જૈન દર્શન

પ્રેરક

વિદ્યાભૂષણ મુનિરાજ શ્રી

કલહંસવિજયજી

॥ श्री वर्द्धमान–सत्य–नीति–हर्षसूरि जैन ग्रन्थमाला–पुष्प ८ ॥

॥ ॐ अर्हं नमः ॥

जिनागमतत्त्वविशारद–चान्द्रकुलतपागच्छ–संविग्नशाखाग्रणी–
सुविहिताचार्यश्रीविजयहर्षसूरिपादपद्मेभ्यो नमः ॥

જૈન દર્શન

સર્વતન્ત્રસ્વતન્ત્ર આચાર્ય ભગવાન્ શ્રી હરિભદ્રસૂરીશ્વરપ્રણીત "ષડ્દર્શનસમુચ્ચય" માંના અને તેના ઉપરની શ્રીમાન્ ગુણરત્ન-સૂરિપુરન્દરની ટીકામાંના 'જૈનદર્શન' પ્રકરણનો અનુવાદ

પ્રેરક

વિદ્યાભૂષણ મુનિરાજ શ્રી
કલહંસવિજયજી

પ્રકાશક :

શ્રી વર્દ્ધમાન–સત્ય–નીતિ–હર્ષસૂરિ જૈન ગ્રંથમાલાના વ્યવસ્થાપક
ધર્મપ્રિય શ્રેષ્ઠી ભોગીલાલ સાકરચંદ
રીચીરોડ–અમદાવાદ

વીર સં. ૨૪૭૨. સત્ય સં. ૫૪૬] પ્રત ૫૦૦ [વિ. સં. ૨૦૦૨. ઈસ્વી. ૧૯૪૫

મૂલ્ય : [illegible]

દ્રવ્યસહાયકોની શુભ નામાવલિ

આચાર્ય શ્રી વિજયમહેન્દ્રસૂરિશ્વરના શિષ્યરત્ન
વિદ્યાભૂષણ મુનિરાજ શ્રી કલહંસવિજયજીના
સદુપદેશથી

રૂ. ૮૫૦) પોરવાલ પંચ પાડીવ
હ. શા મૂલચંદ જોરાજી–પાડીવ.

રૂ. ૨૦૦) શ્રી જાવાલ સંઘના જ્ઞાનખાતાના
હ. શા પુનમચંદ મોતીજી–જાવાલ.

રૂ. ૬૨ાા શા છોગમલજી હંસાજી બેડાવાલા
શિવગંજ.

સહાયકોની ઇચ્છાથી આ પુસ્તક વિદ્વાન સાધુ–સાધ્વી અને જ્ઞાનભંડારોને ભેટ આપવામાં આવશે.

પ્રાપ્તિસ્થાનો

શેઠ ભોગીલાલ સાંકલચંદ
રીચીરોડ,
મહાવીરસ્વામીના દેરા પાસે
અમદાવાદ.

શેઠ મૂળચંદ જોરાજી
વાયા શીરોહી,
પાડીવ (મારવાડ)

મુદ્રક : શેઠ ગુલાબચંદ દેવચંદ
મુદ્રણસ્થાન : આનંદ પ્રિ. પ્રેસ
સ્ટેશન રોડ–ભાવનગર.

આદિ–વચન

જૈન ધર્મ એ અતીન્દ્રિય ધર્મ (Extra Sensory)છે. તેના પ્રકાશક શ્રી તીર્થંકર ભગવંતો અતીન્દ્રિય જ્ઞાની છે. જૈન દર્શનને સાંગોપાંગ સમજવા માટે મહાપુરુષો જ સમર્થ થઈ શકે. જેઓ ધર્મને સાક્ષાત્ જોઈ કે જાણી શકતા નથી તેઓ ધર્મની બાબતમાં જેટલા અનુમાન કરે તે ભાગ્યે જ સત્ય નીવડી શકે.

ધર્મનું પ્રકાશન, ચતુર્વિધ સંઘનું સ્થાપન, બુદ્ધિનિધાન ગણધરાદિ શિષ્યોદ્વારા દ્વાદશાંગીનું ગ્રથન અને તીર્થંકરનામકર્મ જેવી ઉત્કૃષ્ટ પુણ્યપ્રકૃતિનો ઉપભોગ કરનાર તીર્થંકર ભગવંત જેવા અતીન્દ્રિય જ્ઞાનીઓ જૈન ધર્મના પ્રકાશક છે. આવા શાસનની આરાધના એ જ ખરેખરી આત્મ–આરાધના છે.

જૈન દર્શનના સિદ્ધાંતો અપૂર્વ અને સ્વપરહિતકારી છે. ક્રમશઃ પગથિયા ચઢતો પ્રાણી છેવટે સાધ્યબિંદુએ પહોંચે છે તેમ જૈન દર્શને આત્માને ઉન્નત કોટિમાં લાવવા માટે વિવિધ દિશાઓ દર્શાવી છે. આજના જડવાદના રંગે રંગાએલો પ્રાણી માને છે કે–" જૈન ધર્મના જેવી સૂક્ષ્મ છણાવટ અને ઝીણી–ઝીણી વિગતો તો માત્ર ગ્રંથની શોભારૂપ છે. જૈન દર્શને બતાવેલા આચાર–વિચારોનું પાલન આજના જમાનામાં અશક્ય જેવું છે; પરન્તુ આ કથન ઊલટા ચશ્માનું છે. જૈન દર્શને જણાવેલા આચાર–વિચારો ને ક્રિયાઓ પ્રાણીને કેટલા ઉપકારક છે, કેટલા હિતાવહ છે, તેના પાલનથી બાહ્ય અનર્થો અને આધિ–વ્યાધિથી બચી જવાય છે–આ દૃષ્ટિથી જૈન દર્શનની મૌલિકતાનો વિચાર કરવામાં આવે ત્યારે, જૈન દર્શના સ્થાપક મહાપુરુષો પ્રત્યે સહેજે મસ્તક અવનત થઈ જાય છે.

આજના જડવાદે માનવજાતિ માટે કેવી આફતો ઉત્પન્ન કરી છે? તેનો સ્વસ્થ ચિત્તે વિચાર કરીએ તો જણાશે કે—જગતને વહેલા યા મોડા જૈન દર્શનના સિદ્ધાંતો સ્વીકાર્યા સિવાય છૂટકો નથી. આજના યુગમાં અનેક જાતની શોધખોળ થઈ રહી છે અને તેની પાછળ કરોડો અને અબજો રૂપિયાના આંધણ મુકાય છે પરન્તુ તેના બદલામાં આપણે શું સાંભળીએ છીએ?

નિત્ય નવાં નવાં ઔષધો તેમ હમેશાં અવનવા રોગો પણ વધતા જ જાય છે. નિત્ય નવા નવા કારખાનાઓ અને ફેકટરીઓ બંધાતી જાય છે તેમ બેકારોની સંખ્યા પણ વધતી આવે છે. નિત્ય નવા—નવા હુન્નર—ઉદ્યોગો શોધાય છે તેમ બજારોમાં અસાધારણ તેજી—મંદી આવી જાય છે. થોડા હુન્નર—ઉદ્યોગો હતા ત્યારે ગ્રાહકસંખ્યા વધુ હતી અને આજે હુન્નરો ઉદ્યોગો વિપુલ સંખ્યામાં અસ્તિત્વ ધરાવે છે ત્યારે ઘરાકી માટે બજારો મળતા નથી. હંમેશાં પેદા થતો થોકબંધ માલ ખપાવવા માટે એક રાજ્યને બીજા રાજ્ય પર દૃષ્ટિ દોડાવવી પડે છે.

આપણામાં કહેવત પ્રચલિત છે કે—"જર જમીન ને જોરૂ, એ ત્રણ કજિયાના છોરૂ" જમીન માટે, પૈસા માટે કે સ્ત્રી માટે યુદ્ધો થતાં સાંભળ્યા છે પરન્તુ માલ ખપાવવા માટે બજારો હાથ કરવા યુદ્ધ થયાનો કોઈ પણ સ્થળે નિર્દેશ નથી. આજના આ સુધરેલા ગણાતા જમાનામાં બજારો હાથ કરવા કરોડો માનવીઓનો ઘાતકી સંહાર થઈ રહ્યો છે. આવી રીતે મનુષ્ય જાતિની સગવડ ખાતર જેટલાં સુખ ને સાધનો વધતાં જાય છે તેટલા પ્રમાણમાં તેના દુઃખ અને આપત્તિમાં વધારો જ થતો જાય છે.

"જૈન દર્શન"માં આ ગુંચવાડાભર્યા સર્વ પ્રશ્નનો ઉકેલ મળી આવે છે. જૈન દર્શનનું તત્ત્વજ્ઞાન, તેનો અધ્યાત્મવાદ, અનેકાંતદૃષ્ટિ, સપ્તભંગી અને નયોનું સ્વરૂપ અદ્વિતીય છે. મહાન્ પંડિત અને

પ્રખરતત્ત્વવેત્તા શ્રીમાન્ હરિભદ્રસૂરિએ સંક્ષેપમાં જૈન દર્શન અને સાથો-સાથ છ દર્શનોનું સ્વરૂપ દર્શાવી "જૈન દર્શન" કેટલું અનુપમ તેમજ બુદ્ધિગ્રાહ્ય છે તે આ પુસ્તકમાં દર્શાવ્યું છે. આપણે શ્રી હરિભદ્રસૂરિના જીવનનું સંક્ષેપમાં અવલોકન કરીએ.

મૂળ ગ્રંથકર્તા શ્રી હરિભદ્રસૂરિ

હવે પ્રશ્ન એ થાય છે કે–ષડ્દર્શનસમુચ્ચય ગ્રંથનો કર્તા કોણ? તેના સમાધાનમાં લખવાનું કે–શ્રી હરિભદ્રસૂરિએ અનેક ગ્રંથો રચ્યા છે. તેમાં તેમણે કેટલાક ગ્રંથોમાં છેવટની પુષ્પિકામાં કર્તા તરીકેનો પરિચય આપ્યો છે. અને જ્યાં પોતે કર્તા તરીકેનો પરિચય સ્પષ્ટ શબ્દોમાં નથી દર્શાવ્યો ત્યાં તે તે ગ્રંથોના અન્ય પદ્ય કે પદ્યાર્ધમાં **વિરહ** શબ્દના પ્રયોગથી પોતાની કૃતિ વ્યક્ત કરી છે, તો પ્રસ્તુત ગ્રંથને શ્રી હરિભદ્રસૂરિએ પોતાની કૃતિ તરીકે સ્પષ્ટ ઉલ્લેખ્યો છે કે 'વિરહ' શબ્દથી સૂચિત કર્યો છે. તે બેમાં કયું સાધક પ્રમાણ છે?

પ્રસ્તુત ગ્રંથના ૮૭ શ્લોકોમાં આદિ કે અન્તના એક પણ શ્લોક વા શ્લોકાર્ધમાં શ્રી હરિભદ્રસૂરિની કૃતિનું સૂચક બેમાંથી એક પણ નિશાન સ્પષ્ટપણે પ્રતીત થતું નથી તો આ ગ્રંથ શ્રી હરિભદ્રજીની કૃતિ છે તેમ કેવી રીતે સાબિત થઈ શકે? વળી અનેક ગ્રંથો મળી આવે છે કે જ્યાં તેમની કૃતિ તરીકેનું પ્રમાણ સ્પષ્ટપણે ન મળે, પરંતુ અન્ય સમર્થ આચાર્યોએ પોતપોતાના ગ્રંથોમાં શ્રી હરિભદ્રસૂરિની કૃતિ તરીકેનો ઉલ્લેખ કર્યો છે તેમ અહીં પણ સમજી લેવું. વળી સમાધાન માટે તો તેમના અને અન્ય અનેક ગ્રંથોનું અવલોકન ઘણું જ ઉપયોગી છે.

ગુજરાત પુરાતત્ત્વ મંદિરના આચાર્ય શ્રી જિનવિજયજી જણાવે છે કે–મહાન તત્ત્વજ્ઞ આચાર્ય હરિભદ્ર અને કુવલયમાલા કથાના કર્તા

ઉદ્યોતનસૂરિ બન્ને સમકાલીન હતા. આટલી વિશાલ ગ્રંથરાશિ લખનાર મહાપુરુષને ઓછામાં ઓછું ૬૦–૭૦ વર્ષ સુધીનું આયુષ્ય તો અવશ્ય હોવું જોઈએ. એ કારણથી લગભગ ઈસ્વીની ૮ મી શતાબ્દીના પ્રથમ દશકમાં શ્રી હરિભદ્રસૂરિનો જન્મ અને અષ્ટમ દશકમાં મૃત્યુ એમ માનવામાં આવે તો તે અસંગત નથી. એટલા માટે હું ઈ. સ. ૭૦૦ થી ૭૭૦ (વિક્રમ સંવત્ ૭૫૭ થી ૮૨૭) ત્યાં સુધી શ્રી હરિભદ્રસૂરિની હયાતી માનું છું.

આ ઐતિહાસિક વિદ્વાનના ઉપર્યુક્ત ઉલ્લેખદ્વારા શ્રી હરિભદ્રસૂરિનો સમય શ્રી વીરથી તેરમો સૈકો નિર્ણીત થાય છે. (સામાન્ય રીતે વિચારતાં એમ જણાય છે કે ભગવંત શ્રી વીરના નિર્વાણ પછીનો આ તેરમો સૈકો જૈન આચાર, જૈન તત્ત્વજ્ઞાન અને જૈન સમાજને હાનિકર્તા હતો.)

જ્યારે શ્રી હરિભદ્રસૂરિ થયા ત્યારે વિક્રમનો આઠમો સૈકો ચાલતો હતો અને એ ચૈત્યવાસી નામક તડ વિક્રમના પાંચમા સૈકામાં પડયું હતું અર્થાત્ શ્રી હરિભદ્રસૂરિ અને તડ એ બે વચ્ચે લગભગ ત્રણ સૈકાનો ગાળો હતો. આ પ્રમાણે જીવનકાળ દર્શાવ્યા પછી સંક્ષેપમાં તેમનું જીવનચરિત્ર દર્શાવવામાં આવે છે.

તેઓશ્રી મેવાડી માતાના ધર્મવીર પુત્રરત્ન હતા જેઓએ પોતાની સાધુતાદ્વારા માતાની ગોદને શોભાવી હતી. મેવાડમાં ચિતોડ નામે નગર ઉદયપુરની પાસે આજ પણ જીર્ણ અવસ્થામાં હયાત છે. તે નગરમાં આજથી લગભગ બારસો વરસ પહેલાં ગુણ અને નામે સાર્થક જીતારિ રાજા રાજ્ય કરતો હતો. તેનું જીવન સર્વને દરેક પ્રકારે સમાદરણીય હતું. તે રાજ્યના પુરોહિત તરીકે શ્રી હરિભદ્રજી હતા. તેઓશ્રીને રાજા અને પ્રજા બહુ જ માનતી હતી અને તેઓ બ્રાહ્મણ જાતિના હતા. તે સમયે બ્રાહ્મણોનો આદરભાવ પણ સારો હતો. બ્રહ્મતેજ જ્યારે નષ્ટ

થયું ત્યારે પોતે અભિમાની બન્યા. પોતે ચૌદ વિદ્યાના જાણકાર, અદ્વિતીય વૈયાકરણી અદ્વિતીય નૈયાયિક હતા અને પોતે પોતાના જેવો સમગ્ર પૃથ્વીમાં કોઇને પણ સમજતા નહિ.

'મારા જેવો કોઇ પણ પંડિત નથી.' આ જ અભિમાનના કારણે (હું જેનું ન સમજું તેનો શિષ્ય બનું તેવી) ભીષ્મ પ્રતિજ્ઞા કરી હતી પણ કાળની ગતિ ન્યારી છે. તે પ્રતિજ્ઞા પણ કાળે મધુરી નીપજી. કોઇ એક દિવસે પુરોહિતપ્રવર શ્રી હરિભદ્ર ભટ્ટ પાલખીમાં બેસીને બજારે ફરવા લાગ્યા. મીયાનાની આગળ પાછળ તેમના શિષ્યો અનેક બિરૂદો બોલી રહ્યા છે. રસ્તામાં સઘળું શાન્ત હતું એવામાં અકસ્માત્ એ ભટ્ટજી મહાશયે લોકોને ભાગતા જોયા. એવાં અનેક તોફાનો થવા લાગ્યા. ભાગો—પકડો એવી બૂમાબૂમ થઇ રહી. ભટ્ટજીએ મીયાના-ની બહાર મસ્તક કાઢી જોયું તો એક પ્રચંડ કૃષ્ણકાય ગાંડો હાથી સામે આવતો જોયો. આ તોફાની હાથી તોફાન કરતો કરતો પાસે આવ્યો ત્યારે મીયાનો ઉપાડનાર નોકરો તો નાસી ગયા. ભટ્ટજી પણ સમયાનુકૂળ કુશળતા કરી ઠેકડો મારી એક જિનમંદિર ઉપર ચડી ગયા. "**हस्तिना ताडयमानोऽपि न गच्छेज्जैनमंदिरम्**" એ કલ્પિત ઉક્તિને અસમયજ્ઞોએ કરેલી અનુભવી મંદિર ઉપર ચડ્યા એટલે તેમની નજરમાં શ્રી વીતરાગની મૂર્તિ પણ આવી. જે જિનમંદિરનો આશરો લઇ પોતે બચી ગયા, તે વાત તો અભિમાનની ઉગ્રતામાં તેમને ન જ જણાઇ અને ઊલટું કલિયુગના બ્રાહ્મણની પેઠે એમણે એ જિનમૂર્તિનો ઉપહાસ કરી 'દૃષ્ટિ એવી સૃષ્ટિ'ની ઉક્તિને સમર્થિત કરી. ઉપહાસમાં પણ તેમને બીજું કાંઇ સ્મૃતિમાં ન આવતાં મિષ્ટાન્ન જ યાદ આવ્યું. તેઓએ એ પ્રતિબિંબ પ્રત્યે કહ્યું કે—**वपुरेव तवाचष्टे स्पष्टं मिष्टान्नभोजनम्** આમ થોડા સમય બાદ શાન્ત વાતાવરણ બન્યું એટલે અભિમાની ભટ્ટજી પોતાના ઘર તરફ ગયા.

વિદ્યાર્થી હરિભદ્ર

એક દિવસ ભટ્ટજી રાજમહેલમાંથી નીકળીને પોતાના ઘર તરફ પાછા વળ્યા ત્યારે રસ્તામાં એક જૈન ઉપાશ્રય પડતો હતો જેમાં સાધ્વીઓ સ્વાધ્યાય કરી રહી હતી. દૈવયોગે સાધ્વીઓનો સ્વાધ્યાય-ધ્વનિ લોઢાને પારસમણી અડકે તેમ આ ભટ્ટજીના કાનને અડક્યો. આર્યાછંદમાં આ આર્યાઓ બોલતી હતી તેનો અર્થ સમજવા ઘણું ધ્યાન આપ્યું છતાં તુંબડીમાં કાંકરાની પેઠે એક પણ અક્ષર સમજાયો નહિ. ભટ્ટજીના અભિમાનનો આ છેલ્લો સમય હતો છતાં પણ મૂંછ ઉપર વળ દઇને તે આર્યાઓનો ઉપહાસ કરવો છોડ્યો નહિ. ભટ્ટજી બોલ્યા કે–હે માતાજી, તમે તો આ ગાથામાં ખૂબ ચકચકાટ કર્યો. જૈનઆર્યા પણ સમયની જાણકાર હોવાથી ઘણી મીઠાશથી બોલી કે–ભટ્ટ, નવું નવું તો એમજ હોય. આ સાંભળીને ભટ્ટજીની ખટાશ મીઠાશમાં પરિણમી અને તેમને ભીષ્મપ્રતિજ્ઞા યાદ આવી. હરિભદ્રજી મહાશયે વિશેષ નમ્રતાપૂર્વક એ જૈન આર્યાને જણાવ્યું કે–હે માતાજી, તમે મને તમારો ચેલો કરો અને જે ગાથા હમણાં બોલ્યાં તે ગાથા કૃપા કરી સમજાવો. જૈન મહત્તરાએ તેટલી જ નમ્રતાથી જણાવ્યું કે–બાપુજી પુરુષોને ચેલા કરવાનો, પુરુષોને અર્થ સમજાવવાનો અમારો આચાર નથી તો તમારે ચેલા થવાની ઇચ્છા હોય અને અર્થ સમજવાની ઇચ્છા હોય તો આ જ નગરમાં રહેતા અમારા ધર્માચાર્ય શ્રી જિનભટ્ટ મુનિજી પાસે જાઓ. હરિભદ્રજી તો પોતાની પ્રતિજ્ઞા મુજબ તે આર્યાની આજ્ઞાને શિરોધાર્ય સમજી તે જ સમયે શ્રીજિનભટ્ટ મુનિજી પાસે ગયા અને સાથે તે આર્યાશ્રીને પણ લીધા. વાચક, તને યાદ હશે કે તે હરિભદ્ર અને આ હરિભદ્રમાં આકાશ પાતાળ જેટલું અંતર પડી ગયું હતું. તે હરિભદ્ર માનના સ્તંભની પેઠે અક્કડ હતા, આ હરિભદ્ર વેત્રલતાની પેઠે ઘણા જ નરમ હતા. કાળની કહો કે કર્મની કહો,

પ્રકૃતિની કહો કે માયાની કહો, ગમે તેવી કહો પણ જેની તેની એ જ અકળતા જેને લઈ ને એક જ વ્યક્તિમાં પણ આટલું બધું અણધાર્યું પરિવર્તન થઈ શકે છે.

મુનિશ્રી હરિભદ્ર

તે આર્યાશ્રી હરિભદ્રજીને જિનમંદિરે લઈ ગયા. હરિભદ્રજી પણ જાણે પોતાના પૂર્વ ઉપહાસથી થયેલા પાપનું પ્રાયશ્ચિત્ત જ ન કરતા હોય તેમ એ શાંતરસને સૂચવતી ભગવતી જિનપ્રતિમાને વિશેષ નિરખીને સ્તુતિ કરતાં એ ઉપહાસવાળા જ શ્લોકને થોડો ફેરવીને બોલ્યા કે—

वपुरेव तवाचष्ट भगवन् ! वीतरागताम्

આ ઉપરાંત એક વિયોગી ભક્તની પેઠે જાણે ઘણા કાળે આ જાતનું ઇશ્વરસ્વરૂપ ભાળી તેઓએ ગદ્‌ગદ્‌સ્વરે બીજી પણ અનેક સ્તુતિઓ કરીને પોતાના ચિત્તપટને વિશેષ વિશુદ્ધ કર્યો. ત્યાંથી નીકળી તેઓ તુર્ત જ શ્રી જિનભદ્રજીના ચરણ સમીપે પહોંચ્યા અને પહોંચતાં જ શ્રી હરિભદ્રજીએ જૈની દીક્ષા સ્વીકારી, બ્રાહ્મણ કુલમુખને ઉજ્જવળ કરવા સાથે 'પ્રાણો જાયે નહિ તજે દક્ષ ધારેલ વાત' અને 'ઇષ્ટની સિદ્ધિ માટે ડાહ્યો વાર ગણે નહિ.' એ બન્ને ઉક્તિઓને પણ ચરિતાર્થ કીધી.

આચાર્ય હરિભદ્ર

શ્રી હરિભદ્રજી પહેલાં રાજપુરોહિત હતા હવે ધર્મપુરોહિત બન્યા. બીજા સાધુઓની પેઠે ભણવાનું તેમને ન હતું. માત્ર પરોક્ષ શાસ્ત્રને પ્રત્યક્ષ કરવાના હતા. તેમને એક ગુરૂમંત્ર મળ્યે બધાં પ્રત્યક્ષ પણ થઈ ગયા. જેમ મહાવીર પ્રભુની ત્રિપદીને સાંભળી ગણધર શ્રી ઇન્દ્રભૂતિ ગૌતમ બાર અંગોને રચી શકયા હતા તેમ આપણા શ્રી હરિભદ્રજી પણ માત્ર જિનભદ્‌દ્વારા અનેકાનેક ગ્રંથ બનાવવા સમર્થ બન્યા. ત્યારપછી તો, પોતાના શિષ્ય હંસ ને પરમહંસને કાશીમાં બૌદ્ધવિદ્યાપીઠમાં અભ્યાસ કરવા મોકલ્યાનો અને તેઓ મરાયાને

વૃત્તાંત સમાજમાં સારી રીતે જ્ઞાત છે એટલે તે સંબંધી અત્રે ઉક્તિ કરવામાં આવતી નથી. શ્રી હરિભદ્રસૂરિનાં જીવનને લગતો અનેક સ્થળે ઉલ્લેખ કરવામાં આવ્યો છે એટલે અહીં તો માત્ર ભૂમિકારૂપ જ જીવન વર્ણવવામાં આવ્યું છે.

● ● ●

જૈન દર્શન એ આત્મધર્મ છે. તેમાં તમને ભોગવિલાસો માણવાના, યથેચ્છ આચરણ કરવાના આદેશો નહીં મળે. જડવાદના પૂજારી પ્રાણીઓ, પોતાની અશક્તિ ઢાંકવા માટે ધર્મની ખામીઓ દર્શાવવા તૈયાર રહે છે. જૈન દર્શન સંબંધી વિવેચન કરવું એટલે મહાસાગરને બે હાથવતી ઉલેચવાનો પ્રયાસ કરવો.

પ્રસ્તુત પુસ્તક "જૈન દર્શન"માં છએ દર્શનોના મંતવ્યોનું બુદ્ધિગમ્ય રીતે વિવેચન કરી જૈન દર્શનના સિદ્ધાંતોને અકાટ્ય, અભેદ્ય અને અખંડ દર્શાવ્યા છે. મુખ્યત્વે જીવ, અજીવાદિ નવે તત્ત્વોનું સુંદર શૈલીમાં, બુદ્ધિમાં ઊતરે તેવી રીતે સ્વરૂપ સમજાવવાનો સફળ પ્રયાસ કર્યો છે. આટલું પ્રાસંગિક કથન દર્શાવ્યા પછી આપણે આ ગ્રંથ સંબંધી કંઈક વિચાર કરીએ—

શ્રીમાન હરિભદ્રસૂરિજીએ "ષડ્દર્શન સમુચ્ચય" નામના ગ્રંથમાં ૮૭ શ્લોકમાં છએ દર્શનો—બૌદ્ધ, નૈયાયિક, સાંખ્ય, જૈન, વૈશેષિક અને જૈમિનીયનું સ્વરૂપ દર્શાવ્યું છે. આ સંસ્કૃત ગ્રંથ પરત્વે બે ટીકાઓ પ્રકાશિત થઈ છે. મોટી ટીકા શ્રી ગુણરત્નસૂરિજીની અને બીજી ટીકા શ્રી મણિભદ્રસૂરિની.

આ ગ્રંથમાં શરૂઆતમાં શ્રી હરિભદ્રસૂરિજીના મૂળ શ્લોકો (૮૭), ત્યારબાદ તેનો અનુવાદ, અને તે પછી શ્રી ગુણરત્નસૂરિજીની ટીકાનો વિસ્તૃત અનુવાદ આપવામાં આવ્યો છે, જે વાંચતાં જૈન દર્શનની

ખૂબીઓ અને બુદ્ધિગમ્ય દલીલોની સચોટતા સ્હેજે સમજાય છે. આ પ્રસંગે શ્રી ગુણરત્નસૂરિજીના જીવનની આછી રૂપરેખા દોરીએ તો તે આપણને અતીવ ઉપયોગી થઈ પડશે.

ટીકાકાર શ્રી ગુણરત્નસૂરિજી

ટીકાના છેવટના ભાગમાં ટીકાકારશ્રીએ પોતાનો કશો વિશેષ પરિચય આપ્યો લાગતો નથી, તો પણ તેમણે કરેલા બીજા બીજા ગ્રંથો જોતાં તેમનો સમય, તેમના ગુરુ, તેમની વંશપરંપરા અને તેમનું ઉત્તમોત્તમ ચારિત્ર વગેરે જણાઈ આવે છે. પોતે કરેલા 'ક્રિયારત્ન-સમુચ્ચય'ની પ્રશસ્તિમાં આપેલો આ શ્લોક—

" भूत-भावि-भवत्सूरिक्रमरेणुकणोपमः ।
सूरिः श्रीगुणरत्नाह्वस्तृतीयः समजायत ॥" ૬૦

એમના અનન્યસુલભ વિનયગુણને દર્શાવી રહ્યો છે. જે સમયે આ આચાર્ય વિહરમાણ હતા, તે જ સમયે શ્રીમુનિસુંદરસૂરિ પણ વિદ્યમાન હતા. મુનિસુંદરસૂરિએ વિક્રમ સંવત્ ૧૪૬૬માં 'ગુર્વાવલી' નામની એક તપાગચ્છની પટ્ટાવલી લખેલી છે, જેમાં ભગવંત શ્રીમહાવીરથી પોતા સુધીની ગુરુપરંપરા અને તેને લગતા ખાસ ખાસ પ્રસંગોની નોંધ લીધેલી છે. એ ગ્રંથમાં આ ગુણરત્નસૂરિને પણ ખાસ સંભારવામાં આવ્યા છે અને માત્ર એમના ગુણકીર્તન માટે જ ૧૩ શ્લોકો (૩૭૭ થી ૩૯૦) પણ ટાંકવામાં આવ્યા છે. શ્રી મુનિસુંદરસૂરિના શબ્દોમાં કહીએ તો "ગુણરત્નસૂરિના ગુરુનું નામ **શ્રી દેવસુંદરસૂરિ** હતું. દેવસુંદરસૂરિના શિષ્યોમાં એ સૌથી અગ્રણી ગણાતા હતા." એમણે કરેલો 'ક્રિયારત્ન–સમુચ્ચય' એમની શબ્દશાસ્ત્રની ઝીણવટની સાક્ષી આપે છે. પ્રસ્તુત ટીકા એમના સર્વ દર્શનને લગતા પારગામિપણાની પ્રતીતિ કરાવે છે અને એ સિવાયના એમણે કરેલા બીજા ગ્રંથો પણ

એમના પાંડિત્યના ખરેખર પૂરાવા છે. તેમણે જે બીજા બીજા ગ્રંથો લખ્યા છે તેનાં–જૈનગ્રંથાવલીમાં જણાવેલાં નામ નીચે પ્રમાણે છેઃ—

૧.	ચતુઃશરણની	અવચૂરિ–જૈનગ્રંથા૦		પૃ૦ ૪૪.
૨.	આતુરપ્રત્યાખ્યાનની	,,	,,	પૃ૦ ૪૬.
૩.	ભક્તપરિજ્ઞાની	,,	,,	
૪.	સંસ્તારકની	,,	,,	
૫.	પ્રમાણગ્રંથ—	,,	,,	પૃ૦ ૭૬.
૬.	સિદ્ધસેનરચિત– બૃહત્ષડ્દર્શનસમુચ્ચયની ટીકા (?)–			,, ૯૪.
૭.	શતક(પાંચમા કર્મગ્રંથ)ની અવચૂરિ–			,, ૧૧૭.
૮.	સત્તરિ(છઠ્ઠા કર્મગ્રંથ)ની–	,,		,, ૧૧૯.
૯.	ક્ષેત્રસમાસની લઘુવૃત્તિ—			,, ૧૨૨.
૧૦.	પ્રતિષ્ઠાવિધિ—			,, ૧૫૦.
૧૧.	વાસોંતિકપ્રકરણ—			,, ૧૬૩.
૧૨.	ક્રિયારત્નસમુચ્ચય–			,, ૩૦૧.
૧૩.	સમરાદિત્યચરિત્ર (?)			,, ૨૩૬.

બીજા બીજા આચાર્યોના ઉલ્લેખો અને એમના પોતાના ગ્રંથો જોતાં એમનો સમય વિક્રમનો ૧૫ મો શૈકો સુનિશ્ચિત થએલો છે. એમણે પોતાનો એક ગ્રંથ સંસ્તારક પયન્નાની અવચૂરિ ૧૪૮૪ માં કરેલ છે. એ ઉપરથી એમ પણ કલ્પી શકાય કે–કદાચ એઓ પૂરો પન્નરમો સૈકો પણ જીવ્યા હોય અને આવા તપસ્વી પુરુષને માટે આટલું લાંબું જીવન સંભવિત પણ છે. એ પોતે જૈન સાધુ હતા એથી એમનું જીવન ત્યાગ, તપ, શમ અને સંયમમય હતું. એમના જીવન વિષે શ્રી મુનિસુંદરસૂરિએ જે એક અદ્ભુત વાત લખી છે તે આ છેઃ

" जगदुत्तरो हि तेषां नियमोऽवष्टम्भ-रोष-विकथानाम् ।
आसन्नां मुक्तिरमां वदति चरित्रातिनैर्मल्यात् " ॥ ३८१

અર્થાત્ આપણા આ ઉલ્લેખના સૂત્રધાર શ્રીગુણરત્નસૂરિને એવો નિયમ હતો કે " કદી પણ ગર્વ ન કરવો, રોષ ન કરવો અને વિકથામાં ન પડવું. આ નિયમ જ એમની આસન્નમુક્તિની પ્રતીતિ કરાવે છે. " જો કે જૈન સાધુઓના બીજા બીજા આચારો વિશેષ કિલષ્ટ છે તો પણ તે માત્ર દેહકલેશરૂપ હોવાથી પાળવા સુગમ પડે છે. શ્રીગુણરત્નસૂરિનો આ નિયમ તો એ દેહકલેશરૂપ લોચાદિ કષ્ટો કરતાં પણ વિશેષ કઠણ છે અને પાળવો પણ મહાદુર્ઘટ છે, માટે જ એને અહીં અદ્ભુત વાત તરીકે જણાવેલો છે. તેઓએ પોતાની વંશપરંપરા 'ક્રિયારત્ન સમુચ્ચય 'ની પ્રશસ્તિમાં સવિસ્તર આપેલી છે.

છેવટ શ્રીરત્નશેખરગણિએ, આ ગુણરત્ન સંબંધે કરેલો પ્રશંસાત્મક ઉલ્લેખ આપીએ છીએ:

" श्रीगुणरत्नास्तृतीयाश्च ॥
षड्दर्शनवृत्ति-क्रियारत्नसमुच्चय-विचारनिचयसृजः ।
एषां श्रीसुगुरूणां प्रसादतोऽब्दे षडङ्कविश्वमिते
श्रीरत्नशेखरगणिर्वृत्तिमिमाकृत कृतितुष्ट्यै ॥ "

અર્થાત " દેવસુંદરસૂરિના ત્રીજા શિષ્ય નામે ગુણરત્નસૂરિ થયા, એમણે ષડ્દર્શનસમુચ્ચયની વૃત્તિ અને ક્રિયારત્નમુચ્ચય વગેરે અનેક ગ્રંથો સરજ્યા એ શ્રી સુગુરુની કૃપાથી રત્નશેખરગણિએ ૧૪૯૬માં આ (શ્રાદ્ધપ્રતિક્રમણસૂત્રની) વૃત્તિને રચેલી છે."

પચીશ વર્ષ પૂર્વે આ "જૈન દર્શન" નામનું પુસ્તક મનસુખલાલ રવજીભાઈ મહેતા તરફથી બહાર પાડવામાં આવેલ. આપણા સમાજમાં પ્રખ્યાતિ પામેલા પંડિત બેચરદાસ જીવરાજે અતુલ પરિશ્રમ લઈ તે સમયે અનુવાદ કરેલ. દિવસો જતાં આ પુસ્તકની ખેંચ દેખાઈ.

સ્વ. આચાર્ય મહારાજશ્રી વિજયનીતિસૂરિના પ્રશિષ્ય અને આ. શ્રી વિજયહર્ષસૂરિના શિષ્ય આચાર્ય શ્રી વિજયમહેંદ્રસૂરિજીને આ પુસ્તકની અતિશય અગત્યતા જણાઇ. આ. શ્રી વિજયમહેંદ્રસૂરિજીએ અત્યારસુધીમાં આવા ઉપદેશક ને ઉપયેાગી આઠ દશ ગ્રંથેા પ્રકાશમાં આણ્યા છે, જે તેમની સારી સાહિત્યરુચિ દર્શાવે છે. આવા લેાકભેાગ્ય અને ઉપદેશક ગ્રંથનેા વિશાળ પ્રમાણમાં પ્રચાર થાય તેવા હેતુથી, યુદ્ધને અંગે કાગળેા તથા છપાઈની અતિશય મેાંઘવારી છતાં આ પુસ્તકની પુનરાવૃત્તિ કરવા માટે ઉપદેશ કર્યો અને તેમના શિષ્ય મુનિરાજ શ્રી કલહંસવિજયજીએ આ બાબતમાં પુષ્ટિ આપી. પરિણામે સં. ૨૦૦૦ ના પાડીવખાતેના ચાતુર્માસમાં શેઠ મૂળચંદ જોરાજી તથા શેઠ રીખવદાસ મૂળચંદ તરફથી પંચમાંગ શ્રી ભગવતીસૂત્રની વાંચના થઈ તે સમયે થયેલ જ્ઞાનખાતાની ઉપજમાંથી પાડીવ પેારવાલ પંચે રૂ. ૮૫૦) આપેલ છે. રૂ. ૨૦૦) જાવાલ સંઘના જ્ઞાનખાતામાંથી પુનમચંદજી મેાતીજી શેઠ મારફત મદદના મળ્યા છે જ્યારે શા છેાગમલ હંસાજી શિવગંજનિવાસીએ રૂ. સાડીબાસઠ સહાયના આપ્યા છે. આ માટે તે સર્વ ગૃહસ્થેા ધન્યવાદને પાત્ર છે.

આ. શ્રી વિજયમહેન્દ્રસૂરિજી જ્ઞાન–પ્રચારના આવા કાર્યોમાં સતત પરિશ્રમ સેવી રહ્યા છે. તેમની સાહિત્ય–રુચિ અને સાહિત્ય-પ્રચાર પ્રશંસનીય છે. નિરભિમાન વૃત્તિએ અને આડંબર રહિતપણે તેઓ આવા જ્ઞાન–દાનના અનેક કાર્યો કરવા શક્તિમાન નીવડે તેવી શાસનદેવ પ્રત્યે પ્રાર્થના.

સં. ૨૦૦૨
મૌનએકાદશી

બાલુભાઈ રૂગનાથ શાહ
જમાદારની શેરી
ભાવનગર

गुरुस्तुतिः ।

सूरेः श्रीविजयादिसिंहसुगुरोः पट्टाचलाहर्मणेः ।
साधर्म्यं बिभरांबभार भुवि यो भास्वत्प्रभावोऽनिशम् ॥
स्फूर्जत्प्रौढतरप्रबुद्धिविभवो विद्वद्गणेनेडितः ।
पंन्यासो वितनोतु सत्यविजयो मोदं सतां चेतसि ॥१॥

अज्ञानातिघनांधकारपटलं ज्ञानांशुभानदलन् ।
पापात्मावालिसंल्लसत्कुमुदिनीसंकोचमापादयन् ॥
तेजःपुञ्जसितीकृतक्षितितलो यः सर्वदा द्योतते ।
वन्देऽहं तमहस्करं हि सततं श्रीनीतिसूरीश्वरम् ॥२॥

बाल्ये येन कृतारिषट्कविजये–नासाद्य दीक्षां गुरोः ।
पार्श्वे सूरिविभूषणस्य वसता शास्त्राब्धिरुल्लंघितः ॥
नीतेः पट्टविभूषकोज्ज्वलकरः सूरीशचूडामणेः ।
सोऽयं ज्ञानतपोनिधिर्विजयतां श्रीहर्षसूरीश्वरः ॥३॥

શ્રી વર્દ્ધમાન-સત્ય-નીતિ-હર્ષસૂરિ ગ્રંથમાલાના

પ્રકાશનો

૧-૨. ઉપદેશરત્નકોશ અને ચાણાક્ય નીતિસૂત્ર (હિંદી ભાષાનુવાદ)
૩. અધ્યાત્મકલ્પદ્રુમ (હિંદી ભાષાંતર)
૪. ઉપદેશરત્નમાલા અને પ્રકીર્ણ ઉપદેશ
૫. પ્રશ્નોત્તરરત્નમાલા
૬. જૈન તત્વસાર સટીક (પ્રતાકાર)
૭. પં. શ્રી જિનવિજયજીકૃત ચોવીશી-વીશી (સાર્થ)
૮. જૈન દર્શન (ગુજરાતી)

છપાવવા માટે તૈયાર ગ્રંથો

૯. ષોડશક પ્રકરણ (બે ટીકા યુક્ત)
૧૦. વ્યવહારશુદ્ધિપ્રકાશ
૧૧. શ્રી ચિદાનંદજીકૃત પ્રશ્નોત્તરરત્નમાલા (સટીક)

ॐ अर्हम् नमः ।

जिनागमतत्त्वविशारद-चन्द्रकुलतपागच्छसंविग्नशाखाग्रणी-
सुविहित-आचार्य श्रीविजयहर्षसूरीश्वर-
पादपद्मेभ्यो नमः ॥

याकिनीमहत्तरासूनु-भगवान्-हरिभद्रसूरीश्वरविरचित

षड्दर्शनसमुच्चय (मूल)

उपक्रम—

सद्दर्शनं जिनं नत्वा वीरं स्याद्वाददेशकम् ।
सर्वदर्शनवाच्योऽर्थः संक्षेपेण निगद्यते ॥ १ ॥
दर्शनानि षडेवाऽत्र मूलभेदव्यपेक्षया ।
देवता-तत्त्वभेदेन ज्ञातव्यानि मनीषिभिः ॥ २ ॥

दर्शनोनां नाम—

बौद्धं नैयायिकं सांख्यं जैनं वैशेषिकं तथा ।
जैमिनीयं च नामानि दर्शनानाममून्यहो ॥ ३ ॥

बौद्धदर्शन—

तत्र बौद्धमते तावद् देवता सुगतः किल ।
चतुर्णामार्यसत्यानां दुःखादिनां प्ररूपकः ॥ ४ ॥

दुःखं संसारिणः स्कन्धाः, ते च पञ्च प्रकीर्तिताः ।
विज्ञानं वेदना संज्ञा संस्कारो रूपमेव च ॥ ५ ॥
समुदेति यतो लोके रागादिनां गणोऽखिलः ।
आत्मा–ऽऽत्मीयस्वभावाख्यः समुदयः स संमतः ॥ ६ ॥
क्षणिकाः सर्वसंस्कारा इत्येवं वासना तु या ।
स मार्ग इति विज्ञेयः निरोधो मोक्ष उच्यते ॥ ७ ॥
पञ्चेन्द्रियाणि शब्दाद्या विषयाः पञ्च मानसम् ।
धर्मायतनमेतानि द्वादशायतनानि च ॥ ८ ॥
प्रमाणे द्वे च विज्ञेये तथा सौगतदर्शने ।
प्रत्यक्षमनुमानं च सम्यग्ज्ञानं द्विधा यतः ॥ ९ ॥
प्रत्यक्षं कल्पनापोढमभ्रान्तं तत्र बुध्यताम् ।
त्रिरूपाल्लिङ्गतो लिङ्गिज्ञानं त्वनुमानसंज्ञितम् ॥ १० ॥
रूपाणि पक्षधर्मत्वं सपक्षे विद्यमानता ।
विपक्षे नास्तिता हेतोरेवं त्रीणि विभाव्यताम् ॥ ११ ॥
बौद्धराद्धान्तवाच्यस्य संक्षेपोऽयं निवेदितः ।

नैयायिकदर्शन—

नैयायिकमतस्येतः कथ्यमानो निशम्यताम् ॥ १२ ॥
अक्षपादमते देवः सृष्टि–संहारकृत् शिवः ।
विभुर्नित्यैकसर्वज्ञो नित्यबुद्धिसमाश्रयः ॥ १३ ॥
तत्त्वानि षोडशाऽमुत्र प्रमाणादीनि तद्यथा ।

प्रमाणं च प्रमेयं च संशयश्च प्रयोजनम् ॥ १४ ॥
दृष्टान्तोऽप्यथ सिद्धान्तोऽवयवास्तर्क-निर्णयौ ।
वादो जल्पो वितण्डा च हेत्वाभासाश्छलानि च ॥१५॥
जातयो निग्रहस्थानान्येषामेवं निरूपणा ।
अर्थोपलब्धिहेतुः स्यात् प्रमाणं तत् चतुर्विधम् ॥ १६ ॥
प्रत्यक्षमनुमानं चोपमानं शाब्दिकं तथा ।
तत्रेन्द्रियाऽर्थसंपर्कोत्पन्नमव्यभिचारि च ॥ १७ ॥
व्यवसायात्मकं ज्ञानं व्यपदेशविवर्जितम् ।
प्रत्यक्षमनुमानं तु तत्पूर्वं त्रिविधं भवेत् ॥१८॥ (युग्मम्)
पूर्ववत् शेषवत् चैव दृष्टं सामान्यतस्तथा ।
तत्राऽऽद्यं कारणात् कार्यानुमानमिह गीयते ॥ १९ ॥
रोलम्ब-गवल-व्याल-तमालमलिनत्विषः ।
वृष्टिं व्यभिचरन्तीह नैवंप्रायाः पयोमुचः ॥ २० ॥
कार्यात् कारणानुमानं यच्च तत् शेषवद् मतम् ।
तथाविधनदीपूरात् मेघो वृष्टो यथोपरि ॥ २१ ॥
यच्च सामान्यतो दृष्टं तदेवं गतिपूर्विका ।
पुंसि देशान्तरप्राप्तिर्यथा सूर्येऽपि सा तथा ॥ २२ ॥
प्रसिद्धवस्तुसाधर्म्यादप्रसिद्धस्य साधनम् ।
उपमानं समाख्यातं यथा गौर्गवयस्तथा ॥ २३ ॥
शाब्दमाप्तोपदेशस्तु मानमेवं चतुर्विधम् ।

प्रमेयं त्वात्मदेहाद्यं बुद्धि-इन्द्रिय-सुखादि च ॥२४॥
किमेतद्-इति संदिग्धः प्रत्ययः संशयो मतः ।
प्रवर्तते यदर्थित्वात् तत् तु साध्यं प्रयोजनम् ॥ २५ ॥
दृष्टान्तस्तु भवेदेष विवादाविषयो न यः ।
सिद्धान्तस्तु चतुर्भेदः सर्वतन्त्रादिभेदतः ॥ २६ ॥
प्रतिज्ञा-हेतु-दृष्टान्तो-पनया निगमस्तथा ।
अवयवाः पञ्च तर्कः संशयोपरमे भवेत् ॥ २७ ॥
यथा काकादिसंपातात् स्थाणुना भाव्यमत्र हि ।
ऊर्ध्वं संदेह-तर्काभ्यां प्रत्ययो निर्णयो मतः ॥ २८ ॥
आचार्य-शिष्ययोः पक्ष प्रतिपक्षपरिग्रहात् ।
या कथाऽभ्यासहेतुः स्यादसौ वाद उदाहृतः ॥ २९ ॥
विजिगीषुकथा या तु छल-जात्यादिदूषणम् ।
स जल्पः सा वितण्डा तु या प्रतिपक्षवर्जिता ॥ ३० ॥
हेत्वाभासा असिद्धाद्याश्छलं 'कूपो नवोदकः' ।
जातयो दूषणाभासाः पक्षादि दूष्यते न यैः ॥ ३१ ॥
निग्रहस्थानमाख्यातं परो येन निगृह्यते ।
प्रतिज्ञाहानि-संन्यास-विरोधादिविभेदतः ॥ ३२ ॥
नैयायिकमतस्यैवं समासः कथितोऽधुना ।

सांख्यदर्शन—

सांख्याभिमतभावानामिदानीमयमुच्यते ॥ ३३ ॥

सांख्या निरीश्वराः केचित् केचिद् ईश्वरदेवताः ।
सर्वेषामपि तेषां स्यात् तत्त्वानां पञ्चविंशतिः ॥ ३४ ॥
सत्त्वं रजस्तमश्चेति ज्ञेयं तावद् गुणत्रयम् ।
प्रसाद-ताप-दैन्यादिकार्यलिङ्गं क्रमेण तत् ॥ ३५ ॥
एतेषां या समावस्था सा प्रकृतिः किलोच्यते ।
प्रधाना-ऽव्यक्तशब्दाभ्यां वाच्या नित्यस्वरूपिका ॥३६॥
ततः संजायते बुद्धिर्महानिति यकोच्यते ।
अहंकारः ततोऽपि स्यात् तस्मात् षोडशको गणः ॥३७॥
स्पर्शनं रसनं घ्राणं चक्षुः श्रोत्रं च पञ्चमम् ।
पञ्च बुद्धीन्द्रियाण्याहुस्तथा कर्मेन्द्रियाणि च ॥ ३८ ॥
पायू-पस्थ-वचः-पाणि-पादाख्यानि मनस्तथा ।
अन्यानि पञ्च रूपादितन्मात्राणि इति षोडश ॥ [युग्मम्]
रूपात् तेजो रसादापो गन्धाद् भूमिः स्वराद् नभः ।
स्पर्शाद् वायुः तथैवं च पञ्चभ्यो भूतपञ्चकम् ॥ ४० ॥
एवं चतुर्विंशतितत्त्वरूपं निवेदितं सांख्यमते प्रधानम् ।
अन्यस्त्वकर्ता विगुणस्तु भोक्ता तत्त्वं पुमान्
नित्यचिद् अभ्युपेतः ॥ ४१ ॥

पञ्चविंशतितत्त्वानि संख्ययैवं भवन्ति च ।
प्रधान-नरयोश्चात्र वृत्तिः पङ्गु-अन्धयोरिव ॥ ४२ ॥
प्रकृति-वियोगो मोक्षः पुरुषस्यैवाऽऽन्तरज्ञानात् ।

मानात्रितयं च भवेत् प्रत्यक्षं लैङ्गिकं शाब्दम् ॥ ४३ ॥
एवं सांख्यमतस्याऽपि समासः कथितोऽधुना ।

जैनदर्शन—

जैनदर्शनसंक्षेपः कथ्यते सुविचारवान् ॥ ४४ ॥
जिनेन्द्रो देवता तत्र राग–द्वेषविवर्जितः ।
हतमोहमहामल्लः केवलज्ञानदर्शनः ॥ ४५ ॥
सुराऽसुरेन्द्रसंपूज्यः सद्भूतार्थोपदेशकः ।
कृत्स्नकर्मक्षयं कृत्वा संप्राप्तः परमं पदम् ॥ ४६ ॥
जीवा[१]ऽजीवौ[२] तथा पुण्यं[३] पापं[४] माश्रव[५]–संवरौ[६] ।
बन्ध[७]श्च निर्जरा[८]–मोक्षौ[९] नव तत्त्वानि तन्मते ॥ ४७ ॥
तत्र ज्ञानादिधर्मेभ्यो भिन्नाभिन्नो विवृत्तिमान् ।
शुभा–ऽशुभकर्मकर्त्ता भोक्ता कर्मफलस्य च ॥ ४८ ॥
चैतन्यलक्षणो जीवः यश्चैतद्विपरीतवान् ।
अजीवः[२] स समाख्यातः पुण्यं[३] सत्कर्मपुद्गलाः ॥४९॥(युग्मम्)
पापं[४] च तद्विपरीतं तु मिथ्यात्वाद्याश्च हेतवः ।
यस्तैर्बन्धः स विज्ञेय आश्रवो[५] जिनशासने ॥ ५० ॥
संवर[६]स्तन्निरोधस्तु बन्धो जीवस्य कर्मणः ।
अन्योन्यानुगमात् कर्मसंबन्धो यो द्वयोरपि ॥ ५१ ॥
बद्धस्य कर्मणः शाटो यस्तु सा निर्जरा मता ।
आत्यन्तिको वियोगस्तु देहादेर्मोक्ष उच्यते ॥ ५२ ॥

एतानि तत्र तत्त्वानि यः श्रद्धत्ते स्थिराशयः ।
सम्यक्त्वज्ञानयोगेन तस्य चारित्रयोग्यता ॥ ५३ ॥
तथाभव्यत्वपाकेन यस्यैतत् त्रितयं भवेत् ।
सम्यग्ज्ञान–क्रियायोगात् जायते मोक्षभाजनम् ॥५४॥
प्रत्यक्षं च परोक्षं च द्वे प्रमाणे तथा मते ।
अनन्तधर्मकं वस्तु प्रमाणविषयस्त्विह ॥ ५५ ॥
अपरोक्षतयाऽर्थस्य ग्राहकं ज्ञानमीदृशम् ।
प्रत्यक्षमितरत् ज्ञेयं परोक्षं ग्रहणेक्षया ॥ ५६ ॥
येनोत्पाद–व्यय–ध्रौव्ययुक्तं यत् सत् तदिष्यते ।
अनन्तधर्मकं वस्तु तेनोक्तं मानगोचरः ॥ ५७ ॥
जैनदर्शनसंक्षेप इत्येष कथितोऽनघः ।
पूर्वापरविघातस्तु यत्र क्वापि न विद्यते ॥ ५८ ॥

वैशेषिकदर्शन—

देवताविषये भेदो नास्ति नैयायिकैः समम् ।
वैशेषिकाणां तत्त्वे तु विद्यतेऽसौ निदर्श्यते ॥ ५९ ॥
द्रव्यं[१] गुणस्तथा[२] कर्म[३] सामान्यं[४] च चतुर्थकम् ।
विशेष[५]–समवायौ[६] च तत्त्वषट्कं हि तन्मते ॥ ६० ॥
तत्र द्रव्यं[१] नवधा भू–जल–तेजो–ऽनिला–ऽन्तरिक्षाणि ।
काल-दिग्-आत्म मनांसि च गुणः पुनः पञ्चविंशतिधा ॥६१॥
स्पर्श–रस–रूप–गन्धाः शब्दः संख्या विभाग–संयोगौ ।

परिमाणं च पृथक्त्वं तथा परत्वा-ऽपरत्वे च ॥ ६२ ॥
बुद्धिः सुख-दुःखे-च्छा धर्मा-ऽधर्मौ प्रयत्न-संस्कारौ ।
द्वेषः स्नेह-गुरुत्वे द्रवत्व-वेगौ गुणा एते ॥ ६३ ॥
उत्क्षेपा-ऽवक्षेपौ आकुञ्चनकं प्रसारणं गमनम् ।
पञ्चविधं कर्मैतत् परा-ऽपरे द्वे तु सामान्ये ॥ ६४ ॥
तत्र परं सत्ताख्यं द्रव्यत्वाद्यपरमथ विशेषस्तु ।
निश्चयतो नित्यद्रव्यवृत्तिरन्त्यो विनिर्दिष्टः ॥ ६५ ॥
य इहाऽयुतसिद्धानामाधारा-ऽऽधेयभूतभावानाम् ।
संबन्ध इह प्रत्ययहेतुः प्रोक्तः स समवायः ॥ ६६ ॥
प्रमाणं च द्विधाऽमीषां प्रत्यक्षं लैङ्गिकं तथा ।
वैशेषिकमतस्यैवं संक्षेपः परिकीर्तितः ॥ ६७ ॥

जैमिनीय(मीमांसा)दर्शन—

जैमिनीयाः पुनः प्राहुः सर्वज्ञादिविशेषणः ।
देवो न विद्यते कोऽपि यस्य मानं वचो भवेत् ॥ ६८ ॥
तस्मादतीन्द्रियार्थानां साक्षाद् द्रष्टुरभावतः ।
नित्येभ्यो वेदवाक्येभ्यो यथार्थत्वविनिश्चयः ॥ ६९ ॥
अत एव पुराकार्यो वेदपाठः प्रयत्नतः ।
ततो धर्मस्य जिज्ञासा कर्तव्या धर्मसाधनी ॥ ७० ॥
नोदनालक्षणो धर्मो नोदना तु क्रियां प्रति ।
प्रवर्तकं वचः प्राहुः "स्वः कामोऽग्निं यजेत्" यथा ॥७१॥

प्रत्यक्षमनुमानं च शाब्दं चोपमया सह ।
अर्थापत्तिरभावश्च षट् प्रमाणानि जैमिनेः ॥ ७२ ॥
तत्र प्रत्यक्षमक्षाणां संप्रयोगे सतां सति ।
आत्मनो बुद्धिजन्मेत्यनुमानं लैङ्गिकं पुनः ॥ ७३ ॥
शाब्दं शाश्वतवेदोत्थमुपमानं परिकीर्तितम् ।
प्रसिद्धार्थस्य साधर्म्यादप्रसिद्धस्य साधनम् ॥ ७४ ॥
दृष्टार्थानुपपत्त्या तु कस्याऽप्यर्थस्य कल्पना ।
क्रियते यद्बलेनाऽसावर्थापत्तिरुदाहृता ॥ ७५ ॥
प्रमाणपञ्चकं यत्र वस्तुरूपे न जायते ।
वस्तुसत्ताऽवबोधार्थं तत्राऽभावप्रमाणता ॥ ७६ ॥
जैमिनीयमतस्याऽपि संक्षेपोऽयं निवेदितः ।
एवमास्तिकवादानां कृतं संक्षेपकीर्तनम् ॥ ७७ ॥
नैयायिकमतादन्ये भेदं वैशेषिकैः सह ।
न मन्यन्ते मते तेषां पञ्चैवाऽऽस्तिकवादिनः ॥ ७८ ॥
षड्दर्शनसंख्या तु पूर्यते तन्मते किल ।
लोकायतमतक्षेपात् कथ्यते तेन तन्मतम् ॥ ७९ ॥

लोकायतदर्शन—

लोकायता वदन्त्येवं नास्ति देवो न निर्वृतिः ।
धर्माऽधर्मौ न विद्येते न फलं पुण्य-पापयोः ॥ ८० ॥
एतावानेव लोकोऽयं यावानिन्द्रियगोचरः ।

भद्रे ! वृकपदं पश्य यद् वदन्ति बहुश्रुताः ॥ ८१ ॥
पिब स्वाद च जातशोभने ! यदतीतं वरगात्रि ! तन्न ते ।
न हि भीरु ! गतं निवर्तते समुदयमात्रमिदं कलेवरम् ॥८२॥
किंच, पृथ्वी जलं तेजो वायुर्भूतचतुष्टयम् ।
चैतन्यभूमिरेतेषां मानं त्वक्षजमेव हि ॥ ८३ ॥
पृथ्व्यादिभूतसंहत्यां तथादेहादिसंभवः ।
मदशक्तिः सुराङ्गेभ्यो यद्वत् तद्वत् स्थितात्मता ॥ ८४ ॥
तस्माद् दृष्टपरित्यागाद् यद् अदृष्टे प्रवर्तनम् ।
लोकस्य तद् विमूढत्वं चार्वाकाः प्रतिपेदिरे ॥ ८५ ॥
साध्यावृत्ति-निवृत्तिभ्यां या प्रीतिर्जायते जने ।
निरर्था सा मते तेषां सा* चाऽऽकाशात् परा नहि ॥८६॥
लोकायतमतेऽप्येवं संक्षेपोऽयं निवेदितः ।
अभिधेयतात्पर्यार्थः पर्यालोच्यः सुबुद्धिभिः ॥ ८७ ॥

---

* ' धर्मः कामात् परो नहि ' इति पाठभेदः ।

શ્રી હરિભદ્રસૂરિકૃત
ષડ્દર્શનસમુચ્ચયના મૂળનું સંક્ષિપ્ત ભાષાંતર

૧. બૌદ્ધદર્શનઃ[૧]

બૌદ્ધમતમાં મુખ્ય દેવતા સુગત છે, એ સુગતદેવે ચાર આર્ય-સત્યોને જણાવેલાં છેઃ ૧ દુઃખ, ૨ સમુદય, ૩ માર્ગ અને ૪ નિરોધ.

દુઃખ—શબ્દનો ભાવ પ્રતીત છે, તેના પાંચ પ્રકાર છેઃ ૧ વિજ્ઞાન, ૨ વેદના, ૩ સંજ્ઞા, ૪ સંસ્કાર અને ૫ રૂપ.

---

૧. વર્તમાનમાં બૌદ્ધદર્શનના મુખ્ય પુરુષ તરીકે બુદ્ધને ગણવામાં આવે છે. એમનો જન્મ મગધદેશમાં 'ગયા' પાસેના 'કપિલ-વસ્તુ' ગામમાં થએલો હતો. એમનું મૂળ નામ 'સિદ્ધાર્થ' છે. એમના પિતાશ્રીનું નામ શુદ્ધોદન અને માતાજીનું નામ માયાદેવી છે. એમનો વંશ શાક્ય છે, જાતિ ક્ષત્રિય છે અને ગોત્ર ગૌતમ છે. એમના પિતા શુદ્ધોદન કપિલવસ્તુના રાજેંદ્ર હતા. આ મહાપુરુષનું ચરિત્ર સંસારપ્રસિદ્ધ હોવાથી અત્રે એ વિષે લખવું પુનરુક્ત જેવું છે. એમના અનુયાયી સાધુ-ઓને 'ભિક્ખુ' શબ્દથી અને ગૃહસ્થોને 'ઉપાસક' શબ્દથી ઓળખવામાં આવે છે. બુદ્ધે 'અહિંસા' ને જ પરમધર્મ ગણેલો છે. આ મહાપુરુષ આત્મવાદી છે, તો પણ તેમની પછીના તેમના કેટલાક અનુયાયીઓની તર્કજાળને લીધે તેમના ઉપર 'અનાત્મવાદી' તરીકેનો જે આરોપ આજ ઘણા વખતથી મૂકવામાં આવેલો છે તે અવિવેકથી થએલો છે અને ખોટો છે. એ માટે એમના પાલીભાષામાં લખાએલા ગ્રંથોને મનન-પૂર્વક વાંચવાની પાઠકોને વિનંતિ કરવામાં આવે છે. એમના અનુયાયી ભિક્ષુઓના વેષ અને આચાર સંબંધે આચાર્ય શ્રીગુણરત્નસૂરિ જણાવે છે કે "બૌદ્ધભિક્ષુઓ ચમર રાખે છે, બેસવાને ચામડાનું આસન રાખે છે, હાથમાં કંમડલુ ધારણ કરે છે, માથે હજામત કરાવે છે, ઘુંટી સુધી

૧. ' વિજ્ઞાન ' એટલે ' આ રૂપ, આ રસ ' વગેરે જાતનું જ્ઞાન.
૨. ' વેદના ' એટલે શારીરિક કે માનસિક સુખ દુઃખનો અનુભવ.
૩. 'સંજ્ઞા' એટલે ' આ માણસ, આ પશુ ' વગેરે પ્રકારની જુદી જુદી સંજ્ઞા.
૪. ' સંસ્કાર ' એટલે પુણ્ય વા પાપનો સંસ્કાર.
૫. ' રૂપ ' એટલે પૃથ્વી, પાણી, તેજ અને વાયુ વગેરે ભૂતો.

લાંબો ગેરૂઆ રંગનો કપડો પહેરે છે, સ્નાન વગેરે શૌચ વિશેષ કરે છે. એઓ આહારમાં માંસને પણ ખાય છે. માર્ગમાં ચાલતી વખતે જીવ-દયા માટે, જમીનને પ્રમાર્જીને ચાલે છે, બ્રહ્મચર્ય વગેરે પોતાની ક્રિયામાં એઓ વિશેષ દઢ હોય છે. એઓ ત્રણ રત્નોને માને છે; ધર્મરત્ન, બુદ્ધરત્ન અને સંઘરત્ન. એમની શાસનદેવી તારાદેવી છે. એમના પ્રાસાદો ગોળાકારે હોય છે—એઓને ' બુદ્ધાંડક ' કહેવામાં આવે છે:"—(ષડ્દર્શનસમુચ્ચયની ટીકા તથા રાજશેખરનો ષડ્દર્શન-સમુ૦)

વર્તમાનમાં આ મતનો પ્રચાર ઘણો વધારે છે: સિંહલદ્વીપ, તિબેટ, આસામ, સિઆમ, બ્રહ્મદેશ, જાપાન અને ચીન તથા યુરોપમાં પણ આ મત ફેલાએલો છે. અત્યારે બધી પ્રજાઓ કરતાં બૌદ્ધપ્રજા સંખ્યામાં ઘણી વધારે છે. આપણા દેશમાં પણ હવે આ દર્શનનો પ્રચાર થવા લાગ્યો છે. વર્તમાનમાં મેં નજરે જોએલા કોલંબો(સીલોન)ના બૌદ્ધ સાધુઓનો વેષ અને આચાર આ પ્રમાણે છે: તેઓ હાથમાં પંખો રાખે છે, બેલગાડી વગેરે વાહનોમાં બેસે છે, માથે અને ભમર ઉપર સુદ્ધાં હજામત કરાવે છે, ખાવામાં માંસ લે છે, જમીનને પ્રમાર્જવા માટે તેઓ હાથમાં ચમર કે બીજું કશું રાખતા નથી, બ્રહ્મચર્ય પાળે છે, પોતાને ઘેર જઇ શકે છે. દસ દસ વરસની ઉમરના પણ કેટલાક બૌદ્ધ સાધુઓને મેં ત્યાં જોએલા છે. કેટલાક ભિક્ષા કરીને ખાય છે અને કેટલાક મઠોમાં ભોજન કરે છે. કોલંબોમાં બૌદ્ધોના મોટા મોટા

સમુદય—એટલે રાગ અને દ્વેષ વગેરે કષાયોનું કારણ અથવા મમતા–'હું અને મારું' એવો ભાવ.

માર્ગ—એટલે 'સંસ્કાર' માત્ર ક્ષણિક છે એવી વાસના.

નિરોધ—એટલે સર્વ પ્રકારનો નિરોધ અર્થાત્ 'નિરોધ'નું બીજું નામ નિર્વાણ–મુક્તિ.

ઘણા 'વિહારો' છે. એ સાધુઓ વિશેષે કરીને અધ્યાપનનું અને ઉપદેશનું કામ કરે છે. ત્યાંના કેટલાક મુખ્ય મુખ્ય સાધુઓ મોટાં મોટાં વિદ્યાપીઠો સ્થાપી પાલી ભાષા અને ત્રિપિટક ઉપરાંત સંસ્કૃત ભાષાને પણ શીખવવાનો પ્રયાસ કરે છે. ત્યાં ચાલતાં બૌદ્ધ પુસ્તકો વિશેષે કરીને પાલીભાષામાં અને સિંહલી લિપિમાં લખાએલાં છે. એ સમસ્ત બૌદ્ધ પુસ્તકો ત્રણ વિભાગમાં વહેંચાએલાં છે: સુત્તપિટક (જેમાં શ્રીબુદ્ધના વિહારો–પ્રવાસો અને ઉપદેશોનું વર્ણન છે), વિનયપિટક (જેમાં શ્રીબુદ્ધના અનુયાયીઓએ પાળવાના આચારો તથા પ્રાયશ્ચિત્ત વગેરેનાં વિધાનો છે) અને અભિધમ્મપિટક (જેમાં શ્રીબુદ્ધ–ધર્મને લગતું તત્ત્વજ્ઞાન નોંધાએલું છે). હાલના બૌદ્ધ ભિક્ષુઓ બે પ્રકારે વહેંચાએલા છે; હીનયાન અને મહાયાન. કોલંબો તરફના બૌદ્ધો પ્રાયઃ હીનયાની ગણાય છે. કોલંબોમાં પ્રસિદ્ધ વિદ્યાપીઠ 'વિદ્યોદય–પરિવેણ' નામે છે અને પ્રસિદ્ધ સાધુ તરીકે એ વિદ્યાપીઠના અધ્યક્ષ સ્થવિર સુમંગલના શિષ્ય સ્થવિર જ્ઞાનેશ્વર છે. એઓનું પૂજ્ય વૃક્ષ 'પીપળો' છે. અનુરાધાપુરના મંદિરમાં અત્યારે પણ બુદ્ધ ગયાથી આણેલી શાખામાંથી ઊગેલા ૨૫–૫૦ પીપળા ઊભેલા છે. ભારતવર્ષમાં કાશી, રાજગૃહી, પાવાપુરી, ચંપાપુરી, કૌશાંબી વગેરે સ્થળે બુદ્ધ વિહરેલા હોવાથી ત્યાં ત્યાં ખોદકામ કરતાં અનેક બુદ્ધની મૂર્તિઓ (ઉભેલી વા બેઠેલી), સ્તૂપો, ધર્મચક્રો અને બીજાં પણ નિશાનો મળેલાં છે. શ્રીગુણરત્નસૂરિજીએ જે 'બુદ્ધમંદિરો'ને 'બુદ્ધાંડક' શબ્દથી લખેલાં છે તેવા પણ અનેક સ્તૂપો મગધ દેશમાં સારનાથ વગેરે

[2]**આયતન**—બાર છેઃ પાંચ ઇંદ્રિયો, શબ્દ, રૂપ, રસ, ગંધ અને સ્પર્શ–એ પાંચ વિષયો, મન અને બારમું ધર્માયતન[3] એટલે શરીર.

પ્રમાણ—બે છેઃ પ્રત્યક્ષ અને અનુમાન.

પ્રત્યક્ષ એટલે કલ્પનારહિત અને ભ્રાંતિ વિનાનું જ્ઞાન.

અનુમાન એટલે કોઇ પ્રકારના નિશાનથી થનારું જ્ઞાન.

૨ નૈયાયિક દર્શનઃ[4]

નૈયાયિક દર્શનમાં મુખ્ય દેવતા 'શિવ' છે— એ સંસારનો સરજનહાર છે, નાશ કરનાર છે અને પાલનહાર પણ છે–વ્યાપક છે,

---

અનેક સ્થળે તથા પૂના પાસે કાર્લા વગેરે અનેક ઠેકાણે આજે પણ હયાત છે. કોલંબોમાં પણ શ્રીબુદ્ધનાં નવા મંદિરો બહુ સુશોભિત સ્વચ્છ અને સુગંધવાસિત રહે છે. ત્યાં દરેક પૂર્ણિમાએ લોકોનો મોટો સમૂહ દર્શને આવે છે. બૌદ્ધ પુસ્તકો વિશેષે કરીને પાલીભાષામાં છે, તો પણ 'લંકાવતારસૂત્ર' અને 'લલિતવિસ્તર' જેવાં અનેક પુસ્તકો સંસ્કૃત-મિશ્ર પાલીમાં તથા કેટલાક (માધ્યમિકાવૃત્તિ વગેરે) ગ્રંથો તદ્દન સંસ્કૃત-માં વિદ્યમાન છે. 'મજ્જિમનિકાય' નામના ગ્રંથમાં શ્રી બુદ્ધ અને ભગવાન જ્ઞાતપુત્ર(મહાવીર)નો પરસ્પર થએલો વાર્તાલાપ જણાવેલો છે–એ બન્ને મહાપુરુષો સમસમયી તો હતા જ.

૨. 'આયતન' નામ 'સ્થાન'નું છે. ઇંદ્રિયો વગેરે વિષયોનાં સ્થાનરૂપ હોવાથી તેને અહીં 'આયતન'માં ગણવામાં આવી છે.

૩. 'શરીર' નો જો સદુપયોગ કરવામાં આવે તો તે 'ધર્મ-સ્થાન' થઇ શકે છે માટે જ એને અહીં 'ધર્માયતન' કહેલું છે,

૪. નૈયાયિક દર્શનના અનુયાયી સંન્યાસીઓનો વેષ અને આચાર આ પ્રમાણે છેઃ " એઓ નિરંતર દંડ ધારણ કરે છે, મોટી લંગોટી પહેરે છે, શરીરે કામળી ઓઢે છે, જટા વધારે છે, શરીરે રાખ ચોળે છે, જનોઈ પહેરે છે, હાથમાં જલપાત્ર–કમંડલુ રાખે છે, રસકસ વિનાનું

નિત્ય છે, એક છે, સર્વજ્ઞ છે અને એની બુદ્ધિ શાશ્વતી છે.

ભોજન લે છે, ઘણું કરીને વનમાં જ રહે છે, હાથમાં તુંબડું રાખે છે, કંદમૂળ અને ફળ ઉપર રહે છે અને પરોણાગત કરવામાં ઉદ્યુક્ત હોય છે. એઓ બે જાતના હોય છેઃ સ્ત્રી વિનાના અને સ્ત્રીવાળા. તે બન્નેમાં સ્ત્રી વિનાનો ઉત્તમ ગણવામાં આવે છે. એ જ બ્રહ્મચારી સંન્યાસીઓ પંચાગ્નિતપ તપે છે અને હાથમાં તથા જટામાં પ્રાણલિંગધર (?) હોય છે. જ્યારે તેઓ સંયમની પરાકાષ્ઠાએ પહોંચે છે ત્યારે તો નાગા જ રહે છે અને દાતણ કરીને, હાથ મોં ધોઈને, શરીરે ભસ્મ લગાડીને શિવનું ધ્યાન કરે છે. તેઓનો યજમાન જ્યારે નમસ્કાર કરે ત્યારે તે '**ૐ નમઃ શિવાય**' એમ બોલે છે અને એ સંન્યાસી તો માત્ર '**નમઃ શિવાય**' એમ બોલે છે. એઓ 'ઈશ્વરના અઢાર અવતારોને આ પ્રમાણે ગણાવે છે; નકુલી, કૌશિક, ગાર્ગ્ય, મૈત્ર્ય, (અ)કૌરુષ, ઈશાન, પારગાર્ગ્ય, કપિલાંડ, મનુષ્યક, અપરકુશિક, અત્રિ, પિંગલાક્ષ, પુષ્પક, બૃહદા(ચા)ર્ય, અગસ્તિ, સંતાન, રાશીકર અને વિદ્યાગુરુ. એ સાધુઓ 'તપસ્વિઓ' પણ કહેવાય છે. તેઓના સર્વ તીર્થોમાં પૂજા કરનારા (પૂજાકારી–પૂજારી) ભરડાઓ હોય છે. એઓ સમ્મુખ રહીને દેવોને નમતા નથી, (પણ આડો દંડવત્ કરે છે) તેમાંનાં કેટલાંક વિકાર વિનાના તપસ્વીઓ કહે છે કે, "જ્યાં ગંગા નથી, ફણી નથી, કપાલમાં માળા અને ચંદ્રની કળા નથી, (ખોળામાં) પાર્વતી નથી, (માથે) જટા નથી, (શરીરે) વિભૂતિ-ભસ્મ નથી અને બીજું પણ કાંઈ નથી તે રૂપ ઈશ્વરનું પુરાણું છે અને મુનિઓ પણ એ જ રૂપનું ધ્યાન કરે છે. જે આ રૂપ ગંગાવાળું, ફણીવાળું વા પાર્વતીવાળું છે તે તો ઈશ્વરનું અર્વાચીન રૂપ છે અને એ રૂપને તો ભોગ-લુબ્ધ પુરુષો પૂજે છે. એ તપસ્વીઓના પ્રકાર ચાર છેઃ શૈવ, પાશુપત, મહાવ્રતધર અને કાલમુખ. શૈવો તો આ નૈયાયિક દર્શનને અનુસરનારા હોય છે. શિવજી તરફ ભક્તિને રાખતો વ્રતી 'ભરટ' કહેવાય છે, ભરટ થવામાં કોઈ

તત્ત્વો સોળ છેઃ [૫]પ્રમાણ, પ્રમેય, સંશય, પ્રયોજન, દૃષ્ટાંત, સિદ્ધાંત, અવયવ, તર્ક, નિર્ણય, વાદ, જલ્પ, વિતંડા, હેત્વાભાસ, છલ, જાતિ અને સોળમું નિગ્રહસ્થાન.

પ્રમાણ—વડે જ પદાર્થમાત્રની ઓળખાણ થાય છે. એના [૬]ચાર પ્રકાર છેઃ પ્રત્યક્ષ, અનુમાન, ઉપમાન અને ચોથું શાબ્દિક.

જાતનો 'વર્ણ' વગેરેનો નિયમ નથી–ગમે તે જાતનો માણસ શિવભક્ત હોય તો ભરટ થઇ શકે છે. શૈવોનો યજમાન સત્યવાદી હરિશ્ચન્દ્ર છે. 'નૈયાયિક દર્શન' નું બીજું નામ 'શૈવદર્શન' પણ છે"—(ષડ્દર્શન-સમુચ્ચયની ટીકા અને રાજ૦નો ષડ્દર્શનસમુ૦)

૫. 'પ્રમાણ અને પ્રમેય' એ બેમાં જ તત્ત્વ માત્રનો સમાવેશ થઇ શકે છે, પણ વિસ્તારાર્થી જિજ્ઞાસુઓને વિશેષ સમજાવવાની ખાતર જ મહર્ષિ અક્ષપાદ ગૌતમે સોળ તત્ત્વોનો ઉલ્લેખ કરેલો છે, જેમ 'જીવ અને અજીવ' એ બેમાં જ સર્વ તત્ત્વો સમાઇ જાય છે તો પણ વિશેષ જાણવાની ખાતર જૈનઋષિઓએ નવ તત્ત્વોને, આઠ કર્મોને અને એની અનેકાનેક પ્રકૃતિઓને જણાવી છે તેમ.

૬. જૈન સૂત્રોમાં પણ પ્રમાણના ચાર પ્રકાર જણાવેલા છેઃ જુઓ ભગવતીસૂત્ર—

"**प्रमाणे चउव्विहे पण्णत्ते, तं जहा–पच्चक्खे, अणुमाणे, ओवम्मे, आगमे**" અર્થાત "પ્રત્યક્ષ, અનુમાન, ઉપમાન અને આગમ (શબ્દ) એ ચાર પ્રમાણ છે"—શતક ૫, ઉદ્દેશક ૪, સૂત્ર ૧૯૩ (આ. સમિતિ૦)

જુઓ સ્થાનાંગસૂત્ર—

"**हेऊ चउव्विहे पन्नत्ते, तं जहा–पच्चक्खे, अणुमाणे, ओवम्मे, आगमे**" આ પાઠનો અર્થ આગલા પાઠની જેવો જ છે. "**हेतु** એટલે પ્રમાણ" એમ આ સ્થળે ટીકાકારશ્રીએ જણાવેલું છેઃ

પ્રત્યક્ષ:

ઇંદ્રિયો અને પદાર્થના સંબંધથી થનારું, દોષ[૭] વિનાનું, નિશ્ચયરૂપ અને [૮]શબ્દ રહિત જે જ્ઞાન થાય તે 'પ્રત્યક્ષ' કહેવાય.

અનુમાન:

પ્રત્યક્ષ જ્ઞાનની સહાયથી જે જ્ઞાન થાય તે 'અનુમાન' કહેવાય. અનુમાનના ત્રણ પ્રકાર છે: પૂર્વવત્,[૯] શેષવત્ અને સામાન્યતોદૃષ્ટ.

चतुर्थस्थान, उद्देशक ३, सू० ३३८, પૃ. ૨૫૪ આ. સમિતિ૦) જુઓ અનુયોગદ્વારસૂત્ર—

" **णाणगुणप्पमाणे चउव्विहे पन्नत्ते, तं जहा–पच्चक्खे, अणुमाणे, उवम्मे, आगमे** " અર્થાત્ " જ્ઞાનગુણપ્રમાણના પ્રકાર ચાર છે: પ્રત્યક્ષ, અનુમાન, ઉપમાન અને આગમ " (પૃ૦ ૨૧૧–૨૧૯ આગમોદય સમિતિ૦)

૭. સંશય, ભ્રમ વગેરે દોષ વિનાનું.

૮. 'બીજા પાસેથી સાંભળીને આપણે જે જાણીએ અથવા આપણું બોલેલું સાંભળીને બીજો જે જાણે' તે જ્ઞાન પ્રત્યક્ષકોટિમાં ન આવે માટે આ 'શબ્દરહિત' વિશેષણ યોજેલું છે.

૯. અનુમાનના આ જ ત્રણ પ્રકારોને જૈનસૂત્રમાં પણ જણાવેલા છે: જુઓ અનુયોગદ્વારસૂત્ર—

अणुमाणे तिविहे पण्णत्ते, तं जहा–पुव्ववं, सेसवं, दिट्ठसाहम्मवं च । અર્થાત્ " અનુમાનના ત્રણ પ્રકાર છે:—પૂર્વવત્, શેષવત્ અને દૃષ્ટસાધર્મ્યવત્. " (પૃ. ૨૧૧–૨૧૯. આગમોદય સમિતિ.) જુઓ ભગવતીસૂત્ર—

" **त्रिविधम् अनुमानम् पूर्ववत् शेषवत् दृष्टसाधर्म्यवच्च** "

કારણને જોયા પછી થનારા કાર્યના જ્ઞાનનું નામ પૂર્વવત્–અનુમાન[૧૦]. કાર્યને જોયા પછી થનારા કારણના જ્ઞાનનું નામ શેષવત્[૧૧]–અનુમાન. સમાનપણાથી એટલે સમાનપણું જોઇને થનારા જ્ઞાનનું નામ સામાન્યતોદૃષ્ટ[૧૨]–અનુમાન.

ઉપમાન:

પ્રસિદ્ધ પદાર્થની ઉપમાદ્વારા થનારું–અપ્રસિદ્ધ પદાર્થનું જ્ઞાન તે ઉપમાન પ્રમાણ.

અર્થાત્ " અનુમાનના ત્રણ ભેદ છે: પૂર્વવત્, શેષવત્ અને દૃષ્ટસાધર્મ્યવત્ " (ટીકા, પૃ૦ ૨૨૨–આગમોદય સમિતિ૦)

૧૦. 'પૂર્વવત્' વગેરે અનુમાનના ભેદોનું સ્વરૂપ નૈયાયિક દર્શનમાં અને જૈનસૂત્રોમાં એક સરખું જ જણાવેલું છે અને કેટલાક ઉદાહરણો પણ તદ્દન મળતાં મળતાં મૂકેલાં છે. ' પૂર્વવત્ 'નો અર્થ આ છે: ' કારણ ' લગભગ ' કાર્ય 'ની પહેલાં જ પૂર્વમાં જ–રહેનારું હોય છે, માટે જ કારણથી થનારા ' અનુમાન 'ને ' પૂર્વવત્ ' એ નામ આપેલું છે: ગગનમાં ચડેલાં કાળાં વાદળાંઓને જોઇને જે વરસાદ આવવાનું અનુમાન કરવામાં આવે છે તે ' પૂર્વવત્ ' અનુમાન.

૧૧. ' કાર્ય ' માત્ર લગભગ ' કારણ 'ની પછી જ એટલે કારણની હયાતિના સમય પછીના શેષ–બાકીના સમયમાં હયાત હોય છે માટે જ ' કાર્ય 'થી થનારા અનુમાનને ' શેષવત્ ' નામ આપેલું છે: નદીને બે કાંઠામાં આવેલી જોઇને ઉપરવાસ વરસાદ થયાનું અનુમાન કરવામાં આવે છે તે ' શેષવત્ ' અનુમાન.

૧૨. જેમકે, અહીં એક ઠેકાણેથી બીજે ઠેકાણે જનારો માણસ, ગતિ કરતો (ચાલતો) જોવામાં આવે છે તેમ સૂર્ય પણ એક ઠેકાણેથી બીજે ઠેકાણે જાય છે માટે તે પણ જરૂર ગતિ કરતો હોવો જોઇએ–એ અનુમાનનું નામ ' સામાન્યતોદૃષ્ટ ' અથવા ' દૃષ્ટસાધર્મ્યવત્. '

શાબ્દિક—

આપ્તપુરુષનો ઉપદેશ અર્થાત્ શાસ્ત્રો કે વાણી વગેરે—તે શાબ્દિક પ્રમાણ.

પ્રમેય—બાર છે: આત્મા,[13] શરીર, ઇંદ્રિય, પદાર્થો, બુદ્ધિ, મન, પ્રવૃત્તિ, દોષ, પ્રેત્યભાવ, ફલ, દુઃખ અને બારમું મોક્ષ.

સંશય—એટલે 'આ શું ?' એ પ્રકારનું સંદેહવાળું જ્ઞાન[14].

---

૧૩. 'આત્મા અને શરીર' એ બે જ પ્રમેયોને ગણાવવામાં આવે તો પણ તદાશ્રિત બીજાં દશે આવી જાય તેમ છે, તો પણ વિસ્તરરુચિ મુમુક્ષુને માટે અને તે તે પ્રમેયની સ્ફુટ સમજણ આપવા માટે કારુણિક શ્રીઅક્ષપાદજીએ આ જાતનો વિસ્તાર કરેલો છે. આ બારે પ્રમેયોનો અર્થ તો ઉપર્યુક્ત તે તે શબ્દો જ જણાવી દે છે, તો પણ અહીં તે વિષેની અસ્પષ્ટતાને સ્પષ્ટ કરીએ છીએ:

"બુદ્ધિ એટલે જાણવું અર્થાત્ ભોગનિમિત્તક જ્ઞાન, આ જ્ઞાન સંસારનું કારણ હોવાથી હોય એટલે ત્યાજ્ય છે."

"પ્રવૃત્તિ એટલે સારાં નરસાં ફળવાળી મન, વચન અને શરીરની પ્રવૃત્તિ."

"દોષ એટલે રાગ, દ્વેષ અને મોહ—આમાં ઇર્ષ્યા વગેરે દોષો પણ સમાઇ જાય છે."

"પ્રેત્યભાવ એટલે જન્માંતર."

"ફળ એટલે પૂર્વોક્ત પ્રવૃત્તિ અને દોષદ્વારા થએલું બાહ્ય સુખ-દુઃખરૂપ મુખ્ય ફળ."

"દુઃખ એટલે પીડા અને સંતાપના સ્વભાવથી થએલું વેદન-અનુભવન."

"મોક્ષ એટલે અહીં જણાવેલા દુઃખનો સર્વથા વિયોગ."

૧૪. જેમકે 'આ ઝાડનું ઠુંઠું છે કે કોઈ માણસ છે' એ જાતનું જ્ઞાન.

પ્રયોજન—એટલે જે માટે પ્રવૃત્તિ કરાય તે.

દૃષ્ટાંત—એટલે વિવાદ વિનાનો દાખલો–ઉદાહરણ[૧૫].

સિદ્ધાંત—એટલે છેવટનો નિર્ણય. એના ચાર પ્રકાર છેઃ સર્વતંત્રસિદ્ધાંત, પ્રતિતંત્રસિદ્ધાંત, અધિકરણસિદ્ધાંત અને ચોથો અભ્યુપગમસિદ્ધાંત.

જે નિર્ણય સર્વમાન્ય હોય તે સર્વતંત્રસિદ્ધાંત[૧૬].

જે નિર્ણય પ્રતિવાદીને અમાન્ય હોય તે પ્રતિતંત્રસિદ્ધાંત.

જે નિર્ણયની સિદ્ધિ બીજાના પેટામાં થઈ જતી હોય તે અધિકરણસિદ્ધાંત.

જે નિર્ણય અસંમત છતાં ઘડીભરને માટે માનવામાં આવે તે અભ્યુપગમસિદ્ધાંત.

અવયવ—પાંચ છેઃ પ્રતિજ્ઞા, હેતુ, દૃષ્ટાંત, ઉપનય અને નિગમ.

'પ્રતિજ્ઞા[૧૭]' એટલે 'અહીં આમ છે' એવું કથન.

'હેતુ[૧૮]' એટલે કોઈ પ્રકારની કરેલી પ્રતિજ્ઞાની સિદ્ધિનું કારણ.

'દૃષ્ટાંત[૧૯]' એટલે એ પ્રતિજ્ઞાને વિશેષતાપૂર્વક સાબિત કરનારો વિવાદ વિનાનો દાખલો.

---

૧૫. કોઇ બાબતનો નિર્ણય કરવા માટે જે દાખલો અપાય તે જેમ કે–'જ્યાં જ્યાં ધૂમાડો હોય ત્યાં ત્યાં બધે દેવતા હોય જ' એ બાબતની સાબિતી માટે 'રસોડા'નો દાખલો આપવામાં આવે તે ઉદાહરણ.

૧૬. પ્રમાણ, ઇંદ્રિયો, આત્મા, મોક્ષ અને ભૂતો–વગેરે પદાર્થો સર્વ આસ્તિકોને સમ્મત છે, માટે તે આસ્તિકોને આશ્રી 'સર્વતંત્રસિદ્ધાંત' કહેવાય.

૧૭. જેમકે, 'આ ભોંયરામાં દેવતા હોવો જોઇએ'

૧૮. જેમકે, 'એ ભોંયરામાંથી ધૂમાડો નીકળે છે માટે.'

૧૯. જુઓ આગળનું ટિપ્પણ ૧૫.

'ઉપનય[20]' એટલે એ દાખલા ઉપરથી નીકળતો સાર.

'નિગમ[21]' એટલે ઉપસંહાર અર્થાત્ એ દાખલાદ્વારા છેવટ થતો નિર્ણય.

તર્ક[22]—એટલે 'અહીં આમ છે માટે આમ હોવું જોઇએ' એવી કલ્પના.

આ કલ્પના સંશય મટ્યા પછી થાય છે.

નિર્ણય—છેવટનો નિર્ણય તે નિર્ણય. સંશય અને તર્ક થઇ રહ્યા પછી જ આ નિર્ણય થાય છે.

વાદ—ગુરુ શિષ્ય એક બીજા સામસામા વાદી પ્રતિવાદી બનીને માત્ર શીખવાને અર્થે જે વાતચીત કરે તે વાદ.

જલ્પ—એટલે માત્ર વિજય મેળવવાને જ કરવામાં આવતો છલાદિયુક્ત શાસ્ત્રાર્થ.

વિતંડા[23]—એટલે બકવાદ અર્થાત્ સામા પ્રતિવાદીના મંતવ્ય વિષે કાંઇ ન કહેતાં જેમ ફાવે તેમ માત્ર પોતાનો જ કક્કો ખરો કરવો.

---

૨૦. 'જેવું એ રસોડું છે તેવું આ ભોંયરું છે' એવી વાકય-રચના—એ ઉપનય.

૨૧. 'એ ભોંયરું રસોડા જેવું હોવાથી જ રસોડાની પેઠે એમાં પણ દેવતા છે' એવી વાકયની ગોઠવણ—એ નિગમ.

૨૨. ૧૪ મા ટિપ્પણમાં જણાવ્યા પ્રમાણે સંશય થયા પછી એવો જે વિચાર કરવામાં આવે કે, 'ત્યાં તો પક્ષીઓનાં ટોળાં ઊડે છે, જંગલ જેવું ઉજ્જડ દેખાય છે અને સંધ્યા વખત પણ થઇ ગયો છે માટે માણસ ન હોવો જોઇએ—ઝાડનું ઠુંઠું હોવું જોઇએ' એનું નામ તર્ક.

૨૩. 'વિતંડા' શબ્દનો ભાવ તો પ્રસિદ્ધ છે. કોઇને શંકા થાય કે—મહર્ષિ ગૌતમે 'વિતંડા'ને પણ પ્રમેયમાં ગણાવી છે તેનું શું કારણ?

હેત્વાભાસ[૨૪]—જે વાસ્તવિક રીતે 'હેતુ' ન હોય પણ ફક્ત હેતુ જેવો ભાસતો–દેખાતો હોય અર્થાત્ પોતાની વાતને ખરી કરવા માટે જે સાચા જેવા પણ વસ્તુતઃ ખોટા હેતુઓ આપવા તે હેત્વાભાસ.

છલ[૨૫]—સાંભળનાર વાદી સાંભળતાં જ મૂંઝવણમાં પડે એવું અનેકાર્થી ભાષણ–વાક્છળ.

તેના ઉત્તરમાં જણાવવાનું કે–'વિતંડા' કાંઇ મોક્ષાંગ નથી–એ તો વાદાંગ એટલે શાસ્ત્રાર્થનું અંગ છે. ફક્ત સંપ્રદાયની માન્યતાને સુરક્ષિત રાખવા અને સમય આવ્યે સંપ્રદાયના વાદીની આબરૂને જાળવવા 'વિતંડા'-નો પ્રયોગ કરવામાં આવે છે. 'વિતંડા'ને કાંટાની વાડ જેવી ગણવામાં આવેલી છે. કહ્યું છે કે–"**तत्त्वाध्यवसायसंरक्षणार्थं जल्प–वितण्डे बीजप्ररोहसंरक्षणार्थं कण्टकशाखावारणवत्**" અર્થાત્ "જેમ બીજાંકુરને સાચવવા માટે તેની ફરતી કાંટાની વાડ કરવી પડે છે તેમ તત્ત્વના અધ્યવસાયને સુરક્ષિત રાખવા માટે જલ્પ અને વિતંડાનો ઉપયોગ કરવાનો છે." કોઇ વૈદાંતિક પ્રખર તાર્કિક વાદીની સામે જ્યારે કોઇ જૈનવાદી ઊભો થાય ત્યારે તે પોતાના સંપ્રદાયની અને પોતાની આબરૂને બચાવવા માટે આ 'વિતંડા'નો ઉપયોગ કરે તો તેમાં કાંઇ નવાઈ નથી. 'વિતંડા' વાદશક્તિને ખીલવવામાં નિમિત્ત હોઇને પણ શાસ્ત્રાર્થરસિકોને માટે ઉપયોગી ગણાય અને એ માટે જ તે વાદનું અંગ પણ લેખાય.

૨૪. જેમકે, બ્રાહ્મણ પ્રવાહી, પીણાં પીએ છે તો દારુ પણ દૂધની પેઠે પ્રવાહી છે, માટે બ્રાહ્મણે પણ દારુ પીવો જોઇએ. અહીં 'દારુ પીવામાં જે 'પ્રવાહીપણું' હેતુ તરીકે જણાવ્યું છે તે' હેત્વાભાસ છે.

૨૫. જેમકે 'આ કૂવો નવોદક છે' આ વાક્યમાં 'નવોદક' શબ્દ દ્વિઅર્થી છે એટલે 'નવ પ્રકારના પાણીવાળો' અથવા 'નવી જાતના પાણીવાળો', બીજું; 'દીવા–નથી દરબારમાં છે અંધારું ઘોર' આ

જાતિઃ—એટલે બીજાની વાતને ખોટી પાડવા માટે જે સાચાં જેવાં પણ વસ્તુતઃ ખોટાં દૂષણો લગાડવાં તે જાતિ—એનું બીજું નામ દૂષણાભાસ[૨૬].

નિગ્રહસ્થાનઃ—પ્રતિવાદીને નિગૃહીત કરવા માટે એટલે બોલતો અટકાવવા માટે વા ફસાવવા માટે જે ભાષા—પ્રયોગ કરવામાં આવે તે નિગ્રહસ્થાન[૨૭]—એ નિગ્રહસ્થાનના ઘણા ભેદ છે.

વાક્યમાં પણ ' દીવા—નથી ' શબ્દના બે અર્થ છેઃ એટલે એક તો ' દીવા નથી ' અને બીજો ' દીવાનથી '—દીવાનને લીધે. ત્રીજુંઃ 'ભૂતલોપકારી' એટલે ભૂતલ—ઉપકારી—ભૂતલમાં ઉપકાર કરનાર અથવા ભૂત—લોપકારી એટલે ભૂતોનો—જીવોનો, લોપ એટલે નાશ અને કારી એટલે કરનાર અર્થાત્ હિંસક. એ પ્રકારની બોલવાની રીત તે ' છળ ' કહેવાય.

૨૬. જેમકે, કોઇ એમ કહે કે, ' ઘડાની પેઠે શબ્દને કરવામાં—રચવામાં—આવે છે, માટે તે (શબ્દ) અનિત્ય છે ' તો બીજો એમાં દૂષણ ભાસ(જાતિ)ને લગાડે છે કે, જો ઘડો અને શબ્દ બન્ને સરખા હોય તો શબ્દ પણ ઘડાની પેઠે આંખે દેખાવો જોઇએ અથવા ઘડો કાનેથી સંભળાતો નથી તેમ શબ્દ પણ કાને ન સંભળાવો જોઇએ. આ જાતના દૂષણાભાસો તે ' જાતિ ' કહેવાય. એ ' જાતિ 'ના ચોવીશ પ્રકાર છે, એ તે તે તર્કશાસ્ત્રથી જાણી લેવા.

૨૭. જેમકે, કોઇ એમ કહે કે, ' ઘડાની પેઠે શબ્દ, ઇંદ્રિયદ્વારા જાણી શકાય છે માટે તે (શબ્દ) અનિત્ય છે ' તો એમ બોલનાર વાદીનો નિગ્રહ કરવાને સામો માણસ એમ કહે કે, ' ઇંદ્રિયદ્વારા તો સામાન્ય પણ જાણી શકાય છે અને તે તો અનિત્ય નથી—નિત્ય છે તેમ જ ઇંદ્રિયદ્વારા જણાતો ઘડો પણ નિત્ય હોવો જોઇએ ' આ સાંભળીને કદાચ વાદી ઉતાવળો થઇને એમ કહી દે કે, ' ભલે ઘડો પણ નિત્ય હોય—એમાં શું ' તો એ ઉતાવળા થએલા વાદીનો જ અહીં નિગ્રહ થયો

ગણાય, કારણ કે, એણે (વાદીએ) ઘડાનું ઉદાહરણ દઇને શબ્દની અનિત્યતાને સાબિત કરવા માટે જે પ્રતિજ્ઞા કરી હતી તે (ઘડો નિત્ય થવાથી) તદ્દન ખોટી પડી જાય છે. આ જાતની આંટીઘુંટીવાળી વાકય-રચનાને જ ‘ નિગ્રહસ્થાન ’ કહેવામાં આવે છે.

૨૮. સાંખ્યદર્શનને અનુસરનારા સંન્યાસીઓનો વેષ અને આચાર આ પ્રમાણે છે: “ એઓ ત્રિદંડી કે એકદંડી હોય છે, અધોવસ્ત્રમાં માત્ર કૌપીનને પહેરે છે, પહેરવાનું વસ્ત્ર ગેરૂઆ રંગનું રાખે છે. કેટલાક ચોટલી-વાળા હોય છે, કેટલાક જટાધારી હોય છે અને કેટલાક ક્ષુરમુંડ હોય છે. આસનમાં મૃગચર્મનો ઉપયોગ કરે છે, બ્રાહ્મણને ઘરે ભોજન લે છે, કેટલાક માત્ર પાંચ કોળિયા ઉપર રહે છે અને એ પરિવ્રાજકો બાર અક્ષરનો જાપ કરે છે. તેઓને નમસ્કાર કરનારા ભક્તો ‘ **ॐ नमो नारायणाय** ’ એમ બોલે છે અને તેઓ (પરિવ્રાજકો) સામું ફકત ‘**नारायणाय नमः**’ એમ કહે છે. જૈન સાધુઓની પેઠે તેઓ પણ બોલતી વખતે મુખવસ્ત્રિકા રાખે છે. એઓની એ મુખવસ્ત્રિકા કપડાની નથી હોતી પણ લાકડાની હોય છે. મહાભારતમાં એ મુખવસ્ત્રિકાને ‘ બીટા ’ કહેવામાં આવી છે.

“ ‘बीटा’ इति भारते ख्याता दारवी मुखवस्त्रिका ।
दयानिमित्तं भूतानां मुखनिःश्वासरोधिका ” ॥ ३५ ॥

એઓ પોતે જીવદયા નિમિત્તે પાણી ગળવાનું ગલણું રાખે છે અને પોતાના અનુયાયીઓને પણ સમજાવે છે કે—

“ षट्त्रिंशदङ्गुलायामं विंशत्यङ्गुलविस्तृतम् ।
दृढं गलनकं कुर्याद् भूयो जीवान् विशोधयेत् ॥ ३८ ॥
म्रियन्ते मिष्टतोयेन पूतराः क्षारसंभवाः ।
क्षारतोयेन तु परे न कुर्यात् संकरं ततः ॥ ३९ ॥

સાંખ્યોના બે ભેદ છેઃ કેટલાક સાંખ્યો નિરીશ્વર[૨૯] છે અને કેટલાક સાંખ્યો[૩૦] સેશ્વર છે. એ બન્ને પ્રકારના પણ સાંખ્યો આ પચીશ તત્ત્વોને માને છે.

लूतास्यतन्तुगलितैकबिन्दौ सन्ति जन्तवः ।
सूक्ष्मा भ्रमरमानास्ते नैव मान्ति त्रिविष्टपे " ॥ ४० ॥

અર્થાત્ "દરેક માણસે પાણી ગળવા માટે મજબૂત ગલણું રાખવું જોઇએ અને તે છત્રીશ આંગળ લાંબું અને વીશ આંગળ પહોળું હોવું જોઇએ—એ ગલણાદ્વારા જલજીવોને વિશેષ કાળજીપૂર્વક શોધવા જોઇએ. (૩૮) મીઠા પાણીની સાથે ખારા પાણીનો અને ખારા પાણીની સાથે મીઠા પાણીનો ભેળસેળ ન કરવો જોઈએ. એમ કરવાથી તે તે પાણીના પૂરાઓ મરી જાય છે. (૩૯.) કરોળીઆની જાળમાંથી પડતા એક પાણીના બિંદુમાં એટલા બધા જીવો હોય છે કે—જો તેઓ ભમરાનું રૂપ લે તો ત્રણ લોકમાં પણ માય નહિ." (૪૦.) નિરીશ્વર સાંખ્યો નારાયણને દેવરૂપ માને છે. સાંખ્ય આચાર્યોનાં નામો સાથે 'ચૈતન્ય' વગેરે શબ્દો જોડાએલા રહે છે—એઓ ભગવાન્ વિષ્ણુના પ્રતિષ્ઠાપક હોય છે. સાંખ્યોનું બીજું નામ—પારમર્ષ (પરમઋષિપ્રણીત) પણ છે. એઓની વધારે વસ્તી બનારસમાં છે. એઓ ધર્મને નામે કોઇ પ્રકારની હિંસાને માનતા નથી અર્થાત્ એઓ અર્ચિર્માર્ગાનુયાયીઓ છે."

(ષડ્દર્શન સમુ૦ ટીકા અને રાજશેખરનો ષડ્દર્શન૦)

૨૯. 'નિરીશ્વર' એટલે 'આત્માથી જુદો કોઈ એક બીજો ઈશ્વર છે' એમ નહિ માનનારા અર્થાત્ પ્રકૃતિથી છૂટા થએલા અને સ્વરૂપસ્થિત આત્મા માત્ર ઇશ્વર છે એમ માનનારા.

૩૦. 'સેશ્વર' 'એટલે કોઇ એક જુદો ઇશ્વર—જે મનુષ્યમાત્રને ધ્યેયરૂપ છે' એમ માનનારા. આ પૃથક્—ઈશ્વરવાદી સાંખ્યો પણ તર્કની દૃષ્ટિએ ઇશ્વરને સૃષ્ટિના કર્તા તરીકે નથી સ્વીકારતા. 'યોગશાસ્ત્ર'ના પ્રણેતા

પ્રકૃતિ—અથવા પ્રધાન વા અવ્યક્ત[31]

સત્ત્વગુણ, રજોગુણ અને તમોગુણ–એ ત્રણેની જે સમાન સ્થિતિ તેનું નામ પ્રકૃતિ.

બુદ્ધિ—અથવા મહાન્–એટલે જણાતા પદાર્થોને લગતું ' આ અમુક જ ' એવું નિશ્ચયરૂપ જ્ઞાન તે બુદ્ધિ, આ બુદ્ધિનો જન્મ પૂર્વોક્ત પ્રકૃતિથી થાય છે.

અહંકાર—એટલે ' હું સુંદર છું ' ' હું દેખાવડો છું ' એવું અભિમાન. આ અહંકાર, તે બુદ્ધિમાંથી જન્મે છે અને અહંકારમાંથી આ સોળનો જથ્થાનો આવિર્ભાવ થાય છે.

પાંચઇંદ્રિયોઃ—સ્પર્શન, રસન, ઘ્રાણ, ચક્ષુ અને શ્રોત્ર–એ પાંચ જ્ઞાનેંદ્રિયો.

પાંચ કર્મ-ઈંદ્રિયો—ગુદા, ઉપસ્થ, વાણી, હાથ અને પગ–એ પાંચ ક્રિયા–ઇંદ્રિયો.

પાંચ તન્માત્રા[32]—રૂપમાત્રા, રસમાત્રા, ગંધમાત્રા, શબ્દમાત્રા અને સ્પર્શમાત્રા.

ભગવાન પતંજલિ અને તેમના અનુયાયીઓ આ સેશ્વર સાંખ્યોમાં ગણી શકાય ખરા.

૩૧. 'અવ્યક્ત' એટલે કળી શકાય નહિ તેવું. પ્રકૃતિનું આ નામ ખરેખર સાર્થક છે, કારણ કે–એનો સ્વભાવ કળી શકાતો જ નથી અને મનુષ્યો એમાં જ મૂંઝાયા કરે છે.

૩૨. ' પરમાણુ ' શબ્દોનો ભાવ ' તન્માત્રા ' શબ્દથી સૂચવી શકાય છે. જૈનદર્શનમાં ' પરમાણુ ' શબ્દ ઉપરાંત એક એવા જ ભાવવાળો ' વર્ગણા ' શબ્દ પણ આવે છે. 'પ્રદેશ' શબ્દને પણ 'પરમાણુ'ના અર્થમાં જૈનભાષામાં વાપરવામાં આવે છે પણ તે, અવિભક્ત પરમાણુને

મન—એ જ્ઞાનેંદ્રિય પણ છે અને કર્મેન્દ્રિય પણ છે.

પાંચ મહાભૂત—ઉપર્યુક્ત તે તે તન્માત્રાઓમાંથી તેજ, પાણી, પૃથિવી, આકાશ અને વાયુ–એ મહાભૂતો થાય છે–એ રીતે એ ચોવીશ તત્ત્વો થયાં.

પુરુષ—એ પચ્ચીશમું તત્ત્વ છે, પુરુષ અકર્તા છે, સત્ત્વ, રજ, તમોગુણ રહિત છે, અનુભવ કરનારો છે, નિત્ય છે અને ચિન્મય છે.

જે રીતે આંધળા માણસને ખંભે લંગડો માણસ બેસે એટલે લંગડો કહે તેમ આંધળો ચાલે અને એમ એ બન્નેનો પરસ્પર વ્યવહાર થાય તે રીતે પ્રકૃતિ અને પુરુષનો પરસ્પર સંબંધ છે.

મોક્ષ—પોતાના સહજ સ્વરૂપનું ભાન થવાથી પ્રકૃતિનો વિયોગ થયે જે સ્થિતિ થાય તે મોક્ષ,

પ્રમાણ—ત્રણ છેઃ પ્રત્યક્ષ, અનુમાન અને શબ્દ.

