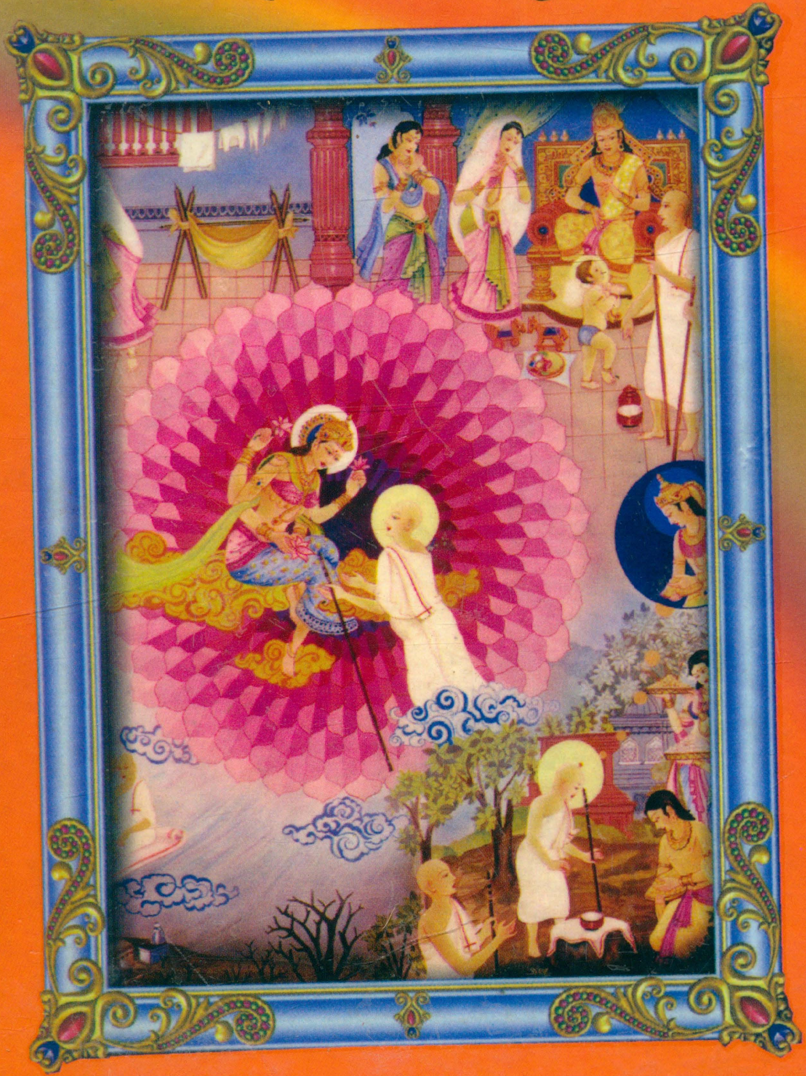
જૈન દર્શન

જૈન તત્ત્વજ્ઞાનનો એક ઉત્કૃષ્ટ ગ્રન્થ



પ્રકાશક

શ્રી ૧૦૮ જૈન તીર્થદર્શન ભવન ટ્રસ્ટ

પાલીતાણા-અમદાવાદ-મુંબઈ

શ્રી નેમિ-વિજ્ઞાન-કસ્તૂરસૂરિ ગ્રન્થશ્રેણી

જૈનદર્શન

જૈન તત્ત્વજ્ઞાનનો એક ઉત્કૃષ્ટ ગ્રન્થ

પ્રેરણાદાતા—

પ.પૂ. સ્વ. આચાર્ય શ્રી વિજયચન્દ્રોદયસૂરીશ્વરજી મહારાજ

પ.પૂ. સ્વ. આચાર્ય શ્રી વિજયઅશોકચંદ્રસૂરીશ્વરજી મહારાજ

શ્રુતોપાસના

પ. પૂ. આચાર્ય શ્રી વિજયસોમચન્દ્રસૂરિજી મહારાજ

સહયોગ દાતા

શ્રી રાંદેરરોડ શ્વે.મૂ.પૂ. જૈન સંઘ

અડાજણ પાટીયા, સુરત.

પ્રકાશક

શ્રી ૧૦૮ જૈન તીર્થદર્શન ભવન ટ્રસ્ટ

પાલીતાણા - અમદાવાદ - મુંબઈ

સહયોગ દાતા

શ્રી રાંદેરરોડ શ્વે.મૂ.પૂ. જૈન સંઘ

અડાજણ પાટીયા, સુરત.

જૈનદર્શન

જૈન તત્ત્વજ્ઞાનનો એક ઉત્કૃષ્ટ ગ્રન્થ

પ્રાક્કથન

ડૉ. મંગલદેવ શાસ્ત્રી

એમ.એ., ડી.ફિલ. (ઑક્સન) પૂર્વ પ્રિન્સિપલ ગવર્નમેન્ટ કોલેજ,

બનારસ

લેખક

પ્રાધ્યાપક મહેન્દ્રકુમાર જૈન

ન્યાયાચાર્ય, ન્યાયદિવાકર, જૈન-પ્રાચીનન્યાયતીર્થ આદિ

પૂર્વ પ્રાધ્યાપક, સંસ્કૃત મહાવિદ્યાલય, હિન્દુ વિશ્વવિદ્યાલય, કાશી.

અનુવાદક

ડૉ. નગીન જી. શાહ

પૂર્વ અધ્યક્ષ, એલ.ડી.ઈન્સ્ટિટ્યૂટ ઑફ ઇન્ડોલોજી

અમદાવાદ-૯

પ્રકાશક

શ્રી ૧૦૮ જૈન તીર્થદર્શન ભવન ટ્રસ્ટ

પાલીતાણા-અમદાવાદ-મુંબઈ.

સામાન્ય સંપાદકો
ડૉ. નગીન જી. શાહ
ડૉ. રમણીક મ. શાહ

પ્રકાશક :
શ્રી ૧૦૮ જૈન તીર્થદર્શન ભવન ટ્રસ્ટ
સમવસરણ મહામંદિર
તળેટી પાસે, પાલીતાણા.

પ્રકાશન વર્ષ :
ગુજરાતી આવૃત્તિ : પ્રથમ સંસ્કરણ ઈ.સ. ૨૦૧૨

મૂલ્ય : રૂા. ૪૦૦/-

મુદ્રક :
કે. ભીખાલાલ ભાવસાર
માણિભદ્ર પ્રિન્ટર્સ
૧૨, શાયોના એસ્ટેટ, દૂધેશ્વર રોડ,
શાહીબાગ, અમદાવાદ- ૩૮૦૦૦૪.

શ્રી સૂરજમંડન પાર્શ્વનાથ ભગવાન
ગોપીપુરા, સુરત

શ્રી સૂરજમંડન પાર્શ્વનાથ તીર્થે નયનરતમ્ય
શ્રી શત્રુંજય મહાતીર્થ લઘુ રચનાની અંજનશલાકા-પ્રતિષ્ઠા
તથા
ત્રણ પંન્યાસજી ભગવંતની આચાર્યપદવીની સ્મૃતિમાં...
શ્રી દેવસુરગચ્છ ધર્મનાથ જૈન દેરાસર ટ્રસ્ટ-સુરત.
સં. ૨૦૬૭, માગસર સુદ-૬

જિનશાસનશણગાર

પૂ. આ. શ્રી વિજય ચંદ્રોદયસૂરીશ્વરજી મ.

સૂરિમંત્રસમારાધક

પૂ. આ. શ્રી વિજય અશોકચંદ્રસૂરીશ્વરજી મ.

જૈન દર્શનનાં જેઓ આ જન્મ આરાધક હતાં,
જૈન સાહિત્યનાં જેઓ ચાહક અને જ્ઞાતા હતા,
જૈન સિદ્ધાંતનાં જેઓ સમર્થ વ્યાખ્યાતા હતા...
અને જૈન શાનનાં જેઓ શ્રદ્ધેય પ્રભાવક હતા...
એવા સૂરિયુગલનાં શ્રી ચરણમોમાં

અહોભાવપૂર્ણ વંદના.....

શુભાશિષ

જૈન સાહિત્યના અણમોલ ગ્રંથમૌક્તિકો અહીં તહીં વિખરાયેલા જોવા જાણવા સાંભળવા મળે છે. આજથી લગભગ ૩૮ વર્ષ પહેલાં કેટલાક સાક્ષર વિદ્વાનોએ તે મૌક્તિકોને નોંધરૂપે એક માળામાં ગૂંથી લોકો સમક્ષ ''જૈન સાહિત્યકા બૃહદ્ ઈતિહાસ'' નામથી ૧ થી ૭ ભાગમાં હિંદીભાષામાં પ્રકાશિત કર્યા હતાં.

ગુજરાતી વાચકો પાસે પણ આ બધી જાણકારી પહોંચે તેવા શુભાશયથી શ્રી ૧૦૮ જૈન તીર્થદર્શન ભવન ટ્રસ્ટે હિંદી સાતે ભાગોનું ગુજરાતી પ્રો. શ્રી નગીનભાઈ શાહ તથા પ્રો. રમણિકભાઈ શાહ પાસે કરાવી ''જૈન સાહિત્યનો બૃહદ્ ઈતિહાસ'' ભાગ ૧ થી ૭ પ્રકાશિત કરવા નિર્ણય કર્યો.

અમે તેમના આ પ્રયાસને અંતરથી આવકારીએ છીએ અને હૈયેથી શુભાશિષ આપતાં જણાવીએ છીએ કે તમારા આ પ્રયાસને ગુજરાતી સાક્ષરો, જિજ્ઞાસુઓ, વાચકો ઉમળકાથી વધાવશે. જૈન સાહિત્યની અનેક વિષયોની જાણકારી મેળવી અક્ષરની ઉપાસના દ્વારા અવશ્ય અનક્ષર મેળવશે તેવી શુભેચ્છા

– આચાર્ય શ્રી વિજયચન્દ્રોદયસૂરિ

– આચાર્ય શ્રી વિજયઅશોકચન્દ્રસૂરિ

વિ.સં. ૨૦૬૦ મહા સુદ-૧૩, બુધવાર

ગોવાલીયાટેંક, મુંબઈ.

મુખપૃષ્ઠ પરના ચિત્રનો પરિચય

વલભીના મૈત્રક રાજા શીલાદિત્યની રાજસભામાં બૌદ્ધ વાદીને પરાજિત કરી 'વાદી'નું બિરુદ પ્રાપ્ત કરનાર ક્ષમાશ્રમણ શ્રી મલ્લવાદીસૂરિના જીવનપ્રસંગો આ ચિત્રમાં વણી લેવામાં આવ્યા છે. શ્રી મલ્લવાદીસૂરિએ ''દ્વાદશારનયચક્ર' નામક ન્યાયવિષયક અજોડ ગ્રંથની રચના કરી છે. તેમના સંસારી જીવનના મોટા ભાઈ મુનિ અજિતયશે 'પ્રમાણ' ગ્રંથ અને બીજા ભાઈ યક્ષમુનિએ 'અષ્ટાંગ નિમિત્ત બોધિની' નામક ગ્રંથની રચના કરી હતી. એક માતાના ત્રણ ત્રણ પુત્રોએ જૈન શાસનની સાધુતા, સાહિત્ય અને તત્ત્વચિંતન દ્વારા સેવા કરી હોય તેવો આ વિરલ દાખલો છે.

આવકાર

બનારસ હિંદુ યુનિવર્સિટીના જૈન દર્શનના પ્રોફેસર ડૉ. મહેન્દ્રકુમાર જૈન દ્વારા હિન્દીમાં લખાયેલ ''જૈન દર્શન'' ગ્રંથનો ગુજરાતી ભાષામાં અનુવાદ જૈન દર્શનના પ્રખર વિદ્વાન ડૉ. નગીનભાઈ જે. શાહે પૂરા ખંતથી કર્યો, જે પ્રકાશિત થતાં આનંદની અનુભૂતિ થઈ રહી છે.

જૈન દર્શન માટે પૂર્વના અનેક પૂજ્ય જૈનાચાર્ય-ભગવંતોએ ખૂબ વિચારણા-પ્રરૂપણા કરી છે. છતાં તે બધું સંસ્કૃત ભાષામાં અને તે પણ પ્રૌઢ નૈયાયિક દાર્શનિક ભાષામાં છે. તેથી આબાલવૃદ્ધને સમજમાં જલ્દી આવતું નથી.

આ ગુજરાતી અનુવાદ સહુને ''જૈન દર્શન''નાં અનેકાંતવાદ-સ્યાદ્વાદ-નય-પ્રમાણ આદિના ખ્યાલ સરળતાથી થાય તે માટેનો સ્તુત્ય પ્રયાસ છે. (અમારી દૃષ્ટિએ આ ગ્રંથનો ઈંગ્લીશમાં અનુવાદ થાય તો વિદેશમાં અનેક જિજ્ઞાસુઓને ઉપયોગી થશે.)

પ.પૂ.આ.શ્રી વિજયચંદ્રોદયસૂરીશ્વરજી મ. તથા પ.પૂ.આ.શ્રી વિજયઅશોકચંદ્રસૂરીશ્વરજી મ. પોતાની સાહિત્ય પ્રત્યેની આંતરિક લાગણીને કારણે સુશ્રાવક અનિલભાઈ ગાંધી, પ્રો. નગીનભાઈ, પ્રો. રમણીકભાઈ વગેરે પાસે જૈન સાહિત્ય સંબંધી પ્રકાશન કરાવતા હતા. શ્રી અનિલભાઈ ગાંધીની ગેરહાજરીમાં આ કાર્ય ઉપરોક્ત વિદ્વદ્વર્યો પૂરા ખંતથી આગળ ચાલુ રાખે તેવી અંતરની મનોકામના.

તાલધ્વજગિરિતીર્થ, લિ.

આસો વદ- ૮ પ.પૂ.આ.શ્રી. વિજયચન્દ્રોદયસૂરિજી મ.ના

ગુરુબંધુ પૂ. ગુરુદેવ

(પ.પૂ.આ.શ્રી. વિજયઅશોકચન્દ્રસૂરીશ્વરજી મ.)ના

ચરણકિંકર વિજય સોમચન્દ્રસૂરિ.

પ્રકાશકીય

શાસનસમ્રાટ શ્રીનેમિ-વિજ્ઞાન-કસ્તૂરસૂરીશ્વરજી મ.સા.ના પટ્ટધર પ.પૂ. આચાર્ય ભગવંતશ્રી વિજયચન્દ્રોદયસૂરીશ્વરજી મ.સા., પ.પૂ. આચાર્યશ્રી વિજયઅશોકચન્દ્રસૂરીશ્વરજી મ.સા.ના ઉપદેશથી શ્રી ૧૦૮ જૈન તીર્થદર્શન ભવન ટ્રસ્ટ દ્વારા પ્રકાશિત થઈ રહેલ જૈન સાહિત્યના બૃહદ્ ઇતિહાસના અનુસંધાનમાં પ્રસ્તુત 'જૈનદર્શન' ગ્રન્થ વાચકોના હસ્તકમલમાં અર્પણ કરતાં અમે આનંદ અનુભવીએ છીએ.

પ્રસ્તુત ગ્રન્થ પ્રસિદ્ધ વિદ્વાન ડૉ. મહેન્દ્રકુમાર જૈને હિંદીમાં લખેલ ''જૈનદર્શન'' ગ્રન્થનો ગુજરાતી અનુવાદ છે. તેમાં જૈન તત્ત્વજ્ઞાનના સઘળા સિદ્ધાન્તોનું સાંગોપાંગ નિરૂપણ અને વિવેચન છે. ડૉ. નગીનભાઈ શાહનો ગુજરાતી અનુવાદ સુવાચ્ય અને વિશદ છે. આ ગુજરાતી અનુવાદ દ્વારા ગુજરાતીભાષી વિશાળ જૈન મુનિસમુદાય તેમજ શ્રાવકસમુદાયની જૈન તત્ત્વજ્ઞાન વિશેની જિજ્ઞાસા સારી રીતે સંતોષાશે એવી અમને આશા છે.

જિનાગમ, જૈન સાહિત્ય તથા જૈન તત્ત્વજ્ઞાનથી સુપરિચિત વિદ્વદ્વર્ય પૂજ્ય સૂરિભગવંતો, પૂજ્ય પદસ્થો, પૂજ્ય સાધુ-સાધ્વીભગવંતો, સાક્ષર વિદ્વાનો તેમજ સુપ્રસિદ્ધ ગ્રન્થાગાર-જ્ઞાનભંડારના સંચાલકો વગેરેને અમે અંતરથી વિનંતી કરીએ છીએ કે આ પૂર્વે પ્રસિદ્ધ થયેલા જૈન સાહિત્યના ઇતિહાસના ગ્રન્થો, પ્રમાણમીમાંસા, જૈન ધર્મ-દર્શન, જૈન આગમોમાં આવતાં પ્રાકૃત વિશેષનામોનો પરિચયાત્મક કોશ (બે ભાગમાં), તર્કરહસ્યદીપિકા (ગુજરાતી અનુવાદ) તથા પ્રસ્તુત ગ્રન્થ વિષે આપનો અભિપ્રાય તથા સલાહ-સૂચનો, માર્ગદર્શન આપી અમને આભારી કરશો.

આ પ્રસંગે અમે પરમ પૂજ્ય આચાર્યશ્રી સ્વ. ચન્દ્રોદયસૂરીશ્વરજી મહારાજ તથા પ.પૂ. આચાર્યશ્રી સ્વ. અશોકચન્દ્રસૂરીશ્વરજી મહારાજનું પુણ્ય

સ્મરણ કરીએ છીએ. બંને આચાર્ય ભગવંતો આજ આપણી સમક્ષ સદેહે બિરાજમાન નથી. પરંતુ તેમની પ્રેમાળ પ્રેરણાભરી સ્મૃતિના સહારે પ.પૂ. આચાર્યશ્રી વિજય સોમચન્દ્રસૂરીશ્વરજી મ.સા.ની રાહબરી તળે ગ્રન્થમાળાના પ્રકાશનનું કાર્ય અમે ચાલુ રાખ્યું છે. બંને સ્વ. આચાર્ય ભગવંતોના અનંત ઉપકારનું સ્મરણ કરી આ ગ્રન્થમાળાનાં પુષ્પો તેમને સમર્પણ કરતાં અમે ઊંડો આહ્લાદ અનુભવીએ છીએ. સમગ્ર ગ્રન્થશ્રેણીનું સુપેરે સંચાલન-સંપાદન કરવા માટે તેના માનદ્ સંપાદકો ડૉ. નગીનભાઈ શાહ અને ડૉ. રમણીકભાઈ શાહનો આભાર માનીએ છીએ. ગ્રન્થમાળામાં પ્રકાશિત તેર ગ્રન્થોના અનુવાદો પણ તેમણે જ કર્યા છે.

જૈન દર્શનના પ્રકાશનમાં આર્થિક સહયોગ આપવા બદલ શ્રી રાંદેરરોડ શ્વે. મૂ.પૂ. જૈન સંઘ, અડાજણ પાટીઆ, સુરતનો આભાર માનીએ છીએ અને તેમની શ્રુતભક્તિની ભૂરિ ભૂરિ અનુમોદના કરીએ છીએ. ઉત્તમ છાપકામ માટે માણિભદ્ર પ્રિન્ટર્સના શ્રી કનુભાઈ ભાવસાર અને સુંદર સચિત્ર ટાઈટલ ડિઝાઈન માટે કીંગ ઈમેજ પ્રા. લિ.ના ડાયરેક્ટર શ્રી જીવણભાઈ વડોદરિયાનો આભાર માનીએ છીએ.

ટ્રસ્ટીગણ,

શ્રી ૧૦૮ જૈન તીર્થદર્શન ભવન ટ્રસ્ટ,

શ્રી સમવસરણ મહામંદિર

તળેટી પાસે, પાલીતાણા.

અનુવાદકનું નિવેદન

પ્રસ્તુત ગ્રન્થ ભારતીય દર્શનોના અગ્રણી વિદ્વાન, જૈનદર્શનના વિશેષજ્ઞ અને હિન્દુ વિશ્વવિદ્યાલય કાશીના સંસ્કૃત મહાવિદ્યાલયના બૌદ્ધદર્શનના પ્રાધ્યાપક ડૉ. મહેન્દ્રકુમાર જૈને હિંદી ભાષામાં લખેલા 'जैनदर्शन' ગ્રન્થનો ગુજરાતી અનુવાદ છે. મૂળ હિંદી ગ્રન્થની પ્રથમ આવૃત્તિ સન ૧૯૫૫માં શ્રી ગણેશપ્રસાદ વર્ણી જૈન ગ્રન્થમાલામાં પ્રકાશિત થઈ હતી.[૧] આ હિંદી ગ્રન્થ જૈન તત્ત્વજ્ઞાનનું તર્કપુરઃસર સાંગોપાંગ નિરૂપણ કરનારો એવો તો પ્રભાવક છે કે તેનો ગુજરાતી અનુવાદ કરવાની મારી ઇચ્છા ઘણા વખતથી હતી. તેવામાં પૂજ્યપાદ આચાર્યશ્રી વિજયશીલચન્દ્રસૂરિએ પોતે મને આ ગ્રન્થનો ગુજરાતી અનુવાદ કરવા સ્વતન્ત્રપણે સૂચન કર્યું અને અપ્રાપ્ય મૂળ હિંદી ગ્રન્થને મુનિરાજ શ્રી સુશીલવિજયજીના સંગ્રહમાંથી મેળવી તેની સંપૂર્ણ ઝેરોક્ષ નકલ કરાવી મને આપી. આના લીધે મારી ઇચ્છા ફળી અને પ્રસ્તુત અનુવાદગ્રન્થ ગુજરાતીભાષી વિદ્વાનો, વિદ્યાર્થીઓ અને જિજ્ઞાસુઓ સમક્ષ રજૂ કરવાનું મારા માટે શક્ય બન્યું. પૂજ્ય આચાર્યશ્રી વિજયશીલચન્દ્રસૂરિનો હું અત્યન્ત આભારી છું, તેમનો વિદ્યાપ્રેમ અને તેમની શ્રુતભક્તિ વિદ્વાનોને આકર્ષે છે.

ડૉ. મહેન્દ્રકુમાર ષડ્દર્શન, બૌદ્ધદર્શન અને જૈનદર્શનના તલસ્પર્શી વિદ્વાન છે. તેમણે વિપુલ દાર્શનિક સાહિત્યનું સર્જન કરેલ છે. તે તે દર્શનના સિદ્ધાન્તોના મર્મને પામી તે અનેક રહસ્યોનું ઉદ્ઘાટન કરે છે. તેમની

---

૧. આ પ્રકાશન પછી ચાર જ વર્ષમાં, જૂન 1959માં, તેમનું અવસાન થયું. ભારતીય દર્શનોના ઉદ્ભટ વિદ્વાન પ્રોફેસર ડૉ. ઈ. ફ્રાઉવાલ્નર, ઑસ્ટ્રિયા, ડૉ. મહેન્દ્રકુમાર વિશે લખે છે : "The death of Pt. Mahendrakumar is a heavy loss for Jainology. He was a good scholar of amazing learning.'

મીમાંસા સાધાર, મૂલગામી, તુલનાત્મક અને વિચારપ્રેરક હોય છે. તે વિચારવૈશદ્ય અને દાર્શનિક પૃથક્કરણથી સમૃદ્ધ હોય છે. ડૉ. મહેન્દ્રકુમારે જૈન તત્ત્વજ્ઞાનના અનેક પ્રાચીન પ્રૌઢ દુરૂહ સંસ્કૃત ગ્રન્થોનું હસ્તપ્રતો ઉપરથી સમીક્ષિત સંપાદન કર્યું છે. આ બધા ગ્રન્થોમાં અન્ય દર્શનોના મતો પૂર્વપક્ષરૂપે પ્રામાણિકપણે રજૂ કરી તેમની સમીક્ષા કરવામાં આવી છે. વિદ્વાન સંપાદકે તે તે દર્શનના મૂળ ગ્રન્થોમાંથી ઉચિત અવતરણો તુલનાત્મક ટિપ્પણોમાં આપ્યાં છે. તે સંપાદિત ગ્રન્થોની વિસ્તૃત પ્રસ્તાવનાઓ દાર્શનિક સમસ્યાઓનું તાર્કિક વિશ્લેષણ-વિવરણ કરતાં સ્વતન્ત્ર પુસ્તકોનું સ્થાન લઈ શકે તેવી છે. તેમણે સંપાદિત કરેલા જૈન તત્ત્વજ્ઞાનના વિશાલકાય અતિતાર્કિક ગ્રન્થો છે - અકલંકદેવકૃત સ્વવિવૃત્તિ સહિત લઘીયસ્ત્રય ઉપરની પ્રભાચન્દ્રાચાર્યની ન્યાયકુમુદચન્દ્ર નામની ટીકા, અકલંકદેવવિરચિત ન્યાયવિનિશ્ચય સહિત તેની વાદિરાજસૂરિરચિત વિવરણ નામની ટીકા, માણિક્યનન્દીકૃત પરીક્ષામુખ સહિત તેના ઉપરની પ્રભાચન્દ્રાચાર્યની પ્રમેયકમલમાર્તણ્ડ નામની ટીકા, અકલંકદેવકૃત સિદ્ધિવિનિશ્ચય સહિત તેના ઉપરની અનન્તવીર્યરચિત સુવિસ્તૃત તર્કસમૃદ્ધ ટીકા. મૂળ સિદ્ધિવિનિશ્ચયકારિકાઓનો ઉદ્ધાર (restoration) ડૉ. મહેન્દ્રકુમારે અનન્તવીર્યની ટીકા ઉપરથી કર્યો છે. આ સિદ્ધિવિનિશ્ચય ગ્રન્થનો ઉલ્લેખ જૈન તત્ત્વજ્ઞાનના પ્રમુખ ગ્રન્થ તરીકે જિનદાસ પોતાની નિશીથચૂર્ણિમાં કરે છે, એટલું જ નહિ પણ પ્રખર નૈયાયિક જયન્ત ભટ્ટની ન્યાયમંજરી ઉપર દસમી શતાબ્દીમાં ન્યાયમંજરીગ્રન્થિભંગ નામની ટીકા રચનાર કાશ્મીરી પંડિત ચક્રધર પોતાની આ ટીકામાં સિદ્ધિવિનિશ્ચયમાંથી પાંચ કારિકાઓ ઉદ્ધૃત કરી તેમને પોતાના શબ્દોમાં વિસ્તારથી સમજાવે છે. આ ઉપરાંત મહેન્દ્રકુમારે ઉમાસ્વાતિના તત્ત્વાર્થસૂત્ર ઉપરની અકલંકદેવની રાજવાર્તિક ટીકાનું તેમ જ અકલંકદેવકૃત અકલંકગ્રન્થત્રયનું પણ સંપાદન કરેલ છે. આ અકલંકગ્રન્થત્રયનો ઉલ્લેખ દસમી શતાબ્દીના કાશ્મીરી પંડિત ભટ્ટનારાયણકંઠ પોતાની મૃગેન્દ્રતન્ત્ર ઉપરની ટીકામાં કરે છે. તેમના શબ્દો છે : सदसद्वादिनामर्हतां च मतेषु अकलङ्कत्रितयप्रभृतिषु...। આ બધાં સંપાદનો તેમણે

પ્રાચીન હસ્તપ્રતો ઉપરથી અપ્રકાશિત રહેલી બહુ જ મહત્ત્વની કૃતિઓનાં કર્યાં છે. વળી, તેમણે હરિભદ્રસૂરિના ષડ્દર્શનસમુચ્ચય સહિત તેના પરની ગુણરત્નસૂરિની તર્કરહસ્યદીપિકા નામની વિશાલકાય સંસ્કૃત ટીકાનો વિશદ હિંદી અનુવાદ પણ કર્યો છે. તે અનુવાદ થોકબંધ તુલનાત્મક ટિપ્પણોથી સમૃદ્ધ છે. તેની પ્રસ્તાવના અર્થગંભીર, પ્રાસાદિક અને તુલનાત્મક છે, જે તેમના મિત્ર પંડિત દલસુખભાઈ માલવણિયાએ લખી છે.

આવા સૂક્ષ્મેક્ષિકાસંપન્ન, તાર્કિક અને વિચારક દાર્શનિક વિદ્વાન ડૉ. મહેન્દ્રકુમારે રચેલો પ્રસ્તુત ગ્રન્થ જૈન તત્ત્વજ્ઞાનનો એક ઉત્કૃષ્ટ ગ્રન્થ છે. તે બાર પ્રકરણોમાં વિભક્ત છે. તેમાં 'દર્શન' શબ્દનો અર્થ, દર્શનનો ઉદ્ભવ, પ્રમુખ બે વિચારધારા, જૈન દર્શનની પૃષ્ઠભૂમિ, ભારતીય દર્શનને જૈન દર્શનનું પ્રદાન, પરિણમન અને તેનું કારણ, પદાર્થનું સ્વરૂપ, ષડ્દ્રવ્ય, સાત તત્ત્વ, પ્રમાણમીમાંસા, નય, સ્યાદ્વાદ, સપ્તભંગી, જૈન દર્શન અને વિશ્વશાન્તિ, અને જૈન દાર્શનિક સાહિત્યનું નિરૂપણ કરવામાં આવેલ છે. આમ અહીં જૈન દર્શનના સર્વ સિદ્ધાન્તોનો સાંગોપાંગ ઊહાપોહ કરવામાં આવ્યો છે અને જૈન દર્શનના સિદ્ધાન્તોના ખંડનમાં જે કંઈ ટીકાઓ કરવામાં આવી છે તેમની સાધાર તર્કબદ્ધ મીમાંસા પણ કરવામાં આવી છે. પ્રસ્તુત ગ્રન્થમાં વ્યાપક અને તુલનાત્મક દૃષ્ટિએ તેમ જ અન્ય દર્શનોના સિદ્ધાન્તોના સંદર્ભમાં જૈન દર્શનનું સાચું સ્વરૂપ વિશદ રીતે પ્રકટ કરવામાં આવ્યું છે.

આ ગ્રન્થ તૈયાર કરવામાં પૂજ્યપાદ આચાર્યદેવ શ્રી વિજયસોમચન્દ્રસૂરિજીની પ્રેરણાએ મને પ્રોત્સાહિત કર્યો છે. તેમણે તેના પ્રકાશનમાં ઊંડો રસ લીધો છે અને જૈન તીર્થદર્શન ભવન ટ્રસ્ટ તરફથી તેનું પ્રકાશન થાય એ માટે પૂરી વ્યવસ્થા તેમણે કરી આપી છે, તે બદલ હું તેમના પ્રતિ મારી આભારની લાગણી વ્યક્ત કરું છું. આ ગ્રન્થના મુદ્રણનું કામ શરૂ થયું અને થોડા જ વખતમાં પ્રકાશનનું સઘળું વહીવટી કામ સંભાળતા પ્રસ્તુત ટ્રસ્ટના ટ્રસ્ટીશ્રી અનિલભાઈ ગાંધીનું અવસાન થયું. વહીવટી દક્ષતા, સરળતા અને શ્રુતભક્તિથી તેમણે જૈન સાહિત્યના ગ્રન્થોના લેખનકાર્યમાં અમને (મને અને ડૉ. રમણીકભાઈ મ. શાહને) ઘણી સહાય કરી છે. અને તેમનાં સ્નેહ

અને નિષ્ઠાએ અમને ટ્રસ્ટ માટે જૈન સાહિત્યના વિવિધ ક્ષેત્રના તેર જેટલા અત્યન્ત મહત્ત્વ ધરાવતા દળદાર ગ્રન્થો તૈયાર કરવા બળ આપ્યું છે. પ્રસ્તુત ગ્રન્થની પ્રકાશનવેળાએ ગ્રન્થમાળાના સંપાદકો સાથેની એક સુદઢ કડીરૂપ તેમને એક સજ્જન શ્રુતભક્ત સુશ્રાવક તરીકે અમે યાદ કરીએ છીએ.

ભારતીય તત્ત્વજ્ઞાનના અને વિશેષતઃ જૈન તત્ત્વજ્ઞાનના ગુજરાતીભાષી વિદ્વાનો, વિદ્યાર્થીઓ અને જિજ્ઞાસુઓને પ્રસ્તુત અનુવાદગ્રન્થના અધ્યયનથી ભારતીય તત્ત્વજ્ઞાનની અનેક સમસ્યાઓનું જૈન તત્ત્વજ્ઞાને કરેલું સમાધાન જ્ઞાત થશે અને વિશેષ જ્ઞાનલાભ થશે એવી આશા રાખું છું.

નગીન જી. શાહ

૨૩, વાલકેશ્વર સોસાયટી
માણેકબાગ હોલ પાસે,
આંબાવાડી,
અમદાવાદ- ૩૮૦૦૧૫.

૧, જાન્યુઆરી, ૨૦૧૨.

પ્રાક્કથન

મનુષ્યની સ્વાભાવિક પ્રવૃત્તિ બહિર્મુખ છે, તે ઇન્દ્રિયોના વિષયોની પ્રાપ્તિ તેમજ ભોગલક્ષી છે. મનુષ્ય પોતાના રોજિંદા જીવનમાં પોતાની સામાન્ય જરૂરિયાતો પૂરી કરવા માટે દૃશ્ય જગતના ઉપરઉપરથી દેખાતા સ્વરૂપથી જ સંતુષ્ટ રહે છે. પરંતુ જીવનમાં કપરા સંજોગો ઊભા થતાં જ તેના મનમાં અનેક પ્રશ્નો જાગે છે, અનેક સમસ્યાઓ ખડી થાય છે. હવે તેને પ્રતીતિ થાય છે કે જગતનું ઉપરઉપરથી દેખાતું રૂપ તો અનેક ઉલઝનોથી ભરેલું છે, તેથી જગતના એવા રૂપથી તે સંતોષ પામતો નથી. પરિણામે તે જગતના વાસ્તવિક યા પારમાર્થિક રૂપને જાણવા-સમજવા માટે અને તે જ્ઞાન-સમજણ દ્વારા પોતાની ઉલઝનોને ઉકેલવા માટે પ્રયત્ન કરવા લાગે છે. આ તથ્યને પ્રાચીન ગ્રન્થોમાં આવા શબ્દોમાં પ્રાયઃ વર્ણવવામાં આવેલ છે -

> पराञ्चि खानि व्यतृणत् स्वयम्भू -
> स्तस्मात् पराङ् पश्यति नान्तरात्मन् ।
> कश्चिद् धीरः प्रत्यगात्मन्यवैक्षद्
> आवृत्तचक्षुरमृतत्वमिच्छन् ॥ કઠોપનિષદ્, ૨.૧.૧.

હકીકતમાં અહીંથી જ દાર્શનિક દૃષ્ટિની શરૂઆત થાય છે. દાર્શનિક દૃષ્ટિ અને તાત્ત્વિક દૃષ્ટિ બન્નેનો એક જ અર્થ છે એમ સમજવું જોઈએ.

વ્યક્તિઓની સમાન જાતિઓના જીવનમાં પણ દાર્શનિક દૃષ્ટિ સાંસ્કૃતિક વિકાસની એક ખાસ ભૂમિકાએ જ પ્રાદુર્ભાવ પામે છે. ભારતીય સંસ્કૃતિની પરંપરા અતિ પ્રાચીન હોવાનું ઘણું જ મોટું પ્રમાણ એ વાતમાં છે કે તેમાં દાર્શનિક દૃષ્ટિની પરંપરા અતિ પ્રાચીન કાળથી જ દેખાય છે. વાસ્તવમાં તેનો પ્રારંભ ક્યારે થયો એનો કાલનિર્ણય કરવો અત્યન્ત કઠિન છે.

વેદોનો - વિશેષતઃ ઋગ્વેદનો - કાળ અતિ પ્રાચીન છે, એમાં કોઈ શંકા નથી. ઋગ્વેદનાં નાસદીય સૂક્ત જેવાં સૂક્તો અને મન્ત્રોમાં ઉત્કૃષ્ટ દાર્શનિક વિચારધારા મળે છે. જે યુગમાં પ્રકૃતિના કાર્યનિર્વાહક તે તે દેવતાઓની સ્તુતિ આદિના રૂપમાં અત્યન્ત જટિલ વૈદિક કર્મકાંડ જ આર્યજાતિનું પરમ ધ્યેય રહ્યું હતું તેવા તે ઋગ્વેદકાલીન યુગ સાથે ઉપર્યુક્ત ઉત્કૃષ્ટ દાર્શનિક વિચારધારાનો મેળ બેસાડવો ખરેખર જ કઠિન લાગે છે. એવું બની શકે કે તે દાર્શનિક વિચારધારાનો આદિ સ્રોત વૈદિકધારાથી પૃથક્ યા તેનાથીય પહેલાંનો જ હોય.

બ્રહ્મસૂત્રના શાંકરભાષ્યમાં કાપિલ અર્થાત્ સાંખ્ય દર્શનને સ્પષ્ટપણે અવૈદિક કહ્યું છે.[1] આ કથનમાંથી અમને તો એવો ધ્વનિ નીકળતો લાગે છે કે સાંખ્ય પરંપરા પ્રાગ્વૈદિક યા વૈદિકેતર સંભવે છે. જે હો તે, ઋગ્વેદ સંહિતામાં જે ઉત્કૃષ્ટ દાર્શનિક વિચાર આલેખાયેલા છે, તેમની ખુદની પરંપરા તો એથીય વધુ પ્રાચીન હોવી જ જોઈએ.

જૈન દર્શનની પૂરી દાર્શનિક દૃષ્ટિ વૈદિક દાર્શનિક દૃષ્ટિથી સ્વતન્ત્ર જ નહિ ભિન્ન પણ છે, એમાં કોઈને કંઈ સંદેહ ન હોઈ શકે. અમને તો એવું લાગે છે કે ઉપર્યુક્ત દાર્શનિક ધારાને અમે ઉપર જે પ્રાગ્વૈદિક પરંપરા સાથે જોડી છે મૂલતઃ જૈન દર્શન પણ તેના જ સ્વતન્ત્ર વિકાસની એક શાખા હોઈ શકે છે. જૈન દર્શનની પૂરી દૃષ્ટિ તેમ જ તેના પુદ્ગલ જેવા કેટલાક વિશિષ્ટ પારિભાષિક શબ્દો આ વાતની પુષ્ટિ કરે છે.

જૈન દર્શનનું વિશેષ મહત્ત્વ

પરંતુ જૈન દર્શનનું પોતાનું વિશેષ મહત્ત્વ તો તેની પ્રાચીન પરંપરાને છોડીને બીજા મહત્ત્વના આધારો પર પણ છે. કોઈ પણ તાત્ત્વિક વિમર્શનું,વિશેષતઃ દાર્શનિક વિચારનું, મહત્ત્વ એ વાતમાં હોવું જોઈએ કે તે પ્રકૃત વાસ્તવિક સમસ્યાઓ પર વસ્તુતઃ પોતાની દૃષ્ટિએ કોઈ પણ પ્રકારના પૂર્વગ્રહ વિના વિચાર કરે. ભારતીય અન્ય દર્શનોમાં શબ્દપ્રમાણનું જે પ્રાધાન્ય છે તે એક રીતે તો તેમના મહત્ત્વને કંઈક ઓછું જ કરે છે. એવું

૧. न तया श्रुतिविरुद्धमपि कापिलं मतं श्रद्धातुं शक्यम् । બ્રહ્મસૂત્રશાંકરભાષ્ય, ૨.૧.૧

જણાય છે કે તે દર્શનોમાં વિચારધારાની સ્થૂળ રૂપરેખા દોરી તો શબ્દપ્રમાણ જ આપે છે અને તે તે દર્શન કેવળ તેમાં પોતપોતાના રંગો જ ભરવા ઇચ્છે છે. તેનાથી ઊલટું જૈન દર્શનમાં એવું જણાય છે કે જાણે કોઈ બિલકુલ કોરી સ્લેટ (Tabula Rasa) પર લખવાનું શરૂ કરતું હોય. વિશુદ્ધ દાર્શનિક દૃષ્ટિમાં આ વાતનું ઘણું મહત્ત્વ છે. કોઈ પણ વ્યક્તિની દાર્શનિક દૃષ્ટિના વિકાસ માટે એ અત્યન્ત આવશ્યક છે કે તે વ્યક્તિ સ્વતન્ત્ર વિચારધારાની ભિત્તિ પર પોતાના વિચારોનું નિર્માણ કરે અને પરંપરાનિર્મિત પૂર્વગ્રહોથી પોતાને બચાવવાનું સામર્થ્ય કેળવે.

ઉપર્યુક્ત દૃષ્ટિથી આ દૃષ્ટિમાં મૌલિક અન્તર છે. પૂર્વોક્ત દૃષ્ટિમાં દાર્શનિક દૃષ્ટિ શબ્દપ્રમાણની પાછળ પાછળ ચાલે છે, અને જૈન દૃષ્ટિમાં શબ્દપ્રમાણને દાર્શનિક દૃષ્ટિનું અનુસરણ કરવું પડે છે.

જૈન દર્શન નાસ્તિક નથી

આ પ્રસંગે ભારતીય દર્શન અંગે પરંપરાથી ચાલ્યા આવતા એક મિથ્યા ભ્રમનો ઉલ્લેખ કરવો પણ અમને જરૂરી જણાય છે. કેટલાક સમયથી લોકો એવું સમજવા લાગ્યા છે કે ભારતીય દર્શનની આસ્તિક અને નાસ્તિક નામની બે શાખા છે. કહેવાતાં 'વૈદિક' દર્શનોને આસ્તિક દર્શન અને બૌદ્ધ અને જૈન જેવાં દર્શનોને 'નાસ્તિક દર્શન' કહેવામાં આવે છે. વસ્તુતઃ આ વર્ગીકરણ નિરાધાર જ નહિ, નિતાન્ત મિથ્યા પણ છે. આસ્તિક અને નાસ્તિક શબ્દો "अस्ति नास्ति दिष्टं मतिः" [પાણિનિ૦ ૪.૪.૬૦] આ પાણિનિસૂત્ર અનુસાર બનેલા છે. તેમનો મૌલિક અર્થ આ જ હતો કે પરલોકના (પરલોકને આપણે બીજા શબ્દોમાં ઇન્દ્રિયાતીત તથ્ય પણ કહી શકીએ છીએ, એટલે ઇન્દ્રિયાતીત તથ્યના) અસ્તિત્વને માનનાર 'આસ્તિક' અને ન માનનાર 'નાસ્તિક' કહેવાય છે. એ સ્પષ્ટ જ છે કે આ અર્થમાં તો જૈન અને બૌદ્ધ જેવાં દર્શનોને નાસ્તિક કહી જ ન શકાય. એનાથી ઊલટું, અમે તો એમ સમજીએ છીએ કે શબ્દપ્રમાણથી નિરપેક્ષપણે વસ્તુતત્ત્વ ઉપર વિચાર કરતા હોવાના કારણે બીજાં દર્શનોની અપેક્ષાએ તેમનું પોતાનું એક આદરણીય વૈશિષ્ટ્ય જ રહ્યું છે.

જૈન દર્શનનું પ્રદાન

ભારતીય દર્શનના ઈતિહાસમાં જૈન દર્શનનું પોતાનું આગવું અનોખું પ્રદાન છે. દર્શન શબ્દનો પ્રયોગ 'ફિલૉસફિ'ના અર્થમાં ક્યારથી થવા લાગ્યો એનો નિર્ણય કરવો કઠિન છે, તેમ છતાં આ શબ્દના આ અર્થની પ્રાચીનતાને અંગે સંદેહ થઈ શકતો નથી. તે તે દર્શનોને માટે દર્શન શબ્દનો પ્રયોગ મૂળમાં આ અર્થમાં થયો હશે કે - કોઈ પણ ઇન્દ્રિયાતીત તત્ત્વના પરીક્ષણમાં તે તે વ્યક્તિની સ્વાભાવિક રુચિ, પરિસ્થિતિ અને અધિકારિતાના ભેદથી જે તાત્ત્વિક દૃષ્ટિભેદ ઊભો થાય છે તેને દર્શન શબ્દથી વ્યક્ત કરવામાં આવે. આવી હાલતમાં એ સ્પષ્ટ જ છે કે કોઈ પણ તત્ત્વના વિષયમાં કોઈ પણ તાત્ત્વિક દૃષ્ટિ ઐકાન્તિક હોઈ શકે નહિ. પ્રત્યેક તત્ત્વમાં અનેકરૂપતા સ્વભાવતઃ હોવી જોઈએ અને કોઈ પણ દૃષ્ટિ તે બધાં રૂપોનું એક સાથે તાત્ત્વિક પ્રતિપાદન કરી શકતી નથી. આ સિદ્ધાન્તને જૈન દર્શનની પરિભાષામાં 'અનેકાન્ત દર્શન' કહેવામાં આવેલ છે. જૈન દર્શનનો તો આ સિદ્ધાન્ત આધારસ્તંભ છે જ, પરંતુ વાસ્તવમાં પ્રત્યેક દાર્શનિક વિચારધારા માટે પણ તે આવશ્યક મનાવો જોઈએ.

બૌદ્ધિક સ્તરે આ સિદ્ધાન્તને સ્વીકારી લેવાથી મનુષ્યના નૈતિક અને લૌકિક વ્યવહારમાં એક મહત્ત્વનું પરિવર્તન આવી જાય છે. ચારિત્ર્ય જ માનવના જીવનનો સાર છે. ચારિત્ર્ય માટે મૌલિક આવશ્યકતા એ વાતની છે કે મનુષ્ય એક તરફ તો પોતાને અભિમાનથી અલગ યા પૃથક્ રાખે, સાથે સાથે જ હીન ભાવનાથી પણ પોતાને બચાવે. સ્પષ્ટતઃ આ માર્ગ અત્યન્ત કઠિન છે. વાસ્તવિક અર્થોમાં જે પોતાના સ્વરૂપને સમજે છે, બીજા શબ્દોમાં આત્મસમ્માન કરે છે, અને સાથે સાથે જ બીજાના વ્યક્તિત્વને પણ એટલું જ સમ્માન દે છે, તે જ ઉપર્યુક્ત દુષ્કર માર્ગનું અનુસરણ કરી શકે છે. તેથી પૂરા નૈતિક સમુત્થાનમાં વ્યક્તિત્વનો સમાદર એક મૌલિક મહત્ત્વ ધરાવે છે. જૈન દર્શનના ઉપર્યુક્ત અનેકાન્ત દર્શનનું અત્યન્ત મહત્ત્વ આ સિદ્ધાન્તના આધાર ઉપર છે કે તેમાં વ્યક્તિત્વનું સમ્માન નિહિત છે.

જ્યાં વ્યક્તિત્વનો સમાદર થાય છે ત્યાં સ્વાભાવિકપણે સાંપ્રદાયિક સંકુચિતતા, સંઘર્ષ યા કોઈ પણ છલ, જાતિ, જલ્પ, વિતંડા આદિ જેવા અસત્ ઉપાયો દ્વારા વાદીને પરાજિત કરવાની પ્રવૃત્તિ સંભવતી નથી. વ્યાવહારિક જીવનમાં પણ ખંડનના બદલે સમન્વયાત્મક નિર્માણની પ્રવૃત્તિ જ ત્યાં થાય છે. સાધ્યની પવિત્રતાની સાથે સાધનની પવિત્રતાનો મહાન આદર્શ પણ ઉક્ત સિદ્ધાન્તની સાથે જ રહી શકે છે. આ રીતે અનેકાન્ત દર્શન નૈતિક ઉત્કર્ષની સાથે સાથે જ વ્યવહારશુદ્ધિના માટે પણ જૈન દર્શનનું એક મહાન પ્રદાન છે.

વિચારજગતનું અનેકાન્તદર્શન જ નૈતિક જગતમાં દાખલ થઈને અહિંસાના વ્યાપક સિદ્ધાન્તનું રૂપ ધારણ કરી લે છે. તેથી જ્યાં અન્ય દર્શનોમાં પરમતખંડન ઉપર ઘણો ભાર આપવામાં આવ્યો છે ત્યાં જૈન દર્શનનું મુખ્ય ધ્યેય અનેકાન્ત સિદ્ધાન્તના આધારે વસ્તુસ્થિતિમૂલક વિભિન્ન મતોનો સમન્વય કરવાનું રહ્યું છે. વર્તમાન જગતની વિચારધારાની દૃષ્ટિએ પણ જૈન દર્શનના વ્યાપક અહિંસામૂલક સિદ્ધાન્તનું અત્યન્ત મહત્ત્વ છે. આજકાલ જગતની સૌથી મોટી આવશ્યકતા એ છે કે પોતપોતાના પરંપરાગત વૈશિષ્ટ્યને જાળવી રાખીને પણ વિભિન્ન મનુષ્ય જાતિઓ એકબીજીની સમીપ આવે અને તેમનામાં એક વ્યાપક માનવતાની દૃષ્ટિ વિકાસ પામે. અનેકાન્તસિદ્ધાન્તમૂલક સમન્વયની દૃષ્ટિથી જ આ થઈ શકે.

કેવળ ભારતીય દર્શનના વિકાસક્રમને જાણવા માટે જ નહિ પરંતુ ભારતીય સંસ્કૃતિના સ્વરૂપના ઉત્તરોત્તર વિકાસને સમજવા માટે પણ જૈન દર્શનનું અત્યન્ત મહત્ત્વ છે, એમાં કોઈ જ સંદેહ નથી. ભારતીય વિચારધારામાં અહિંસાવાદના રૂપમાં અથવા પરમતસહિષ્ણુતાના રૂપમાં અથવા તો સમન્વયાત્મક ભાવનાના રૂપમાં જૈન દર્શન અને જૈન વિચારધારાનું જે પ્રદાન છે તેને સમજ્યા વિના ખરેખર તો ભારતીય સંસ્કૃતિના વિકાસને સમજી શકાય જ નહિ.

પ્રસ્તુત ગ્રન્થ

આજ સુધી રાષ્ટ્રભાષા હિંદીમાં કોઈ એવું પુસ્તક ન હતું જેમાં વ્યાપક અને તુલનાત્મક દૃષ્ટિએ જૈન દર્શનના સ્વરૂપને સ્પષ્ટ રૂપમાં પ્રકટ કર્યું હોય.

અત્યન્ત પ્રસન્નતાનો વિષય છે કે આ ઘણી મોટી ઊણપને પ્રસ્તુત પુસ્તક દ્વારા તેના સુયોગ્ય વિદ્વાન લેખકે દૂર કરી દીધી છે. પુસ્તકની શૈલી વિદ્વત્તાપૂર્ણ છે. તેમાં પ્રાચીન મૂલ ગ્રન્થોનાં પ્રમાણોના આધારે જૈન દર્શનનાં બધાં જ પ્રમેયોનું અત્યન્ત વિશદ રીતે યથાસંભવ સુબોધ શૈલીમાં નિરૂપણ કરવામાં આવ્યું છે. વિભિન્ન દર્શનોના સિદ્ધાન્તોની સાથે તદ્વિષયક આધુનિક દૃષ્ટિઓનો પણ તેમાં સન્નિવેશ છે અને તેમના ઉપર પ્રસંગાનુસાર વિમર્શ કરવાનો પણ પ્રયત્ન કરવામાં આવ્યો છે. પુસ્તક પોતાના સ્વરૂપમાં મૌલિક, પરિપૂર્ણ અને અનોખું યા અનન્ય છે.

ન્યાયાચાર્ય આદિ પદવીઓથી વિભૂષિત પ્રોફેસર મહેન્દ્રકુમારજી પોતાના વિષયના પરિનિષ્ઠિત વિદ્વાન છે. જૈન દર્શનની સાથે તાત્ત્વિક દૃષ્ટિએ અન્ય દર્શનોનું તુલનાત્મક અધ્યયન એ પણ એમનું એક મહાન વૈશિષ્ટ્ય છે. અનેક પ્રાચીન દુરૂહ દાર્શનિક ગ્રન્થોનું તેમણે ઘણી યોગ્યતાથી સંપાદન કર્યું છે. આવા અધિકારી વિદ્વાન દ્વારા પ્રસ્તુત કરાયેલ 'જૈનદર્શન' ખરેખર રાષ્ટ્રભાષા હિન્દી માટે એક બહુમૂલ્ય પ્રદાન છે. અમે હૃદયપૂર્વક આ ગ્રન્થને અભિનંદીએ છીએ.

બનારસ
૨૦-૧૦-૧૯૫૫

મંગલદેવ શાસ્ત્રી
એમ.એ., ડી.ફિલ. (ઑક્સન)
પૂર્વ પ્રિન્સિપલ, ગવર્નમેન્ટ સંસ્કૃત કૉલેજ
બનારસ.

બે શબ્દ

જયારે ભારતીય જ્ઞાનપીઠ કાશીથી પ્રકાશિત ન્યાયવિનિશ્ચયવિવરણ અને તત્ત્વાર્થવૃત્તિની પ્રસ્તાવનાઓમાં મેં સુહૃદ્વર મહાપંડિત રાહુલ સાંકૃત્યાયનના 'સ્યાદ્વાદ' વિષયક વિચારોની આલોચના કરી, તો તેમણે મને ટકોર કરી કે - "આપ જ સ્યાદ્વાદ પર બે ગ્રન્થ કેમ નથી લખતા ? - એક ગ્રન્થ ગંભીર અને વિદ્વદ્ભોગ્ય અને બીજો સ્યાદ્વાદપ્રવેશિકા." તેમની આ ટકોરે મને આ ગ્રન્થ લખવાનો સંકલ્પ કરાવ્યો અને ઉક્ત બન્ને પ્રયોજનો સિદ્ધ કરવા આ ગ્રન્થનો જન્મ થયો.

ગ્રન્થને લખવાના સંકલ્પ પછી લખવાથી શરૂ કરીને પ્રકાશન સુધીની તેની વિચિત્ર કથા છે. તેમાં પડ્યા વિના તે બધી અનુકૂળ અને પ્રતિકૂળ પરિસ્થિતિઓના ફળરૂપે નિર્મિત મારી આ કૃતિને મૂર્તરૂપમાં જોઈને હું સન્તોષ અનુભવું છું.

જૈન ધર્મ અને દર્શન અંગે બહુ પ્રાચીન કાળથી જ વિભિન્ન સાંપ્રદાયિક અને સંકુચિત સાંસ્કૃતિક કારણોથી એક જાતનો ઉપેક્ષાભાવ જ નહિ, તેનો વિપર્યાસ કરીને સાવ વિકૃત રૂપમાં તેને પ્રસારિત કરવાની પ્રવૃત્તિ પણ જાણી જોઈને ચાલી રહી છે. તેના માટે પુરાકાળમાં જે પણ પ્રચારનાં સાધનો - ગ્રન્થો, શાસ્ત્રાર્થ અને રીતરિવાજ આદિ - હતાં તે બધાંનો ઉપયોગ કરવામાં આવ્યો. જ્યાં સુધી વિશુદ્ધ દાર્શનિક મતભેદની વાત છે ત્યાં સુધી દર્શનના ક્ષેત્રમાં દષ્ટિકોણોનો ભેદ હોવો સ્વાભાવિક છે. પરંતુ જયારે તે જ મતભેદો સાંપ્રદાયિક વૃત્તિઓનાં મૂળમાં દાખલ થઈ જાય છે ત્યારે તેઓ દર્શનને તો દૂષિત કરી દે છે પણ સાથે જ સ્વસ્થ સમાજના નિર્માણમાં બાધક બની દેશની એકતાને છિન્નભિન્ન કરી વિશ્વશાન્તિના વિઘાતક બની જાય છે. ભારતીય દર્શનોના વિકાસનો ઇતિહાસ આ વાતનો પૂરેપૂરો સાક્ષી છે. દર્શન એવું

રસાયન છે કે જો તેનો ઉચિત રૂપમાં અને ઉચિત માત્રામાં ઉપયોગ કરવામાં ન આવે તો તે સમાજશરીરને સડાવી નાખે અને તેને વિસ્ફોટની પાસે પહોંચાડી દે.

જૈન તીર્થંકરોએ મનુષ્યની અહંકારમૂલક પ્રવૃત્તિ અને તેના સ્વાર્થી વાસનામય માનસનું સ્પષ્ટ દર્શન કરીને તે તત્ત્વોની તરફ શરૂઆતથી જ તેનું ધ્યાન ખેંચ્યું છે, જેથી તેની દૃષ્ટિની એકાંગિતા દૂર થઈ જાય અને તેમાં અનેકાંગિતા આવે તથા તેની તે દૃષ્ટિ પોતાની જેમ સામી વ્યક્તિની દૃષ્ટિનું પણ સન્માન કરવાનું શીખે, તેના પ્રતિ સહિષ્ણુ બને, પોતાની જેમ તેને પણ જીવિત રહેવાની અને પરમાર્થ હોવાની અધિકારિણી માને. દૃષ્ટિમાં આ આત્મૌપમ્યભાવ આવી જવાથી તેની ભાષા બદલાઈ જાય છે, તેનામાંથી સ્વમતનો દુર્દાન્ત અભિનિવેશ દૂર થઈ જાય છે અને તેના સ્થાને સમન્વયશીલતા આવી જાય છે. તેની ભાષામાં પરનો તિરસ્કાર નથી હોતો પણ પરના અભિપ્રાય, વિવક્ષા અને અપેક્ષાદૃષ્ટિને સમજવાની સરળ વૃત્તિ હોય છે. અને આમ ભાષામાંથી આગ્રહનું એટલે કે એકાન્તનું વિષ દૂર થતાં જ તેની સ્યાદ્વાદામૃતગર્ભિણી વાક્સુધાથી ચારે તરફ સંવાદ, સુખ અને શાન્તિની સુષમા ફેલાવા લાગે છે, બધી બાજુ સંવાદ જ સંવાદ હોય છે, વિસંવાદ, વિવાદ અને કલહકંટક ઉન્મૂલ થઈ જાય છે. આ મનઃશુદ્ધિ અર્થાત્ અનેકાન્તદૃષ્ટિ અને વચનશુદ્ધિ અર્થાત્ સ્યાદ્વાદમય વાણી હોતાં જ તેનો જીવનવ્યવહારનો નકશો જ બદલાઈ જાય છે, તેનું કોઈ પણ આચરણ યા વ્યવહાર એવો નથી હોતો કે જેથી બીજાના સ્વાતન્ત્ર્યને આંચ આવે. તાત્પર્ય એ કે તે એવા મહાત્મત્વની[1] તરફ ચાલવા લાગે છે જ્યાં મન, વચન અને કર્મની એકસૂત્રતા હોવાથી સ્વસ્થ વ્યક્તિત્વનું નિર્માણ થવા લાગે છે. આવી સ્વસ્થ સ્વોદયી વ્યક્તિઓથી જ વસ્તુતઃ સર્વોદયી નવસમાજનું નિર્માણ થઈ શકે છે અને ત્યારે જ વિશ્વશાન્તિની સ્થાયી ભૂમિકા રચાય છે.

ભગવાન મહાવીર તીર્થંકર હતા, દર્શનંકર ન હતા. તેઓ તે તીર્થને અર્થાત્ તરવાના ઉપાયને દર્શાવવા ઇચ્છતા હતા જેના વડે વ્યક્તિ નિરાકુળ અને સ્વસ્થ

---

૧. मनस्येकं वचस्येकं कर्मण्येकं महात्मनाम् ।

બનીને સમાજ, દેશ અને વિશ્વનો સુંદર ઘટક બની શકે. તેથી તેમના ઉપદેશની ધારા વસ્તુસ્વરૂપની અનેકાન્તરૂપતા તથા વ્યક્તિસ્વાતન્ત્ર્યની ચરમ પ્રતિષ્ઠા પર આધારિત હતી. તેનું ફળ એ છે કે જૈન દર્શનનો પ્રવાહ મનઃશુદ્ધિ અને વચનશુદ્ધિમૂલક અહિંસક આચારની પૂર્ણતાની પ્રાપ્તિ ભણી વહી રહ્યો છે. તેણે પરમતોમાં દોષ દેખાડીને પણ વસ્તુસ્થિતિના આધારે તેમના સમન્વયનો માર્ગ પણ દેખાડ્યો છે. આ રીતે જૈન દર્શનની વ્યાવહારિક ઉપયોગિતા જીવનને યથાર્થ વસ્તુસ્થિતિના આધારે બુદ્ધિપૂર્વક સંવાદી બનાવવામાં છે, અને કોઈપણ સાચા દાર્શનિકનું આ જ ઉદ્દેશ્ય હોવું પણ જોઈએ.

પ્રસ્તુત ગ્રન્થમાં મેં આ ભાવથી 'જૈન દર્શન'ની મૌલિક દૃષ્ટિને સમજાવવાનો પ્રયત્ન કર્યો છે. જૈન દર્શનનાં પ્રમાણ, પ્રમેય અને નયની મીમાંસા તથા સ્યાદ્વાદવિચાર આદિ પ્રકરણોમાં અન્ય દર્શનોની સમાલોચના તથા આધુનિક ભૌતિકવાદ અને વિજ્ઞાનની મૂલ ધારાઓનું પણ યથાસંભવ આલોચન-પ્રત્યાલોચન કરવાનો પ્રયત્ન કર્યો છે. જ્યાં સુધી પરમતોના ખંડનનો પ્રશ્ન છે, મેં તે તે મતોના મૂલ ગ્રન્થોમાંથી તે અવતરણો આપ્યાં છે યા તેમનાં સ્થળનો નિર્દેશ કર્યો છે કે જેથી સમાલોચ્ય પૂર્વપક્ષના સંબંધમાં ભ્રાન્તિ ન થાય.

આ ગ્રન્થમાં બાર પ્રકરણો છે. તે પ્રકરણોમાં સંક્ષેપરૂપમાં તે ઐતિહાસિક અને તુલનાત્મક વિકાસબીજોને દર્શાવવાની ચેષ્ટા કરવામાં આવી છે જેમનાથી એ સહજ સમજમાં આવી શકે કે તીર્થંકરની વાણીનાં બીજ કઈ કઈ પરિસ્થિતિઓમાં કેવી કેવી રીતે અંકુરિત, પલ્લવિત, પુષ્પિત અને સફલ થયાં.

૧. પ્રથમ પ્રકરણ 'પૃષ્ઠભૂમિ અને સામાન્ય અવલોકન'માં આ કર્મભૂમિના આદિ તીર્થંકર ઋષભદેવથી લઈને અન્તિમ તીર્થંકર મહાવીર સુધી અને તેમનાથી આગળના આચાર્યો સુધી જૈન તત્ત્વની ધારા કેવા રૂપમાં વહી છે, એનો સામાન્ય વિચાર કરવામાં આવ્યો છે. એમાં જૈન દર્શનનું યુગવિભાજન કરીને તે તે યુગોમાં તેનો ક્રમિક વિકાસ દર્શાવવામાં આવ્યો છે.

૨. દ્વિતીય પ્રકરણ 'વિષયપ્રવેશ'માં દર્શનનો ઉદ્ભવ, દર્શનનો વાસ્તવિક અર્થ, ભારતીય દર્શનોનું અન્તિમ લક્ષ્ય, જૈન દર્શનના મૂળ મુદ્દા આદિ શીર્ષકોથી આ ગ્રન્થના વિષયપ્રવેશનો ક્રમ ગોઠવાયો છે.

૩. તૃતીય પ્રકરણ ‘જૈન દર્શનનું પ્રદાન’માં જૈન દર્શનના મહત્ત્વપૂર્ણ વારસાનું - અર્થાત્ અનેકાન્તદૃષ્ટિ, સ્યાદ્વાદભાષા, અનેકાન્તાત્મક વસ્તુસ્વરૂપ, ધર્મજ્ઞતા-સર્વજ્ઞતાવિવેક, પુરુષપ્રામાણ્ય, નિરીશ્વરવાદ, કર્મણા વર્ણવ્યવસ્થા, અનુભવની પ્રમાણતા અને સાધ્યની જેમ સાધનની પવિત્રતાનો આગ્રહ આદિનું - સંક્ષેપમાં દિગ્દર્શન કરાવવામાં આવ્યું છે.

૪. ચતુર્થ પ્રકરણ ‘લોકવ્યવસ્થા’માં આ વિશ્વની વ્યવસ્થા જે ઉત્પાદ આદિ ત્રયાત્મક પરિણામી સ્વભાવના કારણે સ્વયમેવ છે તે પરિણામવાદનું, સત્‌ના સ્વરૂપનું અને નિમિત્ત-ઉપાદાન આદિનું વિવેચન છે. સાથે સાથે જ વિશ્વની વ્યવસ્થાના સંબંધમાં જે કાલવાદ, સ્વભાવવાદ, નિયતિવાદ, પુરુષવાદ, કર્મવાદ, ભૂતવાદ, યદૃચ્છાવાદ અને અવ્યાકૃતવાદ આદિ વાદો પ્રચલિત હતા તેમની આલોચના કરીને ઉત્પાદાદિત્રયાત્મક પરિણામવાદની સ્થાપના કરવામાં આવી છે. આધુનિક ભૌતિકવાદ, વિરોધ સમાગમ અને દ્વન્દ્વવાદની તુલના અને મીમાંસા પરિણામવાદ સાથે કરવામાં આવી છે.

૫. પાંચમા પ્રકરણ ‘પદાર્થ સ્વરૂપ’માં પદાર્થના ત્રયાત્મક સ્વરૂપને સમજાવી, ગુણ અને ધર્મની વ્યાખ્યા આદિ કરીને અર્થના સામાન્ય-વિશેષાત્મકત્વનું સમર્થન કરવામાં આવ્યું છે.

૬. છઠ્ઠા પ્રકરણ ‘ષટ્ દ્રવ્યનું વિવેચન’માં જીવદ્રવ્યના વિવેચનમાં વ્યાપક આત્મવાદ, અણુઆત્મવાદ, ભૂતચૈતન્યવાદ આદિની મીમાંસા કરીને આત્માને કર્તા, ભોક્તા, સ્વદેહપ્રમાણ અને પરિણામી સિદ્ધ કરવામાં આવેલ છે. પુદ્ગલ દ્રવ્યના વિવેચનમાં પુદ્ગલોના અણુ-સ્કન્ધ બે ભેદ, સ્કન્ધની પ્રક્રિયા, શબ્દ, બન્ધ આદિના પર્યાયત્વની સિદ્ધિનું નિરૂપણ છે. તેવી જ રીતે ધર્મ દ્રવ્ય, અધર્મ દ્રવ્ય, આકાશ દ્રવ્ય અને કાલ દ્રવ્યનું વિવિધ માન્યતાઓનો ઉલ્લેખ કરીને સ્વરૂપ દર્શાવ્યું છે. સાથે સાથે જ વૈશેષિક આદિની દ્રવ્યવ્યવસ્થા અને પદાર્થવ્યવસ્થાનો અન્તર્ભાવ દર્શાવ્યો છે. આ જ પ્રકરણમાં કાર્યોત્પત્તિવિચારમાં સત્કાર્યવાદ, અસત્કાર્યવાદ આદિની આલોચના કરીને સદસત્કાર્યવાદનું સમર્થન કર્યું છે.

૭. સાતમા પ્રકરણ 'સાત તત્ત્વોનું નિરૂપણ'માં મુમુક્ષુઓએ જે સાત તત્ત્વોને અવશ્ય જાણવા જોઈએ તે સાત તત્ત્વો જીવ, અજીવ, આસ્રવ, બન્ધ, સંવર, નિર્જરા અને મોક્ષનું વિસ્તૃત વિવેચન છે. બૌદ્ધોનાં ચાર આર્યસત્યોની તુલના, નિર્વાણ અને મોક્ષનો ભેદ, નૈરાત્મ્યવાદની મીમાંસા, આત્માની અનાદિ બદ્ધતા આદિ વિષયોની ચર્ચા પણ પ્રસંગતઃ કરવામાં આવી છે. શેષ અજીવ આદિ તત્ત્વોનું વિશદ વિવેચન તુલનાત્મક પદ્ધતિએ કર્યું છે.

૮. આઠમા પ્રકરણ 'પ્રમાણમીમાંસા'માં પ્રમાણનાં સ્વરૂપ, ભેદ, વિષય અને ફળ આ ચારેય મુદ્દાઓ ઉપર ખૂબ વિસ્તારથી પરપક્ષની મીમાંસા કરીને વિવેચન કરવામાં આવ્યું છે. પ્રમાણાભાસ, સંખ્યાભાસ, વિષયાભાસ અને ફલાભાસ શીર્ષકો નીચે સાંખ્ય, વેદાન્ત, શબ્દાદ્વૈત, ક્ષણિકવાદ આદિની મીમાંસા કરવામાં આવી છે. આગમના પ્રકરણમાં વેદના અપૌરુષેયત્વનો વિચાર, શબ્દની અર્થવાચકતા, આગમવાદ તથા હેતુવાદનું ક્ષેત્ર આદિ પ્રમુખ વિષયો ચર્ચિત છે. મુખ્ય પ્રત્યક્ષના નિરૂપણમાં સર્વજ્ઞસિદ્ધિ અને સર્વજ્ઞતાના ઈતિહાસનું નિરૂપણ છે. અનુમાનના પ્રકરણમાં જય-પરાજયવ્યવસ્થા અને પત્રવાક્ય આદિનું વિશદ વિવેચન છે. વિપર્યયજ્ઞાનના પ્રકરણમાં અખ્યાતિ, અસત્ખ્યાતિ આદિની મીમાંસા કરીને વિપરીતખ્યાતિની સ્થાપના કરવામાં આવી છે.

૯. નવમા પ્રકરણ 'નયવિચાર'માં નયોનું સ્વરૂપ, દ્રવ્યાર્થિક અને પર્યાયાર્થિક ભેદ, સાતે નયોનું અને તદાભાસોનું વિવેચન, નિક્ષેપપ્રક્રિયા અને નિશ્ચય-વ્યવહાર નય આદિનો ખુલાસો કરવામાં આવ્યો છે.

૧૦. દસમા પ્રકરણ 'સ્યાદ્વાદ અને સપ્તભંગી'માં સ્યાદ્વાદની નિરુક્તિ, આવશ્યકતા, ઉપયોગિતા અને સ્વરૂપ દર્શાવીને 'સ્યાદ્વાદ'ના સંબંધમાં મહાપંડિત રાહુલ સાંકૃત્યાયન, સર રાધાકૃષ્ણન્, પ્રો. બલદેવજી ઉપાધ્યાય, ડૉ. દેવરાજજી, શ્રી હનુમન્તરાવજી આદિ આધુનિક દર્શનલેખકોના મતોની આલોચના કરીને સ્યાદ્વાદના સંબંધમાં પ્રાચીન આચાર્ય ધર્મકીર્તિ, પ્રજ્ઞાકર, કર્ણકગોમિ, શાન્તરક્ષિત, અર્ચટ આદિ બૌદ્ધ દાર્શનિક, શંકરાચાર્ય, ભાસ્કરાચાર્ય, શ્રીકંઠાચાર્ય, રામાનુજાચાર્ય, વલ્લભાચાર્ય, નિમ્બાર્કાચાર્ય,

વ્યોમશિવાચાર્ય, આદિ વૈદિક તથા તત્ત્વોપપ્લવવાદી આદિના ભ્રાન્ત મતોની વિસ્તૃત સમીક્ષા કરવામાં આવી છે. સપ્તભંગીનું સ્વરૂપ, સકલાદેશ અને વિકલાદેશની ભેદરેખા તથા આ અંગે આચાર્ય મલયગિરિ આદિના મતોની મીમાંસા કરીને સ્યાદ્વાદની જીવનોપયોગિતા સિદ્ધ કરી છે. એમાં સંશય આદિ દૂષણોનો ઉદ્ધાર કરીને વસ્તુને ભાવાભાવાત્મક, નિત્યાનિત્યાત્મક, સદસદાત્મક, એકાનેકાત્મક અને ભેદાભેદાત્મક સિદ્ધ કરી છે.

૧૧. અગિયારમા પ્રકરણ 'જૈન દર્શન અને વિશ્વશાન્તિ'માં જૈન દર્શનની અનેકાન્તદષ્ટિ અને સમન્વયની ભાવના, વ્યક્તિસ્વાતન્ત્ર્યની સ્વીકૃતિ અને સર્વસમાનાધિકારની ભૂમિ પર સર્વોદયી સમાજનું નિર્માણ અને વિશ્વશાન્તિની સંભાવનાનું સમર્થન કરવામાં આવ્યું છે.

૧૨. બારમા પ્રકરણ 'જૈન દાર્શનિક સાહિત્ય'માં દિગમ્બર અને શ્વેતામ્બર બન્ને પરંપરાઓના પ્રાચીન દાર્શનિક ગ્રન્થોની શતાબ્દીવાર નામોલ્લેખ કરીને એક સૂચી પ્રસ્તુત કરવામાં આવી છે.

આમ આ ગ્રન્થમાં જૈન દર્શનનાં બધાં અંગો પર સમૂલ પર્યાપ્ત પ્રકાશ પાડ્યો છે.

અન્તમાં તે બધા ઉપકારકોનો આભાર માનવાનું મારું કર્તવ્ય છે એમ હું સમજું છું કે જેમના સહયોગથી આ ગ્રન્થ આ રૂપે પ્રકાશમાં આવ્યો છે. સુપ્રસિદ્ધ અધ્યાત્મવેત્તા ગુરુવર્ય શ્રી ૧૦૫ ક્ષુલ્લક પૂજ્ય પં. ગણેશપ્રસાદજી વર્ણીના સહજ સ્નેહ અને આશીર્વાદ મને સદા મળતા જ રહ્યા છે.

ભારતીય સંસ્કૃતિના તટસ્થ વિવેચક ડૉ. મંગલદેવજી શાસ્ત્રીએ (પૂર્વ પ્રિન્સિપલ ગવર્નમેંટ કૉલેજ) પોતાનો અમૂલ્ય સમય આપીને 'પ્રાક્કથન' લખવાની કૃપા કરી છે. પાર્શ્વનાથ વિદ્યાશ્રમની લાઈબ્રેરીમાં બેસીને જ આ ગ્રન્થના લેખનનું કાર્ય થયું છે અને તેના બહુમૂલ્ય ગ્રન્થરાશિનો તેમાં ઉપયોગ થયો છે. ભાઈ પંડિત ફૂલચન્દ્રજી સિદ્ધાન્તશાસ્ત્રીએ, જે જૈન સમાજના ખરા વિચારક વિદ્વાન છે તેમણે, મુશ્કેલ સમયમાં આ ગ્રન્થને જે લગન, આત્મીયતા

અને તત્પરતાથી શ્રીગણેશપ્રસાદ વર્ણી ગ્રન્થમાલા દ્વારા પ્રકાશિત કરાવવાનો પ્રબન્ધ કર્યો છે તેને હું ભૂલી શકીશ નહિ. હું તે સૌનો હાર્દિક આભાર માનું છું અને હું એ આશાથી આ રાષ્ટ્રભાષા હિન્દીમાં લખાયેલા પ્રથમ જૈનદર્શન ગ્રન્થને પાઠકો આગળ રજૂ કરી રહ્યો છું કે તેઓ આ પ્રયાસને સદ્ભાવની દૃષ્ટિથી જોશે અને તેની ત્રુટિઓ જણાવવાની કૃપા કરશે કે જેથી આગળ ઉપર તે ત્રુટિઓને સુધારી શકાય.

વિજયા દશમી
વિ.સં. ૨૦૧૨
તા. ૨૬-૧૦-૫૫

મહેન્દ્રકુમાર ન્યાયાચાર્ય
પ્રાધ્યાપક સંસ્કૃત મહાવિદ્યાલય
હિન્દુ વિશ્વવિદ્યાલય, બનારસ.

વિષયાનુક્રમ

પ્રથમ પ્રકરણ : પૃષ્ઠભૂમિ અને સામાન્ય અવલોકન ૧-૨૪

કર્મભૂમિનો પ્રારંભ ૧, આદ્ય તીર્થંકર ઋષભદેવ ૨, તીર્થંકર નેમિનાથ ૪, તેવીસમા તીર્થંકર પાર્શ્વનાથ ૫, અન્તિમ તીર્થંકર ભગવાન મહાવીર ૫, સત્ય એક અને ત્રિકાલાબાધિત ૬, જૈન ધર્મ અને દર્શનના મુખ્ય મુદ્દાઓ ૭, જૈન શ્રુત ૮, બન્ને પરંપરાઓનું આગમશ્રુત ૯, શ્રુતવિચ્છેદનું મૂળ કારણ ૧૦, કાલવિભાગ ૧૩, સિદ્ધાન્તઆગમકાલ ૧૩, અનેકાન્તસ્થાપનકાલ ૧૮, પ્રમાણવ્યવસ્થાયુગ ૧૯, નવીનન્યાયયુગ ૨૩.

દ્વિતીય પ્રકરણ : વિષયપ્રવેશ ૨૫-૪૦

દર્શનનો ઉદ્‌ભવ ૨૫, દર્શન શબ્દનો અર્થ ૨૬, દર્શનનો અર્થ નિર્વિકલ્પક નથી ૨૮, દર્શનની પૃષ્ઠભૂમિ ૨૯, દર્શન અર્થાત્ ભાવનાત્મક સાક્ષાત્કાર ૩૦, દર્શન અર્થાત્ દૃઢ પ્રતીતિ ૩૧, જૈન દૃષ્ટિકોણથી દર્શન એટલે નય ૩૧, દર્શન એક દિવ્ય જ્યોતિ ૩૪, ભારતીય દર્શનોનું અન્તિમ લક્ષ્ય ૩૫, બે વિચારધારાઓ ૩૭, યુગદર્શન ૩૯.

ત્રીજું પ્રકરણ : ભારતીય દર્શનને જૈનદર્શનનું પ્રદાન ૪૧-૫૬

માનસ અહિંસા એટલે અનેકાન્ત દૃષ્ટિ ૪૧, વસ્તુ સર્વધર્માત્મક નથી ૪૨, અનેકાન્તદૃષ્ટિનું વાસ્તવિક ક્ષેત્ર ૪૩, માનસ સમતાનું પ્રતીક ૪૪, સ્યાદ્વાદ એક નિર્દોષ ભાષાશૈલી ૪૪, અહિંસાનું આધારભૂત તત્ત્વજ્ઞાન અનેકાન્તદર્શન ૪૫, વિચારની ચરમ રેખા

૪૬, સ્વતઃસિદ્ધ ન્યાયાધીશ ૪૬, વાચનિક અહિંસા સ્યાદ્વાદ ૪૭, 'સ્યાત્' એક પ્રહરી ૪૮, 'સ્યાત્' શબ્દનો અર્થ 'શાયદ' નથી ૪૮, 'સ્યાત્' શબ્દ અવિવક્ષિતનો સૂચક ૪૯, ધર્મજ્ઞતા અને સર્વજ્ઞતા ૪૯, નિર્મલ આત્મા સ્વયં પ્રમાણ ૫૦, નિરીશ્વરવાદ ૫૨, કર્મણા વર્ણવ્યવસ્થા ૫૪, અનુભવની પ્રમાણતા ૫૫, સાધનની પવિત્રતાનો આગ્રહ ૫૫, તત્ત્વાધિગમના ઉપાયો ૫૬.

ચોથું પ્રકરણ : લોકવ્યવસ્થા **૫૭-૧૦૭**

મૂલમન્ત્ર ૫૭, પરિણમનોના પ્રકાર ૫૯, પરિણમનનો કોઈ અપવાદ નથી ૫૯, સ્વસિદ્ધ પરિણમન ૬૧, નિમિત્ત અને ઉપાદાન ૬૩, કાલવાદ ૬૬, સ્વભાવવાદ ૬૭, નિયતિવાદ ૬૮, આચાર્ય કુન્દકુન્દનો અકર્તૃત્વવાદ ૭૨, પુણ્ય અને પાપ વળી શું ? ૭૫, ગોડસે હત્યારો કેમ ? ૭૬, એક જ પ્રશ્ન, એક જ ઉત્તર ૭૭, કારણ હેતુ ૭૮, નિયતિ એક ભાવના છે ૭૮, કર્મવાદ ૭૯, કર્મ શું છે ? ૮૧, કર્મવિપાક ૮૩, યદૃચ્છાવાદ ૮૫, પુરુષવાદ ૮૫, ઈશ્વરવાદ ૮૬, ભૂતવાદ ૮૭, અવ્યાકૃતવાદ ૮૮, ઉત્પાદાદિત્રયાત્મકવાદ ૮૯, બે વિરુદ્ધ શક્તિઓ ૮૯, લોક શાશ્વત પણ છે ૯૦, દ્રવ્યયોગ્યતા અને પર્યાયયોગ્યતા ૯૦, કર્મની કારણતા ૯૧, જડવાદ અને પરિણામવાદ ૯૨, જડવાદનું આધુનિક રૂપ ૯૪, જડવાદનું એક વધુ સ્વરૂપ ૯૫, વિરોધીઓનો સમાગમ અર્થાત્ ઉત્પાદ અને વ્યય ૯૭, ચેતનસૃષ્ટિ ૯૮, સમાજવ્યવસ્થા માટે જડવાદની અનુપયોગિતા ૯૯, સમાજવ્યવસ્થાનો આધાર સમતા ૧૦૦, જગતના સ્વરૂપ અંગે બે પક્ષ ૧૦૧, લોક અને અલોક ૧૦૪, લોક સ્વયંસિદ્ધ છે ૧૦૫, જગત પારમાર્થિક અને સ્વતઃસિદ્ધ છે ૧૦૬.

પાંચમું પ્રકરણ : પદાર્થનું સ્વરૂપ **૧૦૮-૧૧૫**

દ્રવ્ય, ગુણ અને પર્યાય ૧૦૮, ગુણ અને ધર્મ ૧૦૯, અર્થ સામાન્યવિશેષાત્મક છે ૧૦૯, સ્વરૂપાસ્તિત્વ અને સન્તાન ૧૧૦,

સન્તાનનું બોદાપણુ-પોલાપણું ૧૧૧, ઉચ્છેદાત્મક નિર્વાણ અપ્રાતીતિક છે ૧૧૨, બે સામાન્યો - ઊર્ધ્વતા અને તિર્યક્ ૧૧૩, બે વિશેષ ૧૧૪, સામાન્યવિશેષાત્મક અર્થાત્ દ્રવ્યપર્યાયાત્મક ૧૧૪.

છઠ્ઠું પ્રકરણ : છ દ્રવ્યોનું વિવેચન ૧૧૬ - ૧૫૯

છ દ્રવ્યો ૧૧૬, જીવદ્રવ્ય ૧૧૬, વ્યાપક આત્મવાદ ૧૧૭, અણુ આત્મવાદ ૧૧૮, ભૂતચૈતન્યવાદ ૧૧૮, ઇચ્છા આદિ સ્વતન્ત્ર આત્માના ધર્મો છે ૧૨૦, કર્તા અને ભોક્તા આત્મા ૧૨૧, ચૈતન્ય ઇન્દ્રિયોનો ધર્મ નથી ૧૨૨, અનાદિ-અનન્ત સ્વતન્ત્ર દ્રવ્ય આત્મા ૧૨૨, રાગ આદિ વાતપિત્ત આદિના ધર્મ નથી ૧૨૨, વિચાર વાતાવરણ બનાવે છે ૧૨૩, જેવી કરણી તેવી ભરણી ૧૨૪, નૂતન શરીર ધારણ કરવાની પ્રક્રિયા ૧૨૬, સૃષ્ટિચક્ર સ્વયંસંચાલિત છે ૧૨૮, જીવોનો ભેદ - સંસારી અને મુક્ત ૧૨૯, પુદ્‌ગલદ્રવ્ય ૧૩૧, સ્કન્ધોના ભેદો ૧૩૨, સ્કન્ધ આદિ ચાર ભેદો ૧૩૩, બન્ધની પ્રક્રિયા ૧૩૩, શબ્દ આદિ પુદ્‌ગલના પર્યાયો છે ૧૩૪, શબ્દ શક્તિરૂપ નથી ૧૩૪, પુદ્‌ગલના ખેલ ૧૩૫, છાયા પુદ્‌ગલનો જ પર્યાય છે ૧૩૬, એક જ પુદ્‌ગલ મૌલિક છે ૧૩૭, પૃથ્વી આદિ સ્વતન્ત્ર દ્રવ્યો નથી ૧૩૭, પ્રકાશ અને ગરમી પણ કેવળ શક્તિઓ નથી ૧૩૮, ગતિશીલતા ૧૩૯, ધર્મદ્રવ્ય અને અધર્મદ્રવ્ય ૧૩૯, આકાશદ્રવ્ય ૧૪૧, દિશા સ્વતન્ત્ર દ્રવ્ય નથી ૧૪૧, શબ્દ આકાશનો ગુણ નથી ૧૪૧, આકાશ પ્રકૃતિનો વિકાર નથી ૧૪૨, બૌદ્ધ પરંપરામાં આકાશનું સ્વરૂપ ૧૪૩, કાલદ્રવ્ય ૧૪૪, વૈશેષિક માન્યતા ૧૪૪, બૌદ્ધ પરંપરામાં કાલ ૧૪૫, વૈશેષિકની દ્રવ્યમાન્યતાનો વિચાર ૧૪૫, ગુણ આદિ સ્વતન્ત્ર પદાર્થો નથી ૧૪૬, અવયવોથી પૃથક્ અવયવી નથી ૧૪૮, અવયવીનું સ્વરૂપ ૧૫૧, ગુણ આદિ દ્રવ્યરૂપ જ છે ૧૫૩, રૂપ આદિ ગુણો પ્રાતિભાસિક નથી ૧૫૪, કાર્યોત્પત્તિવિચાર ૧૫૫,

સાંખ્યનો સત્કાર્યવાદ ૧૫૫, નૈયાયિકોનો અસત્કાર્યવાદ ૧૫૬, બૌદ્ધોનો અસત્કાર્યવાદ ૧૫૬, જૈનોનો સદસત્કાર્યવાદ ૧૫૭, ધર્મકીર્તિના આક્ષેપનું સમાધાન ૧૫૮.

સાતમું પ્રકરણ : સાત તત્ત્વોનું નિરૂપણ **૧૬૦-૧૯૬**

તત્ત્વવ્યવસ્થાનું પ્રયોજન ૧૬૦, બુદ્ધનાં ચાર આર્યસત્ય ૧૬૦, બુદ્ધનો દૃષ્ટિકોણ ૧૬૨, આત્મતત્ત્વ ૧૬૩, જૈનોનાં સાત તત્ત્વોનું મૂળ આત્મા ૧૬૩, તત્ત્વોનાં બે રૂપો ૧૬૫, તત્ત્વોની અનાદિતા ૧૬૬, આત્માને અનાદિબદ્ધ માનવાનું કારણ ૧૬૭, વ્યાવહારિક દૃષ્ટિએ જીવ મૂર્તિક પણ છે ૧૬૯, આત્માની દશા ૧૬૯, આત્મદૃષ્ટિ જ સમ્યગ્દૃષ્ટિ ૧૭૨, નૈરાત્મ્યવાદની અસારતા ૧૭૪, આત્મા પંચસ્કન્ધરૂપ નથી ૧૭૬, આત્માના ત્રણ પ્રકાર ૧૭૭, ચારિત્રનો આધાર ૧૭૭, અજીવતત્ત્વ ૧૭૯, અજીવતત્ત્વ પણ જ્ઞાતવ્ય છે ૧૭૯, બન્ધતત્ત્વ ૧૮૦, ચાર બન્ધ ૧૮૧, આસ્રવતત્ત્વ ૧૮૨, બન્ધહેતુ આસ્રવ ૧૮૨, મિથ્યાત્વ ૧૮૩, અવિરતિ ૧૮૩, પ્રમાદ ૧૮૪, કષાય ૧૮૪, યોગ ૧૮૫, બે આસ્રવ ૧૮૫, મોક્ષતત્ત્વ ૧૮૬, મોક્ષ ૧૮૬, દીપનિર્વાણની જેમ આત્મનિર્વાણ નથી થતું ૧૮૬, નિર્વાણમાં જ્ઞાનાદિ ગુણોનો સર્વથા ઉચ્છેદ નથી થતો ૧૮૮, મિલિન્દપ્રશ્નગત નિર્વાણવર્ણનનું તાત્પર્ય ૧૮૯, મોક્ષ અને નહિ કે નિર્વાણ ૧૯૧, સંવરતત્ત્વ ૧૯૨, મોક્ષનાં કારણ સંવર અને નિર્જરા ૧૯૨, સમિતિ ૧૯૨, ધર્મ ૧૯૨, અનુપ્રેક્ષા ૧૯૪, પરીષહજય ૧૯૪, ચારિત્ર ૧૯૪, નિર્જરાતત્ત્વ ૧૯૫, નિર્જરા ૧૯૫, મોક્ષનાં સાધન ૧૯૫.

આઠમું પ્રકરણ : પ્રમાણમીમાંસા **૧૯૭-૩૪૯**

જ્ઞાન અને દર્શન ૧૯૭, પ્રમાણાદિવ્યવસ્થાનો આધાર ૧૯૮, પ્રમાણનું સ્વરૂપ ૨૦૦, પ્રમાણ ૨૦૦, પ્રમાણ અને નય ૨૦૧, વિભિન્ન લક્ષણ ૨૦૨, અવિસંવાદની પ્રાયિક સ્થિતિ ૨૦૩,

તદાકારતા પ્રમાણ નથી ૨૦૪, સામગ્રી પ્રમાણ નથી ૨૦૫, ઇન્દ્રિયવ્યાપાર પણ પ્રમાણ નથી ૨૦૭, પ્રામાણ્યવિચાર ૨૦૭, પ્રમાણસંપ્લવવિચાર ૨૧૦, પ્રમાણના ભેદ ૨૧૧, પ્રત્યક્ષપ્રમાણ ૨૧૨, પ્રત્યક્ષનું લક્ષણ ૨૧૨, બે પ્રત્યક્ષ ૨૧૪, સાંવ્યવહારિક પ્રત્યક્ષ ૨૧૫, ઇન્દ્રિયોની પ્રાપ્યકારિતા ૨૧૫, સન્નિકર્ષવિચાર ૨૧૬, શ્રોત્ર અપ્રાપ્યકારી નથી ૨૧૭, જ્ઞાનનો ઉત્પત્તિક્રમ અને અવગ્રહાદિ ભેદ ૨૧૭, બધાં જ્ઞાનો સ્વસંવેદી છે ૨૧૮, અવગ્રહાદિજ્ઞાનો બહુ આદિ અર્થોનાં થાય છે ૨૧૯, વિપર્યય આદિ મિથ્યાજ્ઞાન ૨૧૯, વિપર્યયજ્ઞાનનું સ્વરૂપ ૨૧૯, સત્ખ્યાતિ અને આત્મખ્યાતિ નથી ૨૨૦, વિપર્યયજ્ઞાનનાં કારણ ૨૨૦, અનિર્વચનીયાર્થખ્યાતિ નથી ૨૨૧, અખ્યાતિ નથી ૨૨૧, અસત્ખ્યાતિ નથી ૨૨૧, વિપર્યયજ્ઞાન સ્મૃતિપ્રમોષરૂપ પણ નથી ૨૨૧, સંશયનું સ્વરૂપ ૨૨૨, પારમાર્થિક પ્રત્યક્ષ ૨૨૨, અવધિજ્ઞાન ૨૨૨, મનઃપર્યયજ્ઞાન ૨૨૩, કેવલજ્ઞાન ૨૨૩, સર્વજ્ઞતાનો ઇતિહાસ ૨૨૪, પરોક્ષ પ્રમાણ ૨૩૪, પરોક્ષ પ્રમાણ ન માનનાર ચાર્વાકની આલોચના ૨૩૫, સ્મરણ ૨૩૬, પ્રત્યભિજ્ઞાન ૨૩૮, 'તે' અને 'આ'ને બે જ્ઞાનો માનનારા બૌદ્ધોનું ખંડન ૨૩૯, પ્રત્યભિજ્ઞાનનો પ્રત્યક્ષમાં અન્તર્ભાવ નથી ૨૪૦, મીમાંસકોનું ઉપમાન સાદૃશ્યપ્રત્યભિજ્ઞાન છે ૨૪૧, નૈયાયિકોનું ઉપમાન પણ સાદૃશ્યપ્રત્યભિજ્ઞાન છે ૨૪૨, તર્ક ૨૪૨, વ્યાપ્તિનું સ્વરૂપ ૨૪૬, અનુમાન ૨૪૭, લિંગપરામર્શ અનુમિતિનું કરણ નથી ૨૪૭, અવિનાભાવ તાદાત્મ્ય અને તદુત્પત્તિથી નિયન્ત્રિત નથી ૨૪૮, સાધન ૨૪૮, સાધ્ય ૨૪૮, અનુમાનના ભેદો ૨૪૯, સ્વાર્થાનુમાનનાં અંગો ૨૫૦, ધર્મીનું સ્વરૂપ ૨૫૦, પરાર્થાનુમાન ૨૫૧, પરાર્થાનુમાનના બે અવયવો ૨૫૧, અવયવોની અન્ય માન્યતાઓ ૨૫૨, પક્ષપ્રયોગની આવશ્યકતા ૨૫૨, ઉદાહરણની વ્યર્થતા ૨૫૩, હેતુના સ્વરૂપની

મીમાંસા ૨૫૫, હેતુના પ્રકાર ૨૫૯, કારણહેતુનું સમર્થન ૨૬૦, પૂર્વચર, ઉત્તરચર, સહચર હેતુ ૨૬૧, હેતુના ભેદો ૨૬૧, અદૃશ્યાનુપલબ્ધિ પણ અભાવસાધક ૨૬૪, ઉદાહરણાદિ ૨૬૬, વ્યાપ્ય અને વ્યાપક ૨૬૭, અકસ્માત્ ધૂમદર્શનથી થતું અગ્નિજ્ઞાન પ્રત્યક્ષ નથી ૨૬૭, અર્થાપત્તિ અનુમાનમાં અન્તર્ભૂત છે ૨૬૮, સંભવ સ્વતન્ત્ર પ્રમાણ નથી ૨૭૦, અભાવ સ્વતન્ત્ર પ્રમાણ નથી ૨૭૦, કથાવિચાર ૨૭૧, સાધ્યની જેમ સાધનોની પણ પવિત્રતા ૨૭૩, જય-પરાજયવ્યવસ્થા ૨૭૪, પત્રવાક્ય ૨૭૯, આગમ શ્રુત ૨૮૦, શ્રુતના ત્રણ ભેદ ૨૮૧, આગમવાદ અને હેતુવાદ ૨૮૨, વેદાપૌરુષેયત્વવિચાર ૨૮૫, શબ્દાર્થપ્રતિપત્તિ ૨૮૮, શબ્દની અર્થવાચકતા ૨૮૯, સામાન્યવિશેષાત્મક અર્થ વાચ્ય છે ૨૯૧, પ્રાકૃત-અપભ્રંશ શબ્દોની અર્થવાચકતા (પૂર્વપક્ષ) ૨૯૭, ઉત્તરપક્ષ ૨૯૯, પરોક્ષ પ્રમાણના નિરૂપણનો ઉપસંહાર ૩૦૧, જ્ઞાનનાં કારણો ૩૦૨, અર્થ અને આલોક જ્ઞાનનાં કારણ નથી ૩૦૨, બૌદ્ધોના ચાર પ્રત્યય અને તદુત્પત્તિ આદિ ૩૦૩, અર્થ કારણ નથી ૩૦૪, આલોક પણ જ્ઞાનનું કારણ નથી ૩૦૭, પ્રમાણનું ફળ ૩૦૭, પ્રમાણ અને ફળનો ભેદાભેદ ૩૦૯, પ્રમાણાભાસ ૩૧૦, સન્નિકર્ષાદિ પ્રમાણાભાસ ૩૧૧, પ્રત્યક્ષાભાસ ૩૧૨, પરોક્ષાભાસ ૩૧૨, સાંવ્યવહારિક પ્રત્યક્ષાભાસ ૩૧૨, સ્મરણાભાસ ૩૧૩, પ્રત્યભિજ્ઞાનાભાસ ૩૧૩, તર્કાભાસ ૩૧૩, પક્ષાભાસ ૩૧૩, હેત્વાભાસ ૩૧૪, દૃષ્ટાન્તાભાસ ૩૧૮, ઉદાહરણાભાસ ૩૨૦, બાલપ્રયોગાભાસ ૩૨૦, આગમાભાસ ૩૨૦, સંખ્યાભાસ ૩૨૧, વિષયાભાસ ૩૨૧, બ્રહ્મવાદવિચાર ૩૨૨, શબ્દાદ્વૈતવાદસમીક્ષા ૩૨૯, સાંખ્યના 'પ્રધાન'-સામાન્યવાદની મીમાંસા ૩૩૨, વિશેષપદાર્થવાદ ૩૩૯, વિજ્ઞાનવાદની સમીક્ષા ૩૪૫, શૂન્યવાદની આલોચના ૩૪૬, ઉભયસ્વતન્ત્રવાદની મીમાંસા ૩૪૭, ફલાભાસ ૩૪૯.

નવમું પ્રકરણ : નયવિચાર ૩૫૦-૩૮૦

નયનું લક્ષણ ૩૫૦, નય પ્રમાણનો એકદેશ છે ૩૫૧, સુનય અને દુર્નય ૩૫૧, બે નય - દ્રવ્યાર્થિક અને પર્યાયાર્થિક ૩૫૪, પરમાર્થ અને વ્યવહાર ૩૫૫, દ્રવ્યાસ્તિક અને દ્રવ્યાર્થિક ૩૫૬, ત્રણ પ્રકારના પદાર્થ અને નિક્ષેપ ૩૫૬, ત્રણ અને સાત નય ૩૫૮, જ્ઞાનનય, અર્થનય અને શબ્દનય ૩૫૮, મૂલ નયો સાત ૩૫૯, નૈગમનય ૩૬૦, નૈગમાભાસ ૩૬૧, સંગ્રહ અને સંગ્રહાભાસ ૩૬૧, વ્યવહાર અને વ્યવહારાભાસ ૩૬૩, ઋજુસૂત્ર અને ઋજુસૂત્રાભાસ ૩૬૪, શબ્દનય અને શબ્દનયાભાસ ૩૬૬, સમભિરૂઢનય અને સમભિરૂઢનયાભાસ ૩૬૮, એવંભૂતનય અને એવંભૂતનયાભાસ ૩૬૮, નયો ઉત્તરોત્તર સૂક્ષ્મ અને અલ્પવિષયક છે ૩૬૯, અર્થનય અને શબ્દનય ૩૭૦, દ્રવ્યાર્થિક-પર્યાયાર્થિકવિભાગ ૩૭૦, નિશ્ચય અને વ્યવહાર ૩૭૧, દ્રવ્યનું શુદ્ધ લક્ષણ ૩૭૪, ત્રિકાલવ્યાપી ચિત્ જ લક્ષણ બની શકે છે ૩૭૫, નિશ્ચયનું વર્ણન અસાધારણ લક્ષણનું કથન છે ૩૭૭, પંચાધ્યાયીનો નયવિભાગ ૩૭૯.

દસમું પ્રકરણ : સ્યાદ્વાદ અને સપ્તભંગી ૩૮૧-૪૫૬

સ્યાદ્વાદનો ઉદ્‌ભવ ૩૮૧, સ્યાદ્વાદની વ્યુત્પત્તિ ૩૮૨, સ્યાદ્વાદ વિશિષ્ટ ભાષાપદ્ધતિ ૩૮૪, વિરોધનો પરિહાર ૩૮૬, વસ્તુની અનન્તધર્માત્મકતા ૩૮૭, પ્રાગભાવ ૩૮૭, પ્રધ્વંસાભાવ ૩૮૮, ઇતરેતરાભાવ ૩૮૮, અત્યન્તાભાવ ૩૮૯, સદસદાત્મક તત્ત્વ ૩૯૦, એકાનેકાત્મક તત્ત્વ ૩૯૦, નિત્યાનિત્યાત્મક તત્ત્વ ૩૯૧, ભેદાભેદાત્મક તત્ત્વ ૩૯૪, સપ્તભંગી ૩૯૫, પ્રાસ્તાવિક ૩૯૫, અપુનરુક્ત ભંગો સાત છે ૩૯૬, સાત જ ભંગો કેમ ? ૩૯૬, અવક્તવ્ય ભંગનો અર્થ ૩૯૮, સપ્તભંગીના સાત ભંગોનું વિવરણ ૩૯૮, 'સ્યાત્' શબ્દના પ્રયોગનો નિયમ ૪૦૧, પરમતની અપેક્ષાએ ભંગયોજના ૪૦૧, સકલાદેશ-વિકલાદેશ ૪૦૨, કાલ

આદિની દૃષ્ટિએ ભેદાભેદનું કથન ૪૦૩, ભંગોમાં સકલ-વિકલાદેશતા ૪૦૪, આચાર્ય મલયગિરિના મતની મીમાંસા ૪૦૫, સંજયના વિક્ષેપવાદમાંથી સ્યાદ્વાદ નીકળ્યો નથી ૪૦૬, બુદ્ધ અને સંજય ૪૦૮, 'સ્યાત્'નો અર્થ શાયદ (હિંદી), સંભવ કે કદાચ નથી ૪૧૨, ડૉ. સમ્પૂર્ણાનન્દનો મત ૪૧૩, શંકરાચાર્ય અને સ્યાદ્વાદ ૪૧૪, અનેકાન્ત પણ અનેકાન્ત છે ૪૧૭, પ્રો. બલદેવજી ઉપાધ્યાયના મતની આલોચના ૪૧૮, સર રાધાકૃષ્ણન્‌ના મતની મીમાંસા ૪૨૧, ધર્મકીર્તિ અને અનેકાન્તવાદ ૪૨૩, પ્રજ્ઞાકરગુપ્ત તથા અર્ચટ અને સ્યાદ્વાદ ૪૨૫, શાન્તરક્ષિત અને સ્યાદ્વાદ ૪૨૯, કર્ણકગોમિ અને સ્યાદ્વાદ ૪૩૪, વિજ્ઞપ્તિમાત્રતાસિદ્ધિ અને અનેકાન્તવાદ ૪૩૮, જયરાશિ ભટ્ટ અને અનેકાન્તવાદ ૪૩૮, શ્રી વ્યોમશિવ અને અનેકાન્તવાદ ૪૪૦, શ્રી ભાસ્કર ભટ્ટ અને સ્યાદ્વાદ ૪૪૧, શ્રી વિજ્ઞાનભિક્ષુ અને સ્યાદ્વાદ ૪૪૫, શ્રી શ્રીકણ્ઠ અને અનેકાન્તવાદ ૪૪૫, શ્રી રામાનુજાચાર્ય અને સ્યાદ્વાદ ૪૪૭, શ્રી વલ્લભાચાર્ય અને સ્યાદ્વાદ ૪૪૮, શ્રી નિમ્બાર્કાચાર્ય અને અનેકાન્તવાદ ૪૪૮, ભેદાભેદવિચાર ૪૪૯, સંશય વગેરે દૂષણોનો ઉદ્ધાર ૪૫૩, સમન્વયનો પોકાર ૪૫૫.

અગિયારમું પ્રકરણ : જૈન દર્શન અને વિશ્વશાન્તિ ૪૫૭-૪૬૦

બારમું પ્રકરણ : જૈન દાર્શનિક સાહિત્ય ૪૬૧-૪૭૩

દિગમ્બર આચાર્ય ૪૬૧, શ્વેતામ્બર આચાર્ય ૪૬૭.

વ્યક્તિનામસૂચી ૪૭૪-૪૭૯

ગ્રન્થનામસૂચી ૪૮૦-૪૮૮

■

પ્રથમ પ્રકરણ

પૃષ્ઠભૂમિ અને સામાન્ય અવલોકન

કર્મભૂમિનો પ્રારંભ

જૈન અનુશ્રુતિ અનુસાર આ કલ્પકાળમાં પહેલાં ભોગભૂમિ હતી. અહીંના નિવાસી પોતાની જીવનયાત્રા કલ્પવૃક્ષોથી ચલાવતા હતા. તેમની ખાવાપીવા, પહેરવાઓઢવા, ભૂષણ, મકાન, સજાવટ, પ્રકાશ અને આનન્દવિલાસની બધી જરૂરિયાતો આ વૃક્ષો જ પૂરી કરી દેતાં હતાં. આ સમયમાં ન તો શિક્ષા હતી કે ન તો દીક્ષા હતી. સૌ પોતાના પ્રાકૃત ભોગમાં જ મગ્ન હતા. જનસંખ્યા અલ્પ હતી. યુગલો જન્મતાં હતાં અને બન્ને જીવનસાથી બનીને સાથે રહેતાં હતાં અને મરતાં પણ સાથે હતાં. જ્યારે ધીરે ધીરે આ ભોગભૂમિની વ્યવસ્થા ક્ષીણ થઈ, જનસંખ્યા વધી અને કલ્પવૃક્ષોની શક્તિ પ્રજાની જરૂરિયાતો પૂરી કરી ન શકી ત્યારે કર્મભૂમિનો પ્રારંભ થયો. ભોગભૂમિમાં સન્તાનયુગલ જન્મતાં જ મા-બાપનું યુગલ મરણ પામતું હતું, તેથી કુટુંબરચના અને સમાજરચનાનો પ્રશ્ન ન હતો. પ્રત્યેક યુગલ સ્વાભાવિક ક્રમથી મોટું થતું અને સ્વાભાવિક રીતે જ ભોગ ભોગવી પોતાની જીવનલીલા પ્રકૃતિના ખોળામાં જ સંકેલી લેતું હતું. પરંતુ જ્યારે સન્તાનો પોતાના જીવનકાળમાં જ જન્મવા લાગ્યાં અને તેમનાં લાલન-પાલન, શિક્ષા-દીક્ષા આદિની સમસ્યાઓ ખડી થઈ સામે આવી ત્યારે વસ્તુતઃ ભોગજીવનમાંથી કર્મજીવનનો પ્રારંભ થયો. આ સમયે ક્રમશઃ ચૌદ કુલકર યા મનુ પેદા થાય છે. તેઓ તેમને (મનુષ્યોને) રસોઈ બનાવતા, ખેતી કરતા, જંગલી પશુઓથી પોતાનું અને સંતાનોનું રક્ષણ કરતા, તેમનો સવારી આદિમાં ઉપયોગ કરતા, ચંદ્ર, સૂર્ય આદિથી નિર્ભય રહેતા તથા સમાજરચનાના મૂળભૂત અનુશાસનના નિયમો આદિ બધું જ શીખવે છે. તેઓ જ કુલને માટે ઉપયોગી મકાન બનાવવા, ગામ વસાવવું વગેરે બધી વ્યવસ્થાઓ સ્થાપી સ્થિર કરે છે, તેથી તેમને કુલકર કે મનુ કહેવામાં આવે છે. અન્તિમ કુલકર શ્રી નાભિરાયે બાળકોના જન્મસમયે તેમની નાભિની નાળ કાપવાનું શીખવ્યું હતું, તેથી તેમનું નામ નાભિરાય પડ્યું હતું. તેમની યુગલ સહચારિણીનું નામ મરુદેવી હતું.

આદ્ય તીર્થંકર ઋષભદેવ

નાભિરાય અને મરુદેવીને ઋષભદેવ નામનો પુત્ર થયો. વસ્તુતઃ કર્મભૂમિનો પ્રારંભ તેમના (ઋષભદેવના) સમયથી થાય છે. ગામ, નગર, આદિ તેમનાં જ સમયમાં વસ્યાં હતાં. તેમની પોતાની જ પુત્રીઓ બ્રાહ્મી અને સુન્દરીના અક્ષરાભ્યાસ માટે તેમણે જ લિપિ બનાવી હતી. તે લિપિ બ્રાહ્મી નામથી પ્રસિદ્ધ થઈ. આ લિપિનું વિકસિત રૂપ વર્તમાન નાગરી લિપિ છે. ભરત તેમના પુત્ર હતા. ભરતના નામ ઉપરથી આ દેશનું નામ ભારત પડ્યું. ભરત ઘણા જ્ઞાની અને વિવેકી હતા. તે રાજકાજ કરતા હતા તો પણ સમ્યગ્દૃષ્ટિ હતા, તેથી તે 'વિદેહ ભરત' નામથી પ્રસિદ્ધ હતા. તે પ્રથમ ષટ્ખંડાધિપતિ ચક્રવર્તી હતા. ઋષભદેવે પોતાના રાજ્યકાળમાં સમાજવ્યવસ્થાની સ્થિરતા માટે પ્રજાનું કર્મ અનુસાર ક્ષત્રિય, વૈશ્ય અને શૂદ્ર એ ત્રણ વર્ગોમાં વિભાજન કરી ત્રિવર્ણની સ્થાપના કરી. જેઓ રક્ષા કરવામાં કટિબદ્ધ અને વીર પ્રકૃતિવાળા હતા તેમને ક્ષત્રિય વર્ગમાં, જેઓ વ્યાપાર અને કૃષિપ્રધાન વૃત્તિવાળા હતા તેમને વૈશ્ય વર્ગમાં અને જેઓ શિલ્પ તથા નૃત્ય આદિ કલાઓ દ્વારા આજીવિકા ચલાવનાર હતા તેમને શૂદ્ર વર્ગમાં સ્થાન આપવામાં આવ્યું. ઋષભદેવ મુનિ થઈ ગયા પછી ભરત ચક્રવર્તીએ એ ત્રણે વર્ણોમાંથી જેઓ વ્રત અને ચારિત્ર ધારણ કરનાર સુશીલ હતા તેમનો બ્રાહ્મણ વર્ણ બનાવ્યો. આ વર્ણનો આધાર કેવળ વ્રત-સંસ્કાર હતો. અર્થાત્ જે વ્યક્તિઓ અહિંસા આદિ વ્રતોથી સુસંસ્કૃત હતી તેમની ગણના બ્રાહ્મણવર્ણમાં કરવામાં આવી. આ રીતે ગુણ અને કર્મ અનુસાર ચાતુર્વર્ણ્ય વ્યવસ્થાની સ્થાપના થઈ. ઋષભદેવ જ મુખ્યપણે કર્મભૂમિવ્યવસ્થાના અગ્ર સૂત્રધાર હતા, તેથી તેમને આદિબ્રહ્મા યા આદિનાથ કહેવામાં આવે છે. પ્રજાની રક્ષા અને વ્યવસ્થામાં તત્પર આ પ્રજાપતિ ઋષભદેવે પોતાના રાજ્યકાળમાં જેવી રીતે વ્યવહારાર્થ રાજ્યવ્યવસ્થા અને સમાજરચનાને પ્રવર્તાવી તેવી રીતે પોતાના તીર્થકાળમાં વ્યક્તિની શુદ્ધિ કરવા માટે અને સમાજમાં શાન્તિની સ્થાપના કરવા માટે 'ધર્મતીર્થ'ને પ્રવર્તાવ્યું. અહિંસાને ધર્મની મૂલ ધુરા ગણીને તે અહિંસાનો, સમાજરચના માટે આધાર બનાવવાના હેતુથી, સત્ય, અચૌર્ય અને અપરિગ્રહ આદિના રૂપે અવતાર કર્યો. સાધનાકાળમાં તેમણે રાજપાટ છોડીને, અંદરની અને બહારની બધી ગાંઠો છોડી નાખીને અને પરમ નિર્ગ્રન્થ માર્ગનું અવલંબન કરીને આત્મસાધના કરી અને ક્રમશઃ કૈવલ્ય પ્રાપ્ત કર્યું. તે ઋષભદેવ જ ધર્મતીર્થના આદિ પ્રવર્તક હતા.

તેમની ઐતિહાસિકતાને સુપ્રસિદ્ધ જર્મન વિદ્વાન ડૉ. હર્મન જેકોબી અને સર રાધાકૃષ્ણન્ આદિ સ્વીકારે છે. ભાગવતમાં (૫.૨-૬) જે ઋષભદેવનું વર્ણન મળે

છે તે જૈન પરંપરાના વર્ણન સાથે ઘણું મળતું આવે છે. ભાગવતમાં જૈન ધર્મના સંસ્થાપક તરીકે ઋષભદેવનો ઉલ્લેખ હોવો અને આઠમા અવતાર તરીકે તેમનો સ્વીકાર થવો એ એ વાતની સાક્ષી છે કે ઋષભદેવ જૈનધર્મના સંસ્થાપક હોવાની અનુશ્રુતિ નિર્મૂળ નથી.[1] બૌદ્ધ દર્શનના ગ્રન્થોમાં[2] દૃષ્ટાન્તાભાસ યા પૂર્વપક્ષના રૂપમાં જૈન ધર્મના પ્રવર્તક અને સ્યાદ્વાદના ઉપદેશક તરીકે ઋષભ અને વર્ધમાનના જ નામોલ્લેખો મળે છે. ધર્મોત્તર[3] આચાર્ય તો ઋષભ, વર્ધમાન આદિને દિગમ્બરોના શાસ્તા કહે છે.

ઋષભદેવે મૂલ અહિંસાધર્મનો આદ્ય ઉપદેશ આપ્યો અને આ જ અહિંસાની સ્થાયી પ્રતિષ્ઠા માટે તેના આધારભૂત તત્ત્વજ્ઞાનનું પણ નિરૂપણ કર્યું. તેમણે સમસ્ત આત્માઓને સ્વતંત્ર પરિપૂર્ણ અને અખંડ મૌલિક દ્રવ્ય માનીને પોતાની જેમ જગતના સર્વ પ્રાણીઓના જીવવાના સમાન અધિકારનો સ્વીકાર કર્યો અને અહિંસાની સર્વોદયી સ્વરૂપની સંજીવની જગતને આપી. વિચારના ક્ષેત્રમાં અહિંસાના માનસ રૂપની પ્રતિષ્ઠા સ્થાપવા માટે આદિ પ્રભુએ જગતના અનેકાન્ત સ્વરૂપનો ઉપદેશ આપ્યો. તેમણે દર્શાવ્યુ કે વિશ્વની પ્રત્યેક જડ યા ચેતન વસ્તુ, અણુપરમાણુ અને જીવરાશિ, અનન્ત ગુણો અને અનન્ત પર્યાયોનો આકર છે. તેના વિરાટ રૂપનો પૂર્ણ જ્ઞાન સ્પર્શ પણ કરી લે તો પણ તેને શબ્દો વડે વ્યક્ત ન કરી શકાય. તે અનન્ત દૃષ્ટિકોણોથી અનન્ત રૂપે જોવાય છે અને કહેવાય છે. તેથી આ અનેકાન્ત મહાસાગરને શાન્તિથી અને ગંભીરતાથી જુઓ. બીજાના દૃષ્ટિકોણોનો પણ આદર કરો, કેમ કે તેઓ પણ તમારી જેમ જ વસ્તુના સ્વરૂપાંશોને ગ્રહણ કરનારા છે. અનેકાન્ત દર્શન વસ્તુવિચારના ક્ષેત્રમાં દૃષ્ટિની એકાંગિતા અને સંકુચિતતાથી થનારા મતભેદોને ઉખાડી માનસ સમતાની સૃષ્ટિ કરે છે અને વીતરાગચિત્તની સૃષ્ટિ માટે ફળદ્રુપ ભૂમિ બનાવે છે. માનસ અહિંસા માટે જ્યાં વિચારશુદ્ધિ કરનાર અનેકાન્ત દર્શનની ઉપયોગિતા છે ત્યાં વચનની નિર્દોષ પદ્ધતિ પણ ઉપાદેય છે, કેમ કે અનેકાન્તને વ્યક્ત કરવા માટે 'આવું જ છે'

---

૧. ખંડગિરિ-ઉદયગિરિની હાથીગુફાના ૨૧૦૦ વર્ષ પુરાણા લેખથી ઋષભદેવની પ્રતિમાની કુલક્રમાગતતા અને પ્રાચીનતા સ્પષ્ટ થાય છે. આ લેખ કલિંગાધિપતિ ખારવેલે લખાવ્યો હતો. આ પ્રતિમાને નન્દ ઉઠાવી ગયો હતો. પછી ખારવેલ આ પ્રતિમાને નન્દ પછી ૩૦૦ વર્ષે પુષ્યમિત્ર પાસેથી પાછી લઈ આવ્યો હતો.

૨. જુઓ ન્યાયબિન્દુ, ૩.૧૩૧-૩૩, તત્ત્વસંગ્રહગત સ્યાદ્વાદપરીક્ષા.

૩. यथा ऋषभो वर्धमानश्च, तावादी यस्य स ऋषभवर्धमानादिः दिगम्बराणां शास्ता सर्वज्ञ आप्तश्चेति । ન્યાયબિન્દુટીકા, ૩.૧૩૧.

આ પ્રકારની અવધારિણી ભાષા માધ્યમ બની શકતી નથી. તેથી તે પરમ અનેકાન્ત તત્ત્વનું પ્રતિપાદન કરવા માટે 'સ્યાદ્વાદ'રૂપ વચનપદ્ધતિનો ઉપદેશ દેવામાં આવ્યો છે. આ વચનપદ્ધતિથી પ્રત્યેક વાક્ય પોતે સાપેક્ષ રહીને સ્વવાચ્યને પ્રધાનતા આપતું હોવા છતાં પણ અન્ય અંશોનો લોપ કરતું નથી, તેમનો તિરસ્કાર કરતું નથી અને તેમની સત્તાનો ઇનકાર કરતું નથી. તે તેમનું ગૌણ અસ્તિત્વ સ્વીકારે છે. આ કારણે ધર્મતીર્થંકરોની 'સ્યાદ્વાદી'ના રૂપમાં સ્તુતિ કરવામાં આવે છે,[1] જે તેમની તત્ત્વસ્વરૂપને પ્રકટ કરવાની વિશિષ્ટ પ્રણાલીનું વર્ણન છે.

ઋષભદેવે પ્રમેયનું સ્વરૂપ ઉત્પાદ, વ્યય અને ધ્રૌવ્ય એમ ત્રણ લક્ષણોવાળું દર્શાવ્યું છે. પ્રત્યેક સત્, ચેતન હોય કે અચેતન, ત્રિલક્ષણયુક્ત પરિણામી છે. પ્રત્યેક પદાર્થ પ્રતિક્ષણ પોતાના પૂર્વપર્યાયને છોડતો જાય છે અને નવીન ઉત્તરપર્યાયને ધારણ કરતો જાય છે અને આ અનાદિ પ્રવાહને અનન્ત કાળ સુધી સતત આગળ ધપાવ્યે રાખે છે, ક્યારેય સમાપ્ત થવા દેતો નથી. તાત્પર્ય એ કે તીર્થંકર ઋષભદેવે અહિંસા મૂલધર્મની સાથે સાથે જ ત્રિલક્ષણ પ્રમેય, અનેકાન્તદૃષ્ટિ અને સ્યાદ્વાદભાષાનો પણ ઉપદેશ આપ્યો. નય, સપ્તભંગી આદિ તો તેમનો જ પરિવાર છે. તેથી જૈન દર્શનના આધારભૂત મુખ્ય મુદ્દાઓ આ છે - ત્રિલક્ષણ પરિણામવાદ, અનેકાન્તદૃષ્ટિ અને સ્યાદ્વાદ. આત્માની સ્વતંત્ર સત્તા તો એક એવી આધારશિલા છે કે જેને માન્યા વિના તો બન્ધ-મોક્ષની પ્રક્રિયા જ ઘટી શકતી નથી. પ્રમેયનું છ દ્રવ્યો, સાત તત્ત્વો આદિના રૂપે વિવેચન તો વિવરણની વાત છે.

ભગવાન ઋષભદેવ પછી અજિતનાથ આદિ તેવીસ તીર્થંકર બીજા થયા છે. તે બધા તીર્થંકરોએ પોતપોતાના યુગમાં આ જ સત્યનું ઉદ્‌ઘાટન કર્યું છે.

તીર્થંકર નેમિનાથ

બાવીસમા તીર્થંકર નેમિનાથ નારાયણ કૃષ્ણના કાકાના દીકરા ભાઈ હતા. તેમનું જન્મસ્થાન દ્વારિકા હતું અને પિતા હતા મહારાજ સમુદ્રવિજય. જ્યારે તેમના લગ્નનો વરઘોડો નગરમાંથી પસાર થતો હતો અને યુવક કુમાર નેમિનાથ પોતાની ભાવી સંગિની રાજુલની સુખસુષમાના સ્વપ્નમાં રાચતા વરરાજા બનીને રથમાં જઈ રહ્યા હતા ત્યારે જાનમાં આવેલા માંસાહારી રાજાઓના સ્વાગત માટે એકઠા કરવામાં આવેલ વિવિધ પશુઓનો ભયંકર ચિત્કાર તેમના કાને પડ્યો. આ એક ચિત્કારે નેમિનાથના હૃદયમાં રહેલા અહિંસાના સ્રોતને ખોલી નાખી વહેતો કર્યો

---

૧. धर्मतीर्थकरेभ्योऽस्तु स्याद्वादिभ्यो नमोनमः ।
ऋषभादिमहावीरान्तेभ्यः स्वात्मोपलब्धये ॥१॥ લઘીયસ્ત્રય

અને તે દયામૂર્તિએ તે જ વખતે રથમાંથી ઊતરી તે પશુઓનાં બંધનો પોતાના હાથે છોડ્યાં. તેમણે લગ્નની વેશભૂષા અને વિલાસનાં સ્વપ્નોને અસાર સમજી ભોગમાંથી યોગ ભણી પોતાના ચિત્તને વાળી લીધું અને આંતર-બાહ્ય બધી ગાંઠોને ખોલી નાખી ગ્રન્થિભેદ કરી પરમ નિર્ગ્રન્થ બની સાધનામાં લીન બન્યા. તેમનો અરિષ્ટનેમિ નામથી ઉલ્લેખ યજુર્વેદમાં આવે છે.

તેવીસમા તીર્થંકર પાર્શ્વનાથ

તેવીસમા તીર્થંકર પાર્શ્વનાથનો જન્મ બનારસમાં થયો હતો. વર્તમાન ભેલૂપુર તેમનું જન્મસ્થાન મનાય છે. તે રાજા અશ્વસેન અને મહારાણી વામાદેવીનાં નયનોના તારા હતા. જ્યારે તે આઠ વર્ષના હતા ત્યારે એક દિવસ તે પોતાના સાથીઓ સાથે ગંગાના કિનારે ફરવા જઈ રહ્યા હતા. ગંગાતટે કમઠ નામના એક તપસ્વી પંચાગ્નિ તપ કરી રહ્યા હતા. દયામૂર્તિ કુમાર પાર્શ્વે એક બળતા લાકડામાંથી અડધા બળેલા નાગ અને નાગણને બહાર કાઢી પ્રતિબોધ આપ્યો અને તે મૃતપ્રાય નાગયુગલ પર પોતાની દયામમતાની વર્ષા કરી. તે નાગયુગલ ધરણેન્દ્ર અને પદ્માવતીના રૂપમાં તેમનું ભક્ત બન્યું. કુમાર પાર્શ્વનું ચિત્ત આ પ્રકારનાં બાલતપ તથા જગતની વિષમ હિંસાપૂર્ણ પરિસ્થિતિઓથી વિરક્ત થઈ ગયું, તેથી આ યુવા કુમારે લગ્નબંધનમાં બંધાવાનો વિચાર જ કર્યો નહિ અને જગતના કલ્યાણ માટે યોગસાધનાનો માર્ગ ગ્રહણ કર્યો. પાલી પિટકોમાં બુદ્ધનું જે પૂર્વજીવન મળે છે તેનાથી તેમજ તે પૂર્વજીવનમાં છ વર્ષ સુધી બુદ્ધે જે કૃચ્છ્ર સાધનાઓ કરી હતી તેનાથી નિશ્ચિત થાય છે કે તે વખતે બુદ્ધ પાર્શ્વનાથની પરંપરાના તપોયોગમાં પણ દીક્ષિત થયા હતા. પાર્શ્વનાથના ચાતુર્યામ સંવરનો ઉલ્લેખ વારંવાર આવે છે. અહિંસા, સત્ય, અચૌર્ય અને અપરિગ્રહ આ ચાતુર્યામધર્મના પ્રવર્તક ભગવાન પાર્શ્વનાથ હતા એ વાત શ્વેતામ્બર આગમગ્રન્થોના ઉલ્લેખોથી પણ સ્પષ્ટ થઈ જાય છે. પાર્શ્વનાથના સમયમાં સ્ત્રીનો સમાવેશ પરિગ્રહમાં થતો હતો અને સ્ત્રીનો ત્યાગ અપરિગ્રહવ્રતમાં આવી જ જતો હતો. ભગવાન પાર્શ્વનાથે પણ અહિંસા આદિ મૂલ તત્ત્વોનો જ ઉપદેશ આપ્યો હતો.

અન્તિમ તીર્થંકર ભગવાન મહાવીર

આ યુગના અન્તિમ તીર્થંકર હતા ભગવાન મહાવીર. ઈસુથી લગભગ છઁ સો વર્ષ પહેલાં તેમનો જન્મ કુંડગ્રામમાં થયો હતો. વૈશાલીની પશ્ચિમે ગંડકી નદી છે. તેના પશ્ચિમતટ ઉપર બ્રાહ્મણ કુંડપુર, ક્ષત્રિય કુંડપુર, વાણિજ્યગ્રામ, કરમારગ્રામ

અને કોલ્લાક સન્નિવેશ જેવાં અનેક ઉપનગર યા શાખાગ્રામ હતાં. ભગવાન મહાવીરનું જન્મસ્થાન વૈશાલી મનાય છે, કેમ કે કુંડગ્રામ વૈશાલીનું જ ઉપનગર હતું. તેમના પિતા સિદ્ધાર્થ કાશ્યપગોત્રીય જ્ઞાતૃક્ષત્રિય હતા અને તે તે પ્રદેશના રાજા હતા. રાણી ત્રિશલાની કુક્ષિએ ચૈત્ર શુક્લા ત્રયોદશીની રાતે કુમાર વર્ધમાનનો જન્મ થયો. વર્ધમાને પોતાના બાળપણમાં સંજય વિજયના (સંભવતઃ સંજયબેલટ્ઠિપુત્તના) તત્ત્વવિષયક સંશયનું સમાધાન કર્યું હતું, તેથી લોકો તેમને સન્મતિ પણ કહેતા હતા. ત્રીસ વર્ષ સુધી તે કુમાર રહ્યા. તે સમયની વિષમ પરિસ્થિતિએ તેમના ચિત્તને સ્વાર્થમાંથી જનકલ્યાણ તરફ વાળ્યું. તે સમયની રાજનીતિનો આધાર ધર્મ બન્યો હતો. વર્ગસ્વાર્થીઓએ ધર્મના બહાને ધર્મગ્રન્થોના હવાલા આપી આપીને પોતાના વર્ગના સંરક્ષણની ચક્કીમાં બહુસંખ્યક પ્રજાને પીસી નાખી હતી. ઈશ્વરના નામે અભિજાત વર્ગ વિશેષ પ્રભુસત્તા લઈને જ જન્મતો હતો. તેમનું જન્મજાત ઉચ્ચત્વનું અભિમાન સ્વવર્ગના સંરક્ષણ સુધી જ ફેલાયેલું ન હતું પરંતુ શૂદ્ર આદિ વર્ણોના માનવોચિત અધિકારોનું અપહરણ કરી ચૂક્યું હતું. અને આ બધું થઈ રહ્યું હતું ધર્મના નામે. સ્વર્ગલાભ માટે અજમેધથી લઈને નરમેધ સુધીના બલિ ધર્મવેદી પર દેવામાં આવતા હતા. જે ધર્મ પ્રાણીમાત્રના સુખશાન્તિ અને ઉદ્ધાર માટે હતો તે જ હિંસા, વિષમતા, પ્રતાડન અને નિર્દલનનું અસ્ત્ર બની ગયો હતો. કુમાર વર્ધમાનનું ચિત્ત આ હિંસા અને વિષમતાથી સતત થતા રહેતા માનવતાના ઉત્પીડનથી રાતદિવસ બેચેન રહેતું હતું. તે વ્યક્તિની નિરાકુળતા અને સમાજની શાન્તિનો સરલ માર્ગ શોધવા ઇચ્છતા હતા અને ઇચ્છતા હતા મનુષ્યમાત્રની સમભૂમિનું નિર્માણ કરવા. સર્વોદયની આ પ્રેરણાએ તેમને ત્રીસ વર્ષની ભર જુવાનીમાં રાજપાટ છોડીને યોગસાધના ભણી પ્રવૃત્ત કર્યા. જે પરિગ્રહના અર્જન, રક્ષણ, સંગ્રહ અને ભોગ માટે વર્ગસ્વાર્થીઓએ ધર્મને રાજનીતિમાં દાખલ કર્યો હતો તે પરિગ્રહની અંદરની અને બહારની બન્ને ગાંઠો છોડીને તે પરમ નિર્ગ્રન્થ બની ગયા અને પોતાની મૌન સાધનામાં લીન થઈ ગયા. બાર વર્ષ સુધી કઠોર સાધના કર્યા પછી બેતાલીસ વર્ષની અવસ્થામાં તેમને કેવળજ્ઞાન પ્રાપ્ત થયું. તે વીતરાગ અને સર્વજ્ઞ બન્યા. ત્રીસ વર્ષ સુધી તેમણે ધર્મતીર્થનું પ્રવર્તન કર્યું અને બોતેર વર્ષની અવસ્થામાં પાવાનગરીમાં તેમને મોક્ષલાભ થયો.

સત્ય એક અને ત્રિકાલાબાધિત

નિર્ગ્રન્થ નાથપુત્ત ભગવાન મહાવીરને કુલપરંપરાથી જો કે પાર્શ્વનાથના તત્ત્વજ્ઞાનની ધારા મળી હતી, પરંતુ તે તે તત્ત્વજ્ઞાનના માત્ર પ્રચારક ન હતા પણ

પોતાના જીવનમાં અહિંસાની પૂર્ણ સાધના કરીને સર્વોદય માર્ગનું નિર્માણ કરનારા હતા. અમે પહેલાં કહી ગયા છીએ કે આ કર્મભૂમિમાં આદ્ય તીર્થંકર ઋષભદેવ પછી તેવીસ તીર્થંકરો વધુ થયા છે. તે બધા વીતરાગી અને સર્વજ્ઞ હતા. તેમણે અહિંસાની પરમ જ્યોતિ વડે માનવતાના વિકાસનો માર્ગ પ્રકાશિત કર્યો હતો. વ્યક્તિની નિરાકુળતા સિદ્ધ કરવા માટે અને સમાજમાં શાન્તિની સ્થાપના કરવા માટે જે મૂળભૂત તત્ત્વજ્ઞાન અને સત્યસાક્ષાત્કાર અપેક્ષિત છે તેને આ તીર્થંકરો યુગને અનુરૂપ બનાવે છે. સત્ય ત્રિકાલાબાધિત અને એક હોય છે.[૧] તેનો આત્મા દેશ, કાલ અને ઉપાધિઓથી પર સદા એકરસ હોય છે. દેશ અને કાલ તેની વ્યાખ્યાઓમાં અર્થાત્ તેના શરીરોમાં ભેદ અવશ્ય લાવે છે પરંતુ તેની મૂલધારા સદા એકરસવાહિની હોય છે. તેથી જગતના અસંખ્ય શ્રમણ સન્તોએ વ્યક્તિની મુક્તિ અને જગતની શાન્તિને માટે એક જ પ્રકારના સત્યનો સાક્ષાત્કાર કર્યો છે અને તે વ્યાપક મૂલ સત્ય છે અહિંસા.

જૈન ધર્મ અને દર્શનના મુખ્ય મુદ્દાઓ

આ અહિંસાની દિવ્ય જ્યોતિ વિચારના ક્ષેત્રમાં અનેકાન્તના રૂપમાં પ્રકટ થાય છે, તો વચનવ્યવહારના ક્ષેત્રમાં સ્યાદ્વાદના રૂપમાં ઝગમગે છે અને સમાજશાન્તિના માટે અપરિગ્રહના રૂપમાં સ્થિર આધાર બને છે. અર્થાત્ આચારમાં અહિંસા, વિચારમાં અનેકાન્ત, વાણીમાં સ્યાદ્વાદ અને સમાજમાં અપરિગ્રહ આ તે ચાર મહાન સ્તંભ છે જેમના ઉપર જૈન ધર્મનો સર્વોદયી દિવ્ય પ્રાસાદ ખડો થયો છે. યુગે યુગે તીર્થંકરોએ આ પ્રાસાદનો જીર્ણોદ્ધાર કર્યો છે અને તેને યુગાનુરૂપ બનાવીને તેના સમીચીન સ્વરૂપને સ્થિર કર્યું છે.

જગતનું પ્રત્યેક સત્ પ્રતિક્ષણ પરિવર્તન પામતું હોવા છતાં ક્યારેય પણ સમૂલ નાશ પામી જતું નથી. તે ઉત્પાદ, વ્યય અને ધ્રૌવ્ય એમ ત્રિલક્ષણ છે. કોઈ પણ પદાર્થ, ચેતન હોય કે અચેતન, આ નિયમમાં અપવાદ નથી. આ 'ત્રિલક્ષણ પરિણામવાદ' જૈન દર્શનના મંડપની આધારભૂમિ છે. આ ત્રિલક્ષણ પરિણામવાદની ભૂમિ પર અનેકાન્ત દૃષ્ટિ અને સ્યાદ્વાદપદ્ધતિના સ્તંભો સાથે જૈનદર્શનનું તોરણ બાંધવામાં આવ્યું છે. વિવિધનય, સપ્તભંગી, નિક્ષેપ આદિ આ તોરણની ચમકતી દમકતી ઝૂલો છે.

---

૧. "जे य अतीता पडुप्पन्ना अनागता य भगवंतो अरिहंतो ते सव्वे एवमेव धम्मं"
આચારાંગસૂત્ર.

ભગવાન મહાવીરે ધર્મના ક્ષેત્રમાં માનવ માત્રને સમાન અધિકાર આપ્યા હતા. જાતિ, કુલ, શરીર, આકારનાં બંધનો ધર્માધિકારમાં બાધક ન હતાં. ધર્મ આત્માના સદ્‌ગુણોના વિકાસનું નામ છે. સદ્‌ગુણોનો વિકાસ કરવામાં અર્થાત્ સદાચારને ધારણ કરવામાં કોઈ પણ પ્રકારનું બંધન સ્વીકાર્ય બની શકતું નથી. રાજનીતિ વ્યવહાર માટે ગમે તેવી ચાલે પરંતુ ધર્મની શીતલ છાયા તો પ્રત્યેકને માટે સમાનભાવે સુલભ હો એ જ તેમની અહિંસા અને સમતાનું લક્ષ્ય હતું. આ લક્ષ્યનિષ્ઠાએ ધર્મના નામે કરવામાં આવતા પશુયજ્ઞોને કેવળ નિરર્થક જ નહિ પરંતુ અનર્થક પણ સિદ્ધ કરી દીધા. અહિંસાનું ઝરણું એક વાર હૃદયમાંથી જ્યારે વહેવા માંડે છે ત્યારે તે મનુષ્યો સુધી જ આવી અટકી જતું નથી પરંતુ પ્રાણીમાત્રના સંરક્ષણ અને પોષણ સુધી જઈ પહોંચે છે. અહિંસક સંતની પ્રવૃત્તિ તો એટલી સ્વાવલંબી અને નિર્દોષ થઈ જાય છે કે તેમાં પ્રાણીના ઘાતની ઓછામાં ઓછી સંભાવના રહે છે.

જૈન શ્રુત

વર્તમાનમાં જે શ્રુત ઉપલબ્ધ છે તે આ જ મહાવીર ભગવાને ઉપદેશેલું છે. તેમણે જે કંઈ પોતાની દિવ્ય ધ્વનિથી કહ્યું તેને તેમના શિષ્ય ગણધરોએ ગ્રંથરૂપમાં ગૂંથ્યું. અર્થાગમ તીર્થંકરોનું હોય છે અને શબ્દશરીરની રચના ગણધર કરે છે. વસ્તુતઃ તીર્થંકરો દિવસમાં ત્રણ વાર કે ચાર વાર પ્રવચન આપતા હતા. પ્રત્યેક પ્રવચનમાં કથાનુયોગ, દ્રવ્યચર્ચા, ચારિત્રનિરૂપણ અને તાત્ત્વિક વિવેચન એમ બધું જ થતું હતું. આ તો તે ગણધરોની કુશલ પદ્ધતિ છે જેથી તેઓ ભગવાનનાં સર્વાત્મક પ્રવચનોને દ્વાદશાંગમાં વિભાજિત કરી દે છે - ચરિત્રવિષયક વાતો આચારાંગમાં, કથાંશ જ્ઞાતૃધર્મકથા અને ઉપાસકાધ્યયન આદિમાં, પ્રશ્નોત્તર વ્યાખ્યાપ્રજ્ઞપ્તિ અને પ્રશ્નવ્યાકરણ આદિમાં. એ સાચું છે કે જે ગાથાઓ અને વાક્યો બન્ને પરંપરાનાં આગમોમાં છે તેમનાંમાંથી કેટલીક ગાથાઓ અને કેટલાંક વાક્યો તે જ હોય જે ભગવાન મહાવીરના મુખારવિંદમાંથી નીકળ્યાં હોય. જેમ સમયે સમયે બુદ્ધે જે માર્મિક ગાથાઓ કહી તેમનું સંકલન 'ઉદાન'માં મળે છે તેમ અનેક ગાથાઓ અને વાક્યો તે તે પ્રસંગો પર જે તીર્થંકરોએ કહ્યાં તે બધાં મૂળ અર્થરૂપમાં જ નહિ પરંતુ શબ્દરૂપમાં પણ આ ગણધરોએ દ્વાદશાંગમાં ગૂંથ્યાં હશે. આ શ્રુત અંગપ્રવિષ્ટ અને અંગબાહ્ય એમ બે વર્ગમાં વિભાજિત છે. અંગપ્રવિષ્ટ શ્રુત જ દ્વાદશાંગ શ્રુત છે. દ્વાદશ અંગ આ પ્રમાણે છે - આચારાંગ, સૂત્રકૃતાંગ, સ્થાનાંગ, સમવાયાંગ, વ્યાખ્યાપ્રજ્ઞપ્તિ, જ્ઞાતૃધર્મકથા, ઉપાસકદશ, અન્તકૃદ્દશ, અનુત્તરૌપપાદિકદશ, પ્રશ્નવ્યાકરણ, વિપાકસૂત્ર અને દૃષ્ટિવાદ. દૃષ્ટિવાદશ્રુતના

પાંચ ભેદ છે - પરિકર્મ, સૂત્ર, પ્રથમાનુયોગ, પૂર્વગત અને ચૂલિકા. પૂર્વગતશ્રુતના ચૌદ ભેદ છે - ઉત્પાદપૂર્વ, અગ્રાયણીય, વીર્યાનુપ્રવાદ, અસ્તિનાસ્તિપ્રવાદ, જ્ઞાનપ્રવાદ, સત્યપ્રવાદ, આત્મપ્રવાદ, કર્મપ્રવાદ, પ્રત્યાખ્યાનપ્રવાદ, વિદ્યાનુપ્રવાદ, કલ્યાણપ્રવાદ, પ્રાણાવાય, ક્રિયાવિશાલ અને લોકબિન્દુસાર.

તીર્થંકરોના સાક્ષાત્ શિષ્યો, બુદ્ધિ અને ઋદ્ધિના અતિશયના નિધાન, શ્રુતકેવલી ગણધરોએ ગ્રન્થબદ્ધ કરેલું આ અંગ-પૂર્વરૂપ શ્રુત એટલા માટે પ્રમાણ છે કેમ કે તેના મૂળ વક્તા પરમ અચિન્ત્ય કેવલજ્ઞાનવિભૂતિવાળા પરમ ઋષિ સર્વજ્ઞદેવ છે. આરાતીય આચાર્યોએ અલ્પમતિ શિષ્યો ઉપર અનુગ્રહ કરવા માટે જે દશવૈકાલિક, ઉત્તરાધ્યયન આદિ રૂપે રચેલું અંગબાહ્ય શ્રુત છે તે પણ પ્રમાણ છે, કેમ કે અર્થરૂપમાં આ શ્રુત તીર્થંકરપ્રણીત અંગપ્રવિષ્ટથી જુદું નથી. અર્થાત્ આ અંગબાહ્ય શ્રુતની પરંપરા અંગપ્રવિષ્ટ શ્રુતથી સંબદ્ધ છે, એટલે આ અંગબાહ્ય શ્રુત પણ અંગપ્રવિષ્ટ શ્રુતની જેમ પ્રમાણ છે, જેમ ક્ષીરસમુદ્રનું જલ ઘડામાં ભરવા છતાં મૂળ રૂપમાં તો તે ક્ષીરસમુદ્રજલ જ રહે છે તેમ.[૧]

બન્ને પરંપરાઓનું આગમશ્રુત

વર્તમાનમાં જે આગમશ્રુત શ્વેતામ્બર પરંપરાને માન્ય છે તેનું અન્તિમ સંસ્કરણ વલભીમાં વીરનિર્વાણ સંવત ૯૮૦માં થયું હતું. વિક્રમની છઠ્ઠી શતાબ્દીમાં આ સંકલન દેવર્દ્ધિગણિ ક્ષમાશ્રમણે કર્યું હતું. આ સમયે જે ત્રુટિત અત્રુટિત આગમવાક્યો ઉપલબ્ધ હતાં તેમને પુસ્તકારૂઢ કરવામાં આવ્યાં. તેમનામાં અનેક પરિવર્તનો, પરિવર્ધનો અને સંશોધનો થયાં. એક વાત ખાસ ધ્યાન દેવા યોગ્ય છે અને તે એ કે મહાવીરના પ્રધાન ગણધર ગૌતમ હોવા છતાં પણ આ આગમોની પરંપરા દ્વિતીય ગણધર સુધર્માસ્વામી સાથે જોડાયેલી છે, જ્યારે દિગમ્બર પરંપરાના સિદ્ધાન્તગ્રન્થોનો સંબંધ ગૌતમસ્વામી સાથે છે. આ પણ એક વિચારણીય વાત છે કે શ્વેતામ્બર પરંપરા જે દૃષ્ટિવાદશ્રુતનો ઉચ્છેદ માને છે તે જ દૃષ્ટિવાદશ્રુતના

---

૧. तदेतत् श्रुतं द्विभेदमनेकभेदं द्वादशभेदमिति । किंकृतोऽयं विशेषः ? वक्तृविशेषकृतः । त्रयो वक्तारः - सर्वज्ञतीर्थकरः, इतरो वा श्रुतकेवली, आरातीयश्चेति । तत्र सर्वज्ञेन परमर्षिणा परमाचिन्त्यकेवलज्ञानविभूतिविशेषेण अर्थत आगम उपदिष्टः । तस्य प्रत्यक्षदर्शित्वात् प्रक्षीणदोषत्वाच्च प्रामाण्यम् । तस्य साक्षाच्छिष्यैर्बुद्ध्यतिशयर्द्धियुक्तैर्गणधरैः श्रुतकेवलिभिरनुस्मृतग्रन्थरचनमङ्गपूर्वलक्षणं तत् प्रमाणं तत्प्रामाण्यात् । आरातीयैः पुनराचार्यैः कालदोषात् सङ्क्षिप्तायुर्मतिबलशिष्यानुग्रहार्थं दशवैकालिकाद्युपनिबद्धम्, तत्प्रमाणमर्थतस्तदेवेदमिति क्षीरार्णवजलं घटगृहीतमिव । सर्वार्थसिद्धि, १.२०.

અગ્રાયણીય અને જ્ઞાનપ્રવાદ પૂર્વોમાંથી ષટ્ખંડાગમ, મહાબન્ધ અને કસાયપાહુડ આદિ દિગમ્બર સિદ્ધાન્તગ્રન્થોની રચના થઈ છે. અર્થાત્ જે શ્રુતનો શ્વેતામ્બર પરંપરામાં લોપ થયો તે શ્રુતની ધારા દિગમ્બર પરંપરામાં સુરક્ષિત છે અને દિગમ્બર પરંપરા જે શ્રુતનો લોપ માને છે તેનું સંકલન શ્વેતામ્બર પરંપરામાં પ્રચલિત છે.

શ્રુતવિચ્છેદનું મૂળ કારણ

આ શ્રુતવિચ્છેદનું એક જ કારણ છે - વસ્ત્ર. મહાવીર પોતે નિર્વસ્ત્ર પરમ નિર્ગ્રન્થ હતા એ બન્ને પરંપરાને માન્ય છે. તેમના અચેલક ધર્મની સંગતિ આપવાદિક વસ્ત્રને ઔત્સર્ગિક માની બેસાડી શકાતી નથી. જિનકલ્પ આદર્શ માર્ગ હતો એનો સ્વીકાર શ્વેતામ્બર પરંપરામાન્ય દશવૈકાલિક, આચારાંગ આદિમાં હોવા છતાં પણ જ્યારે કોઈ પણ કારણથી એક વાર આપવાદિક વસ્ત્ર ઘૂસી ગયું તો પછી તેનું નીકળવું કઠિન બની ગયું. જમ્બૂસ્વામી પછી શ્વેતામ્બર પરંપરાએ જિનકલ્પનો ઉચ્છેદ માન્યો,[1] તેથી તો શ્વેતામ્બર-દિગમ્બર મતભેદને પૂરેપૂરું બળ મળ્યું. આ મતભેદના કારણે શ્વેતામ્બર પરંપરામાં વસ્ત્રની સાથે સાથે જ ઉપધિઓની સંખ્યા ચૌદ સુધીની થઈ ગઈ. આ વસ્ત્ર જ શ્રુતવિચ્છેદનું મૂળ કારણ બન્યું.

સુપ્રસિદ્ધ વિદ્વાન પંડિત બેચરદાસજીએ પોતાના 'जैन साहित्य में विकार' પુસ્તકમાં (પૃ.૪૦) યોગ્ય જ લખ્યું છે કે - ''किसी वैद्यने संग्रहणी के रोगी को दवा के रूप में अफीम सेवन करने की सलाह दी थी, किन्तु रोग दूर होने पर भी जैसे उसे अफीम की लत पड जाती है और वह उसे नहीं छोडना चाहता, वैसी ही दशा इस आपवादिक वस्त्र की हुई।'' (''કોઈ વૈદ્યે સંગ્રહણીના રોગીને અફીણનું સેવન કરવાની સલાહ આપી હતી, પરંતુ રોગ દૂર થયા પછી પણ જેમ તેને અફીણની લત પડી જાય છે અને તે તેને છોડવા ઇચ્છતો નથી, તેવી જ દશા આ આપવાદિક વસ્ત્રની થઈ.'')

એ નિશ્ચિત છે કે ભગવાન મહાવીરને કુલામ્નાયથી પોતાના પૂર્વ તીર્થંકર પાર્શ્વનાથની આચારપરંપરા પ્રાપ્ત હતી. જો પાર્શ્વનાથ પોતે સચેલ હોત અને તેમની પરંપરામાં સાધુઓ માટે વસ્ત્રની સ્વીકૃતિ હોત[2] તો મહાવીર પોતે ન તો

---

૧. मण परमोहिपुलाए आहारा खवग उवसमे कप्पे ।
संजमतिय केवलि सिज्झणा य जंबुम्मि वुच्छिण्णा ॥२६९३॥ વિશેષાવશ્યકભાષ્ય

૨. પાર્શ્વનાથ પોતે અને તેમની પરંપરા અચેલક હતી એવી ડૉ. મહેન્દ્રકુમારની સ્થાપના સ્વીકાર્ય નથી. આ માટે જુઓ પંડિત સુખલાલજીની નીચે આપેલી

નગ્ન દિગમ્બર રહીને સાધના કરત અને ન તો નગ્નતાને સાધુત્વનું અનિવાર્ય અંગ માનીને તેને વ્યાવહારિક રૂપ આપત. એ સંભવ છે કે પાર્શ્વનાથની પરંપરાના સાધુ મૃદુમાર્ગને સ્વીકારી છેવટે વસ્ત્ર ધારણ કરવા લાગ્યા હોય અને આપવાદિક વસ્ત્રને ઉત્સર્ગમાર્ગમાં દાખલ કરવા લાગ્યા હોય, જેનો પડઘો ઉત્તરાધ્યયનના કેશીગૌતમ સંવાદમાં પડ્યો છે. આ જ કારણ છે કે એવા સાધુઓની 'પાસત્થ' શબ્દથી વિકત્થના કરવામાં આવી છે.

વિચારણા : 'બૌદ્ધ પિટકોમાં પદે પદે કોઈ ને કોઈ પ્રસંગમાં 'નિગંઠો નાતપુત્તો' (મજ્ઝિમનિકાય, સુત્ત ૫૬) જેવા શબ્દો આવે છે, તથા 'નિગંઠા એકસાટકા' (અંગુત્તરનિકાય, વોલ્યૂમ. ૩, પૃ. ૩૮૩) જેવા શબ્દો પણ આવે છે. જૈન આગમોના જાણકારો માટે આ શબ્દોનો અર્થ કોઈ પણ રીતે કઠિન નથી. ભગવાન મહાવીર જ સૂત્રકૃતાંગ (૧.૨.૩.૨૨) જેવા પ્રાચીન આગમોમાં 'નાયપુત્ત' તરીકે નિર્દિષ્ટ છે. તેવી જ રીતે આચારાંગના અતિપ્રાચીન પ્રથમ શ્રુતસ્કન્ધમાં અચેલક અને એકવસ્ત્રધારી નિર્ગ્રન્થકલ્પની પણ વાત આવે છે. (જુઓ નિર્મોહાધ્યયન). ખુદ મહાવીરના જીવનની ચર્ચા કરનાર આચારાંગના નવમા અધ્યયનમાં પણ મહાવીરના ગૃહાભિનિષ્ક્રમણનું વર્ણન કરતી વખતે કહેવામાં આવ્યું છે કે તેમણે શરૂઆતમાં એક વસ્ત્ર ધારણ કર્યું હતું પરંતુ અમુક સમય પછી તે એક વસ્ત્રને પણ તેમણે છોડી દીધું અને તે અચેલક બની ગયા. બૌદ્ધ ગ્રન્થોમાં વર્ણિત 'એકશાટક નિર્ગ્રન્થ' પાર્શ્વનાથ યા મહાવીરની પરંપરાના જ હોઈ શકે, બીજા કોઈ નહિ, કેમ કે આજની જેમ તે યુગમાં તથા તેનાથી પણ પ્રાચીન યુગમાં નિર્ગ્રન્થ પરંપરા સિવાય પણ બીજી અવધૂત આદિ અનેક એવી પરંપરા હતી જે પરંપરાઓના નગ્ન અને સવસન ત્યાગી હતા પરંતુ જ્યારે એકશાટક સાથે 'નિગંઠ' વિશેષણ આવે છે ત્યારે નિ:સંદહપણે બૌદ્ધ ગ્રન્થ નિર્ગ્રન્થ પરંપરાના એકશાટકનો જ નિર્દેશ કરે છે એમ માનવું જોઈએ. અહીં વિચારણીય પ્રશ્ન એ છે કે નિર્ગ્રન્થ પરંપરામાં અચેલત્વ અને સચેલત્વ એ બન્ને મહાવીરના જીવનકાલમાં જ વિદ્યમાન હતાં કે તેનાથી પણ પહેલાંના સમયમાં પ્રચલિત પાર્શ્વાપત્યિક પરંપરામાં પણ હતાં ? મહાવીરે પાર્શ્વાપત્યિક પરંપરામાં જ દીક્ષા લીધી હતી અને શરૂઆતમાં એક વસ્ત્ર ધારણ કર્યું હતું. તેથી એ તો જ્ઞાત થાય છે કે પાર્શ્વાપત્યિક પરંપરામાં સચેલત્વ ચાલ્યું આવતું હતું, પરંતુ આપણે જાણવું તો એ છે કે અચેલત્વ ભગવાન મહાવીરે જ નિર્ગ્રન્થ પરંપરામાં પહેલવહેલા દાખલ કર્યું કે પૂર્વવર્તી પાર્શ્વાપત્યિક પરંપરામાં પણ હતું જેને મહાવીરે ક્રમશઃ સ્વીકાર્યું. આચારાંગ, ઉત્તરાધ્યયન જેવા પ્રાચીન ગ્રન્થોમાં ભગવાન મહાવીરની કેટલીક એવી વિશેષતાઓ દર્શાવી છે જે પૂર્વવર્તી

ભગવાન મહાવીરે જ્યારે સર્વપ્રથમ સર્વસાવદ્યયોગનો ત્યાગ કરીને સમસ્ત પરિગ્રહને છોડી દીક્ષા લીધી ત્યારે તેમણે લેશમાત્ર પણ પરિગ્રહ પોતાની પાસે રાખ્યો ન હતો. તે પરમ દિગમ્બર બનીને જ પોતાની સાધનામાં

પાર્શ્વાપત્યિક પરંપરામાં ન હતી, જેમને ભગવાન મહાવીરે જ શરૂ કરી હતી. ભગવાન મહાવીરની જીવનકથામાં તો એટલું જ કહેવામાં આવ્યું છે કે તેઓ સ્વીકૃત વસ્ત્રનો ત્યાગ કરીને સર્વથા અચેલ બની ગયા. પરંતુ ઉત્તરાધ્યયનસૂત્રમાં કેશિ-ગૌતમ સંવાદમાં પાર્શ્વાપત્યિક પરંપરાના પ્રતિનિધિ કેશી દ્વારા મહાવીરના મુખ્ય શિષ્ય ગૌતમ આગળ એ પ્રશ્ન ઉપસ્થિત કરવામાં આવ્યો છે કે ભગવાન મહાવીરે તો અચેલ ધર્મ ઉપદેશ્યો છે અને પાર્શ્વનાથે સચેલ ધર્મ ઉપદેશ્યો છે. જો બન્નેનો ઉદ્દેશ એક જ છે તો પછી બન્ને જિનોના ઉપદેશમાં અંતર કેમ ? આ પ્રશ્ન ઉપરથી સ્પષ્ટ થાય છે કે પ્રશ્નકર્તા કેશી અને ઉત્તરદાતા ગૌતમ એ વાતમાં એકમત હતા કે નિર્ગ્રન્થ પરંપરામાં અચેલ ધર્મ ભગવાન મહાવીરે શરૂ કરી ચલાવ્યો. જો આવું જ છે તો ઇતિહાસ પણ એ જ કહે છે કે ભગવાન મહાવીર પહેલાં ઐતિહાસિક યુગમાં નિર્ગ્રન્થ પરંપરાનું સચેલ સ્વરૂપ હતું.

ભગવાન મહાવીરે અચેલતા દાખલ કરી તો તેમના બાહ્યઆધ્યાત્મિક વ્યક્તિત્વથી આકર્ષાઈને અનેક પાર્શ્વાપત્યિક અને નવા નિર્ગ્રન્થ અચેલક બન્યા, તેમ છતાં પણ પાર્શ્વાપત્યિક પરંપરામાં એક વર્ગ એવો પણ હતો જે મહાવીરના શાસનમાં આવવા તો માગતો હતો પણ તેને સર્વથા અચેલત્વ અપનાવવું પોતાની શક્તિ બહાર લાગતું હતું. તે વર્ગની શક્તિ, અશક્તિ અને પ્રામાણિકતાનો વિચાર કરીને ભગવાન મહાવીરે અચેલત્વનો આદર્શ રાખવા છતાં પણ સચેલત્વનું મર્યાદિત વિધાન કર્યું અને પોતાના સંઘને પાર્શ્વાપત્યિક પરંપરા સાથે જોડવાનો રસ્તો ખુલ્લો કરી દીધો. આ મર્યાદામાં ભગવાન મહાવીરે ત્રણ થી બે અને બે થી એક વસ્ત્ર રાખવાનું પણ કહ્યું છે. (જુઓ આચારાંગનું વિમોહાધ્યયન). એક વસ્ત્ર રાખનારાનો માટે આચારાંગમાં (૭.૪.૨૦૯) 'એકશાટક' જ શબ્દ છે, જેમ બૌદ્ધ પિટકોમાં છે તેમ. આ રીતે બૌદ્ધ પિટકોના ઉલ્લેખો અને જૈન આગમોનાં વર્ણનોને મેળવીએ છીએ તો એ માનવું જ પડે છે કે પિટક અને આગમોનાં વર્ણનો ઐતિહાસિક છે. જો કે ભગવાન મહાવીર પછી ઉત્તરોત્તર સચેલતા તરફ નિર્ગ્રન્થોની પ્રવૃત્તિ વધતી ગઈ છે તેમ છતાં પણ તેમનામાં અચેલત્વ રહ્યું છે અને તેની પ્રતિષ્ઠા મુખ્ય રહી છે.'

નિર્ગ્રન્થ સંપ્રદાય જૈનતર્કભાષા-જ્ઞાનબિન્દુપરિશીલન, પૃ. ૩૧-૩૨ (અનુવાદક)

લીન થયા હતા. જો પાર્શ્વનાથના સિદ્ધાંતમાં વસ્ત્રની કોઈ ગુંજાશ હોત અને તેનો મહાવ્રતો સાથે મેળ હોત તો સૌપ્રથમ દીક્ષાના સમયે જ સાધક અવસ્થામાં ન તો વસ્ત્રત્યાગની કોઈ ઉચિતતા હતી અને ન તો કોઈ આવશ્યકતા હતી. મહાવીરના દેવદૂષ્યની કલ્પના કરીને વસ્ત્રની અનિવાર્યતા અને ઉચિતતાની સંગતિ બેસાડવી એ તો આદર્શમાર્ગને નીચે ધકેલવાનું કામ છે. પાર્શ્વનાથના ચાતુર્યામમાં અપરિગ્રહની પૂર્ણતાનો તો સ્વીકાર હતો જ. આ કારણે જ સચેલકત્વ સમર્થક શ્રુતને દિગમ્બર પરંપરાએ માન્યતા ન આપી અને તેની વાચનાઓમાં તેમણે ભાગ પણ ન લીધો.

અમારે તો અહીં એ જોવું છે કે દિગમ્બર પરંપરાના સિદ્ધાન્તગ્રન્થોમાં અને શ્વેતામ્બર પરંપરાસંમત આગમોમાં જૈનદર્શનનાં ક્યાં બીજ મોજૂદ છે.

કાલવિભાગ

અમે પહેલાં દર્શાવી દીધું છે કે ઉત્પાદાદિ ત્રણ લક્ષણવાળો પરિણામવાદ, અનેકાન્ત દૃષ્ટિ, સ્યાદ્વાદભાષા તથા આત્મદ્રવ્યનું સ્વતંત્ર અસ્તિત્વ આ ચાર મહાન સ્તંભો ઉપર જૈનદર્શનનો ભવ્ય પ્રાસાદ ઊભો થયો છે. આ ચારેનાં સમર્થક વિવેચનો અને વ્યાખ્યાઓ કરનારા પ્રચુર ઉલ્લેખો શ્વેતામ્બર અને દિગમ્બર બન્ને પરંપરાઓનાં આગમોમાં મળે છે. અમારે જૈન દાર્શનિક સાહિત્યનું સામાન્ય અવલોકન કરતી વખતે આજ સુધીના ઉપલબ્ધ સમગ્ર સાહિત્યને ધ્યાનમાં રાખીને જ કાલવિભાગ આ પ્રમાણે કરવો જોઈશે[૧]-

૧. સિદ્ધાન્તઆગમકાલ	વિક્રમની છઠ્ઠી શતાબ્દી સુધી
૨. અનેકાન્તસ્થાપનકાલ	વિક્રમની ત્રીજીથી આઠમી સુધી
૩. પ્રમાણવ્યવસ્થાયુગ	વિક્રમની આઠમીથી સત્તરમી સુધી
૪. નવીનન્યાયયુગ	વિક્રમની અઢારમીથી.

૧. સિદ્ધાન્તઆગમકાલ

દિગમ્બર સિદ્ધાન્તગ્રન્થોમાં ષટ્ખંડાગમ, મહાબન્ધ, કષાયપાહુડ અને કુન્દકુન્દાચાર્યના પંચાસ્તિકાય, પ્રવચનસાર, સમયસાર આદિ મુખ્ય છે.

---

૧. યુગોનું આ પ્રકારનું વિભાજન દાર્શનિકપ્રવર પંડિત સુખલાલજીએ પણ કર્યું છે, જે વિવેચન માટે સર્વથા ઉપયુક્ત છે.

ષટ્ખંડાગમના કર્તા આચાર્ય પુષ્પદન્ત અને ભૂતબલિ છે, જ્યારે કષાયપાહુડના રચયિતા ગુણધર આચાર્ય છે. આચાર્ય યતિવૃષભે ત્રિલોકપ્રજ્ઞપ્તિમાં (ગાથા ૬૬ થી ૮૨) ભગવાન મહાવીરના નિર્વાણ પછીની આચાર્યપરંપરા અને તેની ૬૮૩ વર્ષની કાલગણના આપી છે.[1]

આ ૬૮૩ વર્ષ પછી જ ધવલા અને જ જયધવલાના ઉલ્લેખ અનુસાર ધરસેનાચાર્યને બધા અંગો અને પૂર્વોના એકદેશનું જ્ઞાન આચાર્યપરંપરાથી પ્રાપ્ત

---

૧. જે દિવસે ભગવાન મહાવીર મોક્ષ પામ્યા તે જ દિવસે ગૌતમ ગણધરને કેવલજ્ઞાન થયું. જ્યારે ગૌતમસ્વામી સિદ્ધ થયા ત્યારે સુધર્માસ્વામી કેવલી થયા. સુધર્માસ્વામી મોક્ષે ગયા પછી જમ્બૂસ્વામી અન્તિમ કેવલી થયા. આ કેવલીઓનો કાલખંડ ૬૨ વર્ષનો છે. ત્યાર પછી નન્દી, નન્દિમિત્ર, અપરાજિત, ગોવર્ધન અને ભદ્રબાહુ એ પાંચ શ્રુતકેવલી થયા. આ પાંચેનો કાલખંડ ૧૦૦ વર્ષનો છે. તેમના પછી વિશાખ, પ્રોષ્ઠિલ, ક્ષત્રિય, જય, નાગ, સિદ્ધાર્થ, ધૃતિસેન, વિજય, બુદ્ધિલ, ગંગદેવ અને સુધર્મ એ અગિયાર આચાર્ય ક્રમશઃ દશપૂર્વધરોમાં વિખ્યાત થયા. તેમનો કાલખંડ ૧૮૩ વર્ષનો છે. તેમના પછી નક્ષત્ર, જયપાલ, પાંડુ, ધ્રુવસેન અને કસ આ પાંચ આચાર્યો અગિયાર અંગના ધારક થયા. તેમનો કાલખંડ ૨૨૦ વર્ષનો છે. તેમના પછી ભરતક્ષેત્રમાં કોઈ આચાર્ય અગિયાર અંગના ધારક થયા નથી. તે પછી સુભદ્ર, યશોભદ્ર, યશોબાહુ અને લોહ આચાર્ય આચારાંગધારી થયા. આ બધા આચાર્યો અગિયાર અંગના એક દેશના અને ચૌદ પૂર્વના એકદેશના જ્ઞાતા હતા. તેમનો કાલખંડ ૧૧૮ વર્ષનો છે. અર્થાત્ ગૌતમ ગણધરથી લઈને લોહાચાર્ય સુધી કુલ કાલનું પરિમાણ ૬૮૩ વર્ષ થાય છે.

ત્રણ કેવલજ્ઞાની		૬૨ વર્ષ
પાંચ શ્રુતકેવલી		૧૦૦ વર્ષ
અગિયાર આચાર્ય ૧૧ અંગસહિત દશપૂર્વધર		૧૮૩ વર્ષ
પાંચ આચાર્ય અગિયાર અંગના ધારક		૨૨૦ વર્ષ
ચાર આચાર્ય આચારાંગધારી		૧૧૮ વર્ષ
	કુલ	૬૮૩ વર્ષ

હરિવંશપુરાણ, ધવલા, જયધવલા, આદિપુરાણ તથા શ્રુતાવતાર આદિમાં પણ લોહાચાર્ય સુધીના આચાર્યોનો કાલ આ જ ૬૮૩ વર્ષ આપ્યો છે. જુઓ જયધવલા પ્રથમ ભાગની પ્રસ્તવાના પૃ. ૪૭-૫૦.

થયું હતું. પરંતુ નન્દિસંઘની પ્રાકૃત પટ્ટાવલીથી આ વાતનું સમર્થન થતું નથી. તેમાં લોહાચાર્ય સુધીનો કાલ ૫૬૫ વર્ષ આપ્યો છે. તે પછી એકઅંગધારીઓમાં અર્હદ્બલિ, માઘનન્દિ, ધરસેન, ભૂતબલિ અને પુષ્પદન્ત આ પાંચ આચાર્યોને ગણાવી તેમનો કાલ ક્રમશઃ ૨૮, ૨૧, ૧૯, ૩૦ અને ૨૦ વર્ષ આપ્યો છે. આ હિસાબે પુષ્પદન્ત અને ભૂતબલિનો સમય ૬૮૩ વર્ષની અંદર જ આવી જાય છે. વિક્રમ સંવત ૧૫૫૬માં લખાયેલી બૃહત્ ટિપ્પણિકા[૧] નામની સૂચીમાં ધરસેન દ્વારા વીરનિર્વાણ સંવત ૬૦૦માં નિર્મિત 'જોણિપાહુડ' ગ્રન્થનો ઉલ્લેખ છે. આનાથી પણ ઉક્ત સમયનું સમર્થન થાય છે.[૨] એ સ્મરણીય છે કે પુષ્પદન્ત-ભૂતબલિએ દૃષ્ટિવાદની અન્તર્ગત દ્વિતીય અગ્રાયણીય પૂર્વ ઉપરથી ષટ્ખંડાગમની રચના કરી છે અને ગુણધરાચાર્યે જ્ઞાનપ્રવાદ નામના પાંચમા પૂર્વની દશમ વસ્તુ યા અધિકારની અન્તર્ગત ત્રીજા પેજ્જદોષપ્રાભૃત ઉપરથી કસાયપાહુડની રચના કરી છે. આ સિદ્ધાન્તગ્રન્થોમાં જૈનદર્શનના ઉક્ત મૂળ મુદ્દાઓનાં સૂક્ષ્મ બીજો વીખરાયેલાં છે. સ્થૂળપણે તેમનો સમય વીરનિર્વાણ સંવત ૬૧૪ એટલે કે વિક્રમની બીજી શતાબ્દી (વિ.સં. ૧૪૪) અને ઈસ્વી પ્રથમ શતાબ્દી (ઈ.સ. ૮૭) સિદ્ધ થાય છે.[૩]

યુગપ્રધાન આચાર્ય કુન્દકુન્દનો સમય વિક્રમની ત્રીજી શતાબ્દીની પછી તો કોઈ પણ રીતે લાવી શકાય તેમ નથી કેમ કે મરકરાના તામ્રપત્રમાં કુન્દકુન્દાન્વયના છ આચાર્યોનો ઉલ્લેખ છે. આ તામ્રપત્ર શક સંવત ૩૮૮માં લખાયું છે. આ છ આચાર્યોનો સમય જો ૧૫૦ વર્ષનો પણ માનીએ તો શક સંવત ૨૩૮માં કુન્દકુન્દાન્વયના ગુણનન્દિ આચાર્ય વિદ્યમાન હતા. કુન્દકુન્દાન્વયનો પ્રારંભ થવાનો સમય સ્થૂળપણે જો ૧૫૦ વર્ષ પૂર્વ માની લેવામાં આવે તો લગભગ વિક્રમની પહેલી અને બીજી શતાબ્દી કુન્દકુન્દનો સમય નિશ્ચિત થાય છે. ડૉક્ટર ઉપાધ્યેએ તેમનો સમય વિક્રમની પ્રથમ શતાબ્દી જ અનુમાનથી નિશ્ચિત કર્યો છે.[૪] આચાર્ય કુન્દકુન્દના પંચાસ્તિકાય, પ્રવચનસાર, નિયમસાર અને સમયસાર આદિ ગ્રન્થોમાં જૈનદર્શનના ઉક્ત ચાર મુદ્દાઓનાં કેવળ બીજ જ નથી મળતાં પરંતુ

---

૧. "योनिप्राभृतम् वीरात् ६०० धारसेनम्" બૃહટ્ટિપ્પણિકા, જૈન સા.સં. પરિશિષ્ટ ૧-૨.

૨. જુઓ ધવલા પ્રથમ ભાગની પ્રસ્તાવના, પૃ. ૨૩-૩૦.

૩. ધવલા પ્રથમ ભાગ પ્રસ્તાવના પૃ. ૩૫ અને જયધવલા પ્રસ્તાવના પૃ. ૬૪.

૪. જુઓ પ્રવચનસારની પ્રસ્તાવના.

તેમનું વિસ્તૃત વિવેચન અને સાંગોપાંગ વ્યાખ્યાન પણ મળે છે, જે આ ગ્રન્થનાં તે તે પ્રકરણોથી સ્પષ્ટ થાય છે. સપ્તભંગી, નય, નિશ્ચય-વ્યવહાર, પદાર્થ, તત્ત્વ, અસ્તિકાય આદિ બધા વિષયો પર આચાર્ય કુન્દકુન્દની સફળ કલમ ચાલી છે. અધ્યાત્મવાદનું અનોખું વિવેચન તો તેમનું પ્રદાન છે.

શ્વેતામ્બર આગમગ્રન્થોમાં પણ ઉક્ત ચાર મુદ્દાઓનાં પર્યાપ્ત બીજો અહીંતહીં વીખરાયેલાં છે.[1] તેના માટે વિશેષપણે ભગવતી, સૂત્રકૃતાંગ, પ્રજ્ઞાપના, રાજપ્રશ્નીય, નન્દી, સ્થાનાંગ, સમવાયાંગ અને અનુયોગદ્વાર જોવા જોઈએ.

ભગવતીસૂત્રના અનેક પ્રશ્નોત્તરોમાં નય, પ્રમાણ, સપ્તભંગી, અનેકાન્તવાદ આદિના દાર્શનિક વિચારો છે.

સૂત્રકૃતાંગમાં ભૂતવાદ અને બ્રહ્મવાદનું નિરાકરણ કરીને પૃથક્ આત્માને તથા તેના નાનાત્વને સિદ્ધ કરવામાં આવેલ છે, જીવ અને શરીરનું પૃથક્ અસ્તિત્વ દર્શાવી કર્મ અને કર્મફલનું અસ્તિત્વ સિદ્ધ કરવામાં આવેલ છે, જગતને અકૃત્રિમ અને અનાદિ-અનન્ત સ્થાપવામાં આવ્યું છે, તત્કાલીન ક્રિયાવાદ, અક્રિયાવાદ, વિનયવાદ અને અજ્ઞાનવાદનું ખંડન કરીને વિશિષ્ટ ક્રિયાવાદની સ્થાપના કરવામાં આવી છે. પ્રજ્ઞાપનામાં જીવના વિવિધ ભાવોનું નિરૂપણ પણ છે.

રાજપ્રશ્નીયમાં શ્રમણ કેશીએ પ્રદેશી રાજાના નાસ્તિકવાદનું નિરાકરણ અનેક યુક્તિઓ અને દૃષ્ટાન્તોથી કર્યું છે.

નન્દીસૂત્ર જૈન દૃષ્ટિએ જ્ઞાનચર્ચા કરતી સારી રચના છે. સ્થાનાંગ અને સમવાયાંગની રચના બૌદ્ધોના અંગુત્તરનિકાયના ઢંગની છે. આ બન્નેમાં આત્મા, પુદ્ગલ, જ્ઞાન, નય અને પ્રમાણ આદિ વિષયોની ચર્ચા આવી છે. ‘उप्पन्नेइ वा विगमेइ वा धुवेइ वा’ આ માતૃકા ત્રિપદીનો સ્થાનાંગમાં ઉલ્લેખ છે, જે ત્રિપદી ઉત્પાદાદિ ત્રયાત્મકતાના સિદ્ધાન્તનું નિરપવાદ પ્રતિપાદન કરે છે. અનુયોગદ્વારમાં પ્રમાણ અને નય તથા તત્ત્વોનું શબ્દાર્થપ્રક્રિયાપૂર્વક સારું વર્ણન છે. તાત્પર્ય એ કે જૈનદર્શનના મુખ્ય સ્તંભોનાં કેવળ બીજ જ નહિ પરંતુ વિવેચન પણ આ આગમોમાં મળે છે.

પહેલાં અમે જે ચાર મુદ્દાઓની ચર્ચા કરી છે તેમને સંક્ષેપમાં જ્ઞાપકતત્ત્વ યા ઉપાયતત્ત્વ અને ઉપેયતત્ત્વ આ બે ભાગોમાં વહેંચી શકાય. સામાન્ય અવલોકનના આ પ્રકરણમાં આ બન્નેની દૃષ્ટિએ પણ જૈનદર્શનનો વિચાર કરી લેવો ઉચિત છે.

---

૧. જુઓ जैन दार्शनिक साहित्य का सिंहावलोकन, પૃ.૪.

જ્ઞાપકતત્ત્વ - સિદ્ધાન્તઆગમકાળમાં મતિ, શ્રુત, અવધિ, મનઃપર્યય અને કેવલજ્ઞાન આ પાંચ જ્ઞાન મુખ્યપણે જ્ઞેયને જાણવાનાં સાધનો મનાયાં છે. તેમની સાથે જ નયોનું સ્થાન પણ અધિગમના ઉપાયોમાં છે. આગમિક કાળમાં જ્ઞાનની સત્યતા અને અસત્યતા (સમ્યક્ત્વ અને મિથ્યાત્વ) બાહ્ય પદાર્થને યથાર્થ જાણવા કે ન જાણવા ઉપર નિર્ભર ન હતી, પરંતુ જે જ્ઞાનો આત્મસંશોધન અને છેવટે મોક્ષમાર્ગમાં ઉપયોગી સિદ્ધ થતાં હતાં તે જ્ઞાનો જ સાચાં અને જે જ્ઞાનો મોક્ષમાર્ગોપયોગી ન હતાં તે જ્ઞાનો જૂઠાં કહેવાતાં હતાં. લૌકિક દૃષ્ટિએ સોએ સો ટકા સાચું જ્ઞાન પણ જો મોક્ષમાર્ગમાં ઉપયોગી ન હોય તો તે જૂઠું છે અને લૌકિક દૃષ્ટિએ મિથ્યા જ્ઞાન પણ જો મોક્ષમાર્ગમાં ઉપયોગી હોય તો તે સાચું કહેવાતું હતું. આમ સત્યતા અને અસત્યતાની કસોટી બાહ્ય પદાર્થોને અધીન ન હોતાં મોક્ષમાર્ગોપયોગિતા પર નિર્ભર હતી. તેથી સમ્યગ્દૃષ્ટિનાં બધાં જ્ઞાનો સાચાં અને મિથ્યાદૃષ્ટિનાં બધાં જ્ઞાનો મિથ્યા કહેવાતાં હતાં. વૈશેષિકસૂત્રમાં વિદ્યા અને અવિદ્યા શબ્દનો પ્રયોગ ઘણો બધો આ ભૂમિકા પર છે.

આ પાંચ જ્ઞાનોનું પ્રત્યક્ષ અને પરોક્ષ રૂપમાં વિભાજન પણ પૂર્વ યુગમાં એક જુદા જ આધારથી હતું. તે આધાર હતો આત્મમાત્રસાપેક્ષત્વ. અર્થાત્ જે જ્ઞાનો આત્મમાત્રસાપેક્ષ હતાં તે જ્ઞાનો પ્રત્યક્ષ તથા જેમનામાં ઇન્દ્રિય અને મનની સહાયતા અપેક્ષિત હતી તે જ્ઞાનો પરોક્ષ હતાં. લોકમાં જે ઇન્દ્રિયજન્ય જ્ઞાનોને પ્રત્યક્ષ કહેવામાં આવે છે તે જ્ઞાનો આગમિક પરંપરામાં પરોક્ષ હતાં.

કુન્દકુન્દ અને ઉમાસ્વાતિ - આચાર્ય ઉમાસ્વાતિ યા ઉમાસ્વામી (ગૃદ્ધપિચ્છ)નું તત્ત્વાર્થસૂત્ર જૈનધર્મનો આદિ સંસ્કૃત સૂત્રગ્રન્થ છે. તેમાં જીવ, અજીવ આદિ સાત તત્ત્વોનું વિસ્તારથી વિવેચન છે. જૈનદર્શનના બધા મુખ્ય મુદ્દાઓ તેમાં સૂત્રિત છે. તેમના સમયની ઉત્તરાવધિ વિક્રમની ત્રીજી શતાબ્દી છે. તેમના તત્ત્વાર્થસૂત્રમાં અને આચાર્ય કુન્દકુન્દના પ્રવચનસારમાં જ્ઞાનનું પ્રત્યક્ષ અને પરોક્ષ ભેદોમાં વિભાજન હોવા છતાં પણ જ્ઞાનોની સત્યતા અને અસત્યતાનો આધાર અને લૌકિક પ્રત્યક્ષને પરોક્ષ કહેવાની પરંપરા જેવી ને તેવી જ ચાલુ હતી. જો કે કુન્દકુન્દના પંચાસ્તિકાય, પ્રવચનસાર, નિયમસાર અને સમયસાર ગ્રન્થ તર્કગર્ભ આગમિક શૈલીમાં લખાયા છે તેમ છતાં પણ તેમની ભૂમિકા દાર્શનિકની અપેક્ષાએ આધ્યાત્મિક જ અધિક છે.

પૂજ્યપાદ - શ્વેતામ્બર વિદ્વાનો તત્ત્વાર્થસૂત્રના તત્ત્વાર્થાધિગમભાષ્યને સ્વોપજ્ઞ માને છે. તેમાં પણ દર્શનાન્તરીય ચર્ચાઓ નહિવત્ છે. આચાર્ય પૂજ્યપાદે

તત્ત્વાર્થસૂત્ર પર સર્વાર્થસિદ્ધિ નામની સારગર્ભ ટીકા લખી છે. તેમાં તત્ત્વાર્થનાં બધાં પ્રમેયોનું વિવેચન છે. તેમના ઇષ્ટોપદેશ, સમાધિતન્ત્ર આદિ ગ્રન્થ આધ્યાત્મિક દૃષ્ટિએ જ લખાયા છે. હા, જૈનેન્દ્ર વ્યાકરણનું આદિસૂત્ર 'सिद्धिरनेकान्तात्' તેમણે જ રચ્યું છે.

૨. અનેકાન્તસ્થાપનકાલ

જ્યારે બૌદ્ધદર્શનમાં નાગાર્જુન, વસુબંધુ, અસંગ તથા બૌદ્ધન્યાયના પિતા દિઙ્નાગનો યુગ આવ્યો અને દર્શનશાસ્ત્રીઓમાં આ બૌદ્ધ દાર્શનિકોના પ્રબળ તર્કપ્રહારોથી બેચેની ઉત્પન્ન થઈ રહી હતી, એક રીતે દર્શનશાસ્ત્રના તાર્કિક અંશનો અને પરપક્ષખંડનનો પ્રારંભ થઈ ચૂક્યો હતો, તે સમયે જૈન પરંપરામાં યુગપ્રધાન સ્વામી સમન્તભદ્ર અને ન્યાયાવતારી સિદ્ધસેનનો ઉદય થયો. તેમની સમક્ષ સૈદ્ધાન્તિક અને આગમિક પરિભાષાઓ અને શબ્દોને દર્શનના ઢાંચામાં ઢાળી દાર્શનિક ઘાટ આપવાનું મહાન કાર્ય હતું. આ યુગમાં જે ધર્મસંસ્થા પ્રતિવાદીઓના આક્ષેપોનું નિરાકરણ કરીને પોતાના દર્શનની પ્રભાવના કરી શકતી ન હતી તેનું તો અસ્તિત્વ જ જોખમમાં હતું. તેથી પરચક્રથી રક્ષા કરવા માટે પોતાના દુર્ગને પોતે જ મજબૂત તથા દુર્જય બનાવવાના મહત્ત્વપૂર્ણ કાર્યનો પ્રારંભ આ બે મહાન આચાર્યોએ કર્યો.

સ્વામી સમન્તભદ્ર પ્રસિદ્ધ સ્તુતિકાર હતા. તેમણે આપ્તની સ્તુતિ કરવાના બહાને આપ્તમીમાંસા, યુક્ત્યનુશાસન અને બૃહત્સ્વયંભૂસ્તોત્રમાં એકાન્તવાદોની આલોચનાની સાથોસાથ જ અનેકાન્તનું સ્થાપન, સ્યાદ્વાદનું લક્ષણ, સુનય-દુર્નયની વ્યાખ્યા અને અનેકાન્તમાં અનેકાન્ત લાગુ પાડવાની પ્રક્રિયા આ બધું દર્શાવ્યું છે. તેમણે બુદ્ધિ અને શબ્દની સત્યતા અને અસત્યતાનો આધાર મોક્ષમાર્ગોપયોગિતાના સ્થાને બાહ્યાર્થની પ્રાપ્તિ અને અપ્રાપ્તિને દર્શાવ્યો છે,[1] 'સ્વપરાવભાસક બુદ્ધિ પ્રમાણ છે' આ પ્રમાણનું લક્ષણ સ્થિર કર્યું છે,[2] તથા અજ્ઞાનનિવૃત્તિ,હાન, ઉપાદાન અને ઉપેક્ષાને પ્રમાણનું ફળ કહ્યું છે.[3] તેમનો સમય બીજી-ત્રીજી શતાબ્દી છે.

આચાર્ય સિદ્ધસેને સન્મતિતર્કસૂત્રમાં નય અને અનેકાન્તનું ગંભીર,વિશદ અને મૌલિક વિવેચન તો કર્યું જ છે પરંતુ તેમની વિશેષતા છે ન્યાયનો અવતાર

---

૧. આપ્તમીમાંસા, શ્લોક ૮૭.
૨. બૃહત્સ્વયંભૂસ્તોત્ર, શ્લોક ૬૩.
૩. આપ્તમીમાંસા, શ્લોક ૧૦૨.

કરવાની. તેમણે પ્રમાણના 'સ્વપરાવભાસક' લક્ષણમાં માત્ર 'બાધવર્જિત' વિશેષણ ઉમેરીને લક્ષણને વિશેષ સમૃદ્ધ કર્યું,[૧] જ્ઞાનની પ્રમાણતા અને અપ્રમાણતાનો આધાર મોક્ષમાર્ગોપયોગિતાના સ્થાને ધર્મકીર્તિની જેમ 'મેયવિનિશ્ચય'ને રાખ્યો. અર્થાત્ આ આચાર્યોના યુગથી 'જ્ઞાન' દાર્શનિક ક્ષેત્રમાં પોતાની પ્રમાણતા બાહ્યાર્થપ્રાપ્તિ યા મેયવિનિશ્ચય દ્વારા જ સાબિત કરી શકતું હતું. આચાર્ય સિદ્ધસેને ન્યાયાવતારમાં પ્રમાણના પ્રત્યક્ષ, અનુમાન અને આગમ આ ત્રણ ભેદ કર્યા છે. આ પ્રમાણત્રિત્વવાદની પરંપરા આગળ ચાલી નહિ. તેમણે પ્રત્યક્ષ અને અનુમાન બન્નેના સ્વાર્થ અને પરાર્થ ભેદ કર્યા છે. અનુમાન અને હેતુનું લક્ષણ આપીને દૃષ્ટાન્તદૂષણ આદિ પરાર્થાનુમાનના સમસ્ત પરિકરનું નિરૂપણ કર્યું છે.

પાત્રકેસરી અને શ્રીદત્ત — જ્યારે દિઙ્નાગે હેતુનું લક્ષણ 'ત્રિલક્ષણ' સ્થાપ્યું અને હેતુના લક્ષણ તથા શાસ્ત્રાર્થની પદ્ધતિ પર જ શાસ્ત્રાર્થ થવા લાગ્યો ત્યારે પાત્રસ્વામીએ ત્રિલક્ષણકદર્થન અને શ્રીદત્તે જલ્પનિર્ણય નામના ગ્રન્થોમાં હેતુનું 'અન્યથાનુપપત્તિ'ના રૂપમાં એક લક્ષણ સ્થાપ્યું અને 'વાદ'નું સાંગોપાંગ વિવેચન કર્યું.

૩. પ્રમાણવ્યવસ્થાયુગ

જિનભદ્ર અને અકલંક — આચાર્ય જિનભદ્રગણિ ક્ષમાશ્રમણ (ઈ.સ. સાતમી શતાબ્દી) અનેકાન્ત અને નય આદિનું વિવેચન કરે છે તથા પ્રત્યેક પ્રમેયમાં તેને લાગુ પાડવાની પદ્ધતિ પણ બતાવે છે. તેમણે લૌકિક ઇન્દ્રિયપ્રત્યક્ષને, જે અત્યાર સુધી પરોક્ષ કહેવાતું હતું અને તે કારણે વ્યવહારમાં અસમંજસતા આવતી હતી તેને, સંવ્યવહાર પ્રત્યક્ષ સંજ્ઞા આપી.[૨] અર્થાત્ આગમિક પરિભાષા અનુસાર જો કે ઇન્દ્રિયજન્ય જ્ઞાન પરોક્ષ જ છે તેમ છતાં લોકવ્યવહારના નિર્વાહ માટે તેને સંવ્યવહાર પ્રત્યક્ષ કહેવામાં આવે છે. આ સંવ્યવહાર શબ્દ વિજ્ઞાનવાદી બૌદ્ધોને ત્યાં પ્રસિદ્ધ રહ્યો છે. ભટ્ટ અકલંકદેવ (ઈ.સ સાતમી શતાબ્દી) ખરેખર જૈન પ્રમાણશાસ્ત્રના સજીવ પ્રતિષ્ઠાપક છે. તેમણે પોતાના લઘીયસ્ત્રયમાં (કારિકા ૩,૧૦) પ્રથમ પ્રમાણના બે ભેદ કરીને પછી પ્રત્યક્ષના સ્પષ્ટપણે મુખ્ય પ્રત્યક્ષ અને સાંવ્યવહારિક પ્રત્યક્ષ બે ભેદ કર્યા છે. તેમણે પરોક્ષ પ્રમાણના ભેદોમાં સ્મૃતિ, પ્રત્યભિજ્ઞાન, તર્ક, અનુમાન અને આગમને અવિશદ જ્ઞાન હોવાના કારણે સ્થાન આપ્યું છે. આ રીતે પ્રમાણશાસ્ત્રની વ્યવસ્થિત રૂપરેખા અહીંથી શરૂ થાય છે.

---

૧. ન્યાયાવતાર, શ્લોક ૧.

૨. વિશેષાવશ્યકભાષ્ય, ગાથા ૯૫.

અનુયોગદ્વાર, સ્થાનાંગ અને ભગવતીસૂત્રમાં પ્રત્યક્ષ, અનુમાન, ઉપમાન અને આગમ આ ચાર પ્રમાણોનો નિર્દેશ મળે છે. આ પરંપરા ન્યાયસૂત્રની છે. તત્ત્વાર્થભાષ્યમાં આ પરંપરાને 'नयवादान्तरेण' રૂપે નિર્દેશીને સ્વપરંપરામાં સ્થાન આપ્યું નથી અને ઉત્તરકાલીન કોઈ જૈન ગ્રન્થમાં પણ તેનું કંઈ વિવરણ કે તેનો કોઈ નિર્દેશ સુધ્ધાં મળતો નથી. સમસ્ત ઉત્તરકાલીન જૈન દાર્શનિકોએ અકલંકે પ્રસ્થાપિત કરેલી પ્રમાણપદ્ધતિને જ પલ્લવિત અને પુષ્પિત કરીને જૈન ન્યાયોદ્યાનને સુવાસિત કર્યું છે.

ઉપાયતત્ત્વ – ઉપાયતત્ત્વોમાં મહત્ત્વપૂર્ણ સ્થાન નય અને સ્યાદ્વાદનું છે. નય સાપેક્ષ દૃષ્ટિનું નામાન્તર છે. સ્યાદ્વાદ ભાષાનો તે નિર્દોષ પ્રકાર છે જેના દ્વારા અનેકાન્ત વસ્તુના પરિપૂર્ણ અને યથાર્થ રૂપની વધુમાં વધુ સમીપ પહોંચી શકાય છે. આચાર્ય કુન્દકુન્દના પંચાસ્તિકાયમાં સપ્તભંગીનો સ્પષ્ટપણે ઉલ્લેખ મળે છે. ભગવતીસૂત્રમાં જે અનેક ભંગજાળોનું વર્ણન છે તેમનામાંથી પ્રકૃત સાત ભંગ પણ તારવી શકાય છે.[1] સ્વામી સમન્તભદ્રની આપ્તમીમાંસામાં આ સપ્તભંગીનું અનેક દૃષ્ટિએ વિવેચન છે. તેમાં સત્-અસત્, એક-અનેક, નિત્ય-અનિત્ય, દ્વૈત-અદ્વૈત, દૈવ-પુરુષાર્થ, પુણ્ય-પાપ આદિ અનેક પ્રમેયો પર આ સપ્તભંગી લાગુ કરવામાં આવી છે. સિદ્ધસેનના સન્મતિતર્કમાં અનેકાન્ત અને નયનું વિશદ વર્ણન છે. આચાર્ય સમન્તભદ્રે[2] 'विधेयं वार्यं' આદિ રૂપે સાત પ્રકારના પદાર્થોનું નિરૂપણ કર્યું છે. દૈવ અને પુરુષાર્થનો જે વિવાદ તે સમયે દૃઢમૂળ હતો તેના વિશે સ્વામી સમન્તભદ્રે સ્પષ્ટ લખ્યું છે[3] કે ન તો કોઈ કાર્ય કેવળ દૈવથી થાય છે કે ન તો કેવળ પુરુષાર્થથી. જ્યાં બુદ્ધિપૂર્વક પ્રયત્નના અભાવમાં ફળપ્રાપ્તિ થાય ત્યાં દૈવની પ્રધાનતા માનવી જોઈએ અને પુરુષાર્થને ગૌણ ગણવો જોઈએ તથા જ્યાં બુદ્ધિપૂર્વક પ્રયત્નથી કાર્યસિદ્ધિ થાય ત્યાં પુરુષાર્થને પ્રધાન અને દૈવને ગૌણ માનવું જોઈએ.

આ રીતે આચાર્ય સમન્તભદ્ર અને સિદ્ધસેને નય, સપ્તભંગી, અનેકાન્ત આદિ જૈનદર્શનના આધારભૂત પદાર્થોનું સાંગોપાંગ વિવેચન કર્યું છે. તેમણે તે સમયના પ્રચલિત બધા વાદોનો નયદૃષ્ટિએ જૈનદર્શનમાં સમન્વય કર્યો અને બધા વાદીઓમાં પરસ્પર વિચારસહિષ્ણુતા અને સમતા લાવવાનો પ્રયત્ન કર્યો. આ જ યુગમાં ન્યાયભાષ્ય, યોગભાષ્ય અને શાબરભાષ્ય આદિ ભાષ્ય રચાયાં છે. આ યુગ

૧. જુઓ જૈનતર્કવાર્તિકની પ્રસ્તાવના, પૃ. ૪૪-૪૮.

૨. બૃહત્સ્વયંભૂસ્તોત્ર, શ્લોક ૧૧૮.

૩. આપ્તમીમાંસા, શ્લોક ૯૧.

ભારતીય તર્કશાસ્ત્રના વિકાસના પ્રારંભનો યુગ હતો. તેમાં બધાં દર્શનો પોતપોતાની તૈયારીઓ કરી રહ્યાં હતાં, પોતાનું તર્કશાસ્ત્ર વિકસાવી રહ્યાં હતાં. દર્શનક્ષેત્રમાં સૌપ્રથમ આક્રમણ બૌદ્ધો તરફથી થયું, જે આક્રમણના સેનાપતિઓ હતા નાગાર્જુન અને દિઙ્નાગ. ત્યારે જ વૈદિક દાર્શનિક પરંપરામાં ન્યાયવાર્તિકકાર ઉદ્યોતકર, મીમાંસાશ્લોકવાર્તિકકાર કુમારિલ ભટ્ટ વગેરેએ વૈદિકદર્શનના સંરક્ષણ માટે પર્યાપ્ત પ્રયત્નો કર્યા. આચાર્ય મલ્લવાદિએ દ્વાદશારનયચક્ર ગ્રન્થમાં વિવિધ ભંગો દ્વારા જૈનેતર દૃષ્ટિઓના સમન્વયનો સફળ પ્રયત્ન કર્યો. આ ગ્રન્થ આજ મૂલરૂપમાં ઉપલબ્ધ નથી. તેની સિંહગણિ ક્ષમાશ્રમણકૃત વૃત્તિ ઉપલબ્ધ છે. આ જ યુગમાં સુમતિ, શ્રીદત્ત, પાત્રસ્વામી આદિ આચાર્યોએ જૈનન્યાયના વિવિધ અંગો પર સ્વતંત્ર ગ્રન્થો અને વ્યાખ્યાગ્રન્થોના નિર્માણનો પ્રારંભ કર્યો.

વિક્રમની સાતમી અને આઠમી શતાબ્દી દર્શનશાસ્ત્રના ઈતિહાસમાં વિપ્લવનો યુગ હતો. આ સમયે નાલન્દા વિશ્વવિદ્યાલયના આચાર્ય ધર્મપાલના શિષ્ય ધર્મકીર્તિનો સપરિવાર ઉદય થયો. શાસ્ત્રાર્થોની ધૂમ મચી હતી. ધર્મકીર્તિએ સદલબલ પ્રબળ તર્કબળથી વૈદિક દર્શનો પર પ્રચંડ પ્રહારો કર્યા. જૈનદર્શન પણ તેમના આક્ષેપોમાંથી બચ્યું ન હતું. જો કે અનેક મુદ્દાઓમાં જૈનદર્શન અને બૌદ્ધદર્શન સમાનતન્ત્રીય હતાં પરંતુ ક્ષણિકવાદ, નૈરાત્મ્યવાદ, શૂન્યવાદ, વિજ્ઞાનવાદ આદિ બૌદ્ધવાદોનો દૃષ્ટિકોણ ઐકાન્તિક હોવાના કારણે બન્નેમાં સ્પષ્ટ વિરોધ હતો અને તેથી તેમનું પ્રબળ ખંડન જૈનન્યાયના ગ્રન્થોમાં મળે છે. ધર્મકીર્તિના આક્ષેપોના ઉદ્ધારાર્થ આ જ સમયે પ્રભાકર, વ્યોમશિવ, મંડનમિશ્ર, શંકરાચાર્ય, ભટ્ટ જયન્ત, વાચસ્પતિ મિશ્ર, શાલિકનાથ આદિ વૈદિક દાર્શનિકોનો પ્રાદુર્ભાવ થયો. તેમણે વૈદિક દર્શનોના સંરક્ષણ માટે ભરચક પ્રયત્નો કર્યા. આ જ સંઘર્ષયુગમાં જૈનન્યાયના પ્રસ્થાપક બે મહાન આચાર્ય થયા. તે છે અકલંક અને હરિભદ્ર. તેમનો બૌદ્ધો સાથે જોરદાર શાસ્ત્રાર્થ થયો. તેમના ગ્રન્થોનો મોટો ભાગ બૌદ્ધદર્શનના ખંડનથી ભરેલો છે. ધર્મકીર્તિના પ્રમાણવાર્તિક અને પ્રમાણવિનિશ્ચય આદિનું ખંડન અકલંકના સિદ્ધિવિનિશ્ચય, ન્યાયવિનિશ્ચય, પ્રમાણસંગ્રહ અને અષ્ટશતી આદિ પ્રકરણોમાં મળે છે. હરિભદ્રના શાસ્ત્રવાર્તાસમુચ્ચય, અનેકાન્તજયપતાકા અને અનેકાન્તવાદપ્રવેશ આદિમાં બૌદ્ધદર્શનની પ્રખર આલોચના છે. એક વાત વિશેષ ધ્યાન દેવા યોગ્ય એ છે કે જ્યાં વૈદિક દર્શનના ગ્રન્થોમાં ઈતર મતોનું માત્ર ખંડન જ ખંડન છે ત્યાં જૈનદર્શનના ગ્રન્થોમાં ઈતર મતોનો નય અને સ્યાદ્વાદની પદ્ધતિથી વિશિષ્ટ સમન્વય પણ કરવામાં આવ્યો છે

અને આમ માનસ અહિંસાની તે ઉદાર દૃષ્ટિનું પરિપોષણ કરવામાં આવ્યું છે. હરિભદ્રના શાસ્ત્રવાર્તાસમુચ્ચય, ષડ્દર્શનસમુચ્ચય અને ધર્મસંગ્રહણી આદિ આનાં વિશિષ્ટ ઉદાહરણો છે. અહીં એ લખવું અપ્રાસંગિક નહિ ગણાય કે ચાર્વાક, નૈયાયિક, વૈશેષિક, સાંખ્ય અને મીમાંસક આદિ મતોના ખંડનમાં ધર્મકીર્તિએ જે અથાક શ્રમ કર્યો છે તેનાથી આ આચાર્યોનું ઉક્ત મતોના ખંડનનું કાર્ય ઘણું સરળ બની ગયું હતું.

જ્યારે ધર્મકીર્તિના શિષ્ય દેવેન્દ્રમતિ, પ્રજ્ઞાકરગુપ્ત, કર્ણકગોમિ, શાન્તરક્ષિત અને અર્ચટ આદિ પોતાના પ્રમાણવાર્તિકટીકા, પ્રમાણવાર્તિકાલંકાર, પ્રમાણવાર્તિકસ્વવૃત્તિટીકા, તત્ત્વસંગ્રહ, વાદન્યાયટીકા અને હેતુબિન્દુટીકા આદિ ગ્રન્થ રચી ચૂક્યા હતા અને તે ગ્રન્થોમાં કુમારિલ, ઈશ્વરસેન અને મંડનમિશ્ર આદિના મતોનું ખંડન કરી ચૂક્યા હતા અને વાચસ્પતિ, જયન્ત આદિ તે ખંડનોદ્ધારના કાર્યમાં વ્યસ્ત હતા ત્યારે આ જ યુગમાં અનન્તવીર્યે બૌદ્ધદર્શનના ખંડન માટે સિદ્ધિવિનિશ્ચયટીકા રચી. આચાર્ય સિદ્ધસેનના સન્મતિસૂત્રને અને અકલંકદેવના સિદ્ધિવિનિશ્ચયને જૈનદર્શનના પ્રભાવક ગ્રન્થોમાં સ્થાન પ્રાપ્ત છે. આચાર્ય વિદ્યાનન્દે તત્ત્વાર્થશ્લોકવાર્તિક, અષ્ટસહસ્રી, આપ્તપરીક્ષા, પત્રપરીક્ષા, સત્યશાસનપરીક્ષા અને યુક્ત્યનુશાસનટીકા જેવા જૈનન્યાયના મૂર્ધન્ય ગ્રન્થોનું નિર્માણ કરી પોતાનું નામ સાર્થક કર્યું. આ જ સમયે ઉદયનાચાર્ય, ભટ્ટ શ્રીધર આદિ વૈદિક દાર્શનિકોએ વાચસ્પતિ મિશ્રના અધૂરા કાર્યને પૂરું કર્યું. આ યુગ વિક્રમની આઠમી-નવમી શતાબ્દીનો હતો. આ જ સમયે આચાર્ય માણિક્યનન્દિએ પરીક્ષામુખસૂત્રની રચના કરી. આ જૈન ન્યાયનો આદ્ય સૂત્રગ્રન્થ છે, જે પછીના સૂત્રગ્રન્થો માટે આધારભૂત આદર્શ સિદ્ધ થયો.

વિક્રમની દસમી શતાબ્દીમાં આચાર્ય સિદ્ધર્ષિસૂરિએ ન્યાયાવતાર પર ટીકા રચી.

વિક્રમની અગિયારમી-બારમી શતાબ્દીને એક પ્રકારે જૈનદર્શનનો મધ્યાહ્નોત્તર સમજવો જોઈએ. આ સમયમાં વાદિરાજસૂરિએ ન્યાયવિનિશ્ચયવિવરણ અને પ્રભાચન્દ્રે પ્રમેયકમલમાર્તંડ અને ન્યાયકુમુદચન્દ્ર જેવા બૃહત્કાય ટીકાગ્રન્થોનું નિર્માણ કર્યું. શાન્તિસૂરિનું જૈનતર્કવાર્તિક, અભયદેવસૂરિની સન્મતિતર્કટીકા, જિનેશ્વરસૂરિનું પ્રમાણલક્ષણ, અનન્તવીર્યની પ્રમેયરત્નમાલા, હેમચન્દ્રસૂરિની પ્રમાણમીમાંસા, વાદિદેવસૂરિના પ્રમાણનયતત્ત્વાલોકાલંકાર અને સ્યાદ્વાદરત્નાકર, ચન્દ્રપ્રભસૂરિનો પ્રમેયરત્નકોષ, મુનિચન્દ્રસૂરિનું અનેકાન્તજયપતાકા ઉપરનું ટિપ્પણ આદિ ગ્રન્થ આ જ યુગની કૃતિઓ છે.

તેરમી શતાબ્દીમાં આચાર્ય મલયગિરિ એક સમર્થ ટીકાકાર થયા. આ જ યુગમાં મલ્લિષેણની સ્યાદ્વાદમંજરી, રત્નપ્રભસૂરિની રત્નાકરાવતારિકા, ચન્દ્રસેનની ઉત્પાદાદિસિદ્ધિ, રામચન્દ્ર-ગુણચન્દ્રનો દ્રવ્યાલંકાર આદિ ગ્રન્થો લખાયા.

ચૌદમી શતાબ્દીમાં સોમતિલકની ષડ્દર્શનસમુચ્ચયટીકા, પંદરમી શતાબ્દીમાં ગુણરત્નની ષડ્દર્શનસમુચ્ચયબૃહદ્વૃત્તિ, રાજશેખરની સ્યાદ્વાદકલિકા આદિ, ભાવસેન ત્રૈવિદ્યદેવનો વિશ્વતત્ત્વપ્રકાશ આદિ મહત્ત્વપૂર્ણ ગ્રન્થો રચાયા. ધર્મભૂષણની ન્યાયદીપિકા પણ આ યુગની જ મહત્ત્વની કૃતિ છે.

૪. નવીનન્યાયયુગ

વિક્રમની તેરમી શતાબ્દીમાં ગંગેશોપાધ્યાયે નવ્યન્યાયનો પાયો નાખ્યો અને પ્રમાણ-પ્રમેયને અવચ્છેદકાવચ્છિન્નની ભાષામાં જકડી દીધાં. સત્તરમી શતાબ્દીમાં ઉપાધ્યાય યશોવિજયજીએ નવ્યન્યાયની પરિષ્કૃત શૈલીમાં ખંડનખંડખાદ્ય આદિ અનેક ગ્રન્થોનું નિર્માણ કર્યું અને તે યુગ સુધીના વિચારોનો સમન્વય કરવાનો તથા તેમને નવ્યઢંગથી પરિષ્કૃત કરવાનો આદ્ય અને મહાન પ્રયત્ન કર્યો. વિમલદાસની સપ્તભંગિતરંગિણી નવ્ય શૈલીની એકલી અને અનોખી રચના છે. અઢારમી શતાબ્દીમાં યશસ્વતસાગરે સપ્તપદાર્થી આદિ ગ્રન્થોની રચના કરી.

અકલંકદેવે પ્રતિષ્ઠાપિત કરેલા પ્રમાણશાસ્ત્ર પર અનેક વિદ્વચ્છિરોમણિ આચાર્યોએ ગ્રન્થો લખીને જૈનદર્શનના વિકાસમાં જે ભગીરથ પ્રયત્નો કર્યા છે તેમની આ તો એક ઝાંખી માત્ર છે.

આ રીતે ઉપેયના ઉત્પાદાદિત્રયાત્મક સ્વરૂપની તથા આત્મા સ્વતંત્ર દ્રવ્ય હોવાની અને તેના અનેક દ્રવ્યત્વની સિદ્ધિ ઉક્ત આચાર્યોના ગ્રન્થોમાં બરાબર કરવામાં આવી છે.

ઉપસંહાર - મૂલતઃ જૈનધર્મ આચારપ્રધાન છે. તેમાં તત્ત્વજ્ઞાનનો ઉપયોગ પણ આચારશુદ્ધિ માટે જ છે. આ જ કારણે તર્ક જેવા શુષ્ક શાસ્ત્રનો ઉપયોગ પણ જૈનાચાર્યોએ સમન્વય અને સમતાના સ્થાપનમાં કર્યો છે. દાર્શનિક કાપાકાપીના યુગમાં પણ આ પ્રકારની સમતા અને ઉદારતા તથા એકતા માટે પ્રયોજક સમન્વયદૃષ્ટિને વળગી રહેવું એ અહિંસાના પુજારીઓનું જ કાર્ય હતું. સ્યાદ્વાદના સ્વરૂપના તથા સ્યાદ્વાદના પ્રયોગની વિધિઓના વિવેચનમાં જ જૈનાચાર્યોએ અનેક ગ્રન્થો રચ્યા છે. આમ દાર્શનિક એકતા સ્થાપિત કરવામાં

જૈનદર્શનનો એકલો અને સ્થાયી પ્રયત્ન રહ્યો છે. આના જેવી ઉદાર સૂક્તિઓ અન્યત્ર કમ મળે છે, જેમ કે-

भवबीजाङ्कुरजलदा रागाद्याः क्षयमुपागता यस्य ।

ब्रह्मा वा विष्णुर्वा हरो जिनो वा नमस्तस्मै ॥ - હેમચન્દ્ર

અર્થાત્ જેના સંસારને પુષ્ટ કરનારા રાગાદિ દોષ વિનષ્ટ થઈ ગયા છે ભલે તે બ્રહ્મા હોય, વિષ્ણુ હોય, શિવ હોય કે જિન હોય તેને હું નમસ્કાર કરું છું.

पक्षपातो न मे वीरे न द्वेषः कपिलादिषु ।

युक्तिमद्वचनं यस्य तस्य कार्यः परिग्रहः ॥ લોકતત્ત્વનિર્ણય

અર્થાત્ મને મહાવીર પ્રત્યે રાગ નથી અને કપિલ આદિ પ્રત્યે દ્વેષ નથી. જેનું પણ વચન યુક્તિયુક્ત હોય તેના શરણે જવું જોઈએ.

■

દ્વિતીય પ્રકરણ

વિષયપ્રવેશ

દર્શનનો ઉદ્‌ભવ

ભારત ધર્મપ્રધાન દેશ છે. તેણે સદા 'હું' અને 'વિશ્વ' તથા તેમના પરસ્પર સંબંધને લઈને ચિન્તન અને મનન કર્યું છે. દ્રષ્ટા ઋષિઓએ ઐહિક ચિન્તાથી મુક્ત થઈને તે આત્મતત્ત્વની ગવેષણામાં પોતાની શક્તિ લગાવી છે જેની ધરી પર આ સંસારચક્ર ઘૂમે છે. મનુષ્ય એક સામાજિક પ્રાણી છે. તે એકલો રહી શકતો નથી. તેને પોતાની આસપાસના પ્રાણીઓ સાથે સંબંધ સ્થાપિત કરવો જ પડે છે. આત્મસાધના માટે પણ ચોતરફના વાતાવરણની શાન્તિ અપેક્ષિત રહે છે. વ્યક્તિ ઇચ્છે છે કે હું પોતે નિરાકુળ કેવી રીતે થાઉં ? રાગ-દ્વેષ આદિ દ્વન્દ્વોથી પર બનીને નિર્દ્વન્દ્વ દશામાં કેવી રીતે પહોંચું ? અને સમાજ તથા વિશ્વમાં સુખ-શાન્તિનું રાજ કેવી રીતે સ્થપાય ? આ બે ચિન્તાઓમાંથી સમાજરચનાના અનેક પ્રયોગ નિષ્પન્ન થયા છે અને થતા રહે છે. વ્યક્તિની નિરાકુળ બનવાની પ્રબળ ઇચ્છાએ તેને એ વિચારવાની ફરજ પાડી કે આખર 'વ્યક્તિ' છે શું ? શું તે જન્મથી મરણ સુધી ટકનારો ભૌતિક પિંડ જ છે કે મૃત્યુ પછી પણ તેનું સ્વતંત્રપણે અસ્તિત્વ રહે છે ? ઉપનિષદના ઋષિઓને જ્યારે આત્મતત્ત્વના વિવાદ પછી સુવર્ણ, ગાયો અને દાસીઓનો પરિગ્રહ કરતા જોઈએ છીએ ત્યારે પ્રશ્ન થાય છે કે આ આત્મચર્ચા શું કેવળ લૌકિક પ્રતિષ્ઠાનું સાધનમાત્ર જ છે ? શું એટલા માટે બુદ્ધે આત્માના પુનર્જન્મને 'અવ્યાકરણીય' દર્શાવ્યો ? આ બધા એવા પ્રશ્નો છે જેમણે 'આત્મજિજ્ઞાસા' જન્માવી અને જીવનસંઘર્ષે સામાજિક રચનાના આધારભૂત તત્ત્વોની ખોજ તરફ માનવને પ્રવૃત્ત કર્યો. પુનર્જન્મની અનેક ઘટનાઓએ કૌતૂહલ ઉત્પન્ન કર્યાં. અન્તે ભારતીય દર્શનો આત્મતત્ત્વ, પુનર્જન્મ અને તેની પ્રક્રિયાના વિવેચનમાં પ્રવૃત્ત થયાં. બૌદ્ધદર્શનમાં આત્માની અભૌતિકતાનું સમર્થન તથા તે અંગેનો શાસ્ત્રાર્થ પછીના કાળમાં અવશ્ય આવ્યાં છે, પરંતુ મૂળમાં બુદ્ધ આત્માના

સ્વરૂપના સંબંધમાં મૌન જ રહ્યા. તેનું વિવેચન તેમણે બે 'ન'ની મદદથી કર્યું અને કહ્યું કે આત્મા ન તો ભૌતિક છે કે ન તો શાશ્વત છે, ન તો તે ભૂતપિંડની જેમ ઉચ્છિન્ન થાય છે કે ન તો ઉપનિષદવાદીઓ માને છે તેમ શાશ્વત બનીને સદા કાલ એક (એકરૂપ) જ રહે છે. તો પછી આત્મા શું છે, કેવો છે ? - આ પ્રશ્નને તેમણે અનુપયોગી (તે જાણવું ન તો નિર્વાણ માટે આવશ્યક છે કે ન તો બ્રહ્મચર્ય માટે) જણાવીને ટાળી દીધો. અન્ય ભારતીય દર્શનો 'આત્મા'ના સ્વરૂપના સંબંધમાં ચૂપ ન રહ્યાં, પરંતુ તેમણે પોતપોતાના ગ્રન્થોમાં ઈતર મતોનો નિરાસ કરીને પર્યાપ્ત ઊહાપોહ કર્યો છે. તેમના માટે આ મૂળભૂત સમસ્યા હતી જેના ઉપર ભારતીય ચિન્તન અને સાધનાનો મહાપ્રાસાદ નિર્માણ પામે છે. આ રીતે સંક્ષેપમાં જોઈએ તો ભારતીય દર્શનોની ચિન્તન અને મનનની ધરી 'આત્મા અને વિશ્વનું સ્વરૂપ' જ રહી છે. તેનું જ શ્રવણ, દર્શન, મનન, ચિન્તન અને નિદિધ્યાસન જીવનનું અન્તિમ લક્ષ્ય હતું.

દર્શન શબ્દનો અર્થ

સાધારણ રીતે દર્શનનો સ્થૂળ અને સ્પષ્ટ અર્થ છે સાક્ષાત્કાર કરવો, પ્રત્યક્ષજ્ઞાનથી કોઈ વસ્તુનો નિર્ણય કરવો. જો દર્શનનો આ જ અર્થ હોય તો દર્શનોમાં ત્રણ અને છની જેમ પરસ્પર વિરોધ કેમ છે ? પ્રત્યક્ષ દર્શનથી જે પદાર્થોનો નિશ્ચય કરવામાં આવે છે તેમનામાં વિરોધ, વિવાદ યા મતભેદની ગુંજાશ રહેતી નથી. આજનું વિજ્ઞાન આ કારણે પ્રાયઃ નિર્વિવાદ અને સર્વસંમતિથી સત્ય પર પ્રતિષ્ઠિત મનાય છે કેમ કે તેનો પ્રયોગાંશ કેવલ દિમાગી ન હોતાં પ્રયોગશાળાઓમાં પ્રત્યક્ષજ્ઞાન યા તન્મૂલક અવ્યભિચારી કાર્યકારણભાવની દૃઢ ભિત્તિ પર આશ્રિત હોય છે. 'હાઈડ્રોજન અને ઑક્સિજન મળીને જળ બને છે' આમાં મતભેદ ત્યાં સુધી ચાલે છે જ્યાં સુધી પ્રયોગશાળામાં બન્નેને મેળવીને જળ બનાવી દેવામાં ન આવે. જ્યારે દર્શનોમાં ડગલે ને પગલે પૂર્વ-પશ્ચિમ જેવો વિરોધ વિદ્યમાન છે ત્યારે સ્વાભાવિકપણે જિજ્ઞાસુને સંદેહ થાય છે કે દર્શન શબ્દનો સાચેસાચ સાક્ષાત્કાર અર્થ છે કે નહિ ? અને જો એ અર્થ હોય તો વસ્તુના પૂર્ણરૂપનું તે દર્શન છે કે નહિ ? જો વસ્તુના પૂર્ણ સ્વરૂપનું દર્શન પણ થયું હોય તો શું તેના વર્ણનની પ્રક્રિયામાં અન્તર છે ? દર્શનોના પરસ્પર વિરોધનો કોઈ ને કોઈ આવો જ હેતુ હોવો જ જોઈએ. દૂર ન જાઓ, સર્વથા અને સર્વતઃ સન્નિકટ અને પ્રતિશ્વાસ અનુભવમાં આવતા આત્માના સ્વરૂપ વિશેના જ દર્શનકારોના સાક્ષાત્કાર પર વિચાર કરો. સાંખ્યો આત્માને કૂટસ્થનિત્ય માને છે. તેમના મતમાં આત્મા સાક્ષી, ચેતા, નિર્ગુણ, અનાદ્યનન્ત, અવિકારી અને નિત્ય તત્ત્વ છે. બૌદ્ધ

આનાથી તદ્દન વિપરીત માને છે. તેમના મતે પ્રતિક્ષણ પરિવર્તનશીલ ચિત્તક્ષણરૂપ જ આત્મા છે. નૈયાયિક-વૈશેષિક પરિવર્તન તો માને છે પરંતુ તે પરિવર્તન આત્માથી અત્યન્ત ભિન્ન એવા ગુણ અને ક્રિયા સુધી જ સીમિત છે, આત્મામાં તેની અસર થતી નથી. મીમાંસકે અવસ્થાભેદકૃત પરિવર્તન સ્વીકારીને પણ અને તે અવસ્થાઓનો દ્રવ્યથી કથંચિત્ ભેદાભેદ માનીને પણ દ્રવ્યને નિત્ય માન્યું છે. જૈનોએ અવસ્થાભેદકૃત અર્થાત્ પર્યાયભેદકૃત પરિવર્તનના મૂલ આધાર દ્રવ્યમાં પરિવર્તનકાલમાં કોઈ સ્થાયી અંશને માન્યો નથી, પરંતુ અવિચ્છિન્ન પર્યાય-પરંપરાના અનાદ્યનન્ત ચાલુ રહેવાને જ દ્રવ્ય માન્યું છે. આ પર્યાયપરંપરા ન તો ક્યારેય વિચ્છિન્ન થાય છે કે ન તો ક્યારેય ઉચ્છિન્ન થાય છે. વેદાન્તી આ જીવને બ્રહ્મનું પ્રાતિભાસિક રૂપ માને છે, તો ચાર્વાક આ બધા દાર્શનિકોથી સાવ જુદો પડી ભૂતચતુષ્ટયરૂપ જ આત્માને સ્વીકારે છે. ચાર્વાકને આત્માનું સ્વતન્ત્ર તત્ત્વના રૂપમાં ક્યારેય દર્શન થયું જ નથી. આ તો આત્મસ્વરૂપના દર્શનના હાલ છે. હવે આત્માની આકૃતિ પર વિચાર કરીશું તો આવાં જ અનેક દર્શનો મળશે. 'આત્મા અમૂર્ત છે અથવા મૂર્ત હોવા છતાં પણ તે એટલો સૂક્ષ્મતમ છે કે આપણને આ ચર્મચક્ષુઓથી દેખાતો નથી' આમાં સૌ એકમત છે. તેથી કેટલાક અતીન્દ્રિયદર્શી ઋષિઓએ પોતાના દર્શનથી દર્શાવ્યું કે આત્મા સર્વવ્યાપક છે, તો બીજા ઋષિઓએ તેનો અણુરૂપે સાક્ષાત્કાર કર્યો, તે વટબીજ જેવો અત્યન્ત સૂક્ષ્મ છે અથવા અંગુષ્ઠમાત્ર છે. કેટલાકે આત્માને દેહરૂપ જ જોયો તો વળી કેટલાકે તેને નાનામોટા દેહના આકારવાળો સંકોચ-વિકાસશીલ જોયો. બિચારો જિજ્ઞાસુ અનેક પગદંડીઓવાળા આ માર્ગ ઉપર ઊભો ઊભો દિગ્ભ્રાન્ત બની જાય છે. તે કાં તો દર્શન શબ્દના અર્થમાં જ શંકા કરે છે કાં તો પછી દર્શનની પૂર્ણતામાં જ અવિશ્વાસ કરવા માંડે છે. પ્રત્યેક દર્શનનો એ જ દાવો છે કે તે જ યથાર્થ અને પૂર્ણ છે. એક તરફ તો આ દર્શનો માનવના મનનને યા તર્કને જગાડે છે પરંતુ બીજી બાજુ જેવું મનન યા તર્ક પોતાનો સ્વાભાવિક ખોરાક માગવાનું શરૂ કરે છે કે તરત જ "तर्कोऽप्रतिष्ठः"[1], "तर्काप्रतिष्ठानात्"[2], "नैषा तर्केण मतिरापनेया"[3] જેવા બન્ધનોથી તેનું મોં બંધ કરી દેવામાં આવે છે. 'તર્કથી કંઈ જ થઈ શકતું નથી' ઇત્યાદિ તર્કનૈરાશ્યનો પ્રચાર પણ આ જ પરંપરાનું કાર્ય છે. જ્યારે ઈન્દ્રિયગમ્ય પદાર્થોમાં તર્કની આવશ્યકતા નથી અને ઉપયોગિતા પણ નથી તથા અતીન્દ્રિય પદાર્થોમાં તેની નિઃસારતા તેમજ અક્ષમતા છે તો પછી તેનું કયું ક્ષેત્ર બચે છે ?

---

૧. મહાભારત, વનપર્વ ૩૧૩.૧૧૦

૨. બ્રહ્મસૂત્ર, ૨.૧.૧૧

૩. કઠોપનિષદ્, ૨.૯.

આચાર્ય હરિભદ્ર તર્કની અસમર્થતા બહુ સ્પષ્ટ રીતે બતાવે છે -

ज्ञायेरन् हेतुवादेन पदार्था यद्यतीन्द्रियाः ।
कालेनैतावता तेषां कृतः स्यादर्थनिर्णयः ॥ યોગદૃષ્ટિસમુચ્ચય, ૧૪૫.

અર્થાત્ જો હેતુવાદ દ્વારા એટલે કે તર્ક દ્વારા અતીન્દ્રિય પદાર્થોનો નિશ્ચય કરવો શક્ય હોત તો આજ સુધી મોટા મોટા તર્કમનીષીઓ થઈ ગયા, તેમણે આ પદાર્થોનો નિર્ણય આજ સુધીમાં કરી નાખ્યો હોત. પરંતુ અતીન્દ્રિય પદાર્થોના સ્વરૂપનો કોયડો પહેલેથી પણ અધિક જટિલ અને ગૂંચવાડાવાળો બની ગયો છે. તે વિજ્ઞાનનો વિજય માનવો જોઈએ જેણે ભૌતિક પદાર્થોની અતીન્દ્રિયતા ઘણી હદ સુધી સમાપ્ત કરી નાખી છે અને તેનો ફેંસલો પોતાની પ્રયોગશાળામાં કરી નાખ્યો છે.

દર્શનનો અર્થ નિર્વિકલ્પક નથી

બૌદ્ધ પરંપરામાં દર્શન શબ્દનો વ્યવહાર યા પ્રયોગ નિર્વિકલ્પક પ્રત્યક્ષના અર્થમાં થાય છે. તેના દ્વારા જો કે યથાર્થ વસ્તુના બધા ધર્મોનો અનુભવ થઈ જાય છે, અખંડભાવે પૂરી વસ્તુ તેનો વિષય બની જાય છે પરંતુ નિશ્ચય નથી થતો - તેમાં સંકેતાનુસારી શબ્દપ્રયોગ થતો નથી. તેથી તે તે અંશોના નિશ્ચય માટે વિકલ્પજ્ઞાન તથા અનુમાન પ્રવૃત્ત થાય છે. આ નિર્વિકલ્પક પ્રત્યક્ષ દ્વારા વસ્તુનું જે સ્વરૂપ અનુભવમાં આવે છે તે વસ્તુતઃ શબ્દોને અગોચર છે. શબ્દ ત્યાં સુધી પહોંચી શકતો નથી. સમસ્ત વાચ્ય-વાચક વ્યવહાર બુદ્ધિકલ્પિત છે, તે દિમાગ સુધી જ સીમિત છે. તેથી આ દર્શન દ્વારા આપણે વસ્તુને જાણી પણ લઈએ તો પણ તે વસ્તુ તે રૂપમાં આપણા વચનવ્યવહારમાં આવી શકતી નથી. સામાન્ય રીતે એટલું જ સમજી શકીએ છીએ કે નિર્વિકલ્પક દર્શનથી વસ્તુના અખંડ રૂપની કંઈક ઝાંખી મળે છે જે અખંડરૂપ શબ્દગોચર નથી. તેથી 'દર્શનશાસ્ત્ર'નો દર્શન શબ્દ આ 'નિર્વિકલ્પક પ્રત્યક્ષ'ની સીમામાં બંધાઈ શકતો નથી, કેમ કે દર્શનનો પૂરો ફેલાવો વિકલ્પક્ષેત્ર અને શબ્દપ્રયોગની ભૂમિ પર થયો છે.

અર્થક્રિયા માટે વસ્તુના નિશ્ચયની આવશ્યકતા છે. કાર્ય કરવા માટે, પ્રવૃત્તિ માટે વસ્તુના નિશ્ચયની આવશ્યકતા છે. આ નિશ્ચય વિકલ્પરૂપ જ હોય છે. જે વિકલ્પોને વસ્તુદર્શનનું પૃષ્ઠબળ પ્રાપ્ત છે તે વિકલ્પો પ્રમાણ છે અર્થાત્ જે વિકલ્પોનો સંબંધ સાક્ષાત્ યા પરંપરાથી વસ્તુની સાથે જોડાઈ શકે છે તે વિકલ્પો પ્રાપ્ય વસ્તુની દૃષ્ટિએ પ્રમાણકોટિમાં આવે છે. જે વિકલ્પોને દર્શનનું પીઠબળ પ્રાપ્ત નથી અર્થાત્ જે વિકલ્પો કેવળ વિકલ્પવાસનાથી ઉત્પન્ન થાય છે તે વિકલ્પો અપ્રમાણ છે. તેથી જો દર્શન શબ્દને આત્મા આદિ પદાર્થોના સામાન્ય અવલોકનના અર્થમાં લેવામાં

આવે તો મતભેદની ગુંજાશ કમ છે. મતભેદ તો તે સામાન્ય અવલોકનની વ્યાખ્યા અને નિરૂપણ કરવામાં ઊભા થાય છે. એક સુંદરીનું શબ જોઈને ભિક્ષુને સંસારની અસારતાની ભાવના થાય છે, તો કામી પુરુષના મનમાં કામવાસના જાગે છે, જ્યારે કૂતરો તેને ભક્ષ્ય સમજી પ્રસન્ન થાય છે. જો કે ત્રણેની કલ્પનાઓ પાછળ શબદર્શન છે પરંતુ વ્યાખ્યાઓ અને કલ્પનાઓ જુદી જુદી છે.[1] જો કે નિર્વિકલ્પક દર્શન વસ્તુના અભાવમાં થતું નથી અને તે જ દર્શન પ્રમાણ છે જે અર્થોત્પન્ન છે, પરંતુ પ્રશ્ન એ છે કે કયું દર્શન અર્થથી ઉત્પન્ન થયું છે યા અર્થની સત્તાનું અવિનાભાવી છે ? પ્રત્યેક દર્શનકાર એ જ કહેવાને ટેવાયેલો છે કે અમારા દર્શનકાર ઋષિએ આત્મા આદિનો નિર્મલ બોધથી એવો સાક્ષાત્કાર કર્યો છે જેવો તેમના દર્શનમાં વર્ણવાયો છે. તો પછી એ નિર્ણય કેવી રીતે થાય કે અમુક દર્શન વાસ્તવિક અર્થસમુદ્‌ભૂત છે અને અમુક દર્શન કેવળ કપોલકલ્પિત છે. તેથી દર્શન શબ્દની આ નિર્વિકલ્પકરૂપ વ્યાખ્યા પણ દર્શનશાસ્ત્રના 'દર્શન'ને પોતાનામાં બાંધી શકતી નથી.

દર્શનની પૃષ્ઠભૂમિ

જગતનો પ્રત્યેક પદાર્થ અનન્ત ધર્મોનો અખંડ મૌલિક પિંડ છે. પદાર્થનું વિરાટ સ્વરૂપ સમગ્રભાવે વચનોને અગોચર છે. તે સામાન્યરૂપે અખંડ મૌલિકની દૃષ્ટિએ જ્ઞાનનો વિષય બનવા છતાં પણ શબ્દની પહોંચની બહાર છે. કેવલજ્ઞાનમાં જે વસ્તુસ્વરૂપ પ્રકાશે છે તેનો અનન્તમો ભાગ જ શબ્દ દ્વારા પ્રજ્ઞાપનીય બને છે. અને જેટલું શબ્દ દ્વારા કહેવામાં આવે છે તેનો અનન્તમો ભાગ શ્રુતનિબદ્ધ થાય છે. તાત્પર્ય એ કે શ્રુતનિબદ્ધરૂપ દર્શનમાં પૂર્ણ વસ્તુના અનન્ત ધર્મોનું સમગ્રભાવે પ્રતિપાદન થવું શક્ય નથી. તે અખંડ અનન્તધર્મવાળી વસ્તુને વિભિન્ન દર્શનકાર ઋષિઓએ પોતપોતાના દષ્ટિકોણથી જોવાનો પ્રયાસ કર્યો છે અને પોતાના દષ્ટિકોણોને શબ્દમાં બાંધવાનો ઉપક્રમ કર્યો છે. જેમ વસ્તુના ધર્મ અનન્ત છે તેમ તે અનન્ત ધર્મના દર્શક દષ્ટિકોણો પણ અનન્ત છે અને પ્રતિપાદનના સાધન શબ્દો પણ અનન્ત જ છે. જે દષ્ટિઓ વસ્તુના સ્વરૂપનો આધાર છોડીને કેવળ કલ્પનાલોકમાં દોડે છે તે વસ્તુસ્પર્શી ન હોવાના કારણે દર્શનાભાસ જ છે, સત્ય નથી. જે વસ્તુસ્પર્શ કરનારી દષ્ટિઓ પોતાનાથી ભિન્ન વસ્તુઅંશને ગ્રહણ કરનારા દષ્ટિકોણોનો સમાદર કરે છે, તે સત્યોન્મુખ હોવાથી સત્ય છે. જેમનામાં એ આગ્રહ છે કે મેં દેખેલો વસ્તુઅંશ જ સાચો છે, અન્યોએ જાણેલા વસ્તુઅંશો મિથ્યા છે, તે

---

૧. परिव्राट्कामुकशुनाम् एकस्यां प्रमदातनौ ।
कुणपं कामिनी भक्ष्यस्तिस्त्र एता हि कल्पनाः ॥

દૃષ્ટિઓ વસ્તુસ્વરૂપથી પરાઙ્મુખ હોવાના કારણે મિથ્યા અને વિસંવાદિની બની જાય છે. આમ વસ્તુના અનન્તધર્માત્મક સ્વરૂપને કેન્દ્રમાં રાખીને તેના ગ્રાહક વિભિન્ન 'દૃષ્ટિકોણ'ના અર્થમાં જો દર્શન શબ્દનો વ્યવહાર માનવામાં આવે તો તે બધી રીતે સાર્થક બની શકે છે. જ્યારે જગતનો પ્રત્યેક પદાર્થ સત્-અસત્, નિત્ય-અનિત્ય, એક-અનેક આદિ પરસ્પર વિરોધી વિભિન્ન ધર્મોનું અવિરોધી ક્રીડાસ્થળ છે ત્યારે તેમના ગ્રાહક વિભિન્ન દૃષ્ટિકોણોને પરસ્પર ટકરાવાનો અવસર જ નથી. તેમણે પરસ્પર તેવી જ રીતે સદ્ભાવ અને સહિષ્ણુતાથી વર્તવું જોઈએ જેવી રીતે તેમના વિષયભૂત અનન્ત ધર્મો વસ્તુમાં અવિરોધી ભાવથી સમાઈને રહે છે.

દર્શન અર્થાત્ ભાવનાત્મક સાક્ષાત્કાર

તાત્પર્ય એ કે વિભિન્ન દર્શનકાર ઋષિઓએ પોતપોતાના દૃષ્ટિકોણોથી વસ્તુના સ્વરૂપને જાણવાની ચેષ્ટા કરી છે અને તેનું વારંવાર મનન, ચિન્તન અને નિદિધ્યાસન કર્યું છે. તેનું એ સ્વાભાવિક ફળ છે કે તેમને પોતાની બલવતી ભાવના અનુસાર વસ્તુનું તે સ્વરૂપ સ્પષ્ટ પ્રકટ થયું અને દેખાયું. ભાવનાત્મક સાક્ષાત્કારના બળે ભક્તને ભગવાનનું દર્શન થાય છે, એની અનેક ઘટનાઓ સાંભળવામાં આવે છે. શોક યા કામની તીવ્ર પરિણતિ હોતાં મૃત ઈષ્ટજન અને પ્રિય કામિનીનું સ્પષ્ટ દર્શન અનુભવનો વિષય જ છે.[1] કાલિદાસનો યક્ષ પોતાની ભાવનાના બળે મેઘને સન્દેશવાહક બનાવે છે અને તેનામાં દૂતત્વનું સ્પષ્ટ દર્શન કરે છે. ગોસ્વામી તુલસીદાસને ભક્તિ અને ભગવદ્ગુણોની પ્રકૃષ્ટ ભાવનાના બળે ચિત્રકૂટમાં ભગવાન રામના દર્શન અવશ્ય થયાં હશે. આજ ભક્તોની અગણિત પરંપરા પોતાની તીવ્રતમ પ્રકૃષ્ટ ભાવનાના પરિપાકથી પોતાના આરાધ્યનું સ્પષ્ટ દર્શન કરે છે, એ વિશેષ સંદેહની વાત નથી. આમ પોતાના લક્ષ્ય અને દૃષ્ટિકોણની પ્રકૃષ્ટ ભાવનાથી વિશ્વના પદાર્થોનું સ્પષ્ટ દર્શન વિભિન્ન દર્શનકાર ઋષિઓને થયું હશે એ નિઃસંદેહ છે, તેથી આ 'ભાવનાત્મક સાક્ષાત્કાર'ના અર્થમાં 'દર્શન' શબ્દનો પ્રયોગ થયો છે એવું હૃદયને લાગે છે અને સંભવ પણ છે. ફલિતાર્થ એ છે કે પ્રત્યેક દર્શનકાર ઋષિએ પહેલાં ચેતન અને જડના સ્વરૂપને, તેમના પરસ્પર સંબંધને અને દૃશ્ય જગતની વ્યવસ્થાના મર્મને જાણવાનો પોતાનો દૃષ્ટિકોણ બનાવી લીધો, પછી તેની સતત ચિન્તન-મનનધારાના પરિપાકથી જે તત્ત્વસાક્ષાત્કારની પ્રકૃષ્ટ

---

૧. कामशोकभयोन्मादचौरस्वप्नाद्युपप्लुताः ।
अभूतानपि पश्यन्ति पुरतोऽवस्थितानिव ॥ પ્રમાણવાર્તિક, ૨.૨૮૨.

અને બલવતી ભાવના થઈ તેના વિશદ અને સ્ફુટ આભાસથી નિશ્ચય કર્યો કે તેમણે વિશ્વનું યથાર્થ દર્શન કર્યું છે. આમ દર્શનનો મૂલ ઉદ્ગમ 'દૃષ્ટિકોણ'થી થયો છે અને તેનો અન્તિમ પરિપાક છે ભાવનાત્મક સાક્ષાત્કારમાં.

દર્શન અર્થાત્ દૃઢ પ્રતીતિ

પ્રજ્ઞાચક્ષુ પંડિત સુખલાલજીએ ન્યાયકુમુદચન્દ્ર દ્વિતીય ભાગના પ્રાક્કથનમાં દર્શન શબ્દનો 'સબલ પ્રતીતિ' અર્થ કર્યો છે. 'સમ્યગ્દર્શન'માં જે 'દર્શન' શબ્દ છે તેનો અર્થ તત્ત્વાર્થસૂત્ર(૧.૨)માં 'શ્રદ્ધાન' કરવામાં આવ્યો છે. તત્ત્વોની દૃઢ શ્રદ્ધાને જ સમ્યગ્દર્શન કહે છે. આ અર્થથી તો જેની જે તત્ત્વ પર દૃઢ શ્રદ્ધા હોય અર્થાત્ અતૂટ વિશ્વાસ હોય તે જ તેનું દર્શન છે. આ અર્થ તો વધુ હૃદયગ્રાહી છે કેમ કે પ્રત્યેક દર્શનકાર ઋષિને પોતાના દૃષ્ટિકોણ પર દૃઢતમ વિશ્વાસ હતો જ. વિશ્વાસની ભૂમિકાઓ વિભિન્ન હોય જ છે. જ્યારે દર્શન આ રીતે વિશ્વાસની ભૂમિકા પર પ્રતિષ્ઠિત થયું ત્યારે તેમાં મતભેદનું હોવું સ્વાભાવિક જ છે. આ મતભેદના કારણે 'मुण्डे मुण्डे मतिर्भिन्ना'ના મૂર્ત રૂપમાં અનેક દર્શનોની સૃષ્ટિ થઈ. બધાં દર્શનોએ વિશ્વાસની ભૂમિ પર ઉત્પન્ન થઈને પણ પોતાનામાં પૂર્ણતા અને સાક્ષાત્કારને માની લીધાં તથા અનેક અપરિહાર્ય વિવાદોને જન્મ આપ્યો. શાસનપ્રભાવનાના નામે આ જ મતવાદોનું સમર્થન કરવા માટે શાસ્ત્રાર્થ થયા, સંઘર્ષ થયા અને દર્શનશાસ્ત્રના ઇતિહાસનાં પૃષ્ઠો રક્તરંજિત કરાયાં.

બધાં દર્શનો વિશ્વાસની ફળદ્રુપ ભૂમિમાં ફૂલ્યાફાલ્યાં હોવા છતાં પણ તેઓ પોતાના પ્રણેતાઓ સાક્ષાત્કાર અને પૂર્ણજ્ઞાન ધરાવતા હતા એવી ભાવનાને ફેલાવતા રહ્યા, પરિણામે જિજ્ઞાસુની જિજ્ઞાસા સંદેહના ચતુષ્પથ પર પહોંચી મૂંઝાઈ ગઈ. દર્શનોએ જિજ્ઞાસુને સત્યસાક્ષાત્કાર યા તત્ત્વનિર્ણયનો ભરોસો તો આપ્યો પરંતુ છેવટે તેના હાથમાં તો અનન્ત તર્કજાળના ફળસ્વરૂપ સંદેહ જ આવી પડ્યો.

જૈન દૃષ્ટિકોણથી દર્શન એટલે નય

જૈનદર્શનમાં પ્રમેયના અધિગમના ઉપાયોમાં 'પ્રમાણ'ની સાથે સાથે જ 'નય'ને પણ સ્થાન આપવામાં આવ્યું છે. પ્રમાણ દ્વારા ગૃહીત વસ્તુના અંશને વિષય કરનારો જ્ઞાતાનો અભિપ્રાય નય કહેવાય છે. જ્ઞાતા પ્રમાણ દ્વારા વસ્તુના સ્વરૂપને અખંડભાવે જાણે છે, પછી તેને વ્યવહારમાં લાવવા માટે તેમાં શબ્દયોજનાને માટે ઉપયોગી વિભાગો કરે છે અને એક એક અંશને જાણનારા અભિપ્રાયોની સૃષ્ટિ કરીને તેમને વ્યવહારોપયોગી શબ્દો દ્વારા વ્યવહારમાં લાવે છે. કેટલાંક નયોમાં

પદાર્થનો પ્રાથમિક આધાર હોવા છતાં પણ આગળ ઉપર વક્તાનો અભિપ્રાય પણ સામેલ થાય છે અને તે જ અભિપ્રાય અનુસાર પદાર્થને જોવાની ચેષ્ટા કરવામાં આવે છે. તેથી બધા નયોએ યથાર્થ વસ્તુની સીમામાં જ વિચરણ કરવું આવશ્યક નથી રહેતું. તેઓ અભિપ્રાયલોક અને શબ્દલોકમાં પણ યથેચ્છ વિચરણ કરે છે. તાત્પર્ય એ કે પૂર્ણ જ્ઞાન દ્વારા જે વસ્તુને જાણવામાં આવે છે તે વ્યવહાર સુધી આવતા આવતા શબ્દસંકેત અને અભિપ્રાય સાથે મળીને પર્યાપ્ત રંગીન બની જાય છે. દર્શન આ પ્રક્રિયાની એક અભિપ્રાયભૂમિવાળી પ્રતિપાદન કરવાની અને જોવાની શૈલી છે, જે એક હદ સુધી વસ્તુલક્ષી હોવા છતાં પણ વિશેષરૂપે અભિપ્રાય અર્થાત્ દૃષ્ટિકોણના નિર્દેશાનુસાર આગળ વધે છે. આ જ કારણે દર્શનોમાં અભિપ્રાય અને દૃષ્ટિકોણના ભેદે અસંખ્ય ભેદ થઈ જાય છે. આ રીતે નયના અર્થમાં પણ 'દર્શન' શબ્દનો પ્રયોગ એક હદ સુધી બંધ બેસે છે.

આ નયોના ત્રણ વિભાગ કરવામાં આવ્યા છે - જ્ઞાનનય, અર્થનય અને શબ્દનય. જ્ઞાનનય અર્થની ચિન્તા ન કરતાં કેવળ સંકલ્પને ગ્રહણ કરે છે અને તે વિચાર યા કલ્પનાલોકમાં વિચરણ કરે છે. અર્થનયમાં સંગ્રહનયની મર્યાદાનો પ્રારંભ તો અર્થથી થાય છે પરંતુ તે આગળ ઉપર વસ્તુના મૌલિક સત્ત્વની મર્યાદાને ઉલ્લંઘીને કાલ્પનિક અભેદ સુધી જઈ પહોંચે છે. સંગ્રહનય જ્યાં સુધી એક દ્રવ્યના બે પર્યાયોમાં અભેદને વિષય કરે છે અર્થાત્ તે એક દ્રવ્યગત અભેદની સીમામાં રહે છે ત્યાં સુધી તેની વસ્તુસમ્બદ્ધતા છે. પરંતુ જ્યારે તે બે દ્રવ્યોમાં સાદૃશ્યમૂલક અભેદને વિષય કરી આગળ વધે છે ત્યારે તેની વસ્તુમૂલકતા પાછી પડી જાય છે. જો કે એકનું બીજામાં સાદૃશ્ય પણ વસ્તુગત જ છે પરંતુ તેની સ્થિતિ પર્યાયની જેમ સર્વથા પર-નિરપેક્ષ નથી. તેની અભિવ્યંજના પરસાપેક્ષ થાય છે. જ્યારે આ સંગ્રહ 'પર' અવસ્થામાં પહોંચીને 'સત્' રૂપે સકલ દ્રવ્યગત એક અભેદને 'સત્' એ દૃષ્ટિકોણથી ગ્રહણ કરે છે ત્યારે તેની કલ્પના અન્તિમ છેડે પહોંચી તો જાય છે પરંતુ તેમાં દ્રવ્યોની મૌલિક સ્થિતિ ધૂંધળી પડી જાય છે. આ જ ભયથી જૈનાચાર્યોએ નયના સુનય અને દુર્નય એવા બે વિભાગ કરી દીધા. જે નય પોતાના અભિપ્રાયને મુખ્ય બનાવીને પણ નયાન્તરના આભિપ્રાયનો નિષેધ નથી કરતો તે સુનય છે અને જે નય નયાન્તરનું નિરાકરણ કરી નિરપેક્ષ રાજ્ય કરવા ઇચ્છે છે તે દુર્નય છે. સુનય સાપેક્ષ હોય છે અને દુર્નય નિરપેક્ષ. તેથી સુનયના અભિપ્રાયની દોડ તે સાદૃશ્યમૂલક ચરમ અભેદ સુધી થઈ જવા છતાં, કેમ કે તે પરમાર્થ સત્ ભેદનો નિષેધ નથી કરતો, તેની અપેક્ષા રાખે છે અને તેની વસ્તુસ્થિતિનો સ્વીકાર કરે છે, એટલા માટે તે સુનય કહેવાય છે. પરંતુ જે નય પોતાના જ અભિપ્રાય અને દૃષ્ટિકોણની સત્યતાને વસ્તુના

પૂર્ણ સ્વરૂપ પર લાદીને પોતાના સાથી અન્ય નયોનો તિરસ્કાર કરે છે, તે અન્ય નયોથી નિરપેક્ષ રહે છે અને તેમની વસ્તુસ્થિતિનો પ્રતિષેધ કરે છે, તે દુર્નય છે કેમ કે વસ્તુસ્થિતિ એવી છે જ નહિ. વસ્તુ તો ગુણ, ધર્મ યા પર્યાયના રૂપમાં પ્રત્યેક નયના વિષયભૂત અભિપ્રાયને વસ્તુઅંશ માની લેવાની ઉદારતા દાખવે છે અને પોતાના ગુણપર્યાયવાળા વાસ્તવિક સ્વરૂપની સાથે જ અનન્તધર્મવાળા વ્યાવહારિક સ્વરૂપને ધારણ કરતી હોય છે. પરંતુ આ દુર્નયો તેની ઉદારતાનો દુરુપયોગ કરીને માત્ર પોતે કલ્પેલા ધર્મને તેના ઉપર છાઈ દેવા ઇચ્છે છે.

'સત્ય પ્રાપ્ત કરાય છે, બનાવાતું નથી.' પ્રમાણ સત્ય વસ્તુને પામે છે, તેથી ચૂપ છે. પરંતુ કેટલાક નય તે જ પ્રમાણનાં અંશગ્રાહી સન્તાનો હોવા છતાં પણ પોતાની વાવદૂકતાના અર્થાત્ વાચાળતાના કારણે સત્યને બનાવવાની ચેષ્ટા કરે છે, સત્યને રંગીન તો કરી જ દે છે.

જગતના અનન્ત અર્થોમાં વચનોનો વિષય બનનારા અર્થો અત્યલ્પ છે. શબ્દમાં એ સામર્થ્ય ક્યાં છે કે તે એક પણ વસ્તુના પૂર્ણ રૂપને કહી શકે ? કેવલજ્ઞાન વસ્તુના અનન્ત ધર્મોને જાણી પણ લે પરંતુ શબ્દ દ્વારા તો તેનો અનન્ત બહુભાગ અવાચ્ય જ રહે છે. અને જે અનન્તમો ભાગ વાચ્યકોટિમાં છે તેનો અનન્તમો ભાગ શબ્દ દ્વારા કહેવાય છે અને જે શબ્દો દ્વારા કહેવાય છે તે બધું પૂરેપૂરું ગ્રન્થમાં નિબદ્ધ થઈ શકતું નથી. અર્થાત્ અનભિધેય પદાર્થો અનન્તબહુભાગ છે અને શબ્દો દ્વારા પ્રજ્ઞાપનીય પદાર્થો એક ભાગ છે. પ્રજ્ઞાપનીય એક ભાગમાંથી પણ શ્રુતનિબદ્ધ તો તે એક ભાગના અનન્ત ભાગ જેટલો છે, એનાથી પણ કમ છે.[1]

તેથી જ્યારે વસ્તુસ્થિતિની અર્થાત્ વસ્તુની અનન્તધર્માત્મકતા, શબ્દના અત્યલ્પ સામર્થ્ય અને અભિપ્રાયની વિવિધતાનો આપણે વિચાર કરીએ છીએ ત્યારે આવા દર્શનથી કે જે દૃષ્ટિકોણ યા અભિપ્રાયની ભૂમિ પર અંકુરતિ થયું છે તેનાથી વસ્તુસ્થિતિ સુધી પહોંચવા માટે બહુ સાવધાનીની આવશ્યકતા છે. જેવી રીતે નયના સુનય અને દુર્નય વિભાગ, સાપેક્ષતા અને નિરપેક્ષતાના કારણે, થાય છે તેવી જ રીતે 'દર્શન'ના પણ સુદર્શન અને કુદર્શન (દર્શનાભાસ) વિભાગ થાય છે. જે દર્શન અર્થાત્ દૃષ્ટિકોણ વસ્તુની સીમાનું ઉલ્લંઘન કર્યા વિના વસ્તુને પામવાની ચેષ્ટા કરે છે, બનાવવાની નહિ, અને બીજા વસ્તુસ્પર્શી દૃષ્ટિકોણને અર્થાત્ દર્શનને પણ ઉચિત સ્થાન આપે છે, તેની અપેક્ષા રાખે છે તે સુદર્શન છે અને જે દર્શન કેવળ

---

૧. पण्णवणिज्जा भावा अणंतभागो दु अणभिलप्पाणं ।
पण्णवणिज्जाणं पुण अणंतभागो दु सुदणिबद्धो ॥ ગોમ્મટસાર, જીવકાણ્ડ, ગાથા ૩૩૩.

ભાવના અને વિશ્વાસની ભૂમિ પર ઊભુ થઈને કલ્પનાલોકમાં વિચરણ કરી, વસ્તુસીમાનું ઉલ્લંઘન કરીને પણ વાસ્તવિકતાનો દંભ કરે છે, અન્ય વસ્તુગ્રાહી દૃષ્ટિકોણોનો તિરસ્કાર કરી તેમની અપેક્ષા રાખતું નથી તે કુદર્શન છે. દર્શન પોતાના આવા કપૂતોના કારણે જ માત્ર સંદેહ અને પરીક્ષાની કોટિમાં જઈ પહોંચ્યું છે. તેથી જૈન તીર્થંકરો અને આચાર્યોએ એ વાતને સતર્કતાથી ઉપદેશવાની અને વળગી રહેવાની ચેષ્ટા કરી છે કે કોઈ પણ અધિગમનો ઉપાય, પ્રમાણ (પૂર્ણજ્ઞાન) હો યા નય (અંશગ્રાહિજ્ઞાન), સત્યને પામવાનો પ્રયત્ન કરે, બનાવવાનો ન કરે. તે વિદ્યમાન વસ્તુની કેવળ વ્યાખ્યા કરી શકે છે. તેણે પોતાની મર્યાદા સમજવી જોઈએ. વસ્તુ તો અનન્ત ગુણ, પર્યાય અને ધર્મોનો પિંડ છે. તેને વિભિન્ન દૃષ્ટિકોણોથી જોઈ શકાય છે અને તેના સ્વરૂપ ભણી પહોંચવાની ચેષ્ટા કરી શકાય છે. આ રીતે સઘળા દૃષ્ટિકોણો અને વસ્તુ સુધી પહોંચવાના સમસ્ત પ્રયત્નો 'દર્શન' શબ્દની સીમામાં આવી જાય છે.

દર્શન એક દિવ્ય જ્યોતિ

વિભિન્ન દેશોમાં આજ સુધી હજારો જ્ઞાની થયા જેમણે પોતપોતાના દૃષ્ટિકોણોથી જગતની વ્યાખ્યા કરવાનો પ્રયત્ન કર્યો છે. તેથી દર્શનનું ક્ષેત્ર સુવિશાલ છે અને હજુ પણ તેનામાં તે જ રીતે ફેલાવાની ગુંજાશ છે પરંતુ જ્યારે આ દર્શન મતવાદના ઝેરથી વિષાક્ત બની જાય છે ત્યારે તે પોતાની અત્યલ્પ શક્તિને ભૂલી જાય છે અને માનવજાતિને માર્ગદર્શન કરવાનું કામ તો કરી શકતું જ નથી પરંતુ ઊલટું માનવજાતિને પતન ભણી લઈ જઈને હિંસા અને સંઘર્ષનું સ્રષ્ટા બની જાય છે. તેથી દાર્શનિકોના હાથમાં આ તે પ્રજ્વલિત દીપક આપવામાં આવ્યો છે જેનાથી તેઓ ઇચ્છે તો અજ્ઞાનના અન્ધકારને દૂર કરી જગતમાં પ્રકાશની જ્યોતિ પ્રકટાવી શકે છે અને ઇચ્છે તો તે પ્રજ્વલિત દીપકથી મતવાદના અગ્નિનો મોટો ભડકો કરી હિંસા અને વિનાશનું દૃશ્ય ઉપસ્થિત કરી શકે છે. દર્શનનો ઇતિહાસ બન્ને પ્રકારનાં ઉદાહરણોથી ભરેલો છે, પરંતુ તેમાં જ્યોતિનાં પૃષ્ઠ ઓછાં છે, વિનાશનાં અધિક છે. અમે દૃઢ વિશ્વાસ સાથે કહી શકીએ છીએ કે જૈનદર્શને જ્યોતિનાં પૃષ્ટ ઉમેરવાનો જ પ્રયત્ન કર્યો છે. તેણે દર્શનાન્તરોના સમન્વયનો માર્ગ કાઢીને તેમનો તેમના પોતાના સ્થાને સમાદર પણ કર્યો છે. આગ્રહી અર્થાત્ મતવાદની મદિરાથી બેભાન બનેલો કુદાર્શનિક જ્યાં જેવો તેનો અભિપ્રાય યા મત ઘડાઈ ચૂક્યો છે ત્યાં યુક્તિને ખેંચીતાણી લઈ જવા ચેષ્ટા કરે છે, પરંતુ સાચો દાર્શનિક તો જ્યાં યુક્તિ સ્વયં જાય છે અર્થાત્ જે યુક્તિસિદ્ધ બની શકે છે તે અનુસાર પોતાનો

મત ઘડે છે.[૧] ટૂંકામા, સુદાર્શનિકનું સૂત્ર હોય છે 'સાચું તે મારું' અને કુદાર્શનિકનો લલકાર હોય છે 'જે મારું તે સાચું'. જૈનદર્શનમાં સમન્વયનાં જેટલાં અને જેવાં ઉદાહરણો મળી શકે છે, તેટલાં અને તેવાં અન્યત્ર દુર્લભ છે.

ભારતીય દર્શનોનું અન્તિમ લક્ષ્ય

ભારતનાં બધાં દર્શનો, વૈદિક હોય કે અવૈદિક, મોક્ષ અર્થાત્ દુઃખનિવૃત્તિ માટે પોતાનો વિચાર શરૂ કરે છે. આધિભૌતિક, આધ્યાત્મિક અને આધિદૈવિક દુઃખો પ્રત્યેક પ્રાણીને ન્યૂનાધિક પ્રમાણમાં સદાય અનુભવાય છે. જ્યારે કોઈ સંત યા વિચારક આ દુઃખોની નિવૃત્તિનો કોઈ માર્ગ બતાવવાનો દાવો કરે છે, ત્યારે સમજદાર વર્ગ તેને સાંભળવા અને સમજવા જાગરૂક થઈ જાય છે. પ્રત્યેક મતમાં દુઃખનિવૃત્તિ માટે ત્યાગ અને સંયમનો ઉપદેશ આપવામાં આવ્યો છે, અને 'તત્ત્વજ્ઞાનથી મુક્તિ થાય છે' એ વાતમાં પ્રાયઃ સૌ એકમત છે. સાંખ્યકારિકામાં ''દુઃખત્રયના અભિઘાતથી સંતપ્ત પ્રાણી દુઃખનાશના ઉપાયોને જાણવાની ઇચ્છા કરે છે''[૨] એમ કહી જે ભૂમિકા બાંધવામાં આવી છે તે જ ભૂમિકા પ્રાયઃ બધાં ભારતીય દર્શનોની છે. દુઃખનિવૃત્તિ પછી 'સ્વસ્વરૂપસ્થિતિ જ મુક્તિ છે' એમાં પણ કોઈને વિવાદ નથી. તેથી મોક્ષ, મોક્ષનાં કારણ, દુઃખ અને દુઃખનાં કારણોની ખોજ કરવી એ ભારતીય દર્શનકાર ઋષિને માટે અત્યાવશ્યક હતું. ચિકિત્સાશાસ્ત્રની પ્રવૃત્તિ રોગ, નિદાન, આરોગ્ય અને ઔષધિ આ ચતુર્વ્યૂહને લઈને થઈ છે. બુદ્ધના તત્ત્વજ્ઞાનનો આધાર તો 'દુઃખ, સમુદય, નિરોધ અને માર્ગ' આ ચાર આર્યસત્યો જ છે.[૩] જૈન તત્ત્વજ્ઞાનમાં મુમુક્ષુએ અવશ્ય જાણવા જોઈએ તે સાત તત્ત્વો ગણાવ્યા છે,[૪] તે સાત તત્ત્વોમાં બન્ધ, બન્ધનાં કારણ (આસ્રવ), મોક્ષ અને મોક્ષનાં કારણ (સંવર અને નિર્જરા) એમનો જ મુખ્યપણે વિસ્તાર કરવામાં આવ્યો છે. જીવ અને અજીવનું જ્ઞાન તો આસ્રવાદિકનો આધાર જાણવા માટે છે. તાત્પર્ય એ છે કે સમસ્ત ભારતીય ચિન્તનની દિશા દુઃખનિવૃત્તિના ઉપાયની ખોજ કરવા ભણી રહી છે અને ન્યૂનાધિક પ્રમાણમાં બધા ચિન્તકોએ આ ખોજમાં પોતપોતાની રીતે સફળતા પણ પ્રાપ્ત કરી છે.

૧. आग्रही बत निनीषति युक्तिं तत्र यत्र मतिरस्य निविष्टा ।
पक्षपातरहितस्य तु युक्तिर्यत्र तत्र मतिरेति निवेशम् ॥ હરિભદ્ર

૨. दुःखत्रयाभिघाताज्जिज्ञासा तदपघातके हेतौ । સાંખ્યકારિકા, ૧

૩. सत्यान्युक्तानि चत्वारि दुःखं समुदयस्तथा ।
निरोधो मार्ग एतषां यथाभिसमयं क्रमः ॥ અભિધર્મકોશ, ૮.૨ ધર્મસંગ્રહ, ૬૦૫

૪. जीवाजीवास्रवबन्धसंवरनिर्जरमोक्षास्तत्त्वम् । તત્ત્વાર્થસૂત્ર, ૧.૪

તત્ત્વજ્ઞાન જ્યારે મુક્તિના સાધનના રૂપમા પ્રતિષ્ઠિત થયું અને ''ऋते ज्ञानात् न मुक्तिः'' જેવાં જીવનસૂત્રોનો પ્રચાર થયો ત્યારે તત્ત્વજ્ઞાનની પ્રાપ્તિના ઉપાય તથા તત્ત્વના સ્વરૂપના સંબંધમાં પણ અનેક પ્રકારની જિજ્ઞાસાઓ અને મીમાંસાઓ શરૂ થઈ. વૈશેષિકોએ જ્ઞેયનું ષટ્ પદાર્થના રૂપમાં વિભાજન કરીને તેમના તત્ત્વજ્ઞાનને ઉપાસનીય દર્શાવ્યું,[1] તો નૈયાયિકોએ પ્રમાણ, પ્રમેય આદિ સોળ પદાર્થોના તત્ત્વજ્ઞાન ઉપર ભાર આપ્યો.[2] સાંખ્યોએ પ્રકૃતિ અને પુરુષના તત્ત્વજ્ઞાન દ્વારા મુક્તિ દર્શાવી,[3] તો બૌદ્ધોએ મુક્તિ માટે નૈરાત્મ્યજ્ઞાનને આવશ્યક સમજ્યું.[4] વેદાન્તમાં બ્રહ્મજ્ઞાનથી મુક્તિ થાય છે, તો જૈનદર્શનમાં સાત તત્ત્વોનું સમ્યગ્જ્ઞાન મોક્ષની કારણસામગ્રીમાં ગણાવાયું છે.

પાશ્ચાત્ય દર્શનોનો ઉદ્ભવ કેવળ કૌતુક અને આશ્ચર્યથી થાય છે અને તેમનો વિકાસ બૌદ્ધિક વ્યાયામ અને બુદ્ધિરંજન સુધી જ સીમિત છે. કૌતુક શાન્ત થઈ ગયા પછી કે તેની પોતાની રીતે વ્યાખ્યા કરી લીધા પછી પાશ્ચાત્ય દર્શનોનો કોઈ મહાન ઉદ્દેશ્ય બચતો નથી. ભારતવર્ષની ભૌગોલિક પરિસ્થિતિના કારણે અહીંની પ્રકૃતિ ધન-ધાન્ય આદિથી પૂર્ણ સમૃદ્ધ રહી છે, અને સાદું જીવન, ત્યાગ અને આધ્યાત્મિકતાની સુગન્ધ અહીંના જનજીવનમાં વ્યાપ્ત રહી છે. તેથી અહીં પ્રાગૈતિહાસિક કાળથી જ 'હું ને વિશ્વ'ના સંબંધમાં અનેક પ્રકારનાં ચિન્તનો ચાલુ રહ્યાં છે, અને આજ સુધી તેમની ધારાઓ અવિચ્છિન્નપણે વહેતી રહી છે. પાશ્ચાત્ય દર્શનોનો ઉદ્ભવ વિક્રમ પૂર્વ સાતમી શતાબ્દી આસપાસ પ્રાચીન યુનાનમાં (ગ્રીસમાં) થયો હતો. તે વખતે ભારતવર્ષમાં ઉપનિષદ્નું તત્ત્વજ્ઞાન તથા શ્રમણ પરંપરાનું આત્મજ્ઞાન વિકસિત હતું. મહાવીર અને બુદ્ધના સમયમાં અહીં મક્ખલિ ગોસાલ, પ્રકુધ કાત્યાયન, પૂર્ણ કશ્યપ, અજિત કેશકમ્બલિ અને સંજય બેલટ્ઠિપુત્ત જેવા અનેક તપસ્વી પોતપોતાની વિચારધારાનો પ્રચાર કરનારાઓ વિદ્યમાન હતા. અહીંના દર્શનકારો પ્રાયઃ ત્યાગી, તપસ્વી અને ઋષિ જ રહ્યા છે. આ જ કારણે જનતાએ તેમના ઉપદેશોને ધ્યાનથી સાંભળ્યા. સામાન્યપણે તે સમયની જનતા કંઈક ચમત્કારોથી પણ પ્રભાવિત થતી હતી, અને જે તપસ્વીએ થોડી પણ ભૂત અને

---

૧. धर्मविशेषप्रसूतात् द्रव्यगुणकर्मसामान्यविशेषसमवायानां पदार्थानां साधर्म्यवैधर्म्याभ्यां तत्त्वज्ञानान्निःश्रेयसम् । વૈશેષિકસૂત્ર, ૧.૧.૪

૨. प्रमाणप्रमेयसंशयप्रयोजनदृष्टान्तसिद्धान्तावयवतर्कनिर्णयवादजल्पवितण्डाहेत्वाभास-छलजातिनिग्रहस्थानानां तत्त्वज्ञानान्निःश्रेयसाधिगतिः । ન્યાયસૂત્ર, ૧.૧.૧

૩. સાંખ્યકારિકા, ૬૪.

૪. हेतुविरोधिनैरात्म्यदर्शनं तस्य बाधकम् । પ્રમાણવાર્તિક, ૧.૧૩૮

ભવિષ્યની વાતોની જાણકારી દેખાડી તે તો અહીં ઈશ્વરના અવતારના રૂપમાં પણ પૂજાયો. ભારતવર્ષ સદાય વિચાર અને આચારની ફળદ્રુપ ભૂમિ રહી છે. અહીંની વિચારદિશા પણ આધ્યાત્મિકતાની તરફ રહી છે. બ્રહ્મજ્ઞાનની પ્રાપ્તિ માટે અહીંના સાધકો પોતાનાં ઘરબાર છોડી અનેક જાતનાં કષ્ટો સહન કરતા કરતા કૃચ્છ્ર સાધનાઓ કરતા રહ્યા છે. જ્ઞાનીનું સન્માન કરવું એ તો અહીંની પ્રકૃતિમાં છે.

બે વિચારધારાઓ

આમ એક ધારા તત્ત્વજ્ઞાન અને વિચારને મોક્ષનું સાક્ષાત્ કારણ માનતી હતી અને વૈરાગ્ય આદિને તે તત્ત્વજ્ઞાનના પોષક. વિષયનિવૃત્તિરૂપ વૈરાગ્ય વિના યથાર્થ જ્ઞાનની પ્રાપ્તિ દુર્લભ છે અને જ્ઞાન પ્રાપ્ત થઈ ગયા પછી તે જ્ઞાનાગ્નિથી સમસ્ત કર્મોનો ક્ષય થઈ જાય છે. શ્રમણધારાનું સાધ્ય તત્ત્વજ્ઞાન ન હતું પણ ચારિત્ર હતું. આ ધારામાં તે તત્ત્વજ્ઞાન કંઈ કામનું નથી જે પોતાના જીવનમાં અનાસક્તિની સૃષ્ટિ ન કરે. તેથી આ ધારામાં મોક્ષનું સાક્ષાત્ કારણ તત્ત્વજ્ઞાનથી પરિપુષ્ટ ચારિત્ર દર્શાવ્યું છે. નિષ્કર્ષ એ કે વૈરાગ્ય આદિથી પુષ્ટ તત્ત્વજ્ઞાન હો કે તત્ત્વજ્ઞાનથી સમૃદ્ધ ચારિત્ર, બન્નેય પક્ષ તત્ત્વજ્ઞાનની અનિવાર્ય આવશ્યકતા સમજતા જ હતા. કોઈ પણ ધર્મ ત્યાં સુધી જનતામાં સ્થાયી આધાર પામી શકતો ન હતો, જ્યાં સુધી તેને પોતાનું તત્ત્વજ્ઞાન ન હોય. પશ્ચિમમાં ઈસાઈ ધર્મનો પ્રભુ ઈશુના નામથી એટલો વ્યાપક પ્રચાર થવા છતાં પણ તત્ત્વજ્ઞાનના અભાવમાં તે ત્યાંના વૈજ્ઞાનિકોની અને પ્રબુદ્ધ પ્રજાની જિજ્ઞાસાને પરિતુષ્ટ કરી શક્યો નહિ. ભારતીય ધર્મોને પોતપોતાનું દર્શન અવશ્ય રહ્યું છે અને તે સુનિશ્ચિત તત્ત્વજ્ઞાનની ધારા પર તે તે ધર્મોની પોતપોતાની આચારપદ્ધતિ બની છે. દર્શન વિના ધર્મ એક સામાન્ય નૈતિક નિયમો સિવાય કોઈ વિશેષ મહત્ત્વ ધરાવતો નથી અને ધર્મ વિના દર્શન પણ કોરી વાગ્જાળ જ સાબિત થાય છે. આ રીતે સામાન્યપણે ભારતીય ધર્મોને પોતપોતાના તત્ત્વજ્ઞાનના પ્રચાર અને પ્રસાર માટે પોતપોતાનું દર્શન નિતાન્ત અપેક્ષણીય રહ્યું છે.

જૈનદર્શનનો વિકાસ માત્ર તત્ત્વજ્ઞાનની ભૂમિ પર ન થતાં આચારની ભૂમિ પર થયો છે. જીવનશોધનની વ્યક્તિગત મુક્તિપ્રક્રિયાનો અને સમાજ તથા વિશ્વમાં શાન્તિસ્થાપનની લોકૈષણાનો મૂલમંત્ર અહિંસા જ છે. અહિંસાનો નિરપવાદ અને નિરુપાધિ પ્રચાર સમસ્ત પ્રાણીઓના જીવનને આત્મસમ સમજ્યા વિના થઈ શકતો જ ન હતો. ''जह मम ण पियं दुखं जाणिहि एमेव सव्वजीवाणं'' [આચારાંગ] અર્થાત્ જેમ મને દુઃખ ગમતું નથી તેમ જગતનાં સમસ્ત પ્રાણીઓને પણ ગમતું નથી એમ સમજો. આ કરુણાપૂર્ણ વાણી અહિંસક મસ્તિષ્કમાંથી નહિ, હૃદયમાંથી નીકળે છે.

શ્રમણધારાનું સમગ્ર તત્ત્વજ્ઞાન યા દર્શનવિસ્તાર જીવનશોધન અને ચારિત્રવૃદ્ધિ માટે થયો છે. અમે પહેલાં દર્શાવી દીધું છે કે વૈદિક પરંપરામાં તત્ત્વજ્ઞાનને મુક્તિનું સાધન માન્યું છે જ્યારે શ્રમણ ધારામાં ચારિત્રને. વૈદિક પરંપરા વૈરાગ્ય આદિથી જ્ઞાનને પુષ્ટ કરે છે, અને વિચારશુદ્ધિ કરીને મોક્ષ માની લે છે, જ્યારે શ્રમણ પરંપરા કહે છે કે તે જ્ઞાન યા વિચારનું કોઈ વિશેષ મૂલ્ય નથી જે જીવનમાં ન ઊતરે, જેની સુવાસથી જીવન સુવાસિત ન થાય. કોરું યા ઠાલું જ્ઞાન યા વિચાર બૌદ્ધિક વ્યાયામથી અધિક કંઈ પણ મહત્ત્વ ધરાવતો નથી. જૈન પરંપરામાં તત્ત્વાર્થસૂત્રનું આદિસૂત્ર છે - "सम्यग्दर्शनज्ञानचारित्राणि मोक्षमार्गः । (૧.૧). આ સૂત્રમાં મોક્ષનું સાક્ષાત્ કારણ ચારિત્ર છે, અને સમ્યગ્દર્શન તથા સમ્યગ્જ્ઞાન તે ચારિત્રના પરિપોષક છે. બૌદ્ધ પરંપરાનો અષ્ટાંગ[1] માર્ગ પણ ચારિત્રનો જ વિસ્તાર છે. તાત્પર્ય એ કે શ્રમણધારામાં જ્ઞાનની અપેક્ષાએ ચારિત્રનું જ અન્તિમ મહત્ત્વ રહ્યું છે, અને પ્રત્યેક વિચાર યા જ્ઞાનનો ઉપયોગ ચારિત્ર અર્થાત્ આત્મશોધન માટે યા જીવનમાં સામંજસ્ય સ્થાપવા માટે કરવામાં આવ્યો છે. શ્રમણ સંતોએ તપ અને સાધના દ્વારા વીતરાગતા પ્રાપ્ત કરી હતી અને તે પરમ વીતરાગતા, સમતા યા અહિંસાની પવિત્ર જ્યોતિને વિશ્વમાં પ્રસારિત કરવા માટે સમસ્ત તત્ત્વોનો સાક્ષાત્કાર કર્યો હતો. તેમનું સાધ્ય વિચાર નહિ, આચાર હતું ; જ્ઞાન નહિ, ચારિત્ર હતું ; વાગ્વિલાસ યા શાસ્ત્રાર્થ નહિ, જીવનશુદ્ધિ અને સંવાદ હતું. અહિંસાનો અંતિમ અર્થ છે : જીવ માત્રમાં – તે સ્થાવર હોય કે જંગમ, પશુ હોય કે મનુષ્ય, બ્રાહ્મણ હોય કે શૂદ્ર, ગોરો હોય કે કાળો, એતદ્દેશીય હોય કે પરદેશી, આ બધાં દેશ-કાલ અને શરીરાકારનાં આવરણોથી પર થઈને – સમત્વનું દર્શન કરવું. પ્રત્યેક જીવ સ્વરૂપથી ચૈતન્યશક્તિનો અખંડ શાશ્વત આધાર છે. તે કર્મવાસનાના કારણે ભલે વૃક્ષ, કીડા, મકોડા, પશુ યા મનુષ્ય કોઈના પણ શરીરને કેમ ન ધારણ કરે, પરંતુ તેના ચૈતન્ય સ્વરૂપનો એક પણ અંશ નષ્ટ થતો નથી, કર્મવાસનાઓથી વિકૃત ભલે થઈ જાય. આ જ રીતે મનુષ્યે પોતાના દેશ, કાલ આદિ નિમિત્તોથી ગોરા કે કાળા કોઈ પણ શરીરને ધારણ કર્યું હોય, પોતાની વૃત્તિ યા કર્મ અનુસાર બ્રાહ્મણ, ક્ષત્રિય, વૈશ્ય યા શૂદ્ર કોઈ પણ શ્રેણીમાં તેની ગણના વ્યવહારતઃ કરવામાં આવતી હોય, કોઈ પણ દેશમાં જન્મ લીધો હોય, કોઈ પણ સંતનો ઉપાસક હોય, તે આ વ્યાવહારિક નિમિત્તોના કારણે નિસર્ગતઃ ઊંચ યા નીચ બની શકતો નથી. માનવ માત્રની મૂલતઃ સમાન સ્થિતિ છે. આત્મસમત્વ, વીતરાગત્વ યા અહિંસાના

---

૧. સમ્યક્ દૃષ્ટિ, સમ્યક્ સંકલ્પ, સમ્યક્ વચન, સમ્યક્ કર્માન્ત, સમ્યક્ આજીવ, સમ્યક્ વ્યાયામ, સમ્યક્ સ્મૃતિ અને સમ્યક્ સમાધિ.

વિકાસથી જ કોઈ મહાન બની શકે છે, નહિ કે જગતમાં ભયંકર વિષમતાનું સર્જન કરનારા હિંસા અને સંઘર્ષના મૂલ કારણરૂપ પરિગ્રહના સંગ્રહથી.

યુગદર્શન

કોઈ કહી શકે કે 'અહિંસા યા દયાની સાધના માટે તત્ત્વજ્ઞાનની શું આવશ્યકતા છે ? મનુષ્ય કોઈ પણ વિચારનો પુરસ્કર્તા કેમ ન હોય, પરસ્પર સદ્વ્યવહાર, સદ્ભાવના અને મૈત્રી તો તેણે સમાજવ્યવસ્થા માટે કરવી જ જોઈએ.' પરંતુ જરા ઊંડાણથી વિચારતાં એ અનિવાર્ય અને આવશ્યક જણાય છે કે આપણે વિશ્વ અને વિશ્વાન્તર્ગત પ્રાણીઓનાં સ્વરૂપ અને તેમની અધિકારસ્થિતિનું તાત્ત્વિક દર્શન કરીએ. આ તત્ત્વદર્શન વિના આપણી મૈત્રી કામચલાઉ અને કેવળ તત્કાલીન સ્વાર્થને સાધનારી સાબિત થઈ શકે.

લોકો આવો સસ્તો તર્ક કરતા હોય છે કે 'કોઈ ઈશ્વરને માને કે ન માને એનાથી શું ફેર પડે છે ? આપણે પરસ્પર પ્રેમથી રહેવું જોઈએ.' પરંતુ ભાઈ, જ્યારે એક બાજુ એક વર્ગ તે ઈશ્વરના નામે એ પ્રચાર કરતો હોય કે ઈશ્વરે મુખથી બ્રાહ્મણને, બાહુથી ક્ષત્રિયને, ઉદરથી વૈશ્યને અને પગથી શૂદ્રને ઉત્પન્ન કર્યા છે[1] અને તેમને ભિન્ન ભિન્ન અધિકાર અને સંરક્ષણ આપીને આ જગતમાં મોકલ્યા છે, અને બીજી બાજુ ઈશ્વરના નામે ગોરી જાતિઓ એ ફતવાઓ કાઢી રહી હોય કે ઈશ્વરે તેમને શાસક બનવા માટે તથા અન્ય કાળી પીળી જાતિઓને સભ્ય બનાવવા માટે પૃથ્વી ઉપર મોકલેલ છે, તેથી ગોરી જાતિને શાસન કરવાનો જન્મસિદ્ધ અધિકાર છે, અને કાળી પીળી જાતિઓએ તેમના ગુલામ બની રહેવું જોઈએ - આ પ્રકારની વર્ગસ્વાર્થની ઘોષણાઓ ઈશ્વરવાદના ઓઠામાં પ્રચારિત કરાતી હોય ત્યારે પરસ્પર અહિંસા અને મૈત્રીનું તાત્ત્વિક મૂલ્ય શું હોઈ શકે ? તેથી આ પ્રકારના અવાસ્તવિક કુસંસ્કારોથી છૂટકારો મેળવવા માટે આ શશકવૃત્તિ કે 'આપણે શું ? કોઈ ગમે તે વિચારો ધરાવે' આત્મઘાતી જ સિદ્ધ થશે. આપણે ઈશ્વરના નામે ચાલતાં વર્ગસ્વાર્થીઓનાં તે સૂત્રોની પણ પરીક્ષા કરવી જ જોઈશે તથા સ્વયં ઈશ્વરની પણ, કે શું આ અનન્ત વિશ્વનો નિયન્ત્રક કોઈ કરુણામય મહાપ્રભુ જ છે ? અને જો હોય તો શું તેની કરુણાનું આ જ રૂપ છે ? હર હાલતમાં આપણે આપણું પોતાનું સ્પષ્ટ દર્શન વ્યક્તિની મુક્તિ અને વિશ્વની શાન્તિ માટે બનાવવું જ

---

૧. ब्राह्मणोऽस्य मुखमासीद् बाहू राजन्यः कृतः ।
उरू तदस्य यद्वैश्यः पद्भ्यां शूद्रोऽजायत ॥ ઋગ્વેદ, ૧૦.૯૦.૧૨.

