ભારતીય દર્શનોમાં પરિણામવાદ

(સાંખ્યયોગ-ન્યાયવૈશેષિક-બૌદ્ધ-જૈન-કેવલાદ્વૈત વેદાન્તદર્શન)

L. D. Series : 152

General Editor :
Jitendra B. Shah

Vasant Parikh

L. D. INSTITUTE OF INDOLOGY
AHMEDABAD 380 009

લાલભાઈ દલપતભાઈ ભારતીય સંસ્કૃતિ ગ્રંથમાળા : ૧૫૨

ભારતીય દર્શનોમાં પરિણામવાદ

(સાંખ્યયોગ-ન્યાયવૈશેષિક-બૌદ્ધ-જૈન-કેવલાદ્વૈત વેદાન્તદર્શન)

લેખક
વસંત પરીખ

લાલભાઈ દલપતભાઈ ભારતીય સંસ્કૃતિ વિદ્યામંદિર
અમદાવાદ ૩૮૦ ૦૦૯
૨૦૧૨

Bhāratīya Darśanomā Pariṇāmavāda

Vasant Parikh

General Editor
J. B. Shah

Published by
Dr. J. B. Shah
Director
L. D. Institute of Indology
Ahmedabad 380 009 (India)
Phone : (079) 26302463 Fax : 26307326
ldindology@gmail.com

© L. D. Institute of Indology

First Edition : 2012

Copies : 500

Price : Rs. 175.00

ISBN 81-85857-37-7

Printed by
Sarvodaya Offset
13, Gajanand Estate,
Idgah, Ahmedabad 380 004

ભારતીય દર્શનોમાં પરિણામવાદ

(સાંખ્યયોગ-ન્યાયવૈશેષિક-બૌદ્ધ-જૈન-કેવલાદ્વૈત વેદાન્તદર્શન)

- વસંત પરીખ

पुरा यत्र स्त्रोतः पुलिनमधुना तत्र सरितां ।
विपर्यासं यातो घनविरलभावः क्षितिरुहाम् ।

बहोर्दृष्टं कालादपरमिव मन्ये वनमिदं ।
निवेशः शैलानां तदिदमिति बुद्धिं द्रढयति ॥

- भवभूति, उत्तररामचरितम्, २-२७

પહેલાં જ્યાં નદીઓનો પ્રવાહ હતો ત્યાં અત્યારે રેતાળ કિનારો વિસ્તરીને પડ્યો છે. જે ઘેઘૂર વૃક્ષો હતા અને જે આછેરા છોડ વગેરે હતા, તેમની સ્થિતિ પણ ઉલટસૂલટ થઈ ગઈ છે. લાંબા સમય પછી જોયેલું આ વન જાણે કે સાવ બદલાઈ ગયું હોય તેમ લાગે છે, પરંતુ પર્વતોની સંસ્થિતિ આ એ જ વન છે તેવી બુદ્ધિને દૃઢ કરે છે.

પ્રકાશકીય

સને ૨૦૧૦માં પ્રા.શ્રી વસંતભાઈ પરીખને આગમપ્રભાકર પૂ.મુનિશ્રી પુણ્યવિજયજી સ્મૃતિ વ્યાખ્યાનમાળામાં ત્રણ વ્યાખ્યાન આપવા માટે આમંત્રિત કરવામાં આવ્યા હતા. તેઓશ્રીએ ભારતીય દર્શનોમાં પરિણામવાદ એ વિષય ઉપર વિદ્વત્તાપૂર્ણ ત્રણ પ્રવચનો આપ્યાં હતાં. આ પ્રવચનોમાં સાંખ્ય-યોગ, ન્યાય-વૈશેષિક, જૈન, બૌદ્ધ, કેવલાદ્વૈત વેદાન્તદર્શનના પરિણામવાદની વિશદ ચર્ચા કરી હતી. આ પ્રવચનો જિજ્ઞાસુઓને ઉપયોગી થાય તે માટે ગ્રંથ સ્વરૂપે પ્રગટ કરવાની સંસ્થાની પરંપરાની વાત વ્યાખ્યાનકર્તા સમક્ષ મૂકી હતી. તેઓશ્રીએ અમારી વાતને સહર્ષ વધાવી લીધી હતી, ઉપરાંત પરિશિષ્ટ રૂપે પાશ્ચાત્ય દર્શનમાં પરિણમન-વિચાર લેખ મોકલી આપ્યો હતો. તે પણ અહીં સમાવિષ્ટ કરવામાં આવ્યો છે. આ માટે અમે પ્રા.વસંતભાઈ પરીખનો આભાર માનીએ છીએ.

પ્રસ્તુત ગ્રંથ દર્શનશાસ્ત્રના અભ્યાસુને ઉપયોગી થશે તેવી અમને શ્રદ્ધા છે. પ્રકાશનકાર્યમાં સહયોગ કરનાર તમામનો હું આભાર માનું છું.

૨૦૧૨, અમદાવાદ — જિતેન્દ્ર બી. શાહ

પ્રાસ્તાવિક

શ્રી લાલભાઈ દલપતભાઈ ભારતીય સંસ્કૃતિ વિદ્યામંદિર-અમદાવાદમાં આગમપ્રભાકર પૂ.મુનિશ્રી પુણ્યવિજયજી સ્મૃતિ વ્યાખ્યાનમાળામાંના ઉપક્રમે 'ભારતીય દર્શનોમાં પરિણામવાદ' - એ વિષય પર ત્રણ પ્રવચનો આપવાનો અવસર આપવા માટે તથા એ પ્રવચનોનું પુસ્તકરૂપે પ્રકાશન પણ કરવા બદલ આ સંસ્થાના નિયામક આદરણીયશ્રી જિતેન્દ્ર શાહનો હું હૃદયપૂર્વક આભાર માનું છું.

આ બહુ આયામી અને વૈવિધ્યસભર વિશ્વના પ્રતિપળે પલટાતા દૃશ્યની રમણામાં સામાન્યજનથી માંડીને વિદ્વદ્જનો સુધીના સહુ કોઈ ભાવુકને સદાય રસ રહ્યો છે. આ આશ્ચર્યથી ભર્યા ભર્યા રહસ્યના મૂળ સુધી પહોંચવાના સન્નિષ્ઠ પ્રયાસો વિજ્ઞાનીઓ, દાર્શનિકો અને કવિઓએ પોતપોતાની રીતે કર્યા જ છે. તેમાંથી કેટલાંક ભારતીય દર્શનોમાં આ વિષે જે વિચારણા થઈ છે, તેનું યથામતિ આકલન કરવાનો આ એક નમ્ર પ્રયત્ન છે.

મુખ્ય વિષયને કેન્દ્રમાં રાખીને પણ એમાં ઉપયોગી થાય એવા જે તે દર્શનના કેટલાક અન્ય પાસાઓને પણ સ્પર્શ્યા છે, આમ છતાં વિષયનો અહીં તલસ્પર્શી અભ્યાસ થઈ શક્યો નથી. વિદ્વાનોને આમાં ઘણી કડીઓ ખૂટતી લાગે તેવી પૂરી શક્યતા છે. તે માટે એ સહુની ક્ષમા પ્રાર્થું છું. એક રસિક વિષયની કેવળ ઝાંખી પણ જો થઈ શકી હોય તો પણ મારો આ ઉપક્રમ લેખે લાગ્યો છે, એવી કૃતાર્થતા પામી શકીશ. આ પ્રવચનો માટે સતત પ્રેરણા આપનાર સન્મિત્ર પ્રો.કાનજી પટેલનો પણ આભારી છું.

— વસંત પરીખ

અનુક્રમણિકા

	ભૂમિકા	૧
૧.	સાંખ્યદર્શન	૭
૨.	ન્યાયવૈશેષિક, બૌદ્ધ અને જૈનદર્શનો	૨૯
૩.	બૌદ્ધદર્શન	૩૭
૪.	જૈનદર્શન	૪૫
૫.	કેવલાદ્વૈત વેદાન્તદર્શન	૫૯
૬.	મધુપર્ક	૭૧
૭.	પરિશિષ્ટ	૭૫

ભૂમિકા

ભારતીય દર્શનશાસ્ત્રે માનવ ચિત્તને સતાવતા કેટલાક મૂળભૂત પ્રશ્નોને ઉકેલવાના સન્નિષ્ઠ પ્રયાસો કર્યા છે. એનો આરંભ તો સામાન્ય બુદ્ધિને જણાતા જગત અને તેના પદાર્થોથી જ કર્યો છે. આપણને આપણી સામે અને આસપાસ ફેલાએલું આ જગત દેખાય છે અને આ વિવિધ રંગે વિસ્તરી રહેલું વિશ્વ એના અપાર વૈવિધ્યથી આપણને આશ્ચર્ય પણ પમાડે છે. તેની સાથેનો સંપર્ક આપણને સુખ-દુઃખ, મોહ વગેરે ભાવોનો અનુભવ કરાવે છે અને સામાન્ય માનવી એ જેમ છે તેમ સ્વીકારીને જીવન જીવતો હોય છે.

પરંતુ જીવાતા જીવનની કોઈ ક્ષણે જ્યારે આટલાથી સંતોષ ન પામતા આ જગતરૂપી દૃશ્યના સ્વરૂપ વિષે મનુષ્યને જિજ્ઞાસા થાય છે અને કેવળ સપાટી પર જ રાચવાના બદલે ઊંડો ઉતરી મનન કરવા પ્રવૃત્ત થાય છે; ત્યારે તેનો દર્શનમાં પ્રવેશ થાય છે. તેને પ્રશ્નો થવા લાગે છે. ખરેખર આ વિશ્વનું સ્વરૂપ કેવું છે ? તે શાથી સર્જાયું હશે ? તેમાં સુસંવાદ છે કે વિસંવાદ ? વળી આ દૃશ્ય તો મને દેખાય છે, તેથી હું તેનો દૃષ્ટા છું. પણ હું એટલે કોણ ? આ વિશ્વનો જ એક ભાગ છું કે તેથી જુદો છું ! અને દૃષ્ટા અને દૃશ્ય વચ્ચે શો સંબંધ છે ? શું આ દેખાય છે તે દૃશ્ય ખરેખર છે કે કેવળ દૃષ્ટાનું પ્રક્ષેપણ છે ! તો જેમ આ બાહ્ય જગતમાં અનેક પદાર્થો, ઘટનાઓ, વિરોધાભાસો, ઉત્પત્તિ અને વિનાશના આવર્તનો પ્રતીત થાય છે, તેમ માનવ ચિત્તમાં પણ વિચાર, કલ્પના, સંદેહ વગેરેથી ભરેલું કોઈ અન્ય જગત પણ સ્પંદિત થતું હોય તેમ નથી લાગતું ? જેવું પેલું બાહ્ય જગત આશ્ચર્યકારક દૃશ્ય છે, તેવું જ આશ્ચર્ય મુગ્ધ કરતું આ આંતર જગત પણ નથી લાગતું !

આ ઉપરાંત ઉત્પન્ન થતા, કિઞ્ચિદ્ સ્થિર જણાતા, વિકસતા, પરિવર્તન પામતા, ઘસારો પામતા અને અંતે નાશ પામતા શરીરના, જન્મ-મૃત્યુ અને સુખ-દુઃખ વિષેના મૂળ સુધી જવાના અનેક પ્રશ્નો તેને ઘેરી વળે છે.

તો ક્યારેક આ સર્વ પ્રપંચમાંથી છૂટવાનું અને તે પણ સંપૂર્ણ રીતે મુક્ત થવાનું એટલે કે મોક્ષ પામવાનું મન પણ થઈ આવે છે. પરંતુ તેમાં પણ મોક્ષ એટલે શું ? અને તે પણ કોનો ? કેવી રીતે ? આવા પ્રશ્નો તો પાછા ઉભા જ છે.

આ પ્રશ્નોના ઉત્તરની શોધ અદ્યાપિ ચાલુ જ છે. એ અંગે થયેલી ગહન-સૂક્ષ્મ અને આયાસપૂર્ણ વિચારણાના સીમાસ્થંભો વિવિધ દર્શનો રૂપે આપણને પ્રાપ્ત થાય છે. ભારતમાં તો બહુ પહેલેથી આવા દર્શનોનો આરંભ થઈ ચૂક્યો હતો અને તેમનો વિકાસ થતો રહ્યો હતો.

શોધ પદ્ધતિ, તર્ક, અનુભવ અને અભિગમના ભેદથી આ દર્શનોના વિવિધ ગૃહીતો અને સિદ્ધાંતો પણ હોય તે સ્વાભાવિક છે. ભારતીય દર્શનોના આમ એકથી વિશેષ પ્રવાહો પોત-પોતાની નિશ્ચિત તટસીમામાં બંધાયા અને એમને એ રીતે નિશ્ચિત નામોથી ઓળખવામાં આવ્યા. આ દર્શનોની સંખ્યા આમ તો ૧૨, ૧૫ કે ૧૯ જેટલી માનવામાં આવે છે.[૧]

આપણે જોયું તેમ દર્શનનો આરંભ તો સામાન્ય રીતે દશ્યની પરીક્ષાથી થાય છે અને દશ્ય જગતમાં જે વૈવિધ્ય વગેરે છે, તે તેમાં ચાલતા પરિવર્તનને કારણે હોય એમ પણ જણાઈ આવે છે. પ્રથમ દષ્ટિએ તો જગતના અનેકવિધ પદાર્થોના રૂપ-રંગ-આકાર વગેરે બદલાતા હોય તેમ દેખાય છે.

વળી કોઈ એક કે અનેક તત્ત્વો રૂપાંતર પામતા હોય, એકના સ્થાને બીજું જ તત્ત્વ આકરિત થતું હોય એમ પણ દેખાય છે. પરસ્પરના સંયોગ કે સંયોજનથી આમ અપાર પદાર્થો-તત્ત્વો કે દ્રવ્યો સર્જાય છે અને વિઘટન પણ પામે છે. જાણે કે જગત એટલે જ પરિવર્તન છે.

વિજ્ઞાને આ પરિવર્તનશીલતાનો ઉપયોગ કરી અનેક આવિષ્કારો કર્યા. અનેક અન્ય પદાર્થો કે દ્રવ્યો રચ્યા. (જેમકે હાઈડ્રોજન અને સલ્ફરના સંયોજનથી સલ્ફ્યુરિક એસિડ H_2SO_4 બનાવ્યું વગેરે). સંશ્લેષણ દ્વારા આમ તેણે એક નવી જ લાગતી સૃષ્ટિ જ રચી દીધી, તો બીજી બાજુ વિશ્લેષણ પદ્ધતિનો ઉપયોગ કરી પરિવર્તન કે પરિણમન પામતા દ્રવ્યના મૂળ સુધી પહોંચવાનો પ્રયાસ પણ થયો છે. એ પરિવર્તનના મૂળ અધિષ્ઠાન - બીજી રીતે કહીએ તો અંતિમ અંશ એવા અણુ સુધી - હવે તો તેથી પણ આગળ વધીને ઇલેક્ટ્રોન વગેરે સુધી પણ સંશોધકો પહોંચ્યા છે અને તેના આધારે અનેક આશ્ચર્યપ્રદ ઉપલબ્ધિઓ શક્ય બની રહી છે.

ભૌતિક વિશ્વની જેમ મનની દુનિયામાં પણ પરિવર્તનો થયા કરે છે. ચિત્તવૃત્તિઓ ચંચળ છે અને તે પરસ્પરના સંવાદ કે વિરોધ દ્વારા રાગ, દ્વેષ, કામ, ક્રોધ, સુખ, દુઃખ, મોહ કે વૈરાગ્ય જેવા ભાવો દ્વારા માનવીના જીવનનું સંચાલન કરે છે. આ ચિત્તવૃત્તિ-પરિવર્તનના આધારે મનોવિજ્ઞાન વિકસી રહ્યું છે. આજ રીતે રાજકીય, સામાજિક, ધાર્મિક અને સાંસ્કૃતિક પરિવર્તનો થતા રહે છે. આમ પરિવર્તનનું ક્ષેત્ર અત્યંત વ્યાપક છે.

પણ આપણે તો ભારતીય દર્શનમાં અનુસ્યૂત પરિવર્તન અર્થાત્ દાર્શનિક ભાષામાં કહીએ તો પરિણમનના સ્વરૂપ અને રહસ્ય વિષે વિવિધ પરિપ્રેક્ષ્યમાં થયેલા ખેડાણનો પરિચય કરવો છે.

પ્રથમ દૃષ્ટિએ અસંખ્ય અને વિભિન્ન લાગતા તત્ત્વોનું અવલોકન, અધ્યયન કરતાં વિશ્લેષણ અને સંશ્લેષણ પદ્ધતિથી તેમનું અમુક વર્ગોમાં વર્ગીકરણ થઈ શકે છે. તે ઉપરાંત તેમની વચ્ચે કારણ-કાર્ય સંબંધ પણ નિશ્ચિત કરી શકાય છે અને એમ આગળ વધતા પ્રત્યેક દર્શન કેટલાક નિશ્ચિત મૂળ તત્ત્વો તારવી આપે છે.

આ રીતે વિચારતા પ્રથમ પરીક્ષણે એમ લાગે છે કે સમસ્ત વિશ્વમાં મુખ્ય બે તત્ત્વો અસ્તિત્વ ધરાવે છે. એક જડ અને બીજું ચેતન. વિશેષ પરીક્ષણ કરતાં આ બન્ને તત્ત્વો એકબીજાથી નિરપેક્ષ છે કે કોઈ એક બીજાનું આશ્રિત છે અથવા તો તે બેમાંનું કોઈપણ એક જ મૂળ તત્ત્વ છે અને બીજું તો માત્ર તેનું રૂપાંતર છે - આવા પ્રશ્નો ઉભા થશે. દાર્શનિકોના મનમાં આવા વિચારો વારંવાર ઘોળાયા કરે છે. તેમણે પોતપોતાની રીતે તેમનો ઉકેલ શોધવાના પ્રયત્નો પણ કર્યા છે. એ પ્રયત્નોનો નિષ્કર્ષ નીચે પ્રમાણે દર્શાવી શકાય.

(૧) જડ એજ પારમાર્થિક તત્ત્વ છે. આ વિશ્વ એ એવા જડ તત્ત્વો એટલે કે ભૂતોનું જ બનેલું છે. તે ભૂત સમુદાયમાં ચૈતન્ય ઉત્પન્ન થાય છે. તે ચૈતન્યને સ્વતંત્ર માનવાની આવશ્યકતા નથી. આ મત ભૂત ચૈતન્યવાદી (Materialist) એવા ચાર્વાકોનો માનવામાં આવે છે.

કાર્લ માર્ક્સ કહે છે કે "જેમાં આપણો પણ સમાવેશ થાય છે, તે આ દશ્યમાન ભૌતિક વિશ્વ એ જ એક માત્ર વાસ્તવિકતા છે. આપણું ચૈતન્ય અને આપણી વિચારણા - ભલે તે અતીન્દ્રિય લાગે તો પણ - તે આપણા ભૌતિક શરીરના જ અવયવ છે. તેને આપણે મગજ કહીએ છીએ. દ્રવ્ય-જડતત્ત્વ એ કોઈ ચેતન તત્ત્વની (matters) નીપજ નથી, પણ ચૈતન્ય પોતે જ આ જડતત્ત્વ (Matter) નું જ ઉત્પાદન છે.[૨]"

(૨) આ જે કાંઈ છે તે ચૈતન્ય સિવાય બીજું કાંઈ જ નથી. ચૈતન્યમાં જડતા સંભવે નહિ. તેથી જેને આપણે જડ માનીએ છીએ, તે વાસ્તવમાં જડ નથી. પરંતુ ચૈતન્યનું જ સ્વરૂપ છે અથવા તો તે ચૈતન્યથી ભિન્ન હોય એવો આભાસ માત્ર જ છે. આ વિચારધારા કેવલ ચૈતન્યવાદી અર્થાત્ અદ્વૈત વેદાન્તની છે.

(૩) જડ અને ચેતન એ બે નિતાન્ત ભિન્ન તત્ત્વો છે. તેથી એકના ગુણધર્મો બીજામાં કદી સંભવી શકે નહિ. તે બેમાંથી કોઈપણ એક જ સાચું તત્ત્વ છે, એમ માની શકાય નહિ. એ બન્નેનો સંયોગ થઈ શકે, પણ સમ્મિશ્રણ નહિ. આ મત દ્વૈતવાદી વિચારધારાનો અને તેમાં પણ વિશેષતઃ સાંખ્યનો છે.

(૪) જડ અને ચૈતન્ય બન્ને ભિન્ન ભલે રહ્યા. પરંતુ તે બન્ને સ્વતંત્ર નથી. એ બન્ને પર એક નિયામક તત્ત્વ છે, તે તત્ત્વ તે ઈશ્વર છે. આ મત ઉપરના બે અને ત્રણમાં દર્શાવેલ મતોનો સુધારા સાથે સ્વીકાર કરે છે. એક રીતે તો તે સેશ્વર સાંખ્ય જ છે.

આ ચારેય વિધાનોમાં એક વાત સામાન્ય છે કે તત્ત્વો પરિણમન પામે છે અને તેમનું તત્ત્વાંતર કે રૂપાંતર થયા કરે છે. તેનાથી આ સૃષ્ટિચક્ર ચાલી રહ્યું છે. આ તત્ત્વાન્તર કોનું અને કઈ રીતે થાય છે, તે વિશે જ અભિગમભેદ છે.

એમાં પણ આપણા સામાન્ય અનુભવમાં તો પ્રથમ નજરે જડ અને ચેતન એ બે તત્ત્વો આવતા જણાય છે. તેમજ જડ તત્ત્વો રૂપાંતર પામતા હોય, ઉત્પન્ન થતા હોય અને નાશ પામતા હોય એમ પણ જણાય છે. આ જાણનાર જડ તત્ત્વથી જુદો છે, એમ પણ સમજી શકાય છે અને જડ તત્ત્વ કોઈ રીતે ચેતનના પ્રભાવથી જ ગતિશીલ બની પરિણમન કરી શકે તેમ પણ લાગે છે.

આમ હોઈ આવો મત પ્રતિપાદિત કરતું સાંખ્યદર્શન કેવળ સામાન્યજનને જ નહિ પણ અન્ય દાર્શનિક ચિંતકોને પણ એક કે બીજી રીતે, સંપૂર્ણપણે નહીં તો અંશતઃ સ્વીકારવા યોગ્ય લાગ્યું છે. એટલું જ નહીં પણ સૃષ્ટિની ઉત્પત્તિ અને વિકાસ માટે ભારતીય દર્શનમાં થએલી વિચારણામાં સાંખ્યદર્શન પ્રાચીનતમ છે એમ પણ મનાય છે. તેનો પાયાનો સિદ્ધાંત પરિણમનને લગતો છે તે સ્પષ્ટ છે અને એ સિદ્ધાંતના અંગે ન્યાયવૈશેષિક, બૌદ્ધ, જૈન અને વેદાન્ત દર્શનમાં પોતપોતાના પરિપ્રેક્ષ્ય પ્રમાણે જે વિચારણા થઈ તેણે ભારતીય દર્શનને જીવંત રાખવામાં મહત્ત્વનું યોગદાન આપ્યું છે.

એટલે હવે આ દર્શનોમાં નિરૂપિત પરિણમન અને એમાંથી નિષ્પન્ન થતા ફલિતાર્થોનો પરિચય કરીએ.

નોંધ :

૧. ડૉ.નગીન શાહ કુલ-૧૯ દર્શનો આમ તારવી આપે છે : (૧) ચાર્વાક, (૨) જૈન (૩-૮) છ બૌદ્ધ દાર્શનિક સંપ્રદાય, (૪) થેરવાદ, (૫) સર્વાસ્તિવાદ (વૈભાષિક), (૬) શૂન્યવાદ, (૭) યોગાચાર (વિજ્ઞાનવાદ), (૮) બૌદ્ધન્યાયવાદ, (૯-૧૦) સાંખ્યયોગ, (૧૧-૧૨) ન્યાય, વૈશેષિક, (૧૩) પૂર્વમીમાંસા, (૧૪-૧૮) વેદાન્તના પાંચ સંપ્રદાય, (૧૪) શંકરનો અદ્વૈતવાદ, (૧૫) રામાનુજનો વિશિષ્ટાદ્વૈતવાદ, (૧૬) નિમ્બાર્કનો દ્વૈતાદ્વૈતવાદ, (૧૭) મધ્વનો દ્વૈતવાદ, (૧૮) વલ્લભનો શુદ્ધાદ્વૈતવાદ અને (૧૯) કાશ્મીરીય શૈવદર્શન. - સાંખ્યયોગ. પૃ. ૩

૨. The material sensuously perceptible world to which we overselves belong is the only reality. Our consciousness and thinking, however, suprasenuous they may seem, are the product of a material bodily organ - the Brain. Matter is not a product of consciousness, but consciousness itself is merely the highest product of matter - Karl Marks selected works. Quoted by Shastri in crituque of Indian Realism. p. 40.

□ □ □

(૧) સાંખ્યદર્શન

સાંખ્યદર્શન પ્રમાણમાં પ્રાચીન હોવા છતાં પણ અન્ય દર્શનોની અપેક્ષાએ તેના પરનું ઉપલબ્ધ સાહિત્ય કંઈક અંશે અલ્પ છે. પ્રાચીન અને અર્વાચીન વિદ્વાનોએ ઈશ્વરકૃષ્ણની 'સાંખ્યકારિકા'ને જ મુખ્યત્વે સાંખ્યદર્શનનો પ્રમાણભૂત ગ્રંથ માન્યો છે. કારિકાના સાંખ્યને પ્રશિષ્ટ (Classical) સાંખ્ય કહેવામાં આવે છે. તેમાં સૃષ્ટિ સર્જનની પ્રક્રિયાના અંતિમ કારણરૂપે રહેલ મૂળ પ્રકૃતિ અને તેના પરિણમનથી ક્રમશઃ પ્રાપ્ત થતાં બુદ્ધિ (મહત્), અહંકાર, મન અને દશ ઈન્દ્રિયો, પાંચ તન્માત્રાઓ તથા પાંચ મહાભૂતો - અને આ સર્વથી નિરાળો પુરુષ - એમ કુલ પચીસ તત્ત્વોની ચર્ચા કરવામાં આવી છે. આમ અહીં પુરુષ અને પ્રકૃતિ એ બન્ને પરસ્પરથી સ્વતંત્ર અને અનાદિ તત્ત્વો તરીકે સ્વીકારાયાં છે. પ્રકૃતિને સત્ત્વ, રજસ્ અને તમસ્ એ ત્રણ ગુણોની સામ્યાવસ્થા કહેવામાં આવી છે. આ ત્રણ ગુણોના વૈષમ્યમાંથી પરિણમન દ્વારા સૃષ્ટિ સર્જન શી રીતે શક્ય બને છે, તેનું અહીં નિરૂપણ કરવામાં આવ્યું છે.

જો કે સાંખ્યદર્શનનું આ પ્રશિષ્ટ સ્વરૂપ તેને પ્રારંભથી જ પ્રાપ્ત થયું નથી. તેના તત્ત્વો અને તેની વિચારધારાના બીજ વધતા-ઓછા પ્રમાણમાં વેદ, ઉપનિષદ્, મહાભારત અને પુરાણોમાં જોવા મળે છે. વિદ્વાનોએ પરિશ્રમપૂર્વક અભ્યાસ કરી એ સહુને તારવી અને તેમનો ક્રમિક વિકાસ તથા અંતે તે એક સુવ્યવસ્થિત દર્શન એટલે કે સાંખ્યદર્શન રૂપે કઈ રીતે સ્થાપિત થયું, તે દર્શાવ્યું જ છે.[૧]

વેદ :

આધુનિક માન્યતા પ્રમાણે ઋગ્વેદના મંત્રોનો મોટો ભાગ દેવોની સ્તુતિઓનો છે, તો પણ તેનાં કેટલાંક સૂક્તોમાં વિશ્વના નિગૂઢ રહસ્યોનું ઉદ્‌ઘાટન કરવાની દાર્શનિક પ્રવૃત્તિઓનો પ્રારંભ નિઃશંક જોઈ શકાય છે. વળી, કોઈ એક તત્ત્વમાંથી અન્ય તત્ત્વો કે સૃષ્ટિના સર્જન વિષેના ઉલ્લેખો પણ તેમાં મળી આવે છે. કેટલાક વિદ્વાનો ઋગ્વેદના

નાસદીય સૂક્ત(૧૦-૧૨૯)માં સાંખ્યની અવ્યક્ત પ્રકૃતિનું, હિરણ્યગર્ભ સૂક્ત(૧૦-૧૨૧)માં ઉત્પત્તિક્રમનું અને પુરુષ સૂક્તમાં પુરુષ તત્ત્વનું બીજ પડેલું જૂએ છે. અથર્વવેદના સ્કંદસૂક્તો વગેરેમાં પણ સાંખ્યદર્શનના બીજ રહેલાં છે, એમ કેટલાક માને છે. (સર અથર્વ. ૧૦-૮-૪૩)[૨]

પરંતુ સમયના ખૂબ લાંબા ગાળાના કારણે તથા અર્થઘટનની સંદિગ્ધતાને લીધે વેદના આધારે સાંખ્યદર્શન વિષે કોઈ નિશ્ચિત ધારણાઓ બાંધવી શક્ય નથી.

ઉપનિષદ્ :

ઉપનિષદો હંમેશા ભારતીય દર્શનોની ગંગોત્રી રહ્યાં છે. પ્રત્યેક આસ્તિક (વેદને પ્રમાણ માનનાર) દર્શન પોતાના સિદ્ધાંતના સમર્થનમાં ઉપનિષદોના અમુક મંત્રો અચૂક રજૂ કરતા હોય છે. ડૉ. જહોન્સન તેમના Early Sāmkhya નામના લઘુગ્રંથમાં સાંખ્યદર્શનમાં આવતા અવ્યક્ત, ગુણ, પુરુષ, પ્રકૃતિ, બુદ્ધિ, અહંકાર અને સૂક્ષ્મ શરીર જેવા પારિભાષિક શબ્દોનો ઉપનિષદોમાં ક્યાં ક્યાં ઉપયોગ થયો છે, તે દર્શાવી તેમાંથી પ્રશિષ્ટ સાંખ્યનું સ્વરૂપ શી રીતે બંધાયું, તે દર્શાવે છે.[૩]

આપણે પરિણમનને લગતા કેટલાંક ઉપનિષદોના ઉલ્લેખો જોઈએ.

स तथा सैन्धव....... यतो यतस्त्वाददीत लवणमेवैवं वा अर इदं महद्भूतमनन्तमपारं विज्ञानघन एव तेभ्यो भूतेभ्यः समुत्थाय .. (બૃહ. ૨-૪-૧૨)

અહીં મહત્ દ્વારા સાંખ્યના બુદ્ધિ તત્ત્વનું સ્મરણ થાય છે.

सदेव सोम्येदमग्र आसीदेकमेवाद्वितीयम् । (છાંદો. ૬-૨-૧)

स यथोर्णनाभिस्तन्तुनोच्चरेद्यथाऽग्नेः क्षुद्रा विस्फुलिङ्गा व्युच्चरन्त्येवमेवास्मादात्मनः सर्वे प्राणाः सर्वे लोकाः सर्वे देवाः सर्वाणि भूतानि व्युच्चरन्ति (છાંદો. ૨-૧-૪)

આ ઉપરાંત મુંડકોપનિષદ ૧-૧-૮, પ્રશ્નોપ.૧-૧૪ મૈત્રાયણી ઉપ. (૨-૫-૫૨) વગેરેમાં પણ આવા સંદર્ભો જોઈ શકાય છે. શ્વેતાશ્વતર ઉપનિષદને તો સાંખ્યઉપનિષદ્ જ કહેવામાં આવે છે : તેમાં સાંખ્ય, યોગ, કપિલ, વ્યક્ત, અવ્યક્ત, જ્ઞ, પ્રધાન, પ્રકૃતિ, ત્રણ ગુણો તથા ૧૬ વિકારોનું પણ સૂચન પ્રાપ્ત થાય છે.

પરંતુ ઉપનિષદોનો ભાર એક જ પરમ તત્ત્વ - એટલે કે બ્રહ્મ છે અને તે જ સૃષ્ટિનો મૂળ સ્રોત છે, તે સિદ્ધાંત પર રહ્યો છે, તે પણ ભૂલવું ન જોઈએ. એટલે ઉપનિષદના બ્રહ્મમૂલક નિરૂપણમાંથી વિચારબીજ લઈને પણ સાંખ્યે પોતાના દ્વૈતવાદને પોતાની

વિશિષ્ટ પદ્ધતિથી વિકસાવ્યો છે, તેમ લાગે છે. પરંતુ તેથી સાંખ્યદર્શન ઉપનિષદના અદ્વૈતના પ્રત્યાઘાત રૂપે છે, એમ માનવું ઉચિત નહીં ગણાય. વેદાન્ત દર્શનની જેમ સાંખ્યદર્શનને પણ પોતાના સિદ્ધાન્તની પૂર્વભૂમિકા ઉપનિષદ્‌માંથી પ્રાપ્ત થઈ, એટલું જ કહી શકાય.[૪]

મહાભારત :

મહાભારત એક એવું બૃહદ્ મહાકાવ્ય છે કે જેમાં અનેક નીતિકથાઓ, રાજકથાઓ અને દાર્શનિક વિચારોનો ભંડાર ભર્યો છે. તેથી સાંખ્યદર્શનના પણ ઘણા મહત્ત્વના મુદ્દાઓ તેમાંથી પ્રાપ્ત થાય એ સ્વાભાવિક છે. વિશેષતઃ તેના સનત્સુજાત પર્વ, મોક્ષધર્મપર્વ, ભગવદ્‌ગીતા અને અનુગીતામાં સાંખ્યચર્ચા થએલી જોવા મળે છે. અહીં પંચશિખનું નિરીશ્વર સાંખ્ય કંઈક વિસ્તારથી નિરૂપાએલું છે. તો મહાભારતમાં ચોવીશ, પચીશ કે છવીશ તત્ત્વોનું પ્રતિપાદન કરતું સાંખ્ય પણ જોવા મળે છે. પરંતુ મહાભારતનું સાંખ્ય વિશેષતઃ સેશ્વર સાંખ્ય હોય તેમ લાગે છે. ગીતામાં પ્રકૃતિ અને પુરુષ એ બંનેને અનાદિ કહ્યા છે અને સર્વ વિકારો તથા ગુણ પ્રકૃતિમાંથી ઉદ્‌ભવેલા જણાવાયા છે.[૧૩-૧૯] તથા પાંચ મહાભૂત, મન, બુદ્ધિ અને અહંકાર એ આઠ તત્ત્વોને પરમાત્માની અપરા પ્રકૃતિ કહી છે તથા જીવભૂતા એવી તેમની બીજી પ્રકૃતિ કહી છે અર્થાત્ પ્રકૃતિ અને પુરુષ બન્ને પરમાત્માના જ તત્ત્વો છે.[(૫)] આમ એક દૃષ્ટિએ અહીં સેશ્વર સાંખ્ય છે, તો બીજી દૃષ્ટિએ અદ્વૈત વેદાન્ત તરફ ઢળતું સાંખ્ય છે એમ કલ્પી શકાય.

આ ઉપરાંત પુરાણોમાં પણ પ્રસંગોપાત સાંખ્યના કેટલાક અંશોનો ઉલ્લેખ થયો છે. પરંતુ મોટા ભાગે પુરાણો વિષ્ણુ, મહેશ, બ્રહ્મા, શક્તિ આદિ દેવોના ગુણો અને ઐશ્વર્યનું પ્રતિપાદન કરતા હોઈ તેમાં પ્રદર્શિત સાંખ્ય સેશ્વર છે.

ચરકસંહિતામાં પણ સાંખ્યનું નિરૂપણ જોવા મળે છે. તેમાં ચોવીસ તત્ત્વોના સમૂહથી યુક્ત ચૈતન્યવાળું શરીર અને તે પણ માનવશરીર તેને જ પુરુષ કહ્યું છે. આ ચોવીસ તત્ત્વો એટલે આઠ પ્રકૃતિ (પાંચ સૂક્ષ્મ ભૂતો, તન્માત્રા, બુદ્ધિ અને અવ્યક્ત) તથા સોળ વિકારો (પાંચ મહાભૂતો, પાંચ જ્ઞાનેન્દ્રિયો, પાંચ કર્મેન્દ્રિયો અને મન). ચરકસંહિતામાં પુરુષ અને પ્રકૃતિનો અલગ અલગ ઉલ્લેખ નથી. પરંતુ अव्यक्तम् એ શબ્દમાં જ બન્નેને સમાવી લેવામાં આવ્યા છે.[૬]

નિરુક્ત અને વ્યાકરણ :

ડૉ. ઈન્દુકલા ઝવેરી યોગ્ય રીતે ધ્યાન દોરે છે કે ભાષાશાસ્ત્ર કે ભાષાવિજ્ઞાન અને

વ્યાકરણશાસ્ત્ર શબ્દના સ્વરૂપ, રૂપાંતર વગેરેની જ પ્રધાનપણે ચર્ચા કરે છે, તો પણ એમના કેટલાક સૂત્રો કે મત ભૌતિક વગેરે તત્ત્વોના રૂપાંતરને સમજવામાં ઉપયોગી થઈ શકે છે.[૭] જેમ કે યાસ્કે વાર્ષ્યાયણિએ કહેલા છ ભાવવિકારોનો ઉલ્લેખ કર્યો છે. તેમાં विपरिणम તે નો ઉલ્લેખ નોંધપાત્ર છે. विपरिणमन-એટલે તત્ત્વ કે પદાર્થ પોતાના સત્ત્વમાંથી ચ્યૂત થયા વિના વિકાર કે રૂપાંતરને પામે તે. षड् भावविकारा भवन्तीति वार्ष्यायणिः... विपरिणमते इत्यप्रच्यवमानस्य तत्त्वाद्विकारम् । આવો જ મત સાંખ્ય અને જૈનદર્શનમાં પ્રતિધ્વનિત થતો દેખાય છે. પાણિનિના तस्य विकारः (૪।૩।૧૩૪) અને तदर्थं विकृतेः प्रकृतौ (૫।૧।૧૨) પરની ટીકામાં વામન જયાદિત્ય સ્પષ્ટ કરે છે કે प्रकृतेरवस्थान्तरं विकारः । તથા प्रकृतिरुपादानकारणं, तस्यैव उत्तरमवस्थान्तरं विकृतिः । તો અહીં એ પણ નોંધવું ગમશે કે શ્રી હેમચંદ્રાચાર્યે પણ કહ્યું છે કે द्रव्यस्यावस्थान्तर विकारः। (શબ્દાનુ. ૬-૨-૩૦)

પતંજલિ પણ પરિણમનની વિભાવના સ્પષ્ટ કરી છે. તેમણે દર્શાવ્યું કે નવા ગુણો આવિર્ભૂત થવા છતાં પણ જેના મૂળભૂત તત્ત્વનો નાશ થતો નથી, તે દ્રવ્ય છે. જેમકે આમળામાં લાલ કે પીળા જેવા ગુણો બદલાય છે, તો પણ આમળાને તે જ આમળા તરીકે સ્વીકારવામાં આવે જ છે.[૮] આ ઉપરાંત નિત્યતાના સંદર્ભમાં તેમણે કૂટસ્થ નિત્યતા અને પરિણામ નિત્યતા એમ બે નિત્યતા સ્વીકારી અને કૂટસ્થ નિત્યતાના સંદર્ભમાં એમણે એવી પણ સ્પષ્ટતા કરી કે જેમાં તત્ત્વનો નાશ ન થાય તે પણ નિત્ય જ છે.[૯]

પ્રશિષ્ટ સાંખ્ય :

અગાઉ નિર્દેશ કર્યો છે, તે પ્રશિષ્ટ સાંખ્યમાં ઈશ્વરકૃષ્ણ રચિત સાંખ્યકારિકાને પ્રમુખ માનવામાં આવે છે. સાંખ્યકારિકા પર માઠર વૃત્તિ, ગૌડપાદભાષ્ય, જયમંગલા ટીકા, યુક્તિદીપિકા, વાચસ્પતિકૃત સાંખ્યતત્ત્વકૌમુદી અને નારાયણતીર્થની ચંદ્રિકા વગેરે ટીકાઓમાં કેટલાંક મહત્ત્વના મુદ્દાઓની સવિસ્તર ચર્ચા જોવામાં આવે છે. તેમાંનો એક મહત્ત્વનો મુદ્દો પરિણમનનો છે. તે વિષે વાચસ્પતિએ કરેલી ચર્ચા વિશેષ ધ્યાનાકર્ષક છે.

સાંખ્યકારિકા ઉપરાંત કપિલના નામે પ્રાપ્ત સાંખ્યસૂત્ર પણ મહત્ત્વનો ગ્રંથ છે. આમ તો સાંખ્યદર્શનના આદ્ય પ્રવર્તક તરીકે કપિલને જ માનવામાં આવે છે. પરંતુ તેમના વિષે આધારભૂત માહિતી ખાસ પ્રાપ્ય નથી. પરંપરા પ્રમાણે પ્રાચીન કપિલ મુનિએ બે ગ્રંથો રચ્યા છે : (૧) સાંખ્યસૂત્ર અને (૨) તત્ત્વસમાસ. પરંતુ સાંખ્યસૂત્ર પ્રમાણમાં

અર્વાચીન હોઈ તેનું કર્તૃત્વ એ પ્રાચીન કપિલ મુનિનું ન હોઈ શકે. તત્ત્વસમાસ તો ૨૨, ૨૫ કે ૨૭ સૂત્રો ધરાવતો લઘુગ્રંથ છે. સાંખ્યસૂત્ર પરનું વિજ્ઞાન ભિક્ષુનું ભાષ્ય મહત્ત્વનું છે. તેમાં પરિણમન વિષે ભિક્ષુનું કેટલુંક મૌલિક પ્રદાન નોંધપાત્ર છે.

આ ઉપરાંત સાંખ્યની સાથે યોગદર્શનને પણ સાંકળવામાં આવે છે. યોગસૂત્રનું કેન્દ્ર યોગ-ધ્યાન-ધારણા-સમાધિ છે, તો પણ તેમાં ચિત્તવૃત્તિઓના પરિવર્તનની ચર્ચા થઈ છે. અન્યથા તત્ત્વ વગેરેની બાબતમાં તે સાંખ્યને પ્રાયઃ સ્વીકારીને ચાલે છે. પરંતુ તેના પરના વ્યાસભાષ્ય અને તેના પરની વાચસ્પતિની વૈશારદી ટીકામાં પરિણમન વિષે મહત્ત્વનો પ્રકાશ ફેંકવામાં આવ્યો છે.

તેથી ઐતિહાસિક કાલક્રમને ગૌણ ગણીને આ ગ્રંથોના આધારે હવે સાંખ્યના પરિણામવાદનો પરિચય કરીશું.

