જ્યાં અભાવ રહે છે અર્થાત્ જે અભાવનો આધાર હોય છે તેને અભાવનો અનુયોગી કહેવામાં આવે છે. ઉદાહરણાર્થ, 'ભૂતલમાં ઘટાભાવ'—અહીં ભૂતલ અભાવનો અનુયોગી છે. અનુયોગીનો અર્થ છે 'અનુકૂલ' અથવા અહીં એનો અર્થ છે આધાર કારણ કે ભૂતલમાં અભાવ રહે છે. આમ ભૂતલ અભાવનો અનુયોગી (આધાર) અથવા 'અનુકૂલ' કહેવાય. 'ભૂતલમાં ઘટાભાવ'ને આપણે નૈયાયિકોના શબ્દોમાં 'ઘટ-પ્રતિયોગિક, ભૂતલાનુયોગિક' અભાવ કહી શકીએ. જ્યારે 'ભૂતલમાં ઘટાભાવ' એમ કહેવામાં આવે છે ત્યારે એનો અર્થ એ થાય છે કે 'ભૂતલમાં ઘટનો સંયોગ નથી,' અર્થાત્ 'સંયોગસમ્બન્ધથી પ્રતિયોગી (=ઘટ)નો ભૂતલમાં રહેવાનો અભાવ છે.' 'અહીં ભૂતલમાં પ્રતિયોગી ઘટના રહેવાનો (=વૃત્તિનો) નિયામક સંબંધ સંયોગ છે' અર્થાત્ ઘટનું પ્રતિયોગી હોવું (=પ્રતિયોગિતા) સંયોગ-સંબંધથી વિશિષ્ટ (=અવચ્છિન્ન) છે. ન્યાયના શબ્દોમાં કહીએ તો આમ કહેવાય–'ઘટની પ્રતિયોગિતા સંયોગસમ્બન્ધાવચ્છિન્ન છે' અથવા 'ઘટની પ્રતિયોગિતાનો અવચ્છેદક (=નિયામક) સંયોગસંબંધ છે.' અભાવના વિષયમાં પ્રતિયોગિતાના અવચ્છેદક સંબંધને ધ્યાનમાં રાખવો આવશ્યક છે. પ્રાગભાવનું ઉદાહરણ લો – (પ્રાગભાવ=કાર્યનો ઉત્પત્તિ પહેલાં અભાવ). 'તન્તુઓમાં (=કારણમાં) પટનો (=કાર્યનો) અભાવ રહે છે.' અહીં પ્રતિયોગીને (=પટને) રહેવાનો સંબંધ સમવાય છે, અર્થાત્ પ્રતિયોગી પટનો તંતુઓમાં સમવાય-સંબંધથી રહેવાનો અભાવ પ્રાગભાવ કહેવાય છે. અહીં પ્રતિયોગિતા સમવાય-સંબંધથી અવચ્છિન્ન છે. એમ બની શકે કે તંતુઓ ઉપર કોઈ પટ લાવીને

મૂકી દે, તો પછી તંતુઓમાં સંયોગસંબંધથી પટનો અભાવ નહિ રહે, અર્થાત્ એ વખતે તન્તુઓમાં સમવાયસંબંધથી પટનો અભાવ હોવા છતાં સંયોગસંબંધથી પટનો ભાવ છે. આથી અભાવનો વિચાર કરતી વેળાએ એ ધ્યાનમાં રાખવું આવશ્યક છે કે કયા સંબંધથી પ્રતિયોગીના રહેવાનો અભાવ પ્રાપ્ત સ્થશે છે.[૪]

(૪) અભાવના પ્રકાર

અભાવના ચાર પ્રકાર માનવામાં આવ્યા છે—(૧) પ્રાગભાવ (૨) પ્રધ્વંસાભાવ (૩) અત્યન્તાભાવ અને (૪) અન્યોન્યાભાવ. હવે ક્રમથી તેમનું નિરૂપણ કરીએ.

(૧) પ્રાગભાવ (Prior Non-existence)—કાર્યની ઉત્પત્તિ પહેલાં તેનો અભાવ પ્રાગભાવ કહેવાય છે.[૫] પ્રાગભાવનો પ્રતિયોગી કાર્ય છે, અનુયોગી કારણ છે અને પ્રતિયોગિતાનો અવચ્છેદક સમવાયસંબંધ છે. તન્તુઓમાં ઉત્પન્ન થતાં પહેલાં પટના અભાવને પટ-પ્રાગભાવ કહેવામાં આવે છે. તંતુઓમાં પટનો પ્રાગભાવ અનાદિ કાળથી ચાલ્યો આવે છે પરંતુ પટના ઉત્પન્ન થતાં જ તેનો નાશ થાય છે. આમ પ્રાગભાવ વિનાશ પામનારો અભાવ છે. તે અનાદિ અને સાન્ત છે.[૬] અહીં તન્તુઓમાં સમવાયસંબંધથી પટના હોવાનો અભાવ છે, અર્થાત્ પટપ્રાગભાવના પ્રતિયોગી પટની પ્રતિયોગિતા સમવાયસંબંધથી અવચ્છિન્ન છે.

(૨) પ્રધ્વંસાભાવ (Posterior Non-existence)—કાર્યનો વિનાશ થતાં કાર્યનો અભાવ થાય છે, તેને પ્રધ્વંસાભાવ કહેવામાં આવે છે.[૭] જ્યારે તન્તુઓમાં પટ ઉત્પન્ન થઈ જાય અને પછી જો તન્તુઓને અલગ અલગ કરવામાં આવે તો પટનો નાશ થઈ જાય છે. એને જ પટનો ધ્વંસ કહે છે. બીજી રીતે કહેવાય કે તન્તુઓમાં પટનો ધ્વંસાભાવ ઉત્પન્ન થઈ ગયો. આ અભાવ તન્તુ-સંયોગનો નાશ થતાં ઉત્પન્ન થાય છે પરંતુ એક વાર ઉત્પન્ન થયા પછી તે સદા રહે છે, કારણ કે એનો એ પટ ફરી ઉત્પન્ન થઈ શકતો નથી અને જો તેના તે જ ઘટનો પુનર્ભાવ અસંભવ હોય તો પછી એ ઘટનો ધ્વંસાભાવ કેવી રીતે નાશ પામે ? તેથી ધ્વંસાભાવને કોઈ અન્ત નથી. એટલે જ ધ્વંસાભાવને સાદિ-અનન્ત ગણવામાં આવ્યો છે.[૮] અહીં પણ તન્તુઓમાં સમવાય-સંબંધથી પટના હોવાનો અભાવ છે, એટલા માટે ધ્વંસાભાવનો પ્રતિયોગી

પટ છે, અનુયોગી તન્તુઓ છે અને પ્રતિયોગિતાનો અવચ્છેદક સંબંધ સમવાય છે.

પ્રાગભાવ અને પ્રધ્વંસાભાવની બાબતમાં પ્રતિયોગિતાવચ્છેદક ધર્મનો તેમ જ અનુયોગિતાવચ્છેદક ધર્મનો વિચાર કરવો જરૂરી છે.

પ્રાગભાવનો પ્રતિયોગિતાવચ્છેદક ધર્મ કયો છે તેને ઉદાહરણ દ્વારા સમજીશું. જ્યારે તન્તુઓમાં પટનો પ્રાગભાવ છે એમ કહીએ છીએ ત્યારે પ્રશ્ન ઊઠે છે કે પ્રસ્તુત તન્તુઓમાં અમુક જ પટના પ્રાગભાવની વાત કરવામાં આવે છે કે બધા જ પટોના પ્રાગભાવની વાત કરવામાં આવે છે? બધા જ પટોનો પ્રાગભાવ તે તન્તુઓમાં નથી. અસ્તિત્વ ધરાવતા પટોનો પ્રાગભાવ તે તંતુઓમાં છે એમ કહી શકાય જ નહિ. જે અસ્તિત્વ ધરાવતું હોય તેનો પ્રાગભાવ કેવો ? તો શું અનુત્પન્ન પટોનો પ્રાગભાવ તે તન્તુઓમાં છે એમ કહીશું ? ના, બધા જ અનુત્પન્ન પટોનો પ્રાગભાવ તે તન્તુઓમાં નથી. તે તન્તુઓમાં તો તે જ અનુત્પન્ન પટનો પ્રાગભાવ છે જે તે તન્તુઓમાંથી જ ઉત્પન્ન થવો સંભવે છે. જો પ્રસ્તુત તન્તુઓ નીલ હોય તો અનુત્પન્ન નીલ પટનો જ પ્રાગભાવ તે તન્તુઓમાં છે એમ કહેવાય. પરંતુ અહીં પણ પ્રશ્ન જાગે કે શું બધા જ અનુત્પન્ન નીલ પટોનો પ્રાગભાવ તે તન્તુઓમાં છે ? ના, તે તન્તુઓમાંથી જે નીલ પટ ઉત્પન્ન થવો સંભવે છે તેનો જ તે તંતુઓમાં પ્રાગભાવ છે. અમુક જ નીલ પટ તેમાંથી ઉત્પન્ન થવો સંભવે અને બીજો નીલ પટ કેમ નહિ ?, તેમ છે કારણ કે તન્તુઓ ૧૨૦ આંકના છે એટલે તેમાંથી ૧૨૦ આંકનો જ નીલ પટ ઉત્પન્ન થવો સંભવે—બીજા આંકનો નીલ પટ નહિ. છેવટે આનો અર્થ એ થશે કે પ્રસ્તુત તંતુઓમાં જે પટનો પ્રાગભાવ અભીષ્ટ છે તે, તે તન્તુઓમાંથી જ ઉત્પન્ન થવાને યોગ્ય એક જ પટવ્યક્તિનો છે. આ ચર્ચા ઉપરથી પ્રાગભાવમાં પ્રતિયોગિતાવચ્છેદક ધર્મ કયો છે તે સ્પષ્ટ થાય છે. હવે પ્રાગભાવમાં અનુયોગિતાવચ્છેદક ધર્મ કયો છે તેનો વિચાર ઉદાહરણ દ્વારા કરી લઈએ. પટપ્રાગભાવમાં પ્રસ્તુત તન્તુઓમાંથી જ ઉત્પન્ન થવાને યોગ્ય જે પટ છે તેનો પ્રાગભાવ તે જ તન્તુઓમાં છે—બીજા તન્તુઓમાં નથી. આમ પ્રાગભાવમાં અનુયોગિતાવચ્છેદક ધર્મ શો હોય છે તેનો ખ્યાલ પણ આવી ગયો.

પ્રસ્તુત તન્તુઓમાં (જેમનામાં હજુ પટ ઉત્પન્ન થયો નથી) બીજા તન્તુઓમાંથી જ ઉત્પન્ન થવાને યોગ્ય પટનો પ્રાગભાવ રહેતો નથી, અર્થાત્ આ પ્રસ્તુત તન્તુઓમાં રહેતો તેમાંથી જ ઉત્પન્ન થવાને યોગ્ય પટનો પ્રાગભાવ અને બીજાં

તન્તુઓમાં રહેતો તેમાંથી જ ઉત્પન્ન થવાને યોગ્ય પટનો પ્રાગભાવ બે જુદા પટ–પ્રાગભાવો છે અને તેમનો પરસ્પર ભેદ સ્વતઃ છે, યા તો પ્રતિયોગિતાવચ્છેદક ધર્મોથી છે.

પ્રસ્તુત તન્તુઓમાં (જેમનામાં હજુ પટ ઉત્પન્ન થયો નથી) અસ્તિત્વ ધરાવતા પટનો અભાવ પ્રાગભાવ નહિ પણ અત્યન્તાભાવ ગણાશે કારણ કે પ્રસ્તુત તન્તુઓમાં અસ્તિત્વ ધરાવતા પટનો સમવાયસંબંધથી ત્રૈકાલિક અભાવ છે.

ધ્વંસાભાવનો પ્રતિયોગિતાવચ્છેદક ધર્મ કયો ? તેને ઉદાહરણ દ્વારા સમજીએ. જ્યારે તન્તુઓમાં પટનો ધ્વંસાભાવ છે એમ કહીએ છીએ ત્યારે અમુક ખાસ પટનો ધ્વંસાભાવ અભિપ્રેત છે. તે તન્તુઓમાંથી જે પટ ઉત્પન્ન થયેલો તે જ પટનો ધ્વંસાભાવ તે તન્તુઓમાં રહે છે—બીજા તન્તુઓમાંથી ઉત્પન્ન થયેલ પટનો ધ્વંસાભાવ તે તન્તુઓમાં રહેતો નથી. હવે ધ્વંસાભાવના અનુયોગિતાવચ્છેદક ધર્મને સમજીએ. પ્રસ્તુત ઉદાહરણમાં અમુક પટનો ધ્વંસાભાવ તે જ પટના કારણરૂપ તન્તુઓમાં રહે છે—બીજા કોઈ નષ્ટ થયેલ પટના કારણરૂપ તન્તુઓમાં તે રહેતો નથી. આમ આપણને જણાશે કે પ્રાગભાવ અને પ્રધ્વંસાભાવની બાબતમાં તેમના પ્રતિયોગિતાવચ્છેદક અને અનુયોગિતાવચ્છેદક ધર્મને સમજવા કેટલા બધા જરૂરી છે.

(૩) અત્યન્તાભાવ (Absolute Non-existence)—નિત્ય સંસર્ગાભાવને અત્યન્તાભાવ કહેવામાં આવે છે. સંસર્ગનો અર્થ છે સંબંધ. અહીં સમવાયસંબંધ અભિપ્રેત છે. આધારાધેયભાવ ધરાવતી બે વસ્તુઓમાં જો સમવાયસંબંધનો અભાવ હોય તો તે અભાવ નિત્ય જ હોય. જે અભાવ નિત્ય છે, અનાદિ અને અનંત છે તે અભાવ અત્યન્તાભાવ છે. અત્યન્તાભાવ કદી ઉત્પન્ન થતો નથી અને કદી નાશ પામતો નથી.[૯] 'વાયુમાં રૂપાભાવ' એ અત્યન્તાભાવનું ઉદાહરણ છે. વાયુમાં રૂપનો ભાવ ન અત્યારે છે, ન પહેલાં હતો કે ન ભવિષ્યમાં થશે. વાયુમાં રૂપાભાવ સામયિક (temporary) નથી, પરંતુ નિત્ય છે, શાશ્વત છે. વાયુમાં સમવાયસંબંધથી રૂપના હોવાનો અભાવ ત્રૈકાલિક છે. આ ત્રૈકાલિક અભાવને જ અત્યન્તાભાવ કહેવામાં આવે છે. પ્રાગભાવને અન્ત હોય છે. પ્રધ્વંસાભાવને આદિ હોય છે. પરંતુ અત્યન્તાભાવને આદિ કે અન્ત હોતો નથી. 'ભૂતલમાં ઘટ નથી' અર્થાત્ 'ભૂતલમાં ઘટાભાવ છે'—આના બે અર્થ થઈ શકે. ભૂતલમાં સમવાયસંબંધથી ઘટનો અભાવ છે

અને ભૂતલમાં સંયોગસંબંધથી ઘટનો અભાવ છે. ભૂતલમાં સમવાયસંબંધથી ઘટનો અભાવ અભિપ્રેત હોય તો તે અત્યન્તાભાવ થશે. ભૂતલમાં સમવાયસંબંધથી ઘટનો અભાવ નિત્ય છે. ઘટ ભૂતલમાં ત્રણેય કાળમાં ક્યારેય સમવાયસંબંધથી રહેતો નથી. ભૂતલમાં સંયોગસંબંધથી ઘટનો અભાવ અભિપ્રેત હોય તો તે અત્યન્તાભાવ નહિ ગણાય કારણ કે તે અભાવ નિત્ય નથી. જ્યારે ભૂતલ સાથે ઘટનો સંયોગસંબંધ થાય છે ત્યારે તે અભાવ દૂર થઈ જાય છે. જે જેનું કાર્ય કોઈ પણ કાળે નથી તેનો તેમાં અત્યન્તાભાવ છે. વાયુદ્રવ્ય પટદ્રવ્યનું સમવાયિકારણ કદી બન્યું નથી, બનતું નથી કે બનવાનું નથી. તેથી પટ કદીય વાયુમાં સમવાયસંબંધથી રહેતો નથી. વાયુમાં સમવાયસંબંધથી પટનો અભાવ ત્રૈકાલિક છે અને તેથી તે અત્યન્તાભાવ છે.

આમ અત્યન્તાભાવથી વસ્તુઓનો અભાવ નહિ, પણ એમના સંસર્ગ (=સમવાય)નો અભાવ સૂચિત થાય છે. ઉપર આપેલા ઉદાહરણમાં, વાયુ અથવા રૂપનો અભાવ નથી પરંતુ તે બંનેના સંબંધનો—સમવાયસંબંધનો—અભાવ છે. તેથી આ અભાવને કેટલીક વાર 'સમવાયાભાવ' પણ કહેવામાં આવે છે.

અત્યન્તાભાવ વિશેની શ્રીધરની માન્યતા ભિન્ન છે. તેમના મતે સર્વથા અસત્ હોય એવી વસ્તુનો અભાવ અત્યન્તાભાવ છે. સર્વથા અસદ્ભૂત અને કેવળ બુદ્ધિકલ્પિત વસ્તુનો દેશ–કાલનિરપેક્ષ જે અભાવ છે તે અત્યન્તાભાવ છે. ઉદાહરણાર્થ, 'ચારબાજુવાળો ત્રિકોણ' સર્વથા અસત્ છે. તેનો અભાવ સર્વ દેશે છે અને સર્વ કાળે છે અર્થાત્ તેનો અભાવ અમુક દેશમાં કે અમુક કાળમાં નથી. શ્રીધરને મતે 'શશવિષાણ' સર્વથા અસત્ છે. અને તેનો દેશકાલઅનવચ્છિન્ન પ્રતિષેધ એ જ અત્યન્તાભાવ છે. તેમને મતે શશ અને વિષાણના સમવાયસંબંધનો અભાવ એ અત્યન્તાભાવ નથી.[૧૦] વૈશેષિકસૂત્રવૃત્તિકાર ચન્દ્રાનન્દ પણ શ્રીધરના જેવો જ મત ધરાવે છે[૧૧]

(૪) અન્યોન્યાભાવ (Reciprocal Non–existence)—બે વસ્તુઓનો પારસ્પરિક ભેદ જ્યાં હોય છે ત્યાં તે બે વસ્તુઓના તાદાત્મ્યનો અભાવ છે. તાદાત્મ્યના અભાવ એ જ અન્યોન્યાભાવ છે. 'ઘટ પટ નથી' આ અન્યોન્યાભાવનું ઉદાહરણ છે. અન્યોન્યાભાવમાં પ્રતિયોગિતા હંમેશા તાદાત્મ્યસંબંધથી અવચ્છિન્ન હોય છે.[૧૨]

સામયિકાભાવ (Temporary Non–existence)—કેટલાક પ્રાચીન આચાર્યોએ અભાવનો એક વધુ ભેદ માન્યો છે. તે છે 'સામયિકાભાવ'. માની

લો કે ભૂતલ ઉપર ઘટ મૂક્યો છે. થોડા વખત માટે તે ઘટને ત્યાંથી લઈ લેવામાં આવે છે. ત્યારે તે ભૂતલ ઉપર ઘટાભાવ થઈ જાય છે. તે ઘટનો ભાવ બીજે સ્થળે છે પણ તે ભૂતલ ઉપર તો તેનો અભાવ છે. આવા અભાવને 'સામયિકાભાવ' કહેવામાં આવે છે. આ અભાવને પ્રધ્વંસાભાવ નહિ ગણી શકાય, કારણ કે તે ઘટનો ધ્વંસ થયો નથી. આ અભાવને પ્રાગભાવ નહિ ગણી શકાય કારણ કે તે ઘટ તો ક્યારનોય ઉત્પન્ન થયેલો છે. આ અભાવને અત્યન્તાભાવ પણ નહિ કહેવાય કારણ કે આ અભાવ નિત્ય નથી; તે ઘડાને પાછો ત્યાં લાવી મૂકવાથી આ ઘટાભાવનો નાશ થઈ જશે. આ અભાવ અન્યોન્યાભાવ તો હોઈ જ ન શકે કારણ કે તેની પ્રતિયોગિતા તાદાત્મ્યસંબંધથી અવચ્છિન્ન નથી. એટલે આ અભાવનો જુદા પ્રકાર તરીકે પ્રાચીનોએ સ્વીકાર કર્યો છે.[૧૩]

જયંતને મતે અભાવના બે જ પ્રધાન પ્રકારો છે—પ્રાગભાવ અને ધ્વંસાભાવ આ બે ઉપરાંત બીજા બે પ્રકારોનો – અન્યોન્યાભાવ અને અત્યંતાભાવનો – તે ઉલ્લેખ કરે છે, પરંતુ તે જણાવે છે કે મુખ્ય તો પ્રાગભાવ અને ધ્વંસાભાવ બે જ છે અને બાકીના અભાવો તો અમુક ઉપાધિને કારણે આ બેથી જુદા જણાય છે.[૧૪] હકીકતમાં, જયંત માને છે કે બાકીના બધા અભાવોનો – અન્યોન્યભાવ અને અત્યન્તાભાવનો—પ્રાગભાવમાં જ સમાવેશ થઈ જાય છે.[૧૫] જયંતની આ માન્યતા કંઈક વિચિત્ર લાગે છે.

(૫) અભાવનું પ્રત્યક્ષ

ન્યાય-વૈશેષિક ચિંતકો અભાવને બાહ્ય અસ્તિત્વ ધરાવતી વસ્તુ માને છે એટલું જ નહિ પણ તેઓ તેને પ્રત્યક્ષગ્રાહ્ય પણ માને છે. ભાટ્ટ મીમાંસકો ન્યાય-વૈશેષિકોની જેમ અભાવને બાહ્ય અસ્તિત્વ ધરાવતી વસ્તુ માને છે છતાં તેઓ તેને પ્રત્યક્ષ ગણતા નથી. તેને ગ્રહણ કરનારું સ્વતંત્ર પ્રમાણ (અભાવ-પ્રમાણ યા અનુપલબ્ધિપ્રમાણ) તેઓ સ્વીકારે છે.

ભાટ્ટ મીમાંસકો કહે છે કે અભાવ અભાવાત્મક હોઈને તેનું ગ્રાહક પ્રમાણ પણ અભાવાત્મક (=ઉપલબ્ધિના અભાવરૂપ) માનવું જોઈએ. 'જેવું વિષયનું સ્વરૂપ તેવું પ્રમાણનું સ્વરૂપ હોવું જોઈએ' એવા આ ભાટ્ટ મતની હાંસી ઉડાવતાં જયંત કહે છે કે અભાવનું ગ્રાહક પ્રમાણ ઉપલબ્ધિઅભાવ છે એમ માનવું ઉચિત નથી, જેવો યક્ષ તેવો જ બલિ ચઢાવવાની જરૂર નથી.[૧૬]

અભાવને પ્રત્યક્ષગ્રાહ્ય માનવા માટેની મહત્ત્વની દલીલો શ્રીધરે આપી છે. (૧) જ્યારે ઇન્દ્રિયસન્નિકર્ષથી ભૂતલનું જ્ઞાન થાય છે ત્યારે 'ભૂતલ ઘટરહિત છે' એવા આકારનું ઘટાભાવનું જ્ઞાન પણ થાય છે, તો પછી ભૂતલની જેમ ઘટાભાવને પણ પ્રત્યક્ષ કેમ ન ગણવો?[૧૭] જયંત પણ આ જ દલીલ આપે છે. તે કહે છે–'જ્યારે આપણે આંખો ઉઘાડીએ છીએ ત્યારે ભૂતલ અને ઘટાભાવ બંનેને દેખીએ છીએ તેમ જ જ્યારે આપણે આંખો બંધ કરીએ છીએ ત્યારે આપણે એમાંથી એકેયને દેખતા નથી. આમ અન્વય-વ્યતિરેકથી ભૂતલજ્ઞાનનું અને ઘટાભાવજ્ઞાનનું કારણ સમાન જ છે એ પુરવાર થાય છે. તેમનું સમાનકારણ ચક્ષુરિન્દ્રિયવ્યાપાર છે. તેથી ભૂતલજ્ઞાન ચાક્ષુષ-જ્ઞાન છે અને ઘટાભાવજ્ઞાન અચાક્ષુષજ્ઞાન છે એવો ભેદ કરવા માટે કોઈ આધાર નથી'.[૧૮] (૨) જેમ ભાવ ઇન્દ્રિયગ્રહણ યોગ્ય છે તેમ અભાવ પણ ઇન્દ્રિય-ગ્રહણ યોગ્ય છે. ઇન્દ્રિય અભાવનું જ્ઞાન કરાવે છે એ હકીકત છે. એટલે ઇન્દ્રિય અને અભાવ વચ્ચે કોઈ સંબંધ (=સન્નિકર્ષ) પણ કલ્પવો જોઈએ.[૧૯] ન્યાય-વૈશેષિકોએ અભાવના પ્રત્યક્ષ માટે વિશેષણભાવરૂપ સન્નિકર્ષ માન્યો છે. ઘટાભાવને ભૂતલનું વિશેષણ ગણવામાં આવ્યું છે. ઘટાભાવ જેનું વિશેષણ છે તેવા ભૂતલ સાથે ઇન્દ્રિયનો સંયોગસન્નિકર્ષ થતાં ઘટાભાવનું તે ઇન્દ્રિયથી પ્રત્યક્ષ થાય છે. આમ અહીં ઇન્દ્રિયનો ઘટાભાવ સાથે સંયુક્તવિશેષણભાવ-સન્નિકર્ષ થાય છે.

ન્યાય-વૈશેષિકની આ માન્યતાનું ભાટ્ટ મીમાંસક ખંડન કરે છે. તેઓ કહે છે કે ભૂતલ અને ઘટાભાવ બંને એક કાળે ચક્ષુરિન્દ્રિયથી ગૃહીત થતા જણાય છે તેમ છતાં ઘટાભાવ ચક્ષુરિન્દ્રિયનો વિષય ન હોઈ શકે કારણ કે (૧) ઘટા-ભાવ રૂપરહિત છે જ્યારે ચાક્ષુષ પ્રત્યક્ષની ઉત્પત્તિ માટે વિષયમાં રૂપનું (=રંગનું) હોવું આવશ્યક છે અને (૨) ઇન્દ્રિયનો ઘટાભાવ સાથે કોઈ સન્નિકર્ષ નથી.[૨૦] વિશેષણભાવ નામનો કોઈ સન્નિકર્ષ જ સંભવતો નથી, કારણ કે સન્નિકર્ષ તો સંયોગ, સમવાય કે તે બેના જોડાણો જેવાં કે સંયુક્તસમવાય વગેરેમાંથી કોઈ એક જ હોઈ શકે છે. વળી, એક વસ્તુ જે બીજી વસ્તુનું વિશેષણ બને છે તે તે બીજી વસ્તુ સાથે સંયોગસંબંધ ધરાવે છે–જેમ કે દંડયુક્ત પુરુષ — અથવા સમવાયસંબંધ ધરાવે છે–જેમ કે પટનું શ્વૈત્ય. અભાવ દ્રવ્ય ન હોઈ તેનો ભૂતલ સાથે સંયોગસંબંધ નથી. અને તે દ્રવ્ય, ગુણ, કર્મ, સામાન્ય, તેમ જ વિશેષથી ભિન્ન પદાર્થ હોઈ તેનો ભૂતલ સાથે સમવાયસંબંધ પણ ન હોઈ શકે.[૨૧] ઉપરાંત, ભાટ્ટ મીમાંસકો કહે છે કે વિશેષણવિશેષ્યભાવ એ

સંબંધ જ નથી કારણ કે એનામાં સંબંધનાં લક્ષણો જ નથી. સંબંધનાં લક્ષણો છે– (૧) સંબંધ સંબંધીઓથી ભિન્ન હોય છે, (૨) સંબંધ બંને સંબંધીઓમાં રહે છે અને (૩) સંબંધ એક હોય છે.[૨૨] વિશેષણવિશેષ્યભાવ વિશેષણ અને વિશેષ્યથી ભિન્ન નથી. વિશેષણભાવ વિશેષણથી ભિન્ન નથી અને વિશેષ્યભાવ વિશેષ્યથી ભિન્ન નથી. વિશેષણવિશેષ્યભાવ બંને સંબંધીઓમાં રહેતો નથી. વિશેષણભાવ વિશેષણમાં રહે છે અને વિશેષ્યભાવ વિશેષ્યમાં રહે છે. વિશેષણવિશેષ્યભાવ ખરેખર એક નથી પણ બે છે–વિશેષણભાવ અને વિશેષ્યભાવ; અલબત્ત, તેઓ સાથે સાથે છે. આમ પ્રત્યક્ષનો આધાર સન્નિકર્ષ જ અભાવની બાબતમાં અશક્ય છે.

અભાવને રૂપ નથી એટલે તે ચાક્ષુષપ્રત્યક્ષગ્રાહ્ય નથી એ આક્ષેપના ઉત્તરમાં જયંત જણાવે છે કે ચક્ષુજન્ય જ્ઞાનના વિષય હોવા ઉપર વિષયની ચાક્ષુષપ્રત્યક્ષતાનો આધાર છે અને નહિ કે તેની રૂપવત્તા ઉપર; અણુઓ રૂપ ધરાવતા હોવા છતાં ચાક્ષુષપ્રત્યક્ષગ્રાહ્ય નથી.[૨૩] અણુઓ રૂપ ધરાવતા હોવા છતાં ચાક્ષુષપ્રત્યક્ષગ્રાહ્ય નથી કારણ કે તેમનું રૂપ અનુદ્ભૂત (unmanifest) છે એ ન્યાય-વૈશેષિક માન્યતાને જયંતે અહીં મીમાંસક આક્ષેપનો સામનો કરવા વિકૃત કરી રજૂ કરી છે. ઇન્દ્રિય વિષયની સાથે સંબંધમાં આવ્યા વિના – વિષયે પહોંચ્યા વિના વિષયનું જ્ઞાન કરાવતી નથી અર્થાત્ ઇન્દ્રિયો પ્રાપ્યકારી છે એ ન્યાયવૈશેષિક સ્થાપિત સિદ્ધાન્તનો ત્યાગ કરીને સન્નિકર્ષ અભાવની બાબતમાં સંભવતો નથી એવા મીમાંસક આક્ષેપને દૂર કરવા જયંત પ્રયત્ન કરે છે. જયંત કહે છે કે ઇન્દ્રિય પોતાના વિષયની સાથે સન્નિકર્ષ પામીને અર્થાત્ વિષયે પહોંચીને જ વિષયનું જ્ઞાન કરાવે છે એ ન્યાયવૈશેષિક સિદ્ધાન્ત કેવળ ભાવવસ્તુને જ લાગુ પડે છે, અભાવવસ્તુને લાગુ પડતો નથી. અભાવ ભાવ ન હોઈને ચક્ષુ તેની સાથે સન્નિકર્ષ પામ્યા વિના તેનું જ્ઞાન કરાવે છે.[૨૪] આમ મીમાંસકોના આક્ષેપનો જવાબ જયંત એ આપે છે કે અભાવને રૂપ ન હોવા છતાં તથા અભાવનો ચક્ષુ સાથે સંબંધ ન હોવા છતાં અભાવનું ચાક્ષુષપ્રત્યક્ષ થાય છે. ચાક્ષુષપ્રત્યક્ષની બાબતમાં સ્વીકૃત બે શરતોનું પાલન અભાવના ચાક્ષુષ પ્રત્યક્ષની બાબતમાં થતું નથી એ હકીકત છે. તેથી મીમાંસકોના આક્ષેપનો જયંતે આપેલ જવાબ સંતોષપ્રદ નથી.

જો કે ન્યાયવૈશેષિક ચિંતકો અભાવને પ્રત્યક્ષ ગણે છે તેમ છતાં તેઓ અભાવનું પ્રત્યક્ષજ્ઞાન થવામાં માનસ વ્યાપાર જરૂરી છે એનો સ્વીકાર કરે છે. અભાવનું પ્રત્યક્ષજ્ઞાન થવા માટે પ્રતિયોગીનું સ્મરણ આવશ્યક છે. આનો

સ્વીકાર ન્યાયવૈશેષિકો કરે છે. આની સામે કોઈ આક્ષેપ કરી શકે કે પ્રતિયોગીના સ્મરણથી ઇન્દ્રિયનો વ્યાપાર બાધા પામતો હોઈ ઇન્દ્રિય અભાવનું જ્ઞાન કરાવવા સમર્થ નથી, અર્થાત્ અભાવનું જ્ઞાન પ્રત્યક્ષ નથી પણ માનસ છે.[૨૫] આ આક્ષેપના ઉત્તરમાં ન્યાયવૈશેષિક જણાવે છે કે સવિકલ્પ પ્રત્યક્ષમાં શબ્દસ્મરણથી ઇન્દ્રિયવ્યાપાર બાધા પામતો ન હોય તો પછી અભાવપ્રત્યક્ષમાં પ્રતિયોગિસ્મરણથી ઇન્દ્રિયવ્યાપાર બાધા કેમ પામે ? આની સામે વિરોધી જણાવે છે કે શબ્દસ્મરણ વગેરેનો સવિકલ્પ પ્રત્યક્ષ સાથે અનુયોગિતાનો સંબંધ છે અર્થાત્ તે બધાં સવિકલ્પ પ્રત્યક્ષને અનુકૂળ છે, કારણ કે તે બધાં સવિકલ્પ પ્રત્યક્ષનાં પોતાનાં અંગો છે – હેતુઓ છે – અને એ તો નિયમ છે કે વસ્તુનાં અંગો વસ્તુના બાધક બનતાં નથી. પરંતુ ઘટ તો પ્રતિયોગી છે – વિરોધી છે. એટલે તે ઘટાભાવનું પ્રત્યક્ષ થવામાં બાધક બને છે. ન્યાયવૈશેષિકો આવો આક્ષેપ કરનારને પૂછે છે કે ઘટ કોનો પ્રતિયોગી છે ? ન્યાયવૈશેષિકો જણાવે છે કે તે ઘટાભાવનો પ્રતિયોગી છે પરંતુ ઘટાભાવઅનુભવનો પ્રતિયોગી નથી. ઘટાભાવ-અનુભવની ઉત્પત્તિમાં ઘટનું (=પ્રતિયોગીનું) સ્મરણ અંગ છે – હેતુ છે. અભાવનો પ્રતિયોગી અભાવના અનુભવનો (=પ્રત્યક્ષનો) પ્રતિયોગી (=વિરોધી) નથી પણ અનુયોગી છે, અનુકૂળ છે, અંગ છે.[૨૬]

અભાવનું પ્રત્યક્ષ થવામાં પ્રતિયોગિસ્મરણ ઉપરાંત બીજો માનસ વ્યાપાર પણ જરૂરી છે. તે છે 'તર્ક' નામની તર્કણા. તર્કનો અર્થ થાય છે બીજા બધા વિકલ્પોને અર્થહીન, અયોગ્ય દર્શાવી નિર્ણય ઉપર આવવાની પ્રક્રિયા. તર્ક પોતે પ્રમાણ નથી પરંતુ પ્રમાણને પોતાનું કાર્ય કરવામાં તે સહાયક છે. ન્યાય-વૈશેષિકો જણાવે છે કે અભાવનું પ્રત્યક્ષ થાય તે પહેલાં નીચે પ્રમાણે તર્કણા ચાલે છે—જો ઘટ ભૂતલ ઉપર હોત તો તે પણ ભૂતલની જેમ પ્રત્યક્ષ થાત કારણ કે જે કારણસામગ્રીથી ભૂતલ પ્રત્યક્ષ થવા યોગ્ય છે તે જ કારણસમગ્રીથી ઘટ પણ પ્રત્યક્ષ થવા યોગ્ય છે; અને ઘટનું પ્રત્યક્ષ તો અત્યારે અહીં થતું નથી, માટે તે અત્યારે અહીં નથી.[૨૭]

ન્યાય-વૈશેષિકો માને છે કે ઘટાભાવના જ્ઞાનમાં માનસ વ્યાપાર જરૂરી હોવા છતાં તે માનસ વ્યાપાર કરતાં ઇન્દ્રિયવ્યાપારનું પ્રાબલ્ય હોવાથી તે જ્ઞાન પ્રત્યક્ષજ્ઞાન છે. ભાટ્ટ મીમાંસકો ઇન્દ્રિયવ્યાપારનિરપેક્ષ માનસ જ્ઞાનને જ અભાવનું ગ્રાહક ગણે છે[૨૮] જ્યારે ન્યાય-વૈશેષિકો માનસવ્યાપારસાપેક્ષ ઐન્દ્રિયક જ્ઞાનને જ અભાવનું ગ્રાહક માને છે.

ઉપરાંત, વિશ્વનાથ કહે છે કે અભાવનું પ્રત્યક્ષ થવામાં અનુપલબ્ધિ પણ સહકારી કારણ છે. ભૂતલ ઉપર જો ઘટનું જ્ઞાન થાય તો ત્યાં તે ભૂતલ ઉપર ઘટાભાવનું જ્ઞાન ન થઈ શકે. આમાંથી એ ફલિત થાય છે કે અભાવનું (=ઘટાભાવનું) પ્રત્યક્ષ થવામાં પ્રતિયોગીની (=ઘટની) ઉપલબ્ધિનો અભાવ (=અનુપલબ્ધિ) કારણ છે. આને બીજી રીતે કહીએ તો ઘટની ઉપલબ્ધિનો અભાવ (=ઘટાનુપલબ્ધિ) ન હોય તો ઘટાભાવનું પ્રત્યક્ષ ન થઈ શકે. પરંતુ અહીં યોગ્યતાનો ખ્યાલ રાખવાનો છે. અર્થાત્, વસ્તુ (=ઘટ) પ્રત્યક્ષ થવા યોગ્ય હોય (અને તેના પ્રત્યક્ષ માટેની સંપૂર્ણ કારણસામગ્રી મોજૂદ હોય) તેમ છતાં જો તેનું પ્રત્યક્ષ ન થાય (=ઘટાનુપલબ્ધિ) તો તે વસ્તુના અભાવનું (=ઘટાભાવનું) પ્રત્યક્ષ થાય. ટૂંકમાં, તે જ વસ્તુના અભાવનું પ્રત્યક્ષ થાય છે જે વસ્તુ પ્રત્યક્ષ થવાને યોગ્ય હોય છે. જો વસ્તુમાં પ્રત્યક્ષ થવાની યોગ્યતા હોય તો જ તે વસ્તુની અનુપલબ્ધિમાં તે વસ્તુના અભાવનું પ્રત્યક્ષજ્ઞાન ઉત્પન્ન કરવાની યોગ્યતા આવે છે. જે અનુપલબ્ધિમાં આવી યોગ્યતા હોય છે તે જ અનુપલબ્ધિ અભાવનું પ્રત્યક્ષ કરાવે છે. ઘટાભાવનું પ્રત્યક્ષ કરાવવાની ઘટની અનુપલબ્ધિની યોગ્યતા આ જ છે કે 'ઘટનું અસ્તિત્વ હોય તો ઘટની ઉપલબ્ધિ આવી પડે', કારણ કે જ્યાં પ્રકાશ વગેરે વિદ્યમાન છે ત્યાં જો ઘટ હોય તો તેની ઉપલબ્ધિ પણ હોય જ; પરંતુ 'ઘટ જો હોત તો એની ઉપલબ્ધિ પણ થાત' એમ આપણે અંધકારમાં ન કહી શકીએ, એટલે અંધકારમાં ઘટની અનુપલબ્ધિ ઘટાભાવનું પ્રત્યક્ષ કરાવવાની યોગ્યતા ધરાવતી નથી. પરંતુ અંધકારમાં પણ ઘટાભાવનું સ્પાર્શન પ્રત્યક્ષ તો થઈ શકે છે કારણ કે 'ઘટ જો હોત તો સ્પાર્શન પ્રત્યક્ષરૂપ ઉપલબ્ધિ થાત' એમ આપણે કહી શકીએ છીએ, એટલા માટે ઘટની સ્પાર્શન પ્રત્યક્ષરૂપ ઉપલબ્ધિનો અભાવ ઘટાભાવના સ્પાર્શન પ્રત્યક્ષને ઉત્પન્ન કરવાની યોગ્યતા ધરાવે છે.[૨૯]

આ યોગ્યતાની દૃષ્ટિએ ન્યાય-વૈશેષિક દર્શનમાં એવું માનવામાં આવ્યું છે કે જે ઇન્દ્રિયથી જેનું પ્રત્યક્ષ થાય છે તે ઇન્દ્રિયથી જ તેના અભાવનું પ્રત્યક્ષ થાય છે. રૂપનું પ્રત્યક્ષ ચક્ષુથી થાય છે એટલે વાયુમાં રૂપાભાવનું પ્રત્યક્ષ પણ ચક્ષુથી જ થાય છે. સુગન્ધનું પ્રત્યક્ષ ઘ્રાણથી થાય છે એટલે પથ્થરમાં સુગન્ધાભાવનું પ્રત્યક્ષ પણ ઘ્રાણથી જ થશે. એવી જ રીતે, ગોળમાં તીખાશનો અભાવ, શ્રોત્રમાં શબ્દનો અભાવ અને આત્મામાં સુખનો અભાવ ક્રમથી રસના, શ્રોત્ર અને મનસ્ ઇન્દ્રિયથી ગૃહીત થશે. ઉપર્યુક્ત બધાં ઉદાહરણોની બાબતમાં એમ કહી શકાય કે 'વાયુમાં જો રૂપ હોત તો ચક્ષુ દ્વારા તેનું ગ્રહણ

થાત', 'પથ્થરમાં જો સુગન્ધ હોત તો ઘ્રાણ દ્વારા તેનું ગ્રહણ થાત', વગેરે. અહીં એ ધ્યાનમાં રાખવું જોઈએ કે 'વાયુમાં રૂપાભાવ', 'પથ્થરમાં સુગન્ધાભાવ', વગેરે જે ઉદાહરણો ઉપર આપવામાં આવ્યાં છે તે બધાં 'સંસર્ગાભાવ'ના (જેમાં પ્રાગભાવ, ધ્વંસાભાવ અને અત્યન્તાભાવનો સમાવેશ થાય છે) પ્રત્યક્ષનાં ઉદાહરણો છે. સંસર્ગાભાવના પ્રત્યક્ષમાં પ્રતિયોગીની યોગ્યતા અપેક્ષિત છે, જેમ કે 'વાયુમાં રૂપાભાવ'ના ઉદાહરણમાં રૂપાભાવનો પ્રતિયોગી રૂપ છે, તે રૂપની ચક્ષુ દ્વારા પ્રત્યક્ષ થવાની યોગ્યતા છે. પરંતુ અન્યોન્યાભાવના પ્રત્યક્ષમાં પ્રતિયોગીની નહિ પણ અનુયોગીની (=અધિકરણની) યોગ્યતા અપેક્ષિત છે. ઉદાહરણાર્થ, 'આ થાંભલો પિશાચ નથી' એનો અર્થ એ છે કે થાંભલામાં પિશાચનો તાદાત્મ્યસંબંધથી અભાવ છે. પિશાચાભાવનો પ્રતિયોગી પિશાચ છે, થાંભલો અનુયોગી છે જેમાં પિશાચાભાવ રહે છે. આ અન્યોન્યાભાવના ઉદાહરણમાં જો કે પ્રતિયોગી પિશાચ પ્રત્યક્ષયોગ્ય નથી તથાપિ અનુયોગી થાંભલો પ્રત્યક્ષયોગ્ય છે. એટલે આપણે કહી શકીએ કે પ્રત્યક્ષયોગ્ય થાંભલાથી પિશાચ જો અભિન્ન હોત તો થાંભલો પ્રત્યક્ષ થતાં તે પણ પ્રત્યક્ષ થાત. પરંતુ થાંભલાની પ્રત્યક્ષોપલબ્ધિ થવા છતાં પિશાચની પ્રત્યક્ષોપલબ્ધિ થતી નથી. તેથી થાંભલાથી પિશાચનો ભેદ (=અન્યોન્યાભાવ) છે.[૩૦]

(૬) વિરોધીઓના આક્ષેપોનો પરિહાર અને અભાવના બાહ્ય અસ્તિત્વની સ્થાપના

પ્રાભાકર મીમાંસકોનો એ સિદ્ધાન્ત છે કે અભાવ કોઇ અલગ પદાર્થ નથી, પરંતુ જે આધારમાં અભાવની પ્રતીતિ થાય છે તે આધાર જ એનું સ્વરૂપ છે. અર્થાત્, જ્યારે 'ભૂતલમાં ઘટાભાવ'ની પ્રતીતિ થાય છે ત્યારે ભૂતલમાં ઘટનું ન હોવું અર્થાત્ ભૂતલનું ઘટના વિના હોવું, કેવળ પોતાના સ્વરૂપમાં હોવું, ભૂતલનું 'કૈવલ્ય' જ ઘટાભાવનું સ્વરૂપ છે. ભૂતલના કૈવલ્યથી—કૈવલ્યસ્વરૂપથી અતિરિક્ત ઘટાભાવ કોઈ અલગ વસ્તુ નથી. તેથી પ્રાભાકર મીમાંસકો 'ભૂતલમાં ઘટાભાવ'ને ભૂતલસ્વરૂપ યા ભૂતલનું કેવળસ્વરૂપ, યા ભૂતલનું કૈવલ્ય માને છે, કોઇ સ્વતંત્ર પદાર્થ માનતા નથી. આમ માનવામાં કલ્પના લાઘવ પણ છે, કારણ કે આધાર તો પહેલેથી જ સ્વીકૃત પદાર્થ છે, અને આમ માનવાથી આધારથી અતિરિક્ત અભાવને માનવો પડતો નથી, અભાવની સ્વતંત્ર વસ્તુરૂપે, પદાર્થરૂપે કલ્પના કરવી પડતી નથી.[૩૧]

આના વિરુદ્ધ ન્યાય-વૈશેષિકો નીચેની દલીલો કરે છે. (૧) અનન્ત આધારોના સ્વરૂપને જ અભાવ માનવાને બદલે અભાવને એક અલગ પદાર્થ

માનવામાં જ લાઘવ છે, કારણ કે અભાવને એક અલગ પદાર્થ ન માનતાં અનન્ત આધારોના રૂપમાં માનવામાં અધિક ગૌરવ છે, અર્થાત્ 'ઘટાભાવ'ને અધિકરણથી જુદો એક પદાર્થ ન માનતાં 'ભૂતલમાં ઘટાભાવ' ભૂતલસ્વરૂપ માનવો પડશે, 'પર્વતમાં ઘટાભાવ' પર્વતસ્વરૂપ માનવો પડશે. આ રીતે અનન્ત આધારોના ભિન્ન ભિન્ન સ્વરૂપનો જુદો જુદો ઘટાભાવ માનવાની અપેક્ષાએ એક ઘટાભાવ માનવામાં અધિક લાઘવ છે.[32] (૨) 'ભૂતલમાં ઘટાભાવ' એવી ઘટાભાવની પ્રતીતિમાં આધારાધેયભાવની પ્રતીતિ થાય છે. ભૂતલ આધાર છે અને ઘટાભાવ આધેય છે. પરંતુ જો ઘટાભાવને ભૂતલસ્વરૂપ જ માની લેવામાં આવે તો આધાર અને આધેયની અલગ-અલગ પ્રતીતિ જે થાય છે તેનો ખુલાસો નહિ થઈ શકે.[33] (૩) વળી, અભાવને આધારસ્વરૂપ માનવામાં બીજી એક મુશ્કેલી ઊભી થાય છે. એ તો બધાનો અનુભવ છે કે જે ઇન્દ્રિયથી જે વસ્તુની પ્રતીતિ થાય છે તે ઇન્દ્રિયથી તે વસ્તુના અભાવનું પણ ગ્રહણ થાય છે, અર્થાત્ પ્રતિયોગી અને એનો અભાવ એક જ ઇન્દ્રિયથી ગૃહીત થાય છે, ચક્ષુથી રૂપનું ગ્રહણ થાય છે અને ચક્ષુથી જ રૂપાભાવનું પણ ગ્રહણ થાય છે. વાયુમાં રૂપાભાવનું ગ્રહણ ચક્ષુથી જ થાય છે. પરંતુ જો અભાવને અધિકરણ-સ્વરૂપ જ માનવામાં આવે તો 'વાયુમાં રૂપાભાવ'ના ઉદાહરણમાં રૂપાભાવનું ગ્રહણ ચક્ષુથી નહિ થઈ શકે, કારણ કે વિરોધીને મતે રૂપાભાવ વાયુસ્વરૂપ ઠરશે અને વાયુ તો ચક્ષુથી ગ્રાહ્ય નથી. આમ અભાવને જો આધારસ્વરૂપ માનવામાં આવે તો અભાવની પ્રતીતિ એ ઇન્દ્રિયથી નહિ થઈ શકે જે ઇન્દ્રિયથી એના પ્રતિયોગીની પ્રતીતિ થાય છે. પરંતુ એ તો સૌનો અનુભવ છે કે જે ઇન્દ્રિયથી વસ્તુનું (પ્રતિયોગીનું) ગ્રહણ થાય છે તે જ ઇન્દ્રિયથી તેના અભાવનું ગ્રહણ થાય છે. આમ સાર્વજનીન અનુભવ સાથે વિરોધ આવતો હોવાથી અભાવને આધારસ્વરૂપ ન માની શકાય.[34] (૪) ભૂતલનું કૈવલ્ય (=ઘટવિવિક્તાવસ્થા) જેને વિરોધી ઘટાભાવ ગણે છે તે શું છે? તે ભૂતલથી ભિન્ન છે કે અભિન્ન? જો તે ભૂતલથી અભિન્ન હોય તો ભૂતલ ઉપર ઘટ મૂકવા છતાં ભૂતલ તો રહેતું જ હોઈ આપણને તે વખતે પણ ઘટાભાવનો અનુભવ થવો જોઈએ. જો તે ભૂતલથી ભિન્ન હોય તો પછી વિવાદ કેવળ નામની બાબતમાં જ રહ્યો. જેને વિરોધી 'કૈવલ્ય' નામ આપે છે તેને ન્યાય-વૈશેષિકો 'અભાવ' નામ આપે છે. અર્થાત્ વિરોધીએ ન્યાય-વૈશેષિકોના અભાવ પદાર્થનો સ્વીકાર કરી જ લીધો ગણાશે.[35] (૫) જો વિરોધી કહે કે ભાવની બે અવસ્થાઓ હોય છે—એકાકી અને સદ્વિતીય; એ બેમાંથી જે એકાકી અવસ્થા છે તે જ કૈવલ્ય છે. આની સામે ન્યાય-વૈશેષિકો કહે છે : ભૂતલની એકાકી અવસ્થા જ ઘટાભાવ છે એમ વિરોધીનું કહેવું છે. 'એકાકી'શબ્દનો

ભૂતલ અને ઘટાભાવને છોડી કયો અર્થ વિરોધીને અભિપ્રેત છે જે 'ભૂતલમાં ઘટ નથી' એવી બુદ્ધિનો વિષય બને છે : વિષયભેદ વિના પ્રતીતિભેદ થતો નથી. જો વિરોધી કહે કે આશ્રયરૂપ ભાવમાં (=ભૂતલમાં) જે સ્વાભાવિક એકત્વ છે તે જ એનું એકાકીત્વ છે, તો અમે ન્યાય-વૈશેષિકો તેને પૂછીએ છીએ કે આશ્રયનું તે સ્વાભાવિક એકત્વ એ 'પ્રતિયોગીનું તેનામાં ન રહેવું તે' છે કે આશ્રયમાં રહેતી એકત્વ સંખ્યા છે? જો તે એકત્વસંખ્યારૂપ હોય તો તે એકત્વ આશ્રય જ્યાં સુધી અસ્તિત્વ ધરાવશે ત્યાં સુધી રહેશે જ—ઘટ આશ્રયમાં હશે ત્યારે પણ, અર્થાત્ ભૂતલમાં ઘટના હોવા વખતે પણ ભૂતલમાં ઘટાભાવની આપત્તિ આવશે. જો તે એકત્વ 'પ્રતિયોગીનું તેનામાં ન રહેવું તે' છે એમ વિરોધી કહેશે તો તેણે અધિકરણ(=આશ્રય)થી ભિન્ન અભાવરૂપ સ્વતંત્ર વસ્તુનો સ્વીકાર કરી લીધો ગણાશે.[૩૬]

બૌદ્ધ ન્યાયવૈશેષિકની પ્રસ્તુત માન્યતાનું નીચે પ્રમાણે ખંડન કરે છે. 'અત્યારે અહીં આ નથી' એવા આકારનો અભાવનો અનુભવ થાય છે. આમ અભાવ સ્વતંત્રપણે અનુભવાતો નથી પણ દેશ, કાળ અને પ્રતિયોગીથી વિશિષ્ટ એવો જ અનુભવાય છે. ભલે તે તેમનાથી વિશિષ્ટ એવો અનુભવાય પરંતુ તેનો તેમની સાથે કોઈ સંબંધ હોય તો તેને વસ્તુસત્ ગણી શકાય. કિન્તુ અભાવનો દેશ, કાળ કે પ્રતિયોગી સાથે સંયોગ કે સમવાયસંબંધ ઘટતો નથી. જો કહો કે અભાવનો દેશ, કાળ અને પ્રતિયોગીની સાથે વિશેષણવિશેષ્ય-ભાવ એ જ સંબંધ છે, બીજો સંબંધ કલ્પવાની કોઈ જરૂર નથી તો તે બરાબર નથી, કારણ કે વિશેષણવિશેષ્યભાવ અન્ય સંબંધ ઉપર આધાર રાખે છે—અર્થાત્, જેમની વચ્ચે સંયોગ કે સમવાય સંબંધ હોય છે તેમની વચ્ચે જ વિશેષણવિશેષ્યભાવ હોય છે. સંયુક્ત કે સમવેત સંબંધી વિશેષણ હોય છે અને બીજો સંબંધી વિશેષ્ય હોય છે. ઉદાહરણાર્થ, 'દંડી દેવદત્ત'માં દંડ વિશેષણ છે અને દેવદત્ત વિશેષ્ય છે તેમ જ તેમની વચ્ચે સંયોગસંબંધ છે; 'નીલ કમળ'માં નીલ વિશેષણ છે અને કમળ વિશેષ્ય છે તેમ જ તે બંને વચ્ચે સમવાયસંબંધ છે. આમ વિશેષણવિશેષ્યભાવ એ કોઈ વાસ્તવિક સ્વતંત્ર સંબંધ નથી. વળી, ન્યાય-વૈશેષિકો પ્રતિયોગી સાથે અભાવનો વિરોધ-સંબંધ માને છે. પરંતુ તેમની તે માન્યતા પણ અયોગ્ય છે. વિરોધનો શો અર્થ છે? જો ઘટાભાવ આવીને ઘટને મુદ્ગરની જેમ ફોડી નાખતો હોય તો તેને મુદ્ગરની જેમ ઘટનો વિરોધી ગણાય. પરંતુ ઘટાભાવ ઘટને ફોડતો નથી, કારણ કે ઘટ અને ઘટાભાવ એક કાળે અસ્તિત્વ ધરાવતા નથી. આમ ઘટાભાવનો

દેશ, કાળ કે પ્રતિયોગી સાથે કોઈ સંબંધ ઘટતો ન હોઇ ઘટાભાવ બાહ્ય વસ્તુ નથી.[૩૭]

ઉપરના આક્ષેપનો જવાબ આપતાં જયંત કહે છે કે અભાવનો દેશ સાથે વિશેષણવિશેષ્યભાવરૂપ સંબંધ છે. વિશેષણવિશેષ્યભાવ સંયોગ કે સમવાય ઉપર આધાર રાખે છે એ નિયમ તો ભાવ વસ્તુને લાગુ પડે છે, અભાવ-વસ્તુને લાગુ પડતો નથી. અરે! ભાવ વસ્તુઓની બાબતમાં પણ એવો નિયમ નથી કે બે ભાવ વસ્તુઓનો વિશેષણવિશેષ્યભાવ સંયોગ કે સમવાય પર આધારિત હોવો જ જોઇએ. એવો નિયમ નથી કે જે સમ્બદ્ધ હોય તે વિશેષણ જ હોય. ઉદાહરણાર્થ, પગ નીચે દબાયેલો કે માથે મૂકેલો દંડ પુરુષનું વિશેષણ નથી કારણ કે તે 'દંડી' એવી પ્રતીતિ ઉત્પન્ન કરતો નથી. એવી જ રીતે, જે વિશેષણ હોય તે સમ્બદ્ધ જ હોય એવો પણ નિયમ નથી. સમવાય સમવાયીનું વિશેષણ હોવા છતાં તે સમવાયી સાથે કોઇ પણ સંબંધથી સમ્બદ્ધ નથી કારણ કે સમવાયને સમવાયીમાં રહેવા કોઇ પણ અન્ય સંબંધની અપેક્ષા નથી. આમ વિશેષણવિશેષ્યભાવરૂપ સંબંધ અન્યસંબંધનિરપેક્ષ, સ્વતંત્ર છે.[૩૮] જેમ અભાવનો દેશ સાથે વિશેષણવિશેષ્યભાવરૂપ સંબંધ છે તેમ તેનો કાળ સાથે પણ વિશેષણવિશેષ્યભાવરૂપ સંબંધ છે.[૩૯] પ્રતિયોગી સાથે અભાવનો સંબંધ વિરોધસંબંધ છે. અહીં વિરોધનો અર્થ છે એવું—પ્રતિયોગીનું અને અભાવનું એક કાળે અને એક દેશમાં એક સાથે ન રહેવું.[૪૦]

પાદટીપ

૧ अभावस्य पृथगनुपदेशः भावपारतन्त्र्याद् न त्वभावात् । **कन्दली पृ० १८।**

૨ किं पुनस्तत्त्वम् ? सतश्च सद्भावोऽसतश्चासद्भावः । **न्यायभा० १.१.१ (उत्थानिका)।**

૩ समवाये चाभावे च विशेषणविशेष्यभावात्... । **न्या० वा० १.१.४ ।**

૪ જુઓ **न्यायसिद्धान्तमुक्तावली (प्रभा** અને **मञ्जुषा** સાથે **का०११ –१२ (अभावनिरूपण)**

૫ उत्पत्तेः पूर्वं कार्यस्य । **तर्कसं० पृ० ६२ ।**

૬ अनादिः सान्तः प्रागभावः । **तर्कसं० पृ० ६२ ।**

૭ उत्पत्त्यनन्तरं कार्यस्य । **तर्कसं० पृ० ६२ ।**

૮ सादिरनन्तः प्रध्वंसः । **तर्कसं० पृ० ६२ ।**

૯ त्रैकालिकसंसर्गावच्छिन्नप्रतियोगिताकोऽत्यन्ताभावः । **तर्कसं० पृ० ६२ ।**

१० अत्यन्ताभावे तु सर्वथा असद्भूतस्यैव बुद्धावारोपितस्य देशकालानवच्छिन्नः प्रतिषेधः । **कन्दली पृ० ५५८ ।**

११ ....यदत्यन्ताभावरूपं शशविषाणादि तद् 'अभूतम्' 'नास्ति' इति पर्यायशब्दाभ्यामव्यतिरिक्तमुच्यते...नास्य देशकालादिनिषेधः । **वै०सू० चन्द्रानन्दवृत्ति** ९.९ ।

१२ तादात्म्यसम्बन्धावच्छिन्नप्रतियोगिताकोऽन्योन्याभावः यथा घटः पटो न भवति । **तर्कसं० पृ० ६२ ।**

१३ तत्र उत्पादविनाशशाली चतुर्थोऽयमभाव इति केचित् । **सिद्धान्तमुक्ता० १२ ।**

१४ उत्पन्नस्य विनाशो वा तदनुत्पाद एव वा ।
अभावस्तत्त्वतोऽन्ये तु भेदास्त्वौपाधिका मताः ॥ **न्यायमं०, भा० १, पृ० ५९ ।**

१५ न प्रागभावादन्ये तु भिद्यन्ते परमार्थतः । **न्यायमं०, भा० १, पृ० ५९ ।**

१६ तस्माद् युक्तमभावस्य नाभावेनैव वेदनम् ।
न नाम यादृशो यक्षो बलिरप्यस्य तादृशः ॥ **न्यायमं०, भा० १, पृ० ५१ ।**

१७ अपि चेन्द्रियसन्निकर्षाद् उपलभ्यमाने भूतले अभावज्ञानमपि भवति अघटं भूतलमिति, तत्र भूतलस्येवाभावस्यापि प्रत्यक्षता किं नेष्यते । **कन्दली ५४४ ।**

१८ ननु भूप्रदेशं च घटाभावं च विस्फारिते चक्षुषि निरीक्षामहे, निमीलिते तस्मिंस्तयोरन्यतरमपि न पश्यामः । तत्र समाने च तद्भावभावित्वे भूप्रदेशज्ञानं चाक्षुषम् अभावज्ञानं तु न चाक्षुषमिति कुतो विशेषमवगच्छामः । **न्यायमं०, भा० १, पृ० ४६ ।**

१९ भाववद् अभावोऽपि इन्द्रियग्रहणयोग्य एव, कार्यदर्शनादेव चास्येन्द्रियसम्बन्धोऽपि कश्चित् कल्पयिष्यते । **कन्दली पृ० ५४४ ।**

२० ननु नीरूपस्यासम्बद्धस्य च चाक्षुषत्वमभावस्य कथमभिधीयते । **न्यायमं०, भा० १, पृ० ४८ ।**

२१ सन्निकर्षो हि संयोगसमवायस्वभावः तत्प्रभवभेदो वा संयुक्तसमवायादिरिह नास्त्येव । संयुक्तविशेषणभावोऽपि न संभवति कुम्भाभावस्य भूप्रदेशविशेषणत्वाभावात्, न ह्यसंयुक्तसमवेतं वा किंचिद्विशेषणं भवति संयुक्तस्य दण्डादेः समवेतस्य शुक्लगुणादेस्तथाभावदर्शनाद्, अभावश्च न केनचित्संयुज्यते अद्रव्यभावात्, न क्वचित्स समवैति गुणादिवैलक्षण्यादिति । **न्यायमं०, भा० १, पृ० ४६ ।**

२२ विशेषणविशेष्यभावश्च सम्बन्ध एव न संभवति, भिन्नोभयाश्रितैकत्वाभावात् । **तर्कभाषा ।**

२३ चक्षुर्जनितज्ञानविषयत्वाच्चाक्षुषत्वं न रूपवत्त्वेन । रूपवतामपि परमाणूनामचाक्षुषत्वात् । **न्यायमं०, भा० १, पृ० ४८ ।**

२४ प्राप्यकारित्वमपि इन्द्रियाणां वस्त्वभिप्रायमेवोच्यते तस्मादवस्तुत्वादभावस्य तेन सन्निकर्षमलभमानमपि नयनमुपजनयति तद्विषयमवगमम्। **न्यायमं०, भा० १, पृ० ५९।**

२५ प्रतियोगिस्मरणव्यवहितेन्द्रियार्थसन्निकर्षो नालमभावधियमुपजनयितुम्। **न्या०वा० ता० १.१.४।**

२६ सविकल्पकस्य प्रत्यक्षसिद्धौ यथा शब्दस्मरणपूर्वगृहीतपिण्डानुसंधानादयो नेन्द्रियव्यापारं व्यवदधतीति। न च शब्दस्मरणादीनाम् अनुयोगिता, भूतलविकल्पकं प्रत्यङ्गत्वात् स्वाङ्गमव्यवधायकमिति न्यायाद् घटस्य तु प्रतियोगितेति सांप्रतम्। कस्य पुनः प्रतियोगी घटः। तदभावस्येति चेद् भवतु घटाभावानुभवस्य तु घटस्मरणं हेतुरिति न प्रतियोगि किं तु अनुयोग्येव। **न्या०वा०ता० १.१.४।**

२७ यद्यत्राभविष्यद् घटो भूतलमिवाद्रक्ष्यत, तेन सह तुल्यदर्शनयोग्यत्वात्, न च दृश्यते तस्मान्नास्तीति। तेन तर्केणानुज्ञायमानं (प्रत्यक्षं) घटाभावविशिष्टभूतले प्रवर्तते केवलमेवेदं भूतलं नेह घट इति। **न्या०वा०ता० १.१.१.।**

२८ मानसं नास्तिताज्ञानं जायतेऽक्षानपेक्षया। **श्लो० वा० अभाव० २७।**

२९ अत्राभावप्रत्यक्षे योग्यानुपलब्धिः कारणम्। तथाहि, भूतलादौ घटादिज्ञाने जाते घटाभावादिकं न ज्ञायते तेनाभावोपलम्भे प्रतियोग्युपलम्भाभावः कारणम्। तत्र योग्यताप्यपेक्षिता सा च प्रतियोगिसत्त्वप्रसञ्जनप्रसञ्जितप्रतियोगिकत्वरूपा। तदर्थश्च प्रतियोगिनो घटादेः सत्त्वप्रसक्त्या प्रसञ्जित उपलम्भरूपः प्रतियोगी यस्य सोऽभावप्रत्यक्षे हेतुः। तथाहि यत्रालोकसंयोगादिकं वर्तते तत्र यद्यत्र घटः स्यात्तर्हि उपलभ्येतेत्यापादयितुं शक्यते। तत्र घटाभावादिप्रत्यक्षं भवति। अन्धकारे तु नापादयितुं शक्यते। तेन घटाभावादेरन्धकारे न चाक्षुषप्रत्यक्षम्, स्पार्शनप्रत्यक्षं तु भवत्येव, आलोकसंयोगं विनापि स्पार्शनप्रत्यक्षस्यापादयितुं शक्यत्वात्। **सिद्धान्तमुक्ता० ६२।**

३० वायौ रूपाभावः, पाषाणे सौरभाभावः, गुडे तिक्ताभावः, श्रोत्रे शब्दाभावः, आत्मनि सुखाभावः, एवमादयस्तत्तदिन्द्रियैर्गृह्यन्ते तत्तत्प्रत्यक्षस्यापादयितुं शक्यत्वात्। संसर्गाभावप्रत्यक्षे प्रतियोगिनो योग्यता, अन्योन्याभावप्रत्यक्षे त्वधिकरणयोग्यताऽपेक्षिता। अतः स्तम्भादौ पिशाचादिभेदोऽपि चक्षुषा गृह्यत एव। **सिद्धान्तमुक्ता० ६२।**

३१ नन्वस्तु अभावानामधिकरणात्मकत्वं लाघवादिति चेत्? **सिद्धान्तमुक्ता० १२।**

३२ न, अनन्ताधिकरणात्मकत्वकल्पनाऽपेक्षयाऽतिरिक्तकल्पनाया एव लघीयस्त्वात्। **सिद्धान्तमुक्ता० १२।**

३३ एवं च आधाराधेयभावोऽप्युपपद्यते। **सिद्धांतमुक्ता० १२।**

३४ एवं च तत्तच्छब्दगन्धरसाद्यभावानां प्रत्यक्षत्वमुपपद्यते । अन्यथा तत्तदधिकरणानां तत्तदिन्द्रियाग्राह्यत्वादप्रत्यक्षत्वं स्यात् । **सिद्धांतमुक्ता० १२** ।

३५ केयं घटविविक्तता ? सा भूप्रदेशादभिन्ना भिन्ना वा ? अभेदे भूप्रदेशाविशेषाद् घटसन्निधानेऽपि घटो नास्तीति प्रतिपत्तिर्जायेत, भेदे तु नाम्नि विवादः स्यात् । **न्यायमं०, भा० १, पृ० ५४** ।

३६ अथ मन्यसे भाव एवैकाकी सद्वितीयश्चेति द्वयीमवस्थामनुभवति । तत्रैकाकी भावः स्वरूपमात्रमिति केवल इति चोच्यते, तादृशस्य तस्य दृश्ये प्रतियोगिनि घटादौ जिघृक्षिते सत्युपलब्धिर्घटाद्यभावव्यवहारं प्रवर्तयतीति ।

अत्रापि ब्रूमः—घटादेरभावाद् भूतले च व्यतिरेच्यैकाकिशब्दस्यार्थः कः समर्थितो भवद्भिर्यो हि नास्तीति प्रतिषेधधिय आलम्बनम् . नहि विषयवैलक्षण्यमन्तरेण विलक्षणाया बुद्धेरस्त्युदयः, नापि व्यवहारभेदस्य संभवः । स्वाभाविकं यदेकत्वं भावस्य तदेवैकाकित्वमिति चेत् ? किमेकत्वं प्रतियोगिरहितत्वम् ? एकत्वसंख्या वा ? एकत्वसंख्या तावद्यावदाश्रयभाविनी भावस्य सद्वितीयावस्थायामप्यनुवर्तते । अथ प्रतियोगिरहितत्वं स्वाभाविकमेकत्वमुच्यते, सिद्धं प्रमेयान्तरम् । **कन्दली पृ० ५५३–५५४** ।

३७ अभावो नाम प्रतीयमानो न स्वतन्त्रतया घटाऽभावस्वरूपवदनुभूयतेऽपि तु देशकालप्रतियोगिविशिष्टत्वेन, तथा ह्येवं प्रतीतिरिदमिदानीमिह नास्तीति । स चेत्थमवगम्यमानोऽपि यदि तैः संबद्ध एव भवेदभावः क एनं द्विष्यात् । न त्वसौ तत्सम्बद्धः । न हि देशेन कालेन प्रतियोगिना सहाऽस्य कश्चित्संबन्धः, संयोगसमवायादेरनुपपत्तेः । न च संबन्धरहितमेव विशेषणं भवति ।

ननु विशेषणविशेष्यभाव एव संबन्धः किं संबन्धान्तरापेक्षया ? मैवम्—संबन्धान्तरमूलत्वेन तदवगमात्, संयुक्तं समवेतं वा विशेषणं भवति दण्डी देवदत्तो नीलमुत्पलमिति । **न्यायमं०, भा० १, पृ० ५१** ।

३८ तथा संबन्धाभावादिति यदुक्तं तत्र देशेन सह तावदभावस्य विशेषणविशेष्यभावः सम्बन्धः, स तु सम्बन्धान्तरमूल इति भावेऽयं नियमो नाभावे, न च भावेऽप्येष नियमो, न ह्येवं भवति यत्सम्बद्धं तद्विशेषणमेव, पादपीडिते शिरसि वा धार्यमाणे दण्डे दण्डीति प्रत्ययानुत्पादात्, नाप्येवं यद्विशेषणं तत्सम्बद्धमेवेति समवायस्य सत्यपि विशेषणत्वे सम्बन्धान्तराभावात्, तस्मात्सम्बन्धान्तररहितोऽपि प्रतिबन्ध इव वाच्यवाचकभाव इव विशेषणविशेष्यभावः स्वतन्त्र एव सम्बन्धस्तथाप्रतीतेरवधार्यते । **न्यामं०, भा० १, पृ० ५६** ।

३९ एवं कालेनापि सह स एव वेदितव्यः । **न्यामं०, भा० १, पृ० ५६** ।

४० प्रतियोगिना तु सह विरोधोऽस्य सम्बन्धः, अयमेव च विरोधार्थः यदेकत्रोभयोरसमावेशः । **न्यामं०, भा० १, पृ० ५६** ।

ન્યાયદર્શન

અધ્યયન ૧

પીઠબંધ

'ન્યાય'શબ્દનો અર્થ

(૧) સામાન્ય રીતે 'ન્યાય' શબ્દનો અર્થ 'કાયદો યા નિયમયુક્ત વ્યવહાર' એવો છે (नियमेन ईयत इति). (૨) 'ન્યાય'શબ્દનો પ્રયોગ 'સદૃશ' યા 'ની જેમ'-ના અર્થમાં પણ થાય છે. કાકતાલીયન્યાય, બીજાંકુરન્યાય, વગેરે તેનાં ઉદાહરણો છે. આ ન્યાયોને 'લૌકિક ન્યાયો' કહેવામાં આવે છે. (૩) દાર્શનિક પરંપરામાં 'ન્યાય'શબ્દનો અર્થ થાય છે 'પ્રમાણો દ્વારા અર્થની પરીક્ષા'.[1] (૪) દાર્શનિક પરંપરામાં 'ન્યાય'શબ્દના અર્થનો સંકોચ કરવામાં આવ્યો અને કેવળ 'પરાર્થાનુમાન' (=પંચાવયવવાક્ય) માટે પણ તેનો પ્રયોગ થવા લાગ્યો. પંચાવયવવાક્યને વાત્સ્યાયને 'પરમ ન્યાય' કહ્યો છે, કારણ કે તેમાં બધાં પ્રમાણોનો સમવાય છે. પ્રતિજ્ઞામાં આગમ, હેતુમાં અનુમાન, ઉદાહરણમાં પ્રત્યક્ષ અને ઉપનયમાં ઉપમાનનો સમાવેશ થાય છે. આ ચારેયના સહયોગથી જ નિગમન યા ફલિતાર્થ નીકળે છે.[2] આને ધ્યાનમાં રાખીને ઉદ્યોતકરે કહ્યું છે કે અહીં બધાં પ્રમાણોના વ્યાપારથી જે જ્ઞાન થાય છે તે ન્યાય છે.[3] આમ પંચાવયવ-વાક્યને તેમ જ તે દ્વારા થતા જ્ઞાન બંનેને 'ન્યાય' ગણવામાં આવ્યાં છે. (૫) દરેક દર્શન પ્રમાણ દ્વારા અર્થની પરીક્ષા કરે છે તેમ જ દરેક દર્શન બીજાને પોતાનો પક્ષ સમજાવવા પરાર્થાનુમાનનો પ્રયોગ કરે છે. એટલે, સામાન્યપણે દરેક દર્શનને 'ન્યાય' ગણી શકાય. પરંતુ 'ન્યાય'શબ્દ ગૌતમપ્રણીત દર્શનશાસ્ત્ર માટે રૂઢ થઈ ગયો છે. આનું કારણ એ લાગે છે કે તે શાસ્ત્ર પ્રધાનપણે પ્રમાણોની મીમાંસા કરે છે અને તેમાંય ખાસ કરીને પરાર્થાનુમાનનો વિચાર કરે છે.

ન્યાયવિદ્યાનાં અન્ય નામો

(૧) ન્યાયવિદ્યાનું પ્રાચીન નામ 'વાકોવાક્ય' છે. છાન્દોગ્ય ઉપનિષદ્‌ના સાતમા અધ્યાયના પ્રથમ ખંડમાં નારદ-સનત્કુમારસંવાદમાં તેમ જ પતંજલિના

મહાભાષ્યના પ્રથમ આહ્નિકમાં 'વાકોવાકય' નામથી ન્યાયવિદ્યાનો ઉલ્લેખ થયો છે. (૨) ન્યાયવિદ્યા માટે 'નીતિ'નામનો પ્રયોગ પણ થાય છે. નવ્યનૈયાયિક જગદીશ તર્કાલંકારે ન્યાયવિદ્યા માટે 'નીતિ'નામ વાપરવાની પરંપરાનું સૂચન કર્યું છે.[૪] 'મિલિન્દપ્રશ્ન'માં ચાર દર્શનો ગણાવ્યાં છે—સાંખ્ય, યોગ, નીતિ અને વૈશેષિક.[૫] અહીં સાંખ્ય-યોગનું જોડકું અને નીતિ-વૈશેષિકનું જોડકું ગણાવાયું છે. તેથી 'નીતિ'નામથી અહીં ન્યાયવિદ્યા અભિપ્રેત હશે એમ લાગે છે. (૩) વાત્સ્યાયને સ્પષ્ટ શબ્દોમાં કહ્યું છે કે ન્યાયવિદ્યા માટે 'આન્વીક્ષિકી' નામનો પ્રયોગ થાય છે.[૬] અહીં એક મહત્ત્વનો પ્રશ્ન એ ઊઠે છે કે 'આન્વીક્ષિકી' નામનો પ્રયોગ ન્યાયવિદ્યા માટે ક્યારથી થવા લાગ્યો ? કૌટિલ્યના અર્થશાસ્ત્રમાં ચાર વિદ્યાઓ ગણાવી છે—આન્વીક્ષિકી, ત્રયી, વાર્તા અને દંડનીતિ. એ પછી તરત કહેવામાં આવ્યું છે કે સાંખ્ય, યોગ અને લોકાયત આ ત્રણ આન્વીક્ષિકી છે.[૭] આ ઉપરથી એ સ્પષ્ટ થાય છે કે કૌટિલ્યના અર્થશાસ્ત્રમાં 'આન્વીક્ષિકી'-શબ્દ સામાન્યરૂપથી દર્શનશાસ્ત્ર માટે પ્રયુક્ત થયો છે. 'આન્વીક્ષિકી'શબ્દનો અર્થ છે 'દેખેલાને ફરીથી દેખવું' અર્થાત્ મનન. આ રીતે જોતાં 'આન્વીક્ષિકી'-શબ્દનો પ્રયોગ દર્શનશાસ્ત્ર માટે અત્યન્ત ઉચિત છે, કારણ કે દર્શનશાસ્ત્ર મનનરૂપ જ છે. પરંતુ જે વખતે અનુમાનવિદ્યા યા ન્યાયવિદ્યાનું પૃથક્ પ્રસ્થાન થયું, તે સ્વતંત્રપણે એક શાસ્ત્રના રૂપમાં અસ્તિત્વમાં આવી ત્યારે 'આન્વીક્ષિકી' શબ્દનો અર્થ 'અનુમાનવિદ્યા' કરી તે શાસ્ત્ર માટે તે શબ્દનો પ્રયોગ થવા લાગ્યો. હવે 'દેખેલાને દેખવા'નો (='અન્વીક્ષા'નો) અર્થ અનુ-માન થયો અને 'આન્વીક્ષિકી'નો અર્થ 'અનુમાનવિદ્યા' યા 'ન્યાયવિદ્યા' થયો. (૪) ન્યાયવિદ્યા માટે 'તર્ક' નામનો પણ પ્રયોગ થાય છે. તેને તર્કવિદ્યા પણ કહેવામાં આવે છે. (૫) ન્યાયવિદ્યાનું એક નામ 'હેતુવિદ્યા' છે. સાધ્યને સિદ્ધ કરવા માટે સૌથી મુખ્ય 'હેતુ' છે. હેતુ વિના પ્રતિજ્ઞાનું કંઈ મૂલ્ય નથી. એટલે હેતુનાં લક્ષણો અને હેત્વાભાસની ચર્ચાનું સ્થાન ન્યાયવિદ્યામાં મહત્ત્વનું છે. તેથી ન્યાયવિદ્યાને હેતુવિદ્યા પણ કહેવામાં આવે છે. (૬) ન્યાયવિદ્યાનું બીજું એક નામ 'વાદવિદ્યા' પણ છે. વિદ્વાનોની પરિષદ્‌માં કોઈ ગહન વિષયના વિચાર યા શાસ્ત્રાર્થને વાદ કહેવામાં આવે છે. એવા શાસ્ત્રાર્થમાં નિતાન્ત ઉપાદેય હોવાથી ન્યાયવિદ્યાને 'વાદવિદ્યા'ના નામથી પણ પ્રસિદ્ધિ મળી છે. (૭) ન્યાયવિદ્યાને માટે 'પ્રમાણ-વિદ્યા'શબ્દ પણ પ્રચલિત છે, કારણ કે તે પ્રમાણનાં અંગો, પ્રમાણનું સ્વરૂપ, પ્રમાણનું પ્રામાણ્ય, પ્રમાણના ભેદો, વગેરેનું સાંગોપાંગ નિરૂપણ કરે છે. તે પ્રમાણમીમાંસા છે. (૮) ન્યાયશાસ્ત્રના પ્રણેતાનું નામ ગૌતમ યા અક્ષપાદ હોઈ તેને 'ગૌતમીય શાસ્ત્ર' યા 'અક્ષપાદદર્શન' તરીકે પણ ઓળખવામાં આવે છે.

ન્યાયવિદ્યાનો ઉદ્ભવ

ભારતીય દાર્શનિક પરંપરામાં તત્ત્વસાક્ષાત્કાર માટે શ્રવણ અને નિદિધ્યાસન જેટલું જ મહત્ત્વ મનનને આપવામાં આવ્યું છે. આમાં જ ન્યાયવિદ્યાનું મૂળ રહેલું છે. ઉપનિષદ્કાળમાં પોતે કરેલા મનનને વિદ્વાનો એકબીજાની આગળ યા પરિષદો આગળ રજૂ કરતા. આમ પોતાને જે પ્રતીતિ થઈ હોય તેને બીજાને ગળે ઊતરે એ રીતે રજૂ કરવાની કળા ઉપનિષદ્કાળમાં ખીલી હતી. આમ તર્કાનુકૂલ મનન અને વાદવિદ્યાનો પ્રારંભ ઉપનિષદ્કાળમાં થયો. ઉપનિષદ્કાળમાં અજાતશત્રુ અને જનકની સભામાં તત્કાલીન અનેક તાર્કિકો ભેગા થતા હતા અને અનેક સમસ્યાઓની આલોચના થતી હતી. તેથી એમ કહી શકાય કે ઉપનિષદ્કાળમાં વાદમાં સફળતા માટે અનેક તર્કપ્રધાન નિયમો તારવવામાં આવ્યા હશે અને તર્કવિદ્યાનો પ્રારંભ થયો હશે.

આ તર્કવિદ્યાને વિકસવા બીજી દિશામાંથી પણ બળ મળ્યું. વાક્યાર્થશાસ્ત્ર તરીકે પૂર્વમીમાંસા પણ સ્વતંત્ર શાસ્ત્ર તરીકે આકાર લઈ રહ્યું હતું. તેને વાક્યાર્થની સમસ્યાઓના ઉકેલ માટે તર્કવિદ્યાનાં અનેક અંગોનો વિચાર કરવો પડ્યો અને એ રીતે તેણે ન્યાયવિદ્યાના વિકાસમાં મહત્ત્વનો ફાળો આપ્યો.

ન્યાયશાસ્ત્ર, પૂર્વમીમાંસા અને વૈશેષિકદર્શન

'ન્યાય'શબ્દનો પ્રાચીન પ્રયોગ પૂર્વમીમાંસાને માટે થયેલો મળે છે. આપસ્તમ્બસૂત્ર(૧૧.૪.૮.૧૩ તથા ૧૧.૬.૧૪.૧૩)માં 'ન્યાય'શબ્દનો પ્રયોગ પૂર્વમીમાંસાના અર્થમાં થયો છે. પૂર્વમીમાંસાસમ્પ્રદાયના અનેક ગ્રંથોનાં નામોમાં 'ન્યાય'શબ્દ પૂર્વમીમાંસાના અર્થમાં પ્રયોજાયો છે. 'ન્યાયકણિકા' 'ન્યાયરત્નમાલા' વગેરે આનાં ઉદાહરણો છે. એવું લાગે છે કે કોઈ ગ્રન્થના તાત્પર્યને સ્પષ્ટ કરવા જે નિયમોનો પ્રયોગ થતો તે નિયમોને તે કાળે 'ન્યાય' કહેવામાં આવતા હશે. વિશેષ દૃષ્ટાન્તોના માટે 'ન્યાય'શબ્દનો પ્રયોગ પણ (જેમ કે કાકતાલીયન્યાય વગેરે માટે) પૂર્વમીમાંસા સાથે 'ન્યાય'શબ્દનો સંબંધ સૂચવે છે, અનુમાનવિદ્યા સાથે તેનો સંબંધ સૂચવતો નથી. કોઈ વાક્યના તાત્પર્યને સ્પષ્ટ કરવા જે નિયમો હશે તેમાં 'અનુમાન'નું પણ મહત્ત્વપૂર્ણ સ્થાન હશે, અને તેથી અનુમાનને મુખ્યપણે 'ન્યાય' ગણવામાં આવ્યું હશે. આમ એવું લાગે છે કે બ્રાહ્મણગ્રંથોના તાત્પર્યને નિશ્ચિત કરવા માટે જે નિયમો પૂર્વમીમાંસાએ ઘડ્યા તે નિયમોમાં 'અનુમાન' પણ હતું. અન્ય દાર્શનિક સમ્પ્રદાયોની જેમ પૂર્વમીમાંસામાં પણ અનુમાનનો પ્રારંભિક વિકાસ થયો હશે. પરંતુ જ્યારે અનુમાનનું નિરૂપણ

વિસ્તૃત થવા લાગ્યું ત્યારે 'અનુમાનવિદ્યા' એક સ્વતન્ત્ર શાસ્ત્ર બની ગયું, અને પૂર્વમીમાંસા માટે વપરાતો 'ન્યાય'શબ્દ આ નવા શાસ્ત્ર માટે વપરાવા લાગ્યો. તેમ છતાં 'ન્યાય'શબ્દનો પ્રયોગ એના પુરાણા અર્થમાં પૂર્વમીમાંસા-પરંપરામાં ચાલુ જ રહ્યો. સ્વતન્ત્ર વિદ્યા તરીકે અસ્તિત્વમાં આવેલી અનુમાનવિદ્યા કેવળ 'અનુમાન'માં (કે પ્રમાણમીમાંસામાં) જ સીમિત ન રહી, કારણ કે પ્રત્યેક દર્શન માટે એ આવશ્યક છે કે તે પોતે ભલે દર્શનના એક અંગ ઉપર વિશેષ ધ્યાન આપે છતાં તેણે બીજાં અંગોનો પણ વિચાર કરવો જોઈએ. તેથી ન્યાયદર્શને પોતાનો પ્રમેયભાગ વૈશેષિકદર્શનમાંથી લીધો. જો કે તેનો મુખ્ય વિષય અનુમાન છે, છતાં સાથે સાથે આત્મા, સુખ, દુઃખ, મોક્ષ, ઈશ્વર, વગેરે તત્ત્વોનું પણ નિરૂપણ તેણે કર્યું છે. આમ સર્વાંગપૂર્ણ ન્યાયદર્શન બની ગયું.

ન્યાયશાસ્ત્રનું પ્રયોજન

ન્યાયશાસ્ત્રનું પ્રયોજન વસ્તુનું યથાર્થ જ્ઞાન કરાવનાર પ્રમાણોનું સ્વરૂપ વિચારવાનું, પ્રમાણોના પ્રામાણ્યની પરીક્ષા કરવાનું, પ્રમાણનું મહત્ત્વ પ્રસ્થાપિત કરવાનું અને પ્રમાણ દ્વારા તત્ત્વોનું જ્ઞાન કરાવવાનું અને છેવટે મોક્ષનું સાધન બનવાનું છે. ન્યાયશાસ્ત્રના પ્રમાણ વગેરે સોળ પદાર્થોના ખરા સ્વરૂપનું જ્ઞાન નિઃશ્રેયસનું વિધાયક છે. [૮] આમ ન્યાયશાસ્ત્રનું અન્તિમ ધ્યેય તો મોક્ષ છે. ન્યાયશાસ્ત્રની રચના અને અધ્યયન મુક્તિ માટે છે.

શાસ્ત્રાર્થમાં કૌશલ સંપાદન કરવા માટે જરૂરી અંગોનું નિરૂપણ કરવું એ પણ ન્યાયશાસ્ત્રનું પ્રયોજન છે. અટલે જ ન્યાયશાસ્ત્ર જલ્પ, વિતંડા, હેત્વાભાસ, છલ, જાતિ અને નિગ્રહસ્થાનનો વિસ્તારથી વિચાર કરે છે.

ન્યાયશાસ્ત્રનું મહત્ત્વ

કોઈ પણ ગ્રંથને સમજવો હોય યા કોઈના વક્તવ્યને સમજવું હોય તો બે શાસ્ત્રનું જ્ઞાન આવશ્યક છે — તે ભાષાના નિયમોનું અને તર્કના નિયમોનું જ્ઞાન આવશ્યક છે. આમ વ્યાકરણશાસ્ત્ર અને તર્કશાસ્ત્રનું અભ્યાસક્રમમાં અત્યન્ત મહત્ત્વ છે. તેથી જ પ્રાચીન સમયથી સંસ્કૃતના અભ્યાસક્રમમાં વ્યાકરણગ્રંથ અને ન્યાયગ્રંથથી વિદ્યાધ્યયન શરૂ કરવાની પરિપાટી ચાલી આવે છે. વ્યાકરણ ભાષાના ઢાંચાને સમજવા જરૂરી છે અને ન્યાય વિચારના ઢાંચાને સમજવા જરૂરી છે.

આમ ન્યાયશાસ્ત્ર બધા જ શાસ્ત્રોને સમજવા અત્યન્ત આવશ્યક છે. એટલે જ વાત્સ્યાયન તેને બધી વિદ્યાઓના પ્રદીપ તરીકે વધાવે છે. [૯] ન્યાયવિદ્યા સર્વ

વિદ્યાઓના હાર્દને સમજવાની ચાવી છે. આને કારણે જ તેને સર્વશાસ્ત્રોપકારક ગણવામાં આવી છે. गौतमप्रथितं शास्त्रं सर्वशास्त्रोपकारकम् .

તેના આવા મહત્ત્વને ખ્યાલમાં રાખીને જ મનુ કહે છે કે તર્ક દ્વારા વેદશાસ્ત્ર અને આર્ષ ધર્મોપદેશના અર્થનું જે વ્યક્તિ તત્ત્વાન્વેષણ કરે છે તે જ તેમના યથાર્થ મર્મને સમજી શકે છે. [૧૦]

તેના આવા મહત્ત્વને લઈને જ ચૌદ વિદ્યાસ્થાનોમાં તેનો સમાવેશ કરવામાં આવ્યો છે.[૧૧] ચૌદ વિદ્યાઓ આ છે — ચાર વેદ, છ વેદાંગ (=શિક્ષા, કલ્પ, વ્યાકરણ, નિરુક્ત, છન્દ અને જ્યોતિષ) અને ચાર ઉપાંગ (=પુરાણ, ન્યાય, મીમાંસા અને ધર્મશાસ્ત્ર).

ન્યાયવિદ્યાના જ્ઞાન વિના ન તો કોઈ કાર્ય સિદ્ધ થઈ શકે છે, ન તો કોઈ ધર્મ સંપાદન થઈ શકે છે. તેથી ન્યાયવિદ્યા સર્વકર્મનો અને સર્વધર્મનો આધાર છે — મૂળ છે.[૧૨]

ન્યાયસાહિત્ય

ગૌતમે (અનુમાનિક ઈ. સ. ૩૫૦) ન્યાયસૂત્રની રચના કરી. તેના ઉપર વાત્સ્યાયને (આનુ. ઈ. સ. ૪૫૦) ભાષ્ય લખ્યું છે. આ ભાષ્ય ઉપર ઉદ્યોતકરનું (આનુ૦ ઈ. સ. ૬૦૦) વાર્તિક છે. જયંતે (આનુ૦ ઈ. સ. ૮૦૦) રોચક અને સાહિત્યિક ભાષામાં પ્રૌઢ ન્યાયગ્રંથ ન્યાયમંજરી લખ્યો છે. વાચસ્પતિ મિશ્રે (આનુ૦ ઈ. સ. ૯૫૦) ઉદ્યોતકરના વાર્તિક ઉપર ન્યાયવાર્તિકતાત્પર્યટીકા રચી છે. ભાસર્વજ્ઞે(આનુ૦ ઈ. સ. ૯૭૫) ન્યાયસાર ગ્રંથ લખ્યો છે; તેમાં તેમણે ન્યાયની પ્રાચીન પરિપાટીનું ઉલ્લંઘન કરી પોતાના સ્વતંત્ર મતો આપ્યા છે. ઉદયનાચાર્યે (ઈ. સ. ૯૮૪) વાચસ્પતિની ટીકા ઉપર 'તાત્પર્યપરિશુદ્ધિ' લખી છે. તેમણે લખેલા ન્યાયના મહત્ત્વના સ્વતન્ત્ર ગ્રંથો 'ન્યાયકુસુમાંજલિ' અને 'આત્મતત્ત્વવિવેક' છે. નવ્યન્યાયની શૈલીનો આભાસ આ બે ગ્રંથોમાં મળે છે. પરંતુ નવ્યન્યાયના સાચા નેતા તો ગંગેશ (ઈ. સ. ૧૨૦૦) છે. તેમણે પોતાની વિલક્ષણ બુદ્ધિ અને અસાધારણ પ્રતિભાને બળે ન્યાયશાસ્ત્રની શૈલી અને વિચારધારામાં અદ્ભુત પરિવર્તન કર્યું. તેમણે નિરૂપેલા ન્યાયને 'નવ્યન્યાય' નામ મળ્યું. તેમણે રચેલો 'તત્ત્વચિન્તામણિ' નવ્યન્યાયનો પ્રથમ અને આધારભૂત ગ્રંથ છે. તેના ચાર ખંડો છે — પ્રત્યક્ષખંડ, અનુમાનખંડ, શબ્દખંડ, અને ઉપમાનખંડ. તત્ત્વચિન્તામણિ ઉપર અનેક ટીકાઓ લખાઈ છે. અહીં ન્યાયદર્શનના

મહત્ત્વના સીમાસ્તંભો ગણી શકાય એવા ગ્રંથોની જ વાત કરી છે. આમ તો ન્યાયદર્શનનું સાહિત્ય ઘણું વિશાળ છે.