જોઈશે. તેથી મહાવીર અને બુદ્ધ જેવા ક્રાન્તદર્શી ક્ષત્રિયકુમારોએ પોતાની વંશપરંપરાથી પ્રાપ્ત તે પાપમય રાજ્યવિભૂતિને લાત મારીને પ્રાણીમાત્રની મહામૈત્રીની સાધના માટે જંગલનો રસ્તો પકડ્યો હતો. સમસ્યાઓનાં મૂળ કારણોની ખોજ કર્યા વિના ઉપર ઉપરથી કરવામાં આવેલી મલમપટ્ટી તાત્કાલિક શાન્તિ ભલે દે, પરંતુ આ શાન્તિ આગળ આવનાર વિસ્ફોટક તોફાનનું પ્રાગ્રૂપ જ સિદ્ધ થઈ શકે છે.

જગતની જીવતી જાગતી સમસ્યાઓનું સમાધાન એ મૌલિક અપેક્ષા રાખે છે કે વિશ્વના ચર-અચર પદાર્થોનાં સ્વરૂપ, અધિકાર અને પરસ્પર સંબંધોની તથ્યપૂર્ણ અને સત્ય વ્યાખ્યા થાય. સંસ્કૃતિઓના ઈતિહાસની નિષ્પક્ષ મીમાંસા આપણને એ નિર્ણય પર પહોંચાડે છે કે વિભિન્ન સંસ્કૃતિઓનાં ઉત્થાન અને પતનની કહાણીએ પોતાની પાછળ વર્ગસ્વાર્થીઓના જૂઠા અને બોદા તત્ત્વજ્ઞાનનાં ભીષણ ષડ્યન્ત્રોને છુપાવી રાખ્યાં છે. પશ્ચિમનો ઈતિહાસ એક જ ઈશુના પુત્રોની ખૂનામરકીની કાળી કિતાબ છે. ભારતવર્ષમાં કોટિ કોટિ માનવોને વંશાનુગત દાસતા અને પશુઓથી પણ બદતર જીવન જીવવા ફરજ પાડવી એ પણ છેવટે પેલા દયાળુ ઈશ્વરના નામે જ તો થયું છે. તેથી પ્રાણીમાત્રના ઉદ્ધાર માટે કૃતસંકલ્પ આ શ્રમણ સંતોએ જ્યાં ચારિત્રને મોક્ષનું અંતિમ અને સાક્ષાત્ કારણ માન્યું ત્યાં સંઘરચના, વિશ્વશાન્તિ અને સમાજવ્યવસ્થા માટે, પેલી અહિંસાના આધારભૂત તત્ત્વજ્ઞાનને ખોજવાનો પણ ગંભીર અને તલસ્પર્શી પ્રયત્ન કર્યો. તેમણે વર્ગસ્વાર્થના પોષણ માટે ચારે બાજુથી એકઠી થઈ એક કઠોર સકંજામાં ઢળનારી કુત્સિત વિચારધારાને રોકીને કહ્યું - થોભો, જરા આ કલ્પિત સકંજાના યન્ત્રમાંથી છૂટી સ્વતન્ત્ર વિચરો અને જુઓ કે જગતનું હિત શેમાં છે ? શું જગતનું આ જ સ્વરૂપ છે ? શું જીવનનું ઉચ્ચતમ લક્ષ્ય આ જ હોઈ શકે છે ? અને એક જ રોકણીએ સદીઓથી જડીભૂત વિચારધારાને હચમચાવીને જગાડી દીધી, અને તેને માનવકલ્યાણની દિશામાં તથા જગતના વિપરિવર્તમાન સ્વતંત્ર સ્વરૂપ ભણી વાળી દીધી. આ દર્શન અને સંસ્કૃતિના પરિવર્તનનો યુગ હતો. બિહારની પવિત્ર ભૂમિ પર ભગવાન મહાવીર અને બુદ્ધ આ બે યુગદર્શીઓએ માનવની દૃષ્ટિને ભોગથી યોગ તરફ તથા વર્ગસ્વાર્થથી પ્રાણીમાત્રના કલ્યાણ તરફ વાળી. તે યુગમાં જે તત્ત્વજ્ઞાન અને દર્શનનું નિર્માણ થયું તે આજના યુગમાં પણ તે જ રીતે આવશ્યક અને ઉપયોગી બની રહ્યું છે.

■

ત્રીજું પ્રકરણ

ભારતીય દર્શનને જૈનદર્શનનું પ્રદાન

માનસ અહિંસા એટલે અનેકાન્ત દૃષ્ટિ

ભગવાન મહાવીર એક પરમ અહિંસક તીર્થંકર હતા. માનસિક, વાચિક અને કાયિક ત્રિવિધ અહિંસાની પરિપૂર્ણ સાધના, ખાસ કરીને માનસિક અહિંસાની સ્થાયી પ્રતિષ્ઠા, વસ્તુસ્વરૂપના યથાર્થ દર્શન વિના થવી અશક્ય હતી. આપણે ભલે શરીરથી બીજા પ્રાણીઓની હિંસા ન કરતા હોઈએ, પરંતુ વચનવ્યવહાર અને ચિત્તગત વિચાર જો વિષમ અને વિસંવાદી હોય તો કાયિક અહિંસાનું પાલન પણ કઠિન બની જાય છે. પોતાના વિચારને અર્થાત્ મતને પુષ્ટ કરવા માટે ઊંચ-નીચ શબ્દો અવશ્ય બોલાશે, પરિણામે ઝપાઝપીનો અવસર આવ્યા વિના નહિ રહે. ભારતીય શાસ્ત્રાર્થોનો ઈતિહાસ આ જાતના અનેક હિંસાકાંડોના રક્તથી રંજિત પૃષ્ઠોથી ભરેલો છે. તેથી તે આવશ્યક હતું કે અહિંસાની સર્વાંગીણ પ્રતિષ્ઠા માટે, વિશ્વનું યથાર્થ તત્ત્વજ્ઞાન હોય અને વિચારશુદ્ધિમૂલક વચનશુદ્ધિની જીવનવ્યવહારમાં પ્રતિષ્ઠા થાય. આ તો સંભવ જ નથી કે - એક જ વસ્તુના વિષયમાં બે વિરોધી મતવાદો ચાલતા રહે, પોતપોતાના પક્ષના સમર્થન માટે ઉચિત-અનુચિત શાસ્ત્રાર્થો થતા રહે, પક્ષ-પ્રતિપક્ષોનાં સંગઠનો બને તથા શાસ્ત્રાર્થમાં હારી જનારાઓને ઊકળતા તેલના તાવડામાં નાખી જીવતા તળી નાખવા જેવી હિંસક હોડ પણ લાગે અને તેમ છતાં પરસ્પર અહિંસા બની રહે. ભગવાન મહાવીરે જોયું કે આજનું સમગ્ર રાજકારણ ધર્મ અને મતવાદીઓના હાથમાં છે, જ્યાં સુધી આ મતવાદોનો વસ્તુસ્થિતિના આધારે યથાર્થદર્શનપૂર્વક સમન્વય ન થાય ત્યાં સુધી હિંસા અને સંઘર્ષની જડને કાપી શકાશે નહિ. તેમણે વિશ્વનાં તત્ત્વોનો સાક્ષાત્કાર કર્યો અને દર્શાવ્યું કે - 'વિશ્વનું પ્રત્યેક ચેતન અને જડ તત્ત્વ અનન્ત ધર્મોનો ભંડાર છે. તેના વિરાટ સ્વરૂપને સાધારણ માનવી પૂર્ણરૂપે જાણી શકતો નથી. તેનું ક્ષુદ્ર જ્ઞાન વસ્તુના એક એક અંશને જાણીને પોતાની પૂર્ણતાનું દુરભિમાન કરી બેઠું છે.' વિવાદ વસ્તુમાં નથી, વિવાદ તો જોનારાઓની દૃષ્ટિમાં છે. કેટલું સારું હોત જો તેઓ

વસ્તુના વિરાટ અનન્તધર્માત્મક યા અનેકાન્તાત્મક સ્વરૂપની ઝાંખી કરી શકતા હોત તો !

ભગવાન મહાવીરે આ અનેકાન્તના તત્ત્વજ્ઞાન તરફ મતવાદીઓનું ધ્યાન ખેંચ્યું અને બતાવ્યું કે - જુઓ, પ્રત્યેક વસ્તુ અનન્ત ગુણો પર્યાયો અને ધર્મોનો અખંડ પિંડ છે. તે પોતાના પ્રવાહની અનાદિ-અનન્ત સ્થિતિની દૃષ્ટિએ નિત્ય છે. ક્યારેય પણ એવો સમય આવવાનો સંભવ જ નથી કે જ્યારે વિશ્વના રંગમંચ ઉપરથી એક કણનો પણ સમૂલ વિનાશ થઈ જાય કે તેનો પ્રવાહ સર્વથા ઉચ્છિન્ન થઈ જાય. સાથે સાથે એ પણ સત્ય છે કે તેના (વસ્તુના) પર્યાયો પ્રતિક્ષણ બદલાતા રહે છે, તેના ગુણો તથા ધર્મોમાં પણ સદૃશ યા વિસદૃશ પરિવર્તન થતું રહે છે. તેથી તે અનિત્ય પણ છે. આ રીતે અનન્ત ગુણ, શક્તિ, પર્યાય અને ધર્મ પ્રત્યેક વસ્તુની નિજી સંપત્તિ છે. આપણો સ્વલ્પ જ્ઞાનલવ તેમનામાંથી એક અંશને વિષય કરીને ક્ષુદ્ર મતવાદોની સૃષ્ટિ રચે છે. આત્માને નિત્ય સિદ્ધ કરનારાઓનો પક્ષ પોતાની સઘળી શક્તિ અનિત્યવાદીઓને ઉખાડવા-પછાડવામાં લગાવે છે તો અનિત્યવાદીઓનું જૂથ નિત્યપક્ષવાળાઓને ભલુંબૂરું સંભળાવે છે. ભગવાન મહાવીરને આ મતવાદીઓની બુદ્ધિ અને પ્રવૃત્તિ ઉપર દયા આવતી હતી. તે બુદ્ધની જેમ આત્માના નિત્યત્વ અને અનિત્યત્વ, પરલોક અને નિર્વાણ આદિને અવ્યાકૃત કહીને બૌદ્ધિક નિરાશાને જન્મ દેવા ઇચ્છતા ન હતા. તેમણે તે બધાં તત્ત્વોનું યથાર્થ સ્વરૂપ દેખાડીને શિષ્યોને અંધકારમાંથી પ્રકાશમાં લાવી માનસ સમતાની ભૂમિ ઉપર ખડા કરી દીધા. તેમણે બતાવ્યું કે વસ્તુને તમે જે દૃષ્ટિકોણથી જુઓ છો, વસ્તુ એટલી જ નથી. તેનામાં એવા અનન્ત દૃષ્ટિકોણોથી દેખાવાની ક્ષમતા છે. તેનું વિરાટ સ્વરૂપ અનન્તધર્માત્મક છે. તમને જે દૃષ્ટિકોણ વિરોધી લાગે છે તેનો જો ઈમાનદારીથી વિચાર કરશો તો તમને જણાશે કે તેનો વિષયભૂત ધર્મ પણ વસ્તુમાં વિદ્યમાન છે. ચિત્તમાંથી પક્ષપાતનો બદઈરાદો કાઢી નાખો અને બીજાના દૃષ્ટિકોણના વિષયને પણ સહિષ્ણુતાપૂર્વક ખોજો, તે પણ ત્યાં જ વિલસી રહ્યો છે. હા, વસ્તુની સીમા અને મર્યાદાનું ઉલ્લંઘન ન થવું જોઈએ. તમે જડમાં ચેતનત્વ યા ચેતનમાં જડત્વ ખોજવા ઇચ્છશો તો ત્યાં તે નહિ મળી શકે કેમ કે પ્રત્યેક પદાર્થના પોતપોતાના નિજી ધર્મો સુનિશ્ચિત છે.

વસ્તુ સર્વધર્માત્મક નથી

વસ્તુ અનન્તધર્માત્મક છે, સર્વધર્માત્મક નથી. અનન્ત ધર્મોમાં ચેતનમાં સંભવતા અનન્ત ધર્મો ચેતનમાં મળશે, અને અચેતનમાં સંભવતા અનન્ત ધર્મો અચેતનમાં. ચેતનના ગુણ-ધર્મો અચેતનમાં ન મળી શકે અને અચેતનના ગુણ-

ધર્મો ચેતનમાં ન મળી શકે. હા, કેટલાક એવા સાદૃશ્યમૂલક વસ્તુત્વ આદિ સામાન્યધર્મો પણ છે જે ચેતન અને અચેતન બધાં જ દ્રવ્યોમાં મળી શકે છે, પરંતુ બધાની સત્તા જુદી જુદી છે. તાત્પર્ય એ કે વસ્તુ બહુ મોટી છે. તે એટલી વિરાટ છે કે અમારા તમારા અનન્ત દૃષ્ટિકોણોથી જોઈ અને જાણી શકાય છે. એક ક્ષુદ્ર દૃષ્ટિનો આગ્રહ રાખી બીજાની દૃષ્ટિનો તિરસ્કાર કરવો યા પોતાની દૃષ્ટિનું અભિમાન કરવું એ તો વસ્તુસ્વરૂપની નાસમજનું પરિણામ છે. આમ માનસ સમતા માટે આ જાતનું વસ્તુસ્થિતિમૂલક અનેકાન્તતત્ત્વજ્ઞાન અતિ આવશ્યક છે. તેના દ્વારા આ મનુષ્યશરીરધારીને જ્ઞાત થઈ શકશે કે તે કેટલા પાણીમાં છે, તેનું જ્ઞાન કેટલું સ્વલ્પ છે અને તે કેવી રીતે દુરભિમાનથી હિંસક મતવાદનું સર્જન કરી માનવ સમાજનું અહિત કરી રહ્યો છે. આ માનસ અહિંસાત્મક અનેકાન્તદર્શનથી વિચારો યા દૃષ્ટિકોણોનો કામચલાઉ સમન્વય કે ઢીલીપોચી સમજૂતી નથી થતી પરંતુ વસ્તુસ્વરૂપના આધારે યથાર્થ તત્ત્વજ્ઞાનમૂલક નક્કર સમન્વયદૃષ્ટિ પ્રાપ્ત થાય છે.

અનેકાન્તદૃષ્ટિનું વાસ્તવિક ક્ષેત્ર

આ રીતે અનેકાન્તદર્શન વસ્તુની અનન્તધર્માત્મકતાને માનીને કેવળ કલ્પનાવિહારને અને તેમાંથી ફલિત થતા કલ્પિત ધર્મોને વસ્તુગત માનવાની હિમાયત કરતું નથી. તે ક્યારેય પણ વસ્તુની સીમાનું ઉલ્લંઘન કરવા ઇચ્છતું નથી. વસ્તુ તો પોતાના સ્થાન પર વિરાટ રૂપમાં પ્રતિષ્ઠિત છે. આપણને પરસ્પર વિરોધી લાગનારા પણ અનન્ત ધર્મો તેમાં અવિરુદ્ધભાવે વિદ્યમાન છે. આપણી પોતાની સંકુચિત વિરોધયુક્ત દૃષ્ટિના કારણે આપણે તેની યથાર્થ સ્થિતિને સમજી શકતા નથી. જૈનદર્શન વાસ્તવબહુત્વવાદી છે. તે બે પૃથક્સત્તાક વસ્તુઓને વ્યવહાર ખાતર કલ્પનાથી એક કહી પણ દે, પરંતુ વસ્તુની નિજી મર્યાદાનું ઉલ્લંઘન કરવા નથી ઇચ્છતું. એક વસ્તુનો પોતાના ગુણ-પર્યાયો સાથે વાસ્તવિક અભેદ તો હોઈ શકે છે પરંતુ બે વ્યક્તિઓમાં વાસ્તવિક અભેદ સંભવતો નથી. તેની એ વિશેષતા છે કે તે પરમાર્થ સત્ વસ્તુની પરિધિનું ઉલ્લંઘન કર્યા વિના તેની સીમામાં જ વિચરણ કરે છે, અને મનુષ્યોને કલ્પનાવિહાર કરતાં રોકીને વસ્તુ તરફ જોવાની ફરજ પાડે છે. જો કે જૈનદર્શનમાં સંગ્રહનયની એક દૃષ્ટિએ ચરમ અભેદની કલ્પના કરવામાં આવે છે અને કહેવામાં આવે છે કે "सर्वमेकं सदविशेषात्" [તત્ત્વાર્થભાષ્ય ૧.૩૫] અર્થાત્ જગત એક છે, સદ્રૂપે ચેતન અને અચેતનમાં કોઈ ભેદ નથી. પરંતુ આ એક કલ્પના છે. કોઈ એક એવું વાસ્તવિક સત્ નથી જે પ્રત્યેક મૌલિક દ્રવ્યમાં અનુગત રહેતું હોય. તેથી જૈનદર્શન વસ્તુસ્થિતિની બહારના કલ્પનાવિહારને જેવી રીતે અસત્ કહે છે

તેવી જ રીતે વસ્તુના એક ધર્મના દર્શનમાં જ વસ્તુના સંપૂર્ણ સ્વરૂપના દર્શનનું અભિમાન કરવાને પણ વિઘાતક માને છે. આ જ્ઞાનલવધારીઓને ઉદાર દૃષ્ટિ દેનાર તથા વસ્તુની યથાર્થ ઝાંખી કરાવનાર અનેકાન્તદર્શને વાસ્તવિક વિચારની અંતિમ રેખા આંકી છે અને આ બધું થયું છે માનસ સમતામૂલક તત્ત્વજ્ઞાનની ખોજથી.

માનસ સમતાનું પ્રતીક

આ રીતે જ્યારે વસ્તુસ્થિતિ જ અનેકાન્તમયી યા અનન્તધર્માત્મિકા છે ત્યારે મનુષ્ય સહજપણે જ એ વિચારવા લાગે છે કે બીજો વાદી જે કહી રહ્યો છે તેની સહાનુભૂતિથી સમીક્ષા થવી જોઈએ અને તેનું વસ્તુસ્થિતિમૂલક સમીકરણ થવું જોઈએ. આ સ્વીયસ્વલ્પતા અને વસ્તુની અનન્તધર્મતાના વાતાવરણથી નિરર્થક કલ્પનાઓની જાળ તૂટી જશે અને અહંકારનો વિનાશ થઈ જતાં માનસ સમતાનો ઉદ્ભવ થશે જે અહિંસાની સંજીવની લતા છે. માનસ સમતા માટે અનેકાન્તદર્શન જ એક માત્ર સ્થિર આધાર બની શકે છે. આ રીતે જ્યારે અનેકાન્તદર્શનથી વિચાર-શુદ્ધિ થઈ જાય છે ત્યારે સ્વાભાવિકપણે વાણીમાં નમ્રતા અને પરસમન્વયની વૃત્તિ ઉત્પન્ન થાય છે. વક્તા વસ્તુસ્થિતિનું ઉલ્લંઘન કરનાર કોઈ પણ શબ્દનો પ્રયોગ જ કરી શકતો નથી. તેથી જૈનાચાર્યોએ વસ્તુની અનેકધર્માત્મકતાને અભિવ્યક્ત કરવા માટે 'સ્યાત્' શબ્દના પ્રયોગની આવશ્યકતા દર્શાવી છે. શબ્દોમાં એ સામર્થ્ય નથી કે તે વસ્તુના પૂર્ણ સ્વરૂપને યુગપત્ વ્યક્ત કરી શકે. તે તો એક સમયમાં એક જ ધર્મને કહી શકે છે. તેથી તે સમયે વસ્તુમાં વિદ્યમાન શેષ ધર્મોનું સૂચન કરવા માટે 'સ્યાત્' શબ્દનો પ્રયોગ કરવામાં આવે છે. 'સ્યાત્' શબ્દનો અર્થ શક્યતા, સંભવ કે કદાચિત્ આદિ નથી પણ સુનિશ્ચિત દૃષ્ટિકોણ યા નિર્ણીત અપેક્ષા છે. 'स्यादस्ति'નો વાચ્યાર્થ છે - સ્વરૂપ આદિની દૃષ્ટિએ યા અપેક્ષાએ વસ્તુ છે જ, નહિ કે શક્ય છે, સંભવે છે, કદાચિત્ છે, આદિ. સંક્ષેપમાં, જ્યાં અનેકાન્તદર્શન ચિત્તમાં સમતા, મધ્યસ્થભાવ, વીતરાગતા અને નિષ્પક્ષતાનો ઉદય કરે છે ત્યાં સ્યાદ્વાદ વાણીમાં નિર્દોષતાને આવવા માટે પૂરેપૂરો અવસર આપે છે.

સ્યાદ્વાદ એક નિર્દોષ ભાષાશૈલી

આ રીતે અહિંસાની પરિપૂર્ણતા અને સ્થાયિત્વની પ્રેરણાએ માનસશુદ્ધિ માટે અનેકાન્તદર્શન અને વચનશુદ્ધિ માટે સ્યાદ્વાદ જેવી નિધિઓ ભારતીય દર્શનના કોષાગારમાં આપી છે. બોલતી વખતે વક્તાએ સદા ધ્યાન રાખવું જોઈએ કે તે જે બોલી રહ્યો છે તેટલી જ વસ્તુ નથી. શબ્દો તેના પૂર્ણરૂપ સુધી પહોંચી જ શકતા

નથી. આ ભાવને પ્રકટ કરવા માટે વક્તા 'સ્યાત્' શબ્દનો પ્રયોગ કરે છે. 'સ્યાત્' શબ્દ વિધિલિંગમાં નિષ્પન્ન થાય છે. તે પોતાના વક્તવ્યને નિશ્ચિતરૂપે ઉપસ્થિત કરે છે, નહિ કે સંશયરૂપે. જૈન તીર્થંકરોએ આ રીતે સર્વાંગીણ અહિંસાની સાધનાનો વૈયક્તિક અને સામાજિક બન્ને પ્રકારનો પ્રત્યક્ષાનુભૂત માર્ગ બતાવ્યો. તેમણે પદાર્થોના સ્વરૂપનું યથાર્થ નિરૂપણ તો કર્યું જ, પરંતુ સાથે સાથે જ પદાર્થોને જોવાનો, તેમને જાણવાનો અને તેમના સ્વરૂપને વચનથી કહેવાનો રસ્તો પણ દેખાડ્યો. આ અહિંસક દૃષ્ટિએ જો ભારતીય દર્શનકારોએ વસ્તુનું નિરીક્ષણ કર્યું હોત તો ભારતીય જલ્પકથાનો ઇતિહાસ આટલો રક્તરંજિત ન થયો હોત, અને ધર્મ તથા દર્શનના નામે માનવતાનું નિર્દલન ન થયું હોત. પરંતુ અહંકાર અને શાસનની ભાવના માનવને દાનવ બનાવી દે છે, અને તેના ઉપર મત અને ધર્મનો અહમ્ તો અતિદુર્નિવાર સવાર થયેલો હોય છે. યુગે યુગે એવા જ દાનવોને માનવ બનાવવા માટે અહિંસક સંતો આ જ સમન્વય દૃષ્ટિનો, આ જ સમતાભાવનો અને આ જ સર્વાંગીણ અહિંસાનો ઉપદેશ આપતા આવ્યા છે. જૈનદર્શનની જ આ વિશેષતા છે કે તે અહિંસાની જડ સુધી પહોંચવા માટે કેવળ ધાર્મિક ઉપદેશ સુધી જ સીમિત રહ્યું નથી પરંતુ વાસ્તવિક આધારો દ્વારા મતવાદોની ગાંઠો ઉકેલવાની મૌલિક દૃષ્ટિ પણ ખોજી શક્યું છે. તેણે કેવળ દૃષ્ટિ જ નથી ખોજી પરંતુ મન, વચન અને કાયા આ ત્રણેય દ્વારો દ્વારા થનારી હિંસાને રોકવાનો પ્રશસ્તતમ માર્ગ પણ ઉપસ્થિત કર્યો છે.

અહિંસાનું આધારભૂત તત્ત્વજ્ઞાન અનેકાન્તદર્શન

વ્યક્તિની મુક્તિ માટે યા ચિત્તશુદ્ધિ અને વીતરાગતા પ્રાપ્ત કરવા માટે અહિંસાની ઐકાન્તિક ચારિત્રગત સાધના ઉપયુક્ત બની શકે છે, પરંતુ સંઘરચના અને સમાજમાં તે અહિંસાની ઉપયોગિતા સિદ્ધ કરવા માટે તેના તત્ત્વજ્ઞાનની ખોજ કેવળ ઉપયોગી જ નહિ પરંતુ આવશ્યક પણ છે. ભગવાન મહાવીરના સંઘમાં જે સૌપ્રથમ ઇન્દ્રભૂતિ આદિ અગિયાર વિદ્વાન બ્રાહ્મણો દીક્ષિત થયા હતા તેઓ આત્માને નિત્ય માનતા હતા. બીજી બાજુ અજિતકેશકમ્બલિનો ઉચ્છેદવાદ પણ પ્રચલિત હતો. ઉપનિષદોના ઉલ્લેખો અનુસાર[1] વિશ્વ સત્ છે કે અસત્, ઉભય છે

---

૧. एकं सद् विप्रा बहुधा वदन्ति । ઋગ્વેદ, ૧. ૧૬૪.૪૬.
सदेव सौम्येदमग्र आसीत् एकमेवाद्वितीयम् ।
तद्धैक आहुरसदेवेदमग्र आसीदेकमेवाद्वितीयम् ।...
तस्मादसतः सज्जायत... । છાન્દોગ્યોપનિષદ્, ૬.૨.

કે અનુભય, આ જાતની વિચારધારાઓ તે સમયના વાતાવરણમાં પોતપોતાના રૂપમાં વહેતી હતી. મહાવીરના વીતરાગ, કરુણામય, શાન્ત સ્વરૂપને જોઈ જે ભવ્યજનો તેમના ધર્મમાં દીક્ષિત થતા હતા તે પચરંગી શિષ્યોની વિવિધ જિજ્ઞાસાઓનું વાસ્તવિક સમાધાન જો ન કરવામાં આવ્યું હોત તો તેમનામાં પરસ્પર સ્વમતની પુષ્ટિ માટે વાદવિવાદ ચાલેત અને સંઘભેદ થયા વિના ન રહેત. ચિત્તશુદ્ધિ અને વિચારોના સમીકરણ માટે એ નિતાન્ત આવશ્યક હતું કે વસ્તુસ્વરૂપનું યથાર્થ નિરૂપણ થાય. આ જ કારણ છે કે ભગવાન મહાવીરે વીતરાગતા અને અહિંસાના ઉપદેશ દ્વારા પારસ્પરિક બાહ્ય વ્યવહારશુદ્ધિ કરીને જ પોતાના કર્તવ્યને સમાપ્ત ન કર્યું પરંતુ શિષ્યોના ચિત્તમાં અહંકાર અને હિંસાને વધારનાર એ સૂક્ષ્મ મતવાદોની જે જડો બદ્ધમૂલ હતી તેમને ઉખાડવાનો આંતરિક નક્કર પ્રયત્ન કર્યો. આ પ્રયત્ન હતો - વસ્તુના વિરાટ સ્વરૂપનું યથાર્થ દર્શન. વસ્તુ જો પોતાના મૌલિક અનાદિ-અનન્ત અસંકર પ્રવાહની દૃષ્ટિએ નિત્ય છે તો પ્રતિક્ષણ પરિવર્તન પામતા પર્યાયોની દૃષ્ટિએ અનિત્ય પણ છે. દ્રવ્યની દૃષ્ટિએ સત્‌માંથી જ સત્ ઉત્પન્ન થાય છે, તો પર્યાયની દૃષ્ટિએ અસત્‌માંથી સત્ ઉત્પન્ન થાય છે. આ રીતે જગતના બધા જ પદાર્થોને ઉત્પાદ, વ્યય અને ધ્રૌવ્યરૂપ પરિણામી અને અનન્તધર્માત્મક દર્શાવીને તેમણે શિષ્યોની ન કેવળ બાહ્ય પરિગ્રહની જ ગાંઠ ખોલી પરંતુ અન્તરંગ હૃદયગ્રન્થિને પણ ખોલીને તેમને આન્તર-બાહ્ય સર્વથા નિર્ગ્રન્થ બનાવી દીધા.

વિચારની ચરમ રેખા

આ અનેકાન્તદર્શન વસ્તુતઃ વિચારવિકાસની ચરમ રેખા છે. ચરમ રેખાથી અમારું તાત્પર્ય એ છે કે બે વિરુદ્ધ વાતોમાં શુષ્ક તર્કજન્ય કલ્પનાઓનો વિસ્તાર ત્યાં સુધી બરાબર થતો રહેશે જ્યાં સુધી તેમનું કોઈ વસ્તુસ્પર્શી સમાધાન ન થાય. અનેકાન્ત દૃષ્ટિ વસ્તુના તે સ્વરૂપનું દર્શન કરાવે છે જ્યાં વિવાદ સમાપ્ત થઈ જાય છે. જ્યાં સુધી વસ્તુસ્થિતિ સ્પષ્ટ નથી થતી ત્યાં સુધી વિવાદો ચાલતા રહે છે. અગ્નિ શીત છે કે ઉષ્ણ એ વિવાદની સમાપ્તિ અગ્નિને હાથથી સ્પર્શવાથી જેમ થઈ જાય છે તેમ એક એક દૃષ્ટિકોણથી ચાલનારા વિવાદો અનેકાન્તાત્મક વસ્તુદર્શન થતાં આપોઆપ સમાપ્ત થઈ જાય છે.

સ્વતઃસિદ્ધ ન્યાયાધીશ

આપણે અનેકાન્તદર્શનને ન્યાયાધીશના પદ ઉપર અનાયાસ જ બેસાડી શકીએ છીએ. પ્રત્યેક પક્ષના વકીલો દ્વારા પોતાના પક્ષના સમર્થન માટે સંકલિત કરેલી

દલીલોની ફાઈલ જેટલો ન્યાયાધીશનો ફેંસલો ભલે આકારમાં મોટો ન હોય પરંતુ તેમાં વસ્તુસ્પર્શ, વ્યાવહારિકતા, સૂક્ષ્મતા અને નિષ્પક્ષપાતિતા અવશ્ય હોય છે. તેવી જ રીતે એકાન્તના સમર્થનમાં પ્રયુક્ત દલીલોના ભંડારરૂપ એકાન્તવાદી દર્શનો જેવો જૈનદર્શનમાં વિકલ્પ યા કલ્પનાઓનો ચરમ વિકાસ ભલે ન હોય પરંતુ તેની વસ્તુસ્પર્શિતા, વ્યાવહારિકતા, સમતાવૃત્તિ અને અહિંસાધારિતામાં તો સંદેહ કરી જ ન શકાય. આ જ કારણે જૈનાચાર્યોએ વસ્તુસ્થિતિના આધારે પ્રત્યેક દર્શનના દૃષ્ટિકોણના સમન્વયની પવિત્ર ચેષ્ટા કરી છે અને પ્રત્યેક દર્શનને ન્યાય કર્યો છે. આ વૃત્તિ અહિંસાહૃદયીના સુસંસ્કૃત મસ્તિષ્કની ઉપજ છે. આ અહિંસાસ્વરૂપા અનેકાન્તદૃષ્ટિ જ જૈનદર્શનના ભવ્ય પ્રાસાદનો મધ્ય સ્તંભ છે. તેનાથી જૈનદર્શનની પ્રાણપ્રતિષ્ઠા છે. ભારતીય દર્શન આ અતુલ્ય સત્યને પામ્યા વિના ખરેખર અપૂર્ણ રહેત. જૈનદર્શને આ અનેકાન્તદૃષ્ટિના આધારથી નિર્માણ પામેલી મહત્ત્વપૂર્ણ ગ્રન્થરાશિ આપીને દર્શનશાસ્ત્રના કોષાગારમાં પોતાની નક્કર અને પર્યાપ્ત પૂંજી જમા કરી છે. યુગપ્રધાન આચાર્ય સમન્તભદ્ર, સિદ્ધસેન આદિ દાર્શનિકોએ આ જ દૃષ્ટિના પુણ્ય પ્રકાશમાં સત્-અસત્, નિત્ય-અનિત્ય, ભેદ-અભેદ, પુણ્ય-પાપ, દ્વૈત-અદ્વૈત, ભાગ્ય-પુરુષાર્થ આદિ વિવિધ વાદોનો સમન્વય કર્યો છે. મધ્યકાલીન આચાર્ય અકલંક, હરિભદ્ર આદિ તાર્કિકોએ અંશતઃ પરપક્ષનું ખંડન કરીને પણ એ જ દૃષ્ટિને પ્રૌઢ કરી છે.

વાચનિક અહિંસા સ્યાદ્વાદ

માનસ શુદ્ધિ માટે વિચારોની દિશામાં સમન્વયશીલતા લાવનારી અનેકાન્તદૃષ્ટિ આવી જવા છતાં પણ જો તદનુસારિણી ભાષાશૈલી ન ઘડવામાં આવી હોત તો તે અનેકાન્તદૃષ્ટિનો સાર્વજનિક ઉપયોગ થવો અસંભવ હતો. તેથી અનેકાન્તદર્શનનું બરાબર પ્રતિપાદન કરનારી 'સ્યાદ્વાદ' નામની ભાષાશૈલીનો આવિષ્કાર તે જ અહિંસાના વાચનિક વિકાસના રૂપમાં થયો. જ્યારે વસ્તુ અનન્તધર્માત્મક છે અને તેને જાણનારી દૃષ્ટિ અનેકાન્તદૃષ્ટિ છે ત્યારે વસ્તુના સર્વથા એક અંશનું નિરૂપણ કરનારી નિર્ધારિણી ભાષા વસ્તુનું યથાર્થ પ્રતિપાદન કરનારી ન હોઈ શકે. એક ઉદાહરણ લઈએ. આ કલમ લાંબી-પહોળી, રૂપ, રસ, ગન્ધ, સ્પર્શવાળી, હલકી, ભારે આદિ અનેક ધર્મોવાળી છે, અનેક ધર્મોનો યુગપત્ આધાર છે. હવે જો શબ્દથી એ કહેવામાં આવે કે 'કલમ લાંબી જ છે' તો શેષ ધર્મોનો લોપ આ વાક્યથી ફલિત થાય છે, જ્યારે વસ્તુતઃ તેમાં તે જ સમયે અનન્ત ધર્મો વિદ્યમાન છે. એટલું જ નહિ પણ જે સમયે કલમ અમુક અપેક્ષાએ લાંબી છે તે જ સમયે બીજી અપેક્ષાએ લાંબી નથી પણ. પ્રત્યેક ધર્મની અભિવ્યક્તિ સાપેક્ષ હોવાથી તેનો

વિરોધી ધર્મ તે વસ્તુમાં મળે જ છે. તેથી વિવક્ષિત ધર્મવાચી શબ્દના પ્રયોગકાળે આપણે અન્ય અવિવક્ષિત અશેષ ધર્મોના અસ્તિત્વને સૂચવતા 'સ્યાત્' શબ્દનો પ્રયોગ કરવાનું ન ભૂલવું જોઈએ. આ 'સ્યાત્' શબ્દ વિવક્ષિત ધર્મવાચી શબ્દને સમસ્ત વસ્તુ પર અધિકાર જમાવતાં રોકે છે અને કહે છે કે 'ભાઈ, આ સમયે શબ્દ દ્વારા ઉચ્ચારિત હોવાના કારણે જો કે તમે મુખ્ય છો, તેમ છતાં એનો અર્થ એ નથી કે પૂર્ણ વસ્તુ પર તમારો જ અધિકાર છે. તમારા અનન્ત ધર્મભાઈઓ આ જ વસ્તુના તેવી જ રીતે સમાન અધિકારી છે જેવી રીતે તમે.'

'સ્યાત્' એક પ્રહરી

'સ્યાત્' શબ્દ એક એવો પ્રહરી છે જે શબ્દની મર્યાદાને સંતુલિત રાખે છે. તે સંદેહ કે સંભાવનાને સૂચવતો નથી પરંતુ એક નિશ્ચિત સ્થિતિને બતાવે છે કે વસ્તુ અમુક દૃષ્ટિએ અમુક ધર્મવાળી છે જ. તેમાં અન્ય ધર્મો તે સમયે ગૌણ છે. જો કે હંમેશા 'સ્યાત્' શબ્દના પ્રયોગનો નિયમ નથી તેમ છતાં તે સમસ્ત વાક્યોમાં અન્તર્નિહિત રહેતો હોય છે. કોઈ પણ વાક્ય પોતાના પ્રતિપાદ્ય અંશનું અવધારણ કરીને પણ વસ્તુગત શેષ અંશોને ગૌણ તો બનાવી શકે છે પરંતુ તેમનું નિરાકરણ કરીને વસ્તુને સર્વથા ઐકાન્તિક બનાવી શકતું નથી કેમ કે વસ્તુ સ્વરૂપથી અનેકાન્ત અર્થાત્ અનેક ધર્મવાળી છે.

'સ્યાત્' શબ્દનો અર્થ 'શાયદ' નથી.

'સ્યાત્' શબ્દ હિંદી ભાષામાં ભ્રાન્તિવશ 'શાયદ'નો પર્યાયવાચી સમજાવા લાગ્યો છે. પ્રાકૃત અને પાલીમાં 'સ્યાત્'નું 'સિયા' રૂપ થાય છે. તે (સિયારૂપ) વસ્તુના સુનિશ્ચિત ભેદોની સાથે સદા પ્રયુક્ત થતું રહ્યું છે, જેમ કે મજ્ઝિમનિકાયના મહારાહુલોવાદસુત્તમાં આપોધાતુનું વર્ણન કરતાં લખ્યું છે કે- "कतमा च राहुल आपोधातु ?" "आपोधातु सिया अज्झत्तिका सिया बहिरा" અર્થાત્ આપોધાતુ (જળ) કેટલા પ્રકારનો છે ? આપોધાતુ સ્યાત્ આભ્યન્તર છે અને સ્યાત્ બાહ્ય છે. અહીં આભ્યન્તર આપોધાતુની સાથે 'સિયા' શબ્દનો પ્રયોગ આપોધાતુના આભ્યન્તર ભેદના સિવાય બીજા બાહ્ય ભેદને સૂચવવા માટે છે, અને બાહ્યની સાથે 'સિયા' શબ્દનો પ્રયોગ બાહ્યના સિવાય આભ્યન્તર ભેદને સૂચવે છે. અર્થાત્ આપોધાતુ ન તો કેવળ બાહ્યરૂપ છે કે ન તો કેવળ આભ્યન્તરરૂપ છે. આ ઉભયરૂપતાનું સૂચન 'સિયા'-'સ્યાત્' શબ્દ કરે છે. અહીં ન તો 'સ્યાત્' શબ્દનો 'શાયદ' અર્થ છે, ન તો 'સંભવ' અર્થ છે કે ન તો 'કદાચિત્' અર્થ છે કેમ કે

આપોધાતુ શાયદ આભ્યન્તર અને શાયદ બાહ્ય નથી કે સંભવતઃ આભ્યન્તર અને સંભવતઃ બાહ્ય નથી, કે કદાચિત્ આભ્યન્તર અને કદાચિત્ બાહ્ય નથી, પરંતુ સુનિશ્ચિતપણે આભ્યન્તર અને બાહ્ય ઉભય ભેદવાળો છે.

'સ્યાત્' શબ્દ અવિવક્ષિતનો સૂચક

આમ પ્રત્યેક ધર્મવાચી શબ્દની સાથે જોડાયેલો 'સ્યાત્' શબ્દ એક સુનિશ્ચિત દૃષ્ટિકોણથી તે ધર્મનું વર્ણન કરીને પણ અન્ય અવિવક્ષિત ધર્મોનું અસ્તિત્વ પણ વસ્તુમાં દ્યોતિત કરે છે. કોઈ એવો શબ્દ નથી જે વસ્તુના પૂર્ણ રૂપને સ્પર્શી શકે. પ્રત્યેક શબ્દ એક નિશ્ચિત દૃષ્ટિકોણથી પ્રયુક્ત થાય છે અને પોતાને વિવક્ષિત ધર્મનું કથન કરે છે. આ રીતે જ્યારે શબ્દમાં સ્વભાવતઃ વિવક્ષા અનુસાર અમુક ધર્મનું જ પ્રતિપાદન કરવાની શક્તિ છે ત્યારે એ આવશ્યક બની જાય છે કે અવિવક્ષિત શેષ ધર્મોનું સૂચન કરવા માટે એક 'પ્રતીક' અવશ્ય હોય જે વક્તા અને શ્રોતાને ભૂલવા ન દે કે વસ્તુમાં વિવક્ષિત ધર્મ ઉપરાંત અન્ય અનેક અવિવક્ષિત ધર્મો પણ છે જ. 'સ્યાત્' શબ્દ આ જ કાર્ય કરે છે. તે શ્રોતાને વિવક્ષિત ધર્મનું પ્રધાનપણે જ્ઞાન કરાવીને પણ અવિવક્ષિત ધર્મોના અસ્તિત્વનું ભાન કરાવે છે. આ રીતે ભગવાન મહાવીરે સર્વથા એકાંશપ્રતિપાદિકા વાણીને પણ 'સ્યાત્' સંજીવની દ્વારા તે શક્તિ આપી છે જેનાથી તે અનેકાન્તને મુખ્ય-ગૌણ ભાવથી પ્રકટ યા વ્યક્ત કરી શકે. આ 'સ્યાદ્વાદ' જૈનદર્શનમાં સત્યનું પ્રતીક બની ગયો છે.

ધર્મજ્ઞતા અને સર્વજ્ઞતા

ભગવાન મહાવીર અને બુદ્ધની સામે એક સીધો પ્રશ્ન એ હતો કે ધર્મ જેવો જીવંત પદાર્થ, જેના ઉપર ઇહલોક અને પરલોકને સુધારવો કે બગાડવો નિર્ભર કરે છે, શું કેવળ વેદ દ્વારા જ નિર્ણીત થાય કે તેના વિષયમાં દ્રવ્ય, ક્ષેત્ર, કાલ અને ભાવની મર્યાદા અનુસાર અનુભવી પુરુષ પણ પોતાનો નિર્ણય આપે ? વૈદિક પરંપરાને આ બાબતમાં દૃઢ અને નિર્બાધ શ્રદ્ધા છે કે ધર્મમાં અન્તિમ પ્રમાણ વેદ છે અને જ્યારે ધર્મ જેવો અતીન્દ્રિય પદાર્થ કેવળ વેદ દ્વારા જ જાણી શકાય છે તો ધર્મ જેવા અતિસૂક્ષ્મ, વ્યવહિત અને વિપ્રકૃષ્ટ અન્ય પદાર્થો પણ વેદ દ્વારા જ જાણી શકાશે, તેમનામાં પુરુષનું જ્ઞાન સાક્ષાત્ પ્રવૃત્તિ કરી શકતું નથી. પુરુષો પ્રાયઃ રાગ, દ્વેષ અને અજ્ઞાનથી દૂષિત હોય છે. તેમનો આત્મા એટલો નિષ્કલંક અને જ્ઞાનવાન હોઈ શકતો નથી કે જે પ્રત્યક્ષ વડે અતીન્દ્રિયદર્શી બની શકે. ન્યાય-વૈશેષિક અને યોગ પરંપરાઓએ વેદને પેલા નિત્ય જ્ઞાનવાન્ ઈશ્વરની કૃતિ માનેલ છે, જે સ્વયં

અનાદિસિદ્ધ છે. આવું નિત્ય જ્ઞાન બીજા આત્માઓમાં સંભવતું નથી. નિષ્કર્ષ એ કે વર્તમાન વેદ, અપૌરુષેય હો કે અનાદિસિદ્ધ ઈશ્વરની કૃતિ, શાશ્વત છે અને ધર્મની બાબતમાં પોતાની નિર્બાધ સત્તા ધરાવે છે. અન્ય મહર્ષિઓએ રચેલી સ્મૃતિઓ વગેરે જો વેદાનુસારિણી હોય તો જ પ્રમાણ છે, અન્યથા પ્રમાણ નથી; આનો અર્થ એ કે પ્રમાણતાની જ્યોતિ વેદની ખુદની છે.

લૌકિક વ્યવહારમાં શબ્દની પ્રમાણતાનો આધાર નિર્દોષતા છે. આ નિર્દોષતા બે જ પ્રકારે આવે છે - એક તો વક્તા ગુણવાન હોવાથી અને બીજું વક્તા જ ન હોવાથી. આચાર્ય કુમારિલ સ્પષ્ટ લખે છે કે[1] - શબ્દમાં દોષોની ઉત્પત્તિ વક્તાથી થાય છે. શબ્દમાં દોષોની ઉત્પત્તિનો અભાવ ક્યાંક તો વક્તા ગુણવાન હોવાથી થઈ જાય છે કેમ કે વક્તામાં યથાર્થવેદિત્વ આદિ ગુણોથી દોષોનો અભાવ હોતાં તે દોષો શબ્દમાં આવી પોતાનું સ્થાન જમાવી શકતા નથી. બીજું, વક્તાનો ખુદનો જ અભાવ હોવાના કારણે નિરાશ્રય દોષ રહી શકતા નથી. પુરુષો પ્રાયઃ અનૃતવાદી હોય છે. તેથી તેમનાં વચનોને ધર્મની બાબતમાં પ્રમાણ માની શકાય નહિ. બ્રહ્મા, વિષ્ણુ, મહેશ આદિ દેવ વેદદેહ હોવાના કારણે જ પ્રમાણ છે. અને તેનું પરિણામ એ આવ્યું કે વેદથી જન્મસિદ્ધ વર્ણવ્યવસ્થા તથા સ્વર્ગપ્રાપ્તિ માટે અજમેધ, અશ્વમેધ, ગોમેધ, એટલે સુધી કે નરમેધ આદિનો જોરદાર પ્રચાર થયો. આત્માની આત્યન્તિક શુદ્ધિની સંભાવના ન હોવાથી જીવનનું લક્ષ્ય ઐહિક સ્વર્ગાદિ વિભૂતિઓની પ્રાપ્તિ સુધી જ સીમિત હતું. શ્રેયની અપેક્ષાએ પ્રેયમાં જ જીવનની સફળતા માની લેવામાં આવી હતી.

નિર્મલ આત્મા સ્વયં પ્રમાણ

પરંતુ ભગવાન મહાવીરે રાગ-દ્વેષ આદિના ક્ષયનું તારતમ્ય જોઈને આત્માની પૂર્ણ વીતરાગ શુદ્ધ અવસ્થાને તથા જ્ઞાનની પરિપૂર્ણ નિર્મલ દશાને અસંભવ ન માની અને તેમણે પોતે જ પોતાની સાધના દ્વારા નિર્મલ જ્ઞાન તથા વીતરાગતા પ્રાપ્ત કરી. તેમનો સિદ્ધાંત હતો કે પૂર્ણજ્ઞાની વીતરાગ પોતાના નિર્મલ જ્ઞાનથી ધર્મનો સાક્ષાત્કાર કરી શકે છે અને દ્રવ્ય, ક્ષેત્ર, કાલ તથા ભાવની પરિસ્થિતિ

---

૧. शब्दे दोषोद्भवस्तावद् वक्त्रधीन इति स्थितम् ।
तदभावः क्वचित् तावद् गुणवद्वक्तृकत्वतः ॥६२॥
तद्गुणैरपकृष्टानां शब्दे संक्रान्त्यसंभवात् ।
यद्वा वक्तुरभावेन न स्युर्दोषा निराश्रयाः ॥६३॥ મીમાંસાશ્લોકવાર્તિક, ચોદના.

અનુસાર તેના સ્વરૂપનું નિર્માણ પણ તે કરે છે. યુગે યુગે આવા જ મહાપુરુષો ધર્મતીર્થના કર્તા બને છે અને મોક્ષમાર્ગના નેતા પણ બને છે. તેઓ પોતે અનુભવેલા ધર્મમાર્ગનું પ્રવર્તન કરે છે એટલે તેમને તીર્થંકર કહેવામાં આવે છે. તેઓ ધર્મના નિયમો-ઉપનિયમોમાં કોઈ પૂર્વશ્રુત યા ગ્રન્થનો સહારો લીધા વિના જ પોતાના નિર્મલ અનુભવ દ્વારા સ્વયં ધર્મનો સાક્ષાત્કાર કરે છે અને તે જ માર્ગનો ઉપદેશ આપે છે. જ્યાં સુધી તેમને કેવળજ્ઞાન પ્રાપ્ત થતું નથી ત્યાં સુધી તેઓ મૌન રહે છે અને માત્ર આત્મસાધનામાં લીન રહીને તે ક્ષણની પ્રતીક્ષા કરે છે જે ક્ષણે તેમને નિર્મલ બોધિની પ્રાપ્તિ થાય છે. જો કે પૂર્વ તીર્થંકરો દ્વારા પ્રણીત શ્રુત તેમને વારસામાં મળે છે પરંતુ તેઓ તે પૂર્વશ્રુતના પ્રચારક ન હોતાં પોતે જાતે જ અનુભવેલા ધર્મતીર્થની રચના કરે છે અને એટલે જ તેઓ તીર્થંકર કહેવાય છે. જો તેઓ પૂર્વશ્રુતનો જ મુખ્યપણે સહારો લેતા હોત તો તેમની સ્થિતિ આચાર્યોથી અધિક ન હોત. એ સાચું કે એક તીર્થંકરનો ઉપદેશ બીજા તીર્થંકરના ઉપદેશથી મૂલ સિદ્ધાંતોમાં ભિન્ન નથી હોતો કેમ કે સત્ય તો ત્રિકાલાબાધિત હોય છે અને એક હોય છે. વસ્તુનું સ્વરૂપ પણ જ્યારે સદાય એક મૂલધારામાં વહે છે ત્યારે તેનો મૂલ સાક્ષાત્કાર વિભિન્ન કાલોમાં પણ બે પ્રકારનો હોઈ શકે નહિ. શ્રીમદ્ રાજચન્દ્રે સાચું જ કહ્યું છે કે - ''કરોડ જ્ઞાનીઓનો એક જ વિકલ્પ હોય છે જ્યારે એક અજ્ઞાનીના કરોડ વિકલ્પ હોય છે.'' આનો સ્પષ્ટ અર્થ એ છે કે કરોડ જ્ઞાનીઓ પોતાના નિર્મળ જ્ઞાન દ્વારા સત્યનો સાક્ષાત્કાર કરે છે એટલે તેમનો પૂર્ણ સાક્ષાત્કાર બે પ્રકારનો હોઈ શકે નહિ, જ્યારે એક અજ્ઞાની પોતાની અનેક જાતની વાસના અનુસાર વસ્તુના સ્વરૂપને રંગબેરંગી, ચિત્ર-વિચિત્ર રૂપમાં તે રૂપોનો આરોપ કરીને દેખે છે. અર્થાત્ જ્ઞાની સત્યને જાણે છે, ઉપજાવતાં નથી જ્યારે અજ્ઞાની પોતાની વાસના અનુસાર સત્યને ઉપજાવવાનો પ્રયત્ન કરે છે. આ જ કારણે અજ્ઞાનીના કથનમાં પૂર્વાપર વિરોધ ડગલે ને પગલે જોવા મળે છે. બે અજ્ઞાનીઓનું કથન એકસરખું હોઈ શકતું નથી જ્યારે અસંખ્ય જ્ઞાનીઓનું કથન મૂળ રૂપમાં એક જ જાતનું હોય છે. બે અજ્ઞાનીઓની વાત જવા દો, એક જ અજ્ઞાની કષાયવશ ક્યારેક કંઈ કહે છે અને વળી ક્યારેક કંઈ જુદું જ કહે છે. તે ખુદ વિવાદ અને અસંગતિનું કેન્દ્ર હોય છે.

આગળ ઉપર અમે ધર્મજ્ઞતાના દાર્શનિક મુદ્દા ઉપર વિસ્તારથી લખીશું. અહીં તો એટલો જ નિર્દેશ કરવો ઇષ્ટ છે કે જૈનદર્શનની ધર્મજ્ઞતા અને સર્વજ્ઞતાની માન્યતાનું આ જીવનોપયોગી તથ્ય છે કે પુરુષ પોતાની વીતરાગ અને નિર્મલ જ્ઞાનની દશામાં સ્વયં પ્રમાણ હોય છે. તે આત્મસંશોધનના માર્ગોનો સ્વયં સાક્ષાત્કાર કરે છે, પોતાના ધર્મપથનો સ્વયં જ્ઞાતા હોય છે અને એટલે જ મોક્ષમાર્ગનો નેતા પણ હોય છે. તે કોઈ

અનાદિસિદ્ધ અપૌરુષેય ગ્રન્થ કે શ્રુતિપરંપરાનો વ્યાખ્યાતા યા માત્ર અનુસરણ કરનારો જ નથી હોતો. આ જ કારણે શ્રમણ પરંપરામાં કોઈ અનાદિસિદ્ધ શ્રુતિ યા ગ્રન્થ નથી, જેનો અંતિમ નિર્ણાયક અધિકાર ધર્મમાર્ગમાં સ્વીકૃત બને. વસ્તુતઃ શબ્દના ગુણદોષ વક્તાના ગુણદોષને અધીન છે. શબ્દ તો એક નિર્જીવ માધ્યમ છે જે વક્તાના પ્રભાવને વહન કરે છે. તેથી શ્રમણ પરંપરામાં શબ્દની પૂજા થતી નથી, વીતરાગ વિજ્ઞાની સંતોની પૂજા કરવામાં આવે છે. આ સંતોના ઉપદેશોનો સંગ્રહ જ 'શ્રુત' કહેવાય છે, જે પછીના આચાર્યો અને સાધકો માટે ત્યાં સુધી માર્ગદર્શક બની રહે છે જ્યાં સુધી તે આચાર્યો અને સાધકો સ્વયં વીતરાગતા અને નિર્મલ જ્ઞાન પ્રાપ્ત કરી ન લે. નિર્મલ જ્ઞાનની પ્રાપ્તિ પછી તેઓ સ્વયં ધર્મમાં પ્રમાણ હોય છે. નિગ્ગંઠ નાથપુત્ત ભગવાન મહાવીરની સર્વજ્ઞ અને સર્વદર્શીના રૂપમાં જે પ્રસિદ્ધિ હતી કે તેઓ સૂતા કે જાગતા પ્રત્યેક અવસ્થામાં જાણે છે અને દેખે છે તેનું રહસ્ય એ હતું કે તેઓ સદા સ્વયં સાક્ષાત્કૃત ત્રિકાલાબાધિત ધર્મમાર્ગનો ઉપદેશ દેતા હતા. તેમના ઉપદેશોમાં ક્યાંય પણ પૂર્વાપર વિરોધ યા અસંગતિ ન હતી.

નિરીશ્વરવાદ

આજની જેમ પુરાણા યુગમાં બહુસંખ્યા ઈશ્વરવાદીઓની રહી છે. તેઓ જગતના કર્તા અને વિધાતા એક અનાદિસિદ્ધ ઈશ્વરને માનતા રહ્યા છે. ઈશ્વરની કલ્પના ભય અને આશ્ચર્યમાંથી જન્મી છે કે નહિ એ વિવાદમાં પડ્યા વિના અમે એ જોવા માગીએ છીએ કે તેનો વાસ્તવિક અને દાર્શનિક આધાર કયો છે. જૈનદર્શનમાં આ જગતને અનાદિ માનવામાં આવેલું છે. કોઈ પણ એવા સમયની કલ્પના કરી શકાતી નથી કે જે સમયે અહીં કંઈ ન હોય અને કંઈ જ ન હોવામાંથી કંઈક ઉત્પન્ન થઈ ગયું હોય. અનન્ત સત્ અનાદિ કાળથી અનન્ત કાળ સુધી પ્રતિક્ષણ પરિવર્તન પામતું પોતાની મૂલધારામાં પ્રવાહિત છે. તેમના પરસ્પર સંયોગ અને વિયોગથી આ સૃષ્ટિચક્ર સ્વયં સંચાલિત છે. કોઈ એક બુદ્ધિમાને બેસીને અસંખ્ય કાર્યકારણભાવ અને અનન્ત સ્વરૂપોની કલ્પના કરી હોય અને તે પોતાની ઇચ્છાથી જગતનું નિયન્ત્રણ કરતો હોય એ તો વસ્તુસ્થિતિથી તદ્દન પ્રતિકૂળ તો છે જ, અનુભવગમ્ય પણ નથી. પ્રત્યેક સત્ પોતપોતામાં પરિપૂર્ણ અને સ્વતન્ત્ર છે, તેમ જ ઉત્પાદ-વ્યય-ધ્રૌવ્યરૂપ તેનો સ્વભાવ હોવાના કારણે પરસ્પર પ્રભાવિત થઈને અનેક અવસ્થાઓમાં સ્વયં પરિવર્તન પામી રહ્યું છે. આ પરિવર્તન ક્યાંક મનુષ્યની બુદ્ધિ, ઇચ્છા અને પ્રયત્નોથી બંધાઈને પણ ચાલે છે. આટલો જ પુરુષનો પ્રયત્ન છે અને આટલો જ તેનો પ્રકૃતિ ઉપર વિજય છે, પરંતુ

આજ સુધીનો વિજ્ઞાનનો ઈતિહાસ એ વાતનો સાક્ષી છે કે મનુષ્ય ન તો અનન્ત વિશ્વના એક અંશને પણ પૂર્ણપણે જાણી શક્યો છે કે ન તો તેના ઉપર પૂરું નિયંત્રણ પણ રાખી શક્યો છે. આજ સુધીનો તેનો સઘળો પુરુષાર્થ અનન્ત સમુદ્રના એક બિન્દુ સમાન છે. વિશ્વ પોતાના પારસ્પરિક કાર્યકારણભાવોથી સ્વયં સુવ્યવસ્થિત અને સુનિયન્ત્રિત છે.

મૂલતઃ એક સત્‌નો બીજા સત્ પર કોઈ અધિકાર નથી. તે બે છે એટલે તે બન્ને પોતપોતામાં પરિપૂર્ણ છે અને સ્વતન્ત્ર છે. સત્, ચેતન હો કે અચેતન, સ્વયં પોતામાં પરિપૂર્ણ છે અને અખંડ છે. જે કંઈ પરિવર્તન થાય છે તે તેની સ્વભાવભૂત ઉપાદાનયોગ્યતાની સીમામાં જ થાય છે. જ્યારે અચેતન દ્રવ્યોની આ સ્થિતિ છે ત્યારે ચેતન વ્યક્તિઓનું સ્વાતન્ત્ર્ય તો સ્વયં નિર્બાધ છે. ચેતન પોતાના પ્રયત્નોથી ક્યાંક અચેતન પર એક હદ સુધી તાત્કાલિક નિયન્ત્રણ કરી પણ લે તો પણ આ નિયન્ત્રણ સાર્વકાલિક અને સાર્વદૈશિક રૂપમાં ન તો સંભવે છે કે ન તો શક્ય છે. તેવી જ રીતે એક ચેતન પર બીજા ચેતનનો અધિકાર યા પ્રભાવ વિશિષ્ટ પરિસ્થિતિમાં થઈ પણ જાય તો પણ મૂલતઃ તેનું વ્યક્તિસ્વાતન્ત્ર્ય સમાપ્ત થઈ જતું નથી, થઈ શકતું નથી. મનુષ્ય પોતાના સ્વાર્થના કારણે વધુમાં વધુ ભૌતિક સાધનો અને ચેતન વ્યક્તિઓ પર પ્રભુત્વ જમાવવાની ચેષ્ટા કરે છે પરંતુ તેનો આ પ્રયત્ન સર્વત્ર અને સર્વદા માટે આજ સુધી સંભવ બની શક્યો નથી. આ અનાદિસિદ્ધ વ્યક્તિસ્વાતન્ત્ર્યના આધારે જૈનદર્શને કોઈ એક ઈશ્વરના હાથમાં આ જગતની ચોટલી આપી નથી. સૌ પોતપોતાના પર્યાયોના સ્વામી અને વિધાતા છે. જ્યારે જીવિત અવસ્થામાં વ્યક્તિનું પોતાનું સ્વાતન્ત્ર્ય પ્રતિષ્ઠિત છે અને તે પોતાના સંસ્કારો અનુસાર સારી યા ખરાબ અવસ્થાઓને સ્વયં ધારણ કરતો જાય છે, સ્વયં પ્રેરિત છે, ત્યારે ન કોઈ ન્યાયાલયની જરૂરત છે કે ન કોઈ ન્યાયાધીશ ઈશ્વરની. સૌ પોતપોતાના સંસ્કારો અને ભાવનાઓ અનુસાર સારા કે નરસા વાતાવરણની સૃષ્ટિ સ્વયં કરે છે. આ સંસ્કાર જ 'કર્મ' કહેવાય છે, જેમનો પરિપાક સારી યા બૂરી પરિસ્થિતિઓનું બીજ બને છે. આ સંસ્કાર વ્યક્તિ વડે સ્વયં ઉપાર્જિત કરવામાં આવ્યા છે, તેથી તેમનું પરિવર્તન, પરિવર્ધન, સંક્રમણ અને ક્ષય પણ વ્યક્તિ પોતે જ કરી શકે છે. આનો અર્થ એ કે મનુષ્ય પોતાના કર્મોનો એક વાર કર્તા બનીને પણ કર્મોની રેખાઓને પોતાના પુરુષાર્થથી મિટાવી પણ શકે છે. દ્રવ્યોની સ્વભાવભૂત યોગ્યતાઓ, તેમની પ્રતિક્ષણ પરિણમવાની પ્રવૃત્તિ અને પરસ્પર પ્રભાવિત થવાનું લવચીકપણું આ ત્રણ કારણોથી વિશ્વનો સમસ્ત વ્યવહાર ચાલી રહ્યો છે.

કર્મણા વર્ણવ્યવસ્થા

વ્યવહાર માટે ગુણ-કર્મ અનુસાર વર્ણવ્યવસ્થા કરવામાં આવી હતી કે જેથી સમાજરચનામાં અસુવિધા ન થાય. પરંતુ વર્ગસ્વાર્થીઓએ ઈશ્વરની સાથે તેનો પણ સંબંધ જોડી દીધો અને જોડવો પણ જોઈતો હતો અર્થાત્ જોડ્યા વિના ચાલે તેમ ન હતું કેમ કે જ્યારે ઈશ્વર જગતનો નિયંતા છે ત્યારે જગત અન્તર્ગત વર્ણવ્યવસ્થા તેના નિયન્ત્રણથી પર કેવી રીતે રહી શકે ? ઈશ્વરનો સહારો લઈને આ વર્ણવ્યવસ્થાને ઈશ્વરીય રૂપ આપી દીધું અને કહી દીધું કે બ્રાહ્મણ ઈશ્વરના મુખમાંથી, ક્ષત્રિય તેના બાહુઓમાંથી, વૈશ્ય તેના ઉદરમાંથી અને શૂદ્ર તેના પગમાંથી ઉત્પન્ન થયા છે. તેમના અધિકારો પણ જુદા જુદા છે અને કર્તવ્યો પણ જુદાં જુદાં છે. અનેક જન્મસિદ્ધ સંરક્ષણોનું સમર્થન પણ ઈશ્વરના નામે કરવામાં આવ્યું છે. એનું પરિણામ એ આવ્યું કે ભારતવર્ષમાં વર્ગસ્વાર્થોના આધારે અનેક પ્રકારની વિષમતાઓનું સર્જન થયું. કરોડો માનવો દાસ, અન્ત્યજ અને શૂદ્રના નામોથી વંશપરંપરાગત નિર્દલન અને ઉત્પીડનના શિકાર બન્યા. શૂદ્રોને તો ધર્માધિકારથી પણ વંચિત કરવામાં આવ્યા. આ વર્ણધર્મના સંરક્ષણના કારણે જ ઈશ્વરને મર્યાદાપુરુષોત્તમ કહેવામાં આવ્યા છે. અર્થાત્ જે વ્યવસ્થા લૌકિક વ્યવહાર અને સમાજરચના માટે કરવામાં આવી હતી અને જેમાં યુગાનુસાર પરિવર્તનની શક્યતા હતી તે ધર્મ અને ઈશ્વરના નામે બદ્ધમૂલ બની ગઈ.

જૈનધર્મમાં માનવમાત્રને વ્યક્તિસ્વાતન્ત્ર્યના પરમ સિદ્ધાંત અનુસાર સમાન ધર્માધિકાર તો આપ્યો જ પરંતુ સાથે સાથે જ આ વ્યાવહારિક વર્ણવ્યવસ્થાને સમાજવ્યવહાર સુધી ગુણ-કર્મ અનુસાર જ સીમિત રાખી.

દાર્શનિક યુગમાં દ્રવ્યત્વ આદિ સામાન્યોની જેમ વ્યવહારકલ્પિત બ્રાહ્મણત્વ આદિ જાતિઓનું પણ નિત્ય, એક અને અનેકાનુગત માનીને જે સમર્થન કરવામાં આવ્યું છે અને તેની અભિવ્યક્તિ બ્રાહ્મણ માતા-પિતાથી ઉત્પન્ન થવાના કારણે જે બતાવવામાં આવી છે - આ બધી વાતોનું ખંડન જૈન અને બૌદ્ધ ગ્રન્થોમાં પ્રચુરપણે મળે છે.[૧] તેમનો સિદ્ધાન્ત સીધો છે કે મનુષ્યોમાં જ્યારે મનુષ્યત્વ નામનું સામાન્ય જ સાદૃશ્યમૂલક છે ત્યારે બ્રાહ્મણત્વ આદિ જાતિઓ પણ સદૃશ આધાર અને

---

૧. જુઓ પ્રમાણવાર્તિકાલંકાર, પૃ.૨૨. તત્ત્વસંગ્રહ, કારિકા ૩૫૭૯. પ્રમેયકમલમાર્તંડ, પૃ.૪૮૩. ન્યાયકુમુદચન્દ્ર, પૃ.૭૭૦. સન્મતિતર્કપ્રકરણટીકા, પૃ. ૬૯૭. સ્યાદ્વાદરત્નાકર, પૃ. ૯૫૯.

વ્યવહારમૂલક જ હોઈ શકે છે. જેમનામાં અહિંસા, દયા આદિ સદ્વ્રતોના સંસ્કાર વિકસિત હોય તેઓ બ્રાહ્મણ, પરરક્ષાની વૃત્તિવાળા ક્ષત્રિય, કૃષિ-વાણિજ્ય આદિ વ્યાપારપ્રધાન વૈશ્ય અને શિલ્પ-સેવા આદિથી આજીવિકા ચલાવનારા શૂદ્ર છે. કોઈ પણ શૂદ્ર પોતાની અંદર વ્રત આદિ સદ્ગુણોનો વિકાસ કરીને બ્રાહ્મણ બની શકે છે.[1] મનુષ્યના બ્રાહ્મણ હોવાનો આધાર વ્રતસંસ્કાર છે, નહિ કે નિત્ય બ્રાહ્મણત્વ જાતિ.

જૈનદર્શને એક તરફ પદાર્થવિજ્ઞાનના ક્ષેત્રમાં પોતાની મૌલિક દૃષ્ટિ રાખી છે તો બીજી તરફ સમાજરચના અને વિશ્વશાન્તિના મૂળભૂત સિદ્ધાન્તોનું પણ વિવેચન કર્યું છે. તે સિદ્ધાન્તોમાં નિરીશ્વરવાદ અને વર્ણવ્યવસ્થાને વ્યવહારકલ્પિત માનવી એ બે મુખ્ય છે. એ સાચું કે કેટલાક સંસ્કાર વંશાનુગત હોય છે, પરંતુ તેમને સમાજ-રચનાનો આધાર બનાવી ન શકાય. સામાજિક અને સાર્વજનિક સાધનોના વિશિષ્ટ સંરક્ષણ માટે વર્ણવ્યવસ્થાની દુહાઈ દઈ શકાય નહિ. સાર્વજનિક વિકાસનો અવસર પ્રત્યેકને સમાનપણે મળતો હોય ત્યારે જ સ્વસ્થ સમાજનું નિર્માણ થઈ શકે છે.

અનુભવની પ્રમાણતા

ધર્મજ્ઞ અને સર્વજ્ઞના વિષયના પ્રસંગમાં અમે કહી ગયા છીએ કે શ્રમણ પરંપરામાં પુરુષ પ્રમાણ છે, ગ્રન્થવિશેષ પ્રમાણ નથી. એનો અર્થ એ કે શબ્દ સ્વતઃ પ્રમાણ ન હોતાં પુરુષના અનુભવની પ્રમાણતાથી અનુપ્રાણિત હોય છે. મીમાંસકે લૌકિક શબ્દોમાં વક્તાના ગુણો અને દોષોની એક હદ સુધી ઉપયોગિતા સ્વીકારીને પણ ધર્મના વિષયમાં વૈદિક શબ્દોને પુરુષના ગુણ-દોષથી મુક્ત રાખીને સ્વતઃ પ્રમાણ માન્યા છે. પહેલી વાત તો એ કે જ્યારે ભાષાત્મક શબ્દો એકાન્તપણે પુરુષના પ્રયત્નથી જ ઉત્પન્ન થાય છે અને તેથી તેમને અપૌરુષેય અને અનાદિ માનવાની વાત જ અનુભવવિરુદ્ધ છે ત્યારે તેમને સ્વતઃ પ્રમાણ માનવાની વાત તો બહુ દૂરની છે. વક્તાનો અનુભવ જ શબ્દની પ્રમાણતાનો મૂલ સ્રોત છે. પ્રામાણ્યવાદના વિચારમાં અમે આ મુદ્દાનું વિસ્તૃત વિવેચન કર્યું છે.

સાધનની પવિત્રતાનો આગ્રહ

ભારતીય દર્શનોમાં વાદકથાનો ઇતિહાસ એક તરફ તો અનેક રીતે મનોરંજક છે તો બીજી તરફ તેમાં દર્શનોની પોતપોતાની પરંપરાઓની કેટલીક મૌલિક દૃષ્ટિઓનું પણ દર્શન થાય છે. નૈયાયિકોએ શાસ્ત્રાર્થમાં જીતવા માટે છલ, જાતિ

---

૧. ब्राह्मणाः व्रतसंस्कारात्...। આદિપુરાણ, ૩૮.૪૬.

અને નિગ્રહસ્થાન જેવા અસદ્ ઉપાયોનું પણ આલંબન લઈને સન્માર્ગની રક્ષાનું લક્ષ્ય સિદ્ધ કરવાની પરંપરાનું સમર્થન કર્યું છે. છલ, જાતિ અને નિગ્રહસ્થાનોની કિલ્લેબંધી પ્રતિવાદીને કોઈ પણ રીતે ચૂપ કરવા માટે કરવામાં આવી હતી, જેનો આશ્રય લઈને સદોષ સાધનવાદી પણ નિર્દોષ પ્રતિવાદી ઉપર કાદવ ઉડાડી શકતો હતો અને તેને પરાજિત કરી શકતો હતો. પરંતુ જૈનદર્શને શાસનપ્રભાવનાને પણ અસદ્ ઉપાયોથી કરવાનું ઉચિત ન માન્યું. જૈનો સાધ્યની જેમ સાધનની પવિત્રતા પર તેટલો જ ભાર આપે છે. સત્ય અને અહિંસાનો તેમનો આગ્રહ ઐકાન્તિક હોવાના કારણે તેમણે વાદકથા જેવા કલુષિત ક્ષેત્રમાં પણ છલ, જાતિ આદિના પ્રયોગોને સર્વથા અન્યાય્ય કહીને નીતિનો સીધો માર્ગ દેખાડ્યો કે જે કોઈ પોતાનો પક્ષ સિદ્ધ કરી લે તેનો જય અને બીજાનો પરાજય થવો જોઈએ, અને છલ-જાતિ આદિના પ્રયોગની કુશળતા સાથે જય-પરાજયનો કોઈ સંબંધ નથી. બૌદ્ધોનો પણ આ જ દૃષ્ટિકોણ છે. (વિશેષ માટે જુઓ જય-પરાજયવ્યવસ્થાનું પ્રકરણ).

તત્ત્વાધિગમના ઉપાયો

જૈનદર્શને પદાર્થના વાસ્તવિક સ્વરૂપનું સૂક્ષ્મ વિવેચન તો કર્યું જ છે પરંતુ સાથે સાથે જ તે પદાર્થોને જાણવાની, જોવાની, સમજવાની અને સમજાવવાની દૃષ્ટિઓનું પણ સ્પષ્ટ નિરૂપણ કર્યું છે. તે દૃષ્ટિઓમાં નય અને સપ્તભંગીનું વિવેચન પોતાનું વિશિષ્ટ સ્થાન ધરાવે છે. પ્રમાણની સાથે નયોને પણ તત્ત્વાધિગમના ઉપાયોમાં ગણાવવા એ જૈનદર્શનની પોતાની વિશેષતા છે. અખંડ વસ્તુને ગ્રહણ કરવાના કારણે પ્રમાણ તો મૂક છે. વસ્તુને અનેક દૃષ્ટિઓથી વ્યવહારમાં ઉતારવાનું કામ તો અંશગ્રાહી સાપેક્ષ નયો જ કરે છે. નયો પ્રમાણ દ્વારા ગૃહીત અખંડ વસ્તુને વિભાજિત કરી તેના એક એક અંશને ગ્રહણ કરે છે અને તેને શબ્દવ્યવહારનો વિષય બનાવે છે. નયોના ભેદપ્રભેદોનું વિશેષ વિવેચન કરનારા નયચક્ર, નયવિવરણ આદિ અનેક ગ્રન્થ અને પ્રકરણ જૈનદર્શનના કોષાગારને પોતાના પ્રકાશથી સમૃદ્ધ કરી રહ્યા છે. (વિસ્તૃત વિવેચન માટે જુઓ નયમીમાંસાનું પ્રકરણ).

આ રીતે જૈનદર્શને વસ્તુસ્વરૂપના વિચારમાં અનેક મૌલિક દૃષ્ટિઓનું પ્રદાન ભારતીય દર્શનને કર્યું છે, જેનાથી ભારતીય દર્શનનો કોષાગાર કેવળ જીવનોપયોગી મૌલિક તત્ત્વોથી જ નહિ પરંતુ સમાજરચના અને વિશ્વશાન્તિના મૌલિક તત્ત્વોથી પણ સમૃદ્ધ બન્યો છે. ઈતિ.

■

ચોથું પ્રકરણ

લોકવ્યવસ્થા

મૂલમન્ત્ર

જૈની લોકવ્યવસ્થાનો મૂલમન્ત્ર છે -

भावस्स णत्थि णासो णत्थि अभावस्स चेव उप्पादो ।
गुणपज्जएसु भावा उप्पायवयं पकुव्वंति ॥१५०॥ પંચાસ્તિકાય.

કોઈ ભાવનો અર્થાત્ સત્‌નો અત્યન્ત નાશ થતો નથી અને કોઈ અભાવનો અર્થાત્ અસત્‌નો ઉત્પાદ થતો નથી. બધા પદાર્થો પોતપોતાના ગુણ અને પર્યાયરૂપે ઉત્પાદ અને વ્યય પામે છે. લોકમાં જેટલા સત્ છે તે બધા ત્રૈકાલિક સત્ છે. તેમની સંખ્યામાં ક્યારેય ફેરફાર થતો નથી. તેમના ગુણો અને પર્યાયોમાં પરિવર્તન અવશ્યંભાવી છે, તેનો કોઈ અપવાદ શક્ય નથી. આ વિશ્વમાં અનન્ત ચેતન, અનન્ત પુદ્‌ગલાણુ, એક આકાશ, એક ધર્મદ્રવ્ય, એક અધર્મદ્રવ્ય અને અસંખ્ય કાલાણુ દ્રવ્ય છે. તેમનાથી લોક વ્યાપ્ત છે. જેટલા આકાશદેશમાં આ જીવ આદિ દ્રવ્યો મળે છે તેને લોક કહેવામાં આવે છે. લોકની બહાર પણ આકાશ છે, તે અલોક કહેવાય છે. લોકગત આકાશ અને અલોકગત આકાશ બન્ને એક અખંડ દ્રવ્ય છે. આ વિશ્વ આ અનન્તાનન્ત સત્‌નો વિરાટ આગાર છે અને અકૃત્રિમ છે.[1] પ્રત્યેક સત્ પોતે પોતામાં પરિપૂર્ણ, સ્વતન્ત્ર અને મૌલિક છે.

સત્‌નું લક્ષણ છે ઉત્પાદ, વ્યય અને ધ્રૌવ્યથી યુક્ત હોવું.[2] પ્રત્યેક સત્ પ્રતિક્ષણ પરિણમન કરે છે. તે પૂર્વ પર્યાયને છોડીને ઉત્તર પર્યાયને ધારણ કરે છે. તેની આ પૂર્વ પૂર્વ પર્યાયોના વ્યય અને ઉત્તર ઉત્તર પર્યાયોના ઉત્પાદની ધારા અનાદિ અને અનન્ત છે, ક્યારેય પણ વિચ્છિન્ન નથી થતી. ચેતન કે અચેતન કોઈ પણ સત્ આ ઉત્પાદ-વ્યયના ચક્રની બહાર નથી. આ તેનો નિજ સ્વભાવ છે. તેનો મૌલિક ધર્મ

---

૧. लोगो अकिट्टिमो खलु । મૂલાચાર, ગાથા ૭૧૨.

૨. उत्पादव्ययध्रौव्ययुक्तं सत् । तत्त्वार्थसूत्र, ૫.૩૦.

છે કે તેણે પ્રતિક્ષણ પરિણમન કરવું જોઈએ અને પોતાની અવિચ્છિન્ન ધારામાં અસંકરભાવે અનાદ્યનન્ત રૂપે પરિણત થતા રહેવું જોઈએ. આ પરિણમન ક્યારેક સદૃશ પણ હોય છે અને ક્યારેક વિસદૃશ પણ હોય છે. આ પરિણમનો ક્યારેક એકબીજાના નિમિત્તથી પ્રભાવિત પણ થાય છે. આ ઉત્પાદ, વ્યય અને ધ્રૌવ્યરૂપ પરિણમનની પરંપરા કોઈક સમયે દીપનિર્વાણની જેમ બુઝાઈ જતી નથી, બુઝાઈ શકતી નથી. આ જ ભાવ ઉપરોક્ત ગાથામાં 'भावस्स णत्थि णासो' પદોમાં દર્શાવાયો છે. કેટલુંય પણ પરિવર્તન કેમ ન થાય, પરિવર્તનોની અનન્ત સંખ્યા થવા છતાં પણ વસ્તુની સત્તા નાશ પામતી નથી. તેનું મૌલિક તત્ત્વ અર્થાત્ દ્રવ્યત્વ નાશ પામી શકતું નથી. અનન્ત પ્રયત્નો કરવા છતાં પણ જગતના રંગમંચ ઉપરથી એક પણ અણુને વિનષ્ટ કરી શકાતો નથી, તેની હસ્તીને મિટાવી શકાતી નથી. વિજ્ઞાનની તીવ્રતમ ભેદક શક્તિ અણુ દ્રવ્યનો ભેદ કરી શકતી નથી. આજ જેને વિજ્ઞાને 'એટમ' માન્યો છે અને જેનો ઈલેક્ટ્રોન અને પ્રોટોન રૂપે ભેદ કરીને તે એમ સમજે છે કે અમે અણુનો ભેદ કરી નાખ્યો છે, વસ્તુતઃ તે અણુ ન હોતાં સૂક્ષ્મ સ્કન્ધ જ છે અને એટલે જ તેનો ભેદ શક્ય બન્યો. પરમાણુનું તો લક્ષણ છે કે –

अंतादि अंतमज्झं अंततं णेव इंदिए गेज्झं ।
जं अविभागी दव्वं तं परमाणु पसंसंति ॥ નિયમસાર, ગાથા ૨૬.

અર્થાત્ પરમાણુનો આદિ પણ તે જ છે, અન્ત પણ તે જ છે અને મધ્ય પણ તે જ છે. તે ઈન્દ્રિયો વડે ગૃહીત થતો નથી, તે ઈન્દ્રિયાગોચર છે. તે સર્વથા અવિભાગી છે, તેનો ભેદ કરી શકાતો નથી, તેના ટુકડા થઈ શકતા નથી. આવા અવિભાગી દ્રવ્યને પરમાણુ કહે છે.

सव्वेसिं खंधाणं जो अंतो तं वियाण परमाणू ।
सो सस्सदो असद्दो एक्को अविभागि मुत्तिभवो ॥ પંચાસ્તિકાય, ૧૭૭.

સમસ્ત સ્કન્ધોનો જે અંતિમ ભેદ છે તે પરમાણુ છે. તે શાશ્વત છે, શબ્દરહિત છે, એક છે, સદા અવિભાગી છે અને મૂર્તિક છે. તાત્પર્ય એ કે પરમાણુ દ્રવ્ય અખંડ અવિભાગી છે. તેને છિન્નભિન્ન કરી શકાતો નથી. જ્યાં સુધી છેદન-ભેદન સંભવે છે તે સૂક્ષ્મ સ્કન્ધનાં હોઈ શકે છે, પરમાણુના નહિ. પરમાણુની દ્રવ્યતા અને અખંડતાનો સીધો અર્થ છે - તેનું અવિભાગી એક સત્તા હોવું અને મૌલિક હોવું. તે છેદાઈ ભેદાઈ બે સત્તાવાળો બની શકતો નથી. જો બને તો સમજવું કે તે પરમાણુ નથી. આવા અનન્ત મૌલિક અવિભાગી

અણુઓથી આ લોક ઠસોઠસ ભરેલો છે. આ જ પરમાણુઓના પરસ્પર જોડાવાથી નાનામોટા સ્કન્ધોરૂપ અનેક અવસ્થાઓ થાય છે.

પરિણમનોના પ્રકાર

સત્‌ના પરિણામો બે પ્રકારના થાય છે - એક સ્વભાવાત્મક અને બીજો વિભાવરૂપ. ધર્મદ્રવ્ય, અધર્મદ્રવ્ય, આકાશદ્રવ્ય અને અસંખ્ય કાલાણુ દ્રવ્ય એ સદા શુદ્ધ સ્વભાવરૂપ પરિણમન કરે છે. તેમનામાં પૂર્વ પર્યાય નાશ પામીને જે નવો ઉત્તર પર્યાય ઉત્પન્ન થાય છે તે સદૃશ અને સ્વભાવાત્મક જ હોય છે, તેનામાં વિલક્ષણતા નથી આવતી. પ્રત્યેક દ્રવ્યમાં એક 'અગુરુલઘુ' ગુણ યા શક્તિ છે, જેના કારણે દ્રવ્યની સમતુલા જળવાઈ રહે છે, તે ન તો ગુરુ થાય છે કે ન તો લઘુ. આ ગુણ દ્રવ્યની નિજ રૂપમાં સ્થિરતા - મૌલિકતા કાયમ ટકાવી રાખે છે. આ ગુણમાં અનન્તભાગ વૃદ્ધિ આદિ ષડ્‌ગુણી હાનિવૃદ્ધિ થતી રહે છે, જેનાથી આ દ્રવ્યો પોતાના ધ્રૌવ્યાત્મક પરિણામી સ્વભાવને ધારણ કરે છે અને ક્યારેય પોતાના દ્રવ્યત્વને છોડતાં નથી. તેમનામાં ક્યારેય પણ વિભાવ યા વિલક્ષણ પરિણમન થતું નથી અને ન તો કહેવા યોગ્ય કોઈ એવો ફરક આવે છે કે જેનાથી પ્રથમ ક્ષણના પરિણમનથી બીજી ક્ષણના પરિણમનનો ભેદ બતાવી શકાય.

પરિણમનનો કોઈ અપવાદ નથી

અહીં એ પ્રશ્ન સ્વાભાવિક થાય છે કે જ્યારે અનાદિ કાળથી અનન્તકાળ સુધી આ દ્રવ્યો એક જેવું સમાન પરિણમન કરે છે, તેમનામાં ક્યારેય પણ ક્યાંય પણ કોઈ પણ જાતની વિસદૃશતા, વિલક્ષણતા યા અસમાનતા નથી આવતી ત્યારે તેમનામાં પરિણમન અર્થાત્ પરિવર્તન થાય છે એમ કેવી રીતે કહી શકાય ? તેમનામાં પરિણમન થાય છે એની ખાતરી શું ? પરંતુ જ્યારે લોકનું પ્રત્યેક સત્ સદા પરિણામી છે, કૂટસ્થનિત્ય નથી, સદા શાશ્વત નથી ત્યારે સત્‌ના આ અપરિહાર્ય અને અનિવાર્ય નિયમનું ઉલ્લંઘન આકાશ આદિ સત્ કેવી રીતે કરી શકે ? તેમનું અસ્તિત્વ જ ત્રયાત્મક અર્થાત્ ઉત્પાદ-વ્યય-ધ્રૌવ્યાત્મક છે. આનો અપવાદ કોઈ પણ સત્ ક્યારેય પણ નથી હોઈ શકતું, ભલે ને તેમનું પરિણમન આપણા શબ્દોનો કે સ્થૂલ જ્ઞાનનો વિષય ન હોય, પરંતુ આ પરિણામિત્વનો અપવાદ કોઈ પણ સત્ હોઈ શકતું નથી.

તાત્પર્ય એ કે જ્યારે આપણે એક સત્ પુદ્‌ગલપરમાણુમાં થતા પ્રતિક્ષણ પરિવર્તનને તેના સ્કન્ધ આદિ કાર્યો દ્વારા જાણીએ છીએ, એક સત્ આત્મામાં થતા

જ્ઞાન આદિ ગુણોના પરિવર્તનને આપણે સ્વયં અનુભવીએ છીએ તથા દૃશ્ય વિશ્વમાં સત્‌ની ઉત્પાદ-વ્યય-ધ્રૌવ્યશીલતા પ્રમાણસિદ્ધ છે ત્યારે લોકનું કોઈ પણ સત્ ઉત્પાદ આદિથી રહિત હોવાની કલ્પના જ કરી શકાતી નથી. એક મૃત્પિંડ પિંડાકારને છોડી ઘટનો આકાર ધારણ કરે છે તથા માટી બન્ને અવસ્થાઓમાં અનુગત રહે છે. વસ્તુના સ્વરૂપને સમજવા માટેનું આ એક સ્થૂલ દૃષ્ટાન્ત છે. તેથી જગતનું પ્રત્યેક સત્, ચેતન હો કે અચેતન, પરિણામીનિત્ય છે, ઉત્પાદ-વ્યય-ધ્રૌવ્યવાળું છે. તે પ્રતિક્ષણ પર્યાયાન્તરને પામતું હોવા છતાં સમાપ્ત થઈ જતું નથી, સર્વથા નાશ પામતું નથી, તે ધ્રુવ છે.

જીવદ્રવ્યમાં જે આત્માઓ કર્મબન્ધનને કાપીને સિદ્ધ થઈ ગયા છે તે મુક્ત જીવોનું પણ સિદ્ધિપ્રાપ્તિના કાળથી અનન્ત કાળ સુધી સદા શુદ્ધ જ પરિણમન થયા કરે છે. સમાન અને એકરસ પરિણમનની ધારા સદા ચાલ્યા કરે છે, તેમાં ક્યારેય કોઈ વિલક્ષણતા નથી આવતી. બાકી રહી જાય છે સંસારી જીવ અને અનન્ત પુદ્‌ગલ, જેમનો રંગમંચ આ દૃશ્ય વિશ્વ છે. તેમનામાં સ્વાભાવિક અને વૈભાવિક એ બન્ને પ્રકારનાં પરિણમનો થાય છે, ફરક એટલો જ છે કે સંસારી જીવ એક વાર શુદ્ધ થઈ જાય છે પછી તેમાં ક્યારેય પાછી અશુદ્ધતા આવતી નથી જ્યારે પુદ્‌ગલ સ્કન્ધો પોતાની શુદ્ધ દશા પરમાણુરૂપતામાં પહોંચીને પણ ફરી પાછાં અશુદ્ધ બની જાય છે. પુદ્‌ગલની શુદ્ધ અવસ્થા પરમાણુ છે અને અશુદ્ધ દશા સ્કન્ધ અવસ્થા છે. પુદ્‌ગલદ્રવ્યો સ્કન્ધ બનીને ફરી પાછાં પરમાણુ અવસ્થામાં પહોંચી જાય છે અને પાછાં પરમાણુથી સ્કન્ધ બની જાય છે. સારાંશ એ કે સંસારી જીવ અને અનન્ત પુદ્‌ગલ પરમાણુ પણ પ્રતિક્ષણ પોતાના પરિણામી સ્વભાવના કારણે એકબીજાના પરસ્પર નિમિત્ત બનીને સ્વપ્રભાવિત પરિણમનના પણ જનક બની જાય છે. એક હાઈડ્રોજનનો સ્કન્ધ ઑક્સિજનના સ્કન્ધ સાથે મળીને જલપર્યાયને પ્રાપ્ત કરે છે, પછી ગરમીનું સન્નિધાન પામીને વરાળ બની ઊડી જાય છે, પછી ઠંડી પ્રાપ્ત કરીને પાણી બની જાય છે, અને આમ અનન્ત પ્રકારના પરિવર્તનના ચક્રમાં બાહ્ય-આભ્યન્તર સામગ્રી અનુસાર પરિણત થતો રહે છે. આ જ હાલ સંસારી જીવના છે. તેમાં પણ પોતાની સામગ્રી અનુસાર ગુણપર્યાયોનું પરિણમન બરાબર થતું રહે છે. કોઈ પણ સમય પરિવર્તનથી શૂન્ય નથી હોતો. આ પરિવર્તનપરંપરામાં પ્રત્યેક દ્રવ્ય પોતે જ ઉપાદાનકારણ હોય છે અને અન્ય દ્રવ્ય નિમિત્તકારણ.

ધર્મદ્રવ્ય – જીવો અને પુદ્‌ગલોની ગતિક્રિયામાં ધર્મદ્રવ્ય સાધારણ ઉદાસીન નિમિત્ત બને છે, પ્રેરક કારણ બનતું નથી, જેમ તરણચલન કરવા તત્પર માછલી માટે જલ કારણ તો છે પરંતુ પ્રેરણા કરતું નથી.

અધર્મદ્રવ્ય – જીવો અને પુદ્ગલોની સ્થિતિમાં અધર્મદ્રવ્ય સાધારણ કારણ છે, પ્રેરક નથી, જેમ પથિકોને રોકાવા માટે છાયા સાધારણ કારણ છે પણ પ્રેરક નથી.

આકાશદ્રવ્ય – સમસ્ત ચેતન અને અચેતન દ્રવ્યોને તે સ્થાન આપે છે અને અવગાહનનું સાધારણ કારણ બને છે, પ્રેરક નહિ. આકાશ સ્વપ્રતિષ્ઠિત છે.

કાલદ્રવ્ય – તે સમસ્ત દ્રવ્યોનાં વર્તના, પરિણમન આદિનું સાધારણ નિમિત્ત કારણ છે, પ્રેરક નથી. પર્યાય કોઈ ને કોઈ ક્ષણમાં ઉત્પન્ન થાય છે અને નાશ પામે છે, તેથી 'ક્ષણ' બધાં જ દ્રવ્યોની પર્યાયપરિણતિમાં નિમિત્ત બને છે.

આ ચાર દ્રવ્યો અરૂપી છે. ધર્મ, અધર્મ અને અસંખ્ય કાલાણુ લોકાકાશવ્યાપી છે અને આકાશ લોકાલોકવ્યાપી અનન્ત છે.

સંસારી જીવ અને પુદ્ગલ દ્રવ્યોમાં વિભાવપરિણમન થાય છે. જીવ અને પુદ્ગલનો અનાદિકાલીન સંબંધ હોવાના કારણે જીવ સંસારી દશામાં વિભાવ પરિણમન કરે છે. તે સંબંધ સમાપ્ત થતાં જ મુક્તદશામાં જીવ શુદ્ધ પરિણમનનો અધિકારી બની જાય છે.

સ્વસિદ્ધ પરિણમન

આમ લોકમાં અનન્ત 'સત્' સ્વયં પોતાના સ્વભાવના કારણે પરસ્પર નિમિત્ત-નૈમિત્તિક બનીને પ્રતિક્ષણ પરિવર્તન પામતાં રહે છે. તેમનામાં પરસ્પર કાર્યકારણભાવ પણ ઘટે છે. બાહ્ય અને આભ્યન્તર સામગ્રી અનુસાર સમસ્ત કાર્યો ઉત્પન્ન થાય છે અને નાશ પામે છે. પ્રત્યેક 'સત્' પોતામાં પરિપૂર્ણ અને સ્વતન્ત્ર છે. તે પોતાના ગુણો અને પર્યાયોનો સ્વામી છે અને પોતાના પર્યાયોનો આધાર છે. એક દ્રવ્ય બીજા દ્રવ્યમાં કોઈ નવું જ પરિણમન લાવી શકતું નથી. જેવી જેવી સામગ્રી ઉપસ્થિત થતી જાય છે તેના કાર્યકારણનિયમ અનુસાર દ્રવ્ય સ્વયં તેવું પરિણત થતું જાય છે. જે સમયે કોઈ બાહ્ય સામગ્રીનું પ્રબળ નિમિત્ત નથી મળતું તે સમયે પણ દ્રવ્ય પોતાના સ્વભાવ અનુસાર સદૃશ કે વિસદૃશ પરિણમન પામતું જ રહે છે. કોઈ સફેદ કપડું એક દિવસમાં મેલું થાય છે, તો એમ ન માનવું જોઈએ કે તે ૨૩ કલાક ૫૯ મિનિટ તો સાફ રહ્યું અને છેલ્લી મિનિટમાં મેલું થયું છે, પરંતુ પ્રતિક્ષણ તેમાં સદૃશ યા વિસદૃશ પરિવર્તનો થતાં રહ્યાં છે અને ૨૪ કલાકનાં સમાન યા અસમાન પરિણામોનું સમુપચિત સામટું ફળ તે મેલાપણું છે. તેવી જ રીતે મનુષ્યમાં પણ બચપણ, યુવાની અને ઘડપણ આદિ સ્થૂલ પરિણમનો પ્રતિક્ષણભાવી અસંખ્ય સૂક્ષ્મ પરિણમનોનાં ફળ છે. તાત્પર્ય એ કે પ્રત્યેક દ્રવ્ય પોતાનાં પરિણમનોનું ઉપાદાનકારણ બને છે અને સજાતીય યા વિજાતીય નિમિત્ત

અનુસાર પ્રભાવિત થઈને કે પ્રભાવિત કરીને પરસ્પર પરિણમનમાં નિમિત્ત બનતું જાય છે. આ નિમિત્તોનું મિલન ક્યાંક પુરુષપ્રયત્નનિરપેક્ષપણે પરસ્પર સંયોગથી થાય છે તો ક્યાંક કોઈ પુરુષના પ્રયત્નથી થાય છે, જેમ કે કોઈ હાઈડ્રોજનના સ્કન્ધની પાસે હવાની લહેરથી ઊડીને ઑક્સિજનનો સ્કન્ધ પહોંચી જાય તો બન્ને જોડાઈને જલરૂપમાં પરિવર્તિત થઈ જાય છે, અને જો ન પહોંચે તો બન્નેનું પોતપોતાના રૂપમાં જ પરિણમન થતું રહે છે. એ પણ સંભવે છે કે કોઈ વૈજ્ઞાનિક પોતાની પ્રયોગશાળામાં ઑક્સિજનમાં હાઈડ્રોજન મેળવે અને એ રીતે બન્નેનો જલપર્યાય બની જાય. અગ્નિ છે, જો તેમાં ભીનું ઈંધણ સ્વયં યા કોઈ પુરુષના પ્રયત્નથી પહોંચી જાય તો ધૂમ ઉત્પન્ન થઈ જાય, અન્યથા અગ્નિની ધીરે ધીરે રાખ બની જાય. કોઈ દ્રવ્ય જબરદસ્તીથી કોઈ બીજા દ્રવ્યમાં અસંભવનીય પરિવર્તન ઉત્પન્ન કરી શકતું નથી. પ્રયત્નો કરવા છતાં પણ અચેતનમાંથી ચેતન કે ચેતનમાંથી અચેતન બની શકતું નથી અને એક ચેતન ચેતનાન્તર યા અચેતન અચેતનાન્તર બની શકતું નથી. બધાં દ્રવ્યો પોતપોતાની પર્યાયધારામાં પ્રવહમાન છે, પ્રત્યેક ક્ષણે નવીન નવીન પર્યાયોને ધારણ કરતાં સ્વમગ્ન છે. તેઓ એકબીજાના સંભવનીય પરિણમનને પ્રકટ કરવામાં નિમિત્ત બની પણ જાય છે પરંતુ અસંભવ યા અસત્ પરિણમનને ઉત્પન્ન કરી શકતાં નથી. આચાર્ય કુન્દકુન્દે બહુ સુન્દર લખ્યું છે કે -

अण्णदविण्ण अण्णदव्वस्स णो कीरदे गुणुप्पादो ।
तम्हा दु सव्वदव्वा उप्पजन्ते सहावेण ॥ સમયસાર, ૩૭૨.

અર્થાત્ એક દ્રવ્ય બીજા દ્રવ્યમાં કોઈ પણ ગુણોત્પાદ કરી શકતું નથી. બધાં દ્રવ્યો પોતપોતાના સ્વભાવથી ઉત્પન્ન થાય છે.

આમ પ્રત્યેક દ્રવ્યની પરિપૂર્ણ અખંડતા અને પ્રત્યેક દ્રવ્યના વ્યક્તિસ્વાતન્ત્ર્યની ચરમ નિષ્ઠા પર બધાં દ્રવ્યો પોતપોતાના પરિણમનચક્રના સ્વામી છે. કોઈ કોઈના પરિણમનનો નિયન્ત્રક નથી અને ન કોઈના ઇશારે આ લોકનું નિર્માણ યા આ લોકનો પ્રલય થાય છે. પ્રત્યેક સત્‌નો પોતાના ગુણ અને પર્યાય પર જ અધિકાર છે, અન્ય દ્રવ્યનું પરિણમન તદધીન નથી. આટલી સ્પષ્ટ અને અસંદિગ્ધ સ્થિતિ પ્રત્યેક સત્‌ની હોવા છતાં પણ પુદ્‌ગલોમાં પરસ્પર તથા જીવ અને પુદ્‌ગલનો પરસ્પર તેમ જ સંસારી જીવોનો પરસ્પર પ્રભાવ પાડનારો નિમિત્ત-નૈમિત્તિક સંબંધ પણ છે. પાણી જો અગ્નિ પર પડે છે તો તેને ઓલવી નાખે છે અને જો પાણી કોઈ પાત્રમાં અગ્નિના ઉપર રાખવામાં આવે છે તો અગ્નિ જ પાણીના સહજ શીતલ સ્પર્શને બદલી નાખીને પાણીને ઉષ્ણ સ્પર્શનો સ્વીકાર કરાવી દે છે. પરસ્પરના પર્યાયોમાં આ રીતે પ્રભાવક નિમિત્તતા હોવા છતાં પણ લોકરચના માટે કોઈ નિત્યસિદ્ધ ઈશ્વર નિમિત્તકારણ યા

ઉપાદનકારણ બને એ વાત ન કેવળ યુક્તિવિરુદ્ધ છે પરંતુ દ્રવ્યોના નિજ સ્વભાવથી વિપરીત પણ છે. કોઈ પણ દ્રવ્ય સદા અવિકારી નિત્ય હોઈ શકતું જ નથી. અનન્ત પદાર્થોના અનન્ત પર્યાયો પર નિયન્ત્રણ રાખવા જેવું મહાપ્રભુત્વ ન કેવલ અવૈજ્ઞાનિક છે પરંતુ પદાર્થસ્થિતિની વિરુદ્ધ પણ છે.

નિમિત્ત અને ઉપાદાન

જે કારણ સ્વયં કાર્યરૂપમાં પરિણત થઈ જાય તે ઉપાદાનકારણ છે અને જે કારણ સ્વયં કાર્યરૂપે પરિણત તો ન થાય પરંતુ તે પરિણમનમાં મદદ કરે તે નિમિત્ત યા સહકારી કારણ કહેવાય છે. ઘટમાં માટી ઉપાદાનકારણ છે કેમ કે માટી સ્વયં ઘડો બની જાય છે, અને કુંભાર નિમિત્તકારણ છે કેમ કે કુંભાર સ્વયં ઘડો નથી બનતો પણ ઘડો બનવામાં મદદ કરે છે. પ્રત્યેક સત્ યા દ્રવ્ય પ્રતિક્ષણ પોતાના પૂર્વ પયાર્યને છોડીને ઉત્તર પર્યાયને ધારણ કરે છે, આ એક નિરપવાદ નિયમ છે. બધાં દ્રવ્યો પ્રતિક્ષણ પોતપોતાની ધારામાં પરિવર્તિત થઈને સદૃશ યા વિસદૃશ અવસ્થાઓમાં બદલાતાં રહે છે. તે પરિવર્તનધારામાં જે સામગ્રી ઉપસ્થિત થાય છે યા ઉપસ્થિત કરાવવામાં આવે છે તેના બલાબલથી પરિવર્તનમાં થતો પ્રભાવ તરતમભાવ પામે છે. નદીના ઘાટ પર જો કોઈ વ્યક્તિ લાલ રંગ જલમાં મેળવી દે તો તે લાલ રંગની શક્તિ અનુસાર આગળનો પ્રવાહ અમુક હદ સુધી લાલ બનતો રહે છે, અને જો નીલ રંગ મેળવશે તો નીલ બનતો રહેશે. જો કોઈ બીજી ઉલ્લેખનીય નિમિત્તસામગ્રી નહિ આવે તો જે સામગ્રી છે તેની અનુકૂળતા અનુસાર તે ધારાનું સ્વચ્છ, અસ્વચ્છ કે અર્ધસ્વચ્છ પરિણમન થતું રહે છે. એ તો નિશ્ચિત છે કે લાલ યા નીલ પરિણમન જે પણ નદીની ધારામાં થયું છે તેમાં જલપુંજ ઉપાદનકારણ છે જે સ્વયં ધારા બનીને વહી રહ્યો છે કેમ કે તે જ જલ પોતાનું પુરાણું રૂપ બદલીને લાલ કે નીલ બન્યું છે. તેમાં નિમિત્ત યા સહકારી કારણ બને છે પેલો મેળવેલો લાલ યા નીલ રંગ. ઉપાદાનકારણ અને નિમિત્તકારણની સ્થિતિ સમજવા માટે આપવામાં આવેલું આ તો એક સ્થૂળ દૃષ્ટાન્ત છે.

અમે પહેલાં જણાવી ગયા છીએ કે ધર્મદ્રવ્ય, અધર્મદ્રવ્ય, આકાશદ્રવ્ય, કાલદ્રવ્ય અને શુદ્ધ અર્થાત્ મુક્ત જીવ દ્રવ્યનાં પરિણમનો સદા એકસરખાં હોય છે, તેમના ઉપર બહારનો કોઈ પ્રભાવ પડતો નથી કેમ કે તેમનામાં વૈભાવિક શક્તિ નથી. શુદ્ધ જીવમાં સ્વાભાવિક શક્તિનું સદા સ્વાભાવિક પરિણમન થાય છે. તેમની ઉપાદાનપરંપરા સુનિશ્ચિત છે અને તેમની ઉપર નિમિત્તનું કોઈ બળ કે પ્રભાવ પડતો નથી. તેથી નિમિત્તોની ચર્ચા પણ તેમના સંબંધમાં વ્યર્થ છે. આ બધાં

દ્રવ્યો નિષ્ક્રિય છે. શુદ્ધ જીવોમાં પણ એક સ્થાનથી અન્ય સ્થાન જવારૂપ ક્રિયા નથી હોતી. તેમના ઉત્પાદ-વ્યય-ધ્રૌવ્યાત્મક નિજ સ્વભાવના કારણે તથા તેમનામાં રહેલા અગુરુલઘુગુણના સદ્ભાવથી તેમનામાં સદા સમાન પરિણમન થતું રહે છે. પ્રશ્ન છે સંસારી જીવ અને પુદ્ગલદ્રવ્યનો. તેમનામાં વૈભાવિક શક્તિ છે. તેથી જે જે પ્રકારની સામગ્રી જે જે સમયે ઉપસ્થિત થાય છે તેની શક્તિની તરતમતા અનુસાર તે તે સમયે તેવું તેવું ઉપાદાન બદલાતું જાય છે. જોકે નિમિત્તભૂત સામગ્રી કોઈ સર્વથા અસદ્ભૂત પરિણમનને તે દ્રવ્યમાં પેદા નથી કરતી, પરંતુ તે દ્રવ્યના જે શક્ય અર્થાત્ સંભાવ્ય પરિણમનો છે તેમનામાંથી તે પર્યાયથી ઉત્પન્ન થનારું અમુક પરિણમન ઉત્પન્ન થઈ જાય છે. ઉદાહરણાર્થ, પ્રત્યેક પુદ્ગલ અણુમાં સમાનપણે પુદ્ગલજન્ય યાવત્ પરિણમનોની યોગ્યતા છે. પ્રત્યેક અણુ પોતાની સ્કન્ધ અવસ્થામાં કાપડ બની શકે છે, સુવર્ણ બની શકે છે, ઘડો બની શકે છે અને પથ્થર બની શકે છે અને તેલના આકારનો બની શકે છે. પરંતુ લાખ પ્રયત્નો કરવા છતાં પણ પથ્થરરૂપ પુદ્ગલમાંથી તેલ નીકળી શકતું નથી, જો કે તેલ પુદ્ગલનો જ પર્યાય છે. માટીમાંથી કાપડ બની શકતું નથી, જો કે કાપડ પણ પુદ્ગલનું જ એક વિશેષ પરિણમન છે. હા, જ્યારે પથ્થર સ્કન્ધના પુદ્ગલાણુ છૂટા પડી માટીમાં મળી જાય અને ખાતર બની તલના છોડમાં પહોંચી તલબીજો બની જાય ત્યારે તે તલબીજોમાંથી તેલ નીકળી શકે છે. તેવી જ રીતે માટી કપાસનો છોડ બની કપાસરૂપે પરિણમે ત્યારે તે કપાસમાંથી કાપડ બની શકે છે, સાક્ષાત્ માટીમાંથી કાપડ બની શકતું નથી. તાત્પર્ય એ કે પુદ્ગલાણુઓમાં સમાન શક્તિ હોવા છતાં પણ અમુક સ્કન્ધોથી જ સાક્ષાત્ તે કાર્યોનો વિકાસ થઈ શકે છે જે કાર્યો તે પર્યાયથી શક્ય હોય અને જેમની નિમિત્તસામગ્રી ઉપસ્થિત હોય. તેથી સંસારી જીવો અને પુદ્ગલોની સ્થિતિ તે મીણ જેવી છે જેને શક્ય બધાં બીબાંઓમાં ઢાળી શકાય છે અને જે વિભિન્ન બીબાંઓમાં ઢળતું જાય છે.

નિમિત્તભૂત પુદ્ગલો યા જીવો પરસ્પર પ્રભાવિત થઈને પણ વિભિન્ન પરિણમનોના આધાર બની જાય છે. એક કાચા માટીના ઘડાને જ્યારે અગ્નિમાં પકવવામાં આવે છે ત્યારે તેમાં અનેક જગાના પુદ્ગલસ્કન્ધોમાં વિભિન્ન પ્રકારે રૂપ આદિનો પરિપાક થાય છે. તેવી જ રીતે અગ્નિમાં પણ તેના સન્નિધાનથી વિચિત્ર પરિણમનો થાય છે. એક જ કેરીમાં પરિપાક અનુસાર ક્યાંક ખાટો અને ક્યાંક મીઠો રસ તથા ક્યાંક મૃદુ અને ક્યાંક કઠોર સ્પર્શ તેમ જ ક્યાંક પીળો રંગ અને ક્યાંક લીલો રંગ એ તો આપણા રોજિંદા અનુભવની વાત છે. આનાથી એ નિર્વિવાદ સિદ્ધ થાય છે કે તે કેરીના સ્કન્ધગત સમ્મિલિત પરમાણુઓનું, સ્થૂલ કેરી

પર્યાયમાં સામેલ હોવા છતાં પણ, સ્વતન્ત્ર અસ્તિત્વ પણ બરાબર ટકી રહે છે. તે સ્કન્ધમાં સમ્મિલિત પરમાણુઓનું પોતપોતાનું સ્વતન્ત્ર પરિણમન બહુધા એક પ્રકારનું હોય છે. તેથી તે એકસરખા પરિણમનને કેરી સંજ્ઞા આપી દેવામાં આવે છે. જેમ અનેક પુદ્ગલાણુ દ્રવ્ય સમ્મિલિત થઈને એક સાધારણ સ્કન્ધપર્યાયનું નિર્માણ કરી લેતા હોવા છતાં પણ સ્વતન્ત્ર છે તેમ સંસારી જીવોમાં પણ અવિકસિત દશામાં અર્થાત્ નિગોદની અવસ્થામાં અનન્ત જીવોની સાધારણ સદૃશ પરિણમનની સ્થિતિ થઈ જાય છે અને તે સમયે તેમનો આહાર સાધારણ, શ્વાસોચ્છ્વાસ સાધારણ, જીવન સાધારણ અને મરણ પણ સાધારણ જ હોય છે.[1] એક મરતાં બધા મરી જાય છે, એક જીવિત રહેતાં બધા જીવિત રહે છે. આવી પ્રવાહપતિત સાધારણ અવસ્થા હોવા છતાં પણ તેમનું પોતાનું આગવું વ્યક્તિત્વ નાશ પામતું નથી, પ્રત્યેક જીવ પોતાનો વિકાસ કરવામાં સ્વતન્ત્ર રહે છે. તેમની ચેતના વિકાસ પામીને કીડા-મકોડા, પશુ-પક્ષી, મનુષ્ય, દેવ આદિ વિવિધ વિકાસશ્રેણીઓ ઉપર પહોંચી જાય છે. તે જ ચેતના કર્મબંધનો કાપીને સિદ્ધ પણ બની જાય છે.

સારાંશ એ કે પ્રત્યેક સંસારી જીવ અને પુદ્ગલાણુમાં બધાં જ સંભાવ્ય પરિણમનો સાક્ષાત્ યા પરંપરાથી સામગ્રીની ઉપસ્થિતિમાં થતાં રહે છે. તે પરિણમનો ક્યારેક સમાન હોય છે અને ક્યારેક અસમાન હોય છે. અસમાનતાનો અર્થ એટલી અસમાનતા નથી કે એક દ્રવ્યનાં પરિણમનો બીજા સજાતીય યા વિજાતીય દ્રવ્યરૂપ બની જાય અને પોતાની પર્યાયપરંપરાની ધારાનું ઉલ્લંઘન કરે. તેમણે પોતાના પરિણામી સ્વભાવના કારણે ઉત્પાદ-વ્યય-ધ્રૌવ્યાત્મક પરિણમન કરવું જ પડશે. તેઓ કોઈ પણ ક્ષણે પરિણામશૂન્ય હોઈ શકે જ નહિ. "तद्भावः परिणामः" તત્ત્વાર્થસૂત્ર, ૫.૪૨ - તે 'સત્'નું તે જ રૂપમાં હોવું, પોતાની સીમાનું ઉલ્લંઘન કર્યા વિના થતા રહેવું, પ્રતિક્ષણ પર્યાયરૂપે પ્રવહમાન થવું જ એ પરિણામ છે. તે ન તો ઉપનિષદ્વાદીઓના પક્ષની જેમ કૂટસ્થનિત્ય છે કે ન તો બૌદ્ધોના દીપનિર્વાણવાદી પક્ષની જેમ ઉચ્છિન્ન થનાર છે. સાચું પૂછો તો, બુદ્ધે જે બે અન્તોથી (છેડાઓથી) ડરીને આત્માનું કથન અશાશ્વત અને અનુચ્છિન્ન આ ઉભય પ્રતિષેધની મદદથી કર્યું યા આત્માને અવ્યાકૃત કહ્યો અને જે અવ્યાકૃતતાના કારણે નિર્વાણના સંબંધમાં સન્તાનોચ્છેદનો એક પક્ષ પેદા થયો, તે સર્વથા ઉભય અન્તોનું તાત્ત્વિક દૃષ્ટિએ વિવેચન અનેકાન્તદ્રષ્ટા ભગવાન મહાવીરે કર્યું અને દર્શાવ્યું કે પ્રત્યેક વસ્તુ પોતાના

---

૧. साहारणमाहारो साहारणमाणपाणगहणं च ।
साहारणजीवाणं साहारणलक्खणं भणियं ॥ ગોમ્મટસાર, જીવકાંડ, ગાથા ૧૯૧.

'સત્' રૂપને ત્રિકાળમાં ક્યારેય છોડતી નથી એટલે ધારાની દૃષ્ટિએ તે શાશ્વત છે, અને પ્રતિક્ષણ પર્યાય નાશ પામે છે એટલે ઉચ્છિન્ન પણ છે. તે ન તો પ્રવાહવિચ્છેદરૂપે ઉચ્છિન્ન છે કે ન તો સદા અવિકારી કૂટસ્થના અર્થમાં શાશ્વત છે.

વિશ્વની રચના યા પરિણમનના સંબંધમાં પ્રાચીન કાળથી જ અનેક પક્ષો જોવામાં આવે છે. શ્વેતાશ્વતરોપનિષદ્‌માં[1] એવા જ અનેક વિચારોનો નિર્દેશ કરવામાં આવ્યો છે. ત્યાં પ્રશ્ન ઉઠાવવામાં આવ્યો છે કે 'વિશ્વનું કારણ શું છે ? આપણે બધાં ક્યાંથી ઉત્પન્ન થયા છીએ ? કોના બળ ઉપર આપણે બધાં જીવિત છીએ ? આપણે ક્યાં સ્થિત છીએ ? આપણાં સુખ અને દુઃખમાં કોને અધીન થઈને રહીએ છીએ ?' ઉત્તર આપવામાં આવ્યો છે કે 'કાલ, સ્વભાવ, નિયતિ, યદૃચ્છા (ઇચ્છાનુસાર અટકળપચીસી), પૃથિવ્યાદિ ભૂત, અને પુરુષ આ બધાં જગતનાં કારણ છે એ મત ચિન્તનીય છે. આ બધાંનો સંયોગ પણ કારણ નથી. સુખ-દુઃખનો હેતુ હોવાથી આત્મા પણ જગતને ઉત્પન્ન કરવામાં અસમર્થ છે.'

કાલવાદ

આ પ્રશ્નોત્તરમાં જે કાલ આદિ વાદોનો ઉલ્લેખ છે તે મતો આજ પણ વિવિધ રૂપમાં વિદ્યમાન છે. મહાભારતમાં[2] (આદિપર્વ, ૧. ૨૭૨-૨૭૬) કાલવાદીઓનું વિસ્તૃત વર્ણન છે. તેમાં બતાવ્યું છે કે જગતના સમસ્ત ભાવ અને અભાવ તથા સુખ અને દુઃખ કાલમૂલક છે. કાલ જ સમસ્ત ભૂતોની સૃષ્ટિ કરે છે, સંહાર કરે છે અને પ્રલયને પ્રાપ્ત પ્રજાનું શમન કરે છે. જગતના સમસ્ત શુભ અને અશુભ વિકારોનો ઉત્પાદક કાલ જ છે. પ્રજાઓનો સંકોચ અને વિસ્તાર કાલ જ કરે છે. સૌ સૂઈ જાય છે પરંતુ કાલ જાગતો રહે છે. સર્વ ભૂતોનો તે જ ચાલક છે. અતીત, અનાગત અને વર્તમાન જેટલા પણ ભાવવિકારો છે તે બધા જ ભાવવિકારોનું કારણ કાલ જ છે. આમ આ દુરતિક્રમ મહાકાલ જગતનું આદિકારણ છે.

પરંતુ 'એક, અખંડ, નિત્ય અને નિરંશ કાલ પરસ્પર વિરોધી અનન્ત પરિણમનોનું ક્રમથી કારણ કેવી રીતે હોઈ શકે ? કાલરૂપી સમર્થ કારણ સદા વર્તમાન હોવા છતાં પણ અમુક કાર્ય ક્યારેક થાય, ક્યારેક ન થાય એવી નિયત વ્યવસ્થા કેવી રીતે સંભવી શકે ? વળી, કાલ અચેતન છે, તેમાં નિયામકતા સ્વયં

---

૧. कालः स्वभावो नियतिर्यदृच्छा भूतानि योनिः पुरुष इति चिन्त्यम् ।
संयोग एषां न स्वात्मभावादात्माप्यनीशः सुखदुःखहेतोः ॥ શ્વેતાશ્વતર, ૧.૨.

૨. कालः सृजति भूतानि कालः संहरते प्रजाः ।
कालः सुप्तेषु जागर्ति कालो हि दुरतिक्रमः ॥ મહાભારત, ૧.૨૪૮.

સંભવી શકે નહિ. જ્યાં સુધી સ્વભાવથી પરિવર્તન પામતા સમસ્ત પદાર્થોમાં કાલના સાધારણ ઉદાસીન કારણ હોવાની વાત છે ત્યાં સુધી કદાચ તે ઉદાસીન નિમિત્ત બની પણ જાય પરંતુ પ્રેરક નિમિત્ત અને એકમાત્ર નિમિત્ત તો તે બની શકે નહિ. એ તો નિયત કાર્યકારણભાવને સર્વથા પ્રતિકૂળ છે. કાલની સમાન હેતુતા હોવા છતાં પણ માટીમાંથી જ ઘડો ઉત્પન્ન થાય અને તંતુઓમાંથી જ પટ એવી પ્રતિનિયત લોકવ્યવસ્થા જામી શકે નહિ. તેથી પ્રતિનિયત કાર્યોની ઉત્પત્તિ માટે પ્રતિનિયત ઉપાદાનકારણનો તથા સૌના સ્વતન્ત્ર કાર્યકારણભાવનો સ્વીકાર કરવો જોઈએ.

સ્વભાવવાદ

સ્વભાવવાદીનું કહેવું છે કે કાંટાઓનું અણિયાળાપણું, મૃગ અને પક્ષીઓના ચિત્રવિચિત્ર રંગ, હંસનું શુક્લવર્ણના હોવું, પોપટનું લીલા રંગના હોવું, મયૂરનું ચિત્રવિચિત્ર વર્ણના હોવું, વગેરે બધું સ્વભાવથી છે. સૃષ્ટિનો નિયન્ત્રક કોઈ નથી. આ જગતની વિચિત્રતાનો કોઈ દૃષ્ટ હેતુ ઉપલબ્ધ થતો નથી, તેથી આ બધું સ્વાભાવિક છે, નિર્હેતુક છે. આમાં કોઈનો યત્ન કાર્ય કરતો નથી, આ બધું કોઈની ઇચ્છાને અધીન નથી.[૧]

આ વાદમાં જ્યાં સુધી કોઈ એક લોકનિયન્તાના નિયન્ત્રણનો વિરોધ છે ત્યાં સુધી તો તેની યુક્તિસિદ્ધતા છે, પરંતુ જો સ્વભાવવાદનો અર્થ અહેતુકવાદ હોય તો તે સર્વથા બાધિત છે કેમ કે જગતમાં અનન્ત કાર્યોની અનન્ત કારણસામગ્રી પ્રતિનિયતપણે ઉપલબ્ધ છે. પ્રત્યેક પદાર્થનો પોતાનાં સંભવિત કાર્યોને કરવાનો સ્વભાવ હોવા છતાં પણ તેનો વિકાસ કારણસામગ્રી વિના થઈ શકતો નથી. માટીના પિંડમાં ઘડાને ઉત્પન્ન કરવાનો સ્વભાવ વિદ્યમાન હોવા છતાં પણ ઘડાની ઉત્પત્તિ દંડ, ચક્ર, કુંભાર આદિ પૂર્ણસામગ્રી ઉપસ્થિત હોય તો જ થઈ શકે છે. કમળની ઉત્પત્તિ કીચડમાંથી થાય છે. તેથી કાદવ આદિ સામગ્રીની કમલની સુગન્ધ અને કમલના મનોહર રૂપ પ્રતિ હેતુતા સ્વયંસિદ્ધ છે, તેમની બાબતમાં સ્વભાવને જ પ્રધાનતા આપવી ઉચિત નથી. એ સાચું કે ખેડૂતનો પુરુષાર્થ ખેતર ખેડી બીજ વાવી દેવા સુધી છે, આગળ ઉપર કોમલ અંકુરનું ફૂટવું તથા તેમાંથી ક્રમશઃ વૃક્ષ બની જવા રૂપ અસંખ્ય કાર્યપરંપરામાં તેનું સાક્ષાત્ કારણત્વ નથી, પરંતુ જો તેનો તેટલો પણ પ્રથમ-પ્રયત્ન ન હોત તો બીજનો તે વૃક્ષ બનવાનો સ્વભાવ કોથળામાં પડ્યો પડ્યો સડી જાત. તેથી પ્રતિનિયત કાર્યોમાં યથાસંભવ પુરુષનો પ્રયત્ન પણ કામ કરે છે. સાધારણ

૧. उक्तं च -

''कः कण्टकानां प्रकरोति तैक्ष्ण्यं विचित्रभावं मृगपक्षिणां च ।
स्वभावतः सर्वमिदं प्रवृत्तं न कामचारोऽस्ति कुतः प्रयत्नः ॥ સૂત્રકૃતાંગટીકા.

રૂ કપાસનાં બીજમાંથી સફેદ રંગનું ઉત્પન્ન થાય છે. પરંતુ જો કુશળ ખેડૂત લાખના રંગથી કપાસના બીજોને રંગી નાખે તો તે રંગેલાં કપાસનાં બીજમાંથી રંગીન રૂ ઉત્પન્ન થાય છે. આજ વૈજ્ઞાનિકોએ વિભિન્ન પ્રાણીઓની નસલ પર અનેક પ્રયોગો કરીને તેમના રંગ, સ્વભાવ, ઊંચાઈ અને વજન આદિમાં વિવિધ પ્રકારનો વિકાસ કર્યો છે. તેથી 'न कामचारोऽस्ति कुतः प्रयत्नः ?' જેવા નિરાશાવાદથી પ્રેરાઈને સ્વભાવવાદનું અવલંબન લેવું ઉચિત નથી. હા, સકલ જગતના એક નિયન્તાની ઇચ્છા અને પ્રયત્નનો જો આ સ્વભાવવાદ દ્વારા વિરોધ કરાય છે તો તેના પરિણામની બાબતમાં સહમતિ હોવા છતાં પણ પ્રક્રિયામાં અન્તર છે. અન્વય અને વ્યતિરેક દ્વારા અસંખ્ય કાર્યોના અસંખ્ય કાર્યકારણભાવ નિશ્ચિત થાય છે અને પોતપોતાની કારણસામગ્રીથી અસંખ્ય કાર્યો વિભિન્ન વિચિત્રતાઓ સાથે જોડાઈને ઉત્પન્ન થાય છે અને નાશ પામે છે. તેથી સ્વભાવનિયતતા હોવા છતાં પણ કારણસામગ્રી અને જગતના નિયત કાર્યકારણભાવ પ્રતિ આંખો બંધ કરી શકાય નહિ.

નિયતિવાદ

નિયતિવાદીઓનું કહેવું છે કે જેનું જે સમયે જ્યાં જે થવાનું હોય છે તે થાય છે જ. તીક્ષ્ણ શસ્ત્રપ્રહાર થવા છતાં પણ જો મરણ થવાનું ન હોય તો વ્યક્તિ જીવિત જ રહે છે, બચી જાય છે અને જ્યારે મરવાની ઘડી આવે છે ત્યારે વિના કોઈ જ કારણ જીવનનું ઘડિયાળ બંધ પડી જાય છે.

'प्राप्तव्यो नियतिबलाश्रयेण योऽर्थः सोऽवश्यं भवति नृणां शुभोऽशुभो वा ।
भूतानां महति कृतेऽपि प्रयत्ने नाभाव्यं भवति न भाविनोऽस्ति नाशः ॥'[१]

અર્થાત્ મનુષ્યોને નિયતિના કારણે જે કંઈ શુભ કે અશુભ પ્રાપ્ત થવાનું છે તે અવશ્ય જ પ્રાપ્ત થશે. પ્રાણી ગમે તેટલો પ્રયત્ન કરે પણ જે નથી બનવાનું તે નહિ જ બને અને જે બનવાનું છે તેને કોઈ રોકી શકવાનું નથી. બધા જીવોનું બધું જ નિયત છે, તે પોતાની ગતિથી થશે જ.[૨]

---

૧. ઉદ્ધૃત - સૂત્રકૃતાંગટીકા, ૧.૧.૨ લોકતત્ત્વનિર્ણય, અ. ૨૯.

૨. तथा चोक्तम् -
''नियतेनैव रूपेण सर्वे भावा भवन्ति यत् ।
ततो नियतिजा ह्येते तत्स्वरूपानुवेधतः ॥
यद् यदैव यतो यावत् तत् तदैव ततस्तथा ।
नियत जायते न्यायात् क एनां बाधितुं क्षमः ॥'' નન્દીસૂત્રટીકા.

મજ્ઝિમનિકાય (૨.૩.૬) તથા બુદ્ધચર્યામાં (સામઞ્ઞફલસુત્ત પૃ. ૪૬૨-૬૩) અકર્મણ્યતાવાદી મક્ખલિ ગોશાલના નિયતિચક્રનું આ જાતનું વર્ણન મળે છે - ''પ્રાણીઓના ક્લેશનો કોઈ હેતુ નથી, પ્રત્યય નથી. વિના હેતુ, વિના પ્રત્યય જ પ્રાણી ક્લેશ પામે છે. પ્રાણીઓની શુદ્ધિનો કોઈ હેતુ નથી, પ્રત્યય નથી. વિના હેતુ, વિના કારણ જ પ્રાણી વિશુદ્ધ બને છે. ન આત્મકાર છે, ન પરકાર છે, ન પુરુષકાર છે, ન બલ છે, ન વીર્ય છે, ન પુરુષપરાક્રમ છે. સર્વ સત્ત્વ, સર્વ પ્રાણી, સર્વ ભૂત, સર્વ જીવ અવશ છે, બલ-વીર્યરહિત છે. નિયતિ વડે નિર્મિત અવસ્થામાં પરિણત થઈને છ જ અભિજાતિઓમાં સુખ-દુઃખ અનુભવે છે...અહીં એવું નથી કે આ શીલ-વ્રતથી, આ તપ-બ્રહ્મચર્યથી હું અપરિપક્વ કર્મને પરિપક્વ કરીશ, પરિપક્વ કર્મને ભોગવી કર્મનો અન્ત કરીશ. સુખ અને દુઃખ દ્રોણથી મપાયેલાં છે. જગતમાં ઘટવું-વધવું, ઉત્કર્ષ-અપકર્ષ થતા નથી. જેમ સૂતળીનો દડો ફેંકવામાં આવતાં સૂતળી ઉકેલાતી જાય છે અને દડો દડી પડે છે તેમ મૂર્ખ અને પંડિત દોડીને આવાગમનમાં પડીને દુઃખનો અન્ત કરશે.'' (દર્શનદિગ્દર્શન પૃ. ૪૮૮-૮૯). ભગવતીસૂત્રમાં (૧૫મો શતક) પણ ગોશાલકને નિયતિવાદી જ કહ્યો છે. આ નિયતિવાદનું રૂપ આજ પણ 'જે થવાનું છે તે થશે જ' આ ભવિતવ્યતાના રૂપમાં ઊંડાણ સાથે પ્રચલિત છે.

નિયતિવાદનું વધુમાં એક આધ્યાત્મિક રૂપ નીકળ્યું છે.[1] તે અનુસાર પ્રત્યેક દ્રવ્યનો પ્રતિક્ષણનો પર્યાય સુનિશ્ચિત છે. જે સમયે જે પર્યાય થવાનો છે તે પોતાના નિયત સ્વભાવના કારણે થશે જ, તેમાં પ્રયત્ન નિરર્થક છે. ઉપાદાનશક્તિથી જ તે પર્યાય પ્રકટ થઈ જ જાય છે, ત્યાં નિમિત્તની ઉપસ્થિતિ સ્વયેવ થાય છે, તેને મેળવવાની આવશ્યકતા નથી. તેમના મતમાં પેટ્રોલથી મોટર ચાલતી નથી પરંતુ મોટરને ચાલવાનું જ છે અને પેટ્રોલે બળવાનું જ છે. અને આ બધું પ્રચારિત થઈ રહ્યું છે દ્રવ્યના શુદ્ધ સ્વભાવના નામે. તેની અંદર ભૂમિકા એ જમાવવામાં આવે છે કે એક દ્રવ્ય બીજા દ્રવ્યને કંઈ કરી શકતું નથી. બધાં આપોઆપ નિયતિચક્રવશ પરિણમન કરે છે. જ્યારે જેને જ્યાં જે રૂપમાં નિમિત્ત બનવાનું છે તે સમયે તેની ત્યાં તે રૂપમાં ઉપસ્થિતિ થઈ જ જશે. આ નિયતિવાદે પદાર્થોના સ્વભાવ અને પરિણમનનો આશ્રય લઈને પણ તેમનો પ્રતિક્ષણનો અનન્તકાળ સુધીનો કાર્યક્રમ બનાવી દીધો છે જેના ઉપર ચાલવા માટે પ્રત્યેક પદાર્થ બાધ્ય છે. કોઈએ કંઈ નવું કરવાનું નથી. આ રીતે નિયતિવાદીઓનાં વિવિધ રૂપો વિભિન્ન સમયોમાં થયાં છે. તે બધાં રૂપોએ પુરુષાર્થનો એકડો સાવ જ કાઢી નાખ્યો છે અને મનુષ્યને ભાગ્યના ચક્કરમાં નાખી દીધો છે.

---

૧. જુઓ શ્રી કાનજીસ્વામી લિખિત વસ્તુવિજ્ઞાનસાર આદિ પુસ્તકો.

પરંતુ જ્યારે આપણે દ્રવ્યના સ્વરૂપ અને દ્રવ્યની ઉપાદાન તેમ જ નિમિત્તમૂલક કાર્યકારણવ્યવસ્થા ઉપર ધ્યાન આપીએ છીએ ત્યારે તેનું બોદાપણું પ્રકટ થઈ જાય છે. જગતમાં સમગ્ર ભાવે કેટલીક વાતો નિયત છે જેમનું ઉલ્લંઘન કોઈ કરી શકતું નથી. તે નીચે મુજબ છે :

(૧) એ નિયત છે કે જગતમાં જેટલાં સત્ છે તેમનામાં કોઈ નવું સત્ ઉત્પન્ન થઈ શકતું નથી કે વિદ્યમાન સત્માંથી કોઈનો સમૂલ વિનાશ પણ નથી થઈ શકતો. તે સત્ છે - અનન્ત ચેતન, અનન્ત પુદ્ગલાણુ, એક આકાશ, એક ધર્મદ્રવ્ય, એક અધર્મદ્રવ્ય અને અસંખ્ય કાલદ્રવ્યો. તેમની સંખ્યામાં ન તો એકની વૃદ્ધિ થઈ શકે છે કે ન તો એકની હાનિ થઈ શકે છે. અનાદિકાળથી આટલાં જ દ્રવ્યો હતાં, છે અને અનન્તકાળ સુધી રહેશે.

(૨) પ્રત્યેક દ્રવ્ય પોતાના નિજ સ્વભાવના કારણે પુરાણા પર્યાયને છોડે છે, નવા પર્યાયને ગ્રહણ કરે છે અને પોતાના પ્રવાહી સત્ત્વની અનુવૃત્તિ જાળવી રાખે છે. તે દ્રવ્ય શુદ્ધ હોય કે અશુદ્ધ આ પરિવર્તનચક્રથી અસ્પૃષ્ટ નથી રહી શકતું. કોઈ પણ કોઈ પણ પદાર્થના ઉત્પાદ અને વ્યયરૂપ પરિવર્તનને રોકી શકતું નથી કે ન તો એટલી હદ સુધી વિલક્ષણ પરિણમન કરાવી શકે છે કે તે પોતાના સત્ત્વને જ સમાપ્ત કરી નાખે અને સર્વથા ઉચ્છિન્ન થઈ જાય.

(૩) કોઈ પણ દ્રવ્ય કોઈ સજાતીય કે વિજાતીય દ્રવ્યાન્તર રૂપે પરિણમી શકતું નથી. એક ચેતન ન તો અચેતન બની શકે છે કે ન તો ચેતનાન્તર. તે ચેતન ‘તચ્ચેતન’ જ રહેશે અને અચેતન ‘તદચેતન’ જ રહેશે.

(૪) જેવી રીતે બે યા અનેક અચેતન પુદ્ગલપરમાણુ મળીને એક સંયુક્ત સમાન સ્કન્ધરૂપ પર્યાય ઉત્પન્ન કરે છે તેવી રીતે બે ચેતન મળીને એક સંયુક્ત પર્યાય ઉત્પન્ન કરી શકતા નથી, પ્રત્યેક ચેતનનું સદા સ્વતન્ત્ર પરિણમન જ રહેશે.

(૫) પ્રત્યેક દ્રવ્યની પોતાની મૂલ દ્રવ્યશક્તિઓ અને યોગ્યતાઓ સમાનપણે સુનિશ્ચિત છે, તેમનામાં ફેરફાર થઈ શકતો નથી. કોઈ એવી નવી શક્તિ કારણાન્તરથી આવી શકતી નથી કે જેનું અસ્તિત્વ દ્રવ્યમાં હોય જ નહિ. તેવી જ રીતે કોઈ વિદ્યમાન શક્તિ સર્વથા નાશ પામી શકતી નથી.

(૬) દ્રવ્યગત શક્તિઓ સમાન હોવા છતાં પણ અમુક ચેતન કે અચેતનમાં સ્થૂલ પર્યાય સંબંધી અમુક યોગ્યતાઓ પણ નિયત છે. તેમનામાંથી જેની સામગ્રી મળી જાય છે તેનો વિકાસ થાય છે. ઉદાહરણાર્થ, પ્રત્યેક પુદ્ગલાણુમાં પુદ્ગલની

બધી દ્રવ્યયોગ્યતાઓ હોવા છતાં પણ માટીનાં પુદ્ગલ જ સાક્ષાત્ ઘડો બની શકે છે, કાંકરાના પુદ્ગલ નહિ; તન્તુનાં પુદ્ગલ જ સાક્ષાત્ કાપડ બની શકે છે, માટીનાં પુદ્ગલ નહિ, જો કે ઘડો અને કાપડ બન્નેય પુદ્ગલના જ પર્યાયો છે. હા, કાલાન્તરે પરંપરાથી બદલાતાં માટીનાં પુદ્ગલ પણ કાપડ બની શકે અને તન્તુનાં પુદ્ગલ પણ ઘડો. તાત્પર્ય એ કે સંસારી જીવ અને પુદ્ગલોની મૂલતઃ સમાન શક્તિઓ હોવા છતાં પણ અમુક સ્થૂલ પર્યાયમાં અમુક શક્તિઓ જ સાક્ષાત્ વિકસિત થઈ શકે છે. શેષ શક્તિઓ બાહ્ય સામગ્રી મળવા છતાં પણ તત્કાલ વિકસિત થઈ શકતી નથી.

(૭) એ નિયત છે કે તે દ્રવ્યના તે સ્થૂલ પર્યાયમાં જેટલી પર્યાયયોગ્યતાઓ છે તેમનામાંથી જ જેની જેની અનુકૂળ સામગ્રી મળે છે તેનો તેનો વિકાસ થાય છે, શેષ પર્યાયયોગ્યતાઓ દ્રવ્યની મૂલયોગ્યતાઓની જેમ સદ્ભાવમાં જ વિદ્યમાન રહે છે.

(૮) એ પણ નિયત છે કે આગલા ક્ષણમાં જે પ્રકારની સામગ્રી ઉપસ્થિત થશે તેનાથી દ્રવ્યનું પરિણમન પ્રભાવિત થશે. સામગ્રી અંતર્ગત જે પણ દ્રવ્યો છે તેમનું પરિણમન પણ આ દ્રવ્યથી પ્રભાવિત થશે. ઉદાહરણાર્થ, ઑક્સિજનના પરમાણુને જો હાઈડ્રોજનનું નિમિત્ત ન મળ્યું હોત તો તે ઑક્સિજનના રૂપમાં જ પરિણત થઈને રહેત, પરંતુ જો હાઈડ્રોજનનું નિમિત્ત મળી જાય છે તો બન્નેનું જલરૂપે પરિવર્તન થઈ જાય છે. તાત્પર્ય એ કે પુદ્ગલ અને સંસારી જીવોનાં પરિણમનો પોતાની તત્કાલીન સામગ્રી અનુસાર પરસ્પર પ્રભાવિત થતાં રહે છે. કિન્તુ -

કેવલ આ જ અનિશ્ચિત છે કે 'આગલા ક્ષણમાં કોનું કયું પરિણમન થશે ? કયો પર્યાય વિકાસ પામશે ? યા કયા પ્રકારની સામગ્રી ઉપસ્થિત થશે ?' આ તો પરિસ્થિતિ અને યોગાયોગ ઉપર નિર્ભર છે, જેવી જેવી સામગ્રી ઉપસ્થિત થતી જશે તે અનુસાર પરસ્પર પ્રભાવિત થઈને તાત્કાલિક પરિણમનો થતાં જશે. ઉદાહરણાર્થ, એક માટીનો પિંડ છે, તેનામાં ઘડો, શકોરું, પ્યાલો આદિ અનેક પરિણામોના વિકાસની શક્યતા છે. હવે કુંભારની ઇચ્છા, પ્રયત્ન અને ચાકડો આદિ જેવી સામગ્રી મળે છે, તે સામગ્રી અનુસાર અમુક પર્યાય પ્રકટ થઈ જાય છે. તે વખતે કેવળ માટીનાં પિંડનું જ પરિણમન નહિ થાય પરંતુ ચાકડો અને કુંભારના પણ પર્યાયો તે સામગ્રી અનુસાર ઉત્પન્ન થશે. પદાર્થોના કાર્યકારણભાવો નિયત છે. 'અમુક કારણસામગ્રી હોતાં અમુક કાર્ય ઉત્પન્ન થાય છે' આ પ્રકારના અનન્ત કાર્યકારણભાવો ઉપાદાન અને નિમિત્તની યોગ્યતા અનુસાર નિશ્ચિત છે. તેમની શક્તિ અનુસાર તેમનામાં તારતમ્ય પણ થતું રહે છે. એક ઉદાહરણ લઈએ. ભીના

ઇંધણ અને અગ્નિના સંયોગથી ધુમાડો થાય છે, આ એક સાધારણ કાર્યકારણભાવ છે. હવે, ભીના ઇંધણ અને અગ્નિની જેટલી શક્તિ હશે તે અનુસાર ધુમાડામાં પ્રચુરતા યા ન્યૂનતા અર્થાત્ ઓછાવત્તાપણું થઈ શકે છે. કોઈ એક મનુષ્ય બેઠો છે, તેના મનમાં કોઈ ને કોઈ વિચાર પ્રતિક્ષણ આવવો જ જોઈએ. હવે જો તે સિનેમા જોવા જાય તો તદનુસાર તેનું માનસ પ્રવૃત્ત થશે અને જો સાધુના સત્સંગમાં બેસી જાય તો બીજા જ ભવ્ય ભાવો તેના મનમાં ઉત્પન્ન થશે. તાત્પર્ય એ કે પ્રત્યેક પરિણમન પોતાની તત્કાલીન ઉપાદાનયોગ્યતા અને સામગ્રી અનુસાર વિકસિત થાય છે. 'સૌનું ભવિષ્ય સુનિશ્ચિત છે અને તે સુનિશ્ચિત અનન્તકાલીન કાર્યક્રમ પર આખું જગત ચાલી રહ્યું છે' એમ માનવું એ મહાન ભ્રાન્તિ છે. આ જાતનો નિયતિવાદ કેવળ કર્તવ્યભ્રષ્ટ જ કરતો નથી પરંતુ પુરુષના અનન્ત બલ, વીર્ય, પરાક્રમ, ઉત્થાન અને પૌરુષને પણ સર્વથા સમાપ્ત કરી નાખે છે. જ્યારે જગતના પ્રત્યેક પદાર્થનો અનન્તકાલીન કાર્યક્રમ નિશ્ચિત છે અને સૌ પોતાની નિયતિના પાટા પર દોડતા જઈ રહ્યા છે ત્યારે શાસ્ત્રોપદેશ, શિક્ષા, દીક્ષા અને ઉન્નતિના ઉપદેશો અને પ્રેરણાઓ બેકાર છે. આ નિયતિવાદમાં વળી સદાચાર શું અને દુરાચાર શું ? સ્ત્રી અને પુરુષનો તે સમયે તેવો સંયોગ થવો પૂર્વનિશ્ચિત જ હતો. જેણે જેની હત્યા કરી તેના હાથે તેનું તેવું થવાનું જ હતું. જેને હત્યાના અપરાધમાં પકડવામાં આવે છે, તે પણ જ્યારે નિયતિને વશ હતો, પરવશ હતો ત્યારે તે સ્વતન્ત્ર જ ક્યાં હતો કે તેને હત્યાનો કર્તા કહી શકાય ? જો તે ઇચ્છતો કે 'હું હત્યા ન કરું અને હું હત્યા ન કરી શકું' તો જ તેની સ્વતન્ત્રતા કહી શકાય. પરંતુ તેના ઇચ્છવા ન ઇચ્છવાનો પ્રશ્ન જ નથી.

આચાર્ય કુન્દકુન્દનો અકર્તૃત્વવાદ

આચાર્ય કુન્દકુન્દે સમયસારની ગાથામાં[1] લખ્યું છે કે 'કોઈ દ્રવ્ય બીજા દ્રવ્યમાં કોઈ ગુણોત્પાદ કરી શકતું નથી. એક દ્રવ્ય બીજા દ્રવ્યમાં કંઈ નવું ઉત્પન્ન કરી શકતું નથી. તેથી બધાં દ્રવ્યો પોતપોતાના સ્વભાવ અનુસાર ઉત્પન્ન થતાં રહે છે.' આ સ્વભાવનું વર્ણન કરનારી ગાથાને કેટલાંક વિદ્વાન નિયતિવાદના સમર્થનમાં ટાંકે છે. પરંતુ આ ગાથામાં સીધી વાત તો એ જ બતાવી છે કે કોઈ દ્રવ્ય બીજા દ્રવ્યમાં કોઈ નવો ગુણ લાવી શકતું નથી, જે આવશે તે ઉપાદાનયોગ્યતા અનુસાર જ આવશે. કોઈ પણ નિમિત્ત ઉપાદાનદ્રવ્યમાં અસદ્ભૂત શક્તિનું ઉત્પાદક નથી બની શકતું, તે તો કેવળ સદ્ભૂત શક્તિનું સંસ્કારક યા વિકાસક છે. એટલે જ ગાથાના દ્વિતીયાર્ધમાં

૧. જુઓ ગાથા પૃષ્ઠ ૬૨ ઉપર.

સ્પષ્ટ લખ્યું છે કે 'પ્રત્યેક દ્રવ્ય પોતાના સ્વભાવ અનુસાર ઉત્પન્ન થાય છે.' પ્રત્યેક દ્રવ્યમાં તત્કાલમાં પણ વિકસિત થનારા અનેક સ્વભાવો અને શક્તિઓ છે. તેમનામાંથી અમુક સ્વભાવનું પ્રકટ થવું યા પરિણમન થવું તત્કાલીન સામગ્રી ઉપર આધાર રાખે છે. ભવિષ્ય અનિશ્ચિત છે. કેટલાંક સ્થૂળ કાર્યકારણભાવો બતાવી શકાય છે, પરંતુ કારણે અવશ્ય જ કાર્યને ઉત્પન્ન કરવું એ તો સામગ્રીની સમગ્રતા અને અવિકલતા પર આધાર રાખે છે, [1]"नावश्यं कारणानि कार्यवन्ति भवन्ति" - કારણો અવશ્ય જ કાર્યવાળાં હોય એવો નિયમ નથી. પરંતુ તે કારણો અવશ્ય જ કાર્યને ઉત્પન્ન કરશે જેમની સમગ્રતા (અવિકલતા) અને નિર્બાધતાની ગૅરંટી હોય.

આચાર્ય કુન્દકુન્દે જ્યાં પ્રત્યેક પદાર્થના સ્વભાવાનુસાર પરિણમનની ચર્ચા કરી છે ત્યાં દ્રવ્યોના પરસ્પર નિમિત્ત-નૈમિત્તિકભાવનો પણ સ્વીકાર કર્યો છે. આ પરાકર્તૃત્વ નિમિત્તના અહંકારની નિવૃત્તિ માટે છે. કોઈ નિમિત્ત એટલું અહંકારી ન બની જાય કે તે સમજી બેસે કે મેં જ આ દ્રવ્યનું બધું જ કરી દીધું છે. વસ્તુતઃ નવું કંઈ થયું જ નથી જે તેમાં હતું જ નહિ, જે તેમાં હતું તેનો જ એક અંશ પ્રકટ થયો છે. જીવ અને કર્મપુદ્ગલના પરસ્પર નિમિત્તનૈમિત્તિકભાવની ચર્ચા કરતાં આચાર્ય કુન્દકુન્દે પોતે જ લખ્યું છે કે-

जीवपरिणामहेदुं कम्मत्तं पुग्गला परिणमंति ।
पुग्गलकम्मणिमित्तं तहेव जीवोवि परिणमदि ॥
णवि कुव्वदि कम्मगुणे जीवो कम्मं तहेव जीवगुणे ।
अण्णोण्णणिमित्तं तु कत्ता आदा सएण भावेण ।
पुग्गलकम्मकदाणं ण दु कत्ता सव्वभावाणं ॥ સમયસાર, ગાથા ૮૬-૮૮.

અર્થાત્ જીવોના ભાવોના નિમિત્તથી પુદ્ગલોનો કર્મરૂપ પર્યાય થાય છે અને પુદ્ગલકર્મોના નિમિત્તથી જીવ રાગ આદિ રૂપે પરિણમન કરે છે. એટલું વિશેષ છે કે જીવ ઉપાદાન બનીને પુદ્ગલના ગુણોરૂપે પરિણમન કરી શકતો નથી અને પુદ્ગલ ઉપાદાન બનીને જીવના ગુણોરૂપે પરિણત થઈ શકતું નથી. કેવલ પરસ્પર નિમિત્ત-નૈમિત્તિક સમ્બન્ધ અનુસાર બન્નેનું પરિણમન થાય છે. તેથી આત્મા ઉપાદાનદૃષ્ટિએ પોતાના ભાવોનો કર્તા છે, તે પુદ્ગલકર્મના જ્ઞાનાવરણ આદિ દ્રવ્યકર્મરૂપ પરિણમનનો કર્તા નથી.

---

૧. ન્યાયબિન્દુટીકા, ૨.૪૯.

આ સ્પષ્ટ કથનનો ફલિતાર્થ એ છે કે પરસ્પર નિમિત્તનૈમિત્તિક ભાવ હોવા છતાં પણ પ્રત્યેક દ્રવ્ય પોતાના ગુણ-પર્યાયોનો જ કર્તા બની શકે છે. અધ્યાત્મમાં કર્તૃત્વવ્યવહાર ઉપાદાનમૂલક છે. અધ્યાત્મ અને વ્યવહાર વચ્ચે આ જ મૂળભૂત અન્તર છે કે અધ્યાત્મક્ષેત્રમાં પદાર્થોના મૂળ સ્વરૂપ અને શક્તિઓનો વિચાર થાય છે તથા તેના આધારે નિરૂપણ થાય છે જ્યારે વ્યવહારમાં પરનિમિત્તની પ્રધાનતાથી કથન કરવામાં આવે છે. 'કુંભારે ઘડો બનાવ્યો' આ વ્યવહાર નિમિત્તમૂલક છે કેમ કે ઘટપર્યાય કુંભારનો નથી પરંતુ પેલા પરમાણુઓનો છે જેઓ ઘડાના રૂપમાં પરિણત થયા છે. કુંભારે ઘડો બનાવતી વખતે પણ પોતાના યોગ અર્થાત્ હલનચલન અને ઉપયોગરૂપે જ પરિણતિ કરી છે. કુંભારનું સન્નિધાન પામીને માટીના પરમાણુઓએ ઘટપર્યાયરૂપે પરિણતિ કરી લીધી છે. આ રીતે પ્રત્યેક દ્રવ્ય પોતાના પરિણમનનો સ્વયં ઉપાદાનમૂલક કર્તા છે. આચાર્ય કુન્દકુન્દે આ રીતે નિમિત્તમૂલક કર્તૃત્વવ્યવહારને અધ્યાત્મક્ષેત્રમાં સ્વીકાર્યો નથી પરંતુ સ્વકર્તૃત્વ તો તેમને બધી રીતે ઇષ્ટ છે જ અને તેનું સમર્થન અને વિવેચન તેમણે વિશદ રીતે કર્યું છે. પરંતુ આ નિયતિવાદમાં તો સ્વકર્તૃત્વ જ નથી. પ્રત્યેક દ્રવ્યના પ્રતિક્ષણના અનન્ત ભવિષ્યત્કાલીન પર્યાયો તેમના ક્રમમાં સુનિશ્ચિત છે. તે તેમની ધારાને બદલી શકતું નથી. તે તો કેવળ નિયતિ પિશાચિનીનું ક્રીડાસ્થળ છે અને તેના જ યન્ત્રથી અનન્તકાળ સુધી પરિચાલિત રહેશે. આગલા ક્ષણને તે અસત્‌થી સત્‌ની તરફ યા અંધકારથી પ્રકાશની તરફ લઈ જવામાં પોતાના ઉત્થાન, બલ, વીર્ય, પરાક્રમ યા પૌરુષનો કંઈ પણ ઉપયોગ કરી શકતું નથી. જ્યારે તે પોતાના ભાવોને જ નથી બદલી શકતું ત્યારે સ્વકર્તૃત્વ ક્યાં રહ્યું ? સચ્ચાઈ તો એ છે કે ભવિષ્યના પ્રત્યેક ક્ષણનું અમુક રૂપમાં હોવું અનિશ્ચિત છે. માત્ર એટલું જ નિશ્ચિત છે કે કંઈ ને કંઈ થશે અવશ્ય. 'દ્રવ્ય' શબ્દ સ્વયં ભવ્ય અર્થાત્ થવા યોગ્ય, યોગ્યતા અને શક્તિનો વાચક છે. દ્રવ્ય પેલા પીગળેલા મીણ જેવું છે જેને કોઈ ને કોઈ બીબામાં ઢળવું છે. એ નિશ્ચિત નથી કે તે કયા બીબામાં ઢળશે. જે આત્માઓ અબુદ્ધ અને પુરુષાર્થહીન છે તેમના અંગે કદાચિત્ ભવિષ્યવાણી કરી પણ શકાય કે આગલા ક્ષણમાં તેમનું આ પરિણમન થશે પરંતુ સામગ્રીની પૂર્ણતા અને પ્રકૃતિ પર વિજય મેળવવા દૃઢપ્રતિજ્ઞ આત્માના અંગે કોઈ ભવિષ્ય કહેવું અસંભવ છે કેમ કે ભવિષ્ય સ્વયં અનિશ્ચિત છે. તે જેવું ઇચ્છે તેવું એક સીમા સુધી બનાવી શકે છે. પ્રતિસમય વિકસિત થવા માટે સેંકડો યોગ્યતાઓ છે. જેની સામગ્રી જ્યારે જે રૂપમાં મળી જાય છે કે મેળવી આપવામાં આવે છે તે યોગ્યતા કાર્યરૂપમાં પરિણત થઈ જાય છે. જો કે આત્માની સંસારી અવસ્થામાં નિતાન્ત પરતન્ત્ર સ્થિતિ છે અને તે એક રીતે

યન્ત્રારૂઢની જેમ પરિણમન કરે છે તેમ છતાં પણ તે દ્રવ્યનું નિજ સામર્થ્ય એ છે કે તે થોભે અને વિચારે તથા પોતાના માર્ગને સ્વયં વાળીને તેને નવી દિશા આપે.

અતીત કાર્યના બળ ઉપર આપ નિયતિને જેટલું ઇચ્છો તેટલું કુદાવો પરંતુ ભવિષ્યના સંબંધમાં તેની સીમા છે. કોઈ ભયંકર અનિષ્ટ જો બની જાય તો સંતોષ ખાતર 'જે થવાનું હતું તે થયું' એ પ્રકારે નિયતિની સંજીવની ઉચિત કાર્ય કરે પણ છે. જે કાર્ય જ્યારે થઈ ચૂક્યું છે ત્યારે તેને નિયત કહેવામાં કોઈ શાબ્દિક કે આર્થિક વિરોધ નથી. પરંતુ ભવિષ્ય માટે નિયત (done) કહેવું એ અર્થવિરુદ્ધ તો છે જ શબ્દવિરુદ્ધ પણ છે. ભવિષ્ય તો નિયંસ્યત્ યા નિયંસ્યમાન (**will be** done) હશે, નહિ કે નિયત (done). અતીતને નિયત (done) કહો, વર્તમાનને નિયમ્યમાન (being done) અને ભવિષ્યને નિયંસ્યત્ (will be done).

અધ્યાત્મની અકર્તૃત્વભાવનાનો ભાવનીય અર્થ આ છે - નિમિત્તભૂત વ્યક્તિને અનુચિત અહંકાર ઉત્પન્ન ન થાય. એક અધ્યાપક વર્ગમાં અનેક વિદ્યાર્થીઓને ભણાવે છે. અધ્યાપકના શબ્દો સૌ વિદ્યાર્થીઓના કાને અથડાય છે, પરંતુ વિકાસ એક વિદ્યાર્થીનો પ્રથમ શ્રેણીનો, બીજા વિદ્યાર્થીનો બીજી શ્રેણીનો તથા ત્રીજા વિદ્યાર્થીનો ત્રીજી શ્રેણીનો થાય છે. તેથી અધ્યાપક જો નિમિત્ત હોવાના કારણે એવો અહંકાર કરે કે મેં આ છોકરામાં જ્ઞાન ઉત્પન્ન કરી દીધું તો તે એક અંશમાં વ્યર્થ જ છે કેમ કે જો અધ્યાપકના શબ્દોમાં જ્ઞાનને ઉત્પન્ન કરવાની ક્ષમતા હતી તો સૌમાં એકસરખું જ્ઞાન કેમ ઉત્પન્ન ન થયું ? તેથી ગુરુને 'કર્તૃત્વ'નો દુરહંકાર ઉત્પન્ન ન થાય એ ખાતર તે અકર્તૃત્વભાવનાનો ઉપયોગ છે. આ અકર્તૃત્વની સીમા પરાકર્તૃત્વ છે, સ્વાકર્તૃત્વ નથી. પરંતુ નિયતિવાદ તો સ્વકર્તૃત્વને જ સમાપ્ત કરી નાખે છે કેમ કે તેમાં બધું જ નિયત છે.

પુણ્ય અને પાપ વળી શું ?

જ્યારે પ્રત્યેક જીવનો પ્રતિક્ષણનો કાર્યક્રમ નિશ્ચિત છે અર્થાત્ પરકર્તૃત્વ તો છે જ નહિ, સાથે સાથે જ સ્વકર્તૃત્વ પણ નથી ત્યારે પાપ શું અને પુણ્ય શું ? શું સદાચાર અને શું દુરાચાર ? જ્યારે પ્રત્યેક ઘટના પૂર્વનિશ્ચિત યોજના અનુસાર ઘટી રહી છે ત્યારે કોઈને કેવી રીતે દોષ અપાય ? કોઈ સ્ત્રીનું શીલ ભ્રષ્ટ થયું. તેમાં જે સ્ત્રી, પુરુષ અને શય્યા આદિ દ્રવ્ય સમ્બદ્ધ છે તે બધાંના પર્યાયો જ્યારે નિયત છે ત્યારે પુરુષને શા માટે પકડવામાં આવે ? સ્ત્રીનું પરિણમન એવું જ

થવાનું હતું, પુરુષનું પરિણમન પણ તેવું જ થવાનું હતું અને પથારીનું પણ તેવું જ પરિણમન થવાનું હતું. જ્યારે બધાંનાં નિયત પરિણમનોનો નિયત મળવારૂપ દુરાચાર પણ નિયત જ હતો, ત્યારે કોઈને દુરાચારી કે ગુંડો શા માટે કહેવામાં આવે ? જો પ્રત્યેક દ્રવ્યના ભવિષ્યના પ્રત્યેક ક્ષણનો અનન્તકાલીન કાર્યક્રમ નિયત છે, ભલે ને તે આપણને જ્ઞાત ન હોય, તો આ નિતાન્ત પરતન્ત્ર સ્થિતિમાં વ્યક્તિનો સ્વપુરુષાર્થ ક્યાં રહ્યો ?

ગોડસે હત્યારો કેમ ?

નાથુરામ ગોડસેએ મહાત્માજીને ગોળી મારી તો શું નાથુરામને હત્યારો કહેવાય ? નાથુરામનું તે સમયે તેવું જ પરિણમન થવાનું હતું, મહાત્માજીનું તેવું જ થવાનું હતું અને ગોળી તથા પિસ્તોલનું પણ તેવું જ પરિણમન નિશ્ચિત હતું. અર્થાત્ હત્યા નામની ઘટના નાથુરામ, મહાત્માજી, પિસ્તોલ અને ગોળી આદિ અનેક પદાર્થોના નિયત કાર્યક્રમનું પરિણામ છે. આ ઘટના સાથે સમ્બદ્ધ બધા પદાર્થોનાં પરિણમન નિયત હતાં, બધા પરવશ હતા. જો કહેવામાં આવે કે નાથુરામ મહાત્માજીના પ્રાણવિયોગમાં નિમિત્ત હોવાના કારણે હત્યારો છે તો મહાત્માજી નાથુરામના ગોળી ચલાવવામાં નિમિત્ત હોવાથી અપરાધી કેમ નહિ ? જો નિયતિનો દાસ નાથુરામ દોષી છે તો નિયતિને પરવશ મહાત્માજી કેમ નહિ ? અમે તો કહીએ છીએ કે પિસ્તોલમાંથી ગોળી નીકળવાની જ હતી, ગોળીએ છાતીમાં છેદ કરવાનો જ હતો, એટલે જ નાથુરામ અને મહાત્માજીની ઉપસ્થિતિ થઈ. નાથુરામ તો ગોળી અને પિસ્તોલના તે અવશ્યંભાવી પરિણમનનું એક નિમિત્ત હતો જેને નિયતિચક્રના કારણે ત્યાં પહોંચવું પડ્યું. જે પદાર્થોની નિયતિનું પરિણામ હત્યા નામની ઘટના છે તે બધા પદાર્થો સમાનપણે નિયતિયન્ત્રથી નિયન્ત્રિત થઈને જ્યારે તેમાં ભેગા મળી લાગેલા છે ત્યારે તેમનામાંથી એક માત્ર નાથુરામને શા માટે પકડવામાં આવે છે ? એટલું જ નહિ, આપણે બધાંએ તે દિવસે એ જ ખબર સાંભળવાની જ હતી અને શ્રી આત્માચરણે જજ બનવાનું જ હતું, એટલે જ આ બધું થયું. તેથી આપણે બધાં અને આત્માચરણજી પણ તે હત્યાની ઘટનાના નિયત નિમિત્ત છીએ. એટલે જ આ નિયતિવાદમાં ન તો પુણ્ય છે કે ન તો પાપ, ન તો સદાચાર છે કે ન તો દુરાચાર. જ્યારે કર્તૃત્વ જ નથી ત્યારે સદાચાર કેવો કે દુરાચાર કેવો ? ગોડસેએ નિયતિવાદના નામે જ પોતાનો બચાવ કરવો જોઈતો હતો અને જજને જ પકડવો જોઈતો હતો અને ગોડસેએ તેને કહેવું જોઈતું હતું કે 'કેમ કે તમારે અમારા મુકદ્દમાના જજ બનવાનું હતું એટલે જ આ સઘળું નિયતિચક્ર ઘૂમ્યું અને અમે બધાં એમાં ફસાયાં.'

અને જો બધાંએ બચવું હોય તો પિસ્તોલના ભવિતવ્ય ઉપર બધો દોષ ઢોળી શકાય છે - 'પિસ્તોલનું તે વખતે તેવું પરિણમન ન થયું હોત તો ન તે ગોડસેના હાથમાં આવતી અને ન તે ગાંધીજીની છાતીને છેદતી. સઘળો દોષ પિસ્તોલના નિયત પરિણમનનો છે. તાત્પર્ય એ કે આ નિયતિવાદમાં બધું સાફ છે. વ્યભિચાર, ચોરી, દગાબાજી અને હત્યા આદિ બધું જ તે તે પદાર્થોનાં નિયત પરિણમનો જ છે, એમાં વ્યક્તિવિશેષનો કોઈ દોષ નથી.

એક જ પ્રશ્ન, એક જ ઉત્તર

આ નિયતિવાદમાં એક જ પ્રશ્ન છે અને એક જ ઉત્તર છે. 'આમ થવાનું જ હતું' આ ઉત્તર પ્રત્યેક પ્રશ્નનો છે. શિક્ષા, દીક્ષા, સંસ્કાર, પ્રયત્ન અને પુરુષાર્થ બધાંનો ઉત્તર ભવિતવ્યતા છે. ન કોઈ તર્ક, ન કોઈ પુરુષાર્થ અને ન કોઈ બુદ્ધિ. અગ્નિમાંથી ધુમાડો કેમ નીકળ્યો ? એમ થવાનું જ હતું. તો પછી ઈંધણ ભીનું ન હતું ત્યારે ધુમાડો કેમ ન નીકળ્યો ? એમ જ થવાનું હતું. જગતમાં પદાર્થોના સંયોગ-વિયોગથી વિજ્ઞાનસમ્મત અનન્ત કાર્યકારણભાવો છે. પોતાની ઉપાદાનયોગ્યતા અને નિમિત્તસામગ્રીના સંતુલનમાં પરસ્પર પ્રભાવિત, અપ્રભાવિત યા અર્ધપ્રભાવિત કાર્યો ઉત્પન્ન થાય છે. તેઓ એકબીજાનાં પરિણમનોનાં નિમિત્તો પણ બને છે. ઉદાહરણાર્થ, એક ઘડો ઉત્પન્ન થઈ રહ્યો છે. તેમાં માટી, કુંભાર, ચાકડો, દોરી આદિ અનેક દ્રવ્ય કારણસામગ્રીમાં સમ્મિલિત છે. તે વખતે કેવળ ઘડો જ ઉત્પન્ન નથી થયો પરંતુ કુંભારનો પણ કોઈ પર્યાય, ચાકડાનો પણ અમુક પર્યાય અને દોરીનો પણ અમુક પર્યાય ઉત્પન્ન થયો છે. તેથી તે વખતે ઉત્પન્ન થનારા અનેક પર્યાયોમાં પોતપોતાનું દ્રવ્ય ઉપાદાન છે અને બાકીનાં એકબીજા પ્રતિ નિમિત્ત છે. તેવી જ રીતે જગતમાં જે અનન્ત કાર્યો ઉત્પન્ન થઈ રહ્યાં છે તેમનામાં તે તે દ્રવ્યો, જે પરિણમન કરે છે, તેઓ ઉપાદાન બને છે અને બાકીનાં નિમિત્ત બને છે, કોઈ સાક્ષાત્ તો કોઈ પરંપરાથી, કોઈ પ્રેરક અને કોઈ અપ્રેરક, કોઈ પ્રભાવક અને કોઈ અપ્રભાવક. એ તો યોગાયોગની વાત છે. જે જાતની બાહ્ય અને આભ્યંતર કારણસામગ્રી એકઠી થઈ જાય છે તેવું જ કાર્ય થઈ જાય છે. આચાર્ય સમન્તભદ્રે લખ્યું છે કે -

बाह्येतरोपाधिसमग्रतेयं कार्येषु ते द्रव्यगतः स्वभावः । બૃહત્સ્વયંભૂસ્તોત્ર, ૬૦
અર્થાત્ કાર્યોત્પત્તિ માટે બાહ્ય અને આભ્યંતર અર્થાત્ નિમિત્ત અને ઉપાદાન બન્ને કારણોની સમગ્રતા અર્થાત્ પૂર્ણતા જ દ્રવ્યગત નિજ સ્વભાવ છે.

આવી સ્થિતિમાં નિયતિવાદનો આશ્રય લઈને ભવિષ્ય અંગે કોઈ નિશ્ચિત વાત કહેવી એ તો અનુભવસિદ્ધ કાર્યકારણભાવની વ્યવસ્થાથી સર્વથા વિપરીત છે. એ

સાચું કે નિયત કારણથી નિયત કાર્યની ઉત્પત્તિ થાય છે અને આ પ્રકારના નિયતત્વમાં કોઈ પરિવર્તન થઈ શકતું નથી પરંતુ આ કાર્યકારણભાવની પ્રધાનતાનો સ્વીકાર કરવામાં આવતાં તો નિયતિવાદ પોતાના નિયત રૂપમાં રહી શકતો નથી.

કારણ હેતુ

જૈનદર્શનમાં કારણને પણ હેતુ માનીને તેના દ્વારા અવિનાભાવી કાર્યનું જ્ઞાન કરાવવામાં આવે છે અર્થાત્ કારણને જોઈને કાર્યકારણભાવની નિયતતાના બળે તેનાથી ઉત્પન્ન થનાર કાર્યનું પણ જ્ઞાન કરવું અનુમાનપ્રણાલીમાં સ્વીકૃત છે. પરંતુ તેની સાથે બે શરતો લાગેલી છે - 'જો કારણસામગ્રીની પૂર્ણતા હોય અને કોઈ પ્રતિબંધક કારણ ન આવી પડે તો અવશ્ય જ કારણ કાર્યને ઉત્પન્ન કરશે.' જો સમસ્ત પદાર્થોનું બધું જ નિયત હોત તો કોઈ નિયત કારણથી નિયત કાર્યની ઉત્પત્તિનું ઉદાહરણ પણ આપી શકાયું હોત, પરંતુ સામાન્યપણે કારણસામગ્રીની પૂર્ણતાની અને અપ્રતિબન્ધની ખાતરી એટલા માટે આપી શકાતી નથી કેમકે ભવિષ્ય સુનિશ્ચિત નથી. તેથી એ વાતની સાવધાની રાખવામાં આવે છે કે કારણસામગ્રીમાં કોઈ બાધા ઉત્પન્ન ન થાય. આજના યન્ત્રયુગમાં જો કે મોટાં મોટાં યન્ત્રો પોતાના નિશ્ચિત ઉત્પાદનના આંકડાઓનાં ખાનાં પૂરા કરી દે છે પરંતુ તેમના કાર્યકાલમાં ખૂબ સાવધાની અને સતર્કતા રાખવી પડે છે. તેમ છતાં પણ ક્યારેક ક્યારેક ગડબડ થઈ જાય છે. બાધા આવવાની અને સામગ્રીની ન્યૂનતાની (વિકલતાની) સંભાવના જ્યારે છે ત્યારે નિશ્ચિત કારણથી નિશ્ચિત કાર્યની ઉત્પત્તિ સંદિગ્ધકોટિમાં જઈ પડે છે. તાત્પર્ય એ કે પુરુષનો પ્રયત્ન એક હદ સુધી ભવિષ્યની રેખાને બાંધે પણ છે, તો પણ ભવિષ્ય અનુમાનિત અને સંભવિત જ રહે છે.

નિયતિ એક ભાવના છે.

આ નિયતિવાદનો ઉપયોગ કોઈ ઘટના બની ગયા પછી શ્વાસ ખાવા માટે અને મનને મનાવવા માટે તથા આગળ ઉપર ફરી કમર કસીને તૈયાર થઈ જવા માટે કરી શકાય છે, અને લોકો કરે પણ છે, પરંતુ એટલા માત્રથી તેના આધારે વસ્તુવ્યવસ્થા કરી શકાય નહિ. વસ્તુવ્યવસ્થા તો વસ્તુના વાસ્તવિક સ્વરૂપ અને પરિણમન પર જ નિર્ભર કરે છે. ભાવનાઓ ચિત્તના સમાધાન માટે ભાવવામાં આવે છે અને ભાવનાઓથી તે ઉદ્દેશ્ય સિદ્ધ થઈ પણ જાય છે, પરંતુ તત્ત્વવ્યવસ્થાના ક્ષેત્રમાં ભાવનાનો ઉપયોગ નથી. ત્યાં તો વૈજ્ઞાનિક વિશ્લેષણ અને

તન્મૂલક કાર્યકારણભાવની પરંપરાનું જ કામ છે. તેના બળે પદાર્થના વાસ્તવિક સ્વરૂપનો નિર્ણય કરી શકાય છે.

કર્મવાદ

જગતના પ્રત્યેક કાર્યમાં કર્મ કારણ છે. ઈશ્વર પણ કર્મ અનુસાર જ ફળ આપે છે. કર્મ વિના તો પાંદડું પણ હાલતું નથી. આ કર્મવાદ છે જે ઈશ્વર ઉપર આવતા વિષમતાના દોષને પોતાના ઉપર લઈ લે છે અને જે નિરીશ્વરવાદીઓનો ઈશ્વર બની બેઠો છે. પ્રાણીની પ્રત્યેક ક્રિયા કર્મથી થાય છે. જેવું કર્મ જેણે બાંધ્યું છે તેના વિપાક અનુસાર તે તે પ્રકારની તેની મતિ અને પરિણતિ સ્વયં થતી જાય છે. પુરાણું કર્મ પાકે છે અને તેના અનુસાર નવું બંધાતું જાય છે. આ કર્મનું ચક્કર અનાદિથી છે. વૈશેષિકના[1] મતે કર્મ અર્થાત્ અદૃષ્ટ જગતના પ્રત્યેક અણુ-પરમાણુની ક્રિયાનું કારણ બને છે. અદૃષ્ટ વિના પરમાણુ પણ હલતો નથી. અગ્નિનું બળવું, વાયુનું વહેવું, અણુ અને મનની ક્રિયા આ બધું ઉપભોક્તાઓના અદૃષ્ટથી થાય છે. એક કાપડ જે અમેરિકામાં બની રહ્યું છે, તેના પરમાણુઓમાં ક્રિયા પણ તે કપડાના પહેરનારાઓના અદૃષ્ટથી જ થઈ છે. કર્મ, વાસના, સંસ્કાર અને અદૃષ્ટ આદિ આત્મામાં પડેલા સંસ્કારને જ કહે છે. આપણી મન, વચન અને કાયાની પ્રત્યેક ક્રિયા આત્મા પર એક સંસ્કાર છોડી જાય છે જે દીર્ઘ કાળ સુધી ટકી રહે છે અને પોતાના પરિપાકકાળમાં ફળ આપે છે. જ્યારે આ આત્મા સમસ્ત સંસ્કારોથી રહિત થઈ વાસનાશૂન્ય બની જાય છે ત્યારે તે મુક્ત કહેવાય છે. એક વાર મુક્ત થઈ ગયા પછી પુનઃ કર્મસંસ્કાર આત્મા ઉપર પડતા નથી.

આ કર્મવાદનું મૂળ પ્રયોજન છે જગતમાં દેખાતી વિષમતાની સમસ્યાને ઉકેલવાનું. જગતની વિચિત્રતાનું સમાધાન કર્મને માન્યા વિના થઈ શકતું નથી. આત્મા પોતાનાં પૂર્વકૃત યા ઇહકૃત કર્મો અનુસાર એવાં સ્વભાવ અને પરિસ્થિતિઓનું નિર્માણ કરે છે જેમની અસર બાહ્યસમાગ્રી પર પણ પડે છે જેના અનુસાર તેનું પરિણમન થાય છે. આ એક વિચિત્ર વાત છે કે પાંચ વર્ષ પહેલાં બનેલા રમકડામાં હજુ તો જન્મ પણ ન પામેલા બાળકનું અદૃષ્ટ (કર્મ) કારણ હોય. એ તો કદાચ સમજમાં આવી પણ જાય કે કુંભાર ઘડો બનાવે છે અને તેને વેચી તે પોતાની આજીવિકા ચલાવે છે એટલે ઘડાના નિર્માણમાં કુંભારનું અદૃષ્ટ (કર્મ) પણ

---

૧. अग्नेरूर्ध्वज्वलनं वायोस्तिर्यग्गमनमणुमनसोश्चाद्यं कर्म तददृष्टकारितम् । પ્રશસ્તપાદભાષ્યવ્યોમવતીટીકા, પૃ.૪૧૧.

કારણ હોય પરંતુ તે વ્યક્તિના અદષ્ટને ઘડાની ઉત્પત્તિમાં કારણ માનવું કે જે તેને ખરીદી તેનો ઉપયોગ કરવાનો છે એ ન તો યુક્તિસિદ્ધ છે કે ન તો અનુભવગમ્ય છે. વળી, જગતમાં તો પ્રતિક્ષણ અનન્ત કાર્યો એવાં ઉત્પન્ન અને નષ્ટ થઈ રહ્યાં છે જે કોઈના પણ ઉપયોગમાં આવતાં જ નથી, પરંતુ ભૌતિક સામગ્રીના આધારે તેઓ બરાબર પરસ્પર પરિણત થતાં જાય છે.

કાર્ય માત્ર પ્રતિ અદષ્ટને કારણ માનવાની પાછળ પેલો ઈશ્વરવાદ છુપાયેલો છે જેના અનુસાર જગતના પ્રત્યેક અણુ-પરમાણુની ક્રિયા ઈશ્વરની પ્રેરણાથી થાય છે, તેની ઇચ્છા વિના એક પાંદડું પણ હાલતું નથી. અને જ્યારે જગતની વિષમતા તથા નિર્દયતાપૂર્ણ પરિસ્થિતિઓના સમાધાન માટે પ્રાણીઓના અદષ્ટની આડ લેવાનું જરૂરી બની ગયું ત્યારે અર્થાત્ જ અદષ્ટને જન્યમાત્રની કારણકોટિમાં સ્થાન મળી ગયું, કેમ કે કોઈ પણ કાર્ય કોઈ ને કોઈના ઉપભોગમાં સાક્ષાત્ યા પરંપરાથી આવે જ છે અને વિષમતા તથા નિર્દયતાપૂર્ણ સ્થિતિનું ઘટક હોય છે જ. જગતમાં પરમાણુઓના પરસ્પર સંયોગ-વિભાગથી મોટા મોટા પર્વતો, નદીઓ, નાળાઓ, જંગલો અને વિભિન્ન પ્રાકૃતિક દશ્યો બન્યાં છે. તેમનામાં પણ અદષ્ટને અને તેના અધિષ્ઠાતા કોઈ ચેતનને કારણ માનવું એ વસ્તુતઃ અદષ્ટકલ્પના જ છે. 'दृष्टकारणवैफल्ये अदृष्टपरिकल्पनोपपत्तेः' અર્થાત્ જ્યારે દષ્ટકારણની સંગતિ ન બેસે ત્યારે અદષ્ટ હેતુની કલ્પના કરવામાં આવે છે' - આ દર્શનશાસ્ત્રનો ન્યાય છે. બે માણસ સમાન પરિસ્થિતિઓમાં ઉદ્યમ અને પ્રયત્ન કરે છે. પરંતુ એકનું કાર્ય સિદ્ધ થાય છે અને બીજાનું કાર્ય સિદ્ધ થવું તો દૂર રહ્યું પણ ઊલટું નુકસાન થાય છે, આવી દશામાં કારણસામગ્રીની ખામી (વિકલતા) યા વિપરીતતાની ખોજ ન કરતાં કોઈ અદષ્ટને કારણ માની લેવું એમાં તો દર્શનશાસ્ત્રને યુક્તિના ક્ષેત્રની બહાર ધકેલીને માત્ર કલ્પનાલોકમાં પહોંચાડી દેવાની વાત છે. કોઈ પણ કાર્ય પોતાની કારણસામગ્રીની પૂર્ણતા (સકલતા) અને પ્રતિબન્ધકની શૂન્યતા પર નિર્ભર કરે છે. તે કારણસામગ્રી જે પ્રકારની સિદ્ધિ કે અસિદ્ધિ માટે અનુકૂળ હોય તેવું કાર્ય અવશ્ય જ ઉત્પન્ન થાય છે. જગતના વિભિન્ન કાર્યકારણભાવો સુનિશ્ચિત છે. દ્રવ્યોમાં પ્રતિક્ષણ પોતાના પર્યાયોને બદલવાની યોગ્યતા સ્વયં છે. ઉપાદાન અને નિમિત્ત ઉભયથી ઘટિત સામગ્રી જે પ્રકારના પર્યાય માટે અનુકૂળ હોય તે પ્રકારનો જ પર્યાય ઉત્પન્ન થઈ જાય છે. 'કર્મ યા અદષ્ટ જગતમાં ઉત્પન્ન થનારાં સઘળાં કાર્યોનાં કારણો બને છે' — આ કલ્પનાના કારણે જ અદષ્ટનો પદાર્થો સાથે સંબંધ સ્થાપવા માટે આત્માને વ્યાપક માનવો પડ્યો.

કર્મ શું છે ?

તો પછી કર્મ શું છે ?, તેનો આત્મા સાથે સંબંધ કેવી રીતે થાય છે ?, તેના પરિપાકની સીમા કઈ છે ? ઇત્યાદિ પ્રશ્નો આપણી સામે છે. વર્તમાનમાં આત્માની સ્થિતિ અર્ધભૌતિક જેવી બની રહી છે.[1] તેનો જ્ઞાનવિકાસ, ક્રોધ આદિ વિકાર, ઇચ્છા અને સંકલ્પ આદિ બધું ઘણુંખરું શરીર, મસ્તિષ્ક અને હૃદયની ગતિ પર નિર્ભર કરે છે. મસ્તિષ્કનો એક સ્ક્રૂ ઢીલો થયો કે સારી સ્મરણશક્તિ સમાપ્ત થઈ જાય છે અને મનુષ્ય ગાંડો કે બેભાન થઈ જાય છે. શરીર સ્વસ્થ રહેવાથી જ આત્માના ગુણોનો વિકાસ અને તેમનું પોતાની ઉપયુક્ત અવસ્થામાં કાર્યાન્વિત રહેવું ઘટે છે. ઇન્દ્રિય આદિ ઉપકરણો વિના આત્માની જ્ઞાનશક્તિ પ્રકટ જ થઈ શકતી નથી. સ્મરણ, પ્રત્યભિજ્ઞાન, વિચાર, કલા, સૌન્દર્યાભિવ્યક્તિ અને સંગીત આદિ સંબંધી પ્રતિભાઓનો વિકાસ આંતર અને બાહ્ય બન્ને પ્રકારના ઉપકરણોની અપેક્ષા રાખે છે.

આત્માની સાથે અનાદિકાળથી કર્મપુદ્ગલ(કાર્મણશરીર)નો સંબંધ છે જેના કારણે આત્મા પોતાના પૂર્ણ ચૈતન્યરૂપમાં પ્રકાશમાન થઈ શકતો નથી. અહીં આ શંકા થવી સ્વાભાવિક છે કે 'શાથી ચેતનની સાથે અચેતનનો સંપર્ક થયો ? બે વિરોધી દ્રવ્યોનો સંબંધ થયો જ કેમ ? થઈ પણ ગયો હોય તો પણ એક દ્રવ્ય બીજા વિજાતીય દ્રવ્ય પર પ્રભાવ કેમ પાડે છે ?' આનો ઉત્તર આ છેડેથી નથી આપી શકાતો, પરંતુ બીજા છેડેથી આપી શકાય છે કે 'આત્મા પોતાના પુરુષાર્થ અને સાધનાથી ક્રમશઃ વાસનાઓ અને વાસનાના ઉદ્બોધક કર્મપુદ્ગલોથી મુક્ત થઈ જાય છે અને એક વાર શુદ્ધ (મુક્ત) થયા પછી તેને પુનઃ કર્મબન્ધન થતું નથી, તેથી આપણે સમજીએ છીએ કે બન્ને દ્રવ્યો પૃથક્ છે. એક વાર આ કાર્મણશરીરથી સંયુક્ત આત્માનું ચક્ર ચાલ્યું તો પછી કાર્યકારણવ્યવસ્થા જામતી જાય છે. આત્મા

---

૧. 'નવનીત'ના જાન્યુઆરી ૫૩ના અંકમાં 'સાયન્સ વીકલી'માંથી એક 'ટ્રુથડ્રગ'નું વર્ણન આપ્યું છે, જેનું ઇંજેક્શન આપવાથી મનુષ્ય સામાન્યપણે સત્ય બોલી દે છે. 'નવનીત' નવેમ્બર ૫૨માં બતાવ્યું છે કે 'સોડિયમ પેટોથલ'નું ઈજેક્શન આપવાથી ભયંકર અપરાધી પોતાનો અપરાધ સ્વીકારી લે છે. આ ઈજેક્શનોના પ્રભાવથી મનુષ્યની તે ગ્રંથિઓ પર વિશેષ પ્રભાવ પડે છે જેમના કારણે તેની અસત્ય બોલવાની પ્રવૃત્તિ થાય છે.

ઑગષ્ટ ૫૨ના 'નવનીત'માં 'સાયન્સ ડૉયજેસ્ટ'ના એક લેખનું ઉદ્ધરણ છે જેમાં ક્રોમોસોમમાં તબદીલી કરી દેવાથી ૧૨ પૌંડ વજનનું સસલું ઉત્પન્ન કરવામાં આવ્યું છે. હૃદય અને આંખો બદલવાના પણ પ્રયોગો વિજ્ઞાને કરી દેખાડ્યા છે.

એક સંકોચ-વિકાસશીલ (સંકોચ પામનારું અને વિસ્તાર પામનારું) દ્રવ્ય છે જે પોતાના સંસ્કારોના પરિપાક અનુસાર નાનામોટાં સ્થૂળ શરીરોના આકારનું બની જાય છે. દેહાત્મવાદ(જડવાદ)ના બદલે દેહપ્રમાણ આત્મા માનવાથી બધી સમસ્યાઓ ઉકલી જાય છે.

આત્મા દેહપ્રમાણ પણ પોતાના કર્મસંસ્કારના કારણે જ થાય છે. કર્મસંસ્કાર છૂટી ગયા પછી તેના પ્રસારનું કોઈ કારણ નથી રહેતું, તેથી તે પોતાના અન્તિમ શરીરના આકારનો જ બની રહે છે, ન સંકોચાય છે કે ન ફેલાય છે. આવા સંકોચવિકાસશીલ, શરીરપ્રમાણ રહેનાર, અનાદિ કાર્મણશરીરથી સંયુક્ત, અર્ધભૌતિક આત્માની પ્રત્યેક ક્રિયા, તેનો પ્રત્યેક વિચાર અને તેનો પ્રત્યેક વચનવ્યવહાર પોતાનો એક સંસ્કાર આત્મા અને તેના અનાદિ સાથી કાર્મણ શરીર ઉપર પાડે છે. સંસ્કાર તો આત્મા પર પડે છે પરંતુ તે સંસ્કારનું પ્રતિનિધિ દ્રવ્ય પેલા કાર્મણશરીર સાથે બંધાઈ જાય છે જેના પરિપાક અનુસાર આત્મામાં તે જ ભાવ અને વિચાર જાગે છે અને તેની જ અસર બાહ્ય સામગ્રી પર પણ પડે છે જે હિત અને અહિતમાં સાધક બની જાય છે. ઉદાહરણાર્થ, કોઈ વિદ્યાર્થી કોઈ બીજા વિદ્યાર્થીનું પુસ્તક ચોરી લે છે યા એનું ફાનસ એ ઇરાદાથી નષ્ટ કરી નાખે છે કે તે ભણી ન શકે તો તે જ્ઞાનવિરોધક ક્રિયા તથા વિચાર પોતાના આત્મામાં એક જાતનો વિશિષ્ટ કુસંસ્કાર પાડે છે. તે જ સમયે આ સંસ્કારનાં મૂર્તરૂપ પુદ્ગલદ્રવ્યો આત્માના ચિરસંગી કાર્મણશરીર સાથે બંધાઈ જાય છે. જ્યારે તે સંસ્કારનો પરિપાક થાય છે ત્યારે તે બંધાયેલ કર્મદ્રવ્યોના ઉદયથી આત્મા સ્વયં હીન અને અજ્ઞાન અવસ્થામાં પહોંચી જાય છે જેથી તેનો ઝોક જ્ઞાનવિકાસ તરફ થઈ શકતો નથી. તે લાખ પ્રયત્નો કરે પરંતુ પેલા કુસંસ્કારના ફલસ્વરૂપે તે જ્ઞાનથી વંચિત થઈ જ જાય છે. આને જ કહેવાય છે 'કરણી તેવી ભરણી'. તે વિચાર અને ક્રિયા કેવળ આત્માને જ અસર કરતાં નથી પરંતુ આસપાસના વાતાવરણને પણ થોડીઘણી અર્થાત્ તીવ્ર, મન્દ કે મધ્યમ અસર કરે છે. શરીર, મસ્તિષ્ક અને હૃદય પર તો તેની અસર નિરાળી જ થાય છે. આ રીતે પ્રતિક્ષણવર્તી વિચાર અને ક્રિયાઓ જો કે પૂર્વબદ્ધ કર્મના પરિપાકથી ઉત્પન્ન થયેલ છે તેમ છતાં તેમના ઉત્પન્ન થતાં વેંત જ આત્માની નવી આસક્તિ, અનાસક્તિ, રાગ, દ્વેષ અને તૃષ્ણા આદિરૂપ જે પરિણિતિ થાય છે બરાબર તેના અનુસાર નવા નવા સંસ્કારો અને તે સંસ્કારોના પ્રતિનિધિ પુદ્ગલો જોડાતા જાય છે અને પુરાણા ખરતા જાય છે. આ રીતે આ કર્મબન્ધનનો સિલસિલો ત્યાં સુધી ચાલુ રહે છે જ્યાં સુધી આત્મા સઘળી પુરાણી વાસનાઓથી શૂન્ય બની પૂર્ણ વીતરાગ યા સિદ્ધ ન બની જાય.

કર્મવિપાક

વિચારણીય વાત તો એ છે કે કર્મપુદ્‌ગલોનો વિપાક કેવી રીતે થાય છે ? શું કર્મપુદ્‌ગલો પોતાની મેળે જ કોઈ સામગ્રીને એકઠી કરી લે છે અને પોતે જાતે જ ફળ આપી દે છે કે પછી એમાં કોઈ પુરુષાર્થની પણ અપેક્ષા રહે છે ? પોતાના વિચાર, વચનવ્યવહાર અને ક્રિયાઓ છેવટે સંસ્કારને તો આત્મામાં જ ઉત્પન્ન કરે છે અને તે સંસ્કારોને જાગ્રત કરનારાં પુદ્‌ગલદ્રવ્યો કાર્મણશરીર સાથે બંધાય છે. આ પુદ્‌ગલો શરીરની બહારથી પણ ખેંચાય છે અને શરીરની અંદરથી પણ ખેંચાય છે. ઉમેદવાર કર્મયોગ્ય પુદ્‌ગલોમાંથી કર્મ બની જાય છે. કર્મ માટે એક વિશેષ પ્રકારના સૂક્ષ્મ અને અસરકારક પુદ્‌ગલદ્રવ્યોની અપેક્ષા હોય છે. મન, વચન અને કાયાની પ્રત્યેક ક્રિયા, જેને યોગ કહેવામાં આવે છે તે, પરમાણુઓમાં હલનચલન ઉત્પન્ન કરે છે અને કર્મયોગ્ય પરમાણુઓને બહારથી અને અંદરથી ખેંચે છે. એમ તો શરીર પોતે જ એક મોટો પુદ્‌ગલપિંડ છે, અસંખ્ય પરમાણુઓ શ્વાસોચ્છ્‌વાસ દ્વારા અને બીજી અનેક રીતે શરીરમાં આવતા-જતા રહે છે, તેમનામાંથી ચળાઈ-છંટાઈને કર્મ બની જાય છે.

જ્યારે કર્મના પરિપાકનો સમય આવે છે, જેને ઉદયકાલ કહે છે, ત્યારે કર્મના ઉદયકાલમાં જેવી દ્રવ્ય, ક્ષેત્ર, કાલ અને ભાવની સામગ્રી ઉપસ્થિત થાય છે તે અનુસાર તેવું કર્મનું ફળ તીવ્ર, મધ્યમ કે મન્દ થાય છે. નરક અને સ્વર્ગમાં અવશ્યપણે ક્રમશઃ અસાતા અને સાતાની સામગ્રી નિશ્ચિત છે. તેથી ત્યાં ક્રમશઃ અસાતા અને સાતાનો ઉદય પોતાનો ફલોદય કરે છે જ્યારે સાતા અને અસાતા પ્રદેશોદયના રૂપમાં, અર્થાત્ ફળ દેનારી સામગ્રીની ઉપસ્થિતિ ન હોવાથી ફળ દીધા વિના જ, ખરી પડે છે. જીવમાં સાતા અને અસાતા બન્ને બંધાયેલ છે, પરંતુ કોઈકે પોતાના પુરુષાર્થથી સાતાની પ્રચુર સામગ્રી ઉપસ્થિત કરી છે તથા પોતાના ચિત્તને સુસમાહિત કરેલ છે એટલે તેને આવનારો અસાતાનો ઉદય ફલવિપાકી ન હોતાં પ્રદેશવિપાકી જ થશે. સ્વર્ગમાં અસાતાના ઉદયની બાહ્ય સામગ્રી ન હોવાથી અસાતાનો પ્રદેશોદય થશે અથવા તો અસાતાનું સાતારૂપમાં પરિણમન થશે એમ માનવામાં આવ્યું છે. આ જ રીતે નરકમાં કેવળ અસાતાની સામગ્રી હોવાથી ત્યાં કાં તો સાતાનો પ્રદેશોદય જ થશે કાં તો સાતાનું અસાતારૂપમાં પરિણમન થશે.

જગતના સમસ્ત પદાર્થો પોતપોતાના ઉપાદાન અને નિમિત્તના સુનિશ્ચિત કાર્યકારણભાવ અનુસાર ઉત્પન્ન થાય છે અને સામગ્રી અનુસાર એકઠા થાય છે અને

વિખેરાઈ જાય છે. અનેક સામાજિક અને રાજનૈતિક મર્યાદાઓ સાતા અને અસાતાનાં સાધનોની વ્યવસ્થાઓ બનાવે છે. પહેલાં વ્યક્તિગત સંપત્તિ અને સામ્રાજ્યનો યુગ હતો એટલે તેમાં ઉચ્ચતમ પદ પ્રાપ્ત કરવામાં પુરાણા સાતાના સંસ્કાર કારણ બનતા હતા તો હવે પ્રજાતન્ત્રના યુગમાં જે પણ ઉચ્ચતમ પદ છે તેને પ્રાપ્ત કરવામાં તે સંસ્કારો સહાયક બનશે.

જગતના પ્રત્યેક કાર્યમાં કોઈ ને કોઈ અદૃષ્ટને નિમિત્ત માનવું એ ન તો તર્કસિદ્ધ છે કે ન તો અનુભવગમ્ય છે. આ રીતે જો પરંપરાથી કારણોની ગણતરી કરવામાં આવે તો કોઈ વ્યવસ્થા જ નહિ રહે. કલ્પના કરો કે આજ કોઈ વ્યક્તિ નરકમાં પડીને અસાતાના ઉદયમાં દુઃખ ભોગવી રહી છે અને એક શેતરંજી કોઈક કારખાનામાં બની રહી છે જે વીસ વર્ષ પછી તેના ઉપભોગમાં આવશે અને સાતા ઉત્પન્ન કરશે, આજ તે શેતરંજીમાં પેલા નરકસ્થિત પ્રાણીના અદૃષ્ટને કારણ માનવામાં મોટી વિસંગતિ ઉત્પન્ન થાય છે. તેથી જગતના સમસ્ત પદાર્થો પોતપોતાના સાક્ષાત્ ઉપાદાન અને નિમિત્તથી ઉત્પન્ન થાય છે અને યથાસંભવ સામગ્રી અંતર્ગત રહીને પ્રાણીઓનાં સુખ અને દુઃખમાં તત્કાલ નિમિત્તપણું પામતા રહે છે. તે પદાર્થોની ઉત્પત્તિમાં કોઈ ને કોઈ અદૃષ્ટને જોડવાની ન તો આવશ્યકતા છે કે ન તો ઉપયોગિતા છે, વળી તેને ન તો કાર્યકારણવ્યવસ્થાનું બળ પ્રાપ્ત છે.

કર્મોએ ફળ આપવું એ ફળકાળની સામગ્રી ઉપર નિર્ભર કરે છે. ઉદાહરણાર્થ, એક વ્યક્તિના અસાતાનો ઉદય આવે છે, પરંતુ તે તો કોઈ સાધુના સત્સંગમાં બેઠેલી તટસ્થભાવે જગતના સ્વરૂપને સમજીને સ્વાત્માનન્દમાં મગ્ન બની રહી છે. તે સમયે આવનારો અસાતાનો ઉદય તે વ્યક્તિને વિચલિત કરી શકતો નથી પરંતુ તે ઉદય અસાતાની બાહ્ય સામગ્રી ન હોવાથી ફળ દીધા વિના જ ખરી પડે છે. કર્મ એટલે પુરાણા સંસ્કાર. તે સંસ્કારો અબુદ્ધ (અજ્ઞાની) વ્યક્તિ ઉપર જ પોતાનો કુત્સિત પ્રભાવ પાડી શકે છે, જ્ઞાનીના ઉપર નહિ. આ તો બલાબલનો પ્રશ્ન છે. જો આત્મા વર્તમાનમાં જાગ્રત છે તો પુરાણા સંસ્કારો ઉપર વિજય મેળવી શકે છે અને જો જાગ્રત નથી તો પેલા કુસંસ્કારો ફૂલતાફાલતા જાય છે. આત્મા જ્યારથી ઇચ્છે ત્યારથી નવું કદમ ઉઠાવી શકે છે અને તે સમયથી નવનિર્માણની ધારા શરૂ કરી શકે છે. તેમાં ન તો કોઈ ઈશ્વરની પ્રેરણાની આવશ્યકતા છે કે ન તો 'कर्मगति टाली नाहिं टलै'ના અટલ નિયમની અનિવાર્યતા છે.

જગતના અણુ-પરમાણુ જ નહિ પરંતુ ચેતન આત્માઓ પણ પ્રતિક્ષણ પોતાના ઉત્પાદ-વ્યય-ધ્રૌવ્યરૂપ સ્વભાવના કારણે અવિરામ ગતિથી પૂર્વપર્યાયને છોડી

ઉત્તરપર્યાયને ધારણ કરતા જઈ રહ્યા છે. જે ક્ષણે જેવી બાહ્ય અને આભ્યન્તર સામગ્રી એકઠી થતી જાય છે તે અનુસાર તે ક્ષણે પરિણમન થાય છે. આપણને જે સ્થૂલ પરિણમન દેખાય છે તે પ્રતિક્ષણભાવી અસંખ્ય સૂક્ષ્મ પરિણમનોનો સમુચ્ચય છે. તેમાં પુરાણા સંસ્કારોની કારણસામગ્રી અનુસાર સુગતિ યા દુર્ગતિ થતી જાય છે. આ કારણસામગ્રીની તોડજોડ અને તરતમતાના આધારે જ પરિણમનનો પ્રકાર નિશ્ચિત થાય છે. વસ્તુનાં ક્યારેક સદૃશ, ક્યારેક વિસદૃશ, અલ્પસદૃશ, અર્ધસદૃશ અને અસદૃશ આદિ વિવિધ પ્રકારનાં પરિણમનો આપણી નજર આગળથી બરાબર પસાર થાય છે. એ તો નિશ્ચિત જ છે કે કોઈ પણ કાર્ય પોતાના કાર્યકારણભાવનું ઉલ્લંઘન કરીને ઉત્પન્ન થઈ શકતું નથી. દ્રવ્યમાં સેંકડો યોગ્યતાઓ વિકસિત થવા માટે પ્રતિસમય તૈયાર બેઠી છે, તેમનામાંથી ઉપયુક્ત યોગ્યતાનો ઉપયુક્ત સમયે વિકાસ કરાવી દેવો એ જ નિયતિની વચ્ચે પુરુષાર્થનું કાર્ય છે. આ પુરુષાર્થથી કર્મો પણ એક હદ સુધી નિયન્ત્રિત થાય છે.

યદૃચ્છાવાદ

યદૃચ્છાવાદનો અર્થ છે અટકળપચીશી. મનુષ્ય જે કાર્યકારણપરંપરાનું સામાન્યજ્ઞાન પણ કરી શકતો નથી તેની બાબતમાં તે યદૃચ્છાનો સહારો લે છે. વસ્તુતઃ યદૃચ્છાવાદ પેલા નિયતિવાદ અને ઈશ્વરવાદ વિરુદ્ધ એક પ્રતિશબ્દ છે જેમણે જગતને નિયન્ત્રિત કરવાનું માથે લીધું હતું. જો યદૃચ્છાનો અર્થ એ હોય કે પ્રત્યેક કાર્ય પોતાની કારણસામગ્રીથી થાય છે અને સામગ્રીને કોઈ બંધન નથી કે તે કયા સમયે, કોને, ક્યાં, કયા રૂપમાં મળશે તો એ એક રીતે વૈજ્ઞાનિક કાર્યકારણભાવનું જ સમર્થન છે. પરંતુ યદૃચ્છાની અંદર વૈજ્ઞાનિકતા અને કાર્યકારણભાવ બન્નેયની ઉપેક્ષાનો ભાવ છે.

પુરુષવાદ

'પુરુષ જ આ જગતનો કર્તા, હર્તા અને વિધાતા છે' આ મત સામાન્યતઃ પુરુષવાદ કહેવાય છે. પ્રલયકાળમાં પણ તે પુરુષની જ્ઞાનાદિ શક્તિઓ અલુપ્ત રહે છે. જેવી રીતે કરોળિયો જાળા માટે, ચન્દ્રકાન્તમણિ જળ માટે તથા વટવૃક્ષ વડવાઈઓ માટે કારણ છે તેવી રીતે પુરુષ સમસ્ત જગતના પ્રાણીઓની સૃષ્ટિ, સ્થિતિ અને પ્રલયમાં નિમિત્ત છે.[1] પુરુષવાદમાં બે મત સામાન્યતઃ પ્રચલિત છે.

---

૧. ऊर्णनाभ इवांशूनां चन्द्रकान्त इवाम्भसाम् ।
प्रोहाणामिव प्लक्षः स हेतुः सर्वजन्मिनाम् ॥ ઉપનિષદ્, ઉદ્‌ધૃત પ્રમેયકમલમાર્તંડ, પૃ. ૬૫.

એક તો છે બ્રહ્મવાદ જેમાં બ્રહ્મ જ જગતના ચેતન-અચેતન, મૂર્ત-અમૂર્ત બધા જ પદાર્થોનું ઉપાદાન છે. બીજો છે ઈશ્વરવાદ જેમાં ઈશ્વર સ્વયંસિદ્ધ જડ અને ચેતન દ્રવ્યોના પરસ્પર સંયોજનમાં નિમિત્ત બને છે.

બ્રહ્મવાદમાં એક જ તત્ત્વ કેવી રીતે વિભિન્ન પદાર્થોના પરિણમનમાં ઉપાદાન બની શકે ? - આ પ્રશ્ન વિચારણીય છે. આજના વિજ્ઞાને અનન્ત ઍટમની સ્વતન્ત્ર સત્તા સ્વીકારીને તેમના પરસ્પર સંયોગ અને વિભાગ દ્વારા વિચિત્ર સૃષ્ટિની ઉત્પત્તિ માની છે. આ યુક્તિસિદ્ધ પણ છે અને અનુભવગમ્ય પણ છે. કેવળ માયા કહી દેવા માત્રથી અનન્ત જડ પદાર્થોનો તથા અનન્ત ચેતન આત્માઓનો પારસ્પરિક યથાર્થ ભેદ(વ્યક્તિત્વ) નષ્ટ કરી શકાતો નથી. જગતમાં અનન્ત આત્માઓ પોતપોતાના સંસ્કારો અને વાસનાઓ અનુસાર વિભિન્ન પર્યાયો ધારણ કરે છે. તેમનાં વ્યક્તિત્વો તેમનાં પોતાનાં આગવાં છે. એક ભોજન કરે છે ત્યારે તૃપ્તિ બીજાને થતી નથી. તેવી જ રીતે જડ પદાર્થોનાં પરમાણુઓને પોતાનું સ્વતન્ત્ર અસ્તિત્વ છે. અનન્ત પ્રયત્નો કરવા છતાં પણ બે પરમાણુઓનું સ્વતન્ત્ર અસ્તિત્વ મિટાવીને તેમનું એકત્વ કરી શકાતું નથી. તેથી જગતમાં પ્રત્યક્ષસિદ્ધ અનન્ત સત્વ્યક્તિઓનો અપલાપ કરીને એક પુરુષને અનન્ત કાર્યોનું ઉપાદાન માનવું એ તો કોરી કલ્પના જ છે.

આ અદ્વૈતૈકાન્તમાં કાર્ય અને કારણનો, કારક અને ક્રિયાઓનો, પુણ્ય-પાપ કર્મોનાં સુખ-દુઃખ ફળોનો, ઇહલોક અને પરલોકનો, વિદ્યા અને અવિદ્યાનો તથા બન્ધ અને મોક્ષ આદિનો વાસ્તવિક ભેદ જ રહેતો નથી.[1] તેથી પ્રતીતિસિદ્ધ જગતવ્યવસ્થા માટે બ્રહ્મવાદ કોઈ પણ રીતે ઉચિત સિદ્ધ થતો નથી. સકલ જગતમાં 'સત્' 'સત્'નો અન્વય જોઈને એક સત્ તત્ત્વની કલ્પના કરવી અને તેને જ વાસ્તવિક માનવું એ પ્રતીતિવિરુદ્ધ છે. જેમ વિદ્યાર્થીમંડળમાં 'મંડળ' પોતે સ્વતંત્ર કોઈ ચીજ નથી પરંતુ સ્વતન્ત્ર અસ્તિત્વ ધરાવતા વિદ્યાર્થીઓનો સામૂહિક રૂપમાં વ્યવહાર કરવા માટે એક 'મંડળ'ની કલ્પના કરી લેવામાં આવે છે, એમાં તે તે વિદ્યાર્થી તો પરમાર્થસત્ છે, એક મંડળ પરમાર્થસત્ નથી, તેમ અનેક વ્યક્તિઓમાં કલ્પિત એક સત્ત્વ વ્યવહારસત્ય જ હોઈ શકે, પરમાર્થસત્ય નહિ.

ઈશ્વરવાદ

ઈશ્વરવાદમાં ઈશ્વરને જન્યમાત્રનું નિમિત્ત માનવામાં આવેલ છે. તેની ઇચ્છા વિના જગતનું કોઈ પણ કાર્ય ઉત્પન્ન થઈ શકતું નથી. વિચારણીય વાત તો એ છે

૧. જુઓ આપ્તમીમાંસા, ૨. ૧-૬.

કે જ્યારે જગતમાં અનન્ત જડ અને ચેતન પદાર્થ અનાદિકાળથી સ્વતન્ત્ર સિદ્ધ છે, ઈશ્વરે પણ અસત્‌માંથી એક પણ સત્‌ને ઉત્પન્ન કરેલ નથી, તે બધા પરસ્પર સહકારી બનીને પ્રાપ્ત સામગ્રી અનુસાર પોતાનું પરિણમન કરતા રહે છે, ત્યારે એક સર્વાધિષ્ઠાતા ઈશ્વરને માનવાની આવશ્યકતા જ ક્યાં રહે છે ? જો ઈશ્વર કારુણિક છે તો તેણે જગતમાં દુઃખ અને દુઃખી પ્રાણીઓની સૃષ્ટિ જ શા માટે કરી ? અદૃષ્ટનું નામ લેવું એ તો કેવળ બહાનું છે કેમ કે અદૃષ્ટ પણ ઈશ્વરથી જ ઉત્પન્ન થાય છે. સૃષ્ટિ પહેલાં તો અનુકંપાયોગ્ય પ્રાણીઓ જ હતા નહિ, તો પછી તેણે કોના ઉપર અનુકંપા કરી ? આ રીતે જેમ જેમ આપણે આ સર્વનિયન્તૃવાદ પર વિચાર કરીએ છીએ તેમ તેમ તેની નિઃસારતા સિદ્ધ થતી જાય છે.

અનાદિકાળથી જડ અને ચેતન પદાર્થો પોતાના ઉત્પાદ-વ્યય-ધ્રૌવ્યરૂપ સ્વભાવના કારણે પરસ્પર સાપેક્ષ પણ બનીને તથા ક્યારેક સ્થૂલ બાહ્ય સામગ્રીથી નિરપેક્ષ પણ રહીને સ્વયં પરિણમન કરતા રહે છે. તેના માટે ન તો કોઈએ ચિન્તા કરવાની જરૂરત છે કે ન તો નિયન્ત્રણ કરવાની. નિત્ય એક અને સમર્થ ઈશ્વરથી તો સમસ્ત ક્રમભાવી કાર્યો, યુગપત્ ઉત્પન્ન થઈ જવાં જોઈએ. સહકારી કારણોને પણ ઈશ્વરે જ તો ઉત્પન્ન કરવાનાં છે. સર્વવ્યાપક ઈશ્વરમાં ક્રિયા પણ ઘટી શકતી નથી. તેની ઇચ્છા અને તેનું જ્ઞાન પણ નિત્ય છે, તેથી ક્રમથી કાર્યોની ઉત્પત્તિ કોઈ પણ રીતે સંભવ નથી.

જગતના ઉદ્ધાર માટે કોઈ ઈશ્વરની કલ્પના કરવી એ તો દ્રવ્યોના નિજ સ્વરૂપને પરતન્ત્ર બનાવી દેવા બરાબર છે. પ્રત્યેક આત્મા પોતાના વિવેક અને સદાચરણથી પોતાની ઉન્નતિ માટે પોતે જ જવાબદાર છે. તેને કોઈ વિધાતા સમક્ષ ઉત્તરદાયી બનવાનું નથી. તેથી જગતની બાબતમાં પુરુષવાદ પણ અન્ય વાદોની જેમ નિઃસાર છે.

ભૂતવાદ

ભૂતવાદી પૃથ્વી, જલ, અગ્નિ, અને વાયુ આ ભૂતચતુષ્ટયમાંથી જ ચેતન-અચેતન અને મૂર્ત-અમૂર્ત બધા પદાર્થોની ઉત્પત્તિ માને છે. ચેતના પણ તેમના મતે પૃથિવી આદિ ભૂતોની જ એક વિશેષ પરિણતિ છે જે વિશેષ પ્રકારની પરિસ્થિતિમાં ઉત્પન્ન થાય છે અને તે પરિસ્થિતિ વિખેરાઈ જતાં તે ત્યાં જ સમાપ્ત થઈ જાય છે. જેવી રીતે અનેક જાતના નાના ભાગોથી એક યન્ત્ર (મશીન) તૈયાર થાય છે અને તે ભાગોના સંયોગથી યન્ત્રમાં ગતિ પણ આવી જાય છે અને કેટલાક સમય પછી

ભાગો ઘસાઈ જતાં યન્ત્ર તૂટીને વિખેરાઈ જાય છે, તેવી જ રીતે આ જીવનયન્ત્ર છે. આ ભૂતાત્મવાદ ઉપનિષદ્કાળથી જ અહીં ભારતમાં પ્રચલિત છે.

આમાં વિચારણીય વાત એ છે કે આ ભૌતિક પૂતળામાં ઇચ્છા, દ્વેષ, પ્રયત્ન, જ્ઞાન, જિજીવિષા અને વિવિધ કલાઓ પ્રતિ જે નૈસર્ગિક ઝોક દેખાય છે તે - આ બધું અનાયાસ કેવી રીતે આવી ગયું ? સ્મરણ જ એક એવી વૃત્તિ છે જે અનુભવ કરનારાના ચિરકાલસ્થાયી સંસ્કારની અપેક્ષા રાખે છે.

વિકાસવાદના સિદ્ધાન્ત અનુસાર જીવજાતિનો વિકાસ માનવો એ પણ ભૌતિકવાદનું એક પરિષ્કૃત રૂપ છે. તેમાં ક્રમશઃ અમીબા, ઘોંઘા આદિ કરોડહીન પ્રાણીઓમાંથી કરોડવાળાં પશુઓ અને મનુષ્યોની સૃષ્ટિ થઈ છે. જ્યાં સુધી તેમનાં શરીરોના આનુવંશિક વિકાસને સંબંધ છે ત્યાં સુધી આ સિદ્ધાન્તની સંગતિ કોઈ પણ રીતે ખેંચીતાણીને બેસાડી પણ શકાય પરંતુ ચેતન અને અમૂર્ત આત્માની ઉત્પત્તિ જડ અને મૂર્ત ભૂતોમાંથી કેવી રીતે સંભવી શકે ?

આ રીતે જગતની ઉત્પત્તિ આદિના સંબંધમાં કાલ, સ્વભાવ, નિયતિ, યદચ્છા, કર્મ, પુરુષ અને ભૂત વગેરેને કારણ માનવાની વિચારધારાઓ જ્યારથી આ માનવનાં જિજ્ઞાસાનેત્ર ખુલ્યાં ત્યારથી બરાબર ચાલી આવે છે. ઋગ્વેદના એક ઋષિ તો ચકિત થઈને વિચારે છે કે સૃષ્ટિની પહેલાં અહીં કોઈ સત્ પદાર્થ હતો નહિ અને અસત્માંથી જ સત્ની ઉત્પત્તિ થઈ છે; તો બીજા ઋષિ વિચારે છે કે અસત્માંથી સત્ની ઉત્પત્તિ કેવી રીતે થઈ શકે ? તેથી પહેલાં પણ સત્ જ હતું અને સત્માંથી જ સત્ ઉત્પન્ન થયું છે; તો વળી ત્રીજા ઋષિનું ચિન્તન સત્ અને અસત્ ઉભયની તરફ વળે છે; તો ચોથા ઋષિ તે તત્ત્વને, જેમાંથી આ જગતનો વિકાસ થયો છે તેને, વચનોને અગોચર કહે છે. તાત્પર્ય એ કે સૃષ્ટિની વ્યવસ્થા અંગે આજ સુધી હજારો ચિન્તકોએ અનેક પ્રકારના વિચારો પ્રસ્તુત કર્યા છે.

અવ્યાકૃતવાદ

ભગવાન બુદ્ધને 'લોક સાન્ત છે કે અનન્ત, શાશ્વત છે કે અશાશ્વત, જીવ અને શરીર ભિન્ન છે કે અભિન્ન, મરણ પછી તથાગતનું અસ્તિત્વ હોય છે કે નહિ ?' આ પ્રકારના પ્રશ્નો જ્યારે માલુંક્યપુત્રે પૂછ્યા ત્યારે બુદ્ધે તે પ્રશ્નોને અવ્યાકૃત કોટિમાં નાખી દીધા અને કહ્યું કે હું તેમને અવ્યાકૃત એટલા માટે કહું છું કેમ કે 'તેમની બાબતમાં કહેવું સાર્થક નથી, ન તો તે ભિક્ષુચર્યા માટે ઉપયોગી છે કે ન તો બ્રહ્મચર્ય માટે ઉપયોગી છે, ન તો તે નિર્વેદ, શાન્તિ, પરમજ્ઞાન અને નિર્વાણ માટે આવશ્યક

છે.' આત્મા આદિને વિશે બુદ્ધની આ અવ્યાકૃતતા આપણને સંદેહમાં નાખી દે છે. જ્યારે તે સમયના વાતાવરણમાં આ દાર્શનિક પ્રશ્નોની જિજ્ઞાસા સામાન્ય સાધકના મનમાં પણ ઉત્પન્ન થતી હતી અને તેના માટે વાદ સુદ્ધાં થતા હતા ત્યારે બુદ્ધ જેવા વ્યવહારી ચિન્તકે આ પ્રશ્નો અંગે મૌન ધારણ કરવું એ રહસ્યપૂર્ણ છે. આ જ કારણે આજ બૌદ્ધ તત્ત્વજ્ઞાન અંગે અનેક વિવાદો ઉત્પન્ન થઈ ગયા છે. કોઈ બુદ્ધના નિર્વાણને શૂન્યરૂપ યા અભાવાત્મક માને છે, તો કોઈ તેને સદ્ભાવાત્મક. આત્મા અંગે બુદ્ધનો આ મત તો સ્પષ્ટ હતો કે તે ન તો ઉપનિષદ્વાદીઓ માને છે તેવો શાશ્વત છે કે ન તો ભૂતવાદીઓ માને છે તેવો સર્વથા ઉચ્છિન્ન થનારો છે. અર્થાત્ તેમણે આત્માને ન તો શાશ્વત માન્યો કે ન તો ઉચ્છિન્ન. આ અશાશ્વત-અનુચ્છેદરૂપ ઉભયપ્રતિષેધના હોવા છતાં પણ બુદ્ધનો આત્મા કયા રૂપનો હતો એ સ્પષ્ટ થઈ શકતું નથી. તેથી આજ બુદ્ધના દર્શનને અશાશ્વતાનુચ્છેદવાદ કહેવામાં આવે છે. પાલી સાહિત્યમાં આપણને જ્યાં બુદ્ધનાં આર્યસત્યોનું સાંગોપાંગ વિધિવત્ નિરૂપણ મળે છે ત્યાં દર્શનનું સ્પષ્ટ વર્ણન મળતું નથી.

ઉત્પાદાદિત્રયાત્મકવાદ

નિગ્ગંથ નાથપુત્ત વર્ધમાન મહાવીરે લોકવ્યવસ્થા અને દ્રવ્યોના સ્વરૂપ અંગે પોતાના સુનિશ્ચિત વિચારો પ્રકટ કર્યા છે. તેમણે ષટ્દ્રવ્યમય લોકને તથા દ્રવ્યોના ઉત્પાદ-વ્યય-ધ્રૌવ્યાત્મક સ્વરૂપને બહુ જ સ્પષ્ટ અને સુનિશ્ચિત પદ્ધતિએ દર્શાવેલ છે, જેને આ પ્રકરણની શરૂઆતમાં અમે જણાવી ગયા છીએ. પ્રત્યેક વર્તમાન પર્યાય પોતાના સમસ્ત અતીત સંસ્કારોનો પરિવર્તિત પુંજ છે અને પોતાની સમસ્ત ભવિષ્યત્ યોગ્યતાઓનો ભંડાર છે. તે પ્રવહમાન પર્યાયપરંપરામાં જે સમયે જેવી કારણસામગ્રી મળી જાય છે તે સમયે તેનું તેવું પરિણમન ઉપાદાન અને નિમિત્તના બલાબલ અનુસાર થતું રહે છે. ઉત્પાદ, વ્યય અને ધ્રૌવ્યના આ સાર્વદ્રવ્યિક અને સાર્વકાલિક નિયમનો આ વિશ્વમાં કોઈ અપવાદ નથી. પ્રત્યેક સતે પ્રત્યેક સમયે પોતાનો પર્યાય બદલવો જ જોઈશે, ભલે ને આગળ થનારો પર્યાય સદૃશ, અસદૃશ, અલ્પસદૃશ, અર્ધસદૃશ યા વિસદૃશ જ કેમ ન હોય. આ રીતે પોતાના પરિણામી સ્વભાવના કારણે પ્રત્યેક દ્રવ્ય પોતાની ઉપાદાનયોગ્યતા અને સન્નિહિત નિમિત્તસામગ્રી અનુસાર વિભિન્ન રૂપમાં પરિવર્તિત થઈ જ રહ્યું છે.

બે વિરુદ્ધ શક્તિઓ

દ્રવ્યમાં ઉત્પાદશક્તિ જો પ્રથમ ક્ષણમાં પર્યાયને ઉત્પન્ન કરે છે તો વિનાશશક્તિ

તે પર્યાયનો બીજી ક્ષણમાં નાશ કરી નાખે છે. અર્થાત્ પ્રતિસમય જો ઉત્પાદશક્તિ કોઈ નૂતન પર્યાયને લાવે છે તો વિનાશશક્તિ તે જ સમયે પૂર્વપર્યાયનો નાશ કરીને તેના માટે સ્થાન ખાલી કરી દે છે. આ રીતે બે વિરોધી શક્તિઓના સમાગમ દ્વારા દ્રવ્ય પ્રતિક્ષણ ઉત્પાદ, વિનાશ અને તેની કદી વિચ્છિન્ન ન થનારી ધ્રૌવ્ય પરંપરાના કારણે ત્રિલક્ષણ છે. આ રીતે પ્રત્યેક દ્રવ્યના આ સ્વાભાવિક પરિણમનચક્રમાં જ્યારે જેવી કારણસામગ્રી એકઠી થઈ જાય છે તેના અનુસાર તે પરિણમન સ્વયં પ્રભાવિત થાય છે અને કારણસામગ્રીનાં ઘટક દ્રવ્યોને પણ પ્રભાવિત કરે છે. અર્થાત્ જો એક પર્યાય કોઈ પરિસ્થિતિથી ઉત્પન્ન થયો છે તો તે પર્યાય પરિસ્થિતિને બનાવે પણ છે. દ્રવ્યમાં પોતાનાં સંભાવ્ય પરિણમનોની અસંખ્ય યોગ્યતાઓ પ્રતિસમય મોજૂદ છે પરંતુ તે યોગ્યતાઓમાંથી તે જ યોગ્યતા વિકસિત થાય છે જેની સામગ્રી પરિપૂર્ણ થઈ જાય છે. જેઓ આ પ્રવહમાન ચક્રમાં પોતાનો પ્રભાવ પાડવાનો બુદ્ધિપૂર્વક પ્રયત્ન કરે છે તેઓ સ્વયં પરિસ્થિતિઓના નિર્માતા બને છે અને જેઓ પ્રવાહપતિત છે તેઓ પરિવર્તનની થપાટોમાં આમતેમ આથડિયાં ખાતા અસ્થિર રહે છે.

લોક શાશ્વત પણ છે

જો લોકને સમગ્ર ભાવે સંતતિની દૃષ્ટિએ જોવામાં આવે તો લોક અનાદિ અને અનન્ત છે. કોઈ પણ દ્રવ્ય તેના રંગમંચ ઉપરથી સર્વથા નષ્ટ થઈ શકતું નથી કે ન તો કોઈ અસત્‌માંથી સત્ બનીને તેની નિયત દ્રવ્યસંખ્યામાં એકની પણ વૃદ્ધિ કરી શકે છે. જો પ્રતિસમયભાવી, પ્રતિદ્રવ્યગત પર્યાયોની દૃષ્ટિએ જોઈએ તો લોક સાન્ત પણ છે. પેલી દ્રવ્યદૃષ્ટિએ જોતાં લોક શાશ્વત છે અને આ પર્યાયદૃષ્ટિએ જોતાં લોક અશાશ્વત છે. એમાં કાર્યોની ઉત્પત્તિમાં કાલ એક સાધારણ નિમિત્તકારણ છે, જે પ્રત્યેક પરિણમનશીલ દ્રવ્યના પરિણામમાં નિમિત્ત બને છે અને સ્વયં પણ અન્ય દ્રવ્યોની જેમ જ પરિણમનશીલ છે.

દ્રવ્યયોગ્યતા અને પર્યાયયોગ્યતા

જગતનું પ્રત્યેક કાર્ય પોતાના સંભાવ્ય સ્વભાવો અનુસાર જ હોય છે, આ સર્વમતસાધારણ સિદ્ધાન્ત છે. જો કે પ્રત્યેક પુદ્ગલપરમાણુમાં ઘટ, પટ આદિ બધું જ બનવાની યોગ્યતા છે પરંતુ જો તે પરમાણુ માટીના પિંડમાં સામેલ હોય તો તે સાક્ષાત્ ઘટ જ બની શકે, પટ નહિ. સામાન્ય સ્વભાવ હોવા છતાં પણ તે દ્રવ્યોની સ્થૂળ પર્યાયોમાં સાક્ષાત્ વિકસવા યોગ્ય કેટલીક નિયત યોગ્યતાઓ હોય છે. આ નિયતપણું સમય અને પરિસ્થિતિ અનુસાર બદલાતું રહે છે. જો કે આ પુરાણી

કહેવત પ્રસિદ્ધ છે કે 'ઘડો માટીમાંથી બને છે, વેળુમાંથી નહિ' પરંતુ આજના વૈજ્ઞાનિક યુગમાં તો વેળુને કાચની ભઠ્ઠીમાં પકવીને વેળુમાંથી માટીના ઘડાથી પણ અધિક સુન્દર અને પારદર્શી ઘડો બનાવવામાં આવે છે.

તેથી દ્રવ્યયોગ્યતાઓ સર્વથા નિયત હોવા છતાં પણ પર્યાયયોગ્યતાઓની નિયતતા પરિસ્થિતિ ઉપર નિર્ભર છે. જગતમાં સમસ્ત કાર્યોના પરિસ્થિતિભેદે અનન્ત કાર્યકારણભાવો છે અને તે કાર્યકારણપરંપરાઓ અનુસાર જ પ્રત્યેક કાર્ય ઉત્પન્ન થાય છે. તેથી આપણા પોતાના અજ્ઞાનના કારણે કોઈ પણ કાર્યને યદચ્છા યા અટકળપચીસી કહેવું અતિસાહસ છે.

પુરુષ ઉપાદાન બનીને તો કેવળ પોતાના ગુણો અને પોતાના જ પર્યાયોનું કારણ બની શકે છે, તેમના જ રૂપે પરિણમન કરી શકે છે, અન્ય રૂપે કદી નહિ. એક દ્રવ્ય બીજા કોઈ સજાતીય કે વિજાતીય દ્રવ્યમાં કેવળ નિમિત્ત જ બની શકે છે, ઉપાદાન કદી નહિ, આ એક સુનિશ્ચિત મૌલિક દ્રવ્યસિદ્ધાન્ત છે. જગતના અનન્ત કાર્યોનો મોટો ભાગ પોતાના પરિણમનમાં કોઈ ચેતનના પ્રયત્નની અપેક્ષા રાખતો નથી. જ્યારે સૂર્ય ઊગે છે ત્યારે તેનાં કિરણોના સંપર્કથી અસંખ્ય જલકણો વરાળ બની જાય છે, અને ક્રમશઃ જલધરોની સૃષ્ટિ થાય છે, પછી ઠંડી-ગરમીનું નિમિત્ત પામીને પાણી વરસે છે. આ રીતે પ્રકૃતિનટીના રંગમંચ ઉપર અનન્ત કાર્યો પ્રતિસમય પોતાના સ્વાભાવિક પરિણામી સ્વભાવ અનુસાર ઉત્પન્ન થતાં રહે છે અને નાશ પામતાં રહે છે. તેમના પોતાના દ્રવ્યમાં રહેલું ધ્રૌવ્ય જ તેમને ક્રમભંગ કરતાં રોકે છે અર્થાત્ તેઓ પોતાના દ્રવ્યગત સ્વભાવના કારણે પોતાની જ ધારામાં સ્વયં નિયન્ત્રિત છે, તેમને બીજા દ્રવ્યના નિયન્ત્રણની ન કોઈ અપેક્ષા છે કે ન કોઈ આવશ્યકતા છે. જો કોઈ ચેતન દ્રવ્ય પણ કોઈ દ્રવ્યની કારણસામગ્રીમાં સામેલ થઈ જાય છે તો ભલે થાય, તે પણ તેના પરિણમનમાં નિમિત્ત બની જશે. અહીં તો પરસ્પર સહકારિતાની ખુલ્લી સ્થિતિ છે.

કર્મની કારણતા

જીવના સંસ્કારો જે પ્રતિક્ષણ સંચિત થતા જાય છે તે જ પરિપાકકાળમાં કર્મ કહેવાય છે. આ કર્મોની કોઈ સ્વતન્ત્ર કારણતા નથી. તે તે જીવના પરિણમનમાં તથા તે તે જીવથી સમ્બદ્ધ પુદ્ગલોના પરિણમનમાં તે સંસ્કારો તેવી જ રીતે કારણ બને છે જેવી રીતે એક દ્રવ્ય બીજા દ્રવ્યમાં કારણ બને છે. અર્થાત્ પોતાના ભાવોની ઉત્પત્તિમાં તેઓ ઉપાદાન બને છે અને પુદ્ગલદ્રવ્ય યા જીવાન્તરના પરિણમનમાં

નિમિત્ત બને છે. સમગ્ર લોકની વ્યવસ્થા યા પરિણમનમાં કોઈ કર્મ નામનું એક તત્ત્વ મહાકારણ બનીને બેઠું હોય એવી સ્થિતિ નથી.

આ રીતે કાલ, આત્મા, સ્વભાવ, નિયતિ, યદચ્છા અને ભૂત આદિ પોતપોતાની મર્યાદામાં રહીને સામગ્રીનાં ઘટક બનીને પ્રતિક્ષણ પરિવર્તન પામતા આ જગતના પ્રત્યેક દ્રવ્યના પરિણમનમાં યથાસંભવ નિમિત્ત અને ઉપાદાન બનતા રહે છે. કોઈ એક કારણનું સર્વાધિપત્ય જગતના અનન્ત દ્રવ્યો પર નથી. આધિપત્ય જો હોઈ શકે છે તો પ્રત્યેક દ્રવ્યનું કેવળ પોતાના જ ગુણો અને પર્યાયો પર હોઈ શકે છે.

જડવાદ અને પરિણામવાદ

વર્તમાન જડવાદીઓએ વિશ્વનું સ્વરૂપ સમજાવતી વખતે આ ચાર સિદ્ધાંતોનો નિર્ણય કર્યો છે -

(૧) જ્ઞાતા અને જ્ઞેય અથવા સઘળી સદ્‌વસ્તુઓ નિત્ય પરિવર્તનશીલ છે. વસ્તુઓનું સ્થાન બદલાતું રહે છે, વસ્તુઓનાં ઘટકો બદલાતાં રહે છે અને વસ્તુઓના ગુણધર્મ બદલાતા રહે છે. પરંતુ પરિવર્તનનો અખંડ પ્રવાહ ચાલુ રહે છે.

(૨) બીજો સિદ્ધાન્ત એ છે કે સદ્‌વસ્તુનો સંપૂર્ણ વિનાશ નથી થતો અને સંપૂર્ણ અભાવમાંથી સદ્‌વસ્તુ ઉત્પન્ન નથી થતી. આ ક્રમ નિત્ય નિર્બાધપણે ચાલતો રહે છે. પ્રત્યેક સદ્‌વસ્તુ કોઈ ને કોઈ અન્ય સદ્‌વસ્તુમાંથી જ નિર્મિત થાય છે, સદ્‌વસ્તુમાંથી જ બની હોય છે, અને કોઈ સદ્‌વસ્તુ આંખ આગળથી અદૃશ્ય થઈ જતાં બીજી સદ્‌વસ્તુનું નિર્માણ થઈ જાય છે. જે એક વસ્તુમાંથી બીજી વસ્તુ ઉત્પન્ન થાય છે તેને દ્રવ્ય કહે છે. જેનાથી વસ્તુઓ બને છે અને જેને ગુણધર્મો હોય છે તે દ્રવ્ય છે. દ્રવ્ય અને ગુણોનો સમુચ્ચય જગત છે. આ જગત કાર્ય-કારણોની અનવરત પરંપરા છે. પ્રત્યેક વસ્તુ યા ઘટના પોતાથી પૂર્વવર્તી વસ્તુ યા ઘટનાનું કાર્ય હોય છે, તથા આગળની ઘટનાનું કારણ. પ્રત્યેક ઘટના કાર્યકારણભાવની અનાદિ અને અનન્ત માળાનો એક મણકો છે. કાર્યકારણભાવના વિશિષ્ટ નિયમથી પ્રત્યેક ઘટના એક બીજી સાથે જોડાયેલી છે.

(૩) ત્રીજો સિદ્ધાન્ત છે કે પ્રત્યેક વસ્તુમાં સ્વભાવસિદ્ધ ગતિશક્તિ અર્થાત્ પરિવર્તનશક્તિ અવશ્ય હોય છે. અણુરૂપ દ્રવ્યોનું જગત બન્યા કરે છે. તે અણુઓને પરસ્પર મળવા માટે તથા એકબીજાથી છૂટા પડવા માટે જે ગતિ

મળતી રહે છે તે તેમનો સ્વાભાવિક ધર્મ છે. તેમને પરિચાલિત કરનાર, તેમને ભેગા કરનાર અને તેમને અલગ કરનાર અન્ય કોઈ નથી. આ વિશ્વમાં જે પ્રેરણા યા ગતિ છે તે તો વસ્તુમાત્રના સ્વભાવમાંથી જ નિર્મિત થાય છે. એકના પછી બીજી એમ ગતિની એક અનાદિ પરંપરા આ વિશ્વમાં વિદ્યમાન છે. એ પ્રશ્ન કરવો યોગ્ય નથી કે 'પ્રારંભમાં આ વિશ્વમાં કોણે ગતિ ઉત્પન્ન કરી ?' 'પ્રારંભમાં' શબ્દનો અભિપ્રાય એ કાળથી છે જ્યારે ગતિ ન હતી અથવા તો કોઈ જાતનું પરિવર્તન જ ન હતું. એવા કાળની તર્કસમ્મત કલ્પના જ કરી શકાતી નથી કે જ્યારે કોઈ પણ જાતનું પરિવર્તન જ ન હોય. એવા કાળની કલ્પના કરવાનો અર્થ તો એ માનવાનો થાય કે એક એવો સમય હતો કે જ્યારે સર્વત્ર સર્વશૂન્યતા હતી. જ્યારે આપણે કહીએ છીએ કે કોઈ વસ્તુ છે ત્યારે તે વસ્તુ નિશ્ચિતપણે કાર્યકારણભાવથી બંધાયેલી જ રહેલી છે. એ માટે ગતિ અને પરિવર્તનનું હોવું આવશ્યક બની જાય છે. સર્વશૂન્યતાની સ્થિતિમાંથી તો કંઈ પણ ઉત્પન્ન થઈ શકતું નથી. પ્રત્યેક વસ્તુની ઘટનામાં બે રીતે પરિવર્તન થાય છે. એક તો એ કે વસ્તુમાં સ્વાભાવિક રીતે પરિવર્તન થાય છે. બીજું એ કે વસ્તુનું તેની ચારે બાજુની પરિસ્થિતિઓનો પ્રભાવ પડવાથી પરિવર્તન થાય છે. પ્રત્યેક વસ્તુ બીજી વસ્તુ સાથે જોડાયેલી યા સંલગ્ન રહે છે. આ સંલગ્નતા ત્રણ પ્રકારની હોય છે – એક તો વસ્તુનો ચારે તરફની વસ્તુઓ સાથે સંબંધ રહે છે, બીજી એ કે તે વસ્તુ જે વસ્તુમાંથી ઉત્પન્ન થઈ છે તેની સાથે કાર્યકારણસંબંધથી જોડાયેલી રહે છે, અને ત્રીજી એ કે તે વસ્તુની ઘટનાના ગર્ભમાં બીજી ઘટના રહે છે અને તે વસ્તુ ત્રીજી ઘટનાના ગર્ભમાં રહે છે. વસ્તુઓના આ જે સઘળા સંબંધો છે તેમની બરાબર જાણકારી થઈ જતાં એ ભ્રાન્તિ યા આશંકા દૂર થઈ જાય છે કે વસ્તુઓની ગતિ યા ક્રિયા માટે કોઈ પહેલો પ્રવર્તક જોઈએ. કોઈ પણ ક્રિયા પહેલી નથી બનતી. પ્રત્યેક ગતિની યા ક્રિયાની પહેલાં બીજી ગતિ યા ક્રિયા હોય છે જ. આ ક્રિયાનું સ્વરૂપ એક સ્થાનથી બીજા સ્થાને જવું એ જ નથી. ક્રિયાશક્તિનું કેવળ સ્થાનાન્તર થવું યા ચલાયમાન થવું એ જ સ્વરૂપ નથી. બીજનું અંકુર બને છે અને અંકુરનું વૃક્ષ બની જાય છે, ઑક્સીજન અને હાઈડ્રોજનનું પાણી બને છે, પ્રકાશના અણુઓ બને છે અથવા તરંગો બને છે, આ સઘળું બનવું અને થવું પણ ક્રિયા જ છે. આ પ્રકારની ક્રિયા વસ્તુનો મૂળભૂત સ્વભાવ છે. આ મૂળભૂત સ્વભાવ જો ન

હોત તો જે પહેલીવાર ગતિ દે છે તેના માટે પણ વસ્તુમાં ગતિ ઉત્પન્ન કરવી શક્ય યા સંભવ ન બનત. વિશ્વ સ્વયંપ્રેરિત છે. તેને કોઈ બાહ્ય પ્રેરકની આવશ્યકતા નથી.

(૪) ચોથો સિદ્ધાન્ત એ છે કે રચના, યોજના, વ્યવસ્થા, નિયમબદ્ધતા અથવા સુસંગતિ વસ્તુનો મૂળભૂત સ્વભાવ છે. આપણે જ્યારે પણ કોઈ વસ્તુનું યા વસ્તુસમુદાયનું વર્ણન કરીએ છીએ ત્યારે વસ્તુઓની રચના યા વ્યવસ્થાનું જ વર્ણન કર્યા કરીએ છે. વસ્તુમાં યોજના યા વ્યવસ્થા નથી એમ કહેવાનો અર્થ એ જ થાય છે કે વસ્તુ જ નથી. વસ્તુ છે એ કથનનો એ જ અર્થ થાય છે કે એક વિશેષ પ્રકારની યોજના અને એક વિશેષ પ્રકારની વ્યવસ્થા છે. વસ્તુની યોજનાનું આકલન થવું એ જ વસ્તુસ્વરૂપનું આકલન થવું છે. વિશ્વની રચના અથવા યોજના કોઈ બીજાએ કરી નથી. ઉષ્ણતાનો દઝાડવું એ સ્વાભાવિક ધર્મ છે. આ એક વ્યવસ્થા યા યોજના છે. આ વ્યવસ્થા યા યોજના ઉષ્ણતામાં કોઈ બીજી વ્યક્તિ દ્વારા લવાઈ નથી. આ તો ઉષ્ણતાના અસ્તિત્વનું જ એક પાસું છે. સંખ્યા, પરિણામ અને કાર્યકારણભાવ વસ્તુસ્વરૂપનાં અંગ છે. આપણે સંખ્યાને વસ્તુમાં ઉત્પન્ન કરી શકતા નથી, તે વસ્તુમાં રહેતી જ હોય છે. વસ્તુઓના કાર્યકારણભાવને જાણી શકાય છે પરંતુ પેદા કરી શકાતો નથી.[1]

જડવાદનું આધુનિક રૂપ

મહાપંડિત રાહુલ સાંકૃત્યાયને પોતાના 'वैज्ञानिक भौतिकवाद' નામના ગ્રન્થમાં (પૃ. ૪૫-૪૬) ભૌતિકવાદના આધુનિકતમ સ્વરૂપ પર પ્રકાશ પાડતાં દર્શાવ્યું છે કે "જગતનું પ્રત્યેક પરિવર્તન જે સીડીઓથી પસાર થાય છે તે સીડીઓ વૈજ્ઞાનિક ભૌતિકવાદની ત્રિપુટી છે. (૧) વિરોધીઓનો સમાગમ, (૨) ગુણાત્મક પરિવર્તન અને (૩) પ્રતિષેધનો પ્રતિષેધ. વસ્તુના ઉદરમાં વિરોધી પ્રવૃત્તિઓ જમા થાય છે, એનાથી પરિવર્તન માટે સૌથી આવશ્યક ચીજ ગતિ પેદા થાય છે. પછી હેગલની દ્વન્દ્વવાદી પ્રક્રિયાના વાદ અને પ્રતિવાદના સંઘર્ષથી નવો ગુણ પેદા થાય છે. આને બીજી સીડી ગુણાત્મક પરિવર્તન કહે છે. પહેલાં જે વાદ હતો તેને પણ તેની પૂર્વગામી કડી સાથે મેળવતાં તે કોઈનો પ્રતિષેધ કરનારો સંવાદ હતો. હવે ગુણાત્મક પરિવર્તન - આમૂલ પરિવર્તન, જ્યારથી તેનો પ્રતિષેધ થયો, તો આ

---

૧. જુઓ 'जडवाद और अनीश्वरवाद', પૃ. ૬૦-૬૬

પ્રતિષેધનો પ્રતિષેધ છે. બે કે વધુ, એકબીજાથી ગુણ અને સ્વભાવમાં વિરોધી વસ્તુઓનો સમાગમ દુનિયામાં મળે છે. આ વાત પ્રત્યેક મનુષ્યને જ્યારે ને ત્યારે નજરમાં આવે છે. પરંતુ તેને જોઈને એ ખ્યાલ નથી આવતો કે એક વાર આ વિરોધીઓના સમાગમને માની લો એટલે પછી વિશ્વના સંચાલક ઈશ્વરની જરૂરત રહેતી નથી. ન કોઈ અભૌતિક દિવ્ય રહસ્યમય નિયમની આવશ્યકતા છે. વિશ્વના રોમ રોમમાં ગતિ છે. બે પરસ્પર વિરોધી શક્તિઓનું મળવું જ ગતિ પેદા કરવા માટે પર્યાપ્ત છે. ગતિનું નામ વિકાસ છે. જો આ વાત લેનિનના શબ્દોમાં કહીએ તો, વિકાસ વિરોધીઓના સંઘર્ષનું નામ છે. વિરોધીઓ જ્યારે મળશે ત્યારે સંઘર્ષ જરૂર થશે. સંઘર્ષ નવા સ્વરૂપને, નવી ગતિને, નવી પરિસ્થિતિને, અર્થાત્ વિકાસને જરૂર પેદા કરશે. આ વાત સાફ છે. વિરોધીઓના સમાગમને પરસ્પર અન્તરવ્યાપન યા એકતા પણ કહે છે, જેનો અર્થ એ છે કે તેઓ એક જ (અભિન્ન) વાસ્તવિકતાનાં એવાં બન્ને પ્રકારનાં પાસાં છે. દાર્શનિકોના પરમાર્થના ત્રાજવામાં તોલાયેલા આ બન્ને વિરોધો સનાતન કાળથી એકબીજાથી સર્વથા અલગ અવસ્થિત ભિન્ન તત્ત્વો તરીકે નથી રહેતા બલ્કે તેઓ તો વસ્તુરૂપે એક છે - એક જ સમયે એક જ સ્થાનમાં અભિન્ન થઈને રહે છે. જે કમજોરના માટે ઋણ છે તે જ મહાજનના માટે ધન છે. આપણા માટે જે પૂર્વનો રસ્તો છે તે જ બીજાઓ માટે પશ્ચિમનો પણ રસ્તો છે. વીજળીમાં ધન અને ઋણના છેડા બે અલગ સ્વતન્ત્ર તરલ પદાર્થો નથી. લેનિને વિરોધને દ્વન્દ્વવાદનો સાર કહ્યો છે.

કેવલ પરિમાણાત્મક પરિવર્તન જ એક ખાસ સીમા વટાવી દેતાં ગુણાત્મક ભેદોમાં બદલાઈ જાય છે.

જડવાદનું એક વધુ સ્વરૂપ

કર્નલ ઇંગરસોલ પ્રસિદ્ધ વિચારક અને નિરીશ્વરવાદી હતા. તે પોતાના વ્યાખ્યાનમાં[1] લખે છે કે ''મારો એક સિદ્ધાન્ત છે અને તેના ચારે ખૂણે ખોડવા માટે મારી પાસે ચાર પથ્થર છે. પહેલો શિલાન્યાસ એ છે કે પદાર્થરૂપ નાશ પામી શકાતું નથી, અભાવને પામી શકતું નથી. બીજો શિલાન્યાસ એ છે કે ગતિશક્તિનો વિનાશ થઈ શકતો નથી, તે અભાવને પામી શકતી નથી. ત્રીજો શિલાન્યાસ એ છે કે પદાર્થ અને ગતિ પૃથક્ પૃથક્ નથી રહી શકતાં, ગતિ વિના પદાર્થ નહિ અને પદાર્થ વિના ગતિ નહિ. ચોથો શિલાન્યાસ એ છે કે જેનો નાશ નથી તે ક્યારેય પેદા પણ નહિ જ

---

૧. स्वतन्त्रचिन्तन, पृ. २१४-१५

થયો હોય, જે અવિનાશી છે તે અનુત્પન્ન છે. જો આ ચારે વાત યથાર્થ છે તો તેમનામાંથી આ પરિણામ અવશ્ય નીકળે છે કે પદાર્થો અને ગતિ સદાયથી છે અને સદા રહેવાનાં છે. તેઓ ન વધી શકે છે કે ન ઘટી શકે છે. આમાંથી એ પણ પરિણામ નીકળે છે કે ન તો કોઈ ચીજ ક્યારેય ઉત્પન્ન થઈ છે કે થઈ શકે છે અને ન તો ક્યારેય કોઈ એનો રચનારો થયો છે કે થઈ શકે છે. આમાંથી એ પરિણામ પણ નીકળે છે કે પદાર્થ અને ગતિની પાછળ ન કોઈ યોજના હોઈ શકતી હતી કે ન તો કોઈ બુદ્ધિ. ગતિ વિના બુદ્ધિ હોઈ શકે જ નહિ. પદાર્થ વિના ગતિ હોઈ શકે જ નહિ. તેથી પદાર્થથી પહેલાં કોઈ પણ રીતે કોઈ બુદ્ધિની કે કોઈ ગતિની સંભાવના હોઈ જ શકતી નથી. આમાંથી એ પરિણામ નીકળે છે કે પ્રકૃતિથી પર યા ઉપરવટ ન કંઈ છે કે ન હોઈ શકે છે. જો આ ચારે શિલાન્યાસ યથાર્થ વાતો છે તો પ્રકૃતિનો કોઈ સ્વામી નથી. જો પદાર્થ અને ગતિ અનાદિ કાળથી અનન્ત કાળ સુધી છે તો તેમાંથી આ અનિવાર્ય પરિણામ નીકળે છે કે કોઈ પરમાત્મા નથી અને ન કોઈ પરમાત્માએ જગત રચ્યું છે અને ન કોઈ જગત પર શાસન કરે છે. એવો કોઈ પરમાત્મા નથી જે પ્રાર્થના સાંભળતો હોય. બીજા શબ્દોમાં આનાથી આ સિદ્ધ થાય છે કે મનુષ્યને ભગવાન પાસેથી કોઈ સહાયતા મળી નથી, તમામ પ્રાર્થનાઓ અનન્ત આકાશમાં એમ જ વિલીન થઈ ગઈ... જો પદાર્થો અને ગતિ સદાયથી ચાલ્યાં આવે છે તો એનો મતલબ એ થયો કે જે સંભવ હતું તે થયું છે, જે સંભવ છે તે થઈ રહ્યું છે અને જે સંભવ હશે તે થશે. વિશ્વમાં કોઈ પણ વાત એમ જ અચાનક નથી બનતી. પ્રત્યેક ઘટના જનિત હોય છે. જે બન્યું નથી તે બની શકતું જ ન હતું. વર્તમાન તમામ ભૂતનું અવશ્યંભાવી પરિણામ છે અને ભવિષ્યનું અવશ્યંભાવી કારણ છે.

જો પદાર્થ અને ગતિ સદાયથી છે તો આપણે કહી શકીએ છીએ કે મનુષ્યનો કોઈ ચેતન રચનારો નથી, મનુષ્ય કોઈએ બનાવેલી વિશેષ રચના નથી. જો આપણે કંઈ જાણીએ છીએ તો એ જાણીએ છીએ કે તે દૈવી કુંભારે, તે બ્રહ્માએ ક્યારેય માટી અને પાણી મેળવીને પુરુષો અને સ્ત્રીઓની રચના નથી કરી કે ન તો તેણે તેમનામાં ક્યારેય પ્રાણ ફૂંક્યા છે."

સમીક્ષા અને સમન્વય - ભૌતિકવાદના ઉક્ત મૂલ સિદ્ધાન્તોના વિવેચનથી નીચે લખેલી વાતો ફલિત થાય છે -

(૧) વિશ્વ અનન્ત સ્વતન્ત્ર મૌલિક પદાર્થોનો સમુદાય છે.

(૨) પ્રત્યેક મૌલિક પદાર્થમાં વિરોધી શક્તિઓનો સમાગમ છે, જેના કારણે તેમાં સ્વભાવતઃ ગતિ યા પરિવર્તન થતું રહે છે.

(૩) વિશ્વની રચના, યોજના અને વ્યવસ્થા તેના પોતાના નિજી સ્વભાવના કારણે છે, કોઈના નિયન્ત્રણથી નથી.

(૪) કોઈ સત્‌નો ન તો સર્વથા વિનાશ થાય છે કે ન તો સર્વથા અસત્‌નો ઉત્પાદ થાય છે.

(૫) જગતનો પ્રત્યેક અણુ-પરમાણુ પ્રતિક્ષણ ગતિશીલ અર્થાત્ પરિવર્તનશીલ છે. આ પરિવર્તનો પરિમાણાત્મક પણ હોય છે અને ગુણાત્મક પણ.

(૬) પ્રત્યેક વસ્તુ સેંકડો વિરોધી શક્તિઓનો સમાગમ છે.

(૭) જગતનું આ પરિવર્તનચક્ર અનાદિ-અનન્ત છે.

આપણે આ નિષ્કર્ષો પર ઠંડા દિલ અને દિમાગથી વિચાર કરીએ તો જણાશે કે ભૌતિકવાદીઓની આ વસ્તુસ્વરૂપની વિવેચના વસ્તુસ્થિતિની વિરુદ્ધ નથી. જ્યાં સુધી ભૂતોના વિશિષ્ટ રાસાયનિક સંયોજનથી જીવતત્ત્વની ઉત્પત્તિનો પ્રશ્ન છે ત્યાં સુધી તેમનું કહેવું એક હદ સુધી વિચારણીય છે. પરંતુ તેમની સામાન્યસ્વરૂપની વ્યાખ્યા કેવળ તર્કસિદ્ધ જ નહિ પણ અનુભવગમ્ય પણ છે. તેમનો સૌથી મૌલિક સિદ્ધાન્ત એ છે કે પ્રત્યેક વસ્તુમાં સ્વભાવથી જ બે વિરોધી શક્તિઓ મોજૂદ છે, જેમના સંઘર્ષથી તેને ગતિ મળે છે, તેનું પરિવર્તન થાય છે અને જગતનું સમગ્ર કાર્યકારણચક્ર ચાલે છે. અમે પહેલાં જણાવી ગયા છીએ કે જૈનદર્શનની દ્રવ્યવ્યવસ્થાનો મૂલ મંત્ર ઉત્પાદ-વ્યય-ધ્રૌવ્યરૂપ ત્રિલક્ષણતા છે. ભૌતિકવાદીઓએ જ્યારે વસ્તુના કાર્યકારણપ્રવાહને અનાદિ અને અનન્ત સ્વીકાર્યો છે અને સત્‌નો સર્વથા વિનાશ તથા અસત્‌ની ઉત્પત્તિ માની નથી ત્યારે તેમણે દ્રવ્યની અવિચ્છિન્ન ધારારૂપ ધ્રૌવ્યત્વનો સ્પષ્ટ સ્વીકાર કરી જ લીધો છે. ધ્રૌવ્યનો અર્થ સર્વથા અપરિણામીનિત્ય અને કૂટસ્થ નથી, પરંતુ જે દ્રવ્ય અનાદિ કાળથી આ વિશ્વના રંગમંચ ઉપર પરિવર્તન પામતું ચાલતું આવી રહ્યું છે તેની પરિવર્તનની ધારાનો ક્યારેય સમૂલોચ્છેદ ન થવો એ છે. આ કારણે એક દ્રવ્ય પ્રતિક્ષણ પોતાના પર્યાયોમાં પરિવર્તન પામતું અર્થાત્ બદલાતું હોવા છતાં પણ ન તો ક્યારેય સમાપ્ત થાય છે કે ન તો દ્રવ્યાન્તરમાં વિલીન થાય છે. આ દ્રવ્યાન્તરઅસંક્રાન્તિનો અને દ્રવ્યની કોઈ ને કોઈ રૂપમાં સ્થિતિનો નિયામક ધ્રૌવ્યાંશ છે, જેનો ભૌતિકવાદી પણ ઇનકાર નથી કરી શકતા.

વિરોધીઓનો સમાગમ અર્થાત્ ઉત્પાદ અને વ્યય

જે વિરોધી શક્તિઓના સમાગમની ચર્ચા ભૌતિકવાદીઓએ દ્વન્દ્વવાદ (Dialectism)ના રૂપમાં કરી છે તે વિરોધી શક્તિઓ પ્રત્યેક દ્રવ્યમાં રહેનાર તેના

નિજી સ્વભાવ ઉત્પાદ અને વ્યય છે. આ બે વિરોધી શક્તિઓના કારણે પ્રત્યેક પદાર્થ પ્રતિક્ષણ ઉત્પન્ન થાય છે તેમ જ નાશ પામે છે, અર્થાત્ પૂર્વપર્યાયનો વિનાશ અને ઉત્તરપર્યાયનો ઉત્પાદ પ્રતિક્ષણ વસ્તુમાં નિરપવાદપણે થતો રહે છે. પૂર્વપર્યાયનો વિનાશ જ ઉત્તરપર્યાયનો ઉત્પાદ છે.[1] આ બન્ને શક્તિઓ એક સાથે વસ્તુમાં પોતાનું કામ કરતી રહે છે અને ધ્રૌવ્યશક્તિ દ્રવ્યનું મૌલિકપણું સુરક્ષિત રાખે છે. આ રીતે અનન્ત કાળ સુધી પરિવર્તન પામતું રહેવા છતાં દ્રવ્ય ક્યારેય નિઃશેષ થઈ શકતું નથી. તેમાં ગમે તો ગુણાત્મક પરિવર્તન થાય કે પરિમાણાત્મક પરંતુ તેનું પોતાનું અસ્તિત્વ કોઈ ને કોઈ અવસ્થામાં અવશ્ય રહેશે જ. આ રીતે પ્રતિક્ષણ ત્રિલક્ષણ પદાર્થ એક ક્રમથી પોતાના પર્યાયોમાં બદલાતો રહેતો અને પરસ્પર પરિણમનોને પ્રભાવિત કરતો રહેતો હોવા છતાં પણ નિશ્ચિત કાર્યકારણ-પરંપરાથી આબદ્ધ છે.

આ રીતે ભૌતિકવાદનો વસ્તુવિવર્તનનો સામાન્ય સિદ્ધાન્ત જૈનદર્શનના અનન્ત દ્રવ્યવાદ અને ઉત્પાદાદિ ત્રયાત્મક સત્‌ના મૂલ સિદ્ધાન્તથી જરા પણ ભિન્ન નથી. જેવી રીતે આજનું વિજ્ઞાન ભૌતિકવાદના આ સામાન્ય સિદ્ધાન્તોને પોતાની પ્રયોગશાળામાં કરેલ પ્રયોગ અને પરીક્ષાના બળ પર ઘોષિત કરી રહ્યું છે તેવી જ રીતે ભગવાન મહાવીરે પોતાના અનુભવપ્રસૂત તત્ત્વજ્ઞાનના બળ પર આજથી ૨૫૦૦ વર્ષ પહેલાં આ ઘોષણા કરી હતી કે 'પ્રત્યેક પદાર્થ, જડ હોય કે ચેતન, ઉત્પાદ-વ્યય-ધ્રૌવ્યરૂપે પરિણામી છે, ''उप्पन्नेइ वा विगमेइ वा धुवेइ वा'' (સ્થાનાંગસૂત્ર, સ્થાન ૧૦) અર્થાત્ 'પ્રત્યેક પદાર્થ ઉત્પન્ન થાય છે, નાશ પામે છે અને સ્થિર રહે છે.' ભગવાન મહાવીરની આ માતૃકાત્રિપદીમાં જે ત્રયાત્મક પરિણામવાદનું પ્રતિપાદન થયું હતું તે જ સિદ્ધાન્ત વિજ્ઞાનની પ્રયોગશાળામાં પણ પોતાની સત્યતાને સિદ્ધ કરી રહ્યો છે.

ચેતનસૃષ્ટિ

વિચારણીય પ્રશ્ન એટલો જ રહી જાય છે કે ભૌતિકવાદમાં આ જ જડ પરમાણુઓમાંથી જ જે જીવસૃષ્ટિ અને ચેતનસૃષ્ટિનો વિકાસ ગુણાત્મક પરિવર્તન દ્વારા માન્યો છે તે ક્યાં સુધી યોગ્ય છે ? અચેતનને ચેતન બનવામાં કરોડો વર્ષ લાગ્યાં છે. આ ચેતનસૃષ્ટિને થવામાં કરોડ વર્ષ કે અબજ વર્ષ જે પણ લાગ્યાં હોય તેમનું અનુમાન તો આજનું ભૌતિક વિજ્ઞાન કરી લે છે, પરંતુ તે જેવી રીતે ઑક્સીજન અને

૧. ''कार्योत्पादः क्षयो हेतोर्नियमात्'' - આપ્તમીમાંસા, શ્લોક ૫૮.

હાઈડ્રોજનને મેળવીને જલ બનાવી દે છે અને જલનું વિશ્લેષણ કરીને પુનઃ તેને ઑક્સીજન અને હાઈડ્રોજનના રૂપમાં અલગ અલગ કરી દે છે તેવી રીતે અસંખ્ય પ્રયોગો કર્યા પછી પણ ન તો આજ તે એક પણ જીવને તૈયાર કરી શક્યું છે કે ન તો સ્વતઃસિદ્ધ જીવનું વિશ્લેષણ કરીને પેલી અદૃશ્ય શક્તિનો સાક્ષાત્કાર કરાવી શક્યું છે જેના કારણે જીવિત શરીરમાં જ્ઞાન, ઇચ્છા, પ્રયત્ન આદિ ઉત્પન્ન થાય છે.

એ તો નિશ્ચિત છે કે ભૌતિકવાદે જીવસૃષ્ટિની પરંપરા કરોડો વર્ષ પહેલાંથી છે એ સ્વીકાર્યું છે, અને આજ જે નવો જીવ વિકસિત થાય છે તે કોઈ પુરાણા જીવિત કોષ(સેલ)ને કેન્દ્ર બનાવીને જ વિકસિત થાય છે. આવી સ્થિતિમાં આ અનુમાન કે 'કોઈક સમયે જડ પૃથ્વી તરલ રહી હશે, પછી તેમાં ઘનત્વ આવ્યું અને અમીબા આદિ ઉત્પન્ન થયા' કેવળ કલ્પના જ જણાય છે. જે હો તે, વ્યવહારમાં ભૌતિકવાદ પણ મનુષ્ય યા પ્રાણીસૃષ્ટિને પ્રકૃતિની સર્વોત્તમ સૃષ્ટિ માને છે, અને તેમનું પૃથક્ અસ્તિત્વ પણ સ્વીકારે છે.

વિચારણીય વાત એટલી જ છે કે એક જ તત્ત્વ પરસ્પર વિરુદ્ધ ચેતન અને અચેતન બન્ને રૂપે પરિણમન કરી શકે ? એક તરફ તો આ જડવાદીઓ છે જેઓ જડનું જ પરિણમન ચેતન રૂપે થતું માને છે, તો બીજી તરફ એક બ્રહ્મવાદ તો એનાથી પણ અધિક કાલ્પનિક છે જે ચેતનનું જ જડરૂપે પરિણમન માને છે. જડવાદમાં પરિવર્તનના પ્રકાર અનન્ત જડોનું સ્વતન્ત્ર અસ્તિત્વ સ્વીકારવાથી ઘટે છે. તેમાં કેવળ એક જ પ્રશ્ન શેષ રહી જાય છે કે શું જડ પણ ચેતન બની શકે છે ? પરંતુ આ અદ્વૈત ચેતનવાદમાં તો પરિવર્તન પણ અસત્ય છે, અનેકત્વ પણ અસત્ય છે, અને જડ-ચેતનનો ભેદ પણ અસત્ય છે. એક કોઈ અનિર્વચનીય માયાના કારણે એક જ બ્રહ્મ જડ-ચેતન નાના રૂપે પ્રતિભાસિત થવા લાગે છે. જડવાદના સામાન્ય સિદ્ધાન્તોનું પરીક્ષણ વિજ્ઞાનની પ્રયોગશાળામાં કરી શકાય છે અને તેમની તથ્યતા સિદ્ધ કરી શકાય છે. પરંતુ આ બ્રહ્મવાદ માટે તો વિશ્વાસ સિવાય કોઈ પ્રબળ યુક્તિબળ પણ પ્રાપ્ત નથી. વિભિન્ન મનુષ્યોમાં જન્મથી જ વિભિન્ન શક્તિઓ અને બુદ્ધિનો કવિતા, સંગીત અને કલાના વિવિધ ક્ષેત્રોમાં વિકાસ આકસ્મિક હોઈ શકે નહિ. એનું કોઈ નક્કર અને સત્ય કારણ અવશ્ય હોવું જોઈએ.

સમાજવ્યવસ્થા માટે જડવાદની અનુપયોગિતા

જે સહયોગાત્મક સમાજવ્યવસ્થા માટે ભૌતિકવાદ મનુષ્યનો સંસાર ગર્ભથી મરણ સુધી જ માનવા ઇચ્છે છે તે સમાજવ્યવસ્થા માટે આ ભૌતિકવાદી પ્રણાલી કોઈ પ્રાભાવિક ઉપાય નથી. જ્યારે મનુષ્ય વિચારે છે કે મારું અસ્તિત્વ શરીરની

સાથે જ સમાપ્ત થવાનું છે ત્યારે તે ભોગવિલાસ આદિની વૃત્તિથી વિરક્ત થઈને રાષ્ટ્રનિર્માણ અને સમાજવાદી વ્યવસ્થાની તરફ શા માટે ઝૂકશે ? ચેતન આત્માઓનું સ્વતન્ત્ર અસ્તિત્વ અને વ્યક્તિત્વ સ્વીકારવાથી તથા તેમનામાં પ્રતિક્ષણ સ્વાભાવિક પરિવર્તનની યોગ્યતા માનવાથી સ્તો અનુકૂલ વિકાસનું અનન્ત ક્ષેત્ર સામે ઉપસ્થિત થાય છે, જેમાં મનુષ્ય પોતાના સમગ્ર પુરુષાર્થનો મુક્તપણે ઉપયોગ કરી શકે છે. જો મનુષ્યોને કેવળ ભૌતિક જ માનવામાં આવે છે તો ભૂતજન્ય વર્ણ અને વંશ આદિની શ્રેષ્ઠતા અને કનિષ્ઠતાનો પ્રશ્ન સીધો જ સામે આવે છે. પરંતુ આ ભૂતજન્ય વંશ, રંગ આદિના સ્થૂળ ભેદો તરફ દૃષ્ટિ ન કરીને જ્યારે સમસ્ત મનુષ્ય આત્માઓના મૂલતઃ સમાન અધિકાર અને સ્વતન્ત્ર વ્યક્તિત્વને માનવામાં આવે છે ત્યારે જ સહયોગમૂલક સમાજવ્યવસ્થા માટે ઉપયુક્ત ભૂમિકા રચાય છે.

સમાજવ્યવસ્થાનો આધાર સમતા

જૈનદર્શને પ્રત્યેક જડ અને ચેતન તત્ત્વનું પોતાનું સ્વતન્ત્ર અસ્તિત્વ માન્યું છે. મૂલતઃ એક દ્રવ્યનો બીજા દ્રવ્ય પર કોઈ અધિકાર નથી. બધાં પોતપોતાના પરિણામી સ્વભાવ અનુસાર પ્રતિક્ષણ પરિવર્તન પામતાં રહે છે. જ્યારે દ્રવ્યોની આ જાતની સ્વાભાવિક સમભૂમિકા સ્વીકૃત છે ત્યારે અનધિકાર ચેષ્ટાથી એકઠા કરાયેલા પરિગ્રહના સંગ્રહથી ઊભી થયેલી વિષમતા આપોઆપ અસ્વાભાવિક અને અપ્રાકૃતિક સિદ્ધ થઈ જાય છે. જો પ્રબુદ્ધ માનવસમાજ સમાન અધિકારના આધાર ઉપર પોતાના વ્યવહાર માટે સર્વોદયની દૃષ્ટિએ કોઈ પણ વ્યવસ્થાનું નિર્માણ કરે છે તો તે તેની સહજસિદ્ધ પ્રવૃત્તિ જ મનાવી જોઈએ. એક ઈશ્વરને જગન્નિયંતા માનીને તેના આદેશ યા પયગામના નામે કોઈ જાતિની ઉચ્ચતા અને વિશેષાધિકાર તથા પવિત્રતાનો ઢઢેરો પીટવો અને તેના દ્વારા જગતમાં વર્ગસ્વાર્થની સૃષ્ટિ રચવી એ તાત્ત્વિક અપરાધ તો છે જ, સાથે સાથે અનૈતિક પણ છે. આ મહાપ્રભુનું નામ લઈને વર્ગસ્વાર્થી જૂથે જગતમાં જે અશાન્તિ, યુદ્ધ અને ખૂનની નદીઓ વહાવી છે તેને જોઈને જો ખરેખર કોઈ ઈશ્વર હોત તો સ્વયં આવીને પોતાના આ ભક્તોને સાફ સાફ કહી દેત કે ''મારા નામે આ નિકૃષ્ટ રૂપમાં સ્વાર્થનું નગ્ન પોષણ ન કરો.' તત્ત્વજ્ઞાનના ક્ષેત્રમાં દૃષ્ટિવિપર્યાસ થવાથી મનુષ્યને બીજી રીતે વિચારવાનો અવસર જ મળતો નથી. ભગવાન મહાવીર અને બુદ્ધે પોતપોતાની રીતે આ દુર્દષ્ટિની તરફ ધ્યાન ખેંચ્યું અને માનવને સમતા અને અહિંસાની સર્વોદયી ભૂમિ પર ખડા થઈને વિચારવાની પ્રેરણા આપી.

જગતના સ્વરૂપ અંગે બે પક્ષ

વિજ્ઞાનવાદ - જગતના સ્વરૂપ અંગે સ્થૂળરૂપે બે પક્ષો પહેલેથી જ પ્રચલિત રહ્યા છે. એક પક્ષ તો ભૌતિકવાદીઓનો હતો જે જગતને નક્કર સત્ય માનતો રહ્યો. બીજો પક્ષ વિજ્ઞાનવાદીઓનો હતો જે સંવિત્તિ યા અનુભવ સિવાય કોઈ બાહ્ય જ્ઞેયની સત્તાને સ્વીકારવા નથી ઇચ્છતો. તેમના મતે બુદ્ધિ જ વિવિધ વાસનાઓના કારણે નાના રૂપમાં પ્રતિભાસિત થાય છે.[1] બિશપ, બર્કલે, હ્યુમ, હેગલ આદિ પશ્ચિમી તત્ત્વવેત્તાઓ પણ સંવેદનાઓના પ્રવાહથી ભિન્ન સંવેદ્યનું અસ્તિત્વ માનવા ઇચ્છતા નથી. જેવી રીતે સ્વપ્નમાં બાહ્ય પદાર્થોના અભાવમાં પણ અનેક પ્રકારનાં અર્થક્રિયાકારી દૃશ્યો ઉપસ્થિત થાય છે તેવી જ રીતે જાગૃતિ પણ એક લાંબુ સપનું છે. સ્વપ્નજ્ઞાનની જેમ જાગૃતજ્ઞાન પણ નિરાલંબન છે, કેવલ પ્રતિભાસમાત્ર છે. તેમના મતમાં માત્ર જ્ઞાનની જ પારમાર્થિક સત્તા છે. તેમનામાં પણ અનેક મતભેદ છે -

(૧) વેદાન્તી એક નિત્ય અને વ્યાપક બ્રહ્મનું જ પારમાર્થિક અસ્તિત્વ સ્વીકારે છે. આ બ્રહ્મ જ નાનાવિધ જીવાત્માઓ અને ઘટ-પટ આદિ બાહ્ય અર્થોના રૂપમાં પ્રતિભાસિત થાય છે.

(૨) સંવેદનાદ્વૈતવાદીઓ ક્ષણિક પરમાણુરૂપ અનેક જ્ઞાનક્ષણોનું પૃથક્ પારમાર્થિક અસ્તિત્વ સ્વીકારે છે. તેમના મતે જ્ઞાનસન્તાનો જ પોતપોતાની વાસનાઓ અનુસાર વિભિન્ન પદાર્થોના રૂપમાં ભાસિત થાય છે.

(૩) એક જ્ઞાનસન્તાન માનનારા પણ સંવેદનાદ્વૈતવાદી છે.

બાહ્યાર્થલોપની આ વિચારધારાનો આધાર એ જણાય છે કે પ્રત્યેક વ્યક્તિ પોતાની કલ્પના અનુસાર પદાર્થોમાં શબ્દસંકેત કરીને વ્યવહાર કરે છે. ઉદાહરણાર્થ, એક પુસ્તકને જોઈને તે ધર્મનો અનુયાયી તેને 'ધર્મગ્રન્થ' સમજી પૂજ્ય માને છે, પુસ્તકાલયાધ્યક્ષ તેને અન્ય પુસ્તકોની જેમ એક 'સામાન્ય પુસ્તક' સમજે છે, તો દુકાનદાર તેને 'પસ્તી'ના ભાવે ખરીદી તેનાથી પડીકાં બાંધે છે, ભંગી તેને 'કચરો' સમજી વાળી નાખે છે અને ગાય-ભેંસ આદિ તેને 'પુદ્ગલોનો પુંજ' સમજી 'ઘાસ'ની જેમ ખાઈ જાય છે. હવે આપ વિચાર કરો કે એક પુસ્તકમાં ધર્મગ્રન્થ, પુસ્તક, પસ્તી, કચરો અને એક ખાદ્ય આદિ સંજ્ઞાઓ તે તે વ્યક્તિના જ્ઞાનમાંથી જ આવી છે, અર્થાત્ ધર્મગ્રન્થ, પુસ્તક, પસ્તી આદિનો સદ્ભાવ તે

---

૧. अविभागोऽपि बुद्ध्यात्मा विपर्यासितदर्शनैः ।
ग्राह्यग्रहकसंवित्तिभेदवानिव लक्ष्यते ॥ પ્રમાણવાર્તિક, ૩.૪૩૫.

વ્યક્તિઓના જ્ઞાનમાં છે, બહાર નથી. આ રીતે ધર્મગ્રન્થ અને પુસ્તક આદિની વ્યાવહારિક સત્તા છે, પારમાર્થિક નથી. જો તેમની પારમાર્થિક સત્તા હોતી તો કોઈ સંકેત અને સંસ્કાર વિના તે બધાને તે જ રૂપમાં દેખાવી જોઈતી હતી. તેથી જગત કેવળ કલ્પનામાત્ર છે, તેનું કોઈ બાહ્ય અસ્તિત્વ નથી.

બાહ્ય પદાર્થોના સ્વરૂપ પર જેમ જેમ વિચાર કરીએ છીએ તો તેમનું સ્વરૂપ એક, અનેક, ઉભય અને અનુભય આદિ કોઈ રૂપમાં પણ સિદ્ધ થઈ શકતું નથી. છેવટે તેમનું અસ્તિત્વ તદાકાર જ્ઞાનથી જ તો સિદ્ધ કરી શકાય છે. જો નીલાકાર જ્ઞાન મોજૂદ છે તો બાહ્ય નીલને માનવાની શી આવશ્યકતા છે ? અને જો નીલાકાર જ્ઞાન નથી તો પેલા બાહ્ય નીલનું અસ્તિત્વ જ કેવી રીતે સિદ્ધ કરી શકાય.[1] તેથી જ્ઞાન જ બાહ્ય અને આન્તર, ગ્રાહ્ય અને ગ્રાહક રૂપે સ્વયં પ્રકાશમાન છે, કોઈ બાહ્ય અર્થ નથી.

સૌથી મોટો પ્રશ્ન તો એ છે કે જ્ઞાન યા અનુભવ કોઈ પદાર્થનો જ તો થાય છે. વિજ્ઞાનવાદી સ્વપ્નનું દૃષ્ટાન્ત આપીને બાહ્ય પદાર્થનો લોપ કરવા ઇચ્છે છે. પરંતુ સ્વપ્નના અગ્નિ અને બાહ્યસત્ અગ્નિમાં જે વાસ્તવિક અન્તર છે તેને તો નાનું બાળક પણ સમજી શકે છે. બધાં પ્રાણીઓ ઘટ, પટ આદિ બાહ્ય પદાર્થોથી પોતાની ઇષ્ટ અર્થક્રિયાઓ કરીને આકાંક્ષાઓને શાન્ત કરે છે અને સંતોષનો અનુભવ કરે છે જ્યારે સ્વપ્નદૃષ્ટ યા ઐન્દ્રજાલિક પદાર્થોથી ન તો અર્થક્રિયા થાય છે કે ન તો તજ્જન્ય સંતોષનો અનુભવ. તેમની કાલ્પનિકતા તો જાગ્રદવસ્થામાં જ જ્ઞાત થઈ જાય છે. ધર્મગ્રન્થ, પુસ્તક, પસ્તી આદિ સંજ્ઞાઓ મનુષ્યકૃત અને કાલ્પનિક હોઈ શકે છે પરંતુ જે વજનવાળા રૂપ-રસ-ગન્ધ-સ્પર્શવાળા સ્થૂળ નક્કર પદાર્થોને આ સંજ્ઞાઓ આપવામાં આવે છે તે તો કાલ્પનિક નથી. તે તો નક્કર, વજનદાર, સપ્રતિઘ અને રૂપ-રસ આદિ ગુણોનો આધાર પરમાર્થસત્ પદાર્થ છે. આ પદાર્થને પોતપોતાના સંકેત અનુસાર ભલે ને કોઈ ધર્મગ્રન્થ કહે, કોઈ પુસ્તક કહે, કોઈ કિતાબ કહે, કોઈ બુક કહે યા અન્ય કંઈક કહે, આ સંકેતો તો વ્યવહાર માટે પોતાની પરંપરાઓ અને વાસનાઓ અનુસાર થાય છે, એમાં કોઈ આપત્તિ નથી, પરંતુ નક્કર પુદ્ગલનો તો ઇનકાર કરી શકાતો નથી.

દૃષ્ટિસૃષ્ટિનો પણ આ જ અર્થ છે કે સામે રાખેલા પરમાર્થસત્ નક્કર પદાર્થમાં પોતપોતાની દૃષ્ટિ અનુસાર અનેક પુરુષ અનેક પ્રકારનો વ્યવહાર કરે છે. તેમની

---

૧. धियो नीलादिरूपत्वे ब्राह्योऽर्थः किंप्रमाणकः ?।
धियोऽनीलादिरूपत्वे स तस्यानुभवः कथम् ॥ પ્રમાણવાર્તિક, ૩.૪૩૩.

વ્યવહારસંજ્ઞાઓ ભલે ને પ્રાતિભાસિક હોય પરંતુ પેલો પદાર્થ જેને આ સંજ્ઞાઓ આપવામાં આવે છે તે તો વિજ્ઞાનની જેમ જ પરમાર્થસત્ છે. જ્ઞાન પદાર્થ પર નિર્ભર હોઈ શકે છે, પદાર્થ જ્ઞાન પર નહિ. જગતમાં અનન્ત એવા પદાર્થો ભર્યા પડ્યા છે જેમનું આપણને જ્ઞાન થતું નથી. જ્ઞાનની પહેલાં પણ તે પદાર્થો હતા અને જ્ઞાનની પછી પણ રહેશે. આપણું ઇન્દ્રિયજન્ય જ્ઞાન તો પદાર્થની ઉપસ્થિતિ વિના થઈ જ શકતું નથી. નીલાકાર જ્ઞાનથી તો કાપડ રંગી શકાતું નથી. કાપડ રંગવા માટે તો નક્કર જડ નીલ જોઈએ જે નક્કર અને જડ કાપડના પ્રત્યેક તન્તુને નીલ બનાવે છે. જો કોઈ પરમાર્થસત્ નીલ ન હોય તો નીલાકાર વાસના ક્યાંથી ઉત્પન્ન થશે ? વાસના તો પૂર્વાનુભવની ઉત્તર દશા છે. જો જગતમાં નીલ અર્થ ન હોય તો જ્ઞાનમાં નીલાકાર ક્યાંથી આવ્યો ? વાસના નીલાકાર કેવી રીતે બની ગઈ ?