સામાન્ય રીતે વિશ્વસંઘટનામાં પ્રતીત થતા જડ અને ચેતન એ બે તત્ત્વોનો સ્વીકાર કરી સાંખ્ય તેમના સ્વરૂપનો ઊંડાણથી અને કંઈક અંશે વૈજ્ઞાનિક પદ્ધતિએ વિચાર કરે છે. તેમ કરવામાં તે સંશ્લેષણ અને વિશ્લેષણ એ બન્ને પદ્ધતિઓ પ્રયોજે છે. આ દર્શન આમ વાસ્તવવાદી દ્વૈતદર્શન છે. જડમાં કેવળ પોતાની જ શક્તિથી ગતિ અને તેથી પરિવર્તન શક્ય નથી. તેને તેમ કરવા માટે કોઈ તેનાથી ભિન્ન તેવા સ્વતંત્ર ચેતન તત્ત્વની આવશ્યકતા રહે છે. તે ચેતન તત્ત્વને સાંખ્ય પુરુષ કહે છે અને જે અચેતન તત્ત્વ છે, તેને પ્રકૃતિ કહે છે. પુરુષ-પ્રકૃતિનો સંબંધ કેવા પ્રકારનો અને કેવી રીતનો છે, તે વિષે આપણે પછી જોઈશું. આ અચેતન તત્ત્વ એવી પ્રકૃતિ પદાર્થ વૈવિધ્યમાં મૂળ કારણ છે. તેનું અસ્તિત્વ સાંખ્ય કાર્ય-કારણની શ્રૃંખલાને સંશ્લેષણ રીતે આમ આપે છે.

વિશ્વમાં આપણે વિવિધ પદાર્થો જોઈએ છીએ. તેમનામાં પરસ્પરના ભેદ પણ જોઈએ છીએ. પણ જ્યારે તે કેવી રીતે બન્યા તેનો ઉત્તરોત્તર ક્રમમાં વિચાર કરીએ છીએ અર્થાત્ જ્યારે કાર્ય (Effect) માંથી કારણ (Cause) તરફ આગળ ને આગળ જઈએ છીએ ત્યારે આ ભેદ ઓગળતા જાય છે. ઉદાહરણ તરીકે જુદા જુદા પ્રકારના (માટીના) ઘડા, તાવડી વગેરેના કારણનો વિચાર કરીએ છીએ તે એ સર્વ માટી સુધી પહોંચે છે, પછી તેનાથી પણ આગળ ને આગળ વધતા સ્થૂળ તત્ત્વ એટલે કે તન્માત્રા અને તેનાથી પણ સૂક્ષ્મ એવા કેવળા અસ્તિત્વ કે અસ્મિતાનું ભાન કરાવતા ‘અહંકાર’ નામના તત્ત્વ સુધી પહોંચી જઈએ છીએ. સાંખ્ય કહે છે કે આ ભાન પણ તેનાથી પણ વિશેષ સૂક્ષ્મ એવી એક તત્ત્વ સુધી લઈ જાય છે અને તે તત્ત્વને મહત્ કે બુદ્ધિ એ નામ આપે છે. છેવટે આ મહત્ પણ જેનું કાર્ય કે પરિણમન છે, તે તત્ત્વ પાસે વિરામ આવે છે.

કાર્ય-કારણની શૃંખલાનું આ અંતિમ તત્ત્વ તે જ પ્રકૃતિ છે. એ અત્યંત સૂક્ષ્મ હોવાથી અવ્યક્ત છે. તેનું કોઈ કારણ નથી. જો તેનું પણ કોઈ કારણ માનીએ તો તે કારણનું પણ કારણ માનતા એમ અનવસ્થા દોષ આવશે. સાં.સૂ. (૧-૬૭) કહે કે मूले मूलाभावादमूलम मूलम् ।

સર્વનું અહેતુ મત કારણ એવી પ્રકૃતિ સર્વવ્યાપી અને અનંત છે. ઉપરાંત તે નિત્ય, નિષ્ક્રિય, એક, અનાશ્રિત, અલિંગ, નિરવયવ, સ્વતન્ત્ર, ત્રિગુણ, વિષય, સામાન્ય, અચેતન અને સર્વધર્મી પણ છે. (સાં.કા.૧૦-૧૧)[૧૦] પ્રકૃતિના અસ્તિત્વને સિદ્ધ કરવા માટે સાં.કા. નીચેની દલીલો આપે છે.

(૧) જગતના સર્વ પદાર્થો પરિમિત છે. તેથી તેમનું કોઈ કારણ હશે.

(૨) ભિન્ન ભિન્ન લાગતાં તત્ત્વોને એકસૂત્રમાં બાંધનાર, સમન્વય કરનાર એક તત્ત્વ પણ હોવું જોઈએ.

(૩) શેષ તત્ત્વોમાં થતા પરિણમનનો આધાર તેના મૂળ સ્રોતની શક્તિ જ હોવી જોઈએ.

(૪) કાર્યકારણ સંબંધના આધારે પણ છેવટે મૂળ કારણ સુધી પહોંચવું જોઈએ.

(૫) કાર્ય અંતતો ગત્વા પોતાના મૂળ કારણમાં જ લીન થશે.[૧૧] પરિણમનથી પ્રાપ્ત થતા પદાર્થોના મૂળમાં રહેલી આ ઉર્જારૂપ પ્રકૃતિનો અનુબંધ આધુનિક ભૌતિક વિજ્ઞાન સાથે પણ જોડી શકાય છે. અમેરિકાના સુપ્રસિદ્ધ ભૌતિક વિજ્ઞાની જૉસેફ કેપ્લાન લખે છે :

The Sāmkhya theory is in absolute agreement with the latest results of physics. It is interesting here to make the following comment. The atomic theory is the product of the western mind. In his native way the western scientist generalizes the experience that one can subdivide matter until one meets an ultimate particle into the atomic theory assuming many elements. The Hindu (Sāmkhya) philosopher goes much further and reduces everything to one element.[૧૨]

આ રીતે સંશ્લેષણ પદ્ધતિથી પદાર્થોના મૂળ કારણરૂપે પ્રકૃતિને સિદ્ધ કર્યું. હવે આ મૂળ પ્રકૃતિમાંથી પરિણમન દ્વારા તત્ત્વાન્તરો અને એમ અંતે સ્થૂળ પદાર્થો શી રીતે સંભવે છે, તેનું નિરૂપણ પણ સાં.કા. કરે છે.

પરંતુ તે પૂર્વે સાંખ્યનો એક મહત્ત્વનો સિદ્ધાંત જાણવો જરૂરી છે. તે છે સાંખ્યની ત્રિગુણ વ્યવસ્થા. પ્રકૃતિ છેવટે છે શું ? તેનું સ્વરૂપ કેવું છે ? તેના ઉત્તરમાં સાંખ્યદર્શન કહે છે કે પ્રકૃતિ એ ત્રણ ગુણોની સામ્યાવસ્થા છે. આ ત્રણ ગુણો એટલે સત્ત્વગુણ-રજોગુણ અને તમોગુણ. આ ત્રણ ગુણોનો પરિચય આપણે થોડા સમય પછી કરીશું. આ ત્રણ ગુણોના વૈષમ્યના કારણે પ્રકૃતિમાં સૃષ્ટિસર્જનની પ્રક્રિયા આરંભાય છે. પ્રકૃતિમાં જે ગુણ અર્થાત્ રજોગુણ ચંચળ છે, તેથી તે સ્થિર રહી શકતો નથી. એટલે સામ્યાવસ્થામાં પણ તેની ક્રિયા તો ચાલ્યા જ કરે છે. તેથી પ્રકૃતિમાં પરિણામ તો સતત ચાલતું જ હોય છે. પણ સામ્યાવસ્થામાં ગુણોનું વૈષમ્ય હોતું નથી. તેથી તે પરિણામ એક સમાન હોય છે. તેને સદૃશ પરિણમન કહે છે. પરંતુ પુરુષની સન્નિધિથી જ્યારે પ્રકૃતિમાં ક્ષોભ થાય છે, ત્યારે ગુણોમાં વૈષમ્ય આવે છે અને પછી ભિન્ન ભિન્ન પરિણમન થવા લાગે છે. તેને વિસદૃશ પરિણમન કહે છે.

સામ્યાવસ્થામાં ક્ષોભ થવાથી પ્રકૃતિના સાત્ત્વિક અંશમાંથી સર્વ પ્રથમ 'મહત્' કે બુદ્ધિ તત્ત્વનો આવિર્ભાવ થાય છે. બુદ્ધિનું વિશેષ લક્ષણ અધ્યવસાય (નિશ્ચય) છે. તે સાત્વિકી હોઈ પુરુષનું પ્રતિબિંબ ઝીલી શકે છે. સર્વ બૌદ્ધિક પ્રક્રિયાનો આધાર બુદ્ધિ છે. મન અને ઇન્દ્રિયો પણ બુદ્ધિ માટે જ કાર્ય કરે છે.

બુદ્ધિમાં સત્ત્વગુણ મુખ્ય છે. રજસ્ અને તમસ્ ગૌણ છે. પરંતુ એ ગુણોમાં પ્રતિક્ષણ પરિણમન થવાથી પછી તેમાંથી અહંકાર તત્ત્વોનો આવિર્ભાવ થાય છે. ત્રિગુણને લીધે અહંકાર પણ સાત્ત્વિક (વૈકારિક), રાજસ્ (તૈજસ્) અને તામસ્ (ભૂતાદિ) એમ ત્રણ પ્રકારનો થાય છે. અભિમાન એ અહંકારનું લક્ષણ છે. બુદ્ધિમાં જ્યારે ઇચ્છાશક્તિ પ્રવેશે છે, ત્યારે તેને જ અહંકાર કહેવાય છે. અહંકાર અકર્તા પુરુષમાં કર્તાપણાનો અધ્યાસ આરોપે છે.

સાત્ત્વિક અહંકારમાંથી પાંચ જ્ઞાનેન્દ્રિયો, પાંચ કર્મેન્દ્રિયો અને મન આવિર્ભાવ પામે છે તથા તામસ અહંકારમાંથી પાંચ તન્માત્રાઓ આવિર્ભૂત થાય છે. રાજસ્ અહંકાર બન્નેમાં સહાય કરે છે. આ મત વાચસ્પતિ મિશ્રનો છે. પરંતુ વિજ્ઞાન ભિક્ષુ સહેજ જુદો મત ધરાવે છે.

શબ્દ, સ્પર્શ, રૂપ, રસ અને ગંધ એ પાંચ તન્માત્રાઓમાંથી આકાશ, વાયુ, તેજ, જળ અને પૃથ્વી - એ પાંચ મહાભૂતોનો આવિર્ભાવ થાય છે.[૧૪] આ પાંચ મહાભૂતોમાંની પ્રત્યેક મહાભૂત એક એક તન્માત્રામાંથી ઉદ્ભવ્યું કે એક કરતાં વિશેષ તન્માત્રાઓમાંથી, તે અંગે જુદા જુદા મતો પ્રવર્તે છે.[૧૫]

બુદ્ધિથી માંડીને તન્માત્રાઓ સુધીના તત્ત્વો પરિણમન દ્વારા પ્રાપ્ત થતા વિકારો છે; તેમ મહાભૂતો પણ તન્માત્રાના વિકારો છે. આ ભૂતોમાંથી પછી કોઈ વિકાર સંભવતો નથી, પરંતુ અહીં શંકા થાય છે કે પૃથ્વીના પણ ગાય, ઘડો, વૃક્ષો વગેરે વિકારો વિકારો તો છે જ. તેથી ભૂતોને પણ પ્રકૃતિ એટલે કે કારણ કેમ ન માનવા ?

આ શંકાનો ઉત્તર એ છે કે ગાય (=ગાયનું શરીર) વગેરે પૃથિવીથી તાત્ત્વિક રીતે ભિન્ન નથી. પ્રકૃતિ એટલે અન્ય તત્ત્વને ઉત્પન્ન કરનાર. ગાય-ઘડો વગેરે તત્ત્વાંતરો નથી. સ્થૂળ ઇન્દ્રિયોથી એ બધા પૃથિવીના ઘટકો રૂપે સમાન રીતે જ ગ્રહણ થાય છે. તેથી પૃથિવી વગેરે માત્ર વિકારો જ છે.[૧૬]

આમ સાંખ્યદર્શનમાં પચીશ તત્ત્વો સ્વીકારવામાં આવ્યા છે : એક સુનિશ્ચિત કારણ-કાર્ય પ્રક્રિયા દ્વારા પરિણમન પામીને અહીં તત્ત્વાન્તરોની વિવિધ સર્જનલીલાનો ઉપક્રમ દર્શાવ્યો છે. આ કારણ કાર્યની સરણિના અનુસંગે સાંખ્યનિર્દિષ્ટ તત્ત્વોનો વિચાર ચાર પ્રકારે કરી શકાય.

(૧) એવું તત્ત્વ કે જે અનાદિ હોય, જેનું કારણ ન હોય પણ જે પોતે અન્યનું કારણ હોય. આ તત્ત્વ તે પ્રકૃતિ, મૂળ પ્રકૃતિ, અવ્યક્ત કે પ્રધાન. (૨) એવાં તત્ત્વો કે જે કોઈનું કાર્ય હોય અને સાથે સાથે બીજા તત્ત્વનું પણ કારણ હોય. આ તત્ત્વોને પ્રકૃતિ-વિકૃતિ કહેવામાં આવ્યા છે. તે સાત છે - મહત્, અહંકાર અને પાંચ તન્માત્રા. (૩) એવાં તત્ત્વો કે જે કોઈનું માત્ર કાર્ય જ હોય અને અન્ય કોઈનું કારણ ન હોય. આ તત્ત્વોને 'વિકાર' કહેવામાં આવ્યા છે. તેમની સંખ્યા સોળ છે. મન સાથે અગિયાર ઇન્દ્રિયો અને પાંચ મહાભૂતો. (૪) એવું તત્ત્વ કે જે કોઈનું કારણ (પ્રકૃતિ) પણ ન હોય અને કાર્ય (વિકૃતિ) પણ ન હોય અર્થાત્ જે અનાદિ અને નિત્ય તથા અવિકારી હોય. આ તત્ત્વ તે ચૈતન્ય પુરુષ.

ઈશ્વરકૃષ્ણે આ વિભાગ આ કારિકામાં સચોટ રજૂ કર્યો છે -

मूलप्रकृतिरविकृतिर्महदाद्याः प्रकृतिविकृतयः सप्त ।
षोडकस्तु विकारो न प्रकृतिर्न विकृतिः पुरुषः ॥ ३ ॥

ગુણવિચાર :

મૂળ પ્રકૃતિનું આવું પરિણમન એ ખરેખર તો ગુણોના કારણે થાય છે. આ ત્રણ ગુણોની કલ્પના અને તેનું નિરૂપણ એ સાંખ્યદર્શનનું આગવું પ્રદાન છે. સર્વે ભૌતિક અને માનસિક તત્ત્વોનું ચરમ કારણ આ ત્રણ ગુણો જ છે. તેઓ ભલે ગુણો કહેવાય,

પણ ન્યાયવૈશેષિક દર્શનમાં પ્રતિપાદિત ગુણો સાથે તેમનું જરા પણ સાદૃશ્ય નથી. વિજ્ઞાન ભિક્ષુના મત પ્રમાણે આ ગુણો સૂક્ષ્મ દ્રવ્ય છે. કારણ કે તેમને પોતાને ગુણ છે. પુરુષના પ્રયોજન માટે તેમની પ્રવૃત્તિ હોવાથી એ સંદર્ભમાં તેઓ ગૌણ છે. તેથી તેમને ગુણ કહ્યા છે અથવા તો પુરુષોને સાંસારિકતામાં બાંધી રાખે છે, તેથી પણ તેમને ગુણ કહેવામાં આવ્યા છે.[૧૭] ગુણો વિકારો દ્વારા અનુમાનથી સિદ્ધ થાય છે. તેઓ ઇન્દ્રિયગમ્ય નથી.[૧૮]

ગુણોનું ક્ષેત્ર વ્યાપક છે. તેથી તે માત્ર ભૌતિક રચના પૂરતું જ અથવા તો માત્ર માનસિક અવસ્થાના દ્યોતક તરીકે જ તેમનું નિરૂપણ કરવું અપૂર્ણ રહેશે. તેનો વ્યાપ બન્ને ક્ષેત્રોમાં છે. (એટલું જ નહિ પણ મહાભારત અને પુરાણોમાં આ ત્રણેય ગુણોનો નીતિમત્તા કે ધાર્મિકતા સાથે પણ અનુબંધ કરવામાં આવ્યો છે.)

મોટાભાગના દર્શનો અને સામાન્ય માન્યતા પ્રમાણે સૃષ્ટિ એ વાસ્તવિકતા છે. માત્ર શૂન્ય કે આભાસ નથી. તેનાં રૂપો પળે પળે પ્રકટ થાય છે. તેથી પ્રત્યેક પદાર્થ પોતાની વસ્તુલક્ષિતા (Objectivity) દૃષ્ટાના અનુભવમાં લાવે છે. તેમાં રહેતો નક્કર જથ્થો (Mass) પોતાની સીમામાં બંધાઈને સ્થૂળરૂપે દેખાય છે. ત્યારે સાંખ્યપરિભાષામાં તેને તામસિક કહી શકીએ. પરંતુ અનુભવ દર્શાવે છે કે આ સ્થૂળતા સ્થિર નથી. સમય અને સંયોગો તેમાં ધીમું કે ઝડપી પરિવર્તન લાવ્યા કરે છે. આ પરિવર્તન રજોગુણને આભારી છે. આ સ્થૂળ જથ્થો અને પરિવર્તન વસ્તુની સત્તા (Existence) ના સંદર્ભમાં છે. તેથી એ બન્નેના મૂળમાં રહેલી સત્તા (Existence) ને પણ સ્વીકારવી રહી. કિશોરલાલ મશરૂવાળાએ ૧૯ તમસ્, રજસ્ અને સત્ત્વ ગુણને આ સંદર્ભમાં જ અનુક્રમે પદાર્થની પરિમિતિ, ગતિ અને વ્યવસ્થિતિ કહ્યા છે. સત્ત્વને લઘુ અને પ્રકાશક, રજસને ઉપષ્ટંભક અને ચલ તથા તમસ્‌ને ગુરુવરણ શા માટે કહ્યા છે, તે પણ આનાથી સ્પષ્ટ થાય છે.

પરંતુ ગુણોનું સામ્રાજ્ય અહીં જ સમાપ્ત થતું નથી. મનમાં ઊઠતા વિચારો કે તેમાં ઊઠતી વૃત્તિઓ પણ ત્રિગુણથી આવૃત્ત છે. ભૌતિક સૃષ્ટિ અને માનસિક સૃષ્ટિ એ બન્ને આ ત્રણેય ગુણોના વિવિધ તારતમ્યભર્યા ક્રમચય કે ઉપચય (Permutation and Combination)ને લીધે જ શક્ય બને છે. ભૌતિક સૃષ્ટિનો કોઈપણ પદાર્થ આ ત્રણ ગુણોનો બનેલો છે. તેથી તે ત્રણ પ્રકારની વૃત્તિ ઉત્પન્ન કરી શકે છે. સુખની, દુઃખની કે મોહની. તેથી સત્ત્વ, રજસ્ અને તમસ્‌ને અનુક્રમે પ્રીતિ, અપ્રીતિ અને વિષાદાત્મક કહ્યા છે. (સાં.કા.૧૩)

આ ત્રણ ગુણો આંતરજગત અને બાહ્ય જગતની સંવાદિતા સર્જે છે. તેઓ સાથે જ હોય છે. તેઓ તેમનું સ્વત્વ જાળવે છે. પરંતુ કોઈપણ ગુણ તદ્દન એકલો જ રહેતો નથી. તેઓ અન્યોન્યનો અભિભવ કરી શકે છે. એટલે કે કોઈપણ ગુણ બાકીના બે કરતાં વિશેષ પ્રમાણમાં પ્રકટ થઈ શકે છે અને એમ થાય તો જ વૈષમ્ય થયું ગણાય અને સર્ગ પ્રક્રિયા ચાલી શકે, પરંતુ સાથે સાથે તેઓ અન્યોન્યાશ્રય, અનોયન્યજનન અને અન્યોન્ય મિથુનવાળા પણ હોય છે. દેખીતી રીતે તેઓ પરસ્પર વિરોધી લાગે છે. પરંતુ એમનું ધ્યેય એક જ (પુરુષાર્થ) છે અને તેથી તેઓ સાથે રહીને પોતપોતાની રીતે કાર્ય કરી શકે છે. જેમ વાત, પિત્ત અને કફ ત્રણેય સાથે રહી શરીરમાં કાર્ય કરે છે, તેમ અથવા તો દીપકમાં જેમ વાટ, તેલ અને જ્યોત પરસ્પર વિરોધી હોવા છતાં પ્રકાશની ક્રિયામાં સાથે જોડાય છે તેમ.[૨૦]

આ ત્રણેય ગુણો અનેક છે. એક સત્ત્વગુણ, એક રજોગુણ કે એક જ તમોગુણ એમ નથી. તેઓ અનેક છે[૨૧] અને તેથી જ તો કાર્યમાં યુગપદ્ વૈવિધ્ય સંભવી શકે છે. તેઓ પોતે વધતા-ઓછા પ્રમાણમાં આવિર્ભૂત થાય છે. પણ નિજસ્વરૂપને તજતા નથી. કોઈપણ ગુણ અન્ય ગુણમાં પરિણમતો નથી. તેમનો નાશ પણ નથી અને તેમને ઉત્પન્ન કરી શકાતા નથી.

આમ, દ્વૈતમૂલક વસ્તુવાદ (Dualistic Materialism) નો પાયો એ આ સાંખ્યની ત્રિગુણ વ્યવસ્થા છે. ભૌતિક કે વૈચારિક સૃષ્ટિના સર્જનની વિકાસ પ્રક્રિયામાં વિજ્ઞાન અને દર્શનને સાંખ્યે એક અગત્યની કડી પૂરી પાડી છે.

ગુણવૈષમ્યના કારણે પ્રકૃતિમાં પરિણમન થાય છે. વૈષમ્યાવસ્થામાં તે પરિણમન ભિન્ન ભિન્ન પ્રકારનું હોય છે. યોગભાષ્ય આ પરિણમન ત્રણ પ્રકારનું દર્શાવે છે : (૧) ધર્મપરિણામ - ધર્મોમાં પરિણમન તે.[૨૨]

એટલે કે ધર્મીના કોઈ ધર્મનો તિરોભાવ થતાં અન્ય ધર્મનો આવિર્ભાવ થવો તે. દા.ત. માટીના પિંડમાંથી ઘટની ઉત્પત્તિ થવી.

(૨) લક્ષણ પરિણામ - ભૂત, વર્તમાન તથા ભવિષ્યરૂપ પરિણમન. આ ત્રણેય કાળના લક્ષણો ધર્મીમાં સાથે જ હોય છે. પણ તેમાંનો એક અન્ય બેનો નિરોધ (Supression) કરી આવિર્ભાવ પામે છે. જેમકે ઘડો માટીમાંથી જ્યાં સુધી આવિર્ભાવ પામતો નથી, ત્યાં સુધી તેનું અનાગત લક્ષણ વ્યક્ત હોય છે. જ્યારે તે આવિર્ભાવ પામે છે, ત્યારે એ અનાગત લક્ષણનો નિરોધ થાય છે અને વર્તમાન લક્ષણ વ્યક્ત થાય છે વગેરે.

(૩) અવસ્થા લક્ષણ - ધર્મના આ ત્રણ કાલિક લક્ષણોમાંથી પ્રત્યેક લક્ષણમાં ક્રમથી જુદી જુદી અવસ્થાઓ ક્રમિક થવી તે અવસ્થા પરિણામ છે. જેમકે નવી વસ્તુ જૂની થવી, બાળકમાંથી વૃદ્ધ થવું વગેરે.[૨૩]

સત્કાર્યવાદ :

આપણે આમ જોયું કે સ્થૂળ દેખાતા કાર્યના કારણની શોધ કરતાં કરતાં સાંખ્યદર્શન સૂક્ષ્મ અને અવ્યક્ત એવા એક મૂળ કારણ પ્રકૃતિ સુધી પહોંચે છે. પરિણમન પ્રક્રિયા દ્વારા અહીં કારણના અવસ્થાન્તરો દ્વારા તત્ત્વાન્તર થતા અનેક પદાર્થોથી યુક્ત સૃષ્ટિ સર્જન થાય છે. સાંખ્ય સ્પષ્ટપણે માને છે કે કાર્ય એ નિતાંત નવું ઉત્પાદન નથી. તે તેના કારણમાં પહેલેથી જ હતું (સત્) કારણ કે જે અસત્ હોય તે સત્ થઈ શકે જ નહીં. પણ જે ખરેખર છે તે પરિણામ પામી અવસ્થાભેદથી ભિન્ન કે નૂતન સ્વરૂપે માત્ર જણાય જ છે. તાત્ત્વિક દૃષ્ટિએ તે તેના કારણથી ભિન્ન છે જ નહીં. આમ એક બાજુએ કાર્ય એ કારણનું જ સ્થૂળ કે વ્યક્ત રૂપ છે અને બીજી બાજુએ કાર્ય એ નવી વસ્તુ નથી. શૂન્યમાંથી કંઈ જ સર્જી શકાય નહીં. એટલું જ નહીં, પણ ગમે તે વસ્તુમાંથી પણ તેનાથી તદ્દન ભિન્ન ગુણધર્મવાળી ગમે તે વસ્તુ પણ ઉત્પન્ન કરી શકાય નહિ. કાર્યની ઉત્પત્તિ જેમ સાવ નવી નથી, તેમ આકસ્મિક પણ નથી. કારણ જ કાર્યરૂપે આવિર્ભાવ પામે છે.

સાંખ્યની આ વિચારધારાને સત્કાર્યવાદ કહેવામાં આવે છે.

સાંખ્યના સત્ કાર્યવાદથી વિપરીત ન્યાય વૈશેષિક દર્શન અસત્ કાર્યવાદનો પુરસ્કાર કરે છે. તેમના મત પ્રમાણે કાર્ય પૂર્વે હતું જ નહિ (असत्) પરંતુ તે પછીથી કારણમાં ઉત્પન્ન થયું. તો બૌદ્ધોના મત પ્રમાણે असत् માંથી सत् ઉત્પન્ન થાય છે. તેમજ વેદાન્તના વિવર્તવાદ પ્રમાણે કારણ એ જ સત્ છે અને તેમાંથી ખરેખર કોઈ કાર્ય ઉત્પન્ન થતું નથી. ઉત્પન્ન થતું લાગે છે, એ તો માત્ર આભાસ છે.[૨૪]

સાં.કા.૯માં સત્કાર્યવાદને નીચેનાં પાંચ કારણોથી સિદ્ધ કરવામાં આવ્યો છે.

(૧) असत् अकरणात् – જેનો સંપૂર્ણ અભાવ હોય (असत्) તે કદી પણ ઉત્પન્ન થઈ શકે નહીં. જેમકે નીલરૂપને હજારો ઉપાયો વડે પણ પીળું કરી શકાતું નથી. (વાચસ્પતિ) અથવા તો રેતીમાંથી તેલ ઉપજાવી શકાતું નથી. (ગૌડપાદ).

(૨) उपादानग्रहणात् – કોઈ ચોક્કસ કાર્યની ઉત્પત્તિ માટે કોઈ ચોક્કસ ઉપાદાનનો

જ આધાર લેવામાં આવે છે. દા.ત. દહીં મેળવવા માટે દૂધનો જ ઉપયોગ થાય છે, પાણીનો નહીં. (ગૌડ)

(૩) सर्वसम्भवाभावात् – જો કાર્ય અને કારણ વચ્ચે તાત્ત્વિક ઐક્યરૂપી સંબંધને ન સ્વીકારવામાં આવે તો પછી કોઈપણ વસ્તુ બીજી ગમે તે વસ્તુમાંથી બની શકત. જેમકે રેતીમાંથી સુવર્ણ બની શકતું નથી. પ્રત્યેક વસ્તુની ઉત્પત્તિ નિશ્ચિત મર્યાદા અને નિયમોને આધીન રહીને જ થાય છે અને આ મર્યાદાનું કારણ એ જ કે કાર્ય, કારણ સાથે પહેલેથી જ સંબંધ છે.[૨૫]

(૪) शक्तस्य शक्यकरणात् – જેમ કોઈ પણ કાર્ય કોઈપણ કાર્યમાંથી ઉત્પન્ન થઈ શકતું નથી, તેમ કોઈ પણ કારણ પણ કોઈપણ કાર્યને ઉત્પન્ન કરી શકતું નથી. પરંતુ પ્રત્યેક કારણ અમુક જ કાર્ય ઉત્પન્ન કરવાની શક્તિ ધરાવે છે. દા.ત. સૂર્ય, સૂર્યકાન્ત મણિમાંથી અગ્નિ ઉત્પન્ન કરવાની શક્તિ ધરાવે છે. પણ તે ચંદ્રકાન્ત મણિમાંથી શીતળ જળ ઉત્પન્ન કરી શકતો નથી. (युक्तिदी)

(૫) कारणभावात् – કાર્ય કારણનો જ સ્વભાવ ધરાવે છે. (જયમંગલા) કાર્ય એ કારણથી તત્ત્વતઃ ભિન્ન નથી. સુવર્ણની વીંટી સુવર્ણ સિવાય અન્ય કોઈ પદાર્થમાંથી બની શકતી નથી.

ઉપરનાં પાંચ કારણો એમ દર્શાવે છે કે કાર્ય પહેલેથી જ સૂક્ષ્મરૂપે પોતાના કારણમાં વિદ્યમાન હોય છે. કારણના ગુણધર્મો તેમાં પહેલાં હોય જ છે. યોગ્ય સમય આવતાં કાર્ય સ્વકારણમાંથી કાર્યરૂપે પ્રગટ થાય છે અને મુખ્યત્વે આ કારણ ઉપાદાન કારણ છે. પ્રકૃતિ એ મૂળ ઉપાદાન કારણ છે. તે પોતાના કાર્યનું સ્વતઃ પરિણમન કરી શકે છે. પરંતુ ક્યારેક તે પરિણામ માટે તેને સહકારી કારણોની પણ જરૂર રહે છે. તેને નિમિત્ત કારણ કહે છે. પરંતુ નિમિત્ત કારણ કાર્યનો પ્રવર્તક હેતુ નથી. તેનો ઉપયોગ તો ઉપાદાન કારણ દ્વારા કાર્યના પ્રકટીકરણની ક્રિયામાં આવતા બાધકોને દૂર કરવા પૂરતો જ હોય છે.

યોગભાષ્યમાં દૃષ્ટાંત આપવામાં આવ્યું છે કે ખેડૂત ખેતરના ક્યારાઓમાં પાણી પાવા માટે નીક કરે છે. પણ તે પોતે પાણીને લઈને ક્યારા સુધી જતો નથી. નીક થઈ એટલે પછી પાણી તેની જાતે જ ક્યારા સુધી વહી જશે. કારણ કે વહેવું એ પાણીની સ્વાભાવિક પ્રવૃત્તિ છે. તે વહેવામાં જે બાધક હતું તે દૂર કરવા નીક કરવામાં આવી એટલું જ.[૨૬]

આ ઉપરાંત એ પણ નોંધવું જોઈએ કે સહકારી કારણો હોય તો પણ કાર્યો હંમેશાં સર્વત્ર વ્યક્ત થયા જ કરે એમ હોતું નથી. તેમાં દેશ, કાળ, આકાર અને નિમિત્તની મર્યાદાઓ હોય છે. જેમકે કેસર કાશ્મીરમાં જ થાય છે. દેશ, ડાંગરનું વાવેતર ચોમાસામાં જ થાય. કાળ, હરિણી માણસને જન્મ આપી શકતી નથી. આકાર, ધર્મનો અભાવવાળો દુષ્ટ પુરુષ સુખ પામી શકતો નથી. નિમિત્ત[૨૭]

ન્યાયવૈશેષિક, બૌદ્ધ વગેરે દર્શનોમાં સત્કાર્યવાદનું ખંડન પણ કરવામાં આવ્યું છે, તો સાંખ્યાચાર્યોએ પોતાનો બચાવ પણ કર્યો છે. તેનો વિસ્તાર અત્રે પ્રસ્તુત નથી. માત્ર બે મુદ્દાઓ જોઈ લઈએ. જો કારણ એજ કાર્ય હોય અને તે બન્નેમાં કોઈ તાત્ત્વિક ભેદ જ ન હોય તો કારણ અને કાર્ય એવા બે શબ્દો નિરર્થક થઈ જશે. પછી તો તન્તુઓને પટ કહેવામાં કોઈ આપત્તિ ન હોવી જોઈએ. આવી શંકા થઈ શકે છે. આ શંકાનો ઉત્તર આપતાં સાંખ્ય કહે છે કે કાર્ય કારણમાંથી જ પ્રકટ થયું છે અને કારણના ગુણો ધરાવે છે, પણ રચના અને અવસ્થાના ભેદથી કાર્ય અમુક રીતે કારણથી જુદું પડે છે. પરિણામનો અર્થ એ છે કે પરિણમનથી પ્રાપ્ત થતું કાર્ય પોતાની પણ વિશેષતા ધરાવે છે. દૂધમાંથી દહીં બને છે. દહીં એ દૂધના કેટલાંક ગુણો ધરાવે જ છે. પણ કેટલેક અંશે તે સ્વાદ વગેરેમાં દૂધથી ભિન્ન છે, તો પણ તેના તાત્ત્વિક સ્વરૂપમાં નિતાંત ભેદ નથી. દૂધ પણ સત્ય છે અને તેનો વિકાર એવું દહીં પણ સત્ય છે. કારણ કે એક મૂળ દ્રવ્ય છે તો બીજું પરિણામ છે.

સાંખ્યના મત અનુસાર અંતતોગત્વા તો મૂળમાં પ્રકૃતિ - એટલે કે ગુણોમાં જ પરિણમન થતા કાર્ય ઉત્પન્ન થાય છે અને ઉત્પન્ન થવું એટલે જન્મ થવો અને એક તબક્કે જે ઉત્પન્ન થાય તેનો નાશ પણ થાય છે. હવે પ્રકૃતિ તો નિત્ય છે, તો પછી તેમાં જન્મ અને વિનાશ કઈ રીતે સ્વીકારી શકાય ? આવી શંકા પણ કરાય છે. સાંખ્ય તેનો સીધો ઉત્તર આપે છે કે જન્મ-વિનાશ એ તો કેવળ વ્યવહાર છે. ખરેખર તો અહીં કોઈ જન્મતું નથી અને નાશ પણ પામતું નથી. અહીં પરિણમનથી તત્ત્વાન્તરોનો માત્ર આવિર્ભાવ અને તિરોભાવ જ થાય છે. તન્તુઓમાં પટનો આવિર્ભાવ થાય છે અને પટને વિખેરો તો તેનો તિરોભાવ થાય છે. તન્તુઓ તો હતા તે જ છે.

વળી એવી શંકા થાય કે પ્રકૃતિમાં પરિણામ થવાથી તત્ત્વાંતરોનો આવિર્ભાવ થયો. એનો અર્થ એ થયો કે પ્રકૃતિનો કેટલોક ભાગ રૂપાંતરિત થઈ ગયો. પ્રકૃતિ ખંડિત થઈ ગઈ. પણ પ્રકૃતિ તો નિરવયવી છે. આ ઉપરાંત અનેકાનેક કાર્યોને લીધે પ્રકૃતિનો તેટલા અંશે હ્રાસ પણ થઈ જશે. તેનું સમાધાન એ છે કે ગુણો પોતાનો સ્વભાવ છોડતા નથી. માત્ર તેમના સંયોજનોથી જ કાર્યો પ્રકટ થયા છે. તેનાથી પ્રકૃતિના એક અખંડ સત્ત્વનો

બાધ થતો નથી. વળી પ્રકૃતિ તો સર્વવ્યાપી છે. તેનો ભંડાર અખૂટ છે. વિકારોને કારણે જે ક્ષતિ લાગે છે, તે તો તેના સામર્થ્યથી જ પૂરાઈ જાય છે. (प्रकृत्यापूरात् । यो.सू.३-५) સંક્ષેપમાં કહીએ તો સાંખ્યનો પરિણામવાદ એ વ્યવહારમાં દેખાતા વૈવિધ્ય અને તેની પાછળ રહેલા એકત્વનું જ શક્ય તેટલું તર્કનિષ્ઠ પ્રસ્થાપન છે. કીથ કહે છે તેમ

Casuality in Sāmkhya, in its ultimate essence, is reduced to change of appearance in an abiding entity.[૨૮]

ભૌતિક વિજ્ઞાનનો Conservation of matter and energy એ સિદ્ધાંત એના કંઈક પરિષ્કૃત સ્વરૂપે સાંખ્યે બહુ પહેલાં જાણી લીધો હતો એમ લાગે છે.

પુરુષવિચાર :

સાંખ્યના બે મૂળભૂત તત્ત્વ, પ્રકૃતિ અને પુરુષ છે. તેમાંથી જેમાં પરિણમન દ્વારા સૃષ્ટિ સર્જન થાય છે, તે પ્રકૃતિ છે. પણ પ્રકૃતિ અચેતન હોઈ સ્વયં પરિણમન કરી શકે નહીં. તેથી ચેતન તત્ત્વ એવા પુરુષનો સ્વીકાર પણ સાંખ્ય કરે છે. વળી પ્રકૃતિ અને તેની સૃષ્ટિ વાસ્તવિક (Real) અને વસ્તુલક્ષી (Objective) પણ છે. વસ્તુલક્ષિતા એ સાપેક્ષ વિભાવના છે, તેથી તેમાં તેનાથી પર એવા કોઈ અન્યની અપેક્ષા રાખે છે. પ્રકૃતિ જો Object છે તો તેનો કોઈ Subject પણ હોવો જોઈએ અને તે Subject છે પુરુષ.

પુરુષ પ્રકૃતિથી વિપરિત છે. તે ચૈતન્ય છે, નિર્ગુણ છે, વિવેકી છે. પ્રકૃતિ પ્રસવધર્મી છે, પુરુષ અપ્રસવધર્મી છે. પ્રકૃતિ પરિણમનશીલ છે, તો પુરુષ અવિકારી એટલે કે કુટસ્થ છે. તે નિત્ય અને અને શુદ્ધ ચૈતન્ય છે. તે કેવળ તે જ છે. સર્વ વિશેષણોથી રહિત. ન્યાયવૈશેષિકમાં આત્મામાં ધર્મ, અધર્મ વગેરે ગુણો કલ્પવામાં આવ્યા છે. પણ સાંખ્યનો પુરુષ નિર્ગુણ છે. પ્રકૃતિથી ભિન્ન એવા પુરુષના અસ્તિત્વને સિદ્ધ કરવા સાં.કા.૧૭માં પાંચ દલીલો આપવામાં આવી છે.

[૧]સંઘાત (સમૂહ)ની રચના ઇતર માટે હોય છે.[૨] ત્રિગુણાત્મક પ્રકૃતિથી ભિન્ન એવું કોઈ નિર્ગુણ તત્ત્વ હોવું જોઈએ.[૩] અધિષ્ઠાન હોવાથી[૪] ભોગ્યથી ભિન્ન એવો ભોક્તા હોવાથી અને[૫] કૈવલ્ય માટે પ્રવૃત્તિ થતી હોવાથી - પ્રકૃતિથી ભિન્ન એવો પુરુષ અવશ્ય છે.

પરંતુ પુરુષ એક નથી, અનેક છે. સર્વે પુરુષો અનંત છે, અવિકારી છે, સર્વવ્યાપી અને નિત્ય છે : પુરુષ બહુત્વના સમર્થનમાં ૧૮મી સાં.કા. નીચેની ત્રણ દલીલો આપે

છે. (૧) જન્મ-મરણ, જ્ઞાન વગેરેની બાબતોમાં ભિન્ન ભિન્ન વ્યક્તિઓ વચ્ચે તફાવત હોય છે.

(૨) સર્વ પ્રાણીઓની પ્રવૃત્તિઓ એકી સમયે એક સરખી હોતી નથી અને (૩) પ્રત્યેક દેહધારી જીવમાં ત્રણેય ગુણોની ભિન્ન ભિન્ન વ્યવસ્થા દેખાય છે.

સાંખ્યના આ પુરુષ બહુત્વવાદની મર્યાદાઓ પ્રાચીન અને અર્વાચીન અનેક વિદ્વાનોએ દર્શાવી તેની ટીકા કરી છે. જેમકે એક પુરુષથી બીજા પુરુષને જુદું પાડતું ભેદક તત્ત્વ અહીં છે જ નહીં. પુરુષ શુદ્ધ ચૈતન્ય છે. અનેક પુરુષો હોય તો પણ ચૈતન્ય તો એક જ છે. તેથી તાર્કિક દૃષ્ટિએ પુરુષ બહુત્વનો સિદ્ધાંત ટકી શકે નહીં. જન્મ-મરણ વગેરે પુરુષને સંભવે નહિ. તે તો જીવંત શરીરના હોય અને નાનાત્વને ઉપાધિ રૂપ ગણીએ તો પછી વેદાન્તમાં નિરૂપિત એકાત્મવાદને જ સ્વીકારવો પડે વગેરે. સાંખ્યાચાર્યોએ આવા આક્ષેપોનું ખંડન પણ કર્યું છે. આમ તો ન્યાયવૈશેષિક અને જૈનદર્શનોમાં પણ અનેક આત્માઓનું પ્રતિપાદન થયું પણ છે. પરંતુ ત્યાં આત્માને ગુણોથી યુક્ત માનવામાં આવ્યો છે. ત્યારે સાંખ્યનો પુરુષ નિર્ગુણ અને અવિકારી છે. તેથી તેને પુરુષબહુત્વને સિદ્ધ કરવામાં ભારે વિરોધનો સામનો કરવો પડ્યો છે.

પરંતુ અત્રે ચર્ચા અપ્રસ્તુત છે. આપણે માત્ર પરિણમના સંદર્ભમાં જ તેનો વિચાર કરીએ.

આ પૂર્વે બે અન્ય મુદ્દાઓ પણ નોંધી લઈએ.

સાંખ્યદર્શન પુરુષબહુત્વનું પ્રતિપાદન કરે છે. પરંતુ પ્રકૃતિને તો એક જ માને છે. પુરુષભેદે પ્રકૃતિભેદ નથી. જો પ્રતિપુરુષ પ્રકૃતિ પણ અલગ અલગ હોય તો "પ્રકૃતિને પરિમિત કહેવી પડે. તેને પરિમિત માનતા એક સમય એવો આવશે કે જ્યારે સૃષ્ટિનું સર્જન કરતાં કરતાં તે નિઃશેષ બની જશે, કારણ કે પરિમિત પદાર્થ અનન્તકાળ વસ્તુને ઉત્પન્ન કર્યા કરે તે શક્ય નથી. મૂળ પ્રકૃતિ નિઃશેષ બનતાં સંસારના ઉચ્છેદનો પ્રસંગ આવશે. તેથી પ્રકૃતિને પરિમિત ગણી શકાય નહિ અને એટલે જ તેને પ્રતિપુરુષ ભિન્ન માનવી ન જોઈએ. વળી પ્રતિપુરુષ ભિન્ન મૂળ પ્રકૃતિ માનતાં તેના વિભિન્ન સ્તરો સ્વીકારવા પડે. જો મૂળ પ્રકૃતિમાં આવો શ્રેણીભેદ કરીએ તો અનવસ્થા દોષ આવે, પરિણામે ઉકેલી ન શકાય એવી જટિલ સમસ્યા ખડી થાય અને જગતની મૂલાધાર મૂલ પ્રકૃતિનું અસ્તિત્વ જ અપ્રમાણિત થઈ જાય."[૨૯] એટલે મૂળ પ્રકૃતિ તો એક જ છે અને તે અવ્યક્ત છે. પરંતુ તેમાંથી આવિર્ભૂત થતી વ્યક્ત પ્રકૃતિઓ અનેક છે.