સંઘર્ષ દ્વારા ન્યાયદર્શનનો વિકાસ

બૌદ્ધો અને નૈયાયિકોના સંઘર્ષનો ઈતિહાસ રોચક છે. ગૌતમે પોતાના ન્યાયસૂત્રમાં બૌદ્ધ નાગાર્જુનના (આનુ૦ ઈ. સ. ૨૦૦) શૂન્યવાદનું ખંડન કર્યું છે એવો કેટલાક વિદ્વાનોનો મત છે. દિઙ્નાગે (આનુ૦ ઈ. સ. ૫૦૦) પોતાના 'પ્રમાણસમુચ્ચય' ગ્રંથમાં વાત્સ્યાયન ઉપર આક્રમણ કર્યું છે. ઉદ્યોતકર પોતાના વાર્તિકના પ્રારંભિક શ્લોકમાં સ્પષ્ટપણે કહે છે કે કુતાર્કિકોએ ફેલાવેલા અજ્ઞાનને દૂર કરવા હું આ ગ્રંથની રચના કરું છું.[13] વાચસ્પતિ તેમના આ વાક્યને સમજાવતાં કહે છે કે 'કુતાર્કિકો'થી અહીં દિઙ્નાગ વગેરે બૌદ્ધો ઉદ્યોતકરને અભિપ્રેત છે.[14] ઉદ્યોતકરે પોતાના વાર્તિકમાં પ્રધાનપણે દિઙ્નાગને લક્ષ્ય બનાવ્યો છે. ઈસ્વીસનની સાતમી શતાબ્દીમાં બૌદ્ધ ધર્મકીર્તિ અને મીમાંસક કુમારિલ-પ્રભાકરની જોડી દાર્શનિક ક્ષેત્રમાં પ્રવેશ કરે છે. આ ત્રિપુટીએ ન્યાયદર્શનની અત્યંત કઠોર સમાલોચના કરી છે. તેને પરિણામે જયંતે પોતાની ન્યાયમંજરીમાં ધર્મકીર્તિ, કુમારિલ અને પ્રભાકર ત્રણેયને સણસણતો જવાબ આપ્યો છે. વાચસ્પતિએ ન્યાયવાર્તિકતાત્પર્યટીકાની રચનાનું પ્રયોજન દર્શાવતાં કહ્યું છે કે ઉદ્યોતકરની વાણી ઉપર કુતાર્કિકોએ કરેલા આક્રમણમાંથી તેનો ઉદ્ધાર કરવા આ ટીકાની રચના હું કરું છું.[15] તેમણે દિઙ્નાગ અને ધર્મકીર્તિના મતનું ખંડન કર્યું છે. ઉદયનાચાર્યની સમક્ષ પણ બે વિરોધી યુગલો છે — એક છે દિઙ્નાગ-ધર્મકીર્તિનું બૌદ્ધ યુગલ અને બીજું છે કુમારિલ-પ્રભાકરનું મીમાંસક યુગલ. ઉદયન સામે ધર્મકીર્તિ પછીના બૌદ્ધ તાર્કિકો પણ છે જ. આમ ઈ. સ. ૧૦૦૦ સુધી ન્યાયદર્શનનો વિકાસ પ્રધાનપણે બૌદ્ધ તાર્કિકો સાથેના સંઘર્ષથી થયો છે.

ન્યાયસૂત્રનો વિષય

ન્યાયસૂત્રમાં પ્રમાણ, પ્રમેય, સંશય, પ્રયોજન, દૃષ્ટાન્ત, સિદ્ધાન્ત, અવયવ, તર્ક, નિર્ણય, વાદ, જલ્પ, વિતંડા, હેત્વાભાસ, છલ, જાતિ, અને નિગ્રહસ્થાન આ સોળ પદાર્થોનું નિરૂપણ ઉદ્દેશ–લક્ષણ–પરીક્ષાના ક્રમે કરવામાં આવ્યું છે.

ન્યાયસૂત્ર પાંચ અધ્યાયોમાં વિભક્ત છે; પ્રત્યેક અધ્યાયમાં બે આહ્નિક છે. ન્યાયસૂત્રોમાં કુલ સૂત્રો લગભગ ૫૦૦ છે.

પ્રથમ અધ્યાય — સોળ પદાર્થોની ગણના; પ્રત્યક્ષ, અનુમાન, ઉપમાન અને શબ્દ આ ચાર પ્રમાણોનું લક્ષણ; પ્રમેયનું લક્ષણ તેમ જ તેનો વિભાગ; આત્મા, શરીર, ઇન્દ્રિય, અર્થ, બુદ્ધિ, મન, પ્રવૃત્તિ, દોષ, પ્રેત્યભાવ (=પુનર્જન્મ), ફળ, દુઃખ અને અપવર્ગ(=મોક્ષ)નું સામાન્ય નિરૂપણ; સંશય, પ્રયોજન, દૃષ્ટાન્ત અને સિદ્ધાંતનું નિરૂપણ; પ્રતિજ્ઞા વગેરે અવયવોની સમજૂતી; તર્ક અને નિર્ણયની સમજૂતી; વાદ, જલ્પ અને વિતંડાનાં લક્ષણ; હેત્વાભાસના ભેદો; ત્રિવિધ છલનું લક્ષણ; જાતિ અને નિગ્રહસ્થાનનું સામાન્ય નિરૂપણ. આમ પ્રથમ અધ્યાયમાં ન્યાયના સોળેય પદાર્થોનું સામાન્ય નિરૂપણ છે.

બીજો અધ્યાય — આ અધ્યાયમાં સંશય, પ્રત્યક્ષ, અનુમાન, ઉપમાન અને શબ્દની બાબતમાં ઊઠતી શંકાઓ અને તેમનું સમાધાન છે. વળી, આ અધ્યાયમાં શબ્દની અનિત્યતા પુરવાર કરવામાં આવી છે તેમ જ વ્યક્તિ, આકૃતિ અને જાતિનું નિરૂપણ કરવામાં આવ્યું છે.

ત્રીજો અધ્યાય—જેમ બીજા અધ્યાયમાં પ્રમાણપરીક્ષા છે તેમ ત્રીજા અધ્યાયમાં પ્રમેયપરીક્ષા છે. આ અધ્યાયમાં ઇન્દ્રિયચૈતન્યવાદ, શરીરાત્મવાદ આદિ મતોનું ખંડન છે. આત્માના નિત્યત્વની સ્થાપના, ઇન્દ્રિય અને વિષયના ભૌતિકત્વની સ્થાપના અને બુદ્ધિ-મનની પરીક્ષા પણ આ અધ્યાયમાં છે.

ચોથો અધ્યાય — આ અધ્યાયમાં પ્રવૃત્તિ અને દોષની, દુઃખ અને અપવર્ગની સમીક્ષા છે. આ અધ્યાયમાં પ્રાવાદુક મતોની આલોચના છે અને અવયવ-અવયવીની ચર્ચા છે.

પાંચમો અધ્યાય — આ અધ્યાયમાં જાતિના ચોવીસ ભેદ અને નિગ્રહસ્થાનના બાવીસ ભેદ સમજાવવામાં આવ્યા છે.

પાદટીપ

૧ प्रमाणैरर्थपरीक्षणं न्यायः । **न्याभा० १. १. १.** ।

૨ तस्य पञ्चावयवाः प्रतिज्ञादयः समूहमपेक्ष्यावयवा उच्यन्ते । तेषु प्रमाणसमवायः, आगमः प्रतिज्ञा, हेतुरनुमानम् , उदाहरणं प्रत्यक्षम् , उपनयमुपमानम् । सर्वेषामेकार्थसमवाये सामर्थ्यप्रदर्शनं निगमनमिति । सोऽयं परमो न्याय इति । **न्याय भा० १.१.१** ।

३ समस्तप्रमाणव्यापारादर्थाधिगतिर्न्यायः। **न्यायवा० १.१.१. (पृ० १४)** ।

४ कुर्वन्ति नित्यमनुमानमणेरनेके प्रायः प्रशसमधिदीधिति नीतिभाजः। **ईश्वरानुमानचिन्तामणि दीधितिटीका** (अन्तिमश्लोक)।

५ सांख्य योगा नोति विसेसिका। **मिलिन्दप्रश्न पृ० ३** ।

६ ....आन्वीक्षिकी न्यायविद्या। **न्यायभा १.१.१** ।

७ साङ्ख्यं योगो लोकायतं चेत्यान्वीक्षिकी। **कौटिलीय अर्थशास्त्र १. २** ।

८ प्रमाणप्रमेयसंशयप्रयोजनदृष्टान्तसिद्धान्तावयवतर्कनिर्णयवादजल्पवितण्डाहेत्वाभासछलजातिनिग्रहस्थानानां तत्त्वज्ञानान्निःश्रेयसाधिगमः। **न्यायसूत्र १.१.१.** ।

९ प्रदीपः सर्वविद्यानाम् ... । **न्यायभा० १.१.१.** ।

१० आर्षं धर्मोपदेशं च वेदशास्त्राविरोधिना। यस्तर्केणानुसन्धत्ते स धर्मं वेद नेतरः॥ **मनुस्मृति १२–१०६** ।

११ **न्यायमं०, भा० १, पृ० ४** ।

१२ सेयमान्वीक्षिकी प्रमाणादिभिः पदार्थैर्विभज्यमाना—
प्रदीपः सर्वविद्यानामुपायः सर्वकर्मणाम्।
आश्रयः सर्वधर्माणां विद्योद्देशे प्रकीर्तिता॥ **न्यायभा० १.१.१** ।

१३ कुतार्किकाज्ञाननिवृत्तिहेतुः.... । **न्यायवा० पृ० १.** ।

१४ यद्यपि भाष्यकृता कृतव्युत्पादनमेतत्, तथापि दिङ्नागप्रभृतिभिरर्वाचीनैः कुहेतुसन्तमससमुत्थापनेनाच्छादितं शास्त्रं......। **न्या० वा० ता० टी० पृ० २** ।

१५ इच्छामि किमपि पुण्यं दुस्तरकुनिबन्धपङ्कमग्नानाम्।
उद्द्योतकरगवीनामतिजरतीनां समुद्धरणात्॥ **न्या०वा०ता०टी० पृ० १** ।

અધ્યયન ૨

પ્રમાણ

જ્ઞાનના ભેદો

આત્માના નવ વિશેષગુણોમાં જ્ઞાન જ મુખ્ય છે. દર્શનશાસ્ત્રમાં – ખાસ કરીને દર્શનશાસ્ત્રના પ્રમાણભાગમાં (epistemology and Logic) – એનું વિસ્તૃત નિરૂપણ કરવામાં આવે છે. 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 પ્રત્યક્ષજ્ઞાન છે, જ્યારે પરોક્ષ યથાર્થ અનુભવમાં અનુમાનજ્ઞાન, ઉપમાનજ્ઞાન અને શબ્દજ્ઞાનનો સમાવેશ થાય છે. અયથાર્થ અનુભવના ત્રણ ભેદ છે—સંશય, ભ્રમ અને તર્ક.[1]

યથાર્થ અનુભવ(=પ્રમા)નું લક્ષણ

યથાર્થ અનુભવનું સ્વરૂપ શું છે ? તેનાં લક્ષણો ક્યાં છે ? આ પ્રશ્નનો ઉત્તર પ્રમાલક્ષણની ચર્ચામાંથી મળી રહે છે. વસ્તુ જેવી હોય તેવી જ ગ્રહણ કરે તે અનુભવ યથાર્થ છે. અર્થાત્ અનુભવ જો અર્થાવ્યભિચારી હોય તો તે યથાર્થ છે. વસ્તુમાં જે રૂપ હોય તે રૂપ જો અનુભવમાં ભાસે તો તે અનુભવ અર્થાવ્યભિચારી કહેવાય અને તેને જ યથાર્થ અનુભવ ગણાય. પરંતુ વસ્તુમાં જે રૂપ હોય તેનાથી અતિરિક્ત બીજું જ રૂપ જો અનુભવમાં ભાસે તો તે અનુભવ અર્થવ્યભિચારી કહેવાય અને તેને યથાર્થ અનુભવ ન ગણી શકાય.[2] આ જ વાતને સ્પષ્ટ કરતાં વાત્સ્યાયન જણાવે છે કે સત્ વસ્તુને સત્રૂપે ગ્રહણ કરનારો અનુભવ યથાભૂત (=યથાર્થ) છે, અવિપરીત છે, સાચો છે; તેવી જ રીતે અસત્ વસ્તુને અસત્રૂપે ગ્રહણ કરનારો અનુભવ યથાભૂત (=યથાર્થ) છે, અવિપરીત છે, સાચો છે.[3] આમ અનુભવ અને અર્થ વચ્ચે અવિસંવાદ હોવો તે જ અનુભવની યથાર્થતા છે. તેથી તર્કસંગ્રહમાં યથાર્થ અનુભવનું લક્ષણ આ

પ્રમાણે છે— तद्वति तत्प्रकारकोऽनुभवो यथार्थः । આનો અર્થ છે–'જે વસ્તુ જે ધર્મવાળી હોય તે વસ્તુમાં તે જ ધર્મનો અનુભવ થાય તો તે અનુભવ યથાર્થ કહેવાય.' ઉપરાંત, વાત્સ્યાયન કહે છે કે જે અનુભવ અર્થક્રિયાકારી છે, જે પ્રવૃત્તિને સફળ બનાવે છે તે અનુભવ યથાર્થ (=अर्थवत्) છે.[૪] આમ અનુભવ અને તજ્જન્ય પ્રવૃત્તિ વચ્ચેનો સંવાદ તે અનુભવની યથાર્થતા છે. અનુભવની અર્થાવ્યભિચારિતા અને અર્થક્રિયાકારિતા એ જ અનુભવની યથાર્થતા છે.

કેટલાક દાર્શનિકો એવા મતના છે કે તે જ અનુભવને પ્રમા ગણી શકાય જે યથાર્થ હોવા ઉપરાંત અગૃહીતગ્રાહી હોય. જે અનુભવ કંઈ નવું જ્ઞાન ન કરાવે અને પિષ્ટપેષણરૂપ હોય તે અનુભવ યથાર્થ હોવા છતાં વ્યર્થ છે, નિરર્થક છે. તેથી, યથાર્થ અનુભવ જો અગૃહીતગ્રાહી હોય તો જ તેને પ્રમાને પદે સ્થાપવો જોઈએ, અન્યથા નહિ. નૈયાયિકો આનો વિરોધ કરે છે. તેઓ કહે છે કે ગૃહીત વિષયને ગ્રહણ કરનારો યથાર્થ અનુભવ વિફળ યા નિરર્થક નથી. સાપ, કાંટો, રીંછ, મગર, વિષધર, વગેરે હેય વિષયો ફરી ફરી દેખાય છે ત્યારે દરેક વખતે તેમને દૂર કરવા સત્વર પ્રવૃત્તિ થાય છે. ચંદન, કપૂર, હાર, રમણી, વગેરે ઉપાદેય વિષયો ફરી ફરી દૃષ્ટિગોચર થાય છે ત્યારે દરેક વખતે અત્યંત સુખ થાય છે, આ સુખ દરેકને અનુભવગમ્ય છે. આમ ત્યાજ્ય વસ્તુનું પુનઃ પુનઃ દર્શન કે ગ્રાહ્ય વસ્તુનું પુનઃ પુનઃ દર્શન અકિંચિત્કર નથી.[૫] તેથી, અનુભવને પ્રમા બનવા યથાર્થ હોવું જ પૂરતું છે. તે માટે તેણે અગૃહીતાર્થગ્રાહી હોવું જરૂરી નથી.[૬]

યથાર્થ અનુભવ(=પ્રમા)નું સાધકતમ કારણ(=કરણ=પ્રમાણ)

કાર્યનાં ઉત્પાદક અનેક કારણો હોય છે–અનેક કારકો (causal conditions) હોય છે. તેવી જ રીતે, યથાર્થ અનુભવનાં ઉત્પાદક કારણો પણ અનેક હોય છે. પ્રમેય (object of knowledge) અને પ્રમાતા(knower)-નો પણ તે કારણોમાં સમાવેશ થાય છે. આ બધાં કારણોમાં જે કારણ સાધકતમ હોય છે તેને યથાર્થ અનુભવનું કરણ (પ્રમાણ) ગણવામાં આવે છે.[૭] પરંતુ અહીં પ્રશ્ન જાગે છે કે કયા કારણને સાધકતમ ગણવું ? આ પ્રશ્ન પરત્વે નૈયાયિકોમાં બે મત છે. કેટલાક નૈયાયિકો કાર્ય (=યથાર્થ અનુભવ) જે વ્યાપારથી સાક્ષાત્ ઉત્પન્ન થાય તે વ્યાપારને જ સાધકતમ કારણ ગણે છે, જ્યારે કેટલાક નૈયાયિકો એવો વ્યાપાર જે કારક ધરાવતું હોય તેને સાધકતમ કારણ ગણે છે. આથી સાક્ષાત્કારી (=પ્રત્યક્ષ) યથાર્થ અનુભવની બાબતમાં

પ્રથમ મત ધરાવતા નૈયાયિકો ઇન્દ્રિયના વ્યાપારને (=સન્નિકર્ષને) સાધકતમ કારણ ગણે છે જ્યારે બીજો મત ધરાવતા નૈયાયિકો તે સન્નિકર્ષરૂપ વ્યાપારવાળી ઇન્દ્રિયને સાધકતમ કારણ ગણે છે. અલબત્ત, વ્યાપારને અસાધારણ કારણ માનનારાય વ્યાપારવત્‌ને ગૌણરૂપે અસાધારણ કારણ ગણે છે.

પ્રમાતા કે પ્રમાતાનો વ્યાપાર સાધકતમ કારણ નથી કારણ કે તે તો ઇન્દ્રિય આદિ કારકોને યથાર્થ અનુભવની ઉત્પત્તિ કરવા પ્રેરે છે, એટલે યથાર્થ અનુભવનું તે કે તેનો વ્યાપાર સાક્ષાત્‌ કારણ નથી.

જયંત ભટ્ટ તો જે કારણોથી યથાર્થ અનુભવ ઉત્પન્ન થાય છે તે કારણોની સામગ્રીને જ સાધકતમ કારણ ગણી પ્રમાણપદે સ્થાપે છે. આ સામગ્રીની અંદર પ્રમાતા, પ્રમેય અને યથાસંભવ ઇન્દ્રિય, મન, વગેરેનો સમાવેશ થતો હોઈ તેને બોધાબોધસ્વભાવવાળી તેમણે વર્ણવી છે.[૮] સામગ્રી તદન્તર્ગત કારકોની અપેક્ષાએ સાધકતમ છે.[૯]

આમ યથાર્થ અનુભવ(=પ્રમા)નું જે સાધકતમ કારણ છે તેને પ્રમાણ ગણવામાં આવ્યું છે. આ યથાર્થ અનુભવને પ્રમાણનું ફળ કહેવામાં આવે છે. કારણ અને કાર્યનો અત્યન્ત ભેદ માનતા હોઈ નૈયાયિકોએ પ્રમાણ-ફળનો પણ અત્યન્ત ભેદ માન્યો છે.[૧૦]

આપણા બધા જ અનુભવો યથાર્થ કેમ નથી ?

આપણા બધા જ અનુભવો યથાર્થ નથી હોતા તેનું કારણ એ છે કે અનુભવ ઉત્પન્ન કરનાર જે કારણો છે તે જ કારણો અનુભવગત યથાર્થતાના ઉત્પાદક નથી. જો અનુભવને ઉત્પન્ન કરનાર કારણો જ તદ્‌ગત યથાર્થતાને ઉત્પન્ન કરતાં હોત તો બધા જ અનુભવો યથાર્થ ઉત્પન્ન થાત. અનુભવનાં ઉત્પાદક કારણોમાં ગુણો હોય તો અનુભવમાં યથાર્થતા ઉત્પન્ન થાય છે અને અનુભવનાં ઉત્પાદક કારણોમાં દોષો હોય તો અનુભવમાં અયથાર્થતા ઉત્પન્ન થાય છે. આમ અનુભવની યથાર્થતા અનુભવનાં કારણોથી જન્ય નથી પરંતુ તે કારણગત ગુણોથી જન્ય છે, અને અનુભવની અયથાર્થતા પણ અનુભવનાં કારણોથી જન્ય નથી પરંતુ તે કારણગત દોષોથી જન્ય છે. જે શંખ શ્વેત છે તેને વિશે 'શંખ પાળો છે' એવું અયથાર્થ જ્ઞાન (=અનુભવ) થાય છે કારણ કે આંખમાં પીળીયાનો દોષ છે. જેની આંખ તંદુરસ્ત અને તેજસ્વી છે તેને તે શંખને વિશે 'શંખ શ્વેત છે' એવો યથાર્થ અનુભવ થાય છે.[૧૧] આમ

બધા અનુભવો સ્વરૂપથી જ યથાર્થ નથી કે બધા જ અનુભવો સ્વરૂપથી જ અયથાર્થ નથી. પંડિતોની ભાષામાં કહીએ તો, ઉત્પત્તિની બાબતમાં જ્ઞાનનું પ્રામાણ્ય અને અપ્રામાણ્ય બંને નૈયાયિકોને મતે પરતઃ છે. નૈયાયિકોનો આ મત ખૂબ પ્રાચીન છે અને કણાદનાં વૈશેષિકસૂત્રોમાં પણ તેનો સ્વીકાર છે.[૧૨]

અનુભવગત યથાર્થતા કે અયથાર્થતાનું જ્ઞાન કેવી રીતે થાય છે?

અનુભવ થયા પછી આપણે અનુભવને આધારે પ્રવૃત્તિ કરીએ છીએ. તે પ્રવૃત્તિ જો સફળ થાય છે તો આપણને ભાન થાય છે કે આપણને થયેલો અનુભવ યથાર્થ હતો, અને તે પ્રવૃત્તિ જો સફળ નથી થતી તો આપણને ભાન થાય છે કે આપણને થયેલો અનુભવ અયથાર્થ હતો. સફળ કે વિફળ પ્રવૃત્તિ-રૂપ ફળને બળે આપણે અનુમાન કરી જાણીએ છીએ કે તે પ્રવૃત્તિનો જનક અનુભવ યથાર્થ હતો કે અયથાર્થ. આપણે દૂર પાણીનું દર્શન (=અનુભવ) કર્યું. પછી પાણી ભરી લાવવા ત્યાં ગયા. પરંતુ ત્યાં તો પાણી હતું જ નહિ. પાણી ભરી લાવવાની આપણી પ્રવૃત્તિ વિફળ થઈ. આપણને ભાન થયું કે આપણને પાણીનો જે અનુભવ થયેલો—જેને આધારે કરેલી પ્રવૃત્તિ વિફળ થઈ—તે અયથાર્થ હતો. પરંતુ જો આપણને ત્યાં પાણી મળ્યું હોત અને પ્રવૃત્તિ સફળ થઈ હોત તો આપણને ભાન થાત કે આપણને પાણીનો જે અનુભવ થયેલો—જેને આધારે કરેલી પ્રવૃત્તિ સફળ બની—તે યથાર્થ હતો; અને આપણી સાથે કોઈ હોત તો આપણે તેને કહેત પણ ખરા 'જો હું નો'તો કહેતો કે અહીં પાણી છે.' આમ અનુભવ ઉત્પન્ન થતાંની સાથે જ તદ્ગત યથાર્થતા કે અયથાર્થતાનું જ્ઞાન આપણને થતું નથી. યથાર્થ અનુભવની યથાર્થતા સ્વતઃ જ્ઞાત થતી નથી (self-evident નથી) પરંતુ સફળ પ્રવૃત્તિ ઉપરથી અનુમિત થાય છે;[૧૩] તેવી જ રીતે, અયથાર્થ અનુભવની અયથાર્થતા સ્વતઃ જ્ઞાત થતી નથી પરંતુ વિફળ પ્રવૃત્તિ ઉપરથી અનુમિત થાય છે. પંડિતોની ભાષામાં કહીએ તો, જ્ઞપ્તિની બાબતમાં નૈયાયિકોને મતે જ્ઞાનનું પ્રામાણ્ય અને અપ્રામાણ્ય બંને પરતઃ છે.[૧૪]

અનુભવરૂપ જ્ઞાનનું જ્ઞાન કેવી રીતે થાય?

નૈયાયિકને મતે 'આ ઘટ છે' એવો ચાક્ષુષ અનુભવ થાય છે ત્યારે તે અનુભવમાં તો અનુભવનું જ્ઞાન નથી ભાસતું. પરંતુ આ ચાક્ષુષ અનુભવ પછી, જો જ્ઞાતા ઇચ્છે તો, છટ્ઠી ઇન્દ્રિય મન દ્વારા ચાક્ષુષ અનુભવનું માનસ પ્રત્યક્ષ

થાય છે. આ માનસ પ્રત્યક્ષને અનુવ્યવસાય કહેવામાં આવે છે. આમ અનુભવરૂપ જ્ઞાન જો કે ઉત્પન્ન થતાંની સાથે જ સ્વયં પ્રકાશમાન નથી—સ્વયં જ્ઞાત નથી તો પણ પછીની ક્ષણે તેનું મન દ્વારા પ્રત્યક્ષ થઈ શકે છે. અનુભવ પોતે પોતાનો અનુભવ કરતો નથી પરંતુ માનસ પ્રત્યક્ષરૂપ બીજા અનુભવથી તે ગૃહીત થઈ શકે છે.[૧૫]

બાહ્યાર્થનો અનુભવ પ્રત્યક્ષરૂપ હોય, અનુમિતિરૂપ હોય, ઉપમિતિરૂપ હોય, કે શાબ્દરૂપ હોય તે અનુભવનો અનુભવ તો અનુવ્યવસાયરૂપ પ્રત્યક્ષથી જ થઈ શકે. અરે, સ્મૃતિ વગેરે જ્ઞાનોનો અનુભવ પણ અનુવ્યવસાયરૂપ પ્રત્યક્ષથી જ થઈ શકે. કોઈ પણ પ્રકારનું જ્ઞાન કેમ ન હોય તે પોતે પોતાને જાણતું જ નથી; તેનું જ્ઞાન તો તેની અવ્યવહિત ઉત્તર ક્ષણે, જ્ઞાતા ઇચ્છે તો, માનસ પ્રત્યક્ષથી થાય છે.

અનુવ્યવસાય દ્વારા અનુભવ જ જ્ઞાત થાય છે, તદ્‌ગત યથાર્થતા યા અયથાર્થતા જ્ઞાત થતી નથી; યથાર્થતા કે અયથાર્થતા તો સફળ કે વિફળ પ્રવૃત્તિ ઉપરથી અનુમિત થાય છે.

બાહ્યાર્થનું જ્ઞાન (=યથાર્થ અનુભવ) થવા માટે તે જ્ઞાનનું જ્ઞાન જરૂરી નથી. બાહ્યાર્થજ્ઞાન પોતે અજ્ઞાત રહીને જ પોતાના વિષયનું જ્ઞાન કરાવે છે. બાહ્યાર્થનું જ્ઞાન જ્યારે થાય છે ત્યારે તે જ્ઞાનનું જ્ઞાન થતું જ નથી. જે પોતાને ન જાણે તે બીજાને કેવી રીતે જાણી શકે? —આ પ્રશ્ન જ ખોટો છે. જ્ઞાનનો સ્વભાવ વિષયને જ જાણવાનો છે, પોતાને જાણવાનો છે જ નહિ.[૧૬] માનસ પ્રત્યક્ષ જ્યારે પૂર્વવર્તી જ્ઞાનને જાણે છે ત્યારે તે પૂર્વવર્તી જ્ઞાન તેનો વિષય છે; માનસ પ્રત્યક્ષ પોતે પોતાને જાણતું નથી.

માનસ પ્રત્યક્ષરૂપ અનુભવ(=અનુવ્યવસાય)નોય અનુભવ ઉત્તર કાલીન માનસ પ્રત્યક્ષથી સંભવે છે. અનુવ્યવસાયનો અનુવ્યવસાય માનતાં ન્યાયપક્ષને કોઈ બાધા આવતી નથી. અનુવ્યવસાયના અનુવ્યવસાયની ધારા પ્રમાતા જ્યાં સુધી ઇચ્છે ત્યાં સુધી, પ્રમાતા જ્યાં સુધી થાકે નહિ ત્યાં સુધી કે અન્ય વિષયનું જ્ઞાન ઉત્પન્ન ન થાય ત્યાં સુધી ચાલી શકે.

પ્રમાણોની સંખ્યા

આપણે જોઈ ગયા કે યથાર્થ અનુભવનું જે સાધકતમ કારણ છે તેને પ્રમાણ કહેવામાં આવે છે. પ્રમાણની સંખ્યા પરત્વે ભારતીય દાર્શનિકોમાં મત-

ભેદ છે. ચાર્વાકો એક જ પ્રમાણ માને છે. તે છે પ્રત્યક્ષ. બૌદ્ધો અને વૈશેષિકો બે પ્રમાણો જ માને છે—પ્રત્યક્ષ અને અનુમાન. સાંખ્યો આ બેમાં ત્રીજા પ્રમાણ શબ્દનો ઉમેરો કરે છે. નૈયાયિકો આ ત્રણ ઉપરાંત ચોથું ઉપમાનપ્રમાણ સ્વીકારે છે. પ્રાભાકર મીમાંસકો આ ચાર સાથે પાંચમું અર્થાપત્તિપ્રમાણ પણ સ્વીકારે છે. ભાટ્ટ મીમાંસકો અને વેદાન્તીઓ આ પાંચ ઉપરાંત છઠ્ઠું અભાવ-પ્રમાણ યા અનુપલબ્ધિપ્રમાણ માને છે.[૧૭]

પ્રમાણોની સંખ્યાનું નિયામક

અમુક દર્શન પ્રમાણોની અમુક જ સંખ્યા માને છે. તે માટે તે તે દર્શન શું કારણ આપે છે? બૌદ્ધો કહે છે કે પ્રમાણો બે જ છે કારણ કે પ્રમેયો બે જ છે[૧૮] —સ્વલક્ષણ અને સામાન્યલક્ષણ. સ્વલક્ષણગ્રાહી પ્રત્યક્ષ છે, જ્યારે સામાન્યલક્ષણગ્રાહી અનુમાન છે. મીમાંસકો પ્રમેયભેદ ઉપરાંત સામગ્રીભેદને પણ પ્રમાણસંખ્યાનો નિયામક ગણે છે.[૧૯] નૈયાયિકો પ્રમેયભેદ અને સામગ્રીભેદ ઉપરાંત ફળભેદને પણ પ્રમાણભેદનું કારણ માને છે.[૨૦]

પ્રમાણાન્તર્ભાવ

જેઓ બીજાઓએ સ્વીકારેલાં પ્રમાણો કરતાં ઓછાં પ્રમાણો સ્વીકારે છે તેઓને બે પ્રશ્નોનો જવાબ આપવો પડે છે—(૧) શું તેઓએ ન સ્વીકારેલાં પ્રમાણો પ્રમાણો જ નથી? (૨) જો તેઓ પ્રમાણ હોવા છતાં સ્વતંત્ર પ્રમાણો ન હોય તો તેમનો અન્તર્ભાવ તેઓ સ્વીકૃત કયા પ્રમાણમાં કરે છે? ચાર્વાકોને મતે પ્રત્યક્ષ એક જ પ્રમાણ છે, બીજાઓએ સ્વીકારેલાં અન્ય પ્રમાણો પ્રમાણો જ નથી. બૌદ્ધો શબ્દ પ્રમાણનો સમાવેશ અનુમાન પ્રમાણમાં કરે છે. ઉપમાનને તેઓ સ્મૃતિરૂપ જ માને છે અને સ્મૃતિ તેમને મતે અપ્રમાણ હોઈ ઉપમાનને તેઓ પ્રમાણ જ માનતા નથી.[૨૧] ઉપરાંત, અર્થાપત્તિને[૨૨] અને અનુપલબ્ધિને[૨૩] પણ તેઓ અનુમાનરૂપ જ ગણે છે. વૈશેષિકો ઉપમાન, અર્થાપત્તિ, શબ્દ અને અનુપલબ્ધિને અનુમાનના જ ભેદ માને છે.[૨૪] સાંખ્યો ઉપમાનનો યથાસંભવ પ્રત્યક્ષ કે શબ્દ પ્રમાણમાં અન્તર્ભાવ કરે છે, તેમ જ અર્થાપત્તિનો અનુમાનમાં અન્તર્ભાવ કરે છે. અનુપલબ્ધિને તેઓ પ્રત્યક્ષપ્રમાણરૂપ જ માને છે.[૨૫] નૈયાયિકોને મતે અર્થાપત્તિનો સમાવેશ અનુમાનમાં થાય છે[૨૬] અને અનુપલબ્ધિનો સમાવેશ પ્રત્યક્ષમાં થાય છે.[૨૭] પ્રાભાકરો પણ અનુપલબ્ધિને પ્રત્યક્ષનો જ ભેદ ગણે છે.[૨૮]

પ્રમાણસંપ્લવ-પ્રમાણવ્યવસ્થા

એકથી વધુ પ્રમાણો માનનાર બધા જ દાર્શનિકો સમક્ષ એક પ્રશ્ન ઉપસ્થિત થાય છે—શું એકના એક વિષયમાં એકથી વધુ પ્રમાણો પ્રવૃત્ત થઈ શકે? અર્થાત્, પ્રમાણોનો સમાન વિષય હોઈ શકે ! કે દરેક પ્રમાણને પોતાનો નિયત વિષય જ હોય ? એક જ વિષયમાં અનેક પ્રમાણોનું પ્રવૃત્ત થવું તે પ્રમાણસંપ્લવ કહેવાય છે; એક જ વિષયમાં અનેક પ્રમાણોનું પ્રવૃત્ત ન થવું પરંતુ પોતાના નિયત વિષયમાં જ તે તે પ્રમાણનું પ્રવૃત્ત થવું તેને પ્રમાણવ્યવસ્થા કહેવામાં આવે છે. વાત્સ્યાયન પ્રમાણસંપ્લવ અને પ્રમાણવ્યવસ્થા બંનેનો સ્વીકાર કરે છે. તેમને મતે કેટલાક વિષયો એવા છે જેમનામાં બધાં જ પ્રમાણો પ્રવૃત્ત થઈ શકે છે, જ્યારે કેટલાક વિષયો એવા છે જેમનામાં એક એક પ્રમાણ જ પ્રવૃત્ત થઈ શકે છે. પ્રથમ પ્રકારના વિષયોનાં ઉદાહરણો આત્મા અને અગ્નિ છે. 'ત્યાં અગ્નિ છે' એવા વિશ્વાસુ વ્યક્તિના વચન (=શબ્દપ્રમાણ) દ્વારા અગ્નિનું જ્ઞાન થાય છે, ધૂમાડો જોઈ અનુમાન દ્વારા પણ અગ્નિનું જ્ઞાન થાય છે અને ત્યાં જઈ આંખથી દેખીને (ચાક્ષુષ પ્રત્યક્ષ દ્વારા) પણ અગ્નિનું જ્ઞાન થાય છે. બીજા પ્રકારના વિષયોનાં ઉદાહરણો સ્વર્ગ, વીજળીના-કડાકાનો-હેતુ, સ્વહસ્ત, વગેરે છે. સ્વર્ગનું જ્ઞાન શબ્દપ્રમાણથી જ થાય છે. વીજળીનો કડાકો સંભળાતાં તેના હેતુનું જ્ઞાન અનુમાનથી જ થાય છે; જ્યારે વીજળીના કડાકાનો અવાજ કાને પહોંચે છે ત્યારે વીજળી હોતી નથી. સ્વહસ્ત પ્રત્યક્ષનો જ વિષય છે.[૨૯] ઉદ્યોતકર પણ પ્રમાણસંપ્લવ અને પ્રમાણવ્યવસ્થા બંને સ્વીકારે છે. તે કહે છે કે કેવળ આંખ જ રૂપને જાણે છે, કેવળ કાન જ શબ્દ સાંભળે છે, વગેરે વગેરે તેમ છતાં બધી જ ઇન્દ્રિયો સત્તાસામાન્ય અને ગુણત્વસામાન્યને જાણે છે. વળી, તે જણાવે છે કે કેવળ ચક્ષુ રૂપને ગ્રહણ કરે છે અને ચામડી સ્પર્શને ગ્રહણ કરે છે તેમ છતાં તે બંને પૃથ્વી આદિ સ્થૂળ દ્રવ્યોને ગ્રહણ કરે છે.[૩૦]

અહીં કોઈ શંકા ઊઠાવે છે કે એક જ વિષયને એક કરતાં વધુ પ્રમાણો ગ્રહણ કરી શકે છે એમ માનીએ તો એક કરતાં વધુ પ્રમાણો માનવાં જ વ્યર્થ છે. એક પ્રમાણે ગ્રહણ કરેલા વિષયને જ બીજું પ્રમાણ ગ્રહણ કરતું હોય તો તે બીજા પ્રમાણનો ઉપયોગ શો ?[૩૧] આના ઉત્તરમાં ઉદ્યોતકર જણાવે છે કે જ્યારે એક પ્રમાણે ગ્રહણ કરેલા વિષયને બીજું પ્રમાણ ગ્રહણ કરે છે ત્યારે તે તે જ વિષયને ગ્રહણ કરતું હોવા છતાં તે તેનું વિશિષ્ટ રીતે ગ્રહણ કરે છે. પ્રત્યક્ષ જે વિષયને ઇન્દ્રિયસમ્બદ્ધ જાણે છે અનુમાન તે જ વિષયને ઇન્દ્રિયાસંબંદ્ધ જાણે છે.[૩૨] વધુમાં તે જણાવે છે કે નૈયાયિકો કેવળ

સંપ્લવ માનતા નથી અર્થાત્ બધાં જ પ્રમાણો બધા વિષયોમાં પ્રવૃત્ત થઈ શકે છે એવું સ્વીકારતા નથી; તેમને મતે કેટલાક વિષયો એવા છે જે અમુક જ પ્રમાણથી ગૃહીત થઈ શકે છે, બીજા પ્રમાણથી નહિ.[૩૩] તેથી એકથી વધુ પ્રમાણો માનવાં જરૂરી છે.

પ્રમાતા, પ્રમાણ, પ્રમેય અને પ્રમિતિ

(૧) प्रमिति (Knowledge)—પ્રમિતિ એટલે પ્રમા, યથાર્થ અનુભવ. પ્રમિતિ જ આપણી સમર્થ (=સફળ) પ્રવૃત્તિનું કારણ છે. અર્થનું યથાર્થ જ્ઞાન થાય તો જ આપણને ખબર પડે કે તે હેય છે કે ઉપાદેય છે. એટલે જ ન્યાયદર્શન કહે છે કે દુઃખમુક્તિનું કારણ જ્ઞાન છે.

(૨) प्रमाण (Means of Knowledge)–યથાર્થ અનુભવનું પ્રકૃષ્ટ સાધન તો પ્રમાણ છે. પ્રમાણ વિના પ્રમિતિરૂપ ફળ થતું નથી. જાણવાનું સાધન ન હોય તો જ્ઞાન ન જ થાય. સામે ઘડો પડ્યો હોય તો પણ જેને ચક્ષુ ન હોય તેને દેખાય નહિ. જીવની અંદર ઘટજ્ઞાનનો આશ્રય બનવાનું સામર્થ્ય તો છે પરંતુ તે ઘટજ્ઞાનનો આશ્રય બની શકતો નથી જો તેને તે જ્ઞાનોત્પાદક સાધનો ન મળે તો. તેથી જ ચક્ષુરિન્દ્રિયરૂપ સાધન તેને હોય છે તો જ તેને રૂપજ્ઞાન થાય છે, અન્યથા થતું નથી. આમ પ્રમાણનું અત્યન્ત મહત્વ છે.

(૩) प्रमाता (Subject of Knowledge) — જે જ્ઞાનનો આશ્રય (substratum) છે તે પ્રમાતા છે. પ્રમાતામાં જ જ્ઞાન ઉત્પન્ન થાય છે. પ્રમાતા દ્રવ્ય છે અને જ્ઞાન તેનો ગુણ છે. પ્રમાતા નિત્ય છે અને જ્ઞાન ક્ષણિક છે. પ્રમાતારૂપ આધારમાં પ્રતિ ક્ષણ નવું નવું જ્ઞાન ઉત્પન્ન થયા જ કરે છે. પ્રમાતા અને જ્ઞાનનો અભેદ નથી પણ ભેદ છે. જ્ઞાન પ્રમાતામાં સમવાયસંબંધથી રહે છે.

(૪) प्रमेय (Object of Knowledge) જ્ઞાન હંમેશા કોઈને કોઈ વિષયનું હોય છે. નિર્વિષયક યા શૂન્ય જ્ઞાન સંભવતું નથી. જ્ઞાનના વિષયો બે જાતના છે—બાહ્ય અને આન્તર. બાહ્ય વિષયો ઘટ, પટ, વગેરે. આન્તર વિષયો સુખ, દુઃખ, વગેરે. જ્ઞાન પોતે પણ વિષય બની શકે છે—અનુવ્યવસાયરૂપ માનસ પ્રત્યક્ષનો.

પ્રમાણ દ્વારા પ્રમેયની પ્રમિતિ પ્રમાતાને થાય છે. 'હું ચક્ષુથી ઘડો દેખું છું'—અહીં 'હું'થી પ્રમાતા સૂચિત થાય છે, 'દેખું છું'થી ચાક્ષુષ પ્રત્યક્ષજ્ઞાન-

રૂપ પ્રમિતિ સૂચિત થાય છે, 'ચક્ષુથી'થી ચાક્ષુષ પ્રત્યક્ષજ્ઞાનરૂપ પ્રમિતિનું પ્રમાણ સૂચિત થાય છે, 'ઘડો'થી ચાક્ષુષ પ્રત્યક્ષજ્ઞાનરૂપ પ્રમિતિનો વિષય (=પ્રમેય) સૂચિત થાય છે. પ્રસ્તુત ઉદાહરણમાં, ઘટદર્શનરૂપ પ્રમિતિ પ્રમાતામાં ઉત્પન્ન થાય છે, તેની ઉત્પત્તિમાં ચક્ષુએ કરણકારકનું કામ કર્યું છે, પ્રમેય કર્મકારક છે, પ્રમાતાએ—જેમાં પ્રમિતિ ઉત્પન્ન થઇ છે—કરણકારક ચક્ષુને પ્રેરવાનુ કામ કર્યું છે. 'પ્રમાતા ચક્ષુને પ્રેરે છે' એ અર્થમાં તે અહીં કર્તૃકારક છે. અધિષ્ઠાતૃત્વરૂપ વ્યાપાર સિવાય બીજો કોઈ વ્યાપાર પ્રમાતામાં હોતો નથી.

પાદટીપ

१ ... बुद्धिर्ज्ञानम् । सा द्विविधा—स्मृतिरनुभवश्च । .... स (अनुभवः) द्विविधः—यथार्थोऽयथार्थश्च । ... यथार्थानुभवश्चतुर्विधः—प्रत्यक्षानुमित्युपमितिशाब्दभेदात् । ... अयथार्थानुभवस्त्रिविधः — संशयविपर्ययतर्कभेदात् । **तर्कसंग्रह** ।

२ यदतस्मिंस्तदिति तद् व्यभिचारि, यत् तु तस्मिंस्तदिति तदव्यभिचारि । **न्यायभा० १.१.४** ।

३ सत् सदिति गृह्यमाणं यथाभूतमविपरीतं तत्त्वं भवति । असच्च असदिति गृह्यमाणं यथाभूतम् अविपरीतं तत्त्वं भवति । **न्यायभा १.१.१** (उत्थानिका) ।

४ प्रमाणतोऽर्थप्रतिपत्तौ प्रवृत्तिसामर्थ्यादर्थवत् प्रमाणम् । **न्यायभाष्य प्रथमवाक्य** ।

५ न च सर्वात्मना वैफल्यं, हेये अहिकण्टकनक्रमकरविषधरादौ विषये पुनः पुनरुपलभ्यमाने मनस्सन्तापात् सत्वरं तदपहानाय प्रवृत्तिः; उपादेयेऽपि चन्दनघनसारहारमहिलादौ परिदृश्यमाने प्रीत्यतिशयः स्वसंवेद्य एव भवति । **न्यायमं०, भा० १, पृ० २०** ।

६ यदपि प्रमाणविशेषणमनधिगतार्थग्राहित्वमभिधीयते परैः तदपि न साम्प्रतम्, प्रमाणस्य गृहीततदितरविषयप्रवृत्तस्य प्रामाण्ये विशेषाभावात् । **न्यायमं०, भा० १, पृ० २०** ।

७ ... करणसाधनोऽयं प्रमाणशब्दः । करणं च साधकतमम् । **न्यायमं०, भा० १, पृ० १२** ।

८ ....बोधाबोधस्वभावा सामग्री प्रमाणम् । **न्यायमं०, भा० १, पृ० २१** ।

९ यत् तु किमपेक्षं सामग्र्याः करणत्वमिति तदन्तर्गतकारकापेक्षमिति ब्रूमः .... । **न्यायमं०, भा० १, पृ० १३** ।

૧૦ નૈયાયિકોએ ઇન્દ્રિયવ્યાપારથી હાનોપાદાનોપેક્ષાબુદ્ધિ સુધી ક્રમિક ફળોની પરંપરાને ફળ ગણવા છતાં તે પરંપરામાં પૂર્વ પૂર્વ ફળને ઉત્તર ઉત્તર ફળની અપેક્ષાએ પ્રમાણ પણ ગણ્યું છે. અર્થાત્, ઇન્દ્રિય તો પ્રમાણ જ છે, ફળ નથી; અને હાનોપાદાનોપેક્ષાબુદ્ધિ ફળ જ છે, પ્રમાણ નથી. પરંતુ મધ્યગત સન્નિકર્ષ, નિર્વિકલ્પ અને સવિકલ્પ આ ત્રણ પૂર્વ પ્રમાણની અપેક્ષાએ ફળ છે જ્યારે ઉત્તર ફળની અપેક્ષાએ પ્રમાણ પણ છે. આમ ફળ પ્રમાણ કહેવાય છે પરંતુ તે સ્વભિન્ન ઉત્તરફળની અપેક્ષાએ, કારણ કે નૈયાયિકોને મતે પ્રમાણ અને તેનું ફળ અભિન્ન નથી. નૈયાયિકોને પ્રમાણ અને ફળનો અભેદ ઇષ્ટ નથી.

૧૧ दोषोऽप्रमाया जनकः प्रमायास्तु गुणो भवेत्...... । **सिद्धान्तमुक्ता० १३१** । प्रमा ज्ञानहेत्वतिरिक्तहेत्वधीना कार्यत्वे सति तद्विशेषत्वादप्रमावत् । **कुसुमाञ्जलि, पृ० २०७** ।

૧૨ इन्द्रियदोषात् ...अविद्या । तत् दुष्टं ज्ञानम् । अदुष्टं विद्या । **वै०सू० ९, २५-२७** ।

૧૩ प्रामाण्यं हि समर्थप्रवृत्तिजनकत्वादनुमेयम् । **न्या०वा०ता० टी १.१.१.** ।

૧૪ प्रमाणत्वाप्रमाणत्वे स्वतः साङ्ख्याः समाश्रिताः । नैयायिकास्ते परतः सौगताश्चरमं स्वतः ॥ **सर्वदर्शनसंग्रह** (Govt. O.S., Poona) **पृ० २७९** ।

૧૫ तस्मात् ज्ञानान्तरसंवेद्यं संवेदनं वेद्यत्वात् घटादिवत् । **व्योमवती पृ० ५२९** । मनोग्राह्यं....मतिः...। **कारीकावली ५७** ।

૧૬ कथं पुनर्विषयग्रहणकाले तत्प्रतिभासस्याप्रतिभासः? नैव युगपद् आकारद्वितयं प्रतिभासते; इदं ज्ञानं, अयं चार्थः इति भेदानुपग्रहात् । एकश्चायमाकारः प्रतिभास्यमानः प्राह्यस्यैव भवितुमर्हति न ग्राहकस्येति... । [अप्रत्यक्षोपलम्भस्यैवार्थदृष्टिः प्रसिद्धयति,] प्रत्यक्षोपलम्भस्य तु नार्थदृष्टिः... । **न्यायमं०, भा० १, पृ० २९** ।

૧૭ प्रत्यक्षमेकं चार्वाकाः कणादसुगतौ पुनः । अनुमानं च तं चापि सांख्याः शब्दं च ते उभे ॥ न्यायैकदेशिनोऽप्येवमुपमानं च केवलम् । अर्थापत्त्या सहैतानि चत्वार्याहुः प्रभाकराः ॥ अभावषष्ठान्येतानि भट्टा वेदान्तिनस्तथा । संभवैतिह्ययुक्तानि इति पौराणिका जगुः ॥ **वेदान्तकारिकाः** ।

૧૮ मानं द्विविधं विषयद्वैविध्यात्...। **प्रमाणवा २.१.** ।

૧૯ तस्मादननुमानत्वं शाब्दे प्रत्यक्षवद् भवेत् ।
त्रैरूप्यरहितत्वेन तादृग्विषयवर्जनात् ॥ **श्लोकावार्तिक** ।

२० अथवा सत्यपि विषयद्वैविध्ये सामग्रीभेदात् फलभेदाच्च प्रमाणभेदो भवन् कथमपाक्रियते । **न्यायमं०, भा०१, पृ० ३०** ।

२१ **तत्त्वसंग्रह १५४७–१५४९** ।

२२ अर्थापत्तिरियं तस्मादनुमानान्न भिद्यते । **तत्त्वसं० १६४७** ।

२३ **तत्त्वसंग्रह १६५८–१६४९** ।

२४ **पदार्थधर्मसं० पृ० ५१२–५५६ । (कन्दलीसहित)**

२५ **सांख्यतत्त्वकौमुदी का० ५** ।

२६ **न्यायमं०, भा० १, पृ० ३६** ।

२७ अभावप्रत्यक्षस्यानुभविकत्वादनुपलम्भोऽपि न प्रमाणान्तरम् । **सिद्धान्तमुक्ता० १४४** ।

२८ **प्रकरणपञ्चिका, पृ० ११८–१२४** (चौखम्बा) ।

२९ किं पुनः प्रमाणानि प्रमेयमभिसम्प्लवन्ते अथ प्रमेयं व्यवतिष्ठन्त इति ? उभयथा दर्शनम्—...अग्निराप्तोपदेशात् प्रतीयते 'अत्राऽग्निः' इति, प्रत्यासीदता धूमदर्शनेनानुमीयते, प्रत्यासन्नेन च प्रत्यक्षत उपलभ्यते । व्यवस्था पुनः–'अग्निहोत्रं जुहुयात् स्वर्गकामः' इति लौकिकस्य स्वर्गे न लिङ्गदर्शनं न प्रत्यक्षम् । स्तनयित्नुशब्दे श्रूयमाणे शब्दहेतोरनुमानम्, तत्र न प्रत्यक्षं नागमः । पाणौ प्रत्यक्षत उपलभ्यमाने नानुमानं नागम इति । **न्याभा० १.१.३** ।

३० इन्द्रियं खलु अर्थप्रकाशकत्वात् प्रमाणं, तस्य व्यवस्था सङ्करश्च, व्यवस्था गन्धादिषु, सङ्करः पृथिव्यादिषु द्वीन्द्रियग्राह्यत्वात् । सत्तायां गुणत्वे च सार्वेन्द्रियं ज्ञानमिति । **न्यायवा० पृ० ५** ।

३१ स्यान्मतं यदि संकीर्येरन् प्रमाणानि नन्वेकेन प्रमाणेनाधिगतेऽर्थे द्वितीयं प्रमाणं व्यर्थमापद्येत । अधिगतं चार्थमधिगमयता प्रमाणेन पिष्टं पिष्टं स्यात् । **न्यायवा० पृ० २** ।

३२ न, अन्यथाधिगतेः । न ब्रूमो यथा प्रत्यक्षेण अर्थोऽधिगम्यते तथाऽनुमानादिभिरपीति । अन्यथा । प्रत्यक्षेणेन्द्रियसम्बद्धः, इन्द्रियासम्बद्धोऽनुमानेन । **न्यायवा० पृ० ५** ।

३३ विषयान्तरे व्यवस्थादर्शनाच्च । **न्यायवा० पृ० ५** ।

અધ્યયન ૩

પ્રત્યક્ષ

'પ્રત્યક્ષ'શબ્દનો અર્થ

'પ્રત્યક્ષ'શબ્દ પ્રતિ અને અક્ષ એમ બે શબ્દોનો બનેલો છે. 'પ્રતિ'નો અર્થ છે 'અભિમુખ, સામે' અને 'અક્ષ'નો અર્થ છે 'ચક્ષુ યા ઇન્દ્રિય.' તેથી 'પ્રત્યક્ષ'નો અર્થ થાય 'તે (જ્ઞાન) જેમાં વિષય ઇન્દ્રિયની સંમુખ યા અભિમુખ હોય.' આમ જે જ્ઞાન ઇન્દ્રિયરૂપ સાધનથી સાક્ષાત્ ઉત્પન્ન થાય છે તે જ્ઞાનને પ્રત્યક્ષ ગણવામાં આવે છે. अक्षम् अक्षं प्रतीत्य उत्पद्यते यत् ज्ञानं तत् प्रत्यक्षम्।

પ્રત્યક્ષ પ્રધાન પ્રમાણ

ચારેય પ્રમાણોમાં પ્રત્યક્ષ પ્રધાન છે, કારણ કે બાકીનાં ત્રણેય પ્રમાણો પ્રત્યક્ષમૂલક છે[1], અર્થાત્ પ્રત્યક્ષને કોઈ અન્ય પ્રમાણની અપેક્ષા નથી પરંતુ અનુમાન, ઉપમાન અને શબ્દપ્રમાણોને પ્રત્યક્ષની અપેક્ષા છે. ઉદાહરણાર્થ, લિંગદર્શન વિના અનુમાન અશક્ય છે.

વાત્સ્યાયન કહે છે કે જ્યાં સુધી વિષયનું પ્રત્યક્ષ થતું નથી ત્યાં સુધી પ્રમાતાની તે વિષય વિષેની જિજ્ઞાસા ઉપશાન્ત થતી નથી. જિજ્ઞાસાને પૂર્ણ કરવાનું જે સામર્થ્ય પ્રત્યક્ષમાં છે તે બીજાં પ્રમાણોમાં નથી. આ વસ્તુને એક દૃષ્ટાન્તથી સમજીએ. કોઈ વિશ્વાસુ વ્યક્તિએ આપણને કહ્યું કે પહાડ પર દવ લાગ્યો છે. એનાં વચનથી આપણને જ્ઞાન થયું કે પહાડ ઉપર અગ્નિ છે. આ થયું શબ્દપ્રમાણ. પરંતુ આપણને થાય છે કે પહાડ ઉપર અગ્નિ હોવાનું કોઈ લક્ષણ દેખાય તો સારું. પછી આપણે દેખીએ છીએ કે દૂર દૂર પર્વત ઉપર ધૂમાડાના ગોટેગોટા છે. હવે આપણને નિશ્ચય થાય છે કે પર્વત ઉપર અગ્નિ છે જ, કારણ કે આગ વિના ધૂમાડો હોય નહિ. આ થયું અનુમાન પ્રમાણ. પરંતુ હજુય તે અગ્નિને સાક્ષાત્ જાણવાની ઇચ્છા રહે છે જ. તેથી પર્વત ઉપર અગ્નિ છે એ નિશ્ચિત જાણ્યું હોવા છતાં તેને દેખવાની અભિલાષા તો રહે છે. જ્યારે આપણે આપણી આંખે પહાડ ઉપર અગ્નિને-જોઈ લઈએ છીએ ત્યારે પછી આપણને કોઈ વાતની અપેક્ષા રહેતી નથી. શંકા યા તર્કવિતર્કને

હવે કોઈ અવકાશ જ રહેતો નથી. જેવી રીતે સૂર્યના પ્રકાશથી પ્રકાશિત વસ્તુને અન્ય કોઈ પ્રકાશની અપેક્ષા રહેતી નથી તેવી રીતે પ્રત્યક્ષ દ્વારા જ્ઞાત વસ્તુને અન્ય કોઈ પ્રમાણની અપેક્ષા રહેતી નથી. વસ્તુને પ્રત્યક્ષપ્રમાણથી જાણતાં જ તેને વિશેની બધી જિજ્ઞાસા પૂરી થઈ જાય છે.[२]

ઇન્દ્રિય અને તેનું કાર્ય

ઇન્દ્રિયનો વિષય સાથે સંયોગ (=સન્નિકર્ષ) થાય તો જ પ્રત્યક્ષ ઉત્પન્ન થાય છે. એટલે, ઇન્દ્રિય અને સન્નિકર્ષ વિશે નૈયાયિકના મતને સ્પષ્ટ સમજી લેવો જોઈએ.

કેટલાક દાર્શનિકો એક સ્પર્શનેન્દ્રિય જ છે, બીજી કોઈ ઇન્દ્રિયો જ નથી એવો મત ધરાવતા હતા.[૩] તે મતનું ખંડન ન્યાયસૂત્રકારે કર્યું છે.[૪] સાંખ્યોનો પ્રચલિત મત 'ઇન્દ્રિયો દસ છે' એવો છે. પરંતુ નૈયાયિકોને મતે ઇન્દ્રિયો પાંચ છે—ઘ્રાણ, રસન, ચક્ષુ, ત્વક્ અને શ્રોત્ર.[૫] સાંખ્યો ઇન્દ્રિયોને અભૌતિક માને છે; તેમને મતે ઇન્દ્રિયોનું ઉપાદાનકારણ અહંકાર છે. નૈયાયિકો ઇન્દ્રિયોને ભૌતિક ગણે છે.[૬] પૃથ્વી, અપ્, તેજ, વાયુ અને આકાશ એ પાંચ ભૂતોમાંથી યથાક્રમે ઘ્રાણ, રસન, ચક્ષુ, ત્વક્ અને શ્રોત્ર બનેલી છે. અહીં એ ધ્યાનમાં રાખીએ કે નૈયાયિકોને મતે શ્રોત્ર ખરેખર તો આકાશસ્વરૂપ જ છે, આકાશકાર્ય નથી.

ગન્ધ, રસ, રૂપ, સ્પર્શ અને શબ્દમાંથી ઘ્રાણેન્દ્રિય ગન્ધને જ ગ્રહણ કરે છે, રસનેન્દ્રિય રસને જ ગ્રહણ કરે છે, ચક્ષુ રૂપને જ ગ્રહણ કરે છે, સ્પર્શનેન્દ્રિય સ્પર્શને જ ગ્રહણ કરે છે અને શ્રોત્ર શબ્દને જ ગ્રહણ કરે છે. આ ઉપરથી પુરવાર થાય છે કે ઘ્રાણ, રસન, ચક્ષુ અને સ્પર્શ આ ચાર ઇન્દ્રિયોનું યથાક્રમે પાર્થિવત્વ, જલીયત્વ, તૈજસત્વ અને વાયવીયત્વ છે.[૭] આમ નૈયાયિકોને મતે પ્રત્યેક ઇન્દ્રિય ઐકભૌતિક છે, પાંચભૌતિક નથી. એક ઇન્દ્રિય એક જ ભૂતની બનેલી છે એનો અર્થ એ કે તેનો તે ભૂત સાથે સમવાયસંબંધ છે અને અન્ય ભૂતો સાથે સંયોગસંબંધ છે. આમ એક ઇન્દ્રિયનું આરંભક ભૂતદ્રવ્ય એક જ છે, બીજાં ભૂતદ્રવ્યો જરૂરી હોવા છતાં આરંભક નથી. એક ઇન્દ્રિયનું સમવાયિકારણ એક જ ભૂતદ્રવ્ય છે. અને એ તો સ્વાભાવિક જ છે કે તે ઇન્દ્રિયનું જે ભૂતદ્રવ્ય સમવાયિકારણ હોય તેનો જ તે ઇન્દ્રિયમાં પ્રકર્ષ (=ભૂયસ્ત્વ) હોય અને બીજાં ભૂતદ્રવ્યો તે ઇન્દ્રિયમાં હોવા છતાં તેમનો પ્રકર્ષ ન હોય. વળી, પૃથ્વીમાં ગંધનો પ્રકર્ષ હોય છે, જળમાં રસનો, તેજમાં રૂપનો અને વાયુમાં સ્પર્શનો. તેથી ઘ્રાણેન્દ્રિય

પાર્થિવ હોવા છતાં પાર્થિવ વિષયના રૂપ, રસ, ગન્ધ અને સ્પર્શ એ ચાર ગુણોમાંથી કેવળ ગન્ધને જ તે ગ્રહણ કરે છે.[8] ઇન્દ્રિય પોતે અતીન્દ્રિય છે તેથી તદ્‌ગત ગન્ધ આદિ ગુણો પણ અતીન્દ્રિય છે. નૈયાયિકોને મતે ઇન્દ્રિયગત ગન્ધ આદિ ગુણો અનુદ્‌ભૂત (unmanifest) છે, તેથી જ તેમનું પ્રત્યક્ષજ્ઞાન થતું નથી.[9]

ઇન્દ્રિયનું પ્રાપ્યકારિત્વ

ઇન્દ્રિય પોતાના વિષય સાથે સંયુક્ત થયા વિના તેનું ગ્રહણ કરી શકતી નથી. આવો નૈયાયિકોનો મત છે. આને ઇન્દ્રિયના પ્રાપ્યકારિત્વનો સિદ્ધાન્ત કહેવામાં આવે છે. ચક્ષુ સિવાયની ઇન્દ્રિયોની બાબતમાં તો આપણે સમજી શકીએ કે તે ઇન્દ્રિયો પોતાના વિષય સાથે સંયુક્ત થયા પછી જ તેમને ગ્રહણ કરે છે. શબ્દોનો સન્તાન કાન સુધી પહોંચે છે ત્યારે આપણને શાબ્દ પ્રત્યક્ષ થાય છે. સુરભિ દ્રવ્ય યા પરિમલના સૂક્ષ્મ કણો ઘ્રાણેન્દ્રિય સુધી પહોંચે છે ત્યારે ઘ્રાણજ પ્રત્યક્ષ થાય છે. ગરમ પાણી શરીર પર પડતાં ત્વાચિક પ્રત્યક્ષ થાય છે. સાકરનો જીભ સાથે સંયોગ થાય છે ત્યારે જ રાસન પ્રત્યક્ષ થાય છે. પરંતુ નીલ કમળ, ટમટમતા તારા, પ્રકાશમાન ચંદ્ર વગેરેનું ચાક્ષુષ પ્રત્યક્ષ તો તે તે વિષયનો ચક્ષુરિન્દ્રિય સાથે સંયોગ થયા વિના થાય છે એવું આપણને જણાય છે. એટલે બધી જ ઇન્દ્રિયોને પ્રાપ્યકારી માનનાર નૈયાયિકોએ ચક્ષુરિન્દ્રિય કેવી રીતે પ્રાપ્યકારી છે તે સમજાવવું પડશે.

ચક્ષુરિન્દ્રિય પ્રદીપની જેમ તૈજસ પદાર્થ છે. પ્રદીપને જેમ કિરણો છે તેમ ચક્ષુરિન્દ્રિયને પણ કિરણો છે. પ્રદીપનાં કિરણો જેવી રીતે કોઈ વ્યવધાયક (દા. ત. ભીંત) દ્રવ્યથી પ્રતિઘાત પામે છે તેવી જ રીતે ચક્ષુરિન્દ્રિયનાં કિરણો પણ વ્યવધાયક દ્રવ્યથી પ્રતિઘાત પામે છે. તેથી જે વિષયો વ્યવહિત હોય છે તેમનું ચાક્ષુષ પ્રત્યક્ષ જન્મતું નથી.[10] કાચ, અબરખ જેવાં પારદર્શક દ્રવ્યોથી તૈજસ દ્રવ્યનો પ્રતિઘાત થતો ન હોવા છતાં ભીંત જેવાં દ્રવ્યોથી તેનો પ્રતિઘાત થાય છે. આમ પુરવાર થાય છે કે ચક્ષુરિન્દ્રિય તૈજસ છે અને તેથી તેને કિરણો છે. ચક્ષુરિન્દ્રિયને કિરણો છે એ હકીકતને નિશાચર બિલાડી, વાઘ વગેરે પ્રાણીઓની ઝગારા મારતી આંખો પુરવાર કરે છે.[11] ચક્ષુરિન્દ્રિયનાં કિરણો ક્ષણમાં તો દૂર દૂર પહોંચી જાય છે અને પોતાના વિષયના સંપર્કમાં આવી તેને પ્રકાશિત કરે છે. આમ ચક્ષુરિન્દ્રિય પણ ન્યાયમતે પ્રાપ્યકારી છે.

વિરોધીઓએ નૈયાયિકના આ સિદ્ધાન્તનું ખંડન કર્યું છે. તેમની મુખ્ય દલીલો આ છે—(૧) ચક્ષુ તો શરીરનો એક અવયવ છે, તે શરીરની બહાર જઈ કેવી રીતે કાર્ય કરે ? (૨) જો ચક્ષુરિન્દ્રિય વિષયપ્રદેશે જતી હોય તો નિકટની વસ્તુ પહેલાં અને દૂરની વસ્તુ પછી દેખાવી જોઈએ. પરંતુ આપણને તો આંખ ખોલતાં જ સમીપવર્તી વૃક્ષ અને દૂરવર્તી ચંદ્ર એક સાથે દેખાય છે. (૩) ચક્ષુ જો પ્રાપ્યકારી હોય તો તે ભૌતિક હોઈ પોતાના પરિમાણ જેવડા પરિમાણવાળી વસ્તુને જ ગ્રહણ કરી શકે; તે પહાડ, સાગર જેવી મહત્પરિમાણ-વાળી વસ્તુઓને ન ગ્રહણ કરી શકે. (૪) કાચ, અબરખ, વગેરેની પેલી બાજુએ રહેલી વસ્તુઓને પણ આંખ દેખી શકે છે. આનો અર્થ એ કે આંખ અને તેના વિષય વચ્ચે સંયોગ માનવો જરૂરી નથી.

ઉદયનાચાર્યે પોતાની 'કિરણાવલી'માં આનો ઉત્તર આપ્યો છે. (૧) ચક્ષુરિન્દ્રિયનો અર્થ ગોલક નથી. ચક્ષુરિન્દ્રિય તો તૈજસ છે, તેમાંથી કિરણો બહાર ફેલાય છે. જે પદાર્થ પર તે કિરણો પડે છે તે પદાર્થ પ્રકાશિત થાય છે, તેનું ચાક્ષુષ પ્રત્યક્ષ થાય છે. (૨) ચક્ષુરિન્દ્રિયનાં કિરણોની ગતિ અત્યંત તીવ્ર છે, ક્ષણમાત્રમાં તો તે ચંદ્ર સુધી પહોંચી જાય છે. તેથી જ સમીપવર્તી વૃક્ષ અને દૂરવર્તી ચન્દ્ર એક સાથે દેખાય છે. (૩) ચાક્ષુષ કિરણો સંપૂર્ણ દૃષ્ટિપથને વ્યાપી જાય છે. તેથી પહાડ જેવડા પરિમાણવાળી વસ્તુઓનું પણ ચાક્ષુષ પ્રત્યક્ષ થાય છે. (૪) કાચ, અબરખ વગેરે પારદર્શક હોઈ તૈજસ કિરણો પ્રતિઘાત પામતા નથી.[૧૨]

ન્યાયમતે વસ્તુનું પ્રત્યક્ષ સાક્ષાત્ થાય છે, વસ્તુ જ્ઞાનમાં ઊઠેલા તેના આકારથી અનુમિત થતી નથી. નૈયાયિકો એ વાત ઉપર ભાર મૂકે છે કે આપણું જ્ઞાન નિરાકાર છે અને જ્ઞાનમાં જે આકાર ભાસે છે તે જ્ઞાનનો નથી પણ વસ્તુનો છે; અર્થાત્ જ્યાં સુધી જ્ઞાનનો પ્રશ્ન છે ત્યાં સુધી 'ઘટજ્ઞાન' અને 'પટજ્ઞાન'માં કોઈ અન્તર નથી. જે કંઈ અન્તર છે તે 'ઘટ' અને 'પટ' વસ્તુ-ઓમાં જ છે, જે આપણા જ્ઞાનમાં સાક્ષાત્ ભાસે છે. પ્રત્યક્ષમાં વસ્તુના સાક્ષાત્ જ્ઞાનની દૃષ્ટિએ જ ન્યાય-વૈશેષિકો માને છે કે વસ્તુઓની આકૃતિઓ આપણા આત્મા સુધી પહોંચતી નથી પરંતુ આપણી ઇન્દ્રિયો વસ્તુદેશે પહોંચી એ વસ્તુને ત્યાં જ પ્રકાશિત કરે છે. (इन्द्रियाणां वस्तु प्राप्य प्रकाशकारित्वनियमः). જ્યારે હું ઘડાને દેખું છું ત્યારે મારી ચક્ષુરિન્દ્રિયનાં કિરણો ઘટપ્રદેશે પહોંચી એને

ત્યાં જ સાક્ષાત્ પ્રકાશિત કરે છે. બાહ્યાર્થવાદની દૃષ્ટિએ ઇન્દ્રિયપ્રાપ્યકારિત્વ-સિદ્ધાંતનું મહત્ત્વ છે.

સન્નિકર્ષ અને તેના પ્રકાર

ઉપર્યુક્ત સિદ્ધાંતમાં સ્વીકારવામાં આવ્યું છે કે જે વસ્તુ આપણી ઇન્દ્રિય સાથે સમ્બદ્ધ હોય તેનું જ આપણને પ્રત્યક્ષ થાય. ન્યાય-વૈશેષિક અનુસાર કેવળ ઘટદ્રવ્યનું જ પ્રત્યક્ષ નથી થતું પણ ઘટમાં સમવાયસંબંધથી રહેનાર ગુણ, કર્મ અને ઘટત્વજાતિનુંય પ્રત્યક્ષ થાય છે. એટલું જ નહિ પણ ગુણ અને કર્મમાં સમવાયસંબંધથી રહેનાર ગુણત્વ અને કર્મત્વ જાતિનું પણ પ્રત્યક્ષ થાય છે. તેથી ઇન્દ્રિય અને અર્થ વચ્ચેના સંબંધનું સ્વરૂપ નિશ્ચિત કરવામાં આવ્યું છે. જ્યારે આપણને ચક્ષુથી ઘટનું પ્રત્યક્ષ થાય છે ત્યારે ચક્ષુ અને ઘટ બંને દ્રવ્ય હોવાથી તેમની વચ્ચેનો સંબંધ યા સન્નિકર્ષ સંયોગ-રૂપ હોય છે. પરંતુ જ્યારે આપણને ઘટના ગુણ, કર્મ યા ઘટત્વનું પ્રત્યક્ષ થાય છે ત્યારે સન્નિકર્ષ 'સંયુક્તસમવાય'રૂપ હોય છે, કારણ કે ઇન્દ્રિયસંયુક્ત ઘટમાં ગુણ, કર્મ અને ઘટત્વજાતિનો સમવાય છે. જ્યારે આપણને ઘટમાં રહેનાર ગુણ રૂપ યા સ્પર્શમાં રૂપત્વ યા સ્પર્શત્વ જાતિનું પ્રત્યક્ષ થાય છે ત્યારે સન્નિકર્ષનું સ્વરૂપ 'સંયુક્તસમવેતસમવાય' માનવામાં આવ્યું છે, કારણ કે ઇન્દ્રિયસંયુક્ત ઘટ છે, એમાં સમવેત રૂપ અને સ્પર્શ છે, અને એમનામાં રૂપત્વ અને સ્પર્શત્વ જાતિનો સમવાય છે. પરંતુ જ્યારે આપણને શ્રોત્રથી શબ્દનું જ્ઞાન થાય છે ત્યારે કર્ણવિવરથી અવચ્છિન્ન આકાશસ્વરૂપ જ શ્રોત્ર હોવાથી અને આકાશમાં શબ્દગુણ સમવાયસંબંધથી રહેતો હોવાથી શ્રોત્ર અને શબ્દ વચ્ચેના સન્નિકર્ષનું સ્વરૂપ સમવાય મનાયું છે. જ્યારે શબ્દગત શબ્દત્વ જાતિનું પ્રત્યક્ષ થાય છે ત્યારે સન્નિકર્ષનું સ્વરૂપ 'સમવેતસમવાય' છે, કારણ કે શ્રોત્રમાં સમવેત શબ્દ છે અને શબ્દમાં શબ્દત્વ જાતિનો સમવાય છે. જ્યારે આપણને ઘટમાં રૂપના સમવાયનું યા ભૂતલમાં ઘટના અભાવનું પ્રત્યક્ષ થાય છે ત્યારે સમવાય અને અભાવની સાથે ઇન્દ્રિયનો શો સંબંધ હોય છે? એ સ્પષ્ટ છે કે સમવાય અને અભાવ પોતાના અધિકરણમાં સંયોગ કે સમવાય નામના સંબંધથી રહેતા નથી પરંતુ સ્વરૂપસંબંધથી જ રહે છે. એટલે સમવાયને, યા 'ભૂતલમાં ઘટાભાવ'ના ઉદાહરણમાં ઘટાભાવને તેમનાં અધિકરણોનાં વિશેષણો ગણવામાં આવ્યાં છે. તેથી સમવાયનો યા અભાવનો ઇન્દ્રિય સાથેનો સન્નિકર્ષ સંયુક્તવિશેષણતારૂપ માનવામાં આવ્યો છે. ઇન્દ્રિયનો અધિકરણ સાથે સંયોગ છે અને અધિકરણનું વિશેષણ સમવાય યા અભાવ છે. આ રીતે ઇન્દ્રિય અને

અર્થ વચ્ચેના સન્નિકર્ષના ૭ પ્રકારો માનવામાં આવ્યા છે—(૧) સંયોગ, (૨) સંયુક્તસમવાય, (૩) સંયુક્તસમવેતસમવાય, (૪) સમવાય, (૫) સમવેત-સમવાય અને (૬) વિશેષણતા અર્થાત્ સંયુક્તવિશેષણતા વગેરે.[૧૩]

દ્રવ્ય આદિના પ્રત્યક્ષજ્ઞાનોનો ક્રમ

ન્યાય-વૈશેષિક પરંપરામાં કણાદનાં સૂત્રોમાં સૌ પ્રથમ આ પ્રશ્ન પરત્વે કહેવામાં આવ્યું છે. કણાદ કહે છે કે સૌ પ્રથમ સામાન્યવિશેષોનું (અર્થાત્ સત્તાસામાન્ય અને અવાન્તર સામાન્યોનું) જ્ઞાન થાય છે,[૧૪] પછી સામાન્ય-વિશેષની સહાયથી દ્રવ્ય, ગુણ કે કર્મનું જ્ઞાન થાય છે,[૧૫] અને છેવટે દ્રવ્ય-ગુણ-કર્મની સહાયથી દ્રવ્યનું જ્ઞાન થાય છે.[૧૬] આમ સામાન્યવિશેષનું જ્ઞાન સામાન્યવિશેષ સિવાય બીજા કોઈ પણ પદાર્થની અપેક્ષા રાખતું નથી, દ્રવ્ય-ગુણ-કર્મનું જ્ઞાન સામાન્યવિશેષસાપેક્ષ છે અને દ્રવ્યનું જ્ઞાન ગુણ-કર્મસાપેક્ષ છે. કણાદ આ બધાં જ્ઞાનોને પ્રત્યક્ષપ્રમારૂપ ગણતા લાગે છે.

પ્રશસ્તપાદે ન્યાય-વૈશેષિક દર્શનમાં મહાન પરિવર્તન કર્યું છે અને નવા નવા વિચારોને સ્થાન આપ્યું છે. આ પ્રશ્ન પરત્વે પણ તેમનું પ્રદાન વિશિષ્ટ છે. તેમના મત પ્રમાણે સામાન્યવિશેષના જ્ઞાન પહેલાં પણ પદાર્થવિષયક જ્ઞાન હોય છે. તે જ્ઞાનને તેઓ 'અવિભક્ત આલોચન' નામ આપે છે. 'અવિભક્ત' શબ્દ સૂચક છે. તે સૂચવે છે કે સૌ પ્રથમ આપણને દ્રવ્ય, ગુણ, કર્મ, સામાન્ય-વિશેષ અને સમવાય બધા જ પદાર્થોનું એક અવિભક્ત પિંડરૂપે જ્ઞાન થાય છે. ત્યાર પછી જ સામાન્યવિશેષનું જ્ઞાન થાય છે. આ જ્ઞાનને તેઓ 'સ્વરૂપ આલોચન' નામ આપે છે. પછી સામાન્યવિશેષસાપેક્ષ દ્રવ્ય, ગુણ કે કર્મનું જ્ઞાન થાય છે અને છેવટે દ્રવ્ય-ગુણ-કર્માપેક્ષ દ્રવ્યજ્ઞાન થાય છે. તેઓ અવિભક્ત આલોચનને પ્રત્યક્ષપ્રમિતિરૂપ માનતા નથી પરંતુ પ્રત્યક્ષપ્રમિતિની ઉત્પત્તિ પૂર્વેની એક અનિવાર્ય મનોવૈજ્ઞાનિક ભૂમિકા તરીકે તેનો તેઓ સ્વીકાર કરે છે. ત્યાર પછીની ત્રણેય ભૂમિકાને તેઓ પ્રત્યક્ષપ્રમિતિરૂપ ગણે છે.[૧૭]

પ્રત્યક્ષજ્ઞાન કેવી રીતે ઉત્પન્ન થાય છે ?

કયા પદાર્થનું પ્રત્યક્ષજ્ઞાન પહેલું થાય છે અને કયા પદાર્થનું પ્રત્યક્ષજ્ઞાન પછી થાય છે તેનો વિચાર કર્યો પરંતુ પ્રત્યક્ષજ્ઞાન પોતે કેવી રીતે ઉત્પન્ન થાય છે તે તો વિચારવાનું બાકી છે. જાગ્રત અવસ્થામાં જેનું મન એક વિષયમાં લાગેલું છે તેવી વ્યક્તિને જ્યારે અમુક બીજા વિષયનું પ્રત્યક્ષ કરવાની ઇચ્છા

થાય છે ત્યારે તે ઇચ્છાને અનુરૂપ પ્રયત્ન તેનામાં ઉત્પન્ન થાય છે, પછી એવા પ્રયત્નવાળો આત્મા મનને તે વિષય જાણવા સમર્થ ઇન્દ્રિય સાથે જોડાવા માટે ગતિ કરવા પ્રેરે છે, પછી મન ઇન્દ્રિય સાથે જોડાતાં ઇન્દ્રિય પોતાના વિષય સાથે જોડાય છે અને પરિણામે તે વિષયનું પ્રત્યક્ષજ્ઞાન આત્મામાં ઉત્પન્ન થાય છે.[૧૮] આમ પ્રયત્નવાળા આત્માનો મન સાથે સન્નિકર્ષ, મનનો ઇન્દ્રિય સાથે સન્નિકર્ષ અને ઇન્દ્રિયનો સ્વવિષય સાથે સન્નિકર્ષ પ્રત્યક્ષજ્ઞાનોત્પત્તિમાં અનિવાર્ય છે. બીજા શબ્દોમાં, પ્રત્યક્ષજ્ઞાનની ઉત્પત્તિમાં ત્રણ સન્નિકર્ષો આવશ્યક છે—આત્મમનઃસન્નિકર્ષ, ઇન્દ્રિયમનઃસન્નિકર્ષ અને ઇન્દ્રિયાર્થસન્નિકર્ષ.[૧૯]

આત્મમનઃસન્નિકર્ષ અનુમાન આદિ બધાં જ્ઞાનોનું સાધારણ કારણ છે પરંતુ બાકીના બે સન્નિકર્ષો તો કેવળ પ્રત્યક્ષજ્ઞાનનું જ કારણ છે.[૨૦] એટલે આત્મમનઃસન્નિકર્ષ કરતાં બાકીના બે સન્નિકર્ષોનું પ્રત્યક્ષોત્પત્તિની બાબતમાં વિશેષ મહત્ત્વ છે. વળી, તે બે સન્નિકર્ષોમાંય ઇન્દ્રિયાર્થસન્નિકર્ષનું જ પ્રત્યક્ષોત્પત્તિમાં પ્રાધાન્ય છે. પ્રત્યક્ષોત્પત્તિમાં ઇન્દ્રિયાર્થસન્નિકર્ષની પ્રધાનતા નીચેની બાબતો ઉપરથી પુરવાર થાય છે—(૧) જ્યારે વ્યક્તિનું મન કોઈ વિષયમાં લાગેલું નથી હોતું તેમ જ તેને કોઈ અમુક વિષયનું પ્રત્યક્ષ કરવાની ઇચ્છા નથી હોતી ત્યારે પ્રબળ બાહ્ય વિષયનો ઇન્દ્રિય સાથે સંયોગ થતાં જ મન તે ઇન્દ્રિય સાથે સંલગ્ન થઈ જાય છે. આ પ્રસંગે પ્રયત્નવાન્ આત્માનો મન સાથેનો સંયોગ મનને ઇન્દ્રિય સાથે જોડતો નથી પરંતુ પ્રબળ વિષયનો ઇન્દ્રિય સાથેનો સંયોગ મનને ઇન્દ્રિય સાથે જોડાવા ફરજ પાડે છે.[૨૧] ન્યાય-વૈશેષિક પરિભાષામાં કહીએ તો, આ વખતે આત્મપ્રયત્ન નહિ પણ અદૃષ્ટ જ મનને ઇન્દ્રિય સાથે જોડાવા ગતિ કરવા પ્રેરે છે.[૨૨] આ દર્શાવે છે કે પ્રત્યક્ષ-જ્ઞાનોત્પત્તિમાં પ્રાધાન્ય ઇન્દ્રિયમનઃસન્નિકર્ષનું નથી પણ વિષયેન્દ્રિયસન્નિકર્ષનું છે. (૨) પ્રત્યક્ષજ્ઞાનોના ભેદનો વ્યવહાર ઇન્દ્રિયના ભેદ તેમ જ વિષયના ભેદ ઉપર આધાર રાખે છે. આપણે કહીએ છીએ 'ચક્ષુર્વિજ્ઞાન, ઘ્રાણવિજ્ઞાન, ઇત્યાદિ' કે 'રૂપજ્ઞાન, ગંધજ્ઞાન ઇત્યાદિ.' આ જ્ઞાનોને આપણે કદીય 'મનોજ્ઞાન' કહેતા નથી. આમ નામવ્યવહાર દર્શાવે છે કે પ્રત્યક્ષજ્ઞાનોત્પત્તિમાં ઇન્દ્રિયાર્થ-સન્નિકર્ષ જ પ્રધાન છે.[૨૩]

પ્રત્યક્ષજ્ઞાનોની યુગપદ્ ઉત્પત્તિ સંભવે ?

પ્રત્યક્ષજ્ઞાનોની યુગપદ્ ઉત્પત્તિ સંભવતી નથી કારણ કે તેમની ઉત્પત્તિ માટે ઇન્દ્રિયમનઃસન્નિકર્ષ હોવો અત્યન્ત આવશ્યક છે. મન અણુ[૨૪] હોઈ તેમ

જ પ્રત્યેક શરીરમાં એક એક[૨૫] જ હોઈ એક ક્ષણે પાંચેય ઇન્દ્રિયો સાથે મનનો સન્નિકર્ષ થવો અશક્ય છે. તેથી પાંચ ઇન્દ્રિયોનાં પાંચ પ્રત્યક્ષજ્ઞાનો એક ક્ષણે ઉત્પન્ન થઈ શકતાં નથી.[૨૬]

અહીં એક શંકા ઉદ્ભવે છે. આપણને તો એક સમયે અનેક અનુભવો થતા જણાય છે. જલેબી ખાતી વખતે જલેબીનાં રૂપ, રસ, ગન્ધ, સ્પર્શ અને શબ્દ પાંચેયનો એક કાળે આપણને અનુભવ થાય છે.

આ શંકાના સમાધાનમાં ન્યાયસૂત્રકાર જણાવે છે કે જ્ઞાનો યુગપદ્ ન હોવા છતાં તેમના યૌગપદ્યનો આપણને અનુભવ થાય છે કારણ કે મનની ગતિ અત્યન્ત તીવ્ર છે. મન એટલી દ્રુત ગતિથી ભિન્ન ભિન્ન અનુભવો પ્રાપ્ત કરે છે કે તે અનુભવોના પૌર્વાપર્ય(succession)ને સ્થાને આપણને યૌગપદ્ય (simultaneity) જણાય છે. આ એક જાતનો ભ્રમ છે. દીપાવલીના તહેવારમાં બાળકો તારામંડળ (=અલાતચક્ર) સળગાવી અત્યંત વેગથી ચક્રાકારે ઘુમાવે છે ત્યારે આપણને અગ્નિનું વર્તુળ પ્રતીત થાય છે અર્થાત્ એક જ અગ્નિ એક જ ક્ષણે વર્તુળના પ્રત્યેક બિંદુએ અસ્તિત્વ ધરાવતો જણાય છે. આ ભ્રમ છે, કારણ કે જો એક અગ્નિ એક ક્ષણે બે સ્થાને હોઈ શકે નહિ તો આ અસંખ્ય સ્થાને તો ક્યાંથી હોઈ શકે ? આવો ભ્રમ થવાનું કારણ શીઘ્ર ગતિ છે.[૨૭]

આનો અર્થ એ કે મન એક ક્ષણે એક જ ઇન્દ્રિય સાથે લાગી શકે છે અને એક જ વિષયનું અવધાન કરી શકે છે. શતાવધાન તો શું દ્વયવધાન પણ અશક્ય છે. મનની અત્યન્ત ઝડપી ગતિને કારણે જ્ઞાનોના ક્રમમાં આપણને યૌગપદ્યનો ભ્રમ થાય છે.

કેટલીક મહત્ત્વની સમસ્યાઓનો વિચાર

પ્રત્યક્ષ વિશેની કેટલીક મહત્ત્વની સમસ્યાઓની ચર્ચા કરવી બાકી છે. તે સમસ્યાઓની ચર્ચાઓ નૈયાયિકોએ ગૌતમના પ્રત્યક્ષસૂત્રને સમજાવતી વખતે કરી છે. એટલે આપણે પણ તે સૂત્રને સમજીએ અને સાથે સાથે તે મહત્ત્વની સમસ્યાઓના નૈયાયિકસમ્મત ઉકેલોને વિચારીએ. આપણે અત્યાર સુધી કરેલા નિરૂપણે તે સૂત્રને સમજવા માટે જરૂરી પૂર્વભૂમિકા તો તૈયાર કરી દીધી છે.

ગૌતમે આપેલ પ્રત્યક્ષલક્ષણ આ છે—'इन्द्रियार्थसन्निकर्षोत्पन्नं ज्ञानम् अव्यपदेश्यम् अव्यभिचारि व्यवसायात्मकं प्रत्यक्षम्' (૧.૧.૪). આ પ્રત્યક્ષપ્રમાનું લક્ષણ છે. પ્રસ્તુત સૂત્રનો અનુવાદ આ પ્રમાણે થાય—'જે જ્ઞાન ઇન્દ્રિયાર્થસન્નિકર્ષથી

ઉત્પન્ન થયું હોય, જે અવ્યપદેશ્ય હોય, જે અવ્યભિચારી હોય અને જે વ્યવસાયાત્મક હોય તે જ પ્રત્યક્ષપ્રમા છે.' આપણે લક્ષણગત દરેક અંશને ક્રમશઃ વિચારીશું.

(૧) इन्द्रियार्थसन्निकर्षोत्पन्नम्—આનો વિચાર આપણે વિસ્તારથી કર્યો છે એટલે હવે કંઈ કહેવાનું બાકી રહેતું નથી. ટીકાકારો જણાવે છે કે પ્રત્યક્ષજ્ઞાનની ઉત્પત્તિ માટે જો કે આત્મમનઃસન્નિકર્ષ, ઇન્દ્રિયમનઃસન્નિકર્ષ અને ઇન્દ્રિયાર્થસન્નિકર્ષ ત્રણેય જરૂરી છે તેમ છતાં તે ત્રણેયમાં પ્રધાન ઇન્દ્રિયાર્થસન્નિકર્ષ હોવાથી અહીં પ્રત્યક્ષલક્ષણમાં તેનો જ સમાવેશ કરવામાં આવ્યો છે.

