श्री आचार्य कुंथुसागर ग्रंथमाला पुष्प ४५.

श्रीविद्यानंदि-स्वामिविरचितः

तत्त्वार्थश्लोकवार्त्तिकालंकारः

(भाषाटीकासमन्वितः)

(पञ्चमखण्डः)



-- टीकाकार --

तर्करत्न, सिद्धांतमहोदधि, न्यायदिवाकर, स्याद्वादवारिधि, दार्शनिकशिरोमणि

श्री पं. माणिकचंदजी कौंदेय न्यायाचार्य

-- संपादक व प्रकाशक --

पं. वर्धमान पार्श्वनाथ शास्त्री

(विद्यावाचस्पति व्या. के. समाजरत्न, धर्मालंकार, न्यायकाव्यतीर्थ)

ऑ. मंत्री आचार्य कुंथुसागर ग्रंथमाला सोलापूर.

All Rights are Reserved by the Society

-- मुद्रक --

वर्धमान पार्श्वनाथ शास्त्री

कल्याण पॉवर प्रिंटिंग प्रेस, कल्याणभवन, सोलापूर.

वीर सं. २४९०) सन् १९६४ (मूल्य १२ रुपये.

-= श्रीतत्वार्थश्लोकवार्त्तिकका मूलाधार =-

पंचम खंड.

अथ द्वितीयोध्यायः ।

औपशमिकक्षायिको भावौ मिश्रश्च जीवस्य स्वतत्त्वमौदयिकपारिणामिकौ च ॥ १ ॥ द्विनवाष्टादशैकविंशतित्रिभेदा यथाक्रमम् ॥ २ ॥ सम्यक्त्वचारित्रे ॥ ३ ॥ ज्ञानदर्शनदानलाभभोगोपभोगवीर्याणि च ॥ ४ ॥ ज्ञानाज्ञानदर्शनलब्धयश्चतुस्त्रित्रिपञ्चभेदाः सम्यक्त्वचारित्रसंयमासंयमाश्च ॥५॥ गतिकषायलिङ्गमिथ्यादर्शनाऽसंयताऽसिद्धलेश्याश्चतुश्चतुर्त्र्येकैकैकैकषड्भेदाः ॥ ६ ॥ जीवभव्याऽभव्यत्वानि च ॥ ७ ॥ उपयोगो लक्षणम् ॥८॥ स द्विविधोऽष्टचतुर्भेदः ॥ ९ ॥ संसारिणो मुक्ताश्च ॥१०॥ समनस्काऽमनस्काः ॥११॥ संसारिणस्त्रसस्थावराः ॥१२॥ पृथ्व्यप्तेजोवायुवनस्पतयः स्थावराः ॥ १३ ॥ द्वीन्द्रियादयस्त्रसाः ॥ १४ ॥ पंचेन्द्रियाणि ॥१५॥ द्विविधानि ॥ १६ ॥ निर्वृत्त्युपकरणे द्रव्येन्द्रियम् ॥ १७ ॥ लब्ध्युपयोगौ भावेन्द्रियम् ॥ १८ ॥ स्पर्शनरसनघ्राणचक्षुःश्रोत्राणि ॥ १९ ॥ स्पर्शरसगन्धवर्णशब्दास्तदर्थाः ॥२०॥ श्रुतमनिन्द्रियस्य ॥ २१ ॥ वनस्पत्यन्तानामेकम् ॥ २२ ॥ कृमिपिपीलिकाभ्रमरमनुष्यादीनामेकैकवृद्धानि ॥२३॥ संज्ञिनः समनस्काः ॥ २४ ॥ विग्रहगतौ कर्मयोगः ॥ २५ ॥ अनुश्रेणि गतिः ॥ २६ ॥ अविग्रहा जीवस्य ॥ २७ ॥ विग्रहवतो च संसारिणः प्राक् चतुर्भ्यः ॥ २८ ॥ एकसमयाऽविग्रहा ॥ २९ ॥ एकं द्वौ त्रीन्वानाहारकः ॥ ३० ॥ सम्मूर्छनगर्भोपपादा जन्म ॥ ३१ ॥ सचित्तशीतसंवृताः सेतरा मिश्राश्चैकशस्तद्योनयः ॥ ३२ ॥ जरायुजाण्डजपोतानां गर्भः ॥ ३३ ॥ देवनारकाणामुपपादः ॥ ३४ ॥ शेषाणां सम्मूर्छनम् ॥ ३५ ॥ औदारिकवैक्रियिकाहारकतैजसकार्मणानि शरीराणि ॥ ३६ ॥ परं परं सूक्ष्मम् ॥ ३७॥ प्रदेशतोऽसंख्येयगुणं प्राक्तैजसात् ॥३८॥ अनन्तगुणे परे ॥ ३९ ॥ अप्रतीघाते ॥ ४० ॥ अनादिसम्बन्धे च ॥ ४१ ॥ सर्वस्य ॥ ४२ ॥ तदादीनि भाज्यानि युगपदेकस्मिन्ना चतुर्भ्यः ॥ ४३ ॥ निरुपभोगमन्त्यम् ॥ ४४ ॥ गर्भसम्मूर्च्छनजमाद्यम् ॥ ४५ ॥ औपपादिकं वैक्रियिकम् ॥ ४६ ॥ लब्धिप्रत्ययं च ॥ ४७ ॥ तैजसमपि ॥ ४८ ॥ शुभं विशुद्धमव्याघाति चाहारकं प्रमत्तसंयतस्यैव ॥ ४९ ॥ नारकसम्मूर्च्छिनो नपुंसकानि ॥ ५० ॥ न देवाः ॥ ५१ ॥ शेषास्त्रिवेदाः ॥ ५२ ॥ औपपादिकचरमोत्तमदेहाः संख्येयवर्षायुषोऽनपवर्त्यायुषः ॥ ५३ ॥

इति द्वितीयोध्यायः ।

अथ तृतीयोऽध्यायः ।

रत्नशर्कराबालुकापङ्कधूमतमोमहातमःप्रभाभूमयो घनाम्बुवाताकाशप्रतिष्ठाः सप्ताऽधोधः ॥ १ ॥ तासु त्रिंशत्पंचविंशतिपंचदशदशत्रिपंचोनैकनरकशतसहस्राणि पंच चैव यथाक्रमम् ॥ २ ॥ नारका नित्याशुभतरलेश्यापरिणामदेहवेदनाविक्रियाः ॥ ३ ॥ परस्परोदीरितदुःखाः ॥ ४ ॥ संक्लिष्टासुरोदीरितदुःखाश्च प्राक्चतुर्थ्याः ॥ ५ ॥ तेष्वेकत्रिसप्तदशसप्तदशद्वाविंशतित्रयस्त्रिंशत्सागरोपमा सत्त्वानां परा स्थितिः ॥ ६ ॥ जम्बूद्वीपलवणोदादयः शुभनामानो द्वीपसमुद्राः ॥ ७ ॥ द्विर्द्विर्विष्कम्भाः पूर्वपूर्वपरिक्षेपिणो वलयाकृतयः ॥ ८ ॥ तन्मध्ये मेरुनाभिर्वृत्तो योजनशतसहस्रविष्कम्भो जम्बूद्वीपः ॥ ९ ॥ भरतहैमवतहरिविदेहरम्यकहैरण्यवतैरावतवर्षाः क्षेत्राणि ॥ १० ॥ तद्विभाजिनः पूर्वापरायता हिमवन्महाहिमवन्निषधनीलरुक्मिशिखरिणो वर्षधरपर्वताः ॥ ११ ॥ हेमार्जुनतपनीयवैडूर्यरजतहेममयाः ॥ १२ ॥ मणिविचित्रपार्श्वा उपरि मूले च तुल्यविस्ताराः ॥ १३ ॥ पद्ममहापद्मतिगिञ्छकेसरिमहापुण्डरीकपुण्डरीका ह्रदास्तेषामुपरि ॥ १४ ॥ प्रथमो योजनसहस्रायामस्तदर्द्धविष्कम्भो ह्रदः ॥ १५ ॥ दशयोजनावगाहः ॥ १६ ॥ तन्मध्ये योजनं पुष्करम् ॥ १७ ॥ तद्द्विगुणद्विगुणा ह्रदाः पुष्कराणि च ॥ १८ ॥ तन्निवासिन्यो देव्यः श्रीह्रीधृतिकीर्तिबुद्धिलक्ष्म्यः पल्योपमस्थितयः ससामानिकपरिषत्काः ॥ १९ ॥ गंगासिन्धुरोहिद्रोहितास्याहरिद्धरिकान्तासीतासीतोदानारीनरकान्तासुवर्णरूप्यकूलारक्तारक्तोदाः सरितस्तन्मध्यगाः ॥ २० ॥ द्वयोर्द्वयोः पूर्वाः पूर्वगाः ॥ २१ ॥ शेषास्त्वपरगाः ॥ २२ ॥ चतुर्दशनदीसहस्रपरिवृता गंगासिन्ध्वादयो नद्यः ॥२३॥ भरतः षड्विंशतिपंचयोजनशतविस्तारः षट्चैकोनविंशतिभागा योजनस्य ॥ २४ ॥ तद्द्विगुणद्विगुणविस्तारा वर्षधरवर्षा विदेहान्ताः ॥ २५ ॥ उत्तरा दक्षिणतुल्याः ॥ २६ ॥ भरतैरावतयोर्वृद्धिह्रासौ षट्समयाभ्यामुत्सर्पिण्यवसर्पिणीभ्याम् ॥ २७ ॥ ताभ्यामपरा भूमयोऽवस्थिताः ॥ २८ ॥ एकद्वित्रिपल्योपमस्थितयो हैमवतकहारिवर्षकदैवकुरवकाः ॥ २९ ॥ तथोत्तराः ॥ ३० ॥ विदेहेषु संख्येयकालाः ॥ ३१ ॥ भरतस्य विष्कम्भो जम्बूद्वीपस्य नवतिशतभागः ॥ ३२ ॥ द्विर्धातकीखण्डे ॥ ३३ ॥ पुष्करार्द्धे च ॥३४॥ प्राङ्मानुषोत्तरान्मनुष्याः ॥ ३५ ॥ आर्या म्लेच्छाश्च ॥ ३६ ॥ भरतैरावतविदेहाः कर्मभूमयोऽन्यत्र देवकुरूत्तरकुरुभ्यः ॥ ३७ ॥ नृस्थिती परावरे त्रिपल्योपमान्तर्मुहूर्ते ॥ ३८ ॥ तिर्यग्योनिजानां च ॥ ३९ ॥

इति तृतीयोऽध्यायः ।

अथ चतुर्थोऽध्यायः ।

देवाश्चतुर्णिकायाः ॥ १ ॥ आदितस्त्रिषु पीतान्तलेश्याः ॥ २ ॥ दशाष्टपञ्चद्वादशविकल्पाः कल्पोपपन्नपर्य्यन्ताः ॥ ३ ॥ इन्द्रसामानिकत्रायस्त्रिंशपारिषदात्मरक्षलोकपालानीकप्रकीर्णकाभियोग्यकिल्बिषिकाश्चैकशः ॥ ४ ॥ त्रायस्त्रिंशल्लोकपालवर्ज्या व्यन्तरज्योतिष्काः ॥ ५ ॥ पूर्वयोर्द्वीन्द्राः ॥ ६ ॥ कायप्रवीचारा आ ऐशानात् ॥ ७ ॥ शेषाः स्पर्शरूपशब्दमनःप्रवीचाराः ॥ ८ ॥ परेऽप्रवीचाराः ॥ ९ ॥ भवनवासिनोऽसुरनागविद्युत्सुपर्णाग्निवातस्तनितोदधिद्वीपदिक्कुमाराः ॥ १० ॥ व्यन्तराः किन्नरकिम्पुरुषमहोरगगन्धर्वयक्षराक्षसभूतपिशाचाः ॥ ११ ॥ ज्योतिष्काः सूर्य्याचन्द्रमसौ ग्रहनक्षत्रप्रकीर्णकतारकाश्च ॥ १२ ॥ मेरुप्रदक्षिणा नित्यगतयो नृलोके ॥ १३ ॥ तत्कृतः कालविभागः ॥ १४ ॥ बहिरवस्थिताः ॥ १५ ॥ वैमानिकाः ॥ १६ ॥ कल्पोपपन्नाः कल्पातीताश्च ॥ १७ ॥ उपर्युपरि ॥ १८ ॥ सौधर्मैशानसानत्कुमारमाहेन्द्रब्रह्मब्रह्मोत्तरलान्तवकापिष्टशुक्रमहाशुक्रशतारसहस्रारेष्वानतप्राणतयोरारणाच्युतयोर्नवसु ग्रैवेयकेषु विजयवैजयन्तजयन्तापराजितेषु सर्वार्थसिद्धौ च ॥ १९ ॥ स्थितिप्रभावसुखद्युतिलेश्याविशुद्धीन्द्रियावधिविषयतोऽधिकाः ॥ २० ॥ गतिशरीरपरिग्रहाभिमानतो हीनाः ॥ २१ ॥ पीतपद्मशुक्ललेश्या द्वित्रिशेषेषु ॥ २२ ॥ प्राग्ग्रैवेयकेभ्यः कल्पाः ॥ २३ ॥ ब्रह्मलोकालया लौकान्तिकाः ॥ २४ ॥ सारस्वतादित्यवह्न्यरुणगर्दतोयतुषिताव्याबाधारिष्टाश्च ॥ २५ ॥ विजयादिषु द्विचरमाः ॥ २६ ॥ औपपादिकमनुष्येभ्यः शेषास्तिर्यग्योनयः ॥ २७ ॥ स्थितिरसुरनागसुपर्णद्वीपशेषाणां सागरोपमत्रिपल्योपमार्द्धहीनमिता ॥ २८ ॥ सौधर्मैशानयोः सागरोपमे अधिके ॥ २९ ॥ सानत्कुमारमाहेन्द्रयोः सप्त ॥ ३० ॥ त्रिसप्तनवैकादशत्रयोदशपञ्चदशभिरधिकानि तु ॥ ३१ ॥ आरणाच्युतादूर्ध्वमेकैकेन नवसु ग्रैवेयकेषु विजयादिषु सर्वार्थसिद्धौ च ॥ ३२ ॥ अपरा पल्योपममधिकम् ॥ ३३ ॥ परतःपरतः पूर्वापूर्वानन्तरा ॥ ३४ ॥ नारकाणां च द्वितीयादिषु ॥ ३५ ॥ दशवर्षसहस्राणि प्रथमायाम् ॥ ३६ ॥ भवनेषु च ॥ ३७ ॥ व्यन्तराणां च ॥ ३८ ॥ परा पल्योपममधिकं ॥ ३९ ॥ ज्योतिष्काणां च ॥ ४० ॥ तदष्टभागोऽपरा ॥ ४१ ॥ लौकान्तिकानामष्टौ सागरोपमाणि सर्वेषाम् ॥ ४२ ॥

इति चतुर्थोऽध्यायः ।

इति पञ्चमखण्डः समाप्तः ।

—०—

संपादकीय वक्तव्य



इस वक्तव्यके साथ तत्वार्थश्लोकवार्तिकका पंचम खंड आपके सामने उपस्थित करनेमें हमें परमहर्ष होता है। यद्यपि अन्य खंडोंकी अपेक्षा इस खंडके प्रकाशनमे आशातीत विलंब हो गया है। हमारे इस पुनीत प्रकाशन कार्यमे अनेक प्रकारके विघ्न उपस्थित हुए। कुछ दैविक, कुछ प्रमादजनित, कुछ सामाजिक, कुछ गार्हस्थिक, और कुछ वैयक्तिक। किसे अधिक प्राधान्य दिया जाय, इसकी चर्चाकी अपेक्षा अनेक कारणोंसे हम इस कार्यको द्रुतगतिसे चलानेमें असमर्थ रहे, इसके लिए स्वाध्यायप्रेमी बंधुओंसे एवं हमारे सदस्योंसे क्षमा याचना करना ही अधिक श्रेयस्कर है।

प्रस्तुत खंड--

गत चार खंडोंमें तत्वार्थसूत्रके केवल प्रथम अध्यायपर वार्तिक और टीका आई है। अब इस प्रस्तुत पांचवें खंडमें तत्वार्थसूत्रके द्वितीय अध्याय, तृतीय अध्याय और चतुर्थ अध्यायके प्रमेय आचुके हैं। भगवदुमास्वामिविरचित तत्वार्थसूत्रमें तत्वज्ञानकी कितनी महिमा भरी हुई है, इस बातका सहज अनुमान महर्षि विद्यानन्दिस्वामीके द्वारा प्रतिपादित इस महान् दार्शनिक सरणिसे किया जासकता है। महर्षि विद्यानंदि स्वामीने मूल ग्रन्थकारके अभिप्रायको सुरक्षित रखते हुए विषयका स्पष्टीकरण सर्वांग रूपसे किया है।

द्वितीय अध्याय:--

तत्वार्थश्लोकवार्तिकालंकारके द्वितीय अध्यायमें जीवके स्वतत्वका निरूपण करते हुए औपशमिकादि जीवके प्रधान भावोंका निरूपण आचार्यने किया है। ये भाव जीवके ही हैं। प्रधान आदिके नहीं, मोक्षमें भी कुछ भाव पाये जाते हैं। जीवके भेदोंका निरूपण करते हुए संसारी, सयोगकेवली, अयोगकेवली, एवं मुक्त जीव आदि सभीका संग्रह किया गया है। आत्माके व्यापकत्वका खंडन कर आचार्यने एकेंद्रिय जीवोंको युक्ति आगमसे सिद्ध किया है। इसी प्रकार इंद्रियोंके विषयको सिद्ध करते हुए इंद्रियोंके अप्राप्ति जीवको युक्तिसे सिद्ध किया है।

इस अध्यायके द्वितीय आन्हिकमें आत्माके व्यापकत्वको निराकरण कर आत्माके इतस्ततः गमनको समर्थन किया है। जीवोंका आकाश प्रदेशमें यथाश्रेणिगति, अनाहारक अवस्था, जन्म व योनिका प्रकार, शरीरोंकी रचनाका प्रकार, अन्य संप्रदायोंके द्वारा कल्पित शरीरका निरास करते हुए तैजस और कार्मणका धाराप्रवाह रूपसे अनादिसंबंध सिद्ध कर दिया गया है। अंतमें आयुकी अनपवर्त्य और अपवर्त्यदशाको युक्ति और आगमसे सिद्ध कर अन्य वादियोंके कथनका निवारण किया गया है।

तृतीय अध्याय:—

प्रस्तुत अध्यायमें जीवोंके निवासस्थानका वर्णन करते हुए अधोलोकका वर्णन सर्व प्रथम किया गया है, और तदनंतर इस पृथ्वीके आकारके संबंधमे ऊहापोह करते हुए भूभ्रमण वादियोंकी युक्तियोंका सुन्दर तर्कपद्धतिसे निराकरण किया है। आजके भौगोलिक-विज्ञानवादी पृथ्वीके आकार और उसके भ्रमणमें जिन युक्तियोंका प्रयोग करते हैं, उनको अकाट्य युक्ति और आगम प्रमाणोंसे आचार्यने निराकरण किया है। एवं स्पष्टतः सिद्ध किया है कि इस अचला पृथ्वीका किसी भी तरह भ्रमण नहीं हो सकता है। भूभ्रमणवादियोंके साथ २ अन्य तत्समवादियोंका भी निराकरण करते हुए आचार्यने बहुत स्पष्ट रूपसे सूर्य चन्द्रमाके भ्रमणको समर्थन किया है। तदनंतर मध्यलोकका वर्णन कर तत्रस्थ द्वीप समुद्र, पर्वत, क्षेत्र, नदी सरोवर आदियोंका यथागम विवेचन किया है।

इसी प्रकार भरत आदि क्षेत्रोंमें कर्मभूमि, भोगभूमिका विधान करते हुए मनुष्य और तिर्यंचोंकी जघन्य व उत्कृष्ट आयुका निरूपण किया है। जीवोंके आधारस्थानोंका निरूपण करते हुए आचार्यने अधोलोक और मध्यलोकका सविस्तर वर्णन किया है। साथ ही यथा प्रकरण आचार्य विद्यानन्दस्वामीने बहुत बडी विद्वत्ताके साथ सृष्टिकर्तृत्ववादका खंडन किया है। जगन्नियंता ईश्वरको माननेसे अनेक दोषोंका आपात स्वयं हो जाता है.इस बातको अश्रुतपूर्व युक्तियोंके द्वारा बहुत विस्तारके साथ समर्थन किया है। जगत्कर्तृत्वका निरास इस प्रकरणमें बहुत सफलताके साथ किया गया है। इस प्रकार इस तीसरे अध्यायमें अधोलोक व मध्यलोक स्थित जीवोंके स्थान, स्थिति, परिस्थितिका सुन्दर विवेचन किया गया है।

चतुर्थ अध्याय:—

प्रस्तुत अध्यायमें ऊर्ध्व लोकका वर्णन करते हुए ग्रंथकारने ऊर्ध्वलोकस्थित देवोंका निवास दर्शाया है। भवनवासी व्यंतर देवोंका निवास इस मध्यभूमिमें होनेपर भी ज्योतिष्क और कल्पवासियोंका निवास इस समय पृथ्वीसे ऊपरले भागमें है। इस विषयका निरूपण करते हुए उन देवोंकी लेश्या, आयु, परिणाम, गति, आदिका यथागम वर्णन किया है। साथमें ज्योतिष्क देवोंके प्रकरणमें मेरुप्रदक्षिणा कर नित्यगमन करनेवाले ज्योतिष्क देवोंका सुन्दर विचार आचार्य देवने किया है। आधुनिक भौगोलिक विद्वानोंका इस प्रकरणमें भी आचार्यश्रीने खबर लिया है। पृथ्वी नारंगीके समान गोल नहीं है, और सर्व स्थानोंमें एकसी चपटी भी नहीं है। उसका भ्रमण भी युक्ति आगमसे विरुद्ध है, सूर्य चन्द्रमाका भ्रमण सतत होता है, सूर्य चन्द्रमाके भ्रमणसे ही दिन रातका विभाग होता है। अन्य ग्रहोंके भ्रमणसे सूर्यग्रहण चन्द्रग्रहण आदि होते हैं। इत्यादि बातोंको बहुत ही सुन्दरपद्धतिसे विद्यानन्द स्वामीने सुस्पष्ट सिद्ध किया है व भूभ्रमण वादियोंको निरुत्तर कर दिया है।

इस प्रकार इस पंचम खंडमे दूसरे, तीसरे व चौथे अध्यायतकका प्रकरण आचुका है। अब आगे छठे भागमें पांचवा और छठा अध्याय, सातवे भागमें सातवें आठवें, नववें, और दसवें

अध्यायके विषय आजायेंगे अर्थात् अब दो खंडोमें यह ग्रंथराज समाप्त हो जावेगा। इस ग्रंथके प्रकाशनमें संस्थाने भारी व्यय उठाया है। ऐसे ग्रथोंका एक बार प्रकाशित होना ही कठिन है, बार बार होना तो असंभव ही है। और यह जैन तत्त्वज्ञानका महान् दार्शनिक ग्रंथ है। स्वाध्याय प्रेमियोंका बल हमें मिला तो हम शीघ्र ही अवशिष्ट भागोंका भी प्रकाशन करेंगे।

संस्थाने यह महान् कार्य अपने हाथमें लिया है। ऐसे ग्रंथराजोंका संपादन और प्रकाशन महान् साहसका विषय है। संस्थाकी विपुल धनराशि इस कार्यमें प्रयुक्त हो रही है। संस्थाका संकल्प है कि परमपूज्य प्रातःस्मरणीय विश्ववंद्य आचार्यश्रीकी पूण्यस्मृतिमें प्रतिवर्ष कोई न कोई ग्रंथ प्रकाशमें आकर हमारे स्वाध्यायप्रेमियोंको ज्ञानलाभ हो। इस एक ही ग्रंथके प्रकाशनमें यदि शक्ति क्षीण हो गई तो निरुत्साहका वातावरण निर्माण हो सकता है। इसमें भी विशेष बात यह है कि यह महान् ग्रंथराज भी हमारे करीब ५०० स्थायी सदस्योंको विनामूल्य भेंटमें दिया जारहा है। करीब पांच सौ प्रतियोंके इस प्रकार समाजप्रमुख व्यक्तियोंके हाथ पहुंचनेके बाद अवशिष्ट प्रतियोंको मूल्यसे खरीदकर स्वाध्याय करनेवालोंकी संख्या बहुत कम रह जाती है। अतः साधर्मी बंधुवोंसे निवेदन है कि वे हमारे इस महान् कार्यमें निम्नलिखित प्रकारसे मदत करें।

(१) स्वाध्यायके लिए मंदिर, श्रुतभंडार, शिक्षा संस्थायें, महाविद्यालय आदिमें इस ग्रंथराजके-सर्व भागोंको मंगाकर विराजमान करें। और जैन, जैनेतर विद्वानोंको अध्ययनार्थ इसकी प्रतियोंको भेंट करें।

(२) इस ग्रंथके प्रकाशनके लिए अपनी ओरसे यथेष्ट द्रव्यकी सहायता करें।

(३) १०१) प्रदान कर ग्रंथमालाके स्थायी सदस्य बनें। स्थायीसदस्योंको ग्रंथमालासे प्रकाशित सर्व ग्रंथ-तत्त्वार्थश्लोकवार्तिकालंकारके सर्व खंडसहित भेटमें दिये जाते हैं।

जैनतत्त्वज्ञानका अत्यंत सूक्ष्मताके साथ तलस्पर्शी विवेचन करनेवाला यह अभूत पूर्व ग्रंथ है। इसका अधिकसे अधिक प्रचारका अर्थ स्याद्वाददर्शनका उद्योत है। प्रसिद्ध तार्किक विद्वान् न्यायदिवाकर पं. माणिकचंदजी न्यायाचार्यकी सुविस्तृत टीकासे विद्यानन्द स्वामीके अंतःस्पर्शिनी मीमांसाको सुवर्णके बीच रत्नकी शोभा आगई है। सर्वसाधारण स्वाध्यायप्रेमीकी समझमें आवे इतना सरल ग्रंथका प्रमेय बन गया है। हर एक ज्ञानपिपासुको इसका लाभ उठाना चाहिये।

इस ग्रंथका समर्पण

श्री परमपूज्य आचार्य कुंथुसागरजी महाराज परमपूज्य प्रातःस्मरणीय चारित्रचक्रवर्ति आचार्य शांतिसागर महाराजके अन्यतम शिष्य थे। श्री आचार्य शांतिसागर महाराजने इस युगमें दिगंबर तपस्वियोंके मार्गको प्रशस्त करते हुए अपनपरंपराकी विच्छिन्न कडीको पुनरुज्जीवित किया है। उन्होंने अनेक विद्वान् संयमी शिष्योंको निर्माण किया। उनके संघमें

जितने भी साधु हुए वे सभी तपोनिधि, चारित्रशील और आगमोंके वेत्ता, ज्ञानाभ्यासी देश-कालके ज्ञाता सिद्ध हुए हैं।

आचार्यश्रीने अपनी यमसल्लेखनाके समय अपने उत्तराधिकार पट्टको ज्ञानवृद्ध वयोवृद्ध एवं अनुभववृद्ध तपस्वी श्री परमपूज्य आचार्य वीरसागर महाराजको सौंप दिया। परन्तु गुरु-चरणोंके स्वर्ग सिधारनेके बाद आचार्य वीरसागरजीका भी कुछ ही समयमें स्वर्गारोहण हुआ। उस पट्टमें अधिकारी शिष्य परमशांत साधु ज्ञानवृद्ध, तपोवृद्ध श्री आचार्य शिवसागरजी महाराज आसीन हुए। परमपूज्य आचार्यश्री भी अपने गुरुजनोंके समान ही ध्यानाध्ययनमें रत, विषय कषायादिसे दूर, स्वपर हितमें अनुग्रह करनेवाले संत हैं। उनके द्वारा विशाल संघका संचालन यथापूर्व हो रहा है। आपके ही करकमलोंमें बडी नम्रताके साथ यह ग्रंथ समर्पित किया जा रहा है। अभीतकके सर्व भाग परमपूज्य संत आचार्योंके करकमलोंमें ही हम समर्पित करते हुए आ रहे हैं। यह आचार्यकी कृति है, आचार्यके करकमलमें ही हम समर्पण करते हैं। इसके गुणदोषका निरीक्षण वे ही विद्वान् संत कर सकते हैं। स्वदीयं वस्तु गोविंद तुभ्यमेव समर्प्यते।

अपनी बात

श्री परमपूज्य प्रातःस्मरणीय विश्ववंद्य स्व. आचार्य कुंथुसागर महाराज उनके युगके प्रभावक मनोज्ञ साधु थे। उनकी लोकैषणा वृत्ति, सर्वजनप्रियता, मृदु व सरल परिणति, अगाध विद्वत्ता आदि गुणोंसे सभी क्षेत्रकी जनता प्रभावित थी। जैन समाज ही नहीं जैनेतर समाजमें भी उनके अगणित भक्त थे। उनकी सद्भावनाके अनुसार उनकी स्मृतिमें यह ग्रंथमाला चालू है। हमारा संकल्प है कि प्रति वर्ष हमारे सदस्योंको कमसे कम एक ग्रंथ स्वाध्यायार्थ प्रदान किया जावे। परन्तु संस्थाने इस महान् ग्रंथके प्रकाशनका कार्य हाथमें ले लिया है। अतः उसमें थोडासा व्यवधान होनेपर भी आगे हम प्रतिवर्ष एक एक ग्रंथ हमारे सदस्योंको भेट करनेका निश्चित प्रयत्न करेंगे।

इस विषयमें हम हमारे माननीय सदस्योंसे भी प्रार्थना करेंगे कि वे भी हमें सक्रिय सहयोग देवें। क्योंकि यह कार्य संपूर्णतः आर्थिक बलपर ही निर्भर है। यदि हमारे सदस्य अपनी संस्थाको पल्लवित करनेकी कामनासे आर्थिकबल प्रदान करनेकी कृपा करें तो संस्था आश्वासनके अनुसार आपकी सेवा निश्चित रूपसे कर सकेगी। अतः कमसे कम सदस्य संख्या बढानेके प्रति हाथ बटावे यह सादर निवेदन है।

विनीत

सोलापूर
भाद्रपद शु. ५
वीर सं. २४९०

वर्धमान पार्श्वनाथ शास्त्री
ऑ. मंत्री आचार्य कुंथुसागर ग्रंथमाला
कल्याण भवन, सोलापुर



श्रीविद्यानंद-स्वामिविरचितः

तत्त्वार्थश्लोकवार्तिकालंकारः

तत्त्वार्थचिंतामणिटीकासहितः

(पञ्चमखंडः)

मानदर्शक - आचार्य श्री सुविधिसागर जी महाराज

अथ द्वितीयोऽध्यायः ।

नानावस्तुस्वभावभ्रमकलितवपुः स्यात्स्वतत्त्वाप्यवीचि-
रस्माना अप्यगाधे गणधरमुनयः स्नान्ति यद्बोधतोये ।
सिद्धार्थापत्यवीरोद्भवप्रकलजगत्तारि सामर्थ्यजुष्ट-
ब्राह्मीगंगा पुनीतादुरितनिरसनी चिद्वहा भव्यहंसान् ॥

अब श्री विद्यानन्द आचार्य तत्त्वार्थसूत्रसंबंधी द्वितीय अध्याय के श्लोकनिर्मित वार्त्तिकों द्वारा अलंकार करनेका प्रारम्भ करते हैं ।

सम्यग्दर्शनगोचरो जीवस्तस्यौपशमिकादयः ।
स्वं तत्त्वं पंच भावाः स्युः सप्तसूत्र्या निरूपिताः ॥ १ ॥

सम्यग्दर्शन का विषयभूत होरहा जीव पदार्थ है, उसके औपशमिक, क्षायिक आदिक पांच भाव स्व आत्मक तत्त्व हो रहे हैं, वे इस द्वितीय अध्याय के प्रथमवर्त्ती सात सूत्रोंके समुदाय करके श्री उमास्वामी महाराज द्वारा पहिले निरूपण किये जाचुके हैं । इस कथन करके श्री विद्यानन्दस्वामीने प्रथम अध्यायके प्रकरणों की द्वितीय अध्याय सम्बन्धी प्रकरणों के साथ हो रही संगति को प्रदर्शित किया है अतः सूत्रकारके उपर असंगत प्रलाप दोष लग जाने का खटका नहीं रहा ।

सम्यग्दर्शनस्वार्थश्रद्धानं तस्याः गोचरो विषयो जीवो निरूपितस्तावदजीवादिवत् तस्य स्वमसाधारणं तत्त्वमौपशमिकादयः पंच भावाः स्युर्न पुनः पारिणामिक एव भावश्चैतन्यमात्रं, यतश्चैतन्यं पुरुषस्य स्वं रूपमिति दर्शनं केषांचिव्यवतिष्ठते। बुध्यादयो नवैवात्मनो विशेषगुणा इति वा, आनंदमात्रं ब्रह्मरूपमिति वा प्रभास्वरमेवेदं चित्तमिति वा प्रमाणाभावात्। प्रमाणोपपन्नास्तु जीवस्यासाधारणाः स्वभावाः पंचौपशमिकादयस्ते सप्तम्यां निरूपिताः सूत्रकारेण लक्षणतः संख्यातः प्रभेदतश्च।

सम्यग्दर्शन शब्दकी निरुक्ति कर देनेसे अभीष्ट अर्थ प्राप्त नहीं होता था। अतः सम्यग्दर्शनका पारिभाषिक अर्थ तत्त्वार्थोंका श्रद्धान करना कहा गया है। उस श्रद्धानरूप सम्यग्दर्शनका अजीव आदिके समान विषयभूत हो रहा जीवपदार्थ तो पहिले अध्यायमें कहा जा चुका है। अब उस जीवके विशेष अंशोंका निरूपण करनेके लिये प्रकरण चलाते हैं। उस जीवके निजआत्मस्वरूप हो रहे औपशमिक आदिक पांचभाव तो स्वकीय असाधारणतत्त्व हैं। जो अन्य अजीव माने गये पुद्गल आदिमें नहीं पाये जाकर केवल जीवमें ही पाये जांय वे जीवके असाधारणभाव हो सकेंगे। प्रतिपक्षी कर्मोंके उपशमसे होनेवाले या कर्मोंके क्षयसे होनेवाले अथवा उदय, उपशम, आदिकी नहीं अपेक्षा कर जीवद्रव्यके केवल आत्मलाभसे अनादि सिद्ध हो रहे पारणामिक ये तीन भाव तो जीवके निज स्वरूप हैं ही। साथमें गुण या स्वभावोंके प्रतिपक्षी हुये कर्मोंकी सर्वघाति प्रकृतियोंका उदयक्षय, और उपशम होनेपर तथा देशघाति प्रकृतियोंके उदय होनेपर हो जानेवाले कुज्ञान, मतिज्ञान, चक्षुदर्शन, आदि क्षायोपशमिकभाव तथा कतिपय कर्मोंका उदय होनेपर उपजनेवाले मनुष्यगति, क्रोध, पुंवेद परिणाम, मिथ्यात्व आदिक औदायिकभाव भी आत्माके निज तत्त्व हैं। क्योंकि क्षायोपशमिक और औदायिकभावोंका भी उपादान कारण आत्मा ही है। कर्मोंके क्षयोपशम या उदयको निमित्त पाकर आत्मा ही मतिज्ञान, क्रोध, आदिरूप परिणत हो जाता है। आत्माके चेतनागुणकी पर्याय मतिज्ञान, कुमतिज्ञान आदि हैं और आत्माके चारित्र गुणका विभाव परिणाम क्रोध आदि हैं। केवल निश्चयनय द्वारा शुद्ध द्रव्यके प्रतिपादक समयसार आदि ग्रन्थोंमें भले ही मतिज्ञान, क्रोध आदिको परभाव कह दिया गया होय, किन्तु प्रमाणोंद्वारा तत्त्वोंकी प्रतिपत्ति करानेवाले या अशुद्ध द्रव्यका निरूपण करने वाले श्लोकवार्तिक, अष्टसहस्री, गोमट्टसार, राजवार्तिक, आदि ग्रन्थोंमें क्रोध, वेद आदिको आत्माका स्व-आत्मकभाव माना गया है। अतः पांचों ही भाव जीवके स्वकीय असाधारण तत्त्व हैं। उन पांचों भावोंके साथ तदात्मक हो रहा जीव तत्त्व वास्तविक है। किन्तु फिर केवल परिणामिक भाव अकेले चैतन्य स्वरूप ही जीव नहीं है, जिससे कि केवल चैतन्य ही पुरुषका निज स्वरूप है, ज्ञान, सुख, वीर्य, क्रोध, अवधिज्ञान, उपशम, चारित्र, आदिक भाव तो जीवके निजस्वरूप नहीं हैं, किंतु त्रिगुणात्मक प्रकृतिके विवर्त हैं, इस प्रकार किन्हीं किन्हीं सांख्योंका माना गया सिद्धान्त व्यवस्थित

हो सके अथवा बुद्धिको आदि लेकर सुख, दुःख, इच्छा, द्वेष, प्रयत्न, धर्म, अधर्म, भावना ये नौ ही आत्माके विशेष गुण हैं, संख्या, परिमाण, पृथक्त्व, संयोग, विभाव ये पांच गुण आत्माके सामान्य हैं, इस प्रकार नौ और पांच मिलकर चौदह ही गुण आत्माके व्यवस्थित हो सकें, अन्य अस्तित्व, द्रव्यत्व, चारित्र, वीर्य, आदि अनन्त गुणोंका वैशेषिक सिद्धान्त अनुसार निषेध कर दिया जाय, अथवा केवल आनन्द ही एक गुण ब्रह्मका स्वरूप है, यह ब्रह्मवादियोंका सिद्धान्त व्यवस्थित हो सके, अथवा यह चित्त स्वरूप आत्मा केवल चमक रहा, प्रभास्वर गुणवाला ही है, इस प्रकार मीमांसक, बौद्ध आदि दार्शनिकोंके मन्तव्य व्यवस्थित ठहर सकें। जब कि स्वसम्वेदन प्रत्यक्षसे पांच भावोंके साथ आत्माका उपजीव्य, उपजीवक स्वरूप तादात्म्य प्रतीत हो रहा है, ऐसी दशामें केवल चैतन्य ही या नौ विशेष गुण ही अथवा केवल आनंद गुण ही तथा प्रभास्वर गुण ही का आत्माके साथ उपजीव्य उपजीवक भाव साधनेका कोई प्रमाण नहीं है। जिन गुण या स्वभावोंकरके पदार्थ आत्म लाभ किये हुये हैं, वे उपजीवक माने जाते हैं और उन करके आत्मलाभ कर रहा पदार्थ उपजीव्य समझा जाता है। पांच भाव जीवके उपजीवक हैं। अनादि और सादि सहभावी क्रमभावी पर्यायोंको धारनेवाला जीव तत्त्व है। शुद्ध परमात्मा द्रव्य हो रहे सिद्ध भगवानोंमें यद्यपि औपशमिक, क्षायोपशमिक और औदयिक ये तीन प्रकारके भाव नहीं है। सिद्धोंमें पारिणामिक और क्षायिकभाव ही हैं। तथा बहुभाग अनंतानंत संसारी जीवोंमें क्षायिकभाव या औपशमिक भाव नहीं पाये जाते हैं, तो भी जिन जीवोंमें पांचों भावोंमें से यथायोग्य दो ही तीन ही चारो ही अथवा क्षायिकसम्यग्दृष्टि पंचेंद्रियपुरुष जीवके ग्यारहवें गुणस्थानमें पांचों, यों जितने भी सम्भव पाये जाते हैं, सब जीवके तदात्मक हो रहे असाधारण स्वभाव हैं। अतः प्रमाणोंसे युक्तिसिद्ध हो रहे, पांच औपशमिक आदिक स्वभाव तो जीवके असाधारण स्वभाव हैं। दूसरे अध्यायमें सूत्रकार श्री उमास्वामी महाराज करके पहिले सात सूत्रोंके समुदाय करके पांच भाव कहे गये हैं। द्वितीय अध्यायके पहिले सूत्रद्वारा निरुक्तिपूर्वक लक्षणसे पांच भावोंको कहा गया है। दूसरे सूत्रमें संख्या निरूपण करनेसे पांच भावोंका कथन किया है। तथा द्वितीय अध्यायके तीसरे, चौथे, पांचवें, छठे, सातवें सूत्रमें उन पांचों भावोंका प्रभेद दिखला देनेसे निरूपण किया गया है।

तत्र तेषां लक्षणतो निरूपणार्थमिदमाद्यं सूत्रमुपलक्ष्यते।

अब लक्षण, संख्या, और प्रभेद उन तीनों प्ररूपणोंमें प्रथम उन भावोंका लक्षणरूपसे कथन करनेके लिये द्वितीय अध्यायके आदिमें होनेवाला सूत्र श्री उमास्वामी महाराज करके उपलक्षणपूर्वक कहा जाता है।

औपशमिकक्षायिकौ भावौ मिश्रश्च जीवस्य स्वतत्त्वमौदयिकपारिणामिकौ च ॥ १ ॥

कर्मोंके उपशमसे होनेवाला औपशमिकभाव और कर्मोंका क्षय होनेपर अनन्तकालतकके लिये सम्भव जानेवाला क्षायिकभाव तथा उपशम, क्षय, दोनों या उदय मिलाकर तीनों अवस्थाओंका मिश्रण होजानेपर उपजरहा क्षायोपशमिकभाव एवं कर्मोदयसे सम्पाद्य औदयिकभाव और उदय आदि की नहीं अपेक्षा रखनेवाले पारिणामिकभाव ये पांच भाव जीवके तदात्मक स्वस्वरूप तत्त्व हैं। अर्थात्—मानव शरीरके जैसे दो हाथ दो पांव नितम्ब, पीठ, उरःस्थल, शिर ये आठ अंग निजतत्त्व हैं, अथवा वृक्षके स्कंध, शाखा, पुष्प, पत्र, फल ये पांच तदात्मभूत तत्त्व हैं, उसी प्रकार औपशमिक आदिक पांच भाव जीवके स्व-आत्मभूत निजतत्त्व हैं।

अत्रौपशमिकादिशब्दनिरुक्तित एवौपशमिकादिभावनां लक्षणमुपदर्शितं तस्यास्तदव्यभिचारात्। तथा हि—

यहां सूत्रमें कहे गये औपशमिक, क्षायिक आदि शब्दोंकी तद्धितप्रत्यय द्वारा निरुक्ति करदेनेसे ही औपशमिक, क्षायिक आदि भावोंका लक्षण ठीक दिखला दिया गया है। क्योंकि उस निरुक्तिका उनके निर्देश अनुसार लक्षण करके व्यभिचार नहीं आता है। जहां शब्दनिरुक्तिका लक्षणके साथ व्यभिचार नहीं आता होय वहां ही पारिभाषिक लक्षण कण्ठोक्त किया जाता है। अन्यत्र नहीं। औपशमिक आदिक शब्दोंकी लक्षण गर्भित निरुक्तिको स्वयं ग्रन्थकार वार्त्तिकों द्वारा प्रसिद्ध कर दिखाते हैं। भावोंके ये पांचों नाम अन्वर्थ हैं।

अनुद्भूतस्वसामार्थ्यवृत्तितोपशमो मतः।
कर्मणां पुंसि तोयादावधःप्रापितपङ्कवत् ॥ २ ॥

आत्मामें कर्मोंका अपनी सामर्थ्यको प्रकट नहीं करते हुये यों ही सत्तारूप वर्तते रहना उपशम माना गया है जैसे कि जल, बक्खर, आदिमें कतकफल, दूध आदिके सम्बन्धसे नीचे प्रदेशमें कीच प्राप्त करा दी जाती है। अर्थात्—योग और कषायोंके वश हो रहा आत्मा ज्ञानावरण आदि कर्मोंका बन्ध करता है। आबाधाकाल और अचल आवलितक कोई भी कर्मफल देनेके लिये अभिमुख नहीं होता है। स्वयोग्य द्रव्य, क्षेत्र, काल, भावके नहीं मिलनेपर भी कर्म उदयमें नहीं आते हैं। यदि उनकी स्थिति पूरी होगई होय तो विना ही फल दिये हुये भले ही खिरजांय। एक ही समय बांधे हुये अनन्त परमाणु पिण्ड हो रहे कर्मोंमेंसे आबाधा काल पीछे कुछ कर्मोंके उदयावली स्रोतमें प्रविष्ट हो चुकनेपर भी उन्हीं कर्मोंमेंसे गुणहानि क्रम अनुसार जिन कर्मोंका उदय चिर भविष्यकालमें आनेवाला है तबतक पूर्व समयमें उनका भी उपशम बना रहता है। अन्तरकरण और सदवस्था रूप ये उपशमके दो भेद हैं। गुणको विघातनेवाले कर्मोंको कुछ पहिले समयोंमें उदय प्राप्त करलेना और कुछ कर्मोंको उत्कर्षण द्वारा पीछे समयोंमें उदय योग्य बनालेना, इस अबुद्धि

पूर्वक कार्योपयोगी आत्मीय परिणामोंके प्रयत्नसे अन्तर्मुहूर्त्त कालतकके लिये कर्मोंके उदयको टालदेना अन्तरकरण उपशम कहा जाता है और बांधेहुये कर्मोंकी फलप्राप्तितक यों ही सत्तामें उनका पडे रहना सदवस्था उपशम है। उपशम करनेके लिये भी आत्माको चला कर प्रयत्न करना पडता है, जिससे कि उदीरणाका कारण उपस्थित होकर कर्म उदयमें नहीं आसके। जलमें पडी हुई फिटकिरीको कीचके दबानेके लिये सतत उद्यत रहना पडता है। तभी तो चाहे जब जलमें कीच घुलने नहीं पाती है। तीव्र वायुके झकोरों द्वारा या जलपात्रके उथल पुथल कर देनेसे यदि फिटकिरीके उद्यमको व्यर्थ करदिया जाय तो जलमें कीचकी सामर्थ्य प्रकट हो जाती है। उसी प्रकार आत्मामें भी तीव्र उदीरणाके कारण मिल जानेपर आत्माका उपशमार्थ किया गया प्रयत्न व्यर्थ होकर कर्मोंकी सामर्थ्य प्रकट हो जाती है। जबतक कर्मोंकी शक्ति उद्भूत नहीं हुई है तबतक उपशम माना जाता है। औषधियों द्वारा रोगोंका प्रकट नहीं होना प्रसिद्ध है। कर्मोंका उपशम आत्माकी विशुद्धिरूप परिणाम माना गया है कीचका दबा रहना जलकी स्वच्छता ही तो है।

तेषामात्यंतिकी हानिः क्षयस्तदुभयात्मकः।
क्षयोपशम उद्गीतः क्षीणाक्षीणबलत्वतः॥ ३॥

उन प्रतिपक्षी कर्मोंकी अत्यन्त कालतकके लिये हानि हो जाना क्षय माना गया है, जैसे कि दबी कीचवाले पानीको दूसरे स्वच्छ पात्रमें कुढेल लेनेपर कीचका अत्यन्ताभाव हो जाता है। कर्मोंकी अनन्तकालतकके लिये हानि हो जानेपर हुआ आत्माका सुविशुद्ध परिणाम ही क्षय पडता है। जैनोंके यहां तुच्छ अभाव कोई पदार्थ नहीं माना गया है। रोगके उपशमसे और रोगके क्षयसे हो जानेवाली आत्माकी विशुद्धिमें भारी अन्तर है। तथा क्षय और उपशम उन दोनोंका तदात्मक हो रहा परिणाम तो कर्मोंकी कुछ क्षीण और कुछ अक्षीण सामर्थ्य हो जानेसे क्षयोपशम भाव मिश्र कहा गया है। सर्वघाति प्रकृतियोंका उदयाभावरूप क्षय और उन्हींका सदवस्थारूप उपशम तथा प्रतिपक्षी कर्मोंकी गुणको एक देशसे घातनेवाली देशघाति प्रकृतियोंका उदय होनेपर क्षयोपशम परिणाम होता है, जैसे कि कोदो या भांगपत्तीको विशेष प्रकार द्वारा धोनेसे उनकी मद (नशा) उत्पादक शक्तियां क्षीण अक्षीण हो जाती हैं। यहां क्षयोपशममें पडे हुये क्षयका अर्थ अत्यन्त निवृत्ति नहीं है। किन्तु उपशम शब्दका साहचर्य होनेसे क्षयका अर्थ फल नहीं देकर कर्मोंका प्रदेशोदय होजाना स्वरूप उदयाभाव है।

उदयः फलकारित्वं द्रव्यादिप्रत्ययद्वयात्।
द्रव्यात्मलाभहेतुः स्यात् परिणामोनपेक्षिणः॥ ४॥

द्रव्य, क्षेत्र, काल, भाव, इन बहिरंग और अन्तरंग दोनों निमित्त कारणोंसे विपाकमें प्राप्त हो रहे कर्मोंका फल देना रूप कार्य करना उदय है। अर्थात्—द्रव्य, क्षेत्र, कालको बहिरंग कारण

मानकर और भावको अन्तरंग निमित्त मानकर जो कर्मोंके फलकी प्राप्ति होना है, वह उदय है। जैसे कि द्रव्य, क्षेत्र, आदिका प्रसंग मिल जानेपर आम्र बीज या धान्य बीजसे फल प्राप्ति हो जाती है, यावत् कर्मोंमें द्रव्य, क्षेत्र, काल, भावोंको निमित्त माना गया है। बीजके विना वृक्ष नहीं होता है। योग्य खेतके विना नंगे पत्थरपर आम्र, गेहूं आदिके पेड उगते नहीं हैं। उचित अवसरके विना अनियत ऋतुओंमें वृक्ष, फल, फूल नहीं उपजते हैं। बीज या शाखाओंका उपयोगी परिणाम हुये विना वृक्ष, फल, फूल नहीं आते हैं। अध्ययन, अर्थोपार्जन, काम पुरुषार्थ, देवार्चन, मोक्ष, इन सब कर्मोंके लिये द्रव्य आदि चतुष्टय आकांक्षणीय है। इसी प्रकार कर्मोंके फल प्राप्त करानेमें भी द्रव्य आदि चारों कारण आवश्यक हैं। तथा जिसका हेतु केवल द्रव्यका आत्मलाभ ही है, वह अन्य किसीकी नहीं अपेक्षा रखनेवाले पदार्थका भाव तो परिणाम कहा जायगा। अर्थात्— अनादिकालीन द्रव्यका आत्मलाभ हो रहा ही जिसका हेतु है, जिसके अन्य कोई कर्मोंके उदय उपशम आदिक निमित्त नहीं हैं, वह इस प्रकरणमें परिणाम कहा जाता है।

एतत्प्रयोजना भावाः सर्वौपशमिकादयः।
इत्यौपशमिकादीनां शब्दानामुपवर्णिता ॥ ५ ॥
निरुक्तिरर्थसामर्थ्यादज्ञातुमव्यभिचारिणी।
ततोन्यत्राप्रवृत्तत्वात् ज्ञानचारित्रशब्दवत् ॥ ६ ॥

जिन सभी औपशमिक क्षायिक भावोंके पूर्वोक्त उपशम, क्षय, क्षयोपशम, उदय, परिणाम ये भाव प्रयोजन हैं, वे भाव औपशमिक आदिक हैं। इस प्रकार "तदस्य प्रयोजनं" इस अर्थमें ठञ् प्रत्यय कर औपशमिक आदि शब्दोंकी व्याकरण शास्त्र अनुसार निरुक्ति कह दी गयी है। शब्द निष्ठ अर्थकी सामर्थ्यसे जाननेके लिये निरुक्तिमें कोई व्यभिचार दोष नहीं आता है। क्योंकि धातु, प्रकृति, प्रत्यय, इनके अनुसार बने हुये उस शब्दके यौगिक अर्थसे अतिरिक्त अन्य अर्थोंमें वे शब्द नहीं प्रवर्तते हैं। जैसे कि पहिले सूत्रमें कहे गये ज्ञान और चारित्र शब्दकी निरुक्ति कर देनेसे ही अव्यभिचारी अभिप्रेत अर्थ प्राप्त हो जाता है। हां, सम्यग्दर्शनका शब्दनिरुक्ति द्वारा अर्थ करनेपर व्यभिचार दोष आता है। तभी तो श्रीउमास्वामी महाराजने सम्यग्दर्शनका अभीष्ट अर्थ करनेके लिये न्यारा सूत्र "तत्त्वार्थश्रद्धानं सम्यग्दर्शनं" कहा है और सम्यग्ज्ञान, सम्यक्चारित्रका निरुक्तियोंसे ही अर्थ निकाला है। व्यवहारमें लाखों, करोडों, शब्दोंका प्रयोग होता है। कहांतक सर्व शब्दोंके पारिभाषिक अर्थ करते फिरें। बहुभाग यौगिक अर्थोंसे ही शब्दों द्वारा वाच्यार्थकी सिद्धि कर ली जाती है। जहां निरुक्तिका व्यभिचार होता है, वहां गो, व्याघ्र, कुशल, आदि शब्दोंको यौगिक नहीं मानकर रूढि समझ लिया जाता है। अतः उपशमः प्रयोजनमस्य इत्यादि प्रकारसे निरुक्ति कर औपशमिक

आदि शब्दोंको अन्वर्थ साध लेना चाहिये। चुरादिगणकी " मिश्र सम्पर्के " धातुसे अच् प्रत्यय कर मिश्र शब्दको बना लेना चाहिये। द्विरेफ शब्दसे लक्षणा द्वारा दो रफारवाला जैसे भ्रमर शब्द कह दिया जाता है, वैसे मिश्र शब्द द्वारा क्षायोपशमिक शब्दकी उपस्थिति करते हुये क्षयोपशम शब्दसे ठञ् प्रत्यय कर क्षायोपशमिक शब्दकी निरुक्ति साध लेनी चाहिये।

प्रागौपशमिकस्योक्तिर्भव्यस्यानादिसंसृतौ।
वर्तमानस्य सम्यक्त्वग्रहणे तस्य संभवात् ॥ ७ ॥

सभी संसारी जीवोंमें साधारण रूपसे पाये जाते हैं, अतः औदयिक और पारिणामिकका सूत्रमें पहिले ग्रहण होना चाहिये, ऐसी आशंकाकी सम्भावना होनेपर श्री विद्यानन्द स्वामी प्रथम ही समाधान कर देते हैं कि यह ग्रन्थ मोक्षकी शिक्षा देनेवाला मोक्षशास्त्र है। मोक्षका प्रधान कारण सम्यग्दर्शन है, अनादिकालसे संसारमें परिभ्रमण कर वर्त रहे भव्य जीवके आदिम सम्यक्त्व ग्रहण करनेपर मोक्षोपयोगी सम्पूर्ण भावोंके प्रथम उस औपशमिक सम्यक्त्वपरिणामका होना सम्भवता है। अतः आदिम सम्यक्त्वकी अपेक्षा सम्पूर्ण भावोंमें पहिले औपशमिकका कथन सूत्रकारने किया है।

स्तोकत्वात्सर्वभावेभ्यः स्तोककालत्वतोपि वा।
शेषेभ्यः क्षायिकादिभ्यः कथंचिन्न विरुध्यते ॥ ८ ॥
ततस्तु क्षायिकस्योक्तिरसंख्येयगुणत्वतः।
भव्यजीवस्वभावत्वख्यापनार्थत्वतोपि च ॥ ९ ॥
क्षायोपशमिकस्यातो या संख्येयगुणत्वतः।
युक्तास्ति तद्द्वयात्मत्वाद्भव्येतरसमत्वतः ॥ १० ॥
उक्तिरौदयिकस्यातस्तेन जीवावबोधतः।
पारिणामिकभावस्य ततोंते सर्वसंस्थितेः ॥ ११ ॥

दूसरी बात यह है कि गुणवान् पदार्थोंका अल्पपना भी लोकमें आदर प्राप्तिका हेतु है। आदरणीय पदार्थका सबसे पहिले उच्चारण हो जाता है। क्षायिक, क्षायोपशमिक आदि सम्पूर्ण भावोंसे औपशमिकभाव अत्यल्प हैं। अथवा क्षायिक आदि भावोंसे युक्त हो रहे जीवोंकी अपेक्षा औपशमिक भावोंको धारनेवाले जीव असंख्यातवें भाग या अनन्तवें भाग पाये जा रहे, थोडे हैं। क्वचित्, कदाचित् ही पाये जांय ऐसे पदार्थ अद्भुतागार (अजायबघर) में प्रथम शोभा स्थानपर विराजमान

कर दियें जाते हैं। अथवा तीसरी बात यह भी है कि शेष बच रहे क्षायिक, क्षायोपशमिक आदि चार भावोंसे औपशमिक भावोंका काल थोडा है। बहुत कालतक (निर्बीज होकर) ठहरनेवाले पदार्थोंसे थोडी देर ठहरनेवाले (लज्जालु) पदार्थ पहिले नाम पा जाते हैं। इस कारणसे भी चार भावोंसे पहिले औपशमिकभावका कथन करना कैसे भी विरोधको प्राप्त नहीं होता है। अर्थात्— उपशम सम्यग्दर्शनका उत्कृष्ट काल अन्तर्मुहूर्त्त है। अन्तर्मुहूर्त्तमें असंख्यात समय होते हैं। उतने समयोंमें होनेवाले चारों गतियोंके उपशमसम्यग्दृष्टि जीव यदि एकत्रित कर लिये जांय तो पल्यके असंख्यातवें भाग प्रमाण इतने असंख्याते जीव उपशम सम्यग्दृष्टि पाये जायेंगे। किन्तु उपशम-सम्यग्दृष्टियोंसे आवलीका असंख्यातवां भागरूप असंख्यातसे गुणे हुये क्षायिकसम्यग्दृष्टि जीव बहुत हैं। क्योंकि संसारमें स्थितिकी अपेक्षा क्षायिकसम्यग्दर्शनका काल अन्तर्मुहूर्त्तसहित आठ वर्ष कमती दो कोटि पूर्वसे अधिक तेतीस सागर है। अतः असंख्यातगुणे अपने कालमें चारो गतियोंके क्षायिक-सम्यग्दृष्टि असंख्यात गुणे हैं। तथा क्षायिकभाववाले जीवोंसे क्षायोपशमिक भाववाले जीव असंख्यात-गुणे हैं। जीवद्रव्योंकी संख्या गिननेकी अपेक्षा उक्त व्यवस्था है। विशुद्धिके भावोंकी गिनती करने पर तो क्षायोपशमिकभावोंसे क्षायिकभाव ही अनन्त गुणे हैं। औदयिक, पारिणामिक भाववाले तो इनसे अनन्त गुणे हैं। अनन्त निगोदिया जीवोंके कुमतिज्ञान, कुश्रुतज्ञान, अचक्षुदर्शन, लब्धियां, ये भाव क्षायोपशमिक हैं। इस अपेक्षासे विचारनेपर तो क्षायोपशमिक और औदयिक भाववालोंकी संख्या समान है। जीवत्व, अस्तित्व, नित्यत्व, आदि कुछ पारिणामिक भावोंको सिद्ध परमात्माओंमें भी स्वीकार कर लेनेपर औदयिक भाववालोंसे पारिणामिक भाववान् जीवोंकी संख्या बढ जाती है। अतः इन कारिकाओंका यह अभिप्राय है कि शेष भावोंसे अल्प और अल्पकाल स्थितिवाला होनेसे औपशमि-कका सबसे प्रथम कथन है। और उस औपशमिककी अपेक्षा असंख्यात गुणा होनेसे क्षायिकभावका तो उसके पश्चात् कथन है। एक बात यह और भी है कि पांच भावोंमें औपशमिक और क्षायिक-भाव ये दो जातिके भाव तो भव्य जीवोंके ही स्वभाव हैं। अभव्य जीवोंमें कथमपि नहीं पाये जाते हैं। इस बातको प्रसिद्ध करना रूप प्रयोजन साधनेके लिये भी औपशमिकके पीछे लगे हाथ क्षायि-कका कथन है। तथा इसके पीछे इन क्षायिकोंसे असंख्यात गुणा होनेसे क्षायोपशमिकका जो सूत्र-कारने कथन किया है वह युक्त है। उन औपशमिक, क्षायिक दोनों भावोंका सम्मेलन आत्मक होनेसे भी उस क्षायोपशमिकका झट उनके पीछे कथन करना समुचित है। भव्य और अभव्य जीवोंमें क्षायोपशमिक भाव समानरूपसे निवास करते हैं। इस कारण भी भव्योंमें ही पाये जानेवाले दो भावोंके पीछे शीघ्र भव्य, अभव्य दोनोंमें पाये जानेवाले क्षायोपशमिक भावका कथन करना अनिवार्य हो जाता है। तथा इन तीनके पश्चात् औदयिक भावका कथन करना आवश्यक पड जाता है। क्योंकि औदयिकभावोंमें गिनायी गयी गतिसे अघातिकर्मोदयजनित सभी शेष भावोंका ग्रहण हो जाता है। अतः मनुष्यगति, तिर्यग्गति, शरीरचेष्टा, उच्चारण, नाडी फडकना,

श्वासोच्छ्वास चलना, उष्णस्पर्श, लावण्य, क्रोध, लेश्या, आदि उन औदयिक भावोंसे जीवका परिज्ञान हो जाता है, या करा दिया जाता है। उन चारोंके अन्तमें पुनः पारिणामिक भावका सूत्रकारने उपादान किया है। क्योंकि सम्पूर्ण मनुष्य आदि संसारी जीवों और मुक्त जीवोंमें भी पारिणामिकभाव स्थित हो रहे हैं। चैतन्य, जीवत्व, द्रव्यत्व, अस्तित्व आदि पारिणामिक भावोंसे भी जीवका ज्ञान होता है। अतः पहिला हेतु भी यहां कथंचित् लागू हो जाता है।

न चैषां द्वन्द्वनिर्देशः सर्वेषां सूरिणा कृतः।
क्षायोपशमिकस्यैव मिश्रस्य प्रतिपत्तये ॥ १२ ॥
नानर्थकश्च शब्दोसौ मध्ये सूत्रस्य लक्ष्यते।
नाप्यंते द्व्यादिसंयोगजन्मभावोपसंग्रहात् ॥ १३ ॥
क्षायोपशमिकं चांते नोक्तं मध्येत्र युज्यते।
ग्रन्थस्य गौरवाभावादन्यथा तत्प्रसंगतः ॥ १४ ॥
निरवद्यमतः सूत्रं भावपंचकलक्षणम्।
प्रख्यापयति निःशेषदुरारेकाविवेकतः ॥ १५ ॥

यहां किसीका आरेका है कि इस सूत्रमें "औपशमिकक्षायिकौ मिश्रः—औदयिकपारिणामिकौ" यों पदोंके टुकडे नहीं कहकर "चार्थे द्वन्द्व" इस सूत्र करके पांचों पदोंका द्वन्द्व करते हुये श्री उमास्वामी महाराजको औपशमिकक्षायिकमिश्रौदयिकपारिणामिका इस प्रकार लघुनिर्देश करना, चाहिये था। यों कहनेसे दो बार च शद्व नहीं करना पडता है। इसके उत्तरमें श्री विद्यानन्द स्वामी कहते हैं कि औपशमिक और क्षायिक इन दो भावोंसे अतिरिक्त अन्य भावके साथ मिश्रपना न बन बैठे, किन्तु क्षय और उपशमका ही मिश्र होकर क्षायोपशमिक बने इसकी प्रतिपत्तिके लिये श्री उमास्वामी आचार्यने इन सब पांचों पदोंका एक साथ द्वन्द्वनिर्देश नहीं किया है। अतः एव सूत्रके मध्यमें पडा हुआ वह च शद्व भी व्यर्थ नहीं दीखता है। क्योंकि च शद्वके होते संते ही मिश्र शद्व करके पूर्वमें कहे गये क्षय और उपशमका अनुकर्षण हो जाता है। अन्तमें पडा हुआ दूसरा च शद्व भी व्यर्थ नहीं है। क्योंकि उस च का अर्थ कण्ठोक्त नहीं कहे गये इतर भावोंका समुच्चय करना है। जिससे कि दो, तीन, आदि भावोंके संयोगसे उत्पन्न हुये सान्निपातिक भावोंका यथायोग्य संग्रह हो जाता है। छब्बीस, छत्तीस, इकतालीस, इत्यादिक दो आदिके संयोगसे होनेवाले भाव ऋषि आम्नाय अनुसार माने गये हैं। जैसे कि मनुष्यगति कर्मके उदयसे मनुष्य होता हुआ जीवत्व परिणामको

धारनेवाला मनुष्य जीव औदयिक पारिणामिक द्विसंयोगीभाव है या क्षायिकसम्यग्दृष्टि, श्रुतज्ञानी, यह द्विसंयोगी भाव क्षायिकक्षायोपशमिकका सन्निपात है। अथवा उपशांतमोह, क्षायिकसम्यग्दृष्टि, मनुष्य यह त्रिसंयोगी औपशमिक, क्षायिक, औदयिक, इन तीन भावोंके समुदायसे जन्य है। तथा क्षीणकषाय, मतिज्ञानी, भव्य, मनुष्य, यह चतुःसंयोगी भाव क्षायिक, क्षायोपशमिक, पारिणामिक, औदयिक, इन चार भावोंके समुदायसे उत्पन्न हुआ है। इसी प्रकार पांचवां क्षायिक सम्यग्दृष्टि, उपशांतमोह, पंचेन्द्रिय, मनुष्य, जीव, यह पंच संयोगभाव क्षायिक, औपशमिक, क्षायोपशमिक, औदयिक, पारिणामिक पांचों भावोंके सन्निपातसे उपजा है। इन सब सम्पूर्ण भावोंका च शब्दसे संग्रह कर लिया जाता है। पहिले च शब्दको नहीं कह कर क्षायोपशमिक शब्दके कह देनेसे ग्रन्थका गौरव हो जाता है। मिश्रश्च इन तीन वर्णोंके स्थानपर क्षायोपशमिक ये छह अक्षर वर्ण कहने पडते हैं। अतः ग्रंथके गौरव दोषका अभाव हो जानेसे औपशमिक और क्षायिकके अन्तमें और इस सूत्रके मध्यमें क्षायोपशमिक शब्द नहीं कहना युक्त है। अन्यथा यानी क्षायोपशमिक शब्दको कंठोक्त करनेपर उस ग्रन्थ गौरव दोषका प्रसंग बना रहेगा। अतः यह सूत्र पांचों भावोंके लक्षणको निर्दोष होकर बढिया बखान रहा है। क्योंकि समस्त खोटी शंकाओंका पृथग्भाव कर दिया जाता है। अथवा सम्पूर्ण खोटी शंकाओंके विवेचनका अवसर ही नहीं रह पाता है।

अथौपशमिकादिभेदसंख्याख्यापनार्थं द्वितीयं सूत्रम्—

अब औपशमिक, क्षायिक, आदि भावोंके भेदोंकी संख्याको प्रसिद्ध करानेके लिये श्री उमास्वामी महाराज दूसरे सूत्रको कहते हैं।

द्विनवाष्टादशैकविंशतित्रिभेदा यथाक्रमम् ॥ २ ॥

पूर्व उक्त औपशमिक आदि भावोंके यथाक्रमसे दो, नौ, अठारह, इक्कीस, और तीन भेद हैं। स्वपदार्थप्रधान समास करनेपर और अर्थके वशसे पूर्वसूत्रोक्त प्रथमान्त पदोंको षष्ठी विभक्ति अन्तकर देनेसे अर्थ हो जाता है। किन्तु " न कर्मधारयः स्यान्मत्वर्थीयो बहुव्रीहिश्चेदर्थप्रतिपत्तिकरः " इस नियम अनुसार बहुव्रीहि समासको प्रथम अवसर मिलनेपर तो दो भेदवाला औपशमिक है। नौ भेद वाला क्षायिक है, इत्यादि यह अर्थ सुन्दर है। अन्यपदार्थप्रधान समास वृत्ति करनेपर तो प्रथमान्त पदोंके साथ ही इस सूत्रका सम्बन्ध कर लेना चाहिये।

द्व्यादीनां भेदशब्देन वृत्तिरन्यपदार्थिका।
द्वंद्वभाजां भवेदत्र स्वाभिप्रेतार्थसिद्धितः ॥ १ ॥

यहां द्वौ च नव च अष्टादश च एकविंशतिश्च त्रयश्च " द्विनवाष्टादशैकविंशतित्रयः " इस प्रकार द्वन्द्व समास वृत्तिको धारनेवाले द्वि नव आदि शब्दोंकी भेद शब्दके साथ अन्य पदार्थको प्रधान सम-

झानेवाली बहुव्रीहि समासवृत्ति हो जाय तभी निजको अभीष्ट हो रहे अर्थकी सिद्धि हो सकेगी। अर्थात् पूर्वसूत्रोक्त प्रथमान्त पदोंके साथ इस सूत्रके प्रथमान्त " भेदा " पदका सामानाधिकरण्य बनकर क्रम अनुसार भेदसंख्या गिना दी जाती है।

प्रत्येकं भेदशब्दस्य समाप्तिर्भुजिवन्मता।
यथाक्रममिति ख्यातेप्यक्रमस्य निराक्रिया ॥ २ ॥

जैसे ग्राममें अधिक दूषित कीच कूडा इकट्ठा होनेपर " ग्रामीणं शतेन दण्ड्यन्तां " इस राजाज्ञाके अनुसार ग्रामनिवासी सम्पूर्ण मनुष्योंपर मिलाकर सौ रुपयेका दण्ड किया गया है। एक एक मनुष्यको सौ सौ रुपयेसे दण्डित नहीं किया गया है, तथा " देवदत्तजिनदत्तागुरुदत्ता भोज्यन्तां " यहां एक व्यक्तिकी उदर तृप्ति कराने योग्य भोजनको तीनोंमें बांट दो यह अर्थ अभीष्ट नहीं है। किन्तु तीनोंको न्यारे न्यारे तृप्तिपूर्वक भरपेट भोजन कराना अर्थ अभीष्ट हो रहा है। अतः भोजनके समान यहां सूत्रमें द्वि, नव, आदि शब्दोंमेंसे प्रत्येक संख्येय वाचक शब्दके साथ भेद शब्दकी परिपूर्णरूपसे प्राप्ति हो जाना मानी गयी है। " द्वन्दादौ द्वन्द्वनते च श्रूयमाणपदं प्रत्येकमभिसम्बध्यते " इस नियम अनुसार भेद शब्द सबके साथ लग जाता है। तथा इस सूत्रमें " यथाक्रमम् " इस प्रकार स्पष्ट कथन करनेपर तो अक्रमका निराकरण भी हो जाता है। अर्थात्—पूर्वमें उच्चारे गये औपशमिकके दो भेद आदि क्रम अनुसार समझे जायेंगे। व्यतिक्रमसे औपशमिकके नौ या अठारह भेद अथवा क्षायिकके तीन या इक्कीस भेद नहीं समझे जा सकेंगे।

तथा च सत्येतदुक्तं भवति औपशमिको भावो द्विभेदः क्षायिको नवभेदः मिश्रोष्टादशभेदः औदयिक एकविंशतिभेदः पारिणामिकस्त्रिभेद इति ॥

एवं तिस प्रकार वृत्ति और प्रत्येक के साथ भेद शब्द की समाप्ति कर देने पर तथा यथाक्रम कह देने पर सूत्रकार द्वारा यह मन्तव्य कहा जा चुका होजाता है कि औपशमिक भाव दो भेदवाला है, नौ भेदवाला क्षायिक है, अट्ठारह भेदों को धारनेवाला मिश्रभाव है, इक्कीस भेदों को लिये हुये औदयिक भाव है, तीन भेद युक्त पारिणामिक है। यहांतक सूत्रका सन्दर्भित अर्थ श्री विद्यानन्द आचार्य द्वारा संगति प्राप्त कर दिया है।

तत्रौपशमिकभेदद्वयप्रचिख्यापयिषया तृतीयसूत्रमाह।

उन द्वितीय अध्यायके सात सूत्रोंमेंसे अब औपशामिक भावके दोनों भेदोंको अच्छा प्रसिद्ध करानेकी अभिलाषासे श्री उमास्वामी महाराज अब तीसरे सूत्रको स्पष्ट कहते हैं।

सम्यक्त्वचारित्रे ॥ ३ ॥

अनन्तानुबन्धी क्रोध, मान, माया, लोभ ४ मिथ्यात्व ५ सम्याङ्मिथ्यात्व ६ सम्यक्त ७ इन पांच छह या सातों प्रकृतियोंका उपशम होजानेपर औपशमिक सम्यक्त्व भाव उपजता है और चारित्र मोहनीय कर्मकी इक्कीस प्रकृतियोंका उपशम कर देनेपर उपशम चारित्र होता है। औपशमिक भावके ये दो भेद हैं। एक उपशम सम्यक्त्व दूसरा उपशमचारित्र।

औपशमिकस्य द्वौ भेदावित्यभिसंबंधः सामर्थ्यात्। तत्र दर्शनमोहस्योपशमादौपशमिकसम्यक्त्वं, चारित्रमोहोपशमादौपशमिकचारित्रं।

सूत्रमें यद्यपि "द्वौ भेदौ" ऐसा कहा नहीं है। तो भी यथाक्रमके अन्वयकी सामर्थ्यसे औपशमिक भावके ये दो भेद हैं यों उद्देश्य विधेयदलका दोनों ओरसे सम्बन्ध होजाता है। उन दोनों भेदोंमें अनन्तानुबन्धी चार कषायोंको साथ रखते हुये दर्शन मोहनीय कर्मके उपशम हो जानेसे औपशमिक सम्यक्त्व होता है और स्वकीय पुरुषार्थजन्य परिणामोंद्वारा चारित्र मोहनीय कर्मका अन्तरकरण उपशम होजानेपर उपशम प्रयोजनवाला चारित्र प्रकट हो जाता है। प्रथमोपशमसम्यक्त्वके लिए दर्शन मोहनीयकर्मकी प्रकृतियोंका प्रशस्त उपशम और अनन्तानुबन्धी कषायोंका अप्रशस्त उपशम होता है। जहां विवक्षित पौद्गलिक प्रकृति उदय होने योग्य नहीं होती हुई स्थिति, अनुभाग, शक्तियोंके उत्कर्षण, अपकर्षणके अयोग्य होकर संक्रमण होने योग्य भी नही होय, वहां उस प्रकृतिका प्रशस्त उपशम माना जाता है, और जो प्रकृति उदय आने योग्य तो नहीं होय, किन्तु उसका स्थिति या अनुभाग घट बढ जाय अथवा संक्रमण आदि हो सके, वहां उस प्रकृतिका अप्रशस्त उपशम कहा जाता है। सर्वघाती अनन्तानुबन्धीकी चार प्रकृतियोंमें स्वरूपाचरण चारित्र और सम्यक्त्व इन दोनों गुणोंके विघातनेकी शक्ति है।

दर्शनमोहस्य चारित्रमोहस्य चोपशमः कथं क्वचिदात्मनि सिद्ध इति चेदुच्यते।

यहां कोई पण्डित पूर्वपक्ष उठाता है कि किसी किसी आत्मामें दर्शनमोहनीयकर्म और चारित्रमोहनीय कर्मका उपशम हो जाना किस प्रमाणसे किस प्रकार सिद्ध है? बताओ, इस प्रकार जिज्ञासा होनेपर श्री विद्यानन्द आचार्य करके अनुमान प्रमाण द्वारा उपशमकी सिद्धि कही जाती है।

पुंसि सम्यक्त्वचारित्रमोहस्योपशमः क्वचित्।
शांतप्रसत्तिसंसिद्धेर्यथा पंकस्य वारिणि ॥ १ ॥

किसी एक विवादापन्न आत्मामें (पक्ष) सम्यक्त्वमोहनीयकर्म और चारित्रमोहनीय कर्मका उपशम हो रहा है। (साध्य)। क्योंकि शान्तिको प्राप्त होकर होनेवाली प्रसन्नताकी भले प्रकार सिद्धि हो रही है। (हेतु)। जैसे समलजलमें मलके दब जानेपर कीचका उपशम हो रहा है। (अन्वयदृष्टान्त)। भावार्थ—रोग या दरिद्रितासे घिर जानेपर चित्तमें व्याकुलता उपजती है। किन्तु उनके प्रतिपक्ष औषधि मंत्रप्रयोग, धनप्राप्ति आदि कारणोंसे रोग या दरिद्रताका उपशम होते हुये चित्त प्रसन्न हो जाता है। उसी

प्रकार मोहनीयकर्मके उदय होनेपर आत्मामें सम्यग्दर्शन और चारित्र नहीं हो पाते हैं। जलमें कीचके दबजाने समान उक्त कर्मोंका उपशम हो जानेपर देव, शास्त्र, गुरु श्रद्धान या तत्त्वार्थश्रद्धान अथवा स्वानुभूतिस्वरूप सम्यग्दर्शन हो रहा प्रतीत हो जाता है। तथा भोगोंमें उपेक्षा, स्वरूपाचरण, व्रत-धारण और बहिरंग अन्तरंग सांसारिक क्रिया निरोधरूप चारित्र हो रहा अनुभूत हो जाता है। इस प्रकार प्रकृत साध्यके साथ प्रकृत हेतुकी व्याप्तिको अपनी आत्मामें निर्णीत कर विवादप्राप्त पुरुषमें साध्य को साध लिया जाता है।

यथैव हि जले सपंके कृतश्चित्प्रसन्नता सा च साध्यमाना पंकस्योपशमे सति भवति नानुपशमे कालुष्यप्रतीतेः, नापि क्षये, शांतत्वविरोधात्। तथात्मनि सम्यक्त्वचारित्रलक्षणा प्रसन्नता सत्येव दर्शनचारित्रमोहस्योपशमे भवति, नानुपशमे, मिथ्यात्वासंयमलक्षणकालुष्यो-पलब्धेः,। न क्षये, तस्याः शांतत्वविरोधादिति युक्तं पश्यामः।

कारण कि जिस ही प्रकार कीचसे सहित हो रहे जलमें किसी भी कारणसे स्वच्छता हो जाती है और वह निर्मलता साध्य कोटिपर यदि लाई जाय तो कीचके उपशम (नीचे दब) हो जानेपर हो जाती है। कीचके नहीं उपशम होनेपर तो जलकी प्रसन्नता नहीं साधी (बनाई) जा सकती है। क्योंकि कीचके घुल जानेपर तो जलमें मलमिश्रणरूप कलुषताकी प्रतीति हो रही है। तथा कीचका समूलचूल क्षय हो जानेपर भी वह उपशम हो जानेपर उपजनेवाली प्रसन्नता नहीं सधपाती है। क्योंकि शांतपनेका विरोध होगा। अर्थात्—प्रतिपक्षका क्षय हो जानेपर क्षायिकभाव भले ही हो जाय, किंतु औपशमिकभाव नहीं हो सकता है। एक मनुष्यका धन सर्वथा निबट गया है। भविष्यकालमें भी धन आनेकी आशा नहीं है। दूसरे मनुष्यके पास धन विद्यमान तो है किंतु वर्तमानमें उस धनका कोई उपयोग नहीं हो रहा है। सम्भवतः भविष्यमें उस धनका उपभोग किया जा सके, यहां पहिले मनुष्यसे दूसरे पुरुषके परिणामोंमें महान् अंतर है। पहिलेमें क्षीणता है। दूसरेमें चित्तको शांति है। क्षय दशामें शांति होनेका विरोध है। तिस ही प्रकार किसी आत्मामें सम्यक्त्व स्वरूप और चारित्रस्वरूप प्रसन्नता हो रही है, वह दर्शनमोहनीयकर्म और चारित्र मोहनीय पौद्ग-लिक कर्मके उपशम होनेपर ही होती है। जबतक उन कर्मोंका फल देनेकी सामर्थ्यका प्रकट नहीं होना रूप उपशम नहीं होगा, तबतक आत्मामें वह श्रद्धान और स्वात्मस्थितिरूप प्रसन्नता नहीं प्रगटती है। कर्मोंका उपशम नहीं होनेपर यानी उदय हो जानेपर तो मिथ्यादर्शन और असंयमरूप कलुषपने [पाप] का सम्वेदन होता रहता है। दर्शनमोहनीय या चारित्र मोहनीयके क्षय होनेपर वह उपशम साध्य प्रसन्नता नहीं बन सकती है। क्योंकि उपशम प्रयोजनको धारनेवाली जीवकी प्रसन्नतामें शांतिका अनुभव है किंतु कर्मोंका क्षय हो जानेपर उपजनेवाली जीवकी स्वच्छतामें शांतपनेका विरोध है। क्षायिक भावमें शांतिका अनुभव नहीं होता है। अतः इस उक्त कथनको हम युक्तियोंसे लबालब पूर्ण हो रहा देख रहे हैं। कोई कोर कसर नहीं है।

कुतः पुनः प्रसन्नता तादृशी प्रसिद्धात्मन इति चेदिमे ब्रूमहे ।

श्री विद्यानन्द स्वामीके प्रति किसी पंडितका प्रश्न है कि पूर्व में कहे गये अनुमानका हेतु भला पक्षमें कैसे वर्तता है? बताओ । पक्षमें हेतुके वर्तनेसे वह हेतु असिद्ध हेत्वाभास हो जाता है। अतः यहां पृष्टव्य है कि आत्मामें उस प्रकार शान्तिपूर्वक-होनेवाली प्रसन्नता पुनः किस प्रमाणसे प्रसिद्ध कर ली गयी है? जिससे कि हेतुकी सिद्धी होचुकी होय, इस प्रकारकी जिज्ञासा होनेपर प्रतिवादिभयंकर हम ये विद्यानन्द स्वामी उसके समाधानको कहते हैं । अभिमानी दूसरे कुतर्कीका सकटाक्ष प्रश्न होनेपर विद्वान् वादी द्वारा उत्तर देते समय आत्मगौरवकी रक्षा करते हुये अपनी आत्माको पूज्य समझकर बहु वचनान्त इदं शब्दके साथ अस्मद् शब्दका सामानाधिकरण्य कर दिया जाता है तभी निरभिमान होता हुआ प्रतिवादी उत्तर सुननेके लिये सादर आभिमुख होकर वादीके गाम्भीर्य और अपनी तुच्छवृत्तिका अनुभव कर पाता है । अन्यथा नहीं । जैसे माता और पुत्रके वचन व्यवहार या दाता और अतिथिका वाक्प्रवृत्तिका अनुपम प्रेम या सभक्ति आदरके साथ निमित्त नैमित्तिक सम्बध है, उसी प्रकार प्रवक्ताके सगौरव सारोप वक्तव्यका प्रतिपाद्यकी प्रबुद्धि होनेके साथ अचिन्त्य कार्यकारणभाव नियत है । इसमें विनय, शिष्टाचार, नीचवृत्ति इन गुणोंकी क्षति होजानेकी सम्भावना नहीं है । हम क्या करें परिणामिपरिणाम सम्बध अटल है ।

यो यत्कालुष्यहेतुः स्यात्स कुतश्चित् प्रशाम्यति ।
तत्र तोये यथा पंकः कतकादिनिमित्ततः ॥ २ ॥

जो पदार्थ जिस किसी पारणामके कलुषता यानी साकुलता (गंदलापन) का हेतु होगा, वह किसी न किसी अनिर्वचनीय विरोधी कारणसे वहां उपशान्त (दब) होजाता है, जैसे कि कीच, घुले हुये उस मैले जलमें कतक फल, निर्मली, फिटकिरी, आदिक निमित्त कारणोंसे घुला हुआ कीचड भले प्रकार नीचे दबकर बैठ जाता है इस प्रकार अन्वयव्याप्तिपूर्वक हुये, अनुमानद्वारा सम्यक्त्व या चारित्रके प्रतिपक्षी कर्मोंकी निजशक्तिका व्यक्त न होना रूप उपशम साध दिया गया है ।

न चाभव्यादिकालुष्यहेतुना व्यभिचारिता ।
कुतश्चित्कारणात्तस्य प्रशमः साध्यते यथा ॥ ३ ॥
न च तत्प्रशमे किंचिदभव्यस्यास्ति कारणं ।
तद्भावे तस्य भव्यत्वप्रसंगादविपक्षता ॥ ४ ॥

यहां कोई उक्त व्याप्तिमें व्यभिचार दोषको उठाता है कि अभव्य अथवा दूर भव्य इस प्रकारके सर्वदा मिथ्यादृष्टि बने रहनेवाले जीवोंकी कलुषताके कारणसे व्यभिचार हुआ । अर्थात्—

अनाद्यनन्त मिथ्यादृष्टि जीवोंकी कलुषताके कारणभूत अनन्तानुबन्धी और दर्शनमोहनीय प्रकृतियोंका भी उपशम हो जाना चाहिये। कोई भी किचडेला जल होय, फिटिकिरी आदिके निमित्तसे उसकी कीचड दब ही जाती है। हेतुदल रह गया और साध्य दल नहीं रहा अतः व्यभिचार हुआ, अब आचार्य समाधान करते हैं कि यह तो दोष नहीं उठाना। जिस कारणसे कि हमने किसी न किसी प्रतिपक्ष कारणसे उस कलुषताके हेतुका प्रशम होना साध्य कोटिमें रखा है, अनाद्यनन्त कालतक मिथ्यादर्शनको धारनेवाले जीवोंके उन भव्यत्व, अधःकरण, अपूर्वकरण, अनिवृत्तिकरण, काललब्धि आदिक निमित्तोंकी प्राप्ति ही नहीं हो पाती है। अभव्य जीवमें भव्यत्व परिणाम, करणत्रय, नहीं हैं। दूर भव्यको निमित्तोंकी प्राप्तिका अवसर हाथ नहीं लग पाता है। जिन भव्योंका भी संसार अवस्थान काल अर्द्ध पुद्गल परिवर्तनसे अधिक अवशिष्ट है उनको भी आजतक कलुषताके उपशामक निमित्तोंकी प्राप्ति नहीं हुई है। निमित्तप्राप्ति हो जानेपर कलुषताके कारणोंका उपशम हो जानेको हमने व्याप्तिके पेटमें डाला है। अतः हेतुके नहीं ठहरनेपर साध्यका भी नहीं ठहरना यहां घटित हो जाता है। अतः व्यभिचार दोष नहीं आता है। कितनी ही भूमि, पोखर, सरोवर, पर्वत-कन्दराओं आदि अनेक स्थानोंपर किचरैले जल भरे हुये हैं। निमित्तकारणोंकी प्राप्तिका अवसर नहीं मिलनेसे वे सपङ्क ही बने रहते हैं। अतः प्रतिकूल कारणोंकी प्राप्ति हो जानेपर कलुषताका उपशम हो जाना हम साध रहे हैं। अभव्य जीवके पास उन कलुषताके हेतु हो रहे कर्मोंके प्रशम करनेमें निमित्तभूत कोई कारण नहीं है। यदि अभव्यको भी उन कारणोंके सद्भावकी प्राप्ति बनी जायगी तब तो उसको भव्यपनेका प्रसंग हो जायगा। ऐसी दशामें वह अभव्य जीव तो प्रकृत व्याप्तिका विपक्ष नहीं ठहर सकता है अर्थात् अभव्यरूप विपक्षमें साध्यके बिना हेतुके ठहर जानेसे व्यभिचार दोष उपस्थित किया गया था "विपक्षवृत्तिरनैकान्तिकः" यदि अभव्यके भी पांच या सात प्रकृतियोंका उपशम होने लगे तब तो व्यभिचार स्थल माने गये अभव्यकी, विपक्षपना न होकर सपक्षता आ ही जाती है। अतः व्यभिचारदोष उठाना ही असंगत होजायगा।

स्वयं संविद्यमाना वा सम्यक्त्वादिप्रसन्नता।
सिद्धात्र साधयत्येव तन्मोहस्योपशांतताम् ॥ ५ ॥

अथवा कर्मोंके उपशमको साधनेका सरल उपाय यह है कि वह सम्यग्दर्शन स्वरूप या उपशमचारित्र रूप इस ढंगकी प्रसन्नता स्वयं हमारी आत्मामें स्वसम्वेदन प्रत्यक्षद्वारा जानी जारही सिद्ध है, वही प्रसन्नता यहां किसी विवक्षित आत्मामें उस मोहनीय कर्मके उपशम होजानेको अनुमान-द्वारा सिद्ध कर ही देती है। भावार्थ—ज्वर, अजीर्णदोष या मलके दूर होजानेपर आत्मामें जो प्रसन्नता अनुभूत होती है उसीके अनुसार दूसरोंमें भी दोषोंके उपशम होनेपर हुई प्रसन्नताका अनुमान कर लिया जाता है। वैसे ही तत्वार्थश्रद्धानरूप सम्यग्दर्शन अथवा स्वात्मनिष्ठारूप चारित्रका प्रतिपक्षी

कर्मोंके उपशम होनेपर उपजनेवाले स्वसंवेदन कर अन्य जीवोंमें भी दर्शन मोहनीय और चारित्र मोहनीयके उपशमको साध लिया जाता है ।

ततो युक्तिमानौपशमिको भावो द्विभेदतः ।

तिस कारणसे सम्यक्त्व और चारित्र इन दो भेदोंसे औपशमिकभाव युक्तिपूर्ण होता हुआ समझा दिया गया है ।

तथा क्षायिको नवभेदः ।

तथा दूसरा क्षायिकभाव नौ भेदवाला है ।

कथमेति प्रतिपादनार्थं चतुर्थं सूत्रमाह ।

वह क्षायिक भाव किस प्रकार नौ भेदोंको धारण कर रहा है? इस प्रकार जिज्ञासा होनेपर श्री उमास्वामी महाराज शिष्यको समीचीन प्रतिपत्ति करानेके लिये द्वितीय अध्यायमें चौथे सूत्रको स्पष्ट कह रहे हैं । उसको समझिये ।

ज्ञानदर्शनदानलाभभोगोपभोगवीर्याणि च ॥ ४ ॥

ज्ञान १ दर्शन २ दान ३ लाभ ४ भोग ५ उपभोग ६ वीर्य ७ और सम्यक्त्व ८ चारित्र ९ इस प्रकार ये क्षायिकभावके नौ प्रकार हैं ।

च शब्देन सम्यक्त्वचारित्रे समुच्चीयेते । ज्ञानावरणक्षयात् क्षायिकज्ञानं केवलं, दर्शनावरणक्षयात्केवलदर्शनं, दानान्तरायक्षयादभयदानं, लाभांतरायक्षयाल्लाभः, परमशुभपुद्गलादानलक्षणः परमौदारिकशरीरस्थितिहेतुः, भोगांतरायक्षयाद्भोगः, उपभोगांतरायक्षयादुपभोगः, वीर्यांतरायक्षयादनंतवीर्यं, दर्शनमोहक्षयात्सम्यक्त्वं, चारित्रमोहक्षयाच्चारित्रमिति नवैते क्षायिकभावस्य भेदाः ।

च अव्ययके कई अर्थोंमेंसे यहां प्रकरण अनुसार समुच्चय अर्थ लिया गया है । इस सूत्रमें कहे गये च शब्द करके पूर्वसूत्रमें कहे जा चुके सम्यक्त्व और चारित्रका समुच्चय (इकट्ठा करना) किया जाता है । अतः सात और दो नौ भेद क्षायिक भावके हो जाते हैं । तेरहवें गुणस्थानके आदिमें ज्ञानावरण कर्मोंका क्षय हो जानेसे क्षय इस प्रयोजनको धारनेवाला सर्वज्ञ भगवान्के केवलज्ञान उत्पन्न हो जाता है । बारहमें गुणस्थानके अन्तमें ज्ञानावरणका उदय विद्यमान है । उस समय अवशिष्ट घाती कर्मोंको क्षय करनेवाली पर्यायशक्ति प्रकट हो जाती है । वह उत्तर क्षण यानी तेरहवें गुणस्थानके आदि समयमें कर्मोंका नाश कर क्षायिकलब्धियोंको जन्म देती है । दर्शनावरण कर्मके आत्यन्तिक क्षयसे सत्ताका आलोचन करनेवाला केवलदर्शनभाव उपजता है २ । दानान्तराय कर्मके क्षयसे अनंत

प्राणियोंका अनुग्रह करनेवाला अभयदान भाव होता है ३ । लाभान्तरायके अत्यन्त क्षयसे क्षायिक लाभ होता है, जिसका कि स्वकर्तव्य परमौदारिक शरीरकी स्थितिके कारणभूत परमशुभ सूक्ष्म अनन्त पुद्गलोंका ग्रहण करना है, अर्थात्—केवल आहारको छोड चुके केवली भगवान्के शारीरिक सम्पत्तिके उपादान कारण असाधारण पुद्गल वर्गणाओंकी प्राप्ति होते रहना क्षायिक लाभ है । बात यह है कि ज्ञानावरण, दर्शनावरण, दानान्तराय, लाभान्तराय, भोगान्तराय ये कर्म आत्माकी पर्यायोंका आवरण करनेवाले हैं । आत्मामें अनाद्यनन्त जडे हुये अन्वयी गुण हो रहे चेतना और वीर्य इन दो गुणोंकी ये उपर्युक्त पर्याय हैं । अतः सूर्यप्रकाशमें गतार्थ हो रहे तारागणोंके प्रकाश समान केवलदर्शनका परिणमन भी युगपत् केवलज्ञान आत्मक हो रहा है, जैसे कि सिद्ध अवस्था हो जानेपर एक वीर्य गुणकी शुद्ध एक अनन्तवीर्य नामक पर्यायमें अनन्तदान, लाभ, भोग, उपभोग इनका अन्तर्भाव या चित्र आत्मक परिणति हो जाती है । क्रोधी, मानी, शोकी, अरतिग्रस्त संसारी जीवोंके भी एक चारित्र गुणकी चितकबरी विभाव परिणति होती रहती है । एक ज्ञानकी अनेक विकल्पनाओंके समान एक गुणकी चित्रात्मक परिणतियां हो जातीं हैं । अनन्त प्राणियोंको अनुग्रह देना, शरीर बलाधायक पुद्गलोंका लाभ होना, पुष्पवृष्टि, सिंहासन आदिका भोगोपभोग होना ये तो सब आनुषंगिक फल हैं । सिद्ध अवस्थामें नहीं भी पाये जांय तो भी क्षायिक भावोंका अनुद्भूत चित्र परिणाम होना अनिवार्य है ४ । तथा भोगान्तराय कर्मोंके क्षयसे भगवानके क्षायिक भोगनामक तत्त्व उपजता है ५ । परिपूर्ण उपभोगान्तरायके क्षयसे उपभोग भाव प्राप्त होता है ६ । वीर्यान्तरायके क्षयसे अनन्तवीर्य नामक पर्याय शक्ति उपजती है ७ । दर्शन मोहनीयके क्षयसे क्षायिक सम्यग्दर्शन ८ और चारित्र मोहनीयके क्षयसे क्षायिक चारित्र बन जाता है ९ । यद्यपि चौथेसे सातवेंतक किसी भी गुणस्थानमें क्षायिक सम्यग्दर्शन तथा बारहमेंके आदिमें क्षायिक चारित्र अनन्तकालतकके लिये हो चुका है, फिर भी उक्त दो गुणोंमें अन्य घातिया कर्मों के उदयकी सहचरतासे कुछ प्रासंगिक अपरिपूर्णतायें रहीं आती ह तथा उक्त दो गुणोंमें अघाति कर्मोंके सम्बंधसे भी त्रुटियां उपज जाती हैं । अतः सम्यग्दर्शन और चारित्रकी परिपूर्णता चौदहवें गुणस्थानके अन्त समयमें मानी गयी है । हां इन दो गुणोंके सिवाय शेष केवल ज्ञान, अनन्त वीर्य, सुख, आदि गुण जब व्यक्त उपजते हैं तभीसे उनकी परिपूर्ण अवस्था हो चुकी रहती है । उत्कृष्ट अनन्तानन्त प्रमाण केवलज्ञानके अविभाग प्रतिच्छेद एक बार उपजकर पुनः घटते बढते नहीं हैं । अगुरुलघु गुणमें अविभाग प्रतिच्छेदोंकी हानि वृद्धियां होती हैं । उसके द्वारा अन्य तदात्मक गुणोंमें भी उत्पाद, व्यय, ध्रौव्य, स्वरूप सत्त्व माना जाता है सर्वत्र छह गुण हानि और वृद्धियां होती रहें ऐसा कोई नियम नहीं है । इसी प्रकार अपने नियत संख्यावाले अविभाग प्रतिच्छेदोंको धारनेवाले वीर्य, सुख आदिसें समझ लेना । इस प्रकार ये नौ क्षायिक भावके भेद बता दिये गये हैं ।

कुतः पुनर्ज्ञानावरणादीनां क्षयः सिद्ध इत्याह ।

प्राप्तिस्थान आचार्य श्री सुविधिसागर जी महाराज

किसीका प्रश्न है कि ज्ञानावरण, दर्शनावरण, दानान्तराय, आदि कर्मोंका क्षय भला किस कारणसे अथवा किस प्रमाणसे सिद्ध किया जायगा ? बताओ, ऐसी जिज्ञासा होनेपर श्री विद्यानन्द स्वामी समाधानको कहते हैं।

आत्यंतिकः क्षयो ज्ञानदर्शनावरणस्य च ।
सांतरायप्रपंचस्यानंतशुद्धिप्रसिद्धितः ॥ १ ॥

अन्तराय कर्मके भेद प्रभेदके विस्तारसे सहित होरहे ज्ञानावरण कर्म और दर्शनावरण कर्मका आत्यन्तिक क्षय होरहा है। क्योंकि अनन्तान्त अविभाग प्रतिच्छेदोंको धारनेवाली आत्मविशुद्धिकी प्रमाणोंद्वारा सिद्धी होरही है अर्थात्—आत्मामें अनन्त शुद्धिके प्रसिद्ध होजानेसे उसके प्रतिपक्षभूत ज्ञानावरण, दर्शनावरण और अन्तराय कर्मोंका कालद्वय संसर्गाविच्छिन्न समूलचूलनाश होजाता है। वर्तमान कालमें भी इन कर्मोंका एक अवयव भी शेष नहीं रहता है और भविष्य कालमें भी उक्त घातिया कर्मोंका लवमात्र संसर्ग नहीं हो पाता है, जैसे किसी अचूक औषधिसे प्रतिपक्षी रोगका वर्तमान और भविष्य कालमें अंशमात्र भी शेष नहीं रहता है।

ज्ञानावरणस्य दर्शनावरणस्य च शब्दाद्दर्शनमोहस्य चारित्रमोहस्य चांतरायपंचकसहितस्यात्यंतः क्षयः क्वचिदस्ति अनंतशुद्धिप्रसिद्धेः।

किसी विवक्षित आत्मामें [पक्ष] पांच भेदवाले अन्तराय कर्मसे सहित हो रहे ज्ञानावरण कर्म दर्शनावरण कर्म तथा इस सूत्र या कारिकामें पडे हुये च शब्दसे ग्रहण करलिये गये दर्शनमोहनीय कर्म और चारित्र मोहनीय कर्म इनका अत्यन्त क्षय विद्यमान है। (साध्य)। अनन्तानन्तशुद्धिके अंशोंकी प्रमाणों द्वारा सिद्धि हो जानेसे (हेतु) अर्थात्—इस अनुमानसे किसी तेरहवें गुणस्थानवर्ती आत्मामें या अयोगी गुणस्थानमें अथवा सिद्धपरमेष्ठीमें घातियाकर्मोंका क्षय साध दिया जाता है। क्षय किसी विवक्षित समयमें प्रारम्भ होकर अनन्तकालतक स्थिर रहता है। मृत्यु, ध्वंस, या नाशका एक ही अर्थ है। " सादिरनन्तो ध्वंस "। तिन कर्मोंमेंसे अनन्तानुबन्धी चार और दर्शन मोहनीय तीन इन सात प्रकृतियोंका क्षय तो क्षायिक सम्यग्दर्शन होनेके पूर्व समयमें ही किसी चौथे, पांचवें, छटवें, या सातवें गुणस्थानमें हो चुकता है। करणत्रय विधानद्वारा अनन्तानुबन्धी क्रोध, मान, माया लोभोंको अप्रत्याख्यानावरण आदि बारह कषाय या नोकषायरूप परिणमनस्वरूप विसंयोजन करके पश्चात् आत्म पुरुषार्थकी सामर्थ्यसे अनिवृत्तिकरण कालके संख्यातवें भागमें क्रमसे मिथ्यात्व, मिश्र, सम्यक्त्व, प्रकृतियोंका क्षय कर दिया जाता है तथा चारित्रमोहनीय कर्मकी अप्रत्याख्यावरण चार, प्रत्याख्यानावरण चार; नपुंसक वेद, स्त्रीवेद, हास्यादि छह नो कषाय, पुरुषवेद, संज्वलन क्रोध, मान, माया, इन बीस प्रकृतियोंका तो नवमें गुणस्थानमें ही क्षय हो चुकता है। दसवें गुणस्थानमें लोभ संज्वलनका क्षय हो जाता है। अतः मोहनीयकी अट्ठाईसों प्रकृतियां दशवें गुणस्थानके अन्ततक

क्षय को प्राप्त हो चुकीं। नवमें गुणस्थानके पहिले भागमें ही दर्शनावरणकी स्त्यानगृद्धि, निद्रानिद्रा, प्रचलाप्रचला, इन तीन प्रकृतियोंका क्षय हो चुकता है। बारहवें गुणस्थानके अन्त समयमें ज्ञानावरणकी पांच, दर्शनावरणकी शेष छह, अन्तरायकी पांच, इस प्रकार सोलह प्रकृतियोंका ध्वंस होता है। (साध्य)। क्योंकि अनन्त कालतक हो रही शुद्धि की प्रमाणों द्वारा सिद्धी की जाचुकी है "सम्यग्दर्शनज्ञानचारित्राणि मोक्षमार्गः" इस सूत्रकी नवासी, नव्वेमीं वार्तिकों के विवरणमें भी इस हेतुदलका स्पष्टीकरण किया है।

तथाहि—

इस अनुमानमें कहे गये अनन्त शुद्धि की प्रसिद्धिरूप हेतुको पुष्ट करनेके लिये ग्रन्थकार अनुमानद्वारा उसीको पुनः साध्य कोटिपर लाकर सिद्ध करते हैं जो कि यों प्रसिद्ध ही है। उसको स्पष्ट समझिये।

शुद्धिः प्रकर्षमायाति परमं क्वचिदात्मनि।
प्रकृष्यमाणवृद्धित्वात्कनकादिविशुद्धिवत् ॥ २ ॥
शुद्धिर्ज्ञानादिकस्यात्र जीवस्यास्त्यतिशायिनी।
भव्यस्य बाधकाभावादिति सिद्धान्तसाधना ॥ ३ ॥
नानैकांतिकमप्येतत्तदशुध्द्या विभाव्यते।
तस्या अपि क्वचित्सिद्धेः प्रकर्षस्य परस्य च ॥ ४ ॥
प्राक्साधितात्र सर्वज्ञज्ञानवृद्धिः प्रमाणतः।
दर्शनस्य विशुद्धिर्वा तत एवाविनाभुवः ॥ ५ ॥

किसी एक आत्मामें हो रही ज्ञान, दर्शन, वीर्य, चारित्र, सम्यक्त्व गुणोंकी शुद्धि (पक्ष) उत्कृष्ट कोटिके प्रकर्षको प्राप्त हो जाती है। (साध्य)। प्रकर्षको प्राप्त हो रही वृद्धिको धारनेवाली होनेसे (हेतु)। सुवर्ण, चांदी, रत्न, आदिकी विशुद्धिके समान (अन्वय दृष्टान्त)। भावार्थ—जैसे अग्नि संताप या तेजाब अथवा शाण, छेनी आदि कारणोंसे सोना, मोती, हीरा आदिमें बढ रही शुद्धि किसी अवस्थामें उच्च प्रकर्षको पहुंच जाती है, उसी प्रकार संसारी आत्माओंमें अभ्यास, व्यायाम, आचरणसम्पत्ति, क्षयोपशम, मानसिक पवित्रता आदि कारणोंसे ज्ञानकी, चारित्रकी उत्तरोत्तर वृद्धि हो रही अनुभूत की जाती है। आकाशमें परिमाणके समान वह किसी न किसी जीवमें परमप्रकर्ष पर्यंत बढ जाती है। उसी जीवमें प्रतिपक्षी कर्मोंका आत्यन्तिक क्षय हो जाता है। इस अनुमानमें दिये गये हेतुको यों पुष्ट कर लेना चाहिये कि किसी निकट भव्य जीवके ज्ञान, दर्शन आदिक गुणोंकी शुद्धि

(पक्ष) वृद्धि होनेके चमत्कारको धारनेवाली है । (साध्य)। बाधक प्रमाणोंका असम्भव हो जानेसे, (हेतु)। आत्मीय अनुभूत हो रहे सुख या दुःखके समान (दृष्टान्त) इस प्रकार यहां साधनधर्मकी सिद्धि हो जाती है । बाधक प्रमाणोंका असम्भव हो जानेसे ही अतीन्द्रिय गहन सिद्धांतोंकी साधना कर ली जाती है । पक्षमें हेतु ठहर जाता है । अतः असिद्ध हेत्वाभास नहीं है । जिस गुण या पर्यायके अंशोंकी वृद्धि प्रकर्षताको प्राप्त हो रही है, वह कहीं न कहीं जाकर पूर्ण प्रकर्षको प्राप्त हो जाती है । इस व्याप्तिमें पडे हुये हेतुका उसकी अशुद्धि करके व्यभिचार देनेका विचार भी नहीं करना चाहिये । क्योंकि उस अशुद्धिके भी परम प्रकर्षकी किसी आत्मामें भले प्रकार सिद्धि हो रही है । तीव्र मिथ्यादृष्टि अभव्य जीवके निगोद अवस्थामें ज्ञानादिककी अशुद्धि बढते बढते जघन्यज्ञान, जघन्यवीर्य, और अचारित्रपर पहुंच जाती है । क्षायोपशमिक मतिज्ञानकी अतिशयवती हानि केवलज्ञान अवस्थामें पायी जाती है । हमने इस ग्रन्थके पूर्व प्रकरणमें ही सर्वज्ञके ज्ञानकी हुई वृद्धिको प्रमाणोंसे सिद्ध करा दिया है । अथवा तिस ही कारणसे उस ज्ञानके अविनाभावी दर्शनकी विशुद्धिका भी साधन हो चुका समझो। " सूत्रमावर्थोपदेशो हि " इस कारिकासे लेकर कितनी ही कारिकाओं तक पहिले ग्रन्थमें हम विवरण लिख चुके हैं । अष्टसहस्रीमें " दोषावरणयोः हानि " इस सामन्तभद्री कारिकाके विवरणमें भी अच्छा व्याख्यान कर दिया गया है । यों हेतुमालासे कर्मोंका क्षय सिद्ध हो जाता है ।

ततो युक्तः क्षायिको भावो नवभेदः ।

तिस कारणसे अनुमानरूप युक्तियोंसे साध दिया गया क्षायिकभाव नौ प्रकारका समुचित है । यद्यपि जैसे असिद्धत्व औदयिकभाव है, उस प्रकार सभी एक सौ अडतालीसों प्रकृतिओंके क्षयसे उत्पन्न हुआ सिद्धत्वभाव भी क्षायिक है, तथापि साधारण होनेसे सिद्धत्वभावको कण्ठोक्त नहीं गिनाया है । विशेषोंका कथन कर देनेपर उनमें साधारणरूपसे ठहरा हुआ सामान्य तो विना कहे ही आ टपकता है ।

क्षायोपशमिकोऽष्टादशभेदः कथमिति तत्प्रतिपादनार्थं पंचमं सूत्रमाह ।

तीसरे क्षायोपशमिकभावके अठारह भेद किस प्रकार हैं ? इस प्रकार शिष्यकी जिज्ञासा होनेपर उन क्षयोपशम प्रयोजनको धारनेवाले जीवतत्त्वोंकी शिष्योंके प्रति प्रतिपत्ति करानेके लिये श्री उमास्वामी महाराज द्वितीयाध्यायमें पांचवें सूत्रका परिभाषण कर रहे हैं ।

ज्ञानाज्ञानदर्शनलब्धयश्चतुस्त्रित्रिपंचभेदाः सम्यक्त्व-चारित्रसंयमासंयमाश्च ॥ ५ ॥

मति, श्रुत, अवधि, मनःपर्यय ये चार ज्ञान और कुमति, कुश्रुत, विभंग ये तीन अज्ञान तथा चक्षुर्दर्शन, अचक्षुर्दर्शन, अवधि दर्शन ये तीन प्रकारके दर्शन एवं दान, लाभ, भोग, उपभोग,

वीर्य ये पांच लब्धियां इस ढंगसे पिण्ड भावोंके पन्द्रह भेद हुये तथा देशघाति सम्यक्त्व प्रकृतिका उदय होनेपर चौथेसे सातवें गुणस्थानतक पाया जानेवाला वेदक सम्यक्त्व तथा संज्वलनकी चौकडीमेंसे किसी एकका और नो कषायोंमेंसे यथासम्भव तीन, चार, पांच प्रकृतियोंका उदय होनेपर क्षायोपशमिक चारित्र होता है। एवं पांचवें गुणस्थानमें पाया जानेवाला संयमासंयमरूप भाव है, इस प्रकार पन्द्रह और तीन यों अठारह भेद क्षायोपशमिक भावके हैं।

चत्वारश्च त्रयश्च त्रयश्च पंच च इति चतुस्त्रित्रिपंच एते भेदा यासां ताश्चतुस्त्रित्रिपंचभेदाः। कास्ताः? ज्ञानाज्ञानदर्शनलब्धयः। यथाक्रममित्यनुवर्तते तेनैवमभिसंबंधः कर्तव्यः। ज्ञानं चतुर्भेदं, अज्ञानं त्रिभेदं दर्शनं त्रिभेदं, लब्धिः पंचभेदा, सम्यत्वचारित्र-संयमासंयमाश्च त्रयः क्षायोपशमिकभावस्याष्टादशभेदा इति।

ज्ञान, अज्ञान, दर्शन, लब्धि, इनका इतरेतर योग समासकर पुनः चार और तीन तथा तीन पुनश्च पांच इन संख्यावाचक पदोंका द्वन्द्व करते हुये भेद पदके साथ बहुव्रीहि समासद्वारा यथाक्रम सम्बन्ध करलेना चाहिये। उसका अर्थ यह होता है कि जिन ज्ञान, अज्ञान, दर्शन, लब्धियों के चार, तीन, तीन, पांच, इस प्रकार भेद हैं वे यथाक्रमसे चार भेदवाला ज्ञान, तीन भेदवाला अज्ञान, तीन भेदवाला दर्शन, और पांच भेदवाली लब्धियां हैं। वे भेदवाले पदार्थ कौन हैं? इसका उत्तर पूर्व उद्देश्य दलमें पडी हुयी ज्ञान, अज्ञान, दर्शन और लब्धियां हैं। दूसरे सूत्रमें से यथाक्रम इस पद की अनुवृत्ति कर ली जाती है। तिस करके पदोंका अन्वय कर इस प्रकार उद्देश्य विधेय दलोंका दोनों ओरसे यों सम्बन्ध करलेना चाहिये कि जिसके चार भेद हैं ऐसा ज्ञानतत्त्व क्षायोपशमिक है, तीन भेदवाला अज्ञान क्षायोपशमिक है, मिश्रभावदर्शन तीन भेदोंको धारता है, लब्धियां पांच भेदोंको धार रही हैं और वेदकसम्यक्त्व और छटे, सातवें, गुणस्थानोंमें वर्तरहा क्षयोपशम चारित्र तथा त्रसवधत्यागरूप संयम और स्थावरवधका अत्यागरूप असंयम इस प्रकार कतिपय मनुष्य और तिर्यंच सम्यग्दृष्टियोंके पांचवें गुणस्थानमें हो रहा संयमासंयम भाव है। ये पिछले तीन भाव अपिण्ड हैं। इस प्रकार क्षायोपशमिक भावके अठारह भेद हो जाते हैं।

मत्यादिज्ञानावरणचतुष्टयस्य मत्यज्ञानाद्यावरणत्रयस्य चक्षुर्दर्शनाद्यावरणत्रयस्य च दानांतरायादिपंचकस्य दर्शनमोहस्य चारित्रमोहस्य संयमासंयममोहस्य च क्षयोपशमादुपजायमानत्वात्।

मति आदि चार ज्ञानोंका आवरण करनेवाले मतिज्ञानावरण, श्रुतज्ञानावरण, अवधिज्ञानावरण, मनःपर्ययज्ञानावरण इन चारों कर्मोंके क्षयोपशमसे उपज रहे होनेके कारण चार भेदवाला ज्ञान है और कुमति आदि जीवभावोंको रोकनेवाले कुमतिज्ञानावरण, कुश्रुतज्ञानावरण, विभंगज्ञानावरण, इन तीन अवयववाली कर्म प्रकृतियोंके क्षयोपशमसे उत्पन्न हो रहा होनेके कारण अज्ञानके तीन भेद हैं। यहां अज्ञानमें नञ्का अर्थ पर्युदास है। ज्ञान यानी समीचीन ज्ञानोंसे भिन्न होते हुये उन प्रमाणात्मक पांच ज्ञानोंके सदृश हो रहे भाव आत्मक तीन मिथ्याज्ञान भाव तो कुज्ञान

हैं। यद्यपि सुमति या कुमतिको रोकनेवाला मतिज्ञानावरण एक ही है। फिर भी सम्यक्त्व और मिथ्यात्वके सहचर भावसे उनमें भेद पड जाता है। तथा चक्षुर्दर्शन आदि भावोंको निवारनेवाले चक्षुर्दर्शनावरण, अचक्षुर्दर्शनावरण, अवधिदर्शनावरण इन तीन उत्तर प्रकृतियोंके क्षयोपशमसे उपज रहा अदर्शनभाव क्षायोपशमिक है। विशेष यह है कि अवधिज्ञानके पहिले अवधिदर्शन होता है। विभंगज्ञानके पूर्वमें तो मतिज्ञान या श्रुतज्ञान है। हां, उन ज्ञानोंके पूर्व या पूर्व पूर्वमें अचक्षुर्दर्शन है। मनःपर्ययज्ञान और विभंगज्ञान दोनोंके अव्यवहित पूर्वमें दर्शन नहीं है। हां दोनोंके पूर्ववर्त्ती ज्ञानके पहिले अचक्षुर्दर्शन पाया जाता है। अतः विभंग और मनःपर्ययको भी परम्परासे दर्शनपूर्वक मान लेते हैं। जैसे कि मतिज्ञानपूर्वक हुये श्रुतज्ञानके अव्यवहित पूर्वमें कोई दर्शन नहीं है। यहां भी परम्परासे दर्शनको पूर्ववर्त्ती इष्ट किया गया है। श्रुतपूर्वक हुये श्रुतज्ञानमें या उसकी धाराओंमें तो तीन, चार, दश, बीस, कोटिके व्यवधानको लिये हुये पूर्ववर्त्ती दर्शन माना गया है। तथा दानान्तराय, लाभान्तराय आदि पांच कर्मोंके क्षयोपशमसे उपज रहीं लब्धियां क्षायोपशमिक हैं। दर्शनमोहनीय, चारित्र मोहनीय और संयमासंयम मोहनीय कर्मोंके क्षयोपशमसे उपज रहे होनेके कारण अंतके तीनभाव क्षायोपशमिक हैं।

कुतः पुनरयं मिश्रो भावः स्यादिति चेत् मतिज्ञानावरणादिसर्वघातिस्पर्धकानामुदयक्षयात्तेषामेव सदुपशमात्तद्देशघातिस्पर्धकानामुदयात् क्षायोपशमिको भावः।

फिर यह तीसरा भाव मिश्र यानी दो, तीनका मिला हुआ परिणाम किस ढंगसे है? इस प्रकार जिज्ञासा होनेपर तो हम जैनोंका यह उत्तर है कि सर्वघातिस्पर्धकोंका उदय क्षय अर्थात्—द्रव्य, क्षेत्र, काल, भाव अनुसार उदयमें आकर आत्माके अव्यक्त पुरुषार्थ द्वारा आत्माको फल दिये विना ही प्रदेशोदय हो जानारूप क्षय है, अथवा द्रव्यादि चतुष्टयकी योग्यता न मिलनेसे प्रतिपक्षी कर्मोंके उदयका अभाव हो जाना ही यहां क्षय शब्दसे अभिप्रेत है। क्षयोपशम भावमें आत्यन्तिक निवृत्त हो जानारूप क्षय नहीं पकडा गया है। क्षयोपशमें पडे हुये उपशम शब्दसे इस समय उदयमें नहीं प्राप्त हो रहे किन्तु भविष्यकालमें उदय कोटिपर आनेवाले सर्वघातिस्पर्द्धकोंका वहांका वहीं सत्तारूपसे अवस्थित पडे रहना रूप उपशम लिया गया है। अन्यथा उदीरणाका कारण मिल जानेसे भविष्यमें उदय आनेवाली प्रकृतियोंका उदय हो जाना सम्भवता है, ऐसी दशामें "सब गुड गोबर न हो जाय" इसलिये पारिणामिक पुरुषार्थ बलसे उनका उपशम बनाये रहना आवश्यक पड गया है। क्षयोपशम शब्दमें यद्यपि उदय नहीं कहा गया है। फिर भी "तन्मध्यपतितस्तद्ग्रहणेन गृह्यते" इस परिभाषाके अनुसार देशघातिप्रकृतियोंका उदय भी इस गुणमें माना जाता है। अतः विवक्षित गुणकी सर्वघातिप्रकृतियोंके उदयक्षय और भविष्यमें उदय आनेवालीं उन्हींके सदवस्थारूप उपशम तथा देशघातिके उदय ऐसी सामग्रीके मिलनेपर आत्मामें अव्यक्तपुरुषार्थजन्य क्षायोपशमिकभाव उपजता है। क्षायोपशमिकभावका स्वतंत्र कर्त्ता आत्मा तो उपादान कारण है, और क्षय, उपशम, उदय, ये कर्मोंकी अवस्थायें निमित्त हैं। "पुग्गलकम्मादीणं कत्ता ववहारदो" इस सिद्धान्त अनुसार आत्माके