સત્ત્વાદિ પ્રત્યેક ગુણ અનેક છે. તેથી મહત્‌થી માંડીને મહાભૂતો પણ અનેક છે. તે સહુનો મૂલાધાર અવ્યક્ત મૂળ પ્રકૃતિ છે અને તે તત્ત્વો પ્રકૃતિના સામર્થ્યથી પોતાનું કાર્ય કરે છે અને પ્રતિ પુરુષ માટે અલગ અલગ સૃષ્ટિ ઉત્પન્ન કરે છે. આ પ્રતિપુરુષ માટેની સૃષ્ટિ આમ વૈયક્તિક છે. પરંતુ આ વૈયક્તિક અનેક સૃષ્ટિઓ ઉપરાંત વૈશ્વિક સૃષ્ટિનું પ્રતિપાદન કરે છે કેમ તે એક પ્રશ્ન છે.

આ સંદર્ભમાં ૩૯મી સાં.કા. થોડો પ્રકાશ ફેંકે છે :

सूक्ष्मा मातापितृजाः सह प्रभूतैस्त्रिधा विशेषाः स्युः ।
सूक्ष्मास्तेषां नियता मातापितृजा निवर्तन्ते ॥

વિશેષો અર્થાત્ પાંચ ભૂતો ત્રણ પ્રકારના છે : (૧) સૂક્ષ્મ શરીરો, (૨) માતા-પિતાથી ઉત્પન્ન થયેલ શરીરો અને (૩) મહાભૂતો. તે પૈકી સૂક્ષ્મ શરીરો નિયત (નિયમથી અમુક સમય સુધી રહેનારાં) છે અને માતાપિતાથી ઉત્પન્ન થયેલ શરીરો (મૃત્યુ સમયે) નાશ પામે છે.

આનો સૂચિતાર્થ એ છે કે પુરુષની સૃષ્ટિ એટલે તેના સૂક્ષ્મ શરીર સાથેનું સ્થૂળ શરીર અને સાથે સાથે તેના ઉપભોગ માટેની મહાભૂતોની સૃષ્ટિ. હવે આ મહાભૂતોની સૃષ્ટિ એટલે કે જગત પણ પ્રતિપુરુષ ભિન્ન હોય તો એકીસાથે અનેક જગત માનવા પડે અને તો પછી સર્વને સામાન્યપણે એકસરખી સૃષ્ટિને કેવળ માનસિક માનવી પડે. જોકે વાચસ્પતિ સાં.ત.કૌ.માં प्रभूतैः ને સ્પષ્ટ કરતાં જણાવે છે કે प्रकृष्टानि महान्ति भूतानि અને महाभूतवर्गे च घटादीनां निवेशः । घटादीनां માં आदि દ્વારા સર્વ સ્થૂળ ભૌતિક પદાર્થો સમાવિષ્ટ છે અને એમ એક રીતે વૈશ્વિક સૃષ્ટિનું પણ સૂચન છે, એમ કદાચ તારવી શકાય. આમ છતાં સાંખ્યગ્રંથોમાં આ પ્રશ્ન વણચર્ચાયેલો રહ્યો છે. માત્ર પુરાણો વગેરેમાં ઈશ્વર સર્જિત વૈશ્વિક સૃષ્ટિના વર્ણનો જોવા મળે છે.

બીજો મહત્ત્વનો મુદ્દો એ છે કે પ્રકૃતિમાં પરિણમન શી રીતે થયું ? તેની પ્રક્રિયા અહીં સુપેરે સમજાવી છે, પણ આ પરિણમન દ્વારા સૃષ્ટિનું સર્જન શા માટે એટલે કે કયા પ્રયોજનથી થયું ? સાંખ્ય આ પ્રશ્નનો ઉત્તર આપે છે કે એ સર્જન પુરુષના ભોગ અને અપવર્ગ (મોક્ષ) માટે થયું છે. પરંતુ પુરુષ તો અસંગ અને અપરિણામી છે. તે કર્તા કે ભોક્તા પણ નથી. તેથી તેને બંધન પણ નથી. તેથી તેના ઉપભોગ કે અપવર્ગનો પ્રશ્ન જ નથી. આવો આક્ષેપ પણ કરી શકાય અને તે થયો પણ છે. સાંખ્યાચાર્યો તે આક્ષેપનું સમાધાન કરતાં કહે છે કે પુરુષના સન્નિધાનથી ચિત્તનું પ્રતિબિંબ બુદ્ધિમાં પડે છે અને તેના કારણે બુદ્ધિવૃત્તિ ચેતનમાં પરિણમે છે. પુરુષ અકર્તા છે, પરંતુ પ્રકૃતિમાં

(બુદ્ધિમાં) પ્રતિબિંબ પાડવાની યોગ્યતાને લીધે તે પણ જ્ઞાતા કે ભોક્તા હોય તેમ લાગે છે.[30] આ મત વાચસ્પતિનો છે. પરંતુ તેનાથી પુરુષ કેવી રીતે ભોક્તા બને તે સમજાવી શકાતું નથી. કારણ કે તેનું પ્રતિબિંબ પડે છે - તેમાં નહિ.

આથી વિજ્ઞાન ભિક્ષુ દ્વિવિધ છાયાપતિનો સિદ્ધાંત રજૂ કરે છે.[31] તે પ્રમાણે પુરુષની છાયા જ્યારે બુદ્ધિમાં પડે છે, ત્યારે બુદ્ધિની અને તેના દ્વારા પ્રકૃતિની છાયા પણ પુરુષમાં પડે છે. તેથી બુદ્ધિ જેમ ચૈતન્યનો અનુભવ કરતી લાગે છે, તેમ પુરુષ પણ ભોક્તા વગેરે હોય તેમ લાગે છે અર્થાત્ ભોગ અને તેમાંથી મોક્ષ એ બંને પુરુષમાં અધ્યારોપિત જ છે. જ્ઞાન અને વિવેક (કે યોગ)થી આ અધ્યારોપની નિવૃત્તિ થતાં પુરુષ તેના વિશુદ્ધ સ્વરૂપે પ્રકાશે છે અને પ્રકૃતિ પણ હવે તે પુરુષ સામે આવતી નથી.

હવે આપણે અચેતન એવી પ્રકૃતિમાં પરિણમન શી રીતે શક્ય બને તે વિષે સાંખ્યનો મત જોઈએ.

અવ્યક્ત એવી પ્રકૃતિની ત્રણેય ગુણોની સામ્યાવસ્થામાં તો સર્ગવ્યાપાર થતો નથી. પરંતુ જ્યારે ગુણોમાં ક્ષોભ થાય છે, ત્યારે તેમાંથી ક્રમશઃ ત્રેવીસ તત્ત્વોનો આવિર્ભાવ થાય છે. પરંતુ આ સામ્યાવસ્થામાં ક્ષોભ થયો શી રીતે ? તેમાં પરિણમન કઈ રીતે શક્ય બન્યું ? જો આ પરિણમન કોઈ ક્ષોભ વિના જ - સ્વતંત્ર રીતે જ થયું હોય તો તે હંમેશ રહેવું જોઈએ. સામ્યાવસ્થા કદી આવવી જ ન જોઈએ અને એમ હોય તો પછી અવ્યક્તનું અસ્તિત્વ પણ ન રહે.

પરંતુ એમ નથી. પ્રકૃતિનું પરિણમન ક્ષોભથી થાય છે અને એ ક્ષોભ પ્રાપ્ત થાય છે ચૈતન્ય એવા પુરુષની સન્નિધિથી. પુરુષ અકર્તા અને તેથી નિષ્ક્રિય હોઈ સ્વયં આ ક્ષોભ કરતો નથી, તે તો સાક્ષીમાત્ર છે. તેમ છતાં તેના સામીપ્ય માત્રથી પ્રકૃતિ જાણે કે ચેતન બની હોય તેમ વર્તવા લાગે છે. तस्मात्तत्संयोगादचेतनं चेतनावदिव लिङ्गम् । (સાં.કા.૨૦) પરંતુ પુરુષનું સામીપ્ય જ માત્ર જડને ચેતન કેવી રીતે બનાવી શકે ? આ સમસ્યાનું સમાધાન આપણે ઉપર જોયું તેમ વાચસ્પતિ અને વિજ્ઞાન ભિક્ષુ પુરુષની છાયા બુદ્ધિમાં અને બુદ્ધિ-પ્રકૃતિની છાયા પુરુષમાં પડવાથી આ શક્ય બને છે, એમ આપે છે. પરંતુ પ્રતિબિંબ બિંબને સક્રિય કરી શકે નહીં. એટલે ક્ષોભ શક્ય ન બને.

અચેતન અને ચેતન નિતાંત ભિન્ન છે એમ સાંખ્યે સ્વીકાર્યા પછી અચેતનમાં ચેતનનો એક પણ કણ ભળ્યા વિના ગતિની કલ્પના કરવામાં વિરોધાભાસ જણાય છે. પરંતુ સાંખ્ય માને છે કે અચેતનમાં ચેતનની સન્નિધિથી ગતિ ન જ સંભવે એમ નથી. ભોજ કહે છે કે જેમ ચુંબકના સાન્નિધ્યથી લોખંડમાં ગતિ આવે છે, તેમ પુરુષના

સામીપ્યથી પણ પ્રકૃતિમાં ગતિ આવે છે અને જો કે પ્રકૃતિ પોતાના આ પરિણમના કારણથી અજ્ઞ છે, તો પણ તે પુરુષના ભોગ અને અપવર્ગ માટે કાર્યરત થાય છે.[૩૨]

સાં.કા.૫૭માં અચેતન પ્રકૃતિની પ્રવૃત્તિ માટે વાછરડાની વૃદ્ધિ માટે ગાયના આંચળમાંથી સ્વતઃ વહેતા દૂધનું દૃષ્ટાંત આપ્યું છે - જેમ વાછરડાની વૃદ્ધિ માટે અચેતન દૂધ વહે છે, તેમ પુરુષના મોક્ષ માટે પ્રધાન (પ્રકૃતિ)ની પ્રવૃત્તિ થાય છે.[૩૩] (જોકે શ્રીમદ્ શંકરાચાર્ય આ દૃષ્ટાંતની ટીકા કરી અચેતનની સ્વયંભૂ પ્રવૃત્તિનું ખંડન કરે છે. (બ્ર.સૂ.૨-૨-૯) પરંતુ અહીં પ્રકૃતિના પ્રયોજનના સંદર્ભે આ દૃષ્ટાંત સમજી શકાય તેમ છે. પુરુષના ભોગ અને અપવર્ગના ઉદ્દેશથી પ્રકૃતિ પ્રવૃત્તિ કરે છે, એવો ભાવાર્થ લઈ શકાય.)

પુરુષના માત્ર સાન્નિધ્યથી જ જડ પ્રવૃત્તિ ગતિશીલ કેમ બની શકે, તે માટે સાંખ્યાચાર્યોએ આપેલ સ્પષ્ટતાઓ કે દૃષ્ટાંતો સંપૂર્ણ સંતોષકારક ન પણ હોય. કદાચ એટલે જ પછીથી સેશ્વર સાંખ્ય પ્રવર્તિત થયું હશે કે પછી ઉપનિષદના બ્રહ્મ-પરિણમનવાદમાં પણ આ સમસ્યાનું નિરાકરણ જોઈ શકાય. પરંતુ સાં.કા.માં આવું કોઈ સમાધાન શક્ય નથી. બહુ બહુ તો એમ કહી શકાય કે પુરુષની સત્તામાં જ એવી કોઈ નિહિત શક્તિ (Potential) છે કે જે પોતે હોઈને (Being) પ્રકૃત્તિને હોવામાંથી (Beingness) બનવા (Becomingness) માં પ્રેરે છે.

ઉપસંહાર :

આપણા પ્રત્યક્ષ અનુભવમાં આવતા જગત અને તેના વિવિધ પદાર્થોના સર્જન અને તેની પ્રક્રિયા દર્શાવવામાં સાંખ્યદર્શનનો અભિગમ બુદ્ધિગમ્ય અને કંઈક અંશે વૈજ્ઞાનિક રહ્યો છે. તેથી પદાર્થમીમાંસા (ontology) ના ક્ષેત્રમાં સંશોધન કરનારાઓને સાંખ્યનો પરિણામવાદ મહત્ત્વની ભૂમિકા પૂરી પાડે છે, તેમ લાગે છે. પોતાના સહયોગી યોગદર્શનની સાથે મળીને તે ચિત્તવૃત્તિઓના બદલાતા આયામોનો મનોવૈજ્ઞાનિક આધાર બની શકવાની પણ ક્ષમતા ધરાવે છે.

પરંતુ ચાર્વાકના અપવાદ સિવાય પ્રત્યેક ભારતીય દર્શનનું મુખ્ય લક્ષ્ય તો સંસારના પ્રાણીઓની સંપૂર્ણ દુઃખમુક્તિ અને સ્વની સાચી ઓળખ તરફ દોરી જવાનું જ રહ્યું છે. તદનુસાર સાંખ્યદર્શન પણ પળેપળે પલટાતા પદાર્થો અને મનના ભાવોના મૂળ સુધી જઈ, તેની ક્ષણિકતાને સમજી રાગ-દ્વેષાદિ ક્લેશોની ઉપર ઉઠી આત્મસ્મૃતિ (Self remembering) દ્વારા સ્વરૂપમાં સ્થિર થવાનું જ લક્ષ્ય તાકે છે અને તે પણ મહદંશે વિવેકપૂત બુદ્ધિથી શક્ય બનાવે છે - એ જ અર્વાચીન જગતને પ્રમાણમાં પ્રાચીન સાંખ્યનું પ્રદાન છે.

નોંધ :

(૧) સાંખ્યદર્શન

૧. ભારતીય દર્શનનો ઈતિહાસ આપતા તથા સાંખ્યદર્શનનો પરિચય કરાવતા - સર્વશ્રી દાસગુપ્તા, સિંહા, રાધાકૃષ્ણન, ઉદયવીર શાસ્ત્રી, અનિમા સેનગુપ્તા આદિ વિદ્વાનોના ગ્રંથોમાં આ વિગતો સુપેરે રજુ થઈ છે.

૨. The Rigveda and the Atharvaveda not only contain hymns in the praise of different nature gods, but they also contain atleast some hymns where the notion of universal being seems to have been definitely reached. Indian Idealism, Das Gupta.

૩. Here germs are to be found of two of the main ideas of classical Sāmkhya, the absorption of the inferior principles (तत्त्वs) into the superior ones and the emanation from them and the existence of the individual, which accompanies the soul, so long as it revolves on the wheel of transmigration. - Johnston - Early Sāmkhya, p.81

૪. To say that Sāmkhya is a reaction against the idealistic monism of the Upanisada is to ignore both. The diversited character of the Upanisadic teaching and the history of the Sāmkhya doctrine itself which in its pre-classical stages seems to have considerable affinities with Upanisadic doctrine. The view that knowledge is the means to final release (or rather a final release) seems certainly to be the heritage from the Upanisads. - Suryanarayan Sastri S.K., pp. iii-iv

૫. भूमिरापोऽनलो वायुः एवं मनो बुद्धिरेव च ।
अहङ्कार इतीयं मे भिन्ना प्रकृतिरष्टधा ॥
अपरेयमितस्त्वन्यां प्रकृतिं विद्धि मे पराम् ।
जीवभूतां महाबाहो ययेदं धार्यते जगत् ॥७-४,५॥

લોકમાન્ય તિલકે આ અષ્ટધા એવી પરા અને જીવભૂતા એવી અપરા પ્રકૃતિનો સાંખ્યના પચીસ તત્ત્વો સાથે સમન્વય સાધી આપ્યો છે. ગીતા રહસ્ય, પ્રકરણ-૭

૬. Anima Sengupta, Evolution of the Sāmkhya School of thought, p. 116.

૭. The Sāmkhya-Yoga and the Jain Theories of Parinam, pp.18-21

૮. यस्य गुणान्तरेष्वपि प्रादुर्भवत्सु तत्त्वं न विहन्यते तद् द्रव्यम् । किं पुनस्तत्त्वम् तद्भावस्तत्त्वम् । तद्यथा आमलकादीनां फलानां रक्तादयः पीतादयश्च गुणाः प्रादुर्भवन्ति आमलकं बदरमित्येव भवति । પા.સૂ.૫-૧-૧૧૯ પરનું ભાષ્ય.

૯. ध्रुवं कूटस्थमविचाल्यनापायोजनाविकार्यनुत्पत्यवृद्धयव्यययोगि । ... तदपि नित्यं यस्मिस्तत्त्वं न विहन्यते । પા.સૂ.૧-૧-૧૫૨ પરનું ભાષ્ય.

૧૦. સર निःसतासत्तं, निःसदसद्, निरसद्, अव्यक्तं अलिङ्गं प्रधानम् । व्यास भा.यो.सू. २-१७

૧૧. સાં.કા.૧૫-૧૬

૧૨. રામકૃષ્ણ પુલિંગન્ડલ દ્વારા એમના પુસ્તક Fundamentals of Indian Philosophy માં ઉદ્ધત પૃ.૧૨૪.

૧૩. ભિક્ષુના મતે સાત્વિક અહંકારમાંથી માત્ર મન ઉત્પન્ન થાય છે; તામસ્ અહંકારમાંથી તન્માત્રાઓ ઉત્પન્ન થાય છે અને રાજસ્ અહંકારમાંથી દશ ઇન્દ્રિયો ઉત્પન્ન થાય છે. જુઓ સાં.સૂ.૨-૧૮ પરનું ભાષ્ય.

૧૪. આકાશને પણ અહીં ઉત્પન્ન કે આવિર્ભૂત થયેલું માન્યું છે, પણ આકાશ તો સર્વવ્યાપી છે. તેથી તેની ઉત્પત્તિ માનવામાં બાધા આવશે. સાંખ્યાચાર્યો આ અસંગતિ સ્પષ્ટ કરવા પ્રયાસ કરે છે. પરંતુ તે માટે કાળ અને દિક્ (Time and Space) વિષેનો તેમનો મત સમજી લેવો જરૂરી છે. સાંખ્યસૂત્ર ૨-૧૨ અનુસાર દિક્ અને કાળનો આધાર આકાશ છે. આકાશનો જુદી જુદી ઉપાધિઓ સાથે સંયોગ થતાં દિક્ અને કાળ ઉત્પન્ન થાય છે અર્થાત્ સૂર્ય વગેરેની ક્રિયાથી ઉપલક્ષિત આકાશ જ દિક્ અને કાળ કહેવાય છે. પરંતુ યુક્તિદીપિકા અને સાંખ્યતત્ત્વ કૌમુદિમાં કાળનું સ્વતંત્ર અસ્તિત્વ સ્વીકારાયું નથી. વાચસ્પતિ લખે છે કે અતીત વગેરે ભેદોની ઉપપત્તિ માટે ઉપાધિઓનો આશરો લેવો પડતો હોય તો ઉપાધિઓને જ કાળ ગણવી યોગ્ય છે. કાળ નામના જુદા તત્ત્વની જરૂર જ ક્યાં છે. (कृतमन्तर्गडुणा कालेन) અને દિક્ તો સાપેક્ષ તથા બુદ્ધિકલ્પિત જ છે. (વિશેષ માટે જુઓ સાંખ્ય-યોગ, નગીન શાહ, અધ્યયન-૧૨)

આમ દિક્-કાળના સંદર્ભમાં આકાશતત્ત્વને સમજાવી શકાય તેમ નથી. ભિક્ષુ એમ સ્પષ્ટતા કરે છે કે આકાશ બે પ્રકારનું છે - એક નિરાકાર આકાશ. જે પ્રકૃતિના તમસ્ ગુણરૂપે રહેલી ઉર્જા છે. તેને કારણાકાશ કહીએ. આ કારણાકાશ પછી અન્ય ગુણો સાથે મળી અન્ય ભૂતોની જેમ શબ્દ તન્માત્રામાંથી સ્થૂળ આકાશ નામનું મહાભૂત ઉત્પન્ન કરે છે. તે આકાશી અણુઓનો સમુચ્ચય છે. (યોગવાર્તિક ૩-૪૦). પણ આ મતને અન્ય સાંખ્યાચાર્યોએ અનુમોદ્યો હોય તેમ લાગતું નથી.

પણ ભિક્ષુ વાયુના પ્રસરણ માટેના માધ્યમ તરીકે આકાશનો ઉલ્લેખ કરે છે. તે દૃષ્ટિએ આપણે જેને Ether કહીએ છીએ તેવો ભાવ અભિપ્રેત હશે એમ માનીએ. વૈશેષિકોએ તો આકાશને શબ્દનું કારણ ગણી તેને નિત્ય દ્રવ્ય માન્યું છે તે પણ નોંધવું જોઈએ.

૧૫. જુઓ : સાંખ્યકારિકા, જેટલી અને પરીખ અભ્યાસ નોંધ. પૃ.૧૧૩.

૧૬. જુઓ : यद्यपि पृथिव्यादीनामपि गोघटवृक्षादयो विकाराः ... तथापि न पृथिव्यादिभ्यस्तत्त्वान्तरम् ।

तत्त्वान्तरोपादानत्वं च प्रकृति तत्त्वमिहाभिप्रेतमिति न दोषः, सर्वेषां गोघटादीनां स्थूलतेन्द्रियग्राह्यतया च समेति न तत्त्वान्तरत्वम् । (सां.त.कौ. सां.का. ३)

૧૭. गुणशब्दः पुरुषोपकरणत्वात् पुरुषपशुबन्धक त्रिगुणात्मकमहदादिरज्जु निर्मातृत्वाच्च प्रयुज्यते। सां.प्र.भा.१ ६१

૧૮. गुणानां परमं रूपं न दृष्टिपथमिच्छति । योग भा. ४-१३

૧૯. જીવન શોધન - સાંખ્યદર્શન પ્રકરણ.

૨૦. સાં.કા. ૧૨-૧૩ તથા તેમના પર સાં.ત.કૌ.

૨૧. सत्त्वादित्रयमपि व्यक्तिभेदादनन्तम् । सां.प्र.भा. १-१२७

૨૨. अवस्थितस्य धर्मिणः पूर्वधर्मतिरोभावे धर्मान्तरप्रादुर्भावस्यैव धर्मपरिणामत्वमिति भावः। योगवा. ३-१३

૨૩. યોગ ભા.૩-૧૩

૨૪. असतः सञ्जायते इति । एकस्य सतो विवर्तः कार्यजातं न वस्तु इत्यपरे । अन्ये तु सतो ऽसज्ञायते इति सतः सज्ञायते इति वृद्धाः ॥ सां.तत्त्व.कौ.९

૨૫. આ સંદર્ભે વાચસ્પતિ નિચેનો શ્લોક ઉદ્ધૃત કરે છે :

असत्त्वे नास्ति सम्बन्धः कारणैः सत्त्वसङ्गिभिः ।
असम्बद्धस्य चोत्पत्तिमिच्छतो न व्यवस्थितिः ॥९॥

૨૬. યોગ ભા.૪-૩ તથા સર सर्वेषां निमित्तकारणानां स्वतन्त्रतायाः प्रकृतेः परिणामेषु प्रति प्रतिबन्धनिवर्तकमात्रावगमात्। योगवा. ३-१४

૨૭. देशकालाकारनिमित्तोपबन्धात् । योगभा.-३१४ દષ્ટાંત માટે જુઓ તેના પરની તત્ત્વ વૈ.

૨૮. Sāmkhya System, p.73

૨૯. નગીન શાહ - સાંખ્યયોગ પૃ.૮૮

૩૦. વાચસ્પતિ તત્ત્વ વૈશા. (યો.ભા.૧-૪)

૩૧. अतोऽर्थोपरक्तवृत्तिप्रतिबिम्बावच्छिन्नं स्वरूपचैतन्यमेव भानं पुरुषस्य भोगः । सां.प्र.भा.१०९ तथा यथा च चिति बुद्धेः प्रतिबिम्बमेवं बुद्धावपि चित्प्रतिबिम्बं स्वीकार्यमन्यथा चैतन्यस्य भानानुपत्तेः स्वयं साक्षात् स्वदर्शने कर्मकर्तृविरोधेन बुद्ध्यारूढतयैवात्मनो घटादिवत् ज्ञेयत्वाभ्युगमात् ।
– योगवार्तिक, १-४

૩૨. ભોજવૃત્તિ, યો.સૂ.૪ ૨૨ અને ૨-૨૩

૩૩. જુઓ સાં.સૂ, ૨-૩૭ धेनुवद् वत्साय ।

ઉપરાંત સાં.સૂ, ૩-૫૯ના ભાષ્યમાં વિ.ભિ. લખે છે કે यथा क्षीरं पुरुषप्रयत्नैरपेक्ष्येण स्वयमेव दधिरूपेण परिणमते एवमचेतनत्वेऽपि परप्रयत्नविनापि महदादिरूपपरिणामः प्रधानस्य भवतीत्यर्थः ।

□ □ □

(૨) ન્યાયવૈશેષિક, બૌદ્ધ અને જૈનદર્શનો

ન્યાય-વૈશેષિક દર્શન :

વિશ્વના અનેકવિધ પદાર્થોમાં પ્રાયઃ ઉત્પત્તિ અને વિનાશની પ્રક્રિયા ચાલતી રહે છે. આ પદાર્થો કઈ રીતે ઉત્પન્ન થયા એ દર્શનશાસ્ત્રોનો મહત્ત્વનો વિષય બની રહ્યો છે. મધ્વાચાર્યના સર્વદર્શનસંગ્રહમાં આ સંદર્ભમાં ચાર મત આપવામાં આવ્યા છે. (૧) અસત્ એવા કારણમાંથી સત્ એવું કાર્ય જન્મે છે, એમ બૌદ્ધો માને છે. (૨) સત્ એવા કારણમાંથી અસત્ એવું કાર્ય જન્મે છે તેવો નૈયાયિકોનો મત છે. (૩) વેદાન્તીઓ માત્ર કારણ જ સત્ છે અને કાર્ય તો માત્ર તેનો વિવર્ત છે તેવો મત દર્શાવે છે તથા (૪) સાંખ્યદર્શન કારણને પણ સત્ અને કાર્યને પણ સત્ માને છે.[૧]

અસત્ એવા કારણમાંથી સત્ જન્મે છે. એ ન્યાય-વૈશેષિકના મતને અસત્કાર્યવાદ કહે છે અને આમ તેનો સાંખ્યના સત્કાર્યવાદ સાથે વિરોધ છે. ન્યાયદર્શન અને વૈશેષિક દર્શન બન્ને સ્વતંત્ર દર્શનો છે, પરંતુ તત્ત્વોની મીમાંસામાં બન્ને વચ્ચે કોઈ પાયાનો ભેદ નથી. વૈશેષિક દર્શન મુખ્યત્વે પદાર્થમીમાંસા કરે છે, ત્યારે ન્યાયદર્શન એનો સ્વીકાર કરી મુખ્યત્વે પ્રમાણમીમાંસા કરે છે. બંને દર્શનોનું સાહિત્ય પણ સાંખ્યદર્શનના ઉપલબ્ધ સાહિત્ય કરતાં પ્રમાણમાં વિશાળ છે. ન્યાયપરંપરાનો પ્રધાન ગ્રંથ ગૌતમ રચિત 'ન્યાયસૂત્ર' છે. તેના પર વાત્સ્યાયનનું ભાષ્ય પણ મહત્ત્વનો ગ્રંથ છે. આ ઉપરાંત ઉદ્યોતકર, વાચસ્પતિ, ઉદયન, જયંત ભટ્ટ આદિ પણ પ્રસિદ્ધ ન્યાયાચાર્યોના ગ્રંથો મહત્ત્વના છે. તે જ રીતે વૈશેષિક દર્શનનો પ્રમાણગ્રંથ તે મહર્ષિ કણાદ રચિત વૈશેષિકસૂત્ર છે. તે પછી પ્રશસ્તપાદનું ભાષ્ય અને તેના પર વ્યોમાચાર્યની વ્યોમવતી, શ્રીધરાચાર્યની ન્યાયકંદલી, ઉદયનાચાર્યની કિરણાવલી અને હાલ અનુપલબ્ધ એવી શ્રીવત્સ રચિત લીલાવતી ટીકા - એ ચાર ટીકાઓ રચાઈ છે. પંદરમી સદીમાં શંકરમિશ્રે વૈ.સૂ. પણ ઉપસ્કાર નામે લખેલું વિવરણ પણ નોંધપાત્ર છે. ન્યાયના અંતિમ તબક્કામાં

નવ્ય ન્યાયનો યુગ આવે છે. નવ્ય ન્યાયનો આધાર ગ્રંથ તત્ત્વચિંતામણિ છે. તેના કર્તા બંગાળના પ્રકાંડ પંડિત ગંગેશોપાધ્યાય છે. તે ગ્રંથ પરની પણ કેટલીક મહત્ત્વની ટીકાઓ રચાઈ છે.

આ ઉપરાંત ન્યાય અને વૈશેષિક એ બંને દર્શનોનો સમન્વય કરતાં કેટલાક ગ્રંથો લખાયા છે. તેમાં શિવાદિત્યની સપ્તપદાર્થી, લૌગાક્ષિ ભાસ્કરની તર્કકૌમુદી, જગદીશ રચિત તર્કામૃત વગેરે ગ્રંથો છે. પરંતુ વિશ્વનાથ કૃત ભાષાપરિચ્છેદ અને તેના પર પોતે જ લખેલ સિદ્ધાન્ત મુક્તાવલી, ઉપરાંત કેશવમિશ્રની તર્કભાષા અને અન્નંભટ્ટ રચિત તર્કસંગ્રહ તેમજ તેના પર તેમની જ દીપિકા ટીકા વિશેષ લોકપ્રિય બનેલા ગ્રંથો છે.

ન્યાય અને વૈશેષિક આમ સમાન તંત્રી દર્શનો છે, તેથી તેમનો ન્યાય-વૈશેષિક દર્શન એમ ઉલ્લેખ કરાય છે. ન્યાય-વૈશેષિક દર્શનમાં જે કાંઈ વિદ્યમાન છે, તેનું પદાર્થોમાં વર્ગીકરણ કરી પછી પ્રત્યેકનો વિગતવાર અભ્યાસ કરવાની વિશ્લેષણાત્મક (Analytical) પદ્ધતિ સ્વીકારી છે. ન્યાયના સોળ પદાર્થો છે, તો વૈશેષિકોના સાત. ન્યાયદર્શનમાં પદાર્થના સ્વરૂપની યથાર્થતા દર્શાવતા પ્રમાણ તરફ વિશેષ ધ્યાન અપાયું છે. ત્યારે વૈશેષિકોએ પદાર્થના સ્વરૂપની જ તાત્ત્વિક મીમાંસા કરી છે.[૨]

આમ, બંને દર્શનોના સાહિત્યનો અને તેના મુખ્ય વિષયોનો પ્રારંભિક પરિચય કર્યા પછી હવે આપણે તેમાં પરિણમન અંગે શો વિચાર થયો છે અને તેઓ પદાર્થની ઉત્પત્તિ વિશે કયા મત ધરાવે છે, તે જોઈએ.

ન્યાય-વૈશેષિક દર્શન પદાર્થોને વાસ્તવિક માને છે. આમ એક રીતે તે બાહ્યાર્થવાદી છે. બંને દર્શનોમાં પદાર્થોની સંખ્યા જુદી જુદી છે. પણ પછીના આચાર્યોએ એ બંનેનો સમન્વય કરી ન્યાયના સોળમાં વૈશેષિકોના સાત અને વૈશેષિકોના સાતમાં ન્યાયના સોળ પદાર્થોને સમાવી લેવાનો પ્રયાસ કર્યો છે. તેથી આપણા પ્રસ્તુત વિષયના સંદર્ભમાં વૈશેષિકોના સાત પદાર્થો પર જ આપણે ધ્યાન આપીશું. કણાદે છ ભાવ પદાર્થો દર્શાવ્યા છે. (૧) દ્રવ્ય, (૨) ગુણ, (૩) કર્મ, (૪) સામાન્ય, (૫) વિશેષ અને (૬) સમવાય. પછીના વૈશેષિકોએ અભાવ નામનો સાતમો પદાર્થ પણ સ્વીકાર્યો છે. અહીં એ નોંધવું જોઈએ કે કણાદ મુનિ 'અર્થ' શબ્દ વડે દ્રવ્ય, ગુણ અને કર્મ એ ત્રણ વસ્તુઓનો જ ઉલ્લેખ કરે છે. સામાન્ય અને વિશેષ એ બે તેમના મતે કલ્પિત પદાર્થો છે.[૩] તેમણે સમવાયનો ઉલ્લેખ પણ માત્ર કાર્યકારણના સંબંધની સમજૂતી પૂરતો જ કર્યો છે.[૪] પરવર્તી આચાર્યોએ જ આ ત્રણ વિશે ઘણી વ્યાપક ચર્ચા કરી છે.

આપણને જે જગત ઇન્દ્રિયગમ્ય છે, તે મુખ્યત્વે દ્રવ્યના અને ગૌણ અંશે ગુણોના સંદર્ભમાં જ પ્રતીત થાય છે. વૈશેષિકો નવ દ્રવ્યો સ્વીકારે છે. પૃથિવી, જલ, તેજ, વાયુ, આકાશ, દિક્, કાળ આત્મા અને મન. આ નવમાંથી પ્રથમ ચાર દ્રવ્યો ભૌતિક દ્રવ્ય છે અને બાહ્ય સૃષ્ટિના સર્જનમાં તેમનું જ મુખ્યત્વે યોગદાન છે. આ સ્થૂળ જગત પૃથ્વી-જલ-તેજ અને વાયુનું પરિણામ છે. જે સ્થૂળ દ્રવ્યો દેખાય છે, તે પ્રત્યેકની સંરચનામાં તેના કારણભૂત ઘટકો રહેલા છે અને તે ઘટકો તે અવયવો છે. આ અવયવોમાં એક વિશિષ્ટ સંબંધથી અવયવી ઉત્પન્ન થાય છે. આ વિશિષ્ટ સંબંધ તે સમવાય છે. અવયવોના પણ અવયવો સંભવે છે અને એમ કરતાં છેવટે એવો તબ્બકો આવે છે કે હવે આગળ વિભાજન શક્ય નથી. આ અંતિમ ઘટકને પરમાણુ કહેવામાં આવે છે. (यतो नाणीयान् स परमाणुः) આ રીતે સૃષ્ટિના આરંભકાળે પૃથ્વીના પરમાણુઓ, જળના પરમાણુઓ, તેજના પરમાણુઓ તથા વાયુના પરમાણુઓ હતા. આ પરમાણુઓમાં જીવાત્માના અદૃષ્ટના આધારે ઈશ્વરની ઇચ્છાથી ગતિ આવી, કારણ કે પરમાણુઓ અચેતન હોઈ, તેમાં સ્વયંભૂ ગતિ સંભવે નહિ. ગતિના કારણે બે પરમાણુઓનો સંયોગ થયો અને દ્વયણુકની રચના થઈ. ત્રણ દ્વયણુકોનો એક ત્ર્યણુક બન્યો અને એમ આગળ વધતા સ્થૂળ પૃથિવી વગેરે ચાર દ્રવ્યો અસ્તિત્વમાં આવ્યાં. પરમાણુ નિત્ય છે, તેનું પરિમાણ અલ્પતમ છે. તેમાં અણુત્વ હોય છે. દ્વયણુકનું પરિમાણ હ્રસ્વ, ત્ર્યણુકનું મહત્ અને ચતુરણુક વગેરેનું દીર્ઘ હોય છે. પરમાણુ અને દ્વયણુક સૂક્ષ્મ હોઈ સામાન્ય રીતે જોઈ શકાતા નથી. ત્રસરેણુ જોઈ શકાય છે. જાળીમાંથી આવતા સૂર્યકિરણોમાં તરતો રજકણ જેવડો ત્રસરેણુ હોય છે.[૫]

પરમાણુઓના સંયોજનથી જગતનું સર્જન અને વિભાજનથી વિસર્જન કેવી રીતે થાય છે, તેનું સવિસ્તર વર્ણન પ્રશસ્તપાદ ભાષ્ય અને કંદલી વગેરેમાં જોવા મળે છે. પરમાણુ, દ્વયણુક, ત્રસરેણુ, ચતુરણુક અને મહદ્ આદિ ચાર દ્રવ્યો - એમ સર્જનનો ક્રમ હોય છે. આ જ રીતે પ્રલયકાળે વિસર્જનનો ક્રમ પણ સમજાવવામાં આવ્યો છે.

પણ આ રીતે થતાં સર્જન વિશે ન્યાય-વૈશેષિકોનો આગવો મત છે. તેઓ માને છે કે દ્વયણુકથી માંડવીને પૃથિવી વગેરેના સ્થૂળ પદાર્થો નવેસર જ ઉત્પન્ન થાય છે. તેઓ ઉત્પત્તિ પૂર્વે હતા જ નહીં, અસત્ હતા. તેઓ તેમના કારણદ્રવ્યોમાં પણ ન હતા. તેઓ આગવી રીતે જ ઉત્પન્ન થાય છે. તેમની નવી જ ઉત્પત્તિ થઈ છે. તેમનો આરંભ થયો છે. આ મતને અસત્કાર્યવાદ કહે છે. પ્રકારાન્તરે તેને આરંભવાદ પણ કહે છે. પં.સુખલાલજી આરંભવાદની લાક્ષણિકતા આ પ્રમાણે દર્શાવે છે : (૧) પરસ્પર ભિન્ન એવાં અનંતમૂળ કારણોનો સ્વીકાર. (૨) કાર્ય અને કારણોનો આત્યન્તિક ભેદ. (૩)

કારણ નિત્ય હોય કે અનિત્ય, પણ કાર્યોત્પત્તિમાં તેનું અપરિણામી રૂપે રહેવું. (૪) અપૂર્વ અર્થાત્ ઉત્પત્તિ પહેલાં અસત્ કાર્યની ઉત્પત્તિ યા અલ્પકાલીન સત્તા.[૬]

આમ કારણ પોતાનો જરા જેટલો અંશ પણ કાર્યમાં સંક્રાન્ત કરતું નથી. બન્ને સંપૂર્ણપણે ભિન્ન છે. તંતુઓ તંતુઓ જ છે અને પટ (વસ્ત્ર) પટ જ છે. વ્યવહારમાં પણ એમ જ જોવા મળે છે. પટનો ઉપયોગ - પહેરવા-પાથરવા વગેરેમાં થાય છે. તંતુઓનો એવો ઉપયોગ થતો નથી. જો કારણ અને કાર્ય વચ્ચે અભેદ હોય તો પછી કાર્યથી પાર પડતા તમામ હેતુઓ કારણથી પણ પાર પડવા જોઈએ, પણ તેમ નથી થતું. આથી કારણ અને કાર્ય એકબીજાથી જુદા જ છે.

કોઈ શંકા કરે કે જો આમ જ હોય, એટલે કે કાર્યને કારણ સાથે કોઈ જ સંબંધ ન હોય તો પછી કાર્ય માટે અમુક કારણ એવા શબ્દપ્રયોગનો અર્થ જ શો છે ? તેનો ઉત્તર આપતા નૈયાયિકો કહે છે કે સંબંધ છે - પણ વિશિષ્ટ પ્રકારનો. તેને અમે સમવાય કહીએ છીએ અને એ સમયવાયના પ્રતાપે કાર્ય કારણમાં ઉત્પન્ન થાય છે, નહિ કે કારણમાંથી. સમવાય સંબંધથી ઉત્પન્ન થએલું કાર્ય કારણમાં પણ એ જ સંબંધથી રહે છે.

પણ આ સમવાય છે શું ? ન્યાય-વૈશેષિકો કહે છે કે આ સમવાય એક વિશિષ્ટ પ્રકારનો સંબંધ છે. બે સ્વતંત્ર વસ્તુઓના તેમજ સ્વતંત્ર રીતે છૂટી પડીને પણ રહી શકે તેમના સંબંધને સંયોગ કહે છે. પણ તેનાથી જુદો આ સમવાય સંબંધ એવો છે કે જેમાં એક વસ્તુ બીજી વસ્તુ સાથે એ નાશ ન પામે ત્યાં સુધી જોડાએલી જ રહે છે. આ સમવાય સંબંધને તેથી અયુતસિદ્ધ સંબંધ કહે છે.

આમ સંમવાયની યુક્તિ (Technique) થી ન્યાય-વૈશેષિકોએ અસત્ કાર્યવાદનો બચાવ કર્યો અને વ્યવહાર વગેરેને આગળ ધરી સાંખ્યોના સત્કાર્યવાદનું ખંડન પણ કર્યું. સત્કાર્યવાદનું ખંડન કરવામાં બૌદ્ધોનો સાથ પણ તેમને મળ્યો. જેમકે બૌદ્ધ દાર્શનિક કમલશીલ કહે છે કે "એનું એ જ તત્ત્વ અન્ય તત્ત્વ બની શકે નહિ. કારણ કે એમ થવાનો અર્થ એ થયો કે ત્યાં એક નવા જ સ્વભાવની ઉત્પત્તિ થઈ છે." (અર્થાત્ ભિન્ન સ્વભાવવાળું નવું જ તત્ત્વ ઉત્પન્ન થયું છે.) હવે પ્રશ્ન એ છે કે તત્ત્વનું અન્યથારૂપે થવું એટલે શું તે અસ્તિત્વ ધરાવતા (મૂળ) તત્ત્વથી ભિન્ન છે કે તેનું તે જ રહે છે ? તે તેનું તે જ રહે છે એમ કહી શકાય તેમ નથી. કારણ કે તેનું મૂળ કારણ પણ પોતાના કારણનું કાર્ય છે. જો ભિન્ન છે તો તમારા મતમાં (સત્કાર્યવાદ પક્ષમાં) તો શક્ય જ નથી. કારણ કે ત્યાં તો વર્તમાન તત્ત્વ પોતાના મૂળ સ્વભાવ કે સત્ત્વને અકબંધ રાખે છે. એટલે તે અન્યથા બની જ ન શકે.[૭]

સાંખ્ય આ પ્રકારના આક્ષેપનું નિરાકરણ કરે છે કે સત્કાર્યવાદમાં કારણનું પરિણમન કાર્યમાં થાય છે, પણ કારણનું સત્ત્વ અને કાર્યનું સત્ત્વ તો એનું એ જ રહે છે. જો અહીં શંકા કરો કે જ્યારે સત્ત્વ (Essence) માં ભેદ જ નથી, તો પછી પરિણમનનો અર્થ જ શો છે ? વ્યાસભાષ્ય એના ઉત્તરમાં કહે છે કે અહીં પરિણમન દ્વારા ભાવાન્યથાત્વ એટલે સંસ્થાન અર્થાત્ સંરચનામાં જ ફેરફાર થાય છે. મૂળ દ્રવ્યમાં પરિવર્તન થતું નથી. ધર્મીમાં પરિણમન નથી, ધર્મમાં છે અને તે પણ ધર્મી અને ધર્મ વચ્ચે તાત્ત્વિક અભેદ રાખીને જ છે. જેમ સુવર્ણના પાત્રને ગાળી તેનું કંકણ વગેરેમાં રૂપાંતર કરવામાં આવે છે. અહીં મૂળ સુવર્ણત્વ તો સમાન જ છે, તેમ જ અહીં કારણ અને કાર્યનો અભેદ સહિતનો જ ફેરફાર છે.[૮]

પરંતુ ન્યાય-વૈશેષિકનો પાયાનો પ્રશ્ન તો ઉભો જ છે કે મૂળ તત્ત્વમાં પરિવર્તન આવ્યા વિના તેના સ્વરૂપમાં પરિવર્તન શી રીતે સંભવે ? એવું પરિવર્તન અસત્ હોય અથવા તો જો તે સત્ હોય તો મૂળ તત્ત્વમાં પણ પરિવર્તન થાય છે તેમ માનવું પડે.