(૨) अव्यपदेश्यम्—(अ) ભાષ્યકાર વાત્સ્યાયનનો મત : જે જ્ઞાન ઇન્દ્રિયાર્થસન્નિકર્ષથી ઉત્પન્ન થાય છે અને પોતાના વિષયને તેના નામ સાથે અર્થાત્ શબ્દસંસ્પૃષ્ટ જાણે છે તે તો પ્રત્યક્ષ હોઈ શકે છે. તેથી તે જ્ઞાન તો 'અવ્યપદેશ્ય' જ છે. તે જ્ઞાન પોતાના વિષયને તેના નામ (=શબ્દ=વ્યપદેશ) સાથે જાણતું હોવા છતાં તે 'વ્યપદેશ્ય' નથી. તો પછી કયું જ્ઞાન અહીં 'વ્યપદેશ્ય' શબ્દથી અભિપ્રેત છે, જેને વ્યાવૃત્ત કરવા સૂત્રમાં 'અવ્યપદેશ્ય'પદ મૂકવામાં આવ્યું છે ? બીજા શબ્દોમાં, એવું તે કયું ઇન્દ્રિયાર્થસન્નિકર્ષજન્ય જ્ઞાન છે જેને અહીં અવ્યપદેશ્ય નથી ગણવામાં આવ્યું અને પરિણામે પ્રત્યક્ષપ્રમારૂપ નથી ગણવામાં આવ્યું ? ઇન્દ્રિયાર્થસન્નિકર્ષોત્પન્ન જ્ઞાનને જ જ્યારે તેના અર્થના નામથી વર્ણવવામાં આવે છે ત્યારે તે જ્ઞાન શબ્દનો વિષય બની જતું હોવાથી વ્યપદેશ્ય (=વ્યપદેશનો વિષય) કહેવાય છે; 'રૂપજ્ઞાન' 'રસજ્ઞાન' એવાં નામોનો જ્યારે તે તે જ્ઞાન વિષય બને છે ત્યારે તે જ્ઞાન અર્થપ્રવણ ન રહેતાં શબ્દનો વિષય બની જાય છે, શાબ્દ બની જાય છે, વ્યપદેશ્ય બની જાય છે. આવાં જ્ઞાનો—જે વ્યપદેશ્ય બની ગયાં છે—ઇન્દ્રિયાર્થસન્નિકર્ષોત્પન્ન હોવા છતાં પ્રત્યક્ષ નથી. દરેક અર્થને પોતાનું નામ છે—જેટલા અર્થો છે તેટલાં નામો છે; પરંતુ જ્ઞાનોને પોતાનાં નામો નથી. જ્ઞાનો તો પોતાના અર્થોનાં નામોથી જ વર્ણવાય છે, જેમ કે રૂપજ્ઞાન, રસજ્ઞાન, ઇત્યાદિ. ઇન્દ્રિયાર્થસન્નિકર્ષોત્પન્ન જ્ઞાન જ્યાં સુધી પોતાના વિષયને તેના નામ સહિત જાણે છે ત્યાં સુધી તે પ્રત્યક્ષ છે પરંતુ જ્યારે તે જ્ઞાનને 'રૂપજ્ઞાન' 'રસજ્ઞાન' એવાં નામોથી વર્ણવવામાં આવે છે ત્યારે તે પ્રત્યક્ષ મટી શાબ્દ (=શબ્દવિષય, વ્યપદેશવિષય, વ્યપદેશ્ય) બની જાય છે.[૨૮]

ન્યાયમંજરીકાર જયંતે પોતાની ન્યાયમંજરીમાં ભાષ્યકારના આ મતને વૃદ્ધનૈયાયિકોના મત તરીકે ટાંક્યો છે. તે કહે છે કે વૃદ્ધનૈયાયિકોને 'વ્યપદેશ્ય'થી

અહીં તે જ્ઞાન અભિપ્રેત છે જે ઇન્દ્રિયાર્થસન્નિકર્ષોત્પન્ન હોવા છતાં પોતાના વિષયના નામથી વર્ણવાતાં અર્થાત્ 'રૂપજ્ઞાન', 'રસજ્ઞાન' આદિ નામોથી વર્ણવાતાં શબ્દનું કર્મ (વિષય) બની ગયું છે અને પ્રમિતિરૂપ રહ્યું નથી.[૨૯] વૃદ્ધનૈયાયિકોનો કહેવાનો આશય એ છે કે ઇન્દ્રિયાર્થસન્નિકર્ષોત્પન્ન જ્ઞાન જ્યાં સુધી રૂપ આદિ વિષયોનું ગ્રહણ કરવામાં અભિમુખ હોય છે ત્યાં સુધી જ તે પ્રત્યક્ષ ગણાય છે, પરંતુ જ્યારે તે જ જ્ઞાન 'રૂપજ્ઞાન', 'રસજ્ઞાન' એવાં સ્વવિષયનામોથી વર્ણવાય છે ત્યારે રૂપ આદિ વિષયને ગ્રહણ કરવાના પોતાના વ્યાપારને કારણે તે જ્ઞાને જે પ્રત્યક્ષપ્રમાણતા પ્રાપ્ત કરી હતી તે તે જ્ઞાન ગુમાવે છે અને શબ્દનું કર્મ બની જાય છે, પ્રમેય બની જાય છે; આ દશામાં તેનામાં પ્રમાણપણું કે પ્રમાપણું રહેતું જ નથી.[૩૦]

આમ આ મત પ્રમાણે જે જ્ઞાન ઇન્દ્રિયાર્થસન્નિકર્ષોત્પન્ન તેમ જ અવ્યભિચારી અને વ્યવસાયાત્મક હોવા છતાં પોતાના વિષયના નામનો (=વ્યપદેશનો) વિષય બની ગયું છે તે જ્ઞાનની વ્યાવૃત્તિ કરવા માટે લક્ષણમાં 'અવ્યપદેશ્ય' પદ મૂક્યું છે, કારણ કે તેવું જ્ઞાન પ્રત્યક્ષ નથી; હકીકતમાં તેવું જ્ઞાન પ્રમાણરૂપ કે પ્રમારૂપ રહેતું જ નથી પણ પ્રમેયરૂપ બની જાય છે.

(ઢ) જયંતે પોતાની ન્યાયમંજરીમાં આચાર્યોનો મત પણ નોંધ્યો છે. તેમના મત પ્રમાણે જે જ્ઞાન ઇન્દ્રિયાર્થસન્નિકર્ષ તેમ જ શબ્દ (=વ્યપદેશ) બંનેથી ઉત્પન્ન થાય છે તેને વ્યપદેશ્ય (=વ્યપદેશજન્ય) કહેવાય અને એવા જ્ઞાનને પ્રત્યક્ષ ન ગણી શકાય. પ્રત્યક્ષજ્ઞાન એવું ઉભયજ જ્ઞાન નથી એ દર્શાવવા પ્રસ્તુત લક્ષણમાં 'અવ્યપદેશ્ય' પદ મૂકવામાં આવ્યું છે.

ઇન્દ્રિયાર્થસન્નિકર્ષ તેમ જ શબ્દ બંનેથી ઉત્પન્ન થનાર જ્ઞાનનું ઉદાહરણ નીચે પ્રમાણે છે. પિતા બાળકને લઈ બહાર જાય છે. બાળક નવું વૃક્ષ દેખે છે. પિતા તેને કહે છે કે આને 'પનસ' કહેવાય. બાળક જે વૃક્ષને દેખી રહ્યો છે તે વૃક્ષને વિશે તેને જ્ઞાન થાય છે કે 'આ પનસ છે.' 'આ પનસ છે' એવું જે જ્ઞાન બાળકને થયું તે કેવળ ઇન્દ્રિયાર્થસન્નિકર્ષજન્ય નથી પણ સાથે સાથે શબ્દજન્ય પણ છે. આ જ્ઞાનની ઉત્પત્તિમાં આપ્તવચન પણ કારણ છે. તેથી આ જ્ઞાનને વ્યપદેશ્ય કહેવામાં આવે છે. આવાં જ્ઞાનોને પ્રત્યક્ષ ગણાય નહિ. તેથી પ્રત્યક્ષલક્ષણમાં 'અવ્યપદેશ્ય' પદ મૂકી આવાં જ્ઞાનોને વ્યાવૃત્ત (exclude) કરવામાં આવ્યાં છે.[૩૧]

પ્રશસ્તપાદે પોતાના પદાર્થધર્મસંગ્રહમાં પ્રત્યક્ષની વ્યાખ્યામાં 'અવ્યપદેશ્ય' પદ મૂકયું છે. તેની ટીકામાં શ્રીધર અને ઉદયનાચાર્ય 'વ્યપદેશ્ય'નો આવો જ અર્થ કરે છે. વળી, ઉદ્યોતકરને પણ આ જ અર્થ અભિપ્રેત લાગે છે. શ્રીધરે સ્પષ્ટ શબ્દોમાં કહ્યું છે કે આવાં ઉભયજ જ્ઞાનો શબ્દપ્રમાણ જ છે કારણ કે તે જ્ઞાનોની ઉત્પત્તિમાં આપ્તવચન સાધકતમ કારણ છે જ્યારે ઇન્દ્રિયાર્થસન્નિકર્ષ તો સહકારિકારણ છે.[૩૨]

(ક) વાચસ્પતિને મતે આ સૂત્ર પ્રત્યક્ષના બે ભેદોનું — નિર્વિકલ્પ અને સવિકલ્પનું—પ્રતિપાદન કરે છે. તેથી તેમને મતે સૂત્રનો અર્થ આવો થાય છે—'ઇન્દ્રિયાર્થસન્નિકર્ષોત્પન્ન અવ્યપદેશ્ય જ્ઞાન (નિર્વિકલ્પ) પ્રત્યક્ષ છે; અને ઇન્દ્રિયાર્થસન્નિકર્ષોત્પન્ન, અવ્યભિચારી તેમ જ વ્યવસાયાત્મક જ્ઞાન (સવિકલ્પક) પ્રત્યક્ષ છે.' વ્યપદેશનો અર્થ થાય છે વિશેષણ કે નામ, જાતિ, વગેરે. આ વિશેષણોનો જે વિષય હોય તે વ્યપદેશ્ય યા વિશેષ્ય કહેવાય. આમ 'વ્યપદેશ્ય' શબ્દથી વિશેષણવિશેષ્યભાવ સૂચિત થાય છે. જે જાતિ આદિને અને તેમની વચ્ચેના વિશેષણ-વિશેષ્યભાવને જાણે તે વ્યપદેશ્ય જ્ઞાન કહેવાય. એથી ઊલટું જે નામ, જાતિ વગેરેને સ્વરૂપથી જાણે પણ તેમની વચ્ચેના વિશેષણ-વિશેષ્યભાવને ન જાણે તે અવ્યપદેશ્ય જ્ઞાન કહેવાય. આવું અવ્યપદેશ્ય જ્ઞાન, જે ઇન્દ્રિયાર્થ-સન્નિકર્ષોત્પન્ન છે તે, પ્રત્યક્ષ જ છે.[૩૩] આ અવ્યપદેશ્ય જ્ઞાન અવ્યભિચારી જ હોય છે, કારણ કે એમાં વ્યભિચાર સંભવતો જ નથી.[૩૪] તેથી તેના લક્ષણમાં 'અવ્યભિચારી'પદ જરૂરી નથી. આ અવ્યપદેશ્ય જ્ઞાન વ્યવસાયાત્મક નથી. આમ વાચસ્પતિને મતે જે ઇન્દ્રિયાર્થસન્નિકર્ષોત્પન્ન છે; જે નામ, જાતિ વગેરેને સ્વરૂપથી જ જાણે છે પણ તેમની વચ્ચેના વિશેષણ-વિશેષ્યભાવને જાણતું નથી તે જ્ઞાન અવ્યપદેશ્ય અર્થાત્ નિર્વિકલ્પ પ્રત્યક્ષ છે.

(૩) अव्यभिचारि—કેટલાંક જ્ઞાનો ઇન્દ્રિયાર્થસન્નિકર્ષજન્ય, અવ્યપદેશ્ય અને વ્યવસાયાત્મક (=નિશ્ચયાત્મક) હોવા છતાં યથાર્થ (=અવ્યભિચારી) હોતાં નથી. આવાં અયથાર્થ ભ્રમરૂપ જ્ઞાનોને પ્રત્યક્ષ ગણી શકાય નહિ. આવાં જ્ઞાનોને પ્રત્યક્ષભ્રાન્તિઓ ગણવામાં આવે છે. તેમની વ્યાવૃત્તિ કરવા માટે પ્રત્યક્ષલક્ષણમાં 'અવ્યભિચારિ' પદ મૂકયું છે. પ્રત્યક્ષભ્રાન્તિનું દૃષ્ટાન્ત નીચે પ્રમાણે છે. રણપ્રદેશમાં દૂર દૂર રેતીમાં પરાવર્તિત સૂર્યકિરણો સાથે ચક્ષુનો સન્નિકર્ષ થવાથી આપણને 'ત્યાં પાણી છે' એવું વ્યવસાયાત્મક જ્ઞાન થાય છે. એક વસ્તુમાં અન્ય વસ્તુનું જ્ઞાન થવું એ ભ્રાન્તિ છે. અહીં પરાવર્તિત સૂર્યકિરણોમાં જળનું

જ્ઞાન થાય છે, એટલે આ જ્ઞાન ભ્રાન્તિ છે. આ ભ્રાન્તિ ઇન્દ્રિયાર્થસન્નિકર્ષજન્ય છે. એટલે તેને પ્રત્યક્ષભ્રાન્તિ ગણવામાં આવે છે.[૩૫]

કોઈ અહીં શંકા કરે છે કે જેને પ્રત્યક્ષભ્રાન્તિઓ ગણવામાં આવે છે તે ખરેખર પ્રત્યક્ષભ્રાન્તિઓ છે જ નહિ કારણ કે તે ભ્રાન્તિઓ ખરેખર ઇન્દ્રિયાર્થ-સન્નિકર્ષજન્ય નથી. એટલે એ ભ્રાન્તિઓની વ્યાવૃત્તિ 'ઇન્દ્રિયાર્થસન્નિકર્ષોત્પન્ન' પદથી જ થઈ જાય છે, પરિણામે લક્ષણમાં 'અવ્યભિચારી' પદનું પ્રયોજન આવી ભ્રાન્તિઓની વ્યાવૃત્તિ કરવાનું ન જ હોઈ શકે.

આ શંકાનું સમાધાન કરતાં જયંત કહે છે કે આ ભ્રાન્તિઓ ઇન્દ્રિયાર્થ-સન્નિકર્ષજન્ય જ છે, કારણ કે ઇન્દ્રિયાર્થસન્નિકર્ષ હોય તો જ તેવાં જ્ઞાનો થાય છે, અન્યથા થતાં નથી; આંખો બંધ કરેલી હોય તેને રણની રેતીમાં જળનું જ્ઞાન થયું હોય એવું કદીય બન્યું છે?[૩૬]

વાચસ્પતિને મતે તેમણે માનેલાં નિર્વિકલ્પ પ્રત્યક્ષ જ્ઞાનોમાં તો વ્યભિચારનો સંભવ જ નથી; એટલે ઇન્દ્રિયાર્થસન્નિકર્ષજન્ય સવિકલ્પ જ્ઞાનોમાં જે યથાર્થ નથી હોતાં તેમનું વ્યાવર્તન કરવા સવિકલ્પપ્રત્યક્ષની વ્યાખ્યામાં 'અવ્યભિચારી' પદ મૂક્યું છે.

(૪) व्यवसायात्मकम्—ભાષ્યકારને મતે કેટલાક સંશયો ઇન્દ્રિયાર્થસન્નિ-કર્ષજન્ય છે. વળી, તે આવા ઇન્દ્રિયાર્થસન્નિકર્ષજન્ય સંશયોને અવ્યભિચારી ગણે છે, કારણ કે જે અર્થ બહાર હોય છે તે અર્થ આવાં સંશયજ્ઞાનોમાં ભાસે છે. આનું ઉદાહરણ નીચે પ્રમાણે છે. દૂરથી કોઈ વસ્તુ દેખી તે ધૂમ હશે કે ધૂળ એવો સંશય જન્મે છે. આ સંશય ઇન્દ્રિયાર્થસન્નિકર્ષજન્ય છે. તે અવ્યભિચારી પણ છે કારણ કે બહાર જે પદાર્થ છે તેમાં તે પદાર્થની બુદ્ધિ આ સંશયજ્ઞાનમાં છે. અહીં સંશયજ્ઞાન જે ધર્મ વિશેષ્યમાં જાણે છે તે ધર્મ વિશેષ્યમાં છે જ, તે દ્રવ્યરૂપ વિશેષ્યમાં ધૂમત્વ અને ધૂલિત્વ આ એમાંથી એક ધર્મ અવશ્ય હોય છે. તેથી આવાં સંશયજ્ઞાનો ભાષ્યકારને મતે અવ્યભિચારી છે.[૩૭] જયંત પણ ભાષ્યકાર સાથે સંમત છે.[૩૮] પરિણામે, આવાં સંશયજ્ઞાનોને પ્રત્યક્ષલક્ષણ લાગુ પડતું અટકે તે માટે જ પ્રત્યક્ષલક્ષણમાં 'વ્યવસાયાત્મક' પદ મૂકવામાં આવ્યું છે. આવાં સંશયજ્ઞાનો ઇન્દ્રિયાર્થસન્નિકર્ષોત્પન્ન, અવ્યપદેશ્ય અને અવ્યભિચારી હોવા છતાં વ્યવસાયાત્મક (=નિશ્ચયાત્મક) હોતાં નથી; એટલે તેમને પ્રત્યક્ષ ગણી શકાય નહિ.

પૂર્વાપર અનુસંધાનરહિત, વિચારશૂન્ય એવું જે નિર્વિકલ્પ ઇન્દ્રિયાર્થ-સન્નિકર્ષજન્ય જ્ઞાન ઉત્તરકાળે સ્વીકારાયું છે તેને વ્યાવૃત્ત કરવા માટે આ 'વ્યવસાયાત્મક' પદ પ્રત્યક્ષલક્ષણમાં મૂકવામાં આવ્યું છે એમ ભાષ્યકારે કહ્યું નથી. આમાંથી તો એવું ફલિત થાય કે કાં તો તેઓ આવા જ્ઞાનને 'જ્ઞાન' કોટિમાં ગણવા માગતા નથી કાં તો તેઓ આવા જ્ઞાનની સંભવિતતાને જ સ્વીકારતા નથી. અને જો એમ હોય તો 'જ્ઞાન' પદથી જ એવાં જ્ઞાનોની વ્યાવૃત્તિ થઈ જાય છે.

વાચસ્પતિને મતે 'વ્યવસાયાત્મક' પદ સવિકલ્પ પ્રત્યક્ષરૂપ પ્રકાર દર્શાવવા મૂકવામાં આવ્યું છે, અને નહિ કે ઇન્દ્રિયાર્થસન્નિકર્ષજન્ય સંશયની વ્યાવૃત્તિ કરવા. તેમને મતે ઇન્દ્રિયાર્થસન્નિકર્ષજન્ય સંશયની વ્યાવૃત્તિ તો લક્ષણગત 'અવ્યભિચારી' પદથી જ થઈ જાય છે.[૩૯]

નિર્વિકલ્પ અને સવિકલ્પ પ્રત્યક્ષો

કણાદ, ગૌતમ અને વાત્સ્યાયન પ્રશસ્તપાદની પહેલાં થઈ ગયા છે. પ્રશસ્તપાદના સમયમાં બૌદ્ધ પરંપરામાં નિર્વિકલ્પ પ્રત્યક્ષના સિદ્ધાન્તે સ્પષ્ટ આકાર ધારણ કર્યો હતો. દિઙ્નાગ તેના પ્રવર્તક હતા. પ્રશસ્તપાદ દિઙ્નાગના સમકાલીન યા દિઙ્નાગ પછી તરત જ થયા હોય એમ જણાય છે. બૌદ્ધોના નિર્વિકલ્પ પ્રત્યક્ષ સિદ્ધાંતની પાયાની બાબતો આ છે—(૧) નિર્વિકલ્પ પ્રત્યક્ષ જ પ્રમાણ છે, સવિકલ્પ પ્રત્યક્ષ પ્રમાણ નથી. (૨) નિર્વિકલ્પ પ્રત્યક્ષ જ નિર્વિભાગ શુદ્ધ વસ્તુને જાણે છે. (૩) નામ, જાતિ, દ્રવ્ય, ગુણ, કર્મ આ બધાં બાહ્ય અસ્તિત્વ ધરાવતાં નથી. તેથી નિર્વિકલ્પ પ્રત્યક્ષમાં તેમનું ગ્રહણ થતું નથી. (૪) નામ, જાતિ વગેરે બુદ્ધિની, વિચારની નીપજ છે. બુદ્ધિ (=વિચાર) નામ, જાતિ વગેરેરૂપ સ્વનિર્મિત માધ્યમ સિવાય વસ્તુને ગ્રહણ કરી શકતી નથી. (૫) સવિકલ્પ પ્રત્યક્ષમાં વિચાર, પૂર્વાપરાનુસંધાન, સ્મૃતિ અને શબ્દનો પ્રવેશ હોય છે. તેથી તે વસ્તુ ઉપર નામ, જાતિ, વગેરેનો આરોપ કરી વસ્તુને શુદ્ધ સ્વરૂપે નહિ પણ વિકૃત સ્વરૂપે ગ્રહણ કરે છે. તેથી સવિકલ્પ પ્રત્યક્ષ પ્રમાણ નથી. એથી ઊલટું, નિર્વિકલ્પ પ્રત્યક્ષ વિચારશૂન્ય છે, પૂર્વાપરાનુસંધાનથી રહિત છે, સ્મૃતિનો અંશ પણ તેમાં નથી, શબ્દસંસર્ગની યોગ્યતા પણ તેમાં નથી, એટલે વસ્તુને તેના શુદ્ધ સ્વરૂપમાં તે જાણે છે; વસ્તુ ઉપર નામ, જાતિ, વગેરેનો આરોપ કરવાનો તેનો સ્વભાવ નથી; તેથી નિર્વિકલ્પ પ્રત્યક્ષ પ્રમાણ છે. (૬) નિર્વિકલ્પ પ્રત્યક્ષ અખિલ વસ્તુને જાણે છે, જ્યારે

સવિકલ્પ પ્રત્યક્ષ વ્યાવૃત્તિ દ્વારા ખંડ–ખંડરૂપે તે વસ્તુને જાણે છે. નિર્વિકલ્પ પ્રત્યક્ષ વિધ્યાત્મક રીતે વસ્તુને જાણે છે, જ્યારે સવિકલ્પ પ્રત્યક્ષ નિષેધાત્મક રીતે વસ્તુને જાણે છે, તેથી નિર્વિકલ્પ પ્રત્યક્ષ વસ્તુને તેના ખરા રૂપમાં (=વિશેષરૂપમાં) જાણે છે, જ્યારે સવિકલ્પ પ્રત્યક્ષ વસ્તુને જે તેનું ખરું રૂપ નથી તે રૂપમાં (=સામાન્યરૂપમાં) જાણે છે. તેથી નિર્વિકલ્પ પ્રત્યક્ષ પ્રમાણ છે, જ્યારે સવિકલ્પ પ્રત્યક્ષ પ્રમાણ નથી. આપણે અગાઉ જોઈ ગયા છીએ કે બૌદ્ધોને મતે સામાન્ય વ્યાવૃત્તિરૂપ છે, તેનું બાહ્ય અસ્તિત્વ નથી, તે કેવળ બુદ્ધિની નીપજ છે.[૪૦]

પદાર્થવાદી ન્યાય-વૈશેષિકોની આખી દાર્શનિક ઇમારત જ આ સિદ્ધાન્તથી હચમચી ઊઠી. ન્યાય-વૈશેષિકોના બધા જ પદાર્થોનું અસ્તિત્વ ભયમાં આવી પડ્યું. પ્રશસ્તપાદ તેમની વહારે ધાયા. તેમણે પ્રત્યક્ષજ્ઞાનોત્પત્તિની પ્રક્રિયામાં પ્રથમ ભૂમિકા તરીકે 'અવિભક્ત આલોચન'ની કલ્પના ન્યાયવૈશેષિક પરંપરામાં દાખલ કરી.[૪૧] તેમણે કહ્યું કે બૌદ્ધો જેને શુદ્ધ વસ્તુનું નિર્વિકલ્પ પ્રત્યક્ષ કહે છે તેમાં પણ જાતિ, દ્રવ્ય, ગુણ, કર્મ, સામાન્યવિશેષ અને સમવાય બધા જ પદાર્થો અવિભક્ત એક પિંડરૂપે ગૃહીત થાય છે. પ્રશસ્તપાદ આ જ્ઞાનને 'અવિભક્ત આલોચન' કહે છે. આ 'અવિભક્ત આલોચન' દ્વારા પ્રશસ્તપાદે અનેક વસ્તુઓ સાધી— (૧) 'અવિભક્ત આલોચન'માં વસ્તુની (=વ્યક્તિની) અખિલાઈ ગૃહીત થઈ જાય છે. (૨) 'અવિભક્ત આલોચન' માંય જાતિ, વગેરેનું ગ્રહણ થાય છે જ; એટલે, જાતિ, વગેરે બુદ્ધિકલ્પિત નથી પરંતુ બહાર વ્યક્તિમાં અસ્તિત્વ ધરાવે છે. (૩) સવિકલ્પક પ્રત્યક્ષ પોતાના તરફથી કશાનો ઉમેરો વ્યક્તિમાં કરી તેને વિકૃત કરતું નથી, પરંતુ 'અવિભક્ત આલોચને' પિંડરૂપે જે જાતિ વગેરેને ગ્રહણ કરેલાં છે તેમનું પૃથક્કરણમાત્ર કરે છે, અને તેમને પૃથક્ કરી વળી પાછા જોડે છે. તેથી સવિકલ્પ પ્રત્યક્ષ પ્રમારૂપ છે. (૪) 'અવિભક્ત આલોચન' અખિલ વ્યક્તિને જાણી લે છે કારણ કે તે બધા પદાર્થોને એક પિંડરૂપે જાણી લે છે. સવિકલ્પ પ્રત્યક્ષ ક્રમથી તે પદાર્થોને પૃથક્ કરી તેમના વિશેષ્યો સાથે જોડીને જાણે છે. સવિકલ્પ પ્રત્યક્ષમાં સૌ પ્રથમ પર અને અપર સામાન્યોને પિંડમાંથી પૃથક્ કરી જાણવામાં આવે છે. આને પ્રશસ્તપાદ 'સ્વરૂપાલોચન' કહે છે. પછી તે સામાન્યો જેમાં સમવાયસંબંધથી રહેતા હોય તે દ્રવ્ય, ગુણ અને કર્મને પિંડમાંથી પૃથક્ કરી તે તે સામાન્યોને વિશેષણરૂપે તેમની સાથે જોડી તેમને તે તે સામાન્યોથી વિશિષ્ટ જાણવામાં આવે છે. અને છેવટે તે દ્રવ્ય, ગુણ અને કર્મને તે વ્યક્તિ સાથે વિશેષણરૂપે જોડી તે વિશેષણોથી વિશિષ્ટ વ્યક્તિને

જાણવામાં આવે છે. આમ છેવટે 'શિંગડાવાળો ધોળો બળદ જાય છે' આના જેવા આકારવાળું જ્ઞાન થાય છે.[૪૨]

વાચસ્પતિએ આ જ વસ્તુને બીજા શબ્દોમાં રજૂ કરી છે. વાચસ્પતિ કહે છે કે નિર્વિકલ્પ પ્રત્યક્ષમાં નામ, જાતિ, દ્રવ્ય, ગુણ, કર્મ, સામાન્યવિશેષ અને સમવાય બધાં સ્વરૂપતઃ જ્ઞાત થાય છે પરંતુ તેમની વચ્ચેનો વિશેષણવિશેષ્યભાવ ગૃહીત થતો નથી. સવિકલ્પ પ્રત્યક્ષમાં તેમની વચ્ચેનો વિશેષણ-વિશેષ્યભાવ ગૃહીત થાય છે.[૪૩] આમ નિર્વિકલ્પ પ્રત્યક્ષમાં વિશેષ્યો અને વિશેષણો એક પિંડરૂપે ગૃહીત થાય છે જ્યારે સવિકલ્પ પ્રત્યક્ષમાં વિશેષણો અને વિશેષ્યોને પૃથક્ કરી વિશેષણ-વિશેષ્યભાવે બંનેને જોડીને જાણવામાં આવે છે. જ્ઞાનની આ પ્રક્રિયા તેમના બાહ્યાર્થવાદ સાથે બરાબર મેળ ખાય છે. ધર્મી અને ધર્મો જે એક પિંડરૂપ છે તેમને એકબીજાથી તદ્દન ભિન્ન માનવા અને વળી પાછા તે બન્નેને નિત્ય સમવાયસંબંધથી જોડવા—આ તેમના બાહ્યાર્થવાદની વિશેષતા છે. આનું જ પ્રતિબિંબ તેમના વિકસિત પ્રત્યક્ષસિદ્ધાંતમાં પડ્યું છે. પહેલાં બધા પદાર્થો એક પિંડરૂપે ગૃહીત થાય છે, પછી બુદ્ધિ તે બધાને પૃથક્ કરી એકબીજા સાથે વિશેષણવિશેષ્યભાવથી જોડી ગ્રહણ કરે છે.

અહીં એક વાત ધ્યાનમાં રાખીએ કે ઉત્તરકાલીન ન્યાયવૈશેષિક ગ્રંથો 'અવિભક્ત આલોચન'નું મહત્ત્વ બરાબર ગ્રહણ કરી શક્યા નથી. વાચસ્પતિ તેનું મહત્ત્વ સમજે છે, એટલે જ ભલે તે નામથી તેને ન ઓળખતા હોય પણ તે ભૂમિકા તો તે નામ લીધા વિના સ્વીકારે છે. જ્યાં બધા જ પદાર્થોનું પિંડરૂપે ગ્રહણ થાય તે જ્ઞાનની ભૂમિકા વાચસ્પતિને અભિમત છે.[૪૪] પરંતુ મોટે ભાગે ઉત્તરકાલીન ન્યાય-વૈશેષિક ગ્રંથો 'અવિભક્ત આલોચન'ને લક્ષમાં લેતા નથી અને 'સ્વરૂપાલોચન'ને જ પ્રથમ ભૂમિકા તરીકે સ્વીકારી તેને જ નિર્વિકલ્પ પ્રત્યક્ષ તરીકે વર્ણવે છે. 'અવિભક્ત આલોચન'નો સ્વીકાર કર્યા વિના અનેક પદાર્થોનું બાહ્ય અસ્તિત્વ ભયમાં મૂકાઈ જાય એ મહત્ત્વની વાત ઉત્તરકાલીન ગ્રંથકારોના ખ્યાલ બહાર રહેવા પામી છે. ખરેખર 'અવિભક્ત આલોચન'ને જ નિર્વિકલ્પ પ્રત્યક્ષ ગણવું જોઈએ અને નહિ કે સ્વરૂપાલોચનને, કારણ કે સ્વરૂપાલોચનમાં પૃથક્કરણની પ્રક્રિયા શરૂ થઈ જાય છે. સ્વરૂપાલોચનમાં સામાન્યો કશાથી વિશિષ્ટ ગ્રહણ થતા નથી કારણ કે સામાન્યમાં કશું સમવાય-સંબંધથી રહેતું નથી. સામાન્યોનું જ્ઞાન વ્યવસાયાત્મક જ છે. જો તેમ ન ગણીએ તો સામાન્યનું વ્યવસાયાત્મક જ્ઞાન અશક્ય જ બની જાય. સામાન્યનું જ્ઞાન નિષ્પ્રકારક (વિશેષણના પ્રતિભાસથી રહિત) છે તેનું કારણ એ છે કે

સામાન્યમાં કંઈ સમવાયસંબંધથી રહેતું નથી અને નહિ કે સામાન્યનું જ્ઞાન વ્યવસાયાત્મક નથી.

ઉત્તરકાલીન ન્યાય-વૈશેષિક ગ્રંથોમાં નિર્વિકલ્પ પ્રત્યક્ષ અને સવિકલ્પક પ્રત્યક્ષની સમજૂતી નીચે પ્રમાણે આપી છે. 'આ ઘટ છે' એવા આકારનું જ્ઞાન સવિકલ્પક પ્રત્યક્ષ મનાય છે. સવિકલ્પક પ્રત્યક્ષમાં કોઈ વસ્તુના વિશે કંઈક કહેવામાં આવે છે અર્થાત્ ઉદ્દેશ્યની સાથે વિધેયને જોડવામાં આવે છે. 'આ ઘટ છે' એનો અર્થ એ કે આ વસ્તુ ઘટત્વ જાતિથી યુક્ત છે. અહીં 'આ વસ્તુ' ઉદ્દેશ્ય છે અને 'ઘટત્વ જાતિ' વિધેય છે. આમ આ જ્ઞાન વિશેષ્યવિશેષણભાવયુક્ત છે, જેમાં 'આ વસ્તુ' વિશેષ્ય છે અને 'ઘટત્વ' વિશેષણ છે. વિશેષ્યવિશેષણભાવયુક્ત જ્ઞાનને જ ન્યાયની ભાષામાં 'સપ્રકારક' અર્થાત્ વિશેષણસહિત (પ્રકાર=વિશેષણ) જ્ઞાન કહેવાય. તેથી સવિકલ્પ પ્રત્યક્ષને 'પ્રત્યક્ષાત્મક-જ્ઞાન-વાક્ય' (perceptive judgment) કહી શકાય.[૪૫]

ઉત્તરકાલીન ન્યાયવૈશેષિક ગ્રંથોમાં સવિકલ્પક પ્રત્યક્ષ ઉપરથી નિર્વિકલ્પક પ્રત્યક્ષને સિદ્ધ કરવામાં આવ્યું છે. તેઓ કહે છે કે સવિકલ્પ પ્રત્યક્ષ પહેલાં નિર્વિકલ્પક પ્રત્યક્ષનું હોવું આવશ્યક છે. સવિકલ્પક પ્રત્યક્ષ 'વિશેષ્યવિશેષણ-પ્રત્યક્ષપૂર્વક' થાય છે. તેથી સવિકલ્પક પ્રત્યક્ષ પહેલાં આપણને વિશેષ્ય અને વિશેષણનું પ્રત્યક્ષજ્ઞાન થાય એ જરૂરી છે. ઉદાહરણાર્થ, 'આ દંડયુક્ત પુરુષ છે' એ જ્ઞાન પહેલાં 'દંડ' અને 'પુરુષ'નું જ્ઞાન અનિવાર્ય છે. તેવી જ રીતે, 'આ ઘટ છે' એ જ્ઞાન પહેલાં 'ઘટદ્રવ્ય' અને 'ઘટત્વ' બંનેનું અલગ અલગ (=વિશકલિત) જ્ઞાન આવશ્યક છે. અર્થાત્ 'આ ઘટ છે' એવા સવિકલ્પક પ્રત્યક્ષ પહેલાં ઘટદ્રવ્ય અને ઘટત્વ સામાન્યનું અલગ અલગ જ્ઞાન થાય છે, તે નિર્વિકલ્પક પ્રત્યક્ષ છે, તેમાં ઘટત્વથી વિશિષ્ટ ઘટદ્રવ્ય ગૃહીત થતું નથી અર્થાત્ ઘટદ્રવ્ય અને ઘટત્વ વચ્ચેનો વિશેષ્યવિશેષણભાવ ગૃહીત થતો નથી.[૪૬] આ નિર્વિકલ્પક પ્રત્યક્ષ અતીન્દ્રિય છે અર્થાત્ નિર્વિકલ્પક પ્રત્યક્ષ અનુવ્યવસાયનો વિષય બનતું નથી. નિર્વિકલ્પ પ્રત્યક્ષનું માનસ પ્રત્યક્ષ (=અનુવ્યવસાય) થતું નથી.[૪૭] કેવળ સવિકલ્પક પ્રત્યક્ષ અનુવ્યવસાયનો વિષય બને છે. આમ ન્યાય-વૈશેષિક દર્શન અનુસાર—

(૧) પ્રથમ આપણને નિર્વિકલ્પક પ્રત્યક્ષ થાય છે, જેમાં ઘટ અને ઘટત્વનું અલગ અલગ વિશેષ્યવિશેષણભાવરહિત જ્ઞાન થાય છે.

(૨) ત્યાર પછી 'આ ઘટ છે' એ પ્રકારનું સવિકલ્પક પ્રત્યક્ષજ્ઞાન થાય છે, જેમાં ઘટ અને ઘટત્વ વચ્ચેના વિશેષ્યવિશેષણભાવનું ગ્રહણ થાય છે.

(૩) એ પછી આપણને સવિકલ્પક પ્રત્યક્ષ જ્ઞાનનું માનસ પ્રત્યક્ષ (=અનુવ્યવસાય) થાય છે. અનુવ્યવસાય 'હું ઘડાને જાણું છું' એવા આકારનો હોય છે.[૪૮]

નિર્વિકલ્પ પ્રત્યક્ષને પ્રમા ગણી શકાય ?

પ્રશસ્તપાદ નિર્વિકલ્પ પ્રત્યક્ષ(=અવિભક્ત આલોચન)ને પ્રત્યક્ષપ્રમા તરીકે સ્વીકારતા નથી પરંતુ પ્રત્યક્ષપ્રમાની ઉત્પત્તિ પૂર્વે આવશ્યક ભૂમિકા તરીકે તેનો સ્વીકાર તેઓ કરે છે. તે પ્રત્યક્ષપ્રમાનું સાધકતમ કારણ છે.[૪૯] એટલે, તેની બાબતમાં યથાર્થતા–અયથાર્થતાનો પ્રશ્ન ઊઠાવવો ખોટો છે. વાચસ્પતિને મતે નિર્વિકલ્પ પ્રત્યક્ષ પ્રમા હોઇ શકે છે એટલું જ નહિ પણ નિર્વિકલ્પ પ્રત્યક્ષ નિયમથી પ્રમા જ હોય છે, કારણ કે તેમાં ભ્રાન્તિનો સંભવ જ નથી, નિર્વિકલ્પક પ્રત્યક્ષ તો વસ્તુ જેવી હોય છે તેવી જ સદાય ગ્રહણ કરે છે, પરંતુ સવિકલ્પક પ્રત્યક્ષ નિર્વિકલ્પક પ્રત્યક્ષે ગ્રહણ કરેલી વસ્તુનું પૃથક્કરણ કરવામાં કેટલીક વાર થાપ ખાય છે, તેથી સવિકલ્પક પ્રત્યક્ષમાં ભ્રાન્તિ સંભવે છે.[૫૦] જયંત ભટ્ટ નિર્વિકલ્પક પ્રત્યક્ષમાં ભ્રાન્તિનો સંભવ સ્વીકારે છે.[૫૧] નવ્યનૈયાયિકોને મતે નિર્વિકલ્પક પ્રત્યક્ષ પ્રમા પણ નથી કે ભ્રમ પણ નથી.[૫૨]

આમ નૈયાયિકોનો એક વર્ગ નિર્વિકલ્પક પ્રત્યક્ષને પ્રત્યક્ષપ્રમા પૂર્વેની જ્ઞાનની એક અનિવાર્ય ભૂમિકામાત્ર માને છે. આ વર્ગ તેને પ્રત્યક્ષપ્રમાના પદે સ્થાપવા માગતો નથી. નૈયાયિકોનો બીજો વર્ગ માને છે કે નિર્વિકલ્પકતા કે સવિકલ્પકતા જ્ઞાનને પ્રમા બનતું રોકી ન શકે જો તે જ્ઞાન ઇન્દ્રિયાર્થસન્નિકર્ષજન્ય હોય અને અવ્યભિચારી હોય તો. બીજા શબ્દોમાં, જો સવિકલ્પક જ્ઞાન ઇન્દ્રિયાર્થસન્નિકર્ષજન્ય હોય અને અવ્યભિચારી હોય તો પ્રમા છે; તેવી જ રીતે જો નિર્વિકલ્પક જ્ઞાન ઇન્દ્રિયાર્થસન્નિકર્ષજન્ય હોય અને અવ્યભિચારી હોય તો તે પણ પ્રમા છે. પરંતુ નૈયાયિકોનો ત્રીજો વર્ગ ઉપરના વિધાનના ઉત્તર ભાગની સામે વાંધો ઊઠાવે છે. અવ્યભિચારી હોવાની શરત તેમને મતે નિર્વિકલ્પક પ્રત્યક્ષની બાબતમાં અર્થહીન છે, કારણ કે નિર્વિકલ્પક પ્રત્યક્ષમાં ભ્રમ સંભવતો જ નથી; બધાં જ નિર્વિકલ્પક પ્રત્યક્ષો અવ્યભિચારી જ હોય છે અને તેથી પ્રમા જ હોય છે. નૈયાયિકોનો ચોથો વર્ગ માને છે કે નિર્વિકલ્પક પ્રત્યક્ષ પ્રમા પણ નથી કે ભ્રમ પણ નથી. તેમને મતે આવાં જ્ઞાનોની બાબતમાં યથાર્થતા–અયથાર્થતાનો પ્રશ્ન જ ઊઠતો નથી.

સવિકલ્પક પ્રત્યક્ષ ઉપર બૌદ્ધ પ્રહારો

બૌદ્ધ દાર્શનિકોએ સવિકલ્પક પ્રત્યક્ષનું ખંડન કર્યું છે. તેઓ કહે છે કે સવિકલ્પક (=વ્યવસાયાત્મક) પ્રત્યક્ષને પ્રત્યક્ષ ગણી શકાય નહિ, કારણ કે તે શબ્દમાં અભિવ્યક્ત થવાની યોગ્યતાવાળો પ્રતિભાસ ધરાવે છે. જે શબ્દસંસર્ગયોગ્ય હોય તે બાહ્યાર્થને ગ્રહણ કરી શકે નહિ. જે ખરેખર ઇન્દ્રિયાર્થસન્નિકર્ષોત્પન્ન અને અર્થાવભાસી હોય છે તે શબ્દસંસર્ગયોગ્ય હોતું નથી; આ જાતનું જ્ઞાન જ પ્રત્યક્ષ છે. બાહ્ય અર્થમાં શબ્દો નથી કે શબ્દો પોતે અર્થરૂપ (=વસ્તુરૂપ) નથી. જો શબ્દો અર્થમાં હોત કે શબ્દો પોતે અર્થરૂપ હોત તો શબ્દસંસર્ગયોગ્ય પ્રતિભાસવાળું જ્ઞાન પ્રત્યક્ષ બનત. પરંતુ શબ્દો અર્થમાં નથી કે શબ્દો પોતે અર્થરૂપ નથી. કેમ ? જો શબ્દો અર્થમાં હોત કે શબ્દો પોતે અર્થરૂપ હોત તો સંકેતજ્ઞાનરહિત વ્યક્તિનેય સંકેતજ્ઞાનવાળી વ્યક્તિની જેમ જ વસ્તુને દેખતાં જ તે વસ્તુના નામનું જ્ઞાન થઈ જાત. શબ્દ જેમ અર્થનો ધર્મ નથી તેમ જ્ઞાનનો ધર્મ પણ નથી. તે જ્ઞાનનો ધર્મ નથી કારણ કે તેને જ્ઞાન સાથે જોડવામાં આવતો નથી પણ અર્થ સાથે જોડવામાં આવે છે. તેથી અર્થજન્ય જ્ઞાન અર્થને જ ગ્રહણ કરી શકે, શબ્દને નહિ. રૂપજન્ય જ્ઞાન કદીય રૂપ સાથે રસને ગ્રહણ કરી શકતું નથી. તેવી જ રીતે, અર્થજન્ય જ્ઞાન કદીય અર્થ સાથે શબ્દને ગ્રહણ કરી શકે નહિ. સવિકલ્પક પ્રત્યક્ષ જે અર્થ ખરેખર શબ્દરહિત છે તેને શબ્દસહિત ગ્રહણ કરે છે. તે આવું કરે છે કારણ કે તે અગાઉના સવિકલ્પ જ્ઞાનોએ પાડેલા સંસ્કારોથી ઉત્પન્ન થાય છે. (આમ સવિકલ્પક પ્રત્યક્ષ પ્રત્યક્ષ નથી પણ સ્મૃતિ છે). તે સંસ્કારજન્ય હોવાથી અનિયતવિષયગ્રાહી છે, નિયતવિષયગ્રાહી નથી અર્થાત્ તે વ્યક્તિએ વ્યક્તિએ જુદું જુદું હોય છે કારણ કે તે અર્થજન્ય નથી પરંતુ તે તે વ્યક્તિગત સંસ્કારોથી જન્ય છે. સવિકલ્પ પ્રત્યક્ષ સાક્ષાત્ અનુભવજન્ય હોઈ અનુભવનો પ્રભાવ તેના ઉપર હોય છે, પરિણામે આપણે તેના ખરા વ્યાપાર(=સ્મૃતિરૂપ વ્યાપાર)ને પકડી શકતા નથી, તેના ઉપર અનુભવવ્યાપારનો આરોપ કરીએ છીએ, જે અનુભવરૂપ નથી પણ સ્મૃતિરૂપ છે તેને આપણે અનુભવરૂપ (પ્રત્યક્ષરૂપ) સમજવાની ભૂલ કરીએ છીએ.[૫૩]

'સંકેતને લઈને શબ્દનો અર્થ સાથે સંબંધ છે, તેથી જ્યારે અર્થનું (=વસ્તુનું) જ્ઞાન થાય છે ત્યારે તે અર્થ સાથે સમ્બદ્ધ શબ્દનું સ્મરણ પણ થાય છે, પરિણામે શબ્દસહિત અર્થનું જ્ઞાન થાય છે'—આવી દલીલનું ખંડન

કરતાં બૌદ્ધ દાર્શનિકો જણાવે છે કે એમ હોય તો પણ જેનામાં શબ્દનો સંકેત કરવામાં આવ્યો હોય તે જ તે શબ્દનું સ્મરણ કરાવે, અન્ય નહિ. શબ્દનો સંકેત તો અનંત વ્યક્તિઓમાં અનુગત જે એક સામાન્ય છે તેમાં કરવામાં આવ્યો છે. સામાન્ય દર્શનનો (=અનુભવનો=પ્રત્યક્ષનો) વિષય નથી. દર્શનનો વિષય તો સ્વલક્ષણ છે અને સ્વલક્ષણ જ સત્ છે, આ સ્વલક્ષણ જ અનુભવને (=પ્રત્યક્ષને) ઉત્પન્ન કરે છે. સામાન્ય અલીક છે, કારણ કે તે અર્થક્રિયાકારી નથી. ગો-સ્વલક્ષણ(=ગોવ્યક્તિ)ને દોહી દૂધ મેળવી શકાય, ગોત્વસામાન્યને દોહી શકાતું નથી. જે અનુભવનો (=પ્રત્યક્ષનો) વિષય છે તેની સાથે શબ્દનો સંબંધ નથી અને જેની સાથે શબ્દનો સંબંધ છે તે સામાન્ય અનુભવનો વિષય નથી. વળી, સ્વલક્ષણને શબ્દવાચ્ય ગણવામાં આવે તો અગ્નિની ઉષ્ણતાના અનુભવની જેમ 'અગ્નિ ઉષ્ણ છે' એ શબ્દો સાંભળતાં જ અગ્નિની ઉષ્ણતાનો અનુભવ આપણને થવો જોઈએ. આમ સવિકલ્પ પ્રત્યક્ષ જે અર્થને શબ્દસહિત ગ્રહણ કરે છે તે અર્થ ખરેખર અર્થ નથી પણ અલીક સામાન્ય છે અને તેથી સવિકલ્પ પ્રત્યક્ષને પ્રત્યક્ષ ગણી શકાય નહિ.[૫૪]

'લિંગ અને શબ્દનો (=અનુમાન અને શબ્દપ્રમાણનો) વિષય સામાન્ય છે. સામાન્ય અલીક નથી પણ વસ્તુસત્ છે. સ્વલક્ષણ(=વ્યક્તિ) આ વસ્તુભૂત સામાન્યયુક્ત જ હોય છે. આવું સ્વલક્ષણ જ દર્શનનું (=અનુભવનું=નિર્વિકલ્પ પ્રત્યક્ષનું) કારણ છે. ચક્ષુરિન્દ્રિયનો સ્વલક્ષણ સાથે સન્નિકર્ષ થતાં સામાન્યવાળા સ્વલક્ષણનું દર્શન થાય છે. ત્યાર પછી સામાન્ય સાથે સંબદ્ધ શબ્દનું સ્મરણ થાય છે અને એ શબ્દવાચ્ય જાતિથી વિશિષ્ટ વ્યક્તિને ગ્રહણ કરનારું ઇન્દ્રિયાર્થસન્નિકર્ષજન્ય સવિકલ્પ પ્રત્યક્ષ 'આ ગાય છે' એવા આકારનું ઉત્પન્ન થાય છે'[૫૫]--નૈયાયિકોની આવી દલીલનું ખંડન કરતાં બૌદ્ધ દાર્શનિકો જણાવે છે કે અનુભવમાં (નિર્વિકલ્પ પ્રત્યક્ષમાં) પિંડથી (=વ્યક્તિથી=સ્વલક્ષણથી) અલગ જાતિ વગેરે ગૃહીત થતાં જ નથી. જાતિ અને જાતિમાન્, ક્રિયા અને ક્રિયાવાન્, ગુણ અને ગુણી, તેમ જ તેમની વચ્ચેનો સમવાયસંબંધ નિર્વિકલ્પ પ્રત્યક્ષમાં અલગ અલગ ભાસતાં નથી. જે અલગ અલગ ગૃહીત ન થયા હોય તેમને એકબીજા સાથે વિશેષ્યવિશેષણભાવથી જોડવાનું શક્ય નથી. વિકલ્પનો (=વિચારનો= thoughtનો) એ અનાદિ સ્વભાવ છે કે તે વસ્તુ ઉપર સ્વનિર્મિત જાતિ વગેરેનો આરોપ કરી નિર્વિભાગ(unitary) સ્વલક્ષણને (=વસ્તુને) જાતિ, વગેરેના ભેદવાળી (=જાતિ વગેરેના પિંડરૂપ) કલ્પે છે. વળી, બે પરમાર્થસત્ વસ્તુઓ(=સ્વલક્ષણ અને સામાન્ય) નિર્વિકલ્પક પ્રત્યક્ષમાં અનુભવાય છે એમ

માની લઈએ તો પણ તેમની વચ્ચે વિશેષણવિશેષ્યભાવ તો સંભવે જ નહિ. એક જ્ઞાનના વિષયભૂત બે આંગળીઓ વચ્ચે વિશેષણવિશેષ્યભાવ કદી હોતો નથી. ઉપરાંત, જેમની વચ્ચે વિશેષણવિશેષ્યભાવ હોય છે તેમાંની વિશેષણરૂપ વસ્તુ ઉપકારક હોય છે અને વિશેષ્યરૂપ વસ્તુ ઉપકાર્ય હોય છે. પ્રસ્તુતમાં જેમની વચ્ચે વિશેષણવિશેષ્યભાવ મનાયો છે તેમની વચ્ચે ઉપકાર્યોપકારકભાવ તો છે નહિ. ઉપકાર્યોપકારકભાવ જ્ઞાપ્ય અને જ્ઞાપક વચ્ચે, કાર્ય અને કારણ વચ્ચે કે આધાર અને આધેય વચ્ચે હોઈ શકે છે. સ્વલક્ષણ અને સામાન્ય બંને એક જ્ઞાનના વિષય હોઈ તેમની વચ્ચે જ્ઞાપ્યજ્ઞાપકભાવ અશક્ય છે. તેમની વચ્ચે પૌર્વાપર્ય-નિયમ ન હોવાથી તેમની વચ્ચે કાર્યકારણભાવ પણ શક્ય નથી. તેમની વચ્ચે આધારાધેયભાવ પણ શક્ય નથી કારણ કે આધાર પણ હમેશા આધેયનો ઉપકાર કરે છે; સામાન્ય આધેય છે અને વ્યક્તિ (=પિંડ=સ્વલક્ષણ) આધાર છે; પરંતુ સામાન્ય નિત્ય હોઈ સ્વલક્ષણ તેનો ઉપકાર કરી શકે નહિ; તેથી તેમની વચ્ચે આધારાધેયભાવ પણ અશક્ય છે. આમ તેમની વચ્ચે કોઈ પણ રીતે ઉપકાર્યોપકારકભાવ ઘટતો ન હોઈ તેમની વચ્ચે વિશેષણવિશેષ્યભાવ જ અશક્ય બની જાય છે. એટલે, સવિકલ્પક પ્રત્યક્ષ તેમના વિશેષણવિશેષ્યભાવને ગ્રહણ કરે છે એ વાત ખોટી છે.[૫૬]

વધુમાં બૌદ્ધ દાર્શનિકો જણાવે છે કે ઇન્દ્રિયાર્થસન્નિકર્ષજન્ય આલોચનજ્ઞાન (=નિર્વિકલ્પક પ્રત્યક્ષ) પછી શબ્દસ્મરણ ઉત્પન્ન થાય છે અને ત્યાર બાદ સવિકલ્પક પ્રત્યક્ષ ઉત્પન્ન થાય છે, એટલે જ્યારે સવિકલ્પક પ્રત્યક્ષ ઉત્પન્ન થાય છે ત્યારે ઇન્દ્રિયનો વ્યાપાર સ્મરણથી બાધા પામે છે અને અર્થ પણ સ્વજ્ઞાન ઉત્પન્ન કરવા સમર્થ રહેતો નથી, તેથી આવાં ઇન્દ્રિય અને અર્થથી ઉત્પન્ન થયેલું સવિકલ્પક પ્રત્યક્ષ પ્રત્યક્ષ ગણાવાને લાયક નથી.[૫૭]

'જે ઇન્દ્રિય આલોચન જ્ઞાનને (=નિર્વિકલ્પક પ્રત્યક્ષને) ઉત્પન્ન કરે છે તે જ ઇન્દ્રિય સ્મરણની સહાયથી સવિકલ્પ પ્રત્યક્ષને ઉત્પન્ન કરે છે. આમ સ્મરણ ઇન્દ્રિયનું સહાયક હોઈ ઇન્દ્રિયવ્યાપારનું બાધક બનતું નથી.'—નૈયાયિકોની આ દલીલનું ખંડન કરતાં બૌદ્ધો કહે છે કે જો ઇન્દ્રિય સવિકલ્પક પ્રત્યક્ષ ઉત્પન્ન કરવા સમર્થ હોત તો તેણે પહેલાં જ તેને ઉત્પન્ન કર્યું હોત અર્થાત્ નિર્વિકલ્પક પ્રત્યક્ષને બદલે સીધું જ સવિકલ્પક પ્રત્યક્ષ ઉત્પન્ન કર્યું હોત. આ દર્શાવે છે કે ઇન્દ્રિય સવિકલ્પક પ્રત્યક્ષ ઉત્પન્ન કરવા સમર્થ નથી. ઇન્દ્રિય પોતે સવિકલ્પક પ્રત્યક્ષ ઉત્પન્ન કરવા સમર્થ ન હોઈ કોઈની સહાયથી

તે સવિકલ્પક પ્રત્યક્ષ ઉત્પન્ન કરવા સમર્થ બની શકે નહિ. આમ સવિકલ્પક પ્રત્યક્ષ ખરેખર ઇન્દ્રિયજન્ય નથી અને તેથી તે પ્રત્યક્ષ જ નથી.* ઇન્દ્રિય અતીતને ગ્રહણ કરી શકતી જ નથી. ઇન્દ્રિયનો વિષય અતીત નથી. જો તે તેનો વિષય ન હોય તો કોટિ ઉપાય કરો તો પણ તે તેને ગ્રહણ કરી શકે નહિ. દીવો ચક્ષુને રૂપ ગ્રહણ કરવામાં સહાય કરે છે કારણ કે રૂપ ચક્ષુનો વિષય છે. પરંતુ તેવા કરોડો દીવા લાવો તો પણ તે દીવાઓ ચક્ષુને ગંધ ગ્રહણ કરવામાં કંઈ સહાય નહિ કરી શકે, કારણ કે ગંધ ચક્ષુનો વિષય નથી. સ્મૃતિનો વિષય અતીત છે, તે અતીતને ગ્રહણ કરે છે. પરંતુ તે પહેલાં ન અનુભવેલ વર્તમાન વિષયને ગ્રહણ કરવા શક્તિમાન નથી. જો સ્મૃતિ વર્તમાન વિષયને ગ્રહણ કરતી હોય તો તો અંધને પણ રૂપનો સાક્ષાત્કાર થાય.[૫૮] બૌદ્ધ દાર્શનિકોનું કહેવાનું તાત્પર્ય એ છે કે સવિકલ્પક પ્રત્યક્ષ અનુભવ અને સ્મૃતિનું ભેળસેળીયું જ્ઞાન છે, તેથી તે વસ્તુને તેના યથાર્થ રૂપમાં જાણી શકતું નથી, પરિણામે તેને પ્રત્યક્ષ ગણી શકાય નહિ.

બૌદ્ધોને વાચસ્પતિએ આપેલો ઉત્તર

'જ્ઞાનનું અર્થના સામર્થ્યથી ઉત્પન્ન હોવું અને તે જ્ઞાનને શબ્દસંસર્ગની યોગ્યતાવાળો પ્રતિભાસ હોવો એ બંનેનો વિરોધ છે. જે જ્ઞાન અર્થજ હોય તે શબ્દસંસર્ગયોગ્ય પ્રતિભાસ ન ધરાવે અને જે શબ્દસંસર્ગયોગ્ય પ્રતિભાસ ધરાવે તે જ્ઞાન અર્થજન્ય ન હોય.'—આવી બૌદ્ધોની દલીલના ઉત્તરમાં વાચસ્પતિ કહે છે કે આ વિરોધ તો જ થાય જો જ્ઞાનનો અર્થ (=વિષય) કેવળ સ્વલક્ષણ જ હોય. પરંતુ તેમ નથી. નૈયાયિકોને મતે અર્થ પરમાર્થસત્ જાતિ વગેરેથી યુક્ત છે, સ્થાયી છે અને શબ્દસંસર્ગયોગ્ય છે. તેથી એવા અર્થે ઉત્પન્ન કરેલું સવિકલ્પ પ્રત્યક્ષ જ્ઞાન અર્થના સામર્થ્યથી જ ઉત્પન્ન થયેલું હોય છે અને સાથે સાથે શબ્દસંસર્ગયોગ્ય પણ હોય છે, એમાં કોઈ વિરોધ નથી.[૫૯]

'જાતિ ખરેખર દ્રવ્યથી (=વ્યક્તિથી) અભિન્ન હોવા છતાં અર્થાત્ દ્રવ્યથી અતિરિક્ત ન હોવા છતાં સવિકલ્પક પ્રત્યક્ષ તેને દ્રવ્યથી ભિન્ન કલ્પે છે. તેથી જાતિને દ્રવ્યથી ભિન્ન કલ્પનાર સવિકલ્પક પ્રત્યક્ષને અર્થસામર્થ્યજન્ય ન ગણી શકાય.'—બૌદ્ધ દાર્શનિકોની આ દલીલનું ખંડન કરતાં વાચસ્પતિ કહે છે કે જાતિ દ્રવ્યથી ભિન્ન હોવા છતાં અભિન્ન લાગે છે કારણ કે જાતિનો વાચક શબ્દ દ્રવ્યમાં પ્રયોજાય છે. પરંતુ જાતિનો વાચક શબ્દ દ્રવ્યમાં પ્રયોજાવાનું કારણ એ છે કે શબ્દની વાચ્ય જાતિ દ્રવ્યમાં (=વ્યક્તિમાં=પિંડમાં) રહેતી હોઈ શબ્દ

પણ પોતાના વાચ્ય સાથે દ્રવ્યમાં રહે છે. આમ વાચક શબ્દ અને વાચ્ય જાતિ બંને દ્રવ્યરૂપ એક અધિકરણમાં રહે છે અને પરિણામે જાતિવાચક શબ્દનો પ્રયોગ દ્રવ્યમાં થાય છે.[૬૦] જાતિવાચક શબ્દનો પ્રયોગ દ્રવ્યમાં થવાને કારણે જાતિ દ્રવ્યથી ભિન્ન નથી એવો ભ્રમ થાય છે. પરંતુ ખરેખર જાતિ દ્રવ્યથી ભિન્ન — અતિરિક્ત — સત્ પદાર્થ છે. એટલે જે જાતિને દ્રવ્યથી **ભિન્ન** ગ્રહણ કરે છે તે સવિકલ્પક પ્રત્યક્ષને અર્થસામાર્થ્યજન્ય જ ગણવું જોઈએ — અર્થાત્ પ્રત્યક્ષ તરીકે સ્વીકારવું જ જોઇએ.

"શબ્દ અર્થથી (=વસ્તુથી) ભિન્ન હોવા છતાં 'આ ડિત્થ છે' એવા આકારનું સવિકલ્પક પ્રત્યક્ષ 'ડિત્થ'શબ્દ અને અર્થનો અભેદ કલ્પે છે; તેથી સવિકલ્પક પ્રત્યક્ષને અર્થજન્ય ગણી શકાય નહિ."—બૌદ્ધોના આ આક્ષેપનો જવાબ આપતાં વાચસ્પતિ કહે છે કે સવિકલ્પક પ્રત્યક્ષ શબ્દ-અર્થનો અભેદ ગ્રહણ કરતું નથી. શબ્દમાં પોતાના વાચ્યને ચીંધવાનું સામર્થ્ય હોઇને તે પોતાના વાચ્યને તટસ્થ રહીને ચીંધે છે. ઇન્દ્રિય શબ્દ અને અર્થ બંનેને ગ્રહણ કરતી **નથી. પ્રથમ** સામાન્યવિશેષાત્મક અર્થને આલોચન જ્ઞાન (=નિર્વિકલ્પક પ્રત્યક્ષ) ગ્રહણ કરે છે. પછી તે અર્થ સંકેતકાળની પોતાની અવસ્થાનું સ્મરણ કરાવતાં સાથે સાથે સંકેતકાળના શબ્દનું પણ સ્મરણ કરાવે છે જ. સવિકલ્પક પ્રત્યક્ષ ઇન્દ્રિયજન્ય જ છે. તેની ઉત્પત્તિમાં શબ્દસ્મરણનો કોઇ ઉપયોગ નથી, અન્યથા શિશુને શબ્દસ્મરણ ન હોઈ ઇન્દ્રિયજ સવિકલ્પક પ્રત્યક્ષ અશક્ય જ બની જાય. અલબત્ત, સંકેતકાળના અર્થની અવસ્થાનું સ્મરણ સવિકલ્પક પ્રત્યક્ષની ઉત્પત્તિમાં ઉપયોગી છે, કારણ કે તે કાળની અવસ્થા અને આ કાળની (અર્થાત્ વર્તમાન) અવસ્થા એમ બે ભિન્ન અવસ્થાઓવાળા એક અર્થનું પ્રતિસંધાન – સંકલન – ઇન્દ્રિયજન્ય સવિકલ્પક પ્રત્યક્ષ કરે છે. શબ્દ તો આનુષંગિક રીતે સવિકલ્પક પ્રત્યક્ષ વખતે આવી જાય છે. શબ્દ પોતે સવિકલ્પક પ્રત્યક્ષને ઉત્પન્ન કરવામાં કંઈ ભાગ ભજવતો નથી, તે તો તટસ્થ રહે છે. તેથી જ કહ્યું છે કે શબ્દનું સ્મરણ થવા છતાં શબ્દ સવિકલ્પક પ્રત્યક્ષની ઉત્પત્તિમાં બાધા નાખતો નથી, તે તટસ્થ જ રહે છે, તે અર્થના સ્વરૂપને ઢાંકવા પણ સમર્થ નથી. આનો અર્થ એ કે શબ્દસ્મરણ ઇન્દ્રિયવ્યાપારમાં બાધા નાખતું નથી કે અર્થને પણ પોતાનું જ્ઞાન ઉત્પન્ન કરવા અસમર્થ બનાવતું નથી.[૬૧]

'અતીત અવસ્થાના સ્મરણની સહાયથી ઇન્દ્રિયાર્થસન્નિકર્ષ સવિકલ્પક પ્રત્યક્ષને ઉત્પન્ન ન કરી શકે'—આમ કહેવું બરાબર નથી. અતીત અવસ્થાના સ્મરણની સહાયથી ઇન્દ્રિય સવિકલ્પક પ્રત્યક્ષને ઉત્પન્ન કરી શકે છે, કારણ કે

કાર્ય એક જ કારણથી (=કારકથી) ઉત્પન્ન થતું નથી પરંતુ અનેક કારણોની (=કારકોની) સામગ્રીથી ઉત્પન્ન થાય છે. બૌદ્ધો પણ માને છે કે આલોક, **મનસ્કાર** વગેરેની સહાયથી ઇન્દ્રિય નિર્વિકલ્પક પ્રત્યક્ષને ઉત્પન્ન કરે છે. ઇન્દ્રિયે પહેલાં સવિકલ્પક પ્રત્યક્ષને ઉત્પન્ન ન કર્યું કારણ કે તેને તે વખતે **સ્મરણ**ની સહાય ન હતી. કોઠીમાં રહેલા બીએ અંકુર ઉત્પન્ન નથી કર્યું એટલે જમીન, પાણી વગેરે સહકારીઓની સહાયથી પણ અંકુર ઉત્પન્ન નહિ જ કરે એમ કહેવાય ખરું? વળી, જો એના વિષયો સમાન હોય તો જ એક બીજાને સહાય કરી શકે એમ માનવું પણ યોગ્ય નથી. એટલે જ જેનો વિષય અતીત છે એવું સ્મરણ જેનો વિષય વર્તમાન છે એવી ઇન્દ્રિયને સહાય કરી શકે છે.[૬૨]

'જે ઇન્દ્રિયસમ્બદ્ધ હોય તેનું જ પ્રત્યક્ષ થાય. અર્થની અતીત અવસ્થા તો ઇન્દ્રિયસમ્બદ્ધ નથી. તેથી તેને કેવી રીતે ઇન્દ્રિયગ્રાહ્ય ગણી શકાય?'—આ પ્રશ્નનો ઉત્તર આપતાં વાચસ્પતિ કહે છે કે શું, જે કંઇ ઇન્દ્રિયસમ્બદ્ધ હોય તે પ્રત્યક્ષ થાય? જો એમ હોય તો આકાશ, પરમાણુ વગેરે પણ ઇન્દ્રિય-સમ્બદ્ધ હોઈ પ્રત્યક્ષ થવાં જોઇએ. તેથી જે ઇન્દ્રિયજ જ્ઞાનનો વિષય બને છે તેને પ્રત્યક્ષ ગણવો જોઇએ અને નહિ કે જે ઇન્દ્રિયસમ્બદ્ધ છે તેને.[૬૩]

'જો વિષય ઇન્દ્રિયસમ્બદ્ધ ન હોય તો ઇન્દ્રિય તેનું જ્ઞાન કેવી રીતે ઉત્પન્ન કરી શકે? અથવા, તે જ્ઞાનને પ્રત્યક્ષ કેમ ગણાય? તે જ્ઞાનને જો પ્રત્યક્ષ ગણીએ તો 'ઇન્દ્રિયાર્થસન્નિકર્ષોત્પન્ન જ્ઞાન પ્રત્યક્ષ' એવું પ્રત્યક્ષલક્ષણ તેને લાગુ પડતું ન હોઈ લક્ષણ અવ્યાપ્તિદોષથી દૂષિત બને.'[૬૪] — આ શંકાનું સમાધાન કરતાં વાચસ્પતિ જણાવે છે કે કેવળ ઇન્દ્રિય અતીત અવસ્થાને ગ્રહણ કરતી નથી એ વાત ખરી પરંતુ સ્મરણની સહાયથી કે સંસ્કારની સહાયથી ઇન્દ્રિય જે સવિકલ્પક પ્રત્યક્ષને ઉત્પન્ન કરે છે તે તો અતીત અવસ્થાને ગ્રહણ કરી શકે છે. સ્મરણની સહાયથી ઇન્દ્રિયાર્થસન્નિકર્ષ જે જ્ઞાનને ઉત્પન્ન કરે છે તે જ્ઞાનને પણ ઇન્દ્રિયાર્થસન્નિકર્ષોત્પન્ન જ ગણાય. તેથી 'ઇન્દ્રિયાર્થસન્નિકર્ષોત્પન્ન જ્ઞાન પ્રત્યક્ષ છે' એ લક્ષણ અર્થની અતીત અવસ્થાને ગ્રહણ કરનાર સવિકલ્પક પ્રત્યક્ષને પણ લાગુ પડે છે. આમ લક્ષણ અવ્યાપ્તિ દોષથી મુક્ત છે.[૬૫]

'પૂર્વ-અપર અવસ્થાઓને જાણનારું પરામર્શરૂપ જ્ઞાન (=સવિકલ્પક પ્રત્યક્ષ) એક (unitary) ન હોઈ શકે કારણ કે પૂર્વ-અપર અવસ્થારૂપ તેના વિષયો ભિન્ન છે તેમ જ પારોક્ષ્ય-અપારોક્ષ્યરૂપ ભિન્ન જ્ઞાનલક્ષણો તેમાં

છે. 'આ તે છે' એવા આકારનું તે જ્ઞાન હોય છે. 'આ' સાક્ષાત્કારદર્શક છે. 'તે' પારોક્ષ્યદર્શક છે. પારોક્ષ્ય-અપારોક્ષ્ય એ વિરોધી ધર્મો એકમાં હોઈ શકે નહિ. વિષય પણ ભિન્ન છે — બે છે — કારણ કે એકના એક વિષયનો પૂર્વદેશકાલ સાથે અને અપરદેશકાલ સાથે સંબંધ ન હોઈ શકે.'[૬૬] — આ આક્ષેપનો ઉત્તર આપતાં વાચસ્પતિ જણાવે છે કે પૂર્વદેશકાળ અને અપરદેશકાળ ભિન્ન છે, પૂર્વદેશકાળ સાથેનો સંબંધ અને અપરદેશકાળ સાથેનો સંબંધ એ બે સંબંધો પણ ભિન્ન છે; પરંતુ પૂર્વદેશકાળ સાથેનો સંબંધ અને અપરદેશકાળ સાથેનો સંબંધ એમ બંને સંબંધો ધરાવતી એક સ્થાયી વસ્તુ હોઈ શકે છે કારણ કે તે વસ્તુ પૂર્વદેશકાળથી, અપરદેશકાળથી અને તેમની સાથેના સંબંધોથી ભિન્ન છે. દેશકાળભેદ વસ્તુભેદનું કારણ નથી, કારણ કે વસ્તુ દેશકાળથી ભિન્ન છે. વળી, કારણભેદે પ્રતિભાસભેદ થાય છે. સવિકલ્પક પ્રત્યક્ષનું કારણ તો ઇન્દ્રિયાર્થસન્નિકર્ષ એક જ છે. તેથી તેમાં અપારોક્ષ્ય જ છે, પારોક્ષ્ય નથી.[૬૭]

'જો જાતિઓ વ્યક્તિમાં વસ્તુસત્‌રૂપે અસ્તિત્વ ધરાવતી હોય તો સત્તાજાતિથી વિશિષ્ટ વ્યક્તિ ગૃહીત થતાં બધી જ જાતિઓથી વિશિષ્ટ તે વ્યક્તિ ગૃહીત થવી જોઈએ, અર્થાત્ સવિકલ્પક પ્રત્યક્ષમાં એક સાથે બધી જ જાતિઓથી વિશિષ્ટ વ્યક્તિ ગૃહીત થવી જોઈએ'—આ શંકાનું સમાધાન કરતાં વાચસ્પતિ કહે છે કે દ્રવ્યનો (=વ્યક્તિનો) સ્વભાવ વિશેષ્યમાત્રરૂપ છે, ઉપાધિઓ કે 'ઉપાધિઓથી વિશિષ્ટ હોવું તે' તેનો સ્વભાવ નથી. જે કોઈ વસ્તુના સ્વભાવ સાથે સંબંધ ધરાવતું હોય તે કંઈ વસ્તુનો સ્વભાવ બની જતું નથી. જો વસ્તુના સ્વભાવ સાથે સંબંધ ધરાવનાર વસ્તુનો સ્વભાવ જ હોય તો તે સંબંધ ધરાવનારનો વસ્તુ સાથે સંબંધ નહિ ઘટી શકે કારણ કે વસ્તુનો પોતાનો પોતાની સાથે સંબંધ હોતો નથી.[૬૮]

'ઇન્દ્રિયજન્ય જ્ઞાન પોતે તો વિચારક નથી તો પછી તે કેવી રીતે પદાર્થોને વિશેષણ-વિશેષ્યભાવથી જોડે અને જાણે. આકલન યા પ્રતિસંધાન કરવાનું સામર્થ્ય ઇન્દ્રિયજન્ય જ્ઞાનમાં હોઈ શકે નહિ.'[૬૯]—આ શંકાનું સમાધાન કરતાં વાચસ્પતિ કહે છે કે માનસ જ્ઞાન પણ તેમ કરવા શક્તિમાન નથી. મન સર્વવિષયગ્રાહી હોવા છતાં અચેતન હોઈ તે વિચારક અને પ્રતિસન્ધાતા નથી. સકલ જ્ઞાનોનો અને સંસ્કારોનો આશ્રય નિત્ય આત્મા જ વિચારક અને પ્રતિસન્ધાતા છે. સવિકલ્પક પ્રત્યક્ષ પોતે વિચારક યા પ્રતિસન્ધાતા નથી, પરંતુ સવિકલ્પક પ્રત્યક્ષનો આશ્રય નિત્ય આત્મા વિચારક અને પ્રતિસન્ધાતા

છે. બુદ્ધિ તો ક્ષણિક છે. ક્ષણિક બુદ્ધિ પ્રતિસંધાતા અને વિચારક ન હોઈ શકે. પ્રતિસંધાતા અને વિચારક તો તે અનિત્ય બુદ્ધિઓનો અને સંસ્કારોનો આશ્રય નિત્ય આત્મા જ હોઈ શકે.[૭૦]

જો કે વ્યક્તિ અને જાતિ બંને એક જ્ઞાનના વિષયો હોવાથી તેમની વચ્ચે જ્ઞાપ્યજ્ઞાપકભાવ કે ઉપકાર્યોપકારકભાવ નથી તેમ છતાં (વ્યક્તિ અને જાતિને વિશેષણવિશેષ્યભાવરહિત ગ્રહણ કરનારો) નિર્વિકલ્પક પ્રત્યક્ષ અને અતીતનું સ્મરણ બંને વિશેષણવિશેષ્યભાવાવગાહી સવિકલ્પક પ્રત્યક્ષને ઉત્પન્ન કરે છે. જાતિ અને વ્યક્તિ રૂપ-રૂપિભાવે રહેલાં હોવા છતાં પ્રથમ નિર્વિકલ્પક પ્રત્યક્ષથી તેવાં ગૃહીત થતાં નથી પરંતુ તેમનું સ્વરૂપમાત્ર ગૃહીત થાય છે. જેટલું હોય તેટલું બધું જ ગૃહીત થવું જ જોઈએ એવું નથી. તેથી નિર્વિકલ્પક પ્રત્યક્ષ થોડોક જ ભાગ ગ્રહણ કરતું હોવા છતાં અપ્રમાણ નથી. સવિકલ્પક પ્રત્યક્ષ ઉક્ત સામગ્રીથી (અર્થાત્ વ્યક્તિ અને જાતિના સ્વરૂપમાત્રને ગ્રહણ કરનાર નિર્વિકલ્પક પ્રત્યક્ષ અને અતીતસ્મરણથી) ઉત્પન્ન થયેલું હોઈ જાતિને રૂપ (=વિશેષણ) તરીકે અને વ્યક્તિને રૂપી (=વિશેષ્ય) તરીકે જાણે છે. જો કે સવિકલ્પક પ્રત્યક્ષ નિર્વિકલ્પક પ્રત્યક્ષ પછી ઉત્પન્ન થાય છે તેમ છતાં તે ઇન્દ્રિયાર્થસન્નિકર્ષથી જ ઉત્પન્ન થતું હોવાથી પ્રત્યક્ષ જ છે.[૭૧]

સવિકલ્પક પ્રત્યક્ષમાં માનસ ભાગ

સવિકલ્પક પ્રત્યક્ષ ઇન્દ્રિયજ પ્રત્યક્ષ છે જ એ પુરવાર કરવા વાચસ્પતિએ કેટલાક નવા વિચારોને જન્મ આપ્યો છે. આ વિચારોએ ઉત્તરકાળે સ્પષ્ટ આકાર ધારણ કર્યો. ન્યાય-વૈશેષિક ચિન્તકો ભારપૂર્વક જણાવે છે કે સવિકલ્પક પ્રત્યક્ષમાં માનસ ભાગ નથી અને તે પણ નિર્વિકલ્પક પ્રત્યક્ષ જેટલું જ ઇન્દ્રિયાર્થસન્નિકર્ષજન્ય છે. જો કે વિષયના વાચક શબ્દનું સ્મરણ સવિકલ્પક પ્રત્યક્ષ વખતે થાય છે પરંતુ તે સ્મરણ તટસ્થ રહે છે, સવિકલ્પક પ્રત્યક્ષનું અંગ બનતું નથી. સવિકલ્પક પ્રત્યક્ષમાં જાતિ, ગુણ, કર્મ અને દ્રવ્યને વિષય સાથે વિશેષણરૂપે જોડવામાં આવે છે પરંતુ તે બધાં બુદ્ધિકલ્પિત નથી પણ વસ્તુસત્ છે. અલબત્ત, વાચસ્પતિને મતે વિષયની સંકેતકાલીન અતીત અવસ્થાનું સ્મરણ તો સવિકલ્પક પ્રત્યક્ષમાં કંઈક ભાગ ભજવે છે. તત્કાલીન અને વર્તમાનકાલીન અવસ્થાઓવાળા એક અર્થને સવિકલ્પક પ્રત્યક્ષ ગ્રહણ કરે છે. આમાંથી એવું ફલિત થાય કે સવિકલ્પક પ્રત્યક્ષ પ્રત્યભિજ્ઞારૂપ છે. પ્રત્યભિજ્ઞામાં વિષયની અતીત અવસ્થાનું જ્ઞાન હોય છે. પ્રત્યભિજ્ઞા પણ ઇન્દ્રિયાર્થસન્નિક-

ર્વજન્ય છે. પ્રત્યભિજ્ઞાને સવિકલ્પક પ્રત્યક્ષનો જ એક પ્રકાર ગણવામાં આવે છે. 'જેને મેં પહેલાં અનુભવ્યો હતો તે જ આ વિષય છે' આવા આકારની પ્રત્યભિજ્ઞા હોય છે. જો કે બધાં સવિકલ્પક પ્રત્યક્ષોને આ આકારે અભિવ્યક્ત નથી કરવામાં આવતાં તેમ છતાં વાચસ્પતિને મતે દરેક સવિકલ્પક પ્રત્યક્ષ પોતાના વિષયની અતીત અવસ્થાનું ગ્રહણ કરે છે જ. અતીત અવસ્થાનું ગ્રહણ જ વિષયના નામના સ્મરણનું કારણ છે. સામાન્ય સવિકલ્પક પ્રત્યક્ષ અને પ્રત્યભિજ્ઞારૂપ સવિકલ્પક પ્રત્યક્ષ વચ્ચે તફાવત એટલો જ છે કે સામાન્ય સવિકલ્પક પ્રત્યક્ષમાં પૂર્વાનુભૂત અતીત અવસ્થાનું ગ્રહણ થવા છતાં તે ગ્રહણ અપ્રગટ હોય છે, શબ્દબદ્ધ હોતું નથી જ્યારે પ્રત્યભિજ્ઞારૂપ સવિકલ્પક પ્રત્યક્ષમાં પૂર્વાનુભૂત અતીત અવસ્થાનું ગ્રહણ સ્પષ્ટપણે શબ્દમાં અભિવ્યક્ત થાય છે. અલબત્ત, દરેક સવિકલ્પક પ્રત્યક્ષમાં પૂર્વાનુભૂત અતીત અવસ્થાનું ગ્રહણ હોય છે જ. આ દૃષ્ટિએ દરેક સવિકલ્પક પ્રત્યક્ષ પ્રત્યભિજ્ઞારૂપ જ છે.

જો વિષયની અતીત અવસ્થાને સવિકલ્પક પ્રત્યક્ષ ગ્રહણ કરતું હોય તો સવિકલ્પક પ્રત્યક્ષમાં માનસ ભાગ છે એમ ચોક્કસપણે કહી શકાય. અતીત અવસ્થા સ્મરણનો જ વિષય છે, ઇન્દ્રિયનો તો હરગીજ નહિ. સવિકલ્પક પ્રત્યક્ષ બાબતે નૈયાયિકો અને બૌદ્ધોના સંઘર્ષનો પાયાનો મુદ્દો આ જ છે. બૌદ્ધ આક્ષેપનો જવાબ વાચસ્પતિ જેવાય બરાબર આપી શક્યા નથી. બૌદ્ધોના દબાણને કારણે તેમણે પ્રત્યક્ષની વ્યાખ્યાને જ મચડી નાખી અને તેમણે કહેવું પડ્યું કે જે ઇન્દ્રિયજ જ્ઞાનનો વિષય છે તે પ્રત્યક્ષ છે અને નહિ કે જે ઇન્દ્રિયસન્નિકૃષ્ટ છે તે. આનો અર્થ એ કે પ્રત્યક્ષનો એવો વિષય હોઈ શકે જે ઇન્દ્રિયસન્નિકૃષ્ટ ન હોય અને છતાં ઇન્દ્રિયજન્ય પ્રત્યક્ષથી ગૃહીત થતો હોય. આ માન્યતામાં જ ઉત્તરકાલીન જ્ઞાનલક્ષણ-અલૌકિકસન્નિકર્ષ-સિદ્ધાન્તનાં મૂળ રહેલાં છે.

વાચસ્પતિના કહેવા પ્રમાણે જ્યારે ઇન્દ્રિયાર્થસન્નિકર્ષથી સવિકલ્પક પ્રત્યક્ષ ઉત્પન્ન થાય છે ત્યારે તે સવિકલ્પક પ્રત્યક્ષ જે ઇન્દ્રિયસન્નિકૃષ્ટ નથી તે અતીત અવસ્થાને પણ ગ્રહણ કરી લે છે. આમ કેવી રીતે બને છે ? આ પ્રશ્નના ઉત્તરમાં કહેવામાં આવ્યું છે કે સ્મૃતિ કે સંસ્કારની સહાયથી ઇન્દ્રિય તેને ગ્રહણ કરે છે. અહીં બે વિકલ્પો (alternatives) આપ્યા છે — (૧) પૂર્વાનુભવનું સ્મરણ ઇન્દ્રિયને સહાય કરે છે, અથવા (૨) પૂર્વાનુભવના કેવળ સંસ્કારો — સ્મૃતિને ઉત્પન્ન કર્યા વિના — ઇન્દ્રિયને સહાય કરે છે. આવી સહાય પામેલી ઇન્દ્રિય જે સવિકલ્પક પ્રત્યક્ષને ઉત્પન્ન કરે છે તે અર્થની વર્તમાન અવસ્થા ઉપરાંત અતીત અવસ્થાને પણ ગ્રહણ કરે છે. નૈયાયિકો એ

વાત ઉપર ભાર મૂકવા માગે છે કે અર્થની અતીત અને વર્તમાન બંને અવસ્થાઓને ગ્રહણ કરનારું સવિકલ્પક પ્રત્યક્ષ જ્ઞાન એક (unitary) છે, તે બે ભિન્ન પ્રકારનાં જ્ઞાનોનું મિશ્રણ નથી. બૌદ્ધો તેને વર્તમાનાવસ્થાગ્રાહી ઇન્દ્રિયજ પ્રત્યક્ષ અને અતીતાવસ્થાગ્રાહી સ્મરણનું મિશ્રણ ગણે છે. જો સંસ્કારને નહિ પણ સ્મૃતિને ઇન્દ્રિયનું સહકારી માનવામાં આવે તો પહેલાં અર્થની અતીત અવસ્થાનું સ્મરણ થાય, પછી તે સ્મરણ ઇન્દ્રિયને સહાય કરી પોતે નષ્ટ થઈ જાય અને ઇન્દ્રિયથી ઉત્પન્ન થયેલ સવિકલ્પક પ્રત્યક્ષમાં સ્મૃતિ અંગભૂત ન બને. તેથી કેટલાક માને છે કે સ્મૃતિની સહાયથી ઇન્દ્રિય અર્થની અતીત અને વર્તમાન બંને અવસ્થાઓને જાણનારું સવિકલ્પક પ્રત્યક્ષ ઉત્પન્ન કરે છે. સવિકલ્પ પ્રત્યક્ષની ઉત્પત્તિ વખતે સ્મૃતિ નષ્ટ થઈ ગઈ હોવાથી સવિકલ્પક પ્રત્યક્ષ મિશ્રણરૂપ જ્ઞાન નથી પરંતુ એક (unitary) જ્ઞાન છે. તેમ છતાં સ્મૃતિએ તેની ઉત્પત્તિમાં ભાગ ભજવ્યો હોવાથી તેનામાં કંઇક વિજાતીય તત્ત્વ આવી જ જાય એનું ભાન કેટલાક નૈયાયિકોને થતાં તેમણે સ્મૃતિસહાયનો વિકલ્પ છોડી સંસ્કારસહાયનો વિકલ્પ સ્વીકાર્યો. તેમણે કહ્યું કે અતીત અવસ્થાના સ્મરણની સહાયથી ઇન્દ્રિય અતીત અવસ્થાને ગ્રહણ કરતી નથી પરંતુ સંસ્કારની સહાયથી ઇન્દ્રિય અતીત અવસ્થાને ગ્રહણ કરે છે. પરિણામે સવિકલ્પક પ્રત્યક્ષમાં સ્મૃતિનું મિશ્રણ હોતું નથી અને સવિકલ્પક પ્રત્યક્ષ એક (unitary) જ્ઞાન જ રહે છે. શ્રીધર અને જયંત આ વિકલ્પ સ્વીકારે છે. પ્રત્યભિજ્ઞાના સંદર્ભમાં શ્રીધર કહે છે કે ઇન્દ્રિય અને સંસ્કાર અલગ અલગ અનુક્રમે ભૂત અને વર્તમાનને ગ્રહણ કરવા સમર્થ નથી પરંતુ બંને ભેગાં મળી ભૂત–વર્તમાનગ્રાહી પ્રત્યભિજ્ઞારૂપ એક (unitary) સવિકલ્પક પ્રત્યક્ષ ઉત્પન્ન કરવા શક્તિમાન છે.[૭૨] અહીં એ ધ્યાનમાં રાખીએ કે સંસ્કાર સ્મૃતિને ઉત્પન્ન કરતા નથી પરંતુ ઇન્દ્રિયને સહાય કરી અતીત અને વર્તમાનને જાણનારું પ્રત્યભિજ્ઞારૂપ સવિકલ્પક પ્રત્યક્ષ ઉત્પન્ન કરે છે.

શ્રીધરે કહ્યું છે કે સવિકલ્પક પ્રત્યક્ષમાં જાતિનું જ્ઞાન અનેકપિંડાનુગતરૂપે જ થાય છે. આમ સવિકલ્પક પ્રત્યક્ષમાં અનેક પિંડોનું (=વ્યક્તિઓનું) જ્ઞાન પણ શ્રીધરને અભિપ્રેત છે.[૭૩] અનેક પિંડોનું જ્ઞાન ઇન્દ્રિયથી કેવી રીતે થઈ શકે ? અનેક પિંડો ઇન્દ્રિયસમ્બદ્ધ નથી. આ આપત્તિમાંથી ઉગરવા માનવું જોઈએ કે સવિકલ્પક પ્રત્યક્ષમાં ઇન્દ્રિયથી જાતિનું જ્ઞાન થતાં જ તે જેમનામાં અનુવૃત્ત છે તે વ્યક્તિઓનું પણ ઇન્દ્રિયથી જ્ઞાન થઈ જાય છે. આમાં જ ઉત્તરકાલીન સામાન્યલક્ષણ-અલૌકિક-સન્નિકર્ષનાં મૂળ રહેલાં છે.

આમ જેમને અલૌકિક સન્નિકર્ષો ગણવામાં આવ્યા છે તે સવિકલ્પક પ્રત્યક્ષમાં કાર્ય કરે છે જ. પરંતુ સવિકલ્પક પ્રત્યક્ષમાં તેમનું જે કાર્ય છે તેના તરફ ન્યાય-વૈશેષિક પરંપરાએ આંખ આડા કાન કર્યા છે. હકીકતમાં, સવિકલ્પક પ્રત્યક્ષને અનુલક્ષી બૌદ્ધો સાથે ચાલેલા સંઘર્ષને પરિણામે વાચસ્પતિ, જયંત અને શ્રીધરે જે મન્તવ્યો પ્રગટ કર્યાં તેમણે ઉત્તરકાળે અલૌકિકસન્નિકર્ષસિદ્ધાન્તનું સ્પષ્ટ રૂપ લીધું. ઉત્તરકાળે જે મંતવ્યો અલૌકિકસંનિકર્ષસિદ્ધાન્તના રૂપે આકાર પામ્યા તે મન્તવ્યો વાચસ્પતિ, જયંત અને શ્રીધરે સવિકલ્પક પ્રત્યક્ષમાં રહેલા માનસ ભાગને માનસમાંથી પ્રત્યક્ષમાં ફેરવવા કરેલા બૌદ્ધિક પ્રયત્નનું પરિણામ છે. સવિકલ્પક પ્રત્યક્ષમાં રજમાત્ર પણ માનસ ભાગ માનસ ન રહે તે માટે તેમણે મરણિયા પ્રયાસ કર્યા છે, કારણ કે સવિકલ્પક પ્રત્યક્ષ જ તેમના પદાર્થવાદી દર્શનનો પાયો છે. તેઓ પોતે જણાવે છે કે નૈયાયિકોના પ્રાણો સવિકલ્પક પ્રત્યક્ષમય છે, અર્થાત્ સવિકલ્પક પ્રત્યક્ષ તો નૈયાયિકના પ્રાણ છે.[૭૪]

અલૌકિક સન્નિકર્ષો અને અલૌકિક પ્રત્યક્ષો

લૌકિક પ્રત્યક્ષોની ચર્ચા આપણે કરી. ગંગેશની તત્ત્વચિન્તામણિમાં ત્રણ અલૌકિક સન્નિકર્ષો સ્વીકારી ત્રણ અલૌકિક પ્રત્યક્ષો માનવામાં આવ્યા છે. ત્રણ અલૌકિક સન્નિકર્ષો છે—સામાન્યલક્ષણસન્નિકર્ષ, જ્ઞાનલક્ષણસન્નિકર્ષ અને યોગજસન્નિકર્ષ; અને આ સન્નિકર્ષોથી જન્ય ત્રણ અલૌકિક પ્રત્યક્ષો સ્વીકારવામાં આવ્યા છે — સામાન્યલક્ષણ, જ્ઞાનલક્ષણ અને યોગજ.[૭૫]

(૧) સામાન્યલક્ષણ પ્રત્યક્ષ — ધૂમને દેખી અગ્નિનું અનુમાન થવું લોકસિદ્ધ હકીકત છે. પરંતુ એ અનુમાન માટે આવશ્યક છે વ્યાપ્તિજ્ઞાન અર્થાત્ 'જ્યાં જ્યાં ધૂમ છે ત્યાં ત્યાં અગ્નિ છે' એવું જ્ઞાન. પરંતુ અહીં પ્રશ્ન ઊઠયો કે જ્યાં સુધી આપણે સર્વ દેશ અને સર્વ કાળના સર્વ ધૂમોને અગ્નિસહચરિત ન દેખીએ ત્યાં સુધી આવું વ્યાપ્તિજ્ઞાન કેવી રીતે સંભવે? પરંતુ સર્વ દેશ અને સર્વ કાળના સર્વ ધૂમોને અગ્નિથી સહચરિત દેખવા લૌકિક પ્રત્યક્ષ સમર્થ નથી. એટલે, ન્યાય-વૈશેષિકોએ કલ્પના કરી કે ધૂમનું જ્યારે પ્રત્યક્ષ થાય છે ત્યારે સંયુકતસમવાયસન્નિકર્ષથી ધૂમના વિશેષણ ધૂમત્વસામાન્યનું પણ પ્રત્યક્ષ થાય છે.[૭૬] આ ધૂમત્વસામાન્યનું જ્ઞાન સન્નિકર્ષરૂપે કાર્ય કરે છે.[૭૭] ધૂમત્વસામાન્યજ્ઞાનરૂપ સન્નિકર્ષથી ધૂમત્વસામાન્યવત્ બધી ધૂમવ્યકિતઓનું પ્રત્યક્ષ થાય છે. આમ ઇન્દ્રિયનો વ્યકિત સાથે સંયોગ થતાં વ્યકિતનું

પ્રત્યક્ષ થાય છે અને સાથે સાથે તે વ્યક્તિમાં સમવાયસંબંધથી રહેતા સામાન્યનું સંયુક્તસમવાયસન્નિકર્ષથી પ્રત્યક્ષ થાય છે. આ સામાન્યજ્ઞાનરૂપ પ્રત્યાસત્તિ (=સન્નિકર્ષ) દ્વારા સામાન્યવત્ બધી વ્યક્તિઓનું પ્રત્યક્ષ થાય છે.