૪. જૈનદર્શન[૩૩]

જૈનમતમાં મુખ્ય દેવતા 'જિન' છે—જે રાગ, દ્વેષ, મોહ અને માનથી સર્વથા રહિત છે, સર્વજ્ઞ છે, સદ્‌ભૂતવાદી છે અને બધાં કર્મોનો ક્ષય કરીને પરમપદને પામેલો છે.

તત્ત્વો નવ છેઃ જીવ, અજીવ, પુણ્ય, પાપ, આશ્રવ, સંવર, બંધ, નિર્જરા અને મોક્ષ.

એટલે કોઈ જથ્થામાં રહેલા પરમાણુને જ સૂચવે છે અર્થાત્ જૈનભાષામાં એકલા છૂટા 'પરમાણુ'ને 'પ્રદેશ' શબ્દથી સૂચવી શકાય નહીં જ.

૩૩. 'જૈનદર્શન'ને અનુસરનારા સાધુઓના ભેદ, આચાર અને વેષ સંબંધે જૈન દર્શનમાં જણાવવામાં આવેલું છે. એમાં એક બીજા જૈન સંપ્રદાયના આચાર અને વેષ વિષે વિશેષ લખવામાં નથી આવ્યું, કારણ કે એ સંપ્રદાય ગુણરત્નસૂરિની હયાતીમાં ન હતો. એ સંપ્રદાયનું નામ 'શ્વેતાંબર સ્થાનકવાસી' સંપ્રદાય છે. એને અનુ-

જીવ—શુભ અને અશુભ કર્મોનો કર્તા છે, તેનાં ફળોનો ભોગવનાર છે, જ્ઞાની છે, પરિણમનશીલ છે અને ચેતનારૂપ છે.

અજીવ—જીવથી વિપરીત છે એટલે જડ છે.

પુણ્ય—એટલે સત્કર્મનાં પુદ્‌ગલો.

પાપ—એટલે અસત્કર્મનાં પુદ્‌ગલો.

આશ્રવ—એટલે મિથ્યાત્વ,[૩૪] અવિરતિ,[૩૫] વિષયો અને કષાયો યુક્ત ક્રિયા (મનની ક્રિયા, વચનની ક્રિયા કે શરીરની ક્રિયા.)

સંવર—એટલે આસ્રવનો અટકાવ.

બંધ—એટલે જીવ અને કર્મનો એક બીજાનો સંબંધ.

નિર્જરા—એટલે બંધાએલાં કર્મોનો નાશ થવો.

મોક્ષ—એટલે શરીર, કર્મો અને જન્મ વગેરેથી સર્વથા રહિતપણું પ્રમાણ બે છેઃ પ્રત્યક્ષ અને પરોક્ષ.

પ્રત્યક્ષ—એટલે અપરોક્ષપણે અર્થોને ગ્રહણ કરનારું જ્ઞાન.

પરોક્ષ—એટલે પરોક્ષપણે અર્થોને ગ્રહણ કરનારું જ્ઞાન.

સરનારા સાધુઓના વેષમાં ' તેઓ નિરંતર પોતાના મુખ ઉપર આડું કે ઊભું મુખવસ્ત્ર બાંધી રાખે છે ' એ ખાસ વિશેષતા છે. એ સંપ્રદાયના સાધુઓ કે ઉપાસકો ધ્યાન કે ઇશ્વર સ્મરણ કરતી વખતે ' મૂર્તિ 'ને આલંબન રૂપે લેતા જ નથી. આ સંપ્રદાયમાં પણ પેટાભેદો અનેક છે.

૩૪. ' દેહાધ્યાસનું ' નામ મિથ્યાત્વ છે–' દેહાધ્યાસ ' એટલે આત્માથી જુદા દેહ અને તે સિવાયના બીજા બીજા પદાર્થોમાં પોતાપણાની માન્યતા. આ માન્યતા તદ્દન ખોટી હોવાથી તેનું ' મિથ્યાત્વ ' નામ યથાર્થ છે.

૩૫. એ દેહાધ્યાસવાળી પ્રવૃત્તિથી બીલકુલ વિરામ ન લેવો અને એ જ પ્રવૃત્તિનું ચાલુ રહેવું તે અવિરતિ–વિરતિ–વિરામ–નહિ.

પ્રમેય—એટલે પ્રમાણદ્વારા જણાય તે-પદાર્થ.

—પદાર્થ માત્ર અનંત ધર્મ સહિત છે. તે જ સત્ પદાર્થ હોઈ શકે છે જે ઉત્પાદ, વિનાશ અને સ્થિરતા-એ ત્રણે ધર્મોનો આધાર હોય.

૫. વૈશેષિક દર્શન.[૩૬]

આ દર્શનમાં તત્ત્વો છ છેઃ દ્રવ્ય, ગુણ, કર્મ, સામાન્ય, વિશેષ અને સમવાય.

દ્રવ્ય—નવ છેઃ પૃથ્વી, પાણી, તેજ, વાયુ, આકાશ, કાલ, દિશા, આત્મા અને મન.

ગુણ—પચ્ચીશ છેઃ સ્પર્શ, રસ, રૂપ, ગંધ, શબ્દ, સંખ્યા, સંયોગ, વિભાગ, પરિમાણ, પૃથક્ત્વ, પરત્વ, અપરત્વ, બુદ્ધિ, સુખ, દુઃખ, ઇચ્છા, ધર્મ, અધર્મ, પ્રયત્ન, સંસ્કાર, દ્વેષ, સ્નેહ, ગુરુત્વ, દ્રવત્વ અને વેગ.

કર્મ[૩૭]—પાંચ છેઃ ઉત્ક્ષેપણ, અવક્ષેપણ, આકુંચન, પ્રસારણ અને ગમન.

સામાન્ય—બે છેઃ પરસામાન્ય[૩૮] અને અપરસામાન્ય.

---

૩૬. આ દર્શનનું બીજું નામ 'પાશુપત' કે 'કાણાદ' દર્શન પણ છે. આ દર્શનને અનુસરનારા સાધુઓના વેષ અને આચાર સંબંધે 'નૈયાયિક દર્શન' ઉપરના ટિપ્પણ પ્રમાણે સમજી લેવાનું છે.

૩૭. 'કર્મ' શબ્દ અહીં 'ક્રિયા' ને સૂચવે છેઃ ઉપર જણાવેલાં પાંચ કર્મોમાં સંસારની ક્રિયામાત્રનો સમાવેશ થઈ શકે છે. ઉત્ક્ષેપણ-ઊંચે ફેંકવું, અવક્ષેપણ-નીચે ફેંકવું, આકુંચન-સંકોચાવું, પ્રસારણ-ફેલાવું અને ગમન-ગતિ કરવી-ગમે તે રીતની ગતિ કરવી. વધુ વિચાર કરતાં તો 'ગતિ'ના અર્થમાં જ બધી ક્રિયાઓ સમાઈ જાય છે.

૩૮. વસ્તુ માત્રનો જે 'સત્તા' ધર્મ તે પરસામાન્ય અને 'દ્રવ્યસત્તા' 'ગુણસત્તા' વગેરે જે વિશિષ્ટ સત્તા તે અપરસામાન્ય-વધારે વ્યાપક સત્તા તે પરસામાન્ય અને અલ્પવ્યાપક સત્તા તે અપરસામાન્ય.

વિશેષ[૩૯]—એટલે બીજાથી વિશેષતા જણાવનારું નિશાન-આ નિશાન નિત્ય પદાર્થોમાં રહેનારું છે.

સમવાય—એટલે જે બે વસ્તુ-એક બીજા વિના ન રહી શકે એવી હોય-તેઓનો પરસ્પરનો સંબંધ તે સમવાય.[૪૦]

પ્રમાણ—બે છેઃ પ્રત્યક્ષ અને અનુમાન.

૬. જૈમિનીયદર્શન[૪૧]—(પૂર્વમીમાંસા):

'સામાન્ય' એટલે સરખાઈ અને 'પર' એટલે મુખ્ય અથવા સૌથી વધારે પરમ. પદાર્થોની પરસ્પર સરખામણી કરતાં જે સરખાઇ સૌથી વધારે જણાતી હોય-એટલે જે સરખાઈ સૌ પદાર્થમાં ઘટી શકતી હોય-તે 'પરસામાન્ય' અને તે સિવાયનું અપરસામાન્ય.

૩૯. સરખા આકારવાળા, સરખા ગુણવાળા અને સરખી ક્રિયાવાળા પરમાણુઓમાં તથા મુક્ત આત્માઓમાં આ વિશેષને લીધે તેઓની પરસ્પરની વિલક્ષણતા જણાઈ આવે છે.

૪૦. જેમ કે વસ્તુ અને તેના રૂપનો સંબંધ, માણસ અને તેના મનુષ્યપણાનો સંબંધ વગેરેઃ રૂપ કે વસ્તુ અથવા મનુષ્ય કે મનુષ્યપણું એ બન્ને એવાં છે કે-જે એક બીજા વિના કદી પણ ન જ રહી શકે.

૪૧. આ દર્શનનું બીજું નામ 'મીમાંસક મત' પણ છે. આ દર્શનને અનુસરનારા સાધુઓના વેષાદિ સંબંધે 'સાંખ્યદર્શન' ઉપરનું ટિપ્પણ જોઇ લેવું. આ લોકો પણ એકદંડી કે ત્રિદંડી હોય છે. એના બે પ્રકાર છેઃ એક બ્રહ્મમીમાંસક અને બીજા કર્મમીમાંસક. જેઓ ભટ્ટ અને પ્રભાકરના અનુયાયીઓ છે તેઓ કર્મમીમાંસક છે અને વેદાન્તીઓને બ્રહ્મમીમાંસક કહેવામાં આવે છે. મીમાંસક—સાધુઓ ગેરુઆ રંગનું વસ્ત્ર પહેરે છે, હાથમાં કમંડલુ રાખે છે, મૃગચર્મ ઉપર બેસે છે અને માથે મુંડિત હોય છે. એઓ પોતાના ગુરુ તરીકે 'વેદ'ને જ માને છે—

આ દર્શન કોઇ સર્વજ્ઞની હયાતી સ્વીકારતું નથી અને ' સર્વજ્ઞ '-ને સ્થાને વેદોને જ સ્થાપે છે–" વેદો નિત્ય છે અને અપૌરુષેય છે "–એમ માને છે.

સૌથી પ્રથમ વેદોને ભણવાની ભલામણ કરવામાં આવે છે અને વેદનાં પ્રેરણા–સૂચક વાકયોને ધર્માચારનાં સૂત્રો ગણવામાં આવે છે.

એ સિવાય બીજા કોઇને ગુરુ કે સર્વજ્ઞ માનતા નથી. તેઓ જનોઇને પખાળીને પાણીનું આચમન ત્રણ વાર લે છે. મીમાંસકો ' બ્રાહ્મણો 'જ હોય છે–એઓ શૂદ્રોનું અન્ન લેતા નથી. ભટ્ટના મતમાં અને પ્રભાકરના મતમાં પણ પ્રમાણ–ભેદ છે. પૂર્વમીમાંસાને માનનારા મીમાંસકો કુકર્મો કરતા નથી, યજનાદિ ષટ્કર્મોને કરે છે, બ્રહ્મસૂત્ર રાખે છે, ગૃહસ્થાશ્રમી હોય છે અને શૂદ્રોને ત્યાં અન્ન લેતા નથી. ઉત્તરમીમાંસાને માનનારા મીમાંસકો અદ્વૈતને જ માને છે. તેઓ પણ ' બ્રાહ્મણો ' જ હોય છે. તેઓના નામની પાછળ ' ભગવત્ ' શબ્દ યોજાએલો રહે છે અને તેઓ ચાર પ્રકારના છેઃ કુટીચર, બહૂદક, હંસ અને પરમહંસ.

કુટીચરઃ મઠમાં રહે છે, શિખાને રાખે છે, બ્રહ્મસૂત્ર પહેરે છે, ત્રિદંડી હોય છે, યજમાનને ત્યાં ભોજનાદિ લે છે અને એકાદ વાર પોતાના પુત્રને ત્યાં પણ જમે છે.

બહૂદકઃ નદીકાંઠે રહે છે, સ્નાન કરે છે, બ્રાહ્મણના ઘરનું પણ નીરસ ભોજન લે છે અને ' વિષ્ણુ 'નો જાપ જપે છે તથા વેષ તો કુટીચરની જેવો જ રાખે છે.

હંસઃ બ્રહ્મસૂત્ર અને શિખાને રાખતો નથી, કષાયેલું વસ્ત્ર પહેરે છે, દંડને રાખે છે, ગામડામાં એક રાત અને નગરમાં ત્રણ રાત રહે છે, જ્યારે ધૂમાડો નીકળતો બંધ થઈ જાય અને દેવતા ઓલવાઈ જાય તે સમયે બ્રાહ્મણોને ઘરે ભિક્ષાવૃત્તિ કરે છે, તપ કરે છે અને સર્વત્ર પ્રવાસ કર્યા કરે છે.

પ્રમાણ છ છે:—પ્રત્યક્ષ, અનુમાન, શબ્દ, ઉપમા, અર્થાપત્તિ અને અભાવ.

અથવા—

૬. લોકાયત દર્શન.[૪૨]

દેવ નથી, ધર્મ નથી અને અધર્મ નથી.

જેટલો ઇંદ્રિયગોચર છે તેટલો જ લોક છે: પૃથ્વી, પાણી, તેજ અને વાયુ એ ચાર ભૂતો છે.

પરમહંસ: જ્યારે હંસ જ આત્મજ્ઞાની થાય છે ત્યારે પરમહંસ કહેવાય છે. એ ગમે તેને ત્યાં ભોજન લઈ શકે છે, દંડ રાખવાનો એને નિયમ નથી હોતો અને એ વેદાંતનું જ ધ્યાન કર્યા કરે છે.

આ ચારે પ્રકારમાં ઉત્તરોત્તર પ્રકારની ઉત્તમતા છે:—(ષડ્દર્શન-સમુચ્ચય ટીકા તથા રાજ૦ ષ૦દ૦સ૦)

૪૨. 'લોકાયત' (લોક+આયત) અર્થાત્ લોકમાં વિસ્તૃત. ઉપર લખેલી હકીકત સિવાય આ દર્શન સંબંધે વિશેષ પરિચય મળી શકયો નથી તો પણ વિચાર કરતાં એટલું તો સૂઝે છે કે—નીતિપ્રધાન અને ધર્મપરાયણ આ આર્યદેશમાં (ભારતવર્ષમાં) પ્રાચીન સમયે પ્રાદુર્ભૂત થએલો આ મત હિંસાનું, જૂઠાણાનું, ચોરીનું, વ્યભિચારનું અને **ऋणं कृत्वा घृतं पिबेत्** નું જ સમર્થન કરી જીવન-વિકાસનો માર્ગ બતાવતો હોય એમ મારા તો માનવામાં આવતું નથી. આ દર્શન સંબંધે વિશેષ હકીકત મળી શકતી જ નથી તેથી વિશેષ શું કહેવાય? પરમ યોગી શ્રીઆનંદઘનજી મહારાજ આ મત વિષે જણાવતાં કહે છે કે—

" લોકાયતિક કૂખ જિનવરની, અંશ-વિચાર જો કીજે;
તત્ત્વ-વિચાર સુધારસ ધારા, ગુરુગમ વિણ કેમ પીજે."

૫૦-શ્રીનમિનાથજીનું સ્તવન, ગા૦૪

પ્રમાણુ—એક પ્રત્યક્ષ. [પ્રમાણુ માત્ર પ્રત્યક્ષપૂર્વક હોવાથી બધાં પ્રમાણોનો સમાવેશ એકલા પ્રત્યક્ષ પ્રમાણુમાં પણ થઈ શકે છે; જેમ ૬૪ પૈસાનો સમાવેશ રૂપિયામાં થાય છે તેમ.]

આ ઉપલા પદ્યમાં આ મતને ' શ્રીજિનની કુક્ષિની ઉપમા આપેલી છે ' એ ઉપરથી બીજું તો નહિ પણ ' સાપેક્ષ રીતે જેમ શરીરમાં કુક્ષિની ઉપયોગિતા જણાય છે તેમ આ મતની પણ એવી કોઈ ઉપયોગિતા હોવી જોઇએ '—એમ અટકળી શકાય. મારી પાસે (રા૦ મા૦ ઘે૦ વાળી) અર્થની ચોપડી છે છતાં આ પદ્યનો વિશેષ સ્ફુટ આશય હું સમજી નથી શકયો. આ મત સંબંધે ટીકાકાર શ્રીગુણરત્નસૂરિજી જણાવે છે કે—" કાપાલિક યોગિઓ આ મતના સાધુઓ છે, તેઓ શરીરે રાખ ચોળે છે—બ્રાહ્મણથી અંત્યજ સુધીની કોઈ પણ જાતના હોય છે, મદ્ય, માંસ ખાય છે, વ્યભિચાર પણ સેવે છે અને વર્ષે વર્ષે કોઇ પણ દિવસે ભેગા થઇને સ્ત્રીક્રીડા કરે છે. " આ ઉલ્લેખ વામમાર્ગીઓને વા કુંડીમાર્ગીઓને બરાબર બંધ બેસે છે.

યાકિનીમહત્તરાસૂનુ આચાર્યશ્રી હરિભદ્રસૂરિશ્વરકૃત
"ષડ્દર્શનસમુચ્ચય"માંથી શ્રી ગુણરત્નસૂરિની ટીકાવાળું

જૈનદર્શન

શ્વેતાંબર મુનિઓના વેષ અને આચાર—

જૈન સંપ્રદાયને માનનારા બે પ્રકારના છે:—શ્વેતાંબર અને દિગંબર. શ્વેતાંબરોનો વેષ અને આચાર આ પ્રમાણે છે. શ્વેતાંબર સાધુઓ પોતાની પાસે રજોહરણ (ઓઘો) અને મુહપત્તિ રાખે છે. હજામત ન કરાવતાં હાથવતી જ દાઢી અને મૂછ તથા માથાના વાળને ખેંચી કાઢે છે—એ તેઓનું મુખ્ય નિશાન છે. તેઓ નીચેના કપડા તરીકે ચોળપટ્ટ પહેરે છે, ઉપરના કપડા તરીકે કપડો ઓઢે છે અને માથે કશું ય પહેરતા નથી—એ તેઓનો વેષ છે. માર્ગે ચાલતાં, ઊઠતાં કે બેસતાં કોઇ પણ જીવને જરાય દુઃખ ન થાય તેવું તેઓ લક્ષ્ય રાખે છે—ચાલતી વખતે ધૂંસરાપ્રમાણ માર્ગ ઉપર સ્થિર દૃષ્ટિ રાખીને તેઓ ચાલે છે. બોલવામાં, આહારને મેળવવામાં, વસ્તુઓ લેવા—મૂકવામાં અને ખરચુ-પાણી કરવામાં પણ તેઓ એક પણ જીવને જરાય ત્રાસ ન થાય તેવી કાળજી રાખે છે. મનને, તનને અને વચનને દાબમાં રાખે છે. મન, વચન અને કાયાથી હિંસા કરતા નથી, કરાવતા નથી અને કરવામાં અનુમતિ પણ દેતા નથી. બધે ઠેકાણે અને હમેશાં સાચું બોલે છે. કોઇનું અણદીધું કાંઇ પણ કયારે ય લેતા નથી. નિત્ય મન, વચન અને કાયાએ કરી બ્રહ્મચર્યને પાળે છે. કોઇ પ્રકારની ધર્મ—સામગ્રીમાં પણ મૂર્ચ્છા—મારાપણું—રાખતા નથી, એ તેઓનાં પાંચ યામ કે મહાવ્રત છે. ક્રોધ, માન,

માયા અને લોભને પરિહરવામાં ઉજમાળ રહે છે. ઇંદ્રિયોને દમ્યા કરે છે. ગાંઠે કાંઇ રાખતા નથી. ભમરાની પેઠે ભમી ભમીને દોષ વિનાના આહારને માગી લાવે છેઃ ફક્ત શુદ્ધ સંયમ પળાય એવા જ એક આશયથી આહાર લે છે, વસ્ત્ર પહેરે છે અને પાત્ર પણ રાખે છે. જ્યારે તેઓને કોઇ પ્રણામ કરે ત્યારે તેઓ આશીર્વાદ આપતાં '**ધર્મલાભ**' કહે છે, એ પ્રકારનો આચાર શ્વેતાંબર મુનિઓનો છે.

દિગંબર મુનિઓનો વેષ અને આચાર—

દિગંબરોના ચાર પ્રકાર છેઃ—કાષ્ઠાસંઘ, મૂલસંઘ, માથુરસંઘ અને ગોપ્યસંઘ. એ બધા ય (ચાર) તદ્દન નગ્ન (નાગા) રહે છે અને ખાવા પીવા માટે પાત્ર રાખતા નથી એટલે તેઓના હાથ જ તેઓનું પાત્ર છે—નગ્નપણું અને કરપાત્રપણું તેઓનું મુખ્ય નિશાન છે. એ ચારેમાં જે ફેરફાર છે તે આ પ્રમાણે છેઃ—કાષ્ઠાસંઘમાં રજોહરણને બદલે ચમરી ગાયના વાળની પીંછી વપરાય છે, મૂળ અને ગોપ્યસંઘમાં મોરપીંછ વપરાય છે અને માથુરસંઘમાં તો મૂળથી જ કોઈ પ્રકારની પીંછી રખાતી નથી—એ તેઓનો વેષ છે. એ બધા ય ભિક્ષા કરતી વખતે અને જમતી વખતે બત્રીશ અંતરાયોને તથા ચૌદ મળોને પરિહરે છે. એમાંના પ્રથમના ત્રણ સંઘના સાધુઓ આશીર્વાદ દેતાં 'ધર્મવૃદ્ધિ' કહે છે, સ્ત્રીશરીરવાળા આત્માની મુકિત માનતા નથી, કેવળજ્ઞાનવાળાઓને જમવાની જરૂર સ્વીકારતા નથી અને કપડાં પહેરનારા મુનિની મુક્તિનો નિષેધ કરે છે. ગોપ્ય સંઘવાળા સાધુઓ તો આશર્વાદ દેતાં 'ધર્મલાભ' કહે છે અને સ્ત્રીઓની મુકિત અને કેવળજ્ઞાનીઓને જમવાની જરૂર સ્વીકારે છે. એઓનું બીજું નામ 'યાપનીય' પણ છે.

એ સિવાયનો દિગંબરોનો આચાર, ગુરુતત્ત્વ અને દેવતત્ત્વ એ બધું ય શ્વેતાંબરોની સરખું છે. તેઓનાં શાસ્ત્રો અને તર્કગ્રંથોમાં પરસ્પર બીજો કોઈ ખાસ ભેદ જણાતો નથી.

દેવ—

જૈનમતમાં દેવનું સ્વરૂપ આ પ્રમાણે છેઃ—

રાગદ્વેષ વિનાનો, મહામોહને હણનારો, કેવળજ્ઞાન અને કેવળદર્શનવાળો, દેવ અને દાનવના ઈંદ્રથી પૂજાએલો, સત્ય તત્ત્વનો પ્રકાશ કરનાર અને સઘળાં કર્મોનો નાશ કરીને પરમ પદને પામેલો એવો જિનેંદ્ર, જૈનમતમાં દેવરૂપે મનાએલો છે. (૪૫—૪૬)

ઉપર જણાવેલા પ્રત્યેક વિશેષણનો વિગતવાર અર્થ આ પ્રમાણે છેઃ—

રાગદ્વેષ વિનાનો—

રાગ એટલે લોભ અને દંભ દ્વેષ એટલે ક્રોધ અને અભિમાન—એ બન્ને વિનાનો અર્થાત્ તદ્દન વીતરાગ.

મહામોહને હણનારો—

મોહ એટલે મોહનીય કર્મવશે થએલો એક પ્રકારનો આત્મવિકાર કે જે દ્વારા હિંસાને પણ ધર્મરૂપે જણાવનારા શાસ્ત્રને સુશાસ્ત્ર માની તેમાં કહેલી રીતોથી મુકિત અને શાંતિ મેળવવાનો વ્યામોહ થાય છે. ઉપર જણાવેલા રાગ, દ્વેષ અને મોહ એ ત્રણેને જીતવા વિશેષ દુષ્કર છે, એ જ સંસારના ફેરામાં મુખ્ય કારણ છે; માટે જ એને શાસ્ત્રમાં મુક્તિમાર્ગના રોકનાર કહ્યા છે. "જો એ ત્રણે ન હોત તો કોઇને દુઃખ કેમ થાત? સુખથી અચંબો કોણ પામત? અને મોક્ષને કોણ ન મેળવત? જિનેંદ્રદેવમાં રાગ, દ્વેષ અને મોહ—એમાંનું એક પણ નથી; કારણ કે રાગની નિશાની સ્ત્રીસંગ છે, દ્વેષની નિશાની હથિયારો છે અને મોહની નિશાની કુચારિત્ર અને કુશાસ્ત્રનું વિધાન છે" જિનેંદ્ર દેવમાં એમાંનું એક પણ નિશાન જણાતું નથી માટે જિનેંદ્ર દેવ જ રાગ, દ્વેષ અને મોહ વિનાના છે. આ વિશેષણોદ્વારા જિનેંદ્ર દેવનો અપાયાપગમ (અપાય એટલે

રાગ, દ્વેષ અને મેાહ. અપગમ એટલે દૂર થવું) નામનેા અતિશય સ્ફુટ થાય છે અને વીતરાગપણું પણ એમનું જ છે—એમ જણાવાય છે.

કેવળજ્ઞાન અને કેવળદર્શનવાળેા—

કેવળ એટલે બીજા કેાઇની અપેક્ષા વિનાનું અથવા પૂરેપૂરું. જેનું જ્ઞાન અને દર્શન કેાઇની અપેક્ષા વિનાનું અથવા પૂરેપૂરું છે, એમ જિનેંદ્ર દેવ, કેવળજ્ઞાન અને કેવળદર્શનદ્વારા હાથમાં રહેલા આમળાની પેઠે દ્રવ્યપર્યાયરૂપ આખા જગતની સ્થિતિને જાણે છે અને જુએ છે. આ વિશેષણમાં જે જ્ઞાનપદ પહેલું મૂક્યું છે અને દર્શનપદ બીજું મૂક્યું છે તેનું કારણ આ છે—છદ્મસ્થ મનુષ્યને પહેલું દર્શન અને પછી જ્ઞાન ઉપજે છે. કેવળજ્ઞાનીને આ પહેલું જ્ઞાન અને પછી દર્શન થાય છે; માટે જ અહીં પહેલું જ્ઞાન અને પછી દર્શન સૂચવ્યું છે. વસ્તુમાત્રના બે સ્વરૂપ છે. એક તદ્દન સામાન્ય અને બીજું વિશેષ. જે બેાધમાં વસ્તુનું સામાન્ય ભાન ગૌણ દેખાય અને વિશેષ સમજ મુખ્ય દેખાય તેનું નામ જ્ઞાન. અને જે બેાધમાં વસ્તુની વિશેષ સમજ ગૌણ દેખાય અને સામાન્ય સમજણ મુખ્ય દેખાય તેનું નામ દર્શન.

આ બીજા વિશેષણ દ્વારા જિનેંદ્ર દેવનેા જ્ઞાનાતિશય (જ્ઞાનનેા અતિશય) પ્રકટ કર્યો છે.

દેવ અને દાનવના ઈંદ્રથી પૂજાએલેા—

જૈન સંપ્રદાયમાં ફક્ત 'સુર' કે 'દેવ' શબ્દથી જ સુર અને અસુર વા દેવ અને દાનવ—એ બન્નેનેા બેાધ થઇ શકે છે, તેા પણ લેાકરૂઢિને અનુસરીને આ વિશેષણમાં એ બન્નેનેા જુદેા જુદેા નિર્દેશ કરેલેા છે કારણ કે લેાકેા દેવ અને દાનવને જુદા જુદા ગણે છે. જિનેંદ્ર દેવ, દેવ અને દાનવથી તથા તેના અધિપતિથી પૂજાએલા હેાવાથી મનુષ્ય, તિર્યંચ, ખેચર અને કિન્નરેાને પણ પૂજ્ય હેાય—એ કહેવાની

જરૂર રહેતી નથી. આ ત્રીજા વિશેષણથી એમના પૂજાતિશયને (પૂજાના અતિશયને) સૂચવેલો છે.

સત્ય તત્ત્વનો પ્રકાશક—

જેવી રીતે છે તેવી જ રીતે જીવ અજીવ વિગેરે તત્ત્વોને પ્રકાશિત કરીને સમજાવનાર. આ ચોથા વિશેષણથી જિનેંદ્ર દેવનો વચનાતિશય (વચનનો અતિશય) જણાવેલ છે.

સઘળાં કર્મોનો નાશ કરીને પરમપદને પામેલો—

જ્ઞાનાવરણ, દર્શનાવરણ, મોહનીય અને અંતરાય એ ચાર ઘાતી કર્મ અને વેદનીય, નામ, ગોત્ર તથા આયુષ્ય–એ ચાર અઘાતી કર્મ–એ આઠે કર્મોનો મૂળથી નાશ કરીને પરમ–અમર અને અજર–સ્થિતિને પામેલા આ વિશેષણદ્વારા સિદ્ધની અવસ્થાને કર્મ વિનાની અને જન્મ વિનાની કહેલી છે.

સુગત એટલે બુદ્ધ વિગેરે બીજા દેવો તો સિદ્ધની દશાને પામીને પણ પોતાનો ધર્મ (તીર્થ) પડી ભાંગ્યે ફરી વાર અવતાર લે છે. તેઓ કહે છે કે–"ધર્મરૂપ આરાને (તીર્થને) બાંધનારા અને પરમ પદે પહોંચેલા જ્ઞાનીઓ પોતાના તીર્થની અવનતિ જોઇને પાછા ફરી પણ સંસારમાં અવતાર લે છે."

ખરી રીતે વિચારતાં તો આ જાતના જ્ઞાનીઓ, કર્મવાળા હોવાથી પરમપદ સુધી પહોંચેલા જ નથી હોતા. જો તેઓ કર્મ વિનાના થઇને મોક્ષપદ સુધી પહોંચી નહિ જન્મનારા થયા હોત તો તેઓનો ફરીવાર અવતાર શી રીતે સંભવે ? કારણ કે–"જેમ બીજ બળી જતાં અંકુરો ઊગતો નથી તેમ કર્મરૂપ બીજ (કારણ) બળી જતાં અવતારરૂપ અંકુરો ઊગી શકતો નથી." પરમપદ સુધી પહોંચેલા આત્માઓનો પણ કારણ પડ્યે અવતાર માનવો, એ જાતની હકીકત પ્રબળ મોહવાળી છે એમ સિદ્ધસેન દિવાકરજીએ પણ આ રીતે કહ્યું છે–'હે ભગવન્ ! તારા શાસનથી

બહાર રહેલાઓમાં આ જાતનું મોહનું રાજ્ય પ્રવર્તે છે કે, કર્મ વિનાનો થયા પછી અને નિર્વાણ મેળવ્યા પછી પણ એ મુક્તિને પામેલ આત્મા, સંસારમાં અવતરી અને પોતે જાતે શરીરવાળો બની બીજાને માટે શૂરો થાય છે.”

એ તો બીજા દેવોની હકીકત કહી, પરંતુ જિનેંદ્ર દેવ એવા નથી, તેઓ તો નિર્વાણ પામ્યા પછી ફરીને કદી પણ જન્મતા નથી. એ હકીકતને જ સૂચવવા આ પાંચમું વિશેષણ આપેલું છે.

એ પ્રકારે જે પૂર્ણપણાને પામેલો આત્મા, ઉપર દર્શાવેલા ચારે અતિશયથી યુક્ત હોય અને ફરી વાર નહિ જન્મે એવો મુક્ત હોય તે જ દેવ તરીકે મનાય છે અને એ જ બીજાઓને સિદ્ધિ દેવરાવે છે; પરંતુ બીજો કોઈ રાગવાળો અને નિર્વાણ પામ્યા છતાં અવતાર લેનારો દેવ, કોઇનું શ્રેય સાધી શકતો નથી–એ જ આ પાંચમા વિશેષણનો પ્રધાન આશય છે.

જૈન દર્શનમાં ઇશ્વર કે દેવનું સ્વરૂપ ઉપર જણાવ્યા પ્રમાણે છે. જો કે, નૈયાયિક વિગેરે પણ એ જ પ્રકારના ઇશ્વરને દેવરૂપે સ્વીકારે છે, કિંતુ તેઓ એ સ્વરૂપ ઉપરાંત ઇશ્વરને કરનાર અને પાળનાર પણ માને છે અને જૈનો ઇશ્વરને એનું કામ બાકી ન હોવાથી તદ્દન રાગદ્વેષ વિનાનો અને અકરનાર માને છે.

ઈશ્વર—વાદ—

હવે એ બન્ને મતવાળાઓ ઇશ્વરના સ્વરૂપ વિષે આ પ્રમાણે ચર્ચા કરે છેઃ—

કર્તૃવાદી—ઉપર જણાવેલા શ્લોકમાં ઈશ્વરનું જે સ્વરૂપ જણાવ્યું છે તે બરાબર છે, પણ તેમાં ઇશ્વરને કરનાર અને પાળનાર નથી કહ્યો એટલી ઉણપ જણાય છે. તમારા કહેવા પ્રમાણે જે દેવો મોક્ષને પામીને પણ ફરીવાર અવતાર ધારણ કરે છે, તેઓને દેવ તરીકે ન માનવા

એ વાત કબૂલ રાખવા જેવી છે, પણ જે ઈશ્વર કદીયે અવતાર ધારણ કરતો નથી અને સૃષ્ટિનું સર્જન તથા પાલન કર્યા કરે છે તેને તમો દેવ તરીકે નથી ગણતા તેનું શું કારણ? અર્થાત્ દેવના સ્વરૂપની સમજણ આપતાં તેને 'કરનાર' અને 'પાળનાર' તરીકે કેમ નથી ઓળખાવતાં?

અકર્તૃવાદી—ઇશ્વર કદી યે જન્મ ધારણ કરતો નથી તો પછી એ આવા જગતને બનાવવાની અને સાચવવાની ભાંજગડ કેમ કરીને કરે એ સમજાતું નથી. ખરી રીતે ઇશ્વરપણું મેળવ્યા પછી એને કાંઈપણ કરવાપણું બાકી રહેતું નથી. તેથી એના ઉપર આ સંસારને ચલાવનાર તરીકેનો આરોપ અછાજતો જણાય છે. વળી ઈશ્વરી પ્રવૃત્તિ નજરોનજર ન દેખાતી હોવાથી તેને કરનાર કે પાળનાર ઠરાવવાની વાત કોઇ જાતના મજબૂત પ્રમાણ સિવાય માની શકાય તેમ નથી તેથી અમે જગતના કરનાર કે પાળનાર ઇશ્વિરને દેવ તરીકે માનતાં આંચકો ખાઇએ છીએ.

કર્તૃવાદી—ઇશ્વરના કરનારપણાને અને પાળનારપણાને સાબિત કરનારું પ્રમાણ અમે કહીએ છીએ તે તમો સાંભળોઃ—

આપણે રોજ અનેક ચીજો જોઇએ છીએ અને તેનો ઉપયોગ પણ કરીએ છીએ. જેમકે–કાગળ, લેખણ, ખડીયો, છત્રી, જોડાં, અંગરખું અને ચરખો વિગેરે. એ ચીજોના બનાવનારને આપણી નજરે જોએલ નથી, તો પણ એની બનાવટ જોતાં જ આપણને એના બનાવનારનું ભાન થઇ જાય છે એટલે એ ચીજને કોઈ બનાવનારે જ બનાવી હશે એવું આપણે કળી જઇએ છીએ અને સાથે એવું પણ નક્કી કરી લઇએ છીએ કે, બનાવનાર સિવાય કોઈ પણ ચીજ બની શકતી નથી. હવે આપણે વિચાર કરો કે–એક લેખણ જેવી નમાલી ચીજ પણ બનાવનાર સિવાય બની શકતી નથી તો પછી આ અદ્ભુત, વિચિત્ર અને સુંદરતાથી ભરેલાં પૃથ્વી, પાણી, પવન, વન અને પર્વત તથા અગ્નિ વિગેરે કોઇના બનાવ્યા વિના શી રીતે બની શકે? જો કે એ બધાના બનાવનારને આપણે

ખરી આંખે જોઇ શકતા નથી, તો પણ લેખણ વિગેરેની પેઠે એ બધી **ચીજની બનાવટ અને ઝીણવટ ઉપરથી જ એના** કોઇ એક બનાવનારાની હયાતી જરૂર કળી શકાય એવી છે. જગતમાં જે કોઇ ચીજો આકાર-વાળી બને છે અને બનવાની છે એ બધી બનાવનાર સિવાય બની શકતી નથી એ હકીકત સૌ કોઇને સમજાય તેવી સરળ અને નજરો-નજર જેવી છે. એ જાતના જ એક ચોક્કસ ધોરણવડે જમીન વિગેરેનો પણ કોઇ બનાવનાર હોવો જોઇએ—એવું સત્ય તરી આવે છે. કોઇ કાચો પોચો મનુષ્ય કે દેવ એ પ્રવૃત્તિ કરે એ સંભવતું નથી, કિંતુ જેનામાં પૂરેપૂરું ઈશ્વરપણું (ઐશ્વર્ય), આખા સંસારનું અને સંસારનાં કાર્ય કારણોનું જાણપણું, મોટી ઇચ્છાશક્તિ અને બધે પહોંચી વળાય એવો ભગીરથ પ્રયત્ન-પુરુષાર્થ-હોઈ શકે તે જ એ બધાંને સર્જી શકે અને એ એક જ સર્વને જાણનાર, સૌને ચલાવનાર અને સઘળી જગ્યાએ પહોંચી વળનાર ઇશ્વરને પદે શોભી શકે. વળી એવો સર્જનાર અને પાળનાર પુરુષ ફક્ત એક જ છે, નિત્ય છે એટલે હમેશાં વિકાર વિનાનો છે તથા સર્વને જાણનાર (સર્વજ્ઞ) સૌને ચલાવનાર અને સઘળી જગ્યાએ પહોંચી વળનાર (સર્વવ્યાપક) પણ છે. ઉપર જણાવ્યા પ્રમાણે અર્થાત્ બનાવનાર સિવાય એક પણ ચીજ બની શકતી નથી, એ જાતના તદ્દન વાંધા વિનાના ધોરણ અનુસારે આપણે જેમ નજરે નહિ જોએલા એવા કોઇ પણ કરનારને ફક્ત તેના કામકાજ ઉપરથી જ કળી શકીએ છીએ, એ જ પ્રકારે આ જગતના કરનારને પણ સર્વજ્ઞ, સર્વવ્યાપક, નિત્ય, વિકાર વિનાનો અને એક પણ સાબિત કરી શકીએ છીએ. તેની યુક્તિ આ પ્રમાણે છેઃ—

સર્વજ્ઞ—

કોઈ પણ કામ કરનારો જેટલાં કામ તેનાં કારણોને જાણતો હોય તેટલાં જ કરી શકે છે—જાણ્યા વિનાનું એક પણ કામ બની શકતું નથી અને એ જેટલાં કામને કરે છે તે બધાંનો જાણકાર તો હોય જ,

એમ જે પુરુષ, આ જગતની એકે એક ચીજને રચે છે, તે દરેક ચીજ અને તેના કારણોથી જાણીતો હોય તો જ એ બધાંને સર્જી શકે છે. ઉપરથી એને આખા સંસારની માહિતી છે–એ સર્વજ્ઞ છે એ વાત આપોઆપ તરી આવે છે.

સર્વવ્યાપક—

એ જ પ્રમાણે જે ભાઈ, જેટલી જગ્યાએ પહોંચી શકે છે તેટલે જ ઠેકાણે કામ કરી શકે છે અને જ્યાં તે પહોંચી શકતો નથી ત્યાંનું કામ તેનાથી થઈ શકતું નથી. જગતને બનાવનાર પુરુષ પણ જગતના આ છેડાથી બીજા છેડા સુધી અનેક રચનાઓ રચી રહ્યો છે–એ હકીકતને સાબિત કરવા માટે તે તે રચનાઓ, ચાંદો, સૂરજ અને તારાઓ જ પૂરતાં છે. જો એ પુરુષ બધે ઠેકાણે ન રહેતો હોય તો એ બધી રચના શી રીતે થઈ શકે ? માટે એ સઘળી આપણી આસપાસની, છેટેની, ઉપરની અને નીચેની રચનાઓ જ એને બધે ઠેકાણે રહેલો જણાવી રહી છે. એટલે એ પુરુષ સર્વવ્યાપક હોય એમાં નવાઈ જેવું નથી.

નિત્ય—

વળી આ સંસાર, આવડો મોટો આભ, તારાઓ અને નીચેનું પાતાળ એ બધું હમેશાં રહેતું હોવાથી તેનો બનાવનાર પણ હમેશાં રહેનારો હોય અર્થાત્ તે કોઈ પણ પ્રકારના વિકાર વિનાનો હોય–નિત્ય હોય તો જ ઘટે તેવું છે–આ એક જ યુક્તિ ઈશ્વરને નિત્ય અથવા વિકાર વિનાનો ઠરાવવાને પૂરતી જણાય છે.

એક—

વનમાં સિંહ તો એક જ હોય છે, રાજાઓમાં ચક્રવર્તી પણ એક જ હોય છે તેમ આવો સર્વજ્ઞ, સર્વવ્યાપક, સર્વશક્તિમાન્ અને અવિકારી–બીજો એવો કોઈ એના જોટાનો હોય એમ જણાતું નથી. તેથી જ તે એવો એક જ છે, એમ કહ્યા સિવાય ચાલે તેમ નથી.

એ રીતે તદ્દન વાંધા વિનાની યુક્તિઓથી કદીયે જન્મને નહિ ધારણ કરતો કોઈ પુરુષ જગતનો કરનાર, પાળનાર, સર્વજ્ઞ, સર્વવ્યાપક, બધી મોટી શક્તિવાળો (સર્વશક્તિમાન્), વિકાર વિનાનો અને એક નક્કી થાય છે અને એ જ પ્રભુ ઈશ્વર ઠરે છે. અમે તો એને એકને જ દેવ તરીકે માનીએ. આપણો સૌનો એ એક જ પુરુષ સરજનાર અને પાળનાર હોવાથી આપણે સૌએ એને એકને જ દેવ તરીકે પૂજવો, માનવો અને વાંદવો પણ ઘટે છે તથા ઉપર જણાવેલા-દેવની ઓળખાણ આપનારા લખાણમાં એને (ઈશ્વરને) ‘ કરનાર ’ અને ‘ પાળનાર ’ એવાં બે વિશેષણો પણ ઉમેરવા ઘટે છે.

અકર્તૃવા૦—ભાઈ ! બુદ્ધિની લીલા અકળ છે, તર્કનો મહિમા અગાધ છે. તર્ક સાચાને પણ ખોટું ઠરાવી શકે છે અને ખોટાને પણ સાચું ઠરાવી શકે છે. ઈશ્વર જેવી કે, જ્યાં તર્કો પણ ન પહોંચી શકે એવી ભક્તિ આજ તર્કના જ જતરડામાં ખેંચાઈ રહી છે એ જ ખરૂં તર્કનું માહાત્મ્ય છે. જે રીતે તમો ફક્ત દાખલા-દલીલોથી જ એક કરનાર પુરુષને સાધી રહ્યા છો, અમે પણ એવી જ—એથી પણ સવાઈ દલીલો અને યુક્તિઓથી ઈશ્વરના અકર્તાપણાને જ નક્કી કરીએ છીએ. જુઓ અને ધ્યાન આપોઃ—

આપે એ એક સાધારણ નિયમ જણાવ્યો કે, ‘ **બનાવનાર સિવાય એક પણ બનાવટ બની શકતી નથી** ’ ‘ **વસ્તુમાત્રને જોતાં જ તેના બનાવનારનો ખ્યાલ આવી જાય છે** ’ અને આવા સૌ કોઈ સમજે તેવા તદ્દન સરળ નિયમથી જ બનાવનારને પણ સાધી બતાવ્યો. જો કે તદ્દન જાડી બુદ્ધિવાળા સમજનારાઓ આ નિયમને ભલે સરળ અને બધે લાગુ પડતો સમજે, પરંતુ જેઓ દલીલોના વમળથી જાણીતા છે તેઓ તો એ સરળ નિયમને ભોળાને ભમાવવાની રીત સિવાય બીજું કશું સમજતા નથી. ફક્ત અમે તો એ

વિષે એટલું જ પૂછીએ છીએ કે—એમાં વપરાએલા **'બનાવટ'** શબ્દનો શો અર્થ છે? **અર્થાત્** અમારે કઇ **ચીજને** બનાવટ **તરીકે સમજવી અને** કઇ ચીજને અબનાવટરૂપે સમજવી, એવું ચોક્કસ ભાન થવા માટે એ 'બનાવટ' શબ્દનું વીગતવાર વિવેચન કરવાની જરૂર જણાય છે. શું આપ 'બનાવટ' એને સમજો છો કે—૧. જે રચના અવયવવાળી હોય અર્થાત્ જે જુદા જુદા ભાગમાં વહેંચી શકાતી હોય. અથવા ૨. જે રચનાનો પાયો અવયવોથી—જુદા જુદા ભાગોથી શરૂ થતો હોય. અથવા ૩. જે રચના અખંડ હોવા છતાં જુદા જુદા ભાગવાળી જણાતી હોય. અથવા. ૪. જે રચના જોવાથી જોનારને 'એ અવયવવાળી છે' એવો ભાવ પેદા થતો હોય. આ જાતનાં જુદાં જુદાં બનાવટનાં સ્વરૂપોમાંથી કયા સ્વરૂપને આપ ઠીક ગણો છો?

કર્તૃવા૦—'જે રચના જુદા જુદા ભાગમાં વહેંચી શકાતી હોય' એને અમે 'બનાવટ' કહીએ છીએ અને આ જમીન, પાણી અને પર્વતો વિગેરે જુદા જુદા ભાગમાં વહેંચી શકાય એવાં હોવાથી 'બનાવટ'રૂપ છે એમ પણ માનીએ છીએ અને એવી માન્યતાવડે જ અમને એના બનાવનારનો પણ ખ્યાલ આવી જાય છે.

અકર્તૃવા૦—ભાઇ! એવી તો બીજી ઘણી યે ચીજો છે કે—જે જુદા જુદા ભાગમાં તો વહેંચી શકાતી હોય પણ તમે જ તેને બનાવટરૂપે ન માનતા હો. દાખલા તરીકે '[1]સામાન્ય' નામની ચીજને લઇને વિચારશો તો તુરત જ સમજી શકાય તેવું છે. તમે એ સામાન્યને નિત્ય માનો છો એટલે બનાવટરૂપે માનતા નથી. એ સામાન્ય જુદા જુદા ભાગમાં

---

૧. જે ગુણ કે ક્રિયાવડે જુદી જુદી જણાતી ચીજોમાં પણ સરખાપણું જાણી શકાય તેનું નામ સામાન્ય છે, જેમકે; આપણી સામે પાંચ ઘડા પડ્યા છે. તેમાં એક સોનાનો, બીજો રૂપાનો, ત્રીજો ત્રાંબાનો, ચોથો લોઢાનો અને પાંચમો માટીનો. જો કે એ બધા જુદી જુદી ધાતુના

વહેંચી શકાય એવું પણ છે. જેમકે;-ઘડાપણું (ઘટસામાન્ય), માણસ-પણું (મનુષ્યસામાન્ય) અને ગાયપણું (ગોસામાન્ય) વિગેરે. આમ છે માટે જ તમોએ જણાવેલા બનાવટના અર્થમાં એ 'સામાન્ય'નો પણ સમાવેશ થવો સહેલો છે એથી તમારે જમીન વિગેરેની પેઠે 'સામાન્ય'-ને પણ 'બનાવટ' તરીકે માની તેનો પણ કોઇ એક કરનાર કલ્પવો જોઇએ અર્થાત્ જો તમે 'બનાવટ'નું એ પહેલું લક્ષણ માન્ય રાખશો તો તમારે 'સામાન્ય'ને અનિત્ય માનવું પડશે. એ રીતે 'બનાવટ'નો એ પહેલો અર્થ તમારા જ ઘરમાં ઘોડો લાવે તેવો છે.

કર્તૃવા૦—જો તમને 'બનાવટ'ના પહેલા સ્વરૂપમાં વાંધો જણાતો હોય તો અમે તેને કોરે મૂકી દઇને આ એનું બીજું સ્વરૂપ માનીએ છીએ કે—'જે રચનાનો પાયો જુદા જુદા ભાગોથી જ શરૂ થતો હોય' એનું નામ બનાવટ.

અકર્તૃવા૦—ભાઈ, તમે તો એવી અજબ વાત કરો છો કે જે કોઇએ ન જોઈ હોય, ન સાંભળી હોય અને કોઇ યુક્તિથી પણ નક્કી ન થએલી હોય. સંસારમાં એવી કઈ રચના છે, જેનો પાયો એના જુદા જુદા અવયવોથી શરૂ થતો હોય? આપ મહેરબાની કરીને કુંભારને ત્યાં જઇને જુઓ અથવા તેને પૂછીને જાણીતા થાઓ કે તે જે ઘડાની રચના કરે છે તેની શરૂઆત ઘડાના જુદા જુદા અવયવોથી કરે છે કે એક સામટો માટીનો પિંડો ચાકડા ઉપર મૂકી દે છે. અમે તો ક્યાંય અત્યાર સુધી એવું જોયું નથી કે–ઠીબના જુદા જુદા કટકાથી ઘડો બની શકતો હોય માટે આપે નક્કી કરેલું બનાવટનું બીજું ધોરણ પણ માની શકાય તેવું નથી.

બનેલા છે અને રંગે પણ જુદા જુદા છે, તો પણ એ દરેકમાં એવો ગુણ છે કે જેવડે એ જુદા જુદા પણ એક જ બોલથી ઓળખી શકાય છે. તે ગુણનું નામ 'ઘડાપણું' એ, એ બધામાં એક સરખું છે અને એનું જ નામ સામાન્ય છે.

કર્તૃવા૦—થયું. જો બીજું ધોરણ બરાબર ન હોય તો ત્રીજું ક્યાં ભાગી ગયું છે? અમે તેને માનીએ છીએ કે—જે રચના અખંડ હોવા છતાં જુદા જુદા ભાગવાળી જણાતી હોય તેનું નામ બનાવટ. લ્યો, હવે કાંઇ વાંધો છે?

અકર્તૃવા૦—ભાઈ, એ ત્રીજા ધોરણમાં નાનો વાંધો નહિ, પણ મોટો વાંધો છે. જુઓ, આ આકાશ બધે રહેલું છે, એમ તમે પણ માનો છો અને એને નિત્ય એટલે અબનાવટરૂપ પણ માનો છો અર્થાત્ કોઇએ કરેલું નથી માનતા. હવે જો તમે બનાવટના એ ત્રીજા લક્ષણને માનશો તો એ આકાશને પણ લાગુ પડે છે—આકાશ બધે ય રહેલું છે એથી એ પણ જુદા જુદા ભાગવાળું જણાય એ ચોકખી વાત છે. હવે જો જુદા જુદા ભાગવાળી હોય તે જ બનાવટ કહેવાતી હોય તો એમાં આકાશનો પણ સમાસ થઇ જાય છે અને એમ થવાથી તમારે એને બનાવટી માનવું જોઇએ. પરંતુ તમે તો એને એથી ઊલટું માનો છો એટલે બનાવટી ન માનતાં નિત્ય માનો છો માટે બનાવટનું ત્રીજું લક્ષણ પણ ઘટી શકે તેવું નથી.

કર્તૃવા૦—ભાઇ, હવે અમે બનાવટનું ચોથું સ્વરૂપ સ્વીકારીએ છીએ અને તે આ પ્રમાણે છેઃ—જે રચના જોવાથી જોનારને 'એ અવયવવાળી છે' એવો ભાવ પેદા થતો હોય તેને અમે બનાવટ માનીએ છીએ. અમે ધારીએ છીએ કે—હવે આ અમે માનેલા છેલ્લા સ્વરૂપમાં કશો ય વાંધો જણાતો નથી અને એ દ્વારા કરનાર પુરુષની સાધના તદ્દન સરળતાથી થઈ શકે છે.

અકર્તૃવા૦—ભાઈ, એ તો આપનો ભરમ માત્ર છે. જે વાંધો બનાવટના ત્રીજા સ્વરૂપને માનતાં જણાવેલો છે તે જ વાંધો અહીં પણ આવે તેમ છે. જુઓ. જરા વિચારી જુઓ કે, આકાશ તો બધે ય રહેલું છે એથી એને જોઇને 'એ અવયવવાળું છે' એવો ભાસ કોને નહિ થાય?

એ રીતે તમે જે આકાશને અબનાવટી માનો છો તેને જ તમારે બનાવટી માનવું પડશે, એ શું તમારી માન્યતાની ઓછી હાનિ છે ?

અત્યાર સુધી કરેલી બનાવટની ચર્ચા ઉપરથી વાચકવર્ગ જોઈ શકયો હશે કે-જ્યારે બનાવટના જ સ્વરૂપનું ઠેકાણું નથી ત્યારે તે વડે બનાવનારને શી રીતે સાધી શકાય? તાત્પર્ય એ કે-ઇશ્વર તરીકે પૂજાતો આત્મા જગતનો કરનાર કે પાળનાર ઠરી શકતો નથી, એ હકીકત અત્યાર સુધી તો ગેરવ્યાજબી હોય તેમ જણાતું નથી.

કર્તૃવા૦—ભાઇ, તમે તો યુક્તિ ઉપર યુક્તિ ચલાવી અમને પાછા પાડવા મથો છો, પરંતુ અમે કાંઈ પાછા હઠીએ તેવા નથી. ઉપર જણાવેલાં બનાવટનાં સ્વરૂપો જો બરાબર ન ઘટી શકે એવાં હોય તો રહ્યાં. અમે તો હવે એથી તદ્દન જુદાં અને દૂષણ વિનાનાં એનાં બીજાં ધોરણો બાંધ્યાં છે અને તે આ પ્રમાણે છે:—

જે વસ્તુ હયાત ન હોય, પરંતુ માત્ર તેનાં કારણોના સમવાય (રોજ રહેનારો સંબંધ)ની જ હયાતી હોય તે વસ્તુને બનાવટ કહેવી. હવે કહો કે, અમારા માનેલા બનાવટના સ્વરૂપમાં શું દૂષણ છે ?

અકર્તૃવા૦—ભાઇ, તમોએ જણાવેલા એ નવા ધોરણમાં પણ તમારો વચનભંગ થઇ જાય છે:—ઉપરના લક્ષણમાં તમોએ એક પ્રકારના રોજ રહેનારા સંબંધને જ બનાવટ કહેવાનું સાહસ કર્યું છે. હવે તમે જ વિચારી જુઓ કે-જે રોજ રહેનારું હોય—નિત્યપણાવાળું હોય—તેને બનાવટમાં શી રીતે ભેળવી શકાય ? અથવા જો કોઇ પ્રકારના ધોરણ વિના જ ગમે તે ચીજ પણ બનાવટમાં ભેળી શકાતી હોય તો જમીન વિગેરે ભાવોને ભલે તમે ફક્ત બોલવામાં જ બનાવટી કહો, પણ તે ખરી રીતે બનાવટરૂપે નહિ ઠરતાં તમારા માનેલા રોજ રહેનારા સંબંધની પેઠે રોજ રહેનારા એટલે નિત્ય ઠરશે. આ પ્રકારે બનાવટના આ નવા લક્ષણ-ને બરાબર માનશો તો કાં તો રોજ રહેનારી એવી નિત્ય ચીજને ચંચળ

માનવી પડશે અથવા ચંચળ ચીજને સ્થિર માનવી પડશે. વળી બીજું એ કે–બીજી બીજી ચીજોની પેઠે 'કર્મોનો નાશ થવો' એ પણ એક બનાવટ છે અને એ બનાવટને તમારું એ નવું જણાવેલું બનાવટનું ધોરણ લાગુ પડતું નથી; કારણ કે કર્મોનો એક વાર તદ્દન નાશ થવો એ એક પ્રકારનો અભાવ છે એટલે એ કોઇ ચીજરૂપ નથી તેથી એ અભાવ અને તેનાં કારણો સાથે કોઇ જાતનો સંબંધ હોઈ શકે નહિ. સંબંધ તો હયાતી ધરાવતી ચીજનો જ હોય, પણ જે કોઇ ચીજરૂપ નથી તેનો ન હોય. એ પ્રકારે કારણોની સાથે સંબંધ નહિ ધરાવતા એ કર્મનાશરૂપ અભાવને એ બનાવટનું ધોરણ લાગુ પડતું નથી અને એથી જ એક સરખે પ્રકારે બધી બનાવટોને નહિ લાગુ થતું હોવાથી બનાવટનું આ નવું સ્વરૂપ અધૂરું પણ છે, તો આવા અધૂરા અને દૂષણવાળા ધોરણથી જે કાંઇ સધાય તે સાચું હોઇ શકે નહિ.

કર્તૃવા૦—ચાલો બનાવટનું એ બીજું સ્વરૂપ પણ રહ્યું. અમે તો જેને જોવાથી 'એ કરેલું છે' એવો ભાવ પેદા થાય એને જ બનાવટ કહીએ છીએ. આ જમીન વિગેરેને જોવાથી 'એ કરેલાં છે' એવો વિચાર સૌ કોઇને ઊગે છે તેથી એનો બનાવનાર કોઈ પણ એક હોય, એ આપોઆપ સાધી શકાય તેવું છે.

અકર્તૃવા૦—ભાઇ, ઉપર ટપકે જોતાં તો આ ત્રીજું નવું લક્ષણ બરાબર લાગે છે, પરંતુ જરાક વિશેષ વિચાર કરતાં એ લક્ષણ પણ ઘટે એવું નથી. જુઓ અને ધ્યાન આપો:–જે જગ્યાએ આકાશ ન હોય તે જગ્યાએ પણ ખોદવાથી આકાશ (પોલી જગ્યા) થઇ શકે છે અને એ ખોદેલા ભાગને જોવાથી 'એ કરેલું છે' એવો ભાવ પણ સૌ કોઇને પેદા થાય છે માટે એ નવા લક્ષણને લાગુ પાડતાં તો આ આકાશ, જેને તમે કોઇએ બનાવેલું નથી માનતા અર્થાત્ અબનાવટી માનો છો તેને પણ બનાવટી માનવું પડશે એ કાંઇ નાનુંસૂનું દૂષણ નથી.

કર્તૃવા૦—ભાઇ, તમે તો અમારાં બધાં લક્ષણોને ખોટાં પાડવા કમર કસી જણાય છે અને યુક્તિ ઉપર યુક્તિ ચલાવ્યે જાઓ છો. થયું. અમારાં એ બધાં લક્ષણો રહ્યાં, પણ 'જે ચીજમાં ફેરફાર થયા કરે છે તેને જ અમે બનાવટ માનીએ છીએ' અને બનાવટનું પણ એ જ લક્ષણ નક્કી કરીએ છીએ. જમીન વિગેરેમાં થતો નિત્ય નવો ફેરફાર સૌ કોઇ નજરે જુએ છે એથી એને બનાવટ કહેવામાં વાંધો આવે તેમ નથી અને એ ઉપરથી જ એનો કોઇ બનાવનાર પણ ઠરી શકે તેમ છે.

અકર્તૃવા૦—ભાઇ, તમે તો નવાં નવાં લક્ષણો જ બદલ્યે જાઓ છો, તે પણ જો દૂષણ વિનાનાં હોય તો ઠીક, પરંતુ એમ નથી, એ પણ ભૂલવાળાં જ છે. જેમકે, હમણાં તમે ફેરફારને જ બનાવટનું મુખ્ય નિશાન સૂચવ્યું છે, તે અમારી સમજ પ્રમાણે 'ઉઠ પાણા પગ ઉપર' જેવું છે. જો ઇશ્વરની વૃત્તિ કે સ્વભાવમાં કોઇ જાતનો ફેરફાર ન થતો હોય તો તે એક જ રૂપે રહેલો ઇશ્વર સર્જન, પાલન અને નાશના કામને શી રીતે કરી શકે? અને શી રીતે પહોંચી વળે? સરજ્યા પછી જ્યારે તે પાળવાની વૃત્તિ કરે ત્યારે જ પાળી શકે, અને પાળી રહ્યા પછી જ્યારે તે મારવાની વૃત્તિ કરે ત્યારે જ મારી શકે. આમ વૃત્તિનો ફેરફાર થયા વિના એક જ વૃત્તિવાળો કોઈ પણ એક જુદાં જુદાં અને એક બીજાને નહિ મળતાં આવતા કામોને પહોંચી શકે નહિ. હવે જ્યારે તમે સર્જનાર, પાળનાર અને મારનાર એક ઇશ્વરને જ માનો છો ત્યારે તમારે પણ ઇશ્વરના સ્વભાવમાં ફેરફાર થયાનું કબૂલ રાખવું પડશે અને તેમ માન્યાથી એ ફેરફારવાળા ઇશ્વરને પણ આ નવું બનાવટનું ધોરણ લાગુ પડશે એથી એનો વળી કોઇ બીજો બનાવનાર શોધવો પડશે અને એ રીતે એક પણ બનાવનારનું ઠેકાણું નહિ પડે. એથી ફેરફારના ધોરણવડે બનાવટના સ્વરૂપને નક્કી કરી બનાવનારનું સાધન થઇ શકે એવું જણાતું નથી ત્યાં તે વડે બનાવનારની સિદ્ધિ તો દૂર રહી, કિંતુ તેની વાત પણ શી રીતે થાય?

કહો, ભાઇ! હવે તમને લાગતું હશે કે, માત્ર બનાવટ ઉપરથી જ બનાવનારની અટકળ બાંધવી એ કેટલું બધું ઠેકાણા વિનાનું છે અને 'બનાવનાર સિવાય એક પણ બનાવટ બની શકતી નથી,'–'વસ્તુમાત્રને જોતાં જ તેના બનાવનારનો પણ ખ્યાલ આવે છે' એવી એવી તદ્દન સીધી અને સાદી વાતો કેટલી વાંકી, નબળી અને દલીલ વિનાની લાગે છે; પરંતુ જેમ જેમ તેનું ઊંડું ચિંતન અને વધારે ચર્ચા થાય છે તેમ તેમ તેની પારખ થઇ શકે છે. અહીં આપણે ઉપરની ચર્ચાથી જોઇ શક્યા છીએ કે–જેમ જેમ બનાવટનું સ્વરૂપ વિચારતા ગયા તેમ તેમ તે નબળું બનતું ગયું અને છેવટ તેનું કાંઇ ઠેકાણું જ ન આવ્યું તો તે વડે 'બનાવનાર'નો પત્તો ક્યાંથી લાગે? અને કેમ લાગે? આ પ્રકારે છેવટ 'જમીન વિગેરેને કોઇએ બનાવ્યાં છે—એ બધાં બનાવટરૂપ છે માટે' એ જાતની કલ્પના ખસી પડે તેવી છે માટે ખરી ઠરતી નથી. વળી જે કોઇ ચીજ બનાવટી હોય તે કાંઇ જગતમાં હમેશા ટકતી નથી, પણ ગણ્યા-ગાંઠ્યા દિવસો જ ટકે છે. જે આ જગત્‌ને તમે બનાવટી ઠરાવવા ચાહો છો તે ઇશ્વરની પેઠે હમેશાં ટકતું હોવાથી બનાવટી ચીજોમાં કેમ ભેળવી શકાય?

કર્તૃવા૦—ભાઇ, તમે તો બોલવાની છટા કરીને અમને મૂંઝવવા ધારો છો, પણ અમે કોઇ મુંઝાઇએ એવા નથી. તમે જે છેવટે કહ્યું કે–'જે કોઈ ચીજ બનાવટી હોય તે હમેશાં કાંઇ ટકતી નથી' એ વાત તો અમારે પણ કબૂલ છે. પરંતુ એમ કહીને જગતને હમેશાં ટકનારું જણાવ્યું, તે અમને ખોટું જણાય છે કારણ કે–જગત તો હમેશાં ફર્યા કરે છે એટલે ફેરફાર પામ્યા કરે છે—તે કાંઇ હમેશાં એક જ રૂપે રહેતું નથી—તમે જ જુઓ છો કે–નિત્ય પ્રતિ કેટલાં જન્મ લે છે, કેટલાં મરી જાય છે, કેટલાં ઝાડો ઊગે છે, કેટલાં કરમાય છે અને એ પ્રમાણે જગતમાં નિત્યે નિત્ય નવું નવું થયાં જ કરે છે. એથી કદાચ જગત પ્રવાહરૂપે રોજ જણાતું હોય, પરંતુ તેમાં રહેલી દરેક દરેક ચીજ એક સરખી ન રહેતી

હોવાથી તેને (જગતને) પણ એકસરખું અને નિત્ય રહેતું ન માની શકાય અર્થાત્ જગત્ એકસરખું અને એકરૂપે નથી રહેતું માટે બનાવટરૂપ છે, એથી એનો કોઈ એક બનાવનાર હોવો જોઈએ, એવી અટકળ શી રીતે ખોટી ઠરે ?

અકર્તૃવા૦—ભાઇ, તમે તો વળી આ એક નવું જ ધતીંગ કાંઢયું કે–' જગત ભલે પ્રવાહીરૂપે રોજ જણાતું હોય, પણ તેની અંદરની દરેકે દરેક ચીજ રોજે રોજ બદલતી હોવાથી જગતને પણ એકરૂપે રહેતું ન માની શકાય અર્થાત્ તે (જગત) બદલાતું હોવાથી બનાવટરૂપે જ મનાય અને તેથી તેનો બનાવનાર પણ સિદ્ધ કરી શકાય.' પરંતુ તમારી એ અટકળ પણ તદ્દન ખોટી છે. એ અટકળ પ્રમાણે તો તમોએ નિત્ય માનેલો પરમાણુ (પરમ–આણુ) અને ઇશ્વર સુદ્ધાં એક જાતની બનાવટ જ ઠરે છેઃ—પરમાણુ પોતે નિત્ય છે એટલે પ્રવાહરૂપે નિત્ય છે, કિંતુ તેની અંદર રહેલા રૂપ, રસ, ગંધ અને સ્પર્શ બદલાયા કરે છે, તો શું તેને તમો અનિત્ય માનશો વા ઈશ્વર કે જેને તમો નિત્ય માનો છો તેની અંદર રહેલાં બુદ્ધિ, ઇચ્છા અને પ્રયત્ન વિગેરે ખાસ ખાસ ગુણો બદલાયા કરે છે, તો શું તેને પણ અનિત્ય માનશો. કદાચ પરમાણુ અને ઇશ્વર એ બન્ને અનિત્ય માનવાની હા પાડો તો એનો પણ કોઇ બનાવનાર શોધવો પડશે. અને એ રીતે યુગના યુગ ગયે પણ બનાવનારનો પત્તો લાગે તેમ નથી. વળી ફક્ત ચર્ચાની ખાતર અમે પૂછીએ છીએ કે–તમે જગતને બનાવટરૂપ ઠરાવો છો તે (બનાવટ) શું તદ્દન સામાન્ય બનાવટ છે કે કોઇ જાતની અસાધારણ બનાવટ છે ?

કર્તૃવા૦—ભાઇ ! અમે તો એને (જગતને) તદ્દન સામાન્ય બનાવટ માનીએ છીએ. લ્યો, હવે તમારે કહેવું હોય તે કહી નાખો.

અકર્તૃવા૦—ભાઇ, જો તમે જગતને તદ્દન સામાન્ય બનાવટ માનીને તે વડે કોઇ બુદ્ધિવાળા કરનારની અટકળ બાંધવા જશો, તો તે

અને તેમ નથી; કારણ કે—સામાન્ય બનાવટનો બનાવનાર કાંઇ બુદ્ધિવાળો જ હોય, એવો નિયમ નથી. એ તો વખતે ડાહ્યો હોય, ગાંડો હોય કે અબુઝ પણ હોય અર્થાત્ સામાન્ય બનાવટવડે ફકત એક કોઇ બનાવનારની જ અટકળ થઇ શકે, પરન્તુ બુદ્ધિવાળા બનાવનારની કલ્પના તો ન જ થઇ શકે તો પછી તમોએ સાધવા ધારેલો સર્વજ્ઞ અને સર્વશકિતમાન્ ઇશ્વર તો કેમ કરીને સધાય ?

કર્તૃવા૦—અમે તો જગતને એક અસાધારણ બનાવટ માનીએ છીએ અને તે વડે તેના બનાવનારને પણ અસાધારણ પુરુષ સમજીએ છીએ ?

અકર્તૃવા૦—ભલે તમે જગતને અસાધારણ બનાવટ કહો પરંતુ અમને તો સાધારણ કે અસાધારણ બનાવટમાં કશો વિશેષ ફેર લાગતો નથી; કારણ કે-કરનાર નજરે ન દેખાતો હોવાથી એ બન્ને બનાવટ વચ્ચે કયા વિશેષપણું છે, એ શોધવું મુશ્કેલીવાળું છે. તેથી જે દૂષણ સાધારણ બનાવટને લાગુ પડે છે તે જ દૂષણ અસાધારણ બનાવટને પણ લાગુ થાય છે.

કર્તૃવા૦—ભાઇ, અત્યાર સુધી તો તમે જે કહ્યું તે મર્યાદાવાળું હોવાથી કદાચ ઠીક લેખાય, પરંતુ તમે જે દૂષણ ઉપર જણાવ્યું છે તે તો તદ્દન ખોટું જણાય છે, સાધારણ અને અસાધારણ બનાવટમાં કદાચ તમો વિશેષપણું ન માનો તો ભલે; પરંતુ તે બન્નેમાં બનાવટપણું એક સરખું હોવાથી તે વડે બનાવનારની સાધના કરવામાં શો વાંધો આવે ?

અકર્તૃવા૦—જો માત્ર એક બનાવટપણાને લીધે જ બનાવનારની સિદ્ધિ થઇ શકતી હોય, તો ફકત આત્મપણાને લીધે આપણી જેમ મહાદેવનું શરીરધારીપણું, અધૂરાપણું, ઓછું જાણકારપણું અને સંસારીપણું શા માટે ન સિદ્ધ થઇ શકે ? કારણ કે જેટલું અને જેવું આત્મપણું મહાદેવમાં છે તેટલું જ મનુષ્યમાં પણ છે. વળી ખરી વાત તો એ છે કે બનાવટમાં અસાધારણપણું શી રીતે હોય—એ જ વાત પહેલી સમજાતી નથી.

કર્તૃવા૦—ભાઇ, તમે ભલે ગમે તેમ કહો, પરંતુ અમે તો આ એક જ વાત કહીએ છીએ કે, 'જેને જોઇને 'કરેલું' એવી મતિ

પેદા થાય છે તેનો કોઇ કર્તા હોય-એમાં કોઇથી ના ન કહેવાય. અને એ જ રીતે જગતના કરનારની અટકળ કરવી ઘણી સુગમ લાગે છે.

અકર્તૃવા૦—ભાઇ, તમારી વાત તો ખરી છે, પણ અમારી સમજ પ્રમાણે જમીન વગેરેને જોઇને ‘ એ કરેલાં છે ’ એવી કલ્પના કોઇને થતી હોય એમ જણાતું નથી. આ તો તમે મારી મચરડીને એ જાતની અટકળ ઉભી કરેલી છે. જેમ જૂનો કૂવો જોઇને કે એક મોટા મહેલને જોઇને ‘ એ કરેલાં છે ’ એવી અટકળ બાંધી શકાય છે તેમ જમીન વગેરેને જોઇને એ જાતની મતિ થતી હોય એમ જણાતું નથી, તો પછી જ્યાં એ જાતની મતિ જ થતી નથી ત્યાં તે વડે **કરનારને** સાબિત કરવાની તો વાત જ શી ?

કર્તૃવા૦—ભાઈ ! ઘડીભરને માટે અમે માની લઇએ કે-તમને જમીન વગેરેને જોઇને એવી મતિ ભલે ન થાય, પરંતુ જે પ્રામાણિક જનો છે તેઓને તો એવી બુદ્ધિ થવી એ સહજ વાત છે અને એ જ બુદ્ધિવડે **કરનારની** સાબિતી કરવી એ પણ સહેલ વાત છે.

અકર્તૃવા૦—ભાઇ, તમારા કહેવા પ્રમાણે કદાચ પ્રામાણિક મનુષ્યોને જમીન વિગેરેને જોઈને એ કરેલાં છે, એવી બુદ્ધિ પેદા થતી હોય તે ભલે, પરંતુ એઓને જ એ જાતની બુદ્ધિ પેદા થવાનું કારણ વા નિમિત્ત શું છે ? તે અહીં જણાવવું જોઇએ. અમારા ધારવા પ્રમાણે નજરે જોવાથી તો એવી બુદ્ધિ ઊગતી હોય એમ જણાતું નથી. જો તેમ હોય તો સૌને આંખો સરખી જ હોવાથી એમને પણ એવી મતિ શા માટે ન થાય ?

કર્તૃવા૦—ભાઈ ! પ્રામાણિક લોકો, અનુમાન વા અટકળ કરીને એ જાતની બુદ્ધિને પેદા કરે છે એથી કદાચ તમને એવો વિચાર ન થાય—એ સ્વાભાવિક છે. અર્થાત્ એ જાતનો વિચાર ઊગી આવવાનું મૂળ કારણ અનુમાન કે અટકળ જ છે.

શેઠ હઠીસિંહની વાડી, અમદાવાદ

અકર્તૃવા૦—ભાઈ, આ તે કેવી વાત કે હજુ સુધી **કરનારને** નક્કી કરવા માટે સૌથી પહેલાં જણાવેલી અટકળ ઠેકાણે નથી પડી, ત્યાં વળી આ અહીં બીજી અટકળ (અનુમાન) આવીને ઊભી રહી. જો એક અટકળને બીજી અટકળ ઉપર ટાંગીને આપ કામ ચલાવવા માગતા હો તો કાંઈ પાર આવે તેમ નથી અને એમ અટકળ ઉપર અટકળ કર્યે જ જવાના હો તો પણ આરો આવે તેમ નથી. આ પ્રકારે જમીન વિગેરેને જોઇને 'એ કરેલાં છે' એ બુદ્ધિ થવામાં જ ગોટાળો ઊભો થાય છે તો એ વડે જ ઊભી થતી **કરનારની** અટકળ શી રીતે ખરી ઠરે?

કર્તૃવા૦—ભાઈ! તમે એક વાત ચૂકી ગયા જણાઓ છો અને તે એ કે કાંઈ બધી બનાવટો(ચીજો)ને જોઈને જોનારના મનમાં '**એ કરેલી છે**' એવી મતિ થવી જ જોઇએ એવો કાંઇ નિયમ નથી. જેમકે, એક ખાડો ખોદેલો હોય અને જ્યારે તેને પૂરીને સરખો કરવામાં આવે છે ત્યારે જોનારના મનને એવી કલ્પના પણ નથી થતી કે—અહીં ખાડો હતો અને પછી પૂરાઇને સમતળ થએલો છે અર્થાત્ જેમ પૂરેલો ખાડો પોતાના કરેલપણાને જણાવી શકતો નથી તેમ કદાચ જમીન વિગેરે પણ પોતાના કરેલપણાને ન જણાવે તે બનવાજોગ છે. એથી કાંઈ તેમાં રહેલું કરેલપણું કે કરવાપણું ચાલ્યું જતું નથી. ઊલટું એ છૂપા રહેલા કરવાપણાવડે જ **કરનારને** પણ ઊભો કરી શકાય છે; માટે જમીન વિગેરેના કરવાપણામાં કશો ગોટાળો થાય તેમ નથી અને તેમાં રહેલા કરવાપણાને સાબિત કરવા માટે કોઇ પ્રકારની અટકળની પણ જરૂર જણાતી નથી.

અકર્તૃવા૦—ભાઈ, તમે પણ ઠીક કહો છો, પરંતુ તેમાં તો કોઇ ભોળો જ ભરમાય. અમે તો તમારા જ જેવા તર્કવાદી છીએ, એથી એવી બાબતમાં જરા પણ ન ફસાઇએ: તમે જે ખાડાનું ઓઠું લઇને જમીનના કરવાપણાને છુપાવી રાખવાનો પ્રયાસ કર્યો છે તે તો તદ્દન ફોકટનો છે; કારણ કે—એ ખાડો કોઇએ નહિ કરેલી એવી સમ-

તળ જમીનની સરખેા જણાતેા હેાવાથી કદાચ જોનારને પેાતાના અકરવાપણાનેા ભ્રમ ઉપજાવે અર્થાત્ પેાતાનું છતું કરવાપણું અછતું રાખે, પરંતુ આ જમીન વિગેરે કેાઇએ નહિ કરેલી એવી કઈ ચીજની સાથે સરખામણીમાં આવે છે કે—જેથી એ પણ પેાતાનું છતું કરવાપણું છૂપું રાખી શકે અર્થાત્ જો જમીન વિગેરે ખરેખરી રીતે કરવાપણાવાળી હેાય તેા એમાં રહેલું કરવાપણું કેાઇ જાતના વાંધા વિના જ પ્રગટ થવું જોઇએ પરંતુ આ તેા તમારા જ કહેવા પ્રમાણે તે, પેાતાનું કરવાપણું જોનારના મનમાં ઠસાવી શકતી નથી તેા એ વડે એના કરનારનેા પત્તો તેા લાગી જ રહ્યો. વળી જે કલમનું ઉદાહરણ લઇને જગતના સર્જનારની અટકળને મજબૂત કરેા છેા તે પણ ઠીક જણાતું નથી, કારણ કે—તમે જગતના કરનારને શરીર વિનાનેા માનેા છેા અને કલમનેા કરનાર તેા શરીરવાળેા નજરે દેખાય છે. એથી શરીરવાળા કરનારે કરેલી કલમની સાથે જગતની સરખામણી કરીને એમ કહેવું કે—એને (જગતને) કેાઈ અશરીરવાળાએ બનાવ્યું છે એ શી રીતે બંધબેસતું આવે ? ખરી રીતે વિચારીએ તેા કલમની પેઠે જગતનેા પણ કરનાર જો કેાઇ શરીરવાળેા હેાય તેા જ અહીં કલમનું એાઠું લેવું વ્યાજબી ગણાય. તાત્પર્ય એ કે—કાંઈ એકલી કલમ કે બીજી ચીજોનાં એાઠાં લેવાથી જગતના કરનારનેા પત્તો કેાઈ કાળે લાગી શકે તેમ નથી.

કર્તૃવા૦—ભાઇ, તમેાએ ઉપર જે છેવટનું લખાણ લખ્યું તે બરાબર જુગતિવાળું નથી. અમે કાંઇ કલમના બધા ગુણેા સાથે જગતના બધા ગુણેાનેા સરખાવતા નથી અને તેમ કેાઇ સરખાવે પણ નહિ. અમે તેા માત્ર એટલું જ કહીએ છીએ કે, જેમ કલમ બનાવટરૂપ છે અને તેથી જ તેનેા બનાવનાર હેાવેા જોઈએ તેમ જગત પણ બનાવટરૂપ છે અને તેથી તેનેા પણ બનાવનાર શા માટે ન હેાય ?—કલમ અને જગત વચ્ચે માત્ર એક બનાવટપણાની કરવાપણાની જ સરખામણી છે, અને

બીજી એક પણ નથી. જો તમારા કહેવા પ્રમાણે આ ઠેકાણે અને બીજે ઠેકાણે બધી જાતની સરખામણી કરવામાં આવે તો તો એક પણ વાતનો નીવેડો ન આવે અને કયાંય બધી જાતની સરખામણી પણ મળી શકે નહિ; માટે કલમ અને જગત વચ્ચે બધી સરખામણી કરીને તમો જે અમારી કલ્પનાને ધક્કો પહોંચાડો છો, તે કાંઈ ઠીક નથી.

અકર્તૃવા૦—ભાઈ, તમે કહો છો તો વ્યાજબી, પણ તમારા સ્વાર્થનું કહેતા હોવાથી તેમાં ગેરવ્યાજબી પણ આવી જાય છે. જુઓ—અમે એમ તો કહેતા નથી અને કહીએ પણ નહિ કે—જગત અને કલમ વચ્ચે બધી જાતની સરખાઇ હોવી જોઇએ. પરંતુ આટલું તો કહીએ અને કહીશું પણ ખરા કે—એ બન્ને વચ્ચે રહેલું કરવાપણું—બનાવટપણું—તો એકસરખું જ હોવું જોઇએ. જો તેમ ન હોય તો બનાવટનું ઓઠું લઇને જગતના કરવાપણાને નક્કી કરી અને તે વડે તેના કરનાર—બનાવનાર—ને નક્કો કરવાને વાત કરવી તે ફોકટ છે. ખરી રીતે વિચારતાં જણાય છે કે—કલમ અને જગત્ વચ્ચે રહેલું એક **કરવાપણું** પણ સરખું નથી, કારણ કે કલમ અને બીજી ચીજો જે કાંઇ કરી શકાય એવી છે—કરવામાં આવે છે તે બધીનો કરનાર કોઇ ને કોઇ, દેખી શકાય એવો છે. તમે આખા સંસારમાં ફરીને જુઓ કે—એવી એક પણ બનાવટ મળે છે, જેનો કરનાર કોઇથી પણ ન દેખાય એવો હોય. આ ઉપરથી તો—કરવાપણાને લીધે ફક્ત દેખી શકાય એવા એ જ કરનારની અટકળ બાંધી શકાય છે, પણ તમારી પેઠે ન દેખાય એવો એ શી રીતે કલ્પાય? હા, તે પણ કલ્પાય, પણ કયારે? જયારે તમે એકાદ પણ ન એવી ચીજ બતાવો કે જેથી કરનાર કોઇથી પણ ન દેખાય તેવો હોય. અમારા ધારવા પ્રમાણે તો ઉપર જણાવેલી રીત મુજબ જગત્ અને કલમ એ બન્નેની સરખામણી જ ઘટી શકતી નથી, તો તે વડે જગતના બનાવનારની વાત રખડી પડે, એ કાંઇ નવાઇ નથી.

વળી બીજું પણ એ કે-ભાઇ, સંસારમાં જેટલી જેટલી ચીજો છે તે કાંઇ બધીએ કોઇ બનાવનારે જ બનાવી હોય એવો નિયમ નથી. જુઓને આ નજરોનજરની વાત છે કે-કેટલીક ચીજો એવી છે કે-જેને કોઈ પણ કરનારે-બનાવનારે-ઘડનારે કે વણનારે કરી હોય, બનાવી હોય, ઘડી હોય અને વણી હોય. જેમકે, ચાકડો, લેખણ, ઘડો અને કપડું વિગેરે. અને કેટલીક ચીજો તો એવી છે કે-જેને કોઇએ પણ ન બનાવી હોય. જેમકે વણખેડેલું ધાન્ય, ઘાસ, વેલાઓ તથા વાવ્યા વિના જ જે કાંઈ ઊગે છે તે બધું. તથા તમોએ માનેલા પરમેશ્વરમાં રહેલી બુદ્ધિ, ઇચ્છા અને પ્રયત્ન વિગેરે. આમ હોવાથી એટલે કે કરનાર વિનાની પણ બનેલી ચીજો મળી આવવાથી બનાવનાર સિવાય કાંઈ બની શકતું જ નથી, એ જાતની અટકળ શી રીતે બંધાય ? વા બાંધવી એ વ્યાજબી કેમ ગણાય ?

અકર્તૃવા૦—ભાઇ ! તમોએ જે વણખેડેલા ધાન્ય અને વેલાઓ વિગેરેનાં ઓઠાં લઈને એમ ઠરાવ્યું કે-કેટલીક ચીજો એવી છે કે જેનો કોઇ કરનાર કે બનાવનાર પણ નથી; પરંતુ તે તદ્દન ભૂલભરેલું છે. કારણ કે-તમે જ્યાં કોઇ પ્રકારે બનાવનારને જોઇ શકતા નથી ત્યાંની બધી ચીજો ઇશ્વરે જ બનાવેલી માનવાની છે એથી આપ એવાં ઉદાહરણ આપી એમ તો ન જ કહી શકો કે 'એવી પણ ચીજો મળી આવે છે કે જેનો કોઇ બનાવનાર પણ નથી.' અને એમ કહીને કરવાપણાને લીધે ઊભી થએલી કરનારની કલ્પનાને આપ જરા પણ મોળી પાડી શકો તેમ નથી.

અકર્તૃવા૦—ભાઇ ! તમે તો એવું વિચિત્ર કહો છો કે-તમારી કોઈ મશ્કરી જ કરે. હજુ તો ઇશ્વરનો કયાંય પત્તો નથી ત્યાં તો તમે તેને જ લાવીને વચ્ચે ઊભો કરો છો, કેમ જાણે તેની સાબિતી જ ન થઇ ગઇ હોય-જે ચીજનો અમારી અને તમારી વચ્ચે વિવાદ ચાલે છે તેને તમો વચ્ચે કેમ લાવી શકો ? અમે અને સૌ કોઈ, જ્યાં સુધી

ઇશ્વરનો પત્તો મળે નહિ ત્યાં સુધી એને બનાવનાર-કરનાર કે રચનાર તરીકે શી રીતે માનીએ ? અને એમ મનાય પણ નહિ માટે તમારી ઉપરની વાત બરાબર નથી.

કર્તૃવા૦—ભાઇ ! એ ઘાસ અને વેલા વિગેરે બધું ય ઇશ્વરે જ બનાવેલું છે-જ્યાં જ્યાં તે ઘાસ વિગેરે ઊગે છે ત્યાં ત્યાં બધે ય તેનો ઉગાડનાર ઇશ્વર બેઠેલો જ છે; પરંતુ ફક્ત તે આપણી નરી આંખે જોઇ શકાય તેવો નથી તો પછી આપ એમ કેમ કહી શકો કે-કેટલીક ચીજો કરનાર વિના પણ થઇ 'શકી છે-શકે છે.'

અકર્તૃવા૦—ભાઇ ! આપે જે કહ્યું કે ઇશ્વર આપણી ચામડાની આંખે દેખાય તેવો નથી, તો શું તે શરીર વિનાનો છે માટે દેખાતો નથી ? કે તેમાં કોઇ એવો ચમત્કાર છે તેથી દેખાતો નથી ? અથવા એમાં કોઇ એવી જાતિની વિશેષતા છે એથી દેખાતો નથી ?

કર્તૃવા૦—ભાઇ, ઇશ્વર તો જન્મને ધારણ કરતો નથી માટે શરીરવાળો શી રીતે હોય ? અર્થાત્ એ શરીર વિનાનો છે માટે જ દેખાતો નથી.

અકર્તૃવા૦—ભાઇ, તમારા કહેવા પ્રમાણે ઇશ્વરને શરીર ન હોય તો એ જગતને શી રીતે બનાવે ? વા બનાવી શકે ? જો શરીર વિના પણ જગતની રચના થઇ શકતી હોય તો મોક્ષને પામેલા આત્માઓ, કે જેઓ શરીર વિનાના છે, તેઓ પણ જગતને કેમ ન બનાવી શકે ? વળી, આત્મામાં રહેલાં બુદ્ધિ, ઇચ્છા અને પ્રયત્ન એ બધાં કાંઇ શરીરની હયાતીમાં જ કામ કરી શકે છે પરંતુ શરીર વિનાનાં એ બધાં કાંઈ પણ કરી શકતાં નથી, માટે જો ઇશ્વરને શરીરવાળો માની શકો તો જ એ, જગતને રચનારો પણ હોઈ શકે; નહિ તો નહિ.

કર્તૃવા૦—ભાઈ, ઇશ્વરમાં તો એવો કોઇ જાતનો ચમત્કાર છે કે, જેથી તે આપણા જોવામાં આવી શકતો નથી.

અકર્તૃવા૦—ભાઇ, જે કાંઇ નજરમાં આવી શકે તેવું હોય તે ગમે તે કારણથી રોજ ન દેખાતું હોય તો પણ કોઇ ને કોઈ વાર તો દેખાય જ અર્થાત્ જો વિદ્યા, મંત્ર કે યોગના પ્રભાવથી જે કોઈ રોજ ન દેખાતો હોય તો પણ તે કયારે ને કયારે તો દેખાય જ. કોઇ વિદ્યા-વાળો, મંત્રવાળો કે યોગવાળો એવો નથી કે, જે કદી પણ ભૂતની પેઠે ન દેખાતો હોય. હવે જો ઇશ્વર, કોઈ ચમત્કારના કારણને લીધે રોજ ન દેખાતો હોય, તો પણ જો તે કરનાર તરીકે હોય તો કયારે ને કયારે તો કોઇને દેખાવો જ જોઇએ, પરંતુ એ તો કદીયે, કયારે અને કોઇને પણ દેખાતો જ નથી તેથી એમ કેમ માની શકાય કે, એ ચમત્કારના કારણથી દેખાતો નથી કે કરનાર તરીકે નથી એટલે દેખાતો નથી.

કર્તૃવા૦—ભાઇ ! ત્યારે એ બધું જવા દ્યો, કિંતુ ઇશ્વરમાં એવી કોઈ જાતિવિશેષતા છે, કે જેને લઈને તે, આપણી નજરમાં આવી શકતો નથી અને છાનોછાનો જ જગતને રચી રહ્યો છે ?

અકર્તૃવા૦—ભાઇ, એ તો તમારું કહ્યું તમને જ નડે તેવું છે. અમે ધારીએ છીએ કે તમો 'જાતિવિશેષ' નો અર્થ ભૂલી ગયા જણાઓ છો. તમોએ જ કહ્યું છે કે–જે ઘણી ચીજોમાં રહે એનું નામ જાતિવિશેષ છે. તમે તો ઇશ્વરને એક જ માનો છો અને એના જોટાની બીજી કોઇ ચીજને માનતા નથી તો પછી ઘણી ચીજોમાં રહેનારો જાતિવિશેષ એકલા ઇશ્વરમાં શી રીતે રહી શકે ? માટે ઇશ્વરમાં એવો કોઇ જાતિવિશેષ હોઇ શકે જ નહિ કે જે વડે તે, કોઇથી પણ જોઇ શકાય નહિ. થયું. હવે કદાચ માત્ર તમારા માનની ખાતર ઇશ્વરને જગત-નો રચનાર માનવામાં આવે તો પણ તેમાં બીજા કેટલાક પ્રશ્નો ઉઠે છે. જેમકે; જો તે જગતને ખરેખર રચતો જ હોય તો શું એ, માત્ર એની હયાતીથી જ રચાય છે ? વા એના જ્ઞાનીપણાને લીધે રચાય છે ? વા એમાં (ઇશ્વરમાં) જ્ઞાન, ઇચ્છા અને પ્રયત્ન છે તે વડે જ રચાય છે ?

વા એ ઇશ્વર, જ્ઞાન, ઇચ્છા અને પ્રયત્નવડે ક્રિયા કરે છે એથી જગત રચાય છે ? કે ફક્ત એના ઇશ્વરપણાને લીધે જ જગતની રચના થઇ રહી છે ?

કર્તૃવા૦—ભાઇ, અમે તો વધારે શું કહીએ ? અમે તો ઇશ્વરના એવા ભક્ત છીએ કે—અમારે મન એની હયાતી માત્રથી જ જગતની રચના થઇ જાય છે.

અકર્તૃવા૦—એ તો તમારી આંધળી ભક્તિ છે. જુઓ—જો જગતની રચનામાં ફક્ત હયાતીની જ જરૂર હોય તો એનો રચનાર ઇશ્વર એક જ કેમ હોઈ શકે ? જેમ ઇશ્વર હયાત છે તેમ કુંભાર, લુહાર અને સુતાર વિગેરે પણ હયાત છે. એ બધાની હયાતીમાં કોઇ એવી વિશેષતા નથી કે એકની હયાતીથી જ જગતની રચના થાય અને બીજાની હયાતીથી ન થાય માટે માત્ર હયાતીથી જ જગતની રચનામાં ઇશ્વરને લાવવામાં બીજા પણ હયાતી ધરાવનારા કુંભાર વિગેરે વચ્ચે આવીને ઇશ્વરના ઇશ્વરપણાનો ભાગ લઈ જશે.

કર્તૃવા૦—ભાઈ હયાતીથી ન પત્યું તો રહ્યું. ઇશ્વરનું જ્ઞાનીપણું કયાં ગયું છે ? અમે એના જ્ઞાનિપણાને લીધે જ એને (ઇશ્વરને) જગતનો કરનાર માનીએ છીએ.

અકર્તૃવા—ભાઇ, તમારું આ કથન પણ ખોટું જ છે. જ્ઞાનીઓ તો યોગીઓ પણ છે, પરંતુ તે કાંઈ જગતને બનાવતાં નથી માટે જગતની રચના કરવામાં જ્ઞાનિપણાને સામે ધરવું એ પણ ઠીક જણાતું નથી.

કર્તૃવા૦—ભાઈ, ઇશ્વરમાં જ્ઞાન, ઇચ્છા અને પ્રયત્ન એ ત્રણે વાનાં હોવાને લીધે એ જગતને રચી શકે છે અર્થાત્ ઇશ્વરનું જ્ઞાનપણું, ઇચ્છાવાળાપણું અને પ્રયત્નવાળાપણું—એ ત્રણે જગતની રચનામાં કારણભૂત છે.

અકર્તૃવા૦—ભાઇ ! તમે શું કામ ધ્યાન આપો કે યાદ રાખો ? અમે ઉપર હમણાં જ કહી ગયા કે શરીરની હયાતી હોય ત્યારે જ જ્ઞાન, ઇચ્છા અને પ્રયત્ન કારણભૂત થઇ શકે છે. અને શરીરની હયાતી વિના

એ ત્રણે આકાશકુસુમની જેવાં નિરર્થક છે. હવે જો તમે ઇશ્વરને શરીરવાળો માનો તો જ તેનાં જ્ઞાન, ઇચ્છા અને પ્રયત્નને જગતની રચનામાં લઈ શકો—વાપરી શકો છો; નહિ તો નહિ. તમે તો તેને શરીરવાળો માનતા નથી ત્યારે તમે એમ કહી શકો કે એનાં જ્ઞાન, ઇચ્છા અને પ્રયત્ન જગતની રચનામાં કારણભૂત છે?

કર્તૃવા૦—ભાઇ! અમે કાંઇ એકલાં જ્ઞાન, ઇચ્છા અને પ્રયત્નને જગતનાં કારણભૂત માનતા નથી, પરંતુ ઈશ્વર તે ત્રણ વડે જે કાંઇ ક્રિયા કરે છે તેને જ અમે જગતની રચનાનું કારણ માનીએ છીએ.

અકર્તૃવા૦—કેટલી બધી ભૂલ? એક વાર અને બે વાર તો કહેવાઇ ગયું. હવે ત્રીજી વાર પણ કહીએ છીએ કે ફક્ત જ્ઞાન, ઇચ્છા અને પ્રયત્નવડે જો શરીર ન હોય તો ક્રિયા જ થઈ શકે નહિ. ભલે ઇશ્વર વા ઇશ્વરને આવે તો પછી તમારું આ કથન શી રીતે સાચું ઠરે?

કર્તૃવા૦—ભાઈ, ત્યારે એ બધું જાવા દ્યો. અમે તો એમ માનીએ છીએ કે–ઇશ્વરના ઇશ્વરપણાને લીધે જ આ જગતની રચના થઈ રહી છે.

અકર્તૃવા૦—અરે! આ વળી શો ગોટાળો? તમે જરા ચોકખું બોલતા જાએ તો ઠીક. અમે પૂછીએ છીએ કે–ઇશ્વરપણું એટલે શું? શું જાણનારપણું એ ઇશ્વરપણું કે કરનારપણું એ ઇશ્વરપણું? વા એ સિવાય બીજું કાંઈ તે ઇશ્વરપણું? જો તમે માત્ર જાણનારપણાને જ ઇશ્વરપણું માનતા હો તો એ જાણનારપણું પણ કેવું સમજવું? માત્ર નર્યું જ જાણનારપણું સમજવું કે સર્વજ્ઞપણું સમજવું?

કર્તૃવા૦—હાલ અમે તો ફક્ત માત્ર નર્યા જાણનારપણાને જ ઇશ્વરપણું સમજીએ છીએ અને એને જ જગતની રચનાનું કારણ માનીએ છીએ.

અકર્તૃવા૦—ભાઇ, તમેાએ ઉપર જણાવેલા ઇશ્વરપણાના અર્થથી તો ઇશ્વર ફક્ત જાણનારો જ ઠરી શકે છે અને કરનાર તો ઠરી શકતો

નથી. વળી જો ફક્ત જાણનારપણાને લીધે જ જગતની રચના થઇ જતી હોય તો જગતમાં એવો કયો જીવ છે કે–જેમાં જાણનારપણું ન જણાતું હોય અર્થાત્ ઇશ્વરની જ જેમ જીવ માત્રનું જાણનારપણું જગતની રચનામાં કારણભૂત થવાથી ઇશ્વરની એકતાનો ભંગ થઇ જશે; કારણ કે જાણનારપણું તો બધે એક સરખું જ છે.

કર્તૃવા૦—ભાઈ, અમે ઇશ્વરપણાનો એવો અર્થ ન કરતાં 'સર્વજ્ઞપણું' અર્થ કરીએ છીએ, તો પછી શું દૂષણ છે?

અકર્તૃવા૦—એમાં તો એનું એ જ દૂષણ છે; એ બીજો અર્થ કરવાથી તો ઇશ્વર કદાચ બુદ્ધદેવ વિગેરેની પેઠે આખા જગતને જાણનારો સર્વજ્ઞ સાબિત થઈ શકે, પણ જગતનો કરનાર તો કદીયે સાબિત થઇ શકે જ નહિ.

કર્તૃવા૦—ચાલો, એ બધું રહ્યું. ઇશ્વરપણાનો ખરો અર્થ કરનારપણું કે કર્તાપણું છે. કહો, હવે શું દૂષણ છે?

અકર્તૃવા૦—ભાઈ કરનારપણું તો કર્તામાત્રમાં રહેલું છે–જેમ ઇશ્વરમાં કર્તાપણું છે તેમ કુંભાર વિગેરેમાં પણ છે, તો પછી એકલો ઇશ્વર જ શા માટે કરનાર ગણાય? કારણ કે, કર્તામાત્રમાં કર્તાપણું તો એક સરખું છે તેથી સૌ કોઇ કર્તાઓને ઇશ્વર થવાનો પ્રસંગ આવશે.

કર્તૃવા૦—ભાઇ, અમે જાણનારપણું કે કરનારપણું–એ બન્નેને નહિ પણ એ સિવાય જે બીજું કાંઇ છે તેને જ ઇશ્વરપણું સમજીએ છીએ અને તે વડે જ જગતની રચના થઈ રહી છે–એમ માનીએ છીએ.

અકર્તૃવા૦—ભાઇ, આ તો વળી મોટો ગોટાળો છે કે, તમારું એ કથન અમારી કે બીજાની સમજમાં આવે તેવું નથી. અમે તો એમ માનીએ છીએ કે–તમારા માનવા પ્રમાણે પણ ઇશ્વરમાં ઇચ્છા અને પ્રયત્ન સિવાય બીજું કાંઈ ત્રીજું હોય એમ જણાતું નથી. અને એ વડે જગતની રચના કરવામાં કયાં કયાં દૂષણો આવે છે, એ સઘળું

ઉપર જણાવાઈ ગયું છે, માટે તમારું એ એક પણ કથન સાચું ઠરી શકે તેવું નથી અર્થાત્ તમારી એક પણ દલીલ એવી નથી મળી કે જે વડે જગતના સરજનારની સાબિતી થઇ શકતી હોય.

વળી, અમે આ એક બીજું પૂછીએ છીએ કે, તમોએ માનેલો ઇશ્વિર, જગતને રચવાની જે ભાંજગડ કરી રહ્યો છે, શું તેમાં તે પોતાની મરજી પ્રમાણે પ્રવૃત્તિ કરે છે? કર્મને વશ થઇને પ્રવૃત્તિ કરે છે? વા દયાને લીધે પ્રવૃત્તિ કરે છે? વા લીલા કરવાની વૃત્તિથી પ્રવૃત્તિ કરે છે? વા ભક્તોને તારવા અને દુષ્ટોને મારવા પ્રવૃત્તિ કરે છે કે એ જાતની પ્રવૃત્તિ કરવાનો એનો સ્વભાવ જ છે.

કર્તૃવા૦—ભાઇ, એ (ઇશ્વર) તો સૌનો ઉપરી હોવાથી જગતની રચના કરવામાં એની પોતાની મરજી પ્રમાણે વર્તે છે અને જગત પણ એ પ્રમાણે જ ચાલ્યા કરે છે.

અકર્તૃવા૦—ભાઇ, અમને તો એમ જણાતું નથી. જો ઇશ્વર જગતને બનાવવામાં પોતાની જ મરજી પ્રમાણે વર્તતો હોય તો કોઇ એવો સમય પણ આવવો જોઇએ કે જે સમયે જગત તદ્દન જુદા પ્રકારનું પણ રચાયું હોત-હોય. આપણાથી એ તો ન જ કલ્પી શકાય કે-તેની મરજી હમેશાં એકની એક જ રહે છે, કારણ કે તે પોતે તદ્દન સ્વતંત્ર હોવાથી ધારે તેવું કરી શકે છે, પરંતુ જગત તો હમેશાં એક જ ધાટે ચાલ્યું આવે છે, એની બીજી કોઇ જાતની રચના કદી, કોઇએ અને ક્યારે ય સાંભળી કે જાણી પણ નથી. તેથી એમ જાણી શકાય છે કે, જગતની રચના કરવામાં ઇશ્વિર પોતાની જ મરજી પ્રમાણે વર્તતો નથી.

કર્તૃવા૦—ભાઈ, ઇશ્વર તો કર્મને વશ રહીને જગતની રચના કરી રહ્યો છે. એથી એ, કોઈ જાતની નહિ બનવા જેવી રચના કરી શકે જ નહિ.

અકર્તૃવા૦—થયું. જો ઇશ્વિર પણ કર્મને વશ રહેતો હોય તો એ

ઈશ્વર શાનેા ? સર્વશકિતવાળો પ્રભુ શાનેા ?

કર્તૃવા૦—ભાઇ, જરા ભૂલ થઇ ગઈ. ખરૂં તેા એ છે કે–ફક્ત દયાને લીધે જ ઇશ્વર જગતને રચવાની ભાંજગડ કરી રહ્યો છે; કારણ કે એ તેા મહાદયાળુ છે.

અકર્તૃવા૦—જો ઇશ્વર દયાને લીધે જ જગતને બનાવી રહ્યો હોય તેા એ આખા જગતને સુખી શા માટે ન કરે ? જીવમાત્રને સુખ આપવું એ દયાળુ પુરુષનું કામ છે, પરંતુ જગતમાં સુખ તેા સરસવ જેટલું અને દુઃખ ડુંગર જેટલું જણાય છે. એથી આવા જગતને જોઈને કેાઇ પણ એમ તેા ન જ કલ્પી શકે કે–ઈશ્વર ફક્ત દયાની લાગણીથી જ આને (જગતને) બનાવી રહ્યો છે.

કર્તૃવા૦—જો કે, ઈશ્વર તેા દયાળુ હેાવાથી બધાંને સુખી જ સરજે છે, પરંતુ એ બધા જીવેા પેાતપેાતાનાં કર્મોને લીધે પાછા દુઃખી થાય છે એમાં ઇશ્વર શું કરે ?

અકર્તૃવા૦—થયું. આ તેા તમારા જ કહેવા પ્રમાણે ઇશ્વર કરતાં પણ કર્મોનું બળ વધુ જણાય છે. ત્યારે ભાઇ, હવે ઇશ્વરને જવા દઇને જો એને ઠેકાણે કર્મોને માને તેા શેા વાંધેા છે ?

કર્તૃવા૦—એમ પણ નહિ. આ જગત તેા ઇશ્વરની લીલા છે એટલે એ, લીલાવડે જ થાય છે અને લીલાવડે જ પળાય છે.

અકર્તૃવા૦—ભાઇ, રાગ દ્વેષ વિનાના ઈશ્વરમાં લીલા શી હેાય ? ઇશ્વર તેા તે જ હેાઈ શકે કે જે લીલાને પણ તરી ગયેા હેાય અર્થાત્ જ્યારે ઈશ્વરમાં લીલા જ હેાય નહિ ત્યારે તે, એ વડે જગતને શી રીતે બનાવે ?

કર્તૃવા૦—બીજું કાંઇ નહિ, પણ છેવટ એ કે–એ (ઇશ્વર) તેા ભક્તોને તારવા અને દુષ્ટોને મારવા આ જગતને રચી રહ્યો છે.

અકર્તૃવા૦—ભાઇ, તમારી એ વાત પણ ખોટી છે. રાગદ્વેષ વિનાના ઇશ્વરને તો બધે સમભાવ જ હોય—એનો વળી ભક્ત કોણ અને દુશ્મન કોણ? અર્થાત્ ઇશ્વરને જગતનો સરજનાર સાબિત કરવા માટે તમારી એક પણ જુક્તિ રીતસરની નથી.

કર્તૃવા૦—ભાઇ, હવે અમે આ એક છેવટની દલીલ અજમાવીએ છીએ. જો પાંસરું પડ્યું તો ઠીક, નહિ તો હાર્યા તો છીએ જ. અમે એમ માનીએ છીએ કે—ઇશ્વરનો સ્વભાવ જ એવો છે, જે વડે જગતની રચના થયા કરે છે. અર્થાત્ જગતની રચના થવામાં ઇશ્વરના સ્વભાવ સિવાય બીજું કાંઇ કારણ નથી.

અકર્તૃવા૦—ભાઇ, આ તો તમે ઠીક કહ્યું, પરંતુ જ્યારે તમો એમ માનવા તૈયાર થયા છો કે—ઇશ્વરના સ્વભાવથી જગતની રચના થયા કરે છે એને બદલે એમ માનો કે—કર્મના સ્વભાવથી જગતની રચના થયા કરે છે, તો શો વાંધો આવે? છતો કર્મનો સ્વભાવ મૂકીને, કરનાર તરીકે નહિ જણાતા ઇશ્વરની કલ્પના કરવી, અમને તો બ્યાજબી લાગતી નથી; માટે એકલા કર્મના સ્વભાવને જગતના કારણભૂત માનવો એ યુક્તિયુક્ત અને ભૂલ વિનાનું છે.