આમ હોવા છતાં કાર્ય કારણથી તદ્દન ભિન્ન છે અને ઉત્પત્તિ પૂર્વે તેનો સંપૂર્ણ અભાવ જ હતો એમ માનવામાં તો શૂન્યમાંથી સર્જન થયું એમ સ્વીકારવું પડે. તો પછી કારણની જરૂર ક્યાં રહે ? ગમે તે વસ્તુ એમ જ ઉત્પન્ન થઈ શકે. તેના બચાવમાં ન્યાય-વૈશેષિક એમ કહે કે અમુક કારણો અમુક વસ્તુની ઉત્પત્તિ માટે એક નિશ્ચિત ભૂમિકા પૂરી પાડે છે. આ કારણો ત્રણ છે : સમવાયિ, અસમવાયિ અને સહકારી. જેમાં સમવાય સંબંધથી કાર્ય ઉત્પન્ન થાય તે સમવાયિ કારણ. જે સમવાયિ કારણમાં રહીને કાર્યોત્પાદનમાં સમર્થ બને તે અસમવાયિ કારણ. એ રીતે તંતુઓ પટનું સમવાયિકારણ છે. જ્યારે તંતુઓનો અમુક પ્રકારનો સંયોગ તે પટનું અસમવાયિકારણ છે. આ બન્ને સિવાયના જરૂરી કારણો તે સહકારી કે નિમિત્ત કારણો છે. જેમકે શાળ-કાંઠલો વગેરે પટોત્પત્તિમાં આવા કારણો છે.[૯]

પરંતુ જો કાર્ય કારણથી તદ્દન ભિન્ન હોય અને કારણનું સત્ત્વ તેનામાં સંક્રાન્ત જ થતું ન હોય તો કારણ કાર્યોત્પાદનમાં ભૂમિકા શી રીતે પૂરી પાડી શકે ? તંતુઓ અને પટ પોતપોતાના રંગ, માપ અને વજન પણ અકબંધ રાખીને રહેતા હોય તો તેમના વચ્ચે કાર્યકારણ સંબંધની કલ્પના કેમ થઈ શકે ? વળી ન્યાય-વૈશે. મત પ્રમાણે તો પટ તંતુઓમાં રહે છે, તંતુઓ એમના અંશુઓમાં રહે છે અને એમ છેવટે એ સહુ અણુમાં પણ રહે છે. આમ એકીસાથે અનેક દ્રવ્યો એક અન્ત્યાવયવીમાં રહે છે. આ મત સામાન્ય બુદ્ધિને પણ પચાવવો સહેલો નથી.

એટલે ન્યાય-વૈશે. અંતે તો બે જ ખુલાસા પર ભાર મૂકે છે. (૧) કાર્ય કારણમાં સમવાયથી રહે છે. પણ સમવાયનું સ્વરૂપ સમજવું પણ સહેલું નથી. તેમના મતે સમવાય એ સંબંધ ઉપરાંત એક સ્વતંત્ર પદાર્થ પણ છે, તે નિત્ય છે, એક છે. (ત.સ.) પરંતુ અન્ય દર્શનો આવા સમવાયનો સ્વીકાર કરતા નથી તથા તેનું ખંડન કરે છે.[૧૦] ન્યાય-વૈશેષિક દર્શનના પરવર્તી આચાર્યો સમવાયનો બચાવ કરવામાં ખંડન-મંડનની જટિલ અને ક્યારેક તો વિચિત્ર લાગે તેવી દલીલો કરે છે. તે અત્રે અપ્રસ્તુત છે. (૨) પરંતુ પોતાના પક્ષના બચાવમાં ન્યાય-વૈશેષિક એક બીજો ખુલાસો આપી આ પ્રશ્નને પૂરો થઈ ગએલો માને છે અને તે અનુભવ અને વ્યવહારનો[૧૧] વ્યવહારમાં આપણો સામાન્યતઃ એવો અનુભવ છે કે તંતુઓને આપણે તંતુઓ રૂપે જ સ્વીકારીએ છીએ અને વસ્ત્રને તેમનાથી સાવ જુદું જ માનીએ છીએ. ઉપયોગની ભિન્નતાને લીધે પણ તે બંને દ્રવ્યો જુદા ગણી ચાલીએ છીએ. વસ્ત્ર પહેલા નહોતું, તે પછીથી ઉત્પન્ન થયું છે. તે તંતુઓમાં ઉત્પન્ન થયું છે, એ સાચું પણ તન્તુઓ પોતાના સત્ત્વને છોડીને વસ્ત્ર બન્યા નથી. એટલે વસ્ત્ર એક પૂર્વે નહોતું એવું નવું જ ઉત્પાદન છે.

પરંતુ અનુભવ થોડું વધારે પણ દર્શાવે છે કે તંતુઓની જ અમુક પ્રકારે કરેલી ગૂંથણીનું નામ જ વસ્ત્ર છે. એટલે વસ્ત્રને તંતુઓથી તદ્દન ભિન્ન માની શકાય નહીં. એટલે આમ અનુભવ કે વ્યવહારથી પણ અસત્કાર્યવાદને સંપૂર્ણ સમર્થન મળતું નથી.

આ સર્વ ચર્ચાનો નિષ્કર્ષ તો એમ જ નીકળે કે ન્યાયદર્શનમાં કારણનું કાર્યમાં પરિણમન-સાચા અર્થમાં થતું જ નથી. કારણમાં કાર્યની ઉત્પત્તિ જ થાય છે અને તે પણ નવી જ. દ્રવ્યની વાત બાજુએ મૂકીએ તો ક્યારેક ગુણોમાં પરિવર્તન થતું લાગે. જેમકે કાચી માટીના ઘડાનો નિભાડામાં અગ્નિથી પકવવામાં આવે છે, ત્યારે તેના શ્યામ રંગનું લાલ રંગમાં પરિણમન થતું જોવા મળે છે. પરંતુ ન્યાય-વૈશેષિક અહીં પણ પરિવર્તન જોતાં નથી. પાક જ પ્રક્રિયાની એક એમની વિશિષ્ટ ધારણા પ્રમાણે અહીં પણ પહેલાનો શ્યામ રંગ પ્રથમ નાશ પામે છે અને પછી ઘટદ્રવ્યમાં કે તેના મૂળ અણુઓમાં લાલ રંગ ઉત્પન્ન થાય છે. સારાંશ કે આ દર્શનમાં સાચા અર્થમાં પરિણમનનો સ્વીકાર નથી.

નોંધ :

૧. इह कार्यकारणभावे चतुर्धा विप्रतिपत्तिः प्रसरति । असतः सज्जायत इति सौगताः संगिरन्ते । नैयायिकादयः सतोऽसज्जायत इति । वेदान्तिनः सतो विवर्तः कार्यजातं न तु वस्तु सदिति । सांख्याः पुनः सतः सज्जायत इति । - स.द.सं. सांख्यदर्शनम् ।

૨. જુઓ સિંહા : The sixteen categories (Padarthas) of the Nyaya are the divisions of a treatise on logic. But the seven categories of the Vaisesika are different classes of the object of knowledge. They are ontological categories. His of Ind. Ph. (p. 312)

૩. सामान्यं विशेष इति बुद्ध्यपेक्ष्यम् । वै.सू. १-२-३

૪. इहेदमिति यतः कार्यकारणयोः स समवायः । वै.सू. ७-२-२६

૫. जलेसूर्यमरीचिस्थं यत्सूक्ष्मं दृश्यते रजः ।

तस्य षष्ठतमो भागः परमाणु स उच्यते ॥ त.भा.कौ. વગેરેમાં ઉદ્ધૃત

૬. ભારતીય તત્ત્વવિદ્યા, પૃ.૧

૭. न हि स एव अन्यथा भवति स्वाभावान्तरोत्पत्तिलक्षणत्वाद् अन्यथात्वस्य । तथा हि यत् तद् अन्यथात्वं नाम, तत्किं भावाद् अर्थान्तरम् आहो स्विद् भाव एव, न तावद् भाव एव, तस्य स्वहेतोरेव पूर्वं निष्पन्नत्वात्। अर्थान्तरं (चेत्), तथा सति भावोऽच्युतिधर्मा तथैवावस्थित इति न तस्यान्यथाभावः। - तत्त्वसंग्रह पञ्जिका । G.O.S. Baroda, p. 141

૮. भावान्यथात्वं भवति न द्रव्यान्यथात्वम्, सुवर्णभाजनस्य भित्त्वान्यथा क्रियमाणस्यान्यथात्वं भवति न सुवर्णान्यथात्व-मिति। यो.सू. ३-१३

૯. यत्समवेतं कार्यमुत्पद्यते तत्समवायिकारणम् । यथा तन्तवः पटस्य समवायिकारणम् । यतः तन्तुष्वेव पटः समवेतः जायते, न तुर्यादिषु । - यत् समवायिकारणप्रत्यासन्नमवधृतसामर्थ्यं तदसमवायिकारणम् । यथा तन्तुसंयोगः पटस्यासमनवायिकारणम्। ... यन्न समवायिकारणं नाप्यसमवायिकारणमथ च कारणं तन्निमितकारणम् । यथा वेमादिकं पटस्य निमित्तकारणम् । - त.ભા., જેટલી-પરીખ, પૃ. ૭૦-૭૨

૧૦. જુઓ બ્ર.સૂ. શાં.ભા. ૨-૨૧૩

૧૧. संविद एव हि भगवती वस्तूपगमे नः शरणम् । - वाच. न्याय.वा.टीका, २-१-३६
भूतार्थपक्षपातो हि बुद्धेः स्वभावः ।
सर्वधियां यथार्थपरिच्छेदकत्वस्य कुलधर्मत्वात् । - श्रीधर न्याय कं. कलकत्ता सं.सा. पृ.२००

□ □ □

(૩) બૌદ્ધદર્શન

દુઃખોથી ઘેરાયેલા મનુષ્યોને એમના દુઃખોમાંથી મુક્તિ અપાવવાનો ઉપાય શોધી તદનુરૂપ આચારધર્મનું પ્રતિપાદન કરવું એ ભગવાન બુદ્ધનો પ્રધાન ઉદ્દેશ હતો અને એ માટે જ તેમણે લોકોની જ તત્કાલીન પાલિ ભાષામાં ઉપદેશ આપ્યો હતો. એમના વચનો વર્ષો પછી લિપિબદ્ધ થયા અને એ ઉપદેશ જે ગ્રંથરાશિમાં થયો તે ત્રિપિટક તરીકે ઓળખાય છે. સમય વીતવા સાથે આ ટીકાઓ પર ભાષ્ય અને ટીકાઓ તથા ઉપટીકાઓ તેમજ અન્ય સ્વતંત્ર ગ્રંથોની પણ રચનાઓનો પ્રવાહ ચાલ્યો. પાલિ ઉપરાંત સંસ્કૃત ભાષામાં પણ ગ્રંથો રચાયા. અનેક ગ્રંથોના તિબેટી અને ચીની તથા જાપાની ભાષામાં અનુવાદો થયા. બુદ્ધનો ઉપદેશ આચારમૂલક અને સરળ હતો. પરંતુ તેમાંથી સંકેતો ગ્રહણ કરી પાછળથી દાર્શનિક મીમાંસા કરવાનું પણ શરૂ થયું અને બૌદ્ધદર્શન અસ્તિત્વમાં આવ્યું. વસુબંધુ, કુમારલાત, નાગાર્જુન, આર્યદેવ, બુદ્ધપાલિત, ભાવવિવેક, ચંદ્રકીર્તિ, શાંતિદેવ, મૈત્રેય, અસંગ, શાંતરક્ષિત, કમલશીલ, દિઙ્નાગ, ધર્મકીર્તિ અને ધર્મોત્તર આદિ પ્રસિદ્ધ આચાર્યોએ પુષ્કળ ખેડાણ કરી બૌદ્ધદર્શનને સમૃદ્ધ બનાવ્યું. (આ યાદી કાળક્રમ પ્રમાણે નથી અને સંપૂર્ણ પણ નથી.) આ ઉપરાંત વર્તમાન સમયમાં છેલ્લા બે સૈકાઓમાં બૌદ્ધધર્મ અને દર્શન ઉપર ભારતની તેમજ વિદેશોની અનેક ભાષાઓમાં અનેક વિદ્વત્તાપૂર્ણ ગ્રંથો લખાયા છે. આજે પણ લખાય છે.

ભગવાન બુદ્ધે મૌલિક, સ્વસ્થ ચિંતનયુક્ત અને સર્વજનને સુલભ હોય તેવો આચારમૂલક ઉપદેશ આપ્યો. એમણે ચાર આર્ય સત્યો પ્રબોધ્યા. (૧) સર્વ કાંઈ દુઃખમય છે, (૨) દુઃખનું કારણ (સમુદય) છે, (૩) દુઃખનો નિરોધ શક્ય છે અને (૪) તે માટેનો સમ્યક્ અષ્ટાંગ માર્ગ છે.

સર્વ કાંઈ દુઃખમય છે, તેમ કહી બુદ્ધ દુઃખની વિભાવનાના મૂળ સુધી પહોંચે છે. દુઃખની જન્મભૂમિ અનિત્યતા છે. સૃષ્ટિના પદાર્થો અનિત્ય છે. પદાર્થોને ધર્મો તરીકે પણ ઓળખવામાં આવે છે.

અનિત્યતા એ આ ધર્મોનો સ્વભાવ છે. કાંઈ જ સ્થિર નથી કે શાશ્વત નથી. જે કાંઈ પ્રતીત થાય છે, તે ક્ષણવારમાં ચાલ્યું જાય છે. જો ઇચ્છા પ્રમાણે વસ્તુ મળે કે સ્થિતિ પ્રાપ્ત થાય અને તે સદાકાળ રહે તથા તેનો ભોક્તા પણ મૃત્યુ ન પામે... અમર રહે એમ હોત તો તો દુઃખની શક્યતા જ ન રહેત. પણ એમ નથી. અનિત્યતાનો અનુભવ સર્વ કોઈને થાય છે. અહીં એટલો ઉલ્લેખ પણ કરી લઈએ કે બૌદ્ધોના સર્વાસ્તિવાદ પ્રમાણે ધર્મ બે પ્રકારના છે. (સર્વાસ્તિવાદ એટલે બાહ્ય પદાર્થોના અસ્તિત્વનો અભ્યુદય.) સંસ્કૃત અર્થાત્ હેતુ કે પ્રત્યયજનિત ધર્મો જે એકત્ર થઈ વ્યવહાર કરે છે. અસંસ્કૃત ધર્મો ત્રણ છે - આકાશ, પ્રતિસંખ્યાનિરોધ અને અપ્રતિસંખ્યાનિરોધ. જો કે આકાશના સ્વરૂપ વિષે મત-મતાંતર છે અને તેથી કેટલાક બૌદ્ધ દાર્શનિકો આકાશ નામના પદાર્થને સ્વીકારતા નથી. પ્રતિસંખ્યાનિરોધ એટલે પ્રતિસંખ્યા અર્થાત્ પ્રજ્ઞા વડે ઉત્પન્ન થતો જુદા જુદા ક્લેશોનો નિરોધ તેમજ પ્રત્યયો અથવા વૃત્તિઓના અભાવ થયા પછી ભાવોનું અદર્શન કે તેની અપ્રતીતિ થાય તે અપ્રતિસંખ્યાનિરોધ છે. સામાન્ય રીતે અનિત્યતા વગેરેનો સંદર્ભ સંસ્કૃત ધર્મોનો જ હોય છે.

બૌદ્ધો જ્યારે ધર્મોને અનિત્ય કહે છે, ત્યારે તેનો અર્થ ક્ષણિક એવો ઠરે છે. અહીં ક્ષણિક અને અનિત્ય એ વચ્ચેના ભેદની સ્પષ્ટતા કરી લઈએ; નૈયાયિકો પણ માને છે કે જે વસ્તુ ઉત્પન્ન થાય છે તે નાશવંત પણ હોય છે અને તેથી તે અનિત્ય છે. અમુક સમયે તેનો નાશ થાય છે, પરંતુ તે ઉત્પન્ન થતાં જ નાશ નથી પામતી. એટલે તે અમુક સમય સુધી સ્થાયી પણ છે. બૌદ્ધો તેમ માનતા નથી. તેમના મત પ્રમાણે તો પ્રત્યેક પદાર્થ માત્ર એક ક્ષણ સુધી જ ટકે છે અને તુરત જ નાશ પામે છે. તેઓ આમ સ્થાયીત્વનો વિરોધ કરે છે. આ મતને ક્ષણિકવાદ કે ક્ષણભંગવાદ કહે છે. બૌદ્ધો કહે છે કે નૈયાયિકો પદાર્થને અમુક ક્ષણ સુધી સ્થાયી માને છે, તે બરાબર નથી. એક તો તેમાં ટકી રહેવાના સમય બાબત અનિશ્ચય છે અને બીજું એ કે પદાર્થમાં ઉત્પન્ન થતાં જ નાશની પ્રક્રિયા શરૂ થઈ જાય છે. એટલે એ રીતે તે ક્ષણિક જ છે. બૌદ્ધના આ ક્ષણિકવાદ પર ખંડન-મંડનની લાંબી ચર્ચા ચાલી છે. પરંતુ અહીં એમાં ઉતરવાના બદલે આપણે હવે બૌદ્ધો ક્ષણિકવાદનું શી રીતે સમર્થન કરે છે, તે જોઈએ :

સર્વ સત્ પદાર્થો ક્ષણિક છે. કારણ કે તેથી જ તેમનામાં અર્થક્રિયાકારિત્વ શક્ય બને છે. કોઈ પ્રયોજનરૂપ જે ક્રિયા છે, તે ક્રિયાનું કરાવનારું હોવું તે અર્થક્રિયાકારિત્વ છે. કોઈપણ કાર્ય કોઈ એક ઉદ્દેશ્યથી કરવામાં આવે છે, તે કાર્ય કરવાની ક્ષમતા એટલે અર્થક્રિયાકારિત્વ. આ પ્રકારની જેનામાં ક્ષમતા છે, તે સત્ છે અને તે ક્ષમતા કે સામર્થ્ય જો સત્ ક્ષણિક હોય તો જ સફળ બને. સ્થાયીમાં નહિ. કાર્ય સાર્થક કરવામાં આ શક્તિ

કે સત્તા બે રીતે સંભવે, ક્રમથી કે અક્રમથી. પ્રથમ ક્રમથી પ્રાપ્ત સંભાવના જોઈએ તો સ્થાયીમાં ક્રમથી અર્થક્રિયાકારિત્વ શક્ય નથી. કારણ કે પદાર્થ સ્થાયી છે. તેથી તેમાં ક્રમશઃ સતત ક્રિયા થયા જ કરશે, એમ માનવું પડશે. દા.ત. બીજ સ્થાયી છે એમ માનીએ તો પછી તેમાં સતત અંકુરણ થયા જ કરશે, એમ પણ માનવું પડશે. પણ તેમ નથી થતું. વળી ખેતરમાં વાવેલું અને કોઠારમાં પડેલું બીજ, એ બન્ને જુદાં છે. બન્નેના કાર્યો પણ જુદાં છે. એટલે પણ ક્રિયાસાતત્યની ઘટના સમજાવવી મુશ્કેલ બની જશે. પણ બીજને ક્ષણિક માનીએ તો આવી વિચિત્રતા રહેશે નહીં. બીજ અંકુરિત થયું અને બીજી ક્ષણે નાશ પામ્યું. એટલે સતત અંકુરણનો પ્રશ્ન જ રહેશે નહિ.

પૂર્વપક્ષ અહીં એવી દલીલ કરે છે કે બીજ તો તેનું તે જ છે, પણ તેને અંકુરિત થવા માટે જમીન, પાણી, પ્રકાશ, પવન વગેરે સહકારી ઉપાદાનોની જરૂર પડે છે. આ સહકારી સામગ્રી હોય ત્યારે જ બીજ અંકુરિત થાય છે.

આનો સીધો ઉત્તર એ છે કે તેનો અર્થ એ થયો કે પહેલી ક્ષણમાં બીજ અંકુરિત થતું નથી, પણ સહકારીઓથી પરિષ્કૃત થએલું બીજ પછી અંકુરિત થાય છે. એટલે કે આ પરિષ્કૃત બીજ પૂર્વક્ષણનું બીજ નથી - એ નવું છે અને એમ ક્ષણિકવાદનું જ સમર્થન થશે.

સ્થાયી પદાર્થ અક્રમથી પણ અર્થક્રિયાકારિત્વ માટે સક્ષમ નથી. અક્રમતા એટલે એક જ કાળમાં એમ ઘટિત થયું. હવે આ આ અક્રમતા જો સ્થાયીનો સ્વભાવ છે એમ માનો તો સર્વકાળ ક્રિયા થયા જ કરશે. તે તો અશક્ય છે અને એમ માનો કે એકવાર ક્રિયા કરી તે સ્વભાવ નાશ પામે છે, તો તેનો અર્થ એટલો જ થયો કે સ્વભાવ સ્થાયી નથી, પણ ક્ષણિક છે અને તેથી, સ્વભાવ તેના પદાર્થથી અભિન્ન હોઈ પદાર્થ પણ ક્ષણિક છે.

આમ જે સત્ છે તે ક્ષણિક છે. ક્ષણિક હોવાથી ક્ષણભેદ જ સત્ અર્થક્રિયાકારિત્વ ધરાવે છે અને સમર્થ બને છે.[1] તેમાં સ્થાયીના દોષ લાગતા નથી. આથી ક્ષણિકવાદ સિદ્ધ થાય છે.

સંસારની સર્વ વસ્તુઓ પળેપળ પરિવર્તન પામે છે. નદીના એના એ જ જળમાં બીજી વાર પગ નથી મૂકી શકાતો. એકના એક મનુષ્યને બીજીવાર પ્રણામ નથી કરી શકાતા. કારણ કે બન્ને પરિવર્તન પામ્યા છે. કોઈપણ પદાર્થની સત્તા ક્ષણમાત્ર જ છે અને તેથી જ કાર્યોત્પત્તિ બને છે. સંક્ષેપમાં આ બૌદ્ધોનો ક્ષણિકવાદ છે.

આ રીતે પ્રથમ આર્યસત્યની સમજૂતીમાં ક્ષણિકવાદ અભિપ્રેત છે.

દુઃખ સમુદય એ બીજું આર્યસત્ય છે. સમુદય એટલે દુઃખના ઉદયનું કારણ. દુઃખ આકસ્મિક નથી. તેનું પણ કોઈ કારણ છે. જો દુઃખ અકારણ હોય તો તેનું નિરાકરણ શક્ય ન બનત. બુદ્ધ કહે છે કે દુઃખનું કોઈ એક જ કારણ નથી, પણ એક કારણ શૃંખલા છે. આ શૃંખલાના બાર મણકા છે. તેને દ્વાદશ નિદાન કહેવામાં આવે છે. તે બાર ઘટકો આ પ્રમાણે છે. (૧) જરા-મરણ, (૨) જાતિ (જન્મ), (૩) ભવ (પૂર્વજન્મના કર્મ), (૪) ઉપાદાન (આસક્તિ), (૫) તૃષ્ણા, (૬) વેદના (=સંવેદના), (૭) સ્પર્શ (ઇન્દ્રિ અને પદાર્થનો સ્પર્શ), (૮) ષડાયતન (પાંચ જ્ઞાનેન્દ્રિય અને મન), (૯) નામરૂપ, (૧૦) વિજ્ઞાન, (૧૧) સંસ્કાર અને (૧૨) અવિદ્યા. અહીં ઉત્તરનું ઘટક પૂર્વઘટનું કારણ છે અને અંતતોગત્વા સર્વ દુઃખનું મૂળ અવિદ્યા-અજ્ઞાન છે. આ શૃંખલા સીધી લીટીની નથી, પણ વર્તુળાકાર છે. અવિદ્યાનો સંબંધ જરા-મરણનો ભાવ ઉત્પન્ન કરે છે.[3]

આ દ્વાદશનિદાનરૂપી કારણમાલાના મૂળમાં પણ ક્ષણિકવાદ રહેલો છે. પ્રત્યેક ઘટક પદાર્થની ક્ષણિકતાને સ્વીકારીને જ વર્તે છે. એક ઘટક છે તેથી બીજો ઘટક છે અને એમ ચાલ્યા કરે છે. આ સિદ્ધાંતને પ્રતીત્યસમુત્પાદ કહે છે. પ્રતીત્યસમુત્પાદ એ બૌદ્ધધર્મનો મહત્વનો સિદ્ધાંત છે. તેનો અર્થ છે - એકની પ્રાપ્તિ થવાથી અન્યનો સમુત્પાદ. માત્ર બાહ્ય ભૌતિક પદાર્થો જ નહીં પણ સંવેદન, ઇચ્છા, જન્મ-જરા-મરણ એ બધું જ આ પ્રકારે જ વર્તે છે. એક પ્રતીત થયું - નાશ પામ્યું અને બીજું ઉત્પન્ન થયું. પદાર્થ માત્ર ક્ષણિક છે. પ્રથમ ક્ષણે ઉત્પન્ન થએલો પદાર્થ બીજી ક્ષણે નાશ પામે છે અને તે સાથે જ તદાકાર અન્ય પદાર્થ ઉત્પન્ન થાય છે. આ પ્રમાણે આ સંતતિ પ્રવાહ રૂપે ચાલ્યા જ કરે છે, તે અનાદિ છે. જો પદાર્થ નિરપેક્ષ, સ્વતંત્ર અને નિત્ય હોય તો તે અન્ય સાથે સંબંધમાં આવી સક્રિયતા ઉપજાવી ન શકે. પણ એમ જોવા મળતું નથી. પરિવર્તન, પદાર્થનો સ્વભાવ છે. એટલે જગત પરિવર્તનશીલ છે, એમ કહેવાને બદલે ખરેખર તો જગત એ જ પરિવર્તન છે (World is change) એમ કહેવું વધારે યોગ્ય છે.

બીજી રીતે કહીએ તો પ્રતીત્યસમુત્પાદ પ્રમાણે પ્રત્યય અર્થાત્ કારણ પછી કાર્યની ઉત્પત્તિ. આમ બૌદ્ધ સંપ્રદાય અનુસાર એક વિશિષ્ટ પ્રકારનો કાર્ય-કારણવાદ (Theory of Caustation) જોવા મળે છે. કારણ પછી કાર્યની ઉત્પત્તિ થાય એ તો દર્શનોનો સર્વ માન્ય સિદ્ધાંત છે, પણ કારણ કઈ રીતે કાર્યને ઉત્પન્ન કરે છે - એ વિશે જુદા જુદા મત છે. આપણે જોઈ ગયા તેમ સાંખ્યદર્શન પ્રમાણે કારણ પોતે જ પોતાના સત્ત્વથી કાર્યમાં પરિણમન પામે છે. કારણ પૂર્વે કાર્યમાં જ નિહિત હતું - સત્ હતું. હવે તે કાર્યરૂપે

આવિર્ભાવ પામ્યું. એ સાંખ્યનો સત્કાર્યવાદ છે. તેનાથી વિપરીત ન્યાય-વૈશેષિક મત પ્રમાણે કાર્ય પૂર્વે નહોતું. તે અસત્ હતું પણ પછી તે કારણમાં ઉત્પન્ન થયું. આ તે દર્શનનો અસત્કાર્યવાદ છે. બૌદ્ધ મત પ્રમાણે કારણ હોઈને કાર્ય થયું, એ તો બરાબર. પણ કારણ ઉત્પત્તિની ક્ષણ પછી તુરત જ નાશ પામે છે. એટલે તેનું કે તેના સત્ત્વનું કાર્યમાં પરિણમન થવાની શક્યતા જ નથી. તે નવું જ ઉત્પન્ન થાય છે. તે અસત્ હતું, હવે સત્ થયું અને તે પણ એક ક્ષણ માટે જ. આમ હોવાથી બૌદ્ધોના આ કાર્ય-કારણવાદને પણ અસત્-કાર્યવાદ કહેવામાં આવે છે. પરંતુ ન્યાય-વૈશેષિક દર્શનન અસત્કાર્યવાદથી એ રીતે જુદો પડે છે કે ન્યાય-વૈશેષિક દર્શનમાં અસત્ એવું કાર્ય કારણમાં જ ઉત્પન્ન થાય છે. એટલું જ નહિ, તે સમવાયસંબંધથી પોતાના કારણમાં રહે છે, એટલે કાર્યની સાથે કારણ પણ રહે છે. બૌદ્ધમતમાં કારણનો નાશ થઈ ગયો હોવાથી તે કાર્યની સાથે રહે તેમ બનતું નથી. પં.સુખલાલજી બૌદ્ધોના પ્રતીત્યસમુત્પાદ વાદની વિશેષતાઓ આમ તારવી આપે છે. (૧) કારણ અને કાર્યનો આત્યન્તિક ભેદ (૨) કોઈપણ નિત્ય પરિણામી કારણનો સર્વથા અસ્વીકાર, (૩) પહેલેથી જ અસત્ એવા કાર્યમાત્રનો ઉત્પાદ. આ કારણ-કાર્ય સંતતિ જડ અને ચેતન સર્વને લાગુ પડે છે. પરિણામે બૌદ્ધમત કોઈ નિત્ય સ્થાયી તત્ત્વને સ્વીકારતો નથી. ઈશ્વરને પણ નહીં અને આત્માને પણ એ રીતે તો નહીં જ. તે મત પ્રમાણે બધું ક્ષણિક છે, અનિત્ય છે.

તેથી નિત્ય આત્મા જેવું કાંઈ જ નથી. ઊંડાણથી વિચારતાં જણાશે કે આત્મા એ ઇન્દ્રિયથી પ્રત્યક્ષ થતો નથી, અનુમાનથી સિદ્ધ થતો નથી. તે માત્ર માનસિક સ્પંદન છે, એક ભાવ છે, એક કલ્પના છે, મને ઘડેલી એક પ્રતિમા છે. તે નીચેના પાંચ ભાવોનો સ્કંધ (સંઘાત) માત્ર છે. (૧) રૂપ-શરીર તથા ભૌતિક પદાર્થ તથા નામ (માનસિક પ્રવૃત્તિ). (૨) વેદના (Feeling) (૩) સંજ્ઞા (ઇન્દ્રિય સન્નિકર્ષથી જેનો બોધ થાય છે અને જેને વિશિષ્ટ અભિધાન આપવામાં આવે છે, તે સંજ્ઞા છે. (Perception), (૪) સંસ્કાર (Impulses) અને (૫) વિજ્ઞાન-ચૈતન્ય (Consciousness). આ પાંચ સ્કન્ધને કોઈ 'આત્મા' કહે તો બૌદ્ધોને વાંધો નથી. પણ તેનાથી ભિન્ન એવા કોઈ સ્વતંત્ર નિત્ય પદાર્થનો અહીં સ્વીકાર નથી.

આમ જડ-ચેતન સર્વ પદાર્થ ક્ષણિક છે અને તેમાં એકના નાશ સાથે બીજાની ઉત્પત્તિની ધારા ચાલે છે. આવી અનેક ધારાઓ પરસ્પરને છેદ્યા વિના જ ચાલે છે. પદાર્થમાં જુદા જુદા ગુણો વગેરે જોવા મળે છે, તેમાં સહકારી કારણોનું યોગદાન છે. પણ તેમની પણ પોતપોતાની ધારાઓ છે - એટલે કોઈપણ કારણ પોતાનું સત્ત્વ પછીના કાર્યમાં સંક્રાન્ત કરતું નથી. તેથી જ તો પદાર્થને સ્વલક્ષણ પણ કહેવામાં આવે છે.

અવિદ્યાને દૂર કરવાથી દ્વાદશનિદાનની શૃંખલા નષ્ટ થતાં દુઃખ-નિરોધ થશે એ તૃતીય આર્યસત્ય છે અને તેના ઉપાય માટે અષ્ટાંગ માર્ગનું પાલન કરવું તે ચતુર્થ આર્યસત્ય છે.[૫] ભગવાન બુદ્ધના ઉપદેશના મૂળમાં આ પ્રમાણે ચાર ભાવો રહ્યા છે. સર્વ ક્ષણિક ક્ષણિક છે, દુઃખ દુઃખ છે. સ્વલક્ષણ સ્વલક્ષણ છે અને શૂન્ય શૂન્ય છે. આ ચાર ભાવોના અનુસંધાને પછી બૌદ્ધમતમાં ચાર દર્શનો અસ્તિત્વમાં આવ્યા. વૈભાષિક, સૌત્રાન્તિક, યોગાચાર અને માધ્યમિક અથવા શૂન્યવાદ. વૈભાષિકો બાહ્યાર્થોનો પ્રત્યક્ષથી સ્વીકાર કરે છે. એમને તેથી સર્વાસ્તિતવાદી પણ કહેવામાં આવે છે. સૌત્રાન્તિકો પણ બાહ્ય પદાર્થોનો સ્વીકાર કરે છે. પરંતુ તેઓ તેમને પ્રત્યક્ષગમ્ય માનતા નથી, પણ અનુમેય માને છે. વિજ્ઞાનવાદીઓ બાહ્યાર્થોનો પ્રત્યક્ષ કે અનુમાનથી પણ સ્વીકાર કરતા નથી. તેમના મત પ્રમાણે જ્ઞાન (ચિત્ત) જ વિષયાકારરૂપે બાહ્યાર્થ તરીકે ભાસે છે અને માધ્યમિક દર્શન તે માત્ર બાહ્યાર્થ જ નહીં પણ સત્, અસત્ ઉભય અને અનુભય એ ચારેય કોટિનો પણ સ્વીકાર કરતું નથી. કોઈ મત, સિદ્ધાંત, પદ્ધતિ કે તાત્ત્વિક ચર્ચા - એ તમામમાંથી સંપૂર્ણ મુક્તિ - એ શૂન્યતા જ અહીં પ્રતિષ્ઠિત કરી છે. આવી શૂન્યતા પ્રજ્ઞાપારમિતા છે. તે અનિર્વચનીય હોઈ શબ્દોથી સમજાવી શકાતી નથી.

આ ચારેય દર્શનધારાઓના આચાર્યોએ પોતાના સિદ્ધાંતોને સિદ્ધ કરવા તર્કનિષ્ઠ દલીલો આપી છે. પરસ્પરથી અમુક બાબતોમાં જુદા પડતા હોવા છતાં બુદ્ધના મૂળ ઉપદેશ એવા ક્ષણિકવાદનો તથા પ્રતીત્યસમુત્પાદનો તો સર્વને સ્વીકાર છે જ. શૂન્યવાદમાં તો નામરૂપ જગતનું મિથ્યાત્વ પ્રસ્થાપિત કરવામાં આવ્યું છે, તો પણ આ મતના મુખ્ય પ્રતિપાદક નાગાર્જુન સત્યના પારમાર્થિક સત્ય અને સંવૃત્તિ સત્ય એમ બે પ્રકાર દર્શાવી સંવૃત્તિ સત્ય એટલે વ્યવહારમૂલક સત્યને સ્વીકારી તેમાં પ્રતીત્યસમુત્પાદનો સમાવેશ કરે જ છે.

આ રીતે બૌદ્ધ પંથ અને દર્શનોમાં ક્ષણિકવાદનો સ્વીકાર પાયામાં રહેલો છે. પદાર્થો (ધર્મો) બાહ્ય હોય કે આંતર - એ બન્ને ક્ષણિક છે અને સમાનાકાર સંતતિ દ્વારા તેમનો અનુભવ થાય છે. એમના ઉત્પત્તિ-નાશ-નૂતન ઉત્પત્તિના સંતાન દ્વારા આ વિચિત્ર જગત શક્ય બને છે. તે ભલે એક સ્થિર પદાર્થરૂપે ન હોય પણ વાસ્તવિક સંઘાતરૂપે તો છે જ. Takaksus લખે છે - Buddhism assumes no substance, no abiding individual self, no soul, no creator, no root principle of the Universe. But this, by no means implies that all beings and things do not exist. They do not exist with a substratum or a permenent essence in them

as people often think, but they do exist as casual relatives or combination.[૬]

સત્ વિષેની બૌદ્ધોની આ વિભાવના પરથી આ પ્રમાણે તારણ કાઢી શકાય.

(૧) સાંખ્યનો સત્કાર્યવાદ બૌદ્ધોને અસ્વીકાર્ય છે. કારણ કે સાંખ્ય સત્ એવા બે તત્ત્વોને નિત્ય માને છે. જ્યારે બૌદ્ધમત પ્રમાણે કોઈ નિત્ય તત્ત્વ નથી. બધું ક્ષણિક છે. તેમજ સાંખ્યમાં કારણ પોતે જ કાર્યરૂપે પરિણમે છે. જ્યારે અહીં કારણ તો ઉત્પન્ન થઈને તુરત જ નાશ પામે છે. તેથી તેનું કાર્યમાં પરિણમન શક્ય જ નથી.

(૨) ન્યાય-વૈશેષિકોના અસત્કાર્યવાદને પણ બૌદ્ધો સ્વીકારતા નથી. જો કે કાર્ય પૂર્વે અસત્ હતું, તેવા ન્યાયમતનું તેઓ સમર્થન કરે છે. પણ કાર્ય પૂર્વે કારણ સત્ હતું અને કાર્યોત્પત્તિ પછી પણ તે ટકે છે. તે મત તેમને માન્ય નથી. વળી કાર્ય કારણમાં સમવાય સંબંધથી ઉત્પન્ન થાય છે, તે મત પણ તેમને સ્વીકાર્ય નથી. એક તો સમવાય સંબંધ જ તેમને માન્ય નથી અને બીજું કાર્યોત્પત્તિ સમયે કારણનો નાશ થઈ ગયો હોઈ - કાર્ય કારણમાં કે પછી કારણમાંથી પણ ઉત્પન્ન થાય છે, એ મત પણ અહીં સ્વીકાર્ય નથી.

(૩) પ્રતીત્યસમુત્પાદવાદ પ્રમાણે કારણ હોઈને કાર્ય ઉત્પન્ન થાય છે. એટલે એ રીતે કારણ-કાર્યને ભલે સ્વીકારાય, પણ કારણ ન તો કોઈને પોતાનું સત્ત્વ આપી ઉત્પન્ન કરે છે કે ન તો પોતે કે પોતાનો કોઈ અંશ પણ પરિણમન પામી કાર્યરૂપે ઉત્પન્ન થાય છે. કારણ પણ સ્વલક્ષણ છે અને કાર્ય પણ સ્વલક્ષણ છે. કારણ પૂર્વે હતું તેથી જ તેને કારણ કહ્યું છે. ખરેખર તો તેના નાશ પછી જ કાર્યોત્પાદન થતું હોવાથી તેનો કારણ સાથે વાસ્તવિક સંબંધ નથી.

આ રીતે બૌદ્ધોના આવા વિશિષ્ટ કાર્ય-કારણ સંબંધને કારણવાદનું નામ આપીએ તો પણ સ્થિતિ એ છે કે અહીં કારણનું કોઈ પણ રીતે પરિણમન થતું નથી. ક્ષણસંતતિ દરમિયાન સહકારી કારણોને લીધે નવા ધર્મો કંઈક પરિવર્તિત સ્વરૂપે ઉત્પન્ન અવશ્ય થાય છે, પરંતુ ત્યાં પણ પરિણમન તો થતું જ નથી. એટલે બૌદ્ધ મતમાં પરિવર્તનને અવશ્ય સ્થાન છે, પણ શુદ્ધ અર્થમાં પરિણમનને અવકાશ નથી.

નોંધ :

૧. જુઓ સર્વદર્શન સંગ્રહ - બૌદ્ધદર્શન. સંપા. ડૉ. એસ્તાર સોલોમન, પૃ.૨૪-૨૮

૨. જુઓ Existence, real existence, is nothing but efficiency. Consequently, what is non-efficient or what is non-cause does not exist - Stcherbasky. – Buddhist Logic. Vol.p.124

૩. मज्झिमनिकाय १-३-८, १-४-८ दीर्घनिकाय २-५५ अंगुत्तरनिकाय १-१७७ વગેરે.

૪. ભારતીય તત્ત્વવિદ્યા પૃ.૨૧

૫. અષ્ટાંગ માર્ગના આઠ અંગ આ પ્રમાણે છે : (૧) સમ્યક્ જ્ઞાન, (૨) સમ્યક્ સંકલ્પ, (૩) સમ્યક્ વચન, (૪) સમ્યક્ કર્મ, (૫) સમ્યક્ આજીવ (આજીવિકાનું સાધન), (૬) સમ્યક્ વ્યાયામ (અશુભ વિચાર કે કર્મથી બચવા અને શુભકર્મમાં જ પ્રવૃત્ત થવાનો ઉદ્યમ, (૭) સમ્યક્ સ્મૃતિ (ચિત્તની સમ્યક્ જાગૃતિ - જે અંતિમ લક્ષ્યને સતત સ્મરણમાં રાખે) અને (૮) સમ્યક્ સમાધિ (રાગદ્વેષાદિ દ્વન્દ્વના નાશથી વિશુદ્ધ થએલ ચિત્તની એકાગ્રતા).