સામાન્ય રીતે ન્યાય-વૈશેષિક દર્શનમાં સામાન્યનો અર્થ નિત્ય જાતિરૂપ સામાન્ય લેવાય છે, પરંતુ અહીં સામાન્યને વ્યાપક અર્થમાં, 'સાધારણ ધર્મ'ના અર્થમાં, સમજવાનું છે. તેથી જ્યારે આપણે ઘટયુક્ત ભૂતલ દેખીએ છીએ ત્યારે 'ઘટ' નામક સામાન્ય ધર્મના જ્ઞાન દ્વારા ઘટયુક્ત બધાં ભૂતલોનું પ્રત્યક્ષ થાય છે. અહીં 'ઘટ' એ સામાન્ય ધર્મ છે અને તેનું જ્ઞાન પ્રત્યાસત્તિ તરીકે કામ કરે છે. સામાન્ય ધર્મ જે સંબંધથી અધિકરણમાં જ્ઞાત થાય છે તે જ સંબંધથી તે સામાન્ય ધર્મ જેટલાં અધિકરણમાં રહેતો હોય તે બધાં અધિકરણોનું પ્રત્યક્ષ થાય છે. ઉદાહરણાર્થ, સંયોગસંબંધથી સમાન ધર્મ 'ઘટ' ભૂતલમાં રહે છે એવું જ્ઞાન થતાં તે જ સંબંધથી તે સમાન ધર્મ જેટલાં ભૂતલોમાં રહે છે તે બધાં ભૂતલોનું સામાન્યલક્ષણસન્નિકર્ષથી પ્રત્યક્ષ થાય છે. તેવી જ રીતે, સમવાયસંબંધથી ઘટયુક્ત કપાલનું પ્રત્યક્ષ જ્ઞાન થતાં સમવાયસંબંધથી ઘટયુક્ત બધાં કપાલોનું સામાન્યલક્ષણપ્રત્યક્ષ થાય છે.[૭૮]

આમ ન્યાય-વૈશેષિકનો એ સિદ્ધાન્ત બન્યો કે જ્યારે ઘટનું ચાક્ષુષ પ્રત્યક્ષ થાય ત્યારે ઘટના વિશેષણભૂત (=પ્રકારીભૂત) ઘટત્વસામાન્યનું પણ ચાક્ષુષ પ્રત્યક્ષ થાય છે અને આ ઘટત્વસામાન્યના ચાક્ષુષ પ્રત્યક્ષ દ્વારા ઘટત્વસામાન્યવત્ બધી ઘટવ્યક્તિઓનું અલૌકિક ચાક્ષુષ પ્રત્યક્ષ થાય છે. અહીં કોઈ શંકા કરે છે કે ચક્ષુસંયોગ વિના શબ્દ કે અનુમાનથી ઘટનું જ્ઞાન થતાં આપણને ઘટત્વસામાન્યનું જ્ઞાન થાય છે, આ ઘટત્વસામાન્યજ્ઞાનથીય અલૌકિક સામાન્યલક્ષણસન્નિકર્ષ દ્વારા બધી ઘટવ્યક્તિઓનું અલૌકિક ચાક્ષુષ પ્રત્યક્ષ થવું જોઈએ. આ શંકાનું સમાધાન કરતાં નૈયાયિક જણાવે છે કે જો બાહ્ય ઇન્દ્રિયથી સામાન્યલક્ષણસન્નિકર્ષ દ્વારા ચાક્ષુષ આદિ પ્રત્યક્ષ કરવું હોય તો કોઈ ઘટ વગેરે ધર્મીમાં ઘટત્વ આદિ સામાન્યનું તે તે ઇન્દ્રિયથી ચાક્ષુષ આદિ પ્રત્યક્ષ થવું જોઈએ. ટૂંકમાં, સામાન્યનું પ્રત્યક્ષજ્ઞાન જ સામાન્યવત્ વ્યક્તિઓનું અલૌકિક સામાન્યલક્ષણ પ્રત્યક્ષ કરાવી શકે છે.[૭૯]

વળી, કોઈ શંકા કરે છે કે એક ધૂમવ્યક્તિના વિશેષણરૂપે ધૂમત્વસામાન્યનું પ્રત્યક્ષ થતાં તે ધૂમત્વસામાન્યજ્ઞાનરૂપ અલૌકિક સન્નિકર્ષથી બધી જ ધૂમત્વવિશિષ્ટ ધૂમવ્યક્તિઓનું અલૌકિક પ્રત્યક્ષ થઈ શકતું હોય તો પ્રમેયવ્યક્તિના

વિશેષણરૂપ પ્રમેયત્વસામાન્યનું પ્રત્યક્ષ થતાં તે પ્રમેયત્વસામાન્યરૂપ અલૌકિક સન્નિકર્ષથી બધી જ પ્રમેયત્વવિશિષ્ટ પ્રમેયવ્યક્તિઓનું અલૌકિક પ્રત્યક્ષ થવું જોઈએ અને એમ થાય તો તો મનુષ્ય સર્વજ્ઞ બની જાય. આનો ઉત્તર આપતાં નૈયાયિક કહે છે કે પ્રમેયત્વસામાન્યના પ્રત્યક્ષજ્ઞાન દ્વારા બધી પ્રમેયવ્યક્તિઓનું પ્રત્યક્ષ થાય છે ખરું પરંતુ તે પ્રત્યક્ષમાં તે વ્યક્તિઓનો કેવળ પ્રમેયત્વધર્મ જ જ્ઞાત થાય છે, તેમના બીજા વિશેષ-વિશેષ ધર્મો જ્ઞાત થતા નથી, તેથી મનુષ્યમાત્ર સર્વજ્ઞ બની જવાની શંકા અસ્થાને છે.[૮૦]

(૨) જ્ઞાનલક્ષણ પ્રત્યક્ષ—આપણે જોયું કે સવિકલ્પક પ્રત્યક્ષમાં અર્થનો જે અંશ પોતાનો વિષય છે તેને ગ્રહણ કરતાં ઇન્દ્રિય તે અર્થનો જે અંશ પોતાનો વિષય નથી તેને પણ ગ્રહણ કરે છે; ઇન્દ્રિય અર્થની વર્તમાન અવસ્થા સાથે તેની અતીત અવસ્થાને પણ ગ્રહણ કરે છે. તેવી જ રીતે, ચક્ષુરિન્દ્રિય પોતાના વિષય રૂપને ગ્રહણ કરતાં પોતાનો જે વિષય નથી તે રસ વગેરેને પણ ગ્રહણ કરે છે. આમ સવિકલ્પક પ્રત્યક્ષ જ્ઞાનમાં બહુધા ઇન્દ્રિય પોતાનો જે વિષય નથી તેને પણ ગ્રહણ કરે છે. ઉદાહરણાર્થ, આપણે કમળપત્ર દેખીએ છીએ. દેખીએ તો છીએ તેનું રૂપ, પરંતુ રૂપની સાથે સાથે એની કોમળતાનો પણ આપણને અનુભવ થાય છે. અહીં કોમળતા ચક્ષુનો વિષય તો છે નહિ, સ્પર્શેન્દ્રિયનો વિષય છે. તેમ છતાં આપણે સ્પર્શ કર્યા વિના કેવળ જોઈને જ જાણીએ છીએ કે કમળપત્ર ખૂબ કોમળ છે. આપણે કહીએ પણ છીએ કે "કમળપત્ર ખૂબ કોમળ **દેખાય** છે." અહીં કમળપત્રનો સ્પર્શનેન્દ્રિય સાથે સંયોગ નથી. તો પછી તેની કોમળતાનું જ્ઞાન કેવી રીતે થયું ? ચક્ષુરિન્દ્રિય સ્પર્શનું જ્ઞાન કરી શકતી નથી. સાધારણ સન્નિકર્ષથી આવું જ્ઞાન થતું નથી. તેથી જ્ઞાનલક્ષણપ્રત્યાસત્તિરૂપ અલૌકિક સન્નિકર્ષ માનવામાં આવ્યો છે.[૮૧] લાડુને દેખતાં મોંમાં પાણી આવે છે. અહીં જ્ઞાનલક્ષણપ્રત્યાસત્તિથી ચક્ષુરિન્દ્રિય લાડુના રસને (સ્વાદને) ગ્રહણ કરે છે. સત્ દોરડામાં (અન્ય સ્થળે કે અન્ય કાળે રહેલા) સત્ સર્પનું પ્રત્યક્ષ (ભ્રાન્તિરૂપ) પણ આ જ્ઞાનલક્ષણસન્નિકર્ષથી જ થાય છે. જ્ઞાનમાત્ર ક્ષણિક હોઈ અનુવ્યવસાય (=માનસ પ્રત્યક્ષ) પૂર્વક્ષણના જ્ઞાનને પણ જ્ઞાનલક્ષણ સન્નિકર્ષથી જ પ્રત્યક્ષ કરી શકે.[૮૨] પૂર્વક્ષણના જ્ઞાનને અનુવ્યવસાય સંયુક્તસમવાયરૂપ સન્નિકર્ષથી ગ્રહણ કરે છે એમ માનવું ઉચિત નથી, અર્થાત્ આત્મા મનથી સંયુક્ત છે અને એમાં જ્ઞાનનો સમવાય છે એટલે મન તે જ્ઞાનને સંયુક્તસમવાયથી પ્રત્યક્ષ કરે છે એમ માનવું ઉચિત નથી. એનું કારણ એ છે કે જ્ઞાન આત્મામાં સમવાયસંબંધથી રહેતું હોવા છતાં

ક્ષણિક હોઈ અનુવ્યવસાયકાળે તેનું અસ્તિત્વ આત્મામાં હોતું નથી; તે નષ્ટ થઈ ગયું હોય છે.

(૩) યોગજ પ્રત્યક્ષ – સામાન્ય માણસની ઇન્દ્રિયોની શક્તિ સીમિત છે. તેથી એના દ્વારા આપણે સૂક્ષ્મ અને વ્યવહિત વસ્તુઓનું પ્રત્યક્ષ કરી શકતા નથી. પરંતુ યોગીઓ યોગજન્ય ધર્મને કારણે તે વસ્તુઓ સાથે અલૌકિક સન્નિકર્ષ ધરાવે છે. તેથી તેઓ સૂક્ષ્મ વસ્તુ દેખી શકે છે, અત્યન્ત સૂક્ષ્મ ધ્વનિ સાંભળી શકે છે, દૂર દેશમાં રહેલી વસ્તુ દેખી શકે છે, વગેરે વગેરે. યોગીઓ યોગજન્ય ધર્મ દ્વારા આવા સૂક્ષ્મ–વ્યવહિત અર્થોને અલૌકિક સન્નિકર્ષથી પ્રત્યક્ષ કરે છે. આ પ્રત્યક્ષ 'યોગજ' કહેવાય છે.[૮૩]

માનસ પ્રત્યક્ષ

આત્માના વિશેષ ગુણ સુખ, દુઃખ, ઇચ્છા, દ્વેષ, જ્ઞાન અને પ્રયત્ન; તથા તે ગુણોમાં રહેનારી જાતિઓ; તેમ જ તે ગુણોનું અધિકરણ આત્મા આ બધાંનું પ્રત્યક્ષ અન્તરિન્દ્રિય મનથી થાય છે. ન્યાયને મતે બાહ્ય વિષયોનું પ્રત્યક્ષ પાંચ બાહ્યેન્દ્રિયોથી થાય છે; જ્યારે જ્ઞાન, વગેરે આન્તર વિષયોનું પ્રત્યક્ષ અન્તરિન્દ્રિય મનથી થાય છે.[૮૪]

અવયવીપ્રત્યક્ષ

આપણને તૂતક દેખી વહાણનું જ્ઞાન થાય છે, શિંગડાં જોઈ ગાયનું જ્ઞાન થાય છે, પૂંછડીનું દર્શન થતાં ખિસકોલીનું જ્ઞાન થાય છે. આ જ્ઞાનોને પ્રત્યક્ષ ગણાય કે અનુમાન ? – આ પ્રશ્ન ભાષ્યકારે ચર્ચ્યો છે. આ સમસ્યાનો ઉકેલ શોધવામાં તેમને ન્યાય-વૈશેષિકના અવયવીવાદે સહાય કરી છે. વહાણ અવયવી છે અને તૂતક તેનો અવયવ છે, ગાય અવયવી છે અને શિંગડાં તેના અવયવો છે, ખિસકોલી અવયવી છે અને તેની પૂંછડી તેનો અવયવ છે, વગેરે. આપણને અવયવોનું પ્રત્યક્ષ થાય છે. આ અવયવોથી અવયવી ભિન્ન દ્રવ્ય છે અને તે પોતાના અવયવોમાં સમવાયસંબંધથી રહે છે. અવયવી અવયવોરૂપ નથી, તે અખંડ છે, તેની બાબતમાં 'એકદેશ'–'કૃત્સ્ન'ના વિકલ્પો સંભવતા નથી. તેથી અમુક અવયવોનું પ્રત્યક્ષ થતાં તે અવયવોમાં સમવાયસંબંધથી રહેતો અખંડ એક અવયવી પ્રત્યક્ષ થઈ જ જાય. આમ અહીં સંયુક્તસમવાયરૂપ સન્નિકર્ષથી અખંડ અવયવીનું પ્રત્યક્ષ થઈ જાય છે. ખિસકોલીની પૂંછડીમાં સમવાયસંબંધથી રહેતી અખંડ ખિસકોલીનું પ્રત્યક્ષ થાય છે. અવયવ અને

અવયવી બે ભિન્ન દ્રવ્યો છે છતાં એક દ્રવ્યના (=અવયવના) પ્રત્યક્ષ ઉપરથી બીજા દ્રવ્યનું (=અવયવીનું) પ્રત્યક્ષ જ થાય છે – અનુમાન થતું નથી, કારણ કે તેમની વચ્ચે સમવાયસંબંધ છે. જ્યાં એક દ્રવ્ય ઉપરથી બીજા દ્રવ્યનું અનુમાન થાય છે ત્યાં તે બે દ્રવ્યો વચ્ચે સમવાયસંબંધ હોતો નથી.[૮૫]

પાદટીપ

૧ .... प्रत्यक्षं पूर्वं प्राधान्यादिति ।... किं कारणम् ? सर्वप्रमाणानां प्रत्यक्षपूर्वकत्वादिति । **न्यायवा० १.१.३** ।

२ जिज्ञासितमर्थमाप्तोपदेशात् प्रतिपद्यमानो लिङ्गदर्शनेन बुभुत्सते, लिङ्गदर्शनानुमितं च प्रत्यक्षतो दिदृक्षते, प्रत्यक्षत उपलब्धेऽर्थे जिज्ञासा निवर्तते । **न्यायभा० १.१.३** ।

३ त्वगव्यतिरेकात् । **न्यायसू० ३.१.५५** ।

४ न युगपदर्थानुपलब्धेः । विप्रतिषेधाच्च न त्वगेका । **न्यायसू० ३.१.५६–५७** ।

५ घ्राणरसनचक्षुस्त्वक्श्रोत्राणीन्द्रियाणि... । **न्यायसू० १.१.१२** ।

६ ...इन्द्रियाणि भूतेभ्यः । **न्यायसू० १.१.१२** ।

७ वायुः स्पर्शव्यञ्जकः, आपो रसव्यञ्जिका...। अस्ति चायमिन्द्रियाणां भूतगुणविशेषोपलब्धिनियमः, तेन भूतगुणविशेषोपलब्धेर्मन्यामहे भूतप्रकृतीनीन्द्रियाणि । **न्यायसू० ३.१.६३** ।

८ तद्व्यवस्थानं तु भूयस्त्वात् । **न्यायसूत्र ३.१.७१** ।

९ अनुद्भूतरूपस्पर्शोऽप्रत्यक्षश्चाक्षुषो रश्मिरिति । **न्यायभा० ३.१.३९** ।

१० चाक्षुषो हि रश्मिः कुड्यादिभिरावृतमर्थं न प्रकाशयति यथा प्रदीपरश्मिरिति । **न्यायभा० ३.१.३५** ।

११ नक्तञ्चरनयनरश्मिदर्शनाच्च । **न्यायसूत्र, ३.१.४६** ।

१२ **किरणावली पृ० ५०–५१** ।

१३ विषयेन्द्रियसम्बन्धो व्यापारः सोऽपि षड्विधः ।
द्रव्यग्रहस्तु संयोगात् संयुक्तसमवायतः ॥ ५९ ॥
द्रव्येषु समवेतानां तथा तत्समवायतः ।
तत्रापि समवेतानां शब्दस्य समवायतः ॥ ६० ॥
तद्वृत्तीनां समवेतसमवायेन तु ग्रहः ॥
प्रत्यक्षं समवायस्य विशेषणतया भवेत् ॥६१॥
विशेषणतया तद्वदभावानां ग्रहो भवेत् ॥ **कारिकावली** ।

१४ सामान्यविशेषेषु सामान्यविशेषाभावात् तत एव ज्ञानम् । **वै०सू० ८.५ ।**

१५ सामान्यविशेषापेक्षं द्रव्यगुणकर्मसु । **वै०सू० ८.६ ।**

१६ द्रव्ये द्रव्यगुणकर्मापेक्षम् । **वै०सू० ८.७ ।**

१७ तत्र सामान्यविशेषेषु स्वरूपालोचनमात्रं प्रत्यक्षं प्रमाणं... प्रमितिर्द्रव्यादिविषयं ज्ञानम् । सामान्यविशेषज्ञानोत्पत्तौ अविभिक्तमालोचनमात्रं प्रत्यक्षं प्रमाणमस्मिन् नान्यत् प्रमाणान्तरमस्ति अफलरूपत्वात् । **पदार्थधर्मसं० पृ० ४७१-४७२ ।**

१८ एकदा खल्वयं विषयान्तरासक्तमनाः सङ्कल्पवशाद् विषयान्तरं जिज्ञासमानः प्रयत्नप्रेरितेन मनसा इन्द्रियं संयोज्य तद्विषयान्तरं जानीते । **न्यायभा० २.१.२७ ।**

१९ आत्मा मनसा संयुज्यते, मन इन्द्रियेण, इन्द्रियमर्थेनेति । **न्यायभा० १.१.४ ।**

२० उभयोरसाधारणत्वात् । **न्यायवा० १.१.४ ।**

२१ यदा तु खल्वस्य निःसङ्कल्पस्य निर्जिज्ञासस्य च व्यासक्तमनसो बाह्यविषयोपनिपातनाद् ज्ञानमुत्पद्यते तदेन्द्रियार्थसन्निकर्षस्य प्राधान्यम् । न ह्यत्रासौ जिज्ञासमानः प्रयत्नेन मनः प्रेरयतीति । प्राधान्याच्चेन्द्रियार्थसन्निकर्षस्य ग्रहणं कार्यम् । **न्यायभा० २.१.२७ ।**

२२ ... एवमात्मनि गुणान्तरं सर्वस्य साधकं प्रवृत्तिदोषजनितमस्ति येन प्रेरितं मन इन्द्रियेण सम्बध्यते । **न्यायभा० २.१.३० ।**

२३ तैश्चापदेशो ज्ञानविशेषाणाम् । **न्यायसू० २.१.२८ ।** इन्द्रियविषयविशेषाच्च पञ्चधा बुद्धिर्भवति । अतः प्राधान्यमिन्द्रियार्थसन्निकर्षस्येति **।न्यायभा० २.१.२८**

२४ ...अव्यापि... । **न्यायभा० २.१.१६ ।**

२५ ...एकं मनः । **न्यायसू० ३.२.५६ ।**

२६ अस्ति खलु वै ज्ञानायौगपद्यमेकैकस्येन्द्रियस्य यथाविषयम्...। **न्यायभा० ३.२.५६**

२७ अलातचक्रदर्शनवत् तदुपलब्धिराशुसञ्चारात् । **न्यायसूत्र ३.२.५८ ।**

२८ यावदर्थं वै नामधेयशब्दास्तैरर्थसम्प्रत्ययः, अर्थसम्प्रत्ययाच्च व्यवहारः । तत्रेदमिन्द्रियार्थसन्निकर्षादुत्पन्नमर्थज्ञानं 'रूपम्' इति वा 'रसः' इत्येवं वा भवति, रूपरसशब्दाश्च विषयनामधेयम् , तेन व्यपदिश्यते ज्ञानम्–'रूपमिति जानीते' 'रस इति जानीते,' नामधेयशब्देन व्यपदिश्यमानं सत् शाब्दं प्रसज्यते, अत आह–अव्यपदेश्यमिति ।...तस्य त्वर्थज्ञानस्यान्यः समाख्याशब्दो नास्ति ... तस्माज्ज्ञेयस्यार्थस्य संज्ञाशब्देनेतिकरणयुक्तेन निर्दिश्यते–'रूपमिति ज्ञानम्' 'रस इति ज्ञानम्' इति। **न्यायभा० १.१.४ ।**

२९ तत्र वृद्धनैयायिकास्तावदाचक्षते—व्यपदिश्यते इति व्यपदिश्यं शब्दकर्मतापन्नं ज्ञानमुच्यते यदिन्द्रियार्थसन्निकर्षादुत्पन्नं सत् विषयनामधेयेन व्यपदिश्यते ' रूप-

ज्ञानम्' 'रसज्ञानम्' इति । तद् व्यपदेश्यं ज्ञानं प्रत्यक्षफलं मा भूदित्यव्यपदेश्यपदग्रहणम् । **न्यायमं०, भा० १, पृ० ७३ ।**

३० अयं तु तेषामाशयः । रूपादिग्रहणाभिमुखं हि तदक्षजं ज्ञानं प्रमाणं वा फलं वोच्यते, यदा तु तदेव शब्देनोच्यते 'रूपज्ञानम्' 'रसज्ञानम्' इति तदा रूपादिज्ञानं विषयग्रहणव्यापारलभ्यां प्रमाणतामपहाय शब्दकर्मतापत्तिकृतां प्रमेयतामेवावलम्बत इति । **न्यायमं०, भा० १, पृ०८२ ।**

३१ ... आचार्याः—शब्दार्थेषु स्थविरव्यवहारतो व्युत्पद्यमानो जनः संज्ञावगमसमये संज्ञोपदेशकात् 'अयं पनस उच्यते' इति वृद्धोदीरिताद् वाक्यात् पुरोऽवस्थितशाखादिमन्तमर्थं 'पनस'शब्दवाच्यतया जानाति, तदस्य ज्ञानमिन्द्रियजमपि न केवलेन्द्रियकरणकं भवितुमुचितम्, असति संज्ञोपदेशिनि शब्दे तदनुत्पादात् तेन शब्देन्द्रियाभ्यां सम्भूय जनितत्वादुभयजमिदं ज्ञानं व्यपदेशाज्जातमिति व्यपदेश्यमुच्यते, तद् 'अव्यपदेश्य'पदेन व्युदस्यते । **न्यायमं०, भा० १, पृ० ७४**

३२ ...शब्दस्यैव तदुत्पत्तौ साधकतमत्वादिन्द्रियस्यापि तत्सहकारितामात्रत्वात् ।**कन्दली पृ० ४७५ ।**

३३ इह द्वयी प्रत्यक्षजातिरविकल्पिका सविकल्पिका चेति । ... तत्र व्यपदेशो विशेषणमुपलक्षणं वा नामजात्यादि, तत्कर्म व्यपदेश्यं विशेष्यमिति यावत् ।...अविद्यमानं व्यपदेश्यं यस्मिन् तदव्यपदेश्यं जात्यादिस्वरूपावगाहि, न तु जात्यादीनां मिथो विशेषणविशेष्यभावावगाहीति यावत् । **न्या०वा०ता०टी० १.१.४ ।**

३४ **न्या०वा०ता०टी० १.१.४ ।**

३५ ग्रीष्मे मरीचयो भौमेनोष्मणा संसृष्टाः स्पन्दमाना दूरस्थस्य चक्षुषा सन्निकृष्यन्ते, तत्रेन्द्रियार्थसन्निकर्षादुदकमिति ज्ञानमुत्पद्यते, तच्च प्रत्यक्षं प्रसज्यते इत्यत आह अव्यभिचारीति । यदतस्मिंस्तदिति तद् व्यभिचारि, यत् तु तस्मिंस्तदिति तदव्यभिचारि प्रत्यक्षमिति । **न्यायभा० १.१.४ ।**

३६ तस्येन्द्रियार्थजन्यत्वं सिद्धं तद्भावभावतः ।
न ह्यनुन्मीलिताक्षस्य मरौ सलिलवेदनम् ॥ **न्यायमं०,भा०१, पृ०८३ ।**

३७ दूराद् चक्षुषा ह्यर्थं पश्यन्नावधारयति धूम इति वा रेणुरिति वा । तदेतदिन्द्रियार्थसन्निकर्षोत्पन्नमनवधारणज्ञानं प्रत्यक्षं प्रसज्यते इत्यत आह-व्यवसायात्मकमिति । **न्यायभा० १.१.४ ।**

३८ ...स्थाणुर्वा पुरुषो वेति संशयज्ञानमुत्पद्यते । तत् इन्द्रियार्थसन्निकर्षोत्पन्नत्वादिविशेषणयुक्तमपि न प्रत्यक्षफलम् । अतस्तद् व्यवच्छेदाय व्यवसायात्मकग्रहणम् । **न्यायमं०, भा० १, पृ० ८४ ।**

३९ अव्यभचारिपदेनैव संशयज्ञानमपि परास्तम् । ...व्यवसायात्मकपदं साक्षात् सविकल्पकस्य वाचकं... । **न्यावा०ता०टी०** १.१.४ ।

४० **तत्त्वसंग्रह का० १२१३–१२६१** । **प्रमाणवार्तिक** द्वितीय परिच्छेद ।
Akalanka's Criticism of Dharmakirti's Philosophy pp. 200–209

४१ જુઓ ટિપ્પણ ૧૭.

४२ **पदार्थधर्मसं० पृ० ४४७–४४९** । કણાદ પણ આ ક્રમ સ્વીકારે છે. જુઓ ટિપ્પણ ૧૪,૧૫,૧૬.

४३ જુઓ ટિપ્પણ ૩૩.

४४ જયંતને પણ આ ભૂમિકા અભિમત છે. અને તેને જ તે નિર્વિકલ્પક પ્રત્યક્ષ ગણે છે.
क्वचिज्जातिः क्वचिद् द्रव्यं क्वचित् कर्म क्वचिद् गुणः ।
यदेव सविकल्पेन तदेवानेन गृह्यते ॥ **न्यामं०, भा० १, पृ० ९२** ।

४५ तद् द्विविधम्—निर्विकल्पकं सविकल्पकं चेति । तत्र निष्प्रकारकं ज्ञानं निर्विकल्पकम्...। सप्रकारकं ज्ञानं सविकल्पकम् यथा डित्थोऽयं श्यामोऽयमिति । **तर्कसंग्रह** । निष्प्रकारकमिति विशेषणविशेष्यसम्बन्धानवगाहि ज्ञानमिति ।.... सप्रकारकमिति नामजात्यादिविशेषणविशेष्यसम्बन्धावगाहि ज्ञानमित्यर्थः । **तर्कदीपिका** ।

४६ ननु निर्विकल्पके किं प्रमाणम् ? इति चेत्—न; गौरिति विशिष्टज्ञानं विशेषणज्ञानजन्यं विशिष्टज्ञानत्वाद् दण्डीति ज्ञानवदित्यनुमानस्य प्रमाणत्वात् । **तर्कदीपिका** (तर्कसंग्रहटीका) । विशिष्टबुद्धौ विशेषणज्ञानस्य कारणत्वात् । **सिद्धान्तमुक्ता० ५८** ।

४७ ज्ञानं यद् निर्विकल्पाख्यं तदतीन्द्रियमिष्यते । **कारिकावली** ५८ । वैशिष्ट्यानवगाहिज्ञानस्य प्रत्यक्षं न भवति । **सिद्धान्तमुक्ता० ५८** ।

४८ मानोग्राह्यं...मतिः... । **कारिकावली** ५७ । 'घटमहं जानामि' इति प्रत्ययात् तत्रात्मनि ज्ञानं प्रकारीभूय भासते, ज्ञाने घटः, तत्र घटत्वम् ।**सिद्धांतमुक्ता० ५८** ।

४९ જુઓ ટિપ્પણ ૧૭.

५० अत्र च न निर्विकल्पकं भ्रान्तं किन्तु सविकल्पकमित्याह—तांस्तु मरीचीनिति । इन्द्रियेणालोच्य मरीचीन् उच्चावचमुच्चलतो निर्विकल्पकेन गृहीत्वा पश्चात् तत्रोपघातदोषाद् विपर्येति सविकल्पकोऽस्य प्रत्ययो भ्रान्तो जायते, तस्माद् विज्ञानस्य व्यभिचारो नार्थस्येति । **न्या०वा०ता०टी० १.१.४** ।

५१ तस्मात् सविकल्पकमविकल्पकं वा यत् अतस्मिंस्तदिति ज्ञानमुत्पद्यते तत् व्यभिचारि । **न्यायमं०,भा०१, पृ० ८२ ।**

५२ ... न प्रमा नापि भ्रमः स्यान्निर्विकल्पकम् । **कारिकावली १३५ ।**

५३ न व्यवसायात्मकं प्रत्यक्षं भवितुमर्हति, अभिलापसंसर्गयोग्यप्रतिभासं हि तत् । न चेन्द्रियार्थाभ्यां लब्धजन्मविज्ञानमर्थावभासं शक्यमभिलापेन योजयितुम् । न ह्यर्थे शब्दाः सन्ति अर्थात्मानो वा तथा सत्यव्युत्पन्नस्यापि व्युत्पन्नवद् व्यवहारः स्यादित्युक्तम् । न चाभिलापोऽर्थासंस्पर्शी संवेदनधर्मोऽर्थेषु तन्नियोजनात् तस्मादर्थादुपजायमानं ज्ञानमर्थमेवादर्शयेन्नाभिलापम् । न हि रूपाज्जायमानं प्रत्यक्षं रससहितमेतदादर्शयति । तस्मादभिलापसंसर्गानपेक्षमभिलापसंसर्गिणमादर्शयद्विकल्पविज्ञानं विकल्पवासनोत्थापितमनियतार्थग्राहि मानसमात्मीयमुत्प्रेक्षालक्षणं व्यापारं तिरस्कृत्यानुभवप्रभवतयाऽनुभवव्यापारं दर्शनं पुरस्कृत्य वर्तमानमनुभवतयाऽभिमन्यन्ते प्रतिपत्तारः । **न्या०वा०ता०टी० १.१.४ ।** अनियतप्रतिभासत्वं च प्रतिभासनियमहेतोरभावात् ... विकल्पविज्ञानं त्वर्थाद् नोत्पद्यते, ततः प्रतिभासनियमहेतोरभावादनियतप्रतिभासम् । **न्यायबिन्दु धर्मोत्तरटीका, १.५।**

५४ संकेतवशाच्छब्दानामर्थसम्बन्धेनार्थोपलब्धौ तत्स्मरणात् तत्संसृष्टवेदनमिति चेत् यत्र एव तर्हि ते कृतसंकेताः तदेव स्मारयेदेतान्, तत्रैव च ते कृतसंकेता यदनुगतं सामान्यं न च तद् दृष्टम्, किन्तु स्वलक्षणं दर्शनगोचरः तदेव हि परमार्थसत् विज्ञानस्य कारणम्, न तु सामान्यं सर्वसामर्थ्यरहितं हि तद् अलीकत्वात् । तस्माद् यद् दृष्टं न तेन शब्दानां सम्बन्धो येन तु सम्बन्धो न तद् दृष्टम् । अपि च दृष्टस्य शब्दवाच्यत्वे दर्शनादिव वह्निरुष्ण इति वाक्यादपि प्रतीयेत । तथा च शब्दादपि तस्मिन्प्रतीते शीतापनोदनप्रसङ्गः । **न्या०वा०ता०टी० १.१.४ ।**

५५ सामान्यविषयौ लिङ्गशब्दौ वस्तुभूतसामान्यवच्च स्वलक्षणं, तादृशं च तद्दर्शनकारणमिति । निर्विकल्पकेन प्रथमाक्षसन्निपातजन्मना जातिमद्वस्तुवेदनात्तत्रोपलब्धचरसम्बन्धस्य शब्दस्य स्मरणं, तथा च तच्छब्दाभिधेयजातिविशिष्टद्रव्यावगाहीन्द्रियार्थसन्निकर्षजन्मविकल्पप्रत्ययो गौरयमित्येवमाकारो जायत इति । **न्या० वा०ता०टी० १.१.४ ।**

५६ तन्न । पिण्डविवेकेन जात्यादेरविकल्पकेनाग्रहणात् । न हि जातिजातिमन्तौ क्रियाक्रियावन्तौ गुणगुणिनौ तत्समवायो वा विवेकेन चकासति । न च विवेकेनाप्रतिभासमानाः शक्या मिथो योजयितुं क्षीरोदकवदतद्वेदिना । तस्मादेकमविभागं

स्वलक्षणमनादिविकल्पवासनासमारोपितजात्यादिभेदं तथा तथा विकल्पयत इति युक्तमुत्पश्यामः । अपि च परमार्थसद्वस्तुद्वयवेदनेऽपि कुतो विशेषणविशेष्यभावः न ह्यङ्गुल्याद्येकविज्ञानविषयौ मिथो विशेषणविशेष्यभावमापद्येते । विशेषणं खलूपकारकम् उपकार्य्यं च विशेष्यं नान्यथा तयोस्तद्भावः । न चैकविज्ञानसमारूढयोर्ज्ञाप्यज्ञापकभावः कार्य्यकारणभावो वा सम्भवी समानकालयोस्तयोरुभयोरपि पौर्वापर्यानियमात् । **न्यायवा०ता०टी० १.१.४ ।**

५७ अपि चालोचिते वस्तुनीन्द्रियेण तदनन्तरोत्पन्नशब्दस्मरणव्यवहितव्यापारमिन्द्रियमर्थश्च न सविकल्पिकामपि धियमुपजनयितुमर्हतः । यथाऽऽह—'अर्थोपयोगेऽपि पुनः स्मार्तं शब्दानुयोजनम् । अक्षधीर्यद्यपेक्षेत सोऽर्थो व्यवहितो भवेत् ।' **न्यायवा०ता०टी० १.१.४ ।**

* न च यदेवालोचनमजीजनदिन्द्रियं तदेव स्मरणसहकारि विकल्पप्रत्ययमाधत्ते, न च स्मृतिर्व्यवधायिका, स्वाङ्गम् अव्यवधायकमिति न्यायात् । यतो यः प्रागजनको बुद्धेरुपयोगाविशेषतः स पश्चादपीति । **न्यायवा०ता०टी० १.१.४ ।**

५८ नो खल्वतीतं भवति गोचरोऽक्षस्येति । न चागोचरे सहस्रेणाप्युपायैरेतत्प्रवर्तयितुमर्हतीति । न च स्मृतिरतीतविषयाऽननुभूतपूर्वं वर्तमानं गोचरयितुमर्हति । तद्गोचरत्वे चान्धानामपि रूपसाक्षात्कारप्रसङ्गः । यथाऽऽह—"तेन स्यादक्षापायेऽपि नेत्रधीरिति" **न्यायवा०ता०टी० १.१.४ ।**

५९ यत्तावदुक्तमर्थसामर्थ्यजत्वाभिलापसंसर्गयोग्यप्रतिभासत्वयोर्विरोध इति, तत्र ब्रूमः स्याद्विरोधो यदि स्वलक्षणमेवार्थः, न त्वेतदस्ति । उपपादयिष्यते च परमार्थसज्जात्यादिमन्तमर्थं स्थेमभाजमभिलापसंसर्गयोग्यम्, तेन तज्जनितं ज्ञानमर्थसामर्थ्यजं चाभिलापसंसर्गयोग्यप्रतिभासं चेति न विरोधः । **न्यायवा०ता०टी०१.१.४ ।**

६० न च द्रव्यादभिन्नं जात्यादि भिन्नं कल्पयन्तो विकल्पा नार्थसामर्थ्यजन्मान इति साम्प्रतम्, द्रव्यादपि हि भेदः साधयिष्यते तेषाम् । यथा च भेदेऽपि तेषां तद्वाचकानां सामानाधिकरण्यं तथोपपादितमधस्तात् । **न्यायवा० ता० टी० । १.१.४ ।**

६१ न च भिन्नेन शब्देन डित्थोऽयमित्यभेदकल्पनाद् अर्थस्य विकल्पानामनर्थजत्वमिति युक्तम् । उक्तमेतद् अव्यपदेश्यपदव्याख्यानावसरे यथा न शब्दाभेदेन अर्थो विकल्पैरुपदर्श्यते किन्तु तटस्थ एव शब्दः स्ववाच्यतया संसर्गेण संज्ञिनमुपलक्षयति न च शब्दार्थयोरेकेन्द्रियग्राह्यता किन्तु प्रथममालोचितोऽर्थः सामान्यविशेषवान् सङ्केतसमयवर्तिनीमात्मनोऽवस्थां स्मारयन् तत्कालभाविनं शब्दमपि स्मारयत्यवजनीयतया, न त्विन्द्रियजविकल्पोत्पादं प्रत्युपयोगः कश्चिच्छब्दस्मरणस्य । अन्यथा

बालमूकादीनां नेन्द्रियज स्याद्विकल्पः शब्दस्मरणाभावात् । सङ्केतसमयवर्त्यवस्था-स्मरणं तूपयुज्यते, वस्तुनस्तदानीन्तनेदानीन्तनावस्थाभेदवत एकस्येन्द्रियजेन विकल्पेनाकलनात् । शब्दस्तु संपातायातो न निवेशयत्यात्मानमिन्द्रियजे विकल्पे......। तथाह—

संज्ञा हि स्मर्यमाणाऽपि प्रत्यक्षं तु न बाधते ।

संज्ञिनः सा तटस्था हि न रूपाच्छादनक्षमा ॥

नार्थेन्द्रियव्यापारं व्यवधत्त इत्यर्थः । **न्यायवा०ता०टी० १.१.४ ।**

१२ न च प्रागवस्थास्मरणसापेक्षतया नेन्द्रियार्थसन्निकर्षः कारणं विकल्पस्येति साम्प्रतम्, यतो "न किञ्चिदेकमेकस्मात् सामग्र्याः सर्वसम्भवः" इति भवन्तोऽप्याहुः । अन्यथाऽऽलोकमनस्कारसापेक्षमर्थेन्द्रियं निर्विकल्पकमपि न जनयेत् । यत्तु प्रथमं नाजीजनत्तत् स्मरणसहकारिविरहात् । न हि नाजीजनत्कुशूलस्थं बीजमङ्कुरमिति न समवहितक्षित्यादिसहकारिग्राममप्यस्याजनकं भवति । **न्यायवा०ता०टी० १.१.४ ।**

१३ तत् किं यदिन्द्रियसंबद्धं तत्प्रत्यक्षम् ? तथा सत्याकाशपरमाण्वादयोऽपि तत्संयुक्ता इति तेऽपि प्रत्यक्षाः प्रसज्येरन् । तस्माद् यदेवेन्द्रियजस्य ज्ञानस्य गोचरस्तत् प्रत्यक्षम्, न त्विन्द्रियसंबद्धम् । **न्यायवा०ता०टी० १.१.४ ।**

१४ नन्वसंबन्धे इन्द्रियं कथं तत्र ज्ञानं जनयति ? तद्वा ज्ञानं कथं प्रत्यक्षम् ? प्रत्यक्षं चेत् कथमिन्द्रियार्थसन्निकर्षोत्पन्नमिति लक्षणं प्रत्यक्षं व्याप्नोति, अस्यैव प्रत्यक्षस्य लक्षणेनाव्यापनात् ? **न्या०वा०ता०टी०१.१.४ ।**

१५ मा भूदर्थस्य पूर्वकालवर्तितेन्द्रियगोचरः, तथाऽपि स्मरणसहकारिणा संस्कारसहकारिणा वेन्द्रियेण यज्जनितं ज्ञानं तेन सा विषयीक्रियत एव । न च यत्स्मरणसहकारिणेन्द्रियार्थसन्निकर्षेणोत्पजनितं तदिन्द्रियार्थसन्निकर्षेणोत्पन्नं न भवति । तथा च नाव्यापकमस्य लक्षणम् । **न्या०वा०ता०टी० १.१.४ ।**

१६ ननु पूर्वापरावस्थाविषयं परामर्शज्ञानं कथमेकम्, विषयभेदात् परोक्ष्यापारोक्ष्यलक्षणविरुद्धधर्मसंसर्गाच्च ? तथा हि तदिति परोक्षम्, इदमिति साक्षात्कारः, न च विरुद्धधर्मसंसर्गेऽप्येकत्वम् त्रैलोक्यस्यैक्यप्रसङ्गात् । विषयभेदश्च पूर्वदेशकालपरदेशकालसम्बन्धयोरेकस्य विरोधात् । **न्या०वा०ता०टी० १.१.४ ।**

१७ पूर्वापरदेशकालौ तत्सम्बन्धौ वा कामं भिद्येयाताम्, परस्पराभावाविनाभावात् तयोरेकदाऽपि तादात्म्येनाप्रतिभासनात् । न तु तदालिङ्गितस्वभावः पद्मरागमणिः, तस्य ताभ्यामन्यत्वात् । न चान्यभेदोऽन्यभेदमापादयति अतिप्रसङ्गात् । **न्या०वा० ता०टी०१.१.४ ।**

६८ न चैकेनोपाधिना स्वत्वेन विशिष्टे तस्मिन् गृहीते उपाध्यन्तरविशिष्टतद्ग्रहप्रसङ्गः, स्वभावो हि द्रव्यस्योपाधिभिर्विशिष्यते, न तूपाधयो वा तैर्विशिष्टत्वं वा तस्य स्वभावः, न च यत् स्वभावसंबन्धि स स्वभावः, तथा सत्यसम्बन्धित्वमेव, न हि तदेव तेन सम्बध्यते । **न्या० वा० ता०टी० १.१.४ ।**

६९ नन्वविचारकमिन्द्रियज्ञानं कथं विशेषणविशेष्यादि सकलं समाकलयेत् । **न्या० वा० ता०टी० १.१.४ ।**

७० हन्त भोः किं मानसमपि ज्ञानमाकलयितुमर्हति ? संकलयति, मनसस्तत्कारणस्य सर्वविषयत्वाद् इति चेत्, यदि पूर्वकं विज्ञानं मनः, कथं तस्य सर्वविषयता ? अस्माकं तु मनः सर्वविषयमपि अचेतनतया न विचारकं तस्मादात्मैव सकलज्ञान-तज्जनितवासनाधारः स्मर्ता च प्रतिसन्धाता च । **न्या०वा०ता०टी० १.१.४ ।**

७१ एकविज्ञानवेद्यत्वे यद्यपि ज्ञाप्यज्ञापकभाव उपकार्योपकारकभावो नास्ति, तथापि तदर्थालोचनाऽनुगतस्मरणयोर्विशेषणविशेष्यभावावगाहि विज्ञानं प्रत्युत्पादकत्वमेवोपकारकत्वमस्ति । अर्थौ हि रूपरूपिभावेन स्थितावपि नापाताजन्मना ज्ञानेन तथा गृहीतौ अपि तु स्वरूपमात्रेण, न हि यावदस्ति तावद् ग्रहीतव्यं, तेन तदेकदेशग्रहणेऽपि नाप्रमाणता । सविकल्पकं तूक्तसामग्रीजन्म जात्यादि रूपतया द्रव्यं च रूपितया कल्पयेत् । पश्चाज्जायमानमपीन्द्रियार्थसन्निकर्षप्रभवतया प्रत्यक्षं भवत्येव । **न्या० वा०ता०टी १.१.४ ।**

७२ यद्यपि प्रत्येकमिन्द्रियसंस्कारौ असमर्थौ तथापि संहताभ्यामिदमेकं कार्यं प्रत्यभिज्ञास्वभावं प्रभावयिष्यते । **कन्दली पृ० १९४ ।**

७३ पिण्डान्तरानुवृत्तिग्रहणाद्धि सामान्यं गृह्यते । **कन्दली पृ० ४४६ ।**

७४ नैयायिकानां च सविकल्पप्रत्यक्षमयाः प्राणाः । **न्यामं०, भा० १, पृ० ८१ ।**

७५ अलौकिकस्तु व्यापारस्त्रिविधः परिकीर्तितः । सामान्यलक्षणो ज्ञानलक्षणो योगजस्तथा । **कारिकावली ६३ ।**

७६ तथा च सामान्यलक्षणां विना धूमत्वेन सकलधूमानां वह्नित्वेन सकलवह्नीनां च भानं कथं भवेत्तदर्थं सामान्यलक्षणा स्वीक्रियते । **सिद्धान्तमुक्ता० ६५ ।**

७७ तेन सामान्यविषयकं ज्ञानं प्रत्यासत्तिरित्यर्थो लभ्यते । **सिद्धान्तमुक्ता० ६४ ।**

७८ परन्तु समानानां भावः सामान्यम्, तच्च क्वचिन्नित्यं धूमत्वादि, क्वचिच्चानित्यं घटादि । यत्रैको घटः संयोगेन भूतले समवायेन कपाले ज्ञातस्तदनन्तरं सर्वेषामेव तद्घटवतां भूतलादीनां कपालादीनां वा ज्ञानं भवति तत्रेदं बोध्यम् । परन्तु सामान्यं येन सम्बन्धेन ज्ञायते तेन संबन्धेनाधिकरणानां प्रत्यासत्तिः । **सिद्धान्तमुक्ता० ६३ ।**

૭૯ तदिन्द्रियजतद्धर्मबोधसामग्र्यपेक्ष्यते। **कारिकावली ६४** ।

८० न च सामान्यलक्षणास्वीकारे प्रमेयत्वेन सकलप्रमेयज्ञाने जाते सार्वज्ञ्यापत्तिरिति वाच्यं, प्रमेयत्वेन सकलप्रमेयज्ञाने जातेऽपि विशिष्य सकलपदार्थानामज्ञातत्वेन सार्वज्ञ्याभावात् । **सिद्धान्तमुक्ता० ६५** ।

८१ एवं ज्ञानलक्षणाया अस्वीकारे सुरभि चन्दनमिति ज्ञाने सौरभस्य ज्ञानं कथं स्यात्। **सिद्धान्तमुक्ता० ६५** ।

८२ एवं यत्र धूमत्वेन धूलीपटलं ज्ञातं तत्र धूलीपटलस्यानुव्यवसाये च भानं ज्ञानलक्षणया । **सिद्धान्तमुक्ता० ६५** ।

८३ तावद् योगजधर्मसहायेन मनसा आकाशपरमाण्वादिनिखिलपदार्थगोचरं ज्ञानं...। **सिद्धान्तमुक्ता० ६५** ।

८४ मनोग्राह्यं सुखं दुःखमिच्छा द्वेषो मतिः कृतिः ।। ५७।। मनोग्राह्यमिति मनोजन्यप्रत्यक्षविषयमित्यर्थः । मतिर्ज्ञानम् । कृतिः प्रयत्नः । एवं सुखत्वादिकमपि मनोग्राह्यम् । एवमात्मापि मनोग्राह्यः । **सिद्धान्तमुक्ता० ५७** ।

८५ प्रत्यक्षमनुमानमेकदेशग्रहणादुपलब्धेः । न प्रत्यक्षेण यावत् तावदप्युपलम्भात् । न चैकदेशोपलब्धिरवयविसद्भावात् । **न्यायसूत्र २.१.३१–३३** ।
આ ત્રણેય સૂત્રો ઉપરના ભાષ્યને જુઓ.

અધ્યયન ૪

અનુમાન

'અનુમાન'નો અર્થ

'અનુ'નો અર્થ છે પશ્ચાત્ (=પછી); 'માન'નો અર્થ છે પ્રમાણજ્ઞાન. તેથી 'અનુમાન'નો શબ્દાર્થ થશે 'પશ્ચાદ્જ્ઞાન', 'ની પછી થતું જ્ઞાન.' એક વસ્તુને જાણ્યા પછી તે જ્ઞાન દ્વારા બીજી વસ્તુનું જે જ્ઞાન થાય તેને અનુમાન કહેવાય.[1] દૂર દૂર આપણે ધૂમાડો દેખીએ છીએ. ધૂમાડાના દર્શન ઉપરથી આપણે જાણી લઈએ છીએ કે ત્યાં અગ્નિ છે. અહીં ધૂમાડો આપણને પ્રત્યક્ષ છે પરંતુ અગ્નિ પ્રત્યક્ષ નથી. એટલે જ કહ્યું છે કે પ્રત્યક્ષ વસ્તુ દ્વારા અપ્રત્યક્ષ વસ્તુનું આપણને જે જ્ઞાન થાય છે તે જ અનુમાન છે. આમ અનુમાન પ્રત્યક્ષપૂર્વક છે.[2]

મોટે ભાગે અનુમાન પ્રત્યક્ષપૂર્વક છે એ વાત ખરી પરંતુ કેટલીક વાર તે આગમપૂર્વક પણ હોય છે. જો લિંગ યા હેતુ પ્રત્યક્ષ ન હોય પરંતુ આગમ દ્વારા તેનું જ્ઞાન થયું હોય તો પણ આગમથી જ્ઞાત તે લિંગ દ્વારા સાધ્યનું અનુમાન કરી શકાય છે. તેથી જ વાત્સ્યાયને અનુમાનને પ્રત્યક્ષાશ્રિત અને આગમાશ્રિત માન્યું છે.[3] અર્થાત્, 'અનુમાન'નો અર્થ છે એક વસ્તુના જ્ઞાન દ્વારા બીજી અજ્ઞાત વસ્તુને જાણવી. જો કોઈ વસ્તુને યા હકીકતને પ્રત્યક્ષ કે આગમથી આપણે જાણી હોય છે તો તેના દ્વારા બીજી અજ્ઞાત વસ્તુને યા હકીકતને આપણે જાણી શકીએ છીએ, તારવી શકીએ છીએ. આ જ અનુમાન છે.

અનુમાનના અંગોની સામાન્ય સમજૂતી

આપણે ધૂમાડો દૂર પર્વત ઉપર દેખીએ છીએ. તે ઉપરથી આપણે અનુમાન કરીએ છીએ કે પર્વત ઉપર અગ્નિ છે. અહીં ધૂમાડો એ અગ્નિનું જ્ઞાન કરાવનાર ચિહ્ન છે. તેથી તેને અગ્નિનો જ્ઞાપક હેતુ, અગ્નિનું લિંગ યા અગ્નિનું જ્ઞાપક સાધન કહેવાય. ધૂમાડા ઉપરથી અગ્નિનું અસ્તિત્વ પુરવાર કરવામાં આવે છે. તેથી અગ્નિને સાધ્ય, હેતુમત્ યા લિંગી કહેવાય. જો બે વસ્તુઓ વચ્ચે વ્યાપ્ય-વ્યાપકભાવસંબંધ હોય તો જ વ્યાપ્ય વસ્તુ વ્યાપક વસ્તુનું જ્ઞાન કરાવે

છે. લિંગ હમેશા વ્યાપ્ય હોય છે અને લિંગી હમેશા વ્યાપક હોય છે. આમ લિંગ અને લિંગી વચ્ચે વ્યાપ્ય-વ્યાપકભાવ સંબંધ હોય છે. આ સંબંધને જ વ્યાપ્તિ કહેવામાં આવે છે. જે સ્થાનમાં સાધ્યને પુરવાર કરવામાં આવે છે તેને પક્ષ કહેવામાં આવે છે. પ્રસ્તુત ઉદાહરણમાં પર્વત પક્ષ છે, કારણ કે ત્યાં અગ્નિને પુરવાર કરવામાં આવે છે. સાધ્યને જ્યાં પુરવાર કરવું હોય ત્યાં જ તેના હેતુનું જ્ઞાન તે પક્ષધર્મતાજ્ઞાન કહેવાય છે. પર્વતના ધર્મ તરીકે ધૂમાડાનું જ્ઞાન પ્રસ્તુત ઉદાહરણમાં પક્ષધર્મતાજ્ઞાન કહેવાય. અનુમાન માટે વ્યાપ્તિજ્ઞાન અને પક્ષધર્મતાજ્ઞાન અત્યંત આવશ્યક છે. તે સિવાય અનુમાન કરી શકાય નહિ. એટલે જ અનુમિતિરૂપ જ્ઞાનનું સાધકતમ કારણ વ્યાપ્તિવિશિષ્ટપક્ષધર્મતાના જ્ઞાનને ગણવામાં આવ્યું છે. વ્યાપ્તિવિશિષ્ટપક્ષધર્મતાના જ્ઞાનને જ પરામર્શ કહેવામાં આવે છે.[૪]

પક્ષતા

પક્ષતાની પરિભાષા દ્વારા નૈયાયિકોએ અનુમાનના મનોવૈજ્ઞાનિક કારણોની ચર્ચા કરી છે. આપણે ક્યારે અનુમાન કરીએ છીએ?—આ પ્રશ્નનો ઉત્તર અહીં આપવામાં આવ્યો છે. જ્યારે કોઈ વસ્તુને વિશે આપણને સંશય હોય છે અને આપણે તે વસ્તુને પુરવાર કરવા ઇચ્છતા હોઇએ છીએ ત્યારે આપણે અનુમાનમાં પ્રવૃત્ત થઈએ છીએ. આમ સાધ્ય વિશેનો સંશય (=અનિશ્ચય=અસિદ્ધિ) અને સિષાધયિષા આ બે આપણને અનુમાનમાં પ્રવૃત્ત કરે છે.

કેટલીક વાર સિષાધયિષા વિના પણ આપણે અસિદ્ધ સાધ્યને પુરવાર કરવા અનુમાનમાં પ્રવૃત્ત થઈએ છીએ.[૫] ઘરમાં બેઠેલી વ્યક્તિ વીજળીનો કડાકો સાંભળી વીજળીનું અનુમાન કરે છે ત્યારે સાધ્યની અસિદ્ધિ તેમાં કારણભૂત છે—સિષાધયિષા કારણભૂત નથી. અહીં વીજળીના કડાકાના શ્રાવણ પ્રત્યક્ષ પછી વીજળીનું અનુમાન પ્રમાતા વીજળીને પુરવાર કરવાની ઇચ્છા કર્યા પછી કરતો નથી.

કેટલીક વાર સાધ્ય સિદ્ધ (=જ્ઞાત) હોવા છતાં તેને અનુમાનથી પુરવાર કરવાની ઇચ્છા પ્રમાતાને અનુમાનવ્યાપારમાં પ્રવૃત્ત કરે છે.[૬]

પરંતુ સાધ્યાસિદ્ધિનો અભાવ હોય અને સાથે સાથે સિષાધયિષાનોય અભાવ હોય તો આપણે અનુમાનમાં પ્રવૃત્ત થતા નથી. અર્થાત્, સાધ્ય સિદ્ધ (=જ્ઞાત) હોય અને સાથે સાથે સાધ્યને અનુમાનથી પુરવાર કરવાની ઇચ્છા ન હોય (=સિષાધયિષાવિરહ) તો આપણે અનુમાનમાં પ્રવૃત્ત થતા નથી.[૭] તેથી

ન્યાયસિદ્ધાન્તમુક્તાવલીકારે પક્ષતાની વ્યાખ્યા આ પ્રમાણે આપી છે—સિષાધયિષાવિરહવિશિષ્ટ સિદ્ધ્યભાવ પક્ષતા છે.[૮] જ્યાં સિદ્ધ (=અસંદિગ્ધ=જ્ઞાત) યા અસિદ્ધ (=સંદિગ્ધ=અજ્ઞાત) સાધ્યને પુરવાર કરવાની પ્રમાતાને ઇચ્છા હોય તેને પક્ષ કહેવાય.

અનુમેય શું છે ?

અનુમાન દ્વારા આપણે શું જાણીએ છીએ ? આ પ્રશ્ન ઉપર પણ વિસ્તૃત ચર્ચાઓ થઈ છે. આ ચર્ચાઓમાં ૭ વિકલ્પો વિચારાયા છે. પર્વત ઉપર ધૂમાડો દેખીને જ્યારે આપણે પર્વત ઉપર અગ્નિનું અનુમાન કરીએ છીએ ત્યારે ખરેખર આપણે શેને અનુમાન દ્વારા જાણીએ છીએ : પર્વતને ? અગ્નિને ? પર્વત + અગ્નિને ? પર્વત અને અગ્નિ વચ્ચેના સંબંધને ? પર્વતવિશિષ્ટ અગ્નિને ? કે અગ્નિવિશિષ્ટ પર્વતને ? ઉદ્યોતકર[૯] અને વાચસ્પતિ[૧૦] જેવા નૈયાયિકોએ, દિઙ્નાગ અને ધર્મકીર્તિ[૧૧] જેવા બૌદ્ધ દાર્શનિકોએ અને મીમાંસાચાર્ય કુમારિલ[૧૨] ભટ્ટે આ વિકલ્પોની વિસ્તારથી ચર્ચા કરી છે. પરંતુ તે બધી ચર્ચા અહીં ઊતારવી ઉચિત લાગતી નથી. સામાન્ય રીતે તો પર્વતવિશિષ્ટ અગ્નિને (=ધર્મિવિશિષ્ટ ધર્મને) યા અગ્નિવિશિષ્ટ પર્વતને (=ધર્મવિશિષ્ટ ધર્મીને) અનુમેય તરીકે સ્વીકારવામાં આવેલ છે. ન્યાયભાષ્યકાર વાત્સ્યાયને સ્પષ્ટપણે કહ્યું છે કે સાધ્ય(=અનુમેય)ના બે પ્રકાર છે—(૧) ધર્મિવિશિષ્ટ ધર્મ, જેમ કે 'શબ્દનું અનિત્યત્વ,' (૨) ધર્મવિશિષ્ટ ધર્મી, જેમ કે 'અનિત્ય શબ્દ.'[૧૩]

પક્ષધર્મતાજ્ઞાન

પક્ષધર્મતા એટલે હેતુનું પક્ષમાં હોવું તે.[૧૪] આપણે જ્યાં સાધ્ય પુરવાર કરવા માગતા હોઈએ ત્યાં જ તે સાધ્યનું સાધન (=હેતુ) હોવું જોઈએ. ધૂમાડા ઉપરથી પર્વત ઉપર અગ્નિના અનુમાનના ઉદાહરણમાં તે પર્વત ઉપર ધૂમાડાનું હોવું તે પક્ષધર્મતા છે. પર્વત પક્ષ છે અને ધૂમાડો પક્ષનો ધર્મ છે. પર્વત ઉપર તો વૃક્ષ આદિ અનેક વસ્તુઓ છે પણ તેમને પક્ષધર્મ નહિ ગણાય કારણ કે અગ્નિના અનુમાનમાં તે વસ્તુઓ અગ્નિના લિંગ તરીકે કાર્ય કરવા અસમર્થ છે. વળી, ગમે ત્યાં થયેલો ધૂમાડો તે પર્વતમાં અગ્નિનું અનુમાન ન કરાવી શકે. તે પર્વતમાં અગ્નિનું અનુમાન તો તે જ ધૂમાડો કરાવી શકે જે તે પર્વતમાંથી જ ઊઠતો હોય.

હેતુનું પક્ષમાં હોવું તે પક્ષધર્મતા છે, અને પક્ષધર્મતાને જાણવી તે પક્ષધર્મતાજ્ઞાન છે. હેતુને પક્ષમાં નિશ્ચિતપણે જાણ્યો હોય તો જ તે હેતુ દ્વારા

પ્રમાતા ત્યાં સાધ્યને પુરવાર કરી શકે, અન્યથા નહિ. જ્યાં સુધી પક્ષધર્મતા-જ્ઞાન ન થાય ત્યાં સુધી વ્યાપ્તિજ્ઞાન કાર્યક્ષમ બનતું નથી. 'જ્યાં ધૂમાડો હોય છે ત્યાં અગ્નિ હોય છે' એવું વ્યાપ્તિજ્ઞાન હોવા છતાં જો કોઈ સ્થાનવિશેષમાં (=પક્ષમાં) આપણને ધૂમાડાનું જ્ઞાન થતું નથી તો તે સ્થાનવિશેષમાં આપણે અગ્નિનું અનુમાન કરી શકતા નથી.[૧૫]

પક્ષધર્મતાનું જ્ઞાન કેવી રીતે થાય છે ? પક્ષધર્મતાનું જ્ઞાન મોટે ભાગે પ્રત્યક્ષથી થાય છે અને કેટલીક વાર આગમ યા શબ્દપ્રમાણથી થાય છે.

વ્યાપ્તિ

(૧) **વ્યાપ્તિનો અર્થ**—વ્યાપ્તિ એટલે શું ? વ્યાપ્તિનો અર્થ છે 'વિશેષરૂપે આપ્તિ અર્થાત્ સંબંધ'. આ સંબંધની વિશેષતા એ છે કે તે બે વસ્તુઓના નિયત સાહચર્યરૂપ છે.[૧૬] સાહચર્યનો અર્થ છે 'એક સાથે રહેવું તે.' માછલી અને જળ એક સાથે રહેતા જણાય છે. તેથી તેમની વચ્ચે સાહચર્ય સંબંધ છે. પરંતુ તે સંબંધ નિયત નથી. કેટલીક વખત માછલી જળ જ્યાં ન હોય ત્યાં પણ હોઈ શકે છે અને જળ પણ માછલી વિના હોઈ શકે છે. બીજું વધુ સ્પષ્ટ ઉદાહરણ લઈએ. ઘડો અને જળ સાથે સાથે રહેતા જણાય છે. પરંતુ તેમનો સહચાર નિયત નથી, કારણ કે ઘણી વાર ઘડો પાણી વિના હોય છે અને પાણી ઘડા વિના હોય છે. 'આમ બે સહચર વસ્તુઓનું એકબીજાથી અલગ પ્રાપ્ત થવું તે વ્યભિચાર છે. વ્યભિચારનો અર્થ છે 'પોતાના વિશેષરૂપથી એકની સાથે જ ન રહેવું પરંતુ બીજાઓની સાથે પણ રહેવું'. ઉપર આપેલાં ઉદાહરણોમાં સાહચર્યસંબંધનો ભંગ પ્રાપ્ત થાય છે અર્થાત્ એકની સ્થિતિ બીજાના અભાવમાં પણ હોય છે. તેથી તે સાહચર્યસંબંધ વ્યભિચારયુક્ત ગણાય. પરંતુ વ્યાપ્તિ તો અવ્યભિચરિત સાહચર્યસંબંધ છે.

અવ્યભિચરિત સાહચર્યસંબંધ વ્યાપ્તિ ગણાય. અર્થાત્, જે સાહચર્યસંબંધ-માં વ્યભિચાર (=અપવાદ) ન હોય તે સાહચર્યસંબંધ વ્યાપ્તિ ગણાય. ઉદાહરણાર્થ, ધૂમાડા અને અગ્નિનો સાહચર્યસંબંધ અવ્યભિચરિત છે, નિયત છે. ધૂમ કદીય અગ્નિથી પૃથક્ રહેતો નથી. તે સદા અગ્નિની સાથે જ રહે છે. આ નિયમનો કદી વ્યભિચાર નથી થતો, આ નિયમમાં કોઈ અપવાદ નથી. બીજા શબ્દોમાં, ધૂમ સર્વદા એકનિષ્ઠપણે અગ્નિની સાથે જ સહવાસ કરે છે, બીજાની સાથે નહિ. તે ઐકાન્તિક છે,[૧૭] અનૈકાન્તિક નથી. તે એક અગ્નિને આશ્રયે જ રહે છે, બીજા કોઈને આશ્રયે રહેતો નથી. અગ્નિરહિત સ્થળે તે

હોતો નથી. તે વ્યભિચાર કરતો નથી અર્થાત્ અગ્નિને છોડી અન્યત્ર જતો નથી. તે કદીય અગ્નિ સિવાય સહવાસ કરતો નથી.

આ વસ્તુને બીજી રીતે સમજીએ. ધૂમ અગ્નિ વિના નથી રહી શકતો. અર્થાત્ ધૂમનો અગ્નિના **વિના ભાવ** (=અસ્તિત્વ) હોતો નથી (=**અ**). તેથી, ધૂમના અગ્નિ સાથેના અવ્યભિચરિત સાહચર્યસંબંધને 'અવિનાભાવસંબંધ'ના નામે પણ ઓળખવામાં આવે છે. આમ વ્યાપ્તિસંબંધ એ અવિનાભાવસંબંધ છે. જો એક વસ્તુ એવી હોય જે બીજી વસ્તુ વિના કદીય અસ્તિત્વ ધરાવતી જ ન હોય તો, તે વસ્તુનો બીજી વસ્તુ સાથે અવિનાભાવસંબંધ છે એમ કહેવાય.[૧૮]

આમ વ્યાપ્તિને આપણે નિયત સાહચર્ય, અવ્યભિચરિત સંબંધ, ઐકાન્તિક ભાવ અથવા અવિનાભાવ સંબંધ પણ કહી શકીએ છીએ.

(૨) વ્યાપ્ય-વ્યાપકભાવ—વ્યાપ્તિસંબંધ બે વસ્તુઓ વચ્ચે હોય છે. અહીં પ્રશ્ન ઊઠે છે કે કોની વ્યાપ્તિ કોનામાં હોય છે ? ધૂમ અને અગ્નિ વચ્ચે વ્યાપ્તિસંબંધ છે. પરંતુ ધૂમની વ્યાપ્તિ અગ્નિમાં છે કે અગ્નિની વ્યાપ્તિ ધૂમમાં છે ?

આપણો અનુભવ એવો છે કે ધૂમ કદી અગ્નિ વિના હોતો નથી પરંતુ અગ્નિ ધૂમ વિના હોય છે. તપાવેલા લાલચોળ લોઢામાં અગ્નિ છે પણ ધૂમ નથી. તેથી ઐકાન્તિકતા (=એકનિષ્ઠતા) ધૂમમાં છે, અગ્નિમાં નથી અર્થાત્ અગ્નિ ધૂમમાં સીમિત નથી, પણ ધૂમ અગ્નિમાં સીમિત છે.

ધૂમવૃત્ત અને અગ્નિવૃત્તની કલ્પના કરો. અહીં ધૂમવૃત્ત સંપૂર્ણતઃ અગ્નિવૃત્તમાં સમાયેલું છે, પણ અગ્નિવૃત્ત ધુમવૃત્તમાં સમાયેલું નથી. બીજા શબ્દોમાં, ધૂમનો જેટલો પ્રદેશ છે તે પ્રદેશમાં અગ્નિ વ્યાપ્ત છે, પરંતુ અગ્નિનો જેટલો પ્રદેશ છે તેમાં ધૂમ વ્યાપ્ત નથી. અર્થાત્ ધૂમમાં અગ્નિની વ્યાપ્તિ છે, અગ્નિમાં ધૂમની વ્યાપ્તિ નથી. જેની વ્યાપ્તિ હોય તે વ્યાપક કહેવાય છે અને જેમાં વ્યાપ્તિ હોય તેને વ્યાપ્ય કહેવાય છે. પ્રસ્તુત ઉદાહરણમાં અગ્નિ વ્યાપક છે અને ધૂમ વ્યાપ્ય છે. અગ્નિ ધૂમનો વ્યાપક છે, કારણ કે તે વ્યાપ્તિક્રિયાનો કર્તા છે. ધૂમ અગ્નિનો વ્યાપ્ય છે કારણ કે તે વ્યાપ્તિક્રિયાનું કર્મ છે. વ્યાપ્ય કદી વ્યાપકની બહાર નથી રહી શકતું પરંતુ વ્યાપક વ્યાપ્યની બહાર પણ રહી શકે છે.

આમ વ્યાપ્તિ પ્રસ્તુત ઉદાહરણમાં એકપક્ષીય છે. અગ્નિની ધૂમમાં વ્યાપ્તિ છે પણ ધૂમની અગ્નિમાં વ્યાપ્તિ નથી. જે બે વસ્તુઓ વચ્ચે વ્યાપ્તિસંબંધ હોય તે બે વસ્તુઓની એકબીજામાં વ્યાપ્તિ હોય જ એવું નથી. અર્થાત્ તે બેમાંથી એક વ્યાપ્ય હોય છે અને બીજી વ્યાપક હોય છે. અલબત્ત, કોઈક વાર વ્યાપક અને વ્યાપ્યનાં ક્ષેત્રો એકસરખાં પણ હોઈ શકે છે. આવી વ્યાપ્તિને દ્વિપક્ષી વ્યાપ્તિ ગણાય. એકપક્ષી વ્યાપ્તિને 'વિષમવ્યાપ્તિ' કહેવામાં આવે છે અને દ્વિપક્ષી વ્યાપ્તિને 'સમવ્યાપ્તિ' કહેવામાં આવે છે.

સમવ્યાપ્તિમાં તો જેમની વચ્ચે વ્યાપ્તિસંબંધ હોય છે તે બંને એકબીજાનું લિંગ બની શકે છે. પરંતુ વિષમવ્યાપ્તિની બાબતમાં એ પ્રશ્ન ઊઠે છે કે વ્યાપ્ય અને વ્યાપક એ બેમાં કોણ કોનું સૂચક (=લિંગ) છે ? અર્થાત્ ધૂમથી અગ્નિનો બોધ થાય છે કે અગ્નિથી ધૂમનો બોધ થાય છે ? ધૂમના સર્વ ક્ષેત્રમાં અગ્નિ વ્યાપક છે. અર્થાત્, એવો કોઈ ધૂમ નથી હોતો જે અગ્નિરહિત હોય. એટલે જ આપણે કહી શકીએ છીએ કે જ્યાં જ્યાં ધૂમ હોય છે ત્યાં ત્યાં અગ્નિ હોય છે. તેથી ધૂમને સર્વત્ર અગ્નિનું ચિહ્ન (=લિંગ) સમજવું જોઈએ. શું અગ્નિને સર્વત્ર ધૂમનું ચિહ્ન માની શકાય ? શું આપણે ઉપર્યુક્ત વાક્યને ઊલટાવીને કહી શકીએ કે જ્યાં જ્યાં અગ્નિ હોય છે ત્યાં ત્યાં ધૂમ હોય છે ? નહિ જ, કારણ કે ધૂમ સર્વત્ર અગ્નિમાં વ્યાપક નથી. આનો અર્થ એ કે એવો પણ અગ્નિ હોઈ શકે છે જે ધૂમરહિત હોય છે, જેમ કે ધગધગતો લાલચોળ લોઢાનો ગોળો. તેથી જ ધૂમથી સર્વ દેશે અને સર્વ કાળે આપણે અગ્નિનું અનુમાન કરી શકીએ છીએ પણ અગ્નિથી ધૂમનું અનુમાન કદીય ક્યાંય કરી શકતા નથી. આમ જે વ્યાપક હોય છે તે સાધ્ય (=લિંગી) હોય છે અને જે વ્યાપ્ય હોય છે તે સાધન (=લિંગ) હોય છે. આ ઉપરથી એ ફલિત થયું કે વ્યાપ્યથી વ્યાપકનો બોધ થાય છે પરંતુ વ્યાપકથી વ્યાપ્યનો બોધ થતો નથી.[૧૯]

(૩) **વ્યાપ્તિ નિરુપાધિક સંબંધ**—વાચસ્પતિ મિશ્ર વગેરે પ્રાચીન નૈયાયિકો વ્યાપ્તિને નિરુપાધિક સંબંધ ગણે છે. અર્થાત્, જે સંબંધમાં ઉપાધિ હોય નહિ તે સંબંધને વ્યાપ્તિ કહેવાય. ઉપાધિ એટલે શું ? ઉદયનાચાર્યે કહ્યું છે કે જે સમીપવર્તી પદાર્થમાં પોતાનું રૂપ આરોપે તે ઉપાધિ છે.[૨૦] ઉદાહરણાર્થ, જાસુદનું ફૂલ નિકટવર્તી સ્ફટિકમાં પોતાનો લાલ રંગ આરોપે છે. આ લાલ રંગ સ્ફટિકનો સ્વાભાવિક રંગ નથી, તે તો ઉપાધિરૂપ જાસુદના ફૂલના સંસર્ગથી તેનામાં આવેલો છે, તેથી ઉપાધિ દૂર થતાં ઔપાધિક ગુણ પણ દૂર થઈ જાય છે.

ધૂમની સાથે અગ્નિ બધી જગ્યાએ હોય છે, પરંતુ અગ્નિની સાથે ધૂમ બધી જગ્યાએ હોતો નથી. આનું કારણ એ છે કે અગ્નિનું ધૂમ સાથે હોવું બીજી કોઈ વસ્તુ ઉપર આધાર રાખે છે. તે બીજી વસ્તુ છે આર્દ્રેન્ધનસંયોગ. આને ઉપાધિ કહેવામાં આવે છે. અગ્નિનો ધૂમ સાથે જે સંબંધ છે તે આ ઉપાધિની અપેક્ષા રાખે છે, અર્થાત્ આ સંબંધ સાપેક્ષ છે, ઔપાધિક છે. તેથી જ ઉપાધિના (=આર્દ્રેન્ધનના) અભાવમાં અગ્નિના ધૂમ સાથેના સંબંધનો પણ અભાવ દેખાય છે. આ ઉપાધિનો અગ્નિની સાથે કોઈ આવશ્યક સંબંધ નથી, અર્થાત્ અગ્નિની સાથે આર્દ્રેન્ધનસંયોગનું રહેવું જરૂરી નથી. તેથી જ્યારે અગ્નિ સાથે આર્દ્રેન્ધનસંયોગ હોય છે ત્યારે ધૂમ હોય છે અને જ્યારે અગ્નિ સાથે આર્દ્રેન્ધનસંયોગ નથી હોતો ત્યારે ધૂમ નથી હોતો.

માનો કે આપણે ધગધગતા લોઢામાં ધૂમને અગ્નિ દ્વારા સિદ્ધ કરવા માગીએ છીએ. અહીં અગ્નિ (=હેતુ) દ્વારા આપણે ધૂમ (=સાધ્ય) પુરવાર કરવા ઇચ્છીએ છીએ. પરંતુ અહીં હેતુ(=અગ્નિ)માં સાધ્ય (=ધૂમ) વ્યાપક નથી, કારણ કે હેતુનો (=અગ્નિનો) સાધ્ય (=ધૂમ) સાથેનો સંબંધ ઉપાધિગ્રસ્ત છે. આ ઉપાધિ (=આર્દ્રેન્ધનસંયોગ) ધૂમ (સાધ્ય) સાથે સદા હોય છે પરંતુ અગ્નિ (સાધન) સાથે સદા હોતી નથી. તેથી ઉપાધિનું લક્ષણ આ પ્રમાણે બાંધવામાં આવ્યું છે – साध्यव्यापकत्वे सति साधनाव्यापकत्वम् उपाधिः । અર્થાત્ સાધ્યમાં વ્યાપક હોવા છતાં જે સાધનમાં વ્યાપક નથી તે ઉપાધિ છે.

જો અગ્નિનો ધૂમ સાથે નિરુપાધિક અર્થાત્ નિરપેક્ષ સંબંધ હોત તો ધૂમ સર્વત્ર અગ્નિ સાથે હોત જ, પરંતુ ઉપાધિગ્રસ્ત – ઉપાધિને અધીન – હોવાથી ધૂમ સર્વત્ર અગ્નિની સાથે હોતો નથી.

પરંતુ ધૂમનો અગ્નિ સાથે જે સંબંધ છે તે ઉપાધિગ્રસ્ત નથી, ઉપાધિને અધીન નથી. અર્થાત્ ધૂમ અગ્નિ સાથે રહેવા માટે બીજા કોઈની અપેક્ષા રાખતો નથી. તેથી ધૂમનો અગ્નિ સાથે સંબંધ સ્વાધીન છે, સ્વાભાવિક છે, અનૌપાધિક છે. પરિણામે અગ્નિ ધૂમમાં વ્યાપક છે, અર્થાત્ જ્યાં જ્યાં ધૂમ હોય છે ત્યાં ત્યાં અગ્નિ હોય છે. આ અનૌપાધિક સંબંધને વ્યાપ્તિ કહેવાય છે.[૨૧]

(૪) **વ્યાપ્તિનિયામક સંબંધો કેટલા?** —એવા કેટલા સંબંધો છે કે જેમના સંબંધીઓ વચ્ચે વ્યાપ્તિસંબંધ હોય? બૌદ્ધો કહે છે કે કાર્યકારણભાવ અને સ્વભાવસંબંધ આ બે જ સંબંધો એવા છે કે જેમના સંબંધીઓ વચ્ચે વ્યાપ્તિસંબંધ હોય છે. તેમને મતે તદુત્પત્તિ અને તાદાત્મ્ય આ બે સંબંધો જ વ્યાપ્તિના નિયામક છે. બીજા શબ્દોમાં, જેટલી વ્યાપ્તિઓ છે તે

બધી આ બે સંબંધોમાં જ પર્યવસાન પામે છે. ધૂમ અને અગ્નિ વચ્ચે વ્યાપ્તિ-સંબંધ છે કારણ કે તે બે વચ્ચે કાર્યકારણભાવ છે. વૃક્ષત્વ અને આમ્રત્વ વચ્ચે વ્યાપ્તિસંબંધ છે કારણ કે તે બે વચ્ચે સ્વભાવસંબંધ છે — તાદાત્મ્ય-સંબંધ છે.[૨૨]

નૈયાયિક જયંત ભટ્ટને મતે વ્યાપ્તિને તાદાત્મ્ય અને તદુત્પત્તિમાં સીમિત કરવા કરતાં સ્થૂલ દૃષ્ટિએ એટલું જ કહેવું પર્યાપ્ત છે કે સાધ્ય-સાધન વચ્ચે નિયત સાહચર્યરૂપ વ્યાપ્તિસંબંધ છે. જો વ્યાપ્તિને તાદાત્મ્ય અને તદુત્પત્તિમાં સીમિત કરવામાં આવે તો કાર્યહેતુ અને સ્વભાવહેતુ એ બે જ પ્રકારના હેતુ સંભવે, પરંતુ વિચાર કરતાં સ્પષ્ટ જણાય છે કે કાર્યહેતુ અને સ્વભાવહેતુથી અતિરિક્ત પણ અનેક પ્રકારના હેતુઓ છે.[૨૩] વાચસ્પતિ પણ વ્યાપ્તિનિયામક સંબંધોની નિયત સંખ્યા માનતા નથી.[૨૪]

(૫) **વ્યાપ્તિના પ્રકાર** — વ્યાપ્તિ બે પ્રકારની છે — અન્વયવ્યાપ્તિ અને વ્યતિરેકવ્યાપ્તિ. અન્વયવ્યાપ્તિ એ છે જ્યાં સાધ્યની હેતુમાં વ્યાપ્તિ હોય છે. વ્યતિરેકવ્યાપ્તિ એ છે જ્યાં હેતુના અભાવની સાધ્યના અભાવમાં વ્યાપ્તિ હોય છે. દરેક અન્વયવ્યાપ્તિની વ્યતિરેકવ્યાપ્તિ પણ હોય છે કારણ કે હેતુ અને સાધ્ય વચ્ચે વ્યાપ્ય-વ્યાપકભાવ હોય તો એમના અભાવો વચ્ચે પણ વિપરીત વ્યાપ્ય-વ્યાપકભાવ હોય જ. ઉદાહરણાર્થ, જો આપણે કહી શકીએ કે જ્યાં જ્યાં ધૂમ છે ત્યાં ત્યાં અગ્નિ છે તો આપણે એ પણ કહી શકીએ કે જ્યાં જ્યાં અગ્નિનો અભાવ છે ત્યાં ત્યાં ધૂમનો અભાવ છે. અન્વયવ્યાપ્તિમાં સાધ્ય વ્યાપક છે અને સાધન વ્યાપ્ય છે જ્યારે વ્યતિરેક વ્યાપ્તિમાં સાધનાભાવ વ્યાપક છે અને સાધ્યાભાવ વ્યાપ્ય છે. અર્થાત્, વ્યતિરેકવ્યાપ્તિમાં આપણે સાધ્યાભાવ ઉપરથી સાધનાભાવનું અનુમાન કરીએ છીએ, અગ્નિના અભાવ ઉપરથી ધૂમના અભાવનું અનુમાન કરીએ છીએ. અન્વયવ્યાપ્તિનું ફલ (નિગમન) વિધ્યાત્મક હોય છે અને વ્યતિરેકવ્યાપ્તિનું ફલ (નિગમન) નિષેધાત્મક હોય છે. વ્યતિરેકવ્યાપ્તિ વસ્તુતઃ કોઈ સ્વતન્ત્ર ચીજ નથી પણ અન્વયવ્યાપ્તિનું જ બીજું રૂપ છે. અન્વયવ્યાપ્તિ અને વ્યતિરેકવ્યાપ્તિ વચ્ચે ભેદ નીચે પ્રમાણે છે. અન્વયવ્યાપ્તિ—જે જે ધૂમવાળો છે તે તે અગ્નિવાળો છે. વ્યતિરેકવ્યાપ્તિ — જે જે અગ્નિઅભાવવાળો છે તે તે ધૂમઅભાવવાળો છે. આમ વ્યતિરેકવ્યાપ્તિ અન્વયવ્યાપ્તિને જ બીજી ભાષામાં રજુ કરે છે. કેવલવ્યતિરેકી અનુમાનોમાં વ્યતિરેકવ્યાપ્તિ જ કામ કરે છે. તેથી અન્વયવ્યાપ્તિથી વ્યતિરેકવ્યાપ્તિને પૃથક્ માનવામાં આવી છે.[૨૫]

(૬) **વ્યાપ્તિગ્રહણ** — વ્યાપ્તિનું જ્ઞાન આપણને કેવી રીતે થાય છે ? અમુક વસ્તુ અમુક વસ્તુની સાથે નિયત સાહચર્યસંબંધ ધરાવે છે એવું જ્ઞાન આપણને કેવી રીતે થાય છે ? અર્થાત્ વ્યાપ્તિગ્રહણની સમસ્યા એ જ આગમન(induction)ની સમસ્યા છે. વ્યાપ્તિજ્ઞાન પ્રાપ્ત કરવાની પ્રક્રિયાના અંગો છે—(૧) અન્વય (agreement in presence), (૨) વ્યતિરેક (agreement in absence), (૩) વ્યભિચારાગ્રહ (absence of contrary instance so far), (૪) ભૂયોદર્શન (repeated observance) દ્વારા ઉપાધિનિરાસ (૫) તર્ક (cogitation) દ્વારા વ્યાઘાતનિદર્શન (pointing out the practical contradiction) (૬) સામાન્યલક્ષણ અલૌકિક પ્રત્યક્ષ (extraordinary perception).

(૧) અન્વય—એક વસ્તુની (=અની=ધૂમની) સાથે બીજી વસ્તુનું (બનું=અગ્નિનું) હોવું અન્વય છે. જ્યાં જ્યાં અ(=ધૂમ) હોય છે ત્યાં તેના સાથે બ(=અગ્નિ) પણ હોય છે એવું આપણે દેખ્યું છે. ધૂમને જ્યાં દેખ્યો છે ત્યાં અગ્નિને દેખ્યો છે. રસોડામાં ધૂમ દેખ્યો છે અને અગ્નિ પણ તેની સાથે દેખ્યો છે. પર્વત પર ધૂમ દેખ્યો છે અને પર્વત પર રહી અગ્નિ પણ તેની સાથે દેખ્યો છે. ચીમનીમાંથી નીકળતો ધૂમ દેખ્યો છે અને તે ચીમનીવાળા સ્થાને ત્યારે અગ્નિ પણ દેખ્યો છે. આ ઉપરથી ધૂમનો અગ્નિ સાથે નિયત સાહચર્યસંબંધ હોવાની સંભવિતતા લાગે છે. પરંતુ ધૂમને અગ્નિની સાથે કેટલેક સ્થાને દેખવાથી ધૂમનો અગ્નિ સાથે સાહચર્યસંબંધ નિયત અને સાર્વભૌમ છે એવો નિર્ણય નથી થઈ શકતો.

(૨) વ્યતિરેક—એક વસ્તુ(=બ=અગ્નિ)ના અભાવમાં બીજી વસ્તુ(=અ=ધૂમ)નું ન હોવું તે વ્યતિરેક છે. જ્યાં બ વસ્તુ (=અગ્નિ) નથી હોતી ત્યાં અ વસ્તુ (=ધૂમ) પણ નથી હોતી એવું આપણે અનેક સ્થળે દેખ્યું છે. કૂવામાં, નદીમાં, વગેરે સ્થાનોએ જ્યાં અગ્નિને નથી દેખ્યો ત્યાં ધૂમને પણ નથી દેખ્યો. અગ્નિના અભાવમાં ધૂમનું અસ્તિત્વ દેખ્યું નથી. આમ અન્વય ઉપરાંત વ્યતિરેકની સહાયથી ધૂમનો અગ્નિ સાથેનો સાહચર્યસંબંધ નિયત હોવાની સંભવિતતા વધી જાય છે.[૨૬] તેમ છતાં કેવળ અન્વય-વ્યતિરેક ઉપરથી એક વસ્તુનો (=અનો=ધૂમનો) બીજી વસ્તુ (=બ=અગ્નિ) સાથે સાહચર્યસંબંધ નિયત જ છે એવો નિર્ણય થઈ શકતો નથી.

અલબત્ત, જયંત ભટ્ટ માને છે કે અન્વય-વ્યતિરેક દ્વારા સાહચર્યનું જ્ઞાન થતાં માનસ જ્ઞાનથી તે સાહચર્યની નિયતતા અને સાર્વભૌમિકતાનું જ્ઞાન થઈ જાય છે.[૨૭]

(૩) વ્યભિચારાગ્રહ—જ્યાં જ્યાં અ(=ધૂમ) દેખ્યો છે ત્યાં ત્યાં બ(=અગ્નિ) દેખ્યો છે અને જ્યાં જ્યાં બ (=અગ્નિ) નથી દેખ્યો ત્યાં ત્યાં અ(=ધૂમ) નથી દેખ્યો. પરંતુ એટલાથી જ અનો (=ધૂમનો) બ (=અગ્નિ) સાથેનો સાહચર્યસંબંધ નિયત છે તેવું જ્ઞાન થઈ શકાતું નથી. અન્વયવ્યતિરેક દેખવા ઉપરાંત એ પણ વિચારી લેવું જોઈએ કે એવો કોઈ દાખલો તો આપણે પહેલાં કદી જાણ્યો નથી ને કે જ્યાં અ (=ધૂમ) હોય અને બ (અગ્નિ) ન હોય ? આવો એક જ દાખલો અના(=ધૂમના) બ(=અગ્નિ) સાથેના સાહચર્યસંબંધની નિયતતા અને સાર્વભૌમિકતાને ખંડિત કરવા બસ છે. આવો વ્યભિચારનો એક પણ દાખલો આપણા ધ્યાનમાં – પ્રત્યક્ષ દ્વારા કે શાસ્ત્ર દ્વારા – ન આવ્યો હોવો જોઈએ. આનો અર્થ એ કે જો અના (=ધૂમના) બ (=અગ્નિ) સાથેના સાહચર્યસંબંધના વ્યભિચારનો એક પણ દાખલો હજુ સુધી આપણે દેખ્યો ન હોય કે શાસ્ત્રે જણાવ્યો ન હોય તો તે સાહચર્યસંબંધ નિયત અને સાર્વભૌમ હોવાની સંભવિતતા ઘણી જ વધી જાય છે.

કારિકાવલીના કર્તા વિશ્વનાથ તર્કપંચાનન અનુસાર અન્વય-વ્યતિરેક દ્વારા સહચારનું જ્ઞાન તેમજ વ્યભિચારાગ્રહ આ બે સાથે મળીને આપણને નિયત સાહચર્યનું (=વ્યાપ્તિનું) જ્ઞાન કરાવે છે. વ્યભિચારાગ્રહ અને સહચારગ્રહ વ્યાપ્તિજ્ઞાનનો ઉપાય છે. જો શંકા થાય તો જ તર્કની સહાય લેવી પડે છે, અન્યથા નહિ.[૨૮]

(૪) ભૂયોદર્શન દ્વારા ઉપાધિનિરાસ – ઉપાધિ એટલે શું તે આપણે જોઈ ગયા છીએ. અનો(=ધૂમનો) બ(=અગ્નિ) સાથેનો સાહચર્યસંબંધ ઔપાધિક નથી પણ સ્વાભાવિક છે તેની ખાતરી આપણે કરી લેવી જોઈએ. તે ખાતરી થતાં તે સંબંધની નિયતતા અને સાર્વભૌમિકતાનું જ્ઞાન આપણને થઈ જાય છે. અનો (=ધૂમનો) બ (=અગ્નિ) સાથેનો સંબંધ બ (=અગ્નિ) સિવાય અન્ય કોઈ વસ્તુ ક ઉપર તો આધાર નથી રાખતો ને ?-તેનો વિચાર કરવો વ્યાપ્તિગ્રહણ માટે આવશ્યક છે. જો અનો(=ધૂમનો) બ (=અગ્નિ) સાથેનો સાહચર્યસંબંધ ક ઉપર આધાર રાખતો હોય તો અનું કના અભાવમાં

હોવું સંભવિત બનશે અને પરિણામે અનો ब સાથેનો સાહચર્યસંબંધ નિયત અને સાર્વભૌમ નહિ બને. અનો ब સાથેનો સાહચર્યસંબંધ કોઈ ઉપાધિ ઉપર આધાર રાખે છે કે નહિ તેનો નિર્ણય કરવા વિભિન્ન પરિસ્થિતિઓમાં તે બે વસ્તુઓના અન્વય અને વ્યતિરેકનું પુનઃ પુનઃ નિરીક્ષણ (=ભૂયોદર્શન) કરવું જોઈએ. આ ભૂયોદર્શનથી જો આપણને ખાતરી થાય કે ब (=અગ્નિ)ની ઉપસ્થિતિ યા અનુપસ્થિતિ થતાં अ (=ધૂમ)થી અતિરિક્ત અન્ય કોઈ વસ્તુ ઉપસ્થિત યા અનુપસ્થિત નથી થતી તો આપણે સમજી જઈએ કે अनो (=ધૂમનો=હેતુનો) ब (=અગ્નિ=સાધ્ય) સાથે જે સાહચર્યસંબંધ છે તે નિરુપાધિક છે. આમ ભૂયોદર્શન દ્વારા આપણને હેતુના સાધ્ય સાથેના અનૌપાધિક સંબંધનું (=વ્યાપ્તિનું) જ્ઞાન થાય છે. કેશવમિશ્ર આ જ્ઞાનને પ્રત્યક્ષાત્મક જ ગણે છે. તે કહે છે કે ઉપાધ્યભાવજ્ઞાનજનિત સંસ્કારોની તેમ જ ભૂયોદર્શનજનિત સંસ્કારોની સહાયથી પ્રત્યક્ષ જ ધૂમના અગ્નિ સાથેના નિયત સાહચર્યને ગ્રહણ કરે છે. વ્યાપ્તિનું જ્ઞાન માનસ જ્ઞાન દ્વારા કે અનુમાન દ્વારા થતું નથી પરંતુ પ્રત્યક્ષથી જ થાય છે એવો કેશવમિશ્રનો મત છે.[૨૯]

(૫) તર્ક દ્વારા વ્યાઘાતનિદર્શન – આટલું બધું કરવા છતાં હજુ પણ જો કોઈને अना(=ધૂમના) ब(=અગ્નિ) સાથેના નિયત સાહચર્યનું જ્ઞાન ન થતું હોય અને શંકા રહેતી હોય તો તર્ક તેને નિયત સાહચર્યનું જ્ઞાન કરવામાં સહાય કરે છે.[૩૦] જો ધૂમનો અગ્નિ સાથે નિયત સંબંધ ન હોય તો બીડીનો ધૂમાડો પીવા કોઈ અગ્નિ શા માટે સળગાવે? રાંધણનો અગ્નિ સાથે નિયત સંબંધ ન હોય તો કોઈ રાંધવા અગ્નિ શા માટે પેટાવે? જો ભૂખશમનનો ભોજનગ્રહણ સાથે નિયત સંબંધ ન હોય તો ભૂખ શમાવવા આપણે ભોજન લઈએ જ નહિ. આમ આ સંબંધોની નિયતતા અને સાર્વભૌમિકતા વિશેની શંકા આપણા વ્યવહારનો વ્યાઘાત કરનારી છે એવું તર્કથી જણાતાં શંકા નિવૃત્ત થાય છે[૩૧] અને વ્યાપ્તિનું જ્ઞાન શંકાગ્રસ્ત રહેતું નથી. એ વસ્તુ ધ્યાનમાં રાખવી જોઈએ કે નૈયાયિકોને મતે તર્ક પોતે વ્યાપ્તિગ્રાહક પ્રમાણ નથી, તે તો કેવળ સહાયક છે.