વળી, જેમ અમે તમોએ કરેલી કરવાપણાને લીધે કરનારને સાબિત કરવાની કલ્પના ખોટી પાડી છે તેમ તે જાતની તમારી બીજી કલ્પનાઓ પણ ખોટી પડે તેવી જ છે.

સંસારમાં એવી પણ ઘણી ચીજો અને ક્રિયાઓ થાય છે કે-જેનો કરનાર બુદ્ધિવાળો ન જ હોય. આ વાત એક વાર કહી ગયા છીએ તો પણ વધારે સમજાવવા માટે જ એને અહીં ફરીવાર પણ કહીએ છીએ: ગગનમાં જે વિજળી ઝબકે છે તે કયા બુદ્ધિમાને બનાવી છે? ઊંઘતો માણસ જે ક્રિયા કરે છે તે શું તે વખતે બુદ્ધિવાળો હોય છે? અર્થાત્ એ બધું બુદ્ધિવાળા કરનાર સિવાય પણ બનતું જણાય છે માટે તમારી

બુદ્ધિવાળા કરનારને સાબિત કરવાની એક પણ દલીલ સાચી ઠરતી નથી.

વધારે કેટલુંક કહીએ. તમારી જગતના કરનારને સાબિત કરવાની કલ્પના તો નજરોનજર ખોટી પડે તેવી જ છે; કારણ કે કોઇ મનુષ્યે અત્યાર સુધી જગતના કરનારને જોએલો જ નથી. વળી, તમારી પેઠે અમે પણ એથી ઉલટી જ અટકળો પણ બાંધી શકીએ છીએ કે—જેમ કુંભાર માટી, ચાકડો અને ચીંથરાના પોતા વિના ઘડાને ઘડી શકતો નથી તેમ ઈશ્વર પણ એની પાસે કોઇ પ્રકારની સામગ્રી ન હોવાથી જગતને બનાવી શકે જ નહિ.

બીજું, જેમ આકાશ બધે ઠેકાણે રહેલું છે અને ક્રિયા વિનાનું છે તેમ ઇશ્વર પણ બધે ઠેકાણે રહેલો હોવાથી જરા પણ ક્રિયા કરી શકે નહિ. એ રીતે કોઇ પણ પ્રકારે જગતનો બનાવનાર ઇશ્વર ઠરી શકતો જ નથી, તો પછી એ નિત્ય છે, સર્વજ્ઞ છે અને એક છે એ વિગેરે બધું કહેવું તદ્દન નકામું જ છે.

અમે તો કહીએ છીએ કે—જો ઇશ્વર નિત્ય હોય તો એના એકલાથી જ જગતની રચના, રક્ષા અને સંહાર એ ત્રણ વાનાં કેમ થઇ શકે? જે એક જ સ્વભાવવાળો હોય તે કદી પણ પરસ્પર વિરોધ રાખે એવાં કામો કરી શકે નહિ; માટે ઇશ્વરને તદ્દન નિત્ય માનવો એ પણ તમને પાલવે તેવું નથી.

વળી, એ સર્વજ્ઞ પણ સાબિત થઈ શકતો નથી. એવી એક પણ દલીલ કે અટકળ નથી કે જે વડે આપણે ઈશ્વરને સર્વજ્ઞ તરીકે માની શકીએ.

કર્તૃવા૦—ભાઇ, ઉતાવળા ન થાઓ, દલીલ છે: જો એ સર્વજ્ઞ ન હોય તો એના બનાવેલા આ જગતમાં આવી અનેક જાતની વિચિત્રતાઓ શી રીતે આવે? અર્થાત્ જગતમાં રહેલી અગણિત વિચિત્રતાઓ જ ઈશ્વરના સર્વજ્ઞપણાને સાબિત કરવાને પૂરતી છે.

અકર્તૃવા૦—એ કાંઈ દલીલ ન કહેવાય. એ તો જીવોનાં સારાં

અને નઠારાં કર્મોને લીધે જગતમાં આથી પણ વધારે વિચિત્રતા આવી શકે છે, માટે જગતની વિચિત્રતાને લીધે ઇશ્વરનું સર્વજ્ઞપણું સાબિત થઇ શકતું નથી. જો એ ખરેખર સર્વજ્ઞ જ હોત તો અમારી જેવા એના કર્તાપણાના નિષેધ કરનારાઓને શા માટે બનાવત? તથા જે અસુરોને તેણે પાછળથી માર્યા છે તેને પણ શા માટે બનાવત? એક મંદ માણસ પણ એમ સમજે છે કે-વાવીને તોડી નાખવા કરતાં ન વાવવું જ સારું છે તો પછી બનાવીને મારવા કરતાં એણે અસુરોને શા માટે બનાવ્યા? —ખરી રીતે તો એઓને ન બનાવવામાં જ એનું ડહાપણ હતું. એ રીતે કોઇ પ્રકારે કર્તા-ઇશ્વરનું સર્વજ્ઞપણું સાબિત થઈ શકતું નથી.

વળી, તમે જે ઇશ્વરને 'એક' જ કહ્યો છે તે પણ ઠીક નથી. જો તમારા મનમાં એવો ભય હોય કે-ઇશ્વરો ઘણા થઈ જાય તો જગતની રચનામાં ઘણો મતભેદ ઊભો થાય અને તેથી તેની સીધી વ્યવસ્થા બરાબર ન જળવાઇ શકે, તો અમારા ધારવા પ્રમાણે તમારી એ કલ્પના બરાબર જણાતી નથી; કારણ કે-મધમાખી જેવું પ્રાણી ટોળે મળીને મધપુડો બનાવે છે છતાં તેમાં વાંધો આવતો નથી. કીડી જેવું પ્રાણી ટોળે મળીને રાફડો બનાવે છે તેમાં પણ વાંધો આવતો નથી. અને અનેક કારીગરો તથા મજૂરો મોટા મોટા મહેલો બાંધે છે તેમાં પણ મતભેદ નડતો નથી તેમ જો ઘણા ઇશ્વરો ભેગા થઇને જગત બનાવે તો તેમાં શી રીતે મતભેદ થાય? કે વાંધો આવે? એ ઇશ્વરો તો મધમાખી, કીડી અને મનુષ્ય કરતાં પણ હજારગણા ડાહ્યા છે અને રાગદ્વેષ વિનાના છે તો એઓમાં એક સાથે રહીને કામ કરતાં જરાપણ વાંધો શી રીતે આવે?

જો ભાઇ, તમે જગતનો કરનાર ઇશ્વર માનતા હો તો તમારે એમ પણ માનવું જોઇએ કે-જે કાંઇ જગતમાં નાનું મોટું છે તે બધું ય ઇશ્વરે બનાવેલું છે. અને જો તમો એમ માનો તો પછી અમારાં શાસ્ત્રો પણ ઇશ્વરે બનાવેલાં છે એમ માનવું જોઇએ. એ રીતે તમારી જ

માન્યતા પ્રમાણે અમારાં શાસ્ત્રો પણ ઈશ્વરે કરેલાં હોવાથી તમારે તેને સાચાં માનવાં પડશે. આમ માનવાથી સંસારમાં એક પણ શાસ્ત્ર એવું નહિ રહે કે જે ખોટું હોય. વળી, ઇશ્વરે જ બનાવેલું બધું પ્રામાણિક હોવાથી કોઇ વાદી, પ્રતિવાદી પણ ન રહી શકે. એ રીતે ઇશ્વરને જગતના કરનાર કરીકે માનતાં અનેક દૂષણો આવે છે અને કોઇ પણ રીતે એ વાત સાબિત થઈ શકતી નથી; માટે જ અમે ઇશ્વરને કરનાર કે પાળનાર માનતા નથી. અમે તો એને રાગ દ્વેષ વિનાનો, સર્વજ્ઞ અને સત્ય તત્ત્વનો પ્રકાશક માનીએ છીએ. અને એવા જ એક અને અનેક ઇશ્વરોને અમે દેવ તરીકે પૂજીએ છીએ અને સેવીએ છીએ.

સર્વજ્ઞ—વાદ.

જૈન સંપ્રદાયવાળા પોતાના ઇશ્વરને સર્વજ્ઞ માને છે એટલે ઇશ્વર આ જગતને, ઉપરના જગતને અને નીચેના જગતને જાણે છે–એમ માને છે. ત્યારે જૈમિનિઋષિના મતવાળા કહે છે કે–સંસારનો કોઇ મનુષ્ય સર્વજ્ઞ હોઇ શકતો જ નથી. હવે તેઓ બન્ને એ સર્વજ્ઞવાદનું નિરાકરણ લાવવા નીચે પ્રમાણે ચર્ચા કરે છેઃ—

જૈમિનિ૦—તમો જેને સર્વજ્ઞ વિગેરે વિશેષણો લગાડો છો એવો કોઇ દેવ હોઇ શકતો નથી; કારણ કે–એવા પ્રકારના દેવની સાબિતી કરવા માટે એક પણ પ્રમાણ મળતું નથી.

જૈન૦—ભાઇ, અમારા ધારવા પ્રમાણે તો દેવની સર્વજ્ઞદશાને સાબિત કરવા માટે પ્રત્યક્ષ પ્રમાણ જ પૂરતું છે. દેવની દેહધારી દશામાં એનું સર્વજ્ઞપણું આપણી આંખે જોઇ શકાય એવું છે માટે એ જાતની સાબિતી માટે બીજાં પ્રમાણ કે પ્રશ્નની જરૂર જણાતી નથી.

જૈમિનિ૦—એ તો તમે ખોટું કહો છો. તમે પણ એમ માનો છો કે–વર્તમાન કાળમાં એવો કોઈ દેહધારી નથી કે જે સર્વજ્ઞ હોય. જ્યારે એમ છે ત્યારે આપણી નજરે એની સાબિતી કેમ કરી શકાય?

વળી, કદાચ તમેા કહેશેા કે ભૂતકાળમાં ઘણા સર્વજ્ઞો થઈ ચૂકયા છે તેા ભૂતકાળની વાતેાને આપણે નજરે જોઇ શકતા નથી, માટે સર્વજ્ઞની સાબિતી કરવા માટે પ્રત્યક્ષ પ્રમાણનું અવલંબન લેવું તદ્દન નકામું છે.

જૈન૦—કદાચ પ્રત્યક્ષ પ્રમાણથી સર્વજ્ઞની સાબિતી ન થઇ શકતી હેાય તેા અમે અનુમાન કરીને પણ એની સાબિતી કરી શકીએ છીએ.

જૈમિનિ૦—ભાઈ, એ તેા તમેા જાણેા છેા કે, જ્યાં જ્યાં પ્રત્યક્ષ પ્રમાણ પહેાંચી શકે છે ત્યાં જ અનુમાન પ્રમાણ કામ આપી શકે છે. અહીં તેા તમારા જ કહેવા પ્રમાણે સર્વજ્ઞની હકીકતને સાબિત કરવા માટે પ્રત્યક્ષ પ્રમાણ શક્તિવાળું નથી, તેા પછી તેને આધારે ચાલતું અનુમાન પ્રમાણ એ જાતની સાબિતી શી રીતે કરે? અર્થાત્ અનુમાન પ્રમાણવડે પણ સર્વજ્ઞની સાબિતી થઇ શકતી નથી. એ જ પ્રકારે સર્વજ્ઞની જેવેા બીજો કેાઇ મનુષ્ય હયાત ન હેાવાથી એક બીજાની સરખાઇવડે (અર્થાત્ ઉપમાનપ્રમાણવડે) પણ એની (સર્વજ્ઞની) સિદ્ધિ થઇ શકતી નથી.

જૈન૦—આગમ એટલે શાસ્ત્રપ્રમાણવડે તે સર્વજ્ઞની સાબિતી થઈ શકે છે; કારણ કે શાસ્ત્રમાં કહ્યું છે કે “ ઇશ્વર સર્વજ્ઞ હેાય છે. ”

જૈમિનિ૦—ભાઇ, તમારું એ કથન ખેાટું છે, કારણ કે તમારા એ આગમેા કેાણે બનાવ્યા છે એની શી ખબર પડે ? કેાઇ ધૂતારાએ તેા નહિ બનાવ્યા હેાય ? તમેા એ શાસ્ત્રોને સર્વજ્ઞે બનાવેલાં છે, એમ તેા નહિ જ કહી શકેા; કારણ કે હજુ સુધી કેાઇ સર્વજ્ઞ હેાઇ શકે કે નહિ ? એ વાતનેા જ પત્તો નથી.

જૈન૦—ભાઇ, એવા પણ ઘણા વિષયેા છે કે-જેનું પ્રતિપાદન સર્વજ્ઞ વિના બીજો કેાઇ કરી શકે જ નહિ. જેમકે, સૂર્ય ચંદ્રનું જ્ઞાન, તારાનું જ્ઞાન, જ્યેાતિષનું શાસ્ત્ર અને ગ્રહણ વિગેરેની માહિતી. આપણે વર્તમાનમાં એ બધાં જ્ઞાનને મેળવી શકીએ છીએ અને એથી જ એમ

અટકળ બાંધી શકાય છે કે-એ બધા નજરે નહિ જણાતા વિષયોનો જણાવનાર એવો કોઇ પુરુષ હોવો જોઇએ કે જે એ બધાનો જાણકાર હોય અર્થાત્ સર્વજ્ઞ હોય. એ પ્રકારે ઘણી જ સહેલાઇથી સર્વજ્ઞની સાબિતી થઈ શકે છે.

જૈમિનિ૦—ભાઇ, જે તમે ઉપર કહ્યું છે તે જો કે બરાબર ગોઠવીને કહ્યું છે, તો પણ તે તદ્દન ખોટું છે; કારણ કે-આપણી જેવો કોઇ પણ મનુષ્ય જે ગણિતશાસ્ત્રનો સારો અભ્યાસી અને અનુભવી હોય તે પણ સૂર્ય, ચંદ્ર, તારા, જ્યોતિષ અને ગ્રહણ વિગેરેની માહિતી જાણી શકે છે અને જણાવી પણ શકે છે; કિંતુ એ કાંઈ સર્વજ્ઞ હોતો નથી માટે ઉપર જણાવ્યા પ્રમાણે પણ સર્વજ્ઞની સિદ્ધિ થઇ શકતી નથી અર્થાત્ એવું એક પણ પ્રમાણ મળતું નથી કે જે વડે સર્વજ્ઞની હયાતીનો નિર્ણય થઇ શકે.

જૈન૦—ભાઈ, જેમ ખાણમાં રહેલું સોનું અનાદિ કાળથી મેલું હોય છે પણ તેને તાપ લાગતાં જ તે વિશુદ્ધ થઇ જાય છે તેમ મલિન આત્મા પણ ધીરે ધીરે જ્ઞાન, ધ્યાન અને તપ વિગેરેનો અભ્યાસ કરતાં કરતાં પરમ વિમળતાને પામીને સર્વજ્ઞ થઈ શકે છે, તો એ જાતની સાદી અને સરળ હકીકતને સાબિત કરવા માટે બીજાં બીજાં પ્રમાણોનો આશ્રય લેવા કરતાં આપણો અનુભવ જ બસ છે. આ વાત તો તમે પણ જાણો છો કે:—

" ભણતાં પંડિત નીપજે, લખતાં લહિયો થાય;
ચાર ચાર ગાઉ ચાલતાં, લાંબો પંથ કપાય."

જૈમિનિ૦—ભાઇ, તમારું એ ધીરે ધીરે અભ્યાસવડે સર્વજ્ઞ થવાનું પણ અમને તો ખોટું લાગે છે; કારણ કે જે માણસ કૂદવાનો અભ્યાસ કરે છે તે કદી પણ સો યોજન તો કૂદી શકતો જ નથી. કદાચ કૂદવાનો અભ્યાસ બહુ બહુ કરવામાં આવ્યો હોય તો એ, માંડ પાંચ-દસ હાથ

કૂદી શકે અર્થાત્ અભ્યાસવડે માત્ર મૂળ સ્થિતિમાં કાંઇક સુધારો થાય છે અને એથી વિશેષ કાંઇ થઇ શકતું નથી, તો પછી એ વડે સર્વજ્ઞ થવાની વાત કેમ કહેવાય ? વળી અમે કદાચ તમારા માનની ખાતર કોઇને સર્વજ્ઞ તરીકે માનીએ તો પણ એ સર્વજ્ઞ, આ આખા જગતને શી રીતે જાણી શકે ? શું એ આખા જગતને આંખોવડે જોઇ શકે ? કે બીજા કોઈ ચમત્કારી જ્ઞાનવડે જોઇ શકે ?

ઘણા પદાર્થો દૂર અને છૂપા રહેલા હોવાથી માત્ર આંખોવડે જ આખું જગત જોઇ શકાય નહિ.

તેમ તેનામાં (સર્વજ્ઞમાં) કોઈ ચમત્કારી જ્ઞાન છે એવી આપણને ખાત્રી થયા વિના એમ કેમ કહેવાય કે—એ ચમત્કારી જ્ઞાનવડે આખા જગતને જુએ છે.

વળી, કદાચ તમો એમ કહો કે—એ સર્વજ્ઞ કેટલુંક તો આંખ વિગેરે ઇંદ્રિયોવડે, કેટલુંક અટકળવડે અને કેટલુંક શાસ્ત્રવડે—એમ કરીને આખા જગતને જાણે છે, તો પછી જગતના બધા ય મનુષ્યો એ જ પ્રકારે આખા જગતને જાણતા હોવાથી એ બધાને શા માટે સર્વજ્ઞ ન કહેવા ?

વળી સંસારનો આદિ અને અંત નથી, તેમ તેમાં રહેલા પદાર્થોનો પણ અંત નથી તો એ તમારો સર્વજ્ઞ એક એક પદાર્થને જાણતો જાણતો અનંતો કાળ વીત્યા પછી પણ શી રીતે સર્વજ્ઞ થઇ શકશે ?

વળી જ્યારે એ સર્વજ્ઞ વસ્તુમાત્રનો જાણકાર થશે ત્યારે તો એણે અશુચિ પદાર્થોના રસોને પણ ચાખ્યા હશે, એમ પણ તમારે મોં મરડીને પણ કબૂલ કરવું પડશે.

અમે તો છેવટ એટલું જ પૂછીએ છીએ કે—એ સર્વજ્ઞ ભૂતકાળમાં થઇ ગએલી અને હવે પછી બનવાની વસ્તુઓને કયા આકારે જાણે છે ? જો તે, ભૂતરૂપે અને ભવિષ્યરૂપે જાણતો હોય તો પછી એનું જ્ઞાન

ભૂત અને ભવિષ્યરૂપ હોવાથી પ્રત્યક્ષરૂપ ન કહેવાય, કિંતુ સ્મરણ વિગેરેની પેઠે પરોક્ષ જ કહેવાય. અને જો તે, એ બધા પદાર્થોને વર્તમાનરૂપે જાણતો હોય તો એનું જ્ઞાન ભ્રમવાળું જ ગણાય; કારણ કે ભૂતની અને ભવિષ્યની વસ્તુઓને વર્તમાનરૂપે જાણવી એ જ પેલું ખોટું છે—આ પ્રકારે કોઈ પણ દલીલ, તર્ક કે પ્રમાણવડે સર્વજ્ઞની સાબિતી થઈ શકતી જ નથી.

જૈન—ભાઈ, તમે જે એકલા એકલા અત્યાર સુધી સર્વજ્ઞની હયાતીને તોડી પાડવાનો પ્રયાસ કર્યો છે તે બધો ય તદ્દન નકામો છે. જુઓ અને ધ્યાન આપો. હવે અમે સર્વજ્ઞની સાબિતી નીચે પ્રમાણે કરીએ છીએઃ—

તમોએ જે કહ્યું છે કે 'સર્વજ્ઞની સાબિતી કરવા માટે એક પણ પ્રમાણ મળતું નથી,' પણ તે તમારું કથન સાચું નથી; કારણ કે— સર્વજ્ઞની હયાતીને નક્કી કરવા માટે ફક્ત એક નીચેની અટકળ (અનુમાન) જ પૂરતી છે.

જે જે ગુણમાં તરતમભાવ જણાતો હોય, તે તરતમભાવ ક્યાંય ને ક્યાંય કોઈ ને કોઈ વખતે પૂરેપૂરા પ્રકર્ષને પામે છે. જેમકે, પરિમાણમાં એટલે માપમાં તરતમભાવ જણાય છે અર્થાત્ માપ વધારે અને ઓછું થયા કરે છે અને છેવટે એનો પૂરેપૂરો પ્રકર્ષ આકાશમાં જણાઈ આવે છે તેમ જ્ઞાનગુણમાં પણ તરતમભાવ જણાય છે અને એ તરતમતા ક્યાંય ને ક્યાંય પૂરેપૂરા પ્રકર્ષને પામે છે એનું જ નામ સર્વજ્ઞ છે. કહો, હવે આ પ્રકારના દૂષણ વિનાના અનુમાનથી સર્વજ્ઞને સાબિત કરતાં શો વાંધો આવે?

જૈમિનિ૦—અમને તો તમારું એ અનુમાન બરાબર લાગતું નથી; કારણ કે—જો એ તમારું અનુમાન બરાબર હોય તો નીચે પ્રમાણે વાંધો આવે છેઃ—જુઓ, ચૂલા ઉપર પાણીને ઉનું કરવા મૂક્યું હોય, તો તે ઉકળતા પાણીમાં પણ ગરમીની તરતમતા જણાય છે અને તમારા કહેવા પ્રમાણે જો એ ગરમીની તરતમતા ક્યારે ને ક્યારે પૂરેપૂરા પ્રકર્ષને પામતી

હોય તો એ પાણી જ વખત જતાં અગ્નિરૂપે થવું જોઇએ; પરંતુ એમ થતું તો કોઇએ જાણ્યું નથી. તેથી તમોએ જણાવેલ તરતમતાને એના પ્રકર્ષ સુધી પહોંચવાનો નિયમ બરાબર લાગતો નથી, તો એના ખોટા નિયમથી સર્વજ્ઞની હયાતીનો નિર્ણય કેમ થઇ શકે?

જૈન૦—ભાઇ, અમે માનીએ છીએ કે–તમો અમારો અભિપ્રાય સમજ્યા નથી. અમે તો ઉપર એમ કહ્યું છે કે–જે ચીજમાં જે ગુણ સહજ હોય—સ્વાભાવિક હોય—અને તેમાં તરતમતા જણાતી હોય તો તે, કોઇ ને કોઇ વખતે પૂરા પ્રકર્ષને પામે જ. તમોએ જે ઉકળતા પાણીનું ઉદાહરણ દઇને અમારો એ નિયમ ખોટો પાડ્યો છે તે કાંઈ બરાબર નથી, કારણ કે પાણીમાં જે ગરમીનો ગુણ જણાય છે તે, તેનો સ્વાભાવિક ગુણ નથી કિંતુ એ તો એમાં અગ્નિના સંબંધથી આવેલો છે; માટે એ ઉદાહરણને અમારો નિયમ જ લાગુ પડતો નથી, તો પછી અમારો એ નિયમ તમે કઇ રીતે ખોટો પાડી શકશો? અમે તો એ એક જ નિયમથી સર્વજ્ઞની સિદ્ધિ કરીએ છીએ અને જણાવીએ છીએ કે–જ્ઞાન ગુણ તો આત્માનો સ્વાભાવિક ગુણ છે અને એ, તેમાં તરતમતાને પામતો પામતો જરૂર એના પ્રકર્ષ સુધી પહોંચી શકે છે અને એ ગુણનો પૂરેપૂરો પ્રકર્ષ થયે સર્વજ્ઞની સિદ્ધિ થવી કાંઇ મોટી વાત નથી. વળી, તમે જે ઉપર કૂદવાનું ઉદાહરણ આપીને અમારા આ જ નિયમને શિથિલ કરવાનો પ્રયાસ કર્યો છે તે પણ બરાબર નથી, કારણ કે–પાણીની ગરમીની જેમ કૂદવું એ કાંઇ મનુષ્યનો સ્વાભાવિક ગુણ નથી, માટે એ નિયમ ત્યાં પણ લાગુ થતો નથી.

વળી બીજી અટકળ આ પ્રમાણે છેઃ—

જેમ નજરે દેખાતા વાવ, કૂવા, તળાવ, દરિયો, પર્વત અને નદી વિગેરે પદાર્થો જાણવા યોગ્ય હોવાથી આપણાથી જાણી શકાય છે તેમ આ આખું જગત પણ જાણવા યોગ્ય હોવાને લીધે કોઇનાથી તો જરૂર

જણાવું જોઇએ. અને એ જેનાથી જણાય છે એ જ મહાપુરુષ સર્વજ્ઞ છે. વાવ, કૂવા કે જગત વિગેરે 'જાણવા યોગ્ય નથી' એમ તો તમે કહી શકો તેમ નથી; કારણ કે–એ વિષે તો કોઈના પણ બે મત નથી.

વળી, તમે જે કહ્યું કે–જ્યોતિષ વિગેરેનું જ્ઞાન તો એક ગણિતના જાણનારને પણ હોય છે, પરંતુ ભાઈ, જ્યારે ગણિતની પણ હયાતી ન હતી ત્યારે એ વિષયનું સૌથી પહેલું જ્ઞાન જેને થયું હશે એ તો જરૂર સર્વજ્ઞ હોવો જોઇએ, એમાં કાંઈ નવાઈ નથી, એ તો એ સર્વજ્ઞે એ વિષયોને ગ્રંથોવડે અને ગણિતની રીતોવડે આપણને જણાવ્યા છે એથી જ આપણને એ બધું સહેલું લાગે છે; પરંતુ એ જાતના તદ્દન અજાણ્યા વિષયની સૌથી પહેલી માહિતી સર્વજ્ઞ સિવાય બીજા કોઇને થાય એ બનવા જેવું નથી. આ ઉપરથી એક આ ત્રીજું અનુમાન પણ આ પ્રમાણે દોરાય છેઃ—

જે કોઇ, ઉપદેશ વિના, નિશાન વિના અને બીજી પણ કોઈની સહાયતા વિના જે બાબતને જણાવી શકે છે તે જરૂર તે બાબતનો જાણનારો કે જોનારો હોય ત્યારે જ બની શકે છે અર્થાત્ જેણે ઉપદેશ અને નિશાન વિના દૂર રહેલા સૂર્ય અને ચંદ્રાદિનાં ગ્રહણ વિગેરેને વિવાદ વિનાની રીતે જણાવ્યાં છે, તે તેનો જાણનારો હોય જ અર્થાત્ કોઈ–જરૂર, દૂર રહેલી કે, જ્યાં આપણી ઇંદ્રિયો પણ પહોંચી શકતી નથી એવી ચીજોનો પણ જાણનારો હોવો જોઇએ અને એ, સર્વજ્ઞ સિવાય બીજો કોઇ હોઈ શકતો નથી.

આ રીતે આ જાતનાં અનેક પ્રમાણો છે કે, જેવડે ઘણી જ સરળતાથી સર્વજ્ઞની સાબિતી થઈ શકે છે, માટે તમોએ જે કહેલું કે–'સર્વજ્ઞના નિર્ણય માટે એકકે પ્રમાણ જડતું નથી' એ તદ્દન ખોટું છે.

જૈમિનિ૦—ભાઇ, સર્વજ્ઞની સાબિતીમાં આડે આવનારાં બીજાં ઘણાં પ્રમાણો છે, તો જ્યાં સુધી એવાં પ્રમાણો હોય ત્યાં સુધી સર્વજ્ઞને શી રીતે માની શકાય ?

જૈન૦—કયા કયા પ્રમાણો સર્વજ્ઞની સાબિતીમાં આડે આવે છે? આપ કૃપા કરીને તેને નામવાર જણાવશો ?

જૈમિનિ૦—પહેલું તો પ્રત્યક્ષ પ્રમાણ જ સર્વજ્ઞની આડે આવે છે.

જૈન૦—આપ જરા કૃપા કરીને સમજાવો કે–એ પ્રત્યક્ષ પ્રમાણ સર્વજ્ઞની આડે શી રીતે આવે છે? કારણ કે–પ્રત્યક્ષ પ્રમાણ અને સર્વજ્ઞ એ બે વચ્ચે કોઇ જાતનો વિરોધ નથી, તેમ કોઇ જાતનો સંબંધ નથી કે જેથી તે, એની આડે આવી શકે ?

જૈમિનિ૦—વર્તમાનમાં કોઈ સર્વજ્ઞ હોય, એવું પ્રત્યક્ષ પ્રમાણથી જાણી શકાતું નથી, માટે જ એ, સર્વજ્ઞની સાબિતીનો નિષેધ કરે છે.

જૈન૦—ભાઈ, તમારી એ દલીલ તમને શોભે તેવી નથી; કારણ કે ભૂત પિશાચો પણ પ્રત્યક્ષથી જોઈ શકાતા નથી, સૂર્ય અને ચંદ્રનો નીચેનો ભાગ પણ પ્રત્યક્ષથી જોઇ શકાતો નથી, તેમ આપણા થઈ ગએલા વડવાઓ પણ પ્રત્યક્ષથી જોઇ શકાતા નથી, તો શું પ્રત્યક્ષ પ્રમાણ એ બધાની હયાતીનો નિષેધ કરશે ખરું ? તેની તો તમારે પણ 'ના' જ પાડવી પડશે, માટે તમારું બોલેલું પાછું ખેંચી લ્યો એમાં જ તમારી શોભા છે.

જૈમિનિ૦—થયું. પ્રત્યક્ષ નહિ તો અનુમાન તો જરૂર સર્વજ્ઞની સિદ્ધિનો નિષેધ કરી રહ્યું છે.

જૈન૦—ભાઇ, એ શી રીતે? તમો એ માટે કઈ કઈ જાતનાં અનુમાન કરો છો ? શું તમે એમ કહેવા ઇચ્છો છો કે સર્વજ્ઞ નથી ? વા સર્વજ્ઞ અસર્વજ્ઞ છે ? વા બુદ્ધ વિગેરે સર્વજ્ઞ નથી ? વા બધા પુરુષો સર્વજ્ઞ નથી ?

જૈમિનિ૦—શરૂઆતમાં તો અમે એટલું જ કહીએ છીએ કે 'સર્વજ્ઞ નથી.'

જૈન૦—ભાઈ, એ તો ખરું; પણ તેમ કહેવાનો હેતુ પણ જણાવો તો ઠીક.

જૈમિનિ૦—ભાઇ, કોઇ સર્વજ્ઞ જણાતો નથી, સર્વજ્ઞ થવાનાં કારણો જણાતાં નથી, સર્વજ્ઞ થવાનું પ્રયોજન જણાતું નથી અર્થાત્ સર્વજ્ઞની જરૂર જણાતી નથી અને સર્વજ્ઞપણાની સાથે નિત્ય રહેતું એવું કોઇ નિશાન પણ જણાતું નથી માટે જ અમે કહીએ છીએ કે **'સર્વજ્ઞ નથી.'**

જૈન૦—ભાઇ જો તમે જે ન જણાતું હોય તેને ન માનતા હો તો તમે બીજાના ચિત્તના અભિપ્રાયોને પણ જાણી શકતા નથી, તેથી તેની હયાતી શી રીતે માનશો? તેમ એવી બીજી પણ (પરમાણુ, પિશાચ વિગેરે) ઘણી ચીજો છે કે જે આપણાથી જણાતી નથી, તેને પણ તમે શી રીતે માનશો? અમને તો એમ જણાય છે કે 'જે ન જણાતું હોય એ નથી' એવો નિયમ જ ખોટો છે. વળી, અમે તમને આ એક પ્રશ્ન પૂછીએ છીએ કે, 'જે ન જણાતું હોય એ નથી' એમ તમે જે કહો છો તેમાં ન જણાતું હોય' એટલે શું સમજવું? શું ક્યાંય તો વિદ્યમાન હોય, પણ કોઈ કારણથી ન જણાતું હોય તેને **'ન જણાતું'** સમજવું? કે જે ઠામુકું ન હોય તેને ન જણાતું સમજવું?

જૈમિનિ૦—ભાઈ, ક્યાંય તો વિદ્યમાન હોય પણ કોઇ કારણથી ન જણાતું હોય તેને અહીં 'ન જણાતું' સમજવાનું છે.

જૈન૦-થયું. ત્યારે તો અહીં નહિ, તો બીજે ઠેકાણે પણ સર્વજ્ઞની સાબિતી તમારા જ મુખથી થઇ ગઇ અને એમ થવાથી અમારો આ વિવાદ પણ પતી ગયો.

જૈમિનિ૦—ના, એમ નહિ. અમે તો એમ કહીશું કે–જે કોઈ પણ ઠેકાણે ઠામુકું ન હોય તેને અહીં 'ન જણાતું' સમજવાનું છે.

જૈન૦—ભાઈ, જે ચીજ ઠામુકી ન હોય તે વળી જણાતી કે ન જણાતી શી રીતે કહેવાય? અર્થાત્ તદ્દન હયાતી વિનાની ચીજને તો

'ન જણાતું' વિશેષણ શોભતું નથી. વળી તમે જે 'કોઇ પણ ઠેકાણે ઠામુકું ન હોય' એમ કહો છો, એ તો અમારા લાભનું જ છે; કારણ કે–એ હકીકત તમે ત્યારે જ કહી શકશો કે જ્યારે તમે પોતે બધાં સ્થળો જોએલાં હોય–અને જ્યારે બધાં સ્થળોને જોઇને તમે એમ કહેવા આવો ત્યારે તો અમે તમને જ સર્વજ્ઞ કહીએ—એ રીતે પણ તમારા જ કહેવા પ્રમાણે સર્વજ્ઞની સાબિતી મળી આવે છે અર્થાત્ 'કોઈ સર્વજ્ઞ જણાતો નથી માટે સર્વજ્ઞ નથી' એમ કહીને તમે સર્વજ્ઞનો નિષેધ કરી શકો તેમ નથી.

જૈમિનિ૦—ભાઇ અમે એમ કહીશું કે, 'સર્વજ્ઞ થવાનાં કારણો જણાતા નથી' માટે જ કોઈ સર્વજ્ઞ હોઈ શકે નહિ, તો શો વાંધો છે?

જૈન૦—એ પણ તમારું કહેવું ખોટું છે; કારણ કે જ્ઞાનને અને તેની પ્રગતિને અટકાવનારાં કર્મોનો નાશ થવો એ સર્વજ્ઞ થવાનું કારણ છે અને એ કારણ હમેશા હયાત જ છે. એ વિષે અમે વિશેષ વિગતથી હવે પછી કહેવાના છીએ, માટે તમો એમ તો ન જ કહી શકો કે 'સર્વજ્ઞ થવાનાં કારણો નથી માટે કોઇ સર્વજ્ઞ હોઇ શકે નહિ.'

જૈમિનિ૦—ભાઇ સર્વજ્ઞ થયા પછી એનું જગતમાં શું કામ છે? એનો જ પત્તો લાગતો નથી, માટે એવા નકામા સર્વજ્ઞને અમે શા માટે માનીએ?

જૈન૦—સર્વજ્ઞના કામનો પત્તો આપને ન લાગે તો ભલે, પણ અમને તો એના કામનો પૂરેપૂરો પત્તો મળેલો છે અને તે એ કે–સર્વજ્ઞ થયા વિના કોઇ વક્તા પુરેપૂરું સત્ય બોલી શકતો નથી, વિવાદ વિનાની હકીકતો કહી શકતો નથી અને કોઇ પણ ઝીણી વાતને બરાબર સમજી કે સમજાવી શકતો નથી. આ જાતનાં સર્વજ્ઞે કરેલાં કામો વર્તમાનમાં પણ વિદ્યમાન હોવાથી સર્વજ્ઞ થયા પછી એનું જગતમાં શું કામ છે? એમ કહેવા માત્રથી તમો સર્વજ્ઞનો નિષેધ કરી શકો તેમ નથી.

જૈમિનિ૦—અમને તો સર્વજ્ઞપણાની સાથે નિરંતર રહેતું એવું એક પણ નિશાન નથી જડતું માટે જ અમે એમ કહીએ કે–'સર્વજ્ઞ નથી' તો એમાં ખોટું શું છે ?

જૈન૦—ભાઇ, ખૂબી તો એ છે કે જે તમને નથી જડતું એ અમને તો ઝટ જડી જાય છે. સર્વજ્ઞપણું અને બધી ચીજોનો સાક્ષાત્કાર એ બન્ને એક સાથે એક જ ઠેકાણે રહે છે અને બધી ચીજોનો સાક્ષાત્કાર—એ સર્વજ્ઞપણાનું મુખ્ય નિશાન છે. 'સર્વજ્ઞપણાની નિશાની નથી જડતી' એમ કહીને સર્વજ્ઞને ન માનવાની ભૂલ આપ ન કરો તો જ ઠીક. એ નિશાનની સાબિતી કરવા માટે આ જાતનું અનુમાન પ્રમાણ પણ મળી આવે છેઃ—જેમ આંખ ઉપરનાં પડળ વિગેરે ખસી ગયા પછી એની જોવાની સહજ શક્તિ પ્રગટી નીકળે છે અને તે વડે દરેક જાતનું રૂપ જોઈ શકાય છે તેમ આત્મા ઉપરના કર્મનાં પડળો ખસી ગયા પછી એની જાણવાની સ્વાભાવિક શક્તિ ખીલી નીકળે છે અને તેવડે એ, ચીજ માત્રને જાણી શકે છે—ત્યારે જ એ સર્વજ્ઞ થયો કહેવાય છે. એ રીતે બધી ચીજોના સાક્ષાત્કાર સાથે સર્વજ્ઞપણાની ગાંઠ વળગેલી જ છે અને તે એવી કે–કોઇથી તૂટી તૂટે તેમ નથી. એ પ્રકારે આપે જણાવેલી એકે દલીલથી સર્વજ્ઞનો નિષેધ થઇ શકે તેમ નથી.

જૈમિનિ૦—ભાઈ, તમે એમ કાં કહો ? અમને તો એવાં ઘણાંય સર્વજ્ઞનાં વિરોધી સાધનો મળ્યાં છે, તેથી જ અમે એનો સ્વીકાર કરી શકતા નથી.

જૈન૦—આપને જે જે સાધનો સર્વજ્ઞનાં વિરોધી મળ્યાં હોય તે આપે જણાવી દેવા કૃપા કરવી જોઇએ, જેથી અમે એનો પણ ખુલાસો કરી દઇએ. અમે તો એ વિષે આપને એમ પૂછીએ છીએ કે જે વિરોધી સાધનો આપને મળ્યાં છે તે શું આપે આખા સંસારમાંથી મેળવ્યાં છે કે અમુક કોઇ ઠેકાણેથી મેળવ્યાં છે ?

જૈમિનિ૦—એ તો અમે અમુક કોઇ એક ઠેકાણેથી જ મેળવ્યાં છે.

જૈન૦—ભાઇ, આપે એ સાધનો જ્યાંથી મેળવ્યાં હોય ત્યાં જ એ, સર્વજ્ઞનો નિષેધ કરી શકે, પરંતુ બીજે ઠેકાણે તો એ સાધનોવડે સર્વજ્ઞનો નિષેધ થઇ શકતો નથી અર્થાત એ સાધનોવડે આપ સર્વજ્ઞનો તદ્દન નિષેધ કરી શકો નહિ.

જૈમિનિ૦—એમ નહિ. એ (સાધનો) તો અમે આખા સંસારમાંથી ખોળી ખોળીને મેળવ્યાં છે અને તેથી જ આખા સંસારમાં સર્વજ્ઞનો તદ્દન નિષેધ કરીએ છીએ. કહો, હવે તો નક્કી થયું ને ?

જૈન૦—ભાઈ, જ્યારે આપે એ સાધનો આખા સંસારમાંથી ખોળી ખોળીને મેળવ્યાં છે, ત્યારે આપ પોતે જ સર્વજ્ઞ હોવા છતાં સર્વજ્ઞને નિષેધ શી રીતે કરી શકો ? આ તો આપને શ્રીમુખે જ અને તે પણ અનાયાસે સર્વજ્ઞની સ્થાપના થઈ ગઇ. તેથી અમે માનીએ છીએ કે—આપ કોઈ જાતની આનાકાની કર્યા વિના જ સર્વજ્ઞની તરફેણ કરશો; કારણ કે–હવે તો કોઇ પણ દલીલથી સર્વજ્ઞનો નિષેધ થઈ શકે તેમ નથી.

જૈમિનિ૦—ભાઈ, હવે અમે 'સર્વજ્ઞ નથી' એમ નહિ કહીએ પરંતુ 'સર્વજ્ઞ અસર્વજ્ઞ છે' એમ કહીને સર્વજ્ઞનો નિષેધ કરીશું તો શો વાંધો આવશે ?

જૈન૦—વાંધો તો બીજો શો આવે ? પણ એ જાતની ભાષા જ તમારા મુખમાં શોભતી નથી; કારણ કે પંડિત જન પરસ્પર વિરોધવાળી ભાષા બોલે નહિ. અને તમારી 'સર્વજ્ઞ અસર્વજ્ઞ છે' એ જાતની ભાષા તો તદ્દન વિરોધવાળી છે; માટે એવી શબ્દરચનાવડે પણ સર્વજ્ઞનો અપલાપ થઈ શકે તેમ નથી. વળી, તમે જે એમ કહો છો કે 'સર્વજ્ઞ અસર્વજ્ઞ છે' એમ કહેવાનો હેતુ શું છે ? શું એ સર્વજ્ઞ અપ્રામાણિક હકીકતોને કહે છે ? વા પ્રામાણિક હકીકતોને કહે છે ? કે કાંઈ પણ કહે છે ?

જૈમિનિ૦—સર્વજ્ઞ અપ્રામાણિક હકીકતોને કહે છે માટે એ અસર્વજ્ઞ છે.

જૈન૦—ભાઇ, તમે તો ઘણું જ ઠીક અને તદ્દન સત્ય કહ્યું; કારણ કે–એવા અપ્રામાણિક હકીકતોને કહેનારાને તો અમે પણ અસર્વજ્ઞ જ માનીએ છીએ. જે મહાપુરુષ સર્વજ્ઞ હોય છે તે તો કદી પણ અપ્રામાણિક શબ્દ સરખો ય બોલતો નથી. એટલે આપની એ દલીલ કાંઇ સર્વજ્ઞનો નિષેધ કરી શકતી નથી.

જૈમિનિ૦—સર્વજ્ઞ પ્રામાણિક હકીકતોને કહે છે માટે એ અસર્વજ્ઞ છે.

જૈન૦—ભાઇ, તમે કાંઇ ભૂલ્યા જણાઓ છો. પ્રામાણિકપણે પ્રત્યેક હકીકતને કહેવી એ તો સર્વજ્ઞનો ધર્મ છે, સર્વજ્ઞની ફરજ છે અને સર્વજ્ઞનું મુખ્ય નિશાન છે; માટે પ્રામાણિક હકીકતોને કહેવાથી કોઇ સર્વજ્ઞ અસર્વજ્ઞ થઇ શકે નહિ, કિંતુ એથી ઊલટું એટલે અસર્વજ્ઞ સર્વજ્ઞ થઇ શકે, એ હકીકત સુપ્રસિદ્ધ છે, માટે એવાં ફાંફાં મારવાથી કાંઇ સર્વજ્ઞનો નિષેધ કરી શકો તેમ નથી.

જૈમિનિ૦—સર્વજ્ઞ, બોલે છે માટે એ અસર્વજ્ઞ છે.

જૈન૦—ભાઇ, આપ જરા વિચારીને બોલો તો ઠીક. બોલવાની ક્રિયા સાથે સર્વજ્ઞપણાનો કોઇ જાતનો વિરોધ નથી, તો પછી આપ એમ શી રીતે કહી શકો કે–બોલનાર પુરુષ, સર્વજ્ઞ હોઇ શકે નહિ. આ જ પ્રકારે ‘ બુદ્ધ વિગેરે સર્વજ્ઞ નથી ’ ‘ બધા પુરુષો સર્વજ્ઞ નથી ’ એ જાતનાં તમારાં બધાં અનુમાનોને પણ દૂષણવાળાં સમજી લેવાનાં છે. જુઓ, કદાચ તમો એમ કહો કે બુદ્ધ દેવ સર્વજ્ઞ નથી, તો એથી જ એવો અર્થ નીકળે છે કે ત્યારે બીજો કોઇ સર્વજ્ઞ હોવો જોઇએ અને એ રીતે તમારું સર્વજ્ઞના નિષેધ માટે જ વપરાએલું અનુમાન સર્વજ્ઞની

સાબિતી કરી દે છે. તથા તમો જ્યારે એમ કહો કે–' પુરુષ માત્ર સર્વજ્ઞ નથી ' ત્યારે તો ખુદ તમે પોતે જ સર્વજ્ઞ થઈ જાઓ છો, કારણ કે એ અનુમાન કરતી વખતે તમે આખા જગતના પુરુષોની વાત કરો છો. એ પ્રકારે તમારું એક પણ અનુમાન ' સર્વજ્ઞ 'ના રુંવાડાને પણ ખાંડું કરી શકે તેમ નથી.

જૈમિનિ૦—ભાઈ, શાસ્ત્રમાં એમ ક્યાં લખ્યું છે કે કોઈ સર્વજ્ઞ હોઇ શકે છે, અર્થાત્ શાસ્ત્રમાં સર્વજ્ઞને લગતી હકીકત નથી મળતી માટે જ અમે એવા અશાસ્ત્રીય સર્વજ્ઞને શી રીતે માનીએ?

જૈન૦—તમે જે શાસ્ત્રની વાત કહો છો એ શાસ્ત્ર કોઇએ બનાવેલું છે એટલે પૌરુષેય છે? કે એમ ને એમ જ થએલું છે એટલે અપૌરુષેય છે?

જૈમિનિ૦—એ શાસ્ત્ર તો એમ ને એમ જ થએલું છે–અપૌરુષેય છે.

જૈન૦—ભાઇ, આ તો વળી એક નવી જ વાત. શાસ્ત્ર તે વળી ક્યાંય એમ ને એમ થતું હશે? એવા શાસ્ત્રને સાચું પણ કોણ માને? જે શાસ્ત્રનો બનાવનાર પ્રામાણિક હોય એ જ શાસ્ત્ર સાચું મનાય છે માટે એવા એમ ને એમ થએલા શાસ્ત્રની ગપ્પ જવા દ્યો.

કદાચ તમો વેદોને એમ ને એમ થએલા માનતા હો તો તેમાં તો ' **हिरण्यगर्भः सर्वज्ञः** ' એવો સાફ લેખ છે અને એ વડે જ સર્વજ્ઞની સાબિતી થઇ જાય છે. વળી, વેદો માત્ર વિધિવિધાનો જ કરે છે એથી એ વડે સર્વજ્ઞનો નિષેધ થઇ શકે જ નહિ; માટે કોઇ શાસ્ત્ર પણ એવું નથી કે જે સર્વજ્ઞની આડે આવી શકે.

જૈમિનિ૦—ભાઇ, અનુમાન, પ્રમાણ અને શાસ્ત્ર પ્રમાણ તો રહ્યાં, પરંતુ ઉપમાન પ્રમાણવડે અમે સર્વજ્ઞની સાબિતી નહિ થવા દઇએ.

જૈન૦—ઉપમાન પ્રમાણ તો પ્રત્યક્ષ પ્રમાણની જેવું છે એટલે તેમાં એક બીજાની સરખાઇના પ્રત્યક્ષ જોવાવડે જ વસ્તુનું ભાન થાય

છે. કદાચ તમો એમ કહેવાનું સાહસ કરો કે 'સંસારના બધા પુરુષોની પેઠે ઇશ્વર પણ અસર્વજ્ઞ છે' તો ભાઈ, તમો પોતે જ સર્વજ્ઞ થાઓ છો અને સર્વજ્ઞની સાબિતીમાં ભાગ લ્યો છો; કારણ કે સંસારના બધા પુરુષોને જોનાર સર્વજ્ઞ સિવાય બીજો કોણ હોઇ શકે? એ પ્રકારે ઉપમાન પ્રમાણવડે પણ સર્વજ્ઞની હયાતીમાં વાંધો આવતો નથી. તથા એવો પણ એકે ભાવ (ચીજ કે ક્રિયા) નથી કે જે સર્વજ્ઞ ન હોય તો જ બની શકે. ઊલટું, જો તમારા વેદોને પ્રામાણિક ઠરાવવા હોય તો તમારે સર્વજ્ઞ માનવાની ખાસ જરૂર છે; કારણ કે સર્વજ્ઞે કરેલાં શાસ્ત્રો હમેશાં પ્રામાણિક જ મનાય છે, મનાતાં આવે છે અને મનાયાં કરશે. એ પ્રકારે એક પણ પ્રમાણ સર્વજ્ઞની સાબિતીની આડે આવે એવું નથી, માટે એક પ્રામાણિક તરીકે તમારે સર્વજ્ઞને તો જરૂર સ્વીકારવો જોઇએ.

હવે અમે તમને તમોએ પ્રથમ પૂછેલા પ્રશ્નોના ઉત્તર આ પ્રમાણે આપીએ છીએઃ—

૧. તમે એમ પૂછ્યું હતું કે–એ સર્વજ્ઞ, આખા જગતને શી રીતે જાણી શકે છે?

ઉ૦—એ સર્વજ્ઞને પૂરેપૂરું કેવળજ્ઞાન અને કેવળદર્શન પ્રકટ થએલું છે અને તે વડે જ આખા જગતને જાણી લે છે. એને કાંઈ જાણવા માટે ઇંદ્રિયોની ગરજ રાખવી પડતી નથી.

૨. તમોએ એ સર્વજ્ઞને અશુચિ ચીજોના રસને ચાખવાની વાત કહી હતી.

ઉ૦—પણ તે બરાબર નથી, કારણ કે એ સર્વજ્ઞ, તમારી પેઠે કોઈ પણ ચીજનો રસ ચાખવા માટે જીભનો ઉપયોગ કરતા નથી. એ તો એના કેવળજ્ઞાનવડે જ વસ્તુ અને તેના ગુણદોષોને જાણી શકે છે; માટે આપના મુખમાં એવી વાત જ શોભતી નથી.

૩. તમે કહ્યું હતું કે સંસાર અનંત છે, તેમાં રહેલી ચીજો પણ અનંત છે તો એક ચીજને જાણતો જાણતો એ શી રીતે અને ક્યારે સર્વજ્ઞ થશે?

ઉ૦—જેમ એક ભણેલા માણસને પોતાનું બધું ભણેલું કોઠામાં એક સાથે જ ભાસે છે તેમ એ સર્વજ્ઞ કાંઇ એક એક ચીજને જોતા જતો નથી; પરંતુ એને તો એ બધું ય એક સાથે જ ભાસે છે.

૪. તમે જે કહ્યું હતું કે ભૂતકાળની ચીજને ભૂતરૂપે અને ભવિષ્યકાળની ચીજને ભવિષ્યરૂપે જાણવાથી સર્વજ્ઞના જ્ઞાનમાં પરોક્ષપણું આવી જશે.

ઉ૦—એ પણ તમારો આક્ષેપ ખોટો છે. જો કે વર્તમાનકાળની અપેક્ષાએ ભૂતકાળની અને ભવિષ્યની એ બન્ને ચીજો અસત્ છે તો પણ—'એ હતું' અને 'એ થશે' એ પ્રમાણે સર્વજ્ઞ જાણતા હોવાથી એમાં કશો વાંધો આવતો નથી. એ પ્રકારે છેવટે સુખ અને દુઃખની હયાતીમાં જેમ કોઇને વિવાદ હોઇ શકતો નથી તેમ આ સર્વજ્ઞ પણ એ જ રીતે વિવાદ વિનાનો ઠરી ચૂકયો છે; માટે જ અમે જૈનો તો ઇશ્વરને સર્વજ્ઞ માનીને જ એક દેવ તરીકે પૂજીએ છીએ.

કવલાહાર—વાદ

હવે દિગંબર જૈનો કહે છે કે ઉપર પ્રમાણે સર્વજ્ઞની સિદ્ધિ કરી છે તે અમારે પણ કબૂલ છે, કિંતુ એ વિષે અમારે એટલું કહેવાનું છે કે—એવા અનંત જ્ઞાન, દર્શન, ચારિત્ર અને શક્તિને ધારણ કરનારા સર્વજ્ઞને આપણી પેઠે આહાર કરવાની જરૂર જણાતી નથી; માટે જ અમે કેવળજ્ઞાનવાળાને કવલાહાર(કોળીયે કોળીયે લેવાતા આહાર)ની અગત્ય માનતા નથી. આ વિષયને લગતી વિગતવાર ચર્ચા નીચે પ્રમાણે છેઃ—

દિગંબર જૈન૦—કોઈ પણ કેવળજ્ઞાની કવલાહારને કરતો નથી,

કારણ કે તેમ કરવાનું તેને કાંઇ કારણ નથી. શાસ્ત્રમાં કવલાહાર કરવાનાં છ કારણો જણાવ્યાં છે. જેમકે, પેટમાં બળતરા થવી, કોઇની સેવા કરવા જવું, જતાં–આવતાં સાવધાનતા રાખવી, સંયમનું પાલન કરવું, જીવનનો નિર્વાહ કરવો અને ધર્મતત્ત્વનો વિચાર કરવો. આ છમાંનું એક પણ કારણ કેવળજ્ઞાનીને જણાતું નથી માટે એ શી રીતે આહાર કરે ? વા શા માટે આહાર કરે ?

૧. કદાચ એમ કહેવામાં આવે કે–કેવળજ્ઞાનીને પણ વેદનીય કર્મનો ઉદય હોય છે, તેથી પેટમાં બળતરા થવાનો સંભવ છે અને એ માટે જ એને જમવાની પણ જરૂર છે. તો એ કાંઇ બરાબર નથી, કારણ કે–કેવળજ્ઞાનીને ઉદયમાં આવતું વેદનીય કર્મ બળેલી દોરડી જેવું નિર્બળ હોય છે એથી તેને કોઇ પ્રકારની વેદનાનો સંભવ નથી. કદાચ વેદના એટલે અનુભવ થાય તો તે ભલે, પરંતુ તેમને કોઇ પ્રકારની પીડા એટલે બળતરા વિગેરે થવાનું તો કાંઈ કારણ જ નથી; કારણ કે તે અનંતવીર્યવાળા છે અને એવા અનંતવીર્યવાળાને વળી પીડા શી ?

૨. આહાર કરવાથી શરીર બળવાળું રહેવાને લીધે કેવળજ્ઞાનીને બીજા કોઇની સેવા કરવાનો લાભ મળે છે માટે જ એને (કેવળજ્ઞાનીને) આહાર કરવાની જરૂર જણાય છે. એ કથન પણ કાંઇ બરાબર નથી; કારણ કે કેવળજ્ઞાન થયા પછી એ કેવળી ત્રિલોકપૂજ્ય થાય છે માટે એને કોઇની પણ સેવા કરવાનો પ્રસંગ રહેતો નથી.

૩–૪. જતાં આવતાં સાવધાનતા રાખવી અને સંયમનું પાલન કરવું—એ પણ કાંઇ આહાર લેવાનાં કારણો નથી; કારણ કે કેવળજ્ઞાની પોતાના કેવળજ્ઞાન અને કેવળદર્શનવડે જ જતાં આવતાં સાવધાનતા રાખીને પૂર્ણ અહિંસા સાચવી શકે છે અને એનું ચારિત્ર પણ જેવું શાસ્ત્રમાં કહ્યું છે તેવું જ ઊંચું (યથાખ્યાત) હોવાથી એ, એને માત્ર પોતાના અનંતવીર્યથી આહાર લીધા સિવાય જ પાળી શકે છે માટે એને

(કેવળજ્ઞાનીને) સાવધાનતા રાખવા માટે કે સંયમનું પાલન કરવા માટે પણ આહાર લેવાની જરૂર જણાતી નથી.

૫. એના જીવનના નિર્વાહ માટે પણ એને આહાર કરવો જરૂરી નથી, કારણ કે એનું આયુષ્ય કોઇ પણ પ્રકારે તૂટયું તૂટે તેમ નથી અર્થાત્ ગમે તેવી મોટામાં મોટી આપત્તિમાં પણ તે ખુશીથી જીવી શકે છે અને વળી એનું વીર્ય અનંત છે માટે ફક્ત જીવનના જ નિર્વાહ માટે એને આહાર લેવો જરૂરનો નથી.

૬. વળી, હવે એ કેવળજ્ઞાનીને ધર્મતત્ત્વનો વિચાર કરવાની જરા પણ જરૂર નથી; કારણ કે હવે તો એ સર્વજ્ઞ અને સર્વદર્શી હોવાથી વિના વિચાર્યે જ બધું જાણી શકે છે માટે એ કારણથી પણ એને જમવાની જરૂર જણાતી નથી.

એ પ્રકારે આહાર કરવાના છ કારણોમાંનું એક પણ કારણ કેવળજ્ઞાનીને જણાતું નથી, તેથી જ અમે તેને નિરાહારી માનીએ છીએ.

શ્વેતાંબર જૈન૦—ભાઇ, આપે જે કેવળજ્ઞાનીને નિરાહારી સિદ્ધ કરવાનો પ્રયાસ કર્યો છે તે અમારી જાણ પ્રમાણે તો તદ્દન નિરર્થક છે. અમે તો એમ માનીએ છીએ કે કેવળજ્ઞાનીને આહાર કરવાની જરૂર છે; કારણ કે જે જે કારણો આહાર કરવાનાં છે તે બધાં ય એને (કેવળજ્ઞાનીને) લાગુ પડે તેવાં છે. આહાર કરવાનાં કારણોનો નામવાર નિર્દેશ આ પ્રમાણે છેઃ—પૂરેપૂરી શરીરની રચના, વેદનીયનો ઉદય, આહારને પચાવવા માટે મળેલું તૈજસશરીર અને લાંબું આયુષ્ય. એ ચાર વાનાં જેને હોય છે તેને આહાર વિના ચાલી શકતું નથી. જેને આપણે કેવળજ્ઞાની કહીએ છીએ એને પણ એ ચારે વાનાં હોય છે માટે એને જમ્યા વિના શી રીતે ચાલે ? કેવળજ્ઞાન થયા પહેલાં તો કેવળી જમતા હતા અને હવે કેવળજ્ઞાન થયા પછી એવો કયો ફેરફાર એના શરીરમાં થઇ ગયો છે કે જેથી એને જમવાની જરૂર પડે નહિ ?

તમે જે એમ કહ્યું કે 'કેવળજ્ઞાનીને ઉદયમાં આવતું વેદનીય કર્મ બળેલી દોરડી જેવું નિર્બળ હોય છે' તે કાંઇ બરાબર નથી. જો કેવળજ્ઞાનીને ઉદયમાં આવતું વેદનીયકર્મ નિર્બળ હોય તો એ (કેવળી) અત્યંત સુખનો અનુભવ શી રીતે કરી શકે? શાસ્ત્રમાં તો કેવળજ્ઞાનીને અત્યંત સુખનો ઉદય કહેલો છે. એથી જ એમ સાબિત થઇ શકે છે કે એને ઉદયમાં આવતું વેદનીય કર્મ (સુખવેદનીય કે દુ:ખવેદનીય) નિર્બળ હોઇ શકતું નથી.

વળી, જ્ઞાનાવરણાદિ કર્મોનો નાશ થવાથી એને પૂરેપૂરું જ્ઞાન તો પ્રગટે, પણ એથી એને ભૂખ ન લાગે એમ શી રીતે બને? કારણ કે ભૂખ લાગવાનું કારણ જે વેદનીય કર્મ છે, તેનો તો હજુ એણે નાશ કર્યો નથી માટે એને વેદનીય કર્મને લીધે ભૂખ લાગવી જ જોઇએ અને એ માટે જ એને આહાર પણ લેવો જોઇએ.

વળી, જેમ તડકો અને છાંયો પરસ્પર વિરોધી હોવાથી એક સાથે રહી શકતાં નથી તેમ કાંઇ જ્ઞાન અને ભૂખને પરસ્પર વિરોધ નથી કે જેથી તે બન્ને એક સાથે ન રહી શકે.

વળી, જેમ કેવળજ્ઞાનીને સુખનો ઉદય હોય છે તેમ દુ:ખનો પણ ઉદય હોય છે અને તેથી (દુ:ખવેદનીયનો ઉદય થવાથી) એ અનંતવીર્યવાળો છે તો પણ એના શરીરના બળનો ઘટાડો અને ભૂખને લીધે પેટમાં બળતરા સુદ્ધાં થાય છે, માટે જ એને નિરાહારી માનવાનું કાંઇ કારણ નથી. અને આહાર લેવાથી એ કેવળજ્ઞાનીને પણ કાંઇ બાધ આવતો નથી. તથા તમે જે એમ કહ્યું કે–'કેવળજ્ઞાનીને વેદનીયની ઉદીરણા હોતી નથી અને તેથી જ ઘણાં પુદ્દગલોનો ઉદય ન થતો હોવાથી એને મુદ્દલ પીડા થતી નથી' તે પણ કાંઇ બરાબર નથી; કારણ કે ચોથા વિગેરે ગુણસ્થાનકોમાં વેદનીયકર્મની ગુણશ્રેણી હોય છે અને તેથી જ ત્યાં ઘણાં પુદ્દગલોનો ઉદય હોવા છતાં પણ પીડા તો ઘણી જ ઓછી

થાય છે અને શ્રીજિનને સુખવેદનીયનાં પ્રચુર પુદ્દગલોનો ઉદય ન હોવા છતાં પણ સુખ તો ઘણું જ હોય છે. એ ઉપરથી એમ નક્કી થઇ શકે કે ઘણાં પુદ્દગલોના ઉદયની સાથે સુખની કે દુઃખની અધિકાઇનો સંબંધ નથી માટે તમોએ કહેલું 'ઘણાં પુદ્દગલોનો ઉદય ન હોવાથી એને મુદ્દલ પીડા થતી નથી' એ કથન બરાબર નથી.

વળી, તમે જે કહો છો કે–'આહાર કરવાની ઇચ્છા કરવી એ ભૂખ છે અને એ જાતની ઇચ્છા એક પ્રકારની મૂર્ચ્છારૂપ હોવાથી મોહનીય કર્મનો અંશ છે. તો જે કેવળજ્ઞાની નિર્મોહિ થએલા છે એને મોહની પુત્રી જેવી ભૂખ શી રીતે લાગી શકે વા હોઇ શકે?' એ જાતનું પણ તમારું કથન બરાબર નથી; કારણ કે ભૂખ અને મોહ વચ્ચે કોઈ પ્રકારનો સંબંધ જ નથી. જેમ મોહ અથવા તેના વિકારો ક્રોધ, માન, માયા અને લોભ વિગેરેને દૂર કરવા માટે તેનાથી વિરુદ્ધ ભાવના એટલે અમોહી, અક્રોધી, અમાની, અમાયી અને અલોભી થવાનો વિચાર કર્યા કરવો પડે છે તેમ કાંઈ ભૂખને દૂર કરવાને માટે નિરાહારી રહેવાના વિચાર માત્રથી જ સરતું નથી. કિંતુ કાંઇ ને કાંઈ પેટમાં નાખવું જ પડે છે. એ ઉપરથી એમ સ્પષ્ટ જણાય છે કે ભૂખ અને મોહ વચ્ચે કોઇ પ્રકારનો સંબંધ નથી. જો કાંઇ પણ સંબંધ હોત તો જે ઉપાયથી મોહ દૂર થાય છે એ જ ઉપાયથી ભૂખ પણ દૂર થવી જોઇએ, પરંતુ એ જાતનો અનુભવ ક્યાંય જાણ્યો, જોયો કે સાંભળ્યો નથી માટે જ ભૂખને મોહનો અંશ ગણવાની તમારી કલ્પના વ્યાજબી નથી.

અમે તો એમ કહીએ છીએ કે–કેવળજ્ઞાન થયા પહેલાની દશામાં અને કેવળજ્ઞાનની દશામાં કોઇ જાતનો શરીરને લગતો વિશેષ ફેરફાર જણાતો નથી તો પછી જેમ તમો કેવળીને નિરાહારી માનવાનો હઠ કરો છો તેમ કેવળી થયા પહેલાં પણ એ જાતનો હઠ શા માટે નથી કરતા? એ બન્ને સ્થિતિમાં એનું આયુષ્ય તો કોઇ પણ પ્રકારે તૂટ્યું તૂટે તેમ નથી, માટે તમારી દલીલ

પ્રમાણે તો એને કેવળજ્ઞાન થયા પહેલાં પણ આહાર કરવાની જરૂર હોય નહિ. શું તમો એમ માનો છો કે-કેવલજ્ઞાન થયા પહેલાં જો આહાર ન લેવામાં આવે તો એ વખતનાં ચાર જ્ઞાનને ધક્કો પહોંચે ? ભાઇ ! આપે આ હકીકત ભૂલવા જેવી નથી કે ભૂખ અને મોહની પેઠે જ ભૂખ અને જ્ઞાનને એવો કોઇ જાતનો પરસ્પર એક બીજાથી એક બીજાને હાનિ થાય એવો સંબંધ જ નથી, તો પછી ભૂખથી જ્ઞાન કે જ્ઞાનોને શી હાનિ થાય ? કદાચ આપ એમ કહો કે-જો કેવળી પણ જમવાની ગરજ રાખે તો પછી તેનું અનંત વીર્ય શેનું ? જયારે આપ આ રીતે કહીને કેવળીના અનંત વીર્યનો બચાવ કરો છો ત્યારે કોઈ એમ પણ કહેશે કે-જો કેવળી અનંત વીર્યવાળા છે તો પછી મુક્તિ મેળવવામાં એણે સમ્યક્ત્વની ગરજ શા માટે રાખવી ? જીવવામાં એણે આયુષ્યની ગરજ શા માટે રાખવી ? અને ચાલવામાં તેમ બોલવામાં એણે પગની અને મુખની ગરજ શા માટે રાખવી ? જો એ કેવળી એ બધી પ્રવૃત્તિ માટે એ બધાં સાધનોની ગરજ રાખે તો પછી તમારા હિસાબે તો એનું અનંત વીર્ય કયાં રહ્યું ? કહો, હવે આપ કોઈ પણ કેવળીને અનંત વીર્યવાળો શી રીતે માની શકશો ? ભાઇ, આપ જો બરાબર વિચારીને જુઓ તો જણાશે કે અનંતવીર્યવાળો કાંઈ એના હાથ, પગ, મોઢું, કાન, જીભ, નાક, દાંત, ઓઠ, આંખ એ વિગેરે સાધનોને ફેંકી દેતો નથી—કાપી નાખતો નથી, તેમ એ સાધનો રહેવાથી એની અનંતવીર્યતામાં પણ વાંધો આવતો નથી, તે જ પ્રકારે જો કેવળજ્ઞાની શરીરને ટકવાનું સાધન આહાર લે, તો તેમાં તેની અનંતવીર્યતાને ઉની આંચ પણ આવે તેમ નથી; માટે જે પ્રકારે તમે એને દેવચ્છંદમાં વિસામો લેવરાવો છો તથા એની ગમનાગમન ક્રિયાને અને બેસવાની ક્રિયાને સ્વીકારો છો તેમાં કોઈ જાતનો વિરોધ જણાતો ન હોવાથી એની જમવાની ક્રિયા પણ સ્વીકારવી જોઇએ અર્થાત્ આપ તો રંગે ચંગે જમો અને આપના પૂજ્યને ભૂખ્યા રહેવાનું

માનો એ તો કોઇ રીતે યુક્તિયુક્ત જણાતું નથી. વળી, આપ કાંઈ એમ ન માનશો કે બળવાન વીર્યવાળાને ઓછી ભૂખ હોય છે; કારણ કે એવો કોઇ જાતનો નિયમ નથી.

જે શાસ્ત્રને આપ અને અમે બન્ને એક સરખી રીતે માનીએ છીએ તેમાં પણ કેવળજ્ઞાનીને જમવાની વાત જણાવી છે. જુઓ—તત્ત્વાર્થસૂત્રના નવમા અધ્યાયમાં "**एकादश जिने**" (૧૧) એ સૂત્રવડે જણાવ્યું છે કે કેવળજ્ઞાનીને અગ્યાર પરિષહો હોય છે, જેમાં ૧ લો ભૂખનો, બીજો તરસનો, એમ ક્રમે કરીને ટાઢનો, તાપનો, ડાંસનો, મચ્છરનો, ચર્યાનો, પથારીનો, વધનો, રોગનો અને તૃણના સ્પર્શનો. કારણ કે એને (કેવળજ્ઞાનીને) એ પરિષહના કારણભૂત વેદનીય કર્મનો ઉદય હોવાથી એ પરિષહોનો સંભવ છે, તો આ સૂત્રવડે પણ એમ સાબિત થઈ શકે છે કે કેવળીને ભૂખ પણ લાગે છે માટે આપણે આ ઉપરથી એમ તો ચોકખી રીતે જાણી શકીએ છીએ કે કેવળીને ભૂખ લાગવાથી પીડા તો થાય છે, પણ તે અનંતવીર્યવાળો હોવાથી આપણી પેઠે કચવાતો નથી, તેમ વિહ્વલ પણ થતો નથી. અને તેને હવે કાંઇ પણ કરવું બાકી ન હોવાથી વિના કારણે તે, ભૂખને સહતો નથી પણ ભૂખને સહન કરવી એ એક જાતનું તપ છે; પરંતુ કેવળજ્ઞાન થયા પછી તપ કરવાની જરૂર ન હોવાથી એ કેવળી એવા કોઈ જાતના તપને કરતો નથી અર્થાત્ કેવળીને હવે ભૂખ્યા રહેવાનું કાંઈ પણ કારણ રહેલું નથી. વળી એ બાબતને વધુ ચોક્કસ કરવા માટે કેટલાંક અનુમાનો પણ થઈ શકે છે અને તે આ પ્રમાણે છે:—

કેવળજ્ઞાનીનું શરીર આપણા શરીરની જેવું છે માટે એ શરીરમાં ભૂખ્યા રહેવાથી જે પીડા આપણને થાય છે, તે એને પણ થાય એમાં કાંઇ નવાઇ નથી; માટે કેવળજ્ઞાનીને પણ આપણી પેઠે જમવાની જરૂર છે, કદાચ તમે અહીં એમ કહો કે કેવળજ્ઞાનીનું શરીર તો આપણા શરીર

જેવું નથી; કારણ કે એ શરીર તો સ્વભાવથી જ પરસેવા અને દુર્ગંધ-થી રહિત હોય છે ત્યારે આપણું શરીર પરસેવાવાળું અને દુર્ગંધવાળું પણ હોય છે માટે એ, આપણા શરીર જેવું ન હોવાથી એને જમવાની જરૂર હોઇ શકે નહિ, તો ભાઇ, તમારું એ કથન તદ્દન ખોટું છે; કારણ કે કેવળજ્ઞાન થયા પહેલાં પણ એ કેવળીનું શરીર પરસેવા વિનાનું હોય છે છતાં તેને તમે પણ જમવાની જરૂર માનો છો માટે આપ એ દલીલ-થી કેવળીને ભૂખ્યા રાખી શકો તેમ નથી. વળી, કોઈ કેવળીનું લાખો વર્ષનું આયુષ્ય હોવાથી એના શરીરને એટલો વખત ટકાવી રાખવા માટે જેમ આયુષ્યકર્મ કારણ છે તેમ એ જ હેતુથી એને જમવાની પણ જરૂર માનવાની છે. તથા કેવળીને તૈજસ શરીર, જે આહારને પચાવવામાં મુખ્ય સાધનભૂત છે તે હોવાથી ભૂખ લાગે જ એમાં કાંઈ સંદેહ જેવું નથી. એ પ્રકારે આહાર કરવાનાં બધાં કારણો કેવળીને લાગુ પડતાં હોવાથી કોઈ પણ રીતે તેનું નિરાહારીપણું સાબિત થઈ શકતું નથી.

વળી, જ્ઞાનાવરણનો નાશ થયે ભૂખનો પણ નાશ થાય અને જ્ઞાનાવરણની હયાતીમાં જ ભૂખ લાગે—એવો પણ કોઈ જાતનો નિયમ નથી. જો એવો નિયમ જ હોય તો મનુષ્યમાત્રને ભૂખ જ ન લાગવી જોઇએ; કારણ કે તેઓનાં જ્ઞાનાવરણનો નાશ રોજ થયા જ કરે છે.

તથા કવલાહાર અને કેવલજ્ઞાન એ બે વચ્ચે કોઈ જાતનો જરા પણ વિરોધ ન હોવાથી કેવળજ્ઞાની જેમ સુખ ભોગવી શકે છે તેમ આહારને પણ લઈ શકે છે. એ પ્રકારે પુષ્ટ દલીલ અને પ્રમાણોથી કેવળ-જ્ઞાનીને જમવાની રીતસર સાબિતી થઇ શકે છે માટે જ અમે કેવળ-જ્ઞાનીને નિરાહારી ન માનતાં આહારવાળો માનીએ છીએ અને તમને પણ ભલામણ કરીએ છીએ કે–તમારે તેને ભૂખ્યો ન માનતાં આહાર-વાળો જ માનવો.

એ પ્રકારે જૈનમતમાં દેવનું સ્વરૂપ પુરું થાય છે.

નવતત્ત્વ

હવે જૈનધર્મનાં તત્ત્વોની વીગત આ પ્રમાણે છેઃ—

તે મતમાં નવ તત્ત્વો છે, તે આ પ્રમાણેઃ—

જીવ, અજીવ, પુણ્ય, પાપ, આસ્રવ, સંવર, બંધ, નિર્જરા અને મોક્ષ.

ચેતના એટલે ચેતવું-અનુભવવું એ જીવનું નિશાન છે. અજીવ, જીવથી તદ્દન વિરુદ્ધ છે એટલે એ ચેતના વિનાનો છે. અજીવના પાંચ પ્રકાર છેઃ—ધર્માસ્તિકાય, અધર્માસ્તિકાય, આકાશાસ્તિકાય, કાળ અને પુદ્‌ગલાસ્તિકાય. આ બે—જીવ અને અજીવ—તત્ત્વમાં જ જગતના બધા ભાવો આવીને સમાઇ જાય છે.

કેટલાક લોકો જ્ઞાન, ઇચ્છા, પ્રયત્ન અને સંસ્કાર વિગેરેને તથા રૂપ, રસ, ગંધ, સ્પર્શ અને શબ્દ વિગેરેને દ્રવ્યના ગુણો કહીને ભિન્ન તત્ત્વરૂપે માને છે અને હલનચલન વિગેરેને ક્રિયાઓને 'કર્મ' કહીને જુદા તત્ત્વમાં ગણે છે. તથા સામાન્ય, વિશેષ અને સમયને પણ અલગ અલગ તત્ત્વ સમજે છે પરંતુ અમારા ધારવા પ્રમાણે તો એ ગુણો, ક્રિયાઓ કે સામાન્ય વિગેરે તત્ત્વો જીવ અને અજીવથી જુદાં હોઇ શકતાં નથી—જુદાં રહી શકતાં નથી માટે જ અમે એ બે જ તત્ત્વોને બધા તત્ત્વોમાં અગ્રસ્થાન આપીએ છીએ.

કદાચ એમ કહેવામાં આવે કે—એ ગુણ અને ક્રિયા વિગેરે તત્ત્વો તદ્દન જુદાં તત્ત્વો છે માટે એને તો જુદાં જ માનવાં જોઇએ, તો એ કથન વ્યાજબી નથી; કારણ કે—કોઇ પણ ઠેકાણે જીવ અને અજીવથી જુદાં પડીને એ તત્ત્વો રહી શકતાં જ નથી—કયાંય જીવ અને જ્ઞાન, એ બે તદ્દન જુદાં જણાતાં નથી, કયાંય જીવ અને તેમાં રહેલી કોઇ પણ ક્રિયા, એ બે તદ્દન જુદાં જણાતાં નથી, તેમ ઘડો અને તેમાં રહેલું રૂપ, એ બે પણ તદ્દન જુદાં જણાતાં નથી. ઊલટું એ બધાં એક

સાથે જ રહેતાં જણાય છે એટલે જ્ઞાન અને ક્રિયા એ બન્ને જીવરૂપ જણાય છે અને ઘડાનું રૂપ અને ઘડો એ બન્ને પણ એકરૂપ જણાય છે માટે કોઈ પણ રીતે ગુણ વિગેરે તત્ત્વોને જુદાં તત્ત્વો ગણવાની જરૂર નથી છતાં જો તેને જુદાં જ ગણવામાં આવશે તો તે તત્ત્વો તદ્દન નિરાધાર થઈ જશે અને એમ થવાથી એની સદ્રૂપતા પણ ચાલી જશે.

વળી, બૌદ્ધદર્શનમાં જે દુઃખ વિગેરે તત્ત્વો ગણાવ્યાં છે તે પણ જીવ અને અજીવથી જુદાં હોઈ શકતાં નથી. ખરી રીતે તો જીવ અને અજીવ એ બે જ તત્ત્વો આખા સંસારમાં વ્યાપેલાં છે તેથી કોઈ પણ ગુણ, ક્રિયા કે વસ્તુનો સમાવેશ એમાં સુખેથી થઈ શકે છે; માટે એ બે પ્રધાન તત્ત્વોથી એક પણ બીજું જુદું તત્ત્વ ગણાવવું એ યુક્તિયુક્ત નથી. અમે તો ત્યાં સુધી પણ કહીએ છીએ કે—જે કાંઈ એ બે તત્ત્વોથી તદ્દન જુદું જ કલ્પવામાં આવતું હોય તે તત્ત્વરૂપ તો નથી જ કિંતુ ગધેડાના શિંગડા જેવું અસદ્રૂપ છે. આમ છે માટે જ જૈનદર્શનમાં એ બે જ તત્ત્વોને મુખ્યપણે માન્યાં છે.

પ્ર૦—જો જૈન દર્શન એ બે જ તત્ત્વોને મુખ્ય માનતું હોય અને બીજાંનો ઇનકાર કરતું હોય તો એણે જ બીજાં—પુણ્ય, પાપ, આસ્રવ, સંવર, બંધ, નિર્જરા અને મોક્ષ—એ સાત તત્ત્વો શા માટે જણાવવાં જોઈએ ? કારણ કે એના જ કહેવા મુજબ સાતે તત્ત્વો જીવ અને અજીવમાં આવી જાય એવાં છે.

ઉ૦—કેટલાક મતવાળાઓ પુણ્ય અને પાપને તદ્દન માનતા જ નથી. એઓના વિવાદને શાંત પાડવા માટે અમે અહીં એ તત્ત્વોનો માત્ર જુદો ઉલ્લેખ કરીને એનું જરા વધારે સમર્થન કર્યું છે. વળી, પુણ્ય, પાપ અને આસ્રવ સંસારનું કારણ છે. સંવર અને નિર્જરા મુક્તિના હેતુઓ છે—એ બધી હકીકતોને જરા વીગતથી ચર્ચવા માટે જ અહીં આસ્રવ વિગેરેનો પણ જુદો ઉલ્લેખ કરેલો છે. એ ઉપરાંત અમારો

બીજો કોઇ જાતનો ઉદ્દેશ એ તત્ત્વોને જુદાં લખવામાં નથી.

આ સંબંધે બીજી પણ કેટલીક વધુ હકીકતો છે, તે બધી બીજા જૈનગ્રંથોમાંથી જાણી લેવાની જરૂર છે.

કર્મનાં સારાં સારાં પુદ્ગલોનું નામ 'પુણ્ય' છે. નઠારાં પુદ્ગલોનું નામ 'પાપ' છે. મન, વચન અને શરીરની પ્રવૃત્તિનું નામ 'આસ્રવ' છે કે જે(પ્રવૃત્તિ)વડે કર્મનાં પુદ્ગલો ચૂયા કરે છે. એ આસ્રવ બે જાતનો છેઃ એક પુણ્યનો હેતુ અને બીજો પાપનો હેતુ. આસ્રવને અટકાવવાનું નામ 'સંવર' છે. મન, વચન અને શરીરને સંયમમાં રાખ્યાથી તથા યતનાપુર્વક એટલે કોઇને પણ દુઃખ ન થાય એવી રીતે ચાલવાથી, બોલવાથી, ભોજન મેળવવાથી, વસ્તુઓને લેવા-મૂકવાથી અને ખરચું પાણી કરવાથી તથા ધર્મનું ચિંતન કરવાથી એ આસ્રવ રોકાઈ શકે છે એટલે સંવર થાય છે. એ સંવરના બે પ્રકાર છેઃ એકનું નામ સર્વસંવર અને બીજું નામ દેશસંવર છે. સર્વસંવરમાં આસ્રવને તદ્દન રોકી દેવામાં આવે છે અને દેશસંવરમાં આસ્રવને થોડો થોડો રોકવામાં આવે છે. રાગ અને દ્વેષવાળા આત્માનો કોઇ પણ પ્રવૃત્તિને લીધે કર્મનાં પુદ્ગલો સાથે જે સંબંધ થાય છે તેને બંધ કહેવામાં આવે છે. જો કે તે બધો બંધ એક જ સરખો છે તો પણ તેના મુખ્ય ચાર પ્રકાર છેઃ—પ્રકૃતિબંધ, સ્થિતિબંધ, અનુભાગબંધ અને પ્રદેશબંધ. એ પ્રકૃતિબંધના મુખ્ય આઠ પ્રકાર છેઃ—જ્ઞાનાવરણ, દર્શનાવરણ, મોહનીય, અંતરાય, વેદનીય, નામ, ગોત્ર અને આયુષ્ય. વળી એ જ્ઞાનાવરણનો બંધ પણ અનેક પ્રકારનો છે. એ બંધ પ્રશસ્ત છે અને અપ્રશસ્ત પણ છે. જે પ્રશસ્ત બંધ છે તે તીર્થંકરપણું વિગેરે શુભ ફળને નીપજાવે છે અને જે અપ્રશસ્ત બંધ છે તે નારકીનાં દુઃખ વિગેરે અશુભ ફળને નીપજાવે છે. પ્રશસ્ત પરિણામને લીધે થયેલા બંધથી સુખ થાય છે અને અપ્રશસ્ત પરિણામને લીધે થયેલા બંધથી દુઃખ થાય છે માટે જ એ બંધને બે પ્રકારનો કહ્યો

છે: આત્મા અને કર્મને છૂટા પડવાની ક્રિયાને 'નિર્જરા' કહે છે—તે તપરૂપ છે અને તેના બાર પ્રકાર છે. શુકલ ધ્યાનને ઊંચામાં ઊંચી નિર્જરા ગણવામાં આવે છે; કારણ કે ધ્યાન એ અંદરનું તપ છે અને તપથી નિર્જરા થાય છે, એમ તત્ત્વાર્થ સૂત્રમાં કહ્યું છે. જે આત્મા દરેક જાતના બંધનથી છૂટો થએલો છે અને પોતાના મૂળરૂપને પામેલો છે, એના લોકને છેડે થએલા નિવાસને 'મોક્ષ' કહેવામાં આવે છે. શાસ્ત્રમાં પણ બંધથી છૂટા થવાને જ મોક્ષ કહ્યો છે. એ પ્રકારે જૈન મતમાં નવ તત્ત્વો સમજવાનાં છે.

જીવવાદ

એ નવે તત્ત્વમાં અગ્ર સ્થાન ધરાવનાર જીવ તત્ત્વ છે, માટે જ સૌથી પહેલું એનું વિવેચન આ પ્રમાણે કરવામાં આવે છે:—

જીવનું મુખ્ય નિશાન ચૈતન્ય છે અને એ જીવ જ્ઞાન વિગેરે ગુણોથી જુદો પણ છે અને એક પણ છે, એને, જ્યાં સુધી એ રાગદ્વેષવાળો હોય ત્યાં સુધી જુદાં જુદાં શરીરોને પણ ધારણ કરવાં પડે છે. એ શુભ અને અશુભ કર્મોનો કરનાર છે અને કર્મનાં ફળોનો ભોગવનાર એ જ છે.

જીવનાં ધર્મો અનેક છે, જેમકે; જ્ઞાન, દર્શન, ચારિત્ર, સુખ, દુઃખ, વીર્ય, ભવ્યપણું, અભવ્યપણું, સત્ત્વ, પ્રમેયપણું, દ્રવ્યપણું, પ્રાણધારીપણું, ક્રોધનો પરિણામ તથા લોભ વિગેરેનો પરિણામ અને સંસારિપણું. સિદ્ધ-પણું તથા બીજાથી જુદાપણું વિગેરે. એ બધા ધર્મોથી જીવ તદ્દન જુદો નથી તેમ તદ્દન એક પણ નથી. કિંતુ, જુદો જ માનવામાં આવે તો 'હું જાણું છું, હું જોઉં છું, હું જાણનાર છું, હું જોનાર છું, હું સુખી છું અને હું ભવ્ય છું.'–(વિગેરે), એ પ્રમાણે જીવની સાથે જ્ઞાન અને સુખ વિગેરેનો જે એકપણાનો આભાસ થાય છે તે શી રીતે થશે ? આ

જાતનો અનુભવ તો પ્રાણી માત્રને થાય છે માટે એમાં કોઈ જાતનો વિવાદ હોઇ શકે નહિ. વળી જો એ બધા ધર્મોની સાથે જીવને તદ્દન એક જ માનવામાં આવે તો, 'આ, ધર્મ (ગુણ)વાળો છે, અને આ એના ધર્મો છે' એ જાતની જુદી જુદી બુદ્ધિ પણ શી રીતે થશે? વળી, જીવ અને એના ગુણો કે ધર્મો વચ્ચે જો તદ્દન અભેદ જ માનવામાં આવે તો જીવ અને ગુણો એમ બે વાત ટકી શકે જ નહિ; કિંતુ કાં તો એકલો જીવ જ ટકે વા એના ગુણો જ ટકે. એમ થવાને લીધે 'મારું જ્ઞાન, મારું દર્શન'—વિગેરે જે ગુણોનો ખ્યાલ તદ્દન જુદો આવે છે તે શી રીતે આવી શકે? એ જાતનો તદ્દન જુદો ખ્યાલ પણ સૌ કોઇને આવે છે, માટે જ્ઞાન, દર્શન અને સુખ વિગેરે ધર્મોથી જીવને જુદો પણ માનવો જોઇએ અને એક પણ માનવો જોઇએ. કિંતુ જે વૈશેષિક મતવાળાઓ ધર્મ અને ધર્મી વચ્ચે એકલી જુદાઇને જ માને છે અને બૌદ્ધમતવાળાઓ ધર્મ અને ધર્મી વચ્ચે એકલા અભેદને જ ગણે છે તે બન્નેનું માનવું બરાબર વ્યાજબી જણાતું નથી. વળી, આત્માને કર્મવશે કરીને અનેક ગતિઓમાં ભમવું પડે છે અને અનેક શરીરોને ધારણ કરવાં પડે છે માટે આત્મા પરિણામી (પરિણામ પામનારો) નિત્ય છે એમ માનવું ઘટે છે, કિંતુ જે ચાર્વાકમતવાળાઓ એને નિત્ય જ માનતા નથી અને નૈયાયિકમતવાળાઓ એને અપરિણામી નિત્ય એટલે જેમાં કશો ફેરફાર થઈ શકે નહિ એવો જ માને છે તે પણ યુક્તિયુક્ત જણાતું નથી. વળી, આત્મા સારાં અને નઠારાં કર્મોનો કરનારો છે તથા પોતે કરેલાં કર્મ–ફળોને મુખ્યપણે ભોગવનારો પણ એ જ છે—એથી આત્મા કર્તા પણ છે અને ભોક્તા પણ છે–એમ માનવું આવશ્યક છે. કિંતુ જે સાંખ્યમતવાળાઓ એને (આત્માને) અકર્તા માને છે અને ગૌણપણે ભોક્તા માને છે તે કાંઇ વ્યાજબી જણાતું નથી. વળી, આત્માનું મુખ્ય નિશાન ચૈતન્ય એટલે જ્ઞાન છે—અને એ બે પ્રકારનું છેઃ—સામાન્યજ્ઞાન અને વિશેષજ્ઞાન. અર્થાત્ આત્મા ચૈતન્યસ્વરૂપ છે.

કિંતુ જે નૈયાયિકમતવાળાઓ આત્માને ચૈતન્યસ્વરૂપ નથી માનતા તે તો ગેરવ્યાજબી લાગે છે. આ પ્રકારે જૈનદર્શનમાં જીવનું સ્વરૂપ કહેલું છે.

આત્મવાદ

અહીં હવે જે ચાર્વાકમતવાળાઓ આત્માને માનતા નથી, તેઓ પોતાનો મત આ પ્રમાણે જણાવે છે:—

જગતમાં કોઈ આત્મા જેવી ચીજ નથી. જે કાંઈ આ જણાય છે તે બધી પાંચ ભૂતની જ રમત છે—આ દેખાતું શરીરરૂપ પુતળું પાંચ ભૂતોનું બનેલું છે અને ચૈતન્ય પણ એમાંથી જ બનેલું છે માટે એ ભૂતોથી જુદો અને પુનર્જન્મને પામનારો એવો કોઈ આત્મા હોય એમ માનવાને કાંઇ કારણ નથી અને એ માન્યતામાં કાંઈ પ્રમાણ પણ જણાતું નથી:—પ્રત્યક્ષ પ્રમાણ તો ઇંદ્રિયોવડે જણાતી ચીજોને જ જાણી શકે છે માટે એ વડે આત્માની હયાતી જાણી શકાતી નથી; કારણ કે આત્મા તો ઇંદ્રિયોવડે કળી શકાતો નથી. વળી, જો એમ કહેવામાં આવે કે 'હું ઘડાને જાણું છું' એવા ખ્યાલથી જાણકાર તરીકે આત્માને શરીરથી જુદો કલ્પી શકાય ખરો, પણ એ વાત બરાબર નથી; કારણ કે એ જાતના ખ્યાલમાં જાણકાર તરીકે આત્માને કલ્પવા કરતાં નજરે જણાતા શરીરને શા માટે ન મૂકી શકાય? અર્થાત્ શરીરને જ જાણનાર તરીકે શા માટે ન માની શકાય? જેમ 'હું જાડો છું' 'હું પાતળો છું' એ જાતના ખ્યાલમાં આપણે આત્માને ન મૂકતાં શરીરને જ મૂકીએ છીએ તેમ 'હું જાણું છું' એ જાતના ખ્યાલમાં પણ નહિ જણાતા આત્માને કલ્પવા કરતાં નજરોનજર જણાતા શરીરને જાણકાર તરીકેનો અધિકાર શા માટે ન અપાય? માટે 'હું ઘડાને જાણું છું' એ જાતનો ખ્યાલ, કાંઇ આત્માની હયાતીને સાબિત કરી શકતો નથી. જો કદાચ

એમ કહેવામાં આવે કે શરીર તો જડ છે માટે એને જ્ઞાન શી રીતે થઈ શકે? તો એ કાંઇ બરાબર નથી. કારણ કે શરીર ભલે જડ રહ્યું, પણ એને ચૈતન્યનો સંબંધ થવાથી એ બધું જાણી શકે છે અને અનુભવી શકે છે માટે શરીરને જ્ઞાન થવામાં કોઇ જાતનો વાંધો આવે તેમ નથી તથા શરીરને જે ચૈતન્યનો સંબંધ થાય છે તે ચૈતન્યને શરીરે જ બનાવેલું છે માટે એ ચૈતન્યવડે પણ જીવની સાબિતી થઇ શકે તેમ નથી; કારણ કે ચૈતન્ય, શરીર હોય ત્યારે જ (શરીરમાં) જણાય છે અને શરીર ન હોય ત્યારે નથી જણાતું એથી એનો વિશેષ સંબંધ શરીરની જ સાથે હોય એમ ચોકખું જણાય છે અને એ જ એ ચૈતન્યને શરીરે બનાવેલું છે એમ પણ સાબિત થાય છે.

હવે જો એમ કહેવામાં આવે કે–શરીર અને ચૈતન્યનો જ સંબંધ હોય તો મુડદાના શરીરમાં પણ ચૈતન્ય શા માટે નથી જણાતું ? એનો ઉત્તર એ છે કે–મુડદાના શરીરમાં પૂરાં પાંચ ભૂતો નથી—એમાં વાયુ અને તેજ ન હોવાથી ચૈતન્ય ન જણાય તો એ કાંઈ ખોટું નથી. વળી અમે એમ પણ નથી માનતા કે શરીરના ખોખામાત્રમાં ચૈતન્ય હોય જ, જો એમ માનીએ તો ચીતરેલા ઘોડામાં પણ ચૈતન્ય આવવું જોઇએ, અમે તો એમ માનીએ છીએ કે અમુક અમુક ભૂતોનો સંયોગ એ શરીર છે અને એ જ શરીર પોતામાં ચૈતન્યને બનાવે છે, માટે મુડદાના શરીરનું ઉદાહરણ આપવાથી અમે કાંઈ ખોટા પડી શકીએ તેમ નથી. આ ઉપરથી એમ સાબિત થઈ શકે કે ચૈતન્ય એ શરીરનો જ ધર્મ છે અને શરીર જ એને બનાવે છે માટે ' હું જાણું છું ' વિગેરે બુદ્ધિ શરીરમાં જ ઘટી શકે છે, એથી કોઈ જુદો એવો આત્મા કલ્પવો એ યુક્તિયુક્ત નથી, અર્થાત્ આત્મા પ્રત્યક્ષ પ્રમાણથી જાણી શકાય એવો નથી માટે એને અવિદ્યમાન જ માનવો એ યુક્તિયુક્ત છે.

અનુમાન પ્રમાણ પણ આત્માના અભાવને જ સાબિત કરે છે;

જેમકે આત્મા નથી, કારણ કે એ મુદ્દલ દેખાતો જ નથી. જે જે ચીજ કોઈ પણ પ્રકારે મુદ્દલ ન દેખાતી હોય તેની હયાતી હોઈ શકે જ નહિ અને જે ચીજ દેખાતી હોય તેની તો આ નજરે દેખાતા ઘડાની પેઠે અવશ્ય હયાતી હોય—અર્થાત્ આત્મા નજરે ન દેખાતો હોવાથી તેની હયાતી માનવી એ કાંઈ ઠીક ન ગણાય. કદાચ એમ કહેવામાં આવે કે પરમાણુઓની હયાતીને તો સૌ કોઈ માને અને તે તો, નજરે જણાતા નથી તેથી 'જે હોય એ નજરે જણાવું જ જોઈએ' એ જાતનો નિયમ ખોટો પડવાનો સંભવ છે, તો એ વાત પણ બરાબર નથી; કારણ કે પરમાણુઓ ભલે ન દેખાય, કિંતુ એની બનેલી બધી ચીજો દેખાય છે માટે 'જે હોય એ નજરે જણાવું જ જોઈએ' એ નિયમને કાંઈ વાંધો આવે તેમ નથી. આત્મા તો કોઈ પણ પ્રકારે દેખાતો જ નથી માટે ઉપર જણાવેલા અનુમાન પ્રમાણથી પણ આત્માનો અભાવ જ સાબિત થઈ શકે છે. જેમ પ્રત્યક્ષ પ્રમાણથી આત્માની સાબિતી થઇ શકતી નથી, તેમ અનુમાન પ્રમાણથી પણ આત્માનો પત્તો લાગી શકતો નથી, કારણ કે અનુમાન કરવાનો જે ક્રમ છે તે આત્મામાં ઘટી શકતો નથી. એનો ક્રમ આ પ્રમાણે છેઃ—સૌથી પહેલાં પ્રત્યક્ષ પ્રમાણથી બે વસ્તુના એટલે એક સાધ્ય અને બીજા સાધનના સહચરપણાને નક્કી કરવું જોઈએ અર્થાત્ અનુમાન કરનારો મનુષ્ય સૌથી પહેલાં અનેક સ્થળોને જુએ છે અને એ પ્રત્યેક સ્થળને એટલે રસોડું, કંદોઈની દુકાન, ભઠીયારાની દુકાન, ભાંડભુંજાની દુકાન અને યજ્ઞનો કુંડ વિગેરે સ્થળને જોઇને અગ્નિ અને ધૂમાડાના સહચરપણાને બરાબર નક્કી કરે છે અને એ ઉપરથી તે એવું એક ધોરણ બાંધે છે કે, જ્યાં જ્યાં ધૂમાડો હોય ત્યાં ત્યાં બધે ઠેકાણે અગ્નિ હોય જ. આ પ્રકારે નક્કી કર્યા પછી હવે તે, કોઈ પણ જગ્યાએ ધૂમાડો જોતાં જ ત્યાં અગ્નિ હોવાનું પણ અનુમાન કરી લે છે. આ પ્રકારનો અનુમાન કરવાનો ક્રમ આત્મામાં ઘટી શકતો નથી,

કારણ કે, એ પોતે (આત્મા) જ નજરે જોઈ શકતો નથી, તેમ તેનું કાંઈ નિશાન પણ નજરે જોઇ શકાતું નથી—એ રીતે જ્યાં પ્રત્યક્ષ પ્રમાણની પ્રવૃત્તિ થઈ શકતી જ નથી ત્યાં અનુમાન પ્રમાણની પ્રવૃત્તિ શી રીતે થાય? આ વાત તો સૌ કોઈ જાણે છે કે અનુમાનની પ્રવૃત્તિ પ્રત્યક્ષ ને પરવશ છે. વળી, જો પ્રત્યક્ષથી જ આત્માની સાબિતી થઇ શકતી હોય તો અનુમાનની જરૂર શા માટે રહે? માટે કોઇ પ્રકારે જીવનો પત્તો લાગી શકતો નથી. વળી, આ જગ્યાએથી બીજી જગ્યાએ જાય છે માટે સૂર્ય પણ મનુષ્યની પેઠે ગતિવાળો હોવો જોઇએ, એ જાતના અનુમાનવડે પણ આત્માની સાબિતી થઈ શકતી નથી કારણ કે મનુષ્યનું આ જગ્યાએથી બીજી જગ્યાએ જવું—આપણે સૌ નજરે જોઇ શકીએ છીએ અને એ જોવાવડે જ—એ હેતુથી સૂર્યમાં પણ ગતિ હોવી જોઇએ—એવું અનુમાન કરી શકીએ છીએ; પરંતુ આત્માના સંબંધમાં તો એવું કાંઇ નજરે જોવાતું નથી અને એવો કોઇ ગુણ કે ક્રિયા પણ નજરે જણાતી નથી કે, જે આત્મા વિના ન રહી શકતી હોય કે ન થઈ શકતી હોય અર્થાત્ ઉપર જણાવેલા અનુમાનવડે આત્મા વિષે કાંઈ ચોક્કસ કહી શકાય તેમ નથી.

તથા શાસ્ત્ર પ્રમાણવડે પણ આત્માની સાબિતી થઇ શકતી નથી, કારણ કે એક પણ શાસ્ત્ર એવું નથી કે જેમાં વિવાદ ન હોય, તેમ એવો કોઇ વિવાદ વિનાનો શાસ્ત્રકાર પણ નથી કે જેણે, આત્માને પ્રત્યક્ષ જોએલો હોય. વળી, જે જે શાસ્ત્રો મળે છે તે બધાં પરસ્પર વિરોધવાળાં છે માટે તેમાં કોને સાચું માનવું અને કોને ખોટું માનવું? અર્થાત્ આગમ પ્રમાણથી પણ આત્માની સિદ્ધિ થઇ શકતી નથી.

ઉપમાન પ્રમાણવડે પણ આત્માને કળી શકાતો નથી, કારણ કે તે પ્રમાણ તો એક બીજાની સરખાઇને નજરે જોઇને કોઈ પણ જાતનો નિર્ણય ઘડી શકે છે. અહીં તો જેમ આત્મા નજરે જણાતો નથી તેમ તેની જેવો

બીજો પણ કોઇ પદાર્થ નજરમાં આવતો નથી તેથી ઉપમાન પ્રમાણ પણ આત્માનો નિર્ણય કરી શકતું નથી. કદાચ એમ કહેવામાં આવે કે કાળ, આકાશ અને દિશા વિગેરે પદાર્થો જીવની સરખા છે માટે તે વડે આત્માની અટકળ કાઢી શકાય ખરી; પરંતુ તે કથન બરાબર નથી કારણ કે તે બધા પદાર્થો હજુ વિવાદવાળા જ છે માટે એવા ઠેકાણા વિનાના પદાર્થોના ઓઠાથી આત્માની સાબિતી શી રીતે થાય? વળી, એવો કોઈ ગુણ કે ક્રિયા જોઇ નથી તેમ સાંભળી પણ નથી, જે આત્મા વિના હોઇ શકે જ નહિ અર્થાત્ જો આત્મા વિના નહિ રહી શકનારો ગુણ કે ક્રિયા મળી શકી હોત તો તે વડે જ આત્માની ચોકસાઇ થઈ શકત, પરંતુ એવું તો કાંઈ મળતું નથી તેથી આત્માની વિદ્યમાનતા શી રીતે મનાય? એ પ્રકારે કોઇ પણ પ્રમાણ, દલીલ કે અટકળવડે આત્માની સિદ્ધિ થઇ શકતી નથી, માટે એવો તદ્દન નહિ જણાતો આત્મા શી રીતે મનાય? એ પ્રકારે આત્માને નહિ માનનારા નાસ્તિકો-ની એ જાતની યુક્તિ અને પ્રમાણો કહ્યા છે.

હવે આત્માને માનનારા આસ્તિકો એ યુક્તિઓનું ખંડન આ પ્રમાણે કરે છે:—

ઉપરના લખાણમાં આત્માનો તદ્દન નિષેધ કરતાં એમ જણાવ્યું હતું કે, "જગતમાં કોઇ આત્મા જેવી ચીજ નથી, જે કાંઈ આ જણાય છે તે બધી પાંચ ભૂતની જ રમત છે—આ દેખાતું શરીરરૂપ પુતળું પાંચ ભૂતોનું બનેલું છે અને ચૈતન્ય પણ એમાંથી જ બનેલું છે" ઈત્યાદિ.

એ બધી હકીકત બરાબર નથી, કારણ કે આત્માની સાબિતી તો પ્રત્યક્ષ પ્રમાણથી જ થઈ શકે છે; જેમ કે; 'હું સુખને અનુભવું છું' એ જાતનું જ્ઞાન પ્રાણી માત્રને થાય છે અને એ જ જ્ઞાનવડે આત્માની પ્રતીતિ થઇ શકે છે. કદાચ એમ કહેવામાં આવે કે એ પ્રકાર-

નો ખ્યાલ શરીરને જ થાય છે માટે એ વડે આત્માની પ્રતીતિ શી રીતે થાય ? તો કહેવાનું કે એ ખ્યાલ શરીરને થતો નથી; કારણ કે એ ખ્યાલમાં તો સ્પષ્ટપણે આંતરિક ક્રિયા જણાઇ આવે છે. જે વખતે બધી ઇંદ્રિયો પોતપોતાની પ્રવૃત્તિથી વિરામ પામેલી હોય છે અને શરીર અચેષ્ટ થઇને પડયું હોય છે તે વખતે પણ ' હું સુખી છું ' એવો ખ્યાલ રહ્યા કરે છે માટે એ ખ્યાલ શરીરને થતો હોય એ સંભવિત જ નથી, તેથી એ એક જ ખ્યાલ આત્માનું પ્રત્યક્ષ ભાન કરાવવાને બસ છે—અર્થાત્ શરીર અને ઇંદ્રિયોની અચેષ્ટ દશામાં પણ ' હું સુખને અનુભવું છું ' એવો ભાવ જેનામાં થાય છે તે જ આત્મા છે અને ' હું સુખને અનુભવું છું ' એવો ખ્યાલ પ્રાણી માત્રને થતો હોવાથી એ આત્મા સૌ કોઇને પ્રત્યક્ષ છે, એમ કહેવામાં પણ વાંધો નથી; માટે શરીરથી જુદો અને ' હું સુખી છું ' એ જાતના અનુભવનો આધાર, કોઈ આત્મા નામનો જ્ઞાનવાળો પદાર્થ પણ સ્વીકારવો જરૂરનો છે. વળી, જે એમ કહેવામાં આવ્યું છે કે–" ચૈતન્યનો સંબંધ થવાથી શરીર સચેતન થાય છે અને એને જ ' હુંપણા ' ની બુદ્ધિ થયા કરે છે " ઇત્યાદિ. એ પણ વ્યાજબી નથી કારણ કે જે પદાર્થ પોતે ચૈતન્યવાળો નથી હોતો તેને ગમે તેટલો ચૈતન્યનો સંબંધ થાય તો પણ એનામાં ચેતનાશક્તિ આવી શકતી નથી. જેમ ઘડામાં પ્રકાશ આપવાની શક્તિ નથી અને એને હવે ભલેને હજારો દીવાઓનો સંબંધ જોડવામાં આવે તો પણ એ (ઘડો) કદીયે પ્રકાશ આપી શકતો નથી તેમ ખુદ શરીર ચૈતન્ય વિનાનું હોવાથી એને ગમે તેટલો ચૈતન્ય સંબંધ થાય તો પણ એનામાં ' જ્ઞાનશક્તિ ' હોઇ શકે નહિ, તેમ જ્ઞાનશક્તિ આવી શકે પણ નહિ. માટે ' હું પણા ' ની બુદ્ધિનો આધાર આત્મા છે અને એ શરીરથી જુદો જ છે એમ માનવું દૂષણ વિનાનું છે. વળી, જે એમ જણાવ્યું હતું કે– " ' હું જાડો છું '—' હું પાતળો છું ' ઇત્યાદિ ખ્યાલ જેમ

શરીરને જ ઘટે એવો છે તેમ ‘ હું જાણું છું ’ એવો ખ્યાલ પણ શરીરને શા માટે ન ઘટે ? ” તો એ પ્રશ્ન પણ વ્યાજબી નથી; કારણ કે જેમ શેઠ પોતે પોતાના વહાલા અને કામગરા નોકરમાં પણ પોતાની શેઠાઇ કલ્પી શકે છે અર્થાત્—એ નોકર કરે એ જ મારે મંજૂર છે—એવી બુદ્ધિ શેઠને થઇ શકે છે તેમ આ શરીર, આત્માનું વહાલું અને કામણગારું નોકર છે તેથી એ આત્મા કેટલીક વાર પોતાના આત્મપણાને એમાં આરોપી દે છે અને કેટલાક શરીરના ધર્મોને પણ પોતામાં લઇ લે છે અને એમ થવાથી જ ‘ હું જાડો છું ’ ‘ હું પાતળો છું ’ એવા કાલ્પનિક ખ્યાલો આત્મામાં ઊભા થયેલા છે, એથી કરીને એ ખ્યાલો શરીરમાં જ થાય છે એમ નથી. વળી, એ તો કાલ્પનિક હોવાથી એ વડે આત્માનો નિષેધ થઇ શકે નહિ.