बुद्धिपूर्वक या अबुद्धिपूर्वक पुरुषार्थसे उत्पन्न हुये सम्पूर्ण भावोंमें आत्माको कर्त्तापन प्राप्त है। चौदहवें गुणस्थानके अन्त समयके पश्चात् हुई सिद्ध अवस्थामें तो सर्वदा शुद्ध पुरुषार्थजन्य केवलज्ञान, सिद्धत्व, सम्यक्त्व, अनन्तवीर्य, जीवत्व आदिक भावोंका कर्त्ता आत्मा है, सिद्ध अवस्थावाली मोक्ष तो चारों पुरुषार्थोंमें सबसे बडा परम पुरुषार्थ माना गया है। न्यायपूर्वक भोगोंका भोगनारूप कामपुरुषार्थ, समुचित आजीविकाके उपायों द्वारा धन उपार्जन करनारूप अर्थपुरुषार्थ और दान, पूजन, अध्ययन, ध्यान, क्षमा, ब्रह्मचर्य, अहिंसा, गुप्ति, समिति, सामायिक, आदि क्रियाओं या परिणामोंको करनारूप धर्मपुरुषार्थ इनसे अत्यधिक पुरुषार्थपूर्वकभाव सिद्ध भगवान्के हो रहे हैं। संसारी जीवोंके दशवें गुणस्थानतक कतिपयभाव बुद्धिपूर्वक पाये जाते हैं। केवल दृष्टान्त पाकर सभी आत्माके परिस्पन्द और अपरिस्पन्द आत्मक परिणामोंमें भी इच्छाको कारण माननेकी सम्भावना करना मूढता है। भोजन किये गये अन्न, दुग्ध आदिमें आहार वर्गणायें बहुभाग पायी जाती हैं। स्वतंत्र या कुछ कुछ कर्मोंके अधीन हो रहा यह आत्मा पुरुषार्थ द्वारा उनका रस, रुधिर, मांस आदि बनता है। उनको शरीरके यथोचित भागोंमें भेजता है। बालोंको उगाता है, फोडा होनेपर औषधिके निमित्तसे अथवा छोटी छोटी फुंसियां या मक्खी, खटमलोंके घावोंको यों ही विना औषधियोंके पूर देता है। हंसना, छींकना, श्वास लेना, रक्तसंचार करना आदि सभी क्रियायें पुरुषार्थजन्य हैं। सभी प्रयत्नोंमें इच्छायें कारण नहीं हैं। शरीरसे बहुत परिश्रम करनेवाले किसानकी अपेक्षा यदि बढिया व्याख्यान करनेवाला पण्डित अधिक पुरुषार्थी है और उस व्याख्यातासे अपेक्षा मुकदमा जितानेके लिये अत्यधिक मानसिक परिश्रम कर रहा वकील यदि अति पुरुषार्थी माना जाता है तो उपशमक्षपक श्रेणियोंमें प्रयत्न कर बनाये जारहे सातिशय विचार आत्मक श्रुतज्ञानोंकी धारा प्रवाहस्वरूप शुक्लध्यानमें चित्तको लगानेवाले जीव बडे भारी पुरुषार्थी कहना चाहिये। अतः मोक्षके साधन या संवरनिर्जराके कारण हो रहे आठवें, नवमें, दशवें, ग्यारहवें, बारहवें गुणस्थानोंके परिणामोंमें जितना पुरुषार्थ आवश्यक है उससे भी कहीं अधिक तेरहवें गुणस्थानमें चलते, उपदेश देते और अन्तमें सूक्ष्मक्रिया करते समय पुरुषार्थ करना अनिवार्य है। इससे भी कहीं अधिक चौदहवें गुणस्थानमें प्रयत्न करना पडता है तभी पिचासी प्रकृतियोंका नाश हो पाता है। यहां इच्छायें सर्वथा नहीं हैं। सिद्ध अवस्थामें तो अनन्त कालतक के लिये परमपुरुषार्थ करना अत्यावश्यक हो जाता है। इच्छाके साथ पुरुषार्थका कार्यकारणभाव माननेपर अन्वयव्यभिचार हो रहे देखे जाते हैं। चक्कू या कांचके गड जानेसे शरीरमें रक्तके बहनेपर अथवा बलात्कारकी मलमूत्रबाधा उपस्थित हो जानेपर या ज्वरकी अवस्थामें अथवा पांव रपट जाने या गोत्रस्खलन होनेपर हुये कितने ही इच्छापूर्वक पुरुषार्थोंको शरीरप्रकृति अनुसार परतंत्र परिस्थितिवश हुये अनिच्छापूर्वक पुरुषार्थ नष्ट कर अनचीते कार्योंको साध देते हैं। अर्थात्— रक्तको रोकने अथवा ज्वर (बुखार) के रोकनेवाले इच्छापूर्वक पुरुषार्थोंका व्यापार नहीं हो पाता है, और आत्माके अनिच्छापूर्वक पुरुषार्थोंसे मल निकल जाता है, ज्वर चढ आता है, रक्त बहता रहता

है, पांव रपट जाता है। किसी विवक्षित शब्दके बोलनेकी इच्छा होनेपर दूसरा ही अविवक्षित शब्द मुखसे निकल पडता है। कर्मफलचेतना की अवस्थामें भी एकेन्द्रिय, द्वीन्द्रिय आदि जीवोंको पुरुषार्थ करना अनिवार्य है। भले ही उस पुरुषार्थको करनेमें कर्मोद्वारा होनेवाली पराधीनता प्रेरक होय, किन्तु प्रयत्न तो आत्माको ही करना पडता है। घोडेके अनुसार अश्ववारको जो प्रयत्न करने पडते हैं। उनका प्रेरक निमित्त घोडा है, किन्तु पुरुषार्थोंका कर्त्ता अश्ववार है एवं अश्ववारके निमित्तसे घोडेको जो प्रयत्न करने पडते हैं उन पुरुषार्थोंको सम्पादन करनेवाला स्वतंत्र कर्त्ता घोडा है। "देवदत्तः दात्रेण लुनाति" देवदत्त हँसियासे फलको छेदता है, यहां कारण या कारणोंकी उपस्थिती होनेपर भी देवदत्तका स्वतंत्र कर्त्तापन तो निमित्त कारणों करके नहीं छीन लिया जाता है। बात यह है कि स्वतंत्र हो या परतंत्र हो आत्माको स्वकीय संपूर्ण परिणामोंको बनानेमें पुरुषार्थ करना पडता है। इसी प्रकार जड पदार्थ भी जगतमें बहुतसे कार्योंको करता है। आत्माके वैसे परिणामोंको पुरुषार्थ या प्रयत्न कहते हैं और पुद्गल या अन्य द्रव्योंके तादृश परिणामोंको वीर्य, शक्ति, आदिसे व्यवहार करते हैं। सूर्यकी घाम, चन्द्रमाकी चांदनी, ऋतुऐं मेघ जल ये अनेक कार्योंको कर रहे हैं। भींत या सोटें छतको डाट रही हैं, खाट या काष्ठासन ऊपर बैठे हुये मनुष्यको साध रहा है, जमाल गोटा पेटके मलको खुरच रहा है, कीचलिपिटी तूंबीमेंसे धीरे धीरे कीचको छुडाकर जल तुंबीको ऊपर जलप्रदेशमें उछाल रहा है, जल नावको सरका रहा है, आदि कार्य भी द्रव्योंके निजवीर्य द्वारा सम्पादित हो रहे हैं। जिन जड द्रव्योंमें कि कथमपि इच्छा की सम्भावना नहीं है, यहां प्रकरणमें क्षयोपशम भावको बनानेमें आत्माका पुरुषार्थ होना आवश्यक है। हां, आत्माको अपनी प्रकृति अनुसार फल देनेके लिये हुये कर्मोंके पक्व परिणामके सम्पादक तो कर्म ही हैं। आत्मकृत निज भावोंके निमित्त कारण कर्म हो जाते हैं। और कर्मकृत उन कर्मोंके परिणामोंके निमित्तकारण आत्मीय भाव हो जाते हैं। क्षायोपशमिक भावोंको बनानेमें आत्मा तो पुरुषार्थ करता ही है। किन्तु साथमें द्रव्य, क्षेत्र काल, भाव, या आत्मपरिणामको निमित्त पाकर जब कर्मोंकी क्षयोपशम भावको बनानेके अनुकूल विशेष अवस्था होगी तभी वे कर्म क्षायोपशमिक भावोंके निमित्त हो सकते हैं। पेटमें जाकर हुई औषधिकी विशेष अवस्था ही उदररोगनिवृत्तिका निमित्त है। यहां मतिज्ञानावरण, श्रुतज्ञानावरण, चक्षुर्दर्शनावरण, दानान्तराय आदि कर्मोंके सर्वघातिस्पर्द्धकोंका उदयक्षय होजानेसे और उनहीके भविष्यमें उदय आनेवाले सर्वघातिस्पर्धकोंका सत्तामें बने रहने रूप उपशम होजानेसे तथा देशघाति स्पर्द्धकोंके उदयसे आत्माके क्षायोपशमिक भाव निपजता है। यद्यपि मतिज्ञानावरण आदि प्रकृतियां देशघाति हैं। फिर भी देशघातिओंमें सर्वघातिस्पर्द्धक पाये जाते हैं। अतः आत्मीयगुणको पूर्ण रूपसे घातनेवाले कर्मोंकी उदय, उदीरणायें, नहीं होनी चाहिये, तभी क्षायोपशमिक भाव निष्पन्न होगा।

किं पुनः स्पर्धका नाम ? अविभागपरिच्छिन्नकर्मप्रदेशरसभागप्रचयपंक्तेः क्रमवृद्धिः क्रमहानिः स्पर्द्धकं कर्मस्कंधशक्तिविशेषः।

फिर यह बताओ कि स्पर्द्धक भला क्या पदार्थ है? ऐसी जिज्ञासा होनेपर आचार्य महाराज उत्तर कहते हैं कि शक्ति या पर्यायके अंशोंका अविभाग प्रतिच्छेद कहते हैं। "अविभागपडिच्छेओ जहण्ण उड्ढी पएसाणं" ऐसा गोम्मटसारमें कहा है। रूप, रस, ज्ञान, सुख, आदिके वस्तुभित्तिपर अंशोंकी कल्पना कर पूरी संख्याओंमें गिननेका उपाय अविभाग प्रतिच्छेद है। पौद्गलिक कर्मोंमें आत्माको रस देनेकी शक्तिके अंश भी अविभाग प्रतिच्छेदोंद्वारा न्यारे न्यारे पंक्तियोंमें विभाजित किये जाते हैं। अविभाग प्रतिच्छेदोंसे युक्त होरहे कर्मपरमाणुओंके रसभागकी प्रचयपंक्तिका क्रमसे बढना या क्रमसे घटना जिन पिण्डोंमें पाया जाता है वह कार्मण स्कन्धोंका यथानाम शक्तिविशेषोंको धाररहा कर्म समुदाय स्पर्द्धक कहा जाता है। मोटी मिरचकी अपेक्षा छोटी मिरचमें अल्प परिमाण होते हुये भी चिरपिरे रसके शक्ति अंश अधिक माने गये हैं। अपनी अपनी आत्मामें सर्वांग व्यापरहे निगोदिया जीवके ज्ञानसे संज्ञी जीवके ज्ञानमें प्रतिभासक अंश अनन्त गुणे हैं। हाथीकी अपेक्षा सिंहमें साहसके अंश बढे हुये हैं। इसी प्रकार संसारी जीवोंके प्रतिक्षण उदयमें आरहे कर्मोंकी फलदानशक्तिओंके भी अंशकषायानुसार न्यून, अधिक, संख्यामें नियत होरहे हैं। छोटेसे छोटे भी संसारी जीवके अभव्योंसे अनन्तगुणे कर्मप्रदेश प्रतिक्षण उदयमें आते हैं और बडीसे बडी अवगाहनावाले मत्स्यके भी सिद्ध राशिके अनन्तमें भाग कर्मप्रदेश उदय प्राप्त होते हैं। जघन्य और उत्कृष्ट मध्यवर्ती अनन्त भेदोंको धारनेवाले अनन्तानन्त जीव हैं। अभव्य राशिसे अनन्त गुणी इस संख्यासे सिद्ध राशिका अनन्तवां भाग यह संख्या बडी है। कारणोंके वश अविभाग प्रतिच्छेदोंमें छह स्थानवाली हानिवृद्धियां होतीं रहतीं हैं। ज्ञानके अविभाग प्रतिच्छेदोंकी हानि या वृद्धि करते समय संख्यात पदसे उत्कृतसंख्यात और असंख्यात संख्यासे जिनदृष्ट असंख्यात गुणे लोकप्रदेश तथा अनन्त शब्दसे जीवराशिरूप अनन्तानन्त पकडा गया है। किसी गुणमें उक्त संख्यासे न्यून या अधिक संख्याको लेकर भी हानिवृद्धियां सम्भावित हैं। रसके अंशोंमें जितनी अविभाग प्रतिच्छेदोंकी संख्याका न्यूनाधिकपना है उतना तारतम्य गन्धमें नहीं पाया जाता है। ज्ञान गुणमें जितना जघन्य अंशोंकी वृद्धिस्वरूप अविभाग प्रतिच्छेदोंका हानिवृद्धि भाव है उतना सुख या अस्तित्व गुणमें नहीं पाया जाता है। अन्तरंग कारण कषायोंके तीव्र, मन्द, ज्ञात, अज्ञात परिणामोंकी अपेक्षा और बहिरंग कारण द्रव्य, क्षेत्र, काल, अधिकारी जीव, वीर्य, आदि परिस्थितीके अनुसार एक जातिके कर्मोंमें फलदान शक्तिके अंशोंकी विचित्रतायें मानली जाती हैं। जैसे कि लब्ध्यपर्याप्तक निगोदियासम्बन्धी सबसे छोटी श्रेणीके जघन्य ज्ञानमें आकाश प्रदेशोंसे भी अनन्तानन्त गुणे इतने अनन्तानन्त अविभागप्रतिच्छेद माने गये हैं। क्योंकि उसी लब्ध्यपर्याप्तक निगोदियाके जन्मके प्रथम समयमें होनेवाले जघन्यज्ञानसे द्वितीयसमयमें ज्ञानकी वृद्धि उस ज्ञानके अनन्तवें भागरूप है। अतः पूरी संख्याओंमें कथन करनेकी विवक्षा होनेपर उस वृद्धिके अंशको यदि एक मानलिया तो पहिले समयका मूलज्ञान उससे अनन्तानन्तगुणा होता हुआ, अनन्तानन्त अविभाग प्रतिच्छेदोंके धारनेवाला कहा जायगा और दूसरे समयके ज्ञानके एक अधिक अनन्तानन्त अविभागप्रतिच्छेद माने

मार्गदर्शक — आचार्यश्री विद्यासागर जी महाराज

जाते हैं। इसी प्रकार सबसे छोटी कर्मोंकी फलदानशक्तिके अविभागप्रतिच्छेद भी अनन्त हैं। यद्यपि उतनी संख्या कभी कम नहीं होती है। फिर भी ऊपरकी श्रेणियोंमें शक्तिके अंशोंकी वृद्धि इतनी थोडी है कि उसको एक मान लेनेपर सबसे कम अनुभागशक्तिको धारनेवाले कर्मोंमें रसशक्तिके अविभागप्रतिच्छेद अनन्तानन्त ही गिने जा सकते हैं। सबसे न्यून जघन्य गुणोंको धारनेवाले प्रदेशको पकडलो, उसके अनुभाग अंशोंको बुद्धिके द्वारा छेद करते करते उतने बार टुकडे कर डालो, जिससे कि पुनः छोटा विभाग न हो सके। वे अविभाग प्रतिच्छेद जीवराशिसे अनन्तगुणी संख्यामें बैठेंगे। उतनी उतनी संख्याको धारनेवाले प्रदेशोंकी एकराशि कर ली जाय, इन सब परमाणुओंके समुदायको वर्गणा कहते हैं। इसके आगे अविभाग प्रतिच्छेदोंको बढाते हुये राशिको बनाकर उत्तरोत्तर वर्गणायें बना लेनी चाहिये। इस प्रकार क्रमवृद्धि और क्रम हानिसे युक्त हो रही वर्गणापंक्तियोंका समुदाय स्पर्धक कहा जाता है। समगुणवाले परमाणुओंके समुदायको वर्गणा कहते हैं। और वर्गणाओंके समुदायको स्पर्धक कहते हैं। एक जीवके एक समयमें अनन्तस्पर्धकोंका उदय हो जाता है। पिंडकी अपेक्षा उसे एक स्पर्धक भी कह सकते हैं। अर्थात्—अनन्त अविभाग प्रतिच्छेदोंको धारनेवाले परमाणु वर्ग कहे जाते हैं। अनन्तवर्गोंकी एक वर्गणा होती है। अनन्तवर्गणाओंका एक स्पर्धक होता है। और अनन्तस्पर्धक एक समयमें उदय आते हैं। किये हुये भोजनका भी प्रतिक्षण उदराग्निके द्वारा एक मोटा स्कन्ध उदयमें आता रहता है। अष्टमी या चौदसको उपवास करना केवल मुखद्वारसे कवलाहारका त्याग करना मात्र है। अन्तरंगकी उदराग्निके लिये तो भोज्य, पान, की सतत आवश्यकता है। कर्म और नोकर्मोंका सर्वदा एक समयप्रबद्ध बन्धको प्राप्त होता रहता है। और एक निषेक उदयमें प्राप्त होता रहता है। पुद्गलके कार्योंकी अनेक प्रकार जातियां हैं। मति ज्ञानावरण कर्मका क्षयोपशम या उदय अथवा क्षय होता है। सदवस्थारूप उपशम होते हुये भी इनका औपशमिक भाव नहीं बन सकता है। क्योंकि बारहमें गुणस्थानतक ज्ञानावरणकी देशघातिओंका उदय सर्वदा विद्यमान है। जैसे कि नाकतक ठूंसकर जीम लेनेपर भी पान, सुपारी, पाचनचूर्ण, श्वासोछ्वास लेनेके लिये रिक्तता [गुंजाइश] बनी रहती है। अतः ज्ञानावरणके उदय, क्षयोपशम और क्षय ये तीन भाव हैं। हां, मोहनीयके उपशमको मिलाकर चारों भाव हो सकते हैं। शक्ति विशेषोंको धार रहे कर्मस्कन्धोंके स्पर्द्धक आत्मामें अनेक जातिवाले हैं। ऐसे पौद्गलिक पिण्डोंको यहां प्रकरणमें स्पर्द्धक माना गया है।

संज्ञित्वसम्यग्मिथ्यात्वयोगानां ज्ञानसम्यक्त्वलब्धिष्वंतर्भावान्न पृथगुपादानं।

मनको धारनेवाले संज्ञीजीवोंके पाया जानेवाला संज्ञित्वभाव और तीसरे गुणस्थानमें पाया जानेवाला सम्यक्मिथ्यात्वभाव तथा कायवाङ्मनःकर्मरूप योग इन तीन भावोंका तो ज्ञान, सम्यक्त्व और लब्धियोंमें अंतर्भाव हो जानेसे श्री उमास्वामी महाराजने सूत्रमें कण्ठोक्त पृथक् ग्रहण नहीं किया है अर्थात्—नोइन्द्रियावरणकर्मके क्षयोपशमसे हुये संज्ञीपनका मतिज्ञानमें अन्तर्भाव हो जाता है।

विचार करनेवाले लब्धि या उपयोग रूप मानस मतिज्ञानस्वरूपभाव ही तो संज्ञीपन है। " णोइन्दिय आवरणखओवसमं तज्जबोहणं सण्णा, सा जस्स सो दु सण्णी इदरो सेसिंदि अवबोहो " तथा जात्यन्तर सर्वघाती सम्यग्मिथ्यात्व प्रकृतिके उदय होनेपर हुआ सम्यग्मिथ्यात्वभाव तो सम्यक्त्व परिणाममें गर्भित हो जाता है। देखिये लताभाग पूरा और दारुभागका अनन्तवां भाग इतना तो देशघाती प्रकृतिका द्रव्य कहा जाता है। शेष दारुके अनन्त बहुभाग और अस्थिभाग, शैलभाग, ये सर्वघाती स्पर्द्धक हैं। किंतु दारुभागके बचे हुये बहुभागके अनन्तवें भाग प्रमाण न्यारी जातिवाले मिश्र प्रकृतिके सर्वघाती स्पर्द्धक हैं। अतः देशघाती सम्यक्त्व प्रकृतिके अति निकटवर्त्ती होनेसे तज्जन्य सम्यग्मिथ्यात्व भावका सम्यक्त्व भावमें अन्तर्भाव करलेना समुचित है। गोम्मटसार कर्मकाण्डमें लिखा है। "देसोत्ति हवे सम्मं तत्तो दारू अणंतिमे मिस्सं, सेसा अणन्तभागा अट्ठिसिलाफड्डया मिच्छे " इसी प्रकार अंतरायके क्षयोपशमको निमित्त पाकर आत्माके पुरुषार्थ द्वारा वीर्यभाव उपजता है। और मन वचन कायके अवलम्बसे आत्माका सकम्प होना भी एक पुरुषार्थ है। वीर्य और योग आत्माकी दोनों शक्तियां हैं। इतना अवश्य है कि सिद्ध अवस्थामें क्षायोपशमिक वीर्यका नाश होता हुआ भी क्षायिक वीर्य बना रहता है, किन्तु सकम्पपना रूप योग चौदहवें गुणस्थान और सिद्ध अवस्थामें सर्वथा नहीं है। योगस्वरूपभाव क्षायिक नहीं हो सकता है। किसी अंशमें " पुग्गलविवाइदेहोदयेण मणवयण कायजुत्तस्स, जीवस्स जाउ सत्ती कम्मागम कारणं जोगो " इस गाथाके अनुसार भावयोगको भले ही औदयिक कह दिया जाय। किन्तु मोक्ष अवस्थामें कोई सा भी योग नहीं रहता है। अतः उक्त अठारह भेदोंसे कथंचित् भिन्न हो गये भी संज्ञित्व, सम्यग्मिथ्यात्व, योग, इन तीन भावोंका यथाक्रमसे ज्ञान, सम्यक्त्व, और लब्धियोंमें अन्तर्भाव कर लेना चाहिये, संक्षेपसे सूत्र रचना करनेवाले उमास्वामी महाराजको इतने थोडे थोडे अन्तरसे न्यारे न्यारे भावोंकी गणना करना अभीष्ट नहीं है।

कुतः पुनः क्षयोपशमः कर्मणां सिद्ध इत्याह।

कोई शिष्य पूंछता है कि महाराज फिर यह बताओ कि कर्मोंका क्षयोपशम होना भला किस प्रमाणसे सिद्ध हो चुका है? जिससे कि क्षयोपशमको धारनेवाला भाव अठारह प्रकारका निर्णीत किया जाय, ऐसी जिज्ञासा होनेपर श्री विद्यानन्द आचार्य स्पष्ट उत्तर कहते हैं।

क्षीणाक्षीणात्मनां घातिकर्मणामवसीयते।
शुद्धाशुद्धात्मतासिद्धिरन्यथानुपपत्तितः॥ १॥

जैसे कि विशेष ढंगसे जलद्वारा प्रक्षालन करते हुये कोदों या भांगपत्तीकी मदशक्ति क्षीण और अक्षीण हो जाती है, अधिक धो देनेसे तो मदशक्ति सर्वथा नष्ट हो जाती है, या बहुभाग क्षीण हो जाती है, तथा अल्प धो देनेसे मदशक्ति नष्ट नहीं होती है, अथवा लवमात्र ही नष्ट होती

है। हां, कुछ देरतक शनैः शनैः कोदों या भांगको छन्नामें भींचकर धो देनेसे उसकी अधिक उष्णताको उत्पन्न करनेवाली मदजननशक्ति तो नष्ट होजाती है और मध्यम मद (गुलाबी नशा) को उपजनेवाली मदशक्ति नष्ट नहीं होती है। इसी प्रकार सर्वघाति स्पर्धकशक्तिरूपसे क्षीणस्वरूप और देशघाति स्पर्द्धकरूपसे अक्षीण आत्मक घातिकर्मोंका शुद्धात्मकपना और अशुद्धात्मकपना सिद्ध हो रहा है। अन्यथा चार घाति कर्मोंके क्षीण अक्षीण स्वरूप हुये विना शुद्धअशुद्ध आत्मकपनकी सिद्धी नहीं हो सकेगी। भावार्थ—पेटमेंसे कुछ अजीर्ण दोषोंके नष्ट हो जानेपर और कुछ दोषोंका कार्य होते रहनेसे आत्मामें स्वस्थता, अस्वस्थात्मक मध्यमकोटिकी प्रसन्नता होती है। उसी प्रकार अन्तरंगज्ञान, चरित्र, लब्धि, आदिकी कुछ शुद्धि और कुछ अशुद्धि अनुभूत होरही है। वह ज्ञापकलिंग घाति कर्मोंकी क्षयोपशम अवस्थाका अनुमान करा देता है।

स्वसंवेदनादेवात्मनः शुद्धाशुद्धात्मतायाः सिद्धिरप्रतिबंधा सती घातिकर्मणां क्षीणोपशांतस्वभावतां साधयति तदभावे तदनुपपत्तेः; पयसि पंकस्य क्षीणोपशांततामंतरेण शुद्धाशुद्धात्मतानुपपत्तिवत्।

स्वसम्वेदन प्रत्यक्षसे ही आत्माके शुद्ध, अशुद्ध, आत्मकपनेकी बाधारहित सिद्धि होरही सन्ती चार घातिया कर्मोंके क्षीण स्वभाव और कुछ अक्षीणस्वभावपनको साध देती है। इसका कोई बाधक प्रमाण नहीं है। क्योंकि इस कुछ अंशोंमें क्षीण और कुछ अंशोंमें उपशान्त होरहे तथा कतिपय अंशोंमें उदय प्राप्त होकर अक्षीण स्वभावसहितपनके विना उस शुद्धाशुद्धात्मकपनेकी उपपत्ति नहीं हो सकती है, जैसे कि जलमें कीचके क्षीण और उपशान्त तथा कुछ घुलेपन अवस्थाके विना शुद्धअशुद्ध आत्मकपन अर्थात्—बहुभाग स्वच्छता और अतीव मन्द गंदलेपनकी सिद्धि नहीं होपाती है। औषधि या शरीरप्रकृतिद्वारा चिकित्सा होनेपर यदि रोगका सौमा भाग अवशिष्ट रह जाय अथवा धोवते धोवते वस्त्रमें अत्यल्प मल या रंग शेष रहजाय इत्यादि अवस्थाओंमें भी प्रतिपक्षी पुद्गलोंका क्षयोपशम होना उदाहरण बनाया जासकता है।

ततो मत्यादिविज्ञानचतुष्टयमिह स्मृतं।
शुद्धाशुद्धात्मकं लिंगं तदावरणकर्मणाम् ॥ २ ॥
क्षयोपशमसद्भावे मत्यज्ञानादि च त्रयं।
दर्शनत्रितयं चापि निजावरणकर्मणा ॥ ३ ॥
लब्धयः पंच तादृश्यः स्वांतरायस्य कर्मणः।
सम्यक्त्वं दृष्टिमोहस्य वृत्तं वृत्तमुहस्तथा ॥ ४ ॥

श्री जैन ... श्री सुविधिसागर जी महाराज

संयमासंयमोऽपीति घातिक्षीणोपशांतसा।
सिद्धा तद्भवभावानां तथाभावं प्रसाधयेत् ॥ ५ ॥

तिस कारणसे यहां मति, श्रुत, आदिक चारों विज्ञान शुद्धअशुद्ध आत्मका स्वरूप होरहे लिंग माने गये पूर्व आम्नायसे चले आरहे हैं, उन मति आदिकको आवरण करनेवाले मतिज्ञानावरण, श्रुतज्ञानावरण अवधिज्ञानावरण और मनःपर्ययज्ञानावरण कर्मोंके क्षयोपशमकी सत्ताको साधनेमें वह शुद्धाशुद्धात्मकपना ज्ञापक लिंग है। इसी प्रकार कुमतिज्ञान, कुश्रुतज्ञान और विभंगज्ञान ये तीन कुज्ञानभाव भी शुद्ध अशुद्ध आत्मक हो रहे संते उनके प्रतिपक्षी कर्मोंके क्षयोपशमको साधनेमें ज्ञापक हेतु हैं। तथा चक्षुर्दर्शन, अचक्षुर्दर्शन और अवधिदर्शन ये शुद्ध, अशुद्ध, आत्मक तीन दर्शन भी अपने आवरण करनेवाले कर्मोंके क्षयोपशमकी सत्ताको साधनेमें ज्ञापक लिंग है। इसी प्रकार वैसी शुद्ध अशुद्ध आत्मक दान, लाभ, भोग, उपभोग, वीर्य, ये पांच लब्धियां भी अपनेमें अंतरायको डालनेवाले पांच अंतरायकर्मोंके क्षयोपशमकी विद्यमानताको साधनेमें व्याप्त हेतु हैं। तथा आत्मामें अनुभूत हो रहा तिस प्रकार शुद्ध, अशुद्ध आत्मक वेदक सम्यक्त्व परिणाम तो दर्शनमोहनीयके क्षयोपशमका साधक लिंग है। तथा शुद्ध अशुद्ध आत्मक हो रहा वृत्त यानी क्षायोपशमिक चारित्र भी आत्मामें चारित्रमोहनीयके क्षयोपशमका ज्ञापक लिंग माना गया है। एवं संयमासंयमभाव भी अनुभूत हो रहा संता अपने घातक कर्मोंकी क्षीणवृत्ति और उपशान्त वृत्तिको आत्मामें साध देता है। चारित्रमोहनीय कर्मकी पचीस प्रकृतिओंमें अनन्तानुबन्धी चौकडी, अप्रत्याख्यानावरण चतुष्टय, और प्रत्याख्यानावरण क्रोध, मान, माया, लोभ, ये बारह प्रकृतियां सर्वघाती हैं। शेष प्रकृतियां देशघाती ह। यद्यपि संज्वलनमें भी कुछ पिण्ड ऐसे हैं, जिनका कि छठवें सातवें गुणस्थानमें उदय नहीं है। किन्हीं मिथ्यात्वके सहभावियोंका तो पहिलेमें ही उदय है। अचारित्रके सहभावी कतिपयोंका चौथे गुणस्थानतक ही उदय है। इसी प्रकार कुछ प्रत्याख्यानावरण अप्रत्याख्यानावरण प्रकृतिओंका भी चौथे गुणस्थानमें उदय नहीं है। पहिलेमें ही है। फिर भी उन उन गुणोंका सम्पूर्ण रूपसे घात नहीं करनेकी अपेक्षा उनके सिरपर बुराई नहीं लादी गयी है। बुराईको झेलनेवाली वहां दूसरी प्रकृतियां श्वश्रूके समान आपत्तिको ले रही हैं। उपशम श्रेणीमें उपशम चारित्र और क्षपक श्रेणीमें क्षायिक चारित्र है। यहां देशघातीके उदयकी आवश्यकता नहीं है। विवक्षा भी नहीं है। सम्यक्त्व गुणके लिये अनन्तानुबन्धी चतुष्टय, मिथ्यात्व, सम्याङ्मिथ्यात्व ये छह प्रकृतियां सर्वघाती हैं। और सम्यक्त्व प्रकृति देशघाति है, सम्यक्त्व गुण आत्माका अनुजीवी गुण है। और सम्यक्त्व प्रकृति पुद्गलकी बनी हुई दर्शनमोहनीयका तीसरा भेद है। जो कि उपशम सम्यक्त्वरूप परिणामों करके मिथ्यात्व द्रव्यके तीन टुकडे होकर चक्कीमें पिसे हुये कोदोंकी भुसीके समान मन्दतम अनुभागको लिये हुये है। सम्यक्त्व नामक शब्दका एकसा होनेपर भी अर्थ न्यारा न्यारा समझना चाहिये। तथा संयमासंयम

भावके लिये प्रत्याख्यानावरण भी देशघाती कल्पित किया गया है। इस प्रकार अनुमान द्वारा उक्त अठारह भावोंके सम्पादक क्षयोपशमको साध दिया है। उक्त हेतुओंमें अन्वयव्याप्ति पायी जाती है। जब घाती कर्मका क्षीणपना और उपशांतपना सिद्ध हो चुका तो वह उसके होनेपर होनेवाले भावोंका तिस प्रकार हो रहे क्षयोपशम भावको भले प्रकार संयम रहित साध ही देवेगा।

एवं च सिद्धोष्टादशभेदो मिश्रो भावः।

और इस प्रकार व्याप्तिको बनाकर सिद्ध कर दिये गये अनुमान द्वारा अठारह भेदोंको धारनेवाला क्षय, उपशम, और उदयका मिला हुआ मिश्रभाव सिद्ध कर दिया गया है।

यः पुनरौदयिको भाव एकविंशतिभेदोत्रोद्दिष्टस्तस्य निर्देशार्थं षष्ठमिदं सूत्रम्।

मिश्रभावके पश्चात् जो फिर इकईस भेदवाले औदयिकभावका नाम निर्देश किया था, उसका कथन करनेके लिये श्री उमास्वामी महाराजका यह द्वितीयाध्यायमें छठा सूत्र है। जो कि इस प्रकार है उसको सुनो—

गतिकषायलिंगमिथ्यादर्शनाज्ञानासंयतासिद्धलेश्याश्चतुश्चतुस्त्र्येकैकैकैकषड्भेदाः ॥ ६ ॥

आत्माको नरक सम्बन्धी, तिर्यक्सम्बन्धी, आदि भावोंकी प्राप्ति करानेवाली आत्मीय परिणाम रूप गति औदयिकभाव है। चारित्रमोहके उदयसे कलुषताभाव होना कषाय है, वेदत्रयके उदयसे हुआ अभिलाषाविशेष लिंगभाव औदयिक है, तत्त्वार्थोंका अश्रद्धानरूप परिणाम मिथ्यादर्शन है, ज्ञानावरणके उदयसे अन्धकारके सदृश ज्ञानाभाव बना रहना अज्ञानभाव है। यहां नञ्का अर्थ प्रसज्य है, इन्द्रिय संयम और प्राणिसंयमको नहीं पालना असंयतभाव है, सिद्ध अवस्था नहीं हो सकना असिद्धत्वभाव है, कषायमिश्रित आत्माके सकम्प परिणाम लेश्याभाव है, इनके यथाक्रमसे चार, चार, तीन, एक, एक, एक, एक, छह, भेद हैं। इस प्रकार औदयिक भावके इकईस भेद समझ लेने चाहिये।

चतुरादीनां कृतद्वंद्वानां भेदशब्देनान्यपदार्थो वृत्तिः पूर्ववत्। यथाक्रममिति चानुवर्तते तेनैवमभिसंबंधः क्रियते—गतिश्चतुर्भेदा कषायश्चतुर्भेदो लिंगं त्रिभेदं मिथ्यादर्शनमेकभेदमदर्शनस्य तत्रैवांतर्भावात्, अज्ञानमेकभेदं असंयतत्वमेकभेदं लिंग हास्यरत्याद्यंतर्भावः सहचारित्वात्। गतिग्रहणमघात्युपलक्षणमिति न कस्यचिदौदयिकभेदस्यासंग्रहः।

गति और कषाय तथा लिंग और मिथ्यादर्शन एवं अज्ञान और असंयत तथा असिद्ध और लेश्या इस प्रकार गति आदिकोंका इतरेतर योगनामक द्वन्द्व समास करलेना चाहिये तथा संख्यावाचक चार, चार, तीन, एक, एक, एक, एक, छह, इन पदोंका पहिले इतरेतर द्वन्द्व कर पश्चात् भेद

शब्दके साथ अन्य पदार्थोंको प्रधान रखनेवाली बहुव्रीहि समास नामकवृत्ति करने लेनी चाहिये, जैसे कि पहिलेके पूर्व सूत्रोंमें इतरेतर समास करते हुये बहुव्रीहि समास किया गया है, वैसा ही यहां करलेना। पूर्व सूत्रके समान यहां भी दूसरे सूत्रमेंसे "यथाक्रमम्" इस पदकी अनुवृत्ति होजाती है तिस कारण उद्देश्य विधेय पदोंका दोनों ओरसे सम्बन्ध करलिया जाता है कि गतिके चार भेद हैं, चार भेदवाली कषाय है लिंग तीन भेदोंको धारता है, मिथ्यादर्शनका एक प्रकार है, यहां अदर्शनभावको न्यारा नहीं कहा है, क्योंकि दर्शनावरणके उदय होनेपर हुये अन्धकल्प अदर्शनभावका उस मिथ्यादर्शनमें ही अन्तर्भाव होजाता है तथा अज्ञानका भेद एक ही है, असंयतपना एक भेदको लिये हुये है, असिद्धत्व एक प्रकारका है। लेश्याके छह भेद हैं, यद्यपि कषाय भावसे सोलह कषाय और लिंगसे तीन वेद पकडे जासकते हैं। अतः हास्य आदिक छह नोकषायके उदयसे होनेवाले औदयिक भाव शेष बच जाते हैं। फिर भी सहचारीपना होनेसे हास्य, रति, अरति, शोक, भय, जुगुप्सा, इन औदयिक भावोंका अन्तर्भाव लिंगमें करलेना सूत्रकारको विवक्षित है। अतः सूक्ष्म कथनरूप सूत्रमें विस्तार नहीं किया गया है, ज्ञानावरण कर्म और अन्तराय कर्मका अविनाभाव होनेसे अलब्धियोंका अज्ञान भावमें ही अन्तर्भाव होजायगा जैसे कि "काकेभ्यो दधि रक्ष्यताम्" यहां काकपद सभी दधि उपघातक पशुपक्षियोंका उपलक्षण है। उसी प्रकार जीवविपाकी जातिकर्मके उदयसे होनेवाले या त्रस, स्थावर उच्चैर्गोत्र, मनुष्यायुः, सात, असात, तीर्थकरत्व, आदि अघातिया कर्मोंकी प्रकृतियोंके उदयसे होनेवाले औदयिक भावोंका गति ग्रहणसे उपलक्षण होजाता है। इस कारण जीवविपाकी घाती या अघाती किसी भी कर्मके उदयसे होनेवाले औदयिक भेदका असंग्रह नहीं हुआ। इन ही इकईस भेदोंमें सब ही औदयिक भावोंका अन्तर्भाव हो जाता है।

कुतः पुनर्गतिनामादिकर्मणामुदयः सिद्धो यतोऽमीषामेकविंशतिभावानामौदयिकत्वं सिध्यतीत्याह।

किसी विनीत शिष्यका प्रश्न है कि महाराजजी, फिर यह बताओ कि आत्माओंमें गतिनामकर्म चारित्रमोहनीय, पुंवेद आदिक कर्मोंका उदय किस प्रमाणसे सिद्ध है? जिससे कि उन गति, कषाय, आदिक इकईस भावोंका औदयिकपना सिद्ध हो जाता है। इस प्रकार जिज्ञासा होनेपर श्री विद्यानन्द स्वामी आत्मगौरवसहित उत्तरको कहते हैं।

अन्यथाभावहेतूनां केषांचिदुदयः स्थितः।
कालुष्यवित्तितस्तद्धतिनामादयस्तु ते ॥ १ ॥

आत्माके शुद्ध स्वाभाविक परिणामोंको अन्य प्रकार परिणमन करानेके हेतुभूत हो रहे किन्हीं निर्नामक पदार्थोंका उदय होना आत्मामें व्यवस्थित है। (प्रतिज्ञावाक्य) क्योंकि संसारी आत्माओंके हो रही कलुषताविशेषकी सम्वित्ति हो रही है। उसीके समान दूसरे दूसरे स्वाभाविक परिणामोंका अन्यथाभाव करानेवाले किन्हीं अविवक्षित पदार्थोंका उदय भी अनुमान प्रमाण द्वारा निर्णीत हो रहा

है। अतः सर्वनाम किम् शब्दके वाच्य हो रहे वे अन्यथा भावके हेतु ही तो गतिनाम, कषाय वेदनीय, अकषाय वेदनीय, आदिक विशेष कर्म हैं।

स्वयमगतिस्वभावस्य पुंसो नरकादिगतिपरिणामविशेषः कालुष्यमन्यथाभावाद्वेद्यते तद्वदकषायलिंगमिथ्यादर्शनाज्ञानासंयतासिद्धलेश्यास्वभावस्य सतस्तस्य कषायादिपरिणाम-कालुष्यभाव एव तद्विवित्तिरेव वात्मनोन्यथाभावहेतूनां केषांचिदुदयं साधयति, तदभावे सर्वथा-नुपपद्यमानत्वात् परिदृष्टहेतूनां तत्र व्यभिचारात्। तथा सति येषामुदयाद्गत्यादयः परिणाम-विशेषाः कादाचित्कास्ते गतिनामादयः कर्मभक्तिर्भवद इति परिशेषाद्व्यवतिष्ठते।

जो परद्रव्यके बन्धसे विविक्त हो रही सिद्ध अवस्थाके परिणाम हैं, वे ही आत्माके स्वतः अनन्त कालतक ठहरनेवाले स्वभाव माने जाते हैं। शेष अन्यथा स्वरूप हो रहे परिणाम तो विभाव अवस्था है। आत्मा स्वयं अपने डीलसे तो जाना आना श्वास, उच्छ्वासके साथ घटना बढना, देव पर्यायमें जाना, इत्यादिक गमन परिणामोंसे रीता है। उसको कोई लढनेकी, मोठे होनेकी, यहां वहां जानेकी आकुलता नहीं है। तो भी स्वयं अगमन स्वभाववाले हो रहे आत्माके नरकगतिमें गमन, तिर्यंच आदि गतियोंमें गमन ऐसे विशेष परिणमन स्वरूप कलुषतायें हुई स्वभावोंका अन्यथाभाव हो जानेसे स्वसंविदित हो रही हैं। उसीके समान स्वभावतः कषायरहित स्वभाववाले चारित्र स्वरूप आत्माके कषायरूप कलुषतायें अनुभूत हो रही हैं। तथा निश्चयनयसे मिथ्यादर्शन रहित शुद्ध सम्यग्दर्शनस्वभाववाले आत्माके मिथ्यात्वभाव वेदा जा रहा है। और अज्ञानरहित ज्ञान स्वभाववाले आत्माके किसी पराधीनतावश अन्यप्रकारसे होरही अज्ञानरूप कलुषता प्रतीत की जारही है तथा असंयतपना स्वभावसे खाली संयमीस्वरूप आत्माके परतंत्र होकर असंयत परिणाम रूप कलुषताकी वित्ती होरही है। इसी प्रकार असिद्ध अवस्थासे रहित सिद्धस्वभाववाले आत्माके असिद्धत, रूप कलुषताका सद्भाव है। द्रव्यार्थिक दृष्टिसे लेश्यारहित शुद्ध अलेश्य स्वभाववाले आत्माके संसार अवस्थामें कषायसंयुक्त योगप्रवृत्तिरूप कलुषता परिणाम होरहे हैं। वे कलुषताभाव ही आत्माके स्वभाव अवस्थासे अन्यथाभाव हो जानेकी अवस्थाके कारण होरहे किन्हीं परद्रव्यरूप हेतुओंके उदयको साध देते हैं अथवा उन गति, कषाय, आदि अन्यथाभूत अस्वाभाविक परिणामोंका संचेतन होना ही आत्माके अन्यथा परिणामोंको करानेवाले किन्हीं हेतुओंके उदयको साध देता है। क्योंकि परतंत्र करनेवाले उन हेतुओंके न होनेपर शुद्ध आत्माके सभी प्रकारसे गति, कषाय आदि परिणामोंकी उपपत्ति नहीं हो पाती है। अदृष्ट कर्मोंके सिवाय किन्हीं दूसरे परिदृष्ट पदार्थोंको यदि आत्माके उन गति, कषाय आदि भाव करानेमें कारण माना जायगा तो व्यभिचार दोष आता है। अर्थात्—गति आदिक भावोंका सूक्ष्म कर्मोंको कारण माननेमें अन्वय और व्यतिरेक दोनों बनजाते हैं। किन्तु अन्य उत्साह, शरीर, इच्छायें, इष्टपदार्थ, स्त्री, पुरुष, कुदेव, कुगुरु आदिक इष्टपदार्थोंको ही उन

भावोंका कारण माननेपर तो अन्वयव्यभिचार और व्यतिरेक व्यभिचार दोष आते हैं। उत्साह, इच्छा होनेपर भी अपनी राजीसे कोई देवगति या मनुष्यगतिको प्राप्त नहीं हो जाता है। कोई वीतरागमुनि इच्छा न होनेपर भी आजकल देवगतिको प्राप्त हो जाते हैं। कोई पतले शरीरकी प्रकृतिको धारनेवाला मोटा होना चाहता है। किन्तु स्थूलकाय नहीं हो पाता है। इसके विपरीत कोई बातुल शरीरवाला अतिस्थूल मनुष्य न चाहने पर भी रुईका गद्दा बना जारहा है। कषायके परिदृष्ट कारण गाली, कुवचन, अनिष्ट पदार्थकी प्राप्ति, होनेपर भी क्षमावान्, सन्तोषी साधु पुरुषके कषाय कलुषतायें नहीं उपजतीं हैं। साथमें किसी अकारण क्रोधी पुरुषके गाली, अपमान आदि कारण न मिलनेपर भी क्रोध ईर्ष्या, गर्व ये विभाव परिणाम उपज जाते हैं। हंसी, शोक, भय, ग्लानिके बहिरंग कारण न मिलनेपर भी बहुतसे जीव इन झगडोंमें फंसे हुये हैं। और अनेक गम्भीर, आत्मध्यानी, सज्जन इनके कारण मिलनेपर भी उक्त विपत्तियोंसे बचे हुये हैं। एकान्तमें स्त्रीपुरुष या शृंगार रस वर्द्धक कारणोंके होनेपर भी अनेक जीव अपने ब्रह्मचर्यकी रक्षा करलेते हैं। तथा व्यसनी जीव कारणोंके विना ही संकल्प, विकल्प, करते हुये ही मैथुन परिणामोंको करलेते हैं। सम्यग्दर्शनके बहिरंग कारण जुट जानेपर भी द्रव्यलिंगी मुनि मिथ्यात्व परिणामोंको बनाये रखता है। साथमें श्री समन्तभद्रस्वामी या अकलंक देव प्रभृति पावन पुरुष अनायतनोंमें भी अपने सम्यग्दर्शनको परिपुष्ट बनाये रखते हैं। इसी प्रकार असंयमी, असिद्ध, लेश्या, परिणामोंका भी बहिरंग हेतुओंके साथ कार्यकारणभाव माननेमें अन्वय व्यभिचार या व्यतिरेक व्यभिचार आता है। हां अन्तरंग सूक्ष्म गतिनाम, मतिज्ञानावरण मिथ्यात्व, हास्य, आदि, कर्मोंको इनका कारण मानना निर्दोष है। अतः तैसा होनेपर जिस पराधीनता सम्पादक पदार्थोंके उदयसे आत्मामें कभी कभी होनेवाले गति, कषाय, आदिक परिणाम विशेष होते हैं, वे गतिनाम, चारित्रमोहनीय, पुंवेद, आदिक कर्म प्रकृतियोंके विशेष भेद हो रहे कर्मद्रव्य हैं। यह "परिशेष" न्यायसे निर्णय कर लिया जाता है। अर्थात्—जो कार्य कभी कभी होता है, वह आत्मद्रव्यका स्वभाव तो है नहीं। हां परद्रव्यके सम्बन्धसे होनेवाला विभाव परिणाम है। जैसे कि तीव्र काम वासना वश हो रहा श्रोत्रिय ब्राह्मण अपने स्वभावका अतिक्रमण कर वेश्यागृह प्रति गमन करता है। अथवा वशीकरण मंत्र या चूर्णकी पराधीनतासे कोई कुलकामिनी परपुरुषकी अनुगामिनी हो जाती है। इसी प्रकार निश्चय नयसे शुद्धभावोंको धार रहा भी आत्मा जिनकी पराधीनतासे दुःख कारण अथवा दुःखरूप हो रहीं कषाय, अज्ञान, अनर्गल प्रवृत्ति, आदि अवस्थाओंको आत्मसात् करलेता है, वे ही जैनसिद्धांतमें पौद्गलिककर्म हैं। उनका उदय आनेपर जीव स्वभावोंको छोडकर विभाव परिणतियोंको प्राप्त कर लेता है। जैसे कि ज्वर श्लेष्मरहित भी जीवित शरीर कभी कभी वात, पित्त, कफ, दोषोंका प्रकोप होनेपर ज्वरी या कफी हो जाता है। इस प्रकार अविनाभावी हेतुसे अनुमान द्वारा कर्मोंका उदय साध दिया जाता है। प्रसंग प्राप्तका निषेध कर चुकनेपर बचे हुये का ज्ञान करानेवाला परिशेष न्याय है। " प्रसक्त प्रतिषेधे शिष्यमाण संप्रत्ययहेतुः परिशेषः "।

गतिनामोदयादेव गतिरौदयिकी मता ।
तद्विशेषोदयात्सैव चतुर्धा तु विशिष्यते ॥ ॥
तयोपलक्षिताघातिकर्मोदयनिबंधनं ।
सुखाद्यौदयिकं सर्वमेतेनैवोपवर्णितम् ॥ ३ ॥

नामकर्म का विशेष भेद हो रहे गतिनाम कर्मके उदयसे ही आत्माकी हो रही गतिनामक परिणति औदयिकभाव मानी गयी है । उस गतिनाम पिण्डप्रकृतिके भेद विशेष हो रहे नरकगति, तिर्यग्गति, मनुष्यगति, और देवगति इन चार कर्मोके उदयसे तो वही आत्माका गतिपरिणाम चार प्रकारोंसे भेदयुक्त कर दिया जाता है । श्री उमास्वामी महाराजने अघातियोंमें प्रधान हो रहे नामकर्म और उसमें भी प्रधान हो रहे गतिकर्मका कण्ठोक्त निरूपण करदिया है । शेष रहे संपूर्ण अघातिया कर्मोका उस गतिसे ही उपलक्षण कर दिया जाता है । अतः उस गतिसे उपलक्षित हो रहे जाति आदिक और वेदनीय, आयुः, गोत्र, कर्मोके उदयको कारण मानकर हुये आत्माके सुख, मनुष्य शरीरमें घुसा रहना, उच्च आचरण, नीच आचरण आदिक भाव भी औदयिक हैं । यह सब इस उक्त कथनसे ही निरूपण करदिया गया समझलेना चाहिये ।

तथा क्रोधादिभेदस्य कषायस्योदयान्नृणाम् ।
चतुर्भेदः कषायः स्यादन्यथाभावसाधनः ॥ ४ ॥
लिंगं वेदोदयात्त्रेधा हास्याद्युदयतोपि च ।
हास्यादिस्तेन जीवस्य मुनिना प्रतिवर्णितः ॥ ५ ॥

तिसी प्रकार क्रोध, मान आदिको धारनेवाले पुद्गल निर्मित कषायवेदनीय नामक चारित्र मोहनयिके उदयसे जीवोंके क्रोध, मान, माया, लोभ, चार भेदोंको धारनेवाले कषायभाव होते हैं । अथवा अनन्तसंसारके कारण मिथ्यात्वका अनुबन्ध करनेवाले या स्वरूपाचरणको बिगाडनेवाले परिणाम और देशचारित्रको रोकनेवाले तथा सकलचारित्रका घात करनेवाले एवं यथाख्यात चारित्रको कसनेवाले ये चार प्रकार विभावभाव जीवोंके हो जाते हैं । स्वाभाविक परिणामोंसे हटाकर आत्माकी अन्यथाभाव परिणति ही कषायभावका ज्ञापक हेतु है । पुंवेद, स्त्रीवेद, नपुंसकवेद इन तीनों वेदोंके उदयसे आत्मामें तीन प्रकारका लिंगपरिणाम होता है, जिससे स्त्रीरमण, पुरुषरमण, वा उभयरमणके कलुषतारूप परिणाम होते रहते हैं । तथा हास्य, रति, आदि कर्मोके उदयसे भी हंसना या देश, उपवन, गायन, नृत्यकला, आदिके लिये उत्सुक रहना, अथवा इनमें अनुत्सुक रहना, शोकमें रहना, डरना, घृणा

करना इन विभावपरिणामोंका अनुभव होता है। श्री उमास्वामी मुनिमहाराजने जीवके हास्यादिभाव भी उपलक्षणवाले उस लिंग करके ही प्रतिष्ठित कर कह दिये हैं।

दृष्टिमोहोदयात्पुंसो मिथ्यादर्शनमिष्यते।
दृगावरणसामान्योदयाच्चादर्शनं तथा ॥ ६ ॥
सासादनं च सम्यक्त्वं यदनंतानुबंधिनः।
कषायस्योदयाज्जातं तदप्येतेन वर्णितम् ॥ ७ ॥
सम्यग्मिथ्यात्वमेकेषां तत्कर्मोदयजन्मकं।
मतमौदयिकं कैश्चित्क्षायोपशमिकं स्मृतम् ॥ ८ ॥

इनके आगेका सूत्रोक्तभाव मिथ्यादर्शन है, जो कि दर्शनमोहनीय कर्मके उदयसे जीवके हो रहा माना जाता है। तिसी प्रकार मिथ्यादर्शनसे अदर्शनभावका अविरोध हो जाता है। निद्रानिद्रा आदिक विभावपरिणामोंका भी उस मिथ्यादर्शनमें ही अन्तर्भाव कर लेना चाहिये। नौ प्रकारके दर्शनावरण कर्मका सामान्य उदय हो जानेसे तिस प्रकार अदर्शनभाव हो जाता है। जो कि मिथ्यादर्शन शब्दसे उपलक्षित कर दिया जाता है। और दूसरे गुणस्थानमें जो चारित्रमोहनीयके उदयसे हुआ सासादनसम्यक्त्वरूप विभावपरिणाम भी अनन्तानुबन्धी कषायके उदयसे उत्पन्न हो रहा सन्ता औदयिकभाव है। वह भी इस मिथ्यादर्शन करके ही वर्णना युक्त कर दिया गया है। अर्थात्—मिथ्यादर्शनको उपलक्षण मान कर उसके मित्र सासादन सम्यक्त्वका भी औदयिक भावोंमें संग्रह कर लेना चाहिये। एक प्रसिद्ध आचार्यके मतमें जो मिश्रमोहनीय कर्मके उदयसे हुआ सम्यग्मिथ्यात्वभाव है, वह उस सम्यङ्मिथ्यात्व नाम कर्मके उदयसे जन्म लेता हुआ औदयिक माना गया है। यह हमारी सम्मति है। हां किन्हीं आचार्योंने सम्यङ्मिथ्यात्व भावको क्षायोपशमिक माना है। उनकी गुरु परिपाटीमें वैसा ही सर्वज्ञद्वारा अनुसार स्मरण किया गया चला आ रहा है। उसको हम पहिले पांचवें सूत्रके विवरणमें क्षायोपशमिक सम्यक्त्व द्वारा संग्रह कर चुके हैं। अपेक्षासे सम्यङ्मिथ्यात्व भावको क्षायोपशमिक या औदयिक दोनों प्रकार मानना हमको अभीष्ट है। दोनोंकी युक्तियां भी कही जा चुकी हैं।

ज्ञानावरणसामान्यस्योदयादुपवर्णितं।
जीवस्याज्ञानसामान्यमन्यथानुपपत्तितः ॥ ९ ॥
वृत्तमोहोदयात्पुंसोऽसंयतत्वं प्रचक्ष्यते।
कर्ममात्रोदयादेवासिद्धत्वं प्रणिगम्यते ॥ १० ॥

कषायोदयतो योगप्रवृत्तिरुपदर्शिता ।
लेश्या जीवस्य कृष्णादिः षड्भेदा भावतोनघैः ॥ ११ ॥

सामान्य रूपसे ज्ञानावरण कर्मका उदय हो जानेसे पदार्थोंका अनवबोध होना जीवके अज्ञानरूप सामान्यभाव कहा गया है । अन्यथा बानी ज्ञानावरणका उदय हुये विना सर्वघाति स्पर्द्धकोंके उदयजन्य होनेवाले अज्ञानभावकी अन्निद्धि है । द्वीन्द्रिय जीवके नासिकाज्ञानावरणके सर्वघाति स्पर्द्धकोंका उदय हो जानेसे गन्धविषयक अज्ञानभाव है । आजकलके मनुष्योंके मनःपर्यय ज्ञानावरणका उदय हो जानेसे मनःपर्यय ज्ञान न होना रूप अज्ञानभाव है । बारहवें गुणस्थानतक केवलज्ञान नहीं होना रूप अज्ञानभाव है तथा चारित्रमोहनीयसम्बन्धी सर्वघातिस्पर्द्धक प्रकृतियोंके उदयसे आत्माके असंयमभाव होता है । पहिलेसे प्रारंभ कर चौथे गुणस्थानतक इन्द्रियासंयम और प्राणासंयमरूप औदयिकभाव हो रहा भले प्रकार कहा जाता है तथा अभेदकी विवक्षा सभी एकसौ बाईस प्रकृतियोंका और भेदकी विवक्षा सम्पूर्ण कर्ममात्र एकसौ अडतालीसों प्रकृतियोंका उदय हो जानेसे ही असिद्धपनाभाव प्रकृष्ट रूपसे नियत हो रहा हुआ कहा जाता है । एकसौ अडतालीस प्रकृतिओंमें से किसी भी एकका यदि उदय होगा तबतक असिद्धपना ही है । कषायोंके उदयसे विशेषित हो रही योगोंकी प्रवृत्ति तो जीवका लेश्याभाव समझाई गयी है । अर्थात् जैसे रागके आवेशसे हंसीसहित अशिष्ट वचन बोलना यदि दूषित शरीरचेष्टासे युक्त हो जाय उतने समुदितभावको कौत्कुच्य कहते हैं । उसी प्रकार आत्माके कषायभावोंसे रंगा हुआ आत्मप्रदेश परिस्पन्दरूप परिणाम तो औदयिक होता हुआ भावलेश्या है । स्थूल रूपसे क्षुधा आदि अठारह और सूक्ष्मरूपसे अनन्त दोषों करके रीते हो रहे निर्दोष सर्वज्ञ देवने लेश्याके भाव अपेक्षा कृष्ण, नील, कापोत, पीत, पद्म, शुक्ल, इस प्रकार छह भेद बतलाये हैं, भावलेश्या आत्माका औदयिक परिणाम है । आत्माके भावोंका निरूपण करते समय वर्णनाम कर्मके उदयसे हुये शरीरके ऊपरी रंगस्वरूप द्रव्यलेश्याका यहां कोई प्रकरण नहीं है । यहांतक गति आदिक इकईस औदयिक भावोंका विवरण करदिया गया है ।

अथ पारिणामिकभेदप्रतिपादनार्थं सप्तममिदं सूत्रमाह ।

अब औदयिक भावोंके अनन्तर अन्तके पारिणामिक भावोंके भेदोंकी प्रतिपत्तिको करानेके लिये श्री उमास्वामी महाराज द्वितीयाध्यायमें सातवें सूत्रका कण्ठोक्त निरूपण करते हैं ।

जीवभव्याभव्यत्वानि च ॥ ७ ॥

जीवत्व, भव्यत्व और अभव्यत्व ये तीन जीवके असाधारण हो रहे पारिणामिकभाव हैं । च शब्दके द्वारा अस्तित्व आदि साधारण भावोंका संग्रह भी कर सकते हो । जीव और भव्य तथा अभव्य

इस प्रकार इतरेतर द्वन्द्व समास कर पुनः भाव अर्थमें तद्धितसम्बन्धी त्व प्रत्यय करते हुये जीवत्व, भव्यत्व, अभव्यत्व, यह अर्थ निकल आता है ।

पारिणामिकस्य भावस्य त्रयोऽसाधारणा भेदा इत्यभिसंबंधः । च शब्दसमुच्चितास्तु साधारणाः असाधारणाश्चास्तित्वान्यत्वकर्तृत्वभोक्तृत्वपर्यायवत्त्वासर्वगतत्वानादिसंततिबंधनबद्धत्वप्रदेशवत्त्वारूपत्वनित्यत्वादयः ।

पूर्व सूत्रसे भेदशब्दकी अनुवृत्ति कर परिणामरूप प्रयोजनको धारनेवाले पारिणामिकभावके असाधारण भेद तीन हैं । इस प्रकार दोनों उद्देश्य, विधेय, दलोंका अन्वय कर दोनों ओरसे सम्बन्ध होना बन जाता है । हां, समुच्चय अर्थको कहनेवाले सूत्रोक्त च शब्दसे तो अन्य द्रव्योंमें पाये जांय और जीव द्रव्यमें भी पाये जांय ऐसे साधारण तथा कतिपय असाधारण हो रहे इन अस्तित्व आदि भावोंका संग्रह कर लिया जाता है । वे भाव आस्तित्व, अन्यत्व, कर्तृत्व, भोक्तृत्व, पर्यायवत्व, असर्वगतत्व, अनादिसंततिबन्धनबद्धत्व, प्रदेशवत्त्व, अरूपत्व, नित्यत्व, ऊर्ध्वगतित्व, द्रव्यत्व, आकर्षकत्व, आदि हैं । अर्थात्—वस्तुको तीनों कालतक स्थिर रखनेवाला अस्तित्व गुण छहों द्रव्योंमें पाया जाता है । अतः जीवका साधारण भाव है । सम्पूर्ण द्रव्योंको परस्पर भिन्न करनेवाला अन्यत्वभाव भी साधारण है, जो कि कर्मोंके उदय, उपशम, क्षय, क्षयोपशमकी, अपेक्षा नहीं रखता हुआ पारिणामिक है । कर्त्तापन भी साधारण भाव है । " मेघो वर्षति, आकाशमवगाहते, धर्मद्रव्यं गमयति, कालो वर्त्तयति " आदि क्रियाओंको उपजावनेमें संपूर्ण द्रव्योंको स्वाधिकार अनुसार स्वतंत्रता प्राप्त है । " स्वतंत्रः कर्त्ता " यह कर्त्ताका सिद्धांत लक्षण है । स्वकीय वीर्यकी प्रकर्षतासे परद्रव्यकी शक्तियोंके ग्रहण करनेकी सामर्थ्य ही भोक्तापन है, यह भोक्तृत्व भी अन्य द्रव्योंमें पाया जाता है । अतः साधारण भाव है । यद्यपि स्थूलदृष्टिसे कर्त्तापन और भोक्तापन अकेले जीवका ही परिणाम प्रतीत हो रहा है । फिर भी सूक्ष्मविचार करनेपर वह साधारण भाव समझा जाता है । गृहस्थ सम्बन्धी अनेक कार्योंके कर्त्ता और भोक्ता स्त्रीपुरुष दोनों ही हैं, बन्ध और बन्धका फल दोनोंके गुणोंका च्युत हो जाना तथा मोक्ष इनके कर्त्ता और भोक्ता जीव पुद्गल दोनों हैं । बुभुक्षित पारद सुवर्णका भक्षण कर उसका भोक्ता बन जाता है । सांभरकी झील काठ, पथरा, मट्टी, आदिको खा जाती है । अपने वीर्य प्रकर्षसे उनका लवण कर देती है । उदरकी अग्नि, अन्न, जल, दुग्ध, आदिका और चूल्हेकी अग्नि लकडीका भोग करती है ! चैतन्य न होनेसे पुद्गलको भोगी न कहा जाय, इसमें स्वार्थी जीवका पक्षपातपूर्वक स्वप्रशंसा करना ही कारण है । भोक्ता पुरुषके समान स्त्री भी पुरुषकी भोक्त्री होती है । जो बच्चेको क्रीडा करा रहा है, वह स्वयं भी उसके साथ खेल रहा है । अतः सूक्ष्मदृष्टिको विचारनेवाले पक्षपातरहित पुरुष भोक्तृत्वको साधारणभाव स्वीकार करते हैं । यह जीवके भोग, उपभोग, भावोंसे न्यारा उदयादि की नहीं अपेक्षा रखता हुआ पारिणामिकभाव है । तथा पर्यायसहितपना भी पारिणामिक है । सभी द्रव्य अपनी अपनी नियतपर्यायोंको धारते हैं । इस कार्यको करनेमें उनको किसी कर्मके

उदयादिककी अपेक्षा नहीं है। असर्वगतपना भी आकाशको छोडकर सम्पूर्ण द्रव्योंमें पाया जानेवाला भाव है। आकाश सर्वगत है, इसका अर्थ मध्यम अनन्तानन्त इस बीसवीं नियत संख्यावाले प्रदेशोंको धारना मात्र है। सर्व शब्दसे अस्तित्वभाववाले जगत् स्थित अनन्तानन्त नियत पदार्थ पकडे जाते हैं, अलोकाकाशकी चौकोर प्रदेशमित्तिके बाहर फिर कोई भी छहऊ ओर पदार्थ नहीं है। अनन्तानन्त आकाशोंको जाननेकी शक्ति रखनेवाला केवलज्ञान पुनः आकाशके बाहर किसी पदार्थको नहीं जान रहा है। वहां कोई पदार्थ सम्भव होता तो उसको विषय कर लेता। सरल बुद्धिवाले शिष्योंको समझानेके लिये सवगतकी अपेक्षा आकाशको अनन्तगत कह देना व्युत्पत्ति सम्पादक है। वैशेषिक या पौराणिकोंके यहां ईश्वर सर्वशक्तिमान् माना गया है। सर्वशक्तिका अर्थ वे "कर्त्तुमकर्त्तुमन्यथाकर्त्तुम्" समर्थ है ऐसा मानते हैं। इसका अभिप्राय यह है कि ईश्वर चाहे तो मछलीसे मनुष्य पैदा हो जाता है, देवी और पुरुष या देव और मनुष्यिणी या तिर्यंचिनीके सम्बन्धसे भी अपत्य उत्पन्न हो जाता है। मुसलमानोंका खुदा तो जडको चेतन बना सकता है। चाहें जब आत्मायें बना लेता है, और चेतन द्रव्योंको नास्तित्व (नेस्तनाबूद) कर देता है। असत्का उत्पाद सत् द्रव्यका विनाश होना इष्ट कर लिया है, इत्यादि असम्भव कार्योंका सम्पादन कर देना भी सर्वशक्तिका अर्थ कर लिया है। किन्तु जैनसिद्धान्त अनुसार असम्भव कार्य किसीके द्वारा भी हुये नहीं माने गये हैं। जैनसिद्धान्तमें सर्वज्ञको या सिद्धजीवोंको अनन्त शक्तिमान् स्वीकार किया है, सर्वशक्तिमान् नहीं। अतः सर्वशक्तिमान्के समान सर्वगत आकाशके सर्वशब्दका दुरुपयोग नहीं करना चाहिये। यदि कोई दुरुपयोग करना चाहे तो सर्वगतत्वाभावको आकाशका भी परिणाम हम माननेको उद्युक्त हैं। कर्मके उदय, उपशम, क्षय, क्षयोपशम इन निमित्तोंकी अपेक्षा नहीं होनेसे असर्वगतत्वभाव परिणामिक है। तथा अनादि संततिबन्धनबद्धत्व भाव भी साधारण पारिणामिक भाव है। क्योंकि एक धर्मद्रव्य, एक अधर्मद्रव्य, एक आकाश, असंख्याते कालद्रव्य, अनन्तानन्त जीवद्रव्य और इनसे अनन्तान्त गुणे पुद्गलद्रव्य ये नियत हो रहे सम्पूर्णद्रव्य अपनी अपनी अनादि अनन्त पर्यायोंके सन्तानस्वरूप बन्धनमें बंध रहे हैं। क्योंकि जीव पुद्गलद्रव्योंकी गति करनेमें उदासीन हेतुपन या सम्पूर्ण द्रव्योंमें उदासीन स्थापकत्व अथवा सम्पूर्ण द्रव्योंको अवकाश देना तथा वर्तना कराना एवं स्पर्श, रस, गन्ध, वर्ण चैतन्य, सुख आदि इन सहभावी, क्रमभावी, पर्यायोंकी सन्तान अपने अपने द्रव्यमें तदात्मक हो रही बांधी जाचुकी है, शुद्ध द्रव्यमें भी यह परिणाम पाया जाता है, अतः कर्मोंके उदय आदिकी अपेक्षा नहीं होनेसे अनादि-बन्धनबद्धत्व नामका पारिणामिक भाव है। प्रदेशवत्व परिणाम भी सम्पूर्ण द्रव्योंका साधारण भाव है। सभी द्रव्य किसी न किसी चौकोर, गृहीतशरीर आकार, लोकविन्यास, पंडशचौकोर, बरफीसमान आदिसे स्थानोंको धार रहे व्यंजन पर्यायवाले हैं। वे उचितसंख्यात, असंख्यात या अनन्त प्रदेशोंको घेरकर बैठे हुये हैं। रूप, रस, आदि गुणोंके न होनेसे शुद्ध जीव, धर्म, अधर्म, आकाश, कालमें पाया

जानेवाला अरूपत्व धर्म भी कर्मके उदय आदिकी अपेक्षा नहीं रखनेके कारण पारिणामिक भाव है। यद्यपि पुद्गल द्रव्यमें कथमपि अरूपत्वभाव नहीं हैं। फिर भी अन्य चार द्रव्योंमें भी पाया जाना होनेसे अरूपत्वभाव जीवका साधारण परिणाम ही गिना जायगा, तथा नित्यद्रव्य अर्थको ग्रहण करनेकी अपेक्षा संपूर्ण [illegible] उत्पाद, व्यय, न होनेरूप [illegible] अपेक्षा न रखनेवाला नित्यपना भी पारिणामिक भाव है। एवं बहुतसी परमाणुयें लोकपर्यन्त उपरको जानेकी टेव रखती हैं। अग्नि उपरको जाती है। जलमें डुबोई हुई तूंबी ऊपरको उछलती है। अतः कुछ पुद्गलोंमें भी प्राप्त हुआ होनेसे उर्ध्वगतिपन स्वभाव भी जीवका साधारण भाव है। सभी द्रव्यें भविष्यकालमें होनेवाली पर्यायोंकी ओर बह रहीं ह। अतः द्रव्यपना भी जीवका साधारण भाव है। चुम्बक, मोरपंख, अयोगोलक, अनुकूल गायन, मनोहारी रूप, खानि, आदि पुद्गलोंमें भी वर्तरहा होनेसे आकर्षकत्व भाव भी योगी जीवका साधारण परिणाम है, इत्यादि और भी पारिणामिकभाव समझ लेने चाहिये। इन साधारण भावोंमें कुछ तो षट्स्थानपतित हानि वृद्धिको प्राप्त हो रहे अनुजीवी गुण हैं। जैसे कि अस्तित्व और अगुरुलघु दूसरे नामको धारनेवाला अन्यत्व है। द्रव्यत्व, प्रदेशवत्व, भी अनुजीवी गुण हैं। तथा कर्त्तृत्व, आकर्षकत्व भोक्तृत्व ये पर्यायशक्तिरूप भाव हैं। पर्यायवत्त्व, असर्वगतत्व, अनादि संततिबन्धनबद्धत्व, अरूपत्व, ये द्रव्योंके स्वभाव हैं। द्रव्यार्थिकनयकी अपेक्षा नित्यत्व और पर्यायार्थिक नयकी अपेक्षा अनित्यत्व अथवा स्वचतुष्टयकी अपेक्षा अस्तित्व और परचतुष्टयकी अपेक्षा नास्तित्व इत्यादिक भाव तो वस्तुकी भित्तिपर सप्तभंगीके विषय हो रहे कल्पनाक्रान्त परिणाम हैं। विद्वज्जन इसको और विशद रूपसे समझ सकते हैं। अथवा इन अस्तित्व आदि भावोंमें दो कर्त्तृत्व, भोक्तृत्वको जीवका ही असाधारण भाव समझो। असर्वगतत्वको आकाशभिन्न पांच द्रव्योंका परिणाम समझ लो। अरूपत्वको पुद्गलरहित पांच द्रव्योंका परिणाम मानो। अस्तित्व, अन्यत्व, पर्यायवत्त्व, प्रदेशवत्वको सभी छःऊ द्रव्योंका स्वभाव गिन लो। अनादिबन्धनबद्धत्वको जीव पुद्गल दो द्रव्योंका भाव विचार लो। तभी तो श्री विद्यानंद आचार्यने च शब्दकरके साधारण और असाधारण दोनों जातिके भावोंका समुच्चय किया कहा है। कभी साधारणका अर्थ छःऊ द्रव्योंमें ठहरना विवक्षित है। ऐसी दशामें जो भाव छःओंमें नहीं ठहरता हुआ दो, तीन, चार, पांच, द्रव्योंमें ही पाया जायगा वह असाधारण माना जायगा और कहीं जीवसहित दो तीन चार, या पांच द्रव्योंमें वर्त रहा भाव भी साधारण हुआ विवक्षाप्राप्त है।

तदादिग्रहणमत्र न्याय्यमिति चेन्न, त्रिविधपारिणामिकभावप्रतिज्ञाहानिप्रसंगात्। समुच्चयार्थेपि च शब्दे सति तुल्यो दोष इति चेन्न, प्रधानापेक्षत्वात्त्रित्वप्रतिज्ञायाः। समुच्चीयमानास्तु चशब्देनाप्रधानभूता एवास्तित्वादय इति न दोषः।

जब कि च शब्द करके अस्तित्व, अन्यत्व आदिक पारिणामिक भावोंका समुच्चय किया जाता है, तब तो इस सूत्रमें " जीवभव्याभव्यत्वादीनि " इस प्रकार आदि शब्दका ग्रहण करना न्यायमार्गसे

अनपेत (समुचित) है। आचार्य कहते हैं कि इस प्रकार तो शंका नहीं करना। क्योंकि "द्विनवाष्टा" इत्यादि सूत्र करके गिनाये गये तीन प्रकारके पारिणामिक भावके प्रतिज्ञा करनेकी हानिका प्रसंग आता है। अतः सूत्रमें आदि शब्दको नहीं डालकर तीन प्रकार पारिणामिक भावोंको गिना दिया है। पुनः शंकाकार कहता है कि सूत्रमें समुच्चय अर्थको कहनेवाले च शब्दका ग्रहण करते सन्ते भी तो वही दोष समानरूपसे लागू होता है। अर्थात्—च शब्द करके अस्तित्व आदि पारिणामिक भाव पकडे जायेंगे तो भी तीन प्रकारके पारिणामिक भावोंकी प्रतिज्ञा करनेकी हानि होय ही जावेगी, अतः प्रतिज्ञाभंग दोष तदवस्थ रहा। इसपर ग्रन्थकार कहते हैं कि यह कटाक्ष तो नहीं कर सकते हो। क्योंकि पारिणामिक भावोंके तीन संख्याकी प्रतिज्ञाको प्रधानरूपकी अपेक्षा है। हां च शब्द करके उपरिष्ठात् एकत्र करलिये गये तो अप्रधान भूत ही अस्तित्व आदिक ले लिये जाते हैं। अर्थात्—जीवत्व आदि तीन प्रधानभूतभाव हैं, और अस्तित्व आदि अप्रधानभूत हैं, जिनको कि कण्ठोक्त करनेकी कोई आवश्यकता नहीं। इस प्रकार कोई दोष नहीं हो पाता है।

कुतः पुनः पारिणामिका जीवत्वादयो भावा इति चेत्, कर्मोपशमक्षयक्षयोपशमोदयानपेक्षत्वात्। तस्य जीवितपूर्वकत्वाज्जीवत्वमिति चेन्न, उपचारतो जीवत्वप्रसंगात्। मुख्यं तु जीवत्वं तस्येष्यते, ततो न ह्यौदयिकं।

आत्माके जीवत्व आदिक भावोंको भला फिर पारिणामिकपना किस ढंगसे नियत किया जाय, ऐसी जिज्ञासा होनेपर श्री विज्ञानन्दस्वामी कहते हैं कि कर्मोंके उपशम, क्षय, क्षयोपशम, और उदय की नहीं अपेक्षा होनेसे जीवत्व आदि भाव पारिणामिक हैं। कर्मोंके उपशमादिको निमित्त न मानकर केवल आत्मीय परिणामोंकी अपेक्षासे होनेवाले स्वभाविकभाव पारिणामिक हैं। यहां कोई यों कहें कि भ्वादिगणकी " जीव प्राणधारणे " धातुसे बनाया गया जीव शब्द है। अतः बहिरंग प्राण आयुष्य कर्मके उदयकी अपेक्षा रखते हुये जीवत्व भावको औदयिक मानना चाहिये। उदय आदिकी नहीं अपेक्षा रखना, यह पारिणामिकका लक्षण तो उसमें घटता नहीं है। श्री विद्यानंदस्वामी कहते हैं कि यह आक्षेप हमारे ऊपर नहीं हो सकता है। क्योंकि आयुकर्मके उदयकी अपेक्षासे यदि जीवत्व भाव माना जावगा तो सिद्ध महाराजके अजीवपनेका प्रसंग होगा। यदि कोई यों कहे कि अजीवीत्, जीवति, जीविष्यति, इति जीवः इस प्रकार तीनों कालमें जीवन क्रियाकी अपेक्षा रखनेवाला जीव है। श्री सिद्धपरमेष्ठी पहिले संसार अवस्थामें आयुकर्मका उदय होता रहनेसे जीव रह चुके हैं। अतः भूतप्रज्ञापन पननयकी अपेक्षा सिद्धोंका भी जीवत्व रक्षित हो जाता है। सिद्धान्ती कहते हैं कि यह तो नहीं कहना। क्योंकि यों तो सिद्धोंको उपचारसे ही जीवपनेका प्रसंग हुआ। वास्तवमें देखा जाय तो उन सिद्धोंके मुख्य होता हुआ जीवत्वभाव इष्ट किया गया है। तिस कारण निर्णीत हुआ कि जीवत्वभाव औदयिक नहीं है। पारिणामिक ही है।

मार्गदर्शक - आचार्य श्री सुविधिसागर जी महाराज

ननु च ज्ञानादेर्भावप्राणस्य धारणात् सिद्धस्य मुख्यं जीवत्वमित्यभ्युपगमे क्षायिकमेतत्स्यादनंतज्ञानादेः क्षायिकत्वादिति चेत् न, जीवनक्रियायाः शब्दनिष्पत्त्यर्थत्वात् तदेकार्थसमवेतस्य जीवत्वसामान्यस्य जीवशब्दप्रवृत्तिनिमित्तत्वोपपत्तेः। अथवा न त्रिकालविषयजीवनाम-भवनं जीवत्वं। किं तर्हि ? चित्तत्वं न च तदायुरुदयापेक्षं न चापि कर्मक्षयापेक्षं सर्वदाभावात्।

यहां और भी किसीकी शंका है कि सिद्धोंके पांच इन्द्रिय, तीन बल, आयु, श्वासोच्छ्वास, इन दश द्रव्यप्राणोंका धारण नहीं है। फिर भी ज्ञान, सुख, चैतन्य, सत्ता इस प्रकारके भावप्राणोंका धारण होनेसे सिद्धोंके भी मुख्य जीवत्व प्राप्त हो जाता है, इस प्रकार स्वीकार करनेपर तो यह जीवत्वभाव क्षायिक हो जायगा। क्योंकि अनन्तज्ञान आदिक तो ज्ञानावरण आदि कर्मोंके क्षयसे उत्पन्न हुये क्षायिक हैं। ग्रन्थकार कहते हैं कि यह तो न कहना। क्योंकि प्राणधारणरूप जीवन क्रिया तो व्याकरण शास्त्र द्वारा जीव शब्दकी साधु सिद्धि करने मात्रके लिये है। जहां ही जीव द्रव्यमें प्राण धारण रूप जीवनक्रिया रहती है, वहां ही जीवत्व नामकी जाति रहती है, जो दो धर्म एक द्रव्यमें समवाय सम्बन्धसे ठहरते हैं। उनका रूप, रसके समान परस्परमें एकार्थ समवाय सम्बन्ध माना गया है। अतः जीवत्व नामक सामान्यको जीव शब्दकी प्रवृत्तिका निमित्तपना युक्तिसे निर्णीत हो रहा है। जीवत्व जाति ही जीवत्वभाव है। रूढि शब्दोंमें धात्वर्थ क्रियाको केवल व्युत्पत्तिके लिये ही माना गया है। उसका परिपूर्ण अर्थ घटित करना आवश्यक नहीं, अथवा हम यह सिद्धांत करते हैं कि तीनों कालोंमें प्राणधारण या जीवत्व जाति इस नामके सद्भाव बने रहनेको हम जीवत्व नहीं मानते हैं, तो आप जैन जीवत्वका क्या अर्थ करते हैं ? इसका उत्तर यह है कि आत्माका चैतन्य गुण ही जीवत्व है। वह चेतना तो आयुष्य कर्मके उदयकी अपेक्षा रखनेवाली नहीं है। और वह चतन्य कर्मोंके क्षयकी अपेक्षाको धारनेवाले भी नहीं है। कारण कि अनादिसे अनन्तकालतक निगोद अवस्थासे लेकर सिद्धोंतकमें वह चैतन्यभाव सदा पाया जाता है। औदयिकभाव या क्षायिकभाव तो सर्वदा नहीं पाये जाते हैं। अनादिकालसे अनन्तकालतक द्रव्य मुद्राकर परिणाम करता हुआ चैतन्य-गुण ही जीवत्व शब्दसे लिया जाता है। औदयिकभाव धारावाही रूपसे भले ही किसी अनादि अनन्त संसारी जीवके सदा पाये जांय किन्तु व्यक्ति रूपसे वे सादिसान्त हैं। हां चैतन्य तो व्यक्तिरूपसे भी अनादि अनन्त है। भले ही घटता बढता रहे क्षायिकभाव तो सादि अनन्त प्रसिद्ध ही हैं।

एतेन सम्यग्दर्शनज्ञानचारित्रपरिणामेन सिद्धभवनयोग्यत्वं भव्यत्वं तद्विपरीतमभव्यत्वं च पारिणामिकमुन्नेयं तस्यापि कर्मोदयाद्यनपेक्षत्वसिद्धेः सर्वदा भावात्। अनादिपरिणाम-मात्रनिमित्तत्वात्।

इस उक्त कथन करके यह भी कह दिया गया उपरिष्टात् लक्षण समझ लेना चाहिये कि सम्यग्दर्शन, सम्यग्ज्ञान, सम्यक्चारित्ररूप परिणामकरके भविष्यमें सिद्धपर्याय होनेकी वर्त्तमानकालमें

वर्त्त रही योग्यता तो भव्यत्वभाव है। और उससे विपरीत जो रत्नत्रय रूप करके परिणाम नहीं हो सकनेकी योग्यता अभव्यत्व है। ये दोनों भाव पारिणामिक जान लेने चाहिये। क्योंकि उन भव्यत्व, अभव्यत्व, दोनोंको भी कर्मके उदय, उपशम, आदिकी नहीं अपेक्षा रखनेवालेपनकी सिद्धि हो जानेसे भिन्न दो प्रकार जातिवाले जीवोंमें उन दो की असंकररूपसे सर्वदा सत्ता पाई जाती है। अर्थात्— युक्तानन्त प्रमाण अभव्य जीवोंकी राशिमें सर्वदा अभव्यत्व परिणाम होता रहता है, तथा मध्यम अनंतानन्त प्रमाण अक्षय भव्य राशिमें बहुभाग भव्योंके सिद्ध अवस्था होनेतक भव्यत्वभाव बना रहता है। मोक्ष होनेपर भव्यत्वभाव बिगड जाता है। जैसे कि मृत्तिकामें घट बन जानेपर घट परिणाम योग्यता विनश जाती है। हां दूरभव्योंमें भव्यता सर्वदा बनी रहती है, भव्यपना भविष्यकालकी अपेक्षासे है। कार्य निष्पत्ति हो जानेपर तो भव्यताके स्थानको भूतता घेर लेती है। सुवर्णपाषाण और अंधपाषाणके समान अनादि कालसे चले आ रहे केवलभव्यत्व या अभव्यत्वरूप परिणामोंके निमित्तसे भव्यपना और अभव्यपना निर्णीत कर दिया जाता है।

कुतः पुनरनादिः परिणामः कर्मोदयाद्युपाधिनिरपेक्षो जीवस्य सिद्ध इत्यारेकायामाह।

कर्मोंके उदय, उपशम, आदि झगडोंकी नहीं अपेक्षा रखता हुआ जीवका परिणाम भला अनादि है यह किस प्रमाणसे सिद्ध किया जाय? बताओ, इस प्रकार शिष्यमें संशयका उत्थान होनेपर श्री विद्यानन्द आचार्य समाधानको स्पष्ट कहते हैं।

अनादिपरिणामोस्ति तत्रोपाधिपराङ्मुखः।
सोपाधिपरिणामानामन्यथा तत्त्वहानितः ॥ १ ॥

उस जीवमें कर्म, नोकर्म, आदिक उपाधियोंसे सर्वथा पराङ्मुख हो रहा कोई अनादि कालीन परिणाम अवश्य है, क्योंकि पश्चात् उपाधिसहित परिणामोंकी अन्यथा यानी मूल पारिणामिक वस्तुको माने विना उस उपाधिसहित परिणामपनकी हानि हो जावेगी। मूल है तो शाखा चल सकती है "मूलं नास्ति कुतः शाखा" मूलमें कपडा है तो उसपर कोई भी रंग रंगा जा सकता है, आकाशको या आकाशके फूलको कोई रंग (रञ्जितकर) नहीं सकता है। इस अन्वय व्यतिरेक वाले हेतुसे जीवका निजगांठका डील पारिणामिकभाव है यह साध दिया गया है।

नहि स्फटिकादेरसति स्वाभाविकपरिणामे स्वच्छत्वे जपाकुसुमाद्युपाधिसान्निध्यभावानुजन्मा रक्तत्वादिपरिणामः प्रतीयते तद्वदात्मनोप्यौपाधिकाः परिणामा औपशमिकादयो नानादिपरिणाममंतरेणोपपद्यंते शशविषाणादेरपि स्वाभाविकपरिणामरहितस्यौपाधिकपरिणामप्रसंगात्। ततोस्ति जीवस्यानादिनिरुपाधिकः परिणामः कर्मोपशमादिपरिणामवत्। तथा सति।

देखो, स्फटिक, काच, आदिके गांठकी स्वाभाविक परिणाम हो रही स्वच्छताके नहीं माननेपर पुनः जपापुष्प, हरापत्ता, आदि उपाधियोंके सन्निकट भावसे उत्पन्न हुआ लाल रंग, हरापन आदिक परिणाम हुये नहीं प्रतीत होते हैं। किन्तु मूलमें स्वच्छ स्फटिक द्रव्य है, तभी उसमें जपापुष्पके सन्निधानसे औदयिक लालिमा जानली जाती है। वन्ध्या पुत्रको गहने या कपडोंसे नहीं सजाया जा सकता है और न उसके शरीरसे कुछ या पूरा मैल ही निकाला जा सकता है। उसी प्रकार आत्माकी निज सम्पत्ति हो रहे अनादि कालीन पारिणामिक भावोंके विना उपाधिजन्य औपशमिक, क्षायोपशमिक, ऐसे सम्यक्त्व, ज्ञान, आदिक परिणाम होना तो नहीं बन सकता है ! यदि मूलभित्तीको माने विना ही चित्र खींचा जा सके तो स्वाभाविक परिणामरूप निज शरीरसे रहित हो रहे शशशृंग, आकाशपुष्प, आदिके भी औपाधिक परिणाम होते रहनेका प्रसंग हो जायगा, जो कि किसीको इष्ट नहीं है। तिस कारण यह सिद्धान्त बन जाता है कि जैसे जीवके कर्मोंकी उपशान्ति, क्षीणता, उदय, आदि निमित्तोंसे सादि या धारावाहि अनादिकालसे हो रहे औपशमिक, औदयिक आदि परिणाम साधे जा चुके हैं, उसी प्रकार जीवके उपाधियोंके विना ही गांठके अनादि कालसे उपज रहे परिणाम सिद्ध हो जाते हैं अर्थात्–जीवोंके पांचों प्रकारके परिणामोंको हमने प्रमाणसे सिद्ध कर दिया है। और तैसी व्यवस्था कर चुकनेपर—

एतत्समुद्भवा भावा ह्यादिभेदा यथाक्रमम् ।
जीवस्यैवोपपद्यंते चित्स्वभावसमन्वयात् ॥ २ ॥

इन उपशम, क्षय, आदिसे भले प्रकार उत्पन्न हो रहे भाव तो यथाक्रमसे दो, नौ, आदि भेदोंको धार रहे हैं। ये भाव सब जीवद्रव्यके ही निजतत्त्व सिद्ध हो जाते हैं (प्रतिज्ञा वाक्य) क्योंकि जीवकी आत्मा बन रहे चैतन्य स्वभावका सम्पूर्ण भावोंमें भले प्रकार अन्वय हो रहा अनुभूत हो रहा है। अर्थात्–हां धारण, द्रव, उष्णता, ईरण, या रूप, रस, गन्ध, स्पर्श, आदिका अन्वय यदि भावोंमें पाया जाता तब तो इनको पुद्गलका निजतत्त्व कह देते, किन्तु उक्त त्रेपन भावोंमें पुद्गल आत्मकपना नहीं देखा जाता है, अतः ये भाव जीवके ही समझ लेने चाहिये। कोई समयसाररसिक पण्डितमन्य यदि निश्चयनयका अवलम्ब लेकर औदयिक, क्षायोपशमिक और औपशमिक भावोंको पुद्गलका कह देवे तो यह उसका आपेक्षिक कथन प्रमाण ज्ञान करनेके लिये आदरणीय नहीं है।

कर्मणामुपशमक्षयक्षयोपशमोदयप्रयोजना औपशमिकक्षायिकक्षायोपशमिकौदयिका भावाः कर्मण एवेति न मन्तव्यं, कर्मोपशमादिभिः प्रयुज्यमानादौपशमिकादीनां जीवपरिणामत्वोपपत्तेः चेतनासंबंधात्वाच्च ।

औपशमिक आदि शब्दोंमें प्रयोजन या भव अर्थ में ठण् प्रत्यय करनेपर यों अर्थ किया जाय कि कर्मोंके उपशम, क्षय, क्षयोपशम, और उदय, प्रयोजनको धारनेवाले औपशमिक, क्षायिक,

क्षायोपशमिक, औदयिक ये पचास भाव तो कर्मोंके ही हैं, इस प्रकार नहीं मानना चाहिये। क्योंकि औपशमिक आदिका स्वतंत्र कर्त्ता आत्मा ही है। प्रयोजक हेतु भले ही कर्मोंका उदय, उपशम, आदि अवस्थाको मान लिया जाय, कर्मोंके उपशम, आदिकों करके प्रयोजित किये जा रहे औपशमिक आदि भावोंको जीवका परिणामपना युक्तिसिद्ध है। भावार्थ—युद्धका या नृत्यका बज रहा बाजा लडता नाचता नहीं है। ये सब क्रियायें योद्धा या नर्तककी स्वात्मीय कार्य (करतूतें) हैं। निमित्त कारणोंका आदर करना वहांतक ही शोभा देता है, जहांतक कि उपादानकारणोंकी निज सम्पत्तिपर डांका न डाला जाय। एक चनेका आधा एक दालको चनों भरी हजार मनकी खत्तीमें डाल देनेसे पूरे चनोंमेंसे आधे पांचसौ मन चनोंका दावा करना अनीति मार्ग है। दूसरी बात यह है कि औपशमिक आदि भावोंमें अन्वितरूपसे चेतनाका सम्बन्ध हो जानेसे भी वे सम्यग्दर्शन, गति, आदिक भाव सब जीव द्रव्यके ही हैं। पुद्गल कर्मके उपादेय नहीं हैं।

प्रधानस्यैवैते परिणामा, इत्यप्यनालोचिताभिधानं तत एव। न हि ज्ञानादिभेदेषु यथाक्रममौपशमिकादिषु भावेषु चित्समन्वयोऽसिद्धस्तेषामहंकारास्पदत्वेन प्रतीतेरात्मोपभोगवत्। न चाहंकारोपि प्रधानपरिणामः पुरुषतादात्म्येन स्वयं संवेदनात्। भ्रांतं तत्तथा संवेदनमिति चेत् न, बाधकाभावात्। अहंकारादयोऽचेतना एवानित्यत्वात् कलशादिवत्येतदनुमानं बाधकमिति चेन्न, पुरुषानुभवेनानैकांतिकत्वात् तस्यापि परापेक्षितया कादाचित्कत्वेनानित्यत्वसिद्धेरित्युक्तत्वादुपयोगसिद्धौ। किं च—

कपिल मतानुयायी कहते हैं कि ये ज्ञान, क्रोध, आदिक परिणाम तो प्रकृतिके ही परिणाम हैं। सत्त्वगुण, रजोगुण,तमोगुण, इनकी साम्य अवस्था स्वरूप प्रधान ही परिणाम करता है। आत्मा तो कूटस्थ अपरिणामी है। आचार्य कहते हैं कि यह सांख्यमतियोंका कथन भी उस ही कारणसे अर्थात्—क्रोधादिमें चेतनका सम्बन्ध ओत पोत लगा रहनेसे ही अविचारित है। साख्योंने चैतन्यका अन्वय आत्मीय भावोंमें ही स्वीकार किया है, क्रोध वेद आदिमें चैतन्यका स्पष्ट अनुभव हो रहा है। पुनः तुम सांख्य यथाक्रमसे दो, नौ आदि भेदोंको धार रहे, औपशमिक, क्षायिक, आदिक भावोंमें चैतन्यका समन्वय असिद्ध है, यह तो नहीं कह सकते हो। क्योंकि उन त्रेपन भी भावोंकी चिदात्माका उल्लेख करनेवाले अहंकारके प्रतिष्ठित स्थानपने करके प्रतीति हो रही है। जैसे कि मैं भोक्ता हूं, अहं द्रष्टा, अहं चेतयिता, इनमें आत्मीयताकी प्रतीति हो रही है। भावार्थ—प्रकृतिरूप पुंश्चली बुद्धि द्वारा सम्पादित कराये गये, आत्मनिष्ठ उपभोगमें जैसे " अहं उपभोक्ता अस्मि " इस प्रकार अहंकारस्थलपनेसे आत्मस्वरूप चैतन्यका भले प्रकार अन्वय हो रहा है, उसी प्रकार औपशमिक, औदयिक, भावोंमें चेतनात्मक अहंकारका समरसरंग जम रहा है। कपिल मतानुयायी यों तो नहीं कह सकते हैं कि " प्रकृतेर्महांस्ततोहंकारस्तस्माद्गणश्च षोडशकः। तस्मादपि षोडशकात्पंचभ्यः पंचभूतानि " इस सृष्टिप्रक्रियाके अनुसार अहंकार

भी अव्यक्त प्रकृतिका व्यक्त परिणाम है। देखो यह कहना यों ठीक नहीं है कि आत्माके तदात्मकपने करके अहंकारका स्वयमेव सम्वेदन हो रहा है। अहं भोक्ता, अहं चेतनः, यहां अहंका आत्माके साथ *तदात्मक सामानाधिकरण है। पुनः यदि कापिल यों कहें कि अहं गौरः, अहं स्थूलः, मैं गोरा हूं,* मैं मोटा हूं, यहां गोरापन, मोटापन शरीरका अनुविधान करते हैं। उनमें अहंका सम्बन्ध जोडकर आत्माका समभिव्याहार करना जैसे भ्रान्त है, उसी प्रकार आत्माके साथ तदात्मकपने करके अहंकारका तिस प्रकार सम्वेदन करना भी भ्रान्त है। आचार्य कहते हैं कि यह तो न कहना। क्योंकि अहं गौरः, अहं स्थूलः, इन प्रतीतियोंका बाधकप्रमाण विद्यमान है। आत्मा गोरा या मोटा नहीं है। पुद्गल निर्मित शरीर ही गोरा या मोटा होता है। इस प्रकार बाधक प्रमाण उत्पन्न हो जानेसे " अहं गौरः, अहं स्थूलः " यह सम्वेदन भ्रांत कहा जा सकता है। किंतु अहं क्रोधी, अहं ज्ञानवान्, अहं आत्मा, अहं चेतनः, इन प्रतीतियोंका कोई बाधक प्रमाण नहीं है। अतः अहंकारका पुरुषके तदात्मकपने करके सम्वेदन होना अभ्रान्त है। यदि सांख्य उस सम्वेदनको बाधा देनेवाले इस अनुमानको उठावें कि अहंकार, बुद्धि, इन्द्रियां, आदिक पदार्थ (पक्ष) अचेतन ही हैं। (साध्य) अनित्य होनेसे (हेतु,) घट, पट, आदिके समान (अन्वयदृष्टान्त) ग्रन्थकार कहते हैं कि यह बाधक अनुमान तो समीचीन नहीं है। पुरुषके अनुभव करके व्यभिचार दोष उपस्थित हो जाता है। " बुध्यध्यवसितमर्थं पुरुषश्चेतयते " बुद्धिके द्वारा निर्णीत किये गये अर्थको पुरुष चेतना करता है, उपभोग करता है। इस प्रकार उस पुरुषके अनुभवको भी परकी अपेक्षा होनेसे कभी कभी उत्पत्ति होनेके कारण अनित्यपना सिद्ध है। अतः अनुभव या उपभोगमें अनित्यत्व हेतु रह गया और अचेतनत्व साध्य न रहा। अतः व्यभिचारी हेत्वाभाससे उत्पन्न हुआ वह अनुमान समीचीन नहीं है। तुम सांख्योंका प्रमाण ज्ञान बाधक होता है, और अप्रमाणज्ञान बाध्य होता है। किन्तु यहां प्रकरणमें तो विपरीत प्रस्ताव ही घटित हो रहा है। जिसको आप सांख्य बाधक कह रहे हैं, वह अप्रमाणज्ञान है, और जिसको आप बाध्य कह रहे हैं, वह अहंकारमें पुरुषके तदात्मकपने करके संवेदन होना तो प्रमाणज्ञान है। आत्मा उपभोग स्वरूप है, अहंकार स्वरूप है, इस सिद्धान्तको हम इस ग्रन्थके आदिमें ही दो सौ पच्चीसवीं वार्तिकसे लेकर दो सौ चवालीसवीं वार्तिकतक सांख्यमतका निरास करते हुये आत्माको उपयोगात्मक सिद्ध करते समय विशदरूपसे कह चुके हैं। दूसरी बात यह भी है कि—

क्षायिका नवभावाः स्युः पुरुषस्यैव तत्त्वतः।
क्षायिकत्वाद्यथा तस्य सिद्धत्वमिति निश्चयः ॥ ३ ॥
कृत्स्नकर्मक्षयात्तावत् सिद्धत्वं क्षायिकं मतं।
सर्वेषामात्मरूपं चेत्यप्रसिद्धं न साधनम् ॥ ४ ॥

जिस प्रकार कि एकसौ अडतालीस भी कर्मोंसे रहित हो जानेपर हुआ सिद्धत्वभाव उस आत्माका है पुद्गलका या प्रधानका नहीं है, इस प्रकार निश्चय है। नैयायिक, मीमांसक, सांख्य, सबने आत्माकी ही मोक्ष मानी है। उसी सिद्धत्व भावके समान ज्ञान, दर्शन, आदिक नौ क्षायिक भाव भी वास्तविक रूपसे आत्माके ही हो सकते हैं। देखिये, सबसे पहिले दृष्टांत रूपकर कहा गया सम्पूर्ण कर्मोंके क्षयसे उत्पन्न हुआ सिद्धत्वभाव तो क्षायिक है और वह सिद्धत्वभाव आत्माका तदात्मक स्वरूप है, यह सभी वादी, प्रतिवादियोंके यहां प्रसन्नतापूर्वक मान लिया गया है। क्षायिकभाव (पक्ष) आत्माके ही हो सकते हैं (साध्य) क्षायिक होने से (हेतु) सिद्धत्वके समान (अन्वय दृष्टान्त) दूसरे इस अनुमान में दिया गया हेतु अप्रसिद्ध नहीं है। अर्थात्—अन्वयदृष्टान्त में हेतु की साध्यके साथ व्याप्ति प्रसिद्ध हो रही है।

द्वावौपशमिकौ भावौ जीवस्य भवतो ध्रुवं।
मोक्षहेतुत्वतः कर्मक्षयजन्मदृगादिवत् ॥ ५ ॥
क्षायोपशमिका दृष्टिज्ञानचारित्रलक्षणाः।
भावाः पुंसोऽत एव स्युरन्यथानुपपत्तितः ॥ ६ ॥
प्रधानाद्यात्मका ह्येषा सम्यग्दृष्ट्यादिभावना।
न पुंसो मोक्षहेतुः स्यात्सर्वथातिप्रसंगतः ॥ ७ ॥

अनुमान द्वारा क्षायिक भावोंको आत्माका ही परिणाम साधकर अब औपशमिक भावोंको भी जीवके तदात्मक परिणामका अनुमान बनाते हैं। उपशम सम्यक्त्व और उपशम चारित्र ये दो औपशमिक भाव (पक्ष) निश्चित (अवधारित) रूपसे जीवके होते हैं। (साध्य) मोक्षका हेतु होनेसे (हेतु) कर्मके क्षयसे उत्पन्न हुये दर्शन, ज्ञान, आदिके समान (अन्वयदृष्टान्त) अर्थात्—"सम्मद्दंसणणाणं चरणं मोक्खस्स कारणं जाणे ववहारा णिच्चयदो तत्तिय मइयो णिओ अप्पा" इस युक्तिपूर्ण सिद्धांत अनुसार मोक्षके हेतु बन रहे परिणाम तो जीवके ही तदात्मकभाव माने जाते हैं। अतः जो जो मोक्षका हेतु है, वह जीवनिष्ठ उपादान कारणता निरूपित उपादेयतावान् होता हुआ तदात्मक जीवका परिणाम है। यह व्याप्ति बन जाती है। तथा इस ही कारणसे यानी मोक्षका हेतु होनेसे (हेतु) तीसरे दर्शन, ज्ञान, चारित्रस्वरूप, क्षायोपशमिकभाव भी (पक्ष) जीवके ही हो सकेंगे (साध्य) अन्यथा यानी जीव आत्मक परिणाम हुये विना दर्शन, ज्ञान, आदिकोंकी असिद्धि है। अतः अन्यथानुपपत्ति प्राणको धारनेवाले हेतुसे साध्यकी सिद्धि बन बैठती है, यदि कपिल सिद्धांत अनुसार ये सम्यग्दर्शन आदिक पचास या त्रेपनभाव भला प्रधानरूप होते या चार्वाक मत अनुसार भूत पुद्गलके

मार्गदर्शक :- आचार्य श्री सुविधिसागर जी महाराज

विवर्त्त होते तो ये भाव आत्माके मोक्षसम्पादक हेतु सर्वथा नहीं हो सकते थे। क्योंकि किसी विवक्षित पदार्थके भाव यदि अविवक्षित अर्थकी मुक्तिके सम्पादक बन बैठे तो अतिप्रसंग हो जायगा। धर्मात्मा जिनदत्तकी शुभ परिणतियां चोर, व्यभिचारी, यज्ञदत्तको कारागृह (जेलखाना) से मुक्ति करादेनेकी कारण बन बैठेंगी। इन्द्रदत्तका अभ्यास या व्युत्पत्ति भी महामूर्ख भवदत्तको परीक्षामें उत्तीर्ण करा देवेगी। सिद्धान्त यह है कि औपशमिक और क्षायिकभाव आत्माको मुक्तिके सम्पादक हैं। अतः ये जीवके ही तदात्मक परिणाम हैं। अन्य किसीके विवर्त्त नहीं हैं।

क्षायोपशमिकाः शेषा भावाः पुंजन्मताभृतः।
क्षायोपशमिकत्वात्स्युः सम्यग्दृग्बोधवृत्तवत् ॥ ८ ॥
जीवस्यौदयिकाः सर्वे भावा गत्यादयः स्मृताः।
जीवे सत्येव सद्भावादसत्यनुपपत्तितः ॥ ९ ॥
कर्मोदये च तस्यैव तथा परिणमत्वतः।
तेषां तत्परिणामत्वं कथंचिन्न विरुध्यते ॥ १० ॥

छठी वार्तिकमें कहे जा चुके सम्यग्दर्शन, ज्ञान, चारित्र, स्वरूप छह क्षायोपशमिक भावोंसे शेष बच रहे कुज्ञान, दर्शन, लब्धियां, संयमासंयम ये बारह क्षायोपशमिक भाव भी (पक्ष) पुरुष से जन्म लेनेपनको धारण करनेवाले हैं, (साध्य) क्षयोपशम प्रयोजनको धारनेवाला होने से (हेतु) सम्यग्दर्शन, सम्यग्ज्ञान, सम्यक्चारित्रके समान (अन्वय दृष्टान्त) अंगुली पकडकर पौंचा पकडते हुये सम्पूर्ण शरीर पकड लिया जाता है। सर्व प्रसिद्ध सिद्धत्वभावका दृष्टान्त पाकर नौ क्षायिकभाव पुरुषके ही परिणाम हैं, यह साध दिया गया है। सिद्ध हुये क्षायिक भावोंको दृष्टान्त बनाकर दो औपशमिक भावोंमें जीवका तदात्मकपना अनुमित करा दिया है। उस ही हेतु से तीन क्षायोपशमिक सम्यक्त्व ज्ञान चारित्र स्वरूपोंमें जीवका तदात्मकपना साधकर उनको दृष्टान्त बनाते हुये शेष कुज्ञानादि क्षायोपशमिक भावोंके जन्मका उपादान कारण जीवको साध दिया है। तथा गति, कषाय, आदिक सभी औदयिकभाव (पक्ष) जीवके तदात्मक परिणाम ही आम्नायप्राप्त गाये गये हैं (साध्य) जीवके होनेपर ही उनका सद्भाव पाया जाता है (हेतु) और जीवके नहीं होनेपर गति आदिक भावोंकी उपपत्ति नहीं होने पाती है (व्यतिरेक व्याप्ति) कारण कि कर्मके उदयका निमित्त मिलनेपर उस संसारी जीवके ही तिस प्रकार गति, कषाय, आदि स्वरूप तदात्मक परिणाम हो रहा है। अतः उन गति आदिक भावोंको उस जीवका तद्रूप परिणामपना किसी ढंगसे भी विरुद्ध नहीं पडता है।

भव्याभव्यत्वयोर्जीवस्वभावत्वं विभाव्यते ।
पारिणामिकतायोगाच्चेतनत्त्वविवर्तवत् ॥ ११ ॥
चेतनत्वस्वभावत्वमात्मनोऽसिद्धमित्यसत् ।
स्वोपयोगस्वभावत्वसिद्धेः प्रागभिधानतः ॥ १२ ॥

पांचवे पारिणामिक भावोंमें पडे हुये भव्यत्व, अभव्यत्व, भावोंमें (पक्ष) जीवस्वभावपना विचार लिया जाता है (साध्य), पारिणामिकपनेका तादृश्य सम्बन्ध होनेसे (हेतु) चेतनत्व (जीवत्व) नामक विवर्त्तके समान (अन्वयदृष्टान्त)। यहां यदि कोई सांख्य या वैशेषिक यों कहें कि आत्माका चैतन्यस्वभावपना तो असिद्ध है, आचार्य कहते हैं कि यह उनका कहना असत्य है। क्योंकि ग्रन्थकी आदिके पहिले प्रकरणमें आत्माके निज उपयोग स्वभावपनकी सिद्धिका कथन हो चुका है। अभी क्षायोपशमिक भावोंको गिनाते समय पांचवे सूत्रका विवरण करते हुये भाषाभाष्यमें इस बातपर बहुत बल दिया जा चुका है कि ये औपशमिक आदि त्रेपन भाव सब जीवके ही तदात्मक परिणाम हैं।

नन्वौपशमिकादीनां त्यागश्चेन्निर्वृतात्मनः ।
निःस्वभावत्वमासक्तं नैरात्म्यं सर्वथा ततः ॥ १३ ॥
तदत्यागे तु मोक्षस्याभावः स्यादात्मनः सदा ।
ततो न तत्स्वभावत्वं जीवस्येत्यपरे विदुः ॥ १४ ॥

स्वपक्षका अवधारण करते हुये किसीका यहां पूर्वपक्ष है कि मोक्षको प्राप्त हो चुके आत्माके यदि " औपशमिकादि भव्यत्वानां च " इस सिद्धान्त अनुसार मोक्ष अवस्थामें औपशमिक, औदयिक, आदिक भावोंका त्याग है, तब तो मुक्तको स्वभावोंसे रहितपनेका प्रसंग प्राप्त होता है। जब कि आप जैनोंने औपशमिक आदि भावोंको आत्माका निजस्वभाव मान रक्खा है, और वैसा हो जानेसे सभी प्रकार आत्माको निरात्मकपना (शून्यपना) हुआ। यों तो सम्पूर्ण स्वभावोंसे रीता अश्वविषाणके समान मुक्त आत्मा असत् पदार्थ ठहरा। जहां अपना सबका सब खोज मिट जाय, ऐसी मुक्तिके लिये भला कौन सहृदय जीव अभिलाषुक हो सकेगा ? हां, यदि मुक्तजीवके उन औपशमिक आदि भावोंका त्याग नहीं माना जायगा, तब तो सर्वदा ही आत्माके मोक्ष होनेका अभाव हो जायगा, क्योंकि औदयिक, औपशमिक, क्षायोपशमिक, भाव ये आत्माके साथ सर्वथा तदात्मक हो रहे चुपटे रहेंगे, जो कि बन्ध अवस्थामें ही होते हैं तो काहेको भला कभी आत्माकी मोक्ष होने देंगे ? तिस कारणसे त्याग और अत्याग दोनों पक्षके अनुसार जीवको उन औपशमिक

आदि स्वभावसहितपना ठीक नहीं जचता है। यानी जीवके तदात्मक स्वभाव औपशमिक आदिक भाव नहीं है। इस प्रकार कोई नैयायिक या बौद्ध दूसरे विद्वान् समझ बैठे हैं। अब आचार्य उत्तरपक्ष कहते हैं उसको सुनो।

तदसंगतमादेशवचनादेव देहिनः।
तेषां तद्रूपताभीष्टेरत्यागाच्च कथंचन ॥ १५ ॥
चित्स्वभावतया तावन्नैषां त्यागः कथंचन।
क्षायोपशमिकत्वोपशमिकत्वेन तत्क्षये ॥ १६ ॥
तेषामौदयिकत्वेन नैव स्यान्निःस्वभावतः।
मोक्षाभावोपि न पुंसः क्षायिकाद्यविनाशतः ॥ १७ ॥

उन पण्डितोंका वह कथन असंगत है। क्योंकि अपेक्षावूर्वक वचनसे ही हम औपशमिक भावोंका त्याग और कथंचित् उन भावोंका अत्याग दोनों बातोंको स्वीकार करते हैं। चैतन्य स्वभावपने करके कथंचित् उन भावोंका त्याग नहीं होता है। अर्थात्—अन्वित होनेवाले चैतन्य भावका सर्वदा सद्भाव है। अतः जीवके उन परिणामोंके साथ तद्रूपपना हमको अभीष्ट है। शिष्यको नहीं पढाते समय भी गुरुका गुरुपना सदा अवस्थित रहता है। सेवाकार्य न कराते हुये भी स्वामीमें सेवकका आधिपत्य अक्षुण्ण बना रहता है। उसी प्रकार जो ही चैतन्य परिणाम पहिले निमित्तजन्य भावोंमें ओत पोत ठुस रहा था वह सिद्ध अवस्थामें भी चैतन्यभाव शुद्ध होकर दमक रहा है। अतः चैतन्य स्वभावपनेसे तो इनका किसी भी ढंगसे त्याग नहीं है, हां क्षायोपशमिकपन या औपशमिकपन, करके उन ज्ञान आदि या सम्यक्त्व आदि भावोंका क्षय हो जानेपर तथा औदयिकपन करके उन गति आदिक भावोंका मोक्ष अवस्थामें नाश हो जानेपर तो आत्माका स्वभावरहितपना नहीं प्रसंग प्राप्त होगा तथा द्वितीय विकल्प अनुसार पुरुषके मोक्षका अभाव भी नहीं होगा। क्योंकि क्षायिक या पारिणामिक हो रहे केवलज्ञान, जीवत्व, अस्तित्व, आदि भावोंका विनाश नहीं हुआ है। कपडेका बना हुआ चोला उतार देनेसे मनुष्य मर नहीं जाता है। औपशमिक, क्षायोपशमिक, और औदयिकभाव भले ही अपने उपरिष्टात् रंगे हुये रूपसे नष्ट हो जांय, किन्तु क्षायिक और पारिणामिकभाव अक्षुण्ण तदवस्थ हैं। अतः जीव सर्वथा स्वभावोंसे रहित नहीं हुआ और व्यर्थका टण्टा बखेडा हट जानेसे मोक्ष भी बडी प्रसन्नतापूर्वक हो जाती है।

न चौपशमिकादीनां नाशाज्जीवास्वभावता।
प्रतिक्षणविवर्तानां तत्स्वभावत्वहानितः ॥ १८ ॥

कूटस्थात्मकतापत्तेः सर्वतार्थक्रियाक्षतेः ।
वस्तुत्वहानितो जीवतत्त्वाभावप्रसंगतः ॥ १९ ॥
तथा च नाशिनो भावाः स्वभावा नात्मनस्तथा ।
अनात्मनोऽपि ते न स्युरिति तद्भ्रुतता कुतः ॥ २० ॥
एवं निःशेषतत्त्वानामभावः केन वार्यते ।
नास्तिभावस्वभावत्वाभावसाधनवादिनाम् ॥ २१ ॥
ततः स्याद्वादिनां सिद्धः शाश्वतोऽशाश्वतोपि च ।
स्वभावः सर्ववस्तूनामिति नुस्तत्स्वभावता ॥ २२ ॥

कोई आक्षेप करता है कि आप जैन औपशमिकभाव और आदिपदसे ग्रहण किये गये क्षायोपशमिक, औदयिक भावोंका नाश मोक्ष अवस्थामें मानते हैं। ऐसा होनेसे तो औपशमिक आदि भावोंको जीवका स्वभावपना नहीं आया। क्योंकि जिसका स्वभाव है वह स्वभाववान्के नष्ट होनेपर भले नष्ट हो जाय, किन्तु स्वभाववान्के नहीं नष्ट होनेपर तो उसका वह स्वभाव नष्ट नहीं होता है। जबतक अग्नि है उसका उष्णतास्वभाव सदा स्थिर रहता है। कस्तूरी कभी गन्धरहित नहीं रहती है। अतः औपशमिक आदिकोंका आत्माके विद्यमान होनेपर भी यदि नाश मान लिया जायगा तो वे जीवका स्वभाव नहीं ठहर सकते हैं। अब आचार्य महाराज कहते हैं कि यह तो नहीं कहना। क्योंकि यों तो प्रत्येक क्षणमें नवीन नवीन हो रहे पर्यायोंको भी उस पर्यायीके स्वभाव होनेकी हानि हो जायगी। अर्थात्—प्रत्येक द्रव्यके पूर्वक्षणभावी पर्यायोंका नाश होकर उत्तर क्षणमें नवीन नवीन पर्याय उपज रहे हैं। अतः आप आक्षेपकारके विचार अनुसार वे क्षणिक पर्याय उस पर्यायीके स्वभाव नहीं ठहर पायेंगे। अशुद्ध द्रव्य अग्निकी भी तो उष्णता पर्याय प्रति क्षणमें बदल रही है। मध्य अवस्थामें या मध्यान्ह कालमें अग्निकी जितनी तीव्र उष्णता है उतनी प्रातःकालमें वा आद्य-अवस्थामें नहीं है। ज्येष्ठ मासका ताप माघ मासमें दुर्लभ हो जाता है। प्रतिक्षण होनेवाले पर्यायोंको यदि उस पर्यायीके स्वभाव नहीं माना जायगा, तब तो पदार्थोंके कूटस्थ आत्मकपनेकी आपत्ति बन बैठेगी, इस ढंगसे सभी प्रकारों करके अर्थक्रियाकी क्षति हो जानेसे वस्तुत्वकी हानि हो जाती है। और ऐसा हो जानेसे जीव तत्त्वके अभावका प्रसंग हो जायगा, और तिस प्रकारकी अवस्थामें आत्माके हो रहे तिस प्रकार नाश होनेवाले प्रतिक्षणवर्ती परिणाम तो आत्माके नहीं कहे जा सकते हैं, तथा आत्मासे भिन्न पुद्गल तत्त्व, धर्म द्रव्य, आदिके भी वे क्षणिक विवर्त उनके स्वभाव न हो सकेंगे। ऐसी दशामें जीव और अजीव पदार्थोंको भला वस्तुपना कैसे रक्षित रह सकता है? इस

प्रकार अव्यवस्था मच जानेसे नास्ति हो जानेवाले भावको उसके स्वभावपनके अभावका साधन कर रहे वादियोंके यहां सम्पूर्ण तत्त्वोंका अभाव हो जाना किस करके रोका जा सकता है ? अर्थात्—प्रतिक्षणके विवर्त्तोंको द्रव्यका स्वभाव न माननेपर कूटस्थपनका प्रसंग होगा। वस्तुका लक्षण अर्थक्रियाकारित्व है, अर्थक्रिया न होनेसे वस्तुत्वकी हानि होते हुये जीवतत्त्वका ही अभाव हो जायगा। नाशशील भाव जैसे आत्माके नहीं माने जाते हैं, उसी प्रकार अजीव तत्त्वोंके भी नाश होनेवाले विवर्त्त तो स्वभाव न हो सकेंगे। तब तो जीव, अजीव, सबके वस्तुत्वकी क्षति हो जानेसे शून्यवाद आगया। किन्तु वह तो आक्षेपकारको इष्ट नहीं पडेगा। तिस कारणसे स्याद्वादियोंके यहां यह सिद्ध हो जाता है कि चाहे सर्वदा स्थित रहनेवाला शाश्वत परिणाम हो अथवा कदाचित् स्थिर रहनेवाला अशाश्वत परिणाम होवे सब सभी वस्तुओंके तदात्मक स्वभाव माने जाते हैं। इसी ढंगसे कदाचित् होनेवाले उन औपशमिक आदि भावोंको भी आत्माका स्वभावपना सिद्ध हो जाता है। स्याद्वाद सिद्धान्तको माननेवाले जैनोंके यहां वस्तुके अनेक स्वभाव तो एक क्षणस्थायी ही हैं। और कितने ही स्वभाव बहुत क्षणोंतक ठहरनेवाले हैं तथा अनन्त स्वभाव सर्वदा नित्य स्थित रहते हैं। देवदत्तकी बाल्य, कुमार, युवा, अवस्थायें तदात्मक स्वभाव होती हुई नष्ट होती रहती हैं। फिर भी जन्मसे लेकर मरण पर्यंत ही देवदत्त स्थिर रहता है। कोई भी द्रव्य, कूटस्थ नित्य नहीं है। प्रतिक्षण अनेक उत्पाद, व्यय, ध्रौव्य, उसमें पाये जाते हैं, तभी वह सत् बना रह सकता है। मधुमक्खियोंके समुदाय प्राप्त छत्तेमेंसे अनेक मधुमक्खियां आतीं जातीं रहतीं हैं। उसी प्रकार द्रव्यमें अनेक स्वभावोंके उत्पाद, विनाश, होते रहते हैं। संसार अवस्थामें तदात्मक रूपसे हो जा चुके औपशमिक, क्षायोपशमिक, औदयिक, भावोंका नाश हो चुका है। फिर भी मोक्ष अवस्थामें उन भावोंका अवस्थाता नित्य द्रव्य आत्मा या चेतना आदि गुण विद्यमान हैं। क्षायिकभाव, पारिणामिकभाव, शाश्वत गुण इनके बने रहनेसे परिशुद्ध हो रहा जीव द्रव्य अनन्तकालतकके लिये सिद्ध हो जाता है। सूक्ष्मतासे विचारो तो प्रतिक्षण पर्याय रूप हो रहे क्षायिकभाव और पारिणामिक भावोंका भी परिवर्तन हो रहा है। एतावता द्रव्यस्थिति और भी सुदृढ हो जाती है। चर्म या लोहपत्ती अथवा डोरीको लपलपाते रहनेसे वे अत्यधिक कालान्तरस्थायी होते हुये पुष्ट बन रहते हैं। यहांतक जीवके तदात्मक हो रहे त्रेपन भावोंकी सिद्धि कर दी गयी है। विशेष यह कहना है कि जैसे कर्म शरीरके अनुसार आत्माके औपशमिक आदि भाव होते हैं, उसी प्रकार नोकर्मशरीर अनुसारके भी यथासम्भव औपशमिक आदि भाव लगाये जा सकते हैं। द्रव्य क्षेत्र काल भाव भी स्वतंत्र रूपसे अथवा कर्म, नोकर्मोंकी विभिन्न परिणामित शक्तियों द्वारा जीवोंके अनेक परिणामोंके सम्पादक हैं। भावार्थ—कर्मोंके उदय आदि समान द्रव्य, क्षेत्र, काल, भाव, अथवा नोकर्मका वातावरण भी जीवोंके सुखदुःख मोक्ष आदि कार्योंके निमित्त कारण हैं।