નૈયાયિકોએ અહીં માની લીધું છે કે આપણો વ્યવહાર સાર્વભૌમ અને નિયત સંબંધોના જ્ઞાન ઉપર અવલંબે છે. પરંતુ તેમની આ માન્યતા ઠીક નથી. અકસ્માત્અભાવ સાથે ગાડીની મુસાફરીનો સાર્વભૌમ અને

નિયતસંબંધ છે એવા જ્ઞાનપૂર્વક આપણે ગાડીની મુસાફરી કરીએ છીએ ? કે ગાડીની મુસાફરીમાંય અકસ્માત્‌ની સંભવિતતા હોવા છતાં તે ખૂબ તુચ્છ છે એવા જ્ઞાનપૂર્વક ગાડીની મુસાફરી આપણે કરીએ છીએ ? વ્યવહાર માટે સાર્વભૌમિકતા અને નિયતતાના જ્ઞાનની કોઈ આવશ્યકતા નથી, કેવળ તુચ્છ સંભવિતતાનું જ્ઞાન વ્યવહાર માટે પૂરતું છે. આમ તર્કે દર્શાવેલા વ્યવહારવ્યાઘાતની વાત બરાબર નથી. તેથી, તર્ક સંબંધની નિયતતા અને સાર્વભૌમિકતા વિશેની શંકાને દૂર કરવા શક્તિમાન નથી. આ શંકાનું નિવારણ કરનાર કંઈક બીજું શોધી કાઢવું જોઈએ યા નિયતતા અને સાર્વભૌમિકતાની વાત જ છોડી દેવી જોઈએ (અર્થાત્ નિયતતાનો અર્થ તુચ્છ સંભવિતતા કરી નિયતતાને તિલાંજલિ આપવી જોઈએ). નૈયાયિક પ્રથમ વિકલ્પ સ્વીકારે છે અને સામાન્યપ્રત્યક્ષ કે સામાન્યલક્ષણ અલૌકિક પ્રત્યક્ષની કલ્પના કરે છે.

નૈયાયિકોને પ્રશ્ન પૂછવામાં આવે છે કે કેવળ અમુક સ્થાનોમાં ધૂમને અગ્નિ સાથે દેખ્યો અને અમુક સ્થાનોમાં અગ્નિના અભાવમાં તે ન દેખાયો એના ઉપરથી સર્વ દેશ અને સર્વ કાળમાં ધૂમ અગ્નિ વિના રહેતો જ નથી એવો નિર્ણય કેવી રીતે થઈ શકે ? સર્વ દેશ અને સર્વ કાળના ધૂમો અને અગ્નિઓ તો તમે દેખ્યા નથી, તો પછી બધા ધૂમો અગ્નિની સાથે જ છે—બધા ધૂમોનો અગ્નિઓ સાથેનો સહચાર નિયત છે એમ નૈયાયિક શાને આધારે કહી શકે ? થોડા (=અત્યાર સુધી દેખેલા) ધૂમોનું અગ્નિઓ સાથે સાહચર્ય દેખાયું તે ઉપરથી સર્વ દેશ અને સર્વ કાળના ધૂમોનું અગ્નિઓ સાથે સાહચર્ય હોવાનું જ એવો મોટો કૂદકો મારવાનું સામર્થ્ય ક્યાંથી આવ્યું ? વળી, અત્યાર સુધી વ્યભિચાર નથી જણાયો એટલે કોઈ દેશ અને કોઈ કાળમાં એ સંબંધમાં વ્યભિચાર હશે જ નહિ એમ માની લેવું ઉચિત નથી. સર્વ દેશ અને સર્વ કાળના બધા ધૂમોને અને અગ્નિઓને પ્રત્યક્ષ જાણી ધૂમોનો અગ્નિઓ સાથે સાહચર્યસંબંધ વ્યભિચારરહિત પ્રત્યક્ષ જાણી લીધો હોય તો જ આપણને કહેવાનો અધિકાર છે કે ધૂમનો અગ્નિ સાથે જે સાહચર્યસંબંધ છે તે નિયત છે, અન્યથા નહિ.

આ શંકાનું સમાધાન કરતાં જયંત ભટ્ટ કહે છે કે નૈયાયિકોને મતે સામાન્યો વસ્તુસત્ છે, સામાન્યોનું પ્રત્યક્ષજ્ઞાન પણ વ્યક્તિના

પ્રત્યક્ષજ્ઞાન સાથે થાય છે. સામાન્યો એક અને નિત્ય છે. તેથી એ સામાન્યોનું સાથે સાથે પ્રત્યક્ષ થતાં તેમની વચ્ચેના નિયત સાહચર્ય-સંબંધનું પણ પ્રત્યક્ષ થઈ જાય છે. વ્યાપ્તિસંબંધ સામાન્યો વચ્ચે છે, વ્યક્તિઓ વચ્ચે નથી. એટલે, વ્યાપ્તિના જ્ઞાન માટે સર્વ દેશ અને સર્વ કાળની સકળ ધૂમવ્યક્તિઓ અને સકળ અગ્નિવ્યક્તિઓના પ્રત્યક્ષની સામાન્યને વસ્તુસત્ માનનાર નૈયાયિકને કોઈ જરૂર નથી.[૩૨]

નવ્ય નૈયાયિકોને આનાથી સંતોષ થયો લાગતો નથી. તેમણે માની લીધું છે કે વ્યાપ્તિજ્ઞાન માટે ત્રૈકાલિક અને સાર્વદૈશિક બધી જ વ્યક્તિઓનું પ્રત્યક્ષ જ્ઞાન આવશ્યક છે. આવા પ્રત્યક્ષ જ્ઞાનને માટે તેમણે સામાન્યલક્ષણ અલૌકિક સન્નિકર્ષ માન્યો છે.[૩૩] આ સન્નિકર્ષથી અલૌકિક સામાન્યલક્ષણ પ્રત્યક્ષ જન્મે છે. આની ચર્ચા પ્રત્યક્ષવિષયક અધ્યયનમાં કરી છે. તેથી અહીં ફરીથી તેનું વિશ્લેષણ કરતા નથી.

જો સામાન્યલક્ષણ પ્રત્યક્ષ દ્વારા બધી જ અગ્નિવ્યક્તિઓનું અને ધૂમવ્યક્તિઓનું પ્રત્યક્ષજ્ઞાન થતું હોય તો પર્વત ઉપરના ધૂમસમ્બદ્ધ અગ્નિનું પણ વ્યાપ્તિગ્રહણકાળે પ્રત્યક્ષ થઈ જ ગયું છે તો પર્વત પર અગ્નિને હવે હેતુ દ્વારા જાણવાનું કોઈ પ્રયોજન રહેતું નથી. અર્થાત્, વ્યાપ્તિવાક્યમાં ન હોય એવું નવું જ કંઈ નિગમનવાક્યમાં હોતું નથી. આના ઉત્તરમાં નવ્યનૈયાયિકો કહેશે કે વ્યાપ્તિવાક્યમાં બધા જ અગ્નિઓનું જ્ઞાન સામાન્યરૂપે જ હોય છે જ્યારે નિગમનવાક્યમાં આપણને પર્વતવિશિષ્ટ (=ધર્મિવિશિષ્ટ) અગ્નિનું (=ધર્મનું) જ્ઞાન મળે છે. આમ નિગમનમાં કંઈક વિશેષ જ્ઞાન થાય છે.[૩૪]

લિંગપરામર્શ

આપણે જોઈ ગયા કે પક્ષધર્મતાજ્ઞાન અને વ્યાપ્તિજ્ઞાન અનુમાનના બે મહત્ત્વનાં અંગ છે. પરંતુ અનુમિતિને ઉત્પન્ન થવા માટે લિંગપરામર્શ પણ જરૂરી છે.

સૌ પ્રથમ આપણે પર્વત (=પક્ષ) ઉપર ધૂમ દેખીએ છીએ. આ છે પક્ષધર્મતાજ્ઞાન. પછી આપણને વ્યાપ્તિનું સ્મરણ થાય છે–'જ્યાં જ્યાં ધૂમ હોય છે ત્યાં ત્યાં અગ્નિ હોય છે.' જ્યાં સુધી વ્યાપ્તિજ્ઞાન નથી હોતું ત્યાં સુધી ધૂમ ધૂમમાત્ર હોય છે, તે અન્ય વસ્તુ(=અગ્નિ)નો સૂચક (=લિંગ) નથી

બનતો. તેથી અનુમાનની દૃષ્ટિએ એવા ધૂમનું કંઈ મહત્ત્વ નથી. વ્યાપ્તિજ્ઞાન જે વ્યક્તિને છે—'જ્યાં જ્યાં ધૂમ હોય છે ત્યાં ત્યાં અગ્નિ હોય છે' એવું જ્ઞાન જે વ્યક્તિ ધરાવે છે—તે વ્યક્તિને ધૂમનું—ધૂમદર્શનનું મહત્ત્વ છે. તેને માટે ધૂમ કેવળ ધૂમ જ નથી પરંતુ પદાર્થાન્તર(=અગ્નિ)નો પરિચાયક (=સૂચક) પણ છે; અર્થાત્ તેનામાં 'લિંગત્વ' આવી જાય છે. જેને વ્યાપ્તિજ્ઞાન નથી કે 'જ્યાં જ્યાં ધૂમ હોય છે ત્યાં ત્યાં અગ્નિ હોય છે' તે વ્યક્તિ તો પહાડ ઉપર ધૂમાડો દેખે છે; એના ઉપરથી એ કોઈ નિષ્કર્ષ કાઢી શકતો નથી. પરંતુ વ્યાપ્તિજ્ઞાન ધરાવનાર વ્યક્તિ પહાડ ઉપર જ્યારે ધૂમ દેખે છે (=પક્ષધર્મતા-જ્ઞાન) ત્યારે તેને વ્યાપ્તિસ્મરણ થાય છે અને પરિણામે પહાડ પર દેખાઈ રહેલો ધૂમ અગ્નિસૂચક છે, અગ્નિવ્યાપ્ય છે એવું જ્ઞાન તેને થાય છે. આ જ્ઞાનને લિંગપરામર્શ કહે છે.

કેટલાક આને તૃતીય લિંગપરામર્શ કહે છે. તેમને મતે 'પહાડ ઉપર ધૂમ (=લિંગ) છે' આ પ્રથમ લિંગપરામર્શ છે, 'ધૂમ અગ્નિવ્યાપ્ય છે' આ બીજો લિંગપરામર્શ છે અને 'પહાડ અગ્નિવ્યાપ્ય ધૂમવાળો છે' આ ત્રીજો લિંગ-પરામર્શ છે. અહીં પ્રથમ પરામર્શમાં લિંગનો સંબંધ પક્ષ સાથે છે એટલું દેખવામાં આવે છે, દ્વિતીય પરામર્શમાં લિંગનો સંબંધ સાધ્ય સાથે છે એટલું દેખવામાં આવે છે અને ત્રીજા પરામર્શમાં સાધ્યસમ્બદ્ધ લિંગનો સંબંધ પક્ષની સાથે છે એટલું દેખવામાં આવે છે.[૩૫] આ અન્તિમ પરામર્શથી અનુમિતિરૂપ જ્ઞાન જન્મે છે કે 'પર્વત ઉપર અગ્નિ છે.' પ્રસ્તુત ચર્ચામાં 'લિંગપરામર્શ'થી આ અન્તિમ લિંગપરામર્શ સમજવાનો છે.

પક્ષધર્મતાજ્ઞાન અને વ્યાપ્તિજ્ઞાન બેય સમ્મિલિત થવાથી જે વિશિષ્ટ જ્ઞાન ઉત્પન્ન થાય છે તેને પરામર્શ યા લિંગપરામર્શ કહેવામાં આવે છે. તેથી તેની વ્યાખ્યા તર્કસંગ્રહકારે આવી કરી છે—વ્યાપ્તિવિશિષ્ટ પક્ષધર્મતાનું જ્ઞાન પરામર્શ છે.[૩૬]

પક્ષધર્મતાજ્ઞાનથી તો આપણે એટલું જ જાણી શકીએ છીએ કે क માં ख છે. વ્યાપ્તિજ્ઞાનથી આપણે એટલું જ જાણીએ છીએ કે ख गનો વ્યાપ્ય છે. હવે આ બે જ્ઞાનો સાથે મળી ત્રીજું જ્ઞાન આપે છે કે कમાં गનો વ્યાપ્ય ख છે.

પક્ષધર્મતાજ્ઞાન દ્વારા કેવળ બેનો અર્થાત્ પક્ષ અને લિંગનો સંબંધ જ્ઞાત થાય છે. વ્યાપ્તિજ્ઞાન દ્વારા પણ કેવળ બેનો અર્થાત્ લિંગ અને સાધ્યનો

સંબંધ જ્ઞાત થાય છે. પરંતુ પક્ષધર્મતાજ્ઞાન અને વ્યાપ્તિજ્ઞાનને પરિણામે જન્મતા લિંગપરામર્શરૂપ જ્ઞાન દ્વારા પક્ષ, લિંગ અને સાધ્ય ત્રણેયનો સંબંધ જ્ઞાત થાય છે. અર્થાત્, લિંગપરામર્શ પક્ષ, લિંગ અને સાધ્ય ત્રણેયનું સંકલન કરે છે.

અનુમિતિ

પરામર્શજન્ય જ્ઞાન અનુમિતિ છે.[37] 'અગ્નિવ્યાપ્ય ધૂમવાળો પર્વત છે' એવો પરામર્શ જ 'આ પર્વત અગ્નિવાળો છે' એવા અનુમિતિજ્ઞાનનું સાક્ષાત્ કારણ છે. મીમાંસકો અને વેદાન્તીઓ કહે છે કે પક્ષધર્મતાજ્ઞાન અને વ્યાપ્તિજ્ઞાન થતાં જ અનુમિતિ જન્મે છે, વચ્ચે પરામર્શને માનવાની કોઈ જરૂર નથી. વ્યાપ્તિ દ્વારા આપણને લિંગ અને લિંગીના નિયત સંબંધનું જ્ઞાન થાય છે અને પક્ષધર્મતાજ્ઞાનથી આપણને લિંગ અને પક્ષના સંબંધનું જ્ઞાન મળે છે. આમ થતાં જ પક્ષ અને લિંગીનો સંબંધ સ્થાપિત થઈ જાય છે, લિંગપરામર્શની કોઈ આવશ્યકતા નથી.

આના ઉત્તરમાં નૈયાયિકો કહે છે કે પ્રત્યેક પ્રમાણનાં ત્રણ અંગો હોય છે— (૧) કરણ (૨) કરણવ્યાપાર અને (૩) ફળ. અનુમાનની બાબતમાં વ્યાપ્તિજ્ઞાન અને પક્ષધર્મતાજ્ઞાન કરણ (=સાધકતમ કારણ) છે. આ કરણનો વ્યાપાર શો છે? પરામર્શ. આ વ્યાપાર યા ક્રિયાનું ફળ અનુમિતિ છે. આમ વ્યાપ્તિજ્ઞાન અને પક્ષ-ધર્મતાજ્ઞાન અનુમિતિનું સાધકતમ કારણ હોવા છતાં તે સાક્ષાત્ કારણ નથી પરંતુ સ્વવ્યાપાર પરામર્શ દ્વારા જ કારણ બને છે. આમ અનુમિતિનું ચરમ(=અન્તિમ) કારણ તો પરામર્શ જ છે. તેથી અનુમિતિને પરામર્શજન્ય ગણવામાં આવી છે.

અનુમાનના પ્રકાર

અનુમાનના ત્રણ રીતે વિભાગ કરવામાં આવે છે. એક રીતે તેનો વિભાગ પૂર્વવત્, શેષવત્ અને સામાન્યતોદૃષ્ટ ભેદોમાં કરવામાં આવે છે.[38] બીજી રીતે તેનો વિભાગ અન્વયવ્યતિરેકી, કેવલાન્વયી અને કેવલવ્યતિરેકી આ ત્રણ ભેદોમાં કરવામાં આવે છે, અને ત્રીજી રીતે તેનો વિભાગ સ્વાર્થ અને પરાર્થ એ બે ભેદોમાં કરવામાં આવે છે.

(૧) પૂર્વવત્–શેષવત્–સામાન્યતોદૃષ્ટ

પૂર્વવત્, વગેરે ત્રણ અનુમાનોનું ખરું સ્વરૂપ શું છે તે વિષે મતભેદ છે. વાત્સ્યાયને પણ દરેકનાં બે–બે રૂપો આપ્યાં છે. અર્થાત્ તેમણે બે રીતે પ્રત્યેક નામનું અર્થઘટન કર્યું છે.

પૂર્વવત્ — પૂર્વવત્‌ના એક અર્થઘટન પ્રમાણે આ અનુમાન એટલે કારણ ઉપરથી કાર્યનું અનુમાન: ઉદાહરણાર્થ વાદળો ઉપરથી વર્ષાનું અનુમાન.[39] પૂર્વવત્‌ના બીજા અર્થઘટન પ્રમાણે જે સાધ્યની જાતિની વસ્તુ પૂર્વે પ્રત્યક્ષગોચર થઇ હોય તે સાધ્યના અનુમાનને પૂર્વવત્ કહેવામાં આવે છે. અર્થાત્ પૂર્વે જે જાતિની બે વ્યક્તિઓને સાથે સાથે જોઈ હોય તેમાંની એકનું પછીથી પ્રત્યક્ષ થતાં બીજી જે પ્રત્યક્ષ નથી તેનું અનુમાન કરવું તે પૂર્વવત્ અનુમાન છે. ઉદાહરણાર્થ, ધૂમ ઉપરથી અગ્નિનું અનુમાન. અહીં ધૂમ અને અગ્નિ બંનેનું પૂર્વે પ્રત્યક્ષ થયેલું છે.[40]

શેષવત્—શેષવત્‌ના એક અર્થઘટન અનુસાર કાર્ય ઉપરથી કારણનું અનુમાન શેષવત્ અનુમાન છે; ઉદાહરણાર્થ, નદીમાં પૂર જોઈ વર્ષાનું અનુમાન.[41] બીજા અર્થઘટન પ્રમાણે નિષેધ કરતાં કરતાં બાકી જે રહે તે જ જેનો વિષય છે તે અનુમાન શેષવત્ અનુમાન છે. આનું સરળ ઉદાહરણ જોઈએ. ત્રણ પેટીઓમાંથી એકમાં રત્ન છે તે આપણે જાણીએ છીએ પણ કઈ પેટીમાં છે તે આપણે જાણતા નથી. પહેલી પેટી તપાસી, તેમાં રત્ન ન જણાયું. બીજી પેટી તપાસી, તેમાંથી પણ તે ન નીકળ્યું. એટલે ત્રીજી પેટી તપાસ્યા વિના આપણે અનુમાન કરીએ છીએ કે ત્રીજી પેટીમાં રત્ન છે. 'ત્રણમાંથી એક પેટીમાં રત્ન છે, આ પ્રથમ પેટીમાં રત્ન નથી, આ બીજી પેટીમાં રત્ન નથી, એટલે આ ત્રીજીમાં રત્ન છે.' નૈયાયિકોને મતે શબ્દ ગુણ છે. આ ગુણ કોનો છે એ સિદ્ધ કરવા નૈયાયિકો શેષવત્ અનુમાનનો પ્રયોગ કરે છે. પૃથ્વી વગેરે આઠ દ્રવ્યોને એકે એકે લઈ નક્કી કરે છે કે શબ્દ ગુણ તેમનામાં સંભવતો નથી. વળી, શબ્દ ગુણ હોઈ એ કોઈ ગુણમાં કે કોઈ ક્રિયામાં રહેતો હોય એ પણ સંભવે નહિ. એટલે છેવટે અનુમાન કરવામાં આવે છે કે બાકી રહેલા નવમા દ્રવ્ય આકાશનો તે ગુણ છે. આનું બીજું નામ પરિશેષ અનુમાન છે.[42] ગૌડપાદાચાર્યને મતે શેષવત્‌નું સ્વરૂપ નીચે પ્રમાણે છે. અંશીના એક અંશના વિશિષ્ટ ગુણ ઉપરથી બાકીના અંશોમાં તે વિશિષ્ટ ગુણના હોવાનું અનુમાન કરવું તે શેષવત્ અનુમાન છે. સમુદ્રના એક જલબિંદુને ચાખીને તે ખારું જણાતાં સમુદ્રનાં બધાં જ જલબિંદુઓ ખારાં છે એવું અનુમાન શેષવત્ છે.[43] સગડી ઉપર મૂકેલી તપેલીમાંથી ચોખાનો એક દાણો કાઢી દબાવી જોતાં તે ચડી ગયેલો જણાતાં બધા ચોખાના દાણા ચડી ગયા છે એવું અનુમાન 'શેષવત્'નું ગૌડપાદાચાર્યને મતે બીજું ઉદાહરણ થાય. આમ ગૌડપાદને મતે શેષવત્ અનુમાન inductive (=આગમન) અનુમાન છે. પરંતુ

નૈયાયિકો ગૌડપાદ સાથે સંમત નહિ થાય કારણ કે તેમને મતે આ પ્રકારનું જ્ઞાન પ્રત્યક્ષ જ છે, અનુમાન નથી. આવા અનુમાનને સ્વીકારતાં વ્યાપ્તિ અનુમાનથી ગૃહીત થાય છે એવું ફલિત થાય, જે નૈયાયિકને ઇષ્ટ નથી.

સામાન્યતો દૃષ્ટ—સામાન્યતોદૃષ્ટનું ભાષ્યગત પ્રથમ અર્થઘટન સ્પષ્ટ નથી. ભાષ્યકાર એના ઉદાહરણ તરીકે દેશાન્તરપ્રાપ્તિ ઉપરથી સૂર્યગતિના અનુમાનને આપે છે. સૂર્યને ગતિ કરતો આપણે દેખતા નથી. પરંતુ તેને કોઈક વાર અમુક સ્થાને અને કોઈક વાર અમુક સ્થાને દેખીએ છીએ. એના ઉપરથી એની અપ્રત્યક્ષ ગતિનું અનુમાન આપણે કરીએ છીએ. કાંડાઘડીઆળનું દૃષ્ટાન્ત લો. એના કલાકકાંટાની ગતિ આપણે દેખી શકતા નથી. પરંતુ તે અત્યન્ત મન્દ ગતિએ જ્યારે અન્ય સ્થાને પહોંચી ગયો હોય છે ત્યારે આપણે અનુમાન કરીએ છીએ કે તે ગતિ કરે છે; (એનાથી ઊલટું જો ઘણા સમય પછી પણ તે અન્ય સ્થાને ગયેલો જણાતો નથી ત્યારે આપણે અનુમાન કરીએ છીએ કે તે ગતિ કરતો નથી.) આમ સ્થાનાન્તરપ્રાપ્તિ ઉપરથી અપ્રત્યક્ષ ગતિનું અનુમાન સામાન્યતોદૃષ્ટ અનુમાનનું ઉદાહરણ છે.[44] પરંતુ આમાં અને શેષવત્ (=કાર્ય ઉપરથી કારણના અનુમાન)માં કંઈ અન્તર જણાતું નથી, કારણ કે પ્રસ્તુત ઉદાહરણ પણ કાર્ય (=સ્થાનાન્તરપ્રાપ્તિ) ઉપરથી કારણ(=ગતિ)ના અનુમાનનું જ છે. ભાષ્યગત દ્વિતીય અર્થઘટન નીચે પ્રમાણે છે. કેટલાક પદાર્થ એવા છે જેમનું કદી પ્રત્યક્ષ થતું નથી, કેવળ કેટલાંક ચિહ્નો એવાં મળે છે જેના ઉપરથી આપણે એમના અસ્તિત્વનું અનુમાન કરી શકીએ છીએ. આવાં સ્થાળોએ લિંગ અને લિંગીનું સાથે કદી પ્રત્યક્ષ સંભવતું જ નથી, કારણ કે લિંગી નિત્યપરોક્ષ છે. આવે પ્રસંગે લિંગ ઉપરથી લિંગીનું અનુમાન કેવી રીતે થાય : લિંગના સામાન્ય ધર્મ દ્વારા લિંગીનું અનુમાન થાય છે. ઉદાહરણાર્થ, ઇચ્છા, સુખ, દુઃખ, વગેરે ગુણો છે. ઇચ્છા, સુખ, દુઃખ વગેરેનો સમાનધર્મ ગુણ હોવાપણું છે. એને આધારે આપણે કહી શકીએ કે ઇચ્છા આદિ ગુણોનો આધાર દ્રવ્યરૂપ હોવો જોઈએ અને તે ઇચ્છા વગેરે ગુણોથી વિશિષ્ટ તે દ્રવ્ય જ આત્મા છે. અહીં ગુણ–દ્રવ્યના પ્રત્યક્ષ સબંધ દ્વારા જેમનો આત્મા સાથે સંબંધ પ્રત્યક્ષ નથી એવા પ્રત્યક્ષજ્ઞાત ઇચ્છા આદિ ગુણો (=લિંગ) પોતાના દ્રવ્યરૂપ આધાર નિત્ય પરોક્ષ આત્માનું (=લિંગીનું) અનુમાન કરાવે છે.[45] આ દ્વિતીય અર્થઘટનને વિશેષે સમજવા વાચસ્પતિની મદદ લઈએ. તેઓ કહે છે કે અહીં જે સાધ્યનું અનુમાન કરવામાં આવે છે તે સાધ્યની જાતિની કોઈ પણ વસ્તુ કદીય પ્રત્યક્ષગોચર થતી શકય નથી. એક ઉદાહરણથી આ અનુમાનને સમજીએ. રૂપજ્ઞાન, રસજ્ઞાન વગેરે જ્ઞાનો ક્રિયારૂપ છે. જે ક્રિયારૂપ હોય તે કરણયુક્ત હોય જ. એટલે આ જ્ઞાનો પણ કરણ-

યુક્ત હોવાં જોઈએ. આ જ્ઞાનના કરણરૂપ વસ્તુ બીજી કરણરૂપ વસ્તુઓથી તદ્દન ભિન્ન જાતિની છે. જ્ઞાનના કરણરૂપ વસ્તુ ઇન્દ્રિયજાતિની છે જ્યારે બીજી કરણરૂપ વસ્તુઓ ઇન્દ્રિયજાતિની નથી. ઇન્દ્રિયરૂપ કરણ ક્યારેય પ્રત્યક્ષ થતું નથી જ્યારે બીજાં કરણો પ્રત્યક્ષ થાય છે. એટલે ક્રિયા ઉપરથી કરણસામાન્યનું અનુમાન (=કાર્ય ઉપરથી કારણનું અનુમાન=શેષવત્ અનુમાન) કરી જ્ઞાનના કરણવિશેષ ઇન્દ્રિયનું અનુમાન કરવું તે સામાન્યતોદૃષ્ટ અનુમાન છે. અહીં કરણસામાન્ય દૃષ્ટ છે, કરણવિશેષ (ઇન્દ્રિય) કદીય દૃષ્ટ નથી; કોઈક કરણ દૃષ્ટ છે, ઇન્દ્રિયરૂપ કરણ દૃષ્ટ નથી. સાધ્ય ઇન્દ્રિય છે. તેમાં ઇન્દ્રિયત્વસામાન્ય અને કરણત્વસામાન્ય એ સામાન્યો રહેલાં છે. ઇન્દ્રિયત્વસામાન્ય કરણત્વસામાન્યાન્તર્ગત છે. કરણત્વ દૃષ્ટ છે જ્યારે ઇન્દ્રિયત્વ કદીય દૃષ્ટ નથી. એટલે 'ઇન્દ્રિયત્વનું અનુમાન તે ઇન્દ્રિયત્વ કરણત્વાન્તર્ગત હોઈ શક્ય બને છે. આમ કદીય પ્રત્યક્ષગોચર નહીં એવા ઇન્દ્રિયરૂપ કરણવિશેષનું અનુમાન 'સામાન્યતો દૃષ્ટ' અનુમાનનું ઉદાહરણ છે.[૪૬]

સામાન્યતોદૃષ્ટ અનુમાનને નીચે પ્રમાણે પણ સમજાવવામાં આવે છે. પૂર્વવત્ અને શેષવત્માં કાર્ય-કારણસંબંધના આધાર ઉપર અનુમાન કરવામાં આવે છે, જ્યારે સામાન્યતોદૃષ્ટ અનુમાનનો આધાર કાર્યકારણભાવ નથી. બે વસ્તુઓ એવી હોય કે જેમની વચ્ચે કાર્યકારણભાવ ન હોય તેમ છતાં એકનો બીજી સાથે નિયત સંબંધ હોય તો એક ઉપરથી બીજીનું અનુમાન થઈ શકે છે. ઉદાહરણાર્થ, શિંગડા ઉપરથી પૂંછડાનું અનુમાન. શિંગડા અને પૂંછડા વચ્ચે કાર્યકારણભાવ સંબંધ નથી. અર્થાત્ નથી શિંગડું પૂંછડાનું કારણ કે નથી પૂંછડું શિંગડાનું કારણ તેમ છતાં જાનવરનું શિંગડું જોઈ તેના પૂંછડાનું અનુમાન આપણે કરી શકીએ છીએ. કેરીનું રૂપ જોઈ રસનું અનુમાન કરીએ છીએ. અહીં રૂપ અને રસ વચ્ચે કાર્યકારણભાવ નથી. એટલે આને પણ સામાન્યતોદૃષ્ટ અનુમાનનું ઉદાહરણ ગણવામાં આવે છે.[૪૭]

(૨) અન્વયવ્યતિરેકી–કેવલાન્વયી–કેવલવ્યતિરેકી[૪૮]

અનુમાનના આ ત્રણ ભેદોને સમજવા માટે પક્ષ, સપક્ષ અને વિપક્ષની પરિભાષા સમજી લેવી જરૂરી છે. પક્ષ તે છે જ્યાં આપણે સાધ્ય સિદ્ધ કરવા ઇચ્છીએ છીએ, જેમ કે પર્વત; સપક્ષ તે છે જ્યાં આપણને સાધ્યનું જ્ઞાન પહેલેથી છે, જેમ કે રસોઈઘર;[૪૯] વિપક્ષ તે છે જ્યાં આપણને સાધ્યના અભાવનું જ્ઞાન પહેલેથી છે, જેમ કે સરોવર.[૫૦] સપક્ષ અને વિપક્ષ ક્રમશઃ અન્વયવ્યાપ્તિ અને વ્યતિરેકવ્યાપ્તિના ઉદાહરણના રૂપમાં આવે છે. અન્વયવ્યાપ્તિ અને વ્યતિરેકવ્યાપ્તિનું નિરૂપણ આપણે કરી ગયા છીએ.

અન્વયવ્યતિરેકી—અન્વયવ્યતિરેકી અનુમાન તે છે જેમાં અન્વયવ્યાપ્તિ અને વ્યતિરેકવ્યાપ્તિ બંનેનાં દૃષ્ટાન્તો (અર્થાત્ સપક્ષ અને વિપક્ષ) મળી શકતાં હોય. પર્વત ઉપર ધૂમ દેખી અગ્નિનું અનુમાન કરીએ છીએ. આ અનુમાન અન્વયવ્યતિરેકી છે, કારણ અન્વયવ્યાપ્તિનું દૃષ્ટાન્ત (સપક્ષ) અને વ્યતિરેકવ્યાપ્તિનું દૃષ્ટાન્ત (વિપક્ષ) બંને મળે છે. જ્યાં જ્યાં ધૂમ છે ત્યાં ત્યાં અગ્નિ છે (અન્વયવ્યાપ્તિ), ઉદાહરણાર્થ રસોઈઘર (સપક્ષ). રસોઈઘરમાં ધૂમની સાથે અગ્નિ છે. જ્યાં જ્યાં અગ્નિ નથી ત્યાં ત્યાં ધૂમ નથી (વ્યતિરેકવ્યાપ્તિ), ઉદાહરણાર્થ સરોવર (વિપક્ષ). સરોવરમાં અગ્નિના અભાવ સાથે ધૂમનો પણ અભાવ છે.[૫૧]

કેવલાન્વયી—કેવલાન્વયી અનુમાન તે છે જેમાં અન્વયવ્યાપ્તિનું જ દૃષ્ટાન્ત મળી શકે, વ્યતિરેકવ્યાપ્તિનું નહિ. 'પટ અભિધેય છે કારણ કે તે પ્રમેય (=જ્ઞેય) છે' આ અનુમાન લો. અહીં અન્વયવ્યાપ્તિ છે—'જે જે પ્રમેય છે તે તે અભિધેય છે.' આ અન્વયવ્યાપ્તિનું ઉદાહરણ (=સપક્ષ) મળે છે. ઘટમાં પ્રમેયત્વની સાથે અભિધેયત્વ પણ છે. ઘટ સપક્ષ છે. હવે વ્યતિરેકવ્યાપ્તિ લો. 'જે જે અભિધેય નથી તે તે પ્રમેય નથી' આ વ્યતિરેકવ્યાપ્તિનું ઉદાહરણ (=વિપક્ષ) ક્યાંય મળતું નથી. એવી એક પણ વસ્તુ નથી જે અભિધેય ન હોય. જો અનુમાનમાં વિપક્ષ મળતો જ ન હોય અને સપક્ષો જ મળતા હોય તો વ્યતિરેકવ્યાપ્તિ માટે ઉદાહરણ ક્યાંથી લાવવું? ઉદાહરણ વ્યાપ્તિનું આવશ્યક અંગ છે, તે સિવાય વ્યાપ્તિ સંભવે નહિ. તેથી આવા અનુમાનો કે જ્યાં કેવળ અન્વયવ્યાપ્તિ સંભવતી હોય અને વ્યતિરેકવ્યાપ્તિ ન સંભવતી હોય તેમને કેવલાન્વયી અનુમાનો કહેવામાં આવે છે.[૫૨]

કેવલવ્યતિરેકી — કેવલવ્યતિરેકી અનુમાન તે છે જેમાં વ્યતિરેકવ્યાપ્તિનું દૃષ્ટાન્ત મળી શકે, અન્વયવ્યાપ્તિનું નહિ. 'જીવમાં આત્મા છે કારણ કે તેમાં ચૈતન્ય છે'—આ અનુમાન લો. અહીં અન્વયવ્યાપ્તિ છે—'જે જે ચૈતન્યવાન્ છે તે તે આત્મવાન્ છે.' હવે આનું ઉદાહરણ શું આપીશું. જેટલી ચૈતન્યવાન્ વ્યક્તિઓ (મનુષ્ય, હાથી, ઘોડા, વગેરે) છે તે બધી જીવવર્ગમાં અર્થાત્ પક્ષમાં જ આવી જાય છે. પક્ષમાં તો સાધ્ય (=આત્મા) સિદ્ધ કરવું છે એટલે પક્ષને (પક્ષાન્તર્ગતને) દૃષ્ટાન્ત તરીકે ન લઈ શકાય. અન્વયવ્યાપ્તિને માટે સપક્ષનું હોવું જરૂરી છે કારણ કે સપક્ષ જ તેનું ઉદાહરણ બને છે. વળી, સપક્ષનું પક્ષથી ભિન્ન હોવું પણ જરૂરી છે. પરંતુ અહીં તો સપક્ષ છે જ નહિ.[૫૩] એટલે અન્વયવ્યાપ્તિ અશક્ય છે. હવે વ્યતિરેકવ્યાપ્તિ લો. 'જે જે આત્મવાન્

નથી તે તે ચૈતન્યવાન્ નથી' આ વ્યતિરેકવ્યાપ્તિ છે. તેનું ઉદાહરણ (વિપક્ષ) મળે છે. પત્થર તેનું ઉદાહરણ છે. પત્થરમાં આત્માના અભાવ સાથે ચૈતન્યનો પણ અભાવ છે. આવાં અનુમાનો જેમાં કેવળ વ્યતિરેકવ્યાપ્તિ શક્ય છે તેને કેવલવ્યતિરેકી અનુમાનો કહેવામાં આવે છે.

(૩) સ્વાર્થાનુમાન-પરાર્થાનુમાન

સ્વપ્રયોજન–પરપ્રયોજનના આધાર પર અનુમાનના બે ભેદ કરવામાં આવ્યા છે – સ્વાર્થાનુમાન અને પરાર્થાનુમાન.[૫૪]

સ્વાર્થાનુમાન – સ્વાર્થાનુમાન એટલે 'પોતાને માટે અનુમાન.' જે અનુમાન કેવળ પોતાના બોધ યા નિશ્ચયનો હેતુ છે તે સ્વાર્થાનુમાન છે.[૫૫] તેથી આ અનુમાનમાં પ્રતિજ્ઞા વગેરે પાંચ અવયવોનો પ્રયોગ કરવામાં આવતો નથી. કેવળ હેતુ યા લિંગ દેખીને જ સ્વાર્થાનુમાનમાં સાધ્યનો નિશ્ચય કરવામાં આવે છે. જે વ્યક્તિને વ્યાપ્તિજ્ઞાન હોય છે તે વ્યક્તિ કોઈ સ્થળે લિંગ દેખે છે એટલે તે તરત જ સમજી જાય છે કે ત્યાં લિંગી પણ છે. સ્વાર્થાનુમાનમાં પક્ષધર્મતાજ્ઞાન, વ્યાપ્તિસ્મરણ અને લિંગપરામર્શ આટલાથી જ અનુમિતિ જન્મે છે.[૫૬]

પરાર્થાનુમાન—પરાર્થાનુમાન એટલે 'બીજાને માટે અનુમાન.' પરાર્થાનુમાન બીજાના સંશયને દૂર કરવા કરવામાં આવે છે, બીજાને સમજાવવા કરવામાં આવે છે. એટલે પરાર્થાનુમાન પંચાવયવરૂપે શબ્દબદ્ધ હોય છે. બીજી રીતે કહીએ તો, જ્યારે સ્વાર્થાનુમાનને બીજા સમક્ષ પંચાવયવરૂપે વ્યવસ્થિત રીતે શબ્દબદ્ધ કરી રજૂ કરવામાં આવે છે ત્યારે સ્વાર્થાનુમાન પરાર્થાનુમાનમાં પલટાઈ જાય છે. પહેલાં સ્વાર્થાનુમાન દ્વારા જ્ઞાનોપાર્જન કરી પછી પરપ્રબોધનાર્થ તેને પંચાવયવવાક્યમાં રજૂ કરવામાં આવતાં તે પરાર્થાનુમાન બની જાય છે.[૫૭]

સ્વાર્થાનુમાન અને પરાર્થાનુમાન બંનેનો ભેદ સ્પષ્ટ છે. સ્વાર્થાનુમાન સ્વપ્રતિપત્તિ (inner conviction) માટે છે, જ્યારે પરાર્થાનુમાન પરપ્રતિપત્તિ (persuation of others) માટે છે. સ્વાર્થાનુમાન અનૌપચારિક છે, જ્યારે પરાર્થાનુમાન ઔપચારિક છે. અર્થાત્, સ્વાર્થાનુમાનમાં formનું મહત્ત્વ નથી જ્યારે પરાર્થાનુમાનમાં formનું મહત્ત્વ છે. સ્વાર્થાનુમાનમાં વ્યક્તિ પોતે પોતાને માટે અનુમાન કરે છે, જ્યારે પરાર્થાનુમાનમાં તે સ્વકૃત અનુમાનને શબ્દબદ્ધ કરી બીજામાં સંક્રાન્ત કરવામાં આવે છે. આમ પરાર્થાનુમાનનો આધાર સ્વાર્થાનુમાન છે. સ્વાર્થાનુમાનમાં વ્યક્તિ પોતાના અનુભવથી જ અનુમાન કરી લે છે જ્યારે પરાર્થાનુમાનમાં બીજાએ કરેલા સ્વાર્થાનુમાનને પોતાની આગળ

પંચાવયવરૂપે શબ્દબદ્ધ કરી રજૂ કરવામાં આવતાં વ્યક્તિ તેને તે ક્રમે સમજી અનુમાન દ્વારા સાધ્યનું જ્ઞાન કરે છે. આ દૃષ્ટિએ સ્વાર્થાનુમાનની અપેક્ષાએ પરાર્થાનુમાનમાં ભાષા અધિક મહત્ત્વ ધરાવે છે. પરાર્થાનુમાનમાં પંચાવયવનો (=ન્યાયનો) પ્રયોગ આવશ્યક છે જ્યારે સ્વાર્થાનુમાનમાં તેની જરૂર નથી. આ દૃષ્ટિએ જ કેટલાક દાર્શનિકો સ્વાર્થાનુમાનને જ્ઞાનાત્મક ગણે છે, જ્યારે પરાર્થાનુમાનને શબ્દાત્મક ગણે છે.[૫૮] પરાર્થાનુમાન દ્વારા બીજાને થતું જ્ઞાન શબ્દજન્ય હોવા છતાં તેને શાબ્દ (=શબ્દપ્રમાણથી પ્રાપ્ત) કેમ નથી ગણવામાં આવતું ? આના ઉત્તરમાં નૈયાયિક જણાવે છે કે પરાર્થાનુમાન દ્વારા બીજાને જે જ્ઞાન થાય છે તે શબ્દજન્ય છે એમ ન માનવું જોઈએ, તે જ્ઞાન પણ સ્વાર્થાનુમાનની જેમ જ પરામર્શજન્ય જ છે;[૫૯] સ્વાર્થાનુમાનમાં શબ્દની સહાય જરૂરી નથી જ્યારે પરાર્થાનુમાનમાં શબ્દની સહાય જરૂરી છે એટલો જ બંનેમાં ભેદ છે.

પંચાવયવવાક્ય

નૈયાયિકોએ પરાર્થાનુમાન પંચાવયવવાક્યરૂપ માન્યું છે. અર્થાત્, પરાર્થાનુમાનમાં પાંચ વાક્યરૂપ અંગો છે. તે છે — પ્રતિજ્ઞા (statement of thesis), હેતુ (statement of logical reason), ઉદાહરણ (major premise with an example), ઉપનય (minor premise) અને નિગમન (conclusion).[૬૦] હવે આ દરેકને ક્રમથી સમજીએ.

પ્રતિજ્ઞા—સાધ્યનું વચન (statement) પ્રતિજ્ઞા કહેવાય છે.[૬૧] આપણે જોઈ ગયા છીએ કે સાધ્ય યા અનુમેય ધર્મવિશિષ્ટ ધર્મી (યા ધર્મિવિશિષ્ટ ધર્મ) છે. જે સાધ્યને સિદ્ધ કરવા માગતા હોઈએ તેને શબ્દબદ્ધ કરી રજૂ કરવું તે પ્રતિજ્ઞા છે. જો આપણે પર્વતને અગ્નિવિશિષ્ટ સિદ્ધ કરવા માગતા હોઈએ તો 'પર્વત અગ્નિમાન્ છે' એવું વાક્ય પ્રતિજ્ઞા બને.

હેતુ—સાધ્યને સિદ્ધ કરવા માટે જે યુક્તિ યા સાધન હોય તેને શબ્દબદ્ધ કરી જણાવવું તે હેતુ છે.[૬૨] પર્વત ઉપર અગ્નિનું અસ્તિત્વ પર્વતગત ધૂમથી પુરવાર કરવા માગતા હોઈએ તો 'કારણ કે પર્વત ધૂમયુક્ત છે' એવું વચન હેતુ બને.

ઉદાહરણ—જ્યાં લિંગ સાથે લિંગી પણ હોય એવા દાખલાને જણાવતું વચન ઉદાહરણ કહેવાય છે.[૬૩] જો આપણે પર્વત ઉપર અગ્નિના અસ્તિત્વને

પર્વતગત ધૂમથી સિદ્ધ કરવા માગતા હોઇએ તો 'રસોઇઘરની જેમ' એવું વચન ઉદાહરણ ગણાય. રસોઇઘરમાં ધૂમ સાથે અગ્નિ હોય છે.

પરંતુ કેવળ દૃષ્ટાન્તના બળે સાધ્ય સિદ્ધ ન થઈ શકે. વ્યાપ્તિ પણ હોવી જોઇએ. લિંગનો લિંગી સાથે નિયત સંબંધ પણ હોવો જોઇએ. તેથી ઉદાહરણ-વચન સાથે વ્યાપ્તિવચન પણ હોવું જ જોઇએ. આમ ઉદાહરણમાં કેવળ ઉદાહરણનું વચન નથી હોતું પરંતુ ઉદાહરણસહિત વ્યાપ્તિવચન હોય છે.[૬૪] તેથી 'રસોઇઘરની જેમ' એટલું જ કહેવું પૂરતું નથી પરંતુ 'જ્યાં જ્યાં ધૂમ હોય છે ત્યાં ત્યાં અગ્નિ હોય છે' તે પણ કહેવું જોઈએ. પરિણામે અહીં ઉદાહરણ બનશે 'જ્યાં જ્યાં ધૂમ હોય છે, ત્યાં ત્યાં અગ્નિ હોય છે; રસોઇ-ઘરની જેમ.'

ઉપનય—જ્યાં ઉદાહરણમાં પ્રસ્તુત કરવામાં આવેલી વ્યાપ્તિને પક્ષમાં લાગુ કરવામાં આવે છે તે વચનને ઉપનય કહેવામાં આવે છે.[૬૫] આપણા ચાલુ દૃષ્ટાન્તમાં વ્યાપ્તિ છે 'જ્યાં જ્યાં ધૂમ છે ત્યાં ત્યાં વહ્નિ છે' અર્થાત્ 'ધૂમનો અગ્નિ સાથે નિયત સંબંધ છે,' અને પક્ષ છે પર્વત. તેથી ઉપનય થશે 'અગ્નિ સાથે નિયત સંબંધ ધરાવનાર (=અગ્નિવ્યાપ્ય) ધૂમ અહીં પર્વતમાં (પક્ષમાં) છે.' આમ ઉપનયમાં વ્યાપ્તિને કાર્યકારી બનાવવામાં આવે છે, પ્રસ્તુત વિશેષ પરિસ્થિતિમાં તેને લાગુ કરવામાં આવે છે, તેનું application કરવામાં આવે છે.

નિગમન—હેતુ વગેરે વાક્યોથી પ્રતિજ્ઞા સિદ્ધ થઈ જાય છે. જ્યાં સુધી પ્રતિજ્ઞા સાધ્યકોટિમાં હતી (સિદ્ધ ન હતી) ત્યાં સુધી તે પ્રતિજ્ઞામાત્ર હતી. પરંતુ ઉપર્યુક્ત હેતુ દ્વારા પ્રમાણિત થઈ હવે તે સિદ્ધ કોટિમાં આવી ગઈ છે. હવે તે પ્રતિજ્ઞા રહી નથી. પ્રારંભમાંની પ્રતિજ્ઞા હેતુ વગેરે વાક્યોથી સિદ્ધ થઇ ગઈ છે એ દર્શાવવા તે જ પ્રતિજ્ઞાને ફરીથી કહેવામાં આવે છે.[૬૬] અહીં તે પ્રતિજ્ઞા નથી પરંતુ હેતુ વગેરે વાક્યોનો નિષ્કર્ષ છે, નિગમન છે.

પંચાવયવવાક્યનું ઉદાહરણ—

પ્રતિજ્ઞા—पर्वतो वह्निमान् (પર્વત અગ્નિયુક્ત છે.)

હેતુ—धूमवत्त्वात् (કારણ કે ધૂમાડાવાળો છે.)

ઉદાહરણ—यो यो धूमवान् स सोऽग्निमान्, यथा महानसः

(જે જે ધૂમવાન્ છે તે તે અગ્નિમાન્ છે, ઉદાહરણાર્થ રસોઇઘર.)

ઉપનય—वह्निव्याप्यधूमवानयं पर्वतः (વહ્નિ સાથે નિયત સંબંધ ધરાવનાર ધૂમ-
વાળો આ પર્વત છે.)

નિગમન—तस्माद् वह्निमानयं पर्वतः (તેથી પર્વત અગ્નિયુક્ત છે.)[૬૭]

પક્ષમાં લિંગીની ઘોષણા એ જ પ્રતિજ્ઞા છે. એનું પ્રયોજન એ છે કે શ્રોતા (=પર) પહેલેથી જ સમજી લે કે વક્તા અનુમાન દ્વારા એને શું પુરવાર કરી આપવા માગે છે. પ્રતિજ્ઞા પછી હેતુ આપવામાં આવે છે. હેતુ સામાન્ય રીતે પાંચમી વિભક્તિમાં હોય છે. હેતુ અને લિંગમાં થોડોક ભેદ છે. લિંગ તે પદાર્થ છે જેનાથી અનુમાન થાય છે. હેતુ તે લિંગનું પ્રતિપાદક વાક્ય છે. હેતુ વિધ્યાત્મક યા નિષેધાત્મક હોય છે. હેતુને જાણ્યા પછી શ્રોતાના મનમાં પ્રશ્ન ઊઠે છે કે એ હેતુથી પ્રસ્તુત પ્રતિજ્ઞા કેવી રીતે સિદ્ધ થશે? એ પ્રશ્નનું નિરાકરણ વક્તા ઉદાહરણવાક્ય દ્વારા કરે છે. ઉદાહરણ સાંભળી શ્રોતાના મનમાં પ્રશ્ન ઊઠે છે કે ઉદાહરણમાં જે વાત કહેવામાં આવી છે તે વર્તમાન પ્રતિજ્ઞા અને હેતુને કેવી રીતે લાગુ પડે છે! આ પ્રશ્નનું સમાધાન વક્તા ચોથા ઉપનયવાક્યથી કરે છે. સાધ્ય હવે સિદ્ધ થઈ ગયું છે અને હવે શ્રોતાને કંઈ સંદેહ ન રહેવો જોઈએ એ દર્શાવવા વક્તા પ્રતિજ્ઞાનું પુનઃ ઉચ્ચારણ કરે છે. આ જ નિગમન છે. પ્રતિજ્ઞા, હેતુ, ઉદાહરણ અને ઉપનય ચારેય મળી શ્રોતાને એક નિષ્કર્ષ પર પહોંચાડે છે.[૬૮] તે છે નિગમન.

પ્રાચીન નૈયાયિકો આ પાંચ અવયવો ઉપરાંત બીજા પાંચ અવયવો પણ માનતા હતા. અર્થાત્ તેઓ કુલ દસ અવયવો સ્વીકારતા હતા. તે દસનો ક્રમ આ પ્રમાણે હતો–જિજ્ઞાસા, સંશય, શક્યપ્રાપ્તિ, પ્રયોજન, સંશયવ્યુદાસ, પ્રતિજ્ઞા, હેતુ, ઉદાહરણ, ઉપનય અને નિગમન. પ્રથમ પાંચ તર્કશાસ્ત્રની દૃષ્ટિએ મહત્ત્વના ન હોઈ વાત્સ્યાયન વગેરેએ તેમનો સ્વીકાર કર્યો નથી.[૬૯] પ્રતિજ્ઞા, હેતુ, ઉદાહરણ અને ઉપનયનું ક્રમશઃ શબ્દ, અનુમાન, પ્રત્યક્ષ અને ઉપમાન સાથે સમીકરણ[૭૦] કરવાની નૈયાયિકોની ઇચ્છાએ તેમને પાંચ જ અવયવો સ્વીકારવા પ્રેર્યા છે એવું એક આધુનિક વિદ્વાનનું મન્તવ્ય છે.[૭૧] મીમાંસકો પ્રતિજ્ઞા, હેતુ અને ઉદાહરણ એ ત્રણ કે ઉદાહરણ, ઉપનય અને નિગમન એ ત્રણ અવયવો જ સ્વીકારે છે. બૌદ્ધો હેતુ અને ઉદાહરણ બે જ અવયવો સ્વીકારે છે; બૌદ્ધ દાર્શનિક ધર્મકીર્તિ તો કહે છે કે શ્રોતા (=પર) વિદ્વાન હોય તો કેવળ હેતુવચન જ પૂરતું છે.[૭૨]

એ જાણવું જોઈએ કે નૈયાયિકોએ ઉદાહરણ સહિત વ્યાપ્તિવચનને 'ઉદાહરણ' નામ કેમ આપ્યું છે? વસ્તુતઃ ત્રીજા અવયવમાં વ્યાપ્તિ જેટલું મહત્ત્વ

ઉદાહરણનું નથી. કેટલાક તો માને છે કે ઉદાહરણ આવશ્યક નથી અને ઉદાહરણના અભાવમાં પણ અનુમાન થઈ શકે છે. એવું જણાય છે કે મૂળ રૂપમાં પાચ વાક્યો આ રૂપમાં હશે—पर्वतो वह्निमान् । धूमवत्त्वात् । यथा महानसः । तथा चायम् । तस्मात् तथा । આમ ત્રીજા વાક્યમાં કેવળ ઉદાહરણ જ શરૂઆતમાં હશે. પરંતુ પછી એની સાથે વ્યાપ્તિ પણ કહેવી જરૂરી મનાઈ. પરિણામે ઉદાહરણ સહિત વ્યાપ્તિકથનની પ્રણાલી શરૂ થઈ ત્યારેય નામ તો જૂનું 'ઉદાહરણ' જ રહ્યું. આમ ત્રીજા અવયવમાં ઉદાહરણ કરતાં વ્યાપ્તિ વધુ મહત્ત્વની હોવા છતાં તે અવયવનું નામ 'ઉદાહરણ' કેમ ? —આ પ્રશ્નનો આવો ખુલાસો ઓડાસ આપે છે.

હેતુભેદ

તર્કસંગ્રહકાર લિંગના ત્રણભેદ જણાવે છે — અન્વયવ્યતિરેકી, કેવલાન્વયી અને કેવલવ્યતિરેકી. જે હેતુ અન્વયવ્યાપ્તિ અને વ્યતિરેકવ્યાપ્તિ ધરાવતો હોય તે અન્વયવ્યતિરેકી; જે કેવળ અન્વયવ્યાપ્તિ ધરાવતો હોય તે કેવલાન્વયી અને જે કેવળ વ્યતિરેકવ્યાપ્તિ ધરાવતો હોય તે કેવલવ્યતિરેકી. આ ત્રિવિધ લિંગને આધારે અન્વય-વ્યતિરેકી આદિ ત્રિવિધ અનુમાન બને છે. આ ત્રિવિધ લિંગને સમજવા તે ત્રિવિધ અનુમાન વિશેનો પરિચ્છેદ જુઓ.

હેતુરૂપ

નૈયાયિકો હેતુના (સદ્હેતુના) પાંચ રૂપો (લક્ષણો) ગણાવે છે. જે હેતુ તે પાંચ લક્ષણો ધરાવતો હોય તેને જ સદ્હેતુ (valid reason) ગણી શકાય. તે પાંચ લક્ષણો છે-(૧) પક્ષસત્ત્વ, (૨) સપક્ષસત્ત્વ, (૩) વિપક્ષાસત્ત્વ (૪) અસત્પ્રતિપક્ષત્વ અને (૫) અબાધિતત્વ.[૭૩]

પક્ષ, સપક્ષ અને વિપક્ષની પરિભાષા આપણે સમજી લીધી છે. હેતુનું પક્ષમાં હોવું તે પક્ષસત્ત્વ છે. હેતુનું સપક્ષમાં હોવું તે સપક્ષસત્ત્વ છે. હેતુનું વિપક્ષમાં ન હોવું તે વિપક્ષાસત્ત્વ છે. પક્ષમાં સાધ્યનો અભાવ પુરવાર કરનાર તુલ્યબળવાળો વિરોધી હેતુ ન હોવો તે અસત્પ્રતિપક્ષત્વ છે. હેતુનો વિષય (=સાધ્ય) અનુમાન સિવાયના અન્ય કોઇ પ્રમાણથી બાધિત (contradicted) ન થવો તે અબાધિતત્વ છે.

હેત્વાભાસ

હેતુ જેવો દેખાવા છતાં પણ જે હેતુનાં ઉપર્યુક્ત લક્ષણો ન ધરાવતો હોય તે હેત્વાભાસ (fallacious reason) કહેવાય છે.[૭૪]

ઉક્ત પાંચ લક્ષણોમાંથી એક એક લક્ષણના અભાવથી થતાં પાંચ હેત્વાભાસો ન્યાયસૂત્રકાર ગૌતમ સ્વીકારે છે. વિપક્ષાસત્ત્વ લક્ષણ ન હોય તો સવ્યભિચાર હેત્વાભાસ થાય. સપક્ષસત્ત્વ લક્ષણ ન હોય તો વિરુદ્ધ હેત્વાભાસ થાય. અસત્પ્રતિપક્ષત્વ લક્ષણ ન હોય તો પ્રકરણસમ હેત્વાભાસ થાય. પક્ષસત્ત્વ લક્ષણ ન હોય તો સાધ્યસમ હેત્વાભાસ થાય. અને અબાધિતત્વ લક્ષણ ન હોય તો કાલાતીત હેત્વાભાસ થાય.[૭૫]

સવ્યભિચાર–વ્યભિચારનો અર્થ આપણે જાણીએ છીએ. તેનો અર્થ છે 'એકની સાથે જ સહવાસ ન કરતાં અન્યની સાથે પણ સહવાસ કરવો તે.' જે આવો હોય તે સવ્યભિચાર કહેવાય.[૭૬] તેનું જ બીજું નામ અનૈકાન્તિક છે. અર્થાત્ જે એકની સાથે જ સંબંધ ન ધરાવતાં અન્યની સાથે પણ સંબંધ ધરાવે છે તે અનૈકાન્તિક છે.[૭૭] આ ઉપરથી એ ફલિત થાય છે કે જે હેતુ સાધ્યની સાથે જ નહિ પણ સાધ્યાભાવ સાથે પણ રહે છે તે હેતુ સવ્યભિચાર ગણાય. આમ સવ્યભિચાર હેતુ વિપક્ષમાં — જ્યાં સાધ્યનો અભાવ હોય છે ત્યાં — રહે છે. અર્થાત્ તેનામાં વિપક્ષાસત્ત્વ સદ્દહેતુલક્ષણ હોતું નથી. ઉદાહરણાર્થ, શબ્દમાં નિત્યત્વ સિદ્ધ કરવા અપાયેલ હેતુ 'स्पर्शशून्यत्वात्' (સ્પર્શશૂન્ય હોવાથી) સવ્યભિચાર હેત્વાભાસ છે, કારણ કે સ્પર્શશૂન્યત્વ સપક્ષ (આત્મા વગેરે નિત્ય પદાર્થો) ઉપરાંત વિપક્ષમાં (રૂપ વગેરે અનિત્ય પદાર્થોમાં) પણ રહે છે.[૭૮]

નવ્યનૈયાયિકોએ સવ્યભિચાર હેત્વાભાસના ત્રણ ભેદો સ્વીકાર્યા છે — સાધારણ, અસાધારણ અને અનુપસંહારી.[૭૯]

(૧) સાધારણ–સાધારણ હેત્વાભાસ તે છે જે પક્ષમાં, સપક્ષમાં અને વિપક્ષમાં રહેતો હોય. ઉપર આપેલા ઉદાહરણને સાધારણ હેત્વાભાસ ગણવામાં આવશે કારણ કે 'સ્પર્શશૂન્યત્વ' હેતુ પક્ષમાં (શબ્દમાં) છે, સપક્ષમાં (આત્મા વગેરે નિત્ય પદાર્થોમાં) છે અને વિપક્ષમાં (રૂપ વગેરે અનિત્ય પદાર્થોમાં) છે.

(૨) અસાધારણ–જે હેતુ કેવળ પક્ષમાં જ રહે છે અને સપક્ષ અને વિપક્ષ હોવા છતાં તેમનામાં રહેતો નથી, તે અસાધારણ હેત્વાભાસ છે.[૮૦] ઉદાહરણાર્થ, 'શબ્દ નિત્ય છે, કારણ કે તેનામાં શબ્દત્વધર્મ છે.' અહીં શબ્દ પક્ષ છે, શબ્દ સિવાયના આત્મા વગેરે નિત્ય પદાર્થો સપક્ષ છે અને રૂપ વગેરે અનિત્ય પદાર્થો વિપક્ષ છે. સપક્ષ અને વિપક્ષ હોવા છતાં 'શબ્દત્વ' હેતુનું સપક્ષમાં કે વિપક્ષમાં હોવું સંભવતુ નથી કારણ

કે શબ્દત્વ શબ્દનો (=પક્ષનો) અસાધારણ ધર્મ છે. તેથી 'શબ્દત્વ' હેતુને અસાધારણ હેત્વાભાસ ગણવામાં આવે છે.

(૩) અનુપસંહારી—જે હેતુ કેવળ પક્ષમાં જ રહેતો હોય છે અને પક્ષમાં જગતની બધી જ વસ્તુઓ સમાયેલી હોવાથી સપક્ષ અને વિપક્ષનો સંભવ ન હોઈને સપક્ષ કે વિપક્ષમાં રહેતો નથી તે અનુપસંહારી હેત્વાભાસ છે. આનો અર્થ એ કે જ્યારે પક્ષ 'સર્વ વસ્તુઓ' (=सर्वम्) હોય ત્યારે જે કોઈ હેતુ હોય તે અનુપસંહારી હેત્વાભાસ બને. ઉદાહરણાર્થ, 'સર્વ વસ્તુઓ ક્ષણિક છે, સત્ હોવાને કારણે (सत्त्वात्)'. અહીં 'सत्त्वात्' હેતુ પક્ષમાં (સર્વ વસ્તુઓમાં) જ રહે છે સપક્ષ કે વિપક્ષમાં રહેતો નથી કારણ કે જગતની બધી જ વસ્તુઓ પક્ષાન્તર્ગત છે.[૮૧]

વિરુદ્ધ—જે હેતુ સ્વીકૃત સાધ્યથી (પ્રતિજ્ઞાથી) ઊલટું જ સિદ્ધ કરે તે વિરુદ્ધ હેત્વાભાસ કહેવાય.[૮૨] તર્કસંગ્રહકાર કહે છે કે જે હેતુ સાધ્યાભાવ સાથે જ નિયત સંબંધ ધરાવતો હોય (અર્થાત્ સાધ્યાભાવથી વ્યાપ્ત હોય) તેને વિરુદ્ધ હેત્વાભાસ ગણવામાં આવે છે.[૮૩] આનો અર્થ એ કે જે હેતુ પક્ષ અને વિપક્ષમાં જ રહેતો હોય પણ સપક્ષમાં રહેતો જ ન હોય તે વિરુદ્ધ હેત્વાભાસ છે. ઉદાહરણાર્થ, 'શબ્દ નિત્ય છે, કારણ કે તે કૃતક (=કાર્ય) છે.' અહીં 'કૃતકત્વ'હેતુ કદી નિત્ય વસ્તુઓમાં (=સપક્ષમાં) હોતો નથી પણ અનિત્ય વસ્તુઓમાં (=વિપક્ષમાં) જ હોય છે. તેથી, આ હેતુ જે સિદ્ધ કરવા ધાર્યું હોય છે (શબ્દનું નિત્યત્વ) તેનાથી ઊલટું જ (શબ્દનું અનિત્યત્વ) સિદ્ધ કરે છે. આવા હેતુને વિરુદ્ધ હેત્વાભાસ ગણવામાં આવે છે. વિરુદ્ધ હેત્વાભાસમાં સદ્હેતુનાં સપક્ષસત્ત્વ અને વિપક્ષાસત્ત્વ બે લક્ષણો હોતાં નથી; એટલું જ નહીં પણ તે એનાં વિરુદ્ધ લક્ષણો સપક્ષાસત્ત્વ અને વિપક્ષસત્ત્વ હોય છે.

સત્પ્રતિપક્ષ—જે હેતુનો સમબલ પ્રતિપક્ષ (=વિરોધી) હેતુ પક્ષમાં વિદ્યમાન હોય તેને સત્પ્રતિપક્ષ હેત્વાભાસ ગણવામાં આવે છે. એક હેતુ પક્ષમાં જે ધર્મ સિદ્ધ કરતો હોય તેનાથી તદ્દન વિપરીત ધર્મ તેના જેટલા જ બળવાળો બીજો હેતુ પક્ષમાં સિદ્ધ કરતો હોય તો પેલો પહેલો હેતુ સત્પ્રતિપક્ષ હેત્વાભાસ બને.[૮૪] સત્પ્રતિપક્ષ અને વિરુદ્ધ હેતુમાં સ્પષ્ટ અન્તર છે. સત્પ્રતિપક્ષમાં સાધ્યથી વિરોધી ધર્મની સિદ્ધિ બીજા હેતુ દ્વારા થાય છે, આ બીજો હેતુ આપેલા હેતુથી ભિન્ન હોય છે. પરંતુ વિરુદ્ધમાં આપેલો હેતુ પોતે જ સાધ્યના અભાવને સિદ્ધ કરે છે.

સાધ્યસમ યા અસિદ્ધ—પક્ષમાં સાધ્ય સિદ્ધ કરવાનું હોય છે, અર્થાત્ પક્ષમાં સાધ્ય અસિદ્ધ હોય છે. તેવી જ રીતે, આપેલો હેતુ પણ જો પક્ષમાં અસિદ્ધ હોય તો તે અસિદ્ધ હેત્વાભાસ ગણાય. આ કારણે જ ગૌતમ આ હેત્વાભાસનું નામ 'સાધ્યસમ' આપે છે.[૮૫] જે વસ્તુ પક્ષમાં સિદ્ધ હોય તે જ હેતુ બની શકે. જે વસ્તુ સાધ્યની જેમ પક્ષમાં અસિદ્ધ હોય, વિવાદગ્રસ્ત હોય, તે કદીય પક્ષમાં સાધ્યને સિદ્ધ કરનાર સાધન (=હેતુ) બની શકે નહિ. આવો હેતુ સાધ્યસમ યા અસિદ્ધ હેત્વાભાસ જ ગણાય. ઉદાહરણાર્થ, મીમાંસક નૈયાયિકને કહે છે કે 'છાયા દ્રવ્ય છે કારણ કે તેમાં ગતિ છે.' પરંતુ નૈયાયિક છાયામાં (=પક્ષમાં) ગતિમત્ત્વ (=હેતુ) સ્વીકારતા નથી. આમ અહીં આપેલા હેતુનું પક્ષમાં હોવું વિવાદગ્રસ્ત છે, અસિદ્ધ છે. તેથી તેને અસિદ્ધ હેત્વાભાસ યા સાધ્યસમ હેત્વાભાસ ગણાય.[૮૬] અસિદ્ધ હેત્વાભાસમાં સદ્હેતુનું પક્ષસત્ત્વ લક્ષણ હોતું નથી.

નવ્યનૈયાયિકોએ અસિદ્ધ હેત્વાભાસના ત્રણ પ્રકારો ગણાવ્યા છે—આશ્રયાસિદ્ધ, સ્વરૂપાસિદ્ધ અને વ્યાપ્યત્વાસિદ્ધ.[૮૭]

(૧) આશ્રયાસિદ્ધ—પક્ષનું અસ્તિત્વ જ ન હોય તો જે હેતુ હોય તે આશ્રયાસિદ્ધ હેત્વાભાસ ગણાય. ઉદાહરણાર્થ, 'આકાશકમળમાં સુગન્ધ છે કારણ કે તેમાં કમલત્વધર્મ છે.' અહીં આકાશકમળ પક્ષ છે અને કમલત્વ હેતુ છે. પરંતુ આકાશકમળ અત્યન્ત અસત્ છે, તેનું અસ્તિત્વ જ નથી.[૮૮] આમ કમલત્વહેતુનો આશ્રય (=પક્ષ) અસિદ્ધ છે, અસત્ છે, અસ્તિત્વ ધરાવતો નથી. તેથી તેને આશ્રયાસિદ્ધ હેત્વાભાસ કહેવાય.

(૨) સ્વરૂપાસિદ્ધ—પક્ષનું અસ્તિત્વ હોવા છતાં જે હેતુ પક્ષમાં રહેતો જ ન હોય તેને સ્વરૂપાસિદ્ધ હેત્વાભાસ કહેવાય છે. ઉદાહરણાર્થ, 'શબ્દ ગુણ છે કારણ કે તે ચાક્ષુષ છે (चाक्षुषत्वात्)'. અહીં 'ચાક્ષુષત્વ' હેતુ પક્ષ હોવા છતાં પક્ષમાં (શબ્દમાં) રહેતો નથી કારણ કે ચાક્ષુષત્વ શબ્દનો (=પક્ષનો) ધર્મ નથી, શબ્દનું (=પક્ષનું) સ્વરૂપ નથી.[૮૯]

(૩) વ્યાપ્યત્વાસિદ્ધ—જે હેતુ સોપાધિક હોય છે તેને વ્યાપ્યત્વાસિદ્ધ હેત્વાભાસ ગણવામાં આવે છે.[૯૦] અર્થાત્ જે હેતુ સાધ્યવ્યાપ્ય નથી હોતો તે વ્યાપ્યત્વાસિદ્ધ છે. ઉદાહરણાર્થ, 'પર્વત પર ધૂમ હશે કારણ કે ત્યાં અગ્નિ છે.' અહીં પર્વત પક્ષ છે, ધૂમ સાધ્ય છે અને અગ્નિ હેતુ છે. હેતુ પક્ષમાં હોવા છતાં સાધ્યવ્યાપ્યરૂપે તે પક્ષમાં નથી. અગ્નિ પક્ષમાં છે પરંતુ ધૂમવ્યાપ્ય અગ્નિ પક્ષમાં નથી. પરિણામે અગ્નિ પક્ષમાં ધૂમ

સિદ્ધ કરી શકતો નથી. અગ્નિ ધૂમવ્યાપ્ય નથી કારણ કે અગ્નિનો ધૂમ સાથેનો સંબંધ ઉપાધિ (આર્દ્રેન્ધનસંયોગ) ઉપર આધાર રાખે છે. અગ્નિનો ધૂમ સાથેનો સંબંધ અનૌપાધિક નથી. ઉપાધિની ચર્ચા આપણે કરી ગયા છીએ એટલે તેની પુનરુક્તિ કરવાની જરૂર નથી.

કાલાતીત યા બાધિત—હેતુથી પક્ષમાં જે સાધ્ય સિદ્ધ કરવા માગતા હોઈએ તે સાધ્યનો અભાવ પક્ષમાં અનુમાન સિવાય બીજા પ્રમાણથી નિશ્ચિત હોય તો પ્રસ્તુત કરવામાં આવેલ હેતુને કાલાતીત યા કાલાત્યયાપદિષ્ટ હેત્વાભાસ કહેવાય. તેનું બીજું નામ નામ બાધિત પણ છે.[૯૧] ઉદાહરણાર્થ, 'અગ્નિ અનુષ્ણ (=શીતળ) છે કારણ કે તે દ્રવ્ય છે (द्रव्यत्वात्)'. અહીં સાધ્ય અગ્નિનું અનુષ્ણત્વ છે, તેનો અભાવ અર્થાત્ અગ્નિનું ઉષ્ણત્વ પ્રત્યક્ષપ્રમાણથી નિશ્ચિત છે. તેથી હેતુવાક્યના શ્રવણ પહેલાં જ અગ્નિમાં સાધ્યાભાવનો (=ઉષ્ણત્વનો) નિશ્ચય પ્રત્યક્ષપ્રમાણથી સિદ્ધ હોવાને કારણે પ્રયોક્તાએ હેતુવાક્યનું ઉચ્ચારણ કરવું જોઈતું ન હતું, કારણ કે જ્યાં સુધી સાધ્યની સિદ્ધિ નથી થઈ હોતી ત્યાં સુધી હેતુવાક્યના પ્રયોગનો સમય છે. જ્યારે સાધ્યનો અભાવ પ્રત્યક્ષથી ગૃહીત થઈ ગયો છે ત્યારે હેતુના પ્રયોગનો કાળ અતીત થઈ ગયો હોવાથી તે હેતુ કાલાતીત હેત્વાભાસ બની જાય છે.

અનુમાનનું મહત્ત્વ

અનુમાન અન્વીક્ષા છે, મનન છે. પ્રત્યક્ષ અને આગમ મનનને માટે સામગ્રી (data) પૂરી પાડે પાડે છે.[૯૨] અનુમાન તે સામગ્રી ઉપર મનન કરે છે, તેની પરીક્ષા કરે છે. આ દૃષ્ટિએ પ્રત્યક્ષ અને આગમથી તેનું વૈશિષ્ટ્ય છે. વળી, પ્રત્યક્ષ તો વર્તમાન વિષયોને જાણે છે જ્યારે અનુમાન તો ત્રણેય કાળના વિષયોને જાણે છે.[૯૩] આ તેની મહત્તા દર્શાવે છે. ઉપરાંત, પંચાવયવવાક્યમાં શબ્દ, અનુમાન, પ્રત્યક્ષ અને ઉપમાન બધાં પ્રમાણોનો સમવાય છે, તેથી તેને 'પરમ ન્યાય' એવું મહત્ત્વસૂચક નામ મળ્યું છે.[૯૪]

પાદટીપ

૧ ...पश्चान्मानमनुमानम् । **न्यायभा० १.१.३ ।**

૨ व्याख्यातं प्रत्यक्षम्—

अथ तत्पूर्वकं त्रिविधमनुमानं....। **न्यायभा० १.१.५ ।**

प्रत्यक्षेण अप्रत्यक्षस्य सम्बद्धस्य प्रतिपत्तिरनुमानम् । **न्यायभा० २.२.२ ।**

३ प्रत्यक्षागमाश्रितमेवानुमानम् । **न्यायभा० १.१.१** ।

४ अनुमितिकरणमनुमानम् । परामर्शजन्यं ज्ञानमनुमितिः । व्याप्तिविशिष्टपक्षधर्मताज्ञानं परामर्शः । **तर्कसंग्रह** ।

५ सिषाधयिषामात्रं न पक्षता, विनाऽपि सिषाधयिषां घनगर्जितेन मेघानुमानात् । **सिद्धान्तमुक्ता० ७०** ।

६ अत एव साध्यसन्देहोऽपि न पक्षता विनाऽपि साध्यसन्देहं तदनुमानात् । सिद्धौ सत्यामपि सिषाधयिषासत्त्वेऽनुमितिर्भवत्येव । **सिद्धान्तमुक्ता० ७०** ।

७ यत्र सिद्धिरस्ति सिषाधयिषा च नास्ति तत्र न पक्षता । **सिद्धांतमुक्ता० ७०** ।

८ सिषाधयिषाविरहविशिष्टसिद्ध्यभावः पक्षता । **सिद्धान्तमुक्ता० ७०** ।

९ **न्यायवा०१.१.३३** ।

१० **न्यायवा०ता० टी० १.१.३३; १.१.५** ।

११ **प्रमाणवा० (मनोरथ० सहित सं० राहुलजी) पृ० ४७१–४७२** । **न्यायबिन्दु २.६** ।

१२ **श्लोकवार्तिक, अनुमानपरिच्छेद का० २४–५१** ।

१३ *साध्यं च द्विविधं धर्मिविशिष्टो वा धर्मः* शब्दस्यानित्यत्वं, धर्मविशिष्टो वा धर्मी अनित्यः शब्द इति । **न्यायभा० १.१.३६** ।

१४ व्याप्यस्य पर्वतादिवृत्तित्वं पक्षधर्मता । **तर्कसंग्रह** ।

१५ गृहीते नियमे यावत् पुनः क्वचिद्धर्मिणि धूमादेर्लिङ्गस्य ग्रहणं न वृत्तं, तावन्न भवति लिङ्गिनोऽवगतिरिति सम्बन्धग्रहणकालापेक्षया द्वितीयं तल्लिङ्गदर्शनमपेक्षितव्यम् । सैवेयं पक्षधर्मतोच्यते । **न्यायमं०, भा० १, पृ० ११२** ।

१६ 'यत्र यत्र धूमस्तत्र तत्राग्निः' इति साहचर्यनियमो व्याप्तिः । **तर्कसंग्रह** ।

१७ एकस्य साध्यस्य तदभावस्य वा योऽन्तः सहचारः अव्यभिचरितः सहचारः तस्यायमित्यैकान्तिकः । **न्यायकोश** ।

१८ व्याप्तिः अविनाभावः नित्यसाहचर्यमित्यर्थः । **न्यायमं०, भा० १, पृ० १०३** ।
तस्मिन् सत्येव भवनं न विना भवनं ततः ।
अयमेवाविनाभावो नियमः सहचारिता । **न्यायमं०, भा० १, पृ० ११०** ।

१९ આ સંદર્ભમાં કુમારિલ ભટ્ટની બે કારિકાઓ યાદ રાખવા જેવી છે :
व्याप्यस्य गमकत्वं च व्यापकं गम्यमिष्यते ।
यो यस्य देशकालाभ्यां समो न्यूनोऽपि वा भवेत् ॥
स व्याप्यो व्यापकस्तस्य समो वाऽभ्यधिकोऽपि वा ।
तेन व्याप्ये गृहीतेऽर्थे व्यापकस्तस्य गृह्यते ॥

न ह्यन्यथा भवत्येषा व्याप्यव्यापकता तयोः ।
मीमांसाश्लोकवार्तिक, अनुमानपरि० का० ४–६ ।

२० उप समीपवर्तिनि आदधाति स्वकीयं रूपमिति उपाधिः ।

२१ यस्यासौ स्वाभाविको नियतः स एव गमको गम्यश्चेतरः सम्बन्धीति युज्यते । तथा हि धूमादीनां वह्न्यादिसम्बन्धः स्वाभाविकः, न तु वह्न्यादीनां धूमादिभिः । ते हि विनाऽपि धूमादिभिः उपलभ्यन्ते, यदा त्वार्द्रेन्धनादिसम्बन्धमनुभवन्ति तदा धूमादिभिः सह सम्बध्यन्ते । तस्माद् वह्न्यादीनामार्द्रेन्धनाद्युपाधिकृतः सम्बन्धो न स्वाभाविकः, ततो न नियतः । स्वाभाविकस्तु धूमादीनां वह्न्यादिभिः सम्बन्ध उपाधेरनुपलभ्यमानत्वात् । **न्या० वा० ता० टी १.१.५ ।**

२२ यदाह—कार्यकारणभावाद् वा स्वभावाद् वा नियामकात् । अविनाभावनियमो......॥ **न्या० वा० ता० टी १.१.५ ।**

२३ **न्यायमं०, भा० १, पृ० १०७–११० ।**

२४ तस्माद्यो वा स वाऽस्तु सम्बन्धः, केवलं यस्यासौ स्वाभाविको नियतः स एव गमकः... । **न्या० वा० ता० टी १.१.५ ।**

२५ द्वैविध्यं तु भवेद् व्याप्तेरन्वयव्यतिरेकतः ॥१४२॥
अन्वयव्याप्तिरुक्तैव व्यतिरेकादिहोच्यते ।
साध्याभावव्यापकत्वं हेत्वभावस्य यद् भवेत् ॥१४३॥ **कारिकावली ।**
भावयोः साहचर्यं यत् अन्वयं तत् प्रचक्षते ।
व्यतिरेकं तु मन्यन्ते साहित्यं तदभावयोः ॥
साध्यसाधनभावस्तु भवेद् यत्राप्यभावयोः ॥
तयोरेवान्वयस्तत्र व्यतिरेकस्तु भावयोः ॥
इयानेव विशेषस्तु भावयोर्यादृशी ययोः ॥
व्याप्यव्यापकता सैव व्यत्यस्ता तदभावयोः ॥ **न्यायमं०, भा० १, पृ० ११२ ।**

२६ एवमन्वयव्यतिरेकाभ्यां सहचारग्रहस्यापि हेतुता । **सिद्धान्तमुक्ता० १३७ ।**

२७ भावाभावसाहचर्यमवधार्य मनसा नियमज्ञानसिद्धेः । **न्यायमञ्जरी, भा० १, पृ० ११२ ।**

२८ व्यभिचारस्याग्रहोऽथ सहचारग्रहस्तथा । हेतुर्व्याप्तिग्रहे तर्कः क्वचिच्छङ्कानिवर्तकः ॥१३७॥ **कारिकावली ।**

२९ तथा च सति अयाध्यभावजनितसंस्कारसहकृतेन भूयोदर्शनजनितसंस्कारसहकृतेन प्रत्यक्षेणैव धूमाग्न्योः व्याप्तिः अवधार्यते । **तर्कभाषा ।**

३० जुओ टिप्पण २८.

३१ व्याघातावधिराशङ्का ....। न्यायकुसुमाञ्जलि ३.७।

३२ न च सकलत्रिभुवनविवरनिरुद्धधूमाग्निव्यक्तिसार्थसाक्षात्करणमुपयुज्यते, ज्वलनत्वादि-सामान्यपुरस्सरतया व्याप्तिग्रहणात् । यत्तूक्तं—
'सामान्यं वास्तवं नास्ति' इति तत् शब्दार्थचिन्ताप्रसङ्गे प्रतिसमाधास्यते ।
न्यायमं०, भा० १, पृ० १११ ।

३३ तथा च सामान्यलक्षणां विना धूमत्वेन सकलधूमानां वह्नित्वेन सकलवह्नीनां च भानं कथं भवेत् तदर्थं सामान्यलक्षणा स्वीक्रियते । **सिद्धान्तमुक्ता० ६५ ।**

३४ **सिद्धान्तमुक्ता० ६५ ।**

३५ **न्यायदर्शन(બંગાળી)**, મ.મ. ફણિભૂષણ, પૃ૦ ૧૪૧–૧૪૨.

३६ व्याप्तिविशिष्टपक्षधर्मताज्ञानं परामर्शः । **तर्कसंग्रह ।**

३७ परामर्शजन्यं ज्ञानमनुमितिः । **तर्कसंग्रह ।**

३८ ....त्रिविधमनुमानं पूर्ववच्छेषवत्सामान्यतोदृष्टं च । **न्यायसू० १.१.५।**

३९ पूर्ववदिति—यत्र कारणेन कार्यमनुमीयते, यथा मेघोन्नत्या, भविष्यति वृष्टिरिति । **न्यायभा० १.१.५ ।**

४० अथवा पूर्ववदिति—यत्र यथापूर्वं प्रत्यक्षभूतयोरन्यतरदर्शनेनान्यतरस्याप्रत्यक्षस्यानुमानं, यथा धूमेनाग्निरिति । **न्यायभा० १.१.५ ।**

४१ शेषवत् तत् यत्र कार्येण कारणमनुमीयते, पूर्वोदकविपरीतमुदकं नद्याः पूर्णत्वं शीघ्रत्वं च दृष्ट्वा स्रोतसोऽनुमीयते भूता वृष्टिरिति । **न्यायभा० १.१.५ ।**

४२ शेषवन्नाम परिशेषः । स च प्रसक्तप्रतिषेधेऽन्यत्राप्रसङ्गाद् शिष्यमाणे सम्प्रत्ययः, यथा सदनित्यमेवमादिना द्रव्यगुणकर्मणामविशेषेण सामान्यविशेषसमवायेभ्यो विभक्तस्य शब्दस्य तस्मिन् द्रव्यगुणकर्मसंशये, न द्रव्यम् एकद्रव्यत्वात्, न कर्म शब्दान्तरहेतुत्वात् , यस्तु शिष्यते सोऽयमिति शब्दस्य गुणत्वप्रतिपत्तिः । **न्याभा० १.१.५ ।**

४३ शेषवत् यथा—समुद्रादेकं जलपलं लवणमासाद्य शेषस्याप्यस्ति लवणभाव इति । **गौडपादभाष्य, सांख्यकारिका ५ ।**

४४ सामान्यतोदृष्टम्—व्रज्यापूर्वकमन्यत्र दृष्टस्यान्यत्र दर्शनमिति, तथा चादित्यस्य, तस्मादस्त्यप्रत्यक्षाऽप्यादित्यस्य व्रज्येति । **न्यायभा० १.१.५ ।**

४५ सामान्यतोदृष्टं नाम—यत्राप्रत्यक्षे लिङ्गलिङ्गिनोः सम्बन्धे केनचिदर्थेन लिङ्गस्य सामान्यादप्रत्यक्षो लिङ्गी गम्यते, यथेच्छादिभिरात्मा, इच्छादयो गुणाः, गुणाश्च द्रव्यसंस्थानाः, तद् यद् एषां स्थानं स आत्मेति । **न्यायभा० १.१.५ ।**

૪૬ अपरं च वीतं सामान्यतोदृष्टम् अदृष्टस्वलक्षणसामान्यविषयम्, यथेन्द्रियविषयमनुमानम्। अत्र हि रूपादिविज्ञानानां क्रियात्वेन करणवत्त्वमनुमीयते। यद्यपि करणत्वसामान्यस्य छिदादौ वास्यादि स्वलक्षणमुपलब्धम्, तथापि यज्जातीयस्य रूपादिज्ञाने करणत्वमनुमीयते तज्जातीयस्य करणस्य न दृष्टं स्वलक्षणं प्रत्यक्षेण। इन्द्रियजातीयं हि तत्करणम्, न चेन्द्रियत्वसामान्यस्य स्वलक्षणमिन्द्रियविशेषः प्रत्यक्षगोचरोऽर्वाग्दृशाम, यथा वह्नित्वसामान्यस्य स्वलक्षणं वह्निः। **सांख्यतत्त्वकौमुदी का० ५।**

૪૭ सामान्यतोदृष्टं तु यत् अकार्यकारणभूताद् लिङ्गात् तादृशस्यैव लिङ्गिनोऽनुमानम्—यथा कपित्थादौ रूपेण रसानुमानम्। रूपरसयोः समवायिकारणमेकं कपित्थादिद्रव्यम्, न तु तयोरन्योन्यं कार्यकारणभावः। **न्यायमं०, भा० १, पृ० ११९।**

૪૮ त्रैविध्यमनुमानस्य केवलान्वयिभेदतः। **कारिकावली का०१४२।**

૪૯ निश्चितसाध्यवान् सपक्षः। यथा तत्रैव महानसः। **तर्कसंग्रह।**

૫૦ निश्चितसाध्याभाववान् विपक्षः यथा तत्रैव महाह्रदः। **तर्कसंग्रह।**

૫૧ सत्सपक्षविपक्षोऽन्वयव्यतिरेकी यथा वह्निमान् धूमादित्यादौ, तत्र सपक्षस्य महानसादेर्विपक्षस्य जलह्रदादेश्च सत्त्वादिति। **सिद्धान्तमुक्ता० १४२।**

૫૨ तत्रासद्विपक्षः केवलान्वयी यथा घटोऽभिधेयः प्रमेयत्वादित्यादौ। तत्र हि सर्वस्यैवाभिधेयत्वाद् विपक्षासत्त्वम्। **सिद्धान्तमुक्ता० १४३।**

૫૩ असत्सपक्षः केवलव्यतिरेकी। **सिद्धान्तमुक्ता० १४३।**

૫૪ अनुमानं द्विविधम्—स्वार्थं परार्थं च। **तर्कसंग्रह।**

૫૫ तत्र स्वार्थं स्वानुमितिहेतुः। **तर्कसंग्रह।**

૫૬ **तर्कसंग्रह।**

૫૭ यत्तु स्वयं धूमादग्निमनुमाय परप्रतिपत्त्यर्थं पञ्चावयववाक्यं प्रयुङ्क्ते तत् परार्थम्। **तर्कसंग्रह।**

૫૮ परार्थानुमानं शब्दात्मकम्, स्वार्थानुमानं तु ज्ञानात्मकम्। **न्यायबिन्दु-धर्मोत्तरटीका, २.१।**

૫૯ स्वार्थानुमितिपरार्थानुमित्योर्लिङ्गपरामर्श एव करणम्। **तर्कसंग्रह।**

૬૦ प्रतिज्ञाहेतूदाहरणोपनयनिगमनान्यवयवाः। **न्यायसू० १.१.३२।**

૬૧ साध्यनिर्देशः प्रतिज्ञा। **न्यायसू० १.१.३३।**

૬૨ ....साध्यसाधनं हेतुः। **न्यायसू०१.१.३४।**

૬૩ ...दृष्टान्त उदाहरणम्। **न्यायसूत्र १.१.३५।**

૬૪ व्याप्तिप्रतिपादकमुदाहरणम्। **तर्कसंग्रहदीपिका।**

६५ उदाहरणापेक्षस्तथेत्युपसंहारो (न तथेति वा) साध्यस्योपनयः । **न्यायसूत्र** १.१.३८ ।

६६ हेत्वपदेशात् प्रतिज्ञायाः पुनर्वचनं निगमनम् । **न्यायसूत्र १.१.३९ ।**

६७ पर्वतो वह्निमानिति प्रतिज्ञा । 'धूमवत्त्वात्' इति हेतुः । 'यो यो धूमवान् स सोऽग्निमान् यथा महानसः' इत्युदाहरणम् । 'तथा चायम्' इत्युपनयः । 'तस्मात् तथा' इति निगमनम् । **तर्कसंग्रह** ।

६८ निगम्यन्ते समर्थ्यन्ते सम्बध्यन्तेऽनेन प्रतिज्ञाहेतूदाहरणोपनया एकत्रेति निगमनम् । **न्यायभा०** १.१ ३९ । જુઓ ટિપ્પણ ७०.