વળી, તમે જે એમ જણાવ્યું હતું કે “ ચૈતન્ય શરીરમાંથી જ બને છે “ ઇત્યાદિ. તે પણ તમારું કહેવું ખોટું છે; કારણ કે શરીરની સાથે ચૈતન્યનો કોઈ પ્રકારનો સંબંધ નથી. જો શરીરમાંથી જ ચૈતન્ય બનતું હોય તો જ્યાં જ્યાં શરીર હોય ત્યાં ત્યાં જરૂર એ પણ દેખાવું જોઇએ અને જ્યાં શરીર ન હોય ત્યાં ન દેખાવું જોઇએ. પરંતુ એવું તો ક્યાંય દેખાતું નથી. જુઓ તો માલૂમ પડશે કે જે લોકો મદ્ય પીને મત્ત બનેલા છે, મૂર્ચ્છા પામેલા છે અને ઊંઘમાં પડેલા છે તેઓના શરીરમાં કાંઇ ખાસ જાતનું ચૈતન્ય જણાતું નથી. જો શરીર અને ચૈતન્યનો જ કાર્યકારણ સંબંધ હોત તો એ શરીરોમાં પણ શા માટે લખનારની જેવું ચૈતન્ય ન જણાઇ શકે ? વળી, જો શરીર અને ચૈતન્યનો જ કાર્યકારણ સંબંધ હોત તો જે શરીરો નબળાં છે એમાં ચૈતન્યનો પ્રકર્ષ જણાય છે અને જે શરીરો પુષ્ટ અને જાડાં છે એમાં ચૈતન્યનો અપકર્ષ જણાય છે તે પણ કેમ જણાય ? માટે આવા અનેક ઉદાહરણોથી સાબિત થઇ શકે છે કે, શરીર અને ચૈતન્ય વચ્ચે કોઇ પ્રકારનો સંબંધ

નથી તેમ કાર્યકારણ સંબંધ પણ નથી, એ તદ્દન સાચી વાત છે. એક તત્વજ્ઞાનીએ ગાયું છે કે,

"પરમ બુદ્ધિ કૃશ દેહમાં, સ્થૂલ દેહ મતિ અલ્પ,.
દેહ હોય જો આતમા, ઘટે ન આમ વિકલ્પ." ૫૬.
"જડ ચેતન તો ભિન્ન છે, કેવળ પ્રગટ સ્વભાવ;
એકપણું પામે નહીં, ત્રણે કાળ દ્વયભાવ." ૫૭

આ ઉપરથી નક્કી થાય છે કે, ચૈતન્ય શરીરથી બનતું નથી તેમ શરીરમાં પણ બનતું નથી. 'ચૈતન્ય શરીરથી બને છે કે શરીરમાં બને છે' એ વાતને સાબિત કરવા માટે કોઈ પ્રમાણ પણ મળતું નથી. કદાચ એ વાતને નક્કી કરવા માટે પ્રત્યક્ષ પ્રમાણને આડું ધરવામાં આવે તો તે બરાબર નથી, કારણ કે ચૈતન્ય ઇંદ્રિયોથી કળાય એવી ચીજ નથી અને પ્રત્યક્ષ પ્રમાણ તો પોતાની ક્રિયા ઇંદ્રિયોવડે જ કરે છે માટે ચૈતન્યને લગતી હકીકતમાં પ્રત્યક્ષ પ્રમાણ કામ આવી શકે એવું નથી. વળી, એ બાબતને નક્કી કરવા માટે અનુમાન પ્રમાણ તો તદ્દન અશક્ત છે, કારણ કે આત્માને નહિ માનનારા નાસ્તિકો અનુમાનને પ્રમાણ તરીકે સ્વીકારતા જ નથી. કદાચ એમ કહેવામાં આવે કે જેમ દારૂ બનાવવાની ચીજો એક સાથે મળવાથી એમાં માદકપણું પેદા થાય છે તેમ જ્યારે આ ભૂતો શરીરનો આકાર ધારણ કરે છે ત્યારે જ તેમાં ચૈતન્ય પેદા થાય છે કારણ કે—જ્યાં શરીર હોય છે ત્યાં જ ચૈતન્યની પણ હયાતી જણાય છે—એ જાતની દલીલથી શરીર અને ચૈતન્ય વચ્ચેનો વિશેષ સંબંધ જાણી શકાય તેમ છે; પરંતુ વિચાર કરતાં એ દલીલ ખોટી ઠરે છે. કારણ કે, મુડદાના શરીરમાં ચૈતન્ય જણાતું નથી. જો શરીર હોય ત્યાં જ ચૈતન્ય રહેતું હોય તો એ મૃત—શરીરમાં પણ જણાવું જોઇએ. વળી, કદાચ એ દૂષણને દૂર કરવા માટે એમ કહેવામાં આવે કે—અમે તો એમ માનીએ છીએ કે પૃથિવી,

પાણી, તેજ અને વાયુ—એ ચારે ભૂતના સમુદાયથી જ ચૈતન્યની પેદાશ થાય છે અને મુડદાના શરીરમાં વાયુ નથી એટલે એમાં એક ભૂત ઓછું હોવાથી કદાચ ચૈતન્ય ન જણાતું હોય એથી કરીને અમોએ ઉપર જણાવેલો—' ચાર ભૂતના સમુદાયથી જ ચૈતન્ય પેદા થાય છે ' એ જાતનો નિયમ જરા પણ ખોટો ઠરી શકતો નથી. નાસ્તિકોની એ દલીલ પણ બરાબર નથી; કારણ કે મુડદાના શરીરમાં પોલાણ હોવાથી અને મુડદું ફુલી જતું હોવાથી તેમાં વાયુ નથી એમ કોણ કહી શકે ? વળી, તેમાં (મુડદાના શરીરમાં) ચામડાની ધમણવડે પણ વાયુ ભરી શકાય છે અને એ રીતે પણ તેમાં ઓછું રહેલું વાયુતત્ત્વ પૂરું કરી શકાય છે. હવે જો ફક્ત એક વાયુ ન હોવાથી મુડદામાં ચૈતન્ય ન જણાતું હોય તો તે, એમાં વાયુ આવ્યેથી જણાવું જોઇએ અને વાયુ આવ્યેથી મુડદાના શરીરે પણ જીવંત શરીરની પેઠે જ ક્રિયા કરવા મંડી જવી જોઇએ; કિંતુ આવી હકીકત હજુ સુધી કોઇએ જોઈ નથી, જાણી નથી તેમ સાંભળી પણ નથી એથી ' મુડદાના શરીરમાં વાયુ નથી માટે જ એમાં ચૈતન્ય નથી. ' એવું હળાહળ ખોટું શી રીતે કહી શકાય ? કદાચ એમ કહેવામાં આવે કે—માત્ર વાયુ ભરાયાથી જ મુડદાના શરીરમાં ચૈતન્ય નથી જણાતું, તેનું તો બીજું પણ કારણ છે અને તે એ છે કે—જ્યાં સુધી મુડદાના શરીરમાં પ્રાણવાયુ અને અપાનવાયુનો સંચાર ન થાય ત્યાં સુધી તેમાં એકલો વાયુ ભરાયાથી ચૈતન્ય ન આવી શકે અર્થાત્ મુડદાના શરીરમાં ચૈતન્ય નથી જણાતું તેનું કારણ એમાં પ્રાણવાયુ અને અપાનવાયુની ખામી જ છે. તો એ કહેવું પણ તદ્દન ખોટું છે, કારણ કે કોઈ એવો નિયમ નથી કે જ્યાં જ્યાં પ્રાણવાયુ અને અપાનવાયુ હોય ત્યાં ત્યાં જ ચૈતન્ય જણાય અને જ્યાં જ્યાં એ બન્ને વાયુ ન હોય ત્યાં ત્યાં ચૈતન્ય પણ ન જણાય. જો એવો નિયમ હોત તો મરણ પથારીએ પડેલો માણસ જ્યારે ઘણા શ્વાસો લે છે અને મૂકે છે તે વખતે તેનામાં ચૈતન્યનો વધારો જણાવો

જોઇએ અને સમાધિમાં રહેલો જોગી, જે શ્વાસોને તદ્દન લેતો કે મૂકતો નથી તેમાં તો ઠામુકું ચૈતન્ય ન રહેવું જોઇએ. પરંતુ એમાં તો એમ જણાતું નથી, ઊલટું અધિક શ્વાસ લેનારમાં ચૈતન્યનો નાશ થતો જણાય છે અને તદ્દન શ્વાસને રોકી રાખનારમાં ચૈતન્યનો વિકાશ થતો જણાય છે માટે પ્રાણવાયુ અને અપાનવાયુની સાથે પણ ચૈતન્યનો કોઈ પ્રકારનો સંબંધ હોય એમ જણાતું નથી તેથી નાસ્તિકોથી એમ તો ન જ કહી શકાય કે-પ્રાણવાયુ અને અપાનવાયુની ખામીને લીધે મુડદામાં ચૈતન્ય જણાતું નથી. તેઓના સિદ્ધાંત મુજબ તો મુડદામાં પણ બધાં ભૂતોનો સમુદાય રહેલો હોવાથી સ્પષ્ટપણે ચૈતન્યની પેદાશ થવી જોઇએ, કિંતુ એ રીતે કયાંય થતું જણાતું નથી માટે એઓએ માનેલો સિદ્ધાંત જ ખોટો ઠરે છે. હવે, કદાચ એમ કહેવામાં આવે કે એ મૃત-શરીરમાં તે જ તત્ત્વની ખામી છે એને લીધે તેમાં ચૈતન્યની હયાતી જણાતી નથી તો એ કથન પણ બરાબર નથી. જો એ હકીકત બરાબર હોત તો મુડદાના શરીરમાં તેજ તત્ત્વનો સંચાર થયા પછી પણ ચૈતન્યની પેદાશ કેમ થતી નથી? માટે 'તેજ તત્ત્વના અભાવને લીધે મુડદાના શરીરમાં ચૈતન્ય જણાતું નથી' એ હકીકત તદ્દન ખોટી છે અને માનવા લાયક નથી. વળી, જો તેજ અને વાયુની ખામીને લીધે મુડદામાં ચૈતન્ય ન જણાતું હોય એમ માનવામાં આવે તો એ મુડદામાં થતા કીડાઓમાં જે ચેતના શક્તિ જણાય છે તે શી રીતે જણાય? માટે 'ભૂતોમાંથી ચૈતન્ય બને છે' એ હકીકત તો તદ્દન ખોટી છે. વળી જો ભૂતોમાંથી ચૈતન્ય બનતું હોય તો ચીજ માત્રમાં તે જણાવું જોઇએ અર્થાત્ જેવી ચેતનાશક્તિ માણસોમાં જણાય છે તેવી જ ઘડામાં, લેખણમાં અને કાગળ વગેરેમાં પણ જણાવી જોઇએ; કારણ કે-એ બધે ઠેકાણે ભૂતો તો રહેલાં જ છે. કદાચ એમ જણાવવામાં આવે કે જે ભૂતો શરીરના આકારને ધારણ કરે છે તેમાંથી જ ચૈતન્યની ઉત્પત્તિ થઈ શકે છે, તેથી

ઘડામાં કે લેખણુ વિગેરેમાં જો ચૈતન્ય ન જણાતું હોય તો પણ એ અમારી (નાસ્તિકોની) હકીકત (શરીરના આકારને ધારણ કરનારા ભૂતોથી ચૈતન્ય પેદા થાય છે—એ હકીકત) ખોટી પડતી નથી; પરંતુ ખરી રીતે વિચારતાં તો નાસ્તિકોનું એ બધું કથન તદ્દન ખોટું જણાય છે. પહેલું તો તેઓને એ પૂછવાનું છે કે, ભૂતો જે શરીરના આકારને ધારણ કરે છે તેમાં કારણરૂપે શું શું છે? શું એકલાં ભૂતો જ છે? કે બીજું કાંઇ છે? વા કાંઇ કારણ જ નથી? જો એકલાં ભૂતોને જ કારણરૂપે માનવામાં આવે તો તો ચીજ માત્રમાં જ ચેતના શક્તિનો પ્રાદુર્ભાવ થવો જોઇએ; કારણ કે—ચીજ માત્રમાં તે જ ભૂતો રહેલાં છે કે, જેને તમો (નાસ્તિકો) ચૈતન્યનાં અને શરીરના આકારનાં કારણભૂત માનો છો. વળી, કદાચ એમ કહેવામાં આવે કે—કાંઈ ભૂત માત્રથી જ શરીરનો આકાર થઇ જતો નથી, એમાં તો બીજા પણ કેટલાંક સહકારી કારણોની જરૂર છે, તો એ સહકારી કારણો બધે ન હોવાથી ચીજ માત્રમાં ચૈતન્ય ન જણાય અને જ્યાં એ સહકારી કારણો હોય ત્યાં જ ચૈતન્ય જણાય એ બનવાજોગ છે માટે તમો (આસ્તિકો) 'બધે ય ચૈતન્યનો પ્રાદુર્ભાવ થવો જોઇએ' એ જાતનું દૂષણ શી રીતે આપી શકો? એ વિષે પણ આ એક પ્રશ્ન પૂછવાનો છે કે—એ જે સહકારી કારણો છે તે બધાં શાનાં બનેલાં છે? એના ઉત્તરમાં તમારે (નાસ્તિકોએ) સ્પષ્ટ કહેવું પડશે કે—એ સહકારી કારણો પણ ભૂતોનાં જ બનેલાં છે. કારણ કે—તમો ભૂતો સિવાય બીજો કોઈ જુદો પદાર્થ માનતા જ નથી. તો પછી બધે ભૂતો રહેલાં છે માટે સહકારી કારણો પણ બધે ય હોવા જોઇએ અને તેને જ લઇને ચીજ માત્રમાં ચૈતન્યને પ્રાદુર્ભાવ થવો જોઇએ, એ જાતનું અમારું કથન ખોટું થઈ શકતું નથી. જો કદાચ નાસ્તિકો એમ કહે કે—ભૂતો જે શરીરનો આકાર ધારણ કરે છે તેમાં કાંઇ એકલાં ભૂતો જ કારણ નથી, પણ બીજું કાંઇ છે તો એ પણ

એમનું કથન બરાબર નથી; કારણ કે, ભૂતોથી જુદું બીજું સંસારમાં છે એમ નાસ્તિકો માનતા જ નથી—તે છતાં જો તેઓ કોઇ બીજી ચીજ, જે ભૂતોથી જુદી રહે છે તેને કારણરૂપે માને તો તેઓના જ મુખથી આત્માની સાબિતી થઈ શકે છે, કારણ કે જે કાંઇ ભૂતોથી જુદી ચીજ છે એનું જ નામ આત્મા છે, માટે 'બીજું કાંઇ કારણ છે' એમ કહેવું પણ દૂષણવાળું જણાય છે. હવે જો એમ કહેવામાં આવે કે ભૂતો જે શરીરનો આકાર ધારણ કરે છે, તેનું કાંઇ કારણ જ નથી, તો એ કથન પણ ગેરવ્યાજબી છે; કારણ કે કારણ સિવાય કાંઇ બની શકતું નથી; બીજું, જે ક્રિયા કાંઇ કારણ વિના જ થતી હોય તો તે કાંતો રોજ થયા જ કરવી જોઇએ અથવા તદ્દન ન જ થવી જોઇએ. આ દલીલોથી એમ જણાઇ આવે છે કે નાસ્તિકોએ માનેલો 'ભૂતો શરીરના આકારને ધારણ કરે છે અને એમાંથી જ ચૈતન્ય પેદા થાય છે' એ જાતનો સિદ્ધાંત કદી પણ સાચો ઠરી શકતો નથી, તો પછી પ્રાણવાયુ અને અપાનવાયુની વાત જ કરવાની કયાં રહી? માટે ચૈતન્ય, એ ભૂતોનો ગુણ નથી, તેમ એ, ભૂતોથી ઉત્પન્ન થતું નથી, કિંતુ એ તો આત્માનો ગુણ છે અને આત્મામાં જ રહે છે, એ જાતની માન્યતા પ્રમાણવાળી અને દૂષણ વિનાની છે. વળી, આ એક સાધારણ નિયમ છે કે જેના ગુણનું પ્રત્યક્ષ જ્ઞાન થતું હોય તે ગુણવાળો પોતે પણ પ્રત્યક્ષ જ હોય છે. સ્મરણ કરવું, જાણવાની ઇચ્છા રાખવી, ક્રિયા કરવાની ઇચ્છા રાખવી, જવાની ઇચ્છા રાખવી અને સંદેહ થવો—એ વિગેરે આત્માના ગુણોને સૌ કોઈ પ્રત્યક્ષપણે અનુભવી શકે છે, કારણ કે એ ગુણોનો અનુભવ સૌ કોઇને થતો હોવાથી એના પ્રત્યક્ષપણામાં કોઇના પણ બે મત હોઈ શકે નહિ. હવે જ્યારે એ બધા આત્માના ગુણોનું સૌ કોઇને પ્રત્યક્ષ જ્ઞાન થાય છે તો પછી એ ગુણોનો આધાર એવો આત્મા કોને પ્રત્યક્ષપણે નહિ જણાતો હોય? માટે 'આત્માનું જ્ઞાન પ્રત્યક્ષપણે થઇ શકે છે'—'આત્મા પ્રત્યક્ષ

પ્રમાણુથી જ સાબિત થઈ શકે છે ’ ઇત્યાદિ હકીકતોમાં કોઇ પ્રકારનું દૂષણુ હોય એમ કળી શકાતું નથી. હવે કદાચ નાસ્તિકો તરફથી એમ કહેવામાં આવે કે જેના ગુણનું પ્રત્યક્ષ જ્ઞાન થતું હોય તે ગુણવાળો પોતે પણ પ્રત્યક્ષ જ હોય છે ’ એ જાતનો નિયમ બધે ઠેકાણે લાગુ પડી શકે તેવો ન હોવાથી સાચો શી રીતે મનાય? કારણ કે શબ્દ, એ આકાશનો ગુણ છે, તો શબ્દનું પ્રત્યક્ષજ્ઞાન કાનવડે થઇ શકે છે અને આકાશ તો કોઇ પણ ઇંદ્રિયદ્વારા પ્રત્યક્ષ થઈ શકતું નથી માટે ‘ ગુણ–પ્રત્યક્ષે ગુણી–પ્રત્યક્ષ ’ના નિયમને તદ્દન સાચો શી રીતે મનાય? પરંતુ નાસ્તિકોનું આ કથન જ ખોટું છે અર્થાત્ શબ્દ, એ આકાશનો ગુણ જ નથી, એ તો પરમાણુમય હોવાથી એક જાતનો જડ પુદ્‌ગળ છે—આ વિષે અમે અજીવતત્ત્વની ચર્ચા કરતી વખતે વીગતવાર લખવાના છીએ. વળી, કદાચ એમ કહેવામાં આવે કે આસ્તિકોએ જણાવેલો ‘ ગુણ–પ્રત્યક્ષે ગુણી–પ્રત્યક્ષ ’નો નિયમ કદાચ સાચો હોય તો પણ ભલે. અમે (નાસ્તિકો) તો એમ કહીએ છીએ કે જેમ રૂપ વિગેરે ગુણો ઘડામાં દેખાતા હોવાથી એનો (એ બધા ગુણોનો) આધાર પણ શરીર છે, એમ માનવું જોઇએ —અને એ જ માન્યતા યુક્તિયુક્ત છે—વળી, એ જ જાતની માન્યતાને માનવાથી આસ્તિકોએ જણાવેલો ‘ ગુણ–પ્રત્યક્ષે ગુણી–પ્રત્યક્ષ ’નો નિયમ પણ બરાબર સાચવી શકાય છે. જો કે નાસ્તિકોનું એ કથન સાંભળવામાં તો સુંદર દેખાય છે, કિંતુ વિચાર કરતાં માલૂમ પડે છે કે એમાંનો એક અક્ષર પણ ખરો જણાતો નથી. સૌથી પહેલી વાત તો એ છે કે જ્ઞાન વિગેરે ગુણોની સાથે શરીરનો કોઈ પ્રકારનો સંબંધ જ ઘટી શકે તેમ નથી—જુઓ; શરીર તો રૂપી છે, આકારવાળું છે અને ઇંદ્રિયોથી જાણી શકાય એવું છે ત્યારે જ્ઞાન વિગેરે ગુણો અરૂપી છે, આકાર વિનાના છે અને કોઇ પણ ઇંદ્રિયવડે જાણી શકાય એવા નથી—જ્યાં જ્ઞાન વિગેરે ગુણો અને શરીર—એ બે વચ્ચે આટલો બધો વિરોધ હોય ત્યાં એ

(જ્ઞાન વિગેરે), શરીરના ગુણો શી રીતે હોઇ શકે ? માટે ખરું જોતાં તો એ જ્ઞાન વિગેરે ગુણો શરીરના હોઇ શકતા જ નથી—એનો ગુણી એટલે એ ગુણોનો આધાર તો એના જ જેવો અરૂપી, આકાર વિનાનો અને જ્યાં ઇંદ્રિયો પણ ન પહોંચે એવો હોવો જોઇએ, અને તે એવો એક આત્મા જ છે માટે 'આત્માને' જ માનવો એ યુક્તિયુક્ત અને પ્રામાણિક છે—અને એ જ્ઞાન વિગેરે ગુણો સૌ કોઇના અનુભવમાં આવે તેવા હોવાથી એ ગુણોનો આધાર આત્મા પણ સૌના અનુભવમાં આવે એ સહજ છે. તો હવે સ્પષ્ટપણે એમ જાણી શકાય છે કે 'આત્મા' ને માનવાની હકીકત તદ્દન નિર્દોષ અને પ્રામાણિક છે. એથી ઉલટું—જે કાંઈ નાસ્તિકોએ આત્માના નિષેધમાં જણાવેલું છે તે તદ્દન ખોટું અને અનેક દૂષણવાળું છે તથા એમાં અનેક વિરોધો પણ છે—જે રીતે 'સૂર્ય પ્રકાશ કરતો નથી' 'હું, હું નથી' અને 'મારી મા વાંઝણી છે' ઇત્યાદિ હકીકતો તદ્દન અસંગત અને વિરોધવાળી છે તે જ રીતે આત્માને નિષેધ કરનારી હકીકતો પણ તેવી જ અસંગત અને વિરોધવાળી છે. આ વિષે એક જ્ઞાની પુરુષે ગાયું છે કે—

"આત્માની શંકા કરે, આત્મા પોતે આપ,
શંકાનો કરનાર તે, અચરજ એહ અમાપ."

વળી, આત્માને સાબિત કરનારાં અનેક અનુમાનો પણ થઇ શકે છે અને તે આ પ્રમાણે છે:—

૧. જેમ ચાલતા રથનો કોઇ ને કોઈ હંકારનારો હોવો જોઇએ એમ ઇચ્છા પ્રમાણે ચાલતા (ક્રિયા કરનારા) શરીરનો પણ કોઇ હંકારનારો હોવો જોઇએ અને જે એનો (શરીરનો) હંકારનાર ઠરે એ જ આત્મા છે.

૨. જેમ સૂતાર વિગેરે કર્તાની પ્રેરણા હોય ત્યારે જ વાંસલો વિગેરે સાધનો કામ કરી શકે છે તેમ આંખ અને કાન વિગેરે સાધનો પણ કોઈ

કર્તાની પ્રેરણા હોય ત્યારે જ કામ કરી શકે છે અને જે એ સાધનોનો પ્રેરક કર્તા નક્કી થાય એ જ આત્મા છે.

૩. જેમ ઘડાની હયાતીની શરૂઆત જણાય છે અને એનો અમુક ઘાટ જણાય છે માટે એનો કોઇ કર્તા હોવો જોઈએ તેમ જ શરીરની હયાતીની શરૂઆત જણાય છે, એનો અમુક ઘાટ પણ જણાય છે માટે એનો પણ કોઇ કર્તા હોવો જોઇએ, અને જે એનો કર્તા ઠરે એ જ આત્મા છે. [જે ચીજની હયાતીનો પ્રારંભ-સમય જણાતો નથી અને જેનો અમુક જ ઘાટ જણાતો નથી એવી ચીજનો કોઈ પણ કર્તા હોતો નથી-જેમ કે વાદળાંનો વિકાર-જેનો કોઈ પણ કર્તા નથી. આપણું શરીર તો એવું નથી, માટે એનો તો કર્તા જરૂર હોવો જોઇએ.]

૪. જેમ ચાકડો અને ચાકડાને ફેરવવાની લાકડી-એ બધાં સાધનોનો કોઈ એક ઉપરી હોય છે તેમ જ આ ઇંદ્રિયો, મન અને શરીરનો પણ કોઇ એક ઉપરી હોવો જોઇએ-અને જે ઉપરી છે એ જ આત્મા છે.

૫. જેમ તૈયાર થએલું પકવાન્ન ખાવા યોગ્ય હોવાથી એનો કોઈ જમનાર—ભોગવનાર-હોય છે તેમ આ શરીર પણ ભોગવવા યોગ્ય હોવાથી એનો કોઈ ભોગવનાર જરૂર હોવો જોઇએ-અને જે એનો ભોગવનાર છે એ જ આત્મા છે.

હવે કદાચ એમ કહેવામાં આવે કે ઉપર જણાવેલાં પાંચે અનુમાનો વિરુદ્ધ છે; કારણ કે એ અનુમાનો તો રથના હાંકનાર અને પકવાન્નના ખાનારની પેઠે આત્માને પણ આકારવાળો—રૂપી—સાબિત કરે તેવાં છે અને તમે તો આત્માને આકારવાળો નથી માનતા, તો પછી એ અનુમાનોવડે તમને ગમે તેવો આત્મા શી રીતે સાબિત થઇ શકશે ? આ પ્રશ્નના ઉત્તરમાં જણાવવાનું કે અમે (આસ્તિકો) પણ શરીરના હંકારનાર અને ભોગવનાર આત્માને આકારવાળો એટલે રૂપી માનીએ છીએ, કારણ કે એ સ્થિતિનો સંસારમાં રઝળતો આત્મા કર્મના અનંતા-

નંત અણુઓથી વિંટાએલો હોય છે માટે તે, અપેક્ષાએ તો આકારવાળો અને મૂર્તિમાન્ પણ હોય છે એથી ઉપર જણાવેલું એક પણ અનુમાન વિરુદ્ધ નથી, કિંતુ તે બધાં ય પ્રામાણિક અને યુક્તિયુક્ત છે અર્થાત્ એ અનુમાનોવડે કદાચ સંસારમાં ફરનારો આત્મા આકારવાળો કે રૂપવાળો સાબિત થાય તો પણ એમાં કશો વાંધો હોય, એમ અમે (આસ્તિકો) નથી માનતા.

૬. જેમ રૂપ વિગેરે ગુણો કોઇ આધાર વિના રહી શકતા નથી તેમ રૂપજ્ઞાન, રસજ્ઞાન અને શબ્દજ્ઞાન વિગેરે ગુણો પણ કોઈ આધાર સિવાય રહી શકે નહિ અને જે ગુણોનો આધાર છે એ જ આત્મા છે.

૭. જેમ ઘડો તેના–મૂળ–ઉપાદન કારણ–માટી સિવાય થઇ શકતો નથી તેમ જ્ઞાન અને સુખ વિગેરે પણ એના મૂળ કારણ સિવાય થઇ શકે નહિ–અને જે એનું મૂળ કારણ છે એ જ આત્મા છે. જો કદાચ નાસ્તિકો જ્ઞાન અને સુખના મૂળ કારણ તરીકે શરીરને માનવાની વાત કરે, તો તે ખોટી જ છે; કારણ કે–એ વાતનું ખંડન આગળ ઉપર ઘણું કરવામાં આવ્યું છે.

૮. જે જે શબ્દવ્યુત્પત્તિવાળો અને એકલો (એકલો એટલે બે શબ્દોનો એક થએલો નહિ અર્થાત્ સમાસવાળો નહિ) હોય છે તેવા શબ્દનો નિષેધ પોતાથી (નિષેધથી) વિરુદ્ધ અર્થને સાબિત કરે છે, અર્થાત્ જેમ ' અઘટ ' કહેવાથી ઘટની પણ સિદ્ધિ થઈ જાય છે તેમ ' અજીવ ' કહેવાથી ' જીવ ' ની પણ સાબિતી થઇ શકે છે; કારણ કે, ' જીવ ' શબ્દ વ્યુત્પત્તિવાળો છે અને એકલો પણ છે. વળી, ' અખર-વિષાણ ' શબ્દમાં મળેલો ' ખરવિષાણ ' શબ્દ વ્યુત્પત્તિવાળો હોવા છતાં એકલો નથી અને ' અડિત્થ ' શબ્દમાં મળેલો ' ડિત્થ ' શબ્દ એકલો હોવા છતાં પણ વ્યુત્પત્તિવાળો નથી માટે આ આઠમું અનુમાન એ જાતના વ્યુત્પત્તિ વિનાના અને સમાસથી બનેલા શબ્દોને લાગુ પડતું નથી. એ પ્રકારે આ અનુમાન પણ જીવની સિદ્ધિમાં સહાયતા કરે છે.

૯. ઉપર જણાવેલા આઠમા અનુમાનવડે પોતાના શરીરમાં જીવની વિદ્યમાનતાને ચોક્કસ કરી ' જેમ આપણા શરીરમાં જીવ છે તેમ બીજાનાં શરીરમાં પણ જીવ હોવો જોઇએ, કારણ કે, શરીર માત્ર સરખાં છે ' એ જાતના સામાન્ય અનુમાનવડે પણ જીવંત શરીર માત્રમાં જીવની વિદ્યમાનતા જણાઇ આવે છે. જીવની આ એક ખાસ નિશાની છે કે, એ, ઇષ્ટ વસ્તુઓ તરફ ખેંચાય છે અને અનિષ્ટ વસ્તુઓને અડકતો પણ નથી. આ નિશાની જીવંત શરીરમાત્રમાં પ્રત્યક્ષપણે જણાઈ આવે છે, માટે એ જાતનાં બધાં શરીરોમાં જીવની સાબિતી થતાં જરા પણ વાર લાગે તેમ નથી અને કશો વાંધો પણ આવે તેમ નથી.

૧૦. કોઈ પણ ઠેકાણે જે વસ્તુની વિદ્યમાનતા હોય છે તેનો જ નિષેધ થઈ શકે છે. કયાંય પણ જે ચીજની હયાતી હોતી નથી તેનો વળી નિષેધ શ્યો ? તમે (નાસ્તિકો) આ સ્થળે જીવનો નિષેધ કરો છો તો એ જ નિષેધ એની (જીવની) વિદ્યમાનતાને સાબિત કરવાને પૂરતો છે. જેમ તદ્દન અસદ્રૂપ છઠ્ઠા ભૂતનો નિષેધ કરવાની જરૂર હોતી નથી તેમ જો જીવ તદ્દન અસદ્રૂપ હોત તો એને પણ નિષેધવાની જરૂર રહે નહિ અર્થાત્ તમારી (નાસ્તિકોની) તરફથી કરવામાં આવતો જીવનો નિષેધ જ જીવની હયાતીને સાબિત કરી શકે છે. કોઇ પણ પ્રામાણિક કદી યે કોઈ અસત્ વસ્તુનો નિષેધ કરે નહિ. જે નિષેધ થાય છે એ તો માત્ર વસ્તુના એક બીજા સાથેનાં સંબંધનો છે, પરંતુ વસ્તુનો નથી. જેમ કોઇ કહે કે, ખર–વિષાણ નથી અથવા દેવદત્ત ઘરે નથી. તો એનો અર્થ એટલો જ છે કે, ખર અને વિષાણ(શિંગડું)નો પરસ્પર સંબંધ નથી; બાકી તો ખર(ગધેડો) પણ છે અને વિષાણ (શિંગડું) પણ છે. ' ખર–વિષાણ નથી ' એ જાતનો નિષેધ ફક્ત ખર અને વિષાણના સંબંધનો જ (નિષેધ કરે) છે, એમ જ ' દેવદત્ત ઘરે નથી ' એ

વાકય પણ દેવદત્ત અને ઘર વચ્ચેનો જે સાક્ષાત્ સંબધ છે તેનો જ પ્રતિબંધ કરે છે—બાકી તો દેવદત્ત પણ છે અને ઘર પણ છે—એ નિષેધ-વાકય દ્વારા એ બેમાંના એક પણ ભાવનો નિષેધ થઈ શકતો નથી. એ જ પ્રકારે 'બીજો ચંદ્ર નથી' 'ઘડા જેવડાં મોતી નથી' અને 'આત્મા નથી' ઇત્યાદિ નિષેધ કરનારાં વાકયોના ભાવને સમજી લેવાનો છે અર્થાત્ એ વાકયો ચંદ્ર, મોતી કે આત્માનો નિષેધ કરતાં નથી, પરંતુ ચંદ્રની અનેકતા, મોતીનું ઘડા જેવડું પ્રમાણ અને અમુક શરીર સાથે આત્માનો સંયોગ એ પ્રકારની વિશેષતાનો જ નિષેધ કરે છે—બાકી તો મોતી પણ છે અને ઘડા જેવડું માપ પણ છે, કિંતુ એ બે વચ્ચે કોઇ પ્રકારનો સંબંધ નથી—એ જ અભિપ્રાયને લઇને ઉપર જણાવેલું આ વાકય 'ઘટા જેવડું મોતી નથી' યોજાએલું છે. એ જ રીતે 'આત્મા નથી' એ વાકયનો પણ ભાવ એવો છે કે 'અમુક શરીર સાથે આત્માનો સંબંધ નથી.' આગળ ઉપરે એવું ચોક્કસ જણાવી ચૂકયા છીએ કે—જે વસ્તુ તદ્દન અસત્ હોય તેનો નિષેધ હોઇ શકે નહિ—નિષેધ તો એનો જ હોઇ શકે, કે જે કયાંયને કયાંય હયાતી ધરાવતી વસ્તુ હોય, માટે 'આત્મા નથી' એ નિષેધ પોતે જ આત્માની હયાતીને સાબિત કરે છે, પછી તે ગમે ત્યાં હોય. કિંતુ એ વાકયવડે આત્માની વિદ્યમાનતામાં જરા પણ સંશય આવે એવું નથી અર્થાત્ 'કોઈ પણ ઠેકાણે જે વસ્તુની વિદ્યમાનતા હોય તેનો જ નિષેધ થઈ શકે છે.' એ દલીલદ્વારા તમારું (નાસ્તિકોનું) 'આત્મા નથી' એવું નિષેધ કરનારું વાકય પણ આત્માનું સ્પષ્ટપણે વિધાન કરી રહ્યું છે; માટે હવે કોઇ રીતે છતા આત્માને ઓળવવામાં સાર જણાતો નથી. અને 'આત્મા નથી' એ વાકયનો જે આ ('અમુક શરીરમાં આત્મા નથી') ખરો અર્થ છે તે તો સૌ કોઇને સંમત છે; કારણ કે, 'મૃત શરીરમાં આત્મા હોતો નથી' એવું સૌ કોઇ એક સરખી રીતે સ્વીકારે છે. એથી હવે તો કોઇ પણ પ્રકારે આત્માનો નિષેધ થઇ શકે તેમ નથી. તથા આત્મા-

ની સાબિતી માટે આ પ્રકારનું એક બીજું અનુમાન પ્રમાણ છેઃ—ઇંદ્રિયોવડે જોવાએલા દરેક પદાર્થોનું જ્ઞાન-સ્મરણ ઇંદ્રિયોની હયાતી ન હોય તો પણ રહ્યા કરે છે, માટે એમ સાબિત થઇ શકે છે કે, એ જ્ઞાનને ધરાવનારો કોઇ પદાર્થ ઇંદ્રિયોથી જુદો જ હોવો જોઇએ અને જે એ જુદો પદાર્થ છે એ જ આત્મા છે. જેમ ગોખલા વાટે જોવાતા પદાર્થોનું સ્મરણ, જોનાર એવા દેવદત્તને રહે છે તેમ ઇંદ્રિયોવડે જોવાતા પદાર્થોનું સ્મરણ જોનાર એવા આત્માને રહે છે. ગોખલાથી દેવદત્ત તદ્દન જુદો જણાય છે તેમ આત્મા પણ ઇંદ્રિયોથી જુદા સ્વભાવવાળો છે—એ પ્રકારે આત્માની સાબિતી અનુમાનથી તો ઘણી સારી રીતે થઇ શકે છે—આત્માની સાબિતી અનુમાનથી પૂરેપૂરી રીતે થતી હોવાથી આગમ–શાસ્ત્ર–પ્રમાણ, ઉપમાન–પ્રમાણ અને અર્થાપત્તિ-પ્રમાણથી પણ તેની સાબિતી થઇ શકે છે; કારણ કે, એ બધાં પ્રમાણો અનુમાનના પેટામાં આવી જાય છે. વળી, તમે જે કહ્યું છે કે, જે પદાર્થ પાંચ પ્રમાણોથી ન જાણી શકાય તેની હયાતી હોઇ શકતી નથી એ પણ સરાસર ખોટું છે; કારણ કે પિશાચોની હયાતી અને હિમાલયના પાણાના માપની હયાતી–એ બન્ને–કોઈ પણ પ્રમાણથી જાણી શકાતી નથી; છતાં એ બન્નેની હયાતી તો માનવી પડે છે. વળી, આ આત્મા પાંચ પ્રમાણોમાંના કોઈ પણ પ્રમાણથી નથી જણાતો એમ પણ નથી; કારણ કે પ્રત્યક્ષ અને અનુમાન–એ બન્ને પ્રમાણોથી આત્માનું ભાન થઇ શકે એવું છે, એ વિષે આગળ ઉપર સવિસ્તર લખાઈ ચૂક્યું છે. આ આત્મા પરલોકે જનારો પણ છે એટલે એને કર્મના વશપણાને લીધે જન્માંતરો પણ કરવાં પડે છે, તેની સૌ સમજી શકે એવી સાદી સાબિતી આ પ્રમાણે છેઃ—તાજા જન્મેલા બાળકને કોઇની પ્રેરણા કે શિક્ષણ વિના ધાવવાનું જે મન થાય છે તે એના પૂર્વાભ્યાસનું પરિણામ છે. કોઇ પણ પ્રાણિને અભ્યાસ વિના ક્રિયા કરતાં આવડતું નથી–એ હકીકત સૌ કોઈ સમજે તેવી છે; માટે આ તાજું બાળક જે અહીં

વગર શીખ્યે જ ધાવવાની ક્રિયા કરે છે તે, એના પૂર્વના અભ્યાસનું જ પરિણામ છે, એવી કલ્પના જરા પણ અયુક્ત નથી. અને એ કલ્પના-વડે જ આત્માનું પરલોકે જવાપણું સાબિત થઇ શકે છે. આ રીતે આત્માની સાબિતી તદ્દન નિર્દોષપણે અને સરલતાંથી થઇ શકે છે.

'જે લોકો (વાદીઓ) આત્માને તદ્દન કૂટસ્થ, નિત્ય એટલે જેમાં જરા પણ ફેરફાર ન થઇ શકે એવો નિત્ય માને છે, તેઓનો મત પણ બરાબર નથી; કારણ કે જો તેઓનો મત બરાબર હોય તો કદી પણ આત્મામાં કોઇ પણ પ્રકારનો ફેરફાર ન થવો જોઇએ—જ્યારે આત્મા અમુક જાતના જ્ઞાન વિનાનો હોઇ પછી અમુક જાતના જ્ઞાનવાળો થાય છે ત્યારે પહેલો એ અજ્ઞાતા હતો અને પછી જ્ઞાતા બને છે—જો એના (આત્માના) સ્વભાવમાં કોઇ પણ પ્રકારનો જરા પણ ફેરફાર ન થતો હોય તો એ, અજ્ઞાતાનો જ્ઞાતા શી રીતે થાય? માટે આત્માને કોઇ પણ પ્રકારના ફેરફાર વિનાનો એવો નિત્ય માનવો, એ મત બરાબર નથી.

સાંખ્ય મતવાળા આત્માને 'કરનાર' તરીકે નથી માનતા, તેઓનો તે મત પણ ખોટો છે; કારણ કે, પોતાના કર્મ—ફળોનો ભોગવનાર હોવાથી આત્મા 'કરનાર' તરીકે પણ હોવો જોઇએ. જેમ, એક ખેડૂત ખેતરમાં થતા પાકનો ભોગવનાર છે માટે ખેતીનો કરનાર પણ એ જ છે તેમ આત્મા પણ કર્મનાં ફળોને ભોગવતો હોવાથી એનો કરનાર પણ એ જ હોવો જોઇએ. વળી સાંખ્ય મતવાળા જેને 'પુરુષ' કહે છે, તે સર્વથા ક્રિયાહીન હોવાથી—અકર્તા હોવાથી આકાશકુસુમની પેઠે કોઇ વસ્તુરૂપ નથી. વળી અમે (જૈનો) સાંખ્યોને પૂછીએ છીએ કે, તમે આત્માને 'ભોગવનાર' તરીકે માનો છો કે નહિ? જો તમે એને 'ભોગવનાર' તરીકે માનતા હો તો પછી 'કરનાર' તરીકે માનવામાં શો વાંધો છે? અને જો એને 'ભોગવનાર' તરીકે ન માનતા હો તો પછી

એ ' ભોક્તા ' શી રીતે કહેવાય ? કારણ કે, જેમ મુક્ત થએલો આત્મા ક્રિયાવિહીન હોવાથી ' ભોગવનાર ' તરીકે હોઈ શકતો નથી તેમ તમોએ (સાંખ્યોએ) માનેલો આત્મા પણ અકરનાર તરીકે—ક્રિયાવિહીન—હોવાથી ' ભોગવનાર ' તરીકે કેમ થઇ શકે ? તથા જો આત્માને ' કરનાર ' તરીકે નહિ માનીને પણ ' ભોગવનાર ' તરીકે માનશો તો બીજાં પણ અનેક દૂષણો આવે છે અને તેમ માનવામાં " કરે એ જ ભોગવે "નો સર્વસંમત સાધારણ સિદ્ધાંત પણ ઉલટાઇ જાય છે. સાંખ્યો કહે છે કે, પ્રકૃતિ કર્મ કરે છે અને આત્મા એને ભોગવે છે. એ કેવી તદ્દન વિપરીત વાત છે—એ તો કરનારો બીજો અને ભોગવનારો બીજો એવું થયું—જે તદ્દન અયુક્ત છે અને અનુભવ વિરુદ્ધ છે. જો એ સાંખ્યોનો મત જ બરાબર હોય તો ખાનારો બીજો અને તૃપ્તિ પામનારો બીજો—એવું પણ પ્રતીત થવું જોઇએ; પણ એમ થતું કયાંય જણાતું નથી માટે સાંખ્યોનો પણ એ મત બરોબર નથી. અર્થાત્ સાંખ્યોએ પોતાનો કદાગ્રહ મૂકી દઈને આત્માને ભોગવનારની પેઠે કરનાર પણ માનવો જોઇએ.

કેટલાક વાદીઓ એમ માને છે કે, આત્મા અને એમાં રહેલું ચૈતન્ય–એ બન્ને તદ્દન જુદા જુદા છે; પણ માત્ર એક સમવાય નામના સંબંધને લીધે એ બન્નેનું જોડાણ થએલું છે અર્થાત્ આત્મા મૂળરૂપે તો જડરૂપ છે. તેઓનું આ કથન પણ તદ્દન ખોટું છે, કારણ કે જો આત્માનો ચેતનરૂપ સ્વભાવ ન હોય તો જેમ જડ એવું આકાશ કોઇ ચીજને જાણી કે ઓળખી શકતું નથી તેમ આત્મા પણ કોઇ ચીજને શી રીતે જાણી કે ઓળખી શકે ? કદાચ એમ કહેવામાં આવે કે—આત્મામાં ચૈતન્યનો સમવાય હોવાથી એ પદાર્થમાત્રને જાણી શકે એમ છે તો એ પણ ખોટું છે; કારણ કે જો એ રીતે માનવામાં આવે તો ઘડામાં પણ ચૈતન્યનો સમવાય સંભવતો હોવાથી ઘડો પણ

આપણી પેઠે પદાર્થમાત્રનો જાણકાર થવો જોઈએ, કારણ કે સમવાય બધે ઠેકાણે રહેનારો નિત્ય અને એક હોવાથી ઘડામાં પણ એની હયાતિ હોવી વ્યાજબી છે. જો કે આ વિષે અહીં ઘણું કહેવાનું છે, તો પણ ગ્રંથ-ગૌરવ થાય, તે હેતુથી લખતા નથી. તાત્પર્ય એ કે—આત્મામાં જાણકારી શક્તિને માનનારા એ આત્માને સ્વભાવે કરીને ચૈતન્યરૂપ જ માનવો જોઈએ—અને જડરૂપ તો ન જ માનવો જોઈએ. આ પ્રકારે આત્માને લગતા આટલા વિશાળ લખાણથી આત્માની સાબિતી એક વજ્રલેખ જેવી અકાટ્ય થઈ ચૂકી છે માટે હવે કોઈની તાકાત નથી કે—ન્યાય-પૂર્વક આત્માનો ઇન્કાર કરી શકે.

આ કર્મવાળો આત્મા પાંચ પ્રકારનો છે:—એકેંદ્રિય—એક માત્ર સ્પર્શ ઇંદ્રિયવાળો, બેઇંદ્રિય—બે—સ્પર્શ અને જીભ—ઇંદ્રિયવાળો, ત્રણ ઇંદ્રિય—ત્રણ—સ્પર્શ, જીભ અને નાક—ઇંદ્રિયવાળો, ચાર ઇંદ્રિય—ચાર—સ્પર્શ, જીભ, નાક અને આંખ—ઇંદ્રિયવાળો અને પંચેંદ્રિય—પાંચ—સ્પર્શ, જીભ, નાક, આંખ અને કાન—ઇંદ્રિયવાળો. આ પાંચ પ્રકારમાંનાં છેલ્લા ચાર પ્રકારો તો સમજી શકાય એવા છે, કારણ કે એ છેલ્લા ચારે જીવોમાં, જીવ હોવાનાં નિશાનો સ્પષ્ટપણે જોઈ શકાય છે. પણ પાંચમો એટલે સૌથી પહેલો પ્રકાર એકેંદ્રિય જીવને લગતો છે તે બરાબર સમજી શકાતો નથી. પૃથિવી, પાણી, અગ્નિ, પવન અને વનસ્પતિ—એ પાંચે એક ઇંદ્રિયવાળા જીવો છે, પરંતુ એમાં જીવ હોવાનાં કોઈ પ્રકારનાં સ્પષ્ટ નિશાનો જાણી શકાતા નથી માટે એ બધાને એક—ઇંદ્રિયવાળા જીવ શી રીતે માનવા? એ પ્રશ્નનો જવાબ આ પ્રમાણે છે:—જો કે, એ પૃથિવી વિગેરેમાં જીવ હોવાનાં સ્પષ્ટ નિશાનો નથી મળી શકતાં, પણ એ બધા એક—ઇંદ્રિય પ્રાણિઓમાં એ નિશાનો અસ્પષ્ટપણે તો માલૂમ પડે છે. જેમ મૂર્ચ્છા પામેલા મનુષ્યમાં જીવ હોવાનું નિશાન સ્પષ્ટ નથી જણાતું, છતાં એમાં જીવની હયાતી માનવામાં આવે છે તેમ એ એકેંદ્રિયવાળા જીવોમાં પણ સમજી લેવાનું

છે. કદાચ એમ કહેવામાં આવે કે, મૂર્ચ્છા પામેલા મનુષ્યમાં જીવનું મુખ્ય નિશાન શ્વાસ લેવાનું છે તે તો સ્પષ્ટપણે જણાય છે અને પૃથિવી વિગેરેમાં એમાંનું કાંઇ પણ જણાતું નથી તેથી એની સજીવતા શી રીતે માની શકાય ? એનો ઉત્તર આ પ્રમાણે છેઃ—પૃથિવીમાં એક એવી જાતની શક્તિ રહેલી છે કે જે પોતાની જ જેવા બીજો અંકુરો ઉગાડી શકે છે—જેમ મીઠું, પરવાળાં અને પાષાણ વિગેરે. ગુદાના કિનારા ઉપર રહેલા અર્શો જેમ માંસના અંકુરોને ઉત્પન્ન કરે છે, એ એની સજીવપણાની નિશાની છે તેમ એ પૃથ્વી વિગેરે પણ પોતાની જ જેવા બીજા અંકુરોને ઊગાડવાની શક્તિ ધરાવતા હોવાથી જીવવાળા છે એમ શા માટે ન મનાય ? જેમાં ચૈતન્યનાં નિશાનો છૂપાં રહેલાં છે અને ચૈતન્યનું એકાદ નિશાન (વ્યક્ત) સંભવે છે તેવી વનસ્પતિઓની પેઠે પૃથિવી વિગેરેને ચેતનવાળાં શા માટે ન માનવાં ? વનસ્પતિ ઋતુનાં ધોરણે ફળનારી હોવાથી એમાં સ્પષ્ટપણે ચૈતન્ય છે એમ જાણી શકાય છે તે જ પ્રમાણે પૃથિવીમાં પણ ચૈતન્યનું નિશાન જણાતું હોવાથી એને જીવવાળી શા માટે ન માનવી ? પૃથિવીમાં અવ્યક્ત—ઉપયોગ, જે ચૈતન્યની એક નિશાની છે તે રહેલી છે તેથી એને જીવવાળી માનવી એ યુક્તિયુક્ત છે. કદાચ એમ કહેવામાં આવે કે, પરવાળાં અને પાણા વિગેરે તો કઠણ છે માટે એને જીવવાળા શી રીતે માની શકાય ? એનો ઉત્તર આ પ્રમાણે છેઃ—જેમ શરીરમાં રહેલું હાડકું કઠણ છે તો પણ જીવવાળું છે એ જ રીતે એ કઠણ અને ચૈતન્યવાળી પૃથિવીને પણ જીવવાળી માનવાની છે. અથવા જેમ પશુ—શરીરમાં રહેલાં શિંગડાં અને સાસ્ના વિગેરે જીવવાળાં છે તેમ એ પૃથિવી, પાણી, અગ્નિ, વાયુ અને વનસ્પતિ એ બધાં જીવ—શરીરો છે; કારણ કે એ બન્ને એક સરખી રીતે છેદાય છે, ભેદાય છે, ફેંકાય છે, ભોગવાય છે, સુંઘાય છે, ચખાય છે અને સ્પર્શાય છે અર્થાત્ એ રીતે એ પૃથિવી વિગેરે પણ જીવવાળાં છે. સંસારમાં જે કાંઇ પુદ્ગલ—દ્રવ્ય છે તે બધાં કોઇ ને કોઇ જીવનાં શરીરો છે; માટે પૃથિવીને પણ

જીવ–શરીર કહેવામાં કોઇ પ્રકારનો બાધ નથી. વળી પૃથ્વીમાં રહેલું છેદાવાપણું વિગેરે ધર્મો નજરે જણાતા હોવાથી ઓળવી શકાય એવા પણ નથી; માટે એ જ ધર્મોવડે એની સચેતનતા સાબિત થઈ શકે છે. જે પૃથ્વીને કોઈ જાતનો આઘાત લાગ્યો નથી તે જીવવાળી છે અને જે પૃથ્વીને શસ્ત્ર વિગેરેનો આઘાત લાગેલો છે તે જીવ વિનાની છે. જેમ આપણા હાથ પગ વિગેરેનો સંઘાત સચેતન છે તેમ શસ્ત્રવડે નહિ હણાએલી સંઘાતરૂપ પૃથ્વી વિગેરે પણ સચેતન છે અને જેમ શસ્ત્રવડે હણાએલા–શરીરથી જુદા પડી ગએલા–આપણા હાથ, પગ અચેતન છે તેમ શસ્ત્રથી હણાએલી પૃથ્વી વિગેરે પણ અચેતન છે અર્થાત્ કયારેક કોઇ પૃથ્વી સચેતન હોય છે અને કયારેક કોઈ પૃથ્વી અચેતન હોય છે. એ પ્રકારે શસ્ત્રથી ન હણાએલી પૃથ્વીને તથા પાણી વગેરેને સચેતન સાબિત કરવાની યુક્તિ છે.

હવે કદાચ એમ કહેવામાં આવે કે—

જેમ મૂત્ર, સચેતન નથી તેમ પાણી પણ સચેતન નથી તો એ કથન ખોટું છે. ખરી રીતે તો જેમ કલલ–અવસ્થામાં તાજા ઉત્પન્ન થએલા હાથીનું શરીર પ્રવાહી છે અને ચેતનવાળું છે તેમ પાણી પણ ચેતનવાળું છે અથવા જેમ ઇંડામાં થએતું પક્ષિનું જલમય શરીર, જેને કોઇ ચાંચ વિગેરે ભાગ પ્રકટ નથી થયો એવું એ ચેતનાવાળું હોય છે તેમ પાણીને પણ ચેતનાવાળું સમજવાનું છે. એ જ હકીકતને વિશેષ ટેકો આપનારાં અનુમાનો આ પ્રમાણે છેઃ—

૧. જેમ હસ્તિના શરીરનું મૂળ કારણ એ પ્રવાહી કલલ સચેતન છે તેમ શસ્ત્રથી આઘાતને નહિ પામેલું એવું પાણી પણ સચેતન છે. મૂત્ર તો શસ્ત્રથી આઘાત પામેલું હોવાથી સચેતન હોઇ શકતું નથી.

૨. જેમ ઇંડામાં રહેલો પ્રવાહી રસ સચેતન છે તેમ પ્રવાહી પાણી પણ સચેતન છે.

૩. પાણીરૂપ હોવાથી હિમ વિગેરે ક્યાંય ક્યાંય બીજા પાણીની પેઠે સચેતન છે.

૪. જેમ સ્વભાવે પેદા થતો દેડકો સચેતન છે તેમ જમીન ખોદતાં ખોદતાં સ્વાભાવિક રીતે નીકળતું પાણી સચેતન છે.

૫. જેમ કેટલીક વાર વાદળાના વિકારમાં પોતાની મેળે જ ઉત્પન્ન થએલું અને પડતું માછલું સચેતન છે તેમ આકાશમાં રહેલું પાણી પણ સચેતન છે. એ પ્રકારે અનેક યુક્તિઓથી પાણીને સચેતન સમજવાનું છે.

૬. શીઆળાની ઋતુમાં જ્યારે બહુ જ ઠંડી પડતી હોય છે ત્યારે નાના જળાશયમાં થોડો, મોટા જલાશયમાં વધારે અને એથી પણ મોટા જલાશયમાં એથી પણ વધારે બાફ નીકળતો દેખાય છે, તે જીવહેતુક જ હોવો જોઇએ. જેમ થોડા મનુષ્યોની ભીડમાં થોડો બાફ, વધારે મનુષ્યોની ભીડમાં વધારે બાફ અને એથી પણ વધારે મનુષ્યોની ભીડમાં એથી પણ વધારે બાફ થાય છે તે જીવહેતુક છે તેમ જલાશયમાંથી નીકળતો બાફ પણ જીવહેતુક છે—જેમ મનુષ્યના શરીરનો ઉષ્ણ સ્પર્શ, ઉષ્ણ સ્પર્શવાળી વસ્તુથી પેદા થાય છે તેમ શીઆળામાં પાણીમાંથી નીકળતો ઉષ્ણ સ્પર્શ પણ ઉષ્ણ સ્પર્શવાળી વસ્તુથી પેદા થાય છે. કદાચ કોઇ એમ કહે કે, પાણીમાં એ ઉષ્ણ સ્પર્શ સ્વાભાવિક છે; તો એમ કાંઈ માનવાનું નથી, કારણ કે વૈશેષિક વિગેરે વાદીઓએ કહ્યું છે કે "પાણીમાં ઠંડો સ્પર્શ જ હોય છે." તાત્પર્ય એ છે કે–તળાવ કે કૂવા વિગેરે દરેક જલાશયમાંથી શીઆળામાં જે બાફ નીકળે છે તે, જીવહેતુક છે. જેમ શીઆળામાં ઠંડે પાણીએ ન્હાતા મનુષ્યના શરીરમાંથી બાફ નીકળે છે તેનું કારણ એનો તૈજસ શરીરવાળો આત્મા છે તેમ શીઆળામાં પાણીમાંથી નીકળતા બાફનું કારણ પણ પાણીનો તૈજસ શરીરવાળો આત્મા છે—એ સિવાય પાણીમાંથી બાફ નીકળવાનું બીજું કારણ

હોતું નથી-માટે પાણી પણ જીવવાળું છે, એ હકીકત સ્પષ્ટપણે સાબિત થઇ શકે એવી છે. કદાચ એમ કહેવામાં આવે કે, કેટલીએક વાર ઉકરડાના કચરામાંથી બાફ નીકળતો જણાય છે, અને એ બાફનો કોઈ હેતુ હોય એમ મનાતું નથી તેથી પાણીમાંથી નીકળતો બાફ પણ એ ઉકરડાના જ બાફની પેઠે શી રીતે અહેતુક ન હોઇ શકે? એનું સમાધાન આ પ્રમાણે છે:-ઉકરડામાં પણ જે ઉષ્ણતા રહેલી છે અને એમાંથી જે બાફ નીકળે છે તેનું કારણ તેમાં પેદા થએલા જીવોનાં મૃત-શરીરો છે અર્થાત્ ઉકરડાનો બાફ અને એનો ઉષ્ણ સ્પર્શ એ બન્ને પણ કાંઇ અકારણ નથી કિંતુ કારણવાળા જ છે. અહીં કદાચ એમ પૂછવામાં આવે કે, જીવોનાં મૃત-શરીરો બાફનાં કે ઉષ્ણ સ્પર્શનાં કારણ શી રીતે થઈ શકે? તેનું સમાધાન આ પ્રમાણે છે:-જેમ બળી ગએલા પાણાઓ ઉપર પાણી છાંટવાથી તેમાંથી બાફ નીકળે છે તેમ આ ઠેકાણેથી પણ જે બાફ નીકળે છે તેનું કારણ ઠંડી છે. આ રીતે બીજે ઠેકાણે પણ બાફનું અને ઉષ્ણસ્પર્શનું કારણ ક્યાંય સચિત્ત પદાર્થ છે અને ક્યાંય અચિત્ત પદાર્થ છે, એમ સમજી લેવાનું છે. આ જ પ્રકારે શીઆળાની મોસમમાં પર્વતની તળાટીમાં અને પાસે વૃક્ષોની નીચે જે ઉષ્ણતાનો અનુભવ થાય છે તેને પણ મનુષ્યના શરીરમાં રહેલા ઉષ્ણસ્પર્શની પેઠે જીવ-હેતુક સમજવાનો છે. એ જ પ્રકારે ખરા ઉનાળામાં બહારના સખત તાપને લીધે જેમ મનુષ્યના શરીરમાં રહેલો તૈજસ શરીરરૂપ અગ્નિ મંદ પડી જાય છે અને તેથી મનુષ્યનું શરીર ઠંડું દેખાય છે તેમ જ પાણીમાં જણાતા ઠંડા સ્પર્શ વિષે પણ સમજવાનું છે અર્થાત્ જેમ મનુષ્ય-શરીરનો ઠંડો સ્પર્શ જીવ-હેતુક છે તેમ પાણીમાં જણાતો ઠંડો સ્પર્શ પણ જીવ-હેતુક જ છે. આ રીતે અનેક યુક્તિઓથી પૃથિવીની પેઠે પાણીને પણ જીવવાળું સમજી લેવાનું છે.

હવે અગ્નિને પણ સજીવ તરીકે સમજવાનો છે અને તેની યુક્તિ

આ પ્રમાણે છેઃ—જેમ રાત્રીમાં ખજુઆ(ખદ્યોત) પોતાના શરીર-પરિણામથી પ્રકાશ આપે છે અને એ પ્રકાશ જીવ શક્તિનું પ્રત્યક્ષ ફળ છે તેમજ અંગારા વિગેરેના પ્રકાશને પણ જીવ-શક્તિના ફળરૂપે માનવો એ કાંઇ કોઇ પ્રકારે અયુક્ત નથી, અથવા જેમ તાવની ગરમી જીવવાળા શરીર સિવાય બીજે કયાંય હોઇ શકતી નથી તેમ અગ્નિની ગરમી પણ એમાં જીવની હયાતી સિવાય હોઇ શકતી નથી. કોઈ ઠેકાણે અને કોઈ પણ સમયે મરેલા શરીરમાં તાવની હયાતી હોઇ શકતી નથી-એ રીતે ઉષ્ણતાની સાથે જીવની હયાતીનો સહચાર જણાતો હોવાથી અગ્નિને સચિત્ત માનવામાં કશો વાંધો હોય એમ જણાતું નથી.

૧. જેમ ખજુઆના શરીરમાં રહેલો પ્રકાશ જીવવાળો છે તેમ અંગારા વિગેરેમાં રહેલો પ્રકાશ પણ જીવના સંયોગથી જ થએલો છે.

૨. જેમ મનુષ્યના શરીરમાં આવેલો તાપ જીવ-સંયોગી મનાય છે તેમ જ અંગારા વિગેરેમાં રહેલો તાપ પણ જીવ-સંયોગી છે એમ માનવું જોઇએ. સૂર્ય વિગેરેનો પ્રકાશ પણ જીવ-સંયોગી જ છે માટે એ વિષે પણ કશો વાંધો આવે તેમ નથી.

૩. જેમ આહાર લેવાના પ્રમાણને લીધે મનુષ્યના શરીરમાં હાનિ અને વૃદ્ધિ થાય છે તેમ જ અને તે જ હેતુથી પ્રકાશમાં પણ હાનિ અને વૃદ્ધિ થતી હોવાથી એને (પ્રકાશને) પણ મનુષ્યના શરીરની પેઠે જીવ-સંયોગી માનવો જોઇએ. એ પ્રકારે બીજી પણ અનેક દલીલોથી અગ્નિમાં જીવ હોવાની હકીકત અબાધપણે સાબિત થઇ શકે છે.

હવે વાયુમાં પણ જીવ છે, એ હકીકતને સાબિત કરનારાં આ પ્રમાણો છેઃ—

૧. જેમ કોઇ ચમત્કારવાળી શક્તિને લીધે દેવનું શરીર નજરે દેખાતું નથી પણ તે ચેતનાવાળું છે અને વિદ્યા, મંત્ર તથા આંજણી

વિગેરેના પ્રભાવથી કોઇ સિદ્ધ મનુષ્યનું શરીર નજરે દેખાતું નથી, કિંતુ તે પણ ચેતનાવાળું છે એ જ પ્રમાણે વાયુનું શરીર નજરે જણાતું નથી તો પણ એ, એ બન્નેના શરીરની પેઠે ચેતનાવાળું છે, એમ કહેવામાં કશો વાંધો આવતો નથી. જેમ પરમાણુ અત્યંત સૂક્ષ્મ છે માટે જણાતો નથી અને બળેલો પાષાણનો ટુકડો ઉનો લાગે છે પણ તેમાં અગ્નિ જણાતો નથી તેમ જ વાયુમાં રહેલું રૂપ પણ ઘણું સૂક્ષ્મ હોવાથી એ આપણી નજરે જણાતું નથી.

૨. જેમ ગાય અને ઘોડો વિગેરે પોતાની જ મેળે–કોઇની પણ પ્રેરણા સિવાય વાંકાવાંકા અને ગમે તે તરફ અનિયમિતપણે ચાલે છે તેમ વાયુ પણ પોતાની જ મેળે વાંકોવાંકો અને ગમે તે તરફ અનિયમિતપણે વાતો હોવાથી એઓની પેઠે જીવ-સંયોગી છે. જો કે જીવ અને પુદ્ગલની ગતિ અનુશ્રેણિ હોવાથી પરમાણુ પણ વાંકોવાંકો ગતિ કરે છે, પણ તે તો નિયમિત રીતે જ એવી ગતિ કરતો હોવાથી, એ કાંઇ વાયુને લગતી આ હકીકતમાં જરા પણ આડો આવે તેમ નથી. એ પ્રકારે શસ્ત્રથી કોઇ પ્રકારના આઘાતને નહિ પામેલો વાયુ 'સજીવ' છે એમ સમજી લેવાનું છે.

હવે વનસ્પતિને 'સજીવ' તરીકે સમજવાની યુક્તિઓ આ પ્રમાણે છેઃ—

૧. જે સ્વભાવો મનુષ્યના શરીરમાં છે તે જ સ્વભાવો વનસ્પતિના શરીરમાં પણ સ્પષ્ટપણે જાણી શકાય છે, માટે વનસ્પતિઓને પણ મનુષ્યની પેઠે સજીવ માનવી જોઇએ; કારણ કે વનસ્પતિમાં રહેલા મનુષ્ય શરીરની જેવા સ્વભાવો એની (વનસ્પતિની) સજીવતા સિવાય સંભવી શકે નહિ. જે વનસ્પતિમાં જે જાતનો મનુષ્ય સ્વભાવ રહેલો છે તે આ પ્રમાણે છેઃ—

જેમ મનુષ્યનું શરીર બાળરૂપે, કુમારરૂપે, યુવાનરૂપે અને ઘરડારૂપે

દેખાય છે અને તેમ દેખાતું હોવાથી એ સ્પષ્ટપણે ચેતનાવાળું મનાય છે તેમ વનસ્પતિનો દેહ પણ એ ચારે દશાઓને અનુભવે છે, જેમ કે કેતક-નું ઝાડ બાળરૂપે, યુવાનરૂપે અને ઘરડારૂપે દેખાય છે માટે એ, પુરુષના શરીરની જેવું હોવાથી સચેતન છે. વળી, જેમ મનુષ્યનું શરીર નિરંતર જુદી જુદી અવસ્થાઓને અનુભવતું નિયમિત રીતે વધ્યા કરે છે તેમ અંકુરો, કિસલય, ડાળ, પેટા ડાળ વિગેરે અનેક અવસ્થાઓને અનુભ-વતું વનસ્પતિ-શરીર પણ વધ્યા કરે છે માટે જ એ સચેતન છે. વળી, જેમ મનુષ્યના શરીરમાં જ્ઞાનનો સંબંધ છે તેમ વનસ્પતિના શરીરમાં પણ જ્ઞાનનો સંબંધ છેઃ—ખીજડો, પ્રપુન્નાટ, સિધ્ધેસર, કાસુંદક, વથુલો, અગથિઓ, આમલી અને કાઉિ વિગેરે વનસ્પતિઓ સૂઇને જાગે છે માટે જ એમાં જ્ઞાનની હયાતી જાણી શકાય છે. વળી, તેમાં મૂર્ચ્છા પણ રહેલી જણાય છે, કારણ કે એ વૃક્ષો પોતાનાં મૂળની નીચે ધનના ચરુને દાબી રાખે છે વા એ ચરુઓને મૂળિયાંથી વીંટી લે છે. તથા વડ, પીંપળો અને લિંબડો વિગેરેના અંકુરાઓ ચોમાસાના વરસાદની ગર્જનાથી અને ઠંડા વાયુના સ્પર્શથી ઊગી નીકળે છે એટલે એ વનસ્પતિઓમાં શબ્દને ઓળખવાની કે સ્પર્શને પારખવાની શક્તિ પણ રહેલી છે. તથા અશોક-ના ઝાડને પાંદડાં અને ફૂલો ત્યારે જ આવે છે જ્યારે એને ઝાંઝર-વાળી અને મદવાળી સ્ત્રી પોતાના કોમળ પગોવડે ઠોકરે ચડાવે. ફણસ-ના ઝાડને જ્યારે કોઈ જુવાન સ્ત્રી આલિંગન આપે ત્યારે ફૂલો અને પાંદડાં આવે છે. જ્યારે સુગંધી દારુનો કોગળો નાખવામાં આવે ત્યારે બકુલ—(બાવળ ?)ના ઝાડને પાંદડાં અને ફૂલો આવે છે. સુગંધી અને ચોકખું પાણી સિંચવાથી ચંપાના ઝાડને પાંદડાં અને ફૂલો આવે છે. કટાક્ષપૂર્વક સામે જોવાથી તિલક(તલ ?)ના ઝાડને પાંદડાં અને ફૂલો આવે છે. પાંચમા સ્વરના ઉદ્‌ગારથી શિરીષનાં અને વિરહકનાં ફૂલો ખરી જાય છે. કમળો વિગેરે સવારે જ ખીલે છે, ઘોષાતકી વિગેરેનાં ફૂલો સાંજે ખીલે છે, કુમુદ વિગેરે ચંદ્રમા ઊગ્યા પછી જ ખીલે છે તથા પાસે વરસાદ પડ-

વાથી શમીનું અવક્ષરણ થઈ જાય છે, વેલા વિગેરે ભીંતો ઉપર ચડી જાય છે, લજ્જાવંતી વિગેરેના રોપાઓ હાથ અડકતાં જ તદ્દન પ્રત્યક્ષપણે સંકોચ પામે છે. અથવા વનસ્પતિ માત્ર અમુક અમુક ઋતુમાં જ ફળ આપે છે—એ બધા ઉપર કહેલા ગુણો જ્ઞાન સિવાય સંભવી શકતા નથી, માટે વનસ્પતિઓમાં એ ગુણોની હયાતી હોવાથી એમાં જ્ઞાનનું હોવાપણું અને એને લીધે ચૈતન્યનું હોવાપણું પણ સ્પષ્ટપણે સાબિત થઈ શકે છે. વળી જેમ હાથ, પગ કે બીજો કોઇ અવયવ કપાયા પછી મનુષ્યનું શરીર સૂકાય છે તેમ વનસ્પતિનું શરીર પણ પાંદડાં, ફળ અને ફૂલો કપાયા પછી કરમાઇ—સૂકાઇ—જાય છે, એ નજરોનજરની હકીકત છે. તથા જેમ મનુષ્યનું શરીર માતાનું દૂધ, શાક અને ચોખા વિગેરેનો આહાર કરે છે તેમ વનસ્પતિનું શરીર પણ પૃથ્વી અને પાણી વિગેરેનો આહાર કરે છે. જો વનસ્પતિમાં સજીવપણું ન હોત તો એમાં આહાર કરવાની શક્તિ શી રીતે સંભવે ? માટે વનસ્પતિને સચેતન માનવામાં હવે કોઇ જાતનો વાંધો આવે તેમ નથી. વળી, જેમ મનુષ્યનું આયુષ્ય માપસર હોય છે તેમ વનસ્પતિનું આયુષ્ય પણ માપસર છે. વનસ્પતિનું વધારેમાં વધારે આયુષ્ય દશ હજાર વર્ષનું હોય છે, તથા જેમ ગમતું મળવાથી મનુષ્યનું શરીર વધે છે અને અણગમતું મળવાથી મનુષ્યનું શરીર ઘટે છે તેમ અને તે જ હેતુથી વનસ્પતિના શરીરનો વધારો અને ઘટાડો થયા કરે છે. વળી, મનુષ્યના શરીરને રોગો થવાને લીધે જેમ પીળાપણું, પેટનું વધી જવું, સોઝો ચડવો, પાતળાપણું અને આંગળાં વિગેરેનું વાંકાપણું તથા ખરી જવાપણું થઈ જાય છે તેમ વનસ્પતિના શરીરને પણ એ જાતના રોગો થવાને લીધે ફૂલ, ફળ, પાંદડાં અને છાલ વિગેરેમાં એ જ પ્રકારના વિકારો થઇ જાય છે, એ બધાંનો રંગ બદલાઈ જાય છે, એ બધાં ખરી પડે છે અને વખતે વખતે એમાંથી પાણી પણ ઝરે છે અર્થાત્ મનુષ્યની પેઠે વનસ્પતિને રોગ પણ થયા કરે છે. વળી, જેમ ઔષધના પ્રયોગથી મનુષ્યનું શરીર નિરોગી બને છે, એનાં

ગુમડાં રૂઝાઈ જાય છે, તેમ વનસ્પતિના દેહને પણ ઔષધનું સિંચન કે લેપ કરવાથી તે જ જાતનો ફાયદો થતો જણાય છે. જેમ મનુષ્યનું શરીર, રસાયન વિગેરેના સેવનથી બળવાળું અને કાંતિવાળું થાય છે તેમ વનસ્પતિનો દેહ પણ ખાસ આકાશના પાણી વિગેરેના સિંચનથી વિશેષ રસવાળો અને કાંતિવાળો બને છે—ખાસ વનસ્પતિઓને માટે એક વૃક્ષાયુર્વેદ પણ લખાએલો છે. વળી, જેમ સ્ત્રીઓને દોહદ(કોડ) પૂરા કર્યા પછી પુત્રાદિનો પ્રસવ થાય છે તેમ વનસ્પતિના પણ કોડ પૂર્યા પછી એને ફૂલ અને ફળ વિગેરે આવે છે. આ પ્રકારે વનસ્પતિના અને મનુષ્યના દેહમાં ઘણુંખરું મળતાપણું આપણે સૌ નજરે જોઈ શકીએ છીએ તો પછી મનુષ્યના દેહમાં જેમ ચૈતન્ય વિષે શંકા ઉઠાવી શકાતી નથી તેમ વનસ્પતિના દેહ વિષે પણ એ શંકા શી રીતે ઉઠાવી શકાય? આ વિષે આથી વધારે બીજી શી દલીલ કરી શકાય? છેવટમાં જેમ જન્મ, જરા, મરણ અને રોગ વિગેરેની હયાતીવાળી સ્ત્રી ચેતનાવાળી છે તેમ અને તે જ કારણથી વનસ્પતિ પણ ચેતનાવાળી છે. હવે એ વિષે બે મત થઇ શકે તેમ નથી. આ પ્રકારે પૃથ્વી, પાણી, વાયુ, અગ્નિ અને વનસ્પતિ—એ પાંચેમાં ચૈતન્યની હયાતી સાબિત થઈ શકી છે—જે તદ્દન અકાટ્ય અને પ્રામાણિકપણાથી ભરપૂર છે અથવા એ પાંચેમાં ચૈતન્ય હોવાનું પૂર્વના આપ્ત પુરુષો કહી ગયા છે માટે એ પાંચેને ચૈતન્ય સહિત માનવામાં જરા પણ શંકા લાવવાની જરૂર નથી. હવે જે જીવો બેઇંદ્રિય વિગેરે છે અર્થાત્ કરમિયું, કીડી, ભમરો, માછલું, ચકલી, ગાય અને મનુષ્ય વિગેરે છે તેમાં ચૈતન્યની સાબિતી નજરોનજર જણાતી હોવાથી એને લગતી શંકા જરા પણ ઉઠી શકતી નથી. હવે જે લોકો એવી પ્રત્યક્ષસિદ્ધ વાત માટે પણ મતભેદ દર્શાવે છે તેને માટે પણ અહીં થોડું જણાવી દઇએ છીએ—કોઈ એમ કહેવા ઇચ્છે કે એ બેઇંદ્રિય વિગેરે જીવોમાં કાંઇ ચૈતન્ય નથી. એ તો ઇંદ્રિયોને લીધે જ જે કાંઈ બધું જાણે છે તે જાણી શકે છે. તેનું સમાધાન ઉપર આવી ગયું છે છતાં અહીં

ફરી વાર દર્શાવીએ છીએ—આત્મા, ઇંદ્રિયોથી તદ્દન જુદો પદાર્થ છે; કારણ કે જે વાત કે વસ્તુ જે ઇંદ્રિયદ્વારા જણાય છે અને પછી તે ઇંદ્રિયનો નાશ થવા છતાં જે એ જ વાત કે વસ્તુનું ભાન જેમાં દૃઢપણે પડ્યું રહે છે, જે વડે યાદ લાવી શકાય છે તે વસ્તુ ઇંદ્રિયોથી તદ્દન જુદી છે અને તે જ આત્મા છે. જો આત્મા ઇંદ્રિયરૂપ હોય તો કોઇ પણ એક ઇંદ્રિયનો નાશ થયે તે વડે થએલા જ્ઞાનનો પણ નાશ થવો જોઇએ, પણ એમ થતું જણાતું નથી માટે આત્મા, ઇંદ્રિયોથી જુદો છે એ વાત તદ્દન ચોક્કસ અને વિવાદ વિનાની છે. વળી, આત્મા ઇંદ્રિયોથી તદ્દન જુદો પદાર્થ છે, કારણ કે કેટલીએક વાર કોઇ શક્તિની અસાવધાનતાને લીધે ઇંદ્રિયોની હયાતી હોવા છતાં પણ બરાબર જ્ઞાન થતું નથી. જો ઇંદ્રિયો જ આત્મા હોય તો પછી ઇંદ્રિયોની હયાતીમાં કોઇ શક્તિ અસાવધાન હોય તો પણ જ્ઞાન તો થવું જ જોઇએ, પણ એમ તો નથી થતું અર્થાત્ આપણે જ કેટલીએક વાર અનુભવીએ છીએ કે આંખો ઉઘાડી હોય છતાં પાસે શું ચાલ્યું જાય છે તે કળાતું નથી, કાનો ઉઘાડા હોય છતાં પાસેનું ગાણું સંભળાતું નથી—તેનું કાંઈ કારણ હોય તો એ, તે શક્તિની અસાવધાનતા છે અને એ જે શક્તિ છે તે જ આત્મા છે. વળી બીજું પણ એ કે—ઇંદ્રિયોવડે જણાતા પદાર્થોનો અનુભવ ઇંદ્રિયો નથી કરતી, પણ એઓનો અનુભવ બીજો જ કોઈ કરે છે. કોઇને આમલી ખાતો જોઇને આપણા મોમાંથી પાણી છૂટે છે, કોઈ સ્ત્રીને જોઈને આપણામાં વિકાર થાય છે. જો ઇંદ્રિયોવડે જણાતા પદાર્થોનો અનુભવ પણ એ જ (ઇંદ્રિયો જ) કરતી હોય તો એમ ન થવું જોઇએ. જુએ આંખ અને મોઢામાંથી પાણી છૂટે, જુએ આંખ અને વિકાર આખા શરીરમાં થાય, એ કેમ બની શકે? માટે એ વાત નક્કી થઈ શકે છે કે, ઇંદ્રિયોથી જુદો બીજો કોઈ અનુભવ કરનારો હોવો જોઇએ અને જે એ અનુભવ કરનારો છે તે જ આત્મા છે. એ વિષે બીજું પણ આ એક અનુમાન છેઃ—

આપણે વસ્તુ માત્રને આંખથી જોઇએ છીએ અને પછી તેને લેવી હોય તો હાથવડે લઇએ છીએ. હવે જો આત્મા, ઇંદ્રિયરૂપ જ હોય તો આંખવડે જોયા પછી હાથને એવો લેવાનો હુકમ કોણ કરી શકે? આંખ તો માત્ર જોઇ શકે છે પણ તે લઇ શકતી નથી, તેમ લેવરાવી શકતી નથી; માટે એ હાથ ઉપર લેવાનો અને આંખ ઉપર જોવાનો હુકમ કરનાર કોઇ પદાર્થ એથી જુદો હોવો જોઇએ અને જે એ પદાર્થ છે એ જ આત્મા છે. આ પ્રકારે બીજાં પણ અનેક પ્રમાણો છે, જે **વિશેષાવશ્યકની** ટીકામાં નોંધેલાં છે, તે બધાં એક અવાજે આત્માની સિદ્ધિ કરી રહ્યાં છે, માટે હવે આત્માની હયાતીમાં કોઇ પ્રકારની જરા પણ શંકા રહી શકે એમ નથી, એમ સૌ વાદીઓએ સમજી લેવાનું છે—એ રીતે જૈનદર્શન, આત્માની સાબિતી કરી રહ્યું છે.

ઇતિ જીવવાદ.

અજીવવાદ

જે એનાથી (જીવથી) વિપરીત છે તે અજીવ છે.

જૈન દર્શનમાં અજીવ તત્ત્વની વ્યાખ્યા અને વિભાગ નીચે પ્રમાણે છે:—ઉપર પ્રમાણે જીવના જે જે ધર્મો—સ્વભાવો કે ગુણો કહ્યા છે તેનાથી વિપરીત સ્વભાવવાળા ભાવને અજીવ કહેવામાં આવે છે અર્થાત્ જે ભાવમાં મૂળથી જ જાણપણું હોતું નથી, જેમાં રૂપ, રસ, ગંધ અને સ્પર્શ વગેરે ગુણો ભિન્નપણે અને અભિન્નપણે રહેલા હોય છે, જેનો પુનર્જન્મ હોતો નથી, જે પાપ, પુણ્ય કે કોઈ પ્રકારના કર્મને કરતો નથી અને તેના ફળને ભોગવતો પણ નથી એવો જે ભાવ જડરૂપ છે તેનું નામ અજીવ છે. તે અજીવ પાંચ પ્રકારનો છે:—૧ ધર્મ (ધર્માસ્તિકાય),

२ અધર્મ (અધર્માસ્તિકાય), ૩ આકાશ (આકાશાસ્તિકાય), ૪ કાલ અને ૫ પુદ્ગલ (પુદ્ગલાસ્તિકાય). તેમાં ધર્મનું સ્વરૂપ આ પ્રમાણે છેઃ– એ ધર્મ નામનો પદાર્થ આખા લોકમાં ચારે તરફ વ્યાપી રહેલો છે, નિત્ય છે એટલે ક્યારે પણ એનો સ્વભાવ પલટતો નથી, સ્થાયી છે એટલે એ ક્યારે પણ ઓછો વધતો થતો નથી, રૂપ વિનાનો છે એટલે મૂર્તિ વિનાનો છે અર્થાત્ આકાર વિનાનો છે અને પરમાણુ પરમાણુ જેવડા જ એના અસંખ્ય પ્રદેશો છે તથા એ ધર્મ* નામનો પદાર્થ જડ અને ચેતનને ગતિ કરવામાં સહાય કરે છે. જે જે ચીજ આકારવાળી છે તે બધીમાં રૂપ, રસ, ગંધ

---

* આ 'ધર્મ–ધર્માસ્તિકાય'–ના પર્યાય–શબ્દોની નોંધ લેતાં શ્રીભગવતીજી (વ્યાખ્યાપ્રજ્ઞપ્તિ) સૂત્રના ૨૦ મા શતકના બીજા ઉદ્દેશકમાં આ રીતે જણાવ્યું છેઃ

" धम्मत्थिकायस्स णं भंते! केवइया अभिवयणा पण्णत्ता ?

गोयमा! अणेगा अभिवयणा पण्णत्ता, तं जहा–धम्मे ति वा, धम्मत्थिकाए इ वा, पाणाइवायवेरमणे ति वा, मुसावायवेरमणे ति वा, एवं जाव० परिग्गहवेरमणे ति वा, कोहविवेगे ति वा, जाव० मिच्छादंसणसल्लविवेगे ति वा, इरियासमिई ति वा, भासासमिई ति वा, एसणासमिई ति वा, आयाणभंडमत्तनिक्खेवणासमिई ति वा, मणगुत्ती ति वा, वइगुत्ती ति वा, कायगुत्ती ति वा–जे यावऽण्णे तहप्पगारा सव्वे ते धम्मत्थिकायस्स अभिवयणा।"

અર્થાત્—

" હે ભગવન્! ધર્માસ્તિકાયનાં કેટલાં અભિવચનો (પર્યાયશબ્દો) જણાવેલાં છે?

હે ગૌતમ! (એનાં) અનેક અભિવચનો જણાવેલાં છે. તે જેમકે, ધર્મ, ધર્માસ્તિકાય, પ્રાણાતિપાતવિરમણ–અહિંસા, મૃષાવાદવિરમણ–સત્ય,

અને સ્પર્શ વિગેરે ગુણો રહેલા છે, કારણ કે આકાર અને રૂપ વિગેરે ગુણોનું કાયમનું સહચરપણું છે—જ્યાં જ્યાં રૂપ હોય છે ત્યાં બધે ઠેકાણે સ્પર્શ, રસ અને ગંધ પણ હોય છે અને એ રીતે ઠેઠ પરમાણુ સુધીમાં પણ એ ચારેનું સહચરપણું રહેલું છે. એ ધર્મ નામના ભાવમાં ગુણો અને પર્યાયો રહેલા છે માટે એને 'દ્રવ્ય' પણ કહેવામાં આવે છે. [જે સ્વભાવ, વસ્તુની સાથે જ પેદા થએલો હોય તેનું નામ ગુણ છે અને જે ધર્મ, વસ્તુમાં ક્રમે કરીને પેદા થએલો હોય તેનું નામ પર્યાય છે.] "ગુણ અને પર્યાયવાળા ભાવને દ્રવ્ય" કહેવાની હકીકત ×**તત્ત્વાર્થ સૂત્રમાં** પણ મળી આવે છે. જેનો બીજો ભાગ ન થઈ શકે એવા પરમાણુ—ખંડને 'અસ્તિ' અથવા 'પ્રદેશ' કહેવામાં આવે છે અને એના સમુદાયને 'કાય' કહેવામાં આવે છે અર્થાત્ 'અસ્તિકાય' શબ્દનો સામટો અર્થ—'પ્રદેશોનો સમૂહ'—થાય છે. એ ધર્મ નામનો

એ પ્રમાણે યાવત્ પરિગ્રહવિરમણ-અપરિગ્રહિતા, ક્રોધવિવેક; યાવત્ મિથ્યાદર્શનશલ્યવિવેક, ઈર્યાસમિતિ, ભાષાસમિતિ, એષણાસમિતિ, આદાનભાંડમાત્રનિક્ષેપણાસમિતિ, મનોગુપ્તિ, વચનગુપ્તિ, કાયગુપ્તિ (ઇત્યાદિ) બીજા પણ જે તથાપ્રકારના છે તે બધા ધર્માસ્તિકાયનાં અભિવચનો છે."

આ ઉપરના ઉલ્લેખમાં સ્પષ્ટ પ્રકારે ધર્માસ્તિકાય અને પ્રાણાતિપાતવિરમણ—અહિંસા વિગેરેની સમપર્યાયતા જણાવી છે અને તેથી જ સૂત્રકારનો આશય, ધર્માસ્તિકાય અને અહિંસા વિગેરેનો સરખો ભાવ જણાવવાનો હોય—તે પણ કળાઇ આવે છે અર્થાત્ જ્યારે આ સૂત્રમાં ધર્માસ્તિકાય વિષે આવા પ્રકારનો ઉલ્લેખ છે ત્યારે આ સૂત્ર, બીજાં સૂત્ર અને બીજા ગ્રંથોમાં ધર્માસ્તિકાય વિષે એક જડ દ્રવ્ય હોવાની વ્યાખ્યા ઠેક ઠેકાણે મળ્યા કરે છે એથી એ બે વ્યાખ્યામાં કઈ વ્યાખ્યા રીતસરની અને અવિકૃત છે એ હકીકત તો બહુશ્રુતોને ખોળે છે.—અનુ૦

× જુઓ તત્ત્વાર્થસૂત્ર, પાંચમા અધ્યાયનું ૩૭મું સૂત્ર "**गुणपर्यायवद् द्रव्यम्**"—અનુ૦

ભાવ આખા લોકાકાશમાં વ્યાપી રહેલો હોવાથી એના પ્રદેશો પણ લોકાકાશના પ્રદેશોની જેટલા હોય છે. વળી એ ‘ ધર્મ ’ નામનો ભાવ ગતિ કરતાં જીવ અને પુદ્ગલોને સહાય કરતો હોવાથી એઓનો ઉપકારક છે અર્થાત્ એ, એઓની (જીવ અને પુદ્ગલની) ગતિનું અપેક્ષા—કારણ છે. કારણો ત્રણ જાતનાં હોય છે અને તે આ પ્રમાણે છે:—

૧. પરિણામી કારણ. ૨. નિમિત્ત કારણ અને ૩. નિર્વર્તક કારણ. ઘડાનું પરિણામી કારણ માટી છે, કારણ કે માટી પોતે જ ઘડાના આકારમાં પરિણમી જાય છે—પલટાઇ જાય છે. ઘડાનું નિમિત્ત કારણ લાકડાનો કટકો અને ચાકડો વિગેરે છે, કારણ કે એ નિમિત્ત સિવાય ઘડાને બનાવી શકાતો નથી અને કુંભાર પોતે ઘડાનો પેદા કરનાર હોવાથી એનું એ પેદા કરનારું (નિર્વર્તક) કારણ છે. બીજા ગ્રંથમાં પણ કારણોની વ્યાખ્યા આ જ પ્રમાણે જણાવી છે: જેમ કે–“ ઘડાનું નિર્વર્તક કારણ કુંભાર છે, ઘડાનું નિમિત્ત કારણ એનો ધરાગ છે અને ઘડાનું પરિણામી કારણ માટી છે–એ પ્રકારે કારણ માત્રના ત્રણ ભાગ થઇ શકે છે. ” તેમાંના નિમિત્ત કારણના જે બે ભાગ છે તે આ પ્રમાણે છે—એક નિમિત્ત કારણ અને બીજું અપેક્ષા કારણ—સંસારમાં જણાતી બધી ક્રિયાઓ બે પ્રકારની છે;—એક પ્રાયોગિકી અને બીજી વૈસ્રસિકી. જે ક્રિયા કરતાં કોઇ પ્રકારનો પ્રયોગ કરવો પડે એનું (એ ક્રિયાનું) નામ પ્રાયોગિકી ક્રિયા છે અને જે ક્રિયાને થવામાં કોઇ જાતના માનવી પ્રયોગની જરૂર ન પડે એ ક્રિયાનું નામ વૈસ્રસિકી ક્રિયા છે. જે સાધનોમાં એ બન્ને જાતની ક્રિયાઓ થતી હોય તેનું નામ નિમિત્ત–કારણ છે અને એ જ નિમિત્ત–કારણોમાં જે અસાધારણ નિમિત્તો છે તેનું નામ અપેક્ષા–કારણ છે. ચાકડો અને ચાકડો ફેરવવાની લાકડી—એ બધામાં એ બન્ને જાતની ક્રિયાઓ થાય છે માટે એ (ચાકડો વિગેરે) ઘડાનાં નિમિત્ત કારણો છે અને ધર્મ અને અધર્મ વિગેરેમાં માત્ર એક વૈસ્રસિકી ક્રિયા થાય છે માટે એ નિમિત્ત

કારણ તો છે, કિંતુ એ (ધર્મ અને અધર્મ વિગેરે) અસાધારણ નિમિત્ત કારણ હોવાથી એની વિશેષતા જણાવવા માટે એને અપેક્ષા–કારણ કહેવામાં આવે છે. ધર્મ અને અધર્મ વિગેરે અસાધારણ નિમિત્ત કારણ છે, તેનો હેતુ એ છે કે–એમાં (ધર્મ અને અધર્મ વિગેરેમાં) રહેલો ક્રિયાનો પરિણામ, જીવ અને અજીવના ગતિ વિગેરેના પરિણામને પુષ્ટ કરે છે માટે જ એ ગતિ વિગેરે ક્રિયાનાં અસાધારણ નિમિત્તો છે. જે જાતની હકીકત ધર્માસ્તિકાય વિષે જણાવી છે એ જ જાતની હકીકત અધર્માસ્તિકાય સંબંધે પણ સમજવાની છે. માત્ર ફેર એટલો જ કે અધર્માસ્તિકાય,* જીવ

---

* આ અધર્મ–અધર્માસ્તિકાય–ના પર્યાય શબ્દોની નોંધ લેતાં શ્રીભગવતીજી (વ્યાખ્યાપ્રજ્ઞપ્તિ) સૂત્રના ૨૦ મા શતકના બીજા ઉદ્દેશકમાં આ રીતે જણાવ્યું છે:—

"अहम्मत्थिकायस्स णं भंते! केवइया अभिवयणा पण्णत्ता?

गोयमा! अणेगा अभिवयणा पण्णत्ता, तं जहा-अधम्मे ति वा, अधम्मत्थिकाए ति वा, पाणातिवाये जाव० मिच्छादंसणसल्ले ति वा। इरियाअसमिती-ति वा, जाव० उच्चारपासवण असमिती-ति वा, मणअगुत्ती ति वा, वइअगुत्ती ति वा, कायअगुत्ती-ति वा-जे याऽवण्णे तहप्पगारा सव्वे ते अहम्मत्थिकायस्स अभिवयणा।"

અર્થાત્—

"હે ભગવન્! અધર્માસ્તિકાયનાં કેટલાં અભિવચનો જણાવેલાં છે?

"હે ગૌતમ! (એનાં) અનેક અભિવચનો જણાવેલાં છે. તે જેમકે–અધર્મ, અધર્માસ્તિકાય, પ્રાણાતિપાત–હિંસા યાવત્ મિથ્યાદર્શન-શલ્ય. ઈર્યાઅસમિતિ યાવત્ ઉચ્ચારપ્રસવણઅસમિતિ, મનઅગુપ્તિ, વચન-અગુપ્તિ, કાયઅગુપ્તિ–(ઇત્યાદિ) બીજા પણ જે તથાપ્રકારના છે તે બધા અધર્માસ્તિકાયનાં અભિવચનો છે."

અને જડને સ્થિત રાખવામાં અસાધારણ નિમિત્ત છે અર્થાત્ પોતાની મેળે જ સ્થિતિના પરિણામવાળાં જડ અને ચેતનને સ્થિર રાખવામાં એ અધર્મ, અત્યંત ઉપકાર કરે છે. એ જ રીતે આકાશાસ્તિકાય વિષે પણ સમજી લેવાનું છે. માત્ર વિશેષ એટલું જ કે એ આકાશના અનંત પ્રદેશો છે, એ, લોક અને અલોક—બન્નેમાં વ્યાપી રહેલું છે તથા અવગાહ પામનારાં જડ અને ચેતનને અવગાહ આપીને એ આકાશ ઉપકાર કરે છે. જે કોઇ આચાર્યો 'કાલને' કોઈ ખાસ જુદા ભાવરૂપે નથી માનતા, કિંતુ જડ અને ચેતનના પર્યાયરૂપે માને છે તેઓની માન્યતા પ્રમાણે પાંચ દ્રવ્યો છે અને તે—ધર્માસ્તિકાય, અધર્માસ્તિકાય, આકાશાસ્તિકાય, પુદ્ગલાસ્તિકાય અને જીવાસ્તિકાય—એમ પાંચ છે અને જે આચાર્યો તો 'કાલ'ને પણ એક ખાસ જુદો જ ભાવ માને છે તેઓની માન્યતા પ્રમાણે છ દ્રવ્યો છે અને તે—ધર્માસ્તિકાય, અધર્માસ્તિકાય, આકાશાસ્તિકાય, પુદ્ગલાસ્તિકાય, જીવાસ્તિકાય અને કાળ એમ છ છે. જે સ્થળે લોક નથી કિંતુ માત્ર એકલો અલોક જ છે ત્યાં પણ આકાશ રહેલું છે અર્થાત્ લોક અને અલોક એ બન્નેમાં રહેનારૂં આ એક આકાશ દ્રવ્ય જ છે. પોતાની મેળે જ અવગાહ (એટલે સમાસ) મેળવવાને આતુર થએલા જડ અને ચેતન ભાવોને એ આકાશ અવગાહ આપીને ઉપકાર

આ ઉપરના ઉલ્લેખમાં સ્પષ્ટ પ્રકારે અધર્માસ્તિકાય અને પ્રાણાતિપાત–હિંસા વિગેરેની સમપર્યાયતા જણાવી છે અને તેથી જ સૂત્રકારનો આશય અધર્માસ્તિકાય અને હિંસા વિગેરેનો સરખો ભાવ જણાવવાનો હોય તે પણ કળાઇ આવે છે અર્થાત્ જ્યારે આ સૂત્રમાં અધર્માસ્તિકાય વિષે આવા પ્રકારનો ઉલ્લેખ છે ત્યારે આ સૂત્ર, બીજાં સૂત્ર અને બીજા ગ્રંથોમાં અધર્માસ્તિકાય વિષે એક જડ દ્રવ્ય હોવાની વ્યાખ્યા પણ ઠેક ઠેકાણે મળ્યા કરે છે એથી એ બે વ્યાખ્યામાં કઇ વ્યાખ્યા રીતસરની અને અવિકૃત છે એ હકીકત તો બહુશ્રુતોને શરણે છે.—અનુ૦

કરે છે, પરંતુ જે જડ અને ચેતન ભાવો અવગાહ મેળવવાની ત્વરાવાળા નથી તેને તે પરાણે અવગાહ આપતું નથી—એ અપેક્ષાએ જેમ મગર વિગેરેને ચાલવાની ક્રિયામાં પાણી એક અસાધારણ નિમિત્ત કારણ છે તેમ એ આકાશ પણ અવગાહ આપવામાં અસાધારણ નિમિત્ત કારણ છે. કદાચ એમ કહેવામાં આવે કે જે આકાશ અલોકના ભાગમાં રહેલું છે તે તો કોઇને પણ અવગાહ આપી શકતું નથી તેથી એને અવગાહ આપનારું શી રીતે કહેવાય ? એ પ્રશ્નનો ઉત્તર આ પ્રમાણે છેઃ—જો એ અલોકના ભાગમાં પણ ગતિનું કારણ ધર્માસ્તિકાય અને સ્થિતિનું નિમિત્ત અધર્માસ્તિકાય રહેલા હોત તો જરૂર આકાશ, પોતાની અવગાહ દેવાની શક્તિનો ઉપયોગ કરી બતાવત, પરંતુ ત્યાં (અલોક આકાશમાં) એ બન્ને વાનાં ન હોવાથી અલોકના આકાશમાં રહેલો અને છતો પણ અવગાહ આપવાનો ગુણ પ્રકટ થઇ શકતો નથી અર્થાત્ ધર્મ અને અધર્મની હાજરીમાં જ આકાશ પોતાનું અવગાહ દેવાનું સામર્થ્ય જણાવી શકે છે એથી અલોક—આકાશમાં એ સામર્થ્ય નથી એમ આપણાથી શી રીતે મનાય ? કદાચ એમ મનાય પણ ખરૂં, કિંતુ જ્યારે ધર્મ અને અધર્મની હાજરી હોવા છતાં અવગાહ મેળવવાને આતુર થએલા ભાવોને પણ જો એ આકાશ અવગાહ ન આપે. અહીં તો એ રીતે નથી માટે ઉપર જણાવેલો પ્રશ્ન જ નિરર્થક છે. કાલ એ અઢીદ્વીપમાં વર્તતો ભાવ છે, પરમ સૂક્ષ્મ છે, એના ભાગ થઇ શકતા નથી અને એ, સમયરૂપ છે. એ, એક સમયરૂપ હોવાથી જ એની સાથે ' અસ્તિકાય ' શબ્દનો સંબંધ લાગી શકતો નથી, કારણ કે પ્રદેશોના સમુદાયનું નામ ' અસ્તિકાય ' છે, એમ ઉપર જણાવાઇ ગયું છે. એ વિષે શાસ્ત્રમાં પણ કહ્યું છે કે—" કાલ, ફક્ત મનુષ્ય લોકમાં વ્યાપી રહેલો ભાવ છે અને એક સમયરૂપ હોવાથી એને ' અસ્તિકાય ' શબ્દનો સંબંધ ઘટી શકતો નથી; કારણ કે કાય, એ સમુદાયનું જ નામ છે. " એ કાળ, સૂર્ય ચંદ્ર ગ્રહ અને નક્ષત્ર વિગેરે-ના ઊગવાથી અને આથમવાથી જાણી શકાય એવો છે—એને જ કેટલાક

દ્રવ્યરૂપે માને છે. એ એક સમયરૂપ કાળ, દ્રવ્યરૂપ પણ છે અને પર્યાય-રૂપ પણ છે—એ દ્રવ્યરૂપે નિત્ય છે અને પર્યાયરૂપે અનિત્ય છે. અત્યાર સુધીનો બધો કાળ અને હવે પછીનો બધો કાળ—કાળરૂપે એક સરખો હોવાથી એને (કાળને) નિત્ય કહેવામાં આવે છે અને એમાં પ્રતિક્ષણે ઉત્પત્તિ અને વિનાશ થતો હોવાથી એને અનિત્ય પણ કહેવામાં આવે છે—જેમ એક પરમાણુ, એમાં થતા ફેરફારોની અપેક્ષાએ અનિત્ય છે અને કદીપણ એનું પરમાણુપણું ન જતું હોવાથી નિત્ય પણ છે એ જ રીતે આ એક—સમયરૂપ કાળ પણ નિત્ય અને અનિત્ય છે. આ કાળ નામનો ભાવ, કોઇ પદાર્થનું નિર્વર્તક કારણ નથી તેમ પરિણામી કારણ નથી. કિંતુ પોતાની મેળે જ પેદા થતા પદાર્થોનું અપેક્ષા—કારણ છે; કારણ કે ‘ એ પદાર્થો અમુક કાળે જ થવા જોઇએ ’ એ જાતના નિયમનું કારણ કાળ છે. પદાર્થ માત્રમાં ‘ વર્તના ’ વિગેરે ક્રિયાઓનો કરનાર કાળ હોવાથી એ, એઓનો ઉપકાર કરે છે, અથવા પદાર્થ માત્રમાં જણાઇ આવતી ‘ વર્તના ’ વિગેરે ક્રિયાઓ ‘ કાળ ’ની હયાતીની નિશાનીઓ છે. ***તત્ત્વાર્થ સૂત્રમાં** જણાવ્યું છે કે કાળને લઇને વર્તના, પરિણામ, ક્રિયા, પરત્વ અને અપરત્વ વિગેરે ભાવો, ચીજ માત્રમાં જણાયા કરે છે. પોતાની મેળે વર્તતા પદાર્થોને વર્તવામાં સહાય આપનારી અને કાળમાં રહેલી એક પ્રકારની શક્તિને ‘ વર્તના ’ કહેવામાં આવે છે—પ્રત્યેક પદાર્થની પ્રથમ સમયની સ્થિતિનું નામ વર્તના છે. જે કોઈ પદાર્થ પોતાનો મૂળ સ્વભાવ છોડ્યા સિવાય કોઇની પ્રેરણાથી કે સહજ જ કોઈ પ્રકારના ફેરફારને પામે—એ ફેરફારનું નામ પરિણામ છે. જેમકે, વૃક્ષનું મૂળ અને અંકુરો એ બધી અવસ્થાઓ પરિણામરૂપ છે—અંકુરો હતો, હમણાં શાખાઓ ઊગી છે અને હવે પછી એ ફળશે, એ જ પ્રમાણે આ

* જુઓ તત્ત્વાર્થ સૂત્ર, અધ્યાય પાંચમાનું ૨૨ મું સૂત્ર-“**वर्तना परिणामः क्रिया परत्वा-ऽपरत्वे च कालस्य** ”—અનુ૦

બાળક હતો, હવે એ જ યુવાન છે અને હવે પછી એ જ વૃદ્ધ છે. એ જાતના અનેક વ્યવહારોમાં વૃક્ષનું વૃક્ષપણું અને પુરુષનું પુરુષપણું કાયમ રહેતાં પણ જેમ અનેક જાતના ફેરફારો જણાય છે તેમ 'કાળ'ના વિષયમાં પણ સમજી લેવાનું છે.

પરિણામના બે પ્રકાર છે—એક અનાદિ પરિણામ અને બીજો સાદિ પરિણામ. અનાદિ એટલે જેનો આરંભ સમય જણાતો નથી અને સાદિ એટલે જેનો આરંભ સમય જાણી શકાય છે તે. ધર્માસ્તિકાય વિગેરે અમૂર્ત પદાર્થોમાં જે પરિણામ થાય છે કે જણાય છે તે અનાદિ છે અને વાદળાં તથા ઇંદ્રધનુષ વગેરે મૂર્ત (આકારવાળા) પદાર્થોમાં તથા એ જ જાતના ઘડો, કમળ અને થાંભલો વિગેરે પદાર્થોમાં જે પરિણામ થાય છે તે સાદિ છે. ઋતુના વિભાગને લીધે અને સમયના ફેરફારને લીધે એક સરખાં વૃક્ષોમાં પણ એક જ વખતે વિચિત્ર ફેરફાર થઈ જાય છે—એ બધું પરિણામવાદમાં આવી જાય છે. કોઈ જાતના પ્રયોગવડે કે સહજ જ જીવોના પરિણમનને ક્રિયા કહેવામાં આવે છે. કાળનો ભાવ, એ ક્રિયા થવામાં સહાયરૂપ છે, જેમ કે—ઘડો ફૂટી ગયો, સૂર્યને જોઉં છું અને વરસાદ થશે—ઇત્યાદિ પરસ્પર સેળભેળ વિના ચોકખા વ્યવહારો જેની અપેક્ષાએ પ્રવર્તી રહ્યા છે એનું નામ કાળ છે તથા આ મોટું છે અને આ નાનું છે, એ બન્ને વ્યવહારનું નિમિત્ત પણ એ જ છે. એ રીતે વર્તના પરિણામ અને ક્રિયા વિગેરેના વ્યવહારોથી મનુષ્ય લોકમાં કાળની હયાતી જાણી શકાય છે, મનુષ્ય લોકથી બહારના ભાગમાં કાળદ્રવ્યની હયાતી જણાતી નથી. ત્યાં તો સદ્રૂપ પદાર્થ માત્ર પોતાની જ મેળે ઉત્પન્ન થાય છે, નાશ પામે છે અને સ્થિતિ કરે છે—ત્યાંના પદાર્થોની હયાતી સહજ જ છે, કિંતુ તેમાં કાળની અપેક્ષા નથી. ત્યાં આપણી પેઠે સરખે સરખા પદાર્થોની કોઈ પણ ક્રિયા એક સાથે ન થતી હોવાથી તેઓની કોઈ પણ ક્રિયામાં કાળની જરૂર પડતી નથી. સરખે સરખા પદાર્થોમાં જે ફેરફાર એક સાથે થાય છે તેનું જ કારણ કાળ છે, પરંતુ જુદા જુદા

પદાર્થોમાં એક સાથે જ થતા ફેરફારોનું કારણ કાળ હોઈ શકતો નથી; કારણ કે એ જુદા જુદા ભાવોની ક્રિયાઓ એક કાળે જ થતી નથી તેમ નાશ પણ પામતી નથી માટે મનુષ્ય લોકની બહારના ભાગમાં થતા કોઇ પણ ફેરફારનું કારણ કાળ હોઈ શકે નહિ. તેમ ત્યાં જે નાના મોટાનો વ્યવહાર ચાલે છે તે, સ્થિતિની અપેક્ષાએ છે. અને સ્થિતિ, હયાતીની અપેક્ષાએ છે અને હયાતી તો સહજ છે માટે તે વ્યવહાર માટે પણ ત્યાં કાળની આવશ્યકતા જણાતી નથી. જે કોઇ આચાર્યો કાળને ખાસ જુદા દ્રવ્યરૂપે માનતા નથી તેઓની માન્યતા પ્રમાણે વર્તના અને પરિણામ વિગેરે, પદાર્થ માત્રમાં થતા ફેરફાર છે—એ કાંઇ કોઇ પદાર્થથી જુદાં નથી તેથી એ માટે કાળની અપેક્ષા રહેતી નથી.