૬. Essentials of Buddhist. phi. p. 72.

□ □ □

(૪) જૈનદર્શન

સામાન્ય રીતે સત્યની શોધ એ પ્રત્યેક દર્શનનો પ્રધાન ઉદ્દેશ રહ્યો હોય છે. એ શોધમાં વિચારણાને આગળ ને આગળ ધપાવતા જે તે દર્શન પોતાના કેટલાક મૂળભૂત સિદ્ધાંતોનું પ્રતિપાદન કરે છે. કાળક્રમે સ્થાપિત થઈ ગયેલા એ સિદ્ધાંતો જ અંતિમ છે, એવી માન્યતા• દૃઢ બનતા કોઈ એક દર્શન પોતાના સિદ્ધાંતોથી ભિન્ન સિદ્ધાંતોનું પ્રતિપાદન કરતા અન્ય દર્શનોનું ખંડન કરવા લાગે છે અને આમ ખંડન-મંડનની પ્રક્રિયામાં એકબાજુ વિચારણાનો વિકાસ તો થાય છે, પણ સત્યની શોધ પૂર્વાગ્રહોથી તથા સ્વપક્ષ સ્થાપનાની પ્રબળ ઝંખનાથી ગૌણ બની જાય છે. ત્યારે તર્કજાળમાં ફસાએલા સત્યને તેના શુદ્ધતમ સ્વરૂપે પામવું કઠિન બની જાય છે.

આવી પરિસ્થિતિમાં જૈનદર્શને અનેકાન્તવાદ કે સ્યાદવાદનો નરવો અભિગમ સ્વીકારી વિભિન્ન દર્શનોમાં ધબકતા સત્યાંશોનો સ્વીકાર કરી, અન્ય ચર્ચાનો પરિહાર કરી દેખાતા વિરોધોથી ઉપર ઉઠવાનો મહદંશે સફળ પ્રયાસ કર્યો છે. તત્ત્વમીમાંસા, જ્ઞાનમીમાંસા અને આચારમીમાંસા – આ ત્રણેય ક્ષેત્રોનું જૈનદર્શન અને ધર્મમાં ઊંડું અને વ્યાપક ખેડાણ થયું છે. તત્ત્વ અને જ્ઞાનચર્ચામાં જૈનોની દૃષ્ટિ સમુદાર, વ્યાપક અને બહુધા અંતિમોથી મુક્ત રહી છે. જેમકે ઉપનિષદ અને વેદાન્તમાં કથિત આત્માનો જૈનદર્શન સ્વીકાર કરે છે, પણ સાથે સાથે વેદાન્તની જેમ તેને અવિકારી માનતું નથી. તો બૌદ્ધોએ પ્રતિપાદિત કરેલું પરિણમન પણ તેને માન્ય છે. પણ માત્ર પરિવર્તનોની-ક્ષણોની પરંપરા જ હોય અને કોઈ સ્થિર તત્ત્વ જ ન હોય, એ મત તેમને સ્વીકાર્ય નથી. તેમના મતે પદાર્થ સ્થિરત્વ જાળવીને બદલે છે. તે ઉત્પન્ન થાય છે, પરિણમન પામે છે અને સ્થાયી પણ રહે છે. જૈનો આત્માને વિભુ કે એક નહીં પણ મધ્યમ પરિમાણયુક્ત અને અનેક પણ માને છે. આ રીતે આ દર્શન સમભાવપૂર્વક સત્યની નજીક પહોંચવા પ્રયત્ન કરે છે.

જૈન ધર્મની પરંપરા અતિપ્રાચીન છે. આદ્ય તીર્થંકર શ્રી ઋષભદેવથી ચોવીશમા તીર્થંકર ભગવાન મહાવીર સુધી તેનો વ્યાપ છે. ત્રેવીશમા તીર્થંકર પાર્શ્વનાથ અને પછી ભગવાન મહાવીરના કાળમાં આ ધર્મ વિશેષ પ્રભાવી બન્યો. પાર્શ્વનાથ અને મહાવીરસ્વામીની ઐતિહાસિકતા પ્રમાણભૂત છે.

ભગવાન મહાવીરનો દેહોત્સર્ગ ઈ.સ.પૂ.૫૨૭માં થયો. એમના ઉપદેશ વચનોનો જે વિપુલ ગ્રંથરાશિ નિર્મિત થયો તે 'આગમ' તરીકે પ્રસિદ્ધિ પામ્યો. વર્ષો પછી તે ગ્રંથોને વ્યવસ્થિત સ્વરૂપ પ્રાપ્ત થયું. તે સાથે જૈન સંપ્રદાય, આગમોની પ્રામાણિકતા અને કેટલીક આચારવિષયક માન્યતાઓ અંગેના દૃષ્ટિભેદના કારણે આશરે ઈ.સ.પૂર્વેની બીજી સદીમાં જૈન ધર્મના શ્વેતામ્બર અને દિગંબર એમ બે મુખ્ય સંપ્રદાયો થયા. પરંતુ તત્ત્વમીમાંસાના સંદર્ભે આ બન્નેમાં ખાસ મતભેદ હોય તેમ લાગતું નથી.

આગમો ૪૫ છે. તેમાં ૧૧ અંગ ૧૨ ઉપાંગ, ૧૦ પ્રકીર્ણ, ૬ છેદસૂત્ર, ૪ મૂલગ્રંથ કે મૂલસૂત્ર અને ૨ સ્વતંત્ર ગ્રંથ. (નન્દીસૂત્ર તથા અનુયોગદ્વાર)નો સમાવેશ થાય છે.[૧]

સમયાંતરે આ પ્રાચીન સાહિત્ય પર નિર્યુક્તિ, ચૂર્ણિ, ટીકા વગેરે રચાતા ગયા. આ ઉપરાંત પણ બન્ને સંપ્રદાયના આચાર્યોએ અનેક ગ્રંથો રચ્યા. પરિણામે આ સાહિત્ય વિપુલ અને સમૃદ્ધ બન્યું છે. એમાંના કેટલાક મુખ્ય આચાર્યો અને એમના ગ્રંથો આ પ્રમાણે છે : ઉમાસ્વાતિકૃત તત્ત્વાર્થાધિગમસૂત્ર (ઈ.સ.પ્રથમ સદી), કુન્દકુન્દાચાર્ય (ઈ.સ.ની પ્રથમ સદી), તેમણે પ્રવચનસાર, સમયસાર, પંચાસ્તિકાય, નિયમસાર વગેરે ગ્રંથો રચ્યા છે. સિદ્ધસેનદિવાકરસૂરિ (ઈ.સ.ની પાંચમી સદી), તેમનો મુખ્ય ગ્રંથ સન્મતિતર્ક છે. સમન્તભદ્ર (ઈ.સ.ની છઠ્ઠી સદી) તેમનો આપ્તમીમાંસા ગ્રંથ સુપ્રસિદ્ધ છે. હરિભદ્રસૂરિ (ઈ.સ.ની આઠમી સદી) તેમનો પ્રધાન ગ્રંથ ષડ્દર્શન સમુચ્ચય છે. અકલંક (ઈ.સ.આઠમી સદી) તેમની તત્ત્વાર્થસૂત્ર પરની રાજવાર્તિક ટીકા તથા આપ્તમીમાંસા પરની અષ્ટશતી ટીકા સુપ્રસિદ્ધ છે. આ ઉપરાંત વિદ્યાનન્દ (ઈ.સ.નવમી સદી), માણિક્યનન્દી (ઈ.સ.નવમી સદી), વાદિદેવસૂરિ, શ્રી હેમચન્દ્રાચાર્ય, શ્રી નેમિચંદ્ર તથા શ્રી યશોવિજયજી જેવા પ્રસિદ્ધ આચાર્યોના ગ્રંથો પણ નોંધપાત્ર છે. (આ સર્વનો સમય ઈ.સ.ની ૧૧ થી ૧૭મી સદીની વચ્ચેનો છે.) આ ઉપરાંત દેશના અને વિદેશના અનેક વિદ્વાનોએ જૈનદર્શન અને ધર્મ પર મહત્ત્વના ગ્રંથો લખ્યા છે અને હજુ પણ આવા ગ્રંથો લખાયા કરે છે.

જૈનદર્શન આમ પદાર્થને ઐકાન્તિક નિત્ય કે ઐકાન્તિક અનિત્ય માનતું નથી.

અમુક અપેક્ષાએ એ બન્ને છે. આ સ્થિતિ પરિણમનથી શક્ય બંને છે. તેથી જૈનદર્શન પરિણામવાદી દર્શન છે. પરંતુ પરિણમનને સમજતાં પૂર્વે આ પરિણમન જ્યાં શક્ય છે, તે જૈનદર્શને સ્વીકારેલા તત્ત્વો કે દ્રવ્યોનો પણ જરૂર પૂરતો પરિચય કરી લઈએ.

જૈનદર્શન બહુતત્ત્વવાદી અને સાથે સાથે વાસ્તવવાદી પણ છે. તેથી તે વેદાન્તની જેમ એક જ પરમ સત્ તત્ત્વ છે, એમ સ્વીકારતું નથી અને આ જગત કેવળ જ્ઞાન કે વિચારની જ રમણા છે, તેવા વિજ્ઞાનવાદને તથા જગત કેવળ આભાસ કે વિવર્ત છે, તેવા વિવર્તવાદને પણ માન્યતા આપતું નથી. તેના મતે જગતનું વાસ્તવિક અસ્તિત્વ છે જ અને તે અનેક તત્ત્વોવાળું પણ છે. આ દર્શનમાં કે ધર્મમાં આ દ્રવ્યો કે તત્ત્વોની સંખ્યા દૃષ્ટિભેદે અલગ અલગ માનવામાં આવી છે અને તેમનું વર્ગીકરણ કરવામાં આવ્યું છે, તો પણ એમાં સામાન્ય રીતે સાત તત્ત્વો સ્વીકારવામાં આવ્યા છે - (૧) જીવ, (૨) અજીવ, (૩) બન્ધ, (૪) આસ્રવ, (૫) સંવર, (૬) નિર્જરા અને (૭) મોક્ષ. ક્યારેક તેમાં (૮) પુણ્ય અને (૯) પાપ એ બે ઉમેરી નવ તત્ત્વ પણ મનાયા છે. જો કે એ બન્નેનો સમાવેશ (૪)(૫)(૬)માં થઈ શકે છે, એમ પં.સુખલાલજીએ દર્શાવ્યું છે.[૨]

આ સાત તત્ત્વોમાં જીવ અને અજીવ એ મુખ્ય દ્રવ્યો છે. (૩) થી (૬) આત્માના બંધ અને મોક્ષના કારણ છે અને મોક્ષ એ આત્માએ અંતે પ્રાપ્ત કે સિદ્ધ કરવાની અવસ્થા છે.

જીવો અનેક છે. જીવ એ ચેતન દ્રવ્ય છે. ચૈતન્ય તેનું લક્ષણ છે. (चैतन्यलक्षणो जीवः)[૩] તત્ત્વાર્થસૂત્ર ઉપયોગને જીવનું લક્ષણ કહે છે. (उपयोगो लक्षणाम्-२-८) ઉપયોગ એ આ દર્શનનો પારિભાષિક શબ્દ છે. બૃહદ્ દ્રવ્યસંગ્રહ કહે છે : "વિવક્ષિત પદાર્થને વ્યાપ્ત કરનાર, પદાર્થનું ગ્રહણ કરનાર જે વ્યાપાર છે તે 'ઉપયોગ છે.' ઉપયોગ એ છે કે જેનાથી કોઈ વસ્તુનું જ્ઞાન મેળવાય છે. ચિત્તના સ્વાભાવિક રૂપનો અને એના પરિણામનો અને સ્વયં જીવાત્માના સ્વરૂપનો બોધ થાય છે. જ્ઞાન અને દર્શન તેના બે રૂપો છે." સંક્ષેપમાં ઉપયોગ એટલે ક્રિયારત થએલ ચૈતન્ય. ચેતનાનો વ્યાપાર. આ ઉપયોગથી વિવેક પ્રગટે છે અને તેનાથી આત્મા જે ઉપાદેય (ગ્રહણ યોગ્ય) છે, તેનું ગ્રહણ કરે છે અને રાગાદિ હેય દોષોનો ત્યાગ કરે છે.

જીવ એટલે કે આત્મામાં અનન્તજ્ઞાન, અનન્તદર્શન, અનન્ત સામર્થ્ય જેવા ગુણો સ્વભાવથી જ છે. પરંતુ તે દેહનું આવરણ ધારણ કરે છે. તેથી તે ગુણો મર્યાદિત થાય છે. આત્મા પણ દેહ જેટલો પરિમાણવાળો બને છે. આમ આત્મા વિભુ કે અણુ નહીં પણ મધ્યમ પરિમાણવાળો છે. દીપકના પ્રકાશની જેમ તે દેહની સીમા અનુસાર સંકોચ

વિકાસશીલ છે અને તે અર્થમાં તે પરિણમન પામતો હોઈ વિકારી છે. દેહના જન્મ-મરણ-પુનર્જન્મ થયા કરે છે, તે સાથે આત્માના અવસ્થાન્તરો પણ (મોક્ષકાળ સુધી) થયા કરે છે. આમ એનો સન્તાન પ્રવાહ ચાલે છે. તેની સાથે કર્મોનો પ્રવાહ પણ છે. આ કર્મો આત્મામાં અનુપ્રવેશ કરી એને ઢાંકે છે. તેને જ બંધ (=બંધન) કહે છે. જીવ એ રીતે શુભાશુભ કર્મોનો કર્તા અને ફળનો ભોક્તા છે. જીવો અનંત છે, કર્મપ્રેરિત સંસારચક્રમાં દુઃખાદિ અનુભવતો તે જ્યારે રત્નત્રય (=દર્શન, જ્ઞાન અને ચારિત્ર)ના સેવનથી કર્મબન્ધનથી નિઃશેષ પણે મુક્ત થાય છે, ત્યારે તે મોક્ષ પામે છે.

જુદી જુદી દૃષ્ટિએ ભવ્ય અને અભવ્ય, સંસારી અને મુક્ત તથા સમનસ્ક અને અમનસ્ક - એમ વિવિધ પ્રકારો પાડવામાં આવે છે.

જીવ દ્રવ્યરૂપે પોતાના મૂળ સ્વભાવથી નિત્ય છે, તો ભિન્ન અવસ્થાઓ રૂપે અનિત્ય છે, એમ કહી શકાય.

જીવ (આત્મા)નો આમ સંક્ષેપમાં પરિચય કર્યા પછી હવે અજીવ તત્ત્વ કે દ્રવ્ય વિષે જૈનમતને પણ સંક્ષેપમાં જાણીએ.

અજીવના આકાશ, ધર્મ, અધર્મ અને પુદ્‌ગલ એમ ચાર પ્રકાર છે. જીવ અને અજીવ મળી આમ પાંચ દ્રવ્યો થયા. એ પાંચેયને અસ્તિકાય પદાર્થ કહેવામાં આવે છે. આ પાંચ ભૂત, વર્તમાન અને ભવિષ્ય, એ ત્રણેય કાળમાં અસ્તિત્વ ધરાવે છે. તેથી તેમની સ્થિતિનો 'અસ્તિ' એ દ્વારા નિર્દેશ કરવામાં આવે છે. સાથે સાથે તેઓ અનેક સ્થાન(દેશ)માં પણ રહે છે. તેથી તેમને 'કાર્ય' એવી સંજ્ઞા પણ આપવામાં આવી છે. (આકાશ જોકે સર્વવ્યાપી હોઈ તે અનેક સ્થાનોમાં કેમ રહે, તેવી શંકાનું સમાધાન - તેના આશ્રય કે નિમિત્તથી વિભિન્ન સ્થાનોમાં રહેતી વસ્તુઓની અપેક્ષાએ જ એમ કહ્યું છે - તેમ કરવામાં આવે છે.) કાળને કેટલાક આચાર્યો સ્વતંત્ર દ્રવ્ય ગણતા નથી, તો કેટલાક ગણે પણ છે. કાળ અનેક દેશવ્યાપી નથી, તે અસ્તિકાય નથી. પરંતુ તે વસ્તુઓના પરિણમનનો આધાર તો છે જ.

આ પાંચમાંથી 'જીવ' તત્ત્વનું નિરૂપણ આગળ થઈ ગયું છે. બાકીના ચારમાંથી ધર્મ, અધર્મ અને આકાશ - એ એક એક જ છે. (आ आकाशादेकद्रव्याणि - तत्त्वार्थसूत्र ૫-૫)

ધર્મ અને અધર્મ એ બન્નેની જૈનદર્શનની પરિભાષા વિશિષ્ટ પ્રકારની છે. આકાશ, ધર્મ અને અધર્મ - આ ત્રણેય સ્વયં ગતિ કરતા નથી, તેઓ સક્રિય છે. પરંતુ સ્થિતિશીલ

જીવ અને પુદ્ગલની સ્થિતિના સહકારી કારણ એવા દ્રવ્યવિશેષને 'અધર્મ' એ સંજ્ઞા આપવામાં આવી છે તથા ગતિશીલ જીવ અને પુદ્ગલની ગતિના સહકારી કારણ એવા દ્રવ્ય વિશેષને 'ધર્મ' કહે છે. શ્રી અભ્યંકર સમજાવે છે કે જેમ માછલાં ગતિ કરે, તેમાં જળ એ સાધારણ આશ્રય છે અને ગતિમાં અનુકૂળતા કરી આપે છે, તેમ પદાર્થની ગતિમાં 'ધર્મ' મદદ કરે છે અને જેમ અશ્વ આદિની સ્થિતિમાં પૃથ્વી સાધારણ આશ્રય છે, તેમ પદાર્થની સ્થિતિમાં 'અધર્મ' મદદ કરે છે. ગતિ અને સ્થિતિ એ પદાર્થોનો પરિણામ વિશેષ જ છે. ધર્મ અને અધર્મ પ્રત્યક્ષ નથી, પણ ગતિ અને સ્થિતિથી તેનું અનુમાન કરવામાં આવે છે.[૪]

જૈનદર્શનમાં પુદ્ગલની વિભાવિના વિલક્ષણ છે. તે ભૂત સામાન્ય માટે વ્યાવહૃત કરાય છે. પુદ્ગલાસ્તિકાય એ સંજ્ઞા જૈનોમાં અતિપ્રસિદ્ધ છે. સર્વદર્શનસંગ્રહ પુદ્ગલ શબ્દની વ્યુત્પત્તિ આમ આપે છે - पूरयन्ति गलन्तीति पुद्गलाः । જે ભરે છે, પૂર્ણ કરે છે અને ગળી જાય છે તે પુદ્ગલ.[૫] એટલે કે પ્રચય રૂપે શરીરનું નિષ્પાદન કરનાર અને પ્રચયના નાશ સાથે જ છૂટા પડી જાય તે પુદ્ગલ છે. પુદ્ગલ સ્પર્શ, રસ, ગન્ધ અને વર્ણવાળા હોય છે.[૬] પુદ્ગલના બે પ્રકાર છે - અણુ અને સંઘાત (સ્કન્ધ). પુદ્ગલનો નિરવયવ સૂક્ષ્મતમ એવો અંશ કે જેનું વિભાજન થઈ શકતું નથી, તે અણુ છે. તેથી અણુઓનો ઉપભોગ થઈ શકતો નથી. બેથી આરંભીને અણુઓનું પરસ્પર એકત્ર થવું તે સ્કન્ધ કે સંઘાત છે. આ સંઘાતથી જ સ્થૂળ શરીર અને તેના ભિન્ન અંગો વગેરેનું તથા અન્ય પદાર્થોનું સર્જન થાય છે. (અણુની આ વ્યાખ્યા ન્યાયદર્શનની એવી જ વ્યાખ્યાનું સ્મરણ કરાવે છે.) પુદ્ગલ રૂપિ દ્રવ્ય છે, શેષ દ્રવ્યો અરૂપિ છે.

તત્ત્વાર્થ સૂત્રમાં દ્રવ્યનું એવું લક્ષણ આપવામાં આવ્યું છે કે गुणपर्यायवद् द्रव्यम् । (૫/૩૭) જે ગુણ અને પર્યાયયુક્ત હોય છે, તે દ્રવ્ય છે. દ્રવ્યમાં રહેતા, પરંતુ સ્વયં ગુણરહિતને ગુણ કહે છે. (આ વ્યાખ્યા વૈશેષિકદર્શનની ગુણની વ્યાખ્યા જેવી જ છે. વૈ.સૂ.૧-૧-૧૫). દા.ત. જીવના ગુણ જ્ઞાન વગેરે છે. દ્રવ્ય જ્યારે એકથી બીજી અવસ્થામાં સ્થિત થાય છે, ત્યારે તે અવસ્થા પર્યાય છે. આમ પર્યાય એટલે દ્રવ્યની ક્રમભાવી વિશિષ્ટ અવસ્થા. પ્રત્યેક દ્રવ્ય પોતાના પરિણામી સ્વભાવના કારણથી સમયે સમયે નિમિત્ત પ્રમાણે ભિન્ન ભિન્ન રૂપમાં પરિણત રહે છે અર્થાત્ વિવિધ પરિણામોને પ્રાપ્ત કરે છે. દ્રવ્યમાં પરિણામ ઉત્પન્ન કરવાની જે શક્તિ છે, તે જ એનો ગુણ કહેવાય છે અને ગુણજન્ય પરિણામ પર્યાય કહેવાય છે. ગુણ કારણ છે અને પર્યાય કાર્ય છે. એક દ્રવ્યમાં શક્તિરૂપ અનંતગુણ છે; જે વસ્તુતઃ આશ્રયભૂત દ્રવ્યથી અથવા પરસ્પર અવિભાજ્ય છે. પ્રત્યેક ગુણ-શક્તિના ભિન્ન ભિન્ન સમયમાં થતા ત્રૈકાલિક પર્યાયો

અનંત છે. દ્રવ્ય અને એના અંશરૂપ શક્તિઓ વિનષ્ટ ન થવાને કારણે નિત્ય અર્થાત્ અનાદિ અનંત છે. પરંતુ બધા પર્યાયો પ્રતિક્ષણ ઉત્પન્ન તથા નષ્ટ થતા રહેવાને કારણે વ્યક્તિશઃ અનિત્ય અર્થાત્ સાદિ સાંત છે.[૭]

જોકે આગમ ગ્રંથો ગુણોનો સ્વતંત્ર પદાર્થ તરીકે સ્વીકાર કરતા નથી. તેઓ માત્ર પર્યાયોનો જ સ્વીકાર કરે છે. આગમમાં જ્યાં ગુણ શબ્દ આવ્યો છે, ત્યાં તે સંખ્યાના સંદર્ભે છે. જેમકે દશગુણ. આગમને અનુસરીને સિદ્ધસેનદિવાકરસૂરિ, હરિભદ્રસૂરિ તથા યશોવિજયજી પણ ગુણોને પર્યાયથી ભિન્ન નથી માનતા અને દ્રવ્ય અને પર્યાય એ બંનેને સ્વતંત્ર પદાર્થ માને છે. હરિભદ્રસૂરિ ગુણોનો પર્યાયમાં અંતર્ભાવ કરી દે છે. પરંતુ ઉમાસ્વાતિ, કુંદકુંદાચાર્ય, પૂજ્યપાદ, વિદ્યાનંદ, તત્ત્વાર્થ સૂત્રના ટીકાકાર સિદ્ધસેન અને વાદિદેવસૂરિ આદિ આચાર્યો ગુણ અને પર્યાય બન્નેનો સ્વીકાર કરે છે. ત્યારે અકલંક ગુણ અને પર્યાયનો ભેદ અને અભેદ બન્ને માને છે. ભેદ પક્ષે જે દ્રવ્યની સાથે હંમેશા રહે છે, તે ગુણ અને દ્રવ્યના પરિણમની પ્રક્રિયામાં સતત સાથે નથી રહેતા તે પર્યાયો છે. તેથી દ્રવ્યપર્યાય અને ગુણપર્યાય એવા બે પ્રકારો કહેવામાં આવ્યા.[૮]

કેટલાક અર્વાચીન વિદ્વાનો માને છે કે જૈનદર્શનમાં પછીથી વૈશેષિક દર્શનની અસરથી 'ગુણ'નો પણ સ્વીકાર કરવામાં આવ્યો છે. અન્યથા પર્યાયમાં ગુણનો ભાવ અનુસ્યૂત થઈ શકે છે.

Jacobi યથાર્થ જ લખે છે કે "The mention of Gunas seems to be a later innovation due to the influence which the philosophy and terminology of Nyay-Vaisesika, gradually gained over the scientific thoughts of the Hindus. For at the side of Paryaya, there seems to be, no room for an independent category 'quality,' since Paryaya is the state in which a thing, Dravya, is at any moment of its existence and this must therefore include qualities, as seems to be actually the view, embodied in the older text." ibid F.N.p.146

દ્રવ્ય અને ગુણના સંબંધમાં દર્શનોમાં ભિન્ન ભિન્ન મત પ્રવર્તે છે. સાંખ્યના સત્કાર્યવાદ પ્રમાણે દ્રવ્ય અને ગુણો વચ્ચે તત્ત્વતઃ અભેદ છે. ત્યારે ન્યાયવૈશેષિકો દ્રવ્ય અને ગુણોને પરસ્પરથી નિતાન્ત ભિન્ન માને છે. દ્રવ્યમાં ગુણો રહે છે, ગુણોનો આધાર કે તેમનું સમવાયિકારણ દ્રવ્ય છે એમ સ્વીકારવા છતાં પણ તેમાં દ્રવ્ય અને ગુણોની પરસ્પરથી ભિન્ન સ્વતંત્ર સત્તા સ્વીકારવામાં આવી છે અને તેના પરિણામે એક ક્ષણ

પૂરતા પણ ગુણો દ્રવ્યના અભાવમાં પણ રહી શકે છે, એવી વિચિત્ર સ્થિતિનો પણ તેમને સ્વીકાર કરવો પડ્યો છે. જૈનદર્શન આ બન્નેથી થોડું અલગ પડી દ્રવ્ય અને ગુણ વચ્ચે ભેદાભેદનો સ્વીકાર કરે છે. ગુણો દ્રવ્યાશ્રિત છે, એટલું જ નહિ પણ દ્રવ્યના અભાવમાં ગુણોનો પણ અભાવ હોય છે. એટલા અંશે ગુણો અને દ્રવ્યો વચ્ચે અભેદ છે, પણ દ્રવ્ય પરિણમનશીલ હોઈ ગુણો પણ પરિવર્તનશીલ છે. તેથી તેમના અવસ્થાન્તરો થતા હોય છે. તેના કારણે દ્રવ્યમાં ગુણો પરિવર્તન પામતા હોઈ તેટલા અંશે તેમનો ભેદ પણ છે. આમ પ્રયોજન, પરિણમન અને વિવક્ષા ભેદે દ્રવ્ય ગુણ વચ્ચે ભેદાભેદ છે. એ અનૈકાન્તિક દૃષ્ટિએ અન્ય દર્શનોના એકાન્તિક મતનો પરિહાર અને સમન્વય સધાય છે.

જૈન ધર્મ અને દર્શનના સ્વીકૃત તત્ત્વો અને એમની વિશિષ્ટતાઓનો આટલો પરિચય પણ એમ સ્પષ્ટ સૂચવે છે કે જડ-ચેતનમય સકલ વિશ્વમાં અનેકવિધ પદાર્થો પોતપોતાની લાક્ષણિકતા જાળવીને પણ સતત પરિણમન પામતા રહે છે. કાર્ય-કારણ રૂપે આ પરિણમન સૃષ્ટિની સર્જન પ્રણાલિને એક પ્રકારનું સંતુલન બક્ષે તેવા પ્રકારનું છે. તેથી તેમાં પ્રાથમિક રીતે વિરોધી લાગતા મતો અનુભવ અને વૈશ્વિક સત્તાના અનુબંધમાં ખંડદર્શનમાંથી મુક્ત થઈ એક અખંડ સંપૂર્ણ ચિત્રમાં જઈ ઠરે છે. સકલ અસ્તિત્વ કે સત્તાનું આમ અખિલાઈપૂર્વક આકલન એ જૈનદર્શનની મહત્ત્વની ભેટ છે. આ સત્તા કે સત્‌નું સ્વરૂપ અને તેનું આંતર સત્ત્વ ઉમાસ્વાતિ એમના તત્ત્વાર્થસૂત્રમાં આમ પ્રસ્તુત કરે છે -

उत्पादव्ययध्रौव्ययुक्तं सत् । ५-२९

જે ઉત્પાદ, વ્યય અને ધ્રૌવ્ય એ ત્રણેથી યુક્ત છે અર્થાત્ તદાત્મક છે તે સત્ કહેવાય છે. સત્ સ્વરૂપને વ્યાપક રૂપે નિદર્શિત કરતું આ અતિપ્રસિદ્ધ સૂત્ર જૈનદર્શનમાં પ્રસ્થાપિત પરિણામવાદ કે કાર્ય-કારણવાદના મર્મને સમજવામાં ચાવીરૂપ છે.

પં. સુખલાલજી આ સૂત્રની સમજૂતી આપતા લખે છે કે "સત્‌ના સ્વરૂપ વિષે ભિન્ન ભિન્ન દર્શનોના ભિન્ન ભિન્ન મત છે." કોઈ દર્શન (વેદાન્ત-ઔપનિષદ્-શાંકરમત) સંપૂર્ણ સત્ પદાર્થને (બ્રહ્મને) કેવળ ધ્રુવ (નિત્ય) જ માને છે. કોઈ દર્શન બૌદ્ધ સત્ પદાર્થને નિરન્વય ક્ષણિક (માત્ર ઉત્પાદ વિનાશશીલ) માને છે. કોઈ દર્શન (સાંખ્ય) ચેતનતત્ત્વ રૂપ સત્‌ને તો કેવળ ધ્રુવ (કુટસ્થ નિત્ય) અને પ્રકૃતિતત્ત્વરૂપ સત્‌ને પરિણામી નિત્ય (નિત્યાનિત્ય) માને છે. કોઈ દર્શન (ન્યાય-વૈશેષિક) અનેક સત્ પદાર્થોમાંથી પરમાણુ, કાળ, આત્મા આદિ કેટલાક સત્ તત્ત્વોને કૂટસ્થ નિત્ય અને ઘટ, વસ્ત્ર આદિ કેટલાંક સત્‌ને માત્ર ઉત્પાદ વ્યયશીલ (અનિત્ય) માને છે, પરંતુ જૈનદર્શનનું સત્‌ના સ્વરૂપ સંબંધનું મંતવ્ય ઉક્ત બધા મતોથી ભિન્ન છે અને તે આ સૂત્રમાં બતાવ્યું છે.

જૈનદર્શનનું માનવું એ છે કે જે સત્-વસ્તુ છે તે ફક્ત પૂર્ણરૂપે કૂટસ્થનિત્ય અથવા ફક્ત નિરન્વય વિનાશી અથવા એનો અમુક ભાગ કૂટસ્થ નિત્ય અને અમુક ભાગ પરિણામી નિત્ય અથવા એનો કોઈ ભાગ તો ફક્ત નિત્ય અને કોઈ ભાગ તો માત્ર અનિત્ય એમ હોઈ શકતી નથી. એના મત પ્રમાણે ચેતન અથવા જડ, મૂર્ત અથવા અમૂર્ત, સૂક્ષ્મ અથવા સ્થૂલ બધી સત્ કહેવાતી વસ્તુઓ ઉત્પાદ, વ્યય અને ધ્રૌવ્યરૂપે ત્રિરૂપ છે.

પ્રત્યેક વસ્તુમાં બે અંશ છે. એક અંશ એવો છે કે જે ત્રણે કાળમાં શાશ્વત છે અને બીજો અંશ સદા અશાશ્વત છે. શાશ્વત અંશના કારણથી પ્રત્યેક વસ્તુ ધ્રૌવ્યાત્મક (સ્થિર) અને અશાશ્વત અંશના કારણથી ઉત્પાદ વ્યયાત્મક (અસ્થિર) કહેવાય છે. આ બે અંશોમાંથી કોઈ એક બાજુએ દૃષ્ટિ જવાથી અને બીજી બાજુએ ન જવાથી વસ્તુ ફક્ત સ્થિરરૂપ અથવા અસ્થિરરૂપ માલૂમ પડે છે, પરંતુ બંને અંશોની બાજુએ દૃષ્ટિ આપવાથી વસ્તુનું પૂર્ણ અને યથાર્થ સ્વરૂપ માલૂમ પડે છે. એથી બંને દૃષ્ટિઓને અનુસારે જ આ સૂત્રમાં સત્-વસ્તુનું સ્વરૂપ પ્રતિપાદિત કર્યું છે.[૯]

તત્ત્વાર્થ સૂત્ર (૫-૩૦) નિત્યત્વની વિભાવના સ્પષ્ટ કરતાં કહે છે तद् भावाव्ययं नित्यम्। જે એના ભાવથી (પોતાની જાતિથી) ચ્યુત ન થાય તે નિત્ય છે. એટલે કે સત્-વસ્તુમાત્રનું સ્વરૂપ ઉત્પાદ-વ્યય-ધ્રૌવ્યાત્મક હોય છે. હંમેશા વસ્તુ એ ત્રણેય અંશથી યુક્ત હોય છે. એ એનો સ્વભાવ છે. તે દૃષ્ટિએ એ નિત્ય છે. પોતપોતાની જાતિને ન છોડવું એ સર્વ દ્રવ્યોનું ધ્રૌવ્ય છે. જૈનદર્શન વસ્તુને કેવળ કુટસ્થ નિત્ય નથી માનતું, તેમ કોઈને પરિણામી માત્ર પણ નથી માનતું. પરંતુ તેને પરિણામી નિત્ય માને છે. તેથી સર્વ તત્ત્વો પોતપોતાની જાતિમાં સ્થિર રહીને પણ નિમિત્ત પ્રમાણે ઉત્પાદ-વ્યય પ્રાપ્ત કરે છે. આમ પ્રત્યેક વસ્તુમાં મૂળ જાતિ (દ્રવ્ય)ની અપેક્ષાએ ધ્રૌવ્ય અને પરિણામની અપેક્ષાએ ઉત્પાદ અને વ્યય એ બંને ઘટિત થવામાં કોઈ વિરોધ આવતો નથી.[૧૦] એ રીતે પ્રત્યેક સમયમાં દ્રવ્યમાં ઉત્પાદ-વ્યય અને ધ્રૌવ્ય એ ત્રણેય હોય છે, એ જ એનું નિત્યત્વ છે.

કુંદકુંદાચાર્યે પણ દ્રવ્યમાં આ ત્રણેય અંશોનું સદા હોવાનું વિસ્તારપૂર્વક સિદ્ધ કર્યું છે.[૧૧] વળી તેઓ દ્રવ્ય શબ્દનો ધાત્વર્થ આપી (દ્રુ=વહેવું) કહે છે કે દ્રવ્ય વહીને તેના સર્વ પર્યાયોમાં પહોંચી વળે છે. આમ પરિણામને લીધે ઉત્પાદ-વ્યય હોય છે અને મૂળ રૂપે તો તે નિત્ય પણ છે. કુંદકુંદાચાર્ય કહે છે કે અર્થ (પદાર્થ – પણ અહીં દ્રવ્યના સંદર્ભમાં ગુણ અને પર્યાય) દ્રવ્ય, ગુણ અને પર્યાય એ ત્રણેયમાં છે અને એમ અર્થ અને પરિમાણનો અભેદ દર્શાવે છે અર્થાત્ વિશ્વમાં એવી કોઈ વસ્તુ નથી કે જે પરિણમન પામતી નથી અને કોઈ પરિણમન તેના આધારભૂત પદાર્થ કે દ્રવ્ય વિના હોતું નથી.

આમ કુંદકુંદાચાર્ય સત્ અને પરિણમન વચ્ચેનો સંબંધ કે તેમનું તાદાત્મ્ય પણ સિદ્ધ કરી જૈન પરિણામવાદને સુદૃઢ આધાર આપે છે. સાથે સાથે તેઓ કાળ, પુદ્ગલ અને જીવમાં પણ આ જ સિદ્ધાંતના આધારે પરિણામ સિદ્ધ કરે છે.[૧૨] અહીં સંક્ષેપમાં જીવ-આત્માના પરિણામના સંદર્ભમાં એમણે કરેલું નિરૂપણ જોઈએ.

જૈન મત પ્રમાણે પાંચ (કે છ) દ્રવ્યો પરસ્પરથી ભિન્ન સ્વરૂપવાળા છે. તે અનુસાર જીવ અને પુદ્ગલ એ બંને તત્ત્વો પણ પોતપોતાના સ્વરૂપને લીધે એકબીજાથી ભિન્ન છે, તેથી એ બન્ને વચ્ચે શી રીતે સંકલન સાધી શકાય તેવો પ્રશ્ન થાય, પરંતુ કુંદકુંદાચાર્ય જૈન મતને અનુસરી કહે છે કે એ બન્ને વચ્ચે કર્મના કારણે આદાન-પ્રદાન શક્ય બને છે. જીવ ચેતના અને ઉપયોગયુક્ત છે (जीवः पुनश्चेतनोपयोगमयः ।) જ્ઞાન, કર્મ અને કર્મફળના માધ્યમથી આ ચેતનાનું પરિણમન થાય છે. જ્ઞાન એટલે તત્ત્વોનું આકલન. એ આકલન પછી આત્મા જ્યારે પ્રવૃત્ત થાય છે, ત્યારે તે કર્મ કહેવાય છે અને કર્મનું સુખ-દુઃખાદિ ફળ હોય છે. આમ એ રીતે આત્મા પરિણામી અને કર્મ તથા ફળ પરિણમન છે અને તેમ એમનો અભેદ છે. આત્મામાં ચેતના હંમેશા જ્ઞાન, કર્મ અને ફળ સાથે જ હોય છે. આ ત્રણેય મુક્ત આત્મા અને બદ્ધ આત્મા એ બંનેમાં હોય છે. જોકે એ બન્ને અવસ્થાઓમાં રહેલા એ ત્રણેયના સ્વરૂપ કંઈક જુદા હોય છે. જૈન મત પ્રમાણે કર્મ એક પ્રકારનો મૂર્ત પુદ્ગલ છે. તે કર્મનો પ્રવાહ આત્મામાં અનુપ્રવેશ કરે છે. આત્મામાં રાગ, દ્વેષ, મોહાદિ માનસિક ભાવરૂપી કર્મોનો અનુપ્રવેશ થતાં તે બંધન પામે છે. આત્મા પોતે જ આ બંધનને કર્તા હોય છે, પણ તેના વિપરીત વિચારના કારણે પુદ્ગલો આ પ્રકારણના પરિણામને પામે છે. અહીં પુદ્ગલ પરિણમનમાં આત્મા સહકારી કારણ બને છે. એ જ રીતે પુદ્ગલો પણ પોતાના પરિણામોના કારણ છે. પણ આત્મામાં રાગાદિ ઉત્પન્ન કરવામાં તેઓ સહકારી કારણોનો ભાગ ભજવે છે. આમ આત્મા અને પુદ્ગલ વચ્ચે પારસ્પારિક અનુબંધ રચાય છે.

આત્મા જ્યારે કર્મોના સંવર અને નિર્જરા દ્વારા યોગ્ય દિશામાં પરિણામ પામે છે અને રાગાદિનો નાશ થાય છે, ત્યારે કર્મપ્રવાહ આત્માના નિજસ્વરૂપને અનુકૂળ બનતાં તે બંધન મુક્ત થઈ મોક્ષ પામે છે.

આમ છતાં મોક્ષાવસ્થામાં પણ આત્મા નિષ્ક્રિય નથી હોતો પણ તે અનંતજ્ઞાન, અનંતદર્શન, અનંતવીર્ય અને અનંત સુખરૂપે સજાતીય પરિણામ પામતો રહે છે.

કુંદકુંદાચાર્ય પછીના તર્કપ્રધાન યુગના આચાર્યોએ દ્રવ્યના ઉત્પાદ-વ્યય-ધ્રૌવ્ય એ

લક્ષણ અને પરિણામવાદના અન્ય દર્શનોના આચાર્યોએ કરેલા ખંડનનો પ્રબળ દલીલોથી પરિહાર કરી અનેકાન્ત કે સાપેક્ષવાદની દૃષ્ટિએ આ સિદ્ધાન્તનું પુનઃસ્થાપન કર્યું છે. આ આચાર્યોમાંથી માત્ર પૂજ્યપાદે કરેલા સમર્થનનું નિરૂપણ જોઈએ. પૂજ્યપાદ ઉત્પાદ-વ્યય-ધ્રૌવ્યમ્ એ સૂત્ર પરની ટીકામાં લખે છે કે - ચેતન કે જડતત્ત્વ પોતાનું મૂળ સત્ત્વ ત્યજ્યા વિના, આંતરબાહ્ય કારણોને લીધે અવસ્થાન્તર પામે છે, ત્યારે તે સ્થિતિ તે ઉત્પાદ છે. દા.ત. માટી પોતાના માટીરૂપી મૂળ સત્ત્વને ત્યજ્યા વિના ઘડાની અવસ્થાને પામે છે, ત્યારે ઘડો એ માટીનો ઉત્પાદ થયો.

એ જ રીતે ઘટની ઉત્પત્તિમાં માટી પોતાની પિંડરૂપની અવસ્થા છોડી ઘટરૂપ અવસ્થા પામે છે. ત્યારે પિંડરૂપનો વ્યય થયો. પરંતુ ઉત્પાદ અને વ્યય બંને સ્થિતિમાં પણ દ્રવ્ય પોતાના મૂળ સ્વભાવને ટકાવી રાખે છે. તે સ્થિતિ તે ધ્રૌવ્ય છે. જેમ કે પિંડની અવસ્થામાં અને ઘટની અવસ્થામાં પણ માટી તો માટી જ રહે છે. આમ દ્રવ્યમાં ઉત્પાદ-વ્યય અને ધ્રૌવ્ય એ દેખીતી રીતે વિરોધી લાગતા લક્ષણો સાપેક્ષવાદની દૃષ્ટિએ વિરોધી રહેતા નથી, પણ એક સર્વગ્રાહી તત્ત્વરૂપે પામી શકાય છે.

આચાર્યોએ પરિણામના વિવિધ પ્રકારો, પર્યાયના ભેદો વગેરેની વ્યાપક ચર્ચા કરી પ્રત્યેકના વ્યવસ્થિત લક્ષણો આપી જૈન પરિણામવાદને પુષ્ટ કર્યો છે.

આમ કરવામાં એમને જે વિરોધો નડ્યા છે, તેમનો પણ તેમણે તર્કથી પરિહાર કે સામનો પણ કર્યો છે.

સાંખ્યના સત્કાર્યવાદના કેટલાક અંશો તો જૈનોને સ્વીકાર્ય છે. તેથી તેટલો ભાગ સ્વીકારી અન્ય અંશોનું તેમણે ખંડન કર્યું છે. જેમકે સાંખ્યમાં કારણ પોતાના સ્વરૂપે સત્ છે અને કાર્ય સાથે તેનો અભેદ છે. એ મતમાં પૂર્વાર્ધ સ્વીકારી કારણ-કાર્યોનો નિતાન્ત અભેદ તેમણે માન્ય નથી કર્યો. કાર્યનો કારણથી ભેદ છે જ, એ તેમનો મત છે અને આમ જોઈએ તો અહીં અવસ્થાભેદ કે રચનાભેદ છે, એમ તો સાંખ્યને પણ સ્વીકારવું પડે છે. આ ઉપરાંત સાંખ્યનો પુરુષ બહુત્વવાદ પણ જૈનોને માન્ય છે. પણ પુરુષ નિર્ગુણ અને નિષ્ક્રિય છે, એ સાંખ્યદૃષ્ટિને જૈનો પુરસ્કૃત કરતા નથી. જૈન મત પ્રમાણે આત્મા પરિણામી નિત્ય છે.