६९ **न्यायभा०** १.१.३२ ।

७० तेषु प्रमाणसमवायः । आगमः प्रतिज्ञा । हेतुरनुमानम् । उदाहरणं प्रत्यक्षम् । उपनयनमुपमानम् । सर्वेषामेकार्थसमवाये सामर्थ्यप्रदर्शनं निगमनमिति । **न्यायभा०** १.१.१ ।

७१ *Indian Logic in the Early Schools*, Randle, p. 167

७२ **प्रमाणमीमांसा**, भाषाटिप्पण, पं० सुखलालजी, **पृ०** ९४–९५ ।

७३ तच्च **पञ्चलक्षणम्** । कानि पुनः पञ्चलक्षणानि ? पक्षधर्मत्वं सपक्षधर्मत्वं विपक्षाद्व्यावृत्तिः अबाधितविषयत्वम् असत्प्रतिपक्षत्वम् । **न्यायमं०, भा० १, पृ०** १०१ ।

७४ हेतुलक्षणाभावादहेतवो हेतुसामान्याद् हेतुवदाभासमानाः । **न्यायभा० १.२.४** **(उत्थानिका)** ।

७५ सव्यभिचारविरुद्धप्रकरणसमसाध्यसमकालातीता हेत्वाभासाः । **न्यायसूत्र १.२.४।**

७६ व्यभिचार एकत्राव्यवस्थितिः । सह व्यभिचारेण वर्तते इति सव्यभिचारः । **न्याभा० १.२.५ ।**

७७ अनैकान्तिकः सव्यभिचारः । **न्यायसूत्र** १.२ ५ ।

७८ **न्यायभा० १.१.५** ।

७९ स त्रिविधः-साधारण–असाधारण–अनुपसंहारिभेदात् । **तर्कसंग्रह** ।

८० सर्वसपक्षविपक्षव्यावृत्तोऽसाधारणः । **तर्कसंग्रह** ।

८१ अन्वयव्यतिरेकदृष्टान्तरहितोऽनुपसंहारी । यथा–सर्वम् अनित्यम् प्रमेयत्वात् इति । अत्र सर्वस्यापि पक्षत्वाद् दृष्टान्तो नास्ति । **तर्कसंग्रह** ।

८२ सिद्धान्तमभ्युपेत्य तद्विरोधी विरुद्धः । **न्यायसूत्र** १.२ ६ ।

८३ साध्याभावव्याप्तो हेतुर्विरुद्धः । **तर्कसंग्रह** ।

८४ यस्य साध्याभावसाधकं हेत्वन्तरं विद्यते स सत्प्रतिपक्षः । **तर्कसंग्रह** ।

૮૫ साध्याविशिष्टः साध्यत्वात् साध्यसमः । **न्यायसूत्र १.२.८ ।**

૮૬ द्रव्यं छायेति साध्यं गतिमत्त्वादिति हेतुः साध्येनाविशिष्टः साधनीयत्वात् साध्यसमः । **न्यायभा० १.२.८ ।**

૮૭ असिद्धस्त्रिविधः—आश्रयासिद्धः, स्वरूपासिद्धः, व्याप्यत्वासिद्धश्च । **तर्कसंग्रह ।**

૮૮ ...अत्र गगनारविन्दमाश्रयः । स च नास्त्येव । **तर्कसंग्रह ।**

૮૯ ...अत्र चाक्षुषत्वं शब्दे नास्ति । **तर्कसंग्रह ।**

૯૦ सोपाधिको हेतुर्व्याप्यत्वासिद्धः । **तर्कसंग्रह ।**

૯૧ यस्य साध्याभावः प्रमाणान्तरेण निश्चितः स बाधितः । **तर्कसंग्रह ।**

૯૨ प्रत्यक्षागमाश्रितमनुमानं साऽन्वीक्षा । **न्यायभा० १.१.१ ।**

૯૩ सद्विषयं च प्रत्यक्षं सदसद्विषयं चानुमानम् । कस्मात् ? त्रैकाल्यग्रहणात् । त्रिकालयुक्ता अर्था अनुमानेन गृह्यन्ते, भविष्यतीत्यनुमीयते भवतीति चाभूदिति च, असच्च खलु अतीतमनागतं चेति । **न्यायभा० १.१.५ ।**

૯૪ तेषु प्रमाणसमवायः । आगमः प्रतिज्ञा । हेतुरनुमानम् । उदाहरणं प्रत्यक्षम् । उपनयमुपमानम् । सर्वेषामेकार्थसमवाये सामर्थ्यप्रदर्शनं निगमनमिति । सोऽयं परमो न्याय इति । **न्यायभा० १.१.१ ।**

અધ્યયન ૫

ઉપમાન

ઉપમિતિ

વૃદ્ધજન પાસેથી જ્ઞાત–અજ્ઞાત બે વસ્તુઓના સાદૃશ્યને વૃદ્ધવાક્ય દ્વારા જાણ્યા પછી અજ્ઞાત વસ્તુમાં જ્યારે તે સાદૃશ્ય પ્રત્યક્ષ થાય છે ત્યારે વૃદ્ધવાક્યનું સ્મરણ થાય છે, પરિણામે તે વસ્તુ અમુક પદવાચ્ય છે એવું જે જ્ઞાન જન્મે છે તે ઉપમિતિ છે. ઉદાહરણાર્થ, જે ગવય પશુને જાણતો નથી તે અરણ્યવાસી પાસેથી જાણે છે કે 'ગવય ગોસદૃશ હોય છે.' આવા વાક્યને અતિદેશવાક્ય કહેવામાં આવે છે. તે વાક્યમાં જેને ગવય અજ્ઞાત છે તેની દૃષ્ટિએ જ્ઞાત (ગાય) અને અજ્ઞાત (ગવય) વચ્ચેનું સાદૃશ્ય પ્રતિપાદિત થયું છે. હવે આ વ્યક્તિ જંગલમાં જાય છે. ત્યાં તે ગોસદૃશ પશુને દેખે છે અર્થાત્ તે પશુગત ગોસાદૃશ્ય તેને પ્રત્યક્ષ થાય છે, તેને 'ગવય ગોસદૃશ હોય છે' એ પૂર્વશ્રુત અતિદેશવાક્યનું સ્મરણ થાય છે, ફળરૂપે 'ગવય'–પશુ 'ગવય'પદવાચ્ય છે એવું સંજ્ઞાસંજ્ઞિસંબંધનું જ્ઞાન તેને થાય છે. આ સંજ્ઞાસંજ્ઞિસંબંધજ્ઞાન ઉપમિતિ છે. તેનું જે સાધકતમ કારણ છે તે ઉપમાનપ્રમાણ છે.[1]

ઉપમાનપ્રમાણ

આપણે જોયું કે ઉપમિતિની ઉત્પત્તિમાં સાદૃશ્યદર્શન અને અતિદેશવાક્ય-સ્મરણ બંને આવશ્યક છે. તેથી પ્રશ્ન ઊઠે છે કે આ બેમાં ઉપમિતિનું કરણ (=ઉપમાનપ્રમાણ) કોને ગણવું? અર્થાત્ તે બેમાં ઉપમિતિનું સાધકતમ કારણ કયું માનવું? આ પ્રશ્ન પરત્વે નૈયાયિકોમાં મતભેદ છે. જયંત ભટ્ટ જણાવે છે કે વૃદ્ધ નૈયાયિકોને મતે અતિદેશવાક્ય(–સ્મરણ) ઉપમિતિનું કરણ છે.[2] વધુમાં તે જણાવે છે કે ભાષ્યકાર વાત્સ્યાયન આ મતના સમર્થક છે.[3] જયંત ભટ્ટની વાત સાચી છે.[4] વાર્તિકકાર ઉદ્યોતકર ભિન્ન મત ધરાવે છે. તેમના પ્રમાણે અતિદેશવાક્યસ્મરણ ઉપમિતિનું સાધકતમ કારણ નથી પરંતુ સાદૃશ્ય-દર્શન ઉપમિતિનું સાધકતમ કારણ છે. તે કહે છે કે અતિદેશવાક્ય(=આગમ)-સ્મરણસાપેક્ષ સારૂપ્યપ્રત્યક્ષ જ ઉપમાનપ્રમાણ છે.[5] ઉદયનાચાર્ય અને નવ્ય-નૈયાયિકો ગવયનિષ્ઠ ગોસાદૃશ્યના પ્રત્યક્ષને ઉપમિતિનું કરણ (=સાધકતમકારણ)

ગણી પૂર્વશ્રુત અતિદેશવાક્યના સ્મરણને તેનો વ્યાપાર ગણે છે.[૬] પ્રાચીન મતમાં વ્યાપારરૂપ ચરમ કારણ જ મુખ્ય કરણ હોઈ તે જ મુખ્ય ઉપમાનપ્રમાણ ગણાય અને તજ્જન્ય પ્રમા ઉપમિતિ ગણાય.

સાદૃશ્ય એટલે શું ?

નૈયાયિકો સાદૃશ્યને દ્રવ્ય આદિ સાત પદાર્થોથી અતિરિક્ત સ્વતંત્ર પદાર્થ તરીકે સ્વીકારતા નથી. તેમને મતે બે વસ્તુઓ ભિન્ન હોવા છતાં તેમનામાં ઘણા ધર્મો સમાન હોય તો તે બે વસ્તુઓમાં સાદૃશ્ય છે એમ કહેવાય.[૭] ગો અને ગવય બંને ભિન્ન છે. અર્થાત્ બંને એક જાતિના નથી. એકની ગોત્વ જાતિ છે અને બીજાની ગવયત્વ જાતિ છે. તેમ છતાં ગવયમાં એવા ઘણા ધર્મો છે જે ગોમાં છે. એટલે ગવયને ગોસદૃશ કહેવાય. ગવયના ઘણા અવયવો ગોના અવયવો જેવા જ છે. તેથી ગવયને ગોસદૃશ કહેવાય. કેટલાક નવીન નૈયાયિકોએ તો સાદૃશ્યને પૃથક્ પદાર્થ તરીકે પણ સ્વીકાર્યું છે.[૮]

ત્રિવિધ ઉપમિતિ

ઉપમિતિના ત્રણ પ્રકાર છે—સાધર્મ્યોપમિતિ, વૈધર્મ્યોપમિતિ અને ધર્મમાત્રોપમિતિ. 'ગવય ગોસદૃશ છે' એવા સાધર્મ્યપ્રતિપાદક અતિદેશવાક્યના સ્મરણ તેમ જ ગવયગત ગોસાદૃશ્યદર્શનથી જે ઉપમિતિ ઉત્પન્ન થાય તેને **સાધર્મ્યોપમિતિ કહેવાય.** 'ઊંટ અશ્વ જેવો સમાન પૃષ્ઠવાળો અને હ્રસ્વ ગ્રીવાવાળો નથી હોતો' એવા વૈધર્મ્યપ્રતિપાદક અતિદેશવાક્યના **સ્મરણ તેમ જ** ઊંટગત અશ્વવૈધર્મ્યદર્શનથી જે **ઉપમિતિ** જન્મે તેને **વૈધર્મ્યોપમિતિ** કહેવાય. 'ગેંડાને નાક પાસે ચમકતું એક શિંગડું હોય છે' આવા ધર્મમાત્રપ્રતિપાદક **અતિદેશવાક્યના સ્મરણ તેમ જ** પશુગત તે અસાધારણ ધર્મના પ્રત્યક્ષથી જે **ઉપમિતિ** જન્મે તેને ધર્મમાત્રોપમિતિ કહેવાય.[૯]

ઉપમાનપ્રમાણની સ્થાપના

ઉપમાનપ્રમાણ ઉપર એવો આક્ષેપ થાય છે કે ઉપમાનપ્રમાણ અસંભવ છે. કેવી રીતે? 'ગવય ગોસદૃશ હોય છે' એ પૂર્વશ્રુત અતિદેશવાક્યાર્થની સ્મૃતિની સહાયથી ગવયગત ગોસાદૃશ્યદર્શન ઉપમિતિરૂપ 'આ ગવય છે (=ગવયપદવાચ્ય છે)' એવા સંજ્ઞાસંજ્ઞિસંબંધજ્ઞાનને ઉત્પન્ન કરે છે એવી નૈયાયિકોની માન્યતા બરાબર નથી કારણ કે સંભવિત ત્રણેય વિકલ્પો (alternatives) ઘટતા નથી. ગવયનું ગો સાથે અત્યન્તસાદૃશ્ય વિવક્ષિત છે કે

મોટા ભાગનું સાદૃશ્ય (=પ્રાયઃસાદૃશ્ય) વિવક્ષિત છે કે એક અંશમાં જ સાદૃશ્ય (=એકદેશસાદૃશ્ય) વિવક્ષિત છે? જો ગવયનું ગો સાથે અત્યન્ત સાદૃશ્ય વિવક્ષિત હોય તો ગોનું ગો સાથે જ અત્યન્ત સાદૃશ્ય સંભવતું હોઈ અન્ય ગો જ 'ગવય'પદવાચ્ય બની જાય. જો ગવયનું ગો સાથે પ્રાયઃસાદૃશ્ય વિવક્ષિત હોય તો તેવું પ્રાયઃસાદૃશ્ય તો ભેંસ વગેરેમાં પણ સંભવતું હોઈ ભેંસ વગેરે 'ગવય'પદવાચ્ય બની જાય. જો ગવયનું ગો સાથે એકદેશ-સાદૃશ્ય વિવક્ષિત હોય તો એવું એકદેશ-સાદૃશ્ય તો બધી જ વસ્તુઓમાં હોઈ બધી જ વસ્તુઓ 'ગવય'પદવાચ્ય બની જાય. આ બધું દર્શાવે છે કે ઉપમાનપ્રમાણ સંભવતું જ નથી.[૧૦]

આના ઉત્તરમાં નૈયાયિક જણાવે છે કે અતિદેશવાક્ય પોતાના અર્થનું (=સાદૃશ્યનું) પ્રકરણ (context) વગેરેની સહાયથી જ પ્રતિપાદન કરે છે. તેથી, કેટલીક વાર અતિદેશવાક્ય દ્વારા અત્યન્તસાદૃશ્ય સમજાય છે, કેટલીક વાર પ્રાયઃસાદૃશ્ય સમજાય છે અને કેટલીક વાર એકદેશસાદૃશ્ય સમજાય છે. જે પુરુષ ભેંસ વગેરેને જાણતો હોય અને ગવયને ન જાણતો હોય તેને જો 'ગવય ગોસદૃશ હોય છે' એ અતિદેશવાક્ય કહેવામાં આવ્યું હોય તો ભેંસ વગેરેની વ્યાવૃત્તિ (exclusion) થઈ જાય તે માટે ગવયનું ગો સાથેનું ભૂયઃસાધર્મ્ય (=ઘણા ધર્મોની સમાનતારૂપ સાદૃશ્ય) વિવક્ષિત છે; તેથી જ તે વ્યક્તિ વને ભેંસ વગેરેમાં ગોસાદૃશ્ય દેખવા છતાં અતિદેશવાક્યનું સ્મરણ કરી 'ગવય'પદને તેમની સાથે જોડતો નથી; પરંતુ જ્યારે તે અજ્ઞાત પશુમાં ગોસાદૃશ્ય દેખે છે ત્યારે જ અતિદેશવાક્યને સ્મરી તેમાં 'ગવય'સંજ્ઞાનો પ્રયોગ કરે છે. આથી ઊલટું, જે વ્યક્તિ ભેંસ વગેરેનેય જાણતી નથી તેની બાબતમાં પ્રસ્તુત અતિદેશવાક્ય ઉપમાનપ્રમાણ તરીકે કાર્ય કરતું નથી અર્થાત્ તે સંજ્ઞાસંજ્ઞિસંબંધજ્ઞાનરૂપ પ્રમાને ઉત્પન્ન કરતું નથી.[૧૧] આમ ઉપમાનપ્રમાણનો સંભવ તો છે એ હકીકત નૈયાયિકોએ પુરવાર કરી.

ઉપમાનપ્રમાણ પ્રમાણ તો છે પરંતુ તે સ્વતંત્ર પ્રમાણ નથી, તેનો અન્તર્ભાવ પ્રત્યક્ષમાં કે અનુમાનમાં કે શબ્દમાં થઈ જાય છે એમ જ્યારે નૈયાયિકને કહેવામાં આવે છે ત્યારે ઉપમાનપ્રમાણને સ્વતંત્ર પ્રમાણ ગણનાર નૈયાયિક તેનો પ્રતિષેધ કરી ઉપમાનપ્રમાણને સ્વતન્ત્ર પ્રમાણ તરીકે સ્થાપે છે. નૈયાયિક કેવી રીતે તેને સ્વતન્ત્ર પ્રમાણ તરીકે સ્થાપે છે તે જોઈએ.

ઉપમાનપ્રમાણનો પ્રત્યક્ષમાં અન્તર્ભાવ ન થઈ શકે. ગવયગત ગોસાદૃશ્યપ્રત્યક્ષથી જ 'ગવય'અર્થ અને 'ગવય'પદનો સંબંધ ગૃહીત થતો નથી. જેણે

'ગોસદૃશ ગવય હોય છે' એવું અતિદેશવાક્ય સાંભળ્યું નથી તે વનમાં અજ્ઞાત પશુમાં ગોસાદૃશ્યનું પ્રત્યક્ષ તો કરે છે પણ તેને તે પશુ 'ગવય'પદવાચ્ય છે એવું જ્ઞાન થતું નથી. અતિદેશવાક્યસ્મરણસહકૃત સાદૃશ્યદર્શન જ સંજ્ઞાસંજ્ઞિસંબંધજ્ઞાનરૂપ ઉપમિતિ ઉત્પન્ન કરે છે.[૧૨] આમ ઉપમાનપ્રમાણ કેવળ સાદૃશ્યદર્શનરૂપ ન હોઈ પ્રત્યક્ષપ્રમાણથી ભિન્ન પુરવાર થાય છે.

કેટલાક દાર્શનિકો ઉપમાનપ્રમાણનો અનુમાનમાં અન્તર્ભાવ કરે છે. તેઓ કહે છે કે જેમ અનુમાનમાં પ્રત્યક્ષ વસ્તુ (=ધૂમ) ઉપરથી અપ્રત્યક્ષ વસ્તુનું (=અગ્નિનું) જ્ઞાન થાય છે તેમ ઉપમાનમાં પણ પ્રત્યક્ષ વસ્તુ (=ગો) ઉપરથી અપ્રત્યક્ષ વસ્તુનું (=ગવયનું) જ્ઞાન થાય છે; તેથી ઉપમાનને અનુમાન જ ગણવું જોઈએ.[૧૩]

આના ઉત્તરમાં નૈયાયિક કહે છે કે પ્રત્યક્ષ ગો ઉપરથી અપ્રત્યક્ષ ગવયનું જ્ઞાન કરાવવું તે ઉપમાનપ્રમાણનું કામ નથી, તેનું કામ તો જ્યારે અજ્ઞાત ગવય પ્રત્યક્ષ થાય ત્યારે તેની અંદર પ્રત્યક્ષ થયેલા ગવયત્વસામાન્યનું 'ગવય'-પદવાચ્યરૂપે જ્ઞાન કરાવવાનું છે.[૧૪] વળી, અનુમાનમાં પક્ષધર્મતાજ્ઞાન અને વ્યાપ્તિજ્ઞાન આવશ્યક છે જ્યારે ઉપમાનને તેમની અપેક્ષા નથી.[૧૫] ઉપમાનપ્રમાણ અતિદેશવાક્યાર્થસ્મરણ સહકૃત સાદૃશ્યદર્શનરૂપ છે જ્યારે અનુમાનપ્રમાણ વ્યાપ્તિસંબંધસ્મરણસહકૃત લિંગપરામર્શરૂપ છે. આમ ઉપમાનપ્રમાણનો અનુમાનપ્રમાણથી ભેદ છે.[૧૬] તેથી ઉપમાનપ્રમાણનો અનુમાનમાં અન્તર્ભાવ થઈ શકે નહિ.

ઉપમાનપ્રમાણ શબ્દપ્રમાણથી પણ ભિન્ન છે. 'ગવય ગોસદૃશ હોય છે' એવું અતિદેશવાક્ય શબ્દપ્રમાણ યા આગમપ્રમાણ છે એ વાત ખરી પરંતુ તેના એકલાથી સ્પષ્ટ અને નિરુપપ્લવ સંજ્ઞાસંજ્ઞિસંબંધજ્ઞાન થતું નથી, કારણ કે જ્યાં સુધી સંજ્ઞી(=ગવયત્વસામાન્ય)નું પ્રત્યક્ષ થાય નહિ ત્યાં સુધી તે વાક્ય સંજ્ઞાસંજ્ઞિસંબંધજ્ઞાન કરાવી શકતું નથી. સંજ્ઞાનો સંજ્ઞી સાથે સ્પષ્ટ અને નિરુપપ્લવ સંબંધ જાણવા માટે સંજ્ઞીનું પ્રત્યક્ષ જરૂરી છે, સંજ્ઞાકર્મ પ્રત્યક્ષજ્ઞાનપૂર્વક છે, કેવળ અતિદેશવાક્યાર્થજ્ઞાન જ સંજ્ઞાસંજ્ઞિસંબંધજ્ઞાન કરાવવા પૂરતું નથી.[૧૭]

પાદટીપ

૧ પ્રસિદ્ધસાધર્મ્યાત् સાધ્યસાધનમુપમાનમ् । **ન્યાયસૂત્ર** १.१.६ । પ્રજ્ઞાતેન સામાન્યાદ્ પ્રજ્ઞાપનીયસ્ય પ્રજ્ઞાપનમુપમાનમિતિ । યથા ગૌરેવં ગવય ઇતિ । કિં પુનરત્રોપમા-

नेन क्रियते ? यदा खल्वयं गवा समानधर्मं प्रतिपद्यते तदा प्रत्यक्षतस्तमर्थं प्रतिपद्यत इति ? समाख्यासम्बन्धप्रतिपत्तिरुपमानार्थ इत्याह । यथा गौरेवं गवय इत्युपमाने प्रयुक्ते गवासमानधर्ममर्थमिन्द्रियार्थसन्निकर्षादुपलभमानोऽस्य गवयशब्दः संज्ञेति संज्ञासंज्ञिसम्बन्धं प्रतिपद्यते इति **न्यायभा० १.१.६** ।

२ अत्र वृद्धनैयायिकास्तावदेवम्...सारूप्यप्रतिपादकमतिदेशवाक्यमेवोपमानम् । **न्यायमं०, भा० १, पृ० १२८** ।

३ भाष्याक्षराण्यपि चैतत्पक्षसाक्ष्यच्छायामिव वदन्ति लक्ष्यन्ते । **न्यायमं०, भा० १, पृ० १२९** ।

४ यथा गौरेवं गवय इत्युपमाने प्रयुक्ते... । **न्यायभा० १.१.६** ।

५ तथाऽऽगमाहितसंस्कारस्मृत्यपेक्षं सारूप्यप्रत्यक्षमुपमानमिति । **न्यायवा०२.१.४८** ।

६ तत्करणं सादृश्यज्ञानम् । अतिदेशवाक्यार्थस्मरणमवान्तरव्यापारः । **तर्कसंग्रह** । सादृश्यधीर्गवादीनां या स्यात् सा करणं मतम् ॥७९ । वाक्यार्थस्यातिदेशस्य स्मृतिर्व्यापार उच्यते । **कारिकावली** ।

७ सादृश्यमपि न पदार्थान्तरं किन्तु तद्भिन्नत्वे सति तद्गतभूयोधर्मवत्त्वम् । **सिद्धान्तमुक्ता० २** ।

८ नव्यास्तु सादृश्यमतिरिक्तमेव । **दिनकरी, सिद्धान्तमुक्ता०२** ।

९ वरदराजकृत **तार्किकरक्षा: सिद्धांतचन्द्रोदय** ।

१० अत्यन्तप्रायैकसाधर्म्यादुपमानासिद्धिः । **न्यायसू० २.१.४५** । (**न्या० वा० ता० टी०** सहित)

११ प्रकरणाद्यपेक्षं हि वाक्यं स्वार्थं प्रतिपादयति, न केवलम् । तद्वशाच्च क्वचिदत्यन्तसाधर्म्यं प्रतीयते क्वचिद् भूयःसाधर्म्यं क्वचिदेकदेशसाधर्म्यं, तदिह प्रतीतमहिषादिकं पुरुषं प्रति यथा गौरेवं गवय इति वाक्यमुच्चार्यते तदा महिषादिपरिहाराय भूयःसाधर्म्यं विवक्षितमित्यवगतं वाक्यार्थं स्मरन् महिषादिषु वने गोसाधर्म्यं पश्यन्नपि न गवयसंज्ञां निवेशयति अपि तु साधर्म्यवति गवये एव तां निवेशयति । यस्त्वप्रतीतमहिषादिस्तं प्रति एतद्वाक्यमुपमानं न भवत्येवेति परमार्थः । **न्या०वा०ता०टी० २.१.४५** ।

१२ न, प्रत्यक्षस्येन्द्रियसन्निकर्षादिस्वभावस्य संज्ञासंज्ञिसम्बन्धबोधकरणासमर्थत्वात् । **न्यायमं०, भा० १, पृ० १३१** ।

१३ अस्तु तर्ह्युपमानमनुमानम्—
प्रत्यक्षेणाप्रत्यक्षसिद्धेः । **न्यायभा० २.१.४७** ।

१४ नाप्रत्यक्षे गवये प्रमाणार्थमुपमानस्य पश्यामः । न्यायसूत्र०२.१.४८ ।

१५ नैतावताऽनुमानमेवेदमित्याशङ्कनीयम्; अनपेक्षितपक्षधर्मान्वयव्यतिरेकादिसामग्रीकस्य तत्प्रत्ययोत्पादात् । न्यायमं०, भा० १, पृ० १३१ ।

१६ न्यायवा० २.१.४८ ।

१७ इह पुनरतिदेशवचनसमये गोसादृश्यमात्रोपदेश्ये सत्यपि संज्ञिनि न निवर्तत एवोपप्लवः ; प्रमाणान्तरपरिच्छेदसापेक्षकसंज्ञिरूपोपदेशात् ॥ न्यायमं०, भा० १, पृ० १३१ ।

અધ્યયન ૬

શબ્દપ્રમાણ

પ્રાસ્તાવિક

આપ્તવચન શબ્દપ્રમાણ છે, આગમપ્રમાણ છે.[1] આપ્તવચન દ્વારા આપણને જે જ્ઞાન થાય તેને શાબ્દ બોધ યા શાબ્દી પ્રમા કહેવાય. આપ્તવચન શાબ્દી પ્રમાનું સાધકતમ કારણ છે. આપ્તવચનથી આપણને વસ્તુનું યથાર્થ જ્ઞાન થાય છે. પરંતુ આપ્તવચનથી આપણને વસ્તુનું યથાર્થ જ્ઞાન ત્યારે જ થાય જ્યારે આપણે આપ્ત વક્તાની ભાષા જાણતા હોઈએ અને વક્તાને આપ્ત તરીકે જાણતા હોઈએ. વક્તાની ભાષા જાણતા હોઈએ અને તેની આપ્તતા ન જાણતા હોઈએ તો તેનાં વચનોથી કેવળ વક્તવ્યનું–અભિપ્રાયનું જ્ઞાન થાય પણ વસ્તુનું યથાર્થ જ્ઞાન ન થાય. આમ શબ્દો દ્વારા વસ્તુનું યથાર્થ જ્ઞાન પ્રાપ્ત કરવું હોય તો કોણ આપ્ત છે તે જાણવું જોઈએ અને ભાષાને – પદ-પદાર્થ, વાક્ય-વાક્યાર્થને — સમજવાની શક્તિ કેળવવી જોઈએ. આ કારણે શબ્દ-પ્રમાણના પ્રકરણમાં પદ-પદાર્થ, વાક્ય-વાક્યાર્થ અને આપ્તતાની ચર્ચા કરવામાં આવે છે.

શબ્દ–શબ્દાર્થ (પદ–પદાર્થ)

શ્રોત્રેન્દ્રિયગ્રાહ્ય વિષય શબ્દ છે. શબ્દના બે પ્રકાર છે–ધ્વન્યાત્મક (inarticulate) અને વર્ણાત્મક (articulate). જે શબ્દ કેવળ ધ્વનિરૂપ છે, જેમાં અક્ષરો (વર્ણો) પ્રસ્ફુટિત નથી હોતા તે શબ્દ ધ્વન્યાત્મક ગણાય; ઉદાહરણાર્થ, ઢોલનો અવાજ. જે શબ્દ કંઠ, તાલુ, વગેરેના સંયોગથી જન્મે છે અને જેમાં વર્ણો પ્રસ્ફુટિત હોય છે તે શબ્દ વર્ણાત્મક ગણાય છે. વર્ણાત્મક શબ્દના પણ બે ભેદ છે — સાર્થક અને નિરર્થક. જેનાથી કોઈ અર્થવિશેષનો બોધ થાય તે સાર્થક ગણાય; ઉદાહરણાર્થ, ઘટ, પટ, ગો, વગેરે. જેનાથી કોઈ અર્થવિશેષનો બોધ ન થાય તે નિરર્થક; ઉદાહરણાર્થ શિશુનાં ઉચ્ચારણો.

સાર્થક શબ્દ સંજ્ઞા, ક્રિયા વગેરેના ભેદને આધારે અનેક પ્રકારનો હોય છે. સાર્થક શબ્દનો અમુક પદાર્થ સાથે જ સંબંધ હોય છે, અન્ય પદાર્થ

સાથે સંબંધ નથી હોતો. 'અશ્વ'–શબ્દનો એક પશુવિશેષ સાથે સંબંધ છે, 'ગમન્' શબ્દનો એક ક્રિયાવિશેષ સાથે સંબંધ છે. પદ–પદાર્થ વચ્ચેનો આ સંબંધ સ્વાભાવિક (natural) નથી પરંતુ કૃત્રિમ (conventional) છે. લિંગ (=ધૂમ) અને લિંગી (=અગ્નિ) વચ્ચેનો સંબંધ સ્વાભાવિક છે, અર્થાત્ ધૂમનો અગ્નિ સાથેનો સંબંધ કોઈની ઇચ્છાને અધીન નથી. પરંતુ પદ-પદાર્થ વચ્ચેનો સંબંધ કોઈની ઇચ્છાને અધીન છે—તે ઇચ્છા ઈશ્વરની હો કે મનુષ્યની હો. આમ શબ્દ તેના અર્થનો સૂચક છે, સંકેત છે, symbol છે. જે શબ્દનો જે અર્થમાં સંકેત કરવામાં આવ્યો હોય તે જ શબ્દ તે જ અર્થનો વાચક બને છે. સંકેત પૂર્વે તે શબ્દમાં તે પદાર્થનો વાચક બનવાની શક્તિ ન હતી, પરંતુ સંકેત પછી તેનામાં તે શક્તિ આવે છે, અને આવી શક્તિ જેનામાં હોય તે શબ્દને પદ કહેવામાં આવે છે. 'અમુક શબ્દનો અમુક જ અર્થ સમજવો જોઈએ' એ સંકેત છે.[2] મનુષ્ય નવા નવા પદાર્થો માટે નવા નવા શબ્દો બનાવી અમુક પદાર્થ સાથે અમુક પદને (=શબ્દને) જોડતો જ આવ્યો છે–સંકેત કરતો જ આવ્યો છે.

સંકેતના બે પ્રકાર છે—આજાનિક અને આધુનિક.

જે સંકેત અજ્ઞાત કાળથી ચાલ્યો આવે છે તે આજાનિક સંકેત કહેવાય છે. અમુક પાત્રવિશેષમાં 'ઘટ' શબ્દનો સંકેત કોણે કર્યો તેની આપણને ખબર નથી, તે તો હજારો વર્ષથી ચાલ્યો આવે છે. તેથી કેટલાક આચાર્યો તેને ઈશ્વરકૃત માને છે અને તેને 'શક્તિ' કહે છે.

અમુક પદાર્થમાં અમુક પદનો સંકેત ક્યારથી શરૂ થયો અને કોણે કર્યો તેની આપણને ખબર હોય તો તે સંકેત આધુનિક ગણાય. અમુક વખતે એક વિશિષ્ટ પ્રકારનું ઔષધ શોધાયું અને તેમાં 'પેનિસિલીન' શબ્દનો અમુક મનુષ્યે સંકેત કર્યો એ આપણે જાણીએ છીએ, તેથી આ સંકેતને આધુનિક ગણાય. શક્ય છે કે હજારો વર્ષ પછી લોકો ભૂલી જાય કે આ સંકેત ક્યારે થયો અને કોણે કર્યો; પરિણામે તે વખતે આ સંકેત આજાનિક કોટિમાં આવે અને કેટલાક તેને ઈશ્વરકૃત માનવા લાગે. કેટલાક આધુનિક સંકેતને 'પરિભાષા' કહે છે.

પદનું કામ પદાર્થનું જ્ઞાન કરાવવાનું છે. પરંતુ અહીં પ્રશ્ન થાય છે કે પદનો અર્થ શો છે? 'ગાય' પદની સાથે ગો-વ્યક્તિ, ગો-આકૃતિ અને ગોત્વજાતિ ત્રણેયનો સંબંધ જણાય છે, એટલે સંશય થાય છે કે 'ગો'પદનો અર્થ તે ત્રણેય છે કે તે ત્રણમાંથી કોઈ એક?

આ પ્રશ્નનો વિચાર કરતાં પહેલાં વ્યક્તિ, આકૃતિ અને જાતિથી શું સમજવાનું છે તે સમજી લઈએ.

વિશેષ ગુણોના આશ્રયરૂપ, સાવયવ મૂર્તિમાન્ દ્રવ્ય વ્યક્તિ કહેવાય છે. અહીં વિશેષગુણોમાં સજાતીય અને વિજાતીય બધી વસ્તુઓથી તે દ્રવ્યને વ્યાવૃત્ત (exclude) કરનાર બધા જ વિશેષગુણોનો સમાવેશ થાય છે.[૩]

અનેક સજાતીય વ્યક્તિઓમાં એકાકાર બુદ્ધિનું જનક, તે બધી વ્યક્તિઓમાં અનુવૃત્ત એક અને નિત્ય સામાન્ય છે; તે જ જાતિ છે.[૪]

જાતિ જેના દ્વારા જાણી શકાય એવાં લિંગોને (=ચિહ્નોને) આકૃતિ કહેવામાં આવે છે. આનો અર્થ એ કે સજાતીય વસ્તુઓને વિજાતીય વસ્તુઓથી વ્યાવૃત્ત કરનાર જે વિશેષગુણો છે તે જ જાતિના લિંગો છે અને તેમને જ આકૃતિ ગણાય. આમાં અવયવોની રચના(=વ્યૂહ)નો સમાવેશ થાય છે.[૫]

હવે મૂળ પ્રશ્ન વિચારીએ કે પદનો પદાર્થ વ્યક્તિ છે, આકૃતિ છે કે જાતિ છે? 'ગો' શબ્દના નીચે આપેલા ભિન્ન–ભિન્ન પ્રયોગો જુઓ.

(अ) ગાય ચરે છે.
(ब) ગાયોનું ધણ બેઠું છે.
(क) ગાયનું દાન કરો.
(ड) ગાયને ઘાસ ખવડાવો.

આ પ્રયોગો તપાસતાં જણાય છે કે 'ગો'પદનો પદાર્થ આકૃતિ અહીં અભિપ્રેત નથી, કારણ કે ગો-આકૃતિ ચરતી નથી કે ગો-આકૃતિનું દાન કરવાનું વિધાન નથી. તેવી જ રીતે અહીં 'ગો'પદનો અર્થ ગોત્વજાતિ પણ અભિપ્રેત નથી કારણ કે ગોત્વજાતિ એક હોઈ તેનું ધણ સંભવે નહિ, ગોત્વજાતિ વિભુ હોઈ તેનું દાન થઈ શકે નહિ, વગેરે. આ ઉપરથી પુરવાર થાય છે કે અહીં 'ગો'પદનો અર્થ 'ગો'વ્યક્તિ છે.[૬]

પરંતુ 'ગો'પદનો અર્થ ગો-વ્યક્તિ માનતાં આપત્તિ આવે છે. 'ગો'-પદથી કઈ કઈ વ્યક્તિઓનું ગ્રહણ કરવું અને કઈ કઈ વ્યક્તિઓનું ગ્રહણ ન કરવું? સામે જે વ્યક્તિ (ગાય યા અશ્વ) છે તે 'ગો' પદવાચ્ય છે કે નહિ એનો નિશ્ચય કેવી રીતે થાય?[૭] આકૃતિ જોઈને તો એનો નિશ્ચય થાય છે. અશ્વની આકૃતિ ગાયની આકૃતિથી ભિન્ન હોય છે. તેથી, અશ્વને આપણે 'ગો'પદ-વાચ્ય નથી ગણતા. જે વ્યક્તિઓમાં ગો-આકૃતિ હોય તેમને જ આપણે 'ગો'-

પદવાચ્ય ગણીએ છીએ. તેથી કહેવું પડશે કે 'ગો'આકૃતિ 'ગો'પદનો અર્થ છે.

આકૃતિને પદાર્થ માનતાં બીજી મુશ્કેલી ઊભી થાય છે. જો માટીની ગાય બનાવીને રાખવામાં આવી હોય તો તે ગાયમાં ગો–આકૃતિ હોવા છતાં તેની બાબતમાં 'ગાયને પાણી પીવડાવો', 'ગાયને દોહો', વગેરે પ્રયોગો અશક્ય બની જાય છે. તેથી 'ગો'પદનો અર્થ ગો-આકૃતિ નથી. જો 'ગો'પદનો અર્થ 'ગો'-આકૃતિ હોત તો પ્રસ્તુત માટીની ગાય પણ દૂધ દેત અને પાણી પીવત. માટીની ગાયમાં વ્યક્તિ અને આકૃતિ બંને હોવા છતાં ગોત્વજાતિ નથી એટલે તેને 'ગો'પદવાચ્ય નથી ગણવામાં આવતી. જ્યાં ગોત્વજાતિ હોય તે વ્યક્તિ–આકૃતિ 'ગો'પદવાચ્ય છે અને જ્યાં ગોત્વજાતિ નથી તે વ્યક્તિ-આકૃતિ 'ગો'પદવાચ્ય નથી. આમ 'ગો'પદનો ગોત્વજાતિ સાથે અન્વય-વ્યતિરેક હોવાથી 'ગો'પદનો પદાર્થ ગોત્વજાતિને જ માનવો જોઇએ એમ લાગે છે.[૮]

પરંતુ આમ માનવું ઠીક નથી. શુદ્ધ જાતિને પદનો અર્થ (=પદાર્થ) ન ગણી શકાય, કારણ કે જાતિને અભિવ્યક્ત થવા માટે વ્યક્તિ–આકૃતિની અપેક્ષા છે. એટલે, વ્યક્તિ-આકૃતિના જ્ઞાન વિના જાતિનું જ્ઞાન સંભવતું નથી. પદથી વ્યક્તિ-આકૃતિને જાણ્યા વિના તદભિવ્યંગ્ય જાતિનું જ્ઞાન કેવી રીતે થાય ? આમ જાતિ પણ પદાર્થ (=પદનો અર્થ) નથી.[૯]

વ્યક્તિ, આકૃતિ કે જાતિ પદનો અર્થ ન હોઈ પદનો કોઈ અર્થ જ નથી એવું થશે ? ના, એવું નથી. તો પદનો અર્થ શો છે ? વ્યક્તિ, આકૃતિ અને જાતિ ત્રણેય મળીને એક, પદનો અર્થ છે;[૧૦] અલબત્ત, વિવક્ષાનુસાર એક પ્રધાન હોય છે અને બાકીના બે ગૌણ હોય છે. જ્યારે ભેદ વિવક્ષિત હોય છે ત્યારે વ્યક્તિ પ્રધાન હોય છે અને જ્યારે ભેદ વિવક્ષિત નથી હોતો ત્યારે જાતિ પ્રધાન હોય છે, ઇત્યાદિ. આ ન્યાયભાષ્યકાર વાત્સ્યાયનનો મત છે.[૧૧]

પદનો અર્થ શેના ઉપર નિર્ભર છે ? શું તે વર્ણસમુદાય પર નિર્ભર છે કે ધાતુ, પ્રકૃતિ, પ્રત્યય વગેરેના સંયોગ ઉપર ? બીજા શબ્દોમાં, પદનો અર્થ સ્વાધીન છે કે વ્યુત્પત્તિને અધીન છે ? નૈયાયિકોને મતે કેટલાંક પદોનો અર્થ સ્વાધીન છે જ્યારે કેટલાંક પદોનો અર્થ વ્યુત્પત્તિને અધીન છે. કેટલાંક પદો એવાં હોય છે જેમનો અર્થ વ્યુત્પત્તિલભ્ય હોય છે, ઉદાહરણાર્થ 'પાચક' પદ. અહીં પચ્ ધાતુનો અક પ્રત્યય (કર્તાસૂચક) સાથે સંયોગ થવાથી 'પાચક'પદ બન્યું છે. તેથી આ શબ્દની શક્તિ ધાત્વર્થ અને પ્રત્યયાર્થ એ બે અવયવોને

અધીન છે. તેથી આ પદના અર્થને અવયવાર્થ કહેવામાં આવે છે. કેટલાંક પદો એવાં હોય છે જેમનો અર્થ વ્યુત્પત્તિલભ્ય નથી, જેમકે 'ગો'પદ. અહીં ગમ્ ધાતુ(જવું)નો ડોસ્ પ્રત્યય (કર્તાસૂચક) સાથે સંયોગ થવાથી આ પદ બન્યું છે. તેથી વ્યુત્પત્તિ અનુસાર એનો અર્થ થશે 'ગમનશીલ'. પરંતુ ગમનશીલ તો ઘણા પદાર્થો હોય છે. ગાય, ઘોડો, હાથી, મનુષ્ય, વગેરે બધાં ગમનશીલ છે. પરંતુ બધાં 'ગો'પદવાચ્ય નથી. 'ગો'પદથી તો એક ખાસ પશુનો બોધ થાય છે. તેથી 'ગો'પદની શક્તિ ધાત્વર્થ અને પ્રત્યયાર્થથી સ્વતન્ત્ર છે. વ્યુત્પત્તિ સાથે એનો સંબંધ નથી. કેવળ ગ્+ઓ આ બે વર્ણોના સમુદાય ઉપર જ એનો અર્થ નિર્ભર છે. આવા અર્થને સમુદાયાર્થ કહેવામાં આવે છે.

અવયવાર્થ અને સમુદાયાર્થને આધારે પદના ત્રણ ભેદ કરવામાં આવ્યા છે—રૂઢ, યૌગિક અને યોગરૂઢ.

જે પદનો અર્થ (યા પ્રવૃત્તિ=પ્રયોગ) વ્યુત્પત્તિને અધીન નથી તે પદ રૂઢ કહેવાય છે; જેમ કે ઘટ, પટ, જલ, વૃક્ષ, વગેરે. આ પદોનો અર્થ ધાતુ, પ્રત્યય, વગેરે અવયવો પર નિર્ભર નથી. અર્થાત્ આ પદો અવયવાર્થમાં પ્રયુક્ત થતાં નથી. 'ઘ' અને 'ટ' આ બે વર્ણોના સમુદાયમાં જ શક્તિ છે.[૧૨] તેથી આ પદ સમુદાયાર્થમાં જ પ્રયુક્ત થાય છે.

આ સંદર્ભમાં એક પ્રશ્ન જાગે છે. 'ઘ' અને 'ટ' આ બેય ઘટકો — ખંડો નિરર્થક છે. કેવળ 'ઘ' કહેવાથી કંઈ અર્થ પ્રતીત થયો નથી. પછી 'ટ' કહીએ છીએ. પરંતુ 'ટ'નો પણ કંઈ અર્થ નથી. આ બે નિરર્થક ઘટકો એક સાર્થક પદને બનાવી જ કેવી રીતે શકે ? જો કહો કે તે બેના સંયોગમાં શક્તિ છે તો એ શંકા જાગે છે કે તેમનો સંયોગ કેવી રીતે સંભવે ? જ્યારે 'ઘ' હતો ત્યારે 'ટ' ન હતો અને જ્યારે 'ટ' ઉચ્ચાર્યો ત્યારે તો 'ઘ' લુપ્ત થઈ ગયો હતો. ઉચ્ચારણ થતાં જ વર્ણ નાશ પામે છે. સત્ અને અસત્નો સંયોગ સંભવે નહિ.

આ મુશ્કેલીમાંથી માર્ગ કાઢવા વૈયાકરણો પદમાં સ્ફોટશક્તિની કલ્પના કરે છે. પદમાં નિત્ય નિરવયવ સ્ફોટશક્તિ છે, તે અનિત્ય વર્ણોથી અભિવ્યક્ત થઈ પદાર્થનો બોધ કરાવે છે.

નૈયાયિકો સ્ફોટ સ્વીકારતા નથી. તેમને મતે 'ઘ' અને 'ટ' બે વર્ણોના સમુદાયમાં જ શક્તિ છે, તે સમુદાયથી અતિરિક્ત સ્ફોટ માનવાની જરૂર નથી.

પદના પૂર્વોચ્ચરિત બધા જ વર્ણોના સંસ્કારો આત્મામાં હોય છે જ. તે સંસ્કારોની સહાયથી અન્ત્યવર્ણશ્રવણ વર્ણસમુદાયરૂપ પદને ઉપસ્થિત કરે છે. આવી રીતે ગ્રહણ કરાયેલું પદ પોતાના અર્થનું જ્ઞાન કરાવે છે.

જે પદનો અર્થ (યા પ્રવૃત્તિ=પ્રયોગ) વ્યુત્પત્તિ ઉપર નિર્ભર છે તે પદ યૌગિક કહેવાય છે, જેમ કે દાતા. અહીં दा ધાતુનો (દેવું) तृच् (કર્તાસૂચક) પ્રત્યય સાથે સંયોગ થવાથી 'દાતા' પદ બન્યું છે. તેથી યૌગિક પદનો પ્રયોગ અવયવાર્થમાં થાય છે.[૧૩]

જે પદનો અર્થ અંશતઃ અવયવો પર નિર્ભર હોય અને અંશતઃ સમુદાય પર નિર્ભર હોય તે પદને યોગરૂઢ પદ કહેવામાં આવે છે, ઉદાહરણાર્થ 'પંકજ.' 'પંકજ' પદનો અવયવાર્થ (=વ્યુત્પત્ત્યર્થ) છે 'કાદવમાં ઉત્પન્ન થાય તે.' કમળ કાદવમાં ઉત્પન્ન થાય છે. તેથી અહીં અવયવો (=પંકજ) ઉપર અર્થનો આધાર છે. તેથી 'પંકજ'પદ યૌગિક ગણાય. પરંતુ સાથે સાથે એવું પણ આપણે જાણ્યું છે કે કાદવમાં કીડા, વગેરે પણ ઉત્પન્ન થાય છે. પરંતુ 'પંકજ' પદવાચ્ય તે કીડા, વગેરે નથી. કેટલાંક કમળો શુષ્ક ભૂમિમાં થાય છે તેમ છતાં તે 'પંકજ'પદવાચ્ય છે. અર્થાત્ 'પંકજ'પદ અવયવાર્થ (=વ્યુત્પત્ત્યર્થ) ઉપરાંત સમુદાયાર્થ પણ છે. આમ 'પંકજ'પદ અંશતઃ રૂઢ પણ છે. આવાં પદોને યોગરૂઢ ગણવામાં આવે છે. યોગરૂઢ પદોમાં અવયવાર્થ અને સમુદાયાર્થ બંનેનો સમન્વય હોય છે.

પદના બે અર્થો નૈયાયિકો સ્વીકારે છે—મુખ્યાર્થ(=વાચ્યાર્થ=અભિધેયાર્થ) અને લક્ષ્યાર્થ. વ્યંગ્યાર્થને નૈયાયિકો સ્વીકારતા નથી. વ્યંગ્યને તેઓ અનુમેય જ ગણે છે. ઉપર આપણે પદના જે અર્થની ચર્ચા કરી તે અર્થ તેમનો મુખ્યાર્થ છે. પદના પોતાના અર્થ સાથેના સંબંધને વૃત્તિ કહેવામાં આવે છે. પદનો પોતાના મુખ્યાર્થ સાથેનો સંબંધ અભિધા કહેવાય છે અને તેનો પોતાના લક્ષ્યાર્થ સાથે સંબંધ લક્ષણા કહેવાય છે. પદના અભિધેયાર્થનું જ્ઞાન આપણને આઠ સાધનો દ્વારા થઈ શકે છે. તે આઠ સાધનો છે—વ્યાકરણ, કોશ, આપ્તવાક્ય, વૃદ્ધવ્યવહાર, વિવૃતિ, ઉપમાનપ્રમાણ, વાક્યશેષ અને સાન્નિધ્ય.[૧૪]

પદનો પોતાના શક્ય અર્થ સાથે(=લક્ષ્યાર્થ સાથે) સંબંધ લક્ષણા છે.[૧૫] જ્યારે મુખ્યાર્થ બાધિત થતો હોય ત્યારે લક્ષ્યાર્થ લેવામાં આવે છે. 'ગંગા ઉપર નેસ છે'—આ વાક્ય લો. 'ગંગા'પદનો અર્થ જલપ્રવાહ છે, એના ઉપર નેસ ન હોય. તેથી 'ગંગા'નો અર્થ તેના મુખ્યાર્થ સાથે સમ્બદ્ધ 'જલપ્રવાહ

પાસે' એવો લક્ષ્યાર્થ લેવામાં આવે છે. નવ્યનૈયાયિકો લક્ષણાના મુખ્ય ત્રણ પ્રકાર માને છે—જહત્સ્વાર્થા, અજહત્સ્વાર્થા, જહદજહત્સ્વાર્થા.[૧૬] જહલ્લક્ષણામાં મુખ્યાર્થ સર્વથા છોડી દેવામાં આવે છે. 'પાઘડીને બોલાવો'—અહીં 'પાઘડી'પદ પોતાનો મુખ્યાર્થ છોડી દે છે, અને તેને બદલે 'પાઘડી પહેરનાર વ્યક્તિ' એવો દે છે. અજહલ્લક્ષણામાં મુખ્યાર્થ છોડી દેવામાં આવતો નથી. 'કાગડાથી દહીંનું રક્ષણ કરજે'—અહીં 'કાગડા'પદથી કાગડાઓ તો સમજવાના છે અને ઉપરાંત તેના જેવાં દહીં બગાડનાર પશુપંખીઓ પણ સમજવાનાં છે. આમ અજહલ્લક્ષણામાં લક્ષ્યાર્થમાં મુખ્યાર્થ સમાયેલો હોય છે. જહદજહલ્લક્ષણાનું ઉદાહરણ છે 'तत् त्वम् असि' (તે તું છે). અહીં અંશતઃ મુખ્યાર્થ છોડી દેવામાં આવે છે અને અંશતઃ તેનો સ્વીકાર કરવામાં આવે છે. 'તત્' પદનો અર્થ છે નિર્ગુણ બ્રહ્મ અને 'ત્વમ્'નો અર્થ છે સગુણ જીવ. અહીં નિર્ગુણ અને સગુણ એ વિશેષતા છોડી દેવામાં આવી છે અને વિશેષ્યો તો લક્ષ્યાર્થમાં રહે છે. લક્ષણાના આ વિભાગ ઉપરાંત રૂઢિ–શુદ્ધા, ગૌણી–પ્રયોજનવતી તેમ જ શાબ્દી–આર્થી આ વિભાગો પણ કરવામાં આવે છે; તેમની વિગતમાં ઊતરવું અહીં ઉચિત નથી.

વાક્ય અને વાક્યાર્થ

વાક્ય પદોનો સમૂહ છે.[૧૭] પરંતુ જે તે પદસમૂહ વાક્ય બની જતો નથી. જે પદસમૂહના પદોમાં આકાંક્ષા, યોગ્યતા અને સન્નિધિ હોય તે પદસમૂહ જ વાક્ય બને છે.[૧૮]

આકાંક્ષા—વાક્યમાં એક પદને બીજા પદની અપેક્ષા હોય છે. 'ગાય ચરે છે'—આ વાક્ય લો. અહીં 'ગાય' ઉદ્દેશ્ય છે અને 'ચરે છે' વિધેય છે. કેવળ 'ગાય' એટલું કહેવાથી વાક્યાર્થનો બોધ થતો નથી. તેવી જ રીતે, કેવળ 'ચરે છે' એટલું કહેવાથી પણ વાક્યાર્થબોધ થતો નથી. જ્યારે બન્નેનો (ઉદ્દેશ્ય–વિધેયનો) પરસ્પર અન્વય થાય છે ત્યારે અર્થ નીકળે છે. 'મનુ મેવો ખાય છે'—આ વાક્ય લો. અહીં કર્તૃપદ (મનુ), કર્મપદ (મેવો) અને ક્રિયાપદ (ખાય છે) છે. એમાં પ્રત્યેક પદ બીજાની અપેક્ષા રાખે છે.

મનુ—શું કરે છે ? ખાય છે.

ખાય છે—કોણ ખાય છે ? મનુ.

મનુ ખાય છે—શું ખાય છે ? મેવો.

કેવળ પદોના સમૂહથી જ વાક્યબોધ નથી થતો. 'મનુ ખીર ગાય' આ પદોનો સમૂહ છે પણ વાક્ય નથી કારણ કે આ પદોમાં આકાંક્ષા નથી. આકાંક્ષિત પદોનો સમૂહ વાક્ય છે. વાક્યગત પ્રત્યેક પદ બીજા પદની સહાયથી જ વાક્યાર્થને પ્રગટ કરે છે; પોતાના સાથી પદના વિરહમાં પદ વાક્યાર્થ પ્રગટ નથી કરતું પદોના આ પરસ્પરાપેક્ષાનું નામ જ આકાંક્ષા છે.[૧૯]

યોગ્યતા—યોગ્યતાનો અર્થ છે પદોના અર્થોનો અવિરોધ.[૨૦] 'અગ્નિથી સીંચે છે'—આ પદસમૂહ છે. પદોમાં આકાંક્ષા છે. પરંતુ તેમનામાં યોગ્યતા નથી. અહીં 'અગ્નિ'પદના અર્થ અને 'સીંચે છે' પદના અર્થ વચ્ચે સામંજસ્ય નથી. અગ્નિથી સીંચવું અસંભવ છે.

સન્નિધિ—વાક્યગત પદોમાં સાન્નિધ્ય—સામીપ્ય પણ હોવું જોઈએ.[૨૧] જો 'ગાય'પદ અત્યારે ઉચ્ચારવામાં આવે અને 'ચરે છે'પદ કલાક પછી ઉચ્ચારવામાં આવે તો આવા અસન્નિહિત પદોથી વાક્ય બનતું નથી.

પદસમૂહગત પદોમાં આકાંક્ષાનું, યોગ્યતાનું અને સન્નિધિનું જ્ઞાન થતાં વાક્યાર્થનો બોધ થાય છે. વિશ્વનાથ આ ત્રણ ઉપરાંત તાત્પર્યાર્થજ્ઞાનને પણ વાક્યાર્થબોધ માટે આવશ્યક ગણે છે.[૨૨]

વાક્યાર્થ શું છે : અનેક પદોના અર્થો—આકાંક્ષા, યોગ્યતા અને સન્નિધિ લક્ષણો ધરાવતા પદોના અર્થો—જ વાક્યાર્થ છે. પરસ્પર સંસૃષ્ટ પદાર્થો જ વાક્યાર્થ છે. વાક્યાર્થ પદાર્થોથી કોઈ અતિરિક્ત વસ્તુ નથી. જેમ તન્તુઓરૂપ અવયવોથી પટરૂપ સ્વતંત્ર અવયવી બને છે તેમ પદાર્થોરૂપ અવયવોથી વાક્યાર્થરૂપ કોઈ સ્વતંત્ર અવયવી બનતો નથી. પદાર્થોનો બનેલો અવયવીરૂપ વાક્યાર્થ નથી. વાક્યાર્થ પદાર્થોના સમુદાયરૂપ જ છે. પદાર્થોના સમુદાયમાં કોઈ વાર કારક પ્રધાન હોય છે તો કોઈ વાર ક્રિયા પ્રધાન હોય છે. સદાય અમુક જ પ્રધાન હોય છે અને સદાય અમુક જ ગૌણ હોય છે એવો નિયમ નથી. આમ નૈયાયિક મતે પરસ્પરસંસૃષ્ટ પદાર્થોનો સમુદાય જ—જેમાં કોઈ વાર કારકપદાર્થ પ્રધાન હોય છે અને કોઈ વાર ક્રિયાપદાર્થ પ્રધાન હોય છે—વાક્યાર્થ છે.[૨૩]

વાક્ય બે પ્રકારના છે—દૃષ્ટાર્થ અને અદૃષ્ટાર્થ.[૨૪] જેનો અર્થ આ જગતમાં પ્રત્યક્ષ દેખાય છે તે દૃષ્ટાર્થ વાક્ય કહેવાય. જ્યોતિઃશાસ્ત્ર, આયુર્વેદ, છંદ, વગેરેનાં વાક્યોનો દૃષ્ટાર્થ વાક્યોમાં સમાવેશ થાય છે. જેનો અર્થ જગતમાં પ્રત્યક્ષ થતો જ નથી તે અદૃષ્ટાર્થ વાક્ય કહેવાય. વૈદિક વાક્યોનો અર્થ

પ્રત્યક્ષગમ્ય નથી. તેથી તે અદૃષ્ટાર્થ વાક્યો ગણાય છે. દૃષ્ટાર્થ વાક્યોના કર્તા લોકો છે અને અદૃષ્ટાર્થ વાક્યોના કર્તા ઋષિઓ છે.[૨૫] તેથી તર્કસંગ્રહકારે દૃષ્ટાર્થ વાક્યોને લૌકિક વાક્યો કહ્યાં છે જ્યારે અદૃષ્ટાર્થ વાક્યોને વૈદિક વાક્યો કહ્યાં છે.[૨૬] વૈદિક વાક્યોના ત્રણ પ્રકાર છે—વિધિવાક્ય, અર્થવાદ-વાક્ય અને અનુવાદ.[૨૭] વિધિવાક્ય એટલે આજ્ઞાસૂચક વાક્ય યા આદેશ-વાક્ય.[૨૮] અર્થવાદવાક્ય એટલે વર્ણનાત્મક વાક્ય. અનુવાદવાક્ય એટલે સાભિપ્રાય પુનર્વચન.[૨૯] અર્થવાદવાક્યના ચાર અવાન્તરભેદો છે — સ્તુતિવાક્ય, નિન્દા-વાક્ય, પરકૃતિ અને પુરાકલ્પ.[૩૦]

આપ્ત અને આપ્તતાજ્ઞાન

પદનો અર્થ શો છે અને વાક્યનો અર્થ શો છે તેમ જ તેમનું જ્ઞાન આપણને કેવી રીતે થાય છે તેનું નિરૂપણ આપણે કર્યું. વાક્યાર્થબોધ જો બાહ્યાર્થનું યથાર્થ જ્ઞાન કરાવે તો તે પ્રમાણ ગણાય. પરંતુ વાક્યાર્થજ્ઞાન ઉપરથી બાહ્યાર્થનું જ્ઞાન કેવી રીતે થાય ? જો વાક્ય બોલનાર (કે લખનાર) આપ્ત છે એવું આપણે જાણતા હોઈએ તો વાક્યાર્થજ્ઞાન આપણને બાહ્યાર્થનું જ્ઞાન કરાવે છે. આ રીતે થયેલ બાહ્યાર્થજ્ઞાન યથાર્થ છે કે અયથાર્થ તેનું જ્ઞાન આપણે કરવા માગતા હોઈએ તો આપણે પદો અને વાક્યનો જે અર્થ કર્યો તે બરાબર છે કે કેમ અને જેને આપણે આપ્ત ગણેલ છે તે ખરેખર આપ્ત છે કે કેમ તેની પરીક્ષા કરવી જોઈએ. જો પરીક્ષામાં નિશ્ચિત થાય કે આપણે કરેલ અર્થ બરાબર છે અને વક્તા આપ્ત છે તો તે ઉપરથી આપણે અનુમાન કરીએ છીએ કે આપણને થયેલ બાહ્યાર્થનું જ્ઞાન યથાર્થ છે. અહીં વક્તાની આપ્તતાની પરીક્ષાનું જ વિશેષ મહત્ત્વ છે. તેથી આપ્ત કોને કહેવાય ? અને આપ્તની આપ્તતા કેવી રીતે જાણી શકાય ? આ બે પ્રશ્નોનો વિચાર કરવો મહત્ત્વનો છે.

આપ્ત તેને કહેવાય જે વસ્તુને યથાર્થ જાણે તેમ જ જેવી તેણે જાણી હોય તેવી જ તેને બીજા આગળ રજૂ કરવાની—વર્ણવવાની ઇચ્છા ધરાવે અને તે ઇચ્છાનુસાર ઉપદેશ આપે. આમ આપ્ત યથાર્થદ્રષ્ટા અને પરપ્રતારણેચ્છા-રહિત ઉપદેષ્ટા છે.[૩૧] આવી વ્યક્તિ દોષરહિત (=રાગદ્વેષરહિત) હોય છે.[૩૨] આપ્ત પુરુષ ઋષિ પણ હોઈ શકે, આર્ય પણ હોઈ શકે અને મ્લેચ્છ પણ હોઈ શકે.[૩૩]

આપણે કેવી રીતે જાણી શકીએ કે અમુક વ્યક્તિ આપ્ત છે ? જો આપણે નક્કી કરી શકીએ કે અમુક વ્યક્તિ રાગ આદિ દોષથી રહિત છે તો આપણે

નક્કી કહી શકીએ કે તે વ્યક્તિ આપ્ત છે. પરંતુ આપણે કેવી રીતે નક્કી કરી શકીએ કે અમુક વ્યક્તિ રાગ આદિ દોષથી રહિત છે? તેની વર્તણૂક ઉપરથી, તેના વ્યવહાર ઉપરથી. કેટલાક દાર્શનિકો માને છે કે બાહ્ય વ્યવહાર ઉપરથી આન્તર ગુણોનો (=વીતરાગતા આદિનો) નિશ્ચય કરવો શક્ય નથી કારણ કે બાહ્ય વ્યવહાર મનુષ્યની ઇચ્છા પર આવલંબે છે. દોષવાળી વ્યક્તિ પણ દોષરહિત હોવાનો ઢોંગ કરી શકે છે, તે પણ પોતાની ઇચ્છા પ્રમાણે જ દોષરહિત વ્યક્તિની જેમ બાહ્ય વર્તણૂક કરી શકે છે. તેથી બાહ્ય વર્તણૂક ઉપરથી આંતર ગુણોનું જ્ઞાન–અનુમાન કરવું શક્ય નથી.[૩૪] પરંતુ નૈયાયિક આવા મતને સ્વીકારતા નથી. તે કહે છે કે ઢોંગીની બાહ્ય વર્તણૂકની બરાબર પરીક્ષા કરવામાં આવે તો તેનો દોષરહિતની વર્તણૂકથી જે ભેદ છે તે જણાયા વિના રહેતો નથી. તેથી બાહ્ય વર્તણૂક ઉપરથી આંતર ગુણદોષનું અનુમાન શક્ય છે. વળી, બાહ્ય વર્તણૂક તો વક્તા કે લેખક જીવિત હોય ત્યાં સુધી જ શક્ય છે. એટલે અતીત વક્તા કે લેખકની આપ્તતાનો નિર્ણય કેવી રીતે કરવો? તેમની વર્તમાન કૃતિઓના વિધાનોની એકવાક્યતા ઉપરથી તેમ જ તેમનાં વચનોના પ્રત્યક્ષ-અનુમાન સાથેના સંવાદ ઉપરથી.

શબ્દપ્રમાણ અનુમાનથી પૃથક્ છે?

આ પ્રશ્ન પરત્વે વૈશેષિકો અને નૈયાયિકોમાં મતભેદ છે. વૈશેષિકો શબ્દપ્રમાણને સ્વતન્ત્ર પ્રમાણ નથી માનતા. તેઓ તેનો અન્તર્ભાવ અનુમાનમાં કરે છે. એથી ઊલટું, નૈયાયિકો તેને સ્વતન્ત્ર પ્રમાણ તરીકે સ્વીકારે છે. નીચેનાં કારણોસર વૈશેષિકો તેનો અન્તર્ભાવ અનુમાનમાં કરે છે. (૧) જેમ ધૂમનો અગ્નિ સાથે વ્યાપ્તિસંબંધ જાણનાર ધૂમ ઉપરથી અગ્નિનું અનુમાન કરે છે તેમ પદનો તેના અર્થ સાથે સંકેતસંબંધ જાણનાર પદ ઉપરથી તેના અર્થનું અનુમાન કરે છે. આમ પદાર્થનું જ્ઞાન આપણને અનુમાન દ્વારા મળે છે.[૩૫] (૨) વાક્યાર્થજ્ઞાન પણ અનુમાન દ્વારા જ પ્રાપ્ત થાય છે. તે અનુમાનનું રૂપ આવું છે— આ પદાર્થો પરસ્પરસંસર્ગ ધરાવે છે, કારણ કે તે પદાર્થોનાં પદો આકાંક્ષા, યોગ્યતા અને સન્નિધિવાળાં છે, 'દંડાની મદદથી ગાયને લાવ' એવા સંસૃષ્ટ પદાર્થોનાં આકાંક્ષા વગેરે ધરાવતાં પદોની જેમ.[૩૬] (૩) વાક્યરૂપ શબ્દનો તેના અર્થ સાથે સ્વાભાવિક સંબંધ નથી પરંતુ સંકેતસંબંધ છે, એટલે શબ્દપ્રમાણ અનુમાનરૂપ નથી એમ કહેવું બરાબર નથી. શબ્દપ્રમાણ અનુમાનરૂપ જ છે. અલબત્ત, વાક્યરૂપ શબ્દનો તેના અર્થ સાથે સ્વાભાવિક સંબંધ ન હોતાં સંકેતસંબંધ હોવાથી તે વક્તૃવિવક્ષાનું જ અનુમાન કરાવે છે, બાહ્યાર્થનું અનુમાન

કરાવતો નથી. શબ્દ કેવળ વિવક્ષા અને આકાશનું જ લિંગ છે, બાહ્યાર્થનું લિંગ નથી. આમ વાક્યરૂપ શબ્દ વક્તૃવિવક્ષાનું જ અનુમાન કરાવે છે, બાહ્યાર્થનું અનુમાન કરાવતો જ નથી.[૩૭] (૪) અલબત્ત, વાક્યરૂપ શબ્દ જ્યારે અમુક વિશેષણથી વિશિષ્ટ હોય છે ત્યારે તે બાહ્યાર્થનું પણ લિંગ બને છે અને બાહ્યાર્થનું અનુમાન કરાવે છે. તે વિશેષણ છે 'આપ્તોપદિષ્ટ.' આમ આપ્તોપદિષ્ટ શબ્દ ઉપરથી બાહ્યાર્થનું અનુમાન થાય છે.[૩૮]

વૈશેષિક મતે પદ દ્વારા પદાર્થજ્ઞાન, પદાર્થો દ્વારા વાક્યાર્થજ્ઞાન, વાક્યાર્થ દ્વારા વિવક્ષાજ્ઞાન કે બાહ્યાર્થજ્ઞાન અનુમાનની પ્રક્રિયાથી જ થાય છે; તેથી વૈશેષિકો શબ્દપ્રમાણને અનુમાનરૂપ જ ગણે છે.

નૈયાયિકો વૈશેષિકોએ આપેલી દલીલોનું નીચે પ્રમાણે ખંડન કરે છે. (૧) પદ દ્વારા પદાર્થનું જ્ઞાન અનુમાનથી થતું નથી પરંતુ શબ્દપ્રમાણથી થાય છે, કારણ કે બંનેના વિષયો ભિન્ન છે તેમ જ બંનેની સામગ્રી ભિન્ન છે. અહીં શબ્દપ્રમાણનો વિષય પદાભિધેય તદ્વત્ (=સામાન્યવિશિષ્ટ વ્યક્તિ) છે જ્યારે અનુમાનનો વિષય (=અનુમેય) તો વાક્યાર્થ છે, અર્થાત્ ધર્મવિશિષ્ટ ધર્મી છે. બીજા શબ્દોમાં કહીએ તો પદાભિધેય તદ્વત્ છે જ્યારે લિંગાનુમેય ધર્મવિશિષ્ટ ધર્મી છે.[૩૯] વળી પદ-પદાર્થ વચ્ચે સંકેતસંબંધ છે જ્યારે લિંગલિંગી વચ્ચે વ્યાપ્તિસંબંધ છે.[૪૦] (૨) સંસૃષ્ટ પદાર્થો ઉપરથી વાક્યાર્થનું જે અનુમાન આપ્યું છે તે સ્વીકાર્ય નથી, કારણ કે તેને અનુમાન ન ગણી શકાય. કેમ ? તેમાં આકાંક્ષા, યોગ્યતા અને સન્નિધિની અપેક્ષા છે જ્યારે અનુમાનમાં તેમની અપેક્ષા નથી.[૪૧] વળી, અનુવ્યવસાયનો આકાર "મેં અનુમાન દ્વારા જાણ્યું" એવો પ્રસ્તુત દાખલામાં થતો નથી પરંતુ "મેં શબ્દ દ્વારા જાણ્યું" એવો અનુવ્યવસાયનો આકાર થાય છે.[૪૨] સંસૃષ્ટ પદાર્થોમાંથી વાક્યાર્થ સમજાય છે તેનું કારણ વ્યાપ્તિજ્ઞાન નથી પરંતુ આકાંક્ષા આદિનું જ્ઞાન છે. પદાર્થો ઉપરથી વાક્યાર્થનું જ્ઞાન અનુમાનપ્રક્રિયા દ્વારા થતું નથી; જેના દ્વારા થાય છે તે અનુમાનથી સ્વતંત્ર એવું 'શબ્દ' નામનું પ્રમાણ છે (૩) વાક્યરૂપ શબ્દથી વિવક્ષાનું નહિ પણ બાહ્ય અર્થનું જ જ્ઞાન થાય છે.[૪૩] વાક્યરૂપ શબ્દથી બાહ્ય અર્થનું જ્ઞાન અનુમાનથી નથી થતું કારણ કે તે જ્ઞાન થવામાં વ્યાપ્તિ, પક્ષધર્મતા, વગેરેની અપેક્ષા નથી.[૪૪] (૪) આપ્તોક્તત્વ ઉપરથી તો શબ્દપ્રમાણ દ્વારા થયેલા જ્ઞાનની યથાર્થતાનું જ અનુમાન થાય છે અને નહિ કે બાહ્યાર્થનું.[૪૫] બાહ્યાર્થ તો વાક્યાર્થજ્ઞાન થતાંની સાથે જ ગૃહીત થઈ જાય છે. આ બધા ઉપરથી પુરવાર થાય છે કે શબ્દપ્રમાણ સ્વતંત્ર પ્રમાણ છે, તે અનુમાનરૂપ નથી.

વેદપ્રમાણ

. વેદ એક ખાસ પ્રકારનું શબ્દપ્રમાણ છે. તેના દ્વારા ધર્મનું આપણને યથાર્થજ્ઞાન થાય છે. વેદપ્રમાણનું પ્રામાણ્ય શા કારણે છે ? તેનું પ્રામાણ્ય તે નિર્દોષ ઋષિઓની વાક્યકૃતિરૂપ હોવાને કારણે છે. ઉત્તરકાલીન ન્યાય-વૈશેષિકો કહે છે કે તેના પ્રામાણ્યનું કારણ નિર્દોષ સર્વજ્ઞ ઈશ્વરની તે કૃતિ હોવાને કારણે છે. આમ વેદની પ્રમાણતાનું કારણ તેના કર્તાનો—ઋષિઓનો કે ઈશ્વરનો—ગુણ (=વીતરાગતા) છે. વેદનું પ્રામાણ્ય આપણે જાણી કેવી રીતે શકીએ ? અર્થાત્ વેદવાક્યજન્ય જ્ઞાનની યથાર્થતા આપણે કેવી રીતે જાણી શકીએ ? આયુર્વેદ વગેરે શાસ્ત્રોના પ્રામાણ્યની જેમ જ વેદનું પ્રામાણ્ય જાણી શકાય છે.[૪૬] આયુર્વેદ આદિ શાસ્ત્રના એક અંશનું પ્રામાણ્ય નિર્ણીત થતાં શેષ અંશોનું પ્રામાણ્ય આપણે અનુમાન દ્વારા જાણી લઈએ છીએ. અથવા, આયુર્વેદ આદિ શાસ્ત્રોનો પ્રતિપાદિત વિષય પ્રત્યક્ષ અને અનુમાનથી બાધિત નથી થતો એટલે તે ઉપરથી આપણે આયુર્વેદ આદિ શાસ્ત્રોનું પ્રામાણ્ય અનુમાનીએ છીએ. તેવી જ રીતે વેદના પ્રામાણ્યને આપણે અનુમાન દ્વારા જાણી શકીએ છીએ.

શબ્દપ્રમાણની ઉપયોગિતા

શબ્દપ્રમાણની આવશ્યકતા લગભગ બધા જ ભારતીય દાર્શનિકોએ સ્વીકારી છે, કારણ કે તે બધા સ્વીકારે છે કે કેટલાક વિષયો એવા છે જેમનું જ્ઞાન બીજા કોઈ પ્રમાણથી થતું નથી. તે બધા જ વાત્સ્યાયન સાથે સંમત છે કે સ્વર્ગ આદિ વિષયો કેવળ શબ્દપ્રમાણથી જ જ્ઞાત થાય છે. અલબત્ત, આનો અર્થ એ નથી કે શબ્દપ્રમાણથી પ્રત્યક્ષગમ્ય યા અનુમાનગમ્ય વિષયોનું જ્ઞાન થતું જ નથી. શબ્દપ્રમાણથી તેમનું પણ જ્ઞાન થાય છે. પરંતુ કોઈ શંકા ઉઠાવી શકે કે જે વિષયો પ્રત્યક્ષગમ્ય યા અનુમાનગમ્ય હોય તેમની બાબતમાં શબ્દપ્રમાણનો આશરો શા માટે લેવો જોઈએ ? આનો ઉત્તર સરળ છે. જેટલા પ્રત્યક્ષગમ્ય કે અનુમાનગમ્ય વિષયો છે તે બધાનું જ્ઞાન મેળવવા મનુષ્ય જો પોતાના અંગત અનુભવો ઉપર જ આધાર રાખે અને પોતાના પૂર્વજોના અનુભવવારસાને ન સ્વીકારે તો મનુષ્યની પ્રગતિ અશક્ય બની જાય—અશક્ય નહિ તોય અત્યન્ત મન્દ તો બની જ જાય, કારણ કે દરેક પેઢીને અને દરેક વ્યક્તિને કોરી પાટીથી જ શરૂ કરવું પડે. વળી, જો જ્ઞાનપ્રાપ્તિ માટે મનુષ્ય કેવળ પોતાના અંગત અનુભવ ઉપર જ આધાર રાખે અને બીજાના અનુભવોથી શીખવાનું છોડી દે તો તે જ્ઞાનનો સંચય કરી શકે નહિ, તેનું માનસ સંકુચિત બની જાય, તે

અનુભવજ્ઞાનને બીજામાં સંક્રાન્ત ન કરે અને બીજા તેનામાં પોતાના અનુભવજ્ઞાનોને સંક્રાન્ત ન કરે—તે બીજાની સિદ્ધિઓથી વંચિત રહે, બીજાની સિદ્ધિઓનો તે ઉપયોગ ન કરી શકે. આ બધાં કારણોને લઈને શબ્દપ્રમાણનું મહત્ત્વ છે. ચાર્વાક સિવાય બધા જ ભારતીય દાર્શનિકોએ તેને પ્રમાણ તરીકે સ્વીકારેલ છે. અલબત્ત, તેમનામાં મતભેદ એ મુદ્દા પર છે કે તેને સ્વતન્ત્ર પ્રમાણ તરીકે સ્વીકારવું કે અનુમાનરૂપ ગણવું.

પાદટીપ

१ आप्तोपदेशः शब्दः । **न्यायसू०१.१.७ ।**

२ शक्तं पदम् । अस्मात् पदादयमर्थो बोद्धव्य इतीश्वरसंकेतः शक्तिः । **तर्कसंग्रह**।

३ व्यक्तिर्गुणविशेषाश्रयो मूर्तिः । **न्यायसू० २.२.६६ ।**

४ समानप्रसवात्मिका जातिः । **न्यायसूत्र, २.२. ६८ ।**

५ आकृतिर्जातिलिङ्गाख्या । **न्यायसू० २.२.६७ ।**

६ याशब्द-समूह-त्याग-परिग्रह-सङ्ख्या-वृद्ध्युपचय-वर्ण-समासानुबन्धानां व्यक्तावुपचाराद् व्यक्तिः । **न्यायसू० २.२.५९** । उपचारः प्रयोगः । **न्यायभा०**

७ न तदनवस्थानात् । **न्यायसूत्र २.२.६० ।**

८ व्यक्त्याकृतियुक्तेऽप्यप्रसङ्गात् प्रोक्षणादीनां मृद्गवके जातिः । **न्यायसू० २.२.६३ ।**

९ न आकृतिव्यक्त्यपेक्षत्वाज्जात्यभिव्यक्तेः । **न्यायसू० २.२.६४ ।**

१० व्यक्त्याकृतिजातयस्तु पदार्थः । **न्यायसू० २.२.६५ ।**

११ यदा हि भेदविवक्षा विशेषगतिश्च तदा व्यक्तिः प्रधानम् अङ्गं तु जात्याकृती । यदा तु भेदोऽविवक्षितः सामान्यगतिश्च तदा जातिः प्रधानम् अङ्गं तु व्यक्त्याकृती । तदेतद् बहुलं प्रयोगेषु । आकृतेस्तु प्रधानभाव उत्प्रेक्षितव्यः । **न्यायभा० २.२.६५ ।**

१२ अवयवशक्तिर्योगः । **तर्कदीपिका** (तर्कसं०टी०)

१३ समुदायशक्ती रूढिः । **तर्कदीपिका** (तर्कसं०टी०)

१४ शक्तिग्रहो व्याकरणोपमानकोशाप्तवाक्याद् व्यवहारतश्च ।
वाक्यस्य शेषाद् विवृतेर्वदन्ति सान्निध्यतः सिद्धपदस्य वृद्धाः ॥

१५ शक्यसम्बन्धो लक्षणा । **तर्कसंग्रह ।**

१६ लक्षणा त्रिविधा—जहल्लक्षणाऽजहल्लक्षणा जहदजहल्लक्षणा चेति । **तर्कदीपिका ।**

१७ वाक्यं पदसमूहः । **तर्कसंग्रह ।**

१८ आकाङ्क्षा योग्यता सन्निधिश्च वाक्यार्थज्ञानहेतुः । **तर्कसंग्रह** ।

१९ पदस्य पदान्तरव्यतिरेकप्रयुक्तान्वयाननुभावकत्वमाकाङ्क्षा । **तर्कसंग्रह** ।

२० अर्थाबाधो योग्यता । **तर्कसंग्रह** ।

२१ पदानामविलम्बेनोच्चारणं सन्निधिः । **तर्कसंग्रह** ।

२२ आसत्तिर्योग्यताकाङ्क्षातात्पर्यज्ञानमिष्यते । **कारिकावली ८२** ।

२३ ...अनेकः पदार्थो वाक्यार्थः ...परस्परं संसृष्टपदार्थसमुदायो वाक्यार्थ इति...न च तन्तुभिरिव पटो वीरणैरिव कटः तदतिरिक्तोऽवयविस्थानीयः पदार्थनिर्वर्त्यमानो वाक्यार्थ उपलभ्यते...न पदार्थावयवो वाक्यार्थः...स च गुणप्रधानभावो न नियतो येनैकमेवेदं प्रधानमिति व्यवस्थाप्येत, क्वचित् क्रिया प्रधानं कारकं गुणः... क्वचित् कारकं प्रधानं क्रिया गुणः... । **न्यायमं०, भा० १, पृ० ३३३** ।

२४ स द्विविधो दृष्टादृष्टार्थत्वात् । **न्यासू० १.१.८** ।

२५ एवमृषिलौकिकवाक्यानां विभागः । **न्यायभा० १.१.८** ।

२६ वाक्यं द्विविधम्—वैदिकं लौकिकं च । **तर्कसंग्रह** ।

२७ विध्यर्थवादानुवादवचनविनियोगात् । **न्यायसू० २.१.६२** ।

२८ विधिर्विधायकः । **न्यायसू० २.१.६३** ।

२९ विधिविहितस्यानुवचनमनुवादः । **न्यायसू० २.१.६५** ।

३० स्तुतिर्निन्दा परकृतिः पुराकल्प इत्यर्थवादः । **न्यायसू० २.१.६४** ।

३१ आप्तस्तु साक्षात्कृतधर्मा यथादृष्टस्यार्थस्य चिख्यापयिषया प्रयुक्त उपदेष्टा । **न्याभा० १.१.७** ।

३२ चिख्यापयिषया युक्त इत्युक्ता वीतरागता । **न्यायमं; भा० १, पृ० १३८** ।

३३ ऋष्यार्यम्लेच्छानां समानं लक्षणम् । **न्यायभा० १.१.७** ।

३४ चैतसेभ्यो हि गुणदोषेभ्यः पुरुषाः सम्यग्मिथ्याप्रवृत्तयः । ते चातीन्द्रियाः स्वप्रभवकायवाग्व्यवहारानुमेयाः स्युः । व्यवहाराश्च प्रायशो बुद्धिपूर्वम् अन्यथापि कर्तुं शक्यते, पुरुषेच्छावृत्तित्वात्, तेषां च चित्राभिसन्धित्वात् । तदयं लिङ्गसङ्करात् कथमनिश्चिन्वन् प्रतिपद्येत । **प्रमाणवा० स्वार्थानु०** (सं० पं० दलसुखभाई मालवणिया) **पृ० ७३** ।

३५ शब्दोऽनुमानं व्याप्तिबलेनार्थप्रतिपादकत्वाद् धूमवत् । **कन्दली पृ० ५१२** ।

३६ ननु 'एतानि पदानि स्वस्मारितार्थसंसर्गवन्ति आकाङ्क्षादिमत्पदकदम्बकत्वात् मद्वाक्यवत्' इत्यनुमानादेव संसर्गज्ञानसम्भवाच्छब्दो न प्रमाणान्तरमिति चेत् । **तर्कदीपिका** ।

३७ वाक्यरूपस्तु शब्दोऽर्थप्रतिपत्तौ समयमपि नापेक्षत इति सम्बन्धबलेनार्थप्रतिपादकत्वमसिद्धम् । न च शब्दस्यानुमानत्वमेव निषिध्यते । विवक्षाकाशाधिगमे

लिङ्गत्वात् । यथा ह्याकाशाधिगमे सर्वः शब्दोऽनुमानं विवक्षाकार्यस्तु विवक्षाधिगमेऽपीति । **व्योमवती पृ० ५७८ ।**

३८ अत एवास्मादाप्तप्रयुक्तत्वानुसारेण चेष्टादिवत् तावदर्थनिश्चये सातत्योर्ध्वगत्यादिधर्मविशिष्टस्यैव धूमस्याप्तोक्तस्यैव शब्दस्यार्थाव्यभिचारसम्भवात् । **कन्दली पृ० ५१६ ।**

३९ विषयस्तावद् विसदृश एव पदलिङ्गयोः । तद्धर्ममात्रं पदस्यार्थः...अनुमानं तु वाक्यार्थविषयम् अत्राग्निरग्निमान् पर्वत इति ततः प्रतिपत्तेः, उक्तं च तत्र धर्मविशिष्टो धर्मी साध्य इति । **न्यायमं०, भा० १, पृ० १४० ।**

४० तस्मादन्यो लिंगलिंगिनोरविनाभावाद् वाच्यवाचकभावः सम्बन्धः प्रतीत्यङ्गम् । **न्यायमं०, भा १, पृ० १४२ ।**

४१ ...सामग्रीभेदाच्च... । **न्यायमं०, भा० १, पृ० १४२ ।**

४२ अनुमित्यपेक्षया शब्दज्ञानस्य विलक्षणस्य 'शब्दात् प्रत्येमि' इत्यनुव्यवसायसाक्षिकस्य सर्वसम्मतत्वात । **तर्कसंग्रह ।**

४३ न हि विवक्षा नाम शब्दस्य वाच्यो विषयः किन्त्वर्थ एव तथा । **न्यायमं०, भा० १, पृ० १४३ ।**

४४ पक्षधर्मान्वयादिरूपसापेक्षमनुमानं व्याख्यातं शब्दे तु न तानि सन्ति रूपाणि । **न्यायमं०, भा० १, पृ० १४१ ।**

४५ आप्तवादत्वहेतुना हि शब्दार्थबुद्धेः प्रामाण्यं साध्यते न तु सैव जन्यते । **न्यायमं०, भा० १, पृ० १४२ ।**

४६ मन्त्रायुर्वेदप्रामाण्यवच्च तत् प्रामाण्यम्...। **न्यायसूत्र २.१. ६८** । (न्यायभा० तथा न्या० वा० ता० टी सहित)।

અધ્યયન ૭

સ્મૃતિ

પ્રાસ્તાવિક

સ્મૃતિ એ એવું જ્ઞાન છે જે અનુભૂત વિષયને પુનઃ મનઃપટલ પર લાવે છે; આથી સ્મૃતિને સંસ્કારમાત્રજન્ય કહી છે. આમ સ્મૃતિ એ કંઈ નવીન જ્ઞાન નથી પણ અધિગતનું જ જ્ઞાન છે. સ્મૃતિમાં આપણે સંસ્કારોદ્બોધ દ્વારા પૂર્વાનુભવને તાજો કરીએ છીએ અને પૂર્વાનુભૂત વિષયને યાદ કરીએ છીએ. સ્મૃતિ પ્રત્યભિજ્ઞાથી ભિન્ન છે; સ્મૃતિ સંસ્કારમાત્રજન્ય છે જ્યારે પ્રત્યભિજ્ઞા સંસ્કાર અને અનુભવ બંનેયથી જન્ય છે (અર્થાત્ ઉભયજ છે). નૈયાયિકો પ્રત્યભિજ્ઞાને પ્રત્યક્ષજ્ઞાનરૂપ જ ગણે છે.

ભાટ્ટો અને બૌદ્ધોનો મત

સામાન્ય રીતે કહીએ તો જૈન દાર્શનિક સિવાયના બધા જ દાર્શનિકો સ્મૃતિને પ્રમા માનવાના પક્ષના નથી. અલબત્ત, તેમનાં તે માટેનાં કારણો ભિન્ન ભિન્ન છે. બૌદ્ધ દાર્શનિકો અને ભાટ્ટ મીમાંસકો અગૃહીતગ્રાહી જ્ઞાનને જ પ્રમાણ ગણે છે. જે જ્ઞાન કંઈ નવું ન આપે તે પ્રમાણ ન કહેવાય. સ્મૃતિ એ ગૃહીતગ્રાહી છે અને એટલે તેને પ્રમાણકોટિમાં ન લેવાય. બૌદ્ધ દાર્શનિકો અને ભાટ્ટ મીમાંસકોની સમક્ષ એ પ્રશ્ન ઉપસ્થિત કરવામાં આવ્યો કે જો સ્મૃતિને અધિગતગ્રાહી હોવાને કારણે પ્રમા નથી ગણતા તો ધારાવાહી પ્રત્યક્ષને પણ પ્રમા ન ગણવું જોઈએ; કારણ, તે પણ ગૃહીતગ્રાહી છે. આનો ઉત્તર બન્નેએ પોતપોતાની રીતે પોતપોતાના દાર્શનિક સિદ્ધાન્તને અનુકૂળ આપ્યો. ક્ષણિકવાદી બૌદ્ધે કહી દીધું કે ધારાવાહી પ્રત્યક્ષનો વિષય એક છે જ નહિ પરંતુ પ્રત્યક્ષધારાના ભિન્ન ભિન્ન પ્રત્યક્ષોના વિષયો પણ ભિન્ન ભિન્ન વિષયક્ષણો છે; આમ તે બધાં પ્રત્યક્ષો ભિન્નવિષયગ્રાહી હોઇ અગૃહીતગ્રાહી ઠરે છે અને તેથી પ્રમાણ ઠરે છે. ભાટ્ટ મીમાંસકો તો ક્ષણિકવાદી નથી એટલે એમણે તે ધારાવાહી પ્રત્યક્ષનો એક સ્થાયી વિષય માનવો જ જોઈએ અને આમ પરિણામે તેઓ ધારાવાહી પ્રત્યક્ષને અગૃહીતગ્રાહી સાબિત ન કરી શકે. પ્રથમ પ્રત્યક્ષ જે વિષયને ગ્રહણ કરે છે તેને જ દ્વિતીય, તૃતીય, ચતુર્થ પ્રત્યક્ષો પણ ગ્રહણ કરે છે અને તેથી દ્વિતીય, વગેરે પ્રત્યક્ષો ગૃહીતગ્રાહી જ ઠરે અને તેમની

પ્રમાણની વ્યાખ્યા પ્રમાણે તેઓ પ્રમાણ ન ગણાય. ભાટ્ટ મીમાંસકોએ આમાંથી એવો રસ્તો કાઢ્યો કે જેથી ધારાવાહી પ્રત્યક્ષનું અગૃહીતગ્રાહીત્વ અક્ષુણ્ણ રહે. ધારાવાહી પ્રત્યક્ષનો વિષય એક રહેતો નથી કારણ કે વસ્તુ તેની તે હોવા છતાં તેની કાલકલારૂપ ઉપાધિ પ્રત્યેક ક્ષણે બદલાઈ જાય છે અને પ્રત્યક્ષનો વિષય તો કાલકલાવિશિષ્ટ વસ્તુ છે. ભેદાભેદવાદી ભાટ્ટો આને ભંગ્યન્તરેય મૂકી શકયા હોત. કોઈને પૂછવાનું મન થાય કે અગૃહીતગ્રાહીને જ પ્રમાણ કહી સ્મૃતિને અગૃહીતગ્રાહી ન હોવાને કારણે પ્રમાણકોટિ બાહ્ય કરનારાઓએ પ્રત્યભિજ્ઞાનેય પ્રમાણ ન ગણવી જોઈએને? બૌદ્ધો તરત જ કહેશે કે અમે તેને પ્રમાણ ગણતા જ નથી; પરંતુ તેને પ્રમાણ ન ગણવાનું કારણ એ નથી કે તે ગૃહીતગ્રાહી છે કિંતુ તેનું કારણ તો એ છે કે તે ભ્રાન્ત છે, તેનો વિષય અસત્ છે. પ્રત્યભિજ્ઞાનો વિષય એકત્વ છે પરંતુ બૌદ્ધમતે વાસ્તવિક એકત્વ છે જ નહીં. ભેદાભેદવાદી મીમાંસકોને તો અભેદ — એકત્વ વાસ્તવિક છે એટલે પૂર્વે નહિ અનુભવેલ એકત્વનું જ્ઞાન કરાવનાર, 'આ તે જ છે' એવા આકારવાળું પ્રત્યભિજ્ઞાન અગૃહીતગ્રાહી અને સદ્વિષયક હોઇ પ્રમાણ છે. ઘણીવાર ઇન્દ્રિયસન્નિકૃષ્ટ વિષયને જોતાં જ આપણને થાય છે કે આ તે જ વસ્તુ છે જેને મેં અમુક કાળે અને અમુક સ્થળે જોઈ હતી; આવું જ્ઞાન પ્રત્યભિજ્ઞાન છે. તે પૂર્વાનુભૂત વિષય અને સ્મૃત્યુપસ્થિત વિષયનું સંકલન કરે છે. ભાટ્ટો પ્રત્યભિજ્ઞાને પ્રમાણ તરીકે સ્વીકારવા છતાં તેને સ્વતંત્ર પ્રમાણ ગણતા નથી. એટલે તેમને તેનો પ્રત્યક્ષમાં અન્તર્ભાવ કરવો પડે છે. નૈયાયિકો પણ તેને પ્રત્યક્ષ જ ગણે છે.

નૈયાયિકો અને પ્રાભાકરોનો મત

નૈયાયિકો અને પ્રાભાકર મીમાંસકોનો એવો કોઈ આગ્રહ નથી કે અગૃહીતગ્રાહી જ્ઞાન જ પ્રમાણ હોય; તે માત્ર અવ્યભિચારી હોય એટલું જ તેના પ્રમાણ હોવા માટે પૂરતું છે — પછી ભલે તે ગૃહીતગ્રાહી હોય કે અગૃહીતગ્રાહી. આમ છતાં તેઓ સ્મૃતિને પ્રમાણ તરીકે સ્વીકારવા તૈયાર નથી. એટલે તેમણે કોઈ બીજી રીતે પોતાની આ માન્યતાને સમજાવવી પડશે.