તાત્પર્ય એ કે વ્યવહાર માટે આપવામાં આવતી સંજ્ઞાઓ, ઇષ્ટ-અનિષ્ટ અને સુન્દર-અસુન્દર આદિ કલ્પનાઓ ભલે વિકલ્પકલ્પિત હોય અને દૃષ્ટિસૃષ્ટિની સીમામાં હોય, પરંતુ જે આધાર પર આ કલ્પનાઓ કલ્પાય છે તે આધાર તો નક્કર અને સત્ય છે. વિષના જ્ઞાનથી મરણ થતું નથી.[1] વિષનું જ્ઞાન જેમ પરમાર્થસત્ છે તેમ વિષ પદાર્થ, વિષ ખાનારો અને વિષના સંયોગથી થનારું શરીરગત રાસાયનિક પરિણમન પણ પરમાર્થસત્ જ છે. પર્વત, મકાન, નદી આદિ પદાર્થ જો જ્ઞાનાત્મક જ છે તો તેમનામાં મૂર્તત્વ, સ્થૂલત્વ અને તરલતા આદિ કેવી રીતે આવી શકે ? જ્ઞાનસ્વરૂપ નદીમાં સ્નાન તથા જ્ઞાનાત્મક જલથી તૃષાશમન થઈ શકતું નથી અને જ્ઞાનાત્મક પથ્થરથી માથું તો ફૂટી શકતું નથી.

જો જ્ઞાનથી ભિન્ન મૂર્ત શબ્દનું અસ્તિત્વ ન હોય તો જગતનો સમસ્ત શાબ્દિક વ્યવહાર લુપ્ત થઈ જાય. પરપ્રતિપત્તિ માટે જ્ઞાનથી અતિરિક્ત વચનનું અસ્તિત્વ માનવું આવશ્યક છે. વળી, અમુક જ્ઞાન પ્રમાણ છે અને અમુક અપ્રમાણ આ ભેદ જ્ઞાનોનો શાના આધારે કરી શકાય ? જ્ઞાનમાં તત્ત્વ-અતત્ત્વ, અર્થ-અનર્થ અને પ્રમાણ-અપ્રમાણનો ભેદ તો બાહ્ય વસ્તુની સત્તા પર જ નિર્ભર કરે છે. સ્વામી સમન્તભદ્રે સાચું જ કહ્યું છે કે -

> बुद्धिशब्दप्रमाणत्वं बाह्यार्थे सति नाऽसति ।
> सत्यानृतव्यवस्थैवं युज्यतेऽर्थाप्त्यनाप्तिषु ॥ આપ્તમીમાંસા, શ્લોક ૮૭

---

૧. न हि जातु विषज्ञानं मरणं प्रति धावति । ન્યાયવિનિશ્ચય, ૧.૬૯.

અર્થાત્ - બુદ્ધિ અને શબ્દની પ્રમાણતા બાહ્ય પદાર્થ હોય તો જ સિદ્ધ કરી શકાય છે, બાહ્ય પદાર્થના અભાવમાં નહિ. તેવી જ રીતે અર્થની પ્રાપ્તિ અને અપ્રાપ્તિ દ્વારા જ સત્યતા અને મિથ્યાપણું દર્શાવી શકાય છે.

બાહ્ય પદાર્થોમાં પરસ્પર વિરોધી અનેક ધર્મોનો સમાગમ જોઈને તેના વિરાટ સ્વરૂપ સુધી ન પહોંચી શકવાના કારણે તેની સત્તાનો જ ઇનકાર કરવો યોગ્ય નથી. સત્તાનિષેધને પદાર્થ પર લાદવાના બદલે આપણે આપણી અશક્તિ અને નાસમજનો વિચાર કરવો જોઈએ.

જો આપણે બાહ્ય પદાર્થોના એક-અનેક સ્વભાવોનું વિવેચન કરવા અશક્ત છીએ તો એનો અર્થ એ નહિ કે તે પદાર્થોનો જ સર્વથા ઇનકાર કરી દેવામાં આવે. અનન્તધર્માત્મક પદાર્થનું પૂર્ણ વિવેચન અપૂર્ણ જ્ઞાન અને શબ્દો દ્વારા અસંભવ પણ છે. જેવી રીતે એક સંવેદનજ્ઞાન સ્વયં જ્ઞેયાકાર, જ્ઞાનાકાર અને જ્ઞપ્તિ રૂપે અનેક આકાર-પ્રકારનું અનુભવમાં આવે છે તેવી જ રીતે પ્રત્યેક પદાર્થ અનેક વિરોધી ધર્મોનો અવિરોધી આધાર છે.

અફલાતૂન (પ્લેટો) તર્ક કરતા હતા કે ''ખુરશીનું લાકડું મજબૂત છે. જો મજબૂત ન હોત તો આપણું વજન કેવી રીતે ઝીલેત ? અને ખુરશીનું લાકડું નરમ છે. જો તે નરમ ન હોત તો કુહાડી તેને કાપી કેવી રીતે શકત ? અને કેમ કે બે વિરોધી ગુણોનું એક સ્થાનમાં હોવું સંભવ નથી એટલે આ મજબૂતાઈ, આ નરમાઈ અને ખુરશી બધું અસત્ય છે.'' અફલાતૂન વિરોધી બે ધર્મોને જોઈને ગભરાઈ જાય છે અને તેમના અસત્ય હોવાનો હુકમ (ફતવો) કરે છે, જ્યારે સ્વયં જ્ઞાન પણ જ્ઞેયાકાર અને જ્ઞાનાકાર આ બે વિરોધી ધર્મોનો આધાર બનેલું અફલાતૂનની સામે જ છે. તેથી જેમ જ્ઞાન પોતે સત્ય પદાર્થ છે તેમ જગતના અનન્ત જડ પદાર્થો પણ પોતાની સ્વતંત્ર સત્તા ધરાવે છે. જ્ઞાન પદાર્થને ઉત્પન્ન નથી કરતું પરંતુ પોતપોતાનાં કારણોથી ઉત્પન્ન અનન્ત જડ પદાર્થોને જ્ઞાન કેવળ જાણે જ છે. પૃથક્ સિદ્ધ જ્ઞાન અને પદાર્થમાં જ્ઞેય-જ્ઞાયકભાવ હોય છે. ચેતન અને અચેતન બન્ને પ્રકારના પદાર્થો સ્વયં સિદ્ધ છે અને સ્વયં પોતાની પૃથક્ સત્તા ધરાવે છે.

લોક અને અલોક

ચેતન-અચેતન દ્રવ્યોના સમુદાયરૂપ આ લોક શાશ્વત અને અનાદિ એટલા માટે છે કેમ કે તેનાં ઘટક દ્રવ્યો પ્રતિક્ષણ પરિવર્તન પામતાં રહેતાં હોવા છતાં પણ પોતાની

સંખ્યામાં ન તો એકનો ઘટાડો કરે છે કે ન તો એકનો વધારો. તેથી તે ઘટક દ્રવ્યો અવસ્થિત કહેવાય છે. આકાશ અનન્ત છે. પુદ્ગલ દ્રવ્યો પરમાણુરૂપ છે. કાલ દ્રવ્ય કાલાણુરૂપ છે. ધર્મ, અધર્મ અને જીવ અસંખ્યાત પ્રદેશવાળા છે. તેમનામાં ધર્મ, અધર્મ, આકાશ અને કાલ નિષ્ક્રિય છે. જીવ અને પુદ્ગલમાં જ ક્રિયા થાય છે. આકાશના જેટલા ભાગમાં આ છ દ્રવ્યો મળે છે તે લોક કહેવાય છે અને તેની પાર કેવળ આકાશમાત્ર અલોક છે. કેમ કે જીવ અને પુદ્ગલોની ગતિ અને સ્થિતિમાં ધર્મ દ્રવ્ય અને અધર્મ દ્રવ્ય સાધારણ નિમિત્તકારણ બને છે એટલે જ્યાં સુધી ધર્મ અને અધર્મ દ્રવ્યનો સદ્ભાવ છે ત્યાં સુધી જ જીવ અને પુદ્ગલનું ગમન અને સ્થિતિ સંભવે છે. તેથી આકાશના તે પુરુષાકાર મધ્ય ભાગને લોક કહે છે જે ધર્મ-અધર્મ દ્રવ્યની બરાબર છે. જો આ ધર્મ અને અધર્મ દ્રવ્યને સ્વીકારવામાં ન આવે તો લોક અને અલોકનો વિભાગ બની શકે નહિ. તે બન્ને તો લોકના માપદંડ સમાન છે.

લોક સ્વયં સિદ્ધ છે

આ લોક સ્વયં સિદ્ધ છે કેમ કે તેનાં ઘટક બધાં દ્રવ્યો સ્વયં સિદ્ધ છે. તેમની કાર્યકારણપરંપરા, પરિવર્તનસ્વભાવ, પરસ્પરનિમિત્તતા અને અન્યોન્યપ્રભાવકતા અનાદિ કાળથી બરાબર ચાલી આવે છે. તેના માટે કોઈ વિધાતા, નિયન્તા, અધિષ્ઠાતા યા વ્યવસ્થાપકની આવશ્યકતા નથી. ઋતુઓનું પરિવર્તન, રાત-દિનનો વિભાગ, નદી, નાળાં, પર્વત આદિનું વિવર્તન આદિ બધું પુદ્ગલદ્રવ્યોના પરસ્પર સંયોગ-વિભાગ, સંશ્લેષ-વિશ્લેષ આદિના કારણે સ્વયં થતું રહે છે. સામાન્યતઃ પ્રત્યેક દ્રવ્ય પોતાના પર્યાયોનું ઉપાદાન છે, અને સંપ્રાપ્ત સામગ્રી અનુસાર પોતાને બદલતું રહે છે. આ રીતે અનન્ત કાર્યકારણભાવોની સૃષ્ટિ સ્વયમેવ થતી રહે છે. આપણી સ્થૂલ દૃષ્ટિ જે પરિવર્તનોને જોઈને આશ્ચર્યચકિત થઈ જાય છે તે પરિવર્તનો અચાનક નથી થતાં, પરંતુ તેમની પાછળ પરિણમનોની સુનિશ્ચિત પરંપરા હોય છે. આપણને તો અસંખ્ય પરિણમનોનું સાધારણ અને સ્થૂળ રૂપ જ દેખાય છે. પ્રતિક્ષણભાવી સૂક્ષ્મ પરિણમનો અને તેમના અનન્ત કાર્યકારણોની જાળને સમજવી સાધારણ બુદ્ધિનું કામ નથી. દૂરની વાતને તો જવા દો, સર્વથા અને સર્વદા અતિ સમીપ શરીરને જ લો. તેની અંદર નસોનું જાળું, રુધિરપ્રવાહ અને પાકયન્ત્રમાં કેટલાંય પ્રકારનાં પરિવર્તનો પ્રતિક્ષણ થતાં રહે છે જેમનું સ્પષ્ટ જ્ઞાન દુઃશક્ય છે. જ્યારે તે પરિવર્તનો એક નિશ્ચિત ધારાને પકડીને કોઈ વિસ્ફોટક રોગનાં રૂપમાં આપણી સામે ઉપસ્થિત થાય છે ત્યારે આપણને ભાન થાય છે.

જગત પારમાર્થિક અને સ્વતઃસિદ્ધ છે

દૃશ્ય જગત પરમાણુરૂપ સ્વતન્ત્ર દ્રવ્યોનો માત્ર દેખાડો જ નથી પરંતુ અનન્ત પુદ્ગલપરમાણુઓના બનેલા સ્કન્ધોનો બનાવ છે. પ્રત્યેક સ્કન્ધની અંતર્ગત પરમાણુઓમાં પરસ્પર એટલો પ્રભાવક રાસાયનિક સંબંધ છે કે બધાનું પોતાનું સ્વતન્ત્ર પરિણમન થવા છતાં પણ તેમનાં પરિણમનોમાં એટલું સાદૃશ્ય હોય છે કે જાણે તેમની પૃથક્ સત્તા જ ન હોય એવું લાગે છે. એક કેરીરૂપ સ્કન્ધમાં સમ્બદ્ધ પરમાણુઓ અમુક કાળ સુધી એક જેવું પરિણમન કરતાં હોવા છતાં પણ પરિપાકકાળમાં ક્યાંક પીળાં, ક્યાંક લીલાં, ક્યાંક ખાટાં, ક્યાંક મીઠાં, ક્યાંક પક્વગન્ધી, ક્યાંક આમ્રગન્ધી, ક્યાંક નરમ અને ક્યાંક કઠણ આદિ વિવિધ પ્રકારનાં પરિણમનો કરતા સ્પષ્ટ દેખાય છે. આ જ રીતે પર્વત આદિ મહાસ્કન્ધો સામાન્યપણે સ્થૂલ દૃષ્ટિએ એક દેખાય છે પરંતુ તેઓ અસંખ્ય પુદ્ગલાણુઓના વિશિષ્ટ સંબંધને પામનારા પિંડો જ છે.

જ્યારે પરમાણુઓ કોઈ સ્કન્ધમાં સામેલ થાય છે ત્યારે પણ તેમનું વ્યક્તિશઃ પરિણમન અટકતું નથી, તે તો અવિરામગતિથી ચાલતું રહે છે. તે સ્કન્ધના ઘટક બધા પરમાણુઓ પોતાના બલાબલ અનુસાર મોરચાબંધી કરીને પરિણમનયુદ્ધ આરંભ કરે છે અને વિજયી પરમાણુસમુદાય શેષ પરમાણુઓને અમુક પ્રકારનું પરિણમન કરવા માટે ફરજ પાડે છે. આ યુદ્ધ અનાદિ કાળથી ચાલતું આવ્યું છે અને અનન્ત કાલ સુધી બરાબર ચાલતું રહેશે. પ્રત્યેક પરમાણુમાં પણ પોતાની ઉત્પાદશક્તિ અને વ્યયશક્તિનું દ્વન્દ્વ સદા ચાલતું રહે છે. જો તમે સીમેન્ટ ફેકટરીના તે બોયલરને ઠંડા કાચ દ્વારા જોશો તો તેમાં અસંખ્ય પરમાણુઓની અતિતીવ્ર ગતિથી થનારી ઉથલપાથલ તમારું માથું ભમાવી દેશે.

તાત્પર્ય એ કે મૂલતઃ ઉત્પાદ-વ્યયશીલ અને ગતિશીલ પરમાણુઓના વિશિષ્ટ સમુદાયરૂપ વિભિન્ન સ્કન્ધોનો સમુદાય આ દૃશ્ય જગત ''प्रतिक्षणं गच्छतीति जगत्'' પોતાની આ ગતિશીલ 'જગત' સંજ્ઞાને સાર્થક કરી રહ્યું છે. આ સ્વાભાવિક સુનિયન્ત્રિત, સુવ્યવસ્થિત, સુયોજિત અને સુસંબદ્ધ વિશ્વનું નિયોજન સ્વતઃ છે, તેને કોઈ સર્વાન્તર્યામીની બુદ્ધિની કોઈ જ અપેક્ષા નથી.

એ સાચું છે કે મનુષ્ય પ્રકૃતિના સ્વાભાવિક કાર્યકારણ તત્ત્વોની જાણકારી મેળવીને તેમનામાં તારતમ્ય, હેરફેર કરી શકે છે અને તેમની ઉપર એક હદ સુધી પ્રભુત્વ સ્થાપિત કરી શકે છે, અને આ યાન્ત્રિક યુગમાં મનુષ્યે વિશાલકાય યન્ત્રોમાં

પ્રકૃતિના અણુપુંજોને સ્વેચ્છિત પરિણમન કરવા માટે ફરજ પણ પાડી છે અને જ્યાં સુધી યન્ત્રનો પંજો તેમને દબોચે છે ત્યાં સુધી તેઓ બરાબર પોતાની દ્રવ્યયોગ્યતા અનુસાર તે રૂપે પરિણમન કરી પણ રહ્યા છે અને કરતા પણ રહેશે, પરંતુ અનન્ત મહાસમુદ્રમાં બુદ્બુદ સમાન આ યન્ત્રોનું કેટલું પ્રભુત્વ ? આ રીતે અનન્ત પરમાણુઓના નિયન્ત્રક એક ઈશ્વરની કલ્પના મનુષ્યના પોતાના નબળા અને આશ્ચર્યચકિત દિમાગની ઉપજ છે. જ્યારે બુદ્ધિના ઉષઃકાલમાં માનવે એકાએક ભયંકર કુદરતના તાંડવો, ગગનચુંબી પર્વતમાળાઓ, વિકરાળ સમુદ્ર અને ફાટતા જ્વાળામુખીનો ધગધગતો લાવા, વગેરે જોયા તો માથું પકડી તે બેસી ગયો અને પોતાની સમજમાં ન આવનારી અદૃશ્ય શક્તિ આગળ તેણે માથું ટેકવી દીધું, અને પ્રત્યેક આશ્ચર્યકારી વસ્તુમાં તેણે દેવત્વની કલ્પના કરી. આ જ અસંખ્ય દેવોમાંથી એક દેવાધિદેવ મહાદેવ પણ બન્યા જેમની બુનિયાદ ભય, કૌતૂહલ અને આશ્ચર્યની ભૂમિ પર ખડી થઈ છે અને કાયમ એ ભૂમિ પર જ રહી શકે છે.

પાંચમું પ્રકરણ

પદાર્થનું સ્વરૂપ

દ્રવ્ય, ગુણ અને પર્યાય

અમે પહેલાં બતાવી ચૂક્યા છીએ કે પ્રત્યેક પદાર્થ ઉત્પાદ, વ્યય અને ધ્રૌવ્ય રૂપે ત્રિલક્ષણ છે. દ્રવ્યનું સામાન્ય લક્ષણ પરિણમનની દૃષ્ટિએ ઉત્પાદ-વ્યય-ધ્રૌવ્યાત્મકત્વ જ છે. પ્રત્યેક પદાર્થ અનેક ગુણો અને પર્યાયોનો આધાર છે.[1] ગુણો દ્રવ્યમાં રહે છે, પરંતુ ખુદ નિર્ગુણ હોય છે.[2] આ ગુણો દ્રવ્યનો સ્વભાવ હોય છે. આ ગુણોના જ પરિણમન દ્વારા દ્રવ્યનું પરિણમન લક્ષિત થાય છે. ઉદાહરણાર્થ, ચેતન દ્રવ્યમાં જ્ઞાન, દર્શન, સુખ અને વીર્ય આદિ અનેક સહભાવી ગુણ છે. આ ગુણો પ્રતિક્ષણ દ્રવ્યના ઉત્પાદ-વ્યયસ્વભાવ અનુસાર કોઈ ને કોઈ અવસ્થાને પ્રતિક્ષણ ધારણ કરતા રહે છે. જ્ઞાનગુણ જે સમયે જે પદાર્થને જાણે છે તે સમયે તદાકાર બનીને ઘટજ્ઞાન, પટજ્ઞાન આદિ વિશેષ પર્યાયોને ધારણ કરે છે. તેવી જ રીતે સુખ આદિ ગુણો પણ પોતાની બાહ્ય-આભ્યન્તર સામગ્રી અનુસાર તરતમ આદિ પર્યાયોને ધારણ કરે છે. પુદ્ગલનો એક પરમાણુ રૂપ, રસ, ગન્ધ અને સ્પર્શ આ વિશેષ ગુણોનો યુગપત્ અવિરોધી આધાર છે. પરિવર્તન કરતો આ પુદ્ગલ પરમાણુ પોતાના ઉત્પાદ અને વ્યયને પણ આ ગુણો દ્વારા પ્રગટ કરે છે, અર્થાત્ રૂપ, રસ, ગન્ધ અને સ્પર્શ આદિ ગુણોનું પરિવર્તન જ દ્રવ્યનું પરિવર્તન છે, આ ગુણોની વર્તમાનકાલીન જે અવસ્થા હોય છે તે પર્યાય કહેવાય છે. ગુણ કોઈ ને કોઈ પર્યાયને પ્રતિક્ષણ ધારણ કરે છે. ગુણ અને પર્યાયનો દ્રવ્ય જ નક્કર અને મૌલિક આધાર છે. આ દ્રવ્ય ગુણોનો કોઈ ને કોઈ પર્યાય પ્રતિક્ષણ ધારણ કરે છે અને કોઈ ને કોઈ પૂર્વ પર્યાયને છોડે છે.

---

૧. गुणपर्ययवद् द्रव्यम् । तत्त्वार्थसूत्र, ५.३८

૨. द्रव्याश्रया निर्गुणा गुणाः ॥ तत्त्वार्थसूत्र, ५.४०

ગુણ અને ધર્મ

વસ્તુમાં ગુણ પરિગણિત છે, પરંતુ પરની અપેક્ષાએ વ્યવહારમાં આવતા ધર્મો અનન્ત હોય છે. ગુણ સ્વભાવભૂત છે અને તેમની પ્રતીતિ પરનિરપેક્ષ થાય છે, જ્યારે ધર્મોની પ્રતીતિ પરસાપેક્ષ થાય છે અને વ્યવહાર માટે તેમની અભિવ્યક્તિ વસ્તુની યોગ્યતા અનુસાર થતી રહે છે. જીવના અસાધારણ ગુણ જ્ઞાન, દર્શન, સુખ અને વીર્ય આદિ છે, અને સાધારણ ગુણ વસ્તુત્વ, પ્રમેયત્વ, સત્ત્વ આદિ છે. પુદ્ગલના અસાધારણ ગુણો છે રૂપ, રસ, ગન્ધ અને સ્પર્શ. ધર્મદ્રવ્યનો અસાધારણ ગુણ છે ગતિહેતુત્વ, અધર્મદ્રવ્યનો છે સ્થિતિહેતુત્વ, આકાશનો છે અવગાહનનિમિત્તત્વ અને કાલનો છે વર્તનાહેતુત્વ. તેમના સાધારણ ગુણો છે વસ્તુત્વ, સત્ત્વ, પ્રમેયત્વ અને અભિધેયત્વ આદિ. જીવમાં જ્ઞાન આદિ ગુણોની સત્તા અને પ્રતીતિ પરનિરપેક્ષ અર્થાત્ સ્વાભાવિક છે, પરંતુ નાનાપણું-મોટાપણું, પિતૃત્વ-પુત્રત્વ અને ગુરુત્વ-શિષ્યત્વ આદિ ધર્મો પરસાપેક્ષ છે. જો કે તેમની યોગ્યતા જીવમાં છે, પરંતુ જ્ઞાનાદિની જેમ તેઓ સ્વરસતઃ ગુણ નથી. તેવી જ રીતે પુદ્ગલમાં રૂપ, રસ, ગન્ધ અને સ્પર્શ એ તો સ્વાભાવિક અર્થાત્ પરનિરપેક્ષ ગુણ છે પરંતુ નાનાપણું, મોટાપણું, એક બે ત્રણ આદિ સંખ્યાઓ, સંકેત અનુસાર થનારી શબ્દવાચ્યતા આદિ એવા ધર્મો છે જેમની અભિવ્યક્તિ વ્યવહારાર્થ થાય છે. એક જ પદાર્થ પોતાનાથી ભિન્ન અનન્ત દૂર, દૂરતર અને દૂરતમ પદાર્થોની અપેક્ષાએ અનન્ત પ્રકારની દૂરતા અને સમીપતા ધરાવે છે. તેવી જ રીતે પોતાનાથી નાના અને મોટા અનન્ત પરપદાર્થોની અપેક્ષાએ અનન્ત પ્રકારનું નાનાપણું અને મોટાપણું ધરાવે છે પરંતુ આ બધા ધર્મો પરસાપેક્ષ પ્રકટ થતા હોવાથી તેમને ગુણોની શ્રેણીમાં ન મૂકી શકાય. ગુણનું લક્ષણ આચાર્યે નીચે પ્રમાણે આપ્યું છે -

"गुण इति दव्वविहाणं दव्ववियारो य पज्जवो भणियो ।"[1]

અર્થાત્ - ગુણ દ્રવ્યનું વિધાન એટલે કે નિજ પ્રકાર યા સ્વભાવ છે, અને પર્યાય દ્રવ્યનો વિકાર એટલે કે અવસ્થાવિશેષ છે. આમ દ્રવ્ય પરિણમનની દૃષ્ટિએ ગુણ-પર્યાયાત્મક હોવા છતાં પણ વ્યવહારમાં અનન્ત પરદ્રવ્યોની અપેક્ષાએ અનન્ત ધર્મરૂપથી પ્રતીતિનો વિષય બને છે.

અર્થ સામાન્ય-વિશેષાત્મક છે

બાહ્ય અર્થની પૃથક્ સત્તા સિદ્ધ થઈ ગયા પછી વિચારણીય પ્રશ્ન એ છે કે અર્થનું વાસ્તવિક સ્વરૂપ શું છે ? અમે પહેલાં દર્શાવી દીધું છે કે સામાન્યતઃ પ્રત્યેક

---

૧. સર્વાર્થસિદ્ધિ ૫.૩૮માં ઉદ્ધૃત.

પદાર્થ અનન્તધર્માત્મક અને ઉત્પાદ-વ્યય-ધ્રૌવ્યશાલી છે. આનું સંક્ષેપમાં આપણે સામાન્યવિશેષાત્મકના[1] રૂપમાં પણ વિવેચન કરી શકીએ છીએ. પ્રત્યેક પદાર્થમાં બે પ્રકારનાં અસ્તિત્વો છે - સ્વરૂપાસ્તિત્વ અને સાદૃશ્યાસ્તિત્વ. પ્રત્યેક દ્રવ્યને અન્ય સજાતીય યા વિજાતીય દ્રવ્યથી અસંકીર્ણ રાખનારું અને તેના સ્વતન્ત્ર વ્યક્તિત્વનું પ્રયોજક સ્વરૂપાસ્તિત્વ છે. તેના કારણે પ્રત્યેક દ્રવ્યના પર્યાયો પોતાનાથી ભિન્ન કોઈ પણ સજાતીય યા વિજાતીય દ્રવ્યના પર્યાયોથી અસંકીર્ણ બન્યા રહે છે અને પોતાનું પૃથક્ અસ્તિત્વ ટકાવી રાખે છે. આ સ્વરૂપાસ્તિત્વ જ્યાં એક તરફ ઇતર દ્રવ્યોથી વિવક્ષિત દ્રવ્યને વ્યાવૃત્ત કરે છે ત્યાં બીજી તરફ તે વિવક્ષિત દ્રવ્યના પોતાના કાલક્રમે થનારા પર્યાયોમાં અનુગત પણ રહે છે. આ સ્વરૂપાસ્તિત્વથી દ્રવ્યના પોતાના પર્યાયોમાં અનુગત પ્રત્યય ઉત્પન્ન થાય છે અને ઇતર દ્રવ્યોથી વ્યાવૃત્ત પ્રત્યય ઉત્પન્ન થાય છે. આ સ્વરૂપાસ્તિત્વને ઊર્ધ્વતાસામાન્ય કહે છે. તે જ દ્રવ્ય કહેવાય છે કેમ કે તે જ પોતાના ક્રમિક પર્યાયોમાં દ્રવિત થાય છે - સંતતિ અર્થાત્ પરંપરા દ્વારા પર્યાયોને પ્રાપ્ત કરે છે. બૌદ્ધોની સંતતિ અને આ સ્વરૂપાસ્તિત્વમાં નિમ્નલિખિત ભેદ વિચારણીય છે.

સ્વરૂપાસ્તિત્વ અને સન્તાન

જેમ જૈનો એક સ્વરૂપાસ્તિત્વ અર્થાત્ ધ્રૌવ્ય યા દ્રવ્ય માને છે તેમ બૌદ્ધો સન્તાનને સ્વીકારે છે. પ્રત્યેક દ્રવ્ય પ્રતિક્ષણ પોતાના અર્થપર્યાયોરૂપે પરિણમન કરે છે, તેનામાં એવો કોઈ પણ સ્થાયી અંશ નથી બચતો જે દ્વિતીય ક્ષણમાં પર્યાયોના રૂપમાં ન બદલાતો હોય. જો એમ માનવામાં આવે કે તેનો કોઈ એક અંશ તદ્દન અપરિવર્તનશીલ રહે છે અને કેટલાક અંશ પરિવર્તનશીલ છે તો નિત્ય તથા ક્ષણિક બન્ને પક્ષોને આપવામાં આવતા દોષો એવી વસ્તુમાં આવે. કથંચિત્ તાદાત્મ્ય સંબંધ માનવાના કારણે પર્યાયો પરિવર્તિત હોતાં દ્રવ્યમાં કોઈ અપરિવર્તિષ્ણુ અંશ બચી જ શકતો નથી. અન્યથા તે અપરિવર્તિષ્ણુ અંશ સાથે તાદાત્મ્ય ધરાવવાના કારણે શેષ અંશો પણ અપરિવર્તનશીલ જ સિદ્ધ થશે. આમ કોઈ એક માર્ગ જ પકડવો જોઈએ - કાં તો વસ્તુને તદ્દન નિત્ય માનો કાં તો તદ્દન પરિવર્તનશીલ અર્થાત્ ચેતન વસ્તુ પણ અચેતનરૂપે પરિણમવાવાળી. આ બન્ને અન્તિમ સીમાઓની મધ્યનો જ તે માર્ગ છે જેને અમે દ્રવ્ય કહીએ છીએ, જે ન તો તદ્દન અપરિવર્તનશીલ છે કે ન તો એટલું વિલક્ષણ પરિવર્તન પામનારું છે કે જેથી એક દ્રવ્ય પોતાની દ્રવ્યત્વની સીમાનું ઉલ્લંઘન કરીને બીજા કોઈ સજાતીય યા વિજાતીય દ્રવ્યરૂપે પરિણત થઈ જાય.

---

૧. द्रव्यपर्यायसामान्यविशेषात्मार्थवेदनम् । ન્યાયવિનિશ્ચય, ૧.૩.

સીધા શબ્દોમાં ધ્રૌવ્યની આ જ પરિભાષા હોઈ શકે છે કે 'કોઈ એક દ્રવ્ય પ્રતિક્ષણ પરિણમન કરતું રહેતું હોવા છતાં પણ તેનું કોઈ સજાતીય યા વિજાતીય દ્રવ્યાન્તરરૂપે પરિણમન ન થવું.' આ સ્વરૂપાસ્તિત્વનું નામ જ દ્રવ્ય, ધ્રૌવ્ય યા ગુણ છે. બૌદ્ધોએ માનેલા સન્તાનનું પણ આ જ કાર્ય છે. તે નિયત પૂર્વક્ષણનો નિયત ઉત્તરક્ષણની સાથે જ સમનન્તરપ્રત્યયના રૂપમાં કાર્યકારણભાવ બનાવે છે, અન્ય સજાતીય યા વિજાતીય ક્ષણાન્તર સાથે નહિ. તાત્પર્ય એ કે આ સન્તાનના કારણે એક પૂર્વચેતનક્ષણ પોતાની ધારાના ઉત્તરચેતનક્ષણ માટે જ સમનન્તરપ્રત્યય એટલે કે ઉપાદાન બને છે, અન્ય ચેતનાન્તર યા અચેતન ક્ષણનું ઉપાદાન બનતો નથી. આ રીતે તાત્ત્વિક દૃષ્ટિએ દ્રવ્ય અને સન્તાનના કાર્ય યા ઉપયોગમાં કોઈ અન્તર નથી. અન્તર છે તો કેવળ તેના શાબ્દિક સ્વરૂપના નિરૂપણમાં.

બૌદ્ધ તે સન્તાનને પંક્તિ અને સેનાના વ્યવહારની જેમ મૃષા કહે છે.[1] ઉદાહરણાર્થ, દસ મનુષ્ય એક હારમાં ઊભા છે અને અમુક મનુષ્ય, ઘોડા આદિનો સમુદાય છે, તો તેમનામાં પંક્તિ કે સેના નામની કોઈ એક અનુસ્યૂત વસ્તુ તો છે નહિ, તેમ છતાં પણ તેમનામાં પંક્તિ અને સેનાનો વ્યવહાર થાયછે, તેવી જ રીતે પૂર્વ અને ઉત્તર ક્ષણોમાં વ્યવહૃત થતો સન્તાન પણ મૃષા અર્થાત્ અસત્ય છે. આ સન્તાનની સ્થિતિથી દ્રવ્યની સ્થિતિ વિલક્ષણ પ્રકારની છે. તે મનુષ્યના દિમાગમાં રહેનારી કેવળ કલ્પના નથી, પરંતુ ક્ષણની જેમ સત્ય છે. જેમ પંક્તિ અંતર્ગત દસ ભિન્ન સત્તાવાળા પુરુષોમાં એક પંક્તિ નામનો કોઈ વાસ્તવિક પદાર્થ નથી, તેમ છતાં પણ આ પ્રકારના સંકેતથી પંક્તિનો વ્યવહાર થાય છે તેવી રીતે પોતાના ક્રમિક પર્યાયોમાં પ્રાપ્ત થતું સ્વરૂપાસ્તિત્વ પણ સાંકેતિક જ છે એવું નથી, તે તો પારમાર્થિક છે. મૃષા દ્વારા સત્યવ્યવહાર ન થઈ શકે. એક તાત્ત્વિક સ્વરૂપાસ્તિત્વ વિના ક્રમિક પર્યાયો એક ધારામાં અસંકરભાવે ચાલી શકે નહિ. પંક્તિ અંતર્ગત એક પુરુષ પોતાની ઇચ્છા અનુસાર તે પંક્તિમાંથી બહાર નીકળી શકે છે, વિચ્છિન્ન થઈ શકે છે પરંતુ કોઈ પણ પર્યાય ઇચ્છે તો પણ ન તો પોતાના દ્રવ્યથી વિચ્છિન્ન થઈ શકે છે કે ન તો દ્રવ્યાન્તરમાં વિલીન થઈ શકે છે કે ન તો પોતાનો ક્રમ છોડી આગળ જઈ શકે છે કે પાછળ જઈ શકે છે.

સંતાનનું બોદાપણું-પોલાપણું

બૌદ્ધોના સન્તાનની અવાસ્તવિકતા અને તેનું બોદાપણું ત્યારે સમજમાં આવી જાય છે જ્યારે તેઓ નિર્વાણમાં ચિત્તસન્તતિનો સમૂલોચ્છેદ સ્વીકારી લે છે, અર્થાત્ સર્વથા અભાવવાદી નિર્વાણમાં જો ચિત્ત દીપકની જેમ ઓલવાઈ જાય છે તો તે ચિત્ત

૧. सन्तानः समुदायश्च पङ्क्तिसेनादिवन्मृषा । બોધિચર્યાવતાર, પૃ.૩૩૪.

એક દીર્ઘકાલિક ધારાના રૂપમાં જ રહેનારો અસ્થાયી પદાર્થ ઠર્યો. તેનું પોતાનું મૌલિકત્વ પણ સાર્વકાલિક ન રહ્યું. પરંતુ આ રીતે એક સ્વતન્ત્ર પદાર્થનો સર્વથા ઉચ્છેદ સ્વીકારવો એ તો યુક્તિ અને અનુભવ બન્નેથી વિરુદ્ધ છે. જો કે બુદ્ધે નિર્વાણના સ્વરૂપના સંબંધમાં પોતે મૌન રહીને આ પ્રશ્નને અવ્યાકૃતની કોટિમાં સ્થાન આપ્યું હતું, પરંતુ આગળના આચાર્યોએ તેની પ્રદીપનિર્વાણ તુલ્ય હોવાની જે વ્યાખ્યા કરી છે તેનાથી નિર્વાણનું ઉચ્છેદાત્મક સ્વરૂપ જ ફલિત થાય છે. જેમ કે -

दिशं न काञ्चित् विदिशं न काञ्चित्
नैवावनिं गच्छति नान्तरिक्षम् ।
दीपो यथा निर्वृतिमभ्युपेतः
स्नेहक्षयात् केवलमेति शान्तिम् ॥
दिशं न काञ्चित् विदिशं न काञ्चित्
नैवावनिं गच्छति नान्तरिक्षम् ।
आत्मा तथा निर्वृतिमभ्युपेतः
क्लेशक्षयात् केवलमेति शान्तिम् ॥ સૌન્દરનન્દ, ૧૬.૨૮-૨૯.

અર્થાત્-જેવી રીતે ઓલવાઈ ગયેલો દીપક ન કોઈ દિશામાં જાય છે, ન વિદિશામાં, ન આકાશમાં કે ન પાતાળમાં, પરંતુ તેલનો ક્ષય થઈ જવાથી કેવળ ઓલવાઈ જાય છે, તેવી જ રીતે નિર્વાણાવસ્થામાં ચિત્ત ન કોઈ દિશામાં જાય છે, ન વિદિશામાં, ન આકાશમાં કે ન પાતાલમાં, પરંતુ ક્લેશોનો ક્ષય થઈ જવાથી કેવળ શાન્ત થઈ જાય છે.

ઉચ્છેદાત્મક નિર્વાણ અપ્રાતીતિક છે

આમ જ્યારે ઉચ્છેદાત્મક નિર્વાણમાં ચિત્તનો સન્તાન પણ સમાપ્ત થઈ જાય છે ત્યારે તો તે મૃષા સન્તાનના બળ ઉપર સંસારની અવસ્થામાં કર્મફલસંબંધ, બન્ધ, મોક્ષ, સ્મૃતિ અને પ્રત્યભિજ્ઞાન આદિની વ્યવસ્થાઓ ઘડવી એ તો કાચા પાયા ઉપર મકાન ચણવા સમાન છે. મૃષા સન્તાનમાં કર્મવાસનાનો સંસ્કાર માનીને તેમાં કપાસનાં બીજમાં લાખના સંસ્કારથી રંગભેદની[1] કલ્પનાની જેમ ફલની સંગતિ બેસાડવી પણ જામી શકતી નથી. કપાસનાં બીજના જે પરમાણુઓને લાખનો રંગ સીંચ્યો હતો તે જ સ્વરૂપસત્ પરમાણુઓ પર્યાય બદલીને કપાસના છોડના રૂપમાં

---

૧. यस्मिन्नेव तु सन्ताने आहिता कर्मवासना ।
फलं तत्रैव सन्धत्ते कार्पासे रक्तता यथा ॥ તત્ત્વસંગ્રહપંજિકા, પૃ. ૧૮૨માં ઉદ્ધૃત

વિકસિત થયા છે, અને તેમનામાં તે સંસ્કારનું ફળ વિલક્ષણ લાલ રંગના રૂપમાં આવ્યું છે. અર્થાત્ આ દૃષ્ટાન્તમાં બધી ચીજો વસ્તુસત્ છે, મૃષા નથી, એટલે જે સન્તાન પર બૌદ્ધ કર્મવાસનાઓનો સંસ્કાર દેવા ઇચ્છે છે અને જેને તેનું ફળ ભોગવાવવા ઇચ્છે છે તે સન્તાનને પંક્તિ સમાન બુદ્ધિકલ્પિત અર્થાત્ મૃષા માની શકાય જ નહિ, કે ન તો તેનો નિર્વાણાવસ્થામાં સમૂલોચ્છેદ સ્વીકારી શકાય. તેથી નિર્વાણનું જો કોઈ યુક્તિસિદ્ધ અને તાત્ત્વિક સ્વરૂપ ઘટી શકતું હોય તો તે નિરાસ્રવ ચિત્તોત્પાદરૂપ જ ઘટે છે, જેવું કે તત્ત્વસંગ્રહની પંજિકામાં (પૃષ્ઠ ૧૮૪) ઉદ્ધૃત નિમ્નલિખિત શ્લોકમાંથી ફલિત થાય છે -

चित्तमेव हि संसारो रागादिक्लेशवासितम् ।
तदेव तैर्विनिर्मुक्तं भवान्त इति कथ्यते ॥

અર્થાત્ - રાગ આદિ ક્લેશોથી દૂષિત ચિત્ત જ સંસાર છે અને રાગ આદિથી રહિત વીતરાગ ચિત્ત જ ભવાન્ત અર્થાત્ મોક્ષ છે.

જ્યારે તે જ ચિત્ત સંસારાવસ્થાથી બદલાતું બદલાતું મુક્તિઅવસ્થામાં નિરાસ્રવ બની જાય છે, ત્યારે તેની પરંપરારૂપ સન્તતિને સર્વથા અવાસ્તવિક ન કહી શકાય. તેવી જ રીતે દ્રવ્યનું પ્રતિક્ષણ પર્યાયરૂપે પરિવર્તન થતું હોવા છતાં પણ જે તેની અનાદિ-અનન્ત સ્વરૂપસ્થિતિ છે અને જેના કારણે તેનો સમૂલોચ્છેદ થઈ શકતો નથી તે સ્વરૂપાસ્તિત્વ યા ધ્રૌવ્ય છે. તે કાલ્પનિક નથી પણ પરમાર્થસત્ છે. તેને ઊર્ધ્વતાસામાન્ય કહે છે.

બે સામાન્યો – ઊર્ધ્વતા અને તિર્યક્

સામાન્ય બે છે – એક ઊર્ધ્વતાસામાન્ય અને બીજું તિર્યક્સામાન્ય. ઊર્ધ્વતાસામાન્યની વાત તો આપણે કરી. હવે તિર્યક્સામાન્યની વાત આપણે કરીએ. બે વિભિન્ન દ્રવ્યોમાં અનુગતવ્યવહાર કરાવનારું સાદૃશ્યાસ્તિત્વ છે, તેને તિર્યક્સામાન્ય યા સાદૃશ્યસામાન્ય કહે છે. અનેક સ્વતન્ત્ર સત્તા ધરાવતાં દ્રવ્યોમાં 'ગાય ગાય' કે 'મનુષ્ય મનુષ્ય' આ જાતના અનુગતવ્યવહાર માટે કોઈ નિત્ય એક અને અનેકાનુગત ગોત્વ યા મનુષ્યત્વ નામના સામાન્યની કલ્પના કરવી ઉચિત નથી કેમ કે બે સ્વતન્ત્ર સત્તાવાળાં દ્રવ્યોમાં અનુસ્યૂત કોઈ એક પદાર્થ હોઈ શકે જ નહિ. તેને તે બે દ્રવ્યોનો સંયુક્ત પર્યાય તો કહી ન શકાય કેમ કે એક પર્યાયમાં બે અતિભિન્નક્ષેત્રવર્તી દ્રવ્યો ઉપાદાન હોતાં નથી. વળી, અનુગતવ્યવહાર તો સંકેતગ્રહણ પછી થાય છે. જે વ્યક્તિએ અનેક મનુષ્યોમાં ઘણા અવયવોની સમાનતા જોઈને સાદૃશ્યની કલ્પના કરી છે તેને તે સાદૃશ્યના સંસ્કારના કારણે 'મનુષ્ય મનુષ્ય'

એવી અનુગતપ્રતીતિ થાય છે. તેથી બે વિભિન્ન દ્રવ્યોમાં અનુગતપ્રતીતિના કારણભૂત સાદૃશ્યાસ્તિત્વને માનવું જોઈએ જે પ્રત્યેક દ્રવ્યમાં પરિસમાપ્ત થાય છે.

બે વિશેષ

આ જ પ્રમાણે એક દ્રવ્યના પર્યાયોમાં કાલક્રમથી વ્યાવૃત્તપ્રત્યય કરાવનાર પર્યાય નામનો વિશેષ છે. બે દ્રવ્યોમાં વ્યાવૃત્ત પ્રત્યય કરાવનાર વ્યતિરેક નામનો વિશેષ છે. તાત્પર્ય એ છે કે દ્રવ્યના બે પર્યાયોમાં અનુગત પ્રત્યય ઊર્ધ્વતાસામાન્યના કારણે થાય છે[૧] અને વ્યાવૃત્તપ્રત્યય પર્યાય નામના વિશેષના કારણે થાય છે.[૨] બે વિભિન્ન દ્રવ્યોમાં અનુગતપ્રત્યય તિર્યક્સામાન્યના (સાદૃશ્યાસ્તિત્વના) કારણે થાય છે[૩] તથા વ્યાવૃત્તપ્રત્યય વ્યતિરેક નામના વિશેષના કારણે થાય છે.[૪]

સામાન્યવિશેષાત્મક અર્થાત્ દ્રવ્યપર્યાયાત્મક

જગતનો પ્રત્યેક પદાર્થ આ રીતે સામાન્યવિશેષાત્મક છે. પદાર્થનું સામાન્ય-વિશેષાત્મક વિશેષણ ધર્મરૂપ છે જે અનુગતપ્રત્યય અને વ્યાવૃત્તપ્રત્યયનો વિષય બને છે. પદાર્થની ઉત્પાદ-વ્યય-ધ્રૌવ્યાત્મકતા પરિણમન સાથે સંબંધ ધરાવે છે. ઉપર જે સામાન્ય અને વિશેષને ધર્મ કહ્યા છે તે તિર્યક્સામાન્ય અને વ્યતિરેક વિશેષ સાથે જ સંબંધ ધરાવે છે. દ્રવ્યના ધ્રૌવ્યાંશને જ ઊર્ધ્વતાસામાન્ય અને ઉત્પાદવ્યયને જ પર્યાય નામનો વિશેષ કહે છે. વર્તમાન પ્રતિ અતીતનું અને ભવિષ્ય પ્રતિ વર્તમાનનું ઉપાદાન હોવું, એ સિદ્ધ કરે છે કે ત્રણે ક્ષણોની અવિચ્છિન્ન કાર્યકારણપરંપરા છે. પ્રત્યેક પદાર્થની આ સામાન્યવિશેષાત્મકતા તેના અનન્તધર્માત્મકત્વનું જ લઘુ સ્વરૂપ છે.

તિર્યક્સામાન્યરૂપ સાદૃશ્યની અભિવ્યક્તિ જો કે પરસાપેક્ષ છે પરંતુ તેનું આધારભૂત પ્રત્યેક દ્રવ્ય જુદું જુદું છે. તે ઉભયનિષ્ઠ ન હોતાં પ્રત્યેકમાં પરિસમાપ્ત છે.

પદાર્થ ન તો કેવલ સામાન્યાત્મક જ છે કે ન તો કેવલ વિશેષાત્મક જ છે. જો કેવળ ઊર્ધ્વતાસામાન્યાત્મક અર્થાત્ સર્વથા નિત્ય અવિકારી પદાર્થનો સ્વીકાર કરવામાં આવે તો તે ત્રિકાલમાં સર્વથા એકરસ, અપરિવર્તનશીલ અને કૂટસ્થ જ બની રહે. એવા પદાર્થમાં કોઈ જ પરિવર્તન ન થવાથી જગતનો સમસ્ત વ્યવહાર

---

૧. परापरविवर्तव्यापि द्रव्यम् ऊर्ध्वता मृदिव स्थासादिषु । પરીક્ષામુખ, ૪.૫.

૨. एकस्मिन् द्रव्ये क्रमभाविनः परिणामाः पर्यायाः आत्मनि हर्षविषादादिवत् । પરીક્ષામુખ, ૪.૮.

૩. सदृशपरिणामस्तिर्यक् खण्डमुण्डादिषु गोत्ववत् । પરીક્ષામુખ, ૪.૪

૪. अर्थान्तरगतो विसदृशपरिणामो व्यतिरेको गोमहिषादिवत् । પરીક્ષામુખ, ૪.૯.

ઉચ્છિન્ન થઈ જાય, કોઈ પણ ક્રિયા ફલવતી નહિ બની શકે. પુણ્ય-પાપ, બન્ધ-મોક્ષ આદિ વ્યવસ્થા નષ્ટ થઈ જશે. તેથી તે વસ્તુમાં પરિવર્તન તો અવશ્ય સ્વીકારવું જોઈશે. આપણે જોઈએ છીએ કે બાળક બીજના ચન્દ્રની જેમ વૃદ્ધિ પામે છે, શીખે છે અને જીવનવિકાસને પામે છે. જડ જગતનાં વિચિત્ર પરિવર્તનો તો આપણી આંખો સામે છે. જો પદાર્થો સર્વથા નિત્ય હોય તો તેઓ ક્રમથી કે યુગપત્ કોઈ પણ રીતે અર્થક્રિયા ન કરી શકે અને અર્થક્રિયાના અભાવમાં તો તેમની સત્તા જ સંદિગ્ધ બની જાય.

આ જ રીતે જો પદાર્થને પર્યાય નામક વિશેષના રૂપમાં જ સ્વીકારવામાં આવે અર્થાત્ સર્વથા ક્ષણિક માનવામાં આવે અર્થાત્ પૂર્વ ક્ષણનો ઉત્તર ક્ષણ સાથે કોઈ સંબંધ સ્વીકારવામાં ન આવે તો પણ લેવડ-દેવડ, ગુરુ-શિષ્ય આદિ વ્યવહાર તથા બન્ધ-મોક્ષ આદિ વ્યવસ્થાઓ સમાપ્ત થઈ જાય, ન તો કાર્યકારણભાવ બને કે ન તો અર્થક્રિયા સંભવે. તેથી પદાર્થને ઊર્ધ્વતાસામાન્ય અને પર્યાય નામક વિશેષના રૂપમાં સામાન્યવિશેષાત્મક યા દ્રવ્યપર્યાયાત્મક જ સ્વીકારવો જોઈએ.

■

છઠ્ઠું પ્રકરણ

છ દ્રવ્યોનું વિવેચન

છ દ્રવ્યો

દ્રવ્યનું સામાન્ય લક્ષણ આ છે - જે મૌલિક પદાર્થ પોતાના પર્યાયોને ક્રમશઃ પ્રાપ્ત થાય તે દ્રવ્ય છે. દ્રવ્ય ઉત્પાદ, વ્યય અને ધ્રૌવ્યથી યુક્ત હોય છે.[1] તેનું વિશેષ વિવેચન પહેલાં કરી દીધું છે. દ્રવ્યના મૂળ છ ભેદ છે - (૧) જીવ, (૨) પુદ્ગલ, (૩) ધર્મ, (૪) અધર્મ, (૫) આકાશ અને (૬) કાલ. આ છયે દ્રવ્ય પ્રમેય છે.

(૧) જીવદ્રવ્ય

જેને આત્મા પણ કહેવામાં આવે છે તે જીવ દ્રવ્યને જૈનદર્શનમાં એક સ્વતન્ત્ર મૌલિક માન્યું છે. તેનું સામાન્ય લક્ષણ ઉપયોગ છે.[2] ઉપયોગ એટલે ચૈતન્યપરિણતિ. ચૈતન્ય જ જીવનો અસાધારણ ગુણ છે જેના કારણે તે સમસ્ત જડ દ્રવ્યોથી પોતાનું પૃથક્ અસ્તિત્વ ધરાવે છે. બાહ્ય અને આભ્યન્તર કારણોથી આ ચૈતન્યનાં જ્ઞાન અને દર્શનરૂપે બે પરિણમન થાય છે. જે સમયે ચૈતન્ય સ્વથી ભિન્ન કોઈ જ્ઞેયને જાણે છે તે સમયે તે જ્ઞાન કહેવાય છે અને જ્યારે ચૈતન્ય માત્ર ચૈતન્યાકાર રહે છે ત્યારે તે દર્શન કહેવાય છે. જીવ અસંખ્યાત પ્રદેશોવાળો છે. કેમ કે એનો અનાદિ કાળથી સૂક્ષ્મ કાર્મણ શરીર સાથે સંબંધ છે એટલે તે કર્મોદયથી પ્રાપ્ત શરીરના આકાર અનુસાર નાનોમોટો આકાર ધારણ કરે છે. તેનું સ્વરૂપ નિમ્નલિખિત ગાથામાં બહુ સ્પષ્ટ દર્શાવ્યું છે.

---

૧. अपरिचत्तसहावेणुप्पायव्वयधुवत्तसंजुत्तं ।
गुणवं च सपज्जायं जं तं दव्वं ति वुच्चंति ॥३॥ પ્રવચનસાર.
दवियदि गच्छदि ताइं ताइं सब्भावपज्जयाइं च । પંચાસ્તિકાય, ગાથા ૯.

૨. उपयोगो लक्षणम् । તત્ત્વાર્થસૂત્ર, ૨.૮.

जीवो उवओगमओ अमुत्ति कत्ता स्वदेहपरिमाणो ।

भोत्ता संसारत्थो सिद्धो सो विस्ससोड्ढगई ॥ દ્રવ્યસંગ્રહ, ગાથા ૨.

અર્થાત્ - જીવ ઉપયોગરૂપ છે, અમૂર્તિક છે, કર્તા છે, સ્વદેહપ્રમાણ છે, ભોક્તા છે, સંસારી છે, સિદ્ધ છે અને સ્વભાવથી ઊર્ધ્વ ગમન કરનારો છે.

જો કે જીવમાં રૂપ, રસ, ગન્ધ અને સ્પર્શ આ ચાર પુદ્ગલના ધર્મો નથી એટલે તે સ્વભાવથી અમૂર્તિક છે તેમ છતાં પણ પ્રદેશોમાં સંકોચ અને વિસ્તાર થવાથી તે પોતાનાં નાનામોટાં શરીરના પરિમાણ જેવડો બની જાય છે. આત્માના આકારના અંગે ભારતીય દર્શનોમાં મુખ્યપણે ત્રણ મત મળે છે. ઉપનિષદ્માં આત્મા સર્વગત અને વ્યાપક હોવાનો જ્યાં ઉલ્લેખ મળે છે[1] ત્યાં તે અંગુષ્ઠમાત્ર તથા અણુરૂપ હોવાનું પણ કથન છે.[2]

વ્યાપક આત્મવાદ

વૈદિક દર્શનોમાં પ્રાયઃ આત્માને અમૂર્ત અને વ્યાપી સ્વીકારવામાં આવેલ છે. વ્યાપક હોવા છતાં પણ શરીર અને મનના સંબંધથી શરીરાવચ્છિન્ન (શરીરની અંદરના) આત્મપ્રદેશોમાં જ જ્ઞાન આદિ વિશેષ ગુણોની ઉત્પત્તિ થાય છે. અમૂર્ત હોવાના કારણે આત્મા નિષ્ક્રિય પણ છે. તેનામાં ગતિ નથી હોતી. શરીર અને મન ગતિ કરે છે, અને પોતાની સાથે સમ્બદ્ધ આત્મપ્રદેશોમાં જ્ઞાન આદિની અનુભૂતિનાં સાધન બનતાં જાય છે.

આ વ્યાપક આત્મવાદમાં સૌથી મોટો પ્રશ્ન એ છે કે એક અખંડ દ્રવ્ય કેટલાંક ભાગોમાં સગુણ અને કેટલાંક ભાગોમાં નિર્ગુણ કેવી રીતે રહી શકે છે ? વળી, જ્યારે બધા આત્માઓનો સંબંધ બધાયનાં શરીરો સાથે છે ત્યારે પોતપોતાનાં સુખ, દુઃખ અને ભોગનો નિયમ બનવો કઠિન છે. અદૃષ્ટ પણ નિયામક બની શકતું નથી કેમ કે પ્રત્યેકના અદૃષ્ટનો સંબંધ તેના આત્માની જેમ જ અન્ય શેષ આત્માઓની સાથે પણ છે. ઉપરાંત, શરીરની બહાર પોતાના આત્માની સત્તા સિદ્ધ કરવાનું કામ અત્યન્ત દુષ્કર છે. વ્યાપક પક્ષમાં એકે ભોજન કરતાં બીજાને તૃપ્તિ થવી જોઈએ, અને આ રીતે તો સમસ્ત વ્યવહારોનું સાંકર્ય થઈ જાય. મન અને શરીરના સંબંધની વિભિન્નતાના આધારે વ્યવસ્થા ઘટાવવી પણ કઠિન છે. સૌથી મોટી વાત તો એ છે

૧. सर्वव्यापिनमात्मानम् । શ્વેતાશ્વતર ઉપનિષદ્, ૧.૧૬.

૨. अङ्गुष्ठमात्रः पुरुषः... । એજન, ૩.૧૩. કઠોપનિષદ્, ૪.૧૨.

अणीयान् व्रीहेर्वा यवाद्वा...। છાન્દોગ્ય ઉપનિષદ્, ૩.૧૪.૩.

કે આ વ્યાપક પક્ષમાં સંસાર અને મોક્ષની વ્યવસ્થાઓનો પણ લોપ થઈ જાય છે. એ તો સર્વસંમત નિયમ છે કે જ્યાં ગુણો મળે ત્યાં જ તેમના આધારભૂત દ્રવ્યનો સદ્ભાવ મનાય છે. ગુણોના ક્ષેત્રથી ગુણીનું ક્ષેત્ર ન તો નાનું હોય છે કે ન તો મોટું, સર્વત્ર ગુણીના ક્ષેત્ર બરાબર જ ગુણોનું ક્ષેત્ર હોય છે. સર્વત્ર આકૃતિમાં ગુણીના બરાબર જ ગુણો હોય છે. હવે વિચાર કરો કે જ્યારે જ્ઞાન, દર્શન આદિ આત્માના ગુણો આપણને શરીરની બહાર ઉપલબ્ધ થતા ન હોય ત્યારે ગુણો વિના ગુણીનો સદ્ભાવ શરીરની બહાર કેવી રીતે માની શકાય ?

અણુ આત્મવાદ

આ જ રીતે આત્માને અણુરૂપ માનતાં અંગૂઠામાં કાંટો વાગવાથી આખાય શરીરના આત્મપ્રદેશોમાં કંપન અને દુઃખનો અનુભવ થવો અશક્ય બની જાય. અણુરૂપ આત્માની આખા શરીરમાં અતિશીઘ્ર ગતિ માનવાથી પણ આ શંકાનું યા મુશ્કેલીનું ઉચિત સમાધાન થતું નથી કેમ કે ક્રમ અનુભવાતો જ નથી. જે વખતે અણુ આત્માનો ચક્ષુની સાથે સંબંધ થાય છે તે વખતે ભિન્નક્ષેત્રવર્તી રસના આદિ ઇન્દ્રિયોની સાથે તે આત્માનો યુગપત્ સંબંધ થવો અસંભવ છે. પરંતુ લીંબુને આંખથી જોતાં જ જીભમાં પાણી છૂટે છે, આ સિદ્ધ કરે છે કે બન્ને ઇન્દ્રિયોના પ્રદેશો સાથે આત્માનો યુગપત્ સંબંધ હોય છે. માથાથી પગ સુધી અણુરૂપ આત્માએ ચક્કર લગાવવામાં કાલભેદ થવો સ્વાભાવિક છે, જે સર્વાંગીણ રોમાંચ આદિ કાર્યથી જ્ઞાત થતી યુગપત્ સુખાનુભૂતિની વિરુદ્ધ છે. આ જ કારણે જૈનદર્શનમાં આત્માના પ્રદેશોમાં સંકોચ અને વિસ્તારની શક્તિ માનીને આત્માને શરીરપરિમાણવાળો સ્વીકાર્યો છે. એક જ પ્રશ્ન આ સંબંધમાં ઊઠે છે કે 'અમૂર્તિક આત્મા કેવી રીતે નાનામોટા શરીરમાં ભરાયેલો રહી શકે ? તેણે તો વ્યાપક જ હોવું જોઈએ યા તો પછી અણુરૂપ.' પરંતુ જ્યારે અનાદિકાળથી આ આત્મામાં પૌદ્ગલિક કર્મોનો સંબંધ છે ત્યારે તેના શુદ્ધ સ્વભાવનો આશ્રય લઈને કરવામાં આવતો આ તર્ક ક્યાં સુધી સંગત છે ? 'આ પ્રકારનું એક અમૂર્તિક દ્રવ્ય છે જેમાં સ્વભાવથી સંકોચ અને વિસ્તાર થાય છે' એમ માનવામાં ય યુક્તિનું અધિક બળ છે કેમ કે આપણને આપણા પોતાના જ્ઞાન અને સુખ આદિ ગુણોનો અનુભવ આપણા શરીરની અંદર જ થાય છે.

ભૂતચૈતન્યવાદ

ચાર્વાક પૃથ્વી, જલ, અગ્નિ અને વાયુ આ ભૂતચતુષ્ટયના વિશિષ્ટ રાસાયનિક મિશ્રણથી શરીરની ઉત્પત્તિની જેમ આત્માની પણ ઉત્પત્તિ માને છે. જેમ મહુડાં

આદિ પદાર્થોને સડાવવાથી દારૂ બને છે અને તેમાં માદક શક્તિ સ્વયં આવી જાય છે તેમ ભૂતચતુષ્ટયના વિશિષ્ટ સંયોગથી ચૈતન્યશક્તિ પણ ઉત્પન્ન થઈ જાય છે. તેથી ચૈતન્ય આત્માનો ધર્મ ન હોતાં શરીરનો જ ધર્મ છે અને એટલે જ જીવનની ધારા ગર્ભથી લઈને મરણ સુધી જ ચાલે છે. મરણકાળે શરીરયંત્રમાં વિકૃતિ આવી જવાથી જીવનશક્તિ સમાપ્ત થઈ જાય છે. આ દેહાત્મવાદ બહુ પ્રાચીન કાળથી પ્રચલિત છે અને તેનો ઉલ્લેખ ઉપનિષદોમાં પણ જોવા મળે છે.

દેહથી ભિન્ન આત્માના અસ્તિત્વને સિદ્ધ કરવા માટે અહંપ્રત્યય જ સૌથી મોટું પ્રમાણ છે, જે 'અહં (હું) સુખી, અહં દુઃખી' આદિ રૂપે પ્રત્યેક પ્રાણીના અનુભવમાં આવે છે. મનુષ્યોમાં પોતપોતાના જન્માન્તરીય સંસ્કારો હોય છે, જેમના અનુસાર તેઓ આ જન્મમાં પોતાનો વિકાસ કરે છે. જન્માન્તરસ્મરણની અનેક ઘટનાઓ સાંભળવામાં આવી છે, જેમનાથી સિદ્ધ થાય છે કે આ વર્તમાન શરીરને છોડીને આત્મા નવું શરીર ધારણ કરે છે. એ સાચું કે આ કર્મપરતન્ત્ર આત્માની સ્થિતિ ઘણું ખરું શરીર અને શરીરના અવયવોને અધીન બની રહી છે. મસ્તિષ્કના કોઈ રોગથી વિકૃત થઈ જતાં સમસ્ત અર્જિત જ્ઞાન વિસ્મૃતિના ગર્ભમાં ચાલ્યું જાય છે. લોહીનું દબાણ ઘટી જવાથી તેની અસર હૃદયની ગતિ અને મનોભાવો પર પડે છે. આધુનિક ભૂતવાદીઓએ પણ થાયરોડ (thyroid) અને પિચ્યુટરી (pituitary) ગ્રન્થિઓમાંથી ઉત્પન્ન થનારાં હોરમોન (hormone) નામક દ્રવ્યની કમી થઈ જવાથી જ્ઞાન આદિ ગુણોમાં કમી આવી જાય છે એ સિદ્ધ કર્યું છે. પરંતુ આ બધું દેહપરિમાણવાળા સ્વતન્ત્ર આત્મતત્ત્વને માનવામાં આવે તો જ સંભવ બની શકે છે કેમ કે સંસારી દશામાં આત્મા એટલો પરતન્ત્ર છે કે તેના પોતાના નિજી ગુણોનો વિકાસ પણ ઇન્દ્રિયાદિની સહાયતા વિના થઈ શકતો નથી. આ ભૌતિક દ્રવ્યો તેના ગુણવિકાસમાં તેવી રીતે સહારો આપે છે જેવી રીતે ઝરૂખામાંથી જોનારા પુરુષને જોવામાં ઝરૂખો સહારો આપે છે. ક્યાંક ક્યાંક જૈન ગ્રન્થોમાં જીવના સ્વરૂપનું વર્ણન કરતી વખતે પુદ્ગલ વિશેષણ પણ જીવને આપ્યું છે,[૧] આ એક નવી વાત છે. વસ્તુતઃ અહીં એનું તાત્પર્ય એટલું જ છે કે જીવનો વર્તમાન વિકાસ અને જીવન જે આહાર, શરીર, ઇન્દ્રિય, ભાષા અને મન પર્યાપ્તિઓના સહારે થાય છે તે બધાં પૌદ્ગલિક છે. આ રીતે નિમિત્તની દૃષ્ટિએ જીવને પુદ્ગલ વિશેષણ આપવામાં આવ્યું છે, સ્વરૂપની દૃષ્ટિએ નહિ. આત્મવાદના પ્રસંગમાં જૈનદર્શને તેને શરીરરૂપ ન માનીને પૃથક્ દ્રવ્ય તરીકે સ્વીકારીને પણ શરીરપરિમાણ માનવામાં પોતાની અનોખી સૂઝ દેખાડી છે, અને એનાથી ભૌતિકવાદીઓ દ્વારા કરવામાં આવતા આક્ષેપોનું નિરાકરણ થઈ જાય છે.

---

૧. जीवो कत्ता य वत्ता य पाणी भोत्ता य पोग्गलो । ધવલાટીકામાં ઉદ્ધૃત, પ્ર.પુ.પૃષ્ઠ ૧૧૮

ઇચ્છા આદિ સ્વતન્ત્ર આત્માના ધર્મો છે

ઇચ્છા, સંકલ્પશક્તિ અને ભાવનાઓ કેવળ ભૌતિક મસ્તિષ્કની ઉપજ છે એમ નહિ કહી શકાય કેમ કે કોઈ પણ ભૌતિક યન્ત્રમાં સ્વયં ચાલવાની, તૂટ્યા પછી પોતે જાતે જ પોતાને સાંધી દેવાની અને પોતાના સજાતીયને પેદા કરવાની ક્ષમતા નથી દેખાતી. અવસ્થા અનુસાર વધવું, ઘાનું આપોઆપ પુરાવું, જીર્ણ થઈ જવું, ઇત્યાદિ ધર્મ એવા છે જેમનું સમાધાન કેવળ ભૌતિકતાથી નથી થઈ શકતું. હજારો પ્રકારનાં નાનાંમોટાં યન્ત્રોનો આવિષ્કાર, જગતના વિભિન્ન કાર્યકારણભાવોને સ્થિર કરવા, ગણિતના આધારે જ્યોતિષવિદ્યાનો વિકાસ, મનોરમ કલ્પનાઓથી સાહિત્યાકાશને રંગબેરંગી બનાવવું, આદિ વાતો એક સ્વયં સમર્થ, સ્વયં ચૈતન્યશાલી દ્રવ્યનું જ કાર્ય હોઈ શકે છે. તેના વ્યાપક, અણુપરિમાણ યા મધ્યમપરિમાણનો પ્રશ્ન આપણી સામે છે. અનુભવસિદ્ધ કાર્યકારણભાવ આપણને આત્માને સંકોચ-વિસ્તારસ્વભાવવાળું સ્વભાવતઃ અમૂર્તિક દ્રવ્ય માનવા પ્રેરિત કરે છે. કોઈ અસંયુક્ત અખંડ દ્રવ્યના ગુણોનો વિકાસ નિયત પ્રદેશોમાં ન થઈ શકે.

એ પ્રશ્ન ઉઠાવી શકાય કે જેવી રીતે આત્માને શરીરપરિમાણ માનવા છતાં પણ જોવાની શક્તિ આંખમાં રહેલા આત્મપ્રદેશોમાં જ માનવામાં આવી છે અને સૂંઘવાની શક્તિ નાકમાં રહેલા આત્મપ્રદેશોમાં જ માનવામાં આવી છે, તેવી જ રીતે આત્માને વ્યાપક માનીને શરીરાન્તર્ગત આત્મપ્રદેશોમાં જ્ઞાન આદિ ગુણોનો વિકાસ કેમ ન માની શકાય ? આનો ઉત્તર એ છે કે શરીરપ્રમાણ આત્મામાં જોવાની અને સૂંઘવાની શક્તિ કેવળ તે તે આત્મપ્રદેશોમાં જ નથી માનવામાં આવી પરંતુ સંપૂર્ણ આત્મામાં માનવામાં આવી છે. તે આત્મા પોતાના પૂર્ણ શરીરમાં સક્રિય રહે છે, તેથી આત્મા તે તે ચક્ષુ, નાક આદિ ઉપકરણોના ઝરૂખાઓમાંથી રૂપ, ગંધ આદિનું પરિજ્ઞાન કરે છે. પોતાની વાસનાઓ અને કર્મસંસ્કારોના કારણે આત્માની અનન્ત શક્તિ આ રીતે છિન્નવિચ્છિન્ન રૂપે પ્રકટ થાય છે. જ્યારે કર્મવાસનાઓ અને સૂક્ષ્મ કર્મશરીરનો સંપર્ક છૂટી જાય છે ત્યારે આત્મા પોતાના અનન્ત ચૈતન્ય સ્વરૂપમાં લીન થઈ જાય છે. તે સમયે તેના આત્મપ્રદેશો અન્તિમ શરીરના આકારમાં જ રહી જાય છે કેમ કે તેમના ફેલાવાનું અને સંકોચાવાનું કારણ જે કર્મ હતું તે તો નાશ પામી ગયું છે, તેથી તેના અન્તિમ શરીરનો જ આકાર રહી જાય એ સ્વાભાવિક છે.

સંસારાવસ્થામાં આત્માની એટલી તો પરતન્ત્ર દશા થઈ ગઈ છે કે તે પોતાની કોઈ પણ શક્તિનો વિકાસ શરીર અને ઇન્દ્રિયોની સહાયતા વિના કરી શકતો

નથી. બીજું તો જવા દો, જો ઉપકરણ નષ્ટ થઈ જાય છે તો તે પોતાની જાગ્રત શક્તિને પણ ઉપયોગમાં લઈ શકતો નથી. જોવું, સૂંઘવું, ચાખવું, સાંભળવું અને સ્પર્શવું આ ક્રિયાઓ જેમ ઇન્દ્રિયો વિના નથી થઈ શકતી તેમ વિચારવું, સંકલ્પ કરવો, ઇચ્છવું આદિ ક્રિયાઓ મન વિના નથી થઈ શકતી, અને મનની ગતિ-વિધિ સમગ્ર શરીરયન્ત્રના ચાલુ રહેવા ઉપર નિર્ભર કરે છે. આ અત્યન્ત પરનિર્ભરતાના કારણે જગતના અનેક વિચારકો આત્માની સ્વતંત્ર સત્તા માનવા માટે પણ તૈયાર નથી. વર્તમાન શરીર નષ્ટ થતાં જ જીવનભરનાં ઉપાર્જિત જ્ઞાન, કલા-કૌશલ અને ચિરભાવિત ભાવનાઓ બધું જ પોતાના સ્થૂળ રૂપમાં સમાપ્ત થઈ જાય છે. તેમનાં અતિસૂક્ષ્મ સંસ્કારબીજ જ શેષ રહી જાય છે. તેથી પ્રતીતિ, અનુભવ અને યુક્તિ આપણને સહજપણે જ એ નિર્ણય પર પહોંચાડી દે છે કે આત્મા કેવળ ભૂતચતુષ્ટય-રૂપ જ નથી પણ તેમનાથી ભિન્ન, પરંતુ તેમની સહાયતાથી પોતાની શક્તિનો વિકાસ કરનારો, સ્વતન્ત્ર, અખંડ અને અમૂર્તિક પદાર્થ છે. તેની આનન્દાનુભૂતિ અને સૌન્દર્યાનુભૂતિ સ્વયં તેના અસ્તિત્વનાં ખાસ્સાં પ્રમાણો છે. રાગ અને દ્વેષનું હોવું તથા તેમના કારણે હિંસા આદિની પ્રવૃત્તિમાં લાગી જવું એ ભૌતિક યન્ત્રનું કામ ન હોઈ શકે. કોઈ પણ ભૌતિક યન્ત્ર પોતાની મેળે ચાલે, સ્વયં બગડી જાય અને બગડી ગયા પછી પોતાની મરમ્મત પણ પોતે જાતે જ કરી લે, સ્વયં પ્રેરણા લે અને સમજીવિચારીને વિવેકપૂર્વક ચાલે, એ અસંભવ છે.

કર્તા અને ભોક્તા આત્મા

આત્મા પોતે જ કર્મોનો કર્તા છે અને કર્મોનાં ફળોનો ભોક્તા છે. સાંખ્યોના આત્મા જેવો તે અકર્તા અને અપરિણામી નથી કે પ્રકૃતિએ કરેલાં કર્મોનો ભોક્તા નથી. આ સર્વદા પરિણામી જગતમાં પ્રત્યેક પદાર્થનું પરિણમનચક્ર પ્રાપ્તસામગ્રીથી પ્રભાવિત થઈને અને અન્યને પ્રભાવિત કરીને પ્રતિક્ષણ ચાલી રહ્યું છે. આત્માની કોઈ પણ ક્રિયા, માનસિક વિચારાત્મક હોય કે વાચિક વચનવ્યવહારરૂપ હોય કે શરીરની પ્રવૃત્તિરૂપ હોય, પોતાના કાર્મણ શરીર પર અને આસપાસના વાતાવરણ ઉપર નિશ્ચિત અસર પાડે છે. આજે આ વાત સૂક્ષ્મ કેમેરાયન્ત્રથી પ્રમાણિત થઈ ચૂકી છે. જે ખુરસી પર એક વ્યક્તિ બેસે છે, તે વ્યક્તિના ઊઠી ગયા પછી અમુક સમય સુધી ત્યાંના વાતાવરણમાં યા તે ખુરસીમાં તે વ્યક્તિનું પ્રતિબિંબ કેમેરાથી લેવામાં આવ્યું છે. વિભિન્ન પ્રકારના વિચારો અને ભાવનાઓની પ્રતિનિધિભૂત રેખાઓ મસ્તિષ્કમાં પડે છે, એ વાત પણ પ્રયોગોથી સિદ્ધ કરવામાં આવી છે.

ચૈતન્ય ઇન્દ્રિયોનો ધર્મ નથી

ચૈતન્ય ઇન્દ્રિયોનો ધર્મ પણ ન હોઈ શકે કેમ કે ઇન્દ્રિયોના ટકી રહેવા છતાં પણ ચૈતન્ય નાશ પામી જાય છે. વળી, જો પ્રત્યેક ઇન્દ્રિયનો ધર્મ ચૈતન્ય માનવામાં આવે તો એક ઇન્દ્રિયે જાણેલા પદાર્થનું અનુસન્ધાન ઇન્દ્રિયાન્તર દ્વારા ન થવું જોઈએ. પરંતુ આંબલીને કે કેરીને જોતાં જ જીભમાં પાણી છૂટે છે. તેથી જણાય છે કે આંખ અને જીભ આદિ ઇન્દ્રિયોનો પ્રયોક્તા કોઈ પૃથક્ સૂત્રસંચાલક છે. જેવી રીતે શરીર અચેતન છે તેવી જ રીતે ઇન્દ્રિયો પણ અચેતન છે, તેથી અચેતનથી ચૈતન્યની ઉત્પત્તિ ન થઈ શકે. જો થઈ શકતી હોત તો અચેતનના (પુદ્ગલના) રૂપ, રસ, ગન્ધ અને સ્પર્શ આદિનો અન્વય ચૈતન્યમાં તેવી જ રીતે હોવો જોઈએ જેવી રીતે માટીના રૂપ આદિનો અન્વય ઘડામાં હોય છે.

અનાદિ-અનન્ત સ્વતન્ત્ર દ્રવ્ય આત્મા

તાજા જન્મેલા બાળકમાં દૂધ પીવા આદિની ચેષ્ટાઓ તેના પૂર્વભવના સંસ્કારોને સૂચવે છે. કહ્યું પણ છે કે -

तदहर्जस्तनेहातो रक्षोदृष्टेः भवस्मृतेः ।

भूतानन्वयनात् सिद्धः प्रकृतिज्ञः सनातनः । પ્રમેયરત્નમાલા ૪.૮માં ઉદ્ધૃત.

અર્થાત્ - તત્કાલ જન્મેલા બાળકની સ્તનપાનની ચેષ્ટાથી, ભૂત-રાક્ષસ આદિના સદ્ભાવથી, પૂર્વજન્મના સ્મરણથી અને ભૌતિક રૂપ આદિ ગુણોનો ચૈતન્યમાં અન્વય ન હોવાથી એક અનાદિ-અનન્ત આત્મા પૃથક્ દ્રવ્ય સિદ્ધ થાય છે, જે સર્વનો જ્ઞાતા છે.

રાગ આદિ વાતપિત્ત આદિના ધર્મ નથી

રાગ, દ્વેષ, ક્રોધ આદિ વિકાર પણ ચૈતન્યના જ થાય છે. તે રાગ આદિ વાત, પિત્ત અને કફ આદિ ભૌતિક દ્રવ્યોના ધર્મ નથી કેમ કે વાતપ્રકૃતિવાળાને પણ પિત્તજન્ય દ્વેષ અને પિત્તપ્રકૃતિવાળાને પણ કફજન્ય રાગ અને કફપ્રકૃતિવાળાને પણ વાતજન્ય મોહ આદિ થતા જોયા છે.[1] વાતાદિની વૃદ્ધિ થતાં રાગાદિની વૃદ્ધિ થતી નથી દેખાતી, તેથી રાગ આદિને વાત, પિત્ત આદિના ધર્મ ન માની શકાય. જો આ રાગ આદિ વાતાદિજન્ય હોય તો બધા જ વાતાદિ પ્રકૃતિવાળાઓને સમાનપણે

---

૧. व्यभिचारान्न वातादिधर्मः प्रकृतिसंकरात् । પ્રમાણવાર્તિક, ૧.૧૫૦.

રાગાદિ હોવા જોઈએ. પરંતુ એવું દેખાતું નથી. વળી, વૈરાગ્ય, ક્ષમા અને શાન્તિ આદિ પ્રતિપક્ષી ભાવનાઓથી રાગ આદિનો ક્ષય ન થવો જોઈએ.

વિચાર વાતાવરણ બનાવે છે.

આ રીતે જ્યારે આત્મા અને ભૌતિક પદાર્થોનો સ્વભાવ જ પ્રતિક્ષણ પરિણમન કરવાનો છે અને વાતાવરણ અનુસાર પ્રભાવિત થવાનો તથા વાતાવરણને પણ પ્રભાવિત કરવાનો છે ત્યારે એ વાતને સિદ્ધ કરવાની વિશેષ આવશ્યકતા નથી રહેતી કે આપણા અમૂર્ત વ્યાપારોની ભૌતિક જગત પર પણ અસર પડે છે. આપણો નાનામાં નાનો શબ્દ ઈથરના તરંગોમાં પોતાના વેગ અનુસાર તીવ્ર કે મન્દ કંપન પેદા કરે છે. આ ઝણઝણાટ રેડિયોયન્ત્રો દ્વારા કાનથી સાંભળી શકાય છે અને જ્યાં પ્રેષક રેડિયોયન્ત્ર મોજૂદ છે ત્યાંથી તો યથેચ્છ શબ્દોને નિશ્ચિત સ્થાને મોકલી શકાય છે. આ સંસ્કારો વાતાવરણ પર સૂક્ષ્મ અને સ્થૂલ રૂપમાં બહુ કાળ સુધી ટકી રહે છે. કાળની ગતિ તેમને ધૂંધળા અને નષ્ટ કરે છે. આ રીતે જ્યારે આત્મા કોઈ સારો કે નરસો વિચાર કરે છે ત્યારે તેની આ ક્રિયાથી આસપાસના વાતાવરણમાં એક જાતનો ખળભળાટ મચી જાય છે, અને તે વિચારની શક્તિ અનુસાર વાતાવરણમાં ક્રિયા-પ્રતિક્રિયા થાય છે. જગતના કલ્યાણ અને મંગલ કામનાના વિચાર ચિત્તને હળવું અને પ્રસન્ન રાખે છે. તે વિચારો પ્રકાશરૂપ હોય છે અને તેમના સંસ્કાર વાતાવરણ પર રોશની નાખે છે તથા પોતાને અનુરૂપ પુદ્ગલપરમાણુઓને પોતાના શરીરની અંદરથી યા શરીરની બહારથી ખેંચી લે છે. તે વિચારોના સંસ્કારોથી પ્રભાવિત પેલા પુદ્ગલદ્રવ્યોનો સંબંધ અમુક કાલ સુધી તે આત્માની સાથે ટકી રહે છે. તે પુદ્ગલદ્રવ્યોના પરિપાકથી આત્મા કાલાન્તરમાં સારા અને બૂરા અનુભવો અને પ્રેરણાઓ પામે છે. જે પુદ્ગલદ્રવ્યો એક વાર કેટલાંક વિચારોથી પ્રભાવિત થઈને ખેંચાયાં અને બંધાયાં છે તેમનામાં પણ કાલાન્તરમાં બીજા બીજા વિચારોથી બરાબર ફેરફાર થતા રહે છે. છેવટે જે જે પ્રકારના જેટલા સંસ્કાર બચેલા રહે છે તે તે પ્રકારનું વાતાવરણ તે વ્યક્તિ આગળ ઉપસ્થિત થઈ જાય છે.

વાતાવરણ અને આત્મા એટલા સૂક્ષ્મ પ્રતિબિમ્બગ્રાહી હોય છે કે જ્ઞાત યા અજ્ઞાત ભાવથી થનારા પ્રત્યેક સ્પન્દનના સંસ્કારોને તેઓ પ્રતિક્ષણ ગ્રહણ કરતા રહે છે. આ પરસ્પર પ્રતિબિમ્બ ગ્રહણ કરવાની ક્રિયાને આપણે 'પ્રભાવ' શબ્દથી વર્ણવીએ છીએ. આપણને આપણા જેવો સ્વભાવ ધરાવતી વ્યક્તિને જોઈને પ્રસન્નતા કેમ થાય છે ? અને કોઈ વ્યક્તિને જોઈને હૃદય અચાનક ઘૃણા અને ક્રોધના ભાવોથી કેમ ભરાઈ જાય છે ? આનું કારણ ચિત્તની પેલી

પ્રતિબિમ્બગ્રાહિણી સૂક્ષ્મ શક્તિ છે જે આંખોના દૂરબીનથી શરીરની સ્થૂળ દીવાલને પાર કરીને સામી વ્યક્તિના મનોભાવોનો ઘણોખરો આભાસ પામી જાય છે. તેથી જ્યારે એક પ્રેમીએ પોતાના મિત્રને પૂછ્યું કે તું મને કેટલું ચાહે છે ત્યારે મિત્રે ઉત્તર આપ્યો કે તું તારા પોતાના હૃદયમાં જ જોઈ લે. કવિશ્રેષ્ઠ કાલિદાસ તથા વિશ્વકવિ ટાગોરે પ્રેમની વ્યાખ્યા આ શબ્દોમાં કરી છે - 'જેને દેખતાં જ હૃદય કોઈ અનિવર્ચનીય ભાવોમાં વહેવા લાગે તે જ પ્રેમ છે અને સૌન્દર્ય તે છે જેને જોતાં જ આંખો અને હૃદય કહેવા લાગે કે ન જાણે તમે મને કેમ ગમો છો ?' તેથી પ્રેમ અને સૌન્દર્યની ભાવનાઓનાં કંપન એકાકાર હોવા છતાં પણ તેમના બાહ્ય આધારો પરસ્પર એટલા તો ભિન્ન હોય છે કે સ્થૂલ વિચારથી તેમનું વિશ્લેષણ કરવું કઠિન બની જાય છે. તાત્પર્ય એ કે પ્રભાવનું પરસ્પર આદાન-પ્રદાન પ્રતિક્ષણ ચાલુ છે. એમાં દેશ, કાલ અને આકારનો ભેદ પણ વ્યવધાન ઊભું કરી શકતો નથી. પરદેશ ગયેલા પતિ ઉપર આપત્તિ આવતાં પતિપરાયણ નારીનું મન બેચેન બની જવું એ આ જ પ્રભાવસૂત્રના કારણે થાય છે.

તેથી જગતના મહાપુરુષોએ સૌ ભવ્યજીવોને એક જ વાત કહી છે કે - 'સારું વાતાવરણ નિર્માણ કરો, મંગલમય ભાવોને ચારે તરફ વિખેરો, વિસ્તારો.' કોઈ પ્રભાવશાળી યોગીના અચિન્ત્ય પ્રેમ અને અહિંસાની વિશ્વમૈત્રીરૂપ સંજીવનધારાથી આસપાસની વનસ્પતિઓનું કસમયે પુષ્પિત થઈ જવું અને જાતિવિરોધી સાપ-નોળિયો આદિ પ્રાણીઓએ પોતાનું સાધારણ વેર ભૂલીને તેમના અમૃતપૂત વાતાવરણમાં પરસ્પર મૈત્રીની ક્ષણોનો અનુભવ કરવો એ કોઈ અસંભવ યા ન બનવા જેવી વાત નથી, એ તો પ્રભાવની અચિન્ત્ય શક્તિનું સાધારણ સ્ફુરણ છે.

જેવી કરણી તેવી ભરણી

નિષ્કર્ષ એ કે આત્મા પોતાની મન, વચન અને કાયાની ક્રિયાઓ દ્વારા વાતાવરણમાંથી તે પુદ્‌ગલપરમાણુઓને ખેંચી લે છે યા પ્રભાવિત કરીને કર્મરૂપ બનાવી દે છે જેમના સંપર્કમાં આવતાં જ તે પાછો તેવા જ પ્રકારના ભાવોને પામે છે. કલ્પના કરો કે એક નિર્જન સ્થાનમાં કોઈ હત્યારાએ દુષ્ટબુદ્ધિથી કોઈ નિર્દોષ વ્યક્તિની હત્યા કરી. મરતી વખતે તેણે જે શબ્દો કહ્યા તે કોઈ બીજાએ ન સાંભળ્યા અને જે ચેષ્ટાઓ કરી તે કોઈ બીજાએ ન દેખી તેમ છતાં હત્યારાના મનમાં અને તે સ્થાનના વાતાવરણમાં તેમનો ફોટો બરાબર અંકિત થઈ ગયો. જ્યારે પણ તે હત્યારો શાન્તિની ક્ષણોમાં બેઠો હોય છે ત્યારે તેના ચિત્ત પર પડેલું તે પ્રતિબિમ્બ તેની આંખો સમક્ષ તરવરે છે અને પેલા શબ્દો તેના કાને અથડાય છે. તે પેલા

સ્થાને જતાં ગભરાય છે અને સ્વયં પોતે પોતાની અંદર જ પરેશાની અનુભવે છે. આને જ કહે છે કે 'પાપ છાપરે ચડીને પોકારે છે.' આનાથી એ વાત સમજમાં આવી જાય છે કે પ્રત્યેક પદાર્થ એક કેમેરો છે જે બીજાના પ્રભાવને સ્થૂળ યા સૂક્ષ્મ રૂપમાં ગ્રહણ કરતો રહે છે અને તે પ્રભાવોની શક્તિથી ચિત્રવિચિત્ર વાતાવરણનું અને અનેક પ્રકારના સારા-નરસા મનોભાવોનું સર્જન થાય છે. એક સામાન્ય સિદ્ધાન્ત છે કે પ્રત્યેક પદાર્થ પોતાના સજાતીયમાં હળીમળી જાય છે અને વિજાતીય સાથે સંઘર્ષ કરે છે. જ્યાં આપણા વિચારોને અનુકૂળ વાતાવરણ હોય છે, અર્થાત્ બીજા લોકો પણ લગભગ આપણી વિચારધારાના હોય છે, ત્યાં આપણું ચિત્ત તેમનામાં રચ્યુંપચ્યું રહે છે પરંતુ પ્રતિકૂળ વાતાવરણમાં ચિત્ત આકુળ-વ્યાકુળ બની જાય છે. પ્રત્યેક ચિત્ત આટલી પરખ રાખે છે. તેને ભુલાવામાં નાખી શકાતું નથી. જો તમારા ચિત્તમાં બીજાના પ્રત્યે ઘૃણા છે, તો તમારો ચહેરો, તમારાં વચન અને તમારી ચેષ્ટાઓ સામી વ્યક્તિમાં સદ્‌ભાવનો સંચાર કરી શકતાં નથી અને વાતાવરણને નિર્મળ બનાવી શકતાં નથી. આના ફળ રૂપે તમને પણ ઘૃણા અને તિરસ્કાર જ પ્રાપ્ત થાય છે. આને કહે છે - 'જેવી કરણી તેવી ભરણી.'

હૃદયથી અહિંસા અને સદ્‌ભાવનાના સમુદ્રરૂપ કોઈ મહાત્મા અહિંસાનું અમૃત લઈને ખૂનખાર અને બર્બરોની વચ્ચે છાતી ખુલ્લી કરીને કેમ ચાલે છે ? કેમ કે તે મહાત્માને આ સિદ્ધાન્ત ઉપર વિશ્વાસ છે કે જ્યારે આપણા પોતાના મનમાં તેમના પ્રત્યે લેશમાત્ર પણ દુર્ભાવ નથી અને આપણે તેમને પ્રેમનું અમૃત પિવડાવવા ઇચ્છીએ છીએ ત્યારે તેઓ ક્યાં સુધી આપણા સદ્‌ભાવને ઠોકર મારશે ? તેમનું મહાત્માપણું એ જ છે કે તે સામી વ્યક્તિના સતત અનાદર છતાં પણ સાચા હૃદયથી સદા તેની હિતચિન્તા કરે છે. આપણે બધાં એવી જગાએ ખડા છીએ કે જ્યાં ચારે તરફ આપણા આંતર-બાહ્ય પ્રભાવને ગ્રહણ કરવા કેમેરાઓ લાગેલા છે, અને આપણી પ્રત્યેક ક્રિયાનો હિસાબ પ્રકૃતિના તે મોટા ચોપડામાં લખાઈ જાય છે, જેનું પરિણામ આપણે પ્રત્યેક પળે ભોગવવું પડે છે. કેટલીક વાર આ પરિણામ યા ફળ તત્કાળ ભોગવવું પડે છે તો કેટલીક વાર કાલાન્તરે. પાપકર્મી વ્યક્તિ પોતે પોતામાં જ શંકિત રહેતી હોય છે અને પોતાના જ મનોભાવોથી પરેશાન રહેતી હોય છે. તેની પરેશાની જ બાહ્ય વાતાવરણ દ્વારા તેને ઇષ્ટસિદ્ધિ કરાવી શકતી નથી.

ચાર વ્યક્તિ એક જ પ્રકારના વ્યાપારમાં લાગે છે, પરંતુ ચારેને અલગ અલગ પ્રકારનાં જે નફા-નુકસાન થાય છે તે અકારણ તો નથી જ. કેટલાંક પુરાણા અને કેટલાંક તત્કાલીન ભાવ અને વાતાવરણોનો નિચોડ તે વ્યક્તિઓના સફલ,

અસફલ યા અર્ધસફલ હોવામાં કારણભૂત છે. પુરુષની બુદ્ધિમત્તા અને પુરુષાર્થ એ જ છે કે તે સદ્દ્ભાવપૂર્ણ અને પ્રશસ્ત વાતાવરણનું નિર્માણ કરે. એના કારણે તે જેમના સંપર્કમાં આવે છે તેમની સદ્દ્બુદ્ધિ અને હૃદયની સદ્દ્ભાવનાને પોતાની તરફ ખેંચી લે છે, જેનું પરિણામ એ આવે છે કે તેની લૌકિક કાર્યોની સિદ્ધિમાં તેને અનુકૂળતા મળે છે. એક વ્યક્તિના સદાચરણ અને સદ્દ્વિચારની સુગંધ જ્યારે ચારે તરફ ફેલાય છે ત્યારે તે જ્યાં જાય છે ત્યાં આદર પામે છે, તેને સન્માન મળે છે અને એવું વાતાવરણ ખડું થાય છે કે જેનાથી તેને અનુકૂળતા જ અનુકૂળતા થતી જાય છે. આ વાતાવરણથી જે બાહ્ય વિભૂતિ યા અન્ય સામગ્રીનો લાભ થયો છે તેમાં જો કે પરંપરાથી વ્યક્તિના પુરાણા સંસ્કારોએ કામ કર્યું છે પરંતુ તે સંસ્કારોએ તે પદાર્થોને સાક્ષાત્ ખેંચ્યા નથી. હા, તે પદાર્થોને એકઠા થવામાં અને એકઠા કરવામાં પુરાણા સંસ્કારો અને તેમના પ્રતિનિધિ પુદ્દ્ગલદ્રવ્યોના વિપાકે વાતાવરણ અવશ્ય બનાવ્યું છે. તેનાથી તે તે પદાર્થોનો સંયોગ અને વિયોગ થતો રહે છે. એ તો બલાબલની વાત છે. મનુષ્ય પોતાની ક્રિયાઓથી જેટલા ઊંડા યા મન્દ સંસ્કાર અને પ્રભાવ વાતાવરણ પર અને પોતાના આત્મા ઉપર પાડે છે તેના તારતમ્યથી મનુષ્યના ઇષ્ટાનિષ્ટનુ ચક્ર ચાલે છે. આપણી સમજમાં તત્કાલ કોઈ કાર્યનો કાર્યકારણભાવ બરાબર સમજમાં ન પણ આવે પરંતુ કોઈ પણ કાર્ય અકારણ હોઈ શકતું નથી એ એક અટલ સિદ્ધાન્ત છે. તેવી જ રીતે જીવન અને મરણના ક્રમમાં પણ કેટલાંક આપણા પુરાણા સંસ્કાર અને કેટલીક સંસ્કારપ્રેરિત પ્રવૃત્તિઓ તથા ઇહલોકનો જીવનવ્યાપાર બધું મળીને કારણ બને છે.

નૂતન શરીર ધારણ કરવાની પ્રક્રિયા

જ્યારે કોઈ પણ પ્રાણી પોતાના પૂર્વશરીરને છોડે છે ત્યારે તેના જીવનભરના વિચારો, વચનવ્યવહારો અને શરીરની ક્રિયાઓથી જે જે પ્રકારના સંસ્કારો આત્મા પર અને આત્મા સાથે ચિરસંયુક્ત કાર્મણશરીર પર પડ્યા છે, અર્થાત્ કાર્મણશરીરની સાથે તે સંસ્કારોના પ્રતિનિધિભૂત પુદ્દ્ગલદ્રવ્યોનો જે પ્રકારનાં રૂપ, રસ, ગન્ધ અને સ્પર્શ આદિ પરિણમનોથી યુક્ત બનીને સંબંધ થયો છે, કંઈક એવા જ પ્રકારના અનુકૂળ પરિણમનવાળી પરિસ્થિતિમાં આ આત્મા નૂતન જન્મ ગ્રહણ કરવાનો અવસર ખોળી લે છે અને તે પુરાણું શરીર નષ્ટ થતાં જ પોતાના સૂક્ષ્મ કાર્મણ શરીરની સાથે તે સ્થાન સુધી પહોંચી જાય છે. આ ક્રિયામાં પ્રાણીના શરીર છોડતી વખતના ભાવો અને પ્રેરણાઓ ઘણું બધું કામ કરે છે. એટલા માટે જૈન પરંપરામાં સમાધિમરણ[illegible] જીવનની અન્તિમ પરીક્ષાનો સમય કહ્યો છે, કેમ કે એક

વાર નવું શરીર ધારણ કરી લીધા પછી તે નવા શરીરની સ્થિતિ સુધી લગભગ એક જેવી પરિસ્થિતિઓ બની રહેવાની સંભાવના રહે છે. મરણકાલની આ ઉત્ક્રાન્તિને સંભાળી લેવાથી પ્રાપ્ત પરિસ્થિતિઓ અનુસાર ઘણાખરા પુરાણા સંસ્કાર અને બંધાયેલા કર્મોમાં હીનાધિકતા થવાની સંભાવના પણ ઉત્પન્ન થઈ જાય છે.

જૈન શાસ્ત્રોમાં એક મરણાન્તિક સમુદ્ઘાત નામની ક્રિયાનું વર્ણન આવે છે. આ ક્રિયામાં મરણકાળની પહેલાં આત્માના કેટલાક પ્રદેશો પોતાના વર્તમાન શરીરને છોડીને બહાર નીકળે છે અને પોતાના પછીના જન્મને યોગ્ય ક્ષેત્રને સ્પર્શ કરી પાછા આવી જાય છે. આ પ્રદેશોની સાથે કાર્મણ શરીર પણ જાય છે અને તેમાં જે પ્રકારનાં રૂપ, રસ, ગન્ધ અને સ્પર્શ આદિનાં પરિણમનોનું તારતમ્ય છે તે પ્રકારના અનુકૂળ ક્ષેત્ર તરફ જ તેનો ઝુકાવ હોય છે. જેના જીવનમાં સદા ધર્મ અને સદાચારની પરંપરા રહી છે તેના કાર્મણશરીરમાં પ્રકાશમય, લઘુ અને સ્વચ્છ પરમાણુઓની બહુલતા હોય છે. તેથી તેનું ગમન લઘુ હોવાના કારણે સ્વભાવતઃ પ્રકાશમય લોકની તરફ હોય છે અને જેના જીવનમાં હત્યા, પાપ, છલ, પ્રપંચ, માયા, મૂર્છા આદિના કાળા, ગુરુ અને મેલા પરમાણુઓનો સંબંધ વિશેષપણે થયો છે, તે સ્વભાવતઃ અન્ધકાર લોકની તરફ નીચેની તરફ જાય છે. આ જ વાત સાંખ્ય શાસ્ત્રોમાં 'धर्मेण गमनमूर्ध्वं गमनमधस्तात् भवत्यधर्मेण' સાંખ્યકારિકા, ૪૪ આ વાક્યથી કહી છે. તાત્પર્ય એ કે આત્મા પરિણામી હોવાના કારણે પ્રતિક્ષણ પોતાની મન, વચન અને કાયાની ક્રિયાઓથી તે તે પ્રકારના શુભ અને અશુભ સંસ્કારોમાં સ્વયં પરિણત થતો રહે છે અને વાતાવરણને પણ એ જ પ્રકારે પ્રભાવિત કરે છે. આ આત્મસંસ્કારો પોતાના પૂર્વબદ્ધ કાર્મણશરીરમાં કેટલાક નવા કર્મપરમાણુઓનો સંબંધ કરાવી દે છે જેમના પરિપાકથી તે સંસ્કારો આત્મામાં સારા કે ખરાબ ભાવો પેદા કરે છે. આત્મા પોતે જ તે સંસ્કારોનો કર્તા છે અને પોતે જ તેમનાં ફળોનો ભોક્તા છે. જ્યારે આત્મા પોતાના મૂલ સ્વરૂપ તરફ દૃષ્ટિ વાળે છે ત્યારે આ સ્વરૂપદર્શન દ્વારા ધીરે ધીરે પુરાણા કુસંસ્કારોને કાપીને સ્વરૂપસ્થિતિરૂપ મોક્ષને પ્રાપ્ત કરી લે છે. ક્યારેક કેટલાક વિશેષ આત્માઓમાં સ્વરૂપજ્ઞાનની એટલી તો તીવ્ર જ્યોતિ જાગી જાય છે કે તેના મહાપ્રકાશમાં કુસંસ્કારોનો પિંડ ક્ષણભરમાં જ વિલીન થઈ જાય છે અને આત્મા આ શરીરને ધારણ કરવા છતાં પણ પૂર્ણ વીતરાગ અને પૂર્ણ જ્ઞાની બની જાય છે. આ જીવન્મુક્ત અવસ્થા છે. આ અવસ્થામાં આત્મગુણોના ઘાતક સંસ્કારોનો સમૂળ નાશ થઈ જાય છે, માત્ર શરીરને ધારણ કરવામાં કારણભૂત કેટલાક અઘાતી સંસ્કાર શેષ રહે છે જે શરીરની સાથે સમાપ્ત થઈ જાય છે, ત્યારે આત્મા પૂર્ણપણે

સિદ્ધ બનીને પોતાના સ્વભાવ અનુસાર ઊર્ધ્વગતિ કરીને લોકના ઉપરના છેડે જઈ પહોંચે છે. આમ આત્મા સ્વયં કર્તા છે અને સ્વયં ભોક્તા છે, પોતાના સંસ્કારો અને બદ્ધ કર્મો અનુસાર અસંખ્ય જીવયોનિઓમાં જન્મ-મરણના ભારને સ્વયં વહન કરે છે. આત્મા સર્વથા અપરિણામી અને નિર્લિપ્ત નથી પરંતુ પ્રતિક્ષણ પરિણામી છે અને વૈભાવિક કે સ્વાભાવિક કોઈ પણ અવસ્થામાં સ્વયં બદલાતો રહેનાર છે. એ નિશ્ચિત છે કે એક વાર સ્વાભાવિક અવસ્થામાં પહોંચ્યા પછી ફરી પાછું વૈભાવિક પરિણમન થતું નથી, સદા શુદ્ધ પરિણમન જ થતું રહે છે. આ સિદ્ધ આત્માઓ કૃતકૃત્ય થઈ જાય છે, કોઈ કાર્ય કરવાનું બાકી રહેતું નથી.

સૃષ્ટિચક્ર સ્વયં ચાલિત છે

સંસારી જીવ અને પુદ્ગલોના પરસ્પર પ્રભાવિત કરનારા સંયોગ-વિયોગથી આ સૃષ્ટિનું મહાચક્ર સ્વયં ચાલી રહ્યું છે. તેના માટે કોઈ નિયંત્રક, વ્યવસ્થાપક, સુયોજક અને નિર્દેશકની આવશ્યકતા નથી. ચેતન જગત સ્વયં પોતાના બલાબલ અનુસાર ભૌતિક જગતનું નિર્દેશક અને પ્રભાવક બની જાયછે. વળી, એ આવશ્યક પણ નથી કે પ્રત્યેક ભૌતિક પરિણમન માટે કોઈ ચેતન અધિષ્ઠાતાની નિતાન્ત આવશ્યકતા હોય. ચેતન અધિષ્ઠાતા વિના પણ અસંખ્ય ભૌતિક પરિવર્તન સ્વયમેવ પોતપોતાની કારણસામગ્રી અનુસાર થતાં રહે છે. આ સ્વભાવતઃ પરિણામી દ્રવ્યોના મહાસમુદાયરૂપ જગતને કોઈએ સૌપ્રથમ કોઈક કાળે બનાવ્યું હોય, ચલાવ્યું હોય એવા કાળની કલ્પના કરી શકાતી નથી. તેથી આ જગતને સ્વયંસિદ્ધ અને અનાદિ કહેવામાં આવે છે. એટલે જ ન તો સૌપ્રથમ આ જગતયન્ત્રને ચલાવવા માટે કોઈ ચાલકની આવશ્યકતા છે કે ન તો જગત અન્તર્ગત જીવોનાં પુણ્ય-પાપનો હિસાબ રાખનાર કોઈ મહાલેખકની જરૂરત છે કે ન તો સારાં-નરસાં કર્મોનાં ફળો દેનારની અને સ્વર્ગ કે નરકમાં મોકલનાર મહાપ્રભુની આવશ્યકતા છે. જે વ્યક્તિ દારૂ પીશે તેને તેનો નશો તીવ્ર યા મન્દ રૂપમાં આપોઆપ ચડશે જ.

એક ઈશ્વર જગતના પ્રત્યેક અણુ-પરમાણુની ક્રિયાનો સંચાલક બને અને પ્રત્યેક જીવના સારાં-ખરાબ કામોનો પણ સ્વયં તે જ પ્રેરક હોય અને તે પોતે જ ન્યાયાસન પર બેસીને જીવોનાં સારાં-ખરાબ કામોનો ન્યાય કરી તેમને સુગતિ કે દુર્ગતિમાં મોકલે, તેમને સુખ-દુઃખ ભોગવવા માટે વિવશ કરે - આ કઈ જાતની ક્રીડા છે ! દુરાચાર કરવા પ્રેરણા પણ તે આપે અને દંડ પણ તે જ દે ! જો ખરેખર કોઈ એવો નિયન્તા છે તો જગતની વિષમ સ્થિતિ માટે મૂલતઃ તે જ જવાબદાર છે. તેથી આ ભુલભુલામણીના ચક્કરમાંથી નીકળીને આપણે વસ્તુસ્વરૂપની દૃષ્ટિએ જ

જગતનું વિવેચન કરવું જોઈશે અને તે આધારે જ જ્યાં સુધી આપણે આપણા જ્ઞાનને સાચા દર્શનની ભૂમિ પર નહિ પહોંચાડીએ ત્યાં સુધી તત્ત્વજ્ઞાનની દિશામાં આગળ વધી શકીશું નહિ. આ તે કેવું અંધેર છે કે ઈશ્વર હત્યા કરનારને પણ પ્રેરણા દે છે અને જેની હત્યા થાય છે તેને પણ, અને જ્યારે હત્યા થઈ જાય છે ત્યારે તે ઈશ્વર જ એકને હત્યારો ઠરાવી દંડ પણ આપે છે યા અપાવે છે. ઈશ્વરની આ તે કેવી વિચિત્ર લીલા છે ! જ્યારે વ્યક્તિ પોતાનું કાર્ય કરવા સ્વતન્ત્ર જ નથી ત્યારે તે હત્યારો કર્તા કેવી રીતે ? તેથી પ્રત્યેક જીવ પોતાના કાર્યનો સ્વયં પ્રભુ છે, સ્વયં કર્તા છે અને સ્વયં ભોક્તા છે - આ જ સાચો અને બુદ્ધિગમ્ય સિદ્ધાન્ત છે.

તેથી જગતકલ્યાણની દૃષ્ટિથી અને વસ્તુની સ્વાભાવિક પરિણમનની સ્થિતિ પર ઊંડો વિચાર કરવાથી એ જ સિદ્ધાન્ત સ્થિર થાય છે કે આ જગત સ્વયં પોતાના પરિણામી સ્વભાવના કારણે પ્રાપ્ત સામગ્રી અનુસાર પરિવર્તમાન છે. તેમાં વિભિન્ન વ્યક્તિઓની અનુકૂળતા અને પ્રતિકૂળતાથી સારાપણા અને બૂરાપણાની કલ્પના થતી રહે છે. જગત તો પોતાની ગતિથી ચાલતું જ રહે છે. 'જે કરશે તે ભોગવશે, જે વાવશે તે લણશે' એ એક સ્વાભાવિક વ્યવસ્થા છે. દ્રવ્યોનાં પરિણમનો ક્યાંક ચેતનથી પ્રભાવિત થાય છે, ક્યાંક અચેતનથી પ્રભાવિત થાય છે અને ક્યાંક પરસ્પર પ્રભાવિત થાય છે. એનો કોઈ નિશ્ચિત નિયમ નથી, જ્યારે જેવી સામગ્રી ઉપસ્થિત થઈ જાય છે ત્યારે તેવું પરિણમન થઈ જાય છે.

જીવોના ભેદ - સંસારી અને મુક્ત

ઉપરના વિવેચનથી સ્પષ્ટ થાય છે કે જીવ પોતાના સંસ્કારોને કારણે સ્વયં બદ્ધ છે અને પોતાના પુરુષાર્થથી સ્વયં છૂટીને મુક્ત થઈ શકે છે, આના આધારે જીવ બે શ્રેણીમાં વિભાજિત થઈ જાય છે. (૧) એક સંસારી જે પોતાના સંસ્કારોના કારણે નાના યોનિઓમાં શરીરોને ધારણ કરીને જન્મ-મરણ રૂપે સંસરણ કરી રહ્યા છે. (૨) બીજા મુક્ત જે સમસ્ત કર્મસંસ્કારોથી છૂટીને પોતાના શુદ્ધ ચૈતન્યમાં સદા પરિવર્તમાન છે. જ્યારે જીવ મુક્ત થાય છે ત્યારે તે દીપશિખાની જેમ પોતાના ઊર્ધ્વગમન સ્વભાવના કારણે શરીરનાં બંધનોને તોડીને લોકાગ્રે જઈ પહોંચે છે અને ત્યાં જ અનન્તકાળ શુદ્ધ ચૈતન્યસ્વરૂપમાં લીન રહે છે. તેના આત્મપ્રદેશોનો આકાર અન્તિમ શરીરના આકાર સમાન બન્યો રહે છે કેમ કે હવે તેના વિસ્તારનું કારણ નામકર્મ છે જ નહિ. જીવોના પ્રદેશોનો સંકોચ અને વિસ્તાર બન્ને કર્મનિમિત્તથી જ થાય છે. નિમિત્ત દૂર થઈ જતાં જે અન્તિમ સ્થિતિ હોય છે તે જ રહી જાય છે. જો કે જીવનો સ્વભાવ ઊર્ધ્વ ગતિ કરવાનો છે પરંતુ ગતિ કરવામાં સહાયક ધર્મદ્રવ્ય

લોકના અન્તિમ ઉપરના છેડા સુધી જ હોવાથી મુક્ત જીવની ગતિ લોકાગ્ર સુધી જ હોય છે, આગળ નહિ. તેથી સિદ્ધોને 'લોકાગ્રનિવાસી' કહે છે.

સિદ્ધાત્માઓ સર્વથા શુદ્ધ થઈ ગયા હોવાથી તેમના ઉપર કોઈ બીજા દ્રવ્યનો પ્રભાવ પડતો નથી અને ન તો તેઓ પરસ્પર પ્રભાવિત થાય છે. જેમનું સંસારચક્ર એક વાર અટકી ગયું એટલે પછી તેમને પુનઃ સંસારમાં ભમવાનું કોઈ કારણ શેષ રહેતું નથી, તેમનો પુનઃ સંસારપ્રવેશ અસંભવ છે. તેથી તેમને અનન્તસિદ્ધ કહેવામાં આવે છે. જીવની સંસારયાત્રા ક્યારથી શરૂ થઈ એ બતાવી શકાતું નથી પરંતુ ક્યારે સમાપ્ત થશે એ નિશ્ચિતપણે બતાવી શકાય છે. અસંખ્ય જીવોએ પોતાની સંસારયાત્રા સમાપ્ત કરીને મુક્તિ પ્રાપ્ત પણ કરી છે. આ સિદ્ધોના બધા ગુણોનું પરિણમન સદા શુદ્ધ જ રહે છે. તેઓ કૃતકૃત્ય છે, નિરંજન છે અને કેવળ પોતાના શુદ્ધ ચિત્પરિણમનના સ્વામી છે. તેમની આ સિદ્ધાવસ્થા નિત્ય એ અર્થમાં છે કે તેઓ સ્વાભાવિક પરિણમન કરતા રહેતા હોવા છતાં પણ ક્યારેય વિકૃત કે નષ્ટ નથી થતા.

અહીં પ્રાયઃ એ પ્રશ્ન ઊઠે છે કે જો સિદ્ધો સદા એકસરખા જ રહે છે તો પછી તેમનામાં પરિણમન માનવાની શી આવશ્યકતા છે ? પરંતુ આ પ્રશ્નનો ઉત્તર સહજ છે અને તે એ કે જ્યારે દ્રવ્યની મૂલ સ્થિતિ જ ઉત્પાદ, વ્યય અને ધ્રૌવ્યરૂપ છે ત્યારે કોઈ પણ દ્રવ્યને, ભલે ને તે શુદ્ધ હોય કે અશુદ્ધ, આ મૂલસ્વભાવનો અપવાદ કેવી રીતે માની શકાય ? તેણે તો પોતાના મૂલ સ્વભાવ અનુસાર પરિણમન કરવું જ જોઈશે. કેમ કે તેમના વિભાવ પરિણમનનો કોઈ હેતુ જ નથી એટલે તેમનું સ્વભાવ પરિણમન જ થયા કરે છે. કોઈ પણ દ્રવ્ય પરિણમનચક્રની બહાર જઈ શકતું નથી. 'ત્યારે પરિણમનનું શું પ્રયોજન ?' એનો સીધો ઉત્તર છે - 'સ્વભાવ' કેમ કે પ્રત્યેક દ્રવ્યનો એ નિજ સ્વભાવ છે એટલે જ તેને અનન્તકાળ પોતાના સ્વભાવમાં જ રહેવું પડશે. દ્રવ્ય પોતાના અગુરુલઘુ ગુણના કારણે સંખ્યામાં ન તો ઘટે છે કે ન તો વધે છે. તે પરિણમનની તીક્ષ્ણ ધાર પર ચડેલું રહેવા છતાં પણ પોતાનું દ્રવ્યત્વ નષ્ટ થવા દેતું નથી. આ અનાદિ-અનન્ત અવિચ્છિન્નતા જ દ્રવ્યત્વ છે અને આ જ તેની પોતાની મૌલિક વિશેષતા છે. અગુરુલઘુ ગુણના કારણે ન તો તેના પ્રદેશોમાં ન્યૂનાધિકતા થાય છે કે ન તો તેના ગુણોમાં, તેના આકાર અને પ્રકાર પણ સન્તુલિત રહે છે.

સિદ્ધનું સ્વરૂપ નીચે આપેલી ગાથામાં બહુ જ સ્પષ્ટપણે કહ્યું છે, વર્ણવ્યું છે -

णिक्कम्मा अट्ठगुणा किंचूणा चरमदेहदो सिद्धा ।
लोयग्गठिदा णिच्चा उप्पादवएहिं संजुत्ता ॥૭૨॥ નિયમસાર.

અર્થાત્ - સિદ્ધ જ્ઞાનાવરણ આદિ આઠ કર્મોથી રહિત છે. સમ્યક્ત્વ, જ્ઞાન, દર્શન, વીર્ય, સૂક્ષ્મત્વ, અવગાહનત્વ, અગુરુલઘુત્વ અને અવ્યાબાધ આ આઠ ગુણોથી તે યુક્ત છે. પોતાના પૂર્વ અન્તિમ શરીરથી કંઈક ન્યૂન પરિમાણવાળો તે છે. તે નિત્ય છે અને ઉત્પાદ-વ્યયથી યુક્ત છે તથા લોકના અગ્રભાગમાં સ્થિત છે.

આ રીતે જીવદ્રવ્ય સંસારી અને મુક્ત એમ બે વિભાગોમાં વિભાજિત હોવા છતાં પણ મૂળ સ્વભાવથી તો બધા જીવો સમાન ગુણોવાળા અને સમાન શક્તિઓવાળા છે.

(૨) પુદ્ગલ દ્રવ્ય

પુદ્ગલદ્રવ્યનું સામાન્ય લક્ષણ છે - રૂપ, રસ, ગન્ધ અને સ્પર્શથી યુક્ત હોવું.[1] જે દ્રવ્ય સ્કન્ધ અવસ્થામાં પૂરણ અર્થાત્ અન્ય અન્ય પરમાણુઓનું પોતાની સાથે મળવું અને ગલન અર્થાત્ કેટલાક પરમાણુઓનું પોતાનામાંથી છૂટા પડવું, આ રીતે ઉપચય અને અપચયને પામતું રહે છે તે પુદ્ગલ કહેવાય છે. સમસ્ત દૃશ્ય જગત આ પુદ્ગલનો વિસ્તાર છે. મૂલની દૃષ્ટિએ પુદ્ગલદ્રવ્ય પરમાણુરૂપ જ છે. અનેક પરમાણુઓ પરસ્પર મળવાથી જે સ્કન્ધ બને છે તે સંયુક્તદ્રવ્ય (અનેકદ્રવ્ય) છે. સ્કન્ધપર્યાય સ્કન્ધાન્તર્ગત બધા જ પુદ્ગલ પરમાણુઓનો સંયુક્તપર્યાય છે. તે પુદ્ગલપરમાણુઓ જ્યાં સુધી પોતાની બન્ધશક્તિથી શિથિલ યા નિબિડ રૂપમાં એકબીજા સાથે જોડાયેલા રહે છે ત્યાં સુધી સ્કન્ધ કહેવાય છે. આ સ્કન્ધોનું બનવું અને નાશ પામવું એ તો પરમાણુઓની બંધશક્તિ અને ભેદશક્તિના કારણે થાય છે.

પ્રત્યેક પરમાણુમાં સ્વભાવથી એક રૂપ, એક રસ, એક ગન્ધ અને બે સ્પર્શ હોય છે.[2] લાલ, પીળો, નીલો, સફેદ અને કાળો આ પાંચ રૂપો(રંગો)માંથી કોઈ એક રૂપ પરમાણુમાં હોય છે જે બદલાતું પણ રહે છે. તીખો, તૂરો, કડવો, ખાટો અને ગળ્યો આ પાંચ રસોમાંથી કોઈ એક રસ પરમાણુમાં હોય છે જે પરિવર્તિત પણ થતો રહે છે. સુગન્ધ અને દુર્ગન્ધ આ બે ગન્ધોમાંથી કોઈ એક ગન્ધ પરમાણુમાં અવશ્ય હોય છે. શીત અને ઉષ્ણ, સ્નિગ્ધ અને રૂક્ષ આ બે જોડકાંમાંથી કોઈ એક એક સ્પર્શ અર્થાત્ શીત અને ઉષ્ણમાંથી કોઈ એક અને સ્નિગ્ધ તથા રૂક્ષમાંથી પણ કોઈ એક આમ કુલ બે સ્પર્શો પ્રત્યેક પરમાણુમાં અવશ્ય હોય છે.

---

૧. स्पर्शरसगन्धवर्णवन्तः पुद्गलाः । તત્ત્વાર્થસૂત્ર, ૫.૨૩.

૨. एयरूवरसवण्णगंधं दो फासं सद्दकारणमसद्दं । પંચાસ્તિકાય ગાથા ૮૧.

બાકી મૃદુ, કર્કશ, ગુરુ અને લઘુ આ ચાર સ્પર્શો તો સ્કન્ધાવસ્થાના છે, તેઓ પરમાણુઅવસ્થામાં નથી હોતા. પરમાણુ એકપ્રદેશી હોય છે. પરમાણુ સ્કન્ધનું કારણ પણ છે અને સ્કન્ધોના ભેદથી ઉત્પન્ન થવાના કારણે સ્કન્ધોનું કાર્ય પણ છે. પુદ્ગલની પરમાણુઅવસ્થા એ પુદ્ગલનો સ્વાભાવિક પર્યાય છે અને સ્કન્ધાવસ્થા એ પુદ્ગલનો વિભાવ પર્યાય છે.

સ્કન્ધોના ભેદો

સ્કન્ધો પોતાનાં પરિણમનોની અપેક્ષાએ છ પ્રકારના હોય છે[૧]-

(૧) **અતિસ્થૂલસ્થૂલ (બાદરબાદર)** : જે સ્કન્ધ છિન્નભિન્ન થાય પછી ફરી પાછો ભેગો ન થઈ શકે તે સ્કન્ધ અતિ સ્થૂલસ્થૂલ છે, જેમ કે લાકડીનો, પથ્થરનો, પર્વતનો, પૃથ્વીનો સ્કન્ધ, આદિ.

(૨) **સ્થૂલ (બાદર)** : જે સ્કન્ધ છિન્નભિન્ન થયા પછી ફરી પાછો સ્વયં ભેગો થઈ જાય છે તે સ્થૂલ સ્કન્ધ છે, જેમ કે દૂધનો, ઘીનો, તેલનો, પાણીનો સ્કન્ધ, આદિ.

(૩) **સ્થૂલસૂક્ષ્મ (બાદરસૂક્ષ્મ)** : જે સ્કન્ધ દેખાય છે તો સ્થૂલ પરંતુ જેનું છેદન, ભેદન કે ગ્રહણ કરાતું નથી તે સ્કન્ધ સ્થૂલસૂક્ષ્મ છે, જેમ કે છાયાનો, પ્રકાશનો, અન્ધકારનો, ચાંદનીનો સ્કન્ધ આદિ.

(૪) **સૂક્ષ્મસ્થૂલ (સૂક્ષ્મબાદર)** : જે સ્કન્ધો સૂક્ષ્મ હોવા છતાં સ્થૂળ રૂપમાં દેખાય તે પાંચે ઇન્દ્રિયોના વિષયો સ્પર્શ, રસ, ગન્ધ, વર્ણ અને શબ્દ સૂક્ષ્મસ્થૂલ સ્કન્ધો છે.

(૫) **સૂક્ષ્મ** : જે સ્કન્ધ સૂક્ષ્મ હોવાના કારણે ઇન્દ્રિયો વડે ગ્રહણ કરી શકાતો નથી તે સ્કન્ધ સૂક્ષ્મ છે, જેમ કે કર્મવર્ગણા આદિ.

(૬) **અતિસૂક્ષ્મ** : કર્મવર્ગણાથી પણ નાના દ્વયણુક સ્કન્ધ સુધી સૂક્ષ્મસૂક્ષ્મ છે.

પરમાણુ પરમાતિસૂક્ષ્મ છે. તે અવિભાગી છે. શબ્દનું કારણ હોવા છતાં પણ અશબ્દ છે, શાશ્વત હોવા છતાં પણ ઉત્પાદ અને વ્યયવાળો છે અર્થાત્ ત્રયાત્મક પરિણમન કરવાવાળો છે.

---

૧. अइथूलथूलं थूलं थूलसुहुमं च सुहुमथूलं च ।
सुहुमं अइसुहुमं इति धरादियं होइ छब्भेयं ॥ નિયમસાર ગાથા ૨૧.

સ્કન્ધ આદિ ચાર ભેદો

પુદ્ગલદ્રવ્યના સ્કન્ધ, સ્કન્ધદેશ, સ્કન્ધપ્રદેશ અને પરમાણુ એ ચાર વિભાગ પણ થાય છે.[૧] અનન્તાનન્ત પરમાણુઓથી સ્કન્ધ બને છે, તેનાથી અડધો સ્કન્ધદેશ અને સ્કન્ધદેશનો અડધો સ્કન્ધપ્રદેશ હોય છે. પરમાણુ સર્વતઃ અવિભાગી હોય છે. ઇન્દ્રિયો, શરીર, મન, ઇન્દ્રિયોના વિષયો અને શ્વાસોચ્છ્વાસ આદિ બધાં પુદ્ગલદ્રવ્યનાં જ વિવિધ પરિણમનો છે.[૨]

બન્ધની પ્રક્રિયા

પરમાણુઓમાં સ્વાભાવિક સ્નિગ્ધતા અને રૂક્ષતા હોવાના કારણે પરસ્પર બંધ થાય છે,[૩] જેનાથી સ્કન્ધોની ઉત્પત્તિ થાય છે. સ્નિગ્ધ અને રૂક્ષ ગુણોના[૪] શક્ત્યંશની અપેક્ષાએ અસંખ્ય ભેદો થાય છે અને તેમનામાં તારતમ્ય પણ થતું રહે છે. એક શક્ત્યંશ(જઘન્યગુણ[૫])વાળા સ્નિગ્ધ અને રૂક્ષ પરમાણુઓનો પરસ્પર બન્ધ (રાસાયનિક મિશ્રણ) નથી થતો. સ્નિગ્ધ અને સ્નિગ્ધ, રૂક્ષ અને રૂક્ષ, સ્નિગ્ધ અને રૂક્ષ, તથા રૂક્ષ અને સ્નિગ્ધ પરમાણુઓમાં બંધ ત્યારે જ થશે જ્યારે તેમનામાં પરસ્પર ગુણોના શક્ત્યંશો બે અધિક હશે અર્થાત્ બે ગુણવાળા (શક્ત્યંશોવાળા) સ્નિગ્ધ યા રૂક્ષ પરમાણુનો બન્ધ ચાર ગુણવાળા (શક્ત્યંશોવાળા) સ્નિગ્ધ યા રૂક્ષ પરમાણુ સાથે થશે. બન્ધકાળમાં જે અધિક ગુણવાળા (શક્ત્યંશવાળા) પરમાણુ છે તે કમ ગુણવાળા પરમાણુનું પોતાનાં રૂપ, રસ, ગન્ધ અને સ્પર્શ રૂપે પરિણમન કરાવી લે છે. આ રીતે બે પરમાણુઓથી દ્વ્યણુક, ત્રણ પરમાણુઓથી ત્ર્યણુક અને ચાર, પાંચ આદિ પરમાણુઓથી ચતુરણુક,પંચાણુક, આદિ સ્કન્ધો ઉત્પન્ન થતા રહે છે. મહાસ્કન્ધોના ભેદથી પણ બે નાના સ્કન્ધો બની શકે છે. આનો અર્થ એ કે સ્કન્ધો સંઘાત અને ભેદ બન્નેથી બને છે. સ્કન્ધાવસ્થામાં પરમાણુઓનું પરસ્પર એટલું સૂક્ષ્મ પરિણમન થઈ જાય છે કે થોડીક જગામાં અસંખ્ય પરમાણુઓ સમાઈ

---

૧. खंधा य खंधदेसा खंधपदेसा य होंति परमाणू ।
इदि ते चदुव्वियप्पा पुग्गलकाया मुणेयव्वा ॥ પંચાસ્તિકાય ગાથા ૭૪.

૨. शरीरवाङ्मनःप्राणापानाः पुद्गलानाम् । तत्त्वार्थसूत्र, ૫.૧૯.

૩. स्निग्धरूक्षत्वाद् बन्धः । न जघन्यगुणानाम् । गुणसाम्ये सदृशानाम् । द्व्यधिकादिगुणानां तु । बन्धेऽधिकौ पारिणामिकौ च । तत्त्वार्थसूत्र, ૫.૩૩-૩૭.

૪. અહીં ગુણ શબ્દ qualityના અર્થમાં વપરાયો છે.

૫. અહીં ગુણ શબ્દ માત્રા (degree) કે શક્ત્યંશના અર્થમાં વપરાયો છે.

જાય છે. એક શેર રૂ અને એક શેર લોઢામાં સાધારણતઃ પરમાણુઓની સંખ્યા સરખી હોવા છતાં પણ તેમના શિથિલ અને નિબિડ બંધના કારણે રૂ પોચું છે અને લોઢું નક્કર છે. રૂ અધિક જગા રોકે છે અને લોઢું થોડી જગા રોકે છે. આ પુદ્ગલોના આ સૂક્ષ્મ પરિણમનના કારણે અસંખ્યાતપ્રદેશી લોકમાં અનન્તાનન્ત પરમાણુ સમાયેલા છે. પહેલાં કહી ગયા છીએ તે મુજબ પ્રત્યેક દ્રવ્ય પરિણામી છે. તેવી રીતે આ પુદ્ગલદ્રવ્યો પણ તે પરિણમનમાં અપવાદ નથી, અને પ્રતિક્ષણ ઉપયુક્ત સ્થૂલ(બાદર) આદિ સ્કન્ધોના રૂપમાં ઉત્પન્ન થાય છે અને નાશ પામે છે.

શબ્દ આદિ પુદ્ગલના પર્યાયો છે

શબ્દ, બન્ધ, સૂક્ષ્મતા, સ્થૂળતા, સંસ્થાન, ભેદ, અન્ધકાર, છાયા, પ્રકાશ, ઉદ્યોત અને ગરમી આદિ પુદ્ગલદ્રવ્યના પર્યાયો છે.[1] શબ્દને વૈશેષિક આદિ આકાશનો ગુણ માને છે, પરંતુ આજના વિજ્ઞાને રેડિયો અને ગ્રામોફોન આદિ વિવિધ યન્ત્રોથી શબ્દને પકડીને અને તેને ઇષ્ટ સ્થાને પહોંચાડીને તેની પૌદ્ગલિકતા પ્રયોગથી સિદ્ધ કરી દીધી છે. શબ્દ પુદ્ગલ દ્વારા ગ્રહણ કરાય છે, પુદ્ગલ વડે ધારણ કરાય છે, પુદ્ગલ વડે રોકાય છે, પુદ્ગલને રોકે છે, કાન આદિના પૌદ્ગલિક પડદાને ફાડી નાખે છે અને પૌદ્ગલિક વાતાવરણમાં અનુકંપન પેદા કરે છે, તેથી શબ્દ પૌદ્ગલિક છે. સ્કન્ધોના પરસ્પર સંયોગ, સંઘર્ષણ અને વિભાગથી શબ્દ ઉત્પન્ન થાય છે. જિહ્વા અને તાલુ આદિના સંયોગથી નાના પ્રકારના ભાષાત્મક પ્રાયોગિક શબ્દો ઉત્પન્ન થાય છે. શબ્દનું ઉત્પાદક ઉપાદાન કારણ તથા સ્થૂલ નિમિત્ત કારણ બન્ને પૌદ્ગલિક છે.

જ્યારે બે સ્કન્ધોના સંઘર્ષથી કોઈ એક શબ્દ ઉત્પન્ન થાય છે ત્યારે તે આસપાસના સ્કન્ધોને પોતાની શક્તિ અનુસાર શબ્દાયમાન કરી દે છે, અર્થાત્ તેના નિમિત્તથી તે સ્કન્ધોમાં પણ શબ્દપર્યાય ઉત્પન્ન થઈ જાય છે, જેમ જલાશયમાં એક કાંકરો ફેંકવાથી જે પ્રથમ લહેર ઉત્પન્ન થાય છે તે પોતાની ગતિશક્તિથી પાસેના જલને ક્રમશઃ તરંગિત કરતી જાય છે અને આ વીચીતરંગન્યાય કોઈ ને કોઈ રૂપમાં પોતાના વેગ અનુસાર ઘણે દૂર સુધી ચાલુ રહે છે.

શબ્દ શક્તિરૂપ નથી

શબ્દ કેવળ શક્તિ નથી પરંતુ શક્તિમાન પુદ્ગલદ્રવ્યનો સ્કન્ધ છે જે વાયુસ્કન્ધ દ્વારા દેશાન્તરે જતો આસપાસના વાતાવરણને ઝણઝણાવે છે, યન્ત્રો વડે તેની ગતિ

---

૧. शब्दबन्धसौक्ष्म्यस्थौल्यसंस्थानभेदतमश्छायातपोद्योतवन्तश्च । तत्त्वार्थसूत्र, ५.२४.

વધારી શકાય છે અને તેની સૂક્ષ્મ લહેરને સુદૂર દેશમાં પકડી શકાય છે. વક્તાના તાલુ આદિના સંયોગથી ઉત્પન્ન થયેલો એક શબ્દ મુખમાંથી બહાર નીકળતાં જ ચારે તરફના વાતાવરણને શબ્દરૂપ કરી દે છે. તે સ્વયં પણ નિયત દિશામાં જાય છે અને જતાં જતાં શબ્દથી શબ્દ અને શબ્દથી શબ્દ પેદા કરતો જાય છે. શબ્દના જવાનો અર્થ શબ્દપર્યાયવાળા સ્કન્ધનું જવું છે અને શબ્દની ઉત્પત્તિનો પણ અર્થ છે આસપાસના પુદ્‌ગલદ્રવ્યના સ્કન્ધોમાં શબ્દપર્યાયનું ઉત્પન્ન થવું, આનું તાત્પર્ય એ છે કે શબ્દ પોતે દ્રવ્યનો પર્યાય છે અને આ પર્યાયનો આધાર છે પુદ્‌ગલસ્કન્ધ. અમૂર્તિક આકાશના ગુણમાં આ બધું નાટક ન થઈ શકે. અમૂર્ત દ્રવ્યના ગુણ અમૂર્ત જ હોય, તેનું ગ્રહણ મૂર્ત દ્વારા થઈ શકે નહિ.

વિશ્વનું સમસ્ત વાતાવરણ ગતિશીલ પુદ્‌ગલપરમાણુઓ અને પુદ્‌ગલસ્કન્ધોથી નિર્મિત છે. પરસ્પર સંયોગ આદિ નિમિત્તોથી તેમનામાં ગરમી, ઠંડી, પ્રકાશ, અન્ધકાર, છાયા, શબ્દ આદિ પર્યાયો ઉત્પન્ન થતા રહે છે અને નાશ પામતા રહે છે. ગરમી, પ્રકાશ અને શબ્દ એ કેવળ શક્તિઓ નથી કેમ કે શક્તિઓ નિરાશ્રય રહી શકતી નથી. શક્તિઓ તો કોઈ ને કોઈ આધારમાં જ રહે છે અને તેમનો આધાર છે પુદ્‌ગલદ્રવ્ય. પરમાણુની ગતિ એક સમયમાં લોકાન્ત સુધી (ચૌદ રજ્જુ) હોઈ શકે છે, અને તે ગતિકાલમાં તે જ આસપાસના વાતાવરણને પ્રભાવિત કરતો ગતિ કરે છે. પ્રકાશ અને શબ્દની ગતિનો જે હિસાબ આજના વિજ્ઞાને લગાવ્યો છે તે પરમાણુની આ સ્વાભાવિક ગતિનો એક અલ્પ અંશ છે. પ્રકાશ અને ગરમીના સ્કન્ધો એક દેશથી સુદૂર દેશ સુધી ગતિ કરતાં પોતાના વેગ (force) અનુસાર વાતાવરણને પ્રકાશમય અને ગરમીના પર્યાયથી યુક્ત બનાવે છે. એ પણ સંભવ છે કે જે પ્રકાશ આદિ સ્કન્ધો વીજળીની ટોર્ચ આદિથી નીકળે છે તે ઘણે દૂર સુધી સ્વયં ચાલ્યા જાય છે અને અન્ય ગતિશીલ પુદ્‌ગલ સ્કન્ધોને પ્રકાશ, ગરમી યા શબ્દરૂપ પર્યાયો ધારણ કરાવીને તેમને આગળ ચલાવી દે છે. આજના વૈજ્ઞાનિકોએ તો તાર વિનાના તાર અને તાર વિનાના ટેલીફોનની પણ શોધ કરી લીધી છે. જેવી રીતે આપણે અમેરિકામાં બોલાયેલા શબ્દને અહીં સાંભળીએ છીએ તેવી જ રીતે હવે બોલનારનો ફોટો પણ સાંભળતી વખતે આપણે જોઈ શકીશું.

પુદ્‌ગલના ખેલ

આ બધાં શબ્દ, આકૃતિ, પ્રકાશ, ગરમી, છાયા, અન્ધકાર આદિનું પરિવહન તીવ્ર ગતિશીલ પુદ્‌ગલસ્કન્ધો દ્વારા જ થઈ રહ્યું છે. પરમાણુબૉમ્બની વિનાશક

શક્તિ અને હાઈડ્રોજનબૉમ્બની મહાપ્રલયકારી શક્તિથી આપણે પરમાણુની અનન્ત શક્તિઓનો કંઈક અંદાજ લગાવી શકીએ છીએ.

એકબીજા સાથે બંધાવું, સૂક્ષ્મતા, સ્થૂલતા, ચતુષ્કોણ ષટ્કોણ આદિ વિવિધ આકૃતિઓ, સોહામણી ચાંદની, મંગલમય ઉષાની લાલી આદિ બધું પુદ્ગલના પર્યાયો છે. નિરન્તર ગતિશીલ અને ઉત્પાદ-વ્યય-ધ્રૌવ્યાત્મક પરિણમનવાળા અનન્તાનન્ત પરમાણુઓના પરસ્પર સંયોગ અને વિભાગથી કેટલાંક નૈસર્ગિક અને કેટલાંક પ્રાયોગિક પરિણમનો આ વિશ્વના રંગમંચ પર પ્રતિક્ષણ થઈ રહ્યાં છે. આ બધું માયા કે અવિદ્યા નથી પણ નક્કર સત્ય છે, સ્વપ્નની જેમ કાલ્પનિક નથી પરંતુ વાસ્તવિક અસ્તિત્વ ધરાવતા પદાર્થો છે. વિજ્ઞાને ઍટમમાં જે ઈલેક્ટ્રોન અને પ્રોટોનને અવિરામ ગતિથી ચક્કર લગાવતા જોયા છે તે સૂક્ષ્મ યા અતિસૂક્ષ્મ પુદ્ગલસ્કન્ધમાં બંધાયેલા પરમાણુઓનું જ ગતિચક્ર છે. બધા પોતપોતાના ક્રમથી જ્યારે જેવી કારણસામગ્રી પ્રાપ્ત કરી લે છે ત્યારે તેવું જ પરિણમન કરતા પોતાની અનન્ત યાત્રા કરી રહ્યા છે. પુરુષની તે વળી કેટલી શક્તિ ! તે ક્યાં સુધી આ દ્રવ્યોનાં પરિણમનોને પ્રભાવિત કરી શકે છે ? હા, જ્યાં સુધી પોતાની સમજણ અને શક્તિ અનુસાર તે યન્ત્રો દ્વારા તેમને પ્રભાવિત અને નિયન્ત્રિત કરી શકતો હતો ત્યાં સુધી તો તેણે કર્યાં. પુદ્ગલનું નિયન્ત્રણ પૌદ્ગલિક સાધનોથી જ થઈ શકે છે અને તે સાધનો પણ પરિણમનશીલ છે. તેથી આપણે દ્રવ્યની મૂળ સ્થિતિના આધારે જ તત્ત્વવિચાર કરવો જોઈએ અને વિશ્વવ્યવસ્થાનો આધાર ખોળી કાઢવો જોઈએ.

છાયા પુદ્ગલનો જ પર્યાય છે

સૂર્ય આદિ પ્રકાશયુક્ત દ્રવ્યના નિમિત્તથી આસપાસના પુદ્ગલસ્કન્ધો ભાસુરરૂપને ધારણ કરી પ્રકાશસ્કન્ધો બની જાય છે. આ પ્રકાશને પડતો જેટલી જગામાં કોઈ સ્થૂલ સ્કન્ધ રોકી લે છે તો તેટલી જગાના સ્કન્ધો કાળા રૂપને ધારણ કરી લે છે, આ જ છાયા યા અન્ધકાર છે. આ બધો પુદ્ગલદ્રવ્યનો ખેલ છે, કેવળ માયાનો મિથ્યા પ્રપંચ નથી કે ન તો 'एकोऽहं बहु स्याम्'ની લીલા છે. આ તો નક્કર વજનદાર પરમાર્થસત્ પુદ્ગલપરમાણુઓની અવિરામ ગતિ અને પરિણતિનાં વાસ્તવિક દૃશ્યો છે. આ આંખો બંધ કરીને કરવામાં આવતી ભાવના નથી, પરંતુ પ્રયોગશાળામાં રાસાયનિક પ્રક્રિયાથી કરવામાં આવતા પ્રયોગો દ્વારા સિદ્ધ પદાર્થો છે. જો કે પરમાણુઓમાં સમાન અનન્ત શક્તિ છે, તેમ છતાં પણ વિભિન્ન સ્કન્ધોમાં ઘટક રૂપે દાખલ થતાં તેમની શક્તિઓના પણ જુદા જુદા અનન્ત ભેદો થઈ જાય છે, જેમ કે પ્રત્યેક પરમાણુમાં સામાન્યતઃ માદક શક્તિ હોવા છતાં

પણ તેની પ્રકટતાની યોગ્યતા મહુડાં, દ્રાક્ષ આદિના સ્કન્ધોમાં જ સાક્ષાત્ છે અને તે પણ અમુક જલાદિના રાસાયનિક મિશ્રણ દ્વારા. આ પર્યાયયોગ્યતાઓ કહેવાય છે જે તે તે સ્થૂલ પર્યાયોમાં પ્રકટ થાય છે અને તે સ્થૂલ પર્યાયોના ઘટક સૂક્ષ્મ સ્કન્ધ પણ પોતાની તે અવસ્થામાં વિશિષ્ટ શક્તિને ધારણ કરે છે.

એક જ પુદ્ગલ મૌલિક છે

આધુનિક વિજ્ઞાને પહેલાં ૯૨ મૌલિક તત્ત્વો (elements) શોધ્યાં હતાં. તેણે તેમનાં વજન અને શક્તિના અંશો નિશ્ચિત કર્યાં હતાં. મૌલિક તત્ત્વનો અર્થ છે 'એક તત્ત્વનું બીજા રૂપ ન બનવું.' પરંતુ હવે એક ઍટમ (atom) જ મૂળ તત્ત્વ બચ્યું છે. આ જ ઍટમ પોતાની અંદર ચારે તરફ ગતિશીલ ઈલેક્ટ્રોન અને પ્રોટોનની સંખ્યાના ભેદથી ઑક્સીજન, હાઈડ્રોજન, ચાંદી, સોનું, લોઢું, તાંબુ, યૂરેનિયમ, રેડિયમ આદિ અવસ્થાઓને ધારણ કરી લે છે. ઑક્સીજનના અમુક ઈલેક્ટ્રોન યા પ્રોટોનને તોડવા કે મેળવવાથી તે જ હાઈડ્રોજન બની જાય છે. આ રીતે ઓક્સીજન અને હાઈડ્રોજન બે મૌલિક ન હોતાં એક જ તત્ત્વની વિશેષ અવસ્થાઓ જ સિદ્ધ થાય છે. મૂલ તત્ત્વ તો કેવળ અણુ (atom) જ છે.

પૃથ્વી આદિ સ્વતન્ત્ર દ્રવ્યો નથી

ન્યાય-વૈશેષિક દર્શનો પૃથ્વીના પરમાણુઓમાં રૂપ, રસ, ગન્ધ અને સ્પર્શ ચારે ગુણ, જલના પરમાણુઓમાં રૂપ, રસ અને સ્પર્શ એ ત્રણ ગુણ, અગ્નિના પરમાણુઓમાં રૂપ અને સ્પર્શ એ બે ગુણ અને વાયુમાં કેવલ એક સ્પર્શ ગુણ આ રીતે ગુણભેદ માનીને ચારેને સ્વતન્ત્ર માને છે, પરંતુ છીપમાં પડેલું જલ પાર્થિવ મોતી બની જાય છે, પાર્થિવ લાકડું અગ્નિ બની જાય છે, અગ્નિ ભસ્મ બની જાય છે, પાર્થિવ હિમ પીગળીને જળ બની જાય છે અને ઑક્સીજન અને હાઈડ્રોજન બન્ને વાયુ મળીને જળ બની જાય છે, ત્યારે તેમનામાં પરસ્પર ગુણભેદકૃત જાતિભેદ માનીને પૃથક્ દ્રવ્યત્વ કેવી રીતે સિદ્ધ થઈ શકે ? જૈનદર્શને તો પહેલેથી જ સમસ્ત પુદ્ગલપરમાણુઓનું પરસ્પર પરિણમન જોઈને એક જ પુદ્ગલ દ્રવ્ય સ્વીકાર્યું છે. એ તો બની શકે છે કે અવસ્થાવિશેષમાં કોઈ ગુણ પ્રકટ થાય અને કોઈ ગુણ અપ્રકટ રહે. અગ્નિમાં રસ અપ્રકટ રહી શકે છે, વાયુમાં રૂપ અને જલમાં ગન્ધ, પરંતુ ઉક્ત દ્રવ્યોમાં તે ગુણોનો અભાવ નથી માની શકાતો. આ એક સામાન્ય નિયમ છે કે જ્યાં સ્પર્શ હોય ત્યાં રૂપ, રસ અને ગન્ધ અવશ્ય હોય જ. તેવી જ રીતે જે બે પદાર્થોનું એકબીજાના રૂપે પરિણમન થઈ જાય છે તે બે પૃથક્ જાતીય

દ્રવ્યો હોઈ શકે જ નહિ. તેથી આજના વિજ્ઞાનને પોતાના પ્રયોગોથી તે એકજાતિક અણુવાદ પર આવવું પડ્યું છે.

પ્રકાશ અને ગરમી પણ કેવળ શક્તિઓ નથી

જો કે વિજ્ઞાન પ્રકાશ, ગરમી અને શબ્દને હજુ સુધી કેવલ શક્તિ (energy) માને છે. પરંતુ તે શક્તિ નિરાધાર ન હોતાં કોઈ ને કોઈ નક્કર આધારમાં રહેનારી જ સિદ્ધ થશે કેમ કે શક્તિ યા ગુણ નિરાશ્રય નથી રહી શકતા. તેમને કોઈ ને કોઈ મૌલિક દ્રવ્યરૂપ આશ્રયમાં રહેવું જ પડશે. આ શક્તિઓ જે માધ્યમોથી ગતિ કરે છે તે માધ્યમોને સ્વયં તે રૂપે પરિણત કરાવતી જ જાય છે. તેથી પ્રશ્ન મનમાં ઊઠે છે કે જેને આપણે શક્તિની ગતિ કહીએ છીએ તે આકાશમાં નિરન્તર પ્રચિત પરમાણુઓમાં અવિરામ ગતિથી ઉત્પન્ન થનારી શક્તિપરંપરા જ શું નથી ? અમે પહેલાં દર્શાવી ગયા છીએ કે શબ્દ, ગરમી અને પ્રકાશ કોઈ નિશ્ચિત દિશામાં ગતિ પણ કરી શકે છે અને સમીપના વાતાવરણને શબ્દાયમાન, પ્રકાશમાન અને ગરમ પણ કરી દે છે. એમ તો જ્યારે પ્રત્યેક પરમાણુ ગતિશીલ છે અને ઉત્પાદ-વ્યય સ્વભાવના કારણે પ્રતિક્ષણ નૂતન પર્યાયોને ધારણ કરી રહ્યો છે ત્યારે શબ્દ, પ્રકાશ અને ગરમીને આ પરમાણુઓના પર્યાયો માનવામાં જ વસ્તુસ્વરૂપનું સંરક્ષણ રહી શકે છે.

જૈન ગ્રન્થોમાં પુદ્ગલદ્રવ્યોની જે કર્મવર્ગણા, નોકર્મવર્ગણા, આહારવર્ગણા, ભાષાવર્ગણા આદિ રૂપે ૨૩ પ્રકારની વર્ગણાઓનું વર્ણન મળે છે[1] તે સ્વતન્ત્ર દ્રવ્ય નથી. એક જ પુદ્ગલજાતીય સ્કન્ધોમાં આ વિભિન્ન પ્રકારનાં પરિણમનો વિભિન્ન કારણસામગ્રી અનુસાર વિભિન્ન પરિસ્થિતિઓમાં થઈ જાય છે. એ વાત નથી કે જે પરમાણુઓ એક વાર કર્મવર્ગણારૂપ બન્યા છે તેઓ સદા કર્મવર્ગણારૂપ જ રહેશે, અન્ય રૂપ નહિ થાય, યા અન્ય પરમાણુઓ કર્મવર્ગણારૂપ નહિ થઈ શકે. આ ભેદો તો વિભિન્ન સ્કન્ધાવસ્થામાં વિકસિત શક્તિભેદના કારણે છે. પ્રત્યેક દ્રવ્યમાં પોતપોતાની દ્રવ્યગત મૂલ યોગ્યતાઓ અનુસાર, જેવી જેવી કારણ સામગ્રી એકઠી થઈ જાય છે તેવું તેવું પ્રત્યેક પરિણમન સંભવે છે. જે પરમાણુઓ શરીરાવસ્થામાં નોકર્મવર્ગણા બનીને સામેલ થયા હતા તે જ પરમાણુઓ મૃત્યુ પછી શરીર બળીને ભસ્મ થઈ જતાં અન્ય વિભિન્ન અવસ્થાઓને પામે છે. એકજાતીય દ્રવ્યોમાં કોઈ પણ દ્રવ્યવ્યક્તિના પરિણમનો ઉપર બંધન લગાવી શકાતું નથી.

એ સાચું કે કેટલાંક પરિણમનો અમુક સ્થૂલપર્યાયને પ્રાપ્ત પુદ્ગલોથી સાક્ષાત્ થઈ શકે છે, અન્યથી નહિ. ઉદાહરણાર્થ, માટી અવસ્થાને પ્રાપ્ત પુદ્ગલ

૧. જુઓ ગોમ્મટસાર, જીવકાણ્ડ, ગાથા ૫૯૩-૫૯૪.

પરમાણુઓ ઘટ અવસ્થાને ધારણ કરી શકે છે, અગ્નિ અવસ્થાને પ્રાપ્ત પુદ્‌ગલપરમાણુઓ ઘટ અવસ્થાને ધારણ કરી શકતા નથી, જો કે અગ્નિ અને ઘટ બન્ને પુદ્‌ગલના પર્યાયો છે. એ તો સંભવે છે કે અગ્નિના પરમાણુઓ કાલાન્તરમાં માટી બની જાય અને પછી ઘડો બને, પરંતુ અગ્નિમાંથી સાક્ષાત્ ઘડો બનાવી શકાતો નથી. મૂલતઃ પુદ્‌ગલપરમાણુઓમાં ન તો કોઈ જાતનો જાતિભેદ છે કે ન તો શક્તિભેદ છે કે ન તો આકારભેદ પણ. આ બધા ભેદો તો પરમાણુઓના સ્કન્ધરૂપ પર્યાયોમાં થાય છે.

ગતિશીલતા

પુદ્‌ગલપરમાણુ સ્વભાવતઃ ક્રિયાશીલ છે. તેની ગતિ તીવ્ર, મન્દ અને મધ્યમ અનેક પ્રકારની હોય છે. તેનામાં વજન પણ હોય છે પરંતુ તે પ્રકટ સ્કન્ધાવસ્થામાં થાય છે. આ સ્કન્ધોમાં અનેક પ્રકારનાં સ્થૂળ, સૂક્ષ્મ, પ્રતિઘાતી અને અપ્રતિઘાતી પરિણમનો અવસ્થાભેદના કારણે સંભવ બને છે. આ રીતે આ અણુઓ પોતાની બાહ્ય-આભ્યંતર કારણસામગ્રી અનુસાર દૃશ્ય અને અદૃશ્ય અનેક પ્રકારની અવસ્થાઓને સ્વયમેવ ધારણ કરતા રહે છે. તેમાં જે કંઈ પણ નિયતતા યા અનિયતતા, વ્યવસ્થા યા અવ્યવસ્થા છે તે સ્વયમેવ છે. વચલા પડાવમાં પુરુષનો પ્રયત્ન તેમનાં પરિણમનોને કેટલાક કાલ સુધી કોઈ વિશેષ રૂપમાં પ્રભાવિત અને નિયન્ત્રિત પણ કરે છે. વચમાં થનારી અનેક અવસ્થાઓનું અધ્યયન અને દર્શન કરીને જે સ્થૂલ કાર્યકારણભાવો નિયત કરવામાં આવે છે તે પણ આ દ્રવ્યોની મૂલ યોગ્યતાઓના જ આધારે કરવામાં આવે છે.

(૩) અને (૪) ધર્મદ્રવ્ય અને અધર્મદ્રવ્ય

અનન્ત આકાશમાં લોકનો અમુક આકાર નિશ્ચિત કરવા માટે એ આવશ્યક છે કે કોઈ એવી વિભાજકરેખા કોઈ વાસ્તવિક આધાર પર નિશ્ચિત થઈ હોય કે જેના કારણે જીવો અને પુદ્‌ગલોનું ગમન ત્યાં સુધી જ થઈ શકે, બહાર નહિ. આકાશ એક અમૂર્ત, અખંડ અને અનન્તપ્રદેશી દ્રવ્ય છે. તેની પોતાની સર્વત્ર એકસરખી સત્તા છે. તેથી તેના અમુક પ્રદેશો સુધી જ પુદ્‌ગલો અને જીવોનું ગમન થાય અને તેનાથી આગળ નહિ એવું નિયન્ત્રણ ખુદ અખંડ આકાશદ્રવ્ય કરી શકે નહિ કેમ કે તેમાં પ્રદેશભેદ હોવા છતાં પણ સ્વભાવભેદ નથી. જીવો અને પુદ્‌ગલો સ્વયં ગતિ કરવાના સ્વભાવવાળા છે, તેથી જો તે ગતિ કરે તો સ્વયં અટકી જવાનો પ્રશ્ન જ નથી, એટલે જૈનાચાર્યોએ લોક અને અલોકના વિભાગ

માટે લોકવર્તી આકાશના વિસ્તાર જેટલું જ બરાબર એક અમૂર્તિક નિષ્ક્રિય અને અખંડ ધર્મદ્રવ્ય માન્યું છે જે ગતિશીલ જીવો અને પુદ્ગલોને ગમન કરવામાં સાધારણ કારણ બને છે. તે કોઈ પણ દ્રવ્યને પ્રેરણા કરીને ગતિ કરાવતું નથી, પરંતુ જે દ્રવ્યો સ્વયં ગતિ કરે છે તેમને માધ્યમ બનીને સહાય કરે છે. તેનું અસ્તિત્વ લોકની અંદર તો સાધારણ છે પરંતુ લોકની સીમાઓ પર નિયન્ત્રકના રૂપમાં છે. સીમાઓ પર જણાય છે કે ધર્મદ્રવ્ય પણ કોઈ અસ્તિત્વશાળી દ્રવ્ય છે જેના કારણે સમસ્ત જીવો અને પુદ્ગલો પોતાની યાત્રા તે સીમા પર સમાપ્ત કરવા માટે વિવશ છે, તેનાથી આગળ જઈ શકતા નથી.

જેમ ગતિ માટે એક સાધારણ કારણ ધર્મદ્રવ્ય અપેક્ષિત છે, તેમ જીવો અને પુદ્ગલોની સ્થિતિ માટે પણ એક સાધારણ કારણ હોવું જોઈએ અને તે છે અધર્મદ્રવ્ય. આ પણ લોકાકાશના બરાબર છે. તે રૂપ, રસ, ગન્ધ, સ્પર્શ અને શબ્દથી રહિત અમૂર્તિક છે, નિષ્ક્રિય છે અને ઉત્પાદ-વ્યય રૂપે પરિણમન કરતું હોવા છતાં પણ નિત્ય છે. સ્વાભાવિક સન્તુલન રાખનારા પોતાના અનન્ત અગુરુલઘુગુણોથી ઉત્પાદ-વ્યય કરતા, સ્થિતિ કરનારા જીવો અને પુદ્ગલોની સ્થિતિમાં તે સાધારણ કારણ બને છે. તેના અસ્તિત્વનો ખ્યાલ પણ લોકની સીમાઓ પર જ આવે છે. જ્યારે આગળ ધર્મદ્રવ્ય ન હોવાના કારણે જીવો અને પુદ્ગલો ગતિ કરી શકતા નથી ત્યારે સ્થિતિ માટે અધર્મદ્રવ્યની સહકારિતા અપેક્ષિત છે. આ બન્ને દ્રવ્યો સ્વયં ગતિ નથી કરતાં પરંતુ ગમન કરનારા અને સ્થિર થનારા જીવો અને પુદ્ગલોની ગતિ અને સ્થિતિમાં સાધારણ નિમિત્ત બને છે. લોક અને અલોકનો વિભાગ જ તેમના અસ્તિત્વનું અચૂક પ્રમાણ છે.

જો આકાશને જ સ્થિતિનું કારણ માનીશું તો આકાશ તો અલોકમાં પણ મોજૂદ છે. કેમ કે તે અખંડ દ્રવ્ય છે એટલે જો તે લોકની બહારના પદાર્થોની સ્થિતિમાં કારણ બનતું ન હોય તો લોકની અંદર પણ તેની કારણતા બની શકે નહિ. તેથી સ્થિતિના સાધારણ કારણના રૂપમાં અધર્મદ્રવ્યનું પૃથક્ અસ્તિત્વ છે.

આ ધર્મ અને અધર્મ દ્રવ્યો પુણ્ય અને પાપના પર્યાયવાચી નથી. તેમના પ્રદેશો અસંખ્યાત છે, તેથી બહુપ્રદેશી હોવાના કારણે તેમને અસ્તિકાય કહેવામાં આવે છે અને એટલે તેમનો ધર્માસ્તિકાય અને અધર્માસ્તિકાયના રૂપમાં પણ નિર્દેશ થાય છે. તેમનું સદા શુદ્ધ પરિણમન થાય છે. દ્રવ્યના મૂળ પરિણામી સ્વભાવ અનુસાર પૂર્વ પર્યાયને છોડવો અને ઉત્તર પર્યાયને ગ્રહણ કરવો આ ક્રમ પોતાના પ્રવાહી

અસ્તિત્વને ટકાવી રાખતો અનાદિકાળથી ચાલતો આવ્યો છે અને અનન્ત કાલ સુધી ચાલુ રહેશે.

(૫) આકાશદ્રવ્ય

સમસ્ત જીવ, અજીવ આદિ દ્રવ્યોને જે જગા આપે છે અર્થાત્ જેમાં આ બધાં સમસ્ત જીવ, પુદ્‌ગલ આદિ દ્રવ્યો યુગપત્ અવકાશ પામી રહે છે તે આકાશદ્રવ્ય છે. જો કે પુદ્‌ગલ આદિ દ્રવ્યો પણ પરસ્પર હીનાધિક રૂપમાં એક બીજાને અવકાશ દેતાં દેખાય છે, જેમ કે ટેબલ પર પુસ્તક યા ઘડામાં પાણી આદિ, તેમ છતાં સમસ્ત દ્રવ્યોને એક સાથે અવકાશ દેનાર તો આકાશ જ છે. આકાશને અનન્ત પ્રદેશો છે. તેના મધ્યભાગમાં ચૌદ રજ્જૂ ઊંચો પુરુષાકાર લોક છે જેના કારણે આકાશ લોકાકાશ અને અલોકાકાશના રૂપમાં વિભાજિત થઈ જાય છે. લોકાકાશ અસંખ્યાત પ્રદેશોમાં છે, બાકી અનન્ત અલોક છે, જ્યાં કેવળ આકાશ જ આકાશ છે. આકાશ નિષ્ક્રિય છે અને રૂપ, રસ, ગન્ધ, સ્પર્શ અને શબ્દાદિથી રહિત હોવાના કારણે અમૂર્તિક છે. અવકાશદાન જ તેનો એક અસાધારણ ગુણ છે, જેમ ધર્મદ્રવ્યનો ગુણ ગમનકારણત્વ છે અને અધર્મદ્રવ્યનો ગુણ સ્થિતિકારણત્વ છે. આકાશ સર્વવ્યાપક છે અને અખંડ છે.

દિશા સ્વતન્ત્ર દ્રવ્ય નથી

આ જ આકાશના પ્રદેશોમાં સૂર્યોદયની અપેક્ષાએ પૂર્વ, પશ્ચિમ આદિ દિશાઓની કલ્પના કરવામાં આવે છે. દિશા કોઈ સ્વતન્ત્ર દ્રવ્ય નથી. આકાશના પ્રદેશોની પંક્તિઓ બધી તરફ કાપડમાં તન્તુની જેમ શ્રેણીબદ્ધ છે. એક પરમાણુ જેટલા આકાશને રોકે છે તેને પ્રદેશ કહે છે. આ માપથી આકાશને અનન્ત પ્રદેશો છે. જો પૂર્વ, પશ્ચિમ આદિ વ્યવહાર થતો હોવાના કારણે દિશાને એક સ્વતન્ત્ર દ્રવ્ય માનવામાં આવે તો પૂર્વદેશ, પશ્ચિમદેશ, ઉત્તરદેશ આદિ વ્યવહારોના આધારે દેશદ્રવ્ય પણ સ્વતન્ત્ર માનવું પડે અને પછી તો પ્રાન્ત, જિલ્લો, તાલુકો આદિ ઘણા સ્વતન્ત્ર દ્રવ્યોની કલ્પના કરવી પડે.

શબ્દ આકાશનો ગુણ નથી

આકાશમાં શબ્દગુણની કલ્પનાને પણ આજના વૈજ્ઞાનિક પ્રયોગોએ અસત્ય સિદ્ધ કરી દીધી છે. આપણે પુદ્‌ગલદ્રવ્યના વર્ણનમાં શબ્દને પૌદ્‌ગલિક સિદ્ધ કરી દીધો છે. આ તો સીધી સાદી સ્પષ્ટ વાત છે કે જે શબ્દ પૌદ્‌ગલિક ઇન્દ્રિયોથી ગૃહીત

થાય છે, પુદ્ગલો સાથે અથડાય છે, પુદ્ગલો વડે રોકાય છે, પુદ્ગલોને રોકે છે, પુદ્ગલમાં ભરવામાં આવે છે તે પૌદ્ગલિક જ હોઈ શકે છે. તેથી શબ્દગુણના આધારના રૂપમાં આકાશનું અસ્તિત્વ ન માની શકાય. ન તો પુદ્ગલદ્રવ્યનું જ પરિણમન આકાશ હોઈ શકે છે કેમ કે એક જ દ્રવ્યનાં મૂર્ત અને અમૂર્ત, વ્યાપક અને અવ્યાપક આદિ બે વિરુદ્ધ પરિણમનો હોઈ શકતાં નથી.

આકાશ પ્રકૃતિનો વિકાર નથી

સાંખ્યો એક પ્રકૃતિ તત્ત્વ માનીને તેનાં પૃથ્વી આદિ ભૂતો અને આકાશ એ બન્ને પરિણમનો માને છે. પરંતુ વિચારણીય વાત એ છે કે એક પ્રકૃતિએ ઘટ-પટ પૃથ્વી, જલ, અગ્નિ અને વાયુ આદિ અનેક ભૌતિક કાર્યોના આકારમાં પરિણમન કરવું યુક્તિ અને અનુભવ બન્નેની વિરુદ્ધ છે, કેમ કે જગતના અનન્ત રૂપી ભૌતિક કાર્યોની પોતાની પૃથક્ પૃથક્ સત્તા જોવામાં આવે છે. સત્ત્વ, રજસ્ અને તમસ્ આ ત્રણ ગુણોનુ સાદશ્ય જોઈને તે બધાં ભૌતિક કાર્યોને એકજાતીય યા સમાનજાતીય તો કહી શકાય પણ એક ન કહી શકાય. કંઈક સમાનતા હોવાના કારણે કાર્યોનું એક કારણથી ઉત્પન્ન હોવું પણ જરૂરી નથી. ભિન્ન ભિન્ન કારણોથી ઉત્પન્ન થનારાં સેંકડો ઘટ, પટ આદિ કાર્ય કંઈ ને કંઈ જડત્વ આદિના રૂપમાં સમાનતા ધરાવે જ છે. વળી, મૂર્તિક અને અમૂર્તિક, રૂપી અને અરૂપી, વ્યાપક અને અવ્યાપક, સક્રિય અને નિષ્ક્રિય આદિ રૂપ વિરુદ્ધ ધર્મવાળા પૃથ્વી આદિ અને આકાશને એક પ્રકૃતિનાં જ પરિણમનો માનવાં એ તો બ્રહ્મવાદની માયામાં જ એક દૃષ્ટિએ સમાઈ જવું છે. બ્રહ્મવાદ તો એથીય આગળ વધીને ચેતન અને અચેતન બધા પદાર્થોને એક બ્રહ્મના જ વિવર્તો માને છે, અને આ સાંખ્યો સમસ્ત જડોને એક જડ પ્રકૃતિના જ પર્યાયો માને છે.

જો ત્રિગુણાત્મકતાનો અન્વય હોવાથી બધા એક ત્રિગુણાત્મક કારણથી સમુત્પન્ન છે તો આત્મત્વનો અન્વય બધા આત્માઓમાં છે તથા સત્તાનો અન્વય ચેતન અને અચેતન બધા પદાર્થોમાં છે એટલે આ બધાને પણ એક અદ્વૈતસત્ કારણથી ઉત્પન્ન થયેલા માનવા પડશે, જે પ્રતીતિ અને વૈજ્ઞાનિક પ્રયોગ બન્નેની વિરુદ્ધ છે. પોતપોતાનાં વિભિન્ન કારણોથી ઉત્પન્ન થતા સ્વતન્ત્ર જડ-ચેતન અને મૂર્ત-અમૂર્ત આદિ વિવિધ પદાર્થોમાં અનેક પ્રકારનાં પર-અપર સામાન્યોનું સાદશ્ય જોવામાં આવે છે, પરંતુ એટલા માત્રથી બધા એક બની શકે નહિ. તેથી આકાશ પ્રકૃતિનો પર્યાય ન હોતાં એક સ્વતન્ત્ર દ્રવ્ય છે જે અમૂર્ત, નિષ્ક્રિય, સર્વવ્યાપક અને અનન્ત છે.

જલ આદિ પુદ્ગલ દ્રવ્ય જે પોતાનામાં અન્ય પુદ્ગલાદિ દ્રવ્યોને અવકાશ યા સ્થાન દે છે તે તેમના તરલ પરિણમન અને શિથિલ બન્ધના કારણે બને છે. છેવટે તો જલ આદિની અંદર રહેલું આકાશ જ અવકાશ દેનારું સિદ્ધ થાય છે.

આ આકાશ પાસે જ ધર્મદ્રવ્ય અને અધર્મદ્રવ્યનું ગતિ અને સ્થિતિરૂપ કામ ન કરાવી શકાય કેમ કે જો આકાશ જ પુદ્ગલ આદિ દ્રવ્યોની ગતિ અને સ્થિતિમાં નિમિત્ત બની જાય તો લોક અને અલોકનો વિભાગ જ ન થઈ શકે, અને મુક્ત જીવો જે લોકાન્તે સ્થિર થાય છે તેઓ સદા અનન્ત આકાશમાં ઉપરની તરફ ઉડતા જ રહેશે. તેથી આકાશને ગતિ અને સ્થિતિમાં સાધારણ કારણ માની શકાય નહિ.

આ આકાશ પણ અન્ય દ્રવ્યોની જેમ ઉત્પાદ, વ્યય અને ધ્રૌવ્ય આ સામાન્ય દ્રવ્યલક્ષણથી યુક્ત છે, અને તેમાં પ્રતિક્ષણ પોતાના અગુરુલઘુગુણના કારણે પૂર્વપર્યાયનો નાશ અને ઉત્તરપર્યાયનો ઉત્પાદ થતો રહેતો હોવા છતાં પણ સતત અવિચ્છિન્નતા બની રહે છે, સદા ટકી રહે છે. તેથી આકાશ પણ પરિણામીનિત્ય છે.

આજનું વિજ્ઞાન પ્રકાશ અને શબ્દની ગતિ માટે જે ઈથર રૂપ માધ્યમની કલ્પના કરે છે તે આકાશ નથી. તે તો એક સૂક્ષ્મ પરિણમન કરનારો લોકવ્યાપી પુદ્ગલસ્કન્ધ જ છે કેમ કે મૂર્ત દ્રવ્યોની ગતિનો અન્તરંગ આધાર અમૂર્ત પદાર્થ ન હોઈ શકે. આકાશના અનન્ત પ્રદેશો એટલા માટે માનવામાં આવ્યા છે કે જે આકાશનો ભાગ કાશીમાં છે તે જ પટના આદિમાં નથી, અન્યથા કાશી અને પટના એક જ ક્ષેત્રમાં આવી જશે.

બૌદ્ધ પરંપરામાં આકાશનું સ્વરૂપ

બૌદ્ધ પરંપરામાં આકાશને અસંસ્કૃત ધર્મોમાં ગણાવ્યું છે અને તેનું વર્ણન અનાવૃતિ (આવરણાભાવ) રૂપે કરવામાં આવ્યું છે.[1] તે કોઈનું આવરણ કરતું નથી અને ન તો તે કોઈનાથી આવૃત થાય છે. સંસ્કૃતનો અર્થ છે જેમાં ઉત્પાદાદિ ધર્મ હોય. પરંતુ સર્વક્ષણિકવાદી બૌદ્ધોએ આકાશને અસંસ્કૃત અર્થાત્ ઉત્પાદ આદિ ધર્મથી રહિત માનવું એ કંઈ સમજાતું નથી. તેનું વર્ણન ભલે અનાવૃતિરૂપે કરવામાં આવે પરંતુ તે ભાવાત્મક પદાર્થ છે એ વાત વૈભાષિકોના[2] વિવેચનથી સિદ્ધ થાય

---

૧. तत्राकाशमनावृतिः । અભિધર્મકોશ, ૧.૫.

૨. छिद्रमाकाशधात्वाख्यम् आलोकतमसी किल । અભિધર્મકોશ ૧.૨૮.

છે. કોઈ પણ ભાવાત્મક પદાર્થ બૌદ્ધ મતે ઉત્પાદ આદિથી શૂન્ય કેવી રીતે હોઈ શકે ? એ તો હોઈ શકે કે તેમાં થનારા ઉત્પાદ આદિનું આપણે વર્ણન ન કરી શકીએ પરંતુ તેના સ્વરૂપભૂત ઉત્પાદાદિનો તેનામાં નિષેધ તો ન જ કરી શકાય અને ન તો તેને કેવળ આવરણાભાવરૂપ માની શકાય. અભિધમ્મત્થસંગહમાં આકાશધાતુને પરિચ્છેદરૂપ માનેલ છે. તે ચાર ભૂતોની જેમ નિષ્પન્ન નથી થતો પરંતુ અન્ય પૃથ્વી આદિ ધાતુઓના પરિચ્છેદ અર્થાત્ દર્શન માત્રથી તેનું જ્ઞાન થાય છે, તેથી તેને પરિચ્છેદરૂપ કહેવામાં આવેલ છે. પરંતુ આકાશ કેવળ પરિચ્છેદરૂપ ન હોઈ શકે કેમ કે તે અર્થક્રિયાકારી છે. તેથી તે ઉત્પાદાદિ લક્ષણોથી યુક્ત એક સંસ્કૃત પદાર્થ છે.

(૬) કાલદ્રવ્ય

સમસ્ત દ્રવ્યોના ઉત્પાદાદિરૂપ પરિણમનમાં સહકારી કાલદ્રવ્ય બને છે. કાલનું લક્ષણ વર્તના છે. તે સ્વયં પરિવર્તન કરતા અન્ય દ્રવ્યોના પરિવર્તનમાં સહકારી બને છે અને સમસ્ત લોકાકાશમાં ઘડી, પળ, દિન, રાત આદિ વ્યવહારોમાં નિમિત્ત બને છે. તે પણ અન્ય દ્રવ્યોની જેમ ઉત્પાદ-વ્યય-ધ્રૌવ્ય લક્ષણવાળો છે. રૂપ, રસ, ગન્ધ, સ્પર્શ આદિથી રહિત હોવાથી તે અમૂર્તિક છે. લોકાકાશના પ્રત્યેક પ્રદેશ પર એક એક કાલદ્રવ્ય પોતાની સ્વતન્ત્ર સત્તા ધરાવે છે. ધર્મ અને અધર્મ દ્રવ્યની જેમ તે લોકાકાશવ્યાપી એક દ્રવ્ય નથી કેમ કે પ્રત્યેક આકાશપ્રદેશ પર સમયભેદ તેને અનેક દ્રવ્ય માન્યા વિના ઘટતો નથી. લંકા અને કુરુક્ષેત્રમાં દિન, રાત આદિનો પૃથક્ પૃથક્ વ્યવહાર તે તે સ્થાનોના કાલોના ભેદના કારણે જ થાય છે. એક અખંડ દ્રવ્ય માનતાં કાલભેદ થઈ શકે નહિ. દ્રવ્યોમાં પરત્વ-અપરત્વ (કનિષ્ઠ-જ્યેષ્ઠ) આદિ વ્યવહાર કાલથી જ થાય છે. પુરાણાપણું, નવાપણું પણ કાલકૃત જ છે. અતીત, વર્તમાન અને ભવિષ્ય એ વ્યવહાર પણ કાલના ક્રમિક પર્યાયોથી જ થાય છે. કોઈ પણ પદાર્થના પરિણમનને અતીત, વર્તમાન યા ભવિષ્ય કહેવું એ તો કાલની અપેક્ષાએ જ શક્ય છે.

વૈશેષિકની માન્યતા

વૈશેષિક કાલને નિત્ય, એક અને વ્યાપક દ્રવ્ય માને છે પરંતુ નિત્ય અને એક દ્રવ્યમાં જ્યારે સ્વયં અતીતાદિભેદ નથી ત્યારે તેના નિમિત્તથી અન્ય પદાર્થોમાં અતીતાદિભેદ કેવી રીતે માપી શકાય ? કોઈ પણ દ્રવ્યનું પરિણમન કોઈક સમયે જ થાય છે. સમય વિના તે પરિણમનને અતીત, અનાગત યા વર્તમાન કેવી રીતે

કહી શકાય ? તાત્પર્ય એ છે કે પ્રત્યેક આકાશપ્રદેશ પર વિભિન્ન દ્રવ્યોનાં જે વિલક્ષણ પરિણમનો થઈ રહ્યાં છે તેમનું એક સાધારણ નિમિત્ત કાલ છે જે અણુરૂપ છે અને જેના સમયપર્યાયોના સમુદાયમાં આપણે ઘડી આદિ સ્થૂલ કાળનું માપ બનાવીએ છીએ. અલોકાકાશમાં જે અતીતાદિવ્યવહાર થાય છે તે લોકાકાશવર્તી કાલના કારણે જ થાય છે. કેમ કે લોક અને અલોકવર્તી આકાશ એક અખંડ દ્રવ્ય છે એટલે લોકાકાશમાં થનારું કોઈ પણ પરિણમન સંપૂર્ણ આકાશમાં જ થાય છે. કાલ એકપ્રદેશી હોવાના કારણે દ્રવ્ય હોવા છતાં પણ અસ્તિકાય નથી કહેવાતો કેમ કે બહુપ્રદેશી દ્રવ્યોની જ 'અસ્તિકાય' સંજ્ઞા છે.

શ્વેતામ્બર જૈન પરંપરામાં કેટલાંક આચાર્યો કાલને સ્વતન્ત્ર દ્રવ્ય માનતા નથી.

બૌદ્ધ પરંપરામાં કાલ

બૌદ્ધ પરંપરામાં કાલને કેવળ વ્યવહાર માટે કલ્પવામાં આવેલ છે. તે કોઈ સ્વભાવસિદ્ધ પદાર્થ નથી, પ્રજ્ઞપ્તિમાત્ર છે (અટ્ઠશાલિની, ૧.૩.૧૬). પરંતુ અતીત, અનાગત અને વર્તમાન આદિ વ્યવહાર મુખ્ય કાલ વિના શક્ય નથી. જેમ બાળકમાં સિંહનો ઉપચાર મુખ્ય સિંહના સદ્ભાવમાં જ થાય છે તેમ સમસ્ત કાલિક વ્યવહાર મુખ્ય કાલ દ્રવ્યના વિના ઘટે જ નહિ.

આ રીતે જીવ, પુદ્ગલ, ધર્મ, અધર્મ, આકાશ અને કાલ આ છ દ્રવ્યો અનાદિસિદ્ધ મૌલિક છે. બધાંનું એક જ સામાન્ય લક્ષણ છે - ઉત્પાદ-વ્યય-ધ્રૌવ્યયુક્તતા. આ લક્ષણનો અપવાદ કોઈ પણ દ્રવ્ય ક્યારેય પણ હોઈ શકતું નથી. દ્રવ્યો શુદ્ધ હોય કે અશુદ્ધ, તેઓ આ સામાન્ય લક્ષણથી સદા સંયુક્ત જ હોય છે.

વૈશેષિકની દ્રવ્યમાન્યતાનો વિચાર

વૈશેષિક પૃથ્વી, જલ, અગ્નિ, વાયુ, આકાશ, કાલ, દિશા, આત્મા અને મન આ નવ દ્રવ્યોને માને છે. તેમનામાંથી પૃથ્વી આદિ ચાર દ્રવ્ય તો રૂપ, રસ, ગન્ધ અને સ્પર્શવાળા હોવાપણાનું સામાન્ય લક્ષણ ધરાવતાં હોવાથી પુદ્ગલ દ્રવ્યમાં સમાવિષ્ટ છે. દિશાનો અન્તર્ભાવ આકાશમાં થાય છે. મન સ્વતન્ત્ર દ્રવ્ય નથી, તે તો યથાસંભવ પુદ્ગલ અને જીવનો જ પર્યાય છે. મન બે પ્રકારનું હોય છે - એક દ્રવ્યમન અને બીજું ભાવમન. દ્રવ્યમન આત્માને વિચાર કરવામાં સહાયતા કરનારો પુદ્ગલપરમાણુઓનો સ્કન્ધ છે. શરીરના જે જે ભાગમાં આત્માનો ઉપયોગ જાય છે ત્યાં ત્યાંના શરીરના પરમાણુઓ પણ તત્કાલ મનરૂપે પરિણત થઈ

જાય છે.[1] અથવા હૃદયપ્રદેશમાં અષ્ટદલકમલના આકારનું દ્રવ્યમન હોય છે જે હિતાહિતના વિચારમાં આત્માનું ઉપકરણ બને છે. વિચારશક્તિ આત્માની છે. તેથી ભાવમન આત્મરૂપ જ હોય છે. જેમ ભાવેન્દ્રિયો આત્માની જ વિશેષ શક્તિઓ છે તેમ ભાવમન પણ નોઈન્દ્રિયાવરણ કર્મના ક્ષયોપશમથી પ્રકટતી આત્માની એક વિશેષ શક્તિ છે, સ્વતન્ત્ર દ્રવ્ય નથી.

બૌદ્ધ પરંપરામાં હૃદયવસ્તુને એક પૃથક્ ધાતુ માન્યો છે[2] જે દ્રવ્યમનસ્થાનીય ગણી શકાય. અભિધર્મકોશમાં છ જ્ઞાનોના સમનન્તરકારણભૂત પૂર્વજ્ઞાનને મન કહ્યું છે.[3] આ ભાવમનનું સ્થાન લઈ શકે છે કેમ કે તે ચેતનાત્મક છે. ઇન્દ્રિયો મનની સહાયતા વિના પોતાના વિષયોનું જ્ઞાન કરી શકતી નથી પરંતુ મન એકલું જ ગુણદોષવિચાર આદિ વ્યાપાર કરી શકે છે. મનનો કોઈ નિશ્ચિત વિષય નથી. એટલે તે સર્વવિષયક છે.

ગુણ આદિ સ્વતન્ત્ર પદાર્થો નથી

વૈશેષિકે દ્રવ્ય ઉપરાંત ગુણ, કર્મ, સામાન્ય, વિશેષ, સમવાય અને અભાવ એ છ પદાર્થો વધુમાં માન્યા છે. વૈશેષિકની માન્યતા પ્રતીતિના આધારે ચાલે છે. કેમ કે 'ગુણ ગુણ' એ જાતની પ્રતીતિ થાય છે એટલે ગુણ એક પદાર્થ હોવો જોઈએ. 'કર્મ-કર્મ' એ પ્રતીતિના આધારે કર્મ એક સ્વતન્ત્ર પદાર્થ મનાયો છે. અનુગતાકાર પ્રતીતિના કારણે પર અને અપર રૂપે અનેક પ્રકારનાં સામાન્ય મનાયાં છે. અપૃથક્સિદ્ધ પદાર્થોનો સંબંધ સ્થાપવા માટે સમવાય નામના પદાર્થની આવશ્યકતા પડી. નિત્ય પરમાણુઓમાં, શુદ્ધ આત્માઓમાં, તથા મુક્ત આત્માઓએ છોડી દીધેલાં મનોમાં પરસ્પર વિલક્ષણતાનો બોધ કરાવવા માટે પ્રત્યેક નિત્ય દ્રવ્યમાં એક એક વિશેષ પદાર્થ માનવામાં આવ્યો છે. કોર્યોત્પત્તિની પહેલાં કાર્યરૂપ વસ્તુના

---

૧. द्रव्यमनश्च ज्ञानावरणवीर्यान्तरायक्षयोपशमलाभप्रत्ययाः गुणदोषविचारस्मरणादिप्रणिधानाभिमुखस्यात्मनोऽनुग्राहकाः पुद्गलाः वीर्यविशेषावर्जनसमर्थाः मनस्त्वेन परिणता इति कृत्वा पौद्गलिकम्...मनस्त्वेन हि परिणताः पुद्गलाः गुणदोषविचारस्मरणादिकार्यं कृत्वा तदनन्तरसमय एव मनस्त्वात् प्रच्यवन्ते । તત્ત્વાર્થરાજવાર્તિક, ૫.૧૯.

૨. ताम्रपर्णीया अपि हृदयवस्तु मनोविज्ञानधातोराश्रयं कल्पयन्ति । સ્ફુટાર્થા અભિધર્મકોશવ્યાખ્યા, પૃ.૪૯.

૩. षण्णामनन्तरातीतं विज्ञानं यद्धि तन्मनः । અભિધર્મકોશ, ૧.૧૭.

અભાવનું નામ પ્રાગભાવ છે. ઉત્પત્તિ પછી થનારો વિનાશ પ્રધ્વંસાભાવ છે. પરસ્પર પદાર્થોના સ્વરૂપનો અભાવ અન્યોન્યાભાવ છે અને ત્રૈકાલિક સંસર્ગનો નિષેધ કરનારો અત્યન્તાભાવ છે. આ રીતે જેટલા પ્રકારની પ્રતીતિઓ પદાર્થોમાં થાય છે તેટલા પ્રકારના પદાર્થો વૈશેષિકો માને છે. વૈશેષિકને સમ્પ્રત્યયોપાધ્યાય કહેવામાં આવેલ છે. એનો અર્થ એ કે વૈશેષિક પ્રત્યયના અર્થાત્ પ્રતીતિના આધારે પદાર્થની કલ્પના કરનારા ઉપાધ્યાય છે.

પરંતુ વિચાર કરીને જોઈશું તો જણાશે કે ગુણ, ક્રિયા, સામાન્ય, વિશેષ, સમવાય અને અભાવ આ બધાં દ્રવ્યના પર્યાયો જ છે. દ્રવ્યના સ્વરૂપની બહાર ગુણ આદિનું કોઈ અસ્તિત્વ નથી. દ્રવ્યનું લક્ષણ છે - ગુણપર્યાયવાળા હોવું.[૧] જ્ઞાનાદિ ગુણોનું આત્માથી તથા રૂપાદિ ગુણોનું પુદ્ગલથી પૃથક્ અસ્તિત્વ ન તો જોવામાં આવે છે કે ન તો યુક્તિસિદ્ધ છે. ગુણ અને ગુણીને, ક્રિયા અને ક્રિયાવાનને, સામાન્ય અને સામાન્યવાનને, વિશેષ અને નિત્ય દ્રવ્યોને ખુદ વૈશેષિક જ અયુતસિદ્ધ માને છે અર્થાત્ ઉક્ત પદાર્થો પરસ્પર પૃથક્ કરી શકાતા નથી. ગુણ આદિને છોડીને દ્રવ્યનું પોતાનું પૃથક્ અસ્તિત્વ ક્યાં છે ? તેવી જ રીતે દ્રવ્ય વિના ગુણ આદિ નિરાધાર રહેશે ક્યાં ? તેમનો દ્રવ્ય સાથે કથંચિત્ તાદાત્મ્ય સંબંધ છે. એટલે જ ક્યાંક 'गुणसन्द्रावो द्रव्यम्' એવું પણ દ્રવ્યનું લક્ષણ મળે છે.[૨]

એક જ દ્રવ્ય જેમ અનેક ગુણોનો અખંડ પિંડ છે તેમ જે દ્રવ્ય સક્રિય છે તેનામાં થનારી ક્રિયા પણ તે જ દ્રવ્યનો પર્યાય છે, સ્વતન્ત્ર નથી. ક્રિયા યા કર્મ ક્રિયાવાન્થી પૃથક્ પોતાનું અસ્તિત્વ ધરાવતી નથી.

તેવી જ રીતે પૃથ્વીત્વ આદિ ભિન્ન દ્રવ્યવર્તી સામાન્યો સદૃશપરિણામરૂપ જ છે. કોઈ એક, નિત્ય અને વ્યાપક સામાન્ય અનેક દ્રવ્યોમાં, મોતીઓમાં પરોવેલા દોરાના જેવું, હોતું નથી. જે દ્રવ્યોમાં જે રૂપે સાદૃશ્ય પ્રતીત થાય છે તે દ્રવ્યોનું તે સામાન્ય માની લેવામાં આવે છે. તે કેવળ બુદ્ધિકલ્પિત પણ નથી પરંતુ સાદૃશ્યરૂપે વસ્તુનિષ્ઠ છે અને વસ્તુની જેમ જ ઉત્પાદ-વ્યય-ધ્રૌવ્યશાલી છે.

સમવાય સમ્બન્ધ છે. જેમનામાં તે હોય છે તે બન્ને પદાર્થોનો જ તે પર્યાય છે. જ્ઞાનનો સમ્બન્ધ આત્મામાં માનવાનો એ જ અર્થ છે કે જ્ઞાન અને તેનો સંબંધ આત્માની જ સમ્પત્તિ છે, આત્માથી ભિન્ન તેમનું અસ્તિત્વ નથી. કોઈ પણ સંબંધ

---

૧. गुणपर्ययवद् द्रव्यम् । तत्त्वार्थसूत्र, ૫.૩૮.

૨. अन्वर्थं खल्वपि निर्वचनं गुणसन्द्रावो द्रव्यमिति । પાતંજલમહાભાષ્ય, ૫.૧.૧૧૯.

પોતાના સંબંધીઓની અવસ્થારૂપ જ હોઈ શકે છે. બે સ્વતન્ત્ર પદાર્થોનો સંયોગ પણ બેમાં ન રહેતાં પ્રત્યેકમાં રહે છે, આનો સંયોગ તેમાં અને તેનો સંયોગ આમાં, અર્થાત્ સંયોગ પ્રત્યેકનિષ્ઠ હોવા છતાં પણ બેના દ્વારા અભિવ્યક્ત થાય છે.

વિશેષ પદાર્થને સ્વતન્ત્ર માનવાની આવશ્યકતા એટલા માટે નથી કેમ કે જ્યારે બધાં દ્રવ્યોનું પોતપોતાનું આગવું સ્વતન્ત્ર અસ્તિત્વ છે ત્યારે તેમનામાં વિલક્ષણ પ્રતીતિ પણ પોતપોતાના નિજી વ્યક્તિત્વના કારણે જ ઉત્પન્ન થઈ શકે છે. જેમ વિશેષ પદાર્થોમાં વિલક્ષણપ્રતીતિ ઉત્પન્ન કરવા માટે અન્ય વિશેષ પદાર્થોની આવશ્યકતા નથી તેમ દ્રવ્યોના નિજ રૂપથી જ વિલક્ષણપ્રતીતિ માનવામાં કોઈ બાધા નથી.

આ જ રીતે પ્રત્યેક દ્રવ્યનો પૂર્વપર્યાય તેનો પ્રાગભાવ છે, ઉત્તરપર્યાય પ્રધ્વંસાભાવ છે, પ્રતિનિયત નિજ સ્વરૂપ અન્યોન્યાભાવ છે અને અસંસર્ગીયરૂપ અત્યન્તાભાવ છે. અભાવ ભાવાન્તર રૂપ હોય છે, તે પોતે કોઈ સ્વતન્ત્ર પદાર્થ નથી. એક દ્રવ્યનું પોતાના સ્વરૂપમાં સ્થિર હોવું એ જ તેનામાં પર રૂપનો અભાવ છે. એક જ દ્રવ્યના બે ભિન્ન પર્યાયોમાં પરસ્પર અભાવનો વ્યવહાર કરાવવો ઇતરેતરાભાવનું કાર્ય છે અને બે દ્રવ્યોમાં પરસ્પર અભાવ અત્યન્તાભાવથી થાય છે. તેથી ગુણ આદિ પૃથક્ સ્વતન્ત્ર અસ્તિત્વ ધરાવતા સ્વતન્ત્ર પદાર્થો નથી પણ દ્રવ્યના પર્યાયો જ છે. ભિન્ન પ્રતીતિના આધારે જ જો પદાર્થોની વ્યવસ્થા કરવામાં આવે તો પદાર્થોને ગણવા જ મુશ્કેલ બની જશે.

અવયવોથી પૃથક્ અવયવી નથી

એ જ રીતે અવયવી દ્રવ્યને અવયવોથી જુદું માનવું પણ પ્રતીતિવિરુદ્ધ છે. તન્તુ આદિ અવયવો જ અમુક આકારમાં પરિણત થઈને પટ સંજ્ઞા પામે છે. કોઈ અલગ પટ નામનો અવયવી તન્તુ નામના અવયવોમાં સમવાયસંબંધથી રહેતો હોય એવું અનુભવાતું નથી કેમ કે પટ નામના અવયવીનું અસ્તિત્વ તન્તુરૂપ અવયવોથી ભિન્ન ક્યાંય પણ અને ક્યારેય પણ જણાતું નથી, અનુભવમાં આવતું નથી. સ્કન્ધાવસ્થા પર્યાય છે, દ્રવ્ય નથી. જે માટીના પરમાણુઓથી ઘડો બને છે તે પરમાણુઓ ખુદ ઘડાનો આકાર ધારણ કરી લે છે. ઘડો તે પરમાણુઓની સામુદાયિક અભિવ્યક્તિ છે. એવું નથી કે ઘડો પૃથક્ અવયવી બનીને ક્યાંકથી આવી જતો હોય, પરંતુ માટીના પરમાણુઓમાં અમુક આકાર, અમુક પર્યાય અને અમુક પ્રકારમાં ક્રમબદ્ધ પરિણમનોની સમ્મિલિત સ્થૂળતાથી જ ઘટનાં કાર્યો થઈ જાય છે અને ઘટ વ્યવહારની સંગતિ બંધ બેસે છે. ઘટઅવસ્થા પ્રાપ્ત પરમાણુદ્રવ્યોનું પોતાનું નિજી સ્વતન્ત્ર પરિણમન પણ તે અવસ્થામાં બરાબર ચાલુ

રહે છે. આ જ કારણે ઘટના અમુક અમુક ભાગોમાં રૂપ, સ્પર્શ અને ટકાઉપણું આદિનું અન્તર જોવામાં આવે છે. તાત્પર્ય એ કે પ્રત્યેક પરમાણુ પોતાનું સ્વતન્ત્ર અસ્તિત્વ અને સ્વતન્ત્ર પરિણમન જાળવી રાખવા છતાં પણ સામુદાયિક સમાન પરિણમનની ધારામાં પોતાના વ્યક્તિગત પરિણમનને વિલીન જેવું કરી દે છે અને જ્યાં સુધી આ સમાન પરિણમનની ધારા અવયવભૂત પરમાણુઓમાં ચાલુ રહે છે ત્યાં સુધી તે પદાર્થની એકસરખી એક જેવી સ્થિતિ બની રહે છે. પરંતુ જેમ જેમ તે પરમાણુઓનો સામુદાયિક ધારા સાથે અસહયોગ શરૂ થાય છે તેમ તેમ તે સામુદાયિક અભિવ્યક્તિમાં ન્યૂનતા, શિથિલતા અને જીર્ણતા આદિ રૂપે વિવિધતા ચાલુ થઈ જાય છે. તાત્પર્ય એ કે મૂલતઃ ગુણો અને પર્યાયોનો આધાર જે હોય છે, તે જ દ્રવ્ય કહેવાય છે અને તેની જ સત્તા દ્રવ્યરૂપમાં ગણવામાં આવે છે. અનેક દ્રવ્યોનાં જે સમાન યા અસમાન પરિણમનોના કારણે વિભિન્ન વ્યવહારો થાય છે તેઓ સ્વતન્ત્ર દ્રવ્યની સંજ્ઞા પામી શકતા નથી.

જે પરમાણુઓથી ઘટ બને છે તે પરમાણુઓમાં ઘટ નામના નિરંશ અવયવીનો સ્વીકાર કરવામાં અનેક દૂષણો આવે છે. ઉદાહરણાર્થ, એક પ્રશ્ન ઊઠે છે કે નિરંશ અવયવી પોતાના અવયવોમાં એક દેશથી રહે છે કે સર્વાત્મના રહે છે ? જો એક દેશથી રહેતો હોય તો જેટલા અવયવો છે તેટલા જ દેશ અવયવીના છે એમ માનવું પડશે. જો અવયવી પ્રત્યેક અવયવમાં સર્વાત્મના રહેતો હોય તો જેટલા અવયવો તેટલા જ અવયવી બની જશે. જો અવયવી નિરંશ છે તો વસ્ત્રાદિના એક ભાગને રંગતાં સંપૂર્ણ વસ્ત્ર રંગાઈ જવું જોઈએ, વસ્ત્રના એક ભાગને ઢાંકતાં સંપૂર્ણ વસ્ત્ર ઢંકાઈ જવું જોઈએ અને એક ભાગમાં ક્રિયા થતાં પૂરા અવયવીમાં ક્રિયા થવી જોઈએ. અવયવી નિરંશ હોવાથી આ બધી આપત્તિઓ આવે. જો અવયવી અવયવોથી અતિરિક્ત છે તો ચાર છટાંક સૂતરથી તૈયાર થયેલા વસ્ત્રનું વજન વધી જવું જોઈએ, પરંતુ એવું દેખાતું નથી. વસ્ત્રનો એક અંશ ફાટી જતાં પછી તેટલા જ પરમાણુઓથી નવા અવયવીની ઉત્પત્તિ માનવામાં કલ્પનાગૌરવ અને પ્રતીતિબાધા છે કેમ કે જ્યારે પ્રતિક્ષણ કપડાનો ઉપચય અને અપચય થતો રહે છે ત્યારે પ્રતિક્ષણ નવા અવયવીની ઉત્પત્તિ માનવી પડે.

વૈશષિકોનું આઠ, નવ, દસ આદિ ક્ષણોમાં પરમાણુની ક્રિયા, સંયોગ આદિ ક્રમે અવયવીની ઉત્પત્તિ અને વિનાશનું વર્ણન એક પ્રક્રિયામાત્ર છે. વસ્તુતઃ જેમ જેમ કારણકલાપ મળતો જાય છે તેમ તેમ તે પરમાણુઓના સંયોગ અને વિયોગથી તે તે પ્રકારના આકાર અને પ્રકાર ઉત્પન્ન થતા રહે છે અને નાશ પામતા રહે છે. પરમાણુઓથી લઈને ઘટ સુધી અનેક સ્વતન્ત્ર અવયવીઓની ઉત્પત્તિ અને

વિનાશની પ્રક્રિયાથી તો એ નિષ્કર્ષ નીકળે છે કે જે દ્રવ્યો પહેલાં ન હતાં તે ઉત્પન્ન થાય છે અને નાશ પામે છે, જ્યારે ખરેખર તો કોઈ નવા દ્રવ્યનો ઉત્પાદ અને તેનો સદાને માટે નાશ એ તો વસ્તુસિદ્ધાન્તને પ્રતિકૂળ છે. એ તો સંભવ છે અને પ્રતીતિસિદ્ધ છે કે તે પરમાણુઓની વિભિન્ન અવસ્થાઓમાં પિંડ, સ્થાસ, કોશ, કુશૂલ આદિ વ્યવહાર થતાં થતાં પૂર્ણ કલશ અવસ્થામાં ઘટવ્યવહાર થાય. એમાં કોઈ નવા દ્રવ્યના ઉત્પાદની વાત નથી કે નથી વજન વધવાની વાત.

એ સાચું કે પ્રત્યેક પરમાણુ જલધારણ કરી શકતો નથી અને જલ તો ઘટમાં ભરી શકાય છે, પરંતુ એટલામાત્રથી ઘટને પૃથક્ દ્રવ્ય ન માની શકાય. જલધારણ આદિ તો પરમાણુઓના વિશિષ્ટ સંગઠનનાં કાર્ય છે, જે કાર્યો આ જાતનું સંગઠન થતાં સ્વતઃ થાય છે. એક પરમાણુ આંખથી દેખાતો નથી પરંતુ અમુક પરમાણુઓનો સમુદાય જ્યારે વિશિષ્ટ અવસ્થાને પામે છે તો તે દેખાવા લાગે છે. સ્નિગ્ધતા અને રૂક્ષતાના કારણે પરમાણુઓના અનેક પ્રકારના સંબંધો થતા રહે છે જે પોતાની દૃઢતા અને શિથિલતા અનુસાર અધિક ટકાઉ કે કમ ટકાઉ હોય છે. કેમ કે સ્કન્ધાવસ્થામાં પરમાણુઓનું સ્વતન્ત્ર દ્રવ્યત્વ નષ્ટ થઈ જતું નથી એટલે તે તે ભાગના પરમાણુઓમાં પૃથક્ રૂપ અને રસાદિનું પરિણમન પણ થતું રહે છે. આ જ કારણે એક વસ્ત્ર કોઈ ભાગમાં અધિક મેલું, કોઈમાં ઓછું મેલું અને કોઈમાં ઉજળું હોય છે.

આ તો અવશ્ય સ્વીકારવું પડશે કે જે પરમાણુઓ કોઈ સ્થૂળ ઘટ આદિ કાર્યરૂપે પરિણત થયા છે તેઓ પોતાની પરમાણુત્વ અવસ્થાને છોડી સ્કન્ધાવસ્થાને પામ્યા છે. આ સ્કન્ધાવસ્થા કોઈ નવા દ્રવ્યની નથી પરંતુ પેલા બધા પરમાણુઓની અવસ્થાઓનો યોગ છે. જો પરમાણુઓને સર્વથા પૃથક્ અને સદા પરમાણુરૂપ જ સ્વીકારવામાં આવે તો જેમ એક પરમાણુ આંખો વડે દેખાતો નથી તેમ સેંકડો પરમાણુઓને અતિ સમીપ રાખવા છતાં પણ તેઓ ઇન્દ્રિયગોચર નહિ બની શકે. અમુક સ્કન્ધાવસ્થામાં આવતાં તેમણે પોતાની અદૃશ્યતાને છોડીને દૃશ્યતાને ધારણ કરવી જ જોઈએ. કોઈ પણ વસ્તુની મજબૂતાઈ કે નબળાઈ તેના ઘટક અવયવોના દૃઢ કે શિથિલ બન્ધ ઉપર આધાર રાખે છે. તે જ પરમાણુઓ લોઢાના સ્કન્ધની અવસ્થાને પામીને કઠોર અને ચિરસ્થાયી બને છે, જ્યારે રૂની અવસ્થામાં મૃદુ અને અચિરસ્થાયી બને છે. આ બધું તો તેમના બન્ધના પ્રકારોથી બનતું રહે છે. એ તો સમજમાં આવે છે કે પ્રત્યેક પુદ્ગલપરમાણુદ્રવ્યમાં પુદ્ગલની બધી શક્તિઓ હોય અને વિભિન્ન સ્કન્ધોમાં તેમનો ન્યૂનાધિકરૂપમાં અનેક પ્રકારનો વિકાસ હોય. ઘડામાં જ પાણી ભરવામાં આવે છે કપડામાં નહિ, જો કે પરમાણુઓ તો બન્નેમાં છે

અને પરમાણુઓથી બન્નેય બન્યાં છે. તે જ પરમાણુઓ ચન્દનાવસ્થામાં શીતલ હોય છે અને તે જ જ્યારે અગ્નિનું નિમિત્ત પામીને આગ બની જાય છે ત્યારે અન્ય લાકડાંની આગની જેમ જ દાહક હોય છે. પુદ્ગલદ્રવ્યોના પરસ્પર ન્યૂનાધિક સંબંધથી થનારાં પરિણમનોની ન કોઈ સંખ્યા નિર્ધારિત છે કે ન કોઈ આકાર કે પ્રકાર. કોઈ પણ પર્યાયની એકરૂપતા અને ચિરસ્થાયિતા તેના પ્રતિસમયભાવી સમાનપરિણમનો પર આધાર રાખે છે. જ્યાં સુધી તેના ઘટક પરમાણુઓમાં સમાન પર્યાયો થતા રહેશે ત્યાં સુધી વસ્તુ એક જેવી રહેશે અને જેવું કેટલાક પરમાણુઓમાં પરિસ્થિતિ અનુસાર કંઈક અસમાન પરિણમન શરૂ થશે કે તરત જ વસ્તુના આકાર-પ્રકારમાં વિલક્ષણતા આવતી જશે. આજના વિજ્ઞાને ઝડપથી સડી જતા બટાટાને બરફમાં કે વાયુબદ્ધ (airtight) ડબ્બામાં રાખીને ઝડપથી સડી જવામાંથી બચાવી લીધા છે.

તાત્પર્ય એ કે સતત ગતિશીલ પુદ્ગલપરમાણુઓના આકાર અને પ્રકારની સ્થિરતા યા અસ્થિરતાની કોઈ નિશ્ચિત જવાબદારી નથી લઈ શકાતી. એ તો પરિસ્થિતિ અને વાતાવરણ ઉપર નિર્ભર છે કે તેઓ ક્યારે, ક્યાં અને કેવી રીતે રહેશે. કોઈ લાંબા-પહોળા સ્કન્ધના અમુક ભાગના કેટલાંક પરમાણુઓ જો વિદ્રોહ કરીને સ્કન્ધત્વને ટકાવી રાખનારી પરિણતિનો સ્વીકાર નથી કરતા તો તે ભાગમાં તરત વિલક્ષણતા આવી જાય છે. તેથી સ્થાયી સ્કન્ધ તૈયાર કરતી વખતે એ વાતનું વિશેષ ધ્યાન રાખવામાં આવે છે કે તે પરમાણુઓનું પરસ્પર એકરસ મેળવણ થયું છે કે નહિ. જેવો માવો તૈયાર થશે તેવો જ કાગળ બનશે. તેથી ન તો પરમાણુઓને સર્વથા નિત્ય અર્થાત્ અપરિવર્તનશીલ માની શકાય કે ન તો એટલું સ્વતન્ત્ર પરિણમન કરનાર કે જેથી સમાન પર્યાયનો વિકાસ જ ન થઈ શકે.

અવયવીનું સ્વરૂપ

જો બૌદ્ધોની જેમ અત્યન્ત સમીપ રહેલા પરંતુ પરસ્પર અસંબદ્ધ પરમાણુઓનો પુંજ જ સ્થૂલ ઘટાદિરૂપે પ્રતિભાસિત થાય છે એમ માનવામાં આવે તો સંબંધ વિના તથા સ્થૂલ આકારની પ્રાપ્તિ વિના જ તે અણુપુંજ સ્કન્ધરૂપે કેવી રીતે પ્રતિભાસિત થઈ શકે ? આ કેવળ ભ્રમ નથી પરંતુ પ્રકૃતિની પ્રયોગશાળામાં થતું વાસ્તવિક રાસાયનિક મિશ્રણ છે જેમાં બધા પરમાણુઓ પરિવર્તન પામીને એક નવી જ અવસ્થાને ધારણ કરી રહ્યા છે. જો કે તત્ત્વસંગ્રહમાં (પૃ. ૧૯૫) એ સ્વીકારવામાં આવ્યું છે કે પરમાણુઓ વિશિષ્ટ અવસ્થા પ્રાપ્ત થવાથી સ્થૂળરૂપમાં ઇન્દ્રિયગ્રાહ્ય બને છે, તેમ છતાં પણ જ્યારે સંબંધનો નિષેધ કરવામાં આવે છે

ત્યારે આ 'વિશિષ્ટ અવસ્થાની પ્રાપ્તિ'નો શો અર્થ હોઈ શકે ? છેવટે એનો આ જ અર્થ સંભવે છે કે 'જે પરમાણુઓ પરસ્પર વિલગ્ન અને અતીન્દ્રિય હતા તે પરમાણુઓ જ પરસ્પર બદ્ધ અને ઇન્દ્રિયગ્રાહ્ય બની જાય છે.' આ પ્રકારની પરિણતિ માન્યા વિના વેળુના પુંજથી ઘટના પરમાણુઓની બાબતમાં કોઈ વિશેષતા બતાવી શકાતી નથી. પરમાણુઓમાં જ્યારે સ્નિગ્ધતા અને રૂક્ષતાના કારણે અમુક પ્રકારના રાસાયનિક બન્ધના રૂપમાં સંબંધ થાય છે ત્યારે જ પરમાણુઓ સ્કન્ધાવસ્થાને ધારણ કરી શકે છે, કેવળ પરસ્પર નિરન્તર અવસ્થિત હોવાના કારણે જ નહિ. એ સાચું કે તે પ્રકારનો બન્ધ થવા છતાં પણ કોઈ નવું દ્રવ્ય ઉત્પન્ન થતું નથી, પરંતુ નવી અવસ્થા તો ઉત્પન્ન થાય છે જ અને આ એવી અવસ્થા છે જે કેવળ સાધારણ સંયોગથી જન્ય નથી પણ વિશેષ પ્રકારના ઉભયપારિણામક રાસાયનિક બન્ધથી ઉત્પન્ન થાય છે. પરમાણુઓના સંયોગસંબંધો અનેક પ્રકારના હોય છે - ક્યાંક માત્ર પ્રદેશસંયોગ હોય છે, ક્યાંક નિબિડ, ક્યાંક શિથિલ અને ક્યાંક રાસાયનિક બન્ધરૂપ.

બન્ધાવસ્થામાં જ સ્કન્ધની ઉત્પત્તિ થાય છે અને અચાક્ષુષ સ્કન્ધને ચાક્ષુષ બનવા માટે બીજા સ્કન્ધના વિશિષ્ટ સંયોગની તે રૂપમાં આવશ્યકતા છે જે રૂપથી તે તેની સૂક્ષ્મતાનો વિનાશ કરી સ્થૂળતા લાવી શકે, અર્થાત્ જે સ્કન્ધ યા પરમાણુ પોતાની સૂક્ષ્મ અવસ્થાનો ત્યાગ કરી સ્થૂલ અવસ્થાને ધારણ કરે છે તે ઇન્દ્રિયગમ્ય બની શકે છે. પ્રત્યેક પરમાણુમાં અખંડતા અને અવિભાગિતા હોવા છતાં પણ એ ખૂબી તો અવશ્ય છે કે પોતાની સ્વાભાવિક લવચીકતાના કારણે તેઓ એકબીજાને સ્થાન આપી દે છે અને અસંખ્ય પરમાણુઓ મળીને પોતાના સૂક્ષ્મ પરિણમનરૂપ સ્વભાવના કારણે બહુ થોડીક જગામાં સમાઈ જાય છે. પરમાણુઓની સંખ્યાનું અધિક હોવું જ સ્થૂળતાનું કારણ નથી. ઘણા ઓછી સંખ્યાવાળા પરમાણુઓ પણ પોતાના સ્થૂલ પરિણમન દ્વારા સ્થૂલ સ્કન્ધ બની જાય છે, જ્યારે તેમનાથી કેટલાય ગણા પરમાણુ કાર્મણ શરીર આદિમાં સૂક્ષ્મ પરિણમન દ્વારા ઇન્દ્રિયાગ્રાહ્ય સ્કન્ધના રૂપમાં જ રહી જાય છે. તાત્પર્ય એ કે ઇન્દ્રિયગ્રાહ્યતા માટે પરમાણુઓની સંખ્યા અપેક્ષિત નથી પરંતુ તેમનું અમુક રૂપમાં સ્થૂળ પરિણમન જ વિશેષપણે અપેક્ષણીય છે. આ અનેક પ્રકારના બન્ધો પરમાણુઓના પોતાના સ્નિગ્ધ અને રૂક્ષ સ્વભાવના કારણે પ્રતિક્ષણ થતા રહે છે અને પરમાણુઓનાં પોતાનાં નિજી પરિણમનોના યોગથી તે સ્કન્ધમાં રૂપ આદિનું તારતમ્ય ઘટિત થઈ જાય છે.

એક સ્થૂળ સ્કન્ધમાં સેંકડો પ્રકારના બન્ધવાળા નાના નાના અવયવસ્કન્ધો સામેલ હોય છે અને તેમનામાં પ્રતિક્ષણ કોઈ અવયવનું તૂટવું, નવાનું જોડાવું તથા

અનેક પ્રકારનાં ઉપચય-અપચયરૂપ પરિવર્તનો થાય છે. એ નિશ્ચિત છે કે સ્કન્ધાવસ્થા રાસાયનિક બન્ધ વિના થતી નથી. એમ તો સાધારણ સંયોગોના આધારે પણ એક સ્થૂળની પ્રતીતિ થાય છે અને તેમાં વ્યવહાર માટે નવી સંજ્ઞા પણ દેવામાં આવે છે પરંતુ એટલામાત્રથી સ્કન્ધાવસ્થા નથી બનતી. આ રાસાયનિક બન્ધ માટે પુરુષનો પ્રયત્ન પણ ક્યારેક કામ કરે છે અને પુરુષપ્રયત્ન વિના પણ અનેક બન્ધો પ્રાપ્ત સામગ્રી અનુસાર બને છે. પુરુષનો પ્રયત્ન તેમનામાં સ્થાયિતા અને સુન્દરતા તથા વિશેષ આકાર ઉત્પન્ન કરે છે. સેંકડો પ્રકારની ભૌતિક શોધો આ પ્રકારની પ્રક્રિયાનું ફળ છે.

અસંખ્યાતપ્રદેશી લોકમાં અનન્ત પુદ્ગલપરમાણુઓનું સમાઈ જવું એ તો આકાશની અવગાહશક્તિ અને પુદ્ગલપરમાણુઓના સૂક્ષ્મ પરિણમનના કારણે સંભવ બને છે. ગમે તેટલા સુસંબદ્ધ લાકડામાં ખીલી મારી શકાય છે. પાણીમાં હાથીનું ડૂબી જવું એ આપણી પ્રતીતિનો વિષય છે જ. પરમાણુઓની અનન્ત શક્તિઓ અચિન્ત્ય છે. આજના ઍટમબોમ્બે તેની ભીષણ સંહારક શક્તિનો કંઈક અનુભવ તો આપણને કરાવી જ દીધો છે.

ગુણ આદિ દ્રવ્યરૂપ જ છે

પ્રત્યેક દ્રવ્ય સામાન્યપણે જો કે અખંડ છે પરંતુ તે અનેક સહભાવી ગુણોનો અભિન્ન આધાર છે. તેથી તેમાં ગુણકૃત વિભાગ કરી શકાય છે. એક પુદ્ગલપરમાણુ યુગપત્ રૂપ, રસ, ગન્ધ અને સ્પર્શ આદિ અનેક ગુણોનો આધાર છે. પ્રત્યેક ગુણનું પણ પ્રતિક્ષણ પરિણમન થાય છે. ગુણ અને દ્રવ્યનો કથંચિત્ તાદાત્મ્ય સંબંધ છે. દ્રવ્યથી ગુણોને પૃથક્ કરી શકાતા નથી એટલે દ્રવ્ય અને ગુણ અભિન્ન છે; અને સંજ્ઞા, સંખ્યા, પ્રયોજન આદિના ભેદથી ગુણનું દ્રવ્યથી વિભિન્નરૂપે નિરૂપણ કરવામાં આવે છે એટલે ગુણ દ્રવ્યથી ભિન્ન છે. આ દૃષ્ટિએ દ્રવ્યમાં જેટલા ગુણો છે તેટલા ઉત્પાદો અને વિનાશો પ્રતિસમય થાય છે. પ્રત્યેક ગુણ પોતાના પૂર્વપર્યાયને છોડી ઉત્તરપર્યાયને ધારણ કરે છે પરંતુ તે બધા છે અપૃથક્સત્તાક જ, તેમની અને દ્રવ્યની સત્તા એક છે. બારીકાઈથી જોઈએ તો પર્યાયો અને ગુણોને છોડીને દ્રવ્યનું કોઈ પૃથક્ અસ્તિત્વ નથી, અર્થાત્ ગુણ અને પર્યાય જ દ્રવ્ય છે, અને પર્યાયોમાં પરિવર્તન થવા છતાં પણ જે એક અવિચ્છિન્નતાનો નિયામક અંશ છે તે જ તો ગુણ છે. હા, ગુણો પોતાના પર્યાયોમાં સામાન્ય એકરૂપતાના પ્રયોજક હોય છે. જે વખતે પુદ્ગલાણુમાં રૂપ કોઈ નવા પર્યાયને ધારણ કરે છે તે વખતે રસ, ગન્ધ અને સ્પર્શ આદિ પણ બદલાય છે. આ

રીતે પ્રત્યેક દ્રવ્યમાં પ્રતિક્ષણ ગુણકૃત અનેક ઉત્પાદો અને વિનાશો થાય છે. આ બધું તે ગુણની સમ્પત્તિ (property) યા સ્વરૂપ છે.

રૂપ આદિ ગુણો પ્રાતિભાસિક નથી

એક પક્ષ એવો પણ છે કે પરમાણુમાં રૂપ, રસ, ગન્ધ અને સ્પર્શ આદિ ગુણોનું અસ્તિત્વ જ નથી. તે તો એક એવો અવિભાગી પદાર્થ છે જે આંખોથી રૂપના, જીભથી રસના, નાકથી ગન્ધના અને હાથ આદિથી સ્પર્શના રૂપમાં જાણવામાં આવે છે, અર્થાત્ વિભિન્ન ઇન્દ્રિયો દ્વારા તેનામાં રૂપ આદિ ગુણોની પ્રતીતિ થાય છે, પરંતુ વસ્તુતઃ તેનામાં આ ગુણોનું અસ્તિત્વ નથી. પરંતુ આ એક મોટો સિદ્ધાન્ત છે કે ઇન્દ્રિયો જાણનારી છે, ગુણોની ઉત્પાદક નથી. જે વખતે આપણે કોઈ કેરીને જોઈ રહ્યા છીએ તે વખતે તેમાં રસ, ગન્ધ યા સ્પર્શ છે જ નહિ એમ કહી શકાય નહિ. આપણે ન સૂંઘતા હોઈએ ત્યારે પણ તેનામાં ગન્ધ છે અને આપણે ન ચાખતા હોઈએ ત્યારે પણ તેનામાં રસ છે અને આપણે ન અડતા હોઈએ ત્યારે પણ તેનામાં સ્પર્શ છે, આ વાત તો આપણા રોજિંદા અનુભવની છે, એને સમજાવવાની આવશ્યકતા નથી. તેવી જ રીતે ચેતન આત્મામાં એક સાથે જ્ઞાન, સુખ, શક્તિ, વિશ્વાસ, ધૈર્ય અને સાહસ આદિ અનેક ગુણોનો યુગપત્ સદ્ભાવ મળે છે, અને તેમનું પ્રતિક્ષણ પરિવર્તન થતું રહેતું હોવા છતાં તેમાં એક અવિચ્છિન્નતા ટકી રહે છે. ચૈતન્ય આ અનેક રૂપોમાં વિકસિત થાય છે. તેથી ગુણોને સહભાવી અને અન્વયી કહેવામાં આવે છે. પર્યાયો વ્યતિરેકી અને ક્રમભાવી હોય છે. તે ગુણોના વિકારો યા પરિણામો છે. એક ચેતન દ્રવ્યમાં જે ક્ષણે જ્ઞાનનો અમુક પર્યાય થઈ રહ્યો છે તે જ ક્ષણે દર્શન, સુખ અને શક્તિ આદિ અનેક ગુણો પોતપોતાના પર્યાયોના રૂપમાં બરાબર પરિણત થઈ રહ્યા છે. જો કે આ સમસ્ત ગુણોમાં એક ચૈતન્ય અનુસ્યૂત છે તેમ છતાં એવું નથી કે એક જ ચૈતન્ય સ્વયં નિર્ગુણ હોઈને વિવિધ ગુણોના રૂપમાં કેવળ પ્રતિભાસિત બની જતું હોય. ગુણોની પોતાની સ્થિતિ સ્વયં છે અને એ જ એકસત્તાક ગુણો અને પર્યાયો દ્રવ્ય કહેવાય છે. દ્રવ્ય તેમનાથી જુદો કોઈ સ્વતન્ત્ર પદાર્થ નથી પરંતુ તે બધાનું તાદાત્મ્ય છે.

ગુણો કેવળ દૃષ્ટિસૃષ્ટિ નથી, અર્થાત્ એવું નથી કે મનુષ્યની પોતપોતાની ભાવના અનુસાર ગુણો તે દ્રવ્યમાં ગમે ત્યારે પ્રતિભાસિત થઈ જતા હોય અને પ્રતિભાસ પછી કે પહેલાં તેમનું અસ્તિત્વ જ ન હોય. વસ્તુતઃ પ્રત્યેક ચેતન-અચેતન દ્રવ્યમાં પોતાના સહભાવી ગુણોના પરિણમનના રૂપમાં અનેક ઉત્પાદો અને વ્યયો સ્વભાવથી થાય છે અને દ્રવ્ય તેમનામાં પોતાની અખંડ અનુસ્યૂત

સત્તા ધરાવે છે, અર્થાત્ અખંડ સત્તાવાળા ગુણો તેમજ પર્યાયો જ દ્રવ્ય છે. ગુણ પ્રતિક્ષણ કોઈ ને કોઈ પર્યાયરૂપે પરિણત થાય છે જ અને આવા અનેક ગુણો અનન્ત કાળ સુધી જે એક અખંડ સત્તાથી અનુસ્યૂત રહે છે તે દ્રવ્ય છે. દ્રવ્યનો અર્થ છે તે તે ક્રમભાવી પર્યાયોને પામવા અને આ અર્થમાં તો પ્રત્યેક ગુણને પણ દ્રવ્ય કહી શકાય કેમ કે તે પોતાના ક્રમભાવી પર્યાયોમાં અનુસ્યૂત રહે છે જ પરંતુ આ રીતે ગુણમાં ઔપચારિક દ્રવ્યતા જ ઘટે છે, મુખ્ય નહિ. એક દ્રવ્ય સાથે તાદાત્મ્ય ધરાવવાના કારણે બધા ગુણો એક રીતે દ્રવ્ય જં છે પરંતુ એનો અર્થ કદી એ તો નથી જ કે પ્રત્યેક ગુણ ઉત્પાદ-વ્યય અને ધ્રૌવ્ય સ્વરૂપ સત્ હોવાના કારણે સ્વયં એક પરિપૂર્ણ દ્રવ્ય બની જાય. અર્થાત્ ગુણને વસ્તુતઃ દ્રવ્યાંશ કહી શકાય, દ્રવ્ય ન કહી શકાય. આ અંશકલ્પના પણ વસ્તુસ્થિતિ પર પ્રતિષ્ઠિત છે, કેવળ સમજાવવા ખાતર જ નથી. આ રીતે દ્રવ્ય ગુણ-પર્યાયોનો એક અખંડ તાદાત્મ્ય ધરાવનારો અને પોતાના પ્રત્યેક પ્રદેશમાં સંપૂર્ણ ગુણોની સત્તાનો આધાર છે.

આ વિવેચનનો ફલિતાર્થ એ છે કે એક દ્રવ્ય અનેક ઉત્પાદો અને વ્યયોનો તેમજ ગુણરૂપે ધ્રૌવ્યનો યુગપત્ આધાર છે. તે પોતાના વિભિન્ન ગુણો અને પર્યાયો સાથે જે પ્રકારનું વાસ્તવિક તાદાત્મ્ય ધરાવે છે તે પ્રકારનું તાદાત્મ્ય બે દ્રવ્યોમાં હોઈ શકે નહિ. તેથી અનેક વિભિન્નસત્તાક પરમાણુઓના બન્ધકાળમાં જે સ્કન્ધાવસ્થા થાય છે તે તે પરમાણુઓના સદૃશ પરિણમનોનો યોગ છે, તેમનામાં કોઈ નવું દ્રવ્ય પેદા થતું નથી પરંતુ વિશિષ્ટ અવસ્થાને પ્રાપ્ત પરમાણુઓ જ વિભિન્ન સ્કન્ધોના રૂપમાં વ્યવહૃત થાય છે. આ વિશિષ્ટ અવસ્થા તેમની કથંચિત્ એકત્વપરિણતિ રૂપ છે.

કાર્યોત્પત્તિવિચાર

સાંખ્યનો સત્કાર્યવાદ

કાર્યોત્પત્તિ બાબતે મુખ્યપણે ત્રણ વાદ છે. પહેલો સત્કાર્યવાદ, બીજો અસત્કાર્યવાદ અને ત્રીજો સત્-અસત્કાર્યવાદ. સાંખ્ય વિચારકો સત્કાર્યવાદી છે. તેમનો આશય નીચે પ્રમાણે છે.[૧] પ્રત્યેક કારણમાં તેનાથી ઉત્પન્ન થનારાં કાર્યોની ઉત્પત્તિ પહેલાં સત્તા છે, કેમ કે સર્વથા અસત્ કાર્યની ખરવિષાણની જેમ ઉત્પત્તિ થઈ શકતી નથી. ઘઉંના અંકુર માટે ઘઉંના બીજને જ ગ્રહણ કરવામાં આવે છે, યવ

---

૧. असदकरणादुपादानग्रहणात् सर्वसम्भवाभावात् ।
कारणकार्यविभागादविभागाद् वैश्वरूप्यस्य ॥ સાંખ્યકારિકા, ૯.

આદિના બીજને નહિ. તેથી જણાય છે કે ઉપાદાનકારણમાં કાર્યનો સદ્ભાવ છે. જગતમાં બધાં કારણોથી બધાં કાર્યો પેદા થતાં નથી, પરંતુ પ્રતિનિયત કારણોથી પ્રતિનિયત કાર્યો ઉત્પન્ન થાય છે. આનો સીધો અર્થ એ છે કે જે કારણોમાં કાર્યનો સદ્ભાવ છે તે કારણોથી જ કાર્ય ઉત્પન્ન થાયછે, અન્યથી નહિ. જે કાર્યનો કારણમાં સદ્ભાવ હોય છે તે કાર્ય જ તે કારણથી ઉત્પન્ન થાય છે, અન્ય ઉત્પન્ન થતું નથી. આ જ રીતે સમર્થ કારણ પણ શક્ય કાર્યને જ પેદા કરે છે, અશક્ય કાર્યને પેદા કરતું નથી. આ શક્યતા કારણમાં કાર્યના સદ્ભાવ સિવાય બીજું શું હોઈ શકે ? અને જો કારણ સાથે કાર્યનું તાદાત્મ્ય સ્વીકારવામાં ન આવે તો જગતમાં કોઈ કોઈનું કારણ હોઈ જ ન શકે. કાર્યકારણભાવ ખુદ જ કારણમાં કોઈ ને કોઈ રૂપમાં કાર્યનો સદ્ભાવ સિદ્ધ કરી જ દે છે. બધાં કાર્યો પ્રલયકાળે કોઈ એક કારણમાં લીન થઈ જાય છે. તેઓ જેમાં લીન થાય છે તેમાં તેમનો સદ્ભાવ કોઈ ને કોઈ રૂપમાં રહેતો આવ્યો છે. સાંખ્ય ચિંતકો કારણમાં કાર્યનું અસ્તિત્વ શક્તિરૂપે માને છે, અભિવ્યક્તિરૂપે માનતા નથી. બધાં કાર્યોનું મૂલ કારણતત્ત્વ પ્રધાન યા પ્રકૃતિ છે, તેનાથી જગતના બધા કાર્યભેદો ઉત્પન્ન થઈ જાય છે.

નૈયાયિકનો અસત્કાર્યવાદ

નૈયાયિક આદિ અસત્કાર્યવાદી છે. તેમનો આશય એ છે કે જે સ્કન્ધ પરમાણુઓના સંયોગથી ઉત્પન્ન થાય છે તે એક નવું જ અવયવી દ્રવ્ય છે. આ પરમાણુઓનો સંયોગ વિખેરાઈ જતાં તે નાશ પામે છે. ઉત્પત્તિના પહેલાં તે અવયવી દ્રવ્યનું કોઈ અસ્તિત્વ ન હતું. જો કાર્યનું અસ્તિત્વ કારણમાં સ્વીકારવામાં આવે તો કાર્યે પોતાના આકાર-પ્રકારમાં તે સમયે પ્રાપ્ત થવું જોઈતું હતું, પરંતુ એવું દેખાતું નથી. અવયવ દ્રવ્ય અને અવયવી દ્રવ્ય જો કે ભિન્ન દ્રવ્યો છે તેમ છતાં તેમનું ક્ષેત્ર પૃથક્ નથી, તેઓ અયુતસિદ્ધ છે. ક્યાંય પણ જો અવયવીની ઉપલબ્ધિ થાય છે તો તે કેવળ અવયવોમાં જ થાય છે. અવયવોથી અવયવીને ભિન્ન અર્થાત્ પૃથક્ કરીને, જુદો પાડીને, અલગ કરીને દેખાડી શકાતો નથી.

બૌદ્ધોનો અસત્કાર્યવાદ

બૌદ્ધો પ્રતિક્ષણ નવો ઉત્પાદ માને છે. તેમની દૃષ્ટિમાં પૂર્વ અને ઉત્તરની સાથે વર્તમાનનો કોઈ સંબંધ નથી. જે કાળમાં જ્યાં જે છે તે જ કાળમાં ત્યાં જ તે નાશ પામે છે. સદૃશતા જ કાર્યકારણભાવ આદિ વ્યવહારોની નિયામિકા છે. વસ્તુતઃ બે ક્ષણોનો પરસ્પર કોઈ વાસ્તવિક સંબંધ નથી.

જૈનદર્શનનો સદસત્કાર્યવાદ

જૈન દર્શન સદસત્કાર્યવાદી છે. તેનો સિદ્ધાન્ત છે કે પ્રત્યેક પદાર્થમાં મૂલભૂત દ્રવ્યયોગ્યતાઓ હોવા છતાં પણ કેટલીક તત્પર્યાયયોગ્યતાઓ પણ હોય છે. આ તત્પર્યાયયોગ્યતાઓ મૂલ દ્રવ્યયોગ્યતાઓની બહારની નથી પરંતુ તેમનામાંથી વિશેષ અવસ્થાઓમાં સાક્ષાત્ વિકાસ પામનારી હોય છે. ઉદાહરણાર્થ, માટીરૂપ પુદ્‌ગલના પરમાણુઓમાં પુદ્‌ગલની ઘટ, પટ આદિ રૂપે પરિણમન કરવાની બધી દ્રવ્યયોગ્યતાઓ છે પરંતુ માટીની તત્પર્યાયયોગ્યતા તો ઘટને જ સાક્ષાત્ ઉત્પન્ન કરી શકે છે, પટ આદિને નહિ. તાત્પર્ય એ કે કાર્ય પોતાના કારણદ્રવ્યમાં દ્રવ્યયોગ્યતાની સાથે જ તત્પર્યાયયોગ્યતા યા શક્તિના રૂપમાં રહે જ છે. અર્થાત્ તેનું અસ્તિત્વ યોગ્યતારૂપે એટલે કે દ્રવ્યરૂપે જ છે, પર્યાયરૂપે નથી.

સાંખ્યોને ત્યાં કારણદ્રવ્ય તો કેવળ એક પ્રધાન જ છે જેમાં જગતના સમસ્ત કાર્યોને ઉત્પન્ન કરવાની શક્તિ છે. આવી દશામાં જ્યારે તેનામાં શક્તિરૂપે બધાં કાર્યો મોજૂદ છે ત્યારે અમુક સમયે અમુક જ કાર્ય ઉત્પન્ન થાય એવી વ્યવસ્થા ઘટતી નથી. કારણ એક હોવાથી પરસ્પર વિરોધી અનેક કાર્યોની યુગપત્ ઉત્પત્તિ સંભવતી જ નથી. તેથી સાંખ્ય ચિંતકે એમ કહેવાનો કોઈ વિશેષ અર્થ રહેતો નથી કે ‘કારણમાં કાર્ય શક્તિરૂપે છે, વ્યક્તિરૂપે નથી, કેમ કે શક્તિરૂપે તો બધાં બધે મોજૂદ છે જ. કેમ કે પ્રધાન વ્યાપક અને નિરંશ છે એટલે તેમાંથી એક સાથે વિભિન્ન દેશોમાં પરસ્પર વિરોધી અનેક કાર્યોનો આવિર્ભાવ થવો પ્રતીતિવિરુદ્ધ છે. સીધો પ્રશ્ન તો એ છે કે જ્યારે સર્વશક્તિમાન પ્રધાન નામનું કારણ સર્વત્ર વિદ્યમાન છે તો માટીના પિંડમાંથી ઘડાની જેમ કાપડ અને પુસ્તક કેમ ઉત્પન્ન થતાં નથી ?

જૈન દર્શનનો ઉત્તર તો સ્પષ્ટ છે કે માટીના પરમાણુઓમાં જો કે પુસ્તક અને પટરૂપે પરિણમન કરવાની મૂલભૂત દ્રવ્યયોગ્યતા છે પરંતુ માટીના પિંડરૂપ પર્યાયમાં સાક્ષાત્ પટ અને પુસ્તક બનવાની તત્પર્યાયયોગ્યતા નથી, તેથી માટીનો પિંડ પુસ્તક યા પટ નથી બની શકતો. વળી, કારણદ્રવ્ય પણ એક નથી પણ અનેક છે. તેથી સામગ્રી અનુસાર પરસ્પર વિરુદ્ધ અનેક કાર્યોનો યુગપત્ ઉત્પાદ ઘટે છે. મહત્તા તત્પર્યાયયોગ્યતાની છે. જે ક્ષણે કારણદ્રવ્યોમાં જેટલી તત્પર્યાયયોગ્યતાઓ હશે તેમાંથી કોઈ એકનો વિકાસ પ્રાપ્ત કારણસામગ્રી અનુસાર થઈ જાય છે. પુરુષનો પ્રયત્ન તેને ઇષ્ટ આકાર અને પ્રકારમાં પરિણત કરાવવા માટે વિશેષ સાધક બને છે. ઉપાદાનવ્યવસ્થા આ જ તત્પર્યાયયોગ્યતાના આધાર પર થાય છે, માત્ર મૂલભૂત દ્રવ્યયોગ્યતાના આધાર પર થતી નથી કેમ કે મૂલભૂત દ્રવ્યયોગ્યતા તો ઘઉં

અને જવ બન્ને બીજોના પરમાણુઓમાં બધાં અંકુરોને પેદા કરવાની સમાનરૂપે છે, પરંતુ તત્પર્યાયયોગ્યતા ઘઉંના બીજમાં ઘઉંના અંકુરને જ ઉત્પન્ન કરવાની છે તથા જવના બીજમાં જવના અંકુરને જ ઉત્પન્ન કરવાની છે. તેથી ભિન્ન ભિન્ન કાર્યોની ઉત્પત્તિ માટે ભિન્ન ભિન્ન ઉપાદાનોનું ગ્રહણ થાય છે.

ધર્મકીર્તિના આક્ષેપનું સમાધાન

તેથી બૌદ્ધોએ[1] બતાવેલું દૂષણ કે ''દહીંને ખાઓ એમ કહેવામાં આવતાં વ્યક્તિ ઊંટને ખાવા કેમ નથી દોડતી ?, કેમ કે દહીં અને ઊંટના પુદ્ગલોમાં પુદ્ગલદ્રવ્યરૂપે તો કોઈ ભેદ નથી'' ઉચિત જણાતું નથી, કેમ કે જગતનો વ્યવહાર માત્ર દ્રવ્યયોગ્યતાથી ચાલતો નથી પરંતુ તત્પર્યાયયોગ્યતાથી ચાલે છે. ઊંટના શરીરનાં પુદ્ગલો અને દહીંનાં પુદ્ગલો દ્રવ્યરૂપે સમાન હોવા છતાં પણ એક નથી અને તેઓ સ્થૂલ પર્યાયરૂપે પણ પોતાનો પરસ્પર ભેદ ધરાવે છે તથા તેમની તત્પર્યાયયોગ્યતાઓ પણ જુદી જુદી છે, એટલે દહીં જ ખવાય છે, ઊંટનું શરીર ખવાતું નથી. સાંખ્યના મતમાં આ સમાધાન શક્ય નથી કેમ કે જ્યારે એક જ પ્રધાન દહીં અને ઊંટ બન્ને રૂપે વિકસ્યું છે ત્યારે તેમના ભેદનું નિયામક શું ? એક જ તત્ત્વમાં એક જ સમયે વિભિન્ન દેશોમાં વિભિન્ન પ્રકારનાં પરિણમનો ન થઈ શકે. તેવી જ રીતે જો ઘટ અવયવી અને તેના ઉત્પાદક માટીના પરમાણુ પરસ્પર સર્વથા વિભિન્ન હોય (જે માન્યતા નૈયાયિકની છે), તો શું નિયામક છે કે ઘડો ત્યાં જ (માટીના પરમાણુમાં જ) ઉત્પન્ન થાય, અન્યત્ર ન થાય ? પ્રતિનિયત કાર્યકારણની વ્યવસ્થા માટે કારણમાં યોગ્યતા યા શક્તિરૂપે કાર્યનો સદ્ભાવ માનવો આવશ્યક છે, અર્થાત્ કારણમાં કાર્યોત્પાદનની યોગ્યતા યા શક્તિ હોવી જ જોઈએ. યોગ્યતા, શક્તિ અને સામર્થ્ય આદિ એકજાતીય મૂલદ્રવ્યોમાં સમાન હોવા છતાં પણ વિભિન્ન અવસ્થાઓમાં તેમની સીમા નિયત થઈ જાય છે અને આ નિયતતાના કારણે જગતમાં અનેક પ્રકારના કાર્યકારણભાવો બને છે. આ તો થઈ અનેક પુદ્ગલદ્રવ્યોના સંયુક્ત સ્કન્ધની વાત.

એક દ્રવ્યની પોતાની ક્રમિક અવસ્થાઓમાં અમુક ઉત્તર પર્યાયનું ઉત્પન્ન થવું એ કેવળ દ્રવ્યયોગ્યતા ઉપર જ આધાર રાખતું નથી પરંતુ કારણભૂત પર્યાયની તત્પર્યાયયોગ્યતા ઉપર પણ આધાર રાખે છે. પ્રત્યેક દ્રવ્ય પ્રતિક્ષણ સ્વભાવતઃ ઉત્પાદ-વ્યય-ધ્રૌવ્યરૂપે પરિણામી હોવાના કારણે સઘળી વ્યવસ્થાઓ સદસત્કાર્યવાદના

૧. सर्वस्योभयरूपत्वे तद्विशेषानिराकृतेः ।
चोदितो दधि खादेति किमुष्ट्रं नाभिधावति ॥ પ્રમાણવાર્તિક ૩.૧૮૧.

આધારે બરાબર ઘટે છે. વિવક્ષિત કાર્ય પોતાના કારણમાં કાર્યાકારે અસત્ હોવા છતાં પણ યોગ્યતા યા શક્તિના રૂપમાં સત્ છે. જો કારણદ્રવ્યમાં તે શક્તિ ન હોત તો તેમાંથી તે કાર્ય ઉત્પન્ન જ ન થઈ શકત. એક અવિચ્છિન્ન પ્રવાહમાં ચાલનારી ધારામાં બદ્ધ પર્યાયોનો પરસ્પર એવો કોઈ વિશિષ્ટ સંબંધ હોવો જ જોઈએ જેના કારણે પોતાનો પૂર્વ પર્યાય જ પોતાના ઉત્તર પર્યાયમાં ઉપાદાનકારણ બની શકે, બીજાના ઉત્તર પર્યાયમાં ન બની શકે. આ અનુભવસિદ્ધ વ્યવસ્થા ન તો સાંખ્યના સત્કાર્યવાદમાં શક્ય છે કે ન તો બૌદ્ધ અને નૈયાયિક આદિના અસત્કાર્યવાદમાં શક્ય છે. સાંખ્યના પક્ષમાં કારણ એક જ હોવાથી એટલી તો અભિન્નતા છે કે કાર્યભેદને સિદ્ધ કરવો અસંભવ છે, અને બૌદ્ધોને ત્યાં એટલી ભિન્નતા છે કે અમુક ક્ષણ સાથે અમુક ક્ષણનો ઉપાદાન-ઉપાદેયભાવ ઘટાવવો અત્યન્ત મુશ્કેલ છે. આ જ રીતે નૈયાયિકોના અવયવીદ્રવ્યનો (કાર્યનો) અમુક જ અવયવો (કારણ) સાથે સમવાયસંબંધ સિદ્ધ કરવો એટલા માટે કઠિન છે કેમ કે તેમનો પરસ્પર અત્યન્ત ભેદ માનવામાં આવ્યો છે.

આ રીતે જૈન દર્શનમાં જીવ આદિ છ દ્રવ્યોને પ્રમાણનાં પ્રમેયો માનવામાં આવ્યાં છે. આ છ દ્રવ્યો સામાન્ય-વિશેષાત્મક અને ગુણપર્યાયાત્મક છે. ગુણ અને પર્યાય દ્રવ્ય સાથે કથંચિત્તાદાત્મ્ય સંબંધ ધરાવતા હોવાના કારણે સત્ તો છે પરંતુ તેઓ દ્રવ્ય જેવા મૌલિક નથી પણ દ્રવ્યાંશ છે. આ જ અનેકાન્તાત્મક પદાર્થો યા દ્રવ્યો પ્રમેય છે અને તેમના એક-એક ધર્મોમાં નયોની પ્રવૃત્તિ થાય છે. જૈન દર્શનની દૃષ્ટિમાં દ્રવ્ય જ એક માત્ર મૌલિક પદાર્થ છે, બાકીનાં ગુણ, કર્મ, સામાન્ય, સમવાય આદિ તે દ્રવ્યના પર્યાયો છે, સ્વતન્ત્ર પદાર્થો નથી.

■

સાતમું પ્રકરણ
સાત તત્ત્વોનું નિરૂપણ

તત્ત્વવ્યવસ્થાનું પ્રયોજન

પદાર્થવ્યવસ્થાની દૃષ્ટિએ આ વિશ્વ ષટ્દ્રવ્યમય છે, પરંતુ મુમુક્ષુ માટે જેમના તત્ત્વજ્ઞાનની આવશ્યકતા મુક્તિ માટે છે તે તત્ત્વો સાત છે. જેમ રોગીએ રોગમાંથી મુક્ત થવા માટે રોગ, રોગનાં કારણ, રોગમુક્તિ અને રોગમુક્તિનો ઉપાય, આ ચાર વાતોને જાણવી ચિકિત્સાશાસ્ત્રમાં આવશ્યક ગણાવી છે તેમ મુમુક્ષુએ મોક્ષની પ્રાપ્તિ માટે સંસાર, સંસારનાં કારણ, મોક્ષ અને મોક્ષના ઉપાયો આ મૂળભૂત ચતુર્વ્યૂહને જાણવો નિતાન્ત આવશ્યક છે. વિશ્વવ્યવસ્થા અને તત્ત્વનિરૂપણનાં પ્રયોજનો જુદાં જુદાં છે. વિશ્વવ્યવસ્થાનું જ્ઞાન ન હોય તો પણ તત્ત્વજ્ઞાનથી મોક્ષની સાધના કરી શકાય છે, જ્યારે તત્ત્વજ્ઞાન ન હોય તો વિશ્વવ્યવસ્થાનું સમગ્ર જ્ઞાન પણ નિરર્થક અને અનર્થક બની શકે છે.

રોગીના માટે સૌપ્રથમ એ આવશ્યક છે કે તે પોતાના રોગને સમજે. જ્યાં સુધી તેને પોતાના રોગનું ભાન નહિ થાય ત્યાં સુધી તે ચિકિત્સા માટે પ્રવૃત્ત જ નહિ થઈ શકે. રોગને જાણ્યા પછી રોગીએ એ જાણવું પણ આવશ્યક છે કે તેનો રોગ મટી શકે છે. રોગ સાધ્ય છે એ જ્ઞાન જ તેને ચિકિત્સામાં પ્રવૃત્ત કરે છે. રોગીએ એ જાણવું પણ આવશ્યક છે કે આ રોગ અમુક કારણોથી ઉત્પન્ન થયો છે જેથી ભવિષ્યમાં તે પેલા અપથ્ય આહાર-વિહારથી બચીને પોતાને નીરોગી રાખી શકે. રોગનો નાશ કરવામાં ઉપાયભૂત ઔષધોપચારનું જ્ઞાન તો આવશ્યક છે જ; ત્યારેસ્તો મોજૂદ રોગનો ઔષધોપચારથી સમૂલ નાશ કરીને તે સ્થિર આરોગ્યને પામી શકે છે. તેવી જ રીતે 'આત્મા બંધાયેલો છે, આ કારણોથી બંધાયેલો છે, આ બંધન તૂટી શકે છે અને આ ઉપાયોથી તૂટી શકે છે' આ મૂળભૂત ચાર મુદ્દામાં તત્ત્વજ્ઞાનની પરિસમાપ્તિ ભારતીય દર્શનોએ કરી છે.

બુદ્ધનાં ચાર આર્યસત્ય

ભગવાન બુદ્ધે પણ ચિકિત્સાશાસ્ત્રની જેમ દુઃખ, સમુદય, નિરોધ અને માર્ગ આ ચાર આર્યસત્યોનો[1] ઉપદેશ આપ્યો છે. તે ક્યારેય પણ 'આત્મા શું છે, પરલોક શું છે' આદિના દાર્શનિક વિવાદોમાં ન તો સ્વયં પડ્યા કે ન તો શિષ્યોને પણ પડવા દીધા. આ અંગેનું બહુ

---

૧. सत्यान्युक्तानि चत्वारि दुःखं समुदयस्तथा ।
निरोधो मार्ग एतेषां यथाभिसमयं क्रमः ॥ અભિધર્મકોશ, ૬.૨.

જ ઉપયુક્ત ઉદાહરણ મિલિન્દપ્રશ્નમાં આપવામાં આવ્યું છે. તે આ પ્રમાણે છે - કોઈ વ્યક્તિને વિષપાયેલું તીર વાગ્યું હોય અને જ્યારે સગાસંબંધીઓ તે તીરને કાઢી નાખવા માટે વિષવૈદ્યને બોલાવે ત્યારે તે વ્યક્તિએ મીમાંસા કરવી કે 'આ તીર કેવા લોઢાનું બનેલું છે? કોણે બનાવ્યું છે? ક્યારે બનાવ્યું છે? તે ક્યાં સુધી ટકશે? આ વિષવૈદ્ય કયા ગોત્રના છે?' જેમ નિરર્થક છે તેમ આત્માની નિત્યતા અને પરલોક આદિનો વિચાર નિરર્થક છે, તે ન તો બોધિના માટે ઉપયોગી છે કે ન તો નિર્વાણના માટે ઉપયોગી છે.

આ આર્યસત્યોનું વર્ણન આ પ્રમાણે છે. (૧) દુ:ખ સત્ય - જન્મ પણ દુ:ખ છે, જરા પણ દુ:ખ છે, મરણ પણ દુ:ખ છે, શોક, પરિદેવન, વિકલતા, ઇષ્ટવિયોગ, અનિષ્ટસંયોગ, ઇષ્ટાપ્રાપ્તિ આદિ બધું જ દુ:ખ છે. સંક્ષેપમાં, પાંચે ઉપાદાન સ્કન્ધો દુ:ખરૂપ જ છે. (૨) સમુદય સત્ય - કામની તૃષ્ણા, ભવની તૃષ્ણા અને વિભવની તૃષ્ણા દુ:ખને ઉત્પન્ન કરતી હોવાના કારણે સમુદય કહેવાય છે. જેટલા ઇન્દ્રિયોના પ્રિય વિષયો છે, ઇષ્ટ રૂપ આદિ છે, તેમનો વિયોગ ન થાઓ, તેઓ સદા ટકી રહે, આ રીતે તેમના સંયોગ માટે ચિત્તની અભિનન્દિની વૃત્તિને તૃષ્ણા કહે છે. આ તૃષ્ણા જ સમસ્ત દુ:ખોનું કારણ છે. (૩) નિરોધ સત્ય - તૃષ્ણાના અત્યન્ત નિરોધ યા વિનાશને નિરોધ આર્યસત્ય કહે છે. (૪) માર્ગ સત્ય - દુ:ખનિરોધનો માર્ગ છે - અષ્ટાંગિક માર્ગ. સમ્યગ્દૃષ્ટિ, સમ્યક્સંકલ્પ, સમ્યગ્વચન, સમ્યક્કર્મ, સમ્યક્ આજીવ, સમ્યક્ પ્રયત્ન, સમ્યક્ સ્મૃતિ અને સમ્યક્ સમાધિ. નૈરાત્મ્યભાવના જ મુખ્યપણે માર્ગ છે. બુદ્ધે આત્મદૃષ્ટિ યા સત્ત્વદૃષ્ટિને જ મિથ્યાદર્શન કહેલ છે. તેમનું કહેવું છે કે એક આત્માને સ્થાયી યા શાશ્વત સમજીને જ વ્યક્તિ સ્નેહવશ તેના સુખમાં તૃષ્ણા કરે છે. તૃષ્ણાના કારણે તેને દોષ દેખાતા નથી અને ગુણદર્શન કરીને પુનઃ તૃષ્ણાવશ સુખસાધનોમાં મમત્વ કરે છે, તેમને ગ્રહણ કરે છે. તાત્પર્ય એ કે જ્યાં સુધી આત્માભિનિવેશ છે ત્યાં સુધી તે સંસારમાં ભટકે છે અને દુ:ખ પામે છે. આ એક આત્માને માનવાથી તે પોતાને સ્વ અને અન્યને પર સમજે છે. સ્વ-પર વિભાગથી પરિગ્રહ (રાગ) અને દ્વેષ થાય છે અને આ રાગ-દ્વેષ જ સમસ્ત સંસારપરંપરાનો મૂળ સ્રોત છે.[૧] તેથી આ સર્વાનર્થમૂલ આત્મદૃષ્ટિનો નાશ કરીને નૈરાત્મ્યભાવનાથી દુ:ખનિરોધ કરાય છે.[૨]

---

૧. यः पश्यत्यात्मानं तत्रास्याहमिति शाश्वतः स्नेहः ।
स्नेहात् सुखेषु तृष्यति तृष्णा दोषांस्तिरस्कुरुते ॥
गुणदर्शी परितृष्यन् ममेति तत्साधनान्युपादत्ते ।
तेनात्माभिनिवेशो यावत् तावत् स संसारे ॥
आत्मनि सति परसंज्ञा स्वपरविभागात् परिग्रहद्वेषौ ।
अनयोः सम्प्रतिबद्धाः सर्वे दोषाः प्रजायन्ते ॥ પ્રમાણવાર્તિક, ૧.૨૧૯-૨૧.

૨. तस्मादनादिसन्तानतुल्यजातीयबीजिकाम् ।
उत्खातमूलां कुरुत सत्त्वदृष्टिं मुमुक्षवः ॥ પ્રમાણવાર્તિક, ૧.૨૫૮.

બુદ્ધનો દૃષ્ટિકોણ

ઉપનિષદ્‌નું તત્ત્વજ્ઞાન આત્મદર્શન પર ભાર આપે છે અને આત્મદર્શનને જ તત્ત્વજ્ઞાન અને મોક્ષનું પરમ સાધન માને છે તેમજ મુમુક્ષુ માટે આત્મજ્ઞાનને જીવનનું સર્વોચ્ચ સાધ્ય સમજે છે, જ્યારે એથી ઊલટું બુદ્ધે આ આત્મદર્શનને જ સંસારનું મૂળ કારણ માન્યું છે. આત્મદૃષ્ટિ, સત્ત્વદૃષ્ટિ, સત્કાયદૃષ્ટિ આ બધી મિથ્યા દૃષ્ટિઓ છે. ઔપનિષદ તત્ત્વજ્ઞાનની આડમાં યાજ્ઞિક ક્રિયાકાંડને જે પ્રશ્રય યા આશ્રય મળી રહ્યો હતો તેની જ આ પ્રતિક્રિયા હતી કે બુદ્ધને 'આત્મા' શબ્દ પ્રતિ જ ઘૃણા થઈ ગઈ. આત્માને સ્થિર માનીને તેને સ્વર્ગપ્રાપ્તિ આદિના પ્રલોભનો દ્વારા અનેક ક્રૂર યજ્ઞોમાં થતી હિંસા કરવા માટે ઉશ્કેરવામાં આવતો હતો. આ શાશ્વતાત્મવાદથી જ રાગ અને દ્વેષની અમર વેલો ફેલાઈ છે. મજા તો એ વાતની છે કે બુદ્ધ અને ઉપનિષદ્‌વાદી બન્નેય રાગ, દ્વેષ અને મોહનો ક્ષય કરીને વીતરાગતા અને વાસનાનિર્મુક્તિને પોતાનું ચરમ લક્ષ્ય માનતા હતા, પરંતુ સાધન બન્નેનાં એટલાં તો જુદા હતાં કે એક જે આત્મદર્શનને મોક્ષનું કારણ માનતો હતો તેને જ બીજો સંસારનું મૂલબીજ માનતો હતો. આનું બીજું પણ એક કારણ હતું અને તે બુદ્ધનું માનસ, બુદ્ધ દાર્શનિકની અપેક્ષાએ સન્ત જ અધિક હતા. તે એવા ગોળગોળ શબ્દોને બિલકુલ દૂર કરવા ઇચ્છતા હતા કે જેમનો નિર્ણય ન થઈ શકે યા તો જેમની આડમાં મિથ્યા ધારણાઓ અને અન્ધવિશ્વાસોની સૃષ્ટિ થતી હોય. 'આત્મા' શબ્દ તેમને એવો જ લાગ્યો. બુદ્ધની નૈરાત્મ્યભાવનાનો ઉદ્દેશ્ય બોધિચર્યાવતારમાં (પૃ.૪૪૯) આ રીતે દર્શાવવામાં આવ્યો છે -

> यतस्ततो वाऽस्तु भयं यद्यहं नाम किञ्चन ।
> अहमेव न किञ्चित् चेत् कस्य भीतिर्भविष्यति ॥

અર્થાત્, જો 'હું' નામનો કોઈ પદાર્થ હોય તો તેને આનાથી કે તેનાથી ભય હોઈ શકે પરંતુ જ્યારે 'હું' જ નથી ત્યારે ભય કોને થશે ?

બુદ્ધ જે રીતે આ શાશ્વત આત્માના વાદરૂપી એક અન્તને ખતરો માનતા હતા તેવી જ રીતે ભૌતિકવાદને પણ બીજો અન્ત સમજી તેને ખતરો જ માનતા હતા. તેમણે ન તો ભૌતિકવાદીઓના ઉચ્છેદવાદને માન્યો છે કે ન તો ઉપનિષદ્‌વાદીઓના શાશ્વતવાદને માન્યો છે. તેથી તેમનો મત અશાશ્વતાનુચ્છેદવાદના રૂપમાં વ્યવહૃત થાય છે, વર્ણવાય છે. તેમણે આત્મા અંગેના પ્રશ્નોને અવ્યાકૃત કોટિમાં મૂકી દીધા હતા અને ભિક્ષુઓને સ્પષ્ટ શબ્દોમાં કહી દીધું હતું કે 'આત્મા અંગે કંઈ પણ કહેવું યા સાંભળવું ન તો બોધિ માટે કે ન તો બ્રહ્મચર્ય માટે કે ન તો નિર્વાણ માટે

ઉપયોગી છે.' આ રીતે બુદ્ધે પેલા આત્માના સંબંધમાં કોઈ પણ નિશ્ચિત વાત કહી નથી કે જેને દુઃખ થાય છે અને જે દુઃખનિવૃત્તિની સાધના કરવા ઇચ્છે છે.

(૧) આત્મતત્ત્વ

જૈનોનાં સાત તત્ત્વોનું મૂળ આત્મા

નિગ્ગંઠ નાથપુત્ત મહાશ્રમણ મહાવીર પણ વૈદિક ક્રિયાકાંડને તેટલા જ નિરર્થક અને શ્રેયપ્રતિરોધી માનતા હતા જેટલા બુદ્ધ માનતા હતા. મહાવીર આચાર અર્થાત્ ચારિત્રને જ મોક્ષનું અન્તિમ સાધન માનતા હતા. પરંતુ તેમણે એ સાક્ષાત્કાર કર્યો કે જ્યાં સુધી વિશ્વવ્યવસ્થા અને ખાસ કરીને પેલા આત્માના વિષયમાં શિષ્યો નિશ્ચિત વિચાર સ્થિર કરી લે નહિ કે જે આત્માને દુઃખ થાય છે અને જેને મોક્ષ પામવો છે ત્યાં સુધી તેઓ માનસ સંશયથી મુક્ત બનીને સાધના કરી શકે જ નહિ. જ્યારે મગધ અને વિદેહમાં ઠેર ઠેર સર્વત્ર આ પ્રશ્નો ગુંજી રહ્યા હોય કે 'આત્મા દેહરૂપ છે કે દેહથી ભિન્ન છે ? પરલોક શું છે ? નિર્વાણ યા મોક્ષ શું છે ?' અને અન્યતીર્થિકો આ બધાના અંગે પોતાના મતોનો પ્રચાર કરી રહ્યા હોય અને આ જ પ્રશ્નો ઉપર સિદ્ધાન્તો સ્થપાઈ રહ્યા હોય તથા વાદો થઈ રહ્યા હોય ત્યારે શિષ્યોને એમ કહીને તત્કાલ તો ભલે ચૂપ કરી દેવાય કે 'શું રાખ્યું છે આ વિવાદમાં કે આત્મા શું છે અને કેવો છે ? આપણે તો દુઃખમુક્તિ માટે પ્રયત્ન કરવો જોઈએ' પરંતુ એનાથી તેમના મનમાં રહેલો કાંટો અને બુદ્ધિમાં જાગેલી શંકા નીકળી શકતાં ન હતાં અને તેઓ આ બૌદ્ધિક હીનતા અને વિચારદીનતાના હીનતર ભાવોથી પોતાના ચિત્તની રક્ષા કરી શકતા ન હતા. વળી, સંઘમાં તો વિભિન્ન મતવાદીઓના શિષ્યો, ખાસ કરીને વૈદિક બ્રાહ્મણ વિદ્વાનો પણ દીક્ષિત થતા હતા. જ્યાં સુધી આ બધી પચરંગી વ્યક્તિઓના - જે વ્યક્તિઓ આત્માના વિષયમાં ભિન્ન ભિન્ન મતો ધરાવતી હતી અને તેમની ચર્ચાઓ પણ કરતી હતી - સંશયનું વસ્તુસ્થિતિમૂલક સમાધાન ન થઈ જાય ત્યાં સુધી તેઓ પરસ્પર સમતા અને માનસ અહિંસાનું વાતાવરણ ઊભું કરી શકતા ન હતા. કોઈ પણ ધર્મ પોતાના સુસ્થિર અને સુદૃઢ દર્શન વિના પરીક્ષક શિષ્યોને પોતાના અનુયાયી બનાવી શકતો નથી. શ્રદ્ધામૂલક ભાવના તત્કાલ ગમે તેટલું સમર્પણ કેમ ન કરાવી લે પરંતુ તેનું સ્થાયિત્વ તો વિચારશુદ્ધિ વિના કોઈ પણ રીતે સંભવતું જ નથી.

આ કારણે જ ભગવાન મહાવીરે તે મૂલભૂત આત્મતત્ત્વના સ્વરૂપનું યથાર્થ વર્ણન કર્યું અને પોતાના શિષ્યોને કહ્યું કે ધર્મ વસ્તુના યથાર્થ સ્વરૂપની પ્રાપ્તિ જ છે.

જે વસ્તુનું જે સ્વરૂપ છે તેનું તે પૂર્ણ સ્વરૂપમાં સ્થિર થવું એ જ ધર્મ છે. અગ્નિ જ્યાં સુધી પોતાની ઉષ્ણતાને ટકાવી રાખે છે ત્યાં સુધી તે ધર્મસ્થિત છે. જો દીપશિખા વાયુની લહેરોથી સ્પન્દિત થઈ રહી છે અને ચંચળ થવાના કારણે પોતાના નિશ્ચલ સ્વરૂપથી ચ્યુત થઈ રહી છે તો કહેવું પડશે કે તે તેટલા અંશે ધર્મસ્થિત નથી. જલ જ્યાં સુધી સ્વાભાવિક શીતલ છે ત્યાં સુધી ધર્મસ્થિત છે. જો તે અગ્નિના સંસર્ગથી સ્વરૂપથી ચ્યુત થઈ ગરમ બની જાય છે તો તે ધર્મસ્થિત નથી. આ પરસંયોગજન્ય વિકારપરિણતિને દૂર કરી દેવી એ જ જલની ધર્મપ્રાપ્તિ છે. તેવી જ રીતે આત્માનું વીતરાગત્વ, અનન્ત ચૈતન્ય, અનન્ત સુખ આદિ સ્વરૂપ પરસંયોગથી રાગ, દ્વેષ, તૃષ્ણા, દુ:ખ આદિ વિકારરૂપે પરિણત થઈને અધર્મ બની રહ્યું છે. જ્યાં સુધી આત્માના યથાર્થ સ્વરૂપનો નિશ્ચય ન કરવામાં આવે અને તે યથાર્થ સ્વરૂપનું વર્ણન ન કરવામાં આવે ત્યાં સુધી આ વિકારી આત્મા કેવી રીતે પોતાના સ્વતન્ત્ર સ્વરૂપને પામવા માટે એક ઉચ્છ્વાસ પણ લઈ શકે ? રોગીને જ્યાં સુધી પોતાના મૂળભૂત આરોગ્યસ્વરૂપનું જ્ઞાન ન હોય ત્યાં સુધી તેને એ જ નિશ્ચય નથી હોઈ શકતો કે આ મારી અસ્વસ્થ અવસ્થા રોગ છે. તે તે રોગને વિકાર તો ત્યારે જ માનશે જ્યારે તેને પોતાની આરોગ્યઅવસ્થાનું યથાર્થ દર્શન થશે, અને જ્યાં સુધી તે રોગને વિકાર નહિ માને ત્યાં સુધી તે રોગનિવૃત્તિ માટે ચિકિત્સામાં પ્રવૃત્તિ શા માટે કરે ? જ્યારે તેને જાણ થઈ જાય છે કે મારું સ્વરૂપ તો આરોગ્ય છે, અપથ્યસેવન આદિ કારણોથી મારું મૂલ સ્વરૂપ વિકૃત બની ગયું છે, ત્યારે જ તે તે સ્વરૂપભૂત આરોગ્યની પ્રાપ્તિને માટે ચિકિત્સા કરાવે છે. રોગનિવૃત્તિ સ્વયં સાધ્ય નથી, સાધ્ય તો છે સ્વરૂપભૂત આરોગ્યની પ્રાપ્તિ. તેવી જ રીતે જ્યાં સુધી મૂલભૂત આત્માના સ્વરૂપનું યથાર્થ પરિજ્ઞાન ન થાય અને પરસંયોગથી થનારા વિકારોને આગન્તુક હોવાથી વિનાશી ન માનવામાં આવે ત્યાં સુધી દુ:ખનિવૃત્તિ માટેનો પ્રયત્ન જ થઈ શકતો નથી.

એ સાચું કે જેને બાણ વાગ્યું હોય તે તત્કાલ તો પ્રાથમિક સહાયતા (first aid)ના રૂપમાં સૌપ્રથમ તીરને કઢાવી લે એ આવશ્યક છે, પરંતુ એટલા માત્રથી જ તેનું કર્તવ્ય પૂરું થઈ જતું નથી. વૈદ્યે એ અવશ્ય જોવું જોઈએ કે તે તીરને કયું વિષ પાવામાં આવ્યું છે અને તે તીરને કયા પદાર્થમાંથી બનાવવામાં આવ્યું છે. તે જાણવું એટલા માટે જરૂરી છે કેમ કે તેનાથી ખબર પડે કે તે તીરે કેટલો વિકાર શરીરમાં પેદા કર્યો હશે અને ઘાને રુઝાવવા માટે કયો મલમ લગાવવો આવશ્યક છે. પછી વધારામાં એ જાણવું જરૂરી છે કે તે તીર અચાનક જ વાગી ગયું કે કોઈએ દુશ્મનાવટથી માર્યું છે અને એવા કયા ઉપાયો હોઈ શકે છે કે જેથી ભવિષ્યમાં તીર વાગવાનો પ્રસંગ ન આવે. આ કારણે જ તીરની પણ પરીક્ષા કરવામાં આવે છે,

તીર મારનારની પણ શોધ કરવામાં આવે છે અને ઘાનું ઊંડાણ વગેરે પણ જોવામાં આવે છે. તેથી એ જાણવું અને સમજવું મુમુક્ષુના માટે નિતાન્ત આવશ્યક છે કે આખરે મોક્ષ છે શી વસ્તુ જેની પ્રાપ્તિ માટે હું પ્રાપ્ત સુખનો પરિત્યાગ કરીને સ્વેચ્છાએ સાધનાનાં કષ્ટો સહન કરવા તૈયાર થાઉં ? પોતાના સ્વાતન્ત્ર્યસ્વરૂપનું ભાન કર્યા વિના અને તેના સુખદ રૂપની ઝાંખી કર્યા વિના કેવળ પરતન્ત્રતા તોડવા ખાતર તે ઉત્સાહ અને સન્નદ્ધતા પેદા થઈ શકતાં નથી, જેના બળે મુમુક્ષુ તપસ્યા અને સાધનાનાં ઘોર કષ્ટોને સ્વેચ્છાએ સહન કરે છે. તેથી તે આધારભૂત આત્માના મૂળ સ્વરૂપનું જ્ઞાન મુમુક્ષુને સૌપ્રથમ હોવું જ જોઈએ કે જે બંધાયેલો છે અને જેને છૂટવું છે. તેથી ભગવાન મહાવીરે બન્ધ (દુઃખ), આસ્રવ (દુઃખનાં કારણો), મોક્ષ (નિરોધ), સંવર અને નિર્જરા (નિરોધનો માર્ગ) આ પાંચ તત્ત્વોની સાથે સાથે જ જીવતત્ત્વનું જ્ઞાન કરવું પણ આવશ્યક ગણ્યું છે, જે જીવને આ સંસાર થાય છે અને જે બંધનો કાપીને મોક્ષ પામવા ઇચ્છે છે.

બંધ બે વસ્તુઓનો થાય છે. તેથી જે અજીવના સંપર્કથી જીવની વિભાવપરિણતિ થઈ રહી છે અને જે અજીવમાં રાગ-દ્વેષ કરવાના કારણે વિભાવપરિણતિની ધારા ચાલી રહી છે અને જે કર્મપુદ્ગલોથી બદ્ધ હોવાના કારણે આ જીવ પોતાના સ્વરૂપથી ચ્યુત છે તે અજીવતત્ત્વનું જ્ઞાન પણ આવશ્યક છે. તાત્પર્ય એ કે જીવ, અજીવ, આસ્રવ, બંધ, સંવર, નિર્જરા અને મોક્ષ આ સાત તત્ત્વો મુમુક્ષુ માટે સૌપ્રથમ જ્ઞાતવ્ય છે.

તત્ત્વોનાં બે રૂપો

આસ્રવ, બંધ, સંવર, નિર્જરા અને મોક્ષ આ તત્ત્વો બે બે પ્રકારનાં હોય છે. એક દ્રવ્યરૂપ અને બીજું ભાવરૂપ. જે મિથ્યાત્વ, અવિરતિ, પ્રમાદ, કષાય અને યોગરૂપ આત્મપરિણામોથી કર્મપુદ્ગલોનું આગમન થાય છે તે ભાવો ભાવાસ્રવ કહેવાય છે અને પુદ્ગલોમાં કર્મપણાનું આવવું એ દ્રવ્યાસ્રવ છે. અર્થાત્ ભાવાસ્રવ જીવગત પર્યાય છે અને દ્રવ્યાસ્રવ પુદ્ગલગત પર્યાય છે. જે કષાયોથી કર્મો બંધાય છે તે જીવગત કષાયાદિ ભાવ ભાવબંધ છે અને પુદ્ગલકર્મનો આત્મા સાથે સંબંધ થઈ જવો એ દ્રવ્યબંધ છે. ભાવબંધ જીવરૂપ છે અને દ્રવ્યબંધ પુદ્ગલરૂપ છે. જે ક્ષમા આદિ ધર્મ, સમિતિ, ગુપ્તિ અને ચારિત્રોથી નવાં કર્મોનું આવવાનું અટકી જાય છે તે ભાવો ભાવસંવર છે અને કર્મોનું આવવું અટકી જવું એ દ્રવ્યસંવર છે. તેવી જ રીતે પૂર્વસંચિત કર્મોનું નિર્જરણ (ખરી પડવું) જે તપ આદિ ભાવોથી થાય છે તે

ભાવો ભાવનિર્જરા છે અને કર્મોનું ખરી પડવું એ દ્રવ્યનિર્જરા છે. જે ધ્યાન આદિ સાધનાઓથી મુક્તિ પ્રાપ્ત થાય છે તે ભાવ ભાવમોક્ષ છે અને કર્મપુદ્ગલોનો આત્માથી સંબંધ તૂટી જવો એ દ્રવ્યમોક્ષ છે.

તાત્પર્ય એ કે આસ્રવ, બન્ધ, સંવર, નિર્જરા અને મોક્ષ આ પાંચ તત્ત્વો ભાવરૂપે જીવનો પર્યાય છે અને દ્રવ્યરૂપે પુદ્ગલનો પર્યાય છે. જે ભેદવિજ્ઞાનથી અર્થાત્ આત્મા અને પરના વિવેકજ્ઞાનથી કૈવલ્યની પ્રાપ્તિ થાય છે તે આત્મા અને પરમાં આ સાત તત્ત્વો સમાઈ જાય છે. વસ્તુતઃ જે પરની પરતન્ત્રતાને દૂર કરવી છે અને જે સ્વને સ્વતન્ત્ર થવું છે તે સ્વ અને પરના જ્ઞાનમાં જ તત્ત્વજ્ઞાનની પૂર્ણતા થઈ જાય છે. તેથી સંક્ષેપમાં મુક્તિના મૂળ સાધનરૂપે સ્વપરવિવેકજ્ઞાનને દર્શાવવામાં આવ્યું છે.

તત્ત્વોની અનાદિતા

ભારતીય દર્શનોમાં સૌએ કોઈ ને કોઈ પદાર્થ અનાદિ માન્યા જ છે. ચાર્વાક પણ પૃથ્વી આદિ મહાભૂતોને અનાદિ માને છે. એવા કોઈ ક્ષણની કલ્પના કરી શકાતી નથી કે જેની પહેલાં કોઈ અન્ય ક્ષણ રહ્યો ન હોય. સમય ક્યારે શરૂ થયો અને ક્યાં સુધી રહેશે એ કહેવું અસંભવ છે. જે રીતે કાલ અનાદિ અને અનન્ત છે અને તેની પૂર્વાવધિ અને ઉત્તરાવધિ નિશ્ચિત કરી શકાતી નથી તે જ રીતે આકાશની પણ કોઈ ક્ષેત્રગત મર્યાદા બતાવી શકાતી નથી, 'सर्वतो हि अनन्तं तत्' આદિ-અન્ત બધી તરફથી આકાશ અનન્ત છે. આકાશ અને કાલની જેમ આપણે પ્રત્યેક સત્ અંગે એ કહી શકીએ છીએ કે તેનો ન તો કોઈ ખાસ ક્ષણમાં નૂતન ઉત્પાદ થયો છે કે ન તો કોઈ સમયે તેનો સમૂલ વિનાશ થશે.

भावस्स णत्थि णासो णत्थि अभावस्स चेव उप्पादो । પંચાસ્તિકાય, ગાથા ૧૫.

नाऽसतो विद्यते भावो नाभावो विद्यते सतः । ભગવદ્ગીતા, ૨.૧૬.

અર્થાત્ કોઈ અસત્નો સત્રૂપે ઉત્પાદ થતો નથી અને કોઈ સત્નો અત્યન્ત વિનાશ પણ થતો નથી. જેટલા ગણેલા સત્ છે તેમની સંખ્યામાં ન તો એકની પણ વૃદ્ધિ થઈ શકે છે કે ન તો એકની પણ હાનિ થઈ શકે છે. હા, રૂપાન્તર તો પ્રત્યેકનાં થતાં રહે છે. આ એક સર્વમાન્ય સિદ્ધાન્ત છે. આ સિદ્ધાન્ત અનુસાર આત્મા એક સ્વતન્ત્ર સત્ છે અને પુદ્ગલપરમાણુ પણ સ્વતન્ત્ર સત્ છે. અનાદિકાળથી આ આત્મા પુદ્ગલની સાથે એવી રીતે સંબદ્ધ મળે છે જેવી રીતે ખાણમાંથી કાઢવામાં આવેલું સોનું મેલથી સંયુક્ત મળે છે.

આત્માને અનાદિબદ્ધ માનવાનું કારણ

આજ આત્મા સ્થૂલ શરીર અને સૂક્ષ્મ કર્મશરીરથી બદ્ધ મળે છે. તેનાં જ્ઞાન, સંવેદન, સુખ, દુઃખ અને ત્યાં સુધી કે જીવનશક્તિ પણ શરીરાધીન છે. શરીરમાં વિકાર થવાથી જ્ઞાનતંતુઓમાં ક્ષીણતા આવી જાય છે અને સ્મૃતિભ્રંશ અને ગાંડપણ આદિ જોવામાં આવે છે. સંસારી આત્મા શરીરબદ્ધ થઈને જ પોતાની ગતિવિધિ કરે છે. જો આત્મા શુદ્ધ હોત તો શરીરસંબંધનું કોઈ કારણ જ ન હતું. શરીરસંબંધ યા પુનર્જન્મનાં કારણો છે - રાગ, દ્વેષ, મોહ અને કષાયાદિ ભાવ. શુદ્ધ આત્મામાં આ વિભાવપરિણામો હોઈ શકતા જ નથી. કેમ કે આજ આ વિભાવો અને તેમનું ફળ શરીરસંબંધ પ્રત્યક્ષથી અનુભવાય છે એટલે માનવું જ પડશે કે આજ સુધી તેમની અશુદ્ધ પરંપરા જ ચાલતી આવી છે.

ભારતીય દર્શનોમાં આ જ એક એવો પ્રશ્ન છે જેનો ઉત્તર વિધિમુખથી આપી શકાતો નથી. બ્રહ્મમાં અવિદ્યા ક્યારે ઉત્પન્ન થઈ ? પ્રકૃતિ અને પુરુષનો સંયોગ ક્યારે થયો ? આત્મા સાથે શરીરનો સંબંધ ક્યારે થયો ? આ બધા પ્રશ્નોનો એક માત્ર ઉત્તર છે - અનાદિ કાળથી. કોઈ પણ દર્શને એવા સમયની કલ્પના કરી નથી કે જ્યારે સમગ્ર ભાવે આ સમસ્ત સંયોગો નાશ પામી જશે અને સંસાર સમાપ્ત થઈ જશે. વ્યક્તિશઃ અમુક આત્માઓ સાથેના પુદ્ગલસંસર્ગ યા પ્રકૃતિસંસર્ગનું તે રૂપ સમાપ્ત થઈ જાય છે જેના કારણે તેમને સંસરણ કરવું પડે છે. આ પ્રશ્નનો બીજો ઉત્તર આ રીતે આપી શકાય છે - જો આત્માઓ શુદ્ધ હોત તો તેમનો પુદ્ગલ યા પ્રકૃતિ સાથે સંયોગ જ સંભવત નહિ. શુદ્ધ થયા પછી કોઈ એવો હેતુ નથી રહી જતો જે પ્રકૃતિસંસર્ગ, પુદ્ગલસંબંધ યા અવિદ્યોત્પત્તિ થવા દે. આ અનુસાર જો આત્મા શુદ્ધ હોત તો કોઈ કારણ તેના અશુદ્ધ થવાનું કે શરીરસંબંધનું હોત જ નહિ, અને તે સદા શુદ્ધ જ રહેત, અશુદ્ધ બનેત જ નહિ. જ્યારે આ બે સ્વતન્ત્રસત્તાક દ્રવ્યો છે ત્યારે તેમનો સંયોગ, ભલે ને ગમે તેટલો પુરાણો હોય યા અનાદિ હોય, નષ્ટ કરી શકાય છે અને બન્નેને પૃથક્ પૃથક્ કરી શકાય છે. ઉદાહરણાર્થ, ખાણમાંથી સૌપ્રથમ કાઢવામાં આવેલા સોનામાં કીટ આદિ મેલ ગમે તેટલો પુરાણો યા અસંખ્ય કાળથી લાગેલો કેમ ન હોય, શુદ્ધિકર પ્રયોગો દ્વારા અવશ્ય પૃથક્ કરી શકાય છે અને સોનાને સંપૂર્ણ શુદ્ધ રૂપમાં લાવી શકાય છે. ત્યારે એ નિશ્ચય થાય છે કે સોનાનું શુદ્ધ રૂપ આ છે અને મેલ આ છે. સારાંશ એ કે જીવ અને પુદ્ગલનો બંધ અનાદિ કાળથી છે અને તે બંધ જીવના પોતાના રાગ-દ્વેષ આદિ ભાવોના કારણે ઉત્તરોત્તર વધતો યા દૃઢ થતો જાય છે. જ્યારે આ રાગ આદિ ભાવો ક્ષીણ થાય છે ત્યારે તે બંધ આત્મામાં નવા વિભાવો ઉત્પન્ન કરી શકતો નથી અને ધીમે ધીમે યા એક જ ઝટકામાં તે સમાપ્ત

થઈ જાય છે. કેમ કે આ બન્ધ બે સ્વતન્ત્ર દ્રવ્યોનો છે એટલે તે તૂટી શકે છે યા એ અવસ્થાએ તો અવશ્ય પહોંચી શકે છે જ્યારે સાધારણ સંયોગ ચાલુ રહેવા છતાં પણ આત્મા તેનાથી જલકમલવત્ નિસ્સંગ અને નિર્લેપ બની જાય છે.

આજ આ અશુદ્ધ આત્માની દશા અર્ધભૌતિક જેવી છે. જો ઇન્દ્રિયો ન હોય તો જોવા અને સાંભળવા આદિની શક્તિ હોવા છતાં પણ તે શક્તિ જેવી ને તેવી પડી રહે છે અને જોવાનું અને સાંભળવાનું બનતું નથી. વિચારશક્તિ હોવા છતાં પણ જો મસ્તિષ્ક બરાબર ન હોય તો વિચાર અને ચિંતન થઈ શકતાં નથી. જો પક્ષાઘાત થઈ જાય તો શરીર જોવામાં તો તેવું જ જણાય છે પરંતુ બધું શૂન્ય બની જાય છે. નિષ્કર્ષ એ કે અશુદ્ધ આત્માની દશા અને તેનો સઘળો વિકાસ ઘણોબધો પુદ્ગલને અધીન છે. બીજું તો જવા દો જીભના અમુક અમુક ભાગમાં અમુક અમુક રસ પરખવાની, સ્વાદવાની નિમિત્તતા દેખાય છે. જો જીભના અડધા ભાગમાં લકવા થઈ જાય તો બાકી બચેલા ભાગથી કેટલાક રસોનું જ્ઞાન થઈ શકે છે, બાકીના રસોનું જ્ઞાન થઈ શકતું નથી. આ જીવનનાં જ્ઞાન, દર્શન, સુખ, રાગ, દ્વેષ, કલાવિજ્ઞાન આદિ બધા ભાવો ઘણું ખરું આ જીવનપર્યાયને અધીન છે.

એક મનુષ્ય જીવનભર પોતાના જ્ઞાનનો ઉપયોગ વિજ્ઞાન યા ધર્મના અધ્યયનમાં કરે છે, યુવાનીમાં તેના મસ્તિષ્કમાં ભૌતિક ઉપાદાન સારાં અને પ્રચુર માત્રામાં હતા એટલે તેના તન્તુઓ ચૈતન્યને જાગ્રત રાખતા હતા. ઘડપણ આવતાં જ્યારે તેનું મસ્તિષ્ક શિથિલ થઈ જાય છે ત્યારે વિચારશક્તિ લુપ્ત થવા માંડે છે અને સ્મરણ મન્દ પડી જાય છે. તે જ વ્યક્તિ પોતાની યુવાનીમાં પોતે જ લખેલા લેખને જો ઘડપણમાં વાંચે છે તો તેને પોતાને જ આશ્ચર્ય થાય છે. ક્યારેક ક્યારેક તો તેને એ વિશ્વાસ જ નથી બેસતો કે એ તેણે જ લખ્યું હશે. મસ્તિષ્કની કોઈ ગ્રન્થિ બગડી જાય છે તો મનુષ્ય ગાંડો બની જાય છે. મગજનો સ્ક્રૂ ખસી જાય કે ઢીલો પડી જાય તો ઉન્માદ, સંદેહ, વિક્ષેપ અને ઉદ્વેગ આદિ અનેક પ્રકારની ધારાઓ જીવનને જ બદલી નાખે છે. મસ્તિષ્કના વિવિધ ભાગોમાં વિભિન્ન પ્રકારના ચેતન ભાવોને જાગૃત કરવા માટેના વિશેષ ઉપાદાનો રહેતાં હોય છે.

મને એક એવા યોગીનો અનુભવ છે જેને શરીરની નસોનું વિશિષ્ટ જ્ઞાન હતું. તે મસ્તિષ્કની અમુક ખાસ નસને દબાવતા તો મનુષ્યને હિંસા અને ક્રોધના ભાવો થતા હતા. બીજી જ ક્ષણે અમુક અન્ય નસ તે દબાવતા તો તરત જ દયા અને કરુણાના ભાવો પેલા મનુષ્યમાં જાગૃત થતા હતા અને તે રુદન કરવા લાગતો હતો, ત્રીજી નસને દબાવતાં જ પેલા મનુષ્યમાં લોભનો તીવ્ર ઉદય થતો હતો અને તેને

ચોરી કરી લેવાની ઇચ્છા થતી હતી. આ બધી ઘટનાઓ ઉપરથી આપણે એક નિશ્ચિત પરિણામ પર તો પહોંચી જ શકીએ છીએ કે આપણી બધી જ પર્યાયશક્તિઓ જેમનામાં જ્ઞાન, દર્શન, સુખ, સાહસ, ધૈર્ય, રાગ, દ્વેષ અને કષાય આદિ સમાવિષ્ટ છે આ શરીરપર્યાયના નિમિત્તથી વિકસે છે. શરીર નાશ પામતાં જ સમસ્ત જીવનભર ઉપાર્જિત કરેલી જ્ઞાન આદિ પર્યાયશક્તિઓ પ્રાયઃ ઘણીખરી નાશ પામી જાય છે, પરલોક સુધી તો તેમના કેટલાક સૂક્ષ્મ સંસ્કારો જ જાય છે.

વ્યાવહારિક દૃષ્ટિએ જીવ મૂર્તિક પણ છે

જૈન દર્શનમાં વ્યવહારનયથી જીવને મૂર્તિક માનવાનો અર્થ એ છે કે અનાદિ કાળથી આ જીવ શરીરસમ્બદ્ધ જ મળતો આવ્યો છે. સ્થૂળ શરીર છોડવા છતાં પણ સૂક્ષ્મ કર્મશરીર તો સદા તેની સાથે જ રહે છે. આ સૂક્ષ્મ કર્મશરીરના નાશને જ મોક્ષ કહે છે. ચાર્વાકનો દેહાત્મવાદ દેહની સાથે જ આત્માનો નાશ માને છે જ્યારે જૈનોના દેહપરિમાણઆત્મવાદમાં આત્માની સ્વતન્ત્ર સત્તા હોવા છતાં પણ તેનો વિકાસ અશુદ્ધ દશામાં દેહાશ્રિત અર્થાત્ દેહનિમિત્તક માનવામાં આવ્યો છે.

આત્માની દશા

આજનું વિજ્ઞાન આપણને કહે છે કે જીવ જે પણ વિચાર કરે છે તેની આડી-સીધી અને છીછરી-ઊંડી રેખાઓ મસ્તિષ્કમાં ભરેલા માખણ જેવા શ્વેત પદાર્થમાં પડે છે અને તે રેખાઓ અનુસાર સ્મૃતિ તથા વાસનાઓ જાગૃત થાય છે. ઉદાહરણાર્થ, અગ્નિથી તપેલા લોઢાના ગોળાને પાણીમાં મૂકતાં જ તે ગોળો જલના ઘણાખરા પરમાણુઓને પોતાની અંદર શોષી લે છે અને વરાળ બનાવીને કેટલાંક પરમાણુઓને બહાર કાઢે છે. જ્યાં સુધી તે ગરમ હોય છે ત્યાં સુધી તે પાણીમાં ઉથલપાથલ પેદા કરે છે, કેટલાંક પરમાણુઓને લે છે, કેટલાકને બહાર કાઢે છે, કેટલાકની વરાળ બનાવે છે, અર્થાત્ એક અજબ પરિસ્થિતિ આસપાસના વાતાવરણમાં ઊભી કરી દે છે. તેવી જ રીતે જ્યારે આ આત્મા રાગ-દ્વેષ આદિથી ઉત્તપ્ત થાય છે ત્યારે શરીરમાં એક અદ્ભુત હલન-ચલન પેદા કરે છે. ક્રોધ આવતાં જ આંખ લાલચોળ થઈ જાય છે, લોહીની ગતિ વધી જાય છે, મોઢું સૂકાવા લાગે છે, નસકોરાં ફૂંગરાય છે. જ્યારે કામવાસના જાગે છે ત્યારે આખા શરીરમાં એક વિશેષ પ્રકારનું મન્થન શરૂ થઈ જાય છે અને જ્યાં સુધી તે કષાય કે વાસના શાન્ત નથી થતી ત્યાં સુધી આ ખળભળાટ અને મન્થન આદિ અટકતાં નથી. આત્માના વિચારો અનુસાર પુદ્ગલદ્રવ્યોમાં પણ પરિણમન થાય છે અને તે વિચારોના

ઉત્તેજક પુદ્ગલો આત્માના વાસનામય સૂક્ષ્મ કર્મશરીરમાં સામેલ થતાં જાય છે. જ્યારે જ્યારે તે કર્મપુદ્ગલો ઉપર દબાણ આવે છે ત્યારે ત્યારે તેઓ પુનઃ રાગાદિ ભાવોને જગાડે છે. વળી પાછા નવાં કર્મપુદ્ગલો આવે છે અને તે કર્મપુદ્ગલોના પરિપાક અનુસાર નૂતન રાગ આદિ ભાવો ઉત્પન્ન થાય છે. આ રીતે રાગ આદિ ભાવો અને કર્મપુદ્ગલોના સંબંધનું ચક્ર ત્યાં સુધી બરાબર સતત ચાલ્યા કરે છે જ્યાં સુધી આત્મા પોતાના વિશેષ પ્રયત્નથી અર્થાત્ વિવેક અને ચારિત્રથી રાગ આદિ ભાવોનો નાશ કરી નાખતો નથી.

સારાંશ એ કે જીવની આ રાગ-દ્વેષ આદિ વાસનાઓ અને પુદ્ગલકર્મબન્ધની ધારા બીજ-વૃક્ષધારાની જેમ અનાદિ કાળથી ચાલુ છે. પૂર્વસંચિત કર્મના ઉદયથી આ સમયે રાગ-દ્વેષ આદિ ઉત્પન્ન થાય છે અને આ કાળે જીવની જે આસક્તિ યા લગન હોય છે તે જ નૂતન કર્મબન્ધ કરાવે છે. એ આશંકા કરવી કે 'જ્યારે પૂર્વકર્મથી રાગ આદિ થાય છે અને રાગ આદિથી નવાં કર્મોનો બંધ થાય છે ત્યારે આ ચક્રનો ઉચ્છેદ થઈ જ કેવી રીતે શકે ?' ઉચિત નથી કેમ કે કેવળ પૂર્વકર્મનાં ફળોને ભોગવવાં એ જ નવાં કર્મનું બન્ધક નથી બનતું પરંતુ તે ભોગકાળમાં જે નૂતન રાગ આદિ ઉત્પન્ન થાય છે તેમનાથી બન્ધ થાય છે. આ જ કારણે સમ્યગ્દૃષ્ટિના પૂર્વકર્મના ભોગો નૂતન રાગ આદિ ભાવોને ઉત્પન્ન ન કરવાના કારણે નિર્જરાનું કારણ બને છે જ્યારે મિથ્યાદૃષ્ટિ નૂતન રાગાદિથી બંધ જ બંધ કરતો રહે છે. સમ્યગ્દૃષ્ટિ પૂર્વકર્મના ઉદયથી થનારા રાગાદિ ભાવોને પોતાના વિવેકથી શાન્ત કરી દે છે અને નવી આસક્તિ થવા દેતો નથી. આ કારણે જ સમ્યગ્દૃષ્ટિનાં પુરાણાં કર્મો પોતાનાં ફળ આપીને ખરી પડે છે અને કોઈ નવાં કર્મોનો તેમની જગાએ બન્ધ થતો નથી. તેથી સમ્યગ્દૃષ્ટિ તો બધી બાજુથી હલકો બનતો જાય છે, જ્યારે મિથ્યાદૃષ્ટિ નિત નવી વાસના અને આસક્તિના કારણે ઝડપથી કર્મબન્ધનોમાં જકડાતો જાય છે.

આપણા ભૌતિક મસ્તિષ્ક પર અનુભવોની સીધી-આડી, દૃઢ-શિથિલ આદિ અનેક રેખાઓ પડતી રહે છે, જ્યારે એક પ્રબળ રેખા આવે છે ત્યારે તે પહેલાંની નિર્બળ રેખાને ભૂંસી તેની જગાએ પોતાનો ઊંડો પ્રભાવ જમાવી દે છે. અર્થાત્ જો તે રેખા સજાતીય સંસ્કારની હોય તો તેને વધારે ઊંડી કરી દે છે અને જો વિજાતીય સંસ્કારની હોય તો તેને ભૂંસી નાખે છે. છેવટે કેટલીક જ અનુભવરેખાઓ પોતાનું ગાઢ કે આછું અસ્તિત્વ ટકાવી રાખે છે. તેવી જ રીતે આજ જે રાગદ્વેષાદિજન્ય સંસ્કાર જન્મે છે અને કર્મબન્ધન કરે છે તેઓ બીજી જ ક્ષણે શીલ, વ્રત અને સંયમ આદિની પવિત્ર ભાવનાઓથી શિથિલ થઈ જાય છે કે ક્ષીણ થઈ જાય છે. પરંતુ જો બીજી ક્ષણે પણ અન્ય રાગ આદિ ભાવોનું નિમિત્ત મળે છે તો પહેલાં બદ્ધ

પુદ્ગલોમાં વળી વધુ કાળાં પુદ્ગલોનો સંયોગ તીવ્રતાથી થાય છે. આ રીતે જીવનના અન્તે કર્મોનાં બન્ધ, નિર્જરા, અપકર્ષણ (ઘટાડો), ઉત્કર્ષણ (વધારો), સંક્રમણ (એકબીજાના રૂપમાં બદલાઈ જવું) આદિ થતાં થતાં જે રોકડ બાકી રહે છે તે જ સૂક્ષ્મ કર્મશરીરના રૂપમાં પરલોક સુધી જાય છે. જેવી રીતે ઉગ્ર અગ્નિ પર ઉકળતા આંધણવાળી તપેલીમાં દાળ, ચોખા, શાક આદિ જે પણ નાખવામાં આવે છે તેની ઉપર, નીચે, આજુબાજુ બધી તરફથી ઉફાન લઈને છેવટે ખિચડી બની જાય છે તેવી જ રીતે પ્રતિક્ષણ બંધાતા સારાં યા બૂરાં કર્મોમાં, શુભ ભાવોથી શુભ કર્મોમાં રસપ્રકર્ષ અને સ્થિતિવૃદ્ધિ થઈને અશુભ કર્મોમાં રસહીનતા અને સ્થિતિકાપ થઈ જાય છે. છેવટે પાકયોગ્ય સ્કન્ધ બચ્યો રહે છે જેના ક્રમિક ઉદયથી રાગ આદિ ભાવ અને સુખ આદિ ઉત્પન્ન થાય છે.

અથવા, પેટમાં જઠરાગ્નિથી આહારનો મળ, મૂત્ર, સ્વેદ આદિના રૂપે કેટલોક ભાગ બહાર નીકળી જાય છે, કેટલોક ત્યાં જ હજમ થઈને રક્ત આદિ રૂપે પરિણત થાય છે અને આગળ ઉપર વીર્ય આદિ રૂપ બની જાય છે. વચમાં ચૂરણ, ચટણી, આદિના સંયોગથી તેની લઘુપાક, દીર્ઘપાક આદિ અવસ્થાઓ પણ થાય છે. પરંતુ છેવટે થનાર પરિપાક અનુસાર જ ભોજનને સુપચ યા દુષ્પચ કહેવામાં આવે છે. બરાબર આ જ રીતે કર્મનું પણ પ્રતિસમય થતા રહેતા સારા અને બૂરા ભાવો અનુસાર તીવ્રતમ, તીવ્રતર, તીવ્ર, મન્દ, મધ્યમ, મૃદુ, મૃદુતર અને મૃદુતમ આદિ રૂપે પરિવર્તન બરાબર થતું રહે છે અને છેવટે જે સ્થિતિ બને છે તે અનુસાર તે કર્મોને શુભ યા અશુભ કહેવામાં આવે છે.

આ ભૌતિક જગત પુદ્ગલ અને આત્મા બન્નેથી પ્રભાવિત થાય છે. જ્યારે કર્મનો એક ભૌતિક પિંડ, જે વિશિષ્ટ શક્તિનો સ્રોત છે, આત્મા સાથે સમ્બદ્ધ થાય છે ત્યારે તેની સૂક્ષ્મ અને તીવ્ર શક્તિ અનુસાર બાહ્ય પદાર્થો પણ પ્રભાવિત થાય છે અને પ્રાપ્ત સામગ્રી અનુસાર તે સંચિત કર્મનું તીવ્ર, મન્દ કે મધ્યમ આદિ ફળ મળે છે. આ રીતે આ કર્મચક્ર અનાદિ કાળથી ચાલી રહ્યું છે અને ત્યાં સુધી ચાલ્યા કરશે જ્યાં સુધી બન્ધકારક મૂલ રાગ આદિ વાસનાઓનો નાશ કરી દેવામાં ન આવે.

બાહ્ય પદાર્થોના અર્થાત્ નોકર્મોના સમવધાન અનુસાર કર્મોનો યથાસંભવ પ્રદેશોદય યા ફલોદય રૂપે પરિપાક થતો રહે છે. ઉદયકાળમાં થતા તીવ્ર, મધ્યમ અને મન્દ શુભ-અશુભ ભાવો અનુસાર આગળ ઉદયમાં આવનાર કર્મોના રસદાનમાં અન્તર પડી જાય છે. તાત્પર્ય એ કે કર્મોએ ફળ દેવું, અન્ય રૂપમાં દેવું યા ન દેવું, એ ઘણુંખરું આપણા પુરુષાર્થ ઉપર નિર્ભર કરે છે.

આ રીતે જૈન દર્શનમાં આત્મા અનાદિ કાળથી અશુદ્ધ મનાયો છે અને પ્રયોગથી તે શુદ્ધ થઈ શકે છે. એક વાર શુદ્ધ થયા પછી વળી પાછો અશુદ્ધ થવાનું કોઈ જ કારણ રહેતું નથી. આત્માના પ્રદેશોમાં સંકોચ અને વિસ્તાર પણ કર્મના નિમિત્તથી જ થાય છે. તેથી કર્મનિમિત્ત દૂર થતાં આત્મા પોતાના અંતિમ આકારમાં જ રહી જાય છે અને ઊર્ધ્વ લોકના અગ્રભાગમાં સ્થિર થઈ પોતાના અનન્ત ચૈતન્યમાં પ્રતિષ્ઠિત થઈ જાય છે.

તેથી ભગવાન મહાવીરે બન્ધ-મોક્ષ અને તેમનાં કારણભૂત તત્ત્વોના જ્ઞાન ઉપરાંત તે આત્માના જ્ઞાનને પણ આવશ્યક કહ્યું છે જેને શુદ્ધ થવું છે અને જે વર્તમાનમાં અશુદ્ધ બની રહ્યો છે. આત્માની અશુદ્ધ દશા સ્વરૂપચ્યુતિરૂપ છે. કેમ કે આ દશા સ્વસ્વરૂપને ભૂલીને પર પદાર્થોમાં અહંકાર અને મમકાર કરવાના કારણે થઈ છે એટલે આ અશુદ્ધ દશાનો અન્ત પણ સ્વરૂપના જ્ઞાનથી જ થઈ શકે છે. જ્યારે આ આત્માને એ તત્ત્વજ્ઞાન થાય છે કે મારું સ્વરૂપ તો અનન્ત ચૈતન્ય, વીતરાગ, નિર્મોહ, નિષ્કષાય, શાન્ત, નિશ્ચલ, અપ્રમત્ત અને જ્ઞાનરૂપ છે, આ સ્વરૂપને ભૂલીને પર પદાર્થોમાં મમકાર અને શરીરને પોતાનું માનવાના કારણે રાગ, દ્વેષ, મોહ, કષાય, પ્રમાદ અને મિથ્યાત્વ આદિ વિકારરૂપ મારી આ દશા થઈ ગઈ છે, આ કષાયોની જ્વાલાથી મારું સ્વરૂપ સમલ અને યોગના કારણે ચંચલ થઈ ગયું છે, જો પર પદાર્થો પ્રત્યેના મમકાર અને રાગાદિના ભાવો દૂર થઈ જાય અને અહંકાર નિર્મૂળ થઈ જાય તથા આત્મપરવિવેક જાગે તો આ અશુદ્ધ દશા અને આ રાગ આદિ વાસનાઓ આપોઆપ ક્ષીણ થઈ જાય ત્યારે આ તત્ત્વજ્ઞાનથી આત્મા વિકારોને ક્ષીણ કરતો કરતો નિર્વિકાર ચૈતન્યરૂપ બની જાય છે. આ શુદ્ધિને મોક્ષ કહે છે. આ મોક્ષ જ્યાં સુધી શુદ્ધ આત્મસ્વરૂપનો બોધ ન હોય ત્યાં સુધી કેવી રીતે થઈ શકે ?

આત્મદૃષ્ટિ જ સમ્યગ્દૃષ્ટિ

બુદ્ધના તત્ત્વજ્ઞાનનો પ્રારંભ દુઃખથી થાય છે અને તેની સમાપ્તિ થાય છે દુઃખ-નિવૃત્તિમાં. તે સમજે છે કે આત્મા એટલે ઉપનિષદ્‌વાદીઓનો નિત્ય આત્મા અને નિત્ય આત્મા પ્રત્યે સ્નેહ હોવાના કારણે તેમાં સ્વબુદ્ધિ અને બીજા પદાર્થોમાં પરબુદ્ધિ થવા લાગે છે. સ્વપરવિભાગથી રાગ-દ્વેષ અને રાગ-દ્વેષથી આ સંસાર થાય છે. તેથી બધા અનર્થોનું મૂળ આત્મદૃષ્ટિ છે. તે એ તરફ ધ્યાન આપતા નથી કે આત્માની નિત્યતા અને અનિત્યતા રાગ અને વિરાગનું કારણ નથી. રાગ અને વિરાગ તો સ્વરૂપના અજ્ઞાન અને સ્વરૂપના સમ્યગ્જ્ઞાનથી થાય છે. રાગનું કારણ છે પર પદાર્થોમાં મમત્વ. જ્યારે આ આત્માને સમજાવવામાં આવે છે કે –

'હે મૂર્ખ, તારું સ્વરૂપ તો નિર્વિકાર અખંડ ચૈતન્ય છે, તારે આ સ્ત્રી-પુત્ર આદિમાં અને શરીરમાં મમત્વ કરવું એ વિભાવ છે, સ્વભાવ નથી', ત્યારે તે સહજપણે જ પોતાના નિર્વિકાર સ્વભાવ તરફ નજર નાખવા લાગે છે અને આ વિવેકદૃષ્ટિ યા સમ્યગ્દર્શનના કારણે પર પદાર્થોમાં રાગ-દ્વેષ કરવો છોડી સ્વરૂપમાં લીન થવા લાગે છે. આના કારણે આસ્રવ અટકી જાય છે અને ચિત્ત નિરાસ્રવ થવા લાગે છે. તે વિચારવા લાગે છે - 'આ પ્રતિક્ષણ પરિવર્તનશીલ અનન્ત દ્રવ્યમય લોકમાં હું એક આત્મા છું, મારો કોઈ બીજા આત્મા યા પુદ્ગલ દ્રવ્યો સાથે કોઈ જ સંબંધ નથી. હું મારા ચૈતન્યનો સ્વામી છું. હું માત્ર ચૈતન્યરૂપ છું. આ શરીર તો અનન્ત પુદ્ગલપરમાણુઓનો એક પિંડ છે. તેનો હું સ્વામી નથી. આ બધાં તો પર દ્રવ્યો છે. પર પદાર્થોમાં ઈષ્ટ-અનિષ્ટ બુદ્ધિ કરવી એ જ સંસાર છે. આજ સુધી મેં પર પદાર્થોને મને અનુકૂળ પરિણમાવવાની અનધિકાર ચેષ્ટા જ કરી છે. મેં એ પણ અનધિકાર ચેષ્ટા કરી છે કે જગતના વધુમાં વધુ પદાર્થો મને અધીન હો, જેવું હું ઇચ્છું તેવું જ પરિણમન કરે, તેમની વૃત્તિ મને અનુકૂળ હો. પરંતુ મૂર્ખ, તું તો એક વ્યક્તિ છે, તું તો કેવળ પોતાના પરિણમનો પર અર્થાત્ પોતાના વિચારો અને પોતાની ક્રિયાઓ પર જ અધિકાર રાખી શકે. પર પદાર્થો ઉપર તારો વાસ્તવિક અધિકાર ક્યો છે ? તારી આ અનધિકાર ચેષ્ટા જ રાગ અને દ્વેષને ઉત્પન્ન કરે છે. તું ઇચ્છે છે કે શરીર, સ્ત્રી, પુત્ર, પરિજન આદિ બધાં તારા ઇશારે ચાલે. જગતના બધા પદાર્થો તને અધીન હો, તું ત્રૈલોક્યને તારા ઇશારા પર નચાવનારો એકમાત્ર ઈશ્વર બની જાય. આ બધી તારી નિરધિકાર ચેષ્ટાઓ છે. તું જેવી રીતે જગતના અધિકતમ પદાર્થોને તને ગમતાં અનુકૂળ પરિણમનો કરાવીને તારે અધીન કરવા ઇચ્છે છે તેવી જ રીતે તારા જેવા અનન્ત મૂઢ ચેતનો પણ એ જ દુર્વાસના ધરાવે છે અને બીજાં દ્રવ્યોને પોતાને અધીન કરવા ઇચ્છે છે. આ ખેંચતાણમાં સંઘર્ષ થાય છે, હિંસા થાય છે, રાગ-દ્વેષ થાય છે અને થાય છે છેવટે દુઃખ જ દુઃખ.

સુખ અને દુઃખની સ્થૂળ પરિભાષા આ છે - 'જે ઇચ્છો તે થાય એને કહેવામાં આવે છે સુખ, અને ઇચ્છો કંઈ અને થાય કંઈ અથવા જે ઇચ્છો તે ન થાય એને કહે છે દુઃખ.' મનુષ્યની ઇચ્છા સદા એ જ રહે છે કે મને સદા ઇષ્ટનો સંયોગ રહે અને અનિષ્ટનો સંયોગ કદી ન થાઓ, આખું ભૌતિક જગત અને અન્ય ચેતનો મને અનુકૂળ પરિણતિ કરતા રહે, શરીર નિરોગી રહે, મૃત્યુ ન થાય, ધનધાન્ય ભરપૂર હો, પ્રકૃતિ અનુકૂળ રહે આદિ. ન જાણે કેટકેટલી વિવિધ પ્રકારની ઇચ્છાઓ આ શેખચલ્લી માનવને થતી રહે છે. બુદ્ધે જે દુઃખને સર્વાનુભૂત દર્શાવ્યું છે તે બધું તૃષ્ણાકૃત જ તો છે. મહાવીરે આ તૃષ્ણાનું કારણ બતાવ્યું છે સ્વસ્વરૂપની

મર્યાદાનું અજ્ઞાન. જો મનુષ્યને એ સમજાઈ જાય કે જેમને હું ઇચ્છું છું અને જેમની હું તૃષ્ણા કરું છું તે પદાર્થો મારા નથી, હું તો ચિન્માત્ર છું, તો તેને અનુચિત તૃષ્ણા જ ઉત્પન્ન ન થાય. સારાંશ એ કે દુઃખનું કારણ તૃષ્ણા છે, અને તૃષ્ણાની ઉત્પત્તિ સ્વાધિકાર અને સ્વરૂપના અજ્ઞાન યા મિથ્યાજ્ઞાનના કારણે થાય છે, પર પદાર્થોને પોતાના (સ્વ) માનવાના કારણે થાય છે. એટલે તેનો ઉચ્છેદ પણ સ્વસ્વરૂપના સમ્યગ્જ્ઞાન અર્થાત્ સ્વપરવિવેકથી જ થઈ શકે છે. આ માનવે પોતાના સ્વરૂપ અને અધિકારની સીમાને ન જાણીને સદા મિથ્યા આચરણ કર્યું છે અને પર પદાર્થોના નિમિત્તથી જગતમાં અનેક કલ્પિત ઊંચનીચ ભાવોની સૃષ્ટિ ખડી કરીને મિથ્યા અહંકારને પોષ્યા કર્યો છે. શરીરાશ્રિત યા જીવિકાશ્રિત બ્રાહ્મણ, ક્ષત્રિય આદિ વર્ણોને લઈને ઊંચનીચ વ્યવહારની ભેદક દીવાલ ખડી કરીને માનવને માનવથી એટલો જુદો કરી નાખ્યો છે કે એક ઉચ્ચાભિમાની માંસપિંડ બીજાની છાયાથી યા બીજાને સ્પર્શવાથી પોતાને અપવિત્ર માનવા લાગ્યો છે. બાહ્ય પરપદાર્થોના સંગ્રહી અને પરિગ્રહીને મહત્ત્વ આપીને તેણે તૃષ્ણાની પૂજા કરી છે. જગતમાં જેટલા સંઘર્ષો અને જેટલી હિંસાઓ થઈ છે એ બધી પરપદાર્થોને છીનવવા-ઝૂંટવવાના કારણે થઈ છે. તેથી જ્યાં સુધી મુમુક્ષુ પોતાના વાસ્તવિક સ્વરૂપને તથા તૃષ્ણાના મૂળ કારણ 'પરમાં આત્મબુદ્ધિને'ને નહિ સમજે ત્યાં સુધી દુઃખનિવૃત્તિની સમુચિત ભૂમિકા જ તૈયાર થઈ શકશે નહિ.

બુદ્ધે સંક્ષેપમાં પાંચ સ્કન્ધોને દુઃખ કહ્યાં છે. પરંતુ મહાવીરે તેના આંતરિક તત્ત્વજ્ઞાનને પણ દર્શાવ્યું છે. કેમ કે આ સ્કન્ધો આત્મસ્વરૂપ નથી એટલે તેમનો સંસર્ગ જ અનેક રાગ આદિ ભાવોનો સર્જક છે અને દુઃખરૂપ છે. નિરાકુલ સુખનો ઉપાય આત્મમાત્રનિષ્ઠા અને પર પદાર્થોમાંનું મમત્વ દૂર કરવું એ જ છે. તેના માટે આત્માની યથાર્થ દૃષ્ટિ જ આવશ્યક છે. આત્મદર્શનનું આ રૂપ પર પદાર્થોમાં દ્વેષ કરવાનું શીખવતું નથી પરંતુ એ બતાવે છે કે તેમનામાં આ તમારી જે તૃષ્ણા વિસ્તરી રહી છે તે અનધિકાર ચેષ્ટા છે. વાસ્તવિક અધિકાર તો તમારો કેવળ તમારા વિચાર પર અને તમારા વ્યવહાર પર જ છે. તેથી આત્માના વાસ્તવિક સ્વરૂપનું પરિજ્ઞાન થયા વિના તો દુઃખનિવૃત્તિ યા મુક્તિની સંભાવના જ નથી.

નૈરાત્મ્યવાદની અસારતા

તેથી આચાર્ય ધર્મકીર્તિની આ આશંકા પણ નિર્મૂલ છે કે-

आत्मनि सति परसंज्ञा स्वपरविभागात् परिग्रहद्वेषौ ।

अनयोः संप्रतिबद्धाः सर्वे दोषाः प्रजायन्ते ॥ પ્રમાણવાર્તિક, ૧.૨૨૧.

અર્થાત્, આત્માને સ્વ માનવાથી બીજાઓને પર માનવા પડશે. સ્વ અને પરનો વિભાગ ઊભો થતાં જ સ્વનો પરિગ્રહ (રાગ) અને પરનો દ્વેષ થશે. પરિગ્રહ અને દ્વેષ થવાથી રાગદ્વેષમૂલક સેંકડો અન્ય દોષો ઉત્પન્ન થાય છે.

આટલી વાત તો સાચી કે કોઈ વ્યક્તિ આત્માને સ્વ માને એટલે આત્મેતરને પર માને. પરંતુ સ્વપરવિભાગથી પરિગ્રહ અને દ્વેષ કેવી રીતે થાય ? આત્મસ્વરૂપનો પરિગ્રહ કેવો ? પરિગ્રહ તો શરીર આદિ પર પદાર્થો અને તેના સુખનાં સાધનોનો હોય છે, જેમને આત્મદર્શી વ્યક્તિ છોડી જ દેશે, ગ્રહણ નહિ કરે. આત્મદર્શીને તો જેમ સ્ત્રી આદિ સુખસાધન પર છે તેમ શરીર પણ પર છે. રાગ અને દ્વેષ પણ શરીર આદિના સુખનાં સાધનો અને અસાધનોમાં થાય છે, તે આત્મદર્શીને શા માટે થાય ? ઊલટું આત્મદર્શી શરીરાદિનિમિત્તક રાગદ્વેષ આદિ દ્વન્દ્વોને ત્યાગવાનો જ સ્થિર પ્રયત્ન કરશે. હા, જેણે શરીરસ્કન્ધને જ આત્મા માની લીધો છે તેને અવશ્ય આત્મદર્શનથી શરીરદર્શન પ્રાપ્ત થશે અને શરીરના ઇષ્ટાનિષ્ટનિમિત્તક પદાર્થોમાં તેને પરિગ્રહ અને દ્વેષ થઈ શકે છે, પરંતુ જે શરીરને પણ પર જ માને છે તથા દુઃખનું કારણ સમજે છે તે શા માટે તેમાં તથા તેનાં ઇષ્ટાનિષ્ટ સાધનોમાં રાગદ્વેષ કરે ? તેથી શરીર આદિથી ભિન્ન આત્મસ્વરૂપનું પરિજ્ઞાન જ રાગદ્વેષનાં મૂળ કાપી શકે છે અને વીતરાગતાને પ્રાપ્ત કરાવી શકે છે. તેથી ધર્મકીર્તિનું આત્મદર્શનની બૂરાઈઓનું આ વર્ણન પણ નિતાન્ત ભ્રમપૂર્ણ છે -

य: पश्यत्यात्मानं तत्रास्याहमिति शाश्वत: स्नेह: ।
स्नेहात् सुखेषु तृष्यति तृष्णा दोषान् तिरस्कुरुते ॥
गुणदर्शी परितृष्यन् ममेति तत्साधनान्युपादत्ते ।
तेनात्माभिनिवेशो यावत् तावत् स संसारे ॥ પ્રમાણવાર્તિક, ૧.૨૧૯-૨૦.

અર્થાત્ જે આત્માને દેખે છે તેને આ મારો આત્મા છે એવો નિત્ય સ્નેહ થાય છે. સ્નેહના કારણે આત્મસુખની તૃષ્ણા થાય છે. તૃષ્ણાને લીધે આત્માના અન્ય દોષો તરફ ધ્યાન જતું નથી, ગુણ જ ગુણ દેખાયા કરે છે. આત્મસુખમાં ગુણ જોવાથી તેનાં સાધનોમાં મમકાર યા મમત્વ ઉત્પન્ન થાય છે, તેમને તે ગ્રહણ કરે છે. આ રીતે જ્યાં સુધી આત્મામાં આસક્તિ છે ત્યાં સુધી સંસાર છે જ. ધર્મકીર્તિનું આ કથન ભ્રામક છે કારણ કે આત્મદર્શી વ્યક્તિ જ્યાં પોતાના આત્મસ્વરૂપને ઉપાદેય સમજે છે ત્યાં એ પણ સાથે સાથે સમજે છે કે શરીર આદિ પર પદાર્થો આત્માના

હિતકારક નથી. તેમનામાં રાગદ્વેષ કરવા એ આત્માને બંધનમાં નાખનાર છે. આત્માના સ્વરૂપભૂત સુખ માટે કોઈ અન્ય સાધનના ગ્રહણની આવશ્યકતા નથી, પરંતુ જે શરીર આદિ પર પદાર્થોમાં મિથ્યાબુદ્ધિ કરી રાખી છે તે મિથ્યાબુદ્ધિને જ છોડવી અને આત્મગુણનું દર્શન કરવું એ તો આત્મમાત્રમાં લીનતાનું કારણ બને છે અને નહિ કે બન્ધનકારક પર પદાર્થોના ગ્રહણનું. શરીર આદિ પર પદાર્થોમાં થતો આત્માભિનિવેશ રાગ આદિનો સર્જક અવશ્ય બને છે, પરંતુ શરીર આદિથી ભિન્ન આત્મતત્ત્વનું દર્શન શરીર આદિમાં રાગાદિ શા કારણે ઉત્પન્ન કરે ?

આત્મા પંચસ્કન્ધરૂપ નથી

આ તો ધર્મકીર્તિ તથા તેમના અનુયાયીઓનો, આત્મતત્ત્વ અવ્યાકૃત હોવાના કારણે, દષ્ટિવ્યામોહ જ છે. તેઓ આત્મતત્ત્વનું કેવળ શરીરસ્કન્ધ જ સ્વરૂપ છે એમ માની રહ્યા છે અને આત્મદષ્ટિને મિથ્યાદષ્ટિ કહી રહ્યા છે. એક તરફ તેઓ પૃથ્વી આદિ મહાભૂતોથી આત્માની ઉત્પત્તિનું ખંડન પણ કરે છે તો બીજી તરફ તેઓ રૂપ, વેદના, સંજ્ઞા, સંસ્કાર અને વિજ્ઞાન આ પાંચ સ્કન્ધોથી ભિન્ન કોઈ આત્મતત્ત્વને માનવા પણ ઇચ્છતા નથી. આ પાંચમાં વેદના, સંજ્ઞા, સંસ્કાર અને વિજ્ઞાન આ ચાર સ્કન્ધો તો ચેતનાત્મક ઘટી શકે છે. પરંતુ રૂપસ્કન્ધને ચેતન કહેવો એ તો ચાર્વાકનો ભૂતાત્મવાદ જ થયો, એનાથી કોઈ તેની વિશેષતા નથી. જ્યારે બુદ્ધે પોતે જ આત્માને અવ્યાકૃતની કોટિમાં મૂક્યો છે ત્યારે તેમના શિષ્યોનું દાર્શનિક ક્ષેત્રમાં આત્માના વિષયમાં પરસ્પર વિરોધી બે વિચારોમાં દોલાયમાન રહેવું એ કોઈ આશ્ચર્યની વાત નથી. આજ મહાપંડિત રાહુલ સાંકૃત્યાયન બુદ્ધના આ વિચારોને 'અભૌતિક અનાત્મવાદ જેવા ઉભયપ્રતિષેધક' નામથી વર્ણવે છે. તે એ બતાવી શકતા નથી કે આખરે આત્માનું સ્વરૂપ શું છે ? શું વેદના, સંજ્ઞા, સંસ્કાર અને વિજ્ઞાન સ્કન્ધો પણ રૂપસ્કન્ધની જેમ સ્વતન્ત્ર અસ્તિત્વ ધરાવે છે ? અને જો નિર્વાણમાં ચિત્તસન્તતિ નિરુદ્ધ જ થઈ જતી હોય તો પછી ચાર્વાકના એક જન્મ સુધી સીમિત દેહાત્મવાદ અને આ અનેકજન્મસીમિત પણ નિર્વાણમાં સર્વથા નાશ પામતા અભૌતિક અનાત્મવાદ વચ્ચે શું મૌલિક વિશેષતા રહી ? છેવટે તો તેનો નિરોધ જ થઈ જાય છે.

મહાવીર આ અસંગતિની જાળમાં ન તો ખુદ પડ્યા કે ન તો શિષ્યોને તેમણે તેમાં પાડ્યા. આ જ કારણે તેમણે આત્માનું સમગ્રભાવે નિરૂપણ કર્યું છે અને આત્માને સ્વતન્ત્ર દ્રવ્ય માન્યું છે.

અમે પહેલાં જણાવી ગયા છીએ તે મુજબ, ધર્મનું લક્ષણ છે સ્વસ્વભાવમાં સ્થિર થવું. આત્માનું પોતાના શુદ્ધ સ્વભાવમાં લીન થવું એ જ ધર્મ છે અને તેની નિર્મલ અને નિશ્ચલ શુદ્ધ પરિણતિ જ મોક્ષ છે. આ મોક્ષ આત્મતત્ત્વની જિજ્ઞાસા જાગ્યા વિના થઈ જ શકતો નથી. પરતન્ત્રતાના બન્ધનને તોડવું એ સ્વાતન્ત્ર્યસુખ માટે હોય છે. જો કોઈ વૈદ્ય રોગીને કહે કે 'તારે એ જાણવાનું શું કામ છે કે આગળ ઉપર શું થશે, તું તારે દવા ખાધે રાખ' તો રોગી તત્કાલ તો વૈદ્ય પર વિશ્વાસ કરી ભલે દવા ખાતો જાય પરંતુ આયુર્વેદના વર્ગમાં વિદ્યાર્થીઓની જિજ્ઞાસાનું સમાધાન આટલામાત્રથી ન કરી શકાય. રોગની જાણકારી પણ સ્વાસ્થ્યના સ્વરૂપને જાણ્યા વિના થઈ શકતી નથી. જે જન્મરોગીઓને સ્વાસ્થ્યના સ્વરૂપની ઝાંખી પણ નથી થઈ તેઓ તો રોગને રોગ જ નથી માનતા અને તેને દૂર કરવાનો પ્રયત્ન જ કરતા નથી. તેથી બધી રીતે મુમુક્ષુ માટે આત્મતત્ત્વનું સમગ્ર જ્ઞાન આવશ્યક છે.

આત્માના ત્રણ પ્રકાર

આત્માઓ ત્રણ પ્રકારના છે - બહિરાત્મા, અન્તરાત્મા અને પરમાત્મા. જે શરીર આદિ પર પદાર્થોને પોતાનું રૂપ માનીને તેમની જ પ્રિય ભોગસામગ્રીમાં આસક્ત છે તે બહિર્મુખ જીવો બહિરાત્મા છે. જેમને સ્વપરવિવેક યા ભેદવિજ્ઞાન ઉત્પન્ન થઈ ગયું છે, જેમની શરીર આદિ બાહ્ય પદાર્થોમાંથી આત્મદૃષ્ટિ દૂર થઈ ગઈ છે તે સમ્યગ્દૃષ્ટિ જીવો અન્તરાત્મા છે. જેઓ સમસ્ત કર્મમલકલંકોથી રહિત બનીને શુદ્ધ ચિન્માત્ર સ્વરૂપમાં મગ્ન છે તેઓ પરમાત્મા છે. આ જ સંસારી આત્મા પોતાના સ્વરૂપનું યથાર્થ પરિજ્ઞાન કરીને અન્તર્દૃષ્ટિ બની ક્રમશઃ પરમાત્મા બની જાય છે. તેથી આત્મધર્મની પ્રાપ્તિ માટે યા બન્ધનમાંથી મુક્તિ માટે આત્મતત્ત્વનું પરિજ્ઞાન નિતાન્ત આવશ્યક છે.

ચારિત્રનો આધાર

ચારિત્રની અર્થાત્ અહિંસાની સાધનાનો મુખ્ય આધાર જીવતત્ત્વના સ્વરૂપનું અને તેના સમાન અધિકારની મર્યાદાનું તત્ત્વજ્ઞાન જ બની શકે છે. જ્યારે આપણે એ જાણીએ અને માનીએ છીએ કે જગતમાં વર્તમાન બધા આત્માઓ અખંડ અને મૂલતઃ એક એક સ્વતન્ત્ર સમાનશક્તિવાળાં દ્રવ્યો છે ત્યારે ભેદભાવ અને તન્મૂલક હિંસા આપણામાં સ્થાન પામી શકતાં નથી. જેવી રીતે આપણને આપણી હિંસા થાય એ રુચતું નથી, આપણે તેનાથી વિકલ બની જઈએ છીએ અને આપણને આપણું જીવન પ્રિય છે, આપણે સુખ ઇચ્છીએ છીએ, દુઃખથી ગભરાઈએ છીએ તેવી જ રીતે અન્ય

આત્માઓ પણ એ જ ઇચ્છે છે. આ જ આપણો આત્મા અનાદિ કાળથી સૂક્ષ્મ નિગોદ, વૃક્ષ, વનસ્પતિ, કીડા, મકોડા, પશુ, પક્ષી આદિ અનેક શરીરો ધારણ કરતો રહ્યો છે અને ન જાણે તેને ક્યાં ક્યાં શરીરો હજુ પણ આગળ ઉપર ધારણ કરવાં પડશે. મનુષ્યોમાં જેમને આપણે નીચ, અછૂત આદિ કહીને તિરસ્કારીએ છીએ અને આપણી સ્વાર્થપૂર્ણ સામાજિક, રાજનૈતિક અને આર્થિક વ્યવસ્થાઓ અને બન્ધનોથી તે સમાનાધિકારી મનુષ્યોના અધિકારોનું નિર્દલન કરીને તેમના વિકાસને રોકીએ છીએ, તે નીચ અને અછૂતોમાં પણ આપણે કેટલીય વાર ઉત્પન્ન થયા હોઈશું. આજ મનમાં બીજાઓ પ્રત્યે તે જ કુત્સિત ભાવોને જાગ્રત કરીને આપણે તે પરિસ્થિતિનું નિર્માણ અવશ્ય જ કરી રહ્યા છીએ જેના કારણે આપણી તેમનામાં ઉત્પન્ન થવાની જ અધિક સંભાવના છે. તે સૂક્ષ્મ નિગોદથી લઈને મનુષ્યો સુધીના આપણા સીધા સંપર્કમાં આવનાર પ્રાણીઓના મૂળભૂત સ્વરૂપ અને અધિકારને સમજ્યા વિના આપણને તેમના ઉપર કરુણા, દયા, આદિ ભાવો જ જાગે નહિ અને ન તો આપણે સમાનાધિકારમૂલક પરમ અહિંસાના ભાવને પણ આપણામાં જગાડી શકીએ. ચિત્તમાં જ્યારે તે સમસ્ત પ્રાણીઓ પ્રત્યે આત્મૌપમ્યની પુણ્ય ભાવના ઉભરાય છે ત્યારે આપણો પ્રત્યેક ઉચ્છ્વાસ તેમની મંગલકામનાથી ભરેલો નીકળે છે અને આ પવિત્ર ધર્મને ન સમજનારા સંઘર્ષશીલ હિંસકોના શોષણ અને નિર્દલનથી પીસાતી આત્મતાનો ઉદ્ધાર કરવાની તાલાવેલી ઉત્પન્ન થઈ શકે છે. આ તત્ત્વજ્ઞાનની સુવાસથી જ આપણી પરિણતિ પર પદાર્થોના સંગ્રહ અને પરિગ્રહની દુષ્પ્રવૃત્તિથી પાછી ફરીને લોકકલ્યાણ અને જીવસેવા તરફ વળી જાય છે. તેથી અહિંસાની, સર્વભૂતમૈત્રીની ઉત્કૃષ્ટ સાધના માટે સર્વભૂતોના સ્વરૂપ અને અધિકારનું જ્ઞાન પહેલાં હોવું જ જોઈએ. કેવળ જ્ઞાન જ નહિ, પરંતુ તેના પ્રતિ દૃઢ નિષ્ઠા પણ જોઈએ.

આ સર્વાત્મસમત્વની મૂલજ્યોતિ મહાવીર બનનાર ક્ષત્રિય રાજકુમાર વર્ધમાનના મનમાં પ્રકટી હતી અને એટલે જ તો તે રાજવિભૂતિને બન્ધન ગણીને બહારની અને અંદરની બધી ગાંઠો ખોલીને પરમ નિર્ગ્રન્થ બન્યા અને જગતમાં માનવતાને વર્ણભેદની ચક્કીમાં પીસનાર તથાકથિત ઉચ્ચાભિમાનીઓને ઢંઢોળીને એક વાર થોભીને વિચારવા માટેનું શીતળ વાતાવરણ ઊભું કરી શક્યા. તેમણે પોતાના ત્યાગ અને તપસ્યાના સાધક જીવન દ્વારા મહત્તાનો માપદંડ જ બદલી નાખ્યો અને તે સમસ્ત ત્રાસિત, શોષિત, અભિદ્રાવિત અને પીડિત મનુષ્યતનધારીઓને આત્મવત્ સમજીને ધર્મના ક્ષેત્રમાં સમાનપણે અવસર યા તક દેનાર સમવસરણની રચના કરી. તાત્પર્ય એ કે અહિંસાની વિવિધ પ્રકારની સાધનાઓ માટે આત્માના સ્વરૂપની અને તેના મૂલ અધિકારની મર્યાદાનું જ્ઞાન

એટલું જ આવશ્યક છે જેટલું પર પદાર્થોથી સ્વનો અર્થાત્ આત્માનો વિવેક પ્રાપ્ત કરવા માટે પર પુદ્ગલનું જ્ઞાન. આ બન્નેના વાસ્તવિક જ્ઞાન વિના સમ્યગ્દર્શનની તે અમર જ્યોતિ સળગી શકતી નથી કે જેના પ્રકાશમાં માનવતા મલકે છે અને સર્વાત્મસમતાનો ઉદય થાય છે.

આ આત્મસમાનાધિકારનું જ્ઞાન અને તેને જીવનમાં ઉતારવાની દૃઢ નિષ્ઠા જ સર્વોદયની ભૂમિકા બની શકે છે. તેથી વૈયક્તિક દુઃખની નિવૃત્તિ માટે તથા જગતમાં શાન્તિ સ્થાપવા માટે જે વ્યક્તિઓથી આ જગત બન્યું છે તે વ્યક્તિઓના સ્વરૂપ અને અધિકારની સીમાને આપણે સમજવી જ જોઈશે. આપણે તેની તરફ આંખો મીંચી તાત્કાલિક કરુણા યા દયાનાં આંસુ વહાવી પણ લઈએ પરંતુ એનો સ્થાયી ઈલાજ નહિ કરી શકીએ. તેથી ભગવાન મહાવીરે બન્ધનમુક્તિ માટે 'જે બંધાયેલો છે અને જેનાથી બંધાયેલો છે' એ બન્ને તત્ત્વોના પરિજ્ઞાનને આવશ્યક ગણાવ્યું છે. તેના વિના બન્ધપરંપરાનો સમૂલોચ્છેદ કરવાનો સંકલ્પ જ થઈ શકે નહિ અને ચારિત્ર પ્રતિ ઉત્સાહ પણ થઈ શકે નહિ. ચારિત્ર માટેની પ્રેરણા તો વિચારોમાંથી જ મળે છે.

(૨) અજીવતત્ત્વ

અજીવતત્ત્વ પણ જ્ઞાતવ્ય છે

જેમ આત્મતત્ત્વનું જ્ઞાન આવશ્યક છે તેમ જે અજીવોના સંબંધથી આત્મા વિકૃત બને છે, તેનામાં વિભાવપરિણતિ થાય છે તે અજીવતત્ત્વના જ્ઞાનની પણ આવશ્યકતા છે. જ્યાં સુધી આપણે અજીવતત્ત્વને નહિ જાણીએ ત્યાં સુધી 'કયા બેનો બન્ધ થયો છે' એ મૂળ વાત જ અજ્ઞાત રહી જાય છે. અજીવતત્ત્વમાં ધર્મ, અધર્મ, આકાશ અને કાલનું ભલે સામાન્યજ્ઞાન હો કેમ કે તેમનાથી આત્માનું કંઈ ભલુંબૂરું થતું નથી, પરંતુ પુદ્ગલદ્રવ્યનું કંઈક વિશેષજ્ઞાન અપેક્ષિત છે. શરીર, મન, ઇન્દ્રિયો, શ્વાસોચ્છ્વાસ અને વચન આદિ બધું પુદ્ગલનું જ છે. તેમનામાંથી શરીર તો ચેતનના સંસર્ગથી ચેતનાયમાન થઈ રહ્યું છે. જગતમાં રૂપ, રસ, ગન્ધ અને સ્પર્શવાળા સઘળા પદાર્થો પૌદ્ગલિક છે. પૃથ્વી, જલ, વાયુ, અગ્નિ બધાં પૌદ્ગલિક છે. તેમનામાંથી કોઈમાં કોઈ ગુણ પ્રકટ રહે છે અને કોઈમાં અનુદ્ભૂત. જો કે અગ્નિમાં રસ, વાયુમાં રૂપ અને જલમાં ગન્ધ અનુદ્ભૂત છે તેમ છતાં પણ તે બધા એક પુદ્ગલજાતીય જ પદાર્થો છે. શબ્દ, પ્રકાશ, છાયા, અન્ધકાર, ઠંડી, ગરમી આ બધી પુદ્ગલસ્કન્ધોની અવસ્થાઓ છે. મુમુક્ષુ માટે શરીરની

પૌદ્ગલિકતાનું જ્ઞાન તો એટલા માટે અત્યન્ત જરૂરી છે કેમ કે તેના જીવનની આસક્તિનું મુખ્ય કેન્દ્ર તે જ છે. જો કે આજ આત્માનો ૯૯% વિકાસ અને પ્રકાશ શરીરાધીન છે, શરીરના ભાગો બગડતાં જ વર્તમાન જ્ઞાનવિકાસ અટકી જાય છે અને શરીરનો નાશ થતાં વર્તમાન શક્તિઓ પ્રાયઃ સમાપ્ત થઈ જાય છે, તેમ છતાં આત્માનું પોતાનું સ્વતન્ત્ર અસ્તિત્વ તેલ-વાટથી ભિન્ન જ્યોતિની જેમ છે જ. શરીરનો અણુએ અણુ જેની શક્તિથી સંચાલિત અને ચેતનાયમાન થઈ રહ્યો છે તે અન્તઃજ્યોતિ બીજી જ છે. આ આત્મા પોતાના સૂક્ષ્મ કાર્મણશરીર અનુસાર વર્તમાન સ્થૂળ શરીર નાશ પામતાં બીજું સ્થૂળ શરીર ધારણ કરે છે. આજ તો આત્માના સાત્ત્વિક, રાજસ અને તામસ બધા પ્રકારના વિચારો અને સંસ્કારો કાર્મણશરીર અને પ્રાપ્ત સ્થૂળ શરીર અનુસાર જ વિકાસ પામી રહ્યા છે. તેથી મુમુક્ષુ માટે આ શરીરપુદ્ગલની પ્રકૃતિનું પરિજ્ઞાન અત્યન્ત આવશ્યક છે કે જેનાથી તે એનો ઉપયોગ આત્માના વિકાસમાં કરી શકે, હ્રાસમાં ન કરે. જો આહાર-વિહાર ઉત્તેજક હોય તો ગમે તેટલો પવિત્ર વિચાર કરવાનો પ્રયાસ કરો પણ તેમાં સફળતા મળતી નથી. તેથી બૂરા સંસ્કારો અને વિચારોનું શમન કરવા માટે યા તેમને ક્ષીણ કરવા માટે તેમના પ્રબળ નિમિત્તભૂત શરીરની સ્થિતિ આદિનું પરિજ્ઞાન કરવું જ પડશે. જો જે પર પદાર્થોથી આત્માએ વિરક્ત થવું છે અને જેમને પર સમજીને તેમની લૂટ-ઝૂંટની દ્વન્દ્વદશાથી ઉપર ઊઠવું છે અને તેમના પરિગ્રહ અને સંગ્રહમાં જ જીવનનો મોટો ભાગ નષ્ટ કરવો નથી, તો તે પરને પર સમજવા જ પડશે.

(૪) બન્ધતત્ત્વ

બન્ધતત્ત્વ

બે પદાર્થોના વિશિષ્ટ સંબંધને બન્ધ કહે છે. બંધ બે પ્રકારનો છે - એક ભાવબન્ધ અને બીજો દ્રવ્યબન્ધ. જે રાગદ્વેષ અને મોહ આદિ વિકારી ભાવોથી કર્મનું બન્ધન થાય છે તે ભાવોને ભાવબન્ધ કહે છે અને કર્મપુદ્ગલોનો આત્મપ્રદેશો સાથે સંબંધ થવો એ દ્રવ્યબન્ધ કહેવાય છે. દ્રવ્યબન્ધ આત્મા અને પુદ્ગલનો સંબંધ છે. એ તો નિશ્ચિત છે કે બે દ્રવ્યોનો સંયોગ જ બની શકે છે, તાદાત્મ્ય અર્થાત્ એકત્વ બની શકતું નથી. બે મળીને એક જણાય પરંતુ એકનું અસ્તિત્વ મટી જઈને એક જ બાકી રહી શકતું નથી. જ્યારે પુદ્ગલપરમાણુઓ પરસ્પર બન્ધ પામે છે ત્યારે તેઓ પણ એક વિશેષ પ્રકારના સંયોગને જ પામે છે. તેમનામાં સ્નિગ્ધતા અને રૂક્ષતા હોવાના કારણે એક રાસાયનિક મિશ્રણ થાય છે, જે મિશ્રણમાં તે સ્કન્ધગત બધા પરમાણુઓનો પર્યાય બદલાઈ જાય છે અને તે બધા એવી સ્થિતિમાં

આવી જાય છે કે અમુક સમય સુધી તે બધાના એક જેવા પર્યાય થતા રહે છે. સ્કન્ધ પોતે કોઈ સ્વતન્ત્ર દ્રવ્ય નથી પરંતુ તે અમુક પરમાણુઓની વિશેષ અવસ્થા જ છે અને પોતાના આધારભૂત પરમાણુઓને અધીન જ તેની (સ્કન્ધની) દશા રહે છે. પુદ્ગલોના બન્ધમાં આ જ રાસાયનિકતા છે કે તે અવસ્થામાં તેમનું સ્વતન્ત્ર વિલક્ષણ પરિણમન ન થતાં પ્રાયઃ એક જેવું પરિણમન થાય છે. પરંતુ આત્મા અને કર્મપુદ્ગલોનું એવું રાસાયનિક મિશ્રણ બની જ શકતું નથી. એ વાત જુદી કે કર્મસ્કન્ધના આવી જવાથી આત્માના પરિણમનમાં વિલક્ષણતા આવી જાય છે અને આત્માના નિમિત્તથી કર્મસ્કન્ધની પરિણતિ વિલક્ષણ બની જાય છે, પરંતુ આટલામાત્રથી આ બન્નેના સંબંધને રાસાયનિક મિશ્રણ નામ આપી શકાય નહિ કેમ કે જીવ અને કર્મના બન્ધમાં બન્નેના એક જેવા પર્યાય થતા નથી. જીવના પર્યાય ચેતનરૂપ હોય છે અને પુદ્ગલના પર્યાય અચેતનરૂપ. પુદ્ગલનું પરિણમન રૂપ, રસ, ગન્ધ અને સ્પર્શાદિ રૂપે થાય છે જ્યારે જીવનું પરિણમન ચૈતન્યના વિકાસ રૂપે થાય છે.

ચાર બન્ધ

આ વાસ્તવિક સ્થિતિ છે કે નૂતન કર્મપુદ્ગલોનું પુરાણા બંધાયેલા કર્મશરીર સાથે રાસાયનિક મિશ્રણ થઈ જાય અને તે નૂતન કર્મ પેલા પુરાણા કર્મપુદ્ગલ સાથે બંધાઈને તે સ્કન્ધમાં સામેલ થઈ જાય અને આમ જ થાય છે. પુરાણા કર્મશરીરમાંથી પ્રતિક્ષણ અમુક પરમાણુઓ ખરી પડે છે અને તેમાં કેટલાક બીજા નવા સામેલ થાય છે. પરંતુ આત્મપ્રદેશો સાથે તેમનો બન્ધ રાસાયનિક હરગિજ નથી. તે તો કેવળ સંયોગ જ છે. આ જ પ્રદેશબન્ધ કહેવાય છે. પ્રદેશબન્ધની વ્યાખ્યા તત્ત્વાર્થસૂત્ર (૮.૨૪)માં આ પ્રમાણે આપી છે – नामप्रत्ययाः सर्वतो योगविशेषात् सूक्ष्मैकक्षेत्रावगाहस्थिताः सर्वात्मप्रदेशेष्वनन्तानन्तप्रदेशाः । અર્થાત્ યોગના[1] કારણે સમસ્ત આત્મપ્રદેશો પર બધી બાજુએથી સૂક્ષ્મ કર્મપુદ્ગલ આવીને એકક્ષેત્રાવગાહી બની જાય છે – જે ક્ષેત્રમાં આત્મપ્રદેશો છે તે જ ક્ષેત્રમાં તે કર્મપુદ્ગલો સ્થિર થઈ રહી જાય છે. આનું નામ પ્રદેશબન્ધ છે અને દ્રવ્યબન્ધ પણ આ જ છે. તેથી આત્મા અને કર્મશરીરનું એકક્ષેત્રાવગાહ સિવાય અન્ય કોઈ રાસાયનિક મિશ્રણ હોઈ શકતું નથી. જો રાસાયનિક મિશ્રણ હોય છે તો તે પ્રાચીન કર્મપુદ્ગલો સાથે નવીન કર્મપુદ્ગલોનું જ હોય છે, આત્મપ્રદેશો સાથે કર્મપુદ્ગલોનું હોતું નથી.

---

૧. યોગ એટલે મન, વચન અને કાયાની ક્રિયા યા પ્રવૃત્તિ. યોગ એટલે આત્મપ્રદેશોમાં થતું હલનચલન. (અનુવાદક)

જીવના રાગ આદિ ભાવોના કારણે જે યોગ અર્થાત્ આત્મપ્રદેશોમાં હલનચલન થાય છે તેનાથી કર્મ બનવા યોગ્ય પુદ્ગલો ખેંચાય છે. તે પુદ્ગલો સ્થૂળ શરીરની અંદરથી પણ ખેંચાય છે અને બહારથી પણ ખેંચાય છે. આ યોગથી તે કર્મવર્ગણાઓમાં પ્રકૃતિ અર્થાત્ સ્વભાવ બંધાય છે. જો તે કર્મપુદ્ગલો કોઈના જ્ઞાનમાં બાધા ઊભી કરવાની ક્રિયાથી ખેંચાયા હોય તો તેમનામાં જ્ઞાનનું આવરણ કરવાનો સ્વભાવ બંધાય છે અને જો રાગ આદિ કષાયોથી ખેંચાયા હોય તો તેમનામાં ચારિત્રને નષ્ટ કરવાનો સ્વભાવ બંધાય છે. તાત્પર્ય એ કે આવેલા કર્મપુદ્ગલોને આત્મપ્રદેશો સાથે એકક્ષેત્રાવગાહી કરી દેવા તથા તેમનામાં જ્ઞાનાવરણ, દર્શનાવરણ આદિ સ્વભાવોનું બંધાવું યોગથી થાય છે. તેમને પ્રદેશબન્ધ અને પ્રકૃતિબન્ધ કહે છે. કષાયોની તીવ્રતા અને મન્દતા અનુસાર તે કર્મપુદ્ગલોમાં સ્થિતિ અને ફળ દેવાની શક્તિ બંધાય છે, તે અનુક્રમે સ્થિતિબન્ધ અને અનુભાગબન્ધ કહેવાય છે. આ બન્ને બન્ધો કષાયોથી થાય છે. કેવલી અર્થાત્ જીવન્મુક્ત વ્યક્તિને રાગ આદિ કષાયો હોતા નથી, તેથી તેમના યોગ દ્વારા જે કર્મપુદ્ગલો આવે છે તે બીજી જ ક્ષણે ખરી પડે છે. તેમનો સ્થિતિબન્ધ અને અનુભાગબન્ધ થતો નથી. આ બન્ધચક્ર જ્યાં સુધી રાગ, દ્વેષ, મોહ અને વાસનાઓ આદિ વિભાવ ભાવો છે ત્યાં સુધી બરાબર ચાલતું રહે છે.

(૩) આસ્રવતત્ત્વ

બન્ધહેતુ આસ્રવ

મિથ્યાત્વ, અવિરતિ, પ્રમાદ, કષાય અને યોગ આ પાંચ બન્ધનાં કારણો છે. તેમને આસ્રવપ્રત્યય પણ કહે છે. જે ભાવોથી કર્મોનો આસ્રવ થાય છે તે ભાવોને ભાવાસ્રવ કહે છે અને કર્મદ્રવ્યનું આવવું એને દ્રવ્યાસ્રવ કહે છે. પુદ્ગલોમાં કર્મત્વ પર્યાયનો વિકાસ થવો એ પણ દ્રવ્યાસ્રવ કહેવાય છે. આત્મપ્રદેશો સુધી તેમનું આવવું એ પણ દ્રવ્યાસ્રવ છે. જો કે આ મિથ્યાત્વ આદિ ભાવોને ભાવબન્ધ કહેલ છે પરંતુ પ્રથમક્ષણભાવી આ ભાવો કેમ કે કર્મોને ખેંચવાની સાક્ષાત્ કારણભૂત યોગક્રિયામાં નિમિત્ત બને છે એટલે તેમને ભાવાસ્રવ કહેવામાં આવે છે અને તદનન્તરભાવી ભાવો ભાવબન્ધ કહેવાય છે. ભાવાસ્રવ જેવો તીવ્ર, મન્દ અને મધ્યમ હોય તજ્જન્ય આત્મપ્રદેશોના પરિસ્પન્દથી અર્થાત્ યોગક્રિયાથી કર્મ પણ તેવા જ આવે છે અને આત્મપ્રદેશો સાથે બન્ધાય છે.

મિથ્યાત્વ

આ આસ્રવોમાં મુખ્ય અનન્તકર્મબન્ધક છે મિથ્યાત્વ અર્થાત્ મિથ્યાદૃષ્ટિ. મિથ્યાદૃષ્ટિ જીવ પોતાના આત્મસ્વરૂપને ભૂલીને શરીર આદિ પર દ્રવ્યમાં આત્મબુદ્ધિ કરે છે. તેના સઘળા વિચારો અને ક્રિયાઓ શરીરાશ્રિત વ્યવહારોમાં જ અટવાયેલાં રહે છે. લૌકિક યશ, લાભ આદિની દૃષ્ટિએ તે ધર્મનું આચરણ કરે છે. તેને સ્વપરવિવેક હોતો નથી. પદાર્થોના સ્વરૂપ બાબત તેને ભ્રાન્તિ હોય છે. તાત્પર્ય એ કે કલ્યાણમાર્ગમાં તેને સમ્યક્ શ્રદ્ધા હોતી નથી. આ મિથ્યાત્વ સહજ અને ગૃહીત એમ બે પ્રકારનું હોય છે. આ બન્ને મિથ્યા દૃષ્ટિઓના કારણે તેને તત્ત્વરુચિ જાગૃત થતી નથી. દેવ, ગુરુ અને ધર્મ અંગેની અનેક પ્રકારની મૂઢતાઓને તે ધર્મ માને છે. અનેક પ્રકારના ઊંચ-નીચ ભેદોની સૃષ્ટિ રચીને મિથ્યા અહંકારને પોષે છે. ગમે તે દેવને, ગમે તે વેષધારી ગુરુને, ગમે તે શાસ્ત્રને ભય, આશા, સ્નેહ અને લોભથી માનવા તે તૈયાર થઈ જાય છે. ન તો તેને પોતાનો કોઈ સિદ્ધાન્ત હોય છે કે ન તો વ્યવહાર. થોડાક પ્રલોભનથી તે બધા અનર્થો કરવા તૈયાર થઈ જાય છે. જ્ઞાન, પૂજા, કુળ, જાતિ, બલ, ઋદ્ધિ, તપ, રૂપ અને શરીરના મદથી તે મત્ત બની જાય છે અને બીજાઓને તુચ્છ ગણી તેમનો તિરસ્કાર કરે છે. ભય, સ્વાર્થ, ઘૃણા, પરનિન્દા આદિ દુર્ગુણોનું તે કેન્દ્ર હોય છે. તેની સઘળી પ્રવૃત્તિઓના મૂળમાં એક જ કુટેવ હોય છે અને તે છે સ્વરૂપવિભ્રમ. તેને આત્મસ્વરૂપમાં કોઈ શ્રદ્ધા હોતી નથી, તેથી તે બાહ્ય પદાર્થોમાં લોભાયા કરે છે. આ જ મિથ્યા દૃષ્ટિ બધા દોષોની જનની છે, તેનાથી અનન્ત સંસારનો બન્ધ થાય છે.

અવિરતિ

સદાચાર યા ચારિત્ર ધારણ કરવા તરફ રુચિ યા પ્રવૃત્તિ ન હોવી એ અવિરતિ છે. મનુષ્ય કદાચ ઇચ્છે તો પણ કષાયોનો એવો તીવ્ર ઉદય હોય છે કે તે ન તો સકલ ચારિત્ર ધારણ કરી શકે છે કે ન તો દેશ ચારિત્ર.

ક્રોધાદિ કષાયોના ચાર ભેદ ચારિત્રને રોકવાની શક્તિની અપેક્ષાએ પણ થાય છે -

(૧) **અનન્તાનુબન્ધી :** અનન્ત સંસારનો બન્ધ કરાવનાર, સ્વરૂપાચરણ ચારિત્ર ન થવા દેનાર, પથ્થરમાં પાડેલી રેખા સમાન કષાયો. તે મિથ્યાત્વ સાથે રહે છે.

(૨) **અ-પ્રત્યાખ્યાનાવરણ :** દેશ ચારિત્ર અર્થાત્ શ્રાવકનાં અણુવ્રતોને રોકનારા, માટીમાં પાડેલી રેખા સમાન કષાયો.

(૩) **પ્રત્યાખ્યાનાવરણ** : સકલ ચારિત્રને ન થવા દેનાર, ધૂળમાં પાડેલી રેખા સમાન કષાયો.

(૪) **સંજ્વલન કષાય** : પૂર્ણ ચારિત્રમાં કિંચિત્ દોષ ઉત્પન્ન કરનાર, જલરેખા સમાન કષાયો. તેના ઉદયથી યથાખ્યાતચારિત્ર થઈ શકતું નથી.

આ રીતે ઇન્દ્રિયોના વિષયોમાં તથા પ્રાણીવિષયક અસંયમમાં નિરર્ગલ પ્રવૃત્તિ થવાથી કર્મોનો આસ્રવ થાય છે.

પ્રમાદ

અસાવધાનીને પ્રમાદ કહે છે. કુશલ કર્મોમાં અનાદર હોવો એ પ્રમાદ છે. પાંચે ઇન્દ્રિયોના વિષયોમાં લીન હોવાના કારણે, રાજકથા, ચોરકથા, સ્ત્રીકથા અને ભોજનકથા આદિ વિકથાઓમાં રસ લેવાના કારણે, ક્રોધ, માન, માયા અને લોભ આ ચાર કષાયોથી કલુષિત હોવાના કારણે તથા નિદ્રા અને પ્રણયમાં મગ્ન હોવાના કારણે કુશલ કર્તવ્યમાર્ગમાં અનાદરનો ભાવ ઉત્પન્ન થાય છે. આ અસાવધાનીના કારણે કુશલ કર્મ પ્રત્યે અનાસ્થા તો થાય જ છે પણ સાથે સાથે હિંસાની ભૂમિકા પણ તૈયાર થવા લાગે છે. હિંસાનાં મુખ્ય કારણોમાં પ્રમાદનું પ્રમુખ સ્થાન છે. બીજા પ્રાણીનો ઘાત હો યા ન હો, પ્રમાદી વ્યક્તિને હિંસાનો દોષ નિશ્ચિતપણે લાગે છે. એથી ઊલટું, પ્રયત્નપૂર્વક પ્રવૃત્તિ કરનાર અપ્રમત્ત સાધક દ્વારા બાહ્ય હિંસા થવા છતાં પણ તે અહિંસક જ છે. તેથી પ્રમાદ જ હિંસાનું મુખ્ય દ્વાર છે. તેથી જ ભગવાન મહાવીરે વારંવાર ગૌતમ ગણધરને ચેતવ્યા હતા કે ''समयं गोयम मा पमायए'' અર્થાત્ ગૌતમ, ક્ષણભર પણ પ્રમાદ ન કર.

કષાય

આત્માનું સ્વરૂપ સ્વભાવતઃ શાન્ત અને નિર્વિકારી છે, પરંતુ ક્રોધ, માન, માયા અને લોભ આ ચાર કષાયો તેને કસે છે અને સ્વરૂપથી ચ્યુત કરી દે છે. આ ચારે કષાયો આત્માની વિભાવ દશાઓ છે. ક્રોધ કષાય દ્વેષરૂપ છે. તે દ્વેષનું કારણ પણ છે અને દ્વેષનું કાર્ય પણ છે. માન જો ક્રોધને ઉત્પન્ન કરે તો તે દ્વેષરૂપ છે. લોભ રાગરૂપ છે. માયા જો લોભને જગાડે તો રાગરૂપ છે. તાત્પર્ય એ કે રાગ, દ્વેષ અને મોહની દોષત્રિપુટીમાં કષાયનો ભાગ જ મુખ્ય છે. મોહરૂપી મિથ્યાત્વ દૂર થઈ ગયા પછી સમ્યગ્દષ્ટિમાં રાગ અને દ્વેષ ટકી રહે છે. ચાર કષાયોમાં લોભ કષાય તો પદ, પ્રતિષ્ઠા, યશની લિપ્સા અને સંઘવૃદ્ધિ આદિના રૂપમાં મોટા મોટા મુનિઓને પણ

સ્વરૂપસ્થિત થવા દેતો નથી. આ રાગદ્વેષરૂપ દ્વન્દ્વ જ સર્વ અનર્થોનું મૂળ છે. આ જ પ્રમુખ આસ્રવ છે. ન્યાયસૂત્ર, ગીતા અને પાલી પિટકોમાં આ દ્વન્દ્વને પાપનું મૂળ કહ્યું છે. જૈનાગમોનું પ્રત્યેક વાક્ય કષાયશમનનો જ ઉપદેશ આપે છે. જૈનોની ઉપાસનાનો આદર્શ પરમ નિર્ગ્રન્થદશા છે. આ જ કારણે જૈન મૂર્તિઓ વીતરાગતા અને અકિંચનતાની પ્રતીક હોય છે. તેમનામાં ન તો દ્વેષનું સાધન આયુધ છે કે ન તો રાગના આધાર સ્ત્રી આદિનું સાહચર્ય છે. તેઓ સર્વથા નિર્વિકાર બનીને પરમ વીતરાગતા અને અકિંચનતાનો પાવન સંદેશ આપે છે.

આ કષાયો સિવાય હાસ્ય, રતિ, અરતિ, શોક, ભય, જુગુપ્સા, સ્ત્રીવેદ, પુરુષવેદ અને નપુંસકવેદ આ નવ નોકષાયો છે. તેમના કારણે પણ આત્મામાં વિકારપરિણતિ ઉત્પન્ન થાય છે. તેથી તેઓ પણ આસ્રવ છે.

યોગ

મન, વચન અને કાયાના નિમિત્તથી આત્માના પ્રદેશોમાં જે પરિસ્પન્દ અર્થાત્ ક્રિયા થાય છે તેને યોગ કહે છે. યોગની સામાન્યતઃ પ્રસિદ્ધિ યોગભાષ્ય આદિમાં જો કે ચિત્તવૃત્તિના નિરોધરૂપ ધ્યાનના અર્થમાં છે, પરંતુ જૈન પરંપરામાં કેમ કે મન, વચન અને કાયાથી થતી આત્માની ક્રિયા કર્મપરમાણુઓ સાથે આત્માનો યોગ અર્થાત્ સંબંધ કરાવે છે એટલે તેને જ યોગ કહે છે અને તેના નિરોધને ધ્યાન કહે છે. આત્મા સક્રિય છે, તેના પ્રદેશોમાં પરિસ્પન્દ થાય છે. મન, વચન અને કાયાના નિમિત્તથી તેમાં સદા ક્રિયા થાય છે. આ ક્રિયા જીવન્મુક્તમાં પણ બરાબર થતી રહે છે. પરમ મુક્તિના કેટલોક સમય પહેલાં અયોગકેવલીઅવસ્થામાં મન, વચન અને કાયાની ક્રિયાનો નિરોધ થાય છે અને ત્યારે આત્મા નિર્મલ અને નિશ્ચલ બની જાય છે. સિદ્ધ અવસ્થામાં આત્માના પૂર્ણ શુદ્ધ રૂપનો આવિર્ભાવ થાય છે. તેનામાં ન તો કર્મજન્ય મલિનતા હોય છે કે ન તો યોગની ચંચલતા. સાચું પૂછો તો યોગ જ આસ્રવ છે. તેના દ્વારા કર્મોનું આગમન થાય છે. શુભ યોગ પુણ્યકર્મનો આસ્રવ કરાવે છે અને અશુભ યોગ પાપકર્મનો આસ્રવ કરાવે છે. સૌના વિશે શુભ ચિન્તવવું અર્થાત્ અહિંસક વિચારધારા શુભ મનોયોગ છે. હિત, મિત, પ્રિય વચનો બોલવાં એ શુભ વચનયોગ છે અને બીજાઓને બાધા ન પહોંચાડનારી યત્નાચારપૂર્વકની પ્રવૃત્તિ શુભ કાયયોગ છે.

બે આસ્રવ

સામાન્યતઃ આસ્રવના બે પ્રકાર છે. એક તો કષાયાનુરંજિત યોગથી થનારો સામ્પરાયિક આસ્રવ, જે બન્ધનું કારણ બનીને સંસારની વૃદ્ધિ કરે છે. બીજો માત્ર

યોગથી થનારો ઈર્યાપથ આસ્રવ જે કષાયનો લેપ ન હોવાના કારણે આગળ બન્ધન કરાવતો નથી. આ આસ્રવ જીવન્મુક્ત મહાત્માઓને જ્યાં સુધી શરીરસંબંધ છે ત્યાં સુધી હોય છે. આ રીતે યોગ અને કષાય બીજાના જ્ઞાનમાં બાધા પહોંચાડવી, બીજાને કષ્ટ દેવું, બીજાની નિન્દા કરવી આદિ જે જે પ્રકારની ક્રિયાઓમાં સંલગ્ન બને છે તે તે પ્રકારથી જ્ઞાનાવરણ, દર્શનાવરણ, વેદનીય આદિ કર્મોનો આસ્રવ અને બન્ધ કરાવે છે. જે ક્રિયા પ્રધાન હોય છે તેનાથી તે કર્મનો બન્ધ વિશેષપણે થાય છે અને બાકીનાં કર્મોનો ગૌણપણે થાય છે. પરભવમાં શરીર આદિની પ્રાપ્તિ માટે આયુકર્મનો આસ્રવ વર્તમાન આયુના ત્રિભાગમાં (ત્રીજા ભાગમાં) થાય છે. બાકીના સાત કર્મોનો આસ્રવ પ્રતિસમય થતો રહે છે.

(૭) મોક્ષતત્ત્વ

મોક્ષ

બન્ધનમુક્તિને મોક્ષ કહે છે. બન્ધનાં કારણોનો અભાવ થતાં તથા સંચિત કર્મોની નિર્જરા થવાથી સમસ્ત કર્મોનો સમૂલ ઉચ્છેદ થવો મોક્ષ છે. આત્માની વૈભાવિકી શક્તિનું સંસારાવસ્થામાં વિભાવ પરિણમન થાય છે. વિભાવ પરિણમનનાં નિમિત્તો દૂર થતાં મોક્ષદશામાં આત્માનું સ્વાભાવિક પરિણમન થાય છે. આત્માના જે ગુણો વિકૃત બની રહ્યા હતા તે ગુણો જ સ્વાભાવિક દશામાં આવી જાય છે. મિથ્યાદર્શન સમ્યગ્દર્શન બની જાય છે, અજ્ઞાન જ્ઞાન બની જાય છે અને અચારિત્ર ચારિત્ર બની જાય છે. આ દશામાં આત્માનો પૂરો નકશો જ બદલાઈ જાય છે. જે આત્મા અનાદિ કાળથી મિથ્યાદર્શન આદિ અશુદ્ધિઓ અને કલુષતાઓનો પુંજ બની ગયો હતો તે જ નિર્મલ, નિશ્ચલ અને અનન્ત ચૈતન્યમય બની જાય છે. તેનું હવેથી આગળ સદા શુદ્ધ પરિણમન જ થાય છે. તે નિસ્તરંગ સમુદ્રની જેમ નિર્વિકલ્પ, નિશ્ચલ અને નિર્મલ બની જાય છે. ન તો નિર્વાણદશામાં આત્માનો અભાવ થાય છે કે ન તો તે અચેતન બની જાય છે. જ્યારે આત્મા એક સ્વતન્ત્ર મૌલિક દ્રવ્ય છે ત્યારે તેના અભાવની કે તેના ગુણોના ઉચ્છેદની કલ્પના પણ ન કરી શકાય. પ્રતિક્ષણ ગમે તેટલાં પરિવર્તનો થતાં રહે પરંતુ વિશ્વના રંગમંચ ઉપરથી તેનો સમૂલ ઉચ્છેદ થઈ શકતો નથી.

દીપનિર્વાણની જેમ આત્મનિર્વાણ નથી થતું

જ્યારે બુદ્ધને પ્રશ્ન પૂછવામાં આવ્યો કે મૃત્યુ પછી તથાગત હોય છે કે નહિ ?, ત્યારે તેમણે આ પ્રશ્નને અવ્યાકૃત કોટિમાં નાખી દીધો હતો. આ કારણે જ

બુદ્ધના શિષ્યોએ નિર્વાણના સંબંધમાં અનેક પ્રકારની કલ્પનાઓ કરી. એક કલ્પના એ કે નિર્વાણ તે છે જેમાં ચિત્તસન્તતિ નિરાસ્રવ બની જાય છે અર્થાત્ ચિત્તનો મેલ ધોવાઈ જાય છે અને ચિત્ત શુદ્ધ બની જાય છે. આને સોપધિશેષ નિર્વાણ કહે છે. બીજી કલ્પના એ કે નિર્વાણ તે છે જેમાં દીપકની જેમ ચિત્તસંતતિ પણ બુઝાઈ જાય છે અર્થાત્ તેનું અસ્તિત્વ જ સમાપ્ત થઈ જાય છે. આ નિરુપધિશેષ નિર્વાણ કહેવાય છે. રૂપ, વેદના, વિજ્ઞાન, સંજ્ઞા અને સંસ્કાર આ પંચસ્કન્ધરૂપ આત્મા માનવાનું આ સહજ પરિણામ હતું કે નિર્વાણ દશામાં તેનું અસ્તિત્વ ન રહે. આશ્ચર્ય તો એ વાતનું છે કે બુદ્ધ નિર્વાણ અને આત્માના પરલોકગામિત્વનો નિર્ણય દર્શાવ્યા વિના જ માત્ર દુઃખનિવૃત્તિના સર્વાંગીણ ઔચિત્યનું સમર્થન કરતા રહ્યા.

જો નિર્વાણમાં ચિત્તસંતતિનો નિરોધ થઈ જતો હોય, તે દીપકની જ્યોતિની જેમ બુઝાઈ જતી હોય, તો બુદ્ધ ઉચ્છેદવાદના દોષથી કેવી રીતે બચી શકે ? આત્માના નાસ્તિત્વનો ઇનકાર તો તે એ ભયે કરતા હતા કે જો આત્માને નાસ્તિ માનવામાં આવે તો ચાર્વાકની જેમ ઉચ્છેદવાદની આપત્તિ આવે. નિર્વાણ અવસ્થામાં ઉચ્છેદ માનવામાં અને મરણ પછી ઉચ્છેદ માનવામાં તાત્ત્વિક દૃષ્ટિએ કોઈ અન્તર નથી. ઊલટું ચાર્વાકનો સહજ ઉચ્છેદ બધાંને સુકર તો શું, અનાયાસસાધ્ય હોવાથી સુગ્રાહ્ય પણ છે જ્યારે બુદ્ધનો નિર્વાણોત્તર ઉચ્છેદ અનેક પ્રકારના બ્રહ્મચર્યવાસ અને ધ્યાન આદિનાં કષ્ટોથી સાધ્ય હોવાના કારણે દુર્ગ્રાહ્ય છે. જ્યારે ચિત્તસન્તતિ ભૌતિક નથી અને તેની સંસારકાલમાં પ્રતિસન્ધિ (પરલોકગમન) થાય છે ત્યારે નિર્વાણ અવસ્થામાં તેનો સમૂલોચ્છેદ માનવામાં કોઈ ઔચિત્ય જણાતું નથી. તેથી મોક્ષ અવસ્થામાં તે ચિત્તસન્તતિનું અસ્તિત્વ માનવું જ જોઈએ જે અનાદિ કાળથી આસ્રવમલોથી મલિન થતી રહી હતી અને જેને સાધના દ્વારા નિરાસ્રવ (શુદ્ધ) અવસ્થામાં પહોંચાડી દેવામાં આવી છે. તત્ત્વસંગ્રહપંજિકામાં (પૃ.૧૦૪) આચાર્ય કમલશીલે સંસાર અને નિર્વાણના સ્વરૂપનું પ્રતિપાદન કરતો આ પ્રાચીન શ્લોક ઉદ્ધૃત કર્યો છે -

चित्तमेव हि संसारो रागादिक्लेशवासितम् ।
तदेव तैर्विनिर्मुक्तं भवान्त इति कथ्यते ॥

અર્થાત્, રાગ આદિ કલેશો અને વાસનાઓથી મલિન ચિત્તને જ સંસાર કહેવામાં આવે છે અને જ્યારે તે જ ચિત્ત રાગ આદિ કલેશો અને વાસનાઓથી મુક્ત થઈ વિશુદ્ધ બની જાય છે ત્યારે તેને ભવાન્ત અર્થાત્ નિર્વાણ કહેવામાં

આવે છે. આ શ્લોકમાં પ્રતિપાદિત સંસાર અને મોક્ષનું સ્વરૂપ જ યુક્તિસિદ્ધ અને અનુભવગમ્ય છે. ચિત્તની રાગાદિ અવસ્થા સંસાર છે અને ચિત્તની રાગાદિરહિતતા જ મોક્ષ છે.[1] તેથી સમસ્ત કર્મોના ક્ષયથી થતો સ્વરૂપલાભ જ મોક્ષ છે.[2] આત્માના અભાવને યા ચૈતન્યના ઉચ્છેદને મોક્ષ ન કહી શકાય. રોગની નિવૃત્તિનું નામ આરોગ્ય છે, અને નહિ કે રોગીની નિવૃત્તિ યા સમાપ્તિનું. બીજા શબ્દોમાં સ્વાસ્થ્યલાભને આરોગ્ય કહે છે અને નહિ કે રોગની સાથે સાથે રોગીના મરણ યા સમાપ્તિને.

નિર્વાણમાં જ્ઞાન આદિ ગુણોનો સર્વથા ઉચ્છેદ નથી થતો

વૈશેષિકો બુદ્ધિ, સુખ, દુઃખ, ઇચ્છા, દ્વેષ, પ્રયત્ન, ધર્મ, અધર્મ અને સંસ્કાર આ નવ આત્માના વિશેષ ગુણોના ઉચ્છેદને મોક્ષ કહે છે. તેમનું માનવું છે કે આ વિશેષ ગુણોની ઉત્પત્તિ આત્મા અને મનના સંયોગથી થાય છે. મનનો સંયોગ દૂર થવાથી આ ગુણો મોક્ષાવસ્થામાં ઉત્પન્ન થતા નથી અને આત્મા તે દશામાં નિર્ગુણ બની રહે છે. જ્યાં સુધી ઇચ્છા, દ્વેષ, પ્રયત્ન, ધર્મ, અધર્મ, સંસ્કાર અને સાંસારિક સુખ-દુઃખનો પ્રશ્ન છે ત્યાં સુધી એ સાચું કે તે બધા ગુણો કર્મજન્ય અવસ્થાઓ છે એટલે મોક્ષમાં તેમનું અસ્તિત્વ હોતું નથી પરંતુ બુદ્ધિનો અર્થાત્ જ્ઞાનનો, જે ખરેખર આત્માનો નિજ ગુણ છે તેનો, ઉચ્છેદ સર્વથા ન માની શકાય. હા, સંસારાવસ્થામાં જે ખંડજ્ઞાન મન અને ઇન્દ્રિયના સંયોગથી ઉત્પન્ન થતું હતું તે અવશ્ય જ મોક્ષાવસ્થામાં રહેતું નથી પરંતુ આત્માનું જે સ્વરૂપભૂત ચૈતન્ય છે, જે ઇન્દ્રિય અને મનથી પર છે, તેનો ઉચ્છેદ કોઈ પણ રીતે ન થઈ શકે. છેવટે નિર્વાણાવસ્થામાં જ્યારે આત્માની સ્વરૂપસ્થિતિ વૈશેષિકોને સ્વીકૃત છે જ ત્યારે આ સ્વરૂપ જો કોઈ હોઈ શકતું હોય તો તે તેનું ઇન્દ્રિયાતીત ચૈતન્ય જ હોઈ શકે છે. સંસારાવસ્થામાં આ જ ચૈતન્ય ઇન્દ્રિય, મન અને પદાર્થ આદિના નિમિત્તથી નાનાવિધ વિષયાકાર બુદ્ધિઓના રૂપમાં પરિણતિ કરતું હતું. આ ઉપાધિઓ દૂર થતાં તેનું સ્વસ્વરૂપમગ્ન થઈ જવું સ્વાભાવિક છે. કર્મના ક્ષયોપશમથી થનારાં ક્ષાયોપશમિક જ્ઞાનો તથા કર્મજન્ય સુખ-દુઃખાદિનો વિનાશ તો જૈનો પણ મોક્ષાવસ્થામાં માને છે, પરંતુ આત્માના નિજ ચૈતન્યનો વિનાશ તો સ્વરૂપોચ્છેદક હોવાથી કોઈ પણ રીતે સ્વીકારી શકાતો નથી.

---

૧. मुक्तिर्निर्मलता धियः । તત્ત્વસંગ્રહ, પૃ. ૧૮૪.

૨. आत्मलाभं विदुर्मोक्षं जीवस्यान्तर्मलक्षयात् ।
नाभावो नाप्यचैतन्यं न चैतन्यमनर्थकम् ॥ સિદ્ધિવિનિશ્ચય, પૃ. ૩૮૪.

મિલિન્દપ્રશ્નગત નિર્વાણવર્ણનનું તાત્પર્ય

મિલિન્દપ્રશ્નમાં નિર્વાણનું જે વર્ણન છે તેનાં નીચે લખેલાં વાક્યો ધ્યાન દેવા યોગ્ય છે. ''તૃષ્ણાનો નિરોધ થઈ જવાથી ઉપાદાનનો નિરોધ થઈ જાય છે, ઉપાદાનના નિરોધથી ભવનો નિરોધ થઈ જાય છે, ભવનો નિરોધ થવાથી જન્મ લેવાનું બંધ થઈ જાય છે, પુનર્જન્મ બંધ થઈ જવાથી ઘરડા થવું, મરવું, શોક, રોવું, કૂટવું, દુઃખ, બેચેની અને પરેશાની બધું અટકી જાય છે, સર્વથા સર્વદુઃખોનો નિરોધ થઈ જાય છે. મહારાજ, આ રીતે નિરોધ થઈ જવો એ જ નિર્વાણ છે.'' (પૃ.૮૫)

''નિર્વાણ ન કર્મના કારણે, ન હેતુના કારણે કે ન ઋતુના કારણે ઉત્પન્ન થાય છે.'' (પૃ.૩૨૯).

''હા, મહારાજ, નિર્વાણ નિર્ગુણ છે, કોઈએ તેને બનાવેલ નથી. નિર્વાણની બાબતમાં ઉત્પન્ન હોવાનો કે ઉત્પન્ન ન હોવાનો પ્રશ્ન જ ઊઠતો નથી. ઉત્પન્ન કરી શકાય છે કે નહિ એવો પણ પ્રશ્ન નથી આવતો. નિર્વાણ વર્તમાન, ભૂત અને ભવિષ્ય ત્રણે કાળોથી પર છે. નિર્વાણને ન આંખથી જોઈ શકાય છે, ન કાનથી સાંભળી શકાય છે, ન નાકથી સૂંઘી શકાય છે, ન જીભથી ચાખી શકાય છે કે ન શરીરથી સ્પર્શી શકાય છે. નિર્વાણ મનથી જાણી શકાય છે. અર્હત્પદને પામીને ભિક્ષુ વિશુદ્ધ, પ્રણીત, ઋજુ તથા આવરણો અને સાંસારિક કામનાઓથી રહિત મનથી નિર્વાણને દેખે છે.'' (પૃ. ૩૩૨)

''નિર્વાણમાં સુખ જ સુખ છે, દુઃખનો લેશ પણ નથી.'' (પૃ. ૩૮૬)

''મહારાજ, નિર્વાણમાં એવી કોઈ પણ વાત નથી જેને ઉપમાઓ આપીને, વ્યાખ્યા કરીને, તર્ક અને કારણ સાથે દેખાડી શકાય. નિર્વાણના રૂપને, સ્થાનને, કાળને યા આકારને દેખાડી શકાતા નથી.'' (પૃ. ૩૮૮)

''મહારાજ, જેવી રીતે કમલ પાણીથી સર્વથા અલિપ્ત રહે છે તેવી રીતે નિર્વાણ પણ બધા ક્લેશોથી અલિપ્ત રહે છે. નિર્વાણ લોકોની કામતૃષ્ણા, ભવતૃષ્ણા અને વિભવતૃષ્ણાની તૃષાને દૂર કરી દે છે.'' (પૃ. ૩૯૧)

''નિર્વાણ દવાની જેમ ક્લેશરૂપી વિષને શાન્ત કરે છે, દુઃખરૂપી રોગનો અન્ત કરે છે અને ખુદ અમૃતરૂપ છે. તે મહાસમુદ્રની જેમ અપરંપાર છે. તે આકાશની જેમ ન ઉત્પન્ન થાય છે, ન પુરાણું થાય છે, ન મરે છે, ન આવાગમન કરે છે. તે દુર્જ્ઞેય છે, ચોરો તેને ચોરી શકતા નથી, બીજા કોઈ પર નિર્ભર નથી રહેતું, સ્વચ્છન્દ છે, ખુલ્લું છે અને અનન્ત છે. તે ચિન્તામણિની જેમ સઘળી ઇચ્છાઓને

પૂરી કરી દે છે. તે મનોહર છે, પ્રકાશમાન છે અને ઘણું કામનું છે. તે લાલ ચંદન જેવું દુર્લભ છે, નિરાળી ગન્ધવાળું છે અને સજ્જનો દ્વારા પ્રશંસિત છે. તે પર્વતની ટોચ જેવું ઉન્નત છે, અચલ છે, અગમ્ય છે. તે રાગદ્વેષ રહિત છે અને ક્લેશબીજોને ઉપજવા માટે અયોગ્ય છે. તેનું સ્થાન ન તો પૂર્વમાં છે, ન તો પશ્ચિમમાં છે, ન તો ઉત્તરમાં છે, ન તો દક્ષિણમાં છે, ન તો ઊર્ધ્વ દિશામાં છે, ન તો અધોદિશામાં છે, કે ન તો તિર્યક્ દિશામાં છે. નિર્વાણ પ્રાપ્ત થવાનું કોઈ નિશ્ચિત સ્થાન નથી, તેમ છતાં નિર્વાણ છે. સત્યના માર્ગે ચાલી, મનને સારાઈમાં લગાવવાથી નિર્વાણનો સાક્ષાત્કાર કરી શકાય છે" (પૃ. ૩૯૨-૪૦૩નો સાર).

આ અવતરણો ઉપરથી એ જાણવા મળે છે કે બુદ્ધ નિર્વાણનું કોઈ સ્થાનવિશેષ માનતા ન હતાં. ન તો કોઈ કાલવિશેષમાં તેની ઉત્પત્તિ કે અનુત્પત્તિની ચર્ચા કરી શકાય છે. એમ તો એનું જે સ્વરૂપ "ઇન્દ્રિયાતીત સુખમય, જન્મ-જરા-મૃત્યુથી રહિત, રાગદ્વેષાદિ ક્લેશોથી શૂન્ય" ઈત્યાદિ શબ્દો દ્વારા વર્ણવવામાં આવે છે તે શૂન્ય યા અભાવાત્મક નિર્વાણનું ન હોતાં સુખરૂપ નિર્વાણનું છે.

નિર્વાણને બુદ્ધે આકાશ જેવું અસંસ્કૃત કહ્યું છે. અસંસ્કૃતનો અર્થ છે જે ઉત્પાદ, વ્યય અને ધ્રૌવ્યથી રહિત હોય. જેની ઉત્પત્તિ યા અનુત્પત્તિ આદિનું કોઈ વિવેચન થઈ શકતું ન હોય તે અસંસ્કૃત પદાર્થ છે. માધ્યમિક કારિકાની સંસ્કૃતપરીક્ષામાં ઉત્પાદ, વ્યય અને ધ્રૌવ્યને સંસ્કૃતનું લક્ષણ કહ્યું છે. જો આ અસંસ્કૃતતા નિર્વાણના સ્થાનના સંબંધમાં હોય તો તે પણ ઉચિત જ છે કેમ કે જો નિર્વાણ કોઈ સ્થાનવિશેષ પર હોય તો તે જગતની જેમ સન્તતિની દૃષ્ટિએ અનાદિ-અનન્ત જ હોય, તેના ઉત્પાદ યા અનુત્પાદની ચર્ચા જ વ્યર્થ છે. પરંતુ તેનું સ્વરૂપ જન્મ-જરા-મૃત્યુથી રહિત તથા રાગદ્વેષાદિ સમસ્ત ક્લેશોથી રહિત સુખમય જ હોઈ શકે છે.

અશ્વઘોષે સૌન્દરનન્દમાં (૧૬. ૨૮-૨૯)[1] નિર્વાણપ્રાપ્ત આત્મા અંગે લખ્યું છે કે તેલ ખલાસ થઈ જતાં દીપક જેમ ન કોઈ દિશામાં, ન કોઈ વિદિશામાં, ન આકાશમાં કે ન પૃથ્વી તરફ જાય છે પરંતુ કેવળ બુઝાઈ જાય છે તેમ કૃતી ક્લેશોનો ક્ષય થતાં કોઈ દિશા કે વિદિશામાં, આકાશમાં કે પાતાળમાં જતો નથી પરંતુ શાન્ત થઈ જાય છે. આ વર્ણન નિર્વાણના સ્થાનવિશેષની બાબતમાં લાગે છે, સ્વરૂપની બાબતમાં લાગતું નથી. જેમ સંસારી આત્માનાં નામ, રૂપ અને આકાર આદિ બતાવી શકાય છે તેમ નિર્વાણાવસ્થાપ્રાપ્ત વ્યક્તિનું સ્વરૂપ સમજાવી શકાતું નથી.

---

૧. શ્લોક માટે જુઓ આ ગ્રન્થનું પૃ. ૧૧૨

વસ્તુતઃ બુદ્ધે આત્માના સ્વરૂપના પ્રશ્નને જ જ્યારે અવ્યાકૃત ઠરાવી દીધો ત્યારે તેની અવસ્થાવિશેષ નિર્વાણના સંબંધમાં વિવાદ ઊભો થવો સ્વાભાવિક હતું. ભગવાન મહાવીરે મોક્ષના સ્વરૂપ અને સ્થાન બન્ને અંગે સયુક્તિક વિવેચન કર્યું છે. સમસ્ત કર્મોના વિનાશ પછી આત્માને થતી નિર્મલ અને નિશ્ચલ ચૈતન્યસ્વરૂપની પ્રાપ્તિ જ મોક્ષ છે અને મોક્ષાવસ્થામાં આ જીવ સમસ્ત સ્થૂલ અને સૂક્ષ્મ શારીરિક બન્ધનોથી સર્વથા મુક્ત બનીને લોકના અગ્રભાગે અન્તિમ શરીરના આકારવાળો રહીને સ્થિર થાય છે. લોકના અગ્રભાગથી આગળ ગતિ કરવામાં સહાયક દ્રવ્ય ધર્મદ્રવ્ય ન હોવાથી તેની ગતિ થતી નથી.

મોક્ષ અને નહિ કે નિર્વાણ

જૈન પરંપરામાં મોક્ષ શબ્દ વિશેષપણે વ્યવહૃત થાય છે અને તેનો સીધો અર્થ છે છૂટવું એટલે કે અનાદિ કાળથી જે કર્મબન્ધનોથી આ આત્મા જકડાયેલો હતો તે બન્ધનોની પરતન્ત્રતાને કાપી નાખવી. બન્ધનો કપાઈ જતાં જે બંધાયેલો હતો તે છૂટો થઈ જાય છે, સ્વતન્ત્ર થઈ જાય છે. આ જ તેની મુક્તિ છે, મોક્ષ છે. પરંતુ બૌદ્ધ પરંપરામાં નિર્વાણ અર્થાત્ દીપકની જેમ બુઝાઈ જવું, આ શબ્દનો પ્રયોગ થવાથી તેના સ્વરૂપની બાબતમાં ગોટાળો થઈ ગયો છે. ક્લેશોના બુઝાઈ જવાની જગાએ આત્માના બુઝાઈ જવાને જ નિર્વાણ સમજી લેવાયું છે. કર્મોનો નાશ કરવાનો અર્થ પણ એટલો જ છે કે કર્મપુદ્ગલો જીવથી છૂટા પડી અલગ થઈ જાય છે, તેમનો અત્યન્ત વિનાશ થતો નથી.[1] કોઈ પણ સત્‌નો અત્યન્ત વિનાશ કદી થયો નથી અને થવાનો પણ નથી. પર્યાયાન્તર થવાને જ નાશ કહેવાય છે. જે કર્મપુદ્ગલોએ અમુક આત્મા સાથે જોડાવાના કારણે તે આત્માના ગુણોનો ઘાત કરતા હોવાથી તે આત્માના માટે કર્મત્વપર્યાયને ધારણ કરેલો હતો તે કર્મપુદ્ગલોનો કર્મત્વપર્યાય મોક્ષમાં નાશ પામી જાય છે. અર્થાત્ જે રીતે આત્મા કર્મબન્ધનથી છૂટીને શુદ્ધ સિદ્ધ બની જાય છે તે જ રીતે કર્મપુદ્ગલો પણ પોતાના કર્મત્વપર્યાયથી તે સમયે મુક્ત થઈ જાય છે. એમ તો સિદ્ધસ્થાન પર રહેતા આત્માઓ સાથે પુદ્ગલાણુઓ યા સ્કન્ધોનો સંયોગસંબંધ થતો રહે છે પરંતુ તે પુદ્ગલોનો તે આત્માઓ પ્રતિ કર્મત્વપર્યાય થતો નથી, તેથી તે સંયોગને બન્ધ ન કહી શકાય. તેથી જૈન પરંપરામાં આત્મા અને કર્મપુદ્ગલોનો સંબંધ છૂટી જવો એ જ મોક્ષ છે. આ મોક્ષમાં બન્ને દ્રવ્યો પોતાના નિજ સ્વરૂપમાં ટકી રહે છે, ન તો આત્મા દીપકની જેમ બુઝાઈ જાય છે કે ન તો કર્મપુદ્ગલોનો સર્વથા સમૂલ નાશ થાય છે. બન્ને દ્રવ્યોના પર્યાયાયન્તર થઈ જાય છે. જીવની શુદ્ધ દશા અને પુદ્ગલની યથાસંભવ શુદ્ધ યા અશુદ્ધ કોઈ પણ અવસ્થા થઈ જાય છે.

---

૧. जीवाद् विश्लेषणं भेदः सतो नात्यन्तसंक्षयः । આપ્તપરીક્ષા, ૧૧૫.

(૫) સંવરતત્ત્વ

મોક્ષનાં કારણ સંવર અને નિર્જરા

સંવર એટલે રોકવું તે. સુરક્ષાનું નામ સંવર છે. જે દ્વારોથી કર્મોનો આસ્રવ થતો હતો તે દ્વારોનો નિરોધ કરી દેવો સંવર કહેવાય છે. આસ્રવ યોગથી થાય છે, એટલે યોગની નિવૃત્તિ જ મૂલતઃ સંવરના પદ પર પ્રતિષ્ઠિત થઈ શકે છે. પરંતુ મન, વચન અને કાયાની પ્રવૃત્તિને સર્વથા રોકવી સંભવ નથી. શારીરિક આવશ્યકતાઓની પૂર્તિ માટે આહાર કરવો, મલમૂત્રનું વિસર્જન કરવું, ચાલવું, ફરવું, બોલવું, લેવું, મૂકવું આદિ ક્રિયાઓ કરવી જ પડે છે. તેથી જેટલા અંશોમાં મન, વચન અને કાયાની ક્રિયાઓનો નિરોધ હોય તેટલા અંશોને ગુપ્તિ કહે છે. ગુપ્તિ એટલે રક્ષા. મન, વચન અને કાયાની અકુશલ પ્રવૃત્તિઓથી આત્માની રક્ષા કરવી એ ગુપ્તિ જ સંવરનું સાક્ષાત્ કારણ છે. ગુપ્તિથી અતિરિક્ત સમિતિ, ધર્મ, અનુપ્રેક્ષા, પરીષહજય અને ચારિત્ર આદિથી સંવર થાય છે. સમિતિ આદિમાં જેટલો નિવૃત્તિનો અંશ હોય તેટલો અંશ સંવરનું કારણ બને છે અને પ્રવૃત્તિનો શુભ અંશ શુભ બન્ધનું કારણ બને છે.

સમિતિ

સમિતિ એટલે સમ્યક્ પ્રવૃત્તિ; સાવધાનીથી કાર્ય કરવું. સમિતિ પાંચ પ્રકારની છે. ઈર્યાસમિતિ - ચાર હાથ આગળ જોઈને ચાલવું. ભાષાસમિતિ - હિત, મિત અને પ્રિય વચનો બોલવાં. એષણાસમિતિ - વિધિપૂર્વક નિર્દોષ આહાર લેવો. આદાન-નિક્ષેપણ સમિતિ - જોઈ તપાસી કોઈ વસ્તુને લેવી અને મૂકવી. ઉત્સર્ગસમિતિ - જોઈ તપાસી નિર્જન્તુ સ્થાન પર મળમૂત્રનું વિસર્જન કરવું.

ધર્મ

આત્મસ્વરૂપ ભણી લઈ જનારાં અને સમાજને સંધારણ કરનારાં વિચારો અને પ્રવૃત્તિઓ ધર્મ છે. ધર્મ દસ છે. ઉત્તમ ક્ષમા - ક્રોધનો ત્યાગ કરવો. ક્રોધનાં કારણો ઉપસ્થિત થતાં વસ્તુસ્વરૂપનો વિચાર કરીને વિવેકજલ વડે ક્રોધને શાન્ત કરવો. જે ક્ષમા કાયરતાના કારણે હોય અને આત્મામાં દીનતા ઉત્પન્ન કરે તે ધર્મ નથી, તે ક્ષમાભાસ છે, દૂષણ છે. ઉત્તમ માર્દવ - મૃદુતા, કોમલતા, વિનયભાવ, માનનો ત્યાગ. જ્ઞાન, પૂજા, કુલ, જાતિ, બલ, ઋદ્ધિ,તપ, રૂપ અને શરીર આદિની કંઈક વિશેષતાના કારણે આત્મસ્વરૂપને ન ભૂલવું, તેમનો મદ ન ચડવા દેવો. અહંકાર

દોષ છે અને સ્વાભિમાન ગુણ છે. અહંકારમાં બીજાનો તિરસ્કાર છુપાયેલો છે અને સ્વાભિમાનમાં બીજાનું સમ્માન રહેલું છે. ઉત્તમ આર્જવ - ઋજુતા, સરલતા, માયાચારનો ત્યાગ. મન, વચન અને કાયાની કુટિલતાને છોડવી. જે મનમાં હોય તે જ વચનમાં આવે અને તદનુસાર જ કાયાની પ્રવૃત્તિ થાય, જીવનવ્યવહારમાં એકરૂપતા હોય. સરલતા ગુણ છે અને ભોટપણું દોષ છે. ઉત્તમ શૌચ - શુચિતા, પવિત્રતા, નિર્લોભવૃત્તિ, પ્રલોભનમાં ન ફસાવું. લોભકષાયનો ત્યાગ કરી મનમાં પવિત્રતા ધારણ કરવી. શૌચ ગુણ છે પરંતુ બાહ્ય અસ્પૃશ્યતા, છૂતાછૂતપણું અને ચોકાપંથ આદિના કારણે છૂ છૂ કરીને બીજાઓની ઘૃણા કરવી એ દોષ છે. ઉત્તમ સત્ય - પ્રામાણિકતા, વિશ્વાસપરિપાલન, તથ્ય અને સ્પષ્ટ ભાષણ. સાચું બોલવું ધર્મ છે પરંતુ પરનિન્દાના આશયથી બીજાના દોષોનો ઢંઢેરો પીટવો એ દોષ છે. બીજાને બાધા પહોંચાડનારું સત્ય પણ ક્યારેક દોષ બની શકે છે. ઉત્તમ સંયમ - ઇન્દ્રિયવિજય અને પ્રાણીરક્ષા. પાંચે ઇન્દ્રિયોની વિષયપ્રવૃત્તિ પર અંકુશ રાખવો, તેમની નિરર્ગલ પ્રવૃત્તિને રોકવી, ઇન્દ્રિયોને વશમાં રાખવી. પ્રાણીઓની રક્ષાનું ધ્યાન રાખીને ખાન, પાન અને જીવનવ્યવહારને અહિંસાની ભૂમિકા પર ચલાવવો. સંયમ ગુણ છે પણ ભાવશૂન્ય બાહ્ય ક્રિયાકાંડનો અત્યધિક આગ્રહ દોષ છે. ઉત્તમ તપ - ઇચ્છાનિરોધ; મનની આશાઓ અને તૃષ્ણાઓને રોકીને પ્રાયશ્ચિત્ત, વિનય, વૈયાવૃત્ત્ય (સેવા), સ્વાધ્યાય અને વ્યુત્સર્ગ(પરિગ્રહત્યાગ)ની તરફ ચિત્તવૃત્તિને વાળવી અને ધ્યાન કરવું એ પણ તપ છે. ઉપવાસ, એકાશન, રસત્યાગ, એકાન્તવાસ, મૌન, કાયક્લેશ, શરીરને સુકુમાર ન થવા દેવું આદિ બાહ્ય તપ છે. ઇચ્છાનિવૃત્તિ કરી અકિંચન બનવારૂપ તપ ગુણ છે અને માત્ર કાયક્લેશ કરવો, પંચાગ્નિ તપવા, હઠયોગની કઠિન ક્રિયાઓ કરવી આદિ બાલતપ છે. ઉત્તમ ત્યાગ - દાન દેવું, ત્યાગની ભૂમિકા પર આવવું. શક્તિ પ્રમાણે ભૂખ્યાને ભોજન, રોગીને ઔષધિ, અજ્ઞાનનિવૃત્તિ માટે જ્ઞાનનાં સાધનો આપવા અને પ્રાણીમાત્રને અભયદાન આપવું. દેશ અને સમાજના નિર્માણ માટે તન, ધન આદિનો ત્યાગ. લાભ, પૂજા અને ખ્યાતિ આદિના ઉદ્દેશ્યથી કરવામાં આવતો ત્યાગ યા દાન ઉત્તમ ત્યાગ નથી. ઉત્તમ આકિંચન્ય - અકિંચનભાવ, બાહ્ય પદાર્થોમાં મમત્વનો ત્યાગ. ધન, ધાન્ય આદિ બાહ્ય પરિગ્રહ તથા શરીરમાં આ મારું નથી, આત્માનું ધન તો તેના ચૈતન્ય આદિ ગુણો છે, ''नास्ति मे किंचन' - કંઈ મારું નથી, આદિ ભાવનાઓ આકિંચન્ય છે. ભૌતિકતાથી વિમુખ થઈ વિશુદ્ધ આધ્યાત્મિક દૃષ્ટિ પ્રાપ્ત કરવી એનો પણ આકિંચન્યમાં સમાવેશ છે. ઉત્તમ બ્રહ્મચર્ય - બ્રહ્મ અર્થાત્ આત્મસ્વરૂપમાં વિચરણ કરવું. સ્ત્રીસુખથી વિરક્ત બની સમસ્ત શારીરિક, માનસિક અને આધ્યાત્મિક

શક્તિઓને આત્મવિકાસોન્મુખ કરવી. મનની શુદ્ધિ વિના કેવળ શારીરિક બ્રહ્મચર્ય ન તો શરીરને લાભ કરે છે કે ન તો મન યા આત્મામાં પવિત્રતા લાવે છે.

અનુપ્રેક્ષા

સદ્‌વિચાર, ઉત્તમ ભાવનાઓ અને આત્મચિંતન અનુપ્રેક્ષા છે. જગતની અનિત્યતા, અશરણતા, સંસારનું સ્વરૂપ, આત્માએ એકલાએ જ ફળ ભોગવવાં, દેહની આત્માથી ભિન્નતા, દેહની અશુચિતા, રાગાદિ ભાવોની હેયતા, સદાચારની ઉપાદેયતા, લોકસ્વરૂપનું ચિંતન અને બોધિની દુર્લભતા આદિનો વારંવાર વિચાર કરીને ચિત્તને સુસંસ્કારી બનાવવું જેથી તે દ્વન્દ્વદશામાં સમતાભાવ રાખી શકે. આ ભાવનાઓ ચિત્તને આસ્રવ તરફથી વાળીને સંવરની તરફ ઢળતું કરે છે.

પરીષહજય

સાધકે ભૂખ, તરસ, ઠંડી, ગરમી, ડાંસ, મચ્છર, ચાલવા ફરવા સૂવા આદિમાં કાંકરા, કાંટા આદિની બાધાઓ, તાડન-પીડન, વધ, આક્રોશ અને મળ આદિની બાધાઓ શાન્તિથી સહન કરવી જોઈએ. નગ્ન રહીને પણ સ્ત્રી આદિને જોઈને પ્રકૃતિસ્થ જ રહેવું, ચિર તપસ્યા કરીને પણ જો ઋદ્ધિ-સિદ્ધિ ન પ્રાપ્ત થાય તો તપસ્યા પ્રત્યે અનાદર ન કરવો અને જો કોઈ ઋદ્ધિ પ્રાપ્ત થઈ જાય તો તેનો ગર્વ ન કરવો, સત્કાર-પુરસ્કારમાં હર્ષ ન પામવો અને અપમાનમાં ખિન્ન ન થવું, ભિક્ષાભોજન કરતાં પણ આત્મામાં દીનતા ન આવવા દેવી, ઇત્યાદિ પરીષહોના જયથી ચારિત્રમાં દૃઢ નિષ્ઠા થાય છે અને કર્મોનો આસ્રવ અટકીને સંવર થાય છે.

ચારિત્ર

અહિંસા, સત્ય, અચૌર્ય, બ્રહ્મચર્ય અને અપરિગ્રહનું સંપૂર્ણ પાલન કરવું એ પૂર્ણ ચારિત્ર છે. ચારિત્રના સામાયિક આદિ અનેક ભેદ છે. સામાયિક - સમસ્ત પાપક્રિયાઓનો ત્યાગ અને સમતાભાવની આરાધના. છેદોપસ્થાપના - વ્રતોમાં દોષ લાગી જતાં દોષનો પરિહાર કરીને પુનઃ વ્રતોમાં સ્થિર થવું. પરિહારવિશુદ્ધિ - આ ચારિત્રની ધારક વ્યક્તિના શરીરમાં એટલું હલકાપણું આવી જાય છે કે તે સર્વત્ર ગમન આદિ પ્રવૃત્તિઓ કરવા છતાં પણ તેના શરીરથી જીવોની વિરાધના અર્થાત્ હિંસા થતી નથી. સૂક્ષ્મસંપરાય - સમસ્ત ક્રોધ આદિ કષાયોનો નાશ થયા પછી પણ બચેલા સૂક્ષ્મ લોભના નાશની તૈયારી કરવી. યથાખ્યાત - સમસ્ત કષાયોનો ક્ષય થતાં જીવન્મુક્ત વ્યક્તિએ પૂર્ણ આત્મસ્વરૂપમાં વિચરણ કરવું. આ રીતે ગુપ્તિ, સમિતિ, ધર્મ, અનુપ્રેક્ષા, પરીષહજય અને ચારિત્રથી કર્મશત્રુને આવવાનાં દ્વાર બંધ થઈ જાય છે. આ સંવર છે.

(૬) નિર્જરાતત્ત્વ

નિર્જરા

ગુપ્તિ આદિથી સર્વતઃ સંવૃત અર્થાત્ સુરક્ષિત વ્યક્તિ આગળ ઉપર આવનારાં કર્મોને રોકી તો દે છે જ, સાથે સાથે પૂર્વબદ્ધ કર્મોની નિર્જરા કરીને ક્રમશઃ મોક્ષ પામે છે. નિર્જરા ખરી પડવાને કહે છે. તે બે પ્રકારની છે - એક ઔપક્રમિક યા અવિપાક નિર્જરા અને બીજી અનૌપક્રમિક યા સવિપાક નિર્જરા. તપ આદિ સાધનાઓ દ્વારા કર્મોને પ્રયત્નપૂર્વક બલાત્ ઉદયમાં લાવી ફળ આપ્યા વિના જ ખેરવી નાખવા એ અવિપાક નિર્જરા છે. સ્વાભાવિક ક્રમે પ્રતિસમય કર્મોનું ફળ દઈને ખરી પડવું એ સવિપાક નિર્જરા છે. આ સવિપાક નિર્જરા પ્રતિક્ષણ પ્રત્યેક પ્રાણીને થતી જ રહેતી હોય છે. તેમાં પુરાણાં કર્મોનું સ્થાન નવાં કર્મો લે છે. ગુપ્તિ, સમિતિ અને ખાસ કરીને તપરૂપી અગ્નિથી કર્મોને ફળ આપે તે પહેલાં જ ભસ્મ કરી નાખવાં એ અવિપાક યા ઔપક્રમિક નિર્જરા છે. 'કર્મોની ગતિ ટાળી ટળી શકતી જ નથી' આ એકાન્ત નિયમ નથી. આખરે કર્મ છે શું ? આત્માના પોતાના પુરાણા સંસ્કાર જ વસ્તુતઃ કર્મ છે. જો આત્મા પુરુષાર્થ કરે, સાધના કરે તો ક્ષણમાત્રમાં પુરાણી વાસનાઓનો ક્ષય થઈ શકે છે.

नाभुक्तं क्षीयते कर्म कल्पकोटिशतैरपि ।

અર્થાત્, સેંકડો કલ્પકાલ વીતી જાય તો પણ ભોગવ્યા વિના કર્મનો નાશ થતો નથી - આ મત પ્રવાહપતિત સાધારણ પ્રાણીઓને લાગુ પડે છે. પરંતુ જે આત્મપુરુષાર્થી સાધકો છે તેમનો ધ્યાનરૂપી અગ્નિ તો ક્ષણમાત્રમાં સમસ્ત કર્મોને ભસ્મ કરી શકે છે -

ध्यानाग्निः सर्वकर्माणि भस्मसात् कुरुते क्षणात् ।

એવા અનેક મહાત્માઓ થયા છે જેમણે પોતાની સાધનાનું એટલું બળ પ્રાપ્ત કરી લીધું હતું કે સાધુદીક્ષા લેતાવેંત જ તેમને કૈવલ્યની પ્રાપ્તિ થઈ ગઈ હતી. પુરાણી વાસનાઓ અને રાગ, દ્વેષ તથા મોહના કુસંસ્કારોનો નાશ કરવા માટેનું એકમાત્ર મુખ્ય સાધન ધ્યાન છે અર્થાત્ ચિત્તની વૃત્તિઓનો નિરોધ કરી તેને એકાગ્ર કરવું એ છે.

આ રીતે ભગવાન મહાવીરે બન્ધ (દુઃખ), બન્ધનાં કારણ (આસ્રવ), મોક્ષ અને મોક્ષનાં કારણ (સંવર અને નિર્જરા) આ પાંચ તત્ત્વોની સાથે સાથે જ પેલા આત્મતત્ત્વના જ્ઞાનની ખાસ આવશ્યકતા દર્શાવી છે જેને બન્ધ અને મોક્ષ થાય છે. તેવી જ રીતે પેલા અજીવતત્ત્વના જ્ઞાનની પણ આવશ્યકતા છે જેના વડે બંધાઈને આ જીવ અનાદિ કાળથી સ્વરૂપચ્યુત બની રહ્યો છે.

મોક્ષનાં સાધન

વૈદિક સંસ્કૃતિમાં વિચાર યા તત્ત્વજ્ઞાનને મોક્ષનું સાધન માન્યું છે જ્યારે શ્રમણ

સંસ્કૃતિ ચારિત્ર અર્થાત્ આચારને મોક્ષના સાધન તરીકે સ્વીકારે છે. જો કે વૈદિક સંસ્કૃતિએ તત્ત્વજ્ઞાનની સાથે સાથે જ વૈરાગ્ય અને સંન્યાસને પણ મુક્તિનું અંગ માનેલ છે. પરંતુ તેણે વૈરાગ્યનો ઉપયોગ તત્ત્વજ્ઞાનની પુષ્ટિમાં કર્યો છે, અર્થાત્ વૈરાગ્યથી તત્ત્વજ્ઞાન પુષ્ટ થાય છે અને પછી તેનાથી મુક્તિ મળે છે. પરંતુ જૈન તીર્થંકરોએ 'सम्यग्दर्शनज्ञानचारित्राणि मोक्षमार्गः'' (તત્ત્વાર્થસૂત્ર, ૧.૧) એટલે કે સમ્યગ્દર્શન, સમ્યગ્જ્ઞાન અને સમ્યક્ ચારિત્રને મોક્ષનો માર્ગ કહ્યો છે. એવું સમ્યગ્જ્ઞાન કે જે સમ્યક્ ચારિત્રનું પોષક યા વર્ધક નથી તે મોક્ષનું સાધન નથી. જે જ્ઞાન જીવનમાં ઊતરીને આત્મશોધન કરે તે જ મોક્ષનું સાધન છે. આખરે સાચી શ્રદ્ધા અને જ્ઞાનનું ફળ ચારિત્રશુદ્ધિ જ છે. જ્ઞાન ભલે થોડું જ હોય પરંતુ જો તે જીવનશુદ્ધિમાં પ્રેરણા દેતું હોય તો તે સાર્થક છે. કોરું ઠાલું જ્ઞાન ભારરૂપ જ છે, જો તે આત્મશોધન નથી કરતું તો. તત્ત્વોમાં દૃઢ શ્રદ્ધા અર્થાત્ સમ્યગ્દર્શન મોક્ષમહેલની પહેલી સીડી છે. ભય, આશા, સ્નેહ અને લોભથી જે શ્રદ્ધા ચલ અને મલિન બની જાય છે તે શ્રદ્ધા અન્ધવિશ્વાસની સીમામાં જ છે. જીવન્ત શ્રદ્ધા તે છે જેમાં પ્રાણો સુધીની બાજી લગાવીને તત્ત્વને ટકાવી રાખવામાં આવે છે, તેને વળગી રહેવામાં આવે છે. તે પરમ અવગાઢ દૃઢ નિષ્ઠાને દુનિયાનું કોઈ પણ પ્રલોભન વિચલિત કરી શકતું નથી, તેને શિથિલ કરી શકતું નથી. આ જ્યોતિ જાગતાં જ સાધકને પોતાના લક્ષ્યનું સ્પષ્ટ દર્શન થવા લાગે છે. તેને પ્રતિક્ષણ ભેદવિજ્ઞાન અને સ્વાનુભૂતિ થાય છે. તે સમજે છે કે ધર્મ આત્મસ્વરૂપની પ્રાપ્તિમાં છે, અને નહિ કે શુષ્ક બાહ્ય ક્રિયાકાંડમાં. તેથી તેની પરિણતિ એક વિલક્ષણ પ્રકારની બની જાય છે. આત્મકલ્યાણ, સમાજહિત, દેશનિર્માણ અને માનવતાના ઉદ્ધારનો સ્પષ્ટ માર્ગ તેની આંખોમાં ઝળકે છે અને તે તેના માટે પ્રાણોની બાજી લગાવી દે છે. સ્વરૂપજ્ઞાન અને સ્વાધિકારની મર્યાદાનું જ્ઞાન સમ્યગ્જ્ઞાન છે અને પોતાના અધિકાર અને સ્વરૂપની સીમામાં રહીને પરના અધિકાર અને સ્વરૂપની સુરક્ષાને અનુકૂળ જીવનવ્યવહાર બનાવવો, ગોઠવવો એ સમ્યક્ ચારિત્ર છે. તાત્પર્ય એ કે આત્માની તે પરિણતિ સમ્યક્ ચારિત્ર છે જેમાં કેવળ પોતાના ગુણો અને પર્યાયો સુધી જ પોતાનો અધિકાર મનાય છે અને જીવનવ્યવહારમાં તદનુકૂળ જ પ્રવૃત્તિ થાય છે, બીજાના અધિકારો હડપ કરી જવાની ભાવના હોતી જ નથી. આ વ્યક્તિસ્વાતન્ત્ર્યની સ્વાવલંબી ચર્યા જ પરમ સમ્યક્ચારિત્ર છે. તેથી શ્રમણસંસ્કૃતિએ જીવનસાધના અહિંસાના મૌલિક સમત્વ પર પ્રતિષ્ઠિત કરી છે, અને પ્રાણીમાત્રના અભય અને જીવિત રહેવાનો સતત વિચાર કર્યો છે. નિષ્કર્ષ એ છે કે સમ્યગ્દર્શન અને સમ્યગ્જ્ઞાનથી પરિપુષ્ટ સમ્યક્ચારિત્ર જ મોક્ષનું સાક્ષાત્ સાધન બને છે.

■

આઠમું પ્રકરણ

પ્રમાણમીમાંસા

જ્ઞાન અને દર્શન

જડ પદાર્થોથી આત્માને ભિન્ન કરનારો આત્માનો ગુણ યા સ્વરૂપ ચૈતન્ય છે, એ વાત સિદ્ધ છે. આ જ ચૈતન્ય અવસ્થાવિશેષમાં નિરાકાર રહીને દર્શન કહેવાય છે અને સાકાર બનીને જ્ઞાન કહેવાય છે. આત્માના અનન્ત ગુણોમાં આ ચૈતન્યાત્મક ઉપયોગ જ એવો અસાધારણ ગુણ છે જેનાથી આત્મા લક્ષિત થાય છે. જ્યારે આ ઉપયોગ આત્મેતર પદાર્થોને જાણતી વખતે જ્ઞેયાકાર યા સાકાર હોય છે, ત્યારે તેનો જ્ઞાનપર્યાય વિકસિત થાય છે અને જ્યારે તે બાહ્યપદાર્થોમાં ઉપયુક્ત ન હોતાં માત્ર ચૈતન્યરૂપ રહે છે ત્યારે નિરાકાર અવસ્થામાં દર્શન કહેવાય છે. જો કે દાર્શનિક કાળમાં દર્શનની વ્યાખ્યા બદલાઈ છે અને તે ચૈતન્યાકારની પરિધિને ઓળંગીને પદાર્થોના સામાન્યાવલોકન સુધી જઈ પહોંચી છે. પરંતુ સિદ્ધાન્તગ્રન્થોમાં દર્શનનું વર્ણન અન્તરંગાર્થવિષયક અને નિરાકારરૂપે મળે છે.[1] દર્શનનો કાળ વિષય અને વિષયી(ઇન્દ્રિયો)ના સન્નિપાતની પહેલાં છે. જ્યારે આત્મા અમુક પદાર્થવિષયક જ્ઞાનોપયોગથી પાછો વળી અન્યપદાર્થવિષયક જ્ઞાનમાં પ્રવૃત્ત થાય છે ત્યારે વચ્ચેની તે ચૈતન્યાકાર યા નિરાકાર અવસ્થા દર્શન કહેવાય છે જેમાં જ્ઞેયનો

---

૧. ततः सामान्यविशेषात्मकबाह्यार्थग्रहणं ज्ञानं तदात्मकस्वरूपग्रहणं दर्शनमिति सिद्धम् । ...भावानां बाह्यार्थानामाकारं प्रतिकर्मव्यवस्थामकृत्वा यद् ग्रहणं तद् दर्शनम्... (પૃ. ૧૪૭) प्रकाशवृत्तिर्वा दर्शनम् । अस्य गमनिका प्रकाशो ज्ञानम्, तदर्थमात्मनो वृत्तिः प्रकाशवृत्तिः तद्दर्शनम्, विषयविषयिसम्पातात् पूर्वावस्था इत्यर्थः । (પૃ.૧૪૯) नैते दोषाः दर्शनमाढौकन्ते तस्य अन्तरङ्गार्थविषयत्वात् । ધવલાટીકા, સત્પ્રરૂ., પ્રથમ પુસ્તક.

પ્રતિભાસ નથી હોતો.[1] દાર્શનિક ગ્રન્થોમાં દર્શનનો કાળ વિષય અને વિષયીના સન્નિપાત પછીનો છે.[2] આ કારણે જ પદાર્થના સામાન્યાવલોકનના રૂપમાં દર્શનની પ્રસિદ્ધિ થઈ. બૌદ્ધોનું નિર્વિકલ્પક જ્ઞાન અને નૈયાયિક આદિએ માનેલ નિર્વિકલ્પપ્રત્યક્ષ આ જ છે.

પ્રમાણાદિવ્યવસ્થાનો આધાર

જ્ઞાન, પ્રમાણ અને પ્રમાણાભાસ આ ત્રણની વ્યવસ્થા બાહ્ય અર્થનો પ્રતિભાસ કરવો, અને તે પ્રતિભાસ અનુસાર બાહ્ય પદાર્થના પ્રાપ્ત થવા અને ન થવા ઉપર નિર્ભર કરે છે. જે જ્ઞાનનો પ્રતિભાસિત પદાર્થ બરાબર એ જ રૂપમાં પ્રાપ્ત થાય જે રૂપમાં તેનો બોધ થયો હતો, તો તે જ્ઞાન પ્રમાણ કહેવાય છે, અન્ય જ્ઞાન પ્રમાણાભાસ કહેવાય છે. અહીં મુખ્ય પ્રશ્ન એ છે કે પ્રમાણાભાસોમાં જે દર્શનને ગણાવવામાં આવ્યું છે[3] તે શું આ જ નિરાકાર ચૈતન્યરૂપ દર્શન છે ? જે ચૈતન્યમાં પદાર્થનો સ્પર્શ પણ થયો નથી તે ચૈતન્યને જ્ઞાનની વિશેષકક્ષા પ્રમાણ અને પ્રમાણાભાસમાં દાખલ કરવું કોઈ પણ રીતે ઉચિત નથી. પ્રમાણ અને પ્રમાણાભાસનો વ્યવહાર તો જ્ઞાનમાં થાય છે. દર્શન તો પ્રમાણ અને પ્રમાણાભાસથી પર વસ્તુ છે. વિષય અને વિષયીના સન્નિપાત પછી જે સામાન્યાવલોકનરૂપ દર્શન થાય છે તે તો બૌદ્ધ અને નૈયાયિકોના નિર્વિકલ્પ જ્ઞાનની જેમ વસ્તુસ્પર્શી હોવાથી પ્રમાણ અને પ્રમાણાભાસની વિવેચનાના ક્ષેત્રમાં આવી જાય છે. તે સામાન્યવસ્તુગ્રાહી દર્શનને પ્રમાણાભાસ એટલા માટે કહેવામાં આવે છે કેમ કે તે કોઈ વસ્તુનો વ્યવસાય અર્થાત્ નિર્ણય કરતું નથી. તે સામાન્ય અંશનું પણ માત્ર આલોચન જ કરે છે, નિશ્ચય કરતું નથી. આ જ કારણે બૌદ્ધ-નૈયાયિક આદિ સમ્મત નિર્વિકલ્પને જૈનો પ્રમાણથી બહિર્ભૂત અર્થાત્ પ્રમાણાભાસ માને છે.

---

૧. उत्तरज्ञानोत्पत्तिनिमित्तं यत्प्रयत्नं तद्रूपं यत् स्वस्यात्मनः परिच्छेदनमवलोकनं तद्दर्शनं भण्यते । तदनन्तरं यद्बहिर्विषयविकल्परूपेण पदार्थग्रहणं तज्ज्ञानमिति वार्तिकम् । यथा कोऽपि पुरुषो घटविषयविकल्पं कुर्वन्नास्ते, पश्चात् पटपरिज्ञानार्थं चित्ते जाते सति घटविकल्पाद् व्यावृत्त्य यत् स्वरूपे प्रथममवलोकनं परिच्छेदनं करोति तद्दर्शनमिति । तदनन्तरं पटोऽयमिति निश्चयं यद् बहिर्विषयरूपेण पदार्थग्रहणविकल्पं करोति तज्ज्ञानं भण्यते । બૃહદ્દ્રવ્યસંગ્રહટીકા, ગાથા ૪૩.

૨. विषयविषयिसन्निपाते सति दर्शनं भवति । સર્વાર્થસિદ્ધિ, ૧.૧૫.

૩. જુઓ પરીક્ષામુખ, ૬.૧.

[1]આગમિક ક્ષેત્રમાં જ્ઞાનને સમ્યક્ અને મિથ્યા માનવાના આધારો જુદા છે. ત્યાં તો જે જ્ઞાન મિથ્યાદર્શનનું સહચારી છે તેને મિથ્યા કહેવામાં આવે છે અને જે જ્ઞાન સમ્યગ્દર્શનનું સહભાવી છે તે જ્ઞાનને સમ્યક્ કહેવાય છે. અર્થાત્ મિથ્યાદર્શનવાળાનું વ્યાવહારિક દૃષ્ટિએ જે જ્ઞાન સાચું, પ્રમાણ ગણાય છે તે પણ મિથ્યા છે અને સમ્યગ્દર્શનવાળાનું વ્યવહારમાં અસત્ય, અપ્રમાણ ગણાતું જ્ઞાન પણ સમ્યક્ છે. તાત્પર્ય એ કે સમ્યગ્દૃષ્ટિનું પ્રત્યેક જ્ઞાન મોક્ષમાર્ગોપયોગી હોવાના કારણે સમ્યક્ છે અને મિથ્યાદૃષ્ટિનું પ્રત્યેક જ્ઞાન સંસારમાં ભટકાવનાર હોવાથી મિથ્યા છે. પરંતુ દાર્શનિક ક્ષેત્રમાં જ્ઞાનની મોક્ષોપયોગી યા સંસારવર્ધક હોવાના આધારે પ્રમાણતા અને અપ્રમાણતાનો વિચાર પ્રસ્તુત નથી, ત્યાં તો પ્રતિભાસિત વિષયના અવ્યભિચારી હોવું એ જ પ્રમાણતાની કૂંચી છે. જે જ્ઞાનનો પ્રતિભાસિત પદાર્થ જેવો ને તેવો જ મળી જાય તો તે અવિસંવાદી જ્ઞાન સત્ય છે અને પ્રમાણ છે;[2] બાકીનાં અપ્રમાણ છે, ભલે ને તેમનો ઉપયોગ સંસારમાં હોય કે મોક્ષમાં.

આગમોમાં જે પાંચ જ્ઞાનોનું વર્ણન આવે છે તે જ્ઞાનાવરણીય કર્મના ક્ષયોપશમથી યા ક્ષયથી પ્રકટ થતી જ્ઞાનની અવસ્થાઓનું નિરૂપણ છે. આત્માના જ્ઞાન ગુણને એક જ્ઞાનાવરણીય કર્મ રોકે છે અને તેના ક્ષયોપશમના તારતમ્યથી મતિ, શ્રુત, અવધિ અને મનઃપર્યાય એ ચાર જ્ઞાન પ્રગટ થાય છે અને જ્ઞાનાવરણ કર્મનો સંપૂર્ણ ક્ષય થતાં નિરાવરણ કેવલજ્ઞાનનો આવિર્ભાવ થાય છે. આવી જ રીતે મતિજ્ઞાનાવરણ કર્મના ક્ષયોપશમથી થતી મતિ, સ્મૃતિ, સંજ્ઞા, ચિન્તા અને અભિનિબોધ આદિ મતિજ્ઞાનની અવસ્થાઓનું અનેક રૂપે વિવેચન મળે છે,[3] જે મતિજ્ઞાનના વિવિધ આકારો અને પ્રકારોનો નિર્દેશ માત્ર છે. તે નિર્દેશ પણ તત્ત્વાધિગમના ઉપાયોના રૂપમાં છે. જે તત્ત્વોનું શ્રદ્ધાન અને જ્ઞાન કરીને મોક્ષમાર્ગમાં લાગી શકાય છે તે તત્ત્વોનો અધિગમ જ્ઞાનથી જ તો સંભવે છે. આ જ જ્ઞાન પ્રમાણ અને નયના રૂપે અધિગમના ઉપાયોને બે ભેદમાં વિભાજિત કરી દે છે. અર્થાત્, તત્ત્વાધિગમના બે મૂલ ભેદ છે - પ્રમાણ અને નય. આ જ પાંચ જ્ઞાનોનું પ્રત્યક્ષ અને પરોક્ષ આ બે પ્રમાણોના રૂપમાં વિભાજન પણ આગમિક પરંપરામાં પહેલેથી જ રહ્યું છે, પરંતુ અહીં પ્રત્યક્ષતા અને પરોક્ષતાનો આધાર પણ તદ્દન જુદો છે. જે જ્ઞાન સ્વાવલંબી છે, અર્થાત્ જે જ્ઞાન ઇન્દ્રિય અને મનની

---

૧. मतिश्रुतावधयो विपर्ययश्च । તત્ત્વાર્થસૂત્ર. ૧.૩૧.

૨. यथा यत्राविसंवादस्तथा तत्र प्रमाणता । સિદ્ધિવિનિશ્ચય, ૧.૨૦.

૩. તત્ત્વાર્થસૂત્ર, ૧.૧૩. નન્દી પ્ર.મતિ. ગાથા ૮૦.

સહાયતાની અપેક્ષા રાખતું નથી તે આત્મમાત્રસાપેક્ષ જ્ઞાન પ્રત્યક્ષ છે અને ઇન્દ્રિય અને મનથી ઉત્પન્ન થતું જ્ઞાન પરોક્ષ છે. આ રીતે આગમિક ક્ષેત્રનો સમ્યક્-મિથ્યા વિભાગ અને પ્રત્યક્ષ-પરોક્ષ વિભાગ બન્ને વિભાગોના આધારો દાર્શનિક ક્ષેત્રના વિભાગોના આધારોથી બિલકુલ જ જુદા પ્રકારના છે. જૈન દાર્શનિકોની સામે ઉપર્યુક્ત આગમિક પરંપરાને દાર્શનિક ઢાંચામાં ઢાળવાનો મહાન કાર્યક્રમ હતો, જેને સુવ્યવસ્થિત રૂપમાં નિભાવવાનો પ્રયત્ન કરવામાં આવ્યો છે.

પ્રમાણનું સ્વરૂપ

પ્રમાણ

પ્રમાણનો સામાન્યપણે વ્યુત્પત્તિલભ્ય અર્થ છે - ''**प्रमीयते येन तत् प्रमाणम्**'' એટલે કે જેના દ્વારા પદાર્થોનું જ્ઞાન થાય તે દ્વારનું નામ પ્રમાણ છે. બીજા શબ્દોમાં, પ્રમાનું જે સાધકતમ કરણ હોય તે પ્રમાણ છે. આ સામાન્ય નિર્વચનમાં તો કોઈ વિવાદ ન હોવા છતાં પણ તે દ્વારની બાબતમાં વિવાદ છે. નૈયાયિક આદિ પ્રમાનું સાધકતમ કરણ ઇન્દ્રિય અને સન્નિકર્ષને માને છે જ્યારે જૈન અને બૌદ્ધ જ્ઞાનને જ પ્રમાનું સાધકતમ કરણ કહે છે. જૈન દર્શનની દૃષ્ટિ એ છે કે જાણવાની ક્રિયા યા પ્રમારૂપ ક્રિયા કેમ કે ચેતન છે એટલે તેનું સાધકતમ કરણ તેનો ગુણ જ હોઈ શકે, અચેતન સન્નિકર્ષ આદિ ન હોઈ શકે કારણ કે સન્નિકર્ષ આદિ હોવા છતાં પણ જ્ઞાન ઉત્પન્ન થતું નથી અને સન્નિકર્ષ આદિના અભાવમાં પણ જ્ઞાન ઉત્પન્ન થાય છે. તેથી જાણવાની ક્રિયાનું સાક્ષાત્ અવ્યવહિત કારણ જ્ઞાન જ છે, સન્નિકર્ષ આદિ નથી. પ્રમિતિ યા પ્રમા અજ્ઞાનનિવૃત્તિરૂપ હોય છે. આ અજ્ઞાનનિવૃત્તિનું કરણ અજ્ઞાનનું વિરોધી જ્ઞાન જ હોઈ શકે છે, જેમ કે અન્ધકારની નિવૃત્તિમાં અંધકારનો વિરોધી પ્રકાશ કરણ છે. ઇન્દ્રિય, સન્નિકર્ષ આદિ ખુદ અચેતન છે, તેથી જ અજ્ઞાનરૂપ હોવાના કારણે પ્રમિતિનું સાક્ષાત્ કરણ ન બની શકે.[1] જો કે ક્યાંક ક્યાંક ઇન્દ્રિય, સન્નિકર્ષ આદિ જ્ઞાનની ઉત્પાદક સામગ્રીમાં સામેલ છે, પરંતુ સાર્વત્રિક અને સાર્વકાલિક અન્વય-વ્યતિરેક ન મળવાના કારણે તેમની કારણતા અવ્યાપ્ત બની જાય છે. આખરે ઇન્દ્રિય આદિ જ્ઞાનના ઉત્પાદક ભલે હોય તેમ છતાં પણ જાણવાની ક્રિયામાં સાધકતમતા અર્થાત્ અવ્યવહિતકારણતા તો જ્ઞાનની જ છે, નહિ કે જ્ઞાનથી વ્યવહિત ઇન્દ્રિય આદિની, જેમ કે અન્ધકારની નિવૃત્તિમાં દીપક જ સાધકતમ બની શકે છે, નહિ કે તેલ, વાટ ઇત્યાદિ. સામાન્યપણે જે ક્રિયા જે

---

૧. सन्निकर्षादेरज्ञानस्य प्रामाण्यमनुपपन्नमर्थान्तरवत् । લઘીયસ્ત્રય, સ્વવૃત્તિ, ૧.૩.

ગુણનો પર્યાય હોય છે તે ક્રિયામાં તે જ ગુણ સાધકતમ બની શકે છે. કેમ કે 'जानाति क्रिया' જાણવારૂપ ક્રિયા જ્ઞાનગુણનો પર્યાય છે એટલે તે જાણવારૂપ ક્રિયામાં અવ્યવહિત કારણ જ્ઞાન જ હોઈ શકે. કેમ કે પ્રમાણ હિતપ્રાપ્તિ અને અહિતપરિહાર કરવામાં સમર્થ છે એટલે તે જ્ઞાન જ હોઈ શકે.[1]

જ્ઞાનનો સામાન્ય ધર્મ છે પોતાના સ્વરૂપને જાણવા સાથે પર પદાર્થને જાણવો. તે અવસ્થાવિશેષમાં પરને જાણે યા ન જાણે પરંતુ પોતાના સ્વરૂપને તો હર હાલતમાં જાણે જ છે. જ્ઞાન ભલે પ્રમાણ હોય, સંશય હોય, વિપર્યય હોય યા અનધ્યવસાય આદિ કોઈ પણ રૂપમાં કેમ ન હોય, તે બાહ્યાર્થમાં વિસંવાદી હોવા છતાં પણ પોતાના સ્વરૂપને તો અવશ્ય જાણશે જ અને સ્વરૂપમાં અવિસંવાદી જ હશે. એ તો બની શકે જ નહિ કે જ્ઞાન ઘટ, પટ આદિ પદાર્થોની જેમ અજ્ઞાતરૂપમાં ઉત્પન્ન થઈ જાય અને પછી મન આદિ દ્વારા તેનું ગ્રહણ થાય. તે તો દીપકની જેમ ઝગમગતું જ ઉત્પન્ન થાય છે. સ્વસંવેદી હોવું એ તો સર્વ જ્ઞાનોનો ધર્મ છે. તેથી સંશય આદિ જ્ઞાનોમાં જ્ઞાનાંશનો અનુભવ આપોઆપ તે જ જ્ઞાન દ્વારા થાય છે. જો જ્ઞાન પોતાના સ્વરૂપને ન જાણે અર્થાત્ જ્ઞાન સ્વયં પોતાને પ્રત્યક્ષ ન કરે તો તેના દ્વારા પદાર્થનો બોધ ક્યારેય થઈ શકે નહિ. ઉદાહરણાર્થ, દેવદત્તને યજ્ઞદત્તનું જ્ઞાન પ્રત્યક્ષ નથી અર્થાત્ સ્વસંવિદિત નથી એટલે યજ્ઞદત્તના જ્ઞાન દ્વારા દેવદત્તને અર્થનો બોધ થતો નથી, તેવી જ રીતે જો યજ્ઞદત્તને સ્વયં પોતાનું જ્ઞાન તે જ રીતે અપ્રત્યક્ષ હોય જે રીતે દેવદત્તને છે તો દેવદત્તની જેમ યજ્ઞદત્તને પણ પોતાના જ્ઞાન દ્વારા પણ પદાર્થનો બોધ ન થઈ શકે. જો જ્ઞાન પોતાના સ્વરૂપનો જ પ્રતિભાસ કરવામાં અસમર્થ હોય તો તે પરનું અવબોધક કેવી રીતે બની શકે ? સ્વરૂપની દૃષ્ટિએ બધાં જ્ઞાનો પ્રમાણ છે. પ્રમાણતા અને અપ્રમાણતાનો વિભાગ તો બાહ્ય અર્થની પ્રાપ્તિ અને અપ્રાપ્તિ સાથે સંબંધ ધરાવે છે. સ્વરૂપની દૃષ્ટિએ તો નથી કોઈ જ્ઞાન પ્રમાણ કે અપ્રમાણ.[2]

પ્રમાણ અને નય

તત્ત્વાર્થસૂત્ર (૧.૯)માં અધિગમના જે ઉપાયોનો નિર્દેશ કરવામાં આવ્યો છે તેમનામાં પ્રમાણ અને નયનો નિર્દેશ કરવાનું એક બીજું કારણ પણ છે. પ્રમાણ

---

૧. हिताहितप्राप्तिपरिहारसमर्थं हि प्रमाणं ततो ज्ञानमेव तत् । પરીક્ષામુખ, ૧.૨.

૨. भावप्रमेयापेक्षायां प्रमाणाभासनिह्नवः ।
बहिः प्रमेयापेक्षायां प्रमाणं तन्निभं च ते ॥ આપ્તમીમાંસા, શ્લોક ૮૩.

સમગ્ર વસ્તુને અખંડરૂપે ગ્રહણ કરે છે. પ્રમાણ ભલે કોઈ એક ગુણ દ્વારા પદાર્થને જાણવાનો ઉપક્રમ કરે પરંતુ તે ગુણ દ્વારા તે સંપૂર્ણ વસ્તુને જ ગ્રહણ કરે છે. આંખ દ્વારા જોવામાં આવતી વસ્તુ જો કે રૂપમુખે જોવામાં આવે છે પરંતુ પ્રમાણજ્ઞાન રૂપ દ્વારા પૂરી વસ્તુને જ સમગ્રભાવે જાણે છે. તેથી પ્રમાણને સકલાદેશી કહે છે. તે હર હાલતમાં સકલ વસ્તુનું જ ગ્રાહક બને છે.[1] તેમાં ગૌણ-મુખ્યભાવ એટલો જ છે કે તે ભિન્ન ભિન્ન સમયોમાં અમુક અમુક ઇન્દ્રિયોના ગ્રાહ્ય વિભિન્ન ગુણો દ્વારા પૂરી વસ્તુને જાણવાનો પ્રયાસ કરે છે. જે ગુણ જે સમયે ઇન્દ્રિયજ્ઞાનનો વિષય બને છે તે ગુણની મુખ્યતા એટલી જ છે કે તેના દ્વારા પૂરી વસ્તુ ગૃહીત થઈ રહી છે. એનો અર્થ એ નથી કે તેનામાં રૂપ મુખ્ય હો અને રસ આદિ ગૌણ પરંતુ એનો અર્થ એટલો જ છે કે રૂપના છેડેથી સમસ્ત વસ્તુપટ જોવામાં આવી રહ્યો છે. એથી ઊલટું નયમાં રૂપ મુખ્ય હોય છે અને રસ આદિ ગૌણ. નયમાં તે જ ધર્મ પ્રધાન બનીને અનુભવનો વિષય બને છે કે જેની વિવક્ષા યા અપેક્ષા હોય છે. નય તો પ્રમાણ દ્વારા ગૃહીત સમસ્ત અને અખંડ વસ્તુને ખંડ ખંડ કરીને તેના એક એક દેશને મુખ્યપણે ગ્રહણ કરે છે. પ્રમાણ ઘટને 'घटोऽयम्'ના રૂપમાં આખે આખો જાણે છે જ્યારે નય 'रूपं घटः' કહીને ઘડાને કેવળ રૂપની દૃષ્ટિએ દેખે છે. 'रूपवान् घटः' આ પ્રયોગમાં જો કે એક રૂપ ગુણની પ્રધાનતા જણાય છે પરંતુ આ વાક્યમાં રૂપ દ્વારા પૂરા ઘટને જાણવાનો આશય હોય તો આ વાક્ય સકલાદેશી છે અને જો કેવળ ઘટના રૂપને જ જાણવાનો આશય હોય તો તે માત્ર રૂપગ્રાહી હોવાથી વિકલાદેશી બની જાય છે.

વિભિન્ન લક્ષણ

આમ સામાન્યપણે જૈન પરંપરામાં જ્ઞાનને જ પ્રમાનું કરણ માન્યું છે. તે પ્રમાણજ્ઞાન સંપૂર્ણ વસ્તુને ગ્રહણ કરે છે. તેમાં જ્ઞાનસામાન્યનો સ્વસંવેદિત્વ ધર્મ પણ હોય છે. પ્રમાણ હોવાથી તેણે અવિસંવાદી પણ અવશ્ય જ હોવું જોઈએ. વિસંવાદ એટલે સંશય, વિપર્યય અને અનધ્યવસાય. આ ત્રણે વિસંવાદોથી રહિત અવિસંવાદી સમ્યગ્જ્ઞાન પ્રમાણ હોય છે. આચાર્ય સમન્તભદ્ર[2] અને સિદ્ધસેનનાં[3] પ્રમાણલક્ષણોમાં 'સ્વપરાવભાસક' પદ પ્રયુક્ત થયું છે. સમન્તભદ્રે તે તત્ત્વજ્ઞાનને પણ પ્રમાણ કહેલ છે જે એક સાથે સર્વનું અવભાસક હોય છે.[4] આ લક્ષણમાં કેવળ

---

૧. तथा चोक्तं सकलादेशः प्रमाणाधीनः । સર્વાર્થસિદ્ધિ, ૧.૬.

૨. स्वपरावभासकं यथा प्रमाणं भुवि बुद्धिलक्षणम् । બૃહત્સ્વયંભૂસ્તોત્ર, શ્લોક ૬૩.

૩. प्रमाणं स्वपराभासि ज्ञानं बाधविवर्जितम् । ન્યાયાવતાર, શ્લોક ૧.

૪. तत्त्वज्ञानं प्रमाणं ते युगपत् सर्वभासकम् । આપ્તમીમાંસા, શ્લોક ૧૦૧.

સ્વરૂપનો નિર્દેશ છે. અકલંક અને માણિક્યનંદીએ પ્રમાણને અનધિગતાર્થગ્રાહી અને અપૂર્વાર્થવ્યવસાયી કહેલ છે;[૧] પરંતુ વિદ્યાનન્દનો સ્પષ્ટ મત છે કે જ્ઞાન, અપૂર્વ પદાર્થને જાણે કે ગૃહીત અર્થને જાણે, તે સ્વાર્થવ્યવસાયાત્મક હોવાથી પ્રમાણ જ છે.[૨] ગૃહીતગ્રાહિતા કોઈ દૂષણ નથી.

અવિસંવાદની પ્રાયિક સ્થિતિ

અકલંકદેવે અવિસંવાદને પ્રમાણતાનો આધાર માનીને એક વિશેષ વાત એ કહી છે કે આપણાં જ્ઞાનોમાં પ્રમાણતા અને અપ્રામાણતાની સંકીર્ણ સ્થિતિ છે. કોઈપણ જ્ઞાનને, એકાન્તપણે પ્રમાણ યા અપ્રમાણ ન કહી શકાય. ઇન્દ્રિયદોષથી થનારું દ્વિચન્દ્રજ્ઞાન પણ ચન્દ્રાંશમાં અવિસંવાદી હોવાના કારણે પ્રમાણ છે પરંતુ દ્વિત્વાંશમાં વિસંવાદી હોવાના કારણે અપ્રમાણ છે. પર્વત પર ચન્દ્રમાનું દેખાવું ચન્દ્રાંશમાં જ પ્રમાણ છે, પર્વતસ્થિતરૂપમાં નહિ. આ રીતે આપણાં જ્ઞાનોમાં ઐકાન્તિક પ્રમાણતા યા અપ્રમાણતાનો નિર્ણય કરી શકાતો નથી. તો પછી વ્યવહારમાં કોઈ જ્ઞાનને પ્રમાણ યા અપ્રમાણ કહેવાનો આધાર શું માનવો ? - આ પ્રશ્નનો ઉત્તર એ છે કે જ્ઞાનોની પ્રાયઃ એકસરખી સ્થિતિ હોવા છતાં પણ જે જ્ઞાનમાં અવિસંવાદની બહુલતા હોય તેને પ્રમાણ માનવામાં આવે અને જે જ્ઞાનમાં વિસંવાદની બહુલતા હોય તેને અપ્રમાણ માનવામાં આવે. જેમ અત્તર આદિના પુદ્ગલોમાં રૂપ, રસ, ગન્ધ અને સ્પર્શ હોવા છતાં પણ ગન્ધ ગુણની ઉત્કટતાના કારણે તેમને 'ગન્ધ દ્રવ્યો' કહેવામાં આવે છે, તેમ અવિસંવાદની બહુલતાના આધારે પ્રમાણવ્યવહાર થાય છે. અકલંકદેવના આ વિચારનું એક જ કારણ જણાય છે અને તે એ કે તેમના મતે ઇન્દ્રિયજન્ય ક્ષાયોપશમિક જ્ઞાનોની સ્થિતિ પૂર્ણપણે વિશ્વસનીય માની શકાતી નથી. સ્વલ્પશક્તિવાળી ઇન્દ્રિયોની વિચિત્ર રચનાના કારણે ઇન્દ્રિયો દ્વારા પ્રતિભાસિત પદાર્થ અન્યથા પણ હોય છે. આ જ કારણે આગમિક પરંપરામાં ઇન્દ્રિય અને મનથી જન્ય મતિજ્ઞાન અને શ્રુતજ્ઞાનને પ્રત્યક્ષ ન કહેતાં પરોક્ષ જ કહ્યાં છે. અકલંકદેવના આ વિચારને ઉત્તરકાલીન દાર્શનિકોએ અપનાવ્યો હોય એવું જણાતું નથી, પરંતુ સ્વયં અકલંક આ વિચારને

---

૧. प्रमाणमविसंवादिज्ञानमनधिगतार्थाधिगमलक्षणत्वात्। અષ્ટશતી, અષ્ટસહસ્રી, પૃ. ૧૭૫.
स्वापूर्वार्थव्यवसायात्मकं ज्ञानं प्रमाणम्। પરીક્ષામુખ, ૧.૧

૨. गृहीतमगृहीतं वा यदि स्वार्थं व्यवस्यति।
तन्न लोके न शास्त्रेषु विजहाति प्रमाणताम्॥ તત્ત્વાર્થશ્લોકવાર્તિક, ૧.૧૦.૭૮.

આપ્તમીમાંસાની ટીકા અષ્ટશતીમાં,[1] લઘીયસ્ત્રયસ્વવૃત્તિમાં[2] અને સિદ્ધિવિનિશ્ચયમાં[3] દૃઢ વિશ્વાસ સાથે ઉપસ્થિત કરે છે.

તદાકારતા પ્રમાણ નથી

બૌદ્ધ પરંપરામાં જ્ઞાનને સ્વસંવેદી ગણ્યું તો છે પરંતુ પ્રમાના કરણ રૂપે સારૂપ્ય, તદાકારતા યા યોગ્યતાનો નિર્દેશ મળે છે.[4] જ્ઞાનગત યોગ્યતા યા જ્ઞાનગત સારૂપ્ય છેવટે તો જ્ઞાનસ્વરૂપ જ છે, એટલે પરિણામમાં કોઈ વિશેષ અંતર ન હોવા છતાં પણ જ્ઞાનનું પદાર્થાકાર હોવું એ એક કોયડો છે, અમૂર્તિક જ્ઞાન મૂર્તિક પદાર્થોના આકારવાળું કેવી રીતે બને ? આ પ્રશ્નનું પુષ્ટ સમાધાન તો મળતું નથી. જ્ઞાન જ્ઞેયાકાર હોવાનો એટલો જ અર્થ હોઈ શકે છે કે તે તે જ્ઞેયને જાણવા માટે પોતાનો વ્યાપાર કરી રહ્યું છે. ઉપરાંત કોઈ પણ જ્ઞાનની તે અવસ્થા જેમાં જ્ઞેયનો પ્રતિભાસ થઈ રહ્યો છે પ્રમાણ જ છે એ નિશ્ચિતપણે કહી શકાતું નથી. છીપમાં રજતનો પ્રતિભાસ કરનારું જ્ઞાન જો કે ઉપયોગની દૃષ્ટિએ પદાર્થાકાર બની રહ્યું છે પરંતુ પ્રતિભાસ અનુસાર બાહ્યાર્થની પ્રાપ્તિ થતી ન હોવાના કારણે તેને પ્રમાણની કોટિમાં નથી મૂકી શકાતું. સંશય આદિ જ્ઞાનો પણ છેવટે પદાર્થાકાર તો હોય છે જ.

આમ જૈનાચાર્યોએ બાંધેલાં પ્રમાણનાં વિભિન્ન લક્ષણો ઉપરથી એ ફલિત થાય છે કે જ્ઞાન સ્વસંવેદી તો હોવું જ જોઈએ. તે ગૃહીતગ્રાહી હોય કે અપૂર્વાર્થગ્રાહી, પરંતુ તે અવિસંવાદી હોય તો પ્રમાણ છે, તેની પ્રમાણતા અવિસંવાદિતા ઉપર નિર્ભર છે. ઉત્તરકાલીન જૈન આચાર્યોએ પ્રમાણનું અસાધારણ લક્ષણ કરતી વખતે કેવળ 'સમ્યગ્જ્ઞાન' અને 'સમ્યગર્થનિર્ણય' આ જ પદ પસંદ કર્યું છે.[5] પ્રમાણનાં અન્ય

---

૧. येनाकारेण तत्त्वपरिच्छेदः तदपेक्षया प्रामाण्यमिति । तेन प्रत्यक्षतदाभासयोरपि प्रायशः संकीर्णप्रामाण्येतरस्थितिरुन्नेतव्या । प्रसिद्धानुपहतेन्द्रियदृष्टेरपि चन्द्रार्कादिषु देशप्रत्यासत्त्याद्यभूताकारावभासनात् । तथोपहताक्षादेरपि संख्यादिविसंवादेऽपि चन्द्रादिस्वभावतत्त्वोपलम्भात् । तत्प्रकर्षापेक्षया व्यपदेशव्यवस्था गन्धद्रव्यादिवत् ।
અષ્ટશતી, અષ્ટસહસ્રી, પૃ. ૨૭૭.

૨. तिमिराद्युपप्लवज्ञानं चन्द्रादावविसंवादकं प्रमाणं यथा तत्संख्यादौ विसंवादकत्वादप्रमाणं प्रमाणेतरव्यवस्थायास्तल्लक्षणत्वात् । લઘીયસ્ત્રયસ્વવૃત્તિ, શ્લોક ૨૨.

૩. यथा यत्राविसंवादस्तथा तत्र प्रमाणता । સિદ્ધિવિનિશ્ચય, ૧.૨૦.

૪. स्वसंवित्तिः फलं चात्र तद्रूपादर्थनिश्चयः ।
विषयाकार एवास्य प्रमाणं तेन मीयते ॥ પ્રમાણસમુચ્ચય, પૃ.૨૪.
प्रमाणं तु सारूप्यं योग्यतापि वा । તત્ત્વસંગ્રહ, શ્લોક, ૧૩૪૪.

૫. सम्यगर्थनिर्णयः प्रमाणम् । પ્રમાણમીમાંસા, ૧.૧.૨
सम्यग्ज्ञानं प्रमाणम् । ન્યાયદીપિકા, પૃ.૩.

લક્ષણોમાં મળતાં નિશ્ચિત, બાધવર્જિત, અદુષ્ટકારણજન્યત્વ, લોકસમ્મતત્વ, અવ્યભિચારી અને વ્યવસાયાત્મક આદિ વિશેષણો 'સમ્યક્' આ એક જ સર્વાવગાહી વિશેષણપદથી ગૃહીત થઈ જાય છે. અનિશ્ચિત, બાધિત, દુષ્ટકારણજન્ય, લોકબાધિત, વ્યભિચારી, અનિર્ણયાત્મક, સંદિગ્ધ, વિપર્યય અને અવ્યુત્પન્ન આદિ જ્ઞાનો 'સમ્યક્'ની સીમાને સ્પર્શી શકતા પણ નથી. સમ્યગ્જ્ઞાન તો સ્વરૂપ અને ઉત્પત્તિ આદિ બધી દૃષ્ટિએ સમ્યક્ જ હોય. તેને અવિસંવાદી યા વ્યવસાયાત્મક આદિ કોઈ પણ શબ્દ વડે વ્યવહારમાં મૂકી શકાય, વ્યવહૃત કરી શકાય.

કેમ કે પ્રમાણ એ કરણ સાધન છે એટલે કર્તા પ્રમાતા, કર્મ પ્રમેય અને ક્રિયા પ્રમિતિ આ ત્રણ પ્રમાણ હોતાં નથી. પ્રમેયનું પ્રમાણ ન હોવું એ તો સ્પષ્ટ છે. પ્રમિતિ, પ્રમાણ અને પ્રમાતા આ ત્રણ દ્રવ્યદૃષ્ટિએ જો કે અભિન્ન જણાય છે પરંતુ પર્યાયદૃષ્ટિએ આ ત્રણેનો પરસ્પર ભેદ સ્પષ્ટ છે. જો કે આત્મા જ પ્રમિતિ ક્રિયામાં વ્યાપૃત હોવાના કારણે પ્રમાતા કહેવાય છે અને તે ક્રિયા પ્રમિતિ કહેવાય છે તેમ છતાં પણ પ્રમાણ આત્માનું તે સ્વરૂપ છે જે પ્રમિતિ ક્રિયામાં સાધકતમ કરણ હોય છે. તેથી પ્રમાણવિચારમાં તે જ કરણભૂત પર્યાયને ગ્રહણ કરવામાં આવે છે. અને આ રીતે 'પ્રમાણ' શબ્દનું કરણાર્થક 'જ્ઞાન' પદ સાથે સામાનાધિકરણ્ય પણ સિદ્ધ થઈ જાય છે.

સામગ્રી પ્રમાણ નથી

વૃદ્ધ નૈયાયિકોએ જ્ઞાનાત્મક અને અજ્ઞાનાત્મક એવી ઉભયાત્મક સામગ્રીને પ્રમાના કરણના રૂપમાં સ્વીકારી છે.[1] તેમનું કહેવું છે કે અર્થોપલબ્ધિરૂપ કાર્ય તો સામગ્રીથી ઉત્પન્ન થાય છે અને આ સામગ્રીમાં ઇન્દ્રિય, મન, પદાર્થ, પ્રકાશ આદિ અજ્ઞાનાત્મક વસ્તુઓ પણ જ્ઞાનની સાથે કામ કરે છે. અન્વય અને વ્યતિરેક પણ આ સામગ્રીની સાથે જ છે. સામગ્રીનો એક નાનો ભાગ પણ જો ન હોય તો આખું મશીન (યન્ત્ર) બેકાર બની જાય છે. કોઈ પણ નાનું કારણ સામગ્રીમાંથી બહાર નીકળી જતાં કાર્ય અટકી જાય છે અને બધાં મળી જતાં જ કાર્ય ઉત્પન્ન થાય છે, તો પછી કોને સાધકતમ કહેવાય ? બધાં પોતપોતાનાં સ્થાને સામગ્રીના ઘટકો છે અને બધા સાકલ્યરૂપે પ્રમાનાં કરણ છે. આ સામગ્રીમાં તે જ કારણો સમ્મિલિત છે જેમનો કાર્યની સાથે વ્યતિરેક છે. ઘટજ્ઞાનમાં પ્રમેયના સ્થાને ઘટ જ સામેલ થઈ શકે

૧. अव्यभिचारिणीमसन्दिग्धामर्थोपलब्धिं विदधती बोधाबोधस्वभावा सामग्री प्रमाणम् । ન્યાયમંજરી, પૃ.૧૨.

છે, પટ આદિ નહિ. આ જ રીતે જેઓ પરંપરાથી કારણો છે તેમને પણ આ સામગ્રીમાં સામેલ કરાતા નથી.

જૈન દાર્શનિકોએ સામાન્યપણે સામગ્રીની કારણતાનો સ્વીકાર કરવા છતાં પણ વૃદ્ધ નૈયાયિકોના સામગ્રીપ્રામાણ્યવાદ યા કારકસાકલ્યની પ્રમાણતાનું ખંડન કરતાં સ્પષ્ટ લખ્યું છે[1] કે જ્ઞાનને સાધકતમ કરણ કહીને અમે સામગ્રીની અનુપયોગિતા યા વ્યર્થતા સિદ્ધ નથી કરતા, પરંતુ અમારો આશય એ છે કે ઇન્દ્રિય આદિ સામગ્રી જ્ઞાનની ઉત્પત્તિમાં સાક્ષાત્ કારણ બને છે પણ પ્રમા અર્થાત્ અર્થોપલબ્ધિમાં સાધકતમ કરણ તો આ ઉત્પન્ન થયેલું જ્ઞાન જ બની શકે છે. બીજા શબ્દોમાં, શેષ સામગ્રી તો જ્ઞાનને ઉત્પન્ન કરીને જ કૃતાર્થ થઈ જાય છે, જ્ઞાનને ઉત્પન્ન કર્યા વિના સામગ્રી સાક્ષાત્ અર્થોપલબ્ધિ કરાવી શકતી નથી. તે જ્ઞાન દ્વારા જ અર્થાત્ જ્ઞાનથી વ્યવહિત બનીને જ અર્થોપલબ્ધિમાં કારણ છે એમ કહેવાય, સાક્ષાત્ કારણ છે એમ ન કહેવાય. આ રીતે પરંપરાથી દૂરનાં કારણોને પણ જો સાધકતમ કોટિમાં લઈ લઈએ તો જે આહાર યા ગાયના દૂધથી ઇન્દ્રિયો પુષ્ટ થાય છે તે આહાર અને દૂધ દેનારી ગાયને પણ અર્થોપલબ્ધિમાં સાધકતમ કહેવાં પડે અને આ રીતે તો કારણોનો કોઈ પ્રતિનિયમ જ નહિ રહે.

જો કે અર્થોપલબ્ધિ અને જ્ઞાન બે જુદી વસ્તુઓ નથી તેમ છતાં પણ સાધનની દૃષ્ટિએ તેમનામાં પર્યાય અને પર્યાયીનો ભેદ તો છે જ. પ્રમા ભાવસાધન છે અને તે પ્રમાણનું ફળ છે, જ્યારે જ્ઞાન કરણસાધન છે અને સ્વયં કરણભૂત પ્રમાણ છે. બાકીની બધી સામગ્રીનો ઉપયોગ આ પ્રમાણભૂત જ્ઞાનને ઉત્પન્ન કરવામાં થાય છે, અર્થાત્ સામગ્રી જ્ઞાનને ઉત્પન્ન કરે છે અને જ્ઞાન જાણે છે. જો જ્ઞાનની જેમ શેષ સામગ્રી પણ સ્વભાવતઃ જાણનારી હોત તો તેને પણ જ્ઞાનની સાથે 'સાધકતમ' પદ પર બેસાડી શકાત અને પ્રમાણ સંજ્ઞા આપી શકાત. તે સામગ્રી યુદ્ધવીરની જનની બની શકે છે, સ્વયં યોદ્ધો નહિ. એ તો સીધી વાત છે કે પ્રમિતિ કેમ કે ચેતનાત્મક છે અને ચેતનનો ધર્મ છે એટલે પેલી ચેતનક્રિયાનો સાધકતમ ચેતનધર્મ જ હોઈ શકે છે. તે અજ્ઞાનને દૂર કરનારી છે, એટલે તેનું સાધકતમ અજ્ઞાનનું વિરોધી જ્ઞાન જ હોઈ શકે, અજ્ઞાન નહિ.

---

૧. तस्याज्ञानरूपस्य प्रमेयार्थवत् स्वपरपरिच्छित्तौ साधकतमत्वाभावतः प्रमाणत्वायोगात् । तत्परिच्छित्तौ साधकतमत्वस्य अज्ञानविरोधिना ज्ञानेन व्याप्तत्वात् । પ્રમેયકમલ - માર્તંડ, પૃ.૮.

ઇન્દ્રિયવ્યાપાર પણ પ્રમાણ નથી.

[૧]સાંખ્યસમ્મત ઇન્દ્રિયવ્યાપારને પણ પ્રમાણ ન માની શકાય કેમ કે આ ઇન્દ્રિયવ્યાપાર પણ ઇન્દ્રિયોની જેમ અચેતન અને અજ્ઞાનરૂપ જ હોય, જ્ઞાનાત્મક ન હોય, અને અજ્ઞાનરૂપ વ્યાપાર પ્રમામાં સાધકતમ ન હોવાથી પ્રમાણ હોઈ શકે નહિ. તેથી સમ્યગ્જ્ઞાન જ એકાન્તપણે પ્રમાણ હોઈ શકે છે, અન્ય નહિ.

પ્રામાણ્યવિચાર

પ્રમાણ જે પદાર્થને જે રૂપમાં જાણતું હોય તે પદાર્થનું તે જ રૂપમાં પ્રાપ્ત થવું અર્થાત્ પ્રતિભાત વિષયનું અવ્યભિચારી હોવું પ્રામાણ્ય કહેવાય છે. તે પ્રમાણનો ધર્મ છે. તેની ઉત્પત્તિ તે જ કારણોથી થાય છે જે કારણોથી પ્રમાણ ઉત્પન્ન થાય છે. અપ્રામાણ્ય પણ તે જ રીતે અપ્રમાણના ઉત્પાદક કારણોથી જ પેદા થાય છે. પ્રામાણ્ય હોય કે અપ્રામાણ્ય તેની ઉત્પત્તિ પરથી જ થાય છે. જ્ઞપ્તિ અભ્યાસદશામાં સ્વતઃ અને અનભ્યાસદશામાં કોઈ સ્વતઃ પ્રમાણભૂત જ્ઞાનાન્તરથી અર્થાત્ પરતઃ થાય છે.[૨] ઉદાહરણાર્થ, જે સ્થાનોનો આપણને પરિચય છે તે જલાશય આદિમાં થનારું જલજ્ઞાન યા મરીચિજ્ઞાન આપોઆપ જ પોતાની પ્રમાણતા અને અપ્રમાણતા બતાવી દે છે, પરંતુ અપરિચિત સ્થાનોમાં થનારા જલજ્ઞાનની પ્રમાણતાનું જ્ઞાન પનિહારીઓએ પાણી ભરી લાવવું, દેડકાઓના ડ્રાઉં ડ્રાઉં અવાજ, કમલની સુગંધ આવવી, વગેરે જલના અવિનાભાવી સ્વતઃપ્રમાણભૂત જ્ઞાનો દ્વારા જ થાય છે. આ જ પ્રમાણે જે વક્તાના ગુણદોષોનો આપણને પરિચય છે તેનાં વચનોની પ્રમાણતા અને અપ્રમાણતા તો આપણે સ્વતઃ જાણી લઈએ છીએ, પરંતુ અન્યનાં વચનોની પ્રમાણતા માટે આપણે બીજાં સંવાદ આદિ કારણોની અપેક્ષા રહે છે.

મીમાંસકો વેદને અપૌરુષેય માનીને તેને સ્વતઃ પ્રમાણ કહે છે. તેનું પ્રધાન કારણ એ છે કે વેદ ધર્મ અને તેના નિયમ-ઉપનિયમોનું પ્રતિપાદન કરે છે. ધર્મ આદિ અતીન્દ્રિય છે. કોઈ પણ પુરુષમાં જ્ઞાનનો એટલો વિકાસ થઈ શકતો નથી કે તે અતીન્દ્રિયદર્શી બની શકે. જો પુરુષોમાં જ્ઞાનના પ્રકર્ષ કે તેમના અનુભવોને અતીન્દ્રિય સાક્ષાત્કારના અધિકારી માનવામાં આવે તો પરિસ્થિતિવિશેષમાં ધર્મ આદિના સ્વરૂપનું વિવિધ પ્રકારે વિવેચન જ નહિ, નિર્માણ પણ શક્ય બની શકે છે અને આ રીતે વેદના નિર્બાધ એકાધિકારમાં બાધા આવી શકે છે. વક્તાના ગુણોથી

---

૧. જુઓ યોગદર્શન, વ્યાસભાષ્ય, પૃ.૨૭.

૨. तत्प्रामाण्यं स्वतः परतश्च । પરીક્ષામુખ, ૧.૧૩.

વચનોમાં પ્રમાણતા આવે છે અને દોષોથી અપ્રમાણતા આ સર્વમાન્ય સિદ્ધાન્તનો સ્વીકાર કરીને પણ મીમાંસકોએ વેદને દોષોથી મુક્ત અર્થાત્ નિર્દોષ કહેવાની એક નવી જ યુક્તિ શોધી કાઢી. તેમણે કહ્યું કે શબ્દના દોષો વક્તાને અધીન હોય છે અને તેમનો અભાવ જો કે સામાન્યપણે તો વક્તાના ગુણોથી જ થાય છે પરંતુ જો વક્તા જ માનવામાં ન આવે તો નિરાશ્રય દોષોની સંભાવના શબ્દોમાં રહેતી નથી. આ રીતે જ્યારે વક્તાનો અભાવ માનીને શબ્દમાંથી દોષોની નિવૃત્તિ કરી નાખવામાં આવી અને તેમને સ્વતઃ પ્રમાણ માની લીધા ત્યારે આ પદ્ધતિને અન્ય પ્રમાણોમાં પણ લાગુ કરવી પડી અને ત્યાં સુધી કલ્પના કરવી પડી કે ગુણ પોતે સ્વતન્ત્ર વસ્તુ જ નથી પણ કેવળ દોષાભાવરૂપ છે. તેથી અપ્રમાણતા તો દોષોથી આવે છે પરંતુ પ્રમાણતા દોષોનો અભાવ હોવાથી સ્વતઃ આવી જાય છે. જ્ઞાનને ઉત્પન્ન કરનારાં જે પણ કારણ છે તેમનાથી પ્રમાણતા તો ઉત્પન્ન થઈ જાય છે પરંતુ અપ્રમાણતામાં તે કારણો ઉપરાંત દોષ પણ અપેક્ષિત છે. અર્થાત્ નિર્મલતા ચક્ષુ આદિનુ સ્વરૂપ છે, સ્વરૂપથી અતિરિક્ત કોઈ ગુણ નથી. જ્યાં અતિરિક્ત દોષ મળી જાય છે ત્યાં અપ્રમાણતા દોષકૃત હોવાથી પરતઃ છે અને જ્યાં દોષની સંભાવના નથી ત્યાં પ્રમાણતા સ્વતઃ જ આવે છે. શબ્દમાં પણ આ રીતે સ્વતઃ પ્રામાણ્ય સ્વીકારીને જ્યાં વક્તામાં દોષ હોય છે ત્યાં અપ્રમાણતા દોષપ્રયુક્ત હોવાથી પરતઃ મનાય છે.

મીમાંસકો ઈશ્વરવાદી નથી, તેથી વેદની પ્રમાણતા ઈશ્વરમૂલક તો તેઓ માની શકતા નથી. તેથી તેમની સમક્ષ એક જ માર્ગ બચે છે અને તે છે વેદને સ્વતઃ પ્રમાણ માનવાનો. નૈયાયિક આદિ[1] વેદની પ્રમાણતા વેદના ઈશ્વરકર્તૃત્વના આધારે માનતા હોવાથી પરતઃ જ માને છે.

આચાર્ય શાન્તરક્ષિતે બૌદ્ધોનો પક્ષ અનિયમવાદના રૂપમાં રજૂ કર્યો છે. તે કહે છે, ‘‘પ્રામાણ્ય અને અપ્રામાણ્ય બન્ને સ્વતઃ, બન્ને પરતઃ, પ્રામાણ્ય સ્વતઃ પણ અપ્રામાણ્ય પરતઃ, અને અપ્રામાણ્ય સ્વતઃ પણ પ્રામાણ્ય પરતઃ આ ચાર નિયમપક્ષોથી અતિરિક્ત પાંચમો અનિયમપક્ષ પણ છે જે પ્રામાણ્ય અને અપ્રામાણ્ય બન્નેને અવસ્થાવિશેષમાં સ્વતઃ અને અવસ્થાવિશેષમાં પરતઃ માને છે. આ પાંચમો પક્ષ જ બૌદ્ધોને ઇષ્ટ છે.’’[2] પ્રામાણ્ય અને અપ્રામાણ્ય બન્નેને સ્વતઃ માનવાનો પક્ષ

---

૧. प्रमायाः परतन्त्रत्वात् । ન્યાયકુસુમાંજલિ, ૨.૧.

૨. न हि बौद्धैरेषां चतुर्णामेकतमोऽपि पक्षोऽभीष्टः, अनियमपक्षस्येष्टत्वात् । तथाहि उभयमप्येतत् किञ्चित् स्वतः किञ्चित् परत इति पूर्वमुपवर्णितम् । अत एव पक्षचतुष्टयोपन्यासोऽप्ययुक्तः । पञ्चमस्य अनियमपक्षस्य संभवात् । તત્ત્વસંગ્રહપંજિકા, કારિકા ૩૧૨૩.

સર્વદર્શનસંગ્રહમાં[1] સાંખ્યના નામે ઉલ્લેખાયો છે તથા અપ્રામાણ્ય સ્વતઃ પણ પ્રામાણ્ય પરતઃ માનવાનો પક્ષ બૌદ્ધોના[2] નામે ઉલ્લેખાયો છે, પરંતુ તેમના મૂળ ગ્રન્થોમાં આ પક્ષોનો ઉલ્લેખ મળતો નથી.

નૈયાયિકો પ્રામાણ્ય અને અપ્રામાણ્ય બન્નેને પરતઃ માને છે[3] - સંવાદથી પ્રામાણ્ય અને બાધક પ્રત્યયથી અપ્રામાણ્ય. જૈનો જે વક્તાના ગુણોનો પ્રત્યય હોય તેનાં વચનોને તત્કાલ સ્વતઃ ભલે કહી પણ દે, પરંતુ શબ્દમાં પ્રમાણતા ગુણોથી જ આવે છે એ સિદ્ધાંત નિરપવાદ છે. અન્ય પ્રમાણોમાં અભ્યાસ અને અનભ્યાસના આધારે પ્રામાણ્ય અને અપ્રામાણ્યના સ્વતઃ અને પરતઃનો નિશ્ચય થાય છે.

મીમાંસકો જો કે પ્રમાણતાની ઉત્પત્તિ કારણોથી માને છે પરંતુ તેમનો કહેવાનો આશય એ છે કે જે કારણોથી જ્ઞાન ઉત્પન્ન થાય છે તેમનાથી અતિરિક્ત કોઈ અન્ય કારણની પ્રમાણતાની ઉત્પત્તિમાં અપેક્ષા હોતી નથી. જૈનોનું કહેવું છે કે ઇન્દ્રિય આદિ કારણ કાં તો ગુણવાળાં હોય છે કાં તો દોષવાળાં, કેમ કે કોઈ પણ સામાન્ય પોતાના વિશેષોમાં જ પ્રાપ્ત થઈ શકે છે. કારણસામાન્ય પણ કાં તો ગુણવાન કારણોમાં મળે કાં તો દોષવાન કારણોમાં મળે. તેથી જો દોષવાન કારણોથી ઉત્પન્ન હોવાના કારણે અપ્રામાણ્ય પરતઃ મનાતું હોય તો ગુણવાન કારણોથી ઉત્પન્ન હોવાના કારણે પ્રામાણ્યને પણ પરતઃ જ માનવું જોઈએ. અર્થાત્ ઉત્પત્તિ, અપ્રામાણ્યની હોય કે પ્રામાણ્યની, હર હાલતમાં તે પરતઃ જ હોવાની. જે કારણોથી પ્રમાણ યા અપ્રમાણ પેદા થશે તે જ કારણોથી તેમની પ્રમાણતા યા અપ્રમાણતા પણ ઉત્પન્ન થઈ જશે જ. પ્રમાણ અને પ્રમાણતાની ઉત્પત્તિમાં સમયભેદ નથી. જ્ઞપ્તિ અને પ્રવૃત્તિના સંબંધમાં કહી જ દીધું છે કે તેઓ અભ્યાસદશામાં સ્વતઃ અને અનભ્યાસદશામાં પરતઃ થાય છે.

વેદને સ્વતઃ પ્રામાણ્ય માનવાના સિદ્ધાન્તે મીમાંસકોને શબ્દમાત્રને નિત્ય માનવાને પ્રેર્યા છે કેમ કે જો શબ્દને અનિત્ય માનવામાં આવે તો શબ્દાત્મક વેદને પણ ક્યારેક ને ક્યારેક તો કોઈ વક્તાના મુખથી ઉત્પન્ન થયેલો માનવો પડે, જે માન્યતા વેદની સ્વતઃ પ્રમાણતાની વિઘાતક સિદ્ધ થઈ શકે છે. વક્તાના મુખથી એકાન્તપણે જન્મ લેનાર સાર્થક ભાષાત્મક શબ્દોને પણ નિત્ય અને અપૌરુષેય કહેવા એ તો યુક્તિ અને અનુભવ બન્નેથી વિરુદ્ધ છે. પરંપરા અને સંતતિની દૃષ્ટિએ

---

૧. प्रमाणत्वाप्रमाणत्वे स्वतः सांख्याः समाश्रिताः । સર્વદર્શનસંગ્રહ, પૃ. ૨૭૯.

૨. सौगताश्चरमं स्वतः । સર્વદર્શનસંગ્રહ, પૃ. ૨૭૯.

૩. द्वयमपि परतः इत्येष एव पक्षः श्रेयान् । ન્યાયમંજરી, પૃ. ૧૭૪.

ભલે ભાષાત્મક શબ્દો અનાદિ બની જાય પરંતુ તે તે સમયોમાં ઉત્પન્ન થનાર શબ્દો તો ઉત્પત્તિ પછી તરત જ નાશ પામી જાય છે. શબ્દો તો જલની લહેરોની જેમ પૌદ્‌ગલિક વાતાવરણમાં ઉત્પન્ન થાય છે અને નાશ પામે છે, એટલે તેમને નિત્ય ન માની શકાય. વળી, તે વેદને જેમાં અનેક રાજા, ઋષિ, નગર, નદી અને દેશ આદિ અનિત્ય અને સાદિ પદાર્થોના નામ આવે છે તેને, નિત્ય, અનાદિ અને અપૌરુષેય કહીને સ્વતઃ પ્રમાણ કેવી રીતે માની શકાય.

પ્રમાણતા યા અપ્રમાણતા સૌપ્રથમ તો પરતઃ જ ગૃહીત થાય છે, પછી આગળ ઉપર પરિચય અને અભ્યાસના કારણે ભલે તેઓ અવસ્થાવિશેષમાં સ્વતઃ ગૃહીત થાય. ગુણ અને દોષ બન્ને વસ્તુના જ ધર્મ છે. વસ્તુ કાં તો ગુણાત્મક હોય છે કાં તો દોષાત્મક. તેથી ગુણને સ્વરૂપ કહી તેનું અસ્તિત્વ ઉડાવી ન દેવાય. ગુણ અને દોષ બન્નેની સ્થિતિ બરાબર હોય છે. જો કાચકામલાદિ દોષ છે તો નિર્મલતા ચક્ષુનો ગુણ છે. તેથી ગુણ અને દોષરૂપ કારણોથી ઉત્પન્ન હોવાના કારણે પ્રમાણતા અને અપ્રમાણતા બન્નેને પરતઃ માનવી જોઈએ.

પ્રમાણસંપ્લવવિચાર

એક જ પ્રમેયમાં અનેક પ્રમાણોની પ્રવૃત્તિને પ્રમાણસંપ્લવ કહે છે. બૌદ્ધો પદાર્થોને ક્ષણિક માને છે. તેમનો એ પણ સિદ્ધાંત છે કે જ્ઞાન અર્થજન્ય હોય છે. જે વિવક્ષિત પદાર્થથી કોઈ એક પ્રત્યક્ષજ્ઞાન ઉત્પન્ન થયું છે તે પદાર્થ બીજી ક્ષણે તો નિયમથી નાશ પામી જાય છે, એટલે કોઈ પણ એક અર્થમાં બે જ્ઞાનોને પ્રવૃત્ત થવાનો અવસર જ નથી. બૌદ્ધોએ પ્રમેયના બે ભેદ કર્યા છે - એક વિશેષ (સ્વલક્ષણ) અને બીજો સામાન્ય (અન્યાપોહ). વિશેષને વિષય કરનારું પ્રત્યક્ષ છે અને સામાન્યને જાણનારું અનુમાનાદિ વિકલ્પજ્ઞાન છે. આ રીતે પ્રમેયદ્વૈવિધ્યથી પ્રમાણદ્વૈવિધ્યની[1] નિયત વ્યવસ્થા હોવાથી કોઈ પણ પ્રમાણ જ્યારે પોતાની વિષયમર્યાદાનું ઉલ્લંઘન કરી શકતું નથી ત્યારે વિજાતીય પ્રમાણની તો સ્વનિયત વિષયથી ભિન્ન પ્રમેયમાં પ્રવૃત્તિ જ થઈ શકતી નથી. બાકી રહી વાત સજાતીય પ્રમાણાન્તરના સંપ્લવની, હવે જ્યારે બીજી ક્ષણે પદાર્થનું અસ્તિત્વ જ રહેતું નથી ત્યારે સંપ્લવની ચર્ચા આપોઆપ જ સમાપ્ત થઈ જાય છે.

જૈનો પદાર્થને એકાન્ત ક્ષણિક માનતા નથી. તેમના મતે પદાર્થ કથંચિત્ નિત્ય અને સામાન્યવિશેષાત્મક છે. આ જ પદાર્થ બધાં પ્રમાણોનો વિષય બને છે. વસ્તુ

૧. मानं द्विविधं विषयद्वैविध्यात् । પ્રમાણવાર્તિક, ૨.૧.

અનન્ત ધર્મોવાળી છે. અમુક જ્ઞાન દ્વારા વસ્તુના અમુક અંશોનો નિશ્ચય થવા છતાં પણ અગૃહીત અંશોને જાણવા માટે પ્રમાણાન્તરને અવકાશ છે જ. આમ જે જ્ઞાત અંશોનો સંવાદ થઈ જવાથી નિશ્ચય થઈ ગયો છે તે અંશોમાં ભલે પ્રમાણાન્તર કોઈ વિશેષ પરિચ્છેદ ન કરે પરંતુ જે અંશોમાં અસંવાદ હોવાના કારણે અનિશ્ચય કે વિપરીત નિશ્ચય છે તેમનો નિશ્ચય કરીને તો પ્રમાણાન્તર વિશેષપરિચ્છેદક હોવાથી પ્રમાણ જ બને છે. અકલંકદેવે પ્રમાણના લક્ષણમાં 'અનધિગતાર્થગ્રાહી' પદ મૂક્યું છે, તેથી અનિશ્ચિત અંશના નિશ્ચયમાં યા નિશ્ચિતાંશમાં ઉપયોગવિશેષ હોય તો જ પ્રમાણસંપ્લવનો સ્વીકાર કરવામાં આવે છે,[1] જ્યારે નૈયાયિકે પ્રમાણના લક્ષણમાં આવું કોઈ પદ મૂક્યું નથી, એટલે તેની દૃષ્ટિએ વસ્તુ ગૃહીત હોય કે અગૃહીત, જો ઇન્દ્રિય આદિ કારણકલાપ એકઠો થઈ જાય છે તો પ્રમાણની પ્રવૃત્તિ અવશ્ય થવાની. ઉપયોગવિશેષ હો યા ન હો, કોઈ પણ જ્ઞાન એટલા માટે અપ્રમાણ ન બની શકે કે તેણે ગૃહીતનું ગ્રહણ કર્યું છે. તાત્પર્ય એ કે નૈયાયિકને પ્રત્યેક અવસ્થામાં પ્રમાણસંપ્લવ સ્વીકાર્ય છે.

જૈન પરંપરામાં અવગ્રહ આદિ જ્ઞાનોના ધ્રુવ અને અધ્રુવ ભેદો કર્યા છે. ધ્રુવનો અર્થ છે જેવું જ્ઞાન પહેલાં થાય છે તેવું જ જ્ઞાન પછી થવું. આ ધ્રુવાવગ્રહ આદિ પ્રમાણ પણ છે. તેથી સિદ્ધાન્તની દૃષ્ટિએ જૈન પોતાના નિત્યાનિત્ય પદાર્થમાં સજાતીય યા વિજાતીય પ્રમાણોની પ્રવૃત્તિનો અને સંવાદના આધારે તેમની પ્રમાણતાનો સ્વીકાર કરે જ છે. જ્યાં વિશેષપરિચ્છેદ હોય છે ત્યાં તો પ્રમાણતા છે જ, પરંતુ જ્યાં વિશેષપરિચ્છેદ ન પણ હોય કિન્તુ સંવાદ હોય ત્યાં પણ પ્રમાણતાને કોઈ રોકી શકતું નથી. ક્યાંક[2] ગૃહીતગ્રાહીજ્ઞાનને પ્રમાણાભાસ ગણ્યું છે પરંતુ એ તો પ્રમાણના લક્ષણમાં 'અપૂર્વાર્થ' પદ યા 'અનધિગત' વિશેષણ મૂકવાના કારણે થયું છે. વસ્તુતઃ જ્ઞાનની પ્રમાણતાનો આધાર અવિસંવાદ યા સમ્યગ્જ્ઞાનત્વ જ છે, અપૂર્વાર્થગ્રાહિત્વ નથી. પદાર્થ નિત્યાનિત્ય હોવાના કારણે તેમાં અનેક પ્રમાણોની પ્રવૃત્તિને પૂરો અવકાશ છે.

પ્રમાણના ભેદ

પ્રાચીન કાળથી પ્રમાણના પ્રત્યક્ષ અને પરોક્ષ એ બે ભેદ નિર્વિવાદપણે સ્વીકૃત ચાલ્યા આવે છે. આગમિક પરિભાષામાં આત્મમાત્રસાપેક્ષ જ્ઞાનને પ્રત્યક્ષ કહે છે,

---

૧. उपयोगविशेषस्याभावे प्रमाणसंप्लवस्यानभ्युपगमात् । અષ્ટસહસ્રી, પૃ.૪.

૨. પરીક્ષામુખ, ૬.૧.

અને જે જ્ઞાનોમાં ઇન્દ્રિય, મન, પ્રકાશ આદિ પર સાધનોની અપેક્ષા હોય છે તે પરોક્ષ છે. પ્રત્યક્ષ અને પરોક્ષની આ પરિભાષા જૈન પરંપરાની પોતાની છે.[1] જૈન પરંપરામાં પ્રત્યેક વસ્તુ પોતાના પરિણમનમાં ખુદ પોતે જ ઉપાદાન હોય છે. જેટલાં પરનિમિત્તક પરિણમનો છે તે બધાં વ્યવહારમૂલક છે. જે માત્ર સ્વજન્ય છે તે જ પરમાર્થ છે અને નિશ્ચયનયના વિષય છે. પ્રત્યક્ષ અને પરોક્ષનાં લક્ષણ અને વિભાજનમાં પણ આ જ દૃષ્ટિ કામ કરી રહી છે અને તેના નિર્વાહ માટે 'અક્ષ' શબ્દનો અર્થ આત્મા કરવામાં આવ્યો છે.[2] 'પ્રત્યક્ષ' શબ્દનો પ્રયોગ જે લોકમાં ઇન્દ્રિયપ્રત્યક્ષના અર્થમાં જોવામાં આવે છે તેને સાંવ્યવહારિક સંજ્ઞા દેવામાં આવી છે, જો કે આગમિક પરમાર્થ વ્યાખ્યા અનુસાર તો ઇન્દ્રિયજન્ય જ્ઞાન પરસાપેક્ષ હોવાથી પરોક્ષ છે તેમ છતાં લોકવ્યવહારની પણ ઉપેક્ષા કરી શકાતી ન હોઈ તેનો સ્વીકાર સાંવ્યવહારિક પ્રત્યક્ષના રૂપમાં કરવામાં આવ્યો છે. જૈન દૃષ્ટિમાં ઉપાદાનયોગ્યતા પર જ વિશેષ ભાર અપાયો છે. નિમિત્તથી જો કે ઉપાદાનયોગ્યતા વિકસે છે પરંતુ નિમિત્તસાપેક્ષ પરિણમન ઉત્કૃષ્ટ અને શુદ્ધ મનાતાં નથી. તેથી પ્રત્યક્ષ જેવા ઉત્કૃષ્ટ જ્ઞાનમાં ઉપાદાન આત્માની જ અપેક્ષા માની છે, ઇન્દ્રિય અને મન જેવાં નિકટતમ સાધનોની અપેક્ષા માની નથી. આત્મમાત્રસાપેક્ષતા પ્રત્યક્ષવ્યવહારનું કારણ છે અને ઇન્દ્રિયમનોજન્યતા પરોક્ષવ્યવહારની નિયામિકા છે. આ જૈન દૃષ્ટિનું પોતાનું આધ્યાત્મિક નિરૂપણ છે. તાત્પર્ય એ કે જે જ્ઞાન સર્વથા સ્વાવલંબી છે, જેમાં બાહ્ય સાધનોની આવશ્યકતા નથી તે જ્ઞાન જ પ્રત્યક્ષ કહેવાવાને યોગ્ય છે, અને જે જ્ઞાનમાં ઇન્દ્રિય, મન અને પ્રકાશ આદિ સાધનોની આવશ્યકતા હોય છે તે જ્ઞાન પરોક્ષ છે. આ રીતે મૂળમાં પ્રમાણના બે ભેદ છે - એક પ્રત્યક્ષ અને બીજો પરોક્ષ.

પ્રત્યક્ષ પ્રમાણ

પ્રત્યક્ષનું લક્ષણ

સિદ્ધસેન દિવાકરે પ્રત્યક્ષનું લક્ષણ 'અપરોક્ષ રૂપે અર્થનું ગ્રહણ કરવું એ પ્રત્યક્ષ છે'[3] આવું કર્યું છે. આ લક્ષણમાં પ્રત્યક્ષનું સ્વરૂપ ત્યાં સુધી સમજાતું નથી જ્યાં સુધી

---

૧. जं परदो विण्णाणं तं तु परोक्खत्ति भणिदमत्थेसु ।
जं केवलेण णादं हवदि हु जीवेण पच्चक्खं ॥ પ્રવચનસાર, ગાથા ૫૮.

૨. अक्ष्णोति व्याप्नोति जानातीत्यक्ष आत्मा । સર્વાર્થસિદ્ધિ, પૃ.૫૯.

3. अपरोक्षतयार्थस्य ग्राहकं ज्ञानमीदृशम् ।
प्रत्यक्षमितरज्ज्ञेयं परोक्षं ग्रहणेक्षया ॥४॥ ન્યાયાવતાર.

પરોક્ષનું સ્વરૂપ સમજાય નહિ. અકલંકદેવે ન્યાયવિનિશ્ચયમાં સ્પષ્ટ જ્ઞાનને પ્રત્યક્ષ કહ્યું છે. તેમના લક્ષણમાં 'સાકાર' અને 'અંજસા' પદ પણ પોતાનું વિશેષ મહત્ત્વ ધરાવે છે, અર્થાત્ સાકાર જ્ઞાન જ્યારે અંજસા સ્પષ્ટ એટલે કે પરમાર્થરૂપે વિશદ હોય ત્યારે તેને પ્રત્યક્ષ કહે છે.[1] વૈશદ્યનું લક્ષણ અકલંકદેવે પોતે જ લઘીયસ્ત્રયમાં આ રીતે બાંધ્યું છે -

अनुमानाद्यतिरेकेण विशेषप्रतिभासनम् ।
तद्वैशद्यं मतं बुद्धेरवैशद्यमतः परम् ॥४॥

અર્થાત્, અનુમાન આદિથી અધિક નિયત દેશ, કાલ અને આકારરૂપમાં પ્રચુરતર વિશેષોના પ્રતિભાસનને વૈશદ્ય કહે છે. બીજા શબ્દોમાં, જે જ્ઞાનમાં બીજા અન્ય જ્ઞાનની સહાયતા અપેક્ષિત ન હોય તે જ્ઞાન વિશદ કહેવાય છે. જેવી રીતે અનુમાન આદિ જ્ઞાન પોતાની ઉત્પત્તિમાં લિંગજ્ઞાન, વ્યાપ્તિસ્મરણ આદિની અપેક્ષા રાખે છે તેવી રીતે પ્રત્યક્ષ પોતાની ઉત્પત્તિમાં કોઈ અન્ય જ્ઞાનની અપેક્ષા રાખતું નથી. આ જ અનુમાન આદિથી પ્રત્યક્ષમાં અતિરેક યા અધિકતા છે.

જો કે બૌદ્ધ પણ વિશદ જ્ઞાનને પ્રત્યક્ષ કહે છે, પરંતુ તેઓ કેવળ નિર્વિકલ્પક જ્ઞાનને જ પ્રત્યક્ષની સીમામાં રાખે છે.[2] તેમનો આશય એ છે કે સ્વલક્ષણવસ્તુ પરમાર્થતઃ શબ્દશૂન્ય છે, તેથી તેનાથી ઉત્પન્ન થતું પ્રત્યક્ષ પણ શબ્દશૂન્ય જ હોવું જોઈએ. શબ્દનો અર્થની સાથે કોઈ સંબંધ નથી. શબ્દના અભાવમાં પણ પદાર્થ પોતાના સ્વરૂપમાં રહે છે અને પદાર્થ ન હોવા છતાં પણ યથેચ્છ શબ્દોનો પ્રયોગ થતો દેખાય છે. શબ્દનો પ્રયોગ સંકેત અને વિવક્ષાને અધીન છે. તેથી પરમાર્થસત્ વસ્તુથી ઉત્પન્ન થતા નિર્વિકલ્પક પ્રત્યક્ષમાં શબ્દની સંભાવના નથી. શબ્દનો પ્રયોગ તો વિકલ્પવાસનાના કારણે પૂર્વોક્ત નિર્વિકલ્પક જ્ઞાનથી ઉત્પન્ન થતા સવિકલ્પક જ્ઞાનમાં જ થાય છે. શબ્દસંસૃષ્ટ જ્ઞાન નિયમથી પદાર્થનું ગ્રાહક નથી હોતું. અનેક વિકલ્પજ્ઞાનો એવાં હોય છે જેમના વિષયભૂત પદાર્થો વિદ્યમાન હોતા નથી, જેમ કે શેખચલ્લીની 'હું રાજા છું' ઇત્યાદિ કલ્પનાઓ. જે વિકલ્પજ્ઞાન નિર્વિકલ્પકથી ઉત્પન્ન થાય છે, માત્ર વિકલ્પવાસનાથી નહિ, તે

---

૧. प्रत्यक्षलक्षणं प्राहुः स्पष्टं साकारमञ्जसा । ન્યાયવિનિશ્ચય, શ્લોક-૩.

૨. प्रत्यक्षं कल्पनापोढं वेद्यतेऽतिपरिस्फुटम् । તત્ત્વસંગ્રહ, કારિકા ૧૨૩૪.

સવિકલ્પકમાં જે વિશદતા અને અર્થનિયતતા જણાય છે તે તે સવિકલ્પકનો પોતાનો ધર્મ નથી પરંતુ નિર્વિકલ્પક પાસેથી ઉધાર લીધેલો છે. નિર્વિકલ્પકની અનન્તર ક્ષણે જ સવિકલ્પક ઉત્પન્ન થાય છે, તેથી નિર્વિકલ્પકની વિશદતા સવિકલ્પકમાં પ્રતિભાસિત થવા લાગે છે અને આ રીતે સવિકલ્પક પણ નિર્વિકલ્પકની વિશદતાનો સ્વામી બનીને વ્યવહારમાં પ્રત્યક્ષ કહેવાય છે.

પરંતુ જૈન દાર્શનિક પરંપરામાં નિરાકાર નિર્વિકલ્પક દર્શનને પ્રમાણકોટિની બહાર જ રખાયું છે અને નિશ્ચયાત્મક સવિકલ્પક જ્ઞાનને જ પ્રમાણ માનીને વિશદ જ્ઞાનની પ્રત્યક્ષકોટિમાં મૂક્યું છે. બૌદ્ધનું નિર્વિકલ્પક જ્ઞાન વિષય-વિષયીસન્નિપાત પછી તરત જ અનન્તર થનારા સામાન્યાવભાસી અનાકાર દર્શન સમાન છે. આ અનાકાર દર્શન એટલું તો નિર્બળ હોય છે કે તેનાથી વ્યવહાર તો દૂર રહ્યો પરંતુ પદાર્થનો નિશ્ચય પણ થઈ શકતો નથી. તેથી તેને સ્પષ્ટ યા પ્રમાણ માનવું કોઈ પણ રીતે ઉચિત નથી. વિશદતા અને નિશ્ચયપણું તો વિકલ્પનો પોતાનો ધર્મ છે અને તે જ્ઞાનાવરણના ક્ષયોપશમ અનુસાર તેમાં આવે છે. આ આશયનું સૂચન કરવા માટે અકલંકદેવે 'અંજસા' અને 'સાકાર' પદ પ્રત્યક્ષના લક્ષણમાં મૂક્યાં છે. જે વિકલ્પજ્ઞાનોનો વિષયભૂત પદાર્થ બહાર મળતો નથી તે વિકલ્પજ્ઞાનો વિકલ્પાભાસ છે, પ્રત્યક્ષ નથી. જેમ શબ્દશૂન્ય નિર્વિકલ્પકથી શબ્દસંસૃષ્ટ વિકલ્પ ઉત્પન્ન થાય છે તેમ શબ્દશૂન્ય અર્થથી પણ સીધો વિકલ્પ ઉત્પન્ન થાય તો તેમાં શું બાધા છે ? - જો કે જ્ઞાનની ઉત્પત્તિમાં પદાર્થની અસાધારણ કારણતા નથી.

જણાય છે કે વેદની પ્રમાણતાનું ખંડન કરવાના વિચારથી બૌદ્ધોએ શબ્દનો અર્થ સાથે વાસ્તવિક સંબંધ માન્યો નથી અને જેટલાં પણ શબ્દસંસૃષ્ટ જ્ઞાનોનું સમર્થન નિર્વિકલ્પકથી થતું નથી તે બધાંનું અપ્રામાણ્ય ઘોષિત કરી દીધું, અને તે જ જ્ઞાનોને પ્રમાણ માન્યાં છે જે સાક્ષાત્ યા પરંપરાથી અર્થસામર્થ્યજન્ય છે. પરંતુ શબ્દમાત્રને અપ્રમાણ કહેવો ઉચિત નથી. તે શબ્દો ભલે અપ્રમાણ હો જેમનો વિષયભૂત અર્થ ઉપલબ્ધ થતો ન હોય.

બે પ્રત્યક્ષ

જ્યારે આત્મમાત્રસાપેક્ષ જ્ઞાનને પ્રત્યક્ષ માન્યું અને 'અક્ષ' શબ્દનો અર્થ આત્મા કર્યો ત્યારે લોકવ્યવહારમાં પ્રત્યક્ષ તરીકે પ્રસિદ્ધ ઇન્દ્રિયપ્રત્યક્ષ અને માનસપ્રત્યક્ષની સમસ્યાનું સમાધાન જૈન દાર્શનિકોએ એક સંવ્યવહારપ્રત્યક્ષ માનીને કર્યું.

વિશેષાવશ્યકભાષ્ય[૧] અને લઘીયસ્ત્રય[૨] ગ્રન્થોમાં ઇન્દ્રિય અને મનોજન્ય જ્ઞાનને સંવ્યવહારપ્રત્યક્ષ તરીકે સ્વીકાર્યું છે. તેનાં કારણો પણ આ છે - એક તો લોકવ્યવહારમાં તથા બધાં અન્ય દર્શનોમાં આ પ્રત્યક્ષ તરીકે પ્રસિદ્ધ છે અને બીજું એ કે પ્રત્યક્ષતાના પ્રયોજક વૈશદ્ય(સ્પષ્ટતા યા નિર્મલતા)નો અંશ એમાં મળે છે. આ રીતે ઉપચારનું કારણ મળવાથી ઇન્દ્રિયપ્રત્યક્ષમાં પ્રત્યક્ષતાનો ઉપચાર કરવામાં આવ્યો છે. વસ્તુતઃ આધ્યાત્મિક દૃષ્ટિમાં આ જ્ઞાન પરોક્ષ જ છે. તત્ત્વાર્થસૂત્રમાં (૧.૧૩) મતિજ્ઞાનના મતિ, સ્મૃતિ, સંજ્ઞા, ચિન્તા અને અભિનિબોધ આ પર્યાયોનો નિર્દેશ મળે છે. તેમનામાંથી મતિ એ ઇન્દ્રિય અને મનથી ઉત્પન્ન થતું જ્ઞાન છે. તેની ઉત્પત્તિમાં જ્ઞાનાન્તરની આવશ્યકતા હોતી નથી. આગળ ગણાવેલાં સ્મૃતિ, સંજ્ઞા, ચિન્તા આદિ જ્ઞાનોમાં ક્રમશઃ પૂર્વાનુભવ, સ્મરણ અને પ્રત્યક્ષ, સ્મરણ પ્રત્યક્ષ અને પ્રત્યભિજ્ઞાન, લિંગદર્શન અને વ્યાપ્તિસ્મરણ, આદિ જ્ઞાનાન્તરોની અપેક્ષા રહે છે જ્યારે ઇન્દ્રિયપ્રત્યક્ષ અને માનસપ્રત્યક્ષમાં કોઈ પણ અન્ય જ્ઞાન અપેક્ષિત નથી. આ વિશેષતાના કારણે ઇન્દ્રિયપ્રત્યક્ષ અને માનસપ્રત્યક્ષરૂપ મતિને સંવ્યવહારપ્રત્યક્ષનું પદ મળ્યું છે.

(૧) સાંવ્યવહારિક પ્રત્યક્ષ

સાંવ્યવહારિક પ્રત્યક્ષ

પાંચ ઇન્દ્રિયો અને મન આ છ કારણોથી સંવ્યવહાર પ્રત્યક્ષ ઉત્પન્ન થાય છે. તેના મૂળ બે ભેદ છે - (૧) ઇન્દ્રિયસંવ્યવહારપ્રત્યક્ષ અને (૨) અનિન્દ્રિય-સંવ્યવહારપ્રત્યક્ષ. અનિન્દ્રિયપ્રત્યક્ષ કેવળ મનથી ઉત્પન્ન થાય છે, જ્યારે ઇન્દ્રિયપ્રત્યક્ષમાં ઇન્દ્રિયોની સાથે મન પણ કારણ હોય છે.

ઇન્દ્રિયોની પ્રાપ્યકારિતા

ઇન્દ્રિયોમાં ચક્ષુ અને મન અપ્રાપ્યકારી છે અર્થાત્ તે બન્ને પદાર્થને પ્રાપ્ત કર્યા વિના જ દૂરથી જ તેનું જ્ઞાન કરી લે છે.[૩] સ્પર્શન, રસના અને ઘ્રાણ આ ત્રણ ઇન્દ્રિયો પદાર્થો સાથે જોડાઈને તેમને જાણે છે. કાન શબ્દને સ્પર્શતાં તેને સાંભળે

---

૧. इंदियमणोभवं जं तं संववहारपच्चक्खं । વિશેષાવશ્યકભાષ્ય, ગાથા ૯૫.

૨. तत्र सांव्यवहारिकम् इन्द्रियानिन्द्रियप्रत्यक्षम् । લઘીયસ્ત્રયસ્વવૃત્તિ, શ્લોક ૪.

૩. पुट्ठं सुणेइ सद्दं अपुट्ठं पुणवि पस्सदे रूपं ।
फासं रसं च गंध बद्धं पुट्ठं विजाणादि ॥ આવશ્યકનિર્યુક્તિ, ગાથા ૫.

છે. સ્પર્શનાદિ ઇન્દ્રિયો પદાર્થો સાથેના સંબંધકાળમાં તેમનાથી સ્પૃષ્ટ પણ થાય છે અને બદ્ધ પણ. બદ્ધનો અર્થ છે ઇન્દ્રિયોમાં અલ્પકાલિક વિકારપરિણતિ, જેમ કે અત્યન્ત ઠંડા પાણીમાં હાથ બોળવાથી કેટલાક સમય સુધી હાથ એવો ઠૂંઠવાઈ જાય છે કે તેનાથી બીજો સ્પર્શ શીઘ્ર ગૃહીત થતો નથી, વધુ પડતો ગરમ પદાર્થ ખવાઈ જતાં રસના પણ વિકૃત થતી જણાય છે. પરંતુ કાનથી કોઈ પણ પ્રકારનો શબ્દ સાંભળતાં આવો કોઈ વિકાર અનુભવાતો નથી.

સન્નિકર્ષવિચાર

નૈયાયિક આદિ ચક્ષુનો પણ પદાર્થ સાથે સન્નિકર્ષ માને છે. તેમનું કહેવું છે કે ચક્ષુ તૈજસ પદાર્થ છે. તેનાં કિરણો નીકળીને પદાર્થ સાથે સંબંધમાં આવે છે અને ત્યારે ચક્ષુ દ્વારા પદાર્થનું જ્ઞાન થાય છે. ચક્ષુ પદાર્થના રૂપ, રસ આદિ ગુણોમાંથી કેવળ રૂપને જ પ્રકાશિત કરે છે એ કારણે તે દીપકની જેમ તૈજસ છે. મન વ્યાપક આત્માથી સંયુક્ત થાય છે અને આત્મા જગતના સમસ્ત પદાર્થો સાથે સંયુક્ત છે, તેથી મન કોઈ પણ બાહ્ય પદાર્થને સંયુક્તસંયોગ આદિ સંબંધોથી જાણે છે. મન પોતાના સુખનો સાક્ષાત્કાર સંયુક્તસમવાયસંબંધથી કરે છે. મન આત્મા સાથે સંયુક્ત છે અને આત્મામાં સુખનો સમવાય છે. આમ ચક્ષુ અને મન બન્ને પ્રાપ્યકારી છે.

પરંતુ નીચે જણાવેલાં કારણોથી ચક્ષુનો પદાર્થ સાથે સન્નિકર્ષ સિદ્ધ થતો નથી -

(૧) જો ચક્ષુ પ્રાપ્યકારી હોય તો તેની પોતાની અંદર લાગેલા અંજનને તેણે ગ્રહણ કરવું જોઈએ.[૧]

(૨) જો ચક્ષુ પ્રાપ્યકારી હોય તો તે સ્પર્શન ઇન્દ્રિયની જેમ સમીપવર્તી વૃક્ષની શાખા અને દૂરવર્તી ચન્દ્રમાને એક સાથે ગ્રહણ કરી શકે નહિ, જોઈ શકે નહિ.

(૩) એ કંઈ આવશ્યક નથી કે જે કરણ હોય તે પદાર્થ સાથે સંયોગ પામીને જ પોતાનું કામ કરે. ચુમ્બક દૂરથી લોહશલાકાને ખેંચી લે છે.

(૪) ચક્ષુ અબરખ, કાચ અને સ્ફટિક આદિથી વ્યવહિત પદાર્થોના રૂપને પણ જુએ છે, જ્યારે પ્રાપ્યકારી સ્પર્શનાદિ ઇન્દ્રિયો તેમના સ્પર્શ આદિ વિષયોને જાણી શકતી નથી.

(૫) ચક્ષુને તેજોદ્રવ્ય કહેવી પણ પ્રતીતિવિરુદ્ધ છે, કેમ કે એક તો તેજોદ્રવ્ય સ્વતન્ત્ર દ્રવ્ય નથી, બીજું ઉષ્ણસ્પર્શ અને ભાસ્વરરૂપ તેમાં નથી.

---

૧. જુઓ તત્ત્વાર્થવાર્તિક, પૃ. ૬૮.

ચક્ષુને પ્રાપ્યકારી માનતાં પદાર્થમાં દૂર અને નજીક એવો વ્યવહાર થઈ શકે નહિ, તેવી જ રીતે સંશય અને વિપર્યય જ્ઞાન પણ થઈ શકશે નહિ.

આજનું વિજ્ઞાન માને છે કે આંખ એક પ્રકારનો કેમેરા છે. તેમાં પદાર્થોનાં કિરણો પ્રતિબિંબિત થાય છે. કિરણોનું પ્રતિબિંબ પડવાથી જ્ઞાનતન્તુ ઉદ્બુદ્ધ થાય છે અને પછી ચક્ષુ તે પદાર્થોને જુએ છે. ચક્ષુમાં પડેલા પ્રતિબિંબનું કામ કેવળ ચેતનાને ઉદ્બુદ્ધ કરી દેવાનું છે, તે ખુદ દેખાતું નથી. આ પ્રણાલીમાં એ વાત સ્પષ્ટ છે કે ચક્ષુએ યોગ્ય દેશમાં સ્થિત પદાર્થને જ જાણ્યો છે, પોતામાં પડેલા પ્રતિબિંબને જાણ્યું નથી. પદાર્થોનું પ્રતિબિંબ પડવાની ક્રિયા તો કેવળ સ્વિચને દબાવવાની ક્રિયા સમાન છે જે વિદ્યુશક્તિને પ્રવાહિત કરી દે છે. તેથી આ પ્રક્રિયાથી જૈનોના ચક્ષુને અપ્રાપ્યકારી માનવાના વિચારમાં કોઈ વિશેષ બાધા ઊભી થતી નથી.

શ્રોત્ર અપ્રાપ્યકારી નથી

બૌદ્ધો તો શ્રોત્રને પણ અપ્રાપ્યકારી માને છે.[1] તેઓ વિચારે છે કે શબ્દ પણ દૂરથી જ સાંભળી શકાય છે. તેઓ ચક્ષુ અને મનની સાથે શ્રોત્ર પણ અપ્રાપ્યકારી હોવાનો નિર્દેશ કરે છે. જો શ્રોત્ર પ્રાપ્યકારી હોત તો શબ્દમાં દૂર અને નિકટનો વ્યવહાર ન થાત. પરંતુ જ્યારે શ્રોત્ર કાનમાં ઘુસેલા મચ્છરના શબ્દને સાંભળી લે છે ત્યારે શ્રોત્રને અપ્રાપ્યકારી ન કહી શકાય.[2] પ્રાપ્યકારી ઘ્રાણ ઇન્દ્રિયની વિષયભૂત ગન્ધમાં પણ 'કમલની ગન્ધ દૂર છે, માલતીની ગન્ધ નજીક છે' એવો વ્યવહાર થતો દેખાય છે. જો ચક્ષુની જેમ શ્રોત્ર પણ અપ્રાપ્યકારી હોત તો જેમ રૂપમાં દિશા અને દેશનો સંશય થતો નથી તેમ શબ્દમાં પણ ન થાત, પરંતુ 'આ શબ્દ કઈ દિશામાંથી આવે છે ?' એ પ્રકારનો સંશય થતો અનુભવાય છે. તેથી શ્રોત્રને પણ સ્પર્શન આદિ ઇન્દ્રિયોની જેમ પ્રાપ્યકારી જ માનવો જોઈએ. જ્યારે શબ્દ વાતાવરણમાં ઉત્પન્ન થતો થતો ક્રમશઃ કાનની અંદર પહોંચે છે ત્યારે જ સંભળાય છે. શ્રોત્રનું શબ્દોત્પત્તિના સ્થાને પહોંચવું એ તો નિતાન્ત બાધિત છે.

જ્ઞાનનો ઉત્પત્તિક્રમ અને અવગ્રહાદિ ભેદ

સાંવ્યવહારિક ઇન્દ્રિયપ્રત્યક્ષ ચાર ભાગમાં વિભાજિત છે - અવગ્રહ, ઈહા, અવાય અને ધારણા. સૌપ્રથમ વિષય અને વિષયીનો સન્નિપાત (યોગ્ય દેશાવસ્થિતિ) થતાં જ દર્શન થાય છે. આ દર્શન સામાન્યસત્તાનું આલોચકમાત્ર છે. તેના આકારને

---

૧. अप्राप्तान्यक्षिमनःश्रोत्राणि । અભિધર્મકોશ, ૧.૪૩. તત્ત્વસંગ્રહપંજિકા, પૃ. ૬૦૩.

૨. જુઓ તત્ત્વાર્થવાર્તિક, પૃ. ૬૮-૬૯.

આપણે માત્ર 'છે'ના રૂપમાં નિર્દેશી શકીએ છીએ. આ દર્શન અસ્તિત્વરૂપ મહાસત્તા યા સામાન્યસત્તાનો પ્રતિભાસ કરે છે. તેના પછી તે વિષયની અવાન્તર સત્તા (મનુષ્યત્વ આદિ)થી યુક્ત વસ્તુનું ગ્રહણ કરનારું 'આ પુરુષ છે' એવું અવગ્રહરૂપ જ્ઞાન થાય છે. અવગ્રહજ્ઞાનમાં પુરુષત્વવિશિષ્ટ પુરુષનો સ્પષ્ટ બોધ થાય છે. જે ઇન્દ્રિયો પ્રાપ્યકારી છે તેમના દ્વારા દર્શન પછી સૌપ્રથમ વ્યંજનાવગ્રહ થાય છે. જેમ કોરા ઘડામાં પહેલાં તો બે, ત્રણ, ચાર જલબિન્દુઓ પડતાંવેંત તરત જ શોષાઈ જાય છે પણ પછી ઘડો ધીરે ધીરે ભીનો થાય છે તેમ વ્યંજનાવગ્રહમાં પદાર્થનો અવ્યક્ત બોધ થાય છે. તેનું કારણ એ છે કે પ્રાપ્યકારી સ્પર્શન, રસન, ઘ્રાણ અને શ્રોત્ર ઇન્દ્રિયો અનેક પ્રકારની ઉપકરણત્વચાઓથી આવૃત હોય છે, તેથી તેમને ભેદીને ઇન્દ્રિય સુધી વિષયસંબંધ થવામાં એક ક્ષણ તો લાગી જ જાય છે. અપ્રાપ્યકારી ચક્ષુનાં ઉપકરણભૂત પોપચાં આંખની કીકી ઉપર હોય છે અને પોપચાં ખુલ્યા પછી જ જોવાનું શરૂ થાય છે. આંખ ખુલ્યા પછી પદાર્થને જોવામાં અસ્પષ્ટતાની ગુંજાશ રહેતી નથી. જેટલી શક્તિ હશે તેટલું સ્પષ્ટ જ દેખાશે. તેથી ચક્ષુ ઇન્દ્રિયથી વ્યંજનાવગ્રહ થતો નથી. વ્યંજનાવગ્રહ બાકીની ચાર ઇન્દ્રિયોથી જ થાય છે.

અવગ્રહ પછી તે અવગ્રહ દ્વારા જ્ઞાત વિષયમાં 'આ પુરુષ દક્ષિણનો હશે કે ઉત્તરનો ?' એ જાતનો વિશેષવિષયક સંશય જન્મે છે. સંશય પછી તરત જ ભાષા, વેશને જોઈને નિર્ણય ભણી ઝૂકનારું 'આ દક્ષિણનો હોવો જોઈએ' એવું સંભાવનારૂપ ઈહાજ્ઞાન થાય છે.

ઈહા પછી વિશેષ ચિહ્નો ઉપરથી 'આ દક્ષિણનો જ છે' એવું નિર્ણયાત્મક અવાયજ્ઞાન થાય છે. ક્યાંક તેનો અપાય તરીકે પણ ઉલ્લેખ મળે છે, જેનો અર્થ છે 'અનિષ્ટ અંશની નિવૃત્તિ કરવી'. અપાય એટલે નિવૃત્તિ. અવાયમાં ઇષ્ટ અંશનો નિશ્ચય વિવક્ષિત છે જ્યારે અપાયમાં અનિષ્ટ અંશની નિવૃત્તિ મુખ્યપણે લક્ષિત છે.

આ જ અવાય ઉત્તરકાળે દૃઢ બનીને ધારણા બની જાય છે. આ ધારણાના કારણે કાલાન્તરમાં તે વસ્તુનું સ્મરણ થાય છે. ધારણાને સંસ્કાર પણ કહે છે. જ્યાં સુધી ઇન્દ્રિયવ્યાપાર ચાલુ હોય છે ત્યાં સુધી ધારણા ઇન્દ્રિયપ્રત્યક્ષના રૂપમાં રહે છે. ઇન્દ્રિયવ્યાપાર નિવૃત્ત થતાં આ જ ધારણા શક્તિરૂપે સંસ્કાર બની જાય છે.

આ બધામાં સંશયજ્ઞાનને છોડીને બાકીના વ્યંજનાવગ્રહ, અર્થાવગ્રહ, ઈહા, અવાય અને ધારણા અર્થનો યથાર્થ નિશ્ચય કરાવે તો પ્રમાણ છે, અન્યથા અપ્રમાણ. પ્રમાણતાનો અર્થ છે 'જે વસ્તુ જેવી પ્રતિભાસિત થતી હોય તે વસ્તુ તે જ રૂપમાં પ્રાપ્ત થવી.'

બધાં જ્ઞાનો સ્વસંવેદી છે

આ બધાં જ્ઞાનો સ્વસંવેદી હોય છે. તેઓ પોતાના સ્વરૂપનો બોધ સ્વયં કરે છે. તેથી સ્વસંવેદનપ્રત્યક્ષને સ્વતન્ત્ર માનવાની આવશ્યકતા રહેતી નથી. જે જે જ્ઞાનનું સ્વસંવેદન હોય તે તે જ્ઞાનમાં જ અન્તર્ભૂત થઈ જાય છે; ઇન્દ્રિયપ્રત્યક્ષનું સ્વસંવેદન ઇન્દ્રિયપ્રત્યક્ષમાં અને માનસપ્રત્યક્ષનું સ્વસંવેદન માનસપ્રત્યક્ષમાં. પરંતુ સ્વસંવેદનની દૃષ્ટિએ અપ્રમાણવ્યવહાર યા પ્રમાણાભાસની કલ્પના કોઈ પણ રીતે થતી નથી. જ્ઞાન પ્રમાણ હોય કે અપ્રમાણ, તેનું સ્વસંવેદન તો જ્ઞાનના રૂપમાં યથાર્થ જ હોય છે. 'આ સ્થાણુ છે કે પુરુષ?' આ પ્રકારના સંશયજ્ઞાનનું સ્વસંવેદન સ્વયં પોતામાં નિશ્ચયાત્મક જ હોય છે. ઉક્ત પ્રકારના જ્ઞાનના હોવામાં સંશય નથી, સંશય તો તેના વિષયભૂત પદાર્થમાં છે. તેવી જ રીતે વિપર્યય અને અનધ્યવસાય જ્ઞાનોનું સ્વરૂપસંવેદન સ્વયં પોતામાં નિશ્ચયાત્મક અને યથાર્થ જ હોય છે.

માનસ પ્રત્યક્ષમાં કેવળ મનથી સુખ આદિનું સંવેદન થાય છે. તેમાં ઇન્દ્રિયના વ્યાપારની આવશ્યકતા નથી હોતી.

અવગ્રહાદિજ્ઞાનો બહુ આદિ અર્થોનાં થાય છે

આ અવગ્રહાદિજ્ઞાનો એક, બહુ, એકવિધ, બહુવિધ, ક્ષિપ્ર, અક્ષિપ્ર, નિઃસૃત, અનિઃસૃત, ઉક્ત, અનુક્ત, ધ્રુવ અને અધ્રુવ આમ બાર પ્રકારના અર્થોનાં થાય છે.[1] ચક્ષુ આદિ ઇન્દ્રિયો દ્વારા થતા અવગ્રહાદિજ્ઞાનો માત્ર રૂપાદિ ગુણોને જ નથી જાણતા પણ તે ગુણો દ્વારા દ્રવ્યને પણ ગ્રહણ કરે છે[2] કેમ કે ગુણ અને ગુણીમાં કથંચિત્ અભેદ હોવાથી ગુણનું ગ્રહણ થતાં જ ગુણીનું પણ ગ્રહણ તે રૂપમાં થઈ જ જાય છે. કોઈ એવા ઇન્દ્રિયજ્ઞાનની કલ્પના કરી શકાતી નથી કે જે દ્રવ્યને છોડી માત્ર ગુણને, યા ગુણને છોડી માત્ર દ્રવ્યને ગ્રહણ કરતું હોય.

વિપર્યય આદિ મિથ્યાજ્ઞાન

વિપર્યયજ્ઞાનનું સ્વરૂપ

ઇન્દ્રિયદોષ અને સાદૃશ્ય આદિના કારણે જે વિપર્યયજ્ઞાન થાય છે તે જૈનદર્શનમાં વિપરીતખ્યાતિના રૂપમાં સ્વીકારાયું છે. કોઈ પદાર્થમાં તેનાથી

---

૧. તત્ત્વાર્થસૂત્ર, ૧.૧૬.

૨. તત્ત્વાર્થસૂત્ર, ૧.૧૭.

વિપરીત પદાર્થનો પ્રતિભાસ થવો વિપરીતખ્યાતિ કહેવાય છે. 'આ પદાર્થ વિપરીત છે' એ પ્રકારનો પ્રતિભાસ વિપર્યયકાળમાં થતો નથી. જો પ્રમાતા એ જાણી જાય કે 'આ પદાર્થ વિપરીત છે' તો તે જ્ઞાન યથાર્થ જ બની જાય. તેથી પુરુષથી વિપરીત સ્થાણુમાં 'પુરુષ' એ જાતની ખ્યાતિ અર્થાત્ પ્રતિભાસ વિપરીતખ્યાતિ કહેવાય છે. જો કે વિપર્યયકાળમાં પુરુષ ત્યાં નથી પરંતુ સાદૃશ્ય આદિના કારણે પૂર્વદૃષ્ટ પુરુષનું સ્મરણ થાય છે અને તેમાં (સ્થાણુમાં) પુરુષનું ભાન થાય છે. અને આ બધું થાય છે ઇન્દ્રિયદોષ આદિના કારણે. તેમાં અલૌકિક, અનિર્વચનીય, અસત્, સત્ યા આત્માનો પ્રતિભાસ માનવો યા આ જ્ઞાનને નિરાલંબન જ માનવું પ્રતીતિની વિરુદ્ધ છે.

વિપર્યયજ્ઞાનનું આલંબન તો તે પદાર્થ છે જ જેમાં સાદૃશ્ય આદિના કારણે વિપરીત ભાન થાય છે અને જે વિપરીત પદાર્થ તેમાં પ્રતિભાસિત થાય છે તે જો કે ત્યાં વિદ્યમાન નથી પરંતુ સાદૃશ્ય આદિના કારણે સ્મૃતિનો વિષય બની ઝળકી તો જાય જ છે. છેવટે વિપર્યયજ્ઞાનનો વિષયભૂત પદાર્થ વિપર્યયકાળમાં આલંબનભૂત પદાર્થ ઉપર આરોપિત કરવામાં આવે છે અને એટલા માટે તે વિપર્યય છે.

સત્ખ્યાતિ અને આત્મખ્યાતિ નથી

વિપર્યયકાળે છીપમાં રજત આવી જાય છે એમ માનવું એ તો નરી કલ્પના છે કેમ કે જો તે કાળે છીપમાં રજત આવી જતી હોય તો ત્યાં બેઠેલા પુરુષોને તે દેખાવી જોઈએ. રેતમાં જલજ્ઞાનના સમયે જો જલ ત્યાં આવી જતું હોય તો પછી જમીન તો ભીની મળવી જ જોઈએ. માનસ ભ્રાન્તિ પોતાના મિથ્યા સંસ્કાર અને વિચારો અનુસાર અનેક પ્રકારની થયા કરે છે. આત્માની જેમ બાહ્ય પદાર્થનું અસ્તિત્વ પણ સ્વતઃસિદ્ધ અને પરમાર્થસત્ જ છે. તેથી બાહ્યાર્થનો નિષેધ કરીને નિત્ય બ્રહ્મ યા ક્ષણિક જ્ઞાનનો પ્રતિભાસ કહેવો એ પણ સયુક્તિક નથી.

વિપર્યયજ્ઞાનનાં કારણ

વિપર્યયજ્ઞાનનાં અનેક કારણો હોય છે. વાત-પિત્તાદિનો ક્ષોભ, વિષયની ચંચળતા, કોઈ ક્રિયાનું અતિશીઘ્ર હોવું, સાદૃશ્ય અને ઇન્દ્રિયવિકાર આદિ અનેક કારણો વિપર્યયજ્ઞાનનાં છે. આ બધા દોષોના કારણે મન અને ઇન્દ્રિયોમાં વિકાર ઉત્પન્ન થાય છે અને ઇન્દ્રયમાં વિકાર થવાથી વિપર્યયાદિ જ્ઞાનો થાય છે. છેવટે ઇન્દ્રિયવિકાર જ વિપર્યયનો મુખ્ય હેતુ સિદ્ધ થાય છે.

અનિર્વચનીયાર્થખ્યાતિ નથી

વિપર્યયજ્ઞાનને સત્, અસત્ આદિ રૂપે અનિર્વચનીય કહેવું પણ ઉચિત નથી કેમ કે તેનું વિપરીત રૂપમાં નિર્વચન કરી શકાય છે. ' આ રજત છે' આ શબ્દપ્રયોગ સ્વયં પોતાની નિર્વચનીયતા બતાવે છે. પહેલાં જોયેલી રજત જ સાદૃશ્ય આદિના કારણે સામે રહેલી છીપમાં ઝળકે છે.

અખ્યાતિ નથી

જો વિપર્યયજ્ઞાનમાં કંઈ પણ પ્રતિભાસિત ન થતું હોય, તે અખ્યાતિ અર્થાત્ નિર્વિષય હોય તો ભ્રાન્તિ અને સુષુપ્તાવસ્થામાં કોઈ અન્તર જ ન રહે. સુષુપ્તાવસ્થાથી ભ્રાન્તિદશાના ભેદનું એક જ કારણ છે અને તે એ કે ભ્રાન્તિદશામાં કંઈક તો પ્રતિભાસિત થાય છે જ્યારે સુષુપ્તાવસ્થામાં કંઈ પણ પ્રતિભાસિત થતું નથી.

અસત્ખ્યાતિ નથી

જો વિપર્યયજ્ઞાનમાં અસત્ પદાર્થનો પ્રતિભાસ માનવામાં આવે તો વિચિત્ર પ્રકારની ભ્રાન્તિઓ ન થઈ શકે કેમ કે અસત્ખ્યાતિવાદીના મતમાં વિચિત્રતાનું કારણ જ્ઞાનગત કે અર્થગત કંઈ જ નથી. સામે રહેલી વસ્તુભૂત છીપ જ વિપર્યયજ્ઞાનનું આલંબન છે, અન્યથા આંગળી દ્વારા તેનો નિર્દેશ ન કરી શકાય. જો કે ત્યાં રજત અવિદ્યમાન છે, તો પણ તેને અસત્ખ્યાતિ ન કહેવાય કેમ કે તેમાં સાદૃશ્ય કારણ છે જ્યારે અસત્ખ્યાતિમાં સાદૃશ્ય કારણ હોતું નથી.

વિપર્યયજ્ઞાન સ્મૃતિપ્રમોષરૂપ પણ નથી

વિપર્યયજ્ઞાનને સ્મૃતિપ્રમોષરૂપ કહેવું પણ યોગ્ય નથી. વિપર્યયજ્ઞાનને સ્મૃતિપ્રમોષરૂપ માનનારા કહે છે કે 'આ રજત છે' આ વિપર્યયજ્ઞાનમાં 'આ' શબ્દ સામે રહેલા પદાર્થનો નિર્દેશ કરે છે અને 'રજત' પૂર્વદૃષ્ટ રજતનું સ્મરણ છે. સાદૃશ્ય આદિ દોષોના કારણે તે સ્મરણ પોતાના 'તત્(તે)' આકારને છોડીને ઉત્પન્ન થાય છે. આ જ વિપર્યયજ્ઞાનની વિપર્યયરૂપતા છે. જો અહીં 'તે (તત્) રજત' એવો પ્રતિભાસ થાત તો તે સમ્યગ્જ્ઞાન જ હોત. તેથી 'આ' એ એક સ્વતન્ત્ર જ્ઞાન છે અને 'રજત' એ અધૂરું સ્મરણ છે. તે બે જ્ઞાનોનો ભેદ જણાતો ન હોવાના કારણે 'આ'ની સાથે 'રજત' મળી જવાથી 'આ રજત છે' એવું એક જ્ઞાન જણાવા લાગે છે. પરંતુ તેમનું આ કથન ઉચિત નથી કેમ કે અહીં બે જ્ઞાનો પ્રતિભાસિત થતાં જ નથી, એક જ જ્ઞાન સામે રહેલા ચળકતા પદાર્થને વિષય કરે છે. ખાસ વાત તો એ

છે કે વસ્તુદર્શન પછી તરત જ તદ્વાચક શબ્દની સ્મૃતિના સમયે વિપરીતવિશેષનું સ્મરણ થઈને તે જ વિપરીતવિશેષ પ્રતિભાસિત થવા લાગે છે. તે વખતે ચળકાટના કારણે છીપનો વિશેષ ધર્મ પ્રતિભાસિત થતો નથી પણ તેનું સ્થાન રજતનો ધર્મ લઈ લે છે. આમ વિપર્યયજ્ઞાનના થવામાં સામાન્યનો પ્રતિભાસ, વિશેષનો અપ્રતિભાસ અને વિપરીત વિશેષનું સ્મરણ એ કારણો ભલે રહ્યાં પરંતુ વિપર્યયકાળે તો 'આ રજત છે' એવું એક જ જ્ઞાન હોય છે, અને તે વિપરીત આકારને વિષય કરવાના કારણે વિપરીતખ્યાતિરૂપ જ છે.

સંશયનું સ્વરૂપ

સંશયજ્ઞાનમાં જે બે કોટિઓ વચ્ચે જ્ઞાન ચલિત યા દોલયમાન રહે છે તે બન્ને કોટિઓ પણ બુદ્ધિનિષ્ઠ જ છે. ઉભયસાધારણ પદાર્થના દર્શનથી પરસ્પર વિરોધી બે વિશેષોનું સ્મરણ થઈ જવાના કારણે જ્ઞાન બન્ને કોટિઓ વચ્ચે ઝોલા ખાય છે. એ તો નિશ્ચિત છે કે સંશયજ્ઞાન અને વિપર્યજ્ઞાન પૂર્વાનુભૂત વિશેષોનું જ થાય છે, અનનુભૂત વિશેષોનું થતું નથી.

સંશયજ્ઞાનમાં સૌપ્રથમ સામે વિદ્યમાન સ્થાણુના ઉચ્ચત્વ આદિ સામાન્ય ધર્મો પ્રતિભાસિત થાય છે, પછી તેને પુરુષ અને સ્થાણુ આ બે વિશેષોનું યુગપત્ સ્મરણ થઈ જવાથી જ્ઞાન બન્ને કોટિઓ વચ્ચે ઝોલા ખાતું થઈ જાય છે.

(૨) પારમાર્થિક પ્રત્યક્ષ

પારમાર્થિક પ્રત્યક્ષ

પારમાર્થિક પ્રત્યક્ષ સંપૂર્ણપણે વિશદ હોય છે. તે કેવળ આત્માથી જ ઉત્પન્ન થાય છે. ઇન્દ્રિય અને મનના વ્યાપારની તેમાં આવશ્યકતા હોતી નથી. પારમાર્થિક પ્રત્યક્ષના બે પ્રકાર છે - એક સકલ પ્રત્યક્ષ અને બીજું વિકલ પ્રત્યક્ષ. કેવલજ્ઞાન સકલ પ્રત્યક્ષ છે અને અવધિજ્ઞાન તથા મનઃપર્યયજ્ઞાન વિકલ પ્રત્યક્ષ છે.

અવધિજ્ઞાન

અવધિજ્ઞાનાવરણ અને વીર્યાન્તરાયના ક્ષયોપશમથી ઉત્પન્ન થતું જ્ઞાન અવધિજ્ઞાન છે.[1] તે રૂપી દ્રવ્યને જ વિષય કરે છે, આત્મા આદિ અરૂપી દ્રવ્યોને વિષય કરતું નથી. તેની પોતાની દ્રવ્ય, ક્ષેત્ર, કાલ અને ભાવની મર્યાદા નિશ્ચિત

૧. તત્ત્વાર્થવાર્તિક, ૧.૨૧-૨૨.

હોવાથી તેમ જ તે નીચેની તરફ અધિક વિષયને જાણતું હોવાથી તે અવધિજ્ઞાન કહેવાય છે. તેના ત્રણ ભેદો છે - દેશાવધિ, પરમાવધિ અને સર્વાવધિ. મનુષ્ય અને તિર્યંચોને ગુણપ્રત્યય દેશાવધિ હોય છે અને દેવો તથા નારકીઓને ભવપ્રત્યય દેશાવધિ હોય છે. ભવપ્રત્યય દેશાવધિમાં કર્મનો ક્ષયોપશમ તે પર્યાયના (દેવપર્યાયના કે નારકીપર્યાયના) નિમિત્તથી જ થઈ જાય છે, જ્યારે મનુષ્યો અને તિર્યંચોને થનારા ગુણપ્રત્યય દેશાવધિમાં કર્મનો ક્ષયોપશમ ગુણનિમિત્તક હોય છે. પરમાવધિ અને સર્વાવધિ ચરમશરીરીમુનિને જ હોય છે. દેશાવધિ પ્રતિપાતી હોય છે, પરંતુ પરમાવધિ અને સર્વાવધિ પ્રતિપાતી હોતાં નથી. સંયમથી ચ્યુત થઈ અવિરત અને મિથ્યાત્વ ભૂમિકા પર આવી જવું એ પ્રતિપાત કહેવાય છે. અથવા, મોક્ષપ્રાપ્તિ પહેલાં જે અવધિજ્ઞાન જતું રહે છે તે પ્રતિપાતી છે. અવધિજ્ઞાન સૂક્ષ્મતાની દૃષ્ટિએ એક પરમાણુને જાણી શકે છે.

મનઃપર્યયજ્ઞાન

મનઃપર્યયજ્ઞાન એટલે બીજાના મનની વાતને જાણનારું જ્ઞાન.[1] તેના બે ભેદ છે - એક ઋજુમતિ અને બીજું વિપુલમતિ. ઋજુમતિ સરલ મન, વચન અને કાયાથી વિચારવામાં આવેલા પદાર્થને જાણે છે જ્યારે વિપુલમતિ સરલ અને કુટિલ બન્ને રીતે વિચારવામાં આવેલા પદાર્થને જાણે છે. મનઃપર્યયજ્ઞાન પણ ઇન્દ્રિય અને મનની સહાયતા વિના જ ઉત્પન્ન થાય છે. બીજાનું મન તો મનઃપર્યયજ્ઞાનમાં કેવળ આલંબન છે. 'મનઃપર્યયજ્ઞાની બીજાના મનમાં આવતા વિચારોને અર્થાત્ વિચાર કરતા મનના પર્યાયોને સાક્ષાત્ જાણે છે અને તે અનુસાર બાહ્ય પદાર્થોને અનુમાનથી જાણે છે' આ મત એક આચાર્યનો છે.[2] બીજા આચાર્યો મનઃપર્યયજ્ઞાન દ્વારા બાહ્ય પદાર્થનું સાક્ષાત્ જ્ઞાન પણ માને છે. મનઃપર્યયજ્ઞાન પ્રકૃષ્ટ ચારિત્રવાળા સાધુને જ થાય છે. તેનો વિષય અવધિજ્ઞાનના વિષયથી અનન્તમો ભાગ સૂક્ષ્મ હોય છે. તેનું ક્ષેત્ર મનુષ્યલોક જેટલું જ બરાબર છે, અર્થાત્ મનુષ્યલોક છે.

કેવલજ્ઞાન

સમસ્ત જ્ઞાનાવરણનો સમૂલ નાશ થતાં પ્રકટતું નિરાવરણ જ્ઞાન કેવલજ્ઞાન છે. આ જ્ઞાન આત્મમાત્રસાપેક્ષ ઉત્પન્ન થાય છે અને કેવલ અર્થાત્ એકલું હોય છે.

---

૧. તત્ત્વાર્થવાર્તિક, ૧.૨૬.

૨. जाणइ बज्झेऽणुमाणेणं । વિશેષાવશ્યકભાષ્ય, ગાથા ૮૧૪.

આ જ્ઞાન ઉત્પન્ન થતાં જ બધાં જ ક્ષાયોપશમિક જ્ઞાનો વિલીન થઈ જાય છે. આ કેવલજ્ઞાન બધાં જ દ્રવ્યોના ત્રિકાલવર્તી સમસ્ત પર્યાયોને જાણે છે. કેવલજ્ઞાન અતીન્દ્રિય જ્ઞાન છે. તે સંપૂર્ણપણે નિર્મળ હોય છે. તેને સિદ્ધ કરવાની મૂળ યુક્તિ આ છે[1] - આત્મા જ્યારે જ્ઞાનસ્વભાવ છે અને આવરણના કારણે જ તેનો આ જ્ઞાનસ્વભાવ ખંડ ખંડ પ્રકટ થાય છે ત્યારે સંપૂર્ણપણે આવરણ દૂર થઈ જતાં જ્ઞાને પોતાના પૂર્ણ રૂપમાં પ્રકાશવું જ જોઈએ. જેવી રીતે અગ્નિનો સ્વભાવ બાળવાનો છે અને જો કોઈ પ્રતિબન્ધક ન હોય તો અગ્નિ ઈંધણને બાળી નાખશે જ તેવી જ રીતે જ્ઞાનસ્વભાવ આત્મા પ્રતિબંધકો દૂર થઈ જતાં જગતના સર્વ પદાર્થોને જાણશે જ. 'જે પદાર્થો કોઈ જ્ઞાનના જ્ઞેયો છે તેઓ કોઈને ને કોઈને પ્રત્યક્ષ અવશ્ય હોય છે જ, જેમ કે પર્વતીય અગ્નિ' ઇત્યાદિ અનેક અનુમાનો આ નિરાવરણ જ્ઞાનની સિદ્ધ માટે આપવામાં આવે છે.

સર્વજ્ઞતાનો ઈતિહાસ

પ્રાચીન કાળમાં ભારતવર્ષની પરંપરા અનુસાર સર્વજ્ઞતાનો સંબંધ પણ મોક્ષની સાથે હતો. મુમુક્ષુઓમાં વિચારણીય વિષય તો એ હતો કે મોક્ષના માર્ગનો કોણે સાક્ષાત્કાર કર્યો ? આ જ મોક્ષમાર્ગ 'ધર્મ' શબ્દથી નિર્દિષ્ટ થાય છે. તેથી વિવાદનો વિષય એ રહ્યો કે ધર્મનો સાક્ષાત્કાર થઈ શકે છે કે નહિ ? જે પક્ષના અનુગામી શબર, કુમારિલ આદિ મીમાંસક છે તે પક્ષનું કહેવું હતું કે ધર્મ જેવી અતીન્દ્રિય વસ્તુઓને આપણે પ્રત્યક્ષથી જાણી શકીએ નહિ. ધર્મની બાબતમાં વેદનો જ અન્તિમ અને નિર્બાધ અધિકાર છે. ધર્મની પરિભાષા 'चोदनालक्षणोऽर्थः धर्मः' કરીને ધર્મમાં વેદને જ પ્રમાણ કહેલ છે. આ ધર્મજ્ઞાનમાં વેદને જ અન્તિમ પ્રમાણ માનવાને કારણે મીમાંસકોને પુરુષમાં અતીન્દ્રિયાર્થવિષયક જ્ઞાનનો અભાવ માનવો પડ્યો. તેમણે પુરુષમાં રાગ, દ્વેષ અને અજ્ઞાન આદિ દોષોની શંકા રહેતી હોવાના કારણે અતીન્દ્રિય ધર્મપ્રતિપાદક વેદને પુરુષકૃત ન મનતાં અપૌરુષેય માન્યો. આ અપૌરુષેયત્વની માન્યતાથી જ પુરુષમાં સર્વજ્ઞતાનો અર્થાત્ પ્રત્યક્ષથી થતી ધર્મજ્ઞતાનો નિષેધ થયો. આચાર્ય કુમારિલ સ્પષ્ટ લખે છે કે સર્વજ્ઞતાના નિષેધથી અમારું તાત્પર્ય કેવળ ધર્મજ્ઞતાનો નિષેધ કરવાનું છે. જો કોઈ પુરુષ ધર્મ સિવાય જગતના અન્ય સમસ્ત અર્થોને જાણવા ઇચ્છતો હોય તો ભલે જાણે, એમાં અમને

---

૧. ज्ञस्यावरणविच्छेदे ज्ञेयं किमवशिष्यते ? ન્યાયવિનિશ્ચય, શ્લોક ૪૬૫.

ज्ञो ज्ञेये कथमज्ञः स्यादसति प्रतिबन्धके ।

दाह्योऽग्निर्दाहको न स्यादसति प्रतिबन्धके ॥ અષ્ટસહસ્રીમાં (પૃ.૫૦) ઉદ્ધૃત.

કોઈ આપત્તિ નથી, પરંતુ ધર્મનું જ્ઞાન તો કેવળ વેદ દ્વારા જ થશે, પ્રત્યક્ષ આદિ પ્રમાણોથી નહિ થાય. આ રીતે ધર્મને વેદ દ્વારા તથા ધર્માતિરિક્ત શેષ પદાર્થોને યથાસંભવ અનુમાનાદિ પ્રમાણોથી જાણીને જો કોઈ પુરુષ એકંદર સર્વજ્ઞ બનતો હોય તો અમને મીમાંસકોને કોઈ જ વિરોધ નથી.[1]

બીજો પક્ષ બૌદ્ધોનો છે. તેઓ બુદ્ધને ધર્મનો અર્થાત્ ચાર આર્યસત્યોનો સાક્ષાત્કાર માને છે. તેમનું કહેવું છે કે બુદ્ધે પોતાના ભાસ્વર જ્ઞાન દ્વારા દુઃખ, સમુદય અર્થાત્ દુઃખનાં કારણ, નિરોધ અર્થાત્ નિર્વાણ અને માર્ગ અર્થાત્ નિર્વાણના ઉપાય આ ચતુરાર્યસત્યરૂપ ધર્મનું પ્રત્યક્ષ દર્શન કર્યું છે. તેથી ધર્મના વિષયમાં ધર્મદ્રષ્ટા સુગત જ અન્તિમ પ્રમાણ છે. સુગત કરુણા કરીને કષાયજ્વાલાથી જળેલા સંસારી જીવોના ઉદ્ધારની ભાવનાથી ઉપદેશ આપે છે. આ મતના સમર્થક ધર્મકીર્તિએ લખ્યું છે કે જગતના સમસ્ત પદાર્થોનો કોઈ પુરુષ સાક્ષાત્કાર કરે છે કે નહિ એ નિરર્થક વિવાદમાં અમે પડવા માગતા નથી. અમે તો એ જાણવા ઇચ્છીએ છીએ કે તેણે ઇષ્ટ તત્ત્વને અર્થાત્ ધર્મને જાણ્યો છે કે નહિ ? મોક્ષમાર્ગમાં અનુપયોગી દુનિયાભરના કીડામકોડા આદિની સંખ્યાના પરિજ્ઞાનનો ભલા મોક્ષમાર્ગ સાથે શો સંબંધ ?[2] ધર્મકીર્તિ સર્વજ્ઞતાનો સિદ્ધાન્તતઃ વિરોધ કરતા નથી પરંતુ તેને નિરર્થક અવશ્ય દર્શાવે છે. તે સર્વજ્ઞતાના સમર્થકોને કહે છે કે મીમાંસકો આગળ સર્વજ્ઞ ઉપર અર્થાત્ ત્રિકાલ-ત્રિલોકવર્તી સમસ્ત પદાર્થોના પ્રત્યક્ષ દ્વારા થતા જ્ઞાન ઉપર, શા માટે ભાર આપો છો ? અસલ વિવાદ તો ધર્મજ્ઞતાની બાબતમાં છે અને તે એ કે ધર્મના વિષયમાં ધર્મના સાક્ષાત્કર્તાને પ્રમાણ માનવા કે વેદને ? તે ધર્મમાર્ગના સાક્ષાત્કાર માટે ધર્મકીર્તિએ આત્મામાંથી અર્થાત્ જ્ઞાનપ્રવાહમાંથી દોષોનો અત્યન્ત ઉચ્છેદ માન્યો અને નૈરાત્મ્યભાવના આદિ તેનાં સાધનો દર્શાવ્યાં.

તાત્પર્ય એ કે જ્યાં કુમારિલે પ્રત્યક્ષથી ધર્મજ્ઞતાનો નિષેધ કરી ધર્મના વિષયમાં વેદનો જ અવ્યાહત અધિકાર સ્વીકાર્યો ત્યાં ધર્મકીર્તિએ પ્રત્યક્ષથી જ

---

૧. धर्मज्ञत्वनिषेधश्च केवलोऽत्रोपयुज्यते ।
सर्वमन्यद् विजानंस्तु पुरुषः केन वार्यते ॥ તત્ત્વસંગ્રહ, કારિકા ૩૧૨૮ (કુમારિલના નામે ઉદ્ધૃત)

૨. तस्मादनुष्ठेयगतं ज्ञानमस्य विचार्यताम् ।
कीटसंख्यापरिज्ञानं तस्य नः क्वोपयुज्यते ॥३३॥
दूरं पश्यतु वा मा वा तत्त्वमिष्टं तु पश्यतु ।
प्रमाणं दूरदर्शी चेदेत गृद्ध्रानुपास्महे ॥३५॥ પ્રમાણવાર્તિક ૧.૩૩, ૩૫

ધર્મનો અર્થાત્ મોક્ષમાર્ગનો સાક્ષાત્કાર માનીને પ્રત્યક્ષ દ્વારા થનારી ધર્મજ્ઞતાનું ભારપૂર્વક સમર્થન કર્યું.

ધર્મકીર્તિના ટીકાકાર પ્રજ્ઞાકરગુપ્તે સુગતને ધર્મજ્ઞની સાથે સાથે જ સર્વજ્ઞ - ત્રિકાલવર્તી યાવત્ પદાર્થોના જ્ઞાતા - પણ સિદ્ધ કર્યા છે અને લખ્યું છે કે સુગતની જેમ અન્ય યોગીઓ પણ સર્વજ્ઞ બની શકે છે, જો તેઓ પોતાની સાધકાવસ્થામાં રાગાદિનિર્મુક્તિની જેમ સર્વજ્ઞતા માટે પણ યત્ન કરે. જેમણે વીતરાગતા પ્રાપ્ત કરી લીધી છે તેઓ ઇચ્છે તો થોડાક પ્રયત્નથી સર્વજ્ઞ બની શકે છે.[1] આચાર્ય શાન્તરક્ષિત પણ આ જ રીતે ધર્મજ્ઞતાની સાથે સાથે જ સર્વજ્ઞતા સિદ્ધ કરે છે અને સર્વજ્ઞતાને તે શક્તિરૂપે બધા વીતરાગોમાં માને છે. કોઈ પણ વીતરાગ જ્યારે ઇચ્છે ત્યારે કોઈ પણ વસ્તુનો સાક્ષાત્કાર કરી શકે છે.[2]

યોગદર્શન અને વૈશેષિક દર્શનમાં આ સર્વજ્ઞતા અણિમા આદિ ઋદ્ધિઓની જેમ એક વિભૂતિ છે જે બધા વીતરાગો માટે અવશ્ય પ્રાપ્તવ્ય નથી. હા, જે વીતરાગ તેની સાધના કરશે તેને તે પ્રાપ્ત થશે.

જૈન દાર્શનિકોએ શરૂઆતથી જ ત્રિકાલવર્તી અને ત્રિલોકવર્તી સમસ્ત જ્ઞેયોના પ્રત્યક્ષદર્શનના અર્થમાં સર્વજ્ઞતા માની છે અને તેનું સમર્થન પણ કર્યું છે.[3] જો કે તર્કયુગ પહેલાં 'जे एगे जाणइ से सव्वे जाणइ' આચારાંગસૂત્ર, ૧.૨૩ એટલે કે 'જે એક આત્માને જાણે છે તે બધા પદાર્થોને જાણે છે' ઇત્યાદિ

---

૧. ततोऽस्य वीतरागत्वे सर्वार्थज्ञानसंभवः ।
समाहितस्य सकलं चकास्तीति विनिश्चितम् ॥
सर्वेषां वीतरागाणामेतत् कस्मान्न विद्यते ? ।
रागादिक्षयमात्रे हि तैर्यत्नस्य प्रवर्तनात् ॥
पुनः कालान्तरे तेषां सर्वज्ञगुणरागिणाम् ।
अल्पयत्नेन सर्वज्ञत्वस्य सिद्धिरवारिता ॥ પ્રમાણવાર્તિકાલંકર, પૃ. ૩૨૯.

૨. यद् यद् इच्छति बोद्धुंवा तत् तद् वेत्ति नियोगतः ।
शक्तिरेवंविधा तस्य प्रहीणावरणो ह्यसौ । તત્ત્વસંગ્રહ, કારિકા ૩૩૨૮.

૩. सइं भगवं उप्पण्णणाणदरिसी...सव्वलोए सव्वजीवे सव्वभावे सम्म समं जाणदि पस्सदि विहरदित्ति । ષટ્ખંડાગમ, પયડિ. સૂત્ર ૭૮.
से भगवं अरहं जिणे केवली सव्वन्नू सव्वभावदरिसी..सव्वलोए सव्वजीवाणं सव्वभावाइं जाणमाणे पासमाणे एवं च णं विहरइ । આચારાંગસૂત્ર, ૨.૩. પૃ. ૪૨૫.

વાક્યો, જે સર્વજ્ઞતાના મુખ્ય સાધક નથી તે, મળે છે પરંતુ તર્કયુગમાં તેમનો જેવો થવો જોઈએ તેવો ઉપયોગ થયો નથી. આચાર્ય કુન્દકુન્દે નિયમસારના શુદ્ધોપયોગાધિકારમાં (ગાથા ૧૫૮[1]) લખ્યુ છે કે 'કેવલી ભગવાન સમસ્ત પદાર્થોને જાણે છે અને દેખે છે' આ કથન વ્યવહારનયથી કરાયું છે. પરંતુ નિશ્ચય નયથી તો કેવલી ભગવાન પોતાના આત્મસ્વરૂપને જ દેખે છે અને જાણે છે. આમાંથી સ્પષ્ટપણે ફલિત એ થાય છે કે કેવલીની પરપદાર્થજ્ઞતા વ્યાવહારિક છે, નૈશ્ચયિક નથી. વ્યવહારનયને અભૂતાર્થ અને નિશ્ચયનયને ભૂતાર્થ અર્થાત્ પરમાર્થ તરીકે સ્વીકારવાની માન્યતાથી સર્વજ્ઞતાનું પર્યવસાન છેવટે આત્મજ્ઞતામાં જ થાય છે. જો કે આ જ કુન્દકુન્દાચાર્યના અન્ય ગ્રન્થોમાં સર્વજ્ઞતાના વ્યાવહારિક અર્થનું પણ વર્ણન અને સમર્થન દેખાય છે પરંતુ તેમની નિશ્ચયદૃષ્ટિ આત્મજ્ઞતાની સીમાનું ઉલ્લંઘન કરતી નથી.

આ જ આચાર્ય કુન્દકુન્દ પ્રવચનસારમાં સૌપ્રથમ કેવલજ્ઞાનને ત્રિકાલવર્તી સમસ્ત અર્થોને જાણનારું જ્ઞાન કહીને આગળ કહે છે કે જે અનન્તપર્યાયવાળા એક દ્રવ્યને નથી જાણતો તે સર્વને કેવી રીતે જાણે ? અને જે સર્વને નથી જાણતો તે અનન્તપર્યાયવાળા એક દ્રવ્યને સંપૂર્ણપણે કેવી રીતે જાણી શકે ?[2] આનું તાત્પર્ય એ કે જે મનુષ્ય ઘટજ્ઞાન દ્વારા ઘટને જાણે છે તે ઘટ સાથે જ ઘટજ્ઞાનના સ્વરૂપનું પણ સંવેદન કરી જ લે છે કેમ કે પ્રત્યેક જ્ઞાન સ્વપ્રકાશી છે. તેવી જ રીતે જે વ્યક્તિ ઘટને જાણવાની શક્તિ ધરાવતા ઘટજ્ઞાનના યથાવત્ સ્વરૂપનો પરિચ્છેદ કરે છે તે ઘટને તો અર્થાત્ જ જાણી લે છે કેમ કે તે શક્તિનું યથાવત્ વિશ્લેષણપૂર્વક પરિજ્ઞાન વિશેષણભૂત ઘટને જાણ્યા વિના થઈ જ શકતું નથી. આમ આત્મામાં અનન્ત જ્ઞેયોને જાણવાની શક્તિ છે. તેથી જે જગતના અનન્ત જ્ઞેયોને જાણે છે તે અનન્ત જ્ઞેયોને જાણવાની શક્તિ ધરાવતા પૂર્ણજ્ઞાનસ્વરૂપ આત્માને જાણી જ લે છે અને જે

---

૧. जाणदि पस्सदि सव्वं ववहारणएण केवली भगवं ।
केवलणाणी जाणदि पस्सदि णियमेण अप्पाणं ॥

૨. जं तक्कालियमिदरं जाणदि जुगवं समंतदो सव्वं ।
अत्थं विचित्तविसमं तं णाणं खाइयं भणियं ॥
जो ण विजाणइ जुगवं अत्थे तेकालिके तिहुवणत्थे ।
णादुं तस्स ण सक्कं सपज्जयं दव्वमेकं वा ॥
दव्वमणंतपज्जयमेकमणंताणि दव्वजादाणि ।
ण विजाणदि जदि जुगवं कध सो सव्वाणि जाणादि ॥ પ્રવચનસાર, ૧.૪૭-૪૯.

અનન્તજ્ઞેયોને જાણવાની શક્તિવાળા પૂર્ણજ્ઞાનસ્વરૂપ આત્માને યથાવત્ વિશ્લેષણ કરીને જાણે છે તે પેલી શક્તિઓના ઉપયોગસ્થાનભૂત અનન્ત પદાર્થોને પણ જાણી જ લે છે કેમ કે અનન્ત જ્ઞેય તો તે જ્ઞાનનાં વિશેષણ છે અને વિશેષ્યનું જ્ઞાન થતાં વિશેષણનું જ્ઞાન અવશ્ય થઈ જ જાય છે. ઉદાહરણાર્થ, જે વ્યક્તિ ઘટપ્રતિબિંબવાળા દર્પણને જાણે છે તે ઘટને પણ જાણે છે અને જે ઘટને જાણે છે તે જ દર્પણમાં પડેલા ઘટના પ્રતિબિંબનું વાસ્તવિક વિશ્લેષણપૂર્વક યથાવત્ પરિજ્ઞાન કરી શકે છે. 'જે એકને જાણે છે તે સર્વને જાણે છે' એનું આ જ રહસ્ય છે.

સમન્તભદ્ર આદિ આચાર્યોએ સૂક્ષ્મ, અન્તરિત અને દૂરવર્તી પદાર્થોનું પ્રત્યક્ષત્વ અનુમેયત્વ હેતુ દ્વારા સિદ્ધ કર્યું છે.[1] બૌદ્ધોની જેમ કોઈ પણ જૈન ગ્રન્થમાં ધર્મજ્ઞતા અને સર્વજ્ઞતાનું વિભાજન કરી તેમનામાં ગૌણ-મુખ્યભાવ દેખાડ્યો નથી. બધા જૈન તાર્કિકોએ એક અવાજે ત્રિકાલવર્તી અને ત્રિલોકવર્તી સમસ્ત પદાર્થોના પૂર્ણ પરિજ્ઞાનના અર્થમાં સર્વજ્ઞતાનું સમર્થન કર્યું છે. ધર્મજ્ઞતાને તો ઉક્ત પૂર્ણજ્ઞાનરૂપ સર્વજ્ઞતાના ગર્ભમાં જ નિહિત માની લેવામાં આવી છે. અકલંકદેવે સર્વજ્ઞતાનું સમર્થન કરતાં લખ્યું છે કે આત્મામાં સમસ્ત પદાર્થોને જાણવાની પૂર્ણ શક્તિ છે. સંસારી અવસ્થામાં તેનું જ્ઞાન જ્ઞાનાવરણથી આવૃત હોવાના કારણે તે પૂર્ણ પ્રકાશ પામી શકતું નથી, પરંતુ જ્યારે ચૈતન્યનાં પ્રતિબન્ધક કર્મોનો સંપૂર્ણ ક્ષય થઈ જાય છે ત્યારે તે અપ્રાપ્યકારી જ્ઞાનને સમસ્ત પદાર્થો જાણવામાં શું બાધા છે ?[2] જો અતીન્દ્રિય પદાર્થોનું જ્ઞાન ન થઈ શકતું હોય તો સૂર્ય, ચન્દ્ર આદિ જ્યોતિર્ગ્રહોની ગ્રહણ આદિ ભવિષ્યત્ દશાઓનો ઉપદેશ કેવી રીતે થઈ શકે ? જ્યોતિર્જ્ઞાનોપદેશ અવિસંવાદી અને યથાર્થ જણાય છે. તેથી એ માનવું જ જોઈએ કે તેનો યથાર્થ ઉપદેશ અતીન્દ્રિયાર્થદર્શન વિના થઈ શકે નહિ.[3] જેમ સત્યસ્વપ્નદર્શન ઇન્દ્રિય આદિની સહાયતા વિના જ ભાવી રાજ્યલાભ આદિનું યથાર્થ સ્પષ્ટ જ્ઞાન કરાવે છે તથા વિશદ છે તેમ સર્વજ્ઞનું જ્ઞાન પણ ભાવી પદાર્થોમાં સંવાદક અને વિશદ હોય છે. જેમ પ્રશ્નવિદ્યા યા ઈક્ષણિકાદિવિદ્યા[4]

---

૧. सूक्ष्मान्तरितदूरार्थाः प्रत्यक्षाः कस्यचिद् यथा ।
अनुमेयत्वतोऽग्न्यादिरिति सर्वज्ञसंस्थितिः ॥ આપ્તમીમાંસા, શ્લોક ૫.

૨. જુઓ ન્યાયવિનિશ્ચય, શ્લોક ૪૬૫.

૩. धीरत्यन्तपरोक्षेऽर्थे न चेत् पुंसां कुतः पुनः ।
ज्योतिर्ज्ञानाविसंवादः श्रुताच्चेत् साधनान्तरम् ॥ સિદ્ધિવિનિશ્ચયટીકા, પૃ. ૪૧૩. ન્યાયવિનિશ્ચય, શ્લોક. ૪૧૪.

૪. જુઓ ન્યાયવિનિશ્ચય, શ્લોક ૪૦૭.

અતીન્દ્રિય પદાર્થોનું સ્પષ્ટ ભાન કરાવી દે છે તેમ અતીન્દ્રિયજ્ઞાન પણ સ્પષ્ટ પ્રતિભાસક હોય છે.

આચાર્ય વીરસેનસ્વામીએ જયધવલાટીકામાં કેવલજ્ઞાનની સિદ્ધિ માટે એક નવીન જ યુક્તિ આપી છે. તે લખે છે કે કેવલજ્ઞાન જ આત્માનો સ્વભાવ છે. આ જ કેવલજ્ઞાન જ્ઞાનાવરણ કર્મથી આવૃત થાય છે અને આવરણના ક્ષયોપશમ અનુસાર મતિજ્ઞાન આદિ રૂપે પ્રકટ થાય છે. તેથી જ્યારે આપણે મતિજ્ઞાન આદિનું સ્વસંવેદન કરીએ છીએ ત્યારે તે રૂપે અંશી કેવલજ્ઞાનનું પણ અંશતઃ સ્વસંવેદન થાય છે. જેમ પર્વતના એક અંશને જોવા છતાં પણ પૂર્ણ પર્વતનું વ્યવહારતઃ પ્રત્યક્ષ થયાનું મનાય છે તેમ મતિજ્ઞાન આદિ અવયવોને જોઈને અવયવીરૂપ કેવલજ્ઞાનનું અર્થાત્ જ્ઞાનસામાન્યનું પ્રત્યક્ષ પણ સ્વસંવેદનથી થઈ જાય છે. અહીં આચાર્યે કેવલજ્ઞાનને જ્ઞાનસામાન્ય રૂપ માન્યું છે અને તેની સિદ્ધિ સ્વસંવેદનપ્રત્યક્ષથી કરી છે.

અકલંકદેવે અનેક સાધક પ્રમાણોને બતાવીને જે એક મહત્ત્વપૂર્ણ હેતુનો પ્રયોગ કર્યો છે તે હેતુ છે - 'સુનિશ્ચિતાસંભવદ્બાધકપ્રમાણત્વ' અર્થાત્ બાધક પ્રમાણોની અસંભવતાનો પૂર્ણ નિશ્ચય હોવો.[1] કોઈપણ વસ્તુનું અસ્તિત્વ સિદ્ધ કરવા માટે ''બાધકાભાવ' ખુદ એક બળવાન સાધક પ્રમાણ બની શકે છે, જેમ કે 'હું સુખી છું' અહીં સુખનું સાધક પ્રમાણ આ જ બની શકે છે કે મારા સુખી હોવામાં કોઈ બાધક પ્રમાણ નથી. કેમકે સર્વજ્ઞના અસ્તિત્વમાં પણ કોઈ બાધક પ્રમાણ નથી એટલે તેનું નિર્બાધ અસ્તિત્વ હોવું જોઈએ.

આ હેતુના સમર્થનમાં તેમણે પ્રતિવાદીઓ દ્વારા કલ્પિત બાધકોનું નિરાકરણ આ રીતે કર્યું છે -

પ્રશ્ન - અર્હન્ત સર્વજ્ઞ નથી, કેમ કે તે વક્તા છે અને પુરુષ છે, જેમ કે શેરીમાં રખડતો કોઈ પુરુષ.

ઉત્તર - વક્તૃત્વ અને સર્વજ્ઞત્વનો કોઈ વિરોધ નથી. એક જ વ્યક્તિ વક્તા પણ હોઈ શકે છે અને સાથે જ સર્વજ્ઞ પણ હોઈ શકે છે. જો જ્ઞાનના વિકાસમાં વચનોનો હ્રાસ થતો દેખાતો હોત તો જ્ઞાનના અત્યન્ત વિકાસમાં વચનોનો અત્યન્ત હ્રાસ થાત, પરંતુ દેખાય તો તેથી ઊલટું જ છે. જેમ જેમ જ્ઞાનની વૃદ્ધિ થાય છે તેમ તેમ વચનોમાં પ્રકર્ષતા જ આવે છે.

---

૧. अस्ति सर्वज्ञः सुनिश्चितासंभवद्बाधकप्रमाणत्वात् सुखादिवत् । સિદ્ધિવિનિશ્ચયટીકા, પૃ. ૪૨૧.

પ્રશ્ન - વક્તૃત્વનો સંબંધ વિવક્ષા સાથે છે. તેથી ઇચ્છારહિત નિર્મોહી સર્વજ્ઞમાં વચનોની સંભાવના હોય જ ક્યાંથી ?

ઉત્તર - વિવક્ષાનો વક્તૃત્વ સાથે કોઈ અવિનાભાવસંબંધ નથી. મન્દબુદ્ધિ શાસ્ત્રની વિવક્ષા હોવા છતાં પણ શાસ્ત્રનું વ્યાખ્યાન કરી શકતો નથી. સુષુપ્ત અને મૂર્છિત આદિ અવસ્થાઓમાં વિવક્ષા ન હોવા છતાં પણ વચનોની પ્રવૃત્તિ દેખાય છે. તેથી વિવક્ષા અને વચનો વચ્ચે કોઈ અવિનાભાવસંબંધ બેસાડી શકાતો નથી. ચૈતન્ય અને ઇન્દ્રિયોની પટુતા જ વચનપ્રવૃત્તિમાં કારણ છે અને તેમનો સર્વજ્ઞત્વ સાથે કોઈ વિરોધ નથી. અથવા, વચનોમાં વિવક્ષાને કારણ માની પણ લઈએ, તો પણ સત્ય અને હિતકારક વચનોને ઉત્પન્ન કરનારી વિવક્ષા સદોષ કેવી રીતે હોઈ શકે ? વળી, તીર્થંકરની વચનોની પ્રવૃત્તિ તો પૂર્વ પુણ્યાનુભાવથી બંધાયેલી તીર્થંકરપ્રકૃતિના ઉદયથી થાય છે. જગતના કલ્યાણ માટે તીર્થંકરોની પુણ્યદેશના થાય છે.

આ રીતે નિર્દોષ વીતરાગી પુરુષત્વનો સર્વજ્ઞતા સાથે કોઈ વિરોધ નથી. પુરુષ પણ હોઈ શકે અને સાથે સાથે સર્વજ્ઞ પણ. જો આ પ્રમાણે વ્યભિચારી અર્થાત્ અવિનાભાવશૂન્ય હેતુઓથી સાધ્યની સિદ્ધિ કરવામાં આવે તો આ જ હેતુઓથી જૈમિનિમાં વેદજ્ઞતાનો પણ અભાવ સિદ્ધ કરી શકાય.

પ્રશ્ન - અમને કોઈ પણ પ્રમાણથી સર્વજ્ઞ ઉપલબ્ધ થતા નથી, તેથી અનુપલંભના કારણે સર્વજ્ઞનો અભાવ જ માનવો જોઈએ.

ઉત્તર - પૂર્વોક્ત અનુમાનોથી જ્યારે સર્વજ્ઞ સિદ્ધ થઈ જાય છે ત્યારે તેનો અનુપલંભ છે એમ કેવી રીતે કહી શકાય ? આ અનુપલંભ આપને જ છે કે બધાંને ? અમારા ચિત્તમાં જે વિચાર છે તેમનો અનુપલંભ આપને છે, પરંતુ તેથી અમારા ચિત્તમાં વિચારોનો અભાવ તો નથી થવાનો. તેથી સ્વાનુપલંભ હેતુ અનૈકાન્તિક છે. જગતમાં આપણા પોતાના દ્વારા અનુપલબ્ધ અસંખ્ય પદાર્થોનું અસ્તિત્વ છે જ. 'બધાંને સર્વજ્ઞનો અનુપલંભ છે' એ વાત તો બધાંનાં જ્ઞાનોને જાણનાર સર્વજ્ઞ જ કહી શકે, અસર્વજ્ઞ ન કહી શકે. તેથી સર્વાનુપલંભ હેતુ અસિદ્ધ જ છે.

પ્રશ્ન - જ્ઞાનમાં તારતમ્ય જોઈને ક્યાંક તેના અત્યન્ત પ્રકર્ષની સંભાવના કરીને જે સર્વજ્ઞ સિદ્ધ કરવામાં આવે છે તેમાં પ્રકર્ષતાની એક સીમા હોય છે. કોઈ ઊંચું કૂદનારી વ્યક્તિ અભ્યાસથી તો દસ હાથ જ ઊંચું કૂદી શકે છે, પરંતુ તે ચિર અભ્યાસ પછી પણ એક માઈલ ઊંચું તો કૂદી શકતી નથી.

ઉત્તર - કૂદવાનો સંબંધ શરીરની શક્તિ સાથે છે, તેથી તેનો જેટલો પ્રકર્ષ સંભવે છે, તેટલો જ થશે. પરંતુ જ્ઞાનની શક્તિ તો અનન્ત છે. તે જ્ઞાનાવરણથી

આવૃત હોવાના કારણે પોતાના પૂર્ણ રૂપમાં વિકસિત થઈ શકી નથી. ધ્યાન આદિ સાધનાઓથી તે આગન્તુક આવરણનો જેમ જેમ ક્ષય કરવામાં આવે છે તેમ તેમ જ્ઞાનની સ્વરૂપજ્યોતિ તેવી રીતે પ્રકાશમાન થવા લાગે છે જેવી રીતે વાદળો દૂર થતાં સૂર્યનો પ્રકાશ. પોતાના અનન્ત શક્તિવાળા જ્ઞાન ગુણના વિકાસની પરમ પ્રકર્ષ અવસ્થા જ સર્વજ્ઞતા છે. આત્માના જે ગુણો કર્મવાસનાઓથી આવૃત છે તે ગુણો સમ્યગ્દર્શન, સમ્યગ્જ્ઞાન અને સમ્યક્ ચારિત્રરૂપ સાધનાઓથી પ્રકટ થાય છે, જેમ કોઈ ઇષ્ટ જનની ભાવના કરવાથી તેનું સાક્ષાત્ સ્પષ્ટ દર્શન થાય છે.

પ્રશ્ન - જો સર્વજ્ઞના જ્ઞાનમાં અનાદિ અને અનન્ત ઝળકે છે તો તેમની અનાદિતા અને અનન્તતા ક્યાંથી રહી શકે ?

ઉત્તર - જે પદાર્થો જેવા છે તેવા જ જ્ઞાનમાં પ્રતિભાસિત થાય છે. જો આકાશની ક્ષેત્રકૃત અને કાલની સમયકૃત અનન્તતા છે તો આકાશ અને કાલ તે જ રૂપમાં જ્ઞાનનો વિષય બને છે. જો દ્રવ્યો અનન્ત છે તો તે બધાં દ્રવ્યો પણ તે જ રૂપમાં જ્ઞાનમાં પ્રતિભાસિત થાય છે. મૌલિક દ્રવ્યનું દ્રવ્યત્વ એ જ છે કે તે અનાદિ અને અનન્ત હોય. તેના નિજ સ્વભાવને અન્યથા કરી શકાતો નથી અને ન તો તે અન્ય રૂપમાં કેવળજ્ઞાનનો વિષય બને છે. તેથી જગતના સ્વરૂપભૂત અનાદિ-અનન્તત્વનું તે જ રૂપમાં જ્ઞાન થાય છે.

પ્રશ્ન - આગમોમાં કહેવામાં આવેલાં સાધનોનું અનુષ્ઠાન કરીને સર્વજ્ઞતા પ્રાપ્ત થાય છે અને સર્વજ્ઞ દ્વારા આગમોને ઉપદેશવામાં આવે છે, તેથી બન્ને પરસ્પરાશ્રિત હોવાથી અસિદ્ધ છે, શું નથી ?

ઉત્તર - સર્વજ્ઞ આગમના કારક છે. પ્રકૃત સર્વજ્ઞનું જ્ઞાન પૂર્વસર્વજ્ઞ દ્વારા પ્રતિપાદિત આગમાર્થના આચરણથી ઉત્પન્ન થાય છે અને પૂર્વસર્વજ્ઞનું જ્ઞાન તત્પૂર્વસર્વજ્ઞ દ્વારા પ્રતિપાદિત આગમાર્થના આચરણથી ઉત્પન્ન થાય છે. આ રીતે પૂર્વ પૂર્વ સર્વજ્ઞ અને આગમોની શૃંખલા બીજાંકુરની સન્તતિની જેમ અનાદિ છે અને અનાદિ સન્તતિમાં અન્યોન્યાશ્રયદોષનો વિચાર થતો નથી. મુખ્ય પ્રશ્ન એ છે કે શું આગમ સર્વજ્ઞ વગર હોઈ શકે છે ? અને પુરુષ સર્વજ્ઞ બની શકે છે કે નહિ ? બન્નેનો ઉત્તર એ છે કે પુરુષ પોતાનો વિકાસ કરી સર્વજ્ઞ બની શકે છે, અને તેના ગુણોથી વચનોમાં પ્રમાણતા આવતી હોવાથી તે વચનો 'આગમ' નામ પામે છે.

પ્રશ્ન - જ્યારે આજકાલ પ્રાયઃ પુરુષો રાગી, દ્વેષી અને અજ્ઞાની જ જોવામાં આવે છે ત્યારે અતીત અને ભવિષ્યમાં ક્યારેક કોઈ વીતરાગી યા સર્વજ્ઞની સંભાવના કેવી રીતે માની શકાય ?, કેમ કે પુરુષની શક્તિઓની સીમાનું ઉલ્લંઘન થઈ શકતું નથી.

ઉત્તર - જો આપણે પુરુષાતિશયને જાણી શકતા નથી તો તે ઉપરથી તેનો અભાવ છે એમ ન કહી શકાય. અન્યથા આજકાલ કોઈ વેદનો પૂર્ણ જાણકાર દેખાતો નથી એ ઉપરથી 'અતીતકાળમાં જૈમિનિને પણ વેદજ્ઞાન હતું નહિ' એમ સ્વીકારવાની આપત્તિ આવે. આપણે તો એ વિચારવાનું છે કે આત્મામાં પૂર્ણજ્ઞાનનો વિકાસ થઈ શકે છે કે નહિ ? અને જ્યારે આત્માનું સ્વરૂપ અનન્તજ્ઞાનમય છે ત્યારે તેના વિકાસમાં શું બાધા છે ? જો આવરણની બાધા છે તો સાધના દ્વારા તે એવી રીતે દૂર થઈ શકે છે જેવી રીતે અગ્નિમાં તપાવવાથી સોનામાં રહેલો મેલ.

પ્રશ્ન - સર્વજ્ઞ જ્યારે રાગી આત્માના રાગ યા દુ:ખનો સાક્ષાત્કાર કરે છે ત્યારે તે સ્વયં રાગી અને દુ:ખી થઈ જશે, શું નહિ થાય ?

ઉત્તર - દુ:ખ યા રાગને જાણવા માત્રથી કોઈ દુ:ખી કે રાગી બની જતું નથી. રાગ તો જ્યારે આત્મા ખુદ રાગરૂપે પરિણમન કરે ત્યારે થાય છે. શું કોઈ શ્રોત્રિય બ્રાહ્મણને મદિરાના રસનું જ્ઞાન ધરાવવા માત્રથી મદ્યપાયી કહી શકાય ? રાગનાં કારણો મોહનીય આદિ કર્મો સર્વજ્ઞ દ્વારા અત્યન્ત ઉચ્છિન્ન થઈ ગયાં છે, તે પૂર્ણ વીતરાગ છે, તેથી પરના રાગ યા દુ:ખને જાણી લેવા માત્રથી તેનામાં રાગ યા દુ:ખરૂપ પરિણતિ થઈ શકતી નથી.

પ્રશ્ન - સર્વજ્ઞ અશુચિ પદાર્થોને જાણે છે તો પછી તેને તેમના રસાસ્વાદનનો દોષ લાગવો જ જોઈએ, શું ન લાગવો જોઈએ ?

ઉત્તર - જ્ઞાન બીજી વસ્તુ છે અને રસનું આસ્વાદન બીજી વસ્તુ છે. આસ્વાદન રસના ઇન્દ્રિય દ્વારા લેવાતો સ્વાદ છે જે ઇન્દ્રિયાતીત જ્ઞાનવાળા સર્વજ્ઞને હોતું જ નથી. સર્વજ્ઞનું જ્ઞાન તો અતીન્દ્રિય છે. વળી, જાણવા માત્રથી રસાસ્વાદનનો દોષ લાગી શકે નહિ કેમ કે દોષ તો ત્યારે લાગે છે જ્યારે વ્યક્તિ પોતે જ તેમાં લિપ્ત થઈ જાય અને તદ્રૂપ તેની પરિણતિ થઈ જાય જે સર્વજ્ઞ વીતરાગીમાં હોતી નથી.

પ્રશ્ન - સર્વજ્ઞને ધર્મી બનાવીને આપવામાં આવતો કોઈ પણ હેતુ જો ભાવધર્મ અર્થાત્ ભાવાત્મક સર્વજ્ઞનો ધર્મ છે તો તે હેતુ અસિદ્ધ બની જાય છે, શું અસિદ્ધ નથી બનતો ? જો તે હેતુ અભાવાત્મક સર્વજ્ઞનો હેતુ છે તો તે વિરુદ્ધ બની જાય છે અને જો ઉભયાત્મક સર્વજ્ઞનો ધર્મ છે તો તે અનૈકાન્તિક બની જાય છે, શું નથી બનતો ?

ઉત્તર - અમે સર્વજ્ઞને ધર્મી બનાવતા નથી, પરંતુ ધર્મી તો છે 'कश्चिदात्मा' અર્થાત્ 'કોઈ આત્મા' જે પ્રસિદ્ધ છે. 'કોઈ આત્મામાં સર્વજ્ઞતા હોવી જોઈએ કેમ કે પૂર્ણજ્ઞાન આત્માનો સ્વભાવ છે અને પ્રતિબન્ધક કારણો દૂર થઈ શકે છે' ઇત્યાદિ

અનુમાનપ્રયોગોમાં 'આત્મા'ને જ ધર્મી બનાવામાં આવે છે, તેથી ઉક્ત દોષો આવતા નથી.

પ્રશ્ન - સર્વજ્ઞનાં સાધક અને બાધક બન્ને પ્રકારનાં પ્રમાણો મળતા નથી, તેથી સંશય જ રહેવો જોઈએ, ખરું ને ?

ઉત્તર - સર્વજ્ઞનાં સાધક પ્રમાણો ઉપર દર્શાવી દીધાં છે અને બાધક પ્રમાણોનું નિરાકરણ પણ કરી નાખ્યું છે, તેથી સંશયની વાત પાયા વિનાની છે. ત્રિકાલ અને ત્રિલોકમાં સર્વજ્ઞનો અભાવ છે એમ સર્વજ્ઞ બન્યા વિના કોઈ કહી શકે નહિ. જ્યાં સુધી આપણે ત્રિકાલવર્તી અને ત્રિલોકવર્તી સમસ્ત પુરુષોને અસર્વજ્ઞરૂપે જાણી ન લઈએ ત્યાં સુધી આપણે જગતને સદા સર્વત્ર સર્વજ્ઞશૂન્ય કેવી રીતે કહી શકીએ ? અને જો એવી જાણકારી કોઈને સંભવતી હોય તો તે પોતે જ સર્વજ્ઞ સિદ્ધ થઈ જશે.

ભગવાન મહાવીરના સમયમાં તેમની પોતાની પ્રસિદ્ધિ સર્વજ્ઞના રૂપમાં હતી. તેમના શિષ્યો તેમને સૂતાં, જાગતાં, હર હાલતમાં જ્ઞાન-દર્શનવાળા સર્વજ્ઞ કહેતા હતા. પાલી પિટકોમાં તેમની સર્વજ્ઞતાની પરીક્ષાનાં એક બે પ્રકરણ છે જેમનામાં સર્વજ્ઞતાનો એક રીતે ઉપહાસ કરવામાં આવ્યો છે. ન્યાયબિન્દુ નામના ગ્રન્થમાં ધર્મકીર્તિએ દૃષ્ટાન્તાભાસોના ઉદાહરણમાં ઋષભ અને વર્ધમાનની સર્વજ્ઞતાનો ઉલ્લેખ કર્યો છે.[1] આ રીતે પ્રસિદ્ધિ અને યુક્તિ બન્ને ક્ષેત્રોમાં બૌદ્ધ ગ્રન્થો વર્ધમાનની સર્વજ્ઞતાના એક રીતે વિરોધી જ રહ્યા છે. એનું કારણ એ લાગે છે કે બુદ્ધ પોતાને કેવળ ચાર આર્યસત્યોના જ્ઞાતા જ બતાવતા હતા, એટલું જ નહિ પણ બુદ્ધે પોતે પોતાને સર્વજ્ઞ કહેવાનો ઇનકાર કર્યો હતો. તે પોતાને કેવળ ધર્મજ્ઞ યા માર્ગજ્ઞ માનતા હતા અને એટલા માટે તેમણે આત્મા, મરણોત્તર જીવન અને લોકની સાન્તતા અને અનન્તતા આદિ વિશેના પ્રશ્નોને અવ્યાકૃત અર્થાત્ કથન કરવા માટે યા ઉત્તર દેવા માટે અયોગ્ય ગણાવ્યા હતા. તેમણે આ મહત્ત્વપૂર્ણ પ્રશ્નોમાં મૌન જ ધારણ કર્યું, જ્યારે મહાવીરે આ બધા પ્રશ્નોના ઉત્તરો અનેકાન્તદૃષ્ટિએ આપ્યા અને શિષ્યોની જિજ્ઞાસાનું સમાધાન કર્યું. તાત્પર્ય એ કે બુદ્ધ કેવળ ધર્મજ્ઞ હતા અને મહાવીર સર્વજ્ઞ. આ જ કારણે બૌદ્ધ ગ્રન્થોમાં મુખ્ય સર્વજ્ઞતા સિદ્ધ કરવા માટેના જોરદાર પ્રયત્નો દેખાતા નથી જ્યારે જૈન ગ્રન્થોમાં પ્રારંભથી જ મુખ્ય સર્વજ્ઞતાનું પ્રબળ સમર્થન મળે છે. આત્માનો

૧. यः सर्वज्ञः आप्तो वा स ज्योतिर्ज्ञानादिकमुपदिष्टवान् । तद्यथा ऋषभवर्धमानादिरिति । तत्रासर्वज्ञतानाप्ततयोः साध्यधर्मयोः सन्दिग्धो व्यतिरेकः । ન્યાયબિન્દુ, ૩.૧૩૧.

જ્ઞાનસ્વભાવ માન્યા પછી નિરાવરણ દશામાં અનન્તજ્ઞાન યા સર્વજ્ઞતા પ્રકટ થવી સ્વાભાવિક જ છે. સર્વજ્ઞતાનું વ્યાવહારિક રૂપ ગમે તે હો, પરંતુ જ્ઞાનની શુદ્ધતા અને પરિપૂર્ણતા અસંભવ નથી.

પરોક્ષ પ્રમાણ

આગમોમાં મતિજ્ઞાન અને શ્રુતજ્ઞાનને પરોક્ષ[1] તેમજ સ્મૃતિ, સંજ્ઞા, ચિન્તા અને અભિનિબોધને મતિજ્ઞાનના પર્યાય કહ્યા જ હતા[2]. તેથી આગમમાં સામાન્યપણે સ્મૃતિ, સંજ્ઞા (પ્રત્યભિજ્ઞાન), ચિન્તા (તર્ક), અભિનિબોધ (અનુમાન) અને શ્રુત (આગમ) આ જ્ઞાનોને પરોક્ષ માનવાનો સ્પષ્ટ માર્ગ નિર્દિષ્ટ હતો જ, કેવળ મતિને (ઇન્દ્રિય અને મનથી ઉત્પન્ન થતા પ્રત્યક્ષને) પરોક્ષ માનતાં લોકવિરોધની આપત્તિ આવતી હતી, જેને સાંવ્યવહારિક પ્રત્યક્ષ માનીને ટાળવામાં આવી. આ અંગે અકલંકદેવના બે મત મળે છે. તે પોતાના રાજવાર્તિકમાં અનુમાન આદિ જ્ઞાનોને સ્વપ્રતિપત્તિના સમયે અનક્ષરશ્રુત અને પરપ્રતિપત્તિકાળમાં અક્ષરશ્રુત કહે છે. તેમણે લઘીયસ્ત્રયમાં (કારિકા ૬૭) સ્મૃતિ, પ્રત્યભિજ્ઞાન, ચિન્તા અને અભિનિબોધને મનોમતિ કહેલ છે અને કારિકા ૧૦માં[3] મતિ, સ્મૃતિ આદિ જ્ઞાનોને શબ્દયોજનાની પહેલાં સાંવ્યવહારિક પ્રત્યક્ષ અને શબ્દયોજના થતાં તે જ જ્ઞાનોને શ્રુત કહેલ છે. આવી રીતે સામાન્યપણે મતિજ્ઞાનને પરોક્ષની સીમામાં રાખવા છત્તાં પણ તેના એક અંશ મતિને સાંવ્યવહારિક પ્રત્યક્ષ કહેવા માટેની અને શેષ સ્મૃતિ આદિ જ્ઞાનોને પરોક્ષ કહેવા માટેની ભેદક રેખા શી હોઈ શકે છે ? આ એક વિચારણીય પ્રશ્ન છે. આનું સામાધાન પરોક્ષના લક્ષણથી જ થઈ જાય છે. અવિશદ અર્થાત્ અસ્પષ્ટ જ્ઞાનને પરોક્ષ કહે છે. વિશદતાનો અર્થ છે જ્ઞાનાન્તરનિરપેક્ષતા. જે જ્ઞાન પોતાની ઉત્પત્તિમાં કોઈ બીજા જ્ઞાનની અપેક્ષા રાખતું હોય અર્થાત્ જેમાં જ્ઞાનાન્તરનું વ્યવધાન હોય તે જ્ઞાન અવિશદ છે. પાંચ ઇન્દ્રિયો અને મનના વ્યાપારથી ઉત્પન્ન થનાર ઇન્દ્રિયપ્રત્યક્ષ અને અનિન્દ્રિયપ્રત્યક્ષ કેવળ ઇન્દ્રિયવ્યાપારથી ઉત્પન્ન થાય છે, અન્ય કોઈ જ્ઞાનાન્તરની અપેક્ષા રાખતાં નથી એ કારણે અંશતઃ વિશદ હોવાથી પ્રત્યક્ષ છે, જ્યારે સ્મરણ પોતાની ઉત્પત્તિમાં

---

૧. आद्ये परोक्षम् । तत्त्वार्थसूत्र, १.१०.

૨. तत्त्वार्थसूत्र, १.१३.

૩. ज्ञानमाद्यं मतिः संज्ञा चिन्ता चाभिनिबोधिकम् ।
प्राङ्नामयोजनाच्छेषं श्रुतं शब्दानुयोजनात् ॥१०॥

પૂર્વાનુભવની, પ્રત્યભિજ્ઞાન પોતાની ઉત્પત્તિમાં સ્મરણ અને પ્રત્યક્ષની, તર્ક પોતાની ઉત્પત્તિમાં સ્મરણ, પ્રત્યક્ષ અને પ્રત્યભિજ્ઞાનની, અનુમાન પોતાની ઉત્પત્તિમાં લિંગદર્શન અને વ્યાપ્તિસ્મરણની, તથા શ્રુત પોતાની ઉત્પત્તિમાં શબ્દશ્રવણ (શ્રાવણપ્રત્યક્ષ) અને સંકેતસ્મરણની અપેક્ષા રાખે છે તેથી આ બધાં જ્ઞાનો જ્ઞાનાન્તરસાપેક્ષ હોવાના કારણે અવિશદ છે અને એટલે પરોક્ષ છે.

જો કે ઈહા, અવાય અને ધારણા જ્ઞાનો પોતાની ઉત્પત્તિમાં પૂર્વ પૂર્વ જ્ઞાનની અપેક્ષા રાખે છે તેમ છતાં તે જ્ઞાનો નવીન નવીન ઇન્દ્રિયવ્યાપારથી ઉત્પન્ન થાય છે અને એક જ પદાર્થની વિશેષ અવસ્થાઓને વિષય કરે છે, તેથી કોઈ ભિન્નવિષયક જ્ઞાનથી વ્યવહિત ન હોવાના કારણે સાંવ્યવહારિક પ્રત્યક્ષ જ છે. એક જ જ્ઞાન અન્ય અન્ય ઇન્દ્રિયવ્યાપારોથી અવગ્રહ આદિ અતિશયોને પ્રાપ્ત કરતું અનુભવાય છે, તેથી જ્ઞાનાન્તરનું અવ્યવધાન અહીં સિદ્ધ થઈ જાય છે.

પરોક્ષ જ્ઞાનના પાંચ પ્રકારો છે - સ્મરણ, પ્રત્યભિજ્ઞાન, તર્ક, અનુમાન અને આગમ. પરોક્ષ પ્રમાણની આ રીતે સુનિશ્ચિત સીમા અકલંકદેવે સૌપ્રથમ બાંધી છે અને તેને ઉત્તરકાલીન બધા આચાર્યોએ સ્વીકારી છે.

પરોક્ષ પ્રમાણ ન માનનાર ચાર્વાકની આલોચના

ચાર્વાક પ્રત્યક્ષ પ્રમાણથી અતિરિક્ત કોઈ અન્ય પરોક્ષ પ્રમાણનું અસ્તિત્વ માનતો નથી. પ્રમાણનું લક્ષણ અવિસંવાદ જણાવીને તેણે એ દર્શાવ્યું છે કે ઇન્દ્રિયપ્રત્યક્ષ સિવાયનાં અન્ય જ્ઞાનો સર્વથા અવિસંવાદી નથી હોતા. અનુમાન આદિ પ્રમાણો ઘણુંખરું સંભાવના ઉપર ચાલે છે અને આમ કહેવાનું કારણ એ છે કે દેશ, કાલ અને આકારના ભેદે પ્રત્યેક પદાર્થની અનન્ત શક્તિઓ અને અભિવ્યક્તિઓ હોય છે. તેમનામાં અવ્યભિચારી અવિનાભાવ શોધી કાઢવો અત્યન્ત કઠિન છે. જે આમળાં અહીં તૂરા રસવાળાં જોવામાં આવે છે તે દેશાન્તરમાં અને કાલાન્તરમાં દ્રવ્યાન્તરનો સંબંધ થતાં ગળ્યા રસવાળાં પણ હોઈ શકે છે. ક્યાંક ક્યાંક રાફડામાંથી ધુમાડો નીકળતો જોવામાં આવે છે. તેથી અનુમાનનું નિશ્ચિતપણે સોએ સો ટકા અવિસંવાદી હોવું એ અસંભવ વાત છે. આ જ વાત સ્મરણ આદિ પ્રમાણોની બાબતમાં પણ છે.

આ ચાર્વાક મતનું ખંડન નીચે મુજબ છે. અનુમાન પ્રમાણને માન્યા વિના પ્રમાણ અને પ્રમાણાભાસનો વિવેક પણ નહિ થઈ શકે. અવિસંવાદના આધારે અમુક જ્ઞાનોમાં પ્રમાણતાની વ્યવસ્થા કરવી અને અમુક જ્ઞાનોને અવિસંવાદના અભાવમાં અપ્રમાણ કહેવાં એ અનુમાન જ તો છે. બીજાની બુદ્ધિનું જ્ઞાન અનુમાન

વિના થઈ શકતું નથી કેમ કે બુદ્ધિનું ઇન્દ્રિયો દ્વારા પ્રત્યક્ષ અસંભવ છે. તે તો વ્યાપાર, વચનપ્રયોગ આદિ કાર્યોને જોઈને જ અનુમિત થાય છે. જે કાર્યકારણભાવો યા અવિનાભાવોનો આપણે નિર્ણય ન કરી શકીએ અથવા જેમનામાં વ્યભિચાર જોવામાં આવે તેમનાથી થતાં અનુમાનો ભલે ભ્રાન્ત હોય પરંતુ અવ્યભિચારી કાર્યકારણભાવ આદિના આધારે થતાં અનુમાનો પોતાની સીમામાં વિસંવાદી હોઈ શકતા નથી. પરલોક આદિના નિષેધ માટે પણ ચાર્વાકે અનુમાનનું જ શરણ લેવું પડશે.[1] રાફડામાંથી નીકળતી બાષ્પ અને અગ્નિથી ઉત્પન્ન થતા ધુમાડામાં વિવેક ન કરી શકવો એ તો પ્રમાતાનો અપરાધ છે, અનુમાનનો નથી. જો સીમિત ક્ષેત્રમાં પદાર્થોના સુનિશ્ચિત કાર્યકારણભાવોને ન બેસાડી શકાતા હોય તો જગતનો સમસ્ત વ્યવહાર જ નષ્ટ થઈ જાય. એ સાચું કે જે અનુમાન આદિ વિસંવાદી નીકળે તેમને અનુમાનાભાસ કહી શકાય. પરંતુ તેથી નિર્દોષ અવિનાભાવને આધારે થતાં અનુમાનો ક્યારેય મિથ્યા હોઈ શકતાં નથી. એ તો પ્રમાતાની કુશલતા ઉપર નિર્ભર કરે છે કે તે પદાર્થોના કેટલા અને કેવા સૂક્ષ્મ યા સ્થૂળ કાર્યકારણભાવોને જાણે છે. આપ્તના વાક્યની પ્રમાણતા આપણને વ્યવહાર માટે માનવી જ પડે છે, અન્યથા સમસ્ત સાંસારિક વ્યવહાર છિન્નવિચ્છિન્ન થઈ જશે. મનુષ્યના જ્ઞાનની કોઈ સીમા નથી. તેથી પોતાની મર્યાદામાં પરોક્ષજ્ઞાન પણ અવિસંવાદી હોવાથી પ્રમાણ જ છે. આ રસ્તો તો ખુલ્લો છે જ કે જે જ્ઞાનો જે અંશમાં વિસંવાદી હોય તે જ્ઞાનોને તે અંશમાં અપ્રમાણ માનવામાં આવે.

(૧) સ્મરણ

સ્વરૂપ - સંસ્કારનો ઉદ્‌બોધ થતાં સ્મરણ ઉત્પન્ન થાય છે. તે અતીતકાલીન પદાર્થને વિષય કરે છે અને તેમાં 'તત્' શબ્દનો ઉલ્લેખ અવશ્ય હોય છે.[2] જો કે સ્મરણનો વિષયભૂત પદાર્થ સામે નથી તેમ છતાં પણ આપણા પૂર્વાનુભવનો વિષય તો તે હતો જ, અને તે અનુભવના દૃઢ સંસ્કાર સાદૃશ્ય આદિ અનેક નિમિત્તોથી તે પદાર્થને આપણા મનમાં ઝળકાવી દે છે. આ સ્મરણના લીધે જ જગતનો લેવડ-દેવડ આદિ સઘળો વ્યવહાર ચાલી રહ્યો છે. વ્યાપ્તિસ્મરણ વિના અનુમાનનો અને સંકેતસ્મરણ વિના કોઈ પણ પ્રકારના શબ્દનો પ્રયોગ જ થઈ શકતો નથી. ગુરુશિષ્ય આદિ સંબંધ, પિતાપુત્રભાવ તથા અન્ય અનેક પ્રકારનો પ્રેમ, ઘૃણા, કરુણા

---

૧. प्रमाणेतरसामान्यस्थितेरन्यधियो गतेः ।
प्रमाणान्तरसद्भावः प्रतिषेधाच्च कस्यचित् ॥ ધર્મકીર્તિ (પ્રમાણમીમાંસા, પૃ.૮)

૨. संस्कारोद्बोधनिबन्धना तदित्याकारा स्मृतिः । પરીક્ષામુખ, ૩.૩.

આદિમૂલક સમસ્ત જીવનવ્યવહાર સ્મરણને જ આભારી છે. સંસ્કૃતિ, સભ્યતા અને ઇતિહાસની પરંપરા સ્મરણના સૂત્ર દ્વારા જ આપણા સુધી આવી છે.

સ્મૃતિને અપ્રમાણ કહેવાનું મૂળ કારણ તેનું ગૃહીતગ્રાહી હોવાનું બતાવવામાં આવે છે. તેની અનુભવપરતન્ત્રતા પ્રમાણવ્યવહારમાં બાધક બને છે. અનુભવ જે પદાર્થને જે રૂપમાં જાણે છે સ્મૃતિ તેને તેનાથી અધિક રૂપમાં જાણતી નથી અને ન તો તેના કોઈ નવા અંશનો બોધ કરે છે. તે પૂર્વાનુભવની મર્યાદામાં જ સીમિત છે, એટલું જ નહિ પણ ક્યારેક ક્યારેક તો અનુભવથી કમની જ સ્મૃતિ થાય છે.

વૈદિક પરંપરામાં સ્મૃતિને સ્વતન્ત્ર પ્રમાણ ન માનવાનું એક જ કારણ છે અને તે એ કે મનુસ્મૃતિ અને યાજ્ઞવલ્ક્યસ્મૃતિ આદિ સ્મૃતિઓ પુરુષવિશેષોએ રચી છે. જો એક પણ સ્થળે તેનું પ્રામાણ્ય સ્વીકારવામાં આવે તો વેદની અપૌરુષેયતા અને તેનું ધર્મવિષયક નિર્બાધ અન્તિમ પ્રામાણ્ય સમાપ્ત થઈ જાય. તેથી સ્મૃતિઓ ત્યાં સુધી પ્રમાણ છે જ્યાં સુધી તેઓ શ્રુતિને અનુસરે છે, અર્થાત્ શ્રુતિ સ્વતઃ પ્રમાણ છે અને સ્મૃતિઓમાં પ્રમાણતાની છાયા સ્મૃતિઓ શ્રુતિમૂલક હોવાથી જ પડી રહી છે. આ રીતે એક વાર સ્મૃતિઓમાં શ્રુતિપરતન્ત્રતાના કારણે સ્વતઃપ્રામાણ્યનો નિષેધ થયો એટલે અન્ય વ્યાવહારિક સ્મૃતિઓમાં તે પરતન્ત્રતાની છાપ અનુભવાધીન હોવાના કારણે બરાબર ચાલુ રહી અને એ વ્યવસ્થા થઈ કે જે સ્મૃતિઓ પૂર્વાનુભવને અનુસરે છે તે જ પ્રમાણ છે, અનુભવની બહારની સ્મૃતિઓ પ્રમાણ હોઈ શકતી નથી, અર્થાત્ સ્મૃતિઓ સત્ય હોવા છતાં પણ અનુભવની પ્રમાણતાના બળ ઉપર જ અવિસંવાદિની સિદ્ધ થઈ શકે છે, પોતાના બળ ઉપર નહિ.

ભટ્ટ જયંતે સ્મૃતિની અપ્રમાણતાનું કારણ ગૃહીતગ્રાહિત્વ ન બતાવીને તેનું અર્થથી ઉત્પન્ન ન થવું એ બતાવ્યું છે,[1] પરંતુ જ્યારે અર્થની જ્ઞાનમાત્ર પ્રતિ કારણતા જ સિદ્ધ નથી ત્યારે અર્થજન્યત્વને પ્રમાણતાનો આધાર બનાવી ન શકાય. પ્રમાણતાનો આધાર તો અવિસંવાદ જ હોઈ શકે છે. ગૃહીતગ્રાહી જ્ઞાન પણ જો પોતાના વિષયમાં અવિસંવાદી હોય તો તેની પ્રમાણતા સુરક્ષિત છે. જો અર્થજન્યત્વના અભાવમાં સ્મૃતિ અપ્રમાણ હોય તો અતીત અને અનાગતને વિષય કરનાર અનુમાન પણ પ્રમાણ ન હોઈ શકે. જૈનો સિવાય કોઈ પણ વાદીએ સ્મૃતિને સ્વતન્ત્ર પ્રમાણ માની નથી. જ્યારે જગતનો સમસ્ત વ્યવહાર સ્મૃતિની પ્રમાણતા અને અવિસંવાદ પર જ ચાલી રહ્યો છે ત્યારે તેઓ તેને અપ્રમાણ કહેવાનું સાહસ

---

૧. न स्मृतेरप्रमाणत्वं गृहीतग्राहिताकृतम् ।
किन्त्वनर्थजन्यत्वं तदप्रामाण्यकारणम् ॥ ન્યાયમંજરી, પૃ.૨૩.

તો નથી કરી શકતા પરંતુ પ્રમાનો વ્યવહાર સ્મૃતિભિન્ન જ્ઞાનમાં કરવા ઇચ્છે છે. ધારણા નામનો અનુભવ પદાર્થને 'ઇદમ્ (આ)' આકારે જાણે છે જ્યારે સંસ્કારથી થનારી સ્મૃતિ તે પદાર્થને 'તત્ (તે)' આકારે જાણે છે. તેથી સ્મૃતિને એકાન્તપણે ગૃહીતગ્રાહિણી પણ ન કહી શકાય. પ્રમાણતાના બે જ આધાર છે - અવિસંવાદી હોવું તથા સમારોપનો વ્યવચ્છેદ કરવો. સ્મૃતિની અવિસંવાદિતા સ્વતઃ સિદ્ધ છે, અન્યથા અનુમાનની પ્રવૃત્તિ, શબ્દવ્યવહાર અને જગતનો સઘળો વ્યવહાર નિર્મૂળ બની જાય. હા, જે જે સ્મૃતિમાં વિસંવાદ હોય તેને અપ્રમાણ યા સ્મૃત્યાભાસ કહેવાનો માર્ગ ખુલ્લો છે. વિસ્મરણ, સંશય અને વિપર્યાસરૂપી સમારોપનું નિરાકરણ સ્મૃતિ દ્વારા થાય છે જ. તેથી આ અવિસંવાદી જ્ઞાનને પરોક્ષ રૂપે પ્રમાણતા આપવી જ પડશે. અનુભવપરતન્ત્ર હોવાના કારણે તેને પરોક્ષ તો કહી શકાય, પરંતુ અપ્રમાણ ન કહી શકાય કેમ કે પ્રમાણતા કે અપ્રામાણતાનો આધાર અનુભવસ્વાતન્ત્ર્ય યા અનુભવપારતન્ત્ર્ય નથી. અનુભૂત અર્થને વિષય કરવાના કારણે તેને અપ્રમાણ ન કહી શકાય, અન્યથા અનુભૂત અગ્નિને વિષય કરનારું અનુમાન પણ પ્રમાણ નહિ બની શકે. તેથી સ્મૃતિ પ્રમાણ છે કેમ કે તે સ્વવિષયમાં અવિસંવાદિની છે.

(૨) પ્રત્યભિજ્ઞાન

સ્વરૂપ – વર્તમાનના પ્રત્યક્ષથી અને અતીતના સ્મરણથી ઉત્પન્ન થનારું સંકલનજ્ઞાન પ્રત્યભિજ્ઞાન કહેવાય છે[1]. આ સંકલન એકત્વ, સાદશ્ય, વૈસાદશ્ય, પ્રતિયોગી, આપેક્ષિક આદિ અનેક પ્રકારનું હોય છે. વર્તમાનનું પ્રત્યક્ષ કરીને અતીતનું સ્મરણ થતાં 'આ તે જ છે' એવા આકારનું જે માનસિક એકત્વ-સંકલનજ્ઞાન થાય છે તે એકત્વપ્રત્યભિજ્ઞાન છે.

તેવી જ રીતે 'ગાય સમાન ગવય હોય છે' આ વાક્યને સાંભળીને કોઈ વ્યક્તિ વનમાં જાય છે અને સામે ગાય જેવા પશુને જોઈને તેને પેલા વાક્યનું સ્મરણ થાય છે અને પછી મનમાં નિશ્ચય કરે છે કે આ ગવય છે. આ પ્રકારનું સાદશ્યવિષયક સંકલનજ્ઞાન સાદશ્યપ્રત્યભિજ્ઞાન છે. 'ગાયથી વિલક્ષણ ભેંસ હોય છે' આ વાક્યને સાંભળીને જે વાડામાં ગાય અને ભેંસ બન્ને છે ત્યાં જનારો માણસ ગાયથી વિલક્ષણ પશુને જોઈને ઉક્ત વાક્યનું સ્મરણ કરે છે અને નિશ્ચય કરે છે કે આ ભેંસ છે. આ વૈલક્ષણ્યવિષયક સંકલનજ્ઞાન વૈસાદશ્યપ્રત્યભિજ્ઞાન છે. તેવી જ રીતે પોતાની

૧. दर्शनस्मरणकारकं संकलनं प्रत्यभिज्ञानम् । तदेवेदं तत्सदृशं तद्विलक्षणं तत्प्रतियोगीत्यादि। પરીક્ષામુખ, ૩.૫.

સમીપ રહેલા મકાનને પ્રત્યક્ષ જોઈને પછી દૂરવર્તી પર્વતને જોતાં પૂર્વનું સ્મરણ કરીને જે ' આ એનાથી દૂર છે' એ આકારનું આપેક્ષિક જ્ઞાન થાય છે, તે જ્ઞાન પ્રાતિયોગિકપ્રત્યભિજ્ઞાન છે. 'શાખા આદિવાળું વૃક્ષ હોય છે' 'એક શિંગડાવાળો ગેંડો હોય છે' 'છ પગવાળો ભ્રમર હોય છે' વગેરે પરિચાયક શબ્દોને સાંભળી વ્યક્તિને તે તે પદાર્થને જોતાં અને પૂર્વોક્ત પરિચાયક વાકયનું સ્મરણ થતાં 'આ વૃક્ષ છે' 'આ ગેંડો છે' ઈત્યાદિ જે જ્ઞાનો ઉત્પન્ન થાય છે તે બધાં પણ પ્રત્યભિજ્ઞાન જ છે. તાત્પર્ય એ કે દર્શન અને સ્મરણને નિમિત્ત બનાવીને જેટલાં પણ એકત્વાદિવિષયક માનસિક સંકલનજ્ઞાનો થાય છે તે બધાં પ્રત્યભિજ્ઞાન છે. આ બધાં પોતાના વિષયમાં અવિસંવાદી અને સમારોપના વ્યવચ્છેદક હોવાથી પ્રમાણ છે.

'તે' અને 'આ'ને બે જ્ઞાનો માનનારા બૌદ્ધોનું ખંડન

બૌદ્ધો પદાર્થને ક્ષણિક માને છે. તેમના મતમાં વાસ્તવિક એકત્વ નથી. તેથી 'स एवायम् - આ તે જ છે' એ આકારની પ્રતીતિને તેઓ ભ્રાન્ત જ માને છે, અને આ એકત્વપ્રતીતિનું કારણ સદૃશ અપર અપર ઉત્પાદને ગણે છે. તેઓ 'स एवायम्'માં 'सः (તે)' અંશને સ્મરણ અને 'अयम् (આ)' અંશને પ્રત્યક્ષ, એમ બે સ્વતન્ત્ર જ્ઞાનો માની પ્રત્યભિજ્ઞાનના અસ્તિત્વને જ સ્વીકારવા માગતા નથી.[1] પરંતુ જ્યારે એ વાત નિશ્ચિત છે કે પ્રત્યક્ષ કેવળ વર્તમાનને વિષય કરે છે અને સ્મરણ કેવળ અતીતને ત્યારે આ બન્ને સીમિત અને નિયત વિષયવાળા જ્ઞાનો દ્વારા અતીત અને વર્તમાન બે પર્યાયોમાં રહેતા એકત્વને કેવી રીતે જાણી શકાય ? 'આ તે જ છે' એ પ્રકારના એકત્વનો અપલાપ અર્થાત્ નિષેધ કરવામાં આવતાં તો બદ્ધનો જ મોક્ષ, હત્યારાને જ સજા, જેની પાસેથી કરજ લીધું છે તેને જ કરજ ચૂકવવું, વગેરે જગતનો સઘળો વ્યવહાર ઉચ્છેદ પામે. પ્રત્યક્ષ અને સ્મરણ પછી થનારા 'આ તે જ છે' એવા જ્ઞાનને જો વિકલ્પની કોટિમાં નાખવામાં આવે તો તેને જ પ્રત્યભિજ્ઞાન માનવામાં કોઈ આપત્તિ ન હોવી જોઈએ.પરંતુ આ વિકલ્પ અવિસંવાદી હોવાથી સ્વતન્ત્ર પ્રમાણ બનશે. પ્રત્યભિજ્ઞાનનો લોપ કરવાથી તો અનુમાનની પ્રવૃત્તિ જ ન થઈ શકે. જે વ્યક્તિએ પહેલા અગ્નિ અને ધૂમના કાર્યકારણભાવનું ગ્રહણ કર્યું છે તે જ વ્યક્તિ જ્યારે પૂર્વધૂમ સમાન અન્ય ધૂમને

---

૧. तस्मात् स एवायमिति प्रत्ययद्वयमेतत् । પ્રમાણવાર્તિકાલંકાર, પૃ.૫૧.
स इत्यनेन पूर्वकालसम्बन्धी स्वभावो विषयीक्रियते अयमित्यनेन च वर्तमानकालसम्बन्धी । अनयोश्च भेदो न कथञ्चिदभेदः । પ્રમાણવાર્તિકસ્વોપજ્ઞ-વૃત્તિટીકા, પૃ.૭૮.

દેખે છે ત્યારે જ ગૃહીત કાર્યકારણભાવનું સ્મરણ થતાં અનુમાન કરી શકે છે. અહીં એકત્વ અને સાદશ્ય બન્ને પ્રત્યભિજ્ઞાનોની આવશ્યકતા છે, કેમ કે ભિન્ન વ્યક્તિને વિલક્ષણ પદાર્થ દેખાતાં અનુમાન ન થઈ શકે.

બૌદ્ધ જે એકત્વપ્રતીતિના નિરાકરણ માટે અનુમાન કરે છે અને જે એકાત્માની પ્રતીતિને દૂર કરવા માટે નૈરાત્મ્યભાવના ભાવે છે તે પ્રતીતિનું અસ્તિત્વ જ જો ન હોય તો ક્ષણિકત્વનું અનુમાન શા માટે કરવામાં આવે છે ? અને નૈરાત્મ્યભાવનાનો ઉપયોગ જ શું છે ? 'જે પદાર્થને જોયો છે તે જ પદાર્થને હું પ્રાપ્ત કરી રહ્યો છું' આ પ્રકારના એકત્વરૂપ અવિસંવાદ વિના પ્રત્યક્ષમાં પ્રમાણતાનું સમર્થન કેવી રીતે કરી શકાય ? જો આત્મૈકત્વની પ્રતીતિ થતી જ ન હોય તો તન્નિમિત્તક રાગાદિરૂપ સંસાર ક્યાંથી ઉત્પન્ન થવાનો ? કાપ્યા પછી ફરી ઊગી નીકળતા નખ અને કેશમાં 'આ તે જ નખ કેશ આદિ છે' એ પ્રકારની એકત્વપ્રતીતિ સાદશ્યમૂલક હોવાથી ભલે ભ્રાન્ત હોય, પરંતુ 'આ તે જ ઘડો છે' ઇત્યાદિ દ્રવ્યમૂલક એકત્વપ્રતીતિને ભ્રાન્ત ન કહી શકાય.

પ્રત્યભિજ્ઞાનનો પ્રત્યક્ષમાં અન્તર્ભાવ નથી

મીમાંસક એકત્વપ્રતીતિનું અસ્તિત્વ સ્વીકારીને પણ તેને ઇન્દ્રિયો સાથે અન્વય-વ્યતિરેક ધરાવવાના કારણે પ્રત્યક્ષ પ્રમાણમાં જ અન્તર્ભૂત કરે છે. તેમનું કહેવું છે કે સ્મરણ પહેલાં કે સ્મરણ પછી જે પણ જ્ઞાન ઇન્દ્રિય અને પદાર્થના સંબંધથી ઉત્પન્ન થાય છે તે બધાં પ્રત્યક્ષ છે.[૧] સ્મૃતિ અતીત અસ્તિત્વને જાણે છે, પ્રત્યક્ષ વર્તમાન અસ્તિત્વને જાણે છે અને સ્મૃતિસહકૃત પ્રત્યક્ષ બન્ને અવસ્થાઓમાં રહેતા એકત્વને જાણે છે. પરંતુ જ્યારે એ નિશ્ચિત છે કે ચક્ષુ વગેરે ઇન્દ્રિયો સમ્બદ્ધ અને વર્તમાન પદાર્થને જ વિષય કરે છે ત્યારે સ્મૃતિની સહાયતા લઈને પણ તે ઇન્દ્રિયો પોતાનો જે વિષય નથી તેમાં પ્રવૃત્તિ કેવી રીતે કરી શકે ? પૂર્વ અને વર્તમાન દશામાં રહેતું એકત્વ ઇન્દ્રિયોનો વિષય નથી, અન્યથા ગન્ધના સ્મરણની સહાયતાથી ચક્ષુએ ગન્ધને પણ સૂંઘી લેવી જોઈએ. સેંકડો સહકારીઓની સહાયતા મળવા છતાં પણ અવિષયમાં પ્રવૃત્તિ થઈ શકે જ નહિ એ તો સર્વસમ્મત સિદ્ધાન્ત છે. જો ઇન્દ્રિયોથી જ પ્રત્યભિજ્ઞાન ઉત્પન્ન થતું હોય તો પ્રથમ પ્રત્યક્ષકાળે જ તેણે ઉત્પન્ન થઈ જવું જોઈએ, વળી ઇન્દ્રિયો પોતાના વ્યાપારમાં સ્મૃતિની અપેક્ષા પણ રાખતી નથી.

---

૧. तेनेन्द्रियार्थसम्बन्धात् प्रागूर्ध्वं चापि यत्स्मृतेः ।
विज्ञानं जायते सर्वं प्रत्यक्षमिति गम्यताम् ॥ મીમાંસાશ્લોકવાર્તિક, સૂત્ર ૪, શ્લોક ૨૨૭.

નૈયાયિકો પણ મીમાંસકોની જેમ 'स एवायम् (આ તે જ છે)' એ પ્રતીતિને એક જ્ઞાન માનીને પણ તેને ઇન્દ્રિયજન્ય જ કહે છે અને યુક્તિ પણ તે જ દે છે.[૧] પરંતુ જ્યારે ઇન્દ્રિયપ્રત્યક્ષ અવિચારક છે ત્યારે સ્મરણની સહાયતા લઈને પણ તે કેવી રીતે 'આ તે જ છે' 'આ તેના સમાન છે' ઇત્યાદિ વિચાર કરી શકે ? જયન્ત ભટ્ટ એટલા માટે આ કલ્પના કરે છે કે સ્મરણ અને પ્રત્યક્ષ પછી એક સ્વતન્ત્ર માનસ જ્ઞાન ઉત્પન્ન થાય છે જે એકત્વાદિનું સંકલન કરે છે.[૨] આ ઉચિત છે, પરંતુ તેને સ્વતન્ત્ર પ્રમાણ માનવું જ જોઈશે. જૈન આ માનસ સંકલનને પ્રત્યભિજ્ઞાન કહે છે. તે અબાધિત છે, અવિસંવાદી છે અને સમારોપનું વ્યવચ્છેદક છે, તેથી જ પ્રમાણ છે. જે પ્રત્યભિજ્ઞાન બાધિત તથા વિસંવાદી હોય તેને પ્રમાણાભાસ યા અપ્રમાણ કહેવાનો માર્ગ ખુલ્લો છે.

મીમાંસકનું ઉપમાન સાદૃશ્યપ્રત્યભિજ્ઞાન છે

મીમાંસક સાદૃશ્યપ્રત્યભિજ્ઞાનને ઉપમાન નામનું સ્વતન્ત્ર પ્રમાણ માને છે. તેમનું કહેવું છે કે જે પુરુષે ગાયને જોઈ છે તે જ્યારે જંગલમાં જાય છે અને ગવયને દેખે છે ત્યારે તેને પૂર્વદૃષ્ટ ગાયનું સ્મરણ થતાં 'આના જેવી તે છે' એ આકારનું ઉપમાનજ્ઞાન પેદા થાય છે. જો કે ગવયનિષ્ઠ સાદૃશ્ય પ્રત્યક્ષનો વિષય બની રહ્યું છે અને ગોનિષ્ઠ સાદૃશ્યનું સ્મરણ થઈ રહ્યું છે તેમ છતાં પણ 'આના જેવી તે છે' એ આકારનું વિશિષ્ટ જ્ઞાન કરવા માટે સ્વતન્ત્ર ઉપમાન પ્રમાણની આવશ્યકતા છે.[૩] પરંતુ જો આ રીતે સાધારણ વિષયભેદના કારણે પ્રમાણોની સંખ્યા વધારવામાં આવે તો 'ગાયથી વિલક્ષણ ભેંસ છે' આ વૈલક્ષણ્યવિષયક પ્રત્યભિજ્ઞાનને તથા 'આ આનાથી દૂર છે' 'આ આનાથી નજીક છે', 'આ આનાથી ઊંચો છે', 'આ આનાથી નીચો છે' ઇત્યાદિ આપેક્ષિક જ્ઞાનોને પણ સ્વતન્ત્ર પ્રમાણો માનવાં પડે. વૈલક્ષણ્યને સાદૃશ્યાભાવ કહીને અભાવપ્રમાણનો વિષય બનાવી શકાય નહિ, અન્યથા સાદૃશ્યને પણ વૈલક્ષણ્યાભાવરૂપ હોવાની તથા અભાવપ્રમાણનો વિષય હોવાની આપત્તિ આવશે. તેથી એકત્વ, સાદૃશ્ય, પ્રાતિયોગિક, આપેક્ષિક આદિ બધાં સંકલનજ્ઞાનોને એક પ્રત્યભિજ્ઞાનની સીમામાં જ રાખવાં જોઈએ.

---

૧. જુઓ ન્યાયવાર્તિકતાત્પર્યટીકા, પૃ.૧૩૯.

૨. ન્યાયમંજરી, પૃ.૪૬૧.

૩. प्रत्यक्षेणावबुद्धेऽपि सादृश्ये गवि च स्मृते ।
विशिष्टस्यान्यतः सिद्धेरुपमानप्रमाणता ॥ મીમાંસાશ્લોકવાર્તિક, ઉપમાન૦ શ્લોક ૩૮.

નૈયાયિકોનું ઉપમાન પણ સાદૃશ્યપ્રત્યભિજ્ઞાન છે

આ જ રીતે નૈયાયિક 'ગાયના જેવો ગવય હોય છે' આ ઉપમાનવાક્યને સાંભળી જંગલમાં જઈ ગવયને જોનાર પુરુષને થતી 'આ 'ગવય'શબ્દનું વાચ્ય છે' એ જાતની સંજ્ઞાસંજ્ઞીસંબંધપ્રતિપત્તિને ઉપમાનપ્રમાણ માને છે.[1] તેમને પણ મીમાંસકોની જેમ વૈલક્ષણ્ય, પ્રાતિયોગિક તથા આપેક્ષિક સંકલનજ્ઞાનોને તથા તન્નિમિત્તક સંજ્ઞાસંજ્ઞીસંબંધપ્રતિપત્તિને પૃથક્ પૃથક્ પ્રમાણો માનવા પડશે.[2] તેથી આ બધાં વિભિન્નવિષયક સંકલનજ્ઞાનોને એક પ્રત્યભિજ્ઞાનરૂપે પ્રમાણ માનવામાં લાઘવ અને વ્યવહાર્યતા છે.

સાદૃશ્યપ્રત્યભિજ્ઞાનને અનુમાનરૂપે પ્રમાણ કહેવું પણ ઉચિત નથી, કેમ કે અનુમાન કરતી વખતે લિંગનું સાદૃશ્ય અપેક્ષિત હોય છે. તે સાદૃશ્યજ્ઞાનને પણ અનુમાન માનતાં તે અનુમાનના લિંગસાદૃશ્યજ્ઞાનના પણ વળી અનુમાનત્વની કલ્પના કરવી પડશે અને આમ અનવસ્થાદોષ આવશે. જો અર્થમાં સાદૃશ્યવ્યવહારને સદૃશાકારમૂલક માનવામાં આવે તો સદૃશાકારોમાં સદૃશવ્યવહાર કેવી રીતે થશે ? અન્ય તદ્ગતસદૃશાકારથી સદૃશવ્યવહારની કલ્પના કરવામાં આવે તો અનવસ્થા નામનું દૂષણ આવે. તેથી સાદૃશ્યપ્રત્યભિજ્ઞાનને અનુમાન ન માની શકાય.

પ્રત્યક્ષજ્ઞાન વિશદ હોય છે અને વર્તમાન અર્થને વિષય કરતું હોય છે. 'स एवायम् (આ તે જ છે)' ઇત્યાદિ પ્રત્યભિજ્ઞાનો તો અતીતનું પણ સંકલન કરે છે, તેથી તેઓ ન તો વિશદ છે કે ન તો પ્રત્યક્ષની સીમામાં આવવા લાયક છે; પરંતુ પ્રમાણ તો અવશ્ય છે, કેમ કે તેઓ અવિસંવાદી છે અને સમ્યગ્જ્ઞાન છે.

(૩) તર્ક

સ્વરૂપ - વ્યાપ્તિજ્ઞાનને તર્ક કહે છે.[3] સાધ્ય અને સાધનના સાર્વકાલિક, સાર્વદૈશિક અને સર્વવ્યક્તિક અવિનાભાવસંબંધને વ્યાપ્તિ કહે છે. અવિનાભાવ એટલે સાધ્ય વિના સાધનનું ન હોવું. સાધનનું સાધ્યના હોતાં જ હોવું, સાધ્યના

---

૧. प्रसिद्धार्थसाधर्म्यात् साध्यसाधनमुपमानम् । ન્યાયસૂત્ર, ૧.૧.૬

૨. उपमानं प्रसिद्धार्थसाधर्म्यात् साध्यसाधनम् ।
तद्वैधर्म्यात् प्रमाणं किं स्यात् संज्ञिप्रतिपादकम् ॥ લઘીયસ્ત્રય, શ્લોક ૧૯.

૩. उपलम्भानुपलम्भनिमित्तं व्याप्तिज्ञानमूहः । પરીક્ષામુખ, ૩.૧૧.

અભાવમાં બિલકુલ ન હોવું, આ નિયમને સર્વોપસંહારરૂપે ગ્રહણ કરવો એ જ તર્ક છે. સૌપ્રથમ વ્યક્તિ કાર્ય અને કારણનું પ્રત્યક્ષ કરે છે, અને અનેક વાર પ્રત્યક્ષ થતાં તે તેમના અન્વયસંબંધની ભૂમિકાની તરફ ઝૂકે છે. પછી સાધ્યના અભાવમાં સાધનનો અભાવ જોઈને વ્યતિરેકના નિશ્ચય દ્વારા પેલા અન્વયજ્ઞાનને તે નિશ્ચયાત્મક રૂપ આપે છે. ઉદાહરણાર્થ, કોઈ વ્યક્તિએ સૌપ્રથમ રસોડામાં અગ્નિ જોયો તથા અગ્નિથી ઉત્પન્ન થતો ધુમાડો પણ જોયો, પછી કોઈ તળાવમાં અગ્નિના અભાવમાં ધુમાડાનો અભાવ જોયો, ત્યાર બાદ રસોડામાંથી ધુમાડો નીકળતો જોઈને તે નિશ્ચય કરે છે કે અગ્નિ કારણ છે અને ધુમાડો કાર્ય છે. આ ઉપલમ્ભ-અનુપલમ્ભનિમિત્તક સર્વોપસંહાર કરનારો વિચાર તર્કની મર્યાદામાં છે. આમાં પ્રત્યક્ષ, સ્મરણ અને સાદૃશ્યપ્રત્યભિજ્ઞાન કારણો હોય છે. આ બધાંની પૃષ્ઠભૂમિ ઉપર 'જ્યાં જ્યાં જ્યારે જ્યારે ધુમાડો હોય છે ત્યાં ત્યાં ત્યારે ત્યારે અગ્નિ અવશ્ય હોય છે' આ પ્રકારનો એક માનસિક વિકલ્પ ઉત્પન્ન થાય છે, જેને ઊહ યા તર્ક કહેવામાં આવે છે. આ તર્કનું ક્ષેત્ર કેવળ પ્રત્યક્ષના વિષયભૂત સાધ્ય અને સાધન જ નથી પરંતુ અનુમાન અને આગમના વિષયભૂત પ્રમેયોમાં પણ અન્વય અને વ્યતિરેક દ્વારા અવિનાભાવનો નિશ્ચય કરવો એ તર્કનું કાર્ય છે. તેથી ઉપલમ્ભ અને અનુપલમ્ભ શબ્દોથી સાધ્ય અને સાધનના સદ્ભાવનું પ્રત્યક્ષ અને તેમના અસદ્ભાવનું પ્રત્યક્ષ જ નથી સમજવાનું પરંતુ સાધ્ય અને સાધનના સદ્ભાવનો દૃઢતર નિશ્ચય અને તેમના અભાવનો પણ દૃઢતર નિશ્ચય સમજવાનો છે. તે નિશ્ચય પ્રત્યક્ષથી હોય કે પછી પ્રત્યક્ષેતર પ્રમાણોથી હોય.

અકલંકદેવે પ્રમાણસંગ્રહમાં પ્રત્યક્ષ અને અનુપલંભથી થનારા સંભાવનાપ્રત્યયને તર્ક કહ્યો છે.[૧] પરંતુ પ્રત્યક્ષ અને અનુપલંભ શબ્દોથી તેમને ઉક્ત અભિપ્રાય જ ઇષ્ટ છે અને સૌપ્રથમ જૈન દાર્શનિક પરંપરામાં તર્કના સ્વરૂપ અને વિષયને સ્થિર કરવાનું શ્રેય પણ અકલંકદેવને જાય છે.[૨]

મીમાંસકો તર્કને એક વિચારાત્મક જ્ઞાનવ્યાપાર માને છે અને તેના માટે જૈમિનિસૂત્ર અને શબરભાષ્ય આદિમાં 'ઊહ' શબ્દનો પ્રયોગ કરે છે.[૩] પરંતુ તેને પરિગણિત પ્રમાણસંખ્યામાં સામેલ કરતા ન હોવાથી એ સ્પષ્ટ છે કે તેમના મતે તર્ક (ઊહ) સ્વયં પ્રમાણ ન હોતાં કોઈ પ્રમાણનો કેવળ સહાયક હોઈ શકે છે.

---

૧. संभवप्रत्ययस्तर्कः प्रत्यक्षानुपलम्भतः । પ્રમાણસંગ્રહ, શ્લોક ૧૨.

૨. લઘીયસ્ત્રયસ્વવૃત્તિ, કારિકા ૧૦-૧૧.

૩. જુઓ શાબરભાષ્ય, ૯.૧.૧.

જૈન પરંપરામાં અવગ્રહ પછી થનારા સંશયનું નિરાકરણ કરીને તે સંશયના એક પક્ષની (કોટિની) પ્રબળ સંભાવના કરાવનારા જ્ઞાનવ્યાપારને 'ઈહા' કહેવામાં આવેલ છે. આ ઈહામાં અવાય જેવો પૂર્ણ નિશ્ચય તો નથી હોતો પરંતુ નિશ્ચયોન્મુખતા તો અવશ્ય છે જ. આ ઈહાના પર્યાયરૂપે ઊહ અને તર્ક બન્ને શબ્દોનો પ્રયોગ તત્ત્વાર્થભાષ્યમાં જોવામાં આવે છે,[1] જે લગભગ નૈયાયિકોની પરંપરાની સમીપ છે.

ન્યાયદર્શનમાં તર્કને સોળ પદાર્થોમાં ગણાવવા છતાં પણ તેને પ્રમાણ ગણ્યો નથી. તે તત્ત્વજ્ઞાન માટે ઉપયોગી છે અને પ્રમાણોનો અનુગ્રાહક છે. ન્યાયભાષ્યમાં સ્પષ્ટ લખ્યું છે કે તર્ક ન તો પ્રમાણોમાં સંગૃહીત છે, ન તો પ્રમાણાન્તર છે, પરંતુ પ્રમાણોનો અનુગ્રાહક છે અને તત્ત્વજ્ઞાન માટે તેનો ઉપયોગ છે.[2] તે પ્રમાણના વિષયનું વિવેચન કરે છે અને તત્ત્વજ્ઞાનની ભૂમિકા તૈયાર કરી દે છે. જયન્ત ભટ્ટ તો વધુ સ્પષ્ટપણે તર્ક અંગે લખે છે. તે લખે છે કે સામાન્યરૂપે જાણેલા પદાર્થમાં ઉત્પન્ન પરસ્પર વિરોધી બે પક્ષોમાંથી એક પક્ષને શિથિલ બનાવી બીજા પક્ષની અનુકૂળ કારણોના બળ ઉપર દૃઢ સંભાવના કરવી તે તર્કનું કામ છે. તે એક પક્ષની ભવિતવ્યતાને સકારણ દર્શાવીને તે પક્ષનો નિશ્ચય કરનાર પ્રમાણનો અનુગ્રાહક બને છે.[3] તાત્પર્ય એ કે ન્યાયપરંપરામાં તર્ક પ્રમાણોમાં સંગૃહીત ન હોવા છતાં પણ અપ્રમાણ નથી. તેનો ઉપયોગ વ્યાપ્તિનિર્ણયમાં થનારી વ્યભિચારશંકાઓને દૂર કરી વ્યાપ્તિનિર્ણયના માર્ગને નિષ્કંટક કરી દેવો એ છે. તે વ્યાપ્તિજ્ઞાનમાં બાધક અને પ્રયોજકત્વશંકાને પણ દૂર કરે છે. આ રીતે તર્કના ઉપયોગ અને કાર્યક્ષેત્ર બાબત પ્રાયઃ કોઈને વિવાદ નથી, પરંતુ તેને પ્રમાણનું પદ આપવામાં ન્યાયપરંપરાને સંકોચ છે.

બૌદ્ધ તર્કરૂપ વિકલ્પજ્ઞાનને વ્યાપ્તિનું ગ્રાહક માને છે, પરંતુ તે પ્રત્યક્ષપૃષ્ઠભાવી

---

૧. ईहा ऊहा तर्कः परीक्षा विचारणा जिज्ञासा इत्यनर्थान्तरम् । તત્ત્વાર્થાધિગમભાષ્ય, ૧.૧૫.

૨. तर्को न प्रमाणसंगृहीतो न प्रमाणान्तरं प्रमाणानामनुग्राहकः तत्त्वज्ञानाय कल्पते । ન્યાયભાષ્ય, ૧.૧.૧.

૩. एकपक्षानुकूलकारणदर्शनात् तस्मिन् संभावनाप्रत्ययो भवितव्यतावभासः तदितर-पक्षशैथिल्यापादने तद्ग्राहकप्रमाणमनुगृह्य तान् सुखं प्रवर्तयन् तत्त्वज्ञानार्थमूहस्तर्कः । ન્યાયમંજરી, પૃ. ૫૮૬.

હોવાના કારણે તેમ જ પ્રત્યક્ષ દ્વારા ગૃહીત અર્થને વિષય કરનાર એક વિકલ્પ હોવાના કારણે પ્રમાણ નથી.[1] આમ બૌદ્ધ તર્કને સ્પષ્ટપણે અપ્રમાણ કહે છે.

અકલંકદેવે[2] પોતાના વિષયમાં અવિસંવાદી હોવાના કારણે તેને સ્વયં પ્રમાણ માનેલ છે. જે સ્વયં પ્રમાણ ન હોય તે પ્રમાણોનો અનુગ્રહ કેવી રીતે કરી શકે ? અપ્રમાણ પ્રમાણના વિષયનું ન તો વિવેચન કરી શકે છે કે ન તો પરિશોધન કરી શકે છે. જે તર્કમાં વિસંવાદ જોવામાં આવે તે તર્કાભાસને આપણે અપ્રમાણ કહી શકીએ છીએ, પરંતુ એટલા માત્રથી અવિસંવાદી તર્કને પણ પ્રમાણથી બહાર ન રાખી શકાય. 'જગતમાં જેટલા પણ ધુમાડાઓ છે તે બધા જ અગ્નિજન્ય છે, અનગ્નિજન્ય કદી નથી હોઈ શકતા' આટલો લાંબો વ્યાપાર ન તો અવિચારક ઇન્દ્રિયપ્રત્યક્ષ કરી શકે છે કે ન તો સુખાદિસંવેદક માનસપ્રત્યક્ષ. ઇન્દ્રિયપ્રત્યક્ષનું ક્ષેત્ર નિયત અને વર્તમાન છે. માનસ પ્રત્યક્ષ વિશદ છે અને ઉપયુક્ત સર્વોપસંહારી વ્યાપ્તિજ્ઞાન અવિશદ છે એટલે વ્યાપ્તિજ્ઞાન અર્થાત્ તર્કનો માનસ પ્રત્યક્ષમાં અન્તર્ભાવ થઈ શકતો નથી. અનુમાનથી વ્યાપ્તિનું ગ્રહણ એટલા માટે થઈ શકતું નથી કેમ કે અનુમાનની ખુદની ઉત્પત્તિ જ વ્યાપ્તિને અધીન છે. વ્યાપ્તિજ્ઞાનને સંબંધગ્રાહી પ્રત્યક્ષનું ફળ કહીને પણ અપ્રમાણ ન કહી શકાય કેમ કે એક તો પ્રત્યક્ષ કાર્યભૂત વસ્તુ અને કારણભૂત વસ્તુને જ જાણે છે, તેમના કાર્યકારણસંબંધને જાણતું નથી. વળી, બીજા જ્ઞાનનું ફળ હોવું એ પ્રમાણતામાં બાધક પણ નથી. જેવી રીતે વિશેષણજ્ઞાન સન્નિકર્ષનું ફળ હોવા છતાં પણ વિશેષ્યજ્ઞાનરૂપી અન્ય ફળનું જનક હોવાથી પ્રમાણ છે, તેવી જ રીતે તર્ક પણ અનુમાનજ્ઞાનનું કારણ હોવાથી યા હાન, ઉપાદાન અને ઉપેક્ષાબુદ્ધિરૂપી ફળનો જનક હોવાથી પ્રમાણ મનાવો જોઈએ. પ્રત્યેક જ્ઞાન પોતાના પૂર્વવર્તી જ્ઞાનનું ફળ હોવા છતાં પણ ઉત્તરજ્ઞાનની અપેક્ષાએ પ્રમાણ હોઈ શકે છે. તર્કની પ્રમાણતામાં સંદેહ કરવામાં આવતાં તો નિસ્સંદેહ અનુમાન કેવી રીતે ઉત્પન્ન થઈ શકશે ? જેવી રીતે અનુમાન એક વિકલ્પ હોવા છતાં પણ પ્રમાણ છે તેવી જ રીતે વિકલ્પાત્મક હોવાના કારણે તર્કના પણ પ્રમાણ હોવામાં બાધા આવવી જોઈએ નહિ. જે વ્યાપ્તિજ્ઞાનના બળ ઉપર સુદૃઢ અનુમાનની ઇમારત ખડી કરવામાં આવે છે તે વ્યાપ્તિજ્ઞાનને અપ્રમાણ કહેવું યા પ્રમાણની બહાર રાખવું એ બુદ્ધિમત્તાની વાત નથી.

---

૧. देशकालव्यक्तिव्याप्त्या च व्याप्तिरुच्यते यत्र यत्र धूमस्तत्र तत्राग्निरिति । प्रत्यक्षपृष्ठश्च विकल्पो न प्रमाणं प्रमाणव्यापारानुकारी त्वसाविष्यते । પ્રમાણવાર્તિકમનોરથનન્દિની ટીકા, પૃ.૭.

૨. લઘીયસ્ત્રયસ્વવૃત્તિ, શ્લોક ૧૧-૧૨.

યોગિપ્રત્યક્ષ દ્વારા વ્યાપ્તિગ્રહણ કરવાની વાત તો એટલા માટે નિરર્થક છે કેમ કે જે યોગી છે તેને તો વ્યાપ્તિગ્રહણ કરવાનું કોઈ પ્રયોજન જ નથી. તે તો પ્રત્યક્ષથી જ સમસ્ત સાધ્ય-સાધન પદાર્થોને જાણી લે છે. વળી, યોગિપ્રત્યક્ષ પણ નિર્વિકલ્પક હોવાથી અવિચારક છે. તેથી અલ્પજ્ઞાની એવા આપણા બધાને માટે તો અવિશદ પણ અવિસંવાદી, વ્યાપ્તિજ્ઞાન કરાવનાર તર્ક પ્રમાણ જ છે.

સામાન્યલક્ષણા પ્રત્યાસત્તિથી અગ્નિત્વ દ્વારા સમસ્ત અગ્નિઓનું અને ધૂમત્વ દ્વારા સમસ્ત ધૂમનું જ્ઞાન તો થઈ શકે છે, પરંતુ તે જ્ઞાન સામે દેખાતા અગ્નિ અને ધૂમના જેવું સ્પષ્ટ અને પ્રત્યક્ષ નથી, અને કેવળ સમસ્ત અગ્નિઓ અને સમસ્ત ધૂમોનું જ્ઞાન કરી લેવું એ જ તો વ્યાપ્તિજ્ઞાન નથી, પરંતુ વ્યાપ્તિજ્ઞાનમાં તો 'ધુમાડો અગ્નિથી જ ઉત્પન્ન થાય છે, અગ્નિના અભાવમાં ક્યારેય ધુમાડો ઉત્પન્ન થતો નથી' આ જાતના અવિનાભાવી કાર્યકારણભાવનું ગ્રહણ કરવામાં આવે છે, જેનું ગ્રહણ પ્રત્યક્ષથી અસંભવ છે. તેથી સાધ્ય-સાધન વ્યક્તિઓનું પ્રત્યક્ષ દ્વારા કે કોઈ પણ પ્રમાણ દ્વારા જ્ઞાન, સ્મરણ, સાદશ્યપ્રત્યભિજ્ઞાન આદિ સામગ્રી બાદ જે સર્વોપસંહારી વ્યાપ્તિજ્ઞાન થાય છે તે પોતાના વિષયમાં સંવાદી છે અને સંશય, વિપર્યય આદિ સમારોપોનું વ્યવચ્છેદક છે, તેથી તે પ્રમાણ છે.

વ્યાપ્તિનું સ્વરૂપ

વ્યાપ્તિને અવિનાભાવ સંબંધ કહેવામાં આવે છે. જો કે સંબંધને દ્વયનિષ્ઠ કહેવામાં આવે છે, પરંતુ વસ્તુતઃ તે સંબંધીઓની વિશિષ્ટ અવસ્થા જ છે, સંબંધીઓને છોડીને સંબંધ કોઈ પૃથક્ વસ્તુ નથી. તેનું વર્ણન યા વ્યવહાર અવશ્ય બેના વિના થઈ શકતો નથી, પરંતુ તેનું સ્વરૂપ પ્રત્યેક પદાર્થના પર્યાયથી ભિન્ન પ્રાપ્ત થતું નથી. તેવી જ રીતે અવિનાભાવ યા વ્યાપ્તિ તે તે પદાર્થોનું સ્વરૂપ જ છે જેમનામાં અવિનાભાવ યા વ્યાપ્તિ બતાવવામાં આવે છે. સાધ્ય અને સાધનભૂત પદાર્થોનો તે ધર્મ વ્યાપ્તિ કહેવાય છે જેના જ્ઞાન અને સ્મરણથી અનુમાનની ભૂમિકા તૈયાર થાય છે. 'સાધ્ય વિના સાધનનું ન હોવું અને સાધ્ય હોય તો જ હોવું' આ બન્ને ધર્મો એક રીતે તો સાધનનિષ્ઠ જ છે. તેવી જ રીતે 'સાધનના હોતાં સાધ્યનું હોવું જ' એ સાધ્યનો ધર્મ છે. સાધનના હોતાં સાધ્યનું હોવું જ એ અન્વય કહેવાય છે અને સાધ્યના અભાવમાં સાધનનું ન હોવું જ વ્યતિરેક કહેવાય છે. વ્યાપ્તિ યા અવિનાભાવ આ બન્ને રૂપે હોય છે. જો કે અવિનાભાવ (વિના અર્થાત્ સાધ્યના અભાવમાં, અ અર્થાત્ ન, ભાવ અર્થાત્ હોવું)નો શબ્દાર્થ વ્યતિરેક વ્યાપ્તિ સુધી જ

સીમિત જણાય છે પરંતુ સાધ્યના વિના ન હોવાનો અર્થ છે સાધ્ય હોય તો જ હોવું. આ અવિનાભાવ રૂપ આદિ ગુણોની જેમ ઇન્દ્રિયગ્રાહ્ય નથી, પરંતુ સાધ્યભૂત અને સાધનભૂત પદાર્થોનું જ્ઞાન કર્યા પછી સ્મરણ, સાદૃશ્યપ્રત્યભિજ્ઞાન આદિની સહાયતાથી જે એક માનસ વિકલ્પ થાય છે તે જ આ અવિનાભાવને ગ્રહણ કરે છે. તેનું જ નામ તર્ક છે.

(૪) અનુમાન

સ્વરૂપ - સાધન દ્વારા સાધ્યના જ્ઞાનને અનુમાન કહે છે.[૧] લિંગગ્રહણ અને વ્યાપ્તિસ્મરણ પછી થનારું (અનુ) માન અર્થાત્ જ્ઞાન અનુમાન કહેવાય છે. આ જ્ઞાન અવિશદ હોવાથી પરોક્ષ છે, પરંતુ પોતાના વિષયમાં અવિસંવાદી હોવાથી અને સંશય, વિપર્યય, અનધ્યવસાય આદિ સમારોપોનું નિરાકરણ કરતું હોવાથી પ્રમાણ છે. સાધન દ્વારા સાધ્યનું નિયત જ્ઞાન અવિનાભાવના બળ ઉપર જ થાય છે. સૌપ્રથમ સાધનને જોઈને પૂર્વગૃહીત અવિનાભાવનું સ્મરણ થાય છે, પછી જે સાધન સાથે સાધ્યની વ્યાપ્તિ ગ્રહણ કરી છે તે સાધનની સાથે વર્તમાન સાધનનું સાદૃશ્યપ્રત્યભિજ્ઞાન થાય છે, ત્યારે સાધ્યનું અનુમાન થાય છે. આ માનસ જ્ઞાન છે.

લિંગપરામર્શ અનુમિતિનું કરણ નથી

સાધ્યનું જ્ઞાન જ સાધ્યસંબંધી અજ્ઞાનની નિવૃત્તિ કરતું હોવાના કારણે અનુમિતિનું કરણ બની શકે છે અને તેને જ અનુમાન કહી શકાય, નૈયાયિક આદિ દ્વારા માનવામાં આવેલા લિંગપરામર્શને ન કહી શકાય કેમ કે લિંગપરામર્શમાં તો વ્યાપ્તિનું સ્મરણ અને પક્ષધર્મતાનું જ્ઞાન થાય છે અર્થાત્ 'ધૂમ સાધન અગ્નિ સાધ્યથી વ્યાપ્ત છે અને તે પર્વતમાં છે' આટલું જ્ઞાન થાય છે. આ જ્ઞાન કેવળ સાધનસંબંધી અજ્ઞાનને દૂર કરે છે, સાધ્યના અજ્ઞાનને દૂર કરતું નથી. તેથી તે અનુમાનની સામગ્રી તો બની શકે છે, સ્વયં અનુમાન બની શકતું નથી. અનુમિતિનો અર્થ છે અનુમેયસંબંધી અજ્ઞાનને દૂર કરી થતું અનુમેય અર્થનું જ્ઞાન. આમાં સાધકતમ કરણ તો સાક્ષાત્ સાધ્યજ્ઞાન જ બની શકે છે.

જેવી રીતે અજ્ઞાત ચક્ષુ પોતાની યોગ્યતાથી રૂપજ્ઞાન ઉત્પન્ન કરી દે છે તેવી રીતે સાધન અજ્ઞાત રહીને સાધ્યજ્ઞાન કરાવી શકતું નથી, તેનું તો સાધનરૂપે જ્ઞાન હોવું આવશ્યક છે. સાધનરૂપે જ્ઞાન હોવાનો અર્થ છે સાધ્ય સાથે તેના અવિનાભાવનો

---

૧. साधनात् साध्यविज्ञानमनुमानम्...। ન્યાયવિનિશ્ચય, શ્લોક. ૧૬૭.

નિશ્ચય. અનિશ્ચિત સાધન કેવળ પોતાના સ્વરૂપથી યા પોતાની યોગ્યતાથી જ સાધ્યજ્ઞાન કરાવી શકતું નથી, તેથી તેનો સાધ્ય સાથે અવિનાભાવ નિશ્ચિત જ હોવો જોઈએ. આ નિશ્ચય અનુમિતિ વખતે અપેક્ષિત છે. અજ્ઞાયમાન ધૂમ તો અગ્નિનું જ્ઞાન કરાવી શકતો નથી જ, અન્યથા સુપ્ત અને મૂર્છિત આદિને યા જેમણે આજ સુધી ધૂમનું જ્ઞાન કર્યું જ નથી તેમને બધાને પણ અગ્નિજ્ઞાન થઈ જવું જોઈએ.

અવિનાભાવ તાદાત્મ્ય અને તદુત્પત્તિથી નિયન્ત્રિત નથી

અવિનાભાવ જ અનુમાનની મૂળ ધુરા છે. સહભાવનિયમ અને ક્રમભાવનિયમને અવિનાભાવ કહે છે.[1] સહભાવી રૂપ, રસ આદિ તથા વૃક્ષ અને શિંશપા આદિ વ્યાપ્ય-વ્યાપકભૂત પદાર્થોમાં સહભાવનિયમ હોય છે. નિયત પૂર્વવર્તી અને ઉત્તરવર્તી કૃત્તિકોદય અને શકટોદયમાં તથા કાર્યકારણભૂત અગ્નિ અને ધૂમ આદિમાં ક્રમભાવનિયમ હોય છે. અવિનાભાવને કેવળ તાદાત્મ્ય અને તદુત્પત્તિ(કાર્યકારણભાવ)થી જ નિયન્ત્રિત કરી શકાય નહિ. જેમનામાં પરસ્પર તાદાત્મ્ય નથી એવા રૂપથી રસનું અનુમાન થાય છે તથા જેમનામાં પરસ્પર કાર્યકારણસંબંધ નથી એવા કૃત્તિકોદયને જોઈને એક મુહૂર્ત પછી થનારા શકટોદયનું અનુમાન કરવામાં આવે છે. તાત્પર્ય એ કે જેમનામાં પરસ્પર તાદાત્મ્યસંબંધ કે તદુત્પત્તિસંબંધ નથી તે પદાર્થોમાં પણ નિયત સહભાવ કે નિયત પૂર્વોત્તરભાવ અર્થાત્ ક્રમભાવ હોતાં અનુમાન થઈ શકે છે. તેથી અવિનાભાવ તાદાત્મ્ય અને તદુત્પત્તિ સુધી જ સીમિત નથી.

સાધન

જેનો સાધ્ય સાથે અવિનાભાવ નિશ્ચિત છે તેને સાધન કહેવામાં આવે છે. અવિનાભાવ, અન્યથાનુપપત્તિ, વ્યાપ્તિ આ બધા શબ્દો એકાર્થક છે અને 'અન્યથાનુપપત્તિરૂપે નિશ્ચિત હોવું' એ જ એકમાત્ર સાધનનું લક્ષણ હોઈ શકે છે.[2]

સાધ્ય

શક્ય, અભિપ્રેત અને અપ્રસિદ્ધને સાધ્ય કહે છે[3]. પ્રત્યક્ષ આદિ પ્રમાણોથી

---

૧. सहक्रमभावनियमोऽविनाभावः । પરીક્ષામુખ, ૩.૧૬.

૨. अन्यथानुपपन्नत्वं हतोर्लक्षणमीरितम् । ન્યાયાવતાર, શ્લોક ૨૨.
साधनं प्रकृताभावेऽनुपपन्नत्वम् । પ્રમાણસંગ્રહ, પૃ. ૧૦૨.

૩. साध्यं शक्यमभिप्रेतमप्रसिद्धम् । ન્યાયવિનિશ્ચય, શ્લોક ૧૭૨.

અબાધિત હોવાના કારણે જે સિદ્ધ કરવા યોગ્ય છે તે શક્ય છે. વાદીને ઇષ્ટ હોવાના કારણે જે અભિપ્રેત છે અને સંદેહ આદિથી યુક્ત હોવાના કારણે જે અસિદ્ધ છે તે જ વસ્તુ સાધ્ય હોય છે. બૌદ્ધ પરંપરામાં પણ ઈપ્સિત અને ઇષ્ટ, પ્રત્યક્ષ આદિથી અવિરુદ્ધ અને પ્રત્યક્ષ આદિથી અનિરાકૃત આ વિશેષણો અભિપ્રેત અને શક્યના સ્થાને પ્રયુક્ત થયાં છે.[૧] અપ્રસિદ્ધ યા અસિદ્ધ વિશેષણ તો 'સાધ્ય' શબ્દના અર્થથી જ ફલિત થાય છે. સાધ્યનો અર્થ છે - સિદ્ધ કરવા યોગ્ય અર્થાત્ અસિદ્ધ. સિદ્ધ પદાર્થનું અનુમાન વ્યર્થ છે. અનિષ્ટ તથા પ્રત્યક્ષ આદિથી બાધિત પદાર્થ સાધ્ય હોઈ શકે નહિ. કેવળ સિસાધયિષિત (જેને સિદ્ધ કરવાની ઇચ્છા છે તે) અર્થને પણ સાધ્ય ન કહી શકાય કેમ કે ભ્રમવશે અનિષ્ટ અને બાધિત પદાર્થોને પણ સિસાધયિષાના (સિદ્ધ કરવાની ઇચ્છાના) વિષય બનાવી શકાય છે, આવા પદાર્થો સાધ્યાભાસ છે, સાધ્ય નથી. અસિદ્ધ વિશેષણ પ્રતિવાદીની અપેક્ષાએ છે અને ઇષ્ટ વિશેષણ વાદીની દૃષ્ટિએ છે.

અનુમાનપ્રયોગકાળે ક્યાંક ધર્મ અને ક્યાંક ધર્મવિશિષ્ટ ધર્મી સાધ્ય હોય છે. પરંતુ વ્યાપ્તિનિશ્ચયકાળે તો કેવળ ધર્મ જ સાધ્ય હોય છે.[૨]

અનુમાનના ભેદો

અનુમાનના બે ભેદ છે - એક સ્વાર્થાનુમાન અને બીજો પરાર્થાનુમાન. સ્વયં પોતાને જ નિશ્ચિત સાધન દ્વારા થનારા સાધ્યના જ્ઞાનને સ્વાર્થાનુમાન કહે છે અને અવિનાભાવી સાધ્યસાધનનાં વચનો દ્વારા શ્રોતાને ઉત્પન્ન થનારું સાધ્યજ્ઞાન પરાર્થાનુમાન કહેવાય છે. આ પરાર્થાનુમાન તે જ શ્રોતાને થાય છે જેણે પહેલાં વ્યાપ્તિને ગ્રહણ કરી લીધી છે. વચનોને પરાર્થાનુમાન તો એટલા માટે કહેવામાં આવે છે કેમ કે તે વચનો પરબોધન માટે તૈયાર થયેલા વક્તાના જ્ઞાનનું કાર્ય છે અને શ્રોતાના જ્ઞાનનું કારણ છે,[3] તેથી કારણમાં કાર્યનો અને કાર્યમાં કારણનો ઉપચાર કરી લેવામાં આવે છે. આ ઉપચારથી વચન પણ પરાર્થાનુમાનના રૂપે વ્યવહારમાં આવે છે. વસ્તુતઃ પરાર્થાનુમાન જ્ઞાનરૂપ જ છે. વક્તાનું જ્ઞાન પણ જ્યારે શ્રોતાને સમજાવવા માટે ઉન્મુખ બને છે ત્યારે તે કાળે તે પરાર્થાનુમાન બની જાય છે.

---

૧. स्वरूपेणैव स्वयमिष्टोऽनिराकृतः पक्ष इति । ન્યાયબિન્દુ, પૃ. ૭૯.
न्यायमुखप्रकरणे तु स्वयं साध्यत्वेनेप्सितः पक्षोऽविरुद्धार्थोऽनिराकृत इति पाठात् । પ્રમાણવાર્તિકાલંકાર, પૃ. ૫૧૦.

૨. જુઓ પરીક્ષામુખ ૩.૨૦-૨૭.

૩. तद्वचनमपि तद्धेतुत्वात् । પરીક્ષામુખ, ૩.૫૧.

અનુમાનનો આ સ્વાર્થ અને પરાર્થ વિભાગ વૈદિક, જૈન અને બૌદ્ધ બધી પરંપરાઓમાં મળે છે. પરંતુ પ્રત્યક્ષનું પણ સ્વાર્થ અને પરાર્થરૂપે વિભાજન કેવળ આચાર્ય સિદ્ધસેનના ન્યાયાવતારમાં જ (શ્લોક ૧૧-૧૨) જોવા મળે છે.

સ્વાર્થાનુમાનનાં અંગો

સ્વાર્થાનુમાનનાં ત્રણ અંગ છે - ધર્મી, સાધ્ય અને સાધન. સાધન ગમક હોવાથી, સાધ્ય ગમ્ય હોવાથી અને ધર્મી સાધ્યભૂત અને સાધનભૂત ધર્મોનો આધાર હોવાથી અંગો છે. વિશેષ આધારમાં સાધ્યની સિદ્ધિ કરવી એ અનુમાનનું પ્રયોજન છે. કેવળ સાધ્ય ધર્મનો નિશ્ચય તો વ્યાપ્તિગ્રહણકાળે જ થઈ જાય છે. સ્વાર્થાનુમાનનાં પક્ષ અને હેતુ એ બે અંગો પણ માનવામાં આવે છે. અહીં 'પક્ષ' શબ્દથી સાધ્ય ધર્મ અને ધર્મીનો સમુદાય વિવક્ષિત છે કેમ કે સાધ્યધર્મવિશિષ્ટ ધર્મીને જ પક્ષ કહે છે. જો કે સ્વાર્થાનુમાન જ્ઞાનરૂપ છે અને જ્ઞાનમાં આ બધા વિભાગો કરી શકાતા નથી તેમ છતાં પણ તે જ્ઞાનનો શબ્દથી ઉલ્લેખ તો કરવો પડે છે જ. જેવી રીતે ઘટપ્રત્યક્ષનો 'આ ઘડો છે' આ શબ્દ દ્વારા ઉલ્લેખ થાય છે તેવી જ રીતે 'આ પર્વત અગ્નિવાળો છે, ધૂમવાળો હોવાથી' આ શબ્દો દ્વારા સ્વાર્થાનુમાનનું પ્રતિપાદન થાય છે.

ધર્મીનું સ્વરૂપ

ધર્મી પ્રસિદ્ધ હોય છે.[૧] તેની પ્રસિદ્ધિ ક્યાંક પ્રમાણથી હોય છે, ક્યાંક વિકલ્પથી હોય છે અને ક્યાંક પ્રમાણ તથા વિકલ્પ ઉભયથી હોય છે. પ્રત્યક્ષ આદિ કોઈ પણ પ્રમાણથી જે ધર્મી સિદ્ધ હોય છે તે પ્રમાણસિદ્ધ ધર્મી છે, જેમ કે પર્વત આદિ. જેની પ્રમાણતા યા અપ્રમાણતા નિશ્ચિત ન હોય એવી પ્રતીતિમાત્રથી જે ધર્મી સિદ્ધ હોય તેને વિકલ્પસિદ્ધ ધર્મી કહે છે, જેમ કે 'સર્વજ્ઞ છે' યા 'ખરવિષાણ નથી'. અહીં અસ્તિત્વ અને નાસ્તિત્વની સિદ્ધિના પહેલાં સર્વજ્ઞ અને ખરવિષાણને પ્રમાણસિદ્ધ ન કહી શકાય. તેઓ તો કેવળ પ્રતીતિ યા વિકલ્પથી જ સિદ્ધ બનીને ધર્મી બન્યા છે. આ વિકલ્પસિદ્ધ[૨] ધર્મીમાં કેવળ નાસ્તિત્વ યા નાસ્તિત્વ જ સાધ્ય બની શકે છે, કેમ કે જેમનાં અસ્તિત્વ અને નાસ્તિત્વમાં વિવાદ છે અર્થાત્ અત્યાર સુધી જેમનું અસ્તિત્વ યા નાસ્તિત્વ પ્રમાણસિદ્ધ થઈ શક્યું નથી તે જ ધર્મીઓ વિકલ્પસિદ્ધ હોય છે. પ્રમાણ અને વિકલ્પ ઉભયથી પ્રસિદ્ધ ધર્મી ઉભયસિદ્ધ ધર્મી કહેવાય છે, જેમ કે શબ્દ અનિત્ય છે. અહીં વર્તમાન શબ્દ તો પ્રત્યક્ષગમ્ય હોવાથી પ્રમાણસિદ્ધ છે.

૧. પ્રસિદ્ધો ધર્મી । પરીક્ષામુખ, ૩.૨૨.

૨. જુઓ પરીક્ષામુખ, ૩.૨૩.

પરંતુ ભૂત અને ભવિષ્યત્ તથા દેશાન્તરવર્તી શબ્દ વિકલ્પ યા પ્રતીતિથી સિદ્ધ છે અને સંપૂર્ણ શબ્દમાત્રને ધર્મી બનાવેલ છે, તેથી તે ઉભયસિદ્ધ છે.

પ્રમાણસિદ્ધ અને ઉભયસિદ્ધ ધર્મીમાં ઇચ્છાનુસાર કોઈ પણ ધર્મ સાધ્ય બનાવી શકાય છે.[1] વિકલ્પસિદ્ધ ધર્મીને પ્રતીતિસિદ્ધ, બુદ્ધિસિદ્ધ અને પ્રત્યયસિદ્ધ પણ કહેવામાં આવે છે.

પરાર્થાનુમાન

પરોપદેશથી થનારું સાધનથી સાધ્યનું જ્ઞાન પરાર્થાનુમાન છે. ઉદાહરણાર્થ, 'આ પર્વત અગ્નિવાળો છે, ધૂમવાળો હોવાથી યા ધૂમવાળો અન્યથા નથી હોઈ શકતો'. આ વાક્યને સાંભળીને જે શ્રોતાએ અગ્નિ અને ધૂમની વ્યાપ્તિ ગ્રહણ કરેલી છે તેને વ્યાપ્તિનું સ્મરણ થતાં જે અગ્નિજ્ઞાન ઉત્પન્ન થાય છે તે પરાર્થાનુમાન છે.[2] પરોપદેશરૂપ વચનોને તો પરાર્થાનુમાન ઉપચારથી કહેવામાં આવે છે કેમ કે વચનો અચેતન છે, તેઓ જ્ઞાનરૂપ મુખ્ય પ્રમાણ હોઈ શકે નહિ.

પરાર્થાનુમાનના બે અવયવો

આ પરાર્થાનુમાનના પ્રયોજક વાક્યના બે અવયવો છે - એક પ્રતિજ્ઞા અને બીજો હેતુ. ધર્મ અને ધર્મીના સમુદાયરૂપ પક્ષના વચનને પ્રતિજ્ઞા કહે છે, જેમ કે આ પર્વત અગ્નિવાળો છે. સાધ્ય સાથે અવિનાભાવ ધરાવતા સાધનના વચનને હેતુ કહે છે, જેમ કે 'ધૂમવાળો હોવાથી, યા ધૂમવાળો અન્યથા ન હોઈ શકે'. હેતુના આ બે પ્રયોગોમાં કોઈ અન્તર નથી. પહેલું કથન વિધિરૂપે છે અને બીજું નિષેધરૂપે છે. 'અગ્નિ હોય તો જ ધૂમ હોય છે' એનો જ અર્થ છે કે 'અગ્નિના અભાવમાં ધૂમ હોતો નથી.' બન્ને પ્રયોગોમાં અવિનાભાવી સાધનનું કથન છે. તેથી તે બે પ્રયોગોમાંથી કોઈ એકનો પ્રયોગ કરવો જોઈએ.[3]

પક્ષ અને પ્રતિજ્ઞા તથા સાધન અને હેતુમાં વાચ્ય અને વાચકનો ભેદ છે. પક્ષ અને સાધન વાચ્ય છે તથા પ્રતિજ્ઞા અને હેતુ તેમના વાચક શબ્દો છે. વ્યુત્પન્ન શ્રોતાને પ્રતિજ્ઞા અને હેતુરૂપ પરોપદેશથી જ પરાર્થાનુમાન ઉત્પન્ન થઈ જાય છે.

---

૧. પરીક્ષામુખ, ૩.૨૫.

૨. परार्थं तु तदर्थपरामर्शिवचनाज्जातम् । પરીક્ષામુખ, ૩.૫૦.

૩. हेतोस्तथोपपत्त्या वा स्यात् प्रयोगोऽन्यथापि वा ।

द्विविधोऽन्यतरेणापि साध्यसिद्धिर्भवेदिति ॥ ન્યાયાવતાર, શ્લોક ૧૭.

અવયવોની અન્ય માન્યતાઓ

પરાર્થાનુમાનના પ્રતિજ્ઞા અને હેતુ એ બે જ અવયવો છે. પરાર્થાનુમાનના અવયવો અંગે પર્યાપ્ત મતભેદ છે. નૈયાયિક પ્રતિજ્ઞા, હેતુ, ઉદાહરણ, ઉપનય અને નિગમન આ પાંચ અવયવો માને છે.[૧] ન્યાયભાષ્યમાં (૧.૧.૩૨) જિજ્ઞાસા, સંશય, શક્યપ્રાપ્તિ, પ્રયોજન અને સંશયવ્યુદાસ આ પાંચ વધારાના અતિરિક્ત અવયવો મળી કુલ દસ અવયવોનું કથન મળે છે. દશવૈકાલિકનિર્યુક્તિ (ગાથા ૧૩૭)માં પ્રકરણવિભક્તિ, હેતુવિભક્તિ આદિ બીજા જ દસ અવયવોનો ઉલ્લેખ છે. પાંચ અવયવોવાળા વાક્યનો પ્રયોગ આ પ્રકારે થાય છે - 'પર્વત અગ્નિવાળો છે, ધૂમવાળો હોવાથી, જે જે ધૂમવાળો હોય છે તે તે અગ્નિવાળો હોય છે, જેમ કે રસોડું, તેવી જ રીતે પર્વત પણ ધૂમવાળો છે, તેથી અગ્નિવાળો છે.' સાંખ્ય ઉપનય અને નિગમનના પ્રયોગને આવશ્યક માનતા નથી.[૨] મીમાંસકોનો પણ આ જ મત છે. ઉપનય સુધીના ચાર અવયવો માનવાની મીમાંસકોની પરંપરાનો ઉલ્લેખ પણ જૈનગ્રન્થોમાં મળે છે.[૩] ન્યાયપ્રવેશમાં (પૃ. ૧-૨) પક્ષ, હેતુ અને દૃષ્ટાન્ત આ ત્રણનો અવયવરૂપે ઉલ્લેખ મળે છે.

પક્ષપ્રયોગની આવશ્યકતા

ધર્મકીર્તિએ પક્ષના પ્રયોગને અસાધનાંગવચન કહીને નિગ્રહસ્થાનોમાં સામેલ કર્યો છે.[૪] તેમનું કહેવું છે કે પક્ષધર્મત્વ, સપક્ષસત્ત્વ અને વિપક્ષવ્યાવૃત્તિ આ ત્રણ હેતુનાં રૂપો છે. અનુમાનના પ્રયોગના માટે આપણે હેતુના આ ત્રૈરૂપ્યનું કથન કરવું જ પર્યાપ્ત છે અને ત્રિરૂપહેતુ જ સાધ્યની સિદ્ધિ કરવા માટે આવશ્યક છે. 'જે સત્ છે તે ક્ષણિક છે, જેમ કે ઘડો, કેમ કે બધા પદાર્થો સત્ છે' આ હેતુનો પ્રયોગ બૌદ્ધના મતે થાય છે. આમાં હેતુની સાથે સાધ્યની વ્યાપ્તિ દેખાડીને પછી હેતુની પક્ષધર્મતા (પક્ષમાં રહેવું) બતાવવામાં આવી છે. બીજો પ્રકાર આ પણ છે કે 'બધા પદાર્થો સત્ છે, જે સત્ છે તે ક્ષણિક છે, જેમ કે ઘડો' આ પ્રયોગમાં પહેલાં પક્ષધર્મત્વ દેખાડીને પછી વ્યાપ્તિ દેખાડવામાં આવી છે. તાત્પર્ય એ કે બૌદ્ધ પોતાના હેતુના પ્રયોગમાં જ દૃષ્ટાન્ત અને ઉપનયને સામેલ કરી લે છે. તેઓ હેતુ, દૃષ્ટાન્ત

---

૧. प्रतिज्ञाहेतूदाहरणोपनयनिगमनान्यवयवाः । ન્યાયસૂત્ર, ૧.૧.૩૨.

૨. જુઓ સાંખ્યકારિકા-માઠરવૃત્તિ, પૃ.૫.

૩. પ્રમેયરત્નમાલા, ૩.૩૭.

૪. વાદન્યાય, પૃ.૬૧.

અને ઉપનય આ ત્રણ અવયવોને પ્રકારાન્તરે સ્વીકારી લે છે. જ્યાં તેઓ કેવળ હેતુના પ્રયોગની વાત કરે છે[1] ત્યાં હેતુપ્રયોગના પેટમાં દૃષ્ટાન્ત અને ઉપનય પડેલાં જ છે. પક્ષપ્રયોગ અને નિગમનને તેઓ કોઈ પણ રીતે માનતા નથી કેમ કે પક્ષપ્રયોગ નિરર્થક છે અને નિગમન પિષ્ટપેષણ છે.

જૈન તાર્કિકોનું કહેવું છે કે શિષ્યોને સમજાવવા માટે શાસ્ત્રપદ્ધતિમાં આપ યોગ્યતાભેદે બે, ત્રણ, ચાર કે પાંચ યા તો તેનાથી પણ અધિક અવયવો માની શકો છો, પરંતુ વાદકથામાં જ્યાં વિદ્વાનોનો જ અધિકાર છે ત્યાં, પ્રતિજ્ઞા અને હેતુ એ બે જ અવયવો કાર્યકારી છે.[2] પ્રતિજ્ઞાનો પ્રયોગ કર્યા વિના સાધ્યધર્મના આધાર અંગે સંદેહ રહી શકે છે. પ્રતિજ્ઞા વિના કોની સિદ્ધિ માટે હેતુ આપવામાં આવી રહ્યો છે એ શંકા થઈ શકે છે. વળી, પક્ષધર્મત્વના પ્રદર્શન દ્વારા પ્રતિજ્ઞાને માનીને પણ બૌદ્ધે પ્રતિજ્ઞાનો ઇનકાર કરવો એ તો એમની વધુ પડતી બુદ્ધિમત્તાનું પ્રદર્શન છે.

જ્યારે બૌદ્ધ કહે છે કે 'સમર્થન વિના હેતુ નિરર્થક છે' ત્યારે વધુ સારું તો એ જ છે કે સમર્થનને જ અનુમાનનો અવયવ માનવામાં આવે, હેતુ તો સમર્થનને કહેવાથી આપોઆપ ગમ્ય બની જશે. 'હેતુને જણાવ્યા વિના કોનું સમર્થન ?' આ બૌદ્ધોનું કથન પક્ષપ્રયોગમાં પણ લાગુ પડે છે, 'પક્ષ વિના કોની સિદ્ધિ માટે હેતુ ?' યા 'પક્ષ વિના હેતુ રહેશે ક્યાં ?' તેથી પ્રસ્તાવ આદિ દ્વારા પક્ષ ભલે ગમ્યમાન હોય પરંતુ વાદીએ વાદકથામાં પોતાના પક્ષનું સ્થાપન કરવું જ જોઈશે, અન્યથા પક્ષ-પ્રતિપક્ષનો વિભાગ કેવી રીતે કરાશે ? જો હેતુને કહી આપ બૌદ્ધો સમર્થનની સાર્થકતા માનો છો તો તેવી જ રીતે આપ બૌદ્ધોએ પક્ષને કહીને જ હેતુપ્રયોગને ન્યાય્ય માનવો જોઈએ. તેથી જ્યારે સાધનવચનરૂપ હેતુ અને પક્ષવચનરૂપ પ્રતિજ્ઞા આ બે અવયવોથી જ પરિપૂર્ણ અર્થનો બોધ થઈ જાય છે ત્યારે અન્ય અવયવો દૃષ્ટાન્ત, ઉપનય અને નિગમન વાદકથામાં વ્યર્થ છે.[3]

ઉદાહરણની વ્યર્થતા

ઉદાહરણ સાધ્યપ્રતિપત્તિમાં કારણ તો એટલા માટે નથી કેમ કે અવિનાભાવી સાધનથી જ સાધ્યની સિદ્ધિ થઈ જાય છે. વિપક્ષમાં બાધક પ્રમાણ મળી જવાથી વ્યાપ્તિનો નિશ્ચય પણ થઈ જાય છે, તેથી વ્યાપ્તિનિશ્ચય માટે તેની ઉપયોગિતા નથી.

---

૧. विदुषां वाच्यो हेतुरेव हि केवलः । પ્રમાણવાર્તિક, ૩.૨૬.

૨. बालव्युत्पत्त्यर्थं तत्त्रयोपगमे शास्त्र एवासौ न वादेऽनुपयोगात् । પરીક્ષામુખ, ૩.૪૧.

૩. પરીક્ષામુખ, ૩.૩૨.

વળી, દૃષ્ટાન્ત તો કોઈ ખાસ વ્યક્તિનું હોય છે જ્યારે વ્યાપ્તિ હોય છે સામાન્યરૂપ. તેથી જો તે દૃષ્ટાન્તમાં વિવાદ ઉત્પન્ન થઈ જાય તો અન્ય દૃષ્ટાન્ત આપવું પડે, અને આ રીતે અનવસ્થાદૂષણ આવે છે. જો કેવળ દૃષ્ટાન્તનું કથન કરી દેવામાં આવે તો સાધ્યધર્મીમાં સાધ્ય અને સાધન બન્નેના સદ્ભાવ અંગે શંકા ઉત્પન્ન થાય છે. અન્યથા ઉપનય અને નિગમનનો પ્રયોગ શા માટે કરવામાં આવે ? વ્યાપ્તિસ્મરણ માટે પણ ઉદાહરણની સાર્થકતા નથી કેમ કે અવિનાભાવી હેતુના પ્રયોગ માત્રથી જ વ્યાપ્તિનું સ્મરણ થઈ જાય છે. સૌથી ખાસ વાત તો એ છે કે વિભિન્ન મતવાદી તત્ત્વનું સ્વરૂપ વિભિન્ન રૂપે સ્વીકારે છે. બૌદ્ધ ઘડાને ક્ષણિક કહે છે, જૈન કથંચિત્ ક્ષણિક કહે છે અને નૈયાયિક અવયવીને અનિત્ય અને પરમાણુઓને નિત્ય કહે છે. આવી સ્થિતિમાં કોઈ સર્વસમ્મત દૃષ્ટાન્તનું મળવું કઠિન છે. તેથી જૈન તાર્કિકોએ તેના ઝઘડાને જ દૂર કરી દીધો છે. બીજી વાત એ કે દૃષ્ટાન્તમાં વ્યાપ્તિનું ગ્રહણ કરવું અનિવાર્ય પણ નથી કેમ કે જ્યારે બધી જ વસ્તુઓને પક્ષ બનાવી લેવામાં આવે છે ત્યારે કોઈ પણ દૃષ્ટાન્તનું મળવું અસંભવ બની જાય છે. અન્તે પક્ષમાં જ સાધ્ય અને સાધનની વ્યાપ્તિ વિપક્ષમાં બાધક પ્રમાણને જોઈને સિદ્ધ કરી લેવામાં આવે છે. આ કારણે પણ દૃષ્ટાન્ત નિરર્થક બની જાય છે અને વાદકથામાં અવ્યવહાર્ય પણ.[1] હા, બાળકોની વ્યુત્પત્તિ માટે તેની ઉપયોગિતાનો કોઈ ઈનકાર કરી શકતું નથી.

ઉપનય અને નિગમન તો કેવળ ઉપસંહારવાક્યો છે, જેમની પોતાની કોઈ ઉપયોગિતા નથી. ધર્મીમાં હેતુ અને સાધ્યના કથનમાત્રથી જ તેમનું અસ્તિત્વ સિદ્ધ છે, તેમના વિશે કોઈ શંકા નથી રહેતી.

વાદિદેવસૂરિએ (સ્યાદ્વાદરત્નાકર પૃ. ૫૪૮) વિશિષ્ટ અધિકારી માટે બૌદ્ધોની જેમ કેવળ એક હેતુનો પ્રયોગ કરવાની પણ સમ્મતિ આપી છે. પરંતુ બૌદ્ધ તો ત્રિરૂપ હેતુના સમર્થનમાં પક્ષધર્મત્વના બહાને પ્રતિજ્ઞાના પ્રતિપાદ્ય અર્થને કહી જ દે છે પરંતુ જૈનો તો ત્રૈરૂપ્ય માનતા નથી, તેઓ તો અવિનાભાવને જ હેતુનું સ્વરૂપ માને છે, તો પછી કેવળ હેતુનો પ્રયોગ કરીને કેવી રીતે પ્રતિજ્ઞાને ગમ્ય દર્શાવી શકશે ? તેથી અનુમાનપ્રયોગની સમગ્રતા માટે અવિનાભાવી હેતુવાદી જૈનોએ પ્રતિજ્ઞા પોતાના શબ્દો દ્વારા કહેવી જ જોઈએ, અન્યથા સાધ્યધર્મના આધાર અંગેનો સંદેહ કેવી રીતે દૂર થશે ? તેથી જૈનોના મતે સીધું અનુમાનવાક્ય આ પ્રકારનું બને છે - 'પર્વત અગ્નિવાળો છે, ધૂમવાળો હોવાથી', 'સર્વ અનેકાન્તાત્મક છે કેમકે સત્ છે.'

૧. પરીક્ષામુખ, ૩.૩૩-૪૦.

પક્ષમાં હેતુનો ઉપસંહાર ઉપનય છે અને હેતુપૂર્વક પક્ષનું વચન નિગમન છે. આ બન્ને અવયવો સ્વતન્ત્રપણે કશાની સિદ્ધિ કરતા નથી. તેથી લાઘવ, આવશ્યકતા અને ઉપયોગિતાની દૃષ્ટિએ બધી રીતે પ્રતિજ્ઞા અને હેતુ આ બે અવયવોની જ પરાર્થાનુમાનમાં સાર્થકતા છે. વાદાધિકારી વિદ્વાન એ બેના જ પ્રયોગથી ઉદાહરણ આદિથી સમજાવાતા અર્થને આપોઆપ જ સમજી શકે છે, અર્થાત્ તેમને આ બેથી અતિરિક્ત ઉદાહરણ આદિની આવશ્યકતા નથી.

હેતુના સ્વરૂપની મીમાંસા

હેતુનું સ્વરૂપ પણ વિભિન્ન વાદીઓએ અનેક પ્રકારે માન્યું છે. નૈયાયિક પક્ષધર્મત્વ, સપક્ષસત્ત્વ, વિપક્ષવ્યાવૃત્તિ, અબાધિતવિષયત્વ અને અસત્પ્રતિપક્ષત્વ આ રીતે પંચરૂપવાળો હેતુ માને છે.[1] હેતુનું પક્ષમાં રહેવું, બધા સપક્ષોમાં કે કોઈ એક સપક્ષમાં રહેવું, કોઈ પણ વિપક્ષમાં ન રહેવું, પ્રત્યક્ષ આદિથી સાધ્યનું બાધિત ન હોવું અને તુલ્યબલવાળા કોઈ પ્રતિપક્ષી હેતુનું ન હોવું આ પાંચ વાતો પ્રત્યેક સદ્ધેતુ માટે નિતાન્ત આવશ્યક છે. આનું સમર્થન ઉદ્યોતકરના ન્યાયવાર્તિકમાં (૧.૧.૫) દેખાય છે. પ્રશસ્તપાદભાષ્યમાં હેતુના ત્રૈરૂપ્યનો જ નિર્દેશ છે.[2]

ત્રૈરૂપ્યવાદી બૌદ્ધ ત્રૈરૂપ્યનો સ્વીકાર કરીને અબાધિતવિષયત્વને પક્ષના લક્ષણ દ્વારા જ સ્વીકારી લે છે કેમ કે પક્ષના લક્ષણમાં તેઓ 'પ્રત્યક્ષાદ્યનિરાકૃત' પદ મૂકે છે. પોતાના સાધ્યની સાથે નિશ્ચિત ત્રૈરૂપ્યવાળા હેતુમાં સમબલવાળા કોઈ પ્રતિપક્ષી હેતુની સંભાવના જ કરી શકાતી નથી, તેથી અસત્પ્રતિપક્ષત્વ અનાવશ્યક બની જાય છે. આ રીતે તેઓ ત્રણ રૂપોને હેતુનું અત્યન્ત આવશ્યક સ્વરૂપ માને છે અને આ ત્રિરૂપ હેતુને સાધનાંગ કહે છે અને તેમની ન્યૂનતાને અસાધનાંગ વચન કહીને નિગ્રહસ્થાનમાં સામેલ કરે છે. પક્ષધર્મત્વ અસિદ્ધત્વદોષનો પરિહાર કરવા માટે છે, સપક્ષસત્ત્વ વિરુદ્ધત્વદોષનું નિરાકરણ કરવા માટે છે તથા વિપક્ષવ્યાવૃત્તિ અનૈકાન્તિકદોષની વ્યાવૃત્તિ કરવા માટે છે.[3]

જૈન દાર્શનિકોએ પહેલેથી જ અન્યથાનુપપત્તિ યા અવિનાભાવને જ હેતુના પ્રાણ તરીકે ગ્રહણ કરેલ છે. સપક્ષસત્ત્વ એટલા માટે આવશ્યક નથી કેમ કે એક તો

---

૧. જુઓ ન્યાયવાર્તિકતાત્પર્યટીકા, ૧.૧.૫.

૨. પ્રશસ્તપાદકન્દલી, પૃ.૨૦૦.

૩. हेतोस्त्रिष्वपि रूपेषु निर्णयस्तेन वर्णितः ।
असिद्धविपरीतार्थव्यभिचारिविपक्षतः ॥ પ્રમાણવાર્તિક, ૩.૧૪.

બધા જ સપક્ષોમાં હેતુનું હોવું અનિવાર્ય નથી અને બીજું સપક્ષમાં રહેવા યા ન રહેવાથી હેતુતામાં કોઈ ફરક પડતો નથી. કેવલવ્યતિરેકી હેતુ સપક્ષમાં રહેતો નથી તેમ છતાં પણ તે સદ્ધેતુ છે. 'હેતુનું સાધ્યના અભાવમાં ન જ મળવું' આ અન્યથાનુપપત્તિ અન્ય બધાં રૂપોની વ્યર્થતા સિદ્ધ કરી દે છે. પક્ષધર્મત્વ પણ આવશ્યક નથી કેમ કે અનેક હેતુઓ એવા છે જે પક્ષમાં મળતા નથી અને તેમ છતાં પોતાના અવિનાભાવી સાધ્યનું જ્ઞાન કરાવે છે, જેમ કે 'રોહિણી નક્ષત્ર એક મુહૂર્ત પછી ઉદય પામશે કેમ કે અત્યારે કૃત્તિકાનો ઉદય છે'. અહીં કૃત્તિકાનો ઉદય અને એક મુહૂર્ત પછી ઉદય પામનાર શકટોદય (રોહિણીનો ઉદય) વચ્ચે અવિનાભાવ છે, તેથી તે અવશ્ય જ થશે, પરંતુ કૃત્તિકાનો ઉદય રોહિણી નામના પક્ષમાં મળતો નથી. તેથી પક્ષધર્મત્વ એવું રૂપ નથી જે હેતુની હેતુતા માટે અનિવાર્ય હોય. કાલ અને આકાશને પક્ષ બનાવીને[1] કૃત્તિકા અને રોહિણીનો સંબંધ બેસાડવો એ તો બુદ્ધિનો અતિપ્રસંગ છે.[2] તેથી કેવળ નિયમવાળી વિપક્ષવ્યાવૃત્તિ જ હેતુનો આત્મા છે, તેના અભાવમાં હેતુ હેતુ જ રહી શકતો નથી. સપક્ષસત્ત્વ તો એટલા માટે માનવામાં આવે છે કેમ કે હેતુના અવિનાભાવને કોઈ દૃષ્ટાન્તમાં ગ્રહણ કરવો જોઈએ કે દર્શાવવો જોઈએ. પરંતુ હેતુ બહિર્વ્યાપ્તિના (દૃષ્ટાન્તમાં સાધ્યસાધનની વ્યાપ્તિના) બળ પર ગમક બનતો નથી. તે તો અન્તર્વ્યાપ્તિથી (પક્ષમાં સાધ્યસાધનની વ્યાપ્તિથી) જ સદ્ધેતુ બને છે.

જેનો અવિનાભાવ નિશ્ચિત છે તેના સાધ્યમાં પ્રત્યક્ષ આદિ પ્રમાણોથી બાધા આવી શકતી જ નથી. વળી, સાધ્ય તો બાધિત હોઈ શકતું જ નથી કેમ કે સાધ્યના લક્ષણમાં 'અબાધિત' પદ રહેલું જ છે, એટલે જે બાધિત હશે તે સાધ્ય નહિ પણ સાધ્યાભાસ હોઈને અનુમાનને આગળ વધવા જ નહિ દે.

આ રીતે જે હેતુનો પોતાના સાધ્ય સાથે સમગ્ર અવિનાભાવ છે તેનો તુલ્યબલશાલી પ્રતિપક્ષી પ્રતિહેતુ સંભવતો જ નથી જેનું વારણ કરવા માટે અસત્પ્રતિપક્ષત્વને હેતુનું સ્વરૂપ માનવું પડે. નિશ્ચિત અવિનાભાવ ન હોવાથી 'ગર્ભમાં રહેલો મિત્રાનો પુત્ર શ્યામ હશે કેમ કે તે મિત્રાનો પુત્ર છે, જેમ કે મિત્રાના અન્ય શ્યામ પુત્રો' આ અનુમાનમાં ત્રિરૂપતા હોવા છતાં પણ સત્યતા નથી. મિત્રાપુત્રત્વ હેતુ ગર્ભસ્થ પુત્રમાં છે એટલે પક્ષધર્મત્વ રૂપ તો મળી ગયું, સપક્ષભૂત મિત્રાનાં અન્ય પુત્રોમાં છે એટલે સપક્ષસત્ત્વ પણ સિદ્ધ છે, વિપક્ષભૂત ચિત્રાના

---

૧. જુઓ પ્રમાણવાર્તિકસ્વવૃત્તિટીકા, ૩.૧

૨. પ્રમાણસંગ્રહ, પૃ. ૧૦૪

ગોરા પુત્રોમાં નથી એટલે સામાન્યતઃ વિપક્ષવ્યાવૃત્તિ પણ છે. મિત્રાપુત્રના શ્યામત્વમાં કોઈ બાધા નથી અને સમાનબળવાળો કોઈ પ્રતિપક્ષી હેતુ નથી. આમ આ મિત્રાપુત્રત્વ હેતુમાં ત્રૈરૂપ્ય અને પાંચરૂપ્ય હોવા છતાં પણ સત્યતા નથી કેમ કે મિત્રાપુત્રત્વનો શ્યામત્વની સાથે કોઈ અવિનાભાવ નથી. અવિનાભાવ એટલા માટે નથી કેમ કે મિત્રાપુત્રત્વ હેતુનો શ્યામત્વ સાધ્ય સાથે સહભાવનિયમ યા ક્રમભાવનિયમ નથી. શ્યામત્વનું કારણ છે તેના ઉત્પાદક નામકર્મનો ઉદય અને મિત્રાએ ગર્ભાવસ્થામાં લીલાં શાકભાજી આદિ ખાવાં. તેથી જ્યારે મિત્રાપુત્રત્વનો શ્યામત્વ સાથે કોઈ નિમિત્તક અવિનાભાવ નથી અને વિપક્ષભૂત ગૌરત્વની પણ ત્યાં સંભાવના કરી શકાય છે ત્યારે તે સદ્ધેતુ ન હોઈ શકે, પરંતુ ત્રૈરૂપ્ય અને પાંચરૂપ્ય તો તેમાં અવશ્ય મળે છે. કૃત્તિકોદય આદિમાં તો ત્રૈરૂપ્ય અને પાંચરૂપ્ય ન હોવા છતાં પણ અવિનાભાવ હોવાના કારણે સદ્ધેતુતા છે. તેથી અવિનાભાવ જ એક માત્ર હેતુનું સ્વરૂપ હોઈ શકે છે, ત્રૈરૂપ્ય આદિ નહિ. આ આશયનો એક પ્રાચીન શ્લોક મળે છે જેને અકલંકદેવે ન્યાયવિનિશ્ચયમાં (શ્લોક ૩૨૩) સામેલ કર્યો છે. તત્ત્વસંગ્રહ-પંજિકા અનુસાર આ શ્લોક પાત્રસ્વામીનો છે.[1] આ રહ્યો એ શ્લોક -

अन्यथानुपपन्नत्वं यत्र तत्र त्रयेण किम् ? ।
नान्यथानुपपन्नत्वं यत्र तत्र त्रयेण किम् ? ॥

અર્થાત્ જ્યાં અન્યથાનુપપત્તિ યા અવિનાભાવ છે ત્યાં ત્રૈરૂપ્ય માનવાથી કોઈ લાભ નથી અને જ્યાં અન્યથાનુપપત્તિ નથી ત્યાં ત્રૈરૂપ્યને માનવું પણ વ્યર્થ છે.

આચાર્ય વિદ્યાનન્દે આની જ છાયાથી પાંચરૂપ્યનું ખંડન કરતો નિમ્નલિખિત શ્લોક રચ્યો છે -

अन्यथानुपपन्नत्वं यत्र किं तत्र पञ्चभिः ? ।
नान्यथानुपपन्नत्वं यत्र किं तत्र पञ्चभिः ? ॥ પ્રમાણપરીક્ષા, પૃ.૭૨

અર્થાત્ જ્યાં (કૃત્તિકોદય આદિ હેતુઓમાં) અન્યથાનુપપન્નત્વ એટલે કે અવિનાભાવ છે ત્યાં પંચરૂપ ન પણ હોય તો પણ કંઈ હાનિ નથી, તેમને માનવાથી શો લાભ ? અને જ્યાં (મિત્રાતનયત્વ આદિ હેતુઓમાં) પંચરૂપ છે પણ અન્યથાનુપપન્નત્વ નથી ત્યાં પંચરૂપ માનવાથી શું ? તે વ્યર્થ છે.

હેતુબિન્દુટીકામાં આ પાંચ રૂપો ઉપરાંત છઠ્ઠા 'જ્ઞાતત્વ' સ્વરૂપને માનનારના મતનો ઉલ્લેખ મળે છે. આ ઉલ્લેખ સામાન્ય રીતે નૈયાયિક અને મીમાંસકનું નામ

---

૧. अन्यथेत्यादिना पात्रस्वामिमतमाशङ्कते । તત્ત્વસંગ્રહપંજિકા, શ્લોક ૧૩૬૪.

લઈને કરવામાં આવ્યો છે. પાંચ રૂપોમાં અસત્પ્રતિપક્ષત્વનો નિર્દેશ 'વિવક્ષિતૈકસંખ્યત્વ' શબ્દથી કરવામાં આવ્યો છે. અસત્પ્રતિપક્ષ એટલે જેનો કોઈ પ્રતિપક્ષી હેતુ વિદ્યમાન ન હોય, જે અપ્રતિદ્વન્દ્વી હોય અને વિવક્ષિતૈકસંખ્યત્વનો પણ આ જ અર્થ છે એટલે કે જેની એક સંખ્યા હોય, જે એકલો હોય, જેનો કોઈ પ્રતિપક્ષી ન હોય.[1] ષડ્લક્ષણ હેતુમાં જ્ઞાતત્વરૂપને પૃથક્ કહેવાની કોઈ આવશ્યકતા નથી કેમ કે લિંગ અજ્ઞાત રહીને સાધ્યનું જ્ઞાન કરાવી શકતું જ નથી. તે ન કેવળ જ્ઞાત જ હોવું જોઈએ પરંતુ તેણે તો સાથે સાથે પોતાના સાધ્ય સાથે અવિનાભાવીરૂપે નિશ્ચિત પણ હોવું જોઈએ. તાત્પર્ય એ કે એક અવિનાભાવ હોતાં શેષ રૂપો કાં તો નિરર્થક છે કાં તો અવિનાભાવનો વિસ્તાર માત્ર છે. બાધા અને અવિનાભાવનો વિરોધ છે.[2] જો હેતુ પોતાના સાધ્ય સાથે અવિનાભાવ ધરાવતો હોય તો બાધા કેવી ? અને જો બાધા હોય તો અવિનાભાવ કેવો ? આ બધાં રૂપોમાં કેવળ એક વિપક્ષવ્યાવૃત્તિ એ રૂપ જ એવું છે જે હેતુનું અસાધારણ લક્ષણ બની શકે છે. એનું જ નામ અવિનાભાવ છે.

નૈયાયિક અન્વય-વ્યતિરેકી, કેવલાન્વયી અને કેવલવ્યતિરેકી એમ ત્રણ પ્રકારના હેતુ માને છે. 'શબ્દ અનિત્ય છે કેમ કે તે કૃતક છે' આ અનુમાનમાં કૃતકત્વ હેતુ સપક્ષભૂત અનિત્ય ઘટમાં મળે છે અને આકાશ આદિ નિત્ય વિપક્ષોમાંથી વ્યાવૃત્ત રહે છે અને પક્ષમાં તેનું રહેવું નિશ્ચિત છે, તેથી આ હેતુ અન્વયવ્યતિરેકી છે. તેમાં પંચરૂપતા વિદ્યમાન છે. 'અદૃષ્ટ આદિ કોઈને પ્રત્યક્ષ છે, કેમ કે તે અનુમેય છે' અહીં અનુમેયત્વ હેતુ પક્ષભૂત અદૃષ્ટ આદિમાં મળે છે, સપક્ષ ઘટમાં પણ તે રહે છે, તેથી પક્ષધર્મત્વ અને સપક્ષસત્ત્વ તો છે. પરંતુ વિપક્ષવ્યાવૃત્તિ નથી કેમ કે જગતના બધા જ પદાર્થો પક્ષ અને સપક્ષ અન્તર્ગત થઈ ગયા છે. જ્યારે કોઈ વિપક્ષ છે જ નહિ ત્યારે વ્યાવૃત્તિ કોનાથી થાય ? આ કેવલાન્વયી હેતુમાં વિપક્ષવ્યાવૃત્તિ સિવાય અન્ય ચાર રૂપો મળે છે. 'જીવિત શરીર આત્માથી યુક્ત છે કેમ કે તેમાં પ્રાણાદિમત્ત્વ-શ્વાસોચ્છ્વાસ આદિ મળે છે' અહીં જીવિત શરીર પક્ષ છે, સાત્મકત્વ સાધ્ય છે અને પ્રાણાદિમત્ત્વ હેતુ છે. આ હેતુ પક્ષભૂત જીવિત શરીરમાં મળે છે અને વિપક્ષભૂત પથ્થર આદિથી વ્યાવૃત્ત છે, તેથી તેમાં પક્ષધર્મત્વ અને વિપક્ષવ્યાવૃત્તિ તો મળે છે પરંતુ સપક્ષસત્ત્વ નથી કેમ કે

---

૧. षड्लक्षणो हेतुरित्यपरे नैयायिकमीमांसकादयो मन्यन्ते .... तथा विवक्षितैकसंख्यत्वं रूपान्तरम् - एका संख्या यस्य हेतुद्रव्यस्य तदेकसंख्यं...यद्येकसंख्यावच्छिन्नायां प्रतिहेतुरहितायां ... तथा ज्ञातत्वं च ज्ञानविषयत्वम् । હેતુબિન્દુટીકા, પૃ. ૨૦૬.

૨. बाधाविनाभावयोर्विरोधात् । હેતુબિન્દુ, પરિચ્છેદ ૪.

જગતના બધા ચેતન પદાર્થોનો પક્ષમાં અને અચેતન પદાર્થોનો વિપક્ષમાં અન્તર્ભાવ થઈ ગયો છે, સપક્ષ કોઈ બચતો જ નથી. આ કેવલવ્યતિરેકી હેતુમાં સપક્ષસત્ત્વ સિવાય અન્ય ચાર રૂપો મળે છે. ખુદ નૈયાયિકોએ કેવલાન્વયી અને કેવલવ્યતિરેકી હેતુઓમાં ચાર ચાર રૂપો સ્વીકારીને ચતુર્લક્ષણને પણ સદ્ધેતુ માન્યો છે.[1] આ રીતે પંચરૂપતા આ હેતુઓમાં આપોઆપ અવ્યાપ્ત સિદ્ધ થઈ જાય છે.

કેવળ એક અવિનાભાવ જ એવો છે જે બધા સદ્હેતુઓમાં અનુપચરિતપણે પ્રાપ્ત થાય છે અને કોઈ પણ હેત્વાભાસમાં તેની સંભાવના કરી શકાતી નથી. તેથી જૈન દર્શને હેતુને 'અન્યથાનુપપત્તિ' યા 'અવિનાભાવ' રૂપ એક લક્ષણવાળો જ માન્યો છે.[2]

હેતુના પ્રકાર

વૈશેષિકસૂત્રમાં એક સ્થાને (૯.૨.૧) કાર્ય, કારણ, સંયોગી, સમવાયી અને વિરોધી આ પાંચ પ્રકારનાં લિંગોનો નિર્દેશ છે. અન્ય સ્થાને (૩.૧૧.૨૩) અભૂત ભૂતનો, ભૂત અભૂતનો અને ભૂત ભૂતનો એ રીતે ત્રણ હેતુઓનું વર્ણન છે. બૌદ્ધ સ્વભાવ, કાર્ય અને અનુપલબ્ધિ એમ ત્રણ પ્રકારના હેતુ માને છે.[3] કાર્યહેતુનો પોતાના સાધ્ય સાથે તદુત્પત્તિસંબંધ હોય છે, સ્વભાવહેતુનો તાદાત્મ્યસંબંધ હોય છે અને અનુપલબ્ધિઓમાં પણ તાદાત્મ્યસંબંધ જ વિવક્ષિત છે. જૈન તાર્કિક પરંપરામાં અવિનાભાવને કેવળ તાદાત્મ્ય અને તદુત્પત્તિમાં જ સીમિત કરી દીધો નથી પરંતુ તેનું વ્યાપક ક્ષેત્ર નિશ્ચિત કર્યું છે. અવિનાભાવ સહભાવ અને ક્રમભાવમૂલક હોય છે. સહભાવ તાદાત્મ્યપ્રયુક્ત પણ હોઈ શકે છે અને તાદાત્મ્ય વિના પણ હોઈ શકે છે. ત્રાજવાના એક પલ્લાનું ઉપર જવું અને બીજા પલ્લાનું નીચે જવું આ બન્નેમાં તાદાત્મ્ય ન હોવા છતાં નિયત સહભાવ છે. ક્રમભાવ કાર્યકારણભાવમૂલક પણ હોય છે અને

---

૧. यद्यप्यविनाभावः पञ्चसु चतुर्षु वा रूपेषु लिङ्गस्य समाप्यते । ન્યાયવાર્તિકતાત્પર્યટીકા, પૃ. ૧૭૮.

केवलान्वयसाधको हेतुः केवलान्वयी । अस्य च पक्षसत्त्वसपक्षसत्त्वाबाधितासत्प्रतिपक्षितत्वानि चत्वारि रूपाणि गमकत्वौपयिकानि । अन्वयव्यतिरेकिणस्तु हेतोर्विपक्षासत्त्वेन सह पञ्च । केवलव्यतिरेकिणः सपक्षसत्त्वव्यतिरेकेण चत्वारि । વૈશેષિકસૂત્રઉપસ્કાર, પૃ. ૯૭.

૨. अन्यथानुपपत्त्येकलक्षणं तत्र साधनम् । તત્ત્વાર્થશ્લોકવાર્તિક, ૧.૧૩.૧૨૧.

૩. ન્યાયબિન્દુ, ૨.૧૨.

કાર્યકારણભાવ વિના પણ હોય છે. કૃત્તિકોદય અને તેના એક મુહૂર્ત પછી ઉદય પામનાર શકટોદયમાં પરસ્પર કાર્યકારણભાવ ન હોવા છતાં પણ નિયત ક્રમભાવ છે.

અવિનાભાવના આ વ્યાપક સ્વરૂપને આધાર બનાવી જૈન પરંપરામાં હેતુના સ્વભાવ, વ્યાપક, કાર્ય, કારણ, પૂર્વચર, ઉત્તરચર અને સહચર આ ભેદો કરવામાં આવ્યા છે.[૧] હેતુના સામાન્યપણે બે ભેદ પણ થાય છે - એક ઉપલબ્ધિરૂપ અને બીજો અનુપલબ્ધિરૂપ.[૨]

ઉપલબ્ધિ વિધિ અને પ્રતિષેધ બન્નેને સિદ્ધ કરે છે, તેવી જ રીતે અનુપલબ્ધિ પણ. બૌદ્ધ કાર્યહેતુ અને સ્વભાવહેતુને કેવળ વિધિસાધક અને અનુપલબ્ધિહેતુને કેવળ પ્રતિષેધસાધક માને છે,[3] પરંતુ આગળ ઉપર દેવામાં આવનારાં ઉદાહરણોથી એ સ્પષ્ટ થઈ જશે કે અનુપલબ્ધિ અને ઉપલબ્ધિ બન્ને હેતુઓ વિધિ અને પ્રતિષેધ બન્નેના સાધક છે. વૈશેષિકો સંયોગ અને સમવાયને સ્વતન્ત્ર સંબંધો માને છે, તેથી તન્નિમિત્તક સંયોગી અને સમવાયી એ બે હેતુઓ તેમણે સ્વતન્ત્ર માન્યા છે, પરંતુ આ જાતના હેતુભેદો સહભાવમૂલક અવિનાભાવમાં સંગૃહીત થઈ જાય છે અર્થાત્ તેઓ કાં તો સહચરહેતુમાં કાં તો સ્વભાવહેતુમાં અન્તર્ભાવ પામે છે.

કારણહેતુનું સમર્થન

બૌદ્ધો કારણહેતુનો સ્વીકાર કરતા નથી. તેમનું કહેવું છે કે કારણ અવશ્ય જ કાર્યને ઉત્પન્ન કરે એવો નિયમ નથી.[૪] જો અન્તિમ ક્ષણને પામેલું કારણ નિયમથી કાર્યનું ઉત્પાદક હોય તો તેના બીજા જ ક્ષણે કાર્યનું પ્રત્યક્ષ થવાનું છે, એટલે તેનું અનુમાન નિરર્થક છે. પરંતુ અંધારામાં કોઈક ફળનો રસ ચાખી તત્સમાનકાલીન રૂપનું અનુમાન કારણ ઉપરથી કાર્યનું અનુમાન જ તો છે,[૫] કેમ કે વર્તમાન રસને પૂર્વરસ ઉપાદાનભાવથી તથા પૂર્વરૂપ નિમિત્તભાવથી ઉત્પન્ન કરે છે અને પૂર્વરૂપ પોતાના ઉત્તરરૂપને પેદા કરીને જ રસોત્પત્તિમાં નિમિત્ત બને છે. તેથી રસને ચાખી તેની એક કારણસામગ્રીનું અનુમાન થાય છે. પછી એક કારણસામગ્રીના

---

૧. પરીક્ષામુખ, ૩.૫૪.

૨. પરીક્ષામુખ, ૩.૫૨.

3. अत्र द्वौ वस्तुसाधनौ एकः प्रतिषेधहेतुः । ન્યાયબિન્દુ, ૨.૧૯.

૪. न च कारणानि अवश्यं कार्यवन्ति भवन्ति । ન્યાયબિન્દુ, ૨.૪૯.

૫. रसादेकसाम्ग्र्यनुमानेन रूपानुमानमिच्छद्भिरिष्टमेव किञ्चित् कारणं हेतुर्यत्र सामर्थ्याप्रतिबन्धकारणान्तरावैकल्ये । પરીક્ષામુખ, ૩.૫૫.

અનુમાનથી જે ઉત્તરરૂપનું અનુમાન કરવામાં આવે છે તે કારણ ઉપરથી કાર્યનું જ અનુમાન છે. તેનો અન્તર્ભાવ સ્વભાવહેતુમાં ન કરી શકાય. કારણથી કાર્યના અનુમાનમાં બે શરતો આવશ્યક છે - એક શરત એ કે તે કારણની શક્તિનો કોઈ પ્રતિબન્ધક દ્વારા પ્રતિરોધ ન થવો જોઈએ અને બીજી શરત એ કે કારણસામગ્રીની વિકલતા ન હોવી જોઈએ. આ બે વાતોનો નિશ્ચય હોતાં જ કારણ કાર્યનું અવ્યભિચારી અનુમાન કરાવી શકે છે. જ્યાં આ બે વાતોનો નિશ્ચય ન હોય ત્યાં ભલે કારણ કાર્યનું અવ્યભિચારી અનુમાન ન કરાવે પરંતુ જે કારણની બાબતમાં આ બે વાતોનો નિશ્ચય કરવો શક્ય છે તે કારણને હેતુ તરીકે સ્વીકારવામાં કોઈ આપત્તિ ન હોવી જોઈએ.

પૂર્વચર, ઉત્તરચર, સહચર હેતુ

પૂર્વચરહેતુ અને ઉત્તરચરહેતુમાં ન તો તાદાત્મ્યસંબંધ છે કે ન તો તદુત્પત્તિસંબંધ, કેમ કે પૂર્વચરહેતુ અને ઉત્તરચરહેતુમાં કાલનું વ્યવધાન રહેતું હોવાથી આ બન્ને સંબંધોની સંભાવના નથી. તેથી તેમનો પણ પૃથક્ હેતુ તરીકે સ્વીકાર કરવો જોઈએ.[1] આજ થયેલા અપશુકનને કાલાન્તરમાં થનાર મરણનું કાર્ય માનવું કે અતીત જાગૃત અવસ્થાના જ્ઞાનને પ્રબોધકાલીન જ્ઞાન પ્રતિ કારણ માનવું ઉચિત નથી કેમ કે કાર્યની ઉત્પત્તિ કારણના વ્યાપારને અધીન હોય છે. જે કારણો અતીત અને અનુત્પન્ન હોવાના કારણે સ્વયં અસત્ છે અને તેથી જ વ્યાપારશૂન્ય છે તેમના વડે કાર્યોત્પત્તિની સંભાવના કેવી રીતે કરી શકાય ?

તેવી જ રીતે સહચારી પદાર્થો એક સાથે ઉત્પન્ન થાય છે. તેથી તેમને પરસ્પર કાર્યકારણભૂત કહી શકાય નહિ અને એક પોતાની સ્થિતિ માટે બીજાની અપેક્ષા રાખતો નથી એટલે તેમનામાં પરસ્પર તાદાત્મ્ય પણ માની શકાય નહિ. તેથી સહચરહેતુને પણ પૃથક્ માનવો જ જોઈએ.[2]

હેતુના ભેદો

વિધિસાધક ઉપલબ્ધિને અવિરુદ્ધોપલબ્ધિ અને પ્રતિષેધસાધક ઉપલબ્ધિને વિરુદ્ધોપલબ્ધિ કહે છે. તેમનાં ઉદાહરણો આ પ્રમાણે છે[3]-

---

૧. જુઓ લઘીયસ્ત્રય, શ્લોક ૧૪ તથા પરીક્ષામુખ, ૩.૫૬-૫૮.

૨. પરીક્ષામુખ, ૩.૫૯.

૩. પરીક્ષામુખ, ૩.૬૦-૬૫.

(૧) અવિરુદ્ધવ્યાપ્યોપલબ્ધિ - શબ્દ પરિણામી છે, કેમ કે તે કૃતક છે.

(૨) અવિરુદ્ધકાર્યોપલબ્ધિ - આ પ્રાણીમાં બુદ્ધિ છે, કેમ કે વચન આદિ જોવામાં આવે છે.

(૩) અવિરુદ્ધકારણોપલબ્ધિ - અહીં છાયા છે, કેમ કે છત્ર છે.

(૪) અવિરુદ્ધપૂર્વચરોપલબ્ધિ - એક મુહૂર્ત પછી શકટનો (રોહિણીનો) ઉદય થશે, કેમ કે અત્યારે કૃત્તિકાનો ઉદય થઈ રહ્યો છે.

(૫) અવિરુદ્ધોત્તરચરોપલબ્ધિ - એક મુહૂર્ત પહેલાં ભરણીનો ઉદય થઈ ગયો છે કેમ કે અત્યારે કૃત્તિકાનો ઉદય થઈ રહ્યો છે.

(૬) અવિરુદ્ધસહચરોપલબ્ધિ - આ બીજોરામાં રૂપ છે, કેમ કે તેમાં રસ મળે છે. આ છ અવિરુદ્ધોપલબ્ધિમાં અવિરુદ્ધવ્યાપકોલબ્ધિ ભેદ એટલા માટે નથી ગણાવ્યો કેમ કે વ્યાપક વ્યાપ્યનું જ્ઞાન કરાવતો નથી કારણ કે વ્યાપક વ્યાપ્યના અભાવમાં પણ મળે છે.

પ્રતિષેધને સિદ્ધ કરનારી છ વિરુદ્ધોપલબ્ધિઓ આ છે[1]-

(૧) વિરુદ્ધવ્યાપ્યોપલબ્ધિ - અહીં શીત સ્પર્શ નથી, કેમ કે અહીં ઉષ્ણતા મળે છે.

(૨) વિરુદ્ધકાર્યોપલબ્ધિ - અહીં શીત સ્પર્શ નથી, કેમ કે અહીં ધુમાડો મળે છે.

(૩) વિરુદ્ધકારણોપલબ્ધિ - આ પ્રાણીમાં સુખ નથી, કેમ કે તેના હૃદયમાં શલ્ય છે.

(૪) વિરુદ્ધપૂર્વચરોપલબ્ધિ - એક મુહૂર્ત પછી રોહિણીનો ઉદય નહિ થાય, કેમ કે અત્યારે રેવતીનો ઉદય થઈ રહ્યો છે.

(૫) વિરુદ્ધોત્તરચરોપલબ્ધિ - એક મુહૂર્ત પહેલાં ભરણીનો ઉદય થયો ન હતો, કેમ કે અત્યારે પુષ્યનો ઉદય થઈ રહ્યો છે.

(૬) વિરુદ્ધસહચરોપલબ્ધિ - આ દીવાલમાં પેલી તરફના ભાગનો અભાવ નથી, કેમ કે આ તરફનો ભાગ દેખાય છે.

આ છ ઉપલબ્ધિઓમાં પ્રતિષેધ સાધ્ય છે અને જેનો પ્રતિષેધ કરવામાં આવી રહ્યો છે તેનાથી વિરુદ્ધનાં વ્યાપ્ય, કાર્ય, કારણ આદિની ઉપલબ્ધિ વિવક્ષિત છે. ઉદાહરણાર્થ, વિરુદ્ધકારણોપલબ્ધિમાં સુખનો પ્રતિષેધ સાધ્ય છે, તો સુખનું વિરોધી દુઃખ થયું, તેનું કારણ હૃદયશલ્ય છે જેને હેતુ બનાવવામાં આવ્યો છે.

પ્રતિષેધસાધક સાત અવિરુદ્ધાનુપલબ્ધિઓ નીચે પ્રમાણે છે[2]-

(૧) અવિરુદ્ધસ્વભાવાનુપલબ્ધિ - આ ભૂતલ પર ઘડો નથી, કેમ કે તે

૧. પરીક્ષામુખ, ૩.૬૬-૭૨.

૨. પરીક્ષામુખ, ૩.૭૩-૮૦

અનુપલબ્ધ છે. જો કે અહીં ઘટાભાવનું જ્ઞાન પ્રત્યક્ષથી જ થઈ જાય છે. પરંતુ જે વ્યક્તિ અભાવવ્યવહાર કરવા ઇચ્છતી નથી તેને અભાવવ્યવહાર કરાવવામાં તેની સાર્થકતા છે.

(૨) અવિરુદ્ધવ્યાપકાનુપલબ્ધિ - અહીં શીશમ નથી કેમ કે અહીં વૃક્ષ ઉપલબ્ધ નથી.

(૩) અવિરુદ્ધકાર્યાનુપલબ્ધિ - અહીં અપ્રતિબદ્ધ શક્તિવાળો અગ્નિ નથી, કેમ કે અહીં ધુમાડો ઉપલબ્ધ નથી. જો કે સામાન્ય રીતે કાર્યાભાવથી કારણાભાવ થતો નથી પરંતુ એવા કારણના અભાવથી કાર્યનો અભાવ અવશ્ય કરી શકાય છે જે નિયમથી કાર્યનું ઉત્પાદક હોય.

(૪) અવિરુદ્ધકારણાનુપલબ્ધિ - અહીં ધુમાડો નથી, કેમ કે અહીં અગ્નિ ઉપલબ્ધ નથી.

(૫) અવિરુદ્ધપૂર્વચરાનુપલબ્ધિ - એક મુહૂર્ત પછી રોહિણીનો ઉદય નહિ થાય, કેમ કે અત્યારે કૃત્તિકાનો ઉદય નથી.

(૬) અવિરુદ્ધોત્તરચરાનુપલબ્ધિ - એક મુહૂર્ત પહેલાં ભરણીનો ઉદય થયો નથી, કેમ કે અત્યારે કૃત્તિકાનો ઉદય નથી.

(૭) અવિરુદ્ધસહચરાનુપલબ્ધિ - આ સમત્રાજવાનું એક પલ્લું નીચું નથી, કેમ કે તેનું બીજું પલ્લું ઊંચું નથી.

વિધિસાધક ત્રણ વિરુદ્ધાનુપલબ્ધિઓ[1]-

(૧) વિરુદ્ધકાર્યાનુપલબ્ધિ - આ પ્રાણીમાં કોઈ વ્યાધિ છે, કેમ કે તેની ચેષ્ટાઓ નીરોગી વ્યક્તિની નથી.

(૨) વિરુદ્ધકારણાનુપલબ્ધિ - આ પ્રાણીમાં દુ:ખ છે કેમ કે ઇષ્ટસંયોગ દેખાતો નથી.

(૩) વિરુદ્ધસ્વભાવાનુપલબ્ધિ - વસ્તુ અનેકાન્તાત્મક છે, કેમ કે એકાન્ત સ્વરૂપ ઉપલબ્ધ થતું નથી.

આ અનુપલબ્ધિઓમાં સાધ્યનાં વિરોધી કાર્ય, કારણ આદિની અનુપલબ્ધિ દર્શાવવામાં આવી છે. હેતુઓનું આ વર્ગીકરણ પરીક્ષામુખના આધારે કરવામાં આવેલ છે.

વાદિદેવસૂરિએ પ્રમાણનયતત્ત્વાલોકાલંકારમાં (૩.૬૪-) વિધિસાધક ત્રણ અનુપલબ્ધિઓના સ્થાને પાંચ અનુપલબ્ધિઓ દર્શાવી છે તથા નિષેધસાધક છ અનુપલબ્ધિઓના સ્થાને સાત અનુપલબ્ધિઓ ગણાવી છે. આચાર્ય વિદ્યાનન્દે[2] વૈશેષિકોના અભૂત-ભૂતાદિ ત્રણ પ્રકારોમાં 'અભૂત અભૂતનો' આ એક પ્રકાર

૧. પરીક્ષામુખ, ૩.૮૧-૮૪.

૨. પ્રમાણપરીક્ષા, પૃ. ૭૨-૭૪.

વધારીને બધી વિધિ અને નિષેધ સાધક ઉપલબ્ધિ અને અનુપલબ્ધિઓને તેમનામાં જ સમાવિષ્ટ કરી દીધી છે. અકલંકદેવે પ્રમાણસંગ્રહમાં (પૃ. ૧૦૪-૧૦૫) સદ્ભાવસાધક છ અને પ્રતિષેધસાધક ત્રણ એમ નવ ઉપલબ્ધિઓ અને પ્રતિષેધસાધક છ અનુપલબ્ધિઓનું કંઠોક્ત વર્ણન કરીને શેષનો તેમનામાં જ અન્તર્ભાવ કરી દેવાનું સૂચન કર્યું છે.

પરંપરાથી સંભાવિત હેતુઓ - કાર્યનાં કાર્ય, કારણનાં કારણ, કારણના વિરોધી આદિ હેતુઓનો એમનામાં જ અન્તર્ભાવ થઈ જાય છે.

અદૃશ્યાનુપલબ્ધિ પણ અભાવસાધક

બૌદ્ધ દૃશ્યાનુપલબ્ધિથી જ અભાવની સિદ્ધિ માને છે. દૃશ્યથી એમનું તાત્પર્ય એવી વસ્તુ છે કે જે વસ્તુ સૂક્ષ્મ, અન્તરિત યા દૂરવર્તી ન હોય અને જે પ્રત્યક્ષનો વિષય બની શકતી હોય. એવી વસ્તુ ઉપલબ્ધિના સમસ્ત કારણો હાજર હોવા છતાં પણ જો ઉપલબ્ધ ન થાય તો તેનો અભાવ સમજવો જોઈએ[1]. સૂક્ષ્મ આદિ વિપ્રકૃષ્ટ પદાર્થોમાં આપણા જેવા લોકોના પ્રત્યક્ષ આદિ પ્રમાણોની નિવૃત્તિ હોવા છતાં પણ તે પદાર્થોનો અભાવ નથી હોતો. પ્રમાણની પ્રવૃત્તિથી પ્રમેયનો સદ્ભાવ તો જણાય છે પરંતુ પ્રમાણની નિવૃત્તિથી પ્રમેયનો અભાવ છે એમ ન કહી શકાય. તેથી વિપ્રકૃષ્ટ વિષયોની અનુપલબ્ધિ સંશયનું કારણ હોવાથી અભાવસાધક નથી બની શકતી.[2] વસ્તુના દૃશ્યત્વનો આટલો જ અર્થ છે કે વસ્તુનો ઉપલંભ કરનારાં બધા કારણોની સમગ્રતા હોવી અને વસ્તુમાં એક વિશેષ સ્વભાવ હોવો. ઘટ અને ભૂતલ એકજ્ઞાનસંસર્ગી છે, જેટલાં કારણોથી ભૂતલ દેખાય છે તેટલાં જ કારણોથી ઘડો પણ દેખાય છે. તેથી જ્યારે શુદ્ધ ભૂતલ દેખાતું હોય ત્યારે એ તો માનવું જ પડે કે ત્યાં ભૂતલની ઉપલબ્ધિની તે બધી સામગ્રી વિદ્યમાન છે જેનાથી ઘડો જો હોત તો તે પણ અવશ્ય દેખાત. તાત્પર્ય એ કે એકજ્ઞાનસંસર્ગી પદાર્થાન્તરની ઉપલબ્ધિ એ વાતનું પાકું પ્રમાણ છે કે ત્યાં ઉપલબ્ધિની સમસ્ત સામગ્રી છે. ઘડામાં તે સામગ્રી દ્વારા પ્રત્યક્ષ થવાનો સ્વભાવ પણ છે, કેમ કે જો ત્યાં ઘડાને લાવવામાં આવે તો તે જ સામગ્રી દ્વારા તે અવશ્ય દેખાય. પિશાચ આદિ યા પરમાણુ આદિ પદાર્થોમાં તે સ્વભાવવિશેષ નથી, તેથી સામગ્રીની પૂર્ણતા હોવા છતાં પણ તેમનું પ્રત્યક્ષ થઈ શકતું નથી. અહીં સામગ્રીની પૂર્ણતા હોવાનું પ્રમાણ એટલા માટે નથી આપી શકાતું

૧. ન્યાયબિન્દુ, ૨.૨૮-૩૦, ૪૬.

૨. ન્યાયબિન્દુ, ૨.૪૮-૪૯.

કેમ કે તે પદાર્થોનો એકજ્ઞાનસંસર્ગી કોઈ પદાર્થ ઉપલબ્ધ નથી થતો. આ દશ્યતાને 'ઉપલબ્ધિલક્ષણપ્રાપ્ત' શબ્દ વડે પણ વર્ણવવામાં યા કહેવામાં આવે છે. આ રીતે બૌદ્ધો દશ્યાનુપલબ્ધિને ગમક અને અદશ્યાનુપલબ્ધિને સંશયહેતુ માને છે.

પરંતુ જૈન તાર્કિક અકલંકદેવ કહે છે કે દશ્યત્વનો અર્થ કેવળ પ્રત્યક્ષવિષયત્વ જ નથી પરંતુ તેનો અર્થ છે પ્રમાણવિષયત્વ. જે વસ્તુ જે પ્રમાણનો વિષય હોય તે વસ્તુ જો તે જ પ્રમાણથી ઉપલબ્ધ ન થાય તો તેનો અભાવ સિદ્ધ થઈ જવો જોઈએ. ઉપલંભનો અર્થ પ્રમાણસામાન્ય છે. ઉદાહરણાર્થ, મૃત શરીરમાં સ્વભાવથી અતીન્દ્રિય પરચૈતન્યનો અભાવ પણ આપણે સિદ્ધ કરીએ છીએ. અહીં પરચૈતન્યમાં પ્રત્યક્ષવિષયત્વરૂપ દશ્યત્વ તો છે નહિ, કેમ કે પરચૈતન્ય ક્યારેય પણ આપણા પ્રત્યક્ષનો વિષય બનતું નથી. આપણે તો વચન, ઉષ્ણતા, શ્વાસોચ્છ્વાસ યા આકારવિશેષ આદિ દ્વારા શરીરમાં માત્ર તેનું અનુમાન કરીએ છીએ. તેથી તે જ વચન આદિના અભાવ ઉપરથી ચૈતન્યનો અભાવ સિદ્ધ થવો જોઈએ. જો અદશ્યાનુપલબ્ધિને સંશયહેતુ માનીએ તો આત્માની સત્તા પણ કેવી રીતે સિદ્ધ થઈ શકશે ? આત્મા આદિ અદશ્ય પદાર્થ અનુમાનના વિષય હોય છે. તેથી આપણે જો તેમનાં સાધક ચિહ્નોના અભાવમાં તેમની અનુમાનથી પણ ઉપલબ્ધિ ન કરી શકીએ તો જ તેમનો અભાવ માનવો જોઈએ. એ વાત સાચી કે જે પદાર્થોને આપણે કોઈ પણ પ્રમાણથી ન જાણી શકતા હોઈએ તે પદાર્થોનો અભાવ આપણે અનુપલબ્ધિથી સિદ્ધ ન કરી શકીએ. જો પરશરીરમાં ચૈતન્યનો અભાવ આપણે અનુપલબ્ધિથી ન જાણી શકતા હોઈએ અને સંશય જ રહેતો હોય તો મૃત શરીરને દાહ દેવો કઠિન બની જાય અને દાહ દેનારાઓને સંદેહના કારણે પાતકી બનવું પડે.[1] જગતનો સમસ્ત ગુરુશિષ્યભાવ, જગતના લેવડ-દેવડ આદિ વ્યવહારો અતીન્દ્રિય ચૈતન્યનો આકૃતિવિશેષ આદિ દ્વારા સદ્ભાવ માનીને જ ચાલે છે અને આકૃતિવિશેષ આદિના અભાવમાં ચૈતન્યનો અભાવ જાણીને મૃતક સાથે તે વ્યવહારો નથી કરવામાં આવતા. તાત્પર્ય એ કે જે પદાર્થોને આપણે જે જે પ્રમાણોથી જાણીએ તે પદાર્થોનો તે તે પ્રમાણોની નિવૃત્તિ થતાં અભાવ અવશ્ય માનવો જોઈએ. તેથી દશ્યત્વનો માત્ર પ્રત્યક્ષત્વ એવો સંકુચિત અર્થ ન કરતાં 'પ્રમાણવિષયત્વ' અર્થ કરવો જ ઉચિત પણ છે અને વ્યવહાર્ય પણ છે.

---

૧. अदृश्यानुपलम्भादभावासिद्धिरित्ययुक्तं परचैतन्यनिवृत्तावारेकापत्तेः, संस्कर्तृणां पातकित्वप्रसङ्गात्, बहुलमप्रत्यक्षस्यापि रोगादेर्विनिवृत्तिनिर्णयात् । અષ્ટશતી, અષ્ટસહસ્રી, પૃ.૫૨.

ઉદાહરણાદિ

આ તો પહેલાં લખી ચૂક્યા છીએ કે અવ્યુત્પન્ન શ્રોતા માટે ઉદાહરણ, ઉપનય અને નિગમન આ અવયવોની પણ સાર્થકતા છે. સ્વાર્થાનુમાનમાં પણ જે વ્યક્તિ વ્યાપ્તિને ભૂલી ગયેલ છે તેને વ્યાપ્તિસ્મરણ માટે કદાચિત્ ઉદાહરણનો ઉપયોગ હોઈ પણ શકે, પરંતુ વ્યુત્પન્ન વ્યક્તિને તેનો કોઈ ઉપયોગ નથી. વ્યાપ્તિની સમ્પ્રતિપત્તિ અર્થાત્ વાદી અને પ્રતિવાદી બન્નેની સમાન પ્રતીતિ જે સ્થળમાં હોય તે સ્થળને દૃષ્ટાન્ત કહે છે અને દૃષ્ટાન્તનુ સમ્યક્ વચન ઉદાહરણ કહેવાય છે.[1] સાધ્ય અને સાધનનો અવિનાભાવ સંબંધ ક્યાંક સાધર્મ્ય અર્થાત્ અન્વયરૂપે ગૃહીત થાય છે અને ક્યાંક વૈધર્મ્ય અર્થાત્ વ્યતિરેકરૂપે. જ્યાં અન્વયવ્યાપ્તિ ગૃહીત થાય તે અન્વયદૃષ્ટાન્ત અને જ્યાં વ્યતિરેકવ્યાપ્તિ ગૃહીત થાય તે વ્યતિરેકદૃષ્ટાન્ત. આ દૃષ્ટાન્તનું સમ્યક્ અર્થાત્ દૃષ્ટાન્તની વિધિથી કથન કરવું એ ઉદાહરણ છે, જેમ કે 'જે જે ધૂમવાળો છે તે તે અગ્નિવાળો છે જેમ કે રસોડું, જ્યાં અગ્નિ નથી ત્યાં ધૂમ પણ નથી જેમ કે સરોવર.' આ રીતે વ્યાપ્તિપૂર્વક દૃષ્ટાન્તનું કથન ઉદાહરણ કહેવાય છે.

દૃષ્ટાન્તની સદૃશતા દ્વારા પક્ષમાં સાધનનું અસ્તિત્વ દર્શાવવું એ ઉપનય છે,[2] જેમ કે 'તેવી જ રીતે આ પણ ધૂમવાળો છે.' સાધનનો અનુવાદ કરી પક્ષમાં સાધ્યનો નિયમ દર્શાવવો એ નિગમન છે, જેમ કે 'તેથી અગ્નિવાળો છે.' સંક્ષેપમાં હેતુના ઉપસંહારને ઉપનય કહે છે અને પ્રતિજ્ઞાના ઉપસંહારને નિગમન કહે છે.[3]

હેતુનું કથન ક્યાંક તથોપપત્તિ (સાધ્ય હોય તો જ સાધનનું હોવું), અન્વય યા સાધર્મ્ય રૂપે થાય છે અને ક્યાંક અન્યથાનુપપત્તિ (સાધ્યના અભાવમાં સાધનનું ન જ હોવું), વ્યતિરેક યા વૈધર્મ્ય રૂપે થાય છે. બન્નેનો પ્રયોગ કરવાથી પુનરુક્તિદોષ આવે છે. હેતુનો પ્રયોગ વ્યાપ્તિગ્રહણ અનુસાર જ થાય છે. તેથી હેતુના પ્રયોગમાત્રથી વિદ્વાન વ્યાપ્તિનું સ્મરણ યા અવધારણ કરી લે છે. પક્ષનો પ્રયોગ એટલા માટે આવશ્યક છે કેમ કે તેથી સાધ્ય અને સાધનનો આધાર સ્પષ્ટપણે સૂચિત થઈ જાય.[4]

વ્યાપ્તિના પ્રસંગે વ્યાપ્ય અને વ્યાપકનું લક્ષણ પણ જાણી લેવું આવશ્યક છે.

---

૧. પરીક્ષામુખ, ૩.૪૨-૪૪.

૨. પરીક્ષામુખ, ૩.૪૫.

૩. પરીક્ષામુખ, ૩.૪૬.

૪. પરીક્ષામુખ, ૩.૮૯-૯૩.

વ્યાપ્ય અને વ્યાપક

વ્યાપ્તિક્રિયાનું જે કર્મ હોય છે અર્થાત્ જે વ્યાપ્ત થાય છે તે વ્યાપ્ય છે અને જે વ્યાપ્તિક્રિયાનો કર્તા હોય છે અર્થાત્ જે વ્યાપ્ત કરે છે તે વ્યાપક છે. ઉદાહરણથી સમજીએ. અગ્નિ ધૂમને વ્યાપ્ત કરે છે અર્થાત્ જ્યાં પણ ધૂમ હશે ત્યાં અગ્નિ અવશ્ય મળશે, પરંતુ ધૂમ અગ્નિને વ્યાપ્ત કરતો નથી કેમ કે નિર્ધૂમ પણ અગ્નિ મળે છે. આપણે કહી શકતા નથી કે જ્યાં પણ અગ્નિ હશે ત્યાં ધૂમ અવશ્ય હશે કેમ કે અગ્નિના અંગારમાં ધૂમ હોતો નથી.[1] વ્યાપક 'તદતત્' અર્થાત્ હેતુનો સદ્‌ભાવ અને હેતુનો અભાવ ધરાવતાં બન્ને સ્થળોએ મળે છે જ્યારે વ્યાપ્ય કેવળ તન્નિષ્ઠ હોય છે અર્થાત્ સાધ્ય હોય તો જ હોય છે, સાધ્યના અભાવમાં કદાપિ હોતો નથી.[2] તેથી સાધ્ય વ્યાપક છે અને સાધન વ્યાપ્ય.

વ્યાપ્તિ વ્યાપ્ય અને વ્યાપક બન્નેમાં રહે છે. તેથી જ્યારે વ્યાપકના ધર્મરૂપે વ્યાપ્તિની વિવક્ષા હોય છે ત્યારે તેનું કથન 'વ્યાપકનું વ્યાપ્યના હોતાં હોવું જ, ન હોવું કદી નહિ' આ રૂપમાં થાય છે અને જ્યારે વ્યાપ્યના ધર્મરૂપે વિવક્ષિત હોય છે ત્યારે 'વ્યાપ્યનું વ્યાપકના હોતાં જ હોવું, વ્યાપકના અભાવમાં કદી ન હોવું' આ રૂપમાં તેનું કથન થાય છે.

વ્યાપક ગમ્ય હોય છે અને વ્યાપ્ય ગમક, કેમ કે વ્યાપ્ય હોતાં વ્યાપકનું મળવું નિશ્ચિત છે, પરંતુ વ્યાપક હોતાં વ્યાપ્યનું અવશ્ય હોવું જ નિશ્ચિત નથી, તે હોય પણ ખરું અને ન પણ હોય. વ્યાપક અધિકદેશવર્તી હોય છે જ્યારે વ્યાપ્ય અલ્પક્ષેત્રવર્તી હોય છે. આ વ્યવસ્થા અન્વયવ્યાપ્તિની છે. વ્યતિરેકવ્યાપ્તિમાં સાધ્યાભાવ વ્યાપ્ય હોય છે અને સાધનાભાવ વ્યાપક હોય છે. જ્યાં જ્યાં સાધ્યનો અભાવ હોય ત્યાં ત્યાં સાધનનો અભાવ અવશ્ય હોય જ અર્થાત્ સાધ્યાભાવને સાધનાભાવે વ્યાપ્ત કર્યો છે. પરંતુ જ્યાં સાધનાભાવ હોય ત્યાં સાધ્યનો અભાવ હોય જ એવો નિયમ નથી કેમ કે નિર્ધૂમ સ્થળમાં પણ અગ્નિ મળે છે. તેથી વ્યતિરેકવ્યાપ્તિમાં સાધ્યાભાવ વ્યાપ્ય અર્થાત્ ગમક હોય છે અને સાધનાભાવ વ્યાપક અર્થાત્ ગમ્ય હોય છે.

અકસ્માત્ ધૂમદર્શનથી થતું અગ્નિજ્ઞાન પ્રત્યક્ષ નથી

આચાર્ય પ્રજ્ઞાકર અકસ્માત્ ધુમાડો જોઈને થતા અગ્નિજ્ઞાનને અનુમાન ન

---

૧. व्याप्तिर्व्यापकस्य तत्र भाव एव, व्याप्यस्य च तत्रैव भावः । પ્રમાણવાર્તિકસ્વવૃત્તિ ૩.૧.

૨. व्यापकं तदतन्निष्ठं व्याप्यं तन्निष्ठमेव च ।

માનતાં પ્રત્યક્ષ જ માને છે. તે વિચારે છે કે જ્યારે અગ્નિ અને ધૂમની વ્યાપ્તિ પહેલાં ગ્રહણ કરી નથી ત્યારે અગૃહીતવ્યાપ્તિક પુરુષને થનારું અગ્નિજ્ઞાન અનુમાનની કોટિમાં ન આવવું જોઈએ.[1] પરંતુ પ્રજ્ઞાકરનો આ મત યોગ્ય નથી. જ્યારે ઇન્દ્રિય અને પદાર્થના સંબંધથી પ્રત્યક્ષનું ઉત્પન્ન થવું નિશ્ચિત છે ત્યારે જે અગ્નિ પરોક્ષ છે અને જેની સાથે આપણી ઇન્દ્રિયોનો કોઈ સંબંધ નથી તે અગ્નિનું જ્ઞાન પ્રત્યક્ષની કોટિમાં કેવી રીતે આવી શકે ? એ સાચું કે વ્યક્તિએ 'જ્યાં જ્યાં ધૂમ હોય છે ત્યાં ત્યાં અગ્નિ હોય છે, અગ્નિના અભાવમાં ધૂમ ક્યારેય હોતો નથી' આ પ્રકારે સ્પષ્ટપણે વ્યાપ્તિનો નિશ્ચય નથી કર્યો, પરંતુ અનેક વાર અગ્નિ અને ધૂમને જોયા પછી તેના મનમાં અગ્નિ અને ધૂમના સંબંધના સૂક્ષ્મ સંસ્કાર અવશ્ય હતા અને તે જ સૂક્ષ્મ સંસ્કાર અચાનક ધુમાડાને જોઈને જાગે છે અને અગ્નિનું જ્ઞાન કરાવી દે છે. અહીં તો ધૂમનું જ પ્રત્યક્ષ છે, અગ્નિ તો સામે છે જ નહિ. તેથી આ પરોક્ષ અગ્નિજ્ઞાનને સામાન્ય રીતે શ્રુતમાં સ્થાન આપી શકાય કેમ કે તેમાં એક અર્થથી અર્થાન્તરનું જ્ઞાન કરવામાં આવ્યું છે. તેને અનુમાન કહેવામાં પણ કોઈ વિશેષ બાધા નથી કેમ કે વ્યાપ્તિના સૂક્ષ્મ સંસ્કાર તેના મન પર અંકિત હતા જ. વળી, આ જ્ઞાન અવિશદ છે, તેથી પ્રત્યક્ષ ન કહી શકાય.

અર્થાપત્તિ અનુમાનમાં અન્તર્ભૂત છે

મીમાંસક અર્થાપત્તિને પૃથક્ પ્રમાણ માને છે. કોઈ દૃષ્ટ કે શ્રુત પદાર્થ ઉપરથી તે પદાર્થ જેના વિના હોતો નથી તે અવિનાભાવી અદૃષ્ટ અર્થની કલ્પના કરવી એ અર્થાપત્તિ છે.[2] તેનાથી અતીન્દ્રિય શક્તિ આદિ પદાર્થોનું જ્ઞાન થાય છે. તેના છ પ્રકાર છે -

(૧) પ્રત્યક્ષપૂર્વિકા[3] અર્થાપત્તિ - પ્રત્યક્ષથી જ્ઞાત દાહ દ્વારા અગ્નિમાં દહનશક્તિની કલ્પના કરવી. શક્તિ પ્રત્યક્ષથી જાણી શકાતી નથી, કેમ કે તે અતીન્દ્રિય છે.

(૨) અનુમાનપૂર્વિકા[4] અર્થાપત્તિ - દેશાન્તરપ્રાપ્તિરૂપ હેતુથી સૂર્યની ગતિનું અનુમાન કરીને પછી ગતિથી સૂર્યમાં ગમનશક્તિની કલ્પના કરવી.

---

૧. अत्यन्ताभ्यासतस्तस्य झटित्येव तदर्थदृक् ।
अकस्मात् धूमतो वह्निप्रतीतिरिव देहिनाम् ॥ પ્રમાણવાર્તિકાલંકાર, ૨.૧૩૯.

૨. મીમાંસાશ્લોકવાર્તિક, અર્થાપત્તિ, શ્લોક ૧.

૩. એજન, શ્લોક ૩.

૪. એજન, શ્લોક ૩.

(૩) શ્રુતાર્થાપત્તિ[૧] - 'દેવદત્ત દિવસે ખાતો નથી તેમ છતાં જાડો છે' આ વાક્યને સાંભળી તેના રાત્રિભોજનની કલ્પના કરવી.

(૪) ઉપમાનાર્થાપત્તિ[૨] - ગવયથી ઉપમિત ગાયમાં તે જ્ઞાનનો વિષય બનવાની શક્તિની કલ્પના કરવી.

(૫) અર્થાપત્તિપૂર્વિકા[૩] અર્થાપત્તિ - 'શબ્દ વાચકશક્તિયુક્ત છે, અન્યથા તેનાથી અર્થપ્રતીતિ થાય નહિ' આ અર્થાપત્તિથી સિદ્ધ વાચકશક્તિ દ્વારા શબ્દમાં નિત્યત્વની કલ્પના કરવી અર્થાત્ 'શબ્દ નિત્ય છે, અન્યથા વાચકશક્તિ ઘટે નહિ' આવી પ્રતીતિ કરવી.

(૬) અભાવપૂર્વિકા[૪] અર્થાપત્તિ - અભાવપ્રમાણ દ્વારા જીવિત ચૈત્રનો ઘરમાં અભાવ જાણીને ચૈત્રના બહાર હોવાની કલ્પના કરવી.

આ અર્થાપત્તિઓમાં[૫] અવિનાભાવ તે જ સમયે ગૃહીત થાય છે. અનુમાનમાં લિંગનો અવિનાભાવ દૃષ્ટાન્તમાં પહેલેથી જ નિશ્ચિત કરી લેવામાં આવે છે, જ્યારે અર્થાપત્તિમાં પક્ષમાં જ ઝટ અવિનાભાવનો નિશ્ચય કરવામાં આવે છે. અનુમાનમાં હેતુનું પક્ષધર્મત્વ આવશ્યક છે જ્યારે અર્થાપત્તિમાં પક્ષધર્મત્વને આવશ્યક માનવામાં નથી આવેલ, જેમ કે 'ઉપરની તરફ વરસાદ થયો છે, નીચેના ભાગમાં નદીમાં પૂર અન્યથા આવે નહિ'. અહીં નીચેના ભાગમાં નદીપૂરને જોઈ તરત જ ઉપરના ભાગે થયેલા વરસાદની જે કલ્પના થાય છે તેમાં ન તો પક્ષધર્મ છે કે ન તો પહેલેથી કોઈ સપક્ષમાં વ્યાપ્તિને ગ્રહણ કરવામાં આવી છે.

પરંતુ આટલામાત્રથી અર્થાપત્તિને અનુમાનથી ભિન્ન માની ન શકાય. અવિનાભાવી એક અર્થ ઉપરથી બીજા પદાર્થનું જ્ઞાન કરવું જેમ અનુમાનમાં છે તેમ અર્થાપત્તિમાં પણ છે. અમે પહેલાં દર્શાવી ગયા છીએ કે પક્ષધર્મત્વ અનુમાનનું કોઈ આવશ્યક અંગ નથી. કૃત્તિકોદય આદિ હેતુ પક્ષધર્મરહિત હોવા છતાં પણ સદ્દહેતુ છે જ્યારે મિત્રાતનયત્વ આદિ હેત્વાભાસ પક્ષધર્મત્વ ધરાવતા હોવા છતાં પણ ગમક નથી. તેવી જ રીતે સપક્ષમાં પહેલેથી વ્યાપ્તિને ગ્રહણ ન કરવી એ કંઈ એટલી મોટી વિશેષતા નથી કે તેના આધાર પર અર્થાપત્તિને અનુમાનથી પૃથક્ પ્રમાણ મનાય. વળી, બધાં અનુમાનોમાં સપક્ષમાં વ્યાપ્તિને ગ્રહણ કરવી આવશ્યક પણ નથી.

---

૧. એજન, શ્લોક ૫૧ ૨. એજન, શ્લોક ૪.
૩. એજન, શ્લોક ૫-૮. ૪. એજન, શ્લોક ૯.
૫. એજન, શ્લોક ૩૦.

વ્યાપ્તિ પહેલેથી ગૃહીત હોય કે તત્કાલ તેનાથી અનુમાનમાં કંઈ ફરક પડતો નથી. તેથી અર્થાપત્તિનો અનુમાનમાં જ અન્તર્ભાવ થઈ જાય છે.

સંભવ સ્વતન્ત્ર પ્રમાણ નથી

તેવી જ રીતે સંભવ પ્રમાણ જો અવિનાભાવમૂલક છે તો તેનો અન્તર્ભાવ અનુમાનમાં જ થઈ જાય છે. શેરમાં છટાંકની સંભાવના એક નિશ્ચિત અવિનાભાવી માપના નિયમો સાથે સંબંધ ધરાવે છે. જો તે અવિનાભાવ વિના જ થતું હોય તો તેને પ્રમાણ જ ન કહી શકાય.

અભાવ સ્વતન્ત્ર પ્રમાણ નથી

મીમાંસકો અભાવને સ્વતન્ત્ર પ્રમાણ માને છે. તેમનું કહેવું છે કે ભાવરૂપ પ્રમેય માટે જેમ ભાવાત્મક પ્રમાણ હોય છે તેમ અભાવરૂપ પ્રમેય માટે અભાવરૂપ પ્રમાણની જ આવશ્યકતા છે.[૧] વસ્તુ સત્ અને અસત્ ઉભયરૂપ છે. તે બેમાંથી સદંશનું ગ્રહણ ઇન્દ્રિય આદિ દ્વારા થઈ જવા છતાં પણ અસદંશને જાણવા માટે અભાવપ્રમાણ અપેક્ષિત છે.[૨] જે પદાર્થનો નિષેધ કરવાનો હોય તેનું સ્મરણ કરીને જ્યાં નિષેધ કરવાનો હોય તેનું ગ્રહણ થતાં મનથી જ જે 'નાસ્તિ' જ્ઞાન થાય છે તે અભાવ છે.[૩] જે વસ્તુરૂપમાં સદ્‌ભાવના ગ્રાહક પાંચ પ્રમાણોની પ્રવૃત્તિ નથી હોતી તેમાં અભાવના બોધ માટે અભાવપ્રમાણ પ્રવૃત્તિ કરે છે.[૪] જો અભાવને ન માનવામાં આવે તો પ્રાગભાવાદિમૂલક સમસ્ત વ્યવહારનો લોપ થઈ જાય. વસ્તુની પરસ્પર પ્રતિનિયતરૂપમાં સ્થિતિ અભાવને અધીન છે.[૫] દૂધમાં દહીંનો અભાવ પ્રાગભાવ છે. દહીંમાં દૂધનો અભાવ પ્રધ્વંસાભાવ છે. ઘટમાં પટનો અભાવ અન્યોન્યાભાવ યા ઇતરેતરાભાવ છે. અને ખરવિષાણનો અભાવ અત્યન્તાભાવ છે.[૬]

---

૧. मेयो यद्वदभावो हि मानमाप्येवमिष्यताम् ।
भावात्मके यथा मेये नाभावस्य प्रमाणता ॥
तथैवाभावमेयेऽपि न भावस्य प्रमाणता। મીમાંસાશ્લોકવાર્તિક, અભાવ, શ્લોક ૪૫-૪૬.

૨. એજન, શ્લોક ૧૨-૧૪.

૩. गृहीत्वा वस्तुसद्भावं स्मृत्वा च प्रतियोगिनम् ।
मानसं नास्तिताज्ञानं जायते अक्षानपेक्षया ॥ એજન, શ્લોક ૨૭.

૪. એજન, શ્લોક ૧.

૫. એજન, શ્લોક ૭.

૬. એજન, શ્લોક ૨-૪.

મીમાંસકોનો અભાવને સ્વતન્ત્ર પ્રમાણ માનવાનો મત યોગ્ય નથી. વસ્તુ સત્ અને અસત્ ઉભયાત્મક છે એમાં કોઈ વિવાદ નથી. પરંતુ અસદંશ અર્થાત્ અભાવાંશ પણ વસ્તુનો ધર્મ હોવાથી યથાસંભવ પ્રત્યક્ષ, પ્રત્યભિજ્ઞાન અને અનુમાન આદિ પ્રમાણોથી જ ગૃહીત થઈ જાય છે. ભૂતલ અને ઘટને 'સઘટં ભૂતલમ્' આ એક પ્રત્યક્ષે જાણ્યા હતાં. પછી શુદ્ધ ભૂતલને જાણનારું પ્રત્યક્ષ જ ઘટાભાવનું ગ્રહણ કરી લે છે, કેમ કે ઘટાભાવ શુદ્ધ ભૂતલરૂપ જ તો છે અથવા 'આ તે જ ભૂતલ છે જે પહેલાં ઘટ સહિત હતું' આ પ્રકારનું પ્રત્યભિજ્ઞાન પણ અભાવને ગ્રહણ કરી શકે છે. અનુમાનના પ્રકરણમાં ઉપલબ્ધિ અને અનુપલબ્ધિરૂપ અનેક હેતુઓનાં ઉદાહરણો આપ્યાં છે જે અભાવના ગ્રાહક છે. એ કોઈ નિયમ નથી કે ભાવાત્મક પ્રમેય માટે ભાવરૂપ પ્રમાણ અને અભાવાત્મક પ્રમેય માટે અભાવરૂપ પ્રમાણ જ હોવું જોઈએ કેમ કે ઊંચે ઊડતાં પાંદડાંના નીચે ન પડવારૂપ અભાવ દ્વારા આકાશમાં વાયુનો સદ્ભાવ જ્ઞાત થાય છે અને શુદ્ધભૂતલગ્રાહી પ્રત્યક્ષથી ઘટાભાવનો બોધ તો પ્રસિદ્ધ જ છે. પ્રાગભાવ આદિનો સ્વરૂપથી તો ઈનકાર થઈ શકતો નથી પરંતુ તેઓ વસ્તુરૂપ જ છે. ઘટનો પ્રાગભાવ મૃત્પિંડને છોડી અન્ય કશું જ નથી. અભાવ ભાવાન્તરરૂપ હોય છે એ અનુભવસિદ્ધ સિદ્ધાન્ત છે.[1] તેથી જ્યારે પ્રત્યક્ષ, પ્રત્યભિજ્ઞા અને અનુમાન આદિ પ્રમાણો દ્વારા જ તેનું ગ્રહણ થઈ જાય છે ત્યારે સ્વતન્ત્ર અભાવપ્રમાણ માનવાની કોઈ આવશ્યકતા રહેતી નથી.

કથાવિચાર

સ્વરૂપ - પરાર્થાનુમાનના પ્રસંગમાં કથાનું પોતાનું વિશેષ સ્થાન છે. પક્ષ અને પ્રતિપક્ષને ગ્રહણ કરીને વાદી અને પ્રતિવાદી વચ્ચે જે વચનવ્યવહાર સ્વમતની સ્થાપના સુધી ચાલે છે તેને કથા કહે છે. ન્યાયપરંપરામાં કથાના ત્રણ ભેદ માનવામાં આવ્યા છે - (૧) વાદ, (૨) જલ્પ અને (૩) વિતંડા. તત્ત્વના જિજ્ઞાસુઓની કથાને યા વીતરાગકથાને વાદ કહેવામાં આવે છે. જય-પરાજયના ઇચ્છુક વિજિગીષુઓની કથા જલ્પ અને વિતંડા છે. બન્ને કથાઓમાં પક્ષ અને પ્રતિપક્ષનો પરિગ્રહ આવશ્યક છે. વાદમાં પ્રમાણ અને તર્ક દ્વારા સ્વપક્ષસાધન અને પરપક્ષદૂષણ કરવામાં આવે છે. તેમાં સિદ્ધાન્તથી અવિરુદ્ધ પંચાવયવ વાક્યનો પ્રયોગ અનિવાર્ય હોવાથી ન્યૂન, અધિક, અપસિદ્ધાન્ત અને પાંચ

---

૧. भावान्तरविनिर्मुक्तो भावोऽत्रानुपलम्भवत् ।
अभावः सम्मतस्तस्य हेतोः किन्न समुद्भवः ? ॥ ઉદ્ધૃત, પ્રમેયકમલમાર્તંડ, પૃ. ૧૯૦.

હેત્વાભાસ આ આઠ નિગ્રહસ્થાનોનો પ્રયોગ ઉચિત માનવામાં આવ્યો છે. અન્ય છલ, જાતિ આદિનો પ્રયોગ આ વાદકથામાં વર્જિત છે. વાદકથાનો ઉદ્દેશ્ય તત્ત્વનિર્ણય કરવાનો છે.[1] જલ્પ અને વિતંડાનો ઉદ્દેશ્ય તત્ત્વસંરક્ષણ કરવાનો છે અને તત્ત્વની સંરક્ષા કોઈ પણ ઉપાયથી કરવામાં નૈયાયિકોને આપત્તિ નથી.[2] ન્યાયસૂત્રમાં (૪.૨.૫૦) સ્પષ્ટ લખ્યું છે કે જે રીતે અંકુરની રક્ષા માટે કાંટાની વાડ કરવામાં આવે છે તેવી જ રીતે તત્ત્વના સંરક્ષણ માટે જલ્પ અને વિતંડામાં કાંટા સમાન છલ, જાતિ, આદિ અસત્ ઉપાયોનું અવલંબન લેવું પણ અનુચિત નથી. જનતા મૂઢ અને ગતાનુગતિક હોય છે. તે દુષ્ટ વાદી દ્વારા ઠગાઈને કુમાર્ગ તરફ વળી ન જાય એ ખાતર સન્માર્ગના સંરક્ષણના ઉદ્દેશ્યથી કારુણિક મુનિએ છલ આદિ જેવા અસત્ ઉપાયોનો પણ ઉપદેશ આપ્યો છે.[3]

વિતંડા નામની કથામાં વાદી પોતાના પક્ષની સ્થાપના કરવાની ચિન્તા છોડી દઈને કેવળ પ્રતિવાદીના પક્ષમાં દૂષણ જ દૂષણ આપીને તેનું મોઢું બંધ કરી દે છે, જ્યારે જલ્પ નામની કથામાં પરપક્ષના ખંડનની સાથે સાથે જ સ્વપક્ષનું સ્થાપન આવશ્યક છે.

આ રીતે સ્વમતસંરક્ષણના ઉદ્દેશ્યથી એક વાર છલ, જાતિ જેવા અસત્ ઉપાયોના અવલંબનની છૂટ મળી જતાં તત્ત્વનિર્ણય ગૌણ બની ગયો અને શાસ્ત્રાર્થ માટે એવી નવીન ભાષાની સૃષ્ટિ ઊભી કરવામાં આવી કે તેની શબ્દજાળમાં પ્રતિવાદી એવો તો ગૂંચવાઈ-મૂંઝાઈ જાય કે તે પોતાનો પક્ષ જ સિદ્ધ ન કરી શકે. આ ભૂમિકા પર કેવલ વ્યાપ્તિ, હેત્વાભાસ આદિ અનુમાનના અવયવો પર સમગ્ર નવ્યન્યાયની સૃષ્ટિ થઈ છે જેનો આંતરિક ઉદ્દેશ્ય તત્ત્વનિર્ણયની અપેક્ષાએ તત્ત્વસંરક્ષણ જ વિશેષ જણાય છે. ચરકના વિમાનસ્થાનમાં સંધાયસંભાષા અને વિગૃહ્યસંભાષા એ બે ભેદ ઉક્ત વાદ અને જલ્પ-વિતંડાના અર્થમાં જ આવ્યા છે. જો કે નૈયાયિકે છલ આદિને અસત્ ઉત્તરો માન્યા છે અને સામાન્ય પરિસ્થિતિમાં તેમનો નિષેધ પણ કર્યો છે, પરંતુ કોઈ પણ પ્રયોજનથી જ્યારે એક વાર છલ આદિ ઘૂસી ગયા ત્યારે પછી તો જય-પરાજયના ક્ષેત્રમાં તેમનું જ રાજ થઈ ગયું.

---

૧. ન્યાયસૂત્ર, ૧.૨.૧.

૨. ન્યાયસૂત્ર, ૧.૨.૨-૩

૩. गतानुगतिको लोकः कुमार्गं तत्प्रतारितः ।
मागादिति छलादीनि प्राह कारुणिको मुनिः ॥ ન્યાયમંજરી, પૃ.૧૧.

બૌદ્ધ પરંપરાના પ્રાચીન ઉપાયહૃદય અને તર્કશાસ્ત્ર જેવા ગ્રન્થોમાં છલ આદિના પ્રયોગનું સમર્થન દેખાય છે, પરંતુ આચાર્ય ધર્મકીર્તિએ તેને સત્ય અને અહિંસાની દૃષ્ટિએ ઉચિત ન સમજીને પોતાના વાદન્યાય ગ્રન્થમાં તેમના પ્રયોગને સર્વથા અમાન્ય અને અન્યાય્ય ઠરાવ્યો છે. તેનું કારણ એ છે કે બૌદ્ધ પરંપરામાં ધર્મરક્ષાની સાથે સંઘરક્ષાનું પણ પ્રમુખ સ્થાન છે. બૌદ્ધોના ત્રિશરણમાં બુદ્ધ અને ધર્મના શરણે જવાની સાથે સાથે જ સંઘના શરણે પણ જવાની પ્રતિજ્ઞા લેવામાં આવે છે.[1] પરંતુ જૈન પરંપરામાં સંઘશરણનું કોઈ સ્થાન નથી. જૈનોના ચતુઃશરણમાં અર્હન્ત, સિદ્ધ, સાધુ અને ધર્મના શરણને પામવાનું કહેવામાં આવ્યું છે.[2] આનો સ્પષ્ટ અર્થ એ છે કે સંઘરક્ષા અને સંઘપ્રભાવનાના ઉદ્દેશ્યથી પણ છલ આદિ અસત્ ઉપાયોનું અવલંબન લેવું જે પ્રાચીન બૌદ્ધ તર્કગ્રન્થોમાં ઘૂસી ગયું હતું તેમાં સત્ય અને અહિંસાની ધર્મદૃષ્ટિ કંઈક ગૌણ તો અવશ્ય થઈ ગઈ હતી. ધર્મકીર્તિ આ અસંગતિને સમજ્યા અને તેમણે કોઈ પણ પરિસ્થિતિમાં છલ, જાતિ આદિ અસત્ ઉપાયોના પ્રયોગને વર્જનીય જ કહ્યો છે.

સાધ્યની જેમ સાધનોની પણ પવિત્રતા

જૈન તાર્કિકો પહેલેથી જ સત્ય અને અહિંસા રૂપ ધર્મની રક્ષા માટે પોતાના પ્રાણ ન્યોચ્છાવર કરવા સદા તૈયાર રહ્યા છે. તેમની સંયમ અને ત્યાગની પરંપરા સાધ્યની જેમ સાધનની પવિત્રતા ઉપર પણ પહેલેથી જ ભાર દેતી આવી છે. આ જ કારણે જૈનદર્શનના પ્રાચીન ગ્રન્થોમાં ક્યાંય પણ કોઈ પણ રૂપે છલ આદિના પ્રયોગનું આપવાદિક સમર્થન પણ દેખાતું નથી. આમાં એક અપવાદ છે શ્વેતામ્બર પરંપરાના અઢારમી સદીના ઉપાધ્યાય યશોવિજયજી. તેમણે વાદદ્વાત્રિંશિકામાં[3] પ્રાચીન બૌદ્ધ તાર્કિકોની જેમ શાસનપ્રભાવનાના મોહમાં પડીને અમુક દેશાદિમાં છલ આદિના આપવાદિક પ્રયોગને ઉચિત માની લીધો છે. યશોવિજયજી બૌદ્ધોની જેમ લોકસંગ્રહ અર્થાત્ લોકહિત તરફ ઝૂકી ગયા. લોકસંગ્રહ માટે રાજસંપર્ક, વાદ અને મતપ્રભાવના આદિ કરવું આવશ્યક છે, તેથી વ્યક્તિગત ચારિત્રની કઠોરતા

---

૧. बुद्धं सरणं गच्छामि, धम्मं सरणं गच्छामि, संघं सरणं गच्छामि ।

૨. चतारि सरणं पव्वज्जामि, अरिहंते सरणं पव्वज्जामि, सिद्धे सरणं पव्वज्जामि, साहू सरणं पव्वज्जामि, केवलिपण्णत्तं धम्मं सरणं पव्वज्जामि । ચત્તારિ દંડક.

૩. अयमेव विधेयस्तत्तत्त्वज्ञेन तपस्विना ।
देशाद्यपेक्षयाऽन्योपि विज्ञाय गुरुलाघवम् ॥ દ્વાત્રિંશદ્ દ્વાત્રિંશિકા, ૮.૬.

પણ કંઈક મૃદુતામાં પરિણત થઈ જાય છે. યશોવિજયજીની વાદદ્વાત્રિંશિકા સિવાય જૈન પરંપરાના કોઈ પણ તર્કગ્રન્થે છલ આદિના પ્રયોગના આપવાદિક ઔચિત્યને સ્વીકાર્યું નથી અને આ અસદ્ ઉપાયોના સર્વથા ત્યાગનું જ વિધાન કરવામાં આવ્યું છે. અકલંકદેવે આ સત્ય અને અહિંસાની દૃષ્ટિએ જ છલ આદિરૂપ અસત્ ઉત્તરોના પ્રયોગને સર્વથા અન્યાય્ય અને પરિવર્જનીય માનેલ છે.[1] તેથી તેમની દૃષ્ટિએ વાદ અને જલ્પમાં કોઈ જ ભેદ રહેતો નથી. એટલે જ તે સંક્ષેપમાં સમર્થ વચનને વાદ કહીને[2] પણ ક્યાંક વાદના સ્થાને જલ્પ શબ્દનો પણ પ્રયોગ કરી દે છે.[3] તેમણે દર્શાવ્યું છે કે મધ્યસ્થો સમક્ષ વાદી અને પ્રતિવાદીના સ્વપક્ષસાધન અને પરપક્ષદૂષણરૂપ વચનને વાદ કહે છે. વિતંડા વાદાભાસ[4] છે જેમાં વાદી પોતાના પક્ષની સ્થાપના કરતો નથી પણ કેવળ ખંડન જ ખંડન કરે છે. તેથી વિતંડા સર્વથા ત્યાજ્ય છે. ન્યાયદીપિકામાં (પૃ. ૭૯) તત્ત્વનિર્ણય યા તત્ત્વજ્ઞાનના વિશુદ્ધ પ્રયોજનના કારણે જય-પરાજયની ભાવનાથી રહિત ગુરુ-શિષ્ય યા વીતરાગી વિદ્વાનોમાં તત્ત્વનિર્ણય સુધી ચાલનારા વચનવ્યવહારને વીતરાગકથા કહી છે, અને વાદી અને પ્રતિવાદીમાં સ્વમતસ્થાપન માટે જય-પરાજય પર્યન્ત ચાલનારા વચનવ્યવહારને વિજિગીષુકથા કહેલ છે.

વીતરાગકથા સભાપતિ અને સભ્યોના અભાવમાં પણ ચાલી શકે છે, જ્યારે વિજિગીષુકથામાં વાદી અને પ્રતિવાદીની સાથે સભ્ય અને સભાપતિનું હોવું પણ આવશ્યક છે. સભાપતિ વિના જય અને પરાજયનો નિર્ણય કોણ આપે ? અને ઉભયપક્ષવેદી સભ્યો વિના સ્વમતોન્મત્ત વાદી-પ્રતિવાદીને સભાપતિના અનુશાસનમાં રાખવાનું કામ કોણ કરશે ? તેથી વાદ ચતુરંગ હોય છે.

જય-પરાજયવ્યવસ્થા

નૈયાયિકોએ જ્યારે જલ્પ અને વિતંડામાં છલ, જાતિ અને નિગ્રહસ્થાનનો પ્રયોગ સ્વીકારી લીધો[5] ત્યારે તેમના આધારે જય-પરાજયની વ્યવસ્થા ઊભી

---

૧. જુઓ સિદ્ધિવિનિશ્ચયગત જલ્પસિદ્ધિ (પાંચમો પરિચ્છેદ).

૨. समर्थवचनं वादः । પ્રમાણસંગ્રહ, શ્લોક ૫૧.

૩. समर्थवचनं जल्पं चतुरङ्गं विदुर्बुधाः ।
पक्षनिर्णयपर्यन्तं फलं मार्गप्रभावना ॥ સિદ્ધિવિનિશ્ચયટીકા (લિખિત), પરિચ્છેદ ૫.

૪. तदाभासो वितण्डादिरभ्युपेताव्यवस्थितेः । ન્યાયવિનિશ્ચય, ૨.૩૮૪.

૫. यथोक्तोपपन्नः छलजातिनिग्रहस्थानसाधनोपालम्भो जल्पः । स प्रतिपक्षस्थापनाहीनो वितण्डा । ન્યાયસૂત્ર, ૧.૨.૨-૩.

થઈ. તેમણે પ્રતિજ્ઞાહાનિ આદિ બાવીસ નિગ્રહસ્થાનો માન્યાં છે. સામાન્ય રીતે વિપ્રતિપત્તિ અને અપ્રતિપત્તિ આ બે જ નિગ્રહસ્થાનો અર્થાત્ પરાજયસ્થાનો છે.[1] વિપ્રતિપત્તિ એટલે વિરુદ્ધ યા અસમ્બદ્ધ બોલવું અને અપ્રતિપત્તિ એટલે પક્ષની સ્થાપના ન કરવી, પ્રતિવાદી દ્વારા સ્થાપિતનો પ્રતિષેધ ન કરવો તથા પ્રતિષિદ્ધ સ્વપક્ષનો ઉદ્ધાર ન કરવો. વિપ્રતિપત્તિ અને અપ્રતિપત્તિ આ બેના જ વિશેષ ભેદો પ્રતિજ્ઞાહાનિ આદિ બાવીસ છે.[2] તે બાવીસ નિગ્રહસ્થાનોમાં દર્શાવવામાં આવ્યું છે કે જો કોઈ વાદી પોતાની પ્રતિજ્ઞાની હાનિ કરે, બીજો હેતુ બોલી જાય, અસમ્બદ્ધ પદ, વાક્ય કે વર્ણ બોલે, એવી રીતે બોલે કે જેથી ત્રણ વાર બોલવા છતાં પણ પ્રતિવાદી અને પરિષદ સમજી ન શકે, હેતુ દૃષ્ટાન્ત આદિના ક્રમનો ભંગ કરે, અવયવો ન્યૂન યા અધિક કહે, પુનરુક્તિ કરે, પ્રતિવાદી વાદી દ્વારા કહેવામાં આવેલા પક્ષનો અનુવાદ ન કરી શકે, ઉત્તર ન દઈ શકે, દૂષણનો અડધો સ્વીકાર કરીને ખંડન કરે, નિગ્રહયોગ્ય હોય તેના માટે નિગ્રહસ્થાનનું ઉદ્ભાવન ન કરી શકે, જે નિગ્રહયોગ્ય ન હોય તેને નિગ્રહસ્થાન બતાવે, સિદ્ધાન્તવિરુદ્ધ બોલે, હેત્વાભાસોનો પ્રયોગ કરે તો તે નિગ્રહસ્થાનમાં આવી પડે અર્થાત્ પરાજય પામે. આ શાસ્ત્રાર્થના કાનૂન છે, જેમનો થોડો પણ ભંગ થતાં સત્યસાધનવાદીના માથે પણ પરાજય આવી શકે છે અને દુષ્ટસાધનવાદી આ અનુશાસનના નિયમોનું પાલન કરી જયલાભ પણ કરી શકે છે. તાત્પર્ય એ કે અહીં શાસ્ત્રાર્થના નિયમોનું બારીકીથી પાલન કરવા અને ન કરવાના પ્રદર્શન ઉપર જ જય અને પરાજયનો આધાર છે, સ્વપક્ષસિદ્ધિ યા પરપક્ષદૂષણ જેવા મૌલિક કર્તવ્ય ઉપર નથી. આમાં એ વાતનું ધ્યાન રાખવામાં આવ્યું છે કે પંચાવયવવાળા અનુમાનપ્રયોગમાં કંઈ પણ કમી અને ક્રમભંગ જો થાય તો તેણે પરાજયનું કારણ બનવું જ જોઈએ.

આચાર્ય ધર્મકીર્તિએ આ છલ, જાતિ અને નિગ્રહસ્થાનોના આધારે થતી જય-પરાજયવ્યવસ્થાનું ખંડન કરતાં લખ્યું છે કે જય-પરાજયની વ્યવસ્થાને આ રીતે ગોટાળામાં ન રાખી શકાય. કોઈ પણ સાચા સાધનવાદીનો માત્ર એટલા માટે નિગ્રહ (પરાજય) થવો કારણ કે 'તે કંઈક વધુ બોલી ગયો યા કમ બોલી ગયો યા તેણે અમુક કાયદાનું પાલન ન કર્યું' એ સત્ય, અહિંસા અને ન્યાયની દૃષ્ટિએ ઉચિત નથી. તેથી વાદી અને પ્રતિવાદી માટે ક્રમશઃ અસાધનાંગવચન અને

---

૧. विप्रतिपत्तिरप्रतिपत्तिश्च निग्रहस्थानम् । ન્યાયસૂત્ર, ૧.૨.૧૯.

૨. ન્યાયસૂત્ર, ૫.૨.૧.

અદોષોદ્‌ભાવન આ બે જ નિગ્રહસ્થાનો માનવા જોઈએ.[1] વાદીનું કર્તવ્ય છે કે તે નિર્દોષ અને પૂર્ણ સાધન બોલે અને પ્રતિવાદીનું કર્તવ્ય છે કે તે યથાર્થ દોષોનું ઉદ્‌ભાવન કરે. જો વાદી નિર્દોષ સાચું સાધન ન બોલે યા જે સાધનનું અંગ નથી એવું વચન કહે અર્થાત્ સાધનાંગનું અવચન અને અસાધનાંગનું વચન કહે તો તેનો અસાધનાંગવચનના કારણે પરાજય થાય. તેવી જ રીતે પ્રતિવાદી જો યથાર્થ દોષોનું ઉદ્‌ભાવન ન કરી શકે યા જે વસ્તુતઃ દોષ નથી તેને દોષ કહે તો દોષાનુદ્‌ભાવન અને અદોષોદ્‌ભાવનના કારણે તેનો પરાજય અવશ્યંભાવી છે.

આવી રીતે સામાન્ય લક્ષણ કરવા છતાં પણ ધર્મકીર્તિ પાછા તે જ ભુલાવામાં પડી ગયા. તેમણે અસાધનાંગવચન અને અદોષોદ્‌ભાવનનાં વિવિધ વ્યાખ્યાન કરીને કહ્યું છે કે 'અન્વય યા વ્યતિરેક કોઈ એક દૃષ્ટાન્તથી જ સાધ્યની સિદ્ધિ જ્યારે સંભવતી હોય ત્યારે બન્ને દૃષ્ટાન્તોનો પ્રયોગ કરવો એ અસાધનાંગવચન બનશે. ત્રિરૂપ હેતુનું વચન સાધનાંગ છે અને તેનું કથન ન કરવું એ અસાધનાંગ છે. પ્રતિજ્ઞા, નિગમન આદિ સાધનનાં અંગ નથી, તેમનું કથન અસાધનાંગવચન છે.' તેવી જ રીતે તેમણે અદોષોદ્‌ભાવનનાં પણ વિવિધ વ્યાખ્યાન કર્યાં છે અર્થાત્ કંઈક કમ બોલવું યા અધિક બોલવું એ તેમની દૃષ્ટિએ પણ અપરાધ છે. આ બધું લખ્યા પછી પણ છેવટે તો તેમણે સૂચવ્યું છે કે સ્વપક્ષસિદ્ધિ અને પરપક્ષનિરાકરણ જ જય-પરાજયની વ્યવસ્થાનો આધાર હોવો જોઈએ.[2]

આચાર્ય અકલંકદેવ અસાધનાંગવચન તથા અદોષોદ્‌ભાવનના ઝઘડાને પણ પસંદ કરતા નથી. 'ત્રિરૂપને સાધનાંગ માનવામાં આવે, પંચરૂપને નહિ, કોને દોષ માનવો કોને નહિ' આ નિર્ણય એક શાસ્ત્રાર્થનો વિષય છે. શાસ્ત્રાર્થ જ્યારે બૌદ્ધો, નૈયાયિકો અને જૈનો વચ્ચે ચાલે છે જેઓ ક્રમશઃ ત્રિરૂપવાદી, પંચરૂપવાદી અને એકરૂપવાદી છે ત્યારે પ્રત્યેક બીજાની અપેક્ષાએ અસાધનાંગવાદી બની જાય છે.[3] આવી પરિસ્થિતિમાં શાસ્ત્રાર્થના નિયમ ખુદ જ શાસ્ત્રાર્થના વિષય બની જાય છે. તેથી તેમણે દર્શાવ્યું છે કે વાદીનું કામ અવિનાભાવી સાધનથી સ્વપક્ષની સિદ્ધિ કરવાનું અને પરપક્ષનું નિરાકરણ કરવાનું છે, પ્રતિવાદીનું કામ વાદીએ સ્થાપેલા

૧. असाधनाङ्गवचनमदोषोद्भावनं द्वयोः ।
निग्रहस्थानमन्यत्तु न युक्तमिति नेष्यते ॥ વાદન્યાય, પૃ.૧.

૨. વાદન્યાય, પ્રથમ પ્રકરણ.

૩. तदुक्तम् - स्वपक्षसिद्धिरेकस्य निग्रहोऽन्यस्य वादिनः ।
नासाधनाङ्गवचनं नादोषोद्भावनं द्वयोः ॥ અષ્ટસહસ્રી, પૃ. ૮૭.

પક્ષમાં યથાર્થ દોષ દેવાનું અને પોતાના પક્ષની સિદ્ધિ કરવાનું પણ છે. આ રીતે સ્વપક્ષસિદ્ધિ અને પરપક્ષનું નિરાકરણ જ, કોઈ જાતના દાવપેચ વિના, જય-પરાજયનો આધાર હોવો જોઈએ. આમાં સત્ય, અહિંસા અને ન્યાયની સુરક્ષા છે. સ્વપક્ષની સિદ્ધિ કરનારો કંઈક અધિક બોલી જાય તો પણ કોઈ હાનિ નથી. 'स्वपक्षं प्रसाध्य नृत्यतोऽपि दोषाभावात् लोकवत्'' અર્થાત્ પોતાના પક્ષને સિદ્ધ કરીને જો કોઈ નાચે તો પણ કોઈ દોષ નથી.

પ્રતિવાદી જો સીધું વિરુદ્ધ હેત્વાભાસનું ઉદ્ભાવન કરે તો તેણે સ્વતન્ત્રપણે પક્ષની સિદ્ધિ કરવી આવશ્યક નથી, કેમ કે વાદીના હેતુને વિરુદ્ધ કહેવાથી પ્રતિવાદીનો પક્ષ સ્વતઃ સિદ્ધ થઈ જાય છે. પરંતુ પ્રતિવાદી જો અસિદ્ધ આદિ હેત્વાભાસોનું ઉદ્ભાવન કરે તો તેણે પોતાના પક્ષની સિદ્ધિ કરવી પણ અનિવાર્ય છે.[1] સ્વપક્ષની સિદ્ધિ ન કરનારો શાસ્ત્રાર્થના નિયમ મુજબ ચાલે તો પણ કોઈ પણ પરિસ્થિતિમાં જયનો ભાગી બની શકતો નથી.

આનો નિષ્કર્ષ એ કે નૈયાયિકના મતે છલ આદિનો પ્રયોગ કરીને પોતાના પક્ષની સિદ્ધિ કર્યા વિના જ પ્રતિવાદી સત્ય સાધન બોલનાર વાદીને પણ જીતી શકે છે. બૌદ્ધ પરંપરામાં છલ આદિનો પ્રયોગ વર્જ્ય છે, તો પણ જો વાદી અસાધનાંગવચન બોલે અને પ્રતિવાદી અદોષોદ્ભાવન કરે તો તેમનો પરાજય થાય છે. વાદીનો અસાધનાંગવચનથી પરાજય ત્યારે થાય જ્યારે પ્રતિવાદી બતાવી દે કે વાદીએ અસાધનાંગવચનનો પ્રયોગ કર્યો છે. આ અસાધનાંગવચનમાં, જે વિષયને લઈને શાસ્ત્રાર્થ ચાલતો હોય તેની સાથે અસમ્બદ્ધ વાતોના કથનનો અને નાટક આદિની ઘોષણા વગેરેનો પણ સમાવેશ કરવામાં આવ્યો છે. એક સ્થળ એવું પણ આવી શકે છે જ્યાં દુષ્ટ સાધન બોલીને પણ વાદી પરાજિત નહિ થાય. ઉદાહરણાર્થ, વાદીએ દુષ્ટ સાધનનો પ્રયોગ કર્યો. પ્રતિવાદીએ યથાર્થ દોષનું ઉદ્ભાવન ન કરીને અન્ય દોષાભાસોનું ઉદ્ભાવન કર્યું, પછી વાદીએ પ્રતિવાદી દ્વારા દેવામાં આવેલા દોષાભાસોનો પરિહાર કર્યો. આવી પરિસ્થિતિમાં પ્રતિવાદી દોષાભાસોનું ઉદ્ભાવન કરવાના કારણે પરાજિત થઈ જશે. જો કે દુષ્ટ સાધન બોલવાથી વાદીને જય નહિ મળે પરંતુ તે પરાજિત પણ નહિ મનાય. આવી જ રીતે એક સ્થળ એવું છે જ્યાં વાદી નિર્દોષ સાધન બોલે છે, પ્રતિવાદી

---

૧. अकलङ्कोऽप्यभ्यधात् - विरुद्धं हेतुमुद्भाव्य वादिनं जयतीतरः ।
आभासान्तरमुद्भाव्य पक्षसिद्धिमपेक्षते ॥ તત્ત્વાર્થશ્લોકવાર્તિક, પૃ.૨૮૦.
રત્નાકરાવતારિકા, પૃ. ૧૧૪૧.

કંઈ અષ્ટંપષ્ટં દૂષણોને કહીને દૂષણાભાસનું ઉદ્ભાવન કરે છે, વાદી પ્રતિવાદીની દૂષણાભાસતા બતાવતો નથી. આવી પરિસ્થિતિમાં કોઈનો જય કે પરાજય નહિ થાય. પ્રથમ સ્થળમાં અકલંકદેવ સ્વપક્ષસિદ્ધિ અને પરપક્ષનિરાકરણમૂલક જય અને પરાજયની વ્યવસ્થાના આધારે કહે છે કે જો પ્રતિવાદીને દૂષણાભાસ કહેવાના કારણે પરાજય મળતો હોય તો વાદીનો પણ સાધનાભાસ કહેવાના કારણે પરાજય થવો જોઈએ, કેમ કે અહીં વાદી સ્વપક્ષસિદ્ધિ ક્યાં કરી શક્યો છે? અકલંકદેવના મતે એકની સ્વપક્ષની સિદ્ધિ જ બીજાના પક્ષની અસિદ્ધિ છે. તેથી જયનો મૂલ આધાર સ્વપક્ષની સિદ્ધિ છે અને પરાજયનું મૂળ કારણ પક્ષનું નિરાકૃત થવું છે. તાત્પર્ય એ કે જ્યારે 'એકના જયમાં બીજાનો પરાજય અવશ્યંભાવી છે' એવો નિયમ છે ત્યારે સ્વપક્ષસિદ્ધિ અને પરપક્ષનિરાકૃતિને જ જય-પરાજયનો આધાર માનવો જોઈએ. બૌદ્ધ વચનાધિક્ય આદિને પણ દૂષણોમાં સામેલ કરીને ગૂંચવાડામાં પડી જાય છે.

સીધી વાત તો એ છે કે પરસ્પર વિરોધી પક્ષોને લઈને ચાલતા વાદમાં જે કોઈ પોતાનો પક્ષ સિદ્ધ કરશે તે જય પામશે અને અર્થાત્ જ બીજો તેના પક્ષનું નિરાકરણ થઈ જવાના કારણે પરાજય પામશે. જો બેમાંથી કોઈ પણ પોતાનો પક્ષ સિદ્ધ ન કરી શકે અને એક વાદી કે પ્રતિવાદી અધિક વચન બોલી જાય તો એટલા માત્રથી તેનો પરાજય ન થવો જોઈએ. કાં તો બન્નેનો પરાજય થાઓ કાં તો બન્નેનો જયાભાવ રહો. તેથી સ્વપક્ષસિદ્ધિ અને પરપક્ષનિરાકરણમૂલક જ જયપરાજયવ્યવસ્થા સત્ય અને અહિંસાના આધારથી ન્યાય્ય છે. નાનામોટા વચનાધિક્ય આદિ તુચ્છ દોષોના કારણે ન્યાયતુલાને ડગવા દેવી ન જોઈએ. વાદી સત્ય સાધન બોલીને પોતાના પક્ષની સિદ્ધિ કર્યા પછી વચનાધિક્ય અને નાટકાદિની ઘોષણા પણ કરે તો પણ તે જયી જ બનશે. તેવી જ રીતે પ્રતિવાદી વાદીના પક્ષમાં યથાર્થ દૂષણ આપીને જો પોતાના પક્ષની સિદ્ધિ કરી લે તો તે પણ વચનાધિક્ય કરવાના કારણે પરાજિત ન થઈ શકે. આ વ્યવસ્થામાં એક સાથે બન્નેના જયની કે બન્નેના પરાજયની આપત્તિ આવતી નથી. એકની સ્વપક્ષસિદ્ધિમાં જ બીજાના પક્ષનું નિરાકરણ ગર્ભિત છે જ, કેમ કે પ્રતિપક્ષની અસિદ્ધિ દર્શાવ્યા વિના સ્વપક્ષની સિદ્ધિ પરિપૂર્ણ થતી નથી.

પક્ષના જ્ઞાન અને અજ્ઞાનના આધારે જય-પરાજયની વ્યવસ્થા માનીએ તો પક્ષ-પ્રતિપક્ષનો પરિગ્રહ કરવો જ વ્યર્થ બની જાય, કેમ કે કોઈ એક જ પક્ષમાં વાદી અને પ્રતિવાદીનાં જ્ઞાન અને અજ્ઞાનની પરીક્ષા કરી શકાય છે.

પત્રવાક્ય

લિખિત શાસ્ત્રાર્થમાં વાદી અને પ્રતિવાદી પરસ્પર જે લેખ-પ્રતિલેખોનું આદાન-પ્રદાન કરે છે તેમને પત્ર કહે છે. પોતાના પક્ષની સિદ્ધિ કરતાં નિર્દોષ અને ગૂઢ પદો જેમાં હોય એવું પ્રસિદ્ધ અવયવવાળું નિર્દોષ વાક્ય પત્ર છે.[૧] પત્રવાક્યમાં પ્રતિજ્ઞા અને હેતુ આ બે અવયવો જ પર્યાપ્ત છે. એટલા માત્રથી વ્યુત્પન્નને અર્થપ્રતીતિ થઈ જાય છે. અવ્યુત્પન્ન શ્રોતાઓની અપેક્ષાએ ત્રણ અવયવ, ચાર અવયવ અને પાંચ અવયવોવાળું પણ પત્રવાક્ય હોઈ શકે છે. પત્રવાક્યમાં પ્રકૃતિ અને પ્રત્યયોને ગુપ્ત રાખીને તેને અત્યન્ત ગૂઢ બનાવવામાં આવે છે જેથી પ્રતિવાદી સહજ જ તેનું ભેદન ન કરી શકે, જેમ કે 'विश्वम् अनेकान्तात्मकं प्रमेयत्वात्' આ અનુમાનવાકય માટે આ ગૂઢ પત્ર પ્રસ્તુત કરવામાં આવે છે -

स्वान्तभासितभूत्याद्यत्र्यन्तात्मतदुभान्तवाक् ।
परान्तद्योतितोद्दीप्तमितीत स्वात्मकत्वतः ॥ પ્રમેયકમલમાર્તંડ, પૃ. ૬૮૫.

જ્યારે કોઈ વાદી પત્ર દે છે અને પ્રતિવાદી તેના અર્થને સમજીને ખંડન કરે છે તે સમયે જો વાદી કહે કે 'આ મારા પત્રનો અર્થ નથી' તો તેને પૂછવું જોઈએ કે 'જે આપના મનમાં છે તે આનો અર્થ છે કે જે આ વાક્યરૂપ પત્રથી પ્રતીત થાય છે તે છે કે પછી જે આપના મનમાં પણ છે અને વાકયથી પ્રતીત પણ થાય છે તે છે?' પ્રથમ વિકલ્પમાં પત્ર દેવો જ નિરર્થક છે કેમ કે જે અર્થ આપના મનમાં મોજૂદ છે તેને જાણવો જ કઠિન છે, આ પત્રવાક્ય તો તેનું પ્રતિનિધિત્વ કરી શકતું નથી. બીજો વિકલ્પ જ ઉચિત જણાય છે જે અનુસાર પ્રકૃતિ પ્રત્યય આદિના વિભાગ દ્વારા જે અર્થ તે પત્રવાક્યમાંથી પ્રતીત થાય તેનું સાધન અને દૂષણ શાસ્ત્રાર્થમાં થવું જોઈએ. આમાં પ્રકરણ આદિ દ્વારા જેટલા પણ અર્થ સંભવ હોય તે બધા તે પત્રવાક્યના અર્થ મનાશે. આમાં વાદી દ્વારા ઇષ્ટ હોવાની શરત મૂકી શકાતી નથી કેમ કે જ્યારે શબ્દ પ્રમાણ છે ત્યારે તેનાથી પ્રતીત થનારા બધા અર્થોનો સ્વીકાર કરવો જ જોઈએ. ત્રીજા વિકલ્પમાં વિવાદનો પ્રશ્ન એટલો જ રહે છે કે કોઈ અર્થ શબ્દથી પ્રતીત થયો અને તે જ વાદીના મનમાં પણ હતો, તેમ છતાં જો વાદી દુરાગ્રહવશ એમ કહે કે 'આ મારો અર્થ જ નથી' તો તે સમયે કોઈ નિયન્ત્રણ નહિ રાખી શકાય. તેથી તેનો એક માત્ર સીધો માર્ગ એ છે કે પ્રસિદ્ધિ અનુસાર તે શબ્દોથી જે અર્થ પ્રતીત થાય તે જ અર્થ માનવો.

---

૧. प्रसिद्धावयवं वाक्यं स्वेष्टस्यार्थस्य साधकम् ।
साधुगूढपदप्रायं पत्रमाहुरनाकुलम् ॥ પત્રપરીક્ષા, પૃ.૧.

જો કે વાક્ય શ્રોત્ર ઇન્દ્રિય દ્વારા સંભળાતાં પદોના સમુદાયરૂપ હોય છે અને પત્ર હોય છે એક કાગળનો લિખિત ટુકડો, તેમ છતાં તેને ઉપચરિતોપચરિત વિધિથી વાક્ય કહી શકાય. અર્થાત્ કાનથી સંભળાતાં પદોનો સાંકેતિક લિપિના આકારોમાં ઉપચાર થાય છે અને લિપિના આકારોમાં ઉપચરિત વાક્યનો કાગળ આદિ પર લિખિત પત્રમાં ઉપચાર કરવામાં આવે છે અથવા 'પદોનું ત્રાણ અર્થાત્ જે વાક્ય દ્વારા પ્રતિવાદીથી રક્ષણ થાય તેને પત્રવાક્ય કહે છે' આવી પત્રવાક્યની વ્યુત્પત્તિ અનુસાર મુખ્યપણે કાનથી સાંભળવામાં આવતા વાક્યને પત્રવાક્ય કહી શકીએ.

(૫) આગમ શ્રુત

સ્વરૂપ - મતિજ્ઞાન પછી જે બીજા જ્ઞાનનું પરોક્ષ જ્ઞાનરૂપે વર્ણન મળે છે તે શ્રુતજ્ઞાન છે. પરોક્ષ પ્રમાણમાં સ્મૃતિ, પ્રત્યભિજ્ઞાન, તર્ક અને અનુમાન મતિજ્ઞાનના પર્યાયો છે. તે પર્યાયો મતિજ્ઞાનાવરણ કર્મના ક્ષયોપશમથી પ્રકટ થાય છે. શ્રુતજ્ઞાનાવરણ કર્મના ક્ષયોપશમથી જે શ્રુતજ્ઞાન પ્રકટ થાય છે તેનું વર્ણન સિદ્ધાન્તગ્રન્થોમાં યા આગમગ્રન્થોમાં ભગવાન મહાવીરની પવિત્ર વાણીના રૂપમાં મળે છે. તીર્થંકર જે અર્થને પોતાના દિવ્ય ધ્વનિથી પ્રકટ કરે છે તેનું દ્વાદશાંગરૂપમાં ગ્રથન ગણધરો કરે છે. આ શ્રુત અંગપ્રવિષ્ટ કહેવાય છે અને જે શ્રુત અન્ય આરાતીય શિષ્ય-પ્રશિષ્યો દ્વારા રચવામાં આવે છે તે અંગબાહ્ય શ્રુત છે. અંગપ્રવિષ્ટ શ્રુતના બાર ભેદો છે - આચારાંગ, સૂત્રકૃતાંગ, સ્થાનાંગ, સમવાયાંગ, વ્યાખ્યાપ્રજ્ઞપ્તિ, જ્ઞાતૃધર્મકથા, ઉપાસકાધ્યયન, અંતકૃદ્દશ, અનુત્તરૌપપાતિકદશ, પ્રશ્નવ્યાકરણ, વિપાકસૂત્ર અને દૃષ્ટિવાદ. અંગબાહ્ય શ્રુત કાલિક, ઉત્કાલિક આદિ ભેદોથી અનેક પ્રકારનું છે. આ વર્ણન આગમિક દૃષ્ટિએ છે. જૈન પરંપરામાં શ્રુતપ્રમાણના નામથી આ જ દ્વાદશાંગ અને દ્વાદશાંગાનુસારી અન્ય શાસ્ત્રોને આગમ યા શ્રુતની મર્યાદામાં લેવામાં આવે છે. એના મૂળ કર્તા તીર્થંકર છે અને ઉત્તરકર્તા તેમના સાક્ષાત્ શિષ્ય ગણધર તથા ઉત્તરોત્તર કર્તા પ્રશિષ્ય આદિ આચાર્યપરંપરા છે. આ વ્યાખ્યાથી આગમપ્રમાણ યા શ્રુત વૈદિક પરંપરાના 'શ્રુતિ'શબ્દની જેમ અમુક ગ્રન્થો સુધી જ સીમિત રહી જાય છે.

પરંતુ પરોક્ષ આગમપ્રમાણનો આટલો જ અર્થ ઇષ્ટ નથી, પરંતુ વ્યવહારમાં પણ અવિસંવાદી અને અવંચક આપ્તનાં વચનોને સાંભળીને જે અર્થબોધ થાય છે તે પણ આગમની મર્યાદામાં આવે છે. તેથી અકલંકદેવે આપ્તનો વ્યાપક અર્થ કર્યો છે

કે જે જે વિષયમાં અવિસંવાદક છે તે તે વિષયમાં આપ્ત છે.[૧] આપ્તતાના માટે તદ્વિષયકજ્ઞાન અને તે વિષયમાં અવિસંવાદકતા યા અવંચકતાનું હોવું જ મુખ્ય શરત છે. તેથી વ્યવહારમાં થનારા શબ્દજન્ય અર્થબોધને પણ એક હદ સુધી આગમપ્રમાણમાં સ્થાન મળી જાય છે. ઉદાહરણાર્થ, કોઈ કલકત્તાને પ્રત્યક્ષ જોનારો યાત્રી આવીને કલકત્તાનું વર્ણન કરે તો તે શબ્દોને સાંભળીને વક્તાને પ્રમાણ માનનાર શ્રોતાને જે જ્ઞાન ઉત્પન્ન થાય છે તે પણ આગમપ્રમાણમાં સામેલ છે.

વૈશેષિકો અને બૌદ્ધો આગમજ્ઞાનને પણ અનુમાનપ્રમાણમાં અન્તર્ભૂત કરે છે પણ શબ્દશ્રવણ, સંકેતસ્મરણ આદિ સામગ્રીથી, લિંગદર્શન અને વ્યાપ્તિસ્મરણ વિના જ, થનારું આ આગમજ્ઞાન અનુમાનપ્રમાણમાં સમાવિષ્ટ થઈ શકે નહિ. શ્રુત યા આગમજ્ઞાન કેવળ આપ્તના શબ્દોથી જ ઉત્પન્ન થતું નથી પરંતુ હાથના ઇશારા આદિ સંકેતોથી અને ગ્રન્થની લિપિને વાંચવી આદિથી પણ ઉત્પન્ન થાય છે. એ બધામાં સંકેતસ્મરણ જ મુખ્ય પ્રયોજક છે.

શ્રુતના ત્રણ ભેદ

અકલંકદેવે પ્રમાણસંગ્રહમાં શ્રુતના ત્રણ ભેદ કર્યા છે - પ્રત્યક્ષનિમિત્તક, અનુમાનનિમિત્તક અને આગમનિમિત્તક.[૨] પરોપદેશની સહાયતા લઈને પ્રત્યક્ષથી ઉત્પન્ન થનારું શ્રુત પ્રત્યક્ષપૂર્વક શ્રુત છે, પરોપદેશસહિત લિંગથી ઉત્પન્ન થનારું શ્રુત અનુમાનપૂર્વક શ્રુત છે અને કેવળ પરોપદેશથી ઉત્પન્ન થનારું શ્રુત આગમનિમિત્તક શ્રુત છે. જૈનતર્કવાર્તિકકાર પ્રત્યક્ષપૂર્વક શ્રુતને ન માનીને પરોપદેશજ અને લિંગનિમિત્તક આ બે જ શ્રુત માને છે.[૩] તાત્પર્ય એ કે જૈન પરંપરાએ આગમપ્રમાણમાં મુખ્યપણે તીર્થંકરની વાણીના આધારે સાક્ષાત્ યા પરંપરાથી નિબદ્ધ ગ્રન્થવિશેષોને લીધા છે છતાં પણ તેના વ્યાવહારિક પક્ષને છોડ્યો નથી. વ્યવહારમાં પ્રામાણિક વક્તાના શબ્દને સાંભળીને યા હસ્તસંકેત આદિને જોઈને સંકેતસ્મરણ દ્વારા જે પણ જ્ઞાન ઉત્પન્ન થાય છે તે આગમપ્રમાણમાં સમાવિષ્ટ છે. આગમવાદ અને હેતુવાદનાં ક્ષેત્રો પોતપોતાનાં નિશ્ચિત છે અર્થાત્ આગમના ઘણાખરા અંશો એવા હોઈ શકે છે જ્યાં કોઈ હેતુ યા યુક્તિ ચાલતી નથી. આવા વિષયોમાં યુક્તિસિદ્ધ વચનોની એકકર્તૃકતાના આધારે યુક્ત્યસિદ્ધ વચનોને પણ પ્રમાણ માની લેવામાં આવે છે.

---

૧. यो यत्राविसंवादकः स तत्राप्तः, ततः परोऽनाप्तः । तत्त्वप्रतिपादनमविसंवादः तदर्थज्ञानात् । અષ્ટશતી, અષ્ટસહસ્રી, પૃ. ૨૩૬.

૨. श्रुतमविप्लवं प्रत्यक्षानुमानागमनिमित्तम् । પ્રમાણસંગ્રહ, પૃ. ૧.

૩. જૈનતર્કવાર્તિક, પૃ. ૭૪.

આગમવાદ અને હેતુવાદ

જૈન પરંપરાએ વેદનાં અપૌરુષેયત્વ અને સ્વતઃ પ્રામાણ્યને માન્યાં નથી. તેનું કારણ એ છે કે જે કોઈ પણ શબ્દ ધર્મ અને તેના નિયમ-ઉપનિયમોનું વિધાન કરતો હોય તે વીતરાગ અને તત્ત્વજ્ઞ પુરુષનો આધાર પામ્યા વિના અર્થબોધ કરાવી શકતો નથી. જેમની શબ્દરચનામાં એક સુનિશ્ચિત ક્રમ, ભાવપ્રવણતા અને વિશેષ ઉદ્દેશ્યની સિદ્ધિ કરવાનું પ્રયોજન હોય તે વેદો પુરુષપ્રયત્ન વિના જ ચાલ્યા આવે અર્થાત્ અપૌરુષેય હોય એ શક્ય નથી. મેઘગર્જન આદિ ઘણા શબ્દો એવા હોય છે જેમનો કોઈ વિશેષ અર્થ યા ઉદ્દેશ્ય નથી હોતો, તે શબ્દો ભલે અપૌરુષેય હો, આવા શબ્દોથી કોઈ વિશેષ પ્રયોજનની સિદ્ધિ થઈ શકતી નથી.

વેદને અપૌરુષેય માનવાનું મુખ્ય પ્રયોજન હતું - પુરુષની શક્તિ અને તત્ત્વજ્ઞતા પર અવિશ્વાસ કરવો. જો પુરુષોની બુદ્ધિને સ્વતન્ત્ર વિચાર કરવાની છૂટ આપવામાં આવે તો કોઈ અતીન્દ્રિય પદાર્થના વિષયમાં કોઈ એક નિશ્ચિત મત સ્થિર થઈ શકવો અસંભવ બની જાય. ધર્મ (યજ્ઞ આદિ) એ અર્થમાં અતીન્દ્રિય છે કે તેનું અનુષ્ઠાન કરવાથી જે સંસ્કાર યા અપૂર્વ પેદા થાય છે તે ક્યારેય પણ ઇન્દ્રિયો દ્વારા ગ્રાહ્ય થતું નથી, અને ન તો તેનું ફળ સ્વર્ગાદિ પણ ઇન્દ્રિયગ્રાહ્ય બને છે. તેથી 'પરલોક છે કે નહિ' આ વાત આજ પણ વિવાદગ્રસ્ત અને સન્દેહગ્રસ્ત છે. મીમાંસકે મુખ્યપણે પુરુષની ધર્મજ્ઞતાનો જ નિષેધ કર્યો છે. તેનું કહેવું છે કે ધર્મ અને તેના નિયમ-ઉપનિયમોને વેદ દ્વારા જાણીને જગતના બાકીના બધા પદાર્થોનો જો કોઈ સાક્ષાત્કાર કરતો હોય તો અમને કોઈ આપત્તિ નથી. સિર્ફ ધર્મમાં અન્તિમ પ્રમાણ વેદ જ હોઈ શકે છે, પુરુષનો અનુભવ નહિ. કોઈ પણ પુરુષનું જ્ઞાન એટલું વિશુદ્ધ અને વ્યાપક નથી હોઈ શકતું કે તે ધર્મ આદિ અતીન્દ્રિય પદાર્થોનું પણ પરિજ્ઞાન કરી શકે, અને ન તો પુરુષમાં એટલી વીતરાગતા આવી શકે છે કે જેથી તે પૂર્ણ નિષ્પક્ષ રહીને ધર્મનું પ્રતિપાદન કરી શકે. પુરુષો પ્રાયઃ અનૃતવાદી હોય છે. તેમનાં વચનો પર પૂરો ભરોસો રાખી શકાય નહિ.

વૈદિક પરંપરામાં જ નૈયાયિક આદિએ નિત્ય ઈશ્વરને વેદનો કર્તા કહ્યો છે, તેને અંગે પણ મીમાંસકનું કહેવું છે કે કોઈ એવા સમયની કલ્પના જ કરી શકાતી નથી કે જ્યારે વેદનું અસ્તિત્વ ન હોય. ઈશ્વરની સર્વજ્ઞતા પણ તેના વેદમય હોવાના કારણે જ સિદ્ધ થાય છે. તેની સિદ્ધિ સ્વતઃ નથી.

તાત્પર્ય એ કે જ્યાં વૈદિક પરંપરામાં ધર્મનું અન્તિમ અને નિર્બાધ અધિકારસૂત્ર વેદના હાથમાં છે ત્યાં જૈન પરંપરામાં ધર્મતીર્થનું પ્રવર્તન તીર્થંકર (પુરુષવિશેષ) કરે

છે. તે પોતાની સાધનાથી વીતરાગતા અને તત્ત્વજ્ઞતા પ્રાપ્ત કરીને ધર્મ આદિ અતીન્દ્રિય પદાર્થોના પણ સાક્ષાત્દ્રષ્ટા બની જાય છે. તેમના લોકભાષામાં થતા ઉપદેશોનો સંગ્રહ અને તેમનું વિભાજન તેમના શિષ્યો ગણધરો કરે છે. આ કાર્ય દ્વાદશાંગરચનાના નામથી પ્રસિદ્ધ છે. વૈદિક પરંપરામાં જ્યાં ધર્મના કોઈ નિયમ કે ઉપનિયમમાં વિવાદ ઊભો થાય તો તેનું સમાધાન વેદના શબ્દોમાં શોધવું પડે છે, જ્યારે જૈન પરંપરામાં આવા વિવાદના સમયે કોઈ પણ વીતરાગ તત્ત્વજ્ઞનાં વચનો નિર્ણાયક બની શકે છે. અર્થાત્ પુરુષ એટલો વિકાસ કરી લે છે કે તે સ્વયં તીર્થંકર બનીને તીર્થનું (ધર્મનું) પ્રવર્તન પણ કરે છે. તેથી તેને 'तीर्थं करोतीति तीर्थंकरः' તીર્થંકર કહે છે. તે કેવળ ધર્મજ્ઞ જ નથી હોતા. આ રીતે મૂળ રૂપમાં ધર્મના કર્તા અને મોક્ષમાર્ગના નેતા જ ધર્મતીર્થના પ્રવર્તક હોય છે. આગળ ઉપર તેમનાં જ વચનો 'આગમ' કહેવાય છે. આગમો સૌપ્રથમ ગણધરો દ્વારા 'અંગશ્રુત'ના રૂપમાં ગ્રથિત થાય છે. તેમના શિષ્ય-પ્રશિષ્યો તથા અન્ય આચાર્યો તે જ આગમગ્રન્થોનો આધાર લઈને જે નવીન ગ્રન્થોની રચના કરે છે તે 'અંગબાહ્ય' સાહિત્ય કહેવાય છે. બન્નેની પ્રમાણતાનો મૂળ આધાર પુરુષનું નિર્મળ જ્ઞાન જ છે. જો કે આજ એવા નિર્મળ જ્ઞાની સાધક હોતા નથી, તેમ છતાં પણ જ્યારે તેઓ થયા હતા ત્યારે તેમણે સર્વજ્ઞપ્રણીત આગમનો આધાર લઈને જ ધર્મગ્રન્થો રચ્યા હતા.

આજે આપણી સામે બે જ્ઞાનક્ષેત્રો સ્પષ્ટ ખુલ્લાં થયાં છે. એક તો તે જ્ઞાનક્ષેત્ર જેમાં આપણાં પ્રત્યક્ષ, યુક્તિ તથા તર્ક ચાલી શકે છે અને બીજું ક્ષેત્ર તે છે જેમા તર્ક આદિની ગુંજાશ નથી, અર્થાત્ એક હેતુવાદ પક્ષ અને બીજો આગમવાદ પક્ષ. આ સંબંધમાં જૈન આચાર્યોએ પોતાની નીતિ બહુ વિચાર કર્યા પછી સ્થિર કરી છે, તે એ કે હેતુવાદ પક્ષમાં હેતુથી અને આગમવાદ પક્ષમાં આગમથી વ્યવસ્થા કરનારો સ્વસમયનો પ્રજ્ઞાપક હોય છે અને અન્ય સિદ્ધાન્તનો વિરોધક હોય છે. આ વસ્તુ આચાર્ય સિદ્ધસેનની નીચે આપેલી ગાથાથી સ્પષ્ટ થાય છે -

जो हेउवाउपक्खम्मि हेउओ आगमम्मि आगमओ ।

सो ससमयपण्णवओ सिद्धंतविरोहओ अण्णो ॥ સન્મતિતર્ક, ૩.૪૫.

આચાર્ય સમન્તભદ્રે આ સંબંધમાં નિમ્નલિખિત વિચારો પ્રકટ કર્યા છે - જ્યાં વક્તા અનાપ્ત, અવિશ્વસનીય, અતત્ત્વજ્ઞ અને કષાયકલુષિત હોય ત્યાં હેતુથી જ તત્ત્વની સિદ્ધિ કરવી જોઈએ અને જ્યાં વક્તા આપ્ત, સર્વજ્ઞ અને વીતરાગ હોય ત્યાં તેનાં વચનો પર વિશ્વાસ કરીને પણ તત્ત્વસિદ્ધિ કરી શકાય છે. પહેલો પ્રકાર

હેતુસાધિત કહેવાય છે અને બીજો પ્રકાર આગમસાધિત કહેવાય છે.[1] મૂળમાં પુરુષના અનુભવ અને સાક્ષાત્કારનો આધાર હોય તો પણ એક વાર કોઈ પુરુષવિશેષમાં આપ્તતાનો નિશ્ચય થઈ જતાં તેના વાક્ય પર વિશ્વાસ રાખીને ચાલવાનો માર્ગ પણ છે. પરંતુ આ માર્ગ વચલા સમયનો છે. એનાથી પુરુષની બુદ્ધિ અને પુરુષના તત્ત્વસાક્ષાત્કારની અન્તિમ પ્રમાણતાનો અધિકાર છીનવાઈ જતો નથી. જ્યાં વક્તાની અનાપ્તતા નિશ્ચિત છે ત્યાં તેનાં વચનોને કાં તો આપણે તર્ક અને હેતુથી સિદ્ધ કરીશું કાં તો પછી આપ્ત વક્તાનાં વચનોને મૂળ આધાર માની તેમની સાથે સંગતિ બેસે તો જ તેમની પ્રમાણતા માનીશું. આ વિવેચનથી એટલું તો સમજાય છે કે વક્તાની આપ્તતા અને અનાપ્તતાનો નિશ્ચય કરવાની જવાબદારી છેવટે યુક્તિ અને તર્ક ઉપર જ પડે છે. એક વાર નિશ્ચય થઈ ગયા પછી પ્રત્યેક વાક્યમાં યુક્તિ યા હેતુ ઢૂંઢો કે ન ઢૂંઢો તેથી કંઈ જ ફરક પડતો નથી. ચાલુ જીવન માટે તો આ જ માર્ગ પ્રશસ્ત બની શકે છે. ઘણીખરી એવી વાતો છે જેમનામાં યુક્તિ અને તર્ક ચાલતાં નથી, એવી વાતોને આપણે આગમપક્ષમાં નાખીને વક્તાના આપ્તત્વના ભરોસે ચાલવું પડે છે અને ચાલીએ પણ છીએ. પરંતુ અહીં વૈદિક પરંપરાની જેમ અન્તિમ નિર્ણય અકર્તૃક શબ્દોને અધીન નથી. આ જ કારણે પ્રત્યેક જૈન આચાર્ય પોતાના નૂતન ગ્રન્થના પ્રારંભમાં તે ગ્રન્થની પરંપરાને સર્વજ્ઞ સુધી લઈ જાય છે અને એ વાતનો વિશ્વાસ કરાવે છે કે તેમાં પ્રતિપાદિત તત્ત્વ કપોલકલ્પિત નથી પરંતુ પરંપરાથી સર્વજ્ઞપ્રતિપાદિત જ છે.

તર્કની એક સીમા તો છે જ. પરંતુ આપણે એ જોવું છે કે અન્તિમ અધિકાર કોના હાથમાં છે ? શું મનુષ્ય કેવળ અનાદિ કાળથી ચાલી આવતી અકર્તૃક પરંપરાઓની યન્ત્રજાળનો મૂક અનુસરણ કરનારો એક જન્તુ જ છે કે પછી ખુદ પોતે પણ કોઈક અવસ્થામાં નિર્માતા અને નેતા બની શકે છે ? વૈદિક પરંપરામાં આનો ઉત્તર છે 'નથી બની શકતો', જ્યારે જૈન પરંપરા કહે છે કે 'જે પુરુષે વીતરાગતા અને તત્ત્વજ્ઞતા પ્રાપ્ત કરી લીધી છે તેને કોઈ શાસ્ત્ર યા આગમના આધારની યા નિયન્ત્રણની આવશ્યકતા રહેતી નથી. તે સ્વયં શાસ્ત્ર બનાવે છે, પરંપરાઓ રચે છે અને સત્યને યુગશરીરમાં પ્રકટ કરે છે.' તેથી મધ્યકાલીન વ્યવસ્થા માટે આગમિક ક્ષેત્ર આવશ્યક અને ઉપયોગી હોવા છતાં પણ તેની પ્રતિષ્ઠા સાર્વકાલિક નથી તેમ જ બધા પુરુષો માટે એકસરખી નથી.

---

૧. वक्तर्यनाप्ते यद्धेतोः साध्यं तद्धेतुसाधितम् ।
आप्ते वक्तरि तद्वाक्यात् साधितमागमसाधितम् ॥ આપ્તમીમાંસા, શ્લોક ૭૮.

એક કલ્પકાલમાં ચોવીસ તીર્થંકરો થાય છે. તે બધા અક્ષરશઃ એક જ પ્રકારનો ઉપદેશ દેતા હોય એવી સંભાવના અધિક નથી, જો કે તે બધાનો તત્ત્વસાક્ષાત્કાર અને વીતરાગતા એકસરખાં જ હોય છે. પ્રત્યેક તીર્થંકરના સમયમાં વિભિન્ન વ્યક્તિઓની પરિસ્થિતિઓ જુદા જુદા પ્રકારની હોય છે, અને તે તે પરિસ્થિતિઓમાં ફસાયેલા-ગૂંચવાયેલા ભવ્ય જીવોને છૂટવાનો અને નિરાકુળ થવાનો માર્ગ બતાવે છે. એ સાચું કે વ્યક્તિની મુક્તિ અને વિશ્વની શાન્તિ માટે અહિંસા, અપરિગ્રહ, અનેકાન્તદૃષ્ટિ અને વ્યક્તિસ્વાતન્ત્ર્યના સિદ્ધાન્તો ત્રૈકાલિક છે. આ મૂળ સિદ્ધાન્તોના સાક્ષાત્કારમાં કોઈ પણ તીર્થંકરને મતભેદ થયો નથી કેમ કે મૂલ સત્ય બે પ્રકારનાં હોતાં નથી. પરંતુ તે મૂલ સત્યને જીવનવ્યવહારમાં ઉતારવાના પ્રકારો વ્યક્તિ, સમાજ, દ્રવ્ય, ક્ષેત્ર, કાલ અને ભાવ આદિની દૃષ્ટિએ અનન્ત પ્રકારના હોઈ શકે છે. આ વાત આપણા બધાંના અનુભવની છે. જે કાર્ય એક સમયમાં અમુક પરિસ્થિતિમાં એકને માટે કર્તવ્ય હોય છે તે જ કાર્ય તે વ્યક્તિને પરિસ્થિતિ બદલાતાં અકર્તવ્ય થઈ પડે છે, ખટકે છે. તેથી કર્તવ્યાકર્તવ્ય અને ધર્માધર્મનો મૂળ આત્મા એક હોવા છતાં પણ તેનાં પરિસ્થિતિશરીરો અનેક હોય છે, પરંતુ સત્યાસત્યનો નિર્ણય તે મૂળ આત્મા સાથેની સંગતિ અને અસંગતિના આધારે થાય છે. જૈન પરંપરાની આ પદ્ધતિ શ્રદ્ધા અને તર્ક બન્નેને ઉચિત સ્થાન આપીને તેમનો સમન્વય કરે છે.

વેદાપૌરુષેયત્વવિચાર

અમે પહેલાં લખીને જણાવી ગયા છીએ કે મીમાંસકો પુરુષમાં પૂર્ણ જ્ઞાન અને વીતરાગતાનો વિકાસ માનતા નથી અને ધર્મપ્રતિપાદક વેદવાક્યને કોઈ પુરુષવિશેષની કૃતિ ન માનીને તેને અપૌરુષેય યા અકર્તૃક માને છે. આ અપૌરુષેયત્વની સિદ્ધિ માટે 'अस्मर्यमाणकर्तृकत्व' હેતુ આપવામાં આવે છે. એનો અર્થ એ છે કે જો વેદનો કોઈ કર્તા હોત તો તેનું સ્મરણ અવશ્ય થાત જ, પરંતુ તેનું સ્મરણ જ નથી, તેથી વેદ અનાદિ છે અને અપૌરુષેય છે. પરંતુ કર્તાનું સ્મરણ ન હોવું એ કોઈની અનાદિતા અને નિત્યતાનું પ્રમાણ ન બની શકે. નિત્ય વસ્તુ અકર્તૃક જ હોય છે. કર્તાનું સ્મરણ હોવા ન હોવા સાથે અપૌરુષેયતા યા પૌરુષયેતાને કોઈ સંબંધ નથી. ઘણાંખરાં મકાનો, કૂવાઓ, ખંડેરો આદિ એવાં મળે છે જેમના કર્તાઓ યા નિર્માતાઓનું કોઈ સ્મરણ નથી, તેમ છતાં પણ તેઓ અપૌરુષેય નથી.

અપૌરુષેય હોવું એ પ્રમાણતાનું સાધક પણ નથી. ઘણા લૌકિક મ્લેચ્છ આદિ વ્યવહારો - ગાળો, અપશબ્દો વગેરે એવા ચાલ્યા આવે છે કે જેમના કર્તાનું કોઈ સ્મરણ નથી, પરંતુ એટલા માત્રથી તેમને પ્રમાણ ન માની શકાય. 'वटे वटे वैश्रवण:' ઇત્યાદિ અનેક પદ-વાક્ય પરંપરાથી કર્તાના સ્મરણના વિના જ ચાલ્યાં આવે છે પરંતુ તેઓ પ્રમાણની કોટિમાં પડતાં નથી.

પુરાણોમાં વેદને બ્રહ્માના મુખમાંથી નીકળેલા કહ્યા છે, અને એ પણ લખ્યું છે કે પ્રતિમન્વન્તરમાં ભિન્ન ભિન્ન વેદોનું વિધાન થાય છે.[1] "यो वेदांश्च प्रहिणोति"[2] ઇત્યાદિ વાક્ય વેદના કર્તાના પ્રતિપાદક છે જ. જેમ યાજ્ઞવલ્ક્યસ્મૃતિ અને પુરાણ ઋષિઓનાં નામોથી અંકિત હોવાના કારણે પૌરુષેય છે તેમ કાણ્વ, માધ્યન્દિન, તૈત્તિરીય આદિ વેદની શાખાઓ પણ ઋષિઓના નામથી અંકિત થયેલી મળે છે. તેથી તેમને અનાદિ યા અપૌરુષેય કેવી રીતે કહી શકાય ? વેદોમાં કેવળ ઋષિઓનાં જ નામ[3] મળતાં નથી પરંતુ અનેક ઐતિહાસિક રાજાઓ, નદીઓ અને દેશોનાં નામો પણ મળે છે, જે એ વાતનું પ્રમાણ છે કે વેદો તે તે પરિસ્થિતિઓમાં રચાયા છે.

બૌદ્ધો વેદોને અષ્ટકઋષિકર્તૃક કહે છે તો જૈનો વેદોને કાલાસુરકર્તૃક બતાવે છે. તેથી વેદોના કર્તૃવિશેષમાં તો વિવાદ હોઈ શકે છે પરંતુ 'વેદો પૌરુષેય છે અને તેમનો કોઈ ને કોઈ રચનારો અવશ્ય છે' આ વિવાદની વાત નથી.

'વેદોનું અધ્યયન સદા વેદાધ્યયનપૂર્વક જ હોય છે, તેથી વેદ અનાદિ છે' આ દલીલ પણ પુષ્ટ નથી, કેમ કે 'કણ્વ આદિ ઋષિઓએ કાણ્વ આદિ શાખાઓની રચના નથી કરી પરંતુ પોતાના ગુરુ પાસેથી ભણીને જ તેમણે તેમને પ્રકાશિત કરેલ છે' આ સિદ્ધ કરનાર કોઈ પણ પ્રમાણ નથી. આ રીતે તો એમ પણ કહી શકાય કે મહાભારત પણ વ્યાસે પોતે રચ્યું નથી, પરંતુ અન્ય મહાભારતના અધ્યયનથી તેને પ્રકાશિત કરેલ છે.

આ જ રીતે કાલને હેતુ બનાવીને વર્તમાનકાલની જેમ અતીતકાલ અને અનાગતકાલને વેદના કર્તાથી શૂન્ય કહેવો એ બહુ વિચિત્ર તર્ક છે. આ રીતે તો

---

૧. प्रतिमन्वन्तरं चैव श्रुतिरन्या विधीयते । મત્સ્યપુરાણ, ૧૪૫.૫૮.

૨. શ્વેતાશ્વતરોપનિષદ્, ૬.૧૮.

૩. सजन्ममरणर्षिगोत्रचरणादिनामश्रुतेः
अनेकपदसंहतिप्रतिनियमसन्दर्शनात् ।
फलार्थिपुरुषप्रवृत्तिविनिवृत्तिहेत्वात्मनाम्
श्रुतेश्च मनुसूत्रवत् पुरुषकर्तृकैव श्रुतिः ॥ પાત્રકેસરિસ્તોત્ર, શ્લોક ૧૪.

કોઈ પણ અનિશ્ચિતકર્તૃક વસ્તુને અનાદિ-અનન્ત સિદ્ધ કરી શકાય. આપણે કહી શકીએ કે મહાભારતનો રચનારો અતીતકાલમાં ન હતો કેમ કે અતીતકાલ કાલ છે વર્તમાનકાલની જેમ.

જ્યારે વૈદિક શબ્દ લૌકિક શબ્દની જેમ જ સંકેતગ્રહણ અનુસાર અર્થનો બોધ કરાવે છે અને ઉચ્ચારણ કર્યા વિના પુરુષને સંભળાતો નથી ત્યારે એવી તે કઈ વિશેષતા છે જેનાથી વૈદિક શબ્દોને અપૌરુષેય અને લૌકિક શબ્દોને પૌરુષેય કહેવાય ? જો કોઈ એક પણ વ્યક્તિ અતીન્દ્રિયાર્થદ્રષ્ટા ન બની શકતી હોય તો વેદોની અતીન્દ્રિયાર્થપ્રતિપાદકતામાં વિશ્વાસ કેવી રીતે કરી શકાય ?

વૈદિક શબ્દોની અમુક છંદોમાં રચના છે. તે રચના કોઈ પુરુષપ્રયત્ન વિના આપોઆપ કેવી રીતે થઈ ગઈ ? જો કે મેઘગર્જન આદિ અનેક શબ્દો પુરુષપ્રયત્ન વિના પ્રાકૃતિક સંયોગ-વિયોગોથી થાય છે પરંતુ તેઓ નિશ્ચિત અર્થના પ્રતિપાદક હોતા નથી અને ન તો તેમનામાં સુસંગત છંદોરચના અને વ્યવસ્થિતતા જોવામાં આવે છે. તેથી જે વૈદિક શબ્દો મનુષ્યની રચના સમાન જ એક વિશિષ્ટ રચનામાં આબદ્ધ છે તેઓ અપૌરુષેય ન હોઈ શકે.

અનાદિ પરંપરારૂપ હેતુથી વેદની અતીન્દ્રિયાર્થપ્રતિપાદકતાની સિદ્ધિ કરવી તેવી જ રીતે કઠિન છે જેવી રીતે ગાળ અપશબ્દ આદિની પ્રામાણિકતા સિદ્ધ કરવી કઠિન છે. છેવટે વેદનું વ્યાખ્યાન કરવા માટે પણ અતીન્દ્રિયાર્થદર્શી જ અન્તિમ પ્રમાણ બની શકે છે. વિવાદની પરિસ્થિતિમાં 'મારો આ અર્થ છે, આ અર્થ મારો નથી' એમ શબ્દો પોતે તો બોલવાના નથી. જો શબ્દ પોતાના અર્થના મામલામાં પોતે જ રોકનાર હોત તો વેદની વ્યાખ્યાઓમાં મતભેદ હોત જ નહિ.

શબ્દ માત્રને નિત્ય માનીને વેદના નિત્યત્વનું સમર્થન કરવું એ પણ પ્રતીતિ વિરુદ્ધ છે કેમ કે તાલુ આદિના વ્યાપારથી પુદ્ગલપર્યાયરૂપ શબ્દની ઉત્પત્તિ જ પ્રમાણસિદ્ધ છે, અભિવ્યક્તિ નહિ. સંકેત માટે શબ્દને નિત્ય માનવો પણ ઉચિત નથી કેમ કે જેમ અનિત્ય ઘટ આદિ પદાર્થોમાં અમુક ઘટનો નાશ થવા છતાં પણ અન્ય સદૃશ ઘટો દ્વારા સાદૃશ્યમૂલક વ્યવહાર ચાલે છે તેવી જ રીતે જે શબ્દમાં સંકેતગ્રહણ કર્યું હોય તે શબ્દ ભલે નાશ પામી જાય પરંતુ તેના સદૃશ અન્ય શબ્દોમાં વાચકવ્યવહારનું હોવું અનુભવસિદ્ધ છે. 'આ તે જ શબ્દ છે જેમાં મેં સંકેતનું ગ્રહણ કર્યું હતું' આ જાતનું એકત્વપ્રત્યભિજ્ઞાન પણ ભ્રાન્તિના કારણે જ થાય છે કેમ કે જ્યારે આપણે તેના સમાન બીજા શબ્દને સાંભળીએ છીએ ત્યારે દીપશિખાની જેમ ભ્રમવશ તેમાં એકત્વનું ભાન થઈ જાય છે.

આજનું વિજ્ઞાન શબ્દતરંગોને તેવી જ રીતે ક્ષણિક માને છે જેવી રીતે જૈન, બૌદ્ધ આદિ દર્શનો માને છે. તેથી અતીન્દ્રિય પદાર્થોમાં વેદની અન્તિમ પ્રમાણતા માનવા માટે એ આવશ્યક છે કે તેનો આદ્ય પ્રતિપાદક પોતે જ અતીન્દ્રિયદર્શી હોય. અતીન્દ્રિયદર્શનની અસંભવતા કહીને અન્ધપરંપરા ચલાવવાથી પ્રમાણતાનો નિર્ણય થઈ શકતો નથી. જ્ઞાનસ્વભાવવાળા આત્માના સર્વ આવરણો દૂર થઈ જતાં તેનું પૂર્ણ જ્ઞાની બની જવું અસંભવ વાત નથી. શબ્દ એ તો વક્તાના ભાવોને વહન કરનારું એક માધ્યમ છે જેની પ્રમાણતા અને અપ્રમાણતા શબ્દની પોતાની ન હોતાં વક્તાના ગુણો અને દોષો પર આશ્રિત હોય છે. અર્થાત્ ગુણવાન વક્તા દ્વારા કહેવામાં આવેલો શબ્દ પ્રમાણ હોય છે અને દોષવાળા વક્તા દ્વારા પ્રતિપાદિત શબ્દ અપ્રમાણ હોય છે. તેથી કોઈ શબ્દને ધન્યવાદ કે ગાળ દેતું નથી પરંતુ તેના બોલનાર વક્તાને દે છે. વક્તાનો અભાવ માનીને 'દોષો નિરાશ્રય રહેતા નથી' આ યુક્તિથી વેદને નિર્દોષ કહેવા એ તો એના જ જેવું છે કે મેઘગર્જન અને વીજળીના કડાકાને નિર્દોષ દર્શાવવા. વેદ આ વિધિથી નિર્દોષ બની પણ જાય પરંતુ મેઘગર્જન આદિની જેમ તે નિરર્થક જ સિદ્ધ થશે. તે વિધિ-નિષેધ આદિ પ્રયોજનોનો સાધક બની શકશે નહિ.

વ્યાકરણ આદિના અભ્યાસથી લૌકિક શબ્દોની જેમ વૈદિક પદોના અર્થની સમસ્યાને ઉકેલવી એટલા માટે અસંગત છે કેમ કે જ્યારે શબ્દોના અનેક અર્થો હોય છે ત્યારે અનિષ્ટ અર્થનો પરિહાર કરીને ઇષ્ટ અર્થનું નિયમન કરવું કેવી રીતે સંભવ બનશે ? પ્રકરણ આદિ પણ અનેક હોઈ શકે છે. તેથી ધર્મ આદિ અતીન્દ્રિય પદાર્થોનો સાક્ષાત્કાર કરનાર વિના ધાર્મિક નિયમ-ઉપનિયમોમાં વેદની નિર્બાધતા સિદ્ધ થઈ શકતી નથી. જ્યારે એક વાર અતીન્દ્રિયદર્શીને સ્વીકારી લીધો ત્યારે પછી તો વેદને અપૌરુષેય માનવો નિરર્થક છે. કોઈ પણ પદ અને વાક્ય યા શ્લોક આદિ છન્દરચના પુરુષની ઇચ્છા અને બુદ્ધિ વિના સંભવે નહિ. ધ્વનિ આપોઆપ પુરુષપ્રયત્ન વિના નીકળી શકે છે પરંતુ ભાષા માણસની પોતાની દેણ છે, તેમાં તેનો પ્રયત્ન,વિવક્ષા અને જ્ઞાન બધાં કારણો હોય છે.

શબ્દાર્થપ્રતિપત્તિ

સ્વાભાવિક યોગ્યતા અને સંકેતના કારણે શબ્દ અને હસ્તસંજ્ઞા આદિ વસ્તુની પ્રતિપત્તિ કરાવે છે. જેમ જ્ઞાન અને જ્ઞેયમાં જ્ઞાપકશક્તિ અને જ્ઞાપ્યશક્તિ સ્વાભાવિક છે તેમ શબ્દ અને અર્થમાં પ્રતિપાદકશક્તિ અને પ્રતિપાદ્યશક્તિ સ્વાભાવિક જ છે. જેવી રીતે હસ્તસંજ્ઞા આદિનો પોતાના અભિવ્યંજનીય અર્થની

સાથેનો સંબંધ અનિત્ય હોવા છતાં પણ ઇષ્ટ અર્થની અભિવ્યક્તિ કરાવી દે છે તેવી જ રીતે શબ્દ અને અર્થનો સંબંધ પણ અનિત્ય હોવા છતાં પણ અર્થબોધ કરાવી શકે છે. શબ્દ અને અર્થનો આ સંબંધ માતા, પિતા, ગુરુ તથા સમાજ આદિની પરંપરા દ્વારા અનાદિ કાળથી પ્રવાહિત છે અને જગતની સમસ્ત વ્યવહારવ્યવસ્થાનું મૂળ કારણ બની રહ્યો છે.

ઉપર જે આપ્તનાં વચનને શ્રુતપ્રમાણ યા આગમપ્રમાણ કહેલ છે તેનું વ્યાપક લક્ષણ[1] તો 'અવંચકત્વ યા અવિસંવાદિત્વ' જ છે, પરંતુ આગમના પ્રકરણમાં તે આપ્ત સર્વજ્ઞ, વીતરાગી અને હિતોપદેશી વિવક્ષિત છે. મનુષ્ય અજ્ઞાન અને રાગદ્વેષના કારણે મિથ્યા ભાષણમાં પ્રવૃત થાય છે.[2] જે વસ્તુનું જ્ઞાન ન હોય યા તો જ્ઞાન હોવા છતાં પણ કોઈના પ્રત્યે રાગ કે દ્વેષ હોય તો જ અસત્ય બોલવાનો પ્રસંગ આવે છે. તેથી સત્યવક્તા આપ્ત માટે પૂર્ણજ્ઞાની અને વીતરાગી હોવું તો આવશ્યક છે જ પરંતુ સાથોસાથ હિતોપદેશી પણ હોવું જોઈએ. હિતોપદેશની ઇચ્છા વિના જગતના હિતમાં પ્રવૃત્તિ થઈ શકે નહિ. હિતોપદેશિત્વ વિના સિદ્ધ પૂર્ણજ્ઞાની અને વીતરાગી હોવા છતાં પણ આપ્તના વર્ગમાં આવી શકતા નથી, તેઓ આપ્તથી ઉપર છે. હિતોપદેશિત્વની ભાવના હોવા છતાં પણ જો પૂર્ણજ્ઞાન અને વીતરાગતા ન હોય તો અન્યથા ઉપદેશની (અર્થાત્ અહિતકર ઉપદેશની) સંભાવના રહે છે. આ જ નીતિ લૌકિક વાક્યોમાં તદ્વિષયક જ્ઞાન અને તદ્વિષયક અવંચકત્વમાં લાગુ પડે છે.

શબ્દની અર્થવાચકતા

બૌદ્ધ અર્થને શબ્દનો વાચ્ય માનતા નથી.[3] તેમનું કહેવું છે કે શબ્દો અર્થના પ્રતિપાદક બની શકતા નથી કેમ કે જે શબ્દો અર્થની વિદ્યમાનતામાં તેમનું કથન કરે છે તે જ શબ્દો અતીત-અનાગતરૂપે અવિદ્યમાન પદાર્થોમાં પણ પ્રયુક્ત થાય છે. તેથી શબ્દોનો અર્થની સાથે કોઈ સંબંધ નથી, અન્યથા કોઈ પણ શબ્દ નિરર્થક ન હોઈ શકે. સ્વલક્ષણ અનિર્દેશ્ય છે. અર્થમાં શબ્દ નથી અને ન તો અર્થ શબ્દાત્મક

---

૧. यो यत्राविसंवादकः स तत्राप्तः, ततः परोऽनाप्तः । तत्त्वप्रतिपादनम् अविसंवादः । અષ્ટશતી, અષ્ટસહસ્રી, પૃ. ૨૩૬.

૨. रागाद् वा द्वेषाद् वा मोहाद् वा वाक्यमुच्यते ह्यनृतम् ।
यस्य तु नैते दोषास्तस्यानृतकारणं नास्ति ॥ આપ્તસ્વરૂપ.

૩. अतीताजातयोर्वापि न च स्यादनृतार्थता ।
वाचः कस्याश्चिदित्येषा बौद्धार्थविषया मता ॥ પ્રમાણવાર્તિક, ૩.૨૦૭.

છે જેથી અર્થ પ્રતિભાસિત થતાં શબ્દનો બોધ થાય યા શબ્દ પ્રતિભાસિત થતાં અર્થનો બોધ અવશ્ય થાય જ. વાસના અને સંકેતની ઇચ્છા અનુસાર શબ્દ અન્યથા પણ સંકેતિત કરાય છે, તેથી શબ્દોનો અર્થની સાથે કોઈ અવિનાભાવ નથી. શબ્દો તો કેવળ બુદ્ધિપ્રતિબિંબિત અન્યાપોહના વાચક હોય છે. જો શબ્દોનો અર્થ સાથે વાસ્તવિક સંબંધ હોત તો એક જ વસ્તુમાં પરસ્પર વિરોધી વિભિન્ન શબ્દોની અને તે શબ્દોના આધારે રચાયેલાં વિભિન્ન દર્શનોની સૃષ્ટિ થઈ ન હોત.[1] 'અગ્નિ ઠંડો છે કે ગરમ' એનો નિર્ણય જેમ અગ્નિ પોતે જ પોતાના સ્વરૂપથી કરી દે છે, તેમ 'કયો શબ્દ સત્ય અને કયો અસત્ય' એનો નિર્ણય પણ શબ્દે પોતાના સ્વરૂપથી જ કરી દેવો જોઈતો હતો, પરંતુ વિવાદ આજ સુધી મોજૂદ છે. તેથી ગૌ આદિ શબ્દોને સાંભળીને આપણને એક સામાન્યનો બોધ થાય છે.

આ સામાન્ય વાસ્તવિક નથી પરંતુ વિભિન્ન ગૌ વ્યક્તિઓમાં મળતી અગોવ્યાવૃત્તિરૂપ છે. આ અગોઅપોહ દ્વારા 'ગૌ' 'ગૌ' એ સામાન્યવ્યવહારની સૃષ્ટિ થાય છે. અને આ સામાન્ય તે જ વ્યક્તિઓમાં પ્રતિભાસિત થાય છે જે વ્યક્તિઓએ પોતાની બુદ્ધિમાં આ પ્રકારના અભેદનું ભાન કરી લીધું છે. અનેક ગાયોમાં અનુસ્યૂત એક નિત્ય અને નિરંશ ગોત્વ અસત્ છે, કેમ કે વિભિન્ન દેશવર્તી વ્યક્તિઓમાં એક સાથે એક ગોત્વનું મળવું અનુભવથી વિરુદ્ધ તો છે જ સાથે સાથે જ વ્યક્તિના અન્તરાલમાં તેની ઉપલબ્ધિ ન હોવાથી બાધિત પણ છે. જેમ છાત્રમંડળ છાત્રવ્યક્તિઓને છોડી પોતાનું પૃથક્ અસ્તિત્વ ધરાવતું નથી, તે એક પ્રકારની કલ્પના છે જે સંબંધિત વ્યક્તિઓની બુદ્ધિ સુધી જ સીમિત છે, તેમ ગોત્વ અને મનુષ્યત્વ આદિ સામાન્યો પણ કાલ્પનિક છે, બાહ્ય સત્ વસ્તુ નથી. બધી ગાયો ગૌનાં કારણોથી ઉત્પન્ન થઈ છે અને ઉત્પન્ન થયા પછી ગૌનાં કાર્યોને કરે છે, તેથી તેમનામાં અગોકારણવ્યાવૃત્તિ અને અગોકાર્યવ્યાવૃત્તિ અર્થાત્ અતત્કાર્યકારણવ્યાવૃત્તિ દ્વારા સામાન્યવ્યવહાર થવા લાગે છે. પરમાર્થસત્ ગૌ વસ્તુ ક્ષણિક છે, તેથી તેમાં સંકેતનું પણ ગ્રહણ થઈ શકતું નથી. જે ગૌવ્યક્તિમાં સંકેતનું ગ્રહણ કરવામાં આવશે તે ગૌ વ્યક્તિ બીજી જ ક્ષણે નાશ પામી જશે એટલે તે સંકેત વ્યર્થ બની જાય છે કેમ કે આગલા ક્ષણમાં જે ગૌ વ્યક્તિઓમાં શબ્દોથી વ્યવહાર કરવો છે તે વ્યક્તિઓમાં તો સંકેત જ ગ્રહણ કરવામાં આવ્યો નથી, તે વ્યક્તિઓ તો અસંકેતિત જ છે. તેથી શબ્દ વક્તાની વિવક્ષાને સૂચિત કરતો

---

૧. परमार्थैकतानत्वे शब्दानामनिबन्धना ।
न स्यात् प्रवृत्तिरर्थेषु समयान्तरभेदिषु ॥ પ્રમાણવાર્તિક, ૩.૨૦૬.

બુદ્ધિકલ્પિત અન્યવ્યાવૃત્તિ યા અન્યાપોહનો જ વાચક બને છે, અર્થનો વાચક બનતો નથી.[૧]

ઇન્દ્રિયગ્રાહ્ય પદાર્થ જુદો હોય છે અને શબ્દગોચર અર્થ જુદો હોય છે. શબ્દથી આંધળો પણ અર્થબોધ કરી શકે છે પરંતુ તે અર્થને પ્રત્યક્ષ જાણી શકતો નથી. 'દાહ' શબ્દ દ્વારા જે દાહ અર્થનો બોધ થાય છે અને અગ્નિને સ્પર્શીને જે દાહની પ્રતીતિ થાય છે તે બન્ને દાહો જુદા જુદા છે, એ સમજાવવાની આવશ્યકતા નથી.[૨] તેથી શબ્દ કેવળ કલ્પિત સામાન્યનો વાચક છે.

જો શબ્દ અર્થનો વાચક હોત તો શબ્દબુદ્ધિનો પ્રતિભાસ ઇન્દ્રિયબુદ્ધિની જેમ વિશદ હોત. અર્થવ્યક્તિઓ અનન્ત અને ક્ષણિક છે, તેથી જ્યારે તેમનું ગ્રહણ જ સંભવ નથી ત્યારે પહેલાં તો તેમનામાં સંકેત જ ગૃહીત થઈ શકતો નથી, જો સંકેત ગૃહીત થઈ પણ જાય તો વ્યવહારકાળ સુધી તેની અનુવૃત્તિ થઈ શકતી નથી, તેથી શબ્દથી અર્થબોધ થવો અસંભવ છે.[૩] કોઈ પણ પ્રત્યક્ષ એવું નથી જે શબ્દ અને અર્થ બન્નેને વિષય કરતું હોય, તેથી સંકેતનું હોવું જ કઠિન છે. સ્મરણ નિર્વિષય અને ગૃહીતગ્રાહી હોવાથી પ્રમાણ જ નથી.

સામાન્યવિશેષાત્મક અર્થ વાચ્ય છે.

પરંતુ બૌદ્ધોની આ માન્યતા ઉચિત નથી.[૪] પદાર્થમાં કેટલાક ધર્મો સદૃશ હોય છે અને કેટલાક વિસદૃશ. સદૃશ ધર્મોને જ સામાન્ય કહે છે. તે અનેકાનુગત ન હોતાં પ્રત્યેક વ્યક્તિનિષ્ઠ હોય છે. જો સાદૃશ્યને વસ્તુગત ધર્મ માનવામાં ન આવે તો અગોનિવૃત્તિ 'અમુક ગૌવ્યક્તિઓમાં જ મળે છે, અશ્વ આદિ વ્યક્તિઓમાં મળતી નથી' આ નિયમ કેવી રીતે બનાવી શકાશે ? જેવી રીતે ભાવ અર્થાત્

---

૧. विकल्पप्रतिबिम्बेषु तन्निष्ठेषु निबध्यते ।
ततोऽन्यापोहनिष्ठत्वादुक्ताऽन्यापोहकृच्छ्रुतिः ॥ પ્રમાણવાર્તિક, ૨.૧૬૪.

૨. अन्यदेवेन्द्रियग्राह्यमन्यच्छब्दस्य गोचरः ।
शब्दात् प्रत्येति भिन्नाक्षो न तु प्रत्यक्षमीक्षते ॥ ઉદ્ધૃત, પ્રશસ્તપાદવ્યોમવતી, પૃ. ૫૮૪ અને ન્યાયકુમુદચન્દ્ર, પૃ. ૫૫૩.

૩. तत्र स्वलक्षणं तावन्न शब्दैः प्रतिपाद्यते ।
सङ्केतव्यवहाराप्तकालव्याप्तिविरोधतः ॥ તત્ત્વસંગ્રહ, પૃ. ૨૦૭.

૪. જુઓ ન્યાયકુમુદચન્દ્ર, પૃ. ૫૫૭.

અસ્તિત્વ વસ્તુનો ધર્મ છે તેવી જ રીતે અભાવ અર્થાત્ પરનાસ્તિત્વ પણ વસ્તુનો જ ધર્મ છે. તેને તુચ્છ યા નિઃસ્વભાવ કહીને ઉડાવી દઈ શકાય નહિ. સાદૃશ્યનો બોધ અને વ્યવહાર આપણે ભલે અગોનિવૃત્તિ આદિ નિષેધમુખથી કરીએ યા સાસ્નાદિમત્ત્વ આદિ સમાનધર્મરૂપ ગોત્વ આદિને જોઈને કરીએ, પરંતુ એનાથી તેની પરમાર્થસત્ વસ્તુતામાં કોઈ બાધા આવતી નથી. જેમ પ્રત્યક્ષ આદિ પ્રમાણોનો વિષય સામાન્યવિશેષાત્મક પદાર્થ હોય છે તેમ શબ્દસંકેત પણ સામાન્યવિશેષાત્મક પદાર્થમાં જ કરવામાં આવે છે. કેવલ સામાન્યમાં જો સંકેતનું ગ્રહણ કરવામાં આવે તો એનાથી વિશેષ વ્યક્તિઓમાં પ્રવૃત્તિ નહિ થઈ શકે. અનન્ત વિશેષ વ્યક્તિઓ તત્ તત્રૂપે આપણા જ્ઞાનનો જ્યારે વિષય જ નથી બની શકતી ત્યારે તેમનામાં સંકેતગ્રહણની વાત તો અત્યન્ત અસંભવ છે. સદૃશ ધર્મોની અપેક્ષાએ શબ્દનો અર્થમાં સંકેત ગ્રહણ કરવામાં આવે છે. જે શબ્દવ્યક્તિ અને અર્થવ્યક્તિમાં સંકેત ગ્રહણ કરવામાં આવે છે તેઓ ભલે વ્યવહારકાલ સુધી ન પહોંચે પરંતુ તત્સદૃશ બીજા શબ્દથી તત્સદૃશ બીજા અર્થની પ્રતીતિ થવામાં શી બાધા છે ? એક ઘટશબ્દનો એક ઘટપદાર્થમાં સંકેત ગ્રહણ કર્યો હોવા છતાં પણ તત્સદૃશ યાવત્ ઘટોમાં તત્સદૃશ યાવત્ ઘટશબ્દોની પ્રવૃત્તિ થાય છે જ. સંકેત ગ્રહણ કર્યા પછી શબ્દાર્થનું સ્મરણ કરીને વ્યવહાર કરવામાં આવે છે. જેવી રીતે પ્રત્યક્ષબુદ્ધિ અતીત અર્થને જાણવા છતાં પણ પ્રમાણ છે તેવી જ રીતે સ્મૃતિ પણ પ્રમાણ જ છે, કેવળ પ્રમાણ જ નહિ પરંતુ સવિષયક પણ છે. જ્યારે અવિસંવાદપ્રયુક્ત પ્રમાણતા સ્મૃતિમાં છે ત્યારે શબ્દ સાંભળી તદ્વાચ્ય અર્થનું સ્મરણ કરીને તથા અર્થને જોઈ તદ્વાચક શબ્દનું સ્મરણ કરીને વ્યવહાર સારી ચલાવી શકાય છે.

એક સામાન્યવિશેષાત્મક અર્થને વિષય કરવા છતાં પણ ઇન્દ્રિયજ્ઞાન સ્પષ્ટ અને શબ્દજ્ઞાન અસ્પષ્ટ હોય છે, જેમ એક જ વૃક્ષને વિષય કરનારા દૂરવર્તી અને સમીપવર્તી પુરુષોનાં જ્ઞાનો અસ્પષ્ટ અને સ્પષ્ટ હોય છે. સ્પષ્ટતા અને અસ્પષ્ટતા વિષયભેદના કારણે નથી આવતી પણ આવરણના ક્ષયોપશમથી આવે છે.[1] વળી, શબ્દથી થનારો અર્થનો બોધ માનસ છે અને ઇન્દ્રિયથી થનારું પદાર્થનું જ્ઞાન ઐન્દ્રિયક છે. જેવી રીતે અવિનાભાવ સંબંધથી અર્થનો બોધ કરાવનાર અનુમાન અસ્પષ્ટ હોવા છતાં પણ અવિસંવાદી હોવાના કારણે પ્રમાણ છે તેવી જ રીતે વાચ્યવાચકસંબંધના બળે અર્થબોધ કરાવનાર શબ્દજ્ઞાન પણ અવિસંવાદી હોવાના

---

૧. એજન, પૃ. ૫૬૫.

કારણે પ્રમાણ જ હોવું જોઈએ. હા, જે શબ્દજ્ઞાનમાં વિસંવાદ યા સંશય આદિ મળે તે અનુમાનાભાસ અને પ્રત્યક્ષાભાસની જેમ શબ્દજ્ઞાનાભાસ હોઈ શકે છે, પરંતુ એટલા માત્રથી બધાં શબ્દજ્ઞાનોને અપ્રમાણકોટિમાં નાંખી શકાય નહિ. કેટલાક શબ્દોને અર્થવ્યભિચારી જોઈને બધા શબ્દોને અપ્રમાણ ઠરાવી શકાય નહિ.[૧]

જો શબ્દ બાહ્યાર્થમાં પ્રમાણ ન હોય તો ક્ષણિકત્વ આદિના પ્રતિપાદક શબ્દ પણ પ્રમાણ ન હોઈ શકે. અને ત્યારે બૌદ્ધ ખુદ અદૃષ્ટ નદી, દેશ અને પર્વત આદિનું અવિસંવાદી જ્ઞાન શબ્દો દ્વારા કેવી રીતે કરી શકશે ?[૨] જો હેતુવાદરૂપ (પરાર્થાનુમાનરૂપ) શબ્દ દ્વારા અર્થનો નિશ્ચય ન થાય તો સાધન અને સાધનાભાસની વ્યવસ્થા કેવી રીતે થાય ? તેવી જ રીતે આપ્તના વચન દ્વારા જો અર્થનો બોધ ન થાય તો આપ્ત અને અનાપ્તનો ભેદ કેવી રીતે સિદ્ધ થાય ?[૩] જો પુરુષોના અભિપ્રાયોમાં વિચિત્રતા હોવાના કારણે બધા શબ્દોને અર્થવ્યભિચારી ઠરાવી દેવામાં આવે તો સુગતના સર્વશાસ્તૃત્વમાં કેવી રીતે વિશ્વાસ કરી શકાય ?[૪] જો અર્થવ્યભિચાર હોવાના કારણે શબ્દ અર્થમાં પ્રમાણ ન હોય તો અન્ય અર્થની વિવક્ષામાં અન્ય શબ્દનો પ્રયોગ જોવામાં આવતો હોવાથી વિવક્ષાવ્યભિચાર પણ થાય છે એટલે શબ્દને વિવક્ષામાં પણ પ્રમાણ કેવી રીતે કહી શકાય ? જેવી રીતે સુવિવેચિત વ્યાપ્ય અને કાર્ય પોતાના વ્યાપક અને કારણનું ઉલ્લંઘન કરી શકતાં નથી તેવી જ રીતે સુવિવેચિત શબ્દ પણ અર્થનો વ્યભિચારી હોઈ શકતો નથી. વળી, શબ્દનો વિવક્ષાની સાથે કોઈ અવિનાભાવ પણ નથી, કેમ કે શબ્દ, વર્ણ કે પદ ક્યાંક અવાંછિત અર્થને પણ કહે છે અને ક્યાંક વાંછિત અર્થને પણ નથી કહેતાં.[૫]

જો શબ્દો વિવક્ષામાત્રના વાચક હોય તો શબ્દોમાં સત્યત્વ અને મિથ્યાત્વની વ્યવસ્થા બની શકશે નહિ, કેમ કે બન્ને પ્રકારના શબ્દો પોતપોતાની વિવક્ષાનું અનુમાન કરાવે જ છે. શબ્દોમાં સત્ય અને અસત્યની વ્યવસ્થાનો મૂળ આધાર અર્થની પ્રાપ્તિ અને અપ્રાપ્તિ જ બની શકે છે. જે શબ્દનો અર્થ પ્રાપ્ત થાય તે સત્ય અને જેનો અર્થ પ્રાપ્ત ન થાય તે મિથ્યા હોય છે. જે શબ્દોનો બાહ્ય અર્થ પ્રાપ્ત નથી

---

૧. લઘીયસ્ત્રય, શ્લોક ૨૭.

૨. એજન, શ્લોક ૨૬.

૩. आप्तोक्तेर्हेतुवादाच्च बहिरर्थाविनिश्चये ।
सत्येतरव्यवस्था का साधनेतरता कुतः ॥ લઘીયસ્ત્રય, શ્લોક ૨૮.

૪. એજન, શ્લોક ૨૯.

૫. એજન, શ્લોક ૬૪-૬૫.

થતો તેમને જ આપણે વિસંવાદી કહીને મિથ્યા ઠરાવીએ છીએ. પ્રત્યેક દર્શનકાર પોતાના દ્વારા પ્રતિપાદિત શબ્દોનો વસ્તુસંબંધ જ તો દર્શાવવાનો પ્રયત્ન કરે છે. તે તેની કાલ્પનિકતાનો પરિહાર પણ જુસ્સાથી કરે છે. અવિસંવાદનો આધાર અર્થપ્રાપ્તિ સિવાય બીજો કોઈ બની જ શકતો નથી.

અગોનિવૃત્તિરૂપ સામાન્યમાં જે ગૌની નિવૃત્તિ આપ કરવા ઇચ્છો છો તે ગૌનું નિર્વચન કરવું જ કઠણ છે. સ્વલક્ષણભૂત ગૌની નિવૃત્તિ તો એટલા માટે નથી કરી શકાતી કેમ કે તે શબ્દને અગોચર છે. જો અગોનિવૃત્તિના પેટમાં પડેલી ગૌને પણ અગોનિવૃત્તિરૂપ જ કહેવામાં આવતી હોય તો અનવસ્થાથી છૂટકારો થશે નહિ. વ્યવહારી સીધો ગૌશબ્દ સાંભળીને ગૌઅર્થનું જ્ઞાન કરે છે, તેઓ અન્ય અગૌ આદિનો નિષેધ કરીને ગૌઅર્થ સુધી નથી પહોંચતા. ગાયોમાં જ 'અગોનિવૃત્તિ' મળે છે એનો અર્થ જ એ છે કે તે બધીમાં આ એક સમાન ધર્મ છે. 'શબ્દનો અર્થ સાથે સંબંધ માનતાં તો અર્થને જોતાંવેંત શબ્દ સંભળાવો જોઈએ' આ આપત્તિ અત્યન્ત અજ્ઞાનપૂર્ણ છે કેમ કે વસ્તુમાં અનન્ત ધર્મ છે, તેમનામાંથી કોઈક જ ધર્મ કોઈક જ્ઞાનનો વિષય બને છે, બધા બધાંના વિષય બનતા નથી. જેની જ્યારે જેવી ઇન્દ્રિયાદિસામગ્રી અને યોગ્યતા હોય છે તે ધર્મ ત્યારે તે તે જ્ઞાનનો સ્પષ્ટ યા અસ્પષ્ટરૂપમાં વિષય બને છે.

જો 'ગૌ' શબ્દ દ્વારા અગોનિવૃત્તિ મુખ્યપણે કહેવાતી હોય તો 'ગૌ' શબ્દ સાંભળતાં જ સૌપ્રથમ 'અગૌ' એવું જ્ઞાન શ્રોતાને થવું જોઈએ, પરંતુ આવું દેખાતું નથી. આપ 'ગૌ' શબ્દથી અશ્વ આદિની નિવૃત્તિ કરો છો, તો અશ્વાદિનિવૃત્તિરૂપ કયો પદાર્થ શબ્દનો વાચ્ય બનશે ? અસાધારણ ગૌ સ્વલક્ષણ તો બની શકશે નહિ કેમ કે તે બધા શબ્દો અને વિકલ્પોને અગોચર છે. શાબલેય આદિ વ્યક્તિવિશેષને પણ શબ્દનો વાચ્ય ન કહી શકો કેમ કે જો 'ગૌ' શબ્દ શાબલેય આદિનો વાચક હોય તો તે સામાન્યશબ્દ ન રહી શકે. તેથી સમસ્ત સજાતીય શાબલેય આદિ વ્યક્તિઓમાંની પ્રત્યેકમાં જે સાદૃશ્ય રહે છે તન્નિમિત્તક જ ગૌબુદ્ધિ થાય છે અને તે જ સાદૃશ્ય સામાન્યરૂપ છે.[૧]

આપના મતે જે વિભિન્ન સામાન્યવાચી ગૌ, અશ્વ આદિ શબ્દો છે તે બધા માત્ર નિવૃત્તિના વાચક હોવાથી પર્યાયવાચી બની જશે, કેમ કે વાચ્યભૂત અપોહ નીરૂપ (તુચ્છ) હોવાથી તેમાં કોઈ ભેદ બાકી રહેતો નથી. એકત્વ, નાનાત્વ અને સંસૃષ્ટત્વ આદિ ધર્મ વસ્તુમાં જ પ્રતીત થાય છે. જો અપોહમાં ભેદ માનવામાં આવે તો અપોહ પણ વસ્તુ જ બની જાય.

---

૧. જુઓ પ્રમેયકમલમાર્તંડ, પૃ. ૪૩૩.

[1]અપોહ્ય (જેમનો અપોહ કરવામાં આવે છે તે) નામક સંબંધીઓના ભેદથી અપોહમાં ભેદ દાખલ કરવો ઉચિત નથી, કેમ કે એવી પરિસ્થિતિમાં પ્રમેય, અભિધેય, જ્ઞેય આદિ શબ્દોની પ્રવૃત્તિ નહિ થઈ શકે, કેમ કે જગતમાં અપ્રમેય, અનભિધેય, અજ્ઞેય આદિનું અસ્તિત્વ જ નથી. જો શાબલેય આદિ ગૌ વ્યક્તિઓમાં પરસ્પર સાદૃશ્ય ન હોવા છતાં પણ તેમનામાં એક અગોઅપોહની કલ્પના કરવામાં આવતી હોય તો ગૌ અને અશ્વમાં પણ એક અપોહની કલ્પના થવી જોઈએ, કેમ કે શાબલેય ગૌવ્યક્તિ બાહુલેય ગૌવ્યક્તિથી જ્યારે તેટલી જ ભિન્ન છે જેટલી તે અશ્વવ્યક્તિથી ભિન્ન છે ત્યારે પરસ્પર તેમનામાં કોઈ વિશેષતા રહેતી નથી. અપોહપક્ષમાં ઇતરેતરાશ્રયદોષ પણ આવે છે - અગૌનો વ્યવચ્છેદ કરીને ગૌની પ્રતિપત્તિ થાય છે અને ગૌનો વ્યવચ્છેદ કરીને અગૌનું જ્ઞાન થાય છે.

અપોહપક્ષમાં વિશેષણવિશેષ્યભાવનું બનવું પણ કઠણ છે, કેમ કે જ્યારે 'नीलम् उत्पलम्' એનો ફલિત થતો અર્થ 'અનીલવ્યાવૃત્તિથી વિશિષ્ટ અનુત્પલ-વ્યાવૃત્તિ' એ છે ત્યારે એક વ્યાવૃત્તિથી બીજી વ્યાવૃત્તિના વિશિષ્ટ હોવાની કોઈ મતલબ જ નીકળતી નથી. જો વિશેષણવિશેષ્યભાવના સમર્થન માટે અનીલવ્યાવૃત્ત નીલ વસ્તુ અને અનુત્પલવ્યાવૃત્ત ઉત્પલવસ્તુ 'नीलमुत्पलम्' આ પદની વાચ્ય કહેવાતી હોય તો અપોહની વાચ્યતા સ્વયં ખંડિત થઈ જાય છે અને જે વસ્તુને આપ શબ્દને અગોચર કહેતા હતા તે જ વસ્તુ શબ્દની વાચ્ય સિદ્ધ થઈ જાય છે.

જો 'ગૌ' શબ્દ દ્વારા અગૌનો અપોહ કરવામાં આવતો હોય તો 'અગૌ' શબ્દનો વાચ્ય પણ તો એક અપોહ (ગોઅપોહ) જ હોય. અર્થાત્ જેનો અપોહ (વ્યવચ્છેદ) કરવામાં આવતો હોય તે પોતે જ જ્યારે અપોહરૂપ હોય ત્યારે તે વ્યવચ્છેદ્ય અપોહને વસ્તુરૂપ જ માનવો પડે, કેમ કે પ્રતિષેધ વસ્તુનો થાય છે. જો અપોહનો પ્રતિષેધ કરવામાં આવતો હોય તો અપોહને પોતાને વસ્તુરૂપ જ માનવો પડે. તેથી અશ્વ આદિમાં ગૌ આદિનો જે અપોહ થાય છે તે સામાન્યભૂત વસ્તુનો જ છે એમ કહેવું જોઈએ. આ રીતે પણ શબ્દની વાચ્ય વસ્તુ જ સિદ્ધ થાય છે.

ઉપરાંત, 'અપોહ' આ શબ્દનું વાચ્ય શું બનશે ? જો કહો કે 'અનપોહવ્યાવૃત્તિ', તો 'અનપોહવ્યાવૃત્તિ'ની વાચ્ય કોઈ અન્ય વ્યાવૃત્તિ બનશે, અને આ રીતે તો અનવસ્થા થશે. તેથી જો 'અપોહ' શબ્દનો વાચ્ય 'અપોહ' વિધિરૂપ માનવામાં આવે તો અન્ય શબ્દોના પણ વિધિરૂપ વાચ્ય માનવામાં શી આપત્તિ છે ? પ્રતિનિયત શબ્દોથી પ્રતિનિયત અર્થોમાં પ્રાણીઓની પ્રવૃત્તિ દેખાય છે, એટલે શાબ્દજ્ઞાનોનો

૧. એજન, પૃ. ૪૩૪.

વિષય પરમાર્થ વસ્તુ જ મનાવો જોઈએ. રહી સંકેતની વાત, તો સામાન્યવિશેષાત્મક પદાર્થમાં સંકેત કરી શકાય છે. આવો અર્થ વાસ્તવિક છે અને સંકેતકાલ તથા વ્યવહારકાલ સુધી દ્રવ્યદૃષ્ટિએ રહે પણ છે. સમસ્ત વ્યક્તિઓ સમાનપર્યાયરૂપ સામાન્યની અપેક્ષાએ તર્કપ્રમાણ દ્વારા તેવી રીતે સંકેતનો વિષય પણ બની જશે જેવી રીતે અગ્નિ અને ધૂમની વ્યાપ્તિને ગ્રહણ કરતી વખતે અગ્નિત્વેન સમસ્ત અગ્નિઓ અને ધૂમત્વેન સમસ્ત ધૂમો વ્યાપ્તિના વિષય બની જાય છે.

આ આશંકા ઉચિત નથી કે 'શબ્દ દ્વારા જો અર્થનો બોધ થઈ જતો હોય તો પછી ચક્ષુ આદિ ઇન્દ્રિયોની કલ્પના વ્યર્થ થઈ પડે' કેમ કે શબ્દથી અર્થની અસ્પષ્ટ પ્રતીતિ થાય છે. તેથી અર્થની સ્પષ્ટ પ્રતીતિ માટે ચક્ષુ આદિ ઇન્દ્રિયોની સાર્થકતા છે. આ દૂષણ પણ યોગ્ય નથી કે 'જેમ અગ્નિને સ્પર્શવાથી ફોલ્લો પડે છે અને બળતરા થાય છે તેવી જ રીતે 'દાહ' શબ્દ સાંભળવાથી પણ થવું જોઈએ' કેમ કે ફોલ્લો પડવો યા બળતરા થવી અગ્નિજ્ઞાનનું કાર્ય નથી પરંતુ અગ્નિ અને દેહના સંયોગનું કાર્ય છે. સુષુપ્ત યા મૂર્છિત અવસ્થામાં જ્ઞાન ન હોવા છતાં પણ અગ્નિ પર હાથ પડી જવાથી ફોલ્લો પડી જાય છે અને દૂરથી ચક્ષુ ઇન્દ્રિય દ્વારા અગ્નિને જોવા છતાં પણ ફોલ્લો પડતો નથી. તેથી સામગ્રીભેદથી એક જ પદાર્થમાં સ્પષ્ટ, અસ્પષ્ટ આદિ અનેક પ્રતિભાસ થાય છે.

જો વસ્તુ શબ્દની વાચ્ય ન હોય તો શબ્દોમાં સત્યત્વ અને અસત્યત્વની વ્યવસ્થા કરી શકાય નહિ. એવી પરિસ્થિતિમાં 'सर्वं क्षणिकं सत्त्वात्' ઇત્યાદિ આપનાં વાક્યો પણ તેવી જ રીતે મિથ્યા બની જશે જેવી રીતે 'सर्वं नित्यम्' ઇત્યાદિ વિરોધી વાક્યો. બધા શબ્દોને વિવક્ષાના સૂચક માનવામાં પણ આ જ દૂષણ અનિવાર્ય છે. જો શબ્દથી માત્ર વિવક્ષાનું જ જ્ઞાન થતું હોય તો શબ્દથી બાહ્ય અર્થની પ્રતિપત્તિ, પ્રવૃત્તિ અને પ્રાપ્તિ ન થવી જોઈએ. તેથી વ્યવહારસિદ્ધિ માટે શબ્દનો વાચ્ય વસ્તુભૂત સામાન્યવિશેષાત્મક પદાર્થ જ મનાવો જોઈએ. શબ્દોમાં સત્ય-અસત્યની વ્યવસ્થા પણ અર્થની પ્રાપ્તિ અને અપ્રાપ્તિના નિમિત્તથી જ સ્વીકારવામાં આવે છે. જે શબ્દો અર્થવ્યભિચારી છે તેઓ ખુશીથી શબ્દાભાસ સિદ્ધ થાય, પરંતુ એટલા માત્રથી બધા શબ્દોનો અર્થ સાથે સંબંધ તોડી શકાય નહિ કે ન તો તેમને અપ્રમાણ કહી શકાય. એ સાચું કે શબ્દની પ્રવૃત્તિ બુદ્ધિગત સંકેત અનુસાર થાય છે. જે અર્થમાં જે શબ્દનો જે રૂપે સંકેત કરવામાં આવે છે તે શબ્દ તે અર્થનો તે રૂપે વાચક બને છે અને તે અર્થ વાચ્ય બને છે. જો વસ્તુ સર્વથા અવાચ્ય હોય તો તે વસ્તુ 'અવાચ્ય' આદિ શબ્દો દ્વારા પણ નહિ કહી શકાય અને આ રીતે તો જગતમાંથી

સમસ્ત શબ્દવ્યવહારનો ઉચ્છેદ જ થઈ જાય. અમે બધા શબ્દોને અર્થાવિનાભાવી નથી કહેતા, પરંતુ જેમનો વક્તા આપ્ત છે તે શબ્દો કદી પણ અર્થના વ્યભિચારી હોઈ શકતા નથી એટલો જ અમારો અભિપ્રાય છે, મત છે.

પ્રાકૃત-અપભ્રંશ શબ્દોની અર્થવાચકતા (પૂર્વપક્ષ)

આમ 'શબ્દો અર્થના વાચક છે' આ વસ્તુ સામાન્યતઃ સિદ્ધ થવા છતાં પણ મીમાંસકો અને વૈયાકરણોનો એ આગ્રહ છે કે બધા શબ્દોમાં વાચકશક્તિ નથી, પરંતુ સંસ્કૃત શબ્દો જ સાધુ છે અને તેમનામાં જ વાચકશક્તિ છે.[1] પ્રાકૃત, અપભ્રંશ આદિ શબ્દો અસાધુ છે, તેમનામાં અર્થપ્રતિપાદનની શક્તિ નથી. જ્યાં ક્યાંય પણ પ્રાકૃત યા અપભ્રંશ શબ્દો દ્વારા અર્થપ્રતીતિ થતી દેખાય છે ત્યાં તે અર્થપ્રતીતિ શક્તિભ્રમથી જ થાય છે અથવા તે પ્રાકૃતાદિ અસાધુ શબ્દોને સાંભળી સૌપ્રથમ સંસ્કૃત સાધુ શબ્દોનું સ્મરણ થાય છે અને પછી તેમનાથી અર્થબોધ થાય છે.[2]

આ રીતે શબ્દરાશિના એક મોટા ભાગને વાચકશક્તિથી શૂન્ય કહેનારાઓના આ મતમાં એક વિચિત્ર સામ્પ્રદાયિક ભાવના કામ કરી રહી છે. આ મતવાદીઓ સંસ્કૃત શબ્દોને સાધુ કહીને[3] અને તેમનામાં જ વાચકશક્તિ માનીને ચૂપ રહેતા નથી, પરંતુ આગળ વધીને સાધુ શબ્દના ઉચ્ચારણને ધર્મ અને પુણ્ય માને છે[4] અને તેને જ કર્તવ્ય વિધિમાં સામેલ કરે છે તથા અસાધુ અપભ્રંશ શબ્દોના ઉચ્ચારણને શક્તિશૂન્ય જ નહિ પણ પાપનું કારણ પણ કહે છે. આનું મૂળ કારણ છે સંસ્કૃતમાં રચવામાં આવેલા વેદોને ધર્મ્ય અને પ્રમાણ માનવા તથા પ્રાકૃત પાલી આદિ ભાષાઓમાં રચવામાં આવેલા જૈન, બૌદ્ધ આદિ આગમોને અધર્મ્ય અને અપ્રમાણ ઘોષિત કરવા. સ્ત્રી અને શૂદ્રોને ધર્મના અધિકારોથી વંચિત રાખવાના આશયથી તેમના માટે સંસ્કૃત શબ્દોનું ઉચ્ચારણ નિષિદ્ધ કરી દેવામાં આવ્યું. નાટકોમાં સ્ત્રી

---

૧. गवादय एव साधवो न गाव्यादयः इति साधुत्वरूपनियमः । શાસ્ત્રદીપિકા, ૧.૩.૨૭.

૨. न चापभ्रंशानामवाचकतया कथमर्थावबोध इति वाच्यम्, शक्तिभ्रमवतां बाधकाभावात् । विशेषदर्शिनस्तु द्विविधाः - तत्तद्वाचकसंस्कृतविशेषज्ञानवन्तः तद्विकलाश्च । तत्र आद्यानां साधुस्मरणद्वारा अर्थबोधः । શબ્દકૌસ્તુભ, પૃ.૩૨.

૩. इत्थं च संस्कृत एव शक्तिसिद्धौ शक्यसम्बन्धरूपवृत्तेरपि तत्रैव भावात् तत्त्वं साधुत्वम् । વૈયાકરણભૂષણ, પૃ. ૨૪૯.

૪. शिष्टेभ्य आगमात् सिद्धाः साधवो धर्मसाधनम् । વાક્યપદીય, ૧.૨૭.

અને શૂદ્ર પાત્રોના મુખથી પ્રાકૃતનું જ ઉચ્ચારણ કરાવવામાં આવ્યું છે. 'બ્રાહ્મણે સાધુ શબ્દો જ બોલવા જોઈએ, અપભ્રંશ યા મ્લેચ્છ શબ્દોનો વ્યવહાર ન કરવો જોઈએ',[1] આદિ વિધિવાક્યોની સૃષ્ટિનો એક જ આશય છે કે ધર્મમાં વેદ અને વેદોપજીવી વર્ગનો અબાધ અધિકાર કાયમ રહે. અધિકાર જમાવી રાખવાની આ ભાવનાએ વસ્તુના સ્વરૂપમાં જ વિપર્યાસ ઉત્પન્ન કરી દેવાનું ચક્કર ચલાવ્યું અને એક માત્ર સંકેતના બળે અર્થબોધ કરાવનાર શબ્દોમાં પણ જાતિભેદ ઉત્પન્ન કરી દીધો. એટલું જ નહિ 'અસાધુ દુષ્ટ શબ્દોનું ઉચ્ચારણ તો વજ્ર બનીને ઇન્દ્રની જેમ જીભને જ કાપી નાખશે'[2] એવો ભય પણ દેખાડવામાં આવ્યો. તાત્પર્ય એ કે વર્ગભેદના વિશેષાધિકારોનું કુચક્ર ભાષાના ક્ષેત્રમાં પણ અબાધ ગતિએ ચાલ્યું.

વાક્યપદીયમાં (૧-૨૭) શિષ્ટ પુરુષો દ્વારા જે શબ્દોનું ઉચ્ચારણ થયું છે એવા આગમસિદ્ધ શબ્દોને સાધુ અને ધર્મનું સાધન માનવામાં આવેલ છે. જો કે અપભ્રંશ આદિ શબ્દો દ્વારા અર્થપ્રતીતિ થાય છે પરંતુ તેમનો પ્રયોગ શિષ્ટ જનો આગમોમાં કરતા ન હોવાથી તેઓ અસાધુ છે.

તન્ત્રવાર્તિક (પૃ. ૨૭૮) આદિમાં પણ વ્યાકરણસિદ્ધ શબ્દોને સાધુ અને વાચકશક્તિયુક્ત કહ્યા છે અને સાધુત્વનો આધાર વૃત્તિમત્ત્વને (સંકેત દ્વારા અર્થબોધ કરવો એને) ન માનીને વ્યાકરણનિષ્પન્નત્વને જ અર્થબોધ અને સાધુત્વનો આધાર માનવામાં આવેલ છે. આ રીતે જ્યારે અર્થબોધક શક્તિ સંસ્કૃત શબ્દોમાં જ માનવામાં આવી ત્યારે એ પ્રશ્ન સ્વાભાવિક જ ઊઠ્યો કે 'પ્રાકૃત અને અપભ્રંશ આદિ શબ્દોથી જે અર્થબોધ થાય છે તે કેવી રીતે થાય છે ?' એનું સમાધાન દ્રાવિડી પ્રાણાયામની રીતે કરવામાં આવ્યું. મીમાંસકોનું કહેવું છે કે 'પ્રાકૃત આદિ શબ્દોને સાંભળીને સૌપ્રથમ સંસ્કૃત શબ્દોનું સ્મરણ થાય છે અને પછી તેમનાથી અર્થબોધ થાય છે. જે લોકોને સંસ્કૃત શબ્દો જ્ઞાત નથી તેમને પ્રકરણ, અર્થાધ્યાહાર આદિ દ્વારા લક્ષણાથી અર્થબોધ થાય છે. જેમ બાળક 'અમ્મા', 'અમ્મા' આદિ રૂપે અસ્પષ્ટ ઉચ્ચારણ કરે છે પણ સાંભળનારાઓને તદ્‌વાચક મૂળ 'અમ્બ' શબ્દનું સ્મરણ થયા પછી જ અર્થપ્રતીતિ થાય છે તેમ પ્રાકૃત આદિ શબ્દોથી પણ સંસ્કૃત શબ્દોનું સ્મરણ કર્યા પછી જ અર્થબોધ થાય છે. તાત્પર્ય એ કે ક્યાંક સાધુ શબ્દના સ્મરણ દ્વારા, ક્યાંક વાચકશક્તિના ભ્રમથી, ક્યાંક પ્રકરણ અને અવિનાભાવી

---

૧. तस्माद् ब्राह्मणेन न म्लेच्छितवै नापभाषितवै, म्लेच्छो ह वा एष अपशब्दः । પાતંજલ મહાભાષ્ય, પસ્પશાહ્નિક.

૨. स वाग्वज्रो यजमानं हिनस्ति यथेन्द्रशत्रुः स्वरतोऽपराधात् । એજન.

અર્થનું જ્ઞાન આદિ નિમિત્તથી થતી લક્ષણાથી અર્થબોધનો નિર્વાહ થઈ જાય છે. આ રીતે એક વિચિત્ર સાંપ્રદાયિક ભાવનાને વશ થઈને શબ્દોમાં સાધુત્વ જાતિ અને અસાધુત્વ જાતિ કાયમ કરી દેવામાં આવી.

ઉત્તર પક્ષ

પરંતુ જ્યારે અન્વય અને વ્યતિરેક દ્વારા સંસ્કૃત શબ્દોની જેમ પ્રાકૃત અને અપભ્રંશ શબ્દોથી સ્વતન્ત્રપણે અર્થપ્રતીતિ અને લોકવ્યવહાર થતાં દેખાય છે ત્યારે કેવળ સંસ્કૃત શબ્દોને જ સાધુ અને વાચકશક્તિવાળા દર્શાવવા એ પક્ષમોહનું જ પરિણામ છે.[1] જે લોકોએ સંસ્કૃત શબ્દોને સ્વપ્નમાં પણ સાંભળ્યા નથી તેઓ નિર્બાધપણે પ્રાકૃત આદિ ભાષાના શબ્દોથી જ સીધો વ્યવહાર કરે છે. તેથી તેમનામાં વાચકશક્તિ સ્વસિદ્ધ માનવી જોઈએ. જેમની વાચકશક્તિનું તેમને ભાન જ નથી તે શબ્દોના સ્મરણને માનીને અર્થબોધની વાત કરવી એ વ્યવહારવિરુદ્ધ તો છે જ પરંતુ સાથે સાથે કલ્પનાસંગત પણ નથી.[2] પ્રમાદ અને અશક્તિથી પ્રાકૃત શબ્દોનું ઉચ્ચારણ તે લોકોની બાબતમાં માની શકાય જે લોકો સંસ્કૃત શબ્દોને ધર્મ માને છે, પરંતુ જે અસંખ્ય વ્યવહારી લોકોની ભાષા જ પ્રાકૃત અને અપભ્રંશરૂપ લોકભાષા છે અને યાવજ્જીવન જેઓ તેનાથી જ પોતાની લોકયાત્રા ચલાવે છે તેમના માટે પ્રમાદ અને અશક્તિથી ભાષાવ્યવહારની કલ્પના કરવી એ અનુભવવિરુદ્ધ છે. એટલું જ નહિ પણ ક્યાંક ક્યાંક તો જ્યારે બાળકને સંસ્કૃત શિખવાડવામાં આવે છે ત્યારે 'વૃક્ષ' 'અગ્નિ' આદિ સંસ્કૃત શબ્દોનો અર્થબોધ 'રૂખ' 'આગી' આદિ અપભ્રંશ શબ્દોથી જ કરાવવામાં આવે છે.[3]

અનાદિપ્રયોગ, વિશિષ્ટપુરુષપ્રણીતતા, બાધારહિતતા, વિશિષ્ટાર્થવાચકતા અને પ્રમાણાન્તરસંવાદ આદિ ધર્મો સંસ્કૃતની જેમ પ્રાકૃત આદિ શબ્દોમાં પણ મળે છે.

જો સંસ્કૃત શબ્દોના ઉચ્ચારણથી જ ધર્મ થતો હોય તો અન્ય વ્રત, ઉપવાસ આદિ ધર્માનુષ્ઠાન વ્યર્થ બની જાય.

પ્રાકૃત શબ્દ સ્વયં પોતાની સ્વાભાવિકતા અને સર્વવ્યવહારમૂલકતાને કહે છે. સંસ્કૃતનો અર્થ છે સંસ્કાર કરાયેલો અને પ્રાકૃતનો અર્થ છે સ્વાભાવિક. કોઈ

---

૧. જુઓ ન્યાયકુમુદચન્દ્ર, પૃ. ૭૬૨થી આગળ.

૨. म्लेच्छादीनां साधुशब्दपरिज्ञानाभावात् कथं तद्विषया स्मृतिः ? तदभावे न गोऽर्थप्रतिपत्तिः स्यात् । તત્ત્વોપપ્લવસિંહ, પૃ.૧૨૪.

૩. विपर्ययदर्शनाच्च...। વાદન્યાયટીકા, પૃ.૧૦૫.

વિદ્યમાન વસ્તુમાં કોઈ વિશેષતા લાવવી એ જ સંસ્કાર કહેવાય છે અને સંસ્કૃત આ અર્થમાં કૃત્રિમ જ છે.

'प्रकृतिः संस्कृतम्, तत्र भवं तत आगतं प्राकृतम्' પ્રાકૃતની આ વ્યુત્પત્તિ વ્યાકરણની દૃષ્ટિએ છે. પહેલાં સંસ્કૃતમાં વ્યાકરણો રચાયાં છે અને પછીથી પ્રાકૃતનાં વ્યાકરણો રચાયાં છે. તેથી વ્યાકરણની રચનામાં સંસ્કૃત શબ્દોને પ્રકૃતિ માનીને વર્ણવિકાર, વર્ણાગમ આદિથી પ્રાકૃત અને અપભ્રંશનાં વ્યાકરણોની રચના થઈ છે.[1] પરંતુ પ્રયોગની દૃષ્ટિએ તો પ્રાકૃત શબ્દ જ સ્વાભાવિક અને જન્મસિદ્ધ છે. જેવી રીતે મેઘનું જળ સ્વભાવતઃ એકરૂપ હોવા છતાં પણ લીમડો, શેરડી આદિ વિશેષ આધારોમાં સંસ્કાર પામીને અનેકરૂપમાં પરિણત થઈ જાય છે તેવી જ રીતે સ્વાભાવિક સર્વજનની બોલી પ્રાકૃત ભાષા પાણિનિ આદિનાં વ્યાકરણોથી સંસ્કાર પામીને ઉત્તરકાળે સંસ્કૃત આદિ નામો પામે છે. પરંતુ એટલા માત્રથી તે સંસ્કાર પામેલી પ્રાકૃત ભાષા પોતાના મૂલભૂત પ્રાકૃત શબ્દોની અર્થબોધક શક્તિને છીનવી શકતી નથી.[2]

અર્થબોધ માટે સંકેત જ મુખ્ય આધાર છે. 'જે શબ્દનો જે અર્થમાં જે લોકોએ સંકેત ગ્રહણ કર્યો છે તે શબ્દથી તે જ અર્થનો બોધ તે લોકોને થાય છે' આ એક સામાન્ય નિયમ છે. જો એવું ન થતું હોત તો જગતમાં દેશભેદથી સેંકડો પ્રકારની ભાષાઓ ન બની હોત. એક જ પુસ્તકરૂપ અર્થનો 'ગ્રન્થ, 'કિતાબ', 'પોથી' આદિ અનેક દેશીય શબ્દોથી વ્યવહાર થાય છે અને અનાદિ કાળથી આ શબ્દોના વાચકવ્યવહારમાં જ્યારે કોઈ બાધા કે અસંગતિ આવી જ નથી ત્યારે કેવળ સંસ્કૃત શબ્દોમાં જ વાચકશક્તિ માનવાનો દુરાગ્રહ અને સંસ્કૃત શબ્દોના ઉચ્ચારણથી ધર્મ માનવાની કલ્પના તથા સ્ત્રી અને શૂદ્રોને સંસ્કૃત શબ્દોના ઉચ્ચારણનો નિષેધ આદિ વર્ગસ્વાર્થની ભીષણ પ્રવૃત્તિનાં જ દુષ્પરિણામો છે. ધર્મ અને અધર્મનાં સાધન કોઈ જાતિ કે વર્ગ માટે જુદાં નથી હોતાં. જે બ્રાહ્મણો યજ્ઞ આદિ વખતે સંસ્કૃત શબ્દોનું

---

૧. જુઓ હેમચન્દ્રકૃત પ્રાકૃત વ્યાકરણ, પ્રાકૃતસર્વસ્વ, પ્રાકૃતચન્દ્રિકા, વાગ્ભટ્ટાલંકાર-ટીકા, ૨.૨. નાટ્યશાસ્ત્ર ૧૭.૨. ત્રિવિક્રમકૃત પ્રાકૃતવ્યાકરણ પૃ.૧. પ્રાકૃતસંગ્રહ.

૨. प्राकृतेति । सकलजगज्जन्तूनां व्याकरणादिभिरनाहितसंस्कारः सहजो वचनव्यवहारः प्रकृतिः, तत्र भवं सैव वा प्राकृतम् । 'आरिसवयणं सिद्ध देवाणं अद्धमगहा वाणी' इत्यादिवचनाद् वा प्राक् पूर्वं कृतं प्राक्कृतम्, बालमहिलादिसकलभाषानिबन्धनभूतं वचनमुच्यते मेघनिर्मुक्तजलमिवैकस्वरूपं तदेव च देशविशेषात् संस्कारकरणाच्च समासादितविशेषं सत् संस्कृताद्युत्तरविभेदानाप्नोति । अत एव शास्त्रकृता प्राकृतमादौ निर्दिष्टं तदनु संस्कृतादीनि । पाणिन्यादिव्याकरणोदितशब्दलक्षणेन संस्करणात् संस्कृतमुच्यते । રુદ્રટના કાવ્યાલંકારની નમિસાધુકૃત ટીકા, ૨.૨૨.

ઉચ્ચારણ કરે છે તેઓ જ વ્યવહારકાળે પ્રાકૃત અને અપભ્રંશ શબ્દોથી જ પોતાનો સમસ્ત જીવનવ્યવહાર ચલાવે છે. એટલું જ નહિ પણ જો હિસાબ માંડવામાં આવે તો સ્પષ્ટ થશે કે ચોવીસ કલાકમાં સંસ્કૃત શબ્દોનો વ્યવહાર પાંચ પ્રતિશતથી અધિક હોતો નથી. વ્યાકરણનાં બન્ધનોમાં ભાષાને બાંધીને તેને પરિષ્કૃત અને સંસ્કૃત બનાવવામાં અમને કોઈ આપત્તિ નથી. અને આ રીતે તે કેટલાક વાગ્-વિલાસીઓનાં જ્ઞાન અને વિનોદની સામગ્રી ભલે બની જાય, પરંતુ એનાથી શબ્દોની સર્વસાધારણ વાચકશક્તિરૂપ સંપત્તિ ઉપર એકાધિકાર ન જમાવી શકાય. 'સંકેત અનુસાર સંસ્કૃત પણ પોતાના ક્ષેત્રમાં વાચકશક્તિની અધિકારિણી હો, અને શેષ ભાષાઓ પણ પોતપોતાના ક્ષેત્રમાં સંકેતાધીન વાચકશક્તિની સમાન અધિકારિણી બની રહો' આ જ એક તર્કસંગત અને વ્યવહારુ માર્ગ છે.

શબ્દની સાધુતાનું નિયામક છે 'અવિતથ અર્થાત્ સત્ય અર્થના બોધક હોવું એ' અને નહિ કે તેનું સંસ્કૃત હોવું એ. જેવી રીતે સંસ્કૃત શબ્દ અવિતથ અર્થાત્ સત્ય અર્થનો બોધક હોવાથી સાધુ હોઈ શકે છે તો તેવી જ રીતે પ્રાકૃત અને અપભ્રંશ ભાષાઓ પણ સત્યાર્થનું પ્રતિપાદન કરવાથી સાધુ બની શકે છે.

જૈન પરંપરા જન્મગત જાતિભેદ અને તન્મૂલક વિશેષ અધિકારોને સ્વીકારતી નથી. તેથી તે વસ્તુવિચારના વખતે આ વર્ગસ્વાર્થ અને પક્ષમોહનાં ચશ્માં આંખો પર ચડવા દેતી નથી અને તેથી અન્ય ક્ષેત્રોની જેમ ભાષાના ક્ષેત્રમાં પણ પોતાની નિર્મળ દૃષ્ટિથી અનુભવમૂલક સત્ય પદ્ધતિને જ તેણે અપનાવી છે.

શબ્દોચ્ચારણ માટે જિહ્વા, તાલુ, કંઠ આદિની શક્તિ અને પૂર્ણતાની અપેક્ષા હોય છે અને શબ્દને સાંભળવા માટે શ્રોત્રેન્દ્રિયની પરિપૂર્ણતાની અપેક્ષા હોય છે. આ બન્ને ઇન્દ્રિયો જે પણ વ્યક્તિને હશે તે કોઈ પણ જાતના જાતિભેદ વિના બધા શબ્દોનું ઉચ્ચારણ કરી શકશે અને તેમને સાંભળી શકશે અને જેમણે જે જે શબ્દનો સંકેત ગ્રહણ કર્યો હશે તેમને તે તે શબ્દને સાંભળીને અર્થબોધ પણ બરાબર થશે. 'સ્ત્રી અને શૂદ્ર સંસ્કૃત ન ભણે યા બોલે અને દ્વિજ જ ભણે યા બોલે' આ પ્રકારના વિધિ-નિષેધો કેવળ વર્ગસ્વાર્થના પાયા ઉપર આધારિત છે. વસ્તુસ્વરૂપના વિચારમાં તે વિધિનિષેધોનો કોઈ ઉપયોગ નથી, બલ્કે તેઓ વસ્તુસ્વરૂપને વિકૃત કરી નાખે છે.

પરોક્ષ પ્રમાણના નિરૂપણનો ઉપસંહાર

આ રીતે પરોક્ષ પ્રમાણના સ્મૃતિ, પ્રત્યભિજ્ઞાન, તર્ક, અનુમાન અને આગમ આ પાંચ ભેદ છે. આ પાંચે ભેદોમાં 'અવિશદ જ્ઞાન' આ સામાન્ય લક્ષણ

સમાનપણે મળે છે. તેથી એક લક્ષણથી લક્ષિત હોવાના કારણે આ બધાં જ્ઞાનો પરોક્ષ પ્રમાણમાં અન્તર્ભૂત છે, ભલે તેમની અવાન્તર કારણસામગ્રી જુદી જુદી હોય. રહી જાય છે અમુક ગ્રન્થને પ્રમાણ માનવા કે ન માનવાની વાત, તો એનો આધાર અવિસંવાદ જ હોઈ શકે છે. જે વચનોમાં કે જેમનાં વચનોમાં અવિસંવાદ પ્રાપ્ત થાય છે તેઓ પ્રમાણ હોય છે અને વિસંવાદી વચનો અપ્રમાણ હોય છે. આ વિવેક સમગ્ર ગ્રન્થના ભિન્ન ભિન્ન અંશોના સંબંધમાં પણ કરી શકાય છે. તેમાં સાવધાની એટલી જ રાખવાની કે અવિસંવાદિત્વની પરીક્ષા યા તપાસમાં આપણને ભ્રમ ન થાય. તેનો અન્તિમ નિષ્કર્ષ કેવળ વર્તમાનકાલીન સાધનોથી જ ન કાઢવો જોઈએ, પરંતુ ત્રૈકાલિક કાર્યકારણભાવની સુનિશ્ચિત પદ્ધતિથી જ તેની પરીક્ષા યા તપાસ થવી જોઈએ. આ ખરી કસોટી પર જે વાક્ય પોતાની યથાર્થતા અને સત્યાર્થતાને સાબિત કરી શકે તે પ્રમાણ સિદ્ધ થાય અને બાકીનાં અપ્રમાણ. આ જ વાત આપ્તના સંબંધમાં પણ છે. 'यो यत्रावञ्चकः स तत्र आप्तः' અર્થાત્ જે જે અંશમાં અવંચક એટલે કે અવિસંવાદી છે તે તે અંશમાં આપ્ત છે. આ સામાન્ય સૂત્ર અનુસાર લોકવ્યવહાર અને આગમિક પરંપરા બન્નેમાં આપ્તનો નિર્ણય કરી શકાય છે અને આગમપ્રમાણની સીમા લોક અને શાસ્ત્ર બન્ને સુધી વિસ્તારી શકાય છે. આ જ જૈન પરંપરાએ કર્યું છે.

જ્ઞાનનાં કારણો

અર્થ અને આલોક જ્ઞાનનાં કારણ નથી

જ્ઞાનનાં કારણોનો વિચાર કરતી વખતે જૈન દાર્શનિકોની દૃષ્ટિ એ રહી છે કે જ્ઞાનની કારણસામગ્રીમાં જ્ઞાનની શક્તિને ઉપયોગમાં લાવવા માટે યા તેને લબ્ધિઅવસ્થામાંથી વ્યાપાર કરવા ભણી પ્રવૃત્ત કરવામાં જે અનિવાર્ય સાધકતમ હોય તેમને જ દાખલ કરવા જોઈએ. તેથી જ્ઞાનના વ્યાપારનું અંતરંગ કારણ તેની શક્તિ અર્થાત્ ક્ષયોપશમવિશેષરૂપ યોગ્યતા જ મનાયું છે. તેના વિના જ્ઞાનનું પ્રાકટ્ય થઈ શકતું નથી,તે ઉપયોગરૂપ બની શકતું નથી. બાહ્ય કારણો ઇન્દ્રિય અને મન છે, જેમના હોતાં જ્ઞાનની યોગ્યતા પદાર્થોને જાણવાનો વ્યાપાર કરે છે. ભિન્ન ભિન્ન ઇન્દ્રિયોના વ્યાપારથી જ્ઞાનની શક્તિ તે તે ઇન્દ્રિયોના વિષયોને જાણે છે. ઇન્દ્રિયવ્યાપારના વખતે મનનો વ્યાપાર હોવો નિતાન્ત આવશ્યક છે. તેથી ઇન્દ્રિયપ્રત્યક્ષમાં ઇન્દ્રિયોની મુખ્યતા હોવા છતાં પણ મનને બલાધાયક અર્થાત્ બલ દેનાર તરીકે સ્વીકારવામાં આવેલ છે. માનસ પ્રત્યક્ષ યા માનસજ્ઞાનમાં કેવળ

મનોવ્યાપાર જ કાર્ય કરે છે. ઇન્દ્રિય અને મનનો વ્યાપાર હોતાં જે કોઈ પણ પદાર્થ સામે હશે તેનું જ્ઞાન થઈ જ જશે. ઇન્દ્રિય અને મનનો વ્યાપાર નિયમથી જ્ઞાનની શક્તિને ઉપયોગમાં લાવી જ દે છે, જ્યારે અર્થ અને આલોક આદિ કારણોમાં આ સામર્થ્ય નથી કે તેઓ જ્ઞાનની શક્તિને ઉપયોગમાં લાવી જ દે. પદાર્થ અને પ્રકાશ આદિના હોવા છતાં પણ સુષુપ્ત અને મૂર્છિત આદિ અવસ્થાઓમાં જ્ઞાનની શક્તિનો બાહ્ય વ્યાપાર થતો નથી. જો ઇન્દ્રિય અને મનની જેમ અર્થ અને આલોક આદિને પણ જ્ઞાનનાં કારણ તરીકે સ્વીકારવામાં આવે તો સુષુપ્ત અવસ્થા અને ધ્યાનનું હોવું અસંભવ બની જાય કેમ કે પદાર્થ અને પ્રકાશનું સાન્નિધ્ય જગતમાં રહેલું જ છે. વિગ્રહગતિમાં (એક શરીરને છોડીને બીજા શરીરને ધારણ કરવા માટે જતા જીવની મરણોત્તર ગતિમાં) ઇન્દ્રિય અને મનની પૂર્ણતા ન હોવાથી પદાર્થ અને પ્રકાશ આદિનું સન્નિધાન હોવા છતાં પણ જ્ઞાનની ઉપયોગ અવસ્થા થતી નથી. તેથી જ્ઞાનના અન્વય અને વ્યતિરેક જો મળે છે તો તે ઇન્દ્રિય અને મનની સાથે જ મળે છે, અર્થ અને આલોકની સાથે મળતા નથી. જેવી રીતે તેલ, વાટ, અગ્નિ આદિ પોતાનાં કારણોથી ઉત્પન્ન થતો પ્રકાશ માટી, કુંભાર આદિ પોતાનાં કારણોથી ઉત્પન્ન થયેલા ઘડાને પ્રકાશિત કરે છે, તેવી જ રીતે કર્મક્ષયોપશમ અને ઇન્દ્રિયાદિ કારણોથી ઉપયોગ અવસ્થામાં આવેલું જ્ઞાન પોતપોતાનાં કારણોથી ઉત્પન્ન થતા જગતના પદાર્થોને જાણે છે. જેમ દીપક ન તો ઘટથી ઉત્પન્ન થયો છે કે ન તો ઘટના આકારવાળો છે તેમ છતાં તે ઘટનો પ્રકાશક છે તેમ જ્ઞાન ઘટ આદિ પદાર્થોથી ઉત્પન્ન ન થયું હોવા છતાં અને તેમના આકારવાળું ન હોવા છતાં પણ તે પદાર્થોને જાણે છે.

બૌદ્ધોના ચાર પ્રત્યય અને તદુત્પત્તિ આદિ

બૌદ્ધો ચિત્ત અને ચૈત્તોની ઉત્પત્તિના ચાર પ્રત્યયો (કારણો) માને છે - (૧) સમનન્તર પ્રત્યય, (૨) અધિપતિ પ્રત્યય, (૩) આલમ્બન પ્રત્યય અને (૪) સહકારી પ્રત્યય.[૧] પ્રત્યેક જ્ઞાનની ઉત્પત્તિમાં અનન્તર પૂર્વજ્ઞાન સમનન્તર પ્રત્યય હોય છે, અર્થાત્ પૂર્વ જ્ઞાનક્ષણ ઉત્તર જ્ઞાનક્ષણને ઉત્પન્ન કરે છે. ચક્ષુ આદિ ઇન્દ્રિયો અધિપતિ પ્રત્યય છે કેમ કે અનેક કારણોથી ઉત્પન્ન થનારા જ્ઞાનની માલિકી ઇન્દ્રિયો જ ધરાવે છે અર્થાત્ ચાક્ષુષ જ્ઞાન, શ્રાવણ જ્ઞાન આદિ વ્યવહાર ઇન્દ્રિયોના સ્વામિત્વના કારણે જ ઇન્દ્રિયોથી થાય છે. જે પદાર્થનું જ્ઞાન થાય છે તે પદાર્થ આલમ્બન પ્રત્યય છે. અને પ્રકાશ આદિ કારણ સહકારી પ્રત્યય કહેવાય છે.

---

૧. चत्वारः प्रत्यया हेतुश्चालम्बनमनन्तरम् ।
तथैवाधिपतेयं च प्रत्ययो नास्ति पञ्चमः ॥ માધ્યમિકકારિકા, ૧.૨.

સૌત્રાન્તિક બૌદ્ધોનો સિદ્ધાન્ત છે કે જે જ્ઞાનનું કારણ ન હોય તે જ્ઞાનનો વિષય ન હોઈ શકે.[1]

નૈયાયિક આદિ ઇન્દ્રિય અને પદાર્થના સન્નિકર્ષથી જ્ઞાનની ઉત્પત્તિ સ્વીકારે છે. તેથી તેમના મતે પણ સન્નિકર્ષના ઘટકના રૂપમાં પદાર્થ જ્ઞાનનું કારણ બની જાય છે.

બૌદ્ધોના મતમાં બધા પદાર્થો ક્ષણિક છે. જ્યારે તેમને પૂછવામાં આવ્યું કે 'જ્ઞાન પદાર્થ અને ઇન્દ્રિયોથી ઉત્પન્ન થવા છતાં તે કેવળ પદાર્થને જ કેમ જાણે છે, ઇન્દ્રિયોને કેમ જાણતું નથી ?' ત્યારે તેમણે અર્થજન્યતાની સાથે સાથે જ જ્ઞાનમાં અર્થાકારતાને પણ સ્થાન આપ્યું અર્થાત્ જે જ્ઞાન જેનાથી ઉત્પન્ન થાય છે અને જેના આકારવાળું બને છે તે જ્ઞાન તેને જાણે છે. વળી તેમને પૂછવામાં આવ્યું કે 'દ્વિતીય ક્ષણવર્તી જ્ઞાન પૂર્વ ક્ષણવર્તી જ્ઞાનથી ઉત્પન્ન પણ થાય છે અને તેના આકારવાળું પણ હોય છે અર્થાત્ જે આકાર પૂર્વજ્ઞાનમાં હોય છે તે જ આકાર દ્વિતીયજ્ઞાનમાં પણ હોય છે, તો પછી દ્વિતીય જ્ઞાન પૂર્વજ્ઞાનને કેમ જાણતું નથી ?' આ પ્રશ્નના સમાધાન માટે તેમને તદધ્યવસાય પણ માનવો પડ્યો અર્થાત્ જે જ્ઞાન જેનાથી ઉત્પન્ન થાય, જેના આકારવાળું બને અને જેનો અધ્યવસાય કરે (અનુકૂળ વિકલ્પ ઉત્પન્ન કરે), તે જ્ઞાન તે પદાર્થને જાણે છે. નીલજ્ઞાન 'नीलमिदम् (આ નીલ છે)' એવા વિકલ્પને ઉત્પન્ન કરે છે, 'पूर्वज्ञानमिदम् (આ પૂર્વજ્ઞાન છે)' એવા વિકલ્પને ઉત્પન્ન કરતું નથી, તેથી નીલજ્ઞાન નીલને જાણે છે, પૂર્વજ્ઞાનને જાણતું નથી. આ રીતે બૌદ્ધોએ તદુત્પત્તિ, તાદ્રૂપ્ય અને તદધ્યવસાયને જ્ઞાનના વિષયના નિયામક તરીકે સ્વીકાર્યા છે. 'પ્રથમક્ષણવર્તી' પદાર્થ જ્યારે જ્ઞાનને ઉત્પન્ન કરીને નાશ પામી જાય છે ત્યારે તે જ્ઞાનનો ગ્રાહ્ય કેવી રીતે બની શકે ?' આ પ્રશ્નનું સમાધાન તદાકારતાથી કરવામાં આવ્યું છે અર્થાત્ પદાર્થ આગલા ક્ષણમાં ભલે નષ્ટ થઈ જાય પરંતુ તે પોતાનો આકાર જ્ઞાનમાં મૂકી જાય છે, તેથી જ્ઞાન તે અર્થને જાણે છે.[2]

અર્થ કારણ નથી

જૈન દાર્શનિકોમાં સૌપ્રથમ અકલંકદેવે ઉક્ત બૌદ્ધ વિચારોની આલોચના કરતાં જ્ઞાન પ્રતિ મન[3] અને ઇન્દ્રિયની કારણતાનો સિદ્ધાન્ત સ્થિર કર્યો, જે પરંપરાગત

---

૧. नाकारणं विषयः । બોધિચર્યાવતારપંજિકા, પૃ. ૩૯૮ ઉપર ઉદ્ધૃત.

૨. भिन्नकालं कथं ग्राह्यमिति चेद् ग्राह्यतां विदुः ।
हेतुत्वमेव युक्तिज्ञा ज्ञानाकारार्पणक्षमम् ॥ પ્રમાણવાર્તિક, ૨.૨૪૭.

૩. ततः सुभाषितम् - इन्द्रियमनसी कारणं विज्ञानस्य अर्थो विषयः । લઘીયસ્ત્રયસ્વવૃત્તિ, શ્લોક ૫૪.

જૈન માન્યતાનું[1] દિગ્દર્શન માત્ર છે. તેઓ અર્થ અને આલોકની કારણતાનો પોતાની અંતરંગ સૂક્ષ્મ દૃષ્ટિથી નિરાસ આ પ્રમાણે કરે છે[2] - જ્ઞાન અર્થનું કાર્ય હોઈ શકે નહિ કેમ કે જ્ઞાન તો માત્ર એટલું જ જાણે છે કે 'આ અમુક અર્થ છે' તે એ નથી જાણતું કે 'હું આ અર્થથી ઉત્પન્ન થયું છું'. જો જ્ઞાન ખુદ આ જાણતું હોત તો વિવાદની કોઈ ગુંજાશ જ ન રહેતી. ઇન્દ્રિયાદિથી ઉત્પન્ન થયેલું જ્ઞાન અર્થના પરિચ્છેદમાં વ્યાપાર કરે છે અને પોતાનાં ઉત્પાદક ઇન્દ્રિયાદિ કારણોને સૂચવે પણ છે. જ્ઞાનનો અર્થ સાથે જ્યારે નિશ્ચિત અન્વય અને વ્યતિરેક નથી ત્યારે જ્ઞાનનો અર્થ સાથે કાર્યકારણભાવ સ્થિર ન કરી શકાય. સંશય અને વિપર્યયજ્ઞાન પોતાના વિષયભૂત પદાર્થોના અભાવમાં પણ ઇન્દ્રિયદોષ આદિથી ઉત્પન્ન થાય છે. પદાર્થો ઉપસ્થિત હોવા છતાં પણ ઇન્દ્રિય અને મનનો વ્યાપાર ન હોતાં સુષુપ્ત, મૂર્છિત આદિ અવસ્થાઓમાં જ્ઞાન ઉત્પન્ન થતું નથી. જો મિથ્યાજ્ઞાનમાં ઇન્દ્રિયોની દુષ્ટતા હેતુ છે તો સમ્યગ્જ્ઞાનમાં ઇન્દ્રિયોની નિર્દોષતા જ કારણ મનાવી જોઈએ.

અન્ય કારણોથી ઉત્પન્ન બુદ્ધિ દ્વારા સન્નિકર્ષનો નિશ્ચય થાય છે. સન્નિકર્ષમાં પ્રવિષ્ટ અર્થની સાથે જ્ઞાનનો કાર્યકારણભાવ ત્યારે નિશ્ચિત થઈ શકે જ્યારે સન્નિકર્ષ, આત્મા, મન અને ઇન્દ્રિય આદિ કોઈ એક જ્ઞાનના વિષય હોય. પરંતુ આત્મા, મન અને ઇન્દ્રિયો તો અતીન્દ્રિય છે. તેથી પદાર્થ સાથે થનારો તેમનો સન્નિકર્ષ પણ સ્વભાવતઃ અતીન્દ્રિય જ હોવાનો અને આ રીતે જ્યારે તે વિદ્યમાન હોવા છતાં પણ અપ્રત્યક્ષ જ રહેતો હોય ત્યારે જ્ઞાનની ઉત્પત્તિમાં તેની કારણતા કેવી રીતે મનાય.'[3]

જ્ઞાન અર્થને જાણે છે પણ અર્થમાં રહેનારી જ્ઞાનકારણતાને જાણતું નથી. જ્યારે જ્ઞાન અતીત અને અનાગત પદાર્થોને; જેઓ જ્ઞાનકાળે અવિદ્યમાન છે તેમને, જાણે છે ત્યારે અર્થની જ્ઞાન પ્રતિ કારણતા આપોઆપ નિસ્સાર સિદ્ધ થઈ જાય છે. કમળો થયો હોય તેને સફેદ શંખમાં અવિદ્યમાન પીળાપણાનું જ્ઞાન થાય છે અને મરણોન્મુખ વ્યક્તિને પદાર્થ ઉપસ્થિત હોવા છતાં પણ તેનું જ્ઞાન થતું નથી યા વિપરીત જ્ઞાન થાય છે.

ક્ષણિક પદાર્થ તો જ્ઞાનનું કારણ બની શકે જ નહિ, કેમ કે જ્યારે તે ક્ષણિક હોવાથી કાર્યકાલ સુધી પહોંચતો જ નથી ત્યારે તેને કારણ કેવી રીતે કહેવાય.

૧. तदिन्द्रियानिन्द्रियनिमित्तम् । तत्त्वार्थसूत्र, १.१४.

૨. લઘીયસ્રય, શ્લોક ૫૩.

૩. લઘીયસ્રયસ્વવૃત્તિ, શ્લોક ૫૫.

અર્થના હોવા છતાં પણ તેના અસ્તિત્વકાળમાં જ્ઞાન ઉત્પન્ન થતું નથી અને અર્થના અભાવમાં જ જ્ઞાન ઉત્પન્ન થાય છે, તો પછી જ્ઞાનને અર્થનું કાર્ય કેવી રીતે માની શકાય ? કાર્ય અને કારણ સમાનકાળમાં તો રહી શકતાં નથી.

જ્ઞાન અમૂર્ત છે, તેથી તે મૂર્ત અર્થના પ્રતિબિંબને પણ ધારણ કરી શકે નહિ. મૂર્ત દર્પણ આદિમાં જ મૂર્ત મુખ આદિનું પ્રતિબિંબ પડે છે, અમૂર્તમાં મૂર્તનું પ્રતિબિંબ પડતું નથી.[1]

જો પદાર્થથી ઉત્પન્ન થવાના કારણે જ્ઞાનમાં વિષયપ્રતિનિયમ ઘટતો હોય તો ઘટજ્ઞાને ઘટની જેમ કારણભૂત ઇન્દ્રિય આદિને પણ વિષય કરવા જોઈએ. તદાકારતાથી વિષયપ્રતિનિયમ માનતાં એક ઘટનું જ્ઞાન ઉત્પન્ન થતાં તે આકારવાળા જેટલા પણ ઘટો હોય તે બધાનું પરિજ્ઞાન થઈ જવું જોઈએ. જો તદુત્પત્તિ અને તદાકારતા બન્ને મળીને નિયામક બનતાં હોય તો પ્રથમ ઘટજ્ઞાને દ્વિતીય ઘટજ્ઞાનના નિયામક બનવું જોઈએ કેમ કે પ્રથમ ઘટજ્ઞાન દ્વિતીય ઘટજ્ઞાનને ઉત્પન્ન કરે છે અને જેવો પ્રથમ ઘટજ્ઞાનનો આકાર છે તેવો જ આકાર દ્વિતીય જ્ઞાનમાં હોય છે. તદધ્યવસાયથી પણ વિષયપ્રતિનિયમ નથી ઘટતો કેમ કે શુક્લ શંખમાં થતા પીતાકાર જ્ઞાનથી ઉત્પન્ન દ્વિતીય જ્ઞાનમાં અનુકૂળ અધ્યવસાય તો દેખાય છે પરંતુ નિયામકતા નથી.

તેથી પોતપોતાનાં કારણોથી ઉત્પન્ન જ્ઞાન અને અર્થમાં, દીપક અને ઘટના પ્રકાશ્યપ્રકાશકભાવની જેમ, જ્ઞેય-જ્ઞાયકભાવ માનવો ઉચિત છે. જેમ દેવદત્ત અને કાષ્ઠ પોતપોતાનાં કારણોથી ઉત્પન્ન થયા હોવા છતાં પણ છેદનક્રિયાના કર્તા અને કર્મ બની જાય છે તેમ પોતપોતાનાં કારણોથી ઉત્પન્ન જ્ઞેય અને જ્ઞાનમાં પણ જ્ઞાપ્ય-જ્ઞાપકભાવ બની જાય છે.[2] જેવી રીતે ખાણમાંથી નીકળેલો મલિન મણિ અનેક શાણ આદિ કારણોથી ન્યૂનાધિકપણે નિર્મલ અને સ્વચ્છ બની જાય છે તેવી જ રીતે કર્મયુક્ત મલિન આત્માનું જ્ઞાન પણ પોતાની વિશુદ્ધિ અનુસાર તરતમભાવે પ્રકાશમાન થાય છે અને પોતાની ક્ષયોપશમરૂપ યોગ્યતા અનુસાર પદાર્થોને જાણે છે. તેથી અર્થને જ્ઞાનમાં સાધકતમ કારણ માની શકાય નહિ. પદાર્થો તો જગતમાં વિદ્યમાન છે જ, જે સામે આવશે તેને માત્ર ઇન્દ્રિય અને મનના વ્યાપારથી ઉત્પન્ન થનારું જ્ઞાન જાણશે જ.

---

૧. એજન, ૫૮.

૨. स्वहेतुजनितोऽप्यर्थः परिच्छेद्यः स्वतो यथा ।
तथा ज्ञानं स्वहेतूत्थं परिच्छेदात्मकं स्वतः ॥ એજન, શ્લોક ૫૯.

આધુનિક વિજ્ઞાન મગજમાં પ્રત્યેક વિચારની પ્રતિનિધિભૂત જે સીધી-આડી રેખાઓનું અસ્તિત્વ સ્વીકારે છે તે રેખાઓ પદાર્થાકારતાનું પ્રતિનિધિત્વ કરતી નથી પરંતુ તેઓ તો પરિપક્વ અનુભવના સંસ્કારોની પ્રતિનિધિ છે. આ કારણે જ યથાકાળ તે સંસ્કારોનો ઉદ્‌બોધ થતાં સ્મૃતિ આદિ ઉત્પન્ન થાય છે. તેથી અંતરંગ અને સાધકતમની દૃષ્ટિએ ઇન્દ્રિય અને મન જ જ્ઞાનનાં કારણોમાં ગણાવવા યોગ્ય છે, અર્થ આદિ નથી.

આલોક પણ જ્ઞાનનું કારણ નથી

આ જ રીતે આલોક જ્ઞાનનો વિષય તો બને છે, કારણ બનતો નથી. જે જે જ્ઞાનનો વિષય બને છે તે તે જ જ્ઞાનનું કારણ બનતો નથી, જેમકે અન્ધકાર. આલોકનો જ્ઞાન સાથે અન્વય અને વ્યતિરેક પણ નથી. આલોકના અભાવમાં અન્ધકારનું જ્ઞાન થાય છે. નિશાચર ઘુવડ આદિને આલોકના અભાવમાં જ જ્ઞાન થાય છે, સદ્‌ભાવમાં થતું નથી. રાત્રિમાં અન્ધકાર તો દેખાય છે પરંતુ અન્ધકારથી આવૃત અન્ય પદાર્થો દેખાતા નથી. અન્ધકારને જ્ઞાનનું આવરણ પણ ન માની શકાય કેમ કે તે જ્ઞાનનો વિષય હોય છે. જ્ઞાનનું આવરણ તો જ્ઞાનાવરણકર્મ જ હોઈ શકે છે. તેના ક્ષયોપશમની તરતમતાથી જ્ઞાનના વિકાસમાં તારતમ્ય થાય છે. આ એક સાધારણ નિયમ છે કે જે જે જ્ઞાનનો વિષય બને છે તે તે જ્ઞાનનું કારણ હોતો નથી, જેમ કે અન્ધકાર. તેથી આલોકની સાથે જ્ઞાનનો અન્વય અને વ્યતિરેક ન હોવાથી આલોક પણ જ્ઞાનનું કારણ હોઈ શકે નહિ.[૧]

વિષયની દૃષ્ટિએ જ્ઞાનોનું વિભાજન અને નામકરણ પણ કરવામાં આવતું નથી. જ્ઞાનનું વિભાજન અને નામકરણ તો ઇન્દ્રિય અને મનરૂપ કારણોથી ઉત્પન્ન થવાના કારણે ચાક્ષુષ, રાસન, સ્પાર્શન, ઘ્રાણજ, શ્રોત્રજ અને મનોજન્ય (માનસ)રૂપે માનવું જ ઉચિત અને યુક્તિસંગત છે. પદાર્થોની દૃષ્ટિએ જ્ઞાનનું વિભાજન અને નામકરણ ન તો સંભવ છે કે ન તો શક્ય છે. તેથી પણ અર્થ આદિને જ્ઞાનોત્પત્તિનું કારણ માનવું ઉચિત લાગતું નથી.

પ્રમાણનું ફળ

જૈન દર્શનમાં જ્યારે પ્રમાના સાધકતમ કારણ તરીકે જ્ઞાનને જ પ્રમાણ માન્યું છે ત્યારે એ સ્વાભાવિકપણે ફલિત થાય છે કે તે જ્ઞાનથી થનારું પરિણમન જ ફળનું સ્થાન પામે. જ્ઞાન બે કાર્ય કરે છે - અજ્ઞાનની નિવૃત્તિ અને સ્વ-પરનો વ્યવસાય.

---

૧. જુઓ લઘીયસ્રય, શ્લોક ૫૬.

જ્ઞાનનું આધ્યાત્મિક ફળ મોક્ષની પ્રાપ્તિ છે, જે તાર્કિક ક્ષેત્રમાં વિવક્ષિત નથી. તે તો અધ્યાત્મજ્ઞાનનું જ પરંપરાથી ફળ છે. પ્રમાણથી સાક્ષાત્ અજ્ઞાનની નિવૃત્તિ થાય છે. જેમ પ્રકાશ અન્ધકારને દૂર કરી પદાર્થોને પ્રકાશિત કરે છે તેમ જ્ઞાન અજ્ઞાનને દૂર કરી પદાર્થોનો બોધ કરાવે છે. અજ્ઞાનની નિવૃત્તિ અને પદાર્થોનું જ્ઞાન એ બે પૃથક્ ચીજો નથી અને ન તો તેમનામાં કાલભેદ છે, એ બે તો એક જ સિક્કાની બે બાજુઓ છે. પદાર્થબોધ પછી થનારા હાન અર્થાત્ હેયનો ત્યાગ, ઉપાદાન અને ઉપેક્ષાબુદ્ધિ પ્રમાણનાં પરંપરાથી ફળ છે. મતિ આદિ જ્ઞાનોમાં હાન, ઉપાદાન અને ઉપેક્ષા ત્રણેય બુદ્ધિઓ ફળ હોય છે, પરંતુ કેવળજ્ઞાનનું ફળ કેવળ ઉપેક્ષાબુદ્ધિ જ છે.[1] રાગ અને દ્વેષમાં ચિત્તનું પ્રણિધાન ન હોવું એ જ ઉપેક્ષા કહેવાય છે. કેવલજ્ઞાની વીતરાગી છે, તેથી તેમને રાગદ્વેષમૂલક હાનબુદ્ધિ અને ઉપાદાનબુદ્ધિ હોઈ શકે નહિ.

જૈન પરંપરામાં જ્ઞાન આત્માનો અભિન્ન ગુણ છે, આ જ જ્ઞાનની પૂર્વ અવસ્થા પ્રમાણ કહેવાય છે અને ઉત્તર અવસ્થા ફળ કહેવાય છે. જે જ્ઞાનધારા અનેક જ્ઞાનક્ષણોમાં વ્યાપ્ત રહે છે, તે જ્ઞાનધારાનો પૂર્વક્ષણ સાધકતમ હોવાથી પ્રમાણ છે અને ઉત્તરક્ષણ સાધ્ય હોવાથી ફલ છે. અવગ્રહ, ઈહા, અવાય, ધારણા અને હાનાદિબુદ્ધિ - આ ધારામાં અવગ્રહ કેવળ પ્રમાણ જ છે અને હાનાદિબુદ્ધિ કેવળ ફળ જ છે, પરંતુ ઈહાથી ધારણા પર્યંત જ્ઞાન પૂર્વની અપેક્ષાએ ફળ હોવા છતાં પણ ઉત્તર કાર્યની અપેક્ષાએ પ્રમાણ પણ બને છે.[2] એક જ આત્માનો જ્ઞાનવ્યાપાર જ્યારે જ્ઞેયોન્મુખ થાય છે ત્યારે તે પ્રમાણ કહેવાય છે અને જ્યારે તેના દ્વારા અજ્ઞાનનિવૃત્તિ યા અર્થપ્રકાશ થાય છે ત્યારે તે ફળ કહેવાય છે.

નૈયાયિક, વૈશેષિક, મીમાંસક અને સાંખ્ય આદિ ઇન્દ્રિયને પ્રમાણ માની ઇન્દ્રિયવ્યાપાર, સન્નિકર્ષ, આલોચનાજ્ઞાન, વિશેષણજ્ઞાન, વિશેષ્યજ્ઞાન, વિશિષ્ટજ્ઞાન, હાનોપાદાનાદિ બુદ્ધિ સુધીની ધારામાં ઇન્દ્રિયને પ્રમાણ જ માને છે અને હાનોપાદાનાદિ બુદ્ધિને ફલ જ માને છે અને મધ્યવર્તી ઇન્દ્રિયવ્યાપાર, સન્નિકર્ષ આદિને પૂર્વ પૂર્વની અપેક્ષાએ ફલ અને ઉત્તર ઉત્તરની અપેક્ષાએ પ્રમાણ તરીકે સ્વીકારે છે.[3] પ્રશ્ન એટલો જ છે કે જ્યારે પ્રમાણનું કાર્ય અજ્ઞાનની નિવૃત્તિ કરવી

---

૧. उपेक्षा फलमाद्यस्य शेषस्यादानहानधीः ।
पूर्वो वाऽज्ञाननाशः सर्वस्यास्य स्वगोचरे ॥ આપ્તમીમાંસા, શ્લોક ૧૦૨.

૨. पूर्वपूर्वप्रमाणत्वे फलं स्यादुत्तरोत्तरम् । લઘીયસ્ત્રય, શ્લોક ૭.

૩. જુઓ ન્યાયભાષ્ય, ૧.૧.૩. પ્રશસ્તપાદભાષ્યકન્દલી, પૃ. ૧૯૮-૧૯૯. મીમાંસાશ્લોકવાર્તિક, પ્રત્યક્ષ, શ્લોક ૫૯-૭૩.. સાંખ્યતત્ત્વકૌમુદી, કારિકા ૪.

એ છે ત્યારે તે કાર્ય માટે ઇન્દ્રિય, ઇન્દ્રિયવ્યાપાર અને સન્નિકર્ષ, જે અચેતન છે તેઓ, કેવી રીતે ઉપયુક્ત હોઈ શકે ? ચેતન પ્રમાનું સાધકતમ કારણ તો જ્ઞાન જ હોઈ શકે, અજ્ઞાન ન હોઈ શકે. તેથી નિર્વિકલ્પક જ્ઞાનથી જ પ્રમાણવ્યવહાર શરૂ થવો જોઈએ અને નહિ કે ઇન્દ્રિયથી. અન્ધકારનિવૃત્તિ માટે અન્ધકારવિરોધી પ્રકાશને જ શોધી લાવવામાં આવે છે અને નહિ કે અન્ધકારાવિરોધી ઘટ, પટ આદિ પદાર્થોને. આ નૈયાયિકાદિ પરંપરાઓના ઉપનિષદોમાં જો કે તત્ત્વજ્ઞાનનું ચરમ ફળ નિઃશ્રેયસ બતાવવામાં આવ્યું છે, પરંતુ તર્કયુગમાં તેનું પ્રાધાન્ય રહ્યું નહિ.

બૌદ્ધ પરંપરાની સૌત્રાન્તિક શાખામાં બાહ્ય અર્થના અસ્તિત્વનો સ્વીકાર કરવામાં આવ્યો છે. તેથી સૌત્રાન્તિક બૌદ્ધો જ્ઞાનગત અર્થાકારતા યા સારૂપ્યને પ્રમાણ માને છે અને વિષયના અધિગમને પ્રમાણનું ફળ માને છે. આ સારૂપ્ય અને અધિગમ બન્ને જ્ઞાનના જ ધર્મો છે. એક જ જ્ઞાન જે ક્ષણે વ્યવસ્થાપનહેતુ હોવાથી પ્રમાણ કહેવાય તે જ જ્ઞાન તે જ ક્ષણે વ્યવસ્થાપ્ય હોવાથી ફળ નામ પણ પામે છે. જો કે જ્ઞાન નિરંશ છે એટલે તેમાં બે અંશો પૃથક્ નથી હોતા તેમ છતાં પણ અન્યવ્યાવૃત્તિની અપેક્ષાએ (અસારૂપ્યવ્યાવૃત્તિથી સારૂપ્ય અને અનધિગમવ્યાવૃત્તિથી અધિગમ) બે વ્યવહાર થાય છે. વિજ્ઞાનવાદી બૌદ્ધોના મતમાં બાહ્ય અર્થનું અસ્તિત્વ ન હોવાથી જ્ઞાનગત યોગ્યતા જ પ્રમાણ મનાઈ છે અને સ્વસંવેદન ફળ મનાયું છે. એક જ જ્ઞાનની સવ્યાપાર પ્રતીતિ થતી હોવાથી તેમાં પ્રમાણ અને ફલ એ બે પૃથક્ વ્યવહાર વ્યવસ્થાપ્ય-વ્યવસ્થાપકનો ભેદ માનીને કરવામાં આવે છે. વસ્તુતઃ જ્ઞાન તો નિરંશ છે, તેમાં ઉક્ત ભેદ છે જ નહિ.[૧]

પ્રમાણ અને ફળનો ભેદાભેદ

જૈન પરંપરામાં એક જ આત્મા પ્રમાણ અને ફળ બન્ને રૂપે પરિણમે છે, તેથી પ્રમાણ અને ફળ અભિન્ન મનાયાં છે, તથા કાર્ય અને કારણ રૂપે ક્ષણભેદ અને પર્યાયભેદ હોવાના કારણે તેઓ ભિન્ન પણ છે. બૌદ્ધ પરંપરામાં આત્માનું અસ્તિત્વ ન હોવાથી એક જ જ્ઞાનક્ષણમાં વ્યાવૃત્તિભેદથી ભેદવ્યવહાર હોવા છતાં પણ વસ્તુતઃ પ્રમાણ અને ફળમાં અભેદ જ માની શકાય છે. નૈયાયિક આદિ ઇન્દ્રિય અને સન્નિકર્ષને પ્રમાણ માનતા હોવાથી ફળભૂત જ્ઞાનને પ્રમાણથી ભિન્ન જ માને છે. આ ભેદાભેદવિષયક ચર્ચામાં જૈન પરંપરાએ અનેકાન્ત દૃષ્ટિનો જ ઉપયોગ કર્યો છે અને

૧. विषयाधिगतिश्चात्र प्रमाणफलमिष्यते ।
स्ववित्तिर्वा प्रमाणं तु सारूप्यं योग्यतापि वा ॥ તત્ત્વસંગ્રહ, કારિકા ૧૩૪૪.

દ્રવ્ય અને પર્યાય બન્નેને સામે રાખીને પ્રમાણફલભાવ ઘટાવ્યો છે. આચાર્ય સમન્તભદ્ર અને સિદ્ધસેને અજ્ઞાનનિવૃત્તિ અને હાનોપાદાનોપેક્ષાબુદ્ધિને જ પ્રમાણનું ફળ દર્શાવ્યું છે અને અકલંકદેવે પૂર્વ પૂર્વ જ્ઞાનોને પ્રમાણ અને ઉત્તર ઉત્તર જ્ઞાનોને ફળ કહીને એક જ જ્ઞાનમાં અપેક્ષાભેદથી પ્રમાણરૂપતા અને ફલરૂપતાનું પણ સમર્થન કર્યું છે.

બૌદ્ધોના મતમાં પ્રમાણફલવ્યવહાર વ્યવસ્થાપ્ય-વ્યવસ્થાપકભાવની દૃષ્ટિએ છે જ્યારે નૈયાયિક આદિના મતમાં આ વ્યવહાર કાર્યકારણભાવનિમિત્તક છે અને જૈન પરંપરામાં આ વ્યવહારનો આધાર પરિણામપરિણામીભાવ છે. પૂર્વ જ્ઞાન સ્વયં ઉત્તર જ્ઞાનરૂપે પરિણમીને ફળ બની જાય છે. એક આત્મદ્રવ્યના જ જ્ઞાનપર્યાયોમાં આ પ્રમાણફલભાવની વ્યવસ્થા અપેક્ષાભેદથી સંભવ બને છે.

જો પ્રમાણ અને ફળનો સર્વથા અભેદ માનવામાં આવે તો તેમનામાં એક વ્યવસ્થાપ્ય અને બીજું વ્યવસ્થાપક, એક પ્રમાણ અને બીજું ફળ આવો ભેદવ્યવહાર ન થઈ શકે. અને જો પ્રમાણ અને ફળનો સર્વથા ભેદ માનવામાં આવે તો આત્માન્તરના પ્રમાણ સાથે આત્માન્તરના ફળમાં જેમ પ્રમાણફળવ્યવહાર થતો નથી તેમ એક જ આત્માના પ્રમાણ અને ફળમાં પણ પ્રમાણ-ફળવ્યવહાર નહિ થઈ શકે. અચેતન ઇન્દ્રિયાદિ સાથે ચેતન જ્ઞાનમાં પ્રમાણ-ફલવ્યવહાર તો પ્રતીતિવિરુદ્ધ છે. જેને પ્રમાણ ઉત્પન્ન થાય છે તેનું જ અજ્ઞાન દૂર થાય છે, તે જ અહિતને છોડે છે, હિતને ગ્રહણ કરે છે અને ઉપેક્ષા કરે છે.[1] આ રીતે એક અનુસ્યૂત આત્માની દૃષ્ટિએ જ પ્રમાણ અને ફલમાં કથંચિત્ અભેદ કહી શકાય છે. આત્મા પ્રમાતા છે, અર્થપરિચ્છિત્તિમાં સાધકતમ રૂપે વ્યાપ્રિયમાણ તેનું જ સ્વરૂપ પ્રમાણ છે, તથા વ્યાપાર પ્રમિતિ છે. આ રીતે પર્યાયની દૃષ્ટિએ તેમનામાં ભેદ છે.

પ્રમાણાભાસ

ઉપર જે પ્રમાણોની ચર્ચા કરી છે તેમનાં લક્ષણો જેમનામાં ન હોય પરંતુ તેમની જેમ જે પ્રતિભાસિત થાય તે બધા પ્રમાણાભાસ છે. જો કે ઉક્ત વિવેચનથી ખ્યાલ આવી જાય છે કે કોણ કોણ પ્રમાણાભાસ છે, તેમ છતાં પણ આ પ્રકરણમાં તેમનું સ્પષ્ટ અને સયુક્તિક વિવેચન કરવું અપેક્ષિત છે.

અસ્વસંવેદી જ્ઞાન, નિર્વિકલ્પક દર્શન, સંશય, વિપર્યય અને અનધ્યવસાય આદિ પ્રમાણાભાસ છે[2] કેમ કે તેમના દ્વારા પ્રવૃત્તિના વિષયનું યથાર્થ ઉપદર્શન થતું નથી.

૧. यः प्रमिमीते स एव निवृत्ताज्ञानो जहात्यादत्त उपेक्षते चेति प्रतीतेः । પરીક્ષામુખ, ૫.૩.

૨. अस्वसंविदितगृहीतार्थदर्शनसंशयादयः प्रमाणाभासाः । પરીક્ષામુખ, ૬.૨.

જે અસ્વસંવેદી જ્ઞાન પોતાના સ્વરૂપને જ જાણતું નથી તે પુરુષાન્તરના જ્ઞાનની જેમ આપણને અર્થબોધ કેવી રીતે કરાવી શકે ? નિર્વિકલ્પક દર્શન સંવ્યવહારાનુપયોગી હોવાના કારણે પ્રમાણની કક્ષામાં દાખલ કરાતું નથી. વસ્તુતઃ જ્યારે જ્ઞાનને પ્રમાણ માન્યું છે ત્યારે પ્રમાણ અને પ્રમાણાભાસની ચિન્તા પણ જ્ઞાનના ક્ષેત્રમાં જ કરાવી જોઈએ. બૌદ્ધ મતમાં શબ્દયોજના પહેલાં થનારા જ્ઞાનને યા શબ્દસંસર્ગની યોગ્યતા ન ધરાવતા જ્ઞાનને 'નિર્વિકલ્પક દર્શન' શબ્દથી કહેલ છે; તે સંવ્યવહારાનુપયોગી દર્શનને જ પ્રમાણાભાસ કહેવું અહીં ઇષ્ટ છે, કેમકે સંવ્યવહાર માટે જ અર્થક્રિયાર્થી વ્યક્તિ પ્રમાણની ચિન્તા કરે છે. ધવલાદિ સિદ્ધાન્ત ગ્રન્થોમાં જે નિરાકારદર્શનરૂપ આત્મદર્શનનું વિવેચન છે તે જ્ઞાનથી ભિન્ન એવો આત્માનો એક પૃથક્ ગુણ છે. તેથી તેને પ્રમાણાભાસ ન કહેતાં પ્રમાણ અને અપ્રમાણના વિચારની બહાર જ રાખવું ઉચિત છે.

અવિસંવાદી અને સમ્યગ્જ્ઞાનને પ્રમાણ કહેલ છે. જો કે આચાર્ય માણિક્યનન્દીએ પ્રમાણના લક્ષણમાં 'અપૂર્વાર્થગ્રાહી' વિશેષણ મૂક્યું છે અને ગૃહીતગ્રાહી જ્ઞાનને પ્રમાણાભાસ પણ ઘોષિત કર્યું છે પરંતુ તેમના આ વિચાર સાથે વિદ્યાનન્દ આદિ આચાર્ય સહમત નથી. અકલંકદેવે પણ ક્યાંક પ્રમાણના વર્ણનમાં અનધિગતાર્થગ્રાહી પદ મૂક્યું છે, પરંતુ તેમણે તેને પ્રમાણતાનું પ્રયોજક માન્યું નથી. પ્રમાણતાના પ્રયોજકના રૂપમાં તો તેમણે અવિસંવાદનું જ વર્ણન કર્યું છે. તેથી ગૃહીતગ્રાહિત્વને એટલો મોટો દોષ ન ગણી શકાય કે જેના કારણે તેવા જ્ઞાનને પ્રમાણાભાસની કોટિમાં દાખલ કરવું પડે.

જ્યારે વસ્તુના સામાન્ય ધર્મનું દર્શન થાય છે અને વિશેષ ધર્મ દેખાતો નથી એટલે ત્યારે બે પરસ્પર વિરોધી વિશેષોનું સ્મરણ થઈ આવે છે, પરિણામે જ્ઞાન તે બે વિશેષ કોટિઓમાં દોલાયમાન થવા લાગે છે. આ સંશયજ્ઞાન અનિર્ણયાત્મક હોવાથી પ્રમાણાભાસ છે. વિપર્યયજ્ઞાનમાં વિપરીત એક કોટિનો નિશ્ચય હોય છે અને અનધ્યવસાયજ્ઞાનમાં કોઈ પણ કોટિનો નિશ્ચય થતો નથી, તેથી આ જ્ઞાનો વિસંવાદી હોવાના કારણે પ્રમાણાભાસ છે.

સન્નિકર્ષાદિ પ્રમાણાભાસ

ચક્ષુ અને રસનો સંયુક્તસમવાયસમ્બન્ધ હોવા છતાં પણ ચક્ષુથી રસજ્ઞાન થતું નથી અને રૂપની સાથે ચક્ષુનો સન્નિકર્ષ ન હોવા છતાં પણ રૂપજ્ઞાન થાય છે. તેથી સન્નિકર્ષને પ્રમાનું સાધકતમ કારણ ન કહી શકાય.[1] વળી, સન્નિકર્ષ તો અચેતન છે

૧. પરીક્ષામુખ, ૬.૫.

એટલે પણ ચેતન પ્રમાનું તે સાધકતમ કારણ બની શકે નહિ. તેથી સન્નિકર્ષ, કારકસાકલ્ય આદિ પ્રમાણાભાસ છે. કારકસાકલ્યમાં ચેતન અને અચેતન બધા પ્રકારની સામગ્રીનો સમાવેશ કરવામાં આવે છે. તે બધાં પ્રમિતિક્રિયા પ્રતિ જ્ઞાનથી વ્યવહિત બનીને - અર્થાત્ જ્ઞાન દ્વારા જ - કોઈક રીતે પોતાની કારણતા ધરાવી શકે છે, સાક્ષાત્ નહિ ; તેથી તે બધાં પ્રમાણાભાસ છે. સન્નિકર્ષ આદિ અજ્ઞાનરૂપ છે, તેથી તેઓ મુખ્યપણે પ્રમાણ બની શકતા નથી. રહી ઉપચારથી પ્રમાણ કહેવાની વાત, તો કહેવું જોઈએ કે સાધકતમત્વના વિચારમાં તેનું કોઈ મૂલ્ય નથી. જ્ઞાન હોવા છતાં પણ જે સંવ્યવહારોપયોગી નથી યા અકિંચિત્કર છે તે બધાં પ્રમાણાભાસ કોટિમાં સમાવિષ્ટ છે.

પ્રત્યક્ષાભાસ

અવિશદ જ્ઞાનને પ્રત્યક્ષ કહેવું એ પ્રત્યક્ષાભાસ છે,[1] જેમ કે પ્રજ્ઞાકરગુપ્ત અકસ્માત્ ધુમાડો જોઈને થનારા વહ્નિવિજ્ઞાનને પ્રત્યક્ષ કહે છે. ભલે અહીં પહેલેથી વ્યાપ્તિ ગૃહીત ન હોય અને તાત્કાલિક પ્રતિભા આદિથી વહ્નિનો પ્રતિભાસ થઈ ગયો હોય પરંતુ તે પ્રતિભાસ ધૂમદર્શન જેવો વિશદ તો નથી. તેથી તે અવિશદ જ્ઞાનને પ્રત્યક્ષ કોટિમાં દાખલ કરી શકાય નહિ. તે પ્રત્યક્ષાભાસ જ છે.

પરોક્ષાભાસ

વિશદ જ્ઞાનને પણ પરોક્ષ કહેવું એ પરોક્ષાભાસ છે, જેમ કે મીમાંસક કરણજ્ઞાનને પોતાના સ્વરૂપમાં વિશદ હોવા છતાં પણ પરોક્ષ માને છે.[2] એ તો અમે કહી ચૂક્યા છીએ કે સ્વસંવેદનરૂપ પ્રત્યક્ષથી અગૃહીત જ્ઞાન દ્વારા, પુરુષાન્તરના જ્ઞાનની જેમ, અર્થોપલબ્ધિ નથી કરી શકાતી. તેથી જ્ઞાન માત્રને, સમ્યગ્જ્ઞાન હોય કે મિથ્યાજ્ઞાન, સ્વસંવેદી માનવું જ જોઈએ. જે કોઈ પણ જ્ઞાન ઉત્પન્ન થાય છે તે સ્વને પ્રકાશિત કરતું જ ઉત્પન્ન થાય છે. એવું નથી કે ઘટ આદિની જેમ જ્ઞાન અજ્ઞાત રહીને ઉત્પન્ન થઈ જાય. તેથી મીમાંસકે તેને પરોક્ષ કહેવું એ પરોક્ષાભાસ છે.

સાંવ્યવહારિક પ્રત્યક્ષાભાસ

વાદળોમાં ગંધર્વનગરનું જ્ઞાન, દુઃખમાં સુખનું જ્ઞાન સાંવ્યવહારિક પ્રત્યક્ષાભાસ છે.

---

૧. એજન, ૬.૬

૨. એજન, ૬.૭.

આવી જ રીતે અવધિજ્ઞાનમાં મિથ્યાત્વના સંપર્કથી વિભંગાવધિપણું આવે છે. તે મુખ્યપ્રત્યક્ષાભાસ કહેવાશે. મનઃપર્યાય અને કેવલજ્ઞાન સમ્યગ્દષ્ટિને જ હોય છે, તેથી તેમનામાં વિપર્યાસની કોઈ રીતે સંભાવના નથી.

સ્મરણાભાસ

અતત્માં તત્નું, યા તત્માં અતત્નું સ્મરણ કરવું એ સ્મરણાભાસ છે,[૧] જેમ કે જિનદત્તમાં 'તે દેવદત્ત' એવું સ્મરણ એ સ્મરણાભાસ છે.

પ્રત્યભિજ્ઞાનાભાસ

સદૃશ પદાર્થમાં 'આ તે જ છે' એવું જ્ઞાન તથા તે જ પદાર્થમાં 'આ તેના જેવો છે' એ જાતનું જ્ઞાન પ્રત્યભિજ્ઞાનાભાસ છે.[૨] સહજાત દેવદત્ત અને જિનદત્તમાં ભ્રમવશ થનારું વિપરીત પ્રત્યભિજ્ઞાન, યા દ્રવ્યદૃષ્ટિથી એક જ પદાર્થમાં બૌદ્ધને થનારું સાદૃશ્યપ્રત્યભિજ્ઞાન અને પર્યાયદૃષ્ટિથી સદૃશ પદાર્થમાં નૈયાયિકાદિને થનારું એકત્વજ્ઞાન - આ બધા પ્રત્યભિજ્ઞાનાભાસો છે.

તર્કાભાસ

જેમનામાં અવિનાભાવસંબંધ ન હોય તેમનામાં વ્યાપ્તિજ્ઞાન કરવું એ તર્કાભાસ છે,[૩] જેમ કે જેટલા મિત્રાના પુત્રો થશે તે બધા શ્યામ થશે, ઇત્યાદિ. અહીં મિત્રાતનયત્વ અને શ્યામત્વમાં ન તો સહભાવનિયમ છે કે ન તો ક્રમભાવનિયમ છે, કેમ કે શ્યામતાનું કારણ તો તે પ્રકારના નામકર્મનો ઉદય અને ગર્ભાવસ્થામાં માતા દ્વારા શાક આદિનું પ્રચુર પ્રમાણમાં ભોજનમાં ગ્રહણ છે.

પક્ષાભાસ

પક્ષાભાસ આદિથી ઉત્પન્ન થનારાં અનુમાનો અનુમાનાભાસો છે.[૪] અનિષ્ટ, સિદ્ધ અને બાધિત પક્ષ પક્ષાભાસ છે. મીમાંસકનું 'શબ્દ અનિત્ય છે' એ કથન અનિષ્ટ પક્ષાભાસ છે. ક્યારેક ક્યારેક ભ્રમવશ કે ગભરાટમાં અનિષ્ટને પણ પક્ષ કરી લેવામાં આવે છે. 'શબ્દ શ્રવણેન્દ્રિયનો વિષય છે' આ સિદ્ધ પક્ષાભાસ છે. શબ્દ કાનથી સંભળાય છે એ બાબત કોઈને વિવાદ નથી, તેથી તેને પક્ષ બનાવવો નિરર્થક છે. પ્રત્યક્ષ, અનુમાન, આગમ, લોક અને સ્વવચનથી બાધિત સાધ્યવાળો પક્ષ બાધિત પક્ષાભાસ છે. 'અગ્નિ ઠંડો છે કેમ કે તે દ્રવ્ય છે, જલની જેમ'. અહીં

---

૧. એજન ૬.૮ ૨. એજન, ૬.૯
૩. એજન, ૬.૧૦. ૪. એજન, ૬.૧૧-૨૦.

અગ્નિનું ઠંડુ હોવું પ્રત્યક્ષથી બાધિત છે. 'શબ્દ અપરિણામી છે કેમ કે તે કૃતક છે, ઘટની જેમ'. અહીં 'શબ્દ અપરિણામી છે' આ પક્ષ 'શબ્દ પરિણામી છે કેમ કે તે અર્થક્રિયાકારી છે અને કૃતક છે, ઘટની જેમ' આ અનુમાનથી બાધિત છે. 'પરલોકમાં ધર્મ દુઃખદાયક છે કેમ કે તે પુરુષાશ્રિત છે, જેમ કે અધર્મ.' અહીં ધર્મને દુઃખદાયક દર્શાવવો એ આગમથી બાધિત છે. 'મનુષ્યની ખોપરી પવિત્ર છે કેમ કે તે પ્રાણીનું અંગ છે, જેમ કે શંખ અને શુક્તિ' અહીં મનુષ્યની ખોપરીની પવિત્રતા લોકબાધિત છે. લોકમાં ગાયના શરીરથી ઉત્પન્ન હોવા છતાં પણ દૂધ પવિત્ર મનાય છે પરંતુ ગોમાંસ અપવિત્ર મનાય છે. આ રીતે અનેક પ્રકારના પવિત્ર-અપવિત્રના લૌકિક વ્યવહારો ચાલે છે. 'મારી માતા વંધ્યા છે કેમ કે તેને પુરુષસંયોગ થવા છતાં પણ ગર્ભ રહેતો નથી, જેમ કે પ્રસિદ્ધ વંધ્યા સ્ત્રી.' અહીં મારી માતાનું વંધ્યાપણું સ્વવચનબાધિત છે. જો તે વંધ્યા છે તો પછી તે તારી માતા કેવી રીતે બની ? આ બધા પક્ષાભાસો છે.

હેત્વાભાસ

જે હેતુનાં લક્ષણથી રહિત હોવા છતાં હેતુના જેવો દેખાય છે તે હેત્વાભાસ છે. વસ્તુતઃ તેને સાધનના દોષો હોવાથી સાધનાભાસ કહેવો જોઈએ, કેમ કે નિર્દોષ સાધનમાં આ દોષોની સંભાવના નથી હોતી. સાધન અને હેતુમાં વાચ્ય-વાચકનો ભેદ છે. સાધનના વચનને હેતુ કહે છે, તેથી ઉપચારથી સાધનના દોષોને હેતુના દોષો માનીને હેત્વાભાસ સંજ્ઞા દેવામાં આવી છે.

નૈયાયિકો હેતુનાં પાંચ રૂપ માને છે, તેથી તેઓ એક એક રૂપના અભાવમાં અસિદ્ધ, વિરુદ્ધ, અનૈકાન્તિક, કાલાત્યયાપદિષ્ટ અને પ્રકરણસમ આ પાંચ હેત્વાભાસ સ્વીકારે છે.[1] બૌદ્ધોએ હેતુને ત્રિરૂપ માન્યો છે, તેથી તેમના મતમાં પક્ષધર્મત્વના અભાવમાં અસિદ્ધ, સપક્ષસત્ત્વના અભાવમાં વિરુદ્ધ અને વિપક્ષાસત્ત્વના અભાવમાં અનૈકાન્તિક એમ ત્રણ હેત્વાભાસ થાય છે.[2] કણાદસૂત્રમાં (૩.૧.૧૫) અસિદ્ધ, વિરુદ્ધ અને સન્દિગ્ધ આ ત્રણ હેત્વાભાસોનો નિર્દેશ હોવા છતાં પણ ભાષ્યમાં અનધ્યવસિત નામના ચોથા હેત્વાભાસનું કથન છે.

જૈન દાર્શનિકોમાં આચાર્ય સિદ્ધસેને (ન્યાયાવતાર શ્લોક ૨૩) અસિદ્ધ, વિરુદ્ધ અને અનૈકાન્તિક આ ત્રણ હેત્વાભાસો ગણાવ્યા છે. અકલંકદેવે અન્યથાનુપપન્નત્વને જ જ્યારે હેતુનું એક માત્ર નિયામક માન્યું છે ત્યારે સ્વાભાવિક રીતે તેમના મતે

૧. ન્યાયસાર, પૃ.૭.

૨. ન્યાયબિન્દુ, ૫.૫૭.

અન્યથાનુપપન્નત્વના અભાવમાં એક જ હેત્વાભાસ હોઈ શકે છે. તે પોતે જ લખે છે કે વસ્તુતઃ એક જ અસિદ્ધ હેત્વાભાસ છે. અન્યથાનુપપત્તિનો અભાવ અનેક રીતે થાય છે, તેથી વિરુદ્ધ, અસિદ્ધ, સન્દિગ્ધ અને અકિંચિત્કર ભેદથી ચાર હેત્વાભાસો પણ બની શકે છે.[1] એક સ્થાને તો તેમણે વિરુદ્ધ, અસિદ્ધ અને સન્દિગ્ધને અકિંચિત્કરનો વિસ્તાર માત્ર કહ્યો છે.[2] તેમના મતમાં હેત્વાભાસોની સંખ્યાનો કોઈ આગ્રહ નથી, તેમ છતાં પણ તેમણે જે ચાર હેત્વાભાસોનો નિર્દેશ કર્યો છે તેમનાં લક્ષણ નીચે પ્રમાણે છે.

(૧) અસિદ્ધ - 'सर्वथात्ययात्' (પ્રમાણસંગ્રહ શ્લોક ૪૮) સર્વથા પક્ષમાં ન મળતો હોય અથવા જેનો સાધ્યની સાથે સર્વથા અવિનાભાવ ન હોય તે, જેમ કે 'શબ્દ અનિત્ય છે, ચાક્ષુષ હોવાથી'. અસિદ્ધના બે પ્રકાર છે - એક અવિદ્યમાનસત્તાક અર્થાત્ સ્વરૂપાસિદ્ધ અને બીજો અવિદ્યમાનનિશ્ચય અર્થાત્ સન્દિગ્ધાસિદ્ધ. અવિદ્યમાનસત્તાક - જેમ કે 'શબ્દ પરિણામી છે, કેમ કે તે ચાક્ષુષ છે.' આ અનુમાનમાં ચાક્ષુષત્વ હેતુ શબ્દમાં સ્વરૂપથી જ અસિદ્ધ છે. અવિદ્યમાનનિશ્ચય - મૂર્ખ વ્યક્તિ ધુમાડા અને વરાળનો વિવેક ન કરીને જ્યારે કીટલીમાંથી નીકળતી વરાળને ધુમાડો માની તેમાં અગ્નિનું અનુમાન કરે છે, ત્યારે સન્દિગ્ધાસિદ્ધ હેત્વાભાસ બને છે. અથવા સાંખ્ય જો શબ્દને પરિણામી સિદ્ધ કરવા માટે કૃતકત્વ હેતુનો પ્રયોગ કરે તો તે પણ સન્દિગ્ધાસિદ્ધ છે, કેમ કે સાંખ્યમતમાં આવિર્ભાવ અને તિરોભાવ શબ્દો જ પ્રસિદ્ધ છે, કૃતકત્વ નથી.

ન્યાયસાર (પૃ.૮) આદિમાં વિશેષ્યાસિદ્ધ, વિશેષણાસિદ્ધ, આશ્રયાસિદ્ધ, આશ્રયૈકદેશાસિદ્ધ, વ્યર્થવિશેષ્યાસિદ્ધ, વ્યર્થવિશેષણાસિદ્ધ, વ્યધિકરણાસિદ્ધ અને ભાગાસિદ્ધ આ અસિદ્ધના આઠ ભેદોનું વર્ણન છે. તે આઠમાંથી વ્યર્થવિશેષણ સુધીના છ ભેદો તે તે રૂપે સત્તાની અવિદ્યમાનતાના કારણે હોવાથી સ્વરૂપાસિદ્ધમાં જ અન્તર્ભાવ પામે છે. ભાગાસિદ્ધ આ છે - 'શબ્દ અનિત્ય છે કેમ કે તે પ્રયત્નનો અવિનાભાવી છે'. આમાં અવિનાભાવ મળે છે, તેથી આ સદ્ હેતુ છે. હા, આ અવશ્ય સાચું છે કે જેટલા શબ્દોમાં તે મળશે તેટલામાં જ તે અનિત્યત્વ સિદ્ધ કરશે. જે શબ્દો પ્રયત્નાનન્તરીયક હશે તે તો અનિત્ય હોવાના જ. વ્યધિકરણાસિદ્ધ પણ અસિદ્ધ હેત્વાભાસમાં ન ગણાવો જોઈએ, કેમ કે 'એક મુહૂર્ત પછી શકટનો ઉદય

૧. अन्यथासंभवाभावभेदात् स बहुधा स्मृतः ।
विरुद्धासिद्धसन्दिग्धैरकिञ्चित्करविस्तरैः ॥ ન્યાયવિનિશ્ચય, ૨.૧૯૫.

૨. अकिञ्चित्कारकान् सर्वान् तान् वयं संगिरामहे । ન્યાયવિનિશ્ચય, ૨.૩૭૦.

થશે, અત્યારે કૃત્તિકાનો ઉદય થયો હોવાથી', 'ઉપરવાસ વરસાદ થયો છે, કેમ કે નીચેના ભૂભાગમાં નદીમાં પૂર દેખાય છે' ઇત્યાદિ હેતુઓ ભિન્નાધિકરણ હોવા છતાં પણ અવિનાભાવના કારણે સદ્હેતુઓ છે. ગમ્યગમકભાવનો આધાર અવિનાભાવ છે અને નહિ કે ભિન્નાધિકરણતા યા અભિન્નાધિકરણતા. 'અવિદ્યમાનસત્તાક'નો અર્થ 'પક્ષમાં સત્તા પ્રાપ્ત ન થવી' એવો નથી, પરંતુ સાધ્ય, દૃષ્ટાન્ત યા બન્નેની સાથે જેની અવિનાભાવિની સત્તા ન પ્રાપ્ત થાય તેને અવિદ્યમાનસત્તાક કહે છે.

આ જ રીતે સન્દિગ્ધવિશેષ્યાસિદ્ધ આદિનો સન્દિગ્ધાસિદ્ધમાં જ અન્તર્ભાવ કરી લેવો જોઈએ. આ અસિદ્ધો કેટલાક અન્યતરાસિદ્ધ અને કેટલાક ઉભયાસિદ્ધ હોય છે. વાદી જ્યાં સુધી પ્રમાણ દ્વારા પોતાના હેતુને પ્રતિવાદી માટે સિદ્ધ નથી કરતો ત્યાં સુધી તે અન્યતરાસિદ્ધ કહી શકાય.

(૨) વિરુદ્ધ - 'अन्यथा भावात्' (પ્રમાણસંગ્રહ શ્લોક ૪૮) સાધ્યાભાવમાં મળતો, જેમ કે 'સર્વ ક્ષણિક છે, સત્ હોવાથી' અહીં સત્ત્વ હેતુ સર્વથા ક્ષણિકત્વના વિપક્ષી કથંચિત્ ક્ષણિકત્વમાં મળે છે.

ન્યાયસારમાં (પૃ. ૮) વિદ્યમાનસપક્ષવાળા ચાર વિરુદ્ધ તથા અવિદ્યમાન-સપક્ષવાળા ચાર વિરુદ્ધ એમ જે આઠ વિરુદ્ધોનું વર્ણન મળે છે તે બધા વિપક્ષમાં અવિનાભાવ મળવાના કારણે જ વિરુદ્ધ છે. હેતુનું સપક્ષમાં હોવું આવશ્યક નથી. તેથી સપક્ષસત્ત્વના અભાવને વિરુદ્ધતાનો નિયામક ન માની શકીએ. પરંતુ વિપક્ષની સાથે તેના અવિનાભાવનું નિશ્ચિતપણે હોવું એ જ વિરુદ્ધતાનો આધાર છે.

દિઙ્નાગ આચાર્યે વિરુદ્ધાવ્યભિચારી નામનો પણ એક હેત્વાભાસ માન્યો છે. પરસ્પર વિરોધી બે હેતુઓનો એક ધર્મીમાં પ્રયોગ કરાતાં પ્રથમ હેતુ વિરુદ્ધાવ્યભિચારી બની જાય છે. આ સંશયહેતુ હોવાથી હેત્વાભાસ છે. ધર્મકીર્તિએ આને હેત્વાભાસ નથી માન્યો. તે લખે છે કે જે હેતુનું ત્રૈરૂપ્ય પ્રમાણથી પ્રસિદ્ધ હોય તેમાં વિરોધી હેતુને કોઈ અવકાશ જ નથી.[1] તેથી આ આગમાશ્રિત હેતુની બાબતમાં જ સંભવ હોઈ શકે છે. શાસ્ત્ર અતીન્દ્રિય પદાર્થોનું પ્રતિપાદન કરે છે, તેથી તેમાં એક જ વસ્તુ પરસ્પરવિરોધી રૂપમાં વર્ણવાય એ શક્ય છે.

અકલંકદેવે આ હેત્વાભાસનો વિરુદ્ધમાં અન્તર્ભાવ કર્યો છે. જે હેતુ વિરુદ્ધનો

---

૧. ननु च आचार्येण विरुद्धाव्यभिचार्यपि संशयहेतुरुक्तः । स इह नोक्तः, अनुमानविषयेऽसंभवात् । ન્યાયબિન્દુ, ૩.૧૧૨-૧૧૩.

અવ્યભિચારી છે અર્થાત્ વિપક્ષમાં પણ રહેનારો છે તે વિરુદ્ધ હેત્વાભાસની જ સીમામાં આવે છે.

(૩) અનૈકાન્તિક - 'व्यभिचारी विपक्षेऽपि' (પ્રમાણસંગ્રહ શ્લોક ૪૯) વિપક્ષમાં પણ મળતો. તેના બે પ્રકાર છે. એક નિશ્ચિતાનૈકાન્તિક, જેમ કે 'શબ્દ અનિત્ય છે કેમ કે તે પ્રમેય છે, ઘટની જેમ'. અહીં પ્રમેયત્વ હેતુનું વિપક્ષભૂત આકાશમાં પ્રાપ્ત થવું નિશ્ચિત છે. બીજો સન્દિગ્ધાનૈકાન્તિક, જેમ કે 'સર્વજ્ઞ નથી કેમ કે તે વક્તા છે, રથ્યાપુરુષની જેમ'. અહીં વિપક્ષભૂત સર્વજ્ઞની સાથે વક્તૃત્વનો કોઈ વિરોધ ન હોવાથી વક્તૃત્વ હેતુ સન્દિગ્ધાનૈકાન્તિક છે.

ન્યાયસાર (પૃ.૧૦) આદિમાં આના જે પક્ષત્રયવ્યાપક, સપક્ષવિપક્ષૈકદેશવૃત્તિ આદિ આઠ ભેદોનું વર્ણન છે તે બધા આમાં અન્તર્ભૂત થઈ જાય છે. અકલંકદેવે આ હેત્વાભાસ માટે સન્દિગ્ધ શબ્દનો પ્રયોગ કર્યો છે.

(૪) અકિંચિત્કર - સિદ્ધ સાધ્યમાં અને પ્રત્યક્ષાદિબાધિત સાધ્યમાં પ્રયુક્ત થતો હેતુ અકિંચિત્કર છે.[1] સિદ્ધ અને પ્રત્યક્ષાદિબાધિત સાધ્યનાં ઉદાહરણ પક્ષાભાસના પ્રકરણમાં અગાઉ આપી દીધાં છે. અન્યથાનુપપત્તિથી રહિત જેટલાં પણ ત્રિલક્ષણ હેતુ છે તે બધા અકિંચિત્કર છે.

અકિંચિત્કર હેત્વાભાસનો નિર્દેશ જૈન દાર્શનિકોમાં સૌપ્રથમ અકલંકદેવે કર્યો છે, પરંતુ તેમનો અભિપ્રાય તેને સ્વતન્ત્ર હેત્વાભાસ માનવાની બાબતમાં સુદૃઢ જણાતો નથી. તે એક સ્થાને લખે છે કે સામાન્યપણે એક અસિદ્ધ હેત્વાભાસ છે. તે જ વિરુદ્ધ, અસિદ્ધ અને સન્દિગ્ધના ભેદથી અનેક પ્રકારનો બને છે. આ વિરુદ્ધાદિ અકિંચિત્કરનો જ વિસ્તાર છે. પછી લખે છે કે અન્યથાનુપપત્તિથી રહિત જેટલા ત્રિલક્ષણ હેતુઓ છે તે બધાને અકિંચિત્કર કહેવા જોઈએ. આ ઉપરથી જણાય છે કે તે સામાન્યપણે હેત્વાભાસોની અકિંચિત્કર યા અસિદ્ધ સંજ્ઞા રાખતા હતા. અકિંચિત્કરને સ્વતન્ત્ર હેત્વાભાસ માનવાનો તેમનો પ્રબળ આગ્રહ ન હતો. આ કારણે જ આચાર્ય માણિક્યનન્દીએ અકિંચિત્કર હેત્વાભાસનું લક્ષણ અને તેના ભેદો કર્યા હોવા છતાં તેમણે લખ્યું છે કે 'આ અકિંચિત્કર હેત્વાભાસનો વિચાર લક્ષણકાળમાં જ કરવો જોઈએ. શાસ્ત્રાર્થના સમયે તો અકિંચિત્કર હેત્વાભાસનો દોષ દર્શાવીને નહિ પણ પક્ષદોષ દર્શાવીને જ દોષ આપી શકાય છે.[2] આચાર્ય

1. सिद्धेऽकिञ्चित्करोऽखिलः । પ્રમાણસંગ્રહ, શ્લોક ૪૯.
   सिद्धे प्रत्यक्षादिबाधिते च साध्ये हेतुरकिञ्चित्करः । પરીક્ષામુખ, ૬.૩૫.
2. लक्षण एवासौ दोषः, व्युत्पन्नप्रयोगस्य पक्षदोषेणैव दुष्टत्वात् । પરીક્ષામુખ, ૬.૩૯.

વિદ્યાનન્દે પણ સામાન્યપણે એક હેત્વાભાસ માનીને અસિદ્ધ, વિરુદ્ધ અને અનૈકાન્તિકને તેનાં રૂપાન્તરો માન્યાં છે. તેમણે પણ અકિંચિત્કર હેત્વાભાસ ઉપર ભાર આપ્યો નથી. વાદિદેવસૂરિ આદિ આચાર્યો પણ હેત્વાભાસના અસિદ્ધ આદિ ત્રણ ભેદો જ માને છે.

દૃષ્ટાન્તાભાસ

વ્યાપ્તિની સંપ્રતિપત્તિનું સ્થાન દૃષ્ટાન્ત કહેવાય છે. દૃષ્ટાન્તમાં સાધ્ય અને સાધનનો નિર્ણય હોવો આવશ્યક છે. જે દૃષ્ટાન્ત દૃષ્ટાન્તના આ લક્ષણથી રહિત હોય પરંતુ દૃષ્ટાન્તના સ્થાનમાં ઉપસ્થિત કરવામાં આવ્યું હોય તે દૃષ્ટાન્તાભાસ છે. દિઙ્નાગના ન્યાયપ્રવેશમાં (પૃ. ૫-૬) દૃષ્ટાન્તાભાસના સાધનધર્માસિદ્ધ, સાધ્યધર્માસિદ્ધ, ઉભયધર્માસિદ્ધ, અનન્વય અને વિપરીતાન્વય આ પાંચ સાધર્મ્યદૃષ્ટાન્તાભાસ તથા સાધ્યાવ્યાવૃત્ત, સાધનાવ્યાવૃત્ત, ઉભયાવ્યાવૃત્ત, અવ્યતિરેક અને વિપરીતવ્યતિરેક આ પાંચ વૈધર્મ્યદૃષ્ટાન્તાભાસ એમ દસ દૃષ્ટાન્તાભાસો દર્શાવ્યા છે. આ દસમાંથી ઉભયાસિદ્ધ નામના દૃષ્ટાન્તાભાસના અવાન્તર બે ભેદ વધુ પણ દર્શાવ્યા છે. તેથી દિઙ્નાગના મતે બાર દૃષ્ટાન્તાભાસો ફલિત થાય છે. વૈશેષિકોને પણ બાર નિદર્શનાભાસો જ ઇષ્ટ છે.[૧] આચાર્ય ધર્મકીર્તિએ દિઙ્નાગના મૂળ દસ ભેદોમાં સન્દિગ્ધસાધ્યાન્વય, સન્દિગ્ધસાધનાન્વય, સન્દિગ્ધોભયાન્વય અને અપ્રદર્શિતાન્વય આ ચાર સાધર્મ્યદૃષ્ટાન્તાભાસ તથા સન્દિગ્ધસાધ્યવ્યતિરેક, સન્દિગ્ધસાધનવ્યતિરેક, સન્દિગ્ધોભયવ્યતિરેક અને અપ્રદર્શિતવ્યતિરેક આ ચાર વૈધર્મ્યદૃષ્ટાન્તાભાસોને ઉમેરીને કુલ અઢાર દૃષ્ટાન્તાભાસો દર્શાવ્યા છે.[૨]

ન્યાયાવતારમાં (શ્લોક ૨૪-૨૫) આચાર્ય સિદ્ધસેને 'સાધ્યાદિવિકલ' તથા 'સંશય' શબ્દ દ્વારા લગભગ ધર્મકીર્તિસમ્મત વિસ્તાર તરફ સંકેત કર્યો છે. આચાર્ય માણિક્યનન્દી (પરીક્ષામુખ ૬.૪૦-૪૫) અસિદ્ધસાધ્ય, અસિદ્ધસાધન, અસિદ્ધોભય તથા વિપરીતાન્વય આ ચાર સાધર્મ્યદૃષ્ટાન્તાભાસ તેમ જ ચાર જ વૈધર્મ્યદૃષ્ટાન્તાભાસ એમ કુલ આઠ દૃષ્ટાન્તાભાસો માને છે. તેમણે અસિદ્ધ શબ્દથી અભાવ અને સંશય બન્નેને લઈ લીધા છે. તેમણે અનન્વય અને અપ્રદર્શિતાન્વયને પણ દૃષ્ટાન્તદોષોમાં સામેલ કર્યા નથી. વાદિદેવસૂરિ (પ્રમાણનયતત્ત્વાલોકાલંકાર ૬.૬૦-૭૯) ધર્મકીર્તિની જેમ અઢાર જ દૃષ્ટન્તાભાસો માને છે. આચાર્ય હેમચન્દ્ર

---

૧. પ્રશસ્તપાદભાષ્ય, પૃ. ૨૪૭.

૨. ન્યાયબિન્દુ, ૩.૧૨૫-૧૩૬.

(પ્રમાણમીમાંસા ૨.૧.૨૨-૨૭) અનન્વય અને અવ્યતિરેકને સ્વતન્ત્ર દોષ ન માનીને દૃષ્ટાન્તાભાસોની સંખ્યા સોળ નિર્ધારિત કરે છે.

પરીક્ષામુખ અનુસાર આઠ દૃષ્ટાન્તાભાસો આ પ્રમાણે છે : 'શબ્દ અપૌરુષેય છે અમૂર્તિક હોવાથી' આ અનુમાનમાં ઇન્દ્રિયસુખ, પરમાણુ અને ઘટ આ દૃષ્ટાન્તો ક્રમશઃ અસિદ્ધસાધ્ય, અસિદ્ધસાધન અને અસિદ્ધોભય છે કેમ કે ઇન્દ્રિયસુખ પૌરુષેય છે, પરમાણુ મૂર્તિક છે તથા ઘડો પૌરુષેય પણ છે અને મૂર્તિક પણ છે. 'જે અમૂર્તિક છે તે અપૌરુષેય છે' એવો અન્વય દર્શાવવો જોઈતો હતો, પરન્તુ 'જે અપૌરુષેય છે તે અમૂર્તિક છે' એવો વિપરીતાન્વય દર્શાવવો એ વિપરીતાન્વય દૃષ્ટાન્તાભાસ છે કેમ કે વીજળી આદિ અપૌરુષય હોવા છતાં પણ અમૂર્તિક નથી. ઉક્ત અનુમાનમાં પરમાણુ, ઇન્દ્રિયસુખ અને આકાશનાં દૃષ્ટાન્ત ક્રમશઃ અસિદ્ધસાધ્યવ્યતિરેક, અસિદ્ધસાધનવ્યતિરેક અને અસિદ્ધોભયવ્યતિરેક છે, કેમ કે પરમાણુ અપૌરુષેય છે, ઇન્દ્રિયસુખ અમૂર્તિક છે અને આકાશ અપૌરુષેય અને અમૂર્તિક બન્નેય છે. તેથી તેમનામાં તે તે ધર્મોનો વ્યતિરેક અસિદ્ધ છે. 'જે અપૌરુષેય નથી તે અમૂર્તિક નથી' એવો સાધ્યાભાવમાં સાધનાભાવરૂપ વ્યતિરેક દર્શાવવો જોઈતો હતો, પરંતુ 'જે અમૂર્તિક નથી તે અપૌરુષેય નથી' આ જાતનો ઊલટો વ્યતિરેક દર્શાવવો એ વિપરીતવ્યતિરેક દૃષ્ટાન્તાભાસ છે, કેમ કે વીજળી આદિમાં અતિપ્રસંગદોષ આવે છે.

આચાર્ય હેમચન્દ્ર અનુસાર અન્ય આઠ દૃષ્ટાન્તાભાસ નીચે મુજબ છે :

(૧) સન્દિગ્ધસાધ્યાન્વય - જેમ કે 'આ પુરુષ રાગી છે, કેમ કે તે વચનો બોલે છે, રથ્યાપુરુષની જેમ.'

(૨) સન્દિગ્ધસાધનાન્વય - જેમ કે 'આ પુરુષ મરણધર્મા છે, કેમ કે તે રાગી છે, રથ્યાપુરુષની જેમ.'

(૩) સન્દિગ્ધઉભયધર્માન્વય - જેમ કે 'આ પુરુષ અલ્પજ્ઞ છે, કેમ કે તે રાગી છે, રથ્યાપુરુષની જેમ.'

આ અનુમાનોમાં પરની ચિત્તવૃત્તિને જાણવી અત્યન્ત કઠિન છે, તેથી રાગ અને અલ્પજ્ઞત્વની સત્તા સન્દિગ્ધ છે.

(૪-૬) તેવી જ રીતે આ અનુમાનોમાં સાધ્ય-સાધનભૂત રાગ અને અલ્પજ્ઞતાનો વ્યતિરેક સન્દિગ્ધ હોવાથી સન્દિગ્ધસાધ્યવ્યતિરેક, સન્દિગ્ધસાધન-વ્યતિરેક અને સન્દિગ્ધોભયવ્યતિરેક નામના વ્યતિરેકદૃષ્ટાન્તાભાસો થાય છે.

(૭-૮) અપ્રદર્શિતાન્વય અને અપ્રદર્શિતવ્યતિરેક પણ દૃષ્ટાન્તાભાસો થાય છે, જો વ્યાપ્તિનો ગ્રાહક તર્ક ઉપસ્થિત ન કરવામાં આવે તો. 'યથા વત્ તથા' આદિ શબ્દોનો પ્રયોગ ન થયો હોવાના કારણે કોઈને દૃષ્ટાન્તાભાસ ન કહી શકાય, કેમ કે વ્યાપ્તિના સાધક પ્રમાણની ઉપસ્થિતિમાં આ શબ્દોના અપ્રયોગનું કોઈ મહત્ત્વ નથી અને આ શબ્દોનો પ્રયોગ થયો હોવા છતાં પણ જો વ્યાપ્તિસાધક પ્રમાણ ન હોય તો તેઓ નિશ્ચિતપણે દૃષ્ટાન્તાભાસ બની જશે.

વાદિદેવસૂરિએ અનન્વય અને અવ્યતિરેક આ બે દૃષ્ટાન્તાભાસોનો પણ નિર્દેશ કર્યો છે. પરંતુ આચાર્ય હેમચન્દ્ર સ્પષ્ટ લખે છે કે આ સ્વતન્ત્ર દૃષ્ટાન્તાભાસો નથી કેમ કે પૂર્વોક્ત આઠ આઠ દૃષ્ટાન્તાભાસો અનન્વય અને અવ્યતિરેકનો જ વિસ્તાર છે.

ઉદાહરણાભાસ

દૃષ્ટાન્તાભાસના વચનને ઉદાહરણાભાસ કહે છે. ઉદાહરણાભાસોમાં વસ્તુગત દોષ અને વચનગત દોષ બન્નેનો સમાવેશ થઈ શકે છે. તેથી તેમને ઉદાહરણાભાસ કહેવામાં આવે તો જ અપ્રદિર્શિતાન્વય, વિપરીતાન્વય, અપ્રદર્શિતવ્યતિરેક, વિપરીતવ્યતિરેક જેવા વચનદોષોનો સંગ્રહ થઈ શકે. દૃષ્ટાન્તાભાસમાં તો કેવળ વસ્તુગત દોષોનો જ સંગ્રહ થવો ન્યાય્ય છે.

બાલપ્રયોગાભાસ[1]

અમે અગાઉ બતાવી ગયા છીએ કે ઉદાહરણ, ઉપનય અને નિગમન બાલબુદ્ધિ શિષ્યોને સમજાવવા માટે અનુમાનના અવયવો તરીકે સ્વીકારવામાં આવ્યા છે. જે અધિકારી જેટલા અવયવોથી સમજતો હોય તેના માટે તેટલા અવયવોથી ઓછાનો પ્રયોગ કરવો એ બાલપ્રયોગાભાસ બનશે, કેમ કે જેમને જેટલાં વાક્યોથી સમજવાની આદત પડેલી છે તેમને તેટલાંથી ઓછાં વાક્યો કહેવાં એ તેમને અટપટું લાગશે અને તેમને એટલાં માત્રથી સ્પષ્ટ અર્થબોધ પણ નહિ થાય.

આગમાભાસ[2]

રાગ, દ્વેષ અને મોહથી યુક્ત અપ્રામાણિક પુરુષનાં વચનોથી થતું જ્ઞાન આગમાભાસ છે, જેમ કે કોઈ પુરુષ બાળકોની ધમાચકડીથી પરેશાન થઈ તેમનાથી

૧. પરીક્ષામુખ, ૬.૪૬-૫૦.
૨. એજન, ૬.૫૧-૫૪.

છૂટકારો મેળવવાની ઇચ્છાથી તેમને કહે કે 'બાળકો, નદીના કિનારે લાડવા વહેંચાય છે, દોડો'. આવાં રાગ-દ્વેષ-મોહયુક્ત વાક્યો આગમાભાસ કહેવાય છે.

સંખ્યાભાસ[1]

મુખ્યપણે પ્રમાણના બે ભેદ કરવામાં આવ્યા છે - એક ભેદ પ્રત્યક્ષ અને બીજો પરોક્ષ. તેનું ઉલ્લંઘન કરવું અર્થાત્ એક યા ત્રણ આદિ પ્રમાણો માનવાં એ સંખ્યાભાસ છે, કેમ કે એક પ્રમાણ (પ્રત્યક્ષ માત્ર) માનવાના કારણે ચાર્વાકો કેવળ પ્રત્યક્ષ પ્રમાણથી જ ન તો પરલોક આદિનો નિષેધ કરી શકે છે, કે ન તો પરબુદ્ધિ આદિનું જ્ઞાન કરી શકે છે, અરે ત્યાં સુધી કે ન તો સ્વયં પ્રત્યક્ષની પ્રમાણતાનું સમર્થન કરી શકે છે. આ બધાં કાર્યો માટે ચાર્વાકે અનુમાન પ્રમાણને માનવું જ પડે. આ જ રીતે બૌદ્ધ, સાંખ્ય, નૈયાયિક, પ્રભાકર અને જૈમિનીય તેમના દ્વારા સ્વીકૃત બે, ત્રણ, ચાર, પાંચ અને છ પ્રમાણો દ્વારા વ્યાપ્તિનું જ્ઞાન કરી શકતા નથી. તેમણે વ્યાપ્તિગ્રાહી તર્કને સ્વતન્ત્ર પ્રમાણ માનવું જ જોઈએ. આ રીતે તર્કને અતિરિક્ત પ્રમાણ માનતાં તેમની નિશ્ચિત પ્રમાણસંખ્યા બગડી જાય છે.

નૈયાયિકના ઉપમાનનો સાદૃશ્યપ્રત્યભિજ્ઞાનમાં, પ્રભાકરની અર્થાપત્તિનો અનુમાનમાં અને જૈમિનીયના અભાવપ્રમાણનો યથાસંભવ પ્રત્યક્ષાદિ પ્રમાણોમાં જ સમાવેશ થઈ જાય છે. તેથી જેટલાં પણ વિશદ જ્ઞાનો છે તે બધાંને, જેમનામાં એકદેશ વિશદ ઇન્દ્રિયપ્રત્યક્ષ અને માનસપ્રત્યક્ષ પણ સામેલ છે, પ્રત્યક્ષપ્રમાણમાં તથા સમસ્ત અવિશદ જ્ઞાનોનો, જેમનામાં સ્મરણ, પ્રત્યભિજ્ઞાન, તર્ક, અનુમાન અને આગમ છે, પરોક્ષપ્રમાણમાં સમાવેશ કરીને પ્રત્યક્ષ અને પરોક્ષ આ બે જ ભેદોનો સ્વીકાર કરવો જોઈએ. તેમના અવાન્તર ભેદ પણ પ્રતિભાસભેદ અને આવશ્યકતાના આધારે જ કરવા જોઈએ.

વિષયાભાસ[2]

પ્રમાણનો વિષય તો એક જ સામાન્યવિશેષાત્મક પદાર્થ હોઈ શકે છે એ અમે અગાઉ બતાવી દીધું છે. જો કેવળ સામાન્યને, કે કેવળ વિશેષને કે સામાન્ય અને વિશેષ બન્નેને સ્વતન્ત્ર સ્વતન્ત્રપણે પ્રમાણનો વિષય માનવામાં આવે તો એ બધા વિષયાભાસો છે, કેમ કે પદાર્થની સ્થિતિ સામાન્યવિશેષાત્મક અને ઉત્પાદવ્યય-ધ્રૌવ્યાત્મક રૂપમાં જ ઉપલબ્ધ થાય છે. પૂર્વપર્યાયનો ત્યાગ અર્થાત્ નાશ,

---

૧. એજન, ૬.૫૫-૬૦.

૨. विषयाभासः सामान्यं विशेषो द्वयं वा स्वतन्त्रम् । એજન, ૬.૬૧-૬૫.

ઉત્તરપર્યાયની ઉત્પત્તિ અને દ્રવ્યરૂપે સ્થિતિ આ ત્રયાત્મકતા વિના પદાર્થ કોઈ પણ અર્થક્રિયા કરી શકતો નથી. 'લોકવ્યવસ્થા' આદિ પ્રકરણોમાં અમે આનું વિસ્તારથી નિરૂપણ કરી દીધું છે. જો સર્વથા નિત્ય સામાન્ય આદિરૂપ પદાર્થ અર્થક્રિયાકારી હોય, તો સમર્થના માટે કારણાન્તરની અપેક્ષા ન હોવાથી સમસ્ત કાર્યોની ઉત્પત્તિ એક સાથે થઈ જવી જોઈએ. અને જો તે અસમર્થ હોય તો કાર્યોત્પત્તિ બિલકુલ જ ન થવી જોઈએ. 'સહકારી કારણો મળતાં કાર્યોત્પત્તિ થાય છે' આમ કહેવાનો સીધો અર્થ એ જ છે કે સહકારીઓ તે કારણના અસામર્થ્યને દૂર કરી તેનામાં સામર્થ્ય ઉત્પન્ન કરે છે અને આ રીતે તે ઉત્પાદ અને વ્યયનો આધાર બની જાય છે. સર્વથા ક્ષણિક પદાર્થમાં કાલકૃત ક્રમ ન હોવાના કારણે કાર્યકારણભાવ અને ક્રમિક કાર્યોત્પત્તિનો નિર્વાહ થઈ શકતો નથી. પૂર્વનો ઉત્તર સાથે કોઈ વાસ્તવિક સ્થિર સંબંધ ન હોવાથી જગતનો કાર્યકારણભાવમૂલક બધો જ વ્યવહાર ઉચ્છેદ પામી જશે. બદ્ધનો જ મોક્ષ તો ત્યારે જ થઈ શકે જ્યારે એક જ અનુસ્યૂત ચિત્ત પહેલાં બંધાય અને પછી તે જ છૂટે. હિંસકને જ પાપનું ફળ ભોગવવાનો અવસર તો જ આવી શકે જો હિંસારૂપ ક્રિયાથી લઈને ફળ ભોગવવા સુધી તેનું વાસ્તવિક અસ્તિત્વ અને પરસ્પર સંબંધ હોય.

આ વિષયાભાસોમાં બ્રહ્મવાદ અને શબ્દાદ્વૈતવાદ સર્વથા નિત્ય પદાર્થનું પ્રતિનિધિત્વ કરનારી ઉપનિષદ્ધારામાંથી નીકળ્યા છે. સાંખ્યનો એકપ્રધાનવાદ યા પ્રકૃતિવાદ પણ કેવલસામાન્યવાદમાં આવે છે. પ્રતિક્ષણ પદાર્થોનો વિનાશ માનવો અને પરસ્પર વિશકલિત ક્ષણિક પરમાણુઓનો પુંજ માનવો એ કેવલવિશેષવાદમાં સમાવિષ્ટ છે. તથા સામાન્યને સ્વતન્ત્ર પદાર્થ અને દ્રવ્ય, ગુણ, કર્મ આદિ વિશેષોને પૃથક્ સ્વતન્ત્ર પદાર્થ માનવા એ પરસ્પર નિરપેક્ષ ઉભયવાદમાં સમાવેશ પામે છે.

બ્રહ્મવાદવિચાર

(૧) વેદાન્તીનો પૂર્વપક્ષ - વેદાન્તી જગતમાં કેવળ એક બ્રહ્મને જ સત્ માને છે.[૧] તે કૂટસ્થનિત્ય અને અપરિવર્તનશીલ છે. તે સત્ રૂપ છે. 'છે' આ અસ્તિત્વ જ તે મહાસત્તાનું સૌથી પ્રબળ સાધક પ્રમાણ છે. ચેતન અને અચેતન જેટલા પણ ભેદો છે તે બધા આ બ્રહ્મના પ્રતિભાસમાત્ર છે. તેમની સત્તા પ્રાતિભાસિક યા વ્યાવહારિક છે, પારમાર્થિક નથી. જેમ એક સમુદ્ર વાયુવેગથી અનેક પ્રકારની વીચી, તરંગો, ફીણ, બુદ્બુદો આદિ રૂપે પ્રતિભાસિત થાય છે તેમ એક સત્ બ્રહ્મ અવિદ્યા યા માયાના કારણે અનેક જડ-ચેતન, જીવાત્મા-પરમાત્મા અને ઘટ-પટ આદિરૂપે પ્રતિભાસિત થાય છે. આ તો દૃષ્ટિસૃષ્ટિ છે. અવિદ્યાના કારણે પોતાની

૧. सर्वं खल्विदं ब्रह्म । છાન્દોગ્ય ઉપનિષદ્, ૩.૧૪.૧

પૃથક્ સત્તા અનુભવતું પ્રાણી અવિદ્યામાં જ બેસીને પોતાના સંસ્કાર અને વાસનાઓ અનુસાર જગતને અનેક પ્રકારના ભેદ અને પ્રપંચના રૂપમાં દેખે છે. એક જ પદાર્થ અનેક પ્રાણીઓને પોતપોતાની વાસનાદૂષિત દૃષ્ટિ અનુસાર વિભિન્ન રૂપે દેખાય છે. અવિદ્યા દૂર થતાં સત્, ચિત્ અને આનન્દરૂપ બ્રહ્મમાં સઘળો પ્રપંચ લય પામતાં સમસ્ત પ્રપંચોથી રહિત નિર્વિકલ્પ બ્રહ્મસ્થિતિ પ્રાપ્ત થાય છે. જેવી રીતે વિશુદ્ધ આકાશને તિમિરરોગી અનેક પ્રકારની ચિત્રવિચિત્ર રેખાઓથી ખચિત અને ચિત્રિત દેખે છે તેવી જ રીતે અવિદ્યા યા માયાના કારણે એક જ બ્રહ્મ અનેક પ્રકારના દેશ, કાલ અને આકારના ભેદોથી ભિન્ન હોય એવું ચિત્રવિચિત્ર પ્રતિભાસિત થાય છે. જે કંઈ પણ જગતમાં હતું, છે અને હશે તે બધું બ્રહ્મ જ છે.[1]

આ જ બ્રહ્મ સમસ્ત વિશ્વની ઉત્પત્તિ, સ્થિતિ અને પ્રલયમાં તેવી જ રીતે કારણ બને છે જેવી રીતે કરોળિયો પોતાના જાળા માટે, ચન્દ્રકાન્તમણિ જળ માટે અને વટવૃક્ષ પોતાની કૂંપળો માટે કારણ બને છે. જેટલો પણ ભેદ છે તે અતાત્ત્વિક અને જૂઠો છે.[2]

જો કે આત્મશ્રવણ, મનન અને ધ્યાન આદિ પણ ભેદરૂપ હોવાથી અવિદ્યાત્મક છે તેમ છતાં પણ તેમનાથી વિદ્યાની પ્રાપ્તિસંભવ છે. જેમ ધૂળથી મલિન પાણીમાં કતકચૂર્ણ યા ફટકડીનો ભૂકો, જે પોતે ધૂળરૂપ જ છે, નાખવાથી એક ધૂળ બીજી ધૂળને શાન્ત કરી દે છે અને પોતે પણ શાન્ત થઈ પાણીને સ્વચ્છ કરી દે છે, અથવા જેમ એક વિષ બીજા વિષનો નાશ કરીને નીરોગીપણાની અવસ્થાને પ્રાપ્ત કરાવી દે છે, તેવી જ રીતે આત્મશ્રવણ, મનન આદિરૂપ અવિદ્યા પણ રાગ-દ્વેષ-મોહાદિરૂપ મૂલ અવિદ્યાને નષ્ટ કરી સ્વગતભેદોને શાન્ત કરી દેતાં નિર્વિકલ્પ સ્વરૂપાવસ્થા પ્રાપ્ત થઈ જાય છે.[3] અતાત્ત્વિક અનાદિકાલીન અવિદ્યાના ઉચ્છેદના માટે જ

---

૧. यथा विशुद्धमाकाशं तिमिरोपप्लुतो जनः ।
संकीर्णमिव मात्राभिश्चित्राभिरभिमन्यते ॥
तथेदममलं ब्रह्म निर्विकारमविद्यया ।
कलुषत्वमिवापन्नं भेदरूपं प्रपश्यति ॥ બૃહદારણ્યકભાષ્યવાર્તિક, ૩.૫. ૪૩-૪૪.

૨. यथोर्णनाभिः सृजते गृह्णते च । મુંડકોપનિષદ્, ૧.૧.૭.

૩. यथा पयो पयोऽन्तरं जरयति स्वयं च जीर्यति, यथा विषं विषान्तरं शमयति स्वयं च शाम्यति, यथा वा कतकरजो रजोऽन्तराविले पाथसि प्रक्षिप्तं रजोऽन्तराणि भिन्दत् स्वयमपि भिद्यमानमनाविलं पाथः करोति, एवं कर्म अविद्यात्मकमपि अविद्यान्तराणि अपगमयत् स्वयमप्यपगच्छतीति । બ્રહ્મસૂત્રશાંકરભાષ્યભામતી, પૃ.૩૨.

મુમુક્ષુઓનો પ્રયત્ન હોય છે. આ અવિદ્યા તત્ત્વજ્ઞાનનો પ્રાગભાવ છે. તેથી અનાદિ હોવા છતાં પણ તેની નિવૃત્તિ તેવી રીતે થઈ જાય છે જેવી રીતે ઘટાદિ કાર્યોની ઉત્પત્તિ હોતાં તેમના પ્રાગભાવોની નિવૃત્તિ થઈ જાય છે.

આ બ્રહ્મનું ગ્રાહક સન્માત્રગ્રાહી નિર્વિકલ્પક પ્રત્યક્ષ છે. તે મૂક બાળકોના જ્ઞાનની જેમ શુદ્ધ, વસ્તુજન્ય અને શબ્દસમ્પર્કશૂન્ય નિર્વિકલ્પ હોય છે.

અવિદ્યા બ્રહ્મથી ભિન્ન છે કે અભિન્ન ઇત્યાદિ વિચાર પણ અપ્રસ્તુત છે, કેમ કે આ વિચારો વસ્તુસ્પર્શી હોય છે અને અવિદ્યા તો અવસ્તુ છે. કોઈ પણ વિચારને સહન ન કરવો એ જ અવિદ્યાનું અવિદ્યાત્વ છે.[1]

(૨) જૈનનો ઉત્તરપક્ષ - પરંતુ પ્રત્યક્ષસિદ્ધ નક્કર અને તાત્ત્વિક જડ અને ચેતન પદાર્થોનો માત્ર અવિદ્યાના હવાઈ પ્રહારથી નિષેધ ન કરી શકાય. વિજ્ઞાનની પ્રયોગશાળાઓએ અનન્ત જડ પરમાણુઓનું પૃથક્ અસ્તિત્વ સિદ્ધ કર્યું જ છે. તમારું કલ્પિત બ્રહ્મ જ તે તથ્ય અને સત્યસાધક પ્રયોગશાળાઓમાં સિદ્ધ થઈ શક્યું નથી. એ સાચું કે આપણે આપણી પોતાની શબ્દસંકેતની વાસના અનુસાર કોઈક પરમાણુસમુદાયને ઘટ, ઘડો, કળશ આદિ અનેક શબ્દસંકેતોથી વ્યક્ત કરીએ છીએ અને આ વ્યક્તીકરણની પોતાની સીમિત મર્યાદા પણ હોય છે પરંતુ એટલા માત્રથી તે પરમાણુઓની સત્તાનો અને પરમાણુઓથી બનેલા વિશિષ્ટ આકારોવાળા નક્કર પદાર્થોની સત્તાનો ઇનકાર ન કરી શકાય. સ્વતન્ત્ર, વજનવાળા અને પોતાના ગુણધર્મોના અખંડ આધારભૂત તે પરમાણુઓના વ્યક્તિત્વનો અભેદગામિની દૃષ્ટિ દ્વારા વિલય ન કરી શકાય. તે બધામાં અભિન્ન એક સત્તાનું દર્શન જ કાલ્પનિક છે. જેમ પોતાની પૃથક્ પૃથક્ સત્તા ધરાવનારા છાત્રોના સમુદાયમાં સામાજિક ભાવનાથી કલ્પવામાં આવેલું એક 'છાત્રમંડળ' માત્ર વ્યવહારસત્ય છે, તેને સમજ અને સમાધાન અનુસાર સંગઠિત અને વિઘટિત પણ કરી શકાય છે, તેનો વિસ્તાર અને સંકોચ પણ થાય છે અને છેવટે ભાવના સિવાય તેનું કોઈ નક્કર અસ્તિત્વ નથી તેમ એક 'સત્' 'સત્'ના આધારે કલ્પવામાં આવેલ અભેદ પોતાની સીમાઓમાં સંઘટિત અને વિઘટિત થતો રહે છે. આ એક સત્‌નું જ અસ્તિત્વ વ્યાવહારિક અને પ્રાતિભાસિક છે, નહિ કે અનન્ત ચેતન દ્રવ્યો અને અનન્ત અચેતન પરમાણુઓનું. અસંખ્ય પ્રયત્નો કરવા છતાં પણ જગતના રંગમંચ ઉપરથી એક પણ પરમાણુનું અસ્તિત્વ મિટાવી શકાતું નથી.

---

૧. अविद्याया अविद्यात्वे इदमेव च लक्षणम् ।
मानाघातासहिष्णुत्वमसाधारणमिष्यते ॥ સમ્બન્ધવાર્તિક, કારિકા ૧૮૧.

દૃષ્ટિસૃષ્ટિ તો પેલા શાહમૃગ જેવી વાત છે જે પોતાની આંખો બંધ કરીને ગરદન નીચી કરી સમજે છે કે જગતમાં કંઈ જ નથી. પોતાની આંખો ખોલવા યા બંધ કરવા સાથે જગતના અસ્તિત્વ યા નાસ્તિત્વને કોઈ સંબંધ નથી. આંખો બંધ કરવા અને ખોલવા સાથે અપ્રતિભાસ અને પ્રતિભાસ યા વિચિત્ર પ્રતિભાસને સંબંધ છે, નહિ કે વિજ્ઞાનસિદ્ધ કાર્યકારણપરંપરાથી પ્રતિબદ્ધ પદાર્થોના અસ્તિત્વને. કોઈ સ્વયંસિદ્ધ પદાર્થમાં વિભિન્ન રાગી દ્વેષી અને મોહી પુરુષો દ્વારા કરવામાં આવતી ઇષ્ટ-અનિષ્ટ, અચ્છી-બૂરી, હિત-અહિત આદિ કલ્પનાઓ ભલે દૃષ્ટિસૃષ્ટિની સીમામાં આવે અને તેમનું અસ્તિત્વ તે વ્યક્તિના પ્રતિભાસ સુધી જ સીમિત હોય અને વ્યાવહારિક હોય, પરંતુ તે પદાર્થનું અને તેના રૂપ, રસ, ગન્ધ, સ્પર્શ આદિ વાસ્તવિક ગુણધર્મોનું અસ્તિત્વ તેમનું પોતાનું જ છે, કોઈની દૃષ્ટિએ તેની સૃષ્ટિ નથી કરી કે ન તો કોઈની વાસના યા રાગથી તેમની ઉત્પત્તિ થઈ છે. વસ્તુઓમાં ભેદ સ્વાભાવિક છે. તે કેવળ મનુષ્યોને જ નહિ પરંતુ જગતના પ્રત્યેક પ્રાણીને પોતપોતાનાં પ્રત્યક્ષજ્ઞાનોમાં સ્વતઃ પ્રતિભાસિત થાય છે. અનન્ત પ્રકારના વિરુદ્ધધર્માધ્યાસોથી સિદ્ધ દેશકૃત, કાલકૃત અને આકારકૃત ભેદો પદાર્થોનું પોતાનું સ્વરૂપ છે. ઊલટું,ચરમ અભેદ જ કલ્પનાનો વિષય છે. તેનો ખ્યાલ ત્યાં સુધી નથી આવતો જ્યાં સુધી કોઈ વ્યક્તિ તેની સીમા અને પરિભાષાને ન સમજાવી દે. અભેદમૂલક સંગઠનો બને છે અને બગડે છે અર્થાત્ વીખરાઈ જાયછે, નષ્ટ થઈ જાય છે જ્યારે ભેદ પોતાની સ્થિર ભૂમિ પર જેવો છે તેવો જ રહે છે, ન તો બને છે કે ન તો બગડે છે.

આજના વિજ્ઞાને પોતાની પ્રયોગશાળાઓમાં એ સાબિત કરી દીધું છે કે જગતનો પ્રત્યેક અણુ-પરમાણુ પોતાનું પૃથક્ અસ્તિત્વ ધરાવે છે અને સામગ્રી અનુસાર પરમાણુઓમાં અનેકવિધ પરિવર્તનો થતાં રહે છે. લાખ પ્રયત્નો કરો તો પણ કોઈ પરમાણુનું અસ્તિત્વ મિટાવી શકાતું નથી અને ન તો કોઈ નવું દ્રવ્ય ઉત્પન્ન કરી શકાય છે. આ બધી જગતની લીલા તે પરમાણુઓના ન્યૂનાધિક સંયોગ-વિયોગજન્ય વિચિત્ર પરિણમનોના કારણે થઈ રહી છે.

જો એક બ્રહ્મનું જ જગતમાં મૂળભૂત અસ્તિત્વ હોય અને અનન્ત જીવાત્માઓ કલ્પિત ભેદના કારણે જ પ્રતિભાસિત થતા હોય તો પરસ્પરવિરુદ્ધ સદાચાર, દુરાચાર આદિ ક્રિયાઓથી થતા પુણ્ય-પાપના બન્ધ અને તેમનાં ફળ સુખ, દુઃખ આદિ નહિ ઘટી શકે. જેવી રીતે એક શરીરમાં માથાથી પગ સુધી સુખ અને દુઃખની અનુભૂતિ અખંડ થાય છે, ભલે ફોલ્લો પગમાં જ પડ્યો હોય, તેવી જ રીતે સમસ્ત

પ્રાણીઓમાં જો મૂળભૂત એક બ્રહ્મનો જ સદ્ભાવ હોય તો અખંડભાવે બધાં જ પ્રાણીઓને એકસરખી જ સુખદુઃખની અનુભૂતિ થવી જોઈએ. એક અનિર્વચનીય અવિદ્યા યા માયાનો સહારો લઈને આ ઉકળતા પ્રશ્નોનો ઉકેલ લાવી શકાય નહિ.

બ્રહ્મને જગતનું ઉપાદાન કહેવું એટલા માટે અસંગત છે કેમ કે એક જ ઉપાદાનથી વિભિન્ન સહકારીઓ મળવાના કારણે પણ જડ અને ચેતન, મૂર્ત અને અમૂર્ત જેવાં અત્યન્ત વિરોધી કાર્યો ઉત્પન્ન થઈ શકે નહિ. એક ઉપાદાનથી જન્ય કાર્યોમાં એકરૂપતાનો અન્વય અવશ્ય જોવામાં આવે છે. 'બ્રહ્મ ક્રીડા માટે જગતને ઉત્પન્ન કરે છે' એમ કહેવું એ તો એક પ્રકારની ચાલાકી છે. ક્રીડા તો આનન્દપ્રાપ્તિ માટે હોય, સંપૂર્ણાનન્દ આનન્દપ્રાપ્તિ માટે ક્રીડા કરે છે એમ કહેવું એ તો વદતોવ્યાઘાત છે. વળી, બ્રહ્મ કરુણાથી પ્રેરાઈને જગતને ઉત્પન્ન કરે છે એમ કહેવું પણ ઘટતું નથી કેમ કે જ્યારે બ્રહ્મથી ભિન્ન કોઈ દયા કરવા યોગ્ય પ્રાણી છે જ નહિ ત્યારે કોના ઉપર દયા કરવા જગતને ઉત્પન્ન કરવાની વાત તે વિચારે છે ? વળી, જ્યારે બ્રહ્મથી ભિન્ન અવિદ્યા વાસ્તવિક છે જ નહિ ત્યારે આત્મશ્રવણ, મનન અને નિદિધ્યાસન આદિ દ્વારા કોની નિવૃત્તિ કરવામાં આવે છે.

અવિદ્યાને તત્ત્વજ્ઞાનનો પ્રાગભાવ ન માની શકાય કેમ કે જો તે સર્વથા અભાવરૂપ હોય તો ભેદજ્ઞાનરૂપ કાર્યને તે ઉત્પન્ન ન કરી શકે. એક વિષ સ્વયં સત્ હોઈને, પૂર્વવિષને, જે પોતે સત્ હોવાથી જ મૂર્છા આદિ કાર્ય કરી રહ્યું હતું તેને, શાન્ત કરી શકે છે અને તેને શાન્ત કરીને પોતે પણ શાન્ત થઈ શકે છે. એમાં બે સત્ પદાર્થોનો જ બાધ્યબાધકભાવ સિદ્ધ થાય છે. જ્ઞાનમાં વિદ્યાત્વ અને અવિદ્યાત્વની વ્યવસ્થા ભેદ યા અભેદને ગ્રહણ કરવાના કારણે નથી. આ વ્યવસ્થા તો સંવાદ અને વિસંવાદના આધારે થાય છે અને સંવાદ તો અભેદની જેમ ભેદમાં પણ નિર્વિવાદપણે દેખાય છે.

અવિદ્યાને ભિન્નાભિન્ન આદિ વિચારોથી દૂર રાખવી પણ ઉચિત નથી, કેમ કે ઈતરેતરાભાવ આદિ અવસ્તુ હોવા છતાં પણ ભિન્નાભિન્ન આદિ વિચારોના વિષય બને છે, અને ગોળ અને ખાંડના પરસ્પર ગળપણનું તારતમ્ય વસ્તુ હોવા છતાં પણ વિચારનો વિષય બની શકતું નથી. તેથી પ્રત્યક્ષસિદ્ધ ભેદનો લોપ કરી કાલ્પનિક અભેદના આધારે પરમાર્થ બ્રહ્મની કલ્પના કરવી એ વ્યવહારવિરુદ્ધ તો છે જ, પણ પ્રમાણવિરુદ્ધ પણ છે.

હા, પ્રત્યેક દ્રવ્ય પોતે પોતાનામાં અદ્વૈત છે. તે પોતાના ગુણો અને પર્યાયોમાં અનેક પ્રકારે ભાસમાન થાય છે, પરંતુ એ જાણી લેવું આવશ્યક છે કે તે ગુણો અને

પર્યાયોરૂપ ભેદો દ્રવ્યમાં વાસ્તવિક છે, કેવળ પ્રાતિભાસિક અને કાલ્પનિક નથી. દ્રવ્ય પોતે પોતાના ઉત્પાદ-વ્યય-ધ્રૌવ્ય સ્વભાવના કારણે તે તે પર્યાયોના રૂપે પરિણત થાય છે. તેથી એક દ્રવ્યમાં અદ્વૈત હોવા છતાં પણ ભેદની સ્થિતિ એટલી જ સત્ય છે જેટલી અભેદની છે. પર્યાયો પણ દ્રવ્યની જેમ વસ્તુસત્ છે કેમ કે તે તેના પર્યાયો છે. એ સાચું કે સાધના કરતી વખતે યોગીને ધ્યાનકાળમાં એવી નિર્વિકલ્પ અવસ્થા પ્રાપ્ત થઈ શકે છે જેમાં જગતના અનન્ત ભેદો યા સ્વપર્યાયગત ભેદો પણ પ્રતિભાસિત ન હોતાં કેવળ અદ્વૈત આત્માનો જ સાક્ષાત્કાર થાય, પરંતુ એટલા માત્રથી જગતની સત્તાનો લોપ ન કરી શકાય.

'જગત ક્ષણભંગુર છે, સંસાર સપનું છે, મિથ્યા છે, ગંધર્વનગરની જેમ પ્રતિભાસ માત્ર છે' ઇત્યાદિ ભાવનાઓ છે. તે ભાવનાઓ દ્વારા ચિત્તને ભાવિત કરીને તેની પ્રવૃત્તિને જગતના વિષયોમાંથી પાછી વાળી આત્મલીન કરવામાં આવે છે. ભાવનાઓથી તત્ત્વની વ્યવસ્થા નથી થતી. તેના માટે તો સુનિશ્ચિત કાર્યકારણભાવની પદ્ધતિ અને તન્મૂલક પ્રયોગ જ અપેક્ષિત છે. જૈનાચાર્યો પણ અનિત્યભાવનામાં જગતને મિથ્યા અને સ્વપ્નવત્ અસત્ય કહે છે. પરંતુ તેનું પ્રયોજન કેવળ વૈરાગ્ય અને ઉપેક્ષાવૃત્તિને જાગૃત કરવાનું છે. તેથી ભાવનાઓના બળે તત્ત્વજ્ઞાન માટે યોગ્ય એવી ચિત્તની ભૂમિકા તૈયાર થતી હોવા છતાં તત્ત્વવ્યવસ્થામાં તેનો ઉપયોગ કરવાનો મિથ્યા ક્રમ છોડી દેવો જ જોઈએ.

'એક બ્રહ્મના જ બધા અંશો છે, પરસ્પરનો ભેદ જૂઠો છે, તેથી બધાએ હળીમળીને પ્રેમપૂર્વક રહેવું જોઈએ' આ જાતના ઉદાર ઉદ્દેશ્યથી બ્રહ્મવાદનું સમર્થન કરવાનો ઢંગ કેવળ ઔદાર્યના પ્રચારનું કલ્પિત સાધન બની શકે છે.

આજના ભારતીય દાર્શનિકો એ કહેતાં ધરાતા નથી કે 'દર્શનની ચરમ કલ્પનાનો વિકાસ અદ્વૈતવાદમાં જ થઈ શકે છે.' તો શું દર્શન કેવળ કલ્પનાની દોડ છે ? જો દર્શન કેવળ કલ્પનાની સીમામાં જ પ્રવૃત્ત રહેવા ઇચ્છતું હોય તો તેણે સમજી લેવું જોઈએ કે વિજ્ઞાનના આ સુસમ્બદ્ધ કાર્યકારણભાવના યુગમાં તેનું કોઈ વિશિષ્ટ સ્થાન રહી શકશે નહિ. નક્કર વસ્તુનો આધાર છોડી કેવળ દિમાગી કસરતમાં પડ્યા રહેવાના કારણે જ આજ ભારતીય દર્શન અનેક વિરોધાભાસોનું અજાયબઘર બની ગયું છે. દર્શનનું તો કેવળ એ જ કામ હતું કે તે સ્વયંસિદ્ધ પદાર્થોનું સમુચિત વર્ગીકરણ કરીને તેમની વ્યાખ્યા કરે પરંતુ તેણે તો પ્રયોજન અને ઉપયોગની દૃષ્ટિએ પદાર્થોનું કાલ્પનિક નિર્માણ જ શરૂ કરી દીધું.

વિભિન્ન પ્રત્યયોના અર્થાત્ પ્રતીતિઓના આધારે પદાર્થોની પૃથક્ પૃથક્ સત્તા માનવાનો ક્રમ જ ગલત છે. એક જ પદાર્થમાં અવસ્થાભેદે વિભિન્ન પ્રત્યયો થઈ શકે છે. 'એક જાતિનું હોવું' અને 'એક હોવું' એ બે સાવ જુદી વાત છે. 'સર્વત્ર 'સત્' 'સત્' એવો પ્રત્યય થતો હોવાના કારણે સન્માત્ર એક તત્ત્વ છે.' આ વ્યવસ્થા કરવી એ કેવળ નરી કલ્પના જ નથી પરંતુ પ્રત્યક્ષાદિથી બાધિત પણ છે. બે પદાર્થો વિભિન્નસત્તાક હોવા છતાં પણ સાદૃશ્યના કારણે સમાન પ્રત્યયના વિષય બની શકે છે. પદાર્થોનું વર્ગીકરણ સાદૃશ્યના કારણે 'એકજાતિક'ના રૂપમાં જો થાય છે તો એનો અર્થ એ કદાપિ ન હોઈ શકે કે તે બધા પદાર્થો 'એક જ' છે. અનન્ત જડ પરમાણુઓને સામાન્યલક્ષણથી એક પુદ્ગલદ્રવ્ય યા અજીવદ્રવ્ય જે કહેવામાં આવે છે તે જાતિની અપેક્ષાએ છે, વ્યક્તિઓ તો પોતપોતાની પૃથક્ પૃથક્ સત્તા ધરાવતી જુદી જુદી જ છે. આ જ રીતે અનન્ત જડ અને અનન્ત ચેતન પદાર્થોને એક દ્રવ્યત્વની દૃષ્ટિએ એક કહેવા છતાં પણ તેમનું પોતાનું પૃથક્ વ્યક્તિત્વ સમાપ્ત થઈ જતું નથી. વળી, આ જ રીતે દ્રવ્ય, ગુણ, પર્યાય આદિને એક સત્‌ની દૃષ્ટિએ સન્માત્ર કહેવા છતાં પણ તેમના દ્રવ્ય અને દ્રવ્યાંશ રૂપના અસ્તિત્વમાં કોઈ બાધા ન આવવી જોઈએ. આ બધી કલ્પનાઓ સાદૃશ્યમૂલક છે અને નહિ કે એકત્વમૂલક. એકત્વમૂલક અભેદ તો પ્રત્યેક દ્રવ્યનો પોતાના ગુણો અને પર્યાયો સાથે જ હોઈ શકે છે. દ્રવ્ય પોતાના કાલક્રમે થનારા અનન્ત પર્યાયોની એક અવિચ્છિન્ન ધારા છે જે સજાતીય અને વિજાતીય દ્રવ્યાન્તરોથી અસંકરિત રહીને અનાદિ-અનન્ત પ્રવાહિત છે. આ રીતે પ્રત્યેક દ્રવ્યનું અદ્વૈત તાત્ત્વિક અને પારમાર્થિક છે, પરંતુ અનન્ત અખંડ દ્રવ્યોનું 'સત્'ની સામાન્યદૃષ્ટિએ કરવામાં આવતું સાદૃશ્યમૂલક સંગઠન કાલ્પનિક અને વ્યાવહારિક જ છે, પારમાર્થિક નથી.

અમુક ભૂભાગનું નામ અમુક દેશ રાખવા છતાં પણ તે દેશ કોઈ દ્રવ્ય બની જતું નથી અને ન તો એનું મનુષ્યના ભાવોથી અતિરિક્ત બહાર કોઈ પારમાર્થિક સ્થાન છે. 'સેના' 'વન' ઇત્યાદિ સંગ્રહમૂલક વ્યવહાર શબ્દપ્રયોગની સહજતા માટે છે અને નહિ કે તેમનું પારમાર્થિક અસ્તિત્વ સાબિત કરવા માટે. તેથી અદ્વૈતને કલ્પનાનો ચરમ વિકાસ કહી ખુશ થવું એ તો સ્વયં તેની વ્યાવહારિક અને પ્રાતિભાસિક સત્તાને ઘોષિત કરવા બરાબર છે. આપણે વૈજ્ઞાનિક પ્રયોગો કરવા છતાં પણ અનન્ત કાળમાં ક્યારેય પણ બે પરમાણુઓને અવિભાગી એક અખંડ દ્રવ્ય બનાવી શકતા નથી, અર્થાત્ એકની સત્તાનો લોપ વિજ્ઞાનની કોઈ ભઠ્ઠી પણ કરી શકતી નથી. તાત્પર્ય એ કે દિમાગી કલ્પનાઓને પદાર્થવ્યવસ્થાનો આધાર બનાવી શકાય નહિ.

એ સાચું કે આપણે પ્રતિભાસ વિના બીજાને પદાર્થનું અસ્તિત્વ સમજાવી શકતા નથી અને ન તો આપણે ખુદ સમજી શકીએ છીએ, પરંતુ એટલા માત્રથી તે પદાર્થને 'પ્રતિભાસસ્વરૂપ' જ ન કહી શકાય. અંધારામાં જો પ્રકાશ વિના આપણે ઘટ, પટ, આદિ પદાર્થોને જોઈ શકતા નથી અને બીજાઓને દેખાડી શકતા નથી તો એનો અર્થ એ કદાપિ ન થઈ શકે કે ઘટ, પટ આદિ પદાર્થો 'પ્રકાશરૂપ' જ છે. પદાર્થોની પોતપોતાનાં કારણોથી પોતપોતાની સ્વતન્ત્ર સત્તાઓ છે અને પ્રકાશની તેનાં પોતાનાં કારણોથી તેમ છતાં જેમ બન્ને વચ્ચે પ્રકાશ્ય-પ્રકાશકભાવ છે તેમ પ્રતિભાસ અને પદાર્થો વચ્ચે પ્રતિભાસ્ય-પ્રતિભાસકભાવ છે. બન્નેની એક સત્તા કદાપિ હોઈ શકતી નથી. તેથી પરમ કાલ્પનિક સંગ્રહનયની દૃષ્ટિએ સમસ્ત જગતના પદાર્થોને એક 'સત્' ભલે કહી દેવામાં આવે પરંતુ આ કહેવું તેવી જ રીતે એક કાલ્પનિક શબ્દસંકેતમાત્ર છે જેવી રીતે દુનિયાની અનન્ત કેરીઓને એક કેરી શબ્દથી કહેવી. જગતનો પ્રત્યેક પદાર્થ પોતાના વ્યક્તિત્વ માટે સંઘર્ષ કરતો દેખાય છે અને પ્રકૃતિનો નિયમ થોડા વખત માટે તેના અસ્તિત્વને બીજા સાથે જોડીને પણ છેવટે તો તેને સ્વતન્ત્ર જ રહેવાનું વિધાન કરે છે. જડ પરમાણુઓમાં આ સંબંધનો સિલસિલો પરસ્પર સંયોગના કારણે બનતો અને બગડતો રહે છે, પરંતુ ચેતન તત્ત્વોમાં તો તેની પણ સંભાવના નથી. બધાં ચેતન તત્ત્વોની પોતપોતાની અનુભૂતિઓ, વાસનાઓ અને પ્રકૃતિઓ જુદી જુદી છે. તેમનામાં સમાનતા હોઈ શકે છે, એકતા નહિ. આ રીતે અનન્ત ભેદોના ભંડારભૂત આ વિશ્વમાં એક અદ્વૈતની વાત સુન્દર કલ્પનાથી અધિક મહત્ત્વ ધરાવતી નથી.

જૈન દર્શનમાં આ પ્રકારની કલ્પનાઓને સંગ્રહનયમાં સ્થાન આપીને પણ એક શરત લગાવી દીધી છે કે કોઈ પણ નય પોતાના પ્રતિપક્ષી નયથી નિરપેક્ષ બનીને સત્ય હોઈ શકતો નથી. અર્થાત્ ભેદથી નિરપેક્ષ અભેદ પરમાર્થસત્‌ની પદવીએ પહોંચી શકતો નથી. તેણે એ કહેવું જ પડશે કે 'આ સ્વયંસિદ્ધ ભેદોમાં આ દૃષ્ટિએ અભેદ કહી શકાય.' જે નય પ્રતિપક્ષી નયના વિષયનો નિષેધ કરીને એકાન્ત તરફ ઢળે છે તે દુર્નય છે, નયાભાસ છે. તેથી સન્માત્ર અદ્વૈત સંગ્રહનયનો વિષય નથી પરંતુ સંગ્રહનયાભાસનો વિષય છે.

શબ્દાદ્વૈતવાદ સમીક્ષા

(૧) શબ્દાદ્વૈતવાદનો પૂર્વપક્ષ - ભર્તૃહરિ આદિ વૈયાકરણો જગતમાં માત્ર શબ્દને જ પરમાર્થસત્ કહીને સમસ્ત વાચ્ય-વાચક તત્ત્વોને તે શબ્દબ્રહ્મના વિવર્તો

માને છે.[1] ઉપનિષદ્‌માં શબ્દબ્રહ્મ અને પરબ્રહ્મનું વર્ણન આવે છે અને તેમાં એ દર્શાવ્યું છે કે શબ્દબ્રહ્મમાં નિષ્ણાત વ્યક્તિ પરબ્રહ્મને પ્રાપ્ત કરે છે.[2] વૈયાકરણોનું કહેવું છે કે જગતમાં સમસ્ત જ્ઞાનો શબ્દાનુવિદ્ધ જ અનુભવમાં આવે છે. જો પ્રત્યયોમાં શબ્દસંસ્પર્શ ન હોય તો તેમની પ્રકાશરૂપતા જ સમાપ્ત થઈ જાય. જ્ઞાનમાં વાગ્રૂપતા શાશ્વતી છે અને તે જ તેનો પ્રાણ છે. જગતનો કોઈ પણ વ્યવહાર શબ્દ વિના થતો નથી. અવિદ્યાના કારણે જગતમાં અનેક પ્રકારનો ભેદપ્રપંચ દેખાય છે. વસ્તુતઃ તે બધા તે શબ્દબ્રહ્મના જ પર્યાયો છે. જેમ એક જ જલ વીચી, તરંગ, બુદ્‌બુદ અને ફીણ આદિના આકારો ધારણ કરે છે તેમ એક જ શબ્દબ્રહ્મ વાચ્ય-વાચકરૂપથી કાલ્પનિક ભેદોમાં વિભાજિત જેવું દેખાય છે. ભેદો ઊભા કરનારી અવિદ્યાનો નાશ થતાં બધા પ્રપંચોથી રહિત નિર્વિકલ્પ શબ્દબ્રહ્મની પ્રતીતિ થઈ જાય છે.

(૨) ઉત્તરપક્ષ - પરંતુ આ શબ્દબ્રહ્મવાદની પ્રક્રિયા તેવી જ રીતે દૂષિત છે જેવી રીતે પૂર્વોક્ત બ્રહ્મવાદની. એ સાચું કે જ્ઞાનને પ્રકટ કરવાનું એક સમર્થ માધ્યમ શબ્દ છે, અને બીજા સુધી પોતાના ભાવો અને વિચારોને શબ્દ વિના પહોંચાડી શકાતા નથી. પરંતુ એનો અર્થ એ તો ન હોઈ શકે કે જગતમાં એક શબ્દતત્ત્વ જ છે. જો કોઈ વૃદ્ધ લાકડી વિના ચાલી નથી શકતો તો એ કારણે શું વૃદ્ધ, ગતિ અને જમીન બધાં લાકડીના પર્યાયો બની શકે ? અનેક પ્રતિભાસો એવા હોય છે જેમને શબ્દની જરા જેટલી શક્તિ પણ સ્પર્શી શકતી નથી અને અસંખ્ય પદાર્થો એવા પડ્યા છે જેમના સુધી મનુષ્યનો સંકેત અને તેના દ્વારા પ્રયુક્ત થતા શબ્દો પહોંચી શક્યા નથી. ઘટ આદિ પદાર્થોને કોઈ જાણે કે ન જાણે, તેમના વાચક શબ્દોનો પ્રયોગ કોઈ કરે કે ન કરે તેમનું પોતાનું અસ્તિત્વ શબ્દ અને જ્ઞાનના અભાવમાં પણ છે જ. શબ્દરહિત પદાર્થ આંખથી દેખાય છે અને અર્થરહિત શબ્દ કાનથી સંભળાય છે.

જો શબ્દ અને અર્થનું તાદાત્મ્ય હોય તો અગ્નિ, પથ્થર, છરો આદિ શબ્દોને સાંભળવાથી કાનને દાહ અને અભિઘાત થવો જોઈએ અને તેનું છેદન થવું જોઈએ. શબ્દ અને અર્થ ભિન્ન દેશ, ભિન્ન કાલ અને ભિન્ન આકારવાળા હોઈને એકબીજાથી નિરપેક્ષ વિભિન્ન ઇન્દ્રિયોથી ગૃહીત થાય છે. તેથી શબ્દ અને અર્થનું તાદાત્મ્ય માનવું એ તો યુક્તિ અને અનુભવ બન્નેથી વિરુદ્ધ છે. જગતનો વ્યવહાર કેવળ

---

૧. अनादिनिधनं शब्दब्रह्मतत्त्वं यदक्षरम् ।
विवर्ततेऽर्थभावेन प्रक्रिया जगतो यतः ॥ વાક્યપદીય, ૧.૧

૨. शब्दब्रह्मणि निष्णातः परं ब्रह्माधिगच्छति । બ્રહ્મબિન્દૂપનિષદ્, ૨૨.

શબ્દાત્મક જ તો નથી. અન્ય સંકેત (ચેષ્ટાઓ રૂપ સંકેત આદિ), સ્થાપના આદિ દ્વારા પણ સેંકડો વ્યવહારો ચાલે છે. તેથી શાબ્દિક વ્યવહાર શબ્દ વિના ન પણ હોય, પરંતુ અન્ય વ્યવહારોના ચાલવામાં શું બાધા છે ? જો શબ્દ અને અર્થ અભિન્ન હોય તો આંધળાને શબ્દ સાંભળતાં રૂપ દેખાવું જોઈએ અને બહેરાને રૂપ જોતાં શબ્દ સંભળાવો જોઈએ.

શબ્દથી અર્થની ઉત્પત્તિ કહેવી અથવા શબ્દનું અર્થરૂપે પરિણમન માનવું એ વિજ્ઞાનસિદ્ધ કાર્યકારણભાવને સર્વથા પ્રતિકૂળ છે. શબ્દ તાલુ આદિના અભિઘાતથી ઉત્પન્ન થાય છે અને ઘટાદિ પદાર્થો પોતપોતાનાં કારણોથી. સ્વયંસિદ્ધ બન્નેમાં સંકેત અનુસાર વાચ્ય-વાચકભાવ બની જાય છે.

જે ઉપનિષદ્વાક્ય શબ્દબ્રહ્મની સિદ્ધિ માટે આપવામાં આવે છે તેનો સીધો અર્થ તો એ છે કે બે વિદ્યાઓ જગતમાં ઉપાદેય છે - એક શબ્દવિદ્યા અને બીજી બ્રહ્મવિદ્યા.[1] શબ્દવિદ્યામાં નિષ્ણાત વ્યક્તિને બ્રહ્મવિદ્યાની પ્રાપ્તિ સહજમાં થઈ શકે છે. આમાં શબ્દજ્ઞાન અને આત્મજ્ઞાનનો ઉત્પત્તિક્રમ દર્શાવવામાં આવ્યો છે અને નહિ કે જગતમાં 'માત્ર એક શબ્દતત્ત્વ છે' એવા પ્રતીતિવિરુદ્ધ અવ્યાવહારિક સિદ્ધાન્તનું પ્રતિપાદન કરવામાં આવ્યું છે. સીધી વાત છે કે સાધકે પહેલાં શબ્દવ્યવહારમાં કુશળતા પ્રાપ્ત કરી લેવી જોઈએ, તો અને ત્યારે જ તે શબ્દની ઉલઝનથી ઉપર ઊઠીને યથાર્થ તત્ત્વ સુધી પહોંચી શકે છે.

અવિદ્યા અને માયાના નામે સુનિશ્ચિત કાર્યકારણભાવમૂલક જગતના વ્યવહારોને અને ઘટ, પટ આદિ ભેદોને કાલ્પનિક અને અસત્ય એટલા માટે નથી ઠરાવી શકાતા કેમ કે સ્વયં અવિદ્યા જ્યારે ભેદપ્રતિભાસરૂપ યા ભેદપ્રતિભાસરૂપી કાર્યને ઉત્પન્ન કરનારી હોવાથી વસ્તુસત્ સિદ્ધ થઈ જાય છે ત્યારે તે સ્વયં પૃથક્ સત્ હોઈને પેલા અદ્વૈતની વિઘાતક બને છે. નિષ્કર્ષ એ કે અવિદ્યાની જેમ અન્ય ઘટ, પટ આદિ ભેદોને વસ્તુસત્ હોવામાં શી બાધા છે ?

સર્વથા નિત્ય શબ્દબ્રહ્મથી ન તો કાર્યોની ક્રમિક ઉત્પત્તિ થઈ શકે છે અને ન તો તેનું ક્રમિક પરિણમન થઈ શકે છે, કેમ કે નિત્ય પદાર્થ સદા એકરૂપ, અવિકારી અને સમર્થ હોવાના કારણે ક્રમિક કાર્યો યા પરિણમનોનો આધાર બની શકતો નથી. સર્વથા નિત્યમાં પરિણમન કેવું ?

શબ્દબ્રહ્મ જ્યારે અર્થરૂપે પરિણમન કરે છે ત્યારે જો તે શબ્દરૂપતાને છોડી દેતું

---

૧. द्वे विद्ये वेदितव्ये शब्दब्रह्म परं च यत् । બ્રહ્મબિન્દૂપનિષદ્, ૨૨.

હોય તો તે નિત્ય ક્યાં રહ્યું ? જો તે શબ્દરૂપતાને ન છોડતું હોય તો શબ્દ અને અર્થ બન્નેનું એક ઇન્દ્રિય વડે ગ્રહણ થવું જોઈએ. એક શબ્દાકારથી અનુસ્યૂત હોવાના કારણે જગતના બધા પ્રત્યયોને એકજાતિવાળા યા સમાનજાતિવાળા તો કહી શકીએ પણ એક ન કહી શકીએ, જેમ કે એક માટીના આકારથી અનુસ્યૂત હોવાના કારણે ઘટ, સુરાહી, શકોરું આદિને માટીની જાતિનાં અને માટીથી બનેલાં તો કહી શકાય છે પરંતુ તે બધાંની એક સત્તા સ્થાપિત કરી શકાતી નથી. જગતનો પ્રત્યેક પદાર્થ સમાન અને અસમાન બન્ને ધર્મોનો આધાર હોય છે. સમાન ધર્મોની દૃષ્ટિએ પદાર્થોમાં 'એકાજાતિક' વ્યવહાર થવા છતાં પણ પોતપોતાના વ્યક્તિગત અસાધારણ સ્વભાવના કારણે તેમનું સ્વતન્ત્ર અસ્તિત્વ રહે છે જ. પ્રાણોને અન્નમય કહેવાનો અર્થ એ નથી કે પ્રાણો અને અન્ન એક વસ્તુ છે.

વિશુદ્ધ આકાશમાં તિમિરરોગીને જે અનેક પ્રકારની રેખાઓનું મિથ્યા ભાન થાય છે તેમાં મિથ્યા પ્રતિભાસનું કારણ તિમિરરોગ વાસ્તવિક છે, એટલે જ તે તિમિરરોગ વસ્તુસત્ આકાશમાં વસ્તુસત્ રોગીને મિથ્યા પ્રતીતિ કરાવે છે. તેવી જ રીતે ભેદપ્રતિભાસની કારણભૂત અવિદ્યાને વસ્તુસત્ માનતાં તો શબ્દાદ્વૈતવાદ આપોઆપ સમાપ્ત થઈ જાય. તેથી શુષ્ક કલ્પનાના ક્ષેત્રમાંથી બહાર નીકળીને દર્શનશાસ્ત્રમાં આપણે સ્વસિદ્ધ પદાર્થોની વિજ્ઞાનાવિરુદ્ધ વ્યાખ્યા કરવી જોઈએ અને નહિ કે કલ્પનાના આધારે નવા નવા પદાર્થોની સૃષ્ટિ. 'બધાં જ્ઞાનો શબ્દાન્વિત જ હોય છે' આવો ઐકાન્તિક નિયમ નથી કેમ કે ભાષા અને સંકેતથી અનભિજ્ઞ વ્યક્તિને પદાર્થોનો પ્રતિભાસ થવા છતાં પણ તે તદ્વાચક શબ્દોની યોજના કરી શકતી નથી. તેથી શબ્દાદ્વૈતવાદ પણ પ્રત્યક્ષાદિથી બાધિત છે.

સાંખ્યના 'પ્રધાન'સામાન્યવાદની મીમાંસા

(૧) પૂર્વપક્ષ - સાંખ્ય મૂળમાં બે તત્ત્વો માને છે - એક પ્રકૃતિ અને બીજું પુરુષ. પુરુષતત્ત્વ વ્યાપક, નિષ્ક્રિય, કૂટસ્થનિત્ય અને જ્ઞાનાદિપરિણામથી શૂન્ય કેવળ ચેતન છે. પુરુષતત્ત્વ અનન્ત છે, બધાંની પોતોની સ્વતન્ત્ર સત્તા છે. પ્રકૃતિ, જેને પ્રધાન પણ કહેવામાં આવે છે તે, પરિણામિનિત્ય છે. તેમાં એક અવસ્થા તિરોહિત થાય છે અને બીજી આવિર્ભૂત થાય છે. તે એક છે, ત્રિગુણાત્મક છે, વિષય છે, સામાન્ય છે અને 'મહત્' આદિ વિકારોને ઉત્પન્ન કરે છે.[૧] કારણરૂપ

---

૧. त्रिगुणमविवेकि विषयः सामान्यमचेतनं प्रसवधर्मि ।
व्यक्तं तथा प्रधानं तद्विपरीतस्तथा च पुमान् ॥ સાંખ્યકારિકા ૧૧.

પ્રધાન 'અવ્યક્ત' કહેવાય છે અને કાર્યરૂપ 'વ્યક્ત'. આ પ્રધાનમાંથી, જે પોતે વ્યાપક, નિષ્ક્રિય અને એક છે તેમાંથી, સૌપ્રથમ વિષયનો નિશ્ચય કરનારી બુદ્ધિ ઉત્પન્ન થાય છે, તેને 'મહત્' કહે છે. મહત્માંથી 'હું સુન્દર છું, હું દર્શનીય છું' ઈત્યાદિ અહંકાર પેદા થાય છે. અહંકારમાંથી શબ્દ આદિ પાંચ તન્માત્રાઓ, ચક્ષુ આદિ પાંચ જ્ઞાનેન્દ્રિયો, વચન, હાથ, પગ, મલસ્થાન અને મૂત્રસ્થાન એ પાંચ કર્મેન્દ્રિયો અને મન એ રીતે સોળનો ગણ પેદા થાય છે. પછી શબ્દતન્માત્રામાંથી આકાશ, સ્પર્શતન્માત્રામાંથી વાયુ, રસતન્માત્રામાંથી જલ, રૂપતન્માત્રામાંથી અગ્નિ અને ગન્ધતન્માત્રામાંથી પૃથ્વી આ રીતે પાંચ મહાભૂતો ઉત્પન્ન થાય છે.[1] પ્રકૃતિમાંથી ઉત્પન્ન થનાર મહત્ આદિ તેવીસ વિકારો પ્રકૃતિનાં જ પરિણામો છે, અને ઉત્પત્તિ પહેલાં પ્રકૃતિરૂપ કારણમાં તેમનો સદ્ભાવ છે. તેથી સાંખ્યો સત્કાર્યવાદી મનાય છે. આ સત્યકાર્યવાદને સિદ્ધ કરવા માટે નીચે જણાવેલા પાંચ હેતુઓ આપવામાં આવે છે.[2]

(૧) કોઈ પણ અસત્ કાર્ય ઉત્પન્ન થતું નથી. જો કારણમાં કાર્ય અસત્ હોય તો તે ખરવિષાણની જેમ ઉત્પન્ન જ ન થઈ શકે.

(૨) જો કારણમાં કાર્ય અસત્ હોય તો લોકો પ્રતિનિયત ઉપાદાનકારણોનું ગ્રહણ શા માટે કરે ? જવના અંકુર માટે જવનાં બી વાવવાં અને ચણાનાં બી ન વાવવાં એ વાતનું પ્રમાણ છે કે કારણમાં કાર્ય સત્ છે.

(૩) જો કારણમાં કાર્ય અસત્ હોય તો બધાં જ કારણોથી બધાં કાર્યો ઉત્પન્ન થવાં જોઈએ. પરંતુ બધાં કારણોમાંથી બધાં કાર્યો ઉત્પન્ન થતાં નથી. તેથી જ્ઞાત થાય છે કે જેનામાંથી જે ઉત્પન્ન થાય છે તેનામાં તે કાર્યનો સદ્ભાવ છે.

(૪) પ્રતિનિયત કારણોમાં પ્રતિનિયત કાર્યોને ઉત્પન્ન કરવાની જ શક્તિ હોય છે. સમર્થ કારણ પણ શક્યક્રિય કાર્યને જ ઉત્પન્ન કરે છે, અશક્યને નહિ. જે અશક્ય હોય તે શક્યક્રિય હોઈ શકે જ નહિ.

(૫) જગતમાં કાર્યકારણભાવ જ સત્કાર્યવાદનું સૌથી મોટું પ્રમાણ છે. બીજને કારણ કહેવું એ જ પુરવાર કરે છે કે તેમાં કાર્યનો સદ્ભાવ છે, અન્યથા તેને કારણ ન કહી શકાય.

---

૧. प्रकृतेर्महान् ततोऽहङ्कारः तस्माद् गणश्च षोडशकः ।
तस्मादपि षोडशकात् पञ्चभ्यः पञ्च भूतानि ॥ એજન, ૩૨.

૨. સાંખ્યકારિકા, ૯.

સમસ્ત જગતનું કારણ એક પ્રધાન છે. એક પ્રધાનમાંથી અર્થાત્ પ્રકૃતિમાંથી આ આખું જગત ઉત્પન્ન થાય છે.

પ્રધાનમાંથી ઉત્પન્ન થતાં કાર્યો પરિમિત દેખાય છે. તેમની સંખ્યા છે. બધાંમાં સત્ત્વ, રજસ્ અને તમસ્ આ ત્રણ ગુણોનો અન્વય દેખાય છે. પ્રત્યેક કાર્ય કોઈક વ્યક્તિમાં પ્રસાદ, લાઘવ, હર્ષ, પ્રીતિ (સત્ત્વગુણનાં કાર્ય), કોઈકમાં તાપ, શોષ, ઉદ્વેગ (રજોગુણનાં કાર્યો) અને કોઈકમાં દૈન્ય, બીભત્સ, ગૌરવ (તમોગુણનાં કાર્ય) આદિ ભાવો ઉત્પન્ન કરે છે. જો કાર્યોમાં સત્ત્વ, રજસ્ અને તમસ્ આ ત્રણ ગુણો ન હોય તો તે કાર્યો ઉક્ત ભાવોમાં કારણ બની શકે નહિ. પ્રધાનમાં એવી શક્તિ છે કે જેથી તે મહત્ આદિ વ્યક્તને ઉત્પન્ન કરે છે. જેવી રીતે ઘટ વગેરે કાર્યોને જોઈને તેમનાં માટી આદિ કારણોનું અનુમાન થાય છે તેવી રીતે મહત્ આદિ કાર્યો ઉપરથી તેમના ઉત્પાદક પ્રધાનનું અનુમાન થાય છે. પ્રલયકાળમાં સમસ્ત કાર્યોનો લય આ એક પ્રધાનમાં (પ્રકૃતિમાં) થઈ જાય છે. પાંચ મહાભૂત પાંચ તન્માત્રાઓમાં, તન્માત્રા આદિ સોળનો ગણ અહંકારમાં, અહંકાર બુદ્ધિમાં અને બુદ્ધિ પ્રકૃતિમાં લય પામે છે. તે વખતે વ્યક્ત અને અવ્યક્તનો વિવેક રહેતો નથી.[1] ઉત્પત્તિના ક્રમથી લયનો ક્રમ ઊલટો છે.

આ પ્રકૃતિ આદિ ચોવીસમાં પ્રકૃતિ કારણ જ છે અને અગિયાર ઇન્દ્રિયો તથા પાંચ ભૂતો આ સોળ કાર્યો જ છે અને મહત્, અહંકાર અને પાંચ તન્માત્રાઓ આ સાત પૂર્વની અપેક્ષાએ કાર્ય છે અને ઉત્તરની અપેક્ષાએ કારણ છે. આ રીતે એક સામાન્ય પ્રધાનતત્ત્વમાંથી આ સમસ્ત જગતનો વિપરિણામ થાય છે અને પ્રલયકાળમાં તેમાં સમસ્ત જગતનો લય થઈ જાય છે. પુરુષ જલમાં કમલપત્રવત્ નિર્લિપ્ત છે, તે સાક્ષી છે, ચેતન છે અને નિર્ગુણ છે. તે કોઈનું કારણ (પ્રકૃતિ) પણ નથી કે કોઈનું કાર્ય (વિકૃતિ) પણ નથી.[2] પ્રકૃતિ સાથે પુરુષના સંસર્ગના કારણે બુદ્ધિરૂપી માધ્યમ દ્વારા પુરુષમાં ભોગની કલ્પના કરવામાં આવે છે. આગળ-પાછળ બન્ને બાજુ ચળકતી સપાટીવાળા દર્પણ સમાન બુદ્ધિ છે. આ માધ્યમભૂત બુદ્ધિદર્પણમાં એક તરફથી ઇન્દ્રિયો દ્વારા વિષયોનું પ્રતિબિંબ પડે છે અને બીજી તરફથી પુરુષની છાયા પડે છે. આ છાયાપત્તિના કારણે પુરુષમાં ભોગવવાનું ભાન

---

૧. भेदानां परिमाणात् समन्वयात् शक्तितः प्रवृत्तेश्च ।
कारणकार्यविभागादविभागाद् वैश्वरूप्यस्य ॥ એજન, ૧૫.

૨. मूलप्रकृतिरविकृतिः महदाद्याः प्रकृतिविकृतयः सप्त ।
षोडशकस्तु विकारो न प्रकृतिर्न विकृतिः पुरुषः ॥३॥ સાંખ્યકારિકા.

થાય છે, અર્થાત્ પરિણમન તો બુદ્ધિમાં જ થાય છે અને ભોગનું ભાન પુરુષને થાય છે. તે બુદ્ધિ જ પુરુષ અને પદાર્થ બન્નેની છાયાને ગ્રહણ કરે છે. આ રીતે બુદ્ધિદર્પણમાં બન્નેનું પ્રતિબિંબ પડવું એનું જ નામ ભોગ છે.[1] આમ તો પુરુષ કૂટસ્થનિત્ય અને અવિકારી છે, તેમાં કંઈ પરિણમન થતું નથી.

બંધાય છે પણ પ્રકૃતિ જ અને છૂટે છે પણ પ્રકૃતિ જ. પ્રકૃતિ એક વેશ્યા જેવી છે. જ્યારે તે જાણી જાય છે કે આ પુરુષને 'હું પ્રકૃતિનો નથી અને પ્રકૃતિ મારી નથી' એવું તત્ત્વજ્ઞાન થઈ ગયું છે અને તે મારાથી વિરક્ત થઈ ગયો છે ત્યારે તે પોતે જ હતાશ થઈને પુરુષનો સંસર્ગ છોડી દે છે. તાત્પર્ય એ કે બધો ખેલ આ પ્રકૃતિનો છે.

(૨) ઉત્તરપક્ષ - પરંતુ સાંખ્યની આ તત્ત્વપ્રક્રિયામાં સૌથી મોટો દોષ એ છે કે જ્યારે એક[2] જ પ્રધાનનું અસ્તિત્વ જગતમાં હોય તો એ એક તત્ત્વમાંથી મહત્, અહંકારરૂપ ચેતન અને રૂપ, રસ, ગન્ધ, સ્પર્શ આદિ અચેતન આ રીતે પરસ્પર વિરોધી બે કાર્યો કેવી રીતે ઉત્પન્ન થઈ શકે ? તે જ એક કારણમાંથી અમૂર્તિક આકાશ અને મૂર્તિક પૃથિવી આદિની ઉત્પત્તિ માનવી પણ કોઈ પણ રીતે સંગત નથી. એક કારણ પરસ્પર અત્યન્ત વિરોધી બે કાર્યોને ઉત્પન્ન કરી શકતું નથી. વિષયોનો નિશ્ચય કરનારી બુદ્ધિ અને અહંકાર ચેતનના ધર્મો છે. તેમનું ઉપાદાનકારણ જડ પ્રકૃતિ હોઈ શકે નહિ. સત્ત્વ, રજસ્ અને તમસ્ આ ત્રણ ગુણોનાં કાર્યો જે પ્રસાદ, તાપ, શોષ આદિ દર્શાવવામાં આવ્યાં છે તે પણ ચેતનના જ વિકારો છે. તેમની બાબતમાં પ્રકૃતિને તેમનું ઉપાદાન કહેવું કોઈ પણ રીતે સંગત નથી. એક અખંડ તત્ત્વ એક જ સમયમાં પરસ્પર વિરોધી ચેતન-અચેતન, મૂર્ત-અમૂર્ત, સત્ત્વપ્રધાન, રજઃપ્રધાન અને તમઃપ્રધાન આદિ અનેક વિરોધી કાર્યોરૂપે કેવી રીતે વાસ્તવિક પરિણમન કરી શકે ? કોઈ આત્મામાં એક જ પુસ્તક રાગ ઉત્પન્ન કરે

---

૧. बुद्धिदर्पणे पुरुषप्रतिबिम्बसङ्क्रान्तिरेव बुद्धिप्रतिसंवेदित्वं पुंसः । तथा च दृशिछायापन्नया बुद्ध्या संसृष्टाः शब्दादयो भवन्ति दृश्या इत्यर्थः । યોગસૂત્રતત્ત્વવૈશારદી, ૨.૨૦.

૨. જો કે મૌલિક સાંખ્યોનો એક પ્રાચીન પક્ષ એ હતો કે પ્રત્યેક પુરુષની સાથે સંસર્ગ રાખનારું 'પ્રધાન' જુદું જુદું છે અર્થાત્ અનેક પ્રધાનો છે. આ વાત ષડ્દર્શનસમુચ્ચયની ગુણરત્નટીકાના (પૃ.૯૯) આ અવતરણ ઉપરથી જાણવા મળે છે - ''मौलिकसांख्या हि आत्मानमात्मानं प्रति पृथक् प्रधानं वदन्ति । उत्तरे तु सांख्या सर्वात्मस्वपि एकं नित्यं प्रधानमिति प्रतिपन्नाः ।'' પરંતુ સાંખ્યકારિકા આદિ ઉપલબ્ધ સાંખ્ય ગ્રન્થોમાં આ પક્ષનો નિર્દેશ સુધ્ધાં મળતો નથી.

છે અને તે જ પુસ્તક બીજા આત્મામાં દ્વેષ ઉત્પન્ન કરે છે, એટલે એનો અર્થ એ ન થાય કે પુસ્તકમાં રાગ અને દ્વેષ છે. ચેતન ભાવોનું ચેતન જ ઉપાદાનકારણ હોઈ શકે, જડ નહિ. સ્વયં રાગ અને દ્વેષથી શૂન્ય જડ પદાર્થ પણ આત્માઓના રાગ અને દ્વેષનું નિમિત્ત બની શકે છે.

જો બન્ધ અને મોક્ષ પ્રકૃતિના જ થતા હોય તો પુરુષની કલ્પના નિરર્થક છે. બુદ્ધિમાં વિષયની છાયા પડવા છતાં પણ જો પુરુષમાં ભોક્તૃત્વરૂપ પરિણમન ન થતું હોય તો તેને ભોક્તા કેવી રીતે માની શકાય ? જો પુરુષ સર્વથા નિષ્ક્રિય હોય તો તે ભોગક્રિયાનો કર્તા પણ ન હોઈ શકે અને તેથી ભોક્તૃત્વની સાથે અકર્તા પુરુષની કોઈ સંગતિ જ નથી બેસતી.

મૂલ પ્રકૃતિ જો નિર્વિકાર હોય અને ઉત્પાદ તથા વ્યય કેવળ ધર્મોના જ થતા હોય તો પ્રકૃતિને પરિણામી કેવી રીતે કહી શકાય ? કારણમાં કાર્યોત્પાદનની શક્તિ તો માની શકાય છે, પરંતુ કાર્યકાલની જેમ કાર્યનો પ્રકટ સદ્‌ભાવ તો સ્વીકારી ન શકાય. 'માટીમાં ઘડો પોતાના આકારમાં વિદ્યમાન છે અને તે કેવળ કુંભારના વ્યાપારથી પ્રકટ થાય છે' એમ કહેવાના બદલે આમ કહેવું વધારે યોગ્ય છે કે 'માટીમાં સામાન્યપણે ઘટ આદિ કાર્યોને ઉત્પન્ન કરવાની શક્તિ છે, કુંભારનો વ્યાપાર આદિ નિમિત્ત મળતાં તે શક્તિવાળી માટી પોતાનો પિંડરૂપ પૂર્વપર્યાય છોડી ઘટપર્યાયને ધારણ કરે છે' અર્થાત્ માટી પોતે જ ઘડો બની જાય છે. કાર્ય દ્રવ્યનો પર્યાય છે અને તે પર્યાય કોઈ પણ દ્રવ્યમાં શક્તિરૂપમાં જ વ્યવહૃત થઈ શકે છે.

વસ્તુતઃ પ્રકૃતિપુરુષના સંયોગથી ઉત્પન્ન થવા છતાં પણ બુદ્ધિ, અહંકાર આદિ ધર્મોનો આધાર પુરુષ જ હોઈ શકે છે, ભલે તે ધર્મો પ્રકૃતિસંસર્ગજન્ય હોવાથી અનિત્ય હોય. અભિન્ન સ્વભાવવાળી એક જ પ્રકૃતિ અખંડ તત્ત્વ હોઈને કેવી રીતે અનન્ત પુરુષો સાથે વિભિન્ન પ્રકારના સંસર્ગો એક સાથે કરી શકે ? અભિન્ન સ્વભાવ હોવાના કારણે બધા પુરુષો સાથે એક પ્રકારનો સંસર્ગ જ હોવો જોઈએ. વળી, મુક્ત આત્માઓ સાથે અસંસર્ગ અને સંસારી આત્માઓ સાથે સંસર્ગ આ ભેદ પણ વ્યાપક અને અભિન્ન પ્રકૃતિમાં કેવી રીતે ઘટી શકે ?

પ્રકૃતિને આંધળી અને પુરુષને પંગુ માનીને બન્નેના સંસર્ગથી સૃષ્ટિની કલ્પનાનો વિચાર સાંભળવામાં સુન્દર તો લાગે છે, પરંતુ જેવી રીતે અંધ સ્ત્રી અને પંગુ પુરુષ બન્નેમાં સંસર્ગની ઇચ્છા અને એ જાતનું પરિણમન થાય તો જ સૃષ્ટિ સંભવ બને છે તેવી રીતે જ્યાં સુધી પુરુષ અને પ્રકૃતિ બન્નેમાં સ્વતન્ત્ર પરિણમનની યોગ્યતા

માનવામાં ન આવે ત્યાં સુધી કેવળ એકના પરિણામી હોવાથી ન તો સંસર્ગની સંભાવના છે કે ન તો સૃષ્ટિની. બન્ને એકબીજાનાં પરિણમનોમાં નિમિત્તકારણ બની શકે છે, ઉપાદાનકારણ નહિ.

એક જ ચૈતન્ય હર્ષ, વિષાદ, જ્ઞાન, વિજ્ઞાન, આદિ અનેક પર્યાયોને ધારણ કરનારો સંવિદ્રૂપે અનુભવમાં આવે છે. તે ચૈતન્યને મહત્, અહંકાર આદિ સંજ્ઞાઓ આપી શકાય છે, પરંતુ આ વિભિન્ન ભાવોને ચેતનથી ભિન્ન એવી જડ પ્રકૃતિના ધર્મો ન માની શકાય. જલકમલવત્ પુરુષ જો સર્વથા નિર્લિપ્ત હોય તો પ્રકૃતિગત પરિણમનોનું તેનામાં ઔપચારિક ભોક્તૃત્વ ઘટાવી દેવા છતાં પણ વસ્તુતઃ ન તો તે ભોક્તા સિદ્ધ થાય છે કે ન તો ચેતયિતા. તેથી પુરુષને વાસ્તવિક ઉત્પાદ, વ્યય અને ધ્રૌવ્યનો આધાર માનીને પરિણામીનિત્ય જ સ્વીકારવો જોઈએ. અન્યથા કૃતનાશ અને અકૃતાભ્યાગમ નામના દૂષણો આવે છે. જે પ્રકૃતિએ કાર્ય કર્યું તે તો તેનું ફળ ભોગવતી નથી અને જે પુરુષ ભોક્તા છે તે તો કર્તા નથી. આ અસંગતિ પુરુષને અવિકારી માનવામાં આવે છે જ.

જો વ્યક્તરૂપ મહત્ આદિ વિકાર અને અવ્યક્તરૂપ પ્રકૃતિમાં અભેદ હોય તો મહત્ આદિની ઉત્પત્તિ અને વિનાશથી પ્રકૃતિ અલિપ્ત કેવી રીતે રહી શકે ? તેથી પરસ્પર વિરોધી અનન્ત કાર્યોની ઉત્પત્તિના નિર્વાહ માટે અનન્ત પ્રકૃતિતત્ત્વો જુદા જુદા માનવા જોઈએ જેમના વિલક્ષણ પરિણામોથી આ સૃષ્ટિનું વૈચિત્ર્ય સુસંગત થઈ શકે છે. આ બધાં તત્ત્વો એક પ્રકૃતિજાતિના હોઈ શકે છે, પરંતુ સર્વથા એક નહિ, તેમનું પૃથક્ અસ્તિત્વ રહેવું જ જોઈએ. શબ્દમાંથી આકાશ, રૂપમાંથી અગ્નિ ઇત્યાદિ ગુણોમાંથી ગુણીની ઉત્પત્તિની વાત અસંગત છે. ગુણ ગુણીને પેદા કરતા નથી પણ ઊલટું ગુણીમાં જ અનેક ગુણો અવસ્થાભેદથી ઉત્પન્ન થાય છે અને નાશ પામે છે. ઘડો, શકોરું, સુરાહી આદિ કાર્યોમાં માટીનો અન્વય જોઈને એટલું તો સિદ્ધ કરી શકાય કે તેમના ઉત્પાદક પરમાણુ એક માટીજાતિના છે.

સત્કાર્યવાદની સિદ્ધિ માટે જે 'असदकरणात्' આદિ પાંચ હેતુઓ આપ્યા છે તે બધા કથંચિત્ સદ્-અસત્કાર્યવાદમાં જ સંભવી શકે છે. અર્થાત્ પ્રત્યેક કાર્ય પોતાના આધારભૂત દ્રવ્યમાં શક્તિની દૃષ્ટિએ જ સત્ કહી શકાય છે, પર્યાયની દૃષ્ટિએ નહિ. જો પર્યાયની દૃષ્ટિએ પણ સત્ હોય તો કારણનો વ્યાપાર નિરર્થક થઈ જાય છે. ઉપાદાન-ઉપાદેયભાવ, શક્ય હેતુએ શક્યક્રિય કાર્યને જ પેદા કરવું, અને કારણકાર્યવિભાગ આદિ કથંચિત્ સત્કાર્યવાદમાં જ સંભવે છે.

ત્રિગુણનો અન્વય જોઈને કાર્યોને એક જાતિના જ માની શકાય, નહિ કે એક કારણથી ઉત્પન્ન. બધા જ પુરુષોમાં પરસ્પર ચેતનત્વ અને ભોક્તૃત્વ આદિ ધર્મોનો અન્વય દેખાય છે, પરંતુ તેઓ કોઈ એક કારણથી ઉત્પન્ન થયા નથી. પ્રધાન અને પુરુષમાં નિત્યત્વ, સત્ત્વ આદિ ધર્મોનો અન્વય હોવા છતાં પણ બન્નેની એક કારણથી ઉત્પત્તિ માનવામાં આવી નથી.

જો પ્રકૃતિ નિત્યસ્વભાવ હોઈને પણ તત્ત્વસૃષ્ટિ યા ભૂતસૃષ્ટિમાં પ્રવૃત્ત થતી હોય તો અચેતન પ્રકૃતિને એ જ્ઞાન તો ન હોઈ શકે કે આટલી જ તત્ત્વસૃષ્ટિ હોવી જોઈએ અને આ જ એનો ઉપકારક છે. આવી પરિસ્થિતિમાં નિયત પ્રવૃત્તિ થઈ શકે નહિ. અને જો થાય તો પ્રવૃત્તિનો અન્ત જ ન આવી શકે. 'પુરુષના ભોગના માટે હું સૃષ્ટિ કરું' આ જ્ઞાન પણ અચેતન પ્રકૃતિને કેવી રીતે હોઈ શકે ?

વેશ્યાના દૃષ્ટાન્તથી બન્ધ-મોક્ષની વ્યવસ્થા ઘટાવવી પણ યોગ્ય નથી કેમ કે વેશ્યાનો સંસર્ગ તો તે પુરુષ સાથે થાય છે જે સ્વયં તેની કામના કરે છે, તેના ઉપર તેનો જાદુ ચાલે છે. અર્થાત્ અનુરાગ હોતાં આસક્તિ અને વિરાગ હોતાં વિરક્તિનું ચક્ર તો ત્યારે જ ચાલે જ્યારે પુરુષ પોતે અનુરાગ અને વિરાગ અવસ્થાઓને ધારણ કરે. કોઈ વેશ્યા સ્વયં અનુરક્ત થઈ કોઈ પથ્થરને વળગતી નથી. તેથી જ્યાં સુધી પુરુષનાં મિથ્યાજ્ઞાન અને સમ્યગ્જ્ઞાનને ક્રમથી અનુરાગ અને વિરાગ આદિ પરિણમનોનો વાસ્તવિક આધાર માનવામાં ન આવે ત્યાં સુધી બન્ધ અને મોક્ષની પ્રક્રિયા ઘટી શકતી જ નથી. જ્યારે તેના સ્વરૂપભૂત ચૈતન્યનું જ પ્રકૃતિસંસર્ગથી વિકારી પરિણમન થાય ત્યારે જ તે મિથ્યાજ્ઞાની બનીને વિપર્યયમૂલક બન્ધદશાને પામી શકે છે અને કૈવલ્યની ભાવનાથી સંપ્રજ્ઞાત અને અસંપ્રજ્ઞાતરૂપ સમાધિમાં પહોંચીને જીવન્મુક્ત અને પરમમુક્ત દશાને પામી શકે છે. તેથી પુરુષને પરિણામિનિત્ય માન્યા વિના ન તો પ્રતીતિસિદ્ધ લોકવ્યવહારનો નિર્વાહ થઈ શકે છે કે ન તો પારમાર્થિક લોક-પરલોકની યા બન્ધ-મોક્ષની વ્યવસ્થાનું સુસંગત રૂપ ઘટી શકે છે.

એ સાચું કે પ્રકૃતિના સંસર્ગથી થનારા પુરુષનાં પરિણમનો સ્થાયી યા નિજસ્વભાવ ન કહી શકાય પરંતુ એનો અર્થ એ પણ નથી કે તે કેવળ પ્રકૃતિના જ ધર્મો છે કેમ કે ઇન્દ્રિયાદિના સંયોગથી જે બુદ્ધિ યા અહંકાર ઉત્પન્ન થાય છે તે છેવટે તો ચેતનધર્મ જ છે. ચેતન જ પોતાના પરિણામી સ્વભાવના કારણે સામગ્રી અનુસાર તે તે પર્યાયને ધારણ કરે છે. તેથી આ સંયોગજન્ય ધર્મોમાં ઉપાદાનભૂત પુરુષ તેમની વૈકારિક જવાબદારીમાંથી કેવી રીતે બચી શકે ? એ સાચું કે જ્યારે પ્રકૃતિનો સંસર્ગ

છૂટી જાય છે અને પુરુષ મુક્ત થઈ જાય છે ત્યારે આ ધર્મોની ઉત્પત્તિ થતી નથી, જ્યાં સુધી સંસર્ગ રહે છે ત્યાં સુધી તેમની ઉત્પત્તિ થાય છે, આ રીતે પ્રકૃતિસંસર્ગ જ તેમનો હેતુ ઠરે છે, પરંતુ જો પુરુષમાં વિકારરૂપ પરિણમનની યોગ્યતા અને પ્રવૃત્તિ ન હોય તો પ્રકૃતિસંસર્ગ બળજબરીથી તો તેમાં વિકાર ઉત્પન્ન કરી શકે નહિ. અન્યથા મુક્ત અવસ્થામાં પણ વિકાર ઉત્પન્ન થવા જોઈએ કેમ કે વ્યાપક હોવાથી મુક્ત આત્માનો પ્રકૃતિસંસર્ગ છૂટ્યો તો નથી, સંયોગ તો તેનો કાયમ છે જ. પ્રકૃતિને ચરિતાર્થ તો એટલા માટે કહેવામાં આવે છે કેમ કે જે પુરુષ પહેલાં તેના સંસર્ગથી સંસારમાં પ્રવૃત્ત થતો હતો તે હવે સંસરણ કરતો નથી. તેથી ચરિતાર્થ અને પ્રવૃત્તાર્થ વ્યવહાર પણ પુરુષની દૃષ્ટિએ જ છે, પ્રકૃતિની દૃષ્ટિએ નથી.

જ્યારે પુરુષ પોતે રાગ, વિરાગ, વિપર્યય, વિવેક અને જ્ઞાન-વિજ્ઞાનરૂપ પરિણમનોનું વાસ્તવિક ઉપાદાનકારણ છે ત્યારે તેને આપણે લંગડો ન કહી શકીએ. એક દૃષ્ટિએ તો પ્રકૃતિ કેવળ આંધળી જ નથી પરંતુ પુરુષના પરિણમનો માટે લંગડી પણ છે. 'જે કરે તે ભોગવે' આ સિદ્ધાન્ત નિરપવાદ છે. તેથી પુરુષમાં જ્યારે વાસ્તવિક ભોક્તૃત્વ માન્યા વિના કોઈ ચારો નથી ત્યારે વાસ્તવિક કર્તૃત્વ પણ તેમાં જ માનવું ઉચિત છે. જ્યારે કર્તૃત્વ અને ભોક્તૃત્વ અવસ્થાઓ પુરુષગત જ બની જાય છે ત્યારે તેનું કૂટસ્થનિત્યત્વ આપોઆપ જ સમાપ્ત થઈ જાય છે. ઉત્પાદ-વ્યય-ધ્રૌવ્યરૂપ પરિણામ પ્રત્યેક સત્‌નું અપરિહાર્ય લક્ષણ છે, પછી ભલે તે ચેતન હોય કે અચેતન, મૂર્ત હોય કે અમૂર્ત. પ્રત્યેક સત્ પોતાના સ્વાભાવિક પરિણામી સ્વભાવ અનુસાર એક પર્યાયને છોડી બીજા પર્યાયને ધારણ કરતું ચાલ્યા કરે છે. આ પરિણમનો સદૃશ પણ હોય છે અને વિસદૃશ પણ. પરિણમનની ધારાને તો પોતાની ગતિથી સદા પ્રતિક્ષણ વહેતા રહેવું છે. બાહ્યાભ્યન્તર સામગ્રી અનુસાર તેમાં વિવિધતા બરાબર આવતી રહે છે. સાંખ્યના પ્રસ્તુત વિવેચિત મતને કેવલ-સામાન્યવાદમાં સામેલ એટલા માટે કર્યો છે કેમ કે તેણે પ્રકૃતિને એક નિત્ય વ્યાપક અને અખંડ તત્ત્વ માનીને તેને જ મૂર્ત-અમૂર્ત આદિ વિરોધી પરિણમનોનો સામાન્ય આધાર માન્યો છે.

વિશેષપદાર્થવાદ

(૧) બૌદ્ધનો પૂર્વપક્ષ - બૌદ્ધ સામાન્યપણે વિશેષ પદાર્થને જ વાસ્તવિક તત્ત્વ માને છે. સ્વલક્ષણ, ચેતન હો કે અચેતન, ક્ષણિક અને પરમાણુરૂપ છે. જે જ્યાં અને જે સમયે ઉત્પન્ન થાય છે તે ત્યાં જ અને તે જ સમયે નાશ પામી જાય છે. કોઈ

પણ પદાર્થ દેશાન્તર અને કાલાન્તરમાં વ્યાપ્ત થઈ શકતો નથી, તે બે દેશોને સ્પર્શ કરતો નથી તેમ જ બે ક્ષણોમાં રહેતા નથી.[1] પ્રત્યેક પદાર્થનો પ્રતિક્ષણ નાશ પામવાનો સ્વભાવ છે. તેને નાશ માટે કોઈ અન્ય કારણની આવશ્યકતા નથી. ઉત્તર ક્ષણની ઉત્પત્તિનાં જેટલાં કારણો છે તેમનાથી ભિન્ન કોઈ અન્ય કારણની અપેક્ષા તે પૂર્વ ક્ષણના વિનાશને નથી હોતી, તે વિનાશ તેટલાં જ કારણોથી થઈ જાય છે, તેથી નાશને નિર્હેતુક કહે છે.[2] નિર્હેતુકનો અર્થ 'કારણોના અભાવમાં થઈ જવું' એવો નથી, પરંતુ 'ઉત્પાદના જે કારણો હોય તે કારણોથી ભિન્ન કોઈ અન્ય કારણની અપેક્ષા ન રાખવી' એવો છે. પ્રત્યેક પૂર્વ ક્ષણ (પૂર્વ ક્ષણિક વસ્તુ) સ્વયં નાશ પામતો ઉત્તર ક્ષણને ઉત્પન્ન કરતો જાય છે અને આ રીતે એક વર્તમાન ક્ષણ જ અસ્તિત્વમાં રહીને ધારાની ક્રમબદ્ધતાનું પ્રતીક બને છે. પૂર્વોત્તર ક્ષણોની આ સન્તતિપરંપરામાં કાર્યકારણભાવ અને બન્ધ-મોક્ષ આદિની વ્યવસ્થા ઘટે છે.

સ્થિર અને સ્થૂળ બન્ને મનની કલ્પના છે. સ્થિરતાનો પ્રતિભાસ સદૃશ ઉત્પત્તિમાં એકત્વનું મિથ્યા ભાન થવાના કારણે થાય છે અને સ્થૂળતાનો પ્રતિભાસ પુંજમાં સમ્બદ્ધબુદ્ધિ થવાના કારણે થાય છે. વિચારીને જોઈએ તો એ સાવ સ્પષ્ટ થઈ જાય છે કે જેને આપણે સ્થૂળ પદાર્થ કહીએ છીએ તે માત્ર પરમાણુઓનો પુંજ જ તો છે. અત્યાસન્ન અને અસંસૃષ્ટ પરમાણુઓમાં સ્થૂળતાનો ભ્રમ થાય છે. એક પરમાણુનો બીજા પરમાણુ સાથે જો સર્વાત્મના સંસર્ગ માનીએ તો બે પરમાણુઓ મળીને એક બની જાય અને આ ક્રમે પરમાણુઓનો પિંડ અણુમાત્ર બનીને રહી જાય. જો એક દેશથી સંસર્ગ માનવામાં આવે તો છ દિશાઓમાં રહેલા છ પરમાણુઓ સાથે સંસર્ગ ધરાવતા મધ્યવર્તી પરમાણુના છ દેશની કલ્પના કરવી પડે. તેથી કેવળ પરમાણુઓના સંચય જ ઇન્દ્રિયપ્રતીતિનો વિષય બને છે.

---

૧. यो यत्रैव स तत्रैव यो यदैव तदैव सः ।
न देशकालयोर्व्याप्तिर्भावानामिह विद्यते ॥ ઉદ્ધૃત પ્રમેયરત્નમાલા, ૪.૧

૨. ખરેખર તો આમ કહેવું જોઈએ - વસ્તુનો સ્વભાવ જ ક્ષણભંગુર છે. એટલે જે કારણો વસ્તુને ઉત્પન્ન કરે છે તે જ તેના ક્ષણભંગુર સ્વભાવને પણ ઉત્પન્ન કરે છે, તેના ક્ષણભંગુર સ્વભાવને ઉત્પન્ન કરનારાં બીજાં કારણો હોઈ શકે નહિ, વસ્તુ ક્ષણભંગુર સ્વભાવવાળી જ તેનાં કારણોથી ઉત્પન્ન થાય છે. વસ્તુનો સ્વભાવ જ ક્ષણભંગુર હોવાથી તે ઉત્પત્તિ પછી તરત જ સ્વભાવતઃ નાશ પામે છે, નાશ પામવા માટે તેને કોઈ કારણોની અપેક્ષા નથી. તેથી વિનાશને નિર્હેતુક કહ્યો છે. (અનુવાદક)

અર્થક્રિયા જ પરમાર્થસત્‌નું વાસ્તવિક લક્ષણ છે. કોઈ પણ અર્થક્રિયા કાં તો ક્રમથી થાય છે કાં તો યુગપત્. નિત્ય અને એકસ્વભાવવાળા પદાર્થમાં ન તો ક્રમથી અર્થક્રિયા સંભવે છે કે ન તો યુગપત્. તેથી ક્રમ અને યૌગપદ્યના અભાવમાં તેનાથી વ્યાપ્ત અર્થક્રિયા નિવૃત્ત થઈ જાય છે અને અર્થક્રિયાના અભાવમાં તેનાથી વ્યાપ્ત સત્ત્વ નિવૃત્ત થઈને નિત્ય પદાર્થને અસત્ સિદ્ધ કરી દે છે.[1] સહકારીઓની અપેક્ષાથી નિત્ય પદાર્થમાં ક્રમ ઘટી શકતો નથી કેમ કે નિત્ય પદાર્થ જ્યારે સમર્થ છે ત્યારે તેને સહકારીઓની અપેક્ષા જ ન હોવી જોઈએ. જો સહકારી કારણો નિત્ય પદાર્થમાં કોઈ અતિશય યા વિશેષતા ઉત્પન્ન કરતાં હોય તો તે સર્વથા નિત્ય ન રહી શકે. જો કોઈ વિશેષતા ઉત્પન્ન ન કરતાં હોય તો તેમનું મળવું ન મળવા બરાબર જ છે. નિત્ય એકસ્વભાવ પદાર્થ જ્યારે પ્રથમક્ષણભાવી કાર્ય કરે છે ત્યારે અન્ય કાર્યોને ઉત્પન્ન કરવાનું સામર્થ્ય તેનામાં છે કે નહિ ? જો હોય તો બધાં કાર્યો એક સાથે ઉત્પન્ન થવા જોઈએ. જો ન હોય અને સહાકારીઓ મળતાં તે સામર્થ્ય આવતું હોય તો તે નિત્ય અને એકરૂપ ન રહી શકે. તેથી પ્રતિક્ષણ પરિવર્તનશીલ પરમાણુરૂપ પદાર્થો જ પોતપોતાની સામગ્રી અનુસાર વિભિન્ન કાર્યોના ઉત્પાદક બને છે.

ચિત્તક્ષણ પણ આ રીતે જ ક્ષણપ્રવાહરૂપ છે, અપરિવર્તનશીલ અને નિત્ય નથી. આ જ ક્ષણપ્રવાહમાં પ્રાપ્ત વાસના અનુસાર પૂર્વક્ષણ ઉત્તરક્ષણને ઉત્પન્ન કરતો પોતાના અસ્તિત્વને નિઃશેષ કરી નાખે છે. એકત્વ અને શાશ્વતિકતા ભ્રમ છે. ઉત્તરક્ષણનો પૂર્વની સાથે એટલો જ સંબંધ છે કે તે તેનાથી ઉત્પન્ન થયો છે અને તેનું જ તે સર્વસ્વ છે. જગત કેવળ પ્રતીત્યસમુત્પાદ જ છે. 'આનાથી આ ઉત્પન્ન થાય છે' આ અનવરત કારણકાર્યપરંપરા નામ અને રૂપ બધામાં ચાલ્યા જ કરે છે. નિર્વાણ અવસ્થામાં પણ આ જ ક્રમ ચાલુ રહે છે. અન્તર એટલુ જ છે કે જે ચિત્તસન્તતિ સાસ્રવ હતી તે નિર્વાણમાં નિરાસ્રવ બની જાય છે.

વિનાશનો પોતાનો પણ એક ક્રમ છે. મુદ્‌ગરનો અભિઘાત થતાં જે ઘટક્ષણ આગળ બીજા સમર્થ ઘટને ઉત્પન્ન કરતો હતો તે અસમર્થ, અસમર્થતર અને અસમર્થતમ ક્ષણોને ઉત્પન્ન કરતો કપાલની ઉત્પત્તિમાં કારણ બને છે. તાત્પર્ય એ કે ઉત્પાદ સહેતુક છે, નહિ કે વિનાશ. વિનાશને કોઈ હેતુની અપેક્ષા નથી, તે તો સ્વભાવતઃ પ્રતિક્ષણ થતો જ રહે છે. [ઘટને લાકડીનો ફટકો મારવાથી ઘટનો નાશ થતો નથી, તે તો સ્વભાવતઃ થવાનો જ હતો, લાકડીના ફટકાએ તો કેવળ

---

૧. क्रमेण युगपच्चापि यस्मादर्थक्रियाकृतः ।
न भवन्ति स्थिरा भावा निःसत्त्वास्ते ततो मताः ॥ તત્ત્વસંગ્રહ, શ્લોક ૩૯૪.

ઘટસન્તતિની જગાએ ઠીકરીઓની સન્તતિ ઉત્પન્ન કરી. આમ જેને આપણે નાશનું કારણ માનીએ છીએ તે ખરેખર નાશનું કારણ જ નથી પણ વિસદૃશસન્તતિના ઉત્પાદનું જ કારણ છે. (અનુવાદક)]

(૨) ઉત્તરપક્ષ - પરંતુ ક્ષણિક[1] પરમાણુરૂપ પદાર્થ માનવાથી સ્કન્ધ અવસ્થા

---

૧. દિઙ્નાગ આદિ આચાર્યો દ્વારા પ્રતિપાદિત ક્ષણિકવાદ આ જ રૂપમાં બુદ્ધને અભિપ્રેત ન હતો એ વિષયની ચર્ચા પ્રોફેસર દલસુખભાઈજીએ જૈનતર્કવાર્તિકટિપ્પણમાં (પૃ. ૨૮૧) આ રીતે કરી છે - 'આ વિષયમાં પહેલી વાત ધ્યાન દેવા જેવી એ છે કે ભગવાન બુદ્ધે ઉત્પાદ, સ્થિતિ અને વ્યય એ ત્રણના ભિન્ન ક્ષણો માન્યા હતા એવું અંગુત્તરનિકાય અને અભિધર્મ ગ્રન્થો જોવાથી જણાય છે. (उप्पादठितिभंगवसेन खणत्तयं एकचित्तक्खणं नाम। तानि पन सत्तरस चित्तक्खणानि रूपधम्मान आयु। અભિધમ્મત્થ. ૪.૮). અંગુત્તરનિકાયમાં સંસ્કૃતનાં ત્રણ લક્ષણો દર્શાવ્યાં છે - સંસ્કૃત વસ્તુનો ઉત્પાદ થાય છે, વ્યય થાય છે અને સ્થિતિનું અન્યથાત્વ થાય છે. આમાંથી ફલિત થાય છે કે પ્રથમ ઉત્પત્તિ, પછી જરા અને પછી વિનાશ આ ક્રમે વસ્તુમાં અનિત્યતા અર્થાત્ ક્ષણિકતા સિદ્ધ છે... ચિત્તક્ષણ ક્ષણિક છે એનો અર્થ એ છે કે તે ત્રણ ક્ષણ સુધી છે. પ્રાચીન બૌદ્ધ શાસ્ત્રમાં માત્ર ચિત્ત અર્થાત્ નામને જ યોગાચારની જેમ વસ્તુસત્ માન્યું નથી. અને તેનું આયુ યોગાચારની જેમ એક ક્ષણનું નથી પણ ત્રણ ક્ષણનું છે, રૂપનું આયુ સ્વસંમત ચિત્તની જેમ ત્રણ ક્ષણનું નહિ પણ ૧૭ ક્ષણનું માન્યું છે. આ ૧૭ ક્ષણ પણ સમયના અર્થમાં નહિ પરંતુ ૧૭ ચિત્તક્ષણના અર્થમાં લીધા છે અર્થાત્ વસ્તુતઃ એક ચિત્તક્ષણ બરાબર ત્રણ ક્ષણ હોવાથી ૫૧ ક્ષણનું આયુ રૂપનું મનાયું છે. જો અભિધમ્મત્થસંગહકારે જે કહ્યું છે તેવું જ ભગવાન બુદ્ધને અભિપ્રેત હોય તો કહેવું પડે કે બુદ્ધસમ્મત ક્ષણિકતા અને યોગાચારસમ્મત ક્ષણિકતામાં મહત્ત્વપૂર્ણ અન્તર છે... સર્વાસ્તિવાદીઓના મતે 'સત્'ની ત્રૈકાલિક અસ્તિત્વ સાથે વ્યાપ્તિ છે. જે સત્ છે અર્થાત્ વસ્તુ છે તે ત્રણે કાળમાં અસ્તિ છે. વસ્તુને સર્વ અર્થાત્ ત્રણે કાળમાં અસ્તિ માનવાના કારણે જ તે વાદનું નામ સર્વાસ્તિવાદ પડ્યું છે. (જુઓ સિસ્ટમ ઑફ બુદ્ધિસ્ટ થોટ, પૃ., ૧૦૩). સર્વાસ્તિવાદીઓએ રૂપપરમાણુને નિત્ય માનીને તેમાં પૃથ્વી, અપ્, તેજ અને વાયુરૂપ થવાની શક્તિ માની છે. (એજન, પૃ. ૧૩૪,૧૩૭). ..સર્વાસ્તિવાદીઓએ નૈયાયિકોની જેમ પરમાણુસમુદાયજન્ય અવયવીને અતિરિક્ત નહિ પરંતુ પરમાણુસમુદાયને જ અવયવી માન્યો છે. બન્નેએ પરમાણુને નિત્ય માનવા છતાં પણ સમુદાય અને અવયવીને અનિત્ય માન્યા છે. સર્વાસ્તિવાદીઓએ એક જ પરમાણુની, અન્ય પરમાણુ સાથે સંસર્ગ થવાથી, અનેક અવસ્થાઓ માની છે અને આ જ અનેક અવસ્થાઓને યા સમુદાયોને અનિત્ય માનેલ છે, પરમાણુને નહિ (એજન, પૃ. ૧૨૧, ૧૩૭).' જૈનતર્કવાર્તિકટિપ્પણ, પૃ. ૨૮૨.

ભ્રાન્ત ઠરે છે. જો પુંજ હોવા છતાં પણ પરમાણુ પોતાની પરમાણુરૂપતા છોડતો ન હોય અને સ્કન્ધ અવસ્થા ધારણ કરતો ન હોય તથા અતીન્દ્રિય સૂક્ષ્મ પરમાણુઓનો પુંજ પણ અતીન્દ્રિય જ બની રહેતો હોય તો ઘટ, પટ આદિ રૂપે ઇન્દ્રિયગ્રાહ્ય નહિ થઈ શકે. પરમાણુઓમાં પરસ્પર વિશિષ્ટ રાસાયનિક સંબંધ થવાથી જ તેમનામાં સ્થૂળતા આવે છે અને ત્યારે જ તેઓ ઇન્દ્રિયગ્રાહ્ય બને છે. પરમાણુઓનો પરસ્પર જે સંબંધ થાય છે તે સ્નિગ્ધતા અને રૂક્ષતાના કારણે ગુણાત્મક પરિવર્તનના રૂપમાં થાય છે. તે કથંચિત્ તાદાત્મ્યરૂપ છે, તેમાં એકદેશાદિ વિકલ્પો ઊઠી શકતા નથી. તે જ પરમાણુઓ પોતાની સૂક્ષ્મતા છોડી સ્થૂળરૂપતાને ધારણ કરી લે છે. પુદ્ગલોનો આ જ સ્વભાવ છે. જો પરમાણુઓ પરસ્પર સર્વથા અસંસૃષ્ટ રહે તો જેમ વીખરાયેલા પરમાણુઓ જલધારણ નથી કરી શકતા તેમ પુંજીભૂત પરમાણુઓ પણ જલધારણ આદિ ક્રિયાઓ નહિ કરી શકે. પદાર્થ પર્યાયની દૃષ્ટિએ પ્રતિક્ષણ વિનાશી હોવા છતાં પણ પોતાની અવિચ્છિન્ન સન્તતિની દૃષ્ટિએ કથંચિત્ ધ્રુવ પણ છે.

પંક્તિ અને સેનાની જેમ સન્તતિ બુદ્ધિકલ્પિત જ નથી, પરંતુ વાસ્તવિક કાર્યકારણપરંપરાની ધ્રુવ નાભિ છે. તેથી નિર્વાણ અવસ્થામાં ચિત્તસન્તતિનો સર્વથા ઉચ્છેદ માની શકાતો નથી. એટલે જ દીપનિર્વાણનું દૃષ્ટાન્ત પણ ઉચિત નથી. જે પરમાણુઓ દીપકાવસ્થામાં ભાસુરાકાર અને દીપ્ત હતા તે બુઝાઈ જતાં શ્યામરૂપ અને અદીપ્ત બની જાય છે. અહીં કેવળ પર્યાયપરિવર્તન જ થયું છે. કોઈ પણ મૌલિક તત્ત્વનો સર્વથા ઉચ્છેદ માનવો એ અવૈજ્ઞાનિક છે.

વસ્તુતઃ બુદ્ધે વિષયવૈરાગ્ય અને બ્રહ્મચર્યની સાધના માટે જગતના ક્ષણિકત્વ અને અનિત્યત્વની ભાવના ઉપર એટલા માટે ભાર આપ્યો કેમ કે મોહી અને પરિગ્રહી પ્રાણી પદાર્થોને સ્થિર અને સ્થૂળ માનીને તેમનામાં રાગ કરે છે, તૃષ્ણાથી તેમના પરિગ્રહની ચેષ્ટા કરે છે, સ્ત્રીને એક સ્થિર અને સ્થૂળ પદાર્થ માનીને તેના સ્તન આદિ અવયવો ઉપર રાગી નજર નાખે છે. જો પ્રાણી તેમને કેવળ હાડકાનું પિંજર અને માંસનો પિંડ અને છેવટે પરમાણુપુંજના રૂપમાં દેખે તો તેનો રાગભાવ અવશ્ય ઓછો થાય . 'સ્ત્રી' સંજ્ઞા પણ સ્થૂળતાના આધારે કલ્પિત છે. તેથી વીતરાગતાની સાધના માટે જગત અને શરીરની અનિત્યતાનો વિચાર કરવો અને તેની વારંવાર ભાવના કરવી અત્યન્ત આવશ્યક છે અને અપેક્ષિત છે. જૈન સાધુઓને પણ ચિત્તમાં વૈરાગ્યની દૃઢતા માટે અનિત્યત્વ, અશરણત્વ આદિ ભાવનાઓનો ઉપદેશ આપવામાં આવ્યો છે. પરંતુ ભાવના જુદી વસ્તુ છે અને વસ્તુતત્ત્વનુ નિરૂપણ જુદી વસ્તુ છે. ભાવનાના બળ ઉપર વૈજ્ઞાનિકો વસ્તુસ્વરૂપની

મીમાંસા કરતા નથી, પરંતુ સુનિશ્ચિત કાર્યકારણભાવોના પ્રયોગ દ્વારા વસ્તુસ્વરૂપની મીમાંસા કરે છે.

સ્ત્રીનું સર્પિણી, નરકનું દ્વાર, પાપની ખાણ, નાગણ અને વિષવેલ આદિ રૂપે જે ભાવનાત્મક વર્ણન મળેછે તે કેવળ વૈરાગ્ય જગાડવા માટે છે, તેથી સ્ત્રી સર્પિણી યા નાગણ બની જતી નથી. પદાર્થને નિત્ય માનવાથી તેનામાં સહજ રાગ પેદા થાય છે. આત્માને શાશ્વત માનવાથી મનુષ્ય તેના ચિર સુખ માટે ન્યાય અને અન્યાયથી જેટલો બને તેટલો પરિગ્રહનો સંગ્રહ કરવા લાગે છે. તેથી બુદ્ધે આ તૃષ્ણામૂલક પરિગ્રહથી વિરક્તિ લાવવા માટે શાશ્વત આત્માનો જ નિષેધ કરીને નૈરાત્મ્યનો ઉપદેશ આપ્યો. તેમને મોટો ભય હતો કે જેવી રીતે નિત્ય આત્માના મોહમાં પડેલા અન્યતીર્થિક તૃષ્ણામાં આકંઠ ડૂબેલા છે તેવી રીતે બૌદ્ધ ભિક્ષુઓ રખેને બની જાય અને એટલે જ તેમણે તીવ્ર કઠોરતાથી આત્માની શાશ્વતિકતાનો જ નહિ, ખુદ આત્માનો જ નિષેધ કરી નાખ્યો. જગતને ક્ષણિક, શૂન્ય, નિરાત્મક, અશુચિ અને દુઃખરૂપ કહેવું એ પણ માત્ર ભાવનાઓ જ છે. પરંતુ એથી આગળ વધીને આ જ ભાવનાઓએ દર્શનનું રૂપ લઈ લીધું અને એક એક શબ્દને લઈને એક એક વાદ - ક્ષણિકવાદ, શૂન્યવાદ, નૈરાત્મ્યવાદ આદિ - ખડો થઈ ગયો. એક વાર એમને દાર્શનિકરૂપ મળી ગયું એટલે પછી તો તેમનું મોટા ઉગ્ર રૂપમાં સમર્થન થવા લાગ્યું.

બુદ્ધે યોગિજ્ઞાનની ઉત્પત્તિ ચાર આર્ય સત્યોની ભાવનાના પ્રકર્ષ સુધી પહોંચવાથી થતી માની છે.[1] તેમાં દૃષ્ટાન્ત પણ આપ્યું છે તો તે છે કામુકનું.[2] જેમ કોઈ કામુક પોતાની પ્રિય કામિનીની તીવ્રતમ ભાવના દ્વારા તેનો સામે ઉપસ્થિત હોય એવો સાક્ષાત્કાર કરી લે છે તેમ ભાવનાથી સત્યનો સાક્ષાત્કાર પણ થઈ જાય છે. તેથી જ્યાં સુધી વૈરાગ્યને સંબંધ છે ત્યાં સુધી તો જગતને ક્ષણિક અને પરમાણુપુંજરૂપ માનીને ચાલવામાં કોઈ હાનિ નથી કેમ કે અસત્યોપાધિથી પણ સત્ય સુધી પહોંચી શકાય છે, પરંતુ દાર્શનિક ક્ષેત્ર તો વસ્તુસ્વરૂપની યથાર્થ મીમાંસા કરવા ઇચ્છે છે. તેથી દાર્શનિક ક્ષેત્રમાં ભાવનાઓનું કામ નથી. પ્રતીતિસિદ્ધ સ્થિર અને સ્થૂલ પદાર્થોને ભાવનાવશ થઈને આપણે અસત્યતાનો ફતવો આપી શકીએ નહિ.

જે ક્રમ અને યૌગપદ્ય સાથે અર્થક્રિયાની વ્યાપ્તિ છે તે ક્રમ અને યૌગપદ્ય તો સર્વથા ક્ષણિક પદાર્થમાં પણ ઘટતા નથી. જો પૂર્વનો ઉત્તરની સાથે કોઈ સંબંધ ન હોય તો તેમની વચ્ચે કાર્યકારણભાવ બની શકે જ નહિ. અવ્યભિચારી

---

૧. भूतार्थभावनाप्रकर्षपर्यन्तजं योगिज्ञानम् । ન્યાયબિન્દુ, ૧.૧૧

૨. कामशोकभयोन्मादचौरस्वप्नाद्युपप्लुताः ।
अभूतानपि पश्यन्ति पुरतोऽवस्थितानिव ॥ પ્રમાણવાર્તિક, ૨.૨૮૨

કાર્યકારણભાવ યા ઉપાદાનોપાદેયભાવ માટે પૂર્વ અને ઉત્તર ક્ષણોમાં વાસ્તવિક સંબંધ યા અન્વય માનવો જ જોઈએ, અન્યથા સન્તાનાન્તરવર્તી ઉત્તર ક્ષણની સાથે પણ ઉપાદાનોપાદેયભાવ બનવો જોઈએ. એક વસ્તુ જ્યારે ક્રમશઃ બે ક્ષણોને યા બે દેશોને પહોંચે છે યા પ્રાપ્ત કરે છે ત્યારે તેમાં કાલકૃત યા દેશકૃત ક્રમ માની શકાય છે, પરંતુ જે જ્યાં અને જ્યારે ઉત્પન્ન થાય તે ત્યાં અને ત્યારે જ નાશ પામી જાય તો તેનામાં ક્રમ કેવો ? અને ક્રમના અભાવમાં યૌગપદ્યની ચર્ચા કરવી જ વ્યર્થ છે. જગતના પદાર્થોના વિનાશને નિર્હેતુક માનીને તેને સ્વભાવસિદ્ધ કહેવો ઉચિત નથી, કેમ કે જેમ ઉત્તરનો ઉત્પાદ પોતાનાં કારણોથી થાય છે તેમ પૂર્વનો નાશ પણ તે જ કારણોથી થાય છે. તેમનામાં કારણભેદ નથી, તેથી વસ્તુતઃ સ્વરૂપભેદ પણ નથી. પૂર્વનો વિનાશ અને ઉત્તરનો ઉત્પાદ બન્ને એક જ વસ્તુ છે. કાર્યનો ઉત્પાદ જ કારણનો વિનાશ છે. જે સ્વભાવભૂત ઉત્પાદ અને વિનાશ છે તે સ્વરસતઃ થતા જ રહે છે. બાકી રહી જાય છે સ્થૂળ વિનાશની વાત, તો સ્થૂળ વિનાશ તો સ્પષ્ટપણે જ કારણોની અપેક્ષા રાખે છે. જ્યારે વસ્તુમાં ઉત્પાદ અને વિનાશ બન્નેય સમાન કોટિના જ ધર્મો છે ત્યારે તે બેમાંથી એકને સહેતુક અને બીજાને નિર્હેતુક કહેવો કોઈ પણ રીતે ઉચિત નથી.

જગતના બધા જ જડ અને ચેતન પદાર્થોમાં દ્રવ્ય, ક્ષેત્ર, કાલ અને ભાવ ચારે પ્રકારના સંબંધો બરાબર અનુભવાય છે. તે સંબંધોમાંથી ક્ષેત્ર, કાલ અને ભાવ પ્રત્યાસત્તિઓ વ્યવહારના નિર્વાહ માટે પણ હોય પરંતુ ઉપાદાનોપાદેયભાવ સ્થાપવા માટે તો દ્રવ્યપ્રત્યાસત્તિને પરમાર્થ જ માનવી જોઈએ અને દ્રવ્યપ્રત્યાસત્તિ એકદ્રવ્યતાદાત્મ્યને છોડીને બીજું કંઈ હોઈ શકતી નથી. કાલ્પનિક સન્તાન યા સન્તતિ તેનું સ્થાન લઈ શકતી નથી. આ એકદ્રવ્યતાદાત્મ્ય વિના તો બન્ધ-મોક્ષ, લેવડ-દેવડ, ગુરુ-શિષ્ય આદિ સમસ્ત વ્યવહારનો લોપ થઈ જાય. 'પ્રતીત્યસમુત્પાદ' પોતે જ, જેને પ્રતીત્ય જે સમુત્પાદને પ્રાપ્ત કરે છે તેમનામાં પરસ્પર સંબંધની સિદ્ધિ કરી દે છે. અહીં કેવળ ક્રિયા માત્ર જ નથી પણ ક્રિયાનો આધાર કર્તા પણ છે. જે પ્રતીત્ય અર્થાત્ અપેક્ષા કરે છે તે જ ઉત્પન્ન થાય છે. તેથી આ એકદ્રવ્યતાદાત્મ્ય(દ્રવ્યપ્રત્યાસત્તિ)નો સ્વીકાર હર હાલતમાં કરવો જ જોઈશે. અવ્યભિચારી કાર્યકારણભાવના આધારે પૂર્વ અને ઉત્તર ક્ષણોની એક સન્તતિ ત્યારે જ બની શકે જ્યારે કાર્ય અને કારણમાં અવ્યભિચારિતાનું નિયામક કોઈ અનુસ્યૂત પરમાર્થ તત્ત્વ સ્વીકારવામાં આવે.

વિજ્ઞાનવાદની સમીક્ષા

આ જ રીતે વિજ્ઞાનવાદમાં બાહ્યાર્થના અસ્તિત્વનો સર્વથા લોપ કરીને તેને

કેવળ વાસનાકલ્પિત જ કહેવો ઉચિત નથી. એ સાચું કે પદાર્થોમાં અનેક જાતની સંજ્ઞાઓ અને અનેક જાતના શબ્દપ્રયોગો આપણી કલ્પનાઓ દ્વારા કલ્પિત હોય છે પરંતુ જે નક્કર અને સત્ય પદાર્થ છે તેના અસ્તિત્વનો ઇનકાર ન કરી શકાય. નીલપદાર્થનું અસ્તિત્વ નીલવિજ્ઞાનથી સિદ્ધ ભલે થતું હોય પરંતુ નીલવિજ્ઞાન નીલપદાર્થના અસ્તિત્વને ઉત્પન્ન કરતું નથી. તે તો સ્વયંસિદ્ધ છે, અને નીલવિજ્ઞાન ન હોય ત્યારે પણ તેનું સ્વસિદ્ધ અસ્તિત્વ છે જ. આંખ પદાર્થને દેખે છે, પદાર્થને ઉત્પન્ન કરતી નથી. પ્રમેય અને પ્રમાણ આ સંજ્ઞાઓ સાપેક્ષ ભલે હોય પરંતુ બન્ને પદાર્થો તો પોતપોતાની સામગ્રીથી સ્વતઃસિદ્ધ ઉત્પત્તિવાળા છે. વાસના અને કલ્પનાથી પદાર્થને ઇષ્ટ-અનિષ્ટ રૂપમાં ચિત્રિત કરવામાં આવે છે, પરંતુ પદાર્થને વાસના અને કલ્પનાથી ઉત્પન્ન કરી શકાતો નથી. તેથી વિજ્ઞાનવાદ આજના પ્રયોગસિદ્ધ વિજ્ઞાનથી કેવળ બાધિત જ નથી પરંતુ વ્યવહારાનુપયોગી પણ છે.

શૂન્યવાદની આલોચના

શૂન્યવાદનાં બે રૂપો આપણી સમક્ષ છે - એક તો સ્વપ્નપ્રત્યયની જેમ બધા પ્રત્યયોને નિરાલમ્બન ગણવા અર્થાત્ પ્રત્યયનું અસ્તિત્વ સ્વીકારવું પરંતુ તેને નિર્વિષય માનવો અને બીજું રૂપ એ કે બાહ્યાર્થની જેમ જ્ઞાનનો પણ લોપ કરી સર્વશૂન્ય માનવું. પ્રથમ કલ્પના એક રીતે નિર્વિષય જ્ઞાન માનવાની છે, જે પ્રતીતિવિરુદ્ધ છે કેમ કે પ્રકૃત અનુમાનને જો નિર્વિષય માનવામાં આવે તો તેનાથી 'નિરાલમ્બન જ્ઞાનવાદ' જ સિદ્ધ થઈ શકે નહિ. જો તે અનુમાનને સવિષય માનશો તો આ અનુમાનથી હેતુ વ્યભિચારી બની જશે. તેથી જે પ્રત્યયોનો બાહ્યાર્થ ઉપલબ્ધ થતો હોય તેમને સવિષય અને જેમનો બાહ્યાર્થ ઉપલબ્ધ ન થતો હોય તેમને નિર્વિષય માનવા ઉચિત છે. જ્ઞાનોમાં સત્ય અને અસત્ય યા અવિસંવાદી અને વિસંવાદીની વ્યવસ્થા બાહ્યાર્થની પ્રાપ્તિ અને અપ્રાપ્તિના આધારે જ થાય છે. અગ્નિના જ્ઞાનથી પાણીને ગરમ કરી શકાતું નથી. જગતનો સમસ્ત બાહ્યવ્યવહાર બાહ્યપદાર્થોના વાસ્તવિક અસ્તિત્વથી જ સંભવ બને છે. સંકેત અનુસાર શબ્દપ્રયોગની સ્વતન્ત્રતા હોવા છતાં પણ પદાર્થનું નિજસિદ્ધ સ્વરૂપ યા અસ્તિત્વ કોઈના સંકેતથી ઉત્પન્ન થઈ શકતું નથી.

બાહ્યાર્થની જેમ જ્ઞાનનો પણ અભાવ માનનાર સર્વશૂન્ય પક્ષને તો સિદ્ધ કરવો જ કઠિન છે. જે પ્રમાણથી સર્વશૂન્યતા સિદ્ધ કરવામાં આવે છે તે પ્રમાણને પણ જો શૂન્ય અર્થાત્ અસત્ માનવામાં આવે તો પછી શૂન્યતા શેનાથી સિદ્ધ કરશો ? અને જો તે પ્રમાણ અશૂન્ય અર્થાત્ સત્ હોય તો 'सर्वं शून्यम् (બધું જ શૂન્ય છે)' ક્યાં રહ્યું ? ઓછામાં ઓછું પ્રમાણને તો અશૂન્ય માનવું જ પડે. પ્રમાણ અને પ્રમેય

વ્યવહાર પરસ્પર સાપેક્ષ હોઈ શકે છે. પરંતુ તેમનું સ્વરૂપ પરસ્પરસાપેક્ષ નથી, તે તો સ્વતઃ સિદ્ધ છે. તેથી ક્ષણિકતાની અને શૂન્યતાની ભાવનાઓથી વસ્તુની સિદ્ધિ કરી શકાતી નથી.

આ રીતે વિશેષપદાર્થવાદ પણ વિષયાભાસ છે, કેમ કે જેવું તેનું વર્ણન છે તેવું તેનું અસ્તિત્વ સિદ્ધ થઈ શકતું નથી.

ઉભયસ્વતન્ત્રવાદમીમાંસા

(૧) પૂર્વપક્ષ - વૈશેષિક સામાન્ય અર્થાત્ જાતિ અને દ્રવ્ય, ગુણ, કર્મરૂપ વિશેષ અર્થાત્ વ્યક્તિઓને સ્વતન્ત્ર પદાર્થો માને છે, સામાન્ય અને વિશેષ વચ્ચે સમવાય સંબંધ હોય છે. વૈશેષિકનો મૂળ મન્ત્ર છે - પ્રત્યયના આધારે પદાર્થોની વ્યવસ્થા કરવી. 'द्रव्यम्' 'द्रव्यम्' એવો પ્રત્યય થાય છે, તેથી દ્રવ્ય એક પદાર્થ છે. 'गुणः' 'गुणः' અને 'कर्म' 'कर्म' એ પ્રકારે સ્વતન્ત્ર પ્રત્યયો થાય છે, તેથી ગુણ અને કર્મ સ્વતન્ત્ર પદાર્થો છે. આ રીતે અનુગતાકાર પ્રત્યયના કારણે સામાન્ય પદાર્થ, નિત્ય પદાર્થોમાં પરસ્પર ભેદ સ્થાપિત કરવા માટે વિશેષ પદાર્થ અને 'इहेदम् (અહીં અર્થાત્ આમાં આ છે)' પ્રત્યયથી સમવાય પદાર્થો માન્યા છે. જેટલા પ્રકારનાં જ્ઞાનો અને શબ્દવ્યવહારો થાય છે તેમનું વર્ગીકરણ કરીને અસાંકર્યભાવે એટલા પદાર્થો માનવાનો પ્રયત્ન વૈશેષિકોએ કર્યો છે. તેથી વૈશેષિકોને 'સંપ્રત્યયોપાધ્યાય' કહેવામાં આવે છે.

(૨) ઉત્તરપક્ષ - પરંતુ પ્રત્યય અર્થાત્ જ્ઞાન અને શબ્દવ્યવહાર એટલાં તો અપરિપૂર્ણ અને લચીલાં છે કે તેમના ઉપર પૂરો ભરોસો ન રાખી શકાય. તેઓ તો વસ્તુસ્વરૂપ તરફ માત્ર ઈશારો જ કરી શકે. એટલું જ નહિ પણ તેઓ તો અખંડ અને અનિર્વચનીય વસ્તુને સમજવા અને સમજાવવા માટે તેના ખંડ ખંડ કરી નાખે છે અને એટલું તો વિશ્લેષણ કરી નાખે છે કે તે વસ્તુના અંશો સ્વતન્ત્ર પદાર્થો જણાવા લાગે છે. ગુણ-ગુણાંશ અને દેશ-દેશાંશની કલ્પના પણ છેવટે બુદ્ધિ અને શબ્દવ્યવહારની જ કરામત છે. એક અખંડ દ્રવ્યથી પૃથક્ભૂત યા પૃથક્સિદ્ધ ગુણ અને ક્રિયા રહી શકતાં નથી અને બતાવી શકાતાં પણ નથી, તેમ છતાં બુદ્ધિ તેમને પૃથક્ પદાર્થો તરીકે બતાવવા તૈયાર છે. પદાર્થ તો પોતાનું નક્કર અને અખંડ અસ્તિત્વ ધરાવે છે, તે પોતાનાં પરિણમનો અનુસાર અનેક પ્રત્યયોનો વિષય બની શકે છે. ગુણ, ક્રિયા અને સંબંધ આદિ સ્વતન્ત્ર પદાર્થો નથી, તેઓ તો દ્રવ્યની અવસ્થાઓના વિભિન્ન વ્યવહારો છે.

આમ સામાન્ય કોઈ સ્વતન્ત્ર પદાર્થ નથી જે નિત્ય અને એક હોઈ અનેક સ્વતન્ત્રસત્તાક વ્યક્તિઓમાં મોતીઓમાં પરોવાયેલા દોરાની જેમ રહેલું હોય. પદાર્થોનાં કેટલાંક પરિણમનો સદૃશ પણ હોય છે અને કેટલાંક વિસદૃશ પણ હોય છે. બે સ્વતન્ત્રસત્તાક વિભિન્ન વ્યક્તિઓમાં ભૂયઃ અર્થાત્ ઘણું સામ્ય જોઈને અનુગતવ્યવહાર કરવામાં આવે છે. અનેક આત્માઓ સંસાર અવસ્થામાં પોતાનાં વિભિન્ન શરીરોમાં રહેલા છે, જેમની અવયવરચના અમુક પ્રકારની સદૃશ હોય છે તેમનામાં 'મનુષ્ય', 'મનુષ્ય' એવો વ્યવહાર સંકેત અનુસાર થાય છે અને જેમની શરીરરચના અમુક પ્રકારની સદૃશ હોય છે તેમનામાં સંકેત અનુસાર 'અશ્વ' 'અશ્વ' એવો વ્યવહાર થાય છે. જે આત્માઓમાં અવયવસાદૃશ્યના આધારે મનુષ્યવ્યવહાર થાય છે તેમનામાં 'મનુષ્યત્વ' નામનો એવો કોઈ સામાન્યપદાર્થ નથી કે જે પોતાની સ્વતન્ત્ર, નિત્ય, એક અને અનેકાનુગત સત્તા રાખતો હોય અને સમવાયસંબંધથી તેમનામાં રહેતો હોય. આટલી અને આવી ભેદકલ્પના પદાર્થસ્થિતિને પ્રતિકૂળ છે. 'સત્' 'સત્' કે 'દ્રવ્ય' 'દ્રવ્ય' કે 'ગુણ' 'ગુણ' કે 'મનુષ્ય' 'મનુષ્ય' ઇત્યાદિ બધા વ્યવહારો સાદૃશ્યમૂલક છે. સાદૃશ્ય પણ પ્રત્યેકનિષ્ઠ ધર્મ છે, તે કોઈ અનેકનિષ્ઠ સ્વતન્ત્ર પદાર્થ નથી. તે તો અનેક અવયવોની સમાનતારૂપ છે અને તે તે અવયવો તે તે વ્યક્તિઓમાં જ રહે છે. તેમનામાં સમાનતા જોઈને દ્રષ્ટા અનેક પ્રકારનો નાનામોટા વિસ્તારવાળો અનુગતવ્યવહાર કરવા લાગે છે.

સામાન્ય નિત્ય, એક અને નિરંશ હોવા ઉપરાંત પણ જો સર્વગત હોય તો તેણે વિભિન્ન દેશવાળી સ્વવ્યક્તિઓમાં ખંડશઃ રહેવું પડશે, કેમ કે એક વસ્તુ એક સાથે ભિન્ન દેશોમાં પૂર્ણરૂપે રહી શકતી નથી. નિત્ય અને નિરંશ સામાન્ય જે સમયે જે વ્યક્તિમાં પ્રકટ થાય તે જ સમયે તેણે સર્વત્ર અર્થાત્ બધી વ્યક્તિઓના અન્તરાલમાં પણ પ્રકટ થવું જોઈએ. અન્યથા ક્વચિત્ વ્યક્ત અને ક્વચિત્ અવ્યક્ત રૂપથી તો સ્વરૂપભેદ થતાં અનિત્યત્વ અને સાંશત્વની આપત્તિ આવે.

જેવી રીતે સત્તાસામાન્ય પદાર્થ અન્ય કોઈ 'સત્તાત્વ' નામના સામાન્ય વિના જ સ્વતઃ સત્ છે તેવી જ રીતે દ્રવ્ય આદિ પણ સ્વતઃ સત્ જ છે એમ કેમ ન મનાય ? સત્તા સાથે સંબંધમાં આવતા પહેલાં પદાર્થ સત્ છે કે અસત્ ? જો સત્ હોય તો સત્તાનો સંબંધ માનવો નિરર્થક છે. અને જો અસત્ હોય તો જેમ અસત્ ખરવિષાણ સાથે સત્તાનો સંબંધ હોઈ શકતો નથી તેમ અસત્ પદાર્થ સાથે પણ સત્તાનો સંબંધ હોઈ શકે નહિ. આવી જ રીતે અન્ય સામાન્યોની બાબતમાં પણ સમજી લેવું જોઈએ. જેવી રીતે સામાન્ય, વિશેષ અને સમવાય સ્વતઃ સત્ છે, તેમનામાં કોઈ

અન્ય સત્તાના સંબંધની કલ્પના કરવામાં નથી આવતી તેવી જ રીતે દ્રવ્ય આદિ પણ સ્વતઃસિદ્ધ સત્ છે, તેમનામાં પણ સત્તાના સંબંધની કલ્પના નિરર્થક છે.

વૈશેષિકો તુલ્ય આકૃતિવાળા અને તુલ્ય ગુણવાળા પરમાણુઓમાં, મુક્ત આત્માઓમાં અને મુક્ત આત્માઓએ ત્યજી દીધેલાં મનોમાં ભેદપ્રત્યય કરાવવા માટે પ્રત્યેકમાં એક વિશેષ નામનો પદાર્થ માને છે. આ વિશેષો અનન્ત છે અને નિત્યદ્રવ્યવૃત્તિ છે. અન્ય અવયવી વગેરે પદાર્થોમાં જાતિ, આકૃતિ અને અવયવસંયોગ આદિના કારણે ભેદ કરી શકાય છે પરંતુ સમાન આકૃતિવાળા સમાન ગુણવાળા નિત્ય દ્રવ્યોમાં ભેદ કરવા માટે કોઈ અન્ય નિમિત્ત જોઈએ અને તે નિમિત્ત છે વિશેષ પદાર્થ. પરંતુ પ્રત્યયના આધારે પદાર્થવ્યવસ્થા માનવાનો સિદ્ધાન્ત જ ખોટો છે. જેટલા પ્રકારના પ્રત્યયો થાય છે તેટલા સ્વતન્ત્ર પદાર્થો જો માનવામાં આવે તો પદાર્થોની કોઈ સીમા ન રહે. જેમ એક વિશેષ બીજા વિશેષથી સ્વતઃ વ્યાવૃત્ત છે, તેમાં કોઈ વ્યાવર્તક યા ભેદકની આવશ્યકતા નથી તેમ પરમાણુ આદિ સઘળા પદાર્થો પોતાના અસાધારણ નિજ સ્વરૂપથી જ સ્વતઃ વ્યાવૃત્ત રહી શકે છે, તેના માટે પણ સ્વતન્ત્ર વિશેષ પદાર્થની કોઈ આવશ્યકતા નથી. વ્યક્તિઓ સ્વયં જ વિશેષ છે. પ્રમાણનું કાર્ય છે સ્વતઃસિદ્ધ પદાર્થોની અસંકર વ્યાખ્યા કરવાનું અને નહિ કે નવા નવા પદાર્થોની કલ્પના કરવાનું.

ફલાભાસ[૧]

પ્રમાણથી ફળને સર્વથા અભિન્ન યા ભિન્ન કહેવું એ ફલાભાસ છે. જો પ્રમાણ અને ફળને સર્વથા ભિન્ન માનવામાં આવે તો ભિન્ન ભિન્ન આત્માઓનાં પ્રમાણ અને ફળોમાં જેમ પ્રમાણ-ફળભાવ ઘટતો નથી તેમ એક આત્માનાં પ્રમાણ અને ફળમાં પણ પ્રમાણ-ફળભાવ યા પ્રમાણ-ફળવ્યવહાર ન ઘટવો જોઈએ. સમવાય સંબંધ પણ સર્વથા ભેદની સ્થિતિમાં નિયામક બની શકતો નથી. જો પ્રમાણ અને ફળને સર્વથા અભિન્ન માનવામાં આવે તો 'આ પ્રમાણ છે અને આ ફળ છે' એવો ભેદ વ્યવહાર અને કાર્યકારણભાવ પણ ન ઘટી શકે. જે આત્માની પ્રમાણરૂપે પરિણતિ થઈ છે તે આત્માના અજ્ઞાનની નિવૃત્તિ થાય છે, તેથી એક આત્માની દૃષ્ટિએ પ્રમાણ અને ફળમાં અભેદ છે અને સાધકતમ કારણરૂપ તથા પ્રમિતિક્રિયારૂપ પર્યાયોની દૃષ્ટિએ તેમનામાં ભેદ છે. તેથી પ્રમાણ અને ફળમાં કથંચિત્ ભેદાભેદ માનવો જ ઉચિત છે.

■

૧. પરીક્ષામુખ, ૬.૬૬-૭૨.

નવમું પ્રકરણ

નયવિચાર

નયનું લક્ષણ

અધિગમના ઉપાયોમાં પ્રમાણની સાથે નયનો પણ નિર્દેશ કરવામાં આવ્યો છે. પ્રમાણ વસ્તુના પૂર્ણરૂપને ગ્રહણ કરે છે અને નય પ્રમાણ દ્વારા ગૃહીત વસ્તુના એક અંશને જાણે છે. જ્ઞાતાનો તે અભિપ્રાયવિશેષ નય છે[1] જે પ્રમાણ દ્વારા જાણેલી વસ્તુના એકદેશને સ્પર્શે છે. વસ્તુ અનન્ત ધર્મોવાળી છે. પ્રમાણજ્ઞાન તેને સમગ્રભાવે ગ્રહણ કરે છે, તેનું અંશોમાં વિભાજન કરવા તરફ તેનું લક્ષ્ય હોતું નથી. ઉદાહરણાર્થ, 'આ ઘડો છે,' એ જ્ઞાનમાં પ્રમાણ ઘડાને અખંડભાવે, તેના રૂપ, રસ, ગંધ, સ્પર્શ આદિ અનન્ત ગુણધર્મોનો વિભાગ કર્યા વિના, પૂર્ણરૂપે જાણે છે, જ્યારે નય તેનું વિભાજન કરીને 'રૂપવાન ઘડો' 'રસવાન ઘડો' આદિ રૂપે તેને પોતપોતાના અભિપ્રાય અનુસાર જાણે છે. એક વાત ધ્યાનમાં રાખવાની એ કે પ્રમાણ અને નય જ્ઞાનની જ વૃત્તિઓ છે, બન્ને જ્ઞાનાત્મક પર્યાયો છે. જ્યારે જ્ઞાતાની સકલને ગ્રહણ કરવાની દૃષ્ટિ હોય છે ત્યારે તેનું જ્ઞાન પ્રમાણ હોય છે અને જ્યારે તે જ પ્રમાણથી ગૃહીત વસ્તુને ખંડશઃ ગ્રહણ કરવાનો જ્ઞાતાનો અભિપ્રાય હોય છે ત્યારે તે અંશગ્રાહી અભિપ્રાય નય કહેવાય છે. પ્રમાણજ્ઞાન નયની ઉત્પત્તિ માટે ભૂમિ તૈયાર કરે છે.

જો કે છદ્મસ્થોનાં બધાં જ્ઞાનો વસ્તુના પૂર્ણરૂપને જાણી શકતા નથી તેમ છતાં પણ જેટલાને તેઓ જાણે છે તેમનામાં પણ જો સમગ્રભાવે ગ્રહણ કરવાની તેમની દૃષ્ટિ હોય તો તે સકલગ્રાહી જ્ઞાનો પ્રમાણ છે અને અંશગ્રાહી વિકલજ્ઞાન નય છે. 'રૂપવાન ઘટ' આ જ્ઞાન પણ જો રૂપમુખે સમસ્ત ઘટનું જ્ઞાન અખંડભાવે કરતું હોય

---

૧. नयो ज्ञातुरभिप्रायः । લઘીયસ્ત્રય, શ્લોક ૫૫.

ज्ञातृणामभिसन्धयः खलु नयाः । સિદ્ધિવિનિશ્ચયટીકા, પૃ. ૫૧૭.

તો પ્રમાણની જ સીમામાં પહોંચી જાય છે, અને ઘટના રૂપ રસ આદિનું વિભાજન કરી જો ઘડાના રૂપને જ મુખ્યપણે જાણતું હોય તો તે નય કહેવાય છે. પ્રમાણનો જાણવાનો ક્રમ એકદેશ દ્વારા પણ સમગ્રની તરફ જ હોય છે, જ્યારે નય સમગ્ર વસ્તુને વિભાજિત કરીને તેના અંશવિશેષની તરફ ઝૂકે છે. પ્રમાણ ચક્ષુ દ્વારા રૂપને જોતું હોવા છતાં તે દ્વારથી પૂરા ઘડાને આત્મસાત્ કરે છે, અને નય તે ઘડાનું વિશ્લેષણ કરી તેના રૂપ આદિ અંશોને જાણવા તરફ પ્રવૃત્ત થાય છે. તેથી પ્રમાણને સકલાદેશી અને નયને વિકલાદેશી કહેલ છે. પ્રમાણ દ્વારા જાણેલી વસ્તુને શબ્દના તરંગોથી અભિવ્યક્ત કરવા માટે જે જ્ઞાનની જરૂર પડે છે તે નય છે.

નય પ્રમાણનો એકદેશ છે

'નય પ્રમાણ છે કે અપ્રમાણ ?' આ પ્રશ્નનું સમાધાન 'હા' અને 'ના'માં કરી શકાતું નથી, જેમ કે ઘડામાં ભરેલા સમુદ્રના જલને ન તો સમદ્ર કહી શકીએ છીએ કે ન તો અસમુદ્ર.[1] નય પ્રમાણથી ઉત્પન્ન થાય છે, તેથી પ્રમાણાત્મક હોવા છતાં પણ અંશગ્રાહી હોવાના કારણે પૂર્ણ પ્રમાણ ન કહી શકાય, અને અપ્રમાણ તો તે હોઈ જ શકતો નથી. તેથી ઘડામાં ભરેલું સમુદ્રજલ સમુદ્રૈકદેશ છે, અસમુદ્ર નથી, તેવી જ રીતે નય પણ પ્રમાણૈકદેશ છે, અપ્રમાણ નથી. નય દ્વારા ગ્રહણ કરાતી વસ્તુ પણ ન તો પૂર્ણ વસ્તુ કહી શકાય અને ન તો અવસ્તુ કહી શકાય, પરંતુ તે 'વસ્ત્વેકદેશ' જ હોઈ શકે. તાત્પર્ય એ કે પ્રમાણસાગરનો તે અંશ નય છે જેને જ્ઞાતાએ પોતાના અભિપ્રાયના પાત્રમાં ભરી લીધો છે. તેનું ઉત્પત્તિસ્થાન સમુદ્ર જ છે. પરંતુ તેનામાં તે વિશાલતા અને સમગ્રતા નથી જેથી તેમાં બધું સમાઈ શકે. નાનામોટાં પાત્રો પોતાની મર્યાદા અનુસાર જ તો જલને ગ્રહણ કરે છે. પ્રમાણની રંગશાળામાં નય અનેક રૂપો અને વેશોમાં પોતાનું નાટક રચે છે.

સુનય અને દુર્નય

જો કે અનેકાન્તાત્મક વસ્તુના એક એક અન્તને અર્થાત્ ધર્મને વિષય કરનારા અભિપ્રાયવિશેષો પ્રમાણનાં સન્તાનો છે પરંતુ તેમનામાં સુમેળ, પરસ્પર પ્રીતિ અને અપેક્ષા હોય તો જ તેઓ સુનય છે, અન્યથા દુર્નય છે. સુનય અનેકાન્તાત્મક વસ્તુના અમુક અંશને મુખ્યભાવે ગ્રહણ કરવા છતાં પણ અન્ય અંશોનો નિષેધ

---

૧. नायं वस्तु न चावस्तु वस्त्वंशः कथ्यते यतः ।
नासमुद्रः समुद्रो वा समुद्रांशो यथोच्यते ॥

તત્ત્વાર્થશ્લોકવાર્તિક, શ્લોક ૧.૬. નયવિવરણ, શ્લોક ૬.

કરતો નથી, તેમની તરફ તટસ્થભાવ રાખે છે. જેમ બાપની જાયદાદમાં બધા સન્તાનોનો સમાન હક હોય છે અને સપૂત તે જ કહેવાય છે જે પોતાના અન્ય ભાઈઓના હક્કો ઈમાનદારીથી સ્વીકારે છે, તેમને હડપ કરી જવાની ચેષ્ટા ક્યારેય પણ કરતો નથી પરંતુ સદ્ભાવ જ ઉત્પન્ન કરે છે અને રાખે છે, તેમ અનન્ત ધર્મોવાળી વસ્તુમાં બધા નયોનો સમાન અધિકાર છે અને સુનય તે જ કહેવાશે જે પોતાના અંશને મુખ્યપણે ગ્રહણ કરવા છતાં પણ અન્ય અંશોને ગૌણ તો કરે પણ તેમનો નિષેધ ન કરે, તેમની અપેક્ષા રાખે અર્થાત્ તેમના અસ્તિત્વનો સ્વીકાર કરે. જે બીજાનો નિષેધ કરે છે અને પોતાનો જ અધિકાર જમાવે છે તે કલહ કરનાર કપૂતના જેવો દુર્નય કહેવાય છે.

પ્રમાણમાં પૂર્ણ વસ્તુ સમાય છે. નય એક અંશને મુખ્યપણે ગ્રહણ કરીને અન્ય અંશોને ગૌણ કરે છે પરંતુ તેમની અપેક્ષા રાખે છે, તિરસ્કાર તો ક્યારેય કરતો નથી. પરંતુ દુર્નય અન્યનિરપેક્ષ બનીને અન્યનું નિરાકરણ કરે છે. પ્રમાણ 'તત્' અને 'અતત્' બધાંને જાણે છે, નયમાં કેવળ 'તત્'ની પ્રતિપત્તિ થાય છે પરંતુ દુર્નય અન્યનું નિરાકરણ કરે છે.[1] પ્રમાણ 'સત્'ને ગ્રહણ કરે છે, અને નય 'સ્યાત્ સત્' એ રીતે સાપેક્ષપણે જાણે છે, જ્યારે દુર્નય 'સદેવ' એ રીતે અવધારણ કરીને અન્યનો તિરસ્કાર કરે છે.[2] નિષ્કર્ષ એ કે સાપેક્ષતા જ નયનો પ્રાણ છે.[3]

આચાર્ય સિદ્ધસેને પોતાના સન્મતિતર્કપ્રકરણમાં (૧,૨૧-૨૫) કહ્યું છે કે

'तम्हा सव्वे वि णया मिच्छादिट्ठी सपक्खपडिबद्धा ।
अण्णोण्णणिस्सिआ उण हवन्ति सम्मत्तसब्भावा ॥ સન્મતિતર્ક ૧.૨૨.

તે બધા નયો મિથ્યાદૃષ્ટિ છે જે પોતાના જ પક્ષનો આગ્રહ રાખે છે - પરનો નિષેધ કરે છે, પરંતુ જ્યારે તે જ પરસ્પર સાપેક્ષ અને અન્યોન્યાશ્રિત બની જાય છે ત્યારે સમ્યક્ત્વના સદ્ભાવવાળા બને છે અર્થાત્ સમ્યગ્દૃષ્ટિ બને છે. જેમ અનેક પ્રકારના ગુણવાળા વૈડૂર્ય આદિ મણિઓ મહામૂલ્યવાળા હોવા છતાં પણ જો એક

---

૧. धर्मान्तरादानोपेक्षाहानिलक्षणत्वात् प्रमाण-नय-दुर्नयानां प्रकारान्तरासंभवाच्च । प्रमाणात् तदतत्स्वभावप्रतिपत्तेः तत्प्रतिपत्तेः तदन्यनिराकृतेश्च । અષ્ટશતી, અષ્ટસહસ્રી, પૃ. ૨૯૦.

૨. सदेव सत् स्यात् सदिति त्रिधार्थो मीयेत दुर्नीतिनयप्रमाणैः । અન્યયોગવ્યવચ્છેદદ્વાત્રિંશિકા, શ્લોક ૨૮.

૩. निरपेक्षा नया मिथ्या सापेक्षा वस्तु तेऽर्थकृत् । આપ્તમીમાંસા, શ્લોક ૧૦૮.

દોરામાં પરોવવામાં ન આવ્યા હોય, પરસ્પર ઘટક ન હોય તો 'રત્નાવલી' સંજ્ઞા પામતા નથી તેમ પોતાના નિયત વાદોનો આગ્રહ રાખનારા પરસ્પર નિરપેક્ષ નયો સમક્પણાને પામી શકતા નથી, પછી ભલે ને તે પોતપોતાના પક્ષ માટે ગમે તેટલા મહત્ત્વના કેમ ન હોય. જે રીતે તે જ મણિઓ એક દોરામાં પરોવાઈને 'રત્નાવલી' યા 'રત્નહાર' બની જાય છે તેવી જ રીતે બધા નયો પરસ્પરસાપેક્ષ બનીને સમ્યક્પણાને પ્રાપ્ત કરે છે, સુનય બની જાય છે. અંતમાં આચાર્ય સિદ્ધસેન કહે છે -

जे वयणिज्जवियप्पा संजुज्जंतेसु होंति एएसु ।
सा ससमयपण्णवणा तित्थयरासायणा अण्णा ॥ સન્મતિતર્ક, ૧.૫૩.

જે વચનવિકલ્પરૂપ નયો પરસ્પર સમ્બદ્ધ બનીને સ્વવિષયનું પ્રતિપાદન કરે છે તે તેમની સ્વસમયની પ્રજ્ઞાપના છે તથા અન્યનિરપેક્ષવૃત્તિ તીર્થંકરની આસાદના છે, અવહેલના છે.

આચાર્ય કુન્દકુન્દ આ તત્ત્વને અતિ માર્મિક રીતે સમજાવે છે -

दोण्ह वि णयाण भणियं जाणइ णवरं तु समयपडिबद्धो ।
ण दु णयपक्खं गिण्हदि किञ्चिवि णयपक्खपरिहीणो ॥ સમયસાર, ગાથા ૧૪૩.

સ્વસમયી વ્યક્તિ બન્ને નયોના વક્તવ્યને જાણે તો છે પરંતુ કોઈ એક નયનો તિરસ્કાર કરીને બીજા નયના પક્ષને ગ્રહણ કરતી નથી. તે એક નયને દ્વિતીયસાપેક્ષરૂપે જ ગ્રહણ કરે છે.

જ્યારે વસ્તુ અનન્તધર્માત્મક છે ત્યારે સ્વભાવતઃ એક એક ધર્મને ગ્રહણ કરનારા અભિપ્રાયો પણ અનન્ત જ હોય, ભલે પછી તેમના વાચક પૃથક્ પૃથક્ શબ્દો ન મળે, પરંતુ જેટલા શબ્દો છે તેમના વાચ્ય ધર્મોને જાણનારા તેટલા અભિપ્રાયો તો અવશ્ય હોય છે જ. અર્થાત્ અભિપ્રાયોની સંખ્યાની અપેક્ષાએ આપણે નયોની સીમા ભલે ન બાંધી શકીએ પરંતુ એ તો સુનિશ્ચિતપણે કહી જ શકીએ કે જેટલા શબ્દો છે તેટલા તો નયો અવશ્ય હોઈ શકે છે, કેમ કે કોઈ પણ વચનમાર્ગ અભિપ્રાય વિના હોઈ જ શકતો નથી. એવા અનેક અભિપ્રાયો તો સંભવે છે કે જેમના વાચક શબ્દો ન મળે પરંતુ એવો એક પણ સાર્થક શબ્દ ન હોઈ શકે કે જે વિના અભિપ્રાય પ્રયોજાતો હોય. તેથી સામાન્યપણે જેટલા શબ્દો છે તેટલા નયો છે.[1]

આ વિધાન એ માનીને કરવામાં આવે છે કે પ્રત્યેક શબ્દ વસ્તુના કોઈ ને કોઈ

---

૧. जावइया वयणपहा तावइया होंति णयवाया । સન્મતિતર્ક, ૩.૪૭.

ધર્મનો વાચક હોય છે. તેથી તત્ત્વાર્થભાષ્યમાં (૧.૩૪) 'શું આ નયો એક વસ્તુના વિશે પરસ્પર વિરોધી તન્ત્રોના મતવાદો છે કે જૈનાચાર્યોના જ પરસ્પર મતભેદો છે?' આ પ્રશ્નનું સમાધાન કરતાં સ્પષ્ટ લખ્યું છે કે 'ન તો નયો તન્ત્રાન્તરીય મતવાદો છે કે ન તો જૈનાચાર્યોના પરસ્પર મતભેદો છે પરંતુ જ્ઞેય અર્થને જાણનારા અનેક અધ્યવસાયો છે.' અર્થાત્ એક જ વસ્તુને અપેક્ષાભેદથી યા અનેક દૃષ્ટિકોણોથી ગ્રહણ કરનારા વિકલ્પો છે. નયો હવાઈ કલ્પનાઓ નથી કે ન તો તેઓ શેખચલ્લીના વિચારો છે, પરંતુ અર્થને (વસ્તુને) અનેક પ્રકારે જાણનારા અભિપ્રાયવિશેષો છે.

તેઓ નિર્વિષય ન હોતાં જ્ઞાન, શબ્દ યા અર્થ કોઈને ને કોઈને વિષય અવશ્ય કરે છે. તેનો વિવેક કરવાનું કામ જ્ઞાતાનું છે. જેમ એક જ લોક સત્‌ની અપેક્ષાએ એક છે, જીવ અને અજીવના ભેદથી બે છે, દ્રવ્ય, ગુણ અને પર્યાયના ભેદથી ત્રણ, ચાર પ્રકારના દ્રવ્ય, ક્ષેત્ર, કાલ અને ભાવરૂપ હોવાથી ચાર, પાંચ અસ્તિકાયોની અપેક્ષાએ પાંચ અને છ દ્રવ્યોની અપેક્ષાએ છ પ્રકારનો કહી શકાય છે. આ અપેક્ષાભેદથી થનારા વિકલ્પો છે, માત્ર મતભેદો યા વિવાદો નથી. તેવી જ રીતે નયવાદ પણ અપેક્ષાભેદથી થનારા વસ્તુના વિભિન્ન અધ્યવસાયો છે.

બે નય - દ્રવ્યાર્થિક અને પર્યાયાર્થિક

આમ સામાન્યપણે અભિપ્રાયોની અનન્તતા હોવા છતાં પણ તેમને બે મોટા વિભાગોમાં વહેંચી શકાય છે - એક અભેદને ગ્રહણ કરનારા અભિપ્રાયોનો યા નયોનો વિભાગ અને બીજો ભદને ગ્રહણ કરનારા અભિપ્રાયોનો યા નયોનો વિભાગ. વસ્તુમાં સ્વરૂપતઃ અભેદ છે, વસ્તુ અખંડ છે અને એક મૌલિક છે. તેને અનેક ગુણ, પર્યાય અને ધર્મો દ્વારા અનેકરૂપમાં ગ્રહણ કરવામાં આવે છે. અભેદગ્રાહિણી દૃષ્ટિ દ્રવ્યદૃષ્ટિ કહેવાય છે અને ભેદગ્રહિણી દૃષ્ટિ પર્યાયદૃષ્ટિ કહેવાય છે. દ્રવ્યને મુખ્યપણે ગ્રહણ કરનારો નય દ્રવ્યાર્થિક યા અવ્યુચ્છિત્તિ નય કહેવાય છે અને પર્યાયને ગ્રહણ કરનારો નય પર્યાયાર્થિક યા વ્યુચ્છિત્તિ નય કહેવાય છે. અભેદ એટલે સામાન્ય અને ભેદ એટલે વિશેષ. વસ્તુઓમાં અભેદ અને ભેદની કલ્પનાના બે બે પ્રકાર છે. એક અભેદકલ્પના તો એક અખંડ મૌલિક દ્રવ્યમાં પોતાની દ્રવ્યશક્તિના કારણે વિવક્ષિત અભેદ, જે દ્રવ્ય યા ઊર્ધ્વતાસામાન્ય કહેવાય છે. તે પોતાના કાલક્રમથી થનારા ક્રમિક પર્યાયોમાં ઉપરથી નીચે સુધી વ્યાપ્ત રહેવાના કારણે ઊર્ધ્વતાસામાન્ય કહેવાય છે. તે જેવી રીતે પોતાના ક્રમિક પર્યાયોને વ્યાપ્ત કરે છે તેવી જ રીતે પોતાના સહભાવી ગુણો અને ધર્મોને પણ વ્યાપ્ત કરે છે.

બીજી અભેદકલ્પના વિભિન્નસત્તાક અનેક દ્રવ્યોમાં સંગ્રહની દૃષ્ટિએ કરવામાં આવે છે. આ કલ્પના શબ્દવ્યવહારના નિર્વાહ માટે સાદૃશ્યની અપેક્ષાથી કરવામાં આવે છે. અનેક સ્વતન્ત્રસત્તાક મનુષ્યોમાં સાદૃશ્યમૂલક મનુષ્યત્વ જાતિની અપેક્ષાએ મનુષ્યત્વ સામાન્યની કલ્પના તિર્યક્ સામાન્ય કહેવાય છે. આ અનેક દ્રવ્યોમાં તીરછી ચાલે છે. એક દ્રવ્યના પર્યાયોમાં થનારી ભેદકલ્પના પર્યાય વિશેષ કહેવાય છે તથા વિભિન્ન દ્રવ્યોમાં પ્રતીત થતો ભેદ વ્યતિરેક વિશેષ કહેવાય છે. આમ બન્ને પ્રકારના અભેદોને વિષય કરનારી દૃષ્ટિ દ્રવ્યદૃષ્ટિ છે અને ભેદોને વિષય કરનારી દૃષ્ટિ પર્યાયદૃષ્ટિ છે.

પરમાર્થ અને વ્યવહાર

પરમાર્થતઃ પ્રત્યેક દ્રવ્યગત અભેદને ગ્રહણ કરનારી દૃષ્ટિ જ દ્રવ્યાર્થિક હોય છે, અને પ્રત્યેક દ્રવ્યગત પર્યાયભેદને જાણનારી દૃષ્ટિ જ પર્યાયાર્થિક હોય છે. અનેક દ્રવ્યગત અભેદ ઔપચારિક અને વ્યાવહારિક છે, તેથી તેમનામાં સાદૃશ્યમૂલક અભેદ પણ વ્યાવહારિક જ છે, પારમાર્થિક નથી. અનેક દ્રવ્યોનો ભેદ પારમાર્થિક જ છે. 'મનુષ્યત્વ' માત્ર સાદૃશ્યમૂલક કલ્પના છે. કોઈ એક એવો 'મનુષ્યત્વ' નામનો પદાર્થ નથી જે અનેક મનુષ્યદ્રવ્યોમાં, મોતીઓમાં દોરાની જેમ, પરોવવામાં આવ્યો હોય. સાદૃશ્ય પણ અનેકનિષ્ઠ ધર્મ નથી પરંતુ પ્રત્યેક વ્યક્તિમાં રહેનારો ધર્મ છે. તેનો વ્યવહાર અવશ્ય પરસાપેક્ષ છે પરંતુ સ્વરૂપ તો પ્રત્યેકનિષ્ઠ જ છે. તેથી કોઈ પણ સજાતીય યા વિજાતીય અનેક દ્રવ્યોનો સાદૃશ્યમૂલક અભેદ દ્વારા સંગ્રહ કેવળ વ્યાવહારિક છે, પારમાર્થિક નથી. અનન્ત પુદ્ગલપરમાણુદ્રવ્યોને પુદ્ગલત્વથી એક કહેવાં એ તો વ્યવહાર માટે છે, બે પૃથક્ પરમાણુઓની સત્તા ક્યારેય એક ન હોઈ શકે, તે અશક્ય છે. એક દ્રવ્યગત ઊર્ધ્વતાસામાન્યને છોડીને જેટલી પણ અભેદકલ્પનાઓ અવાન્તરસામાન્ય યા મહાસામાન્યના નામે કરવામાં આવે છે તે બધી વ્યાવહારિક છે. તેમનો વસ્તુસ્થિતિ સાથે એટલો જ સંબંધ છે કે તેઓ શબ્દો દ્વારા તે પૃથક્ વસ્તુઓનો સંગ્રહ કરી રહી છે. જેવી રીતે અનેક દ્રવ્યગત અભેદ વ્યાવહારિક છે તેવી જ રીતે એક દ્રવ્યમાં કાલિક પર્યાયભેદ વાસ્તવિક હોવા છતાં પણ તેમનામાં ગુણભેદ અને ધર્મભેદ તે અખંડ અનિર્વચનીય વસ્તુને સમજવા-સમજાવવા અને કહેવા માટે કરવામાં આવે છે. જેવી રીતે પૃથક્ સિદ્ધ દ્રવ્યોને આપણે વિશ્લેષણ કરી અલગ સ્વતન્ત્રભાવે ગણાવી શકીએ છીએ તેવી રીતે કોઈ એક દ્રવ્યના ગુણ અને ધર્મોને દર્શાવી શકતા નથી. તેથી પરમાર્થ દ્રવ્યાર્થિક નય એક દ્રવ્યગત અભેદને વિષય કરે છે, અને વ્યવહાર પર્યાયાર્થિક નય

એક દ્રવ્યના ક્રમિક પર્યાયોના કલ્પિત ભેદને વિષય કરે છે. વ્યવહાર દ્રવ્યાર્થિક નય અનેક દ્રવ્યગત કલ્પિત અભેદને જાણે છે અને પરમાર્થ પર્યાયાર્થિક નય બે દ્રવ્યોના વાસ્તવિક પરસ્પર ભેદને જાણે છે, વસ્તુતઃ વ્યવહાર પર્યાયાર્થિક નયની સીમા એક દ્રવ્યગત ગુણભેદ અને ધર્મભેદ સુધી જ છે.

દ્રવ્યાસ્તિક અને દ્રવ્યાર્થિક

તત્વાર્થવાર્તિકમાં (૧.૩૩) દ્રવ્યાર્થિકના સ્થાને આવનારો દ્રવ્યાસ્તિક શબ્દ અને પર્યાયાર્થિકના સ્થાને આવનારો પર્યાયાસ્તિક શબ્દ આ સૂક્ષ્મ ભેદને સૂચવે છે. દ્રવ્યાસ્તિકનું તાત્પર્ય એ છે કે જે એક દ્રવ્યના પરમાર્થ અસ્તિત્વને વિષય કરે અને તન્મૂલક જ અભેદનું પ્રખ્યાપન કરે. પર્યાયાસ્તિક એક દ્રવ્યના વાસ્તવિક ક્રમિક પર્યાયોના અસ્તિત્વને માનીને તેમના આધારે ભેદવ્યવહાર કરે છે. આ દૃષ્ટિએ અનેક દ્રવ્યગત પરમાર્થ ભેદને પર્યાયાર્થિક નય વિષય કરીને પણ તેમના ભેદને કોઈ દ્રવ્યના પર્યાય નથી માનતો. અહીં 'પર્યાય' શબ્દનો પ્રયોગ વ્યવહારાર્થ છે. તાત્પર્ય એ કે એક દ્રવ્યગત અભેદને દ્રવ્યાસ્તિક અને પરમાર્થ દ્રવ્યાર્થિક, એક દ્રવ્યગત પર્યાયભેદને પર્યાયાસ્તિક અને વ્યવહાર પર્યાયાર્થિક, અનેક દ્રવ્યોના સાદૃશ્યમૂલક અભેદને વ્યવહાર દ્રવ્યાર્થિક તથા અનેક દ્રવ્યગત ભેદને પરમાર્થ પર્યાયાર્થિક સમજવામાં આવે છે. અનેક દ્રવ્યગત ભેદને આપણે પર્યાય શબ્દથી વ્યવહાર માટે જણાવીએ છીએ. આ રીતે ભેદાભેદાત્મક યા અનન્તધર્માત્મક જ્ઞેયમાં જ્ઞાતાના અભિપ્રાય અનુસાર ભેદ યા અભેદને મુખ્ય અને ઇતરને ગૌણ કરીને દ્રવ્યાર્થિક અને પર્યાયાર્થિક નયોની પ્રવૃત્તિ થાય છે. ક્યાં કયો ભેદ યા અભેદ વિવક્ષિત છે એ સમજવું વક્તા અને શ્રોતાની કુશળતા ઉપર નિર્ભર કરે છે.

અહીં એ સ્પષ્ટ સમજી લેવું જોઈએ કે પરમાર્થ અભેદ એક દ્રવ્યમાં જ હોય છે અને પરમાર્થ ભેદ બે સ્વતન્ત્ર દ્રવ્યોમાં. તેવી જ રીતે વ્યાવહારિક અભેદ બે પૃથક્ દ્રવ્યોમાં સાદૃશ્યમૂલક હોય છે અને વ્યાવહારિક ભેદ એક દ્રવ્યના બે ગુણો, ધર્મો યા પર્યાયોમાં પરસ્પર હોય છે. દ્રવ્યનો પોતાના ગુણ, ધર્મ અને પર્યાયથી વ્યાવહારિક ભેદ જ હોય છે, પરમાર્થતઃ તો તેમની સત્તા અભિન્ન જ છે.

ત્રણ પ્રકારના પદાર્થ અને નિક્ષેપ

તીર્થંકરોએ ઉપદેશેલા સમસ્ત અર્થનો સંગ્રહ આ જ બે નયોમાં થઈ જાય છે. તેમનું કથન કાં તો અભેદપ્રધાન હોય છે કાં તો ભેદપ્રધાન. જગતમાં નક્કર અને મૌલિક અસ્તિત્વ જો કે દ્રવ્યનું છે અને પરમાર્થ અર્થસંજ્ઞા પણ આ ગુણ-પર્યાયવાળા

દ્રવ્યને જ આપવામાં આવે છે પરંતુ વ્યવહાર કેવળ પરમાર્થ અર્થથી જ ચાલતો નથી. તેથી વ્યવહાર માટે પદાર્થનો નિક્ષેપ શબ્દ, જ્ઞાન અને અર્થ એમ ત્રણ પ્રકારે કરવામાં આવે છે. જાતિ, દ્રવ્ય, ગુણ, ક્રિયા આદિ નિમિત્તોની અપેક્ષા રાખ્યા વિના જ ઇચ્છા અનુસાર સંજ્ઞા રાખવી 'નામ' કહેવાય છે, જેમ કે કોઈ બાળકનું 'ગજ-રાજ' નામ શબ્દાત્મક અર્થનો આધાર બને છે. જેનું નામકરણ થઈ ચૂક્યું છે તે પદાર્થની તેના આકારવાળી વસ્તુમાં યા અતદાકાર વસ્તુમાં સ્થાપના કરવી એ સ્થાપનાનિક્ષેપ છે, જેમ કે હાથીની મૂર્તિમાં હાથીની સ્થાપના કરવી યા શેતરંજનાં મહોરાંને હાથી કહેવાં. આ જ્ઞાનાત્મક અર્થનો આશ્રય બને છે. અતીત અને અનાગત પર્યાયની યોગ્યતાની દૃષ્ટિએ પદાર્થમાં તે વ્યવહાર કરવો દ્રવ્યનિક્ષેપ છે, જેમ કે યુવરાજને રાજા કહેવો યા જેણે રાજાપદ છોડી દીધું છે તેને પણ વર્તમાનમાં રાજા કહેવો. વર્તમાન પર્યાયની દૃષ્ટિએ થનારો વ્યવહાર ભાવનિક્ષેપ છે, જેમ કે રાજ્ય કરનારને રાજા કહેવો.

આમાં પરમાર્થ અર્થ તો દ્રવ્ય અને ભાવ છે. જ્ઞાનાત્મક અર્થ સ્થાપનાનિક્ષેપમાં અને શબ્દાત્મક અર્થ નામનિક્ષેપમાં ગર્ભિત છે. જો બાળક વાઘના માટે રડતું હોય તો તેને વાઘનું તદાકાર રમકડું આપીને જ શાંત કરી શકાય અને આમ વ્યવહાર નિભાવી શકાય. જગતનો સમસ્ત શાબ્દિક વ્યવહાર શબ્દથી જ ચાલે છે. પદાર્થના ત્રૈકાલિક પર્યાયોમાં થતા વ્યવહારોનો આધાર દ્રવ્ય અને ભાવ બને છે. 'ગજરાજને બોલાવી લાવો' આ કહેવામાં આવતાં આ નામની વ્યક્તિને જ બોલાવી લાવવામાં આવે છે અને નહિ કે વનરાજ હાથીને. રાજ્યાભિષેક વખતે યુવરાજને જ 'રાજાસાહેબ' કહેવામાં આવે છે અને રાજસભામાં વર્તમાન રાજાને જ 'રાજા' કહેવામાં આવે છે. આમ સમસ્ત વ્યવહારો ક્યાંક શબ્દથી, ક્યાંક અર્થથી અને ક્યાંક સ્થાપનાથી અર્થાત્ જ્ઞાનથી ચાલતા દેખાય છે.

અપ્રસ્તુતનું નિરાકરણ કરીને પ્રસ્તુતનો બોધ કરાવવો, સંશયને દૂર કરવો અને તત્ત્વાર્થનું અવધારણ કરવું એ નિક્ષેપપ્રક્રિયાનું પ્રયોજન છે.[1] પ્રાચીન શૈલીમાં પ્રત્યેક શબ્દનો પ્રયોગ કરતી વખતે નિક્ષેપ કરીને સમજાવવાની પ્રક્રિયા જોવામાં આવે છે, જેમ કે 'ઘડો લાવો' આ વાક્યમાં સમજાવવામાં આવે છે કે 'ઘટ' શબ્દથી નામઘટ, સ્થાપનાઘટ અને દ્રવ્યઘટ વિવક્ષિત નથી પણ ભાવઘટ વિવક્ષિત છે. વાઘના માટે રડતા બાળકને છાનું રાખવા નામવાઘ, દ્રવ્યવાઘ કે ભાવવાઘ ન જોઈએ પણ

---

૧. उक्तं हि - अवगयणिवारणट्ठं पयदस्स परूवणाणिमित्तं च ।
संसयविणासणट्ठं तच्चत्थवधारणट्ठं च ॥ ધવલાટીકા, સત્પ્રરૂપણા.

સ્થાપનાવાઘ જોઈએ. 'ગજરાજને બોલાવો' અહીં સ્થાપનાગજરાજ, દ્રવ્યગજરાજ યા ભાવગજરાજને નથી બોલાવવામાં આવતો પણ નામગજરાજને જ બોલાવવામાં આવે છે, તેથી અપ્રસ્તુતનું નિરાકરણ કરીને પ્રસ્તુતનું જ્ઞાન કરાવવું એ નિક્ષેપનું પ્રયોજન છે.

ત્રણ અને સાત નય

આ રીતે જ્યારે આપણે પ્રત્યેક પદાર્થને અર્થ, શબ્દ અને જ્ઞાનના આકારોમાં વહેંચી દઈએ છીએ ત્યારે તેમનું ગ્રાહક જ્ઞાન પણ સ્વાભાવિકપણે ત્રણ શ્રેણીઓમાં વહેંચાઈ જાય છે - જ્ઞાનનય, અર્થનય અને શબ્દનય. કેટલાક વ્યવહારો કેવળ જ્ઞાનાશ્રયી હોય છે, તેમનામાં અર્થના તથાભૂત હોવાની ચિન્તા નથી હોતી, તેઓ કેવળ સંકલ્પથી ચાલે છે, જેમ કે 'આજે મહાવીરજયંતી છે.' અર્થના આધારે ચાલતા વ્યવહારોમાં એક તરફ નિત્ય, એક અને વ્યાપીરૂપમાં ચરમ અભેદની કલ્પના કરી શકાય છે તો બીજી તરફ ક્ષણિકત્વ, પરમાણુત્વ અને નિરંશત્વની દૃષ્ટિએ અંતિમ ભેદની કલ્પના પણ કરી શકાય છે. ત્રીજી કલ્પના આ બે ચરમ કોટિઓના મધ્યની છે. પહેલી કોટિમાં સર્વથા અભેદ અર્થાત્ એકત્વનો સ્વીકાર કરનારા ઔપનિષદ અદ્વૈતવાદીઓ છે તો બીજી તરફ બીજી કોટિમાં વસ્તુની સૂક્ષ્મતમ વર્તમાનક્ષણવર્તી અર્થપર્યાયની ઉપર દૃષ્ટિ રાખનારા ક્ષણિક નિરંશ પરમાણુઓમાં માનનાર પરમાણુવાદી બૌદ્ધ છે. ત્રીજી કોટિમાં પદાર્થને અનેકરૂપે વ્યવહારમાં લાવનાર નૈયાયિક, વૈશેષિક આદિ છે. ચોથા પ્રકારની વ્યક્તિઓ છે ભાષાશાસ્ત્રી. તેઓ એક જ અર્થમાં વિભિન્ન શબ્દોના પ્રયોગને માને છે. પરંતુ શબ્દનય તો શબ્દભેદે અર્થભેદને અનિવાર્ય સમજે છે. આ બધી જાતના વ્યવહારોના સમન્વય માટે જૈન પરંપરાએ નયપદ્ધતિનો સ્વીકાર કર્યો છે. નયનો અર્થ છે અભિપ્રાય, દૃષ્ટિ, વિવક્ષા યા અપેક્ષા.

જ્ઞાનનય, અર્થનય અને શબ્દનય

તેમનામાં જ્ઞાનાશ્રિત વ્યવહારોનો સમાવેશ સંકલ્પમાત્રગ્રાહી નૈગમનયમાં થાય છે. અર્થાશ્રિત અભેદ વ્યવહારોનો, જે 'आत्मैवेदं सर्वम् (આ સઘળું આત્મા જ છે)', 'एकस्मिन् वा विज्ञाते सर्वं विज्ञातम् (એકને જાણતાં જ બધું જ જ્ઞાત થઈ જાય છે)' આદિ ઉપનિષદ્વાક્યોથી પ્રકટ થાય છે તેમનો, સંગ્રહનયમાં અન્તર્ભાવ કરવામાં આવ્યો છે. તેનાથી નીચે તથા એક પરમાણુની વર્તમાનકાલીન એક

અર્થપર્યાયથી પહેલાં થતા યાવત્ મધ્યવર્તી ભેદોને, જેમની અંદર ન્યાય-વૈશેષિક આદિ દર્શનો આવે છે તેમને, વ્યવહારનયમાં સામેલ કરવામાં આવ્યા છે. અર્થની છેવટની દેશકોટિ પરમાણુરૂપતા તથા છેવટની કાલકોટિ ક્ષણિકતાને ગ્રહણ કરનારી બૌદ્ધ દૃષ્ટિ ઋજુસૂત્રનયમાં સ્થાન પામે છે. અહીં સુધી તો અર્થને સામે રાખીને ભેદ અને અભેદ કલ્પિત થયા છે. હવે શબ્દશાસ્ત્રીઓનો ક્રમ આવે છે. કાલ, કારક, સંખ્યા તથા ધાતુને લાગતા ભિન્ન ભિન્ન ઉપસર્ગ આદિથી પ્રયુક્ત થતા શબ્દોનો વાચ્ય અર્થ ભિન્ન ભિન્ન છે, આ કાલ, કારક વગેરે વાચક શબ્દભેદે અર્થભેદ ગ્રહણ કરનારી દૃષ્ટિનો સમાવેશ શબ્દનયમાં થાય છે. એક જ સાધનમાં નિષ્પન્ન તથા એકકાલવાચક પણ અનેક પર્યાયવાચી શબ્દો હોય છે. તેથી આ પર્યાયવાચી શબ્દોનો પણ અર્થભેદ માનનારી દૃષ્ટિ સમભિરૂઢમાં સ્થાન પામે છે. એવંભૂતનય કહે છે કે જે વખતે જે અર્થ જે ક્રિયામાં પરિણત હોય તે સમયે તે અર્થમાં તત્ક્રિયાથી નિષ્પન્ન શબ્દનો પ્રયોગ થવો જોઈએ. આ દૃષ્ટિ અનુસાર બધા જ શબ્દો ક્રિયાથી નિષ્પન્ન છે. ગુણવાચક ‘શુક્લ’ શબ્દ શુચિભવનરૂપ ક્રિયાથી, જાતિવાચક ‘અશ્વ’ શબ્દ આશુગમનરૂપ ક્રિયાથી, ક્રિયાવાચક ‘ચલતિ’ શબ્દ ચાલવારૂપ ક્રિયાથી અને નામવાચક યદચ્છાશબ્દ ‘દેવદત્ત’ પણ ‘દેવે તેને દીધો’ ક્રિયાથી નિષ્પન્ન છે. આમ બધા શબ્દો ધાતુનિષ્પન્ન છે. આ રીતે જ્ઞાનાશ્રયી, અર્થાશ્રયી અને શબ્દાશ્રયી સમસ્ત વ્યવહારોનો સમન્વય આ નયોમાં કરવામાં આવ્યો છે.

મૂલ નયો સાત

નયોના મૂળ ભેદો સાત છે - નૈગમ, સંગ્રહ, વ્યવહાર, ઋજુસૂત્ર, શબ્દ, સમભિરૂઢ અને એવંભૂત. આચાર્ય સિદ્ધસેન (સન્મતિતર્ક ૧.૪-૫) અભેદગ્રાહી નૈગમનો સંગ્રહમાં તથા ભેદગ્રાહી નૈગમનો વ્યવહારનયમાં અન્તર્ભાવ કરીને નયોના છ જ ભેદો માને છે. તત્ત્વાર્થભાષ્યમાં નયોના મૂળ પાંચ ભેદો માનીને પછી શબ્દનયના ત્રણ ભેદો કરીને નયોના સાત ભેદો ગણાવ્યા છે. નૈગમનયના દેશપરિક્ષેપી અને સર્વપરિક્ષેપી ભેદો પણ તત્ત્વાર્થભાષ્યમાં (૧.૩૪-૩૫) મળે છે. ષટ્ખંડાગમમાં નયોના નૈગમાદિ શબ્દાન્ત પાંચ ભેદો ગણાવ્યા છે, પરંતુ કસાયપાહુડમાં મૂળ પાંચ ભેદ ગણાવી શબ્દનયના ત્રણ ભેદો કર્યા છે અને નૈગમનયના સંગ્રહિક અને અસંગ્રહિક બે ભેદો પણ કર્યા છે. આમ સાત નયો માનવા પ્રાયઃ સર્વસમ્મત છે.

નૈગમનય

સંકલ્પમાત્રને ગ્રહણ કરનાર નૈગમનય છે.[1] ઉદાહરણાર્થ, કોઈ પુરુષ દરવાજો બનાવવા માટે લાકડું કાપવા જંગલમાં જઈ રહ્યો છે, તેને પૂછવામાં આવતાં તે કહે છે, 'દરવાજો લેવા જાઉં છું'. અહીં દરવાજો બનાવવાના સંકલ્પમાં જ દરવાજાનો વ્યવહાર કરવામાં આવ્યો છે. સંકલ્પ સત્‌નો પણ થાય છે અને અસત્‌નો પણ થાય છે. આ નૈગમનયની મર્યાદામાં અનેક ઔપચારિક વ્યવહારો પણ આવે છે. 'આજ મહાવીરજયંતી છે' ઇત્યાદિ વ્યવહારો આ નયની દૃષ્ટિએ કરવામાં આવે છે. નિગમ ગામને કહે છે, તેથી ગામોમાં જે પ્રકારના ગ્રામીણ વ્યવહારો ચાલે છે તે બધા આ નયની દૃષ્ટિએ થાય છે.

અકલંકદેવે ધર્મ અને ધર્મી બન્નેને ગૌણ-મુખ્યભાવે ગ્રહણ કરવાનું કામ નૈગમનયનું દર્શાવ્યું છે.[2] ઉદાહરણાર્થ, 'જીવ' કહેવાથી જ્ઞાન આદિ ગુણ ગૌણ બની જાય છે અને જીવદ્રવ્ય મુખ્યપણે વિવક્ષિત બને છે, પરંતુ 'જ્ઞાનવાન્ જીવ' કહેતાં જ્ઞાનગુણ મુખ્ય બની જાય છે અને જીવદ્રવ્ય ગૌણ બને છે. આ નય ન તો કેવળ ધર્મને જ ગ્રહણ કરે છે કે ન તો કેવળ ધર્મીને જ ગ્રહણ કરે છે. વિવક્ષા અનુસાર બન્ને તેના વિષયો હોય છે. ભેદ અને અભેદ બન્ને તેના કાર્યક્ષેત્રમાં આવે છે. બે ધર્મોમાં, કે બે ધર્મીઓમાં કે ધર્મ અને ધર્મીમાં એકને પ્રધાન અને અન્યને ગૌણ કરી ગ્રહણ કરવાનું કામ નૈગમનયનું જ છે, જ્યારે સંગ્રહનય કેવળ અભેદને જ વિષય કરે છે અને વ્યવહારનય કેવળ ભેદને જ વિષય કરે છે.[3] નૈગમનય કોઈ એકમાં જ નિયત નથી રહેતો, તેથી તેને નૈગમ અર્થાત્ 'नैकं गमः' કહેવામાં આવેલ છે.[4] કાર્ય-કારણ અને આધાર-આધેયની દૃષ્ટિએ થતા બધી જાતના ઉપચારોને પણ નૈગમનય જ વિષય કરે છે.

નૈગમાભાસ

અવયવ અને અવયવીમાં, ગુણ અને ગુણીમાં, ક્રિયા અને ક્રિયાવાનમાં, સામાન્ય અને સામાન્યવાનમાં વગેરેમાં સર્વથા ભેદ માનવો એ નૈગમાભાસ છે

---

૧. अनभिनिर्वृत्तार्थसंकल्पमात्रग्राही नैगमः । સર્વાર્થસિદ્ધિ, ૧.૩૩.

૨. લઘીયસ્ત્રયસ્વવૃત્તિ, શ્લોક ૩૯.

૩. તત્ત્વાર્થશ્લોકવાર્તિક, શ્લોક ૨૬૯.

૪. ધવલાટીકા, સત્પ્રરૂપણા.

કેમ કે ગુણ ગુણીથી પૃથક્ પોતાની સત્તા ધરાવતો નથી અને ગુણોની ઉપેક્ષા કરીને ગુણી પણ પોતાનું અસ્તિત્વ ધરાવી શકતો નથી. તેથી તેમનામાં કથંચિત્ તાદાત્મ્યસંબંધ માનવો જ ઉચિત છે. તેવી જ રીતે અવયવ અને અવયવીમાં, ક્રિયા અને ક્રિયાવાનમાં તથા સામાન્ય અને વિશેષમાં પણ કથંચિત્ તાદાત્મ્યસંબંધને છોડીને બીજો સંબંધ નથી. જો ગુણ વગેરે ગુણી વગેરેથી સર્વથા ભિન્ન સ્વતન્ત્ર પદાર્થ હોય તો તેમનામાં નિયત સંબંધ ન હોવાના કારણે ગુણગુણીભાવ આદિ ઘટશે નહિ. કથંચિત્ તાદાત્મ્યનો અર્થ એ છે કે ગુણ આદિ ગુણી આદિ રૂપ જ છે, તેમનાથી ભિન્ન નથી. જે સ્વયં જ્ઞાનરૂપ ન હોય તે જ્ઞાનના સમવાયથી 'જ્ઞ' કેવી રીતે બની શકે ? તેથી વૈશષિકે ગુણ આદિનો ગુણી આદિથી સર્વથા નિરપેક્ષ ભેદ માનવો એ નૈગમાભાસ છે.[1]

સાંખ્યે જ્ઞાન અને સુખ આદિને આત્માથી ભિન્ન માનવાં એ નૈગમાભાસ છે. સાંખ્યનું કહેવું છે કે સુખ-જ્ઞાન આદિ ત્રિગુણાત્મક પ્રકૃતિના ધર્મો છે, તે ધર્મો પ્રકૃતિમાં આવિર્ભૂત અને તિરોહિત થતા રહે છે. આ પ્રકૃતિના સંસર્ગથી પુરુષમાં જ્ઞાનાદિની પ્રતીતિ થાય છે. પ્રકૃતિ આ જ્ઞાનસુખાદિરૂપ વ્યક્ત કાર્યની દૃષ્ટિએ દૃશ્ય છે તથા પોતાનું કારણરૂપ જે અવ્યક્ત સ્વરૂપ છે તેની દૃષ્ટિએ અદૃશ્ય છે. ચેતન પુરુષ કૂટસ્થ અપરિણામી નિત્ય છે. ચૈતન્ય બુદ્ધિથી ભિન્ન છે, તેથી ચેતન પુરુષનો ધર્મ બુદ્ધિ નથી. આ રીતે સાંખ્યે જ્ઞાન અને આત્માનો સર્વથા ભેદ માનવો એ નૈગમાભાસ છે, કેમ કે ચૈતન્ય અને જ્ઞાનમાં કોઈ ભેદ નથી. બુદ્ધિ, ઉપલબ્ધિ, ચૈતન્ય અને જ્ઞાન આદિ આ બધા પર્યાયવાચી છે. સુખ અને જ્ઞાનાદિને સર્વથા અનિત્ય માનવાં અને પુરુષને સર્વથા નિત્ય માનવો પણ ઉચિત નથી, કેમ કે કૂટસ્થનિત્ય પુરુષમાં પ્રકૃતિના સંસર્ગથી પણ બન્ધ, મોક્ષ અને ભોગ આદિ ઘટી શકતા નથી. તેથી પુરુષને પરિણામીનિત્ય જ માનવો જોઈએ, તો જ પુરુષમાં બન્ધ-મોક્ષાદિ વ્યવહાર ઘટી શકે. તાત્પર્ય એ કે અભેદ નિરપેક્ષ સર્વથા ભેદ માનવો એ નૈગમાભાસ છે.

સંગ્રહ અને સંગ્રહાભાસ

અનેક પર્યાયોને એક દ્રવ્યરૂપે યા અનેક દ્રવ્યોને સાદૃશ્યમૂલક એકત્વરૂપે અભેદનું ગ્રહણ કરનારો સંગ્રહનય છે.[2] તેની દૃષ્ટિમાં વિધિ જ મુખ્ય છે. દ્રવ્યને છોડીને પર્યાયો છે જ નહિ. સંગ્રહનયના બે પ્રકાર છે - એક પરસંગ્રહ અને બીજો

૧. લઘીયસ્ત્રયસ્વવૃત્તિ, શ્લોક ૩૯.

૨. शुद्धं द्रव्यमभिप्रैति संग्रहस्तदभेदतः । લઘીયસ્ત્રય, શ્લોક ૩૨.

અપરસંગ્રહ. પરસંગ્રહમાં સત્રૂપે સમસ્ત પદાર્થોનો સંગ્રહ કરવામાં આવે છે, તથા અપરસંગ્રહમાં એકદ્રવ્યરૂપે સમસ્ત પર્યાયોનો તથા દ્રવ્યરૂપે બધાં દ્રવ્યોનો, ગુણરૂપે બધા ગુણોનો, ગોત્વરૂપે બધી ગાયોનો, મનુષ્યત્વરૂપે સમસ્ત મનુષ્યોનો, ઇત્યાદિ સંગ્રહ કરવામાં આવે છે.

આ અપરસંગ્રહ ત્યાં સુધી ચાલે છે જ્યાં સુધી ભેદમૂલક વ્યવહાર તેની ચરમ કોટિ સુધી પહોંચતો નથી, અર્થાત્ જ્યારે વ્યવહારનય ભેદ કરતો કરતો ઋજુસૂત્રનયના વિષયભૂત એક વર્તમાનકાલીન ક્ષણવર્તી અર્થપર્યાય સુધી પહોંચી જાય છે એટલે કે સંગ્રહ કરવા માટે હવે બે બચતા જ નથી ત્યારે અપરસંગ્રહની મર્યાદા સમાપ્ત થઈ જાય છે. પરસંગ્રહ પછી અને ઋજુસૂત્રનય પહેલાં અપરસંગ્રહ અને વ્યવહારનયનું સમાન ક્ષેત્ર છે, પરંતુ દૃષ્ટિમાં ભેદ છે. અપરસંગ્રહમાં સાદૃશ્યમૂલક કે દ્રવ્યમૂલક અભેદદૃષ્ટિ મુખ્ય છે અને એટલે જ તે એકત્વ લાવીને સંગ્રહ કરે છે, જ્યારે વ્યવહારનયમાં ભેદની જ પ્રધાનતા છે, તે પર્યાય-પર્યાયમાં પણ ભેદ કરે છે. પરસંગ્રહનયની દૃષ્ટિમાં સદ્રૂપે બધા પદાર્થો એક છે, તેમનામાં કોઈ જાતનો ભેદ નથી. જીવ, અજીવ, વગેરે બધા સદ્રૂપે અભિન્ન છે. જેવી રીતે એક ચિત્રજ્ઞાન પોતાના અનેક નીલાદિ આકારોમાં વ્યાપ્ત છે તેવી જ રીતે સન્માત્ર તત્ત્વ બધા જ પદાર્થોમાં વ્યાપ્ત છે. જીવ, અજીવ આદિ બધા જ તેના ભેદો છે. કોઈ પણ જ્ઞાન સન્માત્રતત્ત્વને જાણ્યા વિના ભેદોને જાણી શકતું નથી. કોઈ પણ ભેદ સન્માત્રની બહાર નથી અર્થાત્ અસત્ નથી, પ્રત્યક્ષ ચેતન સુખાદિમાં પ્રવૃત્ત થાય કે બાહ્ય અચેતન નીલ આદિ પદાર્થોને જાણે પરંતુ તે સદ્રૂપે અભેદાંશને તો હર હાલતમાં વિષય કરે જ છે. એટલી વાત ધ્યાનમાં રાખવાની છે કે એકદ્રવ્યમૂલક પર્યાયોના સંગ્રહ સિવાય અન્ય સર્વ પ્રકારના સંગ્રહો સાદૃશ્યમૂલક એકત્વનો આરોપ કરીને જ થાય છે અને તે સંગ્રહો કેવળ સંક્ષિપ્ત શબ્દવ્યવહારની સુવિધા માટે છે. બે સ્વતન્ત્ર દ્રવ્યોમાં, તેઓ સજાતીય હોય કે વિજાતીય, વાસ્તવિક એકત્વ આવી શકતું જ નથી.

સંગ્રહનયની આ અભેદદૃષ્ટિ સાથે સીધી ટક્કર લેનારી બૌદ્ધોની ભેદદૃષ્ટિ છે, જેમાં અભેદને કલ્પનાત્મક કહીને વસ્તુમાં તેનું કોઈ સ્થાન જ રહેવા દીધું નથી. આ આત્યન્તિક ભેદના કારણે જ બૌદ્ધ અવયવી, સ્થૂલ, નિત્ય આદિ અભેદદૃષ્ટિના વિષયભૂત પદાર્થોની સત્તા જ માનતા નથી. નિત્યાંશ કાલિક અભેદના આધાર ઉપર સ્થિર છે, કેમ કે જ્યારે એક જ દ્રવ્ય ત્રિકાલાનુયાયી હોય છે ત્યારે જ તેને નિત્ય કહી શકાય છે. અવયવી અને સ્થૂળતા દૈશિક અભેદના આધારે મનાયાં છે. જ્યારે એક વસ્તુ અનેક અવયવોમાં કથંચિત્ તાદાત્મ્યરૂપે વ્યાપ્તિ ધરાવે છે ત્યારે તે

અવયવી વ્યપદેશ (નામ) પામી શકે છે. સ્થૂળતામાં પણ અનેક પ્રદેશવ્યાપિત્વરૂપ દૈશિક અભેદદૃષ્ટિ જ અપેક્ષણીય હોય છે.

આ નયની દૃષ્ટિએ કહી શકાય કે 'વિશ્વ સન્માત્રરૂપ છે, એક છે, અદ્વૈત છે'[૧] કેમ કે સદ્રૂપે ચેતન અને અચેતનમાં કોઈ ભેદ નથી.

અદ્વયબ્રહ્મવાદ સંગ્રહાભાસ છે કેમ કે તેમાં 'नेह नानास्ति किञ्चन' (કઠોપનિષદ્ ૪.૧૧) કહીને ભેદનું સર્વથા નિરાકરણ કરી નાખ્યું છે. સંગ્રહનયમાં અભેદ મુખ્ય હોવા છતાં પણ ભેદનું નિરાકરણ કરવામાં આવતું નથી, તે ગૌણ અવશ્ય બની જાય છે પરંતુ તેના અસ્તિત્વનો નિષેધ કરી શકાતો નથી. અદ્વયબ્રહ્મવાદમાં કારક અને ક્રિયાઓના પ્રત્યક્ષસિદ્ધ ભેદનું નિરાકરણ થઈ જાય છે. કર્મદ્વૈત, ફલદ્વૈત, લોકદ્વૈત, વિદ્યા-અવિદ્યાદ્વૈત આદિ બધા દ્વૈતોનો લોપ આ મતમાં પ્રાપ્ત થાય છે. તેથી સાંગ્રહિક વ્યવહાર માટે ભલે પરસંગ્રહનય જગતના સઘળા પદાર્થોને 'સત્' કહે પરંતુ તેનાથી પ્રત્યેક દ્રવ્યના મૌલિક અસ્તિત્વનો લોપ થઈ શકતો નથી. વિજ્ઞાનની પ્રયોગશાળા પ્રત્યેક અણુનું પોતાનું સ્વતન્ત્ર અસ્તિત્વ સ્વીકારે છે. તેથી સંગ્રહનયની ઉપયોગિતા અભેદવ્યવહાર માટે જ છે, વસ્તુસ્થિતિનો લોપ કરવા માટે નથી.

આ જ રીતે શબ્દાદ્વૈત પણ સંગ્રહાભાસ છે. તે એટલા માટે કે તેમાં ભેદનું અને દ્રવ્યોના તે મૌલિક અસ્તિત્વનું નિરાકરણ કરી દેવામાં આવે છે જેમનું અસ્તિત્વ પ્રમાણથી તો પ્રસિદ્ધ છે જ , વિજ્ઞાને પણ જેને પ્રત્યક્ષ કરી દેખાડ્યું છે.

વ્યવહાર અને વ્યવહારાભાસ

સંગ્રહનયે ગ્રહણ કરેલા અર્થમાં વિધિપૂર્વક, અવિસંવાદી અને વસ્તુસ્થિતિમૂલક ભેદ કરનારો વ્યવહારનય છે.[૨] આ વ્યવહારનય લોકપ્રસિદ્ધ વ્યવહારનો અવિરોધી હોય છે. લોકવ્યવહારવિરોધી, વિસંવાદી અને વસ્તુસ્થિતિની ઉપેક્ષા કરનારી ભેદકલ્પના વ્યવહારાભાસ છે. લોકવ્યવહાર અર્થ, શબ્દ અને જ્ઞાન ત્રણેથી ચાલે છે. જીવવ્યવહાર જીવ અર્થ, જીવવિષયક જ્ઞાન અને 'જીવ' શબ્દ ત્રણેથી સધાય છે. 'વસ્તુ ઉત્પાદ-વ્યય-ધ્રૌવ્યયુક્ત છે', 'દ્રવ્ય ગુણ-પર્યાયવાળુ છે' 'જીવ ચૈતન્યરૂપ છે' ઈત્યાદિ ભેદક વાક્યો પ્રમાણાવિરોધી છે તથા લોકવ્યવહારમાં અવિસંવાદી હોવાથી પ્રમાણ છે. તેઓ વસ્તુગત અભેદનો નિષેધ ન કરવાના કારણે તથા પૂર્વાપર

---

૧. सर्वमेकं सदविशेषात् । તત્ત્વાર્થભાષ્ય, ૧.૩૫.

૨. संग्रहनयाक्षिप्तानामर्थानां विधिपूर्वकमवहरणं व्यवहारः । સર્વાર્થસિદ્ધિ, ૧.૩૩.

અવિરોધી હોવાના કારણે સત્વ્યવહારના વિષય છે. સૌત્રાન્તિકોએ જડ યા ચેતન સઘળા પદાર્થોને સર્વથા ક્ષણિક, નિરંશ અને પરમાણુરૂપ માનવા, યોગાચારે ક્ષણિક અવિભાગી વિજ્ઞાનાદ્વૈતને માનવું, માધ્યમિકે નિરાલંબન જ્ઞાનનો યા સર્વશૂન્યતાનો સ્વીકાર કરવો એ પ્રમાણવિરોધી તથા લોકવ્યવહારમાં વિસંવાદી હોવાથી વ્યવહારાભાસ છે.[1]

જે ભેદ વસ્તુના પોતાના નિજી મૌલિક એકત્વની અપેક્ષા રાખે છે તે વ્યવહાર છે અને જે ભેદ વસ્તુગત અભેદનું સર્વથા નિરાકરણ કરનારો છે તે વ્યવહારાભાસ છે. બે સ્વતન્ત્ર દ્રવ્યોમાં વાસ્તવિક ભેદ છે, તેમનામાં સાદૃશ્યના કારણે અભેદ આરોપિત થાય છે, જ્યારે એક દ્રવ્યના ગુણો અને પર્યાયોમાં વાસ્તવિક અભેદ છે, તેમનામાં ભેદ તે અખંડ વસ્તુનું વિશ્લેષણ કરી સમજવા માટે કલ્પવામાં આવે છે અર્થાત્ કલ્પિત હોય છે. આ મૂળ વસ્તુસ્થિતિનું ઉલ્લંઘન કરીને ભેદકલ્પના યા અભેદકલ્પના તદાભાસ હોય છે, પારામાર્થિક હોતી નથી. વિશ્વના અનન્ત દ્રવ્યોનું પોતાનું વ્યક્તિત્વ મૌલિક ભેદ પર જ ટકેલું છે. એક દ્રવ્યના ગુણાદિકના ભેદને વસ્તુતઃ મિથ્યા કહી શકાય અને તેને અવિદ્યાકલ્પિત કહી પ્રત્યેક દ્રવ્યના અદ્વૈત સુધી પહોંચી શકાય, પરંતુ અનન્ત અદ્વૈતોમાં તો શું, બે અદ્વૈતોમાં પણ અભેદની કલ્પના તેવી જ ઔપચારિક છે, જેવી સેના, વન, પ્રાન્ત અને દેશ આદિની કલ્પના. વૈશેષિકોની પ્રતીતિવિરુદ્ધ એવી દ્રવ્યાદિભેદકલ્પના પણ વ્યવહારાભાસમાં પડે છે.

ઋજુસૂત્ર અને ઋજુસૂત્રાભાસ

વ્યવહારનય સુધી ભેદ અને અભેદની કલ્પના મુખ્યપણે અનેક દ્રવ્યોને સામે રાખીને થાય છે. 'એક દ્રવ્યમાં પણ કાલક્રમથી પર્યાયભેદ થાય છે અને વર્તમાન ક્ષણનો અતીત અને અનાગત સાથે કોઈ સંબંધ નથી' આ વિચારને ઋજુસૂત્રનય રજૂ કરે છે. આ નય વર્તમાનક્ષણવર્તી શુદ્ધ અર્થપર્યાયને જ વિષય કરે છે.[2] અતીત વિનષ્ટ છે અને અનાગત અનુત્પન્ન છે, તેથી તેમાં પર્યાયવ્યવહાર જ થઈ શકતો નથી. આ નયની દૃષ્ટિએ નિત્ય એવી કોઈ વસ્તુ નથી અને સ્થૂલ એવી કોઈ ચીજ નથી. સરળ સૂત્રની જેમ આ નય કેવળ વર્તમાન પર્યાયને સ્પર્શ કરે છે.[3]

---

૧. कल्पनारोपितद्रव्यपर्यायप्रविभागभाक् ।
प्रमाणबाधितोऽन्यस्तु तदाभासोऽवसीयताम् ॥ તત્ત્વાર્થશ્લોકવાર્તિક, પૃ. ૨૭૧.

૨. पच्चुप्पन्नगाही उज्जुसुओ णयविही मुणेयव्वो । અનુયોગદ્વારસૂત્ર, દ્વાર ૪. અકલંક-ગ્રન્થત્રયટિપ્પણ પૃ. ૧૪૬.

૩ सूत्रपातवद् ऋजुसूत्रः । રાજવાર્તિક, ૧.૩૩.

આ નય પચ્યમાન વસ્તુને પણ અંશતઃ પક્વ કહે છે, ક્રિયમાણને પણ અંશતઃ કૃત કહે છે, ભુજ્યમાનને પણ ભુક્ત કહે છે અને બધ્યમાનને પણ બદ્ધ કહે છે. આ પ્રમાણે કહેવું આ નયની સૂક્ષ્મદૃષ્ટિમાં સામેલ છે.

આ નયની દૃષ્ટિએ 'કુંભકાર' વ્યવહાર શક્ય નથી કેમ કે જ્યાં સુધી કુંભાર શિબિક, છત્રક આદિ પર્યાયોને કરતો હોય છે ત્યાં સુધી તો તે કુંભાર કહેવાય નહિ, અને જ્યારે કુંભ પર્યાયનો વખત આવે છે ત્યારે તે સ્વયં પોતાના ઉપાદાનથી નિષ્પન્ન થઈ જાય છે. હવે કોને કરવાના કારણે તે 'કુંભકાર' કહેવાય ?

જે વખતે આવીને બેઠો છે તે વખતે તે એ કહી શકે નહિ કે 'હમણા જ આવી રહ્યો છું'. આ નયની દૃષ્ટિએ 'ગ્રામનિવાસ' 'ગૃહનિવાસ' આદિ વ્યવહારો શક્ય નથી કેમ કે પ્રત્યેક વ્યક્તિ સ્વાત્મસ્થિત હોય છે, તે ન તો ગ્રામમાં રહે છે કે ન તો ઘરમાં.

'કાગડો કાળો છે' એ કહી શકાય નહિ, એ બની શકે નહિ કેમ કે કાગડો કાગડો છે અને કાળો કાળો છે. જો કાળો કાગડો હોય તો બધા ભમરા આદિ કાળા પદાર્થો કાગડા બની જાય. જો કાગડો કાળો હોય તો સફેદ કાગડો હોઈ શકશે નહિ. વળી, કાગડાનાં લોહી, માંસ, પિત્ત, હાડકાં, ચામડી વગેરે મળીને તો પચરંગી વસ્તુ બને છે, તેથી તેને કેવળ કાળો જ કેવી રીતે કહી શકાય ?

આ નયની દૃષ્ટિએ પરાળનો દાહ (બળતું યા તાપણું) થઈ શકે નહિ, કેમ કે આગ ચાંપવી, ફૂંકવું (ધમવું), પ્રજ્વલિત કરવું આદિ અસંખ્ય સમયની ક્રિયાઓ એકમાત્ર વર્તમાન ક્ષણમાં થઈ શકે નહિ. જે સમયે દાહ છે તે સમયે પરાળ નથી અને જે સમયે પરાળ છે તે સમયે દાહ નથી, તો પછી પરાળદાહ કેવો ? 'જે પરાળ છે તે બળે છે' આ પણ કહી શકાય નહિ કેમ કે ઘણું પરાળ બળ્યા વિનાનું પડ્યું છે.

આ નયની સૂક્ષ્મ વિશ્લેષક દૃષ્ટિમાં પાન, ભોજન આદિ અનેક સમયસાધ્ય કોઈ પણ ક્રિયા થઈ શકે નહિ કેમ કે એક ક્ષણમાં તો ક્રિયા થતી નથી અને વર્તમાન ક્ષણનો અતીત અને અનાગત સાથે કોઈ સંબંધ આ નયને સ્વીકાર્ય નથી. જે દ્રવ્યરૂપી માધ્યમથી પૂર્વ અને ઉત્તર પર્યાયોમાં સંબંધ થાય છે તે માધ્યમનું અસ્તિત્વ જ તેને સ્વીકાર્ય નથી.

આ નયને લોકવ્યવહારના વિરોધની કોઈ ચિન્તા નથી.[1] લોકવ્યવહાર તો યથાયોગ્ય વ્યવહાર, નૈગમ આદિ અન્ય નયોથી ચાલશે જ. ક્ષણપર્યાયની દૃષ્ટિએ

૧. ननु संव्यवहारलोपप्रसङ्ग इति चेत्, न, अस्य नयस्य विषयमात्रप्रदर्शनं क्रियते । सर्वनयसमूहसाध्यो हि लोकसंव्यवहारः । સર્વાર્થસિદ્ધિ, ૧.૩૩.

આટલું બધું વિશ્લેષણ કરવા છતાં પણ આ નય દ્રવ્યનો નિષેધ યા લોપ કરતું નથી. તે પર્યાયની મુખ્યતા ભલે કરે પરંતુ દ્રવ્યની પરમાર્થસત્તા તેને ક્ષણની જેમ જ સ્વીકાર્ય છે. તેની દૃષ્ટિમાં દ્રવ્યનું અસ્તિત્વ ગૌણરૂપમાં વિદ્યમાન રહે છે જ.

બૌદ્ધોનો સર્વથા ક્ષણિકવાદ ઋજુસૂત્રનયાભાસ છે કેમ કે તેમાં દ્રવ્યનો સર્વથા નિષેધ યા વિલોપ છે અને જ્યારે નિર્વાણમાં ચિત્તસંતતિ દીપકની જેમ બુઝાઈ જાય છે અર્થાત્ અસ્તિત્વશૂન્ય થઈ જાય છે ત્યારે તેમના મતમાં દ્રવ્યનો સર્વથા લોપ સ્પષ્ટ થઈ જાય છે.

ક્ષણિક પક્ષનો સમન્વય ઋજુસૂત્રનય ત્યારે જ કરી શકે છે જ્યારે તેમાં દ્રવ્યનું પારમાર્થિક અસ્તિત્વ વિદ્યમાન રહે, ભલે પછી તે ગૌણ હોય. વ્યવહાર અને સ્વરૂપભૂત અર્થક્રિયા માટે તેની નિતાન્ત આવશ્યકતા છે.

શબ્દનય અને શબ્દનયાભાસ

કાલ, કારક, લિંગ તથા સંખ્યાના ભેદે શબ્દભેદ થતાં તેમના ભિન્ન ભિન્ન અર્થોને ગ્રહણ કરનારો શબ્દનય છે.[1] શબ્દનયના અભિપ્રાયમાં અતીત, અનાગત અને વર્તમાનકાલીન ક્રિયાઓની સાથે પ્રયુક્ત થતો એક જ દેવદત્ત ભિન્ન બની જાય છે. 'करोति' 'क्रियते' આદિ ભિન્ન સાધનો સાથે પ્રયુક્ત દેવદત્ત પણ ભિન્ન છે. 'देवदत्तः' 'देवदत्ता' આ લિંગભેદમાં પ્રયુક્ત થતો દેવદત્ત પણ એક નથી. એકવચન, દ્વિવચન અને બહુવચનમાં પ્રયુક્ત થતો દેવદત્ત પણ ભિન્ન ભિન્ન છે. આ નયની દૃષ્ટિમાં ભિન્નકાલીન, ભિન્નકારકનિષ્પન્ન, ભિન્નલિંગક અને ભિન્નસંખ્યાક શબ્દો એક અર્થના વાચક ન હોઈ શકે. શબ્દભેદે અર્થભેદ થવો જ જોઈએ. શબ્દનય તે વૈયાકરણોના તરીકાને અન્યાય્ય સમજે છે જેઓ શબ્દભેદ માનવા છતાં પણ અર્થભેદ માનવા ઈચ્છતા નથી, અર્થાત્ જેઓ એકાન્તનિત્ય આદિરૂપ પદાર્થ માને છે અને પર્યાયભેદ સ્વીકારતા નથી. તેમના મતમાં કાલકારકાદિભેદ હોવા છતાં પણ અર્થ એકરૂપ જ બન્યો રહે છે. ત્યારે આ નય કહે છે કે તમારી માન્યતા ઉચિત નથી, એક જ દેવદત્ત કેવી રીત વિભિન્નલિંગક, ભિન્નસંખ્યાક અને ભિન્નકાલીન શબ્દોનો વાચ્ય બની શકે ? તેમાં ભિન્ન શબ્દોના વાચ્યભૂત પર્યાયો ભિન્ન ભિન્ન સ્વીકારવા જ જોઈએ, અન્યથા લિંગવ્યભિચાર, સાધનવ્યભિચાર અને કાલવ્યભિચાર આદિ બન્યા રહેશે. અહીં વ્યભિચારનો અર્થ છે શબ્દભેદ હોવા છતાં

૧. कालकारकलिङ्गादिभेदाच्छब्दोऽर्थभेदकृत्। લઘીયસ્રય, શ્લોક ૪૪. અકલંકગ્રન્થત્રય-ટિપ્પણ, પૃ. ૧૪૬.

અર્થભેદ ન માનવો અર્થાત્ એક જ અર્થનો વિભિન્ન શબ્દો સાથે અનુચિત સંબંધ, અનુચિત એટલા માટે કે પ્રત્યેક શબ્દની વાચકશક્તિ જુદી જુદી હોય છે, જો પદાર્થમાં તદનુકૂલ વાચ્યશક્તિ ન માનવામાં આવે તો અનૌચિત્ય સ્પષ્ટ જ છે, તેમનો મેળ કેવી રીતે બેસી શકે ?

કાલ પોતે પરિણમન કરનારા વર્તનાશીલ પદાર્થોના પરિણમનમાં સાધારણ નિમિત્તકારણ બને છે. તેના ભૂત, ભવિષ્યત્ અને વર્તમાન એ ત્રણ ભેદ છે. કેવળ દ્રવ્ય, કેવળ શક્તિ તથા અનપેક્ષ દ્રવ્ય અને અનપેક્ષ શક્તિને કારક નથી કહેતા પરંતુ શક્તિવિશિષ્ટ દ્રવ્યને કારક કહે છે. લિંગ ચિહ્નને કહે છે. જે ગર્ભ ધારણ કરે તે સ્ત્રી, જે પુત્રાદિને પેદા કરવાનું સામર્થ્ય ધરાવે તે પુરુષ અને જેનામાં આ બન્ને સામર્થ્યો ન હોય તે નપુંસક કહેવાય છે. કાલ આદિનાં આ લક્ષણો અનેકાન્ત અર્થમાં જ ઘટી શકે છે. એક જ વસ્તુ વિભિન્ન સામગ્રી પ્રાપ્ત થતાં ષટ્કારકીરૂપે પરિણત થઈ શકે છે. કાલ આદિના ભેદથી એક જ દ્રવ્યના અનેક પર્યાય થઈ શકે છે. સર્વથા નિત્ય યા સર્વથા અનિત્ય વસ્તુમાં આવાં પરિણમનની સંભાવના નથી કેમ કે સર્વથા નિત્યમાં ઉત્પાદ અને વ્યય નથી તથા સર્વથા ક્ષણિકમાં સ્થૈર્ય (ધ્રૌવ્ય) નથી. આ રીતે કારકવ્યવસ્થા ન થવાથી વિભિન્ન કારકોમાં નિષ્પન્ન ષટ્કારકી, સ્ત્રીલિંગાદિ લિંગ અને વચનભેદ આદિની વ્યવસ્થા એકાન્ત પક્ષમાં સંભવતી નથી.

આ શબ્દનય વૈયાકરણોના શબ્દશાસ્ત્રની સિદ્ધિનો દાર્શનિક આધાર રજૂ કરે છે અને દર્શાવે છે કે સિદ્ધિ અનેકાન્તથી જ થઈ શકે છે. જ્યાં સુધી વસ્તુને અનેકાન્તાત્મક નહિ માનો ત્યાં સુધી એક જ વર્તમાન પર્યાયમાં વિભિન્નલિંગક, વિભિન્નસંખ્યાક શબ્દોનો પ્રયોગ નહિ કરી શકો, અન્યથા વ્યભિચારદોષ આવશે. તેથી તે એક પર્યાયમાં પણ શબ્દભેદે અર્થભેદ માનવો જ પડશે. જે વૈયાકરણો એવું નથી માનતા તેમણે શબ્દભેદ હોવા છતાં પણ અર્થભેદ ન માનવો એ શબ્દનયાભાસ છે. તેમના મતમાં ઉપસર્ગભેદ, અન્યપુરુષના સ્થાને મધ્યમપુરુષ આદિ પુરુષભેદ, ભાવી અને વર્તમાન ક્રિયાઓનો એક કારક સાથે સંબંધ આદિ વ્યાકરણની સમસ્ત પ્રક્રિયાઓ નિરાધાર અને નિર્વિષયક બની જશે. તેથી જૈનેન્દ્રવ્યાકરણના રચયિતા આચાર્યવર્ય પૂજ્યપાદે પોતાના જૈનેન્દ્રવ્યાકરણનો પ્રારંભ "सिद्धिरनेकान्तात्" સૂત્રથી કર્યો છે અને આચાર્ય હેમચન્દ્રે સિદ્ધહૈમશબ્દાનુશાસનનો પ્રારંભ "सिद्धिः स्याद्वादात्" સૂત્રથી કર્યો છે. તેથી અન્ય વૈયાકરણોનો પ્રચલિત ક્રમ શબ્દનયાભાસ છે.

સમભિરૂઢનય અને સમભિરૂઢનયાભાસ

એકકાલવાચક, એકલિંગક તથા એકસંખ્યક પણ અનેક પર્યાયવાચી શબ્દો હોય છે. સમભિરૂઢનય તે બધા પર્યાયવાચી શબ્દોનો અર્થભેદ માને છે.[1] આ નયના અભિપ્રાયથી એકલિંગવાળા ઇન્દ્ર, શક્ર અને પુરન્દર આ ત્રણ શબ્દોમાં પ્રવૃત્તિનિમિત્તની ભિન્નતા હોવાથી ભિન્નાર્થવાચકતા છે. શક્ર શબ્દ શાસનક્રિયાની અપેક્ષાથી, ઇન્દ્ર શબ્દ ઇન્દન અર્થાત્ ઐશ્વર્યક્રિયાની અપેક્ષાથી અને પુરન્દર શબ્દ પૂર્દારણક્રિયાની અપેક્ષાથી પ્રવૃત્ત થયા છે. તેથી ત્રણે શબ્દો વિભિન્ન અવસ્થાઓના વાચક છે. શબ્દનયમાં એકલિંગવાળા પર્યાયવાચી શબ્દોમાં અર્થભેદ ન હતો. પરંતુ સમભિરૂઢનય પ્રવૃત્તિનિમિત્તોની ભિન્નતા હોવાના કારણે પર્યાયવાચી શબ્દોમાં પણ અર્થભેદ માને છે. આ નય તે કોશકારો આગળ દાર્શનિક આધાર રજૂ કરે છે જેમણે એક જ રાજા યા પૃથ્વીના અનેક નામો એટલે કે પર્યાયવાચી શબ્દો તો પ્રસ્તુત કરી દીધા છે પરંતુ તે પદાર્થમાં તે પર્યાયશબ્દોની વાચ્યશક્તિ જુદી જુદી નથી સ્વીકારી. જેમ એક અર્થ અનેક શબ્દોનો વાચ્ય બની શકતો નથી તેમ એક શબ્દ અનેક અર્થોનો વાચક પણ બની શકતો નથી. એક ગો શબ્દના અગિયાર અર્થો ન હોઈ શકે, તે શબ્દમાં અગિયાર પ્રકારની વાચકશક્તિ માનવી જ પડે. અન્યથા જો તે જે શક્તિથી પૃથ્વીનો વાચક છે તે જ શક્તિથી ગાયનો વાચક પણ હોય તો એકશક્તિક શબ્દથી વાચ્ય હોવાના કારણે પૃથ્વી અને ગાય બન્ને એક બની જશે. તેથી શબ્દમાં વાચ્યભેદના હિસાબે અનેક વાચકશક્તિઓની જેમ પદાર્થમાં પણ વાચકભેદની અપેક્ષાએ અનેક વાચ્યશક્તિઓ માનવી જ જોઈએ. પ્રત્યેક શબ્દનાં વ્યુત્પત્તિનિમિત્ત અને પ્રવૃત્તિનિમિત્ત જુદાં જુદાં હોય છે, તેમના અનુસાર વાચ્યભૂત અર્થમાં પર્યાયભેદ યા શક્તિભેદ માનવો જ જોઈએ. જો એકરૂપ જ પદાર્થ હોય તો તેમાં વિભિન્ન ક્રિયાઓથી નિષ્પન્ન અનેક શબ્દોનો પ્રયોગ જ ન થઈ શકે. આ રીતે સમભિરૂઢનય પર્યાયવાચી શબ્દોની અપેક્ષાએ પણ અર્થભેદ સ્વીકારે છે.

પર્યાયવાચી શબ્દભેદ માનીને પણ અર્થભેદ ન માનવો એ સમભિરૂઢનયાભાસ છે. જે મત પદાર્થને એકાન્તરૂપ માનીને પણ અનેક શબ્દોનો તેનામાં પ્રયોગ કરે છે તેની આ માન્યતા સમભિરૂઢનયાભાસ છે.

એવંભૂતનય અને એવંભૂતનયાભાસ

એવંભૂતનય પદાર્થ જે સમયે જે ક્રિયામાં પરિણત હોય તે સમયે તે જ ક્રિયાથી

---

૧. समभिरूढस्तु पर्यायैः । લઘીયસ્ત્રય, શ્લોક ૪૪. અકલંકગ્રન્થત્રયટિપ્પણ, પૃ. ૧૪૭.

નિષ્પન્ન શબ્દની પ્રવૃત્તિ સ્વીકારે છે.[1] જે સમયે શાસન કરતો હોય તે જ સમયે શક્ર કહીશું, ઈન્દનક્રિયાના સમયે નહિ. જે સમયે ઘટનક્રિયા થતી હોય તે જ સમયે તેને ઘટ કહેવો જોઈએ, અન્ય સમયે નહિ. સમભિરૂઢનય તે સમયે ક્રિયા હોય કે ન હોય પરંતુ શક્તિની અપેક્ષાએ અન્ય શબ્દોનો પ્રયોગ પણ સ્વીકારી લે છે પરંતુ એવંભૂતનય એવું કરતો નથી. ક્રિયાક્ષણમાં જ કારક કહેવાય, અન્ય ક્ષણમાં નહિ. પૂજા કરતો હોય તે સમયે જ પૂજારી કહેવાય, અન્ય સમયે નહિ, અને પૂજા કરતો હોય તે સમયે તેને અન્ય શબ્દથી ન બોલાવાય. આમ સમભિરૂઢનય દ્વારા વર્તમાન પર્યાયમાં શક્તિભેદ માનીને અનેક પર્યાયશબ્દોના પ્રયોગનો જે સ્વીકાર છે તે એવંભૂતનયની દૃષ્ટિએ સંભવ નથી. એવંભૂતનય તો ક્રિયાનો ધની છે. તે તો વર્તમાનમાં શક્તિની અભિવ્યક્તિને જ દેખે છે. તત્ક્રિયાકાળે અન્ય શબ્દનો પ્રયોગ કરવો યા તે શબ્દનો પ્રયોગ ન કરવો એ એવંભૂતનયાભાસ છે. આ નયને વ્યવહારની કોઈ ચિન્તા નથી. હા, ક્યારેક ક્યારેક તો આ નયથી પણ વ્યવહારની અનેક સમસ્યાઓ ઉકલી જાય છે. ન્યાયાધીશ જ્યારે ન્યાયાસન પર બેસે છે ત્યારે જ ન્યાયાધીશ છે. અન્ય વખતે પણ જો તેના માથા પર ન્યાયધીશત્વ સવાર હોય તો તેના માટે ગૃહસ્થી ચલાવવી મુશ્કેલ થઈ જાય. તેથી વ્યવહારને જે સર્વનયસાધ્ય કહેવામાં આવ્યો છે તે ઠીક જ કહેલ છે.

નયો ઉત્તરોત્તર સૂક્ષ્મ અને અલ્પવિષયક છે.

આ નયોમાં ઉત્તરોત્તર સૂક્ષ્મતા અને અલ્પવિષયતા છે.[2] નૈગમનય સંકલ્પગ્રાહી હોવાથી સત્ અને અસત્ બન્નેને વિષય કરે છે જ્યારે સંગ્રહનય સત્ સુધી જ સીમિત છે. નૈગમનય ભેદ અને અભેદ બન્નેને ગૌણ-મુખ્યભાવે વિષય કરે છે જ્યારે સંગ્રહનયની દૃષ્ટિ કેવળ અભેદ પર છે, તેથી નૈગમનય મહાવિષયક અને સ્થૂળ છે પરંતુ સંગ્રહનય અલ્પવિષયક અને સૂક્ષ્મ છે. સન્માત્રગ્રાહી સંગ્રહનયથી સદ્વિશેષગ્રાહી વ્યવહાર અલ્પવિષયક છે. સંગ્રહનય દ્વારા સંગૃહીત અર્થમાં વ્યવહારનય ભેદ કરે છે, તેથી તે અલ્પવિષયક બની જ જાય છે. વ્યવહારનય દ્રવ્યગ્રાહી છે અને ત્રિકાલવર્તી સદ્વિશેષને વિષય કરે છે, તેથી વર્તમાનકાલીન પર્યાયને ગ્રહણ કરનારો ઋજુસૂત્રનય તેનાથી સૂક્ષ્મ બની જ જાય છે. શબ્દભેદની ચિન્તા ન કરનારા ઋજુસૂત્રનયથી વર્તમાનકાલીન એક પર્યાયમાં પણ શબ્દભેદે

---

૧. येनात्मना भूतस्तेनैवाध्यवसाययति इत्येवम्भूतः । સર્વાર્થસિદ્ધિ, ૧.૩૩. અકલંકગ્રન્થત્રયટિપ્પણ, પૃ. ૧૪૭.

૨. एवमेते नयाः पूर्वपूर्वविरुद्धमहाविषया उत्तरोत्तरानुकूलाल्पविषयाः । રાજવાર્તિક, ૧.૩૩.

અર્થભેદની ચિન્તા કરનારો શબ્દનય સૂક્ષ્મ છે. પર્યાયવાચી શબ્દોમાં ભેદ હોવા છતાં પણ અર્થભેદ ન માનનારા શબ્દનયથી પર્યાયવાચી શબ્દો દ્વારા પદાર્થમાં શક્તિભેદની કલ્પના કરનારો સમભિરૂઢનય સૂક્ષ્મ છે. શબ્દપ્રયોગમાં ક્રિયાની ચિન્તા ન કરનાર સમભિરૂઢનયથી ક્રિયાકાળમાં જ તે શબ્દનો પ્રયોગ થવો જોઈએ એમ માનનાર એવંભૂતનય સૂક્ષ્મતમ અને અલ્પવિષયક છે.

અર્થનય અને શબ્દનય

આ સાત નયોમાં ઋજુસૂત્ર પર્યન્ત ચાર નય અર્થગ્રાહી હોવાથી અર્થનય છે.[1] જો કે નૈગમનય સંકલ્પગ્રાહી હોવાથી અર્થની સીમાની બહાર પડી જતો હતો પરંતુ નૈગમનયનો વિષય ભેદ અને અભેદ બંનેને માનીને તેને અર્થગ્રાહી કહ્યો છે. શબ્દ આદિ ત્રણ નયો પદવિદ્યા અર્થાત્ વ્યાકરણશાસ્ત્રની (શબ્દશાસ્ત્રની) સીમા અને ભૂમિકાનું વર્ણન કરે છે, તેથી તે ત્રણ નયો શબ્દનય છે.

દ્રવ્યાર્થિક-પર્યાયાર્થિક વિભાગ

નૈગમ, સંગ્રહ અને વ્યવહાર આ ત્રણ દ્રવ્યાર્થિકનય છે અને ઋજુસૂત્ર આદિ ચાર પર્યાયાર્થિકનય છે. પ્રથમ ત્રણ નયોની દૃષ્ટિ દ્રવ્ય પર રહે છે, જ્યારે બાકીના ચાર નયોનો વિચાર વર્તમાનકાલીન પર્યાય પર જ ચાલતો રહે છે. જો કે વ્યવહારનયમાં ભેદ પ્રધાન છે અને ભેદને પણ ક્યાંક ક્યાંક પર્યાય કહેલ છે, પરંતુ વ્યવહારનય એકદ્રવ્યગત ઊર્ધ્વતાસામાન્યમાં કાલિક પર્યાયોનો અન્તિમ ભેદ કરતો નથી, તેનું ક્ષેત્ર તો અનેક દ્રવ્યોમાં ભેદ કરવાનું મુખ્યપણે છે. તે એક દ્રવ્યના પર્યાયોમાં ભેદ કરીને પણ અન્તિમ એકક્ષણવર્તી પર્યાય સુધી પહોંચી શકતો નથી, તેથી તેને શુદ્ધ પર્યાયાર્થિકમાં સામેલ કરવામાં આવ્યો નથી. જેમ નૈગમનય ક્યારેક પર્યાયને અને ક્યારેક દ્રવ્યને વિષય કરતો હોવાના કારણે ઉભયાવલંબી છે, એટલે તે દ્રવ્યાર્થિકમાં જ અન્તર્ભૂત છે તેમ વ્યવહારનય પણ ભેદપ્રધાન હોવા છતાં પણ દ્રવ્યને વિષય કરે છે એટલે તે પણ દ્રવ્યાર્થિકની સીમામાં છે. ઋજુસૂત્ર આદિ ચાર નય તો સ્પષ્ટપણે એકક્ષણવર્તી પર્યાયને સામે રાખીને વિચાર કરે છે એટલે તે ચારે પર્યાયાર્થિક છે. આચાર્ય જિનભદ્રગણિ ક્ષમાશ્રમણ ઋજુસૂત્રને પણ દ્રવ્યાર્થિક માને છે.[2]

---

૧. चत्वारोऽर्थाश्रयाः शेषास्त्रयं शब्दतः । સિદ્ધિવિનિશ્ચય. લઘીયસ્રય, શ્લોક ૭૨.

૨. વિશેષાવશ્યકભાષ્ય, ગાથા ૭૫, ૭૭, ૨૨૬૨.

નિશ્ચય અને વ્યવહાર

અધ્યાત્મશાસ્ત્રમાં નયોના નિશ્ચય અને વ્યવહાર આ બે ભેદ પ્રસિદ્ધ છે. નિશ્ચયનયને ભૂતાર્થ અને વ્યવહારનયને અભૂતાર્થ પણ ત્યાં જ દર્શાવેલ છે.[1] જેવી રીતે અદ્વૈતવાદમાં પારમાર્થિક અને વ્યાવહારિક બે રૂપમાં, શૂન્યવાદ યા વિજ્ઞાનવાદમાં પરમાર્થ અને સાંવૃત બે રૂપમાં, ઉપનિષદોમાં સૂક્ષ્મ અને સ્થૂળ બે રૂપમાં તત્ત્વનું વર્ણન કરવાની પદ્ધતિ દેખાય છે તેવી જ રીતે અધ્યાત્મમાં પણ નિશ્ચય અને વ્યવહાર આ બે પ્રકારો અપનાવવામાં આવ્યા છે; અન્તર એટલું છે કે જૈન અધ્યાત્મનો નિશ્ચયનય વાસ્તવિક સ્થિતિને ઉપાદાનના આધારે પકડે છે, તે અન્ય પદાર્થોના અસ્તિત્વનો નિષેધ કરતો નથી, જ્યારે વેદાન્ત યા વિજ્ઞાનાદ્વૈતનો પરમાર્થ અન્ય પદાર્થોના અસ્તિત્વને ખતમ કરી દે છે. બુદ્ધની ધર્મદેશનાને પરમાર્થસત્ય અને લોકસંવૃતિસત્ય એ બે રૂપે ઘટાવવાનો પણ પ્રયત્ન થયો છે.[2]

નિશ્ચયનય પરનિરપેક્ષ સ્વભાવનું વર્ણન કરે છે. જે પર્યાયોમાં પરનિમિત્તની અપેક્ષા હોય છે તેમને નિશ્ચયનય શુદ્ધ સ્વકીય પર્યાયો નથી કહેતો. પરજન્ય પર્યાયોને તે પર માને છે, જેમ કે જીવના રાગ આદિ ભાવોમાં જો કે આત્મા પોતે જ ઉપાદાન હોય છે, આત્મા પોતે જ રાગ રૂપે પરિણત થાય છે. પરંતુ આ ભાવો કર્મનિમિત્તક છે એટલે તેમને તે પોતાના આત્માનું નિજ રૂપ નથી માનતો. અન્ય આત્માઓને અને જગતના સમસ્ત સજીવોને તો તે પોતાના માની જ શકે નહિ પરંતુ આત્મવિકાસના જે સ્થાનોમાં પરનું થોડું પણ નિમિત્તત્વ હોય તેમને પણ તે 'પર'ના ખાતામાં જ ખતવી દે છે. તેથી સમયસારમાં જ્યારે આત્મામાં વર્ણ, રસ, સ્પર્શ આદિ પ્રસિદ્ધ પર રૂપોનો નિષેધ કર્યો છે ત્યારે તે જ ઝોકથી યા વલણથી ગુણસ્થાન આદિ પરનિમિત્તક સ્વધર્મોનો પણ નિષેધ કરી દેવામાં આવ્યો છે.[3] બીજા શબ્દોમાં નિશ્ચયનય પોતાના મૂળ લક્ષ્ય યા આદર્શનું ખાલિસ અર્થાત્ તદ્દન શુદ્ધ વર્ણન કરવા ઇચ્છે છે જેથી સાધકને ભ્રમ ન થાય અને માર્ગ ભૂલી તે રખડી ન પડે. તેથી આત્માનું નૈશ્ચયિક વર્ણન કરતી વખતે શુદ્ધ જ્ઞાયક રૂપને જ આત્માના સ્વરૂપ તરીકે પ્રકાશિત કરવામાં આવ્યું છે. બન્ધ અને રાગાદિને પણ એ જ પર કોટિમાં

---

૧. સમયસાર, ગાથા ૧૧.

૨. द्वे सत्ये समुपाश्रित्य बुद्धानां धर्मदेशना ।
लोकसंवृतिसत्यं च सत्यं च परमार्थतः ॥ માધ્યમિકકારિકા, આર્યસત્યપરીક્ષા, શ્લોક ૮.

૩. णेव य जीवट्ठाणा ण गुणट्ठाणा य अत्थि जीवस्स ।
जेण दु एदे सव्वे पुग्गलदव्वस्स पज्जाया ॥५५॥ સમયસાર.

દાખલ કરી દીધા છે જેમાં પુદ્ગલ આદિ પ્રકટ પરપદાર્થ પડેલા છે. વ્યવહારનય પરસાપેક્ષ પર્યાયોને ગ્રહણ કરનારો છે. પર દ્રવ્યો તો સ્વતંત્ર છે, તેથી તેમને તો સ્વ અર્થાત્ પોતાનાં કહેવાનો પ્રશ્ન જ ઊઠતો નથી.

અધ્યાત્મશાસ્ત્રનો ઉદ્દેશ્ય છે કે તે સાધકને એ સ્પષ્ટ બતાવી દે કે તેનું ગન્તવ્ય સ્થાન કયું છે ? તેનું પરમ ધ્યેય અને ચરમ લક્ષ્ય શું હોઈ શકે ? વચમાં આવતા પડાવો તેનું સાધ્ય નથી. તેણે તો તેમનાથી બહુ ઊંચે ઊઠીને પરમ સ્વાવલંબી બનવાનું છે. લક્ષ્યનું શુદ્ધ હૂબહૂ વર્ણન કરવામાં ન આવે તો મોહી જીવ અવશ્ય ભટકી જાય છે, ભ્રમમાં પડી જાય છે. સાધકે તો સ્વોપાદાનક પરંતુ પરનિમિત્તક વિભૂતિ યા વિકારોથી તેવી રીતે અલિપ્ત રહેવાનું છે, તેમનાથી ઉપર ઊઠવાનું છે જેવી રીતે કોઈ સ્ત્રી, પુત્ર આદિ પર ચેતન તથા ધન, ધાન્ય આદિ પર અચેતન પદાર્થોથી સર્વ સંબંધો તોડી અલિપ્ત થઈ સ્વાવલંબી માર્ગ પકડે છે. જો કે આ તો સાધકની ભાવનામાત્ર છે પરંતુ તેને આચાર્ય કુન્દકુન્દે દાર્શનિક આધાર પૂરો પાડ્યો છે. આચાર્ય કુન્દકુન્દ તે લોકવ્યવહારને હેય માને છે જેમાં લેશમાત્ર પણ પરાવલંબન હોય. પરંતુ અહીં ધ્યાનમાં રાખવાની વાત તો એ છે કે તે સત્યસ્થિતિનો અપલાપ કરવા નથી ઇચ્છતા. તે લખે છે કે ‘જીવના પરિણામોનું નિમિત્ત મળતાં પુદ્ગલદ્રવ્ય કર્મપર્યાયમાં પરિણત થાય છે અને તે કર્મોના નિમિત્તથી જીવમાં રાગાદિ પરિણામો થાય છે, જો કે બંને પોતપોતાના પરિણામોના ઉપાદાન બને છે પરંતુ આ પરિણમનો પરસ્પરહેતુક અન્યોન્યનિમિત્તક છે.’[1] તેમણે ‘अण्णोण्णणिमित्तेण’ પદથી આ ભાવનું સમર્થન કર્યું છે, અર્થાત્ કાર્ય ઉપાદાન અને નિમિત્ત બંનેની સામગ્રીથી થાય છે. આ તથ્યનો અપલાપ કર્યા વિના તેનું તે વિવેચન કરે છે અને જગતના તે અહંકારમૂલક નૈમિત્તિક કર્તૃત્વનું ખરું વિશ્લેષણ કરીને કહે છે કે ‘બતાવો કુંભારે ઘડો બનાવ્યો એમાં કુંભારે આખરે કર્યું શું ? એ સાચું કે કુંભારને ઘડો બનાવવાની ઇચ્છા થઈ, તેણે ઉપયોગ લગાવ્યો અને યોગ અર્થાત્ હાથપગ હલાવવાની ક્રિયા કરી[2]! પરંતુ ‘ઘટ’ પર્યાય તો માટીમાં જ ઉત્પન્ન

---

૧. जीवपरिणामहेदुं कम्मत्तं पुग्गला परिणमंति ।
पुग्गलकम्मणिमित्तं तहेव जीवोवि परिणमइ ॥८०॥
ण वि कुव्वइ कम्मगुणे जीवो कम्मं तहेव जीवगुणे ।
अण्णोण्णणिमित्तेण दु परिणामं जाण दोण्हं पि ॥८१॥ સમયસાર.

૨. जीवो ण करेदि घडं णेव पडं णेव सेसगे दव्वे ।
जोगुवओगा उप्पादगा य तेसिं हवदि कत्ता ॥१००॥ એજન.

થયો. જો કુંભારની ઇચ્છા, તેનું જ્ઞાન અને તેનો પ્રયત્ન જ ઘટનાં અન્તિમ ઉત્પાદકો હોત તો તેમનાથી રેત યા પથ્થરમાં પણ ઘડો ઉત્પન્ન થઈ જવો જોઈએ. આખરે તે તો માટીની ઉપાદાનયોગ્યતા પર જ નિર્ભર કરે છે, તે યોગ્યતા ઘટાકાર બની જાય છે. એ સાચું કે કુંભારનાં જ્ઞાન, ઇચ્છા અને પ્રયત્ન નિમિત્ત ન બને તો માટીની યોગ્યતા વિકસિત થઈ શકતી નથી, પરંતુ આટલા નિમિત્તમાત્રથી આપણે ઉપાદાનની નિજયોગ્યતાની વિભૂતિની ઉપેક્ષા ન કરી શકીએ. આ નિમિત્તનો અહંકાર તો જુઓ ! જેમાં લેશમાત્ર પણ તેનો અંશ સંક્રાન્ત થતો નથી, અર્થાત્ ન તો કુંભારનું જ્ઞાન માટીમાં ધસીને દાખલ થાય છે કે ન તો તેની ઇચ્છા કે ન તો તેનો પ્રયત્ન, તેમ છતાં પણ તે 'કુંભકાર' કહેવાય છે ! કુંભનાં રૂપ, રસ, ગન્ધ અને સ્પર્શ આદિ તો માટીમાંથી જ ઉત્પન્ન થાય છે, કુંભનો એક પણ ગુણ કુંભારે પેદા કર્યો નથી, અને કુંભારનો એક પણ ગુણ માટીમાં યા કુંભમાં પહોંચ્યો નથી, તેમ છતાં તે સર્વાધિકારી બનીને 'કુંભકાર' હોવાનું દુરભિમાન કરે છે.

રાગ, દ્વેષ વગેરેની સ્થિતિ જો કે વિભિન્ન પ્રકારની છે કેમ કે આત્મા પોતે રાગ અને દ્વેષ આદિ પર્યાયોરૂપે પરિણત થાય છે તેમ છતાં અહીં આચાર્ય કુન્દકુન્દ વિશ્લેષણ કરતાં કહે છે કે 'બતાવો તો ખરા કે શું શુદ્ધ આત્મા આ રાગ, દ્વેષ આદિ પર્યાયોમાં ઉપાદાન બને છે ? જો સિદ્ધ અને શુદ્ધ આત્મા રાગાદિમાં ઉપાદાન બનવા લાગે તો મુક્તિનું સ્વરૂપ શું રહેશે ? તેથી રાગાદિ પર્યાયોનું ઉપાદાન શુદ્ધ આત્મા નહિ પણ રાગાદિ પર્યાયોથી વિશિષ્ટ આત્મા બને છે, બીજા શબ્દોમાં રાગાદિથી જ રાગાદિ ઉત્પન્ન થાય છે.' આચાર્ય કુન્દકુન્દ જીવ અને કર્મના અનાદિ બન્ધનનો ઇનકાર કરતા નથી, પરંતુ તે બન્ધનનું વિશ્લેષણ કરે છે કે 'જ્યારે બે સ્વતન્ત્ર દ્રવ્યો છે ત્યારે તેમનો તો કેવળ સંયોગ જ હોઈ શકે છે, તેમનું તાદાત્મ્ય નહિ. કેવળ સંયોગ તો અનેક દ્રવ્યો સાથે આ આત્માનો સદા જ રહેવાનો છે, કેવલ સંયોગ હાનિકારક બનતો નથી. ધર્મ, અધર્મ, આકાશ અને કાલ તથા અન્ય અનેક આત્માઓ સાથે તેનો સંયોગ બરાબર વિદ્યમાન છે પરંતુ તેનાથી તેના સ્વરૂપમાં કોઈ વિકાર થતો નથી. સિદ્ધશિલા પર વિદ્યમાન સિદ્ધાત્માઓ સાથે ત્યાંના પુદ્ગલપરમાણુઓનો સંયોગ છે જ, પરંતુ એટલા માત્રથી તેમનામાં બંધન છે એમ કહી શકાતું નથી અને ન તો તે સંયોગથી સિદ્ધોમાં રાગાદિ ઉત્પન્ન થાય છે. તેથી એ સ્પષ્ટ છે કે શુદ્ધ આત્મા પરસંયોગરૂપ નિમિત્તના હોવા છતાં પણ રાગાદિમાં ઉપાદાન બનતો નથી અને પરનિમિત્ત તેમાં બળજબરીથી રાગાદિને ઉત્પન્ન કરી શકતું નથી. આપણે વિચારવાનું ઉપરની તરફથી છે કે જે આપણું વાસ્તવિક સ્વરૂપ બની શકે છે, જે આપણે બની શકીએ છીએ, તે સ્વરૂપ શું રાગાદિમાં ઉપાદાન બને

છે ? આપણે નીચેની તરફથી વિચારવાનું નથી કેમ કે અનાદિકાળથી તો અશુદ્ધ આત્મા રાગાદિમાં ઉપાદાન બનતો આવ્યો છે અને તેનામાં રાગાદિની પરંપરા બરાબર ચાલુ છે.

તેથી નિશ્ચયનયે 'હું શુદ્ધ છું, અબદ્ધ છું, અસ્પૃષ્ટ છું' એમ કહેવાના બદલે 'હું શુદ્ધ, અબદ્ધ અને અસ્પૃષ્ટ બની શકું છું' એમ કહેવું જોઈએ કેમ કે આજ સુધી તો જીવે આત્માની આ શુદ્ધ આદર્શ દશાનો અનુભવ કર્યો જ નથી, બલ્કે અનાદિકાળથી રાગાદિપંકમાં જ તે લિપ્ત રહ્યો છે. આ નિશ્ચિત તો એ આધાર ઉપર છે કે 'જ્યારે બે સ્વતન્ત્ર દ્રવ્યો છે, ત્યારે તેમનો સંયોગ ભલે અનાદિ રહ્યો પરંતુ તે તૂટી શકે છે અને તે તૂટશે ત્યારે જ કે જ્યારે પોતાના પરમાર્થસ્વરૂપની પ્રાપ્તિ તરફ લક્ષ્ય કરવામાં આવશે.' આ શક્તિનો નિશ્ચય પણ દ્રવ્યનું સ્વતન્ત્ર અસ્તિત્વ માનીને જ તો કરી શકાય છે. અનાદિકાળના અશુદ્ધ આત્મામાં શુદ્ધ બનવાની શક્તિ છે, તે શુદ્ધ થઈ શકે છે. આ શક્યતા એ ભવિષ્યનો જ તો વિચાર છે. આપણો ભૂત અને વર્તમાન અશુદ્ધ છે, તેમ છતાં પણ નિશ્ચયનય આપણા ઉજ્જવલ ભવિષ્ય તરફ આપણું ધ્યાન, કલ્પનાના આધારે નહિ પણ વસ્તુસ્થિતિના આધારે, દોરે છે. આ તત્ત્વને આચાર્ય કુન્દકુન્દ અતિ સુંદર રીતે કહે છે - 'કામ, ભોગ અને બન્ધની કથા સૌને શ્રુત, પરિચિત અને અનુભૂત છે પરંતુ વિભક્ત અર્થાત્ શુદ્ધ આત્માના એકત્વની ઉપલબ્ધિ સુલભ નથી.'[1] તેનું કારણ એ છે કે શુદ્ધ આત્માનું સ્વરૂપ સંસારી જીવોના સાંભળવામાં કદાચ આવ્યું હોય (શ્રુતપૂર્વ હોય) પરંતુ ન તો તેમણે તેનો કદી પરિચય કર્યો છે કે ન તો તેમણે તેનો કદી અનુભવ કર્યો છે. આચાર્ય કુન્દકુન્દ (સમયસાર ગાથા ૫) પોતાના આત્મવિશ્વાસથી આપણને ભરોસો કરાવે છે કે 'હું મારાં પોતાનાં સામર્થ્ય અને બુદ્ધિનો વિભવ લગાવીને તેને દેખું છું.' તેમ છતાં તે થોડીક કચાશ અનુભવીને એ પણ કહી દે છે કે 'જો હું ચૂક કરું તો છલ ન સમજશો.'

દ્રવ્યનું શુદ્ધ લક્ષણ

આચાર્ય કુન્દકુન્દનો એક જ દૃષ્ટિકોણ છે કે દ્રવ્યનું સ્વરૂપ તો તે જ હોઈ શકે જે દ્રવ્યના પ્રત્યેક પર્યાયમાં વ્યાપ્ત હોય. જો કે દ્રવ્ય કોઈ ને કોઈ પર્યાયને પામે છે અને પામશે, પરંતુ એક પર્યાય બીજા પર્યાયમાં તો પ્રાપ્ત થઈ શકતો નથી અને એટલે જ દ્રવ્યનો કોઈ પણ પર્યાય દ્રવ્યથી અભિન્ન હોવા છતાં પણ દ્રવ્યનું શુદ્ધ રૂપ

૧. सुदपरिचिदाणुभूदा सव्वस्सवि कामभोगबंधकहा ।
एयत्तस्सुवलंभो णवरि ण सुलहो विभत्तस्स ॥४॥ સમયસાર.

ન કહી શકાય. હવે આપ આત્માના સ્વરૂપ પર ક્રમશઃ વિચાર કરો. વર્ણ, રસ આદિ તો સ્પષ્ટપણે પુદ્‌ગલના ગુણો છે, તે પુદ્‌ગલના જ પર્યાયો છે અને તેમનું ઉપાદાન પુદ્‌ગલ જ હોય છે, તેથી તે આત્માનું સ્વરૂપ ન હોઈ શકે, આ વાત નિર્વિવાદ છે. પોતાના પરિણામી સ્વભાવના કારણે આત્મા જ સમસ્ત રાગાદિ વિકારોનું ઉપાદાન બને છે, તેની વિરાગતા જ બગડીને રાગ બને છે, તેનું સમ્યક્ત્વ બગડીને મિથ્યાત્વરૂપ બની જાય છે, પરંતુ આ વિરાગતા અને સમ્યક્ત્વ પણ આત્માનું ત્રિકાલાનુયાયી શુદ્ધ રૂપ ન હોઈ શકે કેમ કે વિરાગતા અને સમ્યક્ત્વ નિગોદ આદિ અવસ્થામાં તથા સિદ્ધ અવસ્થામાં નથી હોતાં. સમ્યગ્‌દર્શન આદિ ગુણસ્થાનો પણ તે તે પર્યાયોનાં નામ છે જે ત્રિકાલાનુયાયી નથી, તેમની સત્તા મિથ્યાત્વ આદિ અવસ્થાઓમાં તથા સિદ્ધ અવસ્થામાં નથી હોતી. તેમની ઉત્પત્તિમાં પરપદાર્થ નિમિત્તકારણ હોય છે. કોઈ ને કોઈ પરદ્રવ્યરૂપ કર્મનો ઉપશમ, ક્ષય યા ક્ષયોપશમ તેમાં નિમિત્ત હોય છે જ. કેવલી અવસ્થામાં જે અનન્ત જ્ઞાન આદિ ગુણો પ્રકટ થાય છે તે ઘાતી કર્મોના ક્ષયથી ઉત્પન્ન થાય છે અને અઘાતી કર્મોનો ઉદય તેમના જીવન પર્યન્ત હોય છે. યોગજન્ય ચંચળતા તેમના આત્મપ્રદેશોમાં હોય છે જ. તેથી પરનિમિત્તક હોવાથી આ બધા પણ શુદ્ધ દ્રવ્યનું સ્વરૂપ ન કહેવાય. ચૌદમા ગુણસ્થાનને પાર કરીને જે સિદ્ધ અવસ્થા છે તે શુદ્ધ દ્રવ્યનું એવું સ્વરૂપ તો છે જે પ્રથમ ક્ષણભાવી સિદ્ધ અવસ્થાથી લઈને આગળના અનન્તકાળ સુધીના સમસ્ત ભવિષ્યમાં અનુયાયી છે, તેમાં કોઈ પરનિમિત્તક વિકાર આવી શકતો નથી, પરંતુ સંસારી દશામાં તે હોતું નથી. એક ત્રિકાલાનુયાયી સ્વરૂપ જ લક્ષણ બની શકે છે અને તે છે શુદ્ધ જ્ઞાયકરૂપ, ચૈતન્યરૂપ. તે બેમાંથી જ્ઞાયકરૂપ પણ પરપદાર્થને જાણવારૂપ ઉપાધિની અપેક્ષા રાખે છે.

ત્રિકાલવ્યાપી ચિત્ જ લક્ષણ બની શકે છે

તેથી કેવળ ચિદ્રૂપ જ એવું બચે છે જે ભવિષ્યમાં તો પ્રકટપણે વ્યાપ્ત હોય છે જ પરંતુ સાથે સાથે જ અતીતના પ્રત્યેક પર્યાયમાં, પછી ભલે તે નિગોદ જેવી અત્યલ્પજ્ઞાનવાળી અવસ્થા હોય કે કેવલજ્ઞાન જેવી સમગ્રપણે વિકસિત અવસ્થા હોય, બધામાં નિર્વિવાદપણે મળે છે. ચિદ્‌રૂપનો અભાવ ક્યારેય પણ આત્મદ્રવ્યમાં રહ્યો નથી, છે જ નહિ અને થશે નહિ. તે જ અંશ દ્રવણશીલ હોવાથી દ્રવ્ય કહી શકાય છે અને અલક્ષ્યનું વ્યાવર્તક હોવાના કારણે લક્ષ્યવ્યાપી લક્ષણ બની શકે છે. એ શંકા કરી શકાતી નથી કે 'સિદ્ધ અવસ્થા પણ પોતાની પૂર્વની સંસારી નિગોદ આદિ અવસ્થાઓમાં નથી મળતી તેથી તે શુદ્ધ દ્રવ્યનું લક્ષણ બની શકતી નથી' કેમ

કે અહીં સિદ્ધપર્યાયને લક્ષણ નથી બનાવાતું, લક્ષણ તો તે દ્રવ્ય છે જે સિદ્ધપર્યાયમાં પહેલી વાર વિકસિત થયું છે અને કેમ કે તે અવસ્થાથી લઈને આગળની અનન્તકાલભાવી અવસ્થાઓમાં ક્યારેય પણ પરનિમિત્તક કોઈ પણ અન્ય પરિણમનની સંભાવના નથી એટલે તે ચિત્અંશ જ દ્રવ્યનો યથાર્થ પરિચાયક બને છે. શુદ્ધ અને અશુદ્ધ વિશેષણ પણ તેને લાગતા નથી કેમ કે તે વિશેષણો તો અખંડ ચિત્‌નો વિભાગ કરી નાખે છે. એટલે જ કહ્યું છે કે[1] 'હું અર્થાત્ ચિત્ ન તો પ્રમત્ત છું કે ન તો અપ્રમત્ત, ન તો અશુદ્ધ છું કે શુદ્ધ, હું તો કેવળ જ્ઞાયક છું.' હા, તે શુદ્ધ અને વ્યાપક ચિત્‌નો પ્રથમ વિકાસ મુક્ત અવસ્થામાં જ થાય છે. તેથી આત્માના વિકારી રાગાદિ ભાવોની જેમ કર્મના ઉદય, ઉપશમ, ક્ષયોપશમ અને ક્ષયથી થનારા ભાવોને પણ અનાદિ-અનન્ત સંપૂર્ણપણે દ્રવ્યવ્યાપી ન હોવાના કારણે આત્માનું સ્વરૂપ યા લક્ષણ નથી માનવામાં આવ્યા અને તેમને પણ વર્ણાદિની જેમ પરભાવ કહી દેવામાં આવ્યા છે. તે અવ્યાપક પરનિમિત્તક રાગ આદિ વિકારી ભાવોને કેવળ પરભાવ જ નથી કહેવામાં આવ્યા પરંતુ પુદ્‌ગલનિમિત્તક હોવાથી 'પુદ્‌ગલના પર્યાયો' સુધ્ધાં કહેવામાં આવ્યા છે.

તાત્પર્ય એટલું જ કે આ બધા વચ્ચે આવતા પડાવો છે. આત્મા પોતાના અજ્ઞાનના કારણે તે પર્યાયોને ધારણ અવશ્ય કરે છે, પરંતુ તે બધા પર્યાયો શુદ્ધ અને મૂળભૂત દ્રવ્ય નથી. આત્માના ત્રિકાલવ્યાપી સ્વરૂપને આચાર્યે એટલા માટે જ અબદ્ધ, અસ્પૃષ્ટ, અનન્ય, નિયત, અવિશેષ અને અસંયુક્ત વિશેષણો દ્વારા વ્યક્ત કર્યું છે.[2] અર્થાત્ એક ચિત્ જ એવી છે જે અનાદિકાળથી અનન્તકાળ સુધી પોતાની પ્રવહમાન મૌલિક સત્તા ધરાવે છે. તે અખંડ ચિત્‌ને આપણે ન નિગોદરૂપમાં, ન નરકાદિ પર્યાયોમાં, ન પ્રમત્ત-અપ્રમત્ત આદિ ગુણસ્થાનોમાં, ન કેવલજ્ઞાનાદિ ક્ષાયિક ભાવોમાં કે ન અયોગકેવલી અવસ્થામાં સીમિત કરી શકીએ છીએ. તેનું જો આપણે દર્શન કરી શકીએ છીએ તો તે નિરુપાધિ, શુદ્ધ સિદ્ધ અવસ્થામાં. તે મૂલભૂત ચિત્ અનાદિકાળથી પોતાના પરિણામી સ્વભાવના કારણે વિકારી પરિણમનમાં પડેલી છે. જો વિકારના કારણ પરભાવસંસર્ગને દૂર કરવામાં આવે તો તે જ ચિત્ નિખરીને નિર્મલ, નિર્લેપ અને ખાલિસ અર્થાત્ શુદ્ધ બની શકે છે.

---

૧. ण वि होदि अप्पमत्तो ण पमत्तो जाणगो दु जो भावो ।
एवं भणंति सुद्धं णाओ जो सोउ सो चेव ॥६॥ સમયસાર.

૨. जो पस्सदि अप्पाणं अबद्धपुट्ठं अणण्णयं णियदं ।
अविसेसमसंजुत्तं तं सुद्धणयं वियाणीहि ॥१४॥ સમયસાર.

તાત્પર્ય એ કે આપણે શુદ્ધ નિશ્ચયનયથી તે ચિત્‌નું જો રાગાદિ અશુદ્ધ અવસ્થામાં યા ગુણસ્થાનોની શુદ્ધાશુદ્ધ અવસ્થાઓમાં દર્શન કરવા ઇચ્છતા હોઈએ તો આ બધાથી દૃષ્ટિ વાળી લઈને આપણે તે મહાવ્યાપક મૂલ દ્રવ્ય પર દૃષ્ટિ લઈ જવી જોઈએ અને તે સમયે કહેવું જોઈએ કે 'આ રાગાદિ ભાવો આત્માના એટલે કે શુદ્ધ આત્માના નથી, તેઓ તો વિનાશી છે, પેલું અવિનાશી અનાદ્યનન્ત તત્ત્વ તો જુદું જ છે.'

સમયસારનો શુદ્ધનય આ મૂળ તત્ત્વ ઉપર દૃષ્ટિ રાખે છે. તે વસ્તુના પરિણમનનો નિષેધ કરતો નથી કે નથી તો તે ચિત્ રાગાદિ પર્યાયોમાં આળોટીને લિપ્ત થાય છે એ વાતનો પ્રતિષેધક છે. પરંતુ તે કહેવા ઇચ્છે છે કે 'અનાદિકાલીન અશુદ્ધ કીટ કાલિમા આદિથી વિકૃત બનેલા આ સોનામાં પણ તે સો ટચના સોનાની શક્તિરૂપ આભા પર એક વાર દૃષ્ટિ તો નાખો, તમને આ કીટ કાલિમા આદિમાં જે પૂર્ણ સુવર્ણત્વની બુદ્ધિ થઈ રહી છે તે આપોઆપ દૂર થઈ જશે. આ શુદ્ધ સ્વરૂપ પર લક્ષ્ય દીધા વિના ક્યારેય તેની પ્રાપ્તિની દિશામાં પ્રયત્ન કરી શકશો નહિ. તે અબદ્ધ અને અસ્પૃષ્ટ યા અસંયુક્ત વિશેષણોથી એ જ દર્શાવવા ઇચ્છે છે કે આત્માની બદ્ધ અને સ્પૃષ્ટ યા સંયુક્ત અવસ્થાઓ વચલી છે, તે તેનું (આત્માનું) ત્રિકાલવ્યાપી મૂલ સ્વરૂપ નથી.

તે એક ચિત્‌નું જ્ઞાન, દર્શન અને ચારિત્રરૂપે વિભાજન કરવું યા તેનું વિશેષરૂપે કથન કરવું એ પણ એક પ્રકારનો વ્યવહાર છે, તે કેવળ સમજવા સમજાવવા માટે છે.[1] આપ જ્ઞાનને, યા દર્શનને, યા ચારિત્રને પણ શુદ્ધ આત્માનું અસાધારણ લક્ષણ ન કહી શકો, કેમ કે તે બધા તો તે ચિત્‌ના અંશો છે અને તે અખંડ તત્ત્વને ખંડ ખંડ કરનારા વિશેષો છે. એ ચિત્ તો આ વિશેષોથી પર અવિશેષ છે, અનન્ય છે અને નિયત છે. આચાર્ય આત્મવિશ્વાસથી કહે છે કે 'જેણે આને જાણી લીધી તેણે સમસ્ત જિનશાસનને જાણી લીધું.'

નિશ્ચયનું વર્ણન અસાધારણ લક્ષણનું કથન છે

દર્શનશાસ્ત્રમાં આત્મભૂત લક્ષણ તે અસાધારણ ધર્મને કહેવામાં આવે છે જે સમસ્ત લક્ષ્યોમાં વ્યાપ્ત હોય તથા અલક્ષ્યમાં બિલકુલ ન પ્રાપ્ત થતો હોય. જે લક્ષણ લક્ષ્યમાં મળતું ન હોય તે અસંભવ લક્ષણાભાસ કહેવાય છે, જે લક્ષ્ય

---

૧. ववहारेणुवदिस्सइ णाणिस्स चरित्तं दंसणं णाणं ।
ण वि णाणं ण चरित्तं ण दंसणं जाणगो सुद्धो ॥૭॥ સમયસાર

અને અલક્ષ્ય બંનેમાં મળતું હોય તે અતિવ્યાપ્ત લક્ષણાભાસ છે અને જે લક્ષણ લક્ષ્યના એક દેશમાં રહેતું હોય તે અવ્યાપ્ત લક્ષણાભાસ કહેવાય છે. આત્મદ્રવ્યનું આત્મભૂત લક્ષણ કરતી વખતે આપણે જ્યારે આ ત્રણ દોષોનો પરિહાર કરી નિર્દોષ લક્ષણની ખોજ કરીએ છીએ ત્યારે કેવળ ચિત્ સિવાય બીજું કોઈ લક્ષણ પકડાતું નથી. વર્ણાદિ તો સ્પષ્ટપણે પુદ્ગલના ધર્મો છે, તેથી વર્ણાદિ તો જીવમાં અસંભવ છે. રાગાદિ વિભાવપર્યાયો તથા કેવલજ્ઞાનાદિ સ્વભાવપર્યાયો, જેમનું ઉપાદાન સ્વયં આત્મા બને છે તે, સમસ્ત આત્માઓમાં વ્યાપક ન હોવાથી અવ્યાપ્ત છે. તેથી કેવળ ચિત્ જ એવું સ્વરૂપ છે જે પુદ્ગલાદિ અલક્ષ્યોમાં મળતું નથી અને લક્ષ્યભૂત બધા આત્માઓમાં અનાદ્યનન્ત વ્યાપ્ત રહે છે. એટલે ચિત્ જ આત્મદ્રવ્યનું સ્વરૂપભૂત લક્ષણ બની શકે છે.

જો કે આ જ ચિત્ પ્રમત્ત, અપ્રમત્ત, નર, નારક આદિ બધી અવસ્થાઓને પામે છે, તેમ છતાં નિશ્ચયથી તે પર્યાયો આત્માનું વ્યાપક લક્ષણ બની શકતા નથી. આ વ્યાપ્યવ્યાપકભાવને લક્ષ્યમાં રાખીને અનેક અશુદ્ધ અવસ્થાઓમાં પણ શુદ્ધ આત્મદ્રવ્યનો પરિચય કરાવવા માટે આચાર્યે શુદ્ધ નયનું અવલંબન લીધું છે. એટલે જ શુદ્ધ ચિત્નો સમ્યગ્દર્શન, સમ્યગ્જ્ઞાન, સમ્યક્ચારિત્ર આદિ રૂપે વિભાગ પણ તેમને ઇષ્ટ નથી. તેઓ એક અનિર્વચનીય અખંડ ચિત્ને જ આત્મદ્રવ્યના સ્થાનમાં રાખે છે. આચાર્યે આ લક્ષણભૂત ચિત્ સિવાય જેટલા પણ વર્ણાદિ અને રાગાદિ લક્ષણાભાસ છે તેમનો પરભાવ કહીને નિષેધ કરી દીધો છે. આ દૃષ્ટિએ નિશ્ચયનયને પરમાર્થ અને વ્યવહારનયને અભૂતાર્થ પણ કહેલ છે. અભૂતાર્થનો એ અર્થ નથી કે આત્મામાં રાગાદિ છે જ નહિ, પરંતુ એનો અર્થ એટલો જ છે કે જે ત્રિકાલવ્યાપી દ્રવ્યરૂપ ચિત્ને આપણે લક્ષણ બનાવી રહ્યા છીએ તેમાં તેમને સામેલ કરી શકાતા નથી.

વર્ણાદિ અને રાગાદિને વ્યવહારનયનો વિષય કહીને એક જ ઝટકે નિષેધ કરી દેવાથી એ ભ્રમ સહજપણે જ થઈ શકે છે કે જેવી રીતે રૂપ, રસ, ગન્ધ આદિ પુદ્ગલના ધર્મ છે તેવી રીતે રાગાદિ પણ પુદ્ગલના જ ધર્મ હશે, અને પુદ્ગલનિમિત્તક હોવાથી તેમને પુદ્ગલના પર્યાયો કહ્યા પણ છે. આ ભ્રમના નિવારણ માટે નિશ્ચયનયના બે ભેદો પણ શાસ્ત્રોમાં જોવામાં આવે છે[1]. એક શુદ્ધ નિશ્ચયનય અને બીજો અશુદ્ધ નિશ્ચયનય. શુદ્ધ નિશ્ચયનયની દૃષ્ટિમાં શુદ્ધ ચિત્ જ જીવનું સ્વરૂપ છે. અશુદ્ધ નિશ્ચયનય આત્માના અશુદ્ધ રાગાદિ ભાવોને પણ જીવના

૧. જુઓ દ્રવ્યસંગ્રહ ગાથા ૪.

જ કહે છે, પુદ્ગલના નહિ. વ્યવહારનય સદ્ભૂત અને અસદ્ભૂત બંનેમાં ઉપચરિત અને અનુપચરિત અનેક પ્રકારે પ્રવૃત્ત થાય છે. સમયસારના ટીકાકારોએ પોતાની ટીકામાં વર્ણાદિ અને રાગાદિને વ્યવહાર અને અશુદ્ધ નિશ્ચયનયની દૃષ્ટિએ જ વિચારવાનો સંકેત કર્યો છે.[૧]

પંચાધ્યાયીનો નયવિભાગ

પંચાધ્યાયીકાર અભેદગ્રાહીને દ્રવ્યાર્થિક અને નિશ્ચયનય કહે છે તથા કોઈ પણ પ્રકારના ભેદને ગ્રહણ કરનાર નયને પર્યાયાર્થિક અને વ્યવહારનય કહે છે. તેમના મતે નિશ્ચયનયના શુદ્ધ અને અશુદ્ધ ભેદો કરવા એ જ ખોટું છે. તે વસ્તુના સદ્ભૂત ભેદને વ્યવહારનયનો જ વિષય માને છે. અખંડ વસ્તુમાં કોઈ પણ પ્રકારના, દ્રવ્ય, ક્ષેત્ર, કાલ અને ભાવ આદિની દૃષ્ટિએ થનારા ભેદો પર્યાયાર્થિક યા વ્યવહારનયનો વિષય બને છે. તેમની દૃષ્ટિમાં સમયસારગત પરનિમિત્તક ભેદ જ વ્યવહાર નથી પરંતુ સ્વગત ભેદ પણ વ્યવહારનયની સીમામાં જ થાય છે.[૨] વ્યવહારનયના બે ભેદ છે - એક સદ્ભૂત વ્યવહારનય અને બીજો અસદ્ભૂત વ્યવહારનય. વસ્તુમાં તેના પોતાના ગુણોની દૃષ્ટિએ ભેદ કરવો એ સદ્ભૂત વ્યવહાર છે. અન્ય દ્રવ્યના ગુણોની બળપૂર્વક અન્યત્ર યોજના કરવી એ અસદ્ભૂત વ્યવહાર છે, જેમ કે વર્ણાદિવાળા મૂર્ત પુદ્ગલ કર્મદ્રવ્યના સંયોગથી થતા ક્રોધાદિ મૂર્ત ભાવોને જીવના કહેવા. અહીં ક્રોધાદિમાં જે પુદ્ગલદ્રવ્યના મૂર્તત્વનો આરોપ કરવામાં આવ્યો છે તે અસદ્ભૂત છે અને ગુણ-ગુણીનો જે ભેદ વિવક્ષિત છે તે વ્યવહાર છે. સદ્ભૂત અને અસદ્ભૂત વ્યવહાર બંનેય ઉપચરિત અને અનુપચરિતના ભેદથી બે બે પ્રકારના બને છે. 'જ્ઞાન જીવનું છે' આ અનુપચરિત સદ્ભૂત વ્યવહારનય છે તથા 'અર્થવિકલ્પાત્મક જ્ઞાન પ્રમાણ છે અને તે જ આત્માનો ગુણ છે' આ ઉપચરિત સદ્ભૂત વ્યવહારનય છે. આમાં જ્ઞાનમાં અર્થવિકલ્પાત્મકતા ઉપચરિત છે અને ગુણ-ગુણીનો ભેદ વ્યવહાર છે.[૩]

અનગારધર્મામૃત (અધ્યાય ૧ શ્લોક ૧૦૪...) આદિમાં જે 'કેવલજ્ઞાન જીવનું છે' આ અનુપચરિત સદ્ભૂત વ્યવહારનું તથા 'મતિજ્ઞાન જીવનું છે' આ

---

૧. अशुद्धनिश्चयस्तु वस्तुतो यद्यपि द्रव्यकर्मापेक्षया आभ्यन्तररागादयश्चेतना इति मत्वा निश्चयसंज्ञां लभते तथापि शुद्धनिश्चयनयापेक्षया व्यवहार एव इति व्याख्यानं निश्चयव्यवहारनयविचारकाले सर्वत्र ज्ञातव्यम् । સમયસારતાત્પર્યવૃત્તિ, ગાથા ૭૩.

૨. પંચાધ્યાયી, ૧. ૬૫૯-૬૬૧. ૩. એજન. ૧. ૫૨૫થી આગળ.

ઉપચરિત સદ્ભૂત વ્યવહારનું ઉદાહરણ આપવામાં આવ્યું છે, તેમાં આ દૃષ્ટિ છે કે શુદ્ધ ગુણનું કથન અનુપચરિત તથા અશુદ્ધ ગુણનું કથન ઉપચરિત છે. અનુપચરિત અસદ્ભૂત વ્યવહારનય અબુદ્ધિપૂર્વક ભવિષ્યમાં થનારા ક્રોધાદિ ભાવોને જીવના કહે છે અને ઉપચરિત સદ્ભૂત વ્યવહારનય ઉદયમાં આવેલા અર્થાત્ પ્રકટ અનુભવમાં આવનાર ક્રોધાદિ ભાવોને જીવના કહે છે. પહેલામાં વૈભાવિકી શક્તિનો આત્માથી અભેદ માન્યો છે. અનગારધર્મામૃતમાં 'શરીર મારું છે' આ અનુપચરિત અસદ્ભૂત વ્યવહારનું તથા 'દેશ મારો છે' આ ઉપચરિત અસદ્ભૂત વ્યવહારનયનું ઉદાહરણ મનાયું છે.

પંચાધ્યાયીકાર કોઈ બીજા દ્રવ્યના ગુણનો બીજા દ્રવ્યમાં આરોપ કરવો એને નયાભાસ માને છે, જેમ કે વર્ણાદિને જીવના કહેવા, શરીરને જીવનું કહેવું, મૂર્ત કર્મદ્રવ્યનો કર્તા અને ભોક્તા જીવને માનવો, ધન, ધાન્ય, સ્ત્રી આદિનો ભોક્તા અને કર્તા જીવને માનવો, જ્ઞાન અને જ્ઞેયમાં બોધ્યબોધક સંબંધ હોવાના કારણે જ્ઞાનને જ્ઞેયગત માનવું આદિ. આ બધા નયાભાસો છે.

સમયસારમાં તો એક શુદ્ધ દ્રવ્યને નિશ્ચયનયનો વિષય માનીને બાકી પરનિમિત્તક સ્વભાવ કે પરભાવ બધાને વ્યવહારના ખાડામાં ધકેલી દઈને તેમને હેય અને અભૂતાર્થ કહ્યા છે. એક વાત ધ્યાનમાં રાખવાની છે કે નૈગમ આદિ નયોનું વિવેચન વસ્તુસ્વરૂપની મીમાંસા કરવાની દૃષ્ટિએ છે જ્યારે સમયસારગત નયોનું વર્ણન અધ્યાત્મભાવનાને પરિપુષ્ટ કરીને હેય અને ઉપાદેયના વિચાર દ્વારા મોક્ષમાર્ગમાં વાળવાના લક્ષ્યથી છે.

■

દસમું પ્રકરણ

સ્યાદ્વાદ અને સપ્તભંગી

(૧) સ્યાદ્વાદ

સ્યાદ્વાદનો ઉદ્ભવ

જૈન દર્શને જે કંઈ સત્ છે તે બધાને સમાનપણે પરિણામીનિત્ય માનેલ છે. પ્રત્યેક સત્ અનન્તધર્માત્મક છે. તેનું પૂર્ણરૂપ વચનોને અગોચર છે. કોઈ પણ શબ્દ એવો નથી જે વસ્તુના પૂરા રૂપને સ્પર્શ કરી શકે. ખુદ 'સત્' શબ્દ પણ વસ્તુના એક અસ્તિત્વધર્મને જ કહે છે, બાકીના નાસ્તિત્વ આદિ ધર્મોને કહેતો નથી. વસ્તુસ્થિતિ આવી હોવા છતાં પણ તેને સમજવા-સમજાવવાનો પ્રયત્ન પ્રત્યેક મનુષ્યે કર્યો જ છે અને આગળ ઉપર પણ તેણે કરવો જ જોઈશે. ત્યારે તે વિરાટને જાણવામાં અને બીજાને સમજાવવામાં તેણે ખૂબ સાવધાની રાખવી આવશ્યક છે. આપણો જાણવાનો તરીકો એવો હોય કે જેથી તે અનન્તધર્મા અખંડ વસ્તુની વધુ ને વધુ નજીક આપણે પહોંચી શકીએ, તેનો વિપર્યાસ તો હરગિજ ન કરીએ. બીજાને સમજાવવાની અર્થાત્ શબ્દપ્રયોગની પ્રણાલી પણ એવી જ હોય કે તે તત્ત્વનું સાચેસાચું ખરું પ્રતિનિધિત્વ કરી શકે, તેના સ્વરૂપ તરફ સંકેત કરી શકે, ભ્રમ તો ઉત્પન્ન કરે જ નહિ. આ બંને આવશ્યકતાઓએ અનેકાન્તદૃષ્ટિ અને સ્યાદ્વાદને જન્મ આપ્યો છે.

અનેકાન્તદૃષ્ટિ યા નયદૃષ્ટિ વિરાટ વસ્તુને જાણવાની તે રીત છે જેમાં વિવક્ષિત ધર્મને જાણીને પણ અન્ય ધર્મોનો નિષેધ નથી કરવામાં આવતો, તેમને કેવળ ગૌણ યા અવિવક્ષિત જ કરી દેવામાં આવે છે અને આ રીતે હર હાલતમાં પૂરી વસ્તુનો ગૌણ-મુખ્ય ભાવથી સ્પર્શ થઈ જાય છે. તેનો કોઈ પણ અંશ ક્યારેય છૂટી જતો નથી. જે સમયે જે ધર્મ વિવક્ષિત હોય છે તે સમયે તે ધર્મ મુખ્ય યા અર્પિત બની જાય છે અને શેષ ધર્મો ગૌણ યા અનર્પિત રહી જાય છે. આ રીતે જ્યારે મનુષ્યની દૃષ્ટિ અનેકાન્તતત્ત્વનો સ્પર્શ કરનારી બની જાય છે ત્યારે તેની સમજાવવાની રીત

પણ નિરાળી જ બની જાય છે. તે વિચારે છે કે આપણે તે શૈલીથી વચનપ્રયોગ કરવો જોઈએ કે જેથી વસ્તુતત્ત્વનું યથાર્થ પ્રતિપાદન થાય. આ શૈલીના યા ભાષાના નિર્દોષ પ્રકારની આવશ્યકતાએ સ્યાદ્વાદનો આવિષ્કાર કર્યો છે.

સ્યાદ્વાદ ભાષાની તે નિર્દોષ પ્રણાલી છે જે વસ્તુતત્ત્વનું સમ્યક્ પ્રતિપાદન કરે છે. 'સ્યાદ્વાદ' શબ્દમાં લાગેલો 'સ્યાત્' શબ્દ પ્રત્યેક વાક્યના સાપેક્ષ હોવાનું સૂચન કરે છે. 'स्यात् अस्ति' વાક્યમાં 'अस्ति' પદ વસ્તુના અસ્તિત્વ ધર્મનું મુખ્યપણે પ્રતિપાદન કરે છે તો 'स्यात्' શબ્દ વસ્તુમાં રહેનારા નાસ્તિત્વ આદિ શેષ અનન્ત ધર્મોનો સદ્ભાવ દર્શાવે છે અર્થાત્ જણાવે છે કે વસ્તુ અસ્તિ માત્ર જ નથી, તેનામાં ગૌણરૂપે નાસ્તિત્વ આદિ ધર્મો પણ વિદ્યમાન છે. મનુષ્ય અહંકારનું પૂતળું છે. અહંકારની સહસ્ર જ નહિ પણ અસંખ્ય જિહ્વાઓ છે. આ વિષધર જરા જેટલી અસાવધાની થતાં ડસે છે. તેથી જેવી રીતે દૃષ્ટિમાં અહંકારના વિષને દાખલ થતું રોકવા માટે અનેકાન્તદૃષ્ટિરૂપ સંજીવનીનું રહેવું આવશ્યક છે તેવી જ રીતે ભાષામાં અવધારણના યા અહંકારના વિષને નિર્મૂળ કરવા માટે સ્યાદ્વાદરૂપ અમૃત અપેક્ષણીય છે. અનેકાન્તવાદ સ્યાદ્વાદનો એ અર્થમાં પર્યાયવાચી છે કે એવો વાદ અર્થાત્ કથન અનેકાન્તવાદ કહેવાય છે જેમાં વસ્તુના અનન્તધર્માત્મક સ્વરૂપનું પ્રતિપાદન ગૌણ-મુખ્ય ભાવથી થાય છે. જો કે આ બંને પર્યાયવાચી છે તેમ છતાં પણ સ્યાદ્વાદ જ નિર્દોષ ભાષાશૈલીનું પ્રતીક બની ગયો છે. અનેકાન્તદૃષ્ટિ તો જ્ઞાનરૂપ છે, તેથી વચનરૂપ સ્યાદ્વાદથી તેનો ભેદ સ્પષ્ટ છે. આ અનેકાન્તવાદ વિના લોકવ્યવહાર ચાલી શકતો નથી. તેના વિના ડગલે ને પગલે વિસંવાદની સંભાવના છે. તેથી આ ત્રિભુવનના એક માત્ર ગુરુ અનેકાન્તવાદને નમસ્કાર કરતાં આચાર્ય સિદ્ધસેને યોગ્ય જ કહ્યું છે કે -

जेण विणा लोगस्स ववहारो सव्वथा ण णिव्वडए ।
तस्य भुवणैकगुरुणो णमोऽणेगंतवायस्स ॥ સન્મતિતર્ક, ૩.૬૮.

સ્યાદ્વાદની વ્યુત્પત્તિ

'સ્યાદ્વાદ' શબ્દ 'સ્યાત્' અને 'વાદ' બે પદોનો બનેલો છે. 'વાદ' શબ્દનો અર્થ છે કથન યા પ્રતિપાદન. 'સ્યાત્' શબ્દ વિધિલિંગમાં બનેલો તિઙન્તપ્રતિરૂપક નિપાત છે. તેણે પોતાની અંદર એક મહાન ઉદ્દેશ્યને અને વાચક શક્તિને છુપાવી રાખ્યાં છે. 'સ્યાત્' શબ્દના વિધિલિંગમાં વિધિ, વિચાર આદિ અનેક અર્થો થાય છે. તે બધા અર્થોમાંથી 'અનેકાન્ત' અર્થ અહીં વિવક્ષિત છે. હિન્દીમાં 'સ્યાત્'

શબ્દ 'શાયદ' અર્થમાં પ્રચલિત થઈ ગયો છે, પરંતુ આપણે તેની તે નિર્દોષ પરંપરાને અનુસરવી જોઈએ જેના કારણે 'સ્યાત્' શબ્દ સત્યલાંછન અર્થાત્ સત્યનું ચિહ્ન યા પ્રતીક બન્યો છે. 'સ્યાત્' શબ્દ કથંચિત્‌ના અર્થમાં વિશેષપણે ઉપયુક્ત બને છે. કથંચિત્ એટલે 'અમુક નિશ્ચિત અપેક્ષાએ' વસ્તુ અમુક ધર્મવાળી છે. 'સ્યાત્' શબ્દ ન તો 'શાયદ'નો પ્રતિપાદક છે કે ન તો 'સંભાવના'નો કે ન તો 'કદાચિત્'નો, પરંતુ તે તો 'સુનિશ્ચિત દૃષ્ટિકોણ'નો વાચક છે. શબ્દનો સ્વભાવ છે કે તે અવધારણાત્મક હોય છે, તેથી અન્યનો પ્રતિષેધ કરવામાં તે નિરંકુશ હોય છે. આ અન્યના પ્રતિષેધ ઉપર અંકુશ મૂકવાનું કામ 'સ્યાત્' શબ્દ કરે છે. તે કહે છે કે 'रूपवान् घटः (ઘડો રૂપવાળો છે)' વાક્ય ઘડાના રૂપનું પ્રતિપાદન ભલે કરે, પરંતુ 'ઘડો રૂપવાન જ છે' આ પ્રમાણે અવધારણ કરીને ઘડામાં રહેનાર રસ, ગન્ધ આદિનો પ્રતિષેધ તો ન કરી શકે. તે પોતાના સ્વાર્થને મુખ્યપણે કહે ત્યાં સુધી કોઈ જ હાનિ નથી, પરંતુ જો તે તેનાથી આગળ વધીને 'પોતાના સ્વાર્થને જ' સર્વ કંઈ માનીને બાકીના બધાનો નિષેધ કરે તો તેનું આમ કરવું અન્યાય્ય છે અને વસ્તુસ્થિતિનો વિપર્યાસ કરવો છે. 'સ્યાત્' શબ્દ આ અન્યાયને રોકે છે અને ન્યાય્ય વચનપદ્ધતિને સૂચવે છે. 'સ્યાત્' પ્રત્યેક વાક્યની સાથે અન્તર્ગર્ભ રહે છે અને ગુપ્ત રહીને પણ પ્રત્યેક વાક્યને ગૌણમુખ્યભાવ દ્વારા અનેકાન્ત અર્થનું પ્રતિપાદક બનાવે છે.

'સ્યાત્' નિપાત છે. નિપાતો દ્યોતક પણ હોય છે અને વાચક પણ. જો કે 'સ્યાત્' શબ્દ અનેકાન્ત સામાન્યનો વાચક હોય છે તેમ છતાં 'અસ્તિ' આદિ વિશેષ ધર્મોનું પ્રતિપાદન કરવા માટે અસ્તિ આદિ તે તે ધર્મના વાચક શબ્દોનો પ્રયોગ કરવો જ પડે છે. તાત્પર્ય એ કે 'स्यात् अस्ति' વાક્યમાં 'અસ્તિ' પદ અસ્તિત્વ ધર્મનું વાચક છે અને 'સ્યાત્' પદ અનેકાન્તનું. 'સ્યાત્' પદ તે સમયે અસ્તિથી ભિન્ન અન્ય શેષ ધર્મોનું પ્રતિનિધિત્વ કરે છે. જ્યારે 'સ્યાત્' અનેકાન્તનું દ્યોતન કરે છે ત્યારે 'અસ્તિ' આદિ પદોના પ્રયોગથી જે અસ્તિત્વ આદિ ધર્મોનું પ્રતિપાદન કરાય છે તે 'અનેકાન્તરૂપ છે' એ દ્યોતન 'સ્યાત્' શબ્દ કરે છે. જો તે 'સ્યાત્' પદ ન હોય તો 'સર્વથા અસ્તિત્વ' રૂપ એકાન્તની શંકા થાય છે. જો કે 'સ્યાત્' અને 'કથંચિત્'નો અનેકાન્તાત્મક અર્થ આ શબ્દોનો પ્રયોગ ન કર્યો હોય તો પણ કુશલ વક્તા સમજી જાય છે, પરંતુ વક્તાને જો અનેકાન્ત વસ્તુનું દર્શન ન હોય તો તે એકાન્તમાં ભટકે છે. તેથી તેને વસ્તુતત્ત્વ પર આવવા માટે આલોકસ્તંભની (દીવાદાંડીની) જેમ આ 'સ્યાત્' જ્યોતિની નિતાન્ત આવશ્યકતા છે.

સ્યાદ્વાદ વિશિષ્ટ ભાષાપદ્ધતિ

સ્યાદ્વાદ સુનયનું નિરૂપણ કરનારી વિશિષ્ટ ભાષાપદ્ધતિ છે. 'સ્યાત્' શબ્દ સુનિશ્ચિતપણે દર્શાવે છે કે 'વસ્તુ કેવળ આ ધર્મવાળી જ નથી, તેનામાં તેનાથી અતિરિક્ત બીજા અનેક ધર્મો પણ વિદ્યમાન છે.' તેમાં અવિવક્ષિત ગુણધર્મોના અસ્તિત્વની રક્ષા 'સ્યાત્' શબ્દ કરે છે. 'रूपवान् घटः'માં 'સ્યાત્' શબ્દ 'રૂપવાન્' શબ્દની સાથે જોડાતો નથી કેમ કે રૂપના અસ્તિત્વનું સૂચન તો 'રૂપવાન્' શબ્દ પોતે જ કરી રહ્યો છે, પરંતુ અન્ય અવિવક્ષિત શેષ ધર્મો સાથે તેનો અન્વય છે. તે 'રૂપવાન્'ને પૂરા ઘડા પર અધિકાર જમાવતાં રોકે છે અને સાફ કહી દે છે કે 'ઘડો બહુ મોટો છે, તેમાં અનન્ત ધર્મો છે, રૂપ તો તેમનામાંનો એક છે.' જો કે રૂપની વિવક્ષા હોવાથી અત્યારે રૂપ આપણી દૃષ્ટિમાં મુખ્ય છે અને તે જ શબ્દ વડે વાચ્ય બની રહ્યો છે પરંતુ જ્યારે રસની વિવક્ષા હશે ત્યારે રૂપ ગૌણરાશિમાં સામેલ થઈ જશે અને રસ મુખ્ય બની જશે. આમ બધા શબ્દો ગૌણમુખ્યભાવથી અનેકાન્ત અર્થના પ્રતિપાદક છે. આ સત્યનું ઉદ્ઘાટન 'સ્યાત્' શબ્દ સદા કરતો રહે છે.

અમે પહેલાં બતાવી દીધું છે કે 'સ્યાત્' શબ્દ એક સજાગ પ્રહરી છે, જે ઉચ્ચરિત ધર્મને આમ તેમ જવા દેતો નથી. તે અવિવક્ષિત ધર્મોના અધિકારનો સંરક્ષક છે. તેથી જે લોકો 'સ્યાત્'નો 'રૂપવાન્' સાથે અન્વય કરીને અને તેનો 'શાયદ (હિંદી), સંભાવના અને કદાચ' અર્થ કરીને ઘડામાં રૂપની સ્થિતિને પણ સંદિગ્ધ બનાવવા ઇચ્છે છે તેઓ વસ્તુતઃ પ્રગાઢ ભ્રમમાં છે. તેવી જ રીતે 'स्यात् अस्ति घटः' વાક્યમાં 'अस्ति' જણાવે છે કે આ અસ્તિત્વ અંશ ઘટમાં સુનિશ્ચિતપણે વિદ્યમાન છે. 'સ્યાત્' શબ્દ તે અસ્તિત્વની સ્થિતિને નબળી નથી બનાવતો, પરંતુ તેની વાસ્તવિક આંશિક સ્થિતિને સૂચવીને અન્ય નાસ્તિ આદિ ધર્મોના ગૌણ સદ્ભાવનું પ્રતિનિધિત્વ કરે છે. તેને ડર છે કે રખેને અસ્તિ નામનો ધર્મ, જેને શબ્દ દ્વારા ઉચ્ચરિત હોવાના કારણે પ્રધાનતા મળી છે તે, પૂરી વસ્તુને જ હડપ કરી જાય અને પોતાના અન્ય નાસ્તિ આદિ સહયોગીઓના સ્થાનને સમાપ્ત કરી દે. તેથી તે પ્રત્યેક વાક્યમાં ચેતવણી દે છે કે 'હે ભાઈ અસ્તિ, તું વસ્તુનો એક અંશ છે, તું તારા પોતાના અન્ય નાસ્તિ આદિ ભાઈઓના હકને હડપ કરી જવાની કુચેષ્ટા ન કરતો.' આ ભયનું કારણ એ છે કે પ્રાચીન કાળથી 'નિત્ય જ છે' 'અનિત્ય જ છે' આદિ હડપ કરી જવાની પ્રકૃતિવાળા અંશવાક્યો વસ્તુ પર પૂર્ણ અધિકાર જમાવીને અનધિકાર ચેષ્ટા કરતા આવ્યા છે અને જગતમાં અનેક જાતના વિતંડા અને સંઘર્ષ ઉત્પન્ન કરતા રહ્યા છે. તેના પરિણામે પદાર્થની સાથે તો

અન્યાય થયો જ છે પરંતુ આ વાદ-પ્રતિવાદે તો અનેક કુમતવાદોની સૃષ્ટિ કરીને અહંકાર, હિંસા, સંઘર્ષ, અનુદારતા, અસહિષ્ણુતા આદિથી વિશ્વને અશાન્ત અને સંઘર્ષપૂર્ણ હિંસાજ્વાલામાં હોમી દીધું છે. 'સ્યાત્' શબ્દ વાક્યના એ ઝેરને કાઢી નાખે છે કે જેથી અહંકાર પેદા થાય છે.

'સ્યાત્' શબ્દ એક તરફ એક નિશ્ચિત અપેક્ષાએ અસ્તિત્વ ધર્મની સ્થિતિ સુદૃઢ અને સહેતુક બનાવે છે તો બીજી તરફ તે તેની પેલી સર્વહરા પ્રવૃત્તિને નષ્ટ પણ કરી નાખે છે કે જેનાથી તે પૂરી વસ્તુનો માલિક બનવા ઇચ્છે છે. 'સ્યાત્' શબ્દ ન્યાયાધીશની જેમ તરત જ કહી દે છે કે 'હે અસ્તિ, તું તારા અધિકારની સીમાને સમજ. સ્વદ્રવ્ય-ક્ષેત્ર-કાલ-ભાવની દૃષ્ટિએ જેમ તું ઘટમાં રહે છે તેમ પરદ્રવ્યાદિની અપેક્ષાએ નાસ્તિ નામનો તારો સગો ભાઈ પણ તે જ ઘટમાં રહે છે. ઘટનો પરિવાર બહુ મોટો છે. અત્યારે તારું નામ લઈ તને પોકારવામાં આવેલ છે, એનો અર્થ એટલો જ છે કે અત્યારે તારું કામ છે, તારું પ્રયોજન છે, તારી મુખ્યતા છે અને તારી વિવક્ષા છે, પરંતુ એનો અર્થ એ કદાપિ નથી કે તું તારા પોતાના સમાનાધિકારી ભાઈઓના સદ્ભાવને જ ઉખાડી ફેંકી દેવાનો દુષ્પ્રયાસ કરે.' વાસ્તવિક વાત તો એ છે કે જો પરની અપેક્ષાએ નાસ્તિ ધર્મ ન હોય તો જે ઘડામાં તું રહે છે તે ઘડો ઘડો જ નહિ રહે પણ કાપડ આદિ પરપદાર્થરૂપ બની જશે. તેથી તારે તારી પોતાની સ્થિતિ માટે પણ એ આવશ્યક છે કે તું અન્ય ધર્મોની વાસ્તવિક સ્થિતિને સમજે. તું તેમની હિંસા ન કરી શકે એટલા માટે અહિંસાના પ્રતીક એવા 'સ્યાત્' શબ્દને તારાથી પણ પહેલાં જ વાક્યમાં મૂકવામાં આવે છે. ભાઈ અસ્તિ, આ તારો દોષ નથી. તું તો બરાબર તારા પોતાના નાસ્તિ આદિ ભાઈઓની સાથે હળીમળીને અનન્તધર્મા વસ્તુમાં રહે છે જ. બધા ધર્મભાઈઓ પોતપોતાના સ્વરૂપને સાપેક્ષભાવે વસ્તુમાં રાખે છે, પરંતુ પેલા ફૂટ પાડનારા વસ્તુદૃષ્ટાઓનું તો શું કહેવું? તેઓ તો પોતાની એકાંગી દૃષ્ટિથી તમારામાં ફૂટ પાડવા ઇચ્છે છે અને પ્રત્યેક ધર્મને પ્રલોભન આપીને તેને જ પૂરી વસ્તુનો અધિકાર દેવા ઇચ્છે છે અને વળી ઇચ્છે છે કે તારામાં પણ અહંકારપૂર્ણ સ્થિતિ ઉત્પન્ન થાય અને પરિણામે અંદરોઅંદર ભેદભાવ અને હિંસાની સૃષ્ટિ થાય. 'સ્યાત્' શબ્દ એક એવી અંજનશલાકા છે જે તેમની દૃષ્ટિને વિકૃત થવા દેતી નથી, તે તેને નિર્મળ અને પૂર્ણદર્શી બનાવે છે. આ અવિવક્ષિતસંરક્ષક, દૃષ્ટિવિષાપહારી, સચેતક પ્રહરી, અહિંસા અને સત્યના પ્રતીક, જીવન્ત ન્યાયરૂપ, શબ્દને સુધામય કરનાર તથા સુનિશ્ચિત અપેક્ષાદ્યોતક 'સ્યાત્' શબ્દના સ્વરૂપની સાથે આપણા દાર્શનિકોએ ન્યાય

તો કર્યો નથી પણ ઊલટું તેના સ્વરૂપને 'શાયદ (હિંદી), સંભવ, કદાચિત્' જેવા ભ્રષ્ટ પર્યાયો વડે વિકૃત કરવાનો અશોભન પ્રયત્ન અવશ્ય કર્યો છે અને આજ સુધી કરવામાં આવી રહ્યો છે.

વિરોધનો પરિહાર

બોદો, ઠાલો તર્ક તો એ આપવામાં આવે છે કે 'જો ઘડો અસ્તિ હોય તો નાસ્તિ કેવી રીતે હોઈ શકે ? જો ઘડો એક હોય તો અનેક કેવી રીતે હોઈ શકે ? આ તો પ્રત્યક્ષવિરુદ્ધ છે.' પરંતુ વિચાર તો કરો કે ઘડો આખરે તો ઘડો છે, કાપડ તો નથી, ખુરશી પણ નથી, કે ટેબલ પણ નથી. તાત્પર્ય એ કે તે ઘટથી ભિન્ન અનન્ત પદાર્થોરૂપ નથી. તો પછી એ કહેવામાં આપને શા માટે સંકોચ થાય છે કે 'ઘડો પોતાના સ્વરૂપથી અસ્તિ છે અને સ્વભિન્ન પરરૂપોથી નાસ્તિ છે.' આ ઘડામાં અનન્ત પરરૂપોની અપેક્ષાએ નાસ્તિત્વ છે, અન્યથા દુનિયામાં કોઈ શક્તિ એવી નથી જે ઘડાને કાપડ આદિ બનતાં રોકી શકે. આ નાસ્તિત્વ ધર્મ જ ઘડાને ઘડાના રૂપમાં કાયમ રાખે છે. આ નાસ્તિ ધર્મનું સૂચન 'અસ્તિ'ના પ્રયોગકાળે 'સ્યાત્' શબ્દ કરે છે. આ રીતે ઘડો સમગ્ર ભાવે એક હોવા છતાં પણ પોતાના રૂપ, રસ, ગન્ધ, સ્પર્શ, નાનાપણું, મોટાપણું, હલકાપણું, ભારેપણું આદિ અનન્ત ગુણો અને ધર્મોની દૃષ્ટિએ અનેક રૂપોમાં તે દેખાય છે કે નહિ ? આપ પોતે જ કહો. જો અનેક રૂપોમાં દેખાતો હોય તો આપને એ માનવામાં અને કહેવામાં કેમ કષ્ટ થાય છે કે ઘડો દ્રવ્યરૂપે એક હોવા છતાં પણ પોતાના ગુણો, ધર્મો અને શક્તિઓ આદિની દૃષ્ટિએ અનેક છે. જ્યારે પ્રત્યક્ષથી વસ્તુમાં અનેક વિરોધી ધર્મોનો સ્પષ્ટ પ્રતિભાસ થઈ રહ્યો છે, વસ્તુ પોતે જ અનન્ત વિરોધી ધર્મોનું અવિરોધી ક્રીડાસ્થળ છે, ત્યારે આપણે શા માટે સંશય અને વિરોધ ઉત્પન્ન કરવો જોઈએ ? આપણે તેના સ્વરૂપને વિકૃત રૂપમાં જોવાની દુર્દષ્ટિ તો ન કરવી જોઈએ. આપણે તે મહાન 'સ્યાત્' શબ્દને, જે વસ્તુના પૂર્ણ રૂપની ઝાંખી સાપેક્ષભાવથી કરાવે છે તેને, વિરોધ, સંશય જેવી ગાળોથી નવાજીએ છીએ ! किमाश्चर्यमतः परम् । અહીં ધર્મકીર્તિનો આ શ્લોકાર્ધ યાદ આવે છે - यदीयं स्वयमर्थेभ्यो रोचते तत्र के वयम् । પ્રમાણવાર્તિક, ૨.૨૧૦. અર્થાત્ જો આ ચિત્રરૂપતા - અનેકધર્મતા - વસ્તુને પોતાને રુચતી હોય, તેના વિના તેનું અસ્તિત્વ જ સંભવ ન હોય તો આપણે વચમાં કાજી બનનારા કોણ ? જગતનો એક એક કણ આ અનન્તધર્મતાનો આકર છે. આપણે તો સિર્ફ આપણી દૃષ્ટિને જ નિર્મળ અને વિશાળ બનાવવાની આવશ્યકતા છે. વસ્તુમાં વિરોધ નથી. વિરોધ તો આપણી દૃષ્ટિઓમાં છે. અને આ દૃષ્ટિવિરોધજ્વરની

અમૃતાવેલ 'સ્યાત્' શબ્દ છે જે રોગીને તત્કાલ તો કડવી અવશ્ય લાગે છે પરંતુ તેના વિના 'આ દૃષ્ટિવિષમજ્વર ઊતરી શકતો પણ નથી.

વસ્તુની અનન્તધર્માત્મકતા

'વસ્તુ અનેકાન્તરૂપ છે' આ વાત થોડો ગંભીર વિચાર કરતાં જ સમજાઈ જાય છે અને એ પણ પ્રતિભાસિત થવા લાગે છે કે આપણા ક્ષુદ્ર જ્ઞાને ઊછળકૂદ કરી કેટલું તોફાન મચાવી દીધું છે તથા વસ્તુના વિરાટ સ્વરૂપ સાથે કેવાં કેવાં અડપલાં કરે રાખ્યાં છે. વસ્તુ ભાવરૂપ પણ છે અને અભાવરૂપ પણ છે. જો વસ્તુને સર્વથા ભાવરૂપ જ માનવામાં આવે અર્થાત્ દ્રવ્યની જેમ પર્યાયને પણ ભાવરૂપ સ્વીકારવામાં આવે તો પ્રાગભાવ, પ્રધ્વંસાભાવ, અન્યોન્યાભાવ અને અત્યન્તાભાવ આ ચાર અભાવોનો લોપ થઈ જાય અને પરિણામે પર્યાયો પણ અનાદિ અનન્ત અને સર્વસંકરરૂપ બની જાય અને એક દ્રવ્ય બીજા દ્રવ્યરૂપ બની જતાં પ્રતિનિયત દ્રવ્યવ્યવસ્થા જ ભાંગી પડે.

પ્રાગભાવ

કોઈ પણ કાર્ય પોતાની ઉત્પત્તિ પહેલાં અસત્ હોય છે. તે કારણોથી ઉત્પન્ન થાય છે. કાર્યનું ઉત્પત્તિ પહેલાં ન હોવું એ જ પ્રાગભાવ કહેવાય છે. આ અભાવ ભાવાન્તરરૂપ હોય છે. એ તો ધ્રુવ સત્ય છે કે કોઈ પણ દ્રવ્યની ઉત્પત્તિ નથી થતી. દ્રવ્યો તો વિશ્વમાં અનાદિ-અનન્ત ગણાવેલાં નિયત છે. તેમની સંખ્યા ન તો વધે છે કે ન તો ઘટે છે. ઉત્પાદ થાય છે પર્યાયનો. દ્રવ્ય પોતાના દ્રવ્યરૂપથી કારણ બને છે અને પર્યાયરૂપથી કાર્ય બને છે. જે પર્યાય ઉત્પન્ન થવા જઈ રહ્યો છે તે ઉત્પત્તિની પહેલાં પર્યાયરૂપમાં તો છે નહિ, તેથી તેનો જે અભાવ છે તે જ પ્રાગભાવ છે. આ પ્રાગભાવ પૂર્વપર્યાયરૂપ હોય છે, અર્થાત્ 'ઘડો' પર્યાય જ્યાં સુધી ઉત્પન્ન નથી થયો ત્યાં સુધી તે અસત્ છે અને જે માટી દ્રવ્યથી તે ઉત્પન્ન થવાનો છે તે માટી દ્રવ્યનો ઘડાની પહેલાંનો પર્યાય ઘટનો પ્રાગભાવ કહેવાય છે. અર્થાત્ તે જ પૂર્વપર્યાય નાશ પામીને ઘટ પર્યાય બને છે, તેથી તે પર્યાય ઘટપ્રાગભાવ છે. આ રીતે અત્યન્ત સૂક્ષ્મ કાળની દૃષ્ટિએ પૂર્વપર્યાય જ ઉત્તરપર્યાયનો પ્રાગભાવ છે, અને સન્તતિની દૃષ્ટિએ આ પ્રાગભાવને અનાદિ પણ કહેવામાં આવે છે. પૂર્વપર્યાયનો પ્રાગભાવ તત્પૂર્વ પર્યાય છે, તથા તત્પૂર્વપર્યાયનો પ્રાગભાવ તેનાથી પણ પૂર્વનો પર્યાય બનશે, આ રીતે સન્તતિની દૃષ્ટિએ તે અનાદિ બને છે. જો કાર્યપર્યાયનો પ્રાગભાવ ન માનવામાં આવે તો કાર્યપર્યાય અનાદિ

બની જાય અને દ્રવ્યમાં ત્રિકાલવર્તી બધા પર્યાયોનો એક જ કાળમાં પ્રકટ સદ્ભાવ માનવો પડે, જે સર્વથા પ્રતીતિવિરુદ્ધ છે.

પ્રધ્વંસાભાવ

દ્રવ્યનો વિનાશ થતો નથી, વિનાશ તો થાય છે પર્યાયનો. તેથી કારણપર્યાયનો નાશ કાર્યપર્યાયરૂપ હોય છે, કારણ નાશ પામીને કાર્ય બની જાય છે. કોઈ પણ વિનાશ સર્વથા અભાવરૂપ યા તુચ્છ નથી હોતો પણ ઉત્તરપર્યાયરૂપ જ હોય છે. ઘટપર્યાય નાશ પામીને કપાલપર્યાય બને છે, તેથી ઘટવિનાશ કપાલરૂપ જ ફલિત થાય છે. તાત્પર્ય એ કે પૂર્વનો નાશ ઉત્તરરૂપ હોય છે. જો આ પ્રધ્વંસાભાવને ન માનવામાં આવે તો બધા પર્યાયો અનન્ત બની જાય, અર્થાત્ વર્તમાન ક્ષણમાં અનાદિકાળથી અત્યાર સુધી થયેલા બધા પર્યાયોનો સદ્ભાવ અનુભવાવો જોઈએ જે અસંભવ છે. વર્તમાન ક્ષણે તો એક જ પર્યાય અનુભવમાં આવે છે. ‘ઘટવિનાશ જો કપાલરૂપ હોય તો કપાલનો વિનાશ થતાં અર્થાત્ ઘટવિનાશનો નાશ થતાં પાછો ઘડો પુનરુજ્જીવિત થવો જોઈએ કેમ કે વિનાશનો વિનાશ તો સદ્ભાવરૂપ હોય છે.’ - આવી શંકા કરવી સાવ અયોગ્ય છે કેમ કે કારણનું ઉપમર્દન કરીને કાર્ય ઉત્પન્ન થાય છે પરંતુ એથી ઊલટું કાર્યનું ઉપમર્દન કરીને કારણ ઉત્પન્ન થતું નથી. ઉપાદાનનું ઉપમર્દન કરીને ઉપાદેયનું ઉત્પન્ન થવું એ જ સર્વજનપ્રસિદ્ધ છે. પ્રાગભાવ (પૂર્વપર્યાય) અને પ્રધ્વંસાભાવ (ઉત્તરપર્યાય) વચ્ચે ઉપાદાન-ઉપાદેયભાવ છે. પ્રાગભાવનો નાશ કરીને પ્રધ્વંસ ઉત્પન્ન થાય છે, પરંતુ પ્રધ્વંસનો નાશ કરીને પ્રાગભાવ પુનરુજ્જીવિત થઈ શકતો નથી. જે નાશ પામ્યો તે નાશ પામ્યો. નાશ અનન્ત છે. જે પર્યાય ગયો તે અનન્ત કાળ માટે ગયો, તે ફરી પાછો આવી શકતો નથી. ‘यदतीतमतीतमेव तत्’ આ અટળ નિયમ છે. જો પ્રધ્વંસાભાવ ન માનવામાં આવે તો કોઈ પણ પર્યાયનો નાશ નહિ થાય, બધા પર્યાયો અનન્ત બની જશે. તેથી પ્રધ્વંસાભાવ પ્રતિનિયત પદાર્થવ્યવસ્થા માટે નિતાન્ત આવશ્યક છે.

ઇતરેતરાભાવ

એક પર્યાયનો બીજા પર્યાયમાં જે અભાવ છે તે ઇતરેતરાભાવ છે. સ્વભાવાન્તરથી સ્વસ્વભાવની વ્યાવૃત્તિને ઇતરેતરાભાવ કહે છે. પ્રત્યેક પદાર્થનો પોતપોતાનો સ્વભાવ નિશ્ચિત છે. એક સ્વભાવ બીજા સ્વભાવ રૂપ નથી હોતો. સ્વભાવોની આ જે પ્રતિનિયતતા છે તે જ ઇતરેતરાભાવ છે. આથી એક દ્રવ્યના પર્યાયોનો પરસ્પરમાં જે અભાવ છે તે જ ઇતરેતરાભાવ છે એ વાત ફલિત થાય છે,

જેમ કે ઘટનો પટમાં અને પટનો ઘટમાં વર્તમાનકાલિક અભાવ એ જ ઇતરેતરાભાવ. કાલાન્તરમાં ઘટના પરમાણુઓ માટી, કપાસ અને તન્તુ બની પટપર્યાયને ધારણ કરી શકે છે પરંતુ વર્તમાનમાં તો ઘટ પટ બની શકતો નથી. આ જે વર્તમાનકાલીન પરસ્પરવ્યાવૃત્તિ છે તે અન્યોન્યાભાવ છે. પ્રાગભાવ અને પ્રધ્વંસાભાવથી અન્યોન્યાભાવનું કામ ચલાવી શકાતું નથી, કેમકે જેના અભાવમાં નિયમથી કાર્યની ઉત્પત્તિ થાય તે પ્રાગભાવ અને જેના હોતાં નિયમથી કાર્યનો વિનાશ થાય તે પ્રધ્વંસાભાવ કહેવાય છે, પરંતુ ઇતરેતરાભાવના અભાવ કે ભાવ સાથે કાર્યની ઉત્પત્તિ કે વિનાશનો કોઈ સંબંધ નથી. ઇતરેતરાભાવ તો વર્તમાન પર્યાયોના પ્રતિનિયત સ્વરૂપની વ્યવસ્થા કરે છે કે તેઓ એક બીજારૂપ નથી. જો ઇતરેતરાભાવને ન માનવામાં આવે તો કોઈ પણ પ્રતિનિયત પર્યાય સર્વાત્મક બની જાય અર્થાત્ સર્વ સર્વાત્મક બની જાય.

અત્યન્તાભાવ

એક દ્રવ્યનો બીજા દ્રવ્યમાં જે ત્રૈકાલિક અભાવ છે તે અત્યન્તાભાવ છે. જ્ઞાનનો આત્મામાં સમવાય છે, જ્ઞાનનો સમવાય ક્યારેય પણ પુદ્ગલમાં હોઈ શકતો નથી, આ અત્યન્તાભાવ કહેવાય છે. ઇતરેતરાભાવ વર્તમાનકાલીન હોય છે અને એક સ્વભાવની બીજા સ્વભાવથી વ્યાવૃત્તિ કરવી જ તેનું લક્ષ્ય હોય છે. જો અત્યન્તાભાવનો લોપ કરી દેવામાં આવે તો કોઈ પણ દ્રવ્યનું કોઈ અસાધારણ સ્વરૂપ જ નહિ રહે. બધાં દ્રવ્યો સર્વ રૂપ બની જશે. અત્યન્તાભાવના કારણે જ એક દ્રવ્ય બીજા દ્રવ્યરૂપ નથી બની શકતું. દ્રવ્યો સજાતીય હો કે વિજાતીય, તેમનું પોતાનું પ્રતિનિયત અખંડ સ્વરૂપ હોય છે. એક દ્રવ્ય બીજા દ્રવ્યમાં ક્યારેય એવું વિલીન થઈ જતું નથી કે જેથી તેની સત્તા જ સમાપ્ત થઈ જાય. આ રીતે આ ચાર અભાવો, જે પ્રકારાન્તરે ભાવરૂપ જ છે તેઓ, વસ્તુના ધર્મો છે. તેમનો લોપ થતાં અર્થાત્ વસ્તુઓને સર્વથા ભાવાત્મક માનતાં ઉક્ત દૂષણો આવે છે. તેથી અભાવાંશ પણ વસ્તુનો તેવી રીતે જ ધર્મ છે જેવી રીતે ભાવાંશ. તેથી વસ્તુ ભાવાભાવાત્મક છે.

જો વસ્તુને અભાવાત્મક જ માનવામાં આવે અર્થાત્ જો વસ્તુ સર્વથા શૂન્ય હોય તો બોધ અને વાક્યનો પણ અભાવ હોવાથી અભાવાત્મક તત્ત્વની ખુદની પ્રતીતિ કેવી રીતે થશે ? તથા પરને કેવી સમજાવાશે ? સ્વપ્રતિપત્તિનું સાધન છે બોધ અને પરપ્રતિપત્તિનો ઉપાય છે વાક્ય. આ બંનેના અભાવમાં સ્વપક્ષનું સાધન અને પરપક્ષનું દૂષણ કેવી રીતે થઈ શકશે ? આ રીતે વિચાર કરતાં લોકની પ્રત્યેક વસ્તુ ભાવાભાવાત્મક પ્રતીત થાય છે. સીધી વાત તો એ છે કે કોઈ પણ વસ્તુ પોતાનાં

નિજરૂપમાં હશે, પરરૂપમાં ક્યારેય નહિ. વસ્તુનું આ રીતે સ્વસ્વરૂપમય હોવું જ વસ્તુ માત્રની અનેકાન્તાત્મકતાને સિદ્ધ કરી દે છે. અહીં સુધી તો વસ્તુની સામાન્ય સ્થિતિનો વિચાર થયો. હવે આપણે પ્રત્યેક દ્રવ્યને લઈને પણ વિચારીશું તો પ્રત્યેક દ્રવ્ય સદસદાત્મક જ અનુભવમાં આવે છે એ વાત સ્પષ્ટ થઈ જશે.

સદસદાત્મક તત્ત્વ

પ્રત્યેક દ્રવ્યને પોતાનું અસાધારણ સ્વરૂપ હોય છે, તેને પોતાનાં નિજ ક્ષેત્ર, કાલ અને ભાવ હોય છે જેમનામાં તેની સત્તા સીમિત રહે છે. સૂક્ષ્મ વિચાર કરતાં ક્ષેત્ર, કાલ અને ભાવ છેવટે દ્રવ્યની અસાધારણ સ્થિતિરૂપ જ ફલિત થાય છે. આ દ્રવ્ય, ક્ષેત્ર, કાલ અને ભાવનું ચતુષ્ટય સ્વરૂપચતુષ્ટય કહેવાય છે. પ્રત્યેક દ્રવ્ય પોતાના સ્વરૂપચતુષ્ટયથી સત્ હોય છે અને પરરૂપચતુષ્ટયથી અસત્ હોય છે. જો સ્વરૂપચતુષ્ટયની જેમ પરરૂપચતુષ્ટયથી પણ સત્ માનવામાં આવે તો સ્વ અને પરમાં કોઈ ભેદ જ ન રહે અને પરિણામે સૌ સર્વાત્મક બની જવાની આપત્તિ આવે. જો પરરૂપની જેમ સ્વરૂપથી પણ અસત્ બની જાય તો નિઃસ્વરૂપ બની જવાથી અભાવત્મકતા યા શૂન્યતાની આપત્તિ આવે. તેથી લોકની પ્રતીતિસિદ્ધ વ્યવસ્થા માટે પ્રત્યેક વસ્તુને સ્વરૂપથી સત્ અને પરરૂપથી અસત્ માનવી જ જોઈએ. દ્રવ્ય એક એકમ છે, અખંડ મૌલિક છે. પુદ્ગલદ્રવ્યોમાં જ પરમાણુઓના પરસ્પર સંયોગથી નાનામોટા અનેક સ્કન્ધ તૈયાર થાય છે. આ સ્કન્ધો સંયુક્તપર્યાયો છે. અનેક દ્રવ્યોના સંયોગથી જ ઘટ, પટ આદિ સ્થૂલ પદાર્થોની સૃષ્ટિ થાય છે. આ સંયુક્ત સ્થૂળ પર્યાયો પણ પોતાના દ્રવ્ય, પોતાના ક્ષેત્ર, પોતાના કાળ અને પોતાના અસાધારણ નિજ ધર્મની દૃષ્ટિએ સત્ છે અને પરદ્રવ્ય, પરક્ષેત્ર, પરકાલ અને પરભાવની દૃષ્ટિએ અસત્ છે. આ રીતે કોઈ પણ પદાર્થ આ સદસદાત્મકતાનો અપવાદ હોઈ શકતો નથી.

એકાનેકાત્મક તત્ત્વ

આપણે પહેલાં જોઈ ગયા કે બે દ્રવ્યો વ્યવહાર માટે જ એક કહી શકાય છે, વસ્તુતઃ બે પૃથક્ સ્વતન્ત્રસિદ્ધ દ્રવ્યો એકસત્તાક ન હોઈ શકે. પુદ્ગલદ્રવ્યના અનેક અણુ જ્યારે સ્કન્ધ અવસ્થાને પામે છે ત્યારે તેમનું એવું તો રાસાયણિક મિશ્રણ થઈ જાય છે કે જેના કારણે તેઓ અમુક કાળ સુધી એકસત્તાક જેવા બની જાય છે. આવી દશામાં આપણે પ્રત્યેક દ્રવ્યનો વિચાર કરતી વખતે દ્રવ્યદૃષ્ટિએ તેને એક માનવું પડશે અને ગુણ તથા પર્યાયની દૃષ્ટિએ અનેક. એક જ મનુષ્યજીવ પોતાની બાલ,

યુવા, વૃદ્ધ આદિ અવસ્થાઓની દૃષ્ટિએ અનેક અનુભવાય છે. દ્રવ્ય પોતાના ગુણ અને પર્યાયોથી સંજ્ઞા, સંખ્યા, લક્ષણ, પ્રયોજન આદિની અપેક્ષાએ ભિન્ન હોવા છતાં પણ દ્રવ્યથી ગુણ અને પર્યાયોની પૃથક્ સત્તા આપણને પ્રાપ્ત થતી ન હોવાના કારણે યા પ્રયત્ન કરવા છતાં પણ આપણે દ્રવ્યથી ગુણ-પર્યાયોનું વિવેચન અર્થાત્ પૃથક્કરણ ન કરી શકતા હોવાના કારણે દ્રવ્ય અને ગુણ-પર્યાયોનો અભેદ છે. સત્ સામાન્યની દૃષ્ટિએ સમસ્ત દ્રવ્યોને એક કહી શકાય છે અને પોતપોતાના વ્યક્તિત્વની દૃષ્ટિએ પૃથક્ અર્થાત્ અનેક પણ કહી શકાય છે. આ રીતે સમગ્ર વિશ્વ અનેક હોવા છતાં વ્યવહારાર્થ સંગ્રહનયની દૃષ્ટિએ તેને એક કહેવામાં આવે છે. એક દ્રવ્ય પોતાના ગુણો અને પર્યાયોની દૃષ્ટિએ અનેકાત્મક છે. એક જ આત્મા હર્ષ, વિષાદ, સુખ-દુઃખ, જ્ઞાન આદિ અનેક રૂપોએ અનુભવમાં આવે છે. દ્રવ્યનું લક્ષણ અન્વયરૂપ છે જ્યારે પર્યાયો વ્યતિરેક રૂપ હોય છે. દ્રવ્યની સંખ્યા એક છે અને પર્યાયોની અનેક, દ્રવ્યનું પ્રયોજન અન્વયજ્ઞાન છે અને પર્યાયનું પ્રયોજન વ્યતિરેકજ્ઞાન છે. પર્યાયો પ્રતિક્ષણ નાશ પામે છે જ્યારે દ્રવ્ય અનાદિ-અનન્ત હોય છે. આ રીતે એક હોવા છતાં પણ દ્રવ્યની અનેકરૂપતા જ્યારે પ્રતીતિસિદ્ધ છે ત્યારે તેમાં વિરોધ, સંશય આદિ દૂષણોને કોઈ અવકાશ નથી.

નિત્યાનિત્યાત્મક તત્ત્વ

જો દ્રવ્યને સર્વથા નિત્ય માનવામાં આવે તો તેમાં કોઈ પણ પ્રકારના પરિણનની સંભાવના જ ન રહે અને પરિણામે કોઈ અર્થક્રિયા તે નહિ કરી શકે અને અર્થક્રિયાશૂન્ય હોવાથી પુણ્ય-પાપ, બંધ-મોક્ષ, લેવડદેવડ આદિની બધી વ્યવસ્થાઓનો લોપ થઈ જાય. જો પદાર્થ સર્વથા એકસરખો કૂટસ્થનિત્ય રહેતો હોય તો જગતનાં પ્રતિક્ષણનાં પરિવર્તનો અસંભવ બની જાય. અને જો પદાર્થને સર્વથા વિનાશી માનવામાં આવે તો પૂર્વ પર્યાયનો ઉત્તર પર્યાય સાથે કોઈ વાસ્તવિક સંબંધ બની શકે નહિ અને પરિણામે લેવડદેવડ, બન્ધ-મોક્ષ, સ્મરણ, પ્રત્યભિજ્ઞાન આદિ બધા વ્યવહારોનો ઉચ્છેદ થઈ જાય. જે કરે છે તે જ તેનું ફળ ભોગવે છે એ ક્રમ રહે નહિ. નિત્યપક્ષમાં કર્તૃત્વ ઘટતું નથી, તો અનિત્યપક્ષમાં કરનારો એક અને ભોગવવાવાળો બીજો હોય છે. ઉપાદાન-ઉપાદેયભાવમૂલક કાર્યકારણભાવ પણ આ પક્ષમાં ઘટી શકતો નથી. તેથી સમસ્ત લોકવ્યવહાર, લોક-પરલોક તથા કાર્યકારણભાવ આદિની સુવ્યવસ્થા માટે પદાર્થમાં પરિવર્તનની સાથે સાથે જ તેની મૌલિકતાના અને અનાદિઅનન્તરૂપ દ્રવ્યત્વના આધારભૂત ધ્રુવત્વનો પણ સ્વીકાર કરવો જોઈએ.

ધ્રુવત્વને માન્યા વિના દ્રવ્યનું મૌલિકત્વ સુરક્ષિત ન રહી શકે. તેથી પ્રત્યેક દ્રવ્ય પોતાની અનાદિ-અનન્ત ધારામાં પ્રતિક્ષણ સદૃશ, વિસદૃશ, અલ્પસદૃશ, અર્ધસદૃશ આદિ અનેક પ્રકારનાં પરિણમનો કરતું રહેતું હોવા છતાં પણ ક્યારેય સમાપ્ત થતું નથી અર્થાત્ નાશ પામતું નથી, તેનો સમૂલ ઉચ્છેદ કે વિનાશ થતો નથી. આત્માનો મોક્ષ થઈ જવા છતાં પણ આત્માનો ઉચ્છેદ થતો નથી પરંતુ તે તેના પોતાના શુદ્ધતમ સ્વરૂપમાં સ્થિર થઈ જાય છે. તે વખતે અર્થાત્ મોક્ષાવસ્થામાં આત્મામાં વૈભાવિક પરિણમનો થતાં નથી પરંતુ આત્મદ્રવ્યગત ઉત્પાદ-વ્યય સ્વરૂપના કારણે સ્વભાવભૂત સદૃશ પરિણમનો તો સદા થતાં રહે છે. ક્યારેય પણ પરિણમનચક્ર અટકતું નથી અને ન તો ક્યારેય કોઈ પણ દ્રવ્યનો ઉચ્છેદ થાય છે. તેથી પ્રત્યેક દ્રવ્ય નિત્યાનિત્યાત્મક છે.

આપણે પોતે જ આપણી બાલ, યુવા, વૃદ્ધ આદિ અવસ્થાઓમાં બદલાતા રહીએ છીએ તેમ છતાં પણ આપણું એક એવું અસ્તિત્વ તો છે જ જે આ બધાં પરિવર્તનોમાં આપણી એકરૂપતા જાળવી રાખે છે. વસ્તુસ્થિતિ જ્યારે આ રીતે પરિણામીનિત્યની છે ત્યારે 'જે નિત્ય હોય તે અનિત્ય કેવી રીતે હોઈ શકે ?' આવી શંકા નિર્મૂળ છે, કેમ કે પરિવર્તનોના આધારભૂત પદાર્થની સન્તાનપરંપરા તેના અનાદિઅનન્ત સત્ત્વ વિના ઘટી શકે નહિ. આ જ તેની નિત્યતા છે કે અનન્ત પરિવર્તનો પામવા છતાં પણ તેનો ઉચ્છેદ થતો નથી અને પોતાના અતીતના સંસ્કારોને લેતો-છોડતો તે વર્તમાન સુધી આવે છે અને પોતાના ભવિષ્યના એક એક ક્ષણને વર્તમાન બનાવી બનાવીને તેમને અતીતના ગહ્વરમાં ધકેલતો જાય છે, પરંતુ તે પોતે તો ક્યારેય અટકતો નથી. કોઈ એવા કાળની કલ્પના કરી શકાતી નથી કે જે સ્વયં અંતિમ હોય, જેની પછી બીજો કાળ આવવાનો ન હોય. કાળની જેમ સમસ્ત જગતના અણુ-પરમાણુ અને ચેતન આદિમાંથી કોઈ એક કે સૌ ક્યારેક સમૂળ વિનાશ પામી જશે એવી કલ્પના જ થતી નથી. આ કોઈ બુદ્ધિની સીમાની બહારની વાત નથી. બુદ્ધિ 'અમુક ક્ષણે અમુક પદાર્થની અમુક અવસ્થા થશે' આ રીતે પરિવર્તનના વિશેષ રૂપને ભલે ન પણ જાણી શકે પરંતુ એટલું તો તેને સ્પષ્ટ ભાન હોય છે કે 'પદાર્થનું ભવિષ્યના પ્રત્યેક ક્ષણે કોઈ ને કોઈ પરિવર્તન તો અવશ્ય થશે.' જ્યારે દ્રવ્ય પોતે પોતાનામાં મૌલિક છે ત્યારે તેના ઉચ્છેદનો અર્થાત્ સમૂલ નાશનો પ્રશ્ન જ નથી. તેથી પદાર્થ માત્ર, ચેતન હો કે અચેતન, પરિણામીનિત્ય છે. તે પ્રતિક્ષણ ત્રિલક્ષણ છે. હર પળ કોઈ એક પર્યાય તેનો થવાનો જ. તે અતીત પર્યાયનો નાશ કરીને જે રીતે પોતે અસ્તિત્વમાં આવ્યો છે

તેવી જ રીતે ઉત્તર પર્યાયને ઉત્પન્ન કરીને પોતે નાશ પામી જશે. અતીતનો વ્યય, વર્તમાનનો ઉત્પાદ અને બંનેમાં દ્રવ્યરૂપથી ધ્રુવતા છે જ.

આ ત્રયાત્મકતા વસ્તુનો પ્રાણ છે. આ વાતને સ્વામી સમન્તભદ્રે તથા ભટ્ટ કુમારિલે લૌકિક દૃષ્ટાન્ત દ્વારા આ રીતે સમજાવેલ છે - જ્યારે સોનાના કળશનો નાશ કરી મુકુટ બનાવ્યો ત્યારે કલશાર્થીને દુઃખ થયું, મુકુટાભિલાષીને હર્ષ થયો અને સુવર્ણાર્થીને માધ્યસ્થ્યભાવ રહ્યો. કલશાર્થીને દુઃખ કલશના નાશના કારણે થયું, મુકુટાભિલાષીને હર્ષ મુકુટની ઉત્પત્તિના કારણે થયો તથા સુવર્ણાર્થીની તટસ્થતા બંને દશાઓમાં સુવર્ણના જળવાઈ રહેવાના કારણે થઈ. તેથી વસ્તુ ઉત્પાદાદિત્રયાત્મક છે.[૧] જ્યારે દૂધને મેળવીને દહીં બનાવવામાં આવ્યું, તો જે વ્યક્તિને દૂધ ખાવાનું વ્રત છે તે દહીં નહિ ખાય, પરંતુ જેને દહીં ખાવાનું વ્રત છે તે દહીં તો ખાશે પણ દૂધ નહિ ખાય, અને જેને ગોરસના ત્યાગનું વ્રત છે તે તો દહીં પણ નહિ ખાય અને દૂધ પણ નહિ ખાય કેમ કે બંને અવસ્થાઓમાં ગોરસ તો છે જ. આ ઉપરથી જાણવા મળે છે કે દૂધ અને દહીં એ બે તો ગોરસના જ ક્રમિક પર્યાયો છે.[૨]

પાતંજલ મહાભાષ્યમાં પણ વસ્તુની ત્રયાત્મકતાનું સમર્થન શબ્દાર્થમીમાંસાના પ્રકરણમાં મળે છે. આકૃતિ નાશ પામવા છતાં પણ વસ્તુનું અસ્તિત્વ ટકી રહે છે. એક જ ક્ષણમાં વસ્તુ ત્રયાત્મક છે એમ કહેવાનો સ્પષ્ટ અર્થ એ છે કે પૂર્વનો નાશ અને ઉત્તરનો ઉત્પાદ એ બે ચીજો નથી પરંતુ એક જ કારણથી ઉત્પન્ન થવાના કારણે પૂર્વવિનાશ જ ઉત્તરોત્પાદ છે. જે ઉત્પન્ન થાય છે તે જ નાશ પામે છે અને તે જ ધ્રુવ છે. સાંભળવામાં તો આ અટપટું લાગે છે કે 'જે ઉત્પન્ન થાય છે અને નાશ પામે છે તે ધ્રુવ કેવી રીતે હોઈ શકે ? આ તો પ્રકટ વિરોધ છે', પરંતુ

---

૧. घटमौलिसुवर्णार्थी नाशोत्पादस्थितिष्वयम् ।
शोकप्रमोदमाध्यस्थ्यं जनो याति सहेतुकम् ॥५९॥ આપ્તમીમાંસા.
वर्धमानकभङ्गे च रुचकः क्रियते यदा ।
तदा पूर्वार्थिनः शोकः प्रीतिश्चाप्युत्तरार्थिनः ॥
हेमार्थिनस्तु माध्यस्थ्यं तस्माद् वस्तु त्रयात्मकम् ।
न नाशेन विना शोको नोत्पादेन विना सुखम् ।
स्थित्या विना न माध्यस्थ्यं तेन सामान्यनित्यता ॥ મીમાંસાશ્લોકવાર્તિક, પૃ. ૬૧૯

૨. पयोव्रतो न दध्यत्ति न पयोऽत्ति दधिव्रतः ।
अगोरसव्रतो नोभे तस्मात् तत्त्वं त्रयात्मकम् ॥६०॥ આપ્તમીમાંસા

વસ્તુસ્થિતિનો થોડી સ્થિરતાથી વિચાર કરતાં આ જરા પણ અટપટું લાગતું નથી. તેને માન્યા વિના તત્ત્વના સ્વરૂપનો નિર્વાહ જ થઈ શકતો નથી.[1]

ભેદાભેદાત્મક તત્ત્વ

ગુણ અને ગુણીનો, સામાન્ય અને સામાન્યવાનનો, અવયવ અને અવયવીનો, કારણ અને કાર્યનો સર્વથા ભેદ માનવાથી ગુણગુણીભાવ આદિ ઘટી શકશે નહિ. તેમનો સર્વથા અભેદ માનવાથી પણ 'આ ગુણ છે અને આ ગુણી છે' એવો વ્યવહાર નહિ થઈ શકે. જો ગુણ ગુણીથી સર્વથા ભિન્ન હોય તો અમુક ગુણનો અમુક ગુણી સાથે જ નિયત સંબંધ કેવી રીતે કરી શકાય ? અવયવી જો અવયવોથી સર્વથા ભિન્ન હોય તો એક અવયવી પોતાના અવયવોમાં સર્વાત્મના રહે છે કે એકદેશથી ? - આ બંનેમાંથી એક પણ વિકલ્પ નહિ ઘટે. જો સર્વાત્મના રહેતો હોય તો જેટલા અવયવો તેટલા જ અવયવીઓ માનવા પડે. જો એકદેશથી રહેતો હોય તો જેટલા અવયવો તેટલા પ્રદેશો અવયવીના સ્વીકારવા પડે. આ સર્વથા ભેદ અને સર્વથા અભેદ બંને પક્ષોમાં અનેક દૂષણો આવે છે, તેથી તત્ત્વને પૂર્વોક્ત પ્રકારે કથંચિત્ ભેદાભેદાત્મક માનવું જોઈએ. જે દ્રવ્ય છે તે જ અભેદ છે અને જે ગુણો તથા પર્યાયો છે તે જ ભેદ છે. બે પૃથક્સિદ્ધ દ્રવ્યોમાં જેવી રીતે અભેદ કાલ્પનિક છે તેવી જ રીતે એક દ્રવ્યનો પોતાના ગુણો તથા પર્યાયોથી ભેદ પણ સિર્ફ સમજવા-સમજાવવા માટે જ છે. ગુણ અને પર્યાયોને છોડીને દ્રવ્યનું કોઈ સ્વતન્ત્ર અસ્તિત્વ નથી જે દ્રવ્યમાં જ રહેતું હોય અને તેના ગુણ અને પર્યાયોમાં ન રહેતું હોય. અર્થાત્ દ્રવ્યનું અસ્તિત્વ ગુણ-પર્યાયના અસ્તિત્વથી પૃથક્ નથી.

આ જ રીતે અન્યાનન્યાત્મક[2] અને પૃથક્ત્વાપૃથક્ત્વાત્મક[3] તત્ત્વની પણ વ્યાખ્યા કરી લેવી જોઈએ.

ધર્મ-ધર્મીભાવનો વ્યવહાર ભલે આપેક્ષિક હોય પરંતુ સ્વરૂપ તો સ્વતઃ સિદ્ધ છે. જેમ એક જ વ્યક્તિ વિભિન્ન અપેક્ષાઓએ કર્તા, કર્મ, કરણ આદિ કારકરૂપે વ્યવહારમાં આવે છે પરંતુ તે વ્યક્તિનું સ્વરૂપ તો સ્વતઃ સિદ્ધ જ છે તેમ પ્રત્યેક વસ્તુમાં અનન્ત ધર્મ સ્વતઃસિદ્ધ હોવા છતાં પણ પરની અપેક્ષાએ વ્યવહારમાં આવે છે.[4]

---

૧. द्रव्यं हि नित्यमाकृतिरनित्या। सुवर्णं कयाचिदाकृत्या युक्तं पिण्डो भवति पिण्डाकृतिमुपमृद्य रुचकाः क्रियन्ते, रुचकाकृतिमुपमृद्य कटकाः क्रियन्ते, कटकाकृतिमुपमृद्य स्वस्तिकाः क्रियन्ते, पुनरावृत्तः सुवर्णपिण्डः पुनरपरया आकृत्या युक्तः खदिराङ्गारसदृशे कुण्डले भवतः। आकृतिरन्या अन्या च भवति, द्रव्यं पुनस्तदेव, आकृत्युपमर्देन द्रव्यमेवावशिष्यते। પાતંજલ મહાભાષ્ય, ૧.૧.૧, યોગભાષ્ય, ૪.૧૩.

૨. આપ્તમીમાંસા, શ્લોક ૬૧. ૩. એજન, શ્લોક ૨૮. ૪. એજન, શ્લોક ૭૩-૭૫.

નિષ્કર્ષ એટલો જ છે કે પ્રત્યેક અખંડ તત્ત્વ યા દ્રવ્યને વ્યવહારમાં ઉતારવા માટે તેનું અનેક ધર્મોના આકારના રૂપમાં વર્ણન કરવામાં આવે છે. તે દ્રવ્યને છોડીને ધર્મોની સ્વતન્ત્ર સત્તા નથી. બીજા શબ્દોમાં, અનન્ત ગુણ, પર્યાય અને ધર્મોને છોડીને દ્રવ્યનું કોઈ સ્વતન્ત્ર અસ્તિત્વ નથી. કોઈ એવો સમય નથી આવી શકવાનો કે જ્યારે ગુણપર્યાયશૂન્ય દ્રવ્ય પૃથક્ મળી શકે યા દ્રવ્યથી પૃથક્ છૂટા પડેલા ગુણ અને પર્યાયો જોવા મળી શકે. આ રીતે સ્યાદ્વાદ આ અનેકાન્તરૂપ અર્થને નિર્દોષ પદ્ધતિથી વચનવ્યવહારમાં ઉતારે છે અને પ્રત્યેક વાક્યની સાપેક્ષતા અને આંશિક સ્થિતિનો બોધ કરાવે છે.

(૨) સપ્તભંગી

પ્રાસ્તાવિક

વસ્તુની અનેકાન્તાત્મકતાને અને ભાષાના નિર્દોષ પ્રકાર સ્યાદ્વાદને સમજી લીધા પછી સપ્તભંગીનું સ્વરૂપ સમજવું સરળ થઈ જાય છે. અનેકાન્તમાં એ દર્શાવવામાં આવ્યું છે કે વસ્તુમાં સામાન્યતઃ વિભિન્ન અપેક્ષાઓએ અનન્ત ધર્મો હોય છે. વિશેષતઃ અનેકાન્તનું પ્રયોજન 'પ્રત્યેક ધર્મ પોતાના પ્રતિપક્ષી ધર્મ સાથે વસ્તુમાં રહે છે' એ પ્રતિપાદન કરવાનું જ છે. એમ તો એક પુદ્‌ગલમાં રૂપ, રસ, ગન્ધ, સ્પર્શ, હલકાપણું, ભારેપણું, સત્ત્વ, એકત્વ આદિ અનેક ધર્મો ગણાવી શકાય છે પરંતુ સત્‌ધર્મ અસત્‌ધર્મનો અવિનાભાવી છે અને એક અનેકનો અવિનાભાવી છે એ સ્થાપિત કરવું એ જ અનેકાન્તનું મુખ્ય લક્ષણ છે. આ વિશેષ પ્રયોજનની સાધક પ્રમાણાવિરોધી વિધિ-પ્રતિષેધની કલ્પનાને સપ્તભંગી કહે છે.

આ ભારતભૂમિમાં વિશ્વ વિશે સત્, અસત્, ઉભય અને અનુભય આ ચાર પક્ષો વૈદિકકાળથી જ વિચારકોટિમાં રહ્યા છે. "सदेव सौम्येदमग्र आसीत्" (છાન્દોગ્ય ઉપનિષદ્ ૬.૨), "असदेवेदमग्र आसीत्" (એજન, ૩.૧૯.૧) ઇત્યાદિ વાક્ય જગતના સંબંધમાં સત્ અને અસત્ રૂપે પરસ્પર વિરોધી બે કલ્પનાઓને સ્પષ્ટપણે ઉપસ્થિત કરે છે, તો તે જ સત્ અને અસત્ આ ઉભયરૂપતાનું તથા તે બધાથી પર વચનાગોચર તત્ત્વનું પ્રતિપાદન કરનારા પક્ષો પણ મોજૂદ છે. બુદ્ધના અવ્યાકૃતવાદમાં અને સંજયના અજ્ઞાનવાદમાં આ જ ચાર પક્ષોનાં દર્શન થાય છે. તે સમયનું વાતાવરણ જ એવું હતું કે પ્રત્યેક વસ્તુનું સ્વરૂપ સત્, અસત્, ઉભય અને અનુભય આ ચાર કોટિથી વિચારાતું હતું. ભગવાન મહાવીરે પોતાની વિશાળ અને ઉદાર તત્ત્વદષ્ટિથી વસ્તુના વિરાટ રૂપને જોયું અને બતાવ્યું કે વસ્તુના અનન્તધર્મમય સ્વરૂપસાગરમાં આ ચાર કોટિઓ તો શું, એવી અનન્ત કોટિઓ લહેરાઈ રહી છે.

અપુનરુક્ત ભંગો સાત છે

ચાર કોટિઓમાં ત્રીજી ઉભયકોટિ સત્ અને અસત્ બેને મેળવીને બનાવવામાં આવી છે. મૂળ ભંગો તો ત્રણ જ છે - સત્, અસત્ અને અનુભય અર્થાત્ અવક્તવ્ય. ગણિતના નિયમ અનુસાર ત્રણના અપુનરુક્ત વિકલ્પો સાત જ બની શકે છે, અધિક બની શકતા નથી. જેમ સૂંઠ, મરચું અને પીપરના પ્રત્યેક પ્રત્યેક ત્રણ વિકલ્પ અને દ્વિસંયોગી ત્રણ (અર્થાત્ સૂંઠ અને મરચું, સૂંઠ અને પીપર તથા મરચું અને પીપર) તેમજ ત્રિસંયોગી એક (સૂંઠ, મરચું અને પીપર મેળવીને) આ રીતે અપુનરુક્ત ભંગો સાત જ બની શકે છે તેમ સત્, અસત્ અને અનુભય (અવક્તવ્ય)ના અપુનરુક્ત ભંગો સાત જ બની શકે છે. ભગવાન મહાવીરે કહ્યું કે વસ્તુ એટલી વિરાટ છે કે તેમાં ચાર કોટિઓ તો શું, તે ચારના મેળાપ-જોડાણથી અધિકમાં અધિક સંભવ બનતી સાત કોટિઓ પણ વિદ્યમાન છે. આજે લોકોના પ્રશ્નો ચાર કોટિઓમાં ઘૂમે છે, પરંતુ કલ્પના તો એક એક ધર્મને લઈને વધુમાં વધુ સાત પ્રકારની થઈ શકે છે. આ સાત પ્રકારના અપુનરુક્ત ધર્મ વસ્તુમાં વિદ્યમાન છે. અહીં એ વાત ખાસ ધ્યાનમાં રાખવાની કે એક એક ધર્મને કેન્દ્રમાં રાખીને તેના પ્રતિપક્ષી વિરોધી ધર્મની સાથે વસ્તુના જે વાસ્તવિક રૂપો ઘટે છે તેમની સાથે શબ્દના અસામર્થ્યથી જન્ય અવક્તવ્યતાને જોડીને સાત ભંગોની યા સાત ધર્મોની કલ્પના થાય છે. આવા અસંખ્ય સાત સાત ભંગ પ્રત્યેક ધર્મની અપેક્ષાએ વસ્તુમાં સંભવે છે. તેથી વસ્તુને સપ્તધર્મા ન કહેતાં અનન્તધર્મા યા અનેકાન્તાત્મક કહી છે. જ્યારે આપણે અસ્તિત્વ ધર્મનો વિચાર કરીએ છીએ ત્યારે અસ્તિત્વવિષયક સાત ભંગો બને છે અને જ્યારે નિત્યત્વ ધર્મની વિવેચના કરીએ છીએ ત્યારે નિત્યત્વને કેન્દ્રમાં રાખી સાત ભંગો બને છે. આ રીતે અસંખ્ય સાત સાત ભંગ વસ્તુમાં સંભવે છે.

સાત જ ભંગો કેમ ?

ભંગો સાત જ કેમ હોય છે ? આ પ્રશ્નનું એક સમાધાન તો એ છે કે ગણિતના નિયમ અનુસાર ત્રણ વસ્તુઓના અપુનરુક્ત ભંગો સાત જ હોઈ શકે છે. બીજું સમાધાન એ કે પ્રશ્ન સાત પ્રકારના જ હોય છે. પ્રશ્નો સાત પ્રકારના કેમ હોય છે ? આ પ્રશ્નનો ઉત્તર એ છે કે જિજ્ઞાસા સાત પ્રકારની હોય છે. જિજ્ઞાસા સાત પ્રકારની કેમ હોય છે ? આનો ઉત્તર છે કે સંશય સાત પ્રકારના જ થાય છે ? સંશય સાત પ્રકારના જ કેમ થાય છે ? આનો જવાબ છે કે વસ્તુના ધર્મ સાત જ પ્રકારના છે. તાત્પર્ય એ કે સપ્તભંગીન્યાયમાં મનુષ્યસ્વભાવની તર્કમૂલક પ્રવૃત્તિની ઊંડી તપાસ કરીને વૈજ્ઞાનિક આધારે એ નિશ્ચય કરવામાં આવ્યો છે કે આજ સત્, અસત્, ઉભય અને અનુભયની જે ચાર કોટિઓ તત્ત્વવિચારના ક્ષેત્રમાં પ્રચલિત છે તેમનો વધુમાં

વધુ વિકાસ સાત કોટિઓમાં જ સંભવી શકે છે, તેથી વધુ કોટિઓમાં નહિ. સત્ય તો ત્રિકાલાબાધિત હોય છે, તેથી તર્કજન્ય પ્રશ્નોની અધિકતમ સંભાવના કરીને જ તેમનું સમાધાન આ સપ્તભંગીની પ્રક્રિયા દ્વારા કરવામાં આવ્યું છે.

વસ્તુનું નિજ રૂપ તો વચનાતીત છે અર્થાત્ અનિર્વચનીય છે. શબ્દ તેના અખંડ આત્મરૂપ સુધી પહોંચી શકતો નથી. કોઈ જ્ઞાની તે અવક્તવ્ય અખંડ વસ્તુને વર્ણવવા ઇચ્છે છે તો તે પહેલાં તેનું અસ્તિ રૂપમાં વર્ણન કરે છે. પરંતુ જ્યારે તે જુએ છે કે એનાથી વસ્તુનું પૂર્ણ રૂપ વર્ણવી શકાતું નથી એટલે ત્યારે તેનું નાસ્તિ રૂપમાં વર્ણન કરવા તરફ તે ઝૂકે છે. પરંતુ તેમ છતાં પણ વસ્તુની અનન્તધર્માત્મકતાની સીમાને તે સ્પર્શી શકતો નથી. એટલે પછી તે કાલક્રમથી ઉભય રૂપમાં વર્ણન કરીને પણ તેની પૂર્ણતાને પહોંચી શકતો નથી, ત્યારે અસહાય બનીને પોતાના તેમ જ શબ્દના અસામર્થ્ય પર ખીજાઈને કહી દે છે ''यतो वाचो निवर्तन्ते अप्राप्य मनसा सह'' (તૈત્તિરીય ઉપનિષદ્ ૨.૪.૧) અર્થાત્ જેના સ્વરૂપની પ્રાપ્તિ વચન અને મન પણ કરી શકતાં નથી, તેઓ પણ તેનાથી નિવૃત્ત થઈ જાય છે, એવું છે તે વચન અને મનને અગોચર, અખંડ, અનિર્વચનીય અનન્તધર્મા વસ્તુતત્ત્વ. આ પરિસ્થિતિ અનુસાર તે મૂલ રૂપ તો અવક્તવ્ય છે, તેને વર્ણવવાની ચેષ્ટા જે ધર્મથી પ્રારંભાય છે તે ધર્મ તથા તેનો પ્રતિપક્ષી બીજો ધર્મ આ રીતે ત્રણ ધર્મો મુખ્ય છે, અને આ ત્રણનો જ વિસ્તાર સપ્તભંગીના રૂપમાં આપણી સામે આવે છે. આગળના ભંગો વસ્તુતઃ સ્વતન્ત્ર ભંગો નથી, તે તો પ્રશ્નોની અધિકતમ સંભાવનાનાં રૂપો છે.

શ્વેતામ્બર આગમગ્રન્થોમાં જો કે કંઠોક્ત રૂપમાં 'सिय अत्थि सिय णत्थि सिय अवत्तव्वा' આ ત્રણ ભંગોનાં નામ મળે છે પરંતુ ભગવતીસૂત્રમાં (૧૨.૧૦.૪૬૯) આત્માનું જે વર્ણન આવ્યું છે તેમાં સ્પષ્ટપણે સાત ભંગોનો પ્રયોગ કરવામાં આવ્યો છે.[૧] આચાર્ય કુન્દકુન્દે પંચાસ્તિકાયમાં (ગાથા ૧૪) સાત ભંગોનાં નામો ગણાવીને 'સપ્તભંગ' શબ્દનો પણ પ્રયોગ કર્યો છે. તેમાં અન્તર એટલું જ છે કે ભગવતીસૂત્રમાં અવક્તવ્ય ભંગને ત્રીજું સ્થાન આપ્યું છે જ્યારે કુન્દકુન્દે તેને પંચાસ્તિકાયમાં ચોથા સ્થાને મૂક્યો હોવા છતાં પણ પ્રવચનસારમાં (ગાથા ૨૩) તો તેને ત્રીજા સ્થાને જ મૂક્યો છે. ઉત્તરકાલીન દિગમ્બર-શ્વેતામ્બર તર્કગ્રન્થોમાં આ ભંગના બંનેય ક્રમનો ઉલ્લેખ મળે છે.[૨]

૧. જુઓ જૈનતર્કવાર્તિકની પ્રસ્તાવના પૃ. ૪૪-૪૯.

૨. જુઓ અકલંકગ્રન્થત્રયટિપ્પણ, પૃ. ૧૬૯.

અવક્તવ્ય ભંગનો અર્થ

અવક્તવ્ય ભંગના બે અર્થ થાય છે - એક તો શબ્દના અસામર્થ્યના કારણે વસ્તુના અનન્તધર્મા સ્વરૂપને વચનાગોચર અને તેથી જ અવક્તવ્ય કહેવું એ અને બીજો અર્થ એ કે વિવક્ષિત સપ્તભંગીમાં પ્રથમ અને દ્વિતીય ભંગોને યુગપત્ કહી શકવાનું સામર્થ્ય ન હોવાના કારણે અવક્તવ્ય કહેવું એ. પહેલા પ્રકારમાં તે એક વ્યાપક રૂપ છે જે વસ્તુના સામાન્ય પૂર્ણ રૂપ પર લાગુ પડે છે અને બીજો પ્રકાર વિવક્ષિત બે ધર્મોને યુગપત્ ન કહી શકવાની દૃષ્ટિએ હોવાથી તે એક ધર્મના રૂપમાં આપણી સામે આવે છે અર્થાત્ વસ્તુનું એક રૂપ અવક્તવ્ય પણ છે અને એક રૂપ વક્તવ્ય પણ છે જે શેષ ધર્મો દ્વારા પ્રતિપાદિત થાય છે એટલે સુધી કે 'અવક્તવ્ય' શબ્દ દ્વારા પણ તેનો સ્પર્શ થાય છે. બે ધર્મોને યુગપત્ ન કહી શકવાની દૃષ્ટિએ જે અવક્તવ્ય ધર્મ ફલિત થાય છે તે તે સપ્તભંગીમાં જુદો જુદો જ છે એટલે કે સત્ અને અસત્‌ને યુગપત્ ન કહી શકવાના કારણે જે અવક્તવ્ય ધર્મ હશે તે એક અને અનેકને યુગપત્ ન કહી શકવાના કારણે ફલિત થતા અવક્તવ્ય ધર્મથી જુદો જ હશે. અવક્તવ્ય અને વક્તવ્યને લઈને જે સપ્તભંગી બનશે તેમાંનો અવક્તવ્ય ભંગ પણ વક્તવ્ય અને અવક્તવ્યને યુગપત્ ન કહી શકવાના કારણે જ ફલિત થશે, તે પણ એક ધર્મરૂપ જ હશે. સપ્તભંગીમાં જે અવક્તવ્ય ધર્મ વિવક્ષિત છે તે બે ધર્મોને યુગપત્ કહેવાના અસામર્થ્યના કારણે ફલિત થનારો જ વિવક્ષિત છે. વસ્તુના પૂર્ણરૂપવાળો અવક્તવ્ય પણ જો કે એક ધર્મ જ હોય છે તેમ છતાં પણ તેનો આ સપ્તભંગીવાળા અવક્તવ્યથી ભેદ છે. તેમાં પણ પૂર્ણરૂપે અવક્તવ્યતા અને અંશરૂપે અવક્તવ્યતાની વિવક્ષા કરવામાં આવતાં સપ્તભંગી બનાવી શકાય છે. પરંતુ નિરુપાધિ અનિર્વચનીયતા અને વિવક્ષિત બે ધર્મોને યુગપત્ કહી શકવાના અસામર્થ્યથી જન્ય અવક્તવ્યતામાં વ્યાપ્ય-વ્યાપકરૂપે ભેદ તો છે જ.

સપ્તભંગીના સાત ભંગોનું વિવરણ

સત્‌વિષયક સપ્તભંગીમાં પ્રથમ ભંગ છે - (૧) स्याद् अस्ति घटः । તેનો પ્રતિપક્ષી બીજો ભંગ છે (૨) स्याद् नास्ति घटः । યુગપત્ કહેવાના અસામર્થ્યના કારણે બનતો ત્રીજો ભંગ છે (૩) स्याद् अवक्तव्यो घटः । ક્રમથી પહેલા અને બીજાની વિવક્ષા હોતાં બનતો ચોથો ભંગ છે (૪) स्याद् उभयः घटः । પ્રથમ સમયમાં અસ્તિની અને બીજા સમયમાં અવક્તવ્યની ક્રમિક વિવક્ષા હોતાં બનતો પાંચમો ભંગ છે (૫) स्याद् अस्ति अवक्तव्यो घटः । પ્રથમ સમયમાં નાસ્તિની અને બીજા સમયમાં અવક્તવ્યની ક્રમિક વિવક્ષા હોતાં બનતો છઠ્ઠો ભંગ છે (૬) स्याद् नास्ति

अवक्तव्यो घटः । પ્રથમ સમયમાં અસ્તિની, બીજા સમયમાં નાસ્તિની અને ત્રીજા સમયમાં અવક્તવ્યની ક્રમિક વિવક્ષા હોતાં બનતો સાતમો ભંગ છે (૭) स्याद् अस्ति नास्ति अवक्तव्यो घटः । આ પ્રમાણે સાત ભંગો બને છે.

પ્રથમ ભંગ - ઘટનું અસ્તિત્વ સ્વચતુષ્ટયની[1] દૃષ્ટિએ છે. ઘટનાં પોતાનાં જ દ્રવ્ય, ક્ષેત્ર, કાલ અને ભાવ તેના અસ્તિત્વના નિયામક છે.

---

૧. ઘડાનાં સ્વચતુષ્ટય અને પરચતુષ્ટયનું વિવેચન તત્ત્વાર્થવાર્તિકમાં (૧.૬) આ પ્રમાણે છે - (૧) જેમાં ઘટબુદ્ધિ અને 'ઘટ' શબ્દનો વ્યવહાર થાય તે સ્વાત્મા તથા તેનાથી ભિન્ન પરાત્મા. ઘટ સ્વાત્માની દૃષ્ટિએ અસ્તિ છે અને પરાત્માની દૃષ્ટિએ નાસ્તિ છે. (૨) નામ, સ્થાપના, દ્રવ્ય અને ભાવ નિક્ષેપોનો જે આધાર હોય તે સ્વાત્મા તથા અન્ય પરાત્મા. જો અન્ય રૂપથી પણ ઘટ અસ્તિ કહેવાતો હોય તો પ્રતિનિયત નામાદિ વ્યવહારનો ઉચ્છેદ જ થઈ જાય. (૩) 'ઘટ' શબ્દના વાચ્ય અનેક ઘટમાંથી વિવક્ષિત અમુક ઘટના જે આકાર આદિ છે તે તેનો સ્વાત્મા, અન્ય પરાત્મા. જો ઇતર ઘટના આકારથી પણ તે ઘટ અસ્તિ હોય તો બધા ઘટો એક ઘટરૂપ બની જાય. (૪) અમુક ઘટ પણ દ્રવ્યદૃષ્ટિએ અનેકક્ષણસ્થાયી હોય છે. અન્વયી મૃદ્દ્રવ્યની અપેક્ષાએ સ્થાસ, કોશ, કુશૂલ, ઘટ, કપાલ આદિ પૂર્વોત્તર અવસ્થાઓમાં પણ ઘટવ્યવહાર સંભવે છે, તેથી મધ્યક્ષણવર્તી ઘટપર્યાય સ્વાત્મા છે તથા અન્ય પૂર્વોત્તર પર્યાયો પરાત્મા છે, તે જ અવસ્થામાં તે ઘટ છે કારણ કે ઘટનાં ગુણ, ક્રિયા આદિ તે જ અવસ્થામાં મળે છે. (૫) તે મધ્યકાલવર્તી ઘટપર્યાયોમાં પણ પ્રતિક્ષણ ઉપચય અને અપચય થતો રહે છે, તેથી ઋજુસૂત્રનયની દૃષ્ટિએ એકક્ષણવર્તી ઘટ જ સ્વાત્મા છે, અતીત-અનાગતકાલીન તે જ ઘટના પર્યાયો પરાત્મા છે. જો પ્રત્યુત્પન્ન ક્ષણની જેમ અતીત અને અનાગત ક્ષણોથી પણ ઘટનું અસ્તિત્વ માનવામાં આવે તો બધા ઘટો વર્તમાન ક્ષણમાત્ર જ બની જાય. અતીત અને અનાગતની જેમ પ્રત્યુત્પન્ન ક્ષણથી પણ અસત્ત્વ માનવામાં આવે તો જગતમાંથી ઘટવ્યવહારનો લોપ જ થઈ જાય. (૬) તે પ્રત્યુત્પન્ન ઘટ એટલે કે એક વર્તમાન ઘટક્ષણમાં પણ રૂપ, રસ, ગન્ધ, સ્પર્શ, આકાર આદિ અનેક ગુણો અને પર્યાયો છે, તેથી ઘટ તો પૃથુબુધ્નોદરાકારથી છે, અન્યથી નથી કેમ કે ઘટવ્યવહાર પૃથુબુધ્નોદરાકારથી થાય છે, અન્યથી થતો નથી. (૭) આ આકારમાં રૂપ, રસ આદિ બધું છે. ઘડાના રૂપને આંખથી જોઈને જ ઘડાના અસ્તિત્વનો વ્યવહાર થાય છે, તેથી રૂપ સ્વાત્મા છે તથા રસાદિ પરાત્મા છે. 'આંખથી ઘડાને જોઉં છું' અહીં જો રૂપની જેમ રસાદિ પણ ઘટનો સ્વાત્મા બની જાય તો રસાદિ પણ ચક્ષુગ્રાહ્ય બની જાય અને પરિણામે રૂપાત્મક બની જાય. એવું થાય તો અન્ય ઇન્દ્રિયોની કલ્પના નિરર્થક બની જાય. (૮) શબ્દભેદે અર્થભેદ થાય છે.

દ્વિતીય ભંગ - ઘટનું નાસ્તિત્વ ઘટભિન્ન સઘળા પરપદાર્થોના દ્રવ્યાદિ ચતુષ્ટયની અપેક્ષાએ છે કેમ કે ઘટ અને પરપદાર્થમાં ભેદની પ્રતીતિ પ્રમાણસિદ્ધ છે.

તૃતીય ભંગ - જ્યારે ઘડાનાં બંને સ્વરૂપો યુગપત્ વિવક્ષિત હોય છે ત્યારે કોઈ એવો શબ્દ નથી જે બંનેને મુખ્યભાવે એક સાથે કહી શકે, તેથી ઘડો અવક્તવ્ય છે.

આગળના ચાર ભંગો સંયોગજ છે અને તેઓ આ ત્રણ ભંગોની ક્રમિક વિવક્ષા પર સામૂહિક દૃષ્ટિ હોતાં બને છે. જેમ કે -

ચતુર્થ ભંગ - અસ્તિ-નાસ્તિ ઉભયરૂપ છે. પ્રથમ ક્ષણમાં સ્વચતુષ્ટયની અને દ્વિતીય ક્ષણમાં પરચતુષ્ટયની ક્રમિક વિવક્ષા હોતાં અને બંને પર સામૂહિક દૃષ્ટિ રહેતાં ઘટ ઉભયાત્મક છે.

પાંચમો ભંગ - પ્રથમ ક્ષણમાં સ્વચતુષ્ટયની અને દ્વિતીય ક્ષણમાં યુગપત્ સ્વ-પરચતુષ્ટયરૂપ અવક્તવ્યની ક્રમિક વિવક્ષા હોતાં અને બંને ક્ષણો પર સામૂહિક દૃષ્ટિ રહેતાં ઘટ સ્યાદ્ અસ્તિ અવક્તવ્ય છે.

છઠ્ઠો ભંગ - સ્યાદ્ નાસ્તિ અવક્તવ્ય છે. પ્રથમ ક્ષણમાં પરચતુષ્ટયની અને બીજા ક્ષણમાં અવક્તવ્યની ક્રમિક વિવક્ષા હોતાં અને બંને ક્ષણો પર સામૂહિક દૃષ્ટિ રહેતાં ઘડો સ્યાદ્ નાસ્તિ અવક્તવ્ય છે.

તેથી 'ઘટ' શબ્દનો અર્થ જુદો છે તથા કુટ આદિ શબ્દોના અર્થો જુદા છે. ઘટન ક્રિયાના કારણે ઘટ છે તથા કુટિલ હોવાથી કુટ છે. તેથી જે સમયે ઘડો ઘટન ક્રિયામાં પરિણત હોય તે જ સમયે તેને ઘટ કહેવો જોઈએ. એટલા માટે ઘટન ક્રિયામાં કર્તારૂપે ઉપયુક્ત થનારું સ્વરૂપ સ્વાત્મા છે અને અન્ય પરાત્મા છે. જો ઇતર રૂપથી પણ ઘટ કહેવામાં આવે તો પટાદિમાં પણ ઘટવ્યવહાર થવો જોઈએ. આ રીતે તો બધા પદાર્થો એક શબ્દના વાચ્ય બની જાય. (૯) 'ઘટ' શબ્દના પ્રયોગ પછી ઉત્પન્ન થતો ઘટજ્ઞાનાકાર સ્વાત્મા છે કેમ કે તે જ અંતરંગ છે અને અહેય છે, બાહ્ય ઘટાકાર પરાત્મા છે. તેથી ઘટ ઉપયોગાકારથી છે, અન્યથી નથી. (૧૦) ચૈતન્ય શક્તિના બે આકાર હોય છે - એક જ્ઞાનાકાર અને બીજો જ્ઞેયાકાર. પ્રતિબિમ્બશૂન્ય દર્પણ જેવો જ્ઞાનાકાર છે અને સપ્રતિબિમ્બ દર્પણ જેવો જ્ઞેયાકાર છે. તે બેમાંથી જ્ઞેયાકાર સ્વાત્મા છે કેમ કે ઘટાકારજ્ઞાનથી જ ઘટવ્યવહાર થાય છે. જ્ઞાનાકાર પરાત્મા છે કેમ કે તે સર્વસાધારણ છે. જો જ્ઞાનાકારથી ઘટ માનવામાં આવે તો પટાદિજ્ઞાનકાળે પણ ઘટવ્યવહાર થવો જોઈએ. જો જ્ઞેયાકારથી પણ ઘટ 'નાસ્તિ' મનાય તો ઘટવ્યવહાર નિરાધાર બની જાય.

સાતમો ભંગ - સ્યાદ્ અસ્તિ નાસ્તિ અવક્તવ્ય છે. પ્રથમ ક્ષણમાં સ્વચતુષ્ટયની, બીજા ક્ષણમાં પરચતુષ્ટયની અને ત્રીજા ક્ષણમાં યુગપત્ સ્વ-પરચતુષ્ટયની ક્રમિક વિવક્ષા હોતાં અને ત્રણે ક્ષણો પર સામૂહિક દૃષ્ટિ હોતાં ઘડો સ્યાદ્ અસ્તિ-નાસ્તિ અવક્તવ્યરૂપ સિદ્ધ થાય છે. અમે એ દર્શાવી ગયા છીએ કે ચોથાથી સાતમા સુધીના ભંગોની સૃષ્ટિ સંયોગજ છે, અને તે સંભવિત ધર્મોના અપુનરુક્ત અસ્તિત્વની સ્વીકૃતિ આપે છે.

'સ્યાત્' શબ્દના પ્રયોગનો નિયમ

પ્રત્યેક ભંગમાં સ્વધર્મ મુખ્ય હોય છે અને બાકીના ધર્મો ગૌણ હોય છે. આ ગૌણ-મુખ્ય વિવક્ષાને 'સ્યાત્' શબ્દ સૂચવે છે. વક્તા અને શ્રોતા જો શબ્દશક્તિ અને વસ્તુસ્વરૂપના વિવેચનમાં કુશળ હોય તો 'સ્યાત્' શબ્દના પ્રયોગની આવશ્યકતા ન રહે, અર્થાત્ 'સ્યાત્' શબ્દના પ્રયોગનો કોઈ નિયમ નથી.[1] પ્રયોગ વિના પણ તેનું સાપેક્ષ અનેકાન્તદ્યોતન સિદ્ધ થઈ જાય છે, જેમ 'अहम् अस्मि' આ બે પદોમાંથી એકનો પ્રયોગ થતાં બીજાનો અર્થ સ્વતઃ જણાઈ જાય છે, તેમ છતાં પણ સ્પષ્ટતા માટે બંને પદોનો પ્રયોગ કરવામાં આવે છે, તેમ 'સ્યાત્' પદનો પ્રયોગ પણ સ્પષ્ટતા અને અભ્રાન્તિના માટે કરવો ઉચિત છે.[2] જગતમાં સમજદારોની અપેક્ષાએ કમસમજદારો અને અણસમજુઓની સંખ્યા ઘણી વધારે રહેતી આવી છે. તેથી સર્વત્ર 'સ્યાત્' શબ્દનો પ્રયોગ કરવો એ જ રાજમાર્ગ છે.

પરમતની અપેક્ષાએ ભંગયોજના

સ્યાદસ્તિ અવક્તવ્ય આદિ ત્રણ ભંગો પરમતની અપેક્ષાએ આ પ્રમાણે લગાવવામાં આવે છે.[3] અદ્વૈતવાદીઓનું સન્માત્ર તત્ત્વ અસ્તિ હોવા છતાં પણ અવક્તવ્ય છે, કેમકે કેવલ સામાન્યમાં વચનોની પ્રવૃત્તિ થતી નથી. બૌદ્ધોનો અન્યાપોહ નાસ્તિરૂપ હોવા છતાં પણ અવક્તવ્ય છે કેમ કે શબ્દ દ્વારા માત્ર અન્યનો અપોહ કરવાથી કોઈ પણ વિધિરૂપ વસ્તુનો બોધ શકશે નહિ. વૈશેષિકોના સ્વતન્ત્ર સામાન્ય અને વિશેષ અસ્તિ-નાસ્તિ-સામાન્ય-વિશેષરૂપ હોવા છતાં પણ અવક્તવ્ય છે અર્થાત્ શબ્દના વાચ્ય બની શકતા નથી કેમ કે બંનેને સ્વતન્ત્ર માનતાં તેમનામાં સામાન્યવિશેષભાવ ઘટી શકતો નથી. સર્વથા

૧. લઘીયસ્ત્રય, શ્લોક ૩૩.

૨. ન્યાયવિનિશ્ચય, શ્લોક ૪૫૪.

૩. અષ્ટસહસ્રી, પૃ. ૧૩૯

ભિન્ન સામાન્ય અને વિશેષમાં શબ્દની પ્રવૃત્તિ થતી નથી અને તેમનાથી કોઈ અર્થક્રિયા પણ થઈ શકતી જ નથી.

સકલાદેશ-વિકલાદેશ

લઘીયસ્ત્રયમાં સકલાદેશ અને વિકલાદેશના અંગે લખ્યું છે કે -

उपयोगौ श्रुतस्य द्वौ स्याद्वादनयसंज्ञितौ ।
स्याद्वादः सकलादेशो नयो विकलसंकथा ॥३२॥

અર્થાત્, શ્રુતજ્ઞાનના બે ઉપયોગો છે - એક સ્યાદ્વાદ અને બીજો નય. સ્યાદ્વાદ સકલાદેશરૂપ હોય છે અને નય વિકલાદેશરૂપ, સકલાદેશને પ્રમાણ અને વિકલાદેશને નય કહે છે. આ સાતેય ભંગ જ્યારે સકલાદેશી હોય છે ત્યારે તેઓ પ્રમાણ કહેવાય છે અને જ્યારે વિકલાદેશી હોય છે ત્યારે તેઓ નય કહેવાય છે. આ રીતે સપ્તભંગી પણ પ્રમાણસપ્તભંગી અને નયસપ્તભંગી એમ બે રૂપમાં વિભાજિત થઈ જાય છે. એક ધર્મ દ્વારા સમગ્ર વસ્તુને અખંડપણે ગ્રહણ કરનાર સકલાદેશ છે તથા તે જ ધર્મને પ્રધાન અને શેષ ધર્મોને ગૌણ બનાવનાર વિકલાદેશ છે. સ્યાદ્વાદ અનેકાન્તાત્મક અર્થને (વસ્તુને) ગ્રહણ કરે છે, જેમ કે 'જીવ' કહેતાં જ્ઞાન, દર્શન આદિ અસાધારણ ગુણોવાળા, સત્ત્વ, પ્રમેયત્વ આદિ સાધારણ સ્વભાવવાળા તથા અમૂર્તત્વ, અસંખ્યપ્રદેશિત્વ આદિ સાધારણાસાધારણધર્મશાલી જીવનું સમગ્રભાવે ગ્રહણ થઈ જાય છે. આમાં બધા ધર્મો સમાનભાવે ગૃહીત થાય છે. એટલે ગૌણમુખ્યવ્યવસ્થા અન્તર્લીન બની જાય છે.

વિકલાદેશી નય એક ધર્મનું મુખ્યપણે કથન કરે છે, જેમ કે 'જ્ઞ જીવ' કહેતાં જીવના જ્ઞાનગુણનો મુખ્યપણે બોધ થાય છે, બાકીના ધર્મોનો ગૌણરૂપે તેના ગર્ભમાં પ્રતિભાસ થાય છે. વિકલ એટલે એક ધર્મનું મુખ્યપણે જ્ઞાન કરાવતું હોવાના કારણે જ આ વાક્ય વિકલાદેશ યા નય કહેવાય છે. વિકલાદેશી વાક્યમાં પણ 'સ્યાત્' પદનો પ્રયોગ થાય છે જે બાકીના ધર્મોની ગૌણતા અર્થાત્ તેમનું અસ્તિત્વમાત્ર સૂચવે છે. તેથી 'સ્યાત્'પદલાંછિત નય સમ્યક્ નય કહેવાય છે. સકલાદેશમાં ધર્મીવાચક શબ્દની સાથે એવકાર લાગેલો હોય છે, જેમ કે 'સ્યાત્ જીવ એવ', તેથી 'એવ' આ ધર્મીનો અખંડભાવે બોધ કરાવે છે, વિકલાદેશમાં 'સ્યાત્ અસ્તિ એવ જીવ' આ રીતે ધર્મવાચક શબ્દની સાથે એવકાર લાગેલો હોય છે જે અસ્તિત્વ ધર્મનું મુખ્યપણે જ્ઞાન કરાવે છે.

અકલંકદેવે તત્ત્વાર્થવાર્ત્તિકમાં (૪.૪૨) બંનેનું 'સ્યાત્ અસ્તિ એવ જીવ' આ એક જ ઉદાહરણ આપ્યું છે. તેની સકલ-વિકલાદેશતા સમજાવતાં તેમણે લખ્યું છે કે - જ્યાં 'અસ્તિ' શબ્દ દ્વારા અખંડ વસ્તુ સમગ્રભાવે ગ્રહણ કરી લેવામાં આવે તે સકલાદેશ છે અને જ્યાં 'અસ્તિ' શબ્દ દ્વારા અસ્તિત્વ ધર્મનું પ્રધાનપણે અને બાકીના ધર્મોનું ગૌણરૂપે ભાન થાય તે વિકલાદેશ છે. જો કે બંને વાક્યોમાં સમગ્ર વસ્તુ ગૃહીત થાય છે પરંતુ સકલાદેશમાં બધા ધર્મ અર્થાત્ પૂરો ધર્મી એકભાવે ગૃહીત થાય છે જ્યારે વિકલાદેશમાં એક જ ધર્મ મુખ્યપણે ગૃહીત થાય છે. અહીં આ પ્રશ્ન સહજ ઊઠી શકે છે કે 'જ્યારે સકલાદેશનો પ્રત્યેક ભંગ સમગ્ર વસ્તુનું ગ્રહણ કરે છે ત્યારે સકલાદેશના સાત ભંગોમાં પરસ્પર ભેદ શું રહ્યો ?' આનું સમાધાન આ પ્રમાણે છે - જો કે બધા ભંગોમાં પૂરી વસ્તુ ગૃહીત થાય છે એ સાચું, પરંતુ સ્યાદસ્તિ ભંગમાં તે અસ્તિત્વ ધર્મ દ્વારા ગૃહીત થાય છે અને સ્યાદ્ નાસ્તિ આદિ ભંગોમાં નાસ્તિત્વ આદિ ધર્મો દ્વારા ગૃહીત થાય છે. તેમનામાં ગૌણમુખ્યભાવ પણ એટલો જ છે કે જ્યાં 'અસ્તિ' શબ્દનો પ્રયોગ છે ત્યાં 'અસ્તિ' આ શાબ્દિક પ્રયોગની જ મુખ્યતા છે, ધર્મની મુખ્યતા નથી. શેષ ધર્મોની ગૌણતા પણ એટલી જ છે કે તેમનો તે વખતે શાબ્દિક પ્રયોગ થયો નથી.

કાલ આદિની દૃષ્ટિએ ભેદાભેદનું કથન

પ્રથમ ભંગમાં દ્રવ્યાર્થિક પ્રધાન હોવાથી 'અસ્તિ' શબ્દનો પ્રયોગ છે અને તે જ રૂપે સમસ્ત વસ્તુનું ગ્રહણ છે. બીજા ભંગમાં પર્યાયાર્થિક પ્રધાન હોવાથી 'નાસ્તિ' શબ્દનો પ્રયોગ છે અને તે જ રૂપમાં પૂરી વસ્તુનું ગ્રહણ કરવામાં આવે છે. જેમ કોઈ ચોરસ યા ચાર છેડાવાળા કાગળને આપણે ક્રમશઃ ચાર છેડાઓ પકડીને ઉપાડીશું તો હર વાર ઉપડશે તો પૂરો કાગળ પરંતુ ઉપાડવાનો ઢંગ બદલાતો જશે તેમ સકલાદેશના ભંગોમાં પ્રત્યેક દ્વારા ગ્રહણ તો પૂરી વસ્તુનું થાય છે પરંતુ તે ભંગોનો ક્રમ બદલાતો જાય છે. વિકલાદેશમાં તે જ ધર્મ મુખ્યપણે ગૃહીત થાય છે અને બાકીના ધર્મો ગૌણ બની જાય છે. જ્યારે દ્રવ્યાર્થિક નયની વિવક્ષા હોય છે ત્યારે સમસ્ત ગુણોમાં અભેદવૃત્તિ તો સ્વતઃ થઈ જાય છે, પરંતુ પર્યાયાર્થિક નયની વિવક્ષા હોતાં ગુણો અને ધર્મોમાં કાલ આદિની દૃષ્ટિએ અભેદોપચાર કરીને સમસ્ત વસ્તુનું ગ્રહણ કરી લેવામાં આવે છે. કાલ, આત્મરૂપ, અર્થ, સંબંધ, ઉપકાર, ગુણિદેશ, સંસર્ગ અને શબ્દ આ આઠ દૃષ્ટિઓ દ્વારા ગુણાદિમાં અભેદનો ઉપચાર કરવામાં આવે છે. જે કાલ એક ગુણનો છે તે જ અન્ય અશેષ ગુણોનો છે, તેથી કાલની દૃષ્ટિએ તેમનામાં અભેદનો ઉપચાર થઈ જાય છે. જે એક ગુણનું

'તદ્ગુણત્વ' સ્વરૂપ છે તે જ શેષ સમસ્ત ગુણોનું પણ છે. જે આધારભૂત અર્થ એક ગુણનો છે તે જ બાકીના બધા ગુણોનો પણ છે. જે કથંચિત્તાદાત્મ્યસંબંધ એક ગુણનો છે તે જ બાકીના બધા ગુણોનો પણ છે. જે ઉપકાર અર્થાત્ પોતાને અનુકૂળ વિશિષ્ટબુદ્ધિ ઉત્પન્ન કરવારૂપ ઉપકાર એક ગુણનો છે તે જ ઉપકાર શેષ અન્ય ગુણોનો પણ છે. જે ગુણિદેશ એક ગુણનો છે તે જ શેષ અન્ય ગુણોનો પણ છે. જે સંસર્ગ એક ગુણનો છે તે જ શેષ ગુણો યા ધર્મોનો પણ છે. જે શબ્દ 'તે દ્રવ્યનો ગુણ' એક ગુણ માટે પ્રયુક્ત થાય છે તે જ શબ્દ શેષ ગુણો યા ધર્મોને માટે પ્રયુક્ત થાય છે. તાત્પર્ય એ કે પર્યાયાર્થિકની વિવક્ષામાં પરસ્પર ભિન્ન ગુણો અને પર્યાયોમાં અભેદનો ઉપચાર કરીને અખંડભાવે સમગ્ર દ્રવ્ય ગૃહીત થાય છે. વિકલાદેશમાં દ્રવ્યાર્થિકનયની વિવક્ષા હોતાં ભેદનો ઉપચાર કરીને એક ધર્મનું મુખ્યભાવે ગ્રહણ થાય છે. પર્યાયાર્થિક નયમાં તો ભેદવૃત્તિ સ્વતઃ છે જ.

ભંગોમાં સકલ-વિકલાદેશતા

આ સપ્તભંગી સકલાદેશના રૂપમાં પ્રમાણસપ્તભંગી કહેવાય છે અને વિકલાદેશના રૂપમાં નયસપ્તભંગી નામ પામે છે. નયસપ્તભંગીમાં અર્થાત્ વિકલાદેશમાં મુખ્યપણે વિવક્ષિત ધર્મ ગૃહીત થાય છે, બાકીના ધર્મોનું નિરાકરણ તો નથી જ થતું પરંતુ ગ્રહણ પણ નથી થતું, જ્યારે સકલાદેશમાં વિવક્ષિત ધર્મ દ્વારા શેષ ધર્મોનું પણ ગ્રહણ થાય છે.

આચાર્ય સિદ્ધસેનગણિ, અભયદેવસૂરિ (સન્મતિતર્કટીકા પૃ. ૪૪૬) આદિ વિચારકોએ 'સત્, અસત્ અને અવક્તવ્ય' આ ત્રણ ભંગોને સકલાદેશી અને બાકીના ચાર ભંગોને વિકલાદેશી માન્યા છે. આનું તાત્પર્ય એ છે કે પ્રથમ ભંગમાં દ્રવ્યાર્થિક દૃષ્ટિએ સત્રૂપે અભેદ માનીને સંપૂર્ણ દ્રવ્યનું ગ્રહણ થાય છે. બીજા ભંગમાં પર્યાયાર્થિક દૃષ્ટિએ સમસ્ત પર્યાયોમાં અભેદોપચાર કરીને સમગ્ર દ્રવ્યને ગ્રહણ કરી શકીએ છીએ અને તૃતીય અવક્તવ્ય ભંગમાં તો સામાન્યપણે અવિવક્ષિત ભેદવાળા દ્રવ્યનું ગ્રહણ હોવાથી ત્રણેયને સકલાદેશી કહેવા જોઈએ, પરંતુ ચતુર્થ આદિ ભંગોમાં તો બે-બે અંશવાળી તથા સાતમા ભંગમાં ત્રણ અંશવાળી વસ્તુનું ગ્રહણ કરતી વખતે દૃષ્ટિની સમક્ષ અંશકલ્પના બરાબર રહે છે, તેથી તેમને વિકલાદેશી કહેવા જોઈએ. જો કે 'સ્યાત્' પદ હોવાથી શેષ ધર્મોનો સંગ્રહ આ ભંગોમાં પણ થઈ જાય છે પરંતુ ધર્મભેદ હોવાથી અખંડ ધર્મીનું અખંડભાવે ગ્રહણ થઈ શકતું નથી, તેથી આ ભંગો વિકલાદેશી છે. ઉપાધ્યાય યશોવિજયજીએ જૈનતર્કભાષા અને ગુરુતત્ત્વવિનિશ્ચય આદિ પોતાના ગ્રંથોમાં આ

પરંપરાનું અનુસરણ કર્યું નથી અને સાતે સાત ભંગોને સકલાદેશી તેમજ વિકલાદેશી બંનેરૂપ માન્યા છે, પરંતુ અષ્ટસહસ્રીવિવરણમાં (પૃ. ૨૦૮ B) તેમણે પ્રથમ ત્રણ ભંગો સકલાદેશી અને બાકીના ભંગો વિકલાદેશી હોવાના પક્ષનો પણ સ્વીકાર કર્યો છે. તે લખે છે કે 'દેશભેદ વિના ક્રમથી સત્ અસત્ ઉભયની વિવક્ષા થઈ શકતી નથી, તેથી નિરવયવ દ્રવ્યને વિષય કરવો સંભવ નથી, તેથી ચારે ભંગોને વિકલાદેશી માનવા જોઈએ.' આ મતભેદનું કોઈ મહત્ત્વ નથી, કેમ કે જે રીતે આપણે સત્ત્વમુખે સમસ્ત વસ્તુનો સંગ્રહ કરી શકીએ છીએ, તેવી જ રીતે સત્ત્વ અને અસત્ત્વ બે ધર્મો દ્વારા પણ અખંડ વસ્તુનો સ્પર્શ કરવામાં આપણને કોઈ બાધા પ્રતીત થતી નથી. આ તો વિવક્ષાભેદ અને દૃષ્ટિભેદની વાત છે.

આચાર્ય મલયગિરિના મતની મીમાંસા

આચાર્ય મલયગિરિ (આવશ્યકનિર્યુક્તિ ઉપરની મલયગિરિટીકા પૃ. ૩૭૧ A) પ્રમાણવાક્યમાં જ 'સ્યાત્' શબ્દનો પ્રયોગ માને છે. તેમનો અભિપ્રાય છે કે નયવાક્યમાં જો 'સ્યાત્' પદ દ્વારા શેષધર્મોનો સંગ્રહ થઈ જતો હોય તો તે સમગ્ર વસ્તુનું ગ્રાહક બની જવાથી પ્રમાણ જ બની જાય, નય ન રહી શકે કેમ કે નય તો એક ધર્મનો ગ્રાહક હોય છે. તેમના મતે બધા નયો એકાન્તગ્રાહક હોવાથી મિથ્યારૂપ છે. પરંતુ તેમના આ મતની ઉપાધ્યાય યશોવિજયજીએ પોતાના ગુરુતત્ત્વવિનિશ્ચય ગ્રંથમાં (પૃ. ૧૭ B) આલોચના કરી છે. તે લખે છે કે ''નયાન્તરસાપેક્ષ નયનો પ્રમાણમાં અન્તર્ભાવ કરવામાં આવતાં વ્યવહારનયને પ્રમાણ માનવો પડે કેમ કે તે નિશ્ચયની અપેક્ષા રાખે છે. આ જ રીતે ચારે નિક્ષેપોને વિષય કરનાર શબ્દનયો પણ ભાવવિષયક શબ્દનયસાપેક્ષ હોવાથી પ્રમાણ બની જશે. વાસ્તવિક વાત તો એ છે કે નયવાક્યમાં 'સ્યાત્' પદ પ્રતિપક્ષી નયના વિષયની સાપેક્ષતા જ ઉપસ્થિત કરે છે, નહિ કે અન્ય અનન્ત ધર્મોનો પરામર્શ કરે છે. જો એવું ન હોય તો અનેકાન્તમાં સમ્યગ્ એકાન્તનો અન્તર્ભાવ જ ન થઈ શકે. સમ્યગ્ એકાન્ત એટલે પ્રતિપક્ષી ધર્મની અપેક્ષા રાખનારો એકાન્ત. તેથી 'સ્યાત્' એ અવ્યયને અનેકાન્તનો દ્યોતક માન્યો છે, નહિ કે અનન્ત ધર્મોનો પરામર્શ કરનારો. તેથી પ્રમાણવાક્યમાં 'સ્યાત્' પદ અનન્ત ધર્મોનો પરામર્શ કરે છે અને નયવાક્યમાં પ્રતિપક્ષી ધર્મની અપેક્ષાનું દ્યોતન કરે છે.'' પ્રમાણમાં તત્ અને અતત્ બંને ગૃહીત થાય છે અને 'સ્યાત્' પદથી પેલા અનેકાન્ત અર્થનું દ્યોતન થાય છે. નયમાં એક ધર્મનું મુખ્યભાવે ગ્રહણ હોવા છતાં પણ બાકીના ધર્મોનું નિરાકરણ કરવામાં આવતું નથી, તેમનો સદ્ભાવ ગૌણભાવે સ્વીકૃત રહે છે, જ્યારે દુર્નયમાં

અન્ય ધર્મોનું નિરાકરણ કરી દેવામાં આવે છે. નયવાક્યમાં 'સ્યાત્' પદ પ્રતિપક્ષી શેષ ધર્મોના અસ્તિત્વની રક્ષા કરે છે. દુર્નયમાં પોતાના ધર્મનું અવધારણ કરવામાં આવતાં અન્યનું નિરાકરણ જ થઈ જાય છે. અનેકાન્તમાં જે સમ્યગ્ એકાન્ત સમાય છે તે ધર્માન્તરસાપેક્ષ ધર્મનો ગ્રાહક જ તો હોય છે.

એ તો અમે દર્શાવી ગયા છીએ કે આજથી ત્રણ હજાર વર્ષ પહેલાં તથા તેનાથી પણ પહેલાં ભારતના મનીષીઓ વિશ્વના તથા તદન્તર્ગત પ્રત્યેક પદાર્થના સ્વરૂપનું, 'સત્, અસત્, ઉભય અને અનુભય' યા 'એક, અનેક, ઉભય અને અનુભય' આદિ આ ચાર કોટિઓમાં વિભાજન કરીને, વર્ણન કરતા હતા. જિજ્ઞાસુઓ પણ પોતાના પ્રશ્નને આ ચાર કોટિઓમાં પૂછતા હતા. ભગવાન બુદ્ધને જ્યારે તત્ત્વ અંગે, વિશેષતઃ આત્મા અંગે, પ્રશ્નો પૂછવામાં આવ્યા ત્યારે તેમણે તેને અવ્યાકૃત કહ્યું. સંજય આ પ્રશ્નોની બાબતમાં પોતાનું અજ્ઞાન જ પ્રકટ કરતા હતા. પરંતુ ભગવાન મહાવીરે પોતાના સપ્તભંગી ન્યાય દ્વારા કેવળ આ ચાર કોટિઓનું જ સમાધાન નથી કર્યું પણ વધુમાં વધુ સંભવિત સાત કોટિઓ સુધીના ઉત્તરો પણ આપ્યા. આ ઉત્તરો જ સપ્તભંગી યા સ્યાદ્વાદ છે.

સંજયના વિક્ષેપવાદમાંથી સ્યાદ્વાદ નીકળ્યો નથી[1]

મહાપંડિત રાહુલ સાંકૃત્યાયને તથા તેના પહેલાં ડૉ. હર્મન જેકોબી વગેરેએ સ્યાદ્વાદ યા સપ્તભંગીની ઉત્પત્તિ સંજય બેલટ્ઠિપુત્તના મતમાંથી થઈ હોવાનું બતાવવાનો પ્રયત્ન કર્યો છે. રાહુલજીએ દર્શનદિગ્દર્શનમાં લખ્યું છે કે ''આધુનિક જૈનદર્શનનો આધાર સ્યાદ્વાદ છે. એવું જણાય છે કે આ સ્યાદ્વાદ એ તો સંજય બેલટ્ઠિપુત્તના ચાર અંગવાળા અનેકાન્તવાદને આધારે સાત અંગવાળું કરાયેલું રૂપ છે. સંજયે તત્ત્વોના (પરલોક, દેવતા આદિના) વિષયમાં કંઈ પણ નિશ્ચયાત્મક રૂપે કહેવા ઇનકાર કર્યો અને તેણે આ ઇનકારને ચાર પ્રકારે કહ્યો છે -

(૧) 'છે ?' નથી કહી શકતો. (૨) 'નથી ?' નથી કહી શકતો. (૩) 'છે પણ અને નથી પણ ?' નથી કહી શકતો. (૪) 'ન તો છે અને ન તો નથી ?' નથી કહી શકતો. આની તુલના જૈનોના સાત પ્રકારના સ્યાદ્વાદથી કરો.

(૧) 'છે ?' શું હોઈ શકે છે (स्यादस्ति) ? (૨) ' નથી ?' શું ન પણ હોઈ

૧. જુઓ ન્યાયવિનિશ્ચયવિવરણ પ્રથમ ભાગની પ્રસ્તાવના.

શકે (स्यान्नास्ति) ? (૩) 'છે પણ અને નથી પણ ?' શું હોઈ પણ શકે અને ન પણ હોઈ શકે (स्यादस्ति च नास्ति च) ?

આ ત્રણેના ઉત્તરો શું આપી શકાય છે અર્થાત્ નિર્વચનીય યા વાચ્ય (વક્તવ્ય) છે ? આનો ઉત્તર જૈનો 'ના'માં આપે છે –

(૪) 'સ્યાત્ (હોઈ શકે છે)' શું આ કહી શકાય ? ના, 'સ્યાદ્' અવક્તવ્ય છે. (૫) 'स्यादस्ति' શું આ વક્તવ્ય છે ? ના, 'સ્યાદ્ અસ્તિ' અવક્તવ્ય છે. (૬) 'स्यान्नास्ति' શું આ વક્તવ્ય છે ? ના, 'સ્યાદ્ નાસ્તિ' અવક્તવ્ય છે. (૭) 'स्यादस्ति च नास्ति च' શું આ વક્તવ્ય છે ? ના, 'સ્યાદ્ અસ્તિ ચ નાસ્તિ ચ' અવક્તવ્ય છે.

સંજયની ચતુર્ભંગી અને જૈનોની સપ્તભંગીની તુલના દ્વારા ખ્યાલ આવશે કે જૈનોએ સંજયના પ્રથમ ત્રણ વાક્યો(પ્રશ્ન અને ઉત્તર બંને)ને અલગ કરીને પોતાના સ્યાદ્વાદની છ ભંગીઓ બનાવી છે અને ચોથા વાક્ય 'ન તો છે અને ન તો નથી' ને જોડીને 'સ્યાત્ સદસત્' પણ અવક્તવ્ય છે આ સાતમો ભંગ તૈયાર કરી પોતાની સપ્તભંગી પૂરી કરી છે. ... આ રીતે એક પણ સિદ્ધાન્ત(-સ્યાત્)ની સ્થાપના ન કરવી એ જે સંજયનો વાદ હતો તેને, સંજયના અનુયાયીઓ લુપ્ત થઈ જતાં, જૈનોએ અપનાવી લીધો અને તેના ચતુર્ભંગી ન્યાયને સપ્તભંગીમાં પરિણત કરી નાખ્યો." દર્શનદિગ્દર્શન, પૃ. ૪૯૬.

રાહુલજીએ ઉક્ત સંદર્ભમાં સપ્તભંગી અને સ્યાદ્વાદના રહસ્યને સમજ્યા વિના જ કેવળ શબ્દસામ્ય જોઈને એક નવા મતની સૃષ્ટિ રચી છે. આ તો એના જેવું છે કે ચોરને જજ પૂછે કે 'શું તેં આ કાર્યું કર્યું છે ?' અને ચોર કહે કે 'એનાથી આપને શું ?' યા 'હું જાણતો હોઉં તો કહું ને ?', પછી જજ અન્ય પ્રમાણોથી એ સિદ્ધ કરી દે કે 'ચોરે આ કાર્ય કર્યું છે' ત્યારે શબ્દસામ્ય જોઈને એ કહેવું કે જજનો ફેંસલો ચોરના જ બયાનમાંથી નીકળ્યો છે (ફલિત થયો છે).

સંજય બેલટ્ઠિપુત્તના દર્શનનું[1] વિવેચન ખુદ રાહુલજીએ (દર્શનદિગ્દર્શન, પૃ. ૪૯૧) આ શબ્દોમાં કર્યું છે – "જો આપ પૂછો કે 'શું પરલોક છે ?' તો જો હું સમજતો હોઉં કે પરલોક છે તો આપને જણાવું કે પરલોક છે. હું આમ પણ નથી કહેતો, તેમ પણ નથી કહેતો, બીજી રીતે પણ નથી કહેતો. હું એમ પણ નથી

૧. સંજય બેલટ્ઠિપુત્તના મતનું વિસ્તૃત વર્ણન દીઘનિકાયના સામઞ્ઞફલસુત્તમાં છે. તે વિક્ષેપવાદી હતો. 'અમરાવિક્ષેપવાદ' રૂપે પણ તેનો મત પ્રસિદ્ધ હતો.

કહેતો કે તે નથી, હું એમ પણ નથી કહેતો કે તે નથી એમ પણ નહિ. પરલોક છે એમ પણ નથી, પરલોક નથી એમ પણ નથી, પરલોક છે પણ અને નથી પણ એમ પણ નથી. પરલોક ન તો છે અને ન તો નથી એમ પણ નથી.''

પરલોક, દેવતા, કર્મફલ અને મુક્તિ વિશેના સંજયના આ વિચાર શત પ્રતિશત અજ્ઞાનવાદ યા અનિશ્ચયવાદના છે. સંજય સ્પષ્ટ કહે છે કે ''જો હું જાણતો હોઉં તો બતાવું.'' તે સંશયાળુ નહિ, ઘોર અનિશ્ચયવાદી હતો. તેથી તેનું દર્શન, રાહુલજી અનુસાર, ''માનવની સહજ બુદ્ધિને ભ્રમમાં પાડવા ઇચ્છતું નથી અને ન તો કોઈ નિશ્ચય કરીને ભ્રાન્ત ધારણાઓની પુષ્ટિ કરવા ચાહે છે.'' તે અજ્ઞાનવાદી હતો.

બુદ્ધ અને સંજય

ભગવાન બુદ્ધે (૧) લોક નિત્ય છે, (૨) અનિત્ય છે, (૩) નિત્ય-અનિત્ય છે, (૪) ન નિત્ય ન અનિત્ય છે, (૫) લોક અન્તવાન છે, (૬) નથી, (૭) છે અને નથી, (૮) ન છે ન નથી, (૯) મૃત્યુ પછી તથાગત હોય છે, (૧૦) નથી હોતા, (૧૧) હોય છે પણ ખરા અને નથી પણ હોતા, (૧૨) ન તો હોય છે ન તો નથી હોતા, (૧૩) જીવ શરીરથી ભિન્ન છે, (૧૪) જીવ શરીરથી ભિન્ન નથી' (માધ્યમિકવૃત્તિ, પૃ. ૪૪૬) આ ચૌદ વસ્તુઓને અવ્યાકૃત કહેલ છે. મજ્ઝિમનિકાયમાં (૨.૨૩) તેમની સંખ્યા દસ છે. તેમનામાંથી પ્રથમ બે પ્રશ્નોમાં ત્રીજો અને ચોથો વિકલ્પ ગણાવ્યો નથી. તેમના અવ્યાકૃત હોવાનું કારણ બુદ્ધે દર્શાવ્યું છે કે તેમના અંગે કહેવું સાર્થક નથી, ભિક્ષુચર્યા માટે ઉપયોગી નથી, ન તો તે નિર્વેદ, નિરોધ, શાન્તિ, પરમજ્ઞાન યા નિર્વાણ માટે આવશ્યક છે. તાત્પર્ય એ કે બુદ્ધની દૃષ્ટિમાં તેમને જાણવા મુમુક્ષુ માટે આવશ્યક નથી. બીજા શબ્દોમાં બુદ્ધ પણ સંજયની જેમ તેમના અંગે કંઈક કહીને માનવની સહજ બુદ્ધિને ભ્રમમાં પાડવા ઇચ્છતા ન હતા અને ન તો ભ્રાન્ત ધારણાઓની સૃષ્ટિ રચવા ઇચ્છતા હતા. હા, સંજય જ્યારે પોતાની અજ્ઞાનતા અને પોતાના અનિશ્ચયને સાફ સાફ શબ્દોમાં કહી દે છે કે 'જો હું જાણતો હોઉં તો બતાવું', ત્યારે બુદ્ધ પોતાના જાણવા ન જાણવાનો ઉલ્લેખ કર્યા વિના તે રહસ્યને શિષ્યો માટે અનુપયોગી જણાવીને છૂટકારો મેળવી લે છે. આજ સુધી આ પ્રશ્ન તાર્કિકોની સમક્ષ જેમનો તેમ છે કે 'બુદ્ધની અવ્યાકૃતતા અને સંજયના અનિશ્ચયવાદમાં શું અંતર છે, ખાસ કરીને ચિત્તની નિર્ણયભૂમિમાં ? સિવાય કે સંજય ફક્કડની જેમ છાતી ઠોકીને ખરેખરી વાત કહી દે છે જ્યારે બુદ્ધ કુશળ મોટા માણસોની શાલીનતાનો નિર્વાહ કરે છે.

બુદ્ધ અને સંજય જ કેમ, તે સમયના વાતાવરણમાં જ આત્મા, લોક, પરલોક અને મુક્તિના સ્વરૂપ સંબંધે સત્, અસત્, ઉભય અને અનુભય યા અવક્તવ્ય આ ચાર કોટિઓ ગુંજતી હતી. જે રીતે આજનો રાજનૈતિક પ્રશ્ન 'મજૂર અને માલિક, શોષ્ય અને શોષક'ના દ્વન્દ્વની છાયામાં જ સામે આવે છે તે જ રીતે તે સમયે આત્માદિ અતીન્દ્રિય પદાર્થવિષયક પ્રશ્નો ચતુષ્કોટિમાં જ પૂછવામાં આવતા હતા. વેદ અને ઉપનિષદ્‌માં આ ચતુષ્કોટિનું દર્શન બરાબર થાય છે. 'આ વિશ્વ સત્‌માંથી જન્મ્યું છે કે અસત્‌માંથી ? આ સત્ છે કે અસત્ કે ઉભય કે અનુભય (= અનિર્વચનીય = અવક્તવ્ય) ?' આ પ્રશ્નો જ્યારે હજારો વર્ષથી પ્રચલિત રહ્યા છે ત્યારે રાહુલજીએ સ્યાદ્વાદના વિષયમાં આ ફતવો કાઢવો કે 'સંજયના પ્રશ્નોના શબ્દોમાંથી કે તેની ચતુર્ભંગીને મારીમચડીને સપ્તભંગી બનાવવામાં આવી છે' ક્યાં સુધી ઉચિત છે એનો વિચાર તે પોતે જ કરે.

બુદ્ધના સમકાલીન જે અન્ય પાંચ તીર્થિક હતા તેમનામાં નિગ્ગંઠ નાથપુત્ત વર્ધમાન મહાવીરની સર્વજ્ઞ અને સર્વદર્શીના રૂપમાં પ્રસિદ્ધિ હતી. 'તે સર્વજ્ઞ અને સર્વદર્શી હતા કે નહિ' આ અત્યારની આપણી ચર્ચાનો વિષય નથી; પરંતુ તે વિશિષ્ટ વિચારક અવશ્ય હતા અને કોઈ પણ પ્રશ્નને સંજયની જેમ અનિશ્ચય યા વિક્ષેપ કોટિમાં કે બુદ્ધની જેમ અવ્યાકૃત કોટિમાં મૂકનાર ન હતા, અને ન તો શિષ્યોની સહજ જિજ્ઞાસાને અનુપયોગિતાના ભયપ્રદ વમળમાં ડુબાડી દેવા ઇચ્છતા હતા. તેમનો વિશ્વાસ હતો કે જ્યાં સુધી સંઘની પચરંગી વ્યક્તિઓ વસ્તુતત્ત્વનો બરાબર નિર્ણય નથી કરી લેતી ત્યાં સુધી તેમનામાં બૌદ્ધિક દઢતા અને માનસ બળ આવી શકતાં નથી. તેઓ સદા પોતાના સમાનશીલ અન્ય સંઘના ભિક્ષુઓની સામે પોતાની બૌદ્ધિક દીનતાના કારણે હતપ્રભ રહેશે અને તેની અસર તેમના જીવન અને આચાર પર પડ્યા વિના નહિ રહે. મહાવીર પોતાના શિષ્યોને પર્દેનશીન પદ્મિનીઓની જેમ જગતના સ્વરૂપના વિચારની બાહ્ય હવાથી અપરિચિત અને વંચિત રાખવા ઇચ્છતા ન હતા, પરંતુ તે તો ઇચ્છતા હતા કે પ્રત્યેક માનવ પોતાની સહજ જિજ્ઞાસા અને મનનશક્તિને વસ્તુના યથાર્થ સ્વરૂપને વિચારવામાં લગાવે. ન તો તેમને બુદ્ધની જેમ ભય વ્યાપેલો હતો કે જો આત્માના અંગે 'હા' કહીશ તો શાશ્વતવાદ તરફ અર્થાત્ ઉપનિષદ્‌વાદીઓની જેમ નિત્યત્વ તરફ લોકો ઝૂકી જશે અને જો 'નથી' કહીશ તો ઉચ્છેદવાદની અર્થાત્ ચાર્વાકની જેમ નાસ્તિકતાની આપત્તિ આવશે, તેથી આ પ્રશ્નને અવ્યાકૃત રાખવો જ શ્રેષ્ઠ છે. મહાવીર તો ઇચ્છતા હતા કે મોજૂદ તર્કો અને સંશયોનું સમાધાન વસ્તુસ્થિતિના આધારે થવું જ

જોઈએ. તેથી તેમણે વસ્તુસ્વરૂપનો અનુભવ કરીને દર્શાવ્યું કે જગતનું પ્રત્યેક સત્ અનન્તધર્માત્મક છે અને પ્રતિક્ષણ પરિણામી છે. આપણો જ્ઞાનલવ (દૃષ્ટિ) તેનો એક એક અંશ જ જાણતો હોવા છતાં પણ પોતે તેને પૂર્ણ જાણતો હોવાનું મિથ્યાભિમાન કરી બેસે છે. તેથી આપણે સાવધાનીપૂર્વક વસ્તુના વિરાટ અનેકાન્તાત્મક સ્વરૂપનો વિચાર કરવો જોઈએ. અનેકાન્ત દૃષ્ટિએ તત્ત્વનો વિચાર કરતાં ન તો શાશ્વતવાદનો ભય છે કે ન તો ઉચ્છેદવાદનો. પર્યાયની દૃષ્ટિએ આત્માનો ઉચ્છેદ થવા છતાં પણ પોતાની અનાદ્યનન્ત ધારાની દૃષ્ટિએ તો તે અવિચ્છિન્ન છે, શાશ્વત છે. આ દૃષ્ટિએ આપણે લોક અંગેના શાશ્વત, અશાશ્વત આદિ પ્રશ્નોને પણ જોઈએ.

(૧) શું લોક શાશ્વત છે ? હા, લોક શાશ્વત છે - દ્રવ્યોની સંખ્યાની દૃષ્ટિએ. તેમાં જેટલાં સત્ અનાદિકાળથી છે તેમનામાંથી એક પણ સત્ ન તો ઓછું થઈ શકે છે કે ન તો તેમનામાં કોઈ નવા સત્‌ની વૃદ્ધિ થઈ શકે છે, કે ન તો એક સત્ બીજા સત્‌માં વિલીન થઈ શકે છે. ક્યારેય પણ એવો સમય નથી આવી શકતો કે જ્યારે લોકના અંગભૂત એક પણ દ્રવ્યનો લોપ થઈ જાય યા તો બધાં દ્રવ્યો વિનાશ પામી જાય. નિર્વાણ અવસ્થામાં પણ આત્માની નિરાસ્રવ ચિત્તસન્તતિ પોતાના શુદ્ધ રૂપમાં બરાબર ચાલુ રહે છે, દીપકની જેમ બુઝાઈ જતી નથી - અર્થાત્ સમૂલ નાશ પામી જતી નથી.

(૨) શું લોક અશાશ્વત છે ? હા, લોક અશાશ્વત છે - દ્રવ્યોનાં પ્રતિક્ષણ પરિણમનોની દૃષ્ટિએ. પ્રત્યેક સત્ પ્રતિક્ષણ પોતાના ઉત્પાદ, વિનાશ અને ધ્રૌવ્યાત્મક પરિણામી સ્વભાવના કારણે પ્રતિક્ષણ સદૃશ યા વિસદૃશ પરિણમન કરતું રહે છે. કોઈ પણ પર્યાય બે ક્ષણ ટકતો નથી. જે આપણને અનેક ક્ષણ સ્થિર રહેનારું પરિણમન દેખાય છે તે તો પ્રતિક્ષણભાવી અનેક સદૃશ પરિણમનોનું અવલોકનમાત્ર છે. આ રીતે સતત પરિવર્તનશીલ સંયોગ-વિયોગની દૃષ્ટિએ વિચાર કરશો તો લોક અશાશ્વત છે, અનિત્ય છે, પ્રતિક્ષણ પરિવર્તન પામતો છે.

(૩) શું લોક શાશ્વત અને અશાશ્વત ઉભયરૂપ છે ? હા, ક્રમશઃ ઉપર્યુક્ત બંને દૃષ્ટિઓથી વિચારતાં લોક શાશ્વત પણ છે (દ્રવ્યદૃષ્ટિએ) અને અશાશ્વત પણ છે (પર્યાયદૃષ્ટિએ). બંને દૃષ્ટિકોણોને ક્રમશઃ પ્રયુક્ત કરતાં અને તે બંને પર સ્થૂલ દૃષ્ટિએ વિચાર કરતાં જગત ઉભયરૂપ પણ પ્રતીત થાય છે, પ્રતિભાસિત થાય છે.

(૪) શું લોક શાશ્વત અને અશાશ્વત બંને રૂપ નથી ? આખરે તેનું પૂર્ણ રૂપ શું છે ? હા, લોકનું પૂર્ણરૂપ વચનને અગોચર છે, અવક્તવ્ય છે. કોઈ એવો શબ્દ

નથી જે એક સાથે લોકના શાશ્વત અને અશાશ્વત બંને સ્વરૂપોને તથા તેમાં વિદ્યમાન અન્ય અનન્ત ધર્મોને યુગપત્ કહી શકે. તેથી શબ્દના અસામર્થ્યના કારણે જગતનું પૂર્ણરૂપ અવક્તવ્ય છે, વચનાતીત છે, અનુભય છે.

આ નિરૂપણમાં આપ જોશો કે વસ્તુનું પૂર્ણ રૂપ વચનોને અગચોર છે, અવક્તવ્ય છે. ચોથો ઉત્તર વસ્તુના પૂર્ણ રૂપને યુગપત્ ન કહી શકવાની દૃષ્ટિએ છે. પરંતુ તે જ જગત શાશ્વત કહેવાય છે દ્રવ્યદૃષ્ટિએ અને અશાશ્વત કહેવાય છે પર્યાય-દૃષ્ટિએ. આ રીતે મૂલતઃ ચોથો, પહેલો અને બીજો આ ત્રણ પ્રશ્નો મૌલિક છે. ત્રીજો ઉભયરૂપતાનો પ્રશ્ન તો પહેલા અને બીજાના સંયોગરૂપ છે. હવે આપ વિચારો કે જ્યારે સંજયે લોકના શાશ્વત અને અશાશ્વત આદિના વિષયમાં સ્પષ્ટ કહ્યું છે કે 'જો હું જાણતો હોઉં તો બતાવું' અને બુદ્ધે કહી દીધું કે, 'તેમના ચક્કરમાં ન પડો, તેમને જાણવા ઉપયોગી નથી, તે અવ્યાકૃત છે' ત્યારે મહાવીરે તો તે પ્રશ્નોના વસ્તુસ્થિતિ અનુસાર ઉત્તરો આપ્યા અને શિષ્યોની જિજ્ઞાસાનું સમાધાન કરી તેમને બૌદ્ધિક દીનતાથી બચાવ્યા. આ પ્રશ્નોનું સ્વરૂપ આ પ્રકારનું છે -

પ્રશ્ન	સંજય	બુદ્ધ	મહાવીર
૧. શું લોક શાશ્વત છે ?	હું જાણતો હોઉં તો બતાવું (અનિશ્ચય, અજ્ઞાન)	તેમનું જાણવું અનુપયોગી છે (અવ્યાકરણીય, અકથનીય)	હા, લોક દ્રવ્યદૃષ્ટિએ શાશ્વત છે. તેના કોઈ પણ સત્નો સર્વથા નાશ થઈ શકતો નથી, ન તો કોઈ અસત્માંથી નવા સત્ની ઉત્પત્તિ સંભવ છે.
૨. શું લોક અશાશ્વત છે ?	"	"	હા, લોક પોતાના પ્રતિક્ષણ-ભાવી પરિણમનોની દૃષ્ટિએ અશાશ્વત છે. કોઈ પણ પર્યાય બે ક્ષણ ટકતો નથી.
૩. શું લોક શાશ્વત અને અશાશ્વત છે ?	"	"	હા, લોક બંને દૃષ્ટિઓથી ક્રમશઃ વિચારતાં શાશ્વત પણ છે અને અશાશ્વત પણ છે.
૪. શું લોક બંને રૂપ નથી, અનુભય છે ?	"	"	હા, એવો કોઈ શબ્દ નથી જે લોકના પૂર્ણ સ્વરૂપને એક સાથે સમગ્ર ભાવે કહી શકે, તેથી લોકનું પૂર્ણ રૂપ અવક્તવ્ય છે, અનુભય છે.

સંજય અને બુદ્ધ આ પ્રશ્નોનું સમાધાન નથી કરતા, તેમને અનિશ્ચેય યા અવ્યાકૃત કહીને તેમનાથી છૂટકારો મેળવી લે છે, જ્યારે મહાવીર તો તેમનું વાસ્તવિક અને યુક્તિસંગત સમાધાન કરે છે.[1] આના ઉપર પણ રાહુલજી એ કહેવાનું સાહસ કરે છે કે 'સંજયના અનુયાયીઓ લુપ્ત થઈ જતાં સંજયના વાદને જ જૈનોએ અપનાવી લીધો.' આ તો એના જેવું છે જેમ કે કોઈ કહે કે 'ભારતમાં રહેલી પરતંત્રતાને પરતંત્રતાના વિધાયક અંગ્રેજોના ચાલ્યા ગયા પછી ભારતીયોએ તેને અપરતંત્રતાના (સ્વતન્ત્રતાના) રૂપમાં અપનાવી લીધી કેમ કે અપરતંત્રતામાં પણ 'પરતંત્રતા' આ પાંચ અક્ષરો મોજૂદ છે જ' અથવા 'હિંસાને જ બુદ્ધ અને મહાવીરે તેના અનુયાયીઓ લુપ્ત થઈ જતાં 'અહિંસા'ના રૂપમાં અપનાવી લીધી કેમ કે અહિંસામાં પણ 'હિંસા' આ બે અક્ષરો છે જ.' જેટલો પરતંત્રતાનો અપરતંત્રતાથી અને હિંસાનો અહિંસાથી ભેદ છે તેટલો જ સંજયના અનિશ્ચય યા અજ્ઞાનવાદથી સ્યાદ્વાદનો ભેદ (અન્તર) છે. તે બે તો ત્રણ અને છની જેમ પરસ્પર વિમુખ છે. સ્યાદ્વાદ તો સંજયના અજ્ઞાન અને અનિશ્ચયનો ઉચ્છેદ જ કરી નાખે છે, સાથે ને સાથે જ તત્ત્વમાં જે વિપર્યય અને સંશય છે તેમનો પણ સમૂળ નાશ કરી નાખે છે. એ જોઈને તો વળી વધુ આશ્ચર્ય થાય છે કે આપ (પૃ. ૪૮૪માં) અનિશ્ચિતતાવાદીઓની સૂચિમાં સંજયની સાથે નિગ્ગંઠ નાથપુત્તનું (મહાવીરનું) નામ પણ લખી નાખો છો તથા (પૃ. ૪૯૧માં) સંજયને અનેકાન્તવાદી પણ કહો છો. શું આને ધર્મકીર્તિના શબ્દોમાં 'धिग् व्यापकं तमः' ન કહી શકાય ?

'સ્યાત્'નો અર્થ શાયદ (હિંદી), સંભવ કે કદાચ નથી

'સ્યાત્' શબ્દના પ્રયોગથી સામાન્યપણે લોકોને સંશય, અનિશ્ચય અને સંભાવનાનો ભ્રમ થાય છે. જ્યાં એક વાદનું સ્થાપન ન કરવામાં આવતું હોય એવા પ્રસંગે પ્રયોજાતી આ તો પુરાણી ભાષાશૈલી છે. એકાધિક ભેદ યા વિકલ્પની સૂચના જ્યાં કરવાની હોય છે ત્યાં 'सिया' (स्यात्) પદનો પ્રયોગ એ તો ભાષાની વિશિષ્ટ શૈલીનું એક રૂપ રહ્યું છે. આ વસ્તુ મજ્ઝિમનિકાયના મહારાહુલોવાદ સુત્તના અવતરણથી[2] જ્ઞાત થાય છે. તેમાં 'सिया' શબ્દ તેજોધાતુના બંને સુનિશ્ચિત ભેદને સૂચવે છે અને નહિ કે તે ભેદોના અનિશ્ચય, સંશય યા સંભાવનાને વ્યક્ત કરે છે. આ જ રીતે 'स्यादस्ति'ની અંદર

---

૧. બુદ્ધના અવ્યાકૃત પ્રશ્નોના પૂરા સમાધાન માટે તથા તેમનાં આગમિક અવતરણો માટે જુઓ જૈનતર્કવાર્તિકની પ્રસ્તાવના પૃ. ૧૪-૨૪.

૨. જુઓ પૃષ્ઠ ૫૩.

'અસ્તિ'ની સાથે લાગેલો 'સ્યાત્' શબ્દ અસ્તિની સ્થિતિને નિશ્ચિત અપેક્ષાએ દૃઢ તો કરે જ છે પણ સાથે સાથે અસ્તિથી ભિન્ન બીજા પણ અનેક ધર્મો વસ્તુમાં છે પરંતુ તેઓ અત્યારે ગૌણ છે એ સાપેક્ષ સ્થિતિને પણ બતાવે છે.

રાહુલજીએ દર્શનદિગ્દર્શનમાં સપ્તભંગીના પાંચમા, છઠ્ઠા અને સાતમા ભંગોને જે અશોભન રીતે તોડ્યા-મરોડ્યા છે તે તેમની પોતાની આગવી કલ્પના છે તેમજ તેમનું જ સાહસ છે. જો તેઓ દર્શનને વ્યાપક નવી અને વૈજ્ઞાનિક દૃષ્ટિએ જોવા માગતા હોય તો તેમણે કોઈ પણ દર્શનની સમીક્ષા તેના સ્વરૂપને બરાબર સમજીને જ કરવી જોઈએ. તેઓ તો અવક્તવ્ય નામના ધર્મને, જે 'અસ્તિ' આદિની સાથે સ્વતન્ત્રભાવે દ્વિસંયોગી થયેલ છે તેને, તોડીને અ-વક્તવ્ય કરીને તેનો સંજયના[1] 'નથી' સાથે મેળ બેસાડી દે છે અને સંજયના ઘોર અનિશ્ચયવાદને જ અનેકાન્તવાદ કહી નાખે છે ! किमाश्चर्यमतः परम् !!

ડૉ. સમ્પૂર્ણાનન્દનો મત

ડૉ. સંપૂર્ણાનન્દજી 'જૈન ધર્મ' પુસ્તકની પ્રસ્તાવનામાં (પૃ. ૩) અનેકાન્તવાદની ગ્રાહ્યતા સ્વીકારીને પણ સપ્તભંગીન્યાયને આવશ્યકતાથી અધિક બારીકીમાં જતો ગણે છે. પરંતુ સપ્તભંગીને આજથી અઢી હજાર વર્ષ પહેલાંના વાતાવરણના સંદર્ભમાં જોશે તો તેઓ ખુદ તેને સમયની માગ કહ્યા વિના નહિ રહી શકે. તે સમયે આબાલગોપાલ સૌ પ્રત્યેક પ્રશ્નને સહજપણે જ 'સત્, અસત્, ઉભય અને અનુભય' આ ચાર કોટિઓમાં ગૂંથીને જ ઉપસ્થિત કરતા હતા અને તે સમયના આચાર્ય ઉત્તર પણ તે ચતુષ્કોટિનો 'હા' કે 'ના'માં દેતા હતા. તીર્થંકર મહાવીરે મૂળ ત્રણ ભંગોના, ગણિતના નિયમાનુસાર, વધુમાં વધુ અપુનરુક્ત સાત ભંગો બનાવીને કહ્યું કે વસ્તુ અનેકાન્તાત્મક છે અને તેમાં ચાર વિકલ્પો તો શું સાત વિકલ્પો પણ બરાબર સંભવે છે. 'અવક્તવ્ય, સત્ અને અસત્' આ ત્રણ મૂળ ધર્મોના સાત ભંગો જ બની શકે છે. આ બધા સંભવિત પ્રશ્નોનું સમાધાન કરવું એ જ તો સપ્તભંગીનું પ્રયોજન છે. આ તો જેવો પ્રશ્ન તેવો ઉત્તર છે. અર્થાત્ ચાર પ્રશ્નો

---

૧. જૈન કથાગ્રન્થોમાં મહાવીરના બાલજીવનની એક ઘટનાનું વર્ણન મળે છે. તે આ પ્રમાણે છે - સંજય અને વિજય નામના બે સાધુઓનો સંશય મહાવીરને જોતાં જ નાશ પામી ગયો હતો, તેથી તેમનું નામ 'સન્મતિ' રાખવામાં આવ્યું હતું. સંભવ છે કે આ સંજય-વિજય સંજય બેલટ્ઠિપુત્ત જ હોય અને તેમના સંશય યા અનિશ્ચયનો નાશ મહાવીરના સપ્તભંગીન્યાયથી થયો હોય. અહીં 'બેલટ્ઠિપુત્ત' વિશેષણ અપભ્રષ્ટ બનીને વિજય નામનો બીજો સાધુ બની ગયું છે.

તો શું સાત્ પ્રશ્નોની પણ કલ્પના કરીને એક એક ધર્મવિષયક સપ્તભંગી બનાવી શકાય છે અને આવી અનન્ત સપ્તભંગીઓ અનન્તધર્માત્મક વસ્તુના વિરાટ સ્વરૂપમાં સંભવે છે. આ બધું નિરૂપણ વસ્તુસ્થિતિના આધારે કરવામાં આવે છે, કેવળ કલ્પનાના આધારે કરવામાં આવતું નથી.

જૈનદર્શને 'દર્શન' શબ્દની કાલ્પનિક ભૂમિથી ઉપર ઊઠીને વસ્તુસીમા ઉપર ઊભા રહીને જગતમાં વસ્તુસ્થિતિના આધારે સંવાદ, સમીકરણ અને યથાર્થ તત્ત્વજ્ઞાનની અનેકાન્ત દૃષ્ટિ તેમજ સ્યાદ્વાદ ભાષા આપી. અનેકાન્ત દૃષ્ટિ અને સ્યાદ્વાદભાષાશૈલીની ઉપાસના દ્વારા વિશ્વ પોતાના વાસ્તવિક સ્વરૂપને સમજીને નિરર્થક વાદવિવાદથી બચીને સંવાદી બની શકે છે.

શંકરાચાર્ય અને સ્યાદ્વાદ

બાદરાયણે બ્રહ્મસૂત્રમાં[1] સામાન્યપણે અનેકાન્ત તત્ત્વમાં દોષ દીધો છે કે એક વસ્તુમાં અનેક ધર્મ હોઈ શકે નહિ. શ્રી શંકરાચાર્યજી પોતાના ભાષ્યમાં[2] આને વિવસનસમય (દિગમ્બરસિદ્ધાન્ત) કહીને તેના સપ્તભંગીનયમાં સૂત્રનિર્દિષ્ટ વિરોધ ઉપરાંત સંશયદોષ પણ આપે છે. તે લખે છે કે 'એક વસ્તુમાં પરસ્પરવિરોધી અનેક ધર્મો ન હોઈ શકે, જેમ કે એક જ વસ્તુ શીત અને ઉષ્ણ ન હોઈ શકે. જે સાત તત્ત્વો યા પંચાસ્તિકાય દર્શાવ્યા છે તેમનું વર્ણન જે રૂપમાં છે તેઓ તે રૂપમાં પણ હશે અને અન્ય રૂપમાં પણ. અર્થાત્ એક પણ રૂપમાં તેમનો નિશ્ચય ન થવાથી સંશયદૂષણ આવે છે. પ્રમાતા, પ્રમિતિ આદિના સ્વરૂપમાં પણ આ જ રીતે નિશ્ચયાત્મકતા ન હોવાથી તીર્થંકર કોને ઉપદેશ દેશે અને શ્રોતાઓ કેવી રીતે પ્રવૃત્તિ કરશે ? પાંચ અસ્તિકાયોની 'પાંચ સંખ્યા' છે પણ ખરી અને નથી પણ, આ તો ઘણી જ વિચિત્ર વાત થઈ. એક તરફ અવ્યક્ત પણ કહે છે અને વળી પાછા બીજી તરફ 'અવક્તવ્ય' શબ્દથી વર્ણન પણ કરે છે - આ તો સ્પષ્ટ વિરોધ છે. વળી, સ્વર્ગ અને મોક્ષ છે પણ ખરાં અને નથી પણ, નિત્ય પણ છે અને અનિત્ય પણ છે - આ પણ સ્પષ્ટ વિરોધ જ છે. તાત્પર્ય એ કે એક વસ્તુમાં પરસ્પર વિરોધી બે ધર્મોનું હોવું સંભવતું જ નથી. તેથી આર્હત મતનો સ્યાદ્વાદ સિદ્ધાન્ત અસંગત છે."

અમે પહેલાં જણાવી દીધું છે કે 'સ્યાત્' શબ્દ જે ધર્મની સાથે લાગેલો હોય તે ધર્મની સ્થિતિને તે નબળી પાડ્યા વિના વસ્તુમાં રહેનારા તે ધર્મના પ્રતિપક્ષી ધર્મને સૂચવે છે. વસ્તુ અનેકાન્તરૂપ છે એ સમજાવવાની વાત નથી. તેમાં સાધારણ,

---

૧. नैकस्मिन्नसंभवात् । બ્રહ્મસૂત્ર, ૨.૨.૩૩.

૨. તેના ઉપરનું શાંકરભાષ્ય.

અસાધારણ અને સાધારણાસાધારણ આદિ અનેક ધર્મો મળે છે. એક જ પદાર્થ અપેક્ષાભેદે પરસ્પરવિરોધી અનેક ધર્મોનો આધાર હોય છે. એક જ દેવદત્ત અપેક્ષાભેદે પિતા પણ છે, પુત્ર પણ છે, ગુરુ પણ છે, શિષ્ય પણ છે, શાસક પણ છે, શાસ્ય પણ છે, જ્યેષ્ઠ પણ છે, કનિષ્ઠ પણ છે, દૂર પણ છે, પાસે પણ છે. આ રીતે દ્રવ્ય, ક્ષેત્ર, કાલ, ભાવ આદિ વિભિન્ન અપેક્ષાએ તેમાં અનન્ત ધર્મો સંભવે છે. 'જે પિતા હોય તે પુત્ર કેવો ? જે ગુરુ હોય તે શિષ્ય કેવો ? જે જ્યેષ્ઠ હોય તે કનિષ્ઠ કેવો ? જે દૂર હોય તે નજીક કેવો ?' કેવળ આમ કહી દેવાથી પ્રતીતિસિદ્ધ સ્વરૂપનો અપલાપ ન થઈ શકે. એક જ મેચકરત્ન પોતાના અનેક રંગોની અપેક્ષાએ અનેક છે. ચિત્રજ્ઞાન એક હોવા છતાં પણ અનેક આકારોવાળું પ્રસિદ્ધ જ છે. એક જ સ્ત્રી અપેક્ષાભેદે માતા પણ છે અને પત્ની પણ છે. એક જ પૃથ્વીત્વસામાન્ય પૃથ્વીવ્યક્તિઓમાં અનુગત હોવાના કારણે સામાન્ય હોવા છતાં પણ જલાદિથી પૃથ્વીવ્યક્તિઓની વ્યાવૃત્તિ કરતું હોવાના કારણે વિશેષ પણ છે. એટલા માટે પૃથ્વીત્વસામાન્યને સામાન્યવિશેષ યા અપરસામાન્ય કહેવામાં આવે છે. ખુદ સંશયજ્ઞાન એક હોવા છતાં પણ સંશય અને નિશ્ચય આ બે આકારોને ધારણ કરે છે. 'સંશય પરસ્પરવિરોધી બે આકારોવાળો હોય છે' આ વાત તો સુનિશ્ચિત છે, એમાં તો કોઈ સંદેહ નથી. એક જ નરસિંહ એક ભાગે નર હોવા છતાં પણ દ્વિતીય ભાગની અપેક્ષાએ સિંહ છે. એક જ ધૂપદાની અગ્નિસંયુક્ત ભાગમાં ઉષ્ણ હોવા છતાં પકડવાના ભાગમાં ઠંડી હોય છે. આપણો સમસ્ત જીવનવ્યવહાર જ સાપેક્ષ ધર્મોથી ચાલે છે. કોઈ પિતા પોતાના પુત્રને 'પુત્ર' કહે અને તે પુત્ર, જે પોતાના બાળકનો પિતા છે, પોતાના પિતા સાથે એટલા માટે ઝઘડે કે 'તે તેને પુત્ર કેમ કહે છે ?' તો આપણે તે પુત્રને જ ગાંડો કહીશું, પિતાને નહિ. તેથી જ્યારે આ પરસ્પરવિરોધી અનન્ત ધર્મો વસ્તુના વિરાટ રૂપમાં સમાયેલા છે, તેના અસ્તિત્વનો આધાર છે, ત્યારે વિરોધ કેવો ?

સાત તત્ત્વનું જે સ્વરૂપ છે તે સ્વરૂપે જ તો તેમનું અસ્તિત્વ છે, ભિન્ન સ્વરૂપે તો તેમનું અસ્તિત્વ નથી, અર્થાત્ નાસ્તિત્વ જ છે. જો જે રૂપે અસ્તિત્વ કહેવામાં આવે છે તે જ રૂપે નાસ્તિત્વ કહેવામાં આવે તો જ વિરોધ યા અસંગતિ આવે. સ્ત્રી જેની પત્ની છે તેની જો માતા કહેવામાં આવે તો લડાઈ હોઈ શકે. બ્રહ્મનું જે સ્વરૂપ 'નિત્ય, એક અને વ્યાપક' દર્શાવવામાં આવે છે તે જ રૂપે તો બ્રહ્મનું અસ્તિત્વ માની શકાય છે, 'અનિત્ય, અનેક અને અવ્યાપક' રૂપે તો તેનું અસ્તિત્વ ન માની શકાય. અમે પૂછીએ છીએ કે જે પ્રકારે બ્રહ્મ નિત્યાદિ રૂપે અસ્તિ છે શું તે જ રીતે અનિત્યાદિ રૂપે તેનું અસ્તિત્વ છે શું ? જો હા, તો આપ સ્વયં જ કહો કે બ્રહ્મનું સ્વરૂપ કોઈ અનુન્મત્ત

(ડાહ્યા) માણસને સમજવા લાયક રહે છે શું ? જો ના, તો બ્રહ્મ જે રીતે નિત્યાદિ રૂપે 'સત્' અને અનિત્યાદિ રૂપે 'અસત્ છે અને આમ અનેકધર્માત્મક સિદ્ધ થાય છે તેવી જ રીતે જગતના બધા પદાર્થો આ ત્રિકાલાબાધિત-સ્વરૂપથી વ્યાપ્ત છે.

પ્રમાતા અને પ્રમિતિ આદિનું જે સ્વરૂપ છે તે સ્વરૂપની દૃષ્ટિએ જ તો તેમનું અસ્તિત્વ હોય, અન્ય સ્વરૂપોની દૃષ્ટિએ કેવી રીતે હોઈ શકે ? અન્યથા સ્વરૂપસાંકર્ય થવાથી જગતની વ્યવસ્થાનો લોપ જ થઈ જાય.

'પંચાસ્તિકાયની પાંચ સંખ્યા છે, ચાર યા ત્રણ નથી' આમાં શો વિરોધ છે ? જો કહેવામાં આવે કે 'પંચાસ્તિકાય પાંચ છે અને પાંચ નથી' તો વિરોધ થાય, પરંતુ અપેક્ષાભેદે તો પંચાસ્તિકાય પાંચ છે, ચાર આદિ નથી. વળી, પાંચે અસ્તિકાય અસ્તિકાયત્વ જાતિ રૂપ એક હોવા છતાં પણ તે તે વ્યક્તિઓની દૃષ્ટિએ પાંચ પણ છે. તેઓ સામાન્યરૂપે યા જાતિરૂપે એક પણ છે અને વિશેષરૂપે પાંચ પણ છે, એમાં શો વિરોધ છે ?

સ્વર્ગ અને મોક્ષ પોતપોતાના સ્વરૂપની દૃષ્ટિએ છે, નરકાદિના સ્વરૂપની દૃષ્ટિએ નથી, આમાં શું આપત્તિ છે ? 'સ્વર્ગ સ્વર્ગ છે, નરક તો નથી' આ તો આપ પણ માનશો. મોક્ષ મોક્ષ જ તો હોય, સંસાર તો ન જ હોય.

અવક્તવ્ય પણ એક ધર્મ છે, જે વસ્તુના પૂર્ણ રૂપની અપેક્ષાએ છે. કોઈ એવો શબ્દ નથી જે વસ્તુના અનેકધર્માત્મક અખંડ રૂપનું વર્ણન કરી શકે. તેથી તે અવક્તવ્ય હોવા છતાં પણ તે તે ધર્મોની અપેક્ષાએ વક્તવ્ય પણ છે અને તે અવક્તવ્ય ધર્મને પણ એટલા માટે જ 'અવક્તવ્ય' શબ્દથી વર્ણવવામાં પણ આવે છે. 'સ્યાત્' પ્રદ એટલા માટે પ્રત્યેક વાક્ય સાથે લાગી જઈને વક્તા અને શ્રોતા બંનેને વસ્તુના વિરાટ સ્વરૂપની અને વિવક્ષા યા અપેક્ષાની યાદ દેવડાવતું રહે છે, જેથી લોકો છિછકલાપણાથી વસ્તુના સ્વરૂપ સાથે અડપલાં ન કરે. 'પ્રત્યેક વસ્તુ પોતાના સ્વરૂપથી છે, પોતાના ક્ષેત્રમાં છે, પોતાના કાળે છે અને પોતાના ગુણપર્યાયોથી છે, ભિન્ન રૂપોથી નથી' આ એક સીધી સાદી વાત છે જેને આબાલગોપાલ સૌ સહજ રીતે જ સમજી શકે છે. જો એક જ અપેક્ષાએ બે વિરોધી ધર્મો બતાવવામાં આવે તો વિરોધ આવી શકે. એક જ દેવદત્ત જ્યારે બાળપણમાં કરેલાં પોતાના બાલચરિતોનું યુવાનીમાં સ્મરણ કરે છે તો મનમાં લજ્જિત થાય છે પરંતુ જ્યારે વર્તમાન સદાચારને વિચારે છે તો પ્રસન્ન થાય છે. જો દેવદત્તની બાળપણ અને યુવાની બે અવસ્થાઓ ન થઈ હોત અને બંને અવસ્થાઓમાં દેવદત્તનો અન્વય ન હોત તો તેને બાળપણનું સ્મરણ કેવી રીતે થાત ? અને શા

માટે તે પેલાં બાલચરિતોને પોતાનાં માની લજ્જિત થાત ? તેથી દેવદત્ત આત્મસ્વરૂપે એક અને નિત્ય હોવાં છતાં પણ પોતાની અવસ્થાઓની દૃષ્ટિએ અનેક અને અનિત્ય પણ છે. આ બધું દોરડામાં ભાસતા સાપ જેવું કેવળ પ્રાતિભાસિક યા મિથ્યા નથી પરંતુ પરમાર્થસત્ યા નક્કર સત્ય છે. જ્યારે વસ્તુનું સ્વરૂપથી 'અસ્તિ' રૂપ પણ નિશ્ચિત છે અને પરરૂપથી 'નાસ્તિ' રૂપ પણ નિશ્ચિત છે ત્યારે સંશય કેવી રીતે હોઈ શકે ? સંશય તો બંને કોટિઓના અનિશ્ચયની દશામાં જ્ઞાન જ્યારે બે કોટિઓ વચ્ચે દોલાયમાન હોય છે ત્યારે થાય છે. તેથી ન તો અનેકાન્ત સ્વરૂપમાં વિરોધ હોઈ શકે છે કે ન તો સંશય.

શ્વેતાશ્વતર ઉપનિષદ્નાં 'अणोरणीयान् महतो महीयान्' (૩.૨૦) 'क्षरमक्षरं च व्यक्ताव्यक्तम्' (૧.૮) આદિ વાક્યોની સંગતિ પણ આખરે અપેક્ષાભેદ વિના તો બેસાડી શકાતી નથી. ખુદ શંકરાચાર્યજીએ સમન્વયાધિકરણમાં શ્રુતિઓનો જે સમન્વય કર્યો છે તે પણ અપેક્ષાભેદથી જ તો સંભવ થઈ શક્યો છે.

સ્વર્ગસ્થ મહામહોપાધ્યાય ડૉ. ગંગાનાથ ઝાએ આ બાબતમાં પોતાની વિચારપૂર્ણ સમ્મતિ જણાવતાં લખ્યું છે કે 'જ્યારથી મેં શંકરાચાર્ય દ્વારા કરવામાં આવેલું જૈન સિદ્ધાન્તનું ખંડન વાંચ્યું છે ત્યારથી મને વિશ્વાસ થયો છે કે આ સિદ્ધાન્તમાં એવું ઘણું બધું છે જેને વેદાન્તના આચાર્યો સમજ્યા નથી.'

હિન્દૂ વિશ્વવિદ્યાલયના દર્શનશાસ્ત્રના ભૂતપૂર્વ પ્રધાનાધ્યક્ષ સ્વર્ગસ્થ પ્રોફેસર ફણિભૂષણ અધિકારીએ તો વળી વધુ સ્પષ્ટ લખ્યું છે કે 'જૈન ધર્મના સ્યાદ્વાદ સિદ્ધાન્તને જેટલો ખોટો સમજવામાં આવ્યો છે તેટલો ખોટો તો બીજા કોઈ પણ સિદ્ધાન્તને સમજવામાં આવ્યો નથી, એટલે સુધી કે શંકરાચાર્ય પણ આ દોષથી મુક્ત નથી. તેમણે પણ આ સિદ્ધાન્તને અન્યાય કર્યો છે. આ વાત અલ્પજ્ઞ પુરુષો માટે ક્ષમ્ય હોઈ શકે, પરંતુ જો મને કહેવાનો અધિકાર હોય તો હું ભારતના આ મહાન વિદ્વાન માટે તો અક્ષમ્ય જ કહું. જો કે હું આ મહર્ષિને અતીવ આદરની દૃષ્ટિએ જોઉં છું. એવું જણાય છે કે તેમણે આ ધર્મના મૂળ ગ્રંથોના અધ્યયનની દરકાર કરી નથી.'

અનેકાન્ત પણ અનેકાન્ત છે

અનેકાન્ત પણ પ્રમાણ અને નયની દૃષ્ટિએ અનેકાન્ત છે અર્થાત્ કથંચિત્ અનેકાન્તરૂપ અને કથંચિત્ એકાન્તરૂપ છે. તે પ્રમાણનો વિષય હોવાના કારણે અનેકાન્તરૂપ છે અને નયનો વિષય હોવાના કારણે એકાન્તરૂપ છે. અનેકાન્ત - બે

પ્રકારનો છે - સમ્યક્ અનેકાન્ત અને મિથ્યા અનેકાન્ત. પરસ્પરસાપેક્ષ અનેક ધર્મોનું સકલભાવે ગ્રહણ સમ્યક્ અનેકાન્ત છે અને પરસ્પર નિરપેક્ષ અનેક ધર્મોનું ગ્રહણ મિથ્યા અનેકાન્ત છે. અન્યસાપેક્ષ એક ધર્મનું ગ્રહણ સમ્યક્ એકાન્ત છે તથા અન્ય ધર્મનો નિષેધ કરીને એક ધર્મનું અવધારણ કરવું એ મિથ્યા એકાન્ત છે. વસ્તુમાં સમ્યક્ એકાન્ત અને સમ્યક્ અનેકાન્ત જ મળી શકે છે. મિથ્યા અનેકાન્ત અને મિથ્યા એકાન્ત, જે ક્રમશઃ પ્રમાણાભાસ અને દુર્નયના વિષયો છે તે વસ્તુમાં મળી શકતા નથી, તેઓ તો કેવળ બુદ્ધિગત જ છે, એવી વસ્તુ બહાર અસ્તિત્વ ધરાવતી નથી. તેથી, જે એકાન્તનો નિષેધ કરવામાં આવે છે તે બુદ્ધિકલ્પિત એકાન્તનો જ નિષેધ કરવામાં આવે છે. વસ્તુમાં જે એક ધર્મ છે તે સ્વભાવતઃ પરસાપેક્ષ હોવાના કારણે સમ્યક્ એકાન્તરૂપ જ હોય છે. તાત્પર્ય એ કે અનેકાન્તનો અર્થાત્ સકલાદેશનો વિષય પ્રમાણાધીન હોય છે અને તે એકાન્તની અર્થાત્ નયાધીન વિકલાદેશના વિષયની અપેક્ષા રાખે છે. આ જ વાત સ્વામી સમન્તભદ્રે પોતાના બૃહત્સ્વયંભૂસ્તોત્રમાં કહી છે -

> अनेकान्तोऽप्यनेकान्तः प्रमाणनयसाधनः ।
> अनेकान्तः प्रमाणात्ते तदेकान्तोऽर्पितान्नयात् ॥१०२॥

અર્થાત્ પ્રમાણ અને નયનો વિષય હોવાથી અનેકાન્ત એટલે કે અનેક ધર્મોવાળો પદાર્થ પણ અનેકાન્તરૂપ છે. જ્યારે તે પ્રમાણ દ્વારા સમગ્રભાવે ગૃહીત થાય છે ત્યારે તે અનેકાન્ત - અનેકધર્માત્મક છે, અને જ્યારે તે કોઈ વિવક્ષિત નયનો વિષય બને છે ત્યારે એકાન્ત - એકધર્માત્મક છે, તે વખતે શેષ ધર્મો પદાર્થમાં વિદ્યમાન હોવા છતાં દૃષ્ટિની સામે હોતા નથી. આ રીતે પદાર્થની સ્થિતિ હર હાલતમાં અનેકાન્તરૂપ જ સિદ્ધ થાય છે.

પ્રો. બલદેવજી ઉપાધ્યાયના મતની આલોચના

પ્રોફેસર બલદેવજી ઉપાધ્યાયે પોતાના 'ભારતીય દર્શન'માં (પૃ. ૧૫૫) સ્યાદ્વાદનો અર્થ દર્શાવતાં લખ્યું છે કે '' 'સ્યાત્' (શાયદ(હિંદી), સંભવતઃ) શબ્દ અસ્ ધાતુના વિધિલિઙ્ના રૂપનો તિઙન્ત પ્રતિરૂપક અવ્યય મનાય છે. ઘડાના અંગે અમારો મત 'સ્યાદસ્તિ - સંભવતઃ આ વિદ્યમાન છે' આ જ રૂપમાં હોવો જોઈએ.'' અહીં ઉપાધ્યાયજી 'સ્યાત્' શબ્દને શાયદનો પર્યાયવાચી તો માનવા ઇચ્છતા નથી, તેથી તે 'શાયદ' શબ્દને કોષ્ઠકમાં લખીને પણ આગળ 'સંભવતઃ' અર્થનું સમર્થન કરે છે. વૈદિક આચાર્ય સ્વામી શંકરાચાર્યે સ્યાદ્વાદનું જે ખોટું અર્થઘટન કર્યું છે તેના

સંસ્કાર આજ પણ કેટલાક વિદ્વાનોનાં મસ્તિષ્ક પર પડેલા છે અને તે વિદ્વાનો તે સંસ્કારવશ 'સ્યાત્'નો અર્થ 'શાયદ' કરવાનું ચૂકતા નથી. જ્યારે એ સ્પષ્ટપણે અવધારણ કરીને નિશ્ચયાત્મક રૂપે કહેવામાં આવે છે કે 'ઘડો પોતાના સ્વરૂપે સ્યાદસ્તિ અર્થાત્ છે જ, ઘડો સ્વભિન્ન પરરૂપે 'નાસ્તિ' - નથી જ' ત્યારે શાયદ યા સંશયની ગુંજાશ જ ક્યાં છે ? 'સ્યાત્' શબ્દ તો શ્રોતાને એ સૂચવે છે કે જે 'અસ્તિ' ધર્મનું પ્રતિપાદન કરવામાં આવી રહ્યું છે તે ધર્મ સાપેક્ષ સ્થિતિવાળો છે, અમુક સ્વચતુષ્ટયની અપેક્ષાએ તેનો સદ્ભાવ છે. 'સ્યાત્' શબ્દ તો એ બતાવે છે કે વસ્તુમાં અસ્તિથી ભિન્ન અન્ય ધર્મોની પણ પોતાની સત્તા છે, જ્યારે સંશય અને શાયદ (હિંદી) દ્વારા તો એક પણ ધર્મ નિશ્ચિત થતો નથી. અનેકાન્ત સિદ્ધાન્તમાં અનેક ધર્મો નિશ્ચિત જ છે અને તેમના દૃષ્ટિકોણો પણ નિર્ધારિત જ છે. આશ્ચર્ય છે કે પોતાને તટસ્થ માનનારા વિદ્વાનો આજ પણ તે સંશય અને શાયદની પરંપરાને ચલાવતા જાય છે. રૂઢિવાદનું માહાત્મ્ય અગમ્ય છે.

આ જ સંસ્કારવશ ઉપાધ્યાયજી સ્યાત્ના પર્યાયવાચી શબ્દોમાં 'શાયદ' શબ્દને લખીને (પૃ. ૧૭૩) જૈન દર્શનની સમીક્ષા કરતી વખતે શંકરાચાર્યની વકીલાત આ શબ્દોમાં કરે છે - 'એ નિશ્ચિત જ છે કે આ જ સમન્વયદૃષ્ટિથી તે પદાર્થોના વિભિન્ન રૂપોનું સમીકરણ કરતો ગયો હોત તો સમગ્ર વિશ્વમાં અનુસ્યૂત પરમ તત્ત્વ સુધી અવશ્ય પહોંચી ગયો હોત. આ દૃષ્ટિને ધ્યાનમાં રાખીને શંકરાચાર્યે આ સ્યાદ્વાદનું માર્મિક ખંડન પોતાના શારીરિક ભાષ્યમાં (૨.૨.૩૩) પ્રબળ યુક્તિઓના આધારે કર્યું છે.' પરંતુ, ઉપાધ્યાયજી, જ્યારે આપ 'સ્યાત્'નો અર્થ નિશ્ચિતપણે 'સંશય' નથી માનતા ત્યારે શંકરાચાર્યના ખંડનનું માર્મિકત્વ જ ક્યાં રહે છે ?

જૈનદર્શન સ્યાદ્વાદ સિદ્ધાન્ત અનુસાર વસ્તુસ્થિતિના આધારે સમન્વય કરે છે. જે ધર્મો વસ્તુમાં વિદ્યમાન છે તેમનો જ તો સમન્વય થઈ શકે છે. જૈનદર્શનને ઉપાધ્યાયજી આપે વાસ્તવ બહુત્વવાદી લખી જણાવેલ છે. અનેક સ્વતન્ત્ર ચેતન-અચેતન સત્વ્યવહાર માટે સત્રૂપે 'એક' ભલે કહેવાય પરંતુ તે કાલ્પનિક એકત્વ મૌલિક વસ્તુની સંજ્ઞા પામી શકતું નથી. એ કેવી રીતે સંભવે કે ચેતન અને અચેતન બંનેય એક સત્ના પ્રાતિભાસિક વિવર્તો હોય. જે કાલ્પનિક સમન્વય તરફ ઉપાધ્યાયજીએ સંકેત કર્યો છે તેની તરફ જૈન દાર્શનિકોએ પ્રારંભથી જ દૃષ્ટિપાત કર્યો છે. પરમસંગ્રહ નયની દૃષ્ટિમાં સત્રૂપે બધાં જ ચેતન તેમ જ અચેતન દ્રવ્યોનો સંગ્રહ કરીને 'એક સત્' આ શબ્દવ્યવહાર કરવામાં જૈન દાર્શનિકોને કોઈ આપત્તિ નથી. પરંતુ આ એકત્વ વસ્તુસિદ્ધ ભેદનો અપલાપ કરી શકે નહિ. સેંકડો આરોપિત અને કાલ્પનિક વ્યવહારો થાય છે, પરંતુ તેમના આધારે મૌલિક તત્ત્વવ્યવસ્થા કરી

શકાતી નથી. 'એક દેશ યા રાષ્ટ્ર' પોતે પોતામાં શી વસ્તુ છે ? ભૂખંડોનું પોતપોતાનું જુદું અસ્તિત્વ હોવા છતાં પણ બુદ્ધિગત સીમાની અપેક્ષાએ રાષ્ટ્રોની સીમાઓ અંકાતી રહે છે અને ભૂંસાતી રહે છે. તેમાં વ્યવહારની સુવિધા માટે પ્રાન્ત, જિલ્લો આદિ સંજ્ઞાઓ જેમ કાલ્પનિક છે, માત્ર વ્યવહારસત્ય છે, તેવી જ રીતે એક સત્ યા એક બ્રહ્મ કાલ્પનિક સત્ય હોઈને માત્ર વ્યવહારસત્ય જ બની શકે છે અને કલ્પનાની દોડનું ચરમ બિન્દુ પણ બની શકે છે, પરંતુ તેનું વસ્તુસત્ કે પરમાર્થસત્ કે તત્ત્વસત્ હોવું નિતાન્ત અસંભવ છે. આજ વિજ્ઞાન ઍટમ (અણુ) સુધી વિશ્લેષણ કરી ચૂક્યું છે. તેથી આટલો મોટો અભેદ, જેમાં ચેતન, અચેતન, મૂર્ત, અમૂર્ત આદિ બધું લીન થઈ જાય, એ તો કલ્પનાસામ્રાજ્યની ચરમકોટિ છે અને આ કલ્પનાકોટિને પરમાર્થસત્ ન માનવાના કારણે જૈનદર્શનનો સ્યાદ્વાદ સિદ્ધાન્ત જો આપને મૂળભૂત તત્ત્વનું સ્વરૂપ સમજવામાં નિતાન્ત અસમર્થ પ્રતીત થતો હોય તો થાઓ, પરંતુ તે વસ્તુની સીમાનું ઉલ્લંઘન નથી કરી શકતો કે ન તો કલ્પનાલોકની લાંબી દોડ લગાવી શકતો.

'સ્યાત્' શબ્દને ઉપાધ્યાયજી 'સંશય'નો પર્યાયવાચી નથી માનતા એ તો પ્રાયઃ નિશ્ચિત છે કેમ કે તે સ્વયં લખે છે (પૃ. ૧૭૩) કે 'આ અનેકાન્તવાદ સંશયવાદનું રૂપાન્તર નથી', પરંતુ ઉપાધ્યાયજી તેને સંભવવાદ અવશ્ય કહેવા ઇચ્છે છે. પરંતુ 'સ્યાત્'નો અર્થ 'સંભવતઃ' કરવો એ પણ ન્યાયસંગત નથી કેમ કે સંભાવના સંશયગત ઉભય કોટિઓમાંથી કોઈ એકની અર્ધનિશ્ચિતતાની તરફ સંકેત માત્ર છે, નિશ્ચય તેનાથી તદ્દન ભિન્ન હોય છે. સ્યાદ્વાદને સંશય અને નિશ્ચયની વચ્ચે સંભાવનાવાદના સ્થાને મૂકવાનો અર્થ એ છે કે તે એક પ્રકારનો અનધ્યવસાય જ છે, પરંતુ જ્યારે સ્યાદ્વાદનો પ્રત્યેક ભંગ સ્પષ્ટપણે પોતાની સાપેક્ષ સત્યતાનું અવધારણ કરાવી રહ્યો છે કે ઘડો સ્વચતુષ્ટયની દૃષ્ટિએ 'છે જ', આ દૃષ્ટિએ 'નથી' ક્યારેય પણ નથી અને પરચતુષ્ટયની દૃષ્ટિએ 'નથી જ', 'છે' ક્યારેય નથી ત્યારે સંશય અને સંભાવનાની કલ્પના કરી જ શકાતી નથી. 'ઘટઃ સ્યાદસ્ત્યેવ' આમાં જે એવકાર લાગેલો છે તે નિર્દિષ્ટ ધર્મનું અવધારણ દર્શાવે છે. આ રીતે જ્યારે સ્યાદ્વાદ સુનિશ્ચિત દૃષ્ટિકોણોથી તે તે ધર્મોનો ખરો નિશ્ચય કરાવી રહ્યો છે ત્યારે તેને સંભાવનાવાદમાં સામેલ ન કરી શકાય. આ સ્યાદ્વાદ વ્યવહારનિર્વાહના લક્ષ્યથી કલ્પિત ધર્મોમાં પણ ભલે લાગી જાય પરંતુ વસ્તુવ્યવસ્થાના સમયે તો તે વસ્તુની સીમાનું ઉલ્લંઘન કરતો નથી. તેથી સ્યાદ્વાદ ન તો સંશયવાદ છે કે ન તો અનિશ્ચયવાદ છે, કે ન તો સંભાવનાવાદ છે, પરંતુ તે તો ખરો અપેક્ષાપ્રયુક્ત નિશ્ચયવાદ છે.

સર રાધાકૃષ્ણન્‌ના મતની મીમાંસા

ડૉ. સર સર્વપલ્લી રાધાકૃષ્ણને ઇન્ડિયન ફિલૉસફીમાં (ભાગ ૧ પૃષ્ઠ ૩૦૫-૬) સ્યાદ્વાદ ઉપર પોતાના વિચારો પ્રકટ કરતાં લખ્યું છે કે 'એમાં આપણને કેવળ આપેક્ષિક અથવા અર્ધસત્યનું જ જ્ઞાન થઈ શકે છે. સ્યાદ્વાદ દ્વારા આપણે પૂર્ણ સત્યને જાણી શકતા નથી. બીજા શબ્દોમાં સ્યાદ્વાદ આપણને અર્ધસત્યોની નજીક લાવીને પટકી દે છે, અને એ જ અર્ધસત્યોને પૂર્ણ સત્ય માની લેવાની પ્રેરણા દે છે. પરંતુ કેવળ નિશ્ચિત અનિશ્ચિત અર્ધસત્યોને ભેગાં કરી એક સાથે મૂકી દેવાથી પૂર્ણ સત્ય બન્યું ન કહેવાય' ઇત્યાદિ. શું સર રાધાકૃષ્ણન્ એ બતાવવાની કૃપા કરશે કે સ્યાદ્વાદે નિશ્ચિત અનિશ્ચિત અર્ધસત્યોને પૂર્ણ સત્ય માની લેવાની પ્રેરણા કેવી રીતે દીધી છે ? હા, તે વેદાન્તની જેમ ચેતન અને અચેતનના કાલ્પનિક અભેદની દિમાગી દોડમાં અવશ્ય સામેલ થયો નથી અને ન તો તે એવા સિદ્ધાન્તનો સમન્વય કરવાની સલાહ દે છે જેમાં વસ્તુસ્થિતિની ઉપેક્ષા કરવામાં આવી હોય. સર રાધાકૃષ્ણન્‌ને તો પૂર્ણ સત્યના રૂપમાં તે કાલ્પનિક અભેદ યા બ્રહ્મ ઇષ્ટ છે જેમાં ચેતન, અચેતન, મૂર્ત, અમૂર્ત બધું જ કાલ્પનિક રીતે સમાઈ જાય છે. તેઓ સ્યાદ્વાદની સમન્વય દૃષ્ટિને અર્ધસત્યોની પાસે લાવીને પટકી દેનારી સમજે છે, પરંતુ જ્યારે પ્રત્યેક વસ્તુ સ્વરૂપતઃ અનન્તધર્માત્મક છે ત્યારે તે વાસ્તવિક નિષ્કર્ષ પર પહોંચવું એને અર્ધસત્ય કેવી રીતે કહી શકાય ? હા, સ્યાદ્વાદ પેલા પ્રમાણવિરોધી કાલ્પનિક અભેદની ભણી વસ્તુસ્થિતિમૂલક દૃષ્ટિથી નથી જઈ શકતો. એમ તો પરમસંગ્રહનયની દૃષ્ટિએ એક ચરમ અભેદની કલ્પના જૈનદર્શનકારોએ પણ કરી છે જેમાં સદ્રૂપે સર્વ ચેતન અચેતન સમાઈ જાય છે - सर्वमेकं सदविशेषात् - બધું એક છે, સદ્રૂપે ચેતન અચેતનમાં કોઈ ભેદ નથી. પરંતુ છેવટે તો આ એક કલ્પના જ છે, કેમ કે એવું કોઈ વસ્તુસત્ નથી જે પ્રત્યેક મૌલિક દ્રવ્યમાં અનુગત રહેતું હોય. તેથી જો સર રાધાકૃષ્ણન્‌ને ચરમ અભેદની કલ્પના જ જોવી હોય તો તેઓ પરમસંગ્રહનયમાં જોઈ શકે છે. પરંતુ તે સાદૃશ્યમૂલક અભેદોપચાર જ હશે, વસ્તુસ્થિતિ નહિ. અથવા, પ્રત્યેક દ્રવ્ય પોતાના ગુણો અને પર્યાયો સાથે વાસ્તવિક અભેદ ધરાવે છે, પરંતુ આવા સ્વનિષ્ઠ એકત્વવાળાં અનન્તાનન્ત દ્રવ્યો લોકમાં વસ્તુસત્ છે. પૂર્ણ સત્ય તો વસ્તુના યથાર્થ અનેકાન્તસ્વરૂપનું દર્શન જ છે અને નહિ કે કાલ્પનિક અભેદનો ખ્યાલ. બુદ્ધિગત અભેદ આપણા આનન્દનો વિષય હોઈ શકે, પરંતુ તેનાથી બે દ્રવ્યોની એક સત્તા સ્થાપિત ન થઈ શકે.

કંઈક આવી જાતના વિચારો પ્રોફેસર બલદેવજી ઉપાધ્યાય પણ સર રાધાકૃષ્ણન્‌ને અનુસરીને પોતાના 'ભારતીય દર્શન'માં (પૃ. ૧૭૩) પ્રકટ કરે છે -

'આ જ કારણે આ (સ્યાદ્વાદ) વ્યવહાર તથા પરમાર્થની વચ્ચોવચ તત્ત્વવિચારને કેટલીક ક્ષણો માટે વિસ્રમ્ભ તથા વિરામ દેનારા વિરામગૃહથી વધુ મહત્ત્વ ધરાવતો નથી.' ઉપાધ્યાયજી, આપ ઇચ્છો છો કે પ્રત્યેક દર્શને પેલા કાલ્પનિક અભેદ સુધી પહોંચવું જોઈએ. પરંતુ સ્યાદ્વાદ જ્યારે વસ્તુનો વિચાર કરી રહ્યો છે ત્યારે તે પરમાર્થસત્ વસ્તુની સીમાનું ઉલ્લંઘન કેવી રીતે કરી શકે ? બ્રહ્મૈકવાદ કેવળ યુક્તિવિરુદ્ધ જ નથી પરંતુ આજના વિજ્ઞાનથી તેના એકીકરણનું કોઈ વાસ્તવિક મૂલ્ય સિદ્ધ થતું નથી. વિજ્ઞાને તો ઍટમનું (અણુનું) પણ વિશ્લેષણ કર્યું છે અને પ્રત્યેક પરમાણુની પોતાની મૌલિક અને સ્વતન્ત્ર સત્તા સ્વીકારી છે. તેથી જો સ્યાદ્વાદ વસ્તુને અનેકાન્તાત્મક સીમા પર પહોંચાડીને બુદ્ધિને વિરામ આપતો હોય તો એ તેનું ભૂષણ જ છે, દૂષણ નથી. દિમાગી અભેદથી વાસ્તવિક સ્થિતિની ઉપેક્ષા કરવી એ તો કેવળ મનોરંજન જ છે, તેનાથી અધિક બીજું કંઈ નથી.

ડૉ. દેવરાજજીએ પોતાના ગ્રન્થ 'पूर्वी और पश्चिमी दर्शन'માં (પૃ. ૬૫) 'સ્યાત્' શબ્દનો અનુવાદ 'કદાચિત્' કર્યો છે. તે અનુવાદ પણ ભ્રમપૂર્ણ છે. 'કદાચિત્' શબ્દ કાલાપેક્ષ છે. તેનો સીધો અર્થ છે - કોઈક વખત, અને પ્રચલિત અર્થમાં 'કદાચિત્' શબ્દ એક રીતે સંશય તરફ જ ઝૂકે છે. વસ્તુમાં અસ્તિત્વ અને નાસ્તિત્વ ધર્મ એક જ કાળે રહે છે, નહિ કે ભિન્ન કાળે. કદાચિત્ અસ્તિ અને કદાચિત્ નાસ્તિ નથી પરંતુ સહ અર્થાત્ એક સાથે અસ્તિ અને નાસ્તિ છે. 'સ્યાત્'નો સાચો અને સટીક અર્થ છે 'કથંચિત્' અર્થાત્ એક નિશ્ચિત પ્રકારે અર્થાત્ અમુક નિશ્ચિત દૃષ્ટિકોણથી વસ્તુ 'અસ્તિ' છે અને તે જ સમયે દ્વિતીય નિશ્ચિત દૃષ્ટિકોણથી 'નાસ્તિ' છે. તેમનામાં કાળભેદ નથી. અપેક્ષાપ્રયુક્ત નિશ્ચયવાદ જ સ્યાદ્વાદનો અભ્રાન્ત વાચ્યાર્થ છે.

શ્રી હનુમન્તરાવ એમ.એ.એ પોતાના 'Jain Instrumental Theory of Knowledge' નામના લેખમાં લખ્યું છે કે ''સ્યાદ્વાદ સરળ સમજાવટનો માર્ગ રજૂ કરે છે, તે પૂર્ણ સત્ય સુધી લઈ જતો નથી' ઇત્યાદિ. આ બધા એક જ જાતના વિચારો છે, જે સ્યાદ્વાદના સ્વરૂપને ન સમજવાનું યા વસ્તુસ્થિતિની ઉપેક્ષા કરવાનું પરિણામ છે. વસ્તુ તો પોતાના સ્થાને પોતાના વિરાટ રૂપમાં પ્રતિષ્ઠિત છે, તેમાં અનન્ત ધર્મો, જે આપણને પરસ્પરવિરોધી જણાય છે તે, અવિરુદ્ધભાવે વિદ્યમાન છે. પરંતુ આપણી પોતાની દૃષ્ટિમાં જ વિરોધ હોવાથી આપણે વસ્તુની યથાર્થ સ્થિતિને સમજી શકતા નથી.

ધર્મકીર્તિ અને અનેકાન્તવાદ

આચાર્ય ધર્મકીર્તિ 'પ્રમાણવાર્તિક'માં (૩.૧૮૦-૧૮૪) ઉભયરૂપ તત્ત્વના સ્વરૂપમાં વિપર્યાસ કરીને અત્યંત રોષપૂર્વક અનેકાન્ત તત્ત્વને પ્રલાપમાત્ર કહે છે. તે સાંખ્યમતનું ખંડન કર્યા પછી જૈનમતના ખંડનનો ઉપક્રમ કરતાં લખે છે -

एतेनैव यदह्रीकाः किमप्ययुक्तमाकुलम् ।
प्रलपन्ति प्रतिक्षिप्तं तदप्येकान्तसम्भवात् ॥ પ્રમાણવાર્તિક, ૩.૧૮૦

અર્થાત્ સાંખ્યમતનું ખંડન કરવાથી જ અહ્રીક એટલે કે દિગમ્બરો જે કંઈ અયુક્ત અને આકુલ પ્રલાપ કરે છે તે ખંડિત થઈ જાય છે કેમ કે તત્ત્વ એકાન્તરૂપ જ હોઈ શકે.

જો બધાં તત્ત્વોને ઉભયરૂપ એટલે કે સ્વ-પરરૂપ માનવામાં આવે તો પદાર્થોમાં વિશેષતાનું નિરાકરણ થઈ જવાથી 'દહીં ખાઓ' આ પ્રકારની આજ્ઞા જેને આપવામાં આવી છે તે પુરુષ ઊંટને ખાવા માટે કેમ દોડતો નથી ? તેણે ઊંટને ખાવા દોડવું જોઈએ કેમ કે દહીં સ્વ અર્થાત્ દહીંની જેમ પર અર્થાત્ ઊંટ રૂપ પણ છે. જો દહીં અને ઊંટમાં કોઈ વિશેષતા યા અતિશય હોય જેના કારણે 'દહીં' શબ્દથી દહીંમાં જ અને 'ઊંટ' શબ્દથી ઊંટમાં જ પ્રવૃત્તિ થતી હોય તો તે જ વિશેષતા સર્વત્ર માની લેવી જોઈએ અને એવી પરિસ્થિતિમાં તો તત્ત્વ ઉભયાત્મક ન રહેતાં અનુભયાત્મક એટલે કે પ્રતિનિયત સ્વરૂપવાળું જ સિદ્ધ થાય.[1]

આ પ્રસંગમાં આચાર્ય ધર્મકીર્તિએ જૈનતત્ત્વનો વિપર્યાસ કરવામાં તો હદ કરી નાખી છે. તત્ત્વને ઉભયાત્મક અર્થાત્ સત્-અસદાત્મક, નિત્યાનિત્યાત્મક કે ભેદાભેદાત્મક કહેવાનું તાત્પર્ય એ છે કે દહીં દહીં રૂપે સત્ છે અને દહીંથી ભિન્ન ઊંટાદિરૂપે તે અસત્ યા 'નાસ્તિ' છે. જ્યારે જૈન તત્ત્વજ્ઞાન સ્પષ્ટપણે કહી રહ્યું છે કે 'પ્રત્યેક વસ્તુ સ્વરૂપથી છે, પરરૂપથી નથી ત્યારે તેમાંથી તો એ જ ફલિત થાય છે કે 'દહીં દહીં છે, ઊંટ આદિ નથી'. આવી પરિસ્થિતિમાં જેને દહીં ખાવાનું કહેવામાં આવેલ છે તે પુરુષ ઊંટને ખાવા શા માટે દોડે ? જ્યારે ઊંટનું નાસ્તિત્વ દહીંમાં છે ત્યારે ઊંટમાં પ્રવૃત્તિ કરવાનો પ્રસંગ કોઈ અનુન્મત્તને કેવી રીતે હોઈ

---

૧. सर्वस्योभयरूपत्वे तद्विशेषनिराकृतेः ।
चोदितो दधि खादेति किमुष्ट्रं नाभिधावति ॥
अथास्त्यतिशयः कश्चित् येन भेदेन वर्तते ।
स एव विशेषोऽन्यत्र नास्तीत्यनुभयं वरम् ॥ પ્રમાણવાર્તિક, ૩.૧૮૧-૧૮૨

શકે ? બીજા શ્લોકમાં જે વિશેષતાનો નિર્દેશ કરીને સમાધાન કરવામાં આવ્યું છે તે વિશેષતા તો પ્રત્યેક પદાર્થમાં સ્વભાવભૂત મનાય જ છે. તેથી સ્વાસ્તિત્વ અને પરનાસ્તિત્વની આટલી સ્પષ્ટ ઘોષણા હોવા છતાં પણ સ્વભિન્ન પરપદાર્થમાં પ્રવૃત્તિની વાત કહેવી એ જ વસ્તુતઃ અહ્રીકતા છે.

ઉભયાત્મક અર્થાત્ દ્રવ્યપર્યાયાત્મક માનીને દ્રવ્ય એટલે કે પુદ્ગલદ્રવ્યની દૃષ્ટિએ દહીં અને ઊંટના શરીરને એક માનીને દહીં ખાવાને બદલે ઊંટને ખાવાનું દૂષણ દેવું ઉચિત નથી કેમકે પ્રત્યેક પરમાણુ સ્વતન્ત્ર પુદ્ગલદ્રવ્ય છે, અનેક પરમાણુઓ મળીને સ્કન્ધના રૂપમાં દહીં કહેવાય છે. અને તેમનાથી ભિન્ન અનેક પરમાણુઓના સ્કન્ધનું શરીર બન્યું હોય છે. અનેક ભિન્નસત્તાક પરમાણુ દ્રવ્યોમાં પુદ્ગલરૂપે જે એકતા છે તે સાદૃશ્યમૂલક એકતા છે, વાસ્તવિક એકતા નથી. તે પરમાણુ દ્રવ્યો એકજાતીય છે, એકસત્તાક નથી. આવી પરિસ્થિતિમાં દહીં અને ઊંટના શરીરમાં એકતાની આપત્તિ આપી ઠેકડી ઉડાવવી એ શોભા આપનારી વાત નથી. જે પરમાણુઓથી દહીંસ્કન્ધ બન્યો છે તેમનામાં પણ, વિચાર કરીને જોઈશું તો, સાદૃશ્યમૂલક જ એકત્વારોપ થઈ રહ્યો છે, વસ્તુતઃ એકત્વ તો એક દ્રવ્યમાં જ છે. આવી પરિસ્થિતિમાં દહીં અને ઊંટમાં એકત્વનું ભાન કયા સ્વસ્થ પુરુષને થાય ?

જો કહેવામાં આવે કે 'જે પરમાણુઓથી દહીં બન્યું છે તે પરમાણુઓ ક્યારેક તો ઊંટના શરીરમાં પણ રહ્યા હશે અને ઊંટના શરીરના પરમાણુઓ દહીં પણ બન્યા હશે, અને આગળ ભવિષ્યમાં પણ દહીંના પરમાણુઓ ઊંટના શરીરરૂપ બની શકવાની યોગ્યતા ધરાવે છે, આ દૃષ્ટિએ દહીં અને ઊંટનું શરીર અભિન્ન હોઈ શકે છે.' તો તેમ કહેવું પણ બરાબર નથી કેમ કે દ્રવ્યના અતીત અને અનાગત પર્યાયો જુદા હોય છે, વ્યવહાર તો વર્તમાન પર્યાય અનુસાર ચાલે છે. ખાવાના ઉપયોગમાં દહીંપર્યાય આવે છે અને સવારી કરવાના ઉપયોગમાં ઊંટપર્યાય આવે છે. વળી, શબ્દોના વાચ્યો પણ જુદાં જુદાં છે. 'દહીં' શબ્દનો પ્રયોગ દહીં પર્યાયવાળા દ્રવ્યને વિષય કરે છે, નહિ કે ઊંટ પર્યાયવાળા દ્રવ્યને. પ્રતિનિયત શબ્દ પ્રતિનિયત પર્યાયવાળા દ્રવ્યનું કથન કરે છે. જો અતીત પર્યાયની સંભાવનાથી દહીં અને ઊંટમાં એકત્વ લવાતું હોય તો સુગત પોતાના પૂર્વજન્મમાં મૃગ થયા હતા અને તે જ મૃગ મરીને સુગત બન્યો છે, એટલે એક સન્તાનની દૃષ્ટિએ એકત્વ છે છતાં પણ જેમ સુગત પૂજ્ય જ છે અને મૃગ ખાદ્ય મનાય છે તેવી જ રીતે દહીં અને ઊંટમાં ખાદ્ય-અખાદ્યની વ્યવસ્થા છે. આપ મૃગ અને સુગતમાં

ખાદ્યત્વ અને વન્દ્યત્વનો વિપર્યાસ કરતા નથી કેમ કે બંને અવસ્થાઓ જુદી છે, અને વન્દ્યત્વ અને ખાદ્યત્વનો સંબંધ અવસ્થાઓ સાથે છે, તેવી જ રીતે પ્રત્યેક પદાર્થની સ્થિતિ દ્રવ્યપર્યાયાત્મક છે. પર્યાયોની ક્ષણપરંપરા અનાદિથી અનન્ત કાળ સુધી ચાલી જાય છે, ક્યારેય તૂટતી નથી, આ જ તેની દ્રવ્યતા છે, તેનું ધ્રૌવ્ય છે યા નિત્યત્વ છે. નિત્યત્વ યા શાશ્વતપણાથી અકળાવાની આવશ્યકતા નથી. સન્તતિ યા પરંપરાના અવિચ્છેદની દૃષ્ટિએ આંશિક નિત્યતા તો વસ્તુનું નિજરૂપ છે. તેનો ઇનકાર કરી શકાતો નથી. આપ જે કહો છો કે 'વિશેષતાનું નિરાકરણ થઈ જવાથી બધું સર્વાત્મક બની જશે' તે યોગ્ય નથી કેમ કે બે દ્રવ્યોમાં એકજાતીયતા હોવા છતાં પણ સ્વરૂપની ભિન્નતા અને વિશેષતા છે જ. પર્યાયોમાં પરસ્પર ભેદ જ છે, તેથી દહીં અને ઊંટના અભેદની આપત્તિ આપવી એ તો જાણીજોઈને વસ્તુનો વિપર્યાસ કરવો છે. વિશેષતા તો પ્રત્યેક દ્રવ્યમાં છે અને દ્રવ્યના બે પર્યાયોમાં પણ મોજૂદ છે, તેનો ઇનકાર થઈ શકે નહિ.

પ્રજ્ઞાકર ગુપ્ત તથા અર્ચટ અને સ્યાદ્વાદ

પ્રજ્ઞાકર ગુપ્ત ધર્મકીર્તિના શિષ્ય છે. તે પ્રમાણવાર્તિકાલંકારમાં જૈનદર્શનના ઉત્પાદ-વ્યય-ધ્રૌવ્યાત્મક પરિણામવાદમાં દોષ દર્શાવતાં લખે છે કે 'જે સમયે વ્યય થાય તે સમયે સત્ત્વ કેવું? જો સત્ત્વ હોય તો વ્યય કેવો? તેથી નિત્યાનિત્યાત્મક વસ્તુની સંભાવના નથી. કાં તો તે એકાન્તથી નિત્ય હોઈ શકે કાં તો એકાન્તથી અનિત્ય હોઈ શકે.'[1]

હેતુબિન્દુના ટીકાકાર અર્ચટ પણ વસ્તુના ઉત્પાદ-વ્યય-ધ્રૌવ્યાત્મક લક્ષણમાં જ વિરોધ દૂષણનું ઉદ્ભાવન કરે છે. તે કહે છે કે 'જે રૂપથી ઉત્પાદ-વ્યય છે તે રૂપથી ધ્રૌવ્ય નથી, અને જે રૂપથી ધ્રૌવ્ય છે તે રૂપથી ઉત્પાદ અને વ્યય નથી. એક ધર્મીમાં પરસ્પરવિરોધી બે ધર્મ ન હોઈ શકે.'[2]

---

૧. अथोत्पादव्ययध्रौव्ययुक्तं यत् तत् सदिष्यते ।
एषामेव न सत्त्वं स्यात् एतद्भावावियोगतः ॥
यदा व्ययस्तदा सत्त्वं कथं तस्य प्रतीयते ? ।
पूर्वं प्रतीते सत्त्वं स्यात् तदा तस्य व्ययः कथम् ॥
ध्रौव्येऽपि यदि नास्मिन् धीः कथं सत्त्वं प्रतीयते ।
प्रतीतेरेव सर्वस्य तस्मात् सत्त्वं कुतोऽन्यथा ॥
तस्मान्न नित्यानित्यस्य वस्तुनः संभवः क्वचित् ।
अनित्यं नित्यमथवाऽस्तु एकान्तेन युक्तिमत् ॥ પ્રમાણવાર્તિકાલંકાર, પૃ. ૧૪૨.

૨. ध्रौव्येण उत्पादव्यययोर्विरोधात् एकस्मिन् धर्मिण्ययोगात् । હેતુબિન્દુટીકા, પૃ. ૧૪૬.

પરંતુ બૌદ્ધો પોતે જ આટલો તો સ્વીકાર કરે છે કે 'વસ્તુ પ્રતિક્ષણ ઉત્પન્ન થાય છે અને નાશ પામે છે તથા તેની આ ધારાનો ક્યારેય વિચ્છેદ થતો નથી. એ કહી શકાતું નથી કે તે ધારા ક્યારથી શરૂ થઈ તેમજ એ પણ દર્શાવી શકાતું નથી કે તે ક્યાં સુધી ચાલશે. પ્રથમ ક્ષણ નાશ પામીને પોતાનો પૂરેપૂરો ઉત્તરાધિકાર દ્વિતીય ક્ષણને સોંપી દે છે અને બીજી ક્ષણ ત્રીજી ક્ષણને. આ રીતે આ ક્ષણસન્તતિ અનન્તકાલ સુધી ચાલ્યા કરે છે. એ પણ સિદ્ધ છે કે વિવક્ષિત ક્ષણ પોતાના સજાતીય ક્ષણનું જ ઉપાદાન બને છે, ક્યારેય પણ ઉપાદાનસાંકર્ય થતું નથી.' અમે બૌદ્ધોને પૂછીએ છીએ કે આખરે આ અનન્તકાલ સુધી ચાલનારી ઉપાદાનની અસંકરતાનું નિયામક શું છે ? શા માટે તેનો વિચ્છેદ થતો નથી અને વિજાતીય ક્ષણનું તે ઉપાદાન કેમ નથી બનતી ? ધ્રૌવ્ય આ જ અસંકરતા અને અવિચ્છિન્નતાનું નામ છે. તેના કારણે કોઈ પણ મૌલિક તત્ત્વ પોતાની મૌલિકતા ખોતું નથી. તેનો ઉત્પાદ અને વ્યયની સાથે શો વિરોધ છે ? ઉત્પાદ અને વ્યયને પોતાની નિરન્તર પરંપરામાં ચાલુ રાખવા માટે અને અનન્ત કાળ સુધી તેમની શૃંખલા ટકાવી રાખવા માટે ધ્રૌવ્યને માનવું નિતાન્ત આવશ્યક છે. અન્યથા સ્મરણ, પ્રત્યભિજ્ઞાન, લેવડ-દેવડ, બન્ધ-મોક્ષ, ગુરુશિષ્યાદિ વ્યવહારોનો ઉચ્છેદ થઈ જાય. આજે વિજ્ઞાન પણ આ મૂળ સિદ્ધાન્ત ઉપર સ્થિર છે કે 'કોઈ નવા સત્‌નો ઉત્પાદ થતો નથી અને વિદ્યમાન સત્‌નો સર્વથા ઉચ્છેદ થતો નથી, પ્રતિક્ષણ પરિવર્તન થતું રહે છે.'[1] આમાં તત્ત્વની જે મૌલિક સ્થિતિ છે તેને જ ધ્રૌવ્ય કહે છે. બૌદ્ધ દર્શનમાં 'સન્તાન' શબ્દ કંઈક આ જ અર્થમાં પ્રયુક્ત થયો હોવા છતાં તે પોતાની સત્યતા ખોઈ બેઠો છે, અને તેને પંક્તિ અને સેનાની જેમ મૃષા કહેવાનો પક્ષ પ્રબળ બની ગયો છે. પંક્તિ અને સેના અનેક સ્વતન્ત્ર સિદ્ધ મૌલિક દ્રવ્યોમાં સંક્ષિપ્ત વ્યવહાર માટે કલ્પિત બુદ્ધિગત સ્ફુરણ છે, જે તેમને જ પ્રતીત થાય છે જેમણે સંકેતને ગ્રહણ કર્યો છે, પરંતુ ધ્રૌવ્ય યા દ્રવ્યની મૌલિકતા બુદ્ધિકલ્પિત નથી પરંતુ ક્ષણની જેમ નક્કર સત્ય છે જે તેની અનાદિ-અનન્ત અસંકર સ્થિતિને પ્રવહમાન રાખે છે. જ્યારે વસ્તુનું સ્વરૂપ જ આ રીતે ત્રયાત્મક છે ત્યારે તે પ્રતીયમાન સ્વરૂપમાં વિરોધ કેવો ? હા, જે દૃષ્ટિએ ઉત્પાદ અને વ્યય કહેવાય છે તે જ દૃષ્ટિએ જો ધ્રૌવ્ય કહેવાયું હોત તો વિરોધ અવશ્ય આવત, પરંતુ ઉત્પાદ અને વ્યય તો પર્યાયની દૃષ્ટિએ છે જ્યારે ધ્રૌવ્ય તો તે દ્રવણશીલ મૌલિકત્વની અપેક્ષાએ છે જે અનાદિથી અનન્ત કાળ સુધી પોતાના પર્યાયોમાં વહેતું રહે છે. કોઈ પણ દાર્શનિક કેવી રીતે આ નક્કર સત્યનો ઇનકાર કરી શકે ? તેના વિના તો વિચારનો કોઈ આધાર જ રહેતો નથી.

---

૧. भावस्स णत्थि णासो णत्थि अभावस्स चेव उप्पादो ॥१५॥ પંચાસ્તિકાય.

બુદ્ધને શાશ્વતવાદનો જો ભય હતો તો ઉચ્છેદવાદને પણ તે ઇચ્છતા તો હતા જ નહિ. તે તત્ત્વને ન તો શાશ્વત કહેતા હતા કે ન તો ઉચ્છિન્ન. તેમણે તત્ત્વના સ્વરૂપને બે 'ન' દ્વારા વર્ણવ્યું છે, જ્યારે તેનું વિધ્યાત્મક સ્વરૂપ તો ઉત્પાદ-વ્યય-ધ્રૌવ્યાત્મક જ ઘટી શકે છે. બુદ્ધ તો કહે છે કે ન તો વસ્તુ નિત્ય છે કે ન તો સર્વથા ઉચ્છિન્ન, જ્યારે પ્રજ્ઞાકર ગુપ્ત વિધાન કરે છે કે યા તો વસ્તુને નિત્ય માનો યા ક્ષણિક અર્થાત્ ઉચ્છિન્ન. ક્ષણિકનો અર્થ મેં ઉચ્છિન્ન જાણીજોઈને એટલા માટે કર્યો છે કેમ કે એવું ક્ષણિક કે જેની મૌલિકતા અને અસંકરતાની કોઈ ગેરંટી નથી તે ઉચ્છિન્ન સિવાય બીજું શું હોઈ શકે ? વર્તમાન ક્ષણમાં અતીતના સંસ્કારનું અને ભવિષ્યની યોગ્યતાનું હોવું એ જ તો ધ્રૌવ્યત્વની વ્યાખ્યા છે. અતીતનો સદ્ભાવ તો કોઈ પણ માની શકતું નથી અને ભવિષ્યનો સદ્ભાવ પણ કોઈ માની શકતું નથી. દ્રવ્યને ત્રૈકાલિક પણ આ જ અર્થમાં કહેવામાં આવે છે કે તે અતીતમાંથી પ્રવહમાન થતું થતું વર્તમાન સુધી આવ્યું છે અને આગળની મંજિલની તૈયારી કરી રહ્યું છે.

અર્ચટ કહે છે કે જે રૂપથી ઉત્પાદ અને વ્યય છે તે રૂપથી ધ્રૌવ્ય નથી. તેમની તે વાત તો બરાબર છે, પરંતુ તે જે કહે છે કે તે બંને રૂપ એક ધર્મીમાં રહી શકતાં નથી તે કેવી રીતે ? જ્યારે બધાં પ્રમાણો તે અનન્તધર્માત્મક વસ્તુની સાક્ષી આપી રહ્યાં છે ત્યારે તેનો આંગળી હલાવીને નિષેધ કેવી રીતે કરી શકાય ?

यस्मिन्नेव तु सन्ताने आहिता कर्मवासना ।
फलं तत्रैव सन्धत्ते कार्पासे रक्तता यथा ॥

કર્મ અને કર્મફળને એક અધિકરણમાં સિદ્ધ કરનારું આ પ્રમાણ સ્પષ્ટ કહી રહ્યું છે કે જે સન્તાનમાં કર્મવાસના એટલે કે કર્મના સંસ્કાર પડે છે તેમાં જ ફળનું અનુસંધાન થાય છે, જેમ કે કપાસના જે બીજમાં લાક્ષારસનું સિંચન કરવામાં આવ્યું હોય તે બીજમાંથી ઉત્પન્ન થનારો કપાસ (રૂ) લાલ રંગનો હોય છે. આ બધું શું છે ? સન્તાન એક સન્તન્યમાન તત્ત્વ છે જે પૂર્વ અને ઉત્તરને જોડે છે અને તે પૂર્વ અને ઉત્તર પરિવર્તિત થાય છે. આને જ તો જૈનો 'ધ્રૌવ્ય' શબ્દથી વર્ણવે છે જેના કારણે દ્રવ્ય અનાદિ-અનન્ત પરિવર્તમાન રહે છે. દ્રવ્ય એક આમ્રેડિત અખંડ મૌલિક છે. તેનો પોતાના ધર્મો સાથે કથંચિત્ ભેદાભેદ યા કથંચિત્ તાદાત્મ્ય સંબંધ છે. અભેદ એટલા માટે કેમ કે દ્રવ્યથી તે ધર્મોને અલગ કરી શકાતા નથી, તેમનું પૃથક્કરણ અશક્ય છે. ભેદ એટલા માટે કેમ કે દ્રવ્ય અને પર્યાયોમાં સંજ્ઞા, સંખ્યા, સ્વલક્ષણ અને પ્રયોજન આદિની વિવિધતા મળે છે. અર્ચટને તો આના પર પણ આપત્તિ છે. તે લખે છે કે 'દ્રવ્ય અને પર્યાયમાં સંખ્યાદિના ભેદે ભેદ માનવો ઉચિત

નથી. ભેદ પક્ષમાં અને અભેદ પક્ષમાં જે દોષો આવે છે તે દોષો બંને પક્ષોને માનતાં પણ અવશ્ય આવે છે જ. ભિન્નાભિન્નાત્મક વસ્તુની સંભાવના નથી. તેથી આ વાદ દુષ્ટકલ્પિત છે,' ઇત્યાદિ.[1]

પરંતુ જે અભેદ અંશ છે તે જ દ્રવ્ય છે અને જે ભેદ છે તે જ પર્યાય છે. સર્વથા ભેદ અને સર્વથા અભેદ વસ્તુમાં મનાયા નથી કે જેથી ભેદપક્ષના દોષો અને અભેદપક્ષના દોષો આવી વસ્તુમાં આવે. પરિસ્થિતિ એ છે કે દ્રવ્ય એક અખંડ મૌલિક છે. તેનાં કાળક્રમે થનારાં પરિણમનો પર્યાય કહેવાય છે. પર્યાયો તે દ્રવ્યમાં થાય છે. અર્થાત્ દ્રવ્ય અતીતના સંસ્કારોને ગ્રહણ કરતું વર્તમાન પર્યાયરૂપ બને છે અને ભવિષ્ય માટે કારણ બને છે. અખંડ દ્રવ્યને સમજાવવા માટે તેમાં અનેક ગુણો માનવામાં આવે છે જે પર્યાયરૂપે પરિણત થાય છે.

દ્રવ્ય અને પર્યાયમાં જે સંજ્ઞાભેદ, સંખ્યાભેદ, લક્ષણભેદ અને કાર્યભેદ આદિ બતાવવામાં આવે છે તે તે બેનો ભેદ સમજાવવા માટે છે, વસ્તુતઃ તે બેમાં એવો ભેદ નથી કે જેથી પર્યાયોને દ્રવ્યમાંથી કાઢી લઈ અલગ કરીને જુદા બતાવી શકાય. પર્યાયરૂપે દ્રવ્ય અનિત્ય છે. દ્રવ્યથી અભિન્ન હોવાના કારણે પર્યાયોને જો નિત્ય કહેવામાં આવે તો પણ કોઈ દૂષણ નથી કેમકે દ્રવ્યનુ અસ્તિત્વ કોઈ ને કોઈ પર્યાયમાં જ તો હોય છે. દ્રવ્યનું સ્વરૂપ જુદું અને પર્યાયનું સ્વરૂપ જુદું એનો એટલો જ અર્થ છે કે બંનેનો ભેદ સમજાવવા માટે તેમનાં લક્ષણો જુદાં જુદાં છે. કાર્યો પણ જુદાં એટલા માટે છે કેમ કે દ્રવ્યથી અન્વયજ્ઞાન થાય છે જ્યારે પર્યાયોથી વ્યાવૃત્તજ્ઞાન યા ભેદજ્ઞાન થાય છે. દ્રવ્ય એક હોય છે અને પર્યાયો કાલક્રમથી અનેક. તેથી આ સંજ્ઞા આદિ દ્વારા વસ્તુના ટુકડા માનીને જે દૂષણો દેવામાં આવે છે તે આમાં લાગુ પડતા નથી. હા, વૈશેષિકો જેઓ દ્રવ્ય, ગુણ અને કર્મ આદિને સ્વતન્ત્ર પદાર્થ માને છે તેમના ભેદપક્ષમાં આ દૂષણોનું સમર્થન તો જૈનો પણ કરે છે. સર્વથા અભેદરૂપ બ્રહ્મવાદમાં વિવર્ત, વિકાર યા ભિન્ન પ્રતિભાસ આદિની

---

૧. द्रव्यपर्यायरूपत्वात् द्वैरूप्यं वस्तुनः किल ।
तयोरेकात्मकत्वेऽपि भेदः संज्ञादिभेदतः ॥१॥
भेदाभेदोक्तदोषाश्च तयोरिष्टौ कथं न वा ।
प्रत्येकं ये प्रसज्यन्ते द्वयोर्भावे कथं न ते ॥६२॥
न चैवं गम्यते तेन वादोऽयं जाल्मकल्पितः ॥४५॥
– હેતુબિન્દુટીકા, પૃ. ૧૦૪-૧૦૭.

સંભાવના જ નથી. તેમાં તો પ્રતિપાદ્ય-પ્રતિપાદક, જ્ઞાન-જ્ઞેય આદિનો ભેદ પણ અસંભવ છે. આ રીતે એક પૂર્વબદ્ધ ધારણાના કારણે જૈનદર્શનના ભેદાભેદવાદ ઉપર વિચાર્યા વિના જ વિરોધાદિ દોષો લાદી દેવામાં આવે છે. સત્સામાન્યથી બધા પદાર્થોને જે 'એક' કહેવામાં આવે છે તે વસ્તુસત્ ઐક્ય નથી, વ્યવહારાર્થ સંગ્રહભૂત એકત્વ છે જે ઉપચરિત છે, મુખ્ય નથી. શબ્દપ્રયોગની દૃષ્ટિએ એક દ્રવ્યમાં વિવક્ષિત ધર્મભેદ અને બે દ્રવ્યોમાં રહેનારો પરમાર્થસત્ ભેદ બે તદ્દન જુદા પ્રકારના ભેદો છે. વસ્તુની સમીક્ષા કરતી વખતે આપણે સાવધાનીપૂર્વક તેના વર્ણિત સ્વરૂપ પર વિચાર કરવો જોઈએ.

શાન્તરક્ષિત અને સ્યાદ્વાદ

આચાર્ય શાન્તરક્ષિતે તત્ત્વસંગ્રહમાં સ્યાદ્વાદપરીક્ષા (પૃ. ૪૮૬) નામનું એક સ્વતન્ત્ર પ્રકરણ જ લખ્યું છે. તે સામાન્યવિશેષાત્મક યા ભાવાભાવાત્મક તત્ત્વમાં દૂષણ ઉદ્ભાવિત કરતાં લખે છે કે 'જો સામાન્ય અને વિશેષરૂપ એક જ વસ્તુ હોય તો એક વસ્તુથી અભિન્ન હોવાના કારણે સામાન્ય અને વિશેષમાં સ્વરૂપસાંકર્ય આવી પડે. જો સામાન્ય અને વિશેષ પરસ્પર ભિન્ન હોય અને તે બંનેથી વસ્તુ અભિન્ન હોય તો વસ્તુમાં ખુદમાં ભેદ થઈ જાય. વિધિ અને નિષેધ પરસ્પરવિરોધી છે, તેથી તે એક વસ્તુમાં હોઈ શકે નહિ. નરસિંહ, મેચકરત્ન આદિ દૃષ્ટાન્તો પણ યોગ્ય નથી કેમ કે તે બધાં અનેક અણુઓના સમૂહરૂપ છે, તેથી તેમનું આ સ્વરૂપ અવયવીની જેમ વિકલ્પકલ્પિત છે' ઇત્યાદિ.

બૌદ્ધ આચાર્યોની એક જ દલીલ છે કે 'એક વસ્તુ દ્વિરૂપ ન હોઈ શકે.' તેઓ જ વિચારે કે જ્યારે પ્રત્યેક સ્વલક્ષણ પરસ્પર ભિન્ન છે, એક બીજારૂપ નથી ત્યારે એટલું તો માનવું જ જોઈએ કે રૂપસ્વલક્ષણ રૂપસ્વલક્ષણત્વેન 'અસ્તિ' છે અને રસાદિસ્વલક્ષણત્વેન 'નાસ્તિ' છે, અન્યથા રૂપ અને રસ મળીને એક બની જશે. અમે જૈનો સ્વરૂપઅસ્તિત્વને જ પરરૂપનાસ્તિત્વ નથી કહેતા કેમ કે બંનેની અપેક્ષાઓ જુદી જુદી છે, બંનેના પ્રત્યયો (હેતુઓ) જુદા જુદા છે, અને બંનેનાં કાર્યો પણ જુદાં જુદાં છે. એક જ હેતુ સ્વપક્ષનો સાધક હોય છે અને પરપક્ષનો દૂષક, આ બંને ધર્મોની સ્થિતિ જુદી જુદી છે. હેતુમાં જો કેવળ સાધક સ્વરૂપ જ હોય તો તેણે સ્વપક્ષની જેમ પરપક્ષને પણ સિદ્ધ કરવો જોઈએ. આવી જ રીતે તેનામાં જો દૂષક રૂપ જ હોય તો તેણે પરપક્ષની જેમ સ્વપક્ષનું પણ દૂષણ કરવું જોઈએ. જો એક હેતુમાં પક્ષધર્મત્વ, સપક્ષસત્ત્વ અને વિપક્ષાસત્ત્વ ત્રણેય રૂપો, જે એકબીજાથી ભિન્ન છે તે, તમે બૌદ્ધો માનો છો તો પછી શા માટે તમે સપક્ષસત્ત્વને જ વિપક્ષાસત્ત્વ નથી

માની લેતા ? તેથી જેવી રીતે હેતુમાં વિપક્ષાસત્ત્વ સપક્ષસત્ત્વથી જુદું રૂપ છે તેવી જ રીતે પ્રત્યેક વસ્તુમાં સ્વરૂપાસ્તિત્વથી પરરૂપનાસ્તિત્વ જુદું જ સ્વરૂપ છે. અન્વયજ્ઞાન અને વ્યતિરેકજ્ઞાનરૂપ પ્રયોજનો અને કાર્યો પણ તેમનાં જુદાં જ છે. જો રૂપસ્વલક્ષણ પોતાના ઉત્તર રૂપસ્વલક્ષણનું ઉપાદાન બનતું હોય અને ઉત્તર રસક્ષણનું નિમિત્ત તો તે રૂપસ્વલક્ષણમાં બે વિભિન્ન ધર્મો થયા કે નહિ ? જો રૂપમાં એક જ સ્વભાવથી ઉપાદાન અને નિમિત્તત્વની વ્યવસ્થા તમે બૌદ્ધો કરતા હો તો એક જ સ્વભાવ દ્વિરૂપ થયો કે નહિ ? તમે બૌદ્ધો જ કહો, તેણે બે કાર્યો કર્યાં કે નહિ ? તો જે રીતે એક જ સ્વભાવ રૂપની દૃષ્ટિએ ઉપાદાન છે અને રસની દૃષ્ટિએ નિમિત્ત તેવી જ રીતે વિભિન્ન અપેક્ષાએ એક જ વસ્તુમાં અનેક ધર્મો માનવામાં તમે બૌદ્ધો વિરોધનો આટલો બધો ઉધમાત કેમ મચાવો છો ?

બૌદ્ધો કહે છે કે[1] 'દૃષ્ટ પદાર્થના અખિલ ગુણો દૃષ્ટ થઈ જાય છે, પરંતુ ભ્રાન્તિના લીધે તેમનો નિશ્ચય થતો નથી, તેથી અનુમાનની પ્રવૃત્તિ થાય છે.' અહીં પ્રત્યક્ષપૃષ્ઠભાવી વિકલ્પથી નીલસ્વલક્ષણના નીલાંશનો નિશ્ચય થાય છે ત્યારે નીલસ્વલક્ષણના ક્ષણિકત્વનો તેમજ તેની સ્વર્ગપ્રાપણશક્તિ આદિનો નિશ્ચય થતો નથી એટલે તેમનો નિશ્ચય કરવા અનુમાન કરવું પડે છે, આમ એક જ નીલસ્વલક્ષણમાં અપેક્ષાભેદે નિશ્ચિતત્વ અને અનિશ્ચિતત્વ એ બે ધર્મ તો તમારે બૌદ્ધોએ માનવા જ પડે. પદાર્થમાં અનેક ધર્મો યા ગુણો માનવામાં વિરોધને કોઈ સ્થાન નથી, તેઓ તો પ્રતીત છે. વસ્તુમાં સર્વથા ભેદ સ્વીકારનારા બૌદ્ધોને ત્યાં પરરૂપથી નાસ્તિત્વ માન્યા વિના સ્વરૂપની પ્રતિનિયત વ્યવસ્થા જ ઘટી શકતી નથી. દાનક્ષણનું દાનત્વ પ્રતીત થવા છતાં પણ દાનક્ષણની સ્વર્ગદાનશક્તિનો નિશ્ચય થતો નથી. આવી પરિસ્થિતિમાં દાનક્ષણમાં નિશ્ચિતતા અને અનિશ્ચિતતા બંને ધર્મો માનવા જ પડે. એક રૂપસ્વલક્ષણ અનાદિકાળથી લઈને અનન્તકાળ સુધી પ્રતિક્ષણ પરિવર્તિત થતું હોવા છતાં પણ ક્યારેય સર્વથા નાશ પામતું નથી, તેનો સમૂલ ઉચ્છેદ થતો નથી, ન તો તે સજાતીય રૂપાન્તર બને છે કે ન તો તે વિજાતીય રસાદિ. તેની આ જે અનાદ્યનન્ત અસંકર સ્થિતિ છે તેનું નિયામક શું છે ? વસ્તુ વિપરિવર્તન પામતી રહેતી હોવા છતાં પણ તેનો ઉચ્છેદ ન થવો એનું નામ જ ધ્રૌવ્ય છે જેના કારણે વિવક્ષિત ક્ષણ ક્ષણાન્તર બની જતી નથી કે ન તો તે સર્વથા ઉચ્છિન્ન થાય છે. તેથી જ્યારે રૂપસ્વલક્ષણ રૂપસ્વલક્ષણ જ છે, રસાદિ નથી, રૂપસ્વલક્ષણ

---

૧. तस्मात् दृष्टस्य भावस्य दृष्ट एवाखिलो गुणः ।
भ्रान्तेर्निश्चीयते नेति साधनं संप्रवर्तते ॥ પ્રમાણવાર્તિક, ૩.૪૪

પ્રતિક્ષણ પરિવર્તન પામતું હોવા છતાં સર્વથા નાશ પામતું નથી, રૂપસ્વલક્ષણ ઉપાદાન પણ છે અને નિમિત્ત પણ છે, રૂપસ્વલક્ષણ નિશ્ચિત પણ છે અને અનિશ્ચિત પણ છે, રૂપસ્વલક્ષણોમાં સાદૃશ્યમૂલક સામાન્ય ધર્મ પણ છે અને પોતાનો વિશેષ પણ છે, 'રૂપ' શબ્દનું રૂપસ્વલક્ષણ અભિધેય છે અને 'રસ' આદિ શબ્દોનું અનભિધેય છે ત્યારે આવી સ્થિતિમાં તેની અનેકધર્માત્મકતા સ્વયં સિદ્ધ છે.

સ્યાદ્વાદ વસ્તુની આ જ અનેકધર્માત્મકતાનું પ્રતિપાદન કરનારી એક ભાષાપદ્ધતિ છે જે વસ્તુનું સાચેસાચું પ્રતિનિધિત્વ કરે છે. આપ બૌદ્ધ સામાન્યને અન્યાપોહરૂપ ભલે કહો પરંતુ 'અગોવ્યાવૃત્તિ ગોવ્યક્તિઓમાં જ કેમ મળે છે, અશ્વાદિમાં કેમ મળતી નથી ?' એનું નિયામક ગોમાં મળતું સાદૃશ્ય જ હોઈ શકે છે. સાદૃશ્ય બે પદાર્થોમાં મળતો એક ધર્મ નથી પરંતુ પ્રત્યેકનિષ્ઠ છે. જેટલાં પરરૂપો છે તેમની વ્યાવૃત્તિઓ જો વસ્તુમાં મળતી હોય તો પછી તેટલા ધર્મભેદો વસ્તુમાં માનવામાં શું આપત્તિ છે ? પ્રત્યેક વસ્તુ પોતાના અખંડરૂપમાં અવિભાગી અને અનિર્વાચ્ય હોવા છતાં પણ તે તે ધર્મોની અપેક્ષાએ વસ્તુ નિર્દેશ્ય બને છે, એટલે વસ્તુની અભિધેયતા સ્પષ્ટ જ છે. વસ્તુનો અવક્તવ્યત્વ ધર્મ પોતે જ વસ્તુની અનેકાન્તાત્મકતાને પોકારી પોકારીને કહી રહ્યો છે. વસ્તુમાં એટલા બધા ધર્મો, ગુણો અને પર્યાયો છે કે વસ્તુના પૂર્ણ સ્વરૂપને આપણે શબ્દોથી વર્ણવી શકતા નથી, એટલે વસ્તુને અવક્તવ્ય કહે છે. આચાર્ય શાન્તરક્ષિત પોતે જ ક્ષણિક પ્રતીત્યસમુત્પાદને અનાદ્યનન્ત અને અસંક્રાન્તિ વિશેષણો લગાડીને તેની સન્તતિનિત્યતા સ્વીકારે છે,[1] તેમ છતાં પણ દ્રવ્ય નિત્યાનિત્યાત્મક હોવામાં તેમને વિરોધનો ભય દેખાય છે. किमाश्चर्यमतः परम् !! અનન્ત સ્વલક્ષણોની પરસ્પર વિવિક્ત સત્તા માન્યા પછી પરરૂપનાસ્તિત્વથી બચી શકાય નહિ. મેચકરત્ન યા નરસિંહનું દૃષ્ટાન્ત તો સ્થૂળ રૂપે આપવામાં આવે છે, કેમ કે જ્યાં સુધી મેચકરત્ન નામનો અનેકાણુઓનો કાલાન્તરસ્થાયી સંઘાત બનેલો વિદ્યમાન છે અને જ્યાં સુધી તે અનેકાણુઓમાં વિશેષ પ્રકારનું રાસાયણિક મિશ્રણ બનીને બન્ધ છે ત્યાં સુધી મેચકરત્નની, સાદૃશ્યમૂલક પુંજના રૂપમાં તો સાદૃશ્યમૂલક પુંજના રૂપમાં, એક સત્તા તો છે જ અને તેમાં તે સમયે અનેક રૂપોનું પ્રત્યક્ષ દર્શન થાય છે જ. નરસિંહ પણ આ જ રીતે કાલાન્તરસ્થાયી સંઘાતના રૂપમાં એક હોવા છતાં પણ અનેકાકારના રૂપમાં પ્રત્યક્ષગોચર બને છે.

તત્ત્વસંગ્રહની ત્રૈકાલ્યપરીક્ષામાં (પૃ. ૫૦૪) કેટલાક બૌદ્ધૈકદેશીયોના મતો

૧. તત્ત્વસંગ્રહ, શ્લોક ૪.

આપ્યા છે જેઓ ત્રિકાલવર્તી દ્રવ્યનો સ્વીકાર કરતા હતા. તેમનામાં ભદન્ત ધર્મત્રાત ભાવાન્યથાવાદી હતા. તે દ્રવ્યમાં પરિણામ માનતા ન હતા પરંતુ તેના બદલે ભાવમાં પરિણામ માનતા હતા. જેમ પરિણામ તો કટક, કુંડલ, કેયૂર આદિ અવસ્થાઓમાં થાય છે પણ દ્રવ્યસ્થાનીય સુવર્ણમાં થતો નથી તેમ ધર્મોમાં અન્યથાત્વ થાય છે દ્રવ્યમાં અન્યથાત્વ થતું નથી. ધર્મ જ અનાગતપણાને છોડી વર્તમાન બને છે અને વર્તમાનને છોડીને અતીતના ગહ્વરમાં ચાલ્યો જાય છે.

ભદન્ત ઘોષક લક્ષણાન્યથાત્વવાદી હતા. એક જ ધર્મ અતીત આદિ લક્ષણોથી યુક્ત થઈને અતીત, અનાગત અને વર્તમાન કહેવાય છે.

ભદન્ત વસુમિત્ર અવસ્થાન્યથાવાદી હતા. ધર્મ અતીતાદિ ભિન્ન ભિન્ન અવસ્થાઓને પામીને અતીતાદિ કહેવાય છે, દ્રવ્ય તો ત્રિકાલાનુયાયી રહે છે. જેમ એક માટીની ગોળી ભિન્ન ભિન્ન અનેક ગોળીઓના ઢગલામાં પડીને અનેક સંખ્યાવાળી બની જાય છે તેમ ધર્મ અતીતાદિ વ્યવહારને પામે છે, દ્રવ્ય તો એક જ રહે છે.

બુદ્ધદેવ અન્યથાન્યથિક હતા. ધર્મ પૂર્વાપરની અપેક્ષાએ અન્ય અન્ય કહેવાય છે, જેમ કે એક જ સ્ત્રી માતા પણ છે અને પુત્રી પણ છે. જેને પૂર્વ જ છે પણ અપર નથી તે અનાગત કહેવાય છે. જેને પૂર્વ પણ છે અને અપર પણ છે તે વર્તમાન કહેવાય છે. અને જેને અપર જ છે પણ પૂર્વ નથી તે અતીત કહેવાય છે.

આ ચારેય અસ્તિત્વવાદી કહેવાતા હતા. તેમના મતોનું વિસ્તૃત વિવરણ મળતું નથી. એટલે એ જાણી શકાતું નથી કે તેઓ ધર્મ અને અવસ્થા સાથે દ્રવ્યનું તાદાત્મ્ય માનતા હતા કે અન્ય કોઈ સંબંધ માનતા હતા. તેમ છતાં પણ એટલું તો જાણવા મળે છે કે આ વાદીઓ અનુભવતા હતા કે સર્વથા ક્ષણિકવાદમાં લોક-પરલોક, કર્મ-ફલવ્યવસ્થા આદિ ઘટી શકતા નથી, તેથી કોઈ ને કોઈ રૂપમાં ધ્રૌવ્ય યા દ્રવ્યને માન્યા વિના કોઈ છૂટકારો નથી.

શાન્તરક્ષિત ખુદ પરલોકપરીક્ષામાં ચાર્વાકનું ખંડન કરતી વખતે જ્ઞાનાદિસન્તતિને અનાદિ-અનન્ત સ્વીકારીને જ પરલોકની વ્યાખ્યા કરે છે.[1] જ્ઞાનાદિસન્તતિનું અનાદિ-અનન્ત હોવું એ જ તો દ્રવ્યતા યા ધ્રૌવ્ય છે, જે અતીતના સંસ્કારોને ઝીલતું

૧. उपादानतदादेयभूतज्ञानादिसन्ततेः ।
काचिन्नियतमर्यादावस्थैव परिकीर्त्यते ॥
तस्याश्चानाद्यनन्तायाः परः पूर्व इहेति च । તત્ત્વસંગ્રહ શ્લોક ૧૮૭૨-૭૩.

ઝીલતું ભવિષ્યનું કારણ બનતું જાય છે. કર્મફલસમ્બન્ધપરીક્ષામાં (પૃ. ૧૮૪) અમુક ચિત્તોમાં વિશિષ્ટ કાર્યકારણભાવ માનીને જ સ્મરણ, પ્રત્યભિજ્ઞાન આદિને ઘટાવવાનો જે પ્રયાસ કરવામાં આવ્યો છે તે સંસ્કારાધાયક ચિત્તક્ષણોની સન્તતિમાં જ સંભવી શકે છે, આ વાતનો સ્વીકાર ખુદ શાન્તરક્ષિત પણ કરે છે. તે બન્ધ અને મોક્ષની વ્યાખ્યા કરતાં લખે છે કે કાર્યકારણપરંપરાથી ચાલ્યા આવેલા અવિદ્યા, સંસ્કાર આદિ બન્ધ છે અને તેમનો નાશ થઈ જતાં ચિત્તની જે નિર્મળતા થાય છે તેને મુક્તિ કહેવામાં આવે છે.[1] આમાં જે ચિત્ત અવિદ્યાદિમળોથી સાસ્રવ બની રહ્યું હતું તેનું જ નિર્મળ થઈ જવું એ જ તો ચિત્તની અનુસ્યૂતતા અને અનાદ્યનન્તતાનું સ્પષ્ટ નિરૂપણ છે, જે વસ્તુને એક જ સમયમાં ઉત્પાદ-વ્યય-ધ્રૌવ્યાત્મક સિદ્ધ કરી દે છે. તત્ત્વસંગ્રહપંજિકામાં (પૃ. ૧૮૪) ઉદ્ધૃત એક પ્રાચીન શ્લોકમાં તો 'तदेव तैर्विनिर्मुक्तं भवान्त इति कथ्यते' આ કહીને 'तदेव' પદથી ચિત્તની સાન્વયતા અને બન્ધ-મોક્ષાધારતાનું અતિવિશદ વર્ણન કરવામાં આવ્યું છે.

'અમુક ચિત્તોમાં જ વિશિષ્ટ કાર્યકારણભાવને માનવો અને અન્ય ચિત્તોમાં ન માનવો' આ પ્રતિનિયત સ્વભાવવ્યવસ્થા તત્ત્વને ભાવાભાવાત્મક માન્યા વિના ઘટી શકતી નથી. અર્થાત્ તે ચિત્તો, જેમનામાં પરસ્પર ઉપાદાનોપાદેયભાવ હોય છે તેઓ પરસ્પર કંઈક વિશેષતા અવશ્ય જ ધરાવે છે જેના કારણે તેમનામાં જ પ્રતિસન્ધાન, વાસ્યવાસકભાવ, કર્તૃ-ભોક્તૃભાવ આદિ એકાત્મગત વ્યવસ્થાઓ જામે છે, સન્તાનાન્તરચિત્તોની સાથે જામતી નથી. એક સન્તાનગત ચિત્તોમાં જ ઉપાદાનોપાદેયભાવ હોય છે, સન્તાનાન્તરચિત્તોમાં નથી હોતો. આ પ્રતિનિયત સન્તાનવ્યવસ્થા સ્વયં સિદ્ધ કરે છે કે તત્ત્વ કેવલ ઉત્પાદ-વ્યયની નિરન્વય પરંપરા નથી. એ સાચું કે પૂર્વ અને ઉત્તર પર્યાયો ઉત્પાદ-વ્યયરૂપે બદલાતા રહેતા હોવા છતાં પણ કોઈ એવો અવિકારી કૂટસ્થ નિત્ય અંશ નથી જે બધા પર્યાયોમાં સૂત્રની જેમ અવિકૃત ભાવે પરોવાતો આવતો હોય. પરંતુ વર્તમાન અતીતની સઘળી સંસ્કારસંપત્તિનો માલિક બનીને જ તો ભવિષ્યને પોતાનો ઉત્તરાધિકાર આપે છે. અધિકારના ગ્રહણ અને વિસર્જનની આ જે પરંપરા અમુક ચિત્તક્ષણોમાં જ ચાલે છે, સન્તાનાન્તરચિત્તોમાં ચાલતી નથી, તે પ્રકૃત ચિત્તક્ષણોનું પરસ્પર એવું તાદાત્મ્ય સિદ્ધ કરી રહી છે જેને આપણે સહજપણે જ ધ્રૌવ્ય યા દ્રવ્યના સ્થાને સ્થાપી શકીએ. બીજ અને અંકુરનો કાર્યકારણભાવ પણ સર્વથા નિરન્વય નથી, પરંતુ જે અણુઓ પહેલાં

---

૧. कार्यकारणभूताश्च तत्राविद्यादयो मताः ।
बन्धस्तद्विगमादिष्टो मुक्तिर्निर्मलता धियः ॥ તત્ત્વસંગ્રહ, શ્લોક ૫૪૪

બીજના આકારે હતા તેમનામાંથી કેટલાક અણુઓ અન્ય અણુઓનું સાહચર્ય પામીને અંકુરાકારને ધારણ કરી લે છે. અહીં પણ ધ્રૌવ્ય યા દ્રવ્ય વિચ્છિન્ન થતું નથી, કેવળ અવસ્થા બદલાઈ જાય છે. પ્રતીત્યસમુત્પાદમાં પણ પ્રતીત્ય અને સમુત્પાદ આ બે ક્રિયાઓનો એક કર્તા માન્યા વિના ગતિ નથી. 'કેવળ ક્રિયાઓ જ છે અને કોઈ કારક નથી' આ નિરાશ્રય વાત પ્રતીતિનો વિષય બનતી નથી. તેથી તત્ત્વને ઉત્પાદ-વ્યય-ધ્રૌવ્યાત્મક તથા વ્યવહાર માટે સામાન્યવિશેષાત્મક સ્વીકારવું જ જોઈએ.

કર્ણકગોમિ અને સ્યાદ્વાદ

સૌપ્રથમ કર્ણકગોમિ દિગમ્બરોના 'અન્યાપોહ અર્થાત્ ઇતરેતરાભાવ ન માનવામાં આવે તો એક વસ્તુ સર્વાત્મક બની જાય' આ સિદ્ધાન્તનું ખંડન કરતાં લખે છે કે 'અભાવ દ્વારા ભાવભેદ ન કરી શકાય. જો પદાર્થો પોતાનાં કારણોથી અભિન્ન ઉત્પન્ન થયા હોય તો અભાવ તેમનામાં ભેદ ન કરી શકે અને જો પદાર્થો ભિન્ન ઉત્પન્ન થયા હોય તો અન્યોન્યાભાવની કલ્પના જ નિરર્થક બની જાય.'[1]

તે ઊર્ધ્વતાસામાન્ય અને પર્યાયવિશેષ અર્થાત્ દ્રવ્યપર્યાયાત્મક વસ્તુમાં દૂષણ આપતાં લખે છે કે 'સામાન્ય અને વિશેષમાં અભેદ માનતાં કાં તો અત્યન્ત અભેદ રહેશે કાં તો અત્યન્ત ભેદ. અનન્તધર્માત્મક ધર્મી પ્રતીત થતો નથી, તેથી લક્ષણભેદથી પણ ભેદ થઈ શકતો નથી. દહીં અને ઊંટ પરસ્પર અભિન્ન છે કેમ કે ઊંટથી અભિન્ન દ્રવ્યત્વ સાથે દહીંનું તાદાત્મ્ય છે. તેથી સ્યાદ્વાદ મિથ્યાવાદ છે'[2] ઇત્યાદિ.

---

૧. योऽपि दिगम्बरो मन्यते - सर्वात्मकमेकं स्यादन्यापोहव्यतिक्रमे । तस्माद् भेद एवान्यथा न स्यादन्योन्याभावो भावानां यदि न भवेदिति, सोऽप्यनेन निरस्तः । अभावेन भावभेदस्य कर्तुमशक्यत्वात् । नाप्यभिन्नानां हेतुतो निष्पन्नानामन्योन्याभावः संभवति । अभिन्नाश्चेन्निष्पन्नाः, कथमन्योन्याभावः संभवति ? भिन्नाश्चेन्निष्पन्नाः, कथमन्योन्याभावकल्पनेत्युक्तम् । પ્રમાણવાર્તિકસ્વવૃત્તિટીકા, પૃ. ૧૦૯.

૨. तेन योऽपि दिगम्बरो मन्यते - नास्माभिः घटपटादिष्वेकं सामान्यमिष्यते तेषामेकान्तभेदात् किन्त्वपरापरेण पर्यायेणावस्थासंज्ञितेन परिणामि द्रव्यम् एतदेव च सर्वपर्यायानुयायित्वात् सामान्यमुच्यते । तेन युगपदुत्पादव्ययध्रौव्ययुक्तं सत् इति वस्तुनो लक्षणमिति । तदाह घटमौलिसुवर्णार्थी ... सोऽप्यत्र निराकृत एव द्रष्टव्यः । तद्वति सामान्यविशेषवति वस्तुन्यभ्युपगम्यमाने अत्यन्तमभेदभेदौ स्याताम् ... अथ सामान्यविशेषयोः कथञ्चिद् भेद इष्यते । अत्राप्याह - अन्योन्यमित्यादि । सदृशासदृशात्मनोः सामान्यविशेषयोः यदि कथञ्चिदन्योन्यं परस्परं भेदः तदैकान्तेन तयोर्भेद एव स्यात् ... दिगम्बरस्यापि तद्वति वस्तुन्यभ्युपगम्यमाने अत्यन्तभेदाभेदौ स्याताम् ... मिथ्यावाद एव स्याद्वादः । પ્રમાણવાર્તિકસ્વવૃત્તિટીકા, પૃ. ૩૩૨-૪૨.

એ સાચું કે સમસ્ત પદાર્થો પોતપોતાનાં કારણોથી સ્વસ્વભાવસ્થિત ઉત્પન્ન થાય છે. પરંતુ 'એક પદાર્થ બીજાથી ભિન્ન છે' એનો અર્થ એ છે કે જગત ઇતરેતરાભાવાત્મક છે. ઇતરેતરાભાવ એ કોઈ સ્વતન્ત્ર પદાર્થ નથી જે બે પદાર્થોમાં ભેદ ઊભો કરતો હોય. પરંતુ પટાદિનો ઇતરેતરાભાવ ઘટરૂપ છે અને ઘટનો ઇતરેતરાભાવ પટાદિરૂપ છે. પદાર્થમાં બંને રૂપો છે - સ્વાસ્તિત્વ અને પરનાસ્તિત્વ. પરનાસ્તિત્વ રૂપને જ ઇતરેતરાભાવ કહે છે. બે પદાર્થો અભિન્ન અર્થાત્ એકસત્તાક તો ઉત્પન્ન થતા જ નથી. જેટલા પણ પદાર્થો છે તે બધા જ પોતપોતાની ધારામાં પરિવર્તન પામતાં સ્વરૂપસ્થ છે. બે પદાર્થોનાં સ્વરૂપનું પ્રતિનિયત હોવું એ જ તો એકનો બીજામાં અભાવ છે જે તત્ તત્ પદાર્થના સ્વરૂપ જ હોય છે, કોઈ ભિન્ન સ્વતન્ત્ર પદાર્થ નથી. ભિન્ન સ્વતન્ત્ર અભાવમાં તો જૈનો પણ આ જ દૂષણ દે છે.

દ્રવ્ય-પર્યાયાત્મક વસ્તુમાં કાલક્રમે થનારા અનેક પર્યાયો ઉપાદાનોપાદેયરૂપે જે અનાદ્યનન્ત ધારામાં વહે જાય છે, ક્યારેય તેમની ધારા વિચ્છિન્ન થતી નથી, ન તો તે ધારાના પર્યાયો બીજી ધારામાં સંક્રાન્ત થાય છે, તે પર્યાયોની આવી ધારાને ઊર્ધ્વતાસામાન્ય, દ્રવ્ય યા ધ્રૌવ્ય કહે છે. અવ્યભિચારી ઉપાદાનોપાદેયભાવનું નિયામક આ જ ઊર્ધ્વતાસામાન્ય, દ્રવ્ય યા ધ્રૌવ્ય છે, અન્યથા સન્તાનાન્તરની ક્ષણ સાથેના ઉપાદાનોપાદેયભાવને કોણ રોકી શકે ? આમાં જે કહેવામાં આવે છે કે 'દ્રવ્યથી અભિન્ન હોવાના કારણે પર્યાયો એકરૂપ બની જશે યા દ્રવ્ય ભિન્ન બની જશે' તે અંગે જૈન કહે છે કે જ્યારે દ્રવ્ય પોતે જ પર્યાયરૂપે પ્રતિક્ષણ પરિવર્તન પામતું રહે છે ત્યારે તે પર્યાયોની દૃષ્ટિએ અનેક છે જ અને તે પર્યાયોમાં જે સ્વધારાબદ્ધતા છે તે રૂપે તે બધા પર્યાયો એકરૂપ જ છે. સન્તાનાન્તરના પ્રથમ ક્ષણથી સ્વસન્તાનના પ્રથમ ક્ષણનું જે અન્તર છે અને જેના કારણે આ અન્તર છે અને જેના આધારે સ્વસન્તાન અને પરસન્તાનનો વિભાગ થાય છે તે જ ઊર્ધ્વતા-સામાન્ય યા દ્રવ્ય છે. તેને માન્યા વિના 'स्वभावपरभावाभ्यां यस्माद् व्यावृत्तिभागिनः' (પ્રમાણવાર્તિક ૩.૩૯) ઇત્યાદિ શ્લોકોમાં જે સજાતીય અને વિજાતીય યા સ્વભાવ અને પરભાવ શબ્દોનો પ્રયોગ કરવામાં આવ્યો છે તે 'સ્વ-પર' વિભાગ કેવી રીતે થશે ? જે 'સ્વ'ની રેખા છે તે જ ઊર્ધ્વતાસામાન્ય છે.

દહીં અને ઊંટમાં અભેદની વાત તો કેવળ કલ્પના છે કેમ કે દહીં અને ઊંટમાં કોઈ એક દ્રવ્ય અનુયાયી નથી કે જેના કારણે તેમનામાં એકત્વનો પ્રસંગ ઉપસ્થિત થાય. 'જેવી રીતે અનુગત પ્રત્યયના બળે કુંડલ, કટક આદિમાં એક સુવર્ણ સામાન્ય

માનવામાં આવે છે તેવી જ રીતે ઊંટ અને દહીંમાં પણ એક દ્રવ્ય માનવું જોઈએ' એમ કહેવું ઉચિત નથી કેમ કે વસ્તુતઃ દ્રવ્ય તો પુદ્‌ગલ અણુ જ છે. સુવર્ણ વગેરે પણ અનેક પરમાણુઓની લાંબા સમય સુધી એક જેવી ટકી રહેનારી સદૃશ સ્કન્ધ અવસ્થા જ છે અને એના કારણે જ તેના વિકારોમાં અન્વય પ્રત્યય થાય છે. પ્રત્યેક આત્માના પોતાના હર્ષ, વિષાદ, સુખ, દુઃખ આદિ પર્યાયોમાં કાલભેદ હોવા છતાં પણ જે અન્વય પ્રત્યય થાય છે તેનું કારણ ઊર્ધ્વતાસામાન્ય છે. એક પુદ્‌ગલાણુનો પોતાની કાલક્રમથી થનારી અવસ્થાઓમાં જે અવિચ્છેદ છે તે પણ ઊર્ધ્વતાસામાન્ય જ છે જેના કારણે તે અવસ્થાઓમાં અનુગત પ્રત્યય થાય છે. તે અવસ્થાઓમાં યા પર્યાયોમાં તે રૂપથી એકત્વ યા અભેદ કહેવામાં કોઈ આપત્તિ નથી, પરંતુ બે સ્વતન્ત્ર દ્રવ્યોમાં સાદૃશ્યમૂલક જ એકત્વનો આરોપ થાય છે, એકત્વ વાસ્તવિક નથી. તેથી આપણે જેમને માટી યા સુવર્ણ દ્રવ્યો કહીએ છીએ તે બધાં અનેક પરમાણુઓના સ્કન્ધો છે. તેમને આપણે વ્યવહારાર્થ જ એક દ્રવ્ય કહીએ છીએ. જે પરમાણુઓના સ્કન્ધમાં સુવર્ણ જેવો પીળો રંગ, વજન, નરમાશ વગેરે ભેગાં મળી જાય છે તેમને આપણે પ્રતિક્ષણ સદૃશ સ્કન્ધરૂપ પરિણમન થવાના કારણે સ્થૂળ દૃષ્ટિએ 'સુવર્ણ' કહી દઈએ છીએ. તેવી જ રીતે માટી, તન્તુ વગેરેની બાબતમાં પણ સમજવું જોઈએ. સુવર્ણને જ જ્યારે આયુર્વેદીય પ્રયોગો દ્વારા ભસ્મ બનાવી દેવાય છે અને ભસ્મ પુરુષ દ્વારા ખવાઈને મળ આદિ રૂપે પરિણત થઈ જાય છે ત્યારે પણ એક અવિચ્છિન્ન ધારા પરમાણુઓની ચાલુ રહે છે, 'સુવર્ણ' પર્યાય તો ભસ્મ આદિ બનીને નષ્ટ થઈ જાય છે. તેથી અનેક દ્રવ્યોમાં વ્યવહારને માટે જે સાદૃશ્યમૂલક અભેદવ્યવહાર થાય છે તે તો વ્યવહારને માટે જ છે. આ સાદૃશ્ય ઘણા અવયવો યા ગુણોની સમાનતા છે અને તે (સાદૃશ્ય) પ્રત્યેકવ્યક્તિનિષ્ઠ હોય છે, ઉભયનિષ્ઠ કે અનેકનિષ્ઠ નથી હોતું. ગાયનું સાદૃશ્ય ગવયનિષ્ઠ છે અને ગવયનું સાદૃશ્ય ગાયનિષ્ઠ છે. આ અર્થમાં સાદૃશ્ય તે વસ્તુનું પરિણમન જ થયું, તેથી જ તે તેનાથી અભિન્ન છે. એવું કોઈ સાદૃશ્ય નથી જે બે વસ્તુમાં અનુસ્યૂત રહેતું હોય. તેની પ્રતીતિ અવશ્ય પરસાપેક્ષ છે, પરંતુ તેનું સ્વરૂપ તો વ્યક્તિનિષ્ઠ જ છે. તેથી જૈનોએ માનેલું તિર્યક્‌સામાન્ય, જેના લીધે ભિન્ન ભિન્ન દ્રવ્યોમાં સાદૃશ્યમૂલક અભેદવ્યવહાર થાય છે તે, અનેકાનુગત ન હોતાં પ્રત્યેકમાં પરિસમાપ્ત છે. તેને નિમિત્ત બનાવી અનેક વ્યક્તિઓમાં જે અભેદ કહેવાય છે તે કાલ્પનિક છે, વાસ્તવિક નથી. આવી પરિસ્થિતિમાં દહીં અને ઊંટમાં અભેદનો જે વ્યવહાર એક પુદ્‌ગલસામાન્યની દૃષ્ટિએ કરી શકાય છે તે ઔપચારિક કલ્પના છે. ઊંટ ચેતન છે અને દહીં અચેતન, તેથી તે બેમાં પુદ્‌ગલસામાન્યની દૃષ્ટિએ અભેદ-

વ્યવહાર કરવો અસંગત જ છે. ઊંટના શરીરના અને દહીંના પરમાણુઓમાં રૂપ-રસ-ગન્ધ-સ્પર્શવત્ત્વરૂપ સાદૃશ્ય મેળવીને અભેદની કલ્પના કરીને દૂષણ દેવું પણ ઉચિત નથી કેમ કે આ રીતના કાલ્પનિક અતિપ્રસંગથી તો સમસ્ત વ્યવહારોનો જ ઉચ્છેદ થઈ જાય. સાદૃશ્યમૂલક સ્થૂલપ્રત્યય તો બૌદ્ધ પણ માને જ છે.

તાત્પર્ય એ કે જૈન તત્ત્વવ્યવસ્થાને સમજ્યા વિના જ આ દૂષણ ધર્મકીર્તિએ જૈનોને આપ્યું છે. આ સ્થિતિને તેમના ટીકાકાર કર્ણકગોમિએ જાણી લીધી, એટલે જ કર્ણકગોમિ ત્યાં શંકા કરીને લખે છે કે ''શંકા - જ્યારે દિગમ્બરોનું એ દર્શન નથી કે 'સર્વ સર્વાત્મક છે યા સર્વ સર્વાત્મક નથી' તો આચાર્યે શા માટે તેમને આ દૂષણ આપ્યું? સમાધાન - સાચું છે, યથાદર્શન અર્થાત્ જેવું તેમનું દર્શન છે તે અનુસાર તો 'अत्यन्तभेदाभेदौ च स्याताम्' આ જ દૂષણ આવે છે,[1] પ્રકૃત દૂષણ આવતું નથી.''

વાત એ છે કે સાંખ્યનો પ્રકૃતિપરિણામવાદ અને તેની અપેક્ષાએ જે ભેદાભેદ છે તેને જૈનો ઉપર લગાવીને આ દાર્શનિકોએ જૈન દર્શનને અન્યાય કર્યો છે, ન્યાય નથી કર્યો. સાંખ્ય એક પ્રકૃતિની સત્તા માને છે. તે જ પ્રકૃતિ દહીં રૂપ પણ બને છે અને ઊંટરૂપ પણ બને છે, તેથી એક પ્રકૃતિ રૂપે દહીં અને ઊંટમાં અભેદની આપત્તિ આપવી ઉચિત હોઈ પણ શકે પરંતુ જૈન તત્ત્વજ્ઞાનનો આધાર બિલકુલ જુદો છે. તે વાસ્તવબહુત્વવાદી છે અને પ્રત્યેક પરમાણુને સ્વતન્ત્ર દ્રવ્ય માને છે. અનેક દ્રવ્યોમાં સાદૃશ્યમૂલક એકત્વ ઉપચરિત છે, આરોપિત છે અને કાલ્પનિક છે. બાકી રહી જાય છે એક દ્રવ્યની વાત, તો તેના એકત્વનો લોપ તો ખુદ બૌદ્ધો પણ કરી શક્યા નથી. નિર્વાણમાં જે બૌદ્ધપક્ષે ચિત્તસન્તતિનો સર્વથા ઉચ્છેદ માન્યો છે તેણે તો દર્શનશાસ્ત્રના મૌલિક આધારભૂત નિયમનો જ લોપ કરી નાખ્યો છે. ચિત્તસન્તતિ પોતે પોતામાં પરમાર્થસત્ છે. તે ક્યારેય પણ ઉચ્છેદ પામી શકતી નથી. ખુદ બુદ્ધ ઉચ્છેદવાદના એટલા જ વિરોધી હતા જેટલા ઉપનિષદ્પ્રતિપાદિત શાશ્વતવાદના. બૌદ્ધ દર્શનની સૌથી મોટી ભૂલ એ છે કે તેના એક પક્ષે નિર્વાણ અવસ્થામાં ચિત્તસન્તતિનો સર્વથા ઉચ્છેદ માની લીધો છે. આ ભયના કારણે જ બુદ્ધે પોતે નિર્વાણને અવ્યાકૃત કહ્યું હતું, તેના સ્વરૂપ અંગે ભાવ યા અભાવ કોઈ રૂપમાં તેમણે કોઈ ઉત્તર આપ્યો ન હતો. બુદ્ધના આ મૌને જ તેમના તત્ત્વજ્ઞાનમાં ઉત્તરકાળે અનેક વિરોધી વિચારોના ઉદયનો અવસર ઊભો કર્યો છે.

---

૧. ननु दिगम्बराणां 'सर्वं सर्वात्मकं न सर्वं सर्वात्मकम्' इति नैतद्दर्शनम्, तत्किमर्थमिदम् आचार्येणोच्यते ? सत्यम्, यथादर्शनं तु 'अत्यन्तभेदाभेदौ च स्याताम्' इत्यादिना पूर्वमेव दूषितम् । પ્રમાણવાર્તિકસ્વવૃત્તિટીકા, પૃ. ૩૩૯.

વિજ્ઞપ્તિમાત્રતાસિદ્ધિ અને અનેકાન્તવાદ

વિજ્ઞપ્તિમાત્રતાસિદ્ધિની ટીકામાં (પરિચ્છેદ ૨ ખંડ ૨) નિર્ગ્રન્થાદિના મતના રૂપે ભેદાભેદવાદનો પૂર્વપક્ષ રચીને દૂષણ આપ્યું છે કે 'બે ધર્મો એક ધર્મીમાં અસિદ્ધ છે.'[1] પરંતુ જ્યારે પ્રતીતિના બળે ઉભયાત્મકતા સિદ્ધ થાય છે ત્યારે માત્ર 'અસિદ્ધ' કહી દેવાથી તેમનો નિષેધ થઈ શકતો નથી. આ બાબતમાં પહેલાં અમે લખ્યું જ છે. આશ્ચર્ય તો એ વાતનું છે કે એક પરંપરાએ બીજાના મતના ખંડન માટે જે સૂત્રોચ્ચાર કર્યો તે જ સૂત્રોચ્ચારને તે જ પરંપરાના અન્ય વિચારકો પણ આંખો મીંચીને બુલંદ કરતા જાય છે ! તેઓ એક વાર પણ થોભીને વિચારવાનો પ્રયત્ન જ કરતા નથી. સ્યાદ્વાદ અને અનેકાન્તની બાબતમાં આજ સુધી આવું જ થતું આવ્યું છે.

આ રીતે સ્યાદ્વાદ અને ઉત્પાદ-વ્યય-ધ્રૌવ્યાત્મક પરિણામવાદમાં જેટલાં પણ દૂષણો બૌદ્ધ દર્શનના ગ્રંથોમાં જોવા મળે છે તે તત્ત્વનો વિપર્યાસ કરીને જ આપવામાં આવેલાં છે, અને આજ પણ વૈજ્ઞાનિક દૃષ્ટિકોણની દુહાઈ દેનારા માન્ય દર્શનલેખકો આ બાબતમાં તે જ પુરાણી રૂઢિને વળગી રહ્યા છે ! આ મહાન્ આશ્ચર્ય છે.

શ્રી જયરાશિ ભટ્ટ અને અનેકાન્તવાદ

તત્ત્વોપપ્લવસિંહ એક ખંડનગ્રંથ છે. તેમાં પ્રમાણ-પ્રમેય આદિ તત્ત્વોનો ઉપપ્લવ જ નિરૂપાયો છે. તેના કર્તા જયરાશિ ભટ્ટ છે. જયરાશિ ભટ્ટ દિગમ્બરોએ માનેલા આત્મા અને સુખાદિના ભેદાભેદમાં આપત્તિ ઉઠાવે છે કે "એકત્વ અર્થાત્ એકસ્વભાવતા. એકસ્વભાવતા માનતાં નાનાસ્વભાવતા હોઈ શકે નહિ કેમ કે બંનેમાં વિરોધ છે. તેને જ નિત્ય અને તેને જ અનિત્ય કેવી રીતે કહી શકાય ? પરરૂપે અસત્ત્વ અને સ્વરૂપે સત્ત્વ માનવું પણ ઉચિત નથી કેમ કે વસ્તુ તો એક છે. જો તેને અભાવ કહીએ તો ભાવ શું હશે ? જો પરરૂપે અભાવ કહેવામાં આવે તો સ્વરૂપની જેમ ઘટમાં પરરૂપનો પણ પ્રવેશ થઈ જાય. આ રીતે સર્વ સર્વરૂપ બની જાય. જો પરરૂપનો અભાવ કહેતા હો તો જ્યારે પરરૂપનો અભાવ હોય ત્યારે તે પરરૂપ અનુપલબ્ધ જ હોય, તો પછી ત્યારે આપ એ પરરૂપના દ્રષ્ટા કેવી રીતે

---

૧. सद्भूता धर्माः सत्तादिधर्मैः समाना भिन्नाश्चापि यथा निर्ग्रन्थादीनाम् । तन्मतं न समञ्जसम् । कस्मात् ? न भिन्नाभिन्नमतेऽपि पूर्ववत् भिन्नाभिन्नयोर्दोषभावात् । ... उभयोरेकस्मिन् असिद्धत्वात् । ... भिन्नाभिन्नकल्पना न सद्भूतं न्यायासिद्धं सत्याभासं गृहीतम् । વિજ્ઞપ્તિમાત્રતાસિદ્ધિટીકા, પરિચ્છેદ ૨ ખંડ ૨.

થયા ? અને કેવી રીતે તેનો અભાવ કરી શકો ? જો કહેવામાં આવે કે પરરૂપે વસ્તુ મળતી નથી એટલે પરનો સદ્ભાવ નથી, તો અભાવરૂપે પણ નિશ્ચય નથી તેથી પરનો અભાવ ન કહી શકાય. જો પરરૂપે વસ્તુ ઉપલબ્ધ થતી હોય તો અભાવગ્રાહી જ્ઞાનથી અભાવ જ સામે રહેશે, તો પછી ભાવનું જ્ઞાન નહિ થઈ શકે" ઇત્યાદિ.[1]

એક સામાન્ય માન્યતા રૂઢ છે કે એક વસ્તુ અનેક કેવી રીતે હોઈ શકે ? પરંતુ જ્યારે વસ્તુનું સ્વરૂપ જ અસંખ્ય વિરોધોનો આકર છે ત્યારે તેનો ઇનકાર કેવી રીતે કરી શકાય ? એક જ આત્મા હર્ષ, વિષાદ, સુખ, દુ:ખ, જ્ઞાન, અજ્ઞાન આદિ અનેક પર્યાયોને ધારણ કરતો પ્રતીત થાય છે. એક જ કાળે વસ્તુ પોતાના સ્વરૂપથી છે અર્થાત્ તેમાં તેનું પોતાનું સ્વરૂપ મળે છે, પરનું સ્વરૂપ મળતું નથી. પરરૂપનું નાસ્તિત્વ એટલે કે તેનો ભેદ તો પ્રકૃત વસ્તુમાં માનવો જ જોઈએ, અન્યથા સ્વ અને પરનો વિભાગ કેવી રીતે થશે ? તે નાસ્તિત્વનું નિરૂપણ પરપદાર્થની દૃષ્ટિએ થાય છે કેમ કે પરનું જ તો નાસ્તિત્વ છે. જગત અન્યોન્યાભાવરૂપ છે. ઘટ ઘટેતર સઘળા પદાર્થોથી ભિન્ન છે. 'આ ઘટ અન્ય ઘટોથી ભિન્ન છે' આ ભેદનું નિયામક પરનું નાસ્તિત્વ જ છે. 'પરરૂપ તેનું નથી' એટલે જ તો પરરૂપનું નાસ્તિત્વ માનવામાં આવે છે. જો કે પરરૂપ ત્યાં નથી તેમ છતાં પરરૂપને આરોપિત કરીને પરરૂપનું નાસ્તિત્વ સિદ્ધ કરવામાં આવે છે - 'જો ઘડો પટાદિરૂપ હોત તો પટાદિરૂપે ઘડાની ઉપલબ્ધિ થવી જોઈતી હતી' પરંતુ થતી નથી, તેથી સિદ્ધ થાય છે કે ઘડો પટાદિરૂપ નથી. આ જ ઘડાનું એકત્વ યા કૈવલ્ય છે જે સ્વભિન્ન પર પદાર્થરૂપ નથી. જે સમયે પરનાસ્તિત્વની વિવક્ષા હોય છે તે સમયે અભાવ જ વસ્તુરૂપ ઉપર છવાઈ જાય છે, તેથી ત્યાં તે જ દેખાય છે, તે સમયે અસ્તિત્વાદિ ધર્મ ગૌણ બની

---

૧. एकं हीदं वस्तूपलभ्यते । तच्चेदभावः किमिदानीं भावो भविष्यति ? तद् यदि पररूपतयाऽभावः तदा घटस्य पटरूपता प्राप्नोति । यथा पररूपतया भावत्वेऽङ्गीक्रियमाणे पररूपानुप्रवेशः तथा अभावत्वेऽप्यङ्गीक्रियमाणे पररूपानुप्रवेश एव, ततश्च सर्वं सर्वात्मकं स्यात् । अथ पररूपस्य भावः, तदविरोधि त्वेकत्वं तस्याभावः । न हि तस्मिन् सति भवान् तस्यानुपलब्धेर्द्रष्टा, अन्यथा हि आत्मनोऽप्यभावो भवेत् । अथ आत्मसत्ताऽविरोधित्वेन स्वात्मनोऽभावो न भवत्येव, परसत्ताविरोधित्वात् परस्याप्यभावो न भवति । अथापराकारतया नोपलभ्यते तेन परस्य भावो न भवति, अभावाकारतया चानुपलब्धेः परस्याभावोऽपि न भवेत् । अथ अभावाकारतया उपलभ्यते तदा भावोऽन्यो नास्ति अभावाकारान्तरितत्वात् अभावस्वभावावगाहिना अवबोधेन अभाव एव द्योतितो न भावः । ... તત્ત્વોપપ્લવસિંહ, પૃ. ૭૮-૭૯.

જાય છે અને જે સમયે અસ્તિત્વ મુખ્ય હોય છે તે સમયે વસ્તુ કેવલ સદ્રૂપ જ દેખાય છે, તે સમયે નાસ્તિત્વ આદિ ગૌણ બની જાય છે. આ જ અન્ય ભંગોની બાબતમાં પણ સમજવું જોઈએ.

તત્ત્વોપપ્લવકાર કોઈ પણ તત્ત્વની સ્થાપના કરવા ઇચ્છતા નથી, તેથી તેમની એ શૈલી છે કે અનેક વિકલ્પજાળથી વસ્તુસ્વરૂપને માત્ર વિઘટિત કરી દેવું. છેવટે તે કહે છે કે 'આ રીતે ઉપપ્લુત તત્ત્વોમાં જ સમસ્ત જગતનો વ્યવહાર અવિચારિતરમણીયરૂપે ચાલતો રહે છે.' પરંતુ અનેકાન્ત તત્ત્વમાં જેટલા પણ વિકલ્પો કરવામાં આવે છે તેમનું સમાધાન થઈ જાય છે. તેનું ખાસ કારણ એ છે કે જ્યાં વસ્તુ ઉત્પાદ-વ્યય-ધ્રૌવ્યાત્મક અને અનન્ત ગુણ-પર્યાયવાળી છે ત્યાં જ તે અનન્ત ધર્મોથી યુક્ત પણ છે. તેમાં કલ્પિત-અકલ્પિત બધા ધર્મોનો નિર્વાહ છે અને તત્ત્વોપપ્લવવાદીઓ જેવા વાવદૂકોને ઉત્તર તો અનેકાન્તવાદથી જ બરાબર સાચેસાચો આપી શકાય. વિભિન્ન અપેક્ષાઓએ વસ્તુને વિભિન્ન રૂપોમાં દેખવી એ જ તો અનેકાન્ત તત્ત્વની રૂપરેખા છે. આ મહાશયો પોતાની કુવિકલ્પજાળમાં મસ્ત બનીને દિગમ્બરોને મૂર્ખ કહીને તેમને માટે અનેક ભાંડવચનો લખવાનું પણ ચૂક્યા નથી.

તત્ત્વોપપ્લવકાર આ જ તો કહેવા માગે છે કે 'વસ્તુ ન તો નિત્ય હોઈ શકે છે, કે ન તો અનિત્ય, કે ન તો ઉભય, કે ન તો અનુભય (અવાચ્ય). અર્થાત્ જેટલા એકાન્ત પ્રકારોથી વસ્તુનું વિવેચન કરવામાં આવે તે તે રૂપોમાં વસ્તુનું સ્વરૂપ સિદ્ધ થઈ શકતું નથી.' આનું સીધું તાત્પર્ય એટલું જ નીકળે છે કે 'વસ્તુ અનેકાન્તરૂપ છે, તેમાં અનન્ત ધર્મો છે. તેથી તેને કોઈ એક રૂપમાં ન વર્ણવી શકાય.' અનેકાન્ત દર્શનની ભૂમિકા પણ આ જ છે કે વસ્તુ મૂલતઃ અનન્તધર્માત્મક છે, તેનું પૂર્ણ રૂપ અનિર્વચનીય છે, તેથી તેનું એક એક ધર્મથી કથન યા વર્ણન કરતી વખતે સ્યાદ્વાદપદ્ધતિનું ધ્યાન રાખવું જોઈએ, અન્યથા તત્ત્વોપપ્લવવાદીએ આપેલાં દૂષણો આવશે. જો તેમણે વસ્તુના વિધેયાત્મક રૂપ પર ધ્યાન આપ્યું હોત તો તેઓ પોતે જ અનન્તધર્માત્મક સ્વરૂપ સુધી પહોંચી જ જાત. શબ્દોના એકધર્મવાચક સામર્થ્યના કારણે જે ઉલઝન ઉત્પન્ન થાય છે તેને ઉકેલવાનો માર્ગ છે સ્યાદ્વાદ. આપણું પ્રત્યેક કથન સાપેક્ષ હોવું જોઈએ અને તેણે સુનિશ્ચિત વિવક્ષા યા દૃષ્ટિકોણનું સ્પષ્ટ પ્રતિપાદન કરવું જોઈએ.

શ્રી વ્યોમશિવ અને અનેકાન્તવાદ

આચાર્ય વ્યોમશિવ પ્રશસ્તપાદભાષ્યના પ્રાચીન ટીકાકાર છે. તે અનેકાન્ત જ્ઞાનને મિથ્યારૂપ કહેતી વખતે વ્યોમવતી ટીકામાં (પૃ. ૨૦) પેલી જ પુરાણી

વિરોધવાળી દલીલ આપે છે - 'એક ધર્મીમાં વિધિ-પ્રતિષેધરૂપ બે વિરોધી ધર્મોની સંભાવના નથી. મુક્તિમાં પણ અનેકાન્ત લાગુ પડતાં તે જ મુક્ત પણ હશે અને તે જ સંસારી પણ હશે. આ જ રીતે અનેકાન્તમાં પણ અનેકાન્ત માનવાથી અનવસ્થા દૂષણ આવે છે.' તેમણે વિચારવું જોઈએ કે જે રીતે એક ચિત્ર અવયવીમાં ચિત્રરૂપ એક હોવા છતાં પણ અનેક આકારવાળું હોય છે, એક જ પૃથ્વીત્વાદિ અપરસામાન્ય સ્વવ્યક્તિઓમાં અનુગત હોવાના કારણે સામાન્ય હોવા છતાં પણ જલાદિથી વ્યાવૃત્ત હોવાના કારણે વિશેષ પણ કહેવાય છે અને મેચકરત્ન એક હોવા છતાં પણ અનેકાકાર હોય છે તેવી જ રીતે એક જ દ્રવ્ય અનેકાન્તરૂપ હોઈ શકે છે, એમાં કોઈ વિરોધ નથી. મુક્તિમાં પણ અનેકાન્ત લાગુ પડી શકે છે. એક જ આત્મા જે અનાદિકાળથી બદ્ધ હતો તે જ કર્મબન્ધનથી મુક્ત થયો છે, તેથી તે આત્માને વર્તમાન પર્યાયની દૃષ્ટિએ મુક્ત અને અતીત પર્યાયોની દૃષ્ટિએ અમુક્ત કહી શકીએ છીએ, એમાં શું વિરોધ છે ? દ્રવ્ય તો અનાદિ-અનન્ત હોય છે. તેમાં ત્રૈકાલિક પર્યાયોની દૃષ્ટિએ અનેક વ્યવહાર થઈ શકે છે. મુક્ત કર્મબન્ધનમાંથી થયો છે, સ્વસ્વરૂપથી તો તે સદા અમુક્ત (સ્વરૂપસ્થિત) જ છે. અનેકાન્તમાં પણ અનેકાન્ત લાગુ પડે છે જ.[1] નયની અપેક્ષાએ એકાન્ત છે અને પ્રમાણની અપેક્ષાએ વસ્તુતત્ત્વ અનેકાન્તરૂપ છે. આત્મસિદ્ધિ પ્રકરણમાં વ્યોમશિવાચાર્ય આત્માને સ્વસંવેદનપ્રત્યક્ષનો વિષય સિદ્ધ કરે છે. આ પ્રકરણમાં જ્યારે પ્રશ્ન થયો કે આત્મા તો કર્તા છે તો તે સમયે સંવેદનનું કર્મ કેવી રીતે બની શકે ત્યારે તેમણે તેનું સમાધાન અનેકાન્તનો આશ્રય લઈને આ રીતે કર્યું છે - 'તેમાં કોઈ વિરોધ નથી, લક્ષણભેદે બંને રૂપો હોઈ શકે છે. સ્વતન્ત્ર હોવાથી તે કર્તા છે અને જ્ઞાનનો વિષય હોવાથી તે કર્મ છે.'[2] અવિરોધી અનેક ધર્મ માનવામાં તો તેમને કોઈ સીધો વિરોધ છે જ નહિ.

શ્રી ભાસ્કર ભટ્ટ અને સ્યાદ્વાદ

બ્રહ્મસૂત્રના ભાષ્યકારોમાં ભાસ્કર ભટ્ટ ભેદાભેદવાદી મનાય છે. તેમણે પોતાના ભાષ્યમાં શંકરાચાર્યનું ખંડન કર્યું છે. પરંતુ 'नैकस्मिन्नसंभवात्' સૂત્રમાં

---

૧. જુઓ આ પુસ્તકનું પૃ. ૪૧૮

૨. अथात्मनः कर्तृत्वादेकस्मिन् काले कर्मत्वासंभवेनाप्रत्यक्षत्वम्, तन्न, लक्षणभेदेन तदुपपत्तेः । तथाहि - ज्ञानचिकीर्षाधारत्वस्य कर्तृलक्षणस्योपपत्तेः कर्तृत्वम्, तदैव च क्रियया व्याप्यत्वोपलब्धेः कर्मत्वं चेति न दोषः लक्षणतन्त्रत्वाद् वस्तुव्यवस्थायाः । પ્રશસ્તપાદભાષ્યવ્યોમવતી, પૃ. ૩૯૨.

આર્હત મતની સમીક્ષા કરતી વખતે તે પોતે ભેદાભેદવાદી હોવા છતાં શંકરાચાર્યને અનુસરી સપ્તભંગીમાં વિરોધ અને અનવધારણ નામનાં દૂષણો આપે છે. તે કહે છે કે ''બધું અનેકાન્તરૂપ છે એવો નિશ્ચય કરો છો કે નહિ ? જો હા, તો આ એકાન્ત થઈ ગયો અને જો ના, તો નિશ્ચય પણ અનિશ્ચયરૂપ હોવાથી નિશ્ચય રહેશે નહિ. તેથી આવા શાસ્ત્રના પ્રણેતા તીર્થંકર ઉન્મત્તતુલ્ય છે.''

આશ્ચર્ય થાય છે આ અનૂઠા વિવેક ઉપર ! જે પોતે સ્થાને સ્થાને ભેદાભેદાત્મક તત્ત્વનું સમર્થન તે જ પદ્ધતિથી કરે છે જે પદ્ધતિથી જૈન, તે જ અનેકાન્તનું ખંડન કરતી વખતે બધું જ ભૂલી જાય છે. અમે પહેલાં દર્શાવી દીધું છે કે સ્યાદ્વાદનો પ્રત્યેક ભંગ પોતાના દૃષ્ટિકોણથી સુનિશ્ચિત છે. અનેકાન્ત પોતે પણ પ્રમાણદૃષ્ટિએ (સમગ્રદૃષ્ટિએ) અનેકાન્તરૂપ છે અને નયદૃષ્ટિએ એકાન્તરૂપ છે. એમાં અનિશ્ચય યા અનવધારણની વાત ક્યાં છે ? એક જ સ્ત્રી અપેક્ષાભેદે માતા પણ છે અને પત્ની પણ છે, તે ઉભયાત્મક છે. આમાં તે કુતર્કીને શું કહેવું જે કહે છે કે 'તેનું એક જ રૂપ નિશ્ચિત કરો - કાં તો માતા કહો કાં તો પત્ની કહો'. જ્યારે અમે તેનું ઉભયાત્મક રૂપ નિશ્ચિતપણે કહી રહ્યા છીએ ત્યારે એ કહેવું કે 'ઉભયાત્મક રૂપ પણ ઉભયાત્મક હોવું જોઈએ, એટલે કે તમે નિશ્ચિતપણે ઉભયાત્મક નથી કહી શકતા.' આનો સીધો ઉત્તર એ છે કે 'તે સ્ત્રી ઉભયાત્મક છે, એકાત્મક નથી' આ રૂપે ઉભયાત્મકતામાં પણ ઉભયાત્મકતા છે. પદાર્થનો પ્રત્યેક અંશ અને તેને ગ્રહણ કરનારો નય પોતે પોતામાં સુનિશ્ચિત હોય છે.

હવે ભાસ્કરભાષ્યનું આ શંકા-સમાધાન જુઓ -

શંકા - ભેદ અને અભેદમાં તો વિરોધ છે.

સમાધાન - આ તો પ્રમાણ અને પ્રમેયતત્ત્વને ન સમજનારની શંકા છે... જે વસ્તુ પ્રમાણ દ્વારા જે રૂપમાં પરિચ્છિન્ન હોય તે વસ્તુ તે જ રૂપ હોય. ગાય, અશ્વ આદિ બધા જ પદાર્થો ભિન્નાભિન્ન જ પ્રતીત થાય છે.[1] તેઓ આગળ લખે છે કે સર્વથા અભિન્ન યા સર્વથા ભિન્ન પદાર્થને કોઈ દેખાડી શકતું નથી. સત્તા, જ્ઞેયત્વ અને દ્રવ્યત્વ વગેરે સામાન્યરૂપે બધાં અભિન્ન છે અને વ્યક્તિરૂપે પરસ્પર વિલક્ષણ હોવાના કારણે ભિન્ન છે. જ્યારે ઉભયાત્મક વસ્તુ પ્રતીત થઈ રહી છે

---

૧. यदप्युक्तं भेदाभेदयोर्विरोध इति तदभिधीयते अनिरूपितप्रमाणप्रमेयतत्त्वस्येदं चोद्यम् । ...
यत् प्रमाणैः परिच्छिन्नमविरुद्धं हि तत् तथा ।
वस्तुजातं गवाश्वादि भिन्नाभिन्नं प्रतीयते ॥ ભાસ્કરભાષ્ય, પૃ. ૧૬.

ત્યારે વિરોધ કેવો ? વિરોધ યા અવિરોધ તો પ્રમાણ દ્વારા જ વ્યવસ્થાપિત કરાય છે. જો પ્રતીતિના બળે એકરૂપતા નિશ્ચિત કરાતી હોય તો દ્વિરૂપતા પણ જ્યારે પ્રતીત થતી હોય ત્યારે તેને માનવી જોઈએ. એકે એકરૂપ જ હોવું જોઈએ એવી કોઈ ઈશ્વરાજ્ઞા નથી.

શંકા - શીત અને ઉષ્ણ સ્પર્શની જેમ ભેદ અને અભેદમાં વિરોધ કેમ નહિ ?

સમાધાન - આ તો આપની બુદ્ધિનો દોષ છે, વસ્તુમાં કોઈ વિરોધ નથી. છાયા અને આતપની જેમ સહાનવસ્થાનરૂપ વિરોધ તથા શીત અને ઉષ્ણની જેમ ભિન્નદેશવર્તિત્વરૂપ વિરોધ તો કારણબ્રહ્મ અને કાર્યપ્રપંચમાં હોઈ શકતો નથી કારણ કે તે જ ઉત્પન્ન થાય છે, તે જ અવસ્થિત રહે છે અને તે જ પ્રલય પામે છે. જો વિરોધ હોય તો આ ત્રણેય બની શકે નહિ. અગ્નિમાંથી અંકુરની ઉત્પત્તિ, અગ્નિમાં અંકુરની સ્થિતિ અને અગ્નિમાં અંકુરનો લય એ રૂપ અગ્નિ અને અંકુરનો કાર્યકારણસંબંધ તો દેખાતો નથી. કારણભૂત માટી અને સુવર્ણ આદિથી જ તજ્જન્ય કાર્ય સર્વદા અનુસ્યૂત દેખાય છે. તેથી આંખો મીંચીને જે આ પરસ્પર અસંગતિરૂપ વિરોધ કહેવામાં આવે છે તે કાં તો બુદ્ધિવિપર્યાસના કારણે કહેવામાં આવે છે કાં તો પછી પ્રારંભિક શ્રોત્રિયના કાનોને ઠગવા માટે. શીત અને ઉષ્ણ સ્પર્શ હમેશા ભિન્ન આધારોમાં રહે છે, તેમનામાં ન તો કદી ઉત્પાદ્ય-ઉત્પાદક સંબંધ રહ્યો છે કે ન તો કદી આધારાધેય સંબંધ, તેથી તેમનો વિરોધ હોઈ શકે છે. તેથી 'શીતોષ્ણવત્' આ દૃષ્ટાન્ત ઉચિત નથી. શંકાકાર બહુ પ્રગલ્ભતાથી કહે છે કે -

શંકા - 'આ સ્થાણુ છે કે પુરુષ' આ સંશયજ્ઞાનની જેમ ભેદાભેદજ્ઞાન અપ્રમાણ કેમ નથી ?

સમાધાન - પરસ્પરપરિહારવાળાઓનું જ સહ અવસ્થાન નથી થઈ શકતું. સંશયજ્ઞાનમાં કોઈ પણ પ્રમેયનો નિશ્ચય થતો નથી, તેથી તે અપ્રમાણ છે. પરંતુ અહીં તો માટી, સુવર્ણ આદિ કારણ પૂર્વસિદ્ધ છે, તેમનામાંથી પછી ઉત્પન્ન થનાર કાર્ય તદાશ્રિત જ ઉત્પન્ન થાય છે. કાર્ય કારણના સમાન જ હોય છે. કારણના સ્વરૂપનો નાશ કરીને ભિન્ન દેશ યા ભિન્ન કાળમાં કાર્ય ઉત્પન્ન થતું નથી. તેથી પ્રપંચને મિથ્યા કહેવો ઉચિત નથી. કોઈ પુરુષની અપેક્ષાએ વસ્તુની સત્યતા યા અસત્યતા આંકી શકાતી નથી, જેમ કે 'મુમુક્ષુઓ માટે પ્રપંચ અસત્ય છે અને ઇતર વ્યક્તિઓ માટે પ્રપંચ સત્ય છે' એમ ન કહી શકાય. રૂપને આંધળાઓ માટે અસત્ય અને દેખતાઓ માટે સત્ય ન કહી શકાય. પદાર્થો પુરુષની ઇચ્છા અનુસાર સત્ય યા અસત્ય નથી હોતા. સૂર્ય સ્તુતિ કરનારને અને નિન્દા કરનારને બંનેને પ્રકાશ-

ગરમી આપે છે. જો મુમુક્ષુ માટે પ્રપંચ મિથ્યા હોય અને અન્યના માટે સત્ય તો પ્રપંચમાં એક સાથે સત્યત્વ અને મિથ્યાત્વની આપત્તિ આવે... તેથી બ્રહ્મને ભિન્નાભિન્નરૂપ માનવું જોઈએ. કહ્યું પણ છે કે ''કાર્યરૂપે અનેક અને કારણરૂપે એક છે, જેમ કે કુંડલ આદિ પર્યાયોરૂપે ભેદ અને સુવર્ણરૂપે અભેદ હોય છે.''

આ રીતે બ્રહ્મ અને પ્રપંચના ભેદાભેદનું સમર્થન કરનાર આચાર્ય ભાસ્કર જે અનેકાન્તવાદીઓને 'પ્રજ્ઞાપરાધ', 'અનિરૂપિતપ્રમાણપ્રમેય' આદિ વિચિત્ર વિશેષણોથી સંબોધિત કરે છે તે પોતે દિગમ્બર (વિવસન) મતનું ખંડન કરતી વખતે આ વિશેષણોથી કેવી રીતે બચી શકે ?

પૃષ્ઠ ૧૦૩માં બ્રહ્મ એક હોવા છતાં પણ જીવ અને પ્રાજ્ઞના ભેદનું સમર્થન કરતા વળી પાછા તે લખે છે કે 'જે રીતે પૃથ્વીત્વ સમાન હોવા છતાં પણ પદ્મરાગ તથા ક્ષુદ્ર પાષાણ આદિનો પરસ્પરભેદ જોવામાં આવે છે તેવી જ રીતે બ્રહ્મ અને જીવ-પ્રાજ્ઞમાં પણ સમજવું જોઈએ. એમાં કોઈ વિરોધ નથી.'

પૃષ્ઠ ૧૬૪માં બ્રહ્મના ભેદાભેદરૂપના સમર્થનનો સિદ્ધાન્ત વળી પાછો ફરી રજૂ કરવામાં આવ્યો છે. અમે અહીં ભાસ્કરાચાર્યનું બ્રહ્મવિષયક ભેદાભેદનું જે પ્રકરણ રજૂ કર્યું છે તેનું એટલું જ તાત્પર્ય છે કે 'ભેદ અને અભેદમાં પરસ્પર વિરોધ નથી, એક વસ્તુ ઉભયાત્મક હોઈ શકે છે' આ વાત ભાસ્કરાચાર્યને સિદ્ધાન્તરૂપે ઇષ્ટ છે. તેમનું 'બ્રહ્મને સર્વથા નિત્ય સ્વીકારીને આવું માનવું ઉચિત હોઈ શકે કે નહિ ?' આ પ્રશ્ન અહીં વિચારણીય નથી. જે કોઈ પણ તટસ્થ વ્યક્તિ ઉપર્યુક્ત ભેદાભેદવિષયક શંકા-સમાધાનની સાથે ભાસ્કરાચાર્યે કરેલું જૈનમતનું ખંડન વાંચશે તે મતાસહિષ્ણુતાના સ્વરૂપને સહજપણે જ સમજી શકશે.

એ તો મોટા આશ્ચર્યની વાત છે કે સ્યાદ્વાદના ભંગોને આ આચાર્ય 'અનિશ્ચય'ના ખાતામાં તરત ખતવી દે છે અને 'મોક્ષ છે પણ અને નથી પણ' કહીને અપ્રવૃત્તિનું દૂષણ દઈ દે છે અને બીજાઓને ઉન્મત્ત સુધ્ધાં કહી નાખે છે ! ભેદાભેદાત્મક તત્ત્વના સમર્થનની વૈજ્ઞાનિક રીત તો આ તત્ત્વના દ્રષ્ટા જૈન આચાર્યો પાસેથી જ સમજી શકાય. આ પરિણામી નિત્ય પદાર્થમાં જ સંભવ છે, સર્વથા નિત્ય યા સર્વથા અનિત્યમાં સંભવ નથી કેમ કે દ્રવ્ય ખુદ તાદાત્મ્ય હોય છે, તેથી પર્યાયથી અભિન્ન હોવાના કારણે દ્રવ્ય સ્વયં અનિત્ય હોવા છતાં પણ પોતાની અનાદ્યનન્ત અવિચ્છિન્ન ધારાની અપેક્ષાએ નિત્ય યા ધ્રુવ હોય છે. તેથી ભેદાભેદાત્મક યા ઉભયાત્મક તત્ત્વની જે પ્રક્રિયા, સ્વરૂપ અને સમજવા-સમજાવવાની પદ્ધતિ આર્હત દર્શનમાં વ્યવસ્થિતરૂપે મળે છે તે અન્યત્ર દુર્લભ જ છે.

શ્રીવિજ્ઞાનભિક્ષુ અને સ્યાદ્વાદ

બ્રહ્મસૂત્રના વિજ્ઞાનામૃત ભાષ્યમાં દિગમ્બરોના સ્યાદ્વાદને અવ્યવસ્થિત દર્શાવતાં વિજ્ઞાનભિક્ષુ લખે છે કે 'પ્રકારભેદ વિના બે વિરુદ્ધ ધર્મ એક સાથે નથી રહી શકતા. જો પ્રકારભેદ માનશો તો અમારો જ મત થઈ જશે અને તેમાં બધી વ્યવસ્થા બની શકે છે, તો પછી આપ દિગમ્બરો અવ્યવસ્થિત તત્ત્વ શા માટે માનો છો ?'[1] પરંતુ સ્યાદ્વાદ સિદ્ધાન્તમાં અપેક્ષાભેદે પ્રકારભેદનો અસ્વીકાર ક્યાં છે ? સ્યાદ્વાદનો પ્રત્યેક ભંગ પોતાના નિશ્ચિત દૃષ્ટિકોણથી તે ધર્મનું અવધારણ કરીને પણ વસ્તુના અન્ય ધર્મોની ઉપેક્ષા થવા દેતો નથી. એક નિર્વિકાર બ્રહ્મમાં પરમાર્થતઃ પ્રકારભેદ કેવી રીતે ઘટી શકે ? અનેકાન્તવાદ તો વસ્તુમાં સ્વભાવસિદ્ધ અનન્ત ધર્મ માને છે. તેમાં અવ્યવસ્થાનો લેશમાત્ર નથી. તે ધર્મોનું વિભિન્ન દૃષ્ટિકોણોથી માત્ર વર્ણન થાય છે, સ્વરૂપ તો તેમનું સ્વતઃ સિદ્ધ છે. પ્રકારભેદથી ક્યાંક એક સાથે બે ધર્મો માની લેવાથી જ કંઈ વ્યવસ્થાનો ઇજારો લઈ શકાતો નથી. અનેકાન્તતત્ત્વની ભૂમિકા જ સમસ્ત વિરોધોનો અવિરોધી આધાર બની શકે છે.

શ્રી શ્રીકણ્ઠ[2] અને અનેકાન્તવાદ

શ્રીકણ્ઠાચાર્ય પોતાના શ્રીકણ્ઠભાષ્યમાં પેલી જ પુરાણી વિરોધવાળી દલીલ પુનઃ રજૂ કરતાં કહે છે કે 'જેમ પિંડ, ઘટ અને કપાલ અવસ્થાઓ એક સાથે હોઈ શકતી નથી તેવી જ રીતે અસ્તિત્વ અને નાસ્તિત્વ આદિ ધર્મ પણ એક સાથે હોઈ શકતા નથી.' પરંતુ એક દ્રવ્યના કાળક્રમે થનારા પર્યાયો યુગપત્ સંભવતા ન હોય તો ભલે ન સંભવે પણ જે સમયે ઘડો સ્વચતુષ્ટયથી સત્ છે તે જ સમયે તેના પટ

---

૧. अपरे वेदबाह्या दिगम्बरा एकस्मिन्नेव पदार्थे भावाभावौ मन्यन्ते ... सर्वं वस्त्वव्यवस्थितमेव स्यादस्ति स्यान्नास्ति... अत्रेदमुच्यते नैकस्मिन् यथोक्तभावाभादिरूपत्वमपि । कुतः ? असंभवात् । प्रकारभेदं विना विरुद्धयोरेकदा सहावस्थानसंस्थानासम्भवात् । प्रकारभेदाभ्युपगमे वास्मन्मतप्रवेशेन सर्वैव व्यवस्थास्ति कथमव्यवस्थितं जगदभ्युपगम्यते भवद्भिरित्यर्थः । વિજ્ઞાનામૃતભાષ્ય, ૨.૨.૩૩.

૨. जैना हि सप्तभङ्गीन्यायेन... स्याच्छब्द ईषदर्थः । एतदयुक्तम् । कुतः ? एकस्मिन् वस्तुनि सत्त्वासत्त्वनित्यत्वानित्यत्वभेदाभेदादीनामसंभवात् । पर्यायभाविनश्च द्रव्यस्यास्तित्वनास्तित्वादिशब्दबुद्धिविषयाः परस्परविरुद्धाः पिण्डत्वघटत्वकपाल-त्वाद्यवस्थावत् युगपन्न संभवन्ति । अतो विरुद्ध एव जैनवादः । શ્રીકણ્ઠભાષ્ય, ૨.૨.૩૩.

આદિની અપેક્ષાએ અસત્ હોવામાં શું વિરોધ છે ? પિંડ, ઘટ અને કપાલ પર્યાયોના રૂપે જે પુદ્ગલાણુ પરિણત થશે તે અણુદ્રવ્યોની દૃષ્ટિએ અતીતના સંસ્કાર અને ભવિષ્યની યોગ્યતા વર્તમાનપર્યાયવાળા દ્રવ્યમાં તો છે જ. આપ 'સ્યાત્' શબ્દને ઈષદર્થક માનો છો. પરંતુ 'ઈષત્' દ્વારા સ્યાદ્વાદનો અભિધેયાર્થ બરાબર પ્રતિફલિત થતો નથી. 'સ્યાત્' શબ્દનો વાચ્યાર્થ છે 'સુનિશ્ચિત દૃષ્ટિકોણ'. શ્રીકણ્ઠભાષ્યની ટીકામાં અપ્પય્ય દીક્ષિતને[1] દેશ, કાલ અને સ્વરૂપ આદિ અપેક્ષાભેદે અનેક ધર્મો સ્વીકારવા ગમે છે અને 'અપેક્ષાભેદે અનેક ધર્મ સ્વીકારવામાં લૌકિક અને પરીક્ષક કોઈને કોઈ વિવાદ હોઈ શકે નહિ' એમ પણ તે માને છે. પરંતુ પછી ખચકાઈને કહે છે કે 'સપ્તભઙ્ગીનું આ સ્વરૂપ જૈનોને ઈષ્ટ નથી.' તે આરોપ લગાવે છે કે 'સ્યાદ્વાદી તો અપેક્ષાભેદે અનેક ધર્મો માનતા નથી પરંતુ વિના અપેક્ષાએ જ અનેક ધર્મ માને છે.' આશ્ચર્ય તો એ વાતનું છે કે અપ્પય્ય દીક્ષિત આચાર્ય અનન્તવીર્યકૃત

"तद्विधानविवक्षायां स्यादस्तीति गतिर्भवेत् ।

स्यान्नास्तीति प्रयोगः स्यात् तन्निषेधे विवक्षिते ॥" ઇત્યાદિ કારિકાઓ ઉદ્ધૃત

---

१. यद्येवं पारिभाषिकोऽयं सप्तभङ्गीनयः स्वीक्रियत एव । घटादिः स्वदेशेऽस्ति, अन्यदेशे नास्ति, स्वकालेऽस्ति अन्यकाले नास्ति, स्वात्मना अस्ति अन्यात्मना नास्ति, इति देशकालप्रतियोगिरूपोपाधिभेदेन सत्त्वासत्त्वसमावेशे लौकिकपरीक्षकाणां विप्रतिपत्त्यसंभवात् । न चैतावता पराभिमतं वस्त्वनैकान्त्यमापद्यते - स्वकाले सदेव अन्यकाले असदेव इत्यादि नियमस्य भङ्गाऽभावात् । स देश इह नास्ति, स काल इदानीं नास्तीत्यादिप्रतीतौ देशकालाद्युपाध्यन्तराभावात्, तत्राप्युपाध्यन्तरापेक्षणेऽनवस्थानात् । इतरान् अङ्गीकारयितुं परं गुडजिह्विकान्यायेन देशकालाद्युपाधिभेदमन्तर्भाव्य सत्त्वासत्त्वप्रतीतिरुपन्यस्यते । वस्तुतो विमृश्यमाना सा निरुपाधिकैव सत्त्वासत्त्वादिसंकरे प्रमाणम् । अत एव स्याद्वादिनो 'घटोऽस्ति घटो नास्ति पटः सन् पटोऽसन्' इत्यादि प्रत्यक्षप्रतीतिमेव सत्त्वासत्त्वाद्यनैकान्त्ये प्रमाणमुपगच्छन्ति, परस्परविरुद्धधर्मसमावेशे सर्वानुभवसिद्धस्तावदुपाधिभेदो नापह्नोतुं शक्यते । लोकमर्यादामनतिक्रममाणेन देशकालादिसत्त्वनिषेधेऽपि देशकालाद्युपाध्यवच्छेदः अनुभूयत एव । इहात्माश्रयः परस्पराश्रयः अनवस्था वा न दोषः, यथा प्रमेयत्वाभिधेयत्वादिवृत्तौ, यथा च बीजाङ्कुरादिकार्यकारणभावे विरुद्धधर्मसमावेशे । सर्वथोपाधिभेदं प्रत्याचक्षाणस्य चायमस्याः पुत्रः अस्याः पति अस्याः पिता अस्याश्श्वसुर इत्यादिव्यवस्थापि न सिद्धयेदिति कथं तत्र तत्र स्याद्वादे मातृत्वाद्युचितव्यवहारान् व्यवस्थयाऽनुतिष्ठेत् । तस्मात् सर्वबहिष्कार्योऽयमनेकान्तवादः । શ્રીકણ્ઠભાષ્યટીકા, પૃ.૧૦૩.

પણ કરે છે અને સ્યાદ્વાદીઓ પર આ આરોપ પણ લગાવે છે કે 'સ્યાદ્વાદી વિના અપેક્ષાએ જ સર્વ ધર્મ માને છે.' આ સ્પષ્ટ પ્રમાણો મોજૂદ હોવા છતાં પણ તે કહે છે કે 'બીજાના ગળે ઉતારવા માટે જૈનો અપેક્ષારૂપી મધ ચટાડી દે છે પણ વસ્તુતઃ જૈનો અપેક્ષા માનતા નથી, તેઓ તો નિરુપાધિ સત્ત્વ, અસત્ત્વ આદિ માનવા ઇચ્છે છે.' આ મિથ્યા આરોપ માટે શું કહેવું ? વળી, આ જ આધાર ઉપર અપ્પય્ય દીક્ષિત કહે છે કે 'સ્ત્રીમાં માતા, પત્ની આદિ આપેક્ષિક વ્યવહારનો સ્વીકાર ન કરવાથી લોકવિરોધનો દોષ લાગશે.' અરે ભલા ભાઈ, જે દૂષણો સ્યાદ્વાદી એકાન્તવાદીઓને દે છે તે જ દૂષણો અપ્પય્યજી જૈનોને જબરજસ્તી દીધે જાય છે, આ અંધેરનું કંઈ ઠેકાણું છે ! જૈનોના સંખ્યાબંધ ગ્રન્થો આ સ્યાદ્વાદ અને સપ્તભંગીની વિવિધ અપેક્ષાઓથી ભરેલા છે અને તેનું વૈજ્ઞાનિક વિવેચન પણ ત્યાં મળે છે. તેમ છતાં જૈનોના માથે આ બધાં દૂષણો મઢવામાં આવી રહ્યાં છે અને ત્યાં સુધી લખવામાં આવી રહ્યું છે કે આ લોકવિરોધી સ્યાદ્વાદ સર્વતઃ બહિષ્કૃત થવાને લાયક છે ! किमाश्चर्यमतः परम् !! સ્યાદ્વાદની લોકાવિરોધિતા આદિની સિદ્ધિ માટે આ 'સ્યાદ્વાદ અને સપ્તભંગી' પ્રકરણમાં પર્યાપ્ત લખવામાં આવ્યું છે.

શ્રીરામાનુજાચાર્ય અને સ્યાદ્વાદ

શ્રી રામાનુજાચાર્ય પણ સ્યાદ્વાદમાં તે જ રીતે નિરુપાધિ યા નિરપેક્ષ સત્ત્વાસત્ત્વનો આરોપ મૂકીને વિરોધ દૂષણ આપે છે.[1] આ આચાર્ય સ્યાદ્વાદીઓને સમજાવવાનું સાહસ કરે છે કે 'આપ લોકો પ્રકારભેદે ધર્મભેદ માનો', જાણે કે સ્યાદ્વાદી અપેક્ષાભેદને સમજતા ન હોય યા એક જ દૃષ્ટિએ વિભિન્ન ધર્મોનો સદ્ભાવ માનતા હોય. અપેક્ષાભેદ, ઉપાધિભેદ યા પ્રકારભેદનો આવિષ્કાર કરનાર ખુદ જૈન આચાર્યોને તેમનો જ ઉપદેશ દેવો ક્યાં સુધી શોભાસ્પદ છે ? સ્યાદ્વાદનો તો આધાર જ એ છે કે વિભિન્ન દૃષ્ટિકોણોથી અનેક ધર્મોનો સ્વીકાર કરવો અને તેમનું પ્રતિપાદન કરવું. સાચું પૂછો તો સ્યાદ્વાદનો આશ્રય લીધા વિના રામાનુજાચાર્ય ખુદ વિશિષ્ટાદ્વૈતતાનો નિર્વાહ જ કરી શકતા નથી.

---

૧. द्रव्यस्य तद्विशेषणभूतपर्यायशब्दाभिधेयाद्यवस्थाविशेषस्य च 'इदमित्थम्' इति प्रतीतेः, प्रकारिप्रकारतया पृथक्पदार्थत्वात् नैकस्मिन् विरुद्धप्रकारभूतसत्त्वासत्त्वस्वरूपधर्म-समावेशो युगपत् संभवति...एकस्य पृथिवीद्रव्यस्य घटत्वाश्रयत्वं शरावत्वाश्रयत्वं च प्रदेशभेदेन न त्वेकेन प्रदेशेनोभयाश्रयत्वं यथैकस्य देवदत्तस्य उत्पत्तिविनाशयोग्यत्वं काल-भेदेन। न ह्येतावता द्वयात्मकत्वमपि तु परिणामशक्तियोगमात्रम्। વેદાન્તદીપ, પૃ. ૧૧૧-૧૨.

શ્રીવલ્લભાચાર્ય અને સ્યાદ્વાદ

શ્રીવલ્લભાચાર્ય પણ દિગમ્બર સિદ્ધાન્તમાં પ્રાચીન પરંપરા અનુસાર વિરોધ દૂષણ જ રજૂ કરે છે.[1] તે કહેવા માગે છે કે 'વસ્તુતઃ વિરુદ્ધધર્માન્તરત્વ બ્રહ્મમાં જ પ્રમાણસિદ્ધ હોઈ શકે છે.' 'સ્યાત્' શબ્દનો અર્થ તેમણે 'અભીષ્ટ' કર્યો છે. આશ્ચર્ય તો એ છે કે બ્રહ્મને નિર્વિકાર માનીને પણ તે તેમાં ઉભયરૂપતા વાસ્તવિક માનવા ઇચ્છે છે અને જે સ્યાદ્વાદમાં વિરુદ્ધ ધર્મોની વસ્તુતઃ સાપેક્ષ સ્થિતિ ઘટે છે તેમાં વિરોધ દૂષણ લગાવે છે. બ્રહ્મને અવિકારી કહીને પણ તે બ્રહ્મનું જગતરૂપે પરિણમન સ્વીકારે છે. કટક, કુંડલ આદિ આકારોમાં પરિણત થવા છતાં પણ સુવર્ણને અવિકારી માનવું એ તેમની પ્રમાણપદ્ધતિમાં છે. ભલા, સુવર્ણ જ્યારે પર્યાયોને ધારણ કરે છે ત્યારે તે અવિકારી કેવી રીતે રહી શકે ? પૂર્વ રૂપનો ત્યાગ કર્યા વિના ઉત્તરનું ઉપાદાન સુવર્ણ કેવી રીતે થઈ શકે ? 'બ્રહ્મને જ્યારે રમણ કરવાની ઇચ્છા થાય છે ત્યારે તે પોતાના આનન્દ આદિ ગુણોનો તિરોભાવ કરીને જીવાદિરૂપે પરિણત થાય છે.' આ આવિર્ભાવ અને તિરોભાવ પણ પૂર્વરૂપના ત્યાગ અને ઉત્તરરૂપના ઉપાદાનનું જ વિવેચન છે. તેથી વલ્લભાચાર્યે સ્યાદ્વાદને દોષ દેવા પણ અનુચિત છે.

શ્રીનિમ્બાર્કાચાર્ય અને અનેકાન્તવાદ

બ્રહ્મસૂત્રના ભાષ્યકારોમાં નિમ્બાર્કાચાર્ય સ્વભાવતઃ ભેદાભેદવાદી છે. તે સ્વરૂપથી ચિત્, અચિત્ અને બ્રહ્મપદાર્થમાં દ્વૈતશ્રુતિઓના આધારે ભેદ માને છે. પરંતુ ચિત્ અને અચિત્ની સ્થિતિ અને પ્રવૃત્તિ બ્રહ્માધીન જ હોવાથી તે બન્ને બ્રહ્મથી અભિન્ન છે. જેમ પત્ર, પુષ્પ વગેરે સ્વરૂપથી ભિન્ન હોવા છતાં પણ વૃક્ષથી પૃથક્ પ્રવૃત્તિ વગેરે કરતાં નથી, તેથી તેઓ વૃક્ષથી અભિન્ન છે તેમ જગત અને બ્રહ્મનો ભેદાભેદ સ્વાભાવિક છે, આ જ શ્રુતિ, સ્મૃતિ અને સૂત્રથી સમર્થિત છે. આ રીતે નિમ્બાર્કાચાર્ય સ્વાભાવિક ભેદાભેદવાદી હોવા છતાં પણ જૈનોના અનેકાન્તમાં સત્ત્વ અને અસત્ત્વ બે ધર્મોને વિરોધદોષના ભયે માનવા ઇચ્છતા નથી[2] એ મોટા આશ્ચર્યની વાત છે ! જ્યારે તેમના ભાષ્યના ટીકાકાર

૧. ते हि अन्तर्निष्ठाः प्रपञ्चे उदासीनाः सप्तविभक्तीः परेच्छया वदन्ति । स्याच्छब्दोऽभीष्टवचनः । ...तद्विरोधेनासम्भवात् अयुक्तम् । અણુભાષ્ય, ૨.૨.૩.

૨. जैना वस्तुमात्रम् अस्तित्वनास्तित्वादिना विरुद्धधर्मद्वयं योजयन्ति, तद् नोपपद्यते, एकस्मिन् वस्तुनि सत्त्वासत्त्वादेर्विरुद्धधर्मस्य छायातपवत् युगपदसंभवात् । બ્રહ્મસૂત્રનિમ્બાર્કભાષ્ય, ૨.૨.૩૩.

શ્રીનિવાસાચાર્યને પ્રશ્ન પૂછવામાં આવ્યો કે 'આપ પણ બ્રહ્મમાં ભેદાભેદ માનો છો, તો તેમાં વિરોધ કેમ નથી આવતો ?' તો તેમણે દૃઢ શ્રદ્ધાથી ઉત્તર દીધો કે 'અમારું માનવું યુક્તિથી એટલે કે તર્કથી નથી, બ્રહ્મના ભેદાભેદનો નિર્ણય શ્રુતિથી જ થઈ જાય છે.'[1] આનો અર્થ તો એ થયો કે શ્રુતિથી જો ભેદાભેદનું પ્રતિપાદન થાય છે તો તેઓ ભેદાભેદને માનવા તૈયાર છે, પરંતુ જો એ જ વાત કોઈ યુક્તિથી સિદ્ધ કરે છે તો તેમાં તેમને વિરોધની ગન્ધ આવે છે. પદાર્થના સ્વરૂપના નિર્ણયમાં લાઘવ અને ગૌરવનો પ્રશ્ન ઉઠાવવો અનુચિત છે, જેમ કે એક બ્રહ્મને કારણ માનવામાં લાઘવ છે અને અનેક પરમાણુઓને કારણ માનવામાં ગૌરવ. વસ્તુની વ્યવસ્થા પ્રતીતિના આધારે કરવી જોઈએ. 'અનેક સમાન સ્વભાવવાળા સિદ્ધોને સ્વતન્ત્ર માનવામાં ગૌરવ છે અને એક સિદ્ધ માની તેની ઉપાસના કરવામાં લાઘવ છે' આ કુતર્ક પણ આ જ પ્રકારનો છે કેમ કે વસ્તુના સ્વરૂપનો નિર્ણય સુવિધા અને અસુવિધાની દૃષ્ટિએ થતો નથી. વળી, જૈનમતમાં ઉપાસનાનું પ્રયોજન સિદ્ધોને ખુશ કરવાનું નથી. તે તો વીતરાગ સિદ્ધો છે. તેમનો પ્રસાદ ઉપાસનાનું સાધ્ય નથી પરંતુ પ્રારંભિક અવસ્થામાં ચિત્તમાં આત્માના શુદ્ધતમ આદર્શ રૂપનું આલંબન લઈને ઉપાસનાવિધિ શરૂ કરવામાં આવે છે જે આગળની ધ્યાનાદિ અવસ્થાઓમાં આપોઆપ છૂટી જાય છે.

ભેદાભેદવિચાર

અનેક દૃષ્ટિઓથી વસ્તુસ્વરૂપનો વિચાર કરવો એ અનેકાન્તનું સામાન્ય સ્વરૂપ છે. ભગવાન મહાવીર અને બુદ્ધના સમયમાં જ નહિ પરંતુ તેના પહેલાં પણ વસ્તુસ્વરૂપને અનેક દૃષ્ટિઓથી વર્ણવવાની પરંપરા હતી. 'एकं सद् विप्रा बहुधा वदन्ति' ઋગ્વેદનું (૨.૩ ૨૩, ૪૬) આ વાક્ય આ અભિપ્રાયને સૂચવે છે. બુદ્ધ વિભજ્યવાદી હતા. તે પ્રશ્નોના ઉત્તર એકાંશમાં 'હા' કે 'ના'માં દેતા ન હતા પણ અનેકાંશિક રૂપમાં દેતા હતા. જે પ્રશ્નોને તેમણે અવ્યાકૃત કહ્યા છે તેમને

---

૧. ननु भवन्मतेऽपि एकस्मिन् धर्मिणि विरुद्धधर्मद्वयाङ्गीकारोऽस्ति, तथा सर्वं खल्विदं ब्रह्म इत्यादिषु एकत्वं प्रतिपाद्यते । प्रधानक्षेत्रज्ञपतिर्गुणेश: द्वासुपर्णा इत्यादावनेकत्वं च प्रतिपाद्यते इति चेत्, न, अस्यार्थस्य युक्तिमूलत्वाभावात्, श्रुतिभिरेव परस्पराविरोधेन यथार्थं निर्णीतत्वात् ...इत्थं जगद्ब्रह्मणोर्भेदाभेदौ स्वाभाविकौ श्रुतिस्मृतिसूत्रसाधितौ भवत: कोऽत्र विरोध: ? । નિમ્બાર્કભાષ્યટીકા, ૨.૨.૩૩.

અનેકાંશિક[1] પણ કહ્યા છે. જે પ્રશ્નો વ્યાકરણીય છે તેમને એકાંશિક અર્થાત્ સુનિશ્ચિતપણે જેમનો ઉત્તર આપી શકાય તેવા કહ્યા છે, જેમ કે દુઃખ આર્યસત્ય છે જ. બુદ્ધે પ્રશ્નવ્યાકરણ ચાર પ્રકારનાં દર્શાવ્યાં છે. (દીઘનિકાય ૩૩ સંગીતિપરિયાય) - એકાંશવ્યાકરણીય પ્રશ્ન, પ્રતિપૃચ્છાવ્યાકરણીય પ્રશ્ન, વિભજ્ય-વ્યાકરણીય પ્રશ્ન અને સ્થાપનીય પ્રશ્ન. આ ચાર પ્રશ્નવ્યાકરણોમાં વિભજ્યવ્યાકરણીય પ્રશ્નમાં એક જ વસ્તુના વિભાગ કરીને તેનું અનેક દૃષ્ટિએ વર્ણન કરવામાં આવે છે.

બાદરાયણના બ્રહ્મસૂત્રમાં (૧.૪.૨૦-૨૧) આચાર્ય આશ્મરથ્ય અને ઔડુલોમિનો મત આવે છે. તેઓ ભેદાભેદવાદી હતા, બ્રહ્મ અને જીવના ભેદાભદનું સમર્થન કરતા હતા. શંકરાચાર્યે બૃહદારણ્યકભાષ્યમાં (૨.૩.૬) ભેદાભેદવાદી ભર્તૃપ્રપંચના મતનું ખંડન કર્યું છે. ભર્તૃપ્રપંચ બ્રહ્મ અને જગતના વાસ્તવિક એકત્વ અને નાનાત્વને માનતા હતા. શંકરાચાર્ય પછી ભાસ્કરાચાર્ય તો ભેદાભેદવાદીના રૂપમાં પ્રસિદ્ધ જ છે.

સાંખ્યો પ્રકૃતિને પરિણામિનિત્ય માને છે. પ્રકૃતિ કારણરૂપે એક હોવા છતાં પણ પોતાના વિકારોની દૃષ્ટિએ અનેક છે, નિત્ય હોવાની સાથે અનિત્ય પણ છે.

યોગશાસ્ત્રમાં આ જ રીતે પરિણામવાદનું સમર્થન છે.[2] પરિણામનું લક્ષણ પણ યોગભાષ્યમાં (૩.૧૩) અનેકાન્તરૂપે જ કરવામાં આવ્યું છે. તે આ પ્રમાણે છે 'अवस्थितस्य द्रव्यस्य पूर्वधर्मनिवृत्तौ धर्मान्तरोत्पत्तिः परिणामः ।' અર્થાત્ સ્થિર દ્રવ્યના પૂર્વધર્મની નિવૃત્તિ થતાં નૂતન ધર્મની ઉત્પત્તિ થવી એ પરિણામ છે.

ભટ્ટ કુમારિલ તો આત્મવાદમાં (શ્લોક ૨૮-) આત્માનું વ્યાવૃત્તિ અને અનુગમ ઉભય રૂપે સમર્થન કરે છે.[3] તે લખે છે કે 'જો આત્માનો અત્યન્ત નાશ માનવામાં આવે તો કૃતનાશ અને અકૃતાગમ દૂષણો આવે અને જો તેને એકરૂપ માનવામાં આવે તો સુખ, દુઃખ આદિનો ઉપભોગ ઘટી શકે નહિ. અવસ્થાઓ સ્વરૂપથી

---

૧. कतमे च पोट्ठपाद मया अनेकंसिका धम्मा देसिता पञ्ञत्ता ? सस्सतो लोको त्ति वा पोट्ठपाद मया अनेकंसिको धम्मो देसितो पञ्ञत्तो । असस्सतो लोको त्ति खो पोट्ठपाद मया अनेकंसिको... । દીઘનિકાય, પોટ્ઠપાદસુત્ત.

૨. द्वयी चेयं नित्यता - कूटस्थनित्यता परिणामिनित्यता च । तत्र कूटस्थनित्यता पुरुषस्य परिणामिनित्यता गुणानाम् । વ્યાસભાષ્ય, ૧.૪.૩૩.

૩. तस्मादुभयहानेन व्यावृत्त्यनुगमात्मकः ।
पुरुषोऽभ्युपगन्तव्यः कुण्डलादिषु सर्पवत् ॥२८॥ મીમાંસાશ્લોકવાર્તિક.

પરસ્પર વિરોધી છે તેમ છતાં તેમનામાં એક સામાન્ય અવિરોધી રૂપ પણ છે. આ રીતે આત્મા ઉભયાત્મક છે.' (આત્મવાદ, શ્લોક ૨૩-૩૦).

આચાર્ય હેમચન્દ્રે વીતરાગસ્તોત્રમાં (૮.૮-૧૦) બહુ જ સુંદર લખ્યું છે કે -

विज्ञानस्यैकमाकारं नानाकारकरम्बितम् ।
इच्छँस्तथागतः प्राज्ञो नानेकान्तं प्रतिक्षिपेत् ॥८॥

અર્થાત્ એક જ્ઞાનને અનેકાકાર માનનારા સમજદાર બૌદ્ધોએ અનેકાન્ત ઉપર આક્ષેપો ન કરવા જોઈએ.

चित्रमेकमनेकं च रूपं प्रामाणिकं वदन् ।
यौगो वैशेषिको वापि नानेकान्तं प्रतिक्षिपेत् ॥९॥

અર્થાત્ અનેક આકારવાળા એક ચિત્રરૂપને માનનારા નૈયાયિકોએ અને વૈશેષિકોએ અનેકાન્ત ઉપર આક્ષેપો ન કરવા જોઈએ.

इच्छन् प्रधानं सत्त्वाद्यैर्विरुद्धैर्गुम्फितं गुणैः ।
सांख्यः संख्यावतां मुख्यो नानेकान्तं प्रतिक्षिपेत् ॥१०॥

અર્થાત્ એક પ્રધાન(પ્રકૃતિ)ને સત્ત્વ, રજસ્ અને તમસ્ આ ત્રણ ગુણોવાળી માનનારા સમજદાર સાંખ્યોએ અનેકાન્ત ઉપર આક્ષેપો ન કરવા જોઈએ.

આ રીતે સામાન્ય રીતે બ્રાહ્મણ પરંપરા, સાંખ્ય-યોગ અને બૌદ્ધોમાં પણ અનેક દૃષ્ટિએ વસ્તુવિચાર કરવાની પરંપરા હોવા છતાં પણ એવું તે કયું કારણ છે કે જેથી અનેકાન્તવાદીના રૂપમાં કેવળ જૈનોનો જ ઉલ્લેખ વિશેષપણે થયો છે અને જૈનો જ આ શબ્દ દ્વારા ઓળખાય છે ?

એનું ખાસ કારણ આ પ્રમાણે છે - વેદાન્ત પરંપરામાં જે ભેદનો ઉલ્લેખ થયો છે તે ઔપચારિક યા ઉપાધિનિમિત્તક છે. વેદાન્તીઓ ભેદ હોવા છતાં પણ બ્રહ્મને નિર્વિકાર જ કહેવા માગે છે. સાંખ્યના પરિણામવાદમાં તે પરિણામ અવસ્થા યા ધર્મ સુધી જ સીમિત છે, પ્રકૃતિ તો સદા નિત્ય જ બની રહે છે. વળી, સાંખ્યના પુરુષને તો પરિણામ બિલકુલ સ્પર્શતો નથી. તે એકાન્ત નિત્ય છે, કૂટસ્થનિત્ય છે. કુમારિલ ભેદાભેદાત્મક કહીને પણ દ્રવ્યની નિત્યતાને છોડવા માગતા નથી, તે ભલે ને આત્મામાં આ પ્રક્રિયાને લગાવી ગયા છે પરંતુ શબ્દની નિત્યતાના પ્રસંગમાં તો તેમણે એકાન્ત નિત્યતાનું જ સમર્થન કર્યું છે. તેથી અન્ય મતોમાં જે અનેકાન્ત દૃષ્ટિનો ક્યાંક ક્યાંક અવસર આવ્યે ઉલ્લેખ થયો છે તેની પાછળ તાત્ત્વિક નિષ્ઠા

નથી. પરંતુ જૈન તત્ત્વજ્ઞાનની તો તે આધારશિલા છે અને પ્રત્યેક પદાર્થના સ્વરૂપના વિવેચનમાં તેનો નિરપવાદ ઉપયોગ થયો છે. જૈનોએ દ્રવ્યાર્થિક અને પર્યાયાર્થિક બન્નેને એકસરખા વાસ્તવિક માન્યા છે. તેમનું અનિત્યત્વ કેવળ પર્યાય સુધી જ સીમિત નથી પરંતુ પર્યાયથી અભિન્ન દ્રવ્ય પોતે પણ તદ્રૂપે પરિણત થાય છે. પર્યાયોને છોડીને દ્રવ્ય કોઈ ભિન્ન પદાર્થ નથી. 'સ્યાદ્વાદ અને અનેકાન્તદૃષ્ટિનો ક્યાં કેવી રીતે ઉપયોગ કરવો' આ વિષયનું નિરૂપણ કરતા અનેક ગ્રન્થો જૈનદર્શનમાં રચાયા છે અને તેની સુનિશ્ચિત વૈજ્ઞાનિક પદ્ધતિ સ્થિર કરવામાં આવી છે, જ્યારે અન્ય મતોમાં તેનો કેવળ સામયિક જ ઉપયોગ થયો છે. અન્ય મતો સાથે જૈન મતનું ગઠબંધન કરવાથી જૈન દૃષ્ટિનો વિપર્યાસ જ થયો છે અને જૈનદૃષ્ટિના ખંડનમાં જૈન દૃષ્ટિના સ્વરૂપને અન્ય મતોના સ્વરૂપ સાથે ભેળવીને એક અજબ ગોટાળો ઊભો કરી દેવાયો છે.

બૌદ્ધ ગ્રન્થોમાં[1] ભેદાભેદાત્મકતાના ખંડનના પ્રસંગે જૈન અને જૈમિનિનો એક સાથે ઉલ્લેખ છે તથા વિપ્ર, નિર્ગ્રન્થ અને કાપિલનો એકસરખો મત ધરાવનારના રૂપમાં નિર્દેશ થયો છે. અભાવ પદાર્થની બાબતમાં જૈન અને જૈમિનિનો દૃષ્ટિકોણ મળતો છે કેમ કે કુમારિલ પણ ભાવાન્તરરૂપ જ અભાવને માને છે. પરંતુ એટલા માત્રથી અનેકાન્તના વારસાનો સાર્વત્રિક નિર્વાહ કરનારાઓમાં તેમનું નામ લખી શકાય નહિ.

સાંખ્યની પ્રકૃતિ તો એક અને નિત્ય જ સદા રહે છે અને પરિણમન મહત્ આદિ વિકારો સુધી સીમિત છે. એટલે દહીં અને ઊંટમાં એક પ્રકૃતિની દૃષ્ટિએ ધર્મકીર્તિએ આપેલું અભેદપ્રસંગનું દૂષણ લાગુ પડે છે, પરંતુ આ દૂષણ અનેકદ્રવ્યવાદી જૈનોને લાગુ પડતું નથી. પરંતુ દૂષણ દેનારા આટલો વિવેક તો કરતા નથી, તેઓ તો ગમે તેમ કરીને પરમતને ઉખાડવાની ધૂનમાં ઊંડાણમાં ઊતર્યા વિના ઉપલક દૃષ્ટિએ જોઈને ફટકા જ મારે છે.

તત્ત્વસંગ્રહકાર પણ વિપ્ર, નિર્ગ્રન્થ અને કાપિલો કલ્પનારચિત વિચિત્ર ધર્મ સ્વીકારે છે એમ કહી ત્રણેયને એક સાથે એક જ લાકડીએ ખદેડે છે. પરંતુ નિર્ગ્રન્થ પરંપરામાં ધર્મોની સ્થિતિ તો સ્વાભાવિક છે, કેવળ તેમનો વ્યવહાર પરાપેક્ષ થાય છે. ઉદાહરણાર્થ, એક જ પુરુષમાં પિતૃત્વ અને પુત્રત્વ ધર્મો સ્વાભાવિક છે, પરંતુ

---

૧. तेन यदुक्तं जैनजैमिनीयैः - सर्वात्मकमेकं स्यादन्यापोहव्यतिक्रमे ।
પ્રમાણવાર્તિકસ્વવૃત્તિટીકા, પૃ. ૧૪૩
को नामातिशयः प्रोक्तः विप्रनिर्ग्रन्थकापिलैः । તત્ત્વસંગ્રહ, શ્લોક ૧૭૭૬.

પિતૃવ્યવહાર તેના પોતાના પુત્રની અપેક્ષાએ થાય છે તથા પુત્રવ્યવહાર તેના પોતાના પિતાની દૃષ્ટિએ થાય છે. એક જ ધર્મીમાં વિભિન્ન અપેક્ષાઓથી બે વિરુદ્ધ વ્યવહારો કરી શકાય છે.

તેવી જ રીતે વેદાન્તના આચાર્યોએ જૈનતત્ત્વનો વિપર્યાસ કરીને એ માની લીધું કે જૈનોનું દ્રવ્ય નિત્ય (કૂટસ્થનિત્ય, એકાન્ત નિત્ય) સદા રહે છે, કેવળ પર્યાયો જ અનિત્ય હોય છે અને પછી વિરોધનું દૂષણ લગાવ્યું છે. સત્ત્વ અને અસત્ત્વને કાં તો અપેક્ષાભેદ વિના માનેલા આરોપીને દૂષણો લગાવ્યાં છે કાં તો પછી સામાન્યપણે વિરોધનું ખડ્ગ ચલાવ્યું છે. વેદાન્તભાષ્યોમાં એક 'નિત્ય સિદ્ધ' જીવને માનીને પણ દૂષણો આપ્યાં છે. હકીકતમાં, જૈન ધર્મ કોઈ પણ આત્માને નિત્યસિદ્ધ માનતો જ નથી. બધા આત્માઓ બંધનોને કાપીને જ સાદિમુક્ત થયા છે અને થશે.

સંશય વગેરે દૂષણોનો ઉદ્ધાર

ઉપર્યુક્ત વિવેચનથી જણાઈ ગયું હશે કે સ્યાદ્વાદમાં મુખ્યપણે વિરોધ અને સંશય આ બે દૂષણો જ દેવામાં આવ્યાં છે. તત્ત્વસંગ્રહમાં સંકર તથા શ્રીકંઠભાષ્યમાં અનવસ્થા દૂષણોનો પણ નિર્દેશ છે. પરંતુ આઠ દૂષણો એક સાથે કોઈ પણ ગ્રન્થમાં જોવાં મળતાં નથી. ધર્મકીર્તિ વગેરેએ વિરોધ દૂષણ જ મુખ્યપણે દીધું છે. વસ્તુતઃ જોઈએ તો વિરોધ જ સમસ્ત દૂષણોનો આધાર છે.

જૈન ગ્રન્થોમાં સૌપ્રથમ અકલંકદેવે સંશય, વિરોધ, વૈયધિકરણ્ય, સંકર, વ્યતિકર, અનવસ્થા, અપ્રતિપત્તિ અને અભાવ આ આઠ દૂષણોનો પરિહાર પ્રમાણસંગ્રહ (પૃ.૧૦૩) અને અષ્ટશતીમાં (અષ્ટસહસ્રી પૃ.૨૦૬) કર્યો છે. વિરોધ દૂષણ તો અનુપલંભ દ્વારા સિદ્ધ થાય છે. જ્યારે એક જ વસ્તુ ઉત્પાદ-વ્યય-ધ્રૌવ્યરૂપે તથા સદસદાત્મરૂપે પ્રતીતિનો વિષય છે ત્યારે વિરોધ કહી શકાય નહિ. જેવી રીતે મેચકરત્ન એક હોવા છતાં પણ અનેક રંગોને યુગપત્ ધારણ કરે છે તેવી જ રીતે પ્રત્યેક વસ્તુ વિરોધી અનેક ધર્મોને ધારણ કરી શકે છે. જેવી રીતે પૃથ્વીત્વ આદિ અપરસામાન્ય સ્વવ્યક્તિઓમાં અનુગત હોવાના કારણે સામાન્યરૂપ હોવા છતાં પણ જલ આદિથી વ્યાવર્તક હોવાના કારણે વિશેષ પણ છે તેવી જ રીતે પ્રત્યેક વસ્તુ વિરોધી બે ધર્મોનો સ્વભાવતઃ આધાર હોય છે. જેવી રીતે એક જ વૃક્ષ એક શાખામાં ચલાત્મક તથા બીજી શાખામાં અચલાત્મક હોય છે, એક જ ઘડો મોઢા આગળ લાલ રંગનો અને તળિયા તરફ કાળા રંગનો હોય છે, એક ભાગમાં આવૃત અને બીજા ભાગમાં અનાવૃત, એક દેશથી નષ્ટ તથા બીજા દેશથી અનષ્ટ રહી શકે

છે તેવી જ રીતે પ્રત્યેક વસ્તુ ઉભયાત્મક હોય છે, એમાં વિરોધને કોઈ અવકાશ નથી. જો એક જ દૃષ્ટિએ બે વિરોધી ધર્મો માનવામાં આવે તો વિરોધ થાય.

જ્યારે બન્ને ધર્મોની પોતપોતાના દૃષ્ટિકોણોથી સર્વથા નિશ્ચિત પ્રતીતિ થાય છે ત્યારે સંશય કેવી રીતે કહી શકાય ? સંશયનો આકાર તો 'વસ્તુ છે કે નહિ ?' એવો હોય છે પરંતુ સ્યાદ્વાદમાં તો દૃઢ નિશ્ચય થાય છે કે 'વસ્તુ સ્વરૂપથી છે જ, પરરૂપથી નથી જ'. સમગ્ર વસ્તુ ઉભયાત્મક જ છે. ચલિત યા દોલાયમાન પ્રતીતિને સંશય કહે છે, દૃઢ નિશ્ચયમાં તેની સંભાવના ન કરી શકાય.

સંકર દૂષણ તો ત્યારે થાય જ્યારે જે દૃષ્ટિકોણથી સ્થિતિ માનવામાં આવતી હોય તે જ દૃષ્ટિકોણથી ઉત્પાદ અને વ્યયને પણ માનવામાં આવતા હોય. સ્યાદ્વાદમાં તો બન્નેની અપેક્ષાઓ જુદી જુદી છે. વસ્તુમાં બે ધર્મોની તો વાત જ ક્યાં છે, તેમાં તો અનન્ત ધર્મોનો સંકર થઈ રહ્યો છે કેમ કે ધર્મોના જુદા જુદા પ્રદેશો નથી, એક જ અખંડ વસ્તુ બધા ધર્મોનો અવિભક્ત આમ્રેડિત આધાર છે. બધા ધર્મોની એક દૃષ્ટિએ યુગપત્ પ્રાપ્તિ થતી હોય તો સંકર દૂષણ આવે પરંતુ અહીં તો અપેક્ષાભેદ, દૃષ્ટિભેદ અને વિવક્ષાભેદ સુનિશ્ચિત છે.

વ્યતિકર પરસ્પર વિષયગમનથી થાય છે. અર્થાત્ જેવી રીતે વસ્તુ દ્રવ્યની દૃષ્ટિએ નિત્ય છે તેવી જ રીતે તેને પર્યાયની દૃષ્ટિએ પણ નિત્ય માની લેવી કે જેવી રીતે તે પર્યાયની દૃષ્ટિએ અનિત્ય છે તેવી જ રીતે તેને દ્રવ્યની દૃષ્ટિએ પણ અનિત્ય માની લેવી. પરંતુ જ્યારે અપેક્ષાઓ નિશ્ચિત છે તેમ જ ધર્મોમાં ભેદ છે ત્યારે આ પ્રકારે પરસ્પર વિષયગમનનો પ્રશ્ન જ નથી. અખંડ ધર્મીની દૃષ્ટિએ તો સંકર અને વ્યતિકર દૂષણ નહિ, ભૂષણ છે.

એ કારણે વૈયધિકરણ્યની વાત પણ નથી કેમ કે બધા ધર્મો એક જ આધારમાં પ્રતીત થાય છે. તેઓ એક આધારમાં હોવાથી એક નથી થઈ જતા કેમ કે એક જ આકાશપ્રદેશરૂપ આધારમાં જીવ, પુદ્ગલ આદિ છયે દ્રવ્યોની સત્તા મળે છે, પરંતુ તે બધાં એક નથી.

ધર્મમાં અન્ય ધર્મો નથી માનતા, તેથી અનવસ્થાની આપત્તિ પણ વ્યર્થ છે. વસ્તુ ત્રયાત્મક છે, નહિ કે ઉત્પાદ ત્રયાત્મક યા વ્યય ત્રયાત્મક યા સ્થિતિ ત્રયાત્મક. જો ધર્મમાં ધર્મ રહેતા હોય તો અનવસ્થા થાય.

આ રીતે ધર્મોને એકરૂપ માનવાથી એકાન્તત્વની આપત્તિ ઊભી ન થવી જોઈએ કેમ કે વસ્તુ અનેકાન્તરૂપ છે, અને સમ્યક્ એકાન્તનો અનેકાન્ત સાથે કોઈ

વિરોધ નથી. જે સમયે ઉત્પાદને ઉત્પાદરૂપે અસ્તિ અને વ્યયરૂપે નાસ્તિ કહીશું તે સમયે ઉત્પાદ ધર્મ ન રહેતાં ધર્મી બની જશે. ધર્મ-ધર્મીભાવ સાપેક્ષ છે. જે પોતાના આધારભૂત ધર્મીની અપેક્ષાએ ધર્મ છે તે જ પોતાના આધેયભૂત ધર્મોની અપેક્ષાએ ધર્મી બની જાય છે.

જ્યારે વસ્તુ ઉપર્યુક્ત રૂપે લોકવ્યવહાર અને પ્રમાણથી નિર્બાધ પ્રતીતિનો વિષય બની રહી છે ત્યારે તેને અનવધારણાત્મક, અવ્યવસ્થિત યા અપ્રતીત કહેવી એ પણ સાહસની વાત છે. અને જ્યારે તે પ્રતીત છે ત્યારે અભાવ તો હોઈ શકે જ નહિ.

આ રીતે આ આઠ દોષોનો પરિહાર અકલંક, હરિભદ્ર, સિંહગણિક્ષમાશ્રમણ આદિ બધા આચાર્યોએ વ્યવસ્થિત રીતે કર્યો છે. વસ્તુતઃ સમજ્યા વિના આવાં દૂષણો દઈને જૈન તત્ત્વજ્ઞાનની સાથે, વિશેષતઃ સ્યાદ્વાદ અને સપ્તભંગીના સ્વરૂપની સાથે, મોટો અન્યાય કરવામાં આવ્યો છે.

ભગવાન મહાવીર પોતે અનન્તધર્મા વસ્તુના સંબંધમાં વ્યવસ્થિત અને પૂર્ણ નિશ્ચયવાદી હતા. તેમણે વસ્તુનું અનેકાન્ત સ્વરૂપ જ માત્ર નથી બતાવ્યું પરંતુ તેને જાણવા જોવાના ઉપાયો – નયદૃષ્ટિઓ અને તેના પ્રતિપાદનનો પ્રકાર (સ્યાદ્વાદ) પણ બતાવ્યા છે. આ જ કારણે જૈન દર્શનગ્રન્થોમાં ઉપેયતત્ત્વના સ્વરૂપનિરૂપણની સાથે સાથે જ ઉપાયતત્ત્વનું પણ એટલું જ વિસ્તૃત અને સાંગોપાંગ વર્ણન મળે છે. તેથી સ્યાદ્વાદ ન તો સંશયવાદ છે, ન કદાચિત્‌વાદ છે, ન કિંચિત્‌વાદ છે, ન સંભવવાદ છે, કે ન તો અભીષ્ટવાદ છે, પરંતુ ખરો અપેક્ષાપ્રયુક્ત નિશ્ચયવાદ છે. તેને સંસ્કૃતમાં 'કથંચિત્‌વાદ' શબ્દથી પણ ઓળખવામાં આવે છે જે એક સુનિશ્ચિત દૃષ્ટિકોણનું પ્રતીક છે. તે સંજયના અજ્ઞાનવાદ યા વિક્ષેપવાદમાંથી હરગિજ નીકળ્યો નથી, પરંતુ સંજયને જે વાતોનું અજ્ઞાન હતું અને બુદ્ધ જે પ્રશ્નોને અવ્યાકૃત કહેતા હતા તે બધાનો સુનિશ્ચિત દૃષ્ટિકોણોથી નિશ્ચય કરનારો અપેક્ષાવાદ છે.

સમન્વયનો પોકાર

આજ ભારતરત્ન ડૉ. ભગવાનદાસજી જેવા મનીષી સમન્વયનો અવાજ બુલંદ કરી રહ્યા છે. તેમણે પોતાના 'दर्शन का प्रयोजन' 'समन्वय' આદિ ગ્રન્થોમાં આ સમન્વયતત્ત્વની ભૂરિ ભૂરિ પ્રશંસા કરી છે. પરંતુ વસ્તુને અનન્તધર્મા માન્યા વિના તથા સ્યાદ્વાદ પદ્ધતિથી તેનો વિચાર કર્યા વિના સમન્વયના સાચા સ્વરૂપને પામી શકાય નહિ.

જૈન દર્શનનું ભારતીય સંસ્કૃતિને આ જ તો પરમ પ્રદાન છે કે જેણે વસ્તુના વિરાટ સ્વરૂપને સાપેક્ષ દૃષ્ટિકોણોથી જોવાનું શિખવાડ્યું. જૈનાચાર્યોએ આ સમન્વયપદ્ધતિ પર જ સંખ્યાબંધ ગ્રન્થો લખ્યા. આશા છે કે આ અહિંસાધાર, અને માનસ અહિંસાના અમૃતમય પ્રાણભૂત સ્યાદ્વાદનો જીવનને સંવાદી બનાવવામાં યથોચિત ઉપયોગ કરવામાં આવશે.

■

અગિયારમું પ્રકરણ

જૈન દર્શન અને વિશ્વશાન્તિ

વિશ્વશાન્તિ માટે જે વિચારસહિષ્ણુતા, સમાધાનની ભાવના, વર્ણ-જાતિ-રંગ-દેશ આદિના ભેદભાવ વિના સૌને સમાન અધિકારનો સ્વીકાર, વ્યક્તિસ્વાતન્ત્ર્ય અને બીજાના આન્તરિક મામલાઓમાં હસ્તક્ષેપ ન કરવો વગેરે મૂળભૂત આધારોની અપેક્ષા છે, તેમને દાર્શનિક ભૂમિકા પર પ્રસ્તુત કરવાનું કામ જૈનદર્શને બહુ પહેલેથી કર્યું છે. તેણે પોતાની અનેકાન્તદષ્ટિથી વિચારવાની દિશામાં ઉદારતા, વ્યાપકતા અને સહિષ્ણુતાનું એવું પલ્લવન કર્યું છે કે જેના કારણે એક વ્યક્તિ બીજાના દૃષ્ટિકોણને પણ વાસ્તવિક અને તથ્યપૂર્ણ માની શકે છે. તેનું સ્વાભાવિક ફળ એ છે કે તેના કારણે સમાધાનની ભાવના ઉત્પન્ન થાય છે. જ્યાં સુધી આપણે આપણા પોતાના જ વિચાર અને દૃષ્ટિકોણને વાસ્તવિક અને સાચા માનીએ છીએ ત્યાં સુધી બીજાના પ્રત્યે આદર અને પ્રામાણિકતાનો ભાવ જ થઈ શકતો નથી. તેથી અનેકાન્તદષ્ટિ બીજાઓનાં દૃષ્ટિકોણ પ્રત્યે સહિષ્ણુતા, વાસ્તવિકતા અને સમાદરનો ભાવ ઉત્પન્ન કરે છે.

જૈનદર્શન અનન્ત આત્મવાદી છે. તે બધા આત્માઓને મૂળમાં સમાનસ્વભાવવાળા અને સમાનધર્મવાળા માને છે. તે જન્મથી કોઈ જાતિભેદ યા અધિકારભેદમાં માનતું નથી. તે અનન્ત જડ પદાર્થોનું પણ સ્વતન્ત્ર અસ્તિત્વ માને છે. આ દર્શને વાસ્તવિક બહુત્વને માનીને વ્યક્તિસ્વાતન્ત્ર્યને સાધાર સ્વીકૃતિ આપી દીધી છે. તે એક દ્રવ્યના પરિણમન પર બીજા દ્રવ્યનો અધિકાર માનતું જ નથી. તેથી કોઈ પણ પ્રાણી દ્વારા બીજા પ્રાણીનું શોષણ, નિર્દલન યા સ્વાયત્તીકરણ અન્યાય જ છે. કોઈ ચેતનની અન્ય જડ પદાર્થોને પોતાને અધીન કરી લેવાની ચેષ્ટા પણ અનધિકાર ચેષ્ટા છે. તેવી જ રીતે કોઈ રાષ્ટ્ર યા દેશે બીજા રાષ્ટ્ર યા દેશને પોતાને અધીન કરવો, તેને પોતાનો ઉપનિવેશ બનાવવો એ મૂલતઃ અનધિકાર ચેષ્ટા જ છે, તેથી જ હિંસા અને અન્યાય છે.

વાસ્તવિક સ્થિતિ આવી હોવા છતાં પણ જ્યારે આત્માનું શરીરસંધારણ અને સમાજનું નિર્માણ જડ પદાર્થો વિના સંભવ નથી ત્યારે એ વિચારવું આવશ્યક બની જાય છે કે આખરે શરીરયાત્રા, સમાજનિર્માણ અને રાષ્ટ્રસંરક્ષા આદિ કેવી રીતે કરવામાં આવે ? જ્યારે અનિવાર્ય સ્થિતિમાં જડ પદાર્થોનો સંગ્રહ અને તેમનો યથોચિત વિનિયોગ આવશ્યક બની ગયો ત્યારે તે બધા આત્માઓએ જ સમાન ભૂમિકા અને સમાન અધિકારની ચાદર પર બેસીને વિચારવું જોઈએ કે જગતના ઉપલબ્ધ સાધનોનો વિનિયોગ કેવી રીતે થાય કે જેથી પ્રત્યેક આત્માનો અધિકાર સુરક્ષિત રહે અને એવું સમાજનિર્માણ સંભવ બની શકે જેમાં સૌને સમાન તક મળે અને સૌની પ્રારંભિક આવશ્યકતાઓની સમાનપણે પૂર્તિ થાય. આવી વ્યવસ્થા ઈશ્વરનિર્મિત ક્યારેય હોઈ શકતી નથી યા જન્મજાત વર્ગના સંરક્ષણના આધારે પણ ક્યારેય સ્થપાઈ શકતી નથી, પરંતુ સમાજનાં તે બધાં જ ઘટક અંગોની, જાતિ-વર્ણ-રંગ-દેશાદિના ભેદભાવ વિના, નિરુપાધિ સમાનસ્થિતિના આધારે જ બની શકે. સમાજવ્યવસ્થા ઉપરથી લદાવી ન જોઈએ પરંતુ તેનો વિકાસ સહયોગપદ્ધતિથી સામાજિક ભાવનાની ભૂમિ પર થવો જોઇએ, ત્યારે જ સર્વોદયી સમાજરચના થઈ શકે. જૈનદર્શને વ્યક્તિસ્વાતન્ત્ર્યને મૂળરૂપે માનીને સહયોગમૂલક સમાજરચનાનો દાર્શનિક આધાર રજૂ કર્યો છે. આ સહયોગમૂલક સમાજરચનામાં જ્યારે પ્રત્યેક વ્યક્તિ પરિગ્રહના સંગ્રહને અનધિકારવૃત્તિ માનીને જ અનિવાર્ય યા અત્યાવશ્યક સાધનોના સંગ્રહમાં પ્રવૃત્ત થશે - અને તે પણ સમાજની ઘટક અન્ય વ્યક્તિઓને સમાનાધિકારી સમજીને તેમની પણ સુવિધાનો વિચાર કરીને જ - ત્યારે જ સર્વોદયી સમાજનું સ્વસ્થ નિર્માણ સંભવ બની શકશે.

નિહિત સ્વાર્થવાળી વ્યક્તિઓએ જાતિ, વંશ અને રંગ આદિના નામે અધિકારોને હડપ કરી લેવા અને તેમના સંરક્ષણ માટે મથવું તથા અમુક ખાસ વ્યવસ્થાઓએ વર્ગવિશેષને સંરક્ષણ આપવું આ બધું મૂલતઃ અનધિકાર ચેષ્ટાઓ છે. તે બધું માનવહિત અને નવસમાજરચના માટે સ્વયં સમાપ્ત થઈ જવું જ જોઈએ અને સમાન તકવાળી પરંપરાનો સર્વાભ્યુદયની દૃષ્ટિએ વિકાસ થવો જોઈએ.

આ રીતે અનેકાન્તદૃષ્ટિથી વિચારસહિષ્ણુતા અને પરસન્માનની વૃત્તિ જાગતાં મન બીજાના સ્વાર્થને પોતાનો સ્વાર્થ માનવા તરફ પ્રવૃત્ત થઈને સમાધાનની તરફ સદા ઝૂકતું રહે છે. જ્યારે તેનામાં સ્વાધિકારની સાથે સાથે જ સ્વકર્તવ્યનો પણ ભાવ ઉદય પામે છે ત્યારે તે બીજાના આન્તરિક મામલામાં દખલ કરતું નથી. આ રીતે વિશ્વશાન્તિ માટે અપેક્ષિત વિચારસહિષ્ણુતા, સમાનાધિકારનો સ્વીકાર અને

બીજાના આન્તરિક મામલામાં અહસ્તક્ષેપ આદિ બધા આધાર એક વ્યક્તિસ્વાતન્ત્ર્યને માની લેતાં જ પ્રસ્તુત થઈ જાય છે. અને જ્યાં સુધી આ સર્વસમતામૂલક અહિંસક આધારો પર સમાજરચનાનો પ્રયત્ન નહિ થાય ત્યાં સુધી વિશ્વશાન્તિ સ્થપાશે નહિ. આજ માનવનો દૃષ્ટિકોણ એટલો વિસ્તૃત, ઉદાર અને વ્યાપક બની ગયો છે કે વિશ્વશાન્તિની વાત તે વિચારવા લાગ્યો છે. જે દિવસે વ્યક્તિસ્વાતન્ત્ર્ય અને સમાનાધિકારની, કોઈ વિશેષસંરક્ષણ વિના, સર્વસામાન્ય પ્રતિષ્ઠા થશે તે જ દિવસ માનવતાના મંગલપ્રભાતનો પુણ્યદિવસ હશે. જૈનદર્શને આ આધારોને સૈદ્ધાન્તિક રૂપ આપીને માનવકલ્યાણ અને જીવનની મંગલમય નિર્વાહપદ્ધતિના વિકાસમાં પૂરો ફાળો આપ્યો છે. અને જ્યારે પણ વિશ્વશાન્તિ સંભવ બનશે ત્યારે આ મૂલ આધારો પર જ તે પ્રતિષ્ઠિત બનશે.

ભારત રાષ્ટ્રના પ્રાણ પંડિત જવાહરલાલ નહેરુએ વિશ્વશાન્તિ માટે જે પંચશીલોનો ઉદ્‌ઘોષ કર્યો છે અને બાંડુગ સંમેલનમાં જેમને સર્વસંમતિથી સ્વીકૃતિ મળી છે તે પંચશીલોની બુનિયાદ અનેકાન્તદૃષ્ટિ અર્થાત્ સમાધાનની વૃત્તિ, સહ અસ્તિત્વની ભાવના, સમન્વય પ્રત્યેની નિષ્ઠા અને વર્ણ-રંગ-જાતિ આદિના ભેદોથી ઉપર ઊઠી માનવમાત્રના સમ-અભ્યુદયની કામના ઉપર જ તો રાખવામાં આવી છે. અને આ બધાંની પાછળ છે માનવનું સન્માન અને અહિંસામૂલક આત્મૌપમ્યની હાર્દિક શ્રદ્ધા. આજ નવોદિત ભારતની આ સર્વોદયી પરરાષ્ટ્રનીતિએ વિશ્વને હિંસા, સંઘર્ષ અને યુદ્ધના દાવાનળથી પાછું વાળીને સહઅસ્તિત્વ, ભાઈચારો અને સમાધાનની સદ્‌ભાવનારૂપ અહિંસાની શીતળ છાયામાં લાવીને ખડું કરી દીધું છે. તે વિચારવા લાગ્યું છે કે પ્રત્યેક રાષ્ટ્રને પોતાના સ્થાને જીવિત રહેવાનો અધિકાર છે, તેને તેનું પોતાનું અસ્તિત્વ છે, બીજા રાષ્ટ્રને તેનું શોષણ કરવાનો કે તેને ગુલામ બનાવવાનો કોઈ અધિકાર નથી, પરમાં તેનું અસ્તિત્વ નથી. પરના મામલામાં અહસ્તક્ષેપ અને સ્વાસ્તિત્વનો સ્વીકાર જ વિશ્વશાન્તિનો મૂલમન્ત્ર છે. વિશ્વશાન્તિ સિદ્ધ થઈ શકે છે અહિંસા, અનેકાન્તદૃષ્ટિ અને જીવનમાં ભૌતિક સાધનોની અપેક્ષાએ માનવના સન્માન પ્રતિની નિષ્ઠાથી. ભારત રાષ્ટ્રે તીર્થંકર મહાવીર, બોધિસત્ત્વ ગૌતમ બુદ્ધ આદિ સન્તોની અહિંસાને પોતાના સંવિધાન અને પરરાષ્ટ્રનીતિનો આધાર બનાવીને વિશ્વને પુનઃ એક વાર ભારતની આધ્યાત્મિકતાની ઝાંખી કરાવી દીધી છે. આજ તે તીર્થંકરોની સાધના અને તપસ્યા સફળ થઈ કે સમસ્ત વિશ્વ સહઅસ્તિત્વ અને સમાધાનની વૃત્તિ તરફ ઝૂકીને અહિંસક ભાવનાથી માનવતાની રક્ષા માટે સજ્જ થઈ ગયું છે.

વ્યક્તિની મુક્તિ, સર્વોદયી સમાજનું નિર્માણ અને વિશ્વની શાન્તિ માટે જૈનદર્શનના પુરસ્કર્તાઓએ આ જ નિધિઓ ભારતીય સંસ્કૃતિના આધ્યાત્મિક કોશાગારમાં આત્મોત્સર્ગ અને નિર્ગ્રન્થતાની સતત સાધના કરીને એકઠી કરી છે. આજે તેઓ ધન્ય થઈ ગયા કે તેમની પેલી અહિંસા, અનેકાન્તદૃષ્ટિ અને અપરિગ્રહભાવનાની જ્યોતિથી વિશ્વનો અન્ધકાર નાશ પામતો જાય છે અને સૌ સૌના ઉદયમાં પોતાનો ઉદય માનવા લાગ્યા છે.

રાષ્ટ્રપિતા પૂજ્ય બાપૂનો આત્મા આ અંશે સંતોષનો શ્વાસ લઈ રહ્યો હશે કે તેમણે અહિંસાસંજીવનીનો ઉપયોગ વ્યક્તિ અને સમાજથી પણ આગળ વધીને રાજનૈતિક ક્ષેત્રમાં કરવાનો જે પ્રશસ્ત માર્ગ સુઝાડ્યો હતો અને જેની અતૂટ શ્રદ્ધામાં તેમણે પોતાના પ્રાણ ન્યોચ્છાવર કરી દીધા, આજ ભારતે દૃઢતાથી તેનામાં પોતાની દૃઢ નિષ્ઠા જ કેવળ વ્યક્ત નથી કરી પરંતુ તેનો પ્રયોગ પણ નવ એશિયાના જાગરણના તેમ જ વિશ્વશાન્તિના ક્ષેત્રમાં કર્યો છે અને ભારતની ભા આમાં જ છે કે તે એકલું પણ આ આધ્યાત્મિક દીપને સદા જળતો રાખે, તેને સ્નેહનું દાન કરતું કરતું તેમાં જળતું આગળ વધે અને પ્રકાશનાં કિરણો રેલાવતું જાય. જીવનના સામંજસ્યનો, નૂતન સમાજના નિર્માણનો અને વિશ્વની શાન્તિનો આ જ મૂલમન્ત્ર છે. એનું નામ લીધા વિના કોઈ વિશ્વશાન્તિની વાત પણ ન કરી શકે.

■

બારમું પ્રકરણ

જૈન દાર્શનિક સાહિત્ય

આ પ્રકરણમાં મુખ્યપણે તે પ્રાચીન જૈન દાર્શનિકોનો (અને મૂળ જૈન દર્શનગ્રન્થોનો) નામોલ્લેખ કરવામાં આવશે જેમના ગ્રન્થો કોઈ ને કોઈ ભંડારમાં ઉપલબ્ધ છે કે પ્રકાશિત છે. તે ગ્રન્થો અને ગ્રન્થકારોનો નિર્દેશ પણ યથાસંભવ કરવાનો પ્રયત્ન કરીશું કે જેમના ગ્રન્થો ઉપલબ્ધ તો નથી પરંતુ અન્ય ગ્રન્થોમાં જેમનાં ઉદ્ધરણો મળે છે યા નિર્દેશો મળે છે. આમાં અનેક ગ્રન્થકારોના સમયની શતાબ્દી આનુમાનિક છે અને તેમના પૌર્વાપર્યમાં ક્યાંક વ્યત્યય પણ હોઈ શકે છે, પરંતુ અહીં તો માત્ર એ વાતની ચેષ્ટા કરવામાં આવી છે કે ઉપલબ્ધ અને સૂચિત પ્રાચીન મૂલ દાર્શનિક સાહિત્યનો સામાન્ય નિર્દેશ અવશ્ય થઈ જાય.

આ પુસ્તકના 'પૃષ્ઠભૂમિ અને સામાન્ય અવલોકન' નામના પ્રકરણમાં જૈનદર્શનનાં મૂળ બીજ જે સિદ્ધાન્તગ્રન્થોમાં અને આગમગ્રન્થોમાં મળે છે તેમનું સામાન્ય વિવરણ દેવાઈ ચૂક્યું છે, તેથી અહીં તેમનો નિર્દેશ કર્યા વિના ઉમાસ્વાતિ(ગૃધ્રપિચ્છ)ના તત્ત્વાર્થસૂત્રથી જ આ સૂચિનો પ્રારંભ કરીએ છીએ.

દિગમ્બર આચાર્ય[1]

ઉમાસ્વાતિ (વિ.૧-૩જી)	તત્ત્વાર્થસૂત્ર	પ્રકાશિત
સમન્તભદ્ર (વિ.૨-૩જી)	આપ્તમીમાંસા	પ્રકાશિત
	યુક્ત્યનુશાસન	પ્રકાશિત
	બૃહત્સ્વયંભૂસ્તોત્ર	પ્રકાશિત
	જીવસિદ્ધિ	પાર્શ્વનાથચરિત્રમાં વાદિરાજ દ્વારા ઉલ્લિખિત.

૧. શ્રીવર્ણીગ્રન્થમાલા બનારસમાં સંકલિત ગ્રન્થસૂચિના આધારે.

[1]સિદ્ધસેન (વિ.૪-૫મી)	સન્મતિતર્ક	પ્રકાશિત
	(કેટલીક દ્વાત્રિંશિકાઓ)	પ્રકાશિત
દેવનન્દિ (વિ.છઠ્ઠી)	સારસંગ્રહ	ધવલા ટીકામાં ઉલ્લિખિત.
શ્રીદત્ત (વિ.છઠ્ઠી)	જલ્પનિર્ણય	તત્ત્વાર્થશ્લોકવાર્તિકમાં વિદ્યાનન્દિ દ્વારા ઉલ્લિખિત
સુમતિ (વિ.છઠ્ઠી)	સન્મતિતર્કટીકા	પાર્શ્વનાથચરિત્રમાં વાદિરાજ દ્વારા ઉલ્લિખિત
	સુમતિસપ્તક	મલ્લિષેણ પ્રશસ્તિમાં નિર્દિષ્ટ

(આ સુમતિનો નિર્દેશ શાન્તરક્ષિતના તત્ત્વસંગ્રહમાં '**सुमतेर्दिगम्बरस्य**'ના રૂપમાં છે.)

પાત્રકેસરી (વિ.છઠ્ઠી)	ત્રિલક્ષણકદર્થન	અનન્તવીર્યાચાર્ય દ્વારા સિદ્ધિવિનિશ્ચયટીકામાં ઉલ્લિખિત
	પાત્રકેસરીસ્તોત્ર	પ્રકાશિત

(તેમનો મત શાન્તરક્ષિતે તત્ત્વસંગ્રહમાં 'પાત્રસ્વામિ' નામથી આપ્યો છે.)

વાદિસિંહ (વિ.૬-૭મી)		વાદિરાજના પાર્શ્વનાથચરિત અને જિનસેનના મહાપુરાણમાં સ્મૃત
અકલંકદેવ (વિ.૭૦૦)	લઘીયસ્ત્રય (સ્વવૃત્તિસહિત)	પ્રકાશિત (અકલંકગ્રન્થત્રયમાં)
	ન્યાયવિનિશ્ચય (ન્યાયવિનિશ્ચય-વિવરણમાંથી ઉદ્ધૃત)	પ્રકાશિત (અકલંકગ્રન્થત્રયમાં)
	પ્રમાણસંગ્રહ	(અકલંકગ્રન્થત્રયમાં પ્રકાશિત)
	સિદ્ધિવિનિશ્ચય	પં. મહેન્દ્રકુમાર ન્યાયાચાર્યની પાસે[2] (સિદ્ધિવિનિશ્ચય ટીકામાંથી ઉદ્ધૃત)

૧. ન્યાયાવતારના કર્તા શ્વેતામ્બર આચાર્ય સિદ્ધસેન દિવાકર અને આ સિદ્ધસેન એક જ છે. લેખકે પોતે જ અન્યત્ર (પૃ. ૧૮-૧૯) આનો સ્વીકાર કર્યો છે. (અનુવાદક)

૨. લેખકે પોતે સંપાદિત કરેલ છે અને ભારતીય જ્ઞાનપીઠ, કાશી દ્વારા પ્રકાશિત છે (ટીકા સાથે). (અનુવાદક)

	અષ્ટશતી (આપ્તમીમાંસાટીકા)	પ્રકાશિત
	પ્રમાણલક્ષણ (?)	મૈસુરની લાયબ્રેરી તથા કોચીનરાજ પુસ્તકાલય તિરૂપુણિટ્ટણમાં ઉપલબ્ધ
	તત્ત્વાર્થવાર્તિક (તત્ત્વાર્થસૂત્રની ટીકા)	પ્રકાશિત

(જિનદાસે નિશીથચૂર્ણિમાં અકલંકદેવના સિદ્ધિવિનિશ્ચયનો ઉલ્લેખ દર્શનપ્રભાવક શાસ્ત્રોમાં કર્યો છે.)

કુમારસેન (વિ.૭૭૦)		જિનસેન દ્વારા મહાપુરાણમાં સ્મૃત
કુમારનન્દિ (વિ.૮મી)	વાદન્યાય	વિદ્યાનન્દિ દ્વારા પ્રમાણ - પરીક્ષામાં ઉલ્લિખિત
વાદીભસિંહ (વિ.૮મી)	સ્યાદ્વાદસિદ્ધિ	પ્રકાશિત
	નવપદાર્થનિશ્ચય	મૂડબિદ્રી ભંડારમાં ઉપલબ્ધ
અનન્તવીર્ય (વૃદ્ધ) (વિ.૮-૯મી)	સિદ્ધિવિનિશ્ચયટીકા	રવિભદ્રોપજીવિ-અનન્તવીર્ય દ્વારા સિદ્ધિવિનિશ્ચયટીકામાં ઉલ્લિખિત
અનન્તવીર્ય (વિ.૯મી) (રવિભદ્રપાદોપજીવિ)	સિદ્ધિવિનિશ્ચયટીકા	કચ્છના ભંડારમાં ઉપલબ્ધ પ્રતિલિપિ પં.મહેન્દ્રકુમાર પાસે.[૧]
વિદ્યાનન્દિ (વિ.૯મી)	અષ્ટસહસ્રી (આપ્તમીમાંસા-અષ્ટશતીની ટીકા)	પ્રકાશિત
	તત્ત્વાર્થશ્લોકવાર્તિક (તત્ત્વાર્થસૂત્રની ટીકા)	પ્રકાશિત
	યુક્ત્યનુશાસનાલંકાર (યુક્ત્યનુશાસનટીકા)	પ્રકાશિત
	વિદ્યાનન્દમહોદય	તત્ત્વાર્થશ્લોકવાર્તિકમાં સ્વયં નિર્દિષ્ટ તથા વાદિદેવસૂરિ દ્વારા સ્યાદ્વાદરત્નાકરમાં ઉદ્ધૃત

૧. જુઓ પૃ. ૪૬૨ ટિપ્પણ ૨

	આપ્તપરીક્ષા	પ્રકાશિત
	પ્રમાણપરીક્ષા	પ્રકાશિત
	પત્રપરીક્ષા	પ્રકાશિત (આપ્તપરીક્ષા સાથે)
	સત્યશાસનપરીક્ષા	મૂડબિદ્રી ભંડારમાં ઉપલબ્ધ[1]
	શ્રીપુરપાર્શ્વનાથસ્તોત્ર	પ્રકાશિત
	પંચપ્રકરણ	અપ્રકાશિત. જૈનમઠ શ્રવણવેલગોલામાં ઉપલબ્ધ. (મૈસૂરકુર્ગસૂચી નં.૨૮૦૩).
	નયવિવરણ (?) (તત્ત્વાર્થશ્લોકવાર્તિકનો અંશ)	પ્રકાશિત
અનન્તકીર્તિ (૧૦મી)	જીવસિદ્ધિટીકા	વાદિરાજના પાર્શ્વનાથચરિતમાં ઉલ્લિખિત
	બૃહત્સર્વજ્ઞસિદ્ધિ	પ્રકાશિત
	લઘુસર્વજ્ઞસિદ્ધિ	પ્રકાશિત
દેવસેન (વિ.૯૯૦)	નયચક્રપ્રાકૃત	પ્રકાશિત
	આલાપપદ્ધતિ	પ્રકાશિત
વસુનન્દિ (વિ.૧૦-૧૧મી)	આપ્તમીમાંસાવૃત્તિ	પ્રકાશિત
માણિક્યનન્દિ (વિ.૧૧મી)	પરીક્ષાંમુખ	પ્રકાશિત
સોમદેવ (વિ.૧૧મી)	સ્યાદ્વાદોપનિષત્	દાનપત્રમાં ઉલ્લિખિત, જૈન સાહિત્ય ઔર ઇતિહાસ પૃ.૮૮.
વાદિરાજસૂરિ (વિ.૧૧મી)	ન્યાયવિનિશ્ચયવિવરણ	પ્રકાશિત
	પ્રમાણનિર્ણય	પ્રકાશિત
માઇલ્લ ધવલ (વિ.૧૧મી)	દ્રવ્યસ્વભાવપ્રકાશ(પ્રાકૃત)	પ્રકાશિત
પ્રભાચન્દ્ર (વિ.૧૧-૧૨મી)	પ્રમેયકમલમાર્તંડ (પરીક્ષામુખટીકા)	પ્રકાશિત

૧. ભારતીય જ્ઞાનપીઠ કાશી દ્વારા પ્રકાશિત. (અનુવાદક)

	ન્યાયકુમુદચંદ્ર (લઘીયસ્ત્રયટીકા)	પ્રકાશિત
	પરમતઝંઝાનિલ	જૈનગુરુ ચિત્તાપુર આરકોટ નોર્થની પાસે
અનન્તવીર્ય (વિ.૧૨મી)	પ્રમેયરત્નમાલા (પરીક્ષામુખટીકા)	પ્રકાશિત
ભાવસેન ત્રૈવિદ્ય (વિ.૧૨-૧૩મી)	વિશ્વતત્ત્વપ્રકાશ	સ્યાદ્વાદ મહાવિદ્યાલય બનારસમાં ઉપલબ્ધ
લઘુસમન્તભદ્ર (વિ.૧૩મી)	અષ્ટસહસ્રીટિપ્પણ	પ્રકાશિત
આશાધર (વિ.૧૩મી)	પ્રમેયરત્નાકર	આશાધર પ્રશસ્તિમાં ઉલ્લિખિત
શાન્તિષેણ (વિ.૧૩મી)	પ્રમેયરત્નસાર	જૈનસિદ્ધાન્ત ભવન, આરા
જિનદેવ ધર્મભૂષણ	કારુણ્યકલિકા	ન્યાયદીપિકામાં ઉલ્લિખિત
(વિ. ૧૫મી)	ન્યાયદીપિકા	પ્રકાશિત
અજિતસેન	ન્યાયમણિદીપિકા (પ્રમેયરત્નમાલાટીકા)	જૈન સિદ્ધાંત ભવન આરા
વિમલદાસ	સપ્તભંગિતરંગિણી	પ્રકાશિત
શુભચન્દ્ર	સંશયવદનવિદારણ	પ્રકાશિત
	ષડ્દર્શનપ્રમાણપ્રમેય સંગ્રહ	પ્રશ.સંગ્રહ વીર સેવા મંદિર
શુભચન્દ્રદેવ	પરીક્ષામુખવૃત્તિ	જૈનમઠ મૂડબિદ્રીમાં ઉપલબ્ધ
શાન્તિવર્ણી	પ્રમેયકંઠિકા (પરીક્ષામુખવત્તિ)	જૈનસિદ્ધાન્તભવન આરામાં ઉપલબ્ધ
ચારુકીર્તિ પંડિતાચાર્ય	'પ્રમેયરત્નમાલાલંકાર'	જૈન સિદ્ધાન્તભવન આરામાં ઉપલબ્ધ
નરેન્દ્રસેન	પ્રમાણપ્રમેયકલિકા	નયામંદિર દિલ્લી ભંડારમાં ઉપલબ્ધ
સુખપ્રકાશ મુનિ	ન્યાયદીપાવલિટીકા	જૈનમઠ મૂડબિદ્રીમાં ઉપલબ્ધ
અમૃતાનન્દ મુનિ	ન્યાયદીપાવલિવિવેક	જૈનમઠ મૂડબિદ્રીમાં ઉપલબ્ધ

ખંડનાકન્દ	તત્ત્વદીપિકા	જૈનમઠ મૂડબિદ્રીમાં ઉપલબ્ધ
જગન્નાથ (વિ.૧૭૦૩)	કેવલિભુક્તિનિરાકરણ	જયપુર તેરપંથી મંદિરમાં ઉપલબ્ધ
વજ્રનન્દિ	પ્રમાણગ્રન્થ	ધવલ કવિ દ્વારા ઉલ્લિખિત
પ્રવરકીર્તિ	તત્ત્વનિશ્ચય	જૈનમઠ મૂડબિદ્રીમાં ઉપલબ્ધ
અમરકીર્તિ	સમયપરીક્ષા	હુમ્મચ ગાણંગણિ પુતપ્પામાં ઉપલબ્ધ
નેમિચન્દ્ર	પ્રવચનપરીક્ષા	જૈન સિદ્ધાન્તભવન આરા
મણિકંઠ	ન્યાયરત્ન	જૈન સિદ્ધાન્તભવન આરા
શુભપ્રકાશ	ન્યાયમકરન્દવિવેચન	જૈન સિદ્ધાન્તભવન આરા
અજ્ઞાતકર્તૃક	ષડ્દર્શન	પદ્મનાભ શાસ્ત્રી મૂડબિદ્રીની પાસે
અજ્ઞાતકર્તૃક	શ્લોકવાર્તિકટિપ્પણી	જૈનમઠ શ્રવણવેલગોલામાં ઉપલબ્ધ
અજ્ઞાતકર્તૃક	ષડ્દર્શનપ્રપંચ	જૈનભવન મૂડબિદ્રીમાં ઉપલબ્ધ
અજ્ઞાતકર્તૃક	પ્રમેયરત્નમાલા લઘુવૃત્તિ	મદ્રાસ સૂચી નં.૧૫૭૪
અજ્ઞાતકર્તૃક	અર્થવ્યંજનપર્યાયવિચાર	સૂચી નં.૧૫૫૭, મદ્રાસ
અજ્ઞાતકર્તૃક	સ્વમતસ્થાપન	જૈનમઠ મૂડબિદ્રી
અજ્ઞાતકર્તૃક	સૃષ્ટિવાદપરીક્ષા	જૈનમઠ મૂડબિદ્રી
અજ્ઞાતકર્તૃક	સપ્તભંગી	જૈનમઠ મૂડબિદ્રી
અજ્ઞાતકર્તૃક	ષણ્મતતર્ક	જૈનમઠ મૂડબિદ્રી
અજ્ઞાતકર્તૃક	શબ્દખંડવ્યાખ્યાન	જૈનમઠ મૂડબિદ્રી
અજ્ઞાતકર્તૃક	પ્રમાણસિદ્ધિ	જૈનમઠ મૂડબિદ્રી
અજ્ઞાતકર્તૃક	પ્રમાણપદાર્થ	જૈનમઠ મૂડબિદ્રી

અજ્ઞાતકર્તૃક	પરમતખંડન	જૈનમઠ મૂડબિદ્રી
અજ્ઞાતકર્તૃક	ન્યાયામૃત	જૈનમઠ મૂડબિદ્રી
અજ્ઞાતકર્તૃક	નયસંગ્રહ	જૈનમઠ મૂડબિદ્રી
અજ્ઞાતકર્તૃક	નયલક્ષણ	જૈનમઠ મૂડબિદ્રી
અજ્ઞાતકર્તૃક	ન્યાયપ્રમાણભેદી	જૈન સિદ્ધાન્તભવન આરા
અજ્ઞાતકર્તૃક	ન્યાયપ્રદીપિકા	જૈન સિદ્ધાન્તભવન આરા
અજ્ઞાતકર્તૃક	પ્રમાણનયગ્રન્થ	જૈન સિદ્ધાન્તભવન આરા
અજ્ઞાતકર્તૃક	પ્રમાણલક્ષણ	જૈન સિદ્ધાન્તભવન આરા
અજ્ઞાતકર્તૃક	મતખંડનવાદ	જૈન સિદ્ધાન્તભવન આરા
અજ્ઞાતકર્તૃક	વિશેષવાદ	બમ્બઈ સૂચી નં.૧૬૧૨

શ્વેતામ્બર આચાર્ય[1]

ઉમાસ્વાતિ (વિ.ત્રીજી)	તત્ત્વાર્થસૂત્ર સ્વોપજ્ઞ ભાષ્ય	પ્રકાશિત
સિદ્ધસેન દિવાકર	ન્યાયાવતાર	પ્રકાશિત
(વિ. ૫-૬ઠ્ઠી)	કેટલીક દ્વાત્રિંશિકાઓ[2]	પ્રકાશિત
મલ્લવાદિ (વિ. છઠ્ઠી)	નયચક્ર (દ્વાદશાર)	પ્રકાશિત
	સન્મતિતર્કટીકા	અનેકાન્તજયપતાકામાં ઉલ્લિખિત
હરિભદ્ર (વિ.૮મી)	અનેકાન્તજયપતાકા સટીક	પ્રકાશિત
	અનેકાન્તવાદપ્રવેશ	પ્રકાશિત
	ષડ્દર્શનસમુચ્ચય	પ્રકાશિત
	શાસ્ત્રવાર્તાસમુચ્ચય સટીક	પ્રકાશિત
	ન્યાયપ્રવેશટીકા	પ્રકાશિત
	ધર્મસંગ્રહણી	પ્રકાશિત
	લોકતત્ત્વનિર્ણય	પ્રકાશિત
	અનેકાન્તપ્રઘટ્ટ	જૈનગ્રન્થગ્રન્થકાર સૂચીમાંથી

૧. 'જૈન ગ્રન્થ ઔર ગ્રન્થકાર'ના આધારે.

૨. સન્મતિતર્ક પણ આ આચાર્યની જ કૃતિ છે. (અનુવાદક)

	તત્ત્વતરંગિણી	જૈનગ્રન્થગ્રન્થકારસૂચીમાંથી
	ત્રિભંગીસાર	જૈનગ્રન્થગ્રન્થકારસૂચીમાંથી
	ન્યાયાવતારવૃત્તિ	જૈનગ્રન્થગ્રન્થકારસૂચીમાંથી
	પંચલિંગી	જૈનગ્રન્થગ્રન્થકારસૂચીમાંથી
	દ્વિજવદનચપેટા	જૈનગ્રન્થગ્રન્થકારસૂચીમાંથી
	પરલોકસિદ્ધિ	જૈનગ્રન્થગ્રન્થકારસૂચીમાંથી
	વેદબાહ્યતાનિરાકરણ	જૈનગ્રન્થગ્રન્થકારસૂચીમાંથી
	સર્વજ્ઞસિદ્ધિ	જૈનગ્રન્થગ્રન્થકારસૂચીમાંથી
	સ્યાદ્વાદકુચોદ્યપરિહાર	જૈનગ્રન્થગ્રન્થકારસૂચીમાંથી
શાકટાયન (વિ.૯મી)	સ્ત્રીમુક્તિપ્રકરણ	જૈન સાહિત્યસંશોધકમાં
(પાલ્યકીર્તિ) (યાપનીય)	કેવલિભુક્તિપ્રકરણ	પ્રકાશિત
સિદ્ધર્ષિ (વિ.૧૦મી)	ન્યાયાવતારટીકા	પ્રકાશિત
અભયદેવસૂરિ (વિ.૧૧મી)	સન્મતિટીકા (વાદમહાર્ણવ)	પ્રકાશિત
જિનેશ્વરસૂરિ (વિ.૧૧મી)	પ્રમાલક્ષ્મ સટીક	પ્રકાશિત
	પંચલિંગીપ્રકરણ	પ્રકાશિત
શાન્તિસૂરિ (વિ.૧૧મી) (પૂર્ણતલ્લગચ્છીય)	ન્યાયાવતારવાર્તિક-વૃત્તિ	પ્રકાશિત
મુનિચન્દ્રસૂરિ (વિ.૧૨મી)	અનેકાન્તજયપતાકા-વૃત્તિટિપ્પણ	પ્રકાશિત
વાદિદેવસૂરિ (વિ.૧૨મી)	પ્રમાણનયતત્ત્વા-લોકાલંકાર	પ્રકાશિત
	સ્યાદ્વાદરત્નાકર	પ્રકાશિત
હેમચન્દ્ર (વિ.૧૨મી)	પ્રમાણમીમાંસા	પ્રકાશિત
(પૂર્ણતલ્લગચ્છ)	અન્યયોગવ્યવચ્છેદિકા	પ્રકાશિત
	વાદાનુશાસન	(અનુપલબ્ધ)
	વેદાંકુશ	પ્રકાશિત

દેવસૂરિ (વિ.૧૧૬૨) (વીરચન્દ્રશિષ્ય)	જીવાનુશાસન	પ્રકાશિત
શ્રીચન્દ્રસૂરિ (વિ.૧૨મી)	ન્યાયપ્રવેશહરિભદ્રવૃત્તિપંજિકા	પ્રકાશિત
દેવભદ્રસૂરિ (વિ.૧૨મી) (મલધારિ શ્રીચન્દ્રશિષ્ય)	ન્યાયાવતારટિપ્પણ	પ્રકાશિત
મલયગિરિ (વિ.૧૩મી)	ધર્મસંગ્રહણીટીકા	પ્રકાશિત
ચન્દ્રસેન (વિ.૧૩મી) (પ્રદ્યુમ્નસૂરિશિષ્ય)	ઉત્પાદાદિસિદ્ધિસટીક	પ્રકાશિત
આનન્દસૂરિ-અમરસૂરિ (સિંહવ્યાઘ્રશિશુ)	સિદ્ધાન્તાર્ણવ	અનુપલબ્ધ
[1]રામચન્દ્રસૂરિ (વિ.૧૩મી) (હેમચન્દ્રશિષ્ય)	વ્યતિરેકદ્વાત્રિંશિકા	પ્રકાશિત
મલ્લવાદિ (વિ.૧૩મી)	ધર્મોત્તરટિપ્પણક	પં.દલસુખભાઈ પાસે
પ્રદ્યુમ્નસૂરિ (વિ.૧૩મી)	વાદસ્થલ	જૈનગ્રન્થગ્રન્થકારસૂચીમાંથી
જિનપતિસૂરિ (વિ.૧૩મી)	પ્રબોધ્યવાદસ્થલ	જૈનગ્રન્થગ્રન્થકાર સૂચીમાંથી
રત્નપ્રભસૂરિ (વિ.૧૩મી)	સ્યાદ્વાદરત્નાકરાવતારિકા	પ્રકાશિત
દેવભદ્ર (વિ.૧૩મી)	પ્રમાણપ્રકાશ	જૈનગ્રન્થગ્રન્થકારસૂચીમાંથી
નરચન્દ્રસૂરિ (વિ.૧૩મી) (દેવપ્રભશિષ્ય)	ન્યાયકન્દલીટીકા	જૈનગ્રન્થગ્રન્થકારસૂચીમાંથી
અભયતિલક (વિ.૧૪મી)	[2]પંચપ્રસ્થન્યાયતર્કવ્યાખ્યા	જૈનગ્રન્થગ્રન્થકારસૂચીમાંથી
	તર્કન્યાયસૂત્રટીકા	જૈનગ્રન્થગ્રન્થકારસૂચીમાંથી
	ન્યાયાલંકારવૃત્તિ	જૈનગ્રન્થગ્રન્થકારસૂચીમાંથી

૧. આ જ રામચન્દ્રસૂરિએ ગુણચન્દ્ર સાથે સંયુક્તપણે સ્વોપજ્ઞટીકા સાથે દ્રવ્યાલંકારની રચના કરી છે. આ કૃતિ અમદાવાદથી લા.દ. વિદ્યામંદિરે પ્રકાશિત કરી છે. તેનું સંપાદન વિશ્વવિખ્યાત વિદ્વાન મુનિશ્રી જંબૂવિજયજીએ કર્યું છે. (અનુવાદક)

૨. નામ ભ્રષ્ટ લાગે છે. આ વિશાલકાય ગ્રન્થ Baroda Oriental Instituteથી પ્રકાશિત થયો છે. (અનુવાદક)

મલ્લિષેણ (વિ.૧૪મી)	સ્યાદ્વાદમંજરી	પ્રકાશિત
સોમતિલક (વિ.૧૩૯૨)	ષડ્દર્શનટીકા	જૈનગ્રન્થગ્રન્થકારસૂચીમાંથી
રાજશેખર (વિ.૧૫મી)	સ્યાદ્વાદકલિકા	જૈનગ્રન્થગ્રન્થકારસૂચીમાંથી
	રત્નાકરાવતારિકાપંજિકા	પ્રકાશિત
	ષડ્દર્શનસમુચ્ચય	જૈનગ્રન્થગ્રન્થકારસૂચીમાંથી
	ન્યાયકન્દલીપંજિકા	જૈનગ્રન્થગ્રન્થકારસૂચીમાંથી
જ્ઞાનચન્દ્ર (વિ.૧૫મી)	રત્નાકરાવતારિકા-ટિપ્પણ	પ્રકાશિત
જયસિંહસૂરિ (વિ.૧૫મી)	ન્યાયસારદીપિકા	પ્રકાશિત
મેરુતુંગ (વિ.૧૫મી) (મહેન્દ્રસૂરિશિષ્ય)	ષડ્દર્શનનિર્ણય[1]	જૈનગ્રન્થગ્રન્થકારસૂચીમાંથી
ગુણરત્ન (વિ.૧૫મી)	ષડ્દર્શનસમુચ્ચયની તર્કરહસ્યદીપિકા	પ્રકાશિત
ભુવનસુન્દરસૂરિ (વિ.૧૫મી)	પરબ્રહ્મોત્થાપન[2]	જૈનગ્રન્થગ્રન્થકારસૂચીમાંથી
	લઘુમહાવિદ્યાવિડંબન	જૈનગ્રન્થગ્રન્થકારસૂચીમાંથી
સત્યરાજ (વિ.૧૬મી) (સુધાનન્દગણિશિષ્ય)	જલ્પમંજરી	જૈનગ્રન્થગ્રન્થકારસૂચીમાંથી

૧. આ કૃતિ CJPT (= Collection of Jaina Philosophical Tracts जैन दार्शनिक प्रकरण सङ्ग्रह) Edited by Nagin J. Shah, L.D.Series 41, Ahmedabad, 1973, ગ્રન્થમાં પ્રકાશિત છે. આ કૃતિના કર્તા મેરુતુંગસૂરિ અંચલગચ્છના મહેન્દ્રપ્રભસૂરિના શિષ્ય હતા. (અનુવાદક)

૨. આ કૃતિ CJPTમાં પ્રકાશિત છે. ભુવનસુન્દરસૂરિ તપગચ્છના સોમસુન્દરસૂરિના શિષ્ય હતા. ઉપર નોંધેલી બે કૃતિઓ ઉપરાંત તેમણે બીજી ત્રણ કૃતિઓની રચના કરી છે. તે છે - (૧) મહાવિદ્યાવિડમ્બનવ્યાખ્યાન, (૨) મહાવિદ્યાવિવરણટિપ્પણ અને (૩) વ્યાખ્યાનદીપિકા. (અનુવાદક)

ભુવનસુન્દરસૂરિ પછી વિક્રમની પંદરમી શતાબ્દીના ઉત્તરાર્ધમાં પ્રમાણસારની રચના વૃદ્ધ ગચ્છના ભદ્રેશ્વરસૂરિ, તિલકસૂરિ, જિનરત્નસૂરિ, દેવાચાર્યની પરંપરામાં થયેલા વાદીન્દ્રચક્રચૂડામણિ મુનીશ્વરે કરી છે. આ કૃતિ CJPTમાં પ્રકાશિત છે. (અનુવાદક)

સાધુવિજય (વિ.૧૬મી)[1]	વાદિવિજયપ્રકરણ	જૈનગ્રન્થગ્રન્થકારસૂચીમાંથી
	હેતુદર્શનપ્રકરણ	જૈનગ્રન્થગ્રન્થકારસૂચીમાંથી
સિદ્ધાન્તસાર (વિ.૧૬મી)	દર્શનરત્નાકર	જૈનગ્રન્થગ્રન્થકારસૂચીમાંથી
દયારત્ન (વિ.૧૭મી)	ન્યાયરત્નાવલી	જૈનગ્રન્થગ્રન્થકારસૂચીમાંથી
શુભવિજય (વિ.૧૭મી)	તર્કભાષાવાર્તિક	જૈનગ્રન્થગ્રન્થકારસૂચીમાંથી
	સ્યાદ્વાદમાલા	પ્રકાશિત
ભાવવિજય (વિ.૧૭મી)	ષડ્ત્રિંશત્ જલ્પવિચાર	જૈનગ્રન્થગ્રન્થકારસૂચીમાંથી
વિનયવિજય (વિ.૧૭મી)	નયકર્ણિકા	પ્રકાશિત
	ષટ્ત્રિંશત્ જલ્પસંક્ષેપ	જૈનગ્રન્થગ્રન્થકારસૂચીમાંથી
યશોવિજય (વિ.૧૮મી)	અષ્ટસહસ્રીવિવરણ	પ્રકાશિત
	અનેકાન્તવ્યવસ્થા	પ્રકાશિત
	જ્ઞાનબિન્દુ (નવ્યશૈલીમાં)	પ્રકાશિત
	જૈનતર્કભાષા	પ્રકાશિત
	દેવધર્મપરીક્ષા	પ્રકાશિત
	દ્વાત્રિંશત્ દ્વાત્રિંશિકા	પ્રકાશિત
	ધર્મપરીક્ષા	પ્રકાશિત

---

૧. આ સાધુવિજય તપગચ્છના સોમસુન્દરસૂરિની પરંપરામાં થયેલા જિનહર્ષના શિષ્ય છે. જિનહર્ષ સુમતિસાધુના શિષ્ય હતા. અને સુમતિસાધુ લક્ષ્મીસાગરના શિષ્ય હતા. વાદિવિજયપ્રકરણ CJPTમાં પ્રકાશિત છે.

સોળમી શતાબ્દીમાં જ પ્રમાણસુન્દરની રચના તપગચ્છના પદ્મસુન્દરે કરી છે. પદ્મસુન્દર પદ્મમેરુના શિષ્ય હતા અને પદ્મમેરુ આનન્દમેરુના શિષ્ય હતા. બાબર અને હુમાયુએ આનન્દમેરુનું સન્માન કર્યું હતું, અને અકબરે પદ્મસુન્દરનું સન્માન કર્યું હતું. પદ્મસુન્દર કાળધર્મ પામ્યા પછી જ્યારે ઈ.સ.૧૫૮૨માં હીરવિજયસૂરિએ અકબરના દરબારની મુલાકાત લીધી ત્યારે પોતાની પાસે રાખેલો પદ્મસુન્દરનો ગ્રન્થસંગ્રહ સલીમે હીરવિજયસૂરિને સોંપી દીધો જે સંગ્રહથી હીરવિજયસૂરિએ આગ્રામાં ગ્રન્થભંડારની સ્થાપના કરી. જુઓ CJPTની પ્રસ્તાવના પૃ.૧૨. પ્રમાણસુન્દર CJPTમાં પ્રકાશિત છે. (અનુવાદક)

નયપ્રદીપ	પ્રકાશિત
નયોપદેશ	પ્રકાશિત
નયરહસ્ય	પ્રકાશિત
ન્યાયખંડખાદ્ય (નવ્યશૈલીમાં)	પ્રકાશિત
ન્યાયાલોક (નવ્યશૈલીમાં)	પ્રકાશિત
ભાષારહસ્ય	પ્રકાશિત
શાસ્ત્રવાર્તા-સમુચ્ચયટીકા	પ્રકાશિત
ઉત્પાદવ્યયધ્રૌ-વ્યસિદ્ધિટીકા	પ્રકાશિત
જ્ઞાનાર્ણવ	પ્રકાશિત
અનેકાન્તપ્રવેશ	પ્રકાશિત
ગુરુતત્ત્વવિનિશ્ચય	પ્રકાશિત
આત્મખ્યાતિ	જૈનગ્રન્થગ્રન્થકારસૂચિમાં
તત્ત્વાલોકવિવરણ	જૈનગ્રન્થગ્રન્થકારસૂચિમાં
ત્રિસૂત્ર્યાલોક	જૈનગ્રન્થગ્રન્થકારસૂચિમાં
દ્રવ્યાલોકવિવરણ	જૈનગ્રન્થગ્રન્થકારસૂચિમાં
ન્યાયબિન્દુ	જૈનગ્રન્થગ્રન્થકારમાં
પ્રમાણરહસ્ય	જૈનગ્રન્થગ્રન્થકારમાં
મંગલવાદ	જૈનગ્રન્થગ્રન્થકારમાં
વાદમાલા	જૈનગ્રન્થગ્રન્થકારમાં
વાદમહાર્ણવ	જૈનગ્રન્થગ્રન્થકારમાં
વિધિવાદ	જૈનગ્રન્થગ્રન્થકારમાં
વેદાન્તનિર્ણય	જૈનગ્રન્થગ્રન્થકારમાં

	સિદ્ધાન્તતર્કપરિષ્કાર	જૈનગ્રન્થગ્રન્થકારમાં
	સિદ્ધાન્તમંજરીટીકા	જૈનગ્રન્થગ્રન્થકારમાં
	સ્યાદ્વાદમંજૂષા (સ્યાદ્વાદમંજરીની ટીકા)	જૈનગ્રન્થગ્રન્થકારમાં
	દ્રવ્યપર્યાયયુક્તિ	જૈનગ્રન્થગ્રન્થકારમાં
યશસ્વત્ સાગર	જૈનસપ્તપદાર્થી	પ્રકાશિત
(વિ.૧૮મી)	પ્રમાણવાદાર્થ	જૈનગ્રન્થગ્રન્થકારમાં
	વાદાર્થનિરૂપણ	જૈનગ્રન્થગ્રન્થકારમાં
	સ્યાદ્વાદમુક્તાવલી	પ્રકાશિત
ભાવપ્રભસૂરિ (વિ.૧૮મી)	નયોપદેશટીકા	પ્રકાશિત
મયાચન્દ્ર (વિ.૧૯મી)	જ્ઞાનક્રિયાવાદ	જૈનગ્રન્થગ્રન્થકારમાં
પદ્મવિજયગણિ (વિ.૧૯મી)	તર્કસંગ્રહફક્કિકા	જૈનગ્રન્થગ્રન્થકારમાં
ઋદ્ધિસાગર (વિ.૨૦મી)	નિર્ણયપ્રભાકર	જૈનગ્રન્થગ્રન્થકારમાં

ઇત્યાદિ

આ રીતે જૈનદર્શનના ગ્રન્થોનો વિશાળ કોશાગાર છે. આ સૂચીમાં સંસ્કૃત ગ્રન્થોનો જ મુખ્યપણે ઉલ્લેખ કરવામાં આવ્યો છે. કન્નડ ભાષામાં પણ અનેક દર્શનગ્રન્થોની ટીકાઓ મળે છે. આ બધા ગ્રન્થોમાં જૈનાચાર્યોએ અનેકાન્તદૃષ્ટિથી વસ્તુતત્ત્વનું નિરૂપણ કર્યું છે અને પ્રત્યેક વાદનું ખંડન કરીને પણ તે વાદોનો નયદૃષ્ટિએ સમન્વય કર્યો છે. અનેક અજૈન ગ્રન્થો ઉપર ટીકાઓ પણ જૈનાચાર્યોએ લખી છે, આ ટીકાઓ તે ગ્રન્થોના હાર્દને ઘણી સૂક્ષ્મતાથી સ્પષ્ટ કરે છે.

વ્યક્તિનામસૂચી

અકબર ૪૭૧
અકલંક ૧૯, ૨૧-૨૩, ૪૭, ૨૦૩, ૨૧૩, ૨૧૪, ૨૨૯, ૨૩૪, ૨૩૫, ૨૪૩, ૨૪૫, ૨૫૭, ૨૬૪, ૨૬૫, ૨૭૪, ૨૭૬, ૨૭૮, ૨૮૦, ૨૮૧, ૩૦૪, ૩૧૦, ૩૧૧, ૩૧૪, ૩૧૬, ૩૧૭, ૩૬૦, ૪૦૩, ૪૫૩, ૪૫૫, ૪૬૨, ૪૬૩
અજિતકેશ કંબલિ ૩૬, ૪૫
અજિતનાથ ૪
અજિતસેન ૪૬૫
અનન્તકીર્તિ ૪૬૪
અનન્તવીર્ય ૨૨, ૪૪૬, ૪૬૨, ૪૬૩, ૪૬૫
અપરાજિત ૧૪
અપ્પય્ય દીક્ષિત ૪૪૬, ૪૪૭
અફલાતૂન ૧૦૪
અભયતિલક ૪૬૯
અભયદેવસૂરિ ૨૨, ૪૦૪, ૪૬૮
અમરકીર્તિ ૪૬૬
અમરસૂરિ ૪૬૯
અમૃતાનન્દ મુનિ ૪૬૫
અરિષ્ટનેમિ ૫
અર્ચટ ૨૨, ૪૨૫, ૪૨૭
અર્હદ્બલિ ૧૫
અષ્ટક ઋષિ ૨૮૬
અશ્વઘોષ ૧૯૦
અશ્વસેન ૫
અસંગ ૧૮
આત્માચરણ ૭૬
આદિનાથ ૨
આનન્દમેરુ ૪૭૧
આનન્દસૂરિ ૪૬૯
આશાધર ૪૬૫
આશ્મરથ્ય ૪૫૦
ઇન્દ્રભૂતિ ૪૫
ઈંગરસોલ, કર્નલ ૯૫
ઈશ્વરસેન ૨૨
ઉદયનાચાર્ય ૨૨
ઉદ્યોતકર ૨૧, ૨૫૫
ઉપાધ્યે, ડૉક્ટર ૧૫
ઉમાસ્વાતિ ૧૭, ૪૬૧, ૪૬૭
ઋદ્ધિસાગર ૪૭૩
ઋષભદેવ ૨, ૩, ૪, ૭, ૨૩૩
ઔડુલોમિ ૪૫૦
કણ્વ ૨૮૬
કમઠ ૫
કમલશીલ ૧૮૭
કર્ણકગોમિ ૨૨, ૪૩૪, ૪૩૭
કાનજીસ્વામી ૬૯
કાલાસુર ૨૮૬
કાલિદાસ ૩૦, ૧૨૪
કુન્દકુન્દ ૧૩, ૧૫, ૧૭, ૬૨, ૭૨, ૭૩, ૨૨૭, ૩૭૧, ૩૭૩, ૩૭૪, ૩૯૩
કુમારનન્દિ ૪૬૩
કુમારસેન ૪૬૩
કુમારિલ ૨૧, ૨૨, ૫૦, ૨૨૪-૨૨૬, ૩૯૩, ૪૫૦, ૪૫૨

કૃષ્ણ ૪
કેશી ૧૨, ૧૬
ક્ષત્રિય ૧૪
ખંડનાકન્દ ૪૬૬
ખારવેલ ૩
ગંગદેવ ૧૪
ગંગાનાથ ઝા ૪૧૭
ગંગેશોપાધ્યાય ૨૩
ગાંધીજી (બાપૂ) ૭૭, ૪૬૦
ગુણચન્દ્ર ૨૩, ૪૬૯
ગુણધર ૧૪, ૧૫
ગુણનન્દિ ૧૫
ગુણરત્ન ૨૩, ૩૩૫, ૪૭૦
ગોડસે ૭૭
ગોવર્ધન ૧૪
ગોશાલક ૬૯
ગૌતમ ૯, ૧૨, ૧૪, ૧૮૪
ઘોષક, ભદન્ત ૪૩૨
ચન્દ્રપ્રભસૂરિ ૨૨
ચન્દ્રસેન ૨૩, ૪૬૯
ચારુકીર્તિ પંડિતાચાર્ય ૪૬૫
જગન્નાથ ૪૬૬
જમ્બૂસ્વામી ૧૦, ૧૪
જય ૧૪
જયન્ત ભટ્ટ ૨૧, ૨૨, ૨૪૧, ૨૪૪
જયપાલ ૧૪
જયરાશિ ભટ્ટ ૪૩૮
જયસિંહસૂરિ ૪૭૦
જવાહરલાલ નહેરુ ૪૫૯
જંબૂવિજયજી, મુનિશ્રી ૪૬૯
જિનદાસ ૪૬૩
જિનદેવ ધર્મભૂષણ ૪૬૫
જિનપતિસૂરિ ૪૬૯
જિનભદ્રગણિ ક્ષમાશ્રમણ ૧૯, ૩૭૦
જિનરત્નસૂરિ ૪૭૦
જિનસેન ૪૬૨, ૪૬૩
જિનહર્ષ ૪૭૧
જિનેશ્વરસૂરિ ૨૨, ૪૬૮
જૈમિનિ ૪૫૨
જ્ઞાનચન્દ્ર ૪૭૦
ટાગોર (રવીન્દ્રનાથ) ૧૨૪
તિલકસૂરિ ૪૭૦
તુલસીદાસ, ગોસ્વામી ૩૦
ત્રિશલા ૬
દયારત્ન ૪૭૧
દલસુખભાઈ (માલવણિયા) ૩૪૨, ૪૬૯
દિઙ્નાગ ૨૧, ૩૧૬, ૩૧૮ ૩૪૨
દેવનન્દિ ૪૬૨
દેવપ્રભ ૪૬૯
દેવભદ્ર ૪૬૯
દેવભદ્રસૂરિ ૪૬૯
દેવરાજજી ૪૨૨
દેવર્દ્ધિગણિ ૯
દેવસૂરિ ૪૬૯
દેવસેન ૪૬૪
દેવાચાર્ય ૪૭૦
દેવેન્દ્રમતિ ૨૨
ધરણેન્દ્ર ૫
ધરસેનાચાર્ય ૧૪, ૧૫
ધર્મકીર્તિ ૧૯, ૨૧, ૧૫૮, ૧૭૪, ૧૭૬, ૨૨૫, ૨૨૬, ૨૩૩, ૨૩૬, ૨૫૨, ૨૭૩, ૨૭૫, ૩૧૬, ૩૧૮, ૩૮૬, ૪૧૨, ૪૨૩, ૪૨૫, ૪૩૭, ૪૫૨, ૪૫૩

ધર્મત્રાત, ભદન્ત ૪૩૨
ધર્મપાલ ૨૧
ધર્મભૂષણ ૨૩, ૪૬૫
ધર્મોત્તર ૩
ધવલ કવિ ૪૬૬
ધૃતિસેન ૧૪
ધ્રુવસેન ૧૪
નક્ષત્ર ૧૪
નન્દ ૩
નન્દિમિત્ર ૧૪
નન્દી ૧૪
નમિસાધુ ૩૦૦
નરચન્દ્રસૂરિ ૪૬૯
નરેન્દ્રસેન ૪૬૫
નાગ ૧૪
નાગાર્જુન ૧૮, ૨૧
નાથુરામ ગોડસે ૭૬
નાભિરાય ૧,૨
નારાયણ કૃષ્ણ ૪
નિમ્બાર્કાચાર્ય ૪૪૮
નેમિચન્દ્ર ૪૬૬
નેમિનાથ ૪
પદ્મનાભ શાસ્ત્રી ૪૬૬
પદ્મમેરુ ૪૭૧
પદ્મવિજયગણિ ૪૭૩
પદ્મસુન્દર ૪૭૧
પદ્માવતી ૫
પાત્રકેસરી ૧૯, ૪૬૨
પાત્રસ્વામી ૨૧, ૨૫૭, ૨૬૨
પાર્શ્વનાથ ૫, ૬, ૧૦-૧૨
પાંડુ ૧૪
પુષ્પદન્ત ૧૪, ૧૫
પુષ્યમિત્ર ૩
પૂજ્યપાદ ૧૭, ૩૬૭
પૂર્ણ કશ્યપ ૩૬
પ્રકુધ કાત્યાયન ૩૬
પ્રજ્ઞાકર ગુપ્ત ૨૨, ૨૨૬, ૨૬૭, ૨૬૮, ૩૧૨, ૪૨૫, ૪૨૭
પ્રદેશી રાજા ૧૬
પ્રદ્યુમ્નસૂરિ ૪૬૯
પ્રભાકર ૨૧
પ્રભાચન્દ્ર ૨૨, ૪૬૪
પ્રવરકીર્તિ ૪૬૬
પ્રોષ્ઠિલ ૧૪
પ્લેટો ૧૦૪
ફણિભૂષણ અધિકારી ૪૧૭
બર્કલે ૧૦૧
બલદેવજી ઉપાધ્યાય ૪૧૮-૪૨૧
બાદરાયણ ૪૧૪, ૪૫૦
બાબર ૪૭૧
બિશપ ૧૦૧
બુદ્ધ ૫, ૮, ૨૫, ૩૬, ૪૨, ૮૮, ૮૯, ૧૦૦, ૧૬૦, ૧૬૨, ૧૬૩, ૧૭૨-૧૭૪, ૧૮૬, ૧૮૭, ૧૯૧, ૨૨૫, ૨૩૩, ૨૭૩, ૩૪૨-૩૪૪, ૩૯૫, ૪૦૬, ૪૦૮, ૪૦૯, ૪૧૧, ૪૧૨, ૪૨૭, ૪૩૭, ૪૪૯, ૪૫૦, ૪૫૫, ૪૫૯
બુદ્ધદેવ, ભદન્ત ૪૩૨
બુદ્ધિલ ૧૪
બેચરદાસ ૧૦
બ્રહ્મા ૨૮૬
બ્રાહ્મી ૨
ભગવાનદાસજી, ભારતરત્ન ૪૫૫
ભદ્રબાહુ ૧૪

ભદ્રેશ્વરસૂરિ ૪૭૦
ભરત ૨
ભર્તૃપ્રપંચ ૪૫૦
ભર્તૃહરિ ૩૨૯
ભાવપ્રભસૂરિ ૪૭૩
ભાવવિજય ૪૭૧
ભાવસેન ત્રૈવિદ્ય ૨૩, ૪૬૫
ભાસ્કર ભટ્ટ ૪૪૧, ૪૪૪, ૪૫૦
ભુવનસુન્દરસૂરિ ૪૭૦
ભૂતબલિ ૧૪, ૧૫
મક્ખલિ ગોશાલ ૩૬, ૬૯
મણિકંઠ ૪૬૬
મયાચન્દ્ર ૪૭૩
મરુદેવી ૧, ૨
મલયગિરિ ૨૩, ૪૦૫, ૪૬૯
મલ્લવાદી ૨૧, ૪૬૭, ૪૬૯
મલ્લિષેણ ૨૩, ૪૬૨, ૪૭૦
મહાત્મા ગાંધી ૭૬
મહાવીર ૫, ૬, ૮-૧૪, ૩૬, ૪૧, ૪૨, ૪૬, ૫૦, ૫૧, ૮૯, ૯૮, ૧૦૦, ૧૬૩, ૧૬૫, ૧૭૨, ૧૭૩, ૧૭૬, ૧૭૮, ૧૮૪, ૧૯૧, ૨૩૩, ૨૮૦, ૩૯૫, ૪૦૬, ૪૦૯, ૪૧૧-૪૧૩, ૪૪૯, ૪૫૫, ૪૫૯
મહેન્દ્રકુમાર ૧૦, ૪૬૨, ૪૬૩
મહેન્દ્રસૂરિ ૪૭૦
મંડનમિશ્ર ૨૧, ૨૨
માઈલ્લ ધવલ ૪૬૪
માઘનન્દિ ૧૫
માણિક્યનન્દિ ૨૨, ૨૦૩, ૩૧૧, ૩૧૭, ૩૧૮, ૪૬૪
માલુંક્યપુત્ર ૮૮
મિલિન્દ ૧૮૯
મુનિચન્દ્રસૂરિ ૨૨, ૪૬૮
મુનીશ્વર, વાદીન્દ્રચક્રચૂડામણિ ૪૭૦
મેરુતુંગસૂરિ ૪૭૦
યતિવૃષભ ૧૪
યશસ્વત્સાગર ૨૩, ૪૭૩
યશોબાહુ ૧૪
યશોભદ્ર ૧૪
યશોવિજયજી ૨૩, ૨૭૩, ૨૭૪, ૪૦૪, ૪૦૫, ૪૭૧
રત્નપ્રભસૂરિ ૨૩, ૪૬૯
રવિભદ્ર ૪૬૩
રાજશેખર ૨૩, ૪૦૭
રાજુલ ૪
રાધાકૃષ્ણન્, સર સર્વપલ્લી ૨, ૪૨૧
રામ ૩૦
રામચન્દ્રસૂરિ ૨૩, ૪૬૯
રામાનુજાચાર્ય ૪૪૭
રાજચન્દ્ર, શ્રીમદ્ ૫૧
રાહુલ સાંકૃત્યાયન ૯૪, ૧૭૬, ૪૦૬-૪૦૯, ૪૧૨, ૪૧૩
રુદ્રટ ૩૦૦
લક્ષ્મીસાગર ૪૭૧
લઘુસમન્તભદ્ર ૪૬૫
લેનિન ૯૫
લોહાચાર્ય ૧૪
વજ્રનન્દિ ૪૬૬
વર્ધમાન ૩, ૬, ૮૯, ૧૭૮, ૨૩૩, ૪૦૯
વલ્લભાચાર્ય ૪૪૮
વસુનન્દિ ૪૬૪

વસુબંધુ ૧૮
વસુમિત્ર, ભદન્ત ૪૩૨
વાચસ્પતિ મિશ્ર ૨૧, ૨૨
વાદિદેવસૂરિ ૨૨, ૨૫૪, ૨૬૩, ૩૧૮, ૩૨૦, ૪૬૩, ૪૬૮
વાદિરાજસૂરિ ૨૨, ૪૬૧, ૪૬૨, ૪૬૪
વાદિસિંહ ૪૬૨
વાદીભસિંહ ૪૬૩
વામાદેવી ૫
વિજય ૬, ૧૪, ૪૧૩
વિજ્ઞાનભિક્ષુ ૪૪૫
વિદ્યાનન્દ ૨૨, ૨૦૩, ૨૫૭, ૨૬૩, ૩૧૧, ૩૧૮
વિદ્યાનન્દિ ૪૬૨, ૪૬૩
વિનયવિજય ૪૭૧
વિમલદાસગણિ ૨૩, ૪૬૫
વિશાખ ૧૪
વીરચન્દ્ર ૪૬૯
વીરસેનસ્વામી ૨૨૯
વ્યાસ ૨૮૬
વ્યોમશિવ ૨૧, ૪૪૦, ૪૪૧
શબર ૨૨૪
શંકરાચાર્ય ૨૧, ૪૧૪, ૪૧૭-૪૧૯, ૪૪૧, ૪૪૨, ૪૫૦
શાકટાયન ૪૬૮
શાન્તરક્ષિત ૨૨, ૨૦૮, ૨૨૬, ૪૨૯, ૪૩૧-૪૩૩, ૪૬૨
શાન્તિવર્ણી ૪૬૫
શાન્તિસૂરિ ૨૨, ૪૬૮
શાન્તિષેણ ૪૬૫
શાલિકનાથ ૨૧
શુભચન્દ્ર ૪૬૫
શુભચન્દ્રદેવ ૪૬૫
શુભવિજય ૪૭૧
શ્રીકંઠાચાર્ય ૪૪૫
શ્રીચન્દ્રસૂરિ ૪૬૯
શ્રીદત્ત ૧૯, ૨૧, ૪૬૨
શ્રીધર ૨૨
શ્રીનિવાસાચાર્ય ૪૪૯
સત્યરાજ ૪૭૦
સન્મતિ ૬
સમન્તભદ્ર ૧૮, ૪૭, ૭૭, ૧૦૩, ૨૦૨, ૨૨૮, ૨૮૩, ૩૧૦, ૩૯૩, ૪૧૮
સમુદ્રવિજય ૪
સમ્પૂર્ણાનન્દજી ૪૧૩
સલીમ ૪૭૧
સંજય ૬, ૩૯૫, ૪૦૬, ૪૦૮, ૪૦૯, ૪૧૧-૪૧૩, ૪૫૫
સંજય બેલટ્ઠિપુત્ત ૬, ૩૬, ૪૦૬-૪૦૮, ૪૧૩
સાધુવિજય ૪૭૧
સિદ્ધર્ષિ ૨૨, ૪૬૮
સિદ્ધસેન ૧૮, ૨૨, ૪૭, ૨૦૨, ૨૧૨, ૨૫૦, ૨૮૩, ૩૧૦, ૩૧૪, ૩૧૮, ૩૫૨, ૩૫૩, ૩૫૯, ૪૬૨, ૪૬૭
સિદ્ધસેનગણિ ૪૦૪
સિદ્ધાન્તસાર ૪૬૧
સિદ્ધાર્થ ૬, ૧૪
સિંહગણિ ક્ષમાશ્રમણ ૨૧, ૪૫૫
સુખપ્રકાશ મુનિ ૪૬૫
સુખલાલજી પંડિત ૧૦, ૧૩, ૩૧

સુગત ૪૨૪
સુધર્મ ૧૪
સુધર્માસ્વામી ૯, ૧૪
સુધાનન્દગણિ ૪૭૦
સુન્દરી ૨
સુભદ્ર ૧૪
સુમતિ ૨૧, ૪૬૨
સુમતિસાધુ ૪૭૧
સોમતિલક ૨૩, ૪૭૦
સોમદેવ ૪૬૪
સોમસુન્દરસૂરિ ૪૭૦, ૪૭૧
હનુમન્તરાવ ૪૨૨
હરિભદ્રસૂરિ ૨૧, ૨૨, ૨૮, ૪૭, ૪૫૫, ૪૬૭
હર્મન જેકોબી ૨, ૪૦૬
હીરવિજયસૂરિ ૪૭૧
હુમાયુ ૪૭૧
હેગલ ૯૪, ૧૦૧
હેમચન્દ્ર ૨૨, ૨૪, ૩૧૮, ૩૨૦, ૩૬૭, ૪૫૧, ૪૬૮, ૪૬૯
હ્યુમ ૧૦૧

●

ગ્રન્થનામસૂચી

અકલંકગ્રન્થત્રય ૪૬૨
અકલંકગ્રન્થત્રયટિપ્પણ ૩૬૪, ૩૬૬, ૩૬૮, ૩૯૭
અગ્રાયણીય ૯, ૧૦, ૧૫
અણુભાષ્ય ૪૪૮
અનગારધર્મામૃત ૩૭૯, ૩૮૦
અનુત્તરૌપપાતિકદશા ૮, ૨૮૦
અનુયોગદ્વાર ૧૬, ૨૦, ૩૬૪
અનેકાન્તજયપતાકા ૨૧, ૨૨, ૪૬૭
અનેકાન્તજયપતાકાટિપ્પણ ૨૨
અનેકાન્તજયપતાકાવૃત્તિટિપ્પણ ૪૬૮
અનેકાન્તપ્રઘટ્ટ ૪૬૭
અનેકાન્તપ્રવેશ ૪૭૨
અનેકાન્તવાદપ્રવેશ ૨૧, ૪૬૭
અનેકાન્તવ્યવસ્થા ૪૭૧
અન્તકૃદ્દશા ૮, ૨૮૦
અન્યયોગવ્યવચ્છેદદ્વાત્રિંશિકા ૩૫૨, ૪૬૮
અભિધમ્મત્થસંગહ ૩૪૨
અભિધર્મકોશ ૩૫, ૧૪૩, ૧૪૬, ૧૬૦, ૨૧૭
અર્થવ્યંજનપર્યાયવિચાર ૪૬૬
અષ્ટશતી ૨૧, ૨૦૩, ૨૦૪, ૨૬૫, ૨૮૧, ૨૮૯, ૩૫૨, ૪૫૩, ૪૬૩
અષ્ટસહસ્રી ૨૨, ૨૦૩, ૨૦૪, ૨૧૧, ૨૨૩, ૨૬૫, ૨૭૬, ૨૮૧, ૨૮૯, ૩૫૨, ૪૦૧, ૪૫૩, ૪૬૩
અષ્ટસહસ્રીટિપ્પણ ૪૬૫
અષ્ટસહસ્રીવિવરણ ૪૦૫, ૪૭૧
અસ્તિનાસ્તિપ્રવાદ ૯
અંગુત્તરનિકાય ૧૧, ૧૬, ૩૪૨
આચારાંગસૂત્ર ૭, ૮, ૧૦-૧૨, ૩૭, ૨૨૬, ૨૮૦
આત્મખ્યાતિ ૪૭૨
આત્મપ્રવાદ ૯
આદિપુરાણ ૧૪, ૫૫
આપ્તપરીક્ષા ૨૨, ૧૯૧, ૪૬૪
આપ્તમીમાંસા ૧૮, ૨૦, ૮૬, ૯૮, ૧૦૩, ૨૦૧, ૨૦૨, ૨૦૪, ૨૨૮, ૨૮૪, ૩૦૮, ૩૫૨, ૩૯૩, ૩૯૪, ૪૬૧
આપ્તમીમાંસાવૃત્તિ ૪૬૪
આપ્તસ્વરૂપ ૨૮૯
આલાપપદ્ધતિ ૪૬૪
આવશ્યકનિર્યુક્તિ ૨૧૫
આવશ્યકનિર્યુક્તિમલયગિરિટીકા ૪૦૫
ઈન્ડિયન ફિલોસફી (રાધાકૃષ્ણન્) ૪૨૧
ઈષ્ટોપદેશ ૧૮
ઉત્તરાધ્યયન ૯, ૧૧, ૧૨
ઉત્પાદપૂર્વ ૯
ઉત્પાદવ્યયધ્રૌવ્યસિદ્ધિટીકા ૪૭૨
ઉત્પાદાદિસિદ્ધિ ૨૩
ઉત્પાદાદિસિદ્ધિસટીક ૪૬૯
ઉદાન ૮
ઉપસ્કારટીકા ૨૫૯
ઉપાયહૃદય ૨૭૩
ઉપાસકદશા ૮
ઉપાસકાધ્યયન ૨૮૦
ઋગ્વેદ ૩૯, ૪૫, ૮૮, ૪૪૯
કઠોપનિષદ્ ૨૭, ૧૧૭, ૩૬૩
કણાદસૂત્ર ૩૧૪
કન્દલી ૨૫૫, ૩૦૮
કર્મપ્રવાદ ૯

કલ્યાણપ્રવાદ ૯
કારુણ્યકલિકા ૪૬૫
કસાયપાહુડ ૧૦, ૧૩-૧૫, ૩૫૯
કાવ્યાલંકારનમિસાધુટીકા ૩૦૦
કેવલિભુક્તિનિરાકરણ ૪૬૬
કેવલિભુક્તિપ્રકરણ ૪૬૮
ક્રિયાવિશાલ ૯
ખંડનખંડખાદ્ય (યશોવિજયજી) ૨૩
ગીતા ૧૮૫
ગુરુતત્ત્વવિનિશ્ચય,૪૦૪, ૪૦૫, ૪૭૨
ગોમ્મટસાર ૩૩, ૬૬, ૧૩૮
ચત્તારિ દંડક ૨૭૩
છાન્દોગ્યોપનિષદ્ ૪૫, ૧૧૭, ૩૨૨, ૩૯૫
જડવાદ ઔર અનીશ્વરવાદ ૯૪
જયધવલા ૧૪, ૧૫, ૨૨૯
જલ્પનિર્ણય ૧૯, ૪૬૨
જલ્પમંજરી ૪૭૦
જીવસિદ્ધિ ૪૬૧
જીવસિદ્ધિટીકા ૪૬૪
જીવાનુશાસન ૪૬૯
જૈન ગ્રન્થ ઔર ગન્થકાર ૪૬૭
જૈનતર્કભાષા ૪૦૪, ૪૭૧
જૈનતર્કવાર્તિક ૨૦, ૨૨, ૨૮૧, ૩૯૭, ૪૧૨
જૈનતર્કવાર્તિકટિપ્પણ ૩૪૨
જૈન દાર્શનિક પ્રકરણ સંગ્રહ ૪૭૦
જૈન દાર્શનિક સાહિત્ય કા સિંહાવલોકન ૧૬
જૈનસપ્તપદાર્થી ૪૭૩
જૈન સાહિત્ય ઔર ઇતિહાસ ૪૬૪
જૈન સાહિત્ય મેં વિકાર ૧૦
જૈનેન્દ્ર વ્યાકરણ ૧૮, ૩૬૭
જૈમિનિસૂત્ર ૨૪૩
જોણિપાહુડ ૧૫
જ્ઞાતૃધર્મકથા ૮, ૨૮૦
જ્ઞાનક્રિયાવાદ ૪૭૩
જ્ઞાનપ્રવાદ ૯, ૧૦, ૧૫
જ્ઞાનબિન્દુ ૪૭૧
જ્ઞાનાર્ણવ ૪૭૨
તત્ત્વતરંગિણી ૪૬૮
તત્ત્વદીપિકા ૪૬૬
તત્ત્વનિશ્ચય ૪૬૬
તત્ત્વવૈશારદી ૩૩૫
તત્ત્વસંગ્રહ ૩, ૨૨, ૫૪, ૧૮૮, ૨૦૪, ૨૧૩, ૨૨૫, ૨૨૬, ૨૯૧, ૩૦૯, ૩૪૧, ૪૨૯, ૪૩૧-૪૩૩, ૪૫૨, ૪૫૩, ૪૬૨
તત્ત્વસંગ્રહપંજિકા ૧૧૨, ૧૧૩, ૧૮૭, ૨૦૮, ૨૧૭, ૨૫૭, ૪૩૩
તત્ત્વાર્થરાજવાર્તિક ૧૪૬, ૨૩૪, ૩૬૪, ૩૬૯
તત્ત્વાર્થવાર્તિક ૨૧૬, ૨૧૭, ૨૨૨, ૩૫૬, ૩૯૯, ૪૦૩, ૪૬૩
તત્ત્વાર્થશ્લોકવાર્તિક ૨૨, ૨૦૩, ૨૫૯, ૨૭૭, ૩૫૧, ૩૬૦, ૩૬૪, ૪૬૨, ૪૬૩, ૪૬૪
તત્ત્વાર્થસૂત્ર ૧૭, ૩૧, ૩૫, ૩૮, ૫૭, ૬૫, ૧૦૮, ૧૧૬, ૧૩૧, ૧૩૩, ૧૩૪, ૧૪૭, ૧૯૬, ૧૯૯, ૨૦૧, ૨૧૫, ૨૧૯, ૨૩૪, ૩૦૫, ૪૬૧, ૪૬૭
તત્ત્વાર્થાધિગમભાષ્ય (તત્ત્વાર્થ-સ્વોપજ્ઞ-ભાષ્ય) ૧૭, ૨૦, ૪૩, ૨૪૪, ૩૫૪, ૩૫૯, ૩૬૩, ૪૬૭

તત્ત્વાલોકવિવરણ ૪૭૨
તત્ત્વોપપ્લવસિંહ ૨૯૯, ૪૩૮, ૪૩૯
તન્ત્રવાર્તિક ૨૯૮
તર્કન્યાયસૂત્રટીકા ૪૬૯
તર્કભાષાવાર્તિક ૪૬૧
તર્કરહસ્યદીપિકા ૪૭૦
તર્કશાસ્ત્ર ૨૭૩
તર્કસંગ્રહફક્કિકા ૪૭૩
તિલોયપણ્ણત્તિ (ત્રિલોકપ્રજ્ઞપ્તિ) ૧૪
તૈત્તિરીયોપનિષદ્ ૩૯૭
ત્રિભંગીસાર ૪૬૮
ત્રિલક્ષણકદર્થન ૧૯, ૪૬૨
ત્રિસૂત્ર્યાલોક ૪૭૨
દર્શન કા પ્રયોજન ૪૫૫
દર્શનદિગ્દર્શન ૬૯, ૪૦૬, ૪૦૭, ૪૧૩
દર્શનરત્નાકર ૪૭૧
દશવૈકાલિક ૯, ૧૦
દશવૈકાલિકનિર્યુક્તિ ૨૫૨
દીઘનિકાય ૪૦૭, ૪૫૦
દૃષ્ટિવાદ ૮, ૧૦, ૧૫, ૨૮૦
દેવધર્મપરીક્ષા ૪૭૧
દ્રવ્યપર્યાયયુક્તિ ૪૭૩
દ્રવ્યસંગ્રહ ૧૧૭, ૩૭૮
દ્રવ્યસ્વભાવપ્રકાશ (પ્રાકૃત) ૪૬૪
દ્રવ્યાલંકાર ૨૩, ૪૬૯
દ્રવ્યાલોકવિવરણ ૪૭૨
દ્વાત્રિંશદ્દ્વાત્રિંશિકા (યશોવિજયજી) ૨૭૩, ૪૭૧
દ્વાદશારનયચક્ર ૨૧, ૪૬૭
દ્વિજવદનચપેટા ૪૬૮
ધર્મપરીક્ષા ૪૭૧
ધર્મસંગ્રહ ૩૫
ધર્મસંગ્રહણી ૨૨, ૪૬૭
ધર્મસંગ્રહણીટીકા ૪૬૯
ધર્મોત્તરટિપ્પણક ૪૬૯
ધવલાટીકા ૧૪, ૧૫, ૧૧૯, ૧૯૭, ૩૫૭, ૩૬૦, ૪૬૨
નન્દી ૧૬, ૧૯૯,
નન્દીસૂત્રટીકા ૬૮
નયકર્ણિકા ૪૭૧
નયચક્ર ૫૬
નયચક્ર પ્રાકૃત ૪૬૪
નયપ્રદીપ ૪૭૨
નયરહસ્ય ૪૭૨
નયલક્ષણ ૪૬૭
નયવિવરણ ૫૬, ૩૫૧, ૪૬૪
નયસંગ્રહ ૪૬૭
નયોપદેશ ૪૭૨
નયોપદેશટીકા ૪૭૩
નવનીત (સામયિક) ૮૧
નવપદાર્થનિશ્ચય ૪૬૩
નાટ્યશાસ્ત્ર ૩૦૦
નિમ્બાર્કભાષ્યટીકા ૪૪૯
નિયમસાર ૧૫, ૧૭, ૫૮, ૧૩૦, ૧૩૨, ૨૨૭
નિર્ણયપ્રભાકર ૪૭૩
નિશીથચૂર્ણિ ૪૬૩
ન્યાયકન્દલીટીકા (નરચન્દ્રસૂરિ) ૪૬૯
ન્યાયકન્દલીપંજિકા ૪૭૦
ન્યાયકુમુદચન્દ્ર ૨૨, ૩૧, ૫૪, ૨૯૧, ૨૯૨, ૨૯૯, ૪૬૫
ન્યાયકુસુમાંજલિ ૨૦૮
ન્યાયખંડખાદ્ય ૪૭૨

ન્યાયદીપાવલિટીકા ૪૬૫
ન્યાયદીપાવલિવિવેક ૪૬૫
ન્યાયદીપિકા ૨૦૪, ૨૭૪, ૪૬૫
ન્યાયપ્રદીપિકા ૪૬૭
ન્યાયપ્રમાણભેદી ૪૬૭
ન્યાયપ્રવેશ ૨૫૨, ૩૧૮
ન્યાયપ્રવેશટીકા (હરિભદ્ર) ૪૬૭
ન્યાયપ્રવેશહરિભદ્રવૃત્તિપંજિકા ૪૬૯
ન્યાયબિન્દુ (યશોવિજયજી) ૪૭૨
ન્યાયબિન્દુ (ધર્મકીર્તિ) ૩, ૨૩૩, ૨૪૯, ૨૫૯, ૨૬૦, ૨૬૪, ૩૧૪, ૩૧૬, ૩૧૮, ૩૪૪
ન્યાયબિન્દુટીકા ૩, ૭૩
ન્યાયભાષ્ય ૨૦, ૨૪૪, ૨૫૨, ૩૦૮
ન્યાયમકરન્દવિવેચન ૪૬૬
ન્યાયમણિદીપિકા ૪૬૫
ન્યાયમંજરી (જયંત ભટ્ટ) ૨૦૫, ૨૦૯, ૨૩૭, ૨૪૧, ૨૪૪, ૨૭૨
ન્યાયરત્ન ૪૬૬
ન્યાયરત્નાવલી ૪૭૧
ન્યાયવાર્તિક ૨૧, ૨૫૫
ન્યાયવાર્તિકતાત્પર્યટીકા ૨૪૧, ૨૫૫, ૨૫૯
ન્યાયવિનિશ્ચય ૨૧, ૧૦૩, ૧૧૦, ૨૧૩, ૨૨૩, ૨૨૮, ૨૪૭, ૨૪૮, ૨૫૭, ૨૭૪, ૩૧૫, ૪૦૧, ૪૬૨
ન્યાયવિનિશ્ચયવિવરણ ૨૨, ૪૦૭, ૪૬૨, ૪૬૪
ન્યાયસાર ૩૧૪-૩૧૭
ન્યાયસારદીપિકા ૪૭૦
ન્યાયસૂત્ર ૨૦, ૩૬, ૧૮૫, ૨૪૨, ૨૫૨, ૨૭૨, ૨૭૪, ૨૭૫
ન્યાયામૃત ૪૬૭
ન્યાયાલંકારવૃત્તિ ૪૬૯
ન્યાયાલોક ૪૭૨
ન્યાયાવતાર ૧૯, ૨૨, ૨૦૨, ૨૧૨, ૨૪૮, ૨૫૦, ૨૫૧, ૩૧૪, ૩૧૮, ૪૬૭
ન્યાયાવતારટિપ્પણ ૪૬૯
ન્યાયાવતારટીકા ૨૨, ૪૬૮
ન્યાયાવતારવાર્તિકવૃત્તિ ૪૬૮
ન્યાયાવતારવૃત્તિ (હરિભદ્ર) ૪૬૮
પત્રપરીક્ષા ૨૨, ૨૭૯, ૪૬૪
પરબ્રહ્મોત્થાપન ૪૭૦
પરમતખંડન ૪૬૭
પરમતઝંઝાનિલ ૪૬૫
પરલોકસિદ્ધિ ૪૬૮
પરીક્ષામુખ ૨૨, ૧૧૪, ૧૯૮, ૨૦૧, ૨૦૩, ૨૦૭, ૨૧૧, ૨૩૬, ૨૩૮, ૨૪૨, ૨૪૮-૨૫૧, ૨૫૩, ૨૫૪, ૨૬૦-૨૬૩, ૨૬૬, ૩૧૦-૩૧૨, ૩૧૭-૩૨૧, ૩૪૯, ૪૬૪
પરીક્ષામુખવૃત્તિ ૪૬૫
પંચપ્રકરણ ૪૬૪
પંચપ્રસ્થન્યાયતર્કવ્યાખ્યા (?) ૪૬૯
પંચલિંગી ૪૬૮
પંચલિંગીપ્રકરણ ૪૬૮
પંચાધ્યાયી ૩૭૯, ૩૮૦
પંચાસ્તિકાય ૧૩, ૧૫, ૧૭, ૫૮, ૧૧૬, ૧૩૧, ૧૩૩, ૧૬૬, ૩૯૭, ૪૨૬

પાતંજલ મહાભાષ્ય ૧૪૭, ૨૯૮, ૩૯૩, ૩૯૪
પાત્રકેસરિસ્તોત્ર ૨૮૬, ૪૬૨
પાર્શ્વનાથચરિત્ર (વાદિરાજકૃત) ૪૬૧, ૪૬૨, ૪૬૪
પૂર્વી ઔર પશ્ચિમી દર્શન ૪૨૨
પ્રજ્ઞાપના ૧૬
પ્રત્યાખ્યાનપ્રવાદ ૯
પ્રબોધ્યવાદસ્થલ ૪૬૯
પ્રમાણગ્રન્થ (વજ્રનન્દિકૃત) ૪૬૬
પ્રમાણનયગ્રન્થ ૪૬૭
પ્રમાણનયતત્ત્વાલોકાલંકાર ૨૨, ૨૬૩, ૩૧૮, ૪૬૮
પ્રમાણનિર્ણય ૪૬૪
પ્રમાણપદાર્થ ૪૬૬
પ્રમાણપરીક્ષા ૨૫૭, ૨૬૩, ૪૬૩, ૪૭૪
પ્રમાણપ્રકાશ ૪૬૯
પ્રમાણપ્રમેયકલિકા ૪૬૫
પ્રમાણમીમાંસા ૨૨, ૨૦૪, ૨૩૬, ૩૧૯, ૪૬૮
પ્રમાણરહસ્ય ૪૭૨
પ્રમાણલક્ષણ ૨૨, ૪૬૩, ૪૬૭
પ્રમાણવાદાર્થ ૪૭૩
પ્રમાણવાર્તિક ૨૧, ૩૦, ૩૬, ૧૦૧, ૧૦૨, ૧૨૨, ૧૫૮, ૧૬૧, ૧૭૪, ૧૭૫, ૨૧૦, ૨૨૫ ૨૫૩, ૨૫૫, ૨૮૯-૨૯૧, ૩૦૪, ૩૪૪, ૩૮૬, ૪૨૩, ૪૩૦, ૪૩૫
પ્રમાણવાર્તિકટીકા ૨૨
પ્રમાણવાર્તિકમનોરથનંદિનીટીકા ૨૪૫
પ્રમાણવાર્તિકસ્વોપજ્ઞવૃત્તિટીકા ૨૨, ૨૩૯, ૨૫૬, ૨૬૭, ૪૩૪, ૪૩૭, ૪૫૨
પ્રમાણવાર્તિકાલંકાર ૨૨, ૫૪, ૨૨૬, ૨૩૯, ૨૪૯, ૨૬૮, ૪૨૫
પ્રમાણવિનિશ્ચય ૨૧
પ્રમાણસમુચ્ચય ૨૦૪
પ્રમાણસંગ્રહ ૨૧, ૨૪૩, ૨૪૮, ૨૫૬, ૨૬૪ ૨૭૪, ૨૮૧, ૩૧૫-૩૧૭, ૪૫૩, ૪૬૨
પ્રમાણસાર ૪૭૦
પ્રમાણસિદ્ધિ ૪૬૬
પ્રમાણસુન્દર ૪૭૧
પ્રમાલક્ષ્મ ૪૬૮
પ્રમેયકમલમાર્તંડ ૨૨, ૫૪, ૮૫, ૨૦૬, ૨૭૧, ૨૯૪, ૨૯૫, ૪૬૪
પ્રમેયકંઠિકા ૪૬૫
પ્રમેયરત્નકોષ ૨૨
પ્રમેયરત્નમાલા ૨૨, ૧૨૨, ૨૫૨, ૩૪૦
પ્રમેયરત્નમાલાલઘુવૃત્તિ ૪૬૬
પ્રમેયરત્નમાલાલંકાર ૪૬૫
પ્રમેયરત્નસાર ૪૬૫
પ્રમેયરત્નાકર ૪૬૫
પ્રવચનપરીક્ષા ૪૬૬
પ્રવચનસાર ૧૩, ૧૫, ૧૭, ૧૧૬, ૨૧૨, ૨૨૭, ૩૯૭
પ્રશસ્તપાદભાષ્ય ૨૫૫, ૩૧૮, ૪૪૦
પ્રશસ્તપાદભાષ્યકન્દલી ૨૫૫, ૩૦૮
પ્રશસ્તપાદભાષ્યવ્યોમવતી ૨૯૧, ૪૪૦, ૪૪૧

પ્રશ્નવ્યાકરણ ૮, ૨૮૦
પ્રાકૃતચન્દ્રિકા ૩૦૦
પ્રાકૃતવ્યાકરણ (ત્રિવિક્રમકૃત) ૩૦૦
પ્રાકૃતવ્યાકરણ (હૈમ) ૩૦૦
પ્રાકૃતસર્વસ્વ ૩૦૦
પ્રાકૃતસંગ્રહ ૩૦૦
પ્રાણાવાય ૯
બુદ્ધચર્યા ૬૯
બૃહત્‌ટિપ્પણિકા ૧૫
બૃહત્સર્વજ્ઞસિદ્ધિ ૪૬૪
બૃહત્સ્વયંભૂસ્તોત્ર ૧૮, ૨૦, ૭૭, ૨૦૨, ૪૧૮, ૪૬૧
બૃહદારણ્યકભાષ્યવાર્તિક ૩૨૩, ૪૫૦
બૃહદ્દ્રવ્યસંગ્રહટીકા ૧૯૮
બોધિચર્યાવતાર ૧૧૧, ૧૬૨
બોધિચર્યાવતારપંજિકા ૩૦૪
બ્રહ્મબિન્દૂપનિષદ્ ૩૩૦, ૩૩૧
બ્રહ્મસૂત્ર ૨૭, ૪૧૪, ૪૪૧, ૪૪૮, ૪૫૦
બ્રહ્મસૂત્રનિમ્બાર્કભાષ્ય ૪૪૮
બ્રહ્મસૂત્રભાસ્કરભાષ્ય ૪૪૧, ૪૪૨
બ્રહ્મસૂત્રવિજ્ઞાનામૃતભાષ્ય ૪૪૫
બ્રહ્મસૂત્રશાંકરભાષ્ય ૪૧૪
બ્રહ્મસૂત્રશાંકરભાષ્યભામતી ૩૨૩
બ્રહ્મસૂત્રશ્રીકંઠભાષ્ય ૪૪૫
ભગવતીસૂત્ર ૧૬, ૨૦, ૬૯, ૩૯૭
ભગવદ્‌ગીતા ૧૬૬, ૧૮૫
ભાગવત ૨, ૩
ભામતી ૩૨૩
ભારતીય દર્શન (બલદેવ ઉપાધ્યાય) ૪૧૮, ૪૨૧
ભાષારહસ્ય ૪૭૨
ભાષ્ય (પ્રશસ્તપાદ) ૩૧૪
ભાસ્કરભાષ્ય ૪૪૨
મજ્ઝિમનિકાય ૧૧, ૪૮, ૬૯, ૪૦૮
મતખંડનવાદ ૪૬૭
મત્સ્યપુરાણ ૨૮૬
મનુસૂત્ર ૨૮૬
મનુસ્મૃતિ ૨૩૭
મહાપુરાણ ૪૬૨ ૪૬૩
મહાબન્ધ ૧૦, ૧૩
મહાભારત ૨૭, ૬૬, ૨૮૬, ૨૮૭
મહાવિદ્યાવિડમ્બનવ્યાખ્યાન ૪૭૦
મહાવિદ્યાવિવરણટિપ્પણ ૪૭૦
મંગલવાદ ૪૭૨
માઠરવૃત્તિ ૨૫૨
માધ્યમિકકારિકા ૩૦૩, ૩૭૦
માધ્યમિકવૃત્તિ ૪૦૮
મિલિન્દપ્રશ્ન ૧૬૧, ૧૮૯
મીમાંસાશ્લોકવાર્તિક ૨૧, ૫૦, ૨૪૦, ૨૪૧, ૨૬૮-૨૭૦, ૩૦૮, ૩૯૩, ૪૫૦
મુંડકોપનિષદ્ ૩૨૩
મૂલાચાર ૫૭
યજુર્વેદ ૫
યાજ્ઞવલ્ક્યસ્મૃતિ ૨૩૭, ૨૮૬
યુક્ત્યનુશાસન ૧૮, ૨૨, ૪૬૧
યુક્ત્યનુશાસનાલંકાર ૪૬૩
યોગભાષ્ય ૨૦, ૩૯૪, ૪૫૦
યોગસૂત્રતત્ત્વવૈશારદી ૩૩૫
રત્નાકરાવતારિકા ૨૩, ૨૭૭
રત્નાકરાવતારિકાટિપ્પણ ૪૭૦
રાજપ્રશ્નીય ૧૬
રાજવાર્તિક ૨૩૪, ૩૬૪ ૩૬૯

લઘીયસ્ત્રય ૪, ૧૯, ૨૧૩, ૨૧૫, ૨૩૪, ૨૪૨, ૨૬૧, ૨૯૩, ૩૦૫, ૩૦૭, ૩૦૮, ૩૫૦, ૩૬૧, ૩૬૬, ૩૬૮, ૩૭૦, ૪૦૧, ૪૦૨, ૪૬૨
લઘીયસ્ત્રયસ્વવૃત્તિ ૨૦૦, ૨૦૪, ૨૧૫, ૨૪૩, ૨૪૫, ૩૦૪-૩૦૬, ૩૬૦, ૩૬૧
લઘુમહાવિદ્યાવિડંબન ૪૭૦
લઘુસર્વજ્ઞસિદ્ધિ ૪૬૪
લોકતત્ત્વનિર્ણય ૨૪, ૬૮, ૪૬૭
લોકબિન્દુસાર ૯
વસ્તુવિજ્ઞાનસાર ૬૯
વાક્યપદીય ૨૯૭, ૨૯૮, ૩૩૦
વાગ્ભટાલંકાર ૩૦૦
વાદદ્વાત્રિંશિકા ૨૭૩, ૨૭૪
વાદન્યાય ૨૨, ૨૫૨, ૨૭૩, ૨૭૬, ૨૯૯, ૪૬૩
વાદમહાર્ણવ (અભયદેવસૂરિ) ૪૬૮
વાદમહાર્ણવ (યશોવિજયજી) ૪૭૨
વાદસ્થલ ૪૬૯
વાદાનુશાસન ૪૬૮
વાદાર્થનિરૂપણ ૪૭૩
વાદિવિજયપ્રકરણ ૪૭૧
વિજ્ઞપ્તિમાત્રતાસિદ્ધિ ૪૩૮
વિજ્ઞપ્તિમાત્રતાસિદ્ધિટીકા ૪૩૮
વિજ્ઞાનામૃતભાષ્ય ૪૪૫
વિદ્યાનન્દમહોદય ૪૬૩
વિદ્યાનુપ્રવાદ ૯
વિધિવાદ ૪૭૨
વિપાકસૂત્ર ૮, ૨૮૦
વિશેષવાદ ૪૬૭
વિશેષાવશ્યકભાષ્ય ૧૦, ૧૯, ૨૧૫, ૨૨૩, ૩૭૦
વિશ્વતત્ત્વપ્રકાશ ૨૩, ૪૬૫
વીતરાગસ્તોત્ર ૪૫૧
વીર્યાનુપ્રવાદ ૯
વેદ ૨૮૨, ૨૮૬, ૪૦૯
વેદબાહ્યતાનિરાકરણ ૪૬૮
વેદાન્તદીપ ૪૪૭
વેદાન્તનિર્ણય ૪૭૨
વેદાંકુશ ૪૬૮
વૈજ્ઞાનિક ભૌતિકવાદ (હિંદી) ૯૪
વૈયાકરણભૂષણ ૨૯૭
વૈશેષિકસૂત્ર, ૧૭, ૩૬, ૨૫૯
વૈશેષિકસૂત્રઉપસ્કાર ૨૫૯
વ્યતિરેકદ્વાત્રિંશિકા ૪૬૯
વ્યાખ્યાનદીપિકા ૪૭૦
વ્યાખ્યાપ્રજ્ઞપ્તિ ૮, ૨૮૦
વ્યાસભાષ્ય (યોગભાષ્ય) ૨૦૭, ૪૫૦
વ્યોમવતી ૭૯, ૨૯૧
શબ્દકૌસ્તુભ ૨૯૭
શબ્દખંડવ્યાખ્યાન ૪૬૬
શાબરભાષ્ય ૨૦, ૨૪૩
શાસ્ત્રદીપિકા ૨૯૭
શાસ્ત્રવાર્તાસમુચ્ચય ૨૧, ૨૨, ૪૬૭
શાસ્ત્રવાર્તાસમુચ્ચયટીકા ૪૭૨
શ્રીકંઠભાષ્ય ૪૪૫, ૪૫૩
શ્રીકંઠભાષ્યટીકા ૪૪૬
શ્રીપુરપાર્શ્વનાથસ્તોત્ર ૪૬૪
શ્રુતાવતાર ૧૪
શ્લોકવાર્તિકટિપ્પણી ૪૬૬
શ્વેતાશ્વતરોપનિષદ્ ૬૬, ૧૧૭, ૨૮૬, ૪૧૭
ષટ્ખંડાગમ ૧૦, ૧૩, ૧૪, ૨૨૬, ૩૫૯

ષડ્ત્રિંશત્જલ્પવિચાર ૪૭૧
ષડ્ત્રિંશત્જલ્પસંક્ષેપ ૪૭૧
ષડ્દર્શન ૪૬૬
ષડ્દર્શનટીકા ૪૭૦
ષડ્દર્શનનિર્ણય ૪૭૦
ષડ્દર્શનપ્રપંચ ૪૬૬
ષડ્દર્શનપ્રમાણપ્રમેયસંગ્રહ ૪૬૫
ષડ્દર્શનસમુચ્ચય ૨૨, ૪૬૭, ૪૭૦
ષડ્દર્શનસમુચ્ચયટીકા (સોમતિલક) ૨૩
ષડ્દર્શનસમુચ્ચયગુણરત્નટીકા ૨૩, ૩૩૫
ષણ્મતતર્ક ૪૬૬
સત્યપ્રવાદ ૯
સત્યશાસનપરીક્ષા ૨૨, ૪૬૪
સન્મતિતર્ક ૧૮, ૨૦, ૨૨, ૨૮૩, ૩૫૨, ૩૫૩, ૩૫૯, ૪૬૨, ૪૬૭
સન્મતિતર્કટીકા ૨૨, ૫૪, ૪૦૪, ૪૬૨, ૪૬૭, ૪૬૮
સપ્તપદાર્થી ૨૩
સપ્તભંગિતરંગિણી ૨૩, ૪૬૫
સપ્તભંગી ૪૬૬
સમન્વય (હિંદી) ૪૫૫
સમયપરીક્ષા ૪૬૬
સમયસાર ૧૩, ૧૫, ૧૬, ૬૨, ૭૨, ૭૩, ૩૫૩, ૩૭૦, ૩૭૧, ૩૭૪, ૩૭૬, ૩૭૭, ૩૭૯, ૩૮૦
સમયસારતાત્પર્યવૃત્તિ ૩૭૯
સમવાયાંગ ૮, ૧૬, ૨૮૦
સમાધિતન્ત્ર ૧૮
સમ્બન્ધવાર્તિક ૩૨૪
સર્વજ્ઞસિદ્ધિ ૪૬૮
સર્વદર્શનસંગ્રહ ૨૦૯
સર્વાર્થસિદ્ધિ ૯, ૧૮, ૧૦૯, ૧૯૮, ૨૦૨, ૨૧૨, ૩૬૦, ૩૬૩, ૩૬૫, ૩૬૯
સંશયવદનવિદારણ ૪૬૫
સારસંગ્રહ ૪૬૨
સાંખ્યકારિકા ૩૫, ૩૬, ૧૨૭, ૧૫૫, ૩૩૨, ૩૩૩, ૩૩૪
સાંખ્યકારિકામાઠરવૃત્તિ ૨૫૨
સાંખ્યતત્ત્વકૌમુદી ૩૦૮
સિદ્ધહેમશબ્દાનુશાસન ૩૬૭
સિદ્ધાન્તતર્કપરિષ્કાર ૪૭૩
સિદ્ધાન્તમંજરીટીકા ૪૭૩
સિદ્ધાન્તાર્ણવ ૪૬૯
સિદ્ધિવિનિશ્ચય ૨૧, ૨૨, ૧૮૮, ૧૯૯, ૨૦૪, ૨૭૪, ૩૭૦, ૪૬૨, ૪૬૩
સિદ્ધિવિનિશ્ચયટીકા ૨૨, ૨૨૯, ૨૭૪, ૩૫૦, ૪૬૨, ૪૬૩
સિસ્ટમ ઓફ બુદ્ધિસ્ટ થોટ ૩૪૨
સુમતિસપ્તક ૪૬૨
સૂત્રકૃતાંગ ૮, ૧૧, ૧૬, ૨૮૦
સૂત્રકૃતાંગટીકા ૬૭, ૬૮
સૃષ્ટિવાદપરીક્ષા ૪૬૬
સૌન્દરનન્દ ૧૧૨, ૧૯૦
સ્ત્રીમુક્તિપ્રકરણ ૪૬૮
સ્થાનાંગસૂત્ર ૮, ૧૬, ૨૦, ૨૮૦
સ્ફુટાર્થા અભિધર્મકોશવ્યાખ્યા ૧૪૬
સ્યાદ્વાદકલિકા ૨૩, ૪૭૦
સ્યાદ્વાદકુચોદ્યપરિહાર ૪૬૮
સ્યાદ્વાદમંજરી ૨૩, ૪૭૦
સ્યાદ્વાદમંજૂષા ૪૭૩
સ્યાદ્વાદમાલા ૪૭૧
સ્યાદ્વાદમુક્તાવલી ૪૭૩

સ્યાદ્વાદરત્નાકર ૨૨, ૫૪, ૨૫૪, ૪૬૩, ૪૬૮
સ્યાદ્વાદરત્નાકરાવતારિકા ૪૬૯
સ્યાદ્વાદરત્નાકરાવતારિકાપંજિકા ૪૭૦
સ્યાદ્વાદસિદ્ધિ ૪૬૩
સ્યાદ્વાદોપનિષદ્ ૪૬૪
સ્વતન્ત્ર ચિન્તન (હિંદી) ૯૫
સ્વમતસ્થાપન ૪૬૬
હરિવંશપુરાણ ૧૪
હેતુદર્શનપ્રકરણ ૪૭૧
હેતુબિન્દુ ૨૫૮, ૪૨૫
હેતુબિન્દુટીકા ૨૨, ૨૫૭, ૨૫૮, ૪૨૫, ૪૨૮

શ્રી નેમિ-વિજ્ઞાન-કસ્તૂરસૂરિ ગ્રન્થશ્રેણીમાં પ્રોફેસર ડૉ. નગીન જી. શાહ અને પ્રોફેસર ડૉ. રમણીક મ. શાહે તૈયાર કરેલા તેર ગ્રન્થ

૧. જૈન સાહિત્યનો બૃહદ્ ઇતિહાસ ભાગ-૧ અંગ આગમ

૨. જૈન સાહિત્યનો બૃહદ્ ઇતિહાસ ભાગ-૨ અંગબાહ્ય આગમો

૩. જૈન સાહિત્યનો બૃહદ્ ઇતિહાસ ભાગ-૩ આગમિક વ્યાખ્યાઓ

૪. જૈન સાહિત્યનો બૃહદ્ ઇતિહાસ ભાગ-૪ કર્મસાહિત્ય-આગમિક પ્રકરણ

૫. જૈન સાહિત્યનો બૃહદ્ ઇતિહાસ ભાગ-૫ લાક્ષણિક સાહિત્ય

૬. જૈન સાહિત્યનો બૃહદ્ ઇતિહાસ ભાગ-૬ જૈન કાવ્ય સાહિત્ય

૭. જૈન સાહિત્યનો બૃહદ્ ઇતિહાસ ભાગ-૭ કન્નડ, તામિલ, મરાઠી સાહિત્ય

૮. શ્રી હેમચન્દ્રાચાર્યવિરચિત સ્વોપજ્ઞવૃત્તિસહિત પ્રમાણમીમાંસા-જૈન તર્કશાસ્ત્રનો મહાન ગ્રન્થ (મૂળ સંસ્કૃત ગ્રન્થ, તેનો ગુજરાતી અનુવાદ, તથા પંડિત સુખલાલજીની વિસ્તૃત હિન્દી પ્રસ્તાવનાનો તેમ જ તેમનાં દાર્શનિક હિંદી ટિપ્પણોનો ગુજરાતી અનુવાદ) પૃષ્ઠ ૫૮૦

૯. જૈન ધર્મ-દર્શન (ડૉ. મોહનલાલ મહેતા લિખિત હિંદી ગ્રન્થનો ગુજરાતી અનુવાદ) પૃષ્ઠ ૪૨૪

૧૦-૧૧. જૈન આગમોમાં આવતાં પ્રાકૃત વિશેષનામોનો પરિચયાત્મક કોશ ભાગ ૧ અને ૨.

૧૨. ભારતીય તત્ત્વજ્ઞાન (શ્રી હરિભદ્રસૂરિકૃત ષડ્દર્શનસમુચ્ચય અને તેની શ્રીગુણરત્નસૂરિવિરચિત તર્કરહસ્યદીપિકા ટીકાનો વિશદ ગુજરાતી અનુવાદ ૮૦ પૃષ્ઠની વિસ્તૃત પ્રસ્તાવના સાથે) કુલ પૃષ્ઠ ૧૦+૮૦+૭૨૨=૮૧૨

૧૩. જૈનદર્શન - જૈન તત્ત્વજ્ઞાનનો એક ઉત્કૃષ્ટ ગ્રન્થ (બનારસ હિન્દુ યુનિવર્સિટીના જૈન-બૌદ્ધદર્શનના પ્રોફેસર મહેન્દ્રકુમાર જૈન લિખિત હિંદી ગ્રન્થનો ગુજરાતી અનુવાદ) કુલ પૃષ્ઠ ૩૪+૪૮૮=૫૨૨

■

શ્રી ૧૦૮ જૈન તીર્થદર્શન ભવન ટ્રસ્ટ

પાલીતાણા-અમદાવાદ-મુંબઈ