પુદ્‌ગલતત્ત્વ

તત્ત્વાર્થસૂત્રમાં* જણાવ્યું છે કે—“ પુદ્‌ગલો સ્પર્શ, રસ, ગંધ અને વર્ણરૂપ—વાળાં છે. ” જ્યાં જ્યાં સ્પર્શ હોય છે ત્યાં બધે ઠેકાણે રસ, ગંધ અને રૂપ પણ હોય છે, એ જાતનું એ ચારેનું સહચરપણું સ્પષ્ટ જણાય છે અને એ સહચરપણું જણાવવા માટે જ આ સૂત્રમાં સૌથી પહેલાં ‘ સ્પર્શ ’ને મૂક્યો છે માટે પૃથ્વીની પેઠે પાણીમાં, વાયુમાં અને તેજમાં પણ એ ચારે ગુણો છે તથા પૃથ્વીના પરમાણુની પેઠે મનમાં પણ એ ચારે ગુણો છે; કારણ કે એ (મન), સર્વવ્યાપી ચીજ નથી. જે જે ચીજ સર્વવ્યાપી નથી હોતી તેમાં એ ચારે ગુણો હોય છે. એથી મનમાં પણ એ ચારે ગુણોની હયાતી ઘટી શકે એવી છે.

સ્પર્શો આઠ છે અને તે આ પ્રમાણે—

નરમ, ખરબચડો; ભારે, હળવો; ઠંડો, ઉનો; ચિકાશવાળો અને

---

* જુઓ તત્ત્વાર્થ સૂત્ર, અધ્યાય પાંચમાનું ૨૩ મું સૂત્ર—“ **स्पर्श-रस-गन्ध-वर्णवन्तः पुद्गलाः** ”—અનુ૦

લૂખો. એ આઠ સ્પર્શોમાંના આ ચાર સ્પર્શો જ—(ચીકાશદાર, લૂખો, ઠંડો અને ઉનો)—પરમાણુઓમાં હોઈ શકે છે અને મોટા મોટા સ્કંધોમાં એ આઠે સ્પર્શો યથોચિતપણે હોઇ શકે છે. રસો પાંચ છે અને તે આ પ્રમાણે—કડવો, તીખો, કષાયેલો, ખાટો અને મધુર-ગળ્યો. "ખારો રસ મધુર રસના પેટામાં આવી જાય છે" એમ કોઈ કહે છે. અને બીજાઓ તો કહે છે કે—"ખારો રસ, એક બીજા રસના સંસર્ગથી પેદા થાય છે." ગંધના બે પ્રકાર આ પ્રમાણે છેઃ—એક સુગંધી અને બીજો દુર્ગંધી. વર્ણો પણ અનેક પ્રકારના છે. જેમકે; કાળો, નીલો, પીળો અને ધોળો વિગેરે. એ ચારે ગુણો એટલે સ્પર્શ, રસ, ગંધ અને વર્ણ પ્રત્યેક પુદ્‌ગલમાં રહેલા છે, તદુપરાંત શબ્દ, બંધ, સૂક્ષ્મપણું, જાડાઇ, આકાર, ખંડોખંડ થવાપણું અથવા છૂટા થવાપણું, અંધકાર, છાંયો, આતપ અને પ્રકાશ—એ બધાં પણ પુદ્‌ગલમાં રહેલાં છે. આ જ પ્રકારની હકીકત **તત્ત્વાર્થસૂત્રમાં*** પણ કહેલી છે. શબ્દ એટલે ધ્વનિ—અવાજ થાય છે, એક બીજાની પરસ્પર ચોંટી જવાની ક્રિયાને બંધ કહેવામાં આવે છે, તે બંધ, કયાંય તો કોઇ પ્રયોગથી થતો જણાય છે અને કયાંય તો સહજ જ થતો જણાય છે. જેમ લાખ અને લાકડાનો પરસ્પર બંધ હોય છે તેમ અથવા પરમાણુ પરમાણુના સંયોગથી પરસ્પર જે બંધ થાય છે તેમ ઔદારિક વિગેરે શરીરોમાં પણ તે તે અવયવોનો પરસ્પર બંધ હોય છે—એ સ્પર્શ વિગેરે ચાર અને એ શબ્દ વિગેરે દસ—એમ ચૌદ ગુણો પુદ્‌ગલમાં જ હોય છે. પુદ્‌ગલના બે પ્રકાર છેઃ—એક પરમાણુરૂપ અને બીજો સ્કંધરૂપ (સ્કંધરૂપ એટલે આંખે દેખી શકાય તેવા કદવાળું પુદ્‌ગલ.) તેમાંના પરમાણુનું સ્વરૂપ આ પ્રમાણે છેઃ—" પરમાણુ સૂક્ષ્મ

---

* જુઓ તત્ત્વાર્થ સૂત્ર, અધ્યાય પાંચમાનું ૨૪ મું સૂત્ર-"**शब्द-बन्ध-सौक्ष्म्य-स्थौल्य-संस्थान-भेद-तमः-छाया-ऽऽतपो-द्द्योत-वन्तश्च**"—અનુ૦

હોય છે, નિત્ય હોય છે, એમાં એક રસ, એક વર્ણ અને એક ગંધ હોય છે તથા બે સ્પર્શ હોય છે. એનું કદ એટલું બધું ઝીણું હોય છે, એથી તે આંખે જોઇ શકાતો નથી, તો પણ એની હયાતી, એની બનેલી ચીજો ઉપરથી કળી શકાય એવી છે. એ, ચીજમાત્રનું કારણ છે અને એ છેલ્લામાં છેલ્લું કદ છે." પરમાણુનું પરમાણુપણું કાયમ રહેતું હોવાથી અર્થાત્ પરમાણુત્વની અપેક્ષાએ પરમાણુ નિત્ય છે અને એના (પરમાણુના) રસ, ગંધ, સ્પર્શ અને વર્ણો પલટતા હોવાથી એ, અનિત્ય છે. તે તદ્દન નાનામાં નાની ચીજ છે માટે જ એનું નામ પરમ—અણુ—પરમાણુ પડયું છે. એ પ્રત્યેક પરમાણુમાં પાંચ રસમાંનો કોઇ એક રસ, બે ગંધમાંનો કોઇ એક ગંધ, પાંચ વર્ણમાંનો કોઇ એક વર્ણ અને આઠ સ્પર્શમાંના પરસ્પર અવિરુદ્ધ એવા બે સ્પર્શ હોય છે અર્થાત્ ચીકાશદાર અને ઉનો, ચીકાશદાર અને ઠંડો, લૂખો અને ઠંડો તથા લૂખો અને ઉનો—એ ચારમાંના કોઇ ને કોઈ બે સ્પર્શો હોય છે. જો કે તે નજરે તો દેખાય તેવો નથી તો પણ બે પરમાણુની બનેલી ચીજથી માંડીને અનંત પરમાણુની બનેલી ચીજ સુધીની બધી ચીજો એની (પરમાણુની) હયાતી જણાવવાને પૂરતી છે. એ પરમાણુઓ એટલા બધા નાના છે, જેથી એનો બીજો કોઇ અવયવ (ભાગ) થઈ શકતો નથી અને એ બધા છૂટા છૂટા હોય છે. સ્કંધનું સ્વરૂપ આ પ્રમાણે છેઃ—પરમાણુના જથ્થાવાળા ભાગને સ્કંધ કહેવામાં આવે છે. એ સ્કંધમાં બેથી માંડીને અનંત પરમાણુઓ સમાએલા હોય છે, એ સ્કંધોના જુદા જુદા ભાગો થઇ શકે છે અને એમાંના કેટલાક સ્કંધો તો લઇ શકાય એવા છે, મૂકી શકાય એવા છે અને વ્યવહારમાં આવી શકે એવા પણ છે. એ પ્રકારે જીવ સહિત ધર્મ, અધર્મ, આકાશ, કાળ અને પુદ્ગલ એમ છ દ્રવ્યો છે. એ છમાંના પહેલાંના ચાર એટલે ધર્મ, અધર્મ, આકાશ અને કાળ એ એક દ્રવ્યો છે અર્થાત્ એ અખંડ દ્રવ્યો છે—એ કોઇ પણ ચીજનાં કારણ નથી તેમ કોઇ પણ ચીજ એમાંથી બનતી નથી. જીવ અને પુદ્ગલ—એ

એ દ્રવ્યો તો અનેક દ્રવ્યો છે અર્થાત્ એ બે અનેક ચીજનાં કારણ છે અને એ બેને જ લઇને અનેક ચીજો બની રહી છે. પુદ્ગલ સિવાયનાં એ પાંચે દ્રવ્યો અમૂર્ત છે એટલે આકાર વિનાનાં છે અને પુદ્ગલ દ્રવ્ય તો મૂર્ત એટલે આકારવાળું છે.

અહીં કદાચ એમ કહેવામાં આવે કે–જીવ–પદાર્થ રૂપ વિનાનો છે તો પણ એનો ઉપયોગ–ગુણ પ્રત્યક્ષપણે જણાય એવો હોવાથી એનું (રૂપ વિનાના જીવનું) પણ હયાતપણું માની શકાય એવું છે; કિંતુ અચેતન એવા ધર્માસ્તિકાય અને અધર્માસ્તિકાય તદ્દન અરૂપી હોવાથી એની હયાતીમાં શી રીતે આસ્થા રાખી શકાય? એ પ્રશ્નના જવાબમાં જણાવવાનું કે–જે ચીજ પ્રત્યક્ષપણે ન દેખી શકાય એવી હોય એ ન જ હોય એવો કાંઇ નિયમ નથી. આ સંસારમાં પદાર્થમાત્રનું ન દેખાવું બે પ્રકારે થાય છે:—એક તો પદાર્થ તદ્દન ન હોય અને ન દેખાય જેમકે–ઘોડાનાં શિંગડાં. અને બીજું, પદાર્થ સદ્રૂપ (હયાત) હોય તો પણ ન દેખાય. જે પદાર્થ વિદ્યમાન હોય છતાં ન દેખાય તેનાં આઠ કારણો છે:–

૧. એક તો કોઇ પણ પદાર્થ બહુ દૂર હોય તો તે જોઇ શકાતો નથી. કોઇ પ્રવાસી ચાલતો ચાલતો બહુ દૂર જાય અને પછી તે ન જોઇ શકાય એટલે આપણાથી એમ તો ન જ કહી શકાય કે એ પ્રવાસીની હયાતી નથી. એ જ પ્રમાણે સમુદ્રનો કાંઠો વિદ્યમાન હોવા છતાં અતિ-દૂર હોવાથી દેખાતો નથી એથી કાંઈ 'એ નથી' એમ કેમ કહેવાય? આપણા થઇ ગયેલા વડવાઓને આપણે જોઇ શકતા નથી એથી શું આપણે એમ કહીશું કે એઓ થયા નથી? વળી પિશાચ વિગેરેને આપણે જોઇ શકતા નથી એથી શું આપણે એની હયાતી નહિ માનીએ?–એ બધાં દૃષ્ટાંતો અતિદૂરનાં છે–પહેલાં બે ઉદાહરણો દેશાતિદૂરનાં છે, ત્રીજું ઉદાહરણ કાલાતિદૂરનું છે અને છેલ્લું ઉદાહરણ સ્વભાવાતિદૂરનું છે.

૨. જે ચીજ બહુ નજીક હોય તે પણ જોઈ શકાતી નથી–

આપણી આંખમાં આંજણુ આંજેલું હોય છે છતાં આપણે એ આંજણુને જોઇ શકતા નથી, કારણ કે એ બહુ નજીક છે. તેથી આપણે એમ કેમ કહીએ કે આંખમાં આંજણ નથી?

૩. ઇંદ્રિયનો નાશ થવાથી કેટલીક છતી ચીજોને પણ આપણે જાણી કે જોઈ શકતા નથી. જેમકે—આંધળા મનુષ્યો રંગ–રૂપને જોઈ શકતા નથી અને બહેરા મનુષ્યો અવાજને સાંભળી શકતા નથી, તેથી શું તેઓ કે બીજો કોઇ એમ કહી શકશે કે રંગ–રૂપ કે અવાજ નથી.

૪. મનની અસ્થિર સ્થિતિને લીધે પણ વિદ્યમાન પદાર્થોનો ખ્યાલ આવી શકતો નથી. જેમકે—કોઈ બાણુવળી બાણોને ચલાવવામાં જ ચિત્તને પરોવીને બાણો ચલાવતો હોય તે વખતે તેની પડખે થઇને મોટી ધામધુમથી રાજા પણ ચાલ્યો જાય તો તેને એની ખબર રહેતી નથી, કારણુ એ છે કે—એ વખતે એનું ચિત્ત રાજાને જોવામાં સ્થિર હોતું નથી, તો એથી એ કે બીજો કોઇ એમ શી રીતે કહી શકે કે એની પડખે થઇને રાજા નથી ગયો? વળી જેઓનાં મન ઠેકાણે નથી એવા ગાંડા માણસો તો કાંઈ જાણી શકતા જ નથી, એથી શું કોઇ પણ મનુષ્ય હયાત પદાર્થોને માનવામાં આનાકાની કરશે?

૫. જે બહુ જ ઝીણું હોય તે પણ જોઈ શકાતું નથી; જેમકે—ઘરનાં જાળીયામાંથી બહાર નીકળતા ધૂમાડા અને બાફના ત્રસરેણુઓ આપણાથી જોઇ શકાતા નથી, તેમ પરમાણુ અને દ્વયણુક તથા ઝીણી ઝીણી નિગોદો પણ જોઇ શકાતી નથી; કારણુ કે એ બધાં ઘણાં જ ઝીણામાં ઝીણાં છે, તો શું તેથી એમ કોઇ કહી શકે ખરો કે—એ ત્રસરેણુ, દ્વયણુક, પરમાણુ કે નિગોદો હયાતી ધરાવતી નથી?

૬. કાંઇ આડ આવી જવાથી પણ છતી ચીજ જોઈ શકાતી નથી. જેમ કે—ભીંત આડી આવવાને લીધે તેની પાછળ રહેલા પદાર્થો જોઈ શકાતા નથી તો શું એમ કહી શકાય ખરૂં કે ત્યાં પદાર્થો જ નથી?

અથવા આપણી મતિમંદતાને લીધે કોઈ ચોકખી વાત પણ આપણે ન જાણી શકીએ એથી એમ કેમ કહેવાય કે એ વાત જ નથી ? એ જ રીતે આપણા કાન, આપણી ડોક, આપણું માથું અને આપણી પીઠ તથા ચંદ્રમાનો બીજો ભાગ એ બધું આપણે માત્ર કોઇ ને કોઇ આડશને લીધે જોઈ શકતા નથી, એથી શું આપણાથી એમ કહી શકાશે કે એ ચોજો જ નથી ? વળી, સમુદ્રના પાણીનું માપ આપણે કાઢી શકતા નથી, એથી એમ કેમ કહેવાય કે એનું માપ જ નથી ? યાદશક્તિ ઓછી હોવાને લીધે આપણે જોએલી વસ્તુને પણ સંભારી શકતા નથી, એથી એમ શી રીતે કહેવાય કે એ વસ્તુ જ નથી ? તથા મૂઢપણાને લીધે સત્ય હકીકતને પણ આપણે જાણી શકતા નથી એથી એમ પણ કેમ કહેવાય કે સત્ય હકીકત જ નથી ?

૭. વધારે તેજવાળા પદાર્થની હાજરીમાં ઓછા તેજવાળા પદાર્થો ઢંકાઈ જતા હોવાથી આપણે એને જોઇ શકતા નથી. જેમ કે–સૂર્યની હાજરીમાં તારાઓને અને ગ્રહોને કોઇ જોઈ શકતું નથી એથી શું એમ કહી શકાય કે–તારાઓ અને ગ્રહો નથી ? તથા અંધારાને લીધે ઓરડામાં છતા પદાર્થો પણ જોઈ શકાતા નથી એથી એમ શી રીતે કહેવાય કે અંધારામાં પદાર્થો જ નથી ?

૮. કેટલીક વાર સરખાપણાને લીધે આપણે પોતે નાખેલી જ વસ્તુને જુદી પાડી શકતા નથી–મગના ઢગલામાં મગની મુઠી નાખ્યા પછી અને તલના ઢગલામાં તલની મુઠી નાખ્યા પછી આપણાથી એ નાખેલી મુઠી જુદી પાડી શકાતી નથી એથી એમ કેમ મનાય કે મુઠી નાખી જ નથી ? વળી, પાણીના કુંડામાં મીઠું કે સાકર નાખ્યા પછી તે તેમાં ભળી જાય છે એથી આપણે એને પાછી કાઢી શકતા નથી, તેથી એમ તો ન જ કહેવાય કે કુંડામાં મીઠું કે સાકર નાખ્યાં નથી. એ રીતે અહીં જણાવ્યા પ્રમાણે છતી ચીજ પણ ન જણાય એના એ આઠ કારણો છે.

અને એ આઠે કારણો **સાંખ્યસપ્તતિમાં** પણ જણાવેલાં છે. અર્થાત્ જેમ હયાતી ધરાવતી ચીજ પણ એ આઠ કારણોને લીધે જોઇ શકાતી નથી તેમ ધર્માસ્તિકાય અને અધર્માસ્તિકાય વિગેરે પણ હયાતી ધરાવે છે છતાં સ્વભાવને લીધે જોઈ શકાતા નથી, એમ માનવું ઉચિત ગણાય, પણ 'એ નથી,' એમ તો શી રીતે કહેવાય?

હવે કદાચ એમ કહેવામાં આવે કે જે ચીજો કોઇ કારણને લીધે આપણાથી નથી જણાતી, તે પણ કોઇને કોઈના જાણવામાં કે જોવામાં હોય છે, કિંતુ આ ધર્માસ્તિકાય વિગેરે તો કોઈએ કદી પણ જાણ્યા કે જોયા હોય એમ જણાતું નથી, તેથી એની હયાતી શી રીતે મનાય? એ પ્રશ્નનો જવાબ આ પ્રમાણે છેઃ—જેમ છતી, પણ કારણને લીધે ન જણાતી ચીજ કોઇના જાણવામાં આવતી હોવાથી હયાતીવાળી માની શકાય છે તેમ છતાં પણ કારણને લીધે ન જણાતા ધર્માસ્તિકાય વિગેરે કેવળજ્ઞાનીને જણાતા હોવાથી એની હયાતી શા માટે ન મનાય? અથવા કદી પણ નહિ જણાતા પરમાણુઓ ફક્ત એમાંથી બનતી ચીજોને લીધે હયાતીવાળા માની શકાય છે તેમ આપણાથી નહિ જણાતા ધર્માસ્તિકાય વિગેરે પણ એમાંથી થતી પ્રવૃત્તિઓવડે શા માટે હયાતીવાળા ન માની શકાય? ધર્માસ્તિકાય વિગેરેને લીધે જે જે પ્રવૃત્તિઓ થાય છે તે આ પ્રમાણે છેઃ—ધર્માસ્તિકાય, ગતિવાળા પદાર્થને સહાય આપે છે, અધર્માસ્તિકાય સ્થિતિવાળા પદાર્થને સહાય આપે છે, આકાશાસ્તિકાય અવગાહ મેળવનારા પદાર્થોને અવગાહ આપે છે, અને કાળ નામનો ભાવ વર્તતા પદાર્થોના વર્તનમાં મદદ કરે છે તથા પુદ્ગલો તો પ્રત્યક્ષ જોઈ શકાય એવાં છે અને અનુમાનથી પણ કળી શકાય એવાં છે. હવે કદાચ એમ કહેવામાં આવે કે આકાશ વિગેરે તો એની પ્રવૃત્તિને લીધે હયાતીવાળા માની શકાય, પરંતુ ધર્માસ્તિકાય અને અધર્માસ્તિકાયને હયાતીવાળા શી રીતે માની શકાય? ધર્માસ્તિકાય અને અધર્માસ્તિકાયને હયાતીવાળા

માનવાની યુક્તિ આ પ્રમાણે છેઃ—જેમ જવાની ઇચ્છાવાળા માછલાને જવામાં નદી, તળાવ, ધરો કે સમુદ્રનું પાણી ટેકો આપે છે તેમ ગતિના પરિણામવાળા જડ કે ચેતનને ગતિ કરવામાં ધર્માસ્તિકાય ટેકો આપે છે— પાણી કાંઇ માછલાને પરાણે ચલવતું નથી તેમ ધર્માસ્તિકાય તત્ત્વ પણ કોઇ પદાર્થને પરાણે ગતિ આપતું નથી. એ તો માત્ર ઉડવામાં જેમ પક્ષીઓને આકાશ નિમિત્તરૂપ છે તેમ ધર્માસ્તિકાય પણ ગતિ થવામાં નિમિત્તરૂપ છે—અપેક્ષાકારણ છે. તથા જેમ બેસી જવાની ઇચ્છાવાળા મનુષ્યને બેસવામાં જમીન ટેકો આપે છે તેમ અધર્માસ્તિકાય તત્ત્વ પણ સ્થિતિના પરિણામવાળા પદાર્થમાત્રને સ્થિર થવામાં ટેકો આપે છે— જમીન કોઇ પણ પદાર્થને પરાણે બેસારતી નથી તેમ અધર્માસ્તિકાય પણ કોઇ પદાર્થને પરાણે સ્થિતિ આપતું નથી. એ તો માત્ર ઘડો થવામાં જેમ કુંભાર અને ચાકડો નિમિત્ત કારણ છે તેમ પદાર્થમાત્રને સ્થિતિ આપવામાં અધર્માસ્તિકાય નિમિત્ત કારણ છે, એ જ પ્રકારે જેમ ખેડ કરતા ખેડૂતને વરસાદ ટેકો આપે છે તેમ આકાશ પણ અવગાહની ત્વરાવાળા પદાર્થને અવગાહ આપે છે—વરસાદ કાંઇ ખેડ નહિ કરતા ખેડૂતને પરાણે ખેડ કરવાનું કહેતો નથી તેમ આકાશ પણ અવગાહને નહિ ઇચ્છતા પદાર્થને પરાણે અવકાશ આપતો નથી. એ તો માત્ર જેમ બગલીને વીંયાવામાં મેઘનો ગડગડાટ નિમિત્તરૂપ છે, સંસારનો ત્યાગ કરતા પુરુષને ત્યાગમાં જેમ સદુપદેશ નિમિત્તરૂપ છે તેમ આકાશ પણ અવગાહ આપવામાં નિમિત્તરૂપ છે. એ પ્રકારે ધર્માસ્તિકાય વિગેરેની પ્રવૃત્તિઓ છે અને એ વડે જ એની હયાતી માનવી યુક્તિયુક્ત છે. ગતિમાં સહાય આપવી એ ધર્માસ્તિકાયનું કામ છે અને સ્થિતિમાં સહાય આપવી એ અધર્માસ્તિ-કાયનું કામ છે; કિંતુ એ બન્ને ઠેકાણે સહાય આપવાનું કામ અવગાહરૂપ આકાશનું હોઇ શકતું નથી. એ ત્રણે તત્ત્વો જુદાં છે માટે એના ગુણો પણ જુદા જુદા જ હોય. એ ત્રણે તત્ત્વોનું જુદાપણું યુક્તિવડે અથવા શાસ્ત્ર-

વડે સમજી લેવાનું છે. એ વિષે શાસ્ત્રમાં આ પ્રમાણે જણાવ્યું છે:—"હે ભગવન્ ! દ્રવ્યો કેટલાં કહ્યાં છે ? હે ગૌતમ ! છ દ્રવ્યો કહ્યાં છે. તે જેમકે-ધર્માસ્તિકાય, અધર્માસ્તિકાય, આકાશાસ્તિકાય, પુદ્દગલાસ્તિકાય, જીવા-સ્તિકાય અને અદ્ધાસમય એટલે કાળ."

હવે કદાચ એમ કહેવામાં આવે કે પક્ષી અદ્ધર ઊંચે ઊડે છે, અગ્નિની ગતિ ઊંચી હોય છે અને વાયુ પણ તીરછો વાય છે—એ બધું સ્વભાવથી જ અનાદિ કાળથી ચાલ્યું આવે છે—એમાં કાંઇ ધર્માસ્તિકાય-ની સહાયતાની જરૂર જણાતી નથી—તો એ જાતનું કથન બરાબર નથી; કારણ કે, જૈન સિદ્ધાંત પ્રમાણે એવી એક પણ ગતિ નથી, જે ધર્મા-સ્તિકાયની સહાયતા વિના જ થઇ શકી હોય—એ પક્ષી, અગ્નિ કે વાયુની ગતિમાં પણ ધર્માસ્તિકાયની સહાયતા રહેલી છે. એ જ પ્રમાણે એવી એક પણ સ્થિતિ નથી જે અધર્માસ્તિકાયની સહાયતા વિના જ થઇ શકી—શકતી—હોય અર્થાત્ એવું એક પણ ઉદાહરણ નથી મળતું કે જેની ગતિ અને સ્થિતિ, ધર્માસ્તિકાય અને અધર્માસ્તિકાય વિના થઇ શકતી હોય, તો પછી એ જાતના ઉદાહરણ સિવાય કોઇ પણ પ્રામાણિક, ધર્મા-સ્તિકાય અને અધર્માસ્તિકાયનો વિરોધ શી રીતે કરી શકે ? ધર્માસ્તિકાય અને અધર્માસ્તિકાય કયા કયા પ્રકારનો ઉપકાર કરે છે ? તેની વિગત અને યુક્તિ આ પ્રમાણે છે: ***તત્ત્વાર્થસૂત્રમાં** એ વિષે જણાવ્યું છે કે "ધર્માસ્તિકાય અને અધર્માસ્તિકાય ગતિ તથા સ્થિતિમાં સહાયતા આપે છે અને એઓનો ઉપકાર પણ એ જ છે." જેમ કયાંય સારાં સદાવ્રતો મળતાં હોય ત્યાં ભિક્ષુક લોકો રહેવાનું મન કરે છે અર્થાત્ કાંઇ સદાવ્રતો ભિક્ષુલોકોનો હાથ પકડીને તેઓને રહેવાનું કહેતાં નથી, પરંતુ તેઓ(સદાવ્રતો) તો રહેવામાં નિમિત્તરૂપ છે તેમ ગતિ અને

---

* જુઓ તત્ત્વાર્થસૂત્ર, અધ્યાય પાંચમાનું સૂત્ર ૧૭ મું: "**गति-स्थिति-उपग्रहो धर्मा-ऽधर्मयोः उपकारः**-" અનુ૦

સ્થિતિમાં ધર્માસ્તિકાય અને અધર્માસ્તિકાય પણ નિમિત્તરૂપ છે. એ બાબતને લગતી યુક્તિ આ પ્રમાણે છેઃ—જેમ માછલામાં જવાનું સામર્થ્ય છે અને જવાની ઇચ્છા પણ છે; પરંતુ તે, નિમિત્તકારણરૂપ પાણી વિના ગતિ કરી શકતું નથી તેમ જડ અને ચેતનમાં જવાનું અને બેસવાનું સામર્થ્ય છે—એની ઇચ્છા પણ છે, તો પણ નિમિત્તકારણ વિના તેની ગતિ કે સ્થિતિ થઇ શકે નહિ—એ ગતિ અને સ્થિતિમાં જે ચીજ નિમિત્તરૂપ થાય છે તેનું નામ ધર્માસ્તિકાય અને અધર્માસ્તિકાય છે. આકાશ તત્ત્વ તો વસ્તુ માત્રને અવકાશ આપે છે અર્થાત્ એ પણ, અવકાશ આપવામાં નિમિત્તરૂપ છે અને એનું સ્વરૂપ પણ એ અવકાશ કે અવગાહ છે. અહીં કદાચ એમ કહેવામાં આવે કે–અવગાહ ગુણ જેમ આકાશમાં છે તેમ પુદ્ગલાદિમાં પણ છે–એથી એને, એકલા આકાશનો ધર્મ શી રીતે કહેવાય? જેમ બે આંગળીનો સંયોગ બન્ને આંગળીનો ધર્મ છે તેમ અવગાહ ગુણ આકાશમાં છે અને પુદ્ગલાદિમાં પણ છે માટે એ (અવગાહ), પણ બન્નેનો ધર્મ ગણવો જોઇએ, એ પ્રશ્નનો ઉત્તર આ પ્રમાણે છેઃ—જો કે અવગાહ ગુણ આકાશમાં અને પુદ્ગલાદિમાં–બન્નેમાં છે તો પણ આકાશમાં અવગાહ મળી શકતો હોવાથી એ (અવકાશ) પ્રધાન છે અને પુદ્ગલાદિ તો આકાશમાં અવગાહ મેળવતાં હોવાથી અપ્રધાન છે માટે આ સ્થળે પ્રધાન એવા આકાશના અવગાહ ધર્મને જ ગણવામાં આવ્યો છે અને એને (આકાશને) જ અવગાહમાં ઉપકારી ગણવામાં આવ્યું છે. એ રીતે અવગાહ આપવામાં ઉપકારી એવા આકાશની પણ સાબિતી થઇ શકે છે. જો કે આકાશ, આંખે કે બીજી કોઇ ઇંદ્રિયવડે જોઇ શકાતું નથી તો પણ ફક્ત એના અવગાહ ગુણને લીધે જ એની હયાતી માની શકાય છે. સરણાઇનો અવાજ થવામાં સરણાઇની પેઠે મનુષ્ય, એનો હાથ અને એનું મુખ એ બધાં કારણો છે, તો પણ માત્ર પ્રધાનપણાને લીધે એમાંથી નીકળતો અવાજ, સરણાઇનો જ ગણાય છે તથા જવનો અંકુરો થવામાં જવની પેઠે જમીન,

પાણી અને પવન એ બધાં કારણ છે, તો પણ માત્ર પ્રધાનપણાને લીધે એ ઊગતો અંકુરો જવનો જ ગણાય છે તેમ અવગાહ ગુણ આકાશ અને પુદ્દગલાદિ—બન્નેમાં છે તો પણ પ્રધાનપણાને લીધે એ ગુણ, આકાશનો જ ગણાય છે અને એ વડે જ એની સાબિતી થઇ શકે છે.

વૈશેષિક મતવાળાઓ એમ કહે છે કે શબ્દ, એ આકાશનો ગુણ છે અને આકાશની નિશાની પણ એ જ છે; પરંતુ તેઓનું એ કથન ખોટું છે, કારણ કે આકાશ અને શબ્દ વચ્ચે મોટો વિરોધ છે—આકાશ, રૂપ, રસ, ગંધ અને સ્પર્શ વિનાનું છે અને શબ્દ, રૂપ, રસ, ગંધ અને સ્પર્શવાળો છે, એ રીતે જે બે ચીજમાં પરસ્પર મોટો વિરોધ હોય તે કદી પણ ગુણ અને ગુણી હોઇ શકે નહિ. શબ્દનો પડઘો પડે છે અને એ પોતે પણ બીજા પુદ્દગલથી દબાઇ જાય છે માટે શબ્દમાં રૂપ, રસ, ગંધ અને સ્પર્શ હોવાં જ જોઇએ અને શબ્દ એવો છે માટે આકાશનો ગુણ હોઇ શકે નહિ.

ચીજ માત્રમાં સમયે સમયે જે વર્તવાની ક્રિયા થઇ રહી છે તે વડે જ કાળની હયાતી જાણી શકાય એવી છે. એ વર્તવાની ક્રિયા દરેક દ્રવ્ય અને પર્યાયમાં હયાતી ધરાવે છે અને એની હયાતી, કાળ સિવાય હોઇ શકતી નથી માટે એ વર્તવાની ક્રિયાની હયાતી જ કાળની હયાતીને ટેકો આપે છે. લોકમાં પણ કેટલાક કાળવાચક શબ્દો સુપ્રસિદ્ધ છે, જેમ કે, **युगपत, अयुगपत्, क्षिप्रम्, चिरम्, चिरेण, परम्, अपरम्, वर्त्स्यति, वृत्तम्, वर्तते, ह्यः, श्वः, अद्य, संप्रति, परुत्, परारि, नक्तम्, दिवा, ऐषमः, प्रातः, सायम्,** ઇત્યાદિ. એથી પણ પદાર્થમાં થતા પરિણામનો હેતુભૂત કાળ લોકપ્રસિદ્ધ હોવાથી એની હયાતીમાં શી રીતે શંકા થઇ શકે? જો કોઇ કાળ નામનું તત્ત્વ જ ન હોય તો લોકપ્રસિદ્ધ એ એ શબ્દોનો શો અર્થ થાય? ખરી રીતે તો એ કાળસૂચક શબ્દો જ કાળની સાબિતી માટે પૂરતા છે. વળી, એક સરખી જાતિવાળા

વૃક્ષ વિગેરેમાં જે એક જ વખતે ઋતુ અને સમયને લીધે વિચિત્ર ફેરફાર થતો જણાય છે એ પણ કાળતત્ત્વની નિયામકતા વિના બની શકે એવું નથી, તથા 'ઘડો ફુટયો, ફુટે છે અને ફુટશે,' એ ત્રણે કાળના ત્રણે જુદા જુદા વ્યવહારો કાળતત્ત્વ સિવાય કેમ થઇ શકે ? અને 'આની ઉમર મોટી છે અને આની નાની છે' એ પણ કાળની હયાતી સિવાય કેમ બની શકે ? માટે એ બધાં કારણોને લીધે કાળની હયાતી માનવી સાવ સુગમ અને શંકા વિનાની થઇ ગઇ છે.

પુદ્ગલોમાંનો કેટલોક ભાગ પ્રત્યક્ષરૂપ છે, કેટલાકની હયાતી અનુમાનવડે જાણી શકાય એવી છે અને એની હયાતી વિષે આગમમાં પણ જણાવેલું છે. આ બધાં ઘડો, સાદડી, પાટલો, ગાડું અને રેંટિયો વિગેરે સ્થૂલ પુદ્ગલમય પદાર્થો પ્રત્યક્ષરૂપ છે. જે જે પુદ્ગલો ઝીણાં અને અતિઝીણાં છે તેની સાબિતી અનુમાનવડે થઇ શકે છેઃ—ઝીણી ઝીણી રજ કે કણીઓ સિવાય મોટી ચીજો બની શકતી નથી માટે એ મોટી મોટી વસ્તુઓ જ બે પરમાણુના ઝુમખા જેવા ઝીણા અને પરમાણુ જેવા અતિઝીણા પદાર્થોની હયાતીને સાબિત કરવાને બસ છે. અને શાસ્ત્રમાં પણ લખ્યું છે કે, "પુદ્ગલાસ્તિકાય છે" એ પ્રકારે પુદ્ગલાસ્તિકાયની હયાતિમાં કોઇ પ્રકારનો વાંધો ઉઠી શકતો નથી. વૈશેષિકો કહે છે કે—પૃથ્વીના, પાણીના, તેજના અને વાયુના—એ ચારેના બધા પરમાણુઓ જુદા જુદા છે અર્થાત્ એ ચારેના પરમાણુઓમાં જુદા જુદા ગુણો રહેલા છે, પરંતુ જૈન સિદ્ધાંત એ હકીકતને સાચી માનતો નથી. એ તો એમ જણાવે છે કે—પરમાણુ માત્ર એક સરખા છે એટલે દરેક પરમાણુમાં એક સરખા ગુણો રહેલા છે—જે ગુણો પૃથ્વીના પરમાણુમાં છે એ જ ગુણો વાયુના પરમાણુમાં પણ છે અર્થાત્ જૈન સિદ્ધાંત પ્રમાણે વૈશેષિકોની પેઠે કાંઇ પરમાણુના જુદા જુદા પ્રકાર નથી. પરમાણુઓમાં જે કાંઇ જુદાઇ જણાય છે એ કાંઇ એના જુદા જુદા પ્રકારને લીધે નથી, પરંતુ એ તો એમાં થતા ફેરફારને લીધે છે

માટે જુદા જુદા ફેરફારવાળા પરમાણુઓને જુદી જુદી જાતના માનવા કરતાં જુદા જુદા ફેરફારવાળા માનવા એ જ બરાબર છે. જેમકે—હિંગ અને મીઠું એ બન્ને પૃથ્વીના પરમાણુઓથી બનેલાં છે અને એ બન્નેનું જ્ઞાન સ્પર્શન, નેત્ર, જીભ અને નાસિકાથી થઇ શકે છે. હવે જ્યારે એ બન્નેને પાણીમાં નાખવામાં આવે છે ત્યારે એનું જ્ઞાન નેત્ર અને સ્પર્શ-નથી થઇ શકતું નથી, પરંતુ ફક્ત જીભ અને નાસિકાથી જ થઇ શકે છે. એ પરમાણુઓમાં જે આ જાતનો ફેરફાર થએલો છે તે કાંઇ તેઓની જુદી જુદી જાતને લીધે નહિ પરંતુ તેઓને થએલા એક જાતના સંસ-ર્ગથી થએલો છે. અર્થાત્ જે હિંગ અને મીઠું પાણીમાં નહોતું નાખ્યું તેના અને જે હિંગ અને મીઠું પાણીમાં નાખ્યું છે તેના પરમાણુઓ કાંઇ જુદી જુદી બે જાતના નથી—તે બન્નેના પરમાણુઓ એક જ જાતના છે છતાં માત્ર સંસર્ગને લીધે એમાં એવો વિચિત્ર ફેરફાર જોવામાં આવે છે. એ જ પ્રકારે પૃથ્વી, પાણી, તેજ અને વાયુ એ બધાનાં પરમાણુઓ એક સરખા છે છતાં ફક્ત સંસર્ગને લીધે જ એમાં વિચિત્ર ફેરફારો જણાયા કરે છે અને એ બધા દરેક ઇંદ્રિયથી જાણી શકાતા નથી એથી કાંઇ એ બધાને જુદી જુદી જાતના પરમાણુઓ માનવા તે કોઇ રીતે યુક્તિયુક્ત નથી. આગળ ઉપર જણાવાઇ ગયું છે કે શબ્દ પણ પુદ્ગલ-નો જ ગુણ છે, તે વાતને વીગતથી સમજવા માટે નીચેની યુક્તિઓ પૂરતી છેઃ—

શબ્દ અને આકાશ વચ્ચે અનેક પ્રકારના વિરોધો હોવાથી તે બન્નેનો કોઇ પ્રકારે ગુણ—ગુણી ભાવ ઘટી શકતો નથીઃ—શબ્દ, છાતી, કંઠ, માથું, જીભનું મૂળ, દાંત, નાસિકા, ઓઠ અને તાળવું—એ એ ઠેકાણેથી પેદા થાય છે અને પેદા થતી વખતે ઢોલ તથા ઝાલર વિગેરેને કંપાવે છે માટે મૂર્તિવાળો એટલે આકારવાળો છે અને આકાશ તો આકાર વિનાનું છે અને કયાંયથી પેદા થાય તેવું નથી—નિત્ય છે.

શબ્દ, મનુષ્યના કાનને બહેરા કરી શકે છે અને આકાશ તો એ કાંઇ કરી શકતું નથી. વળી—શબ્દ, ફેંક્યા પછી ક્યાંય અથડાએલા પત્થરની પેઠે પાછો પડે એવો છે, શબ્દ, તડકાંની પેઠે જ્યાં ત્યાં જઇ શકે એવો છે, શબ્દ અગરના ધૂપની પેઠે પહોળો થઇ શકે એવો છે એટલે ફેલાઇ શકે એવો છે, શબ્દ, તૃણ અને પાંદડાની પેઠે વાયુવડે લઇ જઇ શકાય એવો છે, શબ્દ, દીવાની પેઠે બધી દિશાઓમાં ફેલાઇ શકે એવો છે, શબ્દ, બીજા કોઇ મોટા શબ્દની હાજરીમાં સૂર્યની હાજરીમાં તારાઓની પેઠે દબાઇ જાય એવો છે અને શબ્દ, કોઇ નાના (ઝીણા) શબ્દને, સૂર્ય જેમ તારાઓને ઢાંકી દે તેમ ઢાંકી દે એવો છે; આ બધાં કારણોથી શબ્દ, આકાશનો ગુણ હોઇ શકતો નથી. આકાશ અરૂપી હોવાથી તેનો ગુણ પણ અરૂપી જ હોવો જોઇએ–એ રીતે જો શબ્દ અરૂપી હોય તો ઉપર પ્રમાણે જે જે સ્થિતિઓ શબ્દ સંબંધે જણાવી છે તે કોઇ પ્રકારે ઘટી શકે એમ નથી અને એ બધી સ્થિતિઓ સૌ કોઇને પ્રત્યક્ષરૂપ હોવાથી ખોટી પણ કહી શકાય એમ નથી—એ પ્રકારે શબ્દ, પુદ્ગલનો જ ગુણ છે, એમાં હવે જરા પણ વાંધો રાખવા જેવું નથી.

હવે કદાચ એમ કહેવામાં આવે કે શંખમાં અને શંખ ફુટી ગયા પછી તેના ટુકડાઓમાં જેમ આપણે રૂપને જોઇ શકીએ છીએ તેમ શબ્દમાં પણ આપણે રૂપને કેમ જોઇ શકતા નથી? એનો ઉત્તર એટલો જ છે કે–શબ્દમાં રહેલું રૂપ અતિઝીણું છે એથી આપણી આંખે એ જોઇ શકાય એવું નથી. જેમ દીવો બુઝાઇ ગયા પછી એની શિખાના રૂપને અને પુદ્ગલરૂપ ગંધના પરમાણુના રૂપને આપણે જોઇ શકતા નથી તેમ શબ્દના રૂપની અત્યંત ઝીણવટ હોવાથી તે પણ આપણાથી જોઇ શકાતું નથી. એ રીતે સર્વ પ્રકારે શબ્દનું પુદ્ગલપણું સાબિત થઇ ચૂક્યું છે. હવે અંધકાર અને છાંયો એ પણ પુદ્ગલરૂપ હોવાથી એનું પુદ્ગલપણું આ પ્રમાણે સાબિત કરવાનું છે:—જેમ ભીંત પુદ્ગલરૂપ છે માટે

જ આંખમાં રહેલી જોવાની શક્તિને આડે આવી શકે છે તેમ અંધકાર પણ આંખમાં રહેલી જોવાની શક્તિને આડો આવતો હોવાથી પુદ્ગલરૂપ છે. વળી, જેમ કપડું પુદ્ગલરૂપ છે માટે જ કોઇ પણ ચીજને ઢાંકી શકે છે તેમ અંધકાર પણ ચીજ માત્રને ઢાંકી દેતો હોવાથી પુદ્ગલરૂપ છે—એ રીતે એના પુદ્ગલપણામાં કશો વાંધો કે સંદેહ રહેતો જણાતો નથી. તથા જેમ ઠંડો વાયુ પુદ્ગલરૂપ છે માટે જ આપણને ઠંડક આપી ખુશી કરે છે તેમ છાંયો પણ આપણને ઠંડક આપી ખુશી કરતો હોવાથી પુદ્ગલરૂપ છે—એ યુક્તિથી છાંયાનું પણ પુદ્ગલપણું સાબિત થઇ શકે છે.

જેમ છાંયો અને અંધારું પુદ્ગલરૂપ છે તેમ ચીજમાત્રનો પડછાયો કે પ્રતિબિંબ પણ પુદ્ગલરૂપ છે; કારણ કે—એ પડછાયો વા પ્રતિબિંબ ઘડા વિગેરેની પેઠે આકારવાળાં છે. હવે કદાચ એમ કહેવામાં આવે કે જો આરિસામાં પડતું પ્રતિબિંબ પણ પુદ્ગલરૂપ હોય તો તે પુદ્ગલો (પ્રતિબિંબનાં પરમાણુઓ), એવા કઠણ આરિસાને ભેદીને એની સોંસરા શી રીતે જઇ શકે? એનો ઉત્તર આ પ્રમાણે છેઃ—જેમ કઠણ એવી શિલામાં પાણીનાં પુદ્ગલો પેસી જાય છે, કઠણ એવા લોઢામાં અગ્નિનાં પુદ્ગલો પેસી જાય છે અને કઠણ એવા શરીરમાં પાણીનાં પુદ્ગલો પેસી જાય છે તેમ એ કઠણ એવા આરિસામાં પણ પ્રતિબિંબનાં પુદ્ગલો પેસી જાય છે—શિલામાંથી પાણી ઝરતું હોવાથી, લોઢાનો ગોળો ઉનો લાગતો હોવાથી અને શરીરમાંથી પરસેવો નીકળતો હોવાથી શિલામાં પાણીનાં, લોઢામાં અગ્નિનાં અને શરીરમાં પણ પાણીનાં પુદ્ગલોની હયાતી હોવી વિવાદ વિનાની છે તેમ આરિસામાં પણ આપણું પ્રતિબિંબ જણાતું હોવાથી એ પ્રતિબિંબ, પુદ્ગલરૂપ હોય તો જ ઘટી શકે એવું છે. આતપ એટલે તડકો તો પુદ્ગલરૂપ છે, એમાં કોઇના પણ બે મત નથી; કારણ કે એ તડકો, અગ્નિની પેઠે આપણને તપાવે છે, સંતાપે છે અને ઉનો પણ લાગે છે. ચંદ્ર અને સૂર્ય વિગેરેનો પ્રકાશ પણ પુદ્ગલરૂપ છે; કારણ કે એ પ્રકાશ

ઠંડા પાણીની પેઠે આપણને આનંદ આપે છે અને અગ્નિની પેઠે ઉનો પણ રહે છે તથા જેમ પ્રકાશ આપનારા દીવાનો પ્રકાશ પુદ્ગલરૂપ હોય છે તેમ પ્રકાશ આપનારા ચંદ્ર અને સૂર્યનો પ્રકાશ પણ પુદ્ગલરૂપ હોય એ બરાબર બંધબેસતું છે. પદ્મરાગ વિગેરે મણિઓનો પ્રકાશ અનુષ્ણાશીત એટલે ઉનો પણ નહિ અને ઠંડો પણ નહિ એવો છે. આ પ્રકારે અંધારું, છાંયો અને પ્રકાશ એ બધાં પણ પુદ્ગલરૂપ સાબિત થઇ ચૂક્યાં છે અને સાથે જૈનદર્શનમાં માનેલા અજીવતત્ત્વની વ્યાખ્યા પણ અહીં જ સમાપ્ત થઇ જાય છે.

ઇતિ અજીવવાદ.

પુણ્ય

કર્મનાં સત્ પુદ્ગલોનું નામ 'પુણ્ય' છે.

શુભ કર્મનાં પુદ્ગલોને પુણ્ય કહેવામાં આવે છે. જે કર્મનાં પુદ્ગલો તીર્થંકરપણું અને સ્વર્ગ વિગેરેને મેળવવામાં નિમિત્તરૂપ થાય છે તે પુદ્ગલોને શુભ કર્મનાં પુદ્ગલો કહેવામાં આવે છે. એ કર્મનાં પુદ્ગલો જીવને ચોંટેલાં હોય છે અને એનું બીજું નામ કર્મની વર્ગણા (કર્મ-વર્ગણા) પણ છે.

પાપ અને આસ્રવ

પુણ્યથી વિપરીત પ્રકારનાં પુદ્ગલોને પાપ–પુદ્ગલો કહેવામાં આવે છે. મિથ્યાત્વ, વિષયાસક્તિ, પ્રમાદ અને કષાય વિગેરે એ પાપ–બંધનાં કારણો છે અને એ જ બંધનાં કારણોને જૈન-શાસનમાં 'આસ્રવ'નું નામ આપેલું છે.

પાપના પુદ્ગલોને અશુભ કર્મનાં પુદ્ગલો કહેવામાં આવે છે;

કારણુ કે–એ પુદ્ગલો નરક વિગેરે અશુભ ફળનાં કારણો છે–એ પાપ-પુદ્ગલો પણ જીવની સાથે જ ચોંટેલાં હોય છે.

પુણ્ય અને પાપની હયાતી માનવામાં જે ઘણા મતભેદો છે તે બધાનો અહીં નિવેડો કરવાનો હોવાથી, બંધતત્ત્વના પેટામાં આવી જાય છે તો પણ પુણ્ય અને પાપને અહીં ખાસ જુદાં જણાવ્યાં છે. તે વિષે જે જે મતભેદો છે તે આ પ્રમાણે છેઃ—

કેટલાક કહે છે કે–પાપ તત્ત્વ નથી, પણ એકલું પુણ્ય જ છે. કેટલાક કહે છે કે–પુણ્ય તત્ત્વ નથી, પણ એકલું પાપ જ છે. બીજાઓ તો કહે છે કે–પુણ્ય અને પાપ એ બે જુદાં જુદાં તત્ત્વ નથી, પણ 'પુણ્ય–પાપ' નામનું સાધારણ એક જ તત્ત્વ છે, એ એક જ તત્ત્વમાં પુણ્ય અને પાપનું મિશ્રણ થએલું છે અને એ જ તત્ત્વ સુખ અને દુઃખવડે મિશ્રિત થએલા ફળનું કારણ બને છે.

વળી, બીજા કેટલાક કહે છે કે, ઠામુંકું કર્મ—તત્ત્વ જ નથી, જે આ બધો સંસારનો પ્રપંચ ચાલી રહ્યો છે તે તો સ્વભાવે કરીને ચાલે છે—ચાલ્યા કરે છે.

એ બધાં ઉપર જણાવેલાં મતો બરાબર નથી, એનું કારણુ આ પ્રમાણે છેઃ—પુણ્ય અને પાપ એ બન્ને તદ્દન જુદાં જુદાં એટલે પરસ્પર સંબંધ વિનાનાં સ્વતંત્ર તત્ત્વો છે; કારણ કે એ બન્નેનાં ફળો તદ્દન જુદાંજુદાં અને પરસ્પર સંબંધ વિનાનાં અનુભવાય છે—પુણ્યનું ફળ સુખ છે અને પાપનું ફળ દુઃખ છે. પ્રત્યેક પ્રાણી એ સુખ અને દુઃખને તદ્દન જુદાં જુદાં જ અનુભવે છે, પણ પરસ્પર એક બીજામાં મળેલાં એ સુખ અને દુઃખ અનુભવાતાં નથી. જેમ જુદાં જુદાં અને સ્વતંત્ર ફળોને જોઇને એ ફળનાં જુદાં જુદાં ઝાડો હોવાની અટકળ કરી શકાય છે તેમ સુખ અને દુઃખનો જુદો જુદો અને સ્વતંત્ર અનુભવ થતો હોવાથી એ બે ફળનાં પણ બે જુદાં જુદાં અને સ્વતંત્ર કારણો કે હેતુઓ હોવા

જોઇએ એ અટકળ પણ થઇ શકે છે અને એ અટકળ કોઇ જાતના વાંધા વિનાની અને સાચી હોવાથી એ વડે પુણ્ય અને પાપ નામનાં બે જુદાં જુદાં અને સ્વતંત્ર તત્ત્વોની સ્થાપના પણ થઇ શકે છે અને આ જ એક યુક્તિથી ઉપરનાં બધાં મતો ખોટાં ઠરી શકે છે.

હવે જે લોકો કર્મને માનતા નથી એવા નાસ્તિકો અને વેદાંતીઓ છે, તે આ પ્રમાણે કહે છેઃ—

" પુણ્ય અને પાપ એ બન્ને ખપુષ્પ જેવાં છે, પરંતુ એ કોઇ વાસ્તવિક તત્ત્વ નથી એથી એ બન્નેનાં ફળરૂપ—સ્વર્ગ અને નરક તો ક્યાંથી જ હોય ? " તેઓના આ કથનનું જુઠાણું આ પ્રમાણે છેઃ—

જો પુણ્ય અને પાપ એ બન્ને ખપુષ્પ જેવાં જ હોય અને કોઇ ખાસ તત્ત્વરૂપ ન હોય તો સંસારમાં જે સુખ અને દુઃખ થયાં કરે છે એની ઉત્પત્તિ શી રીતે થશે ? તમારા માનવા પ્રમાણે તો સુખ અને દુઃખ કદી કોઇને પણ ન થવાં જોઇએ; કારણ કે–કારણ વિના કોઇ કામ થઇ શકતું નથી. પરંતુ તમારું એ જાતનું માનવું તદ્દન વિરુદ્ધ જણાય છે; કારણ કે સંસારનો પ્રત્યેક પ્રાણી, ક્ષણે ક્ષણે સુખ અને દુઃખનો અનુભવ કર્યા કરે છે. જુઓ તો જણાશે કે–મનુષ્ય તરીકેનો સરખો હક્ક હોવા છતાં–ભોગવતાં છતાં–એક મનુષ્ય શેઠાઇ કરે છે, એક મનુષ્ય ગુલામી કરે છે, એક મનુષ્ય લાખોને પાળે છે, એક મનુષ્ય પોતાનું પેટ પણ ભરી શકતો નથી અને કેટલાક દેવોની પેઠે નિરંતર મોજ જ કર્યા કરે છે ત્યારે કેટલાક નારકોની પેઠે દુઃખ ભોગવીને ત્રાહી ત્રાહી પોકાર કરી રહ્યા છે–એ પ્રકારે સુખ અને દુઃખનો અનુભવ સૌ કોઇને થતો હોવાથી તેનાં કારણરૂપ પુણ્ય અને પાપ તત્ત્વનો સ્વીકાર જરૂર કરવો જોઇએ અને એનો(એ બન્ને તત્ત્વનો)સ્વીકાર કર્યા પછી એના ફળરૂપ સ્વર્ગ અને નરકને પણ માનવાં જોઇએ.

જેમ અંકુરા બીજ સિવાય થઇ શકતા નથી તેમ સુખ, પુણ્ય

સિવાય અને દુઃખ, પાપ સિવાય થઇ શકતું નથી માટે એ બન્ને તત્ત્વો-ને—પુણ્ય અને પાપ તત્ત્વને—જરૂર માનવાં જોઇએ.

હવે કદાચ એમ કહેવામાં આવે કે-જેમ ઘડો, ચરખો અને સાડલો વિગેરે આકારવાળી ચીજો આત્મામાં થતા અને આકાર વિનાના જ્ઞાનનું કારણ થાય છે તેમ સ્ત્રી, ચંદન અને માળા વિગેરે સારી સારી સ્થૂલ ચીજોને અમૂર્ત એવા સુખનું કારણ માનવી અને ઝેર, કાંટા તથા સર્પ વિગેરે નઠારી નઠારી સ્થૂલ ચીજોને અમૂર્ત એવા દુઃખનું કારણ માનવી એ વ્યાજબી છે; પરંતુ એ પ્રત્યક્ષરૂપ ચીજોને મૂકીને પરોક્ષરૂપ પુણ્ય અને પાપને સુખનું તથા દુઃખનું કારણ કલ્પવાં એ કોઇ રીતે યુક્તિયુક્ત જણાતું નથી; પરંતુ તેઓનું આ કથન પણ ખોટું છે અને તે આ રીતે છેઃ—જે એક ચીજ એક જણને વિશેષ સુખ કે દુઃખ આપે છે તે જ ચીજ બીજા જણને ઓછું સુખ કે દુઃખ આપે છે અને જે એક ચીજ એક મનુષ્યને સુખનું કારણ થાય છે તે જ ચીજ બીજા મનુષ્યને દુઃખનું કારણ થાય છે—દૂધપાક ખાનારો એક મનુષ્ય આનંદ ભોગવે છે ત્યારે બીજો મનુષ્ય એનો એ જ દૂધપાક ખાઇને દુઃખ ભોગવે છે—રોગી થાય છે. હવે જો તમારા કહેવા પ્રમાણે સ્થૂલ વસ્તુઓ પોતે જ સુખ અને દુઃખનું કારણ થતી હોત તો એક જ ચીજ એકને સુખનું અને બીજાને દુઃખનું કારણ શી રીતે થાય? માટે એ જાતના સુખ અને દુઃખનો અનુભવ થવાનું કોઇ બીજું જ કારણ હોવું જોઇએ—જે પરોક્ષ છે અને આ નજરે જણાતા સ્થૂલ પદાર્થોના જેવું સ્થૂલ નથી. જો એ જાતના એટલે એક જ ચીજથી થતા સુખ અને દુઃખના અનુભવનું કાંઇ પણ કારણ જ ન હોય તો કાં તો એવો અનુભવ જ ન થવો જોઇએ અથવા એવો અનુભવ રોજ થવો જોઇએ; કારણ કે જે વસ્તુનું કે પ્રવૃત્તિનું કાંઇ પણ કારણ ન હોય તે કાં તો ન જ થવી જોઇએ—વા રોજ થવી જોઇએ—એવો અકારણ-વાદનો નિયમ છે. પરંતુ અહીં તો એવું થતું જણાતું નથી માટે જરૂર એ

સુખાદિના અનુભવના કારણને માનવું પડશે અને જે એ કારણરૂપે ઠરશે તે પુણ્ય અને પાપ સિવાય બીજું હોઇ શકશે નહિ. *શાસ્ત્રમાં કહ્યું છે કે "સામગ્રીની સરખાઇ હોવા છતાં જે તેના ફળમાં વિશેષતા જણાય છે અર્થાત્ જે સામગ્રી કોઇને વધારે અને કોઇને ઓછું સુખ દુઃખ પેદા કરે છે અથવા જે એક સામગ્રી એકને સુખી કરે છે અને તે જ સામગ્રી બીજાને દુઃખી કરે છે તે બધું કોઇ ખાસ કારણ સિવાય હોઇ શકે નહિ. હે ગૌતમ! જેમ કારણ સિવાય ઘડો થઇ શકતો નથી તેમ કોઇ પણ કારણ સિવાય ઉપર જણાવેલો વિચિત્ર અનુભવ થઇ શકતો નથી; માટે એ અનુભવનું કાંઇ ખાસ કારણ હોવું જોઇએ અને જે કારણ છે તે જ કર્મ છે."

વળી, પુણ્ય અને પાપની સાબિતી બીજી રીતે આ પ્રમાણે પણ થાય છેઃ—આ વાત તો સૌ કોઇની જાણમાં છે કે સંસારમાં થતી દરેક પ્રવૃત્તિ ફળવાળી જણાય છે—જેમ ખેડ કરવાનું ફળ (ચોખા વિગેરે) ખેડૂતને મળે છે તેમ દાન વિગેરે સારી ક્રિયા કરવાનું અને હિંસા વિગેરે નઠારી ક્રિયા કરવાનું ફળ તેના દરેક કરનારને મળવું જોઇએ. અને જે એ ફળ મળે છે તે જ પુણ્ય અને પાપ સિવાય બીજું કાંઇ હોઇ શકતું નથી; માટે એ યુક્તિથી પણ પુણ્ય અને પાપની હયાતી ઠરી શકે છે.

હવે કદાચ એમ કહેવામાં આવે કે, જેમ ખેડનું ફળ ચોખા વિગેરે પ્રત્યક્ષરૂપ છે તેમ દાન વિગેરે સારી ક્રિયાનું ફળ લોકમાં દાતારની કીર્તિ અને પ્રશંસા છે અને હિંસા વિગેરે નઠારી ક્રિયાનું ફળ માંસ-ભક્ષણ અને તૃપ્તિ છે—એમ માનવું અર્થાત્ એ બન્ને ક્રિયાનાં પુણ્ય અને પાપ જેવાં પરોક્ષ ફળો ન કલ્પતાં ઉપર જણાવેલાં પ્રત્યક્ષ ફળો જ કલ્પવાં એ વધારે યુક્તિ-સંગત છે. વળી લોક-સમૂહ પણ એવી જ પ્રવૃત્તિ

---

* જુઓ વિશેષાવશ્યક ભાષ્ય-ગણધરવાદ—ગાથા—૧૬૧૩ (પૃ૦ ૬૮૯—૫૦ ગ્રં૦):—અનુ૦

કરતો જણાય છે કે જેનું ફળ નજરોનજર મળતું હોય અર્થાત્ દાન વિગેરે દેવાની જેવો ઉધાર ધંધો કરનારા ઘણા ઓછા માણસો છે માટે ખેડ વિગેરે પ્રવૃત્તિની જેવું દાન વિગેરે ક્રિયાનું ફળ પણ પ્રત્યક્ષ જ છે અને એમ માનવું જ લોક—સમૂહને માન્ય પણ છે. જૈન સિદ્ધાંતની દૃષ્ટિએ તો ઉપરનું કથન તદ્દન ખોટું જણાય છે અને એ આ રીતે છેઃ—તમારા કહેવા પ્રમાણે ખેડ અને વેપાર વિગેરે હિંસારૂપ ક્રિયા કરનારા ઘણા માણસો છે અને સ્વાર્થ ત્યાગ કરવાપૂર્વક દાન વિગેરે પવિત્ર ક્રિયા કરનારા ઘણા થોડા માણસો છે એ ઉપરથી જ એમ સાબિત થઇ શકે છે કે—એ હિંસારૂપ ક્રિયાનું ફળ, દુઃખનું કારણ પાપ છે; કારણ કે સંસારમાં સરવાળે સુખી કરતાં દુઃખી આત્માઓ ઘણા વધારે છે અને એ બધા અનેક પ્રકારની હિંસામય ક્રિયાઓ કરી રહ્યા છે. જો હવે તમારી માન્યતા મુજબ એ હિંસામય પ્રવૃત્તિનું ફળ પાપ ન હોય અને સંસારમાં મળતું જ કાંઇ પ્રત્યક્ષ ફળ હોય તો એ બધા પાપરહિત હોવાથી મરતાં જ સીધા મુક્તિ ભણી જવા જોઇએ અને ત્યાંથી કદી પણ પાછા ન ફરવા જોઈએ. જો આમ થાય તો સંસારનો ૧૫ આની ભાગ એ જાતનો હોવાથી શીઘ્ર મુક્તિ મેળવી શકે અને પછી સંસારમાં ઘણા જ થોડા એટલે કે જેઓ સુખી સુખી છે તેઓ જ આપણી નજરે આવી શકે એથી ‘સંસારમાં અનંત જીવો છે,’ એવી હકીકત ખોટી થવી જોઇએ અને એક પણ દુ;ખી આપણી નજરે ન દેખાવો જોઇએ; પરંતુ એમ તો કાંઇ જણાતું નથી એટલે સંસારમાં જોતાં માલૂમ પડે છે કે સુખિયા કરતાં દુઃખિયા અનેકગણા વધારે છે અને સુખિયાં તો ઘણા થોડા છે. સંસારની આ જાતની દશા ઉપરથી તો ઊલટું એમ ચોક્કસ થઇ શકે છે કે જે આ દુઃખિયા લોકો જણાય છે તેઓ જ પૂર્વજન્મમાં કરેલી હિંસામય પ્રવૃત્તિઓના ફળરૂપ છે અને એ જ લોકો પાપની હયાતી જણાવવાને પૂરતા છે અને જે આ ઘણા થોડા સુખિયા લોકો જણાય છે તેઓ પૂર્વ જન્મે કરેલી દાન વિગેરે શુભ પ્રવૃત્તિઓના

ફળરૂપ છે અને એઓની ઓછી સંખ્યા જ પુણ્યની હયાતી માટે બસ છે. હવે કદાચ એમ કહેવામાં આવે કે દાનાદિક શુભ ક્રિયાનું દુઃખ અને હિંસાદિક અશુભ ક્રિયાનું ફળ સુખ–એવું વિપરીત બંધારણ શા માટે ન હોય? એનો ઉત્તર આ પ્રમાણે છેઃ—જો એવું વિપરીત બંધારણ સાચું હોત તો સંસારમાં દુઃખિયા ઘણા ઓછા દેખાવા જોઈએ અને બધે ઠેકાણે સુખિયા સુખિયા જ દેખાવા જોઈએ; કારણ કે દાનાદિક ક્રિયા કરનારા ઘણા ઓછા છે ત્યારે હિંસાદિક ક્રિયા કરનારા એનાથી અનેકગણા વધારે છે–આમ હોવાથી એ જાતનું વિપરીત બંધારણ સાચું હોઈ શકતું નથી. વળી પુણ્ય અને પાપની સાબિતી માટે આ એક બીજી પણ યુક્તિ છેઃ—સૌ જીવો સરખા છે તો પણ એકનું શરીર સુંદર, સુડોળ, દેખાવડું, પાંચે ઈંદ્રિયોથી પરિપૂર્ણ અને નિરોગી હોય છે ત્યારે બીજાનું શરીર કદ્રૂપું, બેડોળ, કોઈને ન ગમે એવું, ખોડવાળું અને રોગી હોય છે. કોઈ મનુષ્ય છે તો કોઈ પશુ છે—આ જાતની વિચિત્રતા જીવોમાં કારણ સિવાય ઘટી શકતી નથી. અને એ વિચિત્રતાનું જે કારણ છે તે જ પુણ્ય અને પાપ છે. કદાચ એમ કહેવામાં આવે કે, "બાપ તેવા બેટા અને વડ તેવા ટેટા" એ જાતના લૌકિક ન્યાયથી એ વિચિત્રતાનું કારણ મા બાપ જ હોઈ શકે છે, પરંતુ પરોક્ષ એવું પુણ્ય અને પાપ હોઈ શકતું નથી. એનો ઉત્તર આ પ્રમાણે છેઃ—જો એ વિચિત્રતાનું કારણ મા બાપ જ હોઈ શકતાં હોય તો આંધળા માબાપની દેખતી પ્રજા અને દેખતા માબાપની આંધળી પ્રજા, કદ્રૂપા માબાપની સુડોળ પ્રજા અને સુડોળ માબાપની બેડોળ પ્રજા—એ જાતની વિચિત્રતા થવાનું શું કારણ? અથવા એક જ બાપના બે પુત્રોમાં એક ચતુર અને બીજો મૂર્ખ, એક સુડોળ અને બીજો બેડોળ, એક ખોડ વિનાનો અને બીજો ખોડવાળો—ઇત્યાદિ વિચિત્રતા થવાનું શું કારણ? બરાબર વિચાર કરી જોતાં જાણી શકાય છે કે એ વિચિત્રતાનું કારણ માબાપ તો હોઈ શકતાં નથી; પરંતુ જીવનાં પોતપોતાનાં કર્મ–એટલે પુણ્ય અને પાપ—હોઈ શકે છે—શરી-

રનાં સૌંદર્ય વિગેરેનું કારણ પુણ્ય છે અને શરીરનાં બેડોળપણું વિગેરેનું કારણ પાપ છે અર્થાત્ આ યુક્તિથી પણ પુણ્ય અને પાપની હયાતી સાબિત થઇ શકે છે. અથવા છેવટે અમે એમ કહીએ છીએ કે–સર્વજ્ઞ પુરુષે એ બે તત્ત્વની એટલે પુણ્ય અને પાપની હયાતી કહી છે; માટે દરેક મુમુક્ષુએ એના કહ્યા પ્રમાણે માનવું જોઇએ. આ વિષે અહીં લખ્યા કરતાં પણ વિશેષ ચર્ચા થઇ શકે એમ છે; પરંતુ લંબાણના ભયથી એને અહીં લખી નથી. જે ભાઇને એ વિશેષ ચર્ચાનો રસ હોય તેને **વિશેષાવશ્યકની** ટીકા જોવાની ભલામણ છે,

હવે અહીં આસ્રવતત્ત્વનું સ્વરૂપ આ પ્રમાણે કહેવામાં આવે છે:— ‘ આસ્રવ ’ શબ્દનો અર્થ આ પ્રમાણે છે:—જેમ કુંડામાંથી પાણી ચૂએ છે તેમ જેમાંથી કર્મો ચૂએ છે તેનું નામ આસ્રવ છે. જે જે કારણોથી કર્મો ચૂએ છે તેનાં નામ આ પ્રમાણે છે:–મિથ્યાત્વ, અવિરતિ, પ્રમાદ, કષાય અને યોગ. સાચા દેવ, સાચા ગુરુ અને સાચો ધર્મ એ ત્રણેને સાચા ન માની ખોટા માનવાનું નામ મિથ્યાત્વ છે. હિંસા વિગેરે અશુભ ક્રિયાની પ્રવૃત્તિઓથી ન અટકવું–એનું નામ અવિરતિ છે. વિષયોને સેવવા અને મદ્ય પીવું–એનું નામ પ્રમાદ છે. ક્રોધ, માન, માયા અને લોભ એ ચારેનો સંગ કરવો એનું નામ કષાય છે. મન, વચન અને તનની પ્રવૃત્તિ કરવી એનું નામ યોગ છે. ઉપર જણાવેલાં મિથ્યાત્વ વિગેરે પાંચ કર્મબંધનાં (–જે વડે જ્ઞાન ન થાય વા ઓછું થાય એવા જ્ઞાનાવરણીય વિગેરે કર્મના બંધનાં) કારણો છે અને એ બંધનાં કારણોને જ જૈનશાસનમાં આસ્રવ કહે છે, અર્થાત્ મિથ્યાત્વ, અવિરતિ, પ્રમાદ અને કષાયની સાથે સંબંધ ધરાવતી તન, મન અને વચનની પ્રવૃત્તિઓ જ શુભ અને અશુભ કર્મનું કારણ હોવાથી આસ્રવરૂપ છે. આસ્રવ કર્મબંધનો હેતુ છે માટે પહેલાં હેતુ અને પછી કાર્ય રહેવું જોઇએ અર્થાત્ પહેલાં આસ્રવ અને પછી કર્મબંધ–એ પ્રમાણે એ બેની હયાતી હોવી

જોઇએ, પરંતુ એમ માનતાં આ હરકત આવે છે કે–ક્યાંય બંધ સિવાય આસ્રવ રહી શકતો જ નથી—થઇ શકતો જ નથી માટે પહેલાં કર્મ-બંધ અને પછી આસ્રવ—એ રીતે માનવું પડશે અને એમ માનવામાં પણ આસ્રવ કર્મબંધનો હેતુ કહ્યો છે, તે ગેરવ્યાજબી ઠરશે; કારણ કે કદી પણ પહેલાં કાર્ય અને પછી હેતુ એવો કાર્ય–કારણનો ક્રમ હોઇ શકતો નથી, માટે આસ્રવ અને કર્મબંધ એ બેનાં સ્થાન શી રીતે ગોઠવવાં ? એ પ્રશ્નનો ઉત્તર આ પ્રમાણે છેઃ–જેમ બીજ અને વૃક્ષ એ બેમાં પહેલું કયું અને પછી કયું એનો આરો આવે તેમ નથી, પરંતુ એનો પ્રવાહ વહ્યા કરે છે તેમ આસ્રવ અને બંધમાં પણ પહેલું કયું અને પછી કયું એનો આરો આવવાનો નથી. એ તો પ્રવાહે નિરંતર ચાલ્યા જ કરે છે–એટલું ખરું કે વર્તમાનકાળના આસ્રવનો હેતુ પૂર્વકાળનો કર્મબંધ છે અને થનારા કર્મબંધનો હેતુ વર્તમાન કાળનો આસ્રવ છે–એ બન્ને પ્રવાહે કરીને અનાદિના હોવાથી એના ક્રમની ભાંજગડ કરવી તદ્દન નકામી અને અર્થ વગરની છે અને બન્નેનો- પ્રવાહ પણ કોઇ જાતના વાંધા વિનાનો છે. પૂર્વકાળના બંધની અપેક્ષાએ આસ્રવ કાર્યરૂપ છે અને એ જ કાર્યરૂપ આસ્રવ થનારા કર્મબંધની અપેક્ષાએ કારણરૂપ છે અને એ જ દૃષ્ટિએ અહીં આસ્રવને કર્મબંધનું કારણ કહ્યું છે; માટે આસ્રવ અને બંધના ક્રમમાં કોઇ જાતનો વાંધો કે દૂષણ આવે એવું નથી. મુખ્યપણે આ આસ્રવ બે જાતનો છેઃ—પુણ્યનો હેતુ અને અપુણ્યનો હેતુ અને તરતમતાને લીધે એના નાના નાના ભેદો તો ઘણા છે. તન, મન અને વચનની શુભ કે અશુભ પ્રવૃત્તિની અર્થાત્ આસ્રવની હયાતી મનુષ્ય માત્ર પોતે પોતાના અનુભવથી જ જાણી શકે છે અને એ વડે જ તથા અનુમાનથી પણ બીજામાં એની હયાતી કલ્પી શકે છે. તેમ તેની (આસ્રવની) હયાતી માટે શાસ્ત્રો પણ સાક્ષી પૂરે છે માટે આસ્રવતત્ત્વમાં કોઇ જાતનો વાંધો રહે તેમ નથી.

સંવર અને બંધ

હવે સંવર અને બંધ તત્ત્વનું વિવરણ આ પ્રમાણે છેઃ—

આસ્રવના અટકાવને જૈનશાસ્ત્રમાં સંવર કહ્યો છે. જીવ અને કર્મ એ બન્નેનો દૂધ અને પાણીની જેવો જે પરસ્પર સંબંધ તેને બંધ કહેવામાં આવે છે.

સમ્યગ્દર્શનવડે મિથ્યાત્વનો, ત્યાગવડે અવિરતિનો, અપ્રમાદવડે પ્રમાદનો, ક્ષમાદિ ગુણોવડે કષાયનો તથા મન, તન અને વચનના દમનવડે અને પવિત્ર વિચારોવડે મન, તન અને વચનની પ્રવૃત્તિઓનો અટકાવ કરવામાં આવે છે તેને સંવર કહેવામાં આવે છે. ખરો સંવર તો આત્મામાં કર્મગ્રહણના હેતુનો અભાવ છે. એ સંવર બે જાતનો છેઃ— એક સર્વસંવર—તદ્દન સંવર અને બીજો દેશસંવર—થોડો થોડો સંવર. જે સમયે જ્ઞાની પુરુષ, નાની કે મોટી-બધી પ્રવૃત્તિઓને રોકી રાખી તદ્દન અક્રિય—ક્રિયા વિનાનો થઈ જાય છે તે સમયે એ તદ્દન સંવર (સર્વપ્રકારે સંવર—સર્વસંવર)માં હોય છે અને જ્યારથી મનુષ્યમાત્ર ચારિત્રસુધારણા તરફ વળે છે ત્યારથી એ થોડો થોડો સંવર (દેશ સંવર) કર્યે જાય છે.

હવે બંધતત્ત્વનું વિવરણ આ પ્રમાણે છેઃ—

જેમ દૂધ અને પાણી બન્ને ભેગાં થયાં પછી જેવો એ બન્નેનો પરસ્પર સંબંધ હોય છે તેવો જ જીવના પ્રદેશો અને કર્મનાં પરમાણુઓ એ બે વચ્ચે જે સંબંધ થાય છે તેને ‘ બંધ ’ કહેવામાં આવે છે. અથવા જે વડે આત્મા પરતંત્રપણાને પામે એવા કર્મના (પુદ્ગલના) પરિણામને ‘ બંધ ’ કહેવામાં આવે છે. ગોષ્ઠામાહિલ નામનો કોઇ પંડિત એમ માને છે કે જેવો શરીર અને તેની ઉપરનાં કપડાંનો સંબંધ છે, સર્પ અને તેની ઉપરની કાંચળીનો સંબંધ છે તેવો જ સંબંધ આત્મા અને તેની

ઉપરનાં કર્મોનો છે. પરંતુ જૈનદર્શન તો એ જાતનો સંબંધ માનતું નથી. એ તો કહે છે કે ભેગાં થએલાં દૂધ અને પાણીનો જેવો સંબંધ હોય વા ભેગાં થએલાં અગ્નિ અને લોઢાનો જેવો સંબંધ હોય તેવો જ સંબંધ જીવ અને કર્મનાં પરમાણુઓ વચ્ચે છે. અહીં કદાચ એમ કહેવામાં આવે કે, જીવ તો અમૂર્ત છે—એનો કોઇ જાતનો આકાર નથી, એને હાથ, પગ પણ નથી; તો પછી એ, શી રીતે કર્મનાં પરમાણુઓનું ગ્રહણ કરશે? એનો ઉત્તર આ પ્રમાણે છેઃ—જીવ અને કર્મ વચ્ચે આજ અનાદિકાળનો સંબંધ છે અને તે સંબંધ પણ જેવો તેવો નહિ, કિંતુ ભેગાં મળેલાં દૂધ અને પાણીની જેવો છે, માટે એ જાતના સંબંધથી બંધાએલા આત્માને અમે અમૂર્ત નથી માનતા--મૂર્ત જ એટલે આકારવાળો માનીએ છીએ. વળી, કાંઇ કર્મનાં પરમાણુઓ હાથે થોભાતાં નથી, એ તો વૃત્તિઓ એટલે વિચારોવડે જ ખેંચાય છે. જેમ કોઇ પુરુષ, શરીરે તેલ ચોળાવીને ઉઘાડો બેઠો હોય તો હાથ હલાવ્યા વિના જ એના શરીર ઉપર ચારે તરફ ઊડતી રજ ચોંટી જાય છે તેમ રાગ, દ્વેષ અને મોહની વૃત્તિવાળા આત્માના એક એક પ્રદેશ ઉપર ચારે તરફ ભરેલાં કર્મનાં પરમાણુઓ ચોંટી જાય છે અને એવી સ્થિતિમાં રહેલાં—સંસારમાં રઝળતા આત્માને અમે અનેકાંતવાદીઓ એ અપેક્ષાએ મૂર્ત પણ માનીએ છીએ. એ પ્રકારે હાથ પગ વિનાનો આત્મા, કર્મનાં પરમાણુઓનું ગ્રહણ શી રીતે કરી શકશે? એ કલ્પના ખોટી ઠરી શકે છે. કર્મનો બંધ બે પ્રકારનો છેઃ—એક પ્રશસ્ત બંધ અને બીજો અપ્રશસ્ત બંધ. વળી, કર્મનો બંધ ચાર પ્રકારનો છે;—પ્રકૃતિ, સ્થિતિ, રસ અને પ્રદેશ. પ્રકૃતિ એટલે સ્વભાવ જેમકે, જ્ઞાનાવરણ નામના કર્મનો સ્વભાવ જ્ઞાનને દાબી દેવાનો એટલે અટકાવવાનો છે. સ્થિતિ એટલે કર્મના ટકાવની મર્યાદા, જેમકે, અમુક કર્મ અમુક વખત સુધી ટકી શકે છે. એ મર્યાદા થવાનું કારણ વૃત્તિની તીવ્રતા અને મંદતા છે. રસ એટલે આત્માની શક્તિને દાબવાની કર્મમાં રહેલી તાકાત, જેમકે, અમુક જાતનું જ્ઞાનાવરણ કર્મ, આત્માના

આટલા જ જ્ઞાનને દાબી શકે છે. અને પ્રદેશ એટલે કર્મનાં અણુઓનો જથ્થો. એ પ્રકારે મુખ્યપણે કર્મ—બંધના આ ચાર પ્રકાર છે તો પણ એના આઠ અને એકસો અઠ્ઠાવન પ્રકાર પણ થઇ શકે છે. આઠ પ્રકાર તો એની મૂળ પ્રકૃતિના છે અને તે આ પ્રમાણે છેઃ—જ્ઞાનાવરણ, દર્શનાવરણ, મોહનીય, અંતરાય, વેદનીય, નામ, ગોત્ર અને આયુષ્ય. એની ઉત્તર-પ્રકૃતિના એટલે પેટા પ્રકૃતિના બધા મળીને ૧૫ પ્રકાર છે અને તે પણ વૃત્તિની તીવ્રતા, તીવ્રતરતા, તીવ્રતમતા તથા મંદતા, મંદતરતા અને મંદતમતાના કારણથી ઘણા પ્રકારના થઇ જાય છે. આ બધા કર્મબંધના પ્રકારો કર્મગ્રંથથી જાણી લેવાના છે.

હવે બંધ–તત્ત્વનું સ્વરૂપ કહ્યા પછી નિર્જરા–તત્ત્વનું સ્વરૂપ આ પ્રમાણે કહે છેઃ—

નિર્જરા અને મોક્ષ

જે જે કર્મો, જીવ ઉપર બાઝી ગયાં છે તેના ખરી પડવાને નિર્જરા કહે છે અને જીવ અને શરીરનો જે તદ્દન વિયોગ—ફરી વાર કદી પણ સંયોગ ન થાય એવો વિયોગ—એને મોક્ષ કહેવામાં આવે છે.

બાર પ્રકારનાં તપવડે જીવ ઉપર ચોંટી ગએલાં જ્ઞાનાવરણાદિ કર્મો ખરી પડે છે અને એને નિર્જરા કહેવામાં આવે છે. એ નિર્જરા બે પ્રકારની છેઃ—સકામ અને અકામ. જે લોકો પોતાની ઇચ્છાથી આકરું તપ કરે છે, ધ્યાન ધરે છે અને બાવીશ પ્રકારના પરિષહોને સહન કરે છે તથા માથાના વાળ ખેંચી કાઢે છે અને એ પ્રકારે અનેક રીતે દેહને દમે છે તથા અઢાર શીલાંગોને ધારણ કરે છે, કોઇ જાતનો પરિગ્રહ રાખતા નથી અને શરીર પ્રતિ જરા પણ મૂર્ચ્છા રાખતા નથી—શરીરનો મેલ પણ સાફ કરતા નથી એવા મહાનુભાવોની નિર્જરાને ‘ સકામ

નિર્જરા ' કહેવામાં આવે છે. અને જે લોકો ન છૂટકે અનેક પ્રકારનાં શરીર અને મનનાં લાખો દુઃખોને સહન કરે છે તેઓની નિર્જરાને ' અકામ નિર્જરા' કહેવામાં આવે છે.

મોક્ષતત્ત્વનું વિવરણ આ પ્રમાણે છેઃ—

ઔદારિક, વૈક્રિય, આહારક, તૈજસ અને કાર્મણ એ પાંચ શરીર, ઇંદ્રિયો, આયુષ્ય વિગેરે બાહ્ય પ્રાણો, પુણ્ય, અપુણ્ય, વર્ણ, ગંધ, રસ, સ્પર્શ, જન્મ, પુરુષપણું, સ્રીપણું અને નપુંસકપણું, કષાય વિગેરેનો સંગ, અજ્ઞાન અને અસિદ્ધપણું વિગેરેનો તદ્દન વિયોગ—એ બધાંનો ફરીથી કોઇ વાર સંયોગ ન થાય એવો વિયોગ—એને મોક્ષ કહેવામાં આવે છે.

હવે અહીં એમ કહેવામાં આવે કે—આત્માને શરીરનો વિયોગ તો ઘટી શકે એવો છે, કારણ કે એનો (શરીરનો) સંબંધ તાજો જ થએલો છે, પરંતુ રાગ દ્વેષનો વિયોગ ઘટે એવો નથી; કારણ કે જે અનાદિનું હોય છે તેનો કદી પણ નાશ થઇ શકતો નથી. જેમ આકાશ અનાદિનું છે, તેનો નાશ થઇ શકતો નથી તેમ આત્મા સાથે રાગ અને દ્વેષનો સંબંધ અનાદિનો છે માટે તેનો તદ્દન વિયોગ શી રીતે થઇ શકે ? એ પ્રશ્નનો ઉત્તર આ પ્રમાણે છેઃ—જે જે ભાવનો થોડો પણ ઘટાડો થઇ શકતો હોય તે તે ભાવનો કોઇ વખતે તદ્દન ઘટાડો પણ થવો જોઇએ. જેમ કે; શીઆળાની ટાઢમાં આપણાં રુંવાટાં ઊભાં થઇ જાય છે અને જ્યારે એ ટાઢ મટી તાપ થતો આવે છે ત્યારે પાછાં એ રુંવાટાં બેસતાં આવે છે અને વિશેષ તાપ થતાં તો આપણું એક પણ રુંવાડું ઊભું રહી શકતું નથી અર્થાત રોમાંચ(રુંવાટાં ખડાં થવા)માં જેમ ઘટાડો થતાં થતાં તેનો તદ્દન અભાવ પણ થઇ જાય છે તેમ અહીં રાગ વિગેરેનો ઘટાડો થતાં થતાં તેનો પણ તદ્દન અભાવ થવો સુશકય લાગે છે. જો કે પ્રાણી માત્રને રાગ વિગેરેનો સંબંધ અનાદિ કાળથી લાગેલો છે તો પણ કેટલાકને તો રાગ કરવાનાં ઠેકાણાં(સ્રી, કુટુંબ વિગેરે)નું ખરું સ્વરૂપ

જાણવામાં આવ્યા પછી તે ઉપરથી ક્રમે ક્રમે રાગથી વિરુદ્ધ ભાવના કરવાથી તેઓનો રાગ ઓછો થતો ચાલ્યો જાય છે—એ હકીકત સૌ કોઇના જાણવામાં આવે તેવી હોવાથી વિવાદ વિનાની છે માટે જ એ, ઉપરના અનુમાનને ટેકો આપે એવી છે અર્થાત્ રાગ વિગેરેમાં પણ ઘટાડો થવાનો અનુભવ થતો હોવાથી કોઇ સમયે, સમય વિગેરેની જોઇતી સામગ્રીનો જોગ થયે અને ભાવનાનું બળ જામ્યે એનો (રાગ વિગેરેનો) પણ તદ્દન ક્ષય થવો ગેરવ્યાજબી જણાતો નથી માટે જેમ જીવને શરીરનો તદ્દન વિયોગ થઇ શકે છે તેમ રાગ વિગેરેનો પણ તદ્દન વિયોગ થઇ શકે છે —એમાં કોઈ પ્રકારનું દૂષણ આવે એવું નથી.

એ વિષે કદાચ એમ કહેવામાં આવે કે—જેમ જ્ઞાનાવરણીય કર્મનો ઉદય થયે જ્ઞાનમાં ઘટાડો થતો અનુભવાય છે અને એ કર્મનો અત્યંત ઉદય થયે કાંઇ જ્ઞાનનો સર્વથા નાશ થતો જણાતો નથી તેથી ' જે ભાવનો થોડો પણ ઘટાડો થઇ શકતો હોય તે ભાવનો કોઇ વખતે તદ્દન ઘટાડો પણ થવો જોઇએ ' એ જાતનો નિયમ સચવાતો નથી અને એમ હોવાથી જ એ નિયમ, રાગ વિગેરેમાં લાગુ થઇ શકે નહિ. તેથી, રાગથી વિરુદ્ધ ભાવના કર્યે પણ આત્માને રાગ વિગેરેનો તદ્દન વિયોગ શી રીતે ઘટી શકે ? એ પ્રશ્નનો ઉત્તર આ પ્રમાણે છે:—આત્મામાં જે જે ગુણો છે તે બે પ્રકારના છે—એક તો આત્મામાં સ્વભાવે કરીને રહેલા અને બીજા બહારનાં નિમિત્તોને લીધે આત્મામાં આવેલા. આ જે જ્ઞાન ગુણ છે તે, આત્મામાં સ્વભાવે કરીને રહેલો છે અને આ જે રાગ દ્વેષ વિગેરે છે તે, આત્મામાં બહારનાં નિમિત્તને લઇને આવેલા છે. જે ગુણો સ્વભાવે કરીને રહેલા છે તેને માટે ઉપર જણાવેલો ઘટાડાને લગતો નિયમ લાગુ થતો નથી, કિંતુ જે ગુણો બહારનાં નિમિત્તને લઇને આવેલા છે તેને જ એ નિયમ લાગુ કરવાનો છે; કારણ કે, જે ગુણો સ્વભાવે કરીને રહેલા હોય છે તે તો સ્વભાવરૂપ હોવાથી કદી પણ ભુંસાઇ

શકતા નથી. પરંતુ જે ગુણો નિમિત્તને લઇને આવેલા હોય છે તે બધા તો નિમિત્ત ખસ્યા પછી ખસી જતા હોવાથી તેને માટે જ ઉપર જણાવેલો ઘટાડાનો નિયમ લાગુ થઇ શકે છે અર્થાત્ આત્મા પરિણામી નિત્ય છે માટે ગમે તેવા જ્ઞાનાવરણીયનો ઉદય થયો હોય તો પણ આત્માના સ્વભાવભૂત જ્ઞાનનો નાશ કદી ય થઇ શકે નહિ અને જે રાગ વિગેરે, લોભ વિગેરેનાં કારણોને લીધે આત્મામાં આવેલા છે તે બધા તો લોભ વિગેરેનો નાશ થયે એક ક્ષણ પણ ટકે તેવા નથી—જે જે ભાવો જે નિમિત્તને લીધે આવેલા હોય તે ભાવો પોતાનું તે સહચર નિમિત્ત ન રહે તો રહી શકે જ નહિ. આ નિયમ બધે ઠેકાણે લાગુ થઇ શકે એવો છે અને અહીં રાગ દ્વેષને પણ એ જ નિયમ લાગુ થાય છે. એથી શરીરની પેઠે આત્માને રાગ અને દ્વેષનો પણ તદ્દન વિયોગ થાય એમાં કાંઇ અઘટતું નથી. વળી, જે આગળ જણાવ્યું છે કે, 'જે અનાદિનું હોય છે તેનો કદી પણ નાશ થઇ શકતો નથી' એ નિયમ પણ બરાબર નથી; કારણ કે, 'પ્રાગભાવ' નામનો અભાવ, અનાદિનો હોવા છતાં નાશ પામે છે, એમ સૌ કોઇ પ્રામાણિક પુરુષ સ્વીકારે છે. વળી, સોનું અને માટી—એ બેનો સંબંધ અનાદિકાળનો છે તો પણ ખાર અને તાપના પ્રયોગથી એનો નાશ થઇ શકે છે—એ સૌ કોઇની જાણમાં છે માટે 'જે અનાદિનું હોય તેનો નાશ થઇ શકે નહિ' એ નિયમ બરાબર નથી. હવે એમ પૂછવામાં આવે કે—રાગ વિગેરે ગુણો આત્માથી ભિન્ન છે કે અભિન્ન છે? જો એ બધાને આત્માથી તદ્દન ભિન્ન જ માનવામાં આવે તો જેમ મોક્ષને પામેલા આત્માઓ રાગ વિગેરેથી ભિન્ન છે અને વીતરાગ છે તેમ દરેક આત્માઓ રાગ વિગેરેથી ભિન્ન હોવાથી વીતરાગ હોવા જોઇએ અને જો એ બધાને આત્માથી તદ્દન અભિન્ન જ માનવામાં આવે તો જેમ ઘડાનો નાશ થયે સાથે એના ગુણોનો પણ નાશ થઇ જાય છે તેમ રાગ વિગેરેનો નાશ થયે આત્માનો પણ નાશ થવો જોઇએ. કારણ કે જે બે વસ્તુ પરસ્પર

તદ્દન અભેદ ધરાવતી હોય તેમાંથી એકનો નાશ થયે બીજીનો પણ નાશ થવો જ જોઇએ; માટે રાગ વિગેરેને આત્માથી તદ્દન ભિન્ન કે અભિન્ન ન માનતાં કોઇ અપેક્ષાએ ભિન્ન અને કોઇ અપેક્ષાએ અભિન્ન એમ ભિન્નાભિન્ન માનવા જોઇએ અને એમ માનવામાં કાંઇ દૂષણ હોય તેમ જણાતું નથી.

હવે એમ પૂછવામાં આવે કે—આત્માને શરીર અને કર્મ વિગેરેનો તદ્દન વિયોગ થયા પછી લોકના છેડા સુધી ઊંચું જવાનું શું કારણ છે? એનો ઉત્તર આ પ્રમાણે છેઃ—જેમ કુંભાર ચાકડાને એક વાર ગતિ આપે છે અને પછી ફક્ત એ ગતિના વેગને લીધે ચાકડો ફર્યા કરે છે, એક વાર હિંડોળો હલાવ્યા પછી વેગને લીધે હિંડોળો હાલ્યા કરે છે, એક વાર આરંભમાં જ બાણને ગતિ આપવાથી તે ઘણે દૂર સુધી પહોંચી જાય છે એ જ પ્રકારે કર્મોનો નાશ થયા પછી પણ એના વેગને લીધે આત્મા, ઠેઠ લોકના છેડા સુધી ઊંચે પહોંચી જાય છે. તથા જેમ એક તુંબડા ઉપર સાતથરો માટીનો લેપ લગાવ્યો હોય અને પછી એને પાણીમાં નાખતાં જ ડૂબી જાય છે. ત્યાર બાદ જેમ જેમ પાણીના સહવાસને લીધે ઉપરના માટીના થરો ઓગળતા જાય છે—ઉખડતા જાય છે તેમ તેમ એ તુબડું ઊંચું આવતું જાય છે અને બધી માટી તદ્દન ઓગળી ગયા પછી તો એ તુંબડું તદ્દન પાણીની ઉપર આવીને તરે તેમ આત્મા પણ જેમ કર્મનો ભાર ઓછો કરતો જાય છે તેન તેમ ઊંચે આવતો જાય છે અને જ્યારે એની ઉપરનો કર્મનો બોઝો તદ્દન ઉખડી જાય છે ત્યારે એ, તુંબડાની પેઠે ઠેઠ લોકનાં ઉપરના ભાગ સુધી પહોંચી જાય છે. જેમ એરંડાની શિંગ ફાડતાં જ તેની અંદરનાં બી ઉડે છે તેમ કર્મનાં બંધનોનો નાશ થતાં જ આત્મા ઉંચાણ તરફ ગતિ કરે છે. જીવોની મૂળ પ્રકૃતિ ઊંચે જવાની છે અને જડોની મૂળ પ્રકૃતિ નીચે જવાની છે. જેમ સ્વભાવે કરીને ઢેફું નીચું પડે છે, વાયુ તીરછો વાય છે અને

અગ્નિની જ્યોત ઊંચી જાય છે તેમ આત્માની ઊર્ધ્વગતિ પણ સ્વભાવે કરીને છે. જીવોની જે અધોગતિ, ઊર્ધ્વગતિ (સ્વર્ગાદિગતિ) અને તીરછી ગતિ થાય છે તે કર્મે કરીને છે અને કર્મ વિનાના જીવોની જે ઊર્ધ્વ-ગતિ ઠેઠ લોકના ઉપરના ભાગ સુધી થાય છે તે સ્વભાવે કરીને છે. કદાચ એમ કહેવામાં આવે કે–ઊંચે જતો કર્મ વિનાનો જીવ, લોકના ઉપરના ભાગ સુધી જ જઇને શા માટે અટકે છે? એનાથી આગળ કેમ નથી જતો? એનો ઉત્તર આ પ્રમાણે છે:—એથી આગળ ધર્મા-સ્તિકાય નામનું તત્ત્વ નથી તેથી એ, વધારે ઊંચે જઇ શકતો નથી અને ધર્માસ્તિકાય વિના કોઇની પણ ગતિ થઇ શકતી નથી–એ વાત આગળ જણાવાઇ ગઇ છે—એ બધી હકીકત **તત્ત્વાર્થ**ના[૧] ભાષ્યમાં જણાવેલી

---

૧. મુક્ત આત્માના ઊર્ધ્વગમન વિષે જણાવતાં તત્ત્વાર્થ-સૂત્રમાં (પૃ૦ ૨૪૪ ૨૦) આ પ્રમાણે જણાવ્યું છે:—

“ तदनन्तरमेवोर्ध्वमालोकान्तात् स गच्छति ।
पूर्वप्रयोगा-ऽसंगत्व-बन्धच्छेदो-र्ध्वगौरवैः ॥ १ ॥
पूर्वप्रयोग:—
कुलालचक्रे दोलायामिषौ चाऽपि यथेष्यते ।
पूर्वप्रयोगात् कर्मेह तथा सिद्धगतिः स्मृता ॥ २ ॥
असंगत्व:—
मृल्लेपसङ्गनिर्मोक्षाद् यथा दृष्टाऽप्स्वलाबुनः ।
कर्मसङ्गविनिर्मोक्षात् तथा सिद्धगतिः स्मृता ॥ ३ ॥
बंधच्छेद:—
एरण्ड-यन्त्रपेडासु बन्धच्छेदाद् यथा गतिः ।
कर्मबन्धनविच्छेदात् सिद्धस्याऽपि तथेष्यते ॥ ४ ॥
ऊर्ध्वगौरव:—
ऊर्ध्वगौरवधर्माणो जीवा इति जिनोत्तमैः ।

છે. કદાચ એમ માની લેવામાં આવે કે-કર્મ વિનાના આત્માઓ ફક્ત પૂર્વના વેગને લીધે ઊંચે જઈ શકે છે તો પણ જો મોક્ષે જતા આત્મા-ઓને તદ્દન શરીર અને ઇંદ્રિય વિગેરે પ્રાણ વિનાના માનવામાં આવે તો

अधोगौरवधर्माणः पुद्गला इति चोदितम् ॥ ५ ॥
यथाऽधस्तिर्यगूर्ध्वं च लोष्ट–वायु–ऽग्नि–वीचयः ।
स्वभावतः प्रवर्तन्ते तथोर्ध्वगतिरात्मनः ॥ ६ ॥
अधस्तिर्यक् तथोर्ध्वं च जीवानां कर्मजा गतिः ।
ऊर्ध्वमेव तु तद्धर्मा भवति क्षीणकर्मणाम् ॥ ७ ॥
ततोऽप्यूर्ध्वगतिस्तेषां कस्मान्नास्तीति चेन्मतिः ।
धर्मास्तिकायस्याऽभावात् स हि हेतुर्गतेः परम् ॥ ८ ॥ અર્થાત્

ત્યાર પછી એટલે આઠે કર્મોનો સમૂળગો નાશ થયો કે તુરત જ એ આત્મા, લોકના છેડા સુધી ઊંચે ચાલ્યો જાય છે. એના ઊંચે જવાના જે હેતુઓ છે તે આ છે—૧ પૂર્વપ્રયોગ, ૨ અસંગતા, ૩ બંધચ્છેદ અને ૪ ઊર્ધ્વગૌરવ. ૧,

(એ ચારે હેતુઓને ઉદાહરણપૂર્વક સમજાવે છે)—

પૂર્વપ્રયોગ:—

જેમ એક વાર ફેરવ્યા પછી કુંભારનો ચાકડો એની મેળે ફર્યા કરે છે, એક વાર હલાવ્યા પછી હિંડોળો એની મેળે હાલ્યા કરે છે અને એક વાર ફેંકયા પછી બાણ એની મેળે ઘણે દૂર સુધી પહોંચી જાય છે તેમ આત્માને એક વાર કર્મોએ ફેરવેલો હોવાથી તે અત્યારે પણ (અકર્મક દશામાં પણ) ઊંચે ગતિ કરી શકે છે. ૨.

અસંગત્વ:—

જેમ માટીથી ખરડાએલું તુંબડું પાણીમાં બુડી જાય છે અને પછી જેમ જેમ તે ઉપરનો માટીનો લેપ પીગળી પીગળીને ઉખડતો જાય છે તેમ તેમ તે ઊંચું આવે છે અને એ કચરો તદ્દન ઉખડી ગયે તો એ

એનું જીવપણું જ ટળી જાય છે; કારણ કે જીવનું જીવપણું એના (જીવના) પ્રાણ ધારણવડે ટકી રહે છે અને એને જ્યારે ઠામુકા પ્રાણો જ ન હોય ત્યારે એ, શી રીતે રહી શકે? અને જો જીવનું જીવપણું જ

તુંબડાને આપણે પાણીની સપાટી ઉપર તરતું જોઇએ છીએ તેમ જ આ આત્મા ઉપર ચોંટેલ કર્મકષાયાદિનો મળ તદ્દન ઉખડી ગયે એ લોકની તદ્દન ઉપરની સપાટી ભણી ગતિ કરે એ સ્વાભાવિક છે. ૩.

બંધચ્છેદ:—

જેમ એરંડાની શિંગ અને યંત્રના પૈડાઓમાં બંધનો છેદ થવાથી ગતિ થાય છે તેમ કર્મ—બંધનો તદ્દન છેદ થવાથી સિદ્ધ—જીવ પણ ઊર્ધ્વ ગતિ કરી શકે છે ૪.

ઊર્ધ્વગૌરવ:—

શ્રીજિનોએ કહ્યું છે કે જીવોને મૂળ ધર્મ ઊર્ધ્વગૌરવ છે એટલે ઊંચે જવાપણું છે અને પુદ્ગલોનો મૂળ ધર્મ અધોગૌરવ એટલે નીચે જવાપણું છે. ૫.

જેમ ઢેફું પોતાના સ્વભાવથી જ નીચે ગતિ કરે છે તે જ રીતે વાયુ તીરછો ચાલે છે, અગ્નિ અને પાણીનાં મોજાં ઊંચે ગતિ કરે છે તે જ પ્રકારે આત્માની જે એ ઊર્ધ્વગતિ થાય છે તે સ્વાભાવિક છે. ૬.

જીવોનું નરક વિગેરે ભણી જવું—નીચે જવું, તીરછે જવું, મનુષ્યાદિમાં જવું અને ઊંચે એટલે, સ્વર્ગાદિ ભણી જવું એ બધું કર્મ-જન્ય છે અને જે, લોકની તદ્દન ઉપરની સપાટી ભણી જવું—એ તો એનો (કર્મરહિત જીવનો) સ્વાભાવિક ધર્મ છે. ૭.

કદાચ એમ પૂછવામાં આવે કે જીવ, લોકની તદ્દન ઉપરની સપાટી મૂકીને આગળ પણ કેમ જતો નથી? તો તેનો ઉત્તર એ છે કે—ત્યાં આગળ ગતિનો નિમિત્ત ધર્માસ્તિકાય નથી અને ધર્માસ્તિકાય વિના ગતિ થઇ શકતી જ નથી. ૮.

ન ટકે તેા એને (જીવને) અજીવ માનવેા જોઇએ અને અજીવને મેાક્ષ ન થતેા હેાવાથી એનેા (જીવનેા) મેાક્ષ શી રીતે ઘટે ? માટે મેાક્ષની દશામાં પણ જીવનું જીવપણું કાયમ રાખવા માટે જીવને શરીરવાળેા અને ઇંદ્રિયવાળેા માનવેા જોઇએ. એનેા ઉત્તર આ પ્રમાણે છેઃ—પ્રાણેા બે પ્રકારના છે. એક દ્રવ્ય પ્રાણ અને બીજા ભાવ પ્રાણ. જો કે મેાક્ષમાં દ્રવ્ય-પ્રાણ હેાતા નથી, પરંતુ એકલા ભાવ-પ્રાણ હેાય છે. અને એ ભાવ-પ્રાણેાને ધારણ કરતેા જીવ ત્યાં પણ જીવ્યા કરે છે માટે દ્રવ્ય-પ્રાણેાનેા વિયેાગ થવા છતાં પણ એના જીવપણામાં જરા પણ ખામી આવતી નથી. એ ભાવ-પ્રાણેા આ પ્રમાણે છે—ક્ષાયિક સમકિત, ક્ષાયિક જ્ઞાન, ક્ષાયિક વીર્ય, ક્ષાયિક દર્શન અને ક્ષાયિક સુખ. એ જીવેામાં, કે જે મેાક્ષને પામેલા છે-અનંત જ્ઞાન, અનંત દર્શન, અનંત વીર્ય અને અનંત સુખ રહેલાં છે. મેાક્ષમાં જે અનંત સુખ છે તે પરમ આનંદ-મય છે અને સંસારમાં જણાતા સુખથી તદ્દન જુદું છે. જે સુખ મેાક્ષને પામેલા જીવેા અનુભવે છે તે, મનુષ્યેાને નથી અને દેવેાને પણ નથી. બધા કાળેાનું દેવેાનું અનંતું સુખ એકઠું કરીએ તેા પણ તે, મેાક્ષ-સુખના અનંતમા ભાગને પણ પહેાંચી શકે નહિ. સિદ્ધના જીવેાનું સુખ એટલું બધું છે કે, જો તેના અનંત ભાગ કરવામાં (કલ્પવામાં) આવે તેા પણ તે બધા આકાશમાં સમાઇ શકે નહિ. એ વિષે **યેાગ-શાસ્ત્ર**માં નીચે પ્રમાણે જણાવ્યું છેઃ—" દેવ, દાનવ અને મનુષ્યના ઇંદ્રો, ત્રણ જગતમાં જે સુખને અનુભવે છે તે સુખ, મેાક્ષસુખના અનંતમા ભાગ જેટલું પણ ન હેાઇ શકે." એ જે સુખ છે તે સ્વા-ભાવિક છે, શાશ્વત છે અને ઇંદ્રિયેાથી પણ વેદી શકાય એવું નથી—એને તેા માત્ર આત્મા જ વેદી શકે છે. એવું સુખ, મેાક્ષમાં હેાવાથી એને ચારે પુરુષાર્થમાં વડેા પુરુષાર્થ કહેવામાં આવે છે.

મેાક્ષને પામેલા જીવેા-સિદ્ધના જીવેા—સુખને અનુભવે છે કે નહિ ?