ભાષ્યકાર વાત્સ્યાયન ઉપલબ્ધિસાધનને પ્રમાણ ગણે છે.[1] વાર્તિકકાર ઉદ્યોતકર પણ એ જ કહે છે. પણ ઉપલબ્ધિમાં તો સ્મૃતિય આવે અને તો તેને પણ પ્રમાણ ગણવી પડે. એટલે તાત્પર્યટીકાકાર વાચસ્પતિ મિશ્રે આ આપત્તિ ટાળવા સ્મૃતિભિન્ન અર્થાવ્યભિચારી ઉપલબ્ધિ પ્રમાણ છે એમ સમજાવ્યું.[2] કુસુમાંજલિકાર ઉદયને તો સ્પષ્ટ પણે કહી જ દીધું કે અનુભવ

જ (અલબત્ત યથાર્થ) પ્રમાણ છે, સ્મૃતિ નહીં.[3] આમ નૈયાયિકોનો એવો મત છે કે પ્રમા તો અનુભવ જ હોઈ શકે, સ્મૃતિ કદાપિ નહિ. તેમ છતાં તેઓ જેમ અનુભવના યથાર્થ અને અયથાર્થ એમ બે વિભાગ કરે છે તેમ સ્મૃતિનાય યથાર્થ અને અયથાર્થ એમ બે વિભાગ કરે છે.[4] પરંતુ તેઓ જેમ યથાર્થ અનુભવને પ્રમા તરીકે સ્વીકારે છે તેમ યથાર્થ સ્મૃતિને પ્રમા તરીકે સ્વીકારતા નથી, કારણ કે પ્રમા હોવા માટે તેમને મતે અનુભવ હોવું આવશ્યક છે અને સ્મૃતિ અનુભવ નથી. અહીં શંકા થાય કે અનુમાન, ઉપમાન અને શબ્દ જેમને તેઓ પ્રમા ગણે છે તેમને અનુભૂતિ ન હોવા છતાં પ્રમાણ માનતા હોય તો સ્મૃતિનેય પ્રમાણ માનવામાં વાંધો શો ? આવી શંકાના સમાધાન માટે જ કદાચ ન્યાયકુસુમાંજલિકારે કહ્યું છે કે સ્મૃતિને અમે પ્રમાણ નથી માનતા તેનું કારણ એ છે કે તે અનુભવસાપેક્ષ છે. વળી પ્રશ્ન થાય કે અનુમાનાદિ પણ અનુભવસાપેક્ષ છે તો તેઓ પ્રમાણ અને સ્મૃતિ અપ્રમાણ એમ કેમ ? એમનો કહેવાનો આશય એ લાગે છે કે અનુમાનાદિ પણ અનુભવસાપેક્ષ છે અને સ્મૃતિ પણ અનુભવસાપેક્ષ છે, પરંતુ તે બેમાં ભેદ એ છે કે અનુમાનાદિ માત્ર ઉત્પત્તિની બાબતમાં અનુભવસાપેક્ષ છે જ્યારે સ્મૃતિ તો વિષયની બાબતમાંય અનુભવસાપેક્ષ છે અર્થાત્ સ્મૃતિ અને તજ્જનકાનુભવ બન્નેનો વિષય એક છે. વળી, અનુમાનાદિનું પ્રામાણ્ય અનુભવના પ્રામાણ્યને અધીન નથી જ્યારે સ્મૃતિનું પ્રામાણ્ય (યથાર્થતા) અનુભવના પ્રામાણ્યને અધીન છે.[5] જયંત નવી જ વાત કહે છે. તેના મતે પ્રમાણ હોવા માટે અર્થજન્યત્વ અનિવાર્ય છે અને સ્મૃતિ અર્થજન્ય ન હોઈ પ્રમાણ નથી.[6] સ્મૃતિકાળે સ્મૃતિવિષયભૂત અર્થ હોતો નથી. એટલે સ્મૃતિને અર્થજ ન કહેવાય. કોઈ કહી શકે કે સ્મૃતિ જો અર્થજન્ય ન હોય તો અતીતવૃષ્ટિનું અનુમાન ક્યાંથી અર્થજન્ય હોઈ શકે ? આના ઉત્તરમાં જયંત કહે છે કે અતીતવૃષ્ટિનું અનુમાન તો અર્થ-જન્ય છે અને તે આ રીતે : પ્રસ્તુત અનુમાનમાં પક્ષ પણ ઉક્ત અનુ-મિતિનો વિષય છે અને તે અનુમિતિના જનકરૂપે ત્યાં છે જ. જયંતના કહેવાનો આશય એ છે કે ઉક્ત અતીતગોચર અનુમિતિની બાબતમાં સાધ્યધર્મરૂપ અનુમેય અતીત હોવા છતાં પક્ષ જે ધર્મીરૂપે અનુમાનનો વિષય છે તે અનુમિતિકાળે **વર્તમાન** હોય છે જ. ધર્મી વિના અનુમાન સંભવતું નથી. આમ ધર્મી પણ અનુમાનનો વિષય છે અને તે અનુમિતિકાળે **વર્તમાન** હોય છે, એટલે તે ઉક્ત અનુમિતિનો જનક થાય છે. આ રીતે અતીતવિષયક અનુમિતિ અર્થજન્ય નથી એમ ન કહી શકાય.[7] ચાલો માની લઈએ કે અતીતવિષયક અનુમતિ આ રીતે અર્થજન્ય છે પણ અનાગતાર્થ-

અહીં 'કાલે મારો ભાઈ આવશે' એવા પ્રાતિભ જ્ઞાનને કઈ રીતે અર્થજન્ય કહી શકાય ? આ પ્રશ્નનું નિરાકરણ કરવા જયંત કહે છે કે દેશાન્તરે **વિદ્યમાન** ભાઈની આવતી કાલે થનાર આગમન ક્રિયાને આ જ્ઞાન ભાવિરૂપે જ જાણે છે, અતીત કે વર્તમાનરૂપે નહિ. વળી તે ભ્રાતા **વિદ્યમાન** વિષય હોઈને આ જ્ઞાનનો જનક થાય છે. આમ પ્રાતિભ જ્ઞાન અર્થજ છે, જ્યારે સ્મરણ તો મૃત્યુ બાદ ભસ્મસાત્ થઈ ગયેલા મા, બાપ વગેરે અસત્ વસ્તુઓને વિષય કરે છે. આમ સ્મરણ વિષયનિરપેક્ષભાવે જ ઉત્પન્ન થાય છે એવું દેખાય છે. આ ઉપરથી જે સ્મરણ દેશાંતરસ્થિત વસ્તુને લઈને થાય છે તે સ્મરણની બાબતમાંય તે દેશાન્તરસ્થિતવસ્તુને કારણ ન ગણાય, તે અન્યથાસિદ્ધ મનાવી જોઈએ. બીજી રીતે કહીએ તો, એ સ્મર્યમાણ વસ્તુ દેશાન્તરે હો યા ન હો સ્મરણનો કોઈ વ્યાઘાત થતો નથી.[૮] આ પ્રસંગે જયંત ભાટ્ટ મીમાંસકોને ઉદ્દેશીને કહે છે કે સ્મૃતિ પ્રમાણ ન હોવાનું કારણ તેનું અર્થાજન્યત્વ છે અને નહિ કે તેનું ગૃહીતગ્રાહીત્વ; ભાટ્ટો બધાં જ પ્રમાણોને અગૃહીતગ્રાહી ગણે છે તે યોગ્ય નથી, જૈમિનિએ તો કેવળ શબ્દપ્રમાણને જ અગૃહીતગ્રાહી કહ્યું છે.

જયંતની આ દલીલો વિશે કહેવું જોઈએ કે અર્થજન્ય જ્ઞાનને જ પ્રમાણ માનવાનો કંઈ નૈયાયિકોનો સિદ્ધાન્ત નથી. અગૃહીતગ્રાહીત્વને પ્રમાણનું લક્ષણ ન માનીને સ્મૃતિ પ્રમાણ નથી એ સિદ્ધ કરવા નૈયાયિકોને કેવી વિચિત્ર દલીલો કરવી પડે છે એનો સુંદર નમૂનો જયંત પૂરો પાડે છે. જયંત યેન કેન પ્રકારેણ પ્રત્યક્ષ, અનુમાન, ઉપમાન અને શાબ્દના વિષયોને જ્ઞાનકાળે વિદ્યમાન માને છે — સિદ્ધ કરે છે અને તે તે જ્ઞાનોને અર્થજન્ય કહે છે. જે અર્થમાં અતીતવિષયક અનુમિતિના વિષયને તેમ જ પ્રાતિભજ્ઞાનના વિષયને જયંત વિદ્યમાન ગણે છે તેવા જ કોઈ અર્થમાં તે અલૌકિક પ્રત્યક્ષ, સર્વ અનુમાન, ઉપમાન અને શાબ્દના વિષયને વિદ્યમાન કહેશે, અને વિષયની વિદ્યમાનતા જ્ઞાનને અર્થજન્ય સિદ્ધ કરશે. વસ્તુતઃ તો પ્રમાણનો વિષય વિદ્યમાન હોવો જ જોઈએ એ અનિવાર્ય નથી. અનુમાનના વિષયની વિદ્યમાનતા જયંત ધર્મીને અનુમાનનો વિષય ગણી સિદ્ધ કરે છે જ્યારે હકીકતમાં તો અનુમાનનો વિષય માત્ર ધર્મી નહીં પણ ધર્મવિશિષ્ટ ધર્મી છે; માત્ર ધર્મીને અનુમાનનો વિષય તો અમુક ખાસ અર્થમાં ગણવામાં આવેલ છે. ધર્મીને જ અનુમાનનો વિષય માની લઈએ તો પણ એવા કેટલાય સદ્અનુમાનો સંભવે છે જેનો ધર્મી વિદ્યમાન ન હોય. અત્યારે વૈદ્યકના અભ્યાસથી આપણે જાણ્યું કે ક્ષ ચિહ્નો અ રોગને સૂચવે છે. આપણે જાણતા હતા કે મૃત વ્યક્તિ બને ક્ષ ચિહ્નો મૃત્યુ-

કાળે હતાં. તેથી આપણે અત્યારે તે મૃત વ્યક્તિ (જે ધર્મી છે) વિશે અનુમાન કરી શકીએ કે તેને અ રેાગ હતેા. આ દૃષ્ટાંતમાં મૃતવ્યક્તિરૂપ ધર્મી વિદ્યમાન છે જ નહિ. તેા પછી જયંતની પેાતાની દલીલ અનુસાર આ અનુમાન અર્થજ ન ગણાવું જોઇએ, અને પરિણામે તે પ્રમાણ નહિ ઠરવું જોઇએ. હકીકતમાં તેા જયંત પણ આ અનુમાનને અપ્રમાણ નહીં જ કહે. આ બતાવે છે કે સ્મૃતિને અપ્રમાણ સિદ્ધ કરવા જયંતે કેવી વિચિત્ર, પેાતાની જ માન્યતાએા સાથે મેળ ન ખાય એવી દલીલેા કરી છે. આમ વિષયની જ્ઞાનકાળે વિદ્યમાનતા–અવિદ્યમાનતાનો આધાર લઇ સ્મૃતિને અપ્રમાણ અને પ્રત્યક્ષાદિને પ્રમાણ સિદ્ધ કરવાં યેાગ્ય નથી. પ્રમાણ-અપ્રમાણનો આધાર વિષયની વિદ્યમાનતા–અવિદ્યમાનતા ઉપર છે જ નહિ. વળી, અર્થજ જ્ઞાન જ પ્રમાણ છે એમ માનનાર જયંતને અલૌકિક પ્રત્યક્ષેાને અર્થજન્ય માનવાં પડશે. સામાન્ય રીતે નૈયાયિકેા અલૌકિક પ્રત્યક્ષેાને અર્થજન્ય માનતા નથી.

નવ્યનૈયાયિકેા અર્થજન્યત્વને પ્રમાણનું અનિવાર્ય લક્ષણ ગણતા નથી. ગંગેશે પ્રત્યક્ષખંડમાં સન્નિકર્ષવાદની ચર્ચામાં પ્રત્યક્ષનું નીચે પ્રમાણે લક્ષણ આપ્યું છે— यद्वा विषयत्वेन स्वविशेष्यजन्यं ज्ञानं जन्यप्रत्यक्षम् । મથુરાનાથ એની વ્યાખ્યા કરતાં કહે છે કે विशेष्यपदं विषयमात्रपरं स्वपदं चानादेयम् । तथा च विषयत्वेन विषयजं ज्ञानं लौकिकप्रत्यक्षमित्यर्थः । આ લક્ષણ અને વ્યાખ્યા જોતાં એમ થાય છે કે ગંગેશ લૌકિક પ્રત્યક્ષ વ્યતિરિક્ત પ્રત્યક્ષને અર્થજન્ય માનતા નથી. જો માનતા હેાત તેા તેઓ પ્રત્યક્ષનું આવું લક્ષણ ન બાંધત, જેનેા અર્થ છે વિષયજન્ય જ્ઞાન લૌકિક પ્રત્યક્ષ છે. આમ તેમને મતે પ્રમાણ હેાવા માટે અર્થજન્યત્વ અનિવાર્ય નથી. તેમ છતાં તેઓ સ્મૃતિને પ્રમાણ માનતા નથી. એટલે સ્મૃતિ અપ્રમા છે તે તેમણે બીજી યુક્તિઓથી સિદ્ધ કર્યું છે. તેઓ કહે છે કે સ્મૃતિ પ્રમાણ ત્યારે કહેવાય જ્યારે તે અનુભવની સાથે સમાનવિષયક હેાય, પરંતુ સ્મૃતિનેા વિષય અનુભવના વિષયને સમાન કદાપિ હેાતેા જ નથી. સ્મૃતિએ અનુભવના વિષયને જ ગ્રહવેા હેાય તેા (અર્થાત્ સ્મૃતિએ સમાનવિષયક થવું હેાય તેા) પ્રત્યક્ષવિષયીભૂત કાલાદિને **વર્તમાનરૂપે** જ ગ્રહવા જોઇએ, પરંતુ સ્મૃતિકાળે એ કાલાદિ **વર્તમાનરૂપે** સ્મૃતિનો વિષય બની શકતા નથી; કારણ, સ્મૃતિસમયે તે કાળ નથી અને ધર્મી એનો એ જ હેાવા છતાં રૂપ, રસ, વગેરેનું પરિવર્તન થઇ ગયું હેાય છે. આમ સ્મૃતિ અપ્રમાણ ઠરે છે. આ વાતને તેમણે બીજી રીતેય રજૂ કરી છે.

તેઓ કહે છે કે સ્મૃતિમાત્રના અપ્રમાત્વનું કારણ વિષયજન્યત્વાભાવ નહિ પણ અનુભવ અને સ્મૃતિનો વિષયકૃત આકાર ભેદ જ છે. સ્મૃતિગત તદંશ અનુભવનો વિષય ન હોવા છતાં સ્મરણનો વિષય થાય છે. ગંગેશની આ વાતો કંઇક વધુ પડતી પંડિતાઇભરી લાગે છે.

ન્યાયસિદ્ધાન્તમુક્તાવલીકાર વિશ્વનાથ પ્રમાની વ્યાખ્યા આ પ્રમાણે આપે છે : तद्विशेष्यकत्वे सति तत्प्रकारकं ज्ञानं प्रमा[8] અર્થાત્ જ્ઞાનના વિષયભૂત અર્થમાં રહેતા ધર્મો જ્ઞાનમાં યથાવત્ ભાસે તો તે જ્ઞાન પ્રમા. આ વ્યાખ્યા અનુસાર તો સ્મૃતિ પણ પ્રમા થાય અને વિશ્વનાથ સ્પષ્ટપણે તેને પ્રમા તરીકે સ્વીકારે પણ છે. તેમ છતાં તે કહે છે કે સ્મૃતિ પ્રમા હોવા છતાં તેનું કરણ સંસ્કાર પ્રમાણ નથી કારણ કે પ્રમાણનું લક્ષણ તો યથાર્થાનુભવકરણતા છે અને યથાર્થ સ્મૃતિ પ્રમા હોવા છતાં તે અનુભવરૂપ ન હોવાથી તેનું કરણ પ્રમાણ નહિ ઠરે.[10] આમ સ્મૃતિને પ્રમા તરીકે સ્વીકારવા છતાં તેના કરણને પ્રમાણ તરીકે નહિ સ્વીકારવાની વાત કંઇક વિચિત્ર લાગે છે. એમનો પ્રયત્ન સ્મૃતિને પ્રમા માનવા છતાં ચાર જ પ્રમાણો છે એ સર્વદર્શનસમ્મત ચાલી આવતી પ્રણાલીને છોડવાનો નથી.

નૈયાયિકોની જેમ જ પ્રભાકર કહે છે કે અનુભૂતિ જ પ્રમાણ છે.[11] પરંતુ નૈયાયિકોથી તેની વિશેષતા એ છે કે તેને મતે સઘળાં જ્ઞાનો હંમેશા યથાર્થ જ હોય છે, કોઈ જ્ઞાન અયથાર્થ સંભવતું જ નથી. જેને અયથાર્થ અનુભવ કે ભ્રાન્તિની ઘટના ગણવામાં આવે છે તે કોઈ એક જ્ઞાન નથી પરંતુ બે જ્ઞાનો (અનુભૂતિ ને સ્મૃતિ)નું મિશ્રણ છે. અનુભૂતિ અને સ્મૃતિ બંને યથાર્થ જ છે; પરંતુ તે જ્ઞાનોના તેમ જ તે જ્ઞાનોના વિષયોના ભેદનું અગ્રહણ એ જ ભ્રાન્તિ છે. આમ પ્રભાકરને મતે બધા અનુભવોની જેમ બધી સ્મૃતિઓ યથાર્થ જ છે, જેને 'પ્રમુષ્ટતત્તાક' સ્મૃતિ કહીએ છીએ તે પણ તેને મતે યથાર્થ જ છે. તેમ છતાં પ્રભાકર સ્મૃતિને પ્રમાણ તો નહિ જ માને કારણ કે સ્મૃતિ અનુભવની કોટિનું જ્ઞાન નથી. નૈયાયિકની જેમ પ્રભાકરની સમક્ષ પણ એ પ્રશ્ન ઉપસ્થિત થાય છે કે જો સ્મૃતિને તે માત્ર અનુભૂતિ નથી એટલા જ કારણે પ્રમાણ ન ગણતા હોય તો પછી અનુમિત્યાદિને—જે પોતે ય સામાન્ય અર્થમાં અનુભૂતિ નથી—કઈ રીતે પ્રમાણ ગણી શકાય ? અનુમિતિને અનુભૂતિ અમુક ખાસ અર્થમાં પ્રભાકર સિદ્ધ કરે છે. તે કહે છે કે અગ્નિ-અનુમિતિની પ્રક્રિયામાં ત્રણ વસ્તુઓ હોય છે—એક સંબંધીનું (અહીં ધૂમનું) દર્શન, તે દર્શનથી

સંબંધનું સ્મરણ અને અન્ય સંબંધીની (અહીં અગ્નિની) અનુમિતિ. અગ્નિ-અનુમિતિ એ અનુભૂતિ છે, સ્મરણ નથી કારણ કે સ્મરણ ભૂતકાળમાં જેનો ઇન્દ્રિય સાથે સન્નિકર્ષ થયો હોય તેનું થાય છે જ્યારે અહીં જેની અનુમિતિ થાય છે તે અગ્નિનો પૂર્વે કદીય ઇન્દ્રિયની સાથે સન્નિકર્ષ થયો હોતો નથી.[૧૨] પઞ્ચિકામાં શાલિકનાથે વધુમાં કહ્યું છે કે સ્મૃતિ એ 'તદ્‌–આકાર' હોય છે જ્યારે અનુભૂતિ એ 'ઇદમ્‌–આકાર' હોય છે. અને અનુમિતિ એ 'ઇદમ્‌–આકાર' છે તેથી તેને અનુભૂતિ ગણવી જોઈએ.[૧૩] આવી કોઈ રીતે ઉપમિતિ વગેરેને પણ પ્રભાકર અનુભૂતિ પુરવાર કરી શકે છે. જયંતે અનુમિતિ આદિને અર્થજ પુરવાર કરવા આપેલ દલીલોનું પ્રભાકરે અનુમિતિ આદિને અનુભૂતિ પુરવાર કરવા આપેલ દલીલ સાથે જે સામ્ય છે તે અછતું નથી.

નૈયાયિક મતે સ્મૃતિની યથાર્થતા-અયથાર્થતાનો આધાર

આપણે ઉપર જોઈ ગયા તે પ્રમાણે નૈયાયિકો સ્મૃતિને પ્રમા ન માનવા છતાં તેની અંદર યથાર્થતાની શક્યતા તો સ્વીકારે જ છે. આમ એમને મતે સ્મૃતિ યથાર્થ કે અયથાર્થ હોય છે. પૂર્વાનુભવ યથાર્થ તો તેની સ્મૃતિ યથાર્થ અને પૂર્વાનુભવ અયથાર્થ તો તેને લઈ થતી સ્મૃતિ અયથાર્થ. અહીં એક વસ્તુ નોંધવા યોગ્ય છે. નૈયાયિકો યથાર્થ અનુભવનું લક્ષણ તેના વિષયને લક્ષમાં લઈ કરે છે, અર્થાત્ કહે છે કે વિષયના ધર્મો જ્ઞાનમાં ભાસે (જ્ઞાનનો પ્રકાર બને) તો તે જ્ઞાન (અનુભવ) પ્રમાણ. પરંતુ નૈયાયિકો યથાર્થ સ્મૃતિનું લક્ષણ તેના વિષયને નિર્દેશીને નહિ પરંતુ પૂર્વાનુભવની યથાર્થતાને નિર્દેશીને કરે છે. આ જ પ્રક્રિયા અયથાર્થ સ્મૃતિનું લક્ષણ કરવામાં અનુસરવામાં આવી છે.[૧૪] સ્મૃતિની યથાર્થતા કે અયથાર્થતાનું તેના કારણભૂત મૂળ પૂર્વાનુભવની યથાર્થતા કે અયથાર્થતા ઉપરનું અવલંબન એવું સૂચવે છે કે જો પૂર્વાનુભવ યથાર્થ હોય તો સ્મૃતિ કદાપિ અયથાર્થ ન જ થાય. પરંતુ આ વસ્તુ બરાબર નથી. પૂર્વે જેનો યથાર્થ અનુભવ થયો હોય તેવી અતીત ઘટનાની આપણને અયથાર્થ સ્મૃતિ કેટલીય વાર થાય છે. અલબત્ત, નૈયાયિક આ વાતનો ઇનિકાર કરશે. નૈયાયિકને મતે સ્મૃતિ કદાપિ પૂર્વાનુભવની મર્યાદાનું ઉલ્લંઘન કરતી નથી. તે કાં તો પૂર્વાનુભવના જેટલા જ વિષયને ગ્રહણ કરે છે (तद्विषया) કાં તો પૂર્વાનુભવના વિષયમાંથી થોડાક વિષયને જ ગ્રહણ કરે છે (तदूनविषया — प्रमोष); તે કદાપિ પૂર્વાનુભવના વિષયથી અધિક વિષયને ગ્રહણ કરતી નથી (न तदधिकविषया). અર્થાત્, પૂર્વાનુભવનો જે વિષય ન હોય તેનેય ગ્રહી પૂર્વાનુભવને વિકૃત કરનાર સ્મૃતિને નૈયાયિકો સ્વીકારતા જ નથી. અને આથી જેનો

પૂર્વાનુભવ યથાર્થ હોય તેની સ્મૃતિ અયથાર્થ પણ હોઈ શકે તેવી શક્યતા જ નૈયાયિકને ત્યાં નથી. આપણે જેની વાત કરીએ છીએ એવા, પૂર્વાનુભવને નવી વિગતોના ઉમેરણથી વિકૃત કરનાર જ્ઞાનને નૈયાયિક કદાચ જ્ઞાનલક્ષણા પ્રત્યાસત્તિથી ઉત્પન્ન થનાર માનસપ્રત્યક્ષની કોટિનું ગણશે. અલબત્ત, તે આવા માનસ પ્રત્યક્ષને અયથાર્થ ગણી તેનો વિપર્યયના વિભાગમાં સમાવેશ કરશે અને વિપર્યય એ અનુભૂતિ છે, સ્મૃતિ નથી. પરંતુ આની સાથે સ્વપ્ન એ અયથાર્થ સ્મૃતિ છે[૧૫] એવી નૈયાયિકોની માન્યતાનો મેળ નહિ ખાય, કારણ કે સ્વપ્ન એ એવું સંસ્કારજન્યજ્ઞાન છે જેમાં યથાર્થ પૂર્વાનુભવ નવી વિગતોના ઉમેરણથી વિકૃત બને છે. આ વસ્તુનું ભાન તેમના સમાનતંત્રીય વૈશેષિકોને થયું લાગે છે. વૈશેષિકો સ્વપ્નનેય માનસ અનુભવ કોટિનું જ ગણે છે, તેઓ તેને સ્મૃતિરૂપ ગણતા નથી.[૧૬]

લૌગાક્ષી અને વલ્લભાચાર્યનો મત

લૌગાક્ષી ભાસ્કર યથાર્થ સ્મૃતિ અને યથાર્થ અનુભવ બંનેને પ્રમા તરીકે સ્વીકારે છે અને તેમનાં કરણોને પ્રમાણ તરીકે સ્વીકારે છે.[૧૭] ન્યાયલીલાવતીકાર વલ્લભાચાર્ય સ્મૃતિને સ્વતન્ત્ર પ્રમાણ તરીકે સ્વીકારે છે, કારણ કે સ્મૃતિથી અર્થનો નિશ્ચય થાય છે. અનુભવપારતન્ત્ર્યને કારણે તેને અપ્રમાણ ન ગણવી જોઈએ કારણ કે સ્વોત્પત્તિને વિશે તો બીજાં પ્રમાણોય અનુભવપરતન્ત્ર છે. વળી, તે માત્ર પિષ્ટપેષણરૂપ કે ગૃહીતગ્રાહી જ નથી પણ તે કંઈક અધિક જ્ઞાન કરાવે છે; તે પૂર્વાનુભૂત વિષયને તત્તાવચ્છિન્નરૂપે ગ્રહણ કરે છે. આમ પોતાના વિષયની બાબતમાં તેનું અનુભવપારતન્ત્ર્ય નથી.

'સ્મૃતિ પ્રમા તો જ ગણાય જો તેનો વિષય અને અનુભવનો વિષય સમાન હોય. પરંતુ સ્મૃતિનો વિષય અનુભવના વિષયને સમાન કદાપિ હોતો જ નથી. સ્મૃતિએ અનુભવસમાનવિષયક બનવું હોય તો અનુભવના વિષય બનેલા કાલ આદિને વર્તમાનરૂપે જ તેણે ગ્રહણ કરવા જોઈએ. પરંતુ સ્મૃતિકાળે તે કાળ આદિ વર્તમાનરૂપે સ્મૃતિનો વિષય બની શકતા નથી કારણ કે સ્મૃતિકાળે તે વર્તમાન નથી. સ્મૃતિ તે કાળ આદિને 'તત્તા'વિશિષ્ટ જ ગ્રહણ કરે છે અને આ 'તત્તા' અનુભવનો વિષય નથી. એટલે કોઈ સ્મૃતિ અનુભવસમાનવિષયક સંભવતી જ નથી. તેથી બધી સ્મૃતિ અપ્રમા છે'—આ મતનું ખંડન કરતાં લીલાવતીકાર કહે છે કે સ્મૃતિ તત્કાલવિશિષ્ટ વિષયને ગ્રહણ કરે છે અને સ્મૃતિકાળે તે વિષય તત્કાલવિશિષ્ટ જ હોય છે. જો સ્મૃતિકાળે તે વિષયને

તત્કાલવિશિષ્ટ ન માનીએ તો તે વખતે અર્થાત્ અનુભવકાળે તે અસ્તિત્વહીન હતો એમ માનવું પડે, જે કોઈનેય ઇષ્ટ નથી.[૧૮]

પાદટીપ

१ उपलब्धिसाधनानि प्रमाणानि । **न्यायभा० १.१.३ ।**

२ लोकश्च संस्कारमात्रजन्मनः स्मृतेरन्यामुपलब्धिमर्थाव्यभिचारिणीं प्रमामाचष्टे तस्मात् तद्धेतुः प्रमाणमिति **न्या०वा०ता०टी पृ०११ ।**

३ यथार्थानुभवो मानम् । **न्यायकुसुमाञ्जलि ४.१ ।**

४ स्मृतिरपि द्विविधा—यथार्थाऽयथार्था च । **तर्कसंग्रह ।**

५ **न्यायकुसुमाञ्जलि ४.१ ।**

६ न स्मृतेरप्रमाणत्वं गृहीतग्राहिताकृतम् । अपि त्वनर्थजन्यत्वं तदप्रामाण्यकारणम् । **न्यायमं०, भा०१, पृ० २१ ।**

७ ननु कथमनर्थजा स्मृतिः ? तदारूढस्य वस्तुनः तदानीमसत्त्वात् । कथं तर्हि भूतवृष्ट्यनुमानं नानर्थजम् ? तत्र धर्मिणोऽनुमेयत्वात् तस्य च ज्ञानजनकस्य तत्र भावात् । **न्यायमं०, भा० १, पृ० २१ ।**

८ कथं तर्हि प्रातिभमनागतार्थग्राहि श्वो मे भ्राताऽऽगन्तेति प्रत्यक्षमर्थजमिष्यते भवद्भिः ? तत्र देशान्तरे विद्यमानस्य भ्रातुः श्वो भाव्यागमनविशेषः तस्यैव तथैवग्रहणम्, तेन च क्रमेण गृह्यमाणस्य सतस्तस्य ज्ञानजनकत्वमित्यर्थजमेव प्रातिभम्, स्मरणं तु निर्दग्धपित्रादिविषयमनपेक्षितार्थमेव जायमानं दृष्टमित्यन्यत्र देशान्तरस्थितार्थस्मरणे तदर्थसत्त्वमकारणमेव । **न्यायमं०, भा० १, पृ० २१ ।**

९ **सिद्धान्तमुक्ता० १३५ ।**

१० अथैवं स्मृतेरपि प्रमात्वं स्यात् । ततः किमिति चेत्, तथा सति तत्करणस्यापि प्रमाणान्तरत्वं स्यादिति चेन्न यथार्थानुभवकरणस्यैव प्रमाणत्वेन विवक्षितत्वात् । **सिद्धान्तमुक्ता० १३५ ।**

११ अनुभूतिश्च नः प्रमाणम् । **बृहती १.१.५ ।**

१२ सत्यम्, सम्बद्धस्य दर्शनाद् स्मृतिः, सम्बन्ध्यन्तरे त्वनुभव एव ।...स्मरणं तावच्चिरस्तम्, असन्निकृष्टे—इति वचनात् । **बृहती पृ० १०२–१०३ ।**

१३ सम्बन्ध्यन्तरे त्वन्यास्येऽनुभव एव 'सः' इत्यप्रतीतेः । **पञ्चिका पृ० १०३ ।**

१४ प्रमाजन्या यथार्था । अप्रमाजन्याऽयथार्था । **तर्कसंग्रह ।**

१५ अपि च भवन्मते स्वप्नस्मृतेः स्मृतित्वेनाग्रहणे केन रूपेण ग्रहणमिति । **न्यायमं०**, **भा० १, पृ० १६८** । **तर्कभाषा** (पूना) **पृ० ३०** । **तर्कामृत** (जगदीश-कृत, सं०जीवानन्द) **पृ० ११** ।

१६ ...संस्काराच्चेन्द्रियद्वारेणैवासत्सु विषयेषु प्रत्यक्षाकारं स्वप्नज्ञानमुत्पद्यते । **पदार्थधर्मसं० पृ० ४३८** ।...मानसं मनोमात्रप्रभवं तत् स्वप्नज्ञानम् । **कन्दली पृ० ४३७** । *The Elements of Indian Logic*, pp. 240-41

१७ स्मृत्यनुभवसाधारणं प्रमाकरणं प्रमाणम् । **तर्ककौमुदी पृ० ६** ।

१८ स्मृतिरपि मानान्तरमेव, अर्थनिश्चयहेतुत्वात् । अनुभवपारतन्त्र्यान्नैवमिति चेत्, न, उत्पत्तिपारतन्त्र्यस्य प्रमाणान्तरसाम्यात्...तत्तावच्छिन्नं हि स्मृतिरर्थमाकलयति, सा च यदि पूर्वानुभवस्यापि गोचरः तदा तत्रापि तदित्युल्लेखः स्यात्, न च कश्चिदिदमिति स्यात् । न चेत्, स्मृतिरेव तत्रानपेक्षेति मानम् । ...स्मृतिर्हि पूर्ववर्तमानकालावच्छिन्नमर्थमाकलयति, न च तदिदानीं तादृशमिति श्यामे रक्ताप्रतीतिवदयथार्थेति चेत्, न, तस्य तत्कालावच्छिन्नकालतावभासनात् । न च तन्न तत्कालावच्छिन्नम्, तदानीमसत्त्वापत्तेः । **न्यायलीलावती पृ० ६२३-६२४** । (चौखम्बा)

અધ્યયન ૮

ભ્રાન્તજ્ઞાન

પ્રાસ્તાવિક

એક વસ્તુમાં બીજી વસ્તુનું જ્ઞાન ભ્રાન્ત જ્ઞાન છે. તેને મિથ્યા જ્ઞાન પણ કહેવામાં આવે છે. બધા જ દાર્શનિકો છીપમાં રજતના જ્ઞાનને ભ્રમ ગણે છે. પરંતુ એ જ્ઞાનને ભ્રાન્ત શા માટે ગણવું એ પ્રશ્ન પરત્વે એમનામાં મતભેદ છે. બધાં જ દર્શનો પોતપોતના તત્ત્વજ્ઞાનની પ્રક્રિયાને અનુકૂળ રહે એ રીતે ભ્રમજ્ઞાનનો ખુલાસો કરે છે. દર્શનભેદે આ ખુલાસાઓ આઠ પ્રકારના છે[1]—

(૧) ચાર્વાકસંમત અખ્યાતિવાદ
(૨) માધ્યમિક બૌદ્ધસંમત અસત્ખ્યાતિવાદ
(૩) સાંખ્યસંમત પ્રસિદ્ધાર્થખ્યાતિવાદ
(૪) યોગાચાર બૌદ્ધસંમત આત્મખ્યાતિવાદ
(૫) બ્રહ્માદ્વૈતસંમત અનિર્વચનીયખ્યાતિવાદ
(૬) મીમાંસકસંમત અલૌકિકાર્થખ્યાતિવાદ
(૭) પ્રાભાકરસંમત સ્મૃતિપ્રમોષ અપરનામ વિવેકાખ્યાતિવાદ
(૮) નૈયાયિકસમંત વિપરીતખ્યાતિવાદ

બધા દાર્શનિકો સમક્ષ મુખ્ય પ્રશ્ન એ જ છે કે છીપમાં રજતના જ્ઞાનની ઉત્પત્તિનું નિમિત્ત શું છે ? અર્થાત્ છીપ હોવા છતાં એમાં રજતનું જ્ઞાન કેમ થાય છે ? રજતનો તો ચક્ષુ સાથે સન્નિકર્ષ છે જ નહિ તો પછી રજતજ્ઞાન થયું કેવી રીતે ? શુક્તિકા(=છીપ) ઉપસ્થિત હોવા છતાં એનું જ્ઞાન કેમ ન થયું ? એમાં દોષ કોનો છે ?—આત્માનો (=પ્રમાતાનો) ?, શુક્તિકાનો (=વિષયનો) ? કે ઇન્દ્રિયનો (=અધિપતિનો યા આશ્રયનો) ? આ બધી મીમાંસા કરતી વખતે દાર્શનિકો બે વિભાગોમાં વિભક્ત થઈ જાય છે. બાહ્યાર્થવાદીઓ સમસ્યાનો ઉકેલ એક રીતે કરે છે જ્યારે બાહ્યાર્થમાં ન માનનાર અદ્વૈતવાદીઓ તેનો ઉકેલ બીજી રીતે કરે છે. બાહ્યાર્થવાદીઓ સમક્ષ પ્રશ્ન એ છે કે જો જ્ઞાન અર્થાનુસારી હોય તો પછી શુક્તિકાનું અનુસરણ ન કરી તે રજતાવસાયી કેમ બન્યું ? અદ્વૈતવાદીઓ સમક્ષ પ્રશ્ન એ છે કે શુક્તિકા અને રજત એ બંનેનું

અસ્તિત્વ ન હોવા છતાં શુક્તિકામાં રજત કેમ દેખાય છે તેમ જ શુક્તિકામાં શુક્તિકાનું જ્ઞાન અભ્રાન્ત અને શુક્તિકામાં રજતનું જ્ઞાન ભ્રાન્ત કેમ ?—જો અર્થાભાવ બંનેમાં સમાન છે તો પછી ભ્રાન્ત-અભ્રાન્તના વિવેકનો આધાર શો ? આ પ્રશ્નોના તે તે દર્શનસંમત ઉત્તરોમાંથી જ ઉપર્યુક્ત મતોનો આવિર્ભાવ થયો છે.

(૧) ચાર્વાકસંમત અખ્યાતિવાદ

ચાર્વાક અખ્યાતિવાદી છે. પ્રભાકરસંમત વિવેકાખ્યાતિ પણ સંક્ષેપમાં અખ્યાતિ કહેવાય છે, પરંતુ ચાર્વાકસંમત અખ્યાતિનો અર્થ જુદો છે અને પ્રભાકરસંમત અખ્યાતિનો અર્થ જુદો છે.

ચાર્વાકનું કહેવું છે કે એક વસ્તુ બીજી વસ્તુના આકારવાળી દેખાઈ શકે જ નહિ. તે દલીલ કરે છે કે જો રજતજ્ઞાનના વિષય તરીકે રજતને માનવામાં આવે તો તે જ્ઞાન ભ્રાન્ત કેવી રીતે સિદ્ધ થશે ? અને શુક્તિકાને તો રજત-જ્ઞાનનો વિષય આપણે માની જ ન શકીએ કારણ કે રજતજ્ઞાનમાં શુક્તિકા પ્રતિભાસિત થતી નથી. તેથી ચાર્વાકનો સિદ્ધાન્ત એ છે કે શુક્તિકામાં રજતનું જે જ્ઞાન થાય છે તેને નિરાલમ્બન (=નિર્વિષય) માનવું જ ઉચિત છે; એ જ્ઞાનમાં કોઈ વસ્તુની ખ્યાતિ (=જ્ઞાન) છે જ નહિ એટલા માટે તેને 'અખ્યાતિ' કહેવું જોઈએ.[૨]

ચાર્વાકના આ મન્તવ્યમાં નિરાલમ્બનવાદી યોગાચાર અને માધ્યમિક બૌદ્ધોની સ્પષ્ટ છાપ છે. આ બૌદ્ધો બધાં જ જ્ઞાનોને નિરાલમ્બન માને છે, કારણ કે તેમના મતે બાહ્યાર્થ છે જ નહિ તેમ છતાં જ્ઞાનનું અસ્તિત્વ તો છે. તેઓ અનાદિ વાસનાને બળે નિરાલમ્બન જ્ઞાનોની ઉત્પત્તિનો ખુલાસો કરે છે. ચાર્વાકોએ નૈયાયિક વગેરે બાહ્યાર્થવાદીઓની દલીલોનો આશ્રય લઈને સમ્યગ્-જ્ઞાનોને સવિષય (=સાલંબન) માન્યા છે પરંતુ મિથ્યાજ્ઞાનોને નિરાલંબન સિદ્ધ કરવામાં તેમણે બૌદ્ધોની ઉપર્યુક્ત બે દર્શનશાખાઓની પ્રસિદ્ધ દલીલોનો ઉપયોગ કર્યો છે.

ભ્રાન્ત જ્ઞાનને પણ સાલંબન માનનારાઓએ ચાર્વાક મતનું ખંડન કરતાં કહ્યું છે કે જો ભ્રાન્ત જ્ઞાનો નિરાલંબન હોય તો (૧) તેમના પરસ્પર ભેદનો કોઈ આધાર જ નહિ રહે; (૨) શુક્તિમાં રજતજ્ઞાન ભ્રાન્ત છે, તેને 'રજતજ્ઞાન' કહેવાનો આધાર શો ? (૩) વળી, ભ્રાન્ત જ્ઞાનને નિરાલંબન માનતાં સુપ્તાવસ્થા અને ભ્રમ વચ્ચેના ભેદનો કોઈ આધાર નહિ રહે.

(૨) માધ્યમિકસંમત અસત્ખ્યાતિવાદ

સુષુપ્તિ અવસ્થામાં અર્થનો પ્રતિભાસ નથી અને ભ્રાન્ત જ્ઞાનમાં અર્થનો પ્રતિભાસ છે એ જ બે અવસ્થાઓમાં ભેદ છે; તેથી ભ્રાન્ત જ્ઞાનને નિરાલમ્બન માની ન શકાય. 'જે અર્થનો પ્રતિભાસ થાય છે તેને આલમ્બન માનવું ઉચિત છે' એમ માની માધ્યમિક કહે છે કે ભ્રમમાં પ્રતિભાસનો વિષય કોઈ બાહ્ય સત્ તો જણાતો નથી એટલે અસત્નો જ પ્રતિભાસ ભ્રમમાં હોય છે એમ માનવું જોઈએ.

માધ્યમિક જ્ઞાનને (જ્ઞાનમાત્રને) સાલમ્બન માનીનેય બાહ્યાર્થને તેનું આલમ્બન નથી માનતા, એટલે એમના મતે એક રીતે નિરાલમ્બનવાદ જ સિદ્ધ થાય છે. આ રીતે તે જ્ઞાનના વિષયને અસત્ માને છે, તેથી તેના મતે પ્રમાણના બળે પ્રમેયની સિદ્ધિ અશક્ય હોઈને શૂન્યવાદ જ સિદ્ધ થાય છે.

ટૂંકમાં, માધ્યમિક બધી વસ્તુઓને અસત્ જ — નિઃસ્વભાવ જ માને છે. તે પદાર્થોની વ્યાવહારિક સત્તા માનીને એની પરીક્ષા કરે છે અને છેવટે બધા પદાર્થોની અસત્તા સિદ્ધ કરે છે.[3] માધ્યમિકની કોઈ પ્રતિજ્ઞા યા સ્થાપના નથી. બીજાની પ્રસિદ્ધિઓને—સિદ્ધાન્તોને—અસંગત બતાવવી એ જ એનું કાર્ય છે.[4] તેથી એના મત અનુસાર બધાં સવિષયક જ્ઞાનો મિથ્યા—ભ્રમ જ છે.[5] વ્યાવહારિક દૃષ્ટિએ જ્ઞાનોમાં ભ્રમ-અભ્રમ વિવેક ભલે હો પરંતુ પરમાર્થ દૃષ્ટિએ બધાં જ્ઞાનો ભ્રમ છે.

શૂન્યવાદી માધ્યમિક અનુસાર શુક્તિમાં રજતનું જે જ્ઞાન થાય છે તેનું આલંબન શૂન્ય (અસત્) છે, કોઈ સત્ વસ્તુ નથી. એમને મતે પદાર્થમાત્ર શૂન્ય (=અસત્) છે. તેથી તેમની દૃષ્ટિએ શુક્તિ અને રજત બંને પરમાર્થ દૃષ્ટિએ અસત્ છે. અનાદિ વસનાને બળે જ અસત્ પદાર્થો જ્ઞાનમાં ભાસે છે. વાસના અસત્પ્રકાશનશક્તિમતી છે. વાસનાની આ શક્તિ સ્વપ્નના દૃષ્ટાન્તથી સિદ્ધ થાય છે. સ્વપ્નમાં વાસનાની આ શક્તિને કારણે જ અસત્ પદાર્થોનું ભાન થાય છે. જેવી રીતે વાસનાની આ શક્તિને બળે સ્વપ્નમાં અસત્ પદાર્થોનું ભાન થાય છે તેવી જ રીતે વાસનાની એ શક્તિને બળે જ જાગ્રત અવસ્થામાં પણ અસત્ પદાર્થો જ જ્ઞાનમાં ભાસે છે. આમ બધાં જ જ્ઞાનો ભ્રાન્ત છે.

(૩) સાંખ્યસંમત પ્રસિદ્ધાર્થખ્યાતિ

માધ્યમિકથી બરાબર વિરુદ્ધ વાત સાંખ્યની છે. માધ્યમિકના મતે બધી વસ્તુઓ શૂન્ય છે, અસત્ છે, નિઃસ્વભાવ છે. સાંખ્યને મતે સર્વ વસ્તુઓની

સર્વત્ર સત્તા છે. માધ્યમિકને મતે બાહ્યાર્થ જેનો વિષય છે તે બધાં જ્ઞાનો પરમાર્થદૃષ્ટિએ ભ્રાન્ત છે, જ્યારે સાંખ્યને મતે કોઈ જ્ઞાન પરમાર્થદૃષ્ટિએ ભ્રાન્ત નથી. આનો અર્થ એ કે સાંખ્ય અનુસાર કેવળ સ્થૂળ દૃષ્ટિએ જ્ઞાનોમાં ભ્રાન્તતાનો વ્યવહાર થાય છે. સાંખ્યનું કહેવું છે કે જો વસ્તુ સર્વથા અસત્ હોય તો આકાશકુસુમની જેમ તે પ્રતિભાસનો વિષય બની જ ન શકે.[1] જ્ઞાનમાં જ્યારે અને જ્યાં અર્થ પ્રતિભાસિત થાય છે ત્યારે અને ત્યાં તે અર્થ પ્રમાણપ્રસિદ્ધ જ છે, સત્ જ છે. તેથી જેને ભ્રમજ્ઞાન કહેવામાં આવે છે તે પ્રસિદ્ધ અર્થની ખ્યાતિ (=જ્ઞાન) હોવાથી પ્રસિદ્ધાર્થખ્યાતિ છે. પછી જ્યારે અર્થ અવ્યક્ત(=તિરોહિત) થઈ જાય છે ત્યારે વ્યવહારમાં એની અનુપલબ્ધિ હોવાથી આપણે તે જ્ઞાનને ભ્રમ ભલે કહીએ પણ વસ્તુતઃ તે ભ્રમ નથી. વિદ્યુત્ વગેરે ક્ષણિક પદાર્થની જેમ ઉત્તરકાળે એની ઉપલબ્ધિ ન પણ હોય તેમ છતાં જ્ઞાનકાળે તો તેનું અસ્તિત્વ સિદ્ધ જ છે. અન્યથા વિદ્યુત્ આદિનાં જ્ઞાનોને પણ ભ્રાન્ત માનવાં પડે.

સાંખ્યનો આ મત સાંખ્ય સિદ્ધાન્તને અનુકૂળ છે. તેમ છતાં તેને ન્યાયદર્શનના પ્રભાવથી મુક્ત નહિ માની શકાય, કારણ કે 'જ્ઞાન નિરાલમ્બન હોઈ જ ન શકે' એ નૈયાયિક મન્તવ્યને સ્વીકાર્યા પછી જ પોતાની જ્ઞેયમીમાંસાને આધારે સાંખ્ય કહે છે કે ભ્રમમાં ખ્યાતિ પ્રસિદ્ધ અર્થની જ હોય છે. સાંખ્યને મતે કોઈ વસ્તુનો ક્યાંય અભાવ નથી. એટલે જ તો તેમને સત્કાર્યવાદી કહેવામાં આવે છે. પ્રકૃતિ સર્વ દેશે અને સર્વ કાળે છે; પ્રકૃતિમાં બધાં જ કાર્યો સર્વદા સત્ છે, સર્વ દેશે સત્ છે.

સાંખ્ય મતની સાથે રામાનુજસંમત ભ્રમનું નિરૂપણ તુલનાયોગ્ય છે. રામાનુજે ભ્રમમાંય સત્ખ્યાતિ માની છે. એમનું કહેવું છે કે જેને આપણે શુક્તિ સમજીએ છીએ તેમાં વસ્તુતઃ રજતાંશ અને શુક્તિકાંશ બંને છે. શુક્તિકામાં શુક્તિકાંશનું બાહુલ્ય હોવાથી તેને આપણે 'શુક્તિ' નામથી ઓળખીએ છીએ. તેથી શુક્તિમાં જ્યારે રજતનું જ્ઞાન થાય છે ત્યારે તે જ્ઞાન યથાર્થ જ છે, તેમ છતાં વ્યવહારમાં તેને ભ્રમ—મિથ્યા એટલા માટે કહેવામાં આવે છે કે ચક્ષુ વગેરેના દોષને કારણે માત્ર રજતાંશનું ગ્રહણ થાય છે અને શુક્તિકાંશનું ગ્રહણ નથી થતું. દોષ દૂર થતાં શુક્તિકાનું દર્શન થતાં રજતજ્ઞાન નિવૃત્ત થાય છે. આ રીતે રામાનુજના મત પ્રમાણે વ્યવહારમાં રજતજ્ઞાન બાધિત થવાથી ભ્રમ કહેવાય છે પરંતુ પરમાર્થ દૃષ્ટિએ તો તે પણ યથાર્થ જ છે.

રામાનુજે સાંખ્યની જેમ બધી વસ્તુઓની સર્વત્ર સત્તા માની છે, એટલે એમના મત પ્રમાણે પરમાર્થથી બધાં જ જ્ઞાનો યથાર્થ હોય છે.

સ્વપ્ન આદિ જ્ઞાનોમાં બીજા દર્શનિકો વિષયોનો અભાવ માને છે જ્યારે રામાનુજ તો તે જ્ઞાનોમાં પણ જીવનાં પાપ–પુણ્યને અનુરૂપ ઈશ્વરે તેટલા વખત માટે રચેલા પદાર્થની સત્તા સ્વીકારે છે.[૭]

(૪) યોગાચારસંમત આત્મખ્યાતિ

વ્યવહારમાં જે જ્ઞાનને સામાન્ય માણસ ભ્રમ કહે છે તેનું સ્વરૂપ યોગાચાર બૌદ્ધોએ નીચે પ્રમાણે જણાવ્યું છે. ભ્રમજ્ઞાનમાં વિષય કોઈ હોય છે અને પ્રતિભાસિત કંઇ બીજું જ થાય છે એવું વસ્તુતઃ નથી. વિશ્વમાં તત્ત્વ તો એક જ છે અને તે છે વિજ્ઞાન. વિજ્ઞાનથી અતિરિક્ત કોઇ બાહ્ય વસ્તુ જ નથી. તે વિજ્ઞાન સ્વયંપ્રકાશ છે.[૮] વિજ્ઞાન એક છે, તેમાં ગ્રાહ્ય-ગ્રાહકનો ભેદ નથી.[૯] પરિસ્થિતિ આવી હોઈ એક વસ્તુમાં બીજી વસ્તુનું જ્ઞાન થવું સંભવતું જ નથી. યોગાચારની દૃષ્ટિએ વસ્તુતઃ આન્તર તત્ત્વ વિજ્ઞાનના આકારો જ બાહ્યરૂપે પ્રતીત થાય છે.[૧૦] આ દૃષ્ટિએ બધાં જ્ઞાનો ભ્રાન્ત છે, કારણ કે બધાં જ્ઞાનોમાં અન્તસ્તત્ત્વ ઉપર બાહ્યરૂપનો આરોપ કરવામાં આવે છે, જે આન્તર છે તે બાહ્યરૂપે પ્રતીત થાય છે. બાહ્ય અર્થના અભાવમાંય અનાદિ વાસનાને કારણે પ્રતિભાસભેદ થઈ શકે છે. એટલે બાહ્ય અર્થ માનવાની કોઇ જરૂર જ નથી.[૧૧]

યોગાચારની ઉક્ત દૃષ્ટિથી કેવળ શુક્તિમાં રજતજ્ઞાન જ ભ્રાન્ત નથી પરંતુ બધાં બાહ્યાર્થવિષયક જ્ઞાનો ભ્રાન્ત છે. યોગાચાર માને છે કે બધાં જ્ઞાનોમાં જ્ઞાનની પોતાની જ ખ્યાતિ હોય છે; તેથી બધાં જ જ્ઞાનો આત્મ–ખ્યાતિ છે. જ્ઞાનોમાં ભ્રાન્તાભ્રાન્તવ્યવહાર વ્યવહારદૃષ્ટિએ જ છે જે વિજ્ઞાનાકાર પૂર્વોત્તર વિજ્ઞાનાકારો સાથે સંવાદિ હોય છે તેને વ્યવહારદૃષ્ટિએ અભ્રાન્ત ગણવામાં આવે છે. એક વિજ્ઞાનાકાર પછી તત્સંવાદિ વિજ્ઞાનાકારની વાસના ન જાગે અને વિપરીત વિજ્ઞાનાકારની ઉત્પાદક વાસના જાગે તો તે વિજ્ઞાનાકાર ભ્રાન્ત છે—વ્યાવહારિક દૃષ્ટિએ. વિજ્ઞાનાકારોના સંવાદ-અસંવાદને આધારે ભ્રાન્તાભ્રાન્તવ્યવસ્થા વ્યવહારદૃષ્ટિએ ઘટે છે.[૧૨] આ વિજ્ઞાનાકારોય વાસના-પ્રસૂત હોવાથી મિથ્યા છે; એક શુદ્ધ અવિભાગ વિજ્ઞાન જ સત્ છે.

(૫) બ્રહ્માદ્વૈતવાદિસંમત અનિર્વચનીયખ્યાતિ

બ્રહ્મ સત્ય છે, જગત મિથ્યા છે એવો શાંકર અદ્વૈતનો સિદ્ધાન્ત છે. બધાં કાર્યો માયિક છે, અવિદ્યાજન્ય છે. કાર્યો માયિક હોય એટલે એમનું

ઉપાદાનકારણ માયા યા અવિદ્યા જ હોય. જે પરમ સત્ છે તે તો બ્રહ્મ છે. તે પરમ સત્ બ્રહ્મના અધિષ્ઠાન ઉપર—કહો કે ફલક ઉપર—અવિદ્યા માયિક જગતરૂપે પ્રગટ થાય છે. આમ જગતના પદાર્થોનું જ્ઞાન મિથ્યા જ્ઞાન છે. હકીકતમાં જગતના પદાર્થો અજ્ઞાનની નીપજ છે, મિથ્યા છે. તત્ત્વજ્ઞાનથી આ મિથ્યાજ્ઞાન બાધિત થાય છે. અવિદ્યા પોતે સત્-અસત્વિલક્ષણ છે – અનિર્વચનીય છે. તે સત્ નથી કારણ કે તે તત્ત્વજ્ઞાનબાધ્ય છે. તે અસત્ નથી કારણ કે તે જગતનું ઉપાદાનકારણ છે. શંકરના આ સિદ્ધાન્તને અનુકૂળ જ તેમનો અધ્યાસવાદ છે. આપણને દોરડીમાં ભ્રાન્ત સાપનું જ્ઞાન થાય છે. આ મિથ્યા જ્ઞાન છે. અહીં સાપ આપણા અજ્ઞાનની નીપજ છે, તેનું ઉપાદાનકારણ આપણું અજ્ઞાન છે. દોરડી તેનું અધિષ્ઠાનકારણ છે. આપણા અજ્ઞાનને ભ્રાન્ત સાપ ઉપજાવવા માટે યોગ્ય ફલક—અધિષ્ઠાનની જરૂર છે. આપણે દોરડીરૂપ અધિષ્ઠાન ઉપર અવિદ્યાજન્ય આન્તર સર્પનો આરોપ કરીએ છીએ. ઉત્તરકાળે દોરડીનું તત્ત્વજ્ઞાન થતાં મિથ્યાજ્ઞાન દૂર થાય છે. સર્પ સત્ નથી કારણ કે તેનું જ્ઞાન બાધિત થાય છે. તે અસત્ પણ નથી કારણ કે પ્રતિભાસકાળે તો તેનો પ્રતિભાસ જ્ઞાનમાં થાય છે. આમ સર્પ સત્-અસત્વિલક્ષણ છે. તેને સત્રૂપે વર્ણવી નથી શકતા કે અસત્રૂપેય વર્ણવી નથી શકતા, એટલે તે અનિર્વચનીય છે. આ કારણે શાંકર અદ્વૈતના ભ્રમજ્ઞાનવિષયક સિદ્ધાન્તને અનિર્વચનીયખ્યાતિ કહેવામાં આવે છે.[૧૩]

(૬) મીમાંસકસંમત અલૌકિકાર્થખ્યાતિવાદ

જેવી રીતે સાંખ્યો અવિદ્યમાન—અસત્—વસ્તુનો જ્ઞાનમાં પ્રતિભાસ નથી માનતા તેવી જ રીતે કેટલાક મીમાંસક ચિંતકો પણ અવિદ્યમાન વસ્તુનો જ્ઞાનમાં પ્રતિભાસ નથી માનતા. તેઓ કહે છે કે બીજા લોકો શુક્તિમાં રજતજ્ઞાન માની એને વિપરીત જ્ઞાન કહે છે તે બરાબર નથી. જ્ઞાનમાં આ પ્રકારનો વિપર્યય સંભવતો જ નથી. વિષય એક હોય અને પ્રતિભાસ કોઈ બીજાનો જ થાય એ અશક્ય છે. આ મીમાંસકો અનુસાર વસ્તુતઃ અર્થ બે પ્રકારના છે—વ્યવહારસમર્થ અને વ્યવહારાસમર્થ. વ્યવહારસમર્થ અર્થ લૌકિક કહેવાય છે અને વ્યવહારાસમર્થ અર્થ અલૌકિક કહેવાય છે. કહેવાતા ભ્રાન્ત રજતજ્ઞાનમાં વિષય લૌકિક રજત નથી પરંતુ અલૌકિક રજત છે. રજતજ્ઞાનમાં પ્રતિભાસિત હોવાથી તે સત્રૂપ રજત છે પરંતુ વ્યવહારાસમર્થ હોવાથી તે અલૌકિક રજત છે.[૧૪]

આ મીમાંસકોને લાગે છે કે જ્ઞાનમાત્રને નિરાલમ્બન તો માની શકાય નહિ કારણ કે એમ માનતાં વિજ્ઞાનવાદ અને શૂન્યવાદને અવકાશ મળે છે. પરંતુ બીજી બાજુ કહેવાતા ભ્રમજ્ઞાનમાં રજતના અભાવમાં પણ રજતનું જ્ઞાન થાય છે એ વસ્તુ સ્પષ્ટ છે. જો કેવળ ભ્રાન્ત જ્ઞાનોને નિરાલમ્બન માનવામાં આવે તો પણ વિજ્ઞાનવાદ અને શૂન્યવાદને પુષ્ટિ મળે. આવી પરિસ્થિતિમાં શું કરવું એ ચિન્તામાંથી એક ઉપાય શોધ્યો, તે એ કે કહેવાતા ભ્રાન્ત રજત-જ્ઞાનના વિષયને – રજતને અલૌકિક સત્ માનવો. એવું માનતાં ફલિત એ થાય કે કહેવાતા ભ્રાન્ત રજતજ્ઞાનમાં રજતસાધ્ય ક્રિયાનો અભાવ રજતની અલૌકિક-તાને કારણે છે અને નહિ કે રજતના અભાવને (=અસત્તાને) કારણે.

પરંતુ પ્રસ્તુત મીમાંસકોનો આ માર્ગ નિષ્કંટક નથી, કારણ કે જો અર્થક્રિયા ન કરવી એ અલૌકિકતાની કસોટી હોય તો સ્વપ્નજ્ઞાનમાં ભાસિત સ્ત્રી વગેરે અર્થક્રિયાકારી હોવાથી લૌકિક ઠરશે.

(૭) પ્રભાકરસંમત અખ્યાતિવાદ

મીમાંસકોનો જ્ઞાન વિશે મહત્ત્વનો સિદ્ધાંત સ્વતઃપ્રામાણ્યવાદ છે. પ્રભાકર માને છે કે જો કોઈ પણ જ્ઞાન અયથાર્થ, મિથ્યા યા વિપરીત સંભવતું હોય તો યથાર્થ જ્ઞાનનું સ્વતઃપ્રામાણ્ય ઘટી ન શકે, કારણ કે યથાર્થ જ્ઞાનમાં પણ તેના અયથાર્થ હોવાની શંકાને અવકાશ રહે જ; એ શંકાને દૂર કરવા માટે યથાર્થ જ્ઞાનને અબાધિત પુરવાર કરવા બાધકાભાવનો નિર્ણય કરવો પડે; અર્થાત્ બાધકાભાવનિશ્ચયસાપેક્ષ જ પ્રામાણ્યનિશ્ચય થવાને કારણે યથાર્થ જ્ઞાનની યથાર્થતા (=પ્રામાણ્ય) સ્વતઃ જ્ઞાત ન રહેતાં પરતઃ જ્ઞાત બનશે. તેથી પ્રભાકર બધાં જ જ્ઞાનોને યથાર્થ જ ગણે છે.

વળી, પ્રભાકર કહે છે કે જો અન્યદેશસ્થ રજતનું અન્યત્ર ભાન થાય છે એમ માનીએ તો અત્યન્ત અસત્નું પણ ભાન કેમ ન થાય એવો પ્રશ્ન ઉપસ્થિત થાય; શુક્તિમાં અન્યત્ર સત્ રજતનો અને અત્યન્ત અસત્ વસ્તુનો અભાવ સમાન છે. આમાંથી તો શૂન્યવાદ ફલિત થાય. વિપરીતખ્યાતિનો સ્વીકાર એટલે શૂન્યવાદને મોકળો માર્ગ.

ઉક્ત મુશ્કેલીઓથી બચવા[૧૫] પ્રભાકરે નવો ઉપાય શોધ્યો. તેનું નામ છે અગ્રહણ,[૧૬] વિવેકાગ્રહણ,[૧૭] સ્મૃતિપ્રમોષ[૧૮] યા વિવેકાખ્યાતિ.[૧૯]

પ્રભાકર કહે છે કે ચક્ષુ આદિ ઇન્દ્રિયનો સંયોગ એકની સાથે હોય અને પ્રત્યક્ષ બીજી વસ્તુનું થાય એ તો અસંભવ છે.[20] કારણ કે અસન્નિકૃષ્ટ વસ્તુને (આકારને) પણ પ્રત્યક્ષનો વિષય માનવામાં આવે તો અન્ધને શુક્તિકામાં રજતજ્ઞાન થવું જોઇએ.[21] જેમ ચક્ષુષ્માનની ચક્ષુનો રજત સાથે સન્નિકર્ષ નથી તેમ અન્ધને પણ તે સન્નિકર્ષ નથી; તેમ છતાં અન્ધને રજતજ્ઞાન થતું નથી અને ચક્ષુષ્માનને થાય છે. તેથી પ્રભાકર માને છે કે બધાં પ્રત્યક્ષ જ્ઞાનો યથાર્થ છે.[22] જે જ્ઞાનમાં જે વસ્તુ ભાસે છે તે જ તે જ્ઞાનનો વિષય (=આલંબન=વેદ્ય) છે અને જે વસ્તુ તેમાં ભાસતી નથી તે તેનો વિષય નથી. તેથી શુક્તિમાં જે કહેવાતું ભ્રાન્ત રજતજ્ઞાન થાય છે તેનો વિષય રજત જ છે, શુક્તિ નથી; આ કહેવાતા ભ્રાન્ત જ્ઞાનમાં એક વસ્તુમાં બીજી વસ્તુનું જ્ઞાન થતું નથી.[23]

જ્યારે કોઇ પુરુષ રજતસદૃશ શુક્તિકાને દેખે ત્યારે જો ઇન્દ્રિયગત દોષને કારણે રજત અને શુક્તિકાના ભેદનું—વૈલક્ષણ્યનું ગ્રહણ ન કરતાં તે બેના કેવળ સાદૃશ્યનું જ ગ્રહણ કરે તો એ પુરુષને એવા સાદૃશ્યવિષયક પ્રત્યક્ષ જ્ઞાનથી રજતવિષયક સ્મરણ થાય છે. તે પુરુષ મનોદોષને કારણે તે પ્રત્યક્ષ અને તે સ્મરણ વચ્ચેના ભેદનું તેમ જ પ્રત્યક્ષવિષય શુક્તિ અને સ્મરણવિષય રજત વચ્ચેના ભેદનું પણ ગ્રહણ કરી શકતો નથી. પરિણામે તે શુક્તિકાને રજત કહે છે. ભેદાગ્રહ–વિવેકાખ્યાતિ—સ્મૃતિપ્રમોષને કારણે તે બંનેના એકત્વનો અધ્યવસાય (=નિશ્ચય) તેને થાય છે. આને જ લોકો ભ્રમ કહે છે.[24]

શુક્તિમાં રજતનું જ્ઞાન થાય છે એમ કહેવામાં આવે છે તે બરાબર નથી. શુક્તિમાં શુક્તિનું જ જ્ઞાન થાય છે અને રજતમાં રજતનું જ જ્ઞાન થાય છે. પ્રસ્તુત કહેવાતું ભ્રમજ્ઞાન પ્રભાકરને મતે એક (unitary) જ્ઞાન નથી પણ બે જ્ઞાનનો સમુદાય છે. તે બે જ્ઞાનો છે—શુક્તિપ્રત્યક્ષ અને રજતસ્મરણ. તે બેય જ્ઞાનો યથાર્થ છે. તે બે જ્ઞાનોના ભેદનું અગ્રહણ એ જ ભ્રાન્તિ છે. 'આ (=શુક્તિ) રજત છે' આવા જ્ઞાનને બીજા ચિન્તકોએ એક (unitary) જ્ઞાન માન્યું છે જ્યારે પ્રભાકરે 'બધાં જ્ઞાનો યથાર્થ છે' એ સિદ્ધાન્તની રક્ષા કાજે તેને બે જ્ઞાનોના સમુદાયરૂપ ગણ્યું છે. ભ્રમમાં બે યથાર્થ જ્ઞાનોના ભેદનું કેવળ અગ્રહણ હોય છે. તેથી પ્રભાકરના આ સિદ્ધાન્તને અખ્યાતિવાદ નામ મળ્યું છે.

(૮) નૈયાયિકસંમત વિપરીતખ્યાતિ

વિપરીતખ્યાતિને અન્યથાખ્યાતિ પણ કહેવામાં આવે છે. એક વસ્તુની બીજી વસ્તુના રૂપે પ્રતીતિને અન્યથાખ્યાતિ કહેવામાં આવે છે. શુક્તિ રજતરૂપે

ભ્રાન્ત રજતજ્ઞાનમાં ભાસે છે. શુક્તિ પણ સત્ છે અને રજત પણ સત્ છે. ભ્રમમાં આ દેશ–કાળની સત્ (શુક્તિ) વસ્તુની જગ્યાએ અન્ય દેશ–કાળની અન્ય સત્ વસ્તુ(રજત)નું પ્રત્યક્ષ થાય છે. આમ થવાનું કારણ શું ? બે વસ્તુઓ વચ્ચેનું સાદૃશ્ય. રજતસદૃશ શુક્તિનું દર્શન થતાં રજત સ્મૃતિમાં ઉપસ્થિત થાય છે અને તેનું પ્રત્યક્ષ થાય છે. રજતસ્મૃતિસહકૃત ચક્ષુ-શુક્તિસન્નિકર્ષથી શુક્તિમાં રજતનું પ્રત્યક્ષ થાય છે.[૨૫] ઉત્તરકાલીન નૈયાયિકો કહે છે કે ચક્ષુ-શુક્તિનો સન્નિકર્ષ થતાં જ્ઞાનલક્ષણ અલૌકિક સન્નિકર્ષથી પૂર્વાનુભૂત રજતનું પ્રત્યક્ષ થાય છે.

નૈયાયિક મતે શુક્તિ સાથે ચક્ષુરિન્દ્રિયનો સંયોગસંબંધરૂપ સન્નિકર્ષ થાય છે. તેથી અન્યત્ર પૂર્વદૃષ્ટ રજતના સાદૃશ્યનું દર્શન થાય છે. આ સાદૃશ્યદર્શનથી પૂર્વદૃષ્ટ રજતના સંસ્કારો જાગે છે. તે સંસ્કારો જાગતાં પૂર્વદૃષ્ટ રજતનું સ્મરણ થાય છે. તે સ્મરણ થતાં શુક્તિમાં અન્યત્ર પૂર્વદૃષ્ટ રજતનું યા રજતત્વનું ભ્રમપ્રત્યક્ષ જન્મે છે. પરંતુ જે વ્યક્તિએ પૂર્વે કદીય રજત દેખી જ નથી તેને રજતના સંસ્કાર હોય નહિ અને પરિણામે તેને શુક્તિમાં ભ્રમરૂપ રજતજ્ઞાન થાય નહિ. આમ પૂર્વાનુભૂત રજતના સંસ્કારથી જ રજતનું સ્મરણ થાય છે અને આ સ્મરણ જ શુક્તિમાં રજતજ્ઞાનરૂપ ભ્રમપ્રત્યક્ષનું ચરમ કારણ છે. ઉત્તરકાલીન નૈયાયિકો ભ્રમપ્રત્યક્ષમાં ઉક્તરૂપ સ્મરણાત્મક જ્ઞાનને જ જ્ઞાનલક્ષણ અલૌકિક સન્નિકર્ષ ગણે છે. તે સન્નિકર્ષથી શુક્તિદ્રવ્યમાં રજતત્વ યા રજતના જ્ઞાનરૂપ ભ્રમપ્રત્યક્ષ જન્મે છે, તે પ્રત્યક્ષને તેઓ અલૌકિક પ્રત્યક્ષ ગણે છે.[૨૬]

નૈયાયિકોને માટે એ સ્વાભાવિક છે કે તેઓ વિપરીતખ્યાતિ માને કારણ કે તેમના મત અનુસાર યથાર્થ અને અયથાર્થ બંને પ્રકારનાં જ્ઞાનો શક્ય છે. પરંતુ જેઓ જ્ઞાનના સ્વતઃ પ્રામાણ્યની રક્ષા કાજે જ્ઞાનમાત્રને યથાર્થ જ માને છે તેઓ તો વિપરીતખ્યાતિ સ્વીકારી જ ન શકે. નૈયાયિકોને મતે જ્ઞાનનું પ્રામાણ્ય કે અપ્રામાણ્ય સ્વતઃ નથી પરંતુ પરતઃ જ છે. એટલે તેઓ યથાર્થ અને અયથાર્થ બંને પ્રકારના જ્ઞાનો સ્વીકારી શકે છે. પરિણામે તેઓ વિપરીતખ્યાતિ માની શકે છે.

પૂર્વોક્ત ખ્યાતિઓથી વિપરીતખ્યાતિનું વૈલક્ષણ્ય સ્પષ્ટ છે. પ્રભાકરની જેમ બે જ્ઞાનો નહિ પરંતુ એક જ જ્ઞાન માનીને વિપરીતખ્યાતિવાદી નૈયાયિકો ભ્રમજ્ઞાનનો ખુલાસો કરે છે. વિપરીતખ્યાતિવાદ અનુસાર બાહ્ય વસ્તુઓ સર્વથા જ્ઞાનરૂપ યા શૂન્યરૂપ યા સર્વત્ર સત્રૂપ નથી, તેથી આ વાદમાં આત્મખ્યાતિ

યા અસત્ખ્યાતિ યા સત્ખ્યાતિને અવકાશ નથી. વિપરીતખ્યાતિવાદમાં બાહ્ય વસ્તુઓનું વર્ણન–નિર્વચન—શક્ય છે, તેથી આ વાદમાં અનિર્વચનીયખ્યાતિ પણ સંભવતી નથી. બાહ્ય વસ્તુઓનો લૌકિકઅલૌકિકરૂપે વિભાગ પણ વિપરીત-ખ્યાતિને માન્ય નથી. તેથી તેમાં અલૌકિકખ્યાતિને પણ અવકાશ નથી. વિપર્યયનો અર્થ છે 'અન્ય આલમ્બનમાં અન્યનું જ્ઞાન' યા 'વસ્તુનું અન્યરૂપે જ્ઞાન'.

નવ્યનૈયાયિકો જણાવે છે કે ઉક્ત ભ્રમજ્ઞાનો પણ વિશેષ્યાંશે અભ્રાન્ત છે. એટલે જ કહ્યું છે કે 'धर्मिणि सर्वमभ्रान्तं प्रकारे तु विपर्ययः'. ઉદાહરણાર્થ, 'આ રજત છે' આ જાતનું જે ભ્રમજ્ઞાન જન્મે છે તેમાં અભિમુખ રહેલ પદાર્થ (=શુક્તિદ્રવ્ય યા શુક્તિવ્યક્તિ) વિશેષ્ય યા ધર્મી છે. 'આ'ધર્મરૂપે તે ધર્મીનું જ્ઞાન અભ્રાન્ત છે કારણ કે 'આ'ધર્મ તેમાં છે. તેથી વિશેષ્યાંશમાં 'આ'રૂપે થતું તે જ્ઞાન ભ્રાન્ત ગણાય નહિ. પરંતુ રજત યા રજતત્વ વગેરે મુખ્ય વિશેષણાંશે જ તે જ્ઞાન ભ્રાન્ત છે.[૨૭] આમ ભ્રમપ્રત્યક્ષ સર્વાંશે ભ્રાન્ત નથી; વિશેષ્યાંશે અભ્રાન્ત છે અને વિશેષણાંશે ભ્રાન્ત છે. એક જ જ્ઞાનને ભ્રાન્ત-અભ્રાન્ત અર્થાત્ યથાર્થ-અયથાર્થ ગણવાનો નૈયાયિકનો અનેકાન્તવાદ નોંધ-પાત્ર છે.

જેને ભ્રમરૂપ જ્ઞાનો કહેવામાં આવે છે તેને કેટલાક દાર્શનિકો યથાર્થ ગણે છે અને કેટલાક અયથાર્થ ગણે છે તે વાતને બાજુએ રાખીએ તો બધા દાર્શનિકો એટલું તો સ્વીકારે જ છે કે આવાં જ્ઞાનો પ્રમાતાના, સાધનના કે વિષયના દોષનું પરિણામ છે.

ઉદ્યોતકરે સ્પષ્ટપણે કહ્યું છે કે વિપર્યયજ્ઞાનમાં જ્ઞાનને વ્યભિચારી માનવું જોઈએ, અર્થને નહિ.[૨૮] નિરુક્તકારના વચનને ઉદ્ધૃત કરી વાચસ્પતિમિશ્રે કહ્યું છે કે 'થાંભલાને આંધળો દેખે નહિ તો તેમાં દોષ થાંભલાનો નથી, પુરુષનો છે.'[૨૯] તેવી જ રીતે ઇન્દ્રિયથી પ્રથમ મરીચિકાનું નિર્વિકલ્પકજ્ઞાન થાય છે પરંતુ જ્યારે સવિકલ્પકજ્ઞાનનો અવસર આવે છે ત્યારે મરીચિકાથી ઉપઘાત પામી હોવાથી ઇન્દ્રિય પોતાનું કાર્ય બરાબર કરી શકતી નથી અને પરિણામે વિપર્યય થઈ જાય છે. આમ નૈયાયિકને મતે દોષ અર્થનો નથી પરંતુ દ્રષ્ટાનો યા સાધનનો છે. પ્રશસ્તપાદને પણ આ વાત માન્ય છે.[૩૦]

પાદટીપ

૧ **न्यायावतारवार्तिकवृत्ति** (सं० पं० दलसुखभाई मालवणिया) **टिप्पणानि पृ० १६०-१६९।** આ અધ્યયન લખવામાં મુખ્ય સહાય આ ટિપ્પણોની લીધી છે.

२ **प्रमेयकमलमार्तण्ड पृ० ४८। तत्त्वोपप्लवसिंह पृ० ११। विग्रहव्यावर्तिनी** का० १, २१-२३, ६७।

३ संव्यवहारं च वयं नाभ्युपगम्य कथयामः। **विग्रह० २८।** व्यवहारमनाश्रित्य परमार्थो न देश्यते। परमार्थमनागम्य निर्वाणं नाधिगम्यते॥ **माध्यमिककारिका २४.१०।**

४ यदि काचन प्रतिज्ञा तत्र स्यात् एष मे भवेद् दोषः। नास्ति च मम प्रतिज्ञा तस्मान्नैवास्ति मे दोषः। **विग्रह० २९। माध्यमिककारिकावृत्ति** *(Bibliotheca Buddhica)* **पृ० १६।**

५ यदि किञ्चिदुपलमेयं प्रवर्तयेयं निवर्तयेयं वा प्रत्यक्षादिभिरर्थैस्तदभावान्मेऽनुपलम्भः। **विग्रह० ३०।**

६ **प्रमेयकमल० पृ० ४९।**

७ यथार्थं सर्वविज्ञानमिति वेदविदां मतम्। श्रुतिस्मृतिभ्यः सर्वस्य सर्वात्मत्वप्रतीतितः॥ शुक्त्यादौ रजतादेश्च भावः श्रुत्यैव चोदितः। रूप्यशुक्त्यादिनिर्देशभेदो भूयस्त्वहेतुकः॥ रूप्यादिसदृशश्चायं शुक्त्यादिरुपलभ्यते। अतस्तस्यात्र सद्भावः प्रतीतेरपि निश्चितः। कदाचिच्चक्षुरादेस्तु दोषाच्छुक्त्यंशवर्जितः। रजतांशो गृहीतोऽतो रजतार्थी प्रवर्तते। दोषहानौ तु शुक्त्यंशे गृहीते तन्निवर्तते। अतो यथार्थं रूप्यादिविज्ञानं शुक्तिकादिषु॥ बाध्यबाधकभावोऽपि भूयस्त्वेनोपपद्यते। शुक्तिभूयस्त्ववैकल्यसाकल्यग्रहरूपतः। नातो मिथ्यार्थसत्यार्थविषयत्वनिबन्धनः। एवं सर्वस्य सर्वत्वे व्यवहारव्यवस्थितिः। स्वप्ने च प्राणिनां पुण्यपापानुगुणं भगवतैव तत्तत्पुरुषमात्रानुभाव्याः तत्तत्कालावसानास्तथाभूताश्चार्थाः सृज्यन्ते। **श्रीभाष्य १.१.१।**

८ नान्योऽनुभाव्यस्तेनास्ति तस्य नानुभवोऽपरः। तस्यापि तुल्यचोद्यत्वात् स्वयं सैव प्रकाशते। **प्रमाणवा० २.३२७।**

९ अविभागोऽपि बुद्ध्यात्मा विपर्यासितदर्शनैः। ग्राह्यग्राहकसंवित्तिभेदवानिव लक्ष्यते। **प्रमाणवा २.३५४।**

१० यदन्तर्ज्ञेयरूपं हि बहिर्वदवभासते । प्रमाणसमुच्चय ।

११ कस्यचित् किञ्चिदेवान्तर्वासनायाः प्रबोधकम् । ततो धियां विनियमो न बाह्यार्थव्यपेक्षया । प्रमाणवा० २.३३६ ।

१२ प्रमाणमविसंवादि ज्ञानम्... । प्रमाणवा० १.३ । विसंवादित्वं विपरीतवासनाप्रबोधतः । अविपर्यासवासनाप्रबोधतश्च संवादित्वम् इति । ननु संवादश्चेदस्ति कथमसदर्थत्वम् ? अविसंवादाकारस्यापि वासनाप्रतिबद्धत्वात् । नाविसंवादिप्रतिभासेऽपि अर्थान्वयव्यतिरेकानुविधानमस्ति । प्रमाणवार्तिकालङ्कार, पृ० ५८ ।

१३ ब्रह्मसूत्रशाङ्करभाष्य, उपोद्घात (अध्यासनिरूपण)

१४ कोऽपि नाम मीमांसकस्त्वाह—...सत्यरजतप्रतीतिवद् अत्राप्यवभास्यरजतसद्भावात्, लौकिकालौकिकत्वे तु विशेषः, रजतज्ञानावभास्यं हि रजतमुच्यते, तच्च किञ्चिद् व्यवहारप्रवर्तकं किञ्चिन्नेति, 'तत्र व्यवहारप्रवर्तकं लौकिकमुच्यते ततोऽन्यदलौकिकमिति, यच्च शुक्तिकाशकलमिति भवन्तो वदन्ति तदलौकिकं रजतं, रजतज्ञानावभास्यत्वाद् रजतं तद्व्यवहाराप्रवृत्तेरलौकिकमिति । न्यायमं०, भा० १, पृ० १७२ ।

१५ भवता शून्यवाद-परतःप्रामाण्यप्रसक्तिभयात् स्मृतिप्रमोषोऽभ्युपगतः, विपरीतख्यातौ तयोरवश्यं भावित्वाद् । सन्मतितर्कप्रकरणटीका (प्रका० गुजरात विद्यापीठ) पृ० २७ ।

१६ कथं तर्हि विपर्ययः ? अग्रहणादेवेति वदामः । बृहती पृ० ६६ ।

१७ बृहती पृ० ६६ ।

१८ बृहती पृ० ७३ ।

१९ प्रकरणपं० नयवीथिप्रकरण (चौखम्बा) पृ० ३३-३४ ।

२० तस्मात् सूक्तम्—अन्यसंप्रयुक्ते चक्षुष्यन्यविषयं ज्ञानं न प्रत्यक्षमिति । बृहती पृ० ६६ ।

२१ न ह्यन्यसंप्रयुक्ते चक्षुषि अन्यालम्बनस्य ज्ञानस्य उत्पत्तिः संभवति, अन्वस्यानुत्पादात् इत्युक्तम् । अत एवेदमुच्यते—नान्याकारमालम्बनमन्याकारस्य ज्ञानस्योत्पत्तिहेतुः इति । बृहती पृ० ६४ ।

२२ यथार्थं सर्वमेवेह विज्ञानमिति सिद्धये । प्रभाकरगुरोर्भावः समीचीनः प्रकाश्यते । प्रकरणपं० पृ० ३२ ।

२३ अत्र भ्रमो य एवार्थो यस्यां संविदि भासते । वेद्यः स एव नान्यद्धि वेद्यावेद्यस्य लक्षणम् ॥२३॥ इदं रजतमित्यत्र रजतं चावभासते । तदेव तेन वेद्यं स्याद् न शुक्तिरवेदनात् ॥२४॥ तेनान्यस्यान्यथा भानं प्रतीत्यैव पराहतम् । परस्मिन् भासमाने हि न परं भासते यतः ॥२६॥ **प्रकरणपं० ३३** ।

२४ कथं तर्हि विपरीतग्रहः ? उच्यते विषयान्तरं सदृशमवलम्ब्याग्रहीतविवेकं यत् ज्ञानमुत्पन्नं तत् सदृशविषयान्तरे स्मृतिज्ञानहेतुतां प्रतिपद्यते—'स्मरामि' इति ज्ञानशून्यस्य । **बृहती पृ० ६५ । प्रकरणपं० ३४ । न्यायमं०, भा० १, पृ० १६५** ।

२५ सदृशपदार्थदर्शनोद्भूत स्मृत्युपस्थापितस्य रजतस्यात्र प्रतिभासनमिति । **न्यायमं०, भा० १, पृ० १७०** । यदुक्तमिदं रजतमिति स्मरणानुभवस्वभावे विवेकेनागृह्यमाणे द्वे एते ज्ञाने इति तदसाम्प्रतम्, प्रत्यभिज्ञावदेकत्वेनैव संवेद्यमानत्वात्... अनुभूततया हि न रजतमत्र प्रकाशते किन्तु अनुभूयमानतया, अनुभूतताग्रहणं च स्मरणमुच्यते नानुभूयमानताग्रहणम् । **न्यायमं०, भा० १, पृ० १६६** ।

२६ **न्यायदर्शन** (बंगाली), महामहोपाध्याय फणिभूषण, (**न्यायसूत्रव्याख्या**) १.१.४ ।

२७ ટિપ્પણ ૨૬ જુઓ.

२८ **न्यायवा०** १.१.४ (पृ० ३७ ।

२९ **न्यायवा० ता० टी०** १.१.४ (पृ० १३२) ।

३० **पदार्थधर्मसं०** (व्योमवतीसहित) पृ० ५३८–५३९ ।

અધ્યયન ૯

સંશયજ્ઞાન

સંશય એટલે ?

સંશય વિમર્શ છે.[૧] 'વિમર્શ'ગત 'વિ'નો અર્થ છે વિરોધ અને 'મૃશ્' ધાતુનો અર્થ છે જ્ઞાન. તેથી 'વિમર્શ'શબ્દનો અર્થ થાય 'વિરુદ્ધ ધર્મોનું જ્ઞાન'. કોઈ એક ધર્મીમાં અનેક વિરુદ્ધ ધર્મોનું જે જ્ઞાન જન્મે તે જ્ઞાન વિમર્શ છે, સંશય છે. ભાષ્યકાર વાત્સ્યાયન વગેરે પ્રાચીન નૈયાયિકો તેને અનવધારણ કહે છે. 'અવધારણ'–શબ્દનો અર્થ છે નિશ્ચય. પરંતુ નિશ્ચયનો અભાવ જ સંશય નથી, કારણ કે ધર્મીના અમુક ધર્મનું કોઈ જાતનું જ્ઞાન જ ન હોય તો પણ તે ધર્મવિષયક નિશ્ચયાભાવ છે એમ કહી શકાય પરંતુ તે ધર્મવિષયક સંશય છે એમ ન કહી શકાય. જે ધર્મીના વિશેષ ધર્મ વિશે સંશય જન્મે છે તે ધર્મીના સામાન્ય ધર્મનું તો નિશ્ચયાત્મક જ્ઞાન અવશ્ય હોય છે પરંતુ તે ધર્મીના વિશેષ ધર્મને જાણવા પ્રવૃત્ત થયા હોવા છતાં આપણે વિશિષ્ટ પરિસ્થિતિને કારણે તે વિશેષ ધર્મનું અવધારણ કરી શકતા નથી અને તે ધર્મનું સંભાવનારૂપ જ જ્ઞાન આપણને થાય છે, આવું અનવધારણ જ સંશય છે.[૨]

સંશય એવું જ્ઞાન છે જેમાં મન અનેક શક્ય વિરુદ્ધ ધર્મોની વચ્ચે દોલાયમાન રહે છે અને કોઈ એક ધર્મનો નિશ્ચય નથી કરી શકતું. માની લો કે તમે અંધારામાં ફરવા નીકળ્યા છો. થોડેક દૂર કોઈ ઊભો પદાર્થ નજરે પડે છે. તમે તેના સામાન્ય ધર્મોને જાણ્યા છે પરંતુ તે ધર્મીના વિશેષ ધર્મને જાણવા તમે પ્રવૃત્ત થાવ છો. બે શક્ય વિરોધી વિશેષ ધર્મો (=કોટિ) તમારી સમક્ષ વિકલ્પરૂપે, સંભાવનારૂપે ઉપસ્થિત થાય છે. તમારું જ્ઞાન આવો આકાર ધારણ કરે છે–'તે મનુષ્ય હશે કે થાંભલો હશે,' વધારે સાચી રીતે કહીએ તો તેનો આકાર આવો હશે 'તે ધર્મીમાં મનુષ્યત્વ-વિશેષધર્મ કે સ્થાણુત્વ વિશેષધર્મ હશે.' મનુષ્યત્વ અને સ્થાણુત્વ બે પરસ્પર વિરોધી ધર્મ છે, તેથી એક સાથે એક ધર્મીમાં રહી શકે નહિ. એટલે તે બેમાંથી કોઈ એક ધર્મ જ પ્રસ્તુત ધર્મીમાં હોવો જોઈએ. પરંતુ તે બેમાંથી

કયો ધર્મ ધર્મીમાં છે અને કયો ધર્મ ધર્મીમાં નથી એનું જ્ઞાન તમને થયું નથી. આ અવસ્થામાં મન એક ધર્મીમાં શક્ય પરસ્પર વિરોધી અનેક ધર્મોને સંભાવનારૂપે જાણે છે. તેથી તર્કસંગ્રહકારે સંશયની વ્યાખ્યા આ પ્રમાણે બાંધી છે — एकस्मिन् धर्मिणि विरुद्धनानाकोटिकं ज्ञानं संशयः ।

સંશયજ્ઞાનોનું સાધારણ કારણ

વિશેષ ધર્મનું નિશ્ચયાત્મક જ્ઞાન તે વિશેષધર્મવિષયક સંશયજ્ઞાનનું પ્રતિબંધક (=વિરોધી) છે, કારણ કે તે નિશ્ચયાત્મક જ્ઞાન જન્મતાં તે વિશેષ ધર્મ વિશે સંશય રહેતો નથી. કાર્યમાત્રની બાબતમાં તેના પ્રતિબંધકનો અભાવ કાર્યોત્પત્તિનું સાધારણ કારણ છે. તેથી કોઈ ધર્મ વિશે સંશય જન્મતાં તેની આત્યન્તિક નિવૃત્તિ થઈ શકે જ નહિ એમ માનવું અયોગ્ય છે. વિશેષ ધર્મનો નિશ્ચય થતાં તદ્વિષયક સંશયનું કારણ – તદ્વિષયક નિશ્ચયાભાવ – ન રહેતાં તે સંશયનું પુનરુત્થાન અશક્ય છે. અમુક વિશેષધર્મનો સંશય તો જ જન્મે જો તે વિશેષ ધર્મનું સ્મરણ થાય, અને તે વિશેષ ધર્મનું સ્મરણ શક્ય તો જ બને જો તેના સંસ્કારો પડ્યા હોય અને તે સંસ્કારો તો જ સંભવે જો તે ધર્મનો પૂર્વાનુભવ થયો હોય.[3]

સંશયજ્ઞાનોના પ્રકાર

સંશયજ્ઞાનોના વિશેષકારણભેદે પાંચ* ભેદો કરવામાં આવ્યા છે–(૧) સમાનધર્મોપપત્તિમૂલક (૨) અનેકધર્મોપપત્તિમૂલક (૩) વિપ્રતિપત્તિમૂલક (૪) ઉપલબ્ધ્યવ્યવસ્થામૂલક અને (૫) અનુપલબ્ધ્યવ્યવસ્થામૂલક.[4]

સમાનધર્મોપપત્તિમૂલક સંશય — સમાનધર્મ યા સાધારણ ધર્મના જ્ઞાનથી જે સંશય જન્મે છે તેને સમાનધર્મોપપત્તિમૂલકસંશય કહેવામાં આવે છે. ઉદાહરણાર્થ, દૂરવર્તી ધર્મી મનુષ્ય હશે કે સ્થાણુ એ જાતના સંશયનું કારણ મનુષ્ય અને સ્થાણુમાં જ સમાનપણે પ્રાપ્ત થતા સમાન ધર્મોનું પ્રસ્તુત ધર્મીમાં (=સ્થાણુમાં) જે પ્રત્યક્ષજ્ઞાન થાય છે તે છે.[5]

અનેકધર્મોપપત્તિમૂલક સંશય — જે સંશય અસાધારણ ધર્મના જ્ઞાનથી જન્મે છે તે અનેકધર્મોપપત્તિમૂલક સંશય છે. ઉદાહરણાર્થ, આપણે શબ્દને જાણીએ છીએ અને તેના વિશેષ ધર્મ શબ્દત્વને પણ જાણીએ છીએ. આ શબ્દત્વ ધર્મ શબ્દનો જ અસાધારણ ધર્મ છે. તેથી તે ઘટ, પટ, વગેરે અનિત્ય

પદાર્થોમાંય નથી કે પરમાણુ, આકાશ, વગેરે નિત્ય પદાર્થોમાંય નથી. પરિણામે આપણને શબ્દ ધર્મીમાં 'નિત્ય–અનિત્ય' ધર્મો વિશે સંશય જન્મે છે.[૬]

વિપ્રતિપત્તિમૂલક સંશય — એક જ ધર્મીમાં પરસ્પર વિરોધી ધર્મોનું પ્રતિપાદન કરતાં શાસ્ત્રવાક્યો સાંભળી જે સંશય જન્મે તે વિપ્રતિપત્તિમૂલક સંશય છે. એક શ્રુતિવાક્ય આત્માને અણુ કહે છે, બીજું શ્રુતિવાક્ય તેને વ્યાપક કહે છે. આત્મામાં પરસ્પર વિરોધી ધર્મોનું પ્રતિપાદન કરતાં આ બે વિરોધી શ્રુતિવાક્યોનો બોધ થતાં આત્મા અણુ છે કે વ્યાપક એવો સંશય જન્મે છે.[૭]

ઉપલબ્ધ્યવ્યવસ્થામૂલક સંશય — ઇન્દ્રિયો દ્વારા સત્પદાર્થની પણ ઉપલબ્ધિ થાય છે (જેમ કે તળાવના પાણીની) અને કેટલીક વાર અસત્ પદાર્થની પણ ઉપલબ્ધિ થાય છે (જેમ કે મરીચિકામાં આભાસિત પાણીની). તેથી ઉપલબ્ધિની આ અવ્યવસ્થા જાણીને એવી શંકા ઉદ્ભવે છે કે 'સામે જે જળ દેખાય છે તે ખરેખર સત્ છે કે અસત્'. આ સંશય ઉપલબ્ધ્યવ્યવસ્થામૂલક ગણાય.[૮]

અનુપલબ્ધ્યવ્યવસ્થામૂલક સંશય — માની લઈએ કે તમે સાંભળ્યું છે કે અમુક પીપળા ઉપર પ્રેત રહે છે. તમે તેની ખાતરી કરવા ત્યાં જાવ છો. પરંતુ ત્યાં પ્રેત તમને દેખાતું નથી. તમને શંકા થાય છે કે 'પ્રેત અન્તર્હિત થઈ જવાને કારણે દેખાતું નથી કે પીપળા ઉપર તેનો વાસ જ નથી.' અમુક વસ્તુની અનુપલબ્ધિ હોય છે ત્યારે તે વસ્તુનો અભાવ હોય છે પણ કેટલીક વસ્તુની અનુપલબ્ધિ હોય છે ત્યારેય તે વસ્તુનો અભાવ નથી હોતો. આ અનુપલબ્ધિની અવ્યવસ્થાને કારણે આપણને શંકા જન્મે છે કે અમુક વસ્તુ નથી એટલે નથી દેખાતી કે પછી હોવા છતાં દેખાવા યોગ્ય ન હોવાથી નથી દેખાતી.[૯]

સંશય અને વિપર્યય

વિપર્યય મિથ્યાજ્ઞાન છે. વિપર્યય નિશ્ચયાત્મક જ્ઞાન છે. છીપમાં (=શુક્તિમાં) ચાંદીનું (=રજતનું) નિશ્ચયાત્મક જ્ઞાન વિપર્યય છે. અહીં શુક્તિમાં શુક્તિત્વ ધર્મનું જ્ઞાન નથી થતું પણ રજતત્વ ધર્મનું જ્ઞાન થાય છે. સંશયમાં તો આ બે ધર્મોમાંથી એક પણ ધર્મનું નિશ્ચયાત્મક જ્ઞાન નથી હોતું. સંશય તો તે બંને ધર્મની સંભાવના ધર્મીમાં સ્વીકારે છે. ધર્મીમાં તેના પોતાના જ ધર્મનું જ્ઞાન પ્રમા છે અર્થાત્ શુક્તિમાં શુક્તિત્વ ધર્મનું જ્ઞાન પ્રમા છે.