एवं जीवस्य स्वतत्त्वं व्याख्याय लक्षणं व्याचिख्यासुरिदं सूत्रमाह।

इस प्रकार जीवके अनुजीवक निज तत्त्वोंका व्याख्यान कर अब जीवके लक्षणकी व्याख्या करनेके अभिलाषुक श्री उमास्वामी महाराज इस अग्रिम सूत्रको स्वतंत्रतापूर्वक दूसरोंके लिये स्पष्ट कह रहे हैं।

उपयोगो लक्षणम् ॥ ८ ॥

अन्तरंग, बहिरंग, कारण मिलनेपर ज्ञाता, दृष्टा, आत्माके चैतन्य अंशका अनुविधान करनेवाला उपयोग परिणाम तो जीवका लक्षण है।

जीवस्येत्यनुवर्तते। कः पुनः स्वतत्त्वलक्षणयोर्विशेषः? स्वतत्त्वं लक्ष्यं स्याल्लक्षणं च लक्षणं। लक्षणं तु न लक्ष्यं इति तयोर्विशेषः।

द्वितीयाध्यायके पहिले सूत्रसे जीवस्य इस पदकी अनुवृत्ति कर ली जाती है। तैसा होनेपर जीवका लक्षण उपयोग है। ऐसा वाक्य अर्थ बन जाता है। यहां किसीका प्रश्न है कि पूर्व सूत्रमें जीवके स्वतत्त्वका निरूपण किया गया है। और इस सूत्रमें जीवका लक्षण कहा गया है। अतः बताओ कि फिर स्वतत्त्व और लक्षणमें क्या विशेषता (अन्तर) है? अब आचार्य महाराज समाधान करते हैं कि स्वतत्त्व तो लक्षण करने योग्य हो रहा स्यात् लक्ष्य भी हो जाता है। और कथंचित् लक्षण भी हो जाता है। किन्तु लक्षण तो लक्षण ही रहेगा, कथमपि लक्ष्य नहीं हो सकता है। इस ढंगसे उन स्वतत्त्व और लक्षणमें अन्तर है, अर्थात्—जीवके जो निजतत्त्व हैं वे जीवकी ही आत्मा हैं। अतः जीव लक्ष्य है, तो वे स्वतत्त्व भी लक्ष्य है। स्वतत्व कदाचित् जीवके लक्षण भी हो जाते हैं, हां उपयोग सर्वदा लक्षण ही रहेगा। अतः व्याप्यव्यापकभाव या व्यक्ताव्यक्तभावसे इनमें विशेषता पायी जाती है। अथवा स्वतत्त्वोंमें कितने ही भाव जीव लक्ष्यके समान व्यतिकीर्ण हो रहे हैं। वे स्वयं छिपे हुये हैं। किन्तु लक्षण तो व्यावर्तक हो रहा व्यक्त होना चाहिये, अतः लक्षण तो लक्षण ही है। स्वतत्त्वोंमें कई लक्ष्य हैं। क्योंकि उन भावोंसे ही तो जीवपिण्ड व्यवस्थित है। भावोंके अतिरिक्त कोई पदार्थ नहीं है। हां, उनमेंसे कुछ भाव तो जीवके लक्षण भी हो जाते हैं।

यद्येवं किमत्र जीवस्य स्वतत्त्वं लक्षणमित्याह।

प्रश्नकर्त्ता कहता है कि यदि स्वतत्त्व और लक्षणकी इस प्रकार व्यवस्था है तो बताओ, त्रेपन स्वतत्त्वोंमे कौनसा स्वतत्त्व जीवका स्वलक्षण माना जाय? ऐसी जिज्ञासा होनेपर श्री विद्यानन्द स्वामी सिद्धांतमार्गको बताते हुये कहते हैं।

तत्र क्षयोद्भवो भावः क्षयोपशमजश्च यः।
तद्व्यक्तिव्यापि सामान्यमुपयोगोस्य लक्षणं ॥ १ ॥

मार्गदर्शक - आचार्य श्री सुविधिसागर जी महाराज

उन स्वतत्त्वोंमें जो कर्मोंके क्षयसे उत्पन्न हुआ भाव है और जो कर्मोंके क्षयोपशमसे उत्पन्न हुआ विशेष भाव है, इनके प्रकार हो रही उन बारह व्यक्तियोंमें सामान्य रूपसे व्याप रहा उपयोग तो इस जीवका लक्षण है।

क्षयोद्भवो भावः क्षायिको भावस्तस्य व्यक्ती केवलज्ञानदर्शने गृह्येते, क्षयोपशमजो मिश्रस्तस्य च व्यक्तयो मत्यादिज्ञानानि चत्वारि मत्यज्ञानादीनि त्रीणि चक्षुर्दर्शनादीनि च गृह्यंते तत्रैवोपयोगसामान्यस्य वृत्तेरन्यत्रावर्तनात्। तथापि सामान्यमुपयोगोस्य जीवस्य लक्षणमिति विवक्षितत्वात्, तद्व्यक्तेर्लक्षणत्वे लक्षणस्याव्याप्तिप्रसंगात्। बाह्याभ्यंतरहेतुद्वयसन्निधाने यथासंभवमुपलब्धुश्चैतन्यानुविधायी परिणाम उपयोग इति वचनात्।

क्षय से उत्पन्न हुआ भाव क्षायिक कहा जाता है। नौ क्षायिक भावोंमें यहां उसके विशेष व्यक्तिरूप केवलज्ञान और केवलदर्शन दो भाव ग्रहण किये जाते हैं। तथा कर्मोंके क्षयोपशम से उत्पन्न हुआ मिश्रभाव सामान्यरूप से अठारह व्यक्तियोंमें व्याप रहा है। किन्तु यहां प्रकरण अनुसार उस क्षायोपशमिककी मतिज्ञान आदि चार व्यक्तियां और कुमतिज्ञान आदि तीन व्यक्तियां तथा चक्षुदर्शन आदि तीन व्यक्तिविशेष इस प्रकार दश मिश्रभाव पकडे जाते हैं। उन दो क्षायिक भाव और दश क्षायोपशमिक भाव इस प्रकार बारह व्यक्तिविशेषोंमें ही उपयोग सामान्यकी वृत्ति हो रही है। अन्य दान, सम्यक्त्व, संयमासंयम आदिमें उपयोग सामान्य नहीं वर्तता है। अतः उन बारह व्यक्तियोंमें व्यापनेवाला सामान्यरूप उपयोग इस प्रकरणप्राप्त जीव तत्त्वका लक्षण है, ऐसा अर्थ सूत्रकारको विवक्षित हो रहा है। यदि सामान्य उपयोगको लक्षण नहीं कर उस उपयोगकी विशेष व्यक्ति हो रहे मतिज्ञान या कुश्रुतज्ञान अथवा चक्षुदर्शन आदिमें से किसी एक व्यक्तिको जीवका लक्षण होना माना जायगा तो लक्षणके अव्याप्ति दोष हो जानेका प्रसंग होगा, जैसे कि गौका लक्षण कपिलपना करनेसे अव्याप्ति आती है उसी प्रकार मतिज्ञानको जीवका लक्षण बनानेसे पहिले तीन गुणस्थानोंतकके जीवोंमें या केवल ज्ञानियोंमें लक्षण घटित नहीं होगा, चक्षुदर्शनको ही जीवका लक्षण कह देने से एकेन्द्रिय, द्वीन्द्रिय, त्रीन्द्रिय, जीवोंमें तथा तेरवे चौदहवें गुणस्थानवाले आत्माओं या सिद्धोंमें लक्षण समन्वय नहीं होनेसे लक्षण अव्याप्त हो जायगा। श्री अकलंक देवकृत राजवार्तिक नामक आकर ग्रन्थमें इस प्रकार कथन किया गया है कि आत्मभूत और अनात्मभूत दो बहिरंग कारण और अनात्मभूत, आत्मभूत दो अन्तरंग कारणके यथायोग्य सन्निधान होनेपर ज्ञातादृष्टा, आत्माके चैतन्यका अन्वय रखनेवाला परिणाम विशेष उपयोग है। इस प्रकार सामान्य उपयोगको जीवका लक्षण आम्नायसे माना गया चला आ रहा है।

अत्र हि न चैतन्यमात्रमुपयोगो यतस्तदेव जीवस्य लक्षणं स्यात्। किं तर्हि ? चैतन्यानुविधायी परिणामः स चोपलब्धुरात्मनो न पुनः प्रधानादेः चैतन्यानुविधायित्वाभाव-

प्रसंगात् । न चासावहेतुको बाह्यस्याभ्यंतरस्य च हेतोर्द्वयस्योपात्तानुपात्तविकल्पस्य सन्निधाने सति भावात् । न चैवं परिणामविशेष उपयोगो मतिज्ञानादिव्यक्तिरूपः प्रतिपादितो भवति यथासंभवमिति वचनात् । ततो दर्शनज्ञानसामान्यमुपयोग इति सूक्तं ।

अकलंक सिद्धान्त अनुसार श्रीविद्यानन्द स्वामी कहते हैं कि यहां सूत्रमें ग्राह्य, अग्राह्य, संपूर्ण ही चैतन्य या मात्र चेतना नामका अतीन्द्रिय गुण तो उपयोग शब्दसे नहीं पकडे गये हैं। जिससे कि वह सामान्य चैतन्य ही जीवका लक्षण हो जाय तो कौनसा चैतन्य विशेष उपयोग है ? इसका उत्तर तो यह है कि जैसे खडुआ, बाजू, कुण्डल, हंसुली, आदि परिणामोंमें सुवर्णपनेका अन्वय लग रहा है, उसी प्रकार चैतन्यका अन्वय रख रहा परिणामविशेष इस प्रकरणमें उपयोग लिया जाता है, और वह उपयोग परिणाम तो आत्माका है। किन्तु फिर प्रकृति या पृथ्वी आदिक तत्त्वोंका नहीं है। क्योंकि जडद्रव्योंका परिणाम माननेसे उपयोगको चैतन्यका अनुविधान रखनेवालेपनके अभावका प्रसंग होगा तथा वह चैतन्यानुविधायी परिणाम अहेतुक भी नहीं है। उसके हेतु विद्यमान हो रहे हैं। देखिये, उपात्त और अनुपात्त विकल्पोंको धार रहे बहिरंग कारणके द्वय तथा अभ्यंतर कारणके द्वयका सन्निधान होनेपर वह उपयोग उपजता है। उपयोगके बहिरंगकारण आत्मभूत और अनात्मभूत दो प्रकार हैं। घनांगुलके संख्यातवें भाग या असंख्यातवें भाग क्षेत्रको घेर रही पुद्गल निर्मित स्पर्शन रसना, आदि और मन ये इन्द्रियां तो आत्मभूत हैं। प्रदीप, अंजन, उपनेत्र (चश्मा) आदि अनात्मभूत हैं। तथा अन्तरंग कारणोंमें उपयोग लगानेका उपयोगी द्रव्ययोग तो अनात्मभूत कहा जाता है। और भावयोग या क्षयोपशमजन्य लब्धि तो आत्मभूत अभ्यंतर हेतु है। इनमें कितने ही प्रदीप आदि कारण तो उपात्त हैं, और लब्धि आदिक कारण अनुपात्त हैं। एक बात यह भी है कि इस प्रकारका परिणामविशेष उपयोग केवल मतिज्ञान या अवधिज्ञान, आदि अकेली व्यक्तिस्वरूप नहीं कह दिया गया है। क्योंकि पूज्य श्री अकलंकदेवने उपयोगके लक्षणमें " यथासम्भवम् " इस प्रकार पदप्रयोग किया है। तिस लक्षणके घटक अवयव पदसे सामान्यरूप करके सभी दर्शन और यावन्मात्र ज्ञान व्यस्तरूपसे उपयोग हो जाते हैं। यह ढंग बहुत अच्छा कहा गया है। यहांतक सूत्रके उद्देश्य दलका अकलंकलक्षणपूर्वक अच्छा निरूपण कर दिया गया है। सामान्य उपयोगको जीवका लक्षण कहना बहुत अच्छा है।

किं पुनर्लक्षणं ? परस्परव्यतिकरे सति येनान्यत्वं लक्ष्यते तल्लक्षणं । हेमश्यामिकयोर्वर्णादिविशेषवत् । तद्द्विविधं आत्मभूतानात्मभूतविकल्पात् । तत्रात्मभूतं लक्षणमग्नेरुष्णगुणवत्, अनात्मभूतं देवदत्तस्य दंडवत् । तत्रेहात्मभूतं लक्षणमुपयोगो जीवस्येति प्रतिपत्तव्यं ।

किसीका प्रश्न है कि विधेय दलमें पडे हुये लक्षणका फिर क्या लक्षण है ? ऐसी जिज्ञासा होनेपर श्री विद्यानन्द स्वामी उत्तर करते हैं कि परस्परमें एक दूसरेसे बन्धरूप या अबन्ध रूप

सम्मिश्रण हो जानेपर विवक्षित पदार्थका जिस धर्म या धर्मी पदार्थकरके भिन्नपना प्रदर्शित कराया जाता है, वह लक्षण है ; जैसे कि सुवर्ण और कालिमाका वर्ण गुरुत्व, कान्ति, आदिकी विशेषतायें लक्षण हैं। भावार्थ—सोनेमें चांदी, तांबा, या किट्ट, कालिमा, मिल रही है, ऐसी दशामें न्यारिया विशेष रंग या कसना अथवा तापजन्यकान्ति आदि लक्षणोंसे सुवर्णके भाग और कालिमाके भागकी परीक्षा कर लेता है। ज्ञान या सूर्यप्रकाशके पहिले सभी पदार्थ अज्ञान अन्धकारकी अवस्थामें घुल मिल रहे हैं। उनमेंसे लक्षण द्वारा ही नियत पदार्थोंका परिज्ञान किया जा सकता है। वह लक्षण आत्मभूत और अनात्मभूत विकल्पसे दो प्रकारका है। उन दो प्रकारोंमें अग्निके उष्णत्व गुण (पर्याय) के समान जो वस्तुके शरीरमें तदात्मक होकर प्रविष्ट हो रहा है वह तो आत्मभूत लक्षण है और जो देवदत्तके लक्षण दण्डसमान वस्तुमें तादात्म्य रखकर ओपपोत नहीं हो रहा है, वह अनात्मभूत लक्षण है। तिन आत्मभूत, अनात्मभूत, लक्षणोंमें यहां जीवका उपयोग लक्षण तो आत्मभूत है ऐसा समझना चाहिये।

नात्मभूतो जीवस्योपयोगो गुणत्वादग्नेरुष्णवदिति चेन्न, एकांतभेदनिराकरणस्योक्तत्वाद्गुणगुणिनोः, गुणिनः कथंचिदभिन्नस्यैव गुणत्वोपपत्तेरन्यथा गुणगुणिभावविरोधात् घटपटादिवत्। सर्वथा भिन्नमेव लक्ष्याल्लक्षणं दंडादिवत् इति चेन्न, अनवस्थाप्रसंगात्। लक्षणाद्विभिन्नं लक्ष्यं कुतः सिध्येत् ? लक्षणांतराच्चेत्ततोऽपि यदि तद्भिन्नं तदा लक्षणांतरादेव सिध्येदित्यनवस्था। सुदूरमपि गत्वा यद्यभिन्नाल्लक्षणात्कुतश्चित्तत्सिध्येत् तदा न सर्वं लक्षणं लक्ष्याद्भिन्नमेव।

वैशेषिकका जैनोंके ऊपर कटाक्ष है कि जीवका लक्षण उपयोग तो उसका आत्मभूत लक्षण नहीं है। (प्रतिज्ञा वाक्य) गुण होनेसे (हेतु) अग्निके उष्ण गुणसमान (अन्वय दृष्टान्त) अर्थात्—गुणीसे गुण सर्वथा भिन्न होता है। तभी तो आद्यक्षणमें द्रव्यके रहते हुये भी गुण नहीं उपजने पाते हैं। अग्नि द्रव्यसे उष्ण गुण भिन्न है। उसी प्रकार आत्मासे ज्ञानोपयोग, दर्शनोपयोग, भिन्न होते हुये अनात्मभूत हैं। कोई लक्षण आत्मभूत नहीं हो सकता है। घटका लक्षण घट या कलश करना व्यर्थ है। अब आचार्य कहते हैं कि यों वैशेषिकोंको नहीं कहना चाहिये। क्योंकि गुण और गुणीके एकान्त रूपसे भेद होनेके निराकरणको हम कह चुके हैं। गुणी द्रव्यसे कथंचित् अभेदको प्राप्त हो रहे पदार्थको गुणपना व्यवस्थित होगा। अन्यथा यानी दूसरे प्रकारोंसे गुणगुणीभावका विरोध है। जैसे घटका लक्षण पट नहीं हो सकता है, अथवा सह्यका लक्षण सर्वथा भिन्न पडा हुआ विन्ध्य पर्वत नहीं हो सकता है। घटका गुण सर्वथा भिन्न पट नहीं है। सह्यका गुण विन्ध्य पर्वत भी नहीं है। सर्वथा भेद तो जड पदार्थ और चैतन्यका है। किन्तु इनमें लक्ष्यलक्षणभाव या गुणगुणीभाव नहीं माना गया है। इसपर नैयायिक या वैशेषिक यदि यों कहें कि जैसे पुरुषसे दण्ड न्यारा है, देवदत्तसे कुण्डल भिन्न है, इन्द्रदत्तका कालीटोपीके साथ सर्वथा भेद है, किन्तु इनमें लक्ष्य-

लक्षणभाव है। अतः दण्ड आदिकके समान लक्षण तो लक्ष्यसे सर्वथा भिन्न ही होता है। भला अभिन्न पदार्थ स्वयं अपना ही परिज्ञापक क्या होगा ? ग्रन्थकार कहते हैं कि यह तो न कहना। कारण कि अनवस्था दोष हो जानेका प्रसंग आता है। देखिये, लक्षणसे विशेष रूपकर भिन्न पडा हुआ लक्ष्य भला कैसे सिद्ध होगा ? बताओ, भिन्न लक्षणसे जानोगे ? और प्रकृत लक्ष्यके न्यारे लक्षणको यदि न्यारे अन्य लक्षणों से जानोगे तब तो वह लक्षण भी अपने लक्ष्यरूप लक्ष्यसे भिन्न ही होगा, फिर उसको भी तीसरे, चौथे, आदि लक्षणोंसे ही सिद्ध कर पाओगे। यही तो अनवस्था दोष है। भिन्नभिन्न पडते चले जा रहे पदार्थों से प्रकरण प्राप्त लक्षणोंकी ज्ञप्ति करना असम्भव बन बैठेगा। हां, बहुत दूर भी जाकर यदि किसी अभिन्न हो रहे लक्षण से उस अप्रसिद्ध लक्षणरूप लक्ष्यको साधोगे तब तो सभी लक्षण लक्ष्यसे भिन्न ही होते हैं, यह तुम वैशिषिकोंका एकान्त आग्रह नहीं व्यवस्थित हुआ। दूर जाकर जैसे लक्ष्यलक्षणमें अभेद मानना अनिवार्य पड गया, उसी प्रकार प्रथम ही से क्यों नहीं कथंचित् भेदाभेदका आश्रय पकड लिया जाता है ? दीर्घदर्शितासे काम लो, दीर्घसूत्रिता से नहीं।

तथा यदि प्रसिद्धं तल्लक्षणं लक्ष्यस्य प्रज्ञापकं तदा कुतस्तत्प्रसिद्धं ? स्वलक्षणांतरादिति चेत्तदपि स्वलक्षणांतरादित्यनवस्था। सुदूरमप्यनुसृत्य यदि लक्षणं स्वरूपत एव प्रसिध्येत्तदा न सकलं भिन्नमेव लक्षणं लक्षणस्य स्वात्मभूतलक्षणत्वात्। न चाऽप्रसिद्धं किंचित्कस्यचिल्लक्षणमिति प्रयोगात्।

दूसरी बात यह है कि सर्वथा भेद पक्षमें लक्ष्य भी लक्षण हो जाय और लक्षण भी लक्ष्य बन बैठे इसको कौन रोक सकता है ? स्वतंत्र हो रहे उदासीन फक्कडोंकी स्वच्छन्दप्रवृत्ति रोके रुकती भी तो नहीं है। यदि यह स्थूल सिद्धान्त माना जाय कि वह प्रसिद्ध पदार्थ ही उस अप्रसिद्ध लक्ष्यका लक्षण हो रहा संता उसका प्रकृष्ट ज्ञान करा देता है, तब तो हम जैन पूछेंगे कि उस लक्षणकी सिद्धी कैसे करोगे ? बताओ, यदि उस लक्षणके स्वकीय लक्षणान्तर से उसको प्रसिद्ध माना जायगा, तब तो वह लक्षणान्तर भी अपने न्यारे लक्षणान्तरसे प्रसिद्ध होगा और उस चौथी कोटिके लक्षणकी प्रसिद्धि भी पांचवे आदि लक्षणोंसे होगी, इस तरह जिज्ञासा बढते बढते अनवस्था बन बैठेगी। अत्यधिक दूर भी चलते चलते अनवस्थाके निवारणार्थ यदि लक्षणको निजस्वरूपसे ही प्रसिद्ध कर लिया जायगा तब तो सम्पूर्ण ही लक्षण भिन्न ही होते हैं, यह आग्रह नहीं चला। दसवीं, बीसवीं कोटिपर जाकर लक्षणका स्वात्मभूत धर्म ही लक्षण हो गया। जो पदार्थ अद्यावधि किसीके यहां प्रसिद्ध नहीं है, वह तो कोई भी किसीका भी लक्षण नहीं हो सकता है। इस प्रकार सब कोई कह रहे हैं। अतः कोई लक्षण भले ही लक्ष्यसे भिन्न होय, किन्तु सभी लक्षण तो लक्ष्यसे भिन्न नहीं हैं।

तर्ह्यभिन्नमेव लक्ष्यालक्षणमग्नेरुष्णादिवदिति चेन्न, विपर्ययप्रसंगात् । तादात्म्याविशेषेप्यात्मोपयोगयोरन्योष्णयोर्वोपयोगादिरेव लक्षणमात्मादेः न पुनरात्मादिरुपयोगादेरिति नियमहेत्वभावात् । प्रसिद्धत्वादुपयोगादिर्लक्षणमिति चेत्, किं पुनरात्मादिरप्रसिद्धः तथोपयोगमेकं कथमात्मोपयोगयोरन्युष्णयोर्वा तादात्म्यं प्रसिद्धाप्रसिद्धयोः सर्वथा तादात्म्यविरोधात् ।

कोई अभेद एकांतवादी कहता है कि सर्वथा भेदवादमें दोष आता है, तब तो लक्ष्यसे लक्षण अभिन्न ही मान लिया जाय। जैसे कि अग्निके उष्ण, दाहकत्व, पाचन, आदि लक्षण अभिन्न हैं, जैन जन आत्मासे उपयोगको कथंचित् अभिन्न मानते ही हैं, हमारे कहनेसे सर्वथा अभेद मानलेवें। अब आचार्य कहते हैं, यह तो न कहना। क्योंकि सर्वथा अभेद पक्षमें विपरीत होनेका प्रसंग हो जायगा। लक्ष्य भी लक्षण बन बैठेगा। जब कि दोनों एक ही हैं, आत्मा और उपयोग अथवा अग्नि और उष्णताके तादात्म्यका कोई अन्तर न रहते हुये भी उपयोग, उष्णता आदिक ही आत्मा, अग्नि, आदिकके लक्षण हो जांय, किन्तु फिर उपयोग, उष्णता, आदिके लक्षण आत्मा, अग्नि, आदि न होय इस तुम्हारी बातका नियम करानेवाला तुम्हारे पास कोई हेतु नहीं है। यदि तुम यों कहो कि अभिन्न हो जानेसे क्या हुआ ? प्रसिद्ध होनेसे उपयोग, उष्णता, आदिक ही लक्षण हैं। और अप्रसिद्ध हुये आत्मा, अग्नि, ये लक्ष्य हैं। यों कहनेपर तो हम जैन पूछेंगे कि क्योंजी, फिर आत्मा आदिक क्या अप्रसिद्ध हैं ? उस उपयोगके अनुसार तो वे एक ही हैं। जब कि आपने उपयोग और आत्माका अभेद मान लिया है, तो दोनों ही प्रसिद्ध या दोनों ही अप्रसिद्ध हो सकेंगे। तदात्मक दो पदार्थोंमें एक प्रसिद्ध और दूसरा अप्रसिद्ध यह तो हो नहीं सकता है। दूसरी बात यह है कि प्रसिद्ध हो रहे उपयोग और अप्रसिद्ध हो रहे आत्मा अथवा अप्रसिद्ध हो रही अग्नि और प्रसिद्ध हो रहे उष्ण गुणका भला तादात्म्य भी कैसे हो सकता है ? क्योंकि प्रसिद्ध अप्रसिद्ध दो पदार्थोंमें सर्वथा तादात्म्य होनेका विरोध है। तुमको स्वयं कण्ठोक्त उनका कथंचित् भेद मानना पडा।

न चैकांतेनाप्रसिद्धस्य लक्ष्यत्वं खरविषाणवत् । नापि प्रसिद्धस्यैव लक्षणवत् कथंचित्प्रसिद्धस्यैव लक्ष्यत्वोपपत्तेः द्रव्यत्वेन प्रसिद्धस्य हि वन्हेरग्नित्वेनाप्रसिद्धस्य लक्ष्यत्वमुपलब्धं द्रव्यस्य च सत्त्वेन प्रसिद्धस्य द्रव्यत्वेनाप्रसिद्धस्य लक्ष्यत्वमुपपद्यते सतोपि वस्तुत्वेन प्रसिद्धस्यासत्त्वव्यतिरेकेणाप्रसिद्धस्य लक्ष्यत्वमुपलक्ष्यते नान्यथा । न चैवमनवस्था कस्यचित्कचिन्निर्णयोपलब्धेः । सर्वत्रानिर्णयस्य व्याहतत्वात् तस्यैव स्वरूपेण निर्णयात् । तदनिर्णये वा कथं सर्वत्रानिर्णयसिद्धिः ।

एक बात यह भी है कि तुमने अप्रसिद्धको लक्ष्य और प्रसिद्धको लक्षण कहा था, वह तो ठीक नहीं दीखता है। कारण कि जो पदार्थ एकांत रूपसे यानी सर्वांग स्वरूपसे अप्रसिद्ध है वह तो खरविषाणके समान लक्ष्य नहीं बन सकता है तथा सर्वथा एकान्त रूपसे प्रसिद्ध हो रहे ही पदार्थको लक्ष्यपना नहीं है, जैसे कि प्रकरणमें दोनों वादी प्रतिवादियोंके यहां प्रसिद्ध हो रहा लक्षण उस समय

मार्गदर्शक - आचार्य श्री सुविधिसागर जी महाराज

लक्ष्य नहीं माना जाता है। हां कथंचित् अप्रसिद्ध और किसी अपेक्षा प्रसिद्ध हो रहे ही अर्थको लक्ष्यपना बनता है। देखिये, अग्नि उष्ण है इस प्रकार विशेष व्यक्तियों स्वरूप वह्निका अज्ञान रखनेवाले किसी अव्युत्पन्नके सन्मुख किसी ज्ञानीने अग्निका उष्णत्व लक्षण कहा, यहां द्रव्यपनेसे प्रसिद्ध हो रहे और अग्निपनेसे नहीं प्रसिद्ध हो रहे ही अनलको लक्ष्यपना देखा गया है। पशुपनेसे प्रसिद्ध हो रही गायका लक्षण शृंगसास्नावत्त्व कर दिया जाता है। अग्निको द्रव्य समझ रहे या गायको सामान्यरूपसे पशु या जीव समझ रहे मुग्धके प्रति वक्ता द्वारा उष्णपना या सींग, सासनासहितपना, लक्षण करना सार्थक है। जो द्रव्यरूपसे या वस्तुरूपसे भी उक्त पदार्थोंको नहीं समझता है उसकी चिकित्सा न्यारी है। ऐसी दशामें अग्निका द्रव्यपना प्रथम समझाने योग्य है। वहां भी सत्पने करके प्रसिद्ध हो रहे और द्रव्यपने करके अप्रसिद्ध हो रहे द्रव्यको लक्ष्यपना बन रहा है। तभी "सद्द्रव्यलक्षणम्" कहना समुचित प्रतीत होगा। यदि उत्पाद, व्यय, ध्रौव्यसे सहितपन रूप सत्त्व भी किसीको ज्ञात न होय तो फिर उस सत्को ही लक्ष्य बनाओ। किन्तु वस्तुपने करके प्रसिद्ध हो रहे और असत्पनकी भिन्नता करके अप्रसिद्ध हो रहे ऐसे सत्को लक्ष्यपना देखा जा रहा है। अन्य प्रकारों से लक्ष्यपना नहीं बनता है। अर्थात्—उद्दिष्ट पदार्थका ही लक्षण किया जा सकता है और नामनिर्देश तो किसी न किसी निर्णीत धर्म से युक्त हो रहे पदार्थका किया जायगा। द्रव्यत्व धर्म से प्रसिद्ध हो रही अग्निका लक्षण उष्णत्व हो सकता है। यदि किसीको अग्निमें उष्णपनके समान द्रव्यत्व भी अप्रसिद्ध होय तो दृश्यमान या सम्भाव्यमान अग्निका सत्पने करके प्रसिद्ध हो चुकना आवश्यक है। जो उस अग्निरूप पदार्थको खरविषाण आदि असत् पदार्थों से भिन्न समझता हुआ सत् समझ रहा है उस सामान्य सत् अर्थको द्रव्यपने करके लक्षित किया जा सकता है। यदि सत्पनेका भी वहां निर्णय नहीं है तो कमसे कम उसमें वस्तुपनेकी प्रसिद्धी तो अवश्य हो चुकनी चाहिये। अवस्तुमें सत्पना नहीं दिखाया जावेगा। वस्तुपना भी यदि निर्णीत न होय तो अर्थ क्रियाकारित्व लक्षण करके उस सर्वनाम वाच्य अर्थकी प्रसिद्धि हो चुकना आवश्यक है। उत्तरोत्तर दसवीं, बीसवीं, कोटिपर पहुंचते हुये अप्रसिद्धि बनी रहेगी तो ऐसी दशामें उस लक्ष्यका लक्षण नहीं बनना चाहिये। सौमीं कोटिपर जाकर भी यदि लक्ष्य किसी अंशसे प्रसिद्ध होगया है तो उससे उरली ओरके निन्यानवै लक्ष्योंको सुलभतासे कथंचित् प्रसिद्ध बनाया जा सकता है। असंख्य कोटिपर पहुंचकर भी कथमपि नहीं प्रसिद्ध हुयेको तो किन्हीं भी अन्य उपायों करके लक्ष्यपना नहीं बन पाता है। यदि कोई यों कटाक्ष करे कि इस प्रकार चौथी, बीसवीं, सौमी, आदि कोटियोंतक पहुंचते पहुंचते कहीं भी आगे चलकर ठहरना नहीं होने से अनवस्था हो जायगी, आचार्य कहते हैं कि यों तो न कहना। क्योंकि किसी न किसीको आगे चलते हुये कहीं न कहीं तो निर्णय होना देखा जा रहा है। पौंगा मनुष्य बहुत दूर चलकर भी धर्मीके किसी अंशको नहीं जान पाया है, ऐसा कहनेवाले उस निजलोपी शून्यवादीके गुप्त चरके सन्मुख लक्षणवाक्य बोलना

अरण्यरोदनके समान व्यर्थ है। थोडीसी भी बुद्धिको रखनेवाला जिज्ञासु पुरुष बीसवीं, पंचासवीं, तो क्या चौथी, पांचवीं, कोटिपर ही द्रव्यपन, सत्त्व, वस्तुत्व, इन सामान्य धर्मों करके लक्ष्य धर्मीका निर्णय कर चुका प्रतीत हो जाता है। लक्ष्यणीय पदार्थको सत्, द्रव्य, या वस्तु समझ रहे बुभुत्सुके लिये उपकारी वक्ता द्वारा लक्षण वाक्य करके विशेष अंशोंकी व्युत्पत्ति करा दी जाती है। लक्ष्यलक्षणभावको स्वीकार करनेवालोंके यहां सभी पदार्थ, द्रव्य, वस्तु, आदिमें भी अनिर्णय बना रहे यह व्याघात दोषयुक्त वचन है। सबको मानकर पुनः उसमें नहीं निर्णय होनेको कह रहा पुरुष कहीं न कहीं निर्णयको अवश्य स्वीकार करता है। अतः हमको किसीका भी निर्णय नहीं है, यों कहनेवाला पुरुष "[illegible]" के समान स्ववचनका विघात कर रहा है। उस पुरुषको उस सर्वत्र अनिर्णयका ही अपने अनिर्णयस्वरूप करके निर्णय हो रहा है। यदि उस अनिर्णयका अपने अनिर्णय डील करके भी निर्णय होना नहीं माना जायगा तो सर्वत्र अनिर्णयकी सिद्धि कैसे हो सकती है? अर्थात्—सेयमुभयतः पाशारज्जुः, अनिर्णयका अनिर्णय माना जाय तो भी कहीं न कहीं निर्णय होना बन जाता है। अनिर्णयका अनिर्णय ही तो निर्णय है। दो नञ् लगा देनेसे उसका सद्भाव आ जाता है और यदि अनिर्णयका निर्णय माना जाय तब तो सुलभतासे कहीं न कहीं निर्णय हो रहा सब जाता है। अतः सर्वत्र अनिर्णय कहना व्याघात दोषयुक्त होता हुआ उसी प्रकार छलपूर्ण वचन है जैसे कि कोई मीमांसक या बौद्ध विद्वान् वीतराग पुरुषका निषेध करनेके लिये यह युक्ति देता है कि बहुतसे सराग, ढोंगी, बकभक्त, पुरुष भी वीतराग सज्जनके समान चेष्टा करते हैं और वीतराग पुरुष भी कदाचित् पढाते, प्रायश्चित्त देते, प्रमोद भावना पावते हुये, सराग पुरुषोंके समान चेष्टा करते हैं। बात यह है कि यह केवल कपटमात्र है। वह विद्वान् अवश्य ही वीतराग और सरागके अन्तस्तलपर पहुंचकर उनके लक्षणोंको पहिचानता है तभी तो वीतराग भी सरागके समान चेष्टा करते हैं। यह सादृश्य मूलक वाक्यको कहता है। मुलम्मा सोनेके समान दीखता है, चांदी सीपके समान भासती है। कृत्रिम, अकृत्रिम, मुक्ताफल एकसे दीखते हैं, यों बखाननेवाला पुरुष असली, नकलीकी परख करना अवश्य जानता है। सिद्धान्त यह है कि सर्वथा अप्रसिद्ध ही लक्ष्य नहीं है। कथंचित् प्रसिद्ध और कथंचित् अप्रसिद्धको लक्ष्य कहना युक्तिपूर्ण जचता है।

सर्वथा प्रसिद्धं लक्षणमित्यप्ययुक्तं, वृत्तद्राघिमादिना प्रसिद्धस्य दंडस्य कैश्चिदुपलक्ष्यैर्विशेषैरप्रसिद्धस्यापि देवदत्तलक्षणत्वप्रतीतेः। न हि प्रतिक्षणपरिणामः स्वर्गप्रापणशक्त्यादि सर्वथा सर्वस्य केनचिदुपलक्षयितुं शक्यते।

आक्षेपकारने पहिले यह बात कही थी कि एकान्त रूप से अप्रसिद्ध हो रहा पदार्थ लक्ष्य होता है और सभी प्रकारों से प्रसिद्ध हो रहा पदार्थ लक्षण हुआ करता है। हम पहिले लक्ष्यके सर्वथा अप्रसिद्ध एकान्तवादका निराकरण कर चुके हैं। कथंचित् (बहुभाग) अप्रसिद्ध और कथंचित्

(एकभाग) प्रसिद्ध पदार्थ ही लक्ष्य हो सकता है। कहीं कहीं पदार्थके एक भागको भी लक्ष्य बनाया जा सकता है तब तभी अवयवी प्रसिद्ध हो रहे पदार्थको लक्षण कहना इस प्रकार उनका दूसरा आग्रह भी युक्तियोंसे रीता है। क्योंकि गोल आकार, लम्बाई, कठोरता, सुन्दरता आदि धर्मों करके प्रसिद्ध हो रहे फिर भी कठिनता से देखनेमें आवें ऐसे किन्हीं लपलपापन, सारभाग (जौहर) मूल्य, बांसकी जाति, आदिक विशेषताओं करके अप्रसिद्ध भी हो रहे दण्डको देवदत्तका लक्षणपना प्रतीत हो रहा है। तभी तो लक्षण कर चुकनेपर भी परीक्षा करना आवश्यक हो जाता है। देवदत्तका डण्डा कितने मूल्यका है ? किस देशका है ? ठोस है या पोला है ? डण्डेकी इन सभी बातोंको प्रसिद्ध रूपसे जान लेना कठिन कार्य है। बौद्ध मतानुसार सम्पूर्ण पदार्थोंको क्षणिक माना गया है, जैन भी ऋजुसूत्रनयसे सर्वको क्षणवर्ती मानते हैं। दान, पूजन, आदि करनेवाले जीवमें स्वर्ग प्राप्त करनेकी शक्ति मानी गयी है। बीजमें हजारों, लाखों, असंख्य, पीढियोंतक संतान प्रति-संतानरूपसे अंकुरको उत्पन्न करनेकी कुर्वद्रूपत्व शक्ति मानी गयी है। सभी देखे जा रहे सम्वृत्तिसत्य दृश्यमान स्कन्धोंको बौद्धोंने यथार्थरूपसे परमाणु स्वरूप स्वीकार किया है। भावार्थ—सभी पदार्थोंमें एकान्तरूपसे विशेषतायें घुसीं हुई हैं। संसारमें अनेक मायाचारी जीवदयाका प्रयोग करते हैं। न जाने किन किन असंख्य अवक्तव्य अभिप्रायोंको लेकर जीव भ्रमण कर रहे हैं। कोई कपडा दो वर्षतक चलता है तैसे ही कोई वस्त्र दो, चार, दस, बीस दिनतक कमती बढती टिकाऊ होते हैं। कई हृष्ट, पुष्ट, शरीरवाले पुरुषोंकी मृत्युयें सुनीं जाती हैं। और दुर्बल, पतले, चिररोगी, अर्द्धांगग्रस्त लंगडे, कुष्ठी पुरुष बीसों वर्षतक जीवित बने रहते देखे जा रहे हैं। कितनी ही घडियोंको दस, बीस वर्षतक नहीं सुधरवाना पडता है। साथमें वैसी ही घडियोंको एक एक महीनेमें ठीक कराना पडता है। बनारसका जल किसी किसी व्यक्तिको प्रकृतिके अनुकूल नहीं पडता है। साथमें अन्य व्यक्तिको हृष्ट, पुष्ट, बलिष्ट, बना देता है। बात यह है कि सम्पूर्ण पदार्थोंके अन्तरंग क्षणस्थायीपन, स्वर्गप्रापणशक्ति, आदि स्वभावोंका सभी प्रकार सभी जीवोंमें किसी भी जीव करके जाननेके लिये सामर्थ्य नहीं है। अतः सर्वथा प्रसिद्ध हो रहे पदार्थको ही लक्षण कहना उचित नहीं है। सर्वज्ञ देवके सन्मुख तो लक्षण कर-नेकी आवश्यकता ही नहीं है। जिनको लक्षणके द्वारा लक्ष्यका बोध कराया जाता है वे प्रतिपाद्य और प्रतिपादक दोनों भी लक्षणके सम्पूर्ण स्वभावोंका निर्णय कर चुकनेवाले नहीं होते हैं। अतः लक्षण भी बहुतसे सूक्ष्म अंशोंमें अप्रसिद्ध है, फिर भी स्थूल अंशोंकी प्रसिद्धिके अनुसार वक्ता, श्रोताओंके यहां प्रसिद्ध हो रहा लक्षण मान लिया जाता है। ऊपरसे सुदृढ दीख रहे शरीरमें भी कोई रोग या निर्बलताका अंश छिपा हुआ है। अथवा शक्तिशाली प्रबल कारण जुट जानेपर उसी समय परिस्थिति अनुसार बन जाता है। रोगी कोढी जीवोंमें भी आयुष्य कर्म या नियत हड्डिओंका दृढपना वर्त रहा है। काशीके जलवायुमें भी किसी प्रकृतिवाले शरीरको पोषण करनेके अंश विद्यमान है और दूसरे शरीरको सरोग बनानेके शक्तिभाग उसमें पाये जाते हैं। सर्वज्ञके अतिरिक्त किसी भी जीवको किसी भी पदार्थके संपूर्ण

अंशोंका परिज्ञान नहीं हो पाता है। न जाने किस निमित्तसे कहां क्या नैमित्तिक भाव उपज बैठे। उष्णता शीतताका मिश्रण विशेष होनेपर किसीको शीघ्र श्लेष्म (जुकाम) हो जाता है। जिससे कि सेरों रस, रुधिर, आदिको नासिका द्वारसे निकालने योग्य बक्खर सारिखे कफको बनानेके लिये उपयोगी यंत्रालय (कारखाना) शरीरमें बन जाता है। सर्वथा हृष्टपुष्ट नीरोग शरीरमें प्लेग हैजा, आदि छूत बीमारियोंका प्रसंग मिलनेपर उसी समय शरीरमें महारोग उत्पादक अंश उपज जाते हैं। शुद्ध द्रव्योंके अतिरिक्त अनन्तानन्त शेष रहे जीव और शरीर, अन्न, जल आदिक पदार्थ तो निमित्तोंके मिलते ही झट नैमित्तिक परिणामोंको बनानेके लिये मुंह बांधे बैठे रहते हैं। जैसे कि लोकमें नाईको धोबीकी, धोबीको कोरियाकी, कोरियाको बढईकी, बढईको किसानकी, किसानको साहुकारकी, साहूकारको राजाकी, राजाको अध्यापककी, अध्यापकको दूकानदारकी, दूकानदारको न्यायालयकी, न्यायालयको अपराधियोंकी, इत्यादिक रूपसे परस्परमें एक दूसरेकी आवश्यकतायें पड रहीं हैं, उसी प्रकार जड पदार्थ पुद्गलोंमें भी परस्परकी अपेक्षा रखते हुये अनेक परिणाम हो रहे हैं। बादल आना, वृष्टि होना, बिजली चमकना, ऋतुयें बदलना, सूर्यका एकसौ चौरासी गलियोंपर घूमना, चन्द्रोदय होना, पृथ्वीके गर्भमें विकार होना आंधी, गगनधूरि, कूडा, कचरा, मल मूत्रका सडना इत्यादिक परिणाम अनेक स्कन्धोंको भिन्न भिन्न परिणाम बनानेके उपयोगी निमित्त कारण बना देते हैं। उन निमित्तकारण स्कन्धोंसे जीव या शरीर अथवा जड पदार्थोंमें विभिन्न परिणतियां वर्त्तती रहती हैं जो कि किसी वृक्षके पुष्पोंका उद्गम कराती हैं, कहीं फल लगाती हैं, कहीं पत्तोंको झाडती हैं, ऋतुओंके योग्य कुत्ता, गधा, भैंसा, आदिके कामविकारोंको उत्पन्न कराती हैं। आम, खरबूजा, ककडी, अमरूद, लुकाट, आलूबुखारे, अनार, आदि फलोंको उगाती हैं। कहीं दक्षिण देशमें चैत्रमासमें ज्वार पकती है, जब कि उत्तर प्रान्तमें अगहन मासमें ही पक जाती है। गिरनारजी प्रान्तमें माघ महीनेमें ही खरबूजाका फलकाल (फसल) आ जाता है, किन्तु आगरा, सहारनपूरकी ओर जेठमें और लखनऊमें वैसाख महीनेमें उनका फलकाल है। कितने ही प्रान्तोंमें आम्रफल चैत्र वैसाख में ही फलित हो जाता है। अनेक स्थानोंपर आषाढ सावनमें उनका पकना प्रारम्भ होता है। कुछ आम्र वृक्षोंकी ऐसी जातियां हैं, जिनमें भादोंमें बौर आकर कार्तिकमें पकना प्रारम्भ होता है। कोई कोई आम पूष माहमें भी पकते हैं। इत्यादिक सम्पूर्ण कार्यकारणभाव निमित्त नैमित्तिकोंकी योग्यता मिलनेपर व्यवस्थित हो रहे हैं। जीव या पुद्गलोंमें बडी शक्ति है। " काले कल्पशतेऽपि च गते शिवानां न विक्रिया लक्ष्या, उत्पातोऽपि यदि स्यात्त्रिलोकसम्भ्रान्तिकरणपटुः " इस वाक्यसे ध्वनित होता है कि एक छोटासा स्कन्ध भी मचलकर तीन लोकको लौट पौट करनेकी सामर्थ्य रखता है। शुद्ध द्रव्योंके अतिरिक्त अनन्तानन्त द्रव्योंको वह उथल पुथल कर सकता है। पदार्थोंमें प्रसिद्ध, अप्रसिद्ध, कार्यकारी, अकार्यकारी अनेक स्वभाव भरे हुये हैं। अतः लक्षणको सर्वथा प्रसिद्ध ही और लक्ष्यको सर्वथा अप्रसिद्ध ही कहना न्यायोचित नहीं है।

यदि पुनर्येन रूपेण प्रसिद्धो दंडादिस्तेन लक्षणं, देवदत्तश्च येन रूपेणाप्रसिद्धस्तेन लक्ष्य इति प्रतीतेः प्रसिद्धस्य लक्षणत्वमप्रसिद्धस्य तु लक्ष्यत्वमिति मतं, तदा कथं लक्ष्य-लक्षणयोस्तादात्म्यैकांतः स्याद्विरुद्धधर्माध्यासात् । ततः कथंचिद्भिन्नयोरभिन्नयोश्च लक्ष्य-लक्षणभावः प्रतीतिसद्भावात् सर्वथा विरोधाभावात्, अन्यथा लक्ष्यलक्षणशून्यतापत्तेः ।

यदि फिर आक्षेप करनेवाले तुम्हारा यह मन्तव्य होय कि जिस स्वरूप करके दण्ड, टोपी, कुण्डल, आदिक प्रसिद्ध हो रहे हैं, उस प्रसिद्ध स्वरूप करके वे दण्ड आदिक लक्षण हैं, अपने अप्रसिद्ध स्वरूपों करके दण्ड आदिक लक्षण नहीं हैं तथा उसी प्रकार जिस स्वरूपकरके देवदत्त अप्रसिद्ध हो रहा है उस अप्रसिद्ध स्वभावकरके ही देवदत्त लक्ष्य माना गया है, अपने प्रसिद्ध हो रहे स्वभावों करके देवदत्त लक्ष्य नहीं है । क्योंकि इस प्रकार लोकमें बालक, बालिकाओंतकको प्रतीति हो रही है । सम्पूर्ण जन प्रसिद्ध हो रहेको लक्षणपना इष्ट करते हैं और अप्रसिद्ध हो रहेको तो लक्ष्यपना समझा जा रहा है । ऐसा मन्तव्य होनेपर आचार्य कहते हैं कि तब तो आप अच्छा कह रहे हैं, किन्तु ऐसी अभेदकी दशामें अप्रसिद्ध लक्ष्य और प्रसिद्ध लक्षणका एकान्तरूपसे तादात्म्य भला कैसे होगा ? क्योंकि प्रसिद्धि और अप्रसिद्धिकी अपेक्षा लक्षण और लक्ष्यमें विरुद्धधर्मोंका अधिकार जम रहा है । तिस कारणसे जैसे प्रसिद्धि अप्रसिद्धिके एकान्तको आपने लक्षण और लक्ष्यमें से उठा लिया है, उसी प्रकार अभेद एकान्तको भी निकाल दीजियेगा । तैसा होजानेसे कथंचित् भिन्न और अभिन्न होरहे दो पदार्थोंमें लक्ष्यलक्षणभाव बनेगा । कथंचित् भिन्न अभिन्न अथवा कथंचित् प्रसिद्ध अप्रसिद्ध पदार्थोंमें ही लक्ष्यलक्षणभावको प्रमाणोंसे सिद्ध करनेवाली प्रतीतियां विद्यमान हैं । इस सिद्धान्तमें सभी प्रकारोंमेंसे किसी भी प्रकारसे विरोध दोषका अभाव है, अन्यथा यानी उक्त " कथंचित् स्वरूप जीवन रसायनका अतिक्रमण कर दूसरे प्रकारोंसे लक्ष्यलक्षणभाव माना जायगा तब तो लक्ष्य और लक्षण दोनोंके शून्यपनका प्रसंग हो जायगा । जैसे कि अग्नि और उष्णताका भेद माननेपर नैयायिकोंके यहां अग्निस्वरूप आधारके विना निराधार होरही उष्णता तो मर जायगी और उष्णतासे रीती अग्नि भी स्वभावोंसे रहित होरही शून्य हो जायगी । सर्वथा अभेद पक्षमें भी ज्ञानका नाश हो जानेसे आत्माका नाश अवश्यम्भावी है । ऐसी दशामें जगत्से लक्ष्यलक्षणभाव सर्वथा उठ जायगा ।

संवृत्या लक्ष्यलक्षणभाव इति चेन्न, संवृत्तेरुपचारत्वे मुख्याभावेऽनुपपत्तेः । मृषात्वे न संवृत्तिर्नाम यया तद्भावः सिध्येत् । विचारतोऽनुपपद्यमाना विकल्पबुद्धिः संवृतिरिति चेत्, कथं तया लक्ष्यलक्षणभावस्तस्य तत्रावभासनादिति चेत् सिद्धस्तर्हि बौद्धो लक्ष्यलक्षणभावः तद्वद्-बौद्धेऽपि किं न सिध्येत् ? विकल्पाद्बहिर्भूतस्यासंभवात् इति चेन्न, तस्यासंभवे विकल्पविषयत्वायोगात् । न च सर्वो विकल्पविषयो संभवन्नेव सम्भवतोऽपि विकल्पविषत्वोपपतेः प्रत्यक्ष-विषयवत् सर्वो विकल्पो संभवद्विषयो किकल्पत्वान्मनोराज्यादिविकल्पवदिति चेत्, सर्वं प्रत्यक्ष-

मसंभवद्विषयं प्रत्यक्षत्वात् केशोंडुकप्रत्यक्षवदिति किं न स्यात्। प्रत्यक्षाभासोऽसंभवद्विषयो दृष्टो न प्रत्यक्षमिति चेत् तर्हि विकल्पाभासोसंभवद्विषयो न विकल्प इति समानः परिहारः।

बौद्ध कहते हैं कि जगत्में से वास्तविक लक्ष्यलक्षणभाव उठजाय कोई क्षति नहीं है। आपत्ति जितनी शीघ्र टले उतनी अच्छी है। स्थूलबुद्धिवाले जीवोंने कल्पना करके लक्ष्यलक्षणभाव गढलिया है। देखो, कभी देवदत्त भी दण्डका लक्षण हो जाता है। देवदत्तको जाननेवाला पुरुष कदाचित् अज्ञात अप्रसिद्ध डण्डेको देवदत्तद्वारा चीन्ह लेता है। अग्नि करके भी अज्ञात उष्णता लक्ष्य हो जाती है। "कहीं नाव लढा पर और कहीं लढा नाव पर" इस नीतिके अनुसार रत्नसे राजा और राजासे रत्नका लक्ष्य कर अथवा गुणसे गुणी और गुणीसे गुणका लक्षण कर लिया जाता है। वचनसे वक्ताकी और वक्तासे वचनकी या पुस्तकनिर्मातासे पुस्तककी और पुस्तकसे पुस्तक निर्माताकी जांच हो जाती है। अतः लक्ष्य या लक्षण कोई नियत पदार्थ नहीं हैं। व्यवहारमें कल्पना चाहे जैसी करलो, कोई बालक अपने काठके खिलौनेको या डण्डेको घोडा कहे एतावता क्या वह वस्तुभूत घोडा होकर अपने ऊपर चढाता हुआ अश्वारको अभीष्ट स्थानपर ले जा सकता है? कभी नहीं। अब आचार्य कहते हैं कि यह तो बौद्धोंको नहीं कहना चाहिये। क्योंकि संवृत्ति यदि उपचार स्वरूप मानी जायगी तब तो मुख्यपदार्थको स्वीकार किये विना व्यवहार बनता नहीं है। अतः व्यवहार से लक्ष्यलक्षणभाव मानने वालेको मुख्य लक्ष्यलक्षणभाव भी मान लेना अनिवार्य पडेगा। मुख्य घोडा या सिंह जीवोंके होने पर ही बालक या मदारी खिलौनेमें घोडा, सिंह, हाथी, की कल्पना कर लेता है। सर्वथा असत् खरविषाणका कहीं उपचार होता हुआ नहीं देखा गया है। यदि संवृत्तिका अर्थ बौद्ध झूंठा, असत् पदार्थ करेंगे तब तो वह संवृत्तिकल्पना नाममात्रको भी नहीं हुई, जिस संवृत्तिसे कि वह लक्ष्यलक्षणभाव साध दिया जाय। परमार्थभूत पदार्थसे विपरीत पड जानेके कारण झूंठी संवृत्ति कुछ भी नहीं हो सकती है। यदि बौद्ध विचारोंसे नहीं सिद्ध हो रही विकल्पबुद्धिको संवृत्ति कहेंगे तब तो हम जैन पूछेंगे कि वैसी वस्तुको नहीं विषय करनेवाली उस विकल्पबुद्धिरूप संवृत्तिसे भला लक्ष्यलक्षणभाव कैसे सिद्ध हो सकेगा? तुम्हीं विचारो। आकाशमें कल्पित भूमिपर उपवन नहीं खडा किया जा सकता है। पुनरपि बौद्ध यदि यों कहें कि हम क्या करें उस विकल्पबुद्धिमें उस लक्ष्यलक्षणभावका व्यवहारी जीवोंको प्रतिभास हो रहा है, यों कहनेपर तो हम जैनोंको कहना पडेगा कि तब तो अन्तरंग बुद्धिमें आरूढ हो रहा लक्ष्यलक्षणभाव सिद्ध हो चुका। बस, उसी दृष्टान्तके अनुसार विकल्पबुद्धिसे अतिरिक्त बहिरंग वस्तुभूत भी लक्ष्य लक्षणभाव क्यों नहीं सिद्ध हो जायगा? फिर भी बौद्ध यदि यों कहें कि व्यवहार विकल्पनाओंसे बहिर्भूत लक्ष्यलक्षणभावका असम्भव हो जानेसे अबौद्ध लक्ष्यलक्षणभाव कोई नहीं है। ग्रन्थकार यों कहते हैं कि यह तो न कहना। क्योंकि ज्ञापक विकल्पज्ञानसे बहिर्भूत हो रहे उस लक्ष्यलक्षणभाव ज्ञेयका असम्भव मानोगे तब तो उसको विकल्प ज्ञानकी विषयताका

अयोग हो जायगा। ज्ञेयके विना ज्ञान किसको जानेगा। बौद्धजन विकल्प ज्ञानके विषयभूत पदार्थोंको असम्भव मान बैठे हैं, उसपर हमारा यह कहना है कि विकल्पज्ञानोंके विषय बन रहे सभी विषय असम्भव रहे ही हैं, यह तो नहीं समझना। क्योंकि वास्तविक सम्भव रहे भी पदार्थको विकल्प ज्ञानोंकी विषयता मन रही है, जैसे कि प्रत्यक्षज्ञानका विषयभूत पदार्थ परमार्थरूपसे सम्भव रहा है, इसपर बौद्ध अनुमान बनाकर आक्षेप करते हैं कि सम्पूर्ण विकल्पज्ञान (पक्ष) असम्भव हो रहे विषयोंको जान बैठे हैं (साध्य) विकल्पना होनेसे (हेतु) मनमें राजापना, इन्द्रपन, आदिकी विकल्पनाओंके समान (अन्वय दृष्टान्त) यों करनेपर तो आचार्य महाराज भी कटाक्ष करते हैं कि संपूर्ण प्रत्यक्ष (पक्ष) असम्भव हो रहे विषयोंको जान रहे हैं (साध्य) प्रत्यक्षपना होनेसे (हेतु) सीपमें हुये चांदीके ज्ञान या मृगतृष्णामें हुये जलज्ञान आदि भ्रान्त प्रत्यक्षोंके समान (अन्वयदृष्टान्त) यह व्यवस्था भी क्यों नहीं बन जावेगी ? अर्थात्—एक झूंठे विकल्पको लेकर यदि सभी विकल्प ज्ञानको अपरमार्थभूत माना जायगा तब तो कुछ मिथ्या प्रत्यक्षोंको दृष्टान्त बनाकर सभी सच्चे, झूंठे, प्रत्यक्षोंको निरालम्ब साध दिया जायगा। एक कनैटाके सदृश सभी प्राणी कनैटा हो जायंगे ? यदि बौद्ध यों कहे कि प्रत्यक्षके समान दीख रहा झूंठा प्रत्यक्षाभास तो असम्भव रहे विषयको जान रहा देखा गया है, किन्तु समीचीन प्रत्यक्ष तो असम्भव विषयवाला नहीं है। उसका विषय तो वस्तुभूत स्वलक्षण है, तब तो हम जैन भी कह देंगे कि झूंठा विकल्प ज्ञानाभास तो असम्भव रहे विषयका ग्राहक है। हां, समीचीन विकल्पज्ञान नहीं। प्रमाणात्मक विकल्पज्ञानका विषय तो परमार्थभूत सम्भव रहा है। इस प्रकार तुम्हारा प्रत्यक्ष ज्ञानके लिये जो परिहार है वैसा ही हमारा विकल्पज्ञानोंके असम्भव विषयीपनके आरोपका परिहार समान कोटिका है, रेफ मात्र अन्तर नहीं। अतः समीचीन विकल्पज्ञानसे हुआ लक्ष्यलक्षणभाव वास्तविक ठहर जाता है।

कः पुनः सत्यो विकल्पः प्रत्यक्षं किं सत्यमिति समः पर्यनुयोगः। यतः प्रवर्तमानोर्थक्रियायां न विसंवाद्यते तत्सम्यक् प्रत्यक्षमिति चेत्, यतो विकल्पादर्थं परिच्छिद्य प्रवर्तमानोर्थक्रियायां न विसंवाद्यते स सत्यमिति किं नानुमन्यसे ?

बौद्ध विद्वान् आचार्योंके प्रति सकटाक्ष प्रश्न करते हैं कि आप जैनोंने समीचीन विकल्पज्ञानका विषय परमार्थभूत कहा है, अतः यह बतलाओ कि जगत्में वह विकल्पज्ञान फिर सत्य कौनसा है ? यों पूंछनेपर तो हम जैन भी बौद्धोंसे पूछेंगे कि तुम्हारे यहां वह कौनसा प्रत्यक्षज्ञान सत्य माना गया है जिसका कि विषय वस्तुभूत होय। इस प्रकार तुम्हारे उठाये हुये चोद्यके समान हमारा भी चोद्य तुम्हारे ऊपर समान रूपसे वैसाका वैसा ही लग बैठता है। उक्त चोद्यका यदि बौद्ध यह उत्तर कहें कि जिस प्रत्यक्षप्रमाणसे अर्थको जानता हुआ पुरुष अर्थक्रियाको करनेमें भूल चूक नहीं करता है, वह प्रत्यक्ष समीचीन बोला जाता है। अर्थात्—जैसे जलको जानकर यदि स्नान, पान, अवगाहनरूप क्रिया ठीक ठीक उतरे तो वह जलका प्रत्यक्ष समीचीन समझा जायगा और

जलको जानकर बालू रेत हाथमें आवे या चांदीको जानकर सीपकी अर्थ क्रियायें होने लगे तो वह प्रत्यक्ष असत्य है। बौद्धोंके यों कहने पर तो हम जैन भी उनके चोदका उत्तर यों दे सकते हैं कि जिस विकल्प ज्ञानसे अर्थकी परिच्छित्ति कर प्रवृत्ति कर रहा ज्ञाता यदि अर्थ क्रिया करनेमें विसंवाद (धोका) को प्राप्त नहीं होता है वह विकल्प सत्य है। शेष विसंवाद करानेवाले विकल्पज्ञान असत्य हैं, इस हमारी बातको भी क्यों नहीं मान लेते हो ? अर्थात्—अपने हाथके पामरेको बडा भारी श्रमोत्पादक कहना और दूसरेके हाथमें धनरहे पामरेको बीजनाके समान हलका समझना अनुचित है। अतः विकल्पज्ञान और प्रत्यक्षज्ञानके ऊपर किये गये आक्षेप और समाधान दोनों वादी, प्रतिवादियोंके यहां तुल्य हैं।

किं पुनर्विकल्पस्यार्थपरिच्छेदकत्वं ? प्रत्यक्षस्य किं ? अविचलितस्पष्टार्थावभासित्वमिति चेत्, कस्यचिद्विकल्पस्यापि तदेव, कस्यचित्तु बाधकविधुरास्पष्टार्थावभासित्वमपीति मन्यामहे। अस्पष्टोर्थ एव न भवतीति चेत् कुतस्तस्यानर्थत्वं ? पुनरस्पष्टतयानवभासनादिति चेत्, स्पष्टोप्येवमनर्थः स्यात् पुनः स्पष्टतयानवभासनात्। यथैव हि दूरात्पादपादिसामान्यमस्पष्टतया प्रतिभातं पुनर्निकटदेशवर्तितायां तदेवास्पष्टं न प्रतिभाति तद्विशेषस्य तदा प्रतिभासनात्। तथैव हि सन्निहितस्य पादपादिविशिष्टं रूपं स्पष्टतया प्रतिभातं पुनर्दूरतरदेशवर्तितायां न तदेव स्पष्टं प्रतिभासते।

बौद्ध पूंछते हैं कि आप जैन यह बताओ कि तुम्हारे यहां माने गये प्रमाण आत्मक विकल्पज्ञानका अर्थ परिच्छेदकपना क्या है ? इस प्रकार बौद्धोंके आक्षेप करनेपर हम जैन भी बौद्धोंसे पूंछते हैं कि तुम्हारे यहां भी प्रमाण माने गये प्रत्यक्षज्ञानकी अर्थ परिच्छेदकता भला फिर क्या मानी गयी है ? इसका उत्तर यदि बौद्ध यों कहें कि चलायमान न होकर अर्थका स्पष्टरूपसे प्रकाशकपना ही प्रत्यक्षज्ञानकी अर्थपरिच्छेदकता है, यों कहनेपर तो हम जैन भी वही उत्तर कहेंगे कि किसी किसी साकार प्रत्यक्ष आत्मक विकल्पका भी वह चलनरहित स्पष्ट अर्थका प्रकाशकपना ही अर्थपरिच्छेदकता मान ली जाओ। हां, किसी किसी अनुमान, तर्कज्ञान, आगम, रूप विकल्प ज्ञानोंको तो बाधा रहित होकर अस्पष्ट अर्थका प्रकाशकपना भी उनकी अर्थपरिच्छित्ति मानी गयी है। स्पष्ट, अस्पष्ट, दोनें प्रकारके विकल्प ज्ञानोंको निर्बाध होकर अर्थप्रकाशकपन है। ऐसा हम जैन स्वीकार कर मान रहे हैं, यदि अकेले प्रत्यक्ष द्वारा ही वस्तुभूत स्पष्ट अर्थका विषय होना माननेवाले बौद्ध यों कहें कि जगत्में अस्पष्ट अर्थ तो कोई ही नहीं है। जगत्में जो कुछ है वह स्पष्ट हो रहा प्रत्यक्षज्ञानसे ही विषय कर लिया जाता है। अस्पष्ट सामान्यको जाननेवाले अनुमानका या आगम आदि ज्ञानोंका विषय वस्तुभूत ही नहीं है। अपरमार्थ हैं, यों बौद्धोंके कहनेपर जैन कहते हैं कि तुमने उस अस्पष्टका वास्तविक अर्थपना कैसे नहीं समझा है ? अर्थात्—अस्पष्ट पदार्थ परमार्थभूत न होकर अनर्थ है यह तुमने कैसे जाना ? बताओ ? इसके उत्तरमें फिर भी तुम यों कहो कि निज स्वरूप माने गये अस्पष्टपने करके उसका प्रतिभास ही नहीं होता है। अतः वह अस्पष्ट अर्थ अवास्तविक है। जैसे कि बन्ध्यापुत्रका बन्ध्याके पुत्रपने करके

मार्गदर्शक - आचार्य श्री सुविधिसागर जी महाराज

प्रतिभासना नहीं होनेसे वह अनर्थ समझा जाता है। अर्थको तो स्पष्ट रूपसे प्रकाशना चाहिये था। बौद्धोंके यों कहनेपर तो हम (जैन) भी कटाक्ष करते हैं कि इस प्रकार तो तुम्हारा माना हुआ स्पष्ट अर्थ भी अनर्थ होजाओ। क्योंकि उसका भी फिर दूर हो जानेपर स्पष्टरूपसे प्रतिभास नहीं होता है। देखो, जिस प्रकार आप बौद्ध अस्पष्टको अनर्थपना सिद्ध करनेके लिए यों कुतर्क देवेंगे कि जिस ही प्रकार दूरसे देखनेपर वृक्ष, ग्राम, आदिके सामान्य धर्म अस्पष्टपने करके जाने जा चुके हैं, किन्तु फिर चलते चलते निकट देशमें वर्त्त जाना होनेपर वही सामान्य अस्पष्ट नहीं दीखता है। क्योंकि निकट चले जानेपर तो उस समय उन वृक्ष, ग्राम, आदिके विशेष धर्मोंका स्पष्ट प्रतिभास होने लग जाता है। अतः अस्पष्ट अर्थ कोई वास्तविक नहीं है। यदि अस्पष्ट अर्थ कोई वास्तविक होता तो समीप जानेपर विशेषोंके समान और भी बढिया ढंगसे अस्पष्ट दीखने लग जाता। किन्तु इसके विपरीत निकट देश हो जानेपर उस अस्पष्ट अर्थका खोज ही मिट जाता है। अतः अस्पष्ट अर्थ कोई वास्तविक नहीं है। आचार्य ही कह रहे हैं कि जैसे बौद्ध यह कटाक्ष करते हैं, उस ही प्रकार हम जैन भी कह देंगे कि देखिये निकटवर्त्ती हो रहे पुरुषको वृक्ष, हवेली, सुवर्ण, आदिका विशेषोंसे घिरा हुआ स्वरूप तो स्पष्टपने करके प्रतिभास चुका है। पुनः ज्ञाता या ज्ञेयके अधिक दूर देशमें वर्त्त जानेपर फिर वही स्पष्टरूप नहीं प्रतिभासता है। एतावता स्पष्ट अर्थ भी अनर्थ बन बैठेगा। कारण वही है कि स्पष्ट अर्थ यदि वास्तविक होता तो दूर देशवर्त्ती हो जानेपर भी स्पष्ट ही दीखता रहता, जैसे कि चन्द्रमा चन्द्रस्वरूप करके ही दीखता रहता है। देशकी परावृत्ति हो जानेसे अर्थ अपने स्वरूपको नहीं परावृत कर सकता (बदल सकता) है। मूंसल यदि स्वर्गमें चला जाय तो वहां भी कूटेगा ही, घण्टा, घडियालों, पर स्वर्गमें भी मौंगरोंकी चोटें पडती हैं। बात यह है कि घोडा दूरसे या पाससे देखनेपर हाथी या ऊंट नहीं हो जाता है। तभी तो जैनोंने स्पष्टता या अस्पष्टताको अर्थके धर्म नहीं मानकर ज्ञानका धर्म इष्ट किया है।

यदि पुनः सन्निहितज्ञानग्राह्यमेव तद्रूपं विशिष्टमिति मतिः तदा दविष्ठादिज्ञानग्राह्यमेव तद्रूपं सामान्यमिति किं न मतं। यथा विशिष्टं पादपादिरूपं स्वामर्थक्रियां निवर्तयति तथा पादपादिसामान्यरूपमपि। मतिपचुः परितोषकरणं हि यद्यर्थक्रिया तदा तत्सामान्यस्यापि सास्त्येव कस्यचित्तावता परितोषात्। अथ स्वविषयज्ञानजनकत्वं तदपि सामान्यस्यास्ति।

यदि स्पष्टको ही वास्तविक अर्थ कहनेवाले बौद्ध फिर यों कहें कि अधिक निकट अवस्थामें हुये ज्ञानके द्वारा ग्रहण करने योग्य वह स्पष्ट रूप ही तो विशेषाक्रान्त हो रहा यथार्थ है। आचार्य कहते हैं कि इस प्रकार बौद्धोंकी बुद्धि होगी तब तो जैनोंका भी यह मत क्यों नहीं मान लिया जाय कि दूरवर्ती दशा या विशेषके अप्रत्यक्षकी अवस्था अथवा असाधारण धर्मोंका अदर्शन आदि अवस्थाओंमें हुये ज्ञान द्वारा ग्रहण किया जा रहा ही वह अस्पष्टरूप सामान्य पदार्थ वस्तुभूत है। जिस प्रकार कि तुम बौद्धोंके यहां विशेषाक्रान्त हो रहे वृक्ष, जल, आदिके विशेषरूप अपनी अपनी

योग्य अर्थक्रियाओंको सम्पादन कराते हैं, उस ही प्रकार हमारे यहां वृक्ष, ग्राम, आदि सामान्यरूप भी पदार्थ अपनी योग्य अर्थक्रियाको बनाते रहते हैं। अर्थात्—सभी स्थलोंपर बढिया विद्वान् नहीं पाये जाते हैं। किन्तु अनेक धनपति या मण्डलियां छोटे छोटे पण्डितोंसे ही अपने अपने रिक्त स्थानकी पूर्ति कर लेते हैं। सूक्ष्म गवेषण करनेपर यदि यों कहो कि विशेष विद्वान् द्वारा होनेवाले कार्यको सामान्य विद्वान् नहीं कर सकता है तो हमें भी साथमें कहना पडता है कि " पीर बवर्ची भिश्ती खर " की नीति अनुसार सामान्य विद्वान्के द्वारा सम्हाल लिये गये कार्योंको विशेष विद्वान् भी नहीं सम्हाल सकता है। नौकरानीके कार्यको रानी नहीं कर सकती है। यदि बौद्ध यों कहें कि ज्ञाता पुरुषको परितोष करानेवाला पदार्थ तो स्पष्टरूप विशेष ही है। सामान्य गाय, घोडे, दूध देनेमें या असवारी करनेमें उपयोगी नहीं हैं। अतः अच्छा संतोष करा देना ही वस्तुभूत पदार्थकी अर्थक्रिया है जो कि स्पष्ट विशेषसे ही साध्य है, तब तो हम जैन कहेंगे कि वह प्रतिपत्ताको पूर्ण सन्तोषित कर देना रूप अर्थक्रिया तो अस्पष्ट हो रहे सामान्य अर्थकी भी विद्यमान है। भावार्थ—किसी किसी अल्पसन्तोषीको उतने सामान्यमात्रसे ही परितोष होना देखा जाता है। जो अल्पआरम्भ परिग्रहको धारते हैं वे उदर पूर्तिके लिये रूखासूखा सामान्य भोजन पाकर या मोटा, थोथा, कैसा भी वस्त्र पाकर भरण, आच्छादन, कर प्रसन्न बने रहते हैं। कैसा भी काला, गोरा, मोटा, पतला, मूर्ख, पण्डित, लडका हो माताको वही सामान्य पुत्र प्रसन्नताका हेतु है। गृहकी या अर्जाविकाकी क्लेश करनेवाली पराधीनताको भुगत रहे पुरुषके लिये जो कुछ भी छोटासा अपना गृह या स्वतंत्रवृत्तिका साधन प्राप्त हो जाता है वही परितोष उत्पादक है। बात यह है कि अधिक परिचय हो जाने से विशेष पदार्थ ही सामान्य हो जाता है। दुर्लभ अवस्थाओंमें सामान्य पदार्थ ही विशेष बन जाता है। रूपको निरखनेवाली कामुक पुरुषोंकी मण्डलीमें अन्य गुण, अवगुणोंकी अपेक्षा नहीं कर जिस सौन्दर्यपर विशेष दृष्टि रखी जाती है, सद्गृहस्थके यहां उसी सौन्दर्य या असुन्दरतापर विशेष लक्ष्य रखते हुये उस व्यक्तिके गुण अवगुणों, की ओर विशेष लक्ष्य रखा जाता है। विद्वानोंके लिये जो सामान्य बातें हैं वही स्थूल बुद्धिवाले समाजके लिये विशेष हो जाती हैं। कदाचित् बहुत से विशेष पदार्थोंका मिल जाना उल्टा टंटा, बखेडा, खडा कर देता है। कहीं कहीं तो विशेषकी अपेक्षा सामान्यसे अधिक सन्तोष होता है। जो वृद्ध पुरुष घोडेपर चढना नहीं जानता है उसके लिये साधारण टट्टू, सन्तोषकारक है। नटखटा, बढिया, घोडा तो उस वृद्धको हिला देगा। दुकानदारको सीधासाधा साधारण ग्राहक लाभ देकर जैसा सन्तोष उत्पन्न कर देता है वैसा चंचल (चलता पुरजा) ग्राहक लाभदायक नहीं है। " घर घर चूल मटियारी है " यह परिभाषा सामान्यवादको पुष्ट कर रही है। तभी तो जैनोंने वास्तविक अर्थको सामान्य, विशेष, आत्मक स्वीकार किया है। अब बौद्ध यदि यों कहें कि अपने विषयमें ज्ञानको उत्पन्न करा देना ही वस्तुभूत अर्थ की अर्थक्रिया है, आचार्य कहते हैं कि अपने विषयमें ज्ञानको पैदा करा देना वह अर्थक्रिया तो

विशेष पदार्थके समान सामान्य पदार्थकी भी विद्यमान है। जो भोला मनुष्य परीक्षक नहीं है वह सभी प्रकारके घोडोंको सामान्य रूपसे घोडा समझ रहा है। आमफल, चावल, मनुष्य, रत्न, पत्थर, सबको एकसा समझ बैठता है, अथवा सभी पदार्थोंके ज्ञानमें विशेषके साथ उसी समय सामान्यका ज्ञान हो रहा देखा जाता है, विशेष घोडेके गुणोंको समझ रहा पुरुष भी उस घोडेको जीव या पशु तो समझ ही रहा है। घोडाको हाथी या जड समझ रहा पुरुष परीक्षक तो क्या अनुन्मत्त कहलानेके योग्य भी नहीं है। यथार्थ बात यह है कि वस्तुके सामान्य और विशेष दोनों अंश वास्तविक होते हुये अपना ज्ञान कराते रहते हैं।

सजातीयार्थकरणमर्थक्रियेति चेत्, सापि सदृशपरिणामस्यास्ति विसदृशपरिणामस्येव सदृशेतरपरिणामात्मकाद्धि बालपादपात् सदृशेतरपरिणामात्मक एव तरुणपादपः प्रादुर्भावमुपलभ्यते। तत्र यथा विसदृशपरिणामाद्विशेषाद्वा विसदृशपरिणामस्तथा सदृशपरिणामात्सामान्यात् सदृशपरिणाम इति सजातीयार्थकरणमर्थक्रिया सिद्धा सामान्यस्य। एतेन विजातीयार्थकरणमर्थक्रिया सामान्यस्य प्रतिपादिता पादपविशेषस्येव पादपसामान्यस्यापि तद्व्यापारात्।

बौद्ध कहते हैं कि उत्तरोत्तर क्षणोंमें अपने समान जातिवाले अर्थको कर देना ही वस्तुभूत अर्थकी अर्थक्रिया है। घट, पट, गाय, घोडा, आदि अपनी जातिवाले उत्तर क्षणोंको उत्पन्न करते रहते हैं, तभी तो उत्तरोत्तर क्षण दूसरे विजातीय पदार्थोंसे विलक्षण परिणामवाले बने रहते हैं। यों बौद्धोंके कहनेपर हम जैन कहते हैं कि वह सजातीय अर्थका सम्पादन करनारूप अर्थक्रिया तो सदृश परिणाम रूप सामान्य अर्थके भी वर्त्त रही है, जैसे कि विसदृश परिणामरूप विशेषके वह अर्थक्रिया हो रही है। विचार कर देखा जाय तो विसदृश परिणामसे सजातीय अर्थका करना रूप अर्थ क्रिया वैसी नहीं होती है जैसी कि सदृशपरिणामसे होती है। अर्थक्रियामें सजातीयता लाना सदृश परिणामका ही कार्य है। विशेष तो विजातीय या विलक्षण अर्थोंको करनेका बीज है। सजातीय अर्थ कहते हुये विशेषैकांतवादी बौद्धोंको इस अवसरपर बहुत झेंपना पडा है। गम्भीर विद्वत्ताको धारनेवाले आचार्य कहते हैं कि सदृश और उससे न्यारे विसदृश परिणामस्वरूप हो रहे ही बाल वृक्षसे सदृश, विसदृश परिणाम स्वरूप हो रहे तरुणवृक्षकी उत्पत्ति हो रही देखी जा रही है। आमका पौदा बढते बढते ऊंट नहीं हो जाता है, वृक्षत्व जातिका सदृश परिणाम उत्तरोत्तर पर्यायोंमें सदा उपजता रहेगा, वहां वृक्षमें जिस प्रकार विसदृश परिणामरूप विशेषसे भिन्न भिन्न जातिका विलक्षण परिणाम होता रहता है, उसी प्रकार पूर्ववर्त्ती सदृशपरिणामरूप सामान्यसे उत्तर क्षणमें सदृशपरिणाम उपजता रहता है। व्यक्तिमुद्रासे विशेष परिणामके समान सामान्य परिणाम भी पूर्व पूर्वपर्यायोंको नाशकर उत्तरोत्तर पर्यायोंको धारता रहता है इस कारण सजातीय अर्थको करना यह अर्थक्रिया तो सामान्यके भी हो रही सिद्ध हो चुकी है। इस उक्त कथनकरके कुछ कुछ विजातीय अर्थको कर देना या सर्वथा विजातीय अर्थका सम्पादन नहीं होने देना यह अर्थक्रिया भी सामान्यके हो रही कही जा चुकी है। जैसे कि वृक्षविशेष कुछ

विजातीय अर्थको करते हुये सर्वथा विलक्षण अर्थकी उत्पत्तिको रोक रहे हैं, उसी प्रकार वृक्ष सामान्यका भी उस क्रियाको करनेमें व्यापार हो रहा है। अर्थात् गोसामान्य भी गायको मरण-पर्यंत गायपना रक्षित रखता हुआ घोडा, हाथी, आदि बननेसे रोकता रहता है। सामान्यमनुष्य ही कालान्तरमें अभ्यास करते हुये नामधारी हो जाते हैं। वस्तुके आत्मभूत हो रहे सामान्यको विसदृश अर्थके सम्पादनका अनुपयोगी मत समझो। ऊपरसे साधारण या उदासीन दीख रहे कारण समयपर बडे बडे कामोंको साधते हैं।

एकत्र पादपव्यक्तौ सदृशपरिणामः कथं तस्य द्वित्वादिति चेत्, किं पुनर्विसदृशपरिणामो न द्वित्वः। द्वितीयाद्यपेक्षमात्रादेकत्रैव विसदृशपरिणाम इति चेत्, किं पुनर्न सदृशपरिणामोपि। तस्यैवमापेक्षिकत्वादवस्तुत्वमिति चेत् न, विसदृशपरिणामस्याप्यवस्तुत्वप्रसंगात्।

आप जैनियोंने कहा था कि समान, असमान, परिणामस्वरूप बालवृक्षसे सदृश और विसदृश परिणाम आत्मक ही तरुणवृक्ष उपजता है। इसपर हम बौद्धोंका प्रश्न है कि एक ही वृक्षव्यक्तिमें भला सदृश परिणाम कैसे ठहर सकता है? वह सादृश्य तो दो आदिमें पाया जाता है। अन्यथा अनन्वय अलंकार या दोष लग बैठेगा, जो कि कवियोंके अतिरिक्त दार्शनिकोंके यहां अभीष्ट नहीं किया गया है। तद्भिन्नमें तद्गत अनेक सदृश धर्मोंके पाये जानेसे सादृश्य आरोपा जाता है। एक ही व्यक्तिमें रहनेवाले सादृश्यका तो एक किनारेवाली नदीके समान असम्भव है, इस प्रकार बौद्धोंके कहने-पर हम जैन भी बौद्धों से पूंछते है कि तुम्हारा माना गया विसदृश परिणाम क्या दो में ठहरनेवाला नहीं है? फिर वह विशेष भला एक व्यक्तिमें कैसे ठहर गया? बताओ। सादृश्य जैसे दो आदिमें रहता है उसी प्रकार वैसादृश्य भी दो आदिमें ही पाया जाता है। अकेलेमें विसमानता नहीं है। गाय से विलक्षण भैंसा है। एक परमाणु दूसरे परमाणुसे विलक्षण है। मनुष्य मनुष्यमें या बुद्धि बुद्धिमें भेद पडा हुआ है। "मुण्डे मुण्डे मतिर्भिन्ना"। बात यह है कि पदार्थ या पदार्थोंमें ठहरनेकी अपेक्षा सदृशपरिणाम और विसदृश परिणाम समान है। यदि बौद्ध यों कहें कि द्वितीय, तृतीय, आदिकी तो केवल अपेक्षा ही है वस्तुतः विसदृश परिणाम एक ही व्यक्तिमें ठहर जाता है, जैसे कि वैशेषिकोंके यहां दूसरे तीसरे पदार्थकी केवल अपेक्षा कर द्वित्व, त्रित्व, आदि संख्यायें समवायसम्बन्धसे एक ही व्यक्तिमें ठहरती मानी गयी हैं। इस पर आचार्य कहते हैं कि यों तो फिर सदृशपरिणाम भी क्यों नहीं द्वितीय आदिकी अपेक्षा रखने मात्र से केवल एकमें ही ठहर रहा मान लिया जाय। यदि बौद्ध यों कहें कि इस प्रकार द्वितीय आदि व्यक्तियोंकी अपेक्षाको धारने-वाला होने से उस सदृश परिणामको अवस्तुपना हो जायगा। क्योंकि दूरवर्तीपन, निकटवर्तीपन, उरलीपार, परलीपार, आदिक पदार्थोंके समान आपेक्षिक पदार्थ अवस्तु होते हैं। वस्तुभूत पदार्थोंमें तो परिवर्तन नहीं होता है। किन्तु अपेक्षासे होरहे उरलीपार परलीपार आदि धर्म तो इधर उधरके मनुष्योंकी अपेक्षा झट बदल जाते हैं। अतः आपेक्षिक धर्मोंको हम वस्तुभूत नहीं मानते हैं। आचार्य

कहते हैं कि यह तो नहीं कहना। क्योंकि यों तो विसदृश परिणामको भी अवस्तुपनेका प्रसंग होगा। वैसादृश्य भी तो दूसरोंकी अपेक्षासे व्यवहृत हो रहा आपेक्षिक है। पुद्गलके रूप, रस, या जीवके ज्ञान, सुखके तुल्य अपरिवर्त्तनीय नहीं है। दूसरी बात यह है कि यह व्याप्ति किसने बना दी है? कि जो आपेक्षिक है वह अवस्तु है। देखो, नील नीलतर, मधुर मधुरतर, उच्चाचार, नीचाचार, अल्पदुःख महादुःख, ये आपेक्षिक पदार्थ भी वस्तुभूत हैं। अतः द्वितीय आदिककी अपेक्षा रखते हुये भी दोनों सादृश्य, वैसादृश्य, परमार्थ हैं।

प्रत्यक्षबुद्धौ प्रतिभासमानो विसदृशपरिणामो नापेक्षिक इति चेत्, सदृशपरिणामोपि तत्र प्रतिभासमानः परापेक्षिको माभूत्। सदृशपरिणामः प्रत्यक्षे प्रतिभातीति कुतो व्यवस्थाप्यते इति चेत्, विसदृशपरिणामस्तत्र प्रतिभातीति कुतः? प्रत्यक्षपृष्ठभाविनो विसदृशविकल्पादिति चेत् तथाविधात्सदृशविकल्पात्सादृश्यप्रतिभासव्यवस्थास्तु कथमन्यथा यत्रैव जन्येदेनां तत्रैवास्य प्रमाणतेति घटते।

बौद्ध कहते हैं कि प्रत्यक्षबुद्धिमें स्पष्ट प्रतिभास रहा विसदृश परिणाम तो अन्योंकी अपेक्षासे हुआ नहीं है। अविचारक प्रत्यक्ष द्वारा जान लिया गया जो पदार्थ होगा वह वस्तुभूत होगा। नीलनीलतर या मधुरमधुरतरका प्रकरण होनेपर प्रत्यक्षज्ञान उसको मीठा या अधिक नीला जान रहा है इससे यह अधिक मीठा है, उससे यह न्यून मीठा है। यह पीछे होनेवाली कल्पनायें हैं, किन्तु यह इससे विसदृश है इस बातको प्रत्यक्षज्ञान निरपेक्ष होकर विशदरूपसे जान रहा है। यों कहनेपर तो आचार्य महाराज कहते हैं कि उसी प्रकार उस प्रत्यक्ष बुद्धिमें स्पष्ट प्रतिभास रहा सदृशपरिणाम भी परकी अपेक्षा रखनेवाला नहीं होवे। स्थाणु और पुरुषमें ठहरनेवाली ऊर्ध्वता जैसे प्रत्यक्षसे ही दीख जाती है उसी प्रकार मनुष्यपन, पशुपन, द्रव्यपन, आदिके सदृश परिणाम भी वस्तुके दीख जानेपर ही प्रत्यक्ष द्वारा उसी समय जान लिये जाते हैं। वस्तुके किसी धर्ममें यदि अन्यकी भी अपेक्षा रही आवे तो भी उसका वस्तुभूतपना छीन लिया नहीं जाता है। अग्निकी अपेक्षासे हुआ घटका लाल रंग या पक्कापन उस घटकी वस्तुभूत सम्पत्ति है। परापेक्ष हो जानेसे क्या कोई मर जाता है, तिसपर भी सदृश परिणाम परापेक्ष तो नहीं है अतः परमार्थभूत है। बौद्ध कहते हैं कि अभी जैनोंने यह कहा है कि प्रत्यक्षज्ञानमें सदृशपरिणाम प्रतिभास जाता है, हम पूंछते हैं कि इस प्रकार किस प्रमाणसे व्यवस्था कराई जाती है? अर्थात्—परमार्थग्राही प्रत्यक्षमें सदृशपरिणाम देखा जा चुका है यह कैसे निर्णीत किया जाय? कलको कोई यों भी कह देगा कि घोडेके सिरपर सींग भी प्रत्यक्ष द्वारा दीख रहे हैं। बौद्धोंके यों कहनेपर तो आचार्य सकटाक्ष प्रश्न करते हैं कि तुम बौद्धोंके कथन अनुसार उस प्रत्यक्ष ज्ञानमें विसदृश परिणाम प्रतिभास रहा है यह कैसे जाना जाय? बताओ। इसपर बौद्ध यदि यों उत्तर कहैं कि प्रत्यक्षके पीछे होनेवाले और उतने ही प्रत्यक्षगृहीत अंशका निर्णय करनेवाले विसदृशग्राही विकल्पज्ञानसे यह निर्णय कर लिया जाता है कि पूर्ववर्त्ती निर्विकल्पक

प्रत्यक्षने सदृशपरिणामको अवश्य विषय किया है । तभी तो उसके पश्चाद्भावी विकल्पने विसदृश परिणामका अध्यवसाय किया है। ग्रामीण परिभाषा है कि " जो गेंहू खायगा वह गेंहू हगेगा, " " बोवे बीज बमूरके आम कहांसे होय ? " यों करनेपर तो आचार्य भी कहते हैं कि तिस ही प्रकार अविचारक प्रत्यक्षके पीछे होनेवाले विचारक सदृशग्राही विकल्पनास्वरूप श्रुत-ज्ञानसे सादृश्यके प्रतिभासकी व्यवस्था बन जाओ। अर्थात्—मीठे, अधिक मीठेका विचार कर रहे पीछे होनेवाले श्रुतज्ञानोंसे जैसे यह जान लिया जाता है कि मीठेपनको जाननेवाला पूर्वमें प्रत्यक्ष ज्ञान हो चुका है, उसी प्रकार सदृश परिणामोंकी भी पीछे अनेक कल्पनायें उठती हैं। अतः उनके मूल कारण सदृश परिणामको प्रत्यक्ष ज्ञानने अवश्य जान लिया है, यह प्रतीत हो जाता है। अन्यथा यानी प्रत्यक्ष द्वारा गृहीत नहीं किये गये विषयमें यदि कल्पनायें उठा लीं जावेंगी तो तुम बौद्धोंका यह सिद्धान्त वचन किस प्रकार घटित हो सकेगा कि निर्विकल्पक बुद्धि जिस ही प्रत्यक्ष गृहीत विषयमें इस सविकल्पक बुद्धिको उत्पन्न करायेगी उस ही अंशमें इस निर्विकल्पक ज्ञानको प्रमाणपना व्यवस्थित होता है। भावार्थ—इस तुम्हारे सिद्धान्त वचन से पुष्ट होता है कि प्रत्यक्ष द्वारा विसदृश परिणामके समान सदृश परिणाम भी गृहीत हो चुका है। तभी तो तदनुसार दोनोंको विषय कर रहे पीछे विकल्पज्ञान उपजते हैं।

नन्वेवमध्यक्षसंविदि प्रतिभासमानः सदृशपरिणामो विशेष एव स्यात् स्पष्टप्रतिभास-विषयस्य विशेषत्वादिति चेत् तर्हि प्रत्यक्षे प्रतिभासमानो विशेषः सदृशपरिणाम एव स्यात् स्पष्टा-वभासगोचरस्य सदृशपरिणामत्वादित्यपि ब्रुवाणः कुतो निषिध्यते ? प्रतीतिविरोधादिति चेत्, तत एव सामान्यस्य विशेषतामापादयन्निषिध्यतां ।

बौद्ध अपने पक्षका अवधारण करते हुये झुंझला कर कहते हैं कि इस प्रकार प्रत्यक्ष ज्ञानमें प्रतिभास रहा सदृशपरिणाम तो विशेष ही बन बैठेगा। क्योंकि स्पष्ट हो रहे ज्ञानके विषयको विशेष-पना निर्णीत हो रहा है। अर्थात्—प्रत्यक्षप्रमाणका विषय विशेष पदार्थ ही है। जो कुछ भी छूआ, चाटा, सूंघा, देखा, सुना, जाता है या मन इन्द्रिय द्वारा संवेदा जाता है, वह विशेषरूप ही पदार्थ है। सादृश्य या सामान्यको छूआ, सूंघा, या देखा नहीं जा सकता है। अतः सदृशपरिणाम भी विशेष पदार्थ बन बैठा। बौद्धोंके यों कहनेपर तब तो हम यों कहेंगे कि प्रत्यक्षमें प्रतिभास रहा विशेष तो सदृशपरिणाम ही हो जावेगा। क्योंकि स्पष्ट प्रतिभासको विषय हो रहे पदार्थको सदृशपरिणामपना है। सदृशपरिणामसे आक्रान्त हो रहे ही पदार्थका छूना, देखना, सुनना, होता है। सभी प्रकारोंसे दूसरोंके सादृश्यको नहीं पकड रहे खरविषाणके समान पदार्थका अद्यावधि सर्वज्ञको भी प्रत्यक्ष नहीं हो सका है। तिर्यक् सामान्य सभी पदार्थोंमें ओत पोत भरा हुआ है। सजातीयता वस्तुकी गांठकी सम्पत्ति है। इस प्रकार भी कह रहा स्याद्वादी भला किस झक्कडसे रोका जा सकता है ? बात यह है कि पदार्थोंको सर्वथा अनित्य ही कहनेवाले बौद्धोंके प्रति हमारा नित्यत्वको सिद्ध करनेवाला अन्वर्थ

अस्त्र खडा है जब कि प्रत्यक्षमें सदृशपरिणाम और विसदृश परिणाम दोनोंसे घिर रही वस्तुका प्रत्यक्ष हो रहा है तो एक ही के प्रत्यक्ष होनेकी चाल दिखाना बौद्धोंका अपनी सदातन टेवके अनुसार अनुचित कार्य है। यदि बौद्ध यों कहें कि सदृश परिणामको ही विशेष कहना या सदृशपरिणामका प्रत्यक्ष मानना तो प्रतीतियोंसे विरुद्ध पडता है। जिसमें प्रतीतियोंसे विरोध आवे ऐसा अस्त्र स्याद्वादियोंको नहीं उठाना चाहिये, हम स्याद्वादियोंको रोक देंगे। इस प्रकार कहनेपर तो आचार्य कहते हैं कि तिस ही कारणसे यानी प्रतीतियों करके विरोध हो जानेके कारण ही सामान्यको विशेषपनेका आपादन करा रहा बौद्ध भी निषेध दिया जाय। प्रत्यक्षमें प्रतिभास जानेसे सामान्य भी विशेष पदार्थ हो जायगा ऐसा कहनेमें भी प्रतीतियोंसे विरोध आता है। क्योंजी, प्रत्यक्षमें प्रतिभास जानेसे हाथ क्या पांव हो जायगा ? अर्थात्—नहीं।

प्रत्यक्षे सदृशपरिणामस्याप्रतीतेः सकलजनमनोधिष्ठानत्वात् भ्रांताध्यक्षे सादृश्यप्रतीतिर्बाधकसद्भावादिति चेत्, किं तद्बाधकं। वृत्तिविकल्पादिदूषणमिति चेन्न, तस्यानेकव्यक्तिव्यापि सामान्यविषयत्वात्। न हि वयं सदृशपरिणाममनेकव्यक्तिव्यापिनं युगपदुपगच्छामोन्यत्रोपचारात्। यतस्तस्य स्वव्यक्तिष्वेकदेशेन वृत्तौ सावयवत्वं, स्वावयवेषु चैकदेशांतरेण वृत्तेरनवस्थानं यतश्च प्रत्येकपरिसमाप्त्या वृत्तौ व्यक्त्यंतराणां निःसामान्यत्वमेकत्र व्यक्तौ कात्स्न्येन परिसमाप्तत्वात् सर्वगतत्वाच्च तस्य व्यक्त्यंतराले स्वप्रत्ययकर्तृत्वापत्तिरन्यथा कर्तृत्वाकर्तृत्वयोर्धर्मयोः परस्परविरुद्धयोरध्यासादेकत्रावस्थानं स्वव्यक्तिदेशेभिव्यक्तौ तदंतराले चानभिव्यक्तौ तस्याभिव्यक्तेतराकारप्रसक्तिः सर्वथा नित्यस्यार्थक्रियाविरोधादयश्च दोषः प्रसज्येरन्।

प्रत्यक्ष ज्ञानमें सदृश परिणामकी प्रतीति नहीं होती रहनेसे पुनरपि प्रत्यक्षमें सदृशपनकी प्रतीति होना मानना भ्रान्तियुक्त है। क्योंकि बाधक प्रमाणोंका सद्भाव है। जिन विपरीत ज्ञानोंके बाधक प्रमाण विद्यमान हैं, वे बाध्य होते हुए भ्रान्त ज्ञान हैं। भले ही संपूर्ण जनोंके मानसिक विचारोंमें अधिष्ठित बने रहनेसे सदृश परिणामोंकी कल्पना हो जाय। किन्तु प्रत्यक्षप्रमाणमें सादृश्य नहीं दीखता है। जब कि वस्तु स्वकीय डीलसे असाधारण या विसदृश है तो विशेष वस्तुमें सादृश्यका प्रत्यक्ष कैसे हो सकता है ? सीपमें चांदीको जाननेवाले हुये प्रत्यक्षके समान विसदृशोंको सदृश जानने वाला प्रत्यक्ष भी अभ्रान्त नहीं है। यों बौद्धोंके कहनेपर आचार्य पूछते हैं कि भाइयो ! वह कौनसा बाधक प्रमाण उस सदृशपरिणामकी प्रतीतिका बाधक हो रहा है ? बताओ तो सही। यदि आप बौद्ध यों कहें कि सदृश पदार्थोंमें भला सादृश्य कैसे वर्त्तेगा ? वृत्तिके विकल्प या सर्वगत, असर्वगतपनेके पक्ष उठानेपर अथवा विरुद्ध धर्मोंका आरोप हो जानेसे विरोध हो जाना आदिक अनेक दूषण आजाना ही सादृश्य प्रतीतिका बाधक है। आप जैनजन विचारिये तो सही कि अनेक घट, पट, घोडे, गाय, आदिक विशेषोंमें व्याप रहा वह सदृशपरिणाम भला अपनी आश्रय हो रहीं व्यक्तियोंमें यदि एक

देशसे वर्तेगा तब तो सावयव हो जायगा जैसे कि अनेक खम्भों या टोडोंपर छप्पर लादनेके लिये रखा हुआ बांस एक एक देशसे ठहरता सन्ता सावयव हो रहा है। सदृश परिणाममें गांठके पहिलेसे यदि निज अवयव होंगे तभी तो वह अपने एक एक भागसे अनेकोंमें वर्त जायगा। तथा उन पहिलेको निज अवयवोंमें भी वह सदृश परिणाम दूसरे अपने एक एक देशोंसे वर्तेगा और पुनः अपने उन भागोंमें तीसरे निज भागोंसे ठहरेगा। कहीं भी दूरतक आकांक्षाकी शान्ति न होनेसे अनवस्था हो जायगी तथा अनेकोंमें रहनेवाले सादृश्यको यदि प्रत्येकमें ही परिपूर्ण रूपसे ठहरा दिया जायगा तो अन्य व्यक्तियोंको सादृश्यसे रहितपनेका प्रसंग होगा। क्योंकि एक ही व्यक्तिमें पूर्ण रूपसे सादृश्य भर चुका है फिर भी प्रत्येक सदृश पदार्थमें यदि परिपूर्ण रूपसे सादृश्यकी वृत्ति मानी जायगी तो सादृश्य अनेक हो जायेंगे तथा यदि सादृश्यको सर्वगत माना जायगा तो न्यारे न्यारे स्थानोंपर धरी हुयीं सदृश व्यक्तियोंके मध्यवर्ती अन्तरालमें ठहर रहे सादृश्यको अपना ज्ञान करा देनेका प्रसंग आवेगा जैसे कि यहां से वहांतक दो मनुष्योंके कन्धोंपर रखी हुयी पालकी मध्यमें भी अपना ज्ञान कराती है। अन्यथा व्यक्तियोंमें ज्ञान कराना और अन्तरालमें ज्ञान न कराना ये दो विरुद्ध धर्म एक सादृश्यमें मानने पडेंगे। एकमें तो दो विरुद्ध धर्म ठहरते नहीं हैं। सादृश्यको नित्य माननेपर भी व्यक्ति देशमें अभिव्यक्ती और रीते स्थान अन्तरालमें अनाभिव्यक्ति इस ढंगसे विरुद्ध धर्मोंका समावेश हो जानेसे फिर भी विरोध दोष आता है। कहे जाचुके अनवस्था या विरोध दोषोंके समान संकर, व्यतिकर, आदिक दोष भी जैनोंके सादृश्यमें लग बैठेंगे, अब आचार्य कहते हैं कि बौद्धोंको इस प्रकार हमारे माने गये सादृश्यमें दूषण नहीं उठाने चाहिये क्योंकि "नित्यमेकमनेकानुगतं सामान्यं" वैशेषिकों द्वारा माने गये एक होकर अनेक व्यक्तियोंमें व्यापनेवाले सामान्य (जाति) में वे दूषण आते हैं (विषयत्वं सप्तम्यर्थः) हमारे सादृश्यमें नहीं। हम जैन उस सदृशपरिणामको एक ही कालमें अनेक व्यक्तियोंमें व्यापनेवाला नहीं स्वीकार करते हैं, उपचारके अतिरिक्त अर्थात्— वैशेषिक जैसे त्रित्व चतुष्टव आदिक संख्याकी समवायसम्बन्धसे एक ही व्यक्तिमें वृत्ति मानते हैं। पर्याप्त सम्बधकी न्यारी बात है, उसी प्रकार हम जैन भी सदृशपरिणामको एक कालमें एक ही व्यक्तिमें ठहरता हुआ मानते ह। वस्तुभूत धर्म एक वस्तुमें ही ठहरते हैं। अनन्ताशनन्त वस्तुओंमेंसे किन्हीं भी दो तीन आदि वस्तुओंका द्रव्यरूपसे साझा नहीं है। कल्पना या व्यवहारसे भले ही सादृशक दो, तीन, चार आदि पदार्थोंका धर्म कह दिया जाय, कोई तुमको रोकता नहीं। अपने अपने नियत हो रहे अनन्तानन्त अंशोंमें तदात्मक होकर व्याप रही वस्तु कथंचित् विशेष रूप ही है। कोई भी वस्तु किसीके भी रोम मात्रको स्वायत्त नहीं कर सकती है। नैयायिकोंके अभिमत सामान्यमें उक्त दोष अवश्य आते हैं, अवयवोंमें अवयवीकी वृत्ति या व्यक्तियोंमें जातिकी वृत्तिके विकल्प उठा कर नैयायिकोंके सिद्धान्तका निराकरण किया जा सकता है। हम जैनोंके यहां माने गये अवयवी या सादृश्य परिणामस्वरूप सामान्यमें ये दोष नहीं आते हैं। सर्वथा

एक पदार्थका एक ही समय अनेक व्यक्तियोंमें व्यापक होकर वर्त्तना हम नहीं मानते हैं, जिससे कि उस सादृश्यका अपने आधार व्यक्तियोंमें एकदेश करके वर्त्तना माननेपर सावयवपना प्राप्त हो जाय और फिर उन अपने मित्र पूर्व अवयवोंमें भी दूसरे अपने एक देशोंसे वृत्ति माननेकी आकांक्षा बढती रहनेसे अनवस्था दोष हो जाता तथा जिस कारणसे कि प्रत्येक आश्रयमें सदृशपरिणामरूप सामान्यकी परिपूर्णरूपसे वृत्ति हो चुकनेपर अन्य व्यक्तियोंको सामान्यरहितपनेका प्रसंग होता। क्योंकि एक ही व्यक्तिमें पूर्ण स्वकीय अंशों करके वह सामान्य परिसमाप्त होकर वर्त चुका है। उसका बालाग्र भी अवशेष नहीं बचा है। तथा वैशेषिकोंके विचार अनुसार उस सादृश्यरूप सामान्यको सर्वगतपना हो जानेसे आश्रय व्यक्तियोंसे रीते बीचके अन्तरालमें सामान्यको अपना ज्ञान करा देनेपनकी आपत्ति आवेगी, अन्यथा यानी अन्तरालमें वह सामान्य ठहर रहा भी यदि अपना ज्ञान नहीं करा पाता है तब तो व्यक्ति देशोंमें ज्ञानका कर्त्तापन और अन्तरालमें ज्ञानका अकर्त्तापन इन परस्पर विरुद्ध दो धर्मोंका युगपत् आक्रमण हो जानेसे एक पदार्थमें अवस्थान मानना पडेगा, जो कि विरोध दोषकी जड है। सर्वथा नित्य हो रहे सामान्यका अपनी आश्रय व्यक्तियोंके देशमें प्रकट होना माना जाय और उन व्यक्तियोंके दस हाथ, सौ हाथ, दश कोस, पांचसौ कोस मध्यवर्त्ती अन्तराल देशमें नित्य सादृश्यको प्रकट हुआ न माना जाय तब तो उस सामान्यके अभिव्यक्त और उससे न्यारे अनभिव्यक्त इन दो विरुद्ध आकारोंका प्रसंग आता है। सर्वथा कूटस्थ नित्य पदार्थके अर्थक्रिया होनेका विरोध है। वैयधिकरण्य, संशय, आदिक दोषोंका प्रसंग भी जैनोंके ऊपर तभी लागू होता, अन्यथा नहीं। बात यह है कि सर्वथा भेदवादियोंके ऊपर लागू होनेवाले दोष कथंचित् पक्षका आदर करनेवाले हम स्याद्वादियोंके ऊपर नहीं आते हैं। ऐसी दशामें प्रत्यक्षज्ञानके विषय हो रहे सादृश्यरूप सामान्यको जाननेवाली प्रतीतिका कोई बाधकप्रमाण नहीं है, जिससे कि वह अभ्रान्त सिद्ध न होय। अतः सिद्ध हुआ कि विशेषके समान एक एक व्यक्तिमें तदात्मक हो रहा सदृश परिणाम स्पष्ट जाना जा रहा है।

ननु च सदृशपरिणामोपि प्रतिव्यक्तिनियते स्याद्वादिनाभ्युपगम्यमाने तद्वत्त्वापत्तिरावश्यकी तस्यां च सत्यां स्वसमानपरिणामेष्वप्येकैकव्यक्तिनिष्ठेषु समानप्रत्ययोत्पत्तेः सदृशपरिणामांतरानुषंगादनवस्था तेषु समानपरिणामांतरमंतरेण समानप्रत्ययोत्पत्तौ खंडादिव्यक्तिष्वपि समानप्रत्ययोत्पत्तिस्तमंतरेण स्यात्ततः सदृशपरिणामकल्पनमयुक्तमेवेति कश्चित्। तस्यापि विसदृशपरिणामकल्पनानुपपत्तिरेतद्दोषानुषंगात्। वैसादृश्येष्वपि हि प्रतिव्यक्तिनियतेषु बहुषु विसदृशप्रत्ययोपजननाद्वैसदृशांतरकल्पनायामनवस्थानमवश्यंभावि तेषु वैसादृश्यांतरमंतरेण विसदृशप्रत्ययोत्पत्तौ सर्वत्र वैसादृश्यकल्पनमनर्थकं तेन विनापि विसदृशप्रत्ययसिद्धेरिति कथं विसदृशपरिणामे कल्पनोपपद्येत।

पुनः पूर्वपक्षीका स्वसिद्धान्त अवधारण है कि जब जैनोंने सदृश परिणामको प्रत्येक व्यक्तिमें नियत मान लिया है तो स्याद्वादी विद्वान् करके सहर्ष स्वीकार किये गये प्रत्येक व्यक्तियोंमें नियत हो रहे सदृश परिणाममें भी पुनः उस सदृश परिणामसे सहितपनेकी प्राप्ति होना आवश्यक पड गया अर्थात्—जैसे व्यक्तियोंमें सदृशपरिणाम ठहर रहा माना गया है, यों सदृश परिणाम भी विशेष व्यक्तिरूप जब हो गया तो सदृश परिणामरूप व्यक्तिमें भी पुनः सादृश्य धरना चाहिये और तैसा होनेपर वे दुबारा ठहरे हुये सदृश परिणाम भी घट, पटके, समान व्यक्तिस्वरूप बन बैठेंगे। उनमें पुनः तीसरे सदृश परिणामोंसे सहितपना धरना आवश्यक हो जायगा। ऐसी दशामें एक एक व्यक्तिमें ठहर रहे अपने अपने उन समान परिणामोंमें भी यह सादृश्य इस सादृश्यके समान है, इस ढंगका सादृश्य ज्ञान उपजानेके कारण पुनरपि अन्य अन्य सदृश परिणामोंके सद्भावका प्रसंग आनेसे अनवस्था दोष होगा। यदि जैन जन उन दुबाराके सदृश परिणामोंमें तीसरे समान परिणामोंके विना भी यह इसके समान है इस प्रकार समान ज्ञानकी उत्पत्ति होना मान लेंगे, तब खण्ड, मुण्ड, शाबलेय, बाहुलेय, आदिक गौकी विशेष व्यक्तियोंमें भी उस सादृश्य परिणामके विना ही "समान है" "समान है," इस आकारवाले ज्ञानकी उत्पत्ति हो जायगी। तैसा हो जानेसे मूलमें ही सदृश परिणामकी कल्पना करना अनुचित ही पडता है, इस प्रकार बौद्धका पक्ष लेकर कोई एकदेशी कह रहा है। अब आचार्य कहते हैं कि उस किसी बौद्धके यहां वैसा सादृश्य-परिणामकी कल्पना करना भी असिद्ध हो जायगा। क्योंकि उनको भी इसी दोषका प्रसंग आता है। कारण कि प्रत्येक व्यक्तियोंमें नियत हो रहे बहुत वैसादृश्योंमें भी "यह इससे विलक्षण है" "यह इससे विसदृश है" इत्याकारक विसदृशज्ञानोंकी उत्पत्ति हो जानेसे अन्य दूसरे वैसादृश्योंकी कल्पना करते हुये अनवस्था दोष अवश्य होगा। भावार्थ—बौद्धोंने व्यक्तियोंमें जैसे वैसादृश्य प्रत्यय करानेका उपयोगी वैसादृश्य धर्म मान लिया है उस व्यक्तिरूप वैसादृश्यमें भी पुनः विसदृशताका ज्ञान करानेके लिये व्यक्तिरूप वैसादृश्योंकी उत्तरोत्तर कल्पना बढती रहनेसे कहीं भी अवस्थान नहीं हो सकेगा। यदि अनवस्था दोषको हटानेके लिये आप बौद्ध उन बहुतसी उत्तरोत्तर भावी न्यारी न्यारी वैसादृश्य व्यक्तियोंमें अन्य वैसादृश्योंके विना ही विलक्षणपने या विसदृशपनेका ज्ञान उपजालोगे तो फिर मूलसे ही सभी व्यक्तियोंमें वैसादृश्यकी कल्पना करना व्यर्थ है। क्योंकि जब वैसादृश्योंमें उन दूसरे वैसादृश्योंके विना भी विसदृश ज्ञान सिद्ध हो रहा है तो मूलमें वैसादृश्यका बोझ क्यों बढा दिया जाता है। इस प्रकार सदृश परिणामके समान विसदृश परिणाममें भी कैसे विसदृशपनकी कल्पना बन सकेगी? विचारो तो सही। बात यह है कि सादृश्य और वैसादृश्यके साथ वस्तुका कथंचित् भेद, अभेद, होनेसे पुनः सादृश्य और वैसादृश्योंकी धारा नहीं बढानी पडती है। हां, विशेषैकान्तवादी बौद्धके यहां या भेदवादी वैशेषिकके मतमें अनवस्था होगी। जैनसिद्धान्त अनुसार सदृश परिणाम और विसदृश परिणामस्वरूप सामान्य, विशेष आत्मक वस्तुका आबालवृद्ध विदित प्रत्यक्ष हो रहा है। यदि

सदृशपरिणामका अपलाप किया जायगा तो विसदृश परिणाम भी जगत्से उठ जायगा। जहां राग नहीं वहां द्वेष भी नहीं है।

अत एव सदृशेतरपरिणामविकलमखिलं स्वलक्षणमनिर्देश्यं सर्वथेति चेत् कथमेवमसादृश्यं न स्यात्। न हि किंचित्तथा पश्यामो यथाङ्गीक्रियते परैः सदृशेतरपरिणामात्मनोन्तर्बहिर्वा वस्तुनोनुभवात्।

बौद्ध कहते हैं कि इस ही कारणसे अर्थात्—सादृश्य, वैसादृश्य कल्पनाका झंझट अवास्तविक है, ऐसा होनेसे ही हम बौद्ध सम्पूर्ण वस्तुभूत स्वलक्षणोंको सदृश परिणाम और विसदृश परिणामसे सर्वथा रीते हो रहे अवक्तव्य स्वीकार करते हैं। भावार्थ—स्वलक्षण तत्त्व सम्पूर्ण धर्मोंसे रहित हो रहा किसी भी शब्दसे नहीं कहा जाता है, निर्विकल्प वस्तुमें सभी प्रकारोंसे शब्द योजना नहीं होती है। स्वलक्षणमें विसदृश परिणाम है सदृश परिणाम नहीं है, ये भी सब असत्य कल्पनायें हैं। बहुत बढिया पदार्थकी प्रशंसा नहीं हुआ करती है। चुप रहकर उसके गुणोंका मनन करना ही उसकी तहपर पहुंचना है। मध्यम श्रेणीके सौन्दर्य, विद्वत्ता, तपस्या, बल, आदिकी प्रशंसाके चाहे जितने बडे पुल बांध लो ठलुआ बैठेको कौन रोके। अतः परमार्थभूत स्वलक्षण तो सादृश्य वैसादृश्यसे रहित होता हुआ परिशेषमें स्वलक्षण शब्दसे भी अवक्तव्य हो जाता है। इस प्रकार बौद्धोंके कहनेपर ग्रन्थकार कहते हैं कि यों कहनेपर तो भला सदृशपना या विसदृशपना कैसे नहीं हो जायगा? स्वलक्षण पदार्थ ब्रह्माद्वैतुके समान एक तो है नहीं, अनेक ही हैं। स्वलक्षणपने करके या अनिर्देश्यपने करके अथवा सादृश्य वैसादृश्यसे रहितपने करके तो उन स्वलक्षणोंमें सदृशता मानी ही जायगी तथा अनेकोंमें विसदृशपना तो विना परिश्रम ही सध जाता है। तभी अनेकपनकी रक्षा हो सकती है। बात यह है कि जिस प्रकार दूसरे विद्वान् बौद्धों करके वस्तुका स्वरूप अवक्तव्य या सदृशविसदृश परिणामरहितपना अपना स्वलक्षण अंगीकार किया जाता है, उस प्रकार किसी भी स्वलक्षणको हम नहीं देख रहे हैं। यथार्थमें सदृश और विसदृश परिणाम आत्मक हो रही ही अन्तरंग अथवा बहिरंग वस्तुका अनुभव हो रहा है। ज्ञान, सुख, इच्छा, दुःख, वेदना, चित्तवृत्ति, ब्रह्मचर्य, क्रोध, शक्ति, प्रयत्न, पुरुषार्थ आदि अन्तरंग और घट, पट, पुस्तक, गृह, रुपया, पैसा, आदि बहिरंग पदार्थोंमें सदृश परिणाम और विसदृश परिणतियां हो रहीं सबके अनुभवमें आती हैं।

यदि पुनर्वैसादृश्यं वस्तुस्वरूपं तत्र विसदृशप्रत्ययो वस्तुन्येव न वस्तुव्यतिरिक्ते वैसदृश्ये तस्याभावात् कल्पनया तु ततोपोद्धृतेरर्थान्तरतया वैसादृश्ये विसदृशप्रत्यय औपचारिक एव न मुख्यो यतो वैसादृश्यांतरकल्पनप्रसंग इति मतं, तदा सादृश्यमपि वस्तुस्वरूपं तत्र सदृशप्रत्ययो वस्तुन्येव न वस्तुव्यतिरिक्ते सादृश्ये तस्याऽभावादर्थान्तरतयापोद्धृते सदृशपरिणामे सदृशप्रत्ययो भक्त एव न मुख्यो यतः सादृश्यांतरकल्पनादनवस्थाप्रसक्तिरिति समा-

धानं वादिप्रतिवादिनोः समानमाक्षेपवदुपलक्ष्यते । ततो वस्तुसत्सामान्यं विशेषवत्तत्र च प्रवर्तमानो विकल्पो वस्तुनिर्भासं संवादकत्वादनुपप्लव एव प्रत्यक्षवत् तादृशाच्च विकल्पाल्लक्ष्यलक्षणभावो व्यवस्थाप्यमानो न बुध्यारूढ एव यतः सांवृतः स्यात् । पारमार्थिकश्च लक्ष्यलक्षणभावः सिद्धः सन्नयं जीवोपयोगयोः कथंचित्तादात्म्यादुपपद्यते अग्न्युष्णवत् ।