એ વિષે ત્રણ મત છે અને તે આ પ્રમાણે છેઃ—વૈશેષિક મતવાળા એમ માને છે કે મુક્તિને પામેલા આત્માના બુદ્ધિ, સુખ, દુઃખ વિગેરે ગુણો નાશ પામી જતા હોવાથી એ ત્યાં (મોક્ષમાં) શી રીતે સુખી હોઈ શકે ? ૧. બૌદ્ધ મતવાળા એમ માને છે કે ત્યાં તો ચિત્તનો તદ્દન વિનાશ થઈ જતો હોવાથી આત્મા પોતે જ રહી શકતો નથી, તો પછી સુખ તો હોય જ ક્યાંથી ? ૨. સાંખ્યમતવાળા એમ માને છે કે મોક્ષમાં સુખ હોય તેથી આત્માને શું ? કારણ કે એ પોતે ભોગવવાની શક્તિ જ ધરાવતો નથી એથી ત્યાંનો આત્મા શી રીતે સુખીઓ હોઈ શકે ? ૩. એ ત્રણમાંના પ્રથમ મતવાળાને આપવાનો ઉત્તર આ પ્રમાણે છેઃ—

પહેલાં એ મતવાળાનો પક્ષ ઉઠાવી પછી એનું જ સમાધાન કરવાનું છે અને તે આ રીતે છેઃ—વૈશેષિક મતવાળા કહે છે કે મોક્ષદશામાં બુદ્ધિ, સુખ વિગેરે ગુણો નાશ પામી જતા હોવાથી એ દશાને પહોંચેલા આત્મામાં વિશુદ્ધ જ્ઞાન કે વિશુદ્ધ સુખ શી રીતે હોઈ શકે ? કારણ કે મોક્ષનું સ્વરૂપ આ પ્રમાણે છેઃ—જીવના નવ વિશેષ ગુણો છેઃ—બુદ્ધિ, સુખ, દુઃખ, ઇચ્છા, ધર્મ, અધર્મ, પ્રયત્ન, ભાવના અને દ્વેષ—એ નવેનો સમૂળગો નાશ થયા પછી જીવ, પોતાના સ્વરૂપમાં આવી શકે છે અને એ જીવનું પોતાના સ્વરૂપમાં આવવું એ જ મોક્ષ છે. એ નવે ગુણો એક સંતાનરૂપ હોવાથી દીવાના સંતાનની પેઠે તદ્દન નાશ પામી શકે છે. એ પ્રકારના અનુમાનમાં કોઈ જાતનું દૂષણ આવી શકે એમ નથી. તેમ એ અનુમાનની સામે એને અટકાવનારું એવું બીજું કોઈ પ્રમાણ પણ મળતું નથી. એ ગુણોના સંતાનનો નાશ થવાનો ક્રમ આ પ્રમાણે છેઃ—હરહંમેશ શાસ્ત્રનો અભ્યાસ કરવાથી આત્માને તત્ત્વજ્ઞાનની એટલે પોતાના સ્વરૂપની અને સંસારના પ્રપંચની ખબર પડે છે—તેમ થવાથી તેનું મિથ્યા જ્ઞાન નાશ પામે છે, મિથ્યા જ્ઞાન નાશ પામવાથી એના (મિથ્યા જ્ઞાનના) ફળરૂપે રહેલા રાગ વિગેરેનો વિલય થાય છે, રાગ વિગેરેનો નાશ થવાથી

તન, મન અને વચનની નવીન પ્રવૃત્તિનો અટકાવ થાય છે અને એ અટકાવ થયા પછી ધર્મ અને અધર્મની નવી પેદાશ થતી અટકે છે અને જે ધર્મ અને અધર્મ જૂના છે-પૂર્વે કરેલા છે-તેનો ક્ષય તો તે દ્વારા બનેલાં શરીર અને ઇંદ્રિયો તથા શારીરિક અને ઇંદ્રિયજન્ય સુખાદિ ફળ ભોગવવાથી થઈ જાય છે તથા જે ધર્મ અને અધર્મ હવે પછી ભવિષ્યમાં થયેલા છે તેનો ક્ષય પણ (તે દ્વારા મળતાં) તેનાં ફળોનો ઉપભોગ કરવાથી થઇ શકે છે—એ પ્રકારે એ ગુણોના સંતાનનો નાશ થવાનો ક્રમ છે અને એમાં ઇંદ્રિયોથી ઉત્પન્ન થતા બુદ્ધિ, સુખ અને બીજા પણ ગુણો આવી જાય છે. આ પ્રમાણે મોક્ષની દશામાં આત્મામાં બુદ્ધિ કે સુખ રહી શકતાં નથી તો પછી એને (આત્માને) અનંત સુખવાળો અને અનંત જ્ઞાનવાળો શી રીતે માની શકાય ? આ જાતના વૈશેષિક મત-વાળાના પ્રશ્નનો ઉત્તર આ પ્રમાણે છે;—ઉપર જે બુદ્ધિ વિગેરે નવ ગુણોનો નાશ થવાનું જણાવ્યું છે તે સંબંધે પૂછવાનું છે કે શું એ ગુણો આત્માથી તદ્દન જુદા છે ? કે એ ગુણો અને આત્મા એ બન્ને એક છે ? જો એ ગુણોને આત્માથી તદ્દન જુદા માનવામાં આવે તો એનો ઘોડા અને હાથીની પેઠે આત્મા સાથે કશો સંબંધ ન હોવાથી એને આત્માના ગુણો જ શી રીતે કહેવાય ? જો એ ગુણો અને આત્મા એ બન્ને તદ્દન એક હોય તો તો ગુણોનો નાશ થયા પછી આત્માનો પણ નાશ થવો જોઈએ, તો પછી મોક્ષ કોનો થશે ? હવે જો આત્મા અને એ ગુણો એ બન્ને વચ્ચે કોઈ અપેક્ષાએ ભેદ અને કોઈ અપેક્ષાએ અભેદ—એમ માનવામાં આવે તો તમોએ માનેલો એકાંતવાદનો સિદ્ધાંત ખોટો ઠરશે. વળી તમો જે ગુણોના સંતાનને નાશવંત કહો છો તે ખોટું છે—વિરુદ્ધ છે; કારણ કે જે સંતાનનો પ્રવાહ પરસ્પર કાર્ય-કારણભાવનો સંબંધ ધરાવે છે તે તદ્દન નિત્ય અથવા તદ્દન અનિત્ય હોઈ શકતો નથી. જો એ પ્રવાહને સર્વથા નિત્ય કે અનિત્ય જ માનવામાં આવે તો એ કાર્ય-કારણરૂપ હોઇ શકતો નથી. જે વસ્તુ નિત્યાનિત્ય હોય છે તેમાં જ

ક્રિયા કરવાની હકીકત ઘટી શકે એવી છે. વળી, તમે જે દીવાના સંતાનના નાશનું જે ઉદાહરણ આપ્યું છે તે પણ ઘટી શકે એવું નથી; કારણ કે એ સંતાનનો તદ્દન નાશ થતો જ નથી, કિંતુ એમાં ફક્ત રૂપફેર થાય છે એટલે તૈજસ પરમાણુઓ પોતાનું ચળકતું રૂપ છોડીને સંયોગ અને સામગ્રી વશે અંધકારરૂપે પરિણમે છે. જેમ 'પદાર્થ' માત્ર પોતાના પૂર્વ રૂપનો પરિત્યાગ કરે છે અને ભવિષ્યનું નવીન રૂપ ધારણ કરે છે તથા પોતાનું પોતાપણું મૂકતો નથી તેમ દીવો પણ એ ત્રણે જાતની સ્થિતિમાં વર્તે એવો છે માટે એનો તદ્દન નાશ શી રીતે હોઈ શકે? આ વિષે અહીં ઘણું કહી શકાય એવું છે તો પણ તેને વિસ્તારથી 'અનેકાંત–પ્રઘટ્ટક'માં કહીશું. વળી, તમે જે બુદ્ધિ વિગેરે ગુણોનો તદ્દન નાશ જણાવો છો તો શું એ ગુણો ઇંદ્રિયોથી ઉત્પન્ન થનારા છે કે અતીંદ્રિય–જેને ઇંદ્રિયો પણ ન પહોંચી શકે એવા છે? જો તમો ઇંદ્રિયોથી ઉત્પન્ન થનારા બુદ્ધિ વિગેરે ગુણોનો નાશ માનતા હો તો અમારે પણ કાંઈ વાંધા જેવું નથી; કારણ કે, અમે પણ એમ જ માનીએ છીએ કે મોક્ષદશામાં ઇંદ્રિયો કે ઇંદ્રિયોથી ઉત્પન્ન થનારા અનુભવો એમાંનું કશું પણ હયાત રહેતું નથી. જો તમો એમ માનશો કે મોક્ષદશામાં અતીંદ્રિય ગુણોનો પણ નાશ થઈ જાય છે તો એમાં જે વાંધો આવે છે તે આ પ્રમાણે છે–સંસારમાં જે કોઈ મનુષ્ય મોક્ષના અર્થી છે તે બધાય મોક્ષ તરફ એવું ધારીને પ્રવૃત્તિ કરે છે કે–મોક્ષદશામાં અનંતું અને કોઈ સુખની સરખામણીમાં ન આવે એવું સુખ અને જ્ઞાન કાયમ રહે છે. તેઓની કોઈની પણ એવી ઇચ્છા તો હોતી જ નથી કે, મોક્ષ પામ્યા પછી આ-જે જ્ઞાન અને સુખ વિગેરે વર્તમાનમાં છે તે પણ ગુમાવવાં પડશે અને એક પત્થર જેવી દશા ભોગવવી પડશે. જો ખરેખરી રીતે મોક્ષદશામાં પત્થરની પેઠે જડ જેવા થઈને પડયું રહેવું પડે તેમ હોય તો એક પણ મનુષ્ય મોક્ષ માટે પ્રવૃત્તિ કરે નહિ–એવા મોક્ષ કરતાં તો આ સંસાર જ ભલો છે કે જેમાં થોડું થોડું તો સુખ

મળ્યા કરે છે; માટે વૈશેષિક મતવાળાએ મોક્ષનું જે સ્વરૂપ કલ્પ્યું છે તે કોઈને પણ ગમે તેવું નથી. કહ્યું છે કે "વૃંદાવનમાં નિવાસ કરવો સારો, શિઆળો સાથે વસવું સારું પરંતુ ગૌતમ ઋષિ, વૈશેષિકોએ માનેલી મુક્તિને મેળવવા રાજી નથી." એ જ પ્રમાણે મોક્ષ સંબંધે મીમાંસા મતવાળા પણ કહે છે કે–" જ્યાં સુધી વાસના વિગેરે આત્માના બધા ગુણોનો સમૂળ નાશ થયો નથી ત્યાં સુધી દુઃખનો સમૂળ (તદ્દન) નાશ થઈ શકતો નથી. સુખ અને દુઃખનું કારણ ધર્મ અને અધર્મ છે અને એ (ધર્મ અને અધર્મ) બન્ને જ સંસારરૂપ ઘરના થાંભલા છે. એ બન્ને થાંભલાનો નાશ થવાથી શરીર વગેરે ટકી શકતાં નથી અને એમ થવાથી જ આત્માને સુખ દુઃખ હોઈ શકતાં નથી માટે જ એ મુક્ત આત્મા કહેવાય છે. જ્યારે આત્મા મોક્ષની દશાને પહોંચે છે ત્યારે તે કેવો હોય છે ? તેનો ઉત્તર આ પ્રમાણે છેઃ—એ મુક્ત આત્મા પોતાના સ્વરૂપમાં રહેલો હોય છે, બધા ગુણોથી છંડાએલો હોય છે અને એ વખતનું એનું રૂપ સંસારનાં બંધનથી રહિત અને દુઃખ તથા કલેશ વિનાનું છ ઊર્મિઓથી પર હોય છે એમ પંડિત લોકો કહે છે. કામ, ક્રોધ, મદ, ગર્વ, લોભ અને દંભ–એ છ ઊર્મિઓ છે. વળી તેઓ (મીમાંસા મતવાળા) કહે છે કે–" જ્યાં સુધી આત્મા શરીરધારી હોય છે ત્યાં સુધી તેને સુખ અને દુઃખ થાય છે અને શરીર વિનાના આત્માને સુખ અને દુઃખનો સ્પર્શ સુદ્ધાં હોતો નથી." એ બધો મીમાંસા મતવાળાનો મોક્ષ વિષેનો અભિપ્રાય વૈશેષિક મતવાળાની જેવો જ જૂઠો જાણવાનો છે. વળી અમે (જૈનો) વૈશેષિક મતવાળાને પૂછીએ છીએ કે–તમે મોક્ષ–દશામાં સુખ માત્રનો તદ્દન અભાવ જ માનો છો કે જે સુખો શુભ કર્મનાં પરિણામરૂપ છે તેનો જ ફક્ત અભાવ માનો છો ? જો શુભ કર્મનાં પરિણામરૂપ સુખનો જ અભાવ માનતા હો તો એમાં અમારો કશો વાંધો નથી, કારણ કે અમે પણ એમ માનીએ છીએ કે મોક્ષદશામાં કોઈ પણ કર્મથી પેદા થતાં સુખો તો રહેતાં જ

નથી. હવે જો તમો મોક્ષદશામાં સુખ માત્રનો અભાવ માનો તો તે અમારે કબૂલ હોઈ શકે નહીં, કારણ કે તમારો એ પક્ષ ખોટો છે. આત્મા સુખસ્વરૂપ છે માટે સુખ એ આત્માનો સ્વભાવ છે અને એમ હોવાથી જ એ આત્માના સ્વભાવરૂપ સુખનો કદી પણ નાશ થઈ શકે નહિ. જેમ આપણે વિષયનાં સુખોને અત્યંત ચાહીએ છીએ તેમ સૌ કોઈ પોતપોતાના આત્માને પણ અત્યંત ચાહે છે, માટે જ એમ સાબિત થઈ શકે છે કે આત્મા સુખમય છે. જો એ સુખમય ન હોત તો એને (આત્માને) કોઈ પણ ચાહત નહિ. વળી વિચારપૂર્વક પ્રવૃત્તિ કરનારા મુમુક્ષુઓ માત્ર સુખને માટે જ પ્રયત્ન કરી રહ્યા છે અને એ સુખ મોક્ષ-દશામાં મળે એવું છે. મોક્ષ-દશામાં જે સુખ રહેલું છે તે અવધિ વિનાનું છે અને અખંડ તથા ઘણામાં ઘણું છે-એથી વધારે સુખ બીજે કોઈ ઠેકાણે સંભવી શકતું નથી. જે જે ગુણમાં તરતમપણું જણાય છે તે ગુણનું તર-તમપણું કોઈ ઠેકાણે જરૂર અટકી જવું જોઈએ. જેમ પરિણામનું તરતમપણું આકાશમાં અટકયું છે તેમ સુખનું પણ તરતમપણું મોક્ષ-દશામાં અટ-કયું છે માટે જ મોક્ષદશાનું સુખ અવધિ વિનાનું છે એમ કહેવામાં આવ્યું છે. વળી, અમે વૈશેષિકોને જણાવીએ છીએ કે તેઓએ માનેલી વેદની શ્રુતિઓ પણ મોક્ષ-દશાનાં સુખનું વર્ણન આ પ્રમાણે કરી રહી છેઃ-"બ્રહ્મનું રૂપ આનંદ છે અને તે મોક્ષ-દશામાં પ્રકટ થાય છે. તે સમયનું બ્રહ્મનું રૂપ જોઇને બધાં બંધનો છૂટી જાય છે અને એ જ વખતે-મોક્ષદશામાં-આત્મા પોતામાં નિત્ય એવા આનંદનો લાભ મેળવે છે." વળી બીજી શ્રુતિ આ પ્રમાણે છેઃ—"જયાં માત્ર બુદ્ધિ જ પહોંચી શકે, ઇંદ્રિયો ન પહોંચી શકે એવું કદી પણ નાશ ન પામનારું સુખ રહે છે તેનું નામ મોક્ષ છે અને એ મોક્ષને અપૂર્ણ મનુષ્યો મેળવી શકતા નથી" માટે મોક્ષ સુખમય છે એ વાતમાં હવે કશો વિવાદ કે વાંધો

રહેતો નથી, તેથી વૈશેષિકોએ પણ મોક્ષને સુખમય માનવો જોઇએ અને તેમ કરી વેદની શ્રુતિનું માન જાળવવું જોઇએ.

હવે સાંખ્ય મતવાળાઓનો મોક્ષ સંબંધે જે અભિપ્રાય છે તે આ પ્રમાણે છેઃ—તેઓ કહે છે કે આ પુરુષ (આત્મા) શુદ્ધ ચૈતન્ય સ્વરૂપ છે અને એક સળીને પણ વાંકી વાળવા અશક્ત છે માટે અકર્તા છે તથા સાક્ષાદ્ ભોગવનાર પણ નથી. એ તો જડ અને ક્રિયા કરનારી એવી પ્રકૃતિનો સમાશ્રિત છે અને તેથી જ તેના (આત્મા) ઉપર અજ્ઞાનનું અંધારું પથરાઇ રહેલું છે અને એમ છે માટે જ જે સુખ વિગેરે ફળ પ્રકૃતિમાં રહેનારું છે તેનું પ્રતિબિંબ પોતામાં પડે છે તેને પણ પોતાનું માની લે છે અને એવા મોહને લીધે પ્રકૃતિને સુખ સ્વભાવવાળી માનતો આત્મા સંસારમાં વાસ કરે છે. હવે જ્યારે એ આત્માને એવું ભાન એટલે વિવેક થાય છે કે "આ પ્રકૃતિ દુઃખનો હેતુ છે અને એની સાથે સંબંધ રાખવામાં કાંઇ માલ નથી" ત્યારે એ (આત્મા), પ્રકૃતિએ કરેલા કર્મ—ફળને ભોગવતો નથી અને એ પ્રકૃતિ પણ એમ સમજે છે કે "આ આત્માએ મારી પોલ જાણી લીધી છે અને હવે એ મારું કરેલું કર્મ—ફળ ભોગવતો નથી" ત્યારે એ કોઢણી સ્ત્રીની પેઠે તેનાથી દૂર ખસે છે. જ્યારે પ્રકૃતિની શક્તિ નરમ પડી જાય છે ત્યારે આત્મા એના મૂળ રૂપમાં આવી જાય છે એનું જ નામ મોક્ષ છે, અર્થાત્ મોક્ષદશામાં રહેલો આત્મા અનંત ચૈતન્યમય છે, કિંતુ આનંદમય નથી; કારણ કે આનંદ તો પ્રકૃતિનો સ્વભાવ છે અને મોક્ષ—દશામાં એનો તો તદ્દન નાશ થએલો છે. આ પ્રમાણે મોક્ષ વિષે સાંખ્યમતવાળાઓ અભિપ્રાય ધરાવે છે. તેનો ઉત્તર જૈનમતવાળાઓ આ પ્રમાણે આપે છેઃ—સાંખ્યમતવાળા એમ માને છે કે—જ્ઞાન એ બુદ્ધિનો ધર્મ છે અને બુદ્ધિ જડ એવી પ્રકૃતિમાંથી પ્રગટે છે અર્થાત્ જ્ઞાન અને આત્માને કોઇ પ્રકારનો સંબંધ નથી—આત્મા માત્ર અજ્ઞાન છે. જેમ આ આત્મા અજ્ઞાન છે તેમ તેની જ પેઠે મુક્ત થયેલ

આત્મા પણ અજ્ઞાન છે. જે અજ્ઞાનને લીધે પ્રકૃતિમાં રહેલું સુખ વિગેરે, આત્મા, પોતાનું માને છે તે જ અજ્ઞાનને લીધે મુક્ત થએલો આત્મા પણ પ્રકૃતિમાં રહેલાં સુખ વિગેરે ફળને પોતાનાં કેમ નથી માનતો ? કારણ કે એ મુક્ત થએલો આત્મા પણ જ્ઞાન વિનાનો હોવાથી અજ્ઞાન-રૂપ અંધકારથી ઢંકાએલો છે. એ પ્રકારે જ્ઞાન અને આત્માનો સંબંધ નહિ માની એનો (જ્ઞાનનો) પ્રકૃતિ જેવી જડ ચીજ સાથે સંબંધ માનવાથી ઉપર જણાવેલો વાંધો આવે છે. હવે કદાચ સાંખ્યો અજ્ઞાનનો અર્થ રાગ વિગેરે કરે તો પણ ઘટે એવું નથી; કારણ કે એ રાગ વિગેરે પ્રકૃતિના ધર્મો છે માટે આત્માથી તદ્દન જુદા છે અને એમ હોવાથી જ તે આત્માને ઢાંકી શકતાં નથી. જો અત્યંત જુદા હોવા છતાં એ રાગ વિગેરે, આત્માને ઢાંકી શકતા હોય તો મુક્ત થએલો આત્મા પણ એથી ઢંકાવો જોઇએ—એ પણ એનાથી અત્યંત જુદો છે. વળી, સંસારી આત્માને કરનારો ન માની માત્ર ભોગવનારો જ માનવો એમાં પણ ઘણાં ય દૂષણો આવે છે. લોકોમાં પણ ' જે કરે એ જ ભોગવે ' એ વાત સુપ્રસિદ્ધ છે તો એથી ઊલટું એટલે ' કરનારો કોઇ અને ભોગ-વનારો કોઇ ' એવું શી રીતે મનાય ? વળી, અમે (જૈનો) તો સાંખ્યોને પૂછીએ છીએ કે–પ્રકૃતિ અને પુરુષનો સંયોગ કોણે કર્યો–આત્માએ કર્યો ? કે પ્રકૃતિએ કર્યો ? જો તમો એમ માનો કે પ્રકૃતિ અને આત્માનો સંયોગ પ્રકૃતિએ કરેલો છે તો એ ગેરવ્યાજબી છે, કારણ કે પ્રકૃતિ તો બધે ઠેકાણે રહેલી છે એથી જો એ, બધે ઠેકાણે આત્મા અને પ્રકૃતિનો સંયોગ કરાવ્યા કરતી હોય તો મુક્ત થએલા આત્માઓ પણ પ્રકૃતિથી વિખુટા શા માટે રહેવા જોઇએ ? પ્રકૃતિ બધે ઠેકાણે પહોંચેલી હોવાથી આત્મા માત્રનો પોતાની સાથે સંબંધ કરાવવાને સમર્થ છે માટે એક પણ આત્મા એનાથી વિખુટો ન રહેવો જોઇએ. હવે કદાચ એમ કહેવામાં આવે કે–આત્મા પોતે પ્રકૃતિનો સંયોગ કરે છે, તો એ પણ વ્યાજબી નથી; કારણ કે એ (આત્મા) તો શુદ્ધ ચૈતન્ય સ્વરૂપવાળો હોવાથી શા

માટે પ્રકૃતિને સાથે રાખવાનું મન પણ કરે? અને કદાચ આત્માનું એ જાતનું મન થતું હોય તો તેનું કાંઇ કારણ છે કે નહિ? જે કાંઇ કારણ માનવામાં આવે તે શું પ્રકૃતિરૂપ છે કે આત્મારૂપ છે? કેમકે, સાંખ્યો પ્રકૃતિ અને આત્મા સિવાય ત્રીજી ચીજને માનતા નથી. જો એ કારણ-રૂપે પ્રકૃતિને માનવામાં આવે તો જેમ વિશુદ્ધ આત્માને પ્રકૃતિનો સંબંધ કરાવનાર પ્રકૃતિ છે તેમ મુક્ત થએલા આત્માને પણ એ પ્રકૃતિ, પોતાની સાથે શા માટે ન ભેળી શકે? કારણ કે એ બન્ને આત્માઓ એક સરખા છે માટે એકને ભેળી શકે અને બીજાને ન ભેળી શકે એ બનવા જેવું નથી. હવે જો પ્રકૃતિ અને આત્માના સંબંધના કારણ તરીકે આત્માને માનવામાં આવે તો જે આત્મા એ કારણરૂપે કામમાં આવે છે તે, પ્રકૃતિ સહિત છે કે પ્રકૃતિરહિત છે? જો એ (આત્મા) પણ પ્રકૃતિ સહિત હોય તો એની પ્રકૃતિનો સંબંધ શી રીતે થયો? એનો જે જવાબ આવશે એમાં પણ ઉપર જણાવેલા જ પ્રશ્નો ઉઠે તેમ હોવાથી આ હકીકતનું ક્યાંય ઠેકાણું આવે તેમ નથી. જો એ પ્રકૃતિના સંબંધ વિનાનો આત્મા, આત્મા અને પ્રકૃતિના લગ્નનું કારણ થતો હોય તો એ પણ ગેરવ્યાજબી છે; કારણ કે એવો વિશુદ્ધ આત્મા, એવી ભાંજગડ કરી શકે જ નહિ અને કદાચ કરે તો એનું પણ કારણ ગોતવું જોઇએ અને એમ કારણ ગોતતાં ગોતતાં આરો આવે તેમ ન હોવાથી આ કારણ–પક્ષની હકીકત બરાબર નથી. હવે જો એમ માનવામાં આવે કે–પ્રકૃતિ અને આત્માના સંબંધનું કાંઇ કારણ જ નથી, તો પછી મુક્ત થએલા આત્માનો પણ પ્રકૃતિ સાથે શા માટે સંબંધ ન થાય? વળી, એ વિષે આ એક બીજું પૂછવાનું છે કે પ્રકૃતિ સાથે લગ્ન કરતો આત્મા પોતાના પૂર્વના સ્વભાવને છોડે છે કે નહિ? જો તે, પોતાનો પૂર્વનો સ્વભાવ છોડે તો તો અનિત્ય થઇ જાય અને એમ થવું સાંખ્યમતમાં મોટું દૂષણ છે. જો તે પોતાનો પૂર્વનો સ્વભાવ ન જ છોડે તો તે, પ્રકૃતિ સાથે ભળી પણ કેમ શકે? જુવાન થનારા માણસે પોતાની બાળઅવસ્થા છોડવી જ જોઇએ તેમ

પ્રકૃતિની સાથે સંબંધ ધરાવતા આત્માએ પોતાનો પૂર્વનો સ્વભાવ છોડવો જ જોઇએ—એ રીતે કોઇ પ્રકારે સાંખ્યમતમાં આત્માની સાથે પ્રકૃતિનો સંયોગ જ ઘટી શકતો નથી તો પછી એના વિયોગની વાત તો શી રીતે થાય ? વળી, સાંખ્યમતવાળાઓએ આગળ એમ જણાવ્યું હતું કે—આત્માને વિવેક થાય છે અને પછી એ, કર્મ–ફળને ભોગવતો નથી" ઇત્યાદિ. તે પણ વ્યાજબી જણાતું નથી. અમે (જૈનો) એ વિષે પૂછીએ છીએ કે એ વિવેક એટલે શું ? જો એમ કહેવામાં આવે કે પોતપોતાના રૂપમાં: રહેલા પ્રકૃતિ અને પુરુષનું જુદું જુદું જ્ઞાન—એનું નામ વિવેક છે તો એ વિવેક કોને થાય છે—આત્માને થાય છે કે પ્રકૃતિને થાય છે ? અમે જૈનો તો ધારીએ છીએ કે એ વિવેક, એ બેમાંથી એકેને પણ થવો ઘટતો નથી કારણ કે સાંખ્યોના હિસાબે એ બેય અજ્ઞાન છે. વળી, સાંખ્યોએ જે એમ જણાવ્યું હતું કે-"પ્રકૃતિ પોતે કોઢણી સ્ત્રીની પેઠે દૂર ખસી જાય છે" ઇત્યાદિ. તે પણ બરાબર નથી; કારણ કે પ્રકૃતિ તો જડ છે એથી એનામાં ખસી જવાની અક્કલ શી રીતે આવે ? વળી એ પ્રકૃતિ તો નિત્યરૂપ હોવાથી મોક્ષ–દશાને પામેલા આત્માઓને પણ પોતાની સાથે શા માટે ન ભેળવે ? જેમ કોઇ મનુષ્યે વાયુને પ્રતિકૂળપણે જાણ્યો હોય તો પણ વાયુ એ મનુષ્યનો છેડો મૂકતો નથી તેમ જેણે પ્રકૃતિને પણ માલ વિનાની જાણી હોય તેનો પણ છેડો પ્રકૃતિ શા માટે મૂકે ? કારણ કે પ્રકૃતિ નિત્ય હોવાથી હમેશાં રહેનારી છે—એ પ્રકારે કોઇ પણ આત્માનો પ્રકૃતિથી વિયોગ થવો ઘટતો નથી તો મોક્ષ ક્યાંથી થાય ? અને જો પ્રકૃતિને હમેશાં રહેનારી ન માનવામાં આવે તો એની નિત્યતા શી રીતે ઘટે ? જે વસ્તુ તદ્દન નિત્ય હોય છે એનું પૂર્વ સ્વરૂપ બદલાતું નથી અને એમાં નવું ભવિષ્યનું સ્વરૂપ આવતું પણ નથી. એ તો જે ચીજ પરિણામી નિત્ય હોય તેમાં જ ઘટી શકે છે. જો પૂર્વે જણાવેલું દૂષણ મટાડવાને માટે પ્રકૃતિને પરિણામી નિત્ય માનવામાં આવે તો આત્મા પણ એવો જ માનવો જોઇએ, કારણ કે એ જ્યારે પ્રકૃતિ સાથે ભળેલો

હોય છે ત્યારે એને સુખનો ભોગવનાર માનવામાં આવે છે અને મોક્ષમાં એને એવો નથી માનવામાં આવતો તથા તે પહેલો અમુક્ત દશામાં હોય છે અને પછી એને મુક્ત દશામાં આવેલો માનવામાં આવે છે. એ રીતે આત્માના પરિણામો ફરતા હોવાથી એને પણ પરિણામી નિત્ય માનવો જોઇએ. એ જ રીતે આત્માને સુખી અને દુઃખી વિગેરે પણ માનવો જોઇએ. જો એને જરા પણ ફેરફાર પામતો ન માનવામાં આવે તો એ અમુક્તનો મુક્ત પણ શી રીતે થઇ શકશે? એ પ્રકારે તદ્દન મોક્ષના અભાવની નોબત આવશે. તાત્પર્ય એ કે–સાંખ્યોનો માનેલો મોક્ષ બરાબર ઘટી શકે એવો નથી માટે મોક્ષને અનંત સુખ અને અનંત જ્ઞાનવાળો માનવો એ વ્યાજબી અને યુક્તિયુક્ત જણાય છે.

હવે બૌદ્ધમતવાળાઓ મોક્ષ સંબંધે જે અભિપ્રાય ધરાવે છે તે આ પ્રમાણે છેઃ—તેઓ કહે છે કે જ્ઞાનની ક્ષણિક ધારાઓ સિવાય બીજો કોઇ જુદો અને સ્થિર રહેનારો આત્મા નથી, તેથી જ્ઞાનમય અને સુખમય મોક્ષની વાતો કરવી એ તદ્દન ફોકટ છે. જે મનુષ્યો આત્મદર્શી (આત્માને માનનારા) છે તેઓ તો મુક્તિને મેળવી શકતા જ નથી, તેનું કારણ આ છેઃ—જે મનુષ્ય, આત્માને સ્થિર અને નિત્ય માને છે તેને આત્મા ઉપર સ્નેહ થાય છે, એ સ્નેહને લીધે તે આત્મદર્શી ભાઇ આત્મસુખોમાં અને તેનાં સાધનોમાં દોષો તરફ દૃષ્ટિ ન કરતાં એકલા ગુણોને જુએ છે અને મમતાપૂર્વક સુખનાં સાધનોનું ગ્રહણ કર્યે જાય છે–એ રીતે જ્યાં સુધી આત્મદર્શન છે ત્યાં સુધી સંસાર જ છે. એ વિષે કહ્યું છે કે–“ જે મનુષ્ય આત્માને જુએ છે તેને તેમાં ‘હું’ એ પ્રકારે નિત્ય રહેનારો સ્નેહ થાય છે, એ સ્નેહને લીધે તે, એ સુખોમાં તૃપ્તિ પામે છે અને સુખની તૃષ્ણા દોષોને જોવા દેતી નથી. પછી એ આત્મદર્શી મમતાવડે સુખનાં સાધનોનું ગ્રહણ કરે છે તેથી તેને આત્માનો અભિનિવેશ–અહંતાનો કદાગ્રહ–થાય છે એટલે જ્યાં સુધી આત્મ–દર્શન હોય ત્યાં સુધી સંસાર

જ રહે છે. આત્માની હયાતી જાણ્યા પછી જ ' હું અને બીજો ' એવું ભાન થાય છે, એવા ભાનને લીધે રાગ અને દ્વેષ થાય છે અને એ બન્ને (રાગ અને દ્વેષ) જ બધા દોષોનું મૂળ છે.'' માટે મુક્તિને મેળવનારા મનુષ્યે તો પુત્ર, સ્ત્રી વિગેરે પરિવારને અનાત્મક (આપણો નથી) માનવો જોઇએ અને એ બધું અનિત્ય છે, અશુચિ છે તથા દુઃખરૂપ છે એવો વિચાર કર્યા કરવો જોઇએ—એમ ચિંતવવાથી આત્મામાં સ્નેહ નહિ થાય અને એ જાતના વિશેષ અભ્યાસથી જ વૈરાગ્ય થશે, તેથી ચિત્ત આસ્રવ વિનાનું થશે અને એ જ મુક્તિ છે. હવે કદાચ કોઇ એમ કહે કે એ ઉપર લખ્યા પ્રમાણે વિચાર ન કરવામાં આવે અને માત્ર શરીરને દુઃખ-દેવારૂપ તપ તપવામાં આવે તો પણ સકલ કર્મનો નાશ થવાથી મોક્ષ થવો ઘટે એમ છે માટે એ તપવડે જ મોક્ષને શા માટે ન મેળવવો ? એના ઉત્તરમાં બૌદ્ધો જણાવે છે કે-શરીરને દુઃખ દેવું એ કાંઇ તપ નથી. એ તો જેમ નારકીઓ પોતાનાં પૂર્વનાં પાપને લીધે અનેક જાતનું દુઃખ વેઠે છે તેમ શરીરને દુઃખ દેનારા પણ પોતાનાં પૂર્વકર્મોનું ફળ જ ભોગવે છે—એ કાંઇ તપ કરતા નથી માટે એવા તપવડે મોક્ષ શી રીતે થઇ શકે ? વળી, કર્મો તો અનેક પ્રકારનાં છે, કારણ કે તે વડે અનેક જાતનાં જુદાં જુદાં ફળ મળી રહ્યાં છે, માટે એવાં અનેક જાતનાં કર્મોનો નાશ એક પ્રકારના તપથી જ શી રીતે થઇ શકે ? કદાચ એમ કહેવામાં આવે કે—તપમાં અનેક શક્તિઓનું મિશ્રણ થવાથી એ તપવડે કર્મોનો નાશ શા માટે ન થઇ શકે ? તો એના ઉત્તરમાં બૌદ્ધો જણાવે છે કે જો એ રીતે કર્મોનો નાશ થઇ મોક્ષ થઇ શકતો હોય તો થોડાક કલેશથી પણ બધાં કર્મોનો નાશ થવો જોઇએ; કારણ કે જો એમ નહિ માનવામાં આવે તો અહીં પણ તપમાં અનેક શક્તિઓનું મિશ્રણ છે તેનું શું થશે ? માટે તપથી કર્મનો ક્ષય થઇ મોક્ષ થાય એ બરાબર ઘટે એવું નથી. એ જ હકીકત બીજા ગ્રંથમાં શ્લોકોવડે જણાવી છે. તાત્પર્ય એ છે કે—જૈનો માને છે તેવો મોક્ષ યુક્તિયુક્ત જણાતો નથી, એથી નિરાત્મભાવનાના

પ્રબળપણાને લીધે જે ચિત્તની કલેશરહિત અવસ્થા થાય છે તેને જ મોક્ષ માનવો એ બરાબર વ્યાજબી જણાય છે. એ પ્રમાણે મોક્ષ વિષે બૌદ્ધોનો અભિપ્રાય છે. હવે જૈનોનો એ અભિપ્રાયનો ઉત્તર આ પ્રમાણે આપે છેઃ—તમે (બૌદ્ધો) આત્માને સ્થિર માનતા નથી અને જે માત્ર જ્ઞાનની ધારાઓ જ માનો છો તેમાં ઘણાં દૂષણો આવે છે અને તે આ પ્રમાણે છેઃ—જ્ઞાનના પ્રવાહો તો ક્ષણે ક્ષણે પલટો મારે છે એથી જે પ્રવાહ ક્રિયા કરવાનું નિમિત્ત બને છે તે ક્ષણિક હોવાથી ક્રિયાનું ફળ ભોગવવાને રહી શકતો નથી અને જે બીજો પ્રવાહ ક્રિયાનું ફળ ભોગવે છે તે, એનો કર્તા હોતો નથી અર્થાત્ તમારા માનેલા ક્ષણિકવાદમાં કર્તા કોઇ અને ભોક્તા કોઇ એવો મોટો વાંધો આવે છે. કારણ કે જે કર્તા હોય તે જ ભોગવનાર હોય—એવો નિયમ સૌ કોઇને સંમત છે. વળી, એ ક્ષણિકવાદમાં સ્મરણશક્તિ પણ શી રીતે ઘટી શકશે ? કારણ કે જેણે જોયું છે કે સાંભળ્યું છે તે જ્ઞાનપ્રવાહ ક્ષણિક હોવાથી ટકી શકતો નથી. અને એની જગ્યાએ જે બીજો જ્ઞાનપ્રવાહ આવે છે તેણે પૂર્વનું જોયું કે સાંભળ્યું નથી એથી બીજાએ કરેલું બીજો શી રીતે યાદ કરી શકે ? સંસારમાં તો એવો નિયમ છે કે જેણે કરેલું હોય તે જ યાદ રાખી શકે છે. અને એ નિયમ સૌ કોઇએ સ્વીકારેલો છે માટે એ જાતનો ઘણા દોષવાળો ક્ષણિકવાદ ન માનતાં સ્થિરવાદ માનવો એ યુક્તિયુક્ત છે. જેમ માળામાં રહેલાં બધા મણકા એક દોરામાં પરોવેલા હોય છે અને એમ હોય તો જ એ બધા મણકા ટકી શકે છે તેમ આ જ્ઞાનની ધારાઓ પણ દોરાની જેવા એક આત્મામાં પરોવેલી હોય તો જ રીતસર રહી શકે છે અને એમ માનવામાં આવે તો જ ઉપર જણાવેલું એકે દૂષણ આવે તેમ નથી માટે આત્માને ક્ષણિક ન માનતાં સ્થિરવૃત્તિવાળો માનવો જોઇએ અને એમ માન્યા પછી જ મોક્ષની વાતો કરવી એ શોભા આપે એવું છે. વળી, તમે (બૌદ્ધોએ) જે દૂષણ આત્માને માનવામાં જણાવ્યું છે તે જો કે ઠીક છે, કિંતુ એ કાંઇ બધે લાગુ પડે તેવું નથી. એ તો જે મૂર્ખ અને અજ્ઞાની છે એને જ લાગુ થાય છે—જે મનુષ્ય અજ્ઞાની

છે તે જેમ મૂર્ખ રોગી કુપથ્ય કરે છે તેમ આત્માના સ્નેહને લીધે સંસારમાં જણાતાં દુઃખના સેળભેળવાળાં સુખ–સાધનોમાં પ્રવૃત્તિ કરે છે. કિંતુ જે પુરુષ જ્ઞાની છે અને હિત તથા અહિતનો જાણકાર છે તે જેમ ડાહ્યો રોગી નિરંતર કરી પાળ્યા કરે છે તેમ અતાત્ત્વિક સુખનાં સાધન એવાં સ્ત્રી વિગેરેનો પરિત્યાગ કરીને આત્માના સ્નેહને તદ્દન સુખમય એવા મુક્તિના માર્ગમાં પ્રવૃત્તિ કરે છે માટે આત્માના સ્નેહને લીધે તમે (બૌદ્ધોએ) જે દૂષણ બતાવ્યું છે તે બરાબર નથી. વળી, તમે જે કહ્યું છે કે–"મુક્તિને મેળવવાની ઇચ્છાવાળા મનુષ્યે અનાત્મપણાની જ ભાવના ભાવવી" એ પણ કાંઇ બરાબર નથી, કારણ કે જેમ તદ્દન નિત્યપણાની ભાવના મુક્તિનું કારણ થઇ શકતી નથી, તેમ તદ્દન અનિત્યપણાની ભાવના પણ મુક્તિનું કારણ હોઇ શકતી નથી. એવી એકાંત નિત્યપણાની કે એકાંત અનિત્યપણાની ભાવના ખોટી છે. વળી, એ જાતની ભાવના પણ એક સ્થિર એવા અનુસંધાન કરનાર સિવાય થઇ શકતી નથી માટે તમારે (બૌદ્ધોએ) જો મોક્ષની વાતો કરવી હોય તો એક સ્થિર એવા આત્માને જરૂર માનવો જોઇએ. વળી, જે બંધાએલો હોય એ જ છૂટો થઇ શકે છે માટે જે મોક્ષને મેળવનાર હોય તેને તો તમારે સ્થિર માનવો જ જોઇએ. તમારા માનેલા ક્ષણિક–વાદમાં તો કોઇ જ્ઞાન–સંતાન બંધાએલો છે, કોઇ જ્ઞાન–સંતાન મુક્તિનાં કારણોને જાણે છે અને ત્રીજો જ કોઇ જ્ઞાન–સંતાન મોક્ષ મેળવે છે એવું ગરબડવાળું બંધારણ છે અને કરે કોઇ, જાણે કોઇ અને મેળવે કોઇ એ જાતનું બેની વચ્ચે ત્રીજો ખાઇ જાય એવું બંધારણ કોઇને ઇષ્ટ ન હોય. વળી, બુદ્ધિમાન માત્ર એવું વિચારીને પ્રવૃત્તિ કરે છે કે 'મારું કાંઇ થાય' પરંતુ તમારા ક્ષણિક-વાદમાં બધું ક્ષણિક હોવાથી અને જ્ઞાનની ધારાઓ પરસ્પર કોઇ જાતનો સંબંધ ન ધરાવતી હોવાથી એક પણ જ્ઞાન–સંતાન એ જાતનું વિચારી શકતો નથી અને એમ હોવાથી એ, પ્રવૃત્તિ પણ શી રીતે કરી શકે? કદાચ એમ ધારો કે–જે જ્ઞાનની ધારા ક્ષણિક છે તે શું આ જાતનું

વિચારીને પોતાના કલ્યાણની પ્રવૃત્તિ નહિ કરી શકે ? તો એનો ઉત્તર આ પ્રમાણે છેઃ—એ જ્ઞાનની ધારા, જે માત્ર એક ક્ષણ જ રહે છે, તે તદ્દન વિકલ્પવિહીન હોવાથી એ બધું શી રીતે કરી શકે ? એક જ ક્ષણમાં પેદા થવું, વિચારવું અને મોક્ષ માટે પ્રવૃત્તિ કરવી એ બધું બનવું તદ્દન અસંભવિત છે. હવે કદાચ એમ ધારો કે–એ જ્ઞાનનો સંતાન એ બધું કરી શકે અને મુક્તિને પણ મેળવી શકે તો પછી શું દૂષણ આવે ? એનો ઉત્તર આ પ્રમાણે છેઃ—બૌદ્ધ લોકો ક્ષણિક જ્ઞાનધારા અને સંતાન એ બન્નેને એક જ માને છે. જે દૂષણ જ્ઞાનધારાને લાગુ પડે છે તે જ દૂષણ અહીં પણ સમજી લેવાનું છે. વળી અમે (જૈનો) તો એમ જણાવીએ છીએ કે–જ્યારે બૌદ્ધો વસ્તુ માત્રનો સ્વભાવ ક્ષણવિનાશી માને છે ત્યારે તો તેઓને મોક્ષ માટે પ્રયાસ કરવો જ જરૂરનો નથી; કારણ કે રાગાદિના નાશને તેઓ મોક્ષ કહે છે અને એ નાશ તો એની મેળે જ થવાનો છે માટે ક્ષણિકવાદમાં મોક્ષને માટે પ્રયાસ કરવાની કાંઇ જરૂર જણાતી નથી, એથી એ ક્રિયાકાંડની યોજના કે આચરણા નકામી છે. હવે કદાચ ચર્ચાની ખાતર એમ માની લેવામાં આવે કે મોક્ષને માટે યોજાએલાં ક્રિયાકાંડો નકામાં નથી, તો અમે એ વિષે જે પૂછીએ છીએ તે આ પ્રમાણે છેઃ–શું એ ક્રિયાકાંડો રાગ વિગેરે ક્ષણનો નાશ કરે છે ? વા હવે પછી થનારા રાગ વિગેરેને થવા દેતાં નથી ? વા રાગ વિગેરેની શક્તિનો ક્ષય કરે છે ? વા સંતાનનો ઉચ્છેદ કરે છે ? વા સંતાનને પેદા થવા દેતાં નથી ? અથવા આસ્રવ વિનાની ચિત્તસંતતિને પેદા કરે છે ? જો બૌદ્ધો તરફથી એમ કહેવામાં આવે કે એ ક્રિયાકાંડો રાગ વિગેરે ક્ષણનો નાશ કરે છે તો એ અયુક્ત છે; કારણ કે–બૌદ્ધના સિદ્ધાંતમાં નાશ થવો એ વસ્તુનો જ સ્વભાવ હોવાથી નાશનો કોઇ હેતુ કલ્પવો એ અનુચિત છે. બીજું તેઓ (બૌદ્ધો) એમ કહે કે–પછી થનારા રાગ વિગેરેનો અભાવ કરે છે, તો એ પણ અયુક્ત છે; કારણ કે અભાવ કોઇનાથી થઇ શકતો નથી–એ કાંઇ માટી જેવો પદાર્થ નથી કે જે

બનાવી શકાય વા નીપજાવી શકાય. ત્રીજું તેઓ એમ જણાવે કે-એ અનુષ્ઠાનો રાગ વિગેરેની શકિતનો નાશ કરે છે તો એ પણ રાગ વિગેરે ક્ષણના નાશની અથવા અભાવની જેવું જ અયુકત અને બૌદ્ધ સિદ્ધાંતથી વિરૂદ્ધ છે. એ જ પ્રકારે ચોથા અને પાંચમા કથનમાં પણ એ દૂષણ આવે છે. વળી તમે વાસ્તવિક સંતાન તો માનતા નથી એથી એનો ઉચ્છેદ કરવાથી કે એને નહિ પેદા થવા દેવાથી પણ શું ? કારણ કે એ સંતાન તો મર્યા જેવો જ છે અને કયાંય મર્યાને મારવું દીઠું નથી, માટે સંતાનના ઉચ્છેદરૂપ મોક્ષ પણ ઘટી શકતો નથી. હવે કદાચ તમે (બૌદ્ધો) છેવટ એમ કહો કે-એ અનુષ્ઠાનો આસ્રવ વિનાની ચિત્ત-સંતતિને પેદા કરે છે તો એ હકીકત કાંઈ વ્યાજબી ગણાય, પરંતુ તે વિષે પણ થોડું પૂછવાનું છે અને તે આ પ્રમાણે છેઃ—એ ચિત્તસંતતિ બીજી ચિત્તસંતતિ સાથે સંબંધ ધરાવનારી છે ? કે એવી નથી ? જો એ, સંબંધ ધરાવનારી હોય તો તો ઠીક જ છે અને એમ હોય તો જ મોક્ષ ઘટી શકે છે, અને જો એ ચિત્તસંતતિ, બીજી ચિત્તસંતતિ સાથે સંબંધ નથી ધરાવતી તો મોક્ષનું બંધારણ ઘટી શકતું નથી; કારણ કે, ચિત્ત-સંતતિને એવી ક્ષણિક માનવાથી આગળ જણાવ્યા પ્રમાણે ‘ કરે કોઇ અને ભોગવે કોઈ ’ એવો મોટો વાંધો આવે છે. વળી તમે (બૌધ્ધોએ) જે જણાવ્યું હતું કે ‘ કાયકલેશ એ તપરૂપ હોઇ શકતો નથી ’ એ પણ સાચું નથી; કારણ કે જે કાયકલેશમાં અહિંસાની પ્રધાનતા હોય છે તે કર્મના પરિણામરૂપ હોય તો પણ તપરૂપ જ છે; કારણ કે જે કાયકલેશ વ્રતથી અવિરુદ્ધ છે તે નિર્જરાનો હેતુ હોવાથી તપરૂપ મનાય છે. આ પ્રકારે તપની વ્યાખ્યા કરવાથી નારકીઓના કાયકલેશનો તપમાં સમાવેશ થઇ શકતો નથી, એમાં તો હિંસા વિગેરેના આવેશની પ્રધાનતા હોય છે માટે નારકીઓના કાયકલેશ સાથે સત્પુરુષોના દેહદમનની સરખામણી કરવી તદ્દન અનુચિત અને અયુક્ત છે. વળી તમે (બૌદ્ધોએ) જે જણાવ્યું કે-‘ થોડા તપમાં પણ અનેક

શકિતઓનું મિશ્રણ હોવાથી એ વડે જ કર્મોનો ક્ષય કેમ ન થઇ શકે? તે પણ ઠીક છે; કારણ કે મોહનો તદ્દન ક્ષય થયા પછીના છેવટને સમયે અર્થાત્ અક્રિયા અવસ્થાના છેલ્લે સમયે તદ્દન થોડા જ શુક્લ-ધ્યાનરૂપ તપવડે બધાં કર્મોનો ક્ષય થઇ જાય છે. એની સાબિતીમાં જીવન્મુકિત અને પરમમુકિત બસ છે, પરંતુ એવા થોડા તપમાં જે કર્મોને નાશ કરવાની શકિત આવે છે તે મેળવતાં ઘણો કાયકલેશ ખમવો પડે છે, અનેક ઉપવાસો કરવા પડે છે અને મરણાંત દુઃખ પણ સહેવું પડે છે; માટે બધાં તપમાં કાંઇ એવી શકિત હોતી નથી. એથી જ્યાં થોડું તપ હોય ત્યાં બધે ઠેકાણે કર્મ-ક્ષય થવાનું દૂષણ લાગી શકતું નથી, માટે છેવટ એમ માનવું જોઇએ કે સ્થિર રહેનારી જ્ઞાનની ધારા (અર્થાત્ વિવિધ જાતના પરિણામને પામતો તો પણ સ્થિર રહેતો આત્મા) અનેક જાતના તપના અનુષ્ઠાનથી મોક્ષને મેળવી શકે છે અને એને જ અનંત જ્ઞાન, દર્શન, ચારિત્ર અને સુખમય મોક્ષ મળી શકે છે.

સ્ત્રીમોક્ષવાદ

હવે મોક્ષ વિષે દિગંબર જૈનો જે જાતનો અભિપ્રાય ધરાવે છે તે આ પ્રમાણે છે—તેઓ કહે છે કે શ્વેતાંબર જૈનોએ મોક્ષનું જે સ્વરૂપ કહ્યું છે તે તદ્દન સાચું છે, પરંતુ એવો મોક્ષ માત્ર પુરુષો જ મેળવી શકે છે. શ્વેતાંબરો પણ માને છે કે એ જાતનો મોક્ષ નપુંસક આત્મા-ઓ મેળવી શકતા નથી, કારણ કે એઓ એટલા બધા નબળા છે, એથી એઓમાં આવા ઉચ્ચ સ્થાનને મેળવવાની શકિત હોતી નથી. એ રીતે અમે (દિગંબરો) પણ કહીએ છીએ કે સ્ત્રીઓ ઘણી જ નબળી હોવાથી અને નપુંસકોની જ પેઠે શક્તિવિહીન હોવાથી મોક્ષને મેળવી શકતી નથી. આનો જવાબ શ્વેતાંબર જૈનો આ પ્રમાણે આપે છે:— તમે (દિગંબરો) સ્ત્રીઓને નબળી ગણો છો તેનું શું કારણ છે? શું તેઓમાં ચારિત્ર વિગેરે નથી? અમુક જાતનું વિશેષ બળ નથી?

શું તેઓને પુરુષો પ્રણામ કરતા નથી તેથી તે નબળી છે? શું તેઓ ભણાવાનું વિગેરે કરી શકતી નથી તેથી તે નબળી છે? તેઓની પાસે કોઇ પ્રકારની મોટી ઋદ્ધિ નથી તેથી તે નબળી છે? વા તેઓમાં કપટ વિગેરેની અધિકતા છે તેથી તે નબળી છે? જો તમો એમ જણાવો કે સ્ત્રીઓમાં ચારિત્ર નથી હોતું માટે જ તે નબળી છે, તો એમાં પણ અમારે પૂછવાનું છે: તેઓમાં ચારિત્ર નથી હોતું તેનું શું કારણ? શું તેઓ વસ્ત્ર રાખે છે માટે તેમાં ચારિત્ર નથી હોતું? કે તેમાં શક્તિ નથી હોતી માટે ચારિત્ર નથી હોતું? જો એમ કહેવામાં આવે કે વસ્ત્ર રાખે છે માટે તેઓમાં ચારિત્ર નથી હોતું, તો તે વાત બરાબર નથી, કારણ કે વસ્ત્રને રાખવાથી ચારિત્ર ન હોય તેનું પણ શું કારણ છે? શું વસ્ત્રને વાપરવા માત્રથી જ ચારિત્ર નથી રહેતું? કે વસ્ત્રનો પરિગ્રહ રાખવાથી ચારિત્ર નથી રહેતું? હવે આપણે એ વિચારવું જોઇએ કે—સ્ત્રીઓ વસ્ત્રને વાપરે છે તેનું શું કારણ છે? શું તેઓ વસ્ત્રનો ત્યાગ નથી કરી શકતી માટે વસ્ત્રને વાપરે છે? કે સંયમની સાધના સુખપૂર્વક થઇ શકે માટે વસ્ત્રને વાપરે છે? જો એમ કહેવામાં આવે કે—તેઓ વસ્ત્રનો ત્યાગ નથી કરી શકતી માટે વસ્ત્રને વાપરે છે તો તે બરાબર નથી. કારણ કે સ્ત્રીઓ તો ધર્મને માટે પ્રાણોનો પણ ત્યાગ કરતી નજરે જોવાય છે તો પછી એક ચીંથરાને છોડવામાં તેની અશક્તિ છે એમ શી રીતે મનાય? હવે જો એમ કહેવામાં આવે કે—સંયમની સાધના માટે જ તેઓ વસ્ત્રને વાપરે છે તો પછી એઓમાં ચારિત્ર નથી એમ શી રીતે કહેવાય? વળી, જેમ સ્ત્રીઓ સંયમની સાધના માટે વસ્ત્રને વાપરે છે તેમ પુરુષો પણ કેમ ન વાપરી શકે? એમ કહેવામાં આવે કે—એઓ તો અબળા હોવાથી જો વસ્ત્ર ન વાપરે તો એના ઉપર પુરુષો જુલમ કરે અને એઓના સંયમની વિરાધના કરે અને પુરુષો વસ્ત્ર ન વાપરે તો એઓના સંયમને કશો બાધ આવે તેમ નથી માટે પુરુષોને સંયમને સાચવવા વસ્ત્રની જરૂર પડતી નથી,

પણ સ્ત્રીઓને તો સંયમની રખવાળી માટે વસ્ત્ર રાખવાં જ પડે છે, માટે વસ્ત્ર રાખવું એ ભોજનની પેઠે સંયમનું સાધન હોવાથી તેની (વસ્ત્રની) હયાતીમાં ચારિત્રનો અભાવ કેમ હોઇ શકે? હવે એમ કહેવામાં આવે કે–તેઓની પાસે વસ્ત્રરૂપ પરિગ્રહ હોવાથી તેઓમાં ચારિત્ર નથી હોતું, તો એ વિષે પૂછવાનું કે શું એઓને વસ્ત્રમાં મૂર્ચ્છા છે માટે એ (વસ્ત્ર) પરિગ્રહરૂપ છે? માત્ર તેઓ વસ્ત્રને ધારણ કરે છે માટે એ પરિગ્રહરૂપ છે? વા માત્ર તેઓ વસ્ત્રને અડકે છે માટે એ પરિગ્રહરૂપ છે? વા એમાં જીવોની પેદાશ થાય છે માટે એ પરિગ્રહરૂપ છે? જો એમ માનવામાં આવે કે–તેઓને વસ્ત્રમાં મૂર્ચ્છા છે માટે એ પરિગ્રહરૂપ છે, તો એ વિષે જણાવવાનું કે જે શરીર છે તે મૂર્ચ્છાનું કારણ છે કે નહિ? એમ તો નહિ જ કહી શકાય કે–શરીર મૂર્ચ્છાનું કારણ નથી, કારણ કે એ વિશેષ દુર્લભ છે અને અંતરંગ છે એટલે વસ્ત્ર કરતાં એ ઘણું પાસેનું સગું છે. હવે જો શરીરને મૂર્ચ્છાનો હેતુ ગણવામાં આવે તો એ શી રીતે? જો શરીર મૂર્ચ્છાનું કારણ હોય તો એને નહિ છોડવાનું શું કારણ? શું એનો ત્યાગ મુશ્કેલીથી થાય એવો છે? વા એ મુક્તિનું નિમિત્ત છે? જો એનો ત્યાગ મુશ્કેલીથી થાય તેમ હોય તો શું એવું બધાને માટે છે કે કેટલાકને માટે છે? ઘણા માણસો આગમાં પ્રવેશ કરીને વા બીજે રીતે શરીરને પણ છોડી દેતા જણાય છે માટે 'એનો ત્યાગ કરવો બધાને મુશ્કેલ છે' એમ કેમ કહેવાય? જો એના ત્યાગની મુશ્કેલી કેટલાકને જ જણાતી હોય તો શરીરની જ પેઠે વસ્ત્રનો પણ ત્યાગ કરવો કેટલાકને મુશ્કેલ છે એમ પણ શા માટે ન મનાય? હવે એમ કહેવામાં આવે કે શરીર મુક્તિનું નિમિત્ત છે માટે એનો ત્યાગ થઇ શકતો નથી, તો શરીરની જ પેઠે વસ્ત્ર પણ ઘણી કર્મક્રિયામાં કારણરૂપ હોવાથી એવી જાતના કેટલાક શક્તિ વિનાના મનુષ્યો માટે ઉપયોગી છે એમ કેમ ન મનાય? હવે એમ કહેવામાં આવે કે વસ્ત્રને પહેરવા માત્રથી જ એ પરિગ્રહરૂપ થઇ જાય છે તો એ

કાંઇ બરાબર નથી. જો એ બરાબર હોય તો કડકડતી ટાઢમાં ધ્યાન ધરતા કોઇ સાધુને જોઇ 'આજે ઘણી સખત ટાઢ છે' એવું ધારી કોઇ ભકત એ સાધુને કાંઇ ઓઢાડે તો નિઃસ્પૃહી સાધુ પણ પરિગ્રહવાળો થવો જોઇએ. હવે જો વસ્ત્રને અડકવા માત્રથી જ એ પરિગ્રહરૂપ થઇ જતું હોય તો નિરંતર જમીન ઉપર ચાલવાથી એ પણ પરિગ્રહરૂપ થવી જોઇએ અને એમ થાય તો તીર્થંકર વિગેરેનો મોક્ષ શી રીતે થઇ શકે? વળી એમ કહેવામાં આવે કે વસ્ત્રમાં જીવની ઉત્પત્તિ થાય છે માટે એ પરિગ્રહરૂપ છે તો શરીરમાં પણ બીજા જીવોની એટલે કરમિયા વિગેરેની ઉત્પત્તિ થાય છે માટે એને પણ પરિગ્રહરૂપ શા માટે ન ગણવું? કદાચ એમ કહેવામાં આવે કે શરીરમાં બીજા જીવોની ઉત્પત્તિ થાય છે પણ તેની તો જતના કરવામાં આવતી હોવાથી શરીર પરિગ્રહરૂપ ન લેખાય, તો પછી વસ્ત્રમાં પણ ઉત્પન્ન થતા જૂ વગેરે જીવોની જતના થતી હોવાથી તથા એને (વસ્ત્રને) યતનાપૂર્વક સીવવાથી અને ધોવાથી જીવની ઉત્પત્તિ મટી જતી હોવાથી એને પણ શરીરની જ પેઠે અપરિગ્રહરૂપ માનવું જોઇએ; માટે વસ્ત્ર હોય તો પણ ચારિત્રને કશો બાધ ન આવતો હોવાથી વસ્ત્રની હાજરી સાથે ચારિત્રની હાજરી માનવામાં કાંઇ દૂષણ જણાતું નથી. હવે એમ કહેવામાં આવે કે સ્ત્રીઓમાં શકિત નથી માટે એ ચારિત્રને પાળી શકતી નથી, એ પણ બરાબર નથી; કારણ કે અનેક સ્ત્રીઓ એવી છે કે જેઓ આકરામાં આકરૂં વ્રત પાળી શકે છે અને કઠણમાં કઠણ તપ તપી શકે છે માટે એમ તો કેમ કહેવાય કે એઓમાં ચારિત્ર પાળવાની શકિત નથી? અર્થાત્ સ્ત્રીઓમાં ચારિત્ર હોતું નથી માટે એ મોક્ષ મેળવવાને યોગ્ય થઇ શકતી નથી, એ કથન તો તદ્દન ખોટું છે. હવે એમ કહેવામાં આવે કે—સ્ત્રીઓમાં ચારિત્ર ભલે હોય, પણ તેઓમાં ઊંચામાં ઊંચું યથાખ્યાત નામનું ચારિત્ર નથી હોતું માટે જ તેઓ પુરુષથી હીણી હોય છે, તો એ વિષે પૂછવાનું કે એઓમાં જે ઊંચામાં ઊંચું યથાખ્યાત નામનું ચરિત્ર નથી તેનું શું

કારણ છે ? શું સ્ત્રીઓની પાસે એ જાતના ચારિત્રને મેળવવાની સામગ્રી નથી ? એ જાતના ચારિત્રની સાથે સ્ત્રીઓનો વિરોધ છે ? એ જાતનું ઊંચું ચારિત્ર મેળવવાનું કારણ એક જાતનો એનો અભ્યાસ છે અને એ અભ્યાસ (તપ તપવું અને વ્રત પાળવું) સ્ત્રીઓમાં છે એમ આગળ જણાવી ચૂકયા છીએ માટે 'એ જાતના ચારિત્રને મેળવવાની સામગ્રી સ્ત્રીઓ પાસે નથી' એ તદ્દન ખોટું છે. હવે એમ કહેવામાં આવે કે એ જાતના ચારિત્રની સાથે સ્ત્રીઓનો વિરોધ છે, તો એ પણ બરાબર નથી, કારણ કે એ યથાખ્યાત નામનું ચારિત્ર આપણી જેવા નવતરની બુદ્ધિમાં આવી શકે એવું નથી માટે, એનો સ્ત્રીઓની સાથે વિરોધ છે એમ શી રીતે કળી શકાય ? અર્થાત્ ચારિત્ર નહિ હોવાને લીધે સ્ત્રીઓ હીણી છે એ હકીકત તદ્દન ખોટી છે. હવે બીજું એમ કહેવામાં આવે કે–સ્ત્રીઓ-માં અમુક જાતનું વિશેષ બળ નથી, તો એ બળ કયા પ્રકારનું નથી ? એ પણ જણાવવું જોઇએ. શું સ્ત્રીઓમાં સાતમી નરકે જવાની શક્તિ નથી એ ? વા સ્ત્રીઓ વાદ વિગેરે નથી કરી શકતી એ ? વા સ્ત્રીઓ ઓછી ભણેલી હોય છે એ ? એ ત્રણમાંના જો પ્રથમ પક્ષને કબૂલ રાખવામાં આવે તો અમે એમ પૂછીએ છીએ કે સાતમી નરકે જવાનું સામર્થ્ય સ્ત્રીઓમાં કયારે હોવું જોઇએ–જે જન્મમાં મોક્ષે જવાનું હોય તે જ જન્મમાં હોવું જોઇએ ? કે ગમે ત્યારે હોવું જોઇએ ? જો એમ કહેવામાં આવે કે જે જન્મમાં મોક્ષે જવાનું હોય તે જ જન્મમાં એ એ સામર્થ્ય હોવું જોઇએ તો તો પુરુષોનો પણ મોક્ષ ન થવો જોઇએ, કારણ કે એઓમાં (પુરુષોમાં) પણ જે જન્મમાં મુક્તિ મેળવવાની હોય છે તે જ જન્મમાં સાતમી નરકે જવાનું સામર્થ્ય હોતું નથી; માટે એક જ જન્મમાં મોક્ષે અને સાતમી નરકે જવાનું સામર્થ્ય હોવાનું માનવું યુકિતયુક્ત નથી. હવે એમ કહેવામાં આવે કે–ક્યારે પણ સાતમી નરકે જવાનું સામર્થ્ય હોવું જોઇએ અર્થાત્ ઊંચામાં ઊંચા સ્થાનની પ્રાપ્તિ ઊંચામાં ઊંચા પરિણામવડે થઈ શકે છે અને એવાં ઊંચામાં ઊંચા બે ઠેકાણાં

છે—એક બધાં દુઃખનું ઠેકાણું સાતમી નરક અને બીજું બધાં સુખનું ઠેકાણું મેાક્ષ. જેમ સ્ત્રીએા એ પ્રકારના ઊંચા મનેાબળની ખામીને લીધે સાતમી નરકે જઇ શકતી નથી, એમ આગમમાં કહ્યું છે. તેમ તે જ પ્રકારના ઊંચા પણ શુભ મનેાબળની ખામીને લીધે મેાક્ષને શી રીતે મેળવી શકે ? તમારું એ કથન પણ વજુદ વિનાનું છે; કારણ કે એવેા કાંઇ નિયમ નથી—જેનામાં ઊંચામાં ઊંચેા અશુભ પરિણામ હેાય એનામાં જ ઊંચામાં ઊંચેા શુભ પરિણામ હેાય. જો એવેા નિયમ હેાય તેા જે મનુષ્ય જે ભવમાં મેાક્ષ જવાનેા છે તે જ ભવમાં એનામાં ઊંચામાં ઊંચેા અશુભ પરિણામ ન હેાવાથી એવા ચરમ દેહવાળાનેા મેાક્ષ શી રીતે થઇ શકે ? વળી, માછલાંએામાં ઊંચામાં ઊંચેા અશુભ પરિણામ હેાવા છતાં એ જ ભવમાં એએાનેા મેાક્ષ થઇ શકતેા નથી. તથા જે જીવેાની હલકી ગતિએામાં જવાની શક્તિ એાછી હેાય છે તે જ જીવેાની કાંઇ ઊંચી ગતિએામાં જવાની શક્તિ એાછી હેાતી નથી. જુએા, ભુજપરિસર્પો બીજી નારકી સુધી જ જઇ શકે છે તેથી આગળ હલકી ગતિમાં નીચે જઇ શકતા નથી તેા પણ ઉપર—ઊંચી ગતિમાં સહસ્રાર દેવલેાક સુધી પહેાંચી જાય છે. તેમજ પક્ષિએા, નીચે ત્રીજી નારકી સુધી, ચેાપગાં જનાવરેા, નીચે ચેાથી નારકી સુધી અને સર્પો, નીચે પાંચમી નારકી સુધી જઇ શકે છે અને એ બધા (પક્ષિએા, ચેાપગાં જનાવરેા અને સર્પો) ય ઉપર-ઊંચી ગતિમાં—તેા ઠેઠ સહસ્રાર દેવલેાક સુધી પહેાંચી શકે છે માટે જેટલા અશુભ પરિણામ હેાય તેટલા જ શુભ પરિણામ હેાવા જોઇએ વા જેટલા શુભ પરિણામ હેાય તેટલા જ અશુભ પરિણામ હેાવા જોઇએ એવેા કેાઇ જાતનેા નિયમ નથી એથી કરીને સ્ત્રીએામાં સાતમી નરકે જવાનું અશુભ બળ ન હેાવા છતાં પણ તેએા ઘણી ખુશીથી મેાક્ષને મેળવી શકે છે—એમાં કેાઇ જાતનેા વાંધેા આવે તેમ નથી. હવે કદાચ એમ કહેવામાં આવે કે—સ્ત્રીએામાં વાદ કરવાની શક્તિ નથી અને

તેઓનું ભણતર ઘણું ઓછું હોય છે તેથી એ મોક્ષને લાયક નથી, તો એ કથન પણ બરાબર નથી; કારણ કે જેઓ મૂંગા કેવળી હોય છે તેઓમાં વાદ કરવાની શક્તિ ન હોવા છતાં પણ તેઓ મોક્ષને મેળવે છે અને જે માષતુષ વિગેરે મુનિઓ તદ્દન અભણ જેવા હતા તેઓ પણ મોક્ષ મેળવી ચૂકયા છે માટે સ્ત્રીઓમાં વાદ કરવાની શક્તિ ન હોય અને એઓનું ભણતર ઓછું હોય તો પણ એઓને મોક્ષ મેળવવામાં કશો બાધ આવે તેમ નથી, માટે સ્ત્રીઓમાં અમુક જાતનું વિશેષ બળ નથી એથી તેઓ મોક્ષને મેળવી શકતી નથી, એ કથન બરાબર નથી. હવે એમ કહેવામાં આવે કે તેઓને પુરુષો પ્રણામ કરતા નથી માટે તે હીણી છે, તે પણ ખોટું છે; કારણ કે તીર્થંકરની માતાઓને તો ઈંદ્રો પણ પૂજે છે અને નમે છે માટે સ્ત્રી હીણી શી રીતે કહેવાય? વળી, એમ તો ગણધરોને તીર્થંકરો નમસ્કાર કરતા નથી, માટે ગણધરોની હીણપને લીધે તેઓને પણ સ્ત્રીઓની પેઠે જ મોક્ષ ન થવો જોઇએ. વળી, તીર્થંકરો ચારે પ્રકારના સંઘને નમસ્કાર કરતા હોવાથી અને એમાં સ્ત્રીઓ પણ આવી જતી હોવાથી એઓની હીણપ શી રીતે લેખાય? હવે એમ કહેવામાં આવે કે સ્ત્રીઓ કોઇને વાચના વિગેરે નથી આપી શકતી માટે જ તેઓ મોક્ષને યોગ્ય નથી, તો એ કથન પણ ખોટું છે, કારણ કે જો એમ જ હોય તો કોઇ ભણનારનો તો મોક્ષ ન થવો જોઇએ અને ભણનાર માત્ર મોક્ષમાં પહોંચી જવા જોઇએ અર્થાત્ આચાર્યોનો મોક્ષ થવો જોઇએ અને શિષ્યોનો ન થવો જોઇએ. વળી, એમ કહેવામાં આવે કે, સ્ત્રીઓની પાસે કોઇ પ્રકારની ઋદ્ધિ નથી, તેથી તે મોક્ષને લાયક નથી, તો એ પણ બરાબર નથી; કારણ કે મોટી ઋદ્ધિવાળાનો જ મોક્ષ થાય એવો કાંઇ નિયમ નથી. કેટલાક દરિદ્રો પણ મોક્ષને મેળવી ચૂકયા છે અને કેટલાક મોટા મોટા ચક્રવર્ત્તીઓ પણ મોટી ઋદ્ધિ હોવા છતાં મોક્ષને મેળવી શકયા નથી. હવે છેવટ એમ કહેવામાં આવે કે સ્ત્રીઓમાં કપટ વિગેરે ઘણું છે માટે જ તેઓ મોક્ષને

લાયક નથી, તો એ પણ બરાબર નથી; કારણ કે-નારદ જેવા ખટપટિયા અને પરસ્પર લડાવી મારનાર પુરુષો તથા દૃઢપ્રહારી જેવા મહાઘાતકી પુરુષો પણ મોક્ષે જઇ પહોંચ્યા છે તો સ્ત્રીઓમાં કપટનો વધારો હોવાને લીધે એઓને હીણી માની મોક્ષને અયોગ્ય માનવી એ તદ્દન ખોટું છે. આ પ્રકારે કોઇ પણ રીતે સ્ત્રીઓની હીણપ ઠરી શકતી નથી અને એથી જ તેઓ મોક્ષને અયોગ્ય પણ બની શકતી નથી, માટે જેમ પુરુષો મોક્ષને લાયક માનવામાં આવે છે તેમ સ્ત્રીઓને પણ માનવી એ તદ્દન સાચું અને યુક્તિયુક્ત છે. સ્ત્રીઓ પણ મોક્ષના કારણોને-સમ્યગ્દર્શન, સમ્યગ્જ્ઞાન અને સમ્યક્ચારિત્ર-પૂરેપૂરી રીતે મેળવી શકતી હોવાથી પુરુષોની જ પેઠે તેઓને પણ મોક્ષ થઇ શકે છે અને એઓ પણ અજર અને અમર થઇ શકે છે. એ પ્રકારે મોક્ષ તત્ત્વનું વિવેચન છે. જે કેટલાકો એમ માને છે કે-"ધર્મરૂપ આરાના બાંધનારા જ્ઞાનીઓ, પરમપદ (મોક્ષ) સુધી પહોંચીને પણ લોકોમાં પોતાના સ્થાપેલા ધર્મની અવગણના થતી જોઇને પાછા ફરીવાર સંસારમાં અવતરે છે." એ હકીકત ખોટી છે; કારણ કે મોક્ષ એ અમર સ્થાન છે, ત્યાં પહોંચ્યા પછી કોઇનો જન્મ, મરણ કે રોગ, શોક રહેતો નથી; માટે જ ઉપર જણાવેલી માન્યતા ભૂલભરેલી છે.

જે અડોળ મનવાળો મનુષ્ય, ઉપર જણાવેલાં નવે તત્ત્વો ઉપર શ્રદ્ધા રાખે છે તે સમ્યક્ત્વ અને સમ્યગ્જ્ઞાનનું ભાજન બને છે અને તે વડે જ એ સચ્ચારિત્રને પણ મેળવવાને લાયક થાય છે.

હમણાં જણાવેલાં નવે તત્ત્વોને જે સ્થિર મનવાળો મનુષ્ય કોઇ પ્રકારની શંકા વિગેરે કર્યા વિના જ જાણે છે અને શ્રદ્ધાપૂર્વક સાચાં માને છે તેને સમ્યગ્દર્શન અને સમ્યગ્જ્ઞાનનો યોગ થવાથી સમ્યક્ચારિત્ર પણ મળી શકે છે. જે મનુષ્ય એ નવે તત્ત્વોને જાણતો હોય પણ શ્રદ્ધા-

પૂર્વક સાચાં ન માનતો હોય તેને તો મિથ્યાદર્શનવાળો જ માનવો જોઇએ. એ વિષે શ્રીગંધહસ્તિજીએ (?) મહાતર્ક (?) ગ્રંથમાં આ પ્રમાણે જણાવ્યું છેઃ—"જે એ નવે તત્ત્વોને શ્રદ્ધાપૂર્વક સાચાં ન માનતો હોય તેને માટે બારે અંગો પણ મિથ્યા—ખોટા છે." ચારિત્રનો અર્થ પાપની પ્રવૃત્તિથી અટકવું થાય છે. તે બે જાતનું હોય છેઃ—એક તો બધાં પાપોથી અટકવારૂપ અને બીજું થોડાં પાપોથી અટકવારૂપ. જે મનુષ્યે ઉપર જણાવેલું સમ્યગ્દર્શન અને સમ્યગ્જ્ઞાન મેળવ્યું છે તે, એ બન્ને જાતના ચારિત્રને મેળવવાને લાયક થાય છે, જ્ઞાન કરતાં પણ સમ્યગ્દર્શન (શ્રદ્ધા) ચઢિયાતું હોવાથી એ જ્ઞાનની પહેલાં મૂકવામાં આવ્યું છે અને એ ઉપરથી એમ પણ સમજી લેવાનું છે કે જ્યાં સમ્યગ્દર્શન અને સમ્યગ્જ્ઞાન હોય ત્યાં જ ચારિત્ર હોઇ શકે છે અને એ સિવાય હોઇ શકતું નથી.

તથાપ્રકારના ભવ્યપણાનો પરિપાક થયે જે મનુષ્યને એ ત્રણે વાનાં એટલે સમ્યગ્દર્શન, સમ્યગ્જ્ઞાન અને સમ્યક્ ચારિત્ર હોય છે તે મનુષ્ય સમ્યગ્જ્ઞાન અને ક્રિયાના યોગને લીધે મોક્ષનું ભાજન થઇ શકે છે.

જીવના બે પ્રકાર છે; એક ભવ્ય અને બીજો અભવ્ય. જે જીવો અભવ્ય છે તેઓને સમ્યકત્વ વિગેરે હોતાં નથી અને જે જીવો ભવ્ય છે તેઓને પણ જ્યાં સુધી તેઓનું ભવ્યપણું પરિપકવ થયું નથી ત્યાં સુધી સમ્યકત્વ વિગેરે હોતાં નથી—તેઓના ભવ્યપણાનો પરિપાક થયે તો એ ત્રણે વાનાં—સમ્યકત્વ વિગેરે—હોય છે. ભવ્ય એટલે સિદ્ધિગતિ મેળવવાને યોગ્ય આત્મા. ભવ્યપણું એટલે મોક્ષને મેળવવાની લાયકાત. એ ભવ્યપણું જીવનો એક પરિણામ છે અને તે અનાદિનો છે. હવે તથાભવ્યત્વ શબ્દનો અર્થ આ પ્રમાણે છેઃ—ભવ્યપણું તો ભવ્ય જીવ—માત્રમાં છે, પરંતુ એમાં દ્રવ્ય, ક્ષેત્ર, કાળ અને ગુરુ વિગેરેની સામગ્રીને

સાધે અનેક પ્રકારની જુદી જુદી શક્તિઓ પ્રગટે છે અને એમ હોવાથી જ તેના એકના પણ અનેક ભેદ થઇ જાય છે. એ ભવ્ય જીવ માત્રમાં રહેલું ભવ્યપણું એક સરખી જ શક્તિ ધરાવતું હોય તો દરેક ભવ્ય જીવો એક જ વખતે—એક સાથે જ ધર્મને મેળવી શકે, તેમ થવું જોઇએ; પરંતુ એમ થતું કળાતું નથી માટે ભવ્ય જીવ માત્રમાં જુદી જુદી શક્તિ ધરાવતું જુદું જુદું ભવ્યપણું સ્વીકારવું એ જ ઉચિત જણાય છે. જેમ આંબો અમુક વખતે જ મીઠો રસ ચખાડી શકે છે તેમ ભવ્ય જીવમાં રહેલું ભવ્યપણું પણ અમુક વખતે જ પોતાનો ખરો રસ ચખાડી શકે છે અર્થાત્ એ ભવ્યપણું જ્યારે પરિપાકને પામે છે ત્યારે જ તે પોતાનું ફળ આપવાને તૈયાર થઇ રહે છે. જે કોઇ મનુષ્યનાં કર્મની હદ એક ક્રોડ સાગરોપમની અંદર આવી ગઇ હોય તેવા ભવ્ય મનુષ્યને એ ત્રણે વાનાં—જ્ઞાન, દર્શન અને ચારિત્ર—હોય છે અને તેવો જ મનુષ્ય જ્ઞાન અને ચારિત્રના સહવાસથી મોક્ષને એટલે અનંત જ્ઞાન, દર્શન, સમ્યકત્વ, સુખ અને વીર્યરૂપ મોક્ષને લાયક થાય છે અને તદ્દન બંધ વિનાની સ્થિતિનો પાત્ર બને છે. એકલા જ્ઞાન કે એકલી ક્રિયાથી મોક્ષને લાયક થઇ શકાતું નથી, પરંતુ એ બન્ને સાથે હોય તો જ મોક્ષ મેળવવાની લાયકાત આવી શકે છે. સમ્યગ્જ્ઞાન અને સમ્યગ્દર્શન એ બન્ને સાથે રહેતાં હોવાથી અને સમ્યગ્જ્ઞાન હોય ત્યાં તો ચોક્કસ સમ્યગ્દર્શન રહેતું હોવાથી અહીં 'સમ્યગ્જ્ઞાન' ના ભાવમાં સમ્યગ્દર્શનને પણ સમજી લેવાનું છે; કારણ કે વાચકમુખ્ય શ્રીઉમાસ્વાતિજીએ તત્ત્વાર્થસૂત્રમાં સૌથી પ્રથમ જણાવ્યું છે કે "સમ્યગ્જ્ઞાન, સમ્યગ્દર્શન અને સમ્યક્ચારિત્ર એ મોક્ષમાર્ગ* છે."

પ્રમાણવાદ

પ્રત્યક્ષ વિગેરે પ્રમાણોનું વિશેષ સ્વરૂપ ગ્રંથકાર પોતાની જ મેળે

---

* જુઓ તત્ત્વાર્થ સૂત્રના પ્રથમ અધ્યાયનું પ્રથમ સૂત્ર.—અનુ૦

હવે પછી કહેવાના છે. વિશેષ સ્વરૂપ સામાન્ય સ્વરૂપ વિના અને સામાન્ય સ્વરૂપ વિશેષ સ્વરૂપ વિના રહી શકતું નથી એવો એ બે વચ્ચે ગાઢ સંબંધ છે અને એ વિશેષ સ્વરૂપની સમજણ, સામાન્ય સ્વરૂપ જાણ્યા વિના બરાબર પડતી નથી માટે એ વિશેષ સ્વરૂપ જણાવ્યા પહેલાં અહીં પ્રમાણનું સામાન્ય લક્ષણ જણાવવામાં આવે છે 'અને તે આ છેઃ—પોતાના અને બીજાના એટલે વસ્તુ માત્રના સ્વરૂપનો નિશ્ચય કરાવનારું જ્ઞાન 'પ્રમાણ' કહેવાય છે—શંકા, ભ્રમ અને અનિશ્ચય એ ત્રણ વાનાં પ્રમાણરૂપ જ્ઞાનમાં હોઇ શકતાં નથી—એ પ્રમાણ જ્ઞાનની નિશાની છે. વસ્તુનું તદ્દન સામાન્ય જ્ઞાન અર્થાત્ 'એ કંઇક છે' એના કરતાં પણ વધારે અસ્પષ્ટ જ્ઞાન—જેનું બીજું નામ જૈન પરિભાષામાં 'દર્શન' છે, એ કોઇ જાતનો વ્યવહારુ નિશ્ચય ન જણાવી શકતું હોવાથી પ્રમાણરૂપ નથી. તેમ જ પદાર્થ અને ઇંદ્રિયોનો સંબંધ, જે જ્ઞાનરૂપ નથી તે પણ પ્રમાણરૂપ નથી; કારણ કે-અહીં તો નિશ્ચય કરાવનારા જ્ઞાનને જ પ્રમાણરૂપ કહેવામાં આવ્યું છે. કોઇ જાતના વિકલ્પ વિનાનું જ્ઞાન અર્થાત્ બાલકની જેવું જ્ઞાન અને શંકા, ભ્રમ તથા અનિશ્ચય—એ બધાં કોઇ જાતનો નિશ્ચય ન કરાવતાં હોવાથી પ્રમાણરૂપ નથી, કારણ કે—નિશ્ચય કરાવનાર જ્ઞાનને જ પ્રમાણરૂપ કહેવામાં આવ્યું છે. જે જ્ઞાન, બહારના પદાર્થને લગતો કોઇ જાતનો નિશ્ચય ન જણાવતું હોય તે પણ પ્રમાણરૂપ નથી, કારણ કે અહીં તો પોતાના અને બીજાના સ્વરૂપનો નિશ્ચય જણાવનારું જ જ્ઞાન પ્રમાણરૂપે મનાએલું છે. જે જ્ઞાન માત્ર બીજાના જ નિશ્ચયને જણાવે છે અને પોતે પોતાની જ મેળે પોતાનું સ્વરૂપ કળી શકતું નથી એ પણ પ્રમાણરૂપ નથી; કારણ કે અહીં તો બન્નેના (પોતાના અને પરના) સ્વરૂપનો નિશ્ચય કરાવનારું જ્ઞાન પ્રમાણ તરીકે સ્વીકારાએલું છે. "અર્થની ઉપલબ્ધિમાં જે હેતુભૂત હોય તેનું નામ પ્રમાણ" એ અને એવાં બીજાં પણ પ્રમાણનાં ઘણાં લક્ષણો રીતસર નથી, માટે જ એક નિર્દોષ લક્ષણ ઉપર પ્રમાણે જણાવ્યું છે. સંશય અને ભ્રમ વગેરે સંશયરૂપે અને ભ્રમ-

રૂપે ખરા હોવાથી તેનો પણ અહીં પ્રમાણમાં સમાવેશ કરવાનો છે; કારણ કે સ્વપરવ્યવસાયીનો બીજો અર્થ આ પ્રમાણે પણ થાય છેઃ— પોતાને યોગ્ય એવો જે પર-પદાર્થ, તેનો નિશ્ચય કરાવનારું જ્ઞાન-એ પ્રમાણરૂપ છે-આ અર્થમાં ગમે તે જ્ઞાન માત્રનો સમાવેશ થઇ શકે છે. હવે પ્રમાણની સંખ્યાને અને તે વડે જણાતા વિષયોને જણાવે છે અને તેની અંદર પ્રમાણનું વિશેષ સ્વરૂપ પણ જણાવી દેવાનું છે

પ્રમાણ બે છેઃ—એક પ્રત્યક્ષ અને બીજું પરોક્ષ. એ પ્રમાણ-વડે અનંત ધર્મવાળી વસ્તુ જાણી શકાય છે.

પ્રત્યક્ષ શબ્દના બે અર્થ છે અને તે આ પ્રમાણે છેઃ—અક્ષ એટલે ઇંદ્રિય અર્થાત્ જે જ્ઞાન ઇંદ્રિયોવડે થાય તેનું નામ પ્રત્યક્ષ-એ તો પ્રત્યક્ષ શબ્દ-નો વ્યુત્પત્તિ-અર્થ છે, પરંતુ તેનો શાસ્ત્રમાં પ્રસિદ્ધ અર્થ બીજો છે અને તે આ પ્રમાણે છેઃ-શાસ્ત્રમાં 'જે જ્ઞાન સ્પષ્ટ છે તેને પ્રત્યક્ષ કહ્યું છે'-પ્રત્યક્ષ શબ્દના એ જાતના વિશાળ અર્થમાં જે જ્ઞાન ઇંદ્રિય સિવાય પણ સ્પષ્ટપણે થયું હોય તે પણ આવી જાય છે. અથવા અક્ષ એટલે જીવ અર્થાત્ જે જ્ઞાન, ઇંદ્રિયોની સહાયતા વિના માત્ર જીવવડે જ થાય તેનું નામ પણ પ્રત્યક્ષ છે-અને એ પ્રત્યક્ષ શબ્દનો બીજો અર્થ છે. પરોક્ષ શબ્દનો અર્થ આ પ્રમાણે છેઃ-જે જ્ઞાન ઇંદ્રિયોથી પર હોય છે અર્થાત્ ઇંદ્રિયો સિવાય માત્ર મનવડે જ થનારું હોય છે અને અસ્પષ્ટ હોય છે-એનું નામ પરોક્ષ છે. એ બન્ને પ્રમાણો પોતપોતાની હદમાં એક સરખાં છે-એક ઊંચું અને બીજું નીચું એમ નથી. કેટલાકો એમ માને છે કે-"અનુમાન પ્રમાણને સૌથી પ્રથમ પ્રત્યક્ષ પ્રમાણની ગરજ પડતી હોવાથી એ હલકું છે અને પ્રત્યક્ષ પ્રમાણ વડેરું છે" તો એ કથન બરાબર નથી; કારણ કે-એ બન્ને પ્રમાણમાંથી એકમાં પણ વધારે ઓછી સચ્ચાઇ નથી, બન્નેમાં એક સરખી સચ્ચાઇ છે. વળી, 'જો, મૃગલું દોડે છે' એ વાક્યવડે થતા પ્રત્યક્ષ જ્ઞાનનું કારણ પરોક્ષ પ્રમાણ છે માટે એવે બીજે પણ કેટલેક ઠેકાણે

પ્રત્યક્ષ જ્ઞાનને પરોક્ષ પ્રમાણની ગરજ પડતી હોવાથી 'પરોક્ષ' પ્રમાણ પણ વડેરું ગણાવું જોઇએ. વળી, કાંઈ એવો એકાંત નિયમ નથી કે–બધે ઠેકાણે પરોક્ષ પ્રમાણને પ્રત્યક્ષ પ્રમાણની ગરજ પડ્યા જ કરે. ક્યાંય તો પ્રત્યક્ષજ્ઞાનને પરોક્ષજ્ઞાનની પણ ગરજ પડતી જણાય છે. જેમકે, જીવનું પ્રત્યક્ષ જ્ઞાન, શ્વાસોચ્છ્વાસ વિગેરે નિશાનીઓને જોઇને અનુમાનવડે જ થઇ શકે છે—જ્યારે કોઇ ખાટલાવશ હોય અને મરવાની અણી ઉપર આવ્યું હોય ત્યારે તેમાં 'જીવ છે કે નહિ ?' એની તપાસ માટે વારંવાર એના શ્વાસોચ્છ્વાસ જોવા પડે છે–એ જાતનો લોકવ્યવહાર સર્વપ્રતીત છે અને એ વ્યવહારમાં સ્પષ્ટપણે જીવની હયાતીને જાણવા માટે અનુમાન પ્રમાણની ગરજ રાખવી પડે છે. તાત્પર્ય એ છે કે–એ બન્ને પ્રમાણોમાં કોઈ જ્યેષ્ઠ અને કોઇ કનિષ્ઠ એમ કાંઇ નથી–તે બન્ને પોતપોતાની હદમાં જ્યેષ્ઠ જ છે અને એ બન્નેમાં એક સરખી જ સચ્ચાઇ રહેલી છે. બીજા કેટલાકો, એ બે પ્રમાણો ઉપરાંત વધારે પ્રમાણ પણ માને છે. તેમાંનાં જે જે પ્રમાણો ખરેખરાં પ્રમાણરૂપ હોય તેને વિચારીને પ્રત્યક્ષ અને પરોક્ષમાં સમાવી દેવાનાં છે અને જે જે પ્રમાણો એવાં ખરેખરાં પ્રમાણરૂપ ન હોય અને મીમાંસક મતવાળાએ માનેલા અભાવપ્રમાણ જેવાં અસદ્રૂપ હોય તે તરફ દુર્લક્ષ્ય કરવાનું છે. બીજાઓ પ્રમાણની સંખ્યા જણાવતાં તેની ગણત્રી આ પ્રમાણે કરે છેઃ—૧ પ્રત્યક્ષ, ૨ અનુમાન, ૩ આગમ, ૪ ઉપમાન, ૫ અર્થાપત્તિ, ૬ અભાવ, ૭ સંભવ, ૮ ઐતિહ્ય, ૯ પ્રાતિભ, ૧૦ યુક્તિ અને ૧૧ અનુપલબ્ધિ. એ અગિયાર પ્રમાણોમાં આવેલા અનુમાન અને આગમ એ બન્ને એક જાતના પરોક્ષ પ્રમાણ જ છે. ઉપમાન પ્રમાણને નૈયાયિકો માને છે અને તેનું સ્વરૂપ આ પ્રમાણે છેઃ—એક શેઠે પોતાના ચાકરને કહ્યું કે, 'રામુ, ગવયને લઇ આવ.' હવે બીચારો રામુ આ 'ગવય' શબ્દના અર્થને તો જાણતો નથી તો પણ શેઠના હુકમથી એને લેવા માટે ઘર બહાર નીકળ્યો અને રસ્તે ચાલતાં તેણે કોઈ રબારીને

પુછ્યું કે, 'ભાઇ ! ગવય કેવો હોય છે ?' રબારીએ જવાબ આપ્યો કે 'જેવી ગાય હોય છે તેવો જ ગવય હોય છે' આ પ્રકારના રબારીના કહેવાથી હવે એ રામુ 'ગવય' ના અર્થને સમજ્યો અને વનમાં ગાયની જેવા ફરતા કોઇ પ્રાણીને 'ગવય' માનીને શેઠની પાસે લાવ્યો. આ રીતના જ્ઞાનનું નામ ઉપમાન–પ્રમાણ છે અર્થાત્ જે જ્ઞાન ફક્ત કોઇએ જણાવેલી સરખામણીવડે જ થતું હોય એનું નામ ઉપમાન પ્રમાણ છે. એ ઉપમાન પ્રમાણમાં–એક તો બીજાએ કહેલું યાદ રાખવું પડે છે અને તે વડે જ વસ્તુનું ભાન થઇ શકે છે. ઉપમાન—પ્રમાણનું આ જાતનું સ્વરૂપ નૈયાયિકો માને છે, મીમાંસક મતવાળા તો તેનું સ્વરૂપ બીજું કહે છે અને તે આ પ્રમાણે છેઃ—જે ભાઇએ ગાયને જોએલી છે, ગવયને જોયો નથી અને 'જેવી ગાય છે તેવો ગવય છે' એવું વાક્ય પણ સાંભળ્યું નથી તે ભાઇ, કોઈવાર વનમાં ગયો અને ત્યાં એની નજરમાં પ્રથમ 'ગવય' આવ્યો. હવે એ ગવયને જોઇને એના મનમાં એમ થયું કે, 'મેં જોએલી ગાય આ પશુની સરખી લાગે છે' અથવા 'એ મેં જોએલી ગાયની સાથે આ પશુ મળતું આવે છે'–આ જાતના જ્ઞાનને મીમાંસક મતવાળા 'ઉપમાન' પ્રમાણ કહે છે અર્થાત્ આ બીજા ઉપમાન–પ્રમાણમાં ગવયનું પ્રત્યક્ષ જ્ઞાન થયા પછી પરોક્ષ એવી ગાયનું સ્મરણ કરવું પડે છે અને એમ કરી એ ગાયમાં આની (ગવયની) સરખાઇને આરોપવી પડે છે. 'આ ગવય ગાયની જેવો છે' અથવા 'એ ગાય આ ગવયની જેવી છે' એ બન્ને જાતનું ઉપમાન પ્રમાણ 'પ્રત્યભિજ્ઞા' નામના જ્ઞાનમાં સમાઈ જાય છે. એ પ્રત્યભિજ્ઞા પણ એક જાતનું પરોક્ષ પ્રમાણ છે અર્થાત્ ઉપમાન પ્રમાણ એ, એક જાતનું પરોક્ષ જ્ઞાન છે. અર્થાપત્તિ પ્રમાણનું સ્વરૂપ આ પ્રમાણે છેઃ—જેમ એક મનુષ્ય હોય, તે દિવસે જમતો ન હોય અને શરીરે તો રાતોમાતો હોય તો આપણે એમ કલ્પવું પડે કે, એ ભાઈ, રાત્રે જમતો હોવો જોઇએ. આ પ્રમાણમાં કોઈ પણ પ્રમાણદ્વારા નક્કી

થએલી હકીકતવડે તે બીજી હકીકતને કલ્પવી પડે છે—જે પ્રમાણુવડે નક્કી થએલી હકીકતનું ખાસ કારણ હોય છે—જેની વિના પ્રમાણુવડે નક્કી થએલી હકીકત સંભવી શકતી નથી. આ સ્વરૂપ 'અર્થાપત્તિ' પ્રમાણનું છે અને એ જોતાં તો તે, અનુમાનથી જુદી પડી શકતી નથી માટે તેનો સમાવેશ પરોક્ષ પ્રમાણરૂપ અનુમાનમાં જ કરવાનો છે. જે લોકો 'અભાવ' ને પણ પ્રમાણરૂપે માને છે તેઓને અમે પૂછીએ છીએ કે 'અભાવ' પ્રમાણનું શું સ્વરૂપ છે? પાંચે પ્રમાણોનો અભાવ—એ અભાવ પ્રમાણ છે? એનું બીજું જ્ઞાન એ અભાવ પ્રમાણ છે? વા જ્ઞાનરહિત આત્મા એ અભાવ પ્રમાણ છે? -જો પાંચે પ્રમાણોના અભાવને અભાવ પ્રમાણ-રૂપ માનવામાં આવે તો તે બરાબર નથી; કારણ કે અભાવ એ અસદ્રૂપ હોવાથી તુચ્છ ચીજ છે અને એમ છે માટે જ એ અવસ્તુ છે—કદી કોઈ પણ અવસ્તુ, જ્ઞાનનું નિમિત્ત હોઈ શકતી નથી માટે એવા અવસ્તુરૂપ અભાવને પ્રમાણ માની જ્ઞાનનો કારણ કહેવો એ રીતસર નથી. વળી, જો 'તે જગ્યા ઘડા વિનાની છે' એ જાતના બોધને અભાવ પ્રમાણમાં ગણવામાં આવે તો તે પણ બરાબર નથી; કારણ કે—એ જાતનો બોધ પ્રત્યક્ષરૂપ હોવાથી એનો સમાસ પ્રત્યક્ષ પ્રમાણમાં જ થઇ જાય છે માટે એને (અભાવ પ્રમાણને) જુદો કલ્પવાની જરૂર જણાતી નથી. 'જગ્યા ઘડા વિનાની છે' એ જ્ઞાન જેમ પ્રત્યક્ષરૂપ છે તેમ કયાંય એવું જ્ઞાન 'પ્રત્યભિજ્ઞાન' પ્રમાણથી પણ થઈ શકે છે. 'જે જે ઠેકાણે અગ્નિ ન હોય તે તે ઠેકાણે ધૂમાડો પણ ન હોય' એ જાતનું અભાવ જ્ઞાન તર્કવડે પણ થઈ શકે છે. 'અહીં ધૂમાડો નથી, કારણ કે, અગ્નિ નથી' એ જાતનું અભાવ—જ્ઞાન અનુમાનવડે પણ થઈ શકે છે. 'ઘરમાં ગગજીભાઈ નથી' એ જાતનું અભાવ—જ્ઞાન કોઇના કહેવાથી એટલે વચન-થી પણ થઈ છે. એ રીતે જુદા જુદા પ્રકારે અભાવ—જ્ઞાનનો સમાવેશ જુદા જુદા પ્રમાણમાં થઇ જતો હોવાથી એને (અભાવને) એક પ્રમાણ-રૂપે જુદો કલ્પવો એ તદ્દન નકામું છે. હવે એમ કહેવામાં આવે કે,

જ્ઞાન વિનાનો આત્મા અર્થાત્ જ્યાં આત્માને કોઇ જાતનું જ્ઞાન ન થાય એવી સ્થિતિનું નામ અભાવ–પ્રમાણ છે તો તે પણ બરાબર નથી; કારણ કે–જો આત્મામાં જ્ઞાન ન થતું હોય તો એ, અભાવને પણ શી રીતે જાણી કે જણાવી શકે ? આત્મા, એમ તો જાણે જ છે કે 'એ જગ્યા ઘડા વિનાની છે' માટે એ જાતના અભાવના જ્ઞાનવાળા આત્માને જ્ઞાન રહિત શી રીતે કહી શકાય ? માટે કોઇ પણ રીતે અભાવ–પ્રમાણના સ્વરૂપનું ઠેકાણું પડતું નથી એથી જ એને જુદા પ્રમાણ રૂપે કલ્પવો એ તદ્દન અનુચિત જણાય છે. હવે સંભવ–પ્રમાણનું સ્વરૂપ આ પ્રમાણે છે—'આટલા માણસો આ ઓરડામાં સમાઇ શકશે' 'સંભવ છે કે, આ દાણામાં ભરેલા ચોખા પેલા માણામાં માઇ જાય' આ જાતનાં અટકળિયાં જ્ઞાનોને 'સંભવ' પ્રમાણનું નામ આપવામાં આવે છે, ખરી રીતે તો એ અટકળિયાં જ્ઞાનો, અનુમાનમાં જ સમાઇ જાય છે માટે એ સંભવ–પ્રમાણને પરોક્ષ પ્રમાણરૂપ અનુમાનથી જુદું કલ્પવાની જરૂર જણાતી નથી. ઐતિહ્ય–પ્રમાણનું સ્વરૂપ આ પ્રમાણે છેઃ—'પહેલાં ઘરડા માણસો એમ કહેતા હતા કે, આ વડના ઝાડમાં ભૂત થાય છે' આ જાતના બોધનું નામ ઐતિહ્ય પ્રમાણ છે. હવે જો એ હકીકત કોઇ પ્રામાણિક પુરુષે કહી હોય તો તો એ આપ્તવાકયરૂપ થવાથી પરોક્ષના પ્રકારરૂપ આગમ પ્રમાણમાં સમાઇ શકે છે. અને જો એ, એક પ્રકારનો ગપ્પો જ હોય તો તો અપ્રમાણરૂપ છે. એ રીતે જે ઐતિહ્ય સાચું છે તે પરોક્ષ પ્રમાણમાં સમાઇ શકે છે અને જે ખોટું છે તે, પ્રમાણરૂપ જ નથી માટે ઐતિહ્ય પ્રમાણને પણ જુદું ગણવાની જરૂર લાગતી નથી. પ્રાતિભ-પ્રમાણનું સ્વરૂપ આ પ્રમાણે છેઃ—જે જ્ઞાન ખાસ કારણ કે નિશાન વિના જ કોઇ કોઇ વાર અકસ્માત્ ઊગી આવે છે તેનું નામ-(પ્રતિભાવડે થએલું) જ્ઞાન છે. જેમકે, કોઇને સવારમાં ઉઠતાં જ એમ ભાસે કે, આજ તો મારા ઉપર રાજા પ્રસન્ન થશે-એ જાતના જ્ઞાનને પ્રાતિભ જ્ઞાન કહેવામાં આવે છે. આ જ્ઞાન માત્ર મનવડે જ થાય છે, એમાં ઇંદ્રિયો કે એવું બીજું કાંઇ નિમિત્તરૂપ હોતું નથી.

અને એ જ્ઞાન સ્પષ્ટપણે થાય છે માટે એનો સમાવેશ પણ પ્રત્યક્ષ-પ્રમાણમાં થઈ શકે એમ છે તેથી જ એને જુદું કલ્પવું ઘટે એમ નથી. વળી, જે પ્રાતિભ-જ્ઞાન મનની પ્રસન્નતા અને મનના ઉદ્વેગથી થાય છે અર્થાત્ 'આજે તો અમથું અમથું પણ મન વિશેષ પ્રસન્ન છે તેથી જરૂર કાંઇ લાભ થવો જોઇએ' અથવા 'આજે તો કાંઇ કારણ વિના જ મનમાં ઉચાટ થયા કરે છે માટે જરૂર કાંઇ માઠું થવું જોઇએ' એ જાતનું પ્રાતિભ-જ્ઞાન કાર્ય-કારણના જ્ઞાનની જેવું હોવાથી ચોકખું અનુમાનરૂપ જ છે. જેમ કોઇ ઠેકાણે ઘણી કીડીઓ ઉભરાઇ જતી જોઇને એમ કહેવામાં આવે કે-હવે વરસાદ થશે. એ જ્ઞાન અસ્પષ્ટ છે અને અનુમાનરૂપ છે તેમ જ એ પ્રાતિભજ્ઞાન પણ અસ્પષ્ટ અને અનુમાનરૂપ જ છે. એ જ પ્રકારે યુક્તિ પ્રમાણ અને અનુપલબ્ધિ-પ્રમાણનો પણ પ્રત્યક્ષ અને પરોક્ષ-એ બેમાંના ગમે તે પ્રમાણમાં સમાવેશ કરવાનો છે. અને એ ઉપર જણાવેલાં ૧૧ પ્રમાણોથી પણ વધારે પ્રમાણો જે કોઇ બીજાઓએ કલ્પ્યાં હોય અને તે પ્રમાણપણાને મેળવવાની લાયકાત-વાળાં હોય અર્થાત્ જ્ઞાન થવાનાં સાધનરૂપ હોય તો જ તેનો પ્રત્યક્ષ કે પરોક્ષ-એ બેમાંના કોઇ એક પ્રમાણમાં સમાસ કરી દેવાનો છે. એ રીતે 'પ્રમાણ બે છે અને તે એક પ્રત્યક્ષ છે અને બીજું પરોક્ષ છે' એ જાતની હકીકતને ઇંદ્ર પણ ફેરવી શકે એમ નથી. હવે પ્રમાણનું લક્ષણ, પ્રકાર અને પેટા પ્રકાર વિગેરે આ પ્રમાણે જણાવે છેઃ—

પોતાના અને પરના એટલે બીજાના સ્વરૂપનો નિશ્ચય કરાવનારા જ્ઞાનને પ્રમાણ કહેવામાં આવે છે. તેમાંના સ્પષ્ટ જ્ઞાનનું નામ પ્રત્યક્ષ પ્રમાણ છે. તેના બે પ્રકાર છેઃ—એક સાંવ્યવહારિક અને બીજો પારમાર્થિક. જે જ્ઞાન, અમોને ઇંદ્રિય વિગેરેની સામગ્રીથી ઉત્પન્ન થાય છે તેનું નામ સાંવ્યવહારિક પ્રત્યક્ષ છે. એ જ્ઞાન પળે પળે વ્યવહારમાં આવતું હોવાથી તેને સાંવ્યવહારિક કહેવામાં આવે છે અને એ અપરમાર્થરૂપ છે. જે જ્ઞાન, ફક્ત આત્માની સહાયતાથી જ ઉત્પન્ન થાય છે-જેમાં એક પણ ઇંદ્રિય કે

મનની જરૂર રહેતી નથી તેને પારમાર્થિક જ્ઞાન કહેવામાં આવે છે. તેના નામ—અવધિજ્ઞાન, મનઃપર્યાય જ્ઞાન અને કેવળજ્ઞાન.