ન્યાયવૈશેષિકોના અસત્કાર્યવાદ પ્રમાણે કાર્ય નવું જ ઉત્પન્ન થાય છે એ મત કંઈક અંશે જૈનોને માન્ય છે, પણ ન્યાયદર્શન કાર્યકારણમાં સમવાય સંબંધથી રહે છે અને ગુણો દ્રવ્યની તદ્દન સ્વતંત્ર છે. એ મત તેમને માન્ય નથી. ન્યાયદર્શનમાં આત્માની અનેકતા છે, તે જૈનોમાં માન્ય છે. આત્મામાં અમુક ગુણો છે, તે ન્યાયમત સાથે પણ જૈનમતનો

વિરોધ નથી. પણ આત્મા વિભુ છે, તે ન્યાયમત સાથે જૈન મત સંમત નથી. જૈનો તેને મધ્યમ પરિમાણવાળો માને છે. વળી ન્યાય મતમાં અણુ, આકાશ, કાળ, આત્મા વગેરેને નિત્ય અને અપરિણામી માન્યા છે, તેનાથી વિપરીત જૈનદર્શનમાં સર્વ પદાર્થોને પરિણામી માનવામાં આવ્યા છે.

ઉપનિષદ વગેરે વેદાન્તમાં બ્રહ્મ જ એકમાત્ર તત્ત્વ છે અને તેમાંથી સૃષ્ટિ સર્જન આવિર્ભાવ પામ્યું છે, એમ સર્જન પ્રક્રિયામાં રહેલું પરિણમન જૈનોને માન્ય છે. પણ એક જ ચેતન તત્ત્વ છે, તે મત તેમને માન્ય નથી. વળી વેદાન્તમાં શંકરાચાર્યે પુરસ્કારેલો વિવર્તવાદ જૈનોને કદાપિ માન્ય નથી. જગત વાસ્તવિક રીતે બ્રહ્મનું પરિણમન નહીં, પણ કેવળ તેનો વિવર્ત કે આભાસ છે, તે મતનો જૈનમત સંપૂર્ણ વિરોધ કરે છે. તેમની દૃષ્ટિએ જગત અને તેના પદાર્થોની વાસ્તવિક સત્તા છે જ. જ્યાં ભ્રમ કે આભાસ લાગે છે, તે દૃષ્ટિભેદ, દૃષ્ટિદોષ કે અજ્ઞાન વગેરેથી લાગે છે.

આ જ રીતે બૌદ્ધોના ક્ષણિકવાદનું પણ જૈનો જોરદાર ખંડન કરે છે. સાપેક્ષ અનિત્યતા જૈનોને સ્વીકાર્ય છે, પણ નિતાન્ત અનિત્યતા અને તે પણ ક્ષણિકતા તેમને સ્વીકાર્ય નથી જ. બૌદ્ધોના ક્ષણિકવાદના ખંડનમાં જૈનોને નૈયાયિકોનું પણ સમર્થન છે. એ ખંડન આ પ્રમાણે છે :- યત્ સત્ તત્ ક્ષણિકમ્ - જે સત્ છે તે ક્ષણિક છે - બૌદ્ધોનો આ સિદ્ધાન્ત છે. હવે અહીં ક્ષણિક એટલે નૈયાયિકોની જેમ 'થોડી ક્ષણો માટે રહેનાર' એવો અભિપ્રેત હોય તો તે સ્વીકારવામાં જૈનોને અમુક અંશે વાંધો નથી. પણ બૌદ્ધોને એ અર્થ અભિપ્રેત નથી. તેમના મતે તો ક્ષણ એટલે એક જ ક્ષણ. એક નિમિષ (આંખનું મટકું મારવું) તેનો ચોથો ભાગ તે ક્ષણ - એટલે કે એક સેકંડનો પણ સૂક્ષ્મ અંશ. આવા સૂક્ષ્મ સમયનું આકલન શક્ય નથી. એટલે જૈનો આવા પ્રકારના ક્ષણિકવાદને માન્યતા આપતા નથી. ક્ષણિકવાદના વિરોધમાં ઘણી દલીલો થઈ શકે છે, તેમાંની કેટલીક આ પ્રમાણે છે -

(૧) તમારી ક્ષણિકતાની કલ્પના એટલી બધી સૂક્ષ્મ છે કે તેનાથી પૂર્વાપર - આ પહેલાં અને આ પછી એવો સંબન્ધ જ પ્રાપ્ત નહીં થાય. સામાન્ય સમજણ તો એવી છે કે જે કર્મ કરે, તેને તેનું ફળ મળે. પણ અહીં તો આવા કોઈ સ્થાયી પદાર્થને અવકાશ જ નથી. પૂર્વક્ષણે કર્મ કર્યું અને એનો સદ્ય નાશ થઈ ગયો. તેથી ફળ ઉત્તર ક્ષણના પદાર્થને ભોગવવાનું આવે. આમ અહીં બે દોષ આવશે. કૃતકર્મનાશ અને અકૃતકર્મભોગ. એટલે કે જે કરે તે ભોગવે નહિ અને જે ભોગવે તેણે તો તે કર્મ કર્યું જ નથી.

(૨) ક્ષણિકત્વની સિદ્ધિ માટે બૌદ્ધો જલધરપટલ (વાદળ) વગેરેનું દૃષ્ટાંત આપે છે. પણ જલધરપટલ ક્ષણિક છે તે જ સિદ્ધ કરવાનું બાકી છે. તમારી ક્ષણિકતાની વિભાવનાં પ્રમાણેનું ક્ષણિકત્વ તો એટલું સૂક્ષ્મ છે કે જલધરનો એવો અનુભવ જ શક્ય નથી. જલધર નવો નવો દેખાય છે, એમ કહેવા માટે પણ તેનો થોડી ક્ષણો સુધી અનુભાવ અનિવાર્ય છે.

(૩) અનુમાનથી પણ સત્ તે ક્ષણિક એમ સિદ્ધ થતું નથી. અર્થક્રિયાકારિત્વ હોય તે સત્ એવો હેતુ બરાબર નથી. કારણ કે સર્પદંશથી ખરેખર ઝેર ન ચડ્યું હોય તો પણ ઝેર ચડ્યું, તેવી શંકાના કારણે પણ મૃત્યુ થઈ શકે છે. તો તે અર્થક્રિયાકારિતાના કારણે શંકાવિષને પણ સત્ માનવું પડશે. પણ તે તો ખોટું જ છે. ખરેખર તો જે 'ઉત્પાદ, વ્યય અને ધ્રૌવ્યયુક્ત છે' તે સત્ છે.

(૪) કર્મના કારણે જ તેના ફળ•ભોગવવાની અપેક્ષાએ પુનર્જન્મ થાય છે. એમ ભવ એટલે સંસાર ચાલે છે. પણ આત્મા ક્ષણિક હોય તો એમ સંભવે નહિ.

(૫) વળી આપણે મોક્ષનો પણ સ્વીકાર કરીએ છીએ. મોક્ષ એટલે બંધનમાંથી મુક્તિ. પણ બૌદ્ધો તો કોઈ સ્થિર આત્માને માનતા નથી. તો પછી કોણ આ મુક્તિ મેળવવા માટે પ્રયત્ન કરે છે ? તમે કહો કે અમે આત્મસંતાનમાં માનીએ છીએ. પણ એ ખરેખર છે ? જો છે તો પછી સર્વ ક્ષણિક છે, એ સિદ્ધાન્તનો ભંગ થઈ જશે. અનુભવ કરનારનું જ બીજી ક્ષણે મૃત્યુ થાય છે, તેથી તેની સ્મૃતિ જ રહેશે નહીં અને એમ તમારા જ પક્ષમાં સ્મૃતિભંગ દોષ પણ આવી પડશે અને આ તે જ પદાર્થ છે, એવી પ્રત્યભિજ્ઞા પણ થશે નહિ.

(૬) ક્ષણિકત્વ પક્ષમાં જ્ઞાનકાળે જ્ઞેયનું અસ્તિત્વ નહીં હોય અને જ્ઞેયકાળે જ્ઞાનનું અસ્તિત્વ નહીં હોય. આમ ગ્રાહ્ય ગ્રાહકભાવી જ સંભવશે નહીં. તેથી તો સકલ લોકવ્યવહાર જ બંધ થઈ જાય.

(૭) બૌદ્ધો એમ બચાવ કરે કે ક્ષણિક એવો પદાર્થ પછીની ક્ષણમાં પોતાના જેવા આકારનું સમર્પણ કરીને નાશ પામે છે. તેથી જ્ઞાનની ક્ષણ ભલે તે પોતે વિદ્યમાન ન હોય તો પણ આકારસમર્પણને કારણે તે જ્ઞાનગ્રાહ્ય બનશે. જૈનો કહે છે કે આ પણ બરાબર નથી. પદાર્થ જ્યારે પોતાના આકાર સાથે પૂર્વક્ષણમાં હોય છે, ત્યારે જ્ઞાન થતું નથી. ઉત્તર ક્ષણે જ્ઞાન હોય ત્યારે આકાર સમર્પિત કરનારો પદાર્થ હોતો નથી. આથી આવો સાકારવાદ શક્ય બનશે નહિ.[૧૩]

આમ આ આચાર્યોએ અન્ય દર્શનોના એકાન્તિક સિદ્ધાન્તોની મર્યાદા દર્શાવી વ્યાપક અને અખિલાઈભરી દૃષ્ટિથી પોતાનો પરિણામવાદ સુદૃઢ રીતે સ્થાપિત કર્યો છે. દ્રવ્ય અને પર્યાયો ભિન્ન પણ છે અને અભિન્ન પણ છે. પણ નિતાન્ત ભિન્ન કે અભિન્ન નથી. બંને ભિન્ન છે, કારણ કે તે બે છે. પણ અભિન્ન પણ છે. કારણે એકના અભાવમાં બીજો રહી શકતો નથી. જો અનુભવના આધારે અભેદ સ્વીકારવાનો હોય તો તે જ અનુભવના આધારે ભેદને પણ સ્વીકારવો જોઈએ અર્થાત્ ખંડદર્શનથી પૂર્ણ સત્ય પ્રાપ્ત થતું નથી. સ્વમતના અતિશય આગ્રહને કારણે દર્શનોમાં આંશિક સત્ય જ પ્રદર્શિત થતું રહ્યું છે. અનેકાન્તવાદ દ્વારા જૈનદર્શને તેમનું અખંડ દર્શનમાં રૂપાંતર કર્યું છે. ડૉ. એસ.મુકરજી લખે છે - "The compartmental way of looking at things leads to the affirrmation of one and to the negation of the other. Since it concentrates on one and ignores the others. The besetting sin of philosophers has been the habit to put the telescope upon the blind eye and then to deduce that the other aspect is not real. The Jain philosopher voices the necessity of using both the eyes and of seeing the obverse of the coin of reality."[૧૪]

નોંધ :

૧. આગમ વગેરે ગ્રંથોના નામ અને વિગતો માટે જુઓ : The Sāmkhya-Yoga and the Jain Theories of Parinama, Dr. Indukala Zhaveri p. 83-90

૨. તત્ત્વાર્થસૂત્ર, પૃ.૧૧

૩. षड्दर्शन समुच्चय, ४९

૪. सर्वदर्शन टीका - आर्हतदर्शन

૫. स.द.सं., સંપા. ડૉ.સોલોમન, પૃ.૧૦૦

૬. स्पर्श रसगन्ध वर्णवन्त : पुद्गलः ॥ - त.सू. ६/२४

૭. પં. સુખલાલજી તત્ત્વા.સૂ. પૃ. ૨૩૯-૪૦

૮. જુઓ Sāmkhya-Yoga and Jain theories of Parinama, Dr. Indukala Zaveri, p.p.145-146

૯. તત્ત્વાર્થસૂત્ર પૃ. ૨૨૬-૨૭

૧૦. એજન પૃ.૨૨૭

૧૧. सत्ता सव्वपयत्था सविस्सरूपा अणंतपज्जाया ।
मंगुप्पायद्धुवत्ता सप्पडिवक्खा हवदि एक्का ॥

૧૨. નિરૂપણ માટે જુઓ : The Sāmkhya-Yoga and the Jain Theories of Parinama. Indukala Zhaveri, p.p. 125-132

૧૩. જુઓ 'ચાર દર્શનો' - ડૉ.વસંત પરીખ, પૃ.૨૯૭-૯૮

૧૪. Jain Philosophy of non-Absolution. (p.74-76) quoted by Indukala Zaveri.

□ □ □

(૫) કેવલાદ્વૈત વેદાન્તદર્શન

વેદ-ઉપનિષદ :

આપણે સાંખ્ય-યોગ, ન્યાય-વૈશેષિ-બૌદ્ધ તથા જૈનદર્શનોના સિદ્ધાન્તોનો કાર્યકારણ અને પરિણમનની દૃષ્ટિએ પરિચય કર્યો. અન્ય કેટલીક બાબતોમાં ભિન્નતા હોવા છતાં સામાન્ય રીતે આ દર્શનો દ્વૈતવાદી દર્શનો છે. સાંખ્ય મુખ્યત્વે બે તત્ત્વો સ્વીકારે છે તો ન્યાય, બૌદ્ધ અને જૈન તેથી અધિક તત્ત્વો સ્વીકારે છે. આમ બૌદ્ધોનો વિજ્ઞાનવાદ અને શૂન્યવાદ અપવાદ ગણી શકાય. વિજ્ઞાનવાદ માત્ર વિજ્ઞાનને જ યથાર્થ માની પદાર્થોને વિજ્ઞાન સર્જિત-માનસિક માને છે તો શૂન્યવાદ તેનો પણ અસ્વીકાર કરે છે. કેવલાદ્વૈત વેદાન્તની વિચારધારામાં કેટલાક અંશે આ વિજ્ઞાનવાદ અને શૂન્યવાદની અસર જણાય છે, એમ કેટલાક વિદ્વાનો માને છે.

આપણે પૂર્વે જોયું તેમ વેદમાં સૃષ્ટિસર્જન અંગે છૂટા-છવાયા ઉલ્લેખો પ્રસરેલા છે, તો કેટલાક સૂક્તો કે કેટલીક ઋચાઓમાં, વિશ્વની વિવિધતા અને પદાર્થોની ઉત્પત્તિના મૂળમાં વિભિન્ન નામોથી ઓળખાતું કોઈ એક જ તત્ત્વ છે, એવો પણ અણસાર આપવામાં આવ્યો છે. (જેમકે एकं सत् विप्रा बहुधा वदन्ति । ૧-૧૬૪-૪૬) ઉપનિષદોમાં જળ, તેજ, પૃથ્વી વગેરે તત્ત્વો અને તેમની ઉત્પત્તિ વિષે વિવિધ મતો જોવા મળે છે, તો પણ સરવાળે તેમનો અભિગમ કોઈ એક જ તત્ત્વ કે પરમસત્ - બ્રહ્મ જ છે, એમ પ્રતિપાદિત કરવાનો રહ્યો છે.[૧]

પરંતુ આનાથી એવું સ્પષ્ટપણે કહી શકાય તેમ નથી કે આ જગત કેવળ દેખાવ કે આભાસિત છે, એવો ઉપનિષદોનો સિદ્ધાંત છે. આમ છતાં ઉપનિષદમાં એવા પણ ઉલ્લેખો જોવા મળે છે કે માત્ર બ્રહ્મ જ પરમાર્થ સત્ છે. નામ રૂપાત્મક જગત તો માત્ર વાણીનો જ વિકાર છે.[૨] જેમ માટીના એક પિંડથી માટીના વિવિધ પદાર્થો જ્ઞાત થાય છે અને તે (ઘટ વગેરે) બધા વિકારો માટીના નામમાત્રથી જ જ્ઞાત થતા વિકારો છે

- સત્ય તો કેવળ માટી જ છે, એમ જગતના વિવિધ પદાર્થો પણ એક જ તત્ત્વ-બ્રહ્મના નામથી જ જ્ઞાત વિકારો છે.[૩] આમ અહીં એક જ તત્ત્વનો અંતિમ તત્ત્વ તરીકે સ્વીકાર કરવામાં આવ્યો છે અને જગતના તત્ત્વોનો તેનાથી સ્વતંત્ર રૂપે સ્વીકાર કરવામાં નથી આવ્યો એમ કહી શકાય. બીજી રીતે કહીએ તો બ્રહ્મ આ પદાર્થોનું કારણ છે, પણ તેમાંથી કે તેમાં આવિર્ભૂત પદાર્થો તત્ત્વતઃ તેનાથી ભિન્ન નથી. આમ એક જુદા અભિગમ કે પ્રકારથી અહીં સત્કાર્યવાદ છે, એમ કહી શકાય.

પરંતુ પ્રમાણમાં ઘણા અર્વાચીન કેટલાક ઉપનિષદોમાં જગતના પદાર્થોની આટલી પણ વાસ્તવિકતાનો નિષેધ કરી તેમને મિથ્યા, આભાસ કે વિવર્તો માનવામાં આવ્યા છે.[૪] સંભવ છે કે તેમના પર બૌદ્ધોના વિજ્ઞાનવાદ કે શૂન્યવાદનો પ્રભાવ પડ્યો હોય.

બ્રહ્મસૂત્ર :

ઉપનિષદોની આમ અત્રતત્ર વહેતી વિચારધારાને દાર્શનિક રીતે સુવ્યવસ્થિતરૂપે ગૂથવાનો પ્રયાસ બ્રહ્મસૂત્રમાં કરવામાં આવ્યો. સંભવ છે કે એકથી વધારે આચાર્યોએ બ્રહ્મસૂત્રો રચ્યા હોય. પણ આપણી પાસે તો હાલ માત્ર બાદરાયણ વ્યાસ કૃત બ્રહ્મસૂત્ર ઉપલબ્ધ છે અને તેના પરનું શંકરાચાર્યે લખેલું ભાષ્ય સુપ્રસિદ્ધ છે.

આ બ્રહ્મસૂત્રમાં પણ એકબાજુથી જગતના તત્ત્વોની વાસ્તવિકતાનો સ્વીકાર કરવામાં[૫] આવ્યો છે તો અન્યત્ર જગતના ઉત્પત્તિ, સ્થિતિ અને લયનું મૂળ કારણ એકમાત્ર બ્રહ્મ છે, એમ પણ કહેવામાં આવ્યું છે.[૬]

બ્રહ્મસૂત્ર કહે છે કે બ્રહ્મ એ જગતનું (ઉપાદાન અને નિમિત્ત) કારણ છે.[૭] પૂર્વપક્ષના એક આક્ષેપનું ખંડન કરતા તે જણાવે છે કે સ્વપ્રસૃષ્ટિ એ તો માત્ર ભ્રાન્તિ છે. કેવળ માયા છે. જેના કારણે બ્રહ્મ પૂર્ણરૂપે અભિવ્યક્ત થતું નથી.[૮] અહીં માયા શબ્દનો પ્રયોગ થયો છે. પણ સંદર્ભ પ્રમાણે તે સ્વપ્નની સૃષ્ટિને લાગુ પડે છે. પછીથી ભાષ્યકારો અને ટીકાકારોએ અને જાગ્રતાવસ્થામાં પ્રતીત સૃષ્ટિના સંદર્ભમાં પણ પ્રયોજ્યો હશે, એમ કલ્પી શકાય.

કારણ-કાર્ય કે પરિણામની દૃષ્ટિએ વિચારતા એમ લાગે છે કે બ્રહ્મસૂત્ર અંશતઃ સત્કાર્યવાદથી સૃષ્ટિ-ઉત્પાદન ક્રિયાને રજૂ કરે છે. બ્રહ્મથી અતિરિક્ત જગત કેવળ આભાસ કે વિવર્ત છે, એ સિદ્ધાન્તનો વિકાસ પછીથી કેવલાદ્વૈત વેદાન્તમાં થયો હશે અને તેનું પ્રબલ પ્રતિપાદન ગૌડપાદે માંડુક્ય ઉપનિષદને આધાર બનાવીને રચેલી કારિકાઓ (ગૌડપાદ કારિકા) માં જોવા મળે છે.

ગૌડપાદ :

ગૌડપાદ (સંભવતઃ ઈ.સ.ની છઠ્ઠી સદી)ની વિચારણા પર બૌદ્ધોના વિજ્ઞાનવાદ અને શૂન્યવાદની સ્પષ્ટ અસર મોટાભાગના વિદ્વાનો માને છે, તો પણ તેમણે શ્રુતિ પ્રતિપાદિત બ્રહ્મનો એકમાત્ર પરમાર્થ સત્ તત્ત્વ તરીકે સ્વીકાર કર્યો છે, તે ભૂલવું ન જોઈએ. ડૉ.સોલોમન યથાર્થ જ લખે છે કે - "એમ કહી શકાય કે મહાયાન સંપ્રદાયના વિચારોમાંથી કેટલીક પ્રેરણા લઈ ઉપનિષદોના તત્ત્વચિંતનને કેવલાદ્વૈતપરક બતાવવાનો સૌ પ્રથમ વ્યવસ્થિત પ્રયાસ ગૌડપાદાચાર્યે કર્યો અને પછી શંકરાચાર્યને માટે કેવળ ઉપનિષદોનો આધાર લઈ ન્યાયપૂર્ણ રીતે કેવલાદ્વૈત દર્શનની સ્થાપનામાં કોઈ મુશ્કેલી ન રહી, કારણ કે ઉપનિષદોમાં યાજ્ઞવલ્ક્યના મતમાં પણ આ વિચાર હતો જ, વ્યવસ્થિત રજૂઆત નહોતી."[૯]

ગૌડપાદકારિકાનું આગમ પ્રકરણ તરીકે ઓળખાતું પ્રથમ પ્રકરણ માંડૂક્ય ઉપનિષદમાં પ્રસ્તુત જાગ્રદાવસ્થા (વિશ્વ), સ્વપ્નાવસ્થા (તૈજસ્), સુષુપ્તિ (પ્રાજ્ઞ) અને તુરીય (ચતુર્થ) અવસ્થાનું વિવરણ કરે છે.

તેઓ કહે છે કે "આ દ્વૈત માયામાત્ર છે, પરમાર્થતઃ અદ્વૈત છે. તેઓ સ્વપ્ન અને જાગ્રદવસ્થાના અનુભવોને એકસરખી રીતે મિથ્યા ગણે છે, સિવાય કે એકની કલ્પના મનમાં થાય છે અને બીજામાં પદાર્થો જાણે કે બહાર હોય તેમ તેમની કલ્પના છે. જેમ જાગ્રત્કાળના અનુભવોથી સ્વપ્નકાલના અનુભવોનો બાધ થાય છે, તેમ સ્વપ્નકાલના અનુભવોથી જાગ્રતકાલના અનુભવોનો બાધ થાય છે અને બન્ને સુષુપ્તિની દૃષ્ટિએ મિથ્યા છે અને એ પણ તુરીય અવસ્થાની દૃષ્ટિએ મિથ્યા છે."[૧૦] આ રીતે ગૌડપાદે જગત કે તેના આંતર-બાહ્ય સર્વ પદાર્થોનો સંપૂર્ણ નિષેધ કરી અજાતિવાદનું સ્થાપન કર્યું. તેની દલીલ છે કે જે વસ્તુ આદિમાં કે અન્તમાં પણ નથી, તે વચ્ચેના ગાળામાં (વર્તમાનમાં) પણ નથી. અસત્ય જેવી હોવા છતાં (અજ્ઞાનીઓ) એમને સાચા જેવી માને છે.

> आदावन्ते च यन्नास्ति वर्तमानेऽपि तत्तथा ।
> वितथैः सदृशाः सन्तोऽवितथा इव लक्षिताः ॥ २-६

પૂર્વપક્ષ શંકા કરે છે કે જો (સ્વપ્ન અને જાગ્રત) બન્ને અવસ્થાઓમાં દેખાતા ભેદો મિથ્યા હોય, તો એમને જાણનાર, એમની કલ્પના કરનાર કોણ છે ?[૧૧] આનો અર્થ સ્પષ્ટ કરતાં ટીકામાં આનંદગિરિ કહે છે કે અહીં એવી શંકા ઉઠાવવામાં આવી છે કે જો બધું મિથ્યા હોય, તો પ્રમાતા-પ્રમાણ વગેરે વ્યવહાર સિદ્ધ નહિ થાય; કર્તા, કરણ, કાર્યની વ્યવસ્થા પણ સિદ્ધ નહિ થાય. જો પ્રમાતા કે કર્તા ઇષ્ટ ન હોય, તો નૈરાત્મ્ય

જ ઇષ્ટ છે, એવી આપત્તિ આવી પડશે. પરંતુ એને ઇષ્ટ માનવું શક્ય નથી, કારણ કે આત્માનું નિરાકરણ અત્યંત મુશ્કેલ છે, કેમકે નિરાકરણ કરનારાનો જ આત્મા છે, એવો અર્થ થાય છે.[૧૨]

પછીની (૨-૧૨) કારિકામાં સ્પષ્ટ કરવામાં આવ્યું છે કે આત્મદેવ પોતાની માયાથી પોતે જ પોતાને કલ્પે છે, એ જ (એ રીતે) કલ્પેલા ભેદોને જાણે છે. એવો વેદાન્ત (ઉપનિષદો) નો નિશ્ચય છે. સમર્થ આત્મા પોતાના ચિત્તની અંદર (વાસના રૂપે) રહેલા બીજા (સૂક્ષ્મ) પદાર્થોને વિવિધ રૂપે પ્રગટ કરે છે અને ચિત્તની બહાર નિયતરૂપે રહેલા (સ્થૂલ) પદાર્થોને પણ કલ્પે છે. (૨-૧૩)

અહીં કહેવાનો ભાવ એ છે કે દુનિયામાં કુંભાર કે વણકર ઘડો કે વસ્ત્ર બનાવવા માંગે, ત્યારે પહેલાં બુદ્ધિમાં, વ્યવહાર માટે અયોગ્ય એમના આકારોની ભાવના કરીને, પાછળથી એમને જ બહાર નામરૂપવાળા બનાવે છે. એ રીતે આ આદિ કર્તા પણ માયારૂપ પોતાના ચિત્તમાં અવ્યક્ત નામરૂપવાળા સર્જવા ઇચ્છેલા પદાર્થોની પહેલાં ભાવના કરીને, પાછળથી બધા જોઈ-જાણી શકે એવા રૂપોમાં બનાવે છે. કલ્પનાનો આવો ક્રમ છે. (આનન્દગિરિ)[૧૩]

ગૌડપાદ આગળ કહે છે કે આત્મા પહેલાં પોતાને જીવ કલ્પે છે અને પછી વિવિધ પ્રકારના બાહ્ય અને આધ્યાત્મિક ભાવોને કલ્પે છે. એના જ્ઞાન મુજબ એની સ્મૃતિ હોય છે. (૨-૧૬)

આ રીતે ગૌડપાદના મતે આંતર-બાહ્ય પદાર્થો અને જીવો પણ કેવળ આત્મા-બ્રહ્મની કલ્પના માત્ર છે. તે વિવર્ત માત્ર છે. પરમાર્થતઃ એક જ પરમતત્ત્વ બ્રહ્મ જ છે. જે કલ્પાય છે, તે તો માયાના કારણે જ અને આ જ સત્ય છે. જો એકમેવ પારમાર્થિક તત્ત્વ હોય તો પછી અન્ય શબ્દનો કોઈ અર્થ જ નથી. એટલે વસ્તુતઃ નથી પ્રલય, નથી ઉત્પત્તિ, નથી બંધનગ્રસ્ત (સાધક) જીવ, નથી મુમુક્ષુ કે નથી મુક્ત. આ જ પરમાર્થતા છે.[૧૪]

આમ અજાતિવાદની ઘોષણા કર્યા પછી ગૌડપાદ કાર્યકારણવાદની વિતથતા દર્શાવે છે. સાંખ્યના સત્કાર્યવાદ અને ન્યાય-વૈશેષિકોના અસત્કાર્યવાદનું તેઓ ખંડન કરે છે.

સત્કાર્યવાદીઓ માને છે કે કાર્ય કારણમાં પહેલાથી જ સૂક્ષ્મરૂપે નિહિત હોય છે. ગૌડપાદ કહે છે કે જે પહેલેથી જ હોય તે પછી ઉત્પન્ન થયું, એમ કહેવાનો અર્થ જ નથી.

તે છે જ. વળી સત્કાર્યવાદ પ્રમાણે માટીની જેમ ઉપાદાન કારણ જ કાર્યરૂપ છે અર્થાત્ કાર્યના આકારે પરિણમે છે. એ મુજબ પ્રધાન વગેરે કારણ અજન્મા રહીને મહત્ તત્ત્વ વગેરે કાર્યરૂપે જન્મે છે, એવો અર્થ થાય. પણ મહત્ વગેરે રૂપે જો પ્રધાન જન્મતું હોય તો એને અજન્મા શી રીતે કહેવાય ? તેથી અજન્મા જન્મે છે, એવી વિપરીત વાત કરે છે. વળી તેઓ પ્રધાનને નિત્ય માને છે. પરંતુ એક ભાગમાં ભાંગી ગએલું - ફૂટી ગયેલું - એ પ્રધાન નિત્ય શી રીતે હોઈ શકે ? લોકમાં એક ભાગથી ફૂટી જતાં અવયવોવાળા ઘડા વગેરે પદાર્થો નિત્ય જોવામાં આવતા નથી. એક ભાગમાં ભાંગેલું હોવું અને સાથે સાથે નિત્ય પણ હોવું - એવી વિરુદ્ધ વાત જ તેઓ કરે છે. મરઘીનો એક ભાગ રાંધવા માટે અને બીજો ભાગ ઇંડા મૂકવા માટે રાખી શકાય નહિ.[૧૫]

ગૌડપાદ બૌદ્ધોના અસત્કાર્યવાદનું પણ ખંડન કરે છે. તેઓ કહે છે કે - અસત્માંથી સત્ ઉત્પન્ન થાય છે, એવા મતનું સમર્થન કરે એવું કોઈ દૃષ્ટાન્ત નથી. દૃષ્ટાન્તના અભાવમાં એ જ વસ્તુથી કાંઈ ઉત્પન્ન થતું નથી એમ સાબિત થાય છે.૧૬

ન્યાયવૈશેષિકોના અસત્ કાર્યવાદનું ખંડન ગૌડપાદ માત્ર <u>सद्हेतुकमसत्कुतः</u> । અસત્પદાર્થ સદ્હેતુવાળો કેમ થઈ શકે ? એમ કહીને કરે છે અર્થાત્ સદ્હેતુમાંથી અસદ્કાર્ય સંભવી શકતું નથી.(૪-૪૦)

આ ઉપરાંત ગૌડપાદ બૌદ્ધોના બાહ્યાર્થવાદ, વિજ્ઞાનવાદ અને શૂન્યવાદનું પણ ખંડન કરે છે. (૪-૨૫-૨૮)

આમ આ બધા કાર્યકારણવાદનું ખંડન કરી ગૌડપાદ કહે છે કે અસત્ પદાર્થ અસત્ હેતુવાળો, સત્ પદાર્થ અસત્ હેતુવાળો, સત્ પદાર્થ સત્ હેતુવાળો અને અસત્ પદાર્થ સત્ હેતુવાળો હોતો નથી. (૪-૪૦) ભાષ્યમાં આ અર્થનો ઉપસંહાર કરતાં શંકરાચાર્ય કહે છે કે - આ સિવાય બીજો કોઈ કાર્યકારણભાવ સંભવતો નથી, તેમજ કલ્પી પણ શકાતો નથી. તેથી વિવેકીઓની દૃષ્ટિએ કોઈનો પણ કાર્યકારણભાવ સિદ્ધ થઈ શકતો નથી, એવો અભિપ્રાય છે.[૧]

જો એક પરમતત્ત્વ જ સત્ય હોય અને તે સિવાય બીજું કંઈ જ ન હોય તો વ્યવહારમાં જણાતા જડ અને ચેતન પદાર્થોનો શો ખુલાસો છે ? એવી શંકાના ઉત્તરમાં ગૌડપાદ કહે છે, એ બધા વાસ્તવમાં છે નહીં પણ સંવૃત્તિ - એટલે કે અવિદ્યા કે માયાથી જ હોય એવા ભાસે છે. જીવો કે ઇતર પદાર્થો તત્ત્વતઃ નથી જન્મતા એમનો જન્મ માયા જેવો છે અને માયાનું તો અસ્તિત્વ જ નથી. આમ છેવટની સ્થિતિમાં તો અવિદ્યા જેવું પણ કંઈ જ નથી.

આમ કાર્યકારણવાદના વળગણથી મુક્ત એવો અજાતિવાદ જ સત્ય છે. નિશ્ચલ, અજ, અચપ, સ્વપ્ન કે નિદ્રાથી રહિત અને સ્વભાવથી જ સ્વપ્રકાશ એવું એકમેવ પરમતત્ત્વ જ પરમાર્થ સત્ય છે.

ડૉ. સોલોમન ધ્યાન દોરે છે કે "અજાતિવાદ તરીકે ગૌડપાદનો મત ઓળખાય છે; જો કે એ નામ પણ પ્રારમાર્થિક દૃષ્ટિએ બરાબર નથી. કારણ કે જાતિ કે ઉત્પત્તિ જ ન હોય ત્યાં અજાતિનું કોઈ સાર્થક્ય રહતું નથી, પણ વાણીની મર્યાદાઓ છે જ. કોઈ અભિવ્યક્તિ કરવી હોય તો 'અજાતિ' - એ પરમ સત્યની સૌથી નજીક આવે છે."[૧૮]

શાંકરમત :

ઉપનિષદ, બૌદ્ધોના વિજ્ઞાનવાદ અને શૂન્યવાદ તથા ગૌડપાદના અજાતિવાદ - એ સહુમાં પ્રાપ્ત થતી વિચારણામાં પ્રથમ દૃષ્ટિએ વૈવિધ્યરૂપે વિલસતા બાહ્યપદાર્થો કે જગતના સ્વતંત્ર વાસ્તવિક અસ્તિત્વનો અસ્વીકાર થતો જોવા મળે છે, તો ન્યાય-વૈશેષિક અને જૈન આદિ દર્શનોમાં જગતની વાસ્તવિક સત્તાનો સ્વીકાર થતો જણાય છે. આ વિભિન્ન મતોનું તાર્કિક, આકલન કરી તેમાં આંતરિક અનુભવ અને શ્રુતિના પ્રમાણને પણ લક્ષ્યમાં લઈ આદ્યશંકરાચાર્યે કેવલાદ્વૈતનો સિદ્ધાંત સ્થાપિત કર્યો. એમના જીવન અને કાર્યથી વિદ્વાનો સુપરિચિત છે. એમણે ઉપનિષદો, ગીતા અને બ્રહ્મસૂત્ર - એ પ્રસ્થાનત્રયી ઉપર લખેલા ભાષ્યો, અન્ય પ્રકરણગ્રંથો તેમજ વિવિધ સ્તોત્રો પણ પ્રસિદ્ધ જ છે.

પ્રાચીન ઉપનિષદોમાં પ્રસ્ફુટિત અદ્વૈત સિદ્ધાંત - કેવળ બ્રહ્મ જ એકમાત્ર પારમાર્થિક સત્ય છે - એ શ્રી શંકરાચાર્યે એમના ગહન ચિંતનના પરિપાક રૂપે સ્થાપિત કર્યો. બ્રહ્મ જ એક પરમ સત્ય છે, એ જ અંતિમ મત ધરાવતા હોવા છતાં એમણે જગતની વ્યવહારિક સત્તાનો પણ સ્વીકાર કર્યો છે. સામાન્ય રીતે જગતના અનેકવિધ પદાર્થો જડ અને ચેતનરૂપે આપણી આસપાસ ફેલાએલા છે. એની સાથે આપણા વિવિધ પ્રકારના સંબંધો રચાયા કરે છે અને એ ઉપરાંત આપણે સુખ-દુઃખ, ચિંતા-કલ્પના-વિચાર-લાગણી વગેરે ભાવો પણ અનુભવીએ છીએ. વળી આ સહુના પરસ્પર સંબંધો વિષે વિચાર કરી શક્ય હોય ત્યાં કાર્ય-કારણ સંબંધ પણ શોધવા પ્રયત્ન કરીએ છીએ. આંતર-બાહ્ય પરિવર્તનોને નિહાળીએ છીએ અને એની અસરથી આપણી જીવનશૈલી પણ ઘડીએ છીએ. આ બધું જ જગતની પદાર્થમૂલક વાસ્તવિકતા (Objective Reality) સ્વીકારવાથી શક્ય બને છે અને આ ભાવ આપણામાં લાંબા સમયથી -

યુગોથી રૂઢ થઈ ચૂક્યો છે. તેથી તેને બદલવો હોય કે નિર્મૂળ કરવો હોય તો તે માટે એક ખાસ પદ્ધતિ અપનાવવી પડે. એટલે શ્રી શંકરાચાર્યે વ્યવહારિક સત્તાનો પ્રથમ તો સ્વીકાર કર્યો. પણ સાથે સાથે એમ પણ કહ્યું કે અસ્તિત્વ કે સત્તા વ્યાવહારિક સત્તા એવા એક જ પ્રકારની નથી. એ સત્તા ત્રણ પ્રકારની હોઈ શકે - વ્યાવહારિક, પ્રાતિભાસિક અને પારમાર્થિક.

વ્યાવહારિક સત્તા સાથે આપણો ઘરોબો છે. તેથી શ્રી શંકરાચાર્યે એનો સ્વીકાર તો કર્યો. એટલું જ નહીં વિજ્ઞાનવાદનો વિરોધ કરી એનો બચાવ પણ કર્યો.[૧૮] તેમણે ઈશ્વરનો પણ એ રીતે સ્વીકાર કરી, તેને જગતનો સ્રષ્ટા પણ માન્યો. વૈદિક કર્મકાંડ પણ સ્વીકાર્યાં. પાપ-પુણ્ય અને દેવયાન-પિતૃયાનની માન્યતા પણ સ્વીકારી. પરંતુ આ બધું સ્વીકાર્યા પછી એમણે જાણે કે તરત જ એમ પણ કહ્યું કે - આ આપણી સમજણ છે અને એ સમજણનું નામ છે અપરાવિદ્યા. અપરાવિદ્યા વ્યાવહારિક સત્તા અને કાર્ય-કારણ સંબંધને સ્વીકારીને ચાલે છે અને એ રીતે એમણે સાંખ્યના સત્કાર્યવાદને અનુમોદન પણ આપ્યું. પણ પછી એમણે કહ્યું કે એક પરાવિદ્યા પણ છે. તેના પ્રકાશમાં જો જોઈશું તો પદાર્થોની વિવિધતા ઓગળતી જશે. એટલું જ નહીં, પણ તેમની સત્તા ખરેખર આપણે જે રીતે માનવા ટેવાયેલા છીએ, એવી નથી. એ તો દેશ-કાળ અને નિમિત્ત વગેરેથી પ્રતીત થતી લાગે છે. એ સીમાઓથી મુક્ત થઈને જોઈએ ત્યારે સત્કાર્યવાદ પ્રમાણે એક જ તત્ત્વના આવિર્ભાવ રૂપે જગત છે એમ સમજાશે. પણ સાંખ્યનો સત્કાર્યવાદ-પ્રકૃતિ-જડતત્ત્વને આનું કારણ માને છે અને ચેતન એવા પુરુષને ઉદાસીન કે નિષ્ક્રિય માને છે. તેનો શંકરાચાર્ય વિરોધ કરે છે. પુરુષ અને પ્રકૃતિ એવા બે અંતિમ તત્ત્વોના સ્થાને માત્ર એક જ ચેતન સર્વવ્યાપી - અદ્વય તત્ત્વ છે. વળી સાંખ્યના પરિણમનને પણ શંકર સ્વીકારતા નથી. મૂળ તત્ત્વ બ્રહ્મ અવિકારી છે. તેથી તે જગતનું ઉપાદાન કારણ માનો તો પણ સ્વયં કોઈ પરિણમન પામતું નથી. તે પરિણમન નથી, પણ માત્ર વિવર્ત છે. બ્રહ્મ આમ જગતરૂપે માત્ર દેખાય છે, પણ મૂળમાં તે બ્રહ્મથી ભિન્ન નથી. આ કાર્યકારણવાદને વિવર્તવાદ કહેવામાં આવે છે.[૨૦] કેવલાદ્વૈતવેદાન્તનો આ વિવર્તવાદ અન્ય કાર્યકારણવાદોથી એ રીતે જૂદો પડે છે કે આમાં કોઈ વાસ્તવિક પરિણમન થતું નથી. આમ વ્યાવહારિક સત્તામાંથી પ્રાતિભાસિક સત્તા તરફ શંકર લઈ જાય છે.