यदि फिर बौद्धोंका यह मन्तव्य होय कि विसदृशपना कोई वस्तुका औपाधिक धर्म नहीं है, वह विसदृशपना तो वस्तुका स्वकीय निजरूप है उस वस्तुके स्वरूप माने गये वैसादृश्यमें हो रहा विसदृशपनेका ज्ञान तो वस्तुमें ही होरहा है । वस्तुके अतिरिक्त किसी वैसादृश्य नामके भिन्न धर्मको विषय करनेवाला वह ज्ञान नहीं है । क्योंकि वस्तुसे अतिरिक्त शरीरवाले उन वैसादृश्य धर्मोंका अभाव है। अर्थात्—स्वलक्षण या अनिर्देश्य जो कुछ भी वस्तु है वह असाधारण, विशेष, या विसदृश परिणाम स्वरूप ही तो है । हां कल्पना करके तो भले ही उस वस्तुसे भिन्न अर्थपने करके न्यारे कर लिये गये वैसादृश्यमें विसदृशपनेका धर्ममूलक ज्ञान उठालो । किन्तु वह ज्ञान उपचारसे किया गया ही है, मुख्य नहीं है जिससे कि उस वैसादृश्यमें भी विसदृशपनेका ज्ञान करानेके लिये अन्य वैसादृश्योंकी फिर उन वैसादृश्योंमें भी विलक्षणपनेका ज्ञान करानेके लिये न्यारे अनेक वैसादृश्योंकी कल्पना करते रहनेसे अनवस्था दोषका प्रसंग हो जाय । " राहोः शिरः " ऐसी अपोद्धार कल्पना करनेसे राहुसे शिर व्यतिरिक्त समझा जाता है, उसी प्रकार वैसादृश्य कोई वस्तुसे न्यारा धर्म नहीं है । आचार्य कहते हैं कि बौद्धोंका यह मत है तब तो हम कहेंगे कि सादृश्य भी वस्तुका स्वरूप है । उस सादृश्यमें सदृश्यपनेका ज्ञान होना वस्तुके निज डीलमें ही ज्ञान होना है । वस्तुसे व्यतिरिक्त हो रहे सादृश्यमें वह सादृश प्रत्यय नहीं है । क्योंकि वस्तुसे सादृश्य न्यारा नहीं है । भले ही अर्थान्तरपनेसे न्यारा कल्पित कर उस सदृश परिणाममें " यह इसके सदृश है " " वह इसके समान है " ऐसे सदृशपनेको ग्रहण करनेवाले ज्ञान उठालो, किन्तु वे ज्ञान गौण ही हैं, मुख्य नहीं हैं। " शिलापुत्रकस्य शरीरं " केतुका धड है, सोनेका फासा है, यह भेदका ज्ञान गौण है। जिससे कि व्यक्तिरूप न्यारे सादृश्योंमें भी अन्य सादृश्योंकी कल्पना करते रहनेसे हम जैनोंके ऊपर अनवस्था दोषका प्रसंग होता, इस प्रकार वादी जैन और प्रतिवादी बौद्ध दोनोंका समाधान करना समान दीखता है । जैसे कि पहिले दोनों ओरसे किये गये आक्षेप समान देखे जा चुके हैं हम तो बहुत पहिलेसे ही वस्तुको सामान्य विशेष आत्मक कहते चले आ रहे हैं । तिस कारणसे सिद्ध होता है कि विशेषके समान सादृश्य या सामान्य भी वस्तुभूत होता हुआ सद्रूप है । उस वस्तुभूत सामान्यमें प्रवर्त्त रहा विकल्पज्ञान (पक्ष) वस्तुका ही यथार्थ प्रतिभास करनेवाला है (साध्य) बाधारहितपन या सकलप्रवृत्तिजनकत्वरूप सम्वाद करानेवाला होनेसे (हेतु) प्रत्यक्षके समान (दृष्टान्त)। च्युत नहीं होता हुआ परमार्थभूत वस्तुका ग्राहक है और तैसे वस्तुग्राही विकल्पज्ञानसे लक्ष्यलक्षणभाव व्यवस्थापित किया जाता है । वह वस्तुको स्पर्श नहीं कर केवल कल्पना बुद्धियोंमें ही आरूढ हो

रहा है। यह बौद्धोंको नहीं मान बैठना चाहिये, जिससे कि वह लक्ष्यलक्षणभाव व्यवहारस्वरूप संवृत्तिमें ही कोरा गढ लिया गया माना जाय। अतः तुम बौद्धोंने जो बहुत पहिले आक्षेप किया था कि संवृत्तिसे लक्ष्यलक्षणभाव है। स्वप्नविचारोंके समान बुद्धिमें यों ही गढ लिया गया है। यह तुम्हारा मन्तव्य व्यवस्थित नहीं रहा। यह लक्ष्यलक्षणभाव पारमार्थिक सिद्ध हो रहा संता जीव और उपयोग का कथंचित् तादात्म्यसम्बन्ध हो जानेसे बन जाता है। जैसे कि " अग्निः उष्णः " यह अग्नि और उष्णका कथंचित् तादात्म्य हो जानेसे लक्ष्यलक्षणभाव जगत्प्रसिद्ध हो रहा है।

कश्चिदाह—नोपयोगलक्षणो जीवस्तदात्मकत्वात् विपर्ययप्रसंगादिति, तं प्रत्याह। नातस्तत्सिद्धेः। उभयथापि त्वद्वचनासिद्धेः स्वसमयविरोधात् केनचिद्विज्ञानात्मकत्वात् तदात्मकस्य तेनैव परिणामदर्शनात् क्षीरनीरवत्। निःपरिणामे त्वतिप्रसंगार्थस्वभावसंकरादिति। स चायमाक्षेपसमाधानविधिर्जीवोपयोगयोस्तादात्म्यैकांताश्रयो नयाश्रयश्च प्रतिपत्तव्यः।

कोई वादी पूर्वपक्ष कह रहा है कि जीवका लक्षण उपयोग नहीं हो सकता है। क्योंकि उपयोग और जीवका तदात्मकपना हो रहा है, घट घट ही से उपयुक्त नहीं हो सकता है। तथैव जीव अपने तदात्मक उपयोगसे उपयुज्यमान नहीं बन सकता है। जैनों द्वारा जीव और पुद्गलका अभेद माननेपर विपर्यय हो जानेका प्रसंग हो जायगा, अर्थात्—अभेद पक्षमें उपयोगका लक्षण जीव ही क्यों न बन बैठे। जीवकी हुई उपयोग परिणतिके समान उपयोगकी ही जीवस्वरूप परिणति क्यों न हो जाय, इस प्रकार कहनेवाले उस वादीके प्रति श्री विद्यानन्दस्वामी समाधानको कहते हैं कि उक्त आक्षेप ठीक नहीं है। क्योंकि इस ही से उस उपयोगको लक्षणपनेकी सिद्धि हो जाती है अर्थात्—जिस ही कारणसे तुम अभेदको कह रहे हो इसी कारणसे उपयोग सिद्ध हो जाता है। सर्वथा अभेद पक्षमें जैसे आकाशकी रूपके साथ उपयुक्तता नहीं होती है, उसी प्रकार सर्वथा भेद माननेपर जीव भी ज्ञान दर्शन उपयोगोंसे उपयुक्त नहीं हो सकेगा। देखो, घास, पानी, खल, बिनोला, दरिया, जीरा, आदि कारणोंसे दूध बननेके अभिमुख हो रही दुग्ध शक्ति ही तो उत्तर क्षणमें दूधस्वरूपसे परिणम जाती है। उसी प्रकार आत्मा भी ज्ञान दर्शन स्वभावशक्तियोंके वशसे घटज्ञान, पटज्ञान, स्वरूप उपयोग करके परिणति कर लेता है, इस प्रकार कथंचित् भिन्न अभिन्न हो रहा उपयोग उस जीवका लक्षण बन जाता है। दूसरी बात यह है कि दोनों प्रकारोंसे भी तुम्हारे वचनकी सिद्धि नहीं हो पाती है। अर्थात्—अनेकान्त प्रक्रियाको नहीं समझ कर तुमने जो यह कहा था कि जो जिस स्वरूप है वह उसी करके परिणाम नहीं धार सकता है। इसपर तुम यह विचारो कि तुम्हारे वचन स्वपक्षके साधक और परपक्षके दूषक स्वरूप हैं। स्वपक्ष साधन और परपक्ष दूषण यदि उनका स्वभाव मानो तो तुम्हारा पहिला एकान्त वचन हाथसे निकल गया और हमारा जैनसिद्धान्त पुष्ट हो गया और तद्रूप परिणति नहीं मानो तो भी तुम्हारा वचन असिद्ध हो जाता है। जो प्रतिपक्षमें दूषण नहीं दे सके वह नहीं कहा गया सारिखा है। सर्वत्र सर्वदा सबकी सत्ता साधनेमें क्या प्रयोजन रक्खा है? तीसरी बात यह है कि

तुमको अपने सिद्धान्तसे विरोध हो जायगा। आपने स्वयं इस बातको इष्ट किया है कि पृथ्वी, अप, तेज, वायु ये महाभूत चार तत्त्व गंध, रस, रूप, स्पर्श, आत्मक होते हुये शुक्लरूप आदिक परिणतियोंको धारते हैं। अतः तुम "जो जिस स्वरूप है वह उस करके ही उपयुक्त नहीं हो सकता है" इस कटाक्षको लौटा लो। आत्मा यदि ज्ञानस्वरूप नहीं होगा तो क्या पत्थरकी परिणति ज्ञान होगी? देखें बालूकी रोटी बना तो लो। चौथी बात यह है कि जिसके यहां आत्मा सर्वथा ज्ञान आत्मक है उसके यहां धारारूपसे ज्ञानस्वरूप परिणतियां नहीं बन सकती हैं। किंतु जैनसिद्धांत अनुसार किसी अंशसे आत्मा ज्ञानात्मक है तथा अन्य अंशोंसे सुख आत्मक इच्छा आत्मक, भी है। अतः अन्य आत्मक हो रहे आत्माका ज्ञानस्वरूप परिणाम होना उचित है। यदि एकान्त करके आत्माको ज्ञानआत्मक या अन्य इच्छा आदि आत्मक ही मान लिया जायगा तो तिस भावका कभी विराम नहीं होगा। उसका विराम माननेपर आत्मा द्रव्यके विराम होनेका भी प्रसंग आजावेगा जो कि इष्ट नहीं है। अतः आत्मा किसी भी विवक्षित स्वरूपसे उपयोगात्मक है और अन्य स्वरूपोंसे अन्य आत्मक है। ऐसे कथंचित् उपयोगात्मक आत्माका उपयोग धर्म करके उपयुक्तपना बन सकता है। पांचवी बात यह है कि उस आत्मक हो रहे पदार्थका ही उस करके परिणाम हो रहा देखा जाता है। जैसे कि दूध, पानीका उस ही रूपसे परिणाम होता है। देखिये, गीलापन, मीठा, आदि अपने स्वभावोंको नहीं छोडता हुआ दूध, गुड, बूरा, या जलके सम्बन्धसे मीठा दूध, लस्सी, आदि अन्य परिणामोंको प्राप्त हो जाता है। गौके स्तनसे निकलते ही दूध धारोष्ण रहता है थोडी देरमें दूध शीतल हो जाता है। पुनः अग्निके सम्बन्धसे उष्ण या रबडी, खोआ, मलाई, बन जाता है। अतः दूधके दूधरूप विवर्त हैं। दूधका परिणाम घट, पट, नहीं हो सकता है। जल भी शीतल जल अथवा हिम (बरफ) आत्मक होता हुआ उस रूपसे परिणम जाता है। बुद्धिमान् शिशु ही भविष्यमें उत्तम कोटिका विद्वान हो जाता है। कडे स्वरूप होने योग्य सुवर्ण ही खडुआ परिणामको धारता है। चूनकी रोटियां बनती हैं। खांडका पेडा बनता है। भुसका नहीं। तिस ही प्रकार उपयोगस्वरूप आत्मा अपने उपयोग स्वभावको नहीं छोडता हुआ ज्ञानस्वरूप करके परिणमता रहता है। छटी बात यह है कि एक पदार्थका दूसरे पदार्थोंके स्वरूप करके तो परिणाम होता ही नहीं है। यदि तुम्हारे कथन अनुसार निज आत्मक परिणामों करके भी पदार्थकी परिणतियां नहीं मानी जावेंगी तो पदार्थ सभी परिणामोंसे रहित होता हुआ कूटस्थ अपरिणामी, हो जायगा। सर्वथा नित्य पदार्थके माननेपर क्रिया, कारक, प्रमाण, फल, आदि व्यवहारका लोप हो जायगा। यदि निज परिणामोंके सिवाय अन्य अर्थोंके परिणाम करके विवक्षित पदार्थकी परिणति मानोगे तो सम्पूर्ण पदार्थोंके स्वभावोंका संकर हो जायगा। जल अपने शीतद्रव्यपनेसे तो परिणति करेगा नहीं। ऐसी दशामें जलका ज्ञान, सुख, रूपसे परिणाम होना बन बैठेगा। आत्माके स्वभाव रूप, रस भी हो जायेंगे। कोई भी अपने

निज स्वभावोंकी रक्षा नहीं रख सकेगा। यदि अपरिणामीपन और स्वभाव सांकर्यको इष्ट नहीं करना चाहते हो तो अपने अपने स्वरूपसे ही अपनी अपनी अपनी परिणति होना इष्ट करना चाहिये। बात यह है कि हम जैन इन जीव और उपयोगका एकान्तरूपसे तादात्म्य सम्बन्ध नहीं मानते हैं। किन्तु द्रव्यार्थिक नयसे अभेद और पर्यायार्थिक नयसे जीव तथा उपयोगका भेद स्वीकार करते हैं। अतः पूर्व प्रकरणोंमें वह आक्षेपकी विधि तो जीव और उपयोगके एकान्तरूपसे तादात्म्यका आश्रय कर उठाई गयी है। तथा द्रव्यार्थिकनय और पर्यायार्थिक नयका अवलम्ब लेकर आचार्य महाराजने समाधानका विधान कर दिया है। यह शिष्योंको भले प्रकार समझ लेना चाहिये।

अत्रापरः प्राह—उपयोगस्य लक्षणत्वानुपपत्तिर्लक्ष्यस्यात्मनोसत्त्वात्। तथाहि। नास्त्यात्मानुपलंभादकारणत्वादकार्यत्वात् खरविषाणादिवदिति। तदयुक्तं। साधनदोषदर्शनात्। अनुपलंभादयो हि हेतवस्तावदसिद्धाः प्रत्यक्षानुमानागमैरात्मनोऽनाद्यनंतस्योपलंभात्। योगिप्रत्यक्षस्य तदुपलंभकस्यागमस्य च प्रमाणभूतस्य निर्णयात्तदनुपलंभोसिद्ध एव वा अनैकांति कश्च चार्वाकस्य परचेतोवृत्तिविशेषैः।

यहां कोई चार्वाकमतानुयायी दूसरा विद्वान् सगर्व पूर्वपक्ष कहता है कि उपयोगको जीवका लक्षणपना बन नहीं सकता है। क्योंकि उपयोग नामका लक्षणके लक्ष्य माने जा रहे, आत्माका सद्भाव नहीं है। सद्भूत देवदत्तका लक्षण दण्ड हो सकता है। असत् आकाशपुष्पका कोई भी पदार्थ लक्षण नहीं बन सकता है। जब आत्मा पदार्थ ही कोई नहीं है तो फिर लक्षण किसका किया जारहा है? दुल्हाके विना यह किसका विवाह रचा जा रहा है? देखिये, उस आत्माके अभावको हम अनुमान द्वारा यों साधते हैं कि आत्मा (पक्ष) नहीं है (साध्य) उपलब्धि नहीं होनेसे (पहिला हेतु) निजका पूर्ववर्त्ती उत्पादक कारण नहीं होनेसे (दूसरा हेतु) निजका उत्पाद्य उत्तरवर्त्ती कोई कार्य नहीं होनेसे (तीसरा हेतु) खरविषाण, वन्ध्या पुत्र, आदिके समान (अन्वयदृष्टांत), इस प्रकार आत्माका अभाव सिद्ध है। अब आचार्य कहते हैं कि वह भूतवादियोंका कथन युक्तियोंसे रीता है। क्योंकि उनके कहे हुये हेतुओंमें अनेक दोष देखे जाते हैं। अनुपलम्भ, अकारणत्व, आदिक हेतु तो सबसे पहिले असिद्ध हेत्वाभास हैं। क्योंकि प्रत्यक्ष, अनुमान, आगम, प्रमाणों करके अनादि, अनन्त, आत्मा द्रव्यका उपलम्भ हो रहा है। उस आत्माका उपलम्भ करनेवाले प्रमाणभूत सर्वज्ञ प्रत्यक्षका निर्णय हो रहा है। स्वसम्वेदन प्रत्यक्ष भी सबके पास विद्यमान है तथा आत्माको जाननेवाले प्रमाणभूत अनुमान और आगम का निर्णय हो रहा है। अतः उसका अनुपलम्भ संज्ञक हेतु अपने पक्षमें नहीं ठहरनेसे असिद्ध हेत्वाभास ही है तथा (अथवा) चार्वाककी ओरसे दिया गया अनुपलम्भ हेतु दूसरे पुरुषोंकी विशेष चित्तवृत्तियों करके व्यभिचार दोषयुक्त भी है, अर्थात्—अकेले हम अपनी अपनी स्थूलचित्त वृत्तियोंका प्रत्यक्ष भी करलें किन्तु दूसरोंके मनमें या आत्मामें क्या वर्त रहा है, इसका सर्वज्ञके सिवाय

किसीको उपलम्भ होता नहीं। अनुमान या आगमसे भले ही उनको जानलो। सर्वज्ञका निषेध करनेवाले और इन्द्रियप्रत्यक्षको ही प्रमाण माननेवाले चार्वाकको तो दूसरेकी चित्तवृत्तियोंका कथमपि प्रत्यक्ष नहीं हो सकता है। किन्तु वे हैं तो सही, चाहे उन्हें भूतकदम्ब कहो या सादि चैतन्य मानो भलें ही अनित्य आत्मा कहते फिरो। अकेले चार्वाकसे अतिरिक्त उसके माता, पिता, गुरु, अथवा संसारके अन्य प्राणी और उनकी आत्मीय वृत्तियां सभी मर तो नहीं गयी हैं। अतः नास्तित्व साध्यके नहीं रहते हुये अनुपलम्भ हेतुके वर्तजानेसे अनैकान्तिक दोष लग जाता है।

तथा पर्यायार्थादेशात् पूर्वपूर्वपर्यायहेतुकत्वादुत्तरोत्तरात्मपर्यायस्याकारणत्वादित्ययमप्यसिद्धो हेतुः।

तथा आत्मा बालक होकर युवा होता है युवा अवस्थाको छोडकर अर्द्धवृद्ध होता है, अब बूढी अवस्थाको कारण मानकर पीछे वृद्ध हो जाता है, अतृप्त आत्मा भोजन कर लेनेपर तृप्त हो जाता है। मूर्ख पुरुष अभ्यास करते करते पण्डित बन जाता है, रोगी जीव औषध सेवन करता हुआ नीरोग बन बैठता है। मनुष्य मरकर देव हो जाता है। देव पुनः तिर्यंच हो जाता है। इस प्रकार पर्यायार्थिक नयकी अपेक्षा कथन करनेसे पहिली पहिली पर्यायोंको हेतु मानकर उत्तर उत्तरवर्ती आत्माकी पर्यायोंका उत्पाद होता रहता है। इस कारण चार्वाककी ओरसे दिया गया कारणरहितपना यों यह हेतु भी पक्षमें नहीं वर्तनेसे असिद्ध हेत्वाभास है, अर्थात्—पर्याय दृष्टिसे देखनेपर आत्माकी सभी बाल्य, कुमार, देव, मनुष्य, संसारी मुक्त, आदि पर्यायें हीं तो दीख रहीं हैं। उन पर्यायोंकी पूर्व समयवर्ती पर्यायें कारण हैं अतः आत्मा कारणोंसे सहित होगया। कारणरहितपना हेतु पक्षमें नहीं रहा।

द्रव्यार्थादेशाद्विरुद्धश्च। तथाहि। अस्त्यात्मा अनाद्यनंतोऽकारणत्वात् पृथिवीत्वादिवत्। प्रागभावेन व्यभिचार इति चेन्न, तस्य द्रव्यार्थादेशेऽनुपपद्यमानत्वादनुत्पादव्ययात्मकत्वात् सर्वद्रव्यस्य। पृथिवीद्रव्यादिभ्योऽर्थांतरभूतस्तु प्रागभावः परस्याप्यसिद्ध एवान्यथा तस्य तत्त्वांतरत्वप्रसंगात्।

चार्वाकोंके अकारणत्व हेतुको असिद्ध बताकर अब उसे विरुद्ध दोषयुक्त भी बताते हैं कि द्रव्यार्थिक नयकी अपेक्षा कथन करनेसे यह अकारणत्व हेतु विरुद्ध भी है। इसी बातको ग्रन्थकार तैसा प्रसिद्ध करते हुये कहते हैं कि आत्मा (पक्ष) अनादि कालसे अनन्त कालतक ठहरनेवाला द्रव्य है (साध्य) अकारणपना होनेसे (हेतु) पृथ्वीत्व या पृथिवी तत्त्व, जलतत्त्व, आदिके समान (अन्वयदृष्टान्त) अर्थात्—पृथिवीत्व जाति या चार्वाकोंके यहां माने गये पृथिवीतत्त्व, जलतत्त्व, तेजस्तत्त्व, वायुतत्त्व, ये चार तत्त्व अनादि अनन्त नित्य हैं। उन्हींके समान चेतन आत्मा तत्त्व नित्य है। इस अनुमान द्वारा अकारणत्व हेतुसे आत्माका नित्यपना साध दिया है। पहिले चार्वाकोंके अनुमान द्वारा आत्माके नास्तित्व साधनेमें प्रयुक्त किया गया अकारणत्व हेतु तो नास्तित्व साध्यसे विपरीत हो रहे नित्यत्व या अनाद्यनन्त अस्तित्वके साथ व्याप्तिको रखता है। अतः विरुद्ध हेत्वाभास हुआ। यहां

किसीकी शंका है कि कारणरहित तो खरविषाण भी है। किन्तु वह नित्य नहीं है। अतः नित्यके लक्षणमें " सदकारणवन्नित्यं " कहकर सत् विशेषण लगाया गया है। तिससे खरविषाणमें अति व्याप्तिका वारण हो जाता है। वह सत् नहीं है, असत् है। यदि सत् विशेषण न लगाकर केवल अकारणत्व ही कहा जायगा तो वैशेषिकोंके यहां माने गये प्रागभावसे भी व्यभिचार होता है। देखिये, अनादि कालसे चले आये हुये प्रागभावका कोई कारण नहीं है। किन्तु वह अनन्तानन्त नहीं है " अनादिः सान्तः प्रागभावः "। हां, सत् विशेषण लगा देनेसे प्रागभावका निवारण हो सकता था, " न कारणं यस्य " ऐसी निरुक्ति कर पक्ष पर्युदासका अवलम्ब लेनेसे ही अथवा अकारण शब्दसे मतुप् प्रत्यय करते हुये अकारणवत्त्व हेतु कह देनेसे ही खरविषाण आदि सर्वथा असत् हो रहे पदार्थोंका निराकरण भले ही हो जाय, असत्में अकारण उपाधिसे सहितपना नहीं है, किन्तु प्रागभाव करके हुआ व्यभिचार तदवस्थ रहेगा। अब आचार्य कहते हैं कि यह तो न कहना। क्योंकि नित्य हो रहे द्रव्य अर्थका कथन करनेपर सम्पूर्ण द्रव्योंको उत्पाद, व्ययोंसे रहित आत्मकपना है। भावार्थ—द्रव्य नित्य है किसी द्रव्यमें उत्पाद, व्यय, नहीं होते हैं। द्रव्यका उत्पाद होता तो उसकी उत्पत्तिके पहिले प्रागभाव माना जाता, और द्रव्यका नाश होने लगता तो द्रव्यके पीछे उसका ध्वंस माना जाता। पर्यायोंका ही उत्पाद व्यय होता हुआ प्रागभाव और ध्वंस माना जाता है। द्रव्योंका नहीं। " नैवासतो जन्म सतो न नाशो दीपस्तमः पुद्गलभावतोस्ति। (बृहत्स्वयम्भू) "। तभी तो द्रव्य अर्थकी अपेक्षा हमने अकारणत्व हेतुको विरुद्ध कहा है। अतः प्रागभाव करके व्यभिचार नहीं हो पाता है। दूसरी बात यह है कि वैशेषिकोंने भावोंसे भिन्न प्रागभाव पदार्थ माना है। किन्तु दूसरे चार्वाकोंके यहां तो पृथिवी द्रव्य, जलतत्त्व आदिकोंसे भिन्न हो रहा प्रागभाव सिद्ध ही नहीं है। अन्यथा यानी चार तत्त्वोंसे भिन्न प्रकारका प्रागभावतत्त्व यदि माना जायगा तब तो उस प्रागभावको चार तत्त्वोंसे निराले पांचवें तत्त्वका प्रसंग चार्वाकोंके ऊपर आता है, जो उन्हें इष्ट नहीं है। अतः चार्वाकोंका अकारणत्व हेतु विरुद्ध ही रहा। यहां अकारण शब्द ही साधु है। " न कर्मधारयः स्यान्मत्वर्थीयो बहुव्रीहि श्वेदर्थप्रतिपत्तिकरः " ऐसा नियम है। हां " सदकारणवन्नित्यं " इस प्राचीन ऋषिवाक्यकी न्यारी बात है।

यश्चाकार्यत्वादिति हेतुः सोप्यसिद्धः सुखोदरात्मकार्यस्य पर्यायार्थार्पणात् प्रसिद्धेः कादाचित्कार्यविशेषस्याभावादकार्यत्वमनैकांतिकं सुषुप्ताद्यवस्थेनाग्निना, कार्यत्वाभावोऽकार्यत्वं विरुद्धं। तथाहि—सर्वदास्त्यात्माऽकार्यत्वात् पृथिवीत्वादिवत्। न प्रागभावेतरेतराभावात्यन्ताभावैरनैकांतस्तेषां द्रव्यार्थाश्रयणेनुपपत्तेः। पर्यायार्थाश्रयणे कार्यत्वात्। कुटस्य हि प्रागभावः कुशलः स च कोशकार्ये कोशस्य च शिवकः स च स्थासांतरकार्यमिति।

और आत्माके नास्तित्वको सिद्ध करनेके लिये चार्वाकोंने तीसरा हेतु जो अकार्यत्व ऐसा दिया था, आचार्य कहते हैं कि वह भी अकार्यत्व हेतु असिद्ध है। क्योंकि पर्यायार्थिक नयकी विवक्षा कर-

नेसे आत्माके कार्य हो रहे सुखज्ञान, वेदना, पुरुषार्थ, इच्छा या रक्त, वीर्य, उत्पन्न कराना आदि कार्योंकी प्रसिद्धि हो रही है। अतः कार्यरहितपना हेतु आत्मा स्वरूप पक्षमें नहीं ठहरनेसे असिद्ध हेत्वाभास है। पूर्वमें जैसे आत्माके कारणोंको साध दिया था। अब आत्माके उत्तरवर्त्ती कार्योंको प्रसिद्धकर दिखा दिया है। सन्तानरूपी नदी दोनों ओर अनादि, अनन्त, किनारोंसे घिरी हुई है तथा आत्माके नास्तित्वको सिद्ध करनेके लिये प्रयुक्त किया गया चार्वाकोंका अकार्यत्व हेतु व्यभिचारी हेत्वाभास भी है। मुरमुर या भूभड आदि अवस्थामें पडी हुई अग्नि भविष्यमें किसी भी कार्यको नहीं कर रही है। अतः कभी कभी विशेष कार्यके नहीं करनेसें अकार्यत्व हेतु उस अग्नि करके अनैकान्तिक हो जाता है। जैनसिद्धान्त अनुसार सभी पर्यायें भविष्यमें किसी किसी पर्यायको उत्पन्न कर तब नष्ट होती है। फूसकी आग या फुलिंगा भी कुछ कार्योंको करते हैं। रुई या बारूदमें फुलिंगा आग लगा देता है। शरीरको थोडा भुरसा देता है, कुछ देर उष्णता रखता है, उससे वैसी ही लम्बी चौडी ज्वाला या फुलिंगा ही भविष्यमें सदा उपजता रहे, ऐसा हम जैनोंको एकान्त अभीष्ट नहीं। हां, फूंसक दाह हो चुकनेपर पीछेकी बच रही आग कुछ भी कार्य नहीं कर रही है, ऐसा चार्वाक मानते हैं। तृणोंसे रहित बालू रेतमें पडी हुई अग्नि भी जलाना पकाना फफोडा डालना, सोखना, आदि कार्योंको नहीं कर रही मानी है। जैसे कि नैयायिकोंने अन्तके चरम अवयवीका पुनः कोई अवयवीको उत्पन्न कराना कार्य नहीं माना है। अतः चार्वाकोंके अकार्यत्व हेतुको उन्हींके मन्तव्य अनुसार मुरमुर फुलिंगा, आदिकी अग्निसे व्यभिचारी कर दिया है। इस अग्निमें उत्तरवर्त्ती कार्यको करनेसे रहितपना है। किन्तु असत्त्व साध्य वहां नहीं है, तथा चार्वाकोंका कार्यत्वके अभावस्वरूप अकार्यत्व हेतु विरुद्ध हेत्वाभास भी है। उसीको प्रसिद्ध कर दिखाते हैं। आत्मा (पक्ष) सदा विद्यमान रहता है, (साध्य) अकार्यपना होनेसे (हेतु) पृथिवीत्व या पृथिवीतत्त्व आदिके समान (अन्वयदृष्टान्त) घट, पट, आदि पृथिवी पर्यायोंका नाश हो जानेपर भी चार्वाक पृथिवी तत्त्वका नाश हो जाना नहीं मानते हैं। अतः इस अनुमान द्वारा आत्माको नित्यत्व सिद्ध करनेवाला अकार्यत्व हेतु तो चार्वाकोंके उक्त साध्य नास्तित्वसे विरुद्ध हो रहे सदा अस्तित्वके साथ अविनाभाव रखता है। अतः साध्यसे विपरीत हो रहे के साथ व्याप्तिको रखनेवाला अकार्यत्व हेतु विरुद्ध हेत्वाभास है। आत्माका सदा अस्तित्व साधनेवाले हमारे अकार्यत्व हेतुका प्रागभाव, इतरेतराभाव या उत्पन्न हुआ अभाव याने ध्वंस, अथवा अत्यन्ताभाव करके व्यभिचार नहीं आता है। क्योंकि द्रव्य अर्थका आश्रय करनेपर उन प्रागभाव आदि अभावोंकी सिद्धि नहीं हो पाती है। सर्वदा नित्य द्रव्य विद्यमान रहता है। द्रव्यरूपसे किसीका कोई अभाव नहीं है। हां, पर्यायरूप अर्थका आश्रय करनेपर तो वे प्रागभाव, प्रध्वंस, अन्योन्याभाव, अत्यन्ताभाव, कार्य ही हैं। अतः अकार्यत्व हेतुके न रहते हुये असत्त्व साध्य नहीं भी रहा तो कोई क्षति नहीं है। ध्वंस अभावको सभी वादी कार्य मानते हैं। अतः अकार्यत्व हेतुका ध्वंस करके व्यभिचार होना कथमपि सम्भावित नहीं है। अतः उत्पन्नाभावके

स्थानपर अत्यन्ताभाव पाठ अच्छा है। देखिये, पर्याय अर्थोंका अवलम्ब लेनेपर घटकी पूर्ववर्त्ती कुशूल पर्याय ही घटका प्रागभाव है और वह कुशूल तो उस कुशूलके पूर्ववर्ती कोष पर्यायका कार्य है। अतः कुशूलका प्रागभाव कोष हुआ तथा कोषका प्रागभाव उसकी पूर्व पर्याय शिवक हुआ और वह शिवक दूसरे स्थासका कार्य है। इस ढंगसे पूर्ववर्त्ती पर्यायोंको ही हम उत्तरवर्त्ती पर्यायोंका प्रागभाव मानते हैं। इसपर प्रागभावको अनादि माननेवाले वैशेषिक यदि यो कटाक्ष करें कि हमारे यहां तो प्रागभाव माना गया है। अतः अनादिकालसे अबतक कार्यकी उत्पत्तिको रोकता हुआ बैठा है। किन्तु जैनोंके यहां जब पूर्वपर्याय ही का नाम प्रागभाव है तो उस पूर्वपर्यायकी पूर्व अवस्थाओंमें घटकी उत्पत्ति हो जानी चाहिये। क्योंकि घटकी उत्पत्तिका प्रतिबन्धक अभी प्रागभाव तो उपजा ही नहीं है। ध्वंस तो घटके उपज जानेपर पीछे होनेवाला अभाव है। इतरेतराभाव और अत्यन्ताभाव भी घटके उपज चुकनेपर व्यवहार प्राप्त होते हैं। अतः किसी भी प्रतिबन्धक अभावके विद्यमान नहीं होनेसे लम्बी अनादिकालीन पर्यायसन्ततिमें घटकार्यके सद्भावका प्रसंग आता है। अब आचार्य समाधान करते हैं कि वैशेषिकोंका उक्त आक्षेप ठीक नहीं है। क्योंकि प्रागभावके विनाशको ही हम कार्यरूप करके स्वीकार करते हैं। अनादि पूर्वपर्यायकी सन्तानमें अभीतक जब प्रागभाव उत्पन्न ही नहीं हुआ है तो भला उसका ध्वंस कहांसे होय ? अतः प्रागभावके ध्वंसरूप कार्यका पूर्व अवस्थाओंमें सद्भाव हो जानेका प्रसंग नहीं उठा सकते हो। जैसे कि उत्तर अवस्थारूप ध्वंसका ध्वंस हो जानेपर पुनः कार्यके उज्जीवनका प्रसंग नहीं दे सकते हो। भावार्थ—पूर्व अवस्थारूप प्रागभावका ध्वंस हो जाना कार्य सद्भाव है। " कार्योत्पादः क्षयो हेतोः " और कार्यकी उत्तर अवस्थारूप ध्वंसका प्रागभावस्वरूप कार्य सद्भाव है। अतः कार्यसद्भावके आगे पीछेकी पर्यायोंके समयोंमें कार्यसद्भावका आपादन करना उचित नहीं है। ध्वंस और प्रागभावको हम तुच्छ पदार्थ नहीं मानते हैं। किन्तु मीमांसकोंके समान हमारे यहां रिक्तभाव ही अभाव माना गया है।

कुटपटयोरितरेतराभावः कुटपटात्मकत्वात्कार्यः चेतनाचेतनयोरत्यंताभावोपि चेतनाचेतनात्मकत्वात् कार्य इति। परस्य तु पृथिव्यादिभ्योर्थांतरभूताः प्रागभावादयो न संत्येवान्यथा तेषां तत्त्वांतरत्वप्रसंगात्। तथेतरेतराभावात्यंताभावयोः सर्वदास्तीति प्रत्ययविषयत्वात् न ताभ्यामनेकांतः।

आत्माका सदा अस्तित्व साधनेके लिये दिये गये जैनोंके अकार्यत्व हेतुका ही निर्दोषपना दिखाया जा रहा है कि घट और पटमें परस्पर ठहर रहा उनका अन्योन्याभाव तो घट और पट स्वरूप ही है। अतः जब घट, पट कार्य हैं तो उनका तदात्मक अन्योन्याभाव भी कार्य हुआ। अतः अकार्यत्वहेतु अन्योन्याभावमें नहीं ठहरा। ऐसी दशामें साध्य भी नहीं रहे तो हमारे अकार्यत्व हेतुमें (न कि चार्वाकोंके अकार्यत्व हेतुमें) व्यभिचारदोष नहीं चढ बैठेगा। जो पुद्गल या जीवकी पर्याय वर्तमानमें तद्रूप नहीं है, किन्तु आगे पीछे कालोंमें तद्रूप हो सके ऐसी देव, मनुष्य, घोडा,

हाथी, आदि अथवा घट, पट, चौकी, पुस्तक, आदिक जीव या पुद्गलकी पर्यायोंका वर्तमानकालमें अन्योन्याभाव माना गया है। तथा तीनों कालमें जो पर्याय या द्रव्य तद्रूप न हो सके ऐसी जड, चेतन, या धर्मद्रव्य या अधर्मद्रव्यका एक दूसरेमें अत्यन्ताभाव माना गया है, जो कि त्रैकालिक-संसर्गावच्छिन्न है। वैशेषिकोंको भी इसी मार्गका अनुसरण करनेपर निराकुलता मिल सकती है। प्रकरणमें हमारे अकार्यत्वहेतुका अत्यन्ताभाव करके व्यभिचार नहीं आता है। क्योंकि चेतन, अचेतन, पदार्थोंका परस्पर अत्यन्ताभाव भी चेतन, अचेतनपर्यायस्वरूप हो जानेसे कार्य ही है इस कारण अकार्यत्व हेतुके न रहनेपर साध्य नहीं भी रहो कोई त्रुटि नहीं है। हेतुके रहते हुये वहां साध्य नहीं ठहरता तो व्यभिचार दोष उठाया जा सकता था। दूसरी बात यह है कि अभावोंका अपन्हव करनेवाले उन परपक्षभूत चार्वाकोंके यहां तो पृथिवी आदिक चार तत्त्वोंसे कोई अर्थान्तरभूत हो रहे प्रागभाव आदिक माने ही नहीं गये हैं। अन्यथा उन प्रागभाव, अन्योन्याभाव, आदिकोंको चार तत्त्वोंसे अतिरिक्त तत्त्वान्तरपनेका प्रसंग हो जायगा। तथा तीसरा उपाय यह भी है कि व्यभिचार उठानेवाले चार्वाक यदि इतरेतराभाव और अत्यन्ताभावमें किसी ढंगसे अकार्यत्वहेतुको रख देना चाहते हैं तो अच्छी बात है, उन इतरेतराभाव और अत्यन्ताभावमें सदा अस्तिपनके ज्ञानकी विषयता हो जानेसे उन करके व्यभिचार नहीं हुआ, अकार्यत्व हेतु रह गया तो साथमें सर्वदा अस्तिपन वह साध्य भी वहां ठहर गया। कुलीन पतिपत्नीके समान साध्य हेतुओंमें अविनाभाव वर्त्त जानेसे व्यभिचारकी शंका भी नहीं रहती है। विषमव्याप्ति न होकर यदि हेतु साध्योंमें जहां समव्याप्ति हो रही है, वहां हेतु तो क्या, एकपत्नीव्रत पतिके समान साध्य भी व्यभिचारी नहीं हो पाता है।

खरविषाणादिदृष्टांतश्च साध्यसाधनविकलः, खरविषाणादेरप्येकांतेन नास्तित्वानुपलभ्यमानत्वाद्यसिद्धेः। गोमस्तकसमवायित्वेन हि यदस्तीति प्रसिद्धं विषाणं तत्खरादिमस्तकसमवायित्वेन नास्तीति निश्चीयते, मेषादिसमवायित्वेन च प्रसिद्धानि रोमाणि, कूर्मसमवायित्वेन च न संति, नोपलभ्यंते च वनस्पतिसमवायित्वेन प्रसिद्धास्तित्वोपलंभं कुसुमं गगनसमवायित्वेन नास्तित्वानुपलभ्यमानत्वधर्माधिकरणं दृष्टं न पुनः सर्वत्र सर्वदा सर्वथा किंचिन्नास्तित्वानुपलंभाधिकरणं प्रसिद्धं विरोधात्। ततो नात्मनः सर्वथा सर्वत्र सर्वदा नास्तित्वे साध्ये तथानुपलंभादिहेतूनां निदर्शनमस्ति साध्यसाधनविकलस्यानिदर्शनत्वात्।

चार्वाकोंने अनुपलम्भ, अकारणत्व, अकार्यत्व, इन तीन हेतुओंसे आत्माके नास्तित्वको साधते हुये जो कि खरविषाण, कच्छपरोम, आदि अन्वयदृष्टान्त कहे थे वे दृष्टान्त भी नास्तित्व साध्य और अनुपलम्भ आदि हेतुओंसे रहित हैं। क्योंकि खरविषाण, वन्ध्यापुत्र, आदि दृष्टान्तोंका एकान्त करके (सर्वथा) नास्तिपन और अनुपलभ्यमानत्व (अनुलम्भ) आदिकी सिद्धि नहीं हो सकी है। देखिये अवयवी गौके मस्तकमें समवायसम्बन्धसे वर्त्तरहेपन करके जो ही सींग प्रसिद्ध हो रहा है, वही सींग तो गधा, घोडा, हाथी, आदिके उत्तमांगों (शिरोभाग) में समवायसम्बन्धसे वर्तमानपने

करके नहीं है। इस प्रकार निश्चय किया जाता है तथा मेंढा, छिरिया, बन्दर, आदिके अवयवी शरीरमें अवयव होकर समवायसहितपने करके प्रसिद्ध हो रहे रोम ही तो कछवेमें समवायीपने करके नहीं है, और नहीं देखे जा रहे हैं। इस ढंगसे तो नास्तित्व साध्य और अनुपलम्भ हेतुको कूर्म रोम धार सकता है, तथा वनस्पतिमें समवायी होकरके प्रसिद्ध हो रहा है अस्तित्व और उपलम्भ जिसका, ऐसा पुष्प ही गगनके समवायीपने करके नास्तित्व (साध्य) और अनुपलभ्यमानत्व (हेतु) धर्मका अधिकरण हो रहा देखा गया है। किन्तु फिर सब ही स्थानोंपर सदा सभी प्रकारोंसे जगत्का कोई भी पदार्थ नास्तिपन और अनुपलम्भका अधिकरण हो रहा तो अद्यावधि प्रसिद्ध नहीं है। क्योंकि विरोध दोष आता है। अर्थात्—जो नास्तिपन या अनुपलम्भ धर्मोंका आश्रय होगा वह सत्रूपसे ही प्रसिद्ध होगा। धर्म तो सद्रूपधर्मीमें रहते हैं और जो सत् पदार्थ है उसमें नास्तिपन, अनुपलम्भ, कारणरहितपन, कार्यरहितपन, ये धर्म नहीं ठहर सकते हैं। " संज्ञिनः प्रतिषेधो न प्रतिषेध्यादृते क्वचित् " अखण्डपदकी संज्ञावाले पदार्थका प्रतिषेध करना प्रतिषेध्यकी सत्ता माने विना असम्भव है। एक स्थानपर प्रतिषेध्यकी सत्ता सिद्ध होनेपर अन्य स्थानोंपर उसका निषेध किया जा सकता है। अष्ट-सहस्री ग्रन्थमें " अद्वैत शब्दः स्वाभिधेयप्रत्यनीकपरमार्थापेक्षो नञ् पूर्वाखण्डपदत्वादहेत्वभिधानवत् " इस अनुमानसे द्वैत, आत्मा, आदि शब्दोंके सद्भावरूप वाच्य अर्थ साध दिये गये हैं। जब कि असम्भव कहे जा रहे खरविषाण आदि समसित पदोंके वाच्य अर्थकी भी सिद्धि करते हुये उनमें सर्वथा नास्तिपन और अनुपलम्भ नहीं साधे जा सकते हैं तो आत्मा या चैतन्यका अस्तित्व साधना तो सुलभसाध्य है। वैशेषिकमत अनुसार अवयवोंमें अवयवी समवाय सम्बन्धसे रहता है। अतः सींग या बालस्वरूप अवयवोंमें भैंसा, भेढा, गाय, आदि अवयवी समवाय सम्बन्धसे वर्त्त रहे सन्ते समवेत कहे जाते हैं। अवयवीके समवायको धार रहे अवयव समवायी माने जाते हैं। किन्तु जैनसिद्धांत अनुसार मडी हुई चूनकी लूंडमें थोडा आटा और मिला देनेसे पुनः एक अवयवी बन जाता है। उसी प्रकार प्रकरणप्राप्त अवयवीमें भी कुछ अवयव मिला देनेसे द्वितीय अवयवी उत्पन्न हो जाता है। यानी अवयवीमें भी अवयवका रहना जैनसिद्धान्त अनुसार अभीष्ट है। यहां वैशेषिक यों मान रहे हैं कि मनभर दूधमें छटांक भर दूध मिलानेपर अथवा दश सेर आटे की लूंडमें छटांकभर आटा या न्यारे छटांक भर आटेकी लूंडको मिला देनेसे एवं चालीस गज लम्बे वस्त्रमें एक सूत मिलाने या निकालनेसे अवयवीका नाश हो जाता है। अवयवी पुनः अवयव उसके भी अवयव आदि पञ्चाणुक, चतुरणुक, त्र्यणुक, द्व्यणुक, इस विनाश क्रमसे परमाणु हो जाते हैं। यों पूर्व अवयवीका नाश होकर पुनः सम्मिलित हुये दूसरे अवयवोंके साथ द्व्यणुक, त्र्यणुक, चतुरणुक, पञ्चाणुक, षडणुक, सप्ताणुक, इस क्रमसे अवयव, अवयवी, महावयवी, चरमावयवी, द्रव्यकी पुनः सृष्टि होती है। दो अणुओंसे एक द्व्यणुक बनता है। तीन द्व्यणुकोंसे एक त्र्यणुक बनता है। चार त्र्यणुकोंसे एक चतुरणुक बनता है। पांच चतुरणुकोंसे एक पंचाणुक बनता है। यही ढंग अवयवी पर्यन्त चला जाता है। यह सब

वैशिषिकोंकी उत्पाद विनाश प्रक्रियाका दिखलाना तो बकना मात्र है। इसमें प्रत्यक्षसे ही विरोध आता है। पांच शेर इक्षुरसमें छटाकभर दूसरा इक्षुरस मिला देनेसे तत्काल नवीन अवयवी बन जाता है। " भेदसंघाताभ्यामुत्पद्यन्ते " जैन सिद्धान्तमें भेद और संघात तथा कुछका भेद कुछका संघात इन तीनों प्रकारोंसे अवयवीकी उत्पत्ति मानी गयी है। अतः वैशेषिकोंका कहना प्रत्यक्षविरुद्ध पडता है। अवयवीमें भी अवयवोंके समवेत हो जानेका कोई विरोध नहीं है। वैशेषिकोंने तीन द्वयणुकोंसे एक त्र्यणुक और चार त्र्यणुकोंसे एक चतुरणुक इत्यादि जो सृष्टिप्रक्रिया मानी है वह भी ठीक नहीं है। तीन अणुओंसे या एक द्वयणुक और एक अणुसे ही त्र्यणुक पैदा होता है। दो द्वयणुक या एक त्र्यणुक और एक अणु अथवा चार अणुओंसे ही चतुरणुक स्कन्ध उपजता है। बात यह है कि चतुरणुकमें चार ही अणुयें होनीं चाहिये। पंचाणुकमें द्रव्यरूपसे पांच अणुयें ही पर्याप्त हैं, न्यून अधिक नहीं। शब्दके वाच्य अर्थपर भी दृष्टि डालनी चाहिये। यों चाहे जहां मन चाहा अडंगा लगा देना शोभा नहीं देता। वैशेषिकोंके मतानुसार एक सौ बीस अणुओंका पंचाणुक स्कन्ध और सातसौबीस परमाणु द्रव्योंका बना हुआ एक षडणुक स्कन्ध हम जैनोंको अभीष्ट नहीं है। वैशेषिकोंको यह डर लगा हुआ है कि सृष्टिकी आदिमें ईश्वर इच्छा या अन्यदा अग्निसंयोग, ईश्वर, आदि कारणोंसे जब सभी परमाणुओंके द्वयणुक बन गये तो अब त्र्यणुक बननेके लिये द्वयणुकका साथी अकेला परमाणु कहांसे आवे ? अथवा वहां रखे हुये सब द्वयणुकोंके जब त्र्यणुक बन गये तो जैन मतानुसार चतुरणुको बनानेके लिये वहां द्वयणुक और परमाणुयें कहां रखे हुये हैं ? जिनसे कि चार परमाणु या दो द्वयणुकोंसे झट एक चतुरणुक बना लिया जाय। इसपर हम जैनोंका यह कहना है कि जगत्में अनन्तानन्त द्वयणुक या परमाणुयें ठसाठस भरे हुये हैं। अनन्ताअनन्त परमाणुयें तो ऐसी पडी हुई हैं जो अद्यापि स्कन्धस्वरूप नहीं हुयीं और होंगी भी नहीं। जहां घट, पट, षडणुक, पंचाणुक, चतुरणुक बन रहे हैं वहां भी अनेक परमाणुयें, अनन्ते द्वयणुक, विद्यमान हैं। वहां रखी हुयी सभी परमाणुयें द्वयणुक नहीं बन जातीं हैं। द्वयणुक सभी त्र्यणुक नहीं बन जाते हैं। दूरसे भी परमाणुयें खेंची जा सकती हैं। या कारणवशसे वे चली आतीं हैं। अपनी अपनी योग्यता अनुसार ही नियत पुद्गलोंकी नियमित परिणतियां होतीं हैं, आगे चलकर भी तो वैशेषिकोंने दो कपालिकाओंसे एक कपाल और दो कपालोंसे एक घट अवयवीकी उत्पत्ति स्वीकार की है। फिर पहेले षडणुक, सप्ताणुक, स्कन्धोंमें यह अनुचित (बेहुदेपनका) क्रम क्यों बना रखा है ? इस बातको जगत्में डेढ बुद्धिको मानकर अपने ही एक पूरी बुद्धिको समझ बैठे औलूक्य मतानुयायी वैशेषिक ही जानें. प्रकरणमें यह कहना है कि खरविषाण भी नास्ति और अनुपलभ्यमान नहीं है। चार पांववाला गधा पशु प्रसिद्ध है। सींग भी गाय, भैंसामें प्रसिद्ध होरहे केवल गधा और सींगका समवाय हो जाना धर्म ही नहीं देखा जा रहा है। तब तो खरविषाणका एक छोटासा धर्ममात्र ही अप्रसिद्ध हुआ। सर्वत्र, सर्वदा, सर्वथा, खरविषाण पदार्थ तो नास्ति और अनुपलम्भका अधिकरण नहीं है। इसी प्रकार कछवेके रोम या आकाशका फूल भी सर्वथा अप्रसिद्ध

नहीं है। मण्डूकाशिखण्डक भी अस्ति होकर जाना जा रहा एक ढंगसे प्रसिद्ध है। देखो, कथंचित् असत् हो रहे पदार्थके ही अस्तित्व और उपलम्भ धर्म हैं तथा कथंचित् सत् पदार्थके ही नास्तिपन और अनुपलम्भ माने गये हैं। न तो सभी प्रकारोंसे सत् हो रहे पदार्थके ही अस्तित्व और उपलम्भ धर्म हैं। क्योंकि यों तो घटका पट रूपसे या जीवरूपसे भी सद्भाव बन बैठेगा। यों चाहे जो पदार्थ चाहे जिस पदार्थस्वरूप होता हुआ सर्वसंकरदोष ग्रस्त हो जायगा। यदि सर्वथा असत्के ये नास्तित्व या अनुपलम्भ धर्म माने जायंगे तब तो सर्वशून्यवादमें बोलने, सुनने, समझने, समझाने, का व्यवहार ही नष्ट हो जायगा। " स्याद्वादो विजयतेतरां "। संचितकर्मोकी पराधीनतासे चौरासी लाख योनियोंमें भ्रमण करते हुये जीवको मण्डूक (मैंडुका) भवकी प्राप्ति हो चुकनेपर पुनः वह जीव मनुष्य गतिमें कुमारी अवस्थाको धारण करता है, उस समय उस स्त्रीके जो कौआके पंख समान केश रचना विशेष है वह कुमारी लडकीकी चोटी या वेंनी पूर्वमण्डूककी कही जा सकती है। देवदत्तकी दुकान बिक जानेपर भी किसी अपेक्षा देवदत्तकी कही जा सकती है। पार्श्वनाथके पहिले भवोंके कर्त्तव्योंको पार्श्वनाथकी कृति बखाना जाता है। जब फूलको आकाश अवगाह दे रहा है तो आकाशका पुष्प कहनेमें क्या क्षति है ? देखो वृक्षमें जितनी देर या जितने अंशसे पुष्प संयुक्त हो रहा है, उससे कहीं अधिक देरतक सर्वांगरूपसे आकाशके साथ पुष्पका संयोग बन रहा है। वृक्षसे वियुक्त हो गया भी फूल कभी आकाशसे प्रच्युत नहीं होता है। इस प्रकार जबतक पुष्प विद्यमान रहेगा आकाशके साथ उसका सम्बन्ध नहीं छूट सकता है। थोडा माता, पिताका पुत्रके साथ हुये सम्बन्धको अथवा देवदत्तका धन या खेत अथवा शत्रुसे हुये सम्बन्धको निरख लो। जब ऐसे स्तोक सम्बन्धवाले स्थलोंमें षष्ठी विभक्ति आसक्त होकर उतर आती है तो शशविषाण, वन्ध्यापुत्र, मृगतृष्णा-जल आदिमें विचारशाली वैयाकरणोंके द्वारा समासके प्रथम उतार ली जा चुकी सम्बन्धवाचक षष्ठी विभक्तिको निर्मूल क्यों कहते हो ? बात यह है कि " सिद्धिरनेकान्तात् " अनेकान्तसे पदार्थोंकी सिद्धि हो रही है। खरविषाण आदिमें भी नास्तित्व साध्य और अनुपलम्भ आदि हेतु विद्यमान नहीं हैं। तिस कारणसे चार्वाकों द्वारा आत्मद्रव्यका सभी प्रकारोंसे सर्वत्र सदा नास्तिपन साध्य करते सन्ते तिस प्रकार अनुमानमें कहे गये अनुपलम्भ, अकारणत्व, अकार्यत्व, सम्भवद्बाधकत्व, आदि हेतुओंका जगत्वर्त्ती कोई पदार्थ अन्वयदृष्टान्त नहीं है। जो चार्वाकोंने खरविषाण आदि दृष्टान्त उपात्त किये थे, वे तो साध्य और साधन दोनोंसे रहित हो रहे सिद्ध कर दिये गये हैं। जो साध्य और साधनसे विकल है (खाली है) वह अन्वयदृष्टान्त नहीं हुआ करता है, अन्वयदृष्टान्तमें ही हेतु और साध्यकी व्याप्तिका प्रदर्शन कर ही चार्वाक अपना आत्माके नास्तित्व सिद्धिका प्रयोजन साध सकते थे। अब तो उन चार्वाकोंके पास कोई उपाय शेष नहीं है। जब कि प्रत्यक्ष, अनुमान और आप्तवाक्यसे आत्माका अस्तित्व प्रतीत हो रहा है, तो ऐसी दशामें आत्माका नास्तित्व सिद्ध करना चार्वाकोंका स्वयं अपनेको अवस्तु साधनेका निन्द्य प्रयत्न है।

तथात्मा नास्तीति पक्षश्च प्रत्यक्षानुमानागमबाधितोवगम्यत इति साधने दोषदर्शनात् नातः साधनादात्मनिन्हवसिद्धिर्यतोस्य नोपयोगो लक्षणं स्यात् ।

तथा चार्वाकोंने आत्माके अभावको साधनेके लिये जो अनुमान बनाया था, उस अनुमानका आत्मा नहीं है । इस प्रकार पक्ष (प्रतिज्ञा) भी तो प्रत्यक्ष अनुमान और आगम प्रमाणसे बाधित हो रहा जाना गया है । पूर्व प्रकरणोंमें साध दिये गये केवलज्ञानसे संपूर्ण मुक्त, संसारी, आत्माओंका प्रत्यक्ष हो रहा है । अवधिज्ञान और मनःपर्ययज्ञान द्वारा भी संसारी बद्ध आत्माका विकल प्रत्यक्ष हो जाता है, तथा स्वसंवेदन प्रत्यक्षसे मैं सुखी हूं, मैं दुःखी हूं, ज्ञ हूं, आदि आकारोंका उल्लेख करते हुये आत्माका स्वतः प्रत्यक्ष हो रहा है । एवं बाधकोंका असम्भव या हित, अहितके प्राप्तिपरिहारकी क्रिया आदि हेतुद्वारा आत्माका अनुमान हो जाता है, सर्वज्ञकी आम्नायसे चले आ रहे " जीवाश्च, जीवो उपओगमओ, गुणजीवा पज्जत्ती, इत्यादि आगमवाक्योंसे आत्माका अस्तित्व निर्णीत है । अतः प्रमाणोंसे बाधित होकर जाने जा रहे साध्यके निर्देश अनन्तर प्रयुक्त हो जानेसे चार्वाकोंका हेतु कालात्ययापदिष्ट है । इस प्रकार चार्वाकोंद्वारा कहे गये अनुपलम्भ आदि हेतुओंमें असिद्ध व्यभिचार विरुद्ध, बाधित, इन दोषोंके दीख जानेके कारण इन हेतुओंसे आत्माके अपलाप (होती हुई वस्तुके लिये मुकर जाना) की सिद्धि नहीं हो सकती है । जिससे कि इस आत्माका लक्षण उपयोग न हो सके । अर्थात्—चार्वाकोंने पहिले जो ये कहा था कि लक्ष्य बनाये जा रहे आत्माका असत्त्व होनेसे उसका लक्षण उपयोग नहीं घटित होता है, यह उनका कहना ठीक नहीं पडा । आत्मतत्त्वकी सिद्धि कर दी गयी है । अतः उपयोग उसका लक्षण बन सकता है । कोई आपत्ति नहीं है ।

किं च, स एवाहं द्रष्टा, स्पृष्टा, खादयिता, घ्राता, श्रोतानुस्मृता, वेत्यनुसंधानप्रत्ययो गृहीतृकृतः करणजविज्ञानेषु चाऽसंभाव्यमानत्वात् तेषां स्वविषयनियतत्वात् परस्परविषय-संक्रमाभावात् ।

आत्मतत्त्वकी सिद्धि करनेका एक विचार यह भी है कि जो ही मैं चक्षुसे देखनेवाला हूं, वही मैं छू रहा हूं वहीं मैं स्वाद ले रहा हूं, सूंघ रहा हूं, अथवा सुननेवाला हूं, इन्द्रियों या मनसे अनुभव कर चुकनेपर धारणा ज्ञानद्वारा वही मैं स्मरण करनेवाला हूं । इस प्रकारके अनुसंधान करने-वाले ज्ञान (पक्ष) गृहीता आत्मा करके बनाये गये हैं (साध्य) क्योंकि इन्द्रियोंसे उत्पन्न हुये अविचारक विज्ञानोंमें उक्त प्रकारके अनुसंधान होनेका असम्भव हो रहा है (हेतु) वे स्पर्शन आदिक इन्द्रियां अपने अपने नियत विषय हो रहे स्पर्श, रस, गन्ध, वर्ण, शब्द, सञ्चेतना, को जानकर चरितार्थ हो जाती हैं । छः मासका छोटा बच्चा या, असंज्ञी या चौइन्द्रिय जीव दर्पणमें अपने प्रति बिम्बको चक्षुसे देख लेता है, किन्तु यह मेरी छाया है इसके अनुसार मुझे अपने मुखका धब्बा मिटा डालना चाहिये इत्यादि विचार नहीं कर पाता है । चक्षु केवल रूपको देख लेगी । रसना रसको

चाट लेगी। किन्तु ये इन्द्रियां ऐसे प्रत्यवमर्षोंको नहीं कर सकती हैं कि यह वही सूंघा जा रहा है जो कि पापड पहिले देखा या खाया था यह उससे अधिक मुरमुरा है, यह उससे न्यून लक्षणवान् है। यह शब्द उस शब्दसे गम्भीर है, तीक्ष्ण है. कर्कश है। जैसे कि टेलिफौनोंके यहां वहां जाने, आने, सम्बन्ध मिलाने का संयोजक एक प्रधान कार्यालय होता है, उसी प्रकार इन्द्रियों द्वारा आगे पीछे हुये ज्ञानोंका अधिकारी एक विमर्षक आत्मा ही उपयोग लगाकर उनका अनुसंधान कर सकता है। इन्द्रियां इस कार्यको कालत्रयमें नहीं कर सकतीं हैं। क्योंकि उनके द्वारा ग्रहण किये जा चुके विषयोंका परस्परमें संक्रमण नहीं हो पाता है। रुपया स्वयं अपना परिवर्तन (एक्सचेंज) नहीं कर लेता है। इस कार्यके लिये चारों ओर का भाव निरख कर ठीक ठीक व्यवस्था कर देने वाले कोषाध्यक्ष (बैंकर) की आवश्यकता है। इससे इन्द्रियज्ञानों या विचारक ज्ञानोंका अनुसंधान रखनेवाला गृहीता आत्मा सिद्ध हो जाता है।

गर्भादिमरणपर्यंतो महांश्चैतन्यविवर्तो दर्शनस्पर्शनास्वादनाघ्राणश्रवणानुस्मरणलक्षणचैतन्यविशेषाश्रयो गृहीता तद्धेतुरिति चेन्न, तस्यैवात्मत्वेन साधितत्वादनाद्यनंतत्वोपपत्तेः। न चायं निर्हेतुकः कादाचित्कत्वादिति परिशेषादात्मसिद्धेश्च नात्मनोभावो युक्तः।

चार्वाक कहते हैं कि आत्मा तत्त्व अनादि अनन्त नहीं है। गर्भसे आदि लेकर मरण पर्यन्त लम्बा चौडा महान् चैतन्य परिणाम ही देखना, छूना, चाखना, सूंघना, सुनना, पीछे स्मरण करना, ऐसे लक्षणवाले विशेष चैतन्योंका आश्रय है वही गृहीता है और गर्भसे मरणतक ही ठहरनेवाला आत्मा उस अनुसंधान ज्ञान करनेका हेतु है। गर्भसे प्रथम और मरणके पश्चात् भी उसका अन्वय मानते जाना उचित नहीं है। आचार्य कहते हैं कि यह तो न कहना। क्योंकि उस महान् चैतन्य विवर्तको ही आत्मपने करके साध दिया गया है, उस चैतन्यका अनादि कालसे लेकर अनन्त कालतक द्रव्यरूपसे ठहरना बन जाता है। यह चैतन्य विशेष या अनुसंधानज्ञान भला हेतुओंसे रहित तो नहीं है। क्योंकि कभी कभी होता है। जो कार्य कभी कभी होते हैं उनका कोई नियत हेतु अवश्य है। विशेष चैतन्यका हेतु यह शरीर तो नहीं है। मृत शरीरमें व्यभिचार हो जायगा। इन्द्रियां भी चैतन्यका हेतु नहीं हैं। क्योंकि चक्षु या श्रवण इन्द्रियका घात हो जानेपर भी देखे सुने हुओंका स्मरण हो रहा देखा जाता है। शरीर, इन्द्रिय, नोइन्द्रिय, ये जड पदार्थ तो घट, पट, आदिके समान विचार नहीं कर सकते हैं। चार्वाकों द्वारा माने गये पृथिवि, जल, तेज, वायु, चार तत्त्वोंके बूते उक्त कार्य करना अशक्य है। अतः परिशेष न्यायसे चैतन्यविशेषका हेतु आत्माद्रव्य सिद्ध हो जाता है। इस कारण चार्वाकोंको आत्माका अभाव कर देना समुचित नहीं है। गर्भसे प्रारम्भ कर चैतन्य विशेषकी जो उत्पत्ति मानी गयी है वह उपादान कारणसे ही सध सकती है। उपादानके बिना किसीकी उत्पत्ति नहीं होती है। शब्द, बिजली, आदिके भी अदृश्य उपादान वर्त्त रहे हैं तथा मरणके पश्चात् किसी उपादेयको उत्पन्न कर ही चैतन्य टूट सकता है। उत्तर अधिकारीको नहीं

उत्पन्न कर किसी भी गुणगरिष्ठको नष्ट होनेका अधिकार नहीं है। आद्य प्रकरणमें विस्तारके साथ आत्माके अनादि अनन्तपनकी सिद्धि की जा चुकी है। अलं विस्तरेण।

किंच, अस्मदादेरात्मास्तीति प्रत्ययः संशयो विपर्ययो यथार्थनिश्चयो वा स्यात्? संशयश्चेत् सिद्धः प्रागात्मा अन्यथा तत्संशयायोगात्। कदाचिदप्रसिदस्थाणुपुरुषस्य प्रतिपत्तुस्तत्संशयायोगवत्। विपर्ययश्चेत्तथाप्यात्मसिद्धिः कदाचिदात्मनि विपर्ययस्य तन्निर्णयपूर्वकत्वात्। ततो यथार्थनिर्णय एवायमात्मसिद्धिः।

चार्वाकोंके प्रति आचार्य महाराज प्रश्न करते हैं कि क्योंजी, हम जैन या मीमांसक, नैयायिक आदिकोंके यहां हो रहा "आत्मा है" इस प्रकारका ज्ञान क्या संशयज्ञान स्वरूप है? या विपर्ययज्ञान स्वरूप है! अथवा क्या यथार्थ वस्तुका निर्णय समझा जाय? बताओ। प्रथम पक्ष अनुसार आत्मा तत्त्व विद्यमान है, इस ज्ञानको यदि संशय माना जायगा तब तो चार्वाकोंके यहां पहिले आत्मा तत्त्व सिद्ध हो चुका कहना चाहिये। अन्यत्र रानी आत्मा कहीं न कहीं अस्तित्व माने बिना अन्यत्र उसके संशय होनेका अयोग है। जैसे कि तलघरमें उपजकर पले हुये जिस प्रतिपत्ताको आजतक कभी ठूंठ और पुरुषकी यदि प्रसिद्धि नहीं हो सकी है, उस पुरुषको उन स्थाणु और पुरुषको विषय करनेवाले संशय ज्ञान होनेका अयोग है। अर्थात्—जो जिसका संशय करता है वह उसका कहीं न कहीं निश्चय अवश्य कर चुका है। साधारण धर्मोंका दर्शन और विशेष अंशोंकी स्मृति हो जानेपर संशय ज्ञानकी उत्पत्ति सबने मानी है। अवस्तुको विषय करनेवाला संशय नहीं होता है। तथा आत्मा है इस ज्ञानको चार्वाक द्वितीय विकल्प अनुसार यदि विपर्यय ज्ञान मानेंगे तिस प्रकार होनेपर भी आत्मतत्त्वकी सिद्धि हो जाती है। क्योंकि कभी कभी आत्मामें उसका विपर्यय ज्ञान तभी होगा, जब कि कहीं न कहीं पूर्वमें उस आत्माका निर्णय किया जा चुका होगा। सीपमें रजतकी भ्रान्ति उसी पुरुषको उपजती है जो कि कभी कहीं यथार्थ चांदीका सम्यग्ज्ञान कर चुका है। इससे भी न्यारे आत्मतत्त्वकी सिद्धि हो जाती है। तिस कारणसे तृतीय विकल्प अनुसार "आत्मा है" यह ज्ञान यथार्थ निर्णय स्वरूपी है। यों बडी सुगमतासे सभी विकल्पोंमें आत्मा द्रव्यकी सिद्धि हो जाती है।

नन्वेवं सर्वस्य स्वेष्टसिद्धिः स्यात् प्रधानादिप्रत्ययस्यापि सर्वविकल्पेषु प्रधानाद्यस्तित्वसाधनात्। तस्यैतदसाधनत्वे कथमात्मास्तीति प्रत्ययस्यात्मास्तित्वसाधनत्वमिति कश्चित्। तदसत्। प्रधानस्य सत्त्वरजस्तमोरूपस्याविरुद्धत्वात् तद्धर्मस्यैव नित्यैकत्वादेर्निराकरणात्। एवमीश्वरस्यात्मविशेषस्य ब्रह्मादेर्वाभिमतत्वात् तद्धर्मस्य जगत्कर्तृत्वादेरपाकरणात् सर्वथैकांतस्यापि सर्वथैकांतरूपतया कदाचित्प्रसिद्धेस्तस्य सम्यक्त्वेन श्रद्धानस्य निराचिकीर्षितत्वात्। सर्वथा सर्वस्य सर्वत्र संशयविपर्ययानुपपत्तेः।

चार्वाकोंका स्वपक्ष अवधारणके लिये आचार्योंके ऊपर कटाक्ष है कि इस प्रकार विकल्प उठानेपर तो सभी प्रवादियोंके यहां अपने अपने अभीष्ट तत्त्वोंकी सिद्धि हो जायगी सांख्योंकी मानी हुई प्रकृति, या नैयायिकोंका ईश्वर, अथवा एकान्त, वैशेषिकोंका सातवां पदार्थ अभाव, अद्वैतवादियोंका ब्रह्मतत्त्व, आदि पदार्थोंकी भी सिद्धी बन बैठेगी। क्योंकि " प्रधान है " " ईश्वर है " इत्याकारक ज्ञानको संशय या विपर्यय अथवा यथार्थ निर्णय माननेपर सभी विकल्पोंमें सिद्ध कर लिये आत्मतत्त्वके समान प्रधान आदिके अस्तित्वका भी साधन हो जाता है। प्रधानके ज्ञानको संशय होनेपर भी प्रधानका कहीं सद्भाव बन चुकता है। या विपर्यय माननेपर भी कचित् अस्तित्व मानना आवश्यक हो जाता है। यथार्थ निर्णय तो उनकी सिद्धीका सर्वमान्य प्रयत्न है। यदि जैन उन विकल्पोंके अनुसार उस प्रधान आदिके ज्ञानको उन प्रधान, ईश्वर, आदिका साधन करनेवाला नहीं मानेंगे तब तो " आत्मा है " इस ज्ञानको भी कैसे सर्व विकल्पोंमें आत्माके अस्तित्वका साधकपना बन सकता है ? यों यहांतक कोई चार्वाक मतानुयायी कह रहा है। आचार्य कहते हैं कि उसका वह कहना प्रशंसनीय नहीं है। क्योंकि प्रधान, ईश्वर, आदिको हम जैन स्वीकार करते हैं। सत्त्वगुण, रजोगुण, तमोगुण, स्वरूप प्रधानके साथ हमारा कोई विरोध नहीं है। हां, कापिलोंके यहां उस प्रधानके मान लिये गये नित्यत्व, एकपन, बुद्धि, सुख, दुःख, आदि धर्मोंका ही हम निराकरण करते हैं। लघुपना, प्रकाशपना, प्रेरकपना, सक्रियपना, भारीपन, प्रतिबन्धकपन, आदि स्वरूपोंसे तदात्मक हो रहे पुद्गल नामधारी प्रधानका खंडन हम थोडे ही करते हैं ? इसी प्रकार एक विशेष आत्मा ईश्वरको अथवा ब्रह्मा, विष्णु, महेश, सुगत, अद्वैत, (अनुपम) आत्मा, खुदा, हुसैन, ईसा, आदि विशेष व्यक्तियोंको हम जैन स्वीकार करते हैं। हां केवल उन पौराणिक, अद्वैतवादी, यवन, आदि द्वारा माने गये उन ईश्वर आदिके जगत्कर्तापन, व्यापकपन आदि धर्मोंका निराकरण करते हैं। खुदा असत् द्रव्योंका उत्पाद नहीं कर सकता है। ईश्वर असम्भवको सम्भव नहीं कर सकता है। वृक्षपर फल फूलके समान मनुष्य लगकर नहीं उपजते हैं। उपादान कारण या निमित्त कारणोंके विना कोई भी कार्य कोरे अतिशय, माया या ईश्वरक्रीडा-मात्रसे ही नहीं उत्पन्न हो सकते हैं। कोई भी आत्मा सर्वव्यापक नहीं हो सकता है। ब्रह्मा, सुगत, सात्यकि, ये अपने माता पिताओंके रजोवीर्यसे उत्पन्न हुये हैं। तपश्चरण कर इन्होंने कार्यकारणभावका अतिक्रमण नहीं करते हुये अनेक ऋद्धियां, सिद्धियां प्राप्त की हैं। किन्तु ऐसी सृष्टि प्रक्रिया युक्तिओंसे बाधित है कि विष्णुकी नाभिसे उत्पन्न हुये कमलसे ब्रह्माकी उत्पत्ति है और ब्रह्माने सबसे पहिले (सर्गस्यादावपोऽसृजत् या सृष्टिः सृष्टुराद्या) जलको बनाया पीछे पृथिवी, सूर्य, चन्द्रमा, आदिका निर्माण किया। क्योंजी, पृथिवी या आकाशके विना ब्रह्माने कहां बैठकर जल बनाया ? समुद्र जलमें विराजमान विष्णु भगवान् और कमल तो ब्रह्माके जन्मसे प्रथम ही बन चुके होंगे इत्यादिक अनेक प्रकारोंसे दूषणगण आते हैं। इस कारण ईश्वर या ब्रह्माका जगत् कर्त्तापन आदिक

धर्म नहीं सध पाते हैं। तथा बौद्ध, सांख्य, मीमांसक, आदि द्वारा सर्वथा क्षणिकपन, नित्यपन, आदि एकान्तोंके भी सर्वथा एकान्तस्वरूप करके कभी कभी हम प्रसिद्धि मानते हैं। हां, केवल उन एकान्तोंका ही समीचीनपने करके श्रद्धान करनेके निराकरणकी अभिलाषा हमारे हो चुकी है। ऋजुसूत्रनयाभास, संग्रहाभास नयों करके सर्वथा क्षणिकपन और सर्वथा नित्यपन धर्म भ्रान्तज्ञानों द्वारा कदाचित् जाने जाते हैं। तभी तो उनका समीचीन रूपसे श्रद्धान करनेका निराकरण हमें अभीष्ट हो रहा है। बात यह है कि सभी प्रकारोंसे सभी स्थलोंपर सम्पूर्ण प्राणियोंको किसी भी विषयका संशय, विपर्यय होना नहीं बन सकता है। कहीं प्रसिद्ध हो रहे ही धर्मका अन्यत्र, अन्यदा, संशयज्ञान, विपर्यज्ञान, होना सम्भवता है। अतः आत्मतत्त्वका सद्भाव विना खटके मान लेना चाहिये।

नन्वेवमात्मनि सत्यपि नोपयोगस्य लक्षणत्वमनवस्थानादिति चेन्न, उपयोगसामान्यस्यावस्थापितत्वात् । परापरोपयोगविशेषस्य चानुपरमात्तस्य लक्षणत्वोपपत्तेः सर्वथोपरमे पुनरनुस्मरणाद्यभावप्रसक्तेः।

यहां आत्मद्रव्यको न माननेवाले चार्वाक या किसी बौद्धकी शंका है कि इस प्रकार युक्तिपूर्वक आत्माका सद्भाव सिद्ध हो जानेपर भी तो उपयोगको लक्षणपना नहीं बन पाता है। क्योंकि ज्ञानस्वरूप या दर्शनस्वरूप उपयोग क्षाणिक है। क्षणस्थायी पदार्थ तो कालान्तरतक ठहरता नहीं है। प्रतिपादक वक्ताके बताये अनुसार शिष्य जबतक आत्माको पहिचाननेके लिये लपकेगा तबतक क्षणस्थायी उपयोग बिगड जायगा। दौडती हुई डांक गाडीमें तीर या बन्दूकका चिन्ह साधना अतीव कठिन है। देवदत्तके घरको कौआकी स्थितिसे चीन्हना नहीं बनेगा। कारण कि कौआके उड जानेपर वह लक्षणयुक्त घर ही एक प्रकारसे बिगड जाता है। अतः अस्थायी पदार्थको किसीका लक्षण बनाना ठीक नहीं है। आचार्य कहते हैं कि यह शंका तो नहीं करना। क्योंकि सामान्यरूपसे कोई न कोई उपयोग आत्मामें सदा उपस्थित रहता साध दिया गया है। एक उपयोगके बिगड जानेपर भी उत्तरोत्तर सन्तानरूपसे होनेवाले अन्य विशेष उपयोगोंका कभी विराम नहीं हो पाता है। उपयोगकी परम्परा बनी रहती है। इस कारण उस उपयोगको लक्षणपना बन जाता है। यदि सभी प्रकारोंसे पर, अपर, सभी विशेष उपयोगोंका आत्मामें अभाव मान लोगे फिर तो पश्चात् स्मरण, प्रत्यभिज्ञान, इष्ट, साधनताज्ञान, कृतिसाध्यता ज्ञान आदि होनेके अभावका प्रसंग हो जायगा। जसे कि विशेष व्यक्तियोंके मर जानेपर भारतवर्षमें यदि उत्तरोत्तर जन्म धार रहे अन्य विशेष मनुष्योंका भी अभाव मान लिया जायगा तो ऐसी दशामें भारतवर्ष सर्वथा मनुष्योंसे खाली हो जायगा। किन्तु ऐसा होना अलीक है। आत्माके भी उपयोगका सर्वथा अभाव मान लिया जाय तो जड आत्मा पीछेसे स्मरण नहीं कर सकेगा। स्मरण तो उपयोगअवस्थामें किसी विशेष उपयोगका ही होता है। अज्ञान जड पदार्थको अनुपयोग दशामें स्मरण नहीं हो पाता है। जो आत्मा पूर्व कालमें

अनुभव कर चुका है, वही पीछे अनुभूत अर्थका स्मरण कर सकता है। दूसरे व्यक्तिसे अनुभूत अर्थका स्मरण नहीं कर पाता है।

संतानैकत्वादनुस्मरणादिरिति चेन्न, तस्यात्मनिन्हवे संवृतिसतोनुस्मरणादि हेतुत्वाद्योगात्। परमार्थसत्त्वे वा नाममात्रभेदात्।

यदि शंकाकार यों कहें कि उपयोगोंको क्षणिक मानते हुये भी उपयोगोंकी लडी बंधजानारूप सन्तानका एकपना होनेसे अनुस्मरण, परामर्श, आदिक हो जांयगे। लोहेकी सांकलमें अनेक कडियोंके न्यारे न्यारे होते हुये भी एक दूसरेका सम्बन्ध बना रहता है। एक कडीके खींचनेपर पूरी सांकल खिचती, लटकती, बंधी, रहती है। आचार्य कहते हैं कि यह तो न कहना। क्योंकि तुम बौद्धोंने अन्वयी आत्म द्रव्यको छिपाया है, माना नहीं है, और सन्तानको संवृत्ति यानी व्यवहारसे सत् माना है। वस्तुतः संवृत्तिको असत् पदार्थ बतलाया है। ऐसी दशामें आत्मतत्त्वका अपलाप करनेपर केवल व्यवहारसे सत् हो रही, उस सन्तानको अनुस्मरण आदिका हेतुपना घटित नहीं होता है। हां, यदि बौद्ध उस संतानका परमार्थरूपसे सद्भाव स्वीकार कर ले, तब तो हमारे आत्मतत्त्व और तुम्हारे वस्तुभूत सन्तानमें केवल नामका ही भेद हो रहा कहना चाहिये। अर्थमें कोई भेद या विवाद नहीं रहा। सम्पूर्ण उपयोग विशेषोंमें आत्मद्रव्य अन्वित हो रहा है, जैसे कि सांकलकी कडीमें कडी सन्तानरूपसे पुव रही है। उपयोगका सर्वथा विनाश नहीं हो पाया है। किन्तु कथंचित् विनाश और कथंचित् स्थिति है, इस बातको हम अनेक बार कह चुके हैं।

उपयोगसंबंधो लक्षणं जीवस्य नोपयोग इति चेत्, स तर्हि जीवस्यार्थांतरभूतेनोपयोगेन स संबंधो यदि जीवादन्यस्तदा न लक्षणमर्थांतरवत्, अन्यथोपयोगस्यापि लक्षणत्वसिद्धेरविशेषात्। अर्थांतरभूतेन संबंधेनाप्यपरः संबंधो लक्षणमिति मतं, कथमनवस्थापरिहारः? सुदूरमपि गत्वा यदि संबंधः संबंधिनः कथंचिदनन्यत्वाल्लक्षणमिष्यते तदोपयोग एवात्मनो लक्षणमिष्यतां तस्य कथंचित्तादात्म्योपपत्तेः।

यहां वैशेषिकका कटाक्ष है कि उपयोगके सम्बन्ध हो जानेको जीवका लक्षण कहना चाहिये। उपयोग तो जीवका लक्षण नहीं सम्भवता है। जिस चिन्ह करके लक्ष्य व्यावृत्त कर लिया जाय वह चिन्ह लक्षण कहा जाता है। कौनेमें रखा हुआ दण्ड तो देवदत्तका लक्षण नहीं है, किन्तु पुरुषके साथ दंडका संयोग सम्बन्ध हो जाना पुरुषका लक्षण है। तभी वह संसर्ग ही दण्डरहित पुरुषोंसे दण्डी पुरुषकी व्यावृत्ति कराता हुआ ज्ञापक लक्षण हो जाता है। उसी प्रकार भिन्न पडे हुये उपयोगको जीवका लक्षण नहीं कहकर उपयोगके समवायसम्बन्धको जीवका ज्ञापक लक्षण मानना चाहिये। भोज्य पदार्थका उदरमें संसर्ग हो जाना तृप्तिका हेतु है, थालीमें रखा हुआ भोज्य पदार्थ नहीं। आचार्य कहते हैं कि इस प्रकार यदि वैशेषिक कहेंगे तब तो हमारा यह विचार

है कि तुम्हारे मन्तव्य अनुसार जीवसे सर्वथा भिन्न हो रहे उपयोगके साथ जीवका हो रहा सम्बन्ध यदि जीवसे भिन्न है तब तो वह सर्वथा भिन्न हो रहे पदार्थके समान वह सम्बन्ध भी लक्षण नहीं हो सकता है। अन्यथा यानी भिन्न हो रहे भी सम्बन्धको यदि लक्षण मान लिया जाय, तब तो विचारे उपयोगको भी लक्षणपनकी सिद्धि हो जायगी, कोई अन्तर नहीं है। अर्थात्—भेदवादी वैशेषिकोंके यहां दण्डद्रव्यका पुरुषके साथ हो रहा संयोग तो गुण पदार्थ माना गया है और संयोगका दण्डमें न्यारा हो रहा समवायसम्बन्ध तो छठवां स्वतंत्र पदार्थ माना गया है। उसी प्रकार उपयोगका समवाय सम्बन्ध भी तो जीवसे अर्थान्तरभूत ही पडेगा। अतः जिस भेद हो जानेके डरसे तुम वैशेषिकोंने उपयोगको छोडकर उपयोग सम्बन्धकी शरण ली थी, वह भय तो तदवस्थ ही है। उपयोगके न्यारे समवाय सम्बन्धको जोडनेके लिये स्वरूप सम्बन्धकी और पुनः न्यारे स्वरूप सम्बन्धका योग करनेके लिये अन्य सम्बन्धकी आवश्यकता होती जाती है। फिर भी सर्वथा भिन्न हो रहे सम्बन्धके साथ भी उसका न्यारा सम्बन्ध लक्षण माना जायगा तब तो उस न्यारे सम्बन्धका भी मिलाप करनेके लिये अन्य सम्बन्धोंकी आकांक्षा बढती चली जायेगी। यों भेदवादियोंके मतमें अनवस्था दोषका परिहार कैसे हो सकता है? सो तुम्ही जानो। हां, यदि उपयोगको भी मानते हुये उपयोगके सम्बन्धको वैशेषिक अभिन्न मान लेते होते तब तो यह उनका कटाक्ष करना हमको और उनको दोनोंको लाभदायक होता। किन्तु वे तो सम्बन्ध और सम्बन्धियोंका सर्वथा भेद माननेकी सौगन्ध ले चुके हैं। अनवस्थाके निवारणार्थ यदि बहुत कुछ दूर भी दशवीं, पचासवीं, कोटिपर जाकर स्वसम्बन्धीके साथ कथंचित् अभेद हो जानेसे सम्बन्धको लक्षण अभीष्ट किया जायगा तब तो उपयोग ही आत्माका लक्षण अभीष्ट कर लिया जाओ। क्योंकि जैन सिद्धान्तमें उस उपयोगका अपने सम्बन्धी लक्ष्यभूत आत्माके साथ कथंचित् तदात्मकपना युक्तियोंसे सिद्ध हो रहा है। अतः जीवका आत्मभूत हो रहा उपयोग समीचीन लक्षण है, कोई दोष नहीं है।

तस्योपयोगस्य भेदप्रतिपादनार्थमाह।

जीवके लक्षण उस उपयोगके भेदोंकी प्रतिपत्ति करानेके लिये जिज्ञासु शिष्यके प्रति श्री उमास्वामी महाराज अग्रिम सूत्रको कहते हैं।

स द्विविधोऽष्टचतुर्भेदः ॥ ९ ॥

वह प्रसिद्ध हो रहा उपयोग दो प्रकारका है एक ज्ञानोपयोग, दूसरा दर्शनोपयोग, तिनमें पहिला ज्ञानोपयोग आठ भेदवाला है, और दूसरे दर्शनोपयोगके चार भेद हैं।

स उपयोगो द्विविधस्तावत्, साकारो ज्ञानोपयोगः सविशेषार्थविषयत्वात्, निराकारो दर्शनोपयोगः सामान्यविषयत्वात्। तत्राद्योऽष्टभेदश्चतुर्भेदोन्य इति संख्याविशेषोपादानात्पूर्वं ज्ञानमुक्तं अभ्यर्हितत्वान्निश्चीयते। एतत्सूत्रवचनादेव।

सूत्रके अर्थको श्री विद्यानन्द स्वामी यों कहते हैं कि वह उपयोग दो प्रकारवाला है। सबसे प्रथम तो आकारसहित होरहा ज्ञानोपयोग है। विशेष अंशोंसे सहित हो रहे अर्थको विषय करनेवाला होनेसे ज्ञानोपयोग साकार कहा जाता है। यहां आकारका अर्थ प्रतिबिंब पडना नहीं है। किन्तु ज्ञेय अर्थकी विकल्पना करना है। " ज्ञानाद्विना गुणाः सर्वे प्रोक्ताः सल्लक्षणाङ्किताः। सामान्याद्वा विशेषाद्वा सर्वे नाकारमातृकाः। आकारोर्थविकल्पस्यादर्थः स्वपरगोचरः। सोपयोगो विकल्पो वा ज्ञानस्यैतद्विलक्षणम् " यत्सामान्यमनाकारं साकारं यद्विशेषभाक् " इत्यादि पंचाध्यायीके वाक्योंसे भी ज्ञानमें सविकल्पकपना ही आकार निर्णीत किया गया है। ज्ञानके सिवाय अन्य गुणोंकी केवल स्वांशमें स्वसत्ता मात्र अनुभूति होती रहती है। ज्ञान ही स्व, परका विशेष रूपकरके उल्लेख करता है। अतः ज्ञानोपयोग साकार है तथा केवल महासत्ता सामान्यको विषय करनेवाला होनेसे दर्शनोपयोग निराकार या निर्विकल्पक माना जाता है। उन दो भेदवाले उपयोगोंमें आदिके उपात्त ज्ञानोपयोगके मतिज्ञान, श्रुतज्ञान, अवधिज्ञान, मनःपर्ययज्ञान, केवलज्ञान, कुमति, कुश्रुत, विभंग, इस प्रकार आठ प्रभेद हैं। तथा ज्ञानोपयोगसे दूसरा भिन्न दर्शनोपयोग तो चक्षुदर्शन, अचक्षुदर्शन, अवधिदर्शन, केवलदर्शन, इस प्रकार चार प्रभेदोंको धार रहा है। यद्यपि मूलसूत्रमें पहिले ज्ञान शब्द और पीछे दर्शन शब्दका सूत्रकारने कण्ठोक्त प्रयोग नहीं किया है, तो भी विशेषसंख्या आठका वाचक अष्ट शब्दका सूत्रमें उपादान करनेसे ज्ञानोपयोगका प्रथम ग्रहण करना ही लक्षित हो जाता है। ज्ञानके ही आठ भेद हैं। आलोचन करना स्वरूप दर्शनसे अधिक पूज्य होनेके कारण सूत्रमें ज्ञान पहिले कहा गया है, ऐसा इस सूत्रके वचनसे ही निर्णीत हो रहा है। अन्यथा आठ और चार संख्याका द्वन्द्वसमास होनेपर " संख्याया अल्पीयस्याः " इस सूत्र अनुसार चतुर् शब्दका पूर्वमें निपात हो जाता। जब कि अष्टशब्दका प्रयोग पहिले दीख रहा है, तब तो पूज्य होनेसे ज्ञान ही पहिले कहा गया है, यह निर्णीत है।

यथोक्तोपयोगव्यक्तिव्यापि सामान्यमुपयोगोऽस्य लक्षणमिति दर्शयति।

यद्यपि सम्यग्ज्ञान पांच ही हैं, फिर भी उपयोगका प्रकरण होनेसे तीन विपरीतज्ञान भी पकड लिये जाते हैं। सम्यग्दृष्टि या मिथ्यादृष्टि जीव सदा ज्ञान करते समय आठ उपयोगोंमेंसे किसी एक उपयोगसे उपयुक्त अवश्य होगा। इस प्रकार सर्वज्ञ आम्नाय अनुसार सूत्रमें ठीक कहे जा चुके आठ उपयोग व्यक्तियोंमें व्याप रहा सामान्य उपयोग तो इस जीवका लक्षण है। इस बातको श्री विद्यानन्द आचार्य वार्तिक द्वारा शिष्योंके सन्मुख दिखलाते हैं।

स द्विविधोष्टचतुर्भेद इत्युक्तेः सूरिणा स्वयम्।
शेषभावत्रयात्मत्वस्यैतल्लक्ष्यत्वसिद्धितः॥ १॥

वह उपयोग आठ और चार प्रभेदोंके क्रमसे धार रहा दो प्रकार है, यों श्री उमास्वामी आचार्य करके स्वयं कण्ठोक्त कथन कर देनेसे यह निर्णीत हुआ समझो कि शेष बचे तीनों भाव स्वरूप जीवको इस उपयोगका लक्ष्यपना सिद्ध हो जाता है। क्षायिक और क्षायोपशमिकोंके शेष पन्द्रह और तीनोंके अन्य छब्बीस यों इकतालीसका पिण्ड हो रहा जीव लक्ष्य है। अर्थात्—दर्शनोपयोग और ज्ञानोपयोगके साथ जीवका तदात्मक सम्बन्ध मान लेनेपर प्रश्न उठ सकता है कि ज्ञानोपयोग और दर्शनोपयोगके अतिरिक्त आत्माका डील क्या बच रहता है, जिसको कि उपयोग नामक लक्षणका लक्ष्य बनाया जाय ? इसके उत्तरमें आचार्य कहते हैं कि अग्निका लक्षण उष्णता करनेपर शेष रहे रूप, तेजस्विता, दाहकत्व, पाचकत्व, आदि गुणोंका पिण्ड हो रहा अग्नि लक्ष्य हो जाता है। शाखाके बोझसे वृक्ष टूट पडा है, देवदत्त दो पैरोंसे चलता है, इन्द्रदत्त हाथों करके मुखमें खाता है, जिनदत्तको पण्डिताई शोभती है। यहां उन गुणों या अवयवोंसे शेष बचा हुआ पिण्ड जैसे उद्देश्य या लक्ष्य हो जाता है। उसी प्रकार कुछ क्षायोपशमिक और कुछ क्षायिक भावोंसे शेष बच रहे औपशमिक औदयिक और पारणामिक भावोंसे तदात्मक हो रहे जीवको लक्ष्य समझ लिया जाता है।

जीवस्योपयोगसामान्यमिह लक्षणं निश्चीयते इति शेषः, स द्विविध इत्यादिसूत्रेण तद्विशेषकथनात्। अष्टाभ्यो ज्ञानव्यक्तिभ्यश्चतसृभ्यो दर्शनव्यक्तिभ्यश्चान्ये शेषा अष्टौ क्षायोपशमिकभेदाः सप्त च क्षायिकभेदाः परिगृह्यंते। भावत्रयं पुनरौपशमिकौदयिकपारिणामिकविकल्पं प्रत्येयं। शेषाश्च भावत्रयं च शेषभावत्रयं तदात्मा स्वभावो यस्य जीवस्य स शेषभावत्रयात्मा तस्य भावः शेषभावत्रयात्मत्वं तस्यैतल्लक्ष्यत्वसिद्धेः प्रतिपादितोपयोगव्यक्तिगतसामान्येन लक्षणत्वोपपत्तेरित्यर्थः।

उक्त कारिकामें " लक्ष्यत्व सिद्धितः, ऐसा हेतुपरक वाक्य होनेसे जीवका उपयोग सामान्य यहां लक्षण निश्चित हो रहा है। इस प्रकार प्रतिज्ञा वाक्य शेष रह गया है। अतः प्रतिज्ञावाक्य और हेतुको मिलाकर वाक्यार्थ कर लेना चाहिये। " स द्विविधः " इत्यादि सूत्र करके उस उपयोगके विशेषोंका कथन हो जानेसे जान लिया जाता है कि इससे पूर्व सूत्रमें किया गया जीवका लक्षण उपयोग सामान्य है। वार्त्तिकके पूर्वार्द्धका विवरण हो चुका। उत्तरार्द्धकी व्याख्या इस प्रकार है कि आठ संख्यावाली ज्ञान व्यक्तियोंसे और चारदर्शन व्यक्तियोंसे भिन्न शेष बच रहे क्षायोपशमिकके आठ भेद और क्षायिकभावके सात भेद पकडकर ग्रहण कर लिये जाते हैं। अर्थात्—बारह प्रकारके उपयोगमें मति, श्रुत, अवधि, मनःपर्यय, कुमति, कुश्रुत, विभंग, ये सात ज्ञान और चक्षुर्दर्शन, अचक्षुर्दर्शन, अवधिदर्शन ये तीन दर्शन इस प्रकार दश भेद तो क्षायोपशमिक भावोंके हैं और केवलज्ञान, केवलदर्शन ये दो उपयोग क्षायिक भावोंमें गिनाये गये हैं। सम्पूर्ण अठारह क्षायोपशमिक भावोंमेंसे पूर्वोक्त दश भावोंका उपयोगमें परिग्रह कर लेनेसे शेष पांच लब्धियां, सम्यक्त्व चारित्र संयमासंयम ये आठ क्षायोपशमिकभाव बचे रह

जाते हैं। और नौ क्षायिक भावोंमेंसे केवलज्ञान और केवलदर्शन ले लिये गये तो पांच लब्धियां, सम्यक्त्व, चारित्र ये सात क्षायिक भाव शेष रह जाते हैं। तथा पुनः दो भेदवाले औपशमिक, इक्कीस भेदवाले औदयिक, और तीन या अनेक विकल्पोंको धार रहे पारिणामिकभाव ये तीनों भाव समझ लेने चाहिये। शेष शब्द और भावत्रय शब्दोंका समाहार द्वन्द्वकर जिस जीवके क्षयोपशमिक और क्षायिकभावोंमेंसे शेष बच रहे पन्द्रहभाव तथा औपशमिक, औदयिक, और पारिणामिक ये तीनों भाव तदात्मक होकर स्वभाव हो रहे हैं, वह शेष भावत्रयात्मा है, उसका भाव अर्थमें त्व प्रत्यय करने पर शेष भावत्रयात्मकपना अर्थ हो जाता है। वे शेष पन्द्रहभाव और औपशमिक आदिके छब्बीस-भाव यों इकतालीस भावोंके साथ तदात्मक हो रहे उस जीवको इस उपयोग लक्षणका लक्ष्यपना सिद्ध है। भिन्न भिन्न समझा दिये गये बारह उपयोग व्यक्तियोंमें प्राप्त हो रहे सामन्य धर्मकरके उपयोगको लक्षणपना बन रहा है। यह वार्तिकका अर्थ है। भावार्थ—कारिकामें कहे गये शेष शब्दका भाव-त्रयके साथ कर्मधारय समास नहीं करना चाहिये। किन्तु द्वन्द्व समास कीजियेगा, यह श्रीविद्यानन्द-स्वामीका स्वोपज्ञ विवरण है। सम्यग्ज्ञान प्रमाण है, यह लक्ष्यलक्षणभाव एक ढंगका है, तथा अग्नि उष्ण है, सींग सासनावाली गौ होती है, यह लक्ष्यलक्षणभाव दूसरे ढंगका है। यहां अग्निका उष्ण-पना लक्षण करनेपर अग्निके शेष गुण या स्वभाव लक्ष्यभूत माने जाते हैं। सींग और सासना (गलकंबल) को लक्षण मान लेनेपर शेष हाथ, पैर, पेट मस्तक पीठ, आदि अवयवोंको धार रही गाय लक्ष्य हो जाती है। इसी प्रकार त्रेपन भावोंसे तन्मय होकर सद्भूत हो रहे जीव पदार्थके तदात्मक बारह भाव तो लक्षण हैं। और इकतालीस भावोंका तदात्मक पिण्ड हो रहा जीव पदार्थ लक्ष्य है। एक बात यह भी ग्रन्थकार कह रहे हैं कि सामान्यरूपसे बारह उपयोगको हमने जीवका लक्षण कहा है, जिस जीवके जितने उपयोग सम्भव होय वैसा लक्षण घटित कर लेना। वैसे तो छद्मस्थ जीवोंके एक समयमें एक ही उपयोग सम्भवता है। हां, केवलज्ञानीके एक साथ दो उपयोग सध जाते हैं। यह भी युगपत्पना ज्ञानावरण दर्शनावरणोंका क्षय हो जानेसे कह दिया जाता है। वस्तुतः सामान्य विशेषात्मक सम्पूर्ण पदार्थोंको जान रहे केवल ज्ञानके चमकते रहनेपर महासत्ताका आलोचन करनेवाला केवलदर्शन नगण्य है। एक गुणकी एक समयमें एक ही पर्याय होनेका नियम सर्वत्र सर्वदा सबके लिये लागू है, केवलज्ञानी जीवका चेतना गुण भी उसी नियमके अनुसार परिणमेगा। तथा इकतालीस भावोंके पिण्डस्वरूप जीवको लक्ष्यपना भी सामान्यरूपसे कहा गया है। विशेष रूप से तो इकतालीस भावोंमें जितना भी जिस जीवके सम्भवने योग्य हैं, उतने भावोंके समुदायात्मक जीवको लक्ष्य बनाना चाहिये। जैसे बारहों उपयोगोंका एक जीवमें एकदा सद्भाव पाया जाना असम्भव है, उसी प्रकार इकतालीसों भावोंका एकदा पिण्ड बन जाना भी असम्भव है। क्षायोपशमिक ज्ञानका क्षायिक ज्ञानके साथ जैसा विरोध है, वैसे ही औपशमिक सम्यक्त्वका क्षायिक सम्यक्त्वके साथ या क्षायोपशमिक चारित्रका क्षायिक लब्धियोंके साथ विरोध है। उपयोगमें गिनाये गये

मनःपर्यय ज्ञानका लक्ष्य जीवके अवयव हो रहे उपशम सम्यक्त्वके साथ विरोध है। अतः कथंचित् भेद, अभेदको रखते हुये जीव और उपयोगका लक्ष्यलक्षणभाव सिद्ध कर दिया है।

एवं सूत्रद्वयेनोक्तं लक्षणं लक्षयेन्नरं ।
कायाद्भेदेन संश्लेषमापन्नादपि तत्त्वतः ॥ २ ॥

इस प्रकार श्री उमास्वामी महाराजने " उपयोगो लक्षणं " और " स द्विविधोऽष्टचतुर्भेदः " इन दो सूत्रों करके जीवका लक्षण कह दिया है। परस्परमें संसर्गको प्राप्त हो रहे भी शरीरसे वह लक्षण वास्तविक रूपसे जीवका भिन्नपन करके परिचय करा देवेगा। अर्थात्—पुद्गलतत्त्व और जीवतत्त्व दोनोंसे मिलकर बने हुये शरीरधारी जीवमें अनुभूत हो रहा उपयोग उस जीवको तात्त्विक रूपसे न्यारा न्यारा चिन्हा देगा। जैसे कि न्यारिया टांका मिले हुये सोनेको विशेष लक्षण द्वारा सुवर्णपने करके न्यारा परख लेता है।

यथा जलानलयोः संश्लेषमापन्नयोरप्युष्णोदकावस्थायां द्रवोष्णस्वभावलक्षणं भिन्नं भेदं साधयति तथा कायात्मनोः संश्लेषमापन्नयोरपि सूत्रद्वयोक्तं लक्षणं भेदं लक्षयेत्सर्वत्र लक्षण-भेदस्यैव भेदव्यवस्थाहेतुत्वात्। तदभावे प्रतिभासभेदादेरभेदकत्वात्।

जिस प्रकार कि अग्नि द्वारा उष्ण किये गये तप्तजलकी अवस्थामें एकम एक संसर्गको प्राप्त हो रहे जल और अग्निका बहने योग्य पतलापन स्वभाव और उष्णस्वभाव ये दो भिन्न भिन्न लक्षण उन जल अग्नियोंके भेदको साध देते हैं, तिसी प्रकार एकत्वबुद्धिजनक सम्बन्धरूप बन्धको प्राप्त हो रहे भी काय और आत्माका पूर्वोक्त दो सूत्रोंमें कहा गया लक्षण, उनके भेदको मान प्रेरणापूर्वक चिन्हा देवेगा। सभी दार्शनिकोंके यहां लक्षण द्वारा किये गये भेदको ही भेदकी व्यवस्था करा देनेका हेतुपना प्राप्त है। यदि किसीका वह लक्षण भिन्न भिन्न नहीं है तो ऐसी दशामें न्यारा न्यारा प्रतिभास होना या न्यारे देशमें रहना आदि तो लक्ष्य पदार्थोंका भेद करानेवाले नहीं हो सकते हैं। बात यह है कि जैन सिद्धान्त अनुसार उष्ण जलमें कोई अग्नितत्त्व और जलतत्त्व दो न्यारे न्यारे मिल रहे पदार्थ नहीं हैं। पौद्गलिक अग्निका निमित्त मिलनेपर जल ही उष्ण स्पर्शवाला बन जाता है। निमित्तके हट जानेपर कुछ देर पश्चात् अपेक्षाकृत शीतल हो जाता है। किन्तु चार्वाक या वैशेषिकके सिद्धान्त अनुसार आचार्य महाराजने उनके सन्मुख उन्हींका दृष्टान्त धर दिया है। हां, दूधमें घुले हुये पानीके समान अग्निके कण तो जलमें घुल नहीं सकते हैं। क्योंकि जल और ईंधनकी अग्नि दोनोंमें वध्य घातक विरोध है। देखो समुद्रकी अग्नि बडवानलकी जाति न्यारी है। वह भी योग्य परिमाणमें जलको जलाती रहती है। और जल भी उसको बुझाता रहता है। पेटकी आग उदराग्निकी भी ऐसी अवस्था है। पदार्थोंके नैमित्तिक परिणमनोंकी विचित्र पद्धति है। बहुभाग व्यक्तियोंको उचित पानी पी लेनेपर ही उदराग्निद्वारा अन्नका अच्छा परिपाक होता है। दाल भी पानी डालनेपर सीझती है, सूखी दाल नहीं

पकती है। किसी अवसरपर विवादापन्न विषयको शीघ्र निवटानेके लिये आचार्य महाराज प्रतिवादियोंमें प्रसिद्ध हो रहे दृष्टान्तसे ही उनके सन्मुख अपने अभीष्ट तत्त्वको साध देते हैं। लक्षणके भेदसे ही लक्ष्यका भेद समझना न्यायमार्ग है। प्रतिभासके भेदसे लक्ष्योंका भेद नहीं हो सकता है। देखिये, दूरसे, निकटसे, अतिनिकटसे, देखनेपर एक ही वृक्षके अनेक प्रतिभास (ज्ञान) हो जाते हैं। एक ही अग्निको आगम, अनुमान, प्रत्यक्ष ज्ञानोंसे जाना जा सकता है। सादृश्यवश या भ्रान्तिवश अनेक लक्ष्योंका भी प्रतिभास कभी कभी भेदरहित हो जाता है। ऐसे ही देशभेद या कालभेद अथवा आकारभेदसे भी लक्ष्योंका भेद नहीं सध पाता है। एक देशमें वात, आतप, के समान अनेक पदार्थ ठहर जाते हैं। एक बांस या लम्बा विद्यार्थी कई काष्ठासनोंको घेर सकता है। एक कालमें अनेक पदार्थ वर्त्त रहे हैं। एक पदार्थ भी कालान्तरस्थायी रह जाता है। आकारोंके भेदको लक्ष्यका व्यावर्त्तक माननेपर भी ऐसे ही अन्वयव्यभिचार और व्यतिरेक व्यभिचार आते हैं। अतः प्रकरणमें जीवका लक्षण उपयोग साध दिया गया है।

के पुनर्जीवस्य भेदा इत्याह।

अब आगेके सूत्रका अवतार दिखानेके लिये श्री विद्यानन्द स्वामी संगतिको समझाते हैं। किसी शिष्यका प्रश्न है कि फिर यह बताओ कि उपयोग लक्षणको धारनेवाले जीवके भेद कितने हैं। ऐसी जिज्ञासाको प्रकट कर रहे प्रतिपाद्यके प्रति श्री उमास्वामी महाराज समाधानके वचन कहते हैं।

संसारिणो मुक्ताश्च ॥ १० ॥

द्रव्यपरिवर्तन, क्षेत्रपरिवर्तन, काल परिवर्तन, भवपरिवर्तन, और भावपरिवर्तन, इन पांच प्रकारके संसारको धार रहे संसारी जीव और पांचो प्रकारके संसारसे छूट चुके मुक्त जीव इस प्रकार सामान्यरूपसे जीव दो भेदोंमें विभक्त हैं। अर्थात्—जीवके संसारी और मुक्त दो भेद हैं। संसारी जीव बहुत यानी अक्षय अनन्तानन्त हैं तथा मुक्तजीव उन संसारिओंसे यद्यपि अनन्तवे भाग स्वल्प हैं, फिर भी अनन्तानन्त गिनाये गये हैं।

जीवस्येत्यनुवर्तनाद्भेदा भवंतीत्यध्याहारः। आत्मोपचितकर्मवशादात्मनो भवांतरावाप्तिः संसारः तत्संबंधात् संसारिणो जीवविशेषाः। निरस्तद्रव्यभाववंधा मुक्तास्ते जीवस्य सामान्यतोभिहितस्य भेदा भवंतीति सूत्रार्थः। ततो नोपयोगेन लक्षणेनैक एव जीवो लक्ष्य इत्यावेदयति।

द्वितीय अध्यायके प्रथम सूत्रमेंसे "जीवस्य" इस शब्दकी अनुवृत्ति कर लेनेसे संसारी और मुक्त ये दो भेद जीवके हो जाते हैं। इस प्रकार "भेदा" और "भवन्ति" इन शब्दोंका अध्याहार करते हुये अर्थ बन जाता है। अपने ही द्वारा उपार्जित किये आठ प्रकारके कर्मोंकी अधीनतासे आत्माकी अन्य अन्य भवोंमें प्राप्ति होना संसार कहा जाता है। उस संसारका सम्बन्ध हो जानेसे

अनन्तानन्त जीवविशेष संसारी बन रहे हैं तथा जिन जीवोंका पौद्गलिक द्रव्यबन्ध और राग, द्वेष, अज्ञान, मूर्त्ति, गुरु, लघुपना, आदि भावबन्ध अपने पुरुषार्थद्वारा अनन्तकालतकके लिये निरस्त कर दिया गया है, वे मुक्त हैं। इस प्रकार सामान्यरूपसे कह दिये गये जीवके ये दो भेद संसारी और मुक्त हो जाते हैं। यों सूत्रका अर्थ घटित हो जाता है, तिस कारणसे सिद्ध हुआ कि उपयोग नामके लक्षण करके एक अद्वैत जीव ही लक्ष्य नहीं है, किन्तु द्रव्यरूपकरके अनन्तानन्त संख्याको धार रहे जीव ही उपयोगकरके चीन्हे जाते हैं। इसी बातको श्रीविद्यानन्दस्वामी सम्पूर्ण विद्वानोंके सन्मुख निवेदन करें देते हैं, उसको समझ लीजियेगा।

लक्ष्याः संसारिणो जीवा मुक्ताश्च बहवोन्यथा।
तदेकत्वप्रवादः स्यात्स च दृष्टेष्टबाधितः ॥ १ ॥

इस उपयोगके प्रकरणमें मुक्तोंसे अनन्त गुणे बहुतसे संसारी जीव और बहुत अनन्तानन्त मुक्त जीव इस उपयोगके लक्ष्य हो रहे हैं। अन्यथा यानी उपयोग लक्षणसे व्याप्त हो रहे बहुत जीव न माने जाकर दूसरे प्रकारसे अद्वैत ब्रह्म ही माना जायगा तब तो उस जीव तत्त्वके एकपनका प्रवाद फैल जायगा, और वह ब्रह्माद्वैत वादियों द्वारा ढोल पीटकर प्रसिद्ध कर दिया गया आत्माके एकपनका प्रवाद तो दृष्टप्रमाण यानी प्रत्यक्षप्रमाण और इष्टप्रमाण अनुमान आदिसे बाधित हो रहा है।

संसारिण इति बहुत्वनिर्देशाद्बहवो जीवा लक्षणीयास्तथा मुक्ताश्चेति वचनात्ततो न द्वंद्वनिर्देशो युक्तः संसारिमुक्ताविति। तन्निर्देशे हि संसार्येक एव मुक्तश्चैकः परमात्मेति प्रवादः प्रसज्येत। न चासौ श्रेयान् दृष्टेष्टबाधितत्वात्।

इस कारिकाका विवरण यों है कि गुरूणां गुरु श्री उमास्वामी महाराजने इस सूत्रमें संसारिणः ऐसा बहुत्व संख्याको कहनेवाली जिस विभक्तिको धार रहे " संसारिणः " इस प्रकार बहुवचन शब्द स्वरूपका कथन किया है। इससे प्रतीत होता है कि एक नहीं किन्तु बहुतसे जीव इस उपयोग लक्षणसे लक्ष्य बनाने योग्य हैं। तथा " मुक्ताः " इस प्रकार बहुवचनान्त मुक्त शब्दका कथन करनेसे बहुतसे मुक्त जीव उस उपयोगके लक्ष्य हैं, यह निर्णीत हो जाता है। तिस ही कारणसे लाघव गुणका विचार कर " संसारी च मुक्ताश्च " यों द्वंद्व समास कर " संसारिमुक्तौ " ऐसा सूत्र कथन करना श्री उमास्वामी महाराजको समुचित नहीं जचा। यदि अर्थको विघात करनेवाली कोरी लघुताका विचार कर वह संसारी एक और मुक्त एक यों उन दो ही जीवोंका निर्देश किया जाता, तब तो नियमसे संसारी जीव एक ही है और मुक्त जीव परमात्मा एक ही है, इस प्रकारके प्रवादका प्रसंग प्राप्त हो जाता। किन्तु वह प्रवाद तो श्रेष्ठ नहीं है। क्योंकि उस सिद्धान्तमें प्रत्यक्ष, अनुमान, आदि प्रमाणोंसे अनेक बाधायें प्राप्त हो रहीं हैं। उन्हीं बाधाओंको दिखाते हैं।

संसारिणस्तावदेकत्वे जननमरणकरणादिप्रतिनियमो नोपपद्यते । भ्रांतोसाविति चेन्न, भवत इव सर्वस्य तद्भ्रांतत्वनिश्चयप्रसंगात् । ममैव तन्निश्चयस्तदविद्याप्रक्षयादिति चेन्न, सर्वस्य तदविद्याप्रक्षयप्रसंगात् । अन्यथा त्वत्तो भेदप्रसक्तिर्विरुद्धधर्माध्यासात् ।

देखो, पहिले कहे गये संसारी जीवको यदि एक ही माना जायगा तो जन्म लेना मरण करना, आदिका प्रत्येक आत्मामें नियम हो रहा नहीं बन सकता है । अर्थात्—देवदत्तका जन्म हुआ है भवदत्तने मरण किया है, इन्द्रदत्त अपनी आंखोंसे देखता है, जयचन्द्र अपने मनमें विचारता है, एक पण्डित है, दूसरा मूर्ख है, तीसरा नीरोग है, चौथा सुखी है, इत्यादिक प्रत्येक प्रत्येक जीवकी नियत हो रहीं व्यवस्थायें नहीं बन सकती हैं । जैसे कि आकाशको सर्वथा एक माननेपर अनेक द्रव्योंमें सम्भवनेवाले अनेक विरुद्धधर्म उसमें नहीं ठहर पाते हैं । संसारी जीवोंको एक ही जीव मान लेनेपर एकके उपज जानेपर सबका जन्म हो जायगा और एकके मर जानेपर सब मर जायेंगे । एकके पण्डित, सुखी, पुल्लिंग, क्रोधी, तत्त्वज्ञानी, बन जानेपर सभी पण्डित आदि बन बैठेंगे । भेदभाव मिट जायगा । यदि एक ही संसारी जीवको माननेवाला पण्डित यों कहे कि वह जन्म, मरण, आदिका प्रतिनियम करना तो भ्रान्त है, जैसे कि स्वप्नके व्यवहार भ्रान्त है । आचार्य कहते हैं कि यह तो नहीं कहना । क्योंकि वह प्रतिनियम यदि भ्रान्त है तो आपके समान सभी जीवोंको उसकी भ्रान्तताका निश्चय हो जाना चाहिये । जैसे कि सूर्यविमान या चन्द्रविमानके अल्पपरिमाणको विषय करनेवाले ज्ञानका भ्रान्तपना सबको निर्णीत हो रहा है । स्वप्नकी विकल्पनाओंको सभी जीव भ्रान्त माननेके लिये उद्युक्त हैं । किन्तु जन्म, मरण, बुढापा, युवावस्था, मनुष्य, पशु, आदि प्रतिनियत अवस्थाओंको आप अद्वैतवादी भले ही भ्रान्त कहते फिरें, किन्तु सभी विद्वान् तो उसके भ्रान्तपनका अनुभव नहीं कर रहे हैं । यदि तुम अद्वैतवादी यों कहो कि सभी विद्वानोंको उस प्रति नियमके भ्रान्तपनके निश्चयका प्रसंग यों नहीं आता है कि उनको अविद्या लगी हुई है । सभी बालक अपने अपने डण्डेमें घोडा जाननेकी भ्रान्तिको अभ्रम जान बैठे हैं । हां, अविद्याका प्रकृष्ट क्षय हो जानेसे मुझे अद्वैतवादीको ही उन विशेष व्यवस्थाओंके भ्रांतपनका निश्चय हो सका है । आचार्य कहते हैं कि यह तो न कहना, जब कि आत्मा एक ही है तो तुम्हारे समान सभी जीवोंको उसमें हो रही अविद्याके प्रकर्षरूपसे क्षय हो जानेका प्रसंग हो जायगा ! अन्यथा यानी तुम अपनेमें तो अविद्याका क्षय मानो और दूसरोंके अविद्याका प्रक्षय न मानो इस अन्य ढंगसे तो तुमसे उन अन्य जीवोंको भिन्न हो जानेका प्रसंग आया। क्योंकि विरुद्ध धर्मोंका अधिकार हो जानेसे भेद होना ही चाहिये । तुममें अविद्याका प्रत्यक्ष है और अन्य सब जीवोंमें अविद्या घुस रही है । यह स्पष्टरूपसे विरुद्धधर्म अधिकार किये बैठे हैं । जो अनेक आत्माओंका भिन्नपना साध देंगे । तुम बालक नहीं हो, इस बातको स्वयं विचार सकते हो ।

ममाविद्याप्रक्षयो नान्येषामित्यप्यविद्याविलसितमेवेति चेत्, सर्वोप्येवं संप्रतिपद्यते तवैव इत्थं प्रतिपत्तौ परेषामप्रतिपत्तौ तु न कदाचिद्विरुद्धधर्माध्यासान्मुच्यते। ततोयं प्रत्यात्मदृष्टेनात्मभेदेन बाधितः संसार्यात्मैकत्ववादः।

यदि अद्वैतवादी यों कहें कि मैं जो यह मान रहा हूं कि मेरे ही अविद्याका प्रक्षय हो रहा है, अन्य जीवोंके अविद्याका प्रक्षय नहीं है, सच पूछो तो यह भी अविद्याका विलास ही हुआ कहना चाहिये। यों कहनेपर तो आचार्य कहते हैं कि क्योंजी, जब कि सभी संसारी जीव एक ही हैं तो सभी जीव इस प्रकार भला समझ बैठेंगे कि मुझे ही अविद्याका प्रक्षय हो गया है। अन्योंके नहीं। यह अविद्याकी चेष्टा है। किन्तु हम देखते हैं कि तुम्हारे विचार अनुसार कोई भी जीव ऐसा नहीं समझ बैठा है, और जब कि तुमको ही इस प्रकारकी प्रतिपत्ति हो रही है, अन्य जीवोंके तो ऐसा विश्वास नहीं हो रहा है, तब तो आप कभी भी विरुद्ध धर्मोंके आरूढ हो जानेसे नहीं छुट्टी पा सकते हैं। भावार्थ—तुम्हारी आत्मामें ही यह श्रद्धा जम गयी है कि किसी जीवके अविद्याका क्षय और किसी जीवके अविद्याका क्षय नहीं, यह सब भेदव्यवहार अविद्याका ही नग्ननृत्य है। वास्तविक नहीं है। किन्तु फिर दूसरी आत्माओंमें ऐसी अन्वयश्रद्धा हो रही नहीं देखी जाती है। अतः यही तो आत्माओंमें परस्पर भेदके साधक हो रहे विरुद्ध धर्मोंका अधिकार जमा लेना है। तिस कारणसे प्रत्येक आत्मामें स्वसम्वेदन प्रत्यक्ष द्वारा देखे जा रहे आत्माके विभिन्नपनेकरके यह सम्पूर्ण संसारी आत्माओंके एकपनका पक्ष परिग्रह करना बाधाग्रसित हो जाता है। यहांतक कारिकामें कहे गये "दृष्टबाधित" अंशका व्याख्यान कर दिया जा चुका है। अब उस एकत्वके प्रवादको "इष्ट" प्रमाणोंसे बाधित बना रहे हैं।

तथेष्टेनापि प्रतिपाद्यप्रतिपादकभावादिनेति प्रदर्शितप्रायं।

तिसी प्रकार अद्वैतवादियोंका यह संसारी आत्माओंके एकपनका सिद्धान्त इष्ट हो रहे प्रतिपाद्य प्रतिपादक भाव, पितृपुत्रभाव, आदि करके भी बाधा प्राप्त हो जाता है। इस बातको कई बार बढिया ढंगसे पहिले प्रकरणोंमें हम दिखला चुके हैं। अर्थात्—कोई समझाये जाने योग्य शिष्य है, दूसरा समझानेवाला गुरु है, एक राजा है, दूसरा प्रजा है, संसारमें एक जीव न्याय करनेका अधिकारी है, दूसरा अपराध करनेवाला अभियुक्त है, इत्यादिक रूपसे इष्ट हो रहे भेदभावसे वह संसारी जीवोंके एकपनका कदाग्रह बाधित हो जाता है। अनेक अनुमान या युक्तियोंसे भी उक्त एकपनेमें बाधायें प्राप्त हो जाती हैं।

तथा मुक्तात्मनोप्येकत्वे मोक्षसाधनाभ्यासवैफल्यं, ततोन्यस्य मुक्तस्यासंभवात्। संभवे वा मुक्तानेकत्वसिद्धिः। यो यः संसारी निर्वाति स स परमात्मन्येकत्र लीयत इत्यप्ययुक्तं, तस्यानित्यत्वप्रसंगात्। तथा च कृत्स्नस्तदेकत्वप्रवादः इत्यसावपि दृष्टेष्टबाधितः।

जैसे संसारी जीवोंके एकपनका पक्ष पकड लेना प्रमाणोंसे बाधित है, तिसी प्रकार मुक्त आत्माका एकपना मानने पर भी मोक्षके कारणोंका अभ्यास करना विफल पडेगा। क्योंकि उस अभ्यास करनेवाले जीवसे अन्य हो रहे मुक्तात्माका असम्भव है। वह विचारा किसके लिये व्यर्थ परिश्रम उठावे। जो बम्बईमें बैठा है वह बम्बई जानेका कष्ट क्यों उठाने लगा ? फिर भी मुमुक्षु जीवसे मुक्त जीवको यदि न्यारे होनेकी सम्भावना करोगे तो अनेक मुक्तात्माओंकी सिद्धि हो जाती है। अर्थात्–मुक्तात्मा जब एक ही है और दूसरा कोई मुक्त हो नहीं सकता है तो ऐसी दशामें कोई उदासीन जीव मोक्षके साधन बन रहे स्वाध्याय, दीक्षा, तपस्या, ध्यान, आदिका अभ्यास क्यों करेगा ? यदि श्रवण, मनन, आदि द्वारा चाहे किसी जीवके मुक्तिके साधनोंका अभ्यास करना मान लिया जायगा तो ऐसी दशामें असंख्य जीव मुक्तिके साधनोंको साधते हुये मुक्त हो जायंगे और यही मुक्तोंकी अनंतसंख्या मानना जैन सिद्धान्त है। कितनी ही कठिन परीक्षा क्यों न हो, यदि उसका पठनक्रम बना हुआ है और अध्यापक, विद्यालय, आदिका समुचित प्रबन्ध है, तब वर्षमें एक सहस्र या बारहसौ सोलहसौ विद्यार्थी तो परीक्षा देकर उत्तर्णि हो ही जायंगे। अभ्यासी, ज्ञानवान्के लिये कोई काम असम्भव नहीं है। यदि अद्वैतवादी यों कहें कि जो जो संसारी जीव मुक्तिके साधनोंका अभ्यास करता हुआ निर्वाणको प्राप्त हो जाता है वह वह जीव परमब्रह्म एक अद्वैत आत्मामें लीन हो जाता है, जैसे कि घट उपाधिके फूट जानेपर घटाकाश महान् आकाशमें लयको प्राप्त हो जाता है। आचार्य कहते हैं कि यह कहना भी युक्तियोंसे रीता है। क्योंकि यों तो उस मुक्त जीवके अनित्यपनका प्रसंग आयेगा। अनादि कालसे चले आरहे आत्माका मुक्त हो जानेपर खोज मिट जायगा। अतः आत्माके मुक्त अवस्थामें सर्वथा नष्ट हो जानेसे अनित्यपनकी आपत्ति हुई। इससे तो पहिले सुख, दुःख, कैसी भी अवस्थामें जीवित बना रहना कहीं अच्छा था। कौन विचारशील पुरुष अपना खोज खो देनेके लिये ऐसी प्रलयकारिणी मुक्तिकी अभिलाषा करेगा ? करोडों, असंख्यों, रुपयोंका पारितोषिक देनेपर भी कोई दरिद्रातिदरिद्र जीव भी अपना जीवन अर्पण करनेके लिये उद्युक्त नहीं होता है। क्योंकि पारितोषिकका भोग भोगनेके लिये उसका जीवन ही नहीं रहा। तिस कारणसे सम्पूर्ण मुक्त जीवोंके उस एकपनका प्रवाद बकते रहना यों वह भी सिद्धान्त विचारा दृष्ट और इष्ट प्रमाणोंसे बाधित हो जाता है।

यदि पुनः संसारिमुक्ता इति द्वन्द्वो निर्दिश्यते तदाप्यर्थांतरप्रतिपत्तिः प्रसज्येत संसारिण एव मुक्ताः संसारिमुक्ता इति, तथा संसारिमुक्तैकत्वप्रवादः स्यात् स च दृष्टेष्टबाधितः, संसारिणां मुक्तस्वभावानाश्रयसंवेदनात् संसारित्वेनैवानुभवात् मुक्तिसाधनाभ्युपगमविरोधाच्च मुक्तस्यापि संसार्यात्मकत्वाप्रच्युतेः।

यदि फिर कोई यों कहे कि " संसारिमुक्तौ " यों द्वन्द्व करनेपर तो सभी संसारी जीव एक और सभी मुक्त जीवोंके एक हो जानेका प्रसंग आता है। किन्तु " संसारिमुक्ताः " ऐसा सूत्र कर

देनेपर तो संसारी और मुक्त जीवोंका बहुपना रक्षित हो जाता है। ऐसी दशामें पांच स्वरवाले वर्णोंका सूत्र न बनाकर श्री उमास्वामी महाराजने सात स्वरोंवाले वर्णोंका बडा सूत्र क्यों बनाया ? सूत्रकारको न्यूनसे न्यून शब्दोंके कथनका सर्वदा विचार रखना चाहिये। आचार्य कहते हैं कि " संसारिणश्च मुक्ताश्च इति संसारिमुक्ताः " अनेक संसारी और अनेक मुक्त जितने भी अनन्तानन्त जीव हैं वे सब " संसारिमुक्ताः " कहे जाते हैं। इस प्रकार यदि द्वन्द्वसमासका निर्देश किया जायगा तो भी एक निराले अर्थकी प्रतिपत्ति हो जानेपर प्रसंग बन बैठेगा। संसारी ही मुक्त हैं यों कर्मधारय समास द्वारा एक विलक्षण अर्थ ही निकल सकता था जो कि सिद्धान्तमुद्रासे अनिष्ट है। संसारी ही जीव तो उसी समय मुक्त नहीं हैं। विद्यार्थी मण्डलको गुरुसंघ कहना या पशुसमूहको नरेशमण्डल कहना जैसे अलीक है, उसी प्रकार संसारी जीवोंको ही मुक्तजीव कहना अनिष्ट पडेगा। और तिस प्रकार दोनोंको एक मान लेनेपर शुद्धाद्वैत वादियोंका संसारी और मुक्त जीवोंके एकपनका पक्ष पकडना बन बैठेगा। किन्तु वह एकत्वका प्रवाद तो दृष्ट और इष्ट प्रमाणोंसे बाधा प्राप्त हो रहा साधा जा चुका है। फिर भी उस बाधाको सुन लीजियेगा। घोडा, गाय, स्त्री, पुरुष, आदिक संसारी जीवोंको अपनी अपनी आत्मामें मुक्तस्वभावके आश्रयरहितपनेका स्वसम्वेदन प्रत्यक्ष हो रहा है, जैसे किसी रोगी या दरिद्रको स्वयं स्वस्थपने या सेठपनेका अनुभव नहीं है। यह प्रत्यक्ष प्रमाणसे बाधा हुई। तथा संसारी जीवोंको ही यदि मुक्त मान लिया जायगा तो मोक्षके उपाय हो रहे श्रवण, मनन, तत्त्वज्ञान, संन्यास आदिके स्वीकार करनेका विरोध हो जायगा। पाठशालामें प्रवेश करते ही विद्यार्थी यदि महान् पण्डित हो जाता है तो परदेशनिवास, कुटुम्बी जनोंका परित्याग, घोषण, अनुमनन, जागरण, भोगोपभोगमें उदासीनता आदि साधनोंका मिलाना भला कौन चाहेगा ? यह इष्टविरोध हुआ। दूसरी बात यह है कि संसारी और मुक्तोंके एकपनके सिद्धान्तमें मुक्तजीवोंका भी संसारी आत्मकपना कथमपि छूट नहीं सकता है, जैसे कि विद्यार्थी और पण्डितके सर्वथा एक हो जानेपर महान् पण्डितोंका भी अ आ इ ई पढना या " अ इ उ ण् " " आचिकोयण् " की रटन्त लगानेसे पिण्ड नहीं छूट सकता है। नमस्करणीय आचार्य महाराज महान् उपकारी पुरुष हैं। शिष्योंको विप्रलम्भ न होकर सुलभतासे सुखपूर्वक स्पष्ट प्रतिपत्ति हो जाय इसलिये उन्होंने समासवृत्तिको नहीं कर " संसारिणो मुक्ताश्च " ऐसा असन्देहार्थ सूत्र कह दिया है। कण्टकाकीर्ण और हिंसक प्राणियुक्त मार्गको एक दिनमें पूरा कर लेनेकी अपेक्षा सुखपूर्वक निरुपद्रव मार्ग द्वारा दो दिनमें इष्ट स्थानपर पहुंचना बहुत अच्छा है। निरापद पद्धतिका अन्वेषण करो।

संसारिमुक्तमिति द्वंद्वनिर्देशेपि संसार्येव मुक्तं जीवतत्त्वमित्यनिष्टार्थप्रतीतिप्रसंगात् तदेकत्वप्रवाद एव स्यात्, स च दृष्टेष्टबाधित इत्युक्तं।

संसारी और मुक्त इन दो पदोंका समाहार द्वन्द्व कर देनेसे " संसारिमुक्तं " इस प्रकार द्वन्द्वसमास द्वारा कथन करनेपर भी संसारी जीव ही मुक्त जीवस्वरूप तत्त्व है, इस प्रकार नहीं अभीष्ट हो रहे

अर्थकी प्रतीति हो जानेका प्रसंग आजानेसे वह का वही दोनों जीवोंके एकपनका कुत्सित आग्रह ही पुनः उपस्थित हो जायगा और वह एकत्व पक्ष तो दृष्ट और इष्टसे बाधित है, इस बातको हम दो, तीन, बार कह चुके हैं। लाघवका विचार कर यदि संसारी और मुक्त इन दो पदोंका द्वंद्व किया जाता तो अल्पअक्षर और पूज्यपना होनेसे मुक्त शब्दका पूर्व निपात हो जानेपर "मुक्तसंसारिणः" ऐसा पद बन जाता। और ऐसी दशामें छोड दिया है संसार जिसने वह मुक्त संसार स्वरूपभाव है, और तद्विशिष्ट मुक्त जीवोंको ही उपयोग सहितपना प्राप्त होता। शेष उन मुक्तोंसे अनन्त गुणे संसारी जीव छूट जाते। अतः "स्पष्टवक्ता न वंचकः" इस नीतिके आधारपर श्री उमास्वामी महाराजने इष्ट अर्थकी होली जलानेवाले समासके झगडेमें न पडकर न्यारे न्यारे पदोंवाला सूत्र रच दिया है।

च शब्दोनर्थक इति चेन्न, इष्टविशेषसमुच्चयार्थत्वात्। नोसंसारिणः सयोगकेवलिनः संसारिनोसंसार्यसंसारित्वव्यपेतास्त्वयोगकेवलिनोभीष्टास्ते येन समुच्चीयंते। नोसंसारिणः संसारिण एवेति चेन्न, तेषां संसारिवैधर्म्याद्भवांतरावाप्तेरभावात्। मिथ्यादर्शनाविरतिप्रमादकषायाणां संसारकारणानामभावात्। न चैवमसंसारिण एव ते, योगमात्रस्य संसारकारणस्य कर्मागमनहेतोः सद्भावात्। क्षीणकषायाः संयोगकेवलिवन्नोसंसारिण एवेति चेन्न किंचिदनिष्टं।

किसीको शंका है कि इस सूत्रमें च शब्द व्यर्थ है। क्योंकि पृथग्विभक्तिवाले बहुवचनान्त दो पदोंका प्रयोग कर देनेसे ही संसारी और मुक्त जीवोंमें अर्थभेद सिद्ध हो जाता है। अब आचार्य कहते हैं कि यह तो न कहना। कारण कि इष्ट हो रहे विशेष आत्माओंका समुच्चय करनेके लिये सूत्रकारने च शब्दका प्रयोग किया है। समुच्चय, अन्वाचय, इतरेतरयोग, समाहार, इस प्रकार चकारकी अर्थचौकडीमेंसे यहां च का अर्थ समुच्चय पकडा गया है। जिन जीवोंका संसारमें निवास अत्यल्प शेष रह गया है, अन्तर्मुहूर्त अधिक आठ वर्षसे कमती एक कोटि पूर्व वर्ष इतना अधिकसे अधिक संसार शेष है, ऐसे तेरवें गुणस्थानवर्त्ती सयोगकेवली भगवान् नोसंसारी जीव हैं। गर्भके नौ मास मिलाकर आठ वर्षका अर्थ पौने नौ वर्ष करना चाहिये। भोगभूमियोंमें मनुष्योंके उनंचास दिनमें सम्यक्त्व हो सकता है और भोगभूमिके तिर्यंचोंके सात आठ दिनमें सम्यक्त्व हो सकता है। इसमें भी गर्भवासके दिन और जोड लेने चाहिये। इसी प्रकार कर्मभूमिके तिर्यंचमें छह महीने पश्चात् सम्यक्त्व या व्रतधारण करनेकी योग्यता हो जाती है। यहां भी गर्भके दिनोंको अधिक जोड लेना चाहिये। कई ग्रन्थोंमें मनुष्य तिर्यंचोंके आठ वर्ष या उनंचास दिन और छह महीने या सात आठ दिन लिख दिये हैं। उनमें गर्भके दिनोंको जोडनेकी विवक्षा नहीं की गयी है। किन्तु उनका जोडना आवश्यक है। तथा पहिले गुणस्थानसे लेकर ग्यारहवें गुणस्थान या बारहवें गुणस्थानतकके संसारी जीव और तेरहवें गुणस्थानवर्त्ती नोसंसारी जीव तथा संसारीपनेसे सर्वथा छूट गये सिद्धजीव इन तीनों प्रकारके जीवोंसे रहित हो रहे चौदहवें गुणस्थानवर्ती अयोगकेवली जीव भी तो हमें अभीष्ट

हैं। वे तेरहवें, चौदहवें, गुणस्थानवर्ती जीव जिस च शब्द करके समुच्चय प्रस्त कर लिये जाते हैं। अतः वह " च " शब्द सार्थक है। यहां कोई कहे कि ईषत् संसारको धारनेवाले तेरहवें गुणस्थान वर्ती नोसंसारी जीव तो संसारी ही हैं। जबतक कोई जीव संसारमें ठहरेगा उसका संसारी जीवोंमें अन्तर्भाव किया जायगा, आचार्य कहते हैं कि यह तो न कहना। क्योंकि उन सयोगकेवलियोंका पंच-परिवर्तन करनेवाले संसारीजीवोंसे विधर्मपना है। कारण कि संसारीजीव तो अनेक दूसरे दूसरे भवोंको प्राप्त होते रहते हैं। किन्तु सयोगकेवली जीवोंको पुनः दूसरे भवकी प्राप्ति होना रूप संसारका अभाव है। ऐसी दशामें उनको संसारी कहनेमें जी हिचकिचाता है। खात, चने, लड्डू, सब एक कोटिमें नहीं गिने जाते हैं। संसारके कारण हो रहे मिथ्यादर्शन, अविरति, प्रमाद, कषाय, इनका सयोग केवलियोंमें अभाव है। इन चारोंकी सहायताके विना केवल योग विचारा एक समय स्थितिको रखनेवाले सातावेदनीय कर्म मात्रका आस्रव करता है, जो कि अकिंचित्कर है। यदि यहां कोई यों कह बैठे कि जब सयोग केवलीके अन्य भवोंकी प्राप्तिरूप संसार नहीं है और संसारके मिथ्या-दर्शन, अविरति, प्रमाद, और कषाय ये चार कारण भी नहीं हैं, तब तो इस प्रकार वे सयोगकेवली असंसारी ही हो गये। ग्रन्थकार कहते हैं कि यह प्रसंग नहीं उठाना चाहिये। क्योंकि विशेषरूपसे संसारका कारण हो रहे और कर्मोंके आगमनका हेतु बन रहे केवल योगका सद्भाव सयोगकेवलीके पाया जाता है। उस योगके द्वारा शरीर, भाषा और मनको बनानेके उपयोगी नोकर्मद्रव्यका और साता वेदनीयकर्मका प्रतिक्षण आगमन होता रहता है। अतः संसारी और असंसार (सिद्ध) दोनों प्रकारके जीवोंसे रहित तेरवें गुणस्थानवाले जीव नोसंसारी हैं। यहां पुनः किसीका कटाक्ष है कि क्षपक श्रेणीवालोंको छोडकर ग्यारहवें गुणस्थानतकके जीव भले ही संसार परिभ्रमण करते हुये संसारी कहे जांय, किन्तु जिनकी कषायें क्षयको प्राप्त हो चुकीं हैं, ऐसे बारहवें गुणस्थानवर्ती जीव तो सयोगकेवलियोंके समान नोसंसारी ही कहे जायगे। तुम जैनोंको अभीष्ट हो रहे नोसंसारीपनके लक्षणका क्षीणकषाय जीवोंमें सद्भाव है। संसारके चार प्रधान कारणों और अन्य भवोंकी प्राप्तिका उनके अभाव है। आचार्य कहते हैं कि यों कहनेपर तो हमको कुछ अनिष्ट नहीं पडता है। भले ही बारहवें गुणस्थानवालोंको भी नोसंसारी कह दो। उनका भी च शब्द करके समुच्चय कर लिया जायगा। " बालादपि हितं ग्राह्यं युक्तियुक्तं मनीषिभिः " इस नीतिके अनुसार किसीकी भी युक्तिपूर्ण बातको माननेके लिये हम सन्नद्ध हैं।

अयोगकेवलिनो मुक्ता एवेति चेन्न, तेषां पंचाशीतिकर्मप्रकृतिसद्भावात्, कृत्स्नकर्म-विप्रमोक्षाभावादसंसारित्वायोगात्। न चैवं ते नोसंसारिणः केवलिनः संसारिनोसंसार्य-संसारित्वव्यपेताश्चायोगकेवलिनो हीष्टास्ते संसारकारणस्य योगमात्रस्याप्यभावात् तत एव न संसारिणस्तत्त्रितयव्यपेतास्तु निश्चीयंते।

कोई पण्डित यहां आक्षेप करता है कि चौदहवें गुणस्थानवर्त्ती अयोगकेवली भगवान् तो मुक्त ही हैं। अ इ उ ऊ ऌ इन पांच लघु अक्षरोंका जितने कालमें उच्चारण होय उतने ही कालतक संसारमें ठहरना तो कोई ठहरना नहीं है। अतः अयोगकेवलीयोंका मुक्तोंमें ही अन्तर्भाव करलेना चाहिये। पंचपरिवर्तनरूप संसारका और संसारके कारण योगतकका भी उनके अभाव है। श्री विद्यानन्द स्वामी कहते हैं कि यह तो न कहना। क्योंकि उन अयोगकेवलियोंके पिचासी कर्म प्रकृतियोंका सद्भाव है। अतः सम्पूर्ण कर्मोंका विप्रमोक्ष हो जाना रूप मुक्तिका अभी अभाव हो जानेसे चौदहवें गुणस्थानवालोंको असंसारीपन यानी मुक्तपनका अयोग है। सम्पूर्ण प्रकृतियां एकसौ अडतालीस हैं। उनमें आधीसे अधिक प्रकृतियां चौदहवें गुणस्थानमें आत्माको परतंत्र कर रही हैं। घातिया कर्मोंकी सैंतालीस प्रकृतियां तो बारहवें गुणस्थानके अन्ततक नष्ट हो चुकी हैं। तिनमें क्षायिक सम्यक्त्वको ग्रहण करते समय चौथेसे सातवें गुणस्थानतक कहीं भी चार अनन्तानुबन्धियोंका विसंयोजन और तीन दर्शनमोहनीयका क्षय हो जाता है और नवमें गुणस्थानमें स्त्यानगृद्धित्रिक, अप्रत्याख्यानावरण चार, प्रत्याख्यानावरण चार, नपुंसकवेद, स्त्रीवेद, हास्यादि छह नो कषाय, पुरुषवेद, और संज्वलन तीनका क्षय हो जाता है। दशवेंमें लोभ नष्ट हो जाता है। बारहवेंमें ज्ञानावरण पांच, दर्शनावरण चार, अन्तराय पांच, निद्रा, प्रचला, इन सोलह प्रकृतियोंका क्षय हो जाता है। चरमशरीरी जीवके नरक आयु, तिर्यंचायु और देवायुका सद्भाव ही नहीं है। नामकर्मकी तेरह प्रकृतियां नवमें गुणस्थानके पहिले भागमें क्षयको प्राप्त हो जाती हैं। अतः नामकर्मकी शेषप्रकृतियां पांच शरीर, पांच बंधन, पांच संघात, छह संस्थान, छह संहनन, तीन अंगोपांग, आठ स्पर्श, पांच रस, दो गंध, पांचवर्ण, स्थिरद्विक, शुभद्विक, स्वरद्विक, देवगति, देवगत्यानुपूर्व्य, प्रशस्त विहायोगति, अप्रशस्त विहायोगति, दुर्भग, निर्माण, अयशस्कीर्त्ति, अनादेय, प्रत्येक, अपर्याप्त, अगुरुलघु, उपघात, परघात, उच्छ्वास, इस प्रकार ये सत्तर प्रकृतियां और वेदनीयकर्मकी दोनोंमेंसे अनुदय रूप एक, तथा नीचगोत्र ये बहत्तर प्रकृतियां अयोगकेवलीके उपान्त्य समयमें नष्ट होतीं हैं और अयोगकेवलीके अन्त समयमें वेदनीयकी कोई एक तथा नामकर्मकी मनुष्यगति, पंचेन्द्रियजाति, सुभग, त्रस, बादर, पर्याप्ति, आदेय, यशस्कीर्ति, तीर्थंकर, मनुष्यगत्यानुपूर्व्य, ये दस प्रकृतियां, आयुओंमें मनुष्य आयु तथा उच्चगोत्र इस प्रकार तेरह प्रकृतियां अन्त समयमें छूटतीं हैं। इस ढंगसे अयोगियोंके पिचासी प्रकृतियोंका सद्भाव माना गया है। अतः वे मुक्त जीवोंमें नहीं गिने जा सकते हैं। फिर भी कोई यों कहे कि इस प्रकार होनेपर तो सयोगकेवलियोंके समान वे अयोगकेवली भी तो संसारी गिन लिये जांय। चौथी जातिके जीवोंको माननेकी क्या आवश्यकता है? आचार्य कहते हैं कि यह विक्षेप नहीं डाल सकते हो। क्योंकि संसारीपन, नोसंसारीपन और असंसारीपन, (सिद्धत्व) इन तीन जातियोंसे रहित हो रहे चौथी जातिवाले वे अयोगकेवली भगवान् अभीष्ट किये गये हैं। संसारके कारण हो रहे केवल योगका भी अभाव हो जानेसे वे तेरहवें

गुणस्थानवर्त्ती भगवान् नोसंसारी जीवोंमें नहीं गिने जा सकते हैं। तथा तिस ही कारणसे यानी संसार और संसारके पांचों कारणका अभाव हो जानेसे वे अयोगी महाराज संसारी भी नहीं हैं। हां, उन संसारी, नोसंसारी और असंसारी इन तीनों जातिके जीवोंसे पृथग्भूत हो रहे तो वे निश्चय किये जा रहे हैं। अतः च शब्द करके विशेष रूपसे इष्ट हो रहे तेरहवें गुणस्थानवर्त्ती (बारहवें गुणस्थानवर्त्ती भी) और चौदहवें गुणस्थानवर्त्ती जीवोंका समुच्चय हो जाता है। " न कर्मधारयः स्यान्मत्वर्थीयो बहुव्रीहिश्चेदर्थप्रतिपत्तिकरः " यह परिभाषा अनित्य है। अतः असंसारी और नोसंसारी ये शब्द भी साधु समझे जाय। "

तथान्ये वर्णयंति—मुक्तानां परिणामांतरसंक्रमाभावादुपयोगस्य गुणभावप्रदर्शनार्थं च शब्दोपादानमिति, तन्न बुध्यामहे तेषां नित्योपयोगसिद्धेः पुनरुपसंहारप्रादुर्भावाभावात्। तत्रोपयोगव्यवहाराभावात् गुणीभूतोत्र तूपयोग इति चेति।

तथा श्री अकलंकदेवके सिद्धान्त अनुसार अन्य दूसरे पण्डित यों वर्णन करते हैं कि मुक्त जीवोंके अन्य दूसरे दूसरे परिणामोंका संक्रमण होता नहीं है। इस कारण उन मुक्तोंके गौणरूपसे उपयोगका सद्भाव बढिया दिखलानेके लिये श्री उमास्वामी महाराजने इस सूत्रमें च शब्दका ग्रहण किया है। अर्थात्—संसारी जीवोंके तो दर्शनोपयोगके पश्चात् ज्ञानोपयोग या चाक्षुषप्रत्यक्षके पीछे रासनप्रत्यक्ष और उसके भी पीछे श्रुतज्ञान इत्यादिरूपसे एक उपयोगको बदल कर दूसरे उपयोगमें लग जाना घटित हो जाता है। तभी तो मेरा इस पदार्थमें उपयोग लगा हुआ है, अमुक पदार्थमें उपयोग नहीं लगता है, मुनिजन आत्मतत्त्वमें बहुत देरतक उपयोग लगाये रहते हैं, आखें खुली रहते हुये भी उसकी ओर उपयोग न होनेसे मैं उस पुरुषको नहीं देख सका, न्याय ग्रन्थोंके पढनेमें उपयोग लगाओ, इत्यादिक व्यवहार प्रसिद्ध हो रहे देखे जाते हैं। किन्तु केवलज्ञानी मुक्त जीवोंके किसी उपयुक्त दशाको छोडकर अन्य दूसरे पदार्थमें उपयोग लगता नहीं है। त्रिलोक त्रिकालवर्ती पदार्थ सर्वदा उनके ज्ञानमें झलकते रहते हैं। ऐसी दशामें कहांसे हट कर उपयोग कहां दूसरे विषयमें लगे ? विद्यमान स्थानोंपर सर्वत्र व्याप रहा आकाश यदि जावे भी तो कहांसे खिसक कर कहां जावे ? इसी प्रकार एक विषयको छोडकर दूसरे विषयको पकडनेवाला मुख्य उपयोग केवलज्ञानियोंमें नहीं माना गया है। अतः मुक्तजीवोंके उपयोगकी गौणता दिखलानेके लिये व्यवच्छेदक च शब्द सूत्रमें डालना आवश्यक है, यों कह चुकनेपर श्री विद्यानन्द आचार्य कहते हैं कि उस अकलंकदेवके रहस्यको हम नहीं समझ रहे हैं। उन मुक्तजीवोंके नित्य ही उपयोगकी सिद्धि हो रही है। पुनः पुनः न्यारी जातिके उपयोगोंका निकटवर्ती संहार या प्रादुर्भाव नहीं होता है। एकसा सदा चमक रहा केवलज्ञान वर्त्त रहा है। उसमें लोकप्रसिद्ध हो रहे उपयोगके व्यवहारका अभाव है। अतः इन मुक्त जीवोंमें तो उपयोग अप्रधानभूत बना बनाया है। इसके लिये च शब्दकी आवश्यकता नहीं दीखती। व्यर्थ होकर भी च शब्द इस अप्रकृत अर्थका ज्ञापन नहीं कर सकता है। जैसे कि

एक अर्थमें अपनी चित्तवृत्तिका निरोध कर लेना ध्यान है। छद्मस्थ जीवोंमें यह ध्यान मुख्यरूपसे घट जाता है। इधर उधर अनेक स्थानोंपर चिन्ताको फैंकनेवाला जीव पुरुषार्थद्वारा कुछ देरतक मानसिक प्रवृत्तिको यहां वहांसे हटा कर वहीं एक पदार्थमें मनको ठहरा सकता है। किन्तु सर्वज्ञ, सर्वदर्शी, जीवन्मुक्तके ध्यान मानना उपचार मात्र है। तिस ही प्रकार उपयोगकी प्रवृत्ति भी मुक्तोंमें गौणरूप मानी गयी है। इस विषयकी व्याख्यान द्वारा विशेष प्रतिपत्ति हो जाती है। च शब्द तो अपने चार अर्थोंमेंसे किसी एक अर्थका द्योतक हो जाता है।

संसारिग्रहणमादौ कुत इति चेत्, संसारिणां बहुविकल्पत्वात्तत्पूर्वकत्वान्मुक्तेः। स्वयंवेद्यत्वाच्चेत्येके, उत्तरत्र प्रथमं संसारिप्रपंचप्रतिपादनार्थं चेत्यन्ये।

यहां किसीकी शंका है कि बताओ, सूत्रमें संसारी जीवोंका ग्रहण आदिमें किस कारणसे किया गया है? द्वन्द्व समास न होते हुये भी न्यारे न्यारे पदोंका उच्चारण करो तो भी पूज्यजीव माने गये मुक्तोंका पहिले निर्देश करना उचित था। यों कहनेपर तो कोई एक आचार्य यह समाधान करते हैं कि संसारी जीवोंके बहुत भेद प्रभेद हैं तथा मोक्षको संसारपूर्वकपना है। पहिले संसार है पीछे मोक्ष होती है। अतः वाच्यकी प्रवृत्ति अनुसार वाचक शब्द कहने चाहिये। तीसरी बात यह है कि ग्रन्थकार श्री उमास्वामी महाराज स्वयं संसारी जीव हैं, जिसका दिन रात सम्वेदन होता रहता है, उसकी विना बुलाये शीघ्र उपस्थिति हो जाती है। संसारीपनका उनको स्वयं सम्वेदन होता रहता है। संसारी जीव ही ग्रन्थोंके निर्माता, श्रोता, प्रचारक, हैं। अतः एक अपेक्षा यहां संसारियोंकी मान्यता है। कृतकृत्य हो चुके मुक्तजीव अपनी स्वात्मसिद्धिमें पगे हुये हैं, वे यहां अत्यन्त परोक्ष होनेसे गौण विवक्षित किये गये हैं। दूसरे अन्य आचार्य उक्त शंकाका समाधान यों करते हैं कि उत्तरवर्त्ती ग्रन्थमें सबसे प्रथम संसारी जीवोंके भेद, प्रभेद, जन्म, शरीर, आदिक प्रपंचका प्रतिपादन करनेके लिये सूत्रमें पहिले संसारी शब्दका ग्रहण है। श्री विद्यानन्द स्वामीको एक आचार्य और दूसरे अन्य आचार्य दोनोंका मन्तव्य अभीष्ट हो रहा दीखता है।

यद्येवं किं विशिष्टाः संसारिण इत्याह सूत्रं।

किसीका प्रश्न है कि यदि इस प्रकार बहुत विकल्पवाले संसारी जीव हैं तो बताओ, वे संसारी जीव किन किन विशेषणोंसे घिरे हुये हैं? ऐसी जिज्ञासा होनेपर श्री उमास्वामी महाराज अग्रिम सूत्रको स्पष्ट कर रहे हैं।

समनस्कामनस्काः ॥ ११ ॥

उन संसारी जीवोंमें कुछ जीव तो मनसे सहित हो रहे समनस्क हैं और शेष एकेन्द्रियसे लेकर असंज्ञिपंचेन्द्रिय पर्यन्त गिनाये जा रहे संसारी जीव अमनस्क हैं, यों संसारी जीवोंकी दो बडी मण्डलियां हैं।

मनसो द्रव्यभावभेदस्य सन्निधानात्समनस्काः तदसंनिधानादमनस्काः । समनस्काश्चामनस्काश्च समनस्कामनस्का इति समनस्कग्रहणमादौ युक्तमभ्यर्हितत्वात् । संसारिमुक्तप्रकरणात् यथासंख्यप्रसंग इति चेत् तथेष्टं संसारिणामेव समनस्कत्वान्मुक्तानाममनस्कत्वादित्येके । तदयुक्तं । सर्वसंसारिणां समनस्कत्वप्रसंगात् ।

आठ पत्रवाले कमलके समान द्रव्यमन तो संज्ञी जीवके हृदयस्थलमें होता है । पांच पौद्गलिक इन्द्रियोंके समान वह मन भी अतीन्द्रिय है, जो कि अंगोपांग नामकर्मका उदय होनेपर मनोवर्गणासे निष्पन्न होता है । तथा वीर्यान्तराय कर्म और नोइन्द्रियावरण नामक मतिज्ञानावरण कर्मके क्षयोपशमकी अपेक्षा रखनेवाली जीवकी विशुद्धि तो भावमन है । इन द्रव्य, भाव, दो भेदोंको धार रहे मनकी सन्निकटतासे जीव समनस्क माने जाते हैं और उन दोनों मनोंके सन्निधान नहीं होनेसे अनेक जीव अमनस्क कहे जाते हैं । समनस्क जीव अमनस्क जीव यों इतरेतर द्वंन्द्व करनेपर " समनस्कामनस्का " ऐसा वाक्य बन जाता है । सूत्रकारद्वारा समनस्क जीवोंका सूत्रके आदिमें ग्रहण करन पूज्य होनेसे समुचित ही है । यहां कोई आक्षेप करता है कि पूर्व सूत्र अनुसार संसारी और मुक्त जीवोंका प्रकरण होनेसे इस सूत्रमें यथाक्रम दो संख्याके अनुसार संसारी समनस्क होते हैं और मुक्त अमनस्क हैं ऐसे अर्थ करनेका प्रसंग हो जायगा । यों प्रसंग उठानेपर कोई एक पण्डित उत्तर देनेके लिये बीचमें अनाधिकार कूद बैठते हैं कि तिस प्रकार अर्थ करना इष्ट है । क्योंकि संसारी जीवोंको ही मनसहितपना है और मुक्तोंको अमनस्कपना है । पूर्वसूत्रका इस सूत्रके साथ यथासंख्य अन्वय करनेमें कोई क्षति नहीं दीखती है । अब श्री विद्यानन्द स्वामी कहते हैं कि उन एक पण्डितजीका कहना युक्तियोंसे रीता है । क्योंकि यों तो सम्पूर्ण एकेन्द्रिय, द्विइन्द्रिय, त्रीन्द्रिय, चतुरिन्द्रिय, और असंज्ञिपंचेन्द्रिय इन संसारीजीवोंको भी मनसहितपना बन बैठेगा, जो कि इष्ट नहीं है ।

कुतस्तर्हि यथासंख्याऽप्रसंगः, पृथग्योगकरणात् । यथासंख्यं तदभिसंबंधेष्टौ संसारिणो मुक्ताश्च समनस्कामनस्का इत्येकयोगः क्रियेत उपरि संसारिवचनप्रत्यासत्तेश्च । संसारिणस्त्रसस्थावरा इत्यत्र हि संसारिण इति वचनं समनस्कामनस्का इत्यत्र संबध्यते त्रसस्थावरा इत्यत्र च मध्यस्थत्वात् ततो न यथासंख्यसंप्रत्ययः ।

किसीका प्रश्न है कि यों है तब तो बताओ कि यहां यथासंख्यका प्रसंग कैसे नहीं हुआ ? कोरा मनमाना सिद्धान्त इष्ट कर लेनेसे किसी न्यायप्राप्त प्रसंगका निवारण नहीं हो सकता है । इसके उत्तरमें आचार्य कहते हैं कि पृथक् पृथक् योग करनेसे यानी न्यारा सूत्र बनानेसे वह प्रसंग नहीं हो पाता है । इस सूत्रमें संसारी जीवका ही सम्बन्ध हो रहा है । यदि सूत्रकारको आक्षेपकारके विचार अनुसार यथासंख्य रूपसे उन पूर्व सूत्रोक्त उद्देश्योंका और इस सूत्रमें कहे गये विधेयोंका सम्बन्ध अभीष्ट

होता तो " संसारिणो मुक्ताश्च समनस्कामनस्का " इस प्रकार दोनों सूत्र मिलकर एक योग कर दिया जाता। यों कर देनेपर बडी सरलतासे आक्षेपकारको अभिप्रत हो रहे संसारी जीव समनस्क हैं और मुक्त जीव अमनस्क हैं, इस अर्थकी प्राप्ति हो जाती थी। इस सूत्रमें संसारि शब्दका ही सम्बन्ध है, इसके लिये दूसरी बात यह है कि अगले वक्ष्यमाण ऊपरके सूत्रमें संसारी शब्दकी निकटता हो रही है। भविष्यके " संसारिणस्त्रसस्थावरा, " ऐसे इस सूत्रमें नियमसे संसारिणः ऐसा शब्द प्रयोग हो रहा है। वही " संसारिणः " यह शब्द " समनस्कामनस्काः " इत्याकारक इस सूत्रमें और त्रसस्थावरा इस उत्तरवर्त्ती सूत्रमें मध्यस्थ होनेके कारण सम्बन्धको प्राप्त हो जाता है। " देहली दीपक " न्यायसे " संसारिणः " शब्दका दोनों ओर अन्वय है। तिस कारणसे यथासंख्यका भले प्रकार प्रसंग या ज्ञान हो जाना नहीं बन पाता है।

अथवा संसारिणो मुक्ताश्चेत्यत्र संसारिण इति वचनमनेन संबध्यते न मुक्ता इति तेषां प्रधानशिष्टत्वान्मुक्तानामप्रधानशिष्टत्वात्। तथा सति समनस्कामनस्काः त्रसस्थावरा इति यथासंख्याप्रयोगः, सर्वत्रसानां समनस्कत्वासिद्धेः मध्यस्थसंसारिग्रहणामिसंबंधेपि वा पृथग्योगकरणाच्च त्रसस्थावरयथासंख्याभिसंबंधः स्यात् अन्यथैकमेव योगं कुर्वीत, तथा च द्विःसंसारिग्रहणं न स्यात्। ततः संसारिण एव केचित्समनस्काः केचिदमनस्का इति सूत्रार्थो व्यवतिष्ठते।

अथवा एक बात यह भी है कि " संसारिणो मुक्ताश्च " इस पूर्ववर्त्ती सूत्रमेंसे " संसारिणः " ये वचन ही इस समनस्कामनस्काः इस सूत्रके साथ सम्बन्धित हो जाता है। " मुक्ता " इस शब्दका इस सूत्रके साथ सम्बन्ध नहीं है। क्योंकि " प्रधानाप्रधानयोः प्रधाने सम्प्रत्ययः " प्रधान और अप्रधानका अवसर आनेपर प्रधान अर्थमें ही सुलभतासे ज्ञान उपज बैठता है। इस प्रकरणमें प्रधान हो रहे उन संसारी जीवोंको प्रधान रूपसे शिष्टपना है तथा मुक्तोंको अप्रधान रूपसे परिशेष न्याय द्वारा शिष्टपना है अर्थात्–विधेयप्रतिपादक उत्तरवर्ती न्यारे सूत्रमें पूर्व सूत्रोक्त उद्देश्योंका उद्देश्यके रीते स्थानको भरनेके लिये " अवशेष न्याय " करके ही सम्मेलन हो सकता था। अतः प्रधानरूपसे अवशिष्ट हो रहे उद्देश्यका ही अन्वय इस सूत्रमें माना जायगा। तैसा होनेपर " समनस्कामनस्काः " इस सूत्रका उत्तरवर्ती " त्रसस्थावराः " इस सूत्रके साथ भी यथासंख्यसे प्रयोग नहीं हो सकता है। यानी त्रस समनस्क हैं और स्थावर जीव मनोरहित हैं, ऐसा यथासंख्य भी सिद्धान्तसे बाधित है। सम्पूर्ण द्वीन्द्रिय, त्रीन्द्रिय, आदि त्रसोंको समनस्कपना असिद्ध है केवल संज्ञी पंचेन्द्रिय त्रस ही मनसे सहित हैं। इच्छाके वशसे सम्बन्ध हुआ करता है। इस सूत्रमें उत्तरसूत्रके संसारी पदका ही सम्बन्ध करना, त्रस स्थावरका नहीं। मध्यमें स्थित हो रहे संसारी शब्दके ग्रहणका ठीक सम्बन्ध होनेपर भी पृथक्सूत्र योगके करनेसे त्रस और स्थावरके साथ इस सूत्रका यथासंख्यरूपकरके पूरा सम्बन्ध नहीं हो सकेगा

अन्यथा यानी सूत्रकारको त्रसस्थावर ग्रहणके साथ भी यदि इस सूत्रका सम्बन्ध अभीष्ट होता तो वे दोनों सूत्रोंको मिलाकर एक योग कर देते। और तैसा " समनस्कामनस्काः संसारिणस्त्रसस्थावराः " यों एक योग कर देनेपर दो बार संसारीका ग्रहण नहीं करना पडता। लाघव हो जाता। किन्तु ऐसा एकयोग नहीं किया है। अतः सिद्ध है कि पहिले कहे जाचुके संसारी मुक्त ग्रहणका और भविष्यके त्रसस्थावर ग्रहणका इस सूत्रके साथ सम्बन्ध नहीं जुडता है। तिस कारणसे सिद्ध है कि संसारी ही कोई कोई समनस्क हैं और बहुभाग कितने ही संसारी जीव अमनस्क हैं, इस प्रकार सूत्रका अर्थ व्यवस्थित हो जाता है।

कुतस्ते तथा मता इत्याह।

किसीका प्रश्न है कि किस कारणसे वे संसारी जीव तिस प्रकार मनसहित अथवा मनरहित दो प्रकारके माने गये हैं? अच्छा होता कि वैशेषिक मत अनुसार सभी एकेन्द्रिय, द्वीन्द्रिय, आदि प्रत्येक जीवोंमें एक एक मन मान लिया जाता अथवा चार्वाक मत अनुसार किसी भी जीवके एक अतीन्द्रिय मनकी कल्पना न की जाय। जैनोंने भी तो मुक्त जीवोंके मन नहीं माना है। ऐसी जिज्ञासा होनेपर श्री विद्यानन्द आचार्य वार्तिक द्वारा समाधान कहते हैं।

समनस्कामनस्कास्ते मताः संसारिणो द्विधा।
तद्भेदनस्य कार्यस्य सिद्धेरिष्टविशेषतः॥ १॥

वे संसारी जीव कुछ मन इन्द्रियसे सहित हैं और शेष मन इन्द्रियसे रहित हैं, यों दो प्रकार माने गये हैं। क्योंकि इस विचारशाली मनके द्वारा बनाये गये विशेष ज्ञानरूप कार्यकी किन्हीं जीवोंमें प्रसिद्धि हो रही है। या मनसे रहित दशामें होनेवाले विलक्षण ज्ञान यानी अविचारक बुद्धि रूप कार्यकी किन्हीं जीवोंमें प्रसिद्धि हो रही है। तथा विशेष रूपसे इष्ट हो रहे आगमप्रमाणसे भी मनसे सहित और मनोरहित दो प्रकारके संसारी जीवोंकी व्यवस्था बन रही है।

समनस्काः कंचित्संसारिणः शिक्षाक्रियालापग्रहणसंवेदनस्य कार्यस्य सिद्धेरन्यथानुपपत्तेः, कांचित्पुनरमनस्काः शिक्षाद्यग्राहिवेदनकार्यस्य सिद्धेरन्यथानुपपत्तेः। इत्येतावता द्विविधाः संसारिणः सिद्धाः।

कोई तोता, मैना, घोडा, हाथी, मनुष्य, स्त्री, देव, देवी, आदिक संसारी जीव (पक्ष) नो इन्द्रिय मनसे सहित हैं (साध्य)। क्योंकि शिक्षापूर्वक क्रिया करना, आलाप करना, कथन अनुसार समझकर उठाना, धरना, इत्यादिक ज्ञानस्वरूप कार्यकी सिद्धि होना अन्यथा यानी मनको माने विना बन नहीं सकता है। अर्थात्—घोडा, हाथी, बैल, कुत्ता, विद्यार्थी, कन्या, ये जीव कहे हुये को सीख लेते हैं। इनका कोई विशेष नाम धर देनेपर तदनुसार आ जाते हैं, चले जाते हैं, उठाते,

मार्गदर्शक — आचार्य श्री सुविधिसागर जी महाराज

धरते हैं, उपदेश सुनते हैं, इस प्रकार विचारपूर्वक ज्ञान और उसके अन्य भी कार्य अन्तरंग मन इन्द्रियको माने विना अन्य प्रकारोंसे नहीं हो पाते हैं। अतः अतीन्द्रिय मनकी उसके कार्य द्वारा सिद्धि कर दी जाती है। तथा वृक्ष, चींटी, मक्खी, आदि कितने ही जीव (पक्ष) फिर अमनस्क हैं (साध्य) शिक्षा आदिको नहीं ग्रहण करनेवाले साधारण ज्ञान होना स्वरूप कार्यकी सिद्धि अन्यथा यानी अमनस्क हुये विना दूसरे ढंगों करके नहीं बन सकती है। मक्खी या चींटीको कोई शिक्षा दी जाय उसको वह नहीं समझ पाती है। कल्पित नाम रखनेपर तदनुसार आती जाती नहीं है। इससे प्रतीत होता है कि वर्र आदि जीवोंके विचारकपन नहीं है। इस प्रकार इतनेसे इन दो हेतुओं करके दो प्रकारके संसारी जीव सिद्ध हो जाते हैं।

इष्टविशेषतश्च। इहेष्टं हि प्रवचनं तस्य विशेषः समनस्केतरजीवश्रवचनं तस्य विशेषः समनस्केतरजीवप्रकाशि वाक्यं, संति संज्ञिनो जीवाः संत्यसंज्ञिन इति। ततश्च ते व्यवतिष्ठंते सर्वथा बाधकाभावात्।

तथा इष्टविशेषसे भी दो प्रकारके जीवोंकी सिद्धि हो जाती है। यहां प्रकरणमें इष्टपदसे प्रकृष्ट वचन यानी आगम लिया जाता है। सर्वज्ञकी आम्नायसे चले आ रहे उस आगमका विशेष हो रहा समनस्क और अमनस्क जीवोंको कहनेवाला शास्त्र है। उस शास्त्रका भी विशेष हो रहा समनस्क और उससे न्यारे अमनस्क जीवोंको प्रकाश रहा एक वाक्य है। जो कि इस प्रकार है कि संसारमें संज्ञी जीव हैं और असंज्ञी जीव भी हैं। जयधवला सिद्धांत आदि प्राचीन ग्रन्थोंमें अनेक वाक्य हैं। गोम्मटसारमें भी लिखा है " सिक्खाकिरियुवदेसालावग्गाही मणोवलंबेण, जो जीवो सो सण्णी तव्विवरीओ असण्णी दु ॥ १ ॥ " मीमंसदि जो पुव्वं कज्जमकज्जं च तच्चमिदरं च। सिक्खदि णामेणेदिय समणो अमणो य विवरीदो ॥ २ ॥ द्रव्यसंग्रहमें कहा गया है कि समणा अमणा णेया पंचेंदिय णिम्मणा परे सव्वे "। अतः तिस आगमप्रमाणसे भी वे संज्ञी, असंज्ञी जीव व्यवस्थित हो रहे हैं। सभी प्रकारोंसे कोई बाधक प्रमाण नहीं है। जगत्में अनन्तानन्त पदार्थ हैं। तिनमें बहुभाग हम लोगोंके स्थूल ज्ञानसे छिपे पडे हुये हैं। उनकी सिद्धिका सरल उपाय बाधक प्रमाणोंका असम्भव ही ठीक पडता है। किसको इतना अवकाश या सूक्ष्म योग्यता प्राप्त है जो कि सबको विशेष विशेष रूपसे देखता फिरे। संज्ञी, असंज्ञी, जीवोंकी सिद्धिका बाधक कोई प्रमाण नहीं है। " असम्भवद्बाधकप्रमाणत्व " हेतुसे चाहे किसी भी पदार्थकी सिद्धि हो जाती है। धनिकोंके रुपयोंको सभी मनुष्य नहीं गिन पाते हैं। फिर भी उनको सेठजी कहते हैं। ठोस विद्वान्की गम्भीर पन्डिताईको कौन टटोलता फिरता है, तपस्विओंकी साधनाओंको कौन परखै, कुल, जातिका सूक्ष्म गवेषण कौन कर पाता है, केवल बाधाओंके असद्भावसे उनका अस्तित्व सिद्ध हो जाता है।

अत्र त्रसा एव संसारिणः समनस्कामनस्का इति केषांचिदाकूतं, तदपसारणायाह।

यहां किन्हीं विद्वानोंकी ऐसी चेष्टा हो रही है कि त्रस जीव ही संसारी जीव हैं, संसारवर्त्ती त्रसोंके ही समनस्क और अमनस्क ये दो भेद हैं। पृथ्वी, जल, तेज, वायु, वनस्पति, इन शरीरोंको धारनेवाला कोई जीव संसारमें नहीं है। इस कुचेष्टाका निराकरण करनेके लिये श्री उमास्वामी महाराज स्पष्टरूपसे अग्रिम सूत्रको कहते हैं।

संसारिणस्त्रसस्थावराः ॥ १२ ॥

संसारी जीव दूसरे ढंगसे त्रस और स्थावर इन दो बडे भेदोंको धार रहे हैं। अर्थात्—समनस्क और अमनस्क इन दो भेदोंमें सभी संसारी जीव गर्भित हो जाते हैं, उसी प्रकार त्रस और स्थावर दो भेदोंमें भी संसारी जीव अन्तःप्रविष्ट हो जाते हैं। लोक या शास्त्रमें जिस प्रकार संसारी जीवोंके भेद प्रसिद्ध हैं उस ढंगसे यहां भेदव्यवस्था कर दी गयी है।

त्रसनामकर्मोदयापादितवृत्तयस्त्रसाः प्रत्येतव्याः न पुनस्त्रस्यंतीति त्रसाः पवनादीनां त्रसत्वप्रसंगात् गर्भादिष्वत्रसत्वानुपंगाच्च, स्थावरनामकर्मोदयोपजनितविशेषाः स्थावराः। स्थानशीलाः स्थावरा इति चेन्न, वाय्वादीनामस्थावरत्वप्रसंगात्। इष्टमेवेति चेन्न, समयार्थानवबोधात्। न हि वाय्वादयस्त्रसा इति समयार्थः।

कितने ही मोटी बुद्धिवाले चलने फिरनेवाले जीवोंको त्रस और एक स्थानपर ठहरनेवाले जीवोंको स्थावर कह देते हैं किन्तु यह मन्तव्य सिद्धान्तविरुद्ध है। जिन जीवोंकी आत्मसम्बन्धी या शरीरसम्बन्धी प्रवृत्तियां त्रस नामक नामकर्मके उदयसे सम्पादित की गयी हैं, वे जीव त्रस समझ लेने चाहिये। फिर जो उद्वेगको प्राप्त होते रहते हैं भागते दौडते हैं इस निरुक्ति द्वारा प्राप्त हुये अर्थ करके त्रस नहीं विश्वस्त कर लेने चाहिये। यों यौगिक अर्थका आदर किया जायगा तो चलते, फिरते, पवनको या बहते हुये जल अथवा रेलगाडी, मोटर कार, आदि पदार्थोंको भी त्रसपनेका प्रसंग होगा। यह अतिव्याप्ति या आपत्ति हुई और साथमें अव्याप्ति या अनुपपत्ति भी है कि गर्भ अवस्था, मूर्च्छित अवस्था, अण्डदशा आदिमें त्रस जीवोंको भी त्रसरहितपनेका प्रसंग हो जायगा। त्रसकर्मका उदय होनेपर मनुष्य या तिर्यंचकी आत्मामें रक्त, मांस, हड्डी, चर्म, मज्जा आदि धातुओंको उत्पन्न करनेके लिये व्यक्त, अव्यक्त, पुरुषार्थ हो जाते हैं। देव नारकियोंके धातुरहित वैक्रियिक शरीरके सम्पादक प्रयत्न हो जाते हैं। किन्तु स्थावर जीवोंमें तादृश पुरुषार्थ नहीं हो पाते हैं। स्थावरोंका शरीर रक्त, मांस, हड्डीमय नहीं है। तथा नाम कर्मकी विशेष हो रही जीवमें स्वकीय अनुभव देनेवाली स्थावर प्रकृतिके उदयसे उत्पन्न हुये विशेष जीव तो स्थावर कहे जाते हैं। किन्तु तिष्ठन्ति इति स्थावराः इस प्रकार शब्दकी निरुक्ति कर ठहरना स्वभावको रखनेवाले जीव स्थावर हैं यह स्थावर जीवका लक्षण नहीं है। क्योंकि इधर उधर तिरछा बहनेवाले

वायु जीव, नीचे प्रदेशकी ओर ढुलक जानेवाले जल जीव, ज्वालारूप अग्नि अवस्थामें ऊर्ध्व ज्वलन करनेवाले अग्निकायिक इत्यादि जीवोंको स्थावर रहितपनेका प्रसंग हो जावेगा। यदि कोई स्थूल बुद्धि-वाला ग्रामीण पंडित यों कह देवे कि इस प्रकार तो हमको इष्ट ही है। अर्थात्—वायु जलके जीव भले ही स्थावर न होकर त्रस हो जाओ, पृथिवी कायिक वनस्पति कायिक जीव स्थावर बने रहेंगे। श्वेताम्बर भी तेज और वायुको त्रस मान बैठे हैं। आचार्य कहते हैं कि यह तो न कहना। क्योंकि आम्नायसे चले आरहे सर्वज्ञप्रतिपादित शास्त्रोंके अर्थको तुम नहीं समझते हो। व्याकरणके चक्रमें पडकर व्याघ्र, कुशल, सत्यन्दर्शन आदि शब्दोंके समान स्थावर शब्दकी भी निरुक्ति कर देनेसे ही पारिभाषिक अर्थ प्राप्त नहीं हो जाता है। वायु, जल, आदिके जीव त्रस हैं, ऐसा ऋषिप्रोक्त शास्त्रोंका अर्थ नहीं है। द्विइन्द्रिय जीवोंसे लेकर चौदहवें गुणस्थानतकके जीव त्रस माने गये हैं। अतः त्रस और स्थावर कर्मके उदयसे ही त्रस स्थावर जीवोंको लक्षण युक्त करना ठीक पडेगा, चलने और नहीं चलनेकी अपेक्षा त्रसस्थावरपना नहीं है। यौगिक अर्थसे रूढि अर्थ और ततोपि पारिभाषिक अर्थ बलवान् होता है।

त्रसाश्च स्थावराश्च त्रसस्थावराः। त्रसग्रहणमादावल्पाक्षरत्वादभ्यर्हितत्वाच्च। संसारिण एव त्रसस्थावरा इत्यवधारणान्मुक्तानां तद्भावव्युदासः, त्रसस्थावरा एव संसारिण इत्यवधारणाद्विकल्पांतरनिवृत्तिः।

त्रस और स्थावर अथवा स्थावर और त्रस भी चाहे कैसा भी विग्रह करो, दोनों पदोंका समास हो जानेपर "त्रसस्थावराः" पद बन जायगा। अल्प अक्षर होनेके कारण और पूज्यपना होनेसे शब्दशक्तिद्वारा त्रसका ग्रहण आदिमें आजाता है। संसारी इस उद्देश्य दलके साथ अन्ययोग व्यवच्छेदक एवकार लगा देनेसे संसारीजीव ही त्रस और स्थावर दो भेदवाले हैं। अतः पूर्वोक्त दूसरे मुक्त जीवोंके त्रसपन और स्थावरपनका व्यवच्छेद हो जाता है तथा संसारी जीव तो त्रस स्थावर ही हैं। इस प्रकार विधेय दलमें अयोग व्यवच्छेदक एवकार द्वारा अवधारण कर देनेसे अन्य विकल्पों यानी भेदोंकी निवृत्ति हो जाती है। अर्थात्—सभी संसारी जीव त्रस और स्थावर दो भेदोंमें ही गर्भित हो जाते हैं। अन्य विकल्पोंकी आकांक्षा नहीं रहती है।

कुत पुनरेवं प्रकाराः संसारिणो व्यवतिष्ठंत इत्याह।

किसी शिष्यकी जिज्ञासा है कि यों त्रस और स्थावर यों दो प्रकारोंको धार रहे संसारी जीव भला किस प्रमाणसे व्यवस्थित हो रहे हैं? बताओ, ऐसी विनीत प्रतिपाद्यकी प्रतिपित्सा होनेपर श्री विद्यानन्द आचार्य उत्तर कहते हैं।

त्रसास्ते स्थावराश्चापि तदन्यतरनिन्हवे।
जीवतत्त्वप्रभेदानां व्यवस्थानाप्रसिद्धितः॥ १॥

वे संसारी जीव त्रस हैं और स्थावर भी हैं। यदि उन दोनोंमेंसे किसी भी एकका अविश्वास या अपलाप किया जायगा तब वो जीवतत्त्वके प्रभेदोंकी व्यवस्था करना अप्रसिद्ध हो जायगा। भावार्थ—जीवतत्त्व आकाशतत्त्वके समान अकेला नहीं है। किन्तु उसके संसारी और मुक्त दो भेद हैं। संसारी जीवोंके त्रस और स्थावर एवं त्रसोंके भी द्विइन्द्रिय, त्रीन्द्रिय, चतुरिन्द्रिय, पंचेन्द्रिय तथा स्थावरोंके पृथिवीकायिक, जलकायिक, आदि प्रभेद हैं। इन प्रभेदोंकी प्रमाणों द्वारा सिद्धि हो रही है। हिताहित पूर्वक क्रिया, जन्म, मरण, स्मरण, पुरुषार्थ, आदिक कार्योंको कर रहे त्रस जीव न्यारे न्यारे अनेक प्रसिद्ध ही हैं। तथा पृथिवी या वृक्ष आदि वनस्पतियोंमें भी युक्तियोंसे जीवसिद्धि कर दी जाती है। कोई कोई वैज्ञानिक वृक्षोंमें स्पर्शन, रसन, घ्राण, चक्षुः, श्रोत्र, इन पांचो इन्द्रियोंको सिद्ध करनेका प्रयत्न कर रहे हैं। किन्तु उनका यह प्रयत्न व्यर्थ पडेगा। भले ही वनस्पति जीवोंमें चक्षुः, कर्ण, आदि इन्द्रियों द्वारा होनेवाले कार्यसरिखे परिणाम पाये जांय। चींटियां, मक्खी, आदि छोटे छोटे कीट पतंग भी मेघ बरसनेके पहिले बिलोंमें या घरोंमें घुसकर अपनी रक्षाका उपाय कर लेते हैं, सूहर, काक, कितनी ही देर पहिलेसे आंधी आनेका अव्यर्थ, अचूक, ज्ञान कर लेते हैं! एतावता वे कीट पतंग या पशुपक्षी विचारे ज्योतिषशास्त्र या निमित्तशास्त्रोंके ज्ञाता नहीं कहे जा सकते हैं। बात यह है कि जगत्के पदार्थोंमें प्रतिक्षण अनेक परिणाम होते रहते हैं। वृष्टिके पहिले वायु या पृथिवीमें ऐसी परिणतियां हो जाती हैं जिनको कि अपनी प्रांत एक या दो तीन इन्द्रियों द्वारा अनुभव कर वे जीव अहित मार्गसे अपनी रक्षा कर लेते हैं। वृक्षकी जड गीले स्थल या पानी अथवा गढे हुये धन की ओर अधिक जाती है। इतनेसे ही वह आंखवाला नहीं कहा जा सकता है। छुई मुई नामक वनस्पतिको छू लेनेसे कुछ देरके लिये मुरझा जाती है, एतावता उसको लज्जाशील कुलीन स्त्रीके समान मनइन्द्रियवाली नहीं कह सकते हैं। जीव पदार्थ तो क्या, जड पदार्थ भी निमित्तोंके मिल जानेपर नाना परिणतियोंको धार लेते हैं। जो कि चेतन जीवोंको भी विस्मयकारक हो रही है। वृक्षमें मट्टी, खात या जलसे बन गया रस यहां वहां वृक्षसम्बन्धी आत्माके अव्यक्त अस्वसंवेद्य पुरुषार्थद्वारा फल, पत्ते, शाखायें, छाल आदिके उपयोगी होकर भेजा जा रहा है। किन्तु वहां आंखे नहीं हैं। चक्षुष्मान् मनुष्य या पशुओंके पेटमेंसे भी अन्य शरीरके अवयवोंकी पुष्टिके लिये रस रुधिर, आदि खाने किये जाते हैं, किन्तु वहां पेटके भीतर चक्षुका व्यापार नहीं है। वैज्ञानिकोंके घरमें रक्खे हुये यंत्र भी वृष्टि, भूकम्प, ग्रहगतिको बता देते हैं, किन्तु वे जड पदार्थ अष्टाङ्ग निमित्तके ज्ञाता विद्वान् नहीं हैं। घडी, थर्मामेटर, आदि विशेष यंत्रों करके समयका परिज्ञान या उष्णता (गर्मी) शीतता (सर्दी) का ज्ञान हो जाता है। तराजू या कांटा अथवा फुटा जितना ठीक पदार्थको तौल देते हैं, बडा भारी नैयायिक या सिद्धान्तशास्त्री भी उतनी ठीक ठीक तौल या नापको नहीं बता सकता है। छोटे बच्चेके अण्डकोषोंकी सिकुडन या ढीलेपनसे ठंड और उष्णताकी परीक्षा हो जाती है। हाथीकी ठीक तौल कर ली जाती है। नदीमें बहा देनेसे ठीक गोल डण्डेके

कीठका ऊपरला, नीचला भाग जान लिया जाता है। बात यह है कि जगत्वर्त्ती सम्पूर्ण पदार्थ प्रतिक्षण आश्चर्यकारक परिणतियोंका सम्पादन कर रहे हैं। न जाने किस परिणतिसे अचिन्त्य निमित्त नैमित्तिक सम्बन्धद्वारा कहां जड या चेतनद्वारा कैसा कैसा भाव उपज बैठे हैं। यह पक्का सिद्धान्त है कि कारणके विना कार्य नहीं होता है। साइन्स, न्याय, और गणित इसी सिद्धान्तपर अवलम्बित हैं। जिनशासनमें कार्यकारणभावकी पोल नहीं चलती है। अतः उन ज्ञान हो जानेरूप कार्योंमें मात्र तत्त्वोंके परिणाम कारण हैं, इन्द्रियां नहीं। माताके उदरमें बच्चा बन जाता है, इतने ही से उस पेटको विश्वकर्मा नहीं कह दिया जाता है। इसी प्रकार वृक्षोंमें अन्तरंग, बहिरंग, कारणों द्वारा हुये परिणामोंके कार्योंको चक्षुः, रसना, कान, इन इन्द्रियोंका कर्त्तव्य नहीं गढ-लेना चाहिये। पांच स्थावर काय जीवोंके एक ही स्पर्शन इन्द्रिय है, अधिक नहीं। गिडार आदि त्रसोंमें दो आदिक इन्द्रियां हैं। गिडारे, दीमकें अपने रहनेके स्थानोंको बना लेती हैं। चींटियां योग्य ऋतुओंमें धान्योंका संग्रह कर लेती हैं। संचित धान्य बिगडे नहीं इसलिये वे धान्यको बाहर निकाल-कर उचित घाम, वायु, चन्द्रिका, लगा देती है। पुनः भीतर धर देती हैं। बर्रे, भौंरी, मधु, मक्खी, ये अपने छत्तोंको बनाती हैं। बच्चोंके शरीरके उपयोगी पुद्गल पिण्ड या झींगुर, लटों को लाकर स्वकीय जातिके प्राणियोंको बनालेती हैं। भिन्न भिन्न ऋतुओंमें एक स्थानको छोडकर अन्य उपयोगी स्थानपर पहुंच जाती हैं। पुनः उसी स्थानपर आजाती है। मकडी चालाकीसे जीवोंको फसानेके लिये जाला पूरती है। एक प्रकारका छोटासा कीट रेतमें चारों ओरसे लुढकाऊ गोल गड्ढा बनाकर उसमें छिपा रहता है और रपटकर खड्डेमें गिर पडे, चींटियां, गुबरीले, आदिको भक्षण कर लेता है। बनकी झाडियोंमें या किन्ही किन्ही ज्वार, बाजरा या मेंदीके वृक्षोंपर एक मायाचारी, भयालु कीट विशेष अपने चारों ओर गाढे चेंपवाले फसुकुरको फैलाकर मध्यमें बैठ जाता है। और यहां वहांसे आकर फसूकुरमें चुंपटकर फंसगये कीट पतंगोंको खाजाता है। कोई वृक्ष भी कीट, पतंग, या पक्षियोंको पकडकर फसा लेते हैं। ये सब कार्य विचारनेवाले मनके द्वारा होनेवाले कार्यसारिखे दीखते हैं। किन्तु उक्त कीट पतंगोंके मन नहीं माना गया है। बात यह है कि ज्ञान भी बहुत बडे बडे कार्योंको साधता है। कीट पतंगोंके ज्ञान, इच्छा, राग, द्वेष, कषायें विद्यमान हैं। उनके द्वारा उक्त कार्य क्या इनसे भी अत्यधिक विस्मयकारक कार्य हो सकते हैं। जैन न्यायशास्त्रमें "हिताहितप्राप्तिपरिहार-समर्थं हि प्रमाणं ततो ज्ञानमेव तत्" इस सूत्र अनुसार हितकी प्राप्ति कर लेना और अहितका परिहार करते रहना ज्ञानका ही कार्य बताया गया है। जड कर्म भी बहुत कार्य कर देते हैं। शरीरमें प्रविष्ट होकर औषधि वहां ऊधम मचा देती है। आम्र रस रेचक है। दूध भी रेचक है। किन्तु आम खाकर दूध पीलिया जाय तो मल थंब जाता है। खरबूजा रेचन करता है, सरबत भी मलको पतला कर देता है। हां, खरबूजा खाकर बूरेका सरबत पीलेनेसे पाचन हो जाता है। आत्माकी अनेक क्रियाओंमें जड कर्मका भी हाथ है। यहां प्रकरणमें इतना ही कहना है कि अनेक प्रकारके त्रस और स्थावर जीवोंकी व्यवस्था प्रसिद्ध हो रही है

स्थावराः एव सर्वे जीवाः परममहत्त्वेन निष्क्रियाणां चलनासंभवात्त्रसत्वानुपपत्तेरिति त्रसनिन्हवस्तावन्न युक्तः, स्वयमिष्टानां जीवतत्त्वप्रभेदानां व्यवस्थानाप्रसिद्धिप्रसंगात् सर्वगतात्मन्येकत्रैव नानात्मकार्यपरिसमाप्तिः । सकृन्नानात्मनः संयोगो हि नानात्मकार्यं तच्चैकत्रापि प्रयुज्यते नभसि नानाघटादिसंयोगवत् । एतेन युगपन्नानाशरीरेंद्रियसंयोगः प्रतिपादितः ।

वैशेषिक या किसी अन्य विद्वान्का कुत्सित पक्ष है कि जगत्के सम्पूर्ण जीव स्थावर ही हैं। क्योंकि परम महा परिणाम होनेके कारण क्रियारहित हो रहे व्यापक जीवोंका देश देशान्तरमें चलायमान होना असम्भव है। जो जीव यहां, वहां, नहीं चल सकता है, उसको त्रसपना नहीं बन सकता है। आचार्य कहते हैं कि इस प्रकार त्रसजीवोंका अपलाप (निषेध) कर देना तो युक्तिपूर्ण नहीं है। क्योंकि यों तो स्वयं उनको अभीष्ट हो रहे जीवतत्त्वके प्रभेदोंकी व्यवस्थाके अप्रसिद्ध हो जानेका प्रसंग आवेगा, जो कि इष्ट नहीं पडेगा। अर्थात्—आत्माको व्यापक मान लेनेपर फिर अनेक जीवोंके माननेकी व्यवस्था नहीं बन सकती है। सर्वस्थानोंपर प्राप्त होकर व्याप्त हो रहे एक ही आत्मामें अनेक आत्माके कार्योंकी परिपूर्ण रूपसे समाप्ति हो जायगी। अतः अनेक आत्माओंकी कल्पना करना व्यर्थ पडेगा। देखिये एक ही बारमें अनेक आत्माओंका संयोग हो जाना ही तो अनेक आत्माओंका कार्य माना गया है। किंतु वह कार्य तो एक व्यापक आत्मामें भी प्रयुक्त किया जा सकता है। जैसे कि एक व्यापक आकाशमें अनेक घट, पट, आदि पदार्थोंका संयोग होना युक्तिघटित हो जाता है, इस उक्त कथन करके ग्रन्थकारने यह भी समझा दिया है कि व्यापक एक आत्मामें युगपत् अनेक शरीर और अनेक इन्द्रियोंका संयोग हो जाना भी बन जाता है, ताकि वैशेषिक यों न कह सकें कि एक आत्माके माननेपर अनेक शरीर और नाना इन्द्रियोंका एक साथ संयोग कैसे हो सकेगा ?। सुदक्ष ग्रन्थकार स्थावरजीवोंका ही एकान्त माननेवाले पण्डितके सन्मुख व्यापक एक आत्माका ही आपादन कर अभीष्ट अर्थको मनवाना चाहते हैं। अन्य मतका खण्डन और अपने मतका स्थापन इसके कई मार्ग हैं। सभी स्थलोंपर एक ही औषधि कार्यको नहीं साधती है।

युगपन्नानाशरीरेष्वात्मसमवायिनां सुखदुःखादीनामनुपपत्तिर्विरोधात् इति चेत्, युगपन्नानाभेर्यादिष्वाकाशसमवायिनां विततादिशब्दानामनुपपत्तिप्रसंगात् तद्विरोधस्याविशेषात् । तथाविधशब्दकारणभेदान्न तदनुपपत्तिरिति चेत् सुखादिकारणभेदात्तदनुपपत्तिरप्येकत्रात्मनि माभूत् विशेषाभावात् । विरुद्धधर्माध्यासादात्मनो नानात्वमिति चेत्, तत एवाकाशनानात्वमस्तु । प्रदेशभेदोपचाराददोष इति चेत्, तत एवात्मन्यदोषः । जननमरणादिनियमोपि सर्वगतात्मवादिनां नात्मबहुत्वं साधयेत्, एकत्रापि तदुपपत्तेर्घटाकाशादिजननविनाशवत् । नहि घटाकाशस्योत्पत्तौ पटाद्याकाशस्योत्पत्तिरेव तदा विनाशस्यापि दर्शनात्। विनाशे वा न विनाश एव जननस्यापि तदोपलंभात् स्थितौ वा न स्थितिरेव विनाशोत्पादयोरपि तदा समीक्षणात् ।

यदि अनेक व्यापक आत्माओंको माननेवाले नैयायिक यों कहें कि एक ही व्यापक आत्माके माननेपर तो नाना शरीररूपी उपाधियोंमें आत्मस्थ होकर समवाय सम्बन्धसे ठहर रहे सुख, दुःख, द्वेष, प्रेम, शयन, जागरण, आदिकी युगपत् सिद्धि नहीं हो सकती है। क्योंकि विरोध है। अनेक आत्माओंके माननेपर तो किसीमें सुख है, अन्य जीवमें दुःख है, तीसरा सोता है, चौथा जागता है, इत्यादि अनेक कार्य सब जाते हैं। किन्तु एक ही आत्मामें व्यापक मान लेनेपर भी एक साथ विरुद्ध कार्य नहीं हो सकते हैं, यों कहनेपर तो थोडी देरके लिये विनोदपूर्वक एक ही आत्माकी पुष्टि करनेवाले आचार्य कहते हैं कि तब तो अकेले आकाशमें भी एक ही साथ अनेक नगाडे, ढोल, तुरई, आदि उपाधियोंमें अवछिन्न हो रहे आकाशमें समवायको धारनेवाले वितत, घन, सुषिर, निषाद, आदि शब्दोंकी असिद्धि हो जाने (सिद्धि नहीं हो सकने) का प्रसंग होगा। उस विरोध और इस विरोधका कोई अन्तर नहीं है। अर्थात्—एक आकाशमें यदि भिन्न जातिके मन्द, तीक्ष्ण, कर्कश, मृदु, पंचम, मध्यम, आदि अनेक शब्दोंको मान लोगे तो उसी प्रकार एक ही आत्मामें नाना शरीरोंकी उपाधिके भेदसे सुख, दुःख, आदि होना बन जायगा। यदि एक आत्मामें भिन्न जातिके सुख, दुःख, आदिकी सिद्धिका विरोध मानो तो एक आकाशमें नाना, मृदंग, शतरंगी (सारंगी) आदि उपाधियों द्वारा वितत, घन, आदि शब्दोंकी सिद्धिका भी वैसा ही विरोध बन बैठेगा। यदि वैशेषिक या नैयायिक यों कहें कि तिस प्रकारके वितत आदि शब्दोंके कारण हो रहे वादित्र, बाजे, तार, चर्म, आदि पदार्थोंके भेदसे हुये नाना शब्दोंको अकेला आकाश धार लेता है। अतः उन अनेक शब्दोंकी आकाशमें असिद्धि नहीं है। यों कहनेपर आचार्य कहते हैं कि सुख, दुःख, आदिके न्यारे न्यारे कारण बन रहे पदार्थोंके भेदसे एक साथ एक आत्मामें भी सुख, दुःख, आदि हो जावेंगे, उनकी भी असिद्धि नहीं होने पावे। उपाधिभेदसे एक साथ अनेक समवेत गुणोंको धार लेनेकी अपेक्षा आकाश और आत्मामें कोई विशेषता नहीं है। यदि तुम वैशेषिक यों कहो कि कोई पण्डित है, अन्य ग्रामीण मूर्ख है, एक नागरिक धनिक है, चौथा अपव्ययी दरिद्र हो गया है, एक सराग है, दूसरा वीतराग है, कोई शृंगार रसका अनुरागी है, दूसरा शांतिरसमें निमग्न है, एक दाता है, दूसरा पात्र है, कोई सुखी है, कोई दुःखी है, इत्यादिक विरुद्ध धर्मोंके आरूढ हो जानेसे जीव तत्त्वको अनेकपना साध दिया जाता है। यों कहनेपर तो आक्षेपकार हम जैन भी कह देंगे कि तिस ही कारणसे आकाश द्रव्य भी नाना हो जाओ। आकाशमें भी अनेक विरुद्ध धर्मोंका अध्यास हो रहा है। कहीं मन्द शब्द है, कहीं तीव्र शब्द है, क्वचित् छोटा, बडा, शब्द गूंज रहा है। यदि वैशेषिक यों कहे कि एक अखण्ड आकाशके भी उपचारसे भिन्न भिन्न प्रदेश मान लिये जाते हैं। अतः आकाशके किसी प्रदेशमें ढोलका शब्द है अन्य प्रदेशमें तूतीका शब्द है। तीसरे प्रदेशमें घन हैं। चौथे प्रदेशमें वितत है। यों कहनेपर तो हम जैन कह देंगे कि तिस ही कारणसे आत्मामें भी कोई दोष नहीं आता है, अर्थात्—सर्वव्यापक एक ही अखण्ड आत्माके उपचारसे

प्रदेश भेदोंको मानकर कहीं सुख, अन्यत्र दुःख, क्वचित् मूर्खता, कहीं कहीं पण्डिताई इन धर्मोंका सम्बन्ध बन जाता है। आत्माको सर्वगत कहनेवाले वादियोंके यहां जन्म लेना, मरना, बंध जाना, मुक्त हो जाना, आदि नियम भी आत्माके बहुतपनको नहीं साध सकेंगे। क्योंकि एक भी आत्मामें उपाधिओंके भेदसे उन जन्म लेना, मरण करना, आदिकी सिद्धि बन जाती है, जैसे कि एक आत्मामें घटाकाशका उपज जाना और कपाल आकाश या पटाकाशका विनाश होना युगपत् सिद्ध हो जाता है। घट उपाधिसे नापे गये आकाशकी उत्पत्ति हो जानेपर पट उपाधिवाले आकाश या कपाल उपाधिधारी आकाशकी भी उत्पत्ति ही होवे, ऐसा कोई नियम नहीं है। उस समय एक उपाधिवाले आकाशकी उत्पत्ति होनेपर अन्य उपाधिवाले आकाशके विनाशका भी दर्शन हो रहा है अथवा किसी विशेषणसे अवच्छिन्न हो रहे आकाशका विनाश हो जानेपर सभी विशेषणोंवाले अन्य अन्य आकाशका भी विनाश ही हो जाय ऐसा नहीं है। किन्तु उस विनाश होनेके समय अन्य कार्यावच्छिन्न आकाशकी उत्पत्ति भी देखी जा रही है। किसी उपाधिधारी आकाशकी स्थिति होनेपर सभी उपाधिवाले आकाशकी स्थिति ही नहीं होती रहती है। उस स्थितिके समयमें विनाश और उत्पादका भी भला दर्शन हो रहा है। बात यह है कि आकाशको एक माननेपर जीव तत्त्व भी एक ही मानना अनिवार्य पडेगा। यदि जीवतत्त्वको अनेक मानोगे तो आकाश तत्त्व भी अनेक मानने पडेंगे। न्यायमार्गमें किसीका पक्षपात नहीं चलता है।

सति बंधे न मोक्षः सति वा मोक्षे न बंधः स्यादेकत्रात्मनि विरोधादिति चेन्न, आकाशेपि सति घटवत्त्वे घटांतरमोक्षाभावप्रसंगात्। सति वा घटविश्लेषे घटांतरविश्लेषप्रसंगात्। प्रदेशभेदोपचारान्न तत्प्रसंग इति चेत्, तत एवात्मनि न तत्प्रसंगः। कथमेक एवात्मा बद्धो मुक्तश्च विरोधादिति चेत्, कथमेकमाकाशं घटादिना बद्धं मुक्तं च युगपदिति समानमेतद्बोद्धव्यम्। नभसः प्रदेशभेदोपगमे जीवस्याप्येकस्य प्रदेशभेदोस्तिवति कुतो जीवतत्त्वप्रभेदव्यवस्था। ततस्तामिच्छता क्रियावंतो जीवाश्चलनतो असर्वगता एवाभ्युपगंतव्या इति त्रससिद्धिः।

यदि पूर्वपक्षी वैशेषिक यों कहें कि एक ही आत्माके स्वीकार करनेपर तो एक आत्माका बन्ध हो जानेपर मोक्ष न हो सकेगी अथवा मोक्ष हो जानेपर बन्ध नहीं हो सकेगा। क्योंकि एक ही आत्मामें विरुद्ध माने गये बन्ध या मोक्ष दोनोंके होनेका विरोध है। किन्तु जगत्में बहुतसी आत्माओंके बन्ध हो रहा है और अनेक आत्माओंको मुक्ति प्राप्त हो रही है। आचार्य कहते हैं कि यह उपाय तो नहीं रचना। क्योंकि यों तो एक आकाशके माननेपर भी आकाशको घटसहितपना होनेपर अन्य घटोंसे या पट आदिसे मोक्ष होनेके अभावका प्रसंग होवेगा अथवा प्रकरणप्राप्त घटका आकाशके साथ विश्लेष हो जानेपर अन्य घटोंके साथ भी विश्लेषण हो जानेका प्रसंग बन बैठेगा। अर्थात्—जब आकाश एक ही है तो घटके साथ संयोग हो जानेपर सभी घटोंके साथ संयोग ही

बना रहना चाहिये या गृहमें आकाशके साथ घटका विभाग हो जानेपर अन्य घट, पट, आदिके साथ भी विभाग हो जायगा। एक अखण्ड आकाशमें किसीके साथ विश्लेष और अन्यके साथ संयोग मानना तो विरुद्ध पडेगा। यदि वैशेषिक उपचारसे आकाशके छोटे छोटे प्रदेशोंके भेदको मानकर उस प्रसंगका निवारण करें तब तो उस ही कारणसे यानी अखण्ड, एक, व्यापक, आत्मामें उपचारसे प्रदेशभेदोंकी कल्पना कर उस बन्ध या मोक्षके प्रसंगका भी निषेध हो जाता है तो फिर आत्माको आकाशके समान एक माननेमें अथवा अनेक आत्माओंके समान आकाशको भी अनेक माननेमें क्यों आपत्तियां उठाई जाती हैं ?। यदि पूर्वपक्षी यों कहे कि एक ही आत्मा भला बद्ध और मुक्त भी कैसे हो सकता है ? क्योंकि सहानवस्थान नामका विरोध है। जिस आत्मामें बद्धपना है वहां मुक्ति नहीं और जहां मुक्तपना है वहां बद्धपना नहीं घटित हो पाता है। यों कहनेपर तो जैन भी कटाक्ष कर सकते हैं कि एक ही आकाश विचारा घट, पट, आदि करके बध रहा और उसी समय दूसरोंसे छूट रहा भला युगपत् किस ढंगसे साधा जा सकता है ? इस प्रकार एक आत्माका पक्ष ले लेनेपर हमारे ऊपर उठाया गया यह आपत्ति या अनुपपत्तिरूप चोद्य आकाशको सर्वथा एक माननेवाले तुम्हारे ऊपर भी समान रूपसे लागू हो जाता है। हां, यदि तुम आकाशके प्रदेशोंको भिन्न भिन्न स्वीकार कर लोगे तब तो हमारे यहां एक ही जीवके भी प्रदेशोंका भेद हो जाओ। इस प्रकार जीव तत्त्वके भेद प्रभेदोंकी व्यवस्था भला कैसे हो सकेगी ? मनुष्य, पशु, पक्षी, माता, पिता, गुरु, बहिन, बेटी, ये सब अनेक प्रकारके जीव तुम्हारे यहां माने गये हैं। तिस कारण उस जीव तत्त्वके प्रभेदोंकी व्यवस्थाको चाहनेवाले तुम करके क्रियासहित हो रहे जीव चलने, फिरनेकी अपेक्षासे असर्वगत ही स्वीकार कर लेने चाहिये। कीट, पतंग, पशु, पक्षी, सब चलते, घूमते, अव्यापक ही देखे जा रहे हैं। इस युक्तिसे त्रस जीवोंकी सिद्धि हो जाती है। " स्थावरा एव " यहांसे लेकर " त्रससिद्धिः " तक प्रकरण द्वारा स्थावर जीवोंके एकान्तका निराकरण कर त्रसजीवोंको भी साध दिया है।

त्रसा एव न स्थावरा इति स्थावरनिन्हवोपि न श्रेयान्, जीवतत्त्वप्रभेदानां व्यवस्थानाप्रसिद्धिप्रसंगात्। जीवतत्त्वसंतानांतराणि हि व्यवस्थापयन्न प्रत्यक्षाद्यवस्थापयितुमर्हति तस्य तत्रामवृत्तेः। व्यापारव्याहारलिंगात्साधयतीति चेत् न, सुषुप्तमूर्छिताण्डकाद्यवस्थानां संतानांतराणामव्यवस्थानुषंगात्तत्र तदभावात्। आकारविशेषात्तत्सिद्धिरिति चेत्, तत एव वनस्पतिकायिकादीनां स्थावराणां प्रसिद्धिरस्तु।

कोई एकान्तवादी कह रहे हैं कि संसारमें सब जीव त्रस ही हैं। स्थावर जीव कोई भी नहीं है, ग्रन्थकार कहते हैं कि यों अन्यायी राजाकी आज्ञाके समान स्थावरजीवोंका अपलाप करना (होते हुओंका निषेध करना) श्रेष्ठ नहीं है। हेतु हमारा वही है जोकि वार्तिकके उत्तरार्धमें कहा गया है। अर्थात्—जीव तत्त्वके प्रभेदोंकी व्यवस्थाके अप्रसिद्ध हो जानेका प्रसंग तुम्हारे ऊपर उठा दिया जावेगा।

देखिये, जीव तत्त्वके प्रभेद स्वरूप गुरु, माता, पिता, मित्र, पशु, पक्षी आदिकी भिन्न भिन्न सन्तानोंके नियमसे व्यवस्था करा रहे आप या और कोई आपका मित्र भला प्रत्यक्षसे तो उनकी व्यवस्था करानेके लिये समर्थ नहीं हो सकता है। क्योंकि उस युष्मदादिकोंके प्रत्यक्ष प्रमाणकी उन अनेक सन्तानोंके जाननेमें प्रवृत्ति नहीं हो रही है। इन्द्रियजन्य प्रत्यक्ष तो जड पदार्थोंके रूप, रस, आदिको ही जान पाता है। और मानस प्रत्यक्ष केवल अपनी आत्मा या उसके सुख, दुःख, आदिकोंकी संवित्ति कर लेता है। अन्य आत्माओंकी व्यवस्था करानेमें प्रत्यक्षकी सामर्थ्य नहीं है। हां, यदि तुम शारीरिक व्यापार करना, वचन बोलना, हित अहित क्रिया करना, आदि ज्ञापक हेतुओंसे उन अन्य संतानोंकी सिद्धि कराओगे सो उस अनुमानका हेतु तो ठीक नहीं पडेगा। भागासिद्ध हेत्वाभास हो जायगा। क्योंकि यों गाढरूपसे सोजानेकी अवस्था या मूर्छा प्राप्त हो जानेकी, अव्यवस्था, अथवा अण्डेकी दशा आदिक अवस्थाओंको प्राप्त हो रहे सन्तानान्तरोंकी व्यवस्था नहीं हो सकनेका प्रसंग होगा। क्योंकि उन सुषुप्त आदिक दशाओंमें जीव है, किन्तु उन दशाओंमें उन शरीरक्रिया, वचन, उच्चारण, आदिक ज्ञापक लिंगोंका अभाव है। यदि भागासिद्ध हेतुका परित्याग कर जीवित अवस्थामें होनेवाले आकारविशेषसे सुषुप्त आदि दशाओंमें भी उन सन्तानान्तरोंके जीवितत्त्वोंकी व्यवस्था करोगे तब तो उस ही आकार विशेषसे वनस्पतिकायिक, पृथिवीकायिक, आदिक स्थावर जीवोंकी भी प्रसिद्धि हो जाओ। मनुष्य, पशु, पक्षी, पतंग, कीटके समान घास, मट्टी, आदिमें भी चैतन्यका साधक आकार विशेष पाया जाता है। भग्नक्षत संरोहण हो रहा देखा जाता है।

कः पुनराकारविशेषो वनस्पतीनां आहारलाभालाभयोः पुष्टिग्लानलक्षणः ततो यदि वनस्पतीनामसिद्धिरात्मनां तदा संतानांतराणामपि मूर्छितादीनां कुतः सिद्धिरिति जीवतत्त्वप्रभेदं व्यवस्थापयता त्रसस्थावरयोरन्यतरनिन्हवो न विधेयः।

सन्मुख बैठा हुआ एकान्तवादी पूंछता है कि वनस्पति जीवोंके कौनसा आकार विशेष है, जो कि उनको जीवतत्त्वका प्रभेद साध देगा? इसके उत्तरमें आचार्य कहते हैं कि आहारके लाभ और अलाभ होने पर पुष्टि और ग्लानि हो जाना यही उनके आकार विशेषका लक्षण है। अर्थात्—वनस्पतियोंको खात, जल, मृत्तिका, वायु, आदिका आहार प्राप्त हो जाता है, तब तो वे हरे, भरे, पुष्ट, दीखते हैं और योग्य आहार नहीं मिलनेपर उनमें म्लानता आ जाती है, कोई कोई तो सूखकर मर जाते हैं। इस बातको वर्त्तमानके विज्ञानवेत्ताओंने भी युक्तियोंसे साध दिया है। मेघ, जल, सूर्यकिरणें, स्वच्छ वायु, इनका आहार करना समान होनेपर भी कई जातिकी वनस्पतियां भिन्न भिन्न प्रकारके खातोंकी अपेक्षा रखती हैं। कोई कोई वनस्पति तो रक्त, मांसका खात मिलनेपर परिपुष्ट होती हैं। कई वनस्पतियां अग्नि द्वारा तपानेपर शीतबाधाके मिट जानेसे पुष्ट होती हैं। शाखा, उपशाखाके टूट जानेपर पुनः प्ररोह हो जाता है। अतः वृक्ष, बेल, घास, आदि वनस्पति-

योंमें अनुमान प्रमाण द्वारा जीव तत्त्वको साध लेना चाहिये। पर्वतों या खानोंमें भी आकार विशेष पाया जाता है। अग्नि, जल, वायुमें भी युक्ति और आगमसे जीव तत्त्वको साध लेना चाहिये। विज्ञान (साइन्स) के प्रयोगोंकी वृद्धि होनेपर इनमें भी जीवके साधक अनेक उपाय प्राप्त हो सकते हैं। तिस कारणसे यदि वनस्पति जीवोंकी उस आकारविशेषसे सिद्धि नहीं मानोगे तब तो मूर्छित या गाढ सोरहे आदि जीवोंके न्यारी न्यारी चैतन्य सन्तानोंकी भी सिद्धि भला कैसे कर सकोगे ? सन्तानान्तर या मूर्छित, गर्भस्थ, आदिके जीव तत्त्वोंकी व्यवस्थाका जो उपाय है वही स्थावर जीवोंका भी निर्णायक है। इस प्रकार जीव तत्त्वके प्रभेद हो रहे सन्तानान्तर या सुषुप्त आदिक प्रभेदोंकी व्यवस्था करानेवाले विद्वान् करके त्रस और स्थावर दोनों प्रकारके जीवोंमेंसे किसी भी एकका निन्हव नहीं करना चाहिये। यहांतक त्रस और स्थावर जीवोंकी सिद्धि कर दी गयी है।

कोत्र विशेष ? स्थावरा इत्याह।

इन सामान्य रूपसे जान लिये गये त्रस, स्थावर जीवोंमें कौन कौन विशेष प्रभेद हैं ? ऐसा प्रश्न होनेपर प्रथम ही स्थावरोंके विशेष हो रहे भिन्न भिन्न जातिके जो स्थावर हैं, इस बातको ग्रन्थकार श्री उमास्वामी महाराज अग्रिम सूत्र द्वारा स्पष्ट कह रहे हैं। त्रस जीवोंका व्याख्यान अधिक करना है। अतः आनुपूर्वीकी अपेक्षा नहीं कर " सूचीकटाह " न्याय अनुसार पहिले स्थावर जीव ही कहे जा रहे हैं। लुहारके पास एक मनुष्य पहिले करैया बनवाने आया। उसके पीछे दूसरा लडका सुई बनवाने आया। यहां क्रमका उल्लङ्घन कर लुहार पहिले सुईवालेको निवटा देता है। इस क्रियाका नाम " सूचीकटाह न्याय " है। सुई पाव घडीमें बनती है, करैया बनानेमें दिन भर लग जायगा।

पृथिव्यप्तेजोवायुवनस्पतयः स्थावराः ॥ १३ ॥

पृथिवी, जल, तेज, वायु, वनस्पति ये पांच प्रकारके स्थावर जीव हैं। यहां पृथिवीजीव, पृथिवीकायिक, जलजीव, जलकायिक, तेजोजीव, तेजस्कायिक, वायुजीव, वायुकायिक, वनस्पतिजीव, वनस्पतिकायिक, ये स्थावर जीव माने जाते हैं।

पृथिवीकायिकादिनामकर्मोदयवशात्पृथिव्यादयो जीवाः पृथिवीकायिकादयः स्थावराः प्रत्येतव्या न पुनरजीवास्तेषामप्रस्तुतत्वात्।

मूल प्रकृति माने गये नामकर्मकी उत्तर प्रकृति स्थावर नामक कर्म है। उसके भेद हो रहे पृथिवीकायिक, जलकायिक, तेजस्कायिक, आदि नामकर्मके उदयकी अधीनतासे अथवा असंख्याते उत्तरभेदोंको धारनेवाली गति नामक प्रकृतिकी विशेष हो रही तिर्यग्गतिके प्रभेदोंके उदयसे पृथिवी आदिक जीव ही पृथिवीकायिक, जलकायिक, आदिक स्थावर समझ लेने चाहिये। किन्तु फिर पृथिवी,

पृथिवीकाय, जल, जलकाय, आदि अजीव पदार्थ तो स्थावर नहीं हैं। क्योंकि जीव तत्त्वके भेद प्रभेदोंको गिनानेके अवसरपर उन अजीवोंका प्रस्ताव प्राप्त नहीं हैं। अर्थात्—ऋषिप्रोक्त शास्त्रोंमें इन प्रत्येकके पृथिवी आदिक चार भेद कहे हैं। पृथिवी, पृथिवीकाय, पृथिवीकायिक, पृथिवीजीव, एवं जल, जलकाय, जलकायिक, जलजीव, इत्यादि समझ लेना। मोटी, कठिनता, आदि गुण स्वरूप हो रही अचेतन मिट्टी, पत्थर, खडी, गेरू, कंकड, रत्न ये तो सामान्य रूपसे पृथिवी हैं। पृथिवीकायिक जीव द्वारा मरकर शीघ्र छोड दिया गया जडपिण्ड तो पृथिवीकाय बोला जाता है। जैसे कि मनुष्य मरता हुआ अपने शवको छोड देता है। वर्तमानमें जिस जीवके पृथिवीकाय वर्त रही है वह जीव पृथिवीकायिक है, जिसका कि अपनी आयुपर्यन्त उस कायसे सम्बन्ध बना रहता है। और जिस जीवके पृथिवीकायिक नामकर्मका उदय प्राप्त हो गया है, किन्तु अभीतक विग्रह गतिमे पडा हुआ कार्मण काय योगमें स्थित है, जबतक वह पृथिवीको नोकर्म शरीररूप करके ग्रहण नहीं करता है तबतक वह पृथिवीजीव है। यही ढंग अन्य जल आदि चारों भेदोमे लगा लेना। पहिलेके पृथिवी और पृथिवीकाय ये दो भेद तो अजीव स्वरूप हैं। और तीसरे चौथे ये दो भेद जीवतत्त्व हैं। अथवा पहिले दो भेदोंमें कोई विशेष अन्तर नहीं है, कुछ देर पहिले मरे हुये और बहुत दिन पहिले मरे हुये सब श्मशान भूमिमें गर्भित हो जाते हैं। अतः पृथिवीको सामान्य मान कर उत्तरवर्त्ती तीनों भेदोंमें उसका अन्वय कर लेना चाहिये। पृथिवीकाय और पृथिवीकायिक, जलकाय और जलकायिक, तेजस्काय और तेजस्कायिक, वायुकाय और वायुकायिक वनस्पतिकाय और वनस्पति कायिक ये स्थावर जीव हैं। शेष पृथिवी या पृथिवीकाय आदि जडोंको यहां स्थावरोंमें गिनना नहीं चाहिये।

कुतस्तेऽवबोद्धव्या इत्याह।

वे पृथिवीकायिक आदिक जीव कैसे किस प्रमाणसे समझ लेने चाहिये? ऐसी जिज्ञासा होनेपर श्री विद्यानन्द आचार्य समाधानको कहते हैं। उसको दत्तावधान होकर श्रवण करो।

जीवाः पृथ्वीमुखास्तत्र स्थावरा परमागमात्।
सुनिर्बाधात्प्रबोद्धव्या युक्त्या एकेंद्रिया हि ते॥ १॥

उन जीवोंमें पृथिवीकायिक, जलकायिक, आदिक जीव स्थावर हैं। ये सिद्धान्त प्ररूपित जीव तो भले प्रकार बाधाओंसे रहित हो रहे सर्वज्ञ उक्त, उत्कृष्ट, आगमसे अच्छे समझ लेने चाहिये। वे पृथिवीकायिक आदि जीव नियमसे युक्तियों करके भी एक स्पर्शन इन्द्रियवाले साध दिये जाते हैं। अर्थात्—सर्वज्ञकी प्रवाह धारासे चले आ रहे आगम द्वारा स्थावरोंकी सिद्धि प्रधान रूपसे हो जाती है तथा वैज्ञानिक प्रयोगों द्वारा युक्ति करके भी पृथिवी, जल, आदि शरीरोंको धारनेवाले जीवोंकी सिद्धि हो जाती है। सूक्ष्म यंत्रोंसे मट्टी या जलमें छोटे छोटे रेंगते हुये जो कीट दीखते हैं वे सब त्रस

जीव हैं। किन्तु मिट्टी या जल ही जिन जीवोंका शरीर है वे स्थावर जीव हैं। एक मिट्टीकी छोटी डेली लाखों करोडों वस्तुतः असंख्याते जीवोंका औदारिक शरीर पिण्ड है। इसी प्रकार एक जलकी बूंद भी असंख्य जलकायके जीवोंके ग्रहण किये हुये शरीर हैं। अग्नि, वायु, वनस्पतिके शरीरोंको भी अनेक एकेंद्रिय जीवोंने ग्रहण कर रक्खा है। घनाङ्गुलके संख्यातवें भाग या असंख्यातवें भाग एक जीवकी अवगाहना है। हां, वनस्पतिजीव घास वृक्ष आदि थोडेसे तो संख्यात घनाङ्गुल प्रमाण भी हैं। किन्तु बहुभाग घनाङ्गुलके असंख्यातवें या संख्यातवें भाग छोटी अवगाहनावाले हैं।

संति पृथिवीकायिकादयो जीवा इत्यागमात् पृथिवीकायिकादिसिद्धिः। कुतस्तदागमस्य प्रामाण्यनिश्चय इति चेत्, सर्वथा बाधकरहितत्वात्। न ह्यस्य प्रत्यक्षं बाधकं तदविषयत्वात्।

उक्त कारिकाका विवरण यों है कि "पृथिवीकायिक, जलकायिक, आदि जीव विद्यमान हैं" इस प्रकारके आगमवाक्यसे पृथिवीकायिक, आदि जीवोंकी अच्छी सिद्धि हो जाती है। कोई प्रश्न करता है कि उस आगमको प्रमाणपनेका निश्चय कैसे किया जाय? जिसमें कि पृथिवीकायिक आदि जीवोंका सद्भाव माना गया है। यों कहनेपर तो आचार्य कहते हैं कि सभी प्रकार बाधक प्रमाणोंका रहितपना होनेसे आप्त पुरुष करके उपज्ञ हो रहे आगमका प्रमाणपना जान लिया जाता है। देखिये, "सुहुमणिवातेआभूवातेआपुणिपदिट्ठिदं इदरं।" "पुढविदगागणिमारुदसाहारणथूल सुहमपत्तेया" "पुढवीआउतेऊवाऊ कम्मोदयेण तत्थेव, णियवण्णचउक्कजुदो ताणं देहो हवे णियमा" इत्यादिक इन आगम वाक्यों या इनसे भी प्राचीन आर्ष ग्रन्थोंको बाधा देनेवाला प्रत्यक्षप्रमाण तो नहीं है। क्योंकि प्रत्यक्षप्रमाण उन अतीन्द्रिय पदार्थोंको विषय नहीं करता है। जो प्रमाण जिस विषयमें नहीं चलता है वह उसका साधक या बाधक नहीं समझा जाता है। जो ग्रामीण भोला किसान वैद्य विद्याको नहीं जानता है, उसमें उसका सपक्ष या विपक्ष रूपसे टांग अडाना अनुचित है।

पृथिव्यादयो अचेतना एव व्यापारव्याहाररहितत्वाद्भस्मादिवत् इत्यनुमानं बाधकमिति चेन्न, अस्य सुषुप्तादिनानेकांतात्। तस्यापि पक्षीकरणमयुक्तं समाधिस्थेनानेकांतात्, पक्षस्य प्रमाणबाधानुषंगात्। सांख्यस्य मुक्तात्मना व्यभिचारात्।

कोई कटाक्ष कर रहा है कि पृथिवी, जल, आदिक (पक्ष) अचेतन ही हैं (साध्य)। क्योंकि वे शारीरिक व्यापार करना, बोलना, विचारना, इष्टमें प्रवर्तना, अनिष्टसे निवृत्त हो जाना, आदि क्रियाओंसे रहित हैं, (हेतु) भस्म, रेता, उष्णजल, सूखा काठ, आदिके समान (अन्वयदृष्टान्त)। इस प्रकारका अनुमानप्रमाण तुम्हारे आगमका बाधक है। आचार्य कहते हैं कि यह तो न कहना। क्योंकि इस अनुमानमें कहे गये हेतुका अचेत सो रहे मनुष्य या मूर्छाप्राप्त जीव, अण्डस्थ जीव, आदि करके व्यभिचार दोष आता है। अर्थात् निर्भर सो रहे या मूर्च्छित मनुष्यके

कोई शारीरिक क्रिया, वचनव्यवहार, आदिक नहीं हैं। किन्तु वे चेतन हैं। अतः हेतुके ठहर जानेपर साध्यकी स्थिति नहीं होनेसे तुम्हारा हेतु व्यभिचारी हो जाता है। उस सोते हुये या मूर्छित हो रहे को भी पक्ष कोटिमें कर लेना तो उचित नहीं है। क्योंकि समाधि या ध्यानमें स्थित हो रहे जीवमें व्यभिचार हो जायेगा, तथा प्रतिज्ञासूत्र पक्षकी प्रमाणोंसे बाधा हो जानेका प्रसंग होगा। ऐसी दशामें तुम्हारा हेतु बाधित भी बन बैठेगा। भावार्थ—सोते हुये या मूर्छित पुरुषको भी यदि व्यापार आदि नहीं होनेसे अचेतन मान लिया जायगा तो भी ध्यान लगाकर बैठे हुये पुरुषसे व्यभिचार दोष तदवस्थ रहेगा। सोते हुये पुरुषको मरा हुआ कहना बाधित है। दूसरी बात यह है कि सांख्यमतियोंके यहां प्रकृतिका संसर्ग छूट जानेसे व्यापार करना, बोलना, आदि क्रियाओंसे छूट चुके मुक्तजीव करके व्यभिचार आता है। अर्थात्—वैशेषिक भले ही मुक्त अवस्थामें जीवको अचेतन कह दे, किन्तु कपिलमतके अनुयायी तो मुक्तजीवोंको बहुत अच्छा चेतन कह रहे हैं। वहां हेतुके रह जानेपर भी अचेतनपना साध्य नहीं है। विपक्षमें हेतुका वर्तजाना व्यभिचार है।

प्रत्यागमो बाधक इति चेन्न, तस्याप्रमाणत्वापादनात् स्याद्वादस्य प्रमाणभूतस्य व्यवस्थापनात्। तदेवमागमात्सुनिर्बाधात् पृथिवीप्रमुखाः स्थावराः प्राणिनो बोद्धव्याः।

यदि कोई यों कहे कि जैनोंके आगमसे प्रतिकूल हो रहा दूसरा चार्वाक आदिका आगम उस जिनागमका बाधक है, आचार्य कहते हैं कि यह तो न कहना। क्योंकि उस स्थावर जीवोंका निषेध करनेवाले आगमको अप्रमाणताका अपादान किया गया है। अप्रमाणसे प्रमाणको कोई ठेस नहीं पहुंच पाती है। हां, स्याद्वाद सिद्धान्तको ही प्रमाणभूत होनेकी व्यवस्था पूर्वप्रकरणोंमें कर दी गई है। तिस कारण इस प्रकार भले ढंगपूर्वक बाधाओंसे रहित हो रहे आगमप्रमाणसे पृथिवी, आदिक स्थावर प्राणी समझ लेनी चाहिये। सुखपूर्वक ग्रहणका हेतु होनेसे तथा मोटी मूर्ति होनेसे अथवा भोजन, गृह, वस्त्र, अलंकार, आदि रूप करके बहुत उपकार करनेवाली होनेसे पांचों स्थावरोंमें पृथिवीको प्रमुख माना गया है। उसके अनन्तर जल, तेज, वायु, और वनस्पतिका वचन करना भी साभिप्राय है।

युक्तेश्च, ज्ञानं क्वचिदात्मनि परमाऽपकर्षमायाति अपकृष्यमाणविशेषत्वात् परिमाणवदित्यतो यत्र तदपकर्षपर्यंतस्तेऽस्माकमेकेंद्रियः स्थावरा एव युक्त्या संभाविताः।

तथा युक्तिसे भी स्थावर जीवोंको समझ लिया जाता है। सुन लीजिये। ज्ञान (पक्ष) किसी न किसी आत्मामें अत्यधिक अपकर्ष (हीनता) को प्राप्त हो जाता है (साध्य) विशेष रूपसे कमती कमती हो रहा होनेसे (हेतु) परिमाणके समान (अन्वयदृष्टान्त) अर्थात्—आकाश, लोक, सुमेरुपर्वत, सम्मेदशिखर, गृह, घर, नारियल, बेल, बेर, कालीमिरच, पोस्त, आदिमें उत्तरोत्तर घट रहा परिमाण जैसे परमाणुमें पहुंचकर अन्तिम अपकर्षको प्राप्त हो जाता है, उसी प्रकार केवलज्ञान, श्रुतज्ञान, आचार्यका ज्ञान, शास्त्रीका ज्ञान, साधारण पण्डितका ज्ञान, पशु, पक्षी, पतंग, कीट, इनका ज्ञान यों

उत्तरोत्तर घटते घटते ज्ञान भी कहीं न कहीं अन्तिम घटीको पहुंच जाता है। ऐसे इस अनुमानसे जहां कहीं जीवोंमें उस ज्ञानकी न्यूनताका अन्तिम आधार है। वे ही हम स्याद्वादियोंके यहां एक स्पर्शन इन्द्रियवाले स्थावर जीव माने गये हैं। इस प्रकार अनुमानस्वरूप युक्तिकरके स्थावर जीवोंके सद्भावकी सम्भावना की जा चुकी है।

ननु च भस्मादावनात्मन्येव विज्ञानस्यात्यंतिकापकर्षस्य सिद्धेर्न स्थावरसिद्धिरिति चेन्न, स्वाश्रय एव ज्ञानापकर्षदर्शनात् अनात्मनि तस्यासंभवादेव हान्यनुपपत्तेः। ध्वंसो हि हानिः सत एवोपपद्यते नासतोनुत्पन्नस्य वंध्यापुत्रवत्।

उक्त अनुमान द्वारा स्थावर जीवोंकी सिद्धि कर रहे आचार्यके ऊपर स्थावर जीवोंको नहीं माननेवाले किसी पण्डितकी ओरसे पुनः स्वपक्षका अवधारण है कि जीवतत्त्वसे भिन्न हो रहे जड, भस्म, पीतल, ईंट, आदि पदार्थमें ही विज्ञानके अत्यन्त रूपसे होनेवाले अपकर्षकी सिद्धि हो रही है। अतः स्थावर जीवोंकी सिद्धि न हो सकी। मन्दबुद्धि जीवोंमें ज्ञानकी कमी होते होते जड राखमें सर्वथा ज्ञानका अत्यन्त अभाव हो गया है। अपकर्षका बढिया आधार जब मिल गया है तो उस अनुमानसे भला स्थावर जीवोंकी सिद्धि कहां हुयी ? आचार्य कहते हैं कि यह तो न कहना। क्योंकि ज्ञानके निज आश्रयमें ही ज्ञानका अपकर्ष हो रहा देखा जाता है। आत्मतत्त्वसे सर्वथा भिन्न हो रहे जडमें उस ज्ञानका असम्भव हो जानेसे ही हानिकी सिद्धि नहीं बन सकती है। हानिका अर्थ यहां नियमसे अच्छा ध्वंस हो जाना है। वह ध्वंस तो प्रतियोगीकी सत्तावाले पदार्थका ही बन सकता है। जो असत् पदार्थ है या उत्पन्न ही नहीं हुआ है, वन्ध्यापुत्रके समान, उस पदार्थकी हानि नहीं हो सकती है। रोगकी हानि जीवके बन सकती है, जडके नहीं। जहां प्रतियोगीका सद्भाव है वहां ही उसका ध्वंस है। वैशेषिकोंने भी ध्वंसका प्रतियोगीके समवायी देशमें नियत होकर रहना माना है। घटका ध्वंस कपालोंमें और पटका ध्वंस तन्तुओंमें ठहरता है। भस्ममें तो ज्ञानका अत्यन्ताभाव है और हम ज्ञानके ध्वंस या न्यूनपनको साध रहे हैं। वह एकेन्द्रिय जीवोंमें ही पाया जावेगा। किसी मनुष्यको ही निर्धन या अपढ कहा जाता है, पत्थर या डेलको नहीं।

क्वचिदात्मन्यप्यत्यंतनाशो ज्ञानस्यास्तीति चेन्न, सतो वस्तुन उत्पत्तिविनाशानुपपत्तेः।

पुनः कोई वैशेषिकका पक्ष लेकर कहता है कि भस्ममें नहीं सही, किन्तु किसी किसी आत्मा (मुक्तजीव) में भी तो ज्ञानका अत्यन्त रूपसे नाश विद्यमान है। आचार्य कहते हैं कि यह तो न कहना। क्योंकि अनादि अनन्त सद्रूप हो रही वस्तुके उत्पत्ति और विनाश बन नहीं सकते हैं। अर्थात्– " नासतो विद्यते भावो नाभावो विद्यते सतः " " नैवासतो जन्म सतो न नाशो "। जैसे पुद्गल द्रव्यमें रूप, रस, आदि गुण अनादि कालसे अनन्त कालतक विद्यमान रहते हैं, कोई नया गुण उपजता नहीं है और न किसी सत् गुणका विनाश होता है। यदि नया गुण उपजने लगे तो जड

द्रव्यमें ज्ञान, सुख, गुण भी उपज जायेंगे। ऐसी दशामें जड और चेतनका विभाग करना अशक्य हो जायगा। तथा यदि विद्यमान गुणोंका विनाश होने लगे तो किसी दिन संपूर्ण गुणोंका अभाव हो जानेसे वस्तुका ही अभाव हो जायगा। गुणोंका समुदाय ही तो द्रव्य है। हां, विद्यमान हो रहे गुणोंकी पर्यायोमें अविभाग प्रतिच्छेदोंकी न्यूनता, अधिकता, या विभावपरिणाम होते रहते हैं। तभी तो ज्ञानगुणकी अत्यन्त हानि होते हुये भी सूक्ष्मनिगोदिया लब्धि अपर्याप्तक जीवमें अक्षरके अनन्तवें भाग नित्य प्रकाशनेवाला निरावरण ज्ञान माना गया है। मनुष्य भी कितना ही पागल, मूर्छित, मूर्ख, पौंगा, दुःखित, क्यों न हो जावे, उसमें थोडा ज्ञान तो अवश्य ही बना रहता है। पण्डिताईके ज्ञानोंका ध्वंस मूर्खता पूर्वक हुये ज्ञानोंके विद्यमान होनेपर पाया जाता है। एकेन्द्रिय दशामें सामान्य अत्यल्पज्ञान होनेपर विशिष्ट ज्ञानोंकी हानि मानी जाती है, ज्ञानका सर्वथा नाश कहीं नहीं हो पाता है।

कर्मणां कथमत्यंतविनाश इति चेत्, क एवमाह ? तेषामत्यंतविनाश इति। कर्मरूपाणां हि पुद्गलानामकर्मरूपतापत्तिर्विनाशः सुवर्णस्य कटकाकारस्याकटकरूपतापत्तिवत्। ततो गगनपरिमाणादारभ्यापकृष्यमाणविशेषं परिमाणं यथा परमाणौ परमापकर्षपर्यंतप्राप्तं सिद्धं तथा ज्ञानमपि केवलादारभ्यापकृष्यमाणविशेषमेकेंद्रियेषु परमापकर्षपर्यंतप्राप्तमवसीयते। इति युक्तिमत्पृथिवीकायिकादिस्थावरजीवप्रतिपादनं।

पूर्वपक्षवाला कहता है कि बताओ कर्मोंका अत्यन्तरूपसे विनाश भला कैसे हो जाता है ? मुक्त जीवोंमें भी ज्ञानके समान थोडे, बहुत, कर्म विद्यमान रहे आवेंगे। आप जैनोंने अभी कहा था कि सत्का विनाश नहीं हो पाता है। यों कहनेपर आचार्य उत्तर देते हैं कि, कौन अविचारी इस प्रकार कह रहा है कि उन कर्मोंका अत्यंतरूपसे विनाश हो जाता है कि कर्मस्वरूप हो रहे पुद्गलोंकी अकर्मस्वरूपपने करके प्राप्ति हो जाना ही विनाश है। जैसे कि कडोंके आकारको धारनेवाले सोनेकी कडे रहित हो रहे कुन्डल, केयूर, आदि अलंकाररूपसे प्राप्ति हो जाना ही सोनेका ध्वंस माना जाता है। सोनेका समूलचूल नाश नहीं होता है। मैले वस्त्रको निर्मूल कर देनेपर मलकी पानीमें कीचडरूप अवस्थासे स्थिति बनी रहती है। साबन, तेजाब, आग, किसीसे भी शुद्धि करो, जगत् से मल उठा दिया जाय, ऐसा मलका सत्यानाश कभी नहीं हो सकता है। आत्मासे सम्बन्ध छूटकर कर्म भी अन्य पुद्गलकी अवस्थामें अन्यत्र बने रहते हैं। अर्थात्—मुक्तिके लक्षणमें कर्मोंका देशसे देशान्तर हो जानारूप विभाग और कर्म अवस्थासे अकर्म अवस्था हो जाना अभीष्ट है। तिस कारण सबसे बडे आकाशके परिमाणसे प्रारम्भकर कमती कमती हो रही विशेषताको लिये हुये परिमाण जैसे परमाणुमें उत्कृष्टरूपसे अपकर्षके पर्यंतको प्राप्त हो चुका सिद्ध है, उसी प्रकार ज्ञान भी केवलज्ञानसे प्रारम्भ कर विशेषविशेषरूपसे घट रहा संता एकेन्द्रिय जीवोंमें सबसे बढिया हीनताके पर्यन्तको प्राप्त हो चुका जान लिया जाता है। इस प्रकार पृथिवीकायिक, जलकायिक, आदि स्थावर जीवोंका सूत्रकार द्वारा प्रतिपादन करना युक्तियोंसे सहित है।

के पुनर्विशेषतस्त्रसा इत्याह ।

श्री उमास्वामी महाराजने संसारी जीवोंके त्रस और स्थावर ये दो भेद कहे थे, उनमेंसे स्थावर विशेषोंका वर्णन किया जा चुका है । पुनः अब ये बताओ कि विशेषरूपसे त्रस जीव कौन कौन हैं ? ऐसी जिज्ञासा होनेपर सूत्रकार महाराज उत्तर वचन कहते हैं ।

द्वीन्द्रियादयस्त्रसाः ॥ १४ ॥

दो स्पर्शन, रसना, इन्द्रियोंको धारनेवाले और स्पर्शन, रसना, घ्राण, इन तीन इन्द्रियोंको धारनेवाले आदिक जीव त्रस हैं ।

द्वे स्पर्शनरसने इंद्रिये येषां ते द्वींद्रियाः कृम्यादयस्ते आदयो येषां ते इमे द्वींद्रियादय इति व्यवस्थावाचिनादिशब्देन तद्गुणसंविज्ञानलक्षणान्यपदार्था वृत्तिरवयवेन विग्रहो समुदायस्य वृत्त्यर्थत्वात् ।

जिन जीवोंके स्पर्शन और रसना ये दो इन्द्रियां विद्यमान हैं, वे लट, जौंक, केंडुआ, संख, सीप, आदिक द्वीन्द्रिय जीव हैं । वे द्वीन्द्रिय जीव जिन जीवोंके आदिभूत हैं वे जीव ये द्वीन्द्रिय आदिक हैं, इस प्रकार आगममें हो रही व्यवस्थाको कहनेवाले आदि शब्दके साथ अन्य पदार्थको प्रधान रखने-वाली बहुव्रीहि समास नामकी वृत्ति है । समासमें पडे हुये उन शब्दोंके गुण (अर्थ) का अच्छ विज्ञान करादेना जिस वृत्तिका स्वरूप है अथवा एक देश हो रहे अवयवके साथ समासका पूर्ववर्त्ती विग्रह कर लिया जाता है और समासवृत्तिका अर्थ समुदाय हो जाता है । भावार्थ—समासघटित पदोंके अर्थसे अन्य अर्थको प्रधानरूपसे कहनेवाली बहुव्रीहि समास नामक वृत्ति है जैसे कि " दृष्टसागरमानय " जिसने समुद्रको देखा है ऐसे पुरुषको लाओ, यहां समासमें पडा हुआ पदका अर्थ न समुद्र लाया जाता है न देखना लाया जाता है किन्तु जो मनुष्य पहिले कभी समुद्रको देख चुका है वह पुरुष लाया जाता है, जो कि इन दो पदोंमेंसे किसीका भी अर्थ नहीं है । ऐसी दशामें जिन जीवोंके आदिमें द्वीन्द्रिय जीव हैं ऐसी वृत्ति करनेपर त्रीन्द्रिय आदि जीव तो पकड लिये जावेंगे । किन्तु द्वीन्द्रिय जीवोंका ग्रहण नहीं हो सकेगा, जैसे कि पर्वतसे आदि लेकर परली ओर देवदत्तके खेत हैं, इस वाक्यमें खेतोंमें पर्वत नहीं गिन लिया जाता है । बात यह है कि " तद्गुणसंविज्ञान " और अतद्गुण संविज्ञान " ये दो बहुव्रीहि समासके भेद हैं । जहां समासघटित पदोंका अर्थ भी वाच्य हो जाता है वह तद्गुण संविज्ञान है, जैसे कि " लम्बकर्णमानय " जिसके लम्बे कान हैं उसको लाओ, इस वाक्यके अनुसार लम्बे कानवाला मनुष्य लाया जाता है । यहां लम्बे कानका भी ले आना या ग्रहण हो जाता है । इसी प्रकार तद्गुण संविज्ञानसे (अनुसार) द्वीन्द्रिय जीवका भी अन्तर्भाव हो जाता है । द्वीन्द्रियको भी ग्रहण करनेका दूसरा उपाय यह है कि पूर्णराशिमेंसे एक अवयवके साथ

विग्रह करो और समासवृत्तिका अर्थसमुदाय कर लो। जैसे कि " सर्व " आदि शब्द सर्वनाम माने जाते हैं, यहां अकेले सर्वको कहकर सभी विश्व, उभ, उभय, आदिका संग्रह हो जाता है। "सर्वपद" छोड नहीं दिया जाता है। " जम्बूद्वीप लवणोदादयः " इस सूत्रमें भी ये ही उपाय करने पडेंगे।

ते च प्रमाणतः सिद्धा एवेत्याह।

तथा वे त्रसजीव तो प्रमाणोंसे सिद्ध ही हो रहे हैं, इसी बातको श्री विद्यानन्द आचार्य वार्तिक द्वारा कहते हैं।

त्रसाः पुनः समाख्याताः प्रसिद्धा द्वीन्द्रियादयः।
इत्येवं पंचभिः सूत्रैः सर्वसंसारिसंग्रहः॥ १॥

स्थावर जीवोंसे न्यारे फिर त्रसजीव तो भले प्रकार व्याख्यान किये जा चुके द्वीन्द्रिय, त्रीन्द्रिय, आदिक प्रसिद्ध ही हैं। बालक, बालिका, भी दो इन्द्रियवाले लट, सीप, जोंक, आदिको जान रहे हैं। स्पर्शन, रसना, घ्राण, इन तीन इन्द्रियोंको रखनेवाले चींटी, बिच्छू, खटमल, लीख, जूंआ, दीमक, आदि प्रसिद्ध हैं। स्पर्शन, रसना, नाक, आंखे इन चार इन्द्रियोंके धारी भौंरा, पतंगा, मक्खी, बर्र, झींगुर, मकडी आदि विख्यात हैं। पशु, पक्षी, मनुष्य, देव, ये सब पांचों इन्द्रियोंको लिये हुये हैं। इनके कान भी विद्यमान हैं। यहांतक " संसारिणो मुक्ताश्च " समनस्काऽमनस्काः, संसारिणस्त्रसस्थावराः, पृथिव्यप्तेजोवायुवनस्पतयः स्थावराः, द्वीन्द्रियादयस्त्रसाः, इस प्रकार पांच सूत्रों करके सम्पूर्ण संसारी जीवोंका संग्रह सूत्रकारने कर लिया है। गुणस्थान या मार्गणाओं द्वारा किये गये भेद, प्रभेदोंका इन्हींमें अन्तर्भाव हो जाता है।

विग्रहगत्यापन्नस्य संसारिणोऽसंग्रह इति चेन्न, तस्यापि त्रसस्थावरनामकर्मोदयरहितस्यासंभवात् तद्वचनेन संगृहीतत्वात्। सोपि नैकेंद्रियत्वं द्वींद्रियादित्वं वातिक्रामति मुक्तत्वप्रसंगात्। ततो भवत्येव पंचभिः सूत्रैः सर्वसंसारिसंग्रहः।

कोई शंका करता है कि एक शरीरको छोडकर दूसरे शरीरके ग्रहण करनेके लिये हुयी विग्रहगतिको प्राप्त हो रहे संसारी जीवका संग्रह नहीं हो पाया है। क्योंकि इन्द्रियोंकी शक्ति पूर्णता या चार, छह, आदि प्राणोंकी प्राप्ति तो दूसरा शरीर ग्रहण कर चुकनेपर होगी। तभी त्रस या स्थावरका व्यवहार शोभता है। आचार्य कहते हैं कि यों नहीं कहना। कारण कि उस नवीन शरीरको ग्रहण करनेके लिये उद्यम कर रहे कार्मणकाय योगवाले जीवके भी त्रस नामकर्म और स्थावरनामकर्मका उदय विद्यमान है। पूर्व शरीरका सम्बन्ध छूटते ही जीवके उत्तरभवकी आयुके उदयके साथ त्रस या स्थावर इनमेंसे किसी भी एक प्रकृतिका उदय अवश्य हो जाता है। त्रस और स्थावर नामकर्मके उदयसे रहित हो रहे किसी भी संसारी जीवका जगत्में असम्भव है। अतः उस त्रस या स्थावरके वचन करके

विग्रह गतिवाले जीवका संग्रह कर लिया जाता है। पहिला शरीर छूट चुका है और दूसरा नोकर्म शरीर अभीतक गृहीत नहीं हुआ है, ऐसी बीचकी विग्रहगतीमें ज्ञानावरणका क्षयोपशम विद्यमान होनेसे लब्धिरूप इन्द्रियां हैं। इन्द्रियजन्य मति, श्रुतज्ञान भी हैं। अतः वह जीव भी एक इन्द्रिय धारीपन या दो इन्द्रिय धारकपनका अतिक्रमण नहीं कर पाता है। यदि विग्रहगतिमें इन्द्रियां न मानी जांयगीं तो उस जीवको मुक्तपनेका प्रसंग हो जावेगा। " णवि इन्दियकरण जुदा " इन्द्रियोंसे रहित तो सिद्ध भगवान् ही हैं। इन्द्रियसहितपन या त्रसनालिस्थका ज्ञान तो प्रत्यक्ष अनुमान लिखोंसे ही है। तिस कारणसे उक्त पांच सूत्रोंकरके यहां सम्पूर्ण संसारी जीवोंका संग्रह हो जाता ही है।

न कानिचिदिंद्रियाणि नियतानि संति यत्संबंधादेकेंद्रियादयो व्यवतिष्ठंत इत्याशंकां निराकर्तुकामः सूरिरिदमाह।

किसीकी शंका है कि इन्द्रियां कितनी हैं? यह कोई नियत व्यवस्था नहीं है। पांच, छह, ग्यारह, भी इन्द्रियां मानी जा रहीं हैं अथवा कोई भी इन्द्रियां क्रमसे नियत नहीं हैं। जिनके कि सम्बन्धसे एक इन्द्रियवाले या दो इन्द्रियवाले आदिक जीव आगम अनुसार व्यवस्थित हो जावें? इस प्रकार हुयी आशंकाका निराकरण करनेके लिये अभिलाषा रख रहे श्री उमास्वामी महाराज इस अग्रिम सूत्रको कहते हैं।

पंचेंद्रियाणि ॥ १५ ॥

इन्द्रियां पांच ही हैं अर्थात्—पहिले सूत्रमें द्वीन्द्रियको आदि लेकर त्रसजीवोंका निर्देश किया था। इन्द्रियोंकी अंतिम संख्या नहीं बतलाई थी जिनको कि अधिकसे अधिक धारण कर वहांतकके जीव " त्रस " समझ लिये जांय? अतः इन्द्रियोंकी संख्याके परिमाणको नियत करते हुये श्री उमास्वामी आचार्य पांच इन्द्रियोंका निरूपण करते हैं। वे स्पर्शन आदिके क्रमसे व्यवस्थित हो रही पांच हैं।

संसारिणो जीवस्य संतीति वाक्यार्थः। किं पुनरिंद्रियं? इंद्रेण कर्मणा सृष्टमिंद्रियं स्पर्शनादींद्रियनामकर्मोदयनिमित्तत्वात्। इंद्रस्यात्मनो लिंगमिंद्रियं इति वा कर्ममलीमसस्यात्मनः स्वयमर्थानुपलब्धुमसमर्थस्य हि यदर्थोपलब्धौ लिंगं निमित्तं तदिंद्रियमिति भाष्यते।

" संसारिणः " इस पदकी अनुवृत्ति कर संसारी जीवके पांच इन्द्रियां हो सकती हैं, इस प्रकार इस सूत्रके वाक्यका अर्थ हो जाता है। यहां, किसीका प्रश्न है कि फिर इन्द्रिय पदार्थ क्या है? वैशेषिकोंने तो " शब्देतरोद्भूतविशेषगुणानानाश्रयत्वे सति ज्ञानकारणमनःसंयोगाश्रयत्वम् इन्द्रियत्वम् " ऐसा लक्षण बांधा है। अब इस विषयमें जैन सिद्धान्त क्या है? सो बताओ। श्री विद्यानन्द आचार्य उत्तर कहते हैं कि परमशक्तिशाली इन्द्र अर्थात् पौद्गलिक कर्म करके जो रची जाय वह इन्द्रिय है। यह " तेन

निवृत्तं " इस सूत्र द्वारा घ प्रत्यय कर शब्दनिरुक्तिसे अर्थ निकलता है। गति नामकर्म या अंगोपांग नामकर्मकी उत्तरोत्तरभेदवाली विशेष प्रकृति हो रहीं स्पर्शन, रसना, आदि इन्द्रियनामक नामकर्मके उदयको निमित्त पाकर स्पर्शन आदि पांच इन्द्रियां बन जाती हैं। यहां नामकर्म निमित्त हेतु है और इन्द्रियां हेतुमान् कार्य हैं अथवा आत्मा ही अनन्त शक्तियोंको धार रहा परमेश्वर इंद्र है। उस आत्माका ज्ञापक लिंग इन्द्रिय है। इस निरुक्तिका भाष्य इस प्रकार है कि कर्म सम्बन्धसे मलिन हो रहे और इसी कारण स्वयं अकेले ही अर्थोंको ग्रहण करनेके लिये असमर्थ हो रहे आत्माको अर्थकी उपलब्धि करनेमें जो निमित्त हेतु है वह इन्द्रिय है, अर्थात्—उपभोक्ता आत्मा अनन्तशक्तियोंसे भरपूर है। स्वाभाविक अवस्था प्राप्त हो जानेपर पदार्थोंके जाननेमें उसको किसी अन्य सहायककी अपेक्षा नहीं है। फिर भी कर्मोंके आघात करके अधिक मलिन हो रहा आत्मा स्वयं अकेला पदार्थोंकी उपलब्धि नहीं कर सकता है। यों उसके सहायक कारणोंको इन्द्रिय कहते हैं। सम्भव है स्वामी समन्तभद्र आचार्यकृत गन्धहस्तिमहाभाष्यमें यों इन्द्रियशब्दका निर्वचन किया गया होय। " ऐतिह्यान्वेषका विद्वान्सो मार्गयन्तु "।

नन्वेवमात्मनोर्थज्ञानमिंद्रियलिंगादुपजायमानमनुमानं स्यात्। तच्चायुक्तं। लिंगस्यापरिज्ञानेनुमानानुदयात्। तस्यानुमानांतरात्परिज्ञानेऽनवस्थानुषंगादिति कश्चित्। तदसत्। भावेंद्रियस्योपयोगलक्षणस्य स्वसंविदितत्वात्तदवलंबिनोर्थज्ञानस्य सिद्धेः। न चैतदनुमानं परोक्षविशेषरूपं, विशदत्वेन देशतः प्रत्यक्षत्वविरोधात्। परोक्षसामान्यमन्यच्चु मुख्यतस्तादिष्टमेव परप्रत्ययापेक्षस्य परोक्षत्ववचनात्।

यहां कोई शंका उठाता है कि इस प्रकार तो आत्माके उत्पन्न हो रहा पदार्थोंका ज्ञान तो इन्द्रिय नामक लिंगसे उत्पन्न होनेके कारण अनुमान हो जायगा। और वह मानना तो युक्त नहीं है। क्योंकि इन्द्रियां अतीन्द्रिय हैं। पौद्गलिक बाह्य निर्वृत्ति ही इन्द्रिय है जिसका कि इन्द्रियों द्वारा प्रत्यक्ष नहीं हो सकता है। ज्ञापक हेतुका परिज्ञान नहीं होनेपर अनुमानकी उत्पत्ति नहीं होपाती है। यदि उस अतीन्द्रिय इन्द्रिय हेतुको पुनः साध्य बनाकर अनुमानान्तरसे परिज्ञान करोगे तब तो उस हेतुको भी जाननेके लिये तीसरे, चौथे आदि हेतुओंकी कल्पना करते करते अनवस्था दोषका प्रसंग होगा, यहांतक कोई कटाक्ष कर रहा है। आचार्य कहते हैं कि यह कथन प्रशंसनीय नहीं है। क्योंकि " लब्ध्युपयोगौ भावेन्द्रियम् " उपयोगस्वरूप भावइन्द्रियां स्वसम्वेदन प्रत्यक्ष द्वारा प्रत्यक्ष कर ली जा चुकीं हैं। अतः उन प्रत्यक्ष की जाचुकीं इन्द्रियोंका जनकपनेसे अवलम्ब लेनेवाले पदार्थज्ञानकी सिद्धि हो जाती है। आत्मा और भावेन्द्रियां अभिन्न हैं। अतः पर्याय और पर्यायीकी भेद विवक्षा कर इन्द्रिय द्वारा हुआ अर्थज्ञान अनुमान नहीं कहा जा सकता है। वह विशद हो रहा प्रत्यक्ष है। जहां साध्यसे भिन्न मान लिये गये हेतुसे व्याप्तिस्मरणपूर्वक अविशद साध्य

ज्ञान होता है, वह अनुमान कहा जाता है, अर्थको जाननेमें इन्द्रियां निमित्त हो रहीं कारक हेतु हैं। ज्ञापक हेतु नहीं हैं। दूसरी बात यह है कि यह कोई कोई अनुमान जैनसिद्धान्त अनुसार विशेषतया परोक्षज्ञान स्वरूप ही नहीं है। एकदेशसे विशदपना होनेसे अनुमानको प्रत्यक्षपनेका कोई विरोध नहीं है। अर्थसे अर्थान्तरको जान लेना रूप परार्थानुमान भले ही सर्वथा परोक्ष होवे। किन्तु अभिनिबोधरूप स्वार्थानुमान तो सांव्यवहारिक प्रत्यक्ष भी हो सकता है। हां, सामान्यरूपसे परोक्ष हो रहे अन्य अनुमान ज्ञानोंको तो मुख्यरूपसे वह परोक्षपना हम स्याद्वादियोंके यहां अभीष्ट ही किया गया है। क्योंकि जो अपनी उत्पत्तिमें अन्य ज्ञानोंकी अपेक्षा रखता है उस ज्ञानको परोक्षपना कहा गया है। पहिले प्रकरणोंमें भी इसका विचार हो चुका है।

कथं पुनः पंचैवेंद्रियाणि जीवस्येत्याह।

कोई जिज्ञासु पूंछता है कि आचार्य महाराज! फिर यह बताओ कि जीवके पांच ही इन्द्रियां हैं, यह सिद्धान्त किस प्रकार प्रमाणसिद्ध माना जावे? ऐसी अभिलाषा होनेपर श्री विद्यानन्द आचार्य उत्तर कहते हैं।

पंचेंद्रियाणि जीवस्य मनसोनिंद्रियत्वतः।
बुद्ध्यहंकारयोरात्मरूपयोस्तत्फलत्वतः॥ १॥
वागादीनामतो भेदासिद्धेर्धीसाधनत्वतः।
स्पर्शादिज्ञानकार्याणामेवंविधविनिर्णयात्॥ २॥

संसारी जीवके इन्द्रियां पांच ही हैं। क्योंकि द्रव्यमन तो अनिन्द्रिय है तथा बुद्धि और "अहं अहं" मैं मैं इस प्रतीतिका उल्लेख करनेवाला अहंकार भी तो आत्मास्वरूप है। वे बुद्धि और अहंकार तो इन्द्रिय और मनके कार्य हो रहे फल हैं। हां, वचन बनानेवाले अवयव (जवां) हाथ, पांव, आदिक अवयवोंको इस स्पर्शन इन्द्रियसे भिन्न मानना असिद्ध है ज्ञानका साधन होनेसे स्पर्श, रस, आदिके ज्ञानोंको कार्य बना रहीं स्पर्शन आदि इन्द्रियोंका ही इस प्रकार पांच भेद रूपसे शेषतया निर्णय किया गया है। कर्मेन्द्रियां मानीं गयीं वाक् आदिक भले ही क्रियाओंकी साधन हो जांय, किन्तु ज्ञानको करानेमें उन वाक् आदिका कोई उपयोग नहीं है। तभी तो ज्ञान इन्द्रियां पांच ही मानी गयीं हैं।

न हि मनः षष्ठमिंद्रियं तस्येंद्रियवैधर्म्यादनिंद्रियत्वसिद्धेः। नियतविषयाणींद्रियाणि, मनः पुनरनियतविषयमिति तद्वैधर्म्ये प्रसिद्धमेव। करणत्वाद्विद्रलिंगत्वादिंद्रियं मन इति चेत्, तदत्र धूमादिनानेकांतात्। तदपि हि करणमात्मनोर्थोपलब्धौ लिंगं च भवति न चेंद्रियमिति। बुध्यहंकारयोरिंद्रियत्वान्न पंचैवेंद्रियाणीति चेत् न, तयोरात्मपरिणामयोरिंद्रियानिंद्रियफलत्वात्।

सूत्रकार द्वारा स्पर्शन, रसना, घ्राण, चक्षु, कान, इन पांच इन्द्रियोंका कथन कर चुकनेपर कोई विचारशाली पुरुष अपने मनमें खटका उत्पन्न करता है कि छट्ठी इन्द्रिय मन भी तो है, आचार्य कहते हैं कि सो नहीं समझना। क्योंकि पांच इन्द्रियोंसे विधर्मापन होनेके कारण मनको इन्द्रिय भिन्न अनिन्द्रियपना सिद्ध है। पांच इन्द्रियोंके विषय स्पर्श, रस, गन्ध, वर्ण, शब्द ये नियत हो रहे हैं। किन्तु फिर मनका विषय कोई नियत नहीं है। सभी विषयोंमें मनकी प्रवृत्ति योग्यतानुसार मानी गयी है। इस कारण " नोइन्द्रियं अनिन्द्रियं, या न इन्द्रियं " यों इन्द्रियका ईषत् प्रतिषेध करनेसे उन इन्द्रियोंका विधर्मपना मनमें प्रसिद्ध हो ही जाता है। यदि कोई यों कहे कि अर्थकी उपलब्धि करनेमें कर्त्ता आत्माका करण होनेसे मन छठा इन्द्रिय मान लेना चाहिये। आचार्य कहते हैं कि वह करणत्व या इन्द्रियलिंगत्व हेतु तो यहां धूम, शब्द, आदिक करके व्यभिचार दोष हो जानेसे आदर नहीं पायेंगे। देखिये, वे धूम आदिक भी आत्माको अर्थकी उपलब्धि करनेमें साधकतम हो रहे करण हैं और ज्ञापक हेतु भी हैं। किन्तु वे इन्द्रिय नहीं हैं। हेतु रह गया साध्य नहीं रहा अतः व्यभिचारदोष आया। फिर भी कोई कहें कि बुद्धि और अहंकारको इन्द्रियपना होनेसे पांच ही इन्द्रियां नहीं रहीं, सात हो गयीं, ग्रन्थकार कहते हैं कि यों तो नहीं समझ बैठना। कारण कि आत्माके परिणाम हो रहे वे बुद्धि और अहंकार तो इन्द्रिय और अनिन्द्रियके फल हैं। विचारमें प्राप्त हो रहीं इन्द्रियां जड होती हुयीं, करण हैं। यों महान् अन्तर है।

वाक्पाणिपादपायूपस्थानां कर्मेंद्रियत्वान्न पंचैवेत्यप्ययुक्तं, तेषां स्पर्शनांतर्भावात्। तत्रानंतर्भावेतिप्रसंगात्।

कपिल मतानुयायीकी शंका है कि वचनक्रियाका निमित्त हो रही वाक् इन्द्रिय, हाथ, पांव, गुदास्थान, जननेन्द्रिय ये पांच कर्मेन्द्रिय भी हैं। अतः पांच ही इन्द्रियां नहीं हुयीं, ग्यारह हो गयीं। श्री विद्यानन्द आचार्य कहते हैं कि सांख्योंका यह कहना भी अयुक्त है। क्योंकि उन कर्मेन्द्रियोंका स्पर्शन इन्द्रियमें अन्तर्भाव हो जाता है। हाथ, पग, आदि सब त्वचाके अवयव हैं। यदि हाथ, पैर, आदिका उस त्वचा इन्द्रियमें अन्तर्भाव नहीं करोगे तो अतिप्रसंग हो जायगा अर्थात्—कर्म यानी क्रियाओंको करनेवाले ओठ, अंगुली, नितंब, सिर, भौंयें, ग्रीवा, आदिको भी पृथक इन्द्रियां मानना पडेगा, जो कि हम तुम किसीको भी इष्ट नहीं है।

पंचानामेव बुद्धिसाधनत्वाच्चेंद्रियाणां पांचविध्यनिर्णयः कर्तव्यः स्पर्शादिज्ञानकार्याणि हि तानि। तथाहि–स्पर्शादिज्ञानानि करणसाधनानि क्रियात्वादिंद्रियक्रियावत्। स्वसंवित्तिक्रिययानेकांत इति चेन्न, तस्या अपि समनस्कानामंतःकरणकारणत्वात् परेषां स्वशक्तिविशेषकरणत्वात्। न चैकत्रात्मनि कर्तृकरणरूपविरोधः प्रतीतिसिद्धत्वादिति निरूपितं प्राक्। ततः स्पर्शादिज्ञानेभ्यः कार्यविशेषेभ्यः पंचभ्यः पंचेन्द्रियाणीति सामर्थ्यात् मनोनिंद्रियं षष्ठमिति सूत्रकारेण निवेदितं भवति। तेनैतैर्व्यवस्थितैर्योगो द्वित्रिचतुःपंचेंद्रियाः संज्ञिनश्च त्रसा इति निश्चीयते।

दूसरी बात यह है कि यहां उपयोगका प्रकरण है। अतः बुद्धिको साधनेवालीं होनेसे पांच ही ज्ञानेन्द्रियां हैं। तुमको भी बुद्धि इन्द्रियोंके पांच प्रकारपनका निर्णय करना होगा वे पांच ही इन्द्रियां स्पर्श, आदि पांच विषयोंके ज्ञानस्वरूप कार्योंको करती हैं। उसीको स्पष्ट कर यों कहा जाता है। स्पर्श, रस, आदिके ज्ञान (पक्ष) करणसे साधे गये कार्य हैं (साध्य) क्रिया होनेसे (हेतु) इन्द्रियोंकी क्रियाके समान (अन्वयदृष्टांत)। कोई इस अनुमानमें दोष उठाता है कि ज्ञानकी स्वयं अपने आप संवित्ति हो जाती है। किसी अन्य करणकी आवश्यकता नहीं है। यों स्वसंवित्ति क्रियामें क्रियात्व हेतु तो रह गया, किन्तु करणसे साधन होना यह साध्य नहीं रहा। अतः हेतुका व्यभिचारदोष हुआ। आचार्य कहते हैं कि यह तो न कहना। क्योंकि ज्ञान स्वयंको अपने आप जानता है। उस स्वसंवित्ति क्रियाकी भी मनवाले जीवोंके यहां अन्तरंग करण हो रहे मन इन्द्रिय को कारण मानकर उत्पत्ति हो रही है। हां, दूसरे मनरहित जीवोंके अपनी शक्तिविशेषको करण मान कर ज्ञानका स्वयं सम्वेदन हो जाता है, अर्थात्—मनवाले जीवोंके ज्ञान, सुख, दुःख, इच्छा आदि चेतनात्मक पदार्थोंका ज्ञान तो नोइन्द्रियमनसे होता है और एकेन्द्रियसे लेकर असंज्ञी पंचेन्द्रिय जीवों-तक ज्ञान, सुख, वेदना, इच्छा आदिका ज्ञान उस अन्तरंग विशेष क्षयोपशमरूप करणशक्तिसे उपज जाता है। वह करणशक्ति आत्मासे अभिन्न हो रही आत्माका ही परिणाम है। एक आत्मामें कर्तापनका और करणस्वरूप इन दो धर्मोंके ठहरनेका विरोध नहीं है। क्योंकि प्रतीतियोंसे एकमें कई स्वभावोंका स्थित रहना सिद्ध होचुका है। अग्नि अपने दाहपरिणाम करके ईंधनको जलाती है, दीपक अपनी प्रभासे प्रकाश रहा है, वृक्ष अपने बोझसे आप ही झुक गया है, यहां परिणाम और परिणा-मीकी भेदविवक्षासे कर्तापन और करणपन एक ही पदार्थमें ठहर जाता है। इस बातको हम पहिले प्रकरणमें विस्तारपूर्वक कह चुके हैं। तिस कारणसे सूत्रकार श्री उमास्वामी महाराज करके यह सिद्धांत निवेदन कर दिया गया हो जाता है कि इन्द्रियोंके विशेषरूप करके कार्य हो रहे स्पर्श आदि सम्बन्धी पांच ज्ञानोंसे पांच इन्द्रियां जान ली जाती हैं तथा पूर्वापर सूत्रोंकी सामर्थ्यसे छठा अवस्थित होनेसे अनिन्द्रिय कहा जानेवाला मन भी इन्द्रिय है। तिस कारण जीवोंका इन व्यवस्थाको प्राप्त हो चुकीं पांच इन्द्रियोंकरके सम्बन्ध हो जाता है। दो इन्द्रियोंका योग हो जानेसे सीप, शंख आदि दो इन्द्रिय जीव जान लिये जाते हैं। स्पर्शन, रसना, घ्राण, तीन इन्द्रियोंके योगसे जूआं, खटमल आदि त्रीन्द्रिय जीव हैं। उक्त तीन इन्द्रियोंमें चक्षुको मिला देनेसे भौंरा, मक्खी, आदिक चतुरिन्द्रिय प्राणी हैं। त्वचा, जिह्वा, नाक, आंखें, कान, इन पांचों इन्द्रियोंके सम्बन्धसे छोटी छोटी मेंडकी, मछली, आदि असंज्ञी पंचेंद्रियजीव हैं। पांचों वे और छटे मनको धार रहे घोडा, बैल, तोता, मैना, मनुष्य आदि संज्ञी पंचेंद्रिय जीव हैं। ऐसा युक्ति, आगम, अनुभव और प्रत्यक्ष प्रमाणसे निश्चय किया जा रहा है।

तानि पुनरिंद्रियाणि पौद्गलिकान्येकविधान्येवेति कस्याचिदाकूतमपाकुर्वन्नाह।

वे पांच इन्द्रियां फिर जड पुद्गलसे ही निर्मित की गयीं हैं। आत्म परिणामरूप नहीं हैं तथा वे एक प्रकार ही हैं, इस प्रकार हुये किसी वैशेषिक या अन्य तटस्थ पण्डितकी कुचेष्टाका निराकरण कर रहे, सन्ते श्री उमास्वामी आचार्य आर्हत सिद्धान्तको अग्रिमसूत्र द्वारा स्पष्ट कहते हैं।

द्विविधानि ॥ १६ ॥

वे पांचों भी इन्द्रियां द्रव्येन्द्रिय और भावेन्द्रिय इन भेदोंसे प्रत्येक दो प्रकारवाली हैं।

द्विः प्रकाराणीत्यर्थः प्रकारवाचित्वाद्विधशब्दस्य। शक्तींद्रियाणि व्यक्तींद्रियाणि चेति द्विविधानि केचिन्मन्यते, मूर्तान्यमूर्तानि वेत्यपरे। सूत्रकारास्तु द्रव्येंद्रियाणि भावेंद्रियाणि चेति चेतसि निधायैवमाहुः।

विध शब्दके विधान, प्रकार, युक्त, गत ऐसे कई अर्थ होते हैं। किन्तु इस सूत्रमें प्रकार अर्थको कहनेवाले विध शब्दका ग्रहण किया गया है। अतः प्रत्येक इन्द्रियां दो दो प्रकारवाली हैं। यह वाक्यका अर्थ हो जाता है। कोई मीमांसक यों मान रहे हैं कि शक्तिरूप इन्द्रियां और व्यक्तिरूप इन्द्रियां इस ढंगसे इन्द्रियोंके दो प्रकार हैं अथवा दूसरे कोई पण्डित मूर्त इन्द्रियां और अमूर्त इन्द्रियां इस प्रकार इन्द्रियोंके दो भेद बखान रहे हैं। कान, आकाशस्वरूप होनेसे अमूर्त हैं शेष चार इन्द्रियां और मन मूर्त्त हैं, किन्तु यहां तत्त्वार्थसूत्रको बनानेवाले श्री उमास्वामी महाराज तो प्रत्येक इन्द्रियां द्रव्य इन्द्रियस्वरूप और भाव इन्द्रिय स्वरूप हैं, इस प्रकार चित्तमें धारण कर इस " द्विविधानि " सूत्रको कह रहे हैं। अर्थात्–किन्हीं वैशेषिक या अन्य विद्वानोंके मतका हम विरोध नहीं करते हैं। लब्धिरूप शक्ति इन्द्रिय और व्यक्ति रूप उपयोग अथवा शक्तिरूप इन्द्रियावछिन्न आत्मप्रदेश और पौद्गलिक रचनास्वरूप व्यक्त इन्द्रिय हमको भी अभीष्ट हैं। इन्द्रियोंके मूर्त अमूर्त भेदोंका भी हम तिरस्कार नहीं करते हैं। लब्धि, उपयोग, ये भावेन्द्रियां और आत्म प्रदेशरूप निर्वृत्तिको जैन सिद्धान्तमें अमूर्त माना गया है। हां, उन आत्म प्रदेशोंपर रचे गये इन्द्रियाकार पौद्गलिक परिणामको मूर्त इन्द्रिय इष्ट किया है। किन्तु ये और इनसे न्यारे अन्य भी भेद, प्रभेद, इन्हीं दो द्रव्येन्द्रिय और भावेन्द्रिय भेदोंमें गतार्थ हो जाते हैं। सूत्रकारका यह अभिप्राय ध्वनित हो रहा है।

यद्येवं कानि द्रव्येंद्रियाणीत्याह।

कोई प्रश्न करता है कि यदि इस प्रकार द्रव्येंद्रिय और भावेन्द्रिय दो भेद हैं, तो इन्द्रियोंका पहिला भेद द्रव्येन्द्रियां कौन हैं ? बताओ। ऐसी जिज्ञासा होनेपर श्री उमास्वामी महाराज समाधान-कारक सूत्रको कहते हैं।

निर्वृत्त्युपकरणे द्रव्येंद्रियम् ॥ १७ ॥

पौद्गलिक कर्मको प्रेरक निमित्त पाकर कर्त्ता आत्मा जिस आत्मसम्बन्धी या पुद्गलसम्बन्धी परिणामको बनाता है वह निर्वृत्ति है तथा निर्वृत्तिका उपकार करनेवाला उपकरण होता है। यों निर्वृत्ति और उपकरण यों दो दो भेदस्वरूप पांचों द्रव्येन्द्रियां हैं।

निर्वर्त्यत इति निर्वृत्तिः सा द्वेधा बाह्याभ्यंतरभेदात्। तत्र विशुद्धात्मप्रदेशवृत्तिरभ्यंतरा तस्यामेव कर्मोदयापादितावस्थाविशेषः पुद्गलप्रचयो बाह्या।

अप्रेरक निमित्त हो रहे आत्मा कर्त्ताको परवश करनेवाले प्रेरक निमित्त नाम कर्म करके आत्म पुरुषार्थ द्वारा जो आत्मा या पुद्गलकी परिणतियां बनवाई जाती हैं वे निर्वृत्तिस्वरूप इन्द्रियां हैं। इस प्रकार अव्याप्ति, अतिव्याप्ति, असम्भव, दोषोंका निवारण करनेवाले कई विशेषणोंको लगाकर निर्वृत्ति शब्दकी निरुक्तिसे निर्दोष अर्थ निकाल लिया गया है। वह निर्वृत्ति बाह्य और अभ्यंतर भेदोंसे दो प्रकार है। तिन दो प्रकारोंमें विशुद्ध आत्माके प्रदेशोंका वर्त्तना तो अभ्यन्तर निर्वृत्ति है। और उन आत्मप्रदेश स्वरूप अभ्यन्तर निर्वृत्तिमें ही कर्मोके उदयसे विशेष अवस्थाको प्राप्त कराया गया पुद्गल पिण्ड तो बाह्यनिर्वृत्ति है। अर्थात्—अंगुलके असंख्यातवें भाग या संख्यातवें भाग अथवा संख्यात घनांगुल परिमित विशुद्ध आत्मप्रदेशोंकी चक्षु, श्रोत्र, घ्राण, जिह्वा, त्वचा, स्वरूप रचना हो जाना अभ्यन्तर निर्वृत्ति है। यह जीवतत्त्व आत्मक पदार्थ है तथा योग द्वारा ग्रहण कीं गयीं आहारवर्गणाओंमेंसे शरीर और श्वासोच्छ्वासके उपयोगी द्रव्यसे शेष बचे हुये स्वल्प बढिया पुद्गल द्रव्यकी मसूर, यवनाली, तिलपुष्प, (या धतूर पुष्प,) खुरपा अथवा अपने अपने शरीर अनुसार अनेक प्रकार स्पर्शन इन्द्रिय आकृति ऐसी रचनाको धार रहा पुद्गल प्रचय तो बाह्यनिर्वृत्ति है। यह पुद्गल तत्त्व है, जैसे कि आंखोंके भीतर इन्द्रिय आकारवाले आत्माके चेतन प्रदेश आंखइन्द्रियकी अभ्यन्तर निर्वृत्ति है। और उन आत्मप्रदेशोंपर उपादान कारण आहारवर्गणाका इन्द्रिय पर्यायस्वरूप आत्मपुरुषार्थ द्वारा बना दिया गया मसूर सारिखा अतीन्द्रिय पुद्गल विवर्त्त तो आंखकी बाह्य निर्वृत्ति है। यह द्रव्येन्द्रिय अतीन्द्रिय है। अन्य दर्शनोंमें प्रायः यही इन्द्रिय बखानी गयी है। शेष इन्द्रिय भेदोंकी गहराईतक वे नहीं पहुंच पाये हैं।

उपक्रियतेनेनेत्युपकरणं। तदपि द्विविधं बाह्याभ्यंतरभेदात्। तत्र बाह्यं पक्षपुटादि, कृष्णसारमंडलाद्यभ्यंतरं। निर्वृत्तिश्चोपकरणं च निर्वृत्युपकरणे द्रव्येंद्रियमिति जात्यपेक्षयैकवचनं।

जिस अवयव करके विशेष आत्म प्रदेश और विशेष पुद्गल रचनास्वरूप निर्वृत्तिका उपकार किया जाता है वह उपकरण इन्द्रिय है। वह उपकरण भी बाह्य और अभ्यन्तर भेदसे दो प्रकारका है। उनमें बाह्य उपकरण तो नेत्रइन्द्रियके दोनों पलक, रोमावली, आदि हैं तथा नेत्रके भीतरका शुक्ल भाग और उसके भी बीचमें पडा हुआ गोल काला या तिल अंश ये सब नेत्र इन्द्रियके अभ्यन्तर उपकरण हैं। कृष्णसारका अर्थ चक्षुर्गोलक किया जाय। निर्वृत्ति और उपकरण यों इतरेतर योग द्वन्द्व करने

पर निवृत्ति और उपकरण ये दो द्रव्येन्द्रिय हैं। यों जातिकी अपेक्षा द्रव्येन्द्रिय शब्दमें एक वचन कह दिया गया है। अन्यथा निर्वृत्ति और उपकरण इस द्विवचनान्त उद्देश्य दलका सामानाधिकरण होनेसे द्विवचन " द्रव्येन्द्रिये " कहना चाहिये था। अथवा पांचों इन्द्रियोंको द्रव्येन्द्रियकी विधि करनेकी अपेक्षा द्रव्येन्द्रियाणि यह बहुवचनपद प्रयोग उपयोगी पडता। किन्तु जातेः शब्दं मानकर एक वचन कह देनेसे सभी प्रयोजन सिद्ध होजाते हैं। गेंहू मन्दा है, चना तेज है, यहां जातिमें एक वचनका प्रयोग है। वैसा ही सूत्रमें जान लेना।

कुतः पुनस्तानि प्रतिपद्यंत इत्याह।

वे निर्वृत्ति और उपकरणस्वरूप इन्द्रियां फिर किस प्रमाणसे जानलीं जातीं हैं? बताइये, ऐसी जिज्ञासा होनेपर श्री विद्यानन्द आचार्य उत्तर कहते हैं।

द्विविधान्येव निर्वृत्तिस्वभावान्यनुमिन्वते।
सिद्धोपकरणात्मानि तच्च्युतौ तद्विदच्युतेः ॥ १ ॥

बाह्य, अभ्यन्तर, निर्वृत्ति स्वरूप और प्रत्यक्ष प्रमाणोंसे सिद्ध हो रहे बहिरंग अन्तरंग उपकरण स्वरूप दो प्रकारकी ही इन्द्रियोंको विद्वान् अनुमान द्वारा जान रहे हैं, यहां व्यतिरेक घट जाता है। यदि उन इन्द्रियोंकी च्युति कर दी जायगी तो उन निर्वृत्ति और उपकरणसे उत्पन्न हुई संवित्तिओं-की भी च्युति हो जायगी।

बाह्याभ्यंतरोपकरणेंद्रियाणि तावत्प्रसिद्धान्येव तद्व्यापारान्वयव्यतिरेकानुविधायिनां स्पर्शादिज्ञानानामुपलंभात्। बाह्याभ्यंतरनिर्वृत्तिस्वभावानि चेंद्रियाणि तत एवानुमीयंते व्यापार-वत्स्वप्युपकरणेंद्रियेषु विषयालोकमनस्सु च संनिहितेषु सत्यपि च भावेंद्रिये कदाचित्स्पर्शादि-ज्ञानानुत्पत्तेरन्यथानुपपत्तेस्तच्च्युतावेव तद्विदच्युतिसिद्धेः।

सबसे प्रथम बाह्य उपकरण और अभ्यन्तर उपकरण स्वरूप इन्द्रियां तो बालक बालिकाओं, पशु पक्षियों, तकको प्रसिद्ध हो ही रहीं हैं। क्योंकि उन बहिरंग, अन्तरंग, उपकरणोंके व्यापारके साथ अन्वय, व्यतिरेकका अनुविधान करनेवाले स्पर्श, रस, आदि ज्ञानोंकी उपलब्धि हो रही है। कारणके होनेपर कार्यका होना अन्वय है और नियत किये जानेवाले कारणके विना कार्यका न होन व्यतिरेक है। स्पर्श, रस, गन्ध, वर्ण, शद्वके ज्ञानोंका उपकरण इन्द्रियोंके साथ अन्वयव्यतिरेक बन रहा है। आत्माको अर्थकी उपलब्धि करनेमें जो निमित्तकारण पडेगा वह इन्द्रिय है। यह लक्षण पहिले बांधा जा चुका है। तथा तिस ही हेतुसे यानी स्पर्श, आदिके ज्ञानोंकी अन्यथानुपपत्ति होनेसे ही बाह्यनिर्वृत्ति और अभ्यन्तरनिर्वृत्ति स्वरूप इन्द्रियोंका भी अनुमान कर लिया जाता है। देखिये, व्यापारको धार रहीं भी उपकरण इन्द्रियोंके होनेपर और स्पर्श, स्पर्शवान्, रस, रसवान्

आदि विषयोंको जाननेके लिये उत्सुक हो रहे मनके सन्निहित होनेपर भी तथा लब्धिस्वरूप भावेंद्रियके होते हुये भी कभी कभी स्पर्श आदिके ज्ञान नहीं उपज पाते हैं। वह ज्ञानकी अनुत्पत्ति अन्यथा यानी निर्वृत्तिस्वरूप इन्द्रियोंको माने विना नहीं बन पाती है। अतः निर्वृत्ति स्वरूप इन्द्रियोंकी च्युति होनेपर ही उन स्पर्श आदिके ज्ञानोंकी च्युति हो जाना सिद्ध है। इस प्रकार अविनाभावी हेतुसे निर्वृत्ति इन्द्रियां सिद्ध कर दी गयी हैं। पांचों इन्द्रियोंमें और मनमें भी दोनों प्रकारके निर्वृत्ति और उपकरणोंको समझ लेना चाहिये।

कानि पुनर्भावेंन्द्रियाणीत्याह।

दो प्रकारकी इन्द्रियोंमें पिछली भावेन्द्रियां फिर कौन हैं? ऐसी जिज्ञासा होनेपर श्री उमास्वामी महाराज अग्रिम सूत्रको कहते हैं।

लब्ध्युपयोगौ भावेन्द्रियम् ॥ १८ ॥

लब्धि और उपयोग स्वरूप भावेंद्रियां हैं। भावार्थ—पांचों इन्द्रियां और छठे मनके भावेंद्रिय रूपसे प्रत्येकके लब्धि और उपयोग ये दो दो भेद हो रहे हैं।

इन्द्रियनिर्वृत्तिहेतुः क्षयोपशमविशेषो लब्धिः तन्निमित्तः परिणामविशेष उपयोगः लब्धिश्चोपयोगश्च लब्ध्युपयोगौ भावेंद्रियमिति जात्यपेक्षयैकवचनं।

द्रव्य इन्द्रियोंकी निर्वृत्ति (बनाने) का निमित्त कारण हो रहा क्षयोपशम विशेष तो लब्धि है। अर्थात्—ज्ञानावरण कर्मोंके क्षयोपशमसे हुयी विशुद्धि द्वारा आत्मा द्रव्येंद्रियोंका सम्पादन करता है। जिस आत्माके पास स्पर्शन इन्द्रियावरण कर्मका क्षयोपशम होगा उस आत्माके केवल एक ही स्पर्शन द्रव्य इन्द्रिय बनेगी। मनुष्य जीवके विग्रहगतिमें छऊ इन्द्रियोंका क्षयोपशम हो रहा है। अतः गर्भावस्थामें जन्म लेते ही छऊ द्रव्येंद्रियोंका बनना प्रारम्भ हो जाता है तथा उस लब्धिको निमित्त मानकर हुआ आत्माका परिणामविशेष तो उपयोग है। लब्धि और उपयोग यों द्वन्द्व समास करनेपर " लब्ध्युपयोगौ " यह पद बन जाता है। ये दोनों भाव इन्द्रिय हैं, ऐसा वाक्यार्थ कर लिया जाता है। छह इन्द्रियोंके दो दो भेद होकर बारह भावेंद्रियां हैं। फिर भी जातिकी अपेक्षा करके "भावेंद्रियम्" ऐसा वचन सूत्रमें कह दिया है। एकेंद्रियसे लेकर संज्ञी पञ्चेंद्रियपर्यंत अनेक लब्ध्यपर्याप्तक जीवोंके भी द्रव्येंद्रियोंका बनना प्रारम्भ हो जाता है। पूर्णता नहीं हो पाती है। तदनुसार उनके लब्धिरूप इन्द्रियां मानी जाती है।

कुतः पुनस्तानि परीक्षका जानत इत्याह।

परीक्षक विद्वान् फिर उन भावेंद्रियोंको किस प्रमाणसे जानते हैं? ऐसी जिज्ञासा होनेपर श्री विद्यानंद स्वामी उत्तर कहते हैं।

भावेन्द्रियाणि लब्ध्यात्मोपयोगात्मानि जानते ।
स्वार्थसंविदि योग्यत्वाद्व्यापृतत्वाच्च संविदः ॥ १ ॥

लब्धिस्वरूप और उपयोगस्वरूप हो रहीं भावेंद्रियोंको पण्डितजन जान रहे हैं (प्रतिज्ञा वाक्य) स्व और अर्थके ज्ञानमें योग्यता होनेसे तथा सम्वित्तिके व्यापार युक्त होनेसे (हेतु) अर्थात्—स्वार्थसम्वित्तिकी योग्यतासे लब्धिस्वरूप भावेंद्रियका अनुमान हो जाता है और सम्वित्तिके व्यापारसे उपयोग आत्मक इन्द्रियोंका अनुमान कर लिया जाता है ।

लब्धिस्वभावानि तावद्भावेंद्रियाणि स्वार्थसंविदौ योग्यत्वादात्मनः प्रतिपद्यंते । न हि तत्रायोग्यस्यात्मनस्तदुत्पत्तिराकाशवत् स्वार्थसंविद्योग्यतैव च लब्धिरिति लब्धींद्रियसिद्धिः । उपयोगस्वभावानि पुनः स्वार्थसंविदो व्यापृतत्वान्निश्चिन्वंति । न ह्यव्यापृतानि स्पर्शादिसंवेदनानि पुंसः स्पर्शादिप्रकाशकानि भवितुमर्हंति सुषुप्तादीनामपि तत्प्रकाशनप्रसंगात् ।

प्रथम ही लब्धिस्वरूप छह भावेन्द्रियां तो स्वार्थोंकी संवित्ति करनेमें योग्यतासे आत्माके हो रही समझ ली जातीं हैं या विद्वान् इन्द्रियोंको समझ लेते हैं । उस स्वार्थसम्वेदनमें अयोग्य हो रहे आत्माके उन विशुद्धिस्वरूप लब्धियोंकी उत्पत्ति नहीं हो पाती है । जैसे कि आकाश द्रव्यके क्षयोपशम विशेष नहीं उपजता है । और स्वार्थसम्वित्तिकी योग्यता ही तो लब्धि है । इस प्रकार अनुमान प्रमाणसे लब्धि स्वरूप इन्द्रियोंकी सिद्धि हो जाती है तथा फिर उपयोगस्वरूप दूसरीं भावेन्द्रियोंको स्वार्थसम्वित्तिका व्यापार करनेसे पण्डितजन निर्णीत कर लेते हैं । व्यापाररहित हो रहे स्पर्श आदिके सम्वेदन तो आत्माको स्पर्श आदिके प्रकाशक नहीं हो सकते हैं । अन्यथा गाढ सोती हुयी अवस्थावाले या मूर्छित हो रहे आदि पुरुषोंको भी उन स्पर्श आदिके प्रकाश जानेका प्रसंग हो जायगा । अतः व्यापार कर-स्पर्श आदिको प्रकाश रहे ज्ञान या दर्शन तो उपयोगस्वरूप भावेन्द्रियां हैं ।

स्वार्थप्रकाशने व्यापृतस्य संवेदनस्योपयोगत्वे फलत्वादिंद्रियत्वानुपपत्तिरिति चेन्न, कारण-धर्मस्य कार्यानुवृत्तेः । न हि पावकस्य प्रकाशकत्वे तत्कार्यस्य प्रदीपस्य प्रकाशकत्वं विरुध्यते । न च येनैव स्वभावेनोपयोगस्येंद्रियत्वं तेनैव फलत्वमिष्यते यतो विरोधः स्यात्, साधकतमत्व-स्वभावेन हि तस्येंद्रियव्यपदेशः क्रियारूपतया तु फलत्वं प्रदीपवत् । प्रदीपः प्रकाशात्मना प्रकाशयतीत्यत्र हि साधकतमः प्रकाशात्मा करणं क्रियात्मा फलं स्वतंत्रात्मा कर्तेति प्ररूपितप्रायं ।

किसीकी शंका है कि स्वार्थोंके प्रकाशनेमें व्यापार युक्त हो रहे सम्वेदनको उपयोगपना मान-नेपर फल होजानेके कारण इन्द्रियपना नहीं बन सकता है, अर्थात्—इन्द्रियोंका फल उपयोग है, वह भला करणस्वरूप इन्द्रिय कैसे हो सकता है ? आचार्य कहते हैं यह तो न कहना । क्योंकि कारणोंके

धर्मकी कार्योंमें अनुवृत्ति हो जाती है। कारणमें इन्द्रियपना हैं तो उसके कार्य बन रहे उपयोगमें भी इन्द्रियपनेका व्यवहार हो जाता है। देखो, अग्निको प्रकाशकपना माननेपर उस अग्निके कार्य हो रहे दीपकको प्रकाशकपना विरुद्ध नहीं पडता है। एक बात यह है कि जिस ही स्वभाव करके उपयोगको इन्द्रियपना कहा जाता है उस ही स्वभाव करके फलपना इष्ट नहीं किया जाता है, जिससे कि विरोध दोष हो जाय। देखो, स्वार्थसम्वित्ति क्रियाको करनेमें प्रकृष्ट साधकपन स्वभाव करके ही उस उपयोगको इन्द्रियत्वका व्यपदेश है और क्रियास्वरूप होनेसे उपयोगको फलपनेका निरूपण है। प्रदीपके समान। एक पदार्थमें भी करणपना और फलपना घटित हो जाता है, अर्थात्—प्रदीप (कर्ता) अपने प्रकाश स्वभाव करके (करण) पदार्थोंको या स्वयंको (कर्म) प्रकाश रहा है (क्रिया)। यहां इस वाक्यमें प्रकाशन क्रियाका साधकतम हो रहा प्रकाशस्वरूप करण है और प्रकाशन क्रियास्वरूप फल है तथा स्वतंत्र हो रहा प्रदीप आत्मक कर्ता है। इस बातको हम कई बार निरूपण कर चुके हैं। इन्द्रिय शब्दका अर्थ उपयोगमें प्रधानतासे विद्यमान है। कथंचित् भेद, अभेद, होनेसे उपयोगमें कितने ही अनेक स्वभाव घटित हो जाते हैं।

किं व्यपदेशलक्षणानि तानींद्रियाणीत्याह।

किसीका प्रश्न है कि उन इन्द्रियोंका नाम निर्देश क्या है? और किस लक्षणवालीं वे इन्द्रियां हैं? इस प्रकार बुभुत्सा होनेपर शिष्यके प्रति श्री उमास्वामी महाराज अग्रिम सूत्र द्वारा इन्द्रियोंके नाम कीर्त्तन, आनुपूर्वी और निरुक्तिपूर्वक लक्षणको कह रहे हैं।

स्पर्शनरसनघ्राणचक्षुःश्रोत्राणि ॥ १९ ॥

जिससे छुआ जाय ऐसी स्पर्शन इन्द्रिय १ आत्मा जिससे रसको चाटे यानी पुद्गलके स्वादको जाने ऐसी रसना इन्द्रिय २ सूंघनेमें आत्माका हेतु बन रही घ्राण इन्द्रिय ३ अर्थोंको देखनेमें आत्माका निमित्त हो रही चक्षुः ४ तथा आत्माको शब्द सुनानेवाला कान ५ इस प्रकार पांच इन्द्रियां हैं।

स्पर्शनादीनां करणसाधनत्वं पारतंत्र्यात् कर्तृसाधनत्वं च स्वातंत्र्याद्बहुलवचनात्। तेनान्वर्थसंज्ञाकरणादेर्व्यपदेशान्येवंलक्षणानि च पंचेंद्रियाणीत्यभिसंबंधः कर्तव्यः।

सूत्रमें कहे गये स्पर्श आदि शब्दोंको करणसाधनपना है। क्योंकि वे परतंत्र हैं और स्वतंत्रता होनेसे स्पर्शन आदि शब्द कर्तामें भी साध लिये जाते हैं। भावार्थ—तुदादि गणकी "स्पृश संस्पर्शने" धातुसे करणमें युट् प्रत्यय करनेपर स्पर्शन शब्द साध लिया जाता है। चुरादि गणकी "रस आस्वादन-स्नेहनयोः" धातुसे करणमें युट् प्रत्यय कर देनेपर रसन शब्द बन जाता है। भ्वादि गणकी "घ्रा गन्धोपादाने" धातुसे युट् प्रत्यय करनेपर घ्राण शब्द सध जाता है। अदादि गणकी "चक्षीङ् व्यक्तायां वाचि" धातुसे उसि प्रत्यय कर देनेसे चक्षुः शब्द साधु हो जाता है। भ्वादि

गणीय " श्रु श्रवणे " धातुसे त्रल् प्रत्यय करनेपर श्रोत्र शब्दकी सिद्धि हो जाती है। ज्ञानकी उत्पत्तिमें इन्द्रिया करण है। अतः परतंत्रपनेकी विवक्षासे करणमें युट् आदि प्रत्ययोंको कर लेना। हां, स्पर्शन इन्द्रिय छू रही है, रसना इन्द्रिय चाट रही है, यों स्वतंत्रताकी विवक्षा होनेपर कर्त्तामें भी उक्त पांचों शब्दोंको साध लिया जाता है। " युड्व्या बहुलम् " यहां " बहुल " वचनसे कर्त्तामें भी युट् प्रत्ययकी विधि हो जाती है तिस कारण इन स्पर्शन आदिकोंकी शब्द निरुक्तिके अनुसार अर्थवाचक संज्ञा कर देनेसे इस प्रकार स्पर्शन, रसन, आदि व्यपदेशको धारनेवालीं ये इन्द्रियां हैं। यों शब्दार्थ कर लिया जाय तथा निरुक्ति अनुसार निर्दोष लक्षण घट जानेसे इस प्रकार लक्षणवालीं भी पांच इन्द्रियां हैं। इस ढंगसे पूर्व सूत्रोंको मिलाकर वाक्यार्थका सम्बन्ध कर लेना चाहिये।

स्पर्शनस्य ग्रहणमादौ शरीरव्यापित्वात्, वनस्पत्यंतानामेकमित्यत्राभीष्टत्वात् सर्वसंसारिपूपलब्धेश्च। ततो रसनघ्राणचक्षुषां क्रमवचनमुत्तरोत्तराल्पत्वात्, श्रोत्रस्यांते वचन बहूपकारित्वात्। रसनमपि वक्तृत्वेन बहूपकारीति चेत् न तेन श्रोत्रप्रणालिकापादितस्योपदेशस्योच्चारणात् तत्पारतंत्र्यस्वीकरणात्। सर्वज्ञे तदभाव इति चेन्न, इन्द्रियाधिकारात्। न हि सर्वज्ञस्य शब्दोच्चारणे रसनव्यापारोस्ति तीर्थकरत्वनामकर्मोदयोपजनितत्वात् भगवत्तीर्थकरावगमस्य करणव्यापारापेक्षत्वे क्रमप्रवृत्तिप्रसंगात्। सकलवीर्यांतरायक्षयान्न क्रमप्रवृत्तिस्तस्येति चेत्, तत एव करणापेक्षापि मा भूत्। ततः सूक्तं श्रोत्रस्यांते वचनं बहूपकारित्वादिति।

सम्पूर्ण पौद्गलिक शरीरमे ओत, पोत, व्याप रही होनेसे स्पर्शन इन्द्रियका सम्पूर्ण इन्द्रियोंके आदिमें ग्रहण किया गया है और " पृथ्वीसे लेकर वनस्पतिपर्यंत जीवोंके एक, प्रधान, या प्रथम स्पर्शन इन्द्रिय है, " इस प्रकार यहां भविष्य सूत्रमें अभीष्ट होनेसे भी सबके पहिले स्पर्शन इन्द्रियका ग्रहण है। सबसे बडी बात तीसरी यह है कि संपूर्ण संसारी जीवोंमे स्पर्शन इन्द्रियकी उपलब्धि हो रही है। अतः नाना जीवोंकी अपेक्षा व्यापक होनेसे आदिमे स्पर्शनका उपादान सूत्रकारने किया है। उसके पीछे रसना, घ्राण, और चक्षुः इन तीन इन्द्रियोंका क्रमसे वचन किया है। क्योंकि उत्तर उत्तर थोडे प्रदेश अथवा थोडे थोडे स्वामी हैं। अर्थात्—"चक्खू सोदं घाणं जिब्भायारं मसूरजवणाली। अतिमुत्तखुरप्पसमं फासं तु अणेय संठाणं ॥ अंगुलअसंखभागं संखेज्जगुणं तदो विसेसहियं। तत्तो असंखगुणिदं अंगुलसंखेज्जयं तत्तु " इन गोम्मटसार जीवकाण्डकी दो गाथाओंके अनुसार सब से थोडे प्रदेश चक्षुःके माने हैं। चक्षुःसे श्रोत्र इन्द्रियके प्रदेश संख्यात गुणे हैं। श्रोत्र इन्द्रियने जितने आत्मप्रदेशोंको घेरा है, उनसे पल्यके असंख्यातमें भाग अधिक आत्मप्रदेशोंको घ्राण इन्द्रियने घेरा है। घ्राण इन्द्रियसे जिव्हाका अवगाह असंख्यात गुणा है। इस प्रकार रसना, घ्राण, और चक्षुःमें प्रदेशोंकी संख्या उत्तरोत्तर अल्प है। हां, श्रोत्रके प्रदेश चक्षुसे अधिक हैं। उसका अभी कथन ही नहीं है। तथा " वितिचपमाणमसंखेणवहिदपदरंगुलेणहिदपदरं " इस गाथा अनुसार द्वीन्द्रियोंकी अपेक्षा

त्रीन्द्रिय जीव और त्रीन्द्रियोंकी अपेक्षा चतुरिन्द्रियोंके धारी जीव भी थोडे थोडे हैं। सर्व इन्द्रियोंके अंतमें कर्ण इन्द्रियका कथन यों किया गया है कि सभी इन्द्रियोंकी अपेक्षा श्रोत्र इन्द्रिय इस जीवका बहुत उपकारी है। कानोंसे उपदेशको सुनकर अनेक जीव हितकी प्राप्ति और अहितका परिहार कर लेते हैं। उत्कृष्ट ज्ञानी या तत्त्वज्ञानी बन जाना कानोंसे ही साध्य हो रहा कार्य है। सभी मोक्षगामी जीव कानोंसे उपदेशको सुनकर देशनालब्धि द्वारा साक्षात् या परम्परासे मुक्तिलाभ कर सके हैं। जीवको विशेषज्ञ बनानेवाला श्रोत्र ही है। यहां किसीकी शंका है कि रसना इन्द्रिय भी तो वक्तापने करके बहुत उपकारी हो रही है। स्वर्ग या मोक्षके उपयोगी पदोंका उच्चारण करना, अध्ययन करना, जाप्य देना, इनमें रसना इन्द्रिय कारण है। अतः रसना ही अन्तमें कहनी चाहिये। आचार्य कहते हैं यह तो न कहना। क्योंकि तुमने श्रोत्रको बहुत उपकारी स्वीकार कर पुनः रसनाका भी बहुत उपकारीपना आपादान किया है। अतः तुम्हारे मुखसे ही हमारी बातका समर्थन हो जाता है। एक बात यह भी है कि श्रोत्रकी प्रणालिकासे विषयको निर्णीत कर पुनः उस रसनासे उपदेशका उच्चारण होता है। अतः रसनाको श्रोत्रकी परतंत्रता तुमको स्वीकार करनी पडेगी। यहां रसन शब्दसे जिह्वाका खुरपाके समान लम्बा, चौडा, मोटा उपकरण लेना, कर्मेन्द्रियोंको माननेवाले जिसको कि वाक् शब्दसे पकडते हैं। सच पूछो तो रसना केवल स्वाद लेनेमें चरितार्थ हो रही है। हां, चर्मकी जिव्हा वक्तापनेमें व्यापार करती है। यों बोलनेमें उपकरण हो रही जिव्हाने श्रोत्र इन्द्रियकी पराधीनता अङ्गीकार कर रक्खी है। पुनः यहां कोई यों शंका करता है कि सर्वज्ञमें उस श्रोत्रकी परतंत्रताका अभाव है। अर्थात्—सर्वज्ञ भगवान् तो श्रोत्रेन्द्रियके बलाधानसे अन्य वक्ताओंसे पदार्थका निर्णय कर पुनः वक्तापन को प्राप्त नहीं होते हैं। किन्तु सर्वज्ञदेव तो ज्ञानावरणका क्षय हो जानेसे केवलज्ञानको उपजाकर वक्तापन करके सम्पूर्ण शास्त्रोंका उपदेश कर देते हैं। अतः रसना ही बहुत उपकारक प्रतीत होती है। ग्रन्थकार कहते हैं कि यह तो न कहना। क्योंकि यहां प्रकरणमें इन्द्रियोंका अधिकार चला आ रहा है। अतः जिन जीवोंमें इन्द्रियोंसे किया गया हित, अहित, उपदेश है, उन जीवोंके प्रति श्रोत्र इन्द्रिय अधिक उपकारी मानी गयी है। अतीन्द्रियज्ञानधारी सर्वज्ञ देवकी बात न्यारी है। सामान्य पुरुषोंमें देखी गयी टेवका विशिष्ट पुरुषोंमें भी आपादान नहीं करना चाहिये। दूसरी बात यह है कि उच्चारण करनेमें सर्वज्ञके रसना इन्द्रियका व्यापार नहीं है। नामकर्मकी विशेष प्रकृति तीर्थंकरत्वके उदयसे भगवान्के सर्व अंगोंसे निकल रही मेघगर्जनके समान दिव्यध्वनि भव्योंके भाग्यवश उपज जाती है। अतः सर्वज्ञकी वक्तृत्व कलामें रसनाका कोई व्यापार नहीं है। हां, अन्य वक्ताओंकी वचनकलामें रसना को श्रोत्रकी पराधीनता अनिवार्य है। वे वक्ता पहिले अपने गुरुओंसे स्वकीय श्रोत्र द्वारा वाच्यार्थका निर्णय कर पश्चात् जिव्हासे उपदेश देते हैं। भगवान् तीर्थंकरके ज्ञानको यदि इन्द्रियोंके व्यापारकी अपेक्षा मानी जावेगी तो ज्ञानकी क्रम क्रमसे प्रवृत्ति होनेका प्रसंग होगा। जोकि किसी भी सर्वज्ञवादीको

इष्ट नहीं है। सर्वज्ञ देव युगपत् त्रिलोक त्रिकालवर्त्ती पदार्थोंका प्रत्यक्ष ज्ञान कर रहे हैं। यदि कोई यों कहें कि सम्पूर्ण वीर्यान्तराय कर्मोंका क्षय हो जानेसे उस सर्वज्ञके ज्ञानकी क्रमसे प्रवृत्ति नहीं होगी। अनन्तशक्तिद्वारा सबका ज्ञान युगपत् हो जायगा। यों कहनेपर तो आचार्य कहते हैं कि तिस ही कारणसे अर्थात्—वीर्यान्तरायका क्षय हो जानेसे ही सर्वज्ञके ज्ञानको इन्द्रियोंकी अपेक्षा भी नहीं होवे। सर्वज्ञके ज्ञानमें प्रथम इन्द्रियोंकी अपेक्षा मान कर पीछे अनन्त वीर्य होनेसे क्रम प्रवृत्तिका रोकना क्लिष्ट कल्पना है। तिस ही से तो हमने बहुत अच्छा यों कहा था कि बहुत उपकारी होनेसे उमास्वामी महाराजने सर्व इन्द्रियोंके अन्तमें श्रोत्रका कथन किया है। इस प्रकार प्रकरणको समाप्त कर दो तो अच्छा है।

एकैकवृद्धिज्ञापनार्थं वा स्पर्शनादिक्रमवचनं।

अथवा यह सिद्धान्त उत्तर सबसे अच्छा है कि भविष्य चौथे सूत्रमें लट, चींटी, भौंरा, मनुष्य, आदिकोंके एक एक बढी हुयीं इन्द्रियां कही जावेंगी। अतः इस एक इन्द्रियकी योग्यतानुसार वृद्धिको समझानेके लिये स्पर्शन, रसन, आदि इन्द्रियोंका क्रमसे वचन किया गया है। अन्यथा द्वन्द्व करनेपर अल्प अक्षरवाली या पूज्य इन्द्रियका पहिले प्रयोग हो जाता। बात यह है कि जीवोंके इन्द्रियोंकी वृद्धि जिस जिस क्रमसे हुई है, उसी ढंगसे सूत्रमें इन्द्रियोंका पाठक्रम है।

कुतः पुनः स्पर्शनादीनि जीवस्य करणान्यर्थोपलब्धावित्याह।

यहां कोई जिज्ञासु पुनः पूंछता है कि जीवके अर्थकी उपलब्धि करनेमें स्पर्शन आदिक इन्द्रियां करण हो रहीं हैं, यह किस प्रमाणसे निर्णय किया जाय? इस प्रकार जिज्ञासा होनेपर श्री विद्यानन्द आचार्य अग्रिम वार्तिक द्वारा समाधानको कहते हैं।

स्पर्शनादीनि तान्याहुः कर्तुः सांनिध्यवृत्तितः।
क्रियायां करणानीह कर्मवैचित्र्यतस्तथा ॥ १ ॥

कर्त्ता आत्माके सन्निकट वर्तीपनसे प्रवृत्ति करनेसे आचार्य उन स्पर्शन आदिकोंको ज्ञप्ति क्रियामें करण कह रहे हैं तथा कर्मोंकी विचित्रतासे वे इन्द्रियां भावेंद्रिय हो रहीं हैं, अर्थात्—नामकर्मकी विचित्रतासे उत्पन्न हुयीं द्रव्य इन्द्रियां तो ज्ञान करनेमें आत्माकी करण हो जातीं हैं और ज्ञानावरण तथा वीर्यान्तरायके क्षयोपशमकी विचित्रतासे वे इन्द्रियां भावेन्द्रिय हो जाती हैं।

स्पर्शनादीनि द्रव्येंद्रियाणि तावन्नामकर्मणो वैचित्र्याद्युपलब्धेरात्मनः स्पर्शादिपरिच्छेदनक्रियायां व्याप्रियमाणस्य सांनिध्येन वृत्तेः करणानि लोके प्रतीयंते। भावेंद्रियाणि पुनस्तदावरणवीर्यांतरायक्षयोपशमस्य वैचित्र्यादिति मंतव्यं।

जगत्के विधाता नामकर्मकी विचित्रता, चमत्कृति, आदि देखी जा रही है। अतः स्पर्शन आदिक पांच द्रव्येंद्रियां तो स्पर्श, रस, आदिकी परिच्छित्ति क्रियाको करनेमें साधकतम हो रहीं कर्त्ता

आत्माकी सहायक कारण हैं। क्योंकि परिच्छित्ति क्रियामें व्यापार कर रहे आत्माके निकटवर्तीपने करके वर्तनेके कारण वे इन्द्रियां लोकमें करण हो रही जानी जाती हैं। हां, फिर उन उन स्पर्शज्ञान, रसज्ञान, आदिका आवरण करनेवाले ज्ञानावरण और वीर्यान्तराय कर्मोंके क्षयोपशमकी विचित्रतासे वे इन्द्रियां आत्मपरिणति स्वरूप भावेन्द्रियां हैं, ऐसा मान लेना चाहिये।

तेषां परस्परं तद्वतश्च भेदाभेदं प्रत्यनेकांतोपपत्तेः। न हि परस्परं तावदिंद्रियाणामभेदैकांतः स्पर्शनेन स्पर्शस्येव रसादीनामपि ग्रहणप्रसक्तेरिंद्रियांतरप्रकल्पनानर्थक्यात्। कस्यचिद्वैकल्ये साकल्ये वा सर्वेषां वैकल्यस्य साकल्यस्य वा प्रसंगात्। नापि भेदैकांतस्तेषामेकत्वसंकलनज्ञानजनकत्वाभावप्रसंगात्। संतानांतरेंद्रियवत्। मनस्तस्य जनकमिति चेन्न, इंद्रियनिरपेक्षस्य तज्जनकत्वासंभवात्। इंद्रियापेक्षं मनोनुसंधानस्य जनकमिति चेत्, संतानांतरेंद्रियापेक्षं कुतो न जनकं? प्रत्यासत्तेरभावादिति चेत्, अत्र का प्रत्यासत्तिः? अन्यत्रैकात्मतादात्म्यादेशकालभावप्रत्यासत्तीनां व्यभिचारात्। ततः स्पर्शनादीनां परस्परं स्यादभेदो द्रव्यार्थादेशात्, स्याद्भेदः पर्यायार्थादेशात्।

उन स्पर्शन आदि इन्द्रियोंका परस्परमें और उस उस इन्द्रियवाले आत्माके साथ भेद तथा अभेदके प्रति अनेकान्त बन रहा है। अर्थात्–इन्द्रियोंका परस्परमें कथंचिद् भेद, अभेद है तथा इन्द्रिय वाले आत्माके साथ भी इन्द्रियोंका कथंचित् भेद अभेद है। सर्वथा भेद या सर्वथा अभेद नहीं है। देखिये, इन्द्रियोंका परस्परमें एक दूसरेके साथ एकान्त रूपसे अभेद मानना तो ठीक नहीं पडेगा। क्योंकि स्पर्शन इन्द्रियसे जैसे स्पर्शका ग्रहण हो रहा है, वैसे ही अकेली स्पर्शनसे रस, गन्ध, आदिकोंके भी ग्रहण हो जानेका प्रसंग होगा। जब स्पर्श, रसना, घ्राण, आदि सभी इन्द्रियां अभिन्न हैं तो ऐसी दशामें स्पर्शनके अतिरिक्त अन्य इन्द्रियोंकी कल्पना करना व्यर्थ पडेगा। दूसरी बात यह है कि किसी एक इन्द्रियकी विकलता या सकलता हो जानेपर सभी इन्द्रियोंकी विकलता या सफलता हो जानेका प्रसंग होगा। आंख या कानके टूट जानेपर सभी इन्द्रियां नष्ट भ्रष्ट हो जायंगीं, एकेन्द्रिय जीवके भी पांचों इन्द्रियां बन बैठेंगीं। अतः इन्द्रियोंका परस्परमें सर्वथा अभेद मानना उचित नहीं। तथा उन इन्द्रियोंका परस्परमें एकान्त रूपसे भेद भी नहीं मानना चाहिये। क्योंकि एकपन और सकलन रूपसे ज्ञानकी उत्पत्ति करानेके अभावका प्रसंग हो जायगा। जैसे कि अन्य सन्तान यानी दूसरी दूसरी आत्माओंकी इन्द्रियोंमें एकत्व रूपसे संकलन ज्ञान नहीं हो पाता है। भावार्थ–देवदत्तसे जिन दत्त सर्वथा भिन्न है। देवदत्तने अपनी चक्षुसे घटको देखा, जिनदत्तने स्वकीय स्पर्शन इन्द्रियसे घटको छूआ, ऐसी दशामें जिनदत्त यों नहीं कह सकता है कि जो ही मैं देखनेवाला था वही मैं घटको छू रहा हूं। कारण कि सर्वथा भिन्न ज्ञाताओंमें या उनकी इन्द्रियों द्वारा हुये ज्ञानोंमें जोडनेवाला संकलन ज्ञान नहीं बनता है। उसी प्रकार इन्द्रियोंका भेद माननेपर जो ही मैं देख चुका हूं वही मैं छू रहा

हुं, ऐसा एकत्व प्रत्यभिज्ञान नहीं हो सकेगा। यदि कोई यों कहे कि दर्शन और स्मरणको कारण मान कर हुये उस प्रत्यभिज्ञानका जनक तो मन है। इन्द्रियोंका अधिष्ठापक मन परस्परकी योजना कर देता है। आचार्य कहते हैं कि वह तो न कहना, क्योंकि इन्द्रियोंकी नहीं अपेक्षा रखनेवाले मनको उस प्रत्यभिज्ञानका जनकपना असम्भव है। यदि वैशेषिक यों कहें कि इन्द्रियोंकी अपेक्षा रख रहा मन तो प्रत्यभिज्ञानका जनक हो जायगा। यों कहनेपर तो हम जैन कहेंगे कि तब तो सर्वथा भेद पक्षमें अन्य आत्माओंके इन्द्रियोंकी अपेक्षा रख रहा मन भला क्यों नहीं प्रत्यभिज्ञानका जनक हो जाय ? अर्थात्—देवदत्तके देखे हुयेका यज्ञदत्तको अनुसन्धान हो जाना चाहिये। एक आत्माकी भिन्न भिन्न इन्द्रियोंके समान दूसरे आत्माओंकी इन्द्रियोंका अधिष्ठायक मन हो जाय। यदि भेदवादी वैशेषिक यों कहें कि सम्बन्ध विशेषके न होनेसे वह मन अन्य आत्माओंके इन्द्रियोंकी अपेक्षा नहीं रख सकता है। हां, प्रकरणप्राप्त आत्माकी पांचों इन्द्रियोंके साधन इस मनका कोई विशेष नाता है। अतः उन इन्द्रियोंके विषयोंको अन्वित कर देता है, अन्यके विषयोंको नहीं, यों कहनेपर तो हम जैन पूछेंगे कि भाई, एक आत्मद्रव्यके साथ तदात्मकपन हो जानेके अतिरिक्त यहां प्रकरणमें दूसरी भला क्या प्रत्यासत्ति (नाता या सम्बन्ध) हो सकती है ? देशप्रत्यासत्ति, काल प्रत्यासत्ति, भावप्रत्यासत्ति, इनका तो व्यभिचार देखा जाता है। अर्थात्—पांचों इन्द्रियोंकी एक द्रव्य (आत्मा) प्रत्यासत्ति माननेपर तो देवदत्तकी पांचों इन्द्रियोंमें अनुसंधान होना घट जाता है। साथमें सन्तानान्तरोंकी इन्द्रियोंमें परस्पर अनुसन्धान होनेका भी निराकरण हो जाता है। किन्तु देशप्रत्यासत्ति मान लेनेसे इष्टकी सिद्धि और अनिष्टका दूषण ये नहीं बन पाते हैं। एक परीक्षा भवनमें बैठे हुये एक देशवर्त्ती अनेक छात्रोंमें परस्पर अनुसन्धान हो रहा नहीं देखा गया है। हां, यदि सूक्ष्मतासे विचार करोगे तब तो एक देवदत्तके शरीरमें आंख, कान, नाक, जीभका भी न्यारा न्यारा स्थान नियत है। उनमें अनुसंधान नहीं हो सकेगा। अतः देशप्रत्यासत्ति द्वारा अनुसन्धान होना माननेमें अन्वय व्यभिचार और व्यतिरेक व्यभिचारदोष आते हैं। कालप्रत्यासत्तिमें भी उक्त दोष आते हैं। अर्थात्—एक ही कालमें वर्त्त रहे अनेक जीवोंमें कालप्रत्यासत्ति होते हुये भी परस्पर अनुसन्धान ज्ञान नहीं हो रहा है। साथमें उसी बालक, युवा, वृद्ध, देवदत्तमें कालप्रत्यासत्तिके विना भी संकलन ज्ञान हो जाता है। इसी प्रकार भावप्रत्यासत्तियोंके भी व्यभिचार आते हैं। समान ज्ञान या सुख, दुःखको धारनेवाले जीवोंमें भाव प्रत्यासत्ति होते हुये भी परस्पर देखे, सुने, छुये, चाटे, सूंघेका विषयगमन होकर अनुसन्धान नहीं हो रहा है। परिशेषमें द्रव्यप्रत्यासत्ति ही निर्दोष ठहरती है। तिस कारण द्रव्यार्थिकनयद्वारा कथन करनेसे स्पर्शन आदि इन्द्रियोंका परस्परमें कथंचित् अभेद है और पर्यायार्थिकनयकी विवक्षासे स्पर्शन आदिकोंका कथंचित् भेद है।

एतेन तेषां तद्वतां भेदाभेदैकांतौ प्रत्युक्तौ। आत्मनः करणानामभेदैकांते कर्तृत्वप्रसंगाच्चात्मवत्। आत्मनो वा करणत्वप्रसंगः, उभयोरुभयात्मकत्वप्रसंगो वा विशेषाभावात्।

ततस्तेषां भेदैकांते चात्मनः करणत्वाभावः संतानांतरकरणवत् विपर्ययो वेत्यनेकांत एवाश्रयणीयः, प्रतीतिसद्भावाद्बाधकाभावाच्च । तथा द्रव्येंद्रियाणामपि परस्परं स्वारंभकपुद्गलद्रव्याच्च भेदाभेदं प्रत्यनेकांतोवबोद्धव्यः पुद्गलद्रव्यार्थादेशादभेदोपपत्तेः । प्रतिनियतपर्यायार्थादेशात्तेषां भेदोपपत्तेश्च ।

इस उक्त कथनकरके उन इन्द्रियोंका उस इन्द्रियवान् आत्माके साथ सर्वथा भेद और एकान्त अभेदका भी खण्डन कर दिया गया है । देखो, आत्माका इन्द्रियोंके साथ यदि एकान्तरूपसे अभेद माना जायगा तो आत्माके समान इन्द्रियोंको भी कर्त्तापनका प्रसंग हो जायगा । ऐसी दशामें इन्द्रियां करण नहीं हो सकेंगी अथवा आत्मा और इन्द्रियोंका अभेद माननेपर इन्द्रियोंके समान आत्माको भी करण बन जानेका प्रसंग होगा । तथा आत्मा, इन्द्रिय, दोनोंको कर्त्ता, करण, दोनों आत्मकपनका प्रसंग हो जावेगा । क्योंकि सर्वथा अभेदपक्षको पकड लेनेपर किसीमें कोई विशेष प्रकारका अन्तर नहीं है । तथा उन इन्द्रियोंका तद्वान् उस आत्माके साथ यदि सर्वथा भेद माना जायगा तो अन्य आत्माओंकी इन्द्रियोंके समान प्रकरण प्राप्त आत्माकी भी ये इन्द्रियां करण नहीं हो सकेंगी । अर्थात्—दूसरेकी इन्द्रियां सर्वथा भिन्न हो रहीं जैसे हमारे ज्ञानमें करण नहीं हो पाती हैं, उसी प्रकार भिन्न हो रही हमारी आत्मासे भी हमारी इन्द्रियां करण नहीं हो सकेंगी अथवा विपर्यय ही हो जावेगा । यानी हमारी भिन्न इन्द्रियोंके समान दूसरोंकी इन्द्रियां भी हमारे ज्ञानमें करण बन बैठेंगी । इस कारण कथंचित् भेद, अभेदस्वरूप अनेकान्तका ही आश्रय ग्रहण करना चाहिये । कथंचित् भेद, अभेदके स्याद्वाद सिद्धांतमें प्रमाणसिद्ध प्रतीतियोंका सद्भाव है और बाधक प्रमाणोंका अभाव है। तिसी प्रकार उक्त भावेंद्रियोंके समान पांचों द्रव्येंद्रियोंका भी परस्परमें और अपनेको बनानेवाले पुद्गल द्रव्यसे हो रहे भेद अभेदके प्रति अनेकान्त समझ लेना चाहिये। द्रव्यार्थिक नय और पर्यायार्थिक नयका सर्वत्र अधिकार है । पुद्गल द्रव्यस्वरूप अर्थकी विशेष अपेक्षासे तो द्रव्येंद्रियोंका अभेद बन रहा है और स्पर्शन, रसना, आदि प्रत्येकके लिये नियत हो रही पर्यायस्वरूप अर्थकी अपेक्षा उन द्रव्येन्द्रियोंका भेद सिद्ध हो रहा है । सप्तभङ्गी अनुसार एकत्व और नानात्वसे अतिरिक्त आगेके पांच भंग भी लगा लेना। अभ्यन्तरनिर्वृत्ति स्वरूप द्रव्येंद्रियोंका परस्पर या उपादान कारण आत्माके साथ कथंचित् भेदाभेद है ।

इतींद्रियाणि भेदेन व्याख्यातानि मतांतरं ।
व्यवच्चिच्छित्सुभिः पंचसूत्र्या युक्त्यागमान्वितैः ॥ २ ॥

यों यहांतक युक्ति और आगम प्रमाणसे अन्वित हो रहे तथा इन्द्रियोंकी एक, दो, ग्यारह, इन संख्याओंको माननेवाले अन्य मतोंके व्यवच्छेद करनेकी इच्छा रखनेवाले श्री उमास्वामी महाराजने पांच सूत्रोंके समुदाय द्वारा भिन्न भिन्न करके पांच इन्द्रियोंको बखान दिया है । अर्थात्—" पंचेंद्रियाणि "

द्विविधानि, निर्वृत्युपकरणे द्रव्येन्द्रियम्, लब्ध्युपयोगौ भावेन्द्रियम्, स्पर्शनरसनघ्राणचक्षुःश्रोत्राणि " इन पांच सूत्रों करके नियत पांच इन्द्रियोंका व्याख्यान किया गया है।

इदानीमिंद्रियानिंद्रियविषयप्रदर्शनं कर्तव्ये, के तावदिंद्रियविषया इत्याह ।

अब इस समय इन्द्रियों और अनिन्द्रियके द्वारा जानने योग्य विषय अर्थका प्रदर्शन करना कर्त्तव्य होनेपर शिष्यकी " इन्द्रियोंके विषय तो भला कौन है ? " ऐसी जिज्ञासा होनेपर श्री उमास्वामी महाराज अग्रिम सूत्रको कहते हैं।

स्पर्शरसगंधवर्णशब्दास्तदर्थाः ॥ २० ॥

स्पर्श, रस, गंध, वर्ण और शब्द ये उनके इन्द्रियों द्वारा ज्ञातव्य विषय हैं। अर्थात्—स्पर्शन इन्द्रियसे पुद्गलका स्पर्श जाना जाता है, रसना इन्द्रियसे पुद्गलका रस चखा जाता है। घ्राण इन्द्रियसे पुद्गलका गंध सूंघा जाता है। चक्षुःइन्द्रियसे पुद्गलका रूप देखा जाता है और कर्ण इन्द्रिय द्वारा पुद्गलकी पर्याय हो रहा शब्द सुना जाता है। गुण, और गुणीका अभेद होनेसे स्पर्शन इन्द्रिय द्वारा स्पर्शवान् पुद्गल भी छूआ जाता है, रसनेंद्रिय द्वारा रसवान् पुद्गल भी चखा जाता है आदि।

स्पर्शादीनां कर्मभावसाधनत्वं द्रव्यपर्यायविवक्षोपपत्तेः। तच्छब्दादिंद्रियपरामर्शः तेषामर्थास्तदर्थाः स्पर्शनादीनां कर्मविषयः स्पर्शादय इत्यर्थः। तदर्था इति वृत्त्यनुपपत्तिरसामर्थ्यादिति चेत्, न चात्र गमकत्वात् नित्यसापेक्षेषु संबंधिशब्दवत्। य एव हि वाक्येर्थः संप्रतीयते स एव वृत्ताविति गमकत्वं नित्यसापेक्षेषु संबंधिशब्देषु कथितं, यथा देवदत्तस्य गुरुकुलं देवदत्तस्य गुरुपुत्रः देवदत्तस्य दासभार्येति। तथेहापि तच्छब्दस्य स्पर्शनादिसापेक्षत्वेपि गमकत्वात् वृत्तिर्वेदितव्या।

द्रव्य और पर्यायकी विवक्षा बन जानेसे स्पर्श, रस, आदिक शब्द तो कर्म और भाव अर्थमें साध लिये जाते हैं, अर्थात्—जब प्रधान रूपसे द्रव्य विवक्षित होता है, तब इन्द्रिय करके विषय हो रहा द्रव्य ही पकडा जाता है। इस पुद्गल द्रव्यसे न्यारे कोई स्पर्श आदिक नहीं हैं। इन्द्रिय करके जो छूआ जाय वह स्पर्श है, चखा जाय वह रस है, सूंघा जाय वह गंध है, देखा जाय सो वर्ण है, जो बोला जाय वह शब्द है, इस प्रकार स्पर्श आदिक शब्दोंकी कर्मसाधन निरुक्ति कर दी गयी है। किन्तु जब प्रधान रूपसे पर्याय विवक्षित है, तब भेद बन रहा है। उदासीनपनेसे अवस्थित हो रहे भावका कथन हो जाता है, तब छूना ही स्पर्श है, चखना रस है, सूंघना गंध है, देखना मात्र वर्ण है, उच्चारण या सुनना शब्द है, इस ढंगसे स्पर्श आदि शब्दोंकी भावमें प्रत्ययकर सिद्धि कर दी गयी है। सूत्रमें पडे हुये पूर्वका परामर्ष करनेवाले तत् शब्दसे इन्द्रियों का परामर्श करलेना चाहिये। तब यों अर्थ हुआ कि उन इन्द्रियोंके विषयभूत अर्थ यहां तदर्थ कहे जाते हैं। स्पर्शन, रसना, आदि इन्द्रियोंके ज्ञातव्य बनने योग्य विषय ये स्पर्श

आदिक हैं। यों उद्देश्य, विधेय, वाक्योंका मिलाकर वाच्यार्थ हो जाता है। किसीकी यहां शंका है कि " समर्थः पदविधिः " समर्थ अवयवोंकी समासवृत्ति हो सकती है। यहां सामर्थ्य नहीं है, इस कारण तेषां इन्द्रियाणां अर्थाः यों तदर्थाः यहां षष्ठीतत्पुरुषसमास नहीं हो सकता है। पूर्व सूत्रोंमें इन्द्रियोंका स्वतंत्र (प्रथमांत) निर्देश है, तदर्थाः ऐसा समास कर वे इन्द्रियां गौण नहीं की जा सकती हैं। अतः " तेषां अर्थाः " यों व्यस्तपदकी ही बने रहेंगे। इस ढंगसे शंका करनेपर तो आचार्य कहते हैं कि यह दोष हमारे ऊपर नहीं आता है। क्योंकि गमकपन होनेसे नित्य ही एक दूसरेकी अपेक्षा रखनेवाले पदोंमें समास हो जाता है। जैसे कि सम्बन्धी शब्दोंमें समास हो जाता है। देखो, जो ही अर्थ वाक्यमें भले प्रकार जाना जा रहा है वही अर्थ समासवृत्ति करनेपर भी स्थिर रहता है। इस प्रकार नित्य अपेक्षासहित हो रहे संबंधी शब्दोंमें गमकपना कह दिया गया है। जैसे कि देवदत्तका गुरुकुल है, इसका अर्थ देवदत्तके गुरुका यह कुल है, इस प्रकार है। देवदत्तका गुरुकुल है, यह अर्थ नहीं है। देवदत्तका गुरुपुत्र इसका अर्थ देवदत्तके गुरुका यह लडका हो जाता है। " देवदत्तस्य दासभार्या " इसका अर्थ देवदत्तके दास की यह पत्नी है। यहां गुरु शब्द नित्य ही शिष्यकी अपेक्षा रखता है। अतः देवदत्त शिष्य है उसके गुरुका कुल अर्थ करना आवश्यक है। अन्यथा यह वाक्य ही अशुद्ध हो जायगा। दीक्षक आचार्यके अधीन हो रहा पाठक, शिष्य तथा अन्य कर्मचारियोंका समुदाय कुल कहा जाता है। समासमें पडे हुये गुरुके साथ देवदत्तका अभेद करना भी अनुचित है। तथैव दास शब्द भी स्वामीकी अपेक्षा रखता है। अतः देवदत्त स्वरूप स्वामीके दासकी स्त्री यह अर्थ हो जाता है। " पटोलपत्रं पित्तघ्नं नाडी तस्य कफापहा " यहां पटोलकी नाडी (नसें) कफ दोषको हरती हैं। यों संबंधी शब्द अनुसार व्यवस्था की जाती है। तिसी प्रकार यहां भी स्पर्शन आदि इन्द्रियोंकी अपेक्षा धारते हुये भी तत् शब्दको गमकपना है। अतः सामर्थ्य हो जानेसे " तदर्थाः " यहां षष्ठीतत्पुरुषवृत्ति हुयी समझ लेनी चाहिये।

स्पर्शादीनामानुपूर्व्येण निर्देशः इन्द्रियक्रमाभिसंबंधार्थः।

इस सूत्रमें स्पर्श, रस, आदिकोंका आनुपूर्वीपने करके कथन करना तो इन्द्रियोंका क्रमपूर्वक एक एक विषयके साथ संबंध करानेके लिये है। अर्थात्—पहिले कही गयी स्पर्शन इन्द्रियसे स्पर्श जाना जाता है, दूसरी रसना इन्द्रियसे रस जाना जाता है, इत्यादि सम्पूर्ण इन्द्रियोंके ग्राह्य विषयोंमें लगा लेना चाहिये। तब तो द्वन्द्व समास किया जानेपर " अल्पाचतर, अभ्यर्हित, स्वंत आदि पदोंके पूर्वमें प्रयुक्त किये जानेका झंझट नहीं लगता है। शब्द संबंधी न्यायसे अर्थसंबंधी न्याय प्रधान है।

किं पुनः स्पर्शादयो द्रव्यात्मका एव पर्यायात्मका एव चेति दुराशंकां निराकरोति।

क्या स्पर्श, रस, आदिक विषय ये द्रव्यस्वरूप ही हैं? अथवा क्या पर्यायस्वरूप ही हैं? ऐसी खोटी शंकाका निराकरण श्री विद्यानन्द वार्तिको द्वारा करते हैं।

स्पर्शादयस्तदर्थाः स्युर्द्रव्यपर्यायकात्मकाः ।
द्रव्यैकांते क्रियापायात्सर्वथा कूर्मरोमवत् ॥ १ ॥
तथैव पर्ययैकांते भेदैकांतेऽनयोरपि ।
अनेकांतात्मना तेषां निर्बाधमुपलब्धितः ॥ २ ॥

उन इन्द्रियोंके विषय हो रहे स्पर्श आदिक अर्थ तो द्रव्य आत्मक और पर्यायआत्मक नियुक्त हैं वे स्पर्श आदिक न केवल द्रव्यस्वरूप हैं और केवल पर्यायस्वरूप भी वे नहीं हैं। यदि उनको सर्वथा द्रव्य होनेका एकांत माना जायगा तो कूर्मरोम (कछवेके बाल) के समान असत् हो रहे नित्य कूटस्थ द्रव्यमें क्रिया उपजना इष्ट हो जायगा। " नित्यत्वैकांतपक्षेपि विक्रिया नोपपद्यते " (श्री-समंतभद्रः) तिस ही प्रकार स्पर्शादिकोंको एकांत रूपसे यदि पर्याय ही माना जायगा तो भी द्रव्यके विना कच्छपरोमके समान असत् हो रहे पर्यायोंका विवर्त नहीं हो सकेगा तथा इन द्रव्य और पर्याय दोनोंको एकांत रूपसे भेद माननेपर ही दोनोंका असत्त्व हो जाता है। अग्निके विना अकेली उष्णता नहीं ठहरती हुयी असत् हो जाती है और उष्णता पर्यायके विना स्कंधद्रव्य अग्नि भी असत् हो जाता है। अतः अनेक धर्मआत्मकपने करके उन स्पर्श आदिकोंकी बाधाओंसे रहित उपलब्धि होजानेसे स्पर्श आदिक द्रव्य पर्याय उभयात्मक हैं।

ततो अनेकात्मन एव स्पर्शादयः स्पर्शनादीनां विषयभावमनुभवंति नान्यथा प्रतीत्यभावात्।

तिस कारणसे सिद्ध हुआ कि एकत्व, पृथक्त्व, या भेद, अभेद, अथवा द्रव्यपन, पर्यायपन, आदिक अनेक धर्मोंके साथ तदात्मक एकरस हो रहे स्पर्श आदिक ज्ञेय ही स्पर्शन आदि इन्द्रियोंके विषय हो जानेका अनुभव करते हैं ! अन्यथा यानी दूसरे प्रकारसे एक ही धर्म आत्मक हो रहे स्पर्श आदिक उन स्पर्शन आदि इन्द्रियोंके विषय नहीं हैं। क्योंकि पदार्थोंको द्रव्यस्वरूप ही या पर्यायस्वरूप ही इस प्रकार एक ही धर्म आत्मक सिद्ध करनेवाली प्रतीतियोंका अभाव है।

अथानिंद्रियस्य को विषय इत्याह ।

बहिरंग पांच इन्द्रियोंका विषय कहा जा चुका है। अब अनिन्द्रिय छटे मनका विषय क्या है ? इस प्रकार जिज्ञासा होनेपर श्री उमास्वामी महाराज समाधानकारक अग्रिम सूत्रको कहते हैं।

श्रुतमनिंद्रियस्य ॥ २१ ॥

चक्षु आदि इन्द्रियोंके समान नियत देश, विषय, अवस्थान, नहीं होनेसे इन्द्रिय भिन्न ईषत् इन्द्रिय हो रहे मनका ज्ञेय विषय तो श्रुतज्ञानगम्य पदार्थ है। अर्थात्—मतिज्ञानसे पदार्थको जानकर पुनः

अर्थांतरका विशेषतया अवधारण करना या विचार करना अंतरंग इन्द्रिय मनके द्वारा होता है। अन्यथा नहीं। उक्त कार्य पांचों बहिरंग इन्द्रियोंसे साध्य नहीं है। शब्दको सुनकर उसके वाच्यार्थका ज्ञान करना, हिताहित विचारपूर्वक क्रिया करना, शिक्षा या उपदेश ग्रहण करना, तथा कर्त्तव्य, अकर्त्तव्य या तत्त्व, अतत्त्वकी मीमांसा करना ये सब विचारक मन इन्द्रियके कार्य हैं।

अर्थ इत्यभिसंबंधः सामर्थ्यात्। ननु चाश्रूयमाणमनिंद्रियमत्र तत्कथं तस्य विषयो निरूप्यते इत्याह।

पूर्वसूत्रमें पडे हुये " तदर्थाः " शब्दसे अकेले अर्थकी अनुवृत्ति कर लेना। पूर्वापर सम्बन्ध रखनेवाले वाक्यार्थकी सामर्थ्यसे " तत् " और बहुवचनांत " अर्थाः " की अनुवृत्ति नहीं कर केवल अर्थ शब्दका ही अनुवर्तन किया जायगा। यहां शंका है कि अनींद्रिय मन तो यहां प्रकरणमें नहीं सुना जा रहा है तो फिर यहां कैसे उस अप्रकृत मनका विषयनिरूपण किया जाता है? बताओ, ऐसी आशंका होनेपर श्री विद्यानंद आचार्य उत्तरको कहते हैं, सावधान होकर सुनिये।

सामर्थ्याद्गम्यमानस्यानिंद्रियस्येह सूत्रितः।
श्रुतमर्थः श्रुतज्ञानगम्यं वस्तु तदुच्यते ॥ १ ॥

जब कि इन्द्रियोंके विषय प्रतिपादनका प्रकरण है पूर्वापार कथनकी सामर्थ्यसे जान लिये जा रहे मनका विषय श्रुत है, यों यहां सूत्र द्वारा निरूपण किया गया है। " मतिश्रुतावधिमनःपर्ययकेवलानि ज्ञानम् " इस सूत्रमें श्रुतका अर्थ श्रुतज्ञान है। किंतु इस सूत्रमें श्रुतज्ञानद्वारा जानी जा रही वस्तु वह श्रुत कही जा रही है।

पंचैवेंद्रियाणीति वदता मनोनिंद्रियमंतःकरणं सामर्थ्यादित्युक्तं भवति तस्य च विषयः श्रुतमितीह सूत्रयतो न सूत्रकारस्य विरोधः। श्रुतं पुनः श्रुतज्ञानसमधिगम्यं वस्तूच्यते विषये विषयिण उपचारात्।

" पंचेंद्रियाणि " इस सूत्र द्वारा पांच ही बहिरंग इन्द्रियोंको कह रहे सूत्रकार करके ईषत् इन्द्रिय हो रहा अंतरंग करण मन तो सामर्थ्यसे ही प्राप्त हुआ, यों कह दिया जाता है। अतः उस मनका विषय श्रुत है। इस प्रकार यहां स्वतंत्र सूत्र बनाकर कह रहे सूत्रकार श्री उमास्वामी महाराजको कोई विरोध प्राप्त नहीं होता है। अर्थात्—पहिले अध्यायमें " तदिंद्रियानिंद्रियनिमित्तम् " मनःपर्ययज्ञानं, " न चक्षुरनिंद्रियाभ्याम् " ये कथन किये हैं। दूसरे अध्यायमें भी अभी " समनस्काऽमनस्काः " कहा है। एतावता अंतरंग करण तो मन इन्द्रिय है, ऐसा कह दिया गया प्राप्त हो जाता है। बहिरंग इन्द्रियोंके प्रकरणमें मनको नहीं कहा तो क्या हुआ?। मनके भी दोनों प्रकार निर्वृत्ति उपकरण और लब्धि

उपयोग ये भेद अभीष्ट हैं। हां, मनका विषय अभीतक नहीं बताया था, प्रकरणकी सामर्थ्यसे भी नहीं जाना जा सकता है। उसके लिये विषय निरूपणके प्रकरणमें अन्य इन्द्रियोंके साथ लगे हाथ इस सूत्र द्वारा मनका विषय कण्ठोक्त किया है। सूत्रमें पडे हुये श्रुत शब्दका अर्थ फिर श्रुतज्ञान नहीं करना। किंतु श्रुतज्ञानसे भले प्रकार जान लिया गया पदार्थ कहा गया है। विषयमें विषयीका उपचार है। जैसे कि प्रत्यक्ष ज्ञानके विषय हो रहे घटको प्रत्यक्ष कह देते हैं, वैसे यहां भी श्रुतज्ञानसे जानने योग्य विषयको श्रुत कह दिया है। विषयी हो रहे ज्ञानका धर्म श्रुतपना विषयमें धर दिया है।

मतिज्ञानपरिच्छेद्यं वस्तु कथमनिन्द्रियस्य विषय इति चेन्न, तस्यापि श्रुतज्ञानपरिच्छेद्यत्वानतिक्रमात्। अवधिमनःपर्ययकेवलज्ञानपरिच्छेद्यमपि श्रुतज्ञानपरिच्छेद्यत्वादनिंद्रियस्य विषयः स्यादिति चेत्, न किंचिदनिष्टं। तथा हि—

यहां कोई शंका करता है कि जब श्रुतज्ञानका विषय ही मनसे जाना जायगा तो मतिज्ञानसे जान लिये गये दुःख, इच्छा, पीडा, आदिक पदार्थ भला मनके विषय किस प्रकार हो सकेंगे? बताओ। ग्रंथकार कहते हैं कि यह तो न कहना। क्योंकि मतिज्ञानसे जाने हुये उस पदार्थको भी श्रुतज्ञान द्वारा जानने योग्यपनका अतिक्रमण नहीं होता है। अर्थात्—जो मतिज्ञानसे जाना गया है वह श्रुतज्ञानसे अवश्य जाना जा सकता है। हां, श्रुतज्ञानसे जान लिया गया विषय तो बहुभाग मतिज्ञान द्वारा जानने योग्य नहीं है। देखो श्रुतज्ञान द्वारा परोक्षरूपसे विषय की गयीं अनेक अर्थपर्यायोंको मतिज्ञान नहीं छू पाता है। अतः श्रुतज्ञानके विषयको मन जानता है। इतने कथनसे ही मतिज्ञानके विषयको भी मन विचार लेता है, यह विना कहे अर्थापत्ति द्वारा कह दिया जाता है। अकाण्ड ताण्डव बढाना व्यर्थ है। पुनः कोई कटाक्ष करता है कि यों तो अवधिज्ञान, मनःपर्ययज्ञान, और केवलज्ञान करके जानने योग्य अर्थ भी श्रुतज्ञान द्वारा जानने योग्य होनेसे मनका विषय बन बैठेगा। क्योंकि अवधि द्वारा प्रत्यक्ष किये हुये पदार्थमें भी श्रुतज्ञान करके विकल्पनायें उठाई जाती हैं। जैसे मतिज्ञान द्वारा रूप, रस, आदिका एकदेश प्रत्यक्ष होकर उनमें अर्थान्तरोंको विचारनेवाला श्रुतज्ञान प्रवर्तता है उसी प्रकार मनःपर्यय और केवलज्ञान द्वारा पूर्ण विशद जाने जारहे पदार्थोंमें भी श्रुतज्ञान प्रवर्तता है। अतः सभी ज्ञानोंके विषय इस मन इन्द्रियके अर्थ हो जायंगे। ग्रंथकार कहते हैं कि यों कहनेपर तो हमको कुछ भी अनिष्ट नहीं पडता है। इसी बातको स्पष्ट कर वार्तिकद्वारा कहे देते हैं।

मनोमात्रनिमित्तत्वात् श्रुतज्ञानस्य कार्त्स्नतः।
स्पर्शनादींद्रियज्ञेयस्तदर्थो हि नियम्यते ॥ २ ॥

पदार्थोंको सम्पूर्णरूपसे विषय करनेवाले श्रुतज्ञानका निमित्तकारण केवल मन है। उक्त दो सूत्रोंमें स्पर्शन आदि इन्द्रियोंद्वारा जानने योग्य स्पर्श आदिक ही उन इन्द्रियोंके अर्थ हैं। ऐसा नियम

किया जा रहा है। अर्थात्–स्पर्शन आदि इन्द्रियोंके विषय तो नियत हैं। मनका विषय कोई नियत नहीं है, सभी ज्ञानोंद्वारा जानने योग्य विषयोंको श्रुतज्ञानसे जाननेके अवसरपर मन निमित्त हो जाता है। "सुदकेवलं च णाणं दोण्णिवि सरिसाणि होंति बोहादो। सुदणाणं तु परोक्खं पच्चक्खं केवलं णाणं" (गोम्मटसार) यों श्रुतज्ञानको केवलज्ञानका लघुभ्राता माना जाता है।

अत्र स्पर्शनादींद्रियपरिच्छेद्यः स्पर्शादिरेवेति नियम्यते न पुनरनिंद्रियपरिच्छेद्यः तस्या-नियतत्वात्। साकल्येन श्रुतज्ञानमात्रनिमित्तात् परिच्छिद्यमानस्य वस्तुनः श्रुतशब्देनाभिधानात्। नन्वेवं सर्वमनिंद्रियस्येति वक्तव्यं स्पष्टत्वादिति चेन्न, परोक्षत्वज्ञापनार्थत्वाच्छ्रुतवचनस्य। न हि यथा केवलं सर्वं साक्षात् परिच्छिनत्ति तथानिंद्रियं तस्याविशदरूपतयार्थपरिच्छेदकत्वात्। ततः सूक्तं श्रुतमनिंद्रियस्येति।

यहां इन्द्रियोंका विषय निरूपण करनेवाले प्रकरणमें स्पर्शन आदि पांच बहिरंग इन्द्रियोंसे जानने योग्य स्पर्श, रस आदिक ही हैं, यह नियम किया जा रहा है। किंतु फिर अनिंद्रिय यानी मनसे जानने योग्य श्रुत ही है ऐसा नियम नहीं किया है। क्योंकि मन इन्द्रियसे जानने योग्य वह श्रुत ही नियत नहीं है। सभी ज्ञानोंके ज्ञेयको श्रुतज्ञानसे जाननेपर मन निमित्तकारण बन जाता है। पहिले सूत्रमें अवधारण करना इस सूत्रमें नहीं। क्योंकि पांचों ज्ञानद्वारा सम्पूर्ण रूपसे जानने योग्य वस्तुओंको यहां सूत्रमें श्रुत शब्द करके उपलक्षणतया कहा जाता है। रहस्य यह है कि जगत्के सम्पूर्ण पदार्थोंको जाननेमें अकेला श्रुतज्ञान निमित्त हो सकता है। पुनः किसीका कटाक्ष है कि "श्रुतमानिंद्रियस्य।" ऐसा सूत्र न कह कर "सर्वमनिंद्रियस्य" यों स्पष्टपनेसे सूत्र कहना चाहिये, जिससे कि व्यामोह नहीं होकर सम्पूर्ण प्राणियोंको "मनके विषय सम्पूर्ण पदार्थ हैं" यह स्पष्ट प्रतिपत्ति हो जाय। आचार्य कहते हैं कि यह तो नहीं कहना। क्योंकि परोक्षपना समझानेके लिये सूत्रमें श्रुत शब्द कहा है। जिस प्रकार केवलज्ञान सम्पूर्ण पदार्थोंको पूर्ण विशद रूपसे प्रत्यक्ष जान लेता है, उस प्रकार मन विशदरूपसे सबको नहीं जान पाता है। वह मन अविशद रूपसे सम्पूर्ण अर्थोंका परिच्छेदक है, यह बात श्रुत कहनेसे ही व्यञ्जित हो सकती है। तिसी कारणसे सूत्रकारने यों बहुत अच्छा कहा था कि श्रुतज्ञान द्वारा ज्ञेय पदार्थ सभी मनका विषय है।

किमर्थमिन्द्रियमनसां विषयप्ररूपणमत्र कृतमित्याह।

यहां तत्त्वार्थ सूत्रमें पांच इन्द्रिय और छठे मनके विषयोंका निरूपण किस लिये किया गया है? ऐसी जिज्ञासा होनेपर श्री विद्यानन्द स्वामी वार्तिक द्वारा समाधान कहते हैं।

इति सूत्रद्वयेनाक्षमनोर्थानां प्ररूपणं।
कृतं तज्जन्मविज्ञाननिरालंबनताछिदे॥ ३॥

इस प्रकार " स्पर्शरसगंधवर्णशब्दास्तदर्थाः, श्रुतमनिंद्रियस्य " इन दोनों सूत्रों करके इन्द्रिय और मनके विषय हो रहे अर्थोंका निरूपण किया गया है, जो कि उस अर्थसे विज्ञानका जन्म स्वीकार करनेवाले बौद्धमतका खण्डन करनेके लिये है और ज्ञानके निरालम्बनपनका निराकरण करनेके लिये है। भावार्थ—बौद्ध पण्डित विषयजन्य ज्ञानको प्रमाण मानते हैं। घटका ज्ञान घटसे जन्य है। पटका ज्ञान पटसे जन्य है। किन्तु उनका यह मन्तव्य निर्दोष नहीं है। इन्द्रिय और अदृष्टसे व्यभिचार हो जाता है। देखो, इन्द्रियोंसे या कर्मोंके क्षयोपशमसे ज्ञान जन्य है, किन्तु इनको विषय नहीं करता है। स्पर्शका ज्ञान स्पर्शन इन्द्रियसे जन्य है, फिर भी वह अतींद्रिय हो रही स्पर्शन इन्द्रियको नहीं जानता हुआ स्पर्शको ही जान रहा है। अतः इन्द्रियोंके विषयका निरूपण करनेसे ज्ञानकी अर्थजन्यताका निराकरण हो जाता है। तथा ज्ञानाद्वैतवादी बौद्ध सम्पूर्ण ज्ञानोंको निरालम्बन स्वीकार करते हैं। घटज्ञानका विषय कोई बहिर्भूत कम्बुग्रीवा वाला जड पदार्थ नहीं है, सभी ज्ञान निर्विषय हैं। यों इन बौद्धोंका प्रत्याख्यान करनेके लिये इन्द्रियजन्य ज्ञानोंका स्वतंत्र विषय निरूपण किया गया है। भ्रान्त ज्ञानोंको छोड़कर सभी सम्यग्ज्ञान सविषय हैं। यदि विषयको ज्ञानका कारण माना जायगा तो भूत, भविष्य, पदार्थोंको सर्वज्ञ नहीं जान सकेंगे। केवल अव्यवहित पूर्वसमयवर्ती पदार्थोंका ही ज्ञान उपज सकेगा। एवं ज्ञानोंके विषय नहीं माननेपर सम्पूर्ण जीवोंके अनुभव सिद्ध हो रहे लौकिक, पारलौकिक, कर्तव्य अलीक हो जायेंगे।

केषां पुनः प्राणिनां किमिंद्रियमित्याह।

कोई जिज्ञासु प्रश्न करता है कि कौन कौनसे प्राणियोंके कौन इन्द्रिय है ? ऐसी आकांक्षा होनेपर श्री उमास्वामी महाराज अग्रिम सूत्र द्वारा उत्तर वचन कहते हैं।

वनस्पत्यंतानामेकम् ॥ २२ ॥

अन्त शब्दके अवयव, धर्म, अवसान, समीप, पिछला, कई अर्थ हैं। उनमेंसे यहां अवसान अर्थ अभीष्ट है। एक शब्दके भी असहाय, भिन्न, केवल, अन्य, संख्या, विशेष, प्रधान, प्रथम, कथित्, ये अनेक अर्थ हैं। किन्तु यहां प्रकरण अनुसार एक शब्दका प्रथम अर्थ लिया गया है। पृथिवीको आदि लेकर वनस्पतिपर्यंत जीवोंके पहिली स्पर्शन इन्द्रिय है।

वनस्पतिरंतोवसानं येषां ते वनस्पत्यंताः सामर्थ्यात्पृथिव्यादय इति गम्यंते तेषामेकं प्रथममिंद्रियं स्पर्शनमिति प्रतिपत्तव्यम्।

जिन जीवोंके वनस्पति अन्त अर्थात्—अवसानमें है वे जीव " वनस्पति अन्त " कहे जाते हैं। अन्त शब्द आदिकी अपेक्षा रखता है। अतः सामर्थ्यसे पृथ्वी को आदि लेकर वनस्पति पर्यन्त जीव यों जान लिये जाते हैं। उन पांच कायके जीवोंके एक पहिली स्पर्शन इन्द्रिय है, यह समझ

लेना चाहिये। पृथिवीकायिक, जलकायिक, तेजस्कायिक, वायुकायिक, वनस्पतिकायिक, इन पांचों स्थावर जीवोंके एक त्वचा इन्द्रिय ही है।

कुत इत्याह।

किसीका प्रश्न है कि वनस्पति पर्यन्त जीवोंके एक स्पर्शन इन्द्रिय है। यह सिद्धान्त किस प्रमाणसे निर्णीत कर लिया जाय ? ऐसी जिज्ञासा होनेपर श्री विद्यानन्द आचार्य अग्रिमवार्त्तिक द्वारा युक्तिको कहते हैं।

वनस्पत्यंतजीवानामेकं स्पर्शनमिंद्रियं।
तज्ज्ञाननिमित्तायाः प्रवृत्तेरुपलंभनात् ॥ १ ॥

वनस्पतिपर्यन्त जीवोंके (पक्ष) एक स्पर्शन इन्द्रिय है (साध्य) उस स्पर्शन इन्द्रियसे उत्पन्न हुये ज्ञानको निमित्त पाकर हो रही प्रवृत्तिका उपलम्भ होनेसे (हेतु)। भावार्थ—वृक्षोंमें स्पर्शन इन्द्रियजन्य ज्ञानसे [illegible] वृक्ष, केलेका वृक्ष, वेलकी वृक्षके रजका संपर्क पाकर फलता है। यद्यपि सम्पूर्ण वृक्ष नपुंसक लिंग हैं। फिर भी कवि जनोंके अलंकार या कोषकारकी लिंगव्यवस्था अनुसार कितने ही मनुष्योंने उनमें स्त्रीपन या पुरुषपनकी झूंठी कल्पना गढ ली है। वनस्पतिकायकी दस लाख जातियां हैं, अट्ठाईस लाख करोड कुल हैं, यह जाति कुलव्यवस्था उस कल्पनाकी भित्ति है। योग्य प्रकरण मिलनेपर केला, अमरूद, आम, आदिकी उत्पत्ति हो जाती है। यदि इसको कारक पक्ष माना जाय तो ज्ञापकपक्षके भी उदाहरण मिलते हैं। कई वृक्ष आहार करने योग्य जड या चेतन पदार्थोंको पकड लेते हैं। जल या गीली मिट्टीकी ओर जरों (अपनी जडों) को फैलाते हैं। योग्य खातको ग्रहण कर अपने अधीन कर लेते हैं। मट्टीकी खान, कङ्कड, पत्थरके कोयलेकी खान, पर्वत इन पृथिवी कायके जीवोंमें भी स्पर्शन इन्द्रियजन्य ज्ञान द्वारा प्रवृत्ति होती हुई देखी जाती है। जल बिंदु दूसरी जलबिन्दुकी ओर झुक जाती है। अग्निज्वाला भी सजातीय दूसरी अग्नि ज्वालामें मिलनेको उत्सुक रहती हैं। निकटवर्ती वृक्ष या लकडीको सहारा पानेके लिये वेले उनकी ओर झुकपडती हैं। इत्यादि युक्तियोंसे स्थावर जीवोंमें एक स्पर्शन इन्द्रिय सिद्ध हो जाती है।

यथास्मदादीनां स्पर्शनजज्ञाननिमित्ताहिताहितस्य संग्रहणपरित्यागलक्षणा प्रवृत्तिरुपलभ्यते तथा वनस्पतीनामपि सोपलभ्यमाना स्पर्शनजज्ञानपूर्वकत्वं च साधयति तज्जं च ज्ञानं स्पर्शनमिंद्रियमिति निर्बाधं। तद्वत्पृथिव्यादिजीवानामेकमिंद्रियं संभाव्यते बाधकाभावात्।

जिस प्रकार हम लोगोंके स्पर्शन इन्द्रियजन्य ज्ञानको निमित्त पाकर होती हुई हितकर पदार्थ का संग्रह करना और अहितपदार्थका परित्याग करना स्वरूप प्रवृत्ति देखी जा रही है, तिसी प्रकार अन्वय दृष्टान्त अनुसार वनस्पति जीवोंके भी वह प्रवृत्ति देखी जा रही सन्ती स्पर्शन इन्द्रियजन्य ज्ञान

पूर्वकपनको साध देती ह और वह स्पर्शन इन्द्रियजन्य ज्ञान तो स्पर्शन इन्द्रियको साध देता है। इस कारण बाधारहित होकर उन वनस्पति जीवोंके एक स्पर्शन इन्द्रिय सध जाती है। उस वनस्पतिके समान पृथिवी, जल, आदि जीवोंके भी एक स्पर्शन इन्द्रियकी सत्य संभावना की जाती है। कोई बाधक प्रमाण नहीं है।

केषां द्यादींद्रियमित्याह ।

अब महाराज, यह बताओ कि किन किन जीवोंके फिर दो, तीन, आदि इन्द्रियां हैं? ऐसी जिज्ञासा होनेपर श्री उमास्वामी महाराज अग्रिम सूत्रको कहते हैं।

कृमिपिपीलिकाभ्रमरमनुष्यादीनामेकैकवृद्धानि ॥ २३ ॥

लट आदिक, चींटी आदिक, भौंरा आदिक, मनुष्य आदिक, इन जीवोंके स्पर्शनको मूल मानकर रसनासे प्रारम्भ कर एक एक बढ रही इन्द्रियां हैं। कृमि आदिकोंके रसनासे बढ रही स्पर्शन हैं, चींटी आदिकोंके घ्राणसे बढ चुकी स्पर्शन और रसना हैं। इत्यादि लगा लेना।

एकैकमिति वीप्सानिर्देशाद्वृद्धानीति बहुत्वनिर्देशाच्च वाक्यांतरोपप्लवं कथमित्याह ।

सूत्रमें एक एक इस प्रकार कई बार आवृत्त होकर कहा जा चुकनेवाला वीप्सा निर्देश किया है और वृद्धानि इस प्रकार बहुत्व संख्याको कहनेवाला बहुवचन निर्देश किया है। अतः अन्य वाक्योंका उपप्लव (प्रवाहरचना) कर लिया जाता है। वे वाक्य किस प्रकार बढा लिये जाते हैं। ऐसी जिज्ञासा होनेपर श्रीविद्यानन्द आचार्य अग्रिम वार्त्तिकोंको कहते हैं।

तथा कृमिप्रकाराणां रसनेनाधिकं मतं ।
वृद्धे पिपीलिकादीनां ते घ्राणेन निरूप्यते ॥ १ ॥
चक्षुषा तानि वृद्धानि भ्रमरादिशरीरिणां ।
श्रोत्रेण तु मनुष्यादिजीवानां तानि निश्चयात् ॥ २ ॥
तत्तद्धेतुकविज्ञानमूलानामुपलब्धितः ।
विषयेषु प्रवृत्तीनां स्वस्मिन्निव विपश्चिताम् ॥ ३ ॥

तिस प्रकार दूसरे दूसरे वाक्योंका उपप्लव करनेपर यों अर्थ हो जाता है कि लट, गेंडुआ, जौंक, सीप, आदि प्रकारवाले जीवोंके वह स्पर्शन इन्द्रिय तो दूसरी रसना इन्द्रियसे अधिक हो रही मानी है। अर्थात्—लट आदिक क्षुद्र कीटोंके स्पर्शन और रसना दो इन्द्रियां हैं। ये स्पर्शनसे शीत,

उष्ण, आदिको जानते हैं, जीभसे चावल, गेहूं, रक्त, मट्टी, आदिका स्वाद लेते है । और चींटी, खटमल, जूआं, दीमक, आदि जीवोंके वे स्पर्शन, रसना, दो इन्द्रियां बढ चुकी तीसरी नासिका इन्द्रियसे अधिक हैं । ऐसा मन्तव्य कहा जाता है। भौंरा, मक्खी, मकडी, मच्छर, पतंग आदि इन्द्रियोंकी संख्या जीवोंके वे स्पर्शन, रसना, घ्राण, इन्द्रियां चौथी चक्षु इन्द्रियसे बढ रहीं मानी गयी हैं। एवं मनुष्य, घोडे, बैल, देव, आदि जीवोंके तो वे स्पर्शन, रसना, घ्राण, चक्षु इन्द्रियां, पांचवीं श्रोत्र इन्द्रियसे बढ रहीं विद्यमान हैं। ऐसा प्रत्यक्ष प्रमाण और युक्तियोंसे निश्चय हो रहा है। देखिये, उन उन जीवोंके नियत हो रहीं दो, तीन, चार, या पांच इन्द्रियोंको कारण मानकर हुये विज्ञानके मूलपर होनेवाली विषयोंमें प्रवृत्तियां देखी जा रहीं हैं। विद्वानोंके यहां अपनेमें किसी भी नियत इन्द्रियजन्य ज्ञानकी भित्तिपर हुयी प्रवृत्तिकी उपलब्धि हो जानेसे जैसे उस इन्द्रियका सद्भाव मान लिया जाता है। हम देखकर पुस्तकको उठा रहे हैं, अतः हमारे चक्षु इन्द्रिय अवश्य है, शब्दोंका श्रवणकर प्रवृत्ति होरही दीखती है, अतः श्रोत्र इन्द्रियका सद्भाव है, उसी प्रकार कृमि आदिक, पिपीलिका आदिक, भ्रमर आदिक, मनुष्य आदिक जीवोंके अतींद्रिय इन्द्रियां जान ली जाती हैं, उपकरण इन्द्रियोंका बहुत अंशोंमें प्रत्यक्ष भी हो रहा है ।

के पुनः संसारिणः समनस्काः के वाऽमनस्का इत्याह ।

पूज्य गुरुजी महाराज, अब यह बताओ कि कौनसे संसारी जीव फिर मनकरके सहित हैं ? और कौनसे संसारी जीव मनसे रहित हैं । इस प्रकार विनीत शिष्यकी जिज्ञासा होनेपर श्री उमास्वामी महाराज सूत्र द्वारा उत्तर कहते हैं ।

संज्ञिनः समनस्काः ॥ २४ ॥

हितप्राप्ति, अहित परिहार, तथा गुण अथवा दोषको विचार करना स्वरूप संज्ञा जिनके पायी जाती है वे जीव मनसहित हैं ।

सामर्थ्यादसंज्ञिनो अमनस्का इति सूत्रितं, तेनामनस्का एव सर्वे संसारिणः सर्वे समनस्का एवेति निरस्तं भवति । कुतः पुनः संज्ञिनां समनस्कत्वं सिद्धमित्युपदर्शयति ।

संज्ञावान् जीवोंको विधिमुखसे समनस्क कह दिया गया है । अतः परिशेष न्यायकी सामर्थ्यसे असंज्ञी जीव अमनस्क हैं, यह भी सूत्रद्वारा कहा जा चुका है । तिस कथन करके सम्पूर्ण संसारी जीव मनरहित ही हैं अथवा सभी संसारी जीव मनसहित ही हैं, इस प्रकार एकान्तमन्तव्य खण्डित हो जाता है । कोई कोई दार्शनिक तो किसी भी आत्माके मनइन्द्रियको नहीं मानते हैं और वैशेषिक तो प्रत्येक आत्माको मनसहित स्वीकार करते हैं । जितनी ही आत्मायें हैं उतने ही उनके एक एक नियत हो रहे अनन्ते मन हैं । ये दोनों ही एकांत युक्तियोंसे बाधित हैं । जैसे कि सर्वको निर्धन या

धनिकपन माननेका एकांत पकडना गर्हित है। किसीका प्रश्न है कि फिर यह बताओ कि संज्ञावाले जीवोंका मनसहितपना भला किस प्रमाणसे सिद्ध है ? ऐसी आकांक्षा होनेपर श्री विद्यानंद स्वामी वार्त्तिकों द्वारा युक्तियोंको दिखलाते हैं।

संज्ञिनां समनस्कत्वं संज्ञायाः प्रतिपत्तितः।
सा हि शिक्षाक्रियालापग्रहणं मुनिभिर्मता ॥ १ ॥
नानादिभवसंभूतविषयानुभवोद्भवा।
सामान्यधारणाहारसंज्ञादीनामधीरपि ॥ २ ॥

संज्ञी जीवोंके (पक्ष) मनसहितपना है (साध्य) विचारआत्मक बुद्धिकी प्रतिपत्ति होनेसे (हेतु) और यह संज्ञा तो निश्चयसे मुनियों करके शिक्षा क्रिया करना, आलाप करना, ग्रहण करना, मानी गयी है। अर्थात्—बंदर, घोडा, मैना, तोता, सर्प, आदिक प्राणी सिखाये अनुसार क्रिया करते हैं, कल्पित नाम रख लेनेपर तदनुसार आते जाते हैं, सतर्क रहते हैं, मंगानेपर पदार्थोंको ले आते हैं। अतः संज्ञाकी प्रतिपत्ति होनेसे बहुतसे पशु, पक्षी, तथा मनुष्य, स्त्री, देव, देवी, ये सब मनसहित जीव हैं। किंतु अनादिकालकी जन्मपरम्परासे हुये विषयोंके अनुभवसे उत्पन्न हुयी सामान्य धारणा, सामान्य अवाय, आदिक और आहार संज्ञा, भय संज्ञा आदिक तो यहां प्रकरणमें संज्ञा नहीं मानी गयीं हैं। नाम मतिज्ञान भी यहां संज्ञा नहीं है। अर्थात्—" अनाद्यविद्यादोषोत्थ-चतुःसंज्ञाज्वरातुराः " आहार आदिक चार संज्ञायें तो सम्पूर्ण जीवोंके अनादि कालसे लग रही हैं तथा मधुमक्षिका, भौंरी, चींटियां, दीमक, मकडी, आदिक कीट पतंग भी सामान्यधारणारूप संज्ञाके अनुसार गृह बनाना, बच्चे बनाना, बच्चोंका मोह करना, खाद्य एकत्रित करना, ठहरने योग्य रक्षाका स्थान बनाना आदि विस्मय जनक कार्योंको कर रहे हैं। मधु मक्खी, ततै या बर्र, घरघुली, तो यहां वहां जाकर अपने खाद्य पदार्थोंको और घर बनानेके लिये मट्टी या काठको लाकर पुनः अपने नियत उसी स्थानपर लौट आते हैं। ये कार्य तो मनके विना अनादि कालीन विषयानुभवकी तृष्णासे बना लिये जाते हैं। किसीका नाम रख लेना या सामान्यरूपसे ज्ञान करना भी संज्ञा सिद्ध है। किन्तु यहां इन संज्ञाओंका ग्रहण करने पर तो सभी संसारी जीव समनस्क हो जायेंगे। कोई असंज्ञी होनेके लिये नहीं बचेगा। अतः इन संज्ञाओंका ग्रहण नहीं करना। किन्तु " सिक्खाकिरियु-वदेसालावग्गाही मणोवलंबेण जो जीवो सो सण्णी, तव्विवरीओ असण्णी दु "। शिक्षा, क्रिया, उपदेश, आलाप, को मनके अवलम्बसे ग्रहण करनेवाले बैल, हाथी, तोता, आदि जीव संज्ञी हैं। ठीक हितका ग्रहण और अहितका त्याग जिससे हो सके वह शिक्षा है, इच्छा अनुसार हाथ, पांव, आदिको चलाना क्रिया है, वचन, कोडा, आदि द्वारा उपदेश देकर कर्त्तव्य पालन करना उपदेश है, श्लोक आदिका

पाठ आलाप है तथा जो कार्य अकार्यको विचारता है तत्त्व, अतत्त्व, की शिक्षा लेता है, नाम लेकर बुलाया गया चला आता है, वह समनस्क है। शेष संसारी जीव अमनस्क है।

न ह्यमनस्कानां शिक्षाक्रियालापग्रहणलक्षणा संज्ञा संभवति यतस्तदुपलब्धेः केषांचिदसमनस्कत्वं न सिद्ध्येत्। न चामनस्कानां स्मरणसामान्याभावोऽनादिभवसंभूतविषयानुभवोद्भावायाः सामान्यधारणायास्तद्धेतोः सद्भावात् आहारसंज्ञादिसिद्धेः प्रवृत्तिविशेषोपलब्धेः। न च सैव संज्ञा मुनिभिरिष्टा स्मृतिविशेषनिमित्तायास्तस्याः प्रकाशनात्।

मनरहित एकेन्द्रिय, द्वीन्द्रिय, त्रीन्द्रिय, चतुरिन्द्रिय, असंज्ञी पंचेन्द्रिय, जीवोंके वह शिक्षा, क्रिया, आलापोंको ग्रहण करना स्वरूप संज्ञा नहीं सम्भवती है। जिससे कि उस संज्ञाकी उपलब्धि रूप हेतुसे किन्हीं दूसरे विचारक जीवोंके मनसहितपना सिद्ध नहीं होता, अर्थात्—घोडा, मनुष्य, आदि जीवोंमें हेतुके वर्त्तजानेसे समनस्कपना सिद्ध होजाता है। यहां कोई आक्षेप करे कि द्वीन्द्रिय, त्रीन्द्रिय, आदि जीवोंके भी आहार, जल, निवासस्थान, आदिमें प्रवृत्ति देखी जाती है, अतः उनके आहार संज्ञा आदिक और उनका कारण धारणा या स्मृति, माननी पडेगी। स्मृति तो मनवाले जीवके होते हैं। अतः द्वीन्द्रिय आदिके भी मनकी सम्भावना है। आचार्य महाराज कहते हैं कि मनरहित जीवोंके सामान्य रूपसे हुये स्मरणका अभाव नहीं है। अनादि संसार परम्परामें प्राप्त हुये विषयोंके अनुभवसे उत्पन्न हुयी सामान्यधारणा रूप उसके हेतुका सद्भाव अमनस्क जीवोंके भी पाया जाता है। उससे आहार संज्ञा, भयसंज्ञा, आदिकी सिद्धि हो जानेसे अमनस्कोंकी विशेष प्रवृत्तियां हो रहीं दीख रहीं हैं। किन्तु वह आहारसंज्ञा या सामान्य धारणा ही तो यहां मुनिवर उमास्वामी महाराज करके संज्ञा अभीष्ट नहीं की गयी है। विशेष रूपसे स्मृतिका निमित्त हो रही उस धारणाका यहां प्रकाश किया है। भावार्थ—सामान्य धारणापूर्वक हुयी सामान्य स्मृति तो मनरहित जीवोंके भी हो जाती है। किन्तु विशेष धारणा हेतुक स्मरण तो मनसहित जीवोंके ही होता है। सामान्य ईहा पूर्वक अवाय और सामान्य अवाय पूर्वक धारणा तथा सामान्य धारणा पूर्वक हुये स्मरण ज्ञानोंसे मनरहित जीव भी आहार आदि विषयोंकी प्राप्तिके लिये प्रवृत्ति कर रहे देखे जाते हैं। ज्ञानकी सामर्थ्य भी कुछ कम नहीं है। कोई भी ज्ञान अपने अपने अभीष्ट हो रहे हितकी प्राप्ति और अहितका परिहार कर देता है। इस सामान्य क्रियामें मनकी कोई आवश्यकता नहीं है।

एतेन यदुक्तं कैश्चिदमनस्कानां स्मरणाभावेप्यभिलाषसिद्धेस्तदहर्जातदारकस्य स्तन्याभिमुखं मुखमर्जयतोभिलाषः स्मरणपूर्वकोऽभिलाषत्वात् अस्मदाद्यभिलाषवदित्यत्र हेतोरनैकांतिकत्वात् परलोकासिद्धिः। तथा च "न स्मृतेरभिलाषोस्ति विना सापि न दर्शनात्। तद्धि जन्मांतराच्चाहर्जातमात्रेपि लक्ष्यते" इत्यकलंकवचनमविचारचतुरमायातं इति। तदपि प्रत्याख्यातं, स्मरणसामान्यमंतरेण क्वचिदप्यभिलाषासंभवात् तद्धेतोरनैकांतिकत्वानुपपत्तेः।

इस उक्त कथनकरके जो किन्हींने दो तीन पंक्तियोंद्वारा यों कहा था वह भी निराकृत कर दिया गया है कि देखो मनरहित जीवोंके स्मरणके विना भी आहार आदिकी अभिलाषायें सिद्ध हो रही हैं। अतः दूधयुक्त स्तनके अभिमुख अपने मुखको उद्योगी कर रहे, उसी दिनके उत्पन्न हुये बालककी अभिलाषा (पक्ष) स्मरणपूर्वक है (साध्य) अभिलाषा होनेसे (हेतु) अस्मदादिकोंकी अभिलाषाके समान (अन्वयदृष्टान्त)। इस प्रकार यहां अनुमानमें कहे गये हेतुका व्यभिचार दोष हो जानेसे परलोककी सिद्धि नहीं हुयी और तैसा होनेपर स्मृति होनेसे ही अभिलाषाका सद्भाव नहीं बना। अतः अकलंकदेवने जो अनुष्टुभ छन्दद्वारा कहा था कि स्मृतिके विना जीवोंके अभिलाषा नहीं उपजती है, और वह स्मृति भी अनुभवस्वरूपदर्शनके विना नहीं होती है। और वह दर्शन तो उसी दिनके उत्पन्न हुये बच्चेमें भी पूर्व जन्मांतरोंसे हुआ लक्षित किया जाता है। इस प्रकार श्रीअकलंकदेवका वचन विचारपूर्वक चातुर्यको लिये हुये नहीं है यह प्राप्त हुआ। भावार्थ—मक्खी, बर्र, आदि मनरहित जीवोंके स्मरणके विना भी अभिलाषा हो जाती है। इसी प्रकार उसी दिनके हुये मनसहित बच्चेमें माताके स्तनकी ओर मुख करते हुये उतावलेपनके साथ अभिलाषा करना भी जन्मान्तरके अनुभूत विषयोंकी स्मृतिके विना ही हो जायगा। ऐसी दशामें आत्मा विचारा अनादि अनन्त सिद्ध नहीं हो सकता है। श्रीअकलंकदेवने स्वकीय ग्रन्थमें जो परलोकी, अनाद्यनन्त, जीवको सिद्ध करनेके लिये युक्ति दी है, विचार करनेपर उसमें चातुर्य नहीं दीखता है। कश्चित्से लेकर "आयातम्" तक चार्वाक कह चुके हैं। अब ग्रन्थकार कहते हैं कि वह चार्वाकका कहना भी हमने खण्डित कर दिया है। क्योंकि स्मरणसामान्यके विना असंज्ञी या संज्ञी किसी भी जीवमें अभिलाषा होनेका असम्भव है। अतः उस अभिलाषत्व हेतुका अनैकान्तिकपना नहीं बन पाता है। हमारा स्मरण पूर्वकपना सिद्ध करनेको दिया गया अभिलाषत्व हेतु निर्दोष है। अमनस्क जीवोंके सामान्यस्मरणपूर्वक अभिलाषायें होकर विशेष प्रवृत्तियां हो जातीं हैं। हां, मनःसहित संज्ञी जीवोंके विशेष स्मरणपूर्वक विलक्षण अभिलाषाओंसे मनः द्वारा ही शिक्षा, क्रिया, अलाप, ग्रहण, करनारूप संज्ञा सम्भवती है। संज्ञी, असंज्ञी, दोनों प्रकारके जीवोंके परलोककी सिद्धि अनिवार्य है। पूर्वजन्मोंकी वासना अनुसार ही असंज्ञिओंके चमत्कारक कार्य देखे जाते हैं। कार्यकारणभाव तो तर्कके अगोचर है।

न चामनस्केषु स्मरणसामान्यसद्भावात्स्मरणविशेषस्य सिद्धिः तस्य तेनाविनाभावाभावात्। न हि यस्यानुभूतस्मरणसामान्यमस्ति तस्य स्मरणविशेषो नियमादुपलभ्यते विशेषसमयाभावप्रसंगात्। विशेषमात्राविनाभावेपि वा न शिक्षाक्रियालापग्रहणनिमित्तस्मरणविशेषाविनाभावः सिध्येत् प्राणिमात्रस्य तत्प्रसंगात्। ततो नाममतिवदाहारादिसंज्ञा तद्धेतुश्च स्मृतिसामान्यं धारणासामान्यं च तन्निमित्तमवायसामान्यमीहासामान्यमवग्रहसामान्यं च सर्वप्राणिसाधारणमनादिभवाभ्याससंभूतमभ्युपगंतव्यं, न पुनः क्षयोपशमनिमित्तम् भावमनः तस्य प्रतिनियतप्राणिविषयतयानुभूयमानत्वात्। अन्यथा सर्वत्र भावमनसो व्यवस्थापयितुमशक्तेः।

कोई कह रहा है कि मनरहित जीवोंमें सामान्यरूपसे स्मरणका सद्भाव आप जैनोंने स्वीकार किया ही है। उस सामान्य स्मरणसे विशेष स्मरणकी भी मनरहित जीवोंमें सिद्धि हो जायगी। आचार्य कहते हैं कि यह तुम नहीं कह सकते हो, क्योंकि उस सामान्यस्मरणका उस विशेषस्मरणके साथ अविनाभाव नहीं है। देखो, जिस मनुष्यके अनुभव किये हुये पदार्थका सामान्यरूपसे स्मरण है, उस मनुष्यके उस अनुभूत पदार्थका स्मरणविशेष भी होय, ऐसा नियमसे नहीं देखा गया है। अन्यथा विशेषरूपसे संकेत ग्रहण करना पुनः पुनः पर्यालोचन, पुनः विशेषरूपसे धारण करना, इनके अभावका प्रसंग हो जायगा। स्थूलबुद्धिवाले विद्यार्थियोंको भी सामान्यरूपसे ग्रन्थका स्मरण बना रहता है। किन्तु उन उन प्रकरणोंका विशेषतया स्मरण नहीं होनेसे वे परीक्षामें उत्तीर्ण नहीं पाते हैं। तभी तो उनको उत्कट अभ्यास, दृढ परामर्श, करनेकी आवश्यकता समझी जाती है। दूसरी बात यह है कि स्मरणसामान्यका कैसे न कैसे ही केवल विशेषस्मरणके साथ अविनाभाव मान भी लिया जाय तो भी स्मरणसामान्यका शिक्षा, क्रिया, आलापके ग्रहणके निमित्त हो रहे स्मरण विशेषसे अविनाभाव तो कथमपि सिद्ध नहीं होगा। अन्यथा सभी कीट, पतंग, वनस्पति, यावत् प्राणियोंके उन शिक्षा क्रिया आदिके ग्रहण करनेमें निमित्त हो रहे स्मरणविशेषका प्रसंग हो जायगा। किन्तु कीट आदिकोंके शिक्षा, क्रिया, या स्मरणविशेषका मानना किसी भी वादीको अभीष्ट नहीं है। प्रत्यक्षबाधित या अनुमानबाधित पोले सिद्धान्तको भला कौन विचारचतुर पुरुष स्वीकार कर लेगा। तिस कारण सिद्ध होता है कि किसीका देवदत्त, जिनदत्त आदि संज्ञापूर्वक नामनिर्देश करलेने अथवा संज्ञानरूप ज्ञानसामान्यको यदि संज्ञा माना जायगा तो सभी प्राणियोंमें समनस्कपना प्राप्त हो जायगा। इस विशेषणसे किसी विशेष जीवकी व्यावृत्ति नहीं हो सकेगी। केला, आम, शीषम, पत्थर, मट्टी, ज्वाला, जल, व्यंजनपवन, गेंडुआ, चींटी, मक्खी, इत्यादि सभी जीवोंका रूढि संज्ञाओंद्वारा स्वकीय नाम कथन किया जाता है। वृक्ष, चींटी, आदि जीवोंके ज्ञान भी यथायोग्य पाया जाता है। आहार आदि संज्ञायें तो सभी संज्ञी, असंज्ञी, जीवोंके विद्यमान हैं। कतिपय निर्ग्रन्थोंके यदि नहीं हुयीं तो इससे कोई बोझ नहीं घट सकता है। उन आहार, भय, आदि संज्ञाओंके हेतु हो रहे स्मरण सामान्य भी सब जीवोंके पाये जाते हैं। धारणाज्ञानके विना स्मृति नहीं हो पाती है। अतः सामान्यधारणा भी स्मरणका कारण सब जीवोंके इष्ट किया जाता है। उस संस्कारस्वरूप धारणा ज्ञानका निमित्त अवाय-ज्ञान सामान्य और उसका भी कारण ईहा सामान्य तथा ईहाका भी कारण अवग्रहसामान्य ये सम्पूर्ण प्राणियोंमें साधारण रूपसे विद्यमान हैं। अनादि काल की जन्मपरम्परामें हुये अभ्याससे उपज रहे वे अवग्रह आदि सामान्य स्वीकार कर लेने चाहिये। भावार्थ नामनिर्देश और सामान्य मतिज्ञानके समान आहार भय, आदि संज्ञा और उनकी कारणपरम्परामें पडे हुये स्मरण, धारणा, ईहा अवाय, अवग्रह ये सभी संज्ञी, असंज्ञी, जीवोंमें साधारण हो रहे मानने चाहिये। किन्तु फिर विशेषक्षयोपशमको निमित्त पाकर हुआ भावमन तो सभी जीवोंका साधारण स्वभाव नहीं है। वह भावमन तो प्रत्येक प्रत्येक

नियत हो रहे विचारशाली मनःसहित प्राणियोंमें वर्त रहा ही अनुभवा जाता है। अन्यथा यानी विशेष क्षयोपशमपूर्वक होनेवाले स्मरणविशेष, धारणाविशेष, अवायविशेष, आदिके विना ही विचारने वाले भावमनकी सिद्धि कर लोगे तो सभी संज्ञी प्राणियोंमें या सभी दार्शनिकोंके यहां भावमनकी व्यवस्था नहीं हो सकती है। अतः विशेषक्षयोपशमसे हुये भावमनःस्वरूप रूप, शिक्षा, क्रिया, आलाप उपदेशग्रहणरूप संज्ञाको धारनेवाले जीव समनस्क हैं शेष प्राणी अमनस्क हैं। यह सिद्धान्त व्यवस्थित हो जाता है।

भावमनोऽन्यथानुपपत्त्या द्रव्यमनोपि सिध्यतीत्याह।

भावमनकी अन्यथा यानी द्रव्यमनको स्वीकार किये विना असिद्धि है। इस कारण द्रव्यमन भी उन मनःसहित जीवोंके सिद्ध हो जाता है, इसी बातको श्री विद्यानन्दस्वामी वार्तिकद्वारा कह रहे हैं।

क्षयोपशमभेदेन युक्तो जीवोनुमन्यते।
संज्ञिभिर्भावमप्यत्र कैश्चित्संज्ञाविशेषतः ॥ ३ ॥
तत्सद्द्रव्यमनो युक्तमात्मनः करणत्वतः।
स्वार्थोपलंभने भावस्पर्शनादिवदत्र नः ॥ ४ ॥

विशेष हो रहे क्षयोपश करके युक्त हो रहा जीव किन्हीं सज्जन पुरुषों करके शिक्षा, क्रिया, आलाप, ग्रहणरूप संज्ञा विशेष हेतुसे अनुमान द्वारा भावमन तो जान लिया ही जाता है। वह विद्यमान हो रहा भावमन (पक्ष) द्रव्य मनसे युक्त है (साध्य) स्व और अर्थकी उपलब्धि करनेमें आत्माका कारण होनेसे (हेतु) भावस्पर्शन इन्द्रिय आदिके समान (अन्वयदृष्टान्त)। हम स्याद्वादियोंके यहां इस प्रकरणमें दोनों प्रकारके मन अभीष्ट हैं, जो कि संज्ञी जीवोंके पाये जाते हैं। अर्थात्— एकेंद्रिय जीवोंके लब्धि, उपयोग, स्वरूप भावस्पर्शन इन्द्रिय है। तथा आत्मप्रदेश और पौद्गलिक पिंडस्वरूप द्रव्य स्पर्शन इन्द्रिय भी है। उसी प्रकार मनवाले जीवोंके घनांगुलका असंख्यातवां भाग प्रमाण आत्मप्रदेश (अभ्यन्तरनिवृत्ति) और मनोवर्गणासे बनाया गया छोटा पौद्गलिक पिण्ड स्वरूप द्रव्यमन (बाह्यनिर्वृति) तथा मानस मतिज्ञानावरण एवं विशेष श्रुतज्ञानावरण कर्मके क्षयोपशमसे हुई विशुद्धि (लब्धि) और अनुभव या विचाररूप उपयोग भावमन ये विद्यमान हैं।

न हि संज्ञाविशेषादृते क्षयोपशमविशेषेण युक्तो जीव एव भावमनः कैश्चिदनुमातुं शक्यते। प्रज्ञामेधादेः कार्यविशेषानुमिताच्छक्यत एवेति चेन्न, तस्यापि संज्ञाविशेषरूपत्वात्। ऊहापोहात्मिका हि प्रज्ञा शिक्षादिक्रियाग्रहणलक्षणैव, मेधा पुनः पाठग्रहणलक्षणालापग्रहरूपैवेति। ततो भावमनः स्वार्थोपलब्धेः सिद्धं द्रव्यमनो वाकर्षयति। तथाहि—भावमनः स्वार्थोपलब्धौ द्रव्यकरणापेक्षं भावकरणत्वात् स्पर्शनादिभावकरणवत्।

" क्षयोपशम विशेष करके युक्त हो रहा जीव ही भावमन है " यह किन्हीं विद्वानों करके संज्ञा विशेषके विना अनुमान करनेके लिये शक्य नहीं है। भावार्थ—कर्मोंका विशेषक्षयोपशम अतींद्रिय है। शिक्षा, क्रिया, आदि संज्ञा विशेषोंसे ही क्षयोपशम और तद्विशिष्ट जीवका अनुमान किया जा सकता है। यदि कोई यों कहे कि क्षयोपशमसे जन्य कार्यविशेषों द्वारा अनुमान किये जा चुके प्रज्ञा, मेधा, प्रतिभा, मनीषा, आदि हेतुओंसे भावमनका अनुमान किया जा सकता है। संज्ञा विशेषकी आवश्यकता नहीं है, आचार्य कहते हैं यह तो न कहना। क्योंकि उन प्रज्ञा या धारणाशालिनी बुद्धि मेधा, अथवा नवीन नवीन उन्मेषवाली प्रतिभा आदिको भी विशेषसंज्ञा स्वरूपपना है। देखिये तर्क, वितर्कणा, स्वरूप प्रज्ञा भला शिक्षा आदि क्रियाको ग्रहण करना स्वरूप ही है। फिर मेधा तो पाठका ग्रहण करना स्वरूप या आलापका ग्रहण करना स्वरूप ही है। इस कारण ये विशेष संज्ञा ही हैं। तिस कारण स्व और अर्थकी उपलब्धि हो जानेसे सिद्ध हो चुका भावमन पुनः पौद्गलिक द्रव्यमनका आकर्षण करा लेता है। उसी बातको अनुमानद्वारा स्पष्ट कर दिखलाते हैं कि स्वार्थोंकी उपलब्धि करनेमें भावमन (पक्ष) द्रव्यकरणकी अपेक्षा रखता है (साध्य)। भावस्वरूपकरण होनेसे (हेतु) स्पर्शन आदि भावकरणों (इन्द्रियां) के समान (अन्वयदृष्टान्त)।

मनसोऽनिंद्रियत्वात्करणत्वमसिद्धमिति चेन्न, अन्तःकरणत्वेन प्रसिद्धेः। अनिंद्रियत्वं तु पुनस्तस्यानियतविषयत्वादिंद्रियवैधर्म्यात् नाकरणत्वात्, स्वार्थोपलब्धौ साधकतमत्वेन करणत्वोपपत्तेः। न चैवं सूत्रविरोधः, पंचेन्द्रियाणि द्विविधानि द्रव्यभावविकल्पादित्यत्रानिंद्रियस्यापि द्विविधस्य सामर्थ्यसिद्धत्वात्। शरीरवाङ्मनःप्राणापानाः पुद्गलानामित्यत्र सूत्रे पौद्गलिकस्य द्रव्यमनसः सूत्रकारेण स्वयमभिधानात्।

कोई कहता है कि मन तो इन्द्रिय नहीं है। अतःकरणपना हेतु पक्षमें नहीं वर्त्तनेसे असिद्ध हेत्वाभास है। आचार्य कहते हैं यह तो न कहना। क्योंकि अन्तरंगके करणपने करके मनकी प्रसिद्धि हो रही है। हां, फिर अनिन्द्रियपना तो उस मनका नियत विषय नहीं होनेके कारण इन्द्रियोंके विधर्मपनसे है, करणरहितपनेसे नहीं। अर्थात्—इन्द्रियां करण हैं और मन इन्द्रियोंसे भिन्न अनिन्द्रिय है। अतःकरण नहीं होगा, यह नहीं समझ बैठना। देखो, बात यह है कि स्पर्शनादि पांचों बहिरंग इन्द्रियोंके विषय स्पर्श, रस, आदिक नियत हैं और मनका कोई विषय विशेषरूपसे नियत नहीं किया गया है। प्रायः सम्पूर्ण विषयोंमें मनकी प्रवृत्ति सबने मानी है। अतः इन्द्रियोंके धर्म नियत विषयत्वसे वैधर्म्य रखनेवाले अनियत विषयत्व हो जानेसे मनमें अनिन्द्रियपना है। अन्य इन्द्रियोंके समान मनमें भी स्वार्थोंकी उपलब्धिमें प्रकृष्ट उपकारक होनेसे करणपना समुचित बन रहा है। यदि कोई यों कहें कि यों मनको भी करणपना माननेपर सूत्रसे विरोध हो जायगा। सूत्रमें पांच इन्द्रियां ही करण मानीं गयीं हैं। आचार्य कहते हैं कि यों कोई सूत्रसे विरोध नहीं आता है। क्योंकि " पंचेंद्रियाणि,

द्विविधानि " ये दो सूत्र हैं। पांच इन्द्रियां हैं वे द्रव्य और भाव भेदसे प्रत्येक दो प्रकारवाली हैं इस प्रकार यहां दो प्रकारके मनकी भी विना कहे ही सामर्थ्यसे सिद्धि हो जाती है। " तदिन्द्रियानिन्द्रिय-निमित्तम् " इस सूत्रमें इन्द्रियोंके साथ अनिन्द्रिय भी प्रधानरूपसे कहा गया है तथा पांचमें अध्यायके " शरीरवाङ्मनःप्राणापानाः पुद्गलानाम् " इस सूत्रमें सूत्रकार श्री उमास्वामी महाराजने पुद्गल निर्मित द्रव्यमनका स्वयं कण्ठोक्त निरूपण किया है।

तस्मादिंद्रियमनसी विज्ञानस्य कारणं नार्थोपीत्यकलंकैरपि द्विविधेंद्रियसामान्यवाक्यत्वेन द्विविधस्य मनसोभीष्टत्वात्। द्रव्यमनःप्रतिषेधिवचनाभावाच्च तत्प्रतिषेधे प्रमाणाभावाद्युक्त्या-गमविरोधाच्च। तत्राहोपुरुषिकामात्रं केषांचिदविभावितसिद्धांतत्वमाविर्भावयति।

तिस ही कारणसे सम्माननीय श्री अकलंक महाराजने भी यों कहकर कि इन्द्रिय और मन दोनों ही विज्ञानके कारण हैं, किंतु विषय हो रहा अर्थ भी विज्ञानका कारण नहीं है। इस कथन द्वारा दोनों प्रकारकी इन्द्रियोंके प्रतिपादक सामान्य वाक्य होनेसे द्रव्यमन और भावमन दोनों प्रकारके मनको अभीष्ट किया है। तथा द्रव्यमनका प्रतिषेध करनेवाले वचनका अभाव है, उस द्रव्यमनका निषेध करनेमें कोई प्रमाण नहीं है। युक्ति और आगमसे भी विरोध आता है। फिर भी वहां द्रव्यमनका निषेध करनेमें आश्चर्य दिखलाते हुये नग्न, निर्लज्ज, पुरुषकीसी केवल चेष्टायें करना तो किन्ही चार्वाक सदृशवादियोंके सिद्धांतविषयक विचाररहितपनको प्रकट करा रहा है। अर्थात्—द्रव्यमनका निषेध करनेवाले चार्वाक विचारे सिद्धान्तरहस्यका परामर्श नहीं कर सकते हैं। यहांतक ग्रन्थकारने भावमनके साथ द्रव्यमनको भी सिद्ध कर दिया है। मैं ही पुरुष हूं यों अभिमानजन्य अपनेमें उत्कर्ष सम्भावना (बहादुर) तो आहोपुरुषिका है।

कश्चिदाह—द्रव्यमन एव भावमनोस्ति तच्चात्मपुद्गलव्यतिरिक्तं द्रव्यांतरमिति तदप्यपसारयति।

कोई वैशेषिक या नैयायिक यों कह रहा है कि द्रव्यमन ही भावमन है और वह द्रव्यमन तो आत्मा और पुद्गल दोनों द्रव्योंसे अतिरिक्त हो रहा न्यारा नौवां द्रव्य है। " पृथिव्यापस्ते जोवायुराकाशं कालो दिगात्मा मन इति द्रव्याणि " यों कणादमुनिप्रणीत सूत्र है। इस प्रकार उस वैशेषिकसिद्धान्तका भी निराकरण श्री विद्यानन्द स्वामी अग्रिमवार्तिक द्वारा करते हैं।

आत्मपुद्गलपर्यायव्यतिरिक्तं मनो न तु।
द्रव्यमस्ति परैरुक्तं प्रमाणाभावतस्तथा॥ ५॥

अन्तरंग निर्वृत्ति और लब्धि, उपयोग, रूप मन तो आत्मद्रव्यस्वरूप है तथा बहिरंगनिर्वृत्ति और अष्टदलकमलरूप, उपकरण स्वरूप मन तो पुद्गलकी पर्याय है। आत्मा पर्याय और पुद्गल

पर्यायसे व्यतिरिक्त हो रहा कोई मन नामक नौमा द्रव्य नहीं है, जो कि दूसरे विद्वान् वैशेषिकोंने न्यारा कहा था। क्योंकि तिस प्रकार मनको स्वतंत्र नौमा द्रव्य माननेमें साधक प्रमाणोंका अभाव है।

भावमनो ह्यात्मपर्यायः तस्य लब्ध्युपयोगत्वात्। सत्यपि द्रव्यमनसि तदभावे स्वार्थपरिच्छेदप्रादुर्भावायोगात्तत्प्रसिद्धेः। द्रव्यमनः पुद्गलपर्यायस्तदुपकरणात् द्रव्येंद्रियवत्। तद्व्यतिरिक्तं तु द्रव्यांतरं मनो न शक्यं परैः साधयितुं तथा प्रमाणाभावात्। युगपज्ज्ञानानुत्पत्तिर्मनसो लिंगमिति चेन्न, ततो मनोमात्रस्य प्रतिपत्तिस्तद्द्रव्यांतरत्वासिद्धेः। पृथिव्यादिद्रव्यत्वनिषेधात्परिशेषात् तस्य द्रव्यांतरत्वसिद्धिरिति चेन्नैतत्, निषेधासिद्धेः। तथाहि स्पर्शवद्द्रव्यं मनोऽसर्वगतद्रव्यत्वात् पवनवदिति पुद्गलद्रव्यत्वसिद्धेः। कुतः परिशेषात्तस्य द्रव्यांतरत्वं समर्थयिष्यते च तस्याग्रतः पौद्गलिकत्वमित्यलं प्रसंगात्।

चूंकि भाव मन तो आत्माकी पर्याय है। क्योंकि वह भावमन तो लब्धि और उपयोग स्वरूप है। हृदयमें आठ पत्तेवाले कमलके समान द्रव्यमनके होते संते भी उस भावमनका अभाव हो जानेपर स्वार्थोंकी ज्ञप्ति प्रकट नहीं हो पाती है। अतः उस भावमनकी युक्तिप्रमाणसे प्रसिद्धि हो जाती है। हां, दूसरा द्रव्यमन तो (पक्ष) पुद्गलकी पर्याय है (साध्य) क्योंकि उस भावमनका उपकार करनेवाला करण है (हेतु) जैसे कि स्पर्शन आदिक द्रव्येन्द्रियां उपकारक करण होनेसे पुद्गलकी पर्याय हैं। (अन्वयदृष्टान्त)। हां, दूसरे वैशेषिकों करके उन आत्मपर्याय और पुद्गलपर्यायसे व्यतिरिक्त तो दूसरे द्रव्यको मन नहीं साधा जा सकता है। उनके पास मनको न्यारा द्रव्य साधनेवाले प्रमाणका अभाव है। यदि वैशेषिकोंके सिद्धान्त अनुसार यह प्रमाण प्रस्तुत करो कि " ज्ञानायौगपद्यादेकं मनः " आत्मेन्द्रियार्थसन्निकर्षे ज्ञानस्य भावोऽभावश्च मनसो लिंगम् (वैशेषिकदर्शनम्) प्रयत्नायौगपद्याज्ज्ञानायौगपद्याच्चैकम् " " युगपज्ज्ञानानुत्पत्तिर्मनसो लिंगम् " एक वारमें कई ज्ञानोंका नहीं उपजना ही ज्ञापक लिंग है। मुरमुरी कचोडी या पापड, खानेपर भी पांचों ज्ञान क्रमसे ही होते हैं। आचार्य कहते हैं कि वह तो न कहना। उससे तो केवल मनकी विश्वासपूर्वक ज्ञप्ति हो जाती है। उस मनको स्वतंत्र न्यारा द्रव्यपना सिद्ध नहीं हो पाता है। वैशेषिक कहते हैं कि मनकी प्रतिपत्ति हो जानेपर पुनः पृथिवी, जल, आदि आठ द्रव्यपनका निषेध हो जानेसे परिशेष न्यायद्वारा उस मनको भिन्न स्वतंत्र द्रव्यपना सिद्ध ही हो जावेगा। अर्थात्—स्पर्शनवाले पृथिवी, जल, तेज, वायु, इन चार द्रव्योंका परिणाम तो मन हो नहीं सकता है। क्योंकि सुख, दुःख, ज्ञान, आदिके असमवायी कारण हो रहे संयोगके आश्रय (उद्देश्य) चार स्पर्शवान् द्रव्य तो नहीं हैं (विधेय) तथा सुख, दुःखके साक्षात्कारमें आकाश भी करण नहीं हो सकता है। मनपदार्थ छोटा फिर काल, दिशा, आत्मास्वरूप भी नहीं है। अतः पृथिवी, जल, तेज, वायु, आकाश, काल, दिशा, आत्मा, इन आठ द्रव्योंका निषेध हो जानेसे मनको न्यारा नौमा द्रव्यपना सिद्ध हो जाता है। आचार्य कहते हैं कि यह तो न

मार्गदर्शक - आचार्य श्री सुविधिसागर

कहना। क्योंकि मनको पृथिवी आदि आठ द्रव्यपनका निषेध करना असिद्ध है। उसी निषेधकी असिद्धि को हम अनुमानद्वारा स्पष्ट कर दिखलाते हैं। मन (पक्ष) स्पर्श गुणवाला द्रव्य है (साध्य) अव्यापक द्रव्य होनेसे (हेतु) वायुके समान (अन्वयदृष्टांत) इस ढंगसे मनको पुद्गल द्रव्यपना सिद्ध हो जाता है। फिर तुमने उस मनको आठ द्रव्योंसे अतिरिक्त परिशेषसे नौमा द्रव्यपना कैसे सिद्ध कर दिया था ? बताओ। हम जैन सिद्धान्ती उस उस मनके पुद्गल निर्मितपनका आगे समर्थन कर देवेंगे। " शरीरवाङ्मनःप्राणापानाः पुद्गलानां " इस सूत्र द्वारा मनको पुद्गलका बनाया हुआ साध दिया जावेगा। इस प्रकरणमें इतने ही प्रसंग अनुसार कथन पर्याप्त है। यहां मनके पुद्गल रचितपनके प्रसंगका बढाना अनुचित है। विद्वानोंको इशारा ही काफी है।

अत्रान्ये द्रव्यमनो भावमनःसहितं द्रव्यं करणत्वात् स्पर्शनादिद्रव्यकरणवदित्यावेदयंति। तदयुक्तं, योगिद्रव्यमनसानेकांतात्। योगिनो हि द्रव्यमनः सदपि न भावमनःसहितं द्रव्येंद्रियं च न भावेंद्रिययुक्तं क्षायिकज्ञानेन सह क्षायोपशमिकस्य भावमनोक्षस्य विरोधात्। न च केवलिनो द्रव्यमनोक्षाणि न संति " बहिरंतरप्युभयथा च करणमविघातीति, वचनात्। ततो विज्ञानविशेषादेव भावमनः साधनीयं, सिद्धाच्च भावमनसो द्रव्यमनसः सिद्धिरित्यनवद्यं।

यहां कोई दूसरे पण्डित यो निवेदन कर रहे हैं कि द्रव्यमन (पक्ष) भावमनसे सहित हो रहा ही द्रव्य है (साध्यदल) करण होनेसे (हेतु) स्पर्शन आदिक द्रव्यकरणों (इन्द्रियां) के समान (अन्वयदृष्टांत)। इनका अभिप्राय द्रव्य मनके साथ भावमनका अविनाभाव नियत रखनेका है। आचार्य कहते हैं कि वह उनका कहना युक्तिरहित हैं। क्योंकि यों योगियोंके द्रव्यमनसे हेतुमें व्यभिचार दोष आता है। त्रिकाल त्रिलोकवर्त्ती पदार्थोंका युगपत् प्रत्यक्ष करनेवाले योगीका द्रव्यमन विद्यमान हो रहा सन्ता भी भावमनसे सहित नहीं है तथा तेरहमे, चौदहमे गुणस्थानवर्त्ती सर्वज्ञके विद्यमान न हो रहीं पांच द्रव्येंद्रियां भी भावेन्द्रियोंसे युक्त नहीं हैं। ज्ञानावरण कर्मोंके क्षयसे उत्पन्न हुये क्षायिक केवलज्ञानके साथ ज्ञानावरणके क्षयोपशमसे उत्पन्न हुये भावमन और भावइंद्रियोंके होनेका विरोध है। जिन जीवोंके पास क्षायोपशमिक ज्ञान है उनके भावेंद्रियां सम्भवती हैं। द्रव्येन्द्रियां तो तेरहमे गुणस्थानवाले योगियोंके और चौदहमे गुणस्थानवाले अयोगी महाराजके भी पाई जातीं हैं। केवली भगवान्के पांच बहिरंग द्रव्य इन्द्रियां और छठा अन्तरंग द्रव्यमन नहीं है, यह नहीं समझ बैठना। क्योंकि गुरुजी महाराज श्री समन्तभद्राचार्यने बृहत् स्वयंभूस्तोत्रमें नेमिनाथ भगवान्की स्तुति करते समय यों कहा है कि " बहिरन्तरप्युभयथा च करणमविघाति नार्थकृत्, नाथ युगपदखिलं च सदा त्वामिदं तलामलकवद्विवेदिथ " अर्थात्—हे नाथ! बहिरंग इन्द्रियां और अन्तरंग इन्द्रियां भी दोनों प्रकारके करण आपमें हैं किन्तु तुम्हारे ज्ञानका विघात करनेवाले नहीं ह, वे छऊ द्रव्येंद्रियां तो इन्द्रियजन्य कार्य कराना,

क्रमसे ज्ञान कराना, एक साथ ज्ञान न होने देना, आदि प्रयोजनोंको तुममें करानेवाली नहीं है। हे नेमिनाथ भगवन्! तुम इस सम्पूर्ण जगत्को हथेलीपर रक्खे हुये आमलेके समान सदा कभीके जान चुके थे। असहाय केवलज्ञानका प्रकाश हो जानेपर फिर कोई भी द्रव्येन्द्रिय अपने कार्य भावेन्द्रियका सम्पादन नहीं कर पाती हैं। तिस कारण विज्ञानविशेषसे ही भावमनको साधना चाहिये। हां, भावमनके सिद्ध हो जानेसे द्रव्यमनकी सिद्धि हो जाती है यह निर्दोष व्यवस्था करना है। जिन जीवोंके भावमन पाया जाता है उनके द्रव्यमन अवश्य होगा। किन्तु जिनके द्रव्यमन है उनके भावमन होय, नहीं भी होय, इस प्रकार भावमन और द्रव्यमनमें कार्यकारणभावगर्भित व्याप्य-व्यापकभाव सम्बन्ध है।

येषां तु प्राणिनां शिक्षाक्रियालापग्रहणविज्ञानविशेषाभावः शश्वत्तद्भवे निश्चितस्तेषां संज्ञित्वाभावान्न भावमनोस्ति तदभावान्न द्रव्यमनोऽनुमीयत इत्यमनस्कास्ते ततो युक्तं संज्ञित्वासंज्ञित्वाभ्यां समनस्कामनस्कत्वं व्यवस्थापयितुम्।

हां, जिन प्राणियोंके तो उस भवमें सर्वदा शिक्षा, क्रिया, आलाप, ग्रहण करनेवाले विज्ञान विशेषोंका अभाव निश्चित हो रहा है, उन मक्खी, चींटी, कोई कोई पशु, पक्षी भी आदि जीवोंके संज्ञीपनका अभाव हो जानेसे भावमन नहीं है और उस भावमनका अभाव हो जानेसे द्रव्यमनके सद्भावका भी अनुमान नहीं किया जा सकता है। कार्यसे कारणका अनुमान हो सकता था। अर्थात्—भावमन इतना परोक्ष नहीं जितना द्रव्यमन परोक्ष है। हमको अपने भावमनका प्रत्यक्ष भी हो जाता है। दूसरेके भावमनका अनुमान सुलभतासे हो जाता है। अतः भावमनके अभावसे द्रव्यमनका अभाव साध लिया है। व्यापकके अभाव (व्याप्य) से व्याप्यका अभाव (व्यापक) अनुमित हो जाता है। जैसे कि वन्ह्यभावसे धूमाभावका अनुमान कर लिया जाता है। व्यापक वस्तुका अभाव व्याप्य यानी अल्पदेशवृत्ती हो जाता है और व्याप्य पदार्थका अभाव व्यापक यानी बहुदेशवृत्ती हो जाता है। यों इस हेतुसे वे असंज्ञी जीव अमनस्क जाने जाते हैं। तिस कारण संज्ञीपन और असंज्ञीपनसे जीवोंका समनस्कपना और अपनस्कपना व्यवस्था करानेके लिये युक्तिपूर्ण है।

इति सूत्रत्रयेणाक्षमनसां स्वामिनिश्चयः।
संज्ञासंज्ञिविभागश्च सामर्थ्याद्विहितोंजसा ॥ ६ ॥

इस प्रकार तीन सूत्रों करके इन्द्रिय और मनके स्वामी हो रहे जीवोंका निश्चिय कर दिया गया है। तथा संज्ञी जीवोंका विभाग करते हुये परिशेष न्यायकी सामर्थ्यसे असंज्ञी जीवोंका विभाग भी झटिति कर दिया गया समझ लेना चाहिये। अर्थात्—" वनस्पत्यंतानामेकम् " कृमिपिपीलिकाभ्रमरमनुष्यादीनामेकैकवृद्धानि " इन दोनों सूत्रोंसे पांचों या छऊ इन्द्रियोंके अधिकारी या स्वामी

हो रहे जीवोंका वर्णन किया है तथा तीसरे " संज्ञिनः समनस्काः " इस सूत्रसे संज्ञी, असंज्ञी, जीवोंका पृथग्भाव श्री उमास्वामी महाराजने कह दिया है । एक एक सूत्रमें अपरिमित वाच्यार्थ भरा पडा है ।

यथा स्पर्शनस्य वनस्पत्यंताः स्वामिनः, कृम्यादयः तस्य रसनवृद्धस्य, पिपीलिकादयस्तयोर्घ्राणवृद्धयोः, भ्रमरादयस्तेषां चक्षुर्वृद्धानां, मनुष्यादयस्तेषामपि श्रोत्रवृद्धानां तथा संज्ञिनो मनस इति प्रतिपत्तव्यं । ये तु मनसोऽस्वामिनः संसारिणस्ते न संज्ञिनः इति संज्ञ्यसंज्ञिविभागश्च परमार्थतो विहितः ।

तिस प्रकारकी पहिली स्पर्शन इन्द्रियके पृथिवीसे प्रारम्भ कर वनस्पतिपर्यंत जीव स्वामी हैं, और रसना इन्द्रियसे वृद्धिको प्राप्त हो रही उस स्पर्शन इन्द्रियके स्वामी लट, जौंक आदिक जीव हैं । तथा घ्राण इन्द्रियसे बढ रहीं उन स्पर्शन और रसना यों दो मिलकर तीन इन्द्रियोंके स्वामी चींटी, खटमल, आदिक जीव हैं एवं चौथी चक्षुःइन्द्रियसे बढ चुकीं होकर उन स्पर्शन, रसना, घ्राण, इन्द्रियोंके स्वामी भौंरा, मक्खी, पतंगा, आदि प्राणी हैं, तथैव पांचवी श्रोत्र इन्द्रियसे अधिक हो रहीं उन स्पर्शन, रसना, घ्राण, और चक्षुके स्वामी तो मनुष्य, घोडा, हाथी, आदि जीव हैं । तिस प्रकार ही संज्ञी जीव उन पांचोंके और मनके स्वामी हैं, यों समझ लेना चाहिये । यहां यथाके साथ तथाका अन्वय कर पंक्तिका अर्थ लगा देना । और जो जीव मनके स्वामी नहीं हैं वे संसारी जीव तो संज्ञी नहीं हैं । इस प्रकार वास्तविक रूपसे संज्ञी और असंज्ञी जीवोंके विभागका विधान इस सूत्रद्वारा किया जा चुका है । केवलज्ञानी जीवोंमें संज्ञीपन, असंज्ञीपनका भेद नहीं है । वे दोनों अवस्थाओंसे रहित हैं ।

तदेवमान्हिकार्थमुपसंहरन्नाह ।

तिस कारण इस प्रकार प्रकरणोंके समुदायभूत आन्हिकके अर्थका उपसंहार (संकोच) कर रहे श्री विद्यानन्द महाराज अग्रिम वार्तिकको वंशस्थ छंदद्वारा स्पष्ट कहते हैं ।

इति स्वतत्त्वादिविशेषरूपतो निवेदितं तु व्यवहारतो नयात् ।
तदेव सामान्यमवांतरोदितात्स्वसंग्रहात्तद्द्वितयप्रमाणतः ॥ ७ ॥

द्वितीय अध्यायके आदिमें इस उक्त प्रकार जीवके निजतत्त्व, लक्षण भेद, इन्द्रिय, आदिका सामान्य रूपसे कथन कर पुनः व्यवहार नय करके विशेष रूपसे उन स्वतत्त्व आदिका इन प्रकरणोंमें सूत्रकार श्री उमास्वामी महाराजद्वारा दार्शनिक और भव्यजीवोंके सन्मुख निवेदन किया जा चुका है । वह सामान्य निरूपण ही व्याप्य विशेषको कहनेवाले स्वकीय, संग्रह, व्यवहार, ऋजुसूत्र, नयोंद्वारा विशेष रूपसे कह दिया जाता है तथा दोनों सामान्य विशेष आत्मक वस्तुको विषय करनेवाले प्रमाणसे सब कह दिया गया समझ लेना चाहिये । नय और प्रमाणोंके विषय हो रहे धर्म, धर्मियों, करके जीवतत्त्व गुम्फित हो रहा है । प्रत्यक्ष परोक्षस्वरूप दोनों प्रमाणोंसे सम्पूर्ण विषय परिज्ञात होजाते हैं ।

प्रमाणनयैरधिगम इत्युक्तं तत्र जीवस्य स्वतत्त्वमिह सामान्यं संग्रहादवांतरोक्तादधिगतं निवेदितं तद्भेदाः परौपशमिकादयो व्यवहारनयात् यज्जीवस्य स्वतत्त्वं तदौपशमिकादिभेदरूपमिति। पुनरप्यौपशमिकादिसामान्यं तत्संग्रहात् तद्भेदो व्यवहारात्। यदौपशमिकसामान्यं तद्द्विभेदं, यत्क्षायिकसामान्यं तन्नवभेदः यन्मिश्रसामान्यं तदष्टादशभेदं, यदौदयिकसामान्यं तदेकविंशतिभेदं, यत्पारिणामिकं सामान्यं तत्त्रिभेदं इति। पुनरपि सम्यक्त्वादिसामान्यं तत्संग्रहात् तद्भेदो व्यवहारादिति संग्रहव्यवहारनिरूपणपरंपरा प्राग्ऋजुसूत्रादवगंतव्या। सामान्यविशेषात्मकं तु स्वतत्त्वं सकलं प्रधानभावात् प्रमाणतोधिगतं निवेदितं सूत्रकारेण। एवं जीवस्य लक्षणं भेद इन्द्रियं मनस्तद्विषयः तत्स्वामी च सामान्यतः संग्रहाद्विशेषतो व्यवहारात् प्रधानभावार्पितसामान्यविशेषतः प्रमाणादधिगम्यते।

प्रमाण और नयोंकरके जीवादि पदार्थोंका अधिगम होता है। यह पहिले अध्यायमें कहा जा चुका है। उन सात तत्त्वोंमेंसे जीवतत्त्वका निजतत्त्व तो यहां द्वितीय अध्यायके पहिले सूत्रमें जो सामान्य कहा गया है, वह नयके अवान्तर व्याप्य भेदोंमें कहे गये संग्रहनयसे जान लिया गया कहा जा चुका है। हां, जीवके स्वतत्त्वके भेद हो रहे दूसरे औपशमिक, क्षायिक, आदि भाव तो व्यवहार नयसे यों गिनाये गये हैं कि जीवके जो स्वतत्त्व हैं वे औपशमिक, क्षायिक, आदि भेदस्वरूप हैं। फिर भी उस औपशमिक आदि सामान्यको संग्रहनयसे जानकर उन औपशमिक आदिके भेदोंका अधिगम व्यवहारनयसे यों जान लिया कह दिया है कि जो औपशमिक सामान्य है, वह दो भेदवाला तत्त्व है, और जो क्षायिक सामान्य स्वतत्त्व है, वह नौ भेदोंको धार रहा है, तथा जो जीवका निजतत्त्व मिश्र सामान्य है, वह अठारह भेदोंमें विभक्त है, एवं जो संग्रहनयसे सामान्य अनुसार एक ही औदयिक निजतत्त्व है, वह व्यवहारनयसे इकईस भेदोंमें बटा हुआ है। जो पारिणामिक सामान्य भाव है, वह व्यवहारनयसे वह तीन भेदवान् है, इस प्रकार संग्रह और व्यवहारनयसे स्वतत्त्वके भेद प्रभेदोंका निरूपण आदिके सात सूत्रोंमें किया गया है, फिर भी वहीं सम्यक्त्व आदि सामान्यको जो संग्रहसे जाना गया है, उसके भेद व्यवहारसे जान लिये जाते हैं। व्यवहारनयसे जाने चुकेके ऋजुसूत्रनयसे पुनः प्रभेद जान लिये जाते हैं। इस ढंगसे संग्रह और व्यवहारद्वारा निरूपण करनेकी परम्परा सूक्ष्म ऋजुसूत्रनयसे पहिलेतक समझ लेनी चाहिये। अर्थात्—जबतक एक समयवर्त्ती सूक्ष्म एक ही पर्यायतक नहीं पहुंचे, तबतक पहिलेके भेद प्रभेदोंको संग्रह और व्यवहारमें ही खतियाना चाहिये, जैसे कि प्रासादके दृढ भाण्डागारमें बडा सन्दूक है, वहां बडी तिजोरीमें डिब्बा रक्खा है। डिब्बेमें डिबिआ और डिबिआमें वस्त्रवेष्टित हो रहे रत्नभूषण सुरक्षित हैं। उसी प्रकार पहिले व्यवहारसे जाने गयेको संग्रहका विषय बनाकर पुनः उसके व्याप्य विषयको व्यवहारसे जानो, फिर भी यदि विषयोंके परतोंमें छोटे छोटे अनेक परत दीखें तो उस व्यवहारनयके विषयको

संग्रहनयद्वारा जानकर उसके भी व्याप्यको पुन व्यवहारनयसे जानो, जबतक ऋजुसूत्र नयका विषय दृष्टिगोचर न होय तबतक संग्रह, व्यवहार नयोंकी परम्पराको बढाये जावो। जीव पदार्थका सम्पूर्ण निजतत्त्व तो सामान्य विशेषात्मक है, नयोंद्वारा कोई भी एक धर्म या धर्मी प्रधान विवक्षित हो जाता है। शेष अंश अप्रधान समझा जाता है। हां, प्रमाणद्वारा तो संपूर्ण सामान्यविशेष आत्मक स्वतत्त्व प्रधानरूपसे जान लिया गया! सूत्रकार श्री उमास्वामी महाराज करके निवेदन कर दिया गया है। इस प्रकार सात सूत्रोंद्वारा जीवका स्वतत्त्व और दो सूत्रद्वारा जीवका लक्षण तथा पांच सूत्रोंद्वारा जीवके भेद एवं अग्रिम पांच सूत्रोंकरके जीवकी इन्द्रियां और मन भी तथा आगेके दो सूत्रोंकरके जीवकी छह इन्द्रियोंके विषय तथैव तीन सूत्रों करके जीवकी छह इन्द्रियोंके स्वामी ये सब जान लिये जाते हैं। यहांतक द्वितीय अध्यायके चौवीस सूत्रोंका निरूप्य अर्थ बता दिया है। सामान्यरूप करके संग्रहनयसे उक्त विषय जाना जाता है और विशेष रूप करके व्यवहारनयसे उक्त स्वतत्त्व लक्षण आदिको जान लिया जाता है तथा सामान्य और विशेष दोनोंको प्रधानरूपसे विवक्षा प्राप्त करनेपर प्रमाणसे उक्त सिद्धान्त निर्णीत कर लिया जाता है।

इति तत्त्वार्थश्लोकवार्त्तिकालंकारे द्वितीयाध्यायस्य प्रथममान्हिकम्।

यहांतक तत्त्वार्थसूत्रके अलंकारस्वरूप तत्त्वार्थश्लोकवार्तिक ग्रन्थमें द्वितीय अध्यायका श्री विद्यानन्द स्वामी कृत पहिला आह्निक समाप्त हुआ।

ॐ ह्रीं श्रीं द्वादशाङ्गप्रभृतिकमनघं मन्त्रमुच्चारयन्तः।
शुक्लध्यानात्मिकां यां मतिमवधिमनःपर्ययौ चावहेल्य।
शद्धाद्यष्टाङ्गपूर्णामनुपदमृषयोभावयन्त्युग्रभक्त्या
पायाज्जीवस्वतत्त्वाद्यधिगतिकुशला साऽर्हती भारती नः॥ १॥

—×***×—

इसके अनन्तर जिज्ञासा होती है कि संसारी जीवके मर जानेपर यानी भुज्यमान आयुःकर्मके भुगत चुकनेपर पूर्वजन्म सम्बन्धी शरीरके नष्ट होते सन्ते विचारक द्रव्यमनका भी विनाश हो चुका है, ऐसी दशामें असहाय आत्माकी भविष्यमें जन्म लेने योग्य क्षेत्रके प्रति अभिमुखपने करके प्रवृत्ति भला कैसे होगी? बताओ। ईश्वर, खुदा, यमदूत आदि तो जैनसिद्धान्त अनुसार क्षेत्रान्तरमें ले जाकर जन्म करा देनेवाले माने नहीं गये हैं। उनके पक्षपाती पण्डितोंने जैसे वे माने हैं वैसे ईश्वर आदि प्रमाण सिद्ध भी नहीं हैं। इस प्रकार सप्रतारण जिज्ञासा होनेपर श्री उमास्वामी महाराज इस अग्रिम सूत्रका अवतार करते हैं।

विग्रहगतौ कर्मयोगः॥ २५॥

सम्पूर्ण शरीरोंके प्ररोहका बीजभूत वह ज्ञानावरण आदि अष्टकर्मोंका समुदायभूत कार्मण शरीर ही यहां कर्म कहा जाता है। मन वचन कायके उपयोगी वर्गणाओंमेंसे किसी भी एकका निमित्त पाकर हुआ आत्मप्रदेशोंका सकम्पना योग माना जाता है। उत्तरभव सम्बन्धी शरीरके ग्रहण करनेके लिये हो रही गतिमें कर्मयोग निमित्त हो जाता है। अर्थात्—उत्तर भवमें जन्म लेनेके लिये आकाश प्रदेश श्रेणियोंमें चले जा रहे जीवके कार्मणयोग हो रहा गतिका सम्पादक है। जगतमें जड पदार्थ बहुत विस्मयजनक कार्योंको कर रहे हैं। चेतनको अनेक वर्षोंतक उनकी शिष्यता प्राप्त करना मानू आवश्यक हो जाता है। वैज्ञानिक विद्वानोंद्वारा जडके चमत्कारक कार्यदृष्टि गोचर करा दिये जाते हैं। चेतन तो मूर्ख सरीखा उनके सन्मुख देखता ही रह जाता है। चेतनके भूक, प्यास, शीत, उष्णता, बाधा, रोग आदिको जड ही मेटता है जीवित शरीरमें भी चेतन जीव पोंगा सरीखा खडा रहता है, जिस समय कि शारीरिक प्रकृति अनेक आश्चर्यकारक कार्योंका सम्पादन कर रही है अतः जीवकी शरीरके लिये गतिमें अथवा पुद्गलके आधानके निरोधके साथ हो रही गतिमें कर्मयोग प्रेरक निमित्त हो रहा है।

विग्रहो देहः गतिर्गमनक्रिया विग्रहाय गतिः विग्रहगतिः अश्वघासादिवदत्र वृत्तिः कर्म कार्मणं शरीरं कर्मैव योगः। कार्मणशरीरालंबनात्मप्रदेशपरिस्पंदरूपा क्रियेत्यर्थः। विग्रहगतौ-कर्मयोगोस्तीति प्रतिपत्तव्यं, तेन पूर्वं शरीरं परित्यज्योत्तरशरीराभिमुखं गच्छतो जीवास्यांतराले कर्मादानसिद्धिः।

विग्रह शब्दके अर्थ देह, राजनीति सम्बन्धी छह गुणोंमें एक गुण, युद्ध, विस्तार, ये कई हैं। किन्तु यहां सूत्रमें पडे हुये विग्रह शब्दका अर्थ देह पकडना चाहिये गति शब्दके गमन, मुक्ति, ज्ञप्ति, प्राप्ति, अर्थोंमेंसे यहां गमन करना स्वरूप क्रिया अर्थ लेना चाहिये। विग्रहके लिये जो गति होती है वह विग्रहगति होती है। यहां कोई प्रश्न करे कि " रथाय दारुः रथदारुः कटकाय सुवर्णं कटकसुवर्णं " रथके लिये काठ है, कडेके लिये सोना है, इस प्रकार " प्रकृतिविकृतिभाव " सम्बन्ध होनेपर उसके लिये इस अर्थमें चतुर्थी तत्पुरुष समासवृत्ति हो सकती है। किन्तु यहां तो शरीरको बनानेके लिये गति कोई प्रकृति नहीं है। अतः समास होना कठिन है। इसके लिये प्रथमसे ही आचार्य कह देते हैं कि विग्रहगतौ यहां " अश्वघास, छात्रान्न, इत्यादिके समान समासवृत्ति कर लेनी चाहिये, घोडेके लिये घास है, विद्यार्थीके लिये अन्न रखा है, यहां प्रकृति विकृति भाव नहीं होते हुये भी तदर्थपनेको कह रही चतुर्थी समासवृत्ति हो जाती है। तथा कर्मका अर्थ आत्मामें प्रवाह रूपसे उपचित हो रहा कार्मण शरीर है। कर्मस्वरूप ही जो योग है वह कर्मयोग है। यानी कार्मण शरीरका अवलम्ब लेकर हुयी आत्मप्रदेश कम्पन स्वरूप क्रिया इस कर्मयोगका अर्थ है, विग्रहके लिये गतिमें कर्मका योग है यह समझ लेना चाहिये। तिस कारण पूर्वशरीरको छोडकर उत्तरभव सम्बन्धी शरीरके अभिमुख गमन कर रहे जीवके मध्यवर्ती अन्तरालमें कर्मोंके ग्रहण करनेकी सिद्धि हो जाती है। कार्मणकाय योगद्वारा उस समय भी कार्मण वर्गणाओंका आकर्षण होकर जीवके ज्ञानावरणादि कर्म बनते रहते हैं।

कुतः पुनर्विग्रहगतौ जीवस्य कर्मयोगोस्तीति निश्चीयत इत्याह ।

फिर यह बताओ कि विग्रहगतिमें जीवके कर्मयोग विद्यमान है, यह किस प्रमाणसे निश्चित किया जाता है ? इस प्रकार प्रश्नरूप बाणके छूटनेपर बालबालकी रक्षा करते हुये श्री विद्यानन्द स्वामी वज्रकवचरूप समाधान वचनको कहते हैं।

गतौ तु विग्रहार्थायां कर्मयोगो मतोन्यथा ।
तेन संबंधवैधुर्याद्व्योमवन्निर्वृतात्मवत् ॥ १ ॥

विग्रहके उपार्जन अर्थ हो रही गतिमें तो कर्मयोग प्रेरक कारण माना गया है, अन्यथा यानी कर्मयोग नहीं माननेपर उस समय उन कर्मोंके सम्बन्धसे रीते रह जानेके कारण यह जीव आकाशके समान सर्वथा कर्मशून्य हो जायगा अथवा कर्मयुक्त हो रहा जीव मुक्तजीवोंके समान बन बैठेगा । ऐसी दशामें तो मर जानेपर सभी जीवोंको कर्मरिक्त हो जानेसे मुक्तिलाभ प्राप्त हो जायगा । संसारपरिवर्त्तन नहीं हो सकेगा, जोकि किसी भी आस्तिकके यहां अभीष्ट नहीं किया गया है ।

येषां विग्रहनिमित्तायां गतौ जीवस्य कर्मयोगो नाभिमतस्तेषां तदा पश्चाद्वा नात्मा पूर्वकर्मसंबंधवान्कर्मयोगरहितत्वादाकाशवन्मुक्तात्मवच्च विपर्ययप्रसंगो वा ।

जिन प्रतिवादियोंके यहां शरीरके निमित्त हो रही जीवकी गतिमें कर्मयोगको कारण नहीं माना गया है उनके यहां उस समय अथवा पीछे भी आत्मा (पक्ष) पूर्व कर्मोंके सम्बन्धवाला नहीं सम्भवता है (साध्य) कर्मयोगसे रहित होनेके कारण (हेतु) आकाशके समान और मुक्त आत्माके समान (दो अन्वयदृष्टान्त) पहिला दृष्टान्त तो सर्वथा कर्मोंके अत्यन्ताभावको साध रहा है और दूसरा दृष्टान्त कर्मोंके सद्भावपूर्वक रिक्तता (ध्वंस) को पुष्ट करता है । अथवा दूसरी बात यह भी है कि विपर्यय हो जानेका भी प्रसंग होगा । अर्थात्—मरते समय कर्मोंसे सर्वथा रीता हो गया आत्मा पुनः जन्मान्तरोंके फलोपयोगी कर्मोंका नवीन ढंगसे यदि उपार्जन कर लेता है तो कर्मोंके भूत, वर्तमान, भविष्य, त्रिकाल, संसर्गावच्छिन्न अत्यन्ताभावको धार रहा आकाश अथवा कर्मोंके वर्तमान, भविष्य, कालद्वय संसर्गावच्छिन्न ध्वंसको धार रहा मुक्त आत्मा भी पुनः कर्म लिप्त हो जायगा, जो कि इष्ट नहीं है।

आत्मनः परममहत्त्वात् गतिमत्त्वाभावाद्विग्रहगतिरसिद्धा । तथोत्तरशरीरयोग एव पूर्वशरीरवियोग इत्येककालत्वात्तयोर्नान्तरालमदृष्टयोगरहितं यतो पूर्वकर्मसंबंधभागात्मा न स्यादिति कश्चित् । तं प्रत्याह ।

यहां कोई वैशेषिक कह रहा है कि विभु द्रव्योंमें पाये जानेवाले परम महत्त्व परिमाणका धारी होनेसे आत्माके गतिमान्पनेका अभाव है। अतः विग्रहके लिये गति करना जीवके असिद्ध है तथा एक बात यह भी है कि उत्तर शरीरके साथ सम्बन्ध हो जाना ही तो पूर्वशरीरका वियोग है । इस प्रकार पूर्वभवकी मृत्यु और उत्तर भवके जन्मका एककाल होनेसे उन दोनोंका अन्तराल तो पूर्ववर्ती

अदृष्टके योगसे रहित नहीं है। जिससे कि आत्मा पूर्वकर्मके सम्बन्धको धारनेवाला न हो सके। अर्थात्—आत्मा व्यापक है, उत्तरभवके जन्मस्थानोंमें पहिलेसे ही ठहरा हुआ है। अतः उत्तर शरीरको ग्रहण करनेके लिये गमनकी कोई आवश्यकता नहीं है। पहिलेके योग और कर्मबन्ध सब वैसेके वैसे ही बने रह सकते हैं। फिर हमारे ऊपर आकाश या मुक्तात्माके समान कर्मरहितपनेका प्रसंग अथवा विपर्यय हो जानेका प्रसंग व्यर्थमें क्यों उठाया जाता है? यहांतक कोई कटाक्ष कर रहा है। उस वैशेषिकके प्रति श्री विद्यानन्द आचार्य वार्त्तिकों द्वारा समाधान कहते हैं।

गतिमत्त्वं पुनस्तस्य क्रियाहेतुगुणत्वतः।
लोष्टवद्धेतुधर्मोस्ति तत्र कायक्रियेक्षणात् ॥ २ ॥

उस जीवको गतिसहितपना तो क्रियाके हेतु, गुण, से युक्त होनेके कारण सिद्ध हो जाता है, जैसे कि फेंके जा रहे ढेलमें क्रियाका हेतु वेगगुण विद्यमान है, उसी प्रकार आत्मामें क्रिया करनेका हेतु प्रयत्न या जीवविपाकी गतिकर्मके उदयसे होनेवाला गतिभावनामक गुण (पर्याय) विद्यमान है। अब हेतुके असिद्ध हो जानेकी शंका हो जानेपर पुनः हेतुको साध्य कोटिपर लाया जाता है कि उस आत्मामें हेतु धर्म हो रहा क्रियाका हेतुभूत गुण विद्यमान है। क्योंकि शरीरमें उसके द्वारा की गयी क्रिया देखी जाती है। अर्थात्—देखो, जिस समय देवदत्त हाथको ऊपर उठा रहा है या चल रहा है उस समय आत्मामें क्रियाका उत्पादक प्रयत्न गुण अवश्य है। अन्यथा शरीरके अवयवोंमें उठाना या पावोंका चलाना आदि क्रियायें नहीं देखी जा सकती थी। हाथ या पावोंमें ओतपोत हो रही आत्मा ही उठती चलती फिरती है। उसके साथ शरीर या उसके अवयव तो खिच जाते हैं। जैसे कि घसिहारे मनुष्यके चलनेपर उसके सिरपर रखी हुई घासकी पोटरी भी उसके साथ घिसटती चली जाती है। इस ढंगसे दो हेतुओं द्वारा आत्माकी गतिको साध दिया गया है।

सर्वगत्वाद्गतिः पुंसः खवन्नास्तीति ये विदुः।
तेषां हेतुरसिद्धोस्य कायमात्रत्ववेदनात् ॥ ३ ॥

आत्माके (पक्ष) देशसे देशान्तर होनारूप गति नहीं है (साध्य) जगत्के सभी स्थानोंमें प्राप्त हो चुका होनेसे (हेतु) विभु आकाशके समान (अन्वयदृष्टान्त), इस प्रकार जो नैयायिक मान बैठे हैं, उनके यहांका स्वीकृत सर्वगत्व हेतु असिद्ध है। पक्षमें नहीं वर्तता है। क्योंकि इस जीवका केवल गृहीत शरीरमें ही उतने ही लम्बे चौडे, मोटे परिमाणको विषय कर रहा स्वसंवेदन प्रत्यक्ष हो रहा है। अपने अपने शरीरके बाहर आत्माका सम्वेदन किसीको नहीं होता है। अतः आत्मा अणुपरिमाण या महापरिमाण दोनोंसे रीता हो रहा मध्यम परिमाणवाला है। अन्यथा व्यापक मान लेनेपर बडा भारी व्यवहारसांकर्य होकर गुटाला मच जायगा। "सर्वमूर्तद्रव्यसंयोगित्वं विभुत्वं" यह विभुपना आत्मामें नहीं है।

विभुः पुमानमूर्तत्वे सति नित्यत्वतः खवत् ।
इत्यादि हेतवोप्येवं प्रत्यक्षहतगोचराः ॥ ४ ॥

फिर वैशेषिक पंडित अनुमान करते हैं कि आत्मा (पक्ष) व्यापक है (साध्य) पृथिवी, जल, तेज, वायु, और मन इन पांच मूर्तोंसे भिन्न होते सन्ते नित्य होनेसे (हेतु) आकाशके समान (अन्वयदृष्टान्त) तथा आत्मा व्यापक है (प्रतिज्ञा) क्योंकि अणुपरिमाणका अधिकरण नहीं हो रहा सन्ता नित्यद्रव्य है (हेतु), जैसे कि आकाश व्यापक है (दृष्टांत) । अथवा देवदत्तकी अंगनाका शरीर या देवदत्तके सैकडों हजारों कोस दूर बन रहे वस्त्र, अलंकार, कांटे, विष, अंगूर, सेव, आदिक पदार्थ (पक्ष) संयुक्त हो रहे देवदत्तकी आत्माके गुणोंद्वारा सम्पादित किये जाते हैं (साध्य) क्योंकि कार्य होते हुये वे उस देवदत्तके उपकारक हैं (हेतु) जैसे कि कौर, गायन, अध्ययन, आदिक हैं । इस अनुमानसे भी आत्माका व्यापक सिद्ध हो जानेपर ही देशान्तरवर्त्ती भोग्य, उपभोग्य पदार्थोंसे संयुक्त होकर क्रिया कराना बन पाता है । तथा पुण्य पाप (पक्ष) अपने आश्रय आत्माके साथ संयुक्त (समवेत) हो रहे सन्ते ही दूसरे आश्रयोंमें क्रियाका आरम्भ करते हैं (साध्य), क्योंकि एक द्रव्यके गुण होते हुये वे क्रियाके हेतुभूत गुण हैं (हेतु), प्रयत्नके समान (अन्वय दृष्टांत) । एवं आत्मा (पक्ष) सर्वव्यापक है (साध्य), सर्वत्र जाने जा रहे गुणोंका आधार होनेसे (हेतु) आकाशके समान (दृष्टांत) तथा बुद्धिका अधिकरण हो रहा आत्मा द्रव्य व्यापक है (साध्य), क्योंकि नित्य होते हुये असमदादिकोंके द्वारा जानने योग्य गुणोंका अधिष्ठान होनेसे (हेतु) आकाशके समान (अन्वयदृष्टांत) और भी आत्मा सर्वगत है (प्रतिज्ञा), द्रव्य होते हुए अमूर्त होनेसे (हेतु) आकाशके समान । अन्य भी अनुमान लीजिये । आत्मा व्यापक है (प्रतिज्ञा) मनसे भिन्न होता हुआ स्पर्शरहित द्रव्य होनेसे (हेतु) आकाशके समान । अब आचार्य कहते हैं कि आत्माको व्यापकत्व सिद्ध करनेमें दिये गये इसी प्रकार अमूर्त होते हुये नित्यपना आदिक हेतु तो प्रत्यक्षबाधित साध्यको विषय कर चुकनेपर प्रयुक्त हो रहे हैं। अतः बाधित हेत्वाभास हैं । जब कि रासनप्रत्यक्षसे मिश्रीका मीठापन प्रत्यक्षप्रमाण द्वारा गृहीत हो रहा है, ऐसी दशामें दो चार तो क्या सहस्रों हेतु भी मिश्रीको कटु सिद्ध करनेके लिये समर्थ नहीं हैं । उसी प्रकार शरीरमें ही आत्माका स्वसम्वेदन हो रहा है। अतः आत्माके व्यापकत्वको साधनेवाले सभी हेतु अकिंचित्कर हैं । तथा आत्मा (पक्ष) परममहा परिमाणवान् नहीं है (साध्य) क्योंकि द्रव्यांतरोंसे उस साधारण हो रहे सामान्यका आधार हो रहा सन्ता अनेक हैं (हेतु) घट,पट, आदिके समान (अन्वयदृष्टांत) तथा आत्मा सर्वगत नहीं है, दिक्, काल, आकाशसे भिन्न होता हुआ द्रव्य होनेसे पुस्तकके समान । एवं आत्मा विभु नहीं है, क्रियावान् होनेसे बाण आदिके समान । इत्यादिक अनुमानोंसे भी आत्माका व्यापकत्व बिगाड दिया जाता है । तब तो पूर्वोक्त सभी हेतु सत्प्रतिपक्ष हेत्वाभास हो जाते हैं ।

हेतुरीश्वरबोधेन व्यभिचारी च कीर्तितः ।
तस्यामूर्तत्वनित्यत्वसिद्धेरविभुता भृतः ॥ ५ ॥
अनित्यो भावबोधश्चेन्न स्यात्तस्य प्रमाणता ।
गृहीतग्रहणान्नो चेत् स्मृत्यादेः शास्त्रबाधिता ॥ ६ ॥

आचार्य महाराज दूसरी बात कहते हैं कि वैशेषिकोंद्वारा आत्माके विभुत्वको साधनेमें प्रयुक्त किया गया हेतु तो ईश्वरज्ञान करके व्यभिचार दोषवान् भी प्रसिद्ध हो रहा है। देखिये, वैशेषिकोंके यहां दिक्, काल, आत्मा, आकाश, ये चार द्रव्य व्यापक माने गये हैं। इनके गुण तो परम महापरिमाणवाले नहीं हैं। क्योंकि गुणमें पुनः दूसरे गुण नहीं ठहरते हैं, ज्ञान गुणमें परिमाण गुण नहीं वर्तता है " गुणो गुणानंगीकारात् । " " निर्गुणा गुणाः " । जबकि पृथिवी, जल, तेज, वायु, मन, इन पांच मूर्तद्रव्योंसे भिन्न हो रहा वह ईश्वर ज्ञान अमूर्त है, और नित्य भी सिद्ध है, किन्तु अव्यापकत्वको धारनेवाले उस ज्ञानको व्यापकपना नहीं माना गया है, अतः ईश्वरज्ञानमें हेतुके अविकल ठहर जानेसे और साध्यके नहीं वर्त्तनेसे व्यभिचार दोष हुआ। इस व्यभिचार दोषको हटानेके लिये वैशेषिक यदि ईश्वरज्ञानको अनित्य कहें तब तो गृहीतग्राही होनेसे उस ईश्वराज्ञानको धारवाही ज्ञानके समान प्रमाणता नहीं हो पायगी। पहिले ज्ञानने जिन पदार्थोंको विषय किया था दूसरे ज्ञानने भी भी नवीन उपज कर उन्हीं पदार्थोंको जाना, यह गृहीतोंका ही ग्रहण हुआ। हां, ईश्वर ज्ञानको नित्य, एक, मान लेनेपर तो गृहीतको ही पुनः दूसरे ज्ञानसे भी ग्रहण करना यह प्रसंग उठानेका अवसर ही नहीं आता है। यदि तुम वैशेषिक गृहीतग्राही होनेपर भी ईश्वरज्ञानकी अप्रमाणता नहीं मानोगे तब तो स्मृति, प्रत्यभिज्ञान, धारावाहि ज्ञान आदिको भी प्रमाणता आ टपकेगी, जोकि तुम्हारे शास्त्रोंसे बाधित है, साथमें आत्माका व्यापकपना तो सर्वांगीण निर्दोष उन धर्मी ग्राहक प्रत्यक्ष प्रमाणोंसे बाधित हो रहा है। यह समझे रहो।

गतिमानात्मा क्रियाहेतुगुणसंबंधाल्लोष्ठवत्। क्रियाहेतुगुणसंबंधोस्त्यात्मनि काये तत्कृतक्रियोपलंभात् । यत्र यत्कृतक्रियोपलंभः तत्र क्रियाहेतुगुणसंबंधोस्ति यथा वनस्पतौ वायुकृतक्रियोपलंभाद्वायौ तथा चात्मकृतक्रियोपलंभः काये तस्मादात्मनि क्रियाहेतुगुणसंबंधोस्ति इति निश्चीयते । कः पुनरसावात्मनि क्रियाहेतुगुणः ? प्रयत्नादिः । प्रयत्नवता ह्यात्मना बुद्धिपूर्विका क्रिया काये क्रियते, अबुद्धिपूर्विका तु धर्माधर्मवतान्यथा तदयोगात् ।

आत्मा (पक्ष) गमन करना रूप क्रियावाला है (साध्य) क्रियाके हेतु हो रहे गुणोंका सम्बन्ध रखनेवाला होनेसे (हेतु) डेल या गोलीके समान (अन्वयदृष्टान्त)। पुनः आचार्य हेतु दलको साधते हैं कि आत्मामें (पक्ष) क्रियाके हेतुभूत गुणोंका सम्बन्ध हो रहा है (साध्य)

शरीरमें उन गुणोंसे की गई क्रियाका प्रत्यक्ष ज्ञान होनेसे (हेतु) जहां जिसके द्वारा की गयी क्रियाका उपलम्भ हो रहा है, वहां क्रियाके हेतुभूत गुणका सम्बन्ध है। या क्रिया हेतुभूतगुणके समवायी द्रव्यका सम्बन्ध विद्यमान है (अन्वयदृष्टान्त) जैसे कि वृक्षस्वरूप वनस्पतिमें वायु द्वारा की गई क्रियाका उपलम्भ होनेसे वायुमें क्रियाहेतुगुण वेग या कंपानेवाला ईरण (धक्का देना) विद्यमान है (अन्वयदृष्टान्त) तिसी प्रकार कायमें आत्मा द्वारा की गयी क्रियाका उपलम्भ हो रहा है (उपनय) तिस कारणसे शरीरी आत्मामें क्रियाके हेतुभूत गुणोंका सम्बन्ध है (निगमन)। यों अनुमानसे निश्चय-कर लिया जाता है। यहां कोई प्रश्न करता है कि फिर यह बताओ ? कि आत्मामें क्रियाका हेतु हो रहा वह गुण कौनसा है ? आचार्य उत्तर कहते हैं कि प्रयत्न, वीर्य, उत्साह, बल, आदिक गुण आत्मामें क्रियाके सम्पादक हैं। चूंकि प्रयत्नवाले आत्मा करके कायमें बुद्धिपूर्वक क्रिया की जाती है जिससे कि खाना, पीना, चलना, घूमना, उडना, भित्ती (कुश्ती), भिरना, शास्त्र लिखना, खेलना, सीमना, कसीदा काढना, आदि क्रियायें हो जातीं हैं। हां, शरीरमें हुईं अबुद्धिपूर्वक क्रियायें तो पुण्य पापवाले आत्मा करके अव्यक्त पुरुषार्थ द्वारा बनाली जाती हैं, जिससे नख, केश, आदिकी वृद्धि होना, रक्त संचार, अन्न परिपाक, मल उपमलोंका बनना, आदि क्रियाओंका सम्पादन हो जाता है। अन्यथा यानी प्रयत्नवान् आत्माके विना शरीरमे उन बुद्धिपूर्वक या अबुद्धिपूर्वक हुईं क्रियाओंकी निष्पत्ति होनेका अयोग है। अतः क्रियाके सम्पादक गुणोंका सम्बन्ध हो रहा होनेसे आत्मामें गति क्रिया सिद्ध हो जाती है।

ननु च क्रियाहेतुगुणयुक्तः कश्चिदन्यत्र क्रियामारभमाणः क्रियावान् दृष्टो यथा वेगेन युक्तो वायुर्वनस्पतौ, कश्चित्पुनरक्रियो यथाकाशं पतत्रिणि तथात्मा क्रियाहेतुगुणयुक्तश्च स्याद-क्रियश्चेति नायं हेतुः क्रियावत्त्वं साधयेदाकाशेन व्यभिचारात् इति कश्चित्, सोत्रैवं पर्यनुयो-क्तव्यः। केन क्रियाहेतुना गुणेन युक्तमाकाशमिति ? वायुसंयोगेनेति चेन्न, तस्य क्रियाहेतुत्वा-सिद्धेः। वनस्पतौ वायुसंयोगात् क्रियाहेतुरसाविति चेन्न, तस्मिन् सत्यप्यभावात्। विशिष्टो वायुसंयोगः क्रियाहेतुरिति चेत्, कः पुनरसौ ? नोदनमभिघातश्चेति। किं पुननोंदनं कश्चाभि-घातः ? वेगवद्द्रव्यसंयोग इति चेत्, तर्हि वेग एव क्रियाहेतुस्तदभावे भावात् तदभावे चाभा-वात् न त्वाकाशस्य वेगोस्तीति न क्रियाहेतुगुणयुक्तमाकाशं ततो न तेन साधनस्य व्यभिचारः।

यहां कोई वैशेषिक मतका अनुयायी अपने आत्माके क्रियारहितपन मन्तव्यका और भी अव-धारण कर रहा है कि कोई कोई पदार्थ तो क्रियाके हेतुभूत गुणसे युक्त हो रहा अन्य पदार्थोंमें क्रियाका आरम्भ कर रहा सन्ता वह क्रियावान् देखा गया है, जैसे कि क्रियाके कारण वेग गुणसे सहित हो रहा वायु दूसरे वनस्पतियोंमें हलन, कम्पन, क्रियाओंको उपजाता है। किन्तु कोई कोई पदार्थ तो फिर क्रियारहित होता हुआ ही दूसरे पदार्थोंमें क्रियाका आरम्भ कर देता है। जैसे कि आकाश द्रव्य

दूसरे पक्षी या पतंगेमें क्रियाको करा देता है। तिसी प्रकार आत्मा क्रियाके कारण गुणोंसे युक्त भी बना रहे और क्रिया रहित भी बना रहे कोई क्षति नहीं है। इस कारण अनुकूल तर्कका अभाव हो जानेसे तुम जैनोंका यह " क्रियाकारणगुणत्व " हेतु तो आत्मामें गमनक्रियासहितपनको नहीं साध सकेगा। क्योंकि आकाशके साथ व्यभिचार दोष हो रहा है। पूर्व प्रकरणोंमें वायु वनस्पतिके संयोगके सदृश वायु आकाश संयोग आकाशमें वर्त रहा क्रियाहेतुगुण साधा जा चुका है। किन्तु आकाश क्रियावान् नहीं है। यहांतक कोई प्रतिवादी कह चुका है, अब आचार्य कहते हैं कि इस प्रकार कह रहा वह प्रतिवादी यहां यों पर्यनुयोग लगाने योग्य है। अर्थात्—उसके ऊपर यह अभियोग लगा देना चाहिये कि भाई बताओ, क्रियाके हेतुभूत किस गुणसे युक्त आकाश हो रहा है? हम तो समझते हैं कि आकाशमें कोई भी क्रियाका हेतु गुण नहीं है। यदि तुम वैशेषिक यों कहो कि वायुसंयोग नामक क्रियाहेतु गुणसे युक्त आकाश है सो यह तो नहीं कह सकते हो। क्योंकि उस आकाशवर्त्ती वायुसंयोगको क्रियाका हेतुपना असिद्ध है। यदि तुम वैशेषिक पुनः यह कहो कि वनस्पतिमें वायु संयोगसे क्रिया हो जाती है; अतः वह वायुसंयोग क्रियाका हेतुभूत मान लिया जाय। आचार्य कहते हैं कि यह तो नहीं कहना। क्योंकि उस वायुसंयोगके होनेपर भी वृक्षमें क्रियाका अभाव हो रहा है। अर्धरात्रिमें वायुका मन्द संचार होनेपर भी वृक्ष अकम्प रहे आते हैं। यदि तुम विशेषताको प्राप्त हो रहे वायुसंयोगको क्रियाका कारण मानोगे यों कहनेपर तो हम पूछेंगे कि तुम्हारे यहां " अभिघातो नोदनञ्च शब्दहेतुरिहादिमः, शब्दाहेतुर्द्वितीयः स्यात् " इस प्रकार संयोगके दो भेद माने गये हैं। अब फिर तुम यह बताओ कि कौनसा वह नोदन अथवा अभिघात नामका विशिष्टसंयोग भला क्रियाका कारण है? तथा यह भी बताओ कि फिर वह नोदन क्या है? और अभिघात क्या है? इसके उत्तरमें यदि तुम यों कहो कि शब्दका हेतुभूत संयोग अभिघात है, जैसे कि आट करते हुये ताली बजाते समय हाथोंका अभिघात संयोग है और शब्दको नहीं उपजानेवाला संयोग तो नोदन है। शब्द किये विना हाथको चुपकेसे दूसरे हाथसे मिला देना नोदन है। यहां वेगवाले द्रव्यके साथ अन्यद्रव्यका विशिष्ट संयोग ही क्रियाका हेतु इष्ट है, तब तो हम जैन कहेंगे कि वेग ही क्रियाका हेतु हुआ। संयोग गुण तो क्रिया संपादक नहीं बना। क्योंकि उस वेगके होनेपर क्रियाकी उत्पत्तिका अभाव है। यह अन्वयव्यतिरेक पूर्वक वेग और क्रियाका कार्यकारण भाव सिद्ध है। किन्तु आकाशद्रव्यके तो वे गुण नहीं हैं। " क्षितिर्जलं तथा तेजः, पवनो मन एव च। परापरत्वमूर्तत्वक्रियावेगाश्रया अमी " इस सिद्धांत अनुसार तुमने पृथिवी, जल, तेज, वायु, और मन इन पांच द्रव्योंमें ही वेगगुण माना है। आकाशमें वेग नहीं है " षडेव चाम्बरे " आकाशमें संख्या, परिमाण, पृथक्त्व, संयोग, विभाग, शब्द, ये छह गुण माने गये हैं। अतः वेगके नहीं होनेसे क्रियाके हेतुभूत गुणसे युक्त आकाश नहीं है। तिस कारण उस आकाशसे हमारे हेतुका व्यभिचार दोष नहीं लगता है। क्रियाहेतुगुणकत्व इस निर्दोष हेतुसे आत्माका गतिसहितपना सिद्ध हो जाता है।

अथ मतं न गतिमानात्मा सर्वगतत्वादाकाशवदित्यनुमानाद्गतिमत्त्वस्य प्रतिषेधादनुमानविरुद्धः पक्ष इति । तदयुक्तं, पुंसः सर्वगतत्वासिद्धेः काये एव तस्य संवेदनात् ततो बहिः संवित्त्यभावात् । सर्वगतः पुमान् नित्यत्वे सत्यमूर्तत्वादाकाशवदिति चेन्न, अस्य कालात्ययापदिष्टत्वात् साधनस्य धर्मिग्राहकप्रमाणबाधितत्वात् प्रत्यक्षविरुद्धपक्षनिर्देशानंतरप्रयुक्तत्वात् शीतोग्निर्द्रव्यत्वात् जलवदित्यादिवत् ।

अब यदि वैशेषिकोंका यह मन्तव्य होय कि आत्मा (पक्ष) गमनक्रियावाला नहीं है, (साध्य) सर्वत्र व्यापरहा होनेसे (हेतु) आकाशके समान (अन्वयदृष्टान्त) यों आत्माके गतिसहितपनका बढिया निषेध हो जानेसे तुम जैनोंका आत्माको क्रियाका साधक प्रतिज्ञास्वरूप पक्ष तो इस अनुमानसे विरुद्ध पड गया । आचार्य कहते हैं कि इस प्रकार तुम्हारा वह कहना युक्तिरहित है । क्योंकि आत्माका सर्वगतपना असिद्ध है । शरीरमें ही उस आत्माका सम्वेदन हो रहा है। उससे बाहर दूसरे शरीरमें या घट, पट, अथवा अन्तरालमें आत्माकी सम्वित्ति नहीं हो रही है । अतः तुम्हारे हेतु स्वरूपासिद्ध हेत्वाभास है । यदि वैशेषिक पुनः अनुमान उठाकर हेतुको यों सिद्ध करें कि आत्मा (पक्ष) सर्वत्र व्यापक है (साध्य) नित्य होते सन्ते अमूर्तपना होनेसे (हेतु) आकाशके समान (दृष्टांत) । अकेला नित्यत्व हेतु देनेसे पृथिवी आदिकी परमाणुयें और मनसे व्यभिचार हो जाता । अतः अमूर्तत्व भी कहना पडा । क्योंकि ये मूर्त हैं और यदि अमूर्तत्व ही हेतु कहा जाता तो अनित्य गुणोंसे व्यभिचार आता । अतः " नित्यत्वे सति अमूर्तत्व " इतना हेतु दिया गया है । ग्रन्थकार कहते हैं कि यह तो नहीं कहना । क्योंकि यह तुम्हारा साधन तो शरीरमें ही आत्मा नामक धर्मीके ग्राहक प्रमाणसे बाधित हो जानेके कारण प्रत्यक्ष प्रमाणसे विरुद्ध हो रहे पक्षके निर्देश अनन्तर प्रयुक्त होनेसे कालात्ययापदिष्ट हेत्वाभास है, जैसे कि अग्नि शीतल है, द्रव्य होनेसे जलके समान, अथवा आकाश अल्पपरिमाणवाला है, द्रव्य होनेसे, घटके समान, इत्यादिक अनुमानोंके हेतु बाधित हेत्वाभास हैं ।

एतेनामूर्तद्रव्यत्वात्सर्वत्रोपलभ्यमानगुणत्वादित्येवमादयो हेतवः प्रत्याख्याताः प्रत्यक्षबाधितविषयत्वाविशेषात् । किं च, नित्यत्वे सत्यमूर्तत्वादित्ययं हेतुरीश्वरज्ञानेन अनैकांतिकः तस्यासर्वगतस्यापि नित्यत्वामूर्तत्वसिद्धेः नित्यं हीश्वरज्ञानमनाद्यनंतत्वात् सुरवर्त्मवत् । तस्य सादिपर्यंतत्वे सति महेश्वरस्य सर्वार्थपरिच्छेदविरोधात् ।

वैशेषिकोंने आत्माको व्यापक साधनेके लिये अमूर्तद्रव्यपन हेतु दिया है । उनके यहां पृथिवी, जल, तेज, वायु, मन, ये पांच द्रव्य मूर्त माने गये हैं । शेष आकाश, काल, दिशा, आत्मा, ये चार द्रव्य व्यापक ही हैं । तीसरा हेतु सर्वत्र देखे जा रहे गुणसे सहितपना दिया है । चौथा हेतु " अणु-

परिमाणानधिकरणत्वे सति नित्यद्रव्यत्वात् " दिया है। इत्यादि इस प्रकारके अन्य भी व्यापकत्व-साधकहेतुओंका इस उक्त कथनसे प्रत्याख्यान कर दिया गया है। जब कि निजशरीरमें ही मध्यम परिमाणको धार रहे आत्माका बालिका, पशु, पक्षियोंतकको प्रत्यक्ष प्रमाणद्वारा सम्वेदन हो रहा है, तो नित्यत्वे सति अमूर्तत्व हेतुके समान इन हेतुओंमें भी प्रत्यक्षबाधित विषयका साधकपना अन्तर-रहित है। अतः ये सब हेतुबाधित हेत्वाभास हैं। दूसरा दोष यह भी कि नित्य होते सन्ते अमूर्तपना यों विशेषण विशेष्यदलवाला यह हेतु तो ईश्वरज्ञान करके व्यभिचार दोषवान् है। देखिये, अभीष्ट-साध्यसे शून्य हो रहे, अव्यापक भी उस ईश्वरज्ञानको नित्यपना और अमूर्तपना सिद्ध है। पांच मूर्त द्रव्योंके अतिरिक्त सभी द्रव्य या गुण, कर्म, आदिक पदार्थ तुम्हारे मतमें अमूर्त माने गये हैं। अमूर्तद्रव्यत्व लगानेसे सम्भवतः तुम्हारी कुछ रक्षा हो सकती थी। किन्तु इसका विचार पहिले कर दिया गया है। ईश्वरका ज्ञान नित्य तो है ही। यदि नहीं मानना चाहते हो तो इस अनुमानद्वारा मानना ही पडेगा कि ईश्वरका ज्ञान (पक्ष) नित्य है (साध्य), अनादिकालसे अनन्तकालतक प्रवर्त्त रहा होनेसे (हेतु) देवोंका मार्ग यानीं आकाशके समान (अन्वयदृष्टान्त)। यदि उस ईश्वर ज्ञानको सादि, अन्त, सान्त मानोगे तो हमारा हेतु अवश्य असिद्ध हेत्वाभास हो जायगा। किन्तु साथमें तुम्हारे अभीष्ट देवता महेश्वरको सम्पूर्ण अर्थोंकी ज्ञप्ति करनेका विरोध हो जायगा। पदार्थोंके अधीन होकर दूसरे दूसरे क्षणमें उपजने, नशनेवाले ज्ञान द्वारा लाखों या असंख्याते वर्षोंमें भी ईश्वर सम्पूर्ण पदार्थोंको जान नहीं सकता है। अतः आत्माके व्यापकत्वको साधनेवाला तुम्हारा हेतु व्यभिचारी है।

योप्याह, अनित्यमीश्वरज्ञानमुत्पत्तिमत्त्वात् कलशादिवत् उत्पत्तिमत्तदात्मांतःकरण-संयोगापेक्षत्वादस्मदादिज्ञानवत्। योगजधर्मानुग्रहीतेन हि मनसेश्वरस्य संयोगे सति सर्वार्थे ज्ञानमुत्पाद्यते। न चैवं, तदादिपर्यंतवत् संतानरूपतयानादिपर्यंतत्वोपपत्तेः। योगसंतानो हि महेशस्यानादिपर्यंतः सदा रागादिमलैरस्पृष्टत्वात्। अनादिशुद्धयधिष्ठानत्वाच्चतश्च धर्मविशेषः तदनुग्रहश्च मनसः तेन संयोगश्चेति तन्निमित्तं सर्वार्थज्ञानमनादिपर्यंतमुपपद्यते प्रमाणफलत्वा-च्चेश्वरज्ञानमनित्यं नित्यत्वे तस्य प्रमाणफलत्वविरोधात् विशेषगुणत्वाच्च तदनित्यं सुखादि-वदिति, तस्यापि गृहीतग्राहीश्वरज्ञानमायातं। ततश्च न प्रमाणं स्मरणादिवत् गृहीतग्राहिणोपि तस्य प्रमाणत्वे प्रमाणसंप्लववादिनामनुभूतार्थे स्मरणादेः प्रमाणत्वानुषंगः केन निवार्येत।

वैशेषिकके मतको पुष्ट कर रहा जो भी कोई यों कह रहा है कि ईश्वरका ज्ञान (पक्ष) अनित्य है (साध्यदल) उत्पत्तिवाला होनेसे (हेतु) कलश, कपडा, आदिके समान, (अन्वयदृष्टान्त)। पुनः हेतुके स्वरूपासिद्ध हो जानेकी कोई शंका न करे। अतः वैशेषिक इस हेतुको साध्यकोटिपर लाते हैं कि वह ईश्वरज्ञान (पक्ष) उत्पत्तिवाला है (साध्य) आत्मा और मनके संयोगकी अपेक्षा

रखनेवाला होनेसे (हेतु) हम आदिकोंके ज्ञानसमान (अन्वयदृष्टान्त)। देखिये, योगाभ्याससे उत्पन्न हुये श्रुति, पुराण, प्रसिद्ध धर्मसे अनुग्रहीत हो रहे मनके साथ ईश्वर आत्माका संयोग हो जानेपर ईश्वरको सम्पूर्ण अर्थोंमें ज्ञान उपजा दिया जाता है। इस प्रकार ज्ञानको उत्पत्तिमान् साध देनेसे वह ज्ञान आदि, अन्तवाला हो जावेगा, यह नहीं समझ बैठना। हम बीजाङ्कुर न्याय अनुसार सन्तानरूपसे ईश्वरज्ञानको अनादि अनन्तपना उचित बताते हैं। कारण कि महेश्वरके योगकी सन्तान धाराप्रवाह अनादिकालसे अनन्तकालतक बह रही है। क्योंकि ईश्वर सदा ही राग, क्लेश, विपाकाशय, आदि मलों करके अछूता रहा है, अनादिकालसे शुद्धिका अधिष्ठान है। अतः यों उस योगसन्तानसे विशेष चमत्कारक धर्म उत्पन्न होता है और उस धर्मका अनुग्रह मनके ऊपर हो जाता है। पश्चात् उसी मनका ईश्वर आत्माके साथ संयोग होता है। उस ईश्वर मनःसंयोगको निमित्त पाकर अनादि, अनन्त, कालतक, ईश्वरके सम्पूर्ण अर्थोंका ज्ञान होना बन जाता है। ईश्वर ज्ञानको अनित्य सिद्ध करनेके लिये दूसरा तर्क यह भी है कि ईश्वरका ज्ञान अनित्य है (प्रतिज्ञा) प्रमाणका फल होनेसे (हेतु) देखिये, कारणोंसे उत्पन्न हो रहे सभी फल अनित्य होते हैं। यदि उस ईश्वर ज्ञानको नित्य माना जायगा तब तो उसको प्रमाणके फलपनका विरोध होगा। तीसरी बात यह भी है कि वह ईश्वरज्ञान विशेषगुण होनेसे अनित्य है जैसे कि आत्माके सुख आदि गुण (अन्वयदृष्टांत)। हमने आत्मामें संख्या, परिमाण, पृथक्त्व, संयोग, विभाग ये पांच सामान्य गुण और बुद्धि, सुख, दुःख, इच्छा, द्वेष, प्रयत्न, धर्म, अधर्म, भावना ये नौ विशेष गुण यों चौदह गुण माने हैं। ईश्वरमें भी पांच सामान्य गुण और ज्ञान, इच्छा, प्रयत्न ये तीन विशेष गुण यों आठ गुण इष्ट किये हैं। आत्मा द्रव्यमे सभी विशेषगुण अनित्य हैं। " योपि " से प्रारंभ कर यहांतक वैशेषिक कह चुका। अब आचार्य कहते हैं कि उस वैशेषिकके यहां भी यों तो ईश्वरका ज्ञान अगृहीतका ही ग्रहण करनेवाला प्राप्त हुआ और तिस कारणसे यानी गृहीतग्राही होनेसे वह ज्ञान विचारा स्मरण, धारावाहि ज्ञान आदिके समान प्रमाण नहीं हो सक्ता है। नैयायिक या वैशेषिकोंने गृहीत विषयको ही पुनरपि उतना ही विषय करनेवाले ज्ञानको प्रमाण नहीं माना है। फिर भी भक्तिवश यदि उस गृहीतग्राहक ज्ञानको प्रमाण मानोगे तब तो प्रमाणसंप्लववादी नैयायिक, वैशेषिक, जैन, मीमांसक, आदि विद्वानोंके यहां अनुभव किये जा चुके विषयमें प्रवर्त रहे स्मरण, प्रत्यभिज्ञान, आदिको भी प्रमाणपनेका प्रसंग भला किसके द्वारा रोका जा सकेगा? अर्थात् अर्थमें विशेष अंशोंको जाननेवाले अनेक प्रमाणोंकी प्रवृत्ति हो जानेको प्रमाणसम्प्लव कहते हैं। नैयायिक " प्रमाणसम्प्लव " को इष्ट करते हैं। अतः कुछ अंश जाने जा चुकेका भी पुनः अन्य प्रमाणोंद्वारा सम्वेदन हो सकता है। ऐसी दशामें स्मरण आदिको भी प्रमाणता बन बैठेगी। कोई माईका लाल रोक नहीं सकता है।

स्यान्मतं, प्रमाणांतरेणाग्रहीतस्य सकलसूक्ष्माद्यर्थस्य महेश्वरज्ञानसंतानेन ग्रहणान्न तस्य ग्रहीतग्राहित्वमिति। तदसत्। धारावाहिज्ञानस्याप्येवं गृहीतग्राहित्वाभावात् प्रमाणतापत्तेः।

तत्प्रमाणत्वोपगमे तथैव प्रमाणांतरागृहीतग्राह्यनुभवस्मरणप्रत्यभिज्ञानादिसंतानस्य प्रवर्तमानस्यागृहीतग्राहित्वात् प्रमाणत्वमस्तु । यदि पुनरनुभवादीनामेकसंतानत्वेप्यनुभवगृहीतेर्थे स्मरणादेः प्रवृत्तेरप्रमाणत्वं तदा प्रथमज्ञानेन परिच्छिन्नेर्थे तदुत्तरोत्तरधारावाहिविज्ञानानां कुतः प्रमाणत्वं । तदुपयोगविशेषादिति चेत्, तत एव स्मृत्यादीनां प्रमाणत्वमस्तु सर्वथा विशेषाभावात् । तथा सति प्रमाणसंख्यानियमो न व्यवतिष्ठेतेत्युक्तं पुरस्तात् । तस्मादनेन गृहीतग्राहित्वात्कस्यचिद्विज्ञानस्याप्रमाणत्वमुररीकुर्वता महेश्वरज्ञानस्याप्युत्तरोत्तरस्य पूर्वज्ञानपरिच्छिन्नार्थग्राहित्वादप्रमाणत्वं दुःशकं परिहर्तुं ।

यदि इसपर वैशेषिक अपना मन्तव्य यों बतावें कि दूसरे दूसरे प्रमाणोंसे नहीं जाने जा चुके सम्पूर्ण सूक्ष्म, व्यवहित, विप्रकृष्ट, आदि अर्थोंका महेश्वरकी ज्ञानसन्तान करके ग्रहण हो रहा है। अतः वह ईश्वर ज्ञानकी संतान गृहीतग्राही नहीं है, अगृहीत विषयोंका ग्राहक है, यों कह चुकनेपर आचार्य कहते हैं कि वह वैशेषिकोंका मन्तव्य प्रशंसनीय नहीं है। क्योंकि इस प्रकार तो घट है, घट है, घट है, ऐसे धारावाहिक ज्ञानको भी गृहीतग्राहीपना न होनेसे प्रमाणपनेका प्रसंग आ जावेगा। धारावाही ज्ञानमें भी ज्ञानोंकी लम्बी सन्तान अगृहीत विषयका ग्रहण कर रही है। यदि उस धारावाहि ज्ञानकी सन्तानका प्रमाण होना स्वीकार कर लोगे, तब उस ही प्रकार प्रमाणान्तरोंसे नहीं गृहीत हो चुके अर्थोंका ग्रहण करनेवाले अनुभव, स्मरण, प्रत्यभिज्ञान, तर्क, आदि ज्ञानोंकी प्रवर्तरही सन्तानको भी अगृहीतग्राहक होनेसे प्रमाणपना हो जाओ। यदि फिर तुम वैशेषिक यों कहो कि अनुभव, स्मरण, प्रत्यभिज्ञान, आदि ज्ञानोंकी एक सन्तान होनेपर भी अनुभव द्वारा ग्रहण किये जा चुके अर्थमें स्मरणकी और स्मरणसे जाने जा चुके अर्थमें प्रत्यभिज्ञान आदिकी प्रवृत्ति हो रही है। अतः वे स्मरण आदिक गृहीतग्राही होनेसे प्रमाण नहीं हैं, तब तो हम जैन कहेंगे कि प्रथम ज्ञान करके जाने जा चुके अर्थमें उसके उत्तर और उसके भी पीछे पीछे अनेक बह रहे धारावाही विज्ञानोंको प्रमाणपना कैसे आ सकता है ? अर्थात्—कैसे भी नहीं। यदि तुम वैशेषिक उसमें विशेष उपयोग होनेसे प्रमाणपना लाओगे तब तो उस ही कारणसे यानी विशेष विशेष उपयोग होनेसे ही स्मृति आदिकोंको भी प्रमाणपना हो जावो। सभी प्रकारोंसे कोई विशेषता नहीं है। प्रत्युत धारावाही ज्ञानोंकी अपेक्षा अनुभव, स्मरण, प्रत्यभिज्ञानोंमें विशेष उपयोग हो रहा अच्छा जाना जा रहा है। और तिस प्रकार स्मृति, प्रत्यभिज्ञान, आदिको अतिरिक्त प्रमाण माननेपर तुम्हारी नियत की गयी प्रमाणोंकी संख्या व्यवस्थित नहीं हो सकेगी, इसको हम पहिले प्रकरणोंमें कह चुके हैं। तिस कारण गृहीतग्राही होनेसे किसी भी विज्ञानको अप्रमाणपना स्वीकार करनेवाले इस वैशेषिक पण्डित करके पूर्वसमयवर्ती ज्ञान द्वारा जाने जा चुके अर्थोंका ग्राहक होनेसे महेश्वरके उत्तरोत्तरसमयवर्ती ज्ञानोंका अप्रमाणपना कठिनतासे भी नहीं हटाया जा सकता है। अतः महेश्वरके ज्ञानको अनित्य माननेमें अनेक विपत्तियां खड़ी हो जायंगी ।

यदप्युक्तं, महेश्वरज्ञानस्य नित्यत्वे प्रमाणफलत्वाभाव इति, तदप्ययुक्तं। तस्योपचारतः प्रमाणफलत्वोपपत्तेः। यथैव ईश्वरस्यांतःकरणसंयोगादिसामग्री नित्यज्ञानस्याभिव्यञ्जिकत्वादुपचारतः प्रमाणं तथा तद्व्यंग्यत्वान्नित्यस्यापीश्वरज्ञानस्योपचारतः प्रमाणफलत्वमुपपद्यत एव। न चाभिव्यक्तिरुत्पत्तिरेव सामान्यादेः स्वव्यक्तिभिरभिव्यंग्यस्योत्पत्तिमत्त्वप्रसंगात्। ततो नित्यमेवेश्वरज्ञानमिति। तेन हेतोर्व्यभिचार एव।

और भी वैशेषिकोंने जो यह कहा था कि महेश्वरका ज्ञान यदि नित्य माना जायगा तो वह प्रमाणका फल नहीं हो सकेगा। आचार्य कहते हैं कि यों वह कहना भी युक्तियोंसे रीता है। कारण कि ईश्वरज्ञानको उपचारसे प्रमाणका फलपना सधता है। जिस ही प्रकार तुम्हारे यहां ईश्वरके साथ अंतःकरणका संयोग होजाना आदि सामग्री ईश्वरके नित्यज्ञानकी अभिव्यञ्जक होनेसे उपचारसे प्रमाण मान ली गयी है, उसी प्रकार उस ज्ञानसे व्यंग्य होनेसे नित्य भी ईश्वरज्ञानको उपचारसे प्रमाणका फलपना बन जाता ही है, सर्वज्ञके ज्ञानमें प्रमाणपना और फलपना अभिन्न ही है, उपचारसे भले ही न्यारा न्यारा कल्पित कर लो। इसि सामग्रीको प्रमाण कह लो, साथमें इसिको फल कहलो। सामग्रीद्वारा अभिव्यक्ति होजाना ही ज्ञानकी उत्पत्ति नहीं है। अन्यथा अपनी अभिव्यंजक आश्रय व्यक्तियोंसे प्रकट होने योग्य सामान्य (जाति) समवाय, आदिको भी उत्पत्तिमान् हो जानेका प्रसंग होगा। किन्तु सामान्य और समवाय पदार्थको तुमने नित्य माना है। तिस कारणसे सिद्ध होता है कि ईश्वरका ज्ञान नित्य ही है। ऐसा होनेपर उस ईश्वर ज्ञानकरके तुम्हारे आत्माको व्यापक साधनेके लिये दिये गये नित्य होते हुये अमूर्तपन हेतुका व्यभिचार दोष तदवस्थ ही रहा। ईश्वरका ज्ञान नित्य है। अमूर्त भी है किन्तु व्यापक नहीं है। आत्माको व्यापक माननेवाले वैशेषिकोंने आत्माके ज्ञानगुणको व्यापक नहीं माना है, शरीरावच्छेदेन आत्मामें ज्ञान है, घटावच्छेदेन आत्मामें ज्ञान नहीं है। ऐसा उनका अभिमत है।

भवतु वा महेश्वरज्ञानमनित्यं तथापि सलिलपरमाणुरूपादिभिरस्यानैकांतिकता दुष्परिहरेत्यलं प्रसंगेन, सर्वथात्मनो गतिमत्त्वस्य प्रतिषेद्धुमशक्तेः।

अथवा तुम्हारे मन्तव्य अनुसार भले ही महेश्वरका ज्ञान अनित्य हो जाओ। अतः पूरा हेतु नहीं घटनेसे ईश्वर ज्ञानकरके व्यभिचार दोष नहीं हो सकता है तो भी जल परमाणुके या अग्नि-परमाणुके रूप रस आदि करके इस प्रकृतहेतुका व्यभिचार दोष आना कथमपि टाला नहीं टल सकता है। पृथिवीके परमाणुओंके रूप, रस, आदिक अनित्य हैं। वे पाकज माने गये हैं। किन्तु जल, तेज, वायुके परमाणुओंके रूप, रस, आदि गुण नित्य हैं। साथमें जलपरमाणु या अग्नि परमाणु भले ही मूर्त होय, किन्तु इनके गुण तो मूर्त नहीं हैं। अमूर्त हैं। अतः नित्यत्वे सति अमूर्तत्व हेतुका पूरा शरीर घटित हो जानेसे और व्यापकत्व साध्यके नहीं ठहरनेसे,

व्यभिचार दोष तदवस्थ रहा । अब अधिक प्रसंग बढानेसे कोई विशेष प्रयोजन नहीं निकलता है। तुम्हारे आक्षेपोंका मुख, पराङ्मुख, उत्तर हो चुका है । अब तुम्हारे बूते आत्माका गतिमान्पना सभी प्रकारोंसे निषेध नहीं हो सकता है । किसी हेतु मुखके सम्बन्धसे आत्मा गतिमान् डेलके समान सिद्ध करा दिया जाता है, कोई प्रत्यूह नहीं रहा ।

कथं पुनरशरीरस्यात्मनो गतिरित्याह ।

महाराज जी ! यह बताओ, कि शरीर सम्बन्धवाले आत्माकी गति तो प्रसिद्ध ही है । किन्तु मरकर शरीररहित हो गये आत्माकी गति फिर किस प्रकार होती है ? ऐसी जिज्ञासा होनेपर श्री उमास्वामी महाराज अग्रिम सूत्रको कहते हैं ।

अनुश्रेणि गतिः ॥ २६ ॥

लोकके बीचसे प्रारम्भ कर पूर्व, पश्चिम, उत्तर, दक्षिण, ऊपर, नीचे, छऊ दिशाओंमें बरफीके समान छह पैलवाली अखण्ड परमाणुसे नापे गये सम संख्यावाले प्रदेश इस अखण्ड लोकाकाशमें तदात्मक होकर जड रहे हैं । दोनों ओर समसंख्यावाले पदार्थोंका सबसे छोटा ठीक बीच दो होता है । चारों ओर सम संख्यामें फैल रहे पदार्थोंका बीच चार होता है तथा छऊ ओर सम संख्यावाले पदार्थोंका बीच आठ होता है । लोकके ठीक मध्य सुदर्शन मेरुकी जडमें स्थित हो रहे गोस्तन आकारवाले आठ प्रदेशोंसे छऊ ओर अखण्ड आकाशमें प्रदेशोंकी श्रेणियां गढ ली जाती हैं । उस श्रेणीके आनुपूर्व्य करके जीवोंकी अन्य भवोंका संक्रमण करनेपर मरणकालमें गति होती है ।

आकाशप्रदेशपंक्तिः श्रेणिः अनोरानुपूर्व्ये वृत्तिः श्रेणेरानुपूर्व्येणानुश्रेणि जीवस्य पुद्गलस्य च गतिरिति प्रतिपत्तव्यं । जीवाधिकारात्पुद्गलस्यासंप्रत्ययः इति चेन्न, पुनर्गतिग्रहणात्तत्संप्रत्ययात् क्रियांतरनिवृत्त्यर्थमिह गतिग्रहणमिति चेन्न, अवस्थानाद्यसंभवात् क्रियांतरनिवृत्तिसिद्धेः । उत्तरसूत्रे जीवग्रहणाच्चेह शरीरपुद्गलस्य जीवस्यानुश्रेणिगतिः संप्रतीयते ।

लोक, अलोक, पूरे आकाशमें प्रदेशोंकी लम्बी पंक्ति बन रही श्रेणि कही जाती है । अनु-अव्ययका अनुपूर्वीपना अर्थ होनेपर श्रेणिपदकी अनु उपसर्गके साथ अव्ययीभाव समास वृत्ति हो जाती है । श्रेणिके आनुपूर्व्य करके जीव और पुद्गलकी श्रेणि अनुसार गति हो जाती है । यह समझ लेना चाहिये । कोई आक्षेप करता है कि यहां प्रकरणमें जीवद्रव्यका अधिकार होनेसे पुद्गलकी भी श्रेणि अनुसार गति होनेका समीचीनज्ञान नहीं हो सकता है । आचार्य कहते हैं यह तो न कहना । क्योंकि " विग्रहगतौ कर्मयोगः " इस सूत्रसे गतिका अधिकार चला ही आरहा था । पुनः इस सूत्रमें गति शब्दका ग्रहण किया है । इससे उस पुद्गलकी गतिका संप्रत्यय हो जाता है । अन्यथा यदि जीवकी ही श्रेणि अनुसार गति इष्ट होती तो पुनः गति शब्दका प्रयोग करना व्यर्थ

पडता । अत्यल्प बोलनेवाले सूत्रकारके वचन व्यर्थ नहीं हो सकते हैं । अतः यहां सम्पूर्ण गतिवाले पदार्थोंका ग्रहण कर लिया जाता है । कोई पण्डित गति ग्रहणका प्रयोजन यों कह रहा है कि अन्य क्रियाओंकी निवृत्तिके लिये यहां सूत्रमें गति कहा गया है, जिससे जीवकी गतिक्रिया ही ली जाय, अन्य क्रियायें नहीं पकडी जायं । आचार्य कहते हैं कि यह प्रयोजन तो ठीक नहीं है । क्योंकि दूसरे शरीरको ग्रहण करनेके लिये उद्युक्त हो रहे जीवके बैठना, सोना, बढना, जगना, नमना, पढना आदि क्रियाओंकी तो संभावना ही नहीं है ; अतः स्वतः ही अन्य क्रियाओंकी निवृत्ति सिद्ध है । " सम्भव-व्यभिचाराभ्यां स्याद्विशेषणमर्थवत् " । दूसरी बात यह है कि अव्यवहित उत्तरकालमें कहे जानेवाले " अविग्रहा जीवस्य " सूत्रमें जीवका ग्रहण है । अतः इस सूत्रमें शरीर या पुद्गल और जीवकी भी श्रेणि अनुसार गति हो रही अच्छी जानी जा रही है ।

ननु च कुतो जीवस्य पुद्गलस्य चानुश्रेणिगतिर्निश्चिता ज्योतिरादीनां विश्रेणिगतिदर्शनाद् तन्नियमानुपपत्तेरिति कश्चित् । तं प्रत्याह ।

यहां शंका उठती है कि जीव और पुद्गलकी गति श्रेणि अनुसार ही है, यह सिद्धान्त कैसे निर्णीत कर लिया जाय ? जब कि सूर्य, चंद्रमा आदि ज्योतिष्क विमान, चक्र, व्यजन, आदि अथवा विद्याधर या खिलाडी बालकों आदिकी श्रेणिका व्यतिक्रम कर भी टेडी, मेडी, घूमती, फुदकती, आदि अनेक प्रकारकी गतियां देखी जारही हैं । अतः आकाशकी ठीक बनी हुयी श्रेणियोंके अनुसार सीधी रेखामें ही गति होनेका नियम नहीं बन सकता है, यहांतक कोई कह रहा है, जिसका कि नाम या मत अनिर्वचनीय है । उसके प्रति श्री विद्यानन्द आचार्य वार्तिक द्वारा समाधान कहते हैं ।

सिद्धा गतिरनुश्रेणि देहिनः परमागमात् ।
लोकांतरं प्रतिज्ञेयं पुद्गलस्य च नान्यथा ॥ ७ ॥

जीवकी मरण समय या मुक्त अवस्था होनेपर अन्य लोक या सिद्ध लोकके प्रति और पुद्गलोंको भी लोकपर्यंत प्राप्त करानेवाली गति श्रेणि अनुसार होती है, यह मन्तव्य सर्वज्ञोक्त परम आगमसे सिद्ध है । अन्य प्रकारोंसे नियम नहीं हैं, यह समझ लेना चाहिये । अर्थात्—श्रेणि अनुसार ही गति होती है, इसमें काल और देशका नियम है । कालनियम तो यह है कि संसारी जीवोंकी मरणकालमें अन्य भवका संक्रमण करते समय और मुक्त जीवोंकी ऊर्ध्व लोकके तनुवातवलयमें स्थित सिद्धालयतक गमन करते समय प्रदेशपंक्तियोंके अनुसार सरल रेखा बनाती हुयी गति होती है । तथा देशका नियम भी यह है कि ऊर्ध्व लोकसे अधोलोकमें जानेपर या अधोलोकसे ऊर्ध्व लोकमें गति करनेपर अथवा तिर्यग् लोकसे अधोगति या ऊर्ध्व गति जहां होगी वह श्रेणि अनुसार ही होगी । इसी प्रकार पुद्गलोंकी लोकके अन्ततक प्राप्त करानेवाली गति भी श्रेणी अनुसार ही होगी । हां, नियमसे अतिरिक्त दशामें घूमना, नाचना, आदि गतियां भी हो सकती हैं ।

कः पुनरसौ परमागमस्तदावेदकः कुतो वास्य प्रमाणत्वमित्याह ।

फिर कौनसा उत्कृष्ट आगम भला उस गतिका निवेदन करनेवाला है ? बताओ और उस आगमको प्रमाणपना कैसे सिद्ध है ? ऐसी जिज्ञासा होनेपर भी विद्यानन्द स्वामी वार्तिकको कहते हैं ।

षोढा प्रक्रमयुक्तोयमात्मेति वचनं प्रमम् ।
संप्रदायात्सुनिर्णीतासंभवद्बाधकत्वतः ॥ ८ ॥

यह जीव छह प्रक्रमोंसे [illegible] स्वरूप प्रक्रमसे युक्त हो रहा है यह वचन प्रमासहित है। क्योंकि सर्वज्ञकी परम्परासे संप्रदाय चला आरहा है और बाधक प्रमाणोंके असंभव होनेका भले प्रकार निर्णय कर लिया गया है । अर्थात्—जीवका ऊपरसे नीचे जाना या ऊपरसे ठीक नीचे जाना अथवा पश्चिमसे पूर्व या पूर्वसे पश्चिम एवं दक्षिणसे उत्तर और उत्तरसे दक्षिण ये छह प्रकारके गमनोंको कहनेवाला वचनप्रमाण है । इस सत्य सिद्धांतका कोई बाधक नहीं है ।

षट्प्रक्रमयुक्तो जीव इति परमागमः स्वतः संप्रदायाविच्छेदात्प्रमाणं सुनिर्णीतासंभवद्बाधकत्वाद्वा मोक्षमार्गवदिति निरूपितप्रायं । ततो जीवस्य पुद्गलस्य च देशकालनियमादनुश्रेणि गतिः सिद्धा बोद्धव्या ।

छह प्रक्रमोंसे युक्त हो रहा जीव है यह परम आगम (पक्ष) स्वतः प्रमाण है (साध्य) सर्वज्ञ युक्त सम्प्रदायका विच्छेद नहीं होनेसे (पहिला हेतु) अथवा बाधकोंके असम्भवका अच्छा निर्णय हो चुका होनेसे (दूसरा हेतु) सभी आस्तिकोंके यहां प्रसिद्ध हो रहे अतीन्द्रिय मोक्ष मार्गके समान (अन्वयदृष्टांत) इस बातको हम पूर्व प्रकरणोंमें बहुलतासे कह चुके हैं। तिस कारण जीव और पुद्गलकी विशेष देश और विशेष कालका नियम कर देनेसे श्रेणि अनुसार ही गति सिद्ध हो चुकी समझ लेनी चाहिये ।

मुक्तस्यात्मनः कीदृशी गतिरित्याह ।

त्रिविध कर्मोंसे अनन्तकालतकके लिये छूट चुके मुक्त आत्माकी गति कैसी है ? ऐसी जिज्ञास होनेपर श्री उमास्वामी महाराज भविष्य सूत्रको समाधानार्थ उतारते हैं उसको झेलियेगा ।

अविग्रहा जीवस्य ॥ २७ ॥

मुक्त जीवोंकी गति कुटिलता कर रहित है अर्थात्—ऊर्ध्व लोकके ठीक बीचमें पैंतालीस लाख योजन लंबा चौडा गोल सिद्ध क्षेत्र है और उतना ही लंबा चौडा मनुष्य क्षेत्र मध्य लोकमें है । मनुष्य लोकमें कहींसे भी मोक्ष होगी उसी समय वह जीव ठीक ऊपर सीधा सिद्धलोक प्रति गमन कर जाता है । कर्मभूमिके तपस्या स्थानोंके अतिरिक्त सभी समुद्र, पर्वत, भोगभूमि, सुमेरु आदि स्थलोंसे

संहरण अपेक्षा जीवोंकी मोक्ष हो चुकी है। सिद्ध लोक सर्वत्र ठुस रहा है। एकप्रदेश मात्र भी सिद्ध आत्माओंसे खाली नहीं है। प्रत्युत प्रत्येक स्थल या परमात्माओंमें अनन्तानन्त मुक्तजीव निराबाध संप्रविष्ट हो रहे हैं, तब कहीं सिद्धलोक अनादिकालीन अमूर्त सिद्धोंका आश्रय बन चुका है और वर्तमान इन सिद्धोंसे अनन्तानन्त गुणे सिद्धपरमेष्ठी भविष्यकालमें होकर वहां विराजमान होनेवाले हैं। उनमें और आकाशमें अनन्त अवगाह शक्ति है। आकाशके एक प्रदेशपर भी संपूर्ण जीवोंसे अनंत-गुणीं पुद्गल परमाणुयें बैठ सकती हैं, फिर अमूर्तद्रव्योंका तो कहना ही क्या है।

उत्तरसूत्रे संसारिग्रहणादिह मुक्तस्य गतिः। विग्रहो व्याघातः कौटिल्यमिति यावत्, न विद्यते विग्रहोस्या इत्यविग्रहा मुक्तस्य जीवस्य गतिरित्यभिसंबंधः। कुतः इत्याह।

उत्तरवर्ती " विग्रहवती च संसारिणः प्राक्चतुर्भ्यः " इस सूत्रमें संसारी जीवोंका ग्रहण हो जानेसे यहां मुक्तजीवकी गति समझी जाती है। विग्रहका अर्थ व्याघात हो जाना है, कुटिलता करना, यह विग्रहका तात्पर्य अर्थ है। जिस गतिमें विग्रह यानी कुटिलता नहीं विद्यमान होय इस प्रकारकी मुक्त जीवकी गति अविग्रह है, यों आवश्यक पदोंका उपस्कार कर सूत्रका वाक्यार्थ करते हुये पदोंका चारों ओरसे सम्बन्ध करलेना चाहिये। कोई पूछता है कि मुक्तजीवकी गति कुटिलतारहित है, यह कैसे समझा जाय ? इसके लिये ग्रंथकार समाधानवचन कहते हैं।

गतिर्मुक्तस्य जीवस्याविग्रहा वक्रतां प्रति।
निमित्ताभावतस्तस्य स्वभावेनोर्ध्वगत्वतः ॥ १ ॥

चौदहमें गुणस्थानके अंत समयमें सम्पूर्ण द्रव्यकर्म, भावकर्म, नोकर्मोका नाश कर उत्तर क्षणमें मुक्त हो रहे जीवकी गति कुटिलतारहित है। कारण कि गतिकी वक्रताके प्रति होनेवाले निमित्तकारणोंका अभाव है। क्योंकि उस मुक्तजीवका स्वभाव करके ही ऊर्ध्व लोक प्रति गमन करनेका परिणाम विद्यमान है। जैसे कि अग्निकी ज्वाला स्वभावसे ही ऊपरको जाती है। हां, सुनार या पाचककी फूंकनी द्वारा प्रेरी गयी वायुका निमित्त पाकर भले ही तिरछी, नींची, लौ चली जाय। इसी प्रकार वक्रताका निमित्त कारण शेष नहीं रहनेसे ऊर्ध्वगतिस्वभाववाले जीवकी मुक्त हो जानेपर कुटिलता रहित ऋजुगति होजाती है।

ऊर्ध्वव्रज्यास्वभावो जीव इति युक्त्यागमाभ्यामुत्तरत्र निर्णेष्यते, ततो मुक्तस्यान्यत्र गमने तद्वक्रीभावे च कारणाभावाद्वक्रीभावाभावादविग्रहा गतिः।

यह जीवद्रव्य ऊर्ध्व गमन करनेके स्वभावको सर्वदा लिये हुये है, इस सिद्धांतका उत्तरवर्त्ती ग्रन्थमें युक्ति और आगमप्रमाण करके निर्णय कर दिया जावेगा। तिस कारण मुक्तजीवका अन्य स्थानोंमें तिरछा, ऊंचा, नीचा, गमन करनेमें और उस गमनके अनुसार वक्रता होनेमें कोई प्रेरक

निमित्त कारण अवशिष्ट नहीं रहा है। अतः अकुटिलको कुटिल होनेका अभाव हो जानेसे मुक्तजीवका गमन बाणके समान कुटिलता रहित है।

संसारिणः कीदृशी गतिरित्याह।

कोई जिज्ञासु कह रहा है कि मुक्तजीवकी गतिका अवधारण किया। हे कृपासिन्धो! अब यह बताओ कि संसारी जीवकी गति पूर्वभवका आयुष्य पूर्ण हो जानेपर कैसी? यानी टेडी या घूमती अथवा इतराती चलती कैसी होती है? ऐसी जिज्ञासा होनेपर श्री उमास्वामी महाराज उत्तर-सूत्रको कहते हैं।

विग्रहवती च संसारिणः प्राक् चतुर्भ्यः ॥ २८ ॥

मर कर उत्तरभवसम्बन्धी आयुका उदय आ जानेपर संसारी जीवकी चार समयोंसे पहिले अर्थात्—तीन समयतक कुटिलतावाली भी गति हो जाती है। अर्थात्—जीवको ऊपर, नीचे या तिरछे देशमें ठीक पंक्तिके अनुसार यदि जन्म लेना है तब तो इषुगति है। हां, यदि उससे कुछ नीचा ऊंचा या बगलमें जन्म लेना होगा तो एक मोडा लग जायगा। यदि द्रव्य, क्षेत्र, काल, भावके, अधीन कुछ और भी टेडी विदिशामें जन्म लेना पडे, तो जीवको वहां जानेमें दो मोडे लग जायंगे। हां, ऊर्ध्वलोकमें मृदंग (पखवाज) और अधोलोकमें आधे मृदंगके आकारवाले लोकमें जीवको ब्रह्मलोकके निकटवर्ती तिरछे डेढ राजू परली ओरके स्थावर लोकमेंसे यदि नीचे महातमःप्रभाके निकटवर्त्ती दो राजू परे स्थावरलोकमें कुछ बगलमें चलकर जन्म लेना है, ऐसी दशामें वह जीव ऊर्ध्व लोकसे एक दम सीधा अधोलोकमें नहीं उतर सकता है। क्योंकि मध्यमें अलोकाकाश पडता है। वहां गमनका उदासीनकारण धर्मद्रव्य नहीं है। अतः ऊर्ध्वलोकके स्थावर लोकसे वह जीव तिरछा चलकर पहिले समय ब्रह्मलोकमें आयगा। वहांसे पहिला मोडा लेकर त्रसनालीमें उतरता हुआ सातवीं पृथिवीपर आ जायगा। वहांसे दूसरा मोडा लेकर तिरछा चलता हुआ सातवें नरकके पार्श्ववर्त्ती स्थावरलोकमें आ जायगा। वहांसे तीसरा मोडा लेकर कुछ इधर उधर चारों दिशाओंमें किसी विवक्षित दिशाके स्थानपर चौथे समयमें जन्म लेता हुआ आहार कर लेता है। एक समयमें चौदह राजूतक सीधी छलांग मार सकनेवाले जीवके लिये लोकमें चौथा मोडा लेनेके लिये कोई स्थान शेष नहीं है। अधिकसे अधिक तीन मोडेमें ही जीवकी कहींसे भी किसी भी स्थानतक अव्याघात गति हो जाती है।

च शब्दादविग्रहा चेति समुच्चयः तेन संसारिणो जीवस्य नाविग्रहगतेरपवादो, विग्रहवत्या विधानादिति संप्रत्ययः कालपरिच्छेदार्थः प्राक् चतुर्भ्यः इति वचनं। आङो ग्रहणं लघ्वर्थं कर्तव्यमिति चेन्न, अभिविधिप्रसंगात्। उभयसंभवे व्याख्यानतो मर्यादासंप्रत्यय इति चेन्न, प्रतिपत्तेर्गौरवात्। प्रतिपत्तिगौरवाद्धरं ग्रंथगौरवं इति वचनाच्च प्राग्ग्रहणमस्तु।

सूत्रमें पडे हुये च शब्दका अर्थ समुच्चय है। इस कारण च शब्दसे अकुटिल गति भी पकडी जाती है। तिस कारण संसारीजीवकी कुटिलतावाली गतिका विधान कर देनेसे अकुटिल गति होनेका अपवाद नहीं हो जाता है। हां, च अव्ययके स्थानमें एव होता तो अकुटिल गतिकी व्यावृत्ति हो जाती, जो कि इष्ट नहीं है। इस प्रकार यहां समीचीन विश्वास कर लेना चाहिये। कालकी मर्यादा करनेके लिये सूत्रमें चार समयसे पहिले ऐसा वचन पढा गया है। कोरे लाघवकी ओर टकटकी लगाकर बैठा हुआ कोई बावदूक आक्षेप करता है कि लाघवगुणके लिये सूत्रकारको आङ्का ग्रहण करना चाहिये था। अर्थात्—" प्राक् चतुर्भ्यः " के स्थानपर " आचतुर्भ्यः " कह देनेसे परिमाणकृत लाघव है। यदि पतले शरीरवाले चंचल मनुष्यसे कार्य बन सके तो स्थूल-काय पुरुषको दुर्बल टट्टूपर चढाकर ग्रामान्तरके प्रति भेजना अनुचित है। आचार्य कहते हैं कि यह तो नहीं कहना। क्योंकि आङ् अव्ययके, ईषत्अर्थ, अभिव्याप्ति, मर्यादा, अभिविधि ऐसे कई अर्थ हैं। तेन विना मर्यादा, तत्सहितोऽभिविधिः, उससे रहित मर्यादा होती है और अभिविधि उस विवक्षितसे सहित होती है। आङ् कह देनेसे अभिविधि अर्थ भी लिया जा सकता था। ऐसी दशामें चौथा समय भी वक्रता करनेमें घिर जाता है। यों जीवको पांचवें समयमें आहार करनेका प्रसंग आवेगा, जो कि इष्ट नहीं है। यदि कोई यों कहे कि मर्यादा और अभिविधि इन दोनों अर्थोंके सम्भव होनेपर व्याख्यान करनेसे आङ्के अर्थ मर्यादाका ही सम्प्रत्यय हो जायगा। पचासों स्थलोंपर विवादापन्न विषयका व्याख्यान कर देनेसे निर्णय कर लिया जाता है। " व्याख्यानतो विशेष-प्रतिपत्तिर्न हि संदेहादलक्षणं "। ग्रन्थकार कहते हैं कि यह तो नहीं कहना। क्योंकि यों पहिले संशयापन्न कहना, फिर कटाक्षोंका आघात सहना, उसको दूर करनेके लिये व्याख्यानका मठा बढाना, ऐसा करनेसे प्रतिपत्ति होनेमें व्यर्थ गौरव हो जाता है। अतः प्रतिपत्तिके व्यर्थगौरवसे ग्रन्थका गौरव करना कई गुणा श्रेष्ठ है। ऐसा सभी विद्वानोंके यहां कहा भी गया है। तिस कारण झगडेके बीज आङ् प्रयोगकी अपेक्षा प्रशान्तिवर्द्धक प्राक् पदका ग्रहण ही स्पष्टार्थ बना रहो।

कुतश्चतुर्भ्यः समयेभ्यः प्रागेव विग्रहवती गतिः संसारिणो न पुनश्चतुर्थे समये परत्रेत्याशंकायामिदमाह।

कोई शिष्य पूंछता है कि चार समयोंसे पहिले ही यानी तीन समयतक संसारी जीवकी गति वक्रतावाली है। क्योंजी! फिर चौथे समयमें या परले समयोंमें मोडे क्यों नहीं लेती है? जब कि नर्त्तकी या खिलाडी बालक पचासों मोडे लेकर गमन करता है, ऐसी आशंका होनेपर श्री विद्यानन्द स्वामी वार्तिक द्वारा इस समाधानको कहते हैं।

संसारिणः पुनर्वक्रीभावयुक्ता च सा मता।
चतुर्भ्यः समयेभ्यः प्राक् परतस्तदसंभवात् ॥ १ ॥

चार समयोंसे पहिले पहिले संसारी जीवकी वह गति फिर कुटिलपन करके युक्त मानी गयी है। क्योंकि चौथे समयमें या उससे परले समयोंमें उस कुटिलगतिके होनेका असम्भव है।

त्रिवक्रगतिसंभवः कुत इत्याह।

तीन मोडेवाली गतिका सम्भव किस ढंगसे है ? ऐसी जिज्ञासा होनेपर श्री विद्यानन्द स्वामी वार्त्तिकको कहते हैं।

निष्कुटक्षेत्रसंसिद्धेस्त्रिवक्रगतिसंभवः।
एकद्विवक्रया गत्या क्वचिदुत्पत्त्ययोगतः ॥ २ ॥

बात यह है कि छह पैल आठ कोनवाले बरफीके समान सम्पूर्ण अलोकाकाशके ठीक बीचमें अनादिनिधन लोकका विन्यास यों हो रहा है कि पूर्व, पश्चिम, दिशाकी ओर नीचे सात राजू है क्रमसे घटता हुआ सात राजू ऊपर चढकर एक राजू चौडा रह गया है। पुनः क्रमसे बढता हुआ साढे दस राजू ऊपर चढकर पांच राजू चौडा है, फिर अनुक्रमसे घटता हुआ चौदह राजूकी ऊंचाईपर एक राजू हो गया है। दक्षिण, उत्तरमें, सर्वत्र सात राजू मोटा है। जीव और पुद्गलको गमनमें सहायक हो रहा धर्मद्रव्य तो लोकमें ही व्यापक है। इस कारण अलोकमें कोई भी जीव गमन नहीं कर पाता है। जीवको सीधे जानेमें अलोकाकाश पडे ऐसे निष्कुट क्षेत्रमें, टेढा, मेढा, जन्म लेनेका जब अवसर आ जाता है, तब जीवको तीन मोडा, लेंग जाते हैं। यह लोक सर्वथा गोल या अण्डाके समान लम्बा गोल अथवा चौकोर, तिकोर, नहीं है। अतः टेढे कोठावर्त्ती क्षेत्रसे तिरछे कोनवाले क्षेत्रतककी रचनाको धारनेवाले निष्कुट क्षेत्रकी अबाधित जिनागम द्वारा निर्दोषसिद्धि हो जानेसे तीन वक्रतावाली गति हो जानेका सम्भव है। कहीं कहीं टेढमें पड गये उस निष्कुट क्षेत्रमें एक मोडा, या दो मोडावाली गति करके उपजनेका अयोग है। अतः वहां जन्म लेनेवाले जीवको तीन मोडावाली गति करनी पडती है।

यदि ह्येकवक्रा गतिः स्याद् द्विवक्रैव वा तदा वेत्रासनाद्याकारे लोके निष्कुटक्षेत्रे कचित्प्रदेशे जीवस्य कुतश्चिद्देशांतरादागतस्योत्पत्तिर्न स्यात्।

यदि शंकाकारके विचारानुसार एक मोडावाली अथवा दो मोडावाली ही गति मानी जाय, तब तो अधोलोकमें वेत्रासन (मूढा या स्टूल) और मध्यलोकमें झल्लरी (बजाये जानेवाली विशेष ढंगकी थाली) तथा ऊर्ध्व लोकमें मृदंग (पखवाज या छोटे मुंह बडे पेटवाली ढोलक) ऐसे आकारवाले लोकमें किसी किसी निष्कुट क्षेत्र बन चुके प्रदेशमें किसी भी देशान्तरसे आये हुये जीवकी उत्पत्ति नहीं हो सकेगी। अतः तीन मोडेवाली गतिका आश्रय लेना समुचित है।

सूक्ष्मबादरकैर्जीवैः सर्वो लोको निरंतरं ।
निश्चितः सर्वदेत्येतद्वचः क्वास्तु तथा सति ॥ ३ ॥

अनन्तानन्त सूक्ष्मजीव तथा अनंत और असंख्यात लोक प्रमाण बादर जीवोंकरके सर्वदा यह संपूर्ण लोक छिद्ररहित ठसाठस भरा हुआ है, यह परम आगम सिद्धान्तोंका वचन है। यदि तिस प्रकार एक या दो मोडेवाली गतियां ही मानी जायंगी तो तैसा होनेपर यह वचन कहां रक्षित रहा। अर्थात्—सूक्ष्म या बादर जीव भला जन्म, मरणसे रहित तो नहीं है। लोकमें किसी भी स्थानसे चाहे किसी भी स्थानपर जन्म ले सकते हैं। लोकमें टेढे, मेडे कोनेवाले अनेक स्थल आगये हैं। अतः वहां तीन मोडेवाली गतिसे ही जन्म लेना सधता है। एक दो मोडेवाली गतिसे वहां वक्र-स्थानोंमें पहुंचना नहीं बन सकता है।

सूक्ष्मैर्जीवैः सर्वलोको निरंतरं निचितः बादरैश्च यथासंभवमिति परमागमवचनं। तथैकेन जीवेन सर्वलोकः प्रतिप्रदेशं क्षेत्रीकृत इति वक्रावक्रमलभत। ननु द्विवक्रया गत्या यतो यत्र व्याप्तिः संभवति ततस्तत्र जीवस्योत्पत्तेः सर्वमसमंजसमेतद्वचनमिति चेत्, सर्वस्मा-ल्लोकप्रदेशात्सर्वस्मिन् लोकप्रदेशांतरे जीवस्य गतिरिति सिद्धान्तव्याहतिप्रसंगात्।

यह सम्पूर्ण लोक सूक्ष्मजीवों करके खचाखच छेदरहित ठुस रहा है और बादर जीवों करके भी वहां ही यथायोग्य स्थानपर सम्भवते अनुसार भरपूर हो रहा है। यह सर्वज्ञधारासे चले आ रहे ऋषिप्रोक्त परम आगमका वचन है। तथा पंच परावर्त्तनोंमें क्षेत्रपरिवर्त्तन करते समय एक जीवने भी प्रत्येक प्रदेशोंका स्पर्श करते हुये सम्पूर्ण लोकको अपना जन्म क्षेत्र कर लिया है। इस कारण जीवका गमन वक्रपन और अवक्रपनको प्राप्त हो चुका है। यहां यदि कोई शंका यों करे कि दो मोडेवाली गति करके जहांसे जहां क्षेत्रतक व्यापना सम्भवता है, वहांसे वहांतक जीवकी उत्पत्ति हो जायगी। दो, तीन, बार जन्म लेकर निष्कुट क्षेत्रमें भी उपज जायगा, एक ही जन्ममें निष्कुट क्षेत्र-तक पहुंचनेकी क्या आवश्यकता पडी है? जब कि एक दो मोडेवाली गतिसे ही निर्वाह हो सकता है, तो ये सब परमागमके वचन न्यायोचित नहीं हैं। यों कहनेपर तो आचार्य कहते हैं कि यों तो "सभी लोकाकाशके प्रदेशोंसे चाहे जहां सभी लोकके अन्य प्रदेशोंमें जन्म लेते हुये जीवकी गति हो जाती है" इस प्रकार सिद्धान्त वचनोंके व्याघात हो जानेका प्रसंग होगा। चाहे जहांसे लोकमें चाहे जहां कहीं भी जन्म हो जाता है, यह सिद्धांत अटूट है।

येषां च चतुरस्रः स्याल्लोको वृत्तोपि वा मतः ।
निष्कुटत्वविनिर्मुक्तस्तेषां सा न त्रिवक्रता ॥ ४ ॥

किन्तु जिन प्रवादियोंके यहां लोक चौकोर अथवा गोल भी माना गया होय उनके यहां तो टेढे कौनदार या पैलदार स्वरूप निष्कुटपनेसे सर्वथा रीता यह लोक हुआ। अतः उनके यहां तीन वक्रपना नहीं बनता है। एक दो वक्रताओंसे कहींसे भी किसी भी स्थानमें जीवकी गति बन जाती है। एक समयमें एक ओर चाहे जितना सीधा चलनेवाले जीवको यदि अपने समतलसे ऊपर नीचे टेढे स्थानमें जन्म लेना है तो दो मोडे अवश्य लगेंगे। इससे अधिककी आवश्यकता नहीं है। हां, परमागम अनुसार लोकरचना मान लेनेपर निष्कुट क्षेत्रमें गति करना तो तीन मोड़ा लेकर ही सम्भवता है।

मा भूदित्ययुक्तं, तथा पाणिमुक्ता लांगलिका गोमूत्रिका चैकद्वित्रिवक्रा संसारिणो गतिरिति सिद्धांतविरोधात्। तदविरुद्धमनुरुध्यमानैः त्रिवक्रा तु गतिरभ्युपगंतव्या, न चासौ निष्कुटत्वाविनिर्मुक्ते चतुरस्रे वृत्ते वा लोके संभवतीति न तदुपदेशसंभवः।

यदि कोई अतिसाहसी प्रवादी यों कह देवे कि जीवकी गतिमें तीन मोडे भले ही नहीं होवें, हमारी क्या क्षति है। टेढेपनको कमकर जीवमें जितनी सरलता बढे उतना ही अच्छा है। आचार्य कहते हैं कि यों सिद्धांतवाक्यका अतिक्रमण कर भलमानुषी दिखाते हुये प्रशंसा लूटना अनुचित है। क्योंकि तिस प्रकार त्रिवक्रपनेका अभाव मान लेनेपर इस सिद्धान्तग्रन्थसे विरोध हो जायगा कि संसारी जीवकी लम्बे बाहु या हाथको ऊपर झुका देनेपर तत्सदृश हुई पाणिमुक्ता गति तो एक मोडे-वाली है और दो स्थानोंपर टेढे झुक रहे हलके समान आकारवाली लांगलिका गति तो दो वक्रता-वाली है तथा चलते हुये बैलके मूत्र समान आकारवाली गोमूत्रिका गति तो तीन वक्रताओंको धारती है, ये सिद्धान्तके वचन अक्षुण्ण हैं। निर्दोष निर्बाध उन सिद्धान्त वचनोंके अविरुद्ध अनुरोध मानकर प्रवर्त्तनेवाले विद्वानों करके तीन मोडेवाली गति तो अवश्य स्वीकार कर लेनी चाहिये और वह तीन मोडेवाली गति निष्कुटपनसे सर्वथा निर्मुक्त हो रहे चौकोर अथवा गोल लोकमें नहीं सम्भवती है। इस कारण लोकके चौकोरपन या गोलपनका वह उपदेश देना सम्भव नहीं है।

कियत्समया पुनरवक्रा गतिरित्याह।

गुरुजी महाराज! अब यह बताओ, फिर नहीं मोडा लेनेवाली गति भला कितने समयोंमें पूरी होती है? ऐसी शिष्यकी तीव्र आकांक्षा होनेपर श्री उमास्वामी महाराज अग्रिम सूत्रको कहते हैं।

एकसमयाविग्रहा ॥ २९ ॥

गतिवाले जीव पुद्गलोंकी जिस गतिमें मोडा नहीं है वह लोकपर्यन्त भी हो रही गति एक समयवाली है। अर्थात् सरलरूपसे गमन करनेका अवसर मिल जानेपर जीव और पुद्गल एक समयमें असंख्यात योजनोंवाले चौदह राजूतक चले जाते हैं। गतिका उदासीन कारण धर्मद्रव्य यदि लोकके बाहर भी होता तो असंख्याते राजुओंपर्यन्त जा सकते थे। किन्तु परवश हो जानेके कारण चौदह राजूसे अधिक गमन करना निषिद्ध हो जाता है।

गतिरित्यनुवर्तनेन सामानाधिकरण्यात्स्त्रीलिंगनिर्देशः कृतः । एकः समयोऽस्या इत्येकसमया, न विद्यते विग्रहो व्याघातोस्या इत्यविग्रहा ऋज्वी गतिरित्यर्थः । कुतश्चैवमित्याह ।

" अनुश्रेणिगतिः " इस सूत्रसे गति इस शब्दकी अनुवृत्ति करके समान अधिकरणपना हो जानेसे गतिकी अपेक्षा एक समया और अविग्रहा शब्दोंका स्त्रीलिंगमें कथन किया गया है । जिस गतिका समय एक ही है इस कारण वह एक समय कही जाती है। इस एक समयमें होनेवाली गतिका विग्रह अर्थात्—आघात यानी कुटिलता नहीं विद्यमान है । इस अविग्रहाका अर्थ यह हुआ कि एक समयमें होनेवाली गति बाणगमनके समान सरल है । कोई पूंछता है कि इस प्रकार गतिका सरलपना कैसे निर्णीत किया जाय ? यों आकांक्षा होनेपर श्री विद्यानन्द स्वामी समाधानकारक अग्रिम वार्त्तिकको कहते हैं ।

अविग्रहा गतिस्तत्र प्रोक्तैकसमयाखिला ।
प्राप्तिः समयमात्रेण लोकाग्रस्य तनोरपि ॥ १ ॥

उन गतियोंमें एक समयवाली सम्पूर्ण गतियां तो कुटिलता रहित हो रहीं सरल हैं। कारण कि केवल एक समय करके ही लोकके अग्रवर्ती दूसरे शरीरकी भी प्राप्ति हो जाती है । अर्थात् ऊर्ध्व लोकमें सबसे ऊपर स्थित हो रहे पन्द्रहसौ पिचत्तर बडे धनुष मोटे तनुवातवलयके ऊपरके पन्द्रहसौमें भागमें उसी समय जाकर मुक्तजीव लोकाग्रमें विराज जाते हैं । सबसे बडी सिद्धोंकी अवगाहना पांचसौ पचीस छोटे धनुषकी है और सबसे छोटी अवगाहना साडे तीन हाथकी है। पन्द्रहसौ पिचत्तर धनुषके उपरिम तनुवातवलयको पांचसौसे गुणा कर देनेपर छोटे धनुष हो जाते हैं । उनमें बडी अवगाहनाका भाग देनेसे पन्द्रह सौ लब्ध आते हैं तथा साडे तीन हाथ यानी सात बटे आठ धनुषकी छोटी अवगाहनाका भाग देनेसे नौ लाख लब्ध आते हैं । तनुवातवलयके पन्द्रहसैमे भागमें बडी अवगाहनाके सिद्ध हैं और नौ लाखमें भागमें छोटी अवगाहनाके सिद्ध हैं । मध्यवर्त्ती अवगाहनाओंके अनेक भेद हैं । मध्ये तिष्ठन्ति मध्यमाः ।

लोकाग्रप्रापणी गतिर्मुक्तस्य तावदेकसमया समाविर्भूतानंतवीर्यस्य तस्यैकसमयमात्रेण लोकाग्रप्राप्त्युपपत्तेः । पूर्वतनुपरित्यागेन तन्वंतरप्रापणी ऋजुगतिरेकसमयैव संसारिणोपि, संप्राप्तताद्दग्वीर्यांतरायक्षयोपशमस्य लोकांतरवर्तिन्याः तनोरपि समयमात्रेण प्राप्तिघटनात् । ततः सकलाप्यविग्रहा गतिरेकसमयेत्युपपन्नं । सामर्थ्यादेकवक्रा द्विसमया, द्विवक्रा त्रिसमया, त्रिवक्रा चतुःसमयेति सिद्धं ।

मुक्तजीवकी लोकके उपरिम अग्रभागमें प्राप्त करानेवाली गति तो एक समयमें पूरी हो जाती है । क्योंकि वीर्यान्तराय कर्मका क्षय हो जानेसे जिस मुक्त जीवके अनन्तवीर्यगुण भले प्रकार प्रकट

हो गया है, उस जीवकी केवल एक समयमें ही लोकके अग्रभागमें प्राप्ति हो जाना बन जाता है। हां, संसारी भी जीवकी पूर्वशरीरका परित्याग करके दूसरे भवके शरीरान्तरको प्राप्त करानेवाली ऋजु गति भी एक समयवाली ही है। तिस प्रकारका राजुओंतकका लम्बा उछलनेके उपयोगी वीर्यान्तराय कर्मका क्षयोपशम जिस जीवको भले प्रकार प्राप्त हो गया है उसको एक ही समयमें लोकान्तमें वर्त्त रहे शरीरकी भी प्राप्ति हो जाना घटित हो जाता है। अर्थात्—ऊर्ध्व लोकके तनुवातवलयमें स्थित वात कायिक जीव मरकर उसी समय अधोलोकके वातवलयमें चौदहराजू नीचे जन्म ले लेता है या नीचेके वातवलयका जीव चौदह राजू ऊपर जाकर ऊपरके वातवलयमें उसी समय जनम जाता है। सातों पृथिवियोंमें दक्षिणकी ओर मरकर पृथिवीकायिक जीव उसी समय सात राजू चल सातों पृथिवियोंमें उत्तरकी ओर जन्म ले लेता है। क्योंकि लोक सर्वत्र दक्षिण उत्तर सात राजू मोटा है। कोई भी एकेंद्रिय जीव एक ओरसे दूसरी ओर एक समयमें ऊंचा, नीचा, तिरछा, सीधा सात राजू गमन कर जाता है। उतने अनन्त अविभागप्रतिच्छेदोंको धार रहा उनके वीर्यगुणका विकास हो रहा है। सूक्ष्मनिगोदिया लब्ध्यपर्याप्तक जीवके जघन्य ज्ञानमें अनन्तानन्त अविभाग प्रतिच्छेद हैं और अनन्त चतुष्टय धारीके केवलज्ञानमें भी अनन्तानन्त अविभाग प्रतिच्छेद हैं। हां, यह अनन्त उस अनन्त संख्यासे अनन्तानन्तगुणा बडा है। इसी प्रकार एकेन्द्रिय जीवके जघन्य वीर्य गुणमें अनन्त शक्त्यंश हैं और अनन्तचतुष्टयधारी जीवन्मुक्त या मुक्तजीवके भी वीर्य गुणमें भी अनन्तानन्त शक्त्यंश वर्त रहे हैं। भलें ही वे पहिले अंशोंसे अनन्तानन्त गुणे अधिक हैं। एकेन्द्रिय जीव भी चौदह राजू ऊपर या नीचेतक गमन करनेकी शक्तिको रक्षित रखता है। पूर्वभव सम्बन्धी मरण और वहांसे उत्तरभवके लिये चौदह राजूतक गमन करना तथा वहां जाकर नवीन शरीरका ग्रहण कर लेना ये सब एक ही समयमें हो जानेवाले कार्य हैं। हां, पहिले पीछे होते हैं। किन्तु समयभेद नहीं है एक समयमें भी असंख्यातासंख्यात शक्त्यंश हैं। तिस कारणसे सम्पूर्ण भी कुटिलतारहित गतियां एक समयमें ही निष्पन्न कर ली जाती हैं, यह सिद्धान्त बन चुका है। साथमें विना कहे ही सामर्थ्यसे यह भी सिद्ध हो चुका है कि एक मोडेवाली गति में दो समय घिरते हैं, दो मोडेवाली गति तीन समयमें संपादित होती है, तीन मोडेको धारनेवाली गति तो चार समयमें निष्पन्न होती है।

यद्येवं सर्वत्राहारको जीवः प्रसक्त इत्याकूतं प्रतिषेधयन्नाह।

यदि उस प्रकार अविग्रहागतिमें जीव सदा आहारक बना रहता है, यानी पहिले समयमें भी आहार करता हुआ मरा था और अग्रिम समयमें झट वहां पहुंचकर उसी समय नोकर्मका आहार कर लिया, उसी प्रकार सभी एकवका, द्विवका, त्रिवका, गतियोंमें भी जीवको आहारी बना रहनेका प्रसंग प्राप्त हुआ। इस प्रकारके सिद्धांतविरुद्ध कुचेष्टितका निषेध करते हुये श्री उमास्वामी महाराज अग्रवर्ती सूत्रको स्पष्ट कहते हैं।

एकं द्वौ त्रीन् वानाहारकः ॥ ३० ॥

एक, दो, तीन, मोडेवाली गतियोंमें यह संसारी जीव यथाक्रमसे एक या दो अथवा तीन समयोंतक अनाहारक रहता है। अर्थात्—कार्माण काययोगद्वारा केवल आयुरहित सप्तविध कर्मोंका ही ग्रहण करता रहता है। नोकर्मका ग्रहण नहीं कर पाता है। वहां पहुंचकर जन्म लेनेके अगले समयमें आहारक बनता है। उसके पहिले एक, दो, तीन, समयतक वह जीव आहारी नहीं है।

एकं वा समयं द्वौ वा समयौ त्रीन् वा समयाननाहारक इति संप्रत्येयं, प्रत्यासत्तेः समयस्याभिसंबधात्, वा शब्दस्य प्रत्येकं परिसमाप्तेश्च। सप्तमी प्रसंग इति चेन्न, अत्यंतसंयोगस्य विवक्षितत्वात्।

वा शब्दका अर्थ यहां विकल्प है। उसका एक, दो, तीन, प्रत्येकमें परिसमाप्तिसे अन्वय कर देना चाहिये। निकटवर्ती होनेसे। "एकसमयाविग्रहा" इस सूत्रसे अनुवृत्ति कर प्राप्त हुये समय शब्दका यहां तीनोंमें सम्बन्ध हो जाता है। अतः चाहे एक समय अथवा दो समयतक किम्वा तीन समयतक संसारी जीव अनाहारक रहता है, यह पक्का विश्वास रखना चाहिये। यहां किसीकी शंका है कि आहार क्रियाका काल तो अधिकरण है। अतः एक, दो, तीन, इन संख्या वाचक शब्दोंमें सप्तमी विभक्तीकी प्राप्ति हो जानेका प्रसंग आता है, आचार्य कहते हैं यह तो नहीं कहना। क्योंकि यहां अत्यन्त संयोग की विवक्षा हो रही है। जहां अति अधिक संयोग विवक्षित होता है वहां सप्तमीका अपवाद कर द्वितीया विभक्ति कर दी जाती है।

कः पुनराहारो नाम येनाहारको जीवः स्यादित्यभिधीयते—त्रयाणां शरीराणां षण्णां पर्याप्तीनां योग्यपुद्गलग्रहणमाहारः तदभावाद्विग्रहगतावनाहारकः न हि तस्यामाहारकशरीरस्य संभवः, नाप्यौदारिकवैक्रियिकशरीरयोः षण्णां पर्याप्तीनां व्याघातात्। पुनरात्मैकसमये द्वौ त्रीन् वानाहारको न पुनश्चतुर्थमपीत्याह।

कोई पूछता है कि फिर यह बताओ कि आहार भला क्या पदार्थ है? जिस आहार करके कि जीव आहारी हो जावेगा, ऐसी जिज्ञासा होनेपर श्री विद्यानन्द स्वामी करके यों उत्तर कहा जाता है कि औदारिक, वैक्रियिक, आहारक, इन तीन शरीरों और आहारपर्याप्ति १ शरीरपर्याप्ति २ इन्द्रिय-पर्याप्ति ३ श्वासत् उश्वास पर्याप्ति ४ भाषापर्याप्ति ५ मनःपर्याप्ति ६ इन छह पर्याप्तियोंके योग्य हो रहे पुद्गलद्रव्यका ग्रहण करना आहार है। यानी जैसे भूंख, प्यास, लगनेपर यह जीव पित्त अग्नि द्वारा अन्न, जलका आहार कर लेता है। उसी प्रकार विशेष कर्मोंका उदय होनेपर योग द्वारा यह जीव अतीन्द्रिय नोकर्म वर्गणाओंका आहार करता है। कारण नहीं मिलनेपर विग्रहगतिमें उस आहारका अभाव हो जानेसे जीव अनाहारक माना जाता है। उस विग्रहगतिमें तीसरे आहारक शरीरकी तो

सम्भावना ही नहीं है। क्योंकि आहारकशरीर नामक नामकर्मका उदय होनेपर असंयमका परिहार या गूढविषयोंमें उपजे हुये सन्देहको दूर करनेके लिये छठे गुणस्थानवर्त्ती किसी ऋद्धि प्राप्त मुनिके ध्यान करते समय आहारक शरीर निपजता है। अधिकसे अधिक चौथे गुणस्थानमें हो रही विग्रह-गतिकी दशामें आहारक शरीरके उपजनेकी योग्यता प्राप्त नहीं है। अतः उस समय आहारक शरीरका ग्रहण नहीं है। तथा औदारिक, वैक्रियिक शरीरोंका ग्रहण करना भी असम्भव है। क्योंकि व्याघात है। मोडा लेते समय आहारक्रिया कथमपि नहीं हो सकती है। इसी प्रकार छह पर्याप्तियोंके योग्य पुद्गल द्रव्यके ग्रहणका भी व्याघात है। अर्थात्—जैसे कि कोई बहुत पिट रहा या अत्यधिक परिश्रम कर रहा अथवा परवश अधिक दौड रहा मनुष्य खाना पीना भूल जाता है। उसी प्रकार विग्रह गतिमें नोकर्म आहारका व्याघात है। उस समय तो फिर आत्मा एक मोडा लेनेपर एक समयमें अथवा दो मोडेवाली गतिमें दो समयतक तथा तीन मोडेवाली गतिमें तीन समयतक अनाहारक रहता है। फिर चौथे समयमें भी अनाहारक नहीं है। आहार अवश्य कर लेता है, इसी बातको श्री विद्यानन्द आचार्य वार्त्तिकों द्वारा कह रहे हैं कि—

एकं समयमात्मा द्वौ त्रीन् वा नाहारयत्ययं।
शरीरत्रयपर्याप्तिप्रायोग्यान् पुद्गलानिमान् ॥ १ ॥
चतुर्थे समयेवश्यमाहारस्य प्रसिद्धितः।
ऋज्वामिषुगतौ प्राच्ये पुंसः संसारचारिणः ॥ २ ॥
द्वितीये पाणिमुक्तायां लांगलायां तृतीयके।
यथा तद्वत्त्रिवक्रायां चतुर्थे विग्रहग्रहः ॥ ३ ॥

यह संसारी जीव एक समयतक या दो समयतक अथवा तीन समयतक इन तीन शरीर और छह पर्याप्तियोंके स्वयोग्य होरहे नोकर्मवर्गणास्वरूप पुद्गलोंका आहार नहीं कर पाता है। चौथे समयमें अवश्य ही आहारकी सिद्धि होजाती है। धनुषपरसे फेंक दिये गये बाणकी गतिके समान सरल (सीधी) ऋजुगतिमें तो इस संसारभ्रमण करनेवाले जीवका पूर्वसमयमें ही आहार होजाता है। पूर्वभवका वियोग, उत्तरभवके प्रति गमन, वहां जाकर नोकर्मवर्गणाओंका आहार करलेना और पर्याप्तियोंका कार्य प्रारंभ होजाना ये सब कार्य एक समयमें ही सम्पन्न होजाते हैं। मुडे हुये हाथके समान एक मोडेवाली पाणिमुक्ता नामकी गतिमें तो दूसरे समयमें जीवको आहारकी प्राप्ति होजाती है। हल या सिंहपुच्छके समान दो मोडेवाली लांगलिका गतिमें जैसे तीसरे समयमें नोकर्म आहारकी प्राप्ति हो जाती है उसीके समान तीन मोडेवाली गोमूत्रिका गतिमें चौथे समयमें जाकर शरीरका ग्रहण किया जाता है।

संप्रति क्षणिकाद्येकांतव्यवच्छेदेन स्याद्वादपक्ष एव विग्रहगतिर्जीवस्य संभवतीत्याह ।

अब इस समय क्षणिकपन, नित्यपन, आदि एकान्त पक्षोंके व्यवच्छेद करके स्याद्वाद पक्षमें ही जीवकी विग्रह गति होना सम्भवता है, इस रहस्यको श्री विद्यानन्द आचार्य अग्रिमवार्त्तिकों द्वारा स्पष्ट खोल कर कहते हैं।

क्षणिकं निष्क्रियं चित्तं स्वशरीरप्रदेशतः ।
भिन्नं चित्तांतरं नैव प्रारभेत सविग्रहं ॥ ४ ॥
सर्वकारणशून्ये हि देशे कार्यस्य जन्मनि ।
काले वा न क्वचिज्ज्ञातुमस्य जन्मन सिद्ध्यति ॥ ५ ॥

पहिले क्षणमें उत्पन्न होकर दूसरे क्षणमें समूल चूल, नष्ट हो गया, क्रियारहित क्षणिक चित्त तो अपने शरीर प्रदेशसे भिन्न दूसरे शरीरसहित चित्तको नहीं उत्पन्न कर सकेगा। सम्पूर्ण कारणोंसे शून्य हो रहे देशमें अथवा कारणविकल कालमें यदि कार्यका जन्म माना जायगा तब तो कहीं भी देश या कालमें इस कार्यका जन्म नहीं जाना जा सकता है। अतः किस कारणसे किसका जन्म हुआ ? यों कार्यकारणभाव सिद्ध नहीं हो सकता है । अर्थात्—बौद्ध आत्मद्रव्यको क्षणिक, निष्क्रिय, अणु, विज्ञान स्वरूप मानते हैं। पहिले समयका चित्त सर्वथा नष्ट हो जाता है। दूसरे समयमें सर्वथा नवीन चित्त उपजता है। उनके यहांकी यह दशा बालक, युवा, वृद्ध, अवस्थाओंमें भी घटना कठिन है। क्षणिक चित्त जन्मान्तरमें जाकर उपज जाय, यह तो असम्भव ही है। बौद्ध तो बाणका भी देशांतरमें पहुंच जाना नहीं मानते हैं। पूर्व प्रदेशोंपर स्थित हो रहा बाणस्वरूप अवयवोंकी राशि सर्वथा नष्ट हो जाती है। अगले प्रदेशोंपर दूसरे समयमें अन्य ही बाण उपजता है। यही उत्पादविनाशका क्रम लक्ष्यदेशकी प्राप्ति तक बना रहता है। वहका वही बाण लक्ष्यतक नहीं पहुंच पाता है। बौद्धोंको असत्के उत्पाद और सत्के विनश जानेका डर नहीं है। घूमते हुये चाकमें भी वे क्रियाको न मानकर प्रत्येक प्रदेशपर नवीन नवीन चाकका उत्पाद विनाश स्वीकार करते हैं। ऐसा सिद्धान्त माननेपर निष्क्रिय चित्त भला जन्मान्तरमें जाकर दूसरे चित्तको नहीं उत्पन्न करा सकता है। अतः बौद्धोंके यहां विग्रहगति नहीं सम्भवती है।

कूटस्थोपि पुमान्नैव जहाति प्राच्यविग्रहं ।
न गृह्णात्युत्तरं कायमनित्यत्वप्रसंगतः ॥ ६ ॥

सर्वथा नित्यपक्ष लेनेपर कूटस्थ आत्मा भी पूर्वजन्मके शरीरको नहीं छोड पाता है और उत्तरभवसम्बन्धी कायको नहीं ग्रहण कर सकता है। क्योंकि यों तो अनित्यपनेका प्रसंग हो

जावेगा, किसीका ग्रहण करना अन्यका त्याग करना तो कथंचित् अनित्य पदार्थके ही सम्भवता है, कूटस्थके नहीं।

परिणामी यथा कालं गतिमानाहरत्यतः।
स्वोपात्तकर्मसृष्टेष्टदेशादीन् पुद्गलान्तरं ॥ ७ ॥

अतः न तो क्षणिक और न कूटस्थ, किन्तु परिणामी जीव गतिमान् हो रहा सन्ता अपने पूर्वजन्मोंमें ग्रहण किये गये कर्मों द्वारा रचे गये इष्ट देश, इष्ट फल, आहार्य पदार्थ आदिकोंका यथा-समय आहार कर लेता है तथा अपने योग्य अन्यपुद्गलोंका भी आहार कर लेता है। अर्थात्—एक दो अथवा तीन समयोंको टालकर अपने पुण्य, पाप, अनुसार यह उत्पाद, व्यय, ध्रौव्य, स्वरूप-परिणामका धारी और देशसे देशान्तरको जानेवाला जीव अनेक जातिके न्यारे न्यारे पुद्गलोंका आहार कर लेता है।

इति विग्रहसंप्राप्त्यै गतिर्जीवस्य युज्यते।
षड्भिः सूत्रैः सुनिर्णीता निर्बाधं जैनदर्शने ॥ ८ ॥

इस प्रकार शरीरकी भले प्रकार प्राप्ति करनेके लिये संसारी जीवकी गति होना युक्त हो जाता है। श्री अरहन्त देव द्वारा आद्य प्रतिपादन किये गये जैनदर्शनमें अथवा स्वरचित "तत्त्वार्थशास्त्र" नामक जैनदर्शन ग्रन्थमें "विग्रहगतौ कर्मयोगः, अनुश्रेणि गतिः, अविग्रहा जीवस्य, विग्रहवती च संसारिणः प्राक्चतुर्भ्यः, एक समयाविग्रहा, एकं द्वौ त्रीन् वानाहारकः" इन छह सूत्रों करके श्री उमास्वामी महाराजने जीवकी गतिका बाधारहित अच्छा निर्णय कर दिया है। कोई खटका नहीं रह जाता है।

अथैवं निरूपितगतेर्जीवस्य नियतकालात्मलाभस्य षष्ठिकाद्यात्मलाभवत्संभाव्यमानस्य जन्मभेदप्रतिपादनार्थमाह।

अब इसके अनन्तर जिस जीवकी गतिका इस प्रकार निरूपण किया जा चुका है, नियत किये गये कालमें आत्मलाभ कर रहे और साठी, चावल, बाजरा, कांगुनी, आदिके आत्मलाभ समान सम्भावना किये जा रहे उस जीवके जन्मभेदोंका प्रतिपादन करनेके लिये श्री उमास्वामी महाराज अग्रिम सूत्रको कह रहे हैं। भावार्थ—साठी चावल जैसे साठ दिनमें पकते हैं, न्यून अधिक समयमें नहीं, इस प्रकार कई धान्य और अनेक फलोंके परिपाकका समय नियत है। गायें, भैंसे, तथा किन्हीं किन्हीं स्त्रियोंके गर्भधारणका समय भी नियमित रहता है। उसी प्रकार जीव भी नियत कालमें अपने उत्पत्ति क्षेत्रको प्राप्त कर लेता है। वहां जाकर जीवके कितने प्रकार जन्म होते हैं? उसका निर्णायक सूत्र यह है। इसको अब समझियेगा।

संमूर्छनगर्भोपपादा जन्म ॥ ३१ ॥

सन्मूर्छन, गर्भ, और उपपाद ये तीन संसारी जीवोंके जन्मके प्रकार हैं।

समंततो मूर्छनं शरीराकारतया सर्वतः पुद्गलानां सम्मूर्छनं, शुक्रशोणितगतगर्भाद्वा प्राक् प्रयुक्ताहारात्मसात्करणाद्वा, उपेत्य पद्यतेस्मिन्नित्युपपादः। एतेषामितरेतरयोगे द्वन्द्वे संमूर्छनस्य ग्रहणमादावतिस्थूलत्वात् अल्पकालजीवित्वात् तत्कार्यकारणप्रत्यक्षत्वाच्च, तदनंतरं गर्भस्य ग्रहणं कालप्रकर्षनिष्पत्तेः, उपपादस्य ग्रहणमंते दीर्घजीवित्वात्। त एते जीवस्य जन्मेति प्रत्येयं।

तीनों लोकमें ऊपर, नीचे, तिरछे, कहींसे भी चारों ओरसे भी देहके अवयवोंको रच लेना संमूर्छन है। पुद्गलोंका सब ओरसे शरीरके आकारपने करके अवयव गढ जाना सन्मूर्छन जन्म है। जैसे कि सडे हुये मल, मूत्र, फल, रोटी, दाल, आदिमें जीव, आकर चारों ओरसे उन्हीं पदार्थोंका शरीर रच लेता है। स्त्रीके उदरमें पुरुषके शुक्र और माताके रक्तका मिश्रण हो जानेसे गर्भ नामका जन्म होता है अथवा माताके द्वारा खाये गये आहारको अपने अधीन करनेसे गर्भ माना जाता है। गर्भमें हाथी, घोडे, बालक, बालिका, तोता, मैना, हिरण, बन्दर, आदिक जीव अपनी माताके खाये हुये आहारको अपने शरीररूप मिलाते रहते हैं। जिन कोमल शय्यास्थान या मकर मुख, आदि स्थानोंको प्राप्त होकर इनमें जन्मा जाय, इस कारण यह उपपाद है। देव या नारकियोंके उत्पत्ति स्थानकी विशेषसंज्ञा उपपाद है। इन सम्मूर्छन, गर्भ, उपपादोंका चाहे कैसे भी आगे पीछे रखकर इतरेतर योग नामक द्वन्द्व समास करनेपर सम्मूर्छन शब्दका आदिमें ग्रहण हो जाता है। कारण कि सम्मूर्छन शरीर अधिक स्थूल है, अर्थात्—हजार योजन ऊंचा कमल, बारह योजन लंबा संख, तीन कोस लंबी गिंजाई, चार कोस लंबा भौंरा और हजार योजन लंबा राघव मत्स्य ये सब जीव मोटे सम्मूर्छन शरीरको धार रहे हैं। कमलका क्षेत्रफल सातसौ पचास योजन है। संखका घनफल तीनसौ पैंसठ योजन है। गिंजाईका क्षेत्रफल सत्ताईस योजनके इक्यासी सौ बानवैमे भाग है। भ्रमरका क्षेत्रफल तीन बटे आठ योजन है। स्वयंभूरमण समुद्रमें निवास करनेवाले मत्स्यका घनफल साडे बारह करोड योजन है। इन जीवोंके सम्मूर्छन जन्म है। नारकियोंका वैक्रियिक शरीर अधिकसे अधिक पांचसौ धनुष है। देवोंका भी मूलशरीर पच्चीस धनुषसे अधिक नहीं है, उत्कृष्ट भोगभूमिके भी मनुष्योंका शरीर तीन कोस लम्बा है। यहां कर्मभूमिमें मनुष्य शरीरकी अपेक्षा घोडे, वृक्ष आदिमें जो वृद्धिका तारतम्य है, वही तारतम्य भोगभूमिमें लगाया जा सकता है। अतः गर्भज, और उपपादजकी अपेक्षा सम्मूर्छन शरीर अधिक मोटा है, तथा वैसे भी सम्मूर्छन शरीरकी गढंत गर्भ, उपपादवालोंकी अपेक्षा मोटी है। ग्रन्थकार स्वयं " परम्परं सूक्ष्मं " आगे कहनेवाले हैं। दूसरी बात यह है कि गर्भजन्मवाले और उपपादजन्मवाले जीवोंकी अपेक्षा सम्मूर्छन प्राणी अल्पकाल जीवित रहते हैं। देखो, सम्मूर्छन मत्स्यकी आयु सातहजार छप्पनके ऊपर सत्रह बिन्दी लगाकर जितनी संख्या होती है उतने वर्ष प्रमाण

अर्थात्—कोटि पूर्ववर्षकी उत्कृष्ट है। किन्तु गर्भजन्मवाले मनुष्यकी उत्कृष्ट आयु तीन पल्य है और उपपाद जन्मवाले देव, नारकियोंकी आयु तेतीस सागर उत्कृष्ट है। जिनमें कि असंख्याते वर्ष कौनेमें पड़े हुये हैं। उपपाद जन्मवाले की जघन्य आयु दस हजार वर्षकी है और गर्भजन्मवालोंकी जघन्य आयु कुछ बडा अन्तर्मुहूर्त्त है। किन्तु सम्मूर्च्छन जीवोंकी जघन्य आयु नाडीगति कालके अठारहमें भाग है। अतः अल्पकालतक जीवनेवाले बिचारे सम्मूर्च्छन जन्मवालोंका आदिमें ग्रहण करना उचित है। तीसरी बात यह है कि गर्भ और उपपाद जन्मके कार्य और कारणका प्रत्यक्ष नहीं हो पाता है। किन्तु उस सम्मूर्च्छन जन्मके कार्यकारण दोनोंका बहिरंग इन्द्रियोंसे प्रत्यक्ष हो भी जाता है। सम्मूर्च्छन शरीरके कारण गले सडे पदार्थों या बीज, शाखा, आदिका लोकमें प्रत्यक्ष हो रहा है। तथा उनके कार्य बन गये लट, गिराड, अंकुर आदिका भी प्रायः प्रत्यक्ष हो जाता है। उस सम्मूर्च्छनके पश्चात् गर्भका ग्रहण है। क्योंकि सम्मूर्च्छनकी अपेक्षा अधिक बढे हुये कालमें गर्भजन्मकी निष्पत्ति होती है। सम्मूर्च्छन शरीर तो अन्तर्मुहूर्त्तमें भी बन जाता है। किन्तु गर्भके लिए चिरैय्या मुर्गी छिरिआ, कुत्ती, स्त्री, घोडी भैंस आदिके शरीरमें मास, दो मास, छह मास, नौ मास, बारह मास, तक बननेकी अपेक्षा है। सबके अन्तमें दीर्घकालतक जीवित बना रहना होनेसे उपपादका ग्रहण किया है। वे सब इस जीवके जन्म हैं, यह विश्वास रखना चाहिये।

संमूर्छनादिभेदात् जन्मभेदे वचनभेदप्रसंग इति चेन्न, जन्मसामान्योपादानात्तदेकत्वोपपत्तेः।

यहां किसीकी शंका है कि सम्मूर्च्छन आदिके भेदसे जब जन्मके तीन भेद हैं, तब तो जन्मशद्बके बहुवचन रूपसे भेद करनेका प्रसंग आता है। अर्थात्—जब जन्मके प्रकार तीन हैं तो " जन्मानि " यों बहुवचन होना चाहिये। तभी सामानाधिकरण्य बनेगा। आचार्य कहते हैं कि यह तो नहीं कहना। क्योंकि जाति अर्थमें प्रयुक्त किये गये जन्म शद्ब करके जन्म सामान्यका उपादान है। अतः उस जन्मशद्बकी एकवचन रूपसे सिद्धि हो जाती है। सामान्यको कहनेमें एक वचन कहा जाता है। जैसे कि " जीवाजीवास्रवबंधसंवरनिर्जरामोक्षास्तत्त्वं " यहां विधेय दलमें एक वचनान्त तत्त्व शद्बका ग्रहण करना साधु है।

कुतः पुनः संमूर्छनादय एव जन्मभेदा इत्याह।

स्वामीजी महाराज! फिर यह बताओ कि संमूर्छन आदिक ही जन्मके भेद किस कारणसे हो जाते हैं? अर्थात्—सम्मूर्छन आदिक तीन ही जन्मके प्रकार हैं, अधिक क्यों नहीं हैं? तथा ऐसे जन्मोंका कारण क्या है सो स्पष्ट कहिये, ऐसी विनीत शिष्यकी जिज्ञासा होनेपर श्री विद्यानन्द आचार्य वार्त्तिकको कहते हैं।

संमूर्छनादयो जन्म पुंसो भेदेन संग्रहात्।
सतोपि जन्मभेदस्य परस्यांतर्गतेरिह॥ १॥

सामान्य रूपसे जन्मका एक भेद ही है। विशेषतया सैकडों, हजारों, जन्मके भेद हैं। हां, कतिपय भेदों करके ही संग्रह करनेसे जीवके सम्मूर्छन आदिक तीन जन्म कहे गये हैं। यद्यपि दूसरे दूसरे भी जन्मके विशेष भेद विद्यमान हैं, किन्तु उन विशेष भेद, प्रभेदोंका, इन तीन जन्मोंमें ही अन्तर्भाव हो जाता है। अतः अतिरिक्त प्रकारोंके माननेकी आवश्यकता नहीं है।

संस्वेदोद्भेदादयः परे जन्मभेदाः संमूर्छनात् तेषां तत्रैवांतर्गमनात्। भेदेन तु संगृह्यमाणं जन्म त्रिविधं व्यवतिष्ठते संमूर्छनादिभेदः पुनर्जीवस्य तत्कारणकर्मभेदात्, सोपि स्वनिमित्ताध्यवसायभेदादिति प्रतिपत्तव्यं।

लट, डांस, जुआं, आदिक जीव पसीनासे उत्पन्न हो जाते हैं, इनका स्वेदज जन्म कहा जाता है। वृक्ष, वेलि, आदिक उद्भिज्ज हैं। शरीरमें पुष्पमाला पहिननेसे पुष्पोंके रूप आदिकी परावृत्ति हो जाती है। अतः अनुमान किया जाता है कि ऊष्मा या स्वेद निकलता रहता है, जिससे कि जीवोंकी उत्पत्ति हो जाती है तथा भूमिको भेद कर ऊपर निकल आये उद्भितसे जन्म लेनेवाले वृक्ष, घास, आदि हैं। इस प्रकार संस्वेद, उद्भेद, आदिक दूसरे भी जन्मके भेद हैं। किन्तु समन्तात् मूर्छन, होनेसे उन अतिरिक्त प्रकारोंका उन तीन जन्मोंमें ही अन्तर्गमन हो जाता है। हां, भेदकरके संग्रह किये जा रहे जन्म तो तीन प्रकारके ही व्यवस्थित हो रहे हैं। हां, फिर जीवके सम्मूर्छन आदिक जन्मभेद तो उनके कारण कर्मोंके विशेष भेदोंके अनुसार हो जाते हैं और वह कर्मोंका भेद भी अपने निमित्त कारण हो रहे कषायोंके अध्यवसाय स्थानोंके भेदसे बन बैठता है। भावार्थ—जीवोंके परिणाम असंख्यात लोक प्रमाण हैं। उनको निमित्त पाकर कर्मबन्धोंके असंख्याते विकल्प हो जाते हैं। उन कर्मोंके फल अनुसार सम्मूर्छन आदिक जन्मके तीन प्रकार हो जाते हैं। विशेषतया विचारनेपर उन्हीं कर्मोंके अनुसार संख्यात और असंख्यात भी जन्मके प्रकार हैं। जो कि पूर्णरूपसे श्रुतज्ञान या केवल ज्ञानद्वारा गम्य हैं। इस प्रकार समझ लेना चाहिये।

तद्योनिप्रतिपादनार्थमाह।

उन जन्मोंके योनिस्थानोंकी प्रतिपत्ति करानेके लिये श्री उमास्वामी महाराज अग्रिम सूत्रको स्पष्ट कह रहे हैं।

सचित्तशीतसंवृताः सेतरा मिश्राश्चैकशस्तद्योनयः॥३२॥

सचित्त १ शीत २ संवृत ३ और इनसे इतर अर्थात्—अचित्त ४ उष्ण ५ विवृत ६ तथा इनके मिले हुये यानी सचित्तअचित्त ७ शीतोष्ण ८ सम्वृत विवृत ९ ये नौ उन जन्मोंकी एक एककी योनियां हैं। अर्थात्—सचित्त आदि स्थल विशेषोंमें जीव उन तीनों जन्मोंको यथायोग्य धारते हैं।

आत्मनः परिणामविशेषश्चित्तं, शीतः स्पर्शविशेषः, संवृतो दुरुपलक्ष्यः। सह चित्तेन वर्तत इति सचित्तः, शीतोस्यास्तीति शीतः, संव्रियते संवृतः। सचित्तश्च शीतश्च संवृतश्च सचित्तशीतसंवृताः सहेतरैरचित्तोष्णविवृतैर्वर्तंते इति सेतराः सप्रतिपक्षाः, मिश्रग्रहणमुभयात्मसंग्रहार्थं।

आत्माके चैतन्यान्वित विशेषपरिणामको चित्त कहते हैं। आठ प्रकारके स्पर्शोंमें शीत एक स्पर्शविशेष है, जो कि प्रसिद्ध ही है। संवृतका अर्थ भले प्रकार आच्छादित हो रहा यह जो प्रदेश बडी कठिनतासे देखा जा सके या नहीं देखा जा सके वह संवृत है। चित्तके साथ जो वर्तता है, इस कारण वह सचित्त कहा जाता है, शीतस्पर्श नामक गुण जिसके विद्यमान हैं, इस कारण यह योनिस्थान शीत है, गुणवाचक शीत शब्दसे मत्वर्थीय अच् प्रत्यय कर लेना। जो भले प्रकार ढक दिया जाय वह संवृत है। सचित्त और शीत तथा संवृत इस प्रकार इतरेतर योग द्वन्द्व समास करने पर "सचित्तशीतसंवृताः" पद बन जाता है। ये सचित्त, शीत, संवृत, यदि इतर हो रहे, अचित्त, उष्ण, विवृतोंके साथ वर्त जाते हैं, इस कारण सेतर यानी प्रतिपक्षसहित हो जाते हैं। इस सूत्रमें मिश्रका ग्रहण करना तो सचित्त, अचित्तका उभय और शीत उष्ण दो अवयववाला उभय तथा संवृत, विवृत इन दोनों आत्मक उभयका संग्रह करनेके लिये है।

च शब्दः प्रत्येकं समुच्चयार्थ इत्येके, तदयुक्तं, तमंतरेणापि तत्प्रतीतेः, पृथिव्यप्तेजोवायुरिति यथा। इतरयोनिभेदसमुच्चयार्थस्तु युक्तश्चशब्दः, एकशो ग्रहणं क्रममिश्रप्रतिपत्त्यर्थं तेन सचित्तोचित्तो मिश्रश्च शीतउष्णो मिश्रश्च संवृतो विवृतो मिश्रश्चेति नवयोनिभेदास्तस्य जन्मनः प्रतीयंते तच्छब्दस्य प्रकृतापेक्षत्वात्।

कोई एक विद्वान् यों कह रहे हैं कि सूत्रमें पडा हुआ च शब्द तो प्रत्येकका समुच्चय करनेके लिये है। अर्थात्–प्रत्येकके साथ च शब्द लगा देनेपर ही नौ भेद हो सकते हैं। अन्यथा यानी च शब्द नहीं डाला जायगा तो सचित्त, शीत, संवृत, जब सेतर होकर मिल जांय, तब योनियां हो जाती हैं, यह अर्थ निकल पडेगा। और च शब्द कर देनेसे प्रत्येक प्रत्येक योनि हो जाती हैं। ग्रन्थकार कहते हैं कि उनका कहना युक्तिरहित हैं। क्योंकि उस च शब्दके विना भी प्रत्येकका समुच्चय हो सकता है। जैसे कि "पृथिव्यप्तेजोवायुरिति तत्त्वानि" यहां च शब्दके विना ही और बहुवचनान्त प्रयोगके विना ही पृथिवी, जल, तेज, वायु, ये प्रत्येक प्रत्येक होकर चार तत्त्व हैं, यह अर्थ निकल आता है। हां, संक्षेप प्रतिपादक सूत्रमें योनियोंके जो अन्य भेद नहीं कहे गये हैं, उनका समुच्चय करनेके लिये तो च शब्दका प्रयोग करना समुचित है। इस सूत्रमें एक एक इस प्रकार वीप्सामें शस् प्रत्यय कर एकशः शब्दका ग्रहण करना तो क्रमपूर्वक मिश्र योनिर्यकी प्रतिपत्तिके लिये है। तिस "एकशः" शब्द करके सचित्त और अचित्त रूप मिश्र तथा शीत और उष्ण

रूप मिश्र एवं संवृत और विवृत रूप मिश्र यों जान लिया जाता है। सचित्त शीतका मिला हुआ या शीत और संवृतका मिला हुआ मिश्र नहीं समझ बैठना चाहिये। इस प्रकार उस जन्मकी योनियोंके नौ भेद प्रतीत हो रहे हैं। सूत्रमें पडा हुआ तत् शद्व तो प्रकरण प्राप्त सम्मूर्छन आदि जन्मोंकी अपेक्षा रख रहा है।

सचित्तादीनां द्वंद्वे पुंवद्भावाभावो भिन्नाश्रयत्वादित्येके, तदयुक्तं। पुल्लिंगस्य योनिशद्वस्येहाश्रयणात्तस्योभयलिंगत्वात्। स्त्रीलिंगस्य वा प्रयोग औत्तरपदिकह्रस्वत्वस्य विधानात् द्रुतायां तपरकरणे मध्यमविलंबितयोरुपसंख्यानमित्यत्र द्वंद्वेपि तस्य दर्शनात्।

कोई एक पण्डित यहां कह रहे हैं कि सचित्ता, अचित्ता, आदि स्त्रीलिंग पदोंका द्वन्द्व समास करनेपर विभिन्न आश्रय होनेसे पुंवद्भाव होकर ह्रस्व नहीं हो सकता है। यानी जब कि सचित्ता योनि न्यारी है और शीता योनि भिन्न है तो एकाश्रय नहीं बनता है। हां, सचित्तस्वरूप ही जो अचित्ता यों सामानाधिकरण्य होता तो पुंवद्भाव हो सकता था। आचार्य कहते हैं कि वह उनका कहना अयुक्त है। क्योंकि "योनिर्द्वयो" यों अमरकोषके वाक्य अनुसार वह योनि शद्व पुल्लिङ्ग और स्त्रीलिंग दोनों लिंगोंमें प्रवर्तता है। यहां पुल्लिङ्गके योनि शद्वका आश्रय किया गया है। अतः सचित्तः, शीतः, संवृतः, यों पुल्लिङ्ग शद्वोंका समास कर " सचित्तशीतसंवृताः " शद्व बना लेना चाहिये। अथवा स्त्रीलिङ् भी योनि शद्वका प्रयोग करनेपर उत्तर पदके अनुसार ह्रस्व होनेका विधान है। मध्यमा च विलंबिता च " मध्यमविलंबिते " यहां द्रुतायान्तपरकरणे मध्यमविलम्बितयोरुपसंख्यानं इस वार्त्तिक अनुसार उत्तर-पदके परे रहते उस ह्रस्व हो जानेका विधान देखा जाता है।

योनिजन्मनोरविशेष इति चेन्न, आधाराधेयभेदाद्विशेषोपपत्तेः। सचित्तग्रहणमादौ तस्य चेतनात्मकत्वात्तदनंतरं शीताभिधानं तदाप्यायनहेतुत्वात्। अंते संवृतग्रहणं गुप्तरूपत्वात् तत्राचित्तयोनयो देवनारकाः, गर्भजा मिश्रयोनयः, शेषास्त्रिविकल्पाः।

कोई आक्षेप करता है कि योनि और जन्ममें कोई अन्तर नहीं है। जो ही जन्म है वही योनि है। आचार्य कहते हैं कि यह तो नहीं समझ बैठना। क्योंकि आधार और आधेयके भेदसे योनि और जन्ममें विशेषता बन रही है। योनि आधार है, जन्म आधेय है। सचित्त आदि योनियोंमें जीव सम्मूर्छन आदि जन्मों करके पुद्गलोंका ग्रहण करता है। यहां सूत्रके आदिमें प्रधान चेतन आत्मक होनेसे सचित्तका ग्रहण किया है। उसके पश्चात् उस सचित्त अर्थकी वृद्धिका कारण होनेसे शीतका कथन किया गया है। अन्तमें गुप्तरूप होनेसे संवृतका ग्रहण है। उन नौ योनियोंमें देव और नारकी जीवोंकी योनि अचित्त है। क्योंकि उनके उपपाद स्थानोंमें किसी भी जीवका सम्बन्ध नहीं है। गर्भज जीवोंकी योनि सचित्त, अचित्त मिली हुयी है। अर्थात्—माताके उदरमें शुक्र, शोणित, तो अचित्त हैं। किन्तु गर्भाशयका स्थान जीवित हो रहा सचित्त है। मरे हुये गर्भाशयमें यदि शुक्र, शोणित, रख दिये जांय

तो बालक या अण्ड आदिकी उत्पत्ति नहीं हो सकती है तथा शेष द्वीन्द्रिय या वृक्ष, आदिक जीव तीनों भेदवाले हैं। अर्थात्—किसीकी योनि सचित्त है, अन्य किसीकी योनि अचित्त है तथा अन्योंकी सचित्त, अचित्त है।

शीतोष्णयोनयो देवनारकाः, उष्णयोनिस्तेजस्कायिकः, इतरे त्रिप्रकाराः, देवनारकैकेंद्रियाः संवृतयोनयः, विकलेंद्रिया विवृतयोनयः, मिश्रयोनयो गर्भजाः तद्भेदाश्चशब्दसमुच्चिताः प्रत्यक्षज्ञानदृष्टाः, इतरेषामागमगम्याश्चतुरशीतिशतसहस्रसंख्याः। तदुक्तं–" णिच्चिदरधादुसत्तय-तरुदसवियलिंदिए दो दो अ। सुरणिरयतिरियचदुरो चोद्दस मणुए सदसहस्सा "।

देव और नारकियोंके योनि स्थान कुछ शीत प्रदेशवाले हैं और कुछ उष्ण प्रदेशवाले हैं। जैसे कि चौथे नरकतक उन स्थानोंमें उष्णता अधिक है और छठे, सातमें, नरकमें शीत वेदनावाले ही प्रदेश हैं। पांचमें नरकमें ऊपर दो लाख बिले उष्ण स्थान हैं, और नीचेके एक लाख बिलोंमें शीत अत्यधिक है, देवोंके योनिस्थानोंमें भी सुखकी उत्पादक कहीं शीत व्यवस्था है, और क्वचित् मनोहर उष्णता है। तेजस्कायिक जीवोंके योनिस्थान उष्ण हैं, दियासलाईके रगडते ही लौ उठनेपर झट उस उष्णस्थान में तेजस्कायिक जीव जन्म ले लेते हैं। इसी प्रकार लकडीके जलनेपर या तारमें बिजलीका प्रवाह बहकर चमक जानेपर उस उष्णस्थलमें अग्निकायके जीव उत्पन्न हो जाते हैं। अन्य शेष जीव कोई तो उष्ण प्रदेशोंमें उपजते हैं। इनसे भिन्न कोई शीत या शीतोष्ण स्थालोंमें जन्म धारते हैं। तथा देव, नारकी और एकेन्द्रिय इन जीवोंकी योनियां संवृत हैं। जन्मते समय इनके उत्पादस्थान गुप्त रहते हैं। हां, द्वीन्द्रिय, त्रीन्द्रिय, चतुरिन्द्रिय इनके योनिस्थल स्फुट हैं। गोबर, मल, द्विदल, सडा-फल, इनमें त्रसजीव उपज रहे शीघ्र प्रतीत हो जाते हैं। हां, गर्भज जीवोंकी उत्पादस्थान संवृत, विवृत, मिले हुये हैं। समुच्चय अर्थको कहनेवाले च शब्द करके उन नौ योनियोंके भेद प्रभेद संग्रहीत कर लिये जाते हैं। उन चौरासी लाख संख्यावाली योनियोंको विशदरूपसे केवलज्ञानियोंने प्रत्यक्षज्ञान द्वारा देख लिया है। हां, अन्य संज्ञी जीवोंमेंसे किसी किसीको योनियोंके भेद, प्रभेदका ज्ञान आगमप्रमाणद्वारा परोक्षरूपसे हो जाता है। उन्हीं प्रभेदोंको सिद्धान्तग्रन्थोंमें यों कहा है कि वनस्पति कायके भेद हो रहे नित्यनिगोद और इतर गति निगोदवाले जीवोंकी सात सात लाख योनियां हैं, पृथिवीकायिक, जलकायिक, तेजस्कायिक, वायुकायिक, जीवोंकी भी सात सात लाख योनियां हैं। वनस्पतिकायमें प्रत्येक जीवोंकी दस लाख योनियां हैं, द्वीन्द्रिय, त्रीन्द्रिय जीवोंकी दो लाख योनियां हैं। देव और नारकियों तथा पंचेंद्रिय तिर्यंचोंकी न्यारी न्यारी चार चार लाख योनियां हैं। मनुष्योंकी चौदह लाख योनियां हैं।

अथैतेषां योनिभेदानां सद्भावे युक्तिमुपदर्शयति।

इसके अनन्तर योनियोंके इन भेदोंका सद्भाव साधनेमें श्रीविद्यानन्द आचार्य युक्तिको अग्रिम-वार्त्तिकोंद्वारा दिखलाते हैं।

तस्यापि योनयः संति सचित्ताद्या यथोदिताः ।
स्वावारेण विना जन्म क्रियाया जात्वनीक्षणात् ॥ १ ॥
तद्वैचित्र्यं पुनः कर्मवैचित्र्याद्विनियम्यते ।
कार्यवैत्रिच्यसिद्धेस्तु कर्मवैचित्र्यनिर्णयः ॥ २ ॥

उस जन्मके भी इस सूत्रमें कह चुके अनुसार सचित्त आदिक योनियां हैं (प्रतिज्ञा) अपने (जन्मको) ढकनेवाले (योनिस्थान) के विना जन्म लेना रूप क्रियाका कदाचित् भी देखना नहीं होता है (हेतु) उन योनियों और जन्मकी विचित्रता तो फिर अन्तरंग कारण हो रहे कर्मोंकी विचित्रतासे हो जाती है । यों विशेषरूपसे नियम किया जा रहा है और सुख, दुःख आदिक कार्योंके विचित्रपनकी सिद्धिसे तो कर्मोंकी विचित्रताका निर्णय हो रहा है । भावार्थ—परिदृष्ट कारणोंका व्यभिचार हो जानेपर अतींद्रिय कारणोंकी सिद्धि हो जाती है । जब कि सुख, दुःख आदि अनेक प्रकारके विलक्षण पदार्थ दख रहे हैं, अतः योनि, कुल, कर्म, आदिकी युक्तियोंसे सिद्ध कर ली जाती है ।

न हि स्वभावत एव प्राणिनां सुखदुःखानुभवादिकार्यवैचित्र्यं नियमाभावप्रसंगात् । कालादेवेति चायुक्तं, एकस्मिन्नपि काले तद्वैचित्र्यानुभवात् । भूतवैचित्र्यात्सुखादिवैचित्र्यमिति चेत् न, सुखादेः भूतकार्यत्वनिषेधात् । ततः कर्मवैचित्र्यमेव सुखादिकार्यवैचित्र्यं गमयति, तद्व्यतिरेकेण दृष्टकारणसाकल्येपि कदाचिदनुत्पत्तेः, तच्च कर्मवैचित्र्यमस्य जन्मनिमित्तमिति पर्याप्तं प्रपंचकेन ।

अनेक प्राणियोंका सुख, दुःखके अनुभव या धन, पुत्र, आदिकी प्राप्ति अथवा शोक, हास्य, आदिकी दशामें डुबे रहना, उत्कृष्ट विद्वान् या मूर्ख बने रहना इत्यादिक कार्योंकी देखी जा रहीं विचित्रतायें स्वभाव ही से तो नहीं हो जाती हैं। दूसरे निमित्त कारणोंके विना ही सुखः दुःख, आदिकी उत्पत्ति माननेपर तो नियमके अभावका प्रसंग होता है । चाहे कोई भी जीव सुलभतासे विद्वान्, रोगी, मूर्ख, धनवान्, सुकुलवान्, दरिद्र, आदि बन बैठेगा। कोई देश, काल, व्यक्ति, आदिका नियम नहीं बन सकेगा । किन्तु उक्त कार्योंके होनेमें नियम देखा जा रहा है। अतः ये कार्य स्वभावसे ही न होकर किन्हीं अतीन्द्रिय निमित्तोंसे होरहे मानने पडते हैं। कालसे ही सुखदुःख, आदि कार्योंकी विचित्रता बन बैठती है यह कहना तो युक्त नहीं है। क्योंकि एक भी किसी कालमें उन कार्योंकी विचित्रताका अनुभव हो रहा है । अर्थात्—उसी समयमें किसीको लाभ होता है अन्यको व्यापारमें हानि हो रही है । कोई बीमार हो रहा है, कोई उसी समय नीरोग, बलिष्ठ, खडा हुआ है, एक ऋतुमें कोई वृक्ष फलता फूलता है, दूसरा वृक्ष सूख जाता है, यहांतक कि अकौआ, खरबूजाकी बेल, रास्ना, वायसुरई, आदिक

वनस्पतियां वर्षाकालमें सूख जाती हैं, जब कि अन्य असंख्य वनस्पतियां हरीं भरीं रहतीं हैं। अतः काल साधारण कारण भलेही होय किन्तु असाधारण कारण काल नहीं है। यदि कोई यों कहे कि पृथिवी, जल, तेज, इन भूतोंकी विचित्रतासे सुख आदि कार्योंकी विचित्रता बन जाती है, जैसा जहां भूतद्रव्य होगा वैसा वहां सुख दुःख, ज्ञान, आदि हो जावेगा। आचार्य कहते हैं कि यह तो न कहना। क्योंकि भूतके कार्य सुख, दुःख, आदि हैं। इसका पूर्वप्रकरणोंमें निषेध किया जा चुका है। अतः अन्वय, व्यभिचार, व्यतिरेक व्यभिचार, दोष आजानेसे काल, भूत, दुग्ध, व्यापार, गुरु, स्थान, औषधि, आदि पदार्थ तो सुखादि कार्योंके विचित्रपनका अन्यर्थ संपादन नहीं कर पाते हैं। तिस कारण परिशेष न्यायसे कर्मोंकी विचित्रता ही को सुखादि कार्योंका विचित्रपना ज्ञापित कराता है। उस कर्मकी विचित्रताके विना दृष्टकारणोंकी पूर्णता होनेपर भी कभी, कहीं, उन कार्योंकी उत्पत्ति नहीं देखी जा रही है। वही कर्मोंकी विचित्रता यहां प्रकरणमें इस जन्म या योनियोंका निमित्त कारण समझी जाती है पूर्व प्रकरणोंमें पौद्गलिक कर्मोंकी विलक्षण शक्तियोंका हम निरूपण कर चुके हैं। यहां अधिक विस्तार-लिखनेकी अपेक्षा इतनेसे ही पूरा पडो। अधिक प्रलाप करनेसे कुछ विशेष प्रयोजन नहीं साधता है।

केषां पुनर्गर्भजन्मेत्याह।

संसारवर्ती कौन कौन प्राणियोंके गर्भ नामका जन्म होता है? अथवा क्या सम्पूर्ण प्राणियोंके नियम विना चाहे कोई भी जन्म हो जाता है? बताओ, इस प्रकार जिज्ञासा होनेपर श्री उमास्वामी महाराज अग्रिम सूत्रको उतारते हैं।

जरायुजाण्डजपोतानां गर्भः ॥ ३३ ॥

जरायुमें उत्पन्न हुये मनुष्य, बछरा, पडरा, आदि प्राणियोंके और अण्डेसे उत्पन्न हुये तोता' मैना, कबूतर, आदि जीवोंके तथा उदरसे निकलते ही उछलने दौडनेवाले हिरण आदि पोत तिर्यंचोंके गर्भ नामक जन्म होता है।

जालवत्प्राणिपरिवरणं जरायुः जरायौ जाता जरायुजाः, शुक्रशोणितपरिवरणमुपात्त-काठिन्यं नखत्वक्सदृशं परिमंडलमंडं, अंडे जाता अंडजाः, पूर्णावयवः परिस्पंदादिसामर्थ्यो-पलक्षितः पोतः। पोतज इत्ययुक्तमर्थभेदाभावात्। आत्मा पोतज इति चेन्न, तस्यापि पोतप-रिमाणादात्मनः पोतत्वात्। जरायुजाश्च अंडजाश्च पोताश्च जरायुजांडजपोता इति सिद्धं।

प्राणियोंके ऊपर जालके समान चारों ओरसे ढकनेवाला झिल्ली स्वरूप पदार्थ जरायु कहा जाता है, जो कि फैले हुये मांस और श्रेणितका पत्तर है। जरायुमें जो उपजते हैं वे जीव जरायुज हैं। पुल्लिंग तिर्यंचका वीर्य और स्त्रीलिंग तिर्यंचका रक्त अपनी अवस्थाको बदलकर काठिन्यको ग्रहण करता हुआ नखके बकला सरीखा कुछ लम्बाई लेता हुआ गोल पदार्थ अण्ड कहा जाता है।

अर्थात्—शुक्र और रक्तसे जीवका आद्य नोकर्म शरीर बनता है। उनके कुछ बचे हुये भागसे लीची फलके छिलका समान अण्डेका उपरिम कठोर भाग बन जाता है। पश्चात् वह अन्य आहार्य पदार्थोंसे भी बनकर बढता रहता है। उस अण्डेमें उत्पन्न हुये जीव अण्डज कहे जाते हैं। किसी ढक्कनके विना ही परिपूर्ण अवयववाला होता हुआ योनिसे निकलते ही चलना, फिरना, आदि क्रियाओंके करनेकी सामर्थ्यसे युक्त हो रहा शरीरी पोत कहा जाता है। कोई कोई जरायुज और अण्डजके समान पोतज शब्द झट मुंहसे निकाल बैठते हैं, उनका कथन अयुक्त है। क्योंकि पोत और पोतजमें कोई अर्थका भेद नहीं है। यदि तुम यों कहो कि पोत तो शरीर है और उस पोतमें उत्पन्न हुआ आत्मा पोतज है, यों अर्थका भेद बन गया। आचार्य कहते हैं कि यह तो नहीं कहना। क्योंकि पोतजन्मधारी शरीरके अनुसार उस आत्माका भी पोत परिणतिसे परिणाम हो जाता है। अतः आत्मा भी पोत समझा जाता है, पोतज नहीं। जरायुज और अण्डज तथा पोत इस प्रकार इतरेतरयोग नामक द्वन्द्व समास करनेपर "जरायुजाण्डजपोताः" यह सूत्र उक्तपद सिद्ध हो जाता है।

द्वंद्वे जरायुजग्रहणमादावभ्यर्हितत्वात् क्रियारंभशक्तियोगात् कैपांचिन्महाप्रभावत्वान्मार्ग-फलाभिसंबंधाच्च। तदनंतरमंडजग्रहणं पोतेभ्योऽभ्यर्हितत्वात्। एतेषां गर्भ एव जन्मेति सूत्रार्थः।

जरायुज, अण्डज, पोत, इन तीनों पदोंको चाहे कैसे भी आगे पीछे बोलकर द्वन्द्व समास करने पर पूज्य होनेसे जरायुज शब्दका ग्रहण आदिमें प्रयुक्त हो जाता है। जरायुज जीवोंके पूज्य होनेमें ये तीन कारण हैं कि बढिया क्रियाओंके आरम्भ करनेकी शक्तिका योग जरायुज जीवोंमें है। अर्थात्—उत्तम भाषा बोलना, अध्ययन करना, बडे बडे आविष्कार करना, अनेक ऋद्धियें प्राप्त करना, ये अद्भुत क्रियायें जरायुजोंमें हैं तथा जरायुजोंमें सभी तो नहीं किन्तु कोई कोई चक्रवर्त्ती, वासुदेव, रुद्र तपस्वी आदि जरायुज जीव महान् प्रभाववाले होते हैं। तीसरे सम्यग्दर्शन आदिक मोक्ष मार्गके फल हो रहे मोक्षसुखका परिपूर्ण सम्बन्ध जरायुजोंके ही पाया जाता है। अन्य जीव मोक्षके साक्षात् अधिकारी नहीं हैं। उस जरायुजके अव्यवहित पीछे अण्डज जीवोंका ग्रहण है। क्योंकि पोत जीवोंसे अण्डज जीव अभ्यर्हित हैं। अण्डजोंमें तोता, मैना, आदिक तो अक्षरोंका उच्चारणतक करते हैं। कबूतर, हंस, आदिक जीव तो कदाचित् दूतका कार्य भी कर देते हैं। कतिपय पक्षी तो शत्रुके सद्भाव या ठीक प्रातःकाल समयको बता देना, आंधीकी सूचना देना, आदि कर्म करनेमें कुशल समझे जाते हैं। इन तीन प्रकारके जीवोंके गर्भ नामका ही जन्म होता है, यह इस सूत्रका अर्थ है।

उद्देशे च निर्देशो युक्त इति चेन्न, गौरवप्रसंगात्। शेषाणां संमूर्छनमिति लघुनोपायेन गर्भोपपादानंतरं वचनोपपत्तेः।

कोई शंका करता है कि उद्देशके अनुसार ही निर्देश करना उचित था। जब कि जन्मोंमें ही सम्मूर्छन जन्म पहिले कहा गया है तो सम्मूर्छन जन्मवाले जीवोंका सूत्रकारको प्रथम निरूपण करना

चाहिये। ग्रन्थकार कहते हैं कि यह तो नहीं कहना क्योंकि यों कहनेसे बडे भारी ग्रन्थगौरव दोष हो जानेका प्रसंग होगा। गर्भजन्म और उपपाद जन्मके अनन्तर शेषजीवोंके सन्मूर्छन जन्म होता है, इस प्रकार लघु उपाय करके निर्देश करना अच्छा बन जाता है। अर्थात्—यदि आदिमें सन्मूर्छन जन्मवाले जीवोंका कथन किया जाता तो एकेंद्रिय, द्वीन्द्रिय, त्रीन्द्रिय, चतुरिन्द्रिय तथा कितने ही बहु भाग पंचेन्द्रिय तिर्यंच और लब्ध्यपर्याप्त मनुष्यके सन्मूर्छन जन्म होता है। इतना लम्बा सूत्र कहनेसे शास्त्रका व्यर्थ बोझ बढ जाता। किन्तु दो प्रकारके जीवोंका निरूपण कर, पुनः शेषोंके सन्मूर्छन जन्म होता है, यों थोडेसे अक्षरोंमें ही अधिक प्रयोजन सध जाता है।

कुतः पुनर्जरायुजादीनां गर्भ एव युक्त इत्याह।

जरायुज आदिक जीवोंके गर्भ ही होता है यों विधेय दलमें एवकार लगाना, फिर किस प्रमाणसे युक्त सिद्ध कर दिया गया है? बतलाइयेगा, ऐसी जिज्ञासा होनेपर श्री विद्यानन्द स्वामी कहते हैं कि—

युक्तो जरायुजादीनामेव गर्भोवधारणात्।
देवनारकशेषाणां गर्भाभावविभावनात् ॥ १ ॥

जरायुज आदिक जीवोंके ही गर्भ जन्म मानना युक्त है। क्योंकि यों उद्देश्य दलमें एवकार द्वारा अवधारण कर देनेसे देव और नारकी तथा शेष एकेन्द्रियादि जीवोंके गर्भके अभावका विचार कर लिया जाता है। तथा विधेय दलमें एवकार लगानेसे जरायुज आदि जीवोंके गर्भसे अतिरिक्त उपपाद और सम्मूर्छन जन्मोंका निषेध हो जाता है। अतः अन्ययोगव्यवच्छेदक और अयोग व्यवच्छेदक दो एवकारों द्वारा दोनों ओर ताले लगाकर अवधारण कर दिया है अथवा पहिला अवधारण ही लगाना ठीक है। "देवनारकाणामुपपादः" और "शेषाणां संमूर्छनं" इन सूत्रोंके उद्देश्य दलमें एवकार लगाना आवश्यक ही होगा। उसीसे ही यहांके "गर्भ एव" इस अवधारण द्वारा होने योग्य कार्यको साध लिया जावेगा।

यदि हि जरायुजादीनां गर्भ एवेत्यवधारणं स्यात्तदा जरायुजादयो गर्भनियताः स्युः गर्भस्तु तेष्वनियत इति देवनारकेषु शेषेषु सप्रसज्येत। यदा तु जरायुजादीनामेवेत्यवधारणं तदा तेषु गर्भाभावो विभाव्यत इति युक्तो जरायुजादीनामेव गर्भः।

कारण कि जरायुज आदिक जीवोंके गर्भ ही होता है, यदि इसी प्रकार विधेय दलके साथ एवकार लगाकर अवधारण किया जाता तब तो जरायुज आदिक जीव अकेले गर्भ जन्मसे ही नियत होते, उनके सन्मूर्छन जन्म और उपपाद जन्मकी व्यावृत्ति हो जाती, किन्तु उन ही जीवोंमें गर्भ तो नियत न होता। अतः देव और नारकी तथा शेष एकइन्द्रियादि जीवोंके भी वह गर्भजन्म प्रसंग प्राप्त हो जाता जोकि इष्ट नहीं हैं। हां, जब जरायुजादिकोंके ही गर्भ होता है यों पूर्व दलमें एव लगाकर अवधारण

किया जाता तब तो उन देवनारक और शेष जीवोंमें गर्भका अभाव निर्णीत किया जा सकता है। इस कारण जरायुज आदिक जीवोंके ही गर्भ होता है, यह अवधारण कर कथन करना युक्तिपूर्ण है।

केवलमुपपादेपि जरायुजादीनां प्रसक्तौ तन्निवारणार्थमिदमाह ।

अथवा " जरायुजाण्डजपोतानां गर्भः " इस सूत्रमें पूर्व अवधारण कर जरायुज, अण्डज, पोत, जीवोंके ही गर्भ होता है, यों अर्थ करलिया जाय, तब तो केवल जरायुज आदिकोंके ही गर्भ हुआ, देव नारकियोंके गर्भके प्रसंगका निवारण होगया, किन्तु जरायुज आदि जीवोंके दूसरे उपपादमें भी जन्म लेनेका प्रसंग आता है। क्योंकि विधेय दलमें अवधारण तो है नहीं। अतः उस प्रसंगका निवारण करनेके लिये श्री उमास्वामी महाराज इस अग्रिम सूत्रको कहते हैं।

देवनारकाणामुपपादः ॥ ३४ ॥

देव और नारकी जीवोंके उपपाद नामका जन्म होता है।

स्याद्देवनारकाणामुपपादो नियतस्तथा ।
तस्याभावात्ततोन्येषां तेषां जन्मांतरच्युतेः ॥ १ ॥

देव और नारक जीवोंके तिस प्रकार उपपाद जन्म ही नियत हो जायगा। क्योंकि उन देव नारकियोंसे भिन्न हो रहे दूसरे जीवोंके उस उपपाद जन्मका अभाव है। तिस कारण उन देव नारकियोंके उपपादसे अतिरिक्त अन्य गर्भ, सम्मूर्छन जन्मोंकी निवृत्ति सिद्ध हो जाती है।

देवनारकाणामेवोपपाद इति हि नियमे देवनारकेषु नियत उपपादः देवनारकास्तूपपादे न नियता इति गर्भसंमूर्छनयोरपि प्रसक्ताः पूर्वोत्तरसूत्रावधारणात् तत्र निरवधारणोसौ। उपपाद एव देवनारका अवतिष्ठंते न गर्भे संमूर्छने वा प्रसज्यंते, ततस्तेषां जन्मांतरच्युतिसिद्धेरुपपाद एव ।

चूंकि देव और नारकियोंके ही उपपाद जन्म होता है, ऐसा नियम कर देनेपर देव और नारकियोंमें ही उपपाद जन्म नियत हो जाता है। ऐसा होनेपर जरायुज आदिक और शेष जीवोंके उपपाद जन्मकी व्यावृत्ति हो जाती है। किन्तु देव और नारक जीव तो उपपाद जन्ममें नियत नहीं हुये। इस कारण गर्भ और सम्मूर्छन जन्मोंमें भी देव और नारकियोंके उपज जानेका प्रसंग आ जाता है। हां, वहां पूर्वसूत्र " जरायुजाण्डजपोतानां गर्भः " और उत्तर सूत्र " शेषाणां संमूर्छनं " इनमें उद्देश्यदलमें अवधारण लगा देनेसे वह उपपाद जन्म अवधारणरहित होता हुआ ही प्रसंगको टाल देता है। आगे पीछेके सूत्रोंमें अवधारण लगा देनेसे देव और नारकी उपपाद जन्ममें ही उपस्थित रहते हैं।

गर्भ अथवा संमूर्छनमें जन्म लेनेके लिये प्रसंग प्राप्त नहीं हो पाते हैं। तिस कारण उन देवनारकियोंके उपपादके सिवाय अन्य जन्मोंकी च्युतिकी सिद्धि हो जानेसे उपपाद जन्म ही नियत हो जाता है। इस सूत्रके विधेय दलमें एवकार लगानेकी आवश्यकता नहीं है, जैसे कि पूर्व सूत्रके विधेय दलमें एवकार लगानेकी आवश्यकता नहीं पडी थी।

नन्वेवं जरायुजादीनां देवनारकाणां च संमूर्छनेपि प्रसक्तिरित्याख्यातं प्रतिघ्नन्नाह।

यहां शंका है कि जब गर्भ एव, उपपाद एव, इस प्रकार दोनों सूत्रोंके विधेय दलमें एवकार नहीं लगाया गया है तब तो जरायुज, अण्डज, आदि जीवोंका और देव नारकियोंका संमूर्छन जन्म होनेमें भी प्रसंग आता है। भले ही उक्त दोनों सूत्रोंके उद्देश्य दलमें एवकार लगाकर जरायुजादिकोंके उपपाद जन्मका निराकरण कर दिया जाय और देवनारकियोंके गर्भजन्मका निवारण कर दिया जाय। किन्तु इन जीवोंके सम्मूर्छन जन्मका निवारण उन एवकारोंसे हो नहीं सकता है। इस प्रकारके भाषितका साटोप खण्डन करते हुये श्री उमास्वामी महाराज अग्रिम सूत्रको स्पष्ट कह रहे हैं।

शेषाणां संमूर्छनं ॥ ३५ ॥

गर्भ जन्मवाले जीव और उपपाद जन्म धारनेवाले जीवोंसे शेष बच रहे एकेंद्रिय, द्वीन्द्रिय आदि जीवोंके सम्मूर्छन जन्म होता है।

शेषाणामेव संमूर्छनमित्यवधारणीयं। के पुनः शेषाः कुतो वा तेषामेव संमूर्छनमित्याह।

पूर्वोक्त दो सूत्रोंके समान इस सूत्रके उद्देश्य दलमें भी एवकार लगाकर शेष जीवोंके ही सम्मूर्छन जन्म होता है यों अवधारण कर लेना चाहिये। कोई जिज्ञासु पूंछता है कि महाराज बताओ, वे शेष जीव फिर कौन हैं? और क्या कारण है कि उनके ही सम्मूर्छन जन्म माना गया है? ऐसी जिज्ञासा होनेपर श्री विद्यानन्द आचार्य अग्रिम वार्त्तिकको कहते हैं।

निर्दिष्टेभ्यस्तु शेषाणां युक्तं संमूर्छनं सदा।
गर्भोपपादयोस्तत्र प्रतीत्यनुपपत्तितः ॥ १ ॥

निर्दिष्ट कर दिये गये जरायुज आदिकोंसे और देवनारकोंसे अतिरिक्त शेष बच रहे एकेन्द्रि आदि जीवोंके सर्वदा सम्मूर्छन जन्म होना ही युक्तिपूर्ण है। क्योंकि उन एकेन्द्रियादि जीवोंमें गर्भ जन्म और उपपाद जन्मकी प्रतीति हो जाना सिद्ध नहीं है।

उक्तेभ्यो जरायुजादिभ्यो देवनारकेभ्यश्च अन्ये शेषास्तेषामेव संमूर्छनं युक्तं सदा गर्भोपपादयोस्तत्र प्रतीत्यनुपपत्तेः। तर्हि संस्वेदजादीनां जन्मप्रकारोन्यः सूत्रयितव्य इत्याशंकामपसारयन्नाह।

कहे जा चुके जरायुज आदिक और देवनारक जीवोंसे अन्य बच रहे जीव यहां शेष जीव माने जाते हैं उन शेष जीवोंके ही सम्मूर्छन जन्म मानना समुचित है। क्योंकि उनमें गर्भ और उपपाद जन्मकी प्रतीति होना सर्वदा नहीं बनता है। यहां कोई पुनः शंका उठाता है कि तब तो जीवोंको अण्डा उपजानेवाले पक्षीगण, कीड़े, मकोड़े उपजते हुये स्वेदज, लट, जुंआं, डांस, आदि और भूमिको फोडकर निकले हुये उद्भिज्ज, वृक्ष गुल्म आदि जीवोंका भिन्न चौथा जन्मका प्रकार न्यारे सूत्र द्वारा उमास्वामी महाराज करके कहना चाहिये ? इस प्रकारकी आशंकाका निराकरण करते हुये श्री विद्यानन्द स्वामी अगली वार्त्तिकको कहते हैं।

तथा संस्वेदजादीनामपि संमूर्छनं मतं।
जन्मेति नापरो जन्मप्रकारो सूत्रितोस्ति नः ॥ २ ॥

तिन एकेंद्रियादि शेष जीवोंके समान उस ही प्रकारसे स्वेदज आदिक जीवोंके भी सम्मूर्छन जन्म माना गया है। इस कारण जन्मके तीन प्रकारोंसे अन्य कोई चौथा, पांचवा, प्रकार हमारे जैन सिद्धान्तमें नहीं है। अतः सूत्रद्वारा हमने सूचित नहीं किया है।

इत्येवं पंचभिः सूत्रैः सूत्रितं जन्मजन्मिनां।
भेदप्रभेदतश्चिंत्यं युक्त्यागमसमाश्रयं ॥ ३ ॥

यहांतक इस प्रकारके "संमूर्छन गर्भोपपादा जन्म, सचित्तशीतसंवृताः सेतरा मिश्राश्चैकशस्तद्योनयः, जरायुजाण्डजपोतानां गर्भः, देवनारकाणामुपपादः, शेषाणां संमूर्छनं" इन पांच सूत्रों करके जन्मवाले संसारी प्राणियोंका सूचन किया जा चुका है। युक्तिप्रमाण और आगम प्रमाणका अच्छा आश्रय रखते हुये विद्वानों करके भेद, प्रभेद, रूपसे उस जन्मका अन्य भी परामर्श कर लेना चाहिये। सूत्रमें तो संक्षेपसे ही प्रमेय कहा जा सकता है।

अथ जीवस्य कति शरीराणीत्याह।

हे करुणानिधान ! अब यह बताओ कि संसारी जीवके कितने शरीर होते हैं ? ऐसी जिज्ञासा होनेपर श्री उमास्वामी महाराज अग्रिमसूत्रको स्पष्टरूपसे कह रहे हैं।

औदारिकवैक्रियिकाहारकतैजसकार्मणानि शरीराणि।३६।

औदारिक, वैक्रियिक, आहारक, तैजस, और कार्मण ये पांच शरीर हैं।

शरीरनामकर्मोदये सति शीर्यंत इति शरीराणि। शरणक्रियात्र व्युत्पत्तिनिमित्तं प्रवृत्ति निमित्तं तु शरीरनामकर्मोदय एवोदितः शरीत्वपरिणामः न पुनरर्थांतरभूतशरीरत्वसामान्यं तस्य विचार्यमाणस्यायोगात्।

नामकर्मकी उत्तरप्रकृतियोंमें गिनाये गये शरीर नामक कर्मका उदय होनेपर जो छिदने, भिदनेवाले पिण्ड बन जाते हैं, इस कारण ये पांच शरीर कहे जाते हैं। यहां शरीर शब्दमें शरण क्रिया तो व्याकरण द्वारा शब्दकी साधुता प्रतिपादक व्युत्पत्ति करनेका ही निमित्त है। रूढौ क्रिया व्युत्पत्यर्थैव, किन्तु प्रवृत्तिका निमित्तकारण तो शरीर नामक अतीन्द्रिय हो रहे नामकर्मका उदय ही कहा गया है, जो कि जैनसिद्धान्त अनुसार शरीरपना स्वरूप परिणाम है। जैनसिद्धान्तमें पौद्गलिक शरीरसे सर्वथा भिन्न हो रहा नित्य एक और अनेकमें समवेत ऐसा शरीरत्व नामका सामान्य (जाति) नहीं माना गया है। क्योंकि उस वैशेषिकोंके यहां माने गये सामान्यका यदि विचार चलाया जाय तो उसकी सिद्धि होनेका योग नहीं बैठता है। भावार्थ—शॄ हिंसायाम् धातुसे शरीर शब्द बनता है इसका अर्थ छिदना, भिदना, पिटना, नष्ट हो जाना है। यदि शब्दकी निरुक्तिको ही लक्षण मान लिया जाय तो घट, पटमें अतिव्याप्ति हो जायगी। अतः रूढि शब्दोंमें धात्वर्थरूप क्रिया केवल व्युत्पत्तिके लिये ही मानी गयी है। वस्तुतः शब्दका प्रवृत्ति निमित्त तो शरीर नाम कर्मका उदय ही है। वैशेषिकोंने शरीरत्वको एक विशेष जाति माना है, जो कि व्यापक, नित्य, एक और अनेकोंमें समवाय सम्बन्ध द्वारा वर्तती है। पश्चात् संकरदोष आजानेके भयसे " चेष्टाश्रयत्वं शरीरत्वं " चेष्टाश्रयपनको शरीरत्व मानकर सखण्डोपाधि निर्णीत किया है। किन्तु जैन सिद्धान्त अनुसार सदृश परिणाम ही सामान्य है, जो कि शरीरसे अभिन्न है। सदृश परिणामास्तिर्यक् खण्डमुण्डादिषु गोत्ववत् (परीक्षामुख)।

केन पुनः कारणेन जन्मांतरं शरीराण्याहुरित्युच्यते ।

किसीका प्रश्न है कि महाराजजी! यह बताओ कि किस कारणसे अन्य जन्म लेनेको प्राणियोंके शरीर कह देते हैं? ऐसी आशंका होनेपर श्री विद्यानन्द आचार्य द्वारा यों समाधान कहा जाता है।

स्वयोनौ जन्म जीवस्य शरीरोत्पत्तिरिष्यते ।
तेनात्रौदारिकादीनि शरीराणि प्रचक्षते ॥ १ ॥

अपने अपने योग्य योनिमें जीवका जन्म लेना ही यहां शरीरकी उत्पत्ति मानी जाती है। कारण औदारिक, वैक्रियिक, आदिक शरीर हैं यों आचार्य महाराज बढिया ढंगसे स्पष्ट कह देते हैं।

औदारिकादिशरीरनामकर्मविशेषोदयापादितानि पंचैवौदारिकादीनि शरीराणि जीवस्य यदुत्पत्तिः स्वयोनौ जन्मोक्तं, न हि गतिनामोदयमात्रं जन्म, अनुत्पन्नशरीरस्यापि तत्प्रसंगात् ।

नामकर्मकी उत्तर प्रकृति शरीरसंज्ञक है। उस शरीर प्रकृतिके उत्तर भेद १ औदारिक शरीर नामकर्म २ वैक्रियिक शरीर नामकर्म ३ आहारक शरीर नामकर्म ४ तैजस नामकर्म और ५ कार्मण नामकर्म, ये पांच हैं। आहार वर्गणाको उपादान कारण मानकर और औदारिक नामकर्म, वैक्रियिक नामकर्म, आहारक नामकर्म, इन पौद्गलिक अतीन्द्रिय प्रकृतियोंको अंतरंग निमित्त पाकर व्यक्त, अव्यक्त,

पुरुषार्थ द्वारा जीवके औदारिक, वैक्रियिक, आहारक, ये तीन शरीर बन जाते हैं। तैजस नामकर्मका अन्तरंग निमित्त पाकर तैजसवर्गणा जीवके अव्यक्त पुरुषार्थ द्वारा तैजस शरीररूप परिणत हो जाता है। तथा आत्मामें बंधे हुये पूर्वकाल संचित कार्मण शरीर नामक नामकर्मका उदय होनेपर जीवके अव्यक्त पुरुषार्थसे योगद्वारा गृहीत हुई कार्मण वर्गणायें ही कार्मण शरीर बन बैठती हैं, यों औदारिक आदि शरीर नामकर्मविशेषोंके उदय होनेपर आत्मलाभ कर चुके, औदारिक आदि पांच ही शरीर जीवके हैं। जिनकी कि उत्पत्ति हो जाना ही जीवका स्वकीय योनिमें जन्म कहा जा चुका है। केवल गतिनामकर्मका उदय ही जन्म नहीं है, अन्यथा यानी गतिनामकर्मके उदयको यदि जन्म मान लिया जायगा तो विग्रह गतिमें जिस जीवके नोकर्म शरीर उत्पन्न नहीं हुआ है, उसके भी जन्म होनेका प्रसंग हो जायगा। यद्यपि पूर्वशरीरको छोडते ही झट परभवकी आयुका उदय हो जाता है। विग्रहगतिमें जो एक दो या तीन समय लगते हैं, वे परभव सम्बन्धी गिनतीके आयुष्य निषेकोंमें परिगणित हैं। फिर भी स्वयोनियोंमें नोकर्मशरीरकी उत्पत्ति प्रारम्भ हो जानेपर जीवका जन्म माना गया है, गतिका उदय तो जन्म हो चुकनेपर मध्य अवस्थामें भी है। किन्तु जन्म और मरणके बीचमें तो पुनः जन्म नहीं माने जाते हैं।

तत्रोदारं स्थूलं प्रयोजनमस्येत्यौदारिकं उदारे भवमिति वा, विक्रिया प्रयोजनमस्येति वैक्रियिकमाह्रियते तदित्याहारकं, तेजोनिमित्तत्वात्तैजसं, कर्मणामिदं कार्मणं तत्समूहो वा एतेषां द्वंद्वे, पूर्वमौदारिकस्य ग्रहणमतिस्थूलत्वात् उत्तरेषां क्रमवचनं सूक्ष्मक्रमप्रतिपत्त्यर्थं।

उन शरीरोंमें पहिले औदारिक शरीरकी व्युत्पत्ति यों करनी चाहिये कि उदार शब्दका अर्थ स्थूल है, जिस शरीरका प्रयोजन स्थूलपन है इस कारण वह औदारिक है अथवा उदार यानी स्थूल में जो उपजनेवाला है इस कारण वह औदारिक शरीर है। उदार शब्दसे प्रयोजन अर्थ अथवा भव अर्थमें ठञ प्रत्यय कर औदारिक शब्द बना लेना चाहिये। छोटा बडा, लम्बा, नाना प्रकार शरीर कर लेना, विक्रिया है। जिस शरीरका प्रयोजन विक्रिया करना है इस कारण वह वैक्रियिक है। विक्रिया शब्दसे प्रयोजन अर्थमें ठञ प्रत्यय कर वैक्रियिक शब्दको साध लेना चाहिये। छटे गुणस्थान वर्त्ती मुनि करके तत्वमें सन्देह होनेपर निर्णय करनेके लिये जो शरीर आहार प्राप्त किया जाता है, इस कारण वह आहारक शरीर है। आङ्पूर्वक हृ धातुसे कर्ममें ण्वुल् प्रत्यय करनेपर आहारक शब्द बन जाता है। शरीरमें तेज उपजानेका निमित्त होनेसे तैजस शरीर है, तथा कर्मोंका बनाया हुआ यह ज्ञानावरणादि अष्ट कर्म समुदायरूप शरीर अथवा उन कर्मोंका समूह कार्मण है। तेजस् शब्द और कर्मन् शब्दसे अण् प्रत्ययकर तैजस और कार्मण शब्दोंकी सिद्धि कर लेना चाहिये। इन औदारिक, वैक्रियिक, आहारक, तैजस, कार्मण, पदोंका इतरेतरयोगद्वन्द्वसमास करनेपर सबके आदिमें औदारिकपदका ग्रहण हो जाता है। क्योंकि यह औदारिक शरीर अधिक स्थूल है। घोडा, बैल, पशु, पक्षी, कीट, पतंग, मनुष्य आदिके स्थूल शरीरोंका बहिरंग इन्द्रियों द्वारा ग्रहण हो जाता

है। हां, उत्तरवर्त्ती वैक्रियिक आदिकोंका क्रमशः पाठ पढना तो क्रम क्रमसे सूक्ष्मताकी प्रतिपत्तिके लिये है, जो कि अग्रिम सूत्र द्वारा उत्तरोत्तर शरीरोंको सूक्ष्म, सूक्ष्मतर, सूक्ष्मतम, अतिसूक्ष्म, रूपसे कहा ही जावेगा।

कार्मणग्रहणमादौ युक्तमौदारिकादिशरीराणां तत्कार्यत्वादिति चेन्न, तस्यात्यंतपरोक्षत्वात्। औदारिकमपि परोक्षमिति चेन्न, तस्य केषांचित्प्रत्यक्षत्वात्। तथाहि—

किसीकी शंका है कि सभी शरीरोंका अधिष्ठाता, निमित्त, जनक, आदि होनेसे पिताके समान प्रधान कार्मणशरीरका आदिमें ग्रहण करना समुचित है। क्योंकि औदारिक आदिक पांचों शरीर उसके कार्य हैं। आचार्य कहते हैं कि यह तो नहीं कहना। क्योंकि वह कार्मणशरीर अत्यन्त परोक्ष है। जैसे प्रत्यक्ष योग्य घट आदि कार्यों करके अतीन्द्रिय सूक्ष्म परमाणुओंका अनुमान कर लिया जाता है, उसी प्रकार औदारिक आदि अथवा सुख, दुःख, आदिकी विचित्रताओंकी उपलब्धिसे अतीन्द्रिय कार्मण शरीरका अनुमान कर लिया जाता है। अतः ऐसे सूक्ष्म या अतीन्द्रिय पदार्थकी सर्व साधारण प्राणियोंमें प्रधानता नहीं मानी जाती है। अतः अधिक मोटा औदारिक ही सबको प्रधान, भाग्यशाली, प्रतीत हो रहा है। कोई पुनः शंका करता है कि साधारण जीवों या सूक्ष्म जीवों अथवा छोटे छोटे द्वीन्द्रिय आदिकोंके औदारिक शरीर भी तो परोक्ष हैं। इनमें बहुतसे बहिरिन्द्रियों द्वारा नहीं देखे जा सकते हैं ग्रन्थकार कहते हैं कि यह तो नहीं कहना। क्योंकि उस औदारिकका किन्हीं किन्हीं जीवोंको तो प्रत्यक्ष हो ही जाता है, अथवा किन्हीं किन्हीं बहुतसे तिर्यंचों या मनुष्योंके उस औदारिक शरीरका प्रत्यक्ष हो ही जाता है। इसी बातको प्रमाण द्वारा साधते हुये ग्रन्थकार यों प्रसिद्ध कर दिखाते हैं।

सिद्धमौदारिकं तिर्यङ्मानुषाणामनेकधा।
शरीरं तत्र तन्नामकर्मवैचित्र्यतो बृहत् ॥ २ ॥

उन शरीरोंमें सृष्टा नामकर्मकी विचित्रतासे अनेक प्रकारका और मोटा हो रहा वह तिर्यंच और मनुष्योंका औदारिक शरीर सिद्ध ही है।

बृहद्धि शरीरमौदारिकं मनुष्याणां तिरश्चां च प्रत्यक्षतः सिद्धं तेषु शरीरेषु मध्ये। तच्चानेकधा तन्नामकर्मणोनेकविधत्वात्।

कारण कि उन पांच शरीरोंके मध्यमें प्रथम प्रोक्त मनुष्य और तिर्यंचोंका मोटा औदारिक शरीर तो प्रत्यक्षप्रमाणसे सिद्ध ही है और वह औदारिक शरीर वृक्ष, वेल, पशु, पक्षी, मनुष्य, कीट, पतंगा, मिट्टी, जल, आदि ढंगका अनेक प्रकार है। क्योंकि उसके कारण हो रहे नामकर्मके अनेक प्रकार हैं। कारणोंकी विचित्रतासे विचित्र कार्य उपज जाते हैं।

शेषाणि कुतः सिद्धानीत्याह।

किन्हीं किन्हीं जीवोंका मोटा औदारिक शरीर तो प्रत्यक्ष प्रमाणसे सिद्ध किया किन्तु शेष वैक्रियिक आदि शरीरोंका किस प्रमाणसे सिद्ध हैं ? ऐसी जिज्ञासा होनेपर श्रीविद्यानन्द स्वामी वार्तिक द्वारा समाधानको कहते हैं ।

संभाव्यानि ततोन्यानि बाधकाभावनिर्णयात् ।
परमागमसिद्धानि युक्तितोपि च कार्मणं ॥ ३ ॥

उस स्थूल औदारिकसे भिन्न हो रहे सूक्ष्म औदारिक शरीर, वैक्रियिक शरीर, आहारक शरीर, तैजस शरीर और कार्मण शरीर तो बाधक प्रमाणोंके अभावका निर्णय हो जानेसे संभावना करलेने योग्य हैं , अर्थात् अनुमान प्रमाणसे सिद्ध हैं, तथा वे शरीर आप्तोक्त परम आगमसे भी सिद्ध हैं, और कार्मणशरीर तो युक्तियोंसे भी सिद्ध हो जाता है ।

ननु कर्मणामिदं कार्मणमित्यस्मिन् पक्षे सर्वमौदारिकादि कार्मणं प्रसक्तमिति चेन्न, प्रतिनियतकर्मनिमित्तत्वात् तेषां भेदोपपत्तेः । कर्मसामान्यकृतत्वादभेद इति चेन्न, एकमृदादिकारणपूर्वकस्यापि घटोदंचनादेर्भेददर्शनात् कार्मणप्रणालिकया च तन्निष्पत्तिः स्वोपादानभेदाद्भेदः प्रसिद्धः ।

यहां किसीकी शंका है कि अतीन्द्रिय कर्मोंके द्वारा बनाया गया यह कार्मण शरीर है, " तस्येदम् " इस सूत्र करके तद्धितमें कर्मन् शब्दसे अण् प्रत्यय करनेपर " कार्मण " शब्द साध जाता है। यों इस पक्षमें सभी औदारिक, वैक्रियिक, आदि शरीरोंको बडे अच्छे ढंगसे एकसा कार्मण शरीर बनजानेका प्रसंग प्राप्त हुआ । क्योंकि सभी शरीर पूर्वोपार्जित कर्मोंकी सामर्थ्यसे गढे गये हैं। आचार्य कहते हैं कि यह तो नहीं कहना। क्योंकि प्रत्येकके लिये न्यारे न्यारे नियत हो रहे कर्मोंको निमित्त मानकर उपजना होनेसे उन शरीरोंका भेद सिद्ध हो जाता है। भावार्थ—इस दृश्यमाण औदारिक शरीरका निमित्तभूत न्यारा अदृश्य औदारिक शरीर नामकर्म है और वैक्रियिकका निमित्त पृथक् ही वैक्रियिक शरीरकर्म है, आहारकका निमित्त आहारक शरीरकर्म है। तैजस शरीरका निर्मापक निमित्त अलग ही तैजसशरीर नामकर्म है और एकसौ अडतालीस प्रकृतियोंका पिण्ड हो रहे कार्मण शरीरका निमित्त तो एकसौ अडतालीस प्रकृतियोंमेंसे एक कार्मण शरीरनामक नामकर्म है। मूंजका पूरा मूंजसे ही बांधा जाता है । पुनः किसीकी शंका है कि सामान्यरूपसे कर्मोंद्वारा किये जा चुके होनेसे उन शरीरोंका परस्परमें अभेद हो जायगा । ग्रंथकार कहते हैं यह तो नहीं कहना क्योंकि मट्टी, कुम्हार, चाक, डोरा, आदि एक कारणोंद्वारा पूर्ववर्ती होकर बनाये गये घडा, घडिया, दीवला, सकोरा, भोलुआ, आदिका भेद देखा जाता है। कारणोंकी विशेषताओंसे हो रहे न्यारे न्यारे कार्योंको सामान्य कारण फिर अभेदकी ओर नहीं झुका सकता है । वस्तुतः भिन्न भिन्न कारणोंसे ही न्यारे न्यारे कार्य उपजते

हैं। कार्मणशरीरकी प्रणालिका (द्वार) करके उन शरीरोंकी निष्पत्ति हो जाती है। अतः निमित्त नैमित्तिक भेदसे उन शरीरोंका पृथग्भाव है। और एक बात है कि अपने अपने उपादान कारणोंके भेदसे उन शरीरोंका भेद प्रसिद्ध हो रहा है। अर्थात्—उपादानकारण आहार वर्गणासे जीवका औदारिक, वैक्रियिक और आहारक शरीर बन जाता है। तैजोवर्गणाका विवर्त्त तैजस शरीर है और कार्मणवर्गणाका उपादेय कार्मण शरीर है।

पृथगुपलंभप्रसंग इति चेन्न, विस्रसोपचयेन स्थानात् क्लिन्नगुडरेणुश्लेषवदौदारिकादीनां कार्मणनिमित्तत्वे कार्मणं किं निमित्तमिति वाच्यं ? न तावन्निर्निमित्तं तदनिर्मोक्षप्रसंगादभावप्रसंगाद्वा शरीरांतरनिमित्तत्वे तु तस्याप्यन्यशरीरनिमित्तत्वेऽनवस्थापत्तिरिति चेन्न, तस्यैव निमित्तभावात्। पूर्वं हि कार्मणं कार्मणस्य निमित्तं तदपि तदुत्तरस्येति निमित्तनैमित्तिकभावोऽविरुध्यते, न चैवमनवस्