સાંવ્યવહારિક જ્ઞાનના બે પ્રકાર છેઃ—

એક ઇંદ્રિયોથી થનારું અને બીજું મનથી થનારું. તે બન્નેના એક એકના ચાર ચાર પ્રકાર છેઃ—અવગ્રહ, ઇહા, અવાય અને ધારણા. તે પ્રત્યેકનું સ્વરૂપ આ પ્રમાણે છેઃ—અવગ્રહ એટલે તદ્દન ઓછામાં ઓછું અને તદ્દન સાધારણમાં સાધારણ જ્ઞાન અર્થાત્ ઇંદ્રિયો કે પદાર્થોનો રીતસર સંબંધ થતાં જ જે 'એ શું ?' કે 'એ કાંઈક' એવું વ્યવહારમાં ન આવી શકે એવું જ્ઞાન થયા પછી એ જ જ્ઞાનવડે થનારા ભાસનું નામ અવગ્રહ છે—એ અવગ્રહરૂપ જ્ઞાન, નિશ્ચયરૂપ જ્ઞાનનું પ્રથમ પગથિયું છે અને એ અવગ્રહ-જ્ઞાનમાં પદાર્થના જે સામાન્ય પેટા ધર્મો છે તેનો અને તદ્દન સાધારણ એવા જે વિશેષ ધર્મો છે તેનો જ ભાસ થઈ શકે છે. જો ખરેખરો અવગ્રહ થયો હોય તો એમાં ભ્રાંતિ વિગેરે રહી શકતાં નથી. અવગ્રહમાં ભાસમાન થતા પદાર્થ માત્ર દ્રવ્યરૂપ અને પર્યાયરૂપ હોય છે. એ અવગ્રહ થયા પછી એમાં જણાએલી વસ્તુ વિષે સંશય થાય છે કે—'એ શું આ હશે ? કે આ હશે ? અને સંશય થયા પછી તે તરફ જે વિશેષ જાણવાની આકાંક્ષા-હોંશ-થાય છે તેનું નામ 'ઇહા' છે. જે કાંઈ ભાસ ઈહામાં થાય છે તે તરફના વિશેષ નિશ્ચયનું નામ 'અવાય' છે અને એ અવાયમાં થએલા ભાસનું જે વધારે વખત સ્મરણ રહે છે તેનું નામ 'ધારણા છે. આ ચારે પ્રકારમાં પરસ્પર હેતુ-ફલભાવનો સંબંધ રહેલો છે અર્થાત્ અવગ્રહજ્ઞાન, ઇહાજ્ઞાનનું નિમિત્ત છે અને ઇહાજ્ઞાન, અવગ્રહજ્ઞાનનું ફળ છે—એ જ રીતે ઇહાજ્ઞાન, અવાય જ્ઞાનનું નિમિત્ત છે અને અવાયજ્ઞાન, ઇહાજ્ઞાનનું ફળ છે અને અવાયજ્ઞાન, ધારણા જ્ઞાનનું નિમિત્ત છે અને ધારણાજ્ઞાન અવાયજ્ઞાનનું ફળ છે—એમ પૂર્વે થએલું જ્ઞાન પ્રમાણરૂપ—નિમિત્તરૂપ-છે અને પાછળ થતું જ્ઞાન ફળરૂપ છે. એ રીતે એક મતિજ્ઞાનના પણ એ ચારે ભેદો છે એમ

સમજવાનું છે. એ ચારે ભેદો ક્રમવાર થાય છે અને પરસ્પર જુદા જુદા સ્વરૂપવાળા છે માટે એ અપેક્ષાએ એ ચારેને જુદા જુદા ગણવાના છે અને એ ચારે એક જ આત્મામાં અભેદભાવે પેદા થાય છે માટે એ રીતે એ ચારેને પરસ્પર અભિન્ન સમજવાના છે અર્થાત્ જુદા જુદા પર્યાયની અપેક્ષાએ એ ચારે જુદા જુદા છે અને એક પર્યાયવાળાની અપેક્ષાએ એ ચારે એક છે એમ સમજવાનું છે. જો એ પ્રકારે કોઈ અપેક્ષાએ એ ચારેમાં ભેદ અને અભેદ-એમ બન્ને ન માનવામાં આવે તો એ ચારેમાં પરસ્પર રહેલો હેતુ–ફલભાવ સંબંધ ઘટી શકતો નથી–જે તદ્દન ઉંટ અને હાથીની પેઠે જુદાં હોય તે પરસ્પર હેતુરૂપે અને ફળરૂપે હોઇ શકતાં નથી. તેમ જે તદ્દન એક જ હોય એમાં પણ હેતુ–ફળભાવ ઘટી શકતો નથી. એ માટે જ ઉપર જણાવ્યા પ્રમાણે એ ચારેમાં ભેદ અને અભેદ–એ બન્ને સમજવાના છે. ધારણારૂપ મતિજ્ઞાન, વિવાદ વિનાની સ્મરણશક્તિનું કારણ છે માટે પ્રમાણરૂપ છે. સ્મરણરૂપ મતિજ્ઞાન, દૂષણ વિનાની વિચારશક્તિનું કારણ છે માટે પ્રમાણરૂપ છે. વિચારરૂપ મતિજ્ઞાન, દૂષણ વિનાની તર્કશક્તિનું નિમિત્ત છે માટે પ્રમાણરૂપ છે અને એ તર્કરૂપ મતિજ્ઞાન, અનુમાન પ્રમાણનું કારણ છે માટે પ્રમાણરૂપ છે તથા એ અનુમાનરૂપ મતિજ્ઞાન, લેવાની, છોડવાની કે તટસ્થ રહેવાની વૃતિનું કારણ છે માટે પ્રમાણરૂપ છે. શાસ્ત્રમાં* કહ્યું છે કે, " મતિ (ધારણા), સ્મૃતિ (સ્મરણ), સંજ્ઞા (વિચાર), ચિંતા (તર્ક) અને અભિનિબોધ (અનુમાનરૂપ બોધ), એ બધા લગભગ એક સરખા ભાવને સૂચવે છે " અર્થાત્ એ બધા શબ્દોનો લક્ષ્ય–વિષય-લગભગ એક સરખો હોય છે. એ જ્ઞાનનું નિમિત્ત કોઇનો શબ્દ (બોલવું) ન હોય ત્યાં સુધી તેનું નામ મતિજ્ઞાન છે અને કેટલાક કહે છે કે, " જ્યારે જ્ઞાનનું નિમિત્ત શબ્દ બને છે ત્યારે એનું શ્રુતજ્ઞાન પડે છે. એ શ્રુતજ્ઞાન અનેક પ્રકારનું છે અને અસ્પષ્ટ છે. " સિદ્ધાંતને જાણનારા (સૈદ્ધાંતિક) લોકો તો કહે છે કે—"સ્મૃતિ, સંજ્ઞા, ચિંતા અને અભિનિબોધ એ ચારે

*. જુઓ તત્ત્વાર્થ સૂત્રના ૧ લા અધ્યાયનું ૧૩ મું સૂત્ર.

શબ્દો અવગ્રહ, ઈહા, અવાય અને ધારણાસ્વરૂપ મતિજ્ઞાનના સૂચક છે" જો કે, સ્મૃતિ, સંજ્ઞા અને ચિંતા વિગેરેનો એકનો એક જ વિષય છે તો પણ એ બધાં વિવાદ વિનાનાં હોવાથી અનુમાનની પેઠે પ્રમાણરૂપ છે. જેમ અનુમાનનો વિષય અને તેની પહેલાના જ્ઞાનનો એટલે વ્યાપ્તિને મેળવનાર પ્રમાણનો વિષય—એ બન્ને એક હોવા છતાં અનુમાનને પ્રમાણની કોટિમાં મૂકવામાં આવે છે તેમ એ સ્મૃતિ વિગેરે માટે પણ સમજી લેવાનું છે. હવે જો એમ ન સમજવામાં આવે તો અનુમાનને પણ પ્રમાણરૂપે શી રીતે માની શકાય? વિવાદ વિનાનાં અને વ્યવહારમાં ઉપયોગી થતાં સ્મૃતિ વિગેરેમાં જ્યાં સુધી શબ્દ, નિમિત્તરૂપે નથી થયો ત્યાં સુધી એ બધાં મતિરૂપ છે અને એમાં નિમિત્તરૂપે શબ્દનો ઉપયોગ થયા પછી એ બધાં શ્રુતરૂપ છે–એ પ્રકારે મતિજ્ઞાન અને શ્રુતજ્ઞાનનો વિભાગ છે. જો કે, એ સ્મરણ, તર્ક અને અનુમાનરૂપ સ્મૃતિ અને સંજ્ઞા વિગેરે એક જાતનાં પરોક્ષજ્ઞાનો છે તો પણ મતિજ્ઞાન અને શ્રુતજ્ઞાનના જુદા જુદા સ્વરૂપની સમજણ આપવા માટે અહીં પ્રત્યક્ષજ્ઞાનના વર્ણનમાં પણ તેને જણાવવામાં આવ્યાં છે.

હવે પરોક્ષપ્રમાણનું સ્વરૂપ અને ભેદો આ પ્રમાણે છેઃ—અસ્પષ્ટ પણ વિવાદ વિનાનું જે જ્ઞાન તેનું નામ પરોક્ષ છે. તેના પાંચ પ્રકાર છેઃ—સ્મરણ, પ્રત્યભિજ્ઞાન, તર્ક, અનુમાન અને આગમ. સ્મરણનું સ્વરૂપ આ પ્રમાણે છેઃ–પૂર્વે થએલા સંસ્કારોના જાગવાથી થનારું અને પહેલાંની અનુભવેલી હકીકતને જણાવનારું જે જ્ઞાન તેનું નામ સ્મરણ છે. એ સ્મરણજ્ઞાનને જણાવવાની રીત આ છેઃ– 'તે તીર્થંકરનું બિંબ છે' (જે પહેલાં જોએલું છે). પ્રત્યભિજ્ઞાનનું સ્વરૂપ આ પ્રમાણે છેઃ—વર્તમાનમાં થતો અનુભવ અને પૂર્વે જણાવેલું સ્મરણ એ બન્નેથી પેદા થનારા અને (પરોક્ષ તથા પ્રત્યક્ષ જ્ઞાનની) સંકલના કરનારા જ્ઞાનનું નામ પ્રત્યભિજ્ઞાન છે. તે જ્ઞાનને શબ્દમાં જણાવવાની રીત આ છેઃ—'તે જ આ છે.' 'તેની

સરખું છે,' 'તેથી જુદું છે' અને 'તેનું વિરોધી છે.' જેમ કે; 'તે જ આ દેવદત્ત છે.' 'ગાયની જેવો ગવય છે.' 'ગાયથી જુદો પાડો છે.' 'આ આનાથી લાંબું, ટૂંકું, ઝીણું, મોટું, નજીક કે દૂર છે.' 'આ અગ્નિ સખત છે.' 'આ સુખડ સુગંધી છે' ઇત્યાદિ. આ પ્રત્યભિજ્ઞાનમાં સ્મરણસહિત અનુમાનથી અથવા સ્મરણસહિત શાસ્ત્રથી થએલા પ્રત્યભિજ્ઞાનનો પણ સમાવેશ સમજી લેવાનો છે. જેમ કે, 'આ તે જ અગ્નિ છે' (જેનું જ્ઞાન પહેલાં અનુમાનથી થયું હતું) અને 'આ (શબ્દ-) પણ તે જ અર્થને સૂચવે છે' (જે પહેલાં શાસ્ત્રવડે સાંભળેલો હતો.) વિગેરે. તર્કનું સ્વરૂપ આ પ્રમાણે છે:—તર્ક-જ્ઞાન-ઉપલંભ અને અનુપલંભથી પેદા થાય છે, (અમુક હોય ત્યારે જ અમુક હોય એ જાતના સહચરપણાનું નામ ઉપલંભ છે અને અમુક ન હોય ત્યારે અમુક ન જ હોય એ જાતના સહચરપણાનું નામ અનુપલંભ છે) અને એનો વિષય સાધ્ય અને સાધનનો સંબંધ છે–જે ત્રણે કાળમાં અખંડપણે રહેનારો હોય છે. તર્ક-જ્ઞાનને જણાવવાની રીત આ છે: 'આ હોય ત્યારે જ આ હોય'- 'અગ્નિ હોય ત્યારે જ ધૂમ હોય અને અગ્નિ ન હોય ત્યારે ધૂમાડો પણ ન જ હોય' હવે અનુમાનનાં ભેદ અને સ્વરૂપ જણાવે છે:—અનુમાન બે જાતનું છે–એક સ્વાર્થ—પોતા માટે થતું અને બીજું પરાર્થ-બીજા માટે થતું. હેતુને પ્રત્યક્ષપણે જોઇને અને કાર્ય-કારણના સંબંધને યાદ કરીને ચોક્કસરૂપે ઉત્પન્ન થનારું સાધ્યનું જ્ઞાન તે સ્વાર્થ-અનુમાન કહેવાય છે. જેની વિના જેની ગેરહાજરી જ હોય તેને (ગેરહાજરીવાળાને) તેનો (તેના જ્ઞાનનો) હેતુ (નિશાન) સમજવાનો છે. અગ્નિ વિના સદા અને સર્વ ઠેકાણે ધૂમાડાની ગેરહાજરી જ હોય છે-એમાં ધૂમાડાને અગ્નિના જ્ઞાનનો હેતુ સમજવાનો છે–એ હેતુનું સ્વરૂપ છે. જે ઇષ્ટ એટલે સંમત હોય, કોઇ જાતના બાધ વિનાનું હોય અને બીલકુલ જાણવામાં ન આવેલું હોય તેનું નામ સાધ્ય છે. જે સ્થાનમાં એવું સાધ્ય રહેતું હોય તેનું નામ પક્ષ છે. જેને માટે ઉપર જણાવેલા હેતુ અને પક્ષનો પ્રયોગ થાય

છે તે જાતના જ્ઞાનનું નામ પરાર્થ-અનુમાન છે; એ પરાર્થ-અનુમાન શબ્દરૂપ હોવાથી જ્ઞાનરૂપ ન કહી શકાય, તો પણ તે બીજાને જ્ઞાનનું નિમિત્ત થતું હોવાથી ફક્ત કલ્પનાથી જ પ્રમાણરૂપ કહી શકાય—ખરું પ્રમાણ તો જે જ્ઞાનરૂપ હોય તે જ હોઇ શકે. જે મનુષ્યો ઓછી બુદ્ધિવાળા છે તેઓને સમજાવવા માટે તો પક્ષ અને હેતુ ઉપરાંત દૃષ્ટાંત, ઉપનય અને નિગમનનો પણ પ્રયોગ કરવો પડે છે. દૃષ્ટાંતના બે પ્રકાર આ પ્રમાણે છેઃ—એક અન્વયદૃષ્ટાંત અને બીજું વ્યતિરેકદૃષ્ટાંત. જે જે ઠેકાણે હેતુ હોય તે તે ઠેકાણે ચોક્કસ સાધ્યની પણ હાજરી જણાતી હોય તો તે ઠેકાણાનું નામ અન્વય-દૃષ્ટાંત છે. અને જે જે ઠેકાણે સાધ્યની ગેરહાજરી થયે ચોક્કસ હેતુની પણ ગેરહાજરી જણાતી હોય તો તે ઠેકાણાનું નામ વ્યતિરેક-દૃષ્ટાંત છે. (જેમ જ્યાં જ્યાં ધૂમાડો હોય ત્યાં ત્યાં બધે ઠેકાણે અગ્નિ જણાતો હોય કે જણાએલો હોય તેવાં ઠેકાણાં-રસોડું, કંદોઇનું હાટ અને યજ્ઞનો કુંડ-એ બધાં અન્વય-દૃષ્ટાંત છે અને જ્યાં જ્યાં અગ્નિ ન હોય ત્યાં ત્યાં બધે ઠેકાણે ધૂમાડો પણ ન હોય-તેવાં ઠેકાણાં—નદી, સરોવર અને પાણીનો કુંડ એ બધાં વ્યતિરેક—દૃષ્ટાંત છે.) હેતુના ઉપસંહારનું નામ ઉપનય છે અને પ્રતિજ્ઞાના ઉપસંહારનું નામ નિગમન છે. પક્ષ, હેતુ, દૃષ્ટાંત, ઉપનય અને નિગમન એ પાંચે અનુમાન-જ્ઞાનના અવયવો છે. એનું ઉદાહરણ આ પ્રમાણે છેઃ ૧. પક્ષ—શબ્દ પરિણામવાળો છે. ૨. હેતુ—કારણ કે એ કરાય છે માટે. ૩ દૃષ્ટાંત—જે જે કરાય છે તે બધું પરિણામવાળું છે—જેમ ઘડો. ૪. ઉપનય—શબ્દ પણ કરાય છે. ૫. નિગમન—માટે એ પણ પરિણામવાળો હોવો જોઈએ. જે જે ચીજ પરિણામવાળી નથી હોતી તે તે કરાતી પણ નથી—જેમ વાંઝણીનો પુત્ર અને શબ્દ તો કરાય છે માટે પરિણામવાળો હોવો જોઈએ-ઇત્યાદિ. બીજા કેટલાકો હેતુનાં ત્રણ લક્ષણો જણાવે છે. તેઓ કહે છે કે "જે ચીજ પક્ષમાં રહેતી હોય, સપક્ષમાં (અન્વય-

દૃષ્ટાંતમાં) રહેતી હોય અને વિપક્ષમાં (વ્યતિરેક–દૃષ્ટાંતમાં) ન રહેતી હોય તેનું નામ હેતુ—સાધન–છે." પરંતુ તેઓનું આ કથન બરાબર નથી; કારણ કે કેટલાક હેતુઓ એવા હોય છે કે જેમાં એ ત્રણે લક્ષણો બરાબર ઘટે તેમ હોય, પણ પોતે જાતે તો કુહેતુરૂપ હોય છે. વળી, કેટલાક હેતુઓ એવા પણ મળે છે કે જેમાં એ ત્રણે લક્ષણો બરાબર ઘટે તેમ ન હોય તો પણ પોતે જાતે તો સુહેતુરૂપ હોય છે. જેમકે–આકાશમાં ચંદ્ર છે, કારણ કે પાણીમાં ચંદ્રનું પ્રતિબિંબ જણાઈ રહ્યું છે. કૃતિકા નક્ષત્રનો ઉદય થયો છે માટે હવે શકટ નક્ષત્રનો પણ ઉદય થવો જોઇએ. એક આંબાને ફૂલ આવેલાં છે, માટે એ પ્રમાણે દરેક આંબાને ફૂલ આવવાં જોઇએ. ચંદ્રમા ઊગ્યો છે માટે સમુદ્ર ઉછળતો હોવો જોઇએ. સૂર્ય ઊગ્યો છે માટે કમળો ખીલેલાં હોવાં જોઇએ. ત્યાં વૃક્ષ છે માટે એની છાયા પણ હોવી જોઇએ. એ અને એવાં બીજાં પણ અનેક અનુમાનોમાં જે જે હેતુઓ જણાવ્યા છે તેમાંનો એક પણ હેતુ પક્ષમાં રહેતો નથી તો પણ એ અનુમાનોમાંનું એક પણ અનુમાન ખોટું કે અપ્રમાણિક નથી, માટે જૈનોએ ઉપર જણાવેલું જ હેતુનું સ્વરૂપ બરાબર છે. અને જે સ્વરૂપ બીજાઓ જણાવે છે તે બરાબર નથી. કદાચ બીજાઓ એમ જણાવે કે ઉપર જણાવેલાં દરેક અનુમાનનો હેતુ, કાળ વિગેરે પક્ષમાં રહેલો છે, તો તે પણ બરાબર નથી; કારણ કે એ અનુમાનોમાં જણાવેલા હેતુ અને કાળ એ બે વચ્ચે કોઇ પ્રકારનો સંબંધ નથી અને જે જે બે પદાર્થો પરસ્પર કોઇ જાતનો સંબંધ ન ધરાવતા હોય તે બે વચ્ચે પક્ષ અને હેતુનો સંબંધ ઘટતો આવતો નથી, છતાં જો તેઓ એ બે તદ્દન સંબંધ વિનાના પદાર્થો વચ્ચે પણ પક્ષ અને હેતુનો વ્યવહાર ઘટતો માને તેમ હોય તો 'કાગડો કાળો છે માટે શબ્દ અનિત્ય હોવો જોઇએ.' એ અનુમાન પણ સાચું થવું જોઇએ, કારણ કે આ અનુમાનમાં 'કાળ'ની જ પેઠે 'લોક'ને પણ પક્ષ તરીકે માની શકાય તેમ છે. વળી, એવાં પણ કેટલાંક સાચાં અનુમાનો છે કે જેઓનો હેતુ સપક્ષમાં નથી રહેતો તો પણ સુહેતુ છે. જેમકે—' શબ્દ

અનિત્ય છે, ' કારણ કે એ સાંભળી શકાય છે. ' ત્યાં મારો ભાઇ હોવો જોઇએ, ' કારણ કે, એ સિવાય આવો સાદ ન સંભળાય. ' બધું નિત્ય-રૂપ અથવા અનિત્યરૂપ હોવું જોઇએ ' કારણ કે એ, સદ્રૂપ છે. એ બધાં અનુમાનો સાચાં અને પ્રામાણિક છે, છતાં તેમાં જણાવેલા હેતુઓ સપક્ષમાં નથી રહેતા માટે બીજાઓએ જણાવેલાં હેતુનાં એ ત્રણે લક્ષણો બરાબર નથી એટલું જ નહિ ઊલટાં દૂષણવાળાં છે—એ પ્રકારે અનુમાનનું સ્વરૂપ અને ભેદ વિગેરે છે. હવે આગમ–પ્રમાણનું સ્વરૂપ આ રીતે જણાવે છે:—આપ્ત પુરુષના કહેવાથી જાણવામાં આવેલી હકીકતનું નામ 'આગમ' છે. અને આપ્ત પુરુષના વચનને પણ કલ્પનાથી આગમ-પ્રમાણરૂપ માનવામાં આવે છે. જેમ ' અહીં ભોંમાં ભંડાર છે ' વા ' મેરૂ વિગેરે છે ' એ જાતનું આપ્તનું વચન પ્રમાણરૂપ મનાય છે. જે પુરુષ વા સ્ત્રી, જેમ પદાર્થ છે તેમ જ જાણે છે, જેમ જાણે છે તેમ જ કહે છે તેનું નામ આપ્ત મનુષ્ય છે. એ આપ્ત–માતા, પિતા અને તીર્થંકર વિગેરે છે—એ પ્રકારે પરોક્ષ પ્રમાણની બધી હકીકત છે. બીજા શાસ્ત્રમાં કહ્યું છે કે—" જે જ્ઞાન વિવાદ વિનાનું છે અને વ્યવહારની દૃષ્ટિએ સ્પષ્ટરૂપ છે તેનું નામ 'પ્રત્યક્ષ' છે—એ સિવાયનું બીજું જ્ઞાન પરોક્ષ છે " " એ બન્ને જ્ઞાનમાં એટલે પ્રત્યક્ષ અને પરોક્ષમાં જે જ્ઞાન જેટલું વિવાદ વિનાનું છે તેટલું પ્રમાણભૂત છે અને જેટલું વિવાદવાળું છે તેટલું અપ્રમાણભૂત છે." અર્થાત્ એક જ જ્ઞાન પણ જે વિષયમાં વિવાદ વિનાનું છે તે વિષયમાં પ્રમાણભૂત છે અને જે વિષયમાં વિવાદવાળું છે તે વિષયમાં અપ્રમાણભૂત છે જેમકે જે મનુષ્યની આંખે તિમિરનો રોગ થયો હોય તે, બે ચંદ્રને જુએ છે તો એનું ચંદ્રને જોવાનું જ્ઞાન તો પ્રમાણભૂત છે અને ચંદ્રની સંખ્યાને જોવાનું જ્ઞાન તો અપ્રમાણભૂત તે. એ રીતે એક જ વિષયને લગતું એક જ જ્ઞાન પણ વિવાદ અને અવિવાદની દૃષ્ટિએ પ્રમાણભૂત અને અપ્રમાણભૂત થઇ શકે છે. પ્રમાણની પ્રામાણિકતા અને અપ્રામાણિકતા તેના વિવાદવાળા અને વિવાદ વિનાના જ્ઞાન ઉપર નિર્ભર છે.

અત્યાર સુધીની હકીકત ઉપરથી આ વાત તો ચોક્કસ થઇ કે પ્રમાણ બે જ છે અને તે એક પ્રત્યક્ષ અને બીજું પરોક્ષ છે. મતિજ્ઞાન, શ્રુતજ્ઞાન, અવધિજ્ઞાન, મનઃપર્યાયજ્ઞાન અને કેવળજ્ઞાન—એ પાંચમાંનાં પ્રથમનાં બે જ્ઞાન ખરી રીતે તો પરોક્ષ છે અને બાકીનાં ત્રણ જ્ઞાન એટલે અવધિજ્ઞાન, મનઃપર્યાયજ્ઞાન અને કેવળજ્ઞાન, એ પ્રત્યક્ષરૂપ છે.

હવે શ્લોકના ઉત્તરાર્ધનો—પાછળના અડધિયાનો—અર્થ આ પ્રમાણે કરે છે—" **એ પ્રમાણવડે અનંત ધર્મવાળી વસ્તુ જાણી શકાય છે** " અર્થાત્ ઉપર જણાવેલા પ્રત્યક્ષ અને પરોક્ષ પ્રમાણનો વિષય એ અનંત ધર્મવાળી વસ્તુ છે. અનંત એટલે જેનું માપ ન થઇ શકે એટલા. ધર્મ એટલે સ્વભાવો. સ્વભાવો બે જાતના છેઃ એક તો વસ્તુની સાથે જ થનારા અને બીજા વસ્તુમાં ક્રમે કરીને થનારા. અથવા વસ્તુ માત્ર 'અનેકાંતાત્મક' છે. 'અનેકાંતાત્મક'નો અર્થ આ પ્રમાણે છેઃ——જેના અનેક અંત એટલે ધર્મ—સ્વભાવ છે તે 'અનેકાંતાત્મક' કહેવાય. તાત્પર્ય એ કે—જડ અને ચેતન એ બધા પદાર્થો અનંત—ધર્મવાળા છે, કારણ કે એનું જ્ઞાન પ્રમાણથી થઇ શકે છે. આ સ્થળે એક પણ ઉદાહરણ જડી શકે એમ નથી કારણ કે વસ્તુ માત્ર જડ અને ચેતનરૂપ પક્ષમાં સમાઇ ગઇ છે. જે વસ્તુ અનંત ધર્મવાળી નથી તે પ્રમાણથી પણ જાણી શકાય એવી નથી. જેમ આકાશની કળી. ફક્ત એ જાતનું તદ્દન વ્યતિરેકી ઉદાહરણ મળી શકે છે અને એ એક જ ઉદાહરણ, ઉપલા અનુમાનની સાબિતી માટે પૂરતું છે. એ જણાવેલું અનુમાન પણ દૂષણ વિનાનું છે; કારણ કે એમાં કોઇ પ્રકારના દોષને અવકાશ નથી અને પ્રત્યક્ષ વિગેરે પ્રમાણોથી પણ એ જ હકીકતને પુષ્ટિ મળે છે. બીજું તો ઠીક, પણ એક જ વસ્તુમાં અનંત ધર્મો શી રીતે રહી શકે ? એ પ્રશ્નનો જવાબ અહીં એક માત્ર સોનાના ઘડાનું જ દૃષ્ટાંત આપીને આ પ્રમાણે આપવામાં આવે છેઃ——કોઇ પણ ઘડો એનાં પોતાનાં

દ્રવ્ય, ક્ષેત્ર, કાલ અને ભાવની અપેક્ષાએ છે અને બીજાનાં દ્રવ્ય, ક્ષેત્ર, કાલ અને ભાવની અપેક્ષાએ નથી. વળી, જ્યારે સત્ત્વ, જ્ઞેયત્વ અને પ્રમેયત્વ વિગેરે ધર્મોને લઇને ઘડાનો વિચાર કરવામાં આવે ત્યારે તો એ (ઘડો) હમેશાં સત્ જ છે; કારણ કે એ ધર્મો વસ્તુ માત્રમાં હોવાથી એ ધર્મોની અપેક્ષાએ પ્રત્યક્ષ પદાર્થ પરસ્પર સરખો છે માટે એ ધર્મોમાં પોતાની કે પરની કલ્પના થઇ શકતી નથી. હવે આપણે એ ઘડાનો જ વિશેષ વિચાર કરીએઃ--ઘડો પુદ્ગલોનાં પરમાણુઓથી બનેલો છે માટે એ, પૌદ્ગલિકરૂપે સત્ કહેવાય અને ધર્માસ્તિકાય, અધર્માસ્તિકાય, જીવાસ્તિકાય, આકાશાસ્તિકાય અને કાળ-એ બધાંને રૂપે અસત્ કહેવાય. પૌદ્ગલિકપણું એ ઘડાનો પોતાનો પર્યાયધર્મ—સ્વભાવ છે અને એ પર્યાય, ધર્માસ્તિકાય અને જીવાસ્તિકાય વિગેરે અનંત દ્રવ્યોથી તદ્દન છૂટો (વ્યાવૃત્ત) છે અર્થાત્ ઘડાનો સ્વપર્યાય એક છે અને પરપર્યાયો અનંત છે. તાત્પર્ય એ કે—ઘડો પોતાના પૌદ્ગલિકપણાને રૂપે સત્ છે અને એ સિવાયનાં બીજાં અનંત દ્રવ્યોને રૂપે અસત્ છે. વળી, ઘડો પૃથ્વીનો બનતો હોવાથી પૃથ્વીરૂપે સત્ છે અને પાણી, તેજ તથા વાયુ વિગેરેને રૂપે અસત્ છે. અહીં પણ ઘડાનો પોતાનો પર્યાય એક છે અને પર-પર્યાયો અનંત છે. એ જ રીતે બધે ઠેકાણે સ્વપર્યાય અને પર-પર્યાયની વીગત સમજી લેવાની છે. જો કે ઘડો પૃથ્વીનાં પરમાણુઓથી બનેલો છે, તો પણ તે, ધાતુનો બનેલો છે તેથી ધાતુરૂપે સત્ છે અને માટી વિગેરેને રૂપે અસત્ છે. ધાતુમાંય તે, સોનાનો બનેલો છે માટે સોનારૂપે સત્ છે અને રૂપું, ત્રાંબું અને સીસું વિગેરેને રૂપે અસત્ છે. સોનામાં પણ એ ઘડો ઘડેલા સોનાનો બનેલો છે માટે ઘડેલા સોનારૂપે સત્ છે અને ઘડ્યા સિવાયના સોનારૂપે અસત્ છે. ઘડેલા સોનામાં પણ એ ઘડો દેવદત્તે ઘડેલા સોનાનો બનેલો છે માટે એ રૂપે સત્ છે અને યજ્ઞદત્ત વિગેરે દેવદત્ત સિવાયના કારીગરોએ ઘડેલા સોનારૂપે અસત્ છે. એ ઘડો ઘડેલો છે, પણ એનો આકાર-મોઢું સાંકડું અને વચલો ભાગ પહોળો—એવો

છે તેથી એ, એ આકારરૂપે સત્ છે અને બીજા મુગટ વિગેરેના આકાર-રૂપે અસત્ છે. એવો આકાર છે પણ એ એનો ગોળ—આકાર છે તેથી એ, ગોળ આકારરૂપે સત્ છે અને બીજા આકારરૂપે અસત્ છે. ગોળ-આકારોમાં પણ જે એ ઘડાનો જ ગોળ-આકાર છે તે રૂપે જ એ સત્ છે અને બીજા ગોળ આકાર રૂપે અસત્ છે. એનો પોતાનો ગોળ આકાર પણ એનાં પોતાનાં જ પરમાણુઓથી બનેલો છે માટે તે રૂપે એ સત્ છે અને બીજાં પરમાણુઓની અપેક્ષાએ એ અસત્ છે. આ જ પ્રકારે બીજા જે જે ધર્મવડે ઘડાને ઘટાવવામાં આવે તે, તેનો પોતાનો પર્યાય છે અને એ સિવાયના બીજા બધા એના પર-પર્યાય છે. એ રીતે દ્રવ્યની અપેક્ષાએ ફક્ત એક ઘડાના થોડા સ્વ-પર્યાયો છે અને પર-પર્યાયો તો અનંત છે. એ રીતે એક દ્રવ્યની જ અપેક્ષાએ ઘડાની વિચારણા થઈ. હવે ક્ષેત્રની અપેક્ષાએ ઘડાની વિચારણા આ પ્રમાણે છે:—ક્ષેત્રની અપેક્ષાએ જોતાં ઘડો ત્રણે લોકમાં વર્તે છે એટલે ત્રણે લોકમાં વર્તવાપણું એ ઘડાનો પોતાનો પર્યાય છે, અને એ પર્યાયનો બીજો કોઈ પર-પર્યાય હોતો નથી. ત્રણે લોકમાં વર્તતો પણ આ ઘડો તિર્યગ્લોકમાં છે માટે એ, એ રૂપે સત્ છે અને ઊર્ધ્વ કે અધોલોકમાં વર્તવાની અપેક્ષાએ અસત્ છે. એમાં પણ એ ઘડો જંબૂદ્વીપમાં રહેતો હોવાથી એ રૂપે સત્ છે અને બીજા દ્વીપોમાં વર્તવાની અપેક્ષાએ અસત્ છે. એમાં પણ ભરતક્ષેત્રમાં રહેતો હોવાથી એ રૂપે સત્ છે અને બીજા ક્ષેત્રોમાં વર્તવાની અપેક્ષાએ અસત્ છે. ભરતક્ષેત્રમાં પણ પાટલીપુરમાં રહેતો હોવાથી એ રૂપે સત્ છે અને બીજા નગરમાં વર્તવાની અપેક્ષાએ અસત્ છે. પાટલીપુરમાં પણ દેવ-દત્તભાઈના ઘરમાં રહેતો હોવાથી એ રૂપે સત્ છે અને બીજાના ઘરમાં રહેવાની અપેક્ષાએ અસત્ છે. ઘરમાં પણ ઘરના એક ખૂણામાં રહેતો હોવાથી એ રૂપે સત્ છે અને બીજા ખૂણા વિગેરેમાં રહેવાની અપેક્ષાએ અસત્ છે. ઘરના ખૂણામાં પણ એ, જેટલા આકાશના ભાગને રોકે છે એ રૂપે સત્ છે અને બાકીના આકાશના ભાગને નહિ

રોકવાની અપેક્ષાએ અસત્ છે. એ રીતે ક્ષેત્રની અપેક્ષાએ બીજું પણ ઉચિત ઘટાવી લેવાનું છે-ક્ષેત્રની અપેક્ષાએ ઘડાના પોતાના પર્યાયો થોડા અને પર-પર્યાયો તો અસંખ્ય છે; કારણ કે, ક્ષેત્રના અસંખ્ય પ્રદેશો છે અથવા મનુષ્યલોકમાં રહેલા ઘડાના, બીજા સ્થાનમાં રહેલાં દ્રવ્યોની અપેક્ષાએ અનંત્ એવા પર-પર્યાયો છે. એ જ પ્રમાણે દેવદત્તભાઈના ઘરમાં રહેલા ઘડા વિષે પણ સમજી લેવાનું છે અને એ રીતે એના પણ પર-પર્યાયો અનંત છે એમ સમજી લેવાનું છે. હવે કાલની અપેક્ષાએ ઘડાની વિચારણા આ પ્રમાણે છેઃ—ઘડો પોતાના દ્રવ્યની અપેક્ષાએ છે, હતો અને રહેશે. એ, આ યુગનો હોવાથી એ રૂપે સત્ છે અને અતીત (થઈ ગએલ) અને અનાગત (હવે પછી આવનાર) યુગનો ન હોવાથી એ રૂપે અસત્ છે. આ યુગમાં પણ તે ચાલુ વર્ષનો છે માટે એ રૂપે સત્ છે અને ભૂત અને ભવિષ્ય વર્ષની અપેક્ષાએ અસત્ છે. ચાલુ વર્ષમાં પણ તે વસંત ઋતુમાં બનેલો છે માટે એ રૂપે સત્ છે અને બીજી ઋતુઓની અપેક્ષાએ અસત્ છે. એમાં પણ એ તાજો છે માટે નવીનરૂપે સત્ છે અને પુરાણુ (જૂના) રૂપે અસત્ છે. તેમાં પણ તે, આજનો બનેલો હોવાથી એ રૂપે સત્ છે અને બીજે રૂપે અસત્ છે. તેમાં પણ તે ચાલુ પળમાં વર્તતો હોવાથી એ રૂપે સત્ છે અને બીજે રૂપે અસત્ છે. એ રીતે કાળની અપેક્ષાએ પણ ઘડાના પોતાના સ્વપર્યાયો અસંખ્ય છે, કારણ કે, એક પદાર્થ અસંખ્ય કાળ સુધી ટકી શકે છે. જો એની અનંત કાળ સુધી ટકી રહેવાની કલ્પના કરવામાં આવે તો એના અનંત-પર્યાયો પણ હોઈ શકે છે અને પર-પર્યાયો તો અનંત છે; કારણ કે ઉપર જણાવેલા કાળ સિવાય બીજે કાળે વર્તતાં અનંત દ્રવ્યોની અપેક્ષાએ તેને ઘટાવવાના છે. હવે ભાવની અપેક્ષાએ ઘડાની વિચારણા આ પ્રમાણે છેઃ—એ ઘડો રંગે પીળો છે માટે એ રૂપે સત્ છે અને બાકીના બીજા રંગોની અપેક્ષાએ અસત્ છે. એ પીળો તો છે તો પણ, બીજી બધી પીળી ચીજો કરતાં જુદો પીળો

છે માટે એ, એ જ રૂપે સત્ છે અને બીજા પીળા રૂપે અસત્ છે–અર્થાત્ અહીં એમ ઘટાવવાનું છે કે–એ ઘડો, અમુક પીળા પદાર્થ કરતાં એકગણો પીળો છે, અમુક કરતાં બમણો પીળો છે, અમુક કરતાં ત્રમણો પીળો છે–એમ ઠેઠ 'અમુક પીળા પદાર્થ કરતા અનંતગણો પીળો છે,' ત્યાં સુધી સમજી લેવાનું છે અને એ જ રીતે એમ પણ ઘટાવવાનું છે કે, એ ઘડો, અમુક પીળા કરતાં એકગણો ઓછો પીળો છે, અમુક કરતાં બમણો ઓછો પીળો છે અને અમુક કરતાં ત્રમણો ઓછો પીળો છે એ રીતે ઠેઠ 'અમુક કરતાં અનંત ગણો ઓછો પીળો છે,' ત્યાં સુધી સમજી લેવાનું છે–એ પ્રકારે ફક્ત એક પીળા રંગની અપેક્ષાએ એકલા ઘડાના જ સ્વપર્યાયો અનંત થઈ શકે છે. જેમ પીળા રંગની તરતમતાની અપેક્ષાએ એના અનંત-પર્યાયો થઇ શકયા છે તેમ નીલ વગેરે રંગની તરતમતાની અપેક્ષાએ પણ ઘડાના પર-પર્યાયો અનંત થઇ શકે છે. અને એ જ પ્રમાણે ઘડાના પોતાના રસની અપેક્ષાએ અને પરરસની અપેક્ષાએ અનંત સ્વ-પર્યાયો અને અનંત પર-પર્યાયો થઈ શકે છે તથા એ જ રીતે સુગંધ, ગુરૂતા, લઘુતા, મૃદુતા, કર્કશપણું, શીત, ગરમ, ચીકણું, લૂખું, એ બધામાં પણ પૂર્વે જણાવ્યા પ્રમાણે ઘટાવી લેવાનું છે. કારણ કે, અનંત પ્રદેશવાળા એક સ્કંધમાં (પદાર્થમાં) આઠે સ્પર્શો હોઇ શકે છે, એમ સિદ્ધાંતમાં જણાવેલું છે માટે આ ઘડામાં એ આઠે સ્પર્શોને પણ ઘટાવી લેવાના છે. અથવા સોનું એ ધાતુ જ એવી છે કે, એમાં અનંતકાળે પાંચે વર્ણો, બન્ને ગંધો, છએ રસો અને આઠે સ્પર્શો સમજી લેવાના છે તથા એનો તરતમતાનો વિભાગ પણ ઘટાવી લેવાનો છે અને એ બધાને અનંતાનંત સમજી લેવાના છે. તથા બીજા બીજા પદાર્થોના વર્ણ વિગેરે ગુણોથી એ ઘડાના ગુણોને વ્યાવૃત્ત (જુદા) જાણવાના છે અને એ અપેક્ષાએ ઘડાને અસત્ સમજવાનો છે-તે રીતે અહીં અનંત સ્વ-ધર્મો અને પર-ધર્મો ઘટી શકે એમ છે. 'ઘટ' અર્થને જણાવવા માટે જુદા જુદા અનેક ભાષાના ભેદોને લીધે ઘટ વિગેરે અનેક શબ્દોનો વ્યવહાર

ચાલ્યો આવે છે, તે અપેક્ષાએ ઘડો સત્ છે અને એ બધા ઘડાના સ્વ-ધર્મો છે. તથા બીજા શબ્દોથી 'ઘડા'નો ભાવ ન જણાવી શકાતો હોવાથી એ અપેક્ષાએ ઘડો અસત્ છે અને એ બધા ઘડાના પર-પર્યાયો છે— તે બન્ને પણ અનંત છે. અથવા એ ઘડાના જે જે સ્વધર્મો અને પર-ધર્મો કહ્યા છે, તે ધર્મોને જણાવનારા જેટલા શબ્દો છે, તે બધા ઘડાના સ્વ-ધર્મો છે અને એ સિવાયના જે જે બીજા શબ્દો છે, તે બધા ઘડાના પરધર્મો છે. કેટલાંક દ્રવ્યો(પદાર્થો)ની અપેક્ષાએ ઘડો પહેલો, બીજો, ત્રીજો અને એ રીતે યાવત્ અનંતમો છે અને એ બધી સંખ્યા ઘડાના સ્વ-ધર્મો છે અને તે સિવાયનાની અપેક્ષાએ ઘડો અસત્ છે-એ બધા એના સ્વધર્મો અને પર-ધર્મો અનંત છે અથવા એ ઘડામાં જેટલાં પરમાણુઓ રહેલાં છે તે બધી સંખ્યા ઘડાનો સ્વધર્મ છે અને એ સિવાયની બધી સંખ્યા એનો (ઘડાનો) પરધર્મ છે. એ પ્રકારે પણ એના સ્વ-ધર્મો અને પર-ધર્મો અનંત જ ઘટી શકે છે. આજ અનંતાકાળથી એ ઘડાની સાથે અનંત પદાર્થોના અનેક સંયોગો થયા અને વિયોગો થયા-એ બધા ય ઘડાના અનંત સ્વ-ધર્મો છે અને જે જે પદાર્થોની સાથે એના (ઘડાના) સંયોગો અને વિયોગો નથી થયા એવા પદાર્થો પણ અનંત છે-એ રૂપે ઘડો અસત્ છે માટે એ ઘડાના પર-ધર્મો પણ અનંત છે. એ બધો વિચાર શબ્દ, સંખ્યા અને સંયોગ તથા વિભાગની અપેક્ષાએ કરેલો છે. હવે પરિમાણની અપેક્ષાએ ઘડાનો વિચાર આ પ્રમાણે છે:—તે તે પદાર્થોની અપેક્ષાએ ઘડો નાનો, મોટો, લાંબો અને ટૂંકો હોય છે અને એ રીતે તેનું માપ અનંત ભેદવાળું થઈ શકે છે માટે એ બધા ઘડાના સ્વ-ધર્મો છે અને જેનાથી એ ઘડો જુદો પડે છે તે અપેક્ષાએ અસત્ છે અને તે બધા ઘડાના પર-ધર્મો પણ અનંત છે. તે તે પદાર્થોની અપેક્ષાએ ઘડો, નજીક, વધારે નજીક, તદ્દન નજીક; દૂર, વધારે દૂર અને તદ્દન દૂર અને તે વળી એક ગાઉ, બે ગાઉ તથા એક યોજન, બે યોજન અને અસંખ્ય યોજન પણ હોઇ શકે છે અને એ રીતે દૂર અને નજીકની અપેક્ષાએ

પણ ઘડાના સ્વ-પર્યાયો અનંત છે. વળી, કોઈ પદાર્થની અપેક્ષાએ એ ઘડો પૂર્વમાં છે, કોઈની અપેક્ષાએ પશ્ચિમમાં છે તથા કોઇની અપેક્ષાએ વાયવ્ય ખૂણામાં છે અને કોઇની અપેક્ષાએ ઇશાન ખૂણામાં છે, એ રીતે દિશા અને વિદિશાની અપેક્ષાએ પણ ઘડાના અસંખ્ય સ્વ-પર્યાયો ઘટી શકે એમ છે. કાલની અપેક્ષાએ પણ ઘડાના સ્વ-ધર્મો અનંત થાય તેમ છે; કારણ કે કાળના ક્ષણ, લવ, ઘડી, દિન, માસ, વરસ અને યુગ વિગેરે ઘણા ય ભેદો છે અને એ ભેદોની અપેક્ષાએ ઘડો બીજાં બીજાં સઘળાં દ્રવ્યોથી પૂર્વ અને પર હોઈ શકે છે માટે જ એના (ઘડાના) સ્વ-ધર્મો અનંત કહ્યા છે. જ્ઞાનની અપેક્ષાએ પણ ઘડાના સ્વ-ધર્મો અનંત હોઇ શકે છે; કારણ કે જીવો અનંત છે અને તે બધા પોતપોતાના જ્ઞાનવડે એ ઘડાને જુદી જુદી રીતે જાણી રહ્યા છે—કોઇ સ્પષ્ટપણે જાણે છે, કોઈ અસ્પષ્ટપણે જાણે છે, કોઇ દૂરપણે જાણે છે અને કોઇ નજીક-પણે જાણે છે ઈત્યાદિ. વળી, એ ઘડો બધા જીવોનાં અનંતાનંત ભેદ-વાળાં સુખ, દુઃખ, ત્યાગ કરવાની બુદ્ધિ, લેવાની બુદ્ધિ, તટસ્થ રહેવાની બુદ્ધિ, પુણ્ય, પાપ, કર્મનો બંધ, કોઇ જાતનો સંસ્કાર, ક્રોધ, માન, માયા, લોભ, રાગ, દ્વેષ અને મોહ તથા જમીનમાં આળોટવું, પડવું અને વેગ વિગેરેના કારણરૂપ હોવાથી વા એ બધાંના અકારણરૂપ હોવાથી અનંત ધર્મવાળો હોઇ શકે છે. તથા એ ઘડો, ઊંચે ફેંકવું, નીચે ફેંકવું, સંકડાવું, ફેલાવું, ભમવું, ઝરવું, ખાલી થવું, ભરાવું, ચાલવું, કંપવું, બીજે ઠેકાણે લઈ જવું, પાણી લાવવું અને પાણી ધરી રાખવું વિગેરે અનંત જુદી જુદી ક્રિયાઓના કારણરૂપ છે માટે એના (ઘડાના) ક્રિયારૂપ સ્વધર્મો અનંત હોઈ શકે છે. અને જે પદાર્થો એ બધી ક્રિયાઓના કારણરૂપ નથી તેનાથી ઘડો જુદો હોવાથી એના પર ધર્મો પણ અનંત જ હોઈ શકે છે. એ તો ક્રિયાની અપેક્ષાએ ઘડાની હકીકત જણાવી, હવે સામાન્યની અપેક્ષાએ ઘડાનો હેવાલ આ પ્રમાણે છેઃ—આગળ જણાવ્યા પ્રમાણે ભૂત, ભવિષ્ય અને વર્તમાન કાળમાં જે

જે વસ્તુમાત્રના અનંત સ્વ અને પરપર્યાયો જણાવ્યા છે તેમાંના કોઇના એક પર્યાય સાથે, કોઇના બે સાથે અને કોઇના અનંત ધર્મો સાથે ઘડાનું અનંત ભેદવાળું સરખામણું થતું હોવાથી—એ અપેક્ષાએ પણ ઘડાના સ્વધર્મો અનંત છે. વિશેષની અપેક્ષાએ પણ ઘડો, અનંત પદાર્થોમાંના કોઇના એક ધર્મથી, કોઇના બે ધર્મોથી અને કોઇના અનંત ધર્મોથી વિલક્ષણ હોવાથી-એ અપેક્ષાએ પણ ઘડાના સ્વધર્મો અનંત છે. વળી, અનંત પદાર્થોની અપેક્ષાએ ઘડામાં રહેલું જાડાપણું, પાતળાપણું, સમપણું, વાંકાપણું, નાનાપણું, મોટાપણું, તીવ્રપણું, ચકચકાટ, સુંદરતા, પહોળાઇ, ટુંકાઇ, નીચતા, ઉચ્ચતા અને વિશાળ-મુખપણું વિગેરે એક એક ગુણ અનંત પ્રકારનો છે તેથી એ રીતે પણ ઘડામાં અનંત-ધર્મોનો સમાસ થઇ શકે છે. સંબંધની અપેક્ષાએ ઘડો, આજ અનંતકાળથી અને અનંત પદાર્થો સાથે અનંત પ્રકારનો આધાર—આધેયનો સંબંધ ધરાવે છે માટે તે અપેક્ષાએ પણ એના અનંત સ્વ-ધર્મો ગણી શકાય એમ છે. એ પ્રમાણે સ્વ-સ્વામીનો સંબંધ, જન્ય-જનકનો સંબંધ, નિમિત્ત-નૈમિત્તિકનો સંબંધ, છ કારકનો સંબંધ, પ્રકાશ્ય-પ્રકાશકનો સંબંધ, ભોજ્ય-ભોજકનો સંબંધ, વાહ્ય-વાહકનો સંબંધ, આશ્રય-આશ્રિતનો સંબંધ, વધ્ય-વધકનો સંબંધ, વિરોધ્ય-વિરોધકનો સંબંધ, અને જ્ઞેય-જ્ઞાયકનો સંબંધ વિગેરે અસંખ્ય સંબંધોની અપેક્ષાએ પણ એક એકના અનંતધર્મો જાણવાના છે. અહીં જે ઘટના અનંતાનંત સ્વ અને પરપર્યાયો કહ્યા છે તે બધાની ઉત્પત્તિ, નાશ અને સ્થિરપણું વિગેરે બધું અનંતકાળે અનંતીવાર થયું છે, થાય છે અને થશે—તે અપેક્ષાએ પણ ઘટના અનંત ધર્મો થઇ શકે છે. એ પ્રકારે પીળા વર્ણથી માંડીને અહીં સુધી માત્ર એક ભાવની અપેક્ષાએ ઘટના અનંત ધર્મો સમજી લેવાના છે. વળી, અત્યાર સુધી દ્રવ્ય, ક્ષેત્ર અને કાલ વિગેરેની અપેક્ષાએ ઘડાના જે સ્વધર્મો અને પર-ધર્મો કહ્યા છે તે બંને ધર્મો સહિત ઘડો, કહી શકાય તેમ નથી; કારણ કે એવો એક પણ શબ્દ નથી કે જે પોતે એક જ હોઇને પણ તે બંને અનંતા-

નંત ધર્મો સહિત એવા ઘડાને એક જ સમયે જણાવી શકે. જો એ માટે કોઇ એક નવા શબ્દને ઊભો કરવામાં આવે તો પણ તે, એ બધા ધર્મો સહિત ઘડાને એક જ સમયે જણાવી શકે એમ નથી— એ બધા ધર્મો સહિત ઘડાનો બોધ ક્રમે કરીને જ થઇ શકે છે, આમ છે માટે દ્રવ્ય, ક્ષેત્ર અને કાળ વિગેરેની અપેક્ષાએ ઘડામાં અવક્તવ્યતા ધર્મ પણ હોઈ શકે છે અને એ, પૂર્વની જ પેઠે કહી શકાય એવા અનંત ધર્મો અને બીજા પદાર્થોથી જુદો હોવાથી એ ઘડામાં અવ-ક્તવ્ય એવા અનંત પર–ધર્મો પણ સમાઇ જાય છે, તો આ પ્રકારે જેમ એકલા ઘડામાં જ અનંત ધર્મો બતાવ્યા છે તેમ પદાર્થ માત્રમાં એટલે આત્મા વિગેરેમાં પણ અનંત ધર્મો ઘટાવી લેવાના છે. આત્મામાં એ અનંત ધર્મો આ પ્રમાણે છે:—ચેતનપણું, કર્તાપણું, ભોગવનારપણું, જાણકારપણું, જ્ઞેયપણું, અમૂર્તપણું, અસંખ્યપ્રદેશપણું, નિશ્ચલ આઠ પ્રદેશપણું, લોક પ્રમાણ–પ્રદેશપણું, જીવપણું, અભવ્ય-પણું, ભવ્યપણું, પરિણામિપણું, પોતાના શરીરમાં વ્યાપી રહેવા-પણું—એ બધા આત્માના સહભાવી (આત્માની સાથે નિરંતર રહેતા) ધર્મો છે. તથા ખુશી, શોક, સુખ, દુઃખ, મતિજ્ઞાન, શ્રુતજ્ઞાન, અવ-ધિજ્ઞાન, મનઃપર્યાયજ્ઞાન અને કેવળજ્ઞાન, ચક્ષુદર્શન, અચક્ષુદર્શન, દેવપણું, નારકીપણું, તિર્યંચપણું અને મનુષ્યપણું, બધાં પુદ્ગલોની સાથે શરીર વિગેરેએ કરીને સંયોગ, અનાદિ અનંતપણું, બધા જીવોની સાથે બધા પ્રકારના સંબંધનું ધારકપણું, સંસારીપણું, ક્રોધ વિગેરે અસંખ્ય પરિણામપણું, હાસ્ય, રતિ, અરતિ, ભય, શોક અને ઘૃણા, સ્ત્રીપણું, પુરુષપણું, નપુંસકપણું, મૂર્ખપણું, આંધળાપણું અને બહેરા વિગેરેપણું— એ બધા આત્માના ક્રમભાવી (ક્રમે કરીને થનારા) ધર્મો છે. જે આત્મા મુક્તિને પામ્યા છે તેમાં તો સિદ્ધપણું, સાદિઅનંતપણું, જ્ઞાન, દર્શન, સમ્યક્ત્વ, સુખ અને વીર્ય છે. અને અનંત દ્રવ્ય, ક્ષેત્ર, કાલ અને સર્વપર્યાયોનું જાણપણું તથા જોનારપણું છે તથા અશરીરપણું,

અજરપણું, અમરપણું, અરૂપપણું, અરસપણું, અગંધપણું, અસ્પર્શપણું અને અશબ્દપણું છે. તથા નિશ્ચલપણું, નીરોગીપણું, અક્ષયપણું અબાધપણું અને પૂર્વે ભોગવેલી સંસારી દશામાં જે જે જીવ–ધર્મો અનુભવ્યા હોય તે બધા એ પ્રકારે આત્મામાં પણ અનંત ધર્મો સમજી લેવાના છે. ધર્માસ્તિકાય, અધર્માસ્તિકાય, આકાશાસ્તિકાય અને કાળ એ બધામાં–અનુક્રમે અસંખ્ય પ્રદેશપણું, સંખ્ય પ્રદેશપણું, અનંત પ્રદેશપણું, અપદેશપણું, સર્વ જીવ અને પુદ્ગલોને ક્રમે કરીને ગતિમાં, સ્થિતિમાં, અવગાહ દેવામાં અને નવું જૂનું થવામાં સહાયકપણું, અવસ્થિતપણું, અનાદિ અનંતપણું, અરૂપીપણું, અગુરુલઘુપણું, એક સ્કંધપણું, જાણવા યોગ્યપણું, સત્પણું અને દ્રવ્યપણું વિગેરે અનંત ધર્મો એ અરૂપી પદાર્થોમાં સમજી લેવાના છે. અને જે પદાર્થો પૌદ્ગલિક છે તેમાં ઘડાના ઉદાહરણની જ પેઠે અનંતાનંત એવા સ્વ–પરપર્યાયો સમજી લેવાના છે. શબ્દોમાં ઉદાત્તપણું, અનુદાત્તપણું, સ્વરિતપણું, વિવૃતપણું, સંવૃતપણું, ઘોષપણું, અઘોષપણું, અલ્પપ્રમાણપણું, મહાપ્રાણપણું, અભિલાપ્યપણું, અનભિલાપ્યપણું, અર્થનું વાચકપણું અને અવાચકપણું તથા ક્ષેત્ર અને કાલ વિગેરેના ભેદને લીધે અનંત અર્થનું જણાવવાપણું એ વિગેરે ધર્મો ઘટાવી લેવાના છે તથા આત્મા વિગેરે બધા પદાર્થોમાં નિત્યપણું, અનિત્યપણું, સામાન્ય, વિશેષ, સત્પણું, અસત્પણું, અભિલાપ્યપણું અને અનભિલાપ્યપણું અને એ ઉપરાંત બીજી વસ્તુઓના વ્યાવૃત્ત–ધર્મો પણ જાણવાના છે. હવે કદાચ એમ કહેવામાં આવે કે જે ધર્મો ઘડાના પોતાના છે તે તો તેના સ્વ–પર્યાયો કહેવાય એ ઠીક, પરંતુ જે પર–પર્યાયો છે અને ઘડાથી જુદા પદાર્થમાં રહેનારા છે તે (પર–પર્યાયો) ઘડાના સંબંધી શી રીતે હોઈ શકે ? એ પ્રશ્નનો જવાબ આ પ્રમાણે છેઃ–સંબંધના બે પ્રકાર છેઃ–એક તો અસ્તિપણે રહેતો સંબંધ અને બીજો નાસ્તિપણે રહેતો સંબંધ. જેમ ઘડાનો એનાં રૂપ વિગેરે ગુણો સાથે સંબંધ છે તેમ ઘડાના સ્વ–પર્યાયો સાથે એનો (ઘડાનો) સંબંધ અસ્તિપણે છે

અને પરપર્યાયેા ઘડામાં ન રહેતા હેાવાથી એનેા એની સાથે થએલેા સંબંધ નાસ્તિપણે છે. જેમ ઘડાનેા સંબંધ અછતા માટીરૂપ પર્યાય સાથે છે તેમ પર-પર્યાય સાથે પણ એનેા એવેા જ સંબંધ છે. ફક્ત એ પર-પર્યાયેા એનામાં રહેતા નથી માટે જ એનેા સંબંધ નાસ્તિપણે કહેવાય અને એમ છે માટે જ તે, પર-પર્યાયેા પણ કહેવાય. વળી, અહીં એમ કહેવામાં આવે કે-જેમ ધન વિનાનેા ગરીબ ધનવાળેા કહેવાતેા નથી તેમ જે પર-પર્યાયેા ઘડાના નથી, તેએા ઘડાના શી રીતે કહેવાય? વળી, જે ચીજ જેની ન હેાય છતાં જો એની કહેવાતી હેાય તેા લેાકના વ્યવહારનેા ભંગ થશે માટે એ પર-પર્યાયેા ઘડાના શી રીતે કહેવાય? એનેા ઉત્તર આ પ્રમાણે છેઃ-જેમ ધન અને ગરીબ એ બન્નેનેા સંબંધ તેા છે, પણ તે નાસ્તિત્વરૂપે છે તેમ પર-પર્યાય અને ઘડા વચ્ચે સંબધ તેા છે પણ તે નાસ્તિત્વરૂપે છે. નાસ્તિત્વરૂપે સંબંધ હેાવામાં કેાઈ જાતનેા બાધ જણાતેા નથી, કારણ કે બેાલનારા બેાલે છે કે-'આ ગરીબને ધન નથી' અર્થાત્ ગરીબ અને ધન વચ્ચે નાસ્તિત્વનેા સંબંધ છે એ જ પ્રકારે 'આ ઘડેા કલમરૂપે નથી' એટલે ઘડા અને કલમ વચ્ચે પરસ્પર નાસ્તિત્વનેા સંબંધ છે, એ સ્પષ્ટ રીતે ભાસે છે. હા, એમ તો કહેવું કદાચ ઠીક કહેવાય કે ઘડાનેા એ પર-પર્યાયેા સાથે અસ્તિત્વનેા સંબંધ નથી, પરંતુ તે બન્ને વચ્ચે તદ્દન સંબંધ જ નથી-એમ તો ન જ કહી શકાય. વળી, પર-પર્યાયેા સાથે ઘડાનેા નાસ્તિત્વનેા સંબંધ હેાય, એમાં કેાઈ પ્રકારના લેાકવ્યવહારને પણ બાધ આવતો નથી. વળી, કદાચ એમ કહેવામાં આવે કે-નાસ્તિત્વ તો અભાવરૂપ એટલે અસદ્રૂપ છે તેથી તે તુચ્છરૂપ છે તો એવા તુચ્છ રૂપની સાથે વળી શેા સંબંધ હેાય? માટે પર-પર્યાયેા પણ એવા જ તુચ્છરૂપ હેાવાથી એની સાથે ઘડાનેા સંબંધ શી રીતે હેાઈ શકે? કારણ કે જે કાંઇ તુચ્છરૂપ હેાય છે તેમાં કેાઇ પ્રકારની શક્તિ નથી હેાતી તેથી એમાં સંબંધ-શક્તિ પણ શી રીતે હેાય? વળી, બીજું પણ એ કે-જો ઘડામાં પર-પર્યાયેાનું નાસ્તિપણું છે તો તેની જ સાથે એટલે નાસ્તિ-

પણાની સાથે ઘડાનેા સંબંધ હોય એ વ્યાજબી છે, પરંતુ પર–પર્યાયેા સાથે તો એનેા (ઘડાનેા) સંબંધ શી રીતે ઘટી શકે ? કારણ કે ઘટનેા સંબંધ પટાભાવ (પટના નાસ્તિપણા) સાથે છે એથી કરીને એનેા ઘડાનેા સંબંધ પટ સાથે પણ હોય, એવું કયાંય જોયું કે સાંભળ્યું પણ નથી. જો અહીં એમ માનવામાં આવે કે પર–પર્યાયેાના નાસ્તિપણા સાથે ઘડાનેા સંબંધ છે માટે એનેા (ઘડાનેા) સંબંધ પર–પર્યાયેા સાથે પણ હોઇ શકે તો એમ પણ માનવું જોઇએ કે–ઘડાનેા સંબંધ પટના નાસ્તિપણા સાથે છે માટે પટ સાથે પણ એનેા (ઘડાનેા) સંબંધ હોવેા જોઇએ. પરંતુ એ માન્યના તદ્દન ખેાટી હોવાથી કોઇથી માની શકાય એમ નથી અને એ પ્રકારે પર–પર્યાયેા સાથે ઘડાનેા કોઇ પ્રકારનેા સંબંધ હોય, એ વાત બરાબર જણાતી નથી. હવે એનેા પણ જવાબ આ પ્રમાણે છેઃ–નાસ્તિપણાનેા અર્થ અહીં એમ સમજવાનેા છે કે તે તે રૂપે નહિ હોવાપણું અર્થાત્ 'ઘડામાં કપડાનું નાસ્તિપણું છે' એટલે ઘડેા કપડારૂપે નથી, પણ પેાતાના રૂપે (ઘડારૂપે) છે. આ જાતના અર્થવાળું નાસ્તિપણું એ વસ્તુનેા ધર્મ છે માટે એ કાંઈ તદ્દન તુચ્છરૂપે ગણી શકાય નહિ અને એમ હોવાથી જ એનેા (નાસ્તિપણાનેા) સંબંધ ઘડા સાથે ન હોય એમ પણ બની શકે નહિ. એનું કારણ એ છે કે–' ઘડેા કપડારૂપે નથી ' એમ કહેવામાં અર્થાત્ ઘડાની સત્તાને જણાવવામાં એ ઘડેા 'કપડારૂપે નથી ' એ ભાવની પણ ખાસ જરૂર પડે છે. કપડામાં જે જે ગુણેા, ધર્મો અને સ્વભાવેા છે, તે ઘડામાં નથી–એ રૂપે ઘડેા નથી—એ તો ઘડાને રૂપે (પેાતાને રૂપે) જ છે એ હકીકતમાં આ વાત સ્પષ્ટપણે જાણી શકાય એવી છે કે–ઘડેા પેાતાનું સ્વરૂપ જણાવતાં 'કપડારૂપે નથી' એ વિશેષણની ખાસ અપેક્ષા રાખે છે એથી જે જે ગુણેા કે સ્વભાવેા કપડાના છે તે પણ એક રીતે ઘડાના ઉપયેાગમાં આવી જાય છે અને એ જ અપેક્ષાએ વિચાર કરીએ તો સ્પષ્ટપણે જાણી શકાય એમ છે કે–' કપડું પણ ઘડાની સાથે સંબંધ ધરાવી રહ્યું છે, પછી ભલે તે સંબંધ

નાસ્તિત્વરૂપે કાં ન હોય ? 'ઘડો કપડારૂપ નથી' એ વાત તો સૌ કોઇ જાણતું હોવાથી ઘડા અને કપડાનો એક બીજાનો સંબંધ નાસ્તિત્વરૂપે છે એમાં કશો સંદેહ રહે એમ નથી, લોકો તો એ બધા ઘડા વિગેરે પદાર્થોને વિષે એમ ધારી રહ્યા છે કે એ બધા પદાર્થો પરસ્પર અભાવ-રૂપ છે માટે જ અર્થાત્ ઘડો કપડાના અભાવરૂપ છે અને કપડું ઘડાના અભાવરૂપ છે માટે જ અહીં એમ જણાવવામાં આવે છે કે જે કપડા વિગેરેના ગુણો કે ધર્મો છે તે બધાનો ઉપયોગ એક અપેક્ષાએ ઘડાને માટે પણ થઇ શકે છે. વળી, અહીં આ પણ એક નિયમ છે કે જેનો જેની સાથે સંબંધ હોય તે બધા, તેના પર્યાયો કહી શકાય–ઘડાના રૂપ વિગેરેનો ઘડાની સાથે સંબંધ છે માટે એ રૂપ વિગેરે જેમ ઘડાના પર્યાયો કહી શકાય છે તેમ કપડાના ધર્મો કે ગુણોનો પણ સંબંધ કોઇ અપેક્ષાએ ઘડાની સાથે હોવાથી એ પણ, ઘડાના જ પર્યાયો કહી શકાય. વળી, જો એ કપડા વિગેરેના ગુણો કે ધર્મો ન હોત તો ઘડાના જ પર્યાયોને સ્વ-પર્યાયો તરીકે શી રીતે કહી શકાય ? કારણ કે જ્યારે આપણું અને પારકું એમ બે વાનાં હોય છે ત્યારે જ એવો વ્યવહાર થઇ શકે છે અર્થાત્ 'આ ગુણો ઘડાના પોતાના છે અને આ ગુણો પારકા છે' એવો વ્યવહાર થઈ શકે છે અને એ અપેક્ષાએ પણ કપડા વિગેરેના ગુણો કે ધર્મો ઘડાને ઉપયોગમાં આવી શકે છે. માટે જ એ પર—ગુણો પણ એ ઘડા સાથે સંબંધ ધરાવી શકે છે. વળી, પદાર્થ માત્રનો સ્વભાવ સ્વતંત્ર છે—કોઈ પદાર્થનો સ્વભાવ, બીજા પદાર્થના સ્વભાવ સાથે મિશ્રિત થએલો નથી, માટે જ્યારે કોઇ પણ પદાર્થનું ખરેખરું સ્વરૂપ જાણવું હોય ત્યારે સાથે એ પણ જાણવું જોઇએ કે બીજા કયા કયા પદાર્થો છે અને એના સ્વભાવો પણ કેવા કેવા છે ? આ જાતના જ્ઞાન સિવાય કોઇ પણ મનુષ્ય પદાર્થનું પૃથક્કરણ કરી શકતો નથી, તેમ તેના સ્વતંત્ર સ્વભાવને પણ ઓળખી શકતો નથી. આ રીતે વિચાર કરી જોતાં તો એમ જાણી શકાય છે કે એક ઘડાનું જ્ઞાન મેળવવા માટે તેનાથી જુદા બીજા અનેક

પદાર્થો અને તેના સ્વભાવોને જાણવાની ખાસ જરુર છે માટે જ એમ નક્કી કરવું ઉચિત છે કે જે કપડાના ગુણો કે ધર્મો છે તેઓ પણ કોઇ અપેક્ષાએ ઘડાના હોઇ શકે છે અને છે. આ વિષે **ભાષ્યકારે** એમ જણાવ્યું છે કે–" જેના જાણ્યા સિવાય જેનું જ્ઞાન થઇ શકે નહિ અને જેના જાણવાથી જેનું જ્ઞાન થઇ શકે એ બન્ને વચ્ચે ચોક્કસ કોઇ પ્રકારનો સંબંધ હોવો જોઇએ–જેમ ઘડો અને એના રૂપ વિગેરે ગુણો વચ્ચે ધર્મ–ધર્મીભાવ નામનો સંબંધ છે તેમ એ બે વચ્ચે પણ એવો જ સંબંધ શા માટે ન હોય ?" માટે હવે આ વાત નક્કી થાય છે કે–જે કપડા વિગેરેના ગુણો કે ધર્મો છે તે કોઇ અપેક્ષાએ ઘડાની સાથે પણ સંબંધ ધરાવી રહ્યા છે. જે પર–પર્યાયો છે તે, સ્વ–પર્યાયો કરતાં અનંતગુણા છે અને એ બન્ને મળીને જેટલા સર્વ દ્રવ્યોના પર્યાયો છે તેટલા છે. આ હકીકતને ઋષિઓએ પણ ***આચારાંગ**–સૂત્રમાં ટેકો આપેલો છે. એમાં જણાવ્યું છે કે " જે એકને જાણે છે તે બધાને જાણે છે અને જે બધાને જાણે છે તે એકને પણ જાણે છે" અર્થાત્ જે મનુષ્ય. માત્ર એક જ પદાર્થને એના બધા સ્વ–પરપર્યાયો સહિત એટલે એની અતીત દશા, વર્તમાન દશા અને ભવિષ્યની દશા એ બધું જાણતો હોય તે જ મનુષ્ય બધું જાણી શકે છે અને જે મનુષ્ય એ બધું એટલે પદાર્થની અતીત દશા વિગેરે જાણતો હોય તે જ મનુષ્ય એક પદાર્થને ખરેખરી રીતે જાણી શકે છે. આ જ હકીકતને બીજે ઠેકાણે પણ આ રીતે જણાવી છેઃ–"જેણે બધી રીતે એક પદાર્થને જોયો છે તેણે બધી રીતે બધા પદાર્થોને જોયા છે. અને જેણે બધી રીતે બધા પદાર્થોને જોયા છે તેણે એક પદાર્થને પણ બધી રીતે જોયો છે" ઉપર જણાવ્યું હતું કે પ્રમાણવડે જે જે પદાર્થનું જ્ઞાન થાય છે તે પ્રત્યેક પદાર્થ, અનંત ધર્મવાળો છે અર્થાત્ પ્રમાણનો વિષય અનંત ધર્મવાળી વસ્તુ જ એ હકીકત હવે તદ્દન વિવાદ વિનાની થઇ ગઈ છે.

* જુઓ આચાર–અંગસુત્ર અ૦ ૩, ઉ૦ ૪ (પૃ૦ ૧૭૧ સ૦):–અનુ૦

હવે સૂત્રકાર પોતે જ પ્રત્યક્ષ અને પરોક્ષ પ્રમાણનું સ્વરૂપ આ પ્રમાણે જણાવે છેઃ-

જે જ્ઞાન, અપરોક્ષપણે અર્થનું ગ્રહણ કરે છે તેનું નામ પ્રત્યક્ષ છે અને એ સિવાયનું બીજું જ્ઞાન ફક્ત અર્થના ગ્રહણની અપેક્ષાએ પરોક્ષ છે—એમ સમજવાનું છે.

અપરોક્ષપણે એટલે સાક્ષાત્–અસ્પષ્ટપણે કે સંદેહરૂપે નહિ, અર્થ એટલે જ્ઞાનનું પોતાનું સ્વરૂપ અને બીજા બધા બહારના ઘડો, સાદડી, ચોપડી, વિગેરે પદાર્થો–એ બન્ને ઉપર જણાવ્યું છે, એ સિવાય જે બીજું લક્ષણ પ્રત્યક્ષને લાગુ પાડવામાં આવે છે તે બરાબર જણાતું નથી. પ્રત્યક્ષજ્ઞાન, પરોક્ષજ્ઞાનથી તદ્દન જુદા જ પ્રકારનું છે એ માટે જ અહીં 'અપરોક્ષપણે' શબ્દનો સંબંધ 'પ્રત્યક્ષ' સાથે કરવામાં આવ્યો છે.

હવે જે કેટલાક જ્ઞાનવાદીઓ છે તેઓનો અભિપ્રાય આ પ્રમાણે છેઃ–તેઓ કહે છે કે–હે આર્હતો ! (જૈનો !) તમે પદાર્થોને ક્યાંથી લાવ્યા ? આ સંસારમાં જ્ઞાન સિવાય બીજું કશું નથી–જે છે, જે દેખાય છે તે બધું એક જ્ઞાનરૂપ જ છે માટે તમે અર્થ એટલે ફક્ત એકલું જ્ઞાનનું સ્વરૂપ જ કહો, પણ અર્થ એટલે બીજા બધા પદાર્થો એમ કહેવું એ ગેરવ્યાજબી છે; કારણ કે બધું માત્ર એક જ્ઞાનરૂપ જ હોવાથી બીજો કોઇ એનાથી જુદો પદાર્થ નથી. જ્ઞાનવાદીઓનો આ અભિપ્રાય બરાબર નથી. અને એમ જણાવવાને માટે જ સૂત્રકારે મૂળ શ્લોકમાં **ग्रहणेक्षया** 'અર્થના ગ્રહણની અપેક્ષાએ' એ શબ્દ મૂકેલો છે. એ શબ્દ મૂકવાથી જ્ઞાન, ગ્રહણ અને પદાર્થ–એમ ત્રણે પદાર્થો જુદા જુદા જાણી શકાય એમ છે માટે જ એ શબ્દ, જ્ઞાનવાદીઓના અભિપ્રાયની અનુચિતતા સમજાવી શકે એમ છે. વળી, જેમ જ્ઞાન પોતાના સ્વરૂપનું ગ્રહણ કરે છે તેમ બહારના પદાર્થોનું પણ ગ્રહણ કરી શકે છે. જો એમ ન હોય તો આ સર્વ જાણનારાઓને જે

કાંઈ ચોક્કસ ભાસ થયા કરે છે એ શી રીતે થાય ? એની સામે એમ કહેવામાં આવે કે બધાને માત્ર એક ચિત્તરૂપનો—જ્ઞાનનો—જ ભાસ થાય છે, પણ પદાર્થોનો ભાસ થતો નથી માટે એકલું જ્ઞાન જ છે અને એ સિવાય બીજા કોઇ પદાર્થો નથી એ કહેવું શી રીતે ખોટું થાય ? એનો ઉત્તર આ પ્રમાણે છેઃ—જો જ્ઞાનવાદીઓ સંસારમાં એકલું જ્ઞાન જ માને અને બીજું કાંઇ હયાતીવાળું ન માને તો તેઓ જે જુદાં જુદાં જ્ઞાનનાં સંતાનો (પ્રવાહો) માને છે તે શી રીતે માની શકશે ? વળી, તેઓ જે એમ જણાવે છે કે—જેમ સ્વપ્નનું જ્ઞાન કોઈ પ્રકારના આલંબનની ગરજ રાખતું નથી તેમ સંસારમાં થતાં બીજાં બધાં જ્ઞાનો પણ કોઇ જાતના આલંબનની (પદાર્થની) ગરજ રાખતાં નથી. એ જ પ્રમાણે અને એ જ ઉદાહરણથી તેઓએ માનેલાં જુદાં જુદાં જ્ઞાનનાં સંતાનો પણ ખોટાં ઠરશે અને એઓની દશા સ્વપ્નના જ્ઞાનની જેવી જ થશે માટે જ્ઞાન અને અર્થ (પદાર્થ) એ બન્ને વાસ્તવિક અને જુદાં જુદાં માનવા જોઇએ. જે સ્વરૂપ પ્રત્યક્ષનું જણાવ્યું છે તેથી જુદી જાતના જ્ઞાનને 'પરોક્ષ' સમજવાનું છે, કારણ કે એ જ્ઞાનવડે અર્થનું ગ્રહણ તો થાય છે, પણ એ અસ્પષ્ટપણે. જો કે પરોક્ષ જ્ઞાન પણ પોતાનું સ્વરૂપ પોતાની મેળે જાણતું હોવાથી પ્રત્યક્ષ—રૂપ છે, પણ માત્ર અર્થ(પદાર્થ)ના ગ્રહણની અપેક્ષાએ જ એને પરોક્ષ સમજવાનું છે. તાત્પર્ય એ છે કે—જો કે પરોક્ષ જ્ઞાન, પોતાના સ્વરૂપનું ગ્રહણ પોતે જ કરે છે માટે પ્રત્યક્ષરૂપ છે તો પણ પદાર્થોનું ગ્રહણ કરવામાં નિશાન અને શબ્દ વિગેરેની અપેક્ષા રાખતું હોવાથી એ અસ્પષ્ટપણે વપરાય છે અને એ માટે જ એને પરોક્ષ કહેવામાં આવે છે.

આગળ ઉપર વસ્તુનું અનંત ધર્મધારીપણું સમજાવ્યું છે અને હવે એ જ હકીકતને વિશેષ મજબૂત કરવા આ પ્રમાણે જણાવે છેઃ—

જે વસ્તુમાં ઉત્પત્તિ, સ્થિતિ અને વિનાશ, એ ત્રણે ધર્મો

સમાયા હોય તે જ વસ્તુ સદ્રૂપ છે અને એ માટે જ આગળ એમ કહ્યું છે કે-પ્રમાણનો વિષય અનંત ધર્મવાળી વસ્તુ છે.

*જે જે વસ્તુ સદ્રૂપ છે-જે જે વસ્તુ હયાતી ધરાવે છે તે બધીમાં ઉત્પત્તિ, સ્થિતિ અને વિનાશ એ ત્રણ ધર્મો હોવા જ જોઇએ-એ ત્રણે ધર્મો હોય તો જ વસ્તુ માત્ર હયાતી ધરાવી શકે છે-એ સિવાય કદી પણ એક પણ વસ્તુ હયાતી ધરાવવાને લાયક નથી. જે વસ્તુ પહેલાં તદ્દન હયાતી વિનાની હોય એટલે કોઇ પણ કાળમાં, કોઈ પણ જગ્યામાં અને કોઈ પણ રીતે જે વસ્તુ હયાત જ ન હોય અર્થાત્ વાંઝીયાના પુત્ર જેવી તદ્દન અસત્ હોય તેમાં પાછળથી હયાતી ધરાવવાની લાયકાત એટલે સદ્રૂપપણું આવી શકતું નથી. જો એવી વસ્તુમાં પણ હયાતી ધરાવવાની લાયકાત આવી શકતી હોય તો સસલાનાં શિંગડાં પણ કોઈ વખતે હયાતી ધરાવવાને લાયક થવાં જોઈએ-આકાશની કળીમાંથી પણ કોઈ વખતે સુગંધ આવવી જોઇએ અને વાંઝણીના પુત્રનું પણ કોઇ વખતે પરણેતર થવું જોઈએ. પરંતુ એમ થતું અત્યાર સુધી કોઇએ જોયું કે જાણ્યું નથી, માટે તદ્દન હયાતી વિનાની વસ્તુમાં પાછળથી હયાતી ધરાવવાની લાયકાત આવી શકતી નથી. હવે જે વસ્તુમાં હયાત રહેવાનો ધર્મ રહેલો જ છે તે વસ્તુમાં ફરી વાર ઉત્પાદ વિગેરે કલ્પવાં ઉચિત જણાતા નથી. જો એવી વસ્તુમાં પણ ફરીથી ઉત્પાદ વિગેરેને કલ્પવામાં આવે તો પછી એનો ક્યાંય આરો આવશે નહિ માટે અહીં આ એક પ્રશ્ન છે કે જે ઉત્પાદ વિગેરે ધર્મો છે તે કયા પ્રકારના પદાર્થના માનવા ?-શું પહેલાં અસત્ રહેતા પદાર્થના માનવા ? કે સત્ રહેતા પદાર્થના માનવા ? એનો ઉત્તર આ પ્રમાણે છેઃ-અહીં જે ઉત્પાદ વિગેરેને જણાવવામાં આવ્યા છે તે કોઈ પણ વસ્તુમાં પાછળથી આવતા નથી, એ તો વસ્તુના ધર્મ જ છે-વસ્તુની સાથે જ હમેશાં રહેનારા છે-વસ્તુથી કાંઇ જુદા જુદા નથી. ઉપર

જણાવેલો પ્રશ્ન ત્યારે જ ઉઠી શકે અને એમાં જણાવેલાં દૂષણો પણ ત્યારે જ લાગુ થઈ શકે, જ્યારે વસ્તુથી એ ઉત્પાદ વિગેરે તદ્દન જુદા હોય અને એ બધા, વસ્તુમાત્રમાં પાછળથી આવતા હોય. પરંતુ અહીં તો વસ્તુસ્થિતિ એવી નથી માટે ઉપરનો પ્રશ્ન કે એક પણ દૂષણ લાગુ થઈ શકતું નથી. અહીં અમે તો એમ જણાવીએ છીએ કે જે વસ્તુ ઉત્પત્તિરૂપ, સ્થિતિરૂપ અને નાશરૂપ હોય એ જ હયાતી ધરાવી શકે છે અને એવી જ વસ્તુ હયાતી ધરાવવાને લાયક છે, માટે અમારા આ કથનમાં કોઈ જાતનું દૂષણ કે પ્રશ્ન થઈ શકતાં જ નથી. કોઈ પણ પદાર્થ પોતાનું પોતાપણું ગુમાવતો નથી અને એમાં નવું પોતાપણું આવતું નથી અર્થાત્ મૂળદ્રવ્યની અપેક્ષાએ કોઈ વસ્તુની ઉત્પત્તિ કે નાશ થઈ શકતાં નથી. જેમ ઘડાનું મૂળરૂપ માટી છે, હવે તે ફુટી જાય તો પણ માટીનો નાશ થતો નથી તેમ એ માટીરૂપ હોવાથી એમાં એ, કાંઈ નવું આવ્યું નથી—ઘડાના થતાં અનેક રૂપાંતરો એનું મૂળરૂપ-માટીરૂપ—કાયમ કળાયા કરે છે માટે એમ માનવું જોઈએ કે કદીપણ મૂળદ્રવ્યનો નાશ થતો નથી. માત્ર જે બદલે છે તે આકારો જ છે. હવે કદાચ કોઈ એમ કહે કે જેમ એકવાર નખ ઉતરાવ્યા પછી પાછા ફરી વાર નખ ઉગે છે અને આપણને એમ લાગે છે કે એ નખ એનો એ છે. તેમ મૂળ દ્રવ્ય પણ બદલ્યા જ કરે છે, પરંતુ એના રૂપ વિગેરે સરખે સરખાં હોવાથી આપણે એ નખની પેઠે ભ્રમિત બનીએ છીએ કે, એનું એ મૂળદ્રવ્ય છે અર્થાત્ નખની જ પેઠે મૂળ દ્રવ્યનો પણ નાશ થઈ જાય છે માટે મૂળદ્રવ્યને સ્થાયી શી રીતે મનાય? એનો જવાબ આ પ્રમાણે છે:—એ નખનું ઉદાહરણ તો તદ્દન ખોટું છે—એ નખ તો કપાઈ ગયા પછી બીજો જ આવે છે એમ સૌ કોઈ જાણે છે માટે 'નવા નખને પણ એનો એ જ નખ માનવો' એ મોટી ભૂલ છે. અહીં તો દ્રવ્યરૂપ મૂળનો કદી પણ નાશ થતો અને એની જગ્યાએ બીજું મૂળ આવતું કોઈએ જાણ્યું, જોયું કે અનુભવ્યું નથી માટે એમ શી રીતે કહેવાય કે,

'મૂળદ્રવ્ય પણ નખની પેઠે બદલ્યા કરે છે અને એ, એનું એ લાગે છે' તે નખની જેવું ભ્રમવાળું છે? કોઈ પણ મનુષ્ય એમ માનતો નથી કે, સોનાની કંઠી ભાંગી કડું કરાવ્યા પછી સોનું બદલી જાય છે—એની જગ્યાએ બીજું જ સોનું આવે છે, કિંતુ સૌ કોઈ સોનાના અનેક ઘાટો ઘડાવ્યા પછી પણ સોનાની એકરૂપતાને જ એક અવાજે કબૂલ કરે છે માટે કોઈ રીતે પણ દ્રવ્યનો નાશ ઘટી શકતો નથી અને એને માનવો એ પણ અનુભવ અને વ્યવહાર વિરુદ્ધ છે, અર્થાત્ દ્રવ્યરૂપે તો પદાર્થમાત્ર સ્થિર જ રહે છે અને એના આકારો બદલ્યા કરે છે—નવા થાય છે અને આગળના—જૂના—નાશ પામે છે—એ હકીકતમાં કોઇ જાતનું દૂષણ જણાતું નથી; કારણ કે, સૌ કોઇને એવો જ અનુભવ થાય છે, થયો છે અને થયા કરે છે. હવે કદાચ કોઈ એમ કહે કે—ધોળા શંખમાં જેમ પીળા રંગનું ભાન થાય છે અને તે ખોટું છે તેમ વસ્તુમાં થતા ફેરફારો, જેને અહીં પર્યાયો કહેવામાં આવ્યા છે તે, એ શંખના પીળા રંગની પેઠે ખોટા જ શા માટે ન હોય? એનો ઉત્તર આ પ્રમાણે છે:— શંખમાં જે પીળા રંગનું ભાન થાય છે, તે કાંઇ સૌ કોઇને થતું નથી, એ તો માત્ર જેને કમળાનો રોગ થયો હોય એને જ થાય છે માટે એ ભ્રમવાળું છે—એ વાતને સૌ કોઈ માને છે. કિંતુ સોનાની કંઠીનું કડું થયું, કડાની વીંટી થઇ, વીંટીનો વેઢ થયો અને વેઢનું માદળિયું થયું—એ રીતે સોનાના જે અનેક ઘાટો થયા કરે છે, આગળના ઘાટોનો નાશ થઇ—એને સ્થાને નવા ઘાટો આવ્યા કરે છે—એને તો આખું જગત એક સરખી રીતે જાણે છે, માને છે અને અનુભવે છે માટે એ અનુભવને શંખના ઉદાહરણથી કોઈ પણ રીતે ખોટો પાડી શકાય એમ નથી—એ જ પ્રકારે જીવમાં હર્ષ, શોક, ઉદાસીનતા અને ક્રોધ વિગેરે નવાનવા રંગો આવે છે એમ પણ સૌ કોઈ અનુભવે છે માટે એ બધું ફેરફારનું જ્ઞાન કોઇ જાતની ભૂલવાળું નથી, કારણ કે, 'એ ભૂલવાળું છે' એમ કોઈ રીતે સાબિત થઇ શકતું નથી, એથી કરીને પદાર્થ માત્ર

એના મૂળરૂપે–દ્રવ્યરૂપે–સ્થિર રહે છે અને એના આગળના આકારો નાશ થઈ, એ નવા આકારોને ધારણ કરે છે અર્થાત્ પદાર્થમાત્રમાં ઉત્પત્તિ, સ્થિતિ અને નાશ એ ત્રણે વાનાં તદ્દન સરળ રીતે ઘટી રહે છે–એમાં કોઈ જાતનું દૂષણ લાગતું નથી. હવે એમ પૂછવામાં આવે કે, એ ઉત્પત્તિ, સ્થિતિ અને નાશ–એ ત્રણે વાનાં પરસ્પર તદ્દન જુદાં જુદાં છે કે નહિ? એના જવાબમાં જો એમ કહેવામાં આવે કે, એ ત્રણે વાનાં પરસ્પર તદ્દન જુદાં જુદાં છે તો પછી એક જ પદાર્થમાં એ ત્રણે વાનાં શી રીતે ઘટી શકે? અને કદાચ એમ કહેવામાં આવે કે એ ત્રણે વાનાં પરસ્પર એકરૂપ છે તો પણ એક જ પદાર્થમાં એ ત્રણે વાનાં શી રીતે રહી શકે? કારણ કે, એ ત્રણે વાનાં એકરૂપ છે માટે એને 'ત્રણ વાનાં' જ ન કહી શકાય. એ રીતે ઉત્પત્તિ, સ્થિતિ અને નાશ એ ત્રણેનો પરસ્પર કયા પ્રકારનો સંબંધ છે? તેનો ખુલાસો મળી શકતો નથી. એ ત્રણેના પરસ્પરના સંબંધનો ખુલાસો આ પ્રમાણે છેઃ–એ ત્રણે ધર્મો પરસ્પર કાંઇ તદ્દન જુદા જ છે એમ નથી અને પરસ્પર કાંઇ તદ્દન એક જ છે એમ પણ નથી. એ ત્રણે વચ્ચે તો કોઈ અપેક્ષાએ જુદાઇ છે અને કોઈ અપેક્ષાએ એકતા પણ છે. જેમ એક જ ઘડામાં રહેનારાં રૂપ, રસ, ગંધ અને સ્પર્શ વિગેરે પરસ્પર જુદાં જુદાં હોય છે તેમ એક જ પદાર્થમાં રહેનારા ઉત્પત્તિ, સ્થિતિ અને વિનાશ એ ત્રણે પણ પરસ્પર જુદા જુદા હોઈ શકે છે, કારણ કે–એ ત્રણેનાં સ્વરૂપો તદ્દન જુદાં પ્રકારનાં છેઃ–ઉત્પત્તિ એટલે હયાતી ધારણ કરવી, સ્થિતિ એટલે કાયમ રહેવું અને નાશ એટલે હયાતીનો ત્યાગ કરી દેવો–આ રીતે એ ત્રણેનાં સ્વરૂપો જુદાં જુદાં હોવાથી એ ત્રણે પરસ્પર જુદાં જુદાં છે એમ સૌ કોઇ જાણી શકે છે. હવે કદાચ એમ કહેવામાં આવે કે–એ ત્રણેનાં ઉપર જે સ્વરૂપો જણાવ્યાં છે તે ઉપરથી એમ જાણી શકાય છે કે-એ ત્રણે પરસ્પર એકે બીજાની ગરજ (અપેક્ષા) રાખતા નથી અને એમ છે માટે જ એ ત્રણે પરસ્પર તદ્દન જુદા જુદા જ છે એમ શા માટે ન કહેવાય? જે જે

પદાર્થો પરસ્પર એક બીજાની ગરજ નથી રાખતા તે બધા તદ્દન જુદા જુદા જ હોય છે અને એ જ પ્રકારે આ ત્રણે પણ પરસ્પર તદ્દન જુદા જુદા કેમ ન હોઇ શકે? વિચાર કરતાં જાણી શકાય છે કે—આ પ્રશ્ન જ તદ્દન નકામો છે; કારણ કે એ ત્રણેનાં લક્ષણો (સ્વરૂપો) પરસ્પર તદ્દન જુદાં જુદાં છે તો પણ એ ત્રણે આ પ્રમાણે પરસ્પર ગરજવાળા છે. સ્થિતિ અને નાશ વિના એકલો ઉત્પાદ (ઉત્પત્તિ) રહી શકતો નથી, સ્થિતિ અને ઉત્પત્તિ વિના એકલો વિનાશ ટકી શકતો નથી—એ જ પ્રકારે ઉત્પત્તિ અને વિનાશ વિના સ્થિતિ પણ ટકી શકતી નથી—એ રીતે ત્રણે પરસ્પર એક બીજાના મોં સામું તાકીને જ જીવનારા છે માટે એ ત્રણે પરસ્પર ગરજ રાખીને એક જ વસ્તુમાં રહી શકે એમ છે. એમ માનવામાં કાંઇ વાંધો જણાતો નથી. એથી જ એક પદાર્થને પણ એક સાથે ત્રણ ધર્મોવાળો કહેવામાં કશી હરકત જણાતી નથી. વળી, બીજે ઠેકાણે આ પ્રમાણે જણાવ્યું છેઃ—" સોનાનો ઘડો તૂટી ગયો તેથી રાજ-પુત્રીને શોક થયો, એ તૂટેલા ઘડાનો મુગટ કરાવ્યો એથી રાજ-પુત્રને આનંદ થયો અને એ પૂર્વના તથા પછીના ઘાટમાં સોનું તો કાયમ રહ્યું જાણીને રાજા પોતે તટસ્થ જ રહ્યો અર્થાત્ અહીં પૂર્વના—આકારનો નાશ થયો, નવો આકાર ઉત્પન્ન થયો અને એ બન્ને આકારમાં સ્થાયી રહેનારું મૂળ—દ્રવ્ય—(સોનું)—તદ્દન ધ્રુવ રહ્યું. એ ઉપરથી જ જાણી શકાય છે કે એક જ પદાર્થમાં એ ત્રણે ધર્મો રહી શકયા છે અને એ જ પ્રમાણે પદાર્થમાત્રમાં એ ત્રણે ધર્મો રહી શકે છે એ અનુભવસિદ્ધ હકીકત છે." "ઘડાના અર્થીને એનો નાશ થવાથી શોક થયો, મુગટના અર્થીને એની ઉત્પત્તિ થવાથી આનંદ થયો અને સોનાનો અર્થી એના સ્થાયીપણાથી તટસ્થ રહ્યો—એ બધું સહેતુક થયું છે." "દૂધના વ્રતવાળો દહિં ખાતો નથી, દહિંના વ્રતવાળો દૂધ ખાતો નથી અને જેને ગોરસની બાધા છે તે તો એ બન્નેને ખાતો નથી માટે વસ્તુમાત્રમાં ત્રણ ધર્મો છે" જે ભાઇ, એ પ્રમાણે નથી માનતા તેને આ પ્રમાણે પૂછવું જોઇએઃ—જ્યારે ઘડાનો નાશ થાય છે ત્યારે શું

તે ઘડો તેના (પોતાના) એક ભાગે કરીને નાશ પામે છે કે સમસ્ત-પણે એટલે સર્વ પ્રકારે નાશ પામે છે? જો એમ કહેવામાં આવે કે એ ઘડો પોતાના એક ભાગે કરીને નાશ પામે છે તો તે બરાબર નથી; કારણ કે ઘડો પોતાના એક ભાગે કરીને જ નાશ પામતો હોય તો તેનો આખાનો નાશ તો ન જ થવો જોઇએ, પરંતુ જ્યારે ઘડો ફૂટે છે ત્યારે કોઇ પણ પ્રામાણિક એમ તો કદી પણ કહેતો નથી કે ઘડાનો એક ભાગ નાશ પામ્યો, કિંતુ સર્વ કોઇ એમ કહે છે અને સાંભળે છે કે—આખા ઘડાનો નાશ થયો. હવે એમ કહેવામાં આવે કે ઘડાનો સર્વ પ્રકારે નાશ થાય છે. તો તે પણ બરાબર નથી; કારણ કે જો ઘડાનો સર્વ પ્રકારે નાશ થતો હોય તો ઘડો ફુટ્યા પછી ઠીબડાં અને માટી પણ ન રહેવી જોઇએ. કિંતુ આ તો ઘડો ફુટી ગયા પછી ઠીબડાં અને માટી બાકી રહે છે એમ સૌ કોઈ જાણે છે માટે એમ શી રીતે માની શકાય કે—ઘડાનો નાશ સર્વપ્રકારે થઈ જાય છે. એ બન્ને પક્ષમાં એ પ્રકારે દૂષણો આવતાં હોવાથી આ ભાઇએ એમ ન છૂટકે માનવું પડશે કે ઘડો ઘડા-રૂપે નાશ પામે છે, ઠીબરૂપે ઉત્પન્ન થાય છે. અને માટીરૂપે સ્થિર રહે છે. વળી, આપણે એ ભાઇને એમ પણ પૂછી શકીએ કે જ્યારે ઘડો ઉત્પન્ન થાય છે ત્યારે શું એ, એક ભાગે કરીને ઉત્પન્ન થાય છે કે સર્વપ્રકારે ઉત્પન્ન થાય છે? જો એમ કહેવામાં આવે કે ઘડો એક ભાગે કરીને ઉત્પન્ન થાય છે તો તે બરાબર નથી, કારણ કે જ્યારે ઘડો ઉત્પન્ન થઇને તૈયાર થાય છે ત્યારે કોઈ એમ નથી માનતું કે એ ઘડો એના એક ભાગે કરીને ઉત્પન્ન થયો છે. કિંતુ સૌ કોઇ એમ માને છે કે પૂરેપૂરો ઘડો ઉત્પન્ન થયો છે અને વ્યવહાર પણ એ જ પ્રકારે ચાલે છે. હવે એમ કહેવામાં આવે કે ઘડો પોતાના સર્વ પ્રકારોવડે ઉત્પન્ન થાય છે, તો એ પણ બરાબર નથી; કારણ કે જો એમ થાય તો સર્વ પ્રકારે ઘડો ઉત્પન્ન થએલો હોવાથી તેમાં માટીની પ્રતીતિ પણ ન થવી જોઇએ, પરંતુ એમ તો કોઈ અનુભવતું નથી માટે એવી માન્યતા પણ બરાબર ન કહેવાય, માટે ખરું તો એમ માનવું જોઇએ

કે જ્યારે ઘડો ઉત્પન્ન થાય છે ત્યારે તે ઘટરૂપે ઉત્પન્ન થાય છે, માટીના પિંડારૂપે નાશ પામે છે અને માત્ર માટીરૂપે સ્થિર રહે છે—આ જાતની માન્યતાને સૌ કોઇ અનુભવે છે માટે એમાં કાંઇ દૂષણ જણાતું નથી. જે જાતનો અનુભવ બધા લોકોને હોય તે જાતનું પદાર્થનું સ્વરૂપ ન માનવામાં આવે તો કદી પણ વસ્તુની વ્યવસ્થા ન થઇ શકે, માટે જેવો અનુભવ થાય છે તેવું જ પદાર્થનું સ્વરૂપ પણ માનવું જોઇએ અને એમ માનીએ તો જ આ જાતની બધી વ્યવસ્થા ઘટી શકે છેઃ—જે વસ્તુ નાશ પામેલી છે તે જ કોઈ અપેક્ષાએ નાશ પામે છે અને નાશ પામશે, જે વસ્તુ ઉત્પન્ન થએલી છે તે જ કોઈ અપેક્ષાએ ઉત્પન્ન થાય છે અને ઉત્પન્ન થશે અને જે વસ્તુ સ્થિર રહેલી છે તે જ કોઇ અપેક્ષાએ સ્થિર રહે છે અને સ્થિર રહેશે. તથા જે કોઈ પ્રકારે નાશ પામ્યું છે તે જ કોઇ પ્રકારે ઉત્પન્ન થયું છે અને કોઈ પ્રકારે સ્થિર રહ્યું છે. એ જ પ્રમાણે જે કોઇ પ્રકારે નાશ પામે છે તે જ કોઈ પ્રકારે ઉત્પન્ન થાય છે અને સ્થિર રહે છે અને જે કોઇ પ્રકારે નાશ પામશે તે જ કોઈ પ્રકારે ઉત્પન્ન થશે અને સ્થિર રહેશે ઇત્યાદિ. આ પ્રમાણે પદાર્થમાત્રમાં અંદર અને બહાર બધે ઠેકાણે ઉત્પત્તિ, સ્થિતિ અને વિનાશ એ ત્રણે ધર્મો રહેલા છે અને એ હકીકતને સૌ કોઇ પ્રત્યક્ષપણે અનુભવે છે. અનુભવમાં આવતી આ હકીકત કદી પણ ખોટી થઈ શકતી નથી માટે એ અનુભવ ઉપરથી આ પ્રમાણે એક ધોરણ બાંધી શકાય છે કેઃ—વસ્તુમાત્ર ઉત્પત્તિ, સ્થિતિ અને વિનાશના ધર્મવાળી છે અને એવી છે માટે જ તે (વસ્તુ), હયાતી ધરાવવાની લાયકાત ધરાવી શકે છે. જે જે ચીજ એ ત્રણે ધર્મ વિનાની છે તે બધીમાં સસલાનાં શિંગડાંની પેઠે કદી પણ હયાતી ધરાવવાની લાયકાત હોઇ શકતી નથી—હોતી નથી અને હોશે પણ નહિ, અર્થાત્ એ ત્રણે ધર્મોની હાજરી જ વસ્તુની સદ્રૂપતાનું મુખ્ય લક્ષણ છે. નૈયાયિકોએ અને બૌદ્ધોએ વસ્તુની સદ્રૂપતાનું જે સ્વરૂપ બતાવ્યું છે તે રીતસર નથી અને એનું ગેરવ્યાજબીપણું બીજા ગ્રંથ ઉપરથી સમજી લેવાનું છે. પદાર્થ-

માત્ર, ઉત્પત્તિ, સ્થિતિ અને વિનાશરૂપ હોવાથી જ હયાતી ધરાવી શકે છે અને એમ છે માટે જ પ્રત્યક્ષ અને પરોક્ષપ્રમાણવડે એ જણાઇ શકે છે. વસ્તુમાત્રમાં સત્ત્વ, જ્ઞેયત્વ, પ્રમેયત્વ અને વસ્તુત્વ વિગેરે અનંત ધર્મો છે અર્થાત્ વસ્તુમાત્ર અનંત ધર્મવાળી, અનંત પર્યાયરૂપ અને અનેકાંતરૂપ છે. વસ્તુનો અર્થ અહીં જીવ અને અજીવ વિગેરે સમજવાનો છે, જે વિષે આગળ ઉપર કહેવાઇ ગયું છે. જે પદાર્થ ઉત્પત્તિ, વિનાશ અને સ્થિરતા–એ ત્રણે ધર્મવાળો હોય તે જ અનંત ધર્મવાળો હોઇ શકે છે અને એવો જ પદાર્થ પ્રમાણવડે જાણી શકાય છે. પદાર્થમાત્રમાં અનંત ધર્મો રહેલા છે–એ બાબતની સાબિતી માટે આગળ ઘણું ઘણું લખાઇ ગયું છે. હવે એ માટે અહીં આ એક અનુમાન બસ છેઃ–પદાર્થમાત્રમાં ઉત્પાદ, નાશ અને સ્થિરતા એ ત્રણે ધર્મો રહેલા છે માટે જ એમાં અનંત ધર્મો રહી શકે છે જે પદાર્થમાં અનંત ધર્મો ન હોય તેમાં એ ત્રણ ધર્મો પણ ન હોય. એવી તદ્દન અસદ્ વસ્તુ તો માત્ર એક આકાશની કળી છે. પ્રત્યેક પદાર્થમાં એના ધર્મો ઉત્પન્ન થાય છે અને એ જ નાશ પણ પામે છે અને એ ધર્મોનું ધારણ કરનારો ધર્મી દ્રવ્યરૂપે હમેશાં સ્થિર રહે છે. ધર્મ અને ધર્મી એ બે વચ્ચે કોઇ અપેક્ષાએ એકપણું (અભેદભાવ) હોવાથી અને ધર્મી (ધર્મવાળો) હમેશા સ્થિર રહેતો હોવાથી એ ધર્મો પણ કોઇ અપેક્ષાએ–શક્તિરૂપે–હમેશાં સ્થિર રહે છે. જો એમ ન માનવામાં આવે તો ધર્મોનો તો નાશ થઇ જતો હોવાથી એ ધર્મવાળાનો પણ નાશ થઇ જવો જોઇએ માટે કોઇ અપેક્ષાએ ધર્મોને પણ સ્થિર માનવા એ વ્યાજબી છે. ધર્મ અને ધર્મવાળા વચ્ચે તદ્દન જુદાઇ કે તદ્દન એકપણું હોતું નથી, કારણ કે એ બે વચ્ચે એ જાતનો સંબંધ જણાતો નથી. વળી, જો એ બે વચ્ચે તદ્દન જુદાઇ કે તદ્દન એકપણું માનવામાં આવે તો એ બન્નેનો ધર્મ ધર્મીભાવ જ ઘટી શકતો નથી માટે એ બન્નેનો કોઈ અપેક્ષાએ ભેદ (જુદાઇ) અને કોઈ અપેક્ષાએ અભેદ માનવો વ્યાજબી અને દૂષણ વિનાનો છે. કદાચ કોઈ એમ કહે કે–ઉત્પન્ન થતા અને નાશ પામતા એવા માત્ર એકલા ધર્મો જ છે, પણ

એ ધર્મોનો આધાર એવો કોઈ ધર્મી નથી. તો તે કથન ગેરવ્યાજબી છે; કારણ કે કોઈ પદાર્થના આધાર વિના એકલા ધર્મો હોઇ શકતા જ નથી, રહી શકતા જ નથી અને સંભવી પણ શકતા નથી; કિંતુ એ બધા ધર્મો એક ધર્મીરૂપ પદાર્થમાં જ રહેતા અનુભવાય છે અને એ હકીકત સૌ કોઇને માન્ય છે. જો કે ઉત્પન્ન થતા અને નાશ પામતા અનેક ધર્મોને આપણે જાણી શકીએ છીએ અને તે બધા ધર્મોનો આધાર તથા તે તે અનેક ધર્મમય એવો એક ધર્મી કે જે દ્રવ્યરૂપે ધ્રુવ રહે છે તેને પણ સૌ કોઇ તદ્દન વાંધા વિના પ્રત્યક્ષપણે અનુભવે છે, એને કોઈ શી રીતે ઓલવી શકે? જેનો અનુભવ આપણને નજરોનજર થતો હોય તેને પણ જો ઓલવવામાં આવે તો સંસારના વ્યવહાર માત્રનો નાશ થવાનો પણ પ્રસંગ આવશે માટે કોઈ પ્રકારે એ બધા ધર્મના આધારરૂપ પદાર્થને–ધર્મવાળાને–કોઇ પણ મનુષ્ય ઓલવી શકે એમ નથી. છેવટે કહેવાનું તાત્પર્ય એ છે કે 'પ્રત્યેક પદાર્થ અનંત ધર્મવાળો છે.' એ હકીકત અનેક પ્રમાણોથી સિદ્ધ થઇ ચૂકી છે અને હવે એમાં એક પણ વાંધાને અવકાશ નથી. એ બાબતને વધારે પુષ્ટિ આપનારું અનુમાન પ્રમાણ આ પ્રમાણે છેઃ—પ્રત્યેક ચીજ અનંત ધર્મવાળી છે અર્થાત્ વસ્તુ માત્રમાં નિત્યપણું, અનિત્યપણું, સતપણું, અસત્પણું. સામાન્ય, વિશેષ, વક્તવ્યપણું અને અવક્તવ્યપણું વિગેરે અનેક ધર્મો રહેલા છે, કારણ કે એ પ્રકારનો કોઇ પ્રકારના બાધ વિનાનો અનુભવ સૌ કોઇને થયા કરે છે. ખરી રીતે વિચારીએ તો આપણે જે જાતનો પ્રામાણિક અનુભવ કરતા હોઇએ તે જ પ્રમાણે પદાર્થોનું સ્વરૂપ માનવું વ્યાજબી છે—જેમ આપણે ઘટને ઘટરૂપે માનીએ છીએ, પણ કપડારૂપે નથી માનતા તે જ પ્રમાણે આપણે આપણા અનુભવ પ્રમાણે પ્રત્યેક પદાર્થને અનંત ધર્મવાળો માનવો જોઇએ. 'દરેક ચીજ અનંત ધર્મવાળી છે' એ વાતને સાબિત કરવાને જે 'અનુભવ'રૂપ હેતુ કહ્યો છે તે કાંઇ અસિદ્ધ નથી, વિરોધવાળો નથી, તેમ બીજો પણ કોઇ જાતનો બાધ તેને નડી શકતો નથી; કારણ