પણ આમ કેમ થાય છે, એના ઉત્તરમાં શ્રી શંકર કહે છે કે આમ અધ્યાસ-અવિદ્યા કે માયાથી થાય છે. અવિદ્યાને લીધે જ બ્રહ્મમાં જગત-જીવાત્મા વગેરે ઉત્પન્ન થતા જણાય છે. જેમ અવિદ્યાથી બ્રહ્મ વ્યાવહારિક જગતરૂપે ભાસે છે, તેમ દેહસ્થ ચૈતન્યરૂપ જીવની પણ વ્યાવહારિક સત્તા છે. ખરેખર તો આત્મા પણ બ્રહ્મ જ છે : જીવાત્મા

શરીરથી ભિન્ન હોવા છતાં શરીરના કૃશતા વગેરે ધર્મોનો આત્મામાં અધ્યારોપ કરી હું કૃશ છું, સ્થૂળ છું એમ માને છે. આ અધ્યારોપ વ્યવહારમાં સાર્વત્રિક છે. તેના મૂળમાં અવિદ્યા છે. અવિદ્યાને માયા પણ કહે છે. (જો કે કેટલાક આચાર્યો માયા અને અવિદ્યાને ભિન્ન માની એમના કાર્યો આપે છે, પણ શ્રી શંકરે એવાં પ્રતીતિપૂર્વકના ભેદનો આગ્રહ રાખ્યો હોય તેમ લાગતો નથી.) અવિદ્યા કે માયાના સ્વરૂપ અને તેના આશ્રય વિષે તેમજ જો તે બ્રહ્મની શક્તિ છે, તો તે બ્રહ્મથી ભિન્ન છે કે અભિન્ન અને એ સ્થિતિમાં બ્રહ્મના સ્વરૂપ વિષે – એમ પછીના વેદાન્તાચાર્યોએ ઘણી ઊંડી ચર્ચા વિચારણા કરી છે. માયા કે અવિદ્યાના કારણે જ, જે નથી તે દેખાય છે. પણ તેનાથી જે ખરેખર છે, તેમાં કોઈ ફેર પડતો નથી. દેહધર્મોનો અધ્યાસ આત્માને કે જગતનો અધ્યાસ બ્રહ્મને કોઈ જ અસર પમાડી શકતો નથી. અહીં કેવળ નામ-રૂપ જ બદલાય છે.[૨૧] જેમ જાદુગર પર તેની માયા-જાલની કોઈ અસર થતી નથી, કારણ કે તે મિથ્યા છે, તેમ અવિદ્યાથી અધ્યસ્ત જગત પ્રપંચથી પરમ આત્મામાં કોઈ વિકાર થતો નથી. આ ઉપરાંત મિથ્યાત્વ કે આભાસ માટે રજ્જુ-સર્પનું દૃષ્ટાન્ત પણ આપવામાં આવે જ છે. વેદાન્તના વિવર્તવાદનું આ જ સ્વારસ્ય છે. આ વિવર્તવાદને સમજાવતા સ્વામી વિવેકાનંદ કહે છે - According to the Advaitist proper, the followers of Shankaracharya, the whole Universe is the apparent evolution of God... The celebrated illustration used is that of the rope and the snake, while the rope appeared to be the snake, but was not really so. The rope did not really change into the snake. Even so this whole Universe as it exists is that Being. It is unchanged and all the changes we see in it are only apparent. These changes are caused by Desh, Kala and Nimitt (space, time and caution) or according to a higher psychological generalization by Nama and Rupa (name and form). It is only by name and form that one thing is differentiated from another. Again it is not, the Vedantists say, that there is something as phenomenon and something as noumenon. The rope is changed into the snake appearantly only and when the delusion ceases, the snake vanishes.[૨૨]

શંકરાચાર્યના અનુયાયીઓ અવિદ્યાને જ જગતનું ઉપાદાન કારણ માની તેને જ સત્ત્વાદિ ત્રિગુણમયી કહી છે. આ રીતે જોતાં "વ્યાવહારિક કે અપરાવિદ્યાની દૃષ્ટિએ કોઈ જગત કારણની સમજૂતિ આપવી હોય તો અવિદ્યાને આવી કારણ શક્તિ માનવી અનિવાર્ય બને છે. બાકી કેવલાદ્વૈતમાં કાર્યકારણ ભાવને પારમાર્થિક દૃષ્ટિએ કોઈ અવકાશ નથી."[૨૩]

આમ જોઈએ તો "અવિદ્યા પણ પારમાર્થિક દૃષ્ટિએ મિથ્યા છે. કારણ કે એ બ્રહ્મના સ્વરૂપનો અંશ હોઈ શકે નહિ. એમ લાગે છે કે જગત પ્રપંચને મિથ્યા અને પારમાર્થિક દૃષ્ટિએ અસત્ તરીકે ઘટાવવા માટે અવિદ્યા માની છે; પારમાર્થિક દૃષ્ટિમાં અવિદ્યાનું પણ કોઈ અસ્તિત્વ નથી."[૨૪]

પરાવિદ્યા કે જ્ઞાનથી આ અવિદ્યાનું નિરસન થતા અધ્યાસો પણ દૂર થતા જ બ્રહ્મની અપરોક્ષ અનુભૂતિ થતા હું જ સચ્ચિદાનંદ બ્રહ્મ છું, એવી જે અવસ્થાની પુનઃપ્રાપ્તિ તે જ મોક્ષ છે.

યોગવાસિષ્ઠ :

કેવલાદ્વૈતવેદાન્તની વિચારધારાની પ્રસ્તુતિમાં યોગવાસિષ્ઠ રામાયણ પણ એક નોંધપાત્ર ગ્રંથ છે. તેનો મુખ્ય વિષય વિવર્તવાદ જ છે. પણ તે કઠિન વિષયને અહીં અનેક રસભરી કથાઓથી રોચક બનાવવામાં આવ્યો છે, તે તેની વિશેષતા છે. મહર્ષિ વસિષ્ઠ અને શ્રીરામ વચ્ચેના સંવાદરૂપે રચાએલા આ ગ્રંથમાં ભારતીય દર્શનોના સિદ્ધાંતોનું પરિષ્કૃત સંસ્કરણ અને નિષ્કર્ષરૂપે અજાતિવાદનું સ્થાપન થયું છે. યો.વા.માં પ્રબોધિત વેદાન્ત વિચાર સંક્ષેપમાં આ પ્રમાણે છે -

એકમાત્ર બ્રહ્મ જ પૂર્ણરૂપે પ્રકાશે છે. આ જે દશ્યરૂપી જગત છે, તે સ્વપ્નની જેમ આત્મામાં જ ભાસે છે.[૨૫] આત્મા તો જેવો છે, તેવો જ રહે છે. તે જ સત્ છે. તેના ઋત, આત્મા, પરબ્રહ્મ, સત્ય એવા નામો કલ્પાએલા છે. તે આત્મા કોઈપણ વિકાર પામતો નથી. પરંતુ ભ્રાન્તિને લીધે તે 'જીવ' એવું ક્ષુદ્ર નામ પ્રાપ્ત કરે છે. પછી સંકલ્પાદિના મનન દ્વારા તે મન તરીકે ભાસે છે. જેમ ઝાંઝવાના જળની નદી સાચી જેવી જણાતી મિથ્યા ચંચળ લહરીઓ ઉત્પન્ન કરે છે, તેમ મન સાચી જેવી જણાતી જગત એવી મિથ્યા ઇન્દ્રજાળની શોભા ઉત્પન્ન કરે છે.[૨૬]

દષ્ટા ઉપર દશ્યની સત્તા થાય છે, તે જ બંધ છે. પણ દશ્યનો બાધ થવાથી તેના મિથ્યાપણાનું જ્ઞાન થાય છે, પછી કેવળ દષ્ટા-આત્મા જ રહે છે, તે જ મોક્ષ છે.(૨-૧) ખરું જોતા તો આત્મા વગેરે નામો પણ સ્વાભાવિક નથી, તે પણ કલ્પિત છે - આરોપિત છે. સાંખ્યશાસ્ત્રીઓ તેને પુરુષ કહે છે, વેદાન્ત શાસ્ત્રીઓ તેને અત્યંત નિર્મળ-શુદ્ધ બ્રહ્મ કહે છે. વિજ્ઞાનવાદીઓ તેને ક્ષણિક વિજ્ઞાનરૂપ કહે છે તો શૂન્યવાદીઓ તેને શૂન્ય કહે છે. આ જગતમાં સર્વ પદાર્થો મિથ્યા છે, છતાં પણ તેની સત્તાથી જ સત્તાવાન જણાય છે. શાંત સ્વરૂપ એ પરમાત્મા અસંગ છે. શુદ્ધ જ્ઞાનસ્વરૂપ અને અધિષ્ઠાન સ્વરૂપ

છે; નિર્વિકાર છે, ઉત્પત્તિ-સ્થિતિ આદિથી રહિત એવા પોતાના સ્વરૂપમાં જ તે એકલા જ સ્થિત છે.(૨-૫)

બ્રહ્મમાં કલ્પાતી સૃષ્ટિ ચિત્રમાં આલેખિત કાલ્પનિક સૃષ્ટિ સમાન છે. ભીંતમાં આલેખેલી ચિત્રસૃષ્ટિ પોતાના અધિષ્ઠાન (ભીંત) રૂપ જ છે, જેમ ચિત્રસૃષ્ટિમાં વિકારનો ભાવ દેખાવા છતાં તેના અધિષ્ઠાનમાં વસ્તુતઃ કશો વિકાર હોતો નથી, તેમ આ સૃષ્ટિની અંદર વિકારો દેખાવા છતાં અધિષ્ઠાન દૃષ્ટિએ જોતાં તેમાં કશો વિકાર છે જ નહીં અર્થાત્ સૃષ્ટિ ચૈતન્યથી ભિન્ન નથી.

અધિષ્ઠાન ચૈતન્ય પોતે જ છે. તેથી અધિષ્ઠાન રૂપે જોઈએ તો (એક રીતે) બાહ્ય સૃષ્ટિના પદાર્થો સત્ય છે, એમ કલ્પી શકાય. જેઓ દ્રવ્ય, ગુણ, કર્મ આદિ બાહ્ય પદાર્થોને માનનારા (નૈયાયિક વગેરે) બાહ્યાર્થવાદીઓ છે, તેમનો અને વિજ્ઞાનવાદીઓનો મત અમારા સિદ્ધાંતમાં (વિરોધી નહીં રહેતા) એકરૂપે મળી જાય છે. કેમકે બાહ્યાર્થવાદીઓના બહાર દેખાતા દ્રવ્યાદિ પદાર્થો અને વિજ્ઞાનવાદીઓનું અંદર રહેનારૂં વિજ્ઞાન - એ બન્ને અસત્ય હોવાથી - અધિષ્ઠાનથી ભિન્ન સત્તાવાળા નથી, પણ સદા ચિદાત્મરૂપ જ છે. આમ સર્વથી અંતે બાકી રહેનાર તો કેવળ બ્રહ્મ સત્તા જ છે.(૬૩૮)

રામ-હે મહારાજ ! જ્યારે એક નથી, બે નથી, કંઈ જ નથી, ત્યારે વસિષ્ઠ કોણ છે ? વસિષ્ઠે મૌન ધારણ કર્યું. રામે ફરીથી પૂછ્યું "મહારાજ ! આપ મૌન ધારણ કરી શા માટે બેસી રહ્યા છો ?"

વસિષ્ઠ-હે રામ ! જે જે વાણીનો વિષય છે, તે ગમે તેવો વ્યાવહારિક હોય કે ગમે તેવો પારમાર્થિક હોય, પણ તેમાંનો કોઈ વિકલ્પ દોષમુક્ત નથી. તેથી ત્યાં મૌન સિવાય બીજો કોઈ ઉત્તર આપી શકાતો નથી. આત્મપદ વાણીના દોષને ધારણ કરતું નથી, તેથી તે અનિર્વચનીય છે. જો તમે પૂછો કે - હું, તમે, આ જગત શું છે ? તો જ્ઞાનની પ્રાપ્તિ થયા અગાઉ જ તેનો ઉત્તર આપી શકાય કે - સર્વ બ્રહ્મરૂપ છે. પરંતુ જ્ઞાન પ્રાપ્ત થયા પછી તો માત્ર મૌન એ જ ઉત્તર છે. હવે જો પૂછવામાં આવે કે એ પદ પ્રાપ્ત થયા પછી જ્ઞાનીનો વ્યવહાર કેવી રીતે ચાલે છે ? તો ઉત્તર એ જ છે કે નિર્વાણપદમાં તો વ્યવહાર બિલકુલ શક્ય જ નથી.

રામ-જો સૃષ્ટિ ઉત્પન્ન જ નથી થઈ અને જણાય છે તે કેવળ ભ્રાન્તિ જ છે, તો આ ભ્રાન્તિ કોને થઈ ?

વસિષ્ઠ-ખરું જોતાં ભ્રાન્તિ જેવી કોઈ વસ્તુ નથી. માત્ર આત્મજ્ઞાનની દઢતા ન હોવાથી એકમેવ પરમાત્મા જ સર્વત્ર છે, તેવો નિશ્ચય ન થાય, ત્યાં સુધી વિવિધ પદાર્થોનો ભ્રમ થાય છે. પરમાર્થ દષ્ટિએ તો હું જ્ઞાની છું કે બ્રહ્મ છું, એવું કથન પણ થઈ શકતું નથી. છેવટે મૌન રહેવું જ શ્રેયસ્કર છે. કારણ કે આ વિષય મન અને વાણીથી પરે છે.

- (નિર્વાણ પ્રક. ઉત્તરાર્ધ)

નોંધ :

૧. જેમ કે - तस्माद् वा एतस्मादात्मनः आकाशः संभूतः । तै. उप., २-१
- स इमांल्लोकानसृजत । ऐत. उप. २
- स प्राणमसृजत प्राणाच्छ्रद्धां वायुर्ज्योतिरापः पृथिवीन्द्रियं ।
मनोऽन्नमन्नाद् वीर्यं तपो मन्वाः कर्म लोका लोकेषु च नाम च । प्रश्नो., ५-६-४
તો - આવા વિધાનો પણ છે.
मनसैवेदमातव्यं नेह नानास्ति किंचन ।
मृत्योः स मृत्युं गच्छति य इह नानेव पश्यति ॥ कठोप., २-१-११
सर्वं खलु इदं ब्रह्म । छांदोग्योप.३-१४-१
सदेव सौम्येदमग्र आसीदेकमेवा द्वितीयम् । छांदोग्योप. ६-२-१

૨. वाचारम्भणं विकारौ नामधेयं मृतिकेत्यैव सत्यम् । - छांदोग्योप., ६-१-४

૩. यथा सौम्यैकेन मृत्पिण्डेन सर्वं मृण्मयं विज्ञानं
स्याद् वाचारम्भणं विकारो नामधेयं मृतिकेत्यैव सत्यम् ॥ - छांदोग्योप., ६-१-४

૪. इदं प्रपञ्चं यत्किञ्चियद् जगति विद्यते ।
दृश्यरूपं च दृग्रूपं सर्वं शशविषाणवत् ॥ - तेजोबिन्दु उप. ५-७५
यथैव शून्यो वेतालो गन्धर्वाणां पुरं यथा
यथाकाशे द्विचन्द्रत्वं तद्वत्सत्ये जगत्स्थितिः ॥१६॥
जगन्नाम्ना चिदाभाति सर्वं ब्रह्मैव केवलम् ।
यथा वन्ध्यासुतो नास्ति तथा नास्ति मरौ जलम् ॥१८॥ - योगशिखोप.

૫. બ્ર.સૂ., २-३-१-१५

૬. બ્ર.સૂ., १ १-२

૭. आत्मकृतेः परिणामात् । १-४-२६
योनिश्च हि गीयते । १-४-२७

૮. मायामात्रं तु कार्त्स्न्येनाभिव्यक्तस्वरूपत्वात् । ३-२-३

૯. સર્વદર્શન સંગ્રહ, પ્ર. પૃ. ૧૪૨

૧૦. એજન, પૃ.૧૪૩

૧૧. ગૌડ. કા. ૨-૧૧

૧૨. માં. ઉપ. ગૌડ કા., શાં.ભા.આનંદગિરિ ટીકા સહિત, અનુ.રામકૃષ્ણ વ્યાસ, પૃ.૧૩૨

૧૩. એજન, પૃ.૧૩૫

૧૪. न निरोधो न चोत्पत्तिर्न बद्धो न च साधकः ।
न मुमुक्षुर्न वै मुक्त इत्येषा परमार्थता ॥२-३२

૧૫. कारणं यस्य वै कार्यं कारणं तस्य जायते ।
जायमानं कथमजं भिन्नं नित्यं कथं च तत् ॥ ४-११
તેમજ ૪-૧૨ અને તેના પરનું શાંકરભાષ્ય -
न हि कुक्कुट्य एकदेशः पच्यत एकदशः प्रसवाय कल्प्यते । એજન્ પૃ.૨૭૫-૭૭

૧૬. ગૌડ કા., ૪-૧૩

૧૭. न चान्यः कार्यकारणभावः संभवति शक्यो वा कल्पयितुम् । अतो विवेकिनामसिद्ध एव कार्यकारणभावः कस्यचिदित्यभिप्रायः ।

૧૮. સર્વ દ.સં. પ્ર., પૃ. ૧૪૫

૧૯. બ્ર.સૂ.શાં.ભા. ૨-૨

૨૦. आरम्भवादः कणभक्षपक्षः, सङ्घातवादस्तु भदन्तपक्षः ।
सांख्यादिपक्षः परिणामवादः, वेदान्तपक्षस्तु विवर्तवादः ॥ - संक्षेपशारीरक - सर्वाज्ञात्ममुनि-२-१६२

૨૧. स वाचारम्भणेन च विकार जातस्यानृतत्वाभिधानवात् । ब्र.सू.भा.२-१-१४

૨૨. Complete works Vol. 1 (1977) p.363

૨૩. ડૉ. સોલોમન, સ.દ.સં., પ્ર. પૃ.૧૫૩

૨૪. એજન, પૃ.૧૫૫

૨૫. यथा स्वप्नो महारम्भो भ्रान्तिरेव न वस्तुतः ।
दीर्घस्वप्नं तथैवेदं विद्धि चित्तोपपादितम् ॥ ४-४५-२४

૨૬. सर्वमेव मनोमात्रभ्रान्त्युल्लासविजृम्भणम् । ૩-૬૭-૨૭
एवं यदेव मनः कल्पयति तदेव पश्यति । ૩-૬૭-૮૨

□ □ □

મધુપર્ક

સ્વામી વિવેકાનંદે ઉચિત જ કહ્યું છે કે "ભારતીય દર્શન અસત્યમાંથી સત્ય તરફ નહીં, પરંતુ અપર સત્ય (Lower Truth) માંથી પરમ સત્ય (Higher Truth) તરફ ગતિ કરે છે." આપણે સાંખ્ય, ન્યાય-વૈશેષિક, બૌદ્ધ, જૈન અને કેવલાદ્વૈત - એ દર્શનોમાં સત્યને શોધવાના સન્નિષ્ઠ પ્રયાસોનો યથાશક્ય પરિચય કર્યો. પ્રત્યેક દર્શનનો પોતાની આગવી પદ્ધતિ અને પોતાનો આગવો અભિગમ છે. એ કારણે દૃષ્ટિભેદ જણાવા છતાં પણ તે તે દર્શન કોઈનો કોઈ સત્યાંશને પ્રગટ કરે છે. અહીં માત્ર પરિણમન અને કાર્યકારણના સંદર્ભ જ મુખ્યત્વે વિચારણાનો ઉપક્રમ હોવાથી આ દર્શનના સમગ્ર વિચારક્ષેત્રને આવરી શકાયું નથી, તો પણ આવશ્યક એવા અન્ય મુદ્દાઓનો આછેરો સ્પર્શ કરી શકાયો છે. ઉદાર ચિત્તવાળા સહૃદયી વિદ્વાનો આ પ્રસ્તુતિમાં રહેલી ક્ષતિપૂર્તિ કરવા સક્ષમ છે, તેવી શ્રદ્ધા છે.

ઉપર્યુક્ત દર્શનોના અભ્યાસમાંથી કેટલીક સર્વ સામાન્ય વિશેષતાઓ ઉપસી આવે છે. જે આ પ્રમાણે ગણી શકાય.

૧. આ દર્શનો એમની વિચારણાનો આરંભ જગતની વાસ્તવિક સ્થિતિના સ્વીકાર સાથે કરે છે. તેના સ્વરૂપ, વૈવિધ્ય, પરિણમન અને તેમાંથી ફલિત કાર્યકારણની સ્પષ્ટતા આપે છે.

૨. તે માટે તેઓ કેટલાક તત્ત્વોને સ્વીકાર કરી તેમના પારસ્પારિક સંબંધોને તપાસે છે.

૩. એમની પદ્ધતિ અને મથામણ પ્રધાનપણે બુદ્ધિ કે તર્ક વડે કરે છે. પરંતુ તર્કની પણ એક સીમા છે, તે પણ તેઓ જાણે છે. એટલે જરૂર પડે ત્યારે તેમને માન્ય અને શ્રદ્ધેય એવા આગમના પ્રમાણની પણ તેઓ સહાય લે છે.

૪. આમાં અપવાદ એ છે કે પછીના સમયના આચાર્યો સ્વપક્ષ સ્થાપનાના અભિનિવેશથી પરપક્ષ ખંડન કરવાના ઉત્સાહમાં તર્કને વિશેષ પ્રમાણમાં ખેંચી જઈ શબ્દજાળ ઉભી કરી દે છે, જે આપણને ગળે ઉતારવી કઠિન થઈ પડે છે. એ તો ઠીક, પણ ક્યારેક તેઓ પોતે પણ વિચિત્ર પરિસ્થિતિમાં મૂકાઈ જાય છે. તર્ક અને કેવળ તર્ક પર જ આધાર રાખવાથી આવી સ્થિતિ આવી પડે તે સ્વાભાવિક જ છે. બર્ટાન્ડ રસેલે ક્યાંક લખ્યું છે કે "આવો ફિલોસોફર અંતે અસંગતિ (એબ્સર્ડીટિ)માં પહોંચી જાય છે." રસેલ બર્કલેનો મત રજૂ કરે છે. તે આ પ્રમાણે છે - "સામાન્ય રીતે વિચારતા જગતમાં અનેક વસ્તુઓ આપણને દેખાય છે અથવા પ્રતીત થાય છે. તેનું કારણ પ્રત્યેક વસ્તુમાં અનેક ધર્મો (ગુણધર્મો અથવા ગુણ) રહેલાં છે, તે લાગે છે. જેમકે આપણે એક ટેબલ જોયું. પણ જોયું એટલે શું ? ખરેખર તો આપણે રૂપ, લંબાઈ, જાડાઈ, પહોળાઈ (પરિમાણ) વગેરે જોયા, એટલે કે કેટલાક ગુણો અમુક રીતે જોયા (?) અને એના સંયુક્ત પરિણામ રૂપે આપણને 'ટેબલ' એવી એક નિશ્ચિત વસ્તુનો ખ્યાલ બંધાયો. આનો અર્થ તો એ થયો કે માત્ર ગુણો જ છે, દ્રવ્ય જેવું કોઈ સ્વતંત્ર તત્ત્વ છે જ નહિ. પણ મુશ્કેલી એ છે કે કોઈપણ ગુણને સ્વતંત્ર રીતે આપણે અનુભવી શકતા નથી. 'રૂપ'ને કેવળ 'રૂપ' તરીકે આપણે જોઈ શકતા નથી, તે કોઈકનું રૂપ હોય ત્યારે જ તે દેખાય અને આ 'કોઈક' શું છે ? એ જ કે જેમાં રૂપ હોય તે. આ તો વિરોધાભાસ થયો. પરિણામે આપણે ખરેખર એક આભાસનું જ ગ્રહણ કરીએ છીએ." (જુઓ : Some Problems of Philosophy - Ch.1)

૫. એટલે પ્રત્યેક દર્શન તર્ક ઉપરાંત અનુભવને પણ સ્થાન આપે છે. તાર્કિક વિશ્લેષણ ભલે ગમે તેટલું કરો, પણ છેવટે તો વ્યવહાર કે અનુભવ જ બળવાન છે - એવો ન્યાય-વૈશેષિકોનો તો પ્રચલિત મત છે જ.

૬. તો વિજ્ઞાનવાદ અને કેવલાદ્વૈત જેવા દર્શનોમાં, તર્ક અને અનુભવ ઉપરાંત આંતર-પ્રેરણા (ઈન્ટીયુશન)ને પણ મહત્ત્વ આપવામાં આવ્યું છે. અનુભવ પણ ક્યારેક સાચો ન હોય. ધ્યાન અને નિદિધ્યાસનથી થતી આંતરપ્રેરણા દ્વારા સત્યનો પ્રકાશ થાય છે.

૭. આમ તર્ક, અનુભવ અને આંતરપ્રેરણા એ સર્વનો વિવેકપૂર્ણ ઉપયોગ સત્યની દિશામાં દોરી જાય છે.

૮. આ દર્શનોમાં ઈશ્વરને શક્ય તેટલો દૂર રાખવામાં આવ્યો છે. ઈશ્વર છે કે નહીં, એ ચર્ચાથી દૂર રહીને અહીં સત્યની શોધ થઈ છે. ન્યાયદર્શનમાં ઈશ્વરનો સ્વીકાર છે, પણ તેનું કાર્ય જડ અણુને પ્રથમ ગતિ આપવા તથા જીવોના કર્મફળનું નિયમન કરવા પૂરતું જ સીમિત છે.

૯. આમ છતાં ચાર્વાકને બાદ કરતા આ દર્શનોએ ચૈતન્ય સત્તાનો સ્વીકાર કર્યો છે. કારણ કે જગતમાં થતા પરિણમનોમાં ગતિ નિહિત છે અને જડતત્ત્વોમાં સ્વયમેવ ગતિ ન સંભવે, તેથી ચૈતન્યની અનિવાર્યતા છે. સાંખ્યમાં એ પુરુષ છે. જૈન, ન્યાય-વૈશેષિક અને વેદાન્તમાં તે આત્મા છે. બૌદ્ધોમાં તે ક્ષણિક ચૈતન્ય સંતતિ છે.

૧૦. જડ અને ચેતનમાં ચેતન જ મહત્ત્વનું છે. કારણ કે જડના સંપર્કથી અથવા તો અજ્ઞાનને કારણે જડ સાથે અધ્યાસરૂપે અભેદ કલ્પવાથી સુખ-દુઃખ-બંધન વગેરેનો અનુભવ ચેતનને આત્માને થાય છે અને તેમાંથી મુક્ત થવું એ જ પરમ પુરુષાર્થ છે. તેમ માનવામાં આવ્યું છે.

આ બધાં પ્રાયઃ સર્વદર્શનોના સામાન્ય અભિગમો છે. પણ એથી અલગ પ્રત્યેકનો પોતાનો પણ વિશિષ્ટ અભિગમ હોય છે. તેમાં દ્વૈત અથવા બાહ્ય પદાર્થવાદ, સત્કાર્યવાદ કે આરંભવાદ એવા મતો છે, તો સામે પક્ષે કેવલાદ્વૈત કે વિવર્તવાદ જેવા મત પણ છે. તેના મૂળમાં સૃષ્ટિ-દૃષ્ટિવાદ કે દૃષ્ટિસૃષ્ટિવાદ રહેલા છે. તે બંને વિષે પણ ઘણું ખેડાણ થયું છે. પરંતુ સર્વદર્શનોનું અંતિમ લક્ષ્ય વિવેકથી નિજસ્વરૂપની શોધ દ્વારા આત્યંતિક અને ઐકાન્તિક દુઃખનિવૃત્તિ કે મોક્ષ રહ્યું છે અને તે માત્ર શુદ્ધ જ્ઞાન-વિવેકથી શક્ય બને અને શુદ્ધ જ્ઞાન, શુદ્ધ આચાર વિના શક્ય નથી. તેથી પ્રત્યેક દર્શને સાધનાને પણ આવશ્યક દર્શાવી છે. એટલે જ સાંખ્ય-ન્યાય-બૌદ્ધ-જૈન વગેરે દર્શનોએ યોગ કે સદાચાર, સદ્‌ગુણોની પ્રાપ્તિ પર ભાર મૂક્યો છે. કેવલાદ્વૈતવાદી શ્રી શંકરે પણ સાધન ચતુષ્ટયને જ્ઞાનની પૂર્વશરત તરીકે પ્રબોધ્યું છે.

આમ, ભારતીય દર્શન અને ધર્મ જીવનશૈલી અને જીવનના પરમ લક્ષ્ય એવા મોક્ષ કે નિજાનંદની ઉપલબ્ધિમાં એકરૂપ થઈ જાય છે - તે જ આ દર્શનની મહત્તા છે.

સંદર્ભગ્રંથસૂચિ :

ईशादिदशोपनिषद-शांकरभाष्य सहित - मोतीलाल बनारसीदास - दिल्ली.

तत्त्वार्थसूत्र (ગુજરાતી વ્યાખ્યા સહિત) - પં.સુખલાલજી - ગૂજરાત વિદ્યાપીઠ, અમદાવાદ

तर्कभाषा - સંપા. ડૉ. જેટલી-પરીખ, અમદાવાદ
तर्कसंग्रह (दीपिका टीकासहिते) - સંપા. ડૉ. જેટલી-પરીખ, અમદાવાદ
न्यायकंदली-प्रशस्तपाद भाष्य एवं टीकात्रयोपेता - સંપા. ડૉ. જેટલી-પરીખ, અમદાવાદ
प्रमाणमीमांसा - સંપા. પં.સુખલાલજી
सांख्यकारिका - સંપા. ડૉ. જેટલી-પરીખ, અમદાવાદ
सांख्यतत्त्वकौमुदी - સંપા. ડૉ.વસંત પરીખ - યુનિ.ગ્રંથનિર્માણ બૉર્ડ, અમદાવાદ
सांख्यसूत्र-विज्ञानभिक्षु भाष्य सहित - મોતીલાલ બનારસીદાસ, દિલ્હી
सर्वदर्शनसंग्रह - - સંપા. ડૉ.એસ્તર સોલોમન, સંસ્કૃત સાહિત્ય અકાદમી, ગાંધીનગર
योगसूत्र - વ્યાસભાષ્ય તથા તત્ત્વવૈશારદી સાથે, અનુ.ડૉ.આર.ટી.વ્યાસ, સં.સા.અકા.
गौडपादकारिका - શાંકરભાષ્ય અને આનંદગિરિની ટીકા સાથે, ગુજ.પુસ્તકાલય, વડોદરા
Early Sāmkhya - Johnston
Evolution of Sāmkhya School of thought - Dr. Anima Sengupta
Sāmkhya System - Keith
History of Indian Philosophy, 1 Dasgupta
Encyclopaedia of Indian Philosophy, 2. Potter
The Central Philosophy of Buddhism, T.R.V.
Studies in Jain Philosophy, Nathmal Tatia
Critique of Indian Realism, Dr. D.N.Shastri
Avidya, Dr. Soloman
Indian Philosophy, Pulingndla
The Sankhya Yoga and The Jain Theories of Parinama - Dr. Indukala Zaveri, Guj. University
ભારતીય વિદ્યા, પં.સુખલાલજી
દર્શન અને ચિંતન, પં.સુખલાલજી
સાંખ્ય-યોગ, ડૉ.નગીન શાહ
ન્યાય-વૈશેષિક, ડૉ.નગીન શાહ
ચાર દર્શન, ડૉ.વસંત પરીખ

□ □ □

પરિશિષ્ટ

પાશ્ચાત્ય દર્શનમાં પરિણમન-વિચાર

સૃષ્ટિની રચના, જીવનનો મર્મ અને સત્યના સ્વરૂપ અંગેના કેટલાક મૂળભૂત પ્રશ્નો તો માણસ સમજણ આપી ત્યારથી કરતો જ રહ્યો છે અને એમ એનો દર્શનના ક્ષેત્રમાં પ્રવેશ બહુ પહેલાથી જ થઈ ગયો છે. છતાં પણ પ્રાકૃતિક તત્ત્વો અને ઘટનાઓના ખુલાસા માટે પુરાકથાઓ અને દેવતાકેન્દ્રી માન્યતાઓમાંથી મુક્ત થઈ બુદ્ધિથી જ્યારે આ પ્રશ્નોને તપાસવાનો ઉપક્રમ આરંભાયો ત્યારથી જ 'દર્શન' એક શાસ્ત્ર બનવા લાગ્યું હશે. પશ્ચિમના દેશોમાં આ પ્રવૃત્તિ સોક્રેટીસની પૂર્વે ઘણી વહેલાં શરૂ થઈ હતી. એ સમયના કેટલાએક વિચારકોએ કરલેા ચિંતનના કેટલાએક અંશો ઉપલબ્ધ છે. ત્યાંથી શરૂ કરીએઃ- તેઓ નિસર્ગવાદી ચિંતકો કહેવાય છે. એશિયા માઈનોર તટ પ્રદેશના ગ્રીક નગરોમાં એક સમયે મિલિટસ નામનું એક નગર સુસમૃદ્ધ હતું. આ નગરમાં કેટલાએક દાર્શનિકો ઈસુની પૂર્વે લગભગ સાતમી સદીમાં થઈ ગયા. નગરના નામ પરથી એમને માયલિશિઅન તત્ત્વેત્તાઓ કહેવામાં આવે છે. તેમાં પ્રથમ આવે છે **થેલીઝ** (ઇ.સ. પૂ. ૬૨૪-૫૪૬). વિશ્વમાં ભલે અનેક પદાર્થો હોય, પણ તે સહુનું મૂળભૂત તત્ત્વ કયું છે.[૧] આ પ્રશ્નના ઉત્તરમાં થેલીઝ કહે છે કે 'પાણી' એ જ મૂળ તત્ત્વ છે અને તેમાંથી જ વિવિધ રીતે પરિણમન પામી અન્ય પદાર્થો બને છે. આમ માનવા પાછળ થેલીઝ પાસે કયા કારણો હતા તે જાણી શકાતું નથી પણ તેમાં સૃષ્ટિના મૂળમાં રહેલી એકતા તરફ તેણે સહુ પ્રથમ ધ્યાન દોર્યું તે મહત્ત્વનું છે.

થેલીઝના લગભગ સમકાલીન એવા એનેક્ઝીમેન્ડરે (ઇ.સ. પૂ. ૬૧૧-૫૪૬) થેલીઝના મતનો અસ્વીકાર કર્યો. એનેક્ઝીમેન્ડર માને છે કે આવું વિરાટ અને વૈવિધ્યસભર વિશ્વ માત્ર 'જળ'માંથી જ ઉત્પન્ન થાય તેમ સ્વીકારી શકાય નહીં. જળ પણ અન્ય પદાર્થોની જેમ એક પદાર્થ જ છે. વળી જગતના આ પદાર્થો ઉત્પન્ન થાય

છે, બદલાય છે અને નાશ પામે છે. તેઓ સીમિત છે. આમ સીમિત અને નશ્વર પદાર્થ - જળ વિશ્વનું મૂળ તત્ત્વ થઈ શકે નહીં. તે માટે તો એક સર્વવ્યાપક અસીમ-શાશ્વત તત્ત્વનો જ સ્વીકાર કરવો જોઈએ. પણ આ અસીમ તત્ત્વ વિષે એનેક્ઝીમેન્ડરે વિશેષ ચિંતન કર્યું હોય તો પણ તે ઉપલબ્ધ નથી. પરંતુ આપણને, તેના આ અસીમ-વ્યાપક તત્ત્વના ખ્યાલની સાથે સાંખ્યની મૂળપ્રકૃતિનો વિચાર આવી જાય છે. આ કેવળ અકસ્માત નથી પરંતુ જ્યારે બુદ્ધિથી માનવ મન ભૌતિક તત્ત્વોના મૂળ સુધી આગળ વધે છે ત્યારે અંતે તે સીમાબદ્ધતાને અતિક્રમી અસીમ સુધી પહોંચી જાય છે, તેમ સમજી શકાય છે.

એનેક્ઝીમીલ (ઇ.સ. પૂ. ૫૮૮-૫૨૪) એ ત્રીજા માયલિશિયન ચિંતક છે. તેમણે સ્થૂળ સીમિત જળને અંતિમ તત્ત્વ સ્વીકારી શકાય નહીં એવા એનેક્ઝીમેન્ડરના મતનો તો સ્વીકાર કર્યો, પણ આ ઇન્દ્રિયગમ્ય સ્થૂળ ભૌતિક પદાર્થો કોઈ અસીમ અમૂર્ત તત્ત્વમાંથી ઉત્પન્ન થાય છે એવા તેના મતનો તેમણે અસ્વીકાર કર્યો. જે અમૂર્ત છે તે મૂર્તને જન્મ શી રીતે આપે ? તેણે કહ્યું કે 'જળ' પણ ક્યાંથી આવ્યું. તેનો ઉત્તર છે જળ 'વાયુ'માંથી નિપજ્યું. વાયુનું ઘનરૂપ એટલે જ જળ. વર્ષા થાય છે ત્યારે વાયુ જ જળને ધરતી પર વરસાવે છે - અને પછી જળને પણ ઘનીભૂત કરવામાં આવે ત્યારે પૃથ્વી તત્ત્વ બને છે. (એનેક્ઝીમીલ સામે પાણીનું બરફમાં થતું રૂપાંતર હશે !). આગળ જતાં એ એમ પણ કહે છે કે વાયુ જ ઘર્ષણથી અગ્નિને ઉત્પન્ન કરે છે. આમ જળ, પૃથ્વી અને તેજ સહુના મૂળમાં વાયુ જ રહેલો છે તેથી વાયુ જ સહુનું મૂળ તત્ત્વ છે.

આ માયલિશિયન ચિંતકોનું ધ્યાન બહુધા બાહ્ય ભૌતિક પદાર્થો તરફ હતું અને એ સીમામાં રહીને તેમણે એક મૂળ તત્ત્વ સુધી જવાનો પ્રયત્ન કર્યો હતો. લગભગ આ સમય ગાળામાં એશિયા માયનોરના ઇંદૂરાસ નગરમાં જન્મેલા **હેરાક્લીટસે** સતત પરિવર્તનવાદનો સિદ્ધાંત રજુ કર્યો. તેઓ કહે છે કે "આ વિશ્વમાં જેને 'છે' – એમ કહી શકાય એવું કશું નથી. બધું જ થઈ રહ્યું છે-બની રહ્યું છે. (Becoming) જગત એક પ્રવાહ જ છે 'અને' કોઈ પણ માણસ એકની એક નદીમાં બે વખત પ્રવેશ કરી શકતો નથી. હું જ્યારે બીજીવાર નદીમાં પ્રવેશ કરું છું ત્યારે નદી કે હું પોતે પણ તેના તે નથી." હેરાકલીટસે એમ પણ કહ્યું કે વિશ્વ પરસ્પર વિરોધી તત્ત્વોના સંઘર્ષમાંથી ઉદ્ભવે છે અને પ્રવાહરૂપે જ ટકે છે. પણ તેઓ સાથે સાથે એમ પણ કહે છે કે કોઈ વૈશ્વિક નિયમ કે બુદ્ધિ (universal Law of universal Reason) પ્રમાણે જ આ પ્રવાહ વહી રહ્યો છે. એ નિયમને તે God કે Logas કહે છે. આમ હેરાકલીટસ એ શુદ્ધ પરિવર્તનવાદના પ્રણેતા છે. જે આપણને બૌદ્ધ દર્શનના સતત પરિણામવાદનું સ્મરણ કરાવે છે.

ઇ.સ. પૂ.૫૦૦ની આસપાસ એલિયા નગરમાં કેટલાએક મહત્ત્વના ચિંતકો થઈ ગયા. તેમને એલિયાટિક સંપ્રદાયના ચિંતકો માનવામાં આવે છે. તેઓમાં **પાર્મેનાઈડીઝ** મુખ્ય છે. પાર્મેનાઈડીઝ પરિવર્તનવાદનો વિરોધ કરે છે. પાર્મેનાઈડીઝ કહે છે કે 'જે છે-તે છે જ'. હંમેશા છે, Being અસ્તિત્વ એ જ સત્ છે.

સત્ અવિનાશી અને અપરિવર્તનશીલ છે. સત્નું પરિવર્તન શક્ય નથી. કારણકે સત્નું પરિવર્તન સત્માં અથવા તો અસત્માં કલ્પવું પડે. પણ સત્નું સત્માં પરિવર્તન એટલે મૂળભૂત સત્ જ છે. અને અસત્ તો ન હોવું તે છે. સત્ અસત્ થઈ શકે નહીં. આનો અર્થ એ થયો કે ઇન્દ્રિયોથી જે પરિવર્તન દેખાય છે તે માત્ર ભ્રમ જ છે. ઇન્દ્રિયોથી થતા જ્ઞાન કરતાં બુદ્ધિથી થતા (Reason) જ્ઞાન ને જ પ્રમાણ માનવું જોઈએ. આ રીતે પાર્મેનાઈડીઝ Realism થી Idealism ની દિશામાં પગ માંડનાર પ્રથમ ગ્રીક દાર્શનિક છે તે જોતાં સાંખ્યની વેદાન્ત તરફની ગતિ સાથે તેની વિચારધારા સરખાવી શકાય.

આ રીતે હેરાકલીટસના પરિવર્તનવાદની સામે પાર્મેનાઈડીઝ નો અપરિવર્તનવાદ દાર્શનિક અભિગમો અને વિચારણાનો માર્ગ ખુલ્લો કરે છે. આ ઉભયવાદ વચ્ચે બુદ્ધિગમ્ય સમાધાન શોધવાનો પ્રયાસ પણ ગ્રીક દાર્શનિકોએ કર્યો અને તેના પરિણામે **એમ્જોડોકલીઝ, એનેંકઝાગોરસ, લ્યુસીયસ** અને **ડેમોક્રીટસ** જેવા ચિંતકોએ સ્થાપેલા અન્ય વાદો ઉપસી આવ્યા.

સિસિલીના વતની **એમ્પેડોકલીઝો** (ઇ.સ.પૂ.૪૯૦-૪૩૦) હેરાકલીટસ અને પાર્મેનાઈડીઝના વાદોનો સમન્વય કર્યો. આ બન્ને ચિંતકોએ બે-બે વિધાનો આપ્યા હતા.

પાર્મેનાઇડઝ કહે છે.

(अ) કાંઈ જ પરિવર્તન પામતું નથી

(ब) આપણને ઇન્દ્રિયથી થતું પ્રત્યક્ષ કેવળ ભ્રમ છે. હેરાકલીટસ કહે છે.

(अ) બધું જ પરિવર્તન પામે છે.

(ब) આપણને ઇન્દ્રિયથી થતું પ્રત્યક્ષ સાચું છે.

એમ્પેડોકલીઝે કહ્યું આ બન્ને એક બાબતમાં સાચા છે પણ બીજી બાબતમાં નહીં જેમકે પદાર્થ (દા.ત. જળ) મૂળભૂત રૂપે તો તેનો તે જ રહે છે. તેમાં તાત્ત્વિક પરિવર્તન થતું નથી. એટલે એટલા અંશે પાર્મેનાઈડઝ સાચા છે. પણ ઇન્દ્રિય-પ્રત્યક્ષ ભ્રમ છે એવો તેમનો મત ગ્રાહ્ય રાખી શકાય નહિ, તો ત્યાં ઇન્દ્રિય પ્રત્યક્ષનો સ્વીકાર કરનાર

હેરાક્લીટસ સાચા છે. પરંતુ બધું જ પરિવર્તન છે એવો તેમનો મત સ્વીકારી શકાય નહિ.

આ બન્ને મતોમાં રહેલી આંશિક ક્ષતિઓનું કારણ કેવળ એક જ તત્ત્વનો મૂળભૂત રીતે સ્વીકાર કરવામાં પડેલું છે. તેના સમાધાનમાં એમ્પેડોકલીઝ એક કરતા વધારે તત્ત્વો-બહુતત્ત્વવાદના સ્વીકારમાં શોધે છે. તેઓ માને છે કે મૂળમાં અનાદિ અનંત એવા ચાર તત્ત્વો છે-પૃથ્વી, જળ, વાયુ અને અગ્નિ. આ ચાર તત્ત્વોના સંયોજન અને વિભાજન દ્વારા જગતના સર્વપદાર્થોની ઉત્પત્તિ અને વિનાશને સમજાવી શકાય છે. ભારતીય દર્શનમાં આ તત્ત્વોને 'ભૂત' કે 'મહાભૂત' કહે છે. એમ્પોડોકલીઝ તેને 'Rootd' કહે છે. પણ જો તત્ત્વો અપરિવર્તનશીલ હોય તે તેમના સંયોજન-વિસર્જન કેવી રીતે થાય ? એમ્પોડોકલીઝ સ્પષ્ટતા કરે છે કે આ તત્ત્વોમાં બે પરિબળો કામ કરે છે. પ્રેમ અને પ્રતિરોધ (Love and Strife) તેમના કારણે આ સંયોજન વિસર્જન શક્ય બને છે.