સંશયનું મહત્ત્વ

સંશય ન્યાયનું પૂર્વાંગ છે, કારણ કે અજ્ઞાત વિષયમાં ન્યાય પ્રવૃત્ત થતો નથી તેમ જ નિશ્ચિત વિષયમાં પણ તે પ્રવૃત્ત થતો નથી પરંતુ સંશયિત વિષયમાં ન્યાય પ્રવૃત્ત થાય છે.[10]

દર્શનશાસ્ત્રમાં સંશયનું અત્યંત મહત્ત્વ છે. સંશય વિના જિજ્ઞાસા થતી નથી અને જિજ્ઞાસા વિના જ્ઞાન પ્રાપ્ત થતું નથી. એટલે જ કહ્યું છે 'संशयः ज्ञानप्रयोजनः भवति'. સંશયનું પ્રયોજન છે જ્ઞાનની ઉપલબ્ધિ. જ્ઞાન પ્રાપ્ત થતાં સંશય નિવૃત્ત થાય છે કારણ કે હવે તેનું કોઈ પ્રયોજન રહેતું નથી.

પાદટીપ

१ विमर्शः संशयः । **न्यायसूत्र १.१.२३** ।

२ स्थाणुपुरुषयोः समानं धर्ममारोहपरिणाहौ पश्यन् पूर्वदृष्टं च तयोर्विशेषं बुभुत्समानः किंस्विदित्यन्यतरं नावधारयति, तदनवधारणं ज्ञानं संशयः । **न्यायभा०** १.१.२३ ।

३ **न्यायपरिचय** (બંગાલી) **पृ० २४१** ।

* મહર્ષિ કણાદે સંશયનું લક્ષણ આ પ્રમાણે આપ્યું છે—'सामान्यप्रत्यक्षाद् विशेषाप्रत्यक्षाद् विशेषस्मृतेश्च संशयः' (૨.૨.૧૭), અર્થાત્ સામાન્ય ધર્મોનું પ્રત્યક્ષ, વિશેષ ધર્મનું અપ્રત્યક્ષ તથા વિશેષધર્મોનું સ્મરણ આ ત્રણેય મળી જે જ્ઞાન ઉત્પન્ન કરે છે તે સંશય છે. કણાદે ગૌતમોક્ત અસાધારણ-ધર્મજ્ઞાન વગેરેને સંશયનાં કારણો ગણ્યાં નથી. તદનુસાર ઉપસ્કાર ટીકાના રચયિતા શંકરમિશ્રે વિચારપૂર્વક કહ્યું છે કે કણાદને મતે સંશયના પાંચ પ્રકારો નથી કે ત્રણ પ્રકારો પણ નથી, તેમને મતે તો સંશય એક પ્રકારનો જ છે અને તે પ્રકાર છે સાધારણધર્મજ્ઞાનજન્ય સંશય. પ્રશસ્તપાદે સંશયજ્ઞાનથી ભિન્ન અનધ્યવસાય નામના અવિદ્યારૂપ (=અપ્રમારૂપ) એક જ્ઞાનનો ઉલ્લેખ કર્યો છે. કોઈ જ્ઞાત (=પ્રસિદ્ધ) યા અજ્ઞાત (=અપ્રસિદ્ધ) વિષયના વિશેષ ધર્મનો નિશ્ચય ન થતાં 'આ શું છે ?' એ જાતનું જે આલોચનાત્મક જ્ઞાન જન્મે છે તે તેમના મતે 'અનધ્યવસાય' નામનું જ્ઞાન છે. આ અનધ્યવસાયમાં કોઈ વિશેષ ધર્મનું સ્મરણ સંભવતું ન હોઈ તેને સંશય ગણી શકાય નહિ. ગૌતમ અને વાત્સ્યાયન સંશયભિન્ન પ્રશસ્તપાદનિરૂપિત અનધ્યવસાયજ્ઞાનને સ્વીકારતા લાગતા નથી. તેમને મતે તો સંશય જ અનધ્યવસાય છે.

४ समानानेकधर्मोपपत्तेरुपलब्ध्यनुपलब्ध्यव्यवस्थातश्च विशेषापेक्षो विमर्शः संशयः । **न्यायसूत्र १.१.२३** ।

५–९ **न्यायभाष्य १.१.२३** ।

१० तत्र नानुपलब्धे न निर्णीतेऽर्थे न्यायः प्रवर्तते किं तर्हि ? संशयितेऽर्थे । **न्यायभा० १.१.१** ।

અધ્યયન ૧૦

તર્ક

તર્કસ્વરૂપ

પ્રાચીન કાળથી 'તર્ક'શબ્દ ભિન્ન ભિન્ન અર્થમાં વપરાતો આવ્યો છે. અહીં તર્કનો અર્થ છે ગૌતમોક્ત સોળ પદાર્થોમાંનો એક પદાર્થ. તે પ્રમાણનું સહાયક એક વિશિષ્ટ પ્રકારનું જ્ઞાન છે. કેટલાક તર્કને કેવળ અનુમાનપ્રમાણનો જ સહાયક માને છે જ્યારે કેટલાક તેને પ્રમાણમાત્રનો સહાયક માને છે.

ધર્મીના જે તત્ત્વનો નિશ્ચય જન્મ્યો હોતો નથી તે તત્ત્વનો નિશ્ચય કરવા માટે જે પ્રમાણ કાર્ય કરે છે તેને તર્ક સહાય કરે છે. અર્થાત્ 'સંશયિત બે ધર્મોમાંથી આ ધર્મમાં જ પ્રમાણ પ્રવૃત્ત થઈ શકે, આમાં નહિ; આ ધર્મમાં જ પ્રમાણની અનુજ્ઞા હોઈ શકે, આમાં નહિ' એ પ્રકારનું જે વિશિષ્ટ પ્રકારનું માનસ જ્ઞાન જન્મે છે તે તર્ક છે.[૧] તે પોતે પ્રમાણ નથી કે પ્રમાણફળ તત્ત્વનિશ્ચય પણ નથી પરંતુ તે તો પ્રમાણનું અનુગ્રાહક યા સહાયક એક જાતનું જ્ઞાન છે.[૨]

ભાષ્યકારે તર્કનું સ્વરૂપ સમજાવવા નીચે પ્રમાણે દૃષ્ટાંત આપ્યું છે. અર્થોને જાણનારો જે આત્મા છે તેના તત્ત્વને–સ્વરૂપને જાણવાની જિજ્ઞાસા થાય છે. પછી આત્માને વિશે સંશય જન્મે છે કે શું તે ઉત્પત્તિધર્મક (=અનિત્ય) છે કે અનુત્પત્તિધર્મક (=નિત્ય), અર્થાત્ આત્માની ઉત્પત્તિ થાય છે કે નહિ ?

હવે આ શંકાનું સમાધાન કેવી રીતે થાય ? બે પરસ્પર વિરોધી ધર્મો તો એક ધર્મીમાં રહી શકતા નથી. બેમાંથી એકનો પરિત્યાગ કરી બીજાનો સ્વીકાર કરવો જોઈએ. પરંતુ બેમાં યથાર્થ ધર્મ કયો છે એ કેવી રીતે જાણી શકાય ?

આવી સંશયાવસ્થામાં તર્કનું પ્રયોજન છે. સંદિગ્ધ પક્ષોમાંથી જે બાજુ કારણની–હેતુની–પ્રમાણની ઉપપત્તિ જણાય છે તેની સંભાવના માનવામાં આવે છે. આ સંભાવના એ જ અનુજ્ઞા છે અને એ જ તર્ક છે. આ સંદેહા-

વસ્થામાં તર્ક આવીને સહાયતા કરે છે. તે દર્શાવે છે કે બે પક્ષમાં કયો પક્ષ ઉત્કટ છે.

માની લો કે આત્મા ઉત્પત્તિધર્મક છે, અર્થાત્ નવીન શરીર સાથે નવીન આત્માની ઉત્પત્તિ થાય છે. પરંતુ એમ માનતાં એ પ્રશ્ન ઊઠે છે કે આ બેમાં (=શરીર અને આત્મામાં) સંબંધ કયા કારણને લઈ થાય છે? જો કહેવામાં આવે કે 'પૂર્વ કર્મોનાં ફળથી' તો આ યુક્તિ અસંગત છે કારણ કે આત્માનું અસ્તિત્વ શરીરના પહેલાં તો તમે માનતા નથી, તો પછી આત્માનાં પૂર્વ કર્મો ક્યાંથી સંભવે? અને જો પૂર્વ કર્મ જ નથી તો આત્માને સુખ-દુઃખનો ભોગ શા માટે કરવો પડે છે? સુખ-દુઃખ તો કર્મનું જ ફળ છે. જો આત્માનાં પૂર્વાર્જિત કર્મો જ નથી, તો તેને સુખ-દુઃખની પ્રાપ્તિ પણ ન જ થવી જોઇએ કારણ કે કારણ વિના કાર્ય થતું નથી. પરંતુ એ તો પ્રત્યક્ષ દેખાય છે કે આત્માનો શરીર સાથે સંબંધ થતાં જ અનેક પ્રકારનાં સુખ-દુઃખ તેને ભોગવવાં પડે છે. જો આત્મા ઉત્પત્તિધર્મક હોત તો તેનામાં પૂર્વસંસ્કાર ન હોત અને પૂર્વ-સંસ્કારના અભાવમાં સુખ-દુઃખનો ભોગ પણ તેને ન કરવો પડત. આ તર્ક-પ્રણાલી અનુસાર આપણે એ સિદ્ધાન્ત પર પહોંચીએ છીએ કે આત્મા અનુત્પત્તિ-ધર્મક છે.[3]

આને જ નૈયાયિકો પ્રમાણબાધિતાર્થ પ્રસંગ (Reductio ad absurdum) કહે છે. જ્યાં સીધું પ્રમાણ (direct proof) નથી મળતું ત્યાં આ તર્કપદ્ધતિનો આશ્રય લેવામાં આવે છે. કોઈ વિષયને પુરવાર કરવાના બે રસ્તા છે—

(૧) એક તો પોતાના પક્ષને લઈ યુક્તિઓ દ્વારા તેની પુષ્ટિ કરવી.

(૨) બીજો રસ્તો એ કે પોતાને પ્રતિકૂળ પક્ષને દલીલ ખાતર સ્વીકારી તેની નિસ્સારતા દેખાડવી.

તર્કનું ઉપર જે દૃષ્ટાંત આપ્યું છે તેમાં બીજી પદ્ધતિનો આશ્રય લેવામાં આવ્યો છે. અર્થાત્ પ્રતિકૂળ પક્ષની અસંભાવ્યતા દર્શાવી પોતાના પક્ષને સ્થાપવામાં આવ્યો છે.

આ કારણે જ ઉદયનાચાર્યે તાત્પર્યપરિશુદ્ધિમાં કહ્યું છે કે તર્કનું સ્વરૂપ અનિષ્ટપ્રસંગ છે (तस्य च स्वरूपमनिष्टप्रसङ्ग इति). અર્થાત્ અનિષ્ટ અર્થની આપત્તિ જ તર્ક છે.[4]

તર્કના પ્રકારો

નવ્યનૈયાયિકો તર્કના પાંચ પ્રકારો ગણાવે છે—(૧) પ્રમાણબાધિતાર્થપ્રસંગ, (૨) આત્માશ્રય, (૩) અન્યોન્યાશ્રય, (૪) ચક્રકાશ્રય અને (૫) અનવસ્થા.[૫]

આ પાંચમાં પ્રમાણબાધિતાર્થપ્રસંગ જ મુખ્ય તર્ક છે. એનું નિરૂપણ આપણે કરી દીધું છે. બાકીના ચાર તર્કોનું નિરૂપણ હવે કરીએ છીએ.

આત્માશ્રય—પદાર્થ પોતાની ઉત્પત્તિ, સ્થિતિ કે જ્ઞપ્તિ માટે પોતાના જ ઉપર સાક્ષાત્ આધાર રાખતો હોય એવું અનિષ્ટ જેમાં દર્શાવવામાં આવે તે આત્માશ્રય તર્ક છે. ઉદાહરણાર્થ, પૃથ્વી ગન્ધવતી છે કારણ કે તેનામાં ગન્ધ છે. અહીં ગન્ધવત્તા પોતાની સિદ્ધિ માટે પોતાના ઉપર જ આધાર રાખે છે. તેથી અહીં આત્માશ્રયરૂપ અનિષ્ટપ્રસંગ છે. આને જ પાશ્ચાત્ય તર્કશાસ્ત્રમાં Petitio Principi કહેવામાં આવે છે.

અન્યોન્યાશ્રય—બે પદાર્થો પોતાની સિદ્ધિ માટે એકબીજાની અપેક્ષા રાખતા હોય એવું અનિષ્ટ જેમાં દર્શાવવામાં આવે તે અન્યોન્યાશ્રય (Mutual dependence) તર્ક છે. ઉદાહરણાર્થ, વેદ પ્રમાણ છે કારણ કે તે સર્વજ્ઞ ઇશ્વરકર્તૃક છે. ઇશ્વર સર્વજ્ઞ છે કારણ કે વેદ તેમ કહે છે. અહીં વેદનું પ્રમાણ્ય સર્વજ્ઞ ઇશ્વર ઉપર આધાર રાખે છે અને ઇશ્વરની સર્વજ્ઞતા વેદ ઉપર આધાર રાખે છે. તેથી અહીં અન્યોન્યાશ્રયરૂપ અનિષ્ટપ્રસંગ છે.

ચક્રક—બેથી વધારે પદાર્થો પોતાની સિદ્ધિ માટે પરસ્પરસાપેક્ષભાવથી ચક્રાકારે એકબીજા પર આધાર રાખતા હોય એવું અનિષ્ટ જેમાં દર્શાવવામાં આવે તે ચક્રક (Circular Reasoning) તર્ક છે.

અનવસ્થા—જે આપત્તિનો ક્યાંય વિશ્રામ યા અન્ત થતો નથી અને અનંત ધારા ચાલ્યા કરે છે તે આપત્તિને અનવસ્થા (Infinite Regress) કહેવામાં આવે છે. જે અનવસ્થા પ્રમાણસિદ્ધ હોય છે તે અનવસ્થાને ઇષ્ટાપત્તિરૂપ ગણવામાં આવે છે, કારણ કે તેને બધા જ સ્વીકારે છે. જે અનવસ્થા પ્રમાણસિદ્ધ નથી તેને જ અનિષ્ટ આપત્તિરૂપ ગણવામાં આવે છે. તેનું ઉદાહરણ નીચે પ્રમાણે છે. પરમાણુને સાવયવ માનીએ તો તેના અવયવોને અવયવો માનવા પડે, પછી આ અવયવોનાય અવયવો માનવા પડે અને એનો અંત ક્યાંય આવે જ નહિ. તેથી અહીં અનવસ્થારૂપ અનિષ્ટપ્રસંગ આવે છે.

આત્માશ્રય આદિ તર્ક નથી પરંતુ આત્માશ્રયાદિનિબન્ધન અનિષ્ટપ્રસંગ તર્ક છે. આપત્તિ આ પાંચેય પ્રકારોમાં સમાન છે. તેથી તે તર્કના પ્રકારો છે.

તર્કનાં પાંચ અંગ

(૧) આપાદ્ય–આપાદકનો વ્યાપ્યવ્યાપકભાવ, (૨) પ્રતિકૂળ તર્ક દ્વારા અનુકૂળ તર્કનો અપ્રતિઘાત, (૩) આપાદ્યનું વિપર્યયમાં પર્યવસાન (અર્થાત્ આપાદ્યનું વિલોપન), (૪) આપાદ્યની અનિષ્ટરૂપતા અને (૫) અપ્રામાણિક વિષયનું અસાધન. આ પાંચ તર્કનાં અંગો છે. તર્ક અંગહીન હોય તો વિપક્ષનું દમન કરી, સંશયનો નિરાસ કરી પ્રમાણનો સહાયક બની શકે નહિ.[6]

પ્રમાણને તર્કની અપેક્ષા ક્યારે ?

તર્ક પ્રમાણનો સહાયક છે એ વાત ખરી પરંતુ પ્રત્યેક પ્રમાણને તર્કની અપેક્ષા હોય જ એવું નથી. સંશય યા શંકા ઉપસ્થિત થતાં પ્રમાણ પોતાના વિષયને નિશ્ચિતરૂપે ગ્રહણ કરી શકતું નથી, તેથી શંકાનિરાસ માટે પ્રમાણને તર્કની સહાય લેવી પડે છે. પરંતુ આવો સંશય યા શંકા સદાય જાગતી નથી. શંકાનાં કારણો સર્વત્ર હોતાં નથી. એટલે જ ઉદયનાચાર્યે કહ્યું છે કે 'व्याघातावधिराशङ्का'[7]. શંકા જાગે તો જ તર્કની સહાય પ્રમાણને લેવી પડે છે, અન્યથા નહિ. આ દર્શાવવા જ ઉદયનાચાર્યે કહ્યું છે કે 'तर्कः शङ्कावधिर्मतः'.[8]

પાદટીપ

१ अविज्ञाततत्त्वेऽर्थे कारणोपपत्तितस्तत्त्वज्ञानार्थमूहस्तर्कः । **न्यायसूत्र १.१.४०** । अविज्ञायमानतत्त्वेऽर्थे जिज्ञासा तावज्जायते जानीयेममर्थमिति । अथ जिज्ञासितस्य वस्तुनो व्याहतौ धर्मौ विभागेन विमृशति किं स्विदित्थमाहोस्विन्नेत्थमिति । विमृशमानयोर्धर्मयोरेकं कारणोपपत्त्याऽनुजानाति सम्भवत्यस्मिन् कारणं प्रमाणं हेतुरिति कारणोपपत्त्या स्यादेवमेतन्नेतरदिति । **न्यायभा० १.१.४०** ।

२ तर्को न प्रमाणसङ्गृहीतो, न प्रमाणान्तरं, प्रमाणानामनुग्राहकस्तत्त्वज्ञानाय कल्पते **न्यायभा० १.१.१** ।

३ **न्यायभा० १.१.४०** ।

४ तर्कोऽनिष्टप्रसङ्गः स्यात्... । **तार्किकरक्षा ७०** ।

५ आत्माश्रयादिभेदेन तर्कः पञ्चविधः स्मृतः । **तार्किकरक्षा ७१** ।

६ व्याप्तिस्तर्काप्रतिहतिरवसानं विपर्यये ।
अनिष्टाननुकूलत्वे इति तर्काङ्गपञ्चकम् ॥
अङ्गान्यतमवैकल्ये तर्कस्याभासता भवेत् । **तार्किकरक्षा ७२** ।

७-८ **न्यायकुसुमाञ्जलि, ३.७** ।

અધ્યયન ૧૧

કથા

કથા

જ્યારે કોઈ વિષય લઈ વાદ-પ્રતિવાદ કરવામાં આવે છે ત્યારે તેને કથા (=શાસ્ત્રાર્થ) કહે છે. કથા ત્યારે શક્ય બને છે જ્યારે પ્રસ્તુત વિષય સંદિગ્ધ હોય. જો વિષય નિર્વિવાદ હોય તો વિવાદની (=કથાની) આવશ્યકતા જ ક્યાં રહી ? સંશય જ શાસ્ત્રાર્થની પ્રસવભૂમિ છે, યોનિ છે. અને સંશયની નિવૃત્તિ કરવી શાસ્ત્રાર્થનો ઉદ્દેશ છે.

શાસ્ત્રાર્થ માટે ઓછામાં ઓછી બે વ્યક્તિઓનું હોવું જરૂરી છે. પરંતુ જો બેય વ્યક્તિઓ એક જ વાત કહે તો વિવાદ ચાલી શકે નહિ. એટલે કથા માટે એ પણ જરૂરી છે કે બંને વિરૂદ્ધ પ્રતિપાદન કરે. માની લો કે એક વ્યક્તિ કહે છે કે બુદ્ધિ અનિત્ય છે અને બીજી વ્યક્તિ કહે છે કે આકાશ નિત્ય છે. અહીં એક નિત્યતાધર્મનું પ્રતિપાદન કરે છે અને બીજો એના વિરોધી અનિત્યતાધર્મનું પ્રતિપાદન કરે છે, તેમ છતાં એકનું પ્રતિપાદન બીજાના પ્રતિપાદનથી વિરુદ્ધ નથી. કેમ ? કારણ કે બે વિરોધી ધર્મોના આધાર (=ધર્મી) ભિન્ન છે. એટલે તે વિરોધી ધર્મો પોતપોતાના જુદા જુદા આધારમાં બરાબર રહે છે. આમ અહીં પક્ષ ભિન્ન–ભિન્ન છે પણ પરસ્પર વિરુદ્ધ નથી. વિવાદ માટે પરસ્પર વિરુદ્ધ પક્ષનું (પક્ષ અને પ્રતિપક્ષનું) હોવું આવશ્યક છે. આવી પરિસ્થિતિ ત્યારે ઊભી થાય જ્યારે વાદી અને પ્રતિવાદી બેય એક જ આધાર(=ધર્મી=પક્ષ)માં બે પરસ્પર વિરુદ્ધ ધર્મોનું પ્રતિપાદન કરે. ઉદાહરણાર્થ, એક કહે કે શબ્દ નિત્ય છે અને બીજો કહે કે શબ્દ અનિત્ય છે. અહીં એક જ આધાર અથવા પક્ષમાં (=શબ્દમાં) વાદી એક ધર્મનું (=નિત્યતાનું) પ્રતિપાદન કરે છે જ્યારે પ્રતિવાદી એનાથી તદ્દન વિરોધી ધર્મનું (=અનિત્યતાનું) પ્રતિપાદન કરે છે. આ બેને જ ક્રમથી 'પક્ષ' અને 'પ્રતિપક્ષ' કહેવામાં આવે છે.[1] એમનાથી જ કથાનું 'પ્રકરણ' (=અવસર) બને છે. જે વિષયને લઈ વિવાદ કરવામાં આવે છે તેને કથાવસ્તુ કહેવામાં આવે છે. કથાનો અધિકારી વિદ્વાન જ છે. જે પ્રતિપક્ષીની વાતને સમજી શકે, એને ઉત્તર આપવાની ક્ષમતા જેનામાં હોય,

યોગ્યતાપૂર્વક પોતાના મતનું જે સમર્થન કરી શકે અને સમીચીન રીતે કો નિર્ણય ઉપર પહોંચવાની જે ઇચ્છા ધરાવતો હોય તે જ શાસ્ત્રાર્થનો અધિકારી છે

શાસ્ત્રાર્થ કરવાની પરિપાટી બહુ જ પ્રાચીન કાળથી ચાલી આવે છે તાર્કિકોની શાસ્ત્રાર્થપ્રણાલી શૃંખલાબદ્ધ અને વ્યવસ્થિત હોય છે. અહ ન્યાયસમ્મત શાસ્ત્રાર્થવિધિનો સામાન્ય પરિચય કરી લઈએ.

શાસ્ત્રાર્થ માટે વિદ્વાનોની પરિષદ્ (=સભા) મળે છે. એમાં મોટે ભાગે દર્શક જનતા પણ ઉપસ્થિત રહે છે. સભામાં જે સૌથી ઉત્કૃષ્ટ વ્યક્તિ હોય (રાજા યા મહાપંડિત) તેને નેતા (=સભાપતિ) બનાવવામાં આવે છે. જય-પરાજયનો નિર્ણય કરવા માટે જે સૌથી વધુ અધિકારી વિદ્વાન હોય તેને મધ્યસ્થ (=વિચારક) તરીકે ચૂંટી કાઢવામાં આવે છે. વિચારકોની સંખ્યા એકથી વધુ પણ હોઈ શકે. એમનું માધ્યસ્થ્ય વાદી અને પ્રતિવાદી બંનેને સ્વીકારવું પડે છે. કેટલીક વાર હારજીતનો નિર્ણય કરવાનું સમગ્ર સભા (પરિષદ્) પર છોડવામાં આવે છે.

વાદી અને પ્રતિવાદી સામસામે બેસે છે. વાદી આરંભ કરે છે. આ આરંભને 'કથામુખ' યા 'ઉપન્યાસ' કહેવામાં આવે છે. વાદી પોતાની પ્રતિજ્ઞા (=સાધ્ય) ઘોષિત કરી પ્રમાણ દ્વારા તેનું મંડન (=સમર્થન) કરે છે. પછી પોતાના પક્ષમાં જે જે સંભવિત શંકાઓ થઈ શકે તે બધી શંકાઓનું સમાધાન કરે છે. આ રીતે તે પોતાનો પક્ષ સ્થાપે છે. આને 'પૂર્વપક્ષ' કહે છે.

હવે પ્રતિવાદીનો વારો આવે છે. તે પહેલાં તો વાદીએ જેનું પ્રતિપાદન કર્યું તે પક્ષનું પુનરુચ્ચારણ કરે છે. આને 'અનુવાદ' કહેવામાં આવે છે. આમ કરવાનું પ્રયોજન એ છે કે સભાસ્થિત જનતાને ખાતરી થાય કે પ્રતિવાદી પૂર્વપક્ષને ઠીક સમજ્યો છે. અનુવાદ પછી પ્રતિવાદી ખંડન શરૂ કરે છે. તે પૂર્વપક્ષમાં દોષો દેખાડે છે અને એવી રીતે તેને અસિદ્ધ અને દૂષિત પુરવાર કરી પ્રતિપક્ષની સ્થાપના કરે છે. આને ઉત્તરપક્ષ કહેવામાં આવે છે.

હવે ફરી વાદીનો વારો આવે છે. એણે પ્રતિપક્ષીએ કરેલા દોષારોપણને બરાબર સમજી લીધું છે. આ દર્શાવવા માટે સૌ પ્રથમ તે પ્રતિપક્ષનો અનુવાદ કરે છે. પછી પ્રતિપક્ષે દર્શાવેલા દોષોનું ક્રમશઃ નિરાકરણ કરે છે અને પોતાના પક્ષનો ઉદ્ધાર કરે છે. આને કંટકોદ્ધાર કહેવામાં આવે છે. છેવટે તે પ્રતિપક્ષનું ખંડન કરે છે.

આવી રીતે ખંડન–મંડનની પરંપરા ચાલે છે. છેવટે જે સ્વપક્ષમાં રોપ-વામાં આવેલ દોષનો ઉદ્ધાર નથી કરી શકતો અથવા તો પરપક્ષમાં દોષ નથી દેખાડી શકતો તે પરાજિત જાહેર થાય છે. શાસ્ત્રાર્થમાં જે તર્કશાસ્ત્રના નિયમોનું ઉલ્લંઘન કરે છે અથવા નિર્દિષ્ટ ક્રમનો ભંગ કરે છે તે નિગૃહીત (તિરસ્કૃત) થઈ પરાસ્ત જાહેર થાય છે.

શાસ્ત્રાર્થનાં બે પ્રયોજન છે—(૧) તત્ત્વનો યથાર્થ નિર્ણય (૨) સભામાં વિજયપ્રાપ્તિ.

શાસ્ત્રાર્થના ત્રણ પ્રકાર છે—વાદ, જલ્પ અને વિતંડા.

વાદ

તત્ત્વનો નિર્ણય કરવાના હેતુથી જે શાસ્ત્રાર્થ કરવામાં આવે છે તેને વાદ કહેવામાં આવે છે. એમાં વાદી અને પ્રતિવાદી બંને જ્ઞાનના ભૂખ્યા(ज्ञानबुभुत्सु) હોય છે, તેઓ વિજયના ઇચ્છુક (विजिगीषु) હોતા નથી. તેઓ જિજ્ઞાસુભાવથી વિવાદમાં પ્રવૃત્ત થાય છે, યુયુત્સુભાવથી વિવાદ કરતા નથી. તેથી વાદ એકાન્તમાં પણ સંભવે છે. એના માટે સભાની કોઈ આવશ્યકતા નથી.

ગૌતમે વાદનાં લક્ષણો આ કહ્યાં છે—(૧) એમાં ખંડન–મંડનને માટે તર્ક અને પ્રમાણનો જ આશ્રય લેવામાં આવે છે. (૨) સિદ્ધાન્ત વિરુદ્ધની કોઈ દલીલ કરવામાં આવતી નથી. (૩) પ્રતિજ્ઞા આદિ પાંચ અવયવોથી યુક્ત અનુ-માનનો પ્રયોગ કરવામાં આવે છે. (૪) પક્ષ અને પ્રતિપક્ષનું અવલંબન લેવામાં આવે છે.[૨]

જલ્પ

પ્રમાણ અને તર્ક દ્વારા સ્વપક્ષની સ્થાપના અને પરપક્ષનું ખંડન કરવામાં આવતું હોવા છતાં તેમ જ સિદ્ધાંતને અનુકૂળ જ ખંડન–મંડન કરાતું હોવા છતાં જે કથામાં છલ, જાતિ અને નિગ્રહસ્થાનનો પ્રયોગ કરવામાં આવે તે કથા જલ્પ કહેવાય.[૩] જલ્પમાં વાદી અને પ્રતિવાદીને વિજિગીષા (=વિજય પ્રાપ્ત કરવાની ઇચ્છા) હોય છે. તેથી તેઓ પ્રમાણ આદિમાં છલ, જાતિ અને નિગ્રહ-સ્થાનનો પ્રયોગ કરે છે. વાદકથામાં છલ આદિનો પ્રયોગ કરવામાં આવતો નથી કારણ કે એમાં વાદી અને પ્રતિવાદી વિજિગીષુ હોતા નથી પરંતુ તત્ત્વજ્ઞાનબુભુત્સુ હોય છે. વાદ અને જલ્પ વચ્ચે આ જ ભેદ છે.

વિતંડા

પૂર્વોક્ત જલ્પ જ જ્યારે પોતાના પક્ષની સ્થાપના નહિ પણ કેવળ પરપક્ષનું ખંડન કરે છે ત્યારે તે વિતંડાકથા કહેવાય છે.[૪] વિતંડાકથામાં વૈતંડિક પોતાના મતની સ્થાપના નથી કરતો; તેનું ધ્યેય પરપક્ષખંડન હોય છે. તે છલ, જાતિ અને નિગ્રહસ્થાનના પ્રયોગથી પણ પરપક્ષનું ખંડન કરે છે. વૈતંડિકને વાદીને જીતવાની ઇચ્છા હોય છે. જલ્પથી વિતંડામાં એ વિશેષતા છે કે જલ્પમાં વાદી અને પ્રતિવાદી બંનેને સ્વપક્ષ હોય છે જ્યારે વિતંડામાં પ્રતિવાદીને સ્વપક્ષ હોતો નથી.

ત્રિવિધ કથાના નિરૂપણમાં છલ, જાતિ અને નિગ્રહસ્થાનનો ઉલ્લેખ કરવામાં આવ્યો છે. એટલે, તે શું છે તે જાણવું જોઈએ. ક્રમશઃ તેમનો પરિચય કરી લઈએ.

છલ

વક્તાને અભિપ્રેત અર્થથી શબ્દનો બીજો જ અર્થ કરી તેના વચનને તોડવું તે છલ કહેવાય છે.[૫] નીચેનાં ઉદાહરણોથી આની સ્પષ્ટતા થશે. છલના ત્રણ પ્રકાર છે—વાક્છલ, સામાન્યછલ અને ઉપચારછલ.[૬]

વાક્છલ—શક્તિવૃત્તિ(=અભિધાવૃત્તિ)ના વ્યત્યયથી અર્થાન્તરની કલ્પના વક્તાના વચનને તોડવા માટે કરવી તે વાક્છલ છે. શબ્દની અનેકાર્થતાનો અહીં આશરો લેવામાં આવે છે. 'આ બ્રાહ્મણ નવવધૂવાળો છે' એમ કહેનાર વક્તાને 'નવ'શબ્દનો 'નવીન'અર્થ અભિપ્રેત હોવા છતાં તે શબ્દનો જે અન્ય અભિધેયાર્થ 'નવ સંખ્યા' છે તેને કલ્પીને પ્રતિવાદી તેના વચનનું ખંડન કરે છે. તે કહે છે, 'ક્યાં છે તેને નવ (=૯) વધૂઓ ?'[૭]

સામાન્યછલ—તાત્પર્યવૃત્તિના વ્યત્યયથી અર્થાન્તરની કલ્પના કરી વક્તાના વચનને તોડવું તે સામાન્યછલ છે. ઉદાહરણાર્થ, બ્રાહ્મણમાં વિદ્યા સંભવે છે એવા આશયથી વાદી કહે છે કે 'બ્રાહ્મણમાં વિદ્યા હોય છે.' આ સાંભળી પ્રતિવાદી વાદીનો આશય (તાત્પર્ય) 'સંભવ'અર્થમાં હતો તેને ઊલટાવી 'નિયમ'અર્થમાં કલ્પે છે અને વાદીના વચનનું ખંડન કરતાં કહે છે, 'ઘણા બ્રાહ્મણ મૂર્ખ પણ હોય છે.'[૮]

ઉપચારછલ—લક્ષણાવૃત્તિના વ્યત્યયથી અર્થાન્તરની કલ્પના કરી વક્તાના વચનને તોડવું તે ઉપચારછલ છે. અર્થાત્ વક્તાને શબ્દનો લક્ષ્યાર્થ અભિપ્રેત

હોવા છતાં તે શબ્દના અભિધેયાર્થને ગ્રહી વક્તાના વચનને તોડવું તે ઉપચાર-છલ છે. 'બે રથો લડે છે' એમ જ્યારે વક્તા કહે છે ત્યારે તે 'રથ'શબ્દને 'રથમાં બેઠેલ' અર્થમાં (=લક્ષ્યાર્થમાં) પ્રયોજે છે. પરંતુ પ્રતિવાદી તો રથનો અન્ય અર્થ (અભિધેયાર્થ) કલ્પે છે; તેનો અભિધેયાર્થ છે 'અચેતન એક જાતનું વાહન'. આવો અર્થ કલ્પી તે વાદીના વચનનું ખંડન કરતાં કહે છે, 'અરે ભાઈ, રથો તો નિર્જીવ પદાર્થો છે, જડ છે. તેઓ પરસ્પર યુદ્ધ કેવી રીતે કરે ? તેથી તમારી વાત તદ્દન અસત્ય છે.'[૯]

જાતિ

ઉદાહરણના સાધ્ય સાથેના સાધર્મ્ય કે વૈધર્મ્ય દ્વારા સાધ્યની અસિદ્ધિ (=અનુપપત્તિ) દર્શાવવી તે જાતિ છે.[૧૦] વાદી ઉદાહરણસાધર્મ્ય દ્વારા સાધ્યની ઉપપત્તિ દર્શાવે છે, તો તે જ વખતે પ્રતિવાદી ઉદાહરણવૈધર્મ્ય દ્વારા સાધ્યની અનુપપત્તિ દર્શાવે છે. તેવી જ રીતે, વાદી જો ઉદાહરણવૈધર્મ્ય દ્વારા સાધ્યની સિદ્ધિ કરે છે, તો તે જ વખતે પ્રતિવાદી ઉદાહરણસાધર્મ્ય દ્વારા સાધ્યની અસિદ્ધિ દર્શાવે છે. આને જાતિ કહે છે. જાતિના ચોવીસ પ્રકાર છે—સાધર્મ્ય-સમ, વૈધર્મ્યસમ, ઉત્કર્ષસમ, અપકર્ષસમ, વર્ણ્યસમ, અવર્ણ્યસમ, વિકલ્પસમ, સાધ્યસમ, પ્રાપ્તિસમ, અપ્રાપ્તિસમ, પ્રસંગસમ, પ્રતિદૃષ્ટાન્તસમ, અનુત્પત્તિસમ, સંશયસમ, પ્રકરણસમ, અહેતુસમ, અર્થાપત્તિસમ, અવિશેષસમ, ઉપપત્તિસમ, ઉપલબ્ધિસમ, અનુપલબ્ધિસમ, નિત્યસમ, અનિત્યસમ અને કાર્યસમ.[૧૧]

(૧) સાધર્મ્યસમ—'કાર્ય હોવાથી ઘટની જેમ શબ્દ અનિત્ય છે' આવું અનુમાન વાદી પ્રસ્તુત કરે છે. પ્રતિવાદીનો જાત્યુત્તર એ છે કે અમૂર્ત હોવાથી આકાશની જેમ શબ્દ નિત્ય છે. અર્થાત્, જેમ તમે ઘટમાં રહેનાર કૃતકત્વધર્મ શબ્દમાં પણ રહેતો હોવાથી શબ્દનું અનિત્યત્વ સિદ્ધ કરો છો તેમ અમે આકાશમાં રહેનાર અમૂર્તત્વધર્મ શબ્દમાં પણ રહેતો હોવાથી શબ્દનું નિત્યત્વ સિદ્ધ કરીએ છીએ. પ્રતિવાદી એમ કહેવા માગે છે કે ઘટમાં કૃતકત્વધર્મ છે અને શબ્દમાં પણ કૃતકત્વધર્મ છે એટલે તમે સાધર્મ્ય ઉપરથી એવું તારણ કાઢો છો કે ઘટગત અન્ય ધર્મ અનિત્યત્વ પણ શબ્દમાં હોવો જોઈએ; પરંતુ અમે કહીએ છીએ કે આકાશમાં અમૂર્તત્વધર્મ છે અને શબ્દમાં પણ અમૂર્તત્વ-ધર્મ છે એટલે અમે તમારી જેમ જ તારણ કાઢીએ છીએ કે આકાશગત અન્ય ધર્મ નિત્યત્વ પણ શબ્દમાં હોવો જોઈએ. અહીં પ્રતિવાદી વ્યાપ્તિની ઉપેક્ષા

કરી કેવળ સાધર્મ્યને બળે (analogyને બળે) સાધ્યની અસિદ્ધિ દર્શાવે છે, તેથી તેના ઉત્તરને સાધર્મ્યસમ જાતિ કહેવામાં આવે છે.[૧૨]

(૨) વૈધર્મ્યસમ—'કાર્ય હોવાથી ઘટની જેમ શબ્દ અનિત્ય છે' આવું અનુમાન વાદી પ્રસ્તુત કરે છે. પ્રતિવાદીનો જાત્યુત્તર એ છે કે અનિત્ય ઘટ સાથે શબ્દનું કૃતકત્વધર્મને આધારે સાદૃશ્ય દર્શાવી ઘટગત અન્યધર્મ અર્થાત્ અનિત્યત્વ પણ શબ્દમાં છે એમ તમે કહેવા માગો છો પરંતુ અમે અનિત્ય ઘટ સાથે શબ્દનું અમૂર્તત્વધર્મને આધારે વૈસાદૃશ્ય દર્શાવી કહીએ છીએ કે શબ્દમાં જેમ ઘટગત મૂર્તત્વધર્મ નથી તેમ તેમાં ઘટગત અન્ય ધર્મ અર્થાત્ અનિત્યત્વ પણ ન હોઈ શકે. અહીં કેવળ વૈધર્મ્યને બળે વાદીના અનુમાનનું ખંડન કરવામાં આવે છે અને વ્યાપ્તિની ઉપેક્ષા કરવામાં આવે છે. આવા ઉત્તરને વૈધર્મ્યસમ જાતિ કહેવાય.[૧૩]

(૩) ઉત્કર્ષસમ—ઉક્ત અનુમાન વાદી પ્રસ્તુત કરે ત્યારે પ્રતિવાદી કહે છે કે અનિત્ય ઘટ સાથે શબ્દનું કૃતકત્વ ધર્મને આધારે સાદૃશ્ય દર્શાવી ઘટગત અન્ય ધર્મ અનિત્યત્વ પણ શબ્દમાં તમે પુરવાર કરવા માગો છો પરંતુ ઘટમાં તો મૂર્તત્વ ધર્મ પણ છે એટલે તમારે શબ્દમાં મૂર્તત્વધર્મ પણ સ્વીકારવો જોઈએ. વ્યાપ્તિની ઉપેક્ષા કરી કેવળ ઉદાહરણસાદૃશ્યને આધારે ધર્મીમાં વાદીને અનિષ્ટ ધર્મનું આપાદન કરવું તે ઉત્કર્ષસમ જાત્યુત્તર છે.[૧૪]

(૪) અપકર્ષસમ—ઉક્ત અનુમાન વાદી પ્રસ્તુત કરે ત્યારે પ્રતિવાદી કહે છે કે અનિત્ય ઘટ સાથે શબ્દનું કૃતકત્વધર્મને આધારે સાદૃશ્ય દર્શાવી ઘટગત અન્ય ધર્મ અનિત્યત્વ પણ શબ્દમાં સિદ્ધ કરો છો પરંતુ ઘટમાં તો અશ્રાવણત્વધર્મ પણ છે એટલે તમારે શબ્દમાં અશ્રાવણત્વધર્મ પણ સ્વીકારવો જોઈએ અર્થાત્ તમારે શબ્દમાં શ્રાવણત્વધર્મ ન સ્વીકારવો જોઈએ. અહીં શબ્દમાં શ્રાવણત્વધર્મનો અપકર્ષ દર્શાવવામાં આવે છે. તેથી આ જાત્યુત્તરને અપકર્ષસમ કહેવાય.[૧૫]

(૫) વર્ણ્યસમ—વર્ણનીય હેતુરૂપ ધર્મને વર્ણ્ય કહેવામાં આવે છે. ઉક્ત અનુમાનમાં કાર્યત્વ (=કૃતકત્વ) ધર્મ વર્ણ્ય છે. આ કાર્યત્વધર્મને આધારે વાદીએ ધર્મી યા દાર્ષ્ટાન્તિક (શબ્દ) અને દૃષ્ટાન્ત (ઘટ) વચ્ચે સાધર્મ્ય દર્શાવ્યું છે. પરંતુ પ્રતિવાદી કહે છે કે શબ્દગત કાર્યત્વ અને ઘટગત કાર્યત્વ સમાન છે જ નહિ કારણ કે શબ્દગત કાર્યત્વ કંઠ, તાલુ આદિથી જન્ય છે જ્યારે ઘટગત કાર્યત્વ કુંભકાર આદિથી જન્ય છે. આમ દૃષ્ટાન્ત અને દાર્ષ્ટાન્તિક વચ્ચે સાધર્મ્ય

જ ન હોઈ દૃષ્ટાન્તથી દાર્ષ્ટાન્તિકમાં અનિત્યત્વ પુરવાર ન કરી શકાય. પ્રતિવાદીનો આ ઉત્તર વર્ણ્યસમ જાત્યુત્તર કહેવાય છે.[૧૬]

(૬) અવર્ણ્યસમ—ઉક્ત અનુમાનમાં શબ્દમાં (=ધર્મીમાં) અનિત્યત્વધર્મ (=સાધ્યધર્મ) સંશયિત છે (=સિદ્ધ નથી=અવર્ણ્ય છે) જ્યારે ઘટમાં (=દૃષ્ટાન્તમાં) અનિત્યત્વધર્મ સિદ્ધ છે. આમ ઘટ અને શબ્દ વચ્ચે દૃષ્ટાન્ત–દાર્ષ્ટાન્તિકભાવ ઘટતો ન હોઈ ઘટ દૃષ્ટાન્ત બની શકે નહિ. પ્રતિવાદીનો આવો ઉત્તર અવર્ણ્યસમ જાતિ ગણાય.[૧૭]

(૭) વિકલ્પસમ—પૂર્વોક્ત અનુમાનમાં કાર્યત્વ હેતુથી શબ્દનું જે અનિત્યત્વ સિદ્ધ કર્યું છે તે ઠીક નથી, કારણ કે કાર્યના બે પ્રકાર જણાય છે—મૃદુ અને કઠોર, તેવી જ રીતે કોઈ ઘટ આદિ કાર્ય અનિત્ય અને શબ્દ આદિ કાર્યો નિત્ય પણ હોઈ શકે છે. આવો પ્રતિવાદીનો ઉત્તર વિકલ્પસમ જાત્યુત્તર કહેવાય છે.[૧૮]

(૮) સાધ્યસમ—પૂર્વોક્ત અનુમાનને અનુલક્ષી પ્રતિવાદીનો નીચે પ્રમાણેનો ઉત્તર સાધ્યસમ જાત્યુત્તર છે. 'જો ઘટસદૃશ શબ્દ હોય તો શબ્દસદૃશ ઘટ પણ હોવો જ જોઈએ. જો શબ્દનું અનિત્યત્વ સાધ્ય છે તો ઘટનું અનિત્યત્વ પણ સાધ્ય હોવું જોઈએ. અન્યથા, ઘટ અને શબ્દનું સાધર્મ્ય કેવી રીતે સ્થાપિત થશે.' આ છે સાધ્યસમ જાતિ.[૧૯]

(૯–૧૦) પ્રાપ્તિસમ અને અપ્રાપ્તિસમ—પ્રાપ્તિ સંબંધને કહે છે. સાધ્યથી સમ્બદ્ધ જે હેતુ હોય છે તે જ સાધ્ય સિદ્ધને કરે છે એવું જો માનવામાં આવે તો સાધ્ય અને હેતુ બંને પરસ્પર સંબદ્ધ હોવાથી સાધ્ય કયું અને સાધન કયું એનો નિશ્ચય થઈ શકે નહિ. આ જાતનો ઉત્તર પ્રાપ્તિસમ જાત્યુત્તર કહેવાય.

હેતુ સાધ્યથી જો અસમ્બદ્ધ હોય તો તે સાધ્યને સિદ્ધ કેવી રીતે કરી શકે અને તેમની વચ્ચે સાધ્ય–સાધનભાવ કેવી રીતે ઘટે ? આ જાતનો ઉત્તર અપ્રાપ્તિસમ જાતિ કહેવાય.[૨૦]

(૧૧) પ્રસંગસમ—"શબ્દની અનિત્યતા સિદ્ધ કરવા તમે ઘટનું દૃષ્ટાન્ત આપો છો. પરંતુ ઘટ અનિત્ય છે એમાં શું પ્રમાણ છે ? તમે કહેશો કે ઘટ પટની જેમ કાર્ય છે તેથી અનિત્ય છે. પરંતુ પટ કાર્ય છે એમાં શું પ્રમાણ છે ? આ રીતે તમારું પ્રત્યેક સાધન સાધ્ય બનતું જશે અને આપ પ્રતિજ્ઞાત

સાધ્ય સિદ્ધ જ નહિ કરી શકો". આ જાતનું ખંડન પ્રસંગ મ જાત્યુત્તર કહેવાય છે.[૨૧]

(૧૨) પ્રતિદૃષ્ટાન્તસમ—વિરુદ્ધ દૃષ્ટાન્ત દ્વારા સાધ્યથી વિરુદ્ધ સિદ્ધ કરવું તે પ્રતિદૃષ્ટાન્તસમ જાતિ છે. ઉદાહરણાર્થ, પ્રયત્નથી વિભાવ્યમાન (ઉત્પાદ્યમાન) હોવાથી ઘટની જેમ શબ્દ અનિત્ય છે એમ વાદી કહે છે કે તરત જ પ્રતિવાદી જણાવે છે કે પ્રયત્નથી વિભાવ્યમાન (ઉત્પાદ્યમાન) હોવાથી આકાશની જેમ શબ્દ નિત્ય છે. કૂવા આદિના ખનનપ્રયત્ન દ્વારા આકાશ પણ વિભાવ્યમાન (ઉત્પાદ્યમાન) છે, તેથી આકાશરૂપ પ્રતિદૃષ્ટાન્તદ્વારા શબ્દના અનિત્યત્વનું વિરોધી નિત્યત્વ સિદ્ધ કરવું તે પ્રતિદૃષ્ટાન્તસમ જાત્યુત્તર છે.[૨૨]

(૧૩) અનુત્પત્તિસમ—ઉત્પત્તિ પહેલાં કારણનો અભાવ દર્શાવી જે ખંડન કરવામાં આવે તે અનુત્પત્તિસમ જાતિ છે. 'જ્યારે શબ્દ ઉત્પન્ન થયો ન હતો ત્યારે એમાં કાર્યત્વ ક્યાં હતું ? અને જો એનામાં કાર્યત્વ ન હોય તો એને નિત્ય જ માનવો પડશે, અને જો એનામાં નિત્યતા માનશો તો પછી એની ઉત્પત્તિ ક્યાંથી ? અર્થાત્ નિત્યત્વયુક્ત શબ્દ કદી અનિત્ય ન હોઈ શકે.' આ અનુત્પત્તિસમ જાતિનું ઉદાહરણ છે.[૨૩]

(૧૪) સંશયસમ—'કાર્યત્વરૂપ સાધર્મ્ય દ્વારા ઘટસદૃશ શબ્દને અનિત્ય માનો છો તો તેવી જ રીતે ઐન્દ્રિયકત્વરૂપ સાધર્મ્ય દ્વારા નિત્ય ઘટત્વ સદૃશ શબ્દને નિત્ય કેમ નથી માનતા ?' આ છે સંશયસમ જાત્યુત્તરનું ઉદાહરણ. અહીં સંશય ઊભો કરવામાં આવે છે.[૨૪]

(૧૫) પ્રકરણસમ—પક્ષ અને પ્રતિપક્ષની પ્રવૃત્તિને પ્રક્રિયા કહેવામાં આવે છે. જ્યાં બંનેનું (=નિત્ય અને અનિત્યનું) સાધર્મ્ય દર્શાવી પ્રક્રિયાની સિદ્ધિ થાય તેને પ્રકરણસમ જાત્યુત્તર કહેવામાં આવે છે. ઉદાહરણાર્થ, ગોત્વ-(નિત્યજાતિ)માં ઇન્દ્રિયગ્રાહ્યત્વ છે. અને ઘટ(અનિત્ય વ્યક્તિ)માં પણ ઇન્દ્રિયગ્રાહ્યત્વ છે. તેથી નિત્ય અને અનિત્ય બંને સમાનધર્મા છે. અહીં શબ્દના ઇન્દ્રિયગ્રાહ્યત્વને લઈને એક પક્ષ ઘટના સાધર્મ્યથી એને અનિત્ય સિદ્ધ કરે છે અને બીજો પક્ષ ગોત્વના સાધર્મ્યથી એને નિત્ય સિદ્ધ કરે છે. આ પ્રકરણ-સમનું ઉદાહરણ છે.[૨૫]

(૧૬) અહેતુસમ—ત્રણેય કાળમાં (ભૂત, ભવિષ્યત્ અને વર્તમાનમાં) હેતુની અસિદ્ધિ દર્શાવી જે ખંડન કરવામાં આવે છે તેને અહેતુસમ જાતિ કહેવામાં આવે છે.[૨૬]

ઉદાહરણ—"ઘડાનો હેતુ (=સાધન) શું છે? એનો ઉત્તર લોકો આપે છે કે ચાકડો, દંડ વગેરે. વારુ, હવે આ હેતુ ઘટ (=ઘટોત્પત્તિ) પહેલાં કાર્ય કરે છે કે પછી : જો ઘટોત્પત્તિ પહેલાં તો એ સમયે ઘટ હતો જ નહિ, તો પછી તેમને ઘટના હેતુ કેમ ગણાય ? જો પછી, તો ઘટ પહેલેથી વિદ્યમાન છે એટલે તેમને ઘટના હેતુ કેમ ગણાય ? જો ઘટ અને ઘટહેતુને સમકાલીન માનીએ તો પણ તેમની વચ્ચે કાર્યકારણભાવ ન ઘટે કારણ કે બે સમકાલીનો વચ્ચે કાર્યકારણભાવ હોતો નથી, જેમ કે ગાયનાં બે શિંગડાં."[૨૭]

(૧૭) અર્થાપત્તિસમ—એક વાત કહેતાં બીજી વાતની પ્રતિપત્તિ થઈ જાય તેને અર્થાપત્તિ કહેવામાં આવે છે. ખેંચાતાણીને અર્થાપત્તિ દ્વારા જે ખંડન કરવામાં આવે છે તેને અર્થાપત્તિસમ જાત્યુત્તર કહેવામાં આવે છે. ઉદાહરણ—'શબ્દ અનિત્ય છે' એ ઉપરથી સિદ્ધ થાય છે કે શબ્દ સિવાય બધું નિત્ય છે. 'કૃતકત્વ હોવાથી અનિત્ય છે' એ ઉપરથી સિદ્ધ થાય છે કે કૃતકત્વ સિવાયના બધા હેતુઓ નિત્યત્વસાધક છે.[૨૮]

(૧૮) અવિશેષસમ—'કાર્યત્વરૂપ સમાનધર્મ હોવાને કારણે શબ્દ અને ઘટ બંનેમાં એ દૃષ્ટિએ અવિશેષતા છે અને તેથી ઘટની જેમ શબ્દને અનિત્ય માનો છો. તેવી જ રીતે પ્રમેયત્વરૂપ સમાનધર્મ હોવાને કારણે સકલ પદાર્થોમાં અવિશેષતા છે અને તેથી બધા પદાર્થો નિત્ય યા અનિત્ય એકરૂપ થઈ જશે.' —આ જાતનો ઉત્તર અવિશેષસમ જાત્યુત્તર છે.[૨૯]

(૧૯) ઉપપત્તિસમ—બે વિરુદ્ધ કારણોની ઉપપત્તિ દર્શાવી ખંડન કરવું તે ઉપપત્તિસમ જાતિ છે. ઉદાહરણાર્થ, કાર્યત્વની ઉપપત્તિ હોતાં શબ્દનું અનિત્યત્વ પુરવાર થાય છે, તેમ જ નિરવયવત્વની ઉપપત્તિ હોતાં શબ્દનું નિત્યત્વ પુરવાર થાય છે.[૩૦]

(૨૦) ઉપલબ્ધિસમ—નિર્દિષ્ટ કારણના અભાવમાં પણ સાધ્યની ઉપલબ્ધિ દેખાડી ખંડન કરવું તે ઉપલબ્ધિસમ જાતિ છે. ઉદાહરણાર્થ, વાદી ધૂમહેતુથી અગ્નિ પુરવાર કરે છે કે તરત જ પ્રતિવાદી કહે છે કે ધૂમ વિના પણ અગ્નિ દેખાય છે એટલે ધૂમને અગ્નિનો સાધક હેતુ ન માનવો જોઈએ. પ્રતિવાદીનો આ ઉપલબ્ધિસમ જાત્યુત્તર છે.[૩૧]

(૨૧) અનુપલબ્ધિસમ—અનુપલબ્ધિની અનુપલબ્ધિ દેખાડીને જે ખંડન કરવામાં આવે છે તેને અનુપલબ્ધિસમ જાતિ કહેવામાં આવે છે.

નૈયાયિકો કહે છે, 'શબ્દ નિત્ય નથી કારણ કે ઉચ્ચારણ પહેલાં કે પછી તેની ઉપલબ્ધિ નથી થતી.' જો કોઇ કહે કે શબ્દ તો હોય છે પણ આવરણને કારણે તેની ઉપલબ્ધિ તે વખતે થતી નથી તો નૈયાયિક જણાવે છે કે આવરણ નથી કારણ કે તેની ઉપલબ્ધિ થતી નથી.

પ્રતિવાદી નૈયાયિકને નીચે પ્રમાણે કહે છે—'તમે કહો છો કે આવરણની ઉપલબ્ધિ નથી થતી એટલે આવરણ નથી. પરંતુ જેવી રીતે તમને આવરણની ઉપલબ્ધિ નથી થતી તેવી રીતે અમને આવરણની અનુપલબ્ધિની ઉપલબ્ધિ પણ નથી થતી. જો અનુપલબ્ધિના બળે તમે આવરણનો અભાવ સિદ્ધ કરો છો તો તેના (=અનુપલબ્ધિના) બળે અમે 'આવરણની અનુપલબ્ધિ'નો અભાવ સિદ્ધ કરીશું. આ રીતે આવરણની ઉપલબ્ધિ સિદ્ધ થઈ જશે.' આ ઉત્તરને–ખંડનને–અનુપલબ્ધિસમ જાતિનું ઉદાહરણ ગણાય.[32]

(૨૨) નિત્યસમ—'શબ્દમાં જે અનિત્યત્વધર્મ છે તે નિત્ય છે કે અનિત્ય? જો નિત્ય માનશો તો તે ધર્મના ધર્મીને અર્થાત્ શબ્દને પણ નિત્ય માનવો પડશે. જો અનિત્ય માનશો તો અનિત્યત્વધર્મ જ અનિત્ય હોવાથી તેના અભાવમાં ધર્મી શબ્દ નિત્ય સિદ્ધ થઈ જશે.' આ જાતનો ઉત્તર નિત્યસમ જાત્યુત્તરનું ઉદાહરણ છે.[33]

(૨૩) અનિત્યસમ—પ્રસ્તુત અનુમાનનું કોઈ નીચે પ્રમાણે ખંડન કરે છે–"અનિત્ય ઘટ સાથેના સાધર્મ્યથી જો શબ્દની અનિત્યતા સિદ્ધ થાય તો તો બધા પદાર્થો અનિત્ય સિદ્ધ થાય, કારણ કે અનિત્ય ઘટ સાથે બધા પદાર્થોનું કંઇક સાધર્મ્ય તો છે જ." આ અનિત્યસમ જાતિનું ઉદાહરણ છે.[34]

(૨૪) કાર્યસમ—'શબ્દ અનિત્ય છે કાર્ય હોવાથી' એવું વાદી કહે છે એટલે પ્રતિવાદી જણાવે છે કે કાર્ય જન્ય પણ હોય અને જ્ઞાપ્ય પણ હોય. શબ્દ કાર્ય હોવાથી અર્થાત્ જ્ઞાપ્ય હોવાથી નિત્ય પણ હોઇ શકે છે. તેથી કાર્યત્વ હેતુ અનિત્યત્વનું સાધક બની શકે નહિ.' આ કાર્યસમ જાતિનું ઉદાહરણ છે.[35]

આમાં કેટલીક જાતિઓમાં દૂષણ એક જ હોવા છતાં દૂષણોદ્ભાવનપ્રકાર ભિન્ન હોવાથી સ્વતંત્ર જાતિઓ માનવામાં આવી છે.

નિગ્રહસ્થાન

કોઇ વાક્યસંદર્ભમાં વાદી અને પ્રતિવાદીનું અજ્ઞાન યા વિપરીત જ્ઞાન પ્રગટ થાય તો તે પરાજિત ગણાય છે, નિગૃહીત ગણાય છે.[36] આવાં પરાજયનાં

સ્થાનોને નિગ્રહસ્થાનો કહેવામાં આવે છે. નિગ્રહસ્થાનના બાવીસ પ્રકાર છે– પ્રતિજ્ઞાહાનિ, પ્રતિજ્ઞાન્તર, પ્રતિજ્ઞાવિરોધ, પ્રતિજ્ઞાસંન્યાસ, હેત્વન્તર, અર્થાન્તર, નિરર્થક, અવિજ્ઞાતાર્થ, અપાર્થક, અપ્રાપ્તકાલ, ન્યૂન, અધિક, પુનરુક્ત, અનનુભાષણ, અજ્ઞાન, અપ્રતિભા, વિક્ષેપ, મતાનુજ્ઞા, પર્યનુયોજ્યોપેક્ષણ, નિરનુયોજ્યાનિયોગ, અપસિદ્ધાન્ત અને હેત્વાભાસ.[૩૭]

(૧) પ્રતિજ્ઞાહાનિ—પ્રતિજ્ઞાના ત્યાગનું નામ પ્રતિજ્ઞાહાનિ છે. ઉદાહરણાર્થ, વાદી કહે છે કે ઇન્દ્રિયગ્રાહ્ય હોવાથી શબ્દ અનિત્ય છે, પછી જ્યારે પ્રતિવાદી કહે કે ઇન્દ્રિયગ્રાહ્ય હોવા છતાં શબ્દ નિત્ય છે ત્યારે જો વાદી કહી દે કે શબ્દ ભલે નિત્ય રહ્યો તો તેણે પ્રતિજ્ઞાનો ત્યાગ કર્યો કહેવાય.[૩૮]

(૨) પ્રતિજ્ઞાન્તર—શબ્દના અનિત્યત્વની પ્રતિજ્ઞા કર્યા પછી તેમાં દોષ દર્શાવવામાં આવતાં બીજી પ્રતિજ્ઞા કરવામાં આવે તો તે પ્રતિજ્ઞાન્તર નિગ્રહસ્થાનમાં આવ્યો ગણાય. પ્રસ્તુત સંદર્ભમાં જો તે કહે કે સર્વગતસામાન્ય નિત્ય છે તો અસર્વગત શબ્દ અનિત્ય છે તો તેણે મૂળ પ્રતિજ્ઞાની જગ્યાએ બીજી પ્રતિજ્ઞા કરી ગણાય.[૩૯]

(૩) પ્રતિજ્ઞાવિરોધ—જ્યાં પ્રતિજ્ઞા અને હેતુ વચ્ચે વિરોધ હોય ત્યાં પ્રતિજ્ઞાવિરોધ નિગ્રહસ્થાન ગણાય. જો કોઇ કહે કે 'શબ્દ નિત્ય છે કારણ કે તે કૃતક છે' તો તે આ નિગ્રહસ્થાનમાં આવી પડે. અહીં પ્રતિજ્ઞા (શબ્દ નિત્ય છે) અને હેતુ (કૃતકત્વ) વચ્ચે વિરોધ સ્પષ્ટ છે.[૪૦]

(૪) પ્રતિજ્ઞાસંન્યાસ—પૂર્વે કરેલી પ્રતિજ્ઞાનો અપલાપ કરવો તે પ્રતિજ્ઞાસંન્યાસ છે. 'શબ્દ અનિત્ય છે' એવી પ્રતિજ્ઞા કર્યા પછી બીજો જ્યારે દોષ દર્શાવે ત્યારે કહેવું કે શબ્દને અનિત્ય કોણ કહે છે? હું પણ શબ્દને નિત્ય જ ગણું છું – એ પ્રતિજ્ઞાસંન્યાસ છે.[૪૧]

(૫) હેત્વન્તર—'શબ્દ અનિત્ય છે કારણ કે તે બાહ્યેન્દ્રિયગ્રાહ્ય છે' આમ વાદી કહે છે એટલે પ્રતિવાદી હેતુમાં વ્યભિચાર દર્શાવે છે કે સામાન્ય બાહ્યેન્દ્રિયગ્રાહ્ય હોવા છતાં નિત્ય છે. આથી વાદી હેતુ બદલી નાખે છે–'સામાન્યવત્ હોવા ઉપરાંત બાહ્યેન્દ્રિયગ્રાહ્ય હોવાથી.' આ હેત્વન્તરનું ઉદાહરણ છે.[૪૨]

(૬) અર્થાન્તર—પ્રકૃત અર્થ (પ્રસ્તુત વિષય) સાથે સંબંધ ન હોય એવી વાતો કરવી તે અર્થાન્તર કહેવાય છે. વિષયના પ્રતિપાદન માટે હેતુ, દૃષ્ટાંત, આદિ આપવાં જરૂરી છે. તેને બદલે જો વકતા અપ્રસ્તુત વાતોમાં ઊતરી જાય તો તે અર્થાન્તર નિગ્રહસ્થાનમાં આવી પડે.[૪૩]

(૭) નિરર્થક—અર્થહીન શબ્દોનો પ્રયોગ કરવો તે નિરર્થક નિગ્રહસ્થાન છે.[૪૪]

(૮) અવિજ્ઞાતાર્થ—એવો કઠિન, અપ્રસિદ્ધ યા અન્ય ભાષાનો શબ્દ વાપરવો કે જે મધ્યસ્થને કે સભાને ત્રણ વાર બોલવા છતાં સમજાય નહિ તે અવિજ્ઞાતાર્થ નિગ્રહસ્થાન છે.[૪૫]

(૯) અપાર્થક—આકાંક્ષા, યોગ્યતા આદિથી રહિત, પૂર્વાપરસંબંધરહિત અસમ્બદ્ધ પ્રલાપ અપાર્થક નિગ્રહસ્થાન છે.[૪૬]

(૧૦) અપ્રાપ્તકાલ—પ્રતિજ્ઞા આદિ અવયવોના નિયતક્રમનો ભંગ અપ્રાપ્તકાલ નિગ્રહસ્થાન છે.[૪૭]

(૧૧) ન્યૂન—પ્રતિજ્ઞા આદિ અવયવોમાંથી કોઈ અવયવનો પ્રયોગ ન કરવો તે ન્યૂનનિગ્રહસ્થાન છે.[૪૮]

(૧૨) અધિક—એક જ હેતુ અને ઉદાહરણથી સાધ્ય સિદ્ધ થવા છતાં અનેક હેતુઓ અને ઉદાહરણોનો પ્રયોગ કરવો તે અધિક નિગ્રહસ્થાન છે.[૪૯]

(૧૩) પુનરુક્ત—એક જ વાતને એના એ જ શબ્દોમાં યા પર્યાયશબ્દોમાં બીજી વાર કહેવી તે પુનરુક્ત નિગ્રહસ્થાન છે.[૫૦]

(૧૪) અનનુભાષણ—'બોલો, બોલો, બોલો' એમ ત્રણ વાર મધ્યસ્થ કહે તેમ છતાં ન બોલવું તે અનનુભાષણ નિગ્રહસ્થાન છે.[૫૧]

(૧૫) અજ્ઞાન—વાદી યા પ્રતિવાદીના ઉક્ત અર્થને મધ્યસ્થ સમજી જાય પણ પ્રતિવાદી યા વાદી ન સમજી શકે તો જે ન સમજી શકે તે અજ્ઞાન નિગ્રહસ્થાનમાં આવી પડ્યો ગણાય.[૫૨]

(૧૬) અપ્રતિભા—યોગ્ય સમયે ઉત્તર ન સ્ફુરવો તે અપ્રતિભા નિગ્રહસ્થાન છે.[૫૩]

(૧૭) વિક્ષેપ—વાદી યા પ્રતિવાદી પોતાનું અસામર્થ્ય સમજી કામનું બહાનું કાઢી શાસ્ત્રાર્થ છોડી જતો રહે તો તે વિક્ષેપ નિગ્રહસ્થાનથી નિગૃહીત થયો ગણાય.[૫૪]

(૧૮) મતાનુજ્ઞા—સ્વપક્ષમાં દર્શાવવામાં આવેલા દોષોનો ઉદ્ધાર કરવાનું સામર્થ્ય ન હોઈ તેમને સ્વીકારી તે જ દોષો પરપક્ષમાં પણ છે એમ કહેવું તે મતાનુજ્ઞા નિગ્રહસ્થાન છે.[૫૫]

(૧૯) પર્યનુયોજ્યોપેક્ષણ—સામી વ્યક્તિ નિગ્રહસ્થાનમાં આવી પડે તો પણ તેનો નિગ્રહ ન કરવો. (અર્થાત્ તેના નિગ્રહસ્થાનરૂપ દોષને પ્રગટ ન કરવો) તે પર્યનુયોજ્યોપેક્ષણ નિગ્રહસ્થાન છે. જો કે જય-પરાજયનો નિર્ણય કરવાનું કાર્ય મધ્યસ્થનું છે તેમ છતાં સામી વ્યક્તિના દોષનો નિર્દેશ કરવાનું કાર્ય વાદી-પ્રતિવાદીનું છે. જે એમ નથી કરી શકતો તે પોતે નિગ્રહસ્થાનમાં પડી દોષી બને છે.[56]

(૨૦) નિરનુયોજ્યાનુયોગ—સામી વ્યક્તિ નિગ્રહસ્થાનમાં ન આવી પડી હોય તેમ છતાં તેને વિશે કહેવું કે તે નિગૃહીત છે એ નિરનુયોજ્યાનુયોગ છે.[57]

(૨૧) અપસિદ્ધાન્ત—જે સિદ્ધાન્તને સ્વીકારી વિવાદ શરૂ કર્યો હોય તેનાથી વિરુદ્ધ મતનું અવલંબન કરવું તે અપસિદ્ધાન્ત નિગ્રહસ્થાન છે.[58]

(૨૨) હેત્વાભાસ—આ નિગ્રહસ્થાનનું વિસ્તૃત નિરૂપણ 'અનુમાન' અધ્યયનમાં કર્યું છે.

પાદટીપ

1 एकाधिकरणस्थौ विरुद्धौ धर्मौ पक्षप्रतिपक्षौ प्रत्यनीकभावाद्, अस्त्यात्मा नास्त्यात्मेति । नानाधिकरणस्थौ विरुद्धौ न पक्षप्रतिपक्षौ, यथा नित्य आत्मा अनित्या बुद्धिरिति । **न्यायभा०** १.२.१ ।

२ प्रमाणतर्कसाधनोपालम्भः सिद्धान्ताविरुद्धः पञ्चावयवोपपन्नः पक्षप्रतिपक्षपरिग्रहो वादः । **न्यायसूत्र** १.२.१ ।

३ यथोक्तोपपन्नश्छलजातिनिग्रहस्थानसाधनोपालम्भो जल्पः । **न्यायसूत्र** १.२.२ ।

४ स प्रतिपक्षस्थापनाहीनो वितण्डा । **न्यायसूत्र** १.२.३ ।

५ वचनविघातोऽर्थविकल्पोपपत्त्या छलम् । **न्यायसूत्र** १.२.१० ।

६ तत् त्रिविधं वाक्छलं सामान्यछलमुपचारछलं चेति । **न्यायसूत्र** १.२.११ ।

७ अविशेषाभिहितेऽर्थे वक्तुरभिप्रायादर्थान्तरकल्पना वाक्छलम् । **न्यायसूत्र** १.२.१२ । (ભાષ્ય જુઓ)

८ सम्भवतोऽर्थस्यातिसामान्ययोगादसम्भूतार्थकल्पना सामान्यछलम् । **न्यायसूत्र** १.२.१३ । (ભાષ્ય જુઓ)

९ धर्मविकल्पनिर्देशेऽर्थसद्भावप्रतिषेध उपचारछलम् । **न्यायसू०** १.२.१४ । (ભાષ્ય જુઓ)

१० साधर्म्यवैधर्म्याभ्यां प्रत्यवस्थानं जातिः । **न्यायसू०** १.२ १८ ।

११ **न्यायसू०** ५.१.१ ।

१२–३५ **न्यायसू०** ५.१.२–३८ ।

३६ विप्रतिपत्तिरप्रतिपत्तिश्च निग्रहस्थानम् । **न्यायसू०** १.२.१९ ।

३७ **न्यायसू०** ५.२.१ ।

३८–५८ **न्यायसू०** ५.२.२–२५ ।

વિશેષનામસૂચિ

અક્ષપાદ ૪૪૪
અજાતશત્રુ ૪૪૫
અર્થશાસ્ત્ર ૪૪૪
અશોક (પંડિત) ૩૮૨
આત્મતત્ત્વવિવેક ૨૭૦,૪૪૭
આપસ્તમ્બસૂત્ર ૪૪૫
આવશ્યકચૂર્ણિ ૧
ઉદયન ૨,૨૭–૨૯, ૨૨૬,૨૭૦,૨૭૨, ૨૭૪,૩૭૫,૩૭૮,૪૪૭,૪૪૮,૪૬૫, ૪૭૨,૫૦૭,૫૩૬,૫૫૮,૫૫૯,૫૮૬, ૫૮૮
ઉદ્યોતકર ૧૭,૨૪,૨૫,૩૫,૩૮,૪૨,૪૫, ૪૭,૪૮, ૧૨૮,૧૩૬, ૧૩૭, ૧૪૨, ૨૦૮,૨૫૩,૨૫૭–૨૬૧,૨૬૬,૨૭૭, ૩૭૪,૩૯૦,૩૯૧,૪૧૩,૪૧૪,૪૨૨, ૪૪૩,૪૪૭,૪૪૮,૪૫૭,૪૭૨,૫૦૪, ૫૩૬,૫૫૮,૫૭૬
ઉપનિષદ્ ૧૬૧,૪૪૫
ઉપસ્કાર ૯૧
ઉલૂક ૩
ઔલૂક્ય ૩
કણાદ ૧–૫,૧૩, ૧૮,૧૯, ૨૨,૧૦૧, ૧૦૩,૧૧૭,૧૯૮,૨૨૦–૨૨૨,૨૨૮, ૨૪૭,૨૯૦,૨૯૮,૩૩૧,૩૭૩–૩૭૬, ૩૮૧,૩૮૨,૪૦૭,૪૧૨,૪૨૧,૪૨૨, ૪૫૪,૪૬૭,૪૭૪
કમલશીલ ૧૨૧
કન્દલી ૨,૧૨૮,૧૨૯,૧૪૭
કાશ્યપ ૩
કિરણાવલી ૨,૧૨૯,૧૪૭,૩૭૮,૪૬૫
કુમારિલ ૪૪૮,૫૦૪
કેશવમિશ્ર ૨૯૪,૨૯૮,૩૧૪,૫૧૨
કૌટિલ્ય ૪૪૪
ગૌડપાદ ૫૧૭,૫૧૮
ગૌતમ (ન્યાયસૂત્રકાર) ૪૩,૨૧૫,૨૨૧, ૨૨૬–૨૨૮,૨૪૭–૨૫૦,૨૬૬,૩૭૫, ૩૮૨,૪૪૩, ૪૪૪, ૪૪૭,૪૪૮,૪૬૯, ૪૭૪,૫૨૬,૫૮૫,૫૯૧
ગંગેશ ૨૨૬,૪૪૭,૫૬૧,૫૬૨
ચન્દ્રાનન્દ ૪૨૧,૪૨૯
છાંદોગ્ય ઉપનિષદ્ ૪૪૩
જગદીશ તર્કાલંકાર ૪૪૪
જનક ૪૪૫
જયંત ૪૯, ૧૨૮, ૧૩૧, ૨૨૬,૨૫૪, ૨૬૧,૨૬૨,૨૬૫, ૨૬૬, ૨૭૪,૩૮૪, ૩૮૬,૩૮૮, ૩૯૦, ૪૧૦,૪૧૧,૪૨૭, ૪૩૦,૪૩૨, ૪૩૮,૪૪૭, ૪૫૩,૪૭૦, ૪૭૧, ૪૭૩,૪૭૮,૪૮૮, ૫૦૯,૫૧૧, ૫૧૩,૫૩૬,૫૫૯–૫૬૧,૫૬૩
જૈમિનિ ૫૬૦
તત્ત્વચિન્તામણિ ૪૪૭
તર્કસંગ્રહકાર ૫૨૬,૫૫૦
તાત્પર્યપરિશુદ્ધિ ૪૪૭
દશભૂમિવિભાષાશાસ્ત્ર ૧
દિઙ્નાગ ૨,૫,૪૦૬,૪૪૮, ૪૭૪, ૫૦૪
ધર્મકીર્તિ ૪૪૮,૫૦૪,૫૨૪
નાગાર્જુન ૧,૪૪૮
નિરુક્તકાર ૫૭૬

ન્યાયકણિકા ૪૪૫
ન્યાયકુસુમાંજલિ ૨૭૦,૪૪૭
ન્યાયભાષ્ય ૧૨૯,૧૪૭,૪૨૨,૪૪૭,૪૪૮
ન્યાયમંજરી ૨૫૪,૪૪૭,૪૪૮,૪૭૦, ૪૭૧
ન્યાયલીલાવતી ૨,૫૬૪
ન્યાયવાર્તિકતાત્પર્યટીકા ૧૨૯,૪૪૭, ૪૪૮
ન્યાયસાર ૨૨૫,૪૪૭
ન્યાયસિદ્ધાન્તમુક્તાવલી ૧૩૬,૩૯૪
પતંજલિ ૪૪૩
પૂર્વમીમાંસા ૫,૬
પ્રભાકર ૪૪૮,૫૬૨,૫૬૩,૫૭૩,૫૭૪
પ્રમાણસમુચ્ચય ૪૪૮
પ્રશસ્તપાદ ૨,૪-૬,૮,૧૩,૧૬,૧૯,૧૦૧, ૧૦૩,૧૧૭,૧૭૪,૧૯૮,૨૨૫-૨૫૭, ૨૬૬,૨૭૭,૨૮૯,૨૯૦,૨૯૪,૨૯૮, ૩૦૧,૩૨૨,૩૩૧,૩૪૧,૩૬૫,૩૭૪, ૩૭૫,૩૮૧,૩૮૫,૩૮૭,૪૦૫,૪૦૭, ૪૦૮,૪૧૪,૪૧૬,૪૨૨,૪૬૭,૪૭૨, ૪૭૪,૪૭૫,૪૭૮,૫૭૬
પ્રશસ્તપાદભાષ્ય ૨,૪,૫,૧૨૯,૧૪૭, ૨૨૫
બોડાસ ૭૩,૫૨૫
ભર્તૃહરિ ૬
ભાસર્વજ્ઞ ૨૨૫,૨૨૯,૪૪૭
ભાષાપરિચ્છેદ ૧૨૮
મથુરાનાથ ૫૬૧
મહાભાષ્ય ૪૪૪
માધવાચાર્ય ૨૨૫
મિલિન્દ ૧
મિલિન્દપ્રશ્ન ૧,૪૪૪
મીમાંસક ૧૬૦,૨૭૩,૩૮૫,૪૦૫,૪૩૦-૪૩૩,૪૩૫,૪૫૬,૫૧૬,૫૨૪,૫૫૭, ૫૫૮,૫૭૨
રામાનુજ ૫૭૧
રોહગુપ્ત ૧,૧૯
લૌગાક્ષી ભાસ્કર ૫૬૪
વલ્લભાચાર્ય ૨,૫૬૪
વાક્યપદીય ૬
વાચસ્પતિ ૩૫,૩૮,૪૨,૧૨૮,૧૩૧, ૧૩૩,૧૩૬,૧૩૭,૧૩૯,૧૪૨,૩૦૩, ૩૮૮,૪૧૧,૪૧૪,૪૨૨,૪૪૭,૪૪૮, ૪૭૨-૪૭૪,૪૭૬,૪૭૮,૪૮૨-૪૮૭, ૫૦૪,૫૦૭,૫૧૮,૫૫૮,૫૭૬
વાત્સ્યાયન (ન્યાયભાષ્યકાર) ૪૦,૫૧, ૧૩૬,૨૨૩,૨૨૫,૨૨૬,૨૫૦-૨૫૪, ૨૬૬,૩૦૨,૩૦૩,૪૪૩,૪૪૪,૪૪૭, ૪૪૮,૪૫૨,૪૫૭,૫૦૪,૫૧૬,૫૧૮, ૫૨૪,૫૪૫,૫૫૮,૫૮૦,૫૮૫
વિશ્વનાથ ૧૩૬,૧૪૧,૩૭૭,૪૧૬,૪૩૪, ૫૧૧,૫૬૨
વૈશેષિકસૂત્ર ૧–૪,૧૨૯,૧૪૭,૪૨૧, ૪૨૨,૪૫૪
વ્યોમવતી ૨
શંકરમિશ્ર ૯૧,૧૪૧
શંકરાચાર્ય ૧૩૯
શાંકર અદ્વૈત ૫૭૨
શાંકર વેદાન્તી ૧૨૩
શિવાદિત્ય ૨,૩૦૧,૪૨૨
શ્રીધર ૨,૬,૧૬,૧૭,૨૫,૪૬,૧૦૧,૧૧૩, ૧૩૫,૧૩૮,૧૪૧,૧૪૩,૧૬૩,૨૬૭-૨૬૯,૨૭૬,૨૯૪,૩૦૨,૩૦૩,૩૩૪, ૩૬૩,૩૭૪,૩૮૪,૩૮૫,૩૮૮,૩૮૯,

૪૧૩,૪૧૪,૪૧૬, ૪૨૨,૪૨૯,૪૭૨
૪૮૮
સપ્તપદાર્થી ૨,૪૨૨
સર્વજ્ઞાત્મમુનિ ૧૨૨
સર્વદર્શનસિદ્ધાન્તસંગ્રહ ૨૨૫
સંક્ષેપશંકરજય ૨૨૫
સંક્ષેપશારીરક ૧૨૨
સાંખ્યદર્શન ૧૧૯

મુખ્ય સંદર્ભગ્રંથ

૧ आत्मतत्त्वविवेक, चौखम्बा संस्कृत सीरिज, १९४० ।

૨ कारिकावली, (न्याय-)सिद्धान्तमुक्तावली, प्रभा, मञ्जूषा आदि सहित, बालमनोरमासीरिज, ६, १९२३ ।

૩ किरणावली, G.O.S. Baroda, No 154

૪ तर्कभाषा, पूना, १९३७ ।

૫ तर्कसंग्रह दीपिका-न्यायबोधिनीसहित, Bombay Sanskrit Series No LV.

૬ न्यायकुसुमाञ्जलि बोधिनी–प्रकाश–प्रकाशिका-मकरन्द–सहित, काशीसंस्कृत-ग्रन्थमाला,३०, १९५७ ।

૭ न्यायभूषण न्यायसारसहित, षड्दर्शनप्रकाशनप्रतिष्ठान, वाराणसी, १९६८ ।

૮ न्यायमञ्जरी, काशीसंस्कृतसीरिज १०६, १९३४–३६ ।

૯ न्यायलीलावती, चौखम्बा संस्कृतसीरिज, १९३४ ।

૧૦ न्यायवार्तिक, चौखम्बा संस्कृतसीरिज, १९१६ ।

૧૧ न्यायवार्तिकतात्पर्यटीका, काशीसंस्कृतसीरिज, २४, १९२५ ।

૧૨ न्यायसूत्र, भाष्यसहित; काशीसंस्कृतसीरिज, ४३, १९४२ ।

૧૩ पदार्थधर्मसंग्रह (=प्रशस्तपादभाष्य)

(१) व्योमवती–सूक्ति–सेतुसहित, चौखम्बा संस्कृत सीरिज, १९३० ।

(२) कन्दलीसहित, गङ्गानाथझाग्रन्थमाला १, वाराणसेयसंस्कृतमहाविद्यालय, १९६३ ।

૧૪ वैशेषिकसूत्र

(१) चन्द्रानन्दवृत्ति सहित, G.O.S. Baroda No 136

(२) उपस्कारसहित

શુદ્ધિપત્ર

પૃષ્ઠ	પંક્તિ	અશુદ્ધ	શુદ્ધ
૧	૨ (નીચેથી)	(ઈ.સ.૦૫૦)	(ઈ.સ.૦૧૭)
૧	૧ (નીચેથી)	(ઈ.સ.પૂર્વે પ્રથમ	(ઈ.સ. પ્રથમ
૧૪	૧	विषयप्रकाशक्तकमिति	विषयप्रकाशकत्वमिति
૩૩	૨૧	ક <	ક >
૩૭	૨ (નીચેથી)	ઉપદાનકારણ	ઉપાદાનકારણ
૪૦	૨	નિશ્વયવ છે.	નિરવયવ છે અર્થાત્ અવયવરૂપ નથી.
૫૨	૧ (નીચેથી)	આવે.૬૮	આવે.૮૬
૫૪	૨	સાથે	સાથે મળી
૮૦	૨૦	પાકજપ્રક્રિયા	પાકપ્રક્રિયા
૮૨	૯	ગંધ પૃથ્વીનો જ ગુણ છે	ગંધ ગુણ પૃથ્વીમાં છે જ
૯૧	૨	કાષ્ઠેન્ધજન્ય	કાષ્ઠેન્ધનજન્ય
૧૦૯	૧૨	પોતાનાના	પોતાના
૧૩૯	૪	સંક્રન્ત	સંક્રાન્ત
૧૪૬	૪ (નીચેથી)	બંને	બંને,
૧૫૨	૫	અન્યથાસિદ્ધત્વ	અનન્યથાસિદ્ધત્વ
૧૫૮	૩	ગ્રહન	ગ્રહણ
૧૯૬	૧૪	મળે	મેળે
૨૦૦	૧	તેં	તે
૨૦૫	૩	વલ્કન	વલ્કલ
૨૦૭	૧	પ્રત્યક્ષુગોચર	પ્રત્યક્ષગોચર
૨૧૦	૨૦	એટણે	એટલે
૨૧૩	૨	સો	સૌ
૨૧૭	૧૪	ચિતક	ચિંતક
૨૨૦	૧૨	ભોગવાનાં	ભોગવવાનાં
૨૬૫	૭	વિશ્વતું	વિશ્વનું

૨૮૩	૩	પશ્યતુદેર્વાનાંપ્રિદ	પશ્યતુ દેવાનાંપ્રિય
૨૯૩	૨૩	નથી.[૨૧]	નથી.[૨૧] [અલબત્ત, ગુણત્વસામાન્ય સમવાય-સંબંધથી ગુણોમાં રહે છે. એટલે, એ પારિભાષિક અર્થમાં ગુણો ગુણત્વનું સમવાયિકારણ છે.]
૨૯૯	૧	પટમાં	તંતુમાં
૩૦૩	૨	આ આ	આ
૩૨૯	૨	થાય થાય	થાય
૩૬૭	૧	તિર્યગ્ગૂદગભિમુખ	તિર્યગ્દિગભિમુખ
૩૭૫	૧ (નીચેથી)	અર્થ	પદાર્થ
૩૭૬	૧૦,૨૨	અર્થ	પદાર્થ
૩૯૦	૧૦	ભટ્ટ	ભટ્ટ
૩૯૧	૧૧	અવિદ્યમાન ગોને	અવિદ્યમાન વસ્તુને
૪૦૪	૧૨	દ્વયણુક	દ્વયણુક
૪૨૨	૧૩	વૈવિધ્યને	વૈવિધ્ય
૪૨૫	૨ (નીચેથી)	સુબંધ	સંબંધ
૪૨૬	૪ (નીચેથી)	ઘટનો પુનર્ભાવ	પટનો પુનર્ભાવ
૪૨૬	૪ (નીચેથી)	ઘટનો ધ્વંસાભાવ	પટનો ધ્વંસાભાવ
૪૨૭	૧૮	ભસર્વજ્ઞે	ભાસર્વજ્ઞે
૪૭૮	૮	ખાટો	ખોટો
૫૨૯	૩	અનૌપાદિક	અનૌપાધિક
૫૩૬	૧૬	ભટ્ટ	ભટ્ટ

પરામર્શકશ્રીનો અભિપ્રાય

ડૉ. નગીનભાઇ શાહે લખેલો ષડ્દર્શનનો આ દ્વિતીય ખંડ છે. આ ખંડમાં તેમણે ન્યાય-વૈશેષિક દર્શનોના સીમાસ્તંભરૂપ ગણી શકાય એવા મૂળ સંસ્કૃત ગ્રંથોને આધારે તે દર્શનોના બધા જ મહત્ત્વના સિદ્ધાન્તોનું અત્યન્ત સ્પષ્ટ અને પરિપૂર્ણ નિરૂપણ કર્યું છે. પોતાના નિરૂપણની પ્રામાણિકતાના નિદર્શન માટે લેખકે સ્થળે સ્થળે મૂળ સંદર્ભગ્રંથોનો માત્ર નિર્દેશ જ નથી કર્યો પણ એ ગ્રંથોમાંથી મૂળ સંસ્કૃત ફકરાઓ ટાંકી બતાવ્યા પણ છે. આને લઈને આ વિષયના અભ્યાસ અને સંશોધનના કાર્યમાં આ ગ્રંથની ઉપયોગિતામાં નોંધપાત્ર ઉમેરો થાય છે.

લેખકનો મુખ્ય આશય ન્યાય-વૈશેષિક દર્શનના મૂળ સૂત્રકારો અને ભાષ્યકારો-ટીકાકારોના મતની સમજૂતી આપવાનો રહ્યો છે. તેમ છતાં, તેમણે કેટલાંક સ્થળોએ પોતાનાં મૌલિક અર્થઘટનો કે તારણો પણ રજૂ કર્યાં છે. આ દૃષ્ટિએ તેમનું વાત્સ્યાયનસંમત ઈશ્વરનું નિરૂપણ નોંધપાત્ર છે. કેટલાંક સ્થળોએ તેમણે ન્યાય-વૈશેષિક દર્શનોના સિદ્ધાન્તોનું અંતિમ સ્વરૂપ કઈ રીતે અસ્તિત્વમાં આવ્યું તે ઐતિહાસિક દૃષ્ટિએ સમજાવવાનો પણ પ્રયત્ન કર્યો છે અને સ્વમતને વળગી રહેવાના વલણમાંથી ઊભી થતી તાર્કિક મુશ્કેલીઓ પ્રત્યે અંગુલિનિર્દેશ પણ કર્યો છે.

તેમની વિષયવ્યવસ્થા સુશૃંખલ છે, નિરૂપણપદ્ધતિ રોચક છે અને શૈલી વિશદ છે.

ડૉ. નગીન શાહના આ પુસ્તકની આ બધી વિશેષતાઓ જોતાં એ કહેવાની ભાગ્યે જ જરૂર રહે છે કે આ ગ્રંથના પ્રકાશનથી ગુજરાતી ભાષામાં લખાયેલાં તત્ત્વજ્ઞાન પરના પ્રશિષ્ટ પુસ્તકોમાં એક મૂલ્યવાન ઉમેરો થાય છે.

ડૉ. જ. આ યાજ્ઞિક, અધ્યક્ષ,
તત્ત્વજ્ઞાન વિભાગ, ગુજરાત યુનિવર્સિટી.