કે એ અનુભવ તદ્દન નિર્દોષ છે, એવો અનુભવ સૌને થાય છે અને યુક્તિયુક્ત હોવાથી સૌ તેને કબૂલ કરી શકે તેમ છે. હવે કદાચ એમ કહેવામાં આવે કે–જેમ ઠંડક અને તાપ બન્ને તદ્દન વિરુદ્ધ હોવાથી એક સાથે રહી શકતાં નથી તેમ સત્પણું અને અસત્પણું, નિત્યપણું અને અનિત્યપણું વિગેરે પરસ્પર વિરોધ ધરાવનારા ધર્મો એક જ પદાર્થમાં શી રીતે રહી શકે? જે વસ્તુ સત્ હોય એ, અસત્ શી રીતે હોય? અને જે વસ્તુ અસત્ હોય એ, સત્ શી રીતે હોય? જો વળી, સત્ત્વને અસત્ત્વરૂપ અને અસત્ત્વને સત્ત્વરૂપ માનવામાં આવતું હોય તો વ્યવહાર માત્રનો નાશ થશે—કોઇ પણ પદાર્થના સ્વરૂપનું ઠેકાણું જ નહિ રહે. આ જ હકીકત એક જ પદાર્થને નિત્ય અને અનિત્ય માનવામાં પણ લાગુ થઇ શકે છે–જે વસ્તુ નિત્ય હોય એ, અનિત્ય શી રીતે હોઇ શકે? અને જે વસ્તુ અનિત્ય હોય એ, નિત્ય શી રીતે હોઈ શકે? આ પ્રકારે અનેકાંતવાદમાં વિરોધનું દૂષણ આવતું જણાય છે. એ ઉપરાંત આ બીજાં પણ આઠ દૂષણો આવે છેઃ—એક સંશય, બીજું અનવસ્થા, ત્રીજું વ્યધિકરણ, ચોથું સંકર, પાંચમું વ્યતિકર, છઠ્ઠું વ્યવહારલોપ, સાતમું પ્રમાણબાધ અને આઠમું અસંભવ. એમાં સંશય દોષ આ પ્રમાણે લાગુ થાય છેઃ—વસ્તુનાં બન્ને રૂપ એટલે સદ્રૂપ અને અસદ્રૂપ એમ બે સ્વભાવ માનવામાં આવે ત્યારે એનો (વસ્તુનો) સ્વભાવ અમુક જ છે, એવો નિર્ણય તો થઈ શકતો નથી, અને એમ હોવાથી 'એ સદ્રૂપ છે કે અસદ્રૂપ છે' એવી શંકા બની રહે છે. બીજું અનવસ્થા દૂષણ આ પ્રમાણે લાગુ થાય છેઃ—વસ્તુને જે અંશે સદ્રૂપ માનવામાં આવે છે તે અંશે જો વસ્તુ સદ્રૂપ જ હોય તો એકાંત–વાદ જેવી વાત થવાથી અનેકાંતમાર્ગને હાનિ થશે અને જો એમ માનવામાં આવે કે જે અંશે વસ્તુને સદ્રૂપ માનવામાં આવે છે તે જ અંશે વસ્તુને સદ્રૂપ અને અસદ્રૂપ પણ માનવામાં આવે છે તો એમાં પણ પ્રશ્ન થાય તેમ છે કે જે અંશે વસ્તુને સદ્રૂપ અને અસદ્રૂપ માનવામાં આવે છે તે અંશે

પણ વસ્તુ સદ્રૂપ છે કે અસદ્રૂપ છે? એ રીતે પ્રશ્નોની પરંપરા થયા કરશે અને એક પણ પ્રશ્નનો આરો આવશે નહિ માટે એ રીતે માનવામાં તો ચોકખી અનવસ્થા (-અવસ્થા વિનાની સ્થિતિ) જ છે. એ જ પ્રકારે જે અંશે વસ્તુનો ભેદ માનવામાં આવે છે તે અંશે જો ભેદ જ માનવામાં આવે વા તે જ અંશે ભેદ અને અભેદ એમ બન્ને માનવામાં આવે તો પણ ઉપર પ્રમાણે દૂષણો આવે છે. અને એ જ રીતે નિત્ય-અનિત્ય તથા સામાન્ય–વિશેષના પક્ષો પણ દૂષણવાળા છે—એ પ્રકારે એકાંતમાર્ગમાં અનવસ્થા દૂષણ લાગુ થાય છે. તથા, વસ્તુની સદ્રૂપતાનો જુદો આધાર અને અસદ્રૂપતાનો જુદો આધાર—એમ બે આધાર થવાથી વ્યધિકરણ નામનું દૂષણ લાગુ થાય છે. તથા જે રૂપે 'વસ્તુની સદ્રૂપતા છે તે જ રૂપે વસ્તુની સદ્રૂપતા અને અસદ્રૂપતા બન્ને છે એ જાતનો સંકર દોષ પણ લાગુ થાય છે; કારણ કે એક સાથે બેના મેળાપને સંકર કહેવામાં આવે છે.' વળી, જે રૂપ વસ્તુ સદ્રૂપ છે તે રૂપે અસદ્રૂપ પણ છે અને જે રૂપે અસદ્રૂપ છે તે રૂપે સદ્રૂપ પણ છે. એમ માનવાથી વ્યતિકર નામનું દૂષણ પણ લાગુ થાય છે, કારણ કે વિષયમાં એક બીજાના મળી જવાને વ્યતિકર કહેવામાં આવે છે. તથા પદાર્થમાત્રમાં અનેકાંતવાદ માનવામાં આવશે તો પાણીને અગ્નિરૂપ થવાનો અને અગ્નિને પાણીરૂપ થવાનો પ્રસંગ ઊભો થશે અને એમ થવાથી વ્યવહારનો લોપ થઈ જશે–એ રીતે વ્યવહારલોપ નામનું છઠ્ઠું દૂષણ પણ લાગુ થાય છે. વળી, છેવટે અમે(જૈન સિવાયના) એમ પણ કહીએ છીએ કે–અનેકાંતવાદ પ્રમાણોથી પણ બાધ પામે તેવો છે માટે જ એમાં પ્રમાણ–બાધ નામનો દોષ લાગુ થાય છે. તથા, કોઇ એક જ વસ્તુ અનંત ધર્મવાળી હોય એ અસંભવિત છે માટે અનેકાંતવાદમાં અસંભવ નામનું દૂષણ પણ લાગુ થાય છે. એ રીતે અનેકાંતવાદમાં એટલાં બધાં દૂષણો આવતાં હોવાથી તેને સાચો શી રીતે માની શકાય? માટે કોઇ પ્રકારે અનેકાંતવાદનું ગ્રહણ થઇ શકે તેમ નથી. ઉપર જે જે

દૂષણો અનેકાંતવાદને લગાડવામાં આવ્યાં છે તે બધાં ખોટાં છે અને તેને ખોટાં કરવાની યુક્તિ આ પ્રમાણે છેઃ—પહેલું તો એ કે–ઠંડક અને તાપની પેઠે સદ્રૂપ અને અસદ્રૂપ એ બન્ને ધર્મો એક બીજા કોઇ જાતનો વિરોધ જ ધરાવતા નથી; કારણ કે એ બન્ને એક જ વખતે એક જ વસ્તુમાં રહી શકે છે—જ્યારે ઘડારૂપે ઘડો સત્ છે ત્યારે જ એ ઘડો કપડારૂપે સત્ નથી–અસત્ છે માટે એમાં કશા પ્રકારનો વિરોધ આવે તેમ નથી. જેમ એક કેરીમાં રૂપ જુદું હોય છે અને રસ જુદો હોય છે—એમાં કશો વિરોધ ગણાતો નથી તેમ અહીં પણ સમજી લેવાનું છેઃ વળી, અહીં વિરોધ આવવાનાં કયા કયા કારણો છે? શું માત્ર જુદા જુદા સ્વરૂપથી વિરોધ આવે છે? એક કાળે ન રહેવાથી વિરોધ આવે છે? એક વસ્તુમાં ન રહેવાથી વિરોધ આવે છે? એક કાળે એક વસ્તુના એક સરખા ભાગમાં ન રહેવાથી વિરોધ આવે છે? જો માત્ર જુદા જુદા સ્વરૂપને લીધે વિરોધ આવતો હોય તો વસ્તુમાત્ર જુદા જુદા સ્વરૂપવાળી હોવાથી પરસ્પર વિરોધવાળી થવી જોઇએ અને એમ થવાથી સંસારમાં એક પણ પદાર્થ ન રહેવો જોઇએ. બન્ને સ્પર્શો–ઠંડો અને ઉનો સ્પર્શ—જુદે જુદે ઠેકાણે એક જ સમયે રહી શકે છે માટે 'એક કાળે ન રહેવાથી વિરોધ આવે છે' એ કથન પણ બરાબર નથી. એ બન્ને સ્પર્શો એક જ વસ્તુમાં જુદે જુદે સમયે રહેતા હોવાથી 'એક વસ્તુમાં ન રહેવાથી વિરોધ આવે છે' એ વાત બરાબર નથી. ધૂપધાણામાં અથવા કડછીમાં એક જ સમયે એ બન્ને સ્પર્શો રહેતા હોવાથી 'એક કાળે એક વસ્તુમાં ન રહેવાથી વિરોધ આવે છે' એ હકીકત પણ ખોટી છે. તથા એક જ લોઢાના ધગધગતા વાસણમાં જ્યાં સ્પર્શની અપેક્ષાએ ઉષ્ણતા છે ત્યાં જ રૂપની અપેક્ષાએ ઠંડક છે. જો રૂપની અપેક્ષાએ પણ ઉષ્ણતા હોય તો જોનારાઓની આંખો બળવી જોઇએ, પણ તેમ થતું નથી માટે એમ માનવું યુક્તિયુક્ત છે કે રૂપની અપેક્ષાએ ઠંડક છે–એ પ્રકારે એક જ પદાર્થમાં અને એક જ સમયે

એ બન્ને સ્પર્શી રહેતા હોવાથી એમ તો ન જ કહી શકાય કે 'એક જ સમયે, એક વસ્તુમાં અને એક જ ઠેકાણે એ બન્ને ન રહેતા હોવાથી વિરોધ આવે છે.' વળી, એક જ પુરુષમાં જુદી જુદી અપેક્ષાએ લઘુપણું, ગુરૂપણું, વૃદ્ધપણું, બાળપણું, યુવાનપણું, પુત્રપણું, પિતાપણું, ગુરૂપણું અને શિષ્યપણું વિગેરે પરસ્પર વિરોધ ધરાવનારા અનેક ધર્મો એક જ સમયે રહી શકે છે અને એ રીતે સૌ કોઇ અનુભવે પણ છે. માટે 'એક જ પદાર્થમાં અનેક વિરુદ્ધ ધર્મો કેમ ઘટી શકે?' એ જાતના પ્રશ્નનો અવકાશ નથી. જેમ એક પુરુષમાં અનેક વિરુદ્ધ ધર્મો ઘટી શકે છે તેમ દરેકે દરેક પદાર્થમાં સત્‌પણું, અસત્‌પણું, નિત્યપણું, અનિત્યપણું, સામાન્ય અને વિશેષ વિગેરે પરસ્પર વિરોધ ધરાવનારા ધર્મો પણ જુદી જુદી અપેક્ષાએ ઘટી શકે છે માટે એમાં કોઇ પ્રકારના વિરોધનો ગંધ પણ આવી શકતો નથી. વળી, તમે જે 'સંશય'નું દૂષણ લગાડયું તે પણ બરાબર નથી; કારણ કે વસ્તુમાત્રમાં રહેલું સત્ત્વ અને અસત્ત્વ તદ્દન સ્પષ્ટપણે જાણી શકાય એવું છે માટે વસ્તુના સ્વરૂપમાં સંદેહને પણ સ્થાન મળે તેમ નથી—એ (સંશય) તો ત્યારે જ થઈ શકે, જ્યાં સ્પષ્ટતાપૂર્વક ખ્યાલ ન આવી શકતો હોય. તમે જે અનવસ્થાનો દોષ બતાવ્યો તે પણ બરાબર નથી. કારણ કે સત્ત્વ અને અસત્ત્વ વિગેરે વસ્તુના જ ધર્મો છે, એ કાંઇ ધર્મના ધર્મો નથી. "ધર્મોને ધર્મો હોતા નથી" એમ કહેલું છે. વળી 'સત્ત્વ અને અસત્ત્વ વસ્તુના જ ધર્મો છે' એમ એકાંતપૂર્વક કહેવાથી અનેકાંતવાદને કશી પણ હાનિ થવાની નથી; કારણ કે વિશુદ્ધ એકાંત સિવાય અનેકાંતવાદ પણ સંભવી શકતો નથી. નયની અપેક્ષાએ જાણવામાં આવેલા એકાંતરૂપ નિર્ણયોને પ્રમાણની અપેક્ષાએ અનેકાંતરૂપ કહેવામાં આવે છે અને એ હકીકતમાં કોઇ પ્રકારનો દોષ પણ જણાતો નથી. વળી, પ્રમાણની અપેક્ષાએ ઠરાવેલી સદ્રૂપતામાં પણ સત્ત્વ અને અસત્ત્વની કલ્પના કરવામાં આવે તો તેમાં પણ કાંઈ વાંધો જણાતો નથી. એમાં જે અનવસ્થા જણાવવામા આવી છે તે કાંઇ દૂષણરૂપ નથી, એ

તો ઊલટી અનેકાંતવાદની શોભામાં વધારો કરે તેવી છે; કારણ કે એ મૂળને હાનિ પહોંચાડે તેવી નથી. જે અનવસ્થા મૂળને જ હાનિ કરતી હોય તે દૂષણરૂપ છે. જુઓ:—પ્રત્યેક પદાર્થ, પોતાને રૂપે સત્ છે અને બીજાના રૂપે અસત્ છે. જીવનું સ્વરૂપ એનો સામાન્ય ઉપયોગ (જ્ઞાન) છે, એથી જુદો ઉપયોગ એનું પરરૂપ છે. ઉપયોગનું સ્વરૂપ પદાર્થનો નિશ્ચય છે, દર્શનનું સ્વરૂપ અસ્પષ્ટ બોધ છે અને એથી જુદાં જુદાં, એ બધાનાં પર–રૂપો છે. પરોક્ષ જ્ઞાનનું સ્વરૂપ અસ્પષ્ટપણું છે અને તદ્દન પ્રત્યક્ષ જ્ઞાનનું સ્વરૂપ સ્પષ્ટપણું છે. દર્શનનું સ્વરૂપ ચક્ષુ-ર્જન્ય અને અચક્ષુર્જન્ય આલોચન છે, અવધિદર્શનનું સ્વરૂપ અવધિ-આલોચન છે, એ સિવાયનાં બધાં એનાં પરરૂપો છે. પરોક્ષ પણ મતિ-જ્ઞાનનું સ્વરૂપ ઇંદ્રિય અને અનિંદ્રિય એટલે મનની મદદથી થએલો બોધ છે. શ્રુતજ્ઞાનનું સ્વરૂપ માત્ર અનિંદ્રિયથી થએલો બોધ છે. અવધિજ્ઞાન અને મનઃપર્યવજ્ઞાનનું સ્વરૂપ ઇંદ્રિય અને મનની સહાય વિના થતો અર્થ-બોધ છે. કેવળજ્ઞાનનું સ્વરૂપ બધા પદાર્થોને જાણવાપણું છે–એ સિવાયનાં બીજાં બધાં એનાં પર-રૂપો છે–આ રીતે વસ્તુમાત્રનું સ્વરૂપ અને પરરૂપ ઘટી શકે એમ છે અને એથી વસ્તુમાત્ર સ્વરૂપની અપેક્ષાએ સત્ અને પરરૂપની અપેક્ષાએ અસત્–એમ પણ બની શકે છે. જેમ ઉપર જણાવ્યું છે તેમ પદાર્થમાત્રનાં અને તેના વિશેષ ધર્મોનાં સ્વરૂપો અને પરરૂપો સમજી લેવાનાં છે અને એ જ પ્રકારે ઘટ, કપડું વિગેરે પદાર્થોની પણ સ્વરૂપની અને પરરૂપની ઘટના કરવાની છે. વળી, જે સત્ત્વ ધર્મરૂપ છે તે જ કોઇ અપેક્ષાએ ધર્મી પણ થઇ શકે છે અને જે ધર્મીરૂપ છે તે પણ કોઇ અપેક્ષાએ ધર્મરૂપે થઇ શકે છે માટે વસ્તુના સત્ત્વરૂપમાં સત્ત્વ અને અસત્ત્વની કલ્પના કરતાં 'ધર્મોના ધર્મો હોતા નથી' એ નિયમ આડો આવી શકતો નથી; કારણ કે 'એ ધર્મ અને ધર્મીનો વ્યવહાર અના-દિનો છે. તથા જેમ દિવસ અને રાત્રિના પ્રવાહમાં, અંકુર અને બીના

પેલા બીજાપણામાં અને અભવ્ય અને સંસારના સહવાસમાં અનવસ્થાનું દૂષણ લાગી શકતું નથી તેમ સત્ત્વમાં પણ બીજા સત્ત્વની કલ્પના કરતાં અનવસ્થાનો ડાઘ બેસી શકતો નથી. એ જ પ્રકારે નિત્ય અને અનિત્ય વિગેરેની ચર્ચામાં પણ અનવસ્થા આવી શકતી નથી, એમ સમજી લેવાનું છે તથા વ્યધિકરણ નામનું દૂષણ પણ આવી શકતું નથી; કારણ કે જેમ એક જ ફળમાં રૂપ અને રસ બન્ને રહે છે તેમ એક જ વસ્તુમાં સત્ત્વ અને અસત્ત્વ બન્ને રહે છે એમ પ્રત્યક્ષપણે જાણી શકાય છે. તથા સંકર અને વ્યતિકર નામના દોષો પણ આવી શકતા નથી; કારણ કે જેમ મેચકજ્ઞાન એક છે છતાં તેના સ્વભાવો અનેક છે તો પણ તેમાં એ દોષો નથી લાગતા તેમ એક વસ્તુમાં અનેક ધર્મો હોય તો પણ એને એ દોષો કેમ લાગી શકે? વળી, અનામિકા આંગળી એક જ વખતે ટચલી આંગળીની અપેક્ષાએ નાની અને વચલી આંગળીની અપેક્ષાએ મોટી હોય છે અર્થાત્ એમાં એક જ વખતે બે વિરુદ્ધ ધર્મો રહેલા એ પ્રત્યક્ષરૂપ છે તો પણ એમાં સંકર કે વ્યતિકર આવી શકતો નથી તેમ અહીં પણ એ શી રીતે આવી શકે? વળી, આગળ જે એમ કહેવામાં આવ્યું હતું કે, અનેકાંતવાદની રીતે પાણી અગ્નિરૂપે થઈ જશે અને અગ્નિ પાણીરૂપે થઈ જશે—અને એ રીતે વ્યવહારનો નાશ થશે, તે પણ બરાબર નથી. અમે (જૈનો) તો એમ કહીએ છીએ કે, પાણી પાણીરૂપે સત્ છે અને બીજા રૂપે અસત્ છે—એમાં એવી કઈ બાબત આવે છે કે જેથી વસ્તુનું વસ્તુપણું બદલાઈ જાય કે ટળી જાય? એ રીતે માનવામાં તો ઊલટું વસ્તુસ્વરૂપ વધારે ચોક્કસ થાય છે અને સૌ કોઈ અમે કહીએ છીએ તેમ માને પણ છે—શું કોઈ પણ પ્રામાણિક એમ માને છે કે પાણી બીજારૂપે પણ રહે છે ખરું? વળી, ભૂતકાળ અને ભવિષ્યકાળની અપેક્ષાએ પાણીના પરમાણુઓ અગ્નિરૂપે પરિણમેલા કે પરિણમવાના હોય તો તેઓ પણ અગ્નિરૂપ શા માટે ન ગણાય? અને ઊના પાણીમાં કાંઈ અગ્નિનો અંશ છે એમ માનવામાં પણ આવે છે એટલે

પાણી પણ કોઈ અપેક્ષાએ અગ્નિરૂપ થઈ શકે છે એ હકીકત દૂષણ વિનાની છે. તથા તમે (એકાંતમાર્ગવાળાએ) જે પ્રમાણ—બાધ અને અસંભવ એવા બે દોષો આપેલા હતા તે પણ બરાબર નથી; કારણ કે જ્યાં વસ્તુનું અનંત ધર્મપણું પ્રમાણોથી પુરવાર થઈ ચૂક્યું છે ત્યાં વળી પ્રમાણ—બાધ કેવો ? અને જ્યારે એ પ્રકારનું વસ્તુ—સ્વરૂપ પ્રમાણોથી નજરોનજર નક્કી થયું છે ત્યારે વળી અસંભવ પણ કેવો ? જે વસ્તુ નજરે જોએલી હોય એમાં કદી પણ અસંભવ હોઈ શકે જ નહિ—જો એમાં પણ અસંભવ આવતો હોય તો પછી એ કયાં નહિ આવે ? માટે ખરી રીતે વિચાર કરતાં અનેકાંત—માર્ગમાં એક પણ દોષ આવી શકતો નથી અને ઘટી શકતો પણ નથી. વળી, જે અનેકાંતમાર્ગને વગોવા માટે કહેવામાં આવે છે કે " એ માર્ગમાં તો પ્રમાણ પણ અપ્રમાણ થશે, સર્વજ્ઞ પણ અસર્વજ્ઞ થશે અને સિદ્ધ પણ અસિદ્ધ થશે " ઈત્યાદિ. તે પણ બરાબર નથી; કારણ કે પ્રમાણ પણ પોતાની હદમાં જ પ્રમાણરૂપ છે અને પરહદમાં અપ્રમાણરૂપ છે, એમ અનેકાંત માર્ગવાળા માને જ છે. સર્વજ્ઞ પણ પોતાના પણ પૂર્ણ જ્ઞાનની અપેક્ષાએ સર્વજ્ઞ છે અને સંસારી જીવોના જ્ઞાનની અપેક્ષાએ અસર્વજ્ઞ છે. જો સંસારી જીવોના જ્ઞાનની અપેક્ષાએ પણ એ, સર્વજ્ઞ થઈ શકતો હોય તો પછી સંસારી જીવો જ શા માટે સર્વજ્ઞ નથી લેખાતા ? અથવા એ સર્વજ્ઞ જ સંસારી જીવો જેવો શા માટે નથી ગણાતો ? સિદ્ધ પણ પોતાના કર્મ-પરમાણુના સંયોગની અપેક્ષાએ સિદ્ધ છે, નહિ કે બીજા જીવના કર્મ-પરમાણુઓના સંયોગની અપેક્ષાએ—એ અપેક્ષાએ તો એ, અસિદ્ધ છે. જો આ બીજી અપેક્ષાએ પણ એ, સિદ્ધ કહેવાતા હોય તો જીવ માત્ર જ સિદ્ધ થવા જોઈએ. એ જ પ્રકારે અનેકાંતમાર્ગ ઉપર બીજાઓએ કરેલા આક્ષેપો જેવા કે 'કર્યું પણ ન કર્યું' 'કહ્યું પણ ન કહ્યું' 'ખાધું પણ ન ખાધું' ઈત્યાદિ છે. તે પણ બધા નકામા અને અયુક્ત સમજી લેવાના છે. વળી, જો એમ કહેવામાં આવે કે સિદ્ધોએ જે કર્મનો ક્ષય કરેલો છે તે એકાંતે

કરેલો છે કે કથંચિત્-કોઈ અપેક્ષાએ-કરેલો છે? જો એકાંતે કરેલો છે એમ કહેવામાં આવે તો અનેકાંતની હાનિ થશે અને કથંચિત્ કરેલો છે એમ કહેવામાં આવે તો સંસારી જીવોની પેઠે સિદ્ધોનું સિદ્ધપણું ટળી જશે. આ આક્ષેપનો જવાબ આ પ્રમાણે છે:—સિદ્ધોએ પણ પોતાનાં કર્મોનો ક્ષય સ્થિતિ, અનુભાગ અને પ્રકૃતિની અપેક્ષાએ કરેલો છે પણ એમણે એવું તો નથી જ કર્યું કે કર્મનાં અણુમાત્રનો સમૂળગો નાશ કરી નાંખ્યો હોય—કોઈની પણ શક્તિ નથી કે કોઇ પણ પ્રકારે પરમાણુઓનો નાશ કરી શકે, જો એમ પણ થઇ શકતું હોય તો કેટલાક વખત પછી વસ્તુમાત્રનો નાશ થવો જોઇએ અને સંસાર ખાલી જણાવો જોઇએ સિદ્ધોએ ફક્ત એટલું કર્યું કે જે અણુઓ એઓને ચોંટ્યા હતા, તેનાથી તેઓ છૂટા પડયા, પણ અણુઓ તો પડ્યા જ રહ્યા—સિદ્ધો જે અણુઓથી છૂટા પડ્યા અને હવે ફરી વાર કદી એવા કોઇપણ પરમાણુની સાથે સંબંધમાં આવવાના નથી-એ જ એક અપેક્ષાએ તેઓ સિદ્ધ થયા છે અને કહેવાય છે. અને એ રીતે એ બાબતમાં પણ અનેકાંત છે. છેવટ કહેવાનું કે—અનેકાંતશાસન પ્રામાણિક છે, ઇષ્ટ છે અને બાધ વિનાનું છે.

એ બૌદ્ધ વિગેરે મતવાળાઓ પણ પોતપોતાના મતમાં અનેકાંતવાદને માન આપે છે અને સ્વીકારે છે, પણ અહીં માત્ર શબ્દોથી જ તેની અવગણના કરતા લાજતા નથી—એ કેવી વાત છે?

બૌદ્ધ મતવાળા અનેકાંતવાદને કેવી રીતે માને છે તેને પહેલાં અહીં આ પ્રમાણે જણાવે છે:—*૧. તેઓ દર્શનરૂપ (વિકલ્પ વિનાના) બોધને કોઈ અપેક્ષાએ પ્રમાણરૂપ માને છે અને કોઈ અપેક્ષાએ અપ્રમાણરૂપ માને છે. ૨. દર્શન પછી થનારા વિકલ્પમાં કોઈ અપેક્ષાએ સવિકલ્પપણું માને છે અને કોઈ અપેક્ષાએ અવિકલ્પપણું માને છે. ૩. એક જ

* અહીંથી ટીકાનો અક્ષરશઃ અનુવાદ ન આપતાં માત્ર સંક્ષિપ્ત સાર આપ્યો છે:—અનુ૦

ચિત્તને તેઓ કોઈ અપેક્ષાએ કોઈ ઠેકાણે પ્રમાણરૂપ માને છે અને કોઈ ઠેકાણે અપ્રમાણરૂપ માને છે. ૪. એક જ પ્રમેયને તેઓ કોઇ અપેક્ષાએ પ્રમેયરૂપ માને છે અને કોઇ અપેક્ષાએ અપ્રમેયરૂપ માને છે. ૫. સવિકલ્પક (વિકલ્પવાળા) જ્ઞાનને તેઓ કોઇ અપેક્ષાએ ભ્રમવાળું માને છે અને કોઇ અપેક્ષાએ ભ્રમ વિનાનું માને છે. ૬. બે ચંદ્રના જ્ઞાનને તેઓ કોઇ અપેક્ષાએ સાચું માને છે અને કોઈ અપેક્ષાએ ખોટું માને છે. ૭. એક જ ક્ષણમાં કોઈ અપેક્ષાએ જન્યપણું માને છે અને કોઈ અપેક્ષાએ જનકપણું માને છે. ૮. એક જ જ્ઞાનના અનેક આકારો માને છે. ૯. વળી, બધા પદાર્થોને જાણનારું એવું બુદ્ધનું જ્ઞાન ચિત્રરૂપ કેમ ન કહેવાય? એઓને એ ચિત્રરૂપ જ્ઞાનમાં અનેક આકારો માનવા પડે છે. ૧૦. એક જ હેતુમાં અન્વય અને વ્યતિરેકને એઓ તાત્ત્વિક માને છે. એ પ્રકારે વૈભાષિક વિગેરે બૌદ્ધમતના પેટા ભેદો પોતે સ્યાદ્વાદનો સ્વીકાર કરતાં છતાં તેમાં વિરોધ બતાવે છે એવી કેવી વાત કહેવાય?

સૌત્રાંતિક બૌદ્ધમતવાળા એક જ કારણને અનેક કાર્યોને કરનારું માને છે. અહીં અમે (જૈનો) પૂછીએ છીએ કે જે એક તદ્દન ક્ષણિક કારણ અનેક કાર્યોને ઉત્પન્ન કરે છે તે (કારણ), એક જ સ્વભાવવાળું છે કે અનેક સ્વભાવવાળું છે? જો એક જ સ્વભાવવાળું હોય તો એ એક જ કારણ, જુદા જુદા સ્વભાવવાળાં અનેક કાર્યોને શી રીતે કરી શકે? અથવા જો તે એક જ સ્વભાવવાળું કારણ, અનેક જુદાં જુદાં કાર્યોને કરી શકતું હોય તો એક (નિત્ય) સ્વભાવવાળો એક જ પદાર્થ પણ અનેક કામ કરી શકે છે, એવી માન્યતામાં શી રીતે વાંધો લઇ શકાય? જો એ માન્યતામાં વાંધો આવે તો ઉપરની માન્યતામાં પણ વાંધો આવે—એમ કેમ ન માની શકાય? કારણ કે વાંધો આવવાનાં કારણો બન્નેમાં સરખાં છે. જો કદાચ એમ કહેવામાં આવે કે તદ્દન ક્ષણિક અને એક સ્વભાવવાળું પણ કારણ માત્ર નિમિત્તના

ભેદને લીધે જુદાં જુદાં કાર્યો કરી શકે છે, તો તે જ સમાધાન, એક સ્વભાવવાળા નિત્ય પદાર્થમાં પણ લાગુ થઇ શકે છે. હવે એ ક્ષણિક કારણને જુદા જુદા સ્વભાવવાળું માનવામાં આવે અને તેવાં અનેક જુદા જુદા કાર્યોની ઉત્પત્તિ માનવામાં આવે તો એ જ પ્રકારે નિત્યપદાર્થ સંબંધે પણ કેમ ન માની શકાય? કદાચ એમ કહેવામાં આવે કે–નિત્ય પદાર્થ જુદા જુદા સ્વભાવવાળો કેમ થઇ શકે? તેનો જવાબ આ છે:—જેમ તદ્દન ક્ષણિક અને અંશ વિનાનો પદાર્થ જુદા જુદા સ્વભાવવાળો થઇ શકે છે તેમ જ તદ્દન નિત્ય પદાર્થ પણ જુદા જુદા સ્વભાવવાળો થઇ શકે છે. એ પ્રકારે જે જે દૂષણો એકાંત અનિત્યવાદમાં આવે છે તે જ દૂષણો એકાંત નિત્યવાદમાં પણ આવે છે, માટે એ જાતના તદ્દન એકાંતનો પરિત્યાગ કરી પદાર્થ માત્રને બન્ને રૂપે—કોઇ અપેક્ષાએ નિત્યરૂપે અને કોઇ અપેક્ષાએ અનિત્યરૂપે–માનવા એ જ યુક્તિયુક્ત છે, એ રીતે માનવાથી ઉપર જણાવેલું એક પણ દૂષણ અનેકાંતવાદને લાગી શકતું નથી. વળી, માત્ર જ્ઞાનને જ માનનારા બૌદ્ધો જ્ઞાનના અને પદાર્થના આકારોને એક માને છે અને ગ્રાહ્ય (પદાર્થ) તથા ગ્રાહક(જ્ઞાન)ના આકારોને જ્ઞાનથી જુદા જુદા માને છે—એ રીતે માનીને તેઓ અનેકાંતવાદનો નિષેધ શી રીતે કરી શકે? વળી, એક જ જ્ઞાન, કોઇ અપેક્ષાએ અનુભૂત છે અને કોઇ અપેક્ષાએ અનનુભૂત છે—એ રીતનો જ્ઞાનને લગતો અનેકાંતવાદ શી રીતે ઓળવી શકાય? કારણ કે જ્ઞાનનું ગ્રાહ્ય અને ગ્રાહકના આકારથી રહિતપણું કદી પણ અનુભવાતું નથી. અને એની (જ્ઞાનની) સંવેદનરૂપતાનો અનુભવ સૌ કોઇને થાય છે માટે જ્ઞાનમાં અનુભૂતપણું અને અનનુભૂતપણું એ બે વિરુદ્ધ ધર્મો રહેલા છે-એમ બૌદ્ધોને માનવું પડે છે. વળી, એઓ જ જ્ઞાનને વિકલ્પરૂપ અને વિકલ્પરૂપ રહિત—એમ બે રીતે માને છે તેથી એવી માન્યતાવાળો અનેકાંતવાદની સામો શી રીતે થાય? પદાર્થના આકારોને ધારણ કરતું અને એક સાથે અનેક અર્થોનો પ્રકાશ કરતું એવું ચિત્રવિચિત્ર જ્ઞાન સ્યાદ્વાદ-

માર્ગની સામે ન જ થઇ શકે—એ પ્રકારે પોતપોતે માનેલા પદાર્થમાં અનેક વિરુદ્ધ ધર્મોને માનનારા બૌદ્ધ લોકો સ્યાદ્વાદનો—અનેકાંતમાર્ગનો વિરોધ શી રીતે કરી શકે?

હવે નૈયાયિક અને વૈશેષિક લોકો જે રીતે સ્યાદ્વાદનો સ્વીકાર કરે છે તે રીત આ પ્રમાણે છે:—તેઓ એમ માને છે કે–એક ધૂમ-જ્ઞાન-જે કોઇ અપેક્ષાએ પ્રત્યક્ષ પ્રમાણનું ફળ છે અને કોઇ અપેક્ષાએ અનુમાન પ્રમાણ છે—એ રીતે એક જ જ્ઞાનમાં જુદી જુદી અપેક્ષાએ ફલપણું અને પ્રમાણપણું ઘટી શકે છે, તો એ હકીકતને માનનારો વાદી, અનેકાંતમાર્ગનો નિષેધ કેમ કરી શકે? તેઓ એક જ પદાર્થનું રૂપ 'વિચિત્ર આકારવાળું છે' એમ સ્વીકારે છે અને તેમાં વિરોધને માનતા નથી--એ પણ અનેકાંતમાર્ગની જ હકીકત છે. વળી, એક ધૂપની કડછીના એક ભાગે ઠંડો સ્પર્શ અને એક ભાગે ઉનો સ્પર્શ રહેલો છે–એ રીતે એક જ અવયવિમાં બે વિરુદ્ધ સ્પર્શો રહે છે–એ પણ અનેકાંતવાદ જ છે. વળી, તેઓ (નૈયાયિકો અને વૈશેષિકો) જ એમ કહે છે કે એક જ પદાર્થ(કપડાં વિગેરે)માં ચલપણું, અચલપણું, રંગેલાપણું, અરંગેલાપણું, આવૃતપણું અને અનાવૃતપણું વિગેરે અનેક ધર્મો અપેક્ષાએ અપેક્ષાએ ઘટી શકે છે, તો પછી એમ કહેનારા સ્યાદ્વાદની સામે શી રીતે થઇ શકે? તથા નિત્ય એવા ઇશ્વરમાં સરજવાની વૃત્તિ, સંહાર કરવાની વૃત્તિ, રજોગુણ, તમોગુણ, પૃથ્વી, પાણી વિગેરે રૂપે આઠ મૂર્તિપણું અને સાત્વિક સ્વભાવ—એ બધા પરસ્પર વિરુદ્ધ છે તો પણ તેઓએ તે બધાને એક ઇશ્વરમાં માનેલા છે—એમ માનનારો એ વાદી અનેકાંતની વિરુદ્ધ છે તો પણ તેઓએ તે બધાને એક ઇશ્વરમાં માનેલા છે—એમ માનનારો એ વાદી અનેકાંતની વિરુદ્ધ કેમ થઇ શકે? એક જ આમળામાં કુવલયની અપેક્ષાએ મોટાપણું અને બીલાની અપેક્ષાએ નાનાપણું–એમ બે વિરુદ્ધ ધર્મો રહેલા છે. એ જ રીતે શેરડીનો એક

સાંઠામાં લાકડાના કટકાની અપેક્ષાએ લંબાઇ અને વાંસડાની અપેક્ષાએ ટૂંકાપણું એમ બે વિરોધી સ્વભાવ પ્રત્યક્ષપણે જોઇ શકાય એમ છે. એક દેવદત્તમાં તેના પિતાની અપેક્ષાએ પરત્વ અને પુત્રની અપેક્ષાએ અપરત્વ એમ બે વિરુદ્ધ સ્વભાવો રહી શકે છે. નવે દ્રવ્યમાં રહેનારું દ્રવ્યત્વ—સામાન્ય-રૂપ છે અને એ જ, ગુણ અને કર્મોથી છૂટું રહેતું હોવાથી વિશેષરૂપ છે—એ પ્રકારે એક જ દ્રવ્યત્વ, એક અપેક્ષાએ સામાન્યરૂપ છે અને બીજી અપેક્ષાએ વિશેષરૂપ છે અને એ જ રીતે ગુણત્વ અને કર્મત્વ પણ સામાન્યરૂપ અને વિશેષરૂપ થઇ શકે છે. એ પ્રકારે એક જ પદાર્થ-માં સામાન્યધર્મ અને વિશેષધર્મ એમ બે વિરુદ્ધ ધર્મોને ઘટાવનારા અને માનનારા અનેકાંતવાદની વિરુદ્ધ કેમ થઇ શકે? વળી, તેઓ એક જ હેતુનાં પાંચ રૂપો માને છે, એક જ પૃથિવીના પરમાણુમાં સત્ત્વ, દ્રવ્યત્વ, પૃથિવીત્વ અને પરમાણુત્વ અને બીજા પરમાણુઓથી તથા અન્ત્ય (છેવટના) વિશેષથી જુદાપણું સ્વીકારે છે અને એ રીતે પરમાણુમાં પણ સામાન્ય-વિશેષપણું તેઓ માને છે-જો પરમાણુથી સત્ત્વ વિગેરે ધર્મોને જુદા જ માનવામાં આવે તો તે ધર્મો, પરમાણુમાં રહી શકશે નહિ. એ જ રીતે દેવદત્તમાં સત્ત્વ, દ્રવ્યત્વ અને આત્મત્વ તથા બીજા-ઓથી જુદાઇ એ બધું રહેલું છે એટલે એમાં પણ સામાન્ય-વિશેષરૂપતા ઘટી રહી છે. એ જ પ્રકારે આકાશ વિગેરેમાં પણ એ પ્રમાણે બધું ઘટાવી લેવાનું છે અર્થાત્ એ નૈયાયિક વિગેરે વાદીઓ એક જ પદાર્થ-માં બે વિરુદ્ધ ધર્મો—સામાન્ય અને વિશેષ—ને માનતા છતાં અનેકાંત-વાદનો વિરોધ કેમ કરીને કરે? વળી, દરેક પરમાણુઓમાં સરખી આકૃતિ, સરખા ગુણ અને સરખી ક્રિયા તથા પરસ્પરનું વિલક્ષણપણું—એ પરસ્પર વિરુદ્ધતાવાળા ધર્મો રહે છે માટે જ સ્યાદ્વાદની સાબિતી થઇ શકે છે-એ પ્રકારે નૈયાયિકો અને વૈશેષિકો પગલે પગલે સ્યાદ્વાદના ધોરણને અનુ-સરીને ચાલતા છતાં તેનું અનુસરણ ન કરે અને ઊલટું તેની સામા થાય એ તો એક હસવા જેવી હકીકત છે. સ્યાદ્વાદને એટલે અનેકાંતમાર્ગને

માનવામાં આવે તો આ પણ એક ગુણ છેઃ—અવયવ અને અવયવી એ બે વચ્ચે જો કેવળ ભેદ જ માનવામાં આવે વા અભેદ જ માનવામાં આવે તો એ બન્નેનો સંબંધ ઘટી શકતો નથી. પરંતુ જો કોઇ અપેક્ષાએ ભેદ અને કોઇ અપેક્ષાએ અભેદ એમ માનવામાં આવે તો જ એ બન્નેનો સંબંધ બરાબર ઘટી શકે છે. આ રીતે સંબંધને ઘટાવવાની હકીકત સ્યાદ્વાદના માર્ગે જ સાધી શકાય એમ છે, માટે એનો વિરોધ કરવો એ અનુચિત અને અયુક્ત છે. નૈયાયિકો તો એ બે વચ્ચે એકાંત ભેદ માને છે. તેઓને અમે (જૈનો) આ પ્રમાણે પૂછીએ છીએ કે-અવયવ, અવયવીમાં શી રીતે રહે છે? શું એક ભાગે કરીને રહે છે કે સમસ્તપણે રહે છે ? જો 'એક ભાગે કરીને રહે છે' એમ કહેવામાં આવે તો એ ઠીક નથી; કારણ કે, નૈયાયિકોના મતમાં અવયવીને નિરવયવ (અવયવ વિનાનો) માનવામાં આવે છે માટે એમાં 'એક ભાગે કરીને રહે છે' એવો ભાગ શી રીતે પાડી શકાય ? વળી, જો તેઓ (નૈયાયિકો) અવયવીને અવયવવાળો માનવાની હિમ્મત કરે અને અવયવ તથા અવયવી વચ્ચે અભેદ પણ સ્વીકારે તો અનેકાંતવાદને સ્વીકાર્યા જેવું થાય છે. કારણ કે—એ રીતે એક નિરંશ (અંશ વિનાના) અવયવીના અનેક અવયવો થઇ જાય છે. હવે જો અવયવ અને અવયવી વચ્ચે ભેદ માનવામાં આવે તો 'અવયવીમાં અવયવ એક ભાગે કરી રહે છે' કે 'સમસ્તપણે રહે છે' એવો પ્રશ્ન ફરીવાર થશે અને એ પ્રકારે પૂર્વે કહ્યા એવા અનેક પ્રશ્નો થયા કરશે, જેનો આરો જ આવશે નહિ અર્થાત્ અનવસ્થા આવશે. હવે આ ભેદના સિદ્ધાંતમાં જ જો એમ માનવામાં આવે કે—અવયવીમાં અવયવ સમસ્તપણે રહે છે, તો તે પણ બરાબર નથી, કારણ કે એમ માનવાથી અનેક અવયવીઓ થવાનો પ્રસંગ આવે છે—એક જ અવયવીમાં જેટલા અવયવો તેટલા જ અવયવીઓ થઇ જાય છે—આ પ્રકારે અવયવ અને અવયવી વચ્ચે ભેદ માનવામાં બરાબર બંધબેસતું આવતું નથી. હવે જો એ બે વચ્ચે

અભેદ માનવામાં આવે તેા અવયવ અથવા અવયવી એ બેમાંનું એક જ રહે અને એ પણ એક દૂષણ છે; માટે અવયવ અને અવયવીનેા પરસ્પરનેા સંબંધ ઘટાવવા એ બે વચ્ચે કેાઇ અપેક્ષાએ ભેદ અને કેાઈ અપેક્ષાએ અભેદ માનવેા ઉચિત છે અને એ પ્રકારનેા જ સંબંધ એ બે વચ્ચે અનુભવાય છે—જેવું અનુભવાય તેવું જ માનવું એ વધારે પ્રામાણિકતાવાળું છે. જો અનુભવથી વિપરીત રીતે અને કલ્પના પ્રમાણે માનવામાં આવે તેા બ્રહ્માદ્વૈત અને શૂન્યવાદ—એ બધી માન્યતાએા પણ કલ્પિત ગણાશે, માટે અવયવ અને અવયવીનેા પરસ્પરનેા સંબંધ ઘટાવવા એ બે વચ્ચે કેાઈ અપેક્ષાએ ભેદ અને કેાઇ અપેક્ષાએ અભેદ માનવેા જોઇએ અને એવી જાતની માન્યતાને વધારે દૃઢ કરવા અનેકાંતવાદને સ્વીકારવેા પણ જોઈએ. એ જ પ્રકારે સંયેાગી અને સંયેાગ, સમવાયી અને સમવાય, ગુણી અને ગુણ તથા વ્યક્તિ અને સામાન્ય—એ બધાં વચ્ચે પણ પરસ્પર કેાઈ અપેક્ષાએ ભેદ અને કેાઈ અપેક્ષાએ અભેદ માનવા જોઇએ. જો તદ્દન ભેદ જ માનવામાં આવે તેા તેા જે દૂષણેા ઉપર જણાવ્યાં છે તે બધાં અહીં લાગુ થાય તેમ છે માટે દૂષણ વિનાના માર્ગ ઉપર જનારને અનેકાંતવાદનેા સ્વીકાર કર્યા સિવાય છૂટકેા નથી.

સાંખ્યેા પણ સ્યાદ્વાદનેા સ્વીકાર કરે છે અને તે આ પ્રમાણે છેઃ—એ લેાકેા માને છે કે પ્રકૃતિમાં ત્રણ ગુણેા સત્વ, રજ અને તમ (જે પરસ્પર વિરુદ્ધ છે) રહે છે. વળી. એક જ પ્રકૃતિમાં કેાઈ અપેક્ષાએ—સંસારની અપેક્ષાએ—પ્રવર્તન અને કેાઈ અપેક્ષાએ—મેાક્ષની અપેક્ષાએ—નિવર્તન એમ બે વિરુદ્ધ ધર્મો રહે છે—એમ પણ માને છે. એ પ્રકારે એક જ પદાર્થમાં બે વિરુદ્ધ ધર્મોને માનતા સાંખ્યમતવાળા અનેકાંતવાદથી વિમુખ શી રીતે થઇ શકે ?

મીમાંસામતવાળા તેા પેાતાની મેળે જ જુદી રીતે એક અને અનેકનું પ્રરૂપણ કરીને અનેકાંતવાદને સ્વીકારે છે માટે એએાને એ વિષે

કોઈ પૂછવા જેવું રહેતું નથી. અથવા શબ્દ અને એનો સંબંધ—એ એનો એઓ તદ્દન નિત્યભાવ જ માને છે, એથી તેઓને એ વિષે પૂછવા જેવું છે. તેઓ એમ જણાવે છે કે–'નોદના' કાર્યરૂપ અર્થને જણાવનારી છે અને કોઇ પ્રકારના કાળ(સમય)ના સંબંધથી અલગ રહેનારી છે. હવે જો કાર્યરૂપપણાને ત્રિકાળશૂન્ય જ કહેવામાં આવે તો એનો અભાવ થઇ જશે અને અર્થરૂપ કહેવામાં આવે તો એ પ્રત્યક્ષ વિગેરેથી પણ જાણી શકાય એવું થશે. હવે જો એને બન્નેરૂપે જણાવવામાં આવે અર્થાત્ કાર્યતાને ત્રિકાળશૂન્યપણે અને અર્થ–જ્ઞાનને કરાવનારી–એમ બે વિરુદ્ધ ધર્મવાળી માનવામાં આવે તો જ એ નોદનાનો વિષય થઈ શકે છે, માટે 'નોદના'ની વિષયતાને સાબિત કરવા સારુ અનેકાંતપક્ષનો સ્વીકાર કરવો એ સહજ હકીકત છે અર્થાત્ મીમાંસામતવાળા પણ અનેકાંતપક્ષનો જ સ્વીકાર કરી રહ્યા છે.

હવે એવી કેટલીક યુક્તિઓ અને ઉદાહરણો જણાવવાનાં છે, જે બૌદ્ધ વિગેરે બધાં દર્શનોને સંમત છે અને અનેકાંતવાદનું સમર્થન કરનારાં છે:—

૧. બધા દર્શનવાળાઓ 'સંશય જ્ઞાનમાં બે જાતના ભાસ થાય છે' એમ માને છે, તેથી તેઓ અનેકાંતવાદનો અનાદર ન કરી શકે.

૨. એક જ અનુમાન પ્રમાણમાં સાધકતા અને બાધકતા એમ બે વિરુદ્ધ ધર્મો રહેલા છે અર્થાત્ એક જ અનુમાન, પોતાના પક્ષનું સાધક છે અને બીજા પક્ષનું બાધક છે એમ માનનારા પ્રામાણિકો અનેકાંતવાદનો અનાદર શી રીતે કરી શકે?

૩. મોરના ઈંડામાં લીલો વિગેરે અનેક વર્ણો રહેલા છે–તે બધા વર્ણો કંઈ એકરૂપ ન કહેવાય તેમ અનેકરૂપ પણ ન કહેવાય, એ તો કોઈ અપેક્ષાએ એકરૂપ અને કોઈ અપેક્ષાએ અનેકરૂપ એમ કહી શકાય તેમ છે–તે પણ અનેકાંતવાદને લઈને જ માની શકાય તેવું છે. આ

વિષે બીજા ગ્રંથોમાં પણ આ રીતે કહેલું છે:– "જેમ મોરના ઇંડામાં નીલ વિગેરે અનેક વર્ણો રહેલાં છે તેમ એક ઘડામાં જ પરસ્પર ભેળાઇને નામઘટપણું, સ્થાપનાઘટપણું, દ્રવ્યઘટપણું અને ભાવઘટપણું–એ બધા ધર્મો રહેલા છે" "ઘડો એ માટીથી એક જુદો જ પદાર્થ છે, તેની સાથે માટીનો અન્વય છે અને ભેદ પણ છે. કિંતુ એકલો ભેદ અને એકલો અન્વય નથી." "નરસિંહ–અવતારનો અડધો ભાગ નર છે અને અડધો ભાગ સિંહ છે–એવા બે ભાગરૂપ એક પદાર્થને અવિભાગપણે નરસિંહ કહેવામાં આવે છે" "એ એકલો નર નથી, કારણ કે–સિંહરૂપ છે. અને એકલો સિંહ નથી કારણ કે, નરરૂપ છે; કિંતુ શબ્દ, વિજ્ઞાન અને કાર્યોના ભેદને લીધે એ કોઈ જુદો જ અખંડ પદાર્થ છે." "હેતુમાં ત્રણ રૂપપણું અને પાંચ રૂપપણું માનનારા વાદીઓ એક પદાર્થના જ સદસત્પણાને શા માટે નથી માનતા ?" વળી, જેમ એક જ પુરુષમાં પુત્રપણું, પિતૃપણું વિગેરે અનેક સંબંધો જુદી જુદી અપેક્ષાએ વાંધા વિનાની રીતે ઘટી શકે છે એ જ પ્રમાણે અનેકાંતમાર્ગમાં પણ દ્રવ્યની અપેક્ષાએ બધું એક છે અને પર્યાયની અપેક્ષાએ અનેક છે–એ બધું કોઇ જાતનો વિરોધ આવ્યા વિના જ ઘટી શકે છે. એમ ઘટવાનું કારણ એ છે કે–એમાં જુદી જુદી અપેક્ષાઓ અને જુદાં જુદાં નિમિત્તો રહેલાં છે. જો એ બધું એક જ અપેક્ષાએ કે એક જ નિમિત્તને લઇને ઘટાવવામાં આવે તો કદી પણ ન જ ઘટી શકે; કારણ કે વિરોધનું મૂળ તો એક જ અપેક્ષામાં કે એક જ નિમિત્તમાં રહેલું છે. જુદી જુદી અપેક્ષાઓમાં કે જુદા જુદા નિમિત્તોમાં વિરોધનો ગંધ પણ આવી શકતો નથી. જો નિત્યાનિત્યરૂપ અનેકાંત ન માનવામાં આવે તો આત્મામાં સુખ, દુઃખ, નરપણું કે દેવપણું વિગેરે ભાવો પણ ઘટી શકતા નથી, જેમ એક જ સ્થિર સર્પની ફણવાળી અવસ્થા અને ફણ વિનાની અવસ્થા–એ બન્ને અવસ્થારૂપે પરસ્પર વિરુદ્ધ છે છતાં દ્રવ્યની અપેક્ષાએ એ બેનો વિરોધ ટકી શકતો નથી. જેમ એક જ આંગળી વાંકી થાય છે અને સીધી પણ

થાય છે અર્થાત્ એના સીધાપણાનો નાશ થઈ એની જગ્યાએ વાંકાપણું આવે છે અને એનું આંગળીપણું તો હમેશાં સ્થિર રહે છે. વળી, જેમ ગોરસમાંનું દૂધપણું મટી જઈ એની જગ્યાએ દહિંપણું આવે છે અને ગોરસપણું કાયમ રહે છે—એ બધું પ્રત્યક્ષ વિગેરે અનેક પ્રમાણોથી જાણી શકાય તેમ છે અને એ પ્રકારે પદાર્થમાત્રનું દ્રવ્યપણું અને પર્યાયપણું નિશ્ચિત થઈ ચૂક્યું છે. હવે આ ટીકાના બનાવનારા **શ્રીગુણરત્નસૂરિ** પોતે '**પરહેતુતમો ભાસ્કર**' નામનું વાદસ્થલ જણાવવાના છે. એમાં એવું જણાવવાનું છે કે—દરેક દર્શનમાં પોતપોતાના ઇષ્ટમતને સાધવા માટે જે હેતુઓ જણાવવામાં આવે છે તે બધા હેતુઓ પણ અનેકાંતવાદનો આશ્રય લીધા વિના પૂરી પ્રામાણિકતા મેળવી શકતા નથી, માટે દરેક દર્શનવાળાએ પોતપોતાના મતના સમર્થન માટે પણ અનેકાંતવાદનો આશ્રય લેવો જરૂરનો છે. *જો હેતુને એકાંતે અન્વયી કે એકાંતે વ્યતિરેકી માનવામાં આવે તો તે વડે ઇષ્ટ સાધન થઈ શકતું નથી. તેમ પરસ્પર સંબંધ વિનાનો અન્વયી અને વ્યતિરેકી માનવામાં આવે તો પણ ઇષ્ટસિદ્ધિ થઈ શકતી નથી; કિંતુ જો તેને અન્વય અને વ્યતિરેક એમ બે રૂપે માનવામાં આવે તો જ સાધ્યની સાધના થઈ શકે છે. કેટલાક મતવાળા હેતુનાં ત્રણ અને પાંચ લક્ષણો જણાવે છે તે પણ દૂષણવાળાં છે (એ વિષે આગળ ઉપર હેતુના અધિકારમાં જણાવાઈ ગયું છે) માટે જે હેતુવડે સાધ્યની સિદ્ધિ કરવી હોય તેને અનેકાંતવાદની દૃષ્ટિએ અન્વય અને વ્યતિરેક-એમ બે રૂપવાળો માનવો જોઇએ.

---

*આ ભાગની ટીકામાં ટીકાકારે ફક્ત એક હેતુના જ સ્વરૂપ વિષે તર્કોની પરંપરા કરીને ઘણું ઘણું જણાવ્યું છે અને તેમાં પ્રસંગ લાવીને સામાન્ય, વિશેષ અને સમવાય વિગેરેનું મજબૂત ખંડન કર્યું છે. આ ભાગમાં વધારે ચર્ચા 'અનુમાનવાદ' ઉપર થએલી છે અને તે સમજવી બહુ દુર્ગમ નથી, પણ ગૂજરાતીમાં ઉતારવી મને વિશેષ કિલષ્ટ પડી છે તેથી માત્ર એનો તદ્દન સંક્ષિપ્તસાર ઉપર આપ્યો છે.

વળી, હેતુને એકલો સામાન્યરૂપ, એકલો વિશેષરૂપ કે પરસ્પર સંબંધ વિનાનો એકલો સામાન્યરૂપ કે વિશેષરૂપ માનવો એ પણ યુક્તિયુક્ત નથી. તેને તો પરસ્પર સંબંધવાળો સામાન્ય-વિશેષરૂપ માનવો એ જ ઉચિત અને યુક્તિયુક્ત છે.

પરહેતુતમો ભાસ્કર–વાદસ્થલ.

હવે જૈનમતના વિવેચનની સમાપ્તિ કરતાં ગ્રંથકાર જણાવે છે કે—

એ પ્રમાણે જૈનદર્શનનો સંક્ષેપ કહ્યો છે, જે નિર્દોષ છે અને જેમાં ક્યાંય પણ આગળ પાછળ કોઇ જાતનો વિરોધ જણાતો નથી.

જૈનદર્શનનું વિવેચન કરવા જઇએ તો આ કરતાં પણ ઘણું મોટું થઈ શકે છે. એનો બધો વિસ્તાર કહી શકાય તેમ પણ નથી માટે અહીં એનો સાર–સારભાગ જણાવી દીધો છે. અહીં જે સારભાગ જણાવ્યો છે તે દૂષણ વિનાનો છે; કારણ કે એ સર્વજ્ઞ પુરુષે પ્રકટ કરેલો છે અને સર્વજ્ઞ પુરુષે જણાવેલી હકીકતમાં દૂષણ હોઇ શકતું નથી. વળી, જૈન-દર્શનમાં ક્યાંય પણ (જીવ અને અજીવ વિગેરે તત્ત્વની વિચારણામાં) આગળ–પાછળ જરા પણ અસંબદ્ધપણું સંભવતું નથી. તાત્પર્ય એ કે–બીજાં દર્શનોનાં મૂળશાસ્ત્રોમાં પણ પરસ્પર અસંબદ્ધપણું તરી આવે છે તો મૂળ પછીના કથાગ્રંથોની તો વાત જ શી અર્થાત્ એ ગ્રંથોમાં પહેલાં કાંઇ કહ્યું અને પછી કાંઈ કહ્યું એ જાતનો વિરોધ જણાઈ આવે છે અને જૈનદર્શનમાં જૈન મૂળગ્રંથોમાં અને બીજા ગ્રંથોમાં તો ક્યાંય પણ એવા વિરોધના ગંધનો અવકાશ રહેતો જણાતો નથી. બીજાં દર્શનોમાં પણ જે કાંઈ સારી સારી અને દોષ વિનાની હકીકતો છે તે જૈનદર્શનમાંની જ છે. એ હકીકતને શ્રીસિદ્ધસેન દિવાકરે પણ આ રીતે સૂચવેલી છે:–" અમને આ વાતની ખાત્રી છે કે પર–શાસ્ત્રોમાં જે કાંઇ સારી સારી ઉક્તિઓ મળી આવે છે તે જિનવચનના વાક્યના બિંદુઓ છે અને એ પણ જૈનોના આભભરૂપ (પૂર્વરૂપ) સમુદ્રમાંથી ઉછળેલી છે."

હવે બૌદ્ધ વિગેરે દર્શનોમાં જ્યાં જ્યાં આગળ પાછળ વિરોધ આવે છે તે બધી હકીકતને આ પ્રમાણે જણાવે છેઃ—બૌદ્ધો, એક ઠેકાણે જણાવે છે કે—વસ્તુમાત્ર ક્ષણિક છે અને બીજે ઠેકાણે જણાવે છે કે જ્ઞાનનું કારણ પદાર્થ છે અર્થાત્ જ્ઞાન કાર્યરૂપ છે અને પદાર્થ કારણરૂપ છે—એમ એ બન્ને કાર્યકારણરૂપ થવાથી જ્ઞાનની હયાતી પહેલાં અર્થની હાજરી હોવી જરૂરની છે અને એમ હોય તો જ એ બન્નેનો કાર્યકારણભાવ ઘટી શકે છે. પણ આ માન્યતામાં અર્થ—પદાર્થ—ને ક્ષણિક માનવો નહિ પોસાય, એની—પદાર્થની હયાતીનો એક ક્ષણ અને જ્ઞાન થતી વખતનો એક ક્ષણ—એમ તેને—પદાર્થને—બે ક્ષણ સુધી સ્થિર માનવો જ પડશે અને જો એમ માનવામાં આવશે તો ‘ બધું ક્ષણિક છે ’ એ સિદ્ધાંત તુટી જશે અર્થાત્ એ બેમાંની કોઈ એક વાતને જાળવવા માટે માનેલી એક વાતને જરૂર તોડવી પડશે, એ જાતનો પરસ્પર વિરોધ બૌદ્ધદર્શનમાં આવે છે.

વળી, બીજું એઓ એમ કહે છે કે જે વિષય જ્ઞાનનો કારણરૂપ હોય તે જ જ્ઞાનનો વિષય થઇ શકે છે અર્થાત્ એક ઠેકાણે વિષયને કારણરૂપ માને છે અને બીજે ઠેકાણે તેમ નથી જણાતું તો પણ એની એ માન્યતા ચાલુ રાખે છે. જેમ કે જે પદાર્થ અતીતરૂપ થઇ ચૂકયો છે અથવા જે પદાર્થ હવે પછી બનવાનો છે તે બંને પદાર્થ હયાત ન હોવાથી કારણરૂપ કેમ થઈ શકે?—એ અતીતરૂપ અને ભવિષ્યરૂપ પદાર્થ કારણરૂપ ન હોવાં છતાં જ્ઞાનના વિષયરૂપ શી રીતે થઇ શકે? આમ છતાં એવા અકારણરૂપ પદાર્થને વિષયરૂપ માનવો એ, એક પ્રકારનું બેઓલી-પણું જ છે.

ત્રીજું એ કે ત્રણે કાળના પદાર્થો અને વ્યાપ્તિને ગ્રહણ કરનારું જ્ઞાન એ બે વચ્ચે કોઇ પ્રકારનો કાર્યકારણ સંબંધ ન હોવા છતાં પણ એ જ્ઞાનના વિષયરૂપે ત્રણે કાળના પદાર્થોને કહેવા એ પણ પોતાની માન્યતાથી વિરુદ્ધ વાત છે.

ચોથું એ કે—જો બધું ક્ષણિક જ માનવામાં આવે તો જુદે જુદે સમયે વર્તનારા અન્વય અને વ્યતિરેકનો સંબંધ કેમ ઘટી શકે? જો એ સંબંધ ન ઘટી શકે તો ત્રણે કાળને લગતું વ્યાપ્તિજ્ઞાન પણ શી રીતે થઇ શકે? બૌદ્ધો તો ત્રણે કાળને લગતા વ્યાપ્તિ–જ્ઞાનને માને છે અને બધું ક્ષણિક પણ માને છે—એ શી રીતે બની શકે? એ તો પરસ્પર વિરોધવાળી હકીકત છે.

પાંચમું એ કે—બધું ક્ષણિક માનનારાના મતમાં જન્મ જન્માંતરનો સંબંધ સંભવી શકતો નથી, છતાં બૌદ્ધમતમાં એમ કહેવામાં આવે છે કે "આ ભવ પહેલાંના એકાણુમા ભવમાં મારી (બુદ્ધની) શક્તિવડે પુરુષ હણાયો હતો તેના જ પરિણામે હે ભિક્ષુઓ! મને (બુદ્ધને) કાંટો વિંધાયો છે" એ પણ એક પ્રકારનું વિરુદ્ધ વચન છે.

છઠ્ઠું એ કે વસ્તુમાત્રને નિરંશ (અવયવ વિનાની) માનનારા બૌદ્ધો એક જ ચિત્તસંવેદનના અને વિકલ્પ વિનાના પ્રત્યક્ષજ્ઞાનના અંશો કરીને અમુક અંશને પ્રમાણભૂત માને અને અમુક અંશને અપ્રમાણભૂત માને એ પણ સ્પષ્ટપણે પરસ્પર વિરુદ્ધ જ છે.

સાતમું એ કે—હેતુનાં ત્રણ રૂપોને માનનારા અને સંશયને બે રૂપે જણાવનારા બૌદ્ધ વસ્તુને નિરંશ માને એમાં તો વિરોધ સિવાય બીજું કશું નથી.

વળી, બૌદ્ધ એમ કહે છે કે જે કોઇ પદાર્થ આપણી નજરે આવે છે તે કોઇ ઘટ્ટ પદાર્થ નથી—એ તો બધા જુદા જુદા અણુઓનો ઢગલો છે. પરંતુ બૌદ્ધનો એ મત ખોટો છે. કારણ કે જો બૌદ્ધો કહે છે તેમ જ બરાબર હોય તો ઘડાનો કાંઠો પકડવાથી હાથમાં આખો ઘડો શી રીતે આવે? વળી, જો એમ જ ખરું હોય તો કોઇ વસ્તુ ફેંકી પણ ન શકાય, ઘસડી પણ ન શકાય માટે બૌદ્ધોની 'પરમાણુનો ઢગલો' માનવીની માન્યતા તો તદ્દન ખોટી, વ્યવહાર વિરુદ્ધ અને અનુભવ વિરુદ્ધ છે. એ પ્રકારનો વિરોધ બૌદ્ધદર્શનમાં સમાએલો છે.

હવે નૈયાયિક અને વૈશેષિક મતમાં જે વિરોધ રહેલો છે તેને આ પ્રમાણે જણાવે છે:—એ દર્શનમાં એમ મનાય છે કે, 'સત્તાના યોગથી સત્ત્વ' આવે છે, તો પણ સામાન્ય, વિશેષ અને સમવાય એ ત્રણમાં સત્તાના સંબંધને તેઓ નથી માનતા, છતાં એ ત્રણેના સદ્ભાવને તો કહે છે—એ વિરોધ સિવાય બીજું શું કહેવાય ?

બીજું, એ લોકો 'એક સાથે બે ક્રિયા ન થઈ શકે' એવા બહાનાને લીધે જ્ઞાનને સ્વપ્રકાશી નથી માનતા, તો પણ ઇશ્વરના જ્ઞાનને તો સ્વપ્રકાશી માને છે—એ પણ ચોકખો વિરોધ છે. દીવો પોતે જ પોતાનો પ્રકાશ કરતો ઉપરના બહાનાને ટાળી દે છે—માટે એ બહાનું પણ બરાબર નથી.

ત્રીજું એ કે–પરવંચનરૂપ છળ, જાતિ (શબ્દોથી સપડાવવાની ઢબ) અને નિગ્રહસ્થાનોને પણ એ દર્શન તત્ત્વરૂપ માને છે–એ પણ એક અજબ જેવી વાત છે--કોઈ પણ દર્શન એવી પ્રપંચી હકીકતોને સ્થાન આપતું નથી.

ચોથું એ કે–આકાશને અવયવ વિનાનું માનીને એમ કહેવામાં આવે કે તેનો (આકાશનો) ગુણ શબ્દ, તેના એક ભાગમાં જ સંભળાય છે—એ પણ વિરોધ નહિ તો બીજું શું ?

પાંચમું એ કે–'જયાં સત્તાનો સંબંધ થાય ત્યાં જ સત્ત્વ હોય' એમ માનવામાં આવે છે. સંબંધ તો ત્યાં જ થઈ શકે, જયાં પદાર્થોનું અવયવવાળાપણું હોય--આમ છતાં સામાન્યને સત્તાના સંબંધવાળું માનવામાં આવે છે અને એને અવયવ વિનાનું પણ કહેવામાં આવે છે--એ પણ એક વિરોધ જ છે.

છઠ્ઠું એ કે–સમવાયને નિત્ય અને એક સ્વભાવવાળો માનવામાં આવે છે અને એનો સંબંધ તો પદાર્થ માત્રની સાથે સ્વીકારાય છે —એ સ્વીકાર વ્યાજબી તો ત્યારે જ કહેવાય જયારે સમવાયના અનેક

સ્વભાવો હોય. સમવાયના અનેક સ્વભાવોને નહિ માની જો તેનો સંબંધ બધા પદાર્થો સાથે સ્વીકારવામાં આવે, તો પણ એ પરસ્પર વિરુદ્ધતા સિવાય બીજું કશું નથી.

સાતમું એ કે–તેઓ અર્થને (પદાર્થને) જ્ઞાનમાં સહકારી માને છે–અર્થના સહકારીપણા સિવાય પ્રમાણનું પૂરું રૂપ નથી માનતા અને યોગીઓનું જ્ઞાન, જેમાં ભાસતા પદાર્થો હયાત નથી તો સહકારી તો શેના હોય, એને પ્રમાણરૂપ માને છે—એ પણ એક વિરુદ્ધતા છે.

આઠમું એ કે–સ્મરણને પ્રમાણરૂપ નથી માનતા, કારણ કે એમાં કાંઈ નવું જણાતું નથી—એ (સ્મરણ) તો એનું એ જ જણાવે છે આમ માનીને ધારાવાહી જ્ઞાન(રામ, રામ, રામ, રામ એ જાતના જ્ઞાન)ને પ્રમાણરૂપ શી રીતે મનાય? કારણ કે કાંઇ નવું તો એમાં પણ જણાતું નથી. એક સરખી સ્થિતિ છતાં એકને પ્રમાણ અને એકને અપ્રમાણ માનવામાં આવે તો પરસ્પર વિરોધ સિવાય બીજું શું થાય? કદાચ એમ માનવામાં આવે કે સ્મરણ જ્ઞાનમાં કોઇ પણ પદાર્થ-ની સાક્ષાત્ કારણતા નથી માટે એ અપ્રમાણરૂપ છે અને ધારાવાહી જ્ઞાનમાં તો પદાર્થની સાક્ષાત્ કારણતા છે માટે જ એને પ્રમાણરૂપ માનવામાં આવે છે તો એનો જવાબ આ પ્રમાણે છેઃ—કેટલાંક અનુ-માનમાં પણ અતીત, અનાગત (ભવિષ્યના) પદાર્થો કારણરૂપ હોવાથી સાક્ષાત્ રીતે પદાર્થો કારણરૂપ નથી હોતા છતાં જેમ તેને પ્રમાણરૂપ માનવામાં આવે છે તેમ સ્મરણજ્ઞાનને પણ પ્રમાણરૂપ માનવું જોઇએ. આમ છતાં જો ટાળો કરવામાં આવે તો પછી વિરોધ જ ગણાય. જુઓ, આ નીચેના અનુમાનમાં પદાર્થની (હેતુની) સાક્ષાત્ કારણતા ક્યાં જણાય છેઃ આકાશમાં કાળાં વાદળાં ચડેલાં હોવાથી 'વરસાદ થશે' એમ અનુમાન થઈ શકે છે અને નદીમાં પૂર આવેલું જોઇને 'વરસાદ થયો હશે' એમ અનુમાન થઇ શકે છે–એ બન્ને અનુમાનમાં વરસાદની સાક્ષાત્

હયાતી કારણરૂપે નથી, તો પણ એ બન્નેને પ્રમાણરૂપ ગણવામાં આવે છે તેમ સ્મરણને પણ પ્રમાણરૂપ ગણવું જોઇએ. જ્યાં ધૂમાડો જોઇને અગ્નિનું અનુમાન કરવામાં આવે છે–એ અનુમાનમાં તો પદાર્થની સાક્ષાત્ કારણતા છે અર્થાત્ અનુમાનમાં ત્રણે કાળના પદાર્થોનો ભાસ થઇ શકે છે. હવે જો અનુમાનની પેઠે સ્મરણને પણ પ્રમાણરૂપ નહિ માનવામાં આવે તો ચોકખો વિરોધ જ ગણાય.

નવમું એ કે–ઈશ્વરનું જ્ઞાન, જેવડે તે, પદાર્થમાત્રને જાણી શકે છે તે, ઇંદ્રિય અને પદાર્થોના સંબંધથી થાય છે કે એ સિવાય થાય છે? જો 'એ સિવાય થાય છે' એમ માનવામાં આવે તો તમે જે આ 'ઇંદ્રિય અને પદાર્થના સંબંધથી થનારા અને વ્યપદેશ વિનાના જ્ઞાનને' પ્રત્યક્ષ કહો છો તેમાંથી 'ઇંદ્રિય અને પદાર્થના સંબંધથી થનારા' એટલો ભાગ કાઢી નાખવો જોઇએ—કારણ કે ઈશ્વરના પ્રત્યક્ષમાં એટલો ભાગ ઘટી શકતો નથી. કદાચ એમ કહેવામાં આવે કે ઇશ્વરના જ્ઞાનમાં પણ એ સંબંધ હોય છે, તો તે પણ બરાબર નથી; કારણ કે ઇશ્વરનું મન તદ્દન નાનું હોવાથી એક જ વખતે બધા પદાર્થો સાથે જોડાઇ શકતું નથી, એથી તે જ્યારે એક પદાર્થને જાણે છે ત્યારે બીજાઓને નથી જાણતો માટે અમારી માફક એનું સર્વજ્ઞપણું કદી પણ ન ઘટી શકે, કારણ કે એ ઈશ્વર મનવડે એક જ વખતે બધા પદાર્થો સાથે સંબંધ ન રાખી શકતો હોવાથી એક જ સમયે બધું જાણી શકતો નથી. હવે એક પછી એક એમ ક્રમવાર બધું જાણે છે માટે જો એ સર્વજ્ઞ કહેવાતો હોય તો અમે બધા પણ સર્વજ્ઞ કહેવાવા જોઇએ; કારણ કે એ રીતે અમે પણ બધું જાણી શકીએ છીએ. વળી, જે પદાર્થો અતીતરૂપ છે અને ભવિષ્યરૂપ છે તેની સાથે તો ઈશ્વરના મનનો સંયોગ ન થવાથી એ, તેઓને શી રીતે જાણી શકશે? માટે ઇશ્વરનું જ્ઞાન, વિષયમાત્રને જાણે છે, એ કથન પણ વિરોધવાળું છે એ હકીકત સમજાય તેવી સુગમ છે. એ જ પ્રકારે યોગીઓના જ્ઞાન વિષે પણ સમજી લેવાનું છે.

છેવટે એ કે—નૈયાયિકો એમ માને છે કે પ્રથમ પદાર્થ ઉત્પન્ન થાય છે અને પછી એનું રૂપ ઉત્પન્ન થાય છે. જો રૂપ પહેલું ઉત્પન્ન થાય તો એ, આધાર સિવાય કયાં રહી શકે? માટે ઉપર પ્રમાણેનું મંતવ્ય સ્વીકારાય છે, એમાં પણ વિરોધ આ પ્રમાણે છેઃ—

હવે જ્યારે પદાર્થનો નાશ માનવામાં આવે છે ત્યારે એમ કહેવામાં આવે છે કે—પદાર્થનો નાશ થયા પછી એના રૂપનો પણ નાશ થાય છે; પરંતુ એ કથન બરાબર નથી. ખરી રીતે (તમારા કહેવાની રીતે) તો પદાર્થનો નાશ થયા પછી એનું રૂપ આધાર વિનાનું થઇને (રહીને) પછી નાશ પામવું જોઇએ—પણ તમે કહો છો તેમ તેનો નાશ ન થવો જોઇએ—એ રીતે ઉપર પ્રમાણેના કથનમાં વિરોધ જણાય છે—આ પ્રકારે નૈયાયિક અને વૈશેષિકોના દર્શનોમાં પણ પરસ્પર વિરોધ રહેલો છે.

સાંખ્યમતમાં જે પરસ્પર વિરોધ રહેલો છે, તે આ પ્રમાણે છેઃ— સાંખ્યો કહે છે કે—પ્રકૃતિ નિત્ય, એક, અવયવ વિનાની, ક્રિયા વિનાની અને અવ્યક્તરૂપ છે અને એવી પ્રકૃતિ અનિત્ય એવા મહત્ વિગેરે અનેક વિકારોને પામે છે, એ તો ચોખ્ખું વિરુદ્ધ જ કથન છે.

બીજું એ કે—ચેતના, પદાર્થના જ્ઞાનથી રહિત છે, કારણ કે પદાર્થનું જ્ઞાન એ તો બુદ્ધિનો વ્યાપાર છે—એ પણ તદ્દન અનુભવથી વિરુદ્ધ હકીકત છે.

ત્રીજું એ કે—બુદ્ધિ તો મહદ્-રૂપ છે અને જડ છે માટે એ તો કાંઈ ચેતતી જ નથી—એ પણ વિરુદ્ધવાણી છે.

ચોથું એ કે—આકાશ વિગેરે પાંચ ભૂતો શબ્દતન્માત્રા, રૂપતન્માત્રા વિગેરે તન્માત્રા(પરમાણુ)ઓથી પેદા થાય છે એ પણ બરાબર ઘટતું નથી; કારણ કે એકાંત નિત્ય પક્ષમાં કાર્યકારણભાવ ઘટી શકતો જ નથી.

છેવટે એ કે—જેમ પુરુષ, એકાંત નિત્યરૂપ હોવાથી કદી વિકારને પામતો નથી, તેમ તેનો બંધ અને મોક્ષ પણ થતો નથી તે જ પ્રમાણે

પ્રકૃતિમાં પણ કોઈ જાતનો વિકાર ન થવો જોઇએ અને તેનાથી બંધ, મોક્ષ પણ ન થવા જોઇએ; કારણ કે એ (પ્રકૃતિ), પુરુષની પેઠે તદ્દન નિત્યરૂપ છે—આ રીતે સાંખ્યદર્શનમાં પણ પરસ્પર વિરોધ આવતો જણાય છે.

મીમાંસકમતમાં જે પરસ્પર વિરોધ આવે છે, તે આ પ્રમાણે છેઃ—તેઓ એક ઠેકાણે કહે છે કે "કોઇ જીવને હણવો નહિ, કોઇએ હિંસક થવું નહિ" પછી બીજે ઠેકાણે એમ કહે છે કે—"શ્રોત્રિયને માટે મોટા બળદ કે મોટા બકરાને પ્રકલ્પવો"-અર્થાત્ આપવો. વળી, એક ઠેકાણે કહે છે કે "કોઇ જીવને હણવો નહિ" અને બીજે ઠેકાણે જણાવે છે કે—"અશ્વમેધને વચલે દિવસે ત્રણ ઓછાં છસેં પશુઓનો નિયોગ કરવો" તથા 'અગ્નિ અને સોમને માટે પશુનું બળિદાન કરવું,' 'પ્રજાપતિને માટે સત્તર પશુઓનો ભોગ આપવો' આ બધું એકલું પરસ્પર વિરોધવાળું જ કથન છે—એક ઠેકાણે કાંઇ અને બીજે ઠેકાણે કાંઇ—એમ કહેવાથી પરસ્પર વિરોધ સિવાય બીજું શું હોઇ શકે ?

વળી, એક ઠેકાણે 'ખોટું બોલવું[1] નહિ' એમ લખીને બીજે ઠેકાણે એમ જણાવ્યું છે કે "બ્રાહ્મણને માટે ખોટું બોલવું." વળી, "હે રાજન્ ! મશ્કરી કરતાં, સ્ત્રીઓના પ્રસંગમાં, વિવાહને સમયે, જીવ જતો હોય તેવી આફતમાં અને બધું લુંટાઇ જતું હોય ત્યારે—એ પાંચ ઠેકાણે ખોટું બોલવામાં પાપ નથી."

તથા અનેક રીતે ચોરીનો નિષેધ કરીને પછી એમ કહેવામાં આવ્યું છે કે "જો બ્રાહ્મણ હઠથી, કપટથી કોઇનું ધન લઈ લે, તો

---

૧. "**सत्यं ब्रूयात् प्रियं ब्रूयान्न ब्रूयात् सत्यमप्रियम्. प्रियं च नानृतं ब्रूयादेव धर्मः सनातनः ॥**" જુઓ મનુસ્મૃતિ અધ્યાય ૪, શ્લોક ૧૩૮.

પણ તેને ચોરી નથી કહેવાતી; કારણ કે આ બધું બ્રાહ્મણોનું[1] જ છે અને તેઓની દુબળાઇને લીધે જ વૃષલો (હલકા લોકો) એનો ઉપભોગ કરી રહ્યા છે. બ્રાહ્મણ જે કાંઈ લે છે (અપહરે છે) જે કાંઇ ખાય છે, જે કાંઇ ઓઢે છે અને જે કાંઇ દે છે તે બધું તેનું પોતાનું જ છે." વળી, એક સ્થળે એમ જણાવ્યું છે કે "પુત્ર વિનાના પુરુષની ગત થતી નથી." અને બીજે ઠેકાણે એમ જણાવ્યું છે કે "સંતાન[2] વિનાના હજારો બ્રહ્મચારી વિપ્રકુમારો સ્વર્ગે ગયા છે" તથા "માંસભક્ષણમાં,[3] મદ્ય પીવામાં અને મૈથુન સેવવામાં દોષ નથી, કારણ કે એ તો ભૂતોની પ્રવૃત્તિ છે, જો, એ કામથી નિવૃત્તિ થાય તો ઘણું ફળ છે' આ લખાણ તો પરસ્પર તદ્દન વિરુદ્ધ છે.–જો પ્રવૃત્તિમાં દોષ ન લાગતો હોય તો નિવૃત્તિમાં ઘણું ફળ શી રીતે હોય? વળી, એમ કહેવામાં આવે છે કે "વેદમાં વિધાન કરેલી હિંસા ધર્મનું કારણ છે," એ વાકયમાં તો હડહડતો વિરોધ છે; કારણ કે જો એ હિંસા છે તો ધર્મનું કારણ કેમ હોય? અને ધર્મનું કારણ છે તો હિંસા શી રીતે હોય? એ તો 'માતા છે અને વાંઝણી છે' એની જેવી વિરોધી હકીકત છે. એઓનાં જ શાસ્ત્રમાં ધર્મનું સ્વરૂપ આ પ્રમાણે બતાવ્યું છેઃ—"ધર્મનો સાર સાંભળો અને સાંભળીને તેનું ધારણ કરોઃ—બીજા કોઇને પ્રતિકૂળ થાય તેવું વર્તન ન કરો" ઇત્યાદિ. અર્ચિર્માર્ગને માનનારા વેદાંતીઓએ આ પ્રમાણે હિંસાનું વગોણું કર્યું છે. "અમે જે પશુઓદ્વારા પૂજા કરીએ છીએ તે, આંધળા

---

૧. "**सर्वं स्वं ब्राह्मणस्येदं यत् किञ्चिद् जगतीगतम् । श्रैष्ठ्येनाभिजनेनेदं सर्वं वै ब्राह्मणोऽर्हति ॥ स्वमेव ब्राह्मणो भुंक्ते स्वं वस्ते स्वं ददाति च । आनृशंस्याद् ब्राह्मणस्य भुञ्जते हीतरे जनाः ॥**" જુઓ મનુસ્મૃતિ અધ્યાય ૧—શ્લોક—૧૦૦—૧૦૧.

૨. જુઓ મનુસ્મૃતિ અધ્યાય ૫—શ્લોક—૧૫૯,

૩. જુઓ મનુસ્મૃતિ અધ્યાય ૫—શ્લોક—૫૬:—અનુ૦

અંધકારમાં ડુબીએ છીએ–હિંસા ધર્મરૂપ હોય એવું કદી થયું નથી અને થશે પણ નહિ" વળી, મર્યા પછી બીજા જન્મને પામેલા જીવોની તૃપ્તિને માટે શ્રાદ્ધ વિગેરે કરવું, એ તો તદ્દન અવિચારી કામ છે. એઓના જ સોબતીઓ કહે છે—"જો મરેલા જીવોને પણ શ્રાદ્ધવડે તૃપ્તિ થતી હોય તો ઓલવાઇ ગએલા દીવાની સગને તેલ કેમ ન વધારી શકે?" એ પ્રમાણે મીમાંસકમતમાં પરસ્પર વિરોધવાળી પુરાણની હકીકતો ઘણી છે અને એ બધીને '**સંદેહસમુચ્ચય**' નામના ગ્રંથથી સમજી લેવાની છે.

તથા જે ભટ્ટના મતવાળા જ્ઞાનને પરોક્ષ જ માને છે અને તે માનવાનું કારણ–ક્રિયાનો વિરોધ જણાવે છે તે પણ બરાબર નથી. જો તેઓ એમ જણાવતા હોય કે જ્ઞાન પદાર્થોને જણાવે છે માટે તે પોતાનો પ્રકાશ ન કરી શકે કારણ કે એક સાથે બે ક્રિયા નથી થઇ શકતી માટે. તો દીવો પદાર્થનો પ્રકાશ કરે છે માટે એ પણ જ્ઞાનની જ પેઠે પોતાનો પ્રકાશ નહિ કરી શકે, તેથી એને પ્રકાશિત કરવા માટે બીજા દીવાની જરૂર માનવી જોઇએ. જો એ રીતે અને એ જ યુક્તિથી બીજો દીવો ન માનવામાં આવે તો જ્ઞાનને પણ સ્વ-પ્રકાશી માનવું જોઇએ; છતાં જો પક્ષપાત કરવામાં આવે તો વિરોધ સિવાય બીજું કશું નથી.

તથા બ્રહ્માદ્વૈતને માનનારા અવિદ્યાના વિવેકપૂર્વક પ્રત્યક્ષ પ્રમાણ-વડે ફક્ત સદ્—માત્રને માને છે—અને કહે છે કે પ્રત્યક્ષ પ્રમાણ નિષેધક નથી, પણ માત્ર વિધાન કરનારું છે–એ પણ પરસ્પર વિરુદ્ધતા-વાળું જ છે; કારણ કે જો પ્રત્યક્ષ પ્રમાણ વિધાન કરનારું જ હોય અને એ, નિષેધ કરનારું પ્રમાણ ન હોય તો એ વડે અવિદ્યાનો નિરાસ શી રીતે થઇ શકે?

વળી, પૂર્વોત્તર મીમાંસાવાળા કોઇ પ્રકારે દેવને નથી માનતા, છતાં તે બધાય બ્રહ્મા, વિષ્ણુ અને મહેશ્વર વિગેરે દેવોને પૂજે છે અને ધ્યાવે છે તે પણ ચોકખું વિરુદ્ધ જ છે. ઇત્યાદિ. એ પ્રકારે બૌદ્ધ

વિગેરે બીજાં દર્શનોમાં જે પૂર્વાપર વિરોધ આવે છે તે અહીં જણાવેલો છે.

અથવા બૌદ્ધ વિગેરે દર્શનોમાં જે જે સ્યાદ્વાદનો સ્વીકાર કરવાના પ્રસંગો પ્રાચીન શ્લોકની વ્યાખ્યામાં દેખાડયા છે તે બધા ય પૂર્વાપર વિરૂદ્ધપણે અહીં પણ બધાં દર્શનોમાં ઉચિતતા પ્રમાણે દેખાડી દેવા. એ બૌદ્ધ વિગેરે દર્શનવાળા પૂર્વે જણાવ્યા પ્રમાણે સ્યાદ્વાદનો સ્વીકાર કરે છે છતાં તેનું ખંડન કરવા માટે યુક્તિઓ ચલાવે છે, એ પરસ્પર વિરોધ નહિ તો બીજું શું? અથવા એ વિષે કેટલુંક કહેવું—ભેગા મળેલા દહિં અને અડદમાંથી કેટલાક અડદ કાઢવા? માટે અહીં એ વિષે એટલું જ જણાવીને વિરામ લઇએ છીએ–અટકી જઇએ છીએ.

જે એ ચાર્વાક એટલે નાસ્તિક છે તે તો બિચારો રાંક છે, એ તો આત્મા, ધર્મ, અધર્મ, સ્વર્ગ અને મોક્ષ–એમાંનું કશું માનતો નથી માટે એની સાથે ચર્ચા એ શું કરવી—એણે કહેલું બધું, લોકોના અનુભવથી અને શાસ્ત્રોથી વિરુદ્ધ છે–એ તો બિચારો દયાને પાત્ર છે માટે એને જતો કરવો જ ઠીક છે. એમ છે માટે જ એની સામે અનેકાંતવાદનું સ્થાપન કરવું અને એનો (નાસ્તિકનો) પરસ્પર વિરોધ બતાવવો એ બધું જતું કરીએ છીએ. આકારવાળા ભૂતોમાંથી આકાર વિનાના ચૈતન્યથી ઉત્પત્તિ થવી એ વિરુદ્ધ હકીકત છે; કારણ કે ભૂતોમાંથી ઉત્પન્ન થતું કે બીજે ઠેકાણેથી આવતું ચૈતન્ય નજરે જણાતું નથી. જેમ આત્મા પાસે ઇંદ્રિયો પહોંચી શકતી નથી તેમ ચૈતન્ય પાસે પણ ઇંદ્રિયો પહોંચી શકતી નથી. ઇત્યાદિ.

તે એ પ્રમાણે બૌદ્ધ વિગેરે બીજા બધાનાં શાસ્ત્રો, પોતપોતાના બનાવનારાઓનું અસર્વજ્ઞપણું સાબિત કરે છે, સર્વજ્ઞપણું તો સાબિત કરી શકે એમ નથી; કારણ કે એમાં પરસ્પર વિરોધવાળાં અનેક લખાણો ભરેલાં છે. જૈનમતમાં તો કયાંય જરા પણ પરસ્પર વિરોધ આવતો નથી માટે જ એનો મૂળ પુરુષ સર્વજ્ઞ હોવો જોઇએ, એમ જૈનમત જ સાબિત કરે છે–એ હકીકત ખાત્રીવાળી છે.

જે હકીકત મૂળકારે નથી જણાવી તે પણ કેટલીક અહીં જણાવીએ છીએઃ–કણાદ, અક્ષપાદ, મીમાંસક અને સાંખ્યમતવાળા એમ જણાવે છે કે–બધી ઇંદ્રિયો પ્રાપ્યકારી[1] જ છે. બૌધ્ધો જણાવે છે કે–કાન અને આંખ સિવાયની બધી ઇંદ્રિયો પ્રાપ્યકારી છે અને જૈનો આંખ સિવાય બીજી બધી ઇંદ્રિયોને પ્રાપ્યકારી માને છે.

શ્વેતાંબરોના મુખ્ય તર્ક–ગ્રંથો આ છેઃ–સમ્મતિતર્ક, નયચક્રવાલ, સ્યાદ્વાદરત્નાકર, રત્નાકરાવતારિકા, તત્ત્વાર્થ, પ્રમાણવાર્તિક, પ્રમાણમીમાંસા, ન્યાયાવતાર, અનેકાંતજયપતાકા, અનેકાંતપ્રવેશ, ધર્મસંગ્રહણી અને પ્રમેયરત્નકોશ વિગેરે.

દિગંબરોના મુખ્ય મુખ્ય તર્ક–ગ્રંથો આ પ્રમાણે છેઃ–પ્રમેયકમલમાર્તંડ, ન્યાયકુમુદચંદ્ર, આપ્તપરીક્ષા, અષ્ટસહસ્રી, સિધ્ધાંતસાર અને ન્યાયવિનિશ્ચયટીકા વિગેરે.

ઇતિ શ્રીતપગચ્છમાં સૂર્યસમાન દેવસુંદરસૂરિના શિષ્ય શ્રીગુણરત્નસૂરિએ બનાવેલી ષડ્દર્શનસમુચ્ચયની તર્કરહસ્યદીપિકા નામની ટીકામાં જૈનમતના સ્વરૂપ અને નિર્ણયવાળો ચોથો અધિકાર સમાપ્ત.

---

૧ પ્રાપ્યકારી એટલે પદાર્થને સ્પર્શીને જ્ઞાન કરાવનારી (પ્રાપ્ય–પામીને, કારી કરાવનારી) અર્થાત્ પદાર્થના સ્પર્શને પામીને જ્ઞાન કરાવનારી—અનુ૦

ટીકાકારે જણાવેલા ગ્રંથોનો પરિચય—

જૈનદર્શનને ૨૬૫ મે પાને જે જે ગ્રંથોનાં નામો જણાવ્યાં છે તેના કર્તા, કાળ વગેરેનો સંક્ષિપ્ત પરિચય આ પ્રમાણે છેઃ—

સમ્મતિતર્ક—મૂળકાર શ્રી સિદ્ધસેન દિવાકર. આ મહાતાર્કિક સુધારકનો ચોક્કસ સમય તો હજુ વિવાદાસ્પદ છે, તો પણ આ એક પ્રાચીન ગાથા—

" **पंचेव य वरिससडा सिद्धसेणदिवायरो य जयपयडो।**
छचसढा बीसहिल सक्कथुउ अज्ञरबिरक्यहू "

(**विचारसार प्रकरण इसवीय १००० प्रद्युम्नसूरि**)

—દ્વારા એમનો સમય વીરાત્ છઠ્ઠો સૈકો જાણી શકાય છે. આશા છે કે, કોઇ ભૂતકાળગવેષી મહાશય જરૂર આ સમયનું સંશોધન કરશે. આ ગ્રંથનું મૂળ ૧૬૮ ગાથામાં—પ્રાકૃતભાષામાં રચાયેલું છે. આ ઉપરાંત આ મહાપુરુષે તર્કનો આદિગ્રંથ 'ન્યાયાવતાર' રચેલો છે તથા બત્રીશ બત્રીશ શ્લોકના પ્રમાણવાળી એવી બત્રીશ બત્રીશીઓ પણ એમણે જ રચેલી છે. એ બત્રીશીઓમાં જ એમનું સુધારકપણું તગતગી રહ્યું છે. તથા 'નવસ્મરણ' ની કોટીમાં આવેલું 'કલ્યાણમંદિર' સ્તોત્ર પણ જે કુમુદચંદ્રે રચેલું છે તે મહાપુરુષ પણ આ જ છે. એમના 'સમ્મતિતર્ક' ઉપર ૨૫૦૦૦ શ્લોકપ્રમાણની ૧ લી ટીકા

પ્રદ્યુમ્નસૂરિના શિષ્ય શ્રી અભયદેવસૂરિજીએ કરેલી છે. આ ટીકાકારને ઇસવીય ૧૧મા સૈકાના ગણવામાં આવે છે. (જુઓ જૈન-હિતૈષી, નવમો ભાગ પૃ૦ ૬૪૬) એ રાજગચ્છના હતા. એમને 'ન્યાયચક્રવર્તી' અને 'તર્કપંચાનન'નું બિરુદ હતું.

નયચક્રવાલ–કર્તા શ્રીમલ્લવાદી. આ આચાર્યને કલિકાલ-સર્વજ્ઞ શ્રીહેમચંદ્રાચાર્યે 'अनु मल्लवादिनं तार्किकाः' કહીને પોતાના વ્યાકરણમાં પણ સંભાર્યા છે. 'પ્રભાવકચરિત્ર'માં એમને વલ્લભીપુર(હાલ વળા)ના રહીશ જણાવેલા છે. 'મલ્લવાદી' નામના આચાર્યો એક કરતાં વધારે થયેલા છે. એક તો આ ગ્રંથના કર્તા, બીજા, ધર્મોત્તર(ઇસવીય આઠમો સૈકો)કૃત ન્યાયબિંદુ (મુદ્રિત છે)-ની ટીકા ઉપર ટિપ્પણીના કર્તા. પ્રથમ મલ્લવાદી શ્રીહરિભદ્રજીની પૂર્વે થયેલા છે. અને બીજા મલ્લવાદી 'ધર્મોત્તર'ની પછી થયેલા છે. (જુઓ જૈન સા. સં. અં. ૧, પૃ. ૫૩.)

સ્યાદ્વાદરત્નાકર—કર્તા શ્રીવાદિ દેવસૂરિ. આ આચાર્ય વિષે જુઓ પ્રસ્તુત નિબંધ પૃ. ૫, ટિપ્પણ (૨)

રત્નાકરાવતારિકા—કર્તા શ્રીરત્નપ્રભસૂરિ. આ ગ્રંથકાર વાદિ-દેવસૂરિના શિષ્ય હતા. આ વિષે વધુ માટે જુઓ ય૦ ગ્રં૦ 'રત્નાકરા-વતારિકા'ની અમારી પ્રસ્તાવના.

તત્ત્વાર્થ—કર્તા શ્રીઉમાસ્વાતિજી. આમના ગુરુ એકાદશાંગધારી શ્રીઘોષનંદિક્ષમણ મુનિ હતા અને પ્રગુરુ વાચકમુખ્ય 'શિવશ્રી' નામે હતા, તથા એમના વિદ્યાગુરુ મહાવાચક ક્ષમણમુંડપાદના શિષ્ય વાચકાચાર્ય મૂલ (शिष्येण वाचकाचार्य-मूलनाम्नः प्रथिततर्कैः) હતા. એમનો જન્મ 'ન્યગ્રોધિકા'માં થયો હતો અને એમણે આ

સૂત્રને 'કુસુમ'પુરમાં એટલે પાટલીપુત્રમાં રહીને બનાવ્યું હતું. એમના પિતાનું નામ 'સ્વાતિ' હતું, એમનું ગોત્ર 'કૌભીષણિ' હતું અને એઓ 'ઉચ્ચનાગરીશાખા'ના હતા.

પ્રમાણવાર્તિક–કર્તા આચાર્ય શાંત્યાચાર્યે શ્રીસિદ્ધસેન દિવાકરના 'ન્યાયાવતાર'સૂત્રના પ્રથમ શ્લોક ઉપર એક સવિસ્તર વાર્તિક રચેલું છે, જેને પ્રમાણવાર્તિક કે તર્કવાર્તિક પણ કહેવામાં આવે છે. એ જ વાર્તિક આ પ્રમાણવાર્તિક છે ને આ વાર્તિક ઉપર એ જ કર્તાએ 'પ્રમાણપ્રમેયકલિકા' નામની ટીકા કરેલી છે. (બનારસના પં૦ વિઠ્ઠલશાસ્ત્રીએ એ ગ્રંથને પ્રકાશિત કર્યો છે, પણ એને શોધવાની તકલીફ ન લીધી હોવાથી એ, ઘણો અશુદ્ધ છપાયેલો છે.)

પ્રમાણમીમાંસા—કર્તા--હેમચંદ્રસૂરિ, કુમારપાળના ધર્મગુરુ.

ન્યાયાવતાર—મૂળકાર શ્રીસિદ્ધસેન દિવાકર.

અનેકાંતજયપતાકા, અનેકાંતપ્રવેશ, ધર્મસંગ્રહણી--કર્તા શ્રીહરિભદ્રસૂરિજી.

પ્રમેયરત્નકોશ—કર્તા શ્રીચંદ્રપ્રભસૂરિ–(વિક્રમસંવત ૧૧૫૯ એટલે વિક્રમની બારમી સદી) આ પુસ્તક શ્રી જૈનધર્મપ્રસારક સભા—ભાવનગર તરફથી પ્રકાશિત થયેલું છે. વધુ વીગત માટે એ મુદ્રિત પુસ્તકની અંગ્રેજી પ્રસ્તાવના જોઈ લેવી.

દિગંબર જૈ

પ્રમેયકમલમાર્તંડ–કર્તા શ્રીપ્રભચંદ્રસૂરિ, ૧૦૦૦ શ્લોકપ્રમાણ. એમનો સમય આશરે વિક્રમની નવમી કે દસમી શતાબ્દી. આ ગ્રંથ પ્રકાશિત થએલ છે.

ન્યાયકુમુદચંદ્ર—મૂળકર્તા શ્રીઅકલંકદેવ (સમય આશરે વિક્રમની આઠમી સદી) અને વૃત્તિકાર પૂર્વોક્ત શ્રીપ્રભાચંદ્રસૂરિ. ૧૬૦૦૦ શ્લોકપ્રમાણ.

આપ્તપરીક્ષા, અષ્ટસહસ્રી—કર્તા શ્રીવિદ્યાનંદસ્વામી. આ ગ્રંથકાર પૂર્વોક્ત શ્રીઅકલંકદેવ(રાજવાર્તિકકાર)ના સમસમયી છે.

સિદ્ધાંતસાર—આ ગ્રંથ વિષે અને એના કર્ત્તા વગેરે વિષે વિશેષ સ્પષ્ટ જણાયું નથી. આ વિષે એક સુવિસ્તર લેખ 'જૈનહિતૈષી' માસિકમાં આવેલો છે તેને જોવાથી આ ગ્રંથ વિષે કાંઈ ભાંગીતૂટી માહિતી મળે ખરી. (જુઓ જૈનહિતૈષીનો ચૌદમો ભાગ, પૃ. ૧૨૦)

ન્યાયવિનિશ્ચયટીકા—કર્તા શ્રીઅકલંકભટ્ટ — અકલંકદેવ કે અકલંકભટ્ટ બન્ને નામો એક જ વ્યક્તિનાં સૂચક છે એટલે 'ન્યાયકુમુદચંદ્ર'ના કર્તા અને આ ગ્રંથના કર્તા એ બન્ને એક જ છે.

શ્રીહરિભદ્રસૂરિકૃત ગ્રંથોની સૂચી

અંક	ગ્રંથનામ	ટીકાકારનું નામ
૧	અનુયોગદ્વારસૂત્રવૃત્તિ.	
૨	અનેકાંતજયપતાકા.	ટીકા પોતે જ કરેલી છે. આની ઉપર એક ટિપ્પણ શ્રીમુનિચંદ્રજીનું છે–સં. ૧૧૭૪.
૩	અનેકાંતપ્રઘટ્ટ.	
૪	અનેકાંતવાદપ્રવેશ	
૫	અષ્ટકો.	અષ્ટકો ઉપર શ્રીજિનેશ્વરસૂરિની ટીકા છે–સં. ૧૦૮૦.
૬	આવશ્યકનિર્યુક્તિની લઘુ ટીકા. (૩૨૦૦૦)	
૭	આવશ્યકનિર્યુક્તિની મોટી ટીકા (૮૪૦૦૦)	
૮	ઉપદેશપદ.	આની ઉપર શ્રીમુનિચંદ્રજીની પણ ટીકા છે–વર્તમાનમાં આ જ ટીકા મળે છે.
૯	કથાકોશ.	
૧૦	કર્મસ્તવવૃત્તિ.	
૧૧	કુલકો.	
૧૨	ક્ષેત્રસમાસવૃત્તિ.	
૧૩	ચતુર્વિંશતિસ્તુતિ–સટીક.	
૧૪	ચૈત્યવંદનભાષ્ય–સંસ્કૃત.	
૧૫	ચૈત્યવંદનવૃત્તિ–લલિતવિસ્તરા.	
૧૬	જીવાભિગમ–લઘુવૃત્તિ.	
૧૭	જ્ઞાનપંચકવિવરણ.	
૧૮	જ્ઞાનાદિત્યપ્રકરણ.	
૧૯	દશવૈકાલિકની અવચૂરિ.	
૨૦	દશવૈકાલિકની મોટી ટીકા.	
૨૧	દેવેંદ્રનરકેંદ્રપ્રકરણ.'	ટીકાકાર–શ્રીમુનિચંદ્રસૂરિ.

૨૨ દ્વિજવદનચપેટા.
૨૩ ધર્મબિંદુ. ટીકાકાર–શ્રીમુનિચંદ્રસૂરિ.
૨૪ ધર્મલાભસિદ્ધિ.
૨૫ ધર્મસંગ્રહણી. ટીકાકાર–શ્રીમલયગિરિસૂરિ–કુમારપાળના સમસમયી.
૨૬ ધર્મસારમૂલટીકા.
૨૭ ધૂર્તાખ્યાન.
૨૮ નંદી–અધ્યયનની વૃત્તિ.
૨૯ બૌદ્ધવાદી શ્રીદિગ્નાગાચાર્યકૃત ન્યાયપ્રવેશસૂત્રની વૃત્તિ. એ વૃત્તિ ઉપર પંજિકાકાર–પાર્શ્વદેવ ગણી–સં. ૧૧૬૯.
૩૦ ન્યાયવિનિશ્ચય.
૩૧ ન્યાયામૃતતરંગિણી. પાનાં–૭૫.
૩૨ ન્યાયાવતારવૃત્તિ.
૩૩ પંચનિયંઠી (નિર્ગ્રંથી).
૩૪ પંચલિંગી.
૩૫ પંચવસ્તુ સટીક ટીકાકાર–શ્રીહરિભદ્રસૂરિ પોતે અને બીજા શ્રીમલયગિરિજી.
૩૬ પંચસંગ્રહ. ”
૩૭ પૂર્વાચાર્યરચિત પંચસૂત્રની વૃત્તિ.
૩૮ પંચસ્થાનક.
૩૯ પંચાશક. શરૂઆતની ચૂર્ણિ કરનાર–શ્રીચંદ્રસૂરિ-શિષ્ય–શ્રીયશોદેવસૂરિ–સં૦ ૧૧૭૨. ટીકાકાર–શ્રીઅભયદેવસૂરિજી સં૦ ૧૦૨૪
૪૦ પરલોકસિદ્ધિ.
૪૧ પૂર્વાચાર્યકૃત પિંડનિર્યુક્તિની વૃત્તિ. કેટલીક ટીકા શ્રીહરિભદ્રની અને કેટલીક શ્રીવીરાચાર્યની.

૪૨ પ્રજ્ઞાપનાપ્રદેશવ્યાખ્યા.
૪૩ પ્રતિષ્ઠાકલ્પ.
૪૪ બૃહન્મિથ્યાત્વમંથન.
૪૫ મુનિપતિચરિત્ર.
૪૬ યતિદિનકૃત્ય.
૪૭ યશોધરચરિત્ર.
૪૮ યોગદૃષ્ટિસમુચ્ચય.
૪૯ યોગબિંદુ.
૫૦ યોગશતક.
૫૧ લગ્નશુદ્ધિ (?)
૫૨ લોકતત્ત્વનિર્ણય.
૫૩ લોકબિંદુ.
૫૪ વિંશતિ (વિંશિકાવિંશતિ). ટીકાકાર–યશોવિજયજી.
૫૫ વીરસ્તવ.
૫૬ વીરાંગદકથા.
૫૭ વેદબાહ્યતાનિરાકરણ.
૫૮ વ્યવહારકલ્પ.
૫૯ શાસ્ત્રવાર્તાસમુચ્ચય. ટીકાકાર–શ્રીહરિભદ્રસૂરિ પોતે અને બીજા શ્રીયશોવિજયજી.
૬૦ શ્રાવકપ્રજ્ઞપ્તિવૃત્તિ.
૬૧ શ્રાવકધર્મતન્ત્ર. ટીકાકાર–શ્રીમાનદેવસૂરિ.
૬૨ ષડ્દર્શનસમુચ્ચય. ટીકાકાર–શ્રીગુણરત્નસૂરિ અને શ્રી માણભદ્રસૂરિ.
૬૩ ષોડશક. ટીકાકાર–શ્રીયશોભદ્રસૂરિ, ધર્મસાગર (જૈન-ગ્રં૦ પૃ૦ ૧૬૪) અને શ્રી યશોવિજયજી.

તમે વસાવ્યા ?

જૈન સાહિત્યવર્ધક સભા–સુરતના
સંસ્કારી ને શિક્ષાપ્રદ સુંદર
પ્રકાશનો

(૧) સપ્તસંધાન મહાકાવ્ય ('સરણી' નામક સુંદર ટીકાયુક્ત) ટીકાકાર **આચાર્ય શ્રી વિજયઅમૃતસૂરિજી મહારાજ.** એક એક શ્લોક સાત–સાત અર્થ દર્શાવે છે. વ્યુત્પત્તિ યોગ્ય ગ્રંથ. કિંમત રૂ. ચાર.

(૨) **સાહિત્યશિક્ષામંજરી**–કર્તા **મુનિરાજ શ્રી ધુરંધરવિજયજી મહારાજ.** છંદોના પ્રકારો શ્લોકોની રચના અને સાહિત્યને લગતો ઉચ્ચ કોટિનો અપૂર્વ ગ્રંથ કિંમત લેઝર પેપર રૂ. બે, ગ્લેઝ રૂ. દોઢ.

(૩) **પરમાત્મ સંગીતરસસ્રોતસ્વિની**–કર્તા મુનિરાજ શ્રી ધુરંધરવિજયજી મહારાજ. પ્રભુ સ્તવનો તેમજ સંગીતની પ્રણાલિકા સમજાવતો નોટેશન સહિત સુંદર ગ્રંથ. કિંમત આઠ આના.

(૪) **શ્રી આદિનાથ પંચકલ્યાણક પૂજા.** (૫) **શ્રી શ્રી ગિરનારજી તીર્થ પરિચય**–કર્તા મુનિશ્રી ધુરંધરવિજયજી. બંને પુસ્તકની કિંમત ચાર–ચાર આના. સો નકલના રૂ. વીશ. પૂજાપ્રેમીઓને ખાસ ઉપયોગી છે.

(૬) **વૈરાગ્યશતક**–કર્તા **આચાર્ય શ્રી વિજયઅમૃતસૂરિજી, મહારાજ.** સામાયિક તેમજ અન્ય ધર્મક્રિયામાં હંમેશાં વાંચવા યોગ્ય ગ્રંથ. કિંમત રૂ. એક.

આજે જ લખી નાખો—

શા. બાલુભાઈ રૂગનાથ
જમાદારની શેરી, ભાવનગર (કાઠિયાવાડ)