એમ્પોડોકલીઝ એમ પણ માને છે કે આ ચારેય તત્ત્વો સૂક્ષ્મ રીતે આંખોમાં પણ રહેલા છે. તેથી જ એમનું ઇન્દ્રિય પ્રત્યક્ષ શક્ય બને છે.

ઇ.સ.પૂ.૫૦૦ થી ૪૨૮ વચ્ચે થઈ ગએલ ગ્રીક ચિંતક **એનેકઝાગોરસ** ઉપરના મતમાં સુધારો કરી સૂચવે છે કે માત્ર ચાર જ મૂળ તત્ત્વો છે એમ નહીં પમ અસંખ્ય તત્ત્વો છે. એટલું જ નહીં એ સર્વ તત્ત્વોમાં બધા જ તત્ત્વો પણ આંશિક રૂપે રહે છે. એટલે કે અંતિમ તત્ત્વ એ સર્વનો સમાવેશ કરતા બીજ (seed) રૂપે છે. પદાર્થો તો પોતાના મૂળરૂપે મૌલિક છે. તેમનું રૂપાંતર ન થઈ શકે. પણ જો આ પદાર્થોનું મૂળ સ્વરૂપ વ્યક્ત છે, તો તેમાં અવ્યક્તરૂપે બીજા તત્ત્વો પણ રહેલા છે. આ વાદ કંઈક અંશે સાંખ્યના અવ્યક્ત-વ્યક્ત તત્ત્વની વિચારણા સાથે સામ્ય ધરાવતો લાગે છે. આ અનંત તત્ત્વોના અનંત સંયોજનો થાય છે અને એ સંયોજન માટે ગતિ આપનાર પણ એક તત્ત્વને એનેકઝાગોરસ માને છે. એ તત્ત્વને તે Nous અથવા Logos (બુદ્ધિ) કહે છે તે પણ નોંધી લઈએ.

આ નિસર્ગવાદી ગ્રીક ચિંતકોની શૃંખલાના અંતિમ પણ સમર્થ ચિંતક હતા. **ડિમોક્રિટસ** (ઇ.સ.પૂ.૪૬૦-૩૭૦). તેઓ એજીઅન સાગરતટ પરના એમ્બડેરા નગરના હતા. અંતિમ તત્ત્વની બાબતમાં તેમણે બહુતત્ત્વવાદનો સ્વીકાર કર્યો પણ સાથે સાથે તેમાં વધારે ઝીણવટથી આગળ વધી તેમણે કહ્યું કે પ્રત્યેક તત્ત્વનું વિભાજન કરતાં કરતાં અંતે જ્યાં અટકી જવાય છે તે છેવટનું તત્ત્વ પરમાણુ છે અને આ પરમાણુઓ જ અંતિમ તત્ત્વો છે. એમના જ સંયોજનોથી વિવિધ પદાર્થો બને છે અને એ પરમાણુઓ

વિભક્ત થતા પદાર્થ નાશ પામ્યો એમ કહેવાય છે. વિભક્ત થયેલા પરમાણુઓ ફરીથી નવેસરથી સંયોજાય ત્યારે વળી નવો પદાર્થ આકાર ધારણ કરે છે. પ્રત્યેક પરમાણુ અનાદિ, અનંત અને અવિભાજ્ય છે. ગતિ એ પરમાણુનો સ્વાભાવિક ધર્મ છે. તેનાથી જ સંયોજન-વિભાજન શક્ય બને છે. તે માટે આત્મા કે ઇશ્વરને વચ્ચે લાવવાની જરૂર નથી. કોઈપણ જાતના બાહ્ય ઉપકરણની સહાય વિના આમ ડિમોક્રિટસે પરમાણુવાદનો સિદ્ધાંત આપ્યો છે, તેમાં તેમની મહત્તા દેખાઈ આવે છે. સાંપ્રત સમયના ભૌતિક વિજ્ઞાનમાં પણ પરમાણુવાદ-ભલે અત્યંત વિકસિત સ્વરૂપે જોવા મળે જ છે. તો ભારતીય દર્શનોમાં પણ એક કે બીજી રીતે પરમાણુવાદ ડોકાય જ છે. જો કે વૈશેષિક દર્શનના આચાર્ય મુનિ કણાદે પણ પરમાણુવાદનો સિદ્ધાંત આપ્યો જ છે. સમયની દૃષ્ટિએ એમની અને ડિમોક્રિટસની વચ્ચે બહુ અંતર નથી એ પણ એક સુખદ આશ્ચર્ય છે !

નિસર્ગવાદી ગ્રીક ચિંતકોના યુગ પછી સમયાંતરે ગ્રીસમાં સોફિસ્ટોનો યુગ આવ્યો. તેઓ વાદ-વિવાદની કળાના ઉસ્તાદો હતા. પણ એમાંથી જીવનની મૂળભૂત સમસ્યાઓનું સમાધાન મળે તેમ ન હતું. એટલે જ એમની વચ્ચે પણ એમના ઐહિક પ્રલોભનોથી ઘણા જ ઊંચે સ્થાને-રહેનાર **સોક્રેટીસના** આગમનને માત્ર ગ્રીક દર્શનની જ નહીં પણ વિશ્વના સર્વ દર્શનોની ચિંતન ધારામાં એક નૂતન ઉન્મેષ તરીકે વધાવી લેવામાં આવ્યું. સોક્રેટીસની મૂળ શોધ સત્યની-સત્ તત્ત્વની જ રહી હતી. પણ તેમણે કોઈ લખાણ કર્યું નથી. એમના વિચારોને પોતાની આગવી રસાળ શૈલીમાં રજૂ કર્યા. એમના જ શિષ્ય **પ્લેટોએ** (ઇ.સ.પૂ.૪૨૭-૩૪૭). પ્લેટોનો મુખ્ય ઉદ્દેશ સદાચાર, જ્ઞાન અને ઉચિત શિક્ષણ દ્વારા એક આદર્શ રાજ્યના નિર્માણનો હતો. પરંતુ તે માટે જગતના સ્વરૂપનો સમ્યક્ વિચાર અને તેના દ્વારા જગત સાથેના સંબંધનો પણ વિચાર આવશ્યક છે તેમ તેઓ માનતા હતા. તેથી તેમણે એ દિશામાં સૂક્ષ્મ અવગાહન કર્યું છે. તેઓ હેરાક્લીટસની એ વાત સાથે સંમત છે કે બધું જ સતત પરિવર્તન પામે છે. આજે જે ભૌતિક પદાર્થ દેખાય છે તે ક્રમશઃ ક્ષીણ થઈ નાશ પામે છે. પરંતુ તેથી કોઈ જ અપરિવર્તનશીલ તત્ત્વ જ નથી એમ ન કહી શકાય. આ પરિવર્તનશીલ જગત ઇન્દ્રિયગમ્ય છે. એને તે આપણી સામે અલપઝલપ જ આપે છે, પણ તેની પાછળ એક અપરિવર્તનશીલ જગત છે. જે બુદ્ધિથી જ સમજી શકાય છે. પ્રત્યેક ઇન્દ્રિયગમ્ય પદાર્થ એ તો તેની પાછળ રહેલા મૂળ અમૂર્ત તત્ત્વનો જ અણસારો આપે છે. એ અમૃત તત્ત્વને પ્લેટો Idea રૂપ તત્ત્વ કહે છે. આપણે અનેક અશ્વો, બિલાડીઓ વગેરે જોઈએ છીએ. તેઓ જન્મે છે અને મરે પણ છે. પણ એમનામાં એવું કોઈ વિશેષ રૂપતત્ત્વ છે કે જન્મતું

પણ નથી અને નાશ પણ પામતું નથી. જેમકે અશ્વત્વ અથવા માજોરત્વ (બિલાડીપણું) અશ્વો આવે ને જાય પણ અશ્વત્વ તો સદાકાળ છે. ભારતીય ન્યાય દર્શનની ભાષામાં કહીએ તો વ્યક્તિની ઓળખ તેની 'જાતિ' એટલેકે સંપૂર્ણ વર્ગમાં સમવેત 'સામાન્ય' તત્ત્વથી થાય છે. વ્યક્તિની ઓળખ માટે જાતિ આવશ્યક છે. પણ જાતિ કે રૂપતત્વ પોતાના અસ્તિત્વ માટે અન્ય કોઈનો આધાર રાખતું નથી. વળી તે જે તે વર્ગમાં સંપૂર્ણ વ્યાપક છે. વ્યક્તિની પૂર્વે તે અસ્તિત્વ ધરાવે છે. તે સ્વયં અપરિવર્તનશીલ અને નિત્ય પણ છે. પણ ઇન્દ્રિયગમ્ય નથી માત્ર બુદ્ધિગમ્ય છે. એક રીતે આ Idea રૂપતત્ત્વ ઇન્દ્રિયગમ્ય પદાર્થોનું કારણ છે અને પદાર્થ તે રૂપતત્ત્વની કેવળ આંશિક અભિવ્યક્તિ કરે છે અને તે રૂપતત્ત્વની ઝાંખી, નબળી અને અપૂર્ણ નકલ સમાન જ છે. પોતાના આ મતને સમજાવવા પ્લેટો તેના રિપબ્લિક ગ્રંથમાં ગુફાનું પ્રસિદ્ધ દૃષ્ટાંત આપે છે. એક એવી ગુફા છે કે જેમાં કેટલાક માણસોની એવી રીતે બાંધીને બેસાડ્યા છે કે તેમના મુખ માત્ર દિવાલ સામે જ રહે છે. ગુફાના દ્વાર પાસે અગ્નિ પ્રકાશી રહ્યો છે. તે પ્રકાશને કારણે બહાર પસાર થતી વ્યક્તિઓના પડછાયા દિવાલ પર પડ્યા કરે છે. ગુફાના માણસો આ પડછાયાઓને જ સાચા માને છે. પરંતુ સંયોગવશાત જો તેમની દૃષ્ટિ બહારની તરફ પડે તો તેમને સાચી આકૃતિઓ કે યથાર્થ પદાર્થોનું જ્ઞાન થાય છે અને પડછાયાનું મિથ્યાત્વ સમજાઈ જાય છે. આ રીતે જ આ ઇન્દ્રિયગમ્ય ભૌતિક જગત મૂળ રૂપતત્ત્વના પડછાયા જેવું જ છે.

પરંતુ પ્લેટોના જ પ્રમુખ શિષ્ય એવા **એરિસ્ટોટલે** (ઇ.સ.પૂ.૩૮૪-૩૨૨) જ પ્લેટોના આ મતનું પ્રબળ ખંડન કર્યું. એરિસ્ટોટલ કહે છે કે રૂપતત્ત્વનો વિચાર એ જેમાં છે તેના આધાર વિના થઈ શકે નહિ. જો એક પણ ઘોડો ન હોય તો 'ઘોડાપણું' (અશ્વત્વ) પણ ન હોય. ખરેખર તો આપણે અનેક ઘોડા જોયા પછી તેમાં રહેલા વિશિષ્ટ ગુણોના આધારે તે સહુમાં રહેલ સમાન તત્ત્વ, જાતિ કે પ્લેટો જેને રૂપતત્ત્વ કહે છે તેની વિભાવના ઉત્પન્ન થાય છે. આમ પહેલાં વ્યક્તિ અને પછી જાતિ એ જ તાર્કિક સત્ય છે. વળી જો ભૌતિક પદાર્થથી તેનું રૂપતત્ત્વ સ્વતંત્ર અસ્તિત્વ ધરાવે છે એમ માનશો તો એ સ્વતંત્ર અસ્તિત્વ એજ રૂપતત્ત્વ રૂપે ક્યાંથી આવ્યું ? શું તે પણ કોઈ એવા જ સદૃશ ત્રીજા રૂપતત્ત્વની પ્રતિકૃતિ છે ? જો હા, તો અનવસ્થા દોષ આવશે. ખરેખર તો રૂપતત્ત્વ વસ્તુની અંદર જ વ્યાપ્ત છે. તેમજ માનવું જોઈએ તેમજ રૂપતત્ત્વ જો પરિપૂર્ણ અને અપરિવર્તનશીલ હોય તો પછી તેની પ્રતિકૃતિ કે નકલની જરૂર જ ન રહે. વાસ્તવમાં વ્યક્તિમાં જે તે રૂપતત્ત્વ અભિવ્યક્ત થાય છે એમ કહેવું જોઈએ. આપણે ઉમેરીએ કે કણાદે સામાન્યને બુદ્ધિનો જ ખ્યાલ કહ્યો છે. તેને વાસ્તવિક તો પછીના વૈશેષિકોએ માન્યું છે. પછી એરિસ્ટોટલ વસ્તુના અસ્તિત્વના સંદર્ભે કારણવાદ રજૂ કરે છે. તે અનુસાર કોઈપણ વસ્તુની ઉત્પત્તિમાં નીચેના ચાર કારણો જોઈ શકાય.

૧. ઉપાદાન કારણ (Material cause) : જે પદાર્થ કે સામગ્રીમાંથી વસ્તુ ઉત્પન્ન થાય તે, તે વસ્તુનું ઉપાદાન કારણ છે. જેમકે માટી ઘડાનું ઉપાદાન કારણ છે.

૨. નિમિત્ત કારણ (Efficient cause) : ઉપાદાનમાં જે ફેરફાર કે ગતિ કરી તેને બનવામાં ઉપકારી નિવડે તે નિમિત્ત કારણ છે. જેમકે કુંભાર એ ઘડાની ઉત્પત્તિમાં નિમિત્ત કારણ છે. ભારતીય દર્શનોમાં પણ પ્રાયઃ ઉપાદાન અને નિમિત્ત કારણોનો સ્વીકાર કરવામાં આવ્યો જ છે.

૩. રૂપલક્ષી કારણ (Formal cause) : જે વસ્તુ બની રહી છે તેનેજ ઘાટ મળવાનો છે તેનું પ્રારૂપ તે વસ્તુનું રૂપલક્ષી કારણ છે. જેમકે ઘડો બનાવ્યા પૂર્વે કુંભારના મનમાં તેનું પ્રારૂપ ઘડાઈ ચૂક્યું હોય છે. અર્થાત્ વસ્તુ સર્જન વિષેનો માનસિક ખ્યાલ તે તેનું રૂપ લક્ષી કારણ છે.

૪. અંતિમ કારણ (Final cause) : જે પ્રયોજન માટે વસ્તુની ઉત્પત્તિ થાય છે તે વસ્તુનું અંતિમ કારણ છે. છેવટે તો વસ્તુનું નિર્માણ કોઈ હેતુ કે પ્રયોજન પાર પાડવા માટે થાય છે. કોઈ ધ્યેય માટે હોય છે. તેથી પ્રયોજન પણ એક રીતે કારણ છે. અને તે જ અંતિમ કે વ્યાજબી કારણ છે-અહીં આપણે જોઈ શકીએ છીએ કે પૂર્વના ત્રણ કારણો-વૈજ્ઞાનિક રીતે કારણો છે. પણ આ ચોથું કારણ-હેતુ લક્ષી છે. ખરેખર તો હેતુ અને કારણ વચ્ચે કંઈક ભેદ છે. પણ એરિસ્ટોટલે વ્યાપક દૃષ્ટિએ હેતુ-પ્રયોજનનો પણ સમાવેશ કારણમાં કર્યો છે.

એરિસ્ટોટલની સાથે જ ગ્રીસનો જવલંત દાર્શનિક યુગનો લગભગ અંત આવી ગયો. પછી યુદ્ધો અને રાજકીય ઉથલપાથલના ધુમ્મસમાં જાણે કે દર્શનપ્રવાહ અટવાઈ ગયો. ગ્રીસ પર રોમનોનું જડબેસલાક શિસ્તનું આધિપત્ય લાંબાકાળ સુધી રહ્યું. પછી ઈસુનું આગમન અને ખ્રિસ્તીધર્મનો પ્રચાર અને વળી પાછા યુદ્ધો એમ ઈતિહાસના આટાપાટા ચાલ્યા કર્યા. રાજ્યો અને દેશોની સરહદોમાં પણ ફેરફાર થયો. મધ્યકાળમાં ધર્મ કેન્દ્રમાં આવ્યો. રાજનીતિ અને ધર્મનીતિ વચ્ચે ઘોર સંઘર્ષ થયો. અંતે ધર્મસુધારણા, ઔદ્યોગિક ક્રાંતિ અને પછી નવજાગરણ (રેનેસાં)નો સમય આવ્યો. બીજી બાજુ વિજ્ઞાન પણ સ્વતંત્ર રીતે વિકસવા લાગ્યું. એની કેટલીક શોધોએ અનેક પ્રચલિત રૂઢ ધારણાઓને બદલી નાખી, કોપનીકસ, ગેલીલીઓ અને ન્યુટનના સંશોધનોએ એક નવી જ ક્રાંતિકારી સ્થિતિનું નિર્માણ કર્યું. અને એ સાથે યુરોપમાં દર્શનને સંજીવની પ્રાપ્ત થઈ. હવે રૂઢિના સ્થાને વિવેક, બુદ્ધિ, સંવેદન, અનુભૂતિથી મંડિત સત્યની શોધના નૂતન ઉન્મેષનો પ્રારંભ થયો. આ નૂતન યુગમાં થએલા દાર્શનિકોમાં બે નામ પ્રબળતાથી ઉપસી આવે છે. **ડેકાર્ટ** અને **સ્પિનોઝા.**

ફ્રાન્સમાં જન્મેલા **રેને ડેકાર્ટ** (ઈ.સ. ૧૫૯૬-૧૬૫૦)ને અર્વાચીન દર્શનના પિતા માનવામાં આવે છે. તેમણે યુરોપના અને દેશોનો પ્રવાસ કર્યો અને યુદ્ધનો પણ અનુભવ લીધો. ઉપલબ્ધ લગભગ સર્વ દર્શનોનો પણ અભ્યાસ કર્યો. પણ તેમને સંતોષ થયો નહીં. તેમણે દાર્શનિક સિદ્ધાંતો વિષે શંકાઓ કરવાનું અને તેમનો નિષેધ કરવાનું ચાલુ રાખ્યું અને એ પ્રક્રિયામાં જ એમને ચમકારો થયો કે અન્ય સર્વનો તો નિષેધ કરી શકાય પણ જે નિષેધ કરે છે, શંકા કરે છે, વિચાર કરે છે તેનો તો નિષેધ ન જ થઈ શકે 'તે' તો છે જ અને 'તે' હું જ છું. પછી તેમણે આપેલું નિશ્ચિત વિધાન 'હું વિચારું છું', તેથી હું છું. (Cogito Ergo Sum) અત્યંત પ્રસિદ્ધ થયું.

ડેકાર્ટ કહે છે કે આ વિધાન એ કોઈ અનુમાન નથી પણ એક તાર્કિક અનિવાર્યતા અને પ્રતીતિ હોઈ સ્વયં સિદ્ધ છે. આમ ડેકાર્ટ શરીરથી ભિન્ન એવા સ્વયંસિદ્ધ તત્ત્વ-spiritને સ્વીકારે છે અને તેને જ 'મન' કહી શરીર અને મન વચ્ચેના દ્વન્દ્વનું પ્રતિપાદન કરે છે. એ જ રીતે તે જગતના ભૌતિક પદાર્થ (Matter) અને મન (Mind)નું દ્વૈત પણ લગભગ ગણિતની પરિભાષામાં રજૂ કરે છે. તે માને છે કે શરીર એક યંત્ર છે અને જગત પણ યાંત્રિક જ છે. Matter અને Mind વચ્ચે કદી અદ્વૈત શક્ય નથી. આમ ડેકાર્ટ સંપૂર્ણ દ્વૈતવાદી છે. સાંખ્યના પુરુષ-પ્રકૃતિના દ્વૈતની સાથે આ વિચારને ઘણું સામ્ય લાગે છે. વળી શરીર અને મન પરસ્પરથી તદ્દન ભિન્ન હોવા છતાં તેમની વચ્ચે સતત સંકલન તો ચાલે જ છે. તો તે શી રીતે શક્ય બને ? ડેકાર્ટ કહે છે કે જે પદ્ધતિથી 'હું'નું સ્થાપન થયું તે જ પદ્ધતિથી વિચારને આગળ લઈ જતાં સમજાય છે કે 'હું' તો અપૂર્ણ છું. તેથી કોઈક 'પૂર્ણ' તત્ત્વ પણ હોવું જ જોઈએ. મને પોતાને એ ભાન થાય છે કે એ પરિપૂર્ણ તત્ત્વ તે ઈશ્વર છે. આ ઈશ્વરના કારણે મેટર અને માઈન્ડનું સંકલન શક્ય બને છે.

પરંતુ હોલેન્ડમાં થઈ ગએલા **બેનેડિકસ સ્પિનોઝા** (ઈ.સ.૧૬૩૨-૧૯૭૭) ડેકાર્ટના ચુસ્ત દ્વૈતવાદનો વિરોધ કરે છે. સ્પિનોઝા માને છે કે અંતિમ તત્ત્વ તો એક જ હોઈ શકે અને તે તત્ત્વ જેને ઈશ્વર કહી શકાય-સ્વતંત્ર અને નિરપેક્ષ છે. એના અસ્તિત્વ માટે અન્ય કોઈનો આધાર લેવાની જરૂર નથી. તે તત્ત્વ-દ્રવ્ય-કે ઈશ્વર સર્વ વ્યાપક છે, તેમાં સર્વકંઈનો સમાવેશ થઈ જાય છે. વળી ઈશ્વરના ગુણ-ગુણધર્મો અનંત છે. પણ મનુષ્યને તેમાંથી માત્ર બે જ ગુણધર્મો-વિચાર અને વિસ્તાર સમજમાં આવે છે. 'વિસ્તાર'ને કારણે આપણને ભૌતિક જગતનો અનુભવ થાય છે તો 'વિચાર'ના પરિણામે આપણને જ્ઞાન અને તેના દ્વારા માનસિક જગત કે ઈશ્વરની સમજણ આવે છે. આમ ડેકાર્ટ જેને દ્વૈત કહે છે તે ખરેખર તો એક જ ઈશ્વરના ગુણધર્મોમાંથી ફલિત થાય છે. પદાર્થનું વૈવિધ્ય પણ એ જ કારણે છે. તેને વિશેષ સ્પષ્ટ કરતા સ્પિનોઝા કહે છે તે ઉપરાંત જે ગતિ

અને પરિવર્તન શક્ય બને છે તેનું કારણ ગુણધર્મોના પરિણામ કે પર્યાયો (Modes) છે. વિસ્તારના પરિણામો એટલે ગતિ અને સ્થિતિ તો વિચારના પરિણામો કે પર્યાયો એટલે સમજશક્તિ, સંકલ્પશક્તિ વગેરે ગણાવી શકાય. સ્પિનોઝાનો આવો સિદ્ધાંત એક બાજુથી વેદાન્તના અદ્વૈતનું તો બીજીબાજુથી જૈનોના દ્રવ્યનય અને પર્યાયનયનું સ્મરણ કરાવે છે.

જર્મન તત્ત્વજ્ઞ **લાઈબ્નિઝ** (ઇ.સ.પૂ.૧૯૪૬-૧૭૧૬)માને છે કે ડેકાર્ટ અને સ્પિનોઝાએ આપેલું દ્રવ્યનું લક્ષણ (જેનું નિરપેક્ષ સ્વતંત્ર અસ્તિત્વ છે તે દ્રવ્ય) અપૂર્ણ છે. દ્રવ્યનું ખરું લક્ષણ તો તેની ક્રિયાશક્તિ છે. તેથી જે સ્વતંત્ર રીતે ક્રિયાન્વિત થાય છે તે દ્રવ્ય એવું લક્ષણ યોગ્ય છે. આ લક્ષણમાં દ્રવ્યની ગતિ કે પરિણામની સ્પષ્ટતા પણ થઈ જાય છે. લાઈબ્નિઝ એમ પણ પ્રતિપાદિત કરે છે કે આવું દ્રવ્ય સ્વયં ચેતનાથી યુક્ત છે. અને દ્રવ્યો અનેક છે. તે પ્રત્યેક દ્રવ્યને માટે લાઈબ્નિઝ ચિદણુ (Monad) એવી સંજ્ઞા આપે છે. ચિદણુ સ્વયં શક્તિ યુકૃત, અવિભાજ્ય અને ઈશ્વર સૃષ્ટ દ્રવ્ય છે. આમ હોવાથી જડત્વ છે જ નહી. બધું જ ચૈતન્યમય છે. જો કે પ્રત્યેક ચિદણુમાં ચેતનની અભિવ્યકિત ઓછી કે વધારે હોઈ શકે. સજીવમાં ચિદણુઓનો સમુહ જેટલો કેન્દ્રીભૂત થયો હોય તેટલો આપણને નિર્જીવ લાગતી વસ્તુઓમાં નથી. એટલો જ માત્ર ભેદ છે. આ માત્રા ભેદને કારણે જગતના દ્રવ્યોના પાંચ પ્રકાર પડે છે. (૧) સુષુપ્ત ચેતનની અવસ્થા. દા.ત. ભૌતિક પદાર્થો (૨) અર્ધચેતન કે ઉપચેતન અવસ્થા. દા.ત. વનસ્પતિ (૩) ચેતન અવસ્થા દા.ત. પશુસૃષ્ટિ (૪) સ્વચેતન અવસ્થા-માનવ સૃષ્ટિ અને (૫) પરમ ચેતન અવસ્થા-એટલે ઈશ્વર. કેટલાક વિદ્વાનો આ અવસ્થાઓનું તૈત્તિરીય ઉપનિષદમાં નિરૂપિત અન્નમય્, પ્રાણમય, મનોમય, વિજ્ઞાનમય અને આનંદમય એ પંચકોશ સાથે સામ્ય જૂએ છે.

ડેકાર્ટ સ્પિનોઝા વગેરે ૧૭મી સદીનાં દાર્શનિકોને બુદ્ધિવાદી (Rationalist) કહેવામાં આવે છે. તેમના મત પ્રમાણે પદાર્થોના થતાં જ્ઞાનનું મૂળ આપણા જન્મજાત સંસ્કારોમાં પડેલું છે. જન્મજાત વિચારો આંતરિક છે. અંતઃસ્ફૂરિત છે અને તેથી અનુભવ નિરપેક્ષ છે તથા તેઓ સર્વદેશીય અને નિશ્ચિત છે.

પરંતુ ૧૮મી સદીમાં થયેલા ઇંગ્લેન્ડના ત્રણ દાર્શનિકો-**જહોન લોક** (ઈ.સ. ૧૬૩૨-૧૭૦૪), **જ્યોર્જ બર્કલે** (ઇ.સ. ૧૬૮૫-૧૭૫૩) અને **ડેવિડ હ્યુમ** (ઇ.સ. ૧૭૧૧-૧૭૭૬). આ મતનું ખંડન કરે છે. તેઓ અનુભવવાદી મનાયા છે. **જહોન લોક** કહે છે કે જન્મ સમયે મનુષ્યના મનમાં કોઈ વિચાર હોતો નથી. તે મન તો સાવ 'કોરી પાટી' (Tahularasa) જેવું હોય છે. જન્મથી શરૂ થઈ આગળ જતાં તેણે ઇન્દ્રિય દ્વારા

પ્રાપ્ત કરેલા અનુભવથી જ તેના વિચારો આકારિત થાય છે. જગતનો અનુભવ બાહ્ય નિરીક્ષણ અને આંતર નિરીક્ષણ એમ બે રીતે તે કરે છે. બાહ્ય નિરીક્ષણ દ્વારા તેને ભૌતિક જગત વિષેના સાદા-સરળ વિચારો મળે છે અને આંતર નિરીક્ષણ વડે તે (સુખ-દુઃખ વગેરે) માનસિક જગતના વિચારો મેળવે છે. સાદા વિચારો બે પ્રકારના છે. (૧) પ્રાથમિક-એટલે કે સંવેદન દ્વારા પ્રાપ્ત થતા પદાર્થના ખરેખર ગુણો જેમકે પદાર્થના વજન, કદ, ગતિ, સ્થિતિ અને આકાર-આ ગુણો સહુ કોઈ દષ્ટા માટે સરખા જ હોય છે. જોનાર ગમે તે હોય તો પણ વજન વગેરેમાં ફેર પડતો નથી. (૨) ગૌણ (secondary)-ગુણો જેમકે શબ્દ, સ્પર્શ, રૂપ, રસ અને ગંધ. આ ગુણ ખરેખર પદાર્થના નથી, પણ પ્રાથમિક ગુણોના પ્રભાવથી તે પ્રતીત થાય છે અને પ્રત્યેક દૃષ્ટાને તે ભિન્ન ભિન્ન પ્રતીત થાય છે. તેમાં તેના ગમા-અણગમા પણ ભળેલાં હોય છે. દા.ત.કોઈ ફૂલનો રાતો રંગ એક જોનારને અમુક લાગે છે તો બીજાને બીજો-વળી કોઈકને તે રંગ મનપસંદ લાગે છે તો બીજાને તેનો પ્રત્યે અણગમો પણ હોઈ શકે.

વળી ગુણો, પ્રત્યો અને સંબંધોની દૃષ્ટિએ આ ગુણો જટીલ (complex) થતાં જાય છે. સાદા વિચારમાં તો કોઈ સફરજનના-માત્ર રૂપ, રસ, ગંધ વગેરેનું એક-એક રીતે ગ્રહણ થાય છે. પણ એ અનુભવ વારંવાર કરવાથી એ સર્વ ગુણોનો સમૂહ પછી સફરજન રૂપે થતો લાગે છે.

આમ બાહ્ય પદાર્થોના અંતિમ સ્વરૂપમાં-અનુભવ અને વિચાર હોય છે. તેમની સુસંગતતા કે વિસંગતતા અનુસાર પદાર્થ પ્રતીત થાય છે, લોક આમ અનુભવવાદ (Emporicism)ને આધાર પદાર્થનો સ્વીકાર તો કરે છે પણ તેમાં મનની સક્રિયતાનું યોગદાન જોડે છે અને પરિણામે પદાર્થના સ્વરૂપ વિષે કંઈક અનિશ્ચિતતા પ્રવર્તે છે. એટલે **જ્યોર્જબર્કલે** એક ડગલું આગળ વધી ઘોષણા કરે છે કે ખરેખર તો આપણે માનીએ છીએ તે રીતે કોઈ ભૌતિક પદાર્થનું અસ્તિત્વ જ નથી. જેને પદાર્થ કહીએ તે રૂપ-રસ વગેરે ગુણોનો સમૂહ જ છે. એટલે આપણને માત્ર આ ગુણ સમૂહનો જ અનુભવ થાય છે અને આપણું મન તેને એક પદાર્થ માની લે છે. બીજી રીતે કહીએ તો પદાર્થની સત્તાનો કે તેના અસ્તિત્વનો સમાવેશ તેના જ્ઞાન કે અનુભવ થવામાં જ છે. આ વિચાર બૌદ્ધોના વિજ્ઞાનવાદનું સ્મરણ કરાવી જાય છે. તો **ડેવિડ હ્યુમ** બર્કલેથી પણ થોડા આગળ વધી કહે છે કે આપણું જ્ઞાન ઇન્દ્રિયો દ્વારા પ્રદત્ત સંસ્કાર (Impression) અને વિચારો (Ideas) પર જ અવલંબે છે. હવે ઇન્દ્રિયાનુભવ-પ્રત્યક્ષના અભાવમાં વિચારો સંભવે નહીં પછી તે સાદા હોય કે જટિલ અને વિચારો તો પ્રત્યક્ષની નબળી નકલ જ છે. દરેક પ્રત્યક્ષ અલગ-અલગ થાય છે. તેમની વચ્ચે કોઈ આંતરિક સંબંધ તો છે નહીં તેનો

માત્ર સાહચર્યને લીધે ભાસતો બાહ્ય સંબંધ છે. અને તેનો આધાર તો આપણી ટેવો કે કલ્પના પર છે. આમ કંઈજ નિશ્ચિત નથી. લોકનો અનુભવવાદ કે બર્કલેનો વિજ્ઞાનવાદ પણ કાંઈક નક્કર પ્રતીતિ કરાવી શકે નહીં.

વળી હ્યુમ કાર્ય-કારણવાદનો પણ નિષેધ કરે છે. એક ઘટના પૂર્વે બની પછી બીજી ઘટના બની, એટલે આપણે પહેલાની ઘટનાને કારણ અને પછીની ઘટનાને કારણ કહીએ છીએ પણ એમાં અપવાદો હોઈ શકે છે. (કાકતાલીય ન્યાયથી આપણે પરિચિત છીએ જ). આમ હ્યુમ ભૌતિકવાદનો છેદ ઉડાડી દે છે. એટલું જ નહીં તે આધ્યાત્મવાદને પણ નકારે છે. 'હું કોણ છું'-એમ પ્રશ્ન પૂછી ઊંડે ઉતરતા સંવેદન અને માત્ર સંવેદનો સિવાય કંઈજ હાથ આવતું નથી તે સ્પષ્ટ કરે છે "હું મારી જાતને જાણવા ગહન આંતર નિરીક્ષણ કરું છું તો કાં તો ઠંડીનું કે ગરમીનું અથવા તો પ્રેમનું કે તિરસ્કારનું કે પછી સુખનું કે દુઃખનું એવું કોઈ સંવેદન જ અનુભવાય છે. આનાથી વિશેષ કોઈ અનુભવ મને થતો નથી, તેથી કોઈ શાશ્વત તત્ત્વ (આત્મા ?)નો હું સ્વીકાર કરી શકતો નથી."

હ્યુમને સંશયવાદી (Skeptic) દાર્શનિક કહેવામાં આવે છે. તે આ કારણે

આ દાર્શનિકોનો ઝોક પરિણામ પર નહીં પણ સ્વરૂપ વિષે હોઈ વિશેષ ચર્ચા અહીં અપ્રસ્તુત લાગે છે. આપણે જોયું તેમ આ દાર્શનિકોના સિદ્ધાંતો બે છાવણીઓમાં વહેંચાઈ જાય છે. (૧) અનુભવવાદ અને (૨) બુદ્ધિવાદ-બન્નેમાંથી કોઈપણ એકને જ અંતિમ માનવામાં કંઈક ચૂકી ગયાની લાગણી થાય છે. તેથી આ બન્ને વાદોનું સંપૂર્ણ સમીક્ષણ કરી કોઈ નિશ્ચિત નિષ્કર્ષ પર આવવું અત્યંત આવશ્યક હતું. આ દુષ્કર કાર્ય પાર પાડ્યું જર્મનીના અત્યંત મેધાવી દાર્શનિક **ઈમેન્યુઅલકાન્ટે** (ઇ.સ. ૧૭૨૪-૧૮૦૪)

કાન્ટે જોઈ લીધું કે બુદ્ધિવાદ જ્ઞાનથી જ બધું શક્ય બને છે તેવો મતાગ્રહ ધરાવે છે તો અનુભવવાદ-ઇન્દ્રિય પ્રત્યક્ષ અનુભવને જ સ્વીકારવાનો દુરાગ્રહ સેવે છે. તેમણે કહ્યું આ બન્ને મતો સર્વાંશે સ્વીકારવા યોગ્ય નથી. પ્રત્યક્ષની સામગ્રી વિના વિચાર ખોડંગાય છે તો વિચાર દ્વારા યોગ્ય સંકલનના અભાવમાં વેર-વિખેર સંવેદનો ક્યાંય લઈ જતા નથી. તેથી બન્નેના સદ્અંશોનો સ્વીકાર કરી આ આખીય સમસ્યાના ઉકેલની નવેસરથી માંડણી કરવી જોઈએ. કાન્ટે તે કરી.

તેણે કહ્યું કે કેટલુંક જ્ઞાન એવું છે કે જે માત્ર અને માત્ર અનુભવના આધારે જ મળતું નથી. કેટલીક વિભાવનાઓ સાર્વત્રિક હોય છે, તે જ્ઞાનનો પિંડ બાંધે છે. તેની સાર્વત્રિકતા અંગે નિશ્ચિતતાનો આધાર બુદ્ધિ પર છે. તો જ્ઞાન માટેની સામગ્રી

અનુભવમાંથી પ્રાપ્ત થાય છે, ક્યારેક સંવેદન જ્ઞાનના ઉદ્ભવમાં આવશ્યક હોય છે. સારાંશ કે સમજણ કે જ્ઞાન-વિભાવનાના અભાવમાં એકલી સંવેદના તો અંધ જ છે અને સંવેદના વિનાની સમજણ તો નિરર્થક જ છે-કાન્ટનું આ અંગેનું આ પ્રસિદ્ધ વિધાન છે.

Concept without perception is empty and percept without concept is blined.

પછી કાન્ટ આગળ વધે છે. ઇન્દ્રિયો દ્વારા પ્રાપ્ત સંવેદનોના બે ઘટકો છે. Matter અને Form. ઇન્દ્રિયપ્રત્યક્ષમાં અનુભવાતા શબ્દ, સ્પર્શ વગેરે Matter છે. આ મેટર-સામગ્રી સ્વયં વસ્તુની અસરને લીધે બહારથી મળે છે-એટલે કે તે પ્રદત્ત (given) છે. આ પ્રાપ્ત સામગ્રીને આપણું મન સ્થળ-કાળ અને કારણતા (Time-Space and Caustation)ના નિશ્ચિત ક્રમમાં ગોઠવે છે. (તેથી હ્યુમના કારણવાદમાં ભલે 'સંભાવના' જ હોય તો પણ તેનો બાધ ન થાય ત્યાં સુધી તેનો સ્વીકાર કરવો રહ્યો). આ ગોઠવણીની સમજણ બહારથી નહીં પણ અંતઃસ્ફૂરણાથી મળે છે અને આ જે અંતઃસ્ફૂરણા છે તે દેશ-કાળ વગેરેથી અને તેમાં સીમિત અનુભવથી નિરપેક્ષ છે તે પણ સ્વીકારવું રહ્યું. આ સમજણ શક્તિના અનુભવ નિરપેક્ષ વિચારરૂપો (catagories) એ જ્ઞાનની પૂર્વ શરત છે.

આ મતનો આધાર કાન્ટની એક પ્રસિદ્ધ માન્યતામાં રહેલો છે. તે એ છે કે-વસ્તુના બે સ્વરૂપ છે. એક તો આપણા માનસિક ચશ્માથી જે દેખાય છે તે (Thing as it appears to be) અને બીજી જે પારમાર્થિક રૂપે સત્ છે (Thing as it is). આપણી ચેતના-કે-વિભાવનાથી સ્વતંત્ર રીતે અસ્તિત્વ ધરાવતું સત્ એ જ મૂળતઃ સત્ય છે. તે સર્વવ્યાપી છે. આપણે તેના જ અંશ કે ઘટક હોઈ તેને તેની સમગ્રતામાં પામી શકીએ નહીં તે અજ્ઞેય છે.

આમ સંક્ષેપમાં કહીએ તો શંકરાચાર્ય જેને વ્યાવહારિક સત્તા કહે છે તે જ કાન્ટની દૃષ્ટિએ આપણી પકડમાં આવે છે. પણ જે પારમાર્થિક સત્તા છે તે તો દેશ-કાળ-કારણતાથી સ્વતંત્ર હોઈ વ્યાવહારિક સાધનોથી આપણને જ્ઞાન થઈ શકતો નથી.

કાન્ટ પછી પણ યુરોપ અને અમેરિકામાં પણ દાર્શનિકોની ધારા ચાલી જ રહી છે. પણ તેમનો મોહ-રાજનીતિ-સમાજનીતિ(Ethics) સંસ્કૃતિ જેવી બાબતો પર હોઈ વિશુદ્ધ તત્ત્વમીમાંસા ત્યાં ગૌણ બની ગઈ છે. પરિણામવાદની દૃષ્ટિએ આપણને તેમાં ખાસ પ્રાપ્ત થતું નથી.

□ □ □

लालभाई दलपतभाई भारतीय संस्कृति विद्यामन्दिर द्वारा प्रकाशित अद्यतन प्रकाशनों की सूची

145 અખો (તેનું જીવન, તત્ત્વચિંતન અને તેના સમયનો સમાજ) ૫૦.૦૦
નર્મદાશંકર દેવશંકર મહેતા, પૃ. ૮૦ (રીપ્રિન્ટ ૨૦૦૯)

146 કૌટિલીય અર્થશાસ્ત્ર ૫૦૦.૦૦
(શેઠશ્રી કસ્તુરભાઈ લાલભાઈ ગ્રંથશ્રેણી : ૨૦૦૪-૨૦૦૫)
પ્રા. નીતીન ર. દેસાઈ

147 આચાર્યશ્રી આનંદશંકર ધ્રુવ : દર્શન અને ચિંતન ૫૦૦.૦૦
દિલીપ ચારણ, પૃ. ૧૦+૨૯૭ (૨૦૧૦)

148 સાહિત્ય, શિલ્પ અને સ્થાપત્યમાં ગિરનાર (સંબોધિ-પુરાતત્ત્વ-વિશેષાંક-૨) ૨૦૦.૦૦
પ્રો. મધુસૂદન ઢાંકી, પૃ. ૧૦ + ૧૫૦ + ૩૦, ૨૦૧૦

149 श्रीत्रिविक्रमभट्ट-प्रणीता दमयन्ती-कथा-चम्पूः ९५०.००
संपा. : महोपाध्याय विनयसागर, पृ. ३ + ३६३ (२०१०)

150 An Outline of the Āvaśyaka literature 1000.00
by Ernst Leumann (Eng. Trans. from German by George Baumann)

151 जैन दर्शन में द्रव्य, गुण और पर्याय की अवधारणा १५०.००
प्रो. सागरमल जैन, प्रथम संस्करण २०११, पृ. ८ + ७६

76 जैन दर्शन का आदिकाल १२५.००
प्रो. दलसुख मालवणिया, द्वितीय संस्करण, २०१२, पृ. ६४

152 ભારતીય દર્શનોમાં પરિણામવાદ ૧૭૫.૦૦
(સાંખ્યયોગ-ન્યાયવૈશેષિક-બૌદ્ધ-જૈન-કેવલાદ્વૈત વેદાન્તદર્શન),
પ્રો. વસંત પરીખ, ૨૦૧૨. પ ૧૦+૮૬

153 રામાયણ ૨૫૦.૦૦
હર્મન યાકોબીના Das ... ૧૨૫.૦૦ ...રથી ગુજરાતીમાં અનુવાદ
ડૉ. વિજય પંડયા, ૨૦૧૨ ...ેદાન્તદર્શન),

154 શાંતિનાં સ્વરૂપો ૨૫૦.૦૦
ડૉ. હોમી ધાલાના "Many ... ace" નો અનુવાદ
ડૉ. શ્રીદેવી મહેતા, ૨૦૧૧, પૃ. ૮ + ૧૨૮

79 The Central Philosophy of Jainism (Anekānta-Vāda) 150.00
Bimal Krishna Matilal, II[nd] Edition 2012, pp. 10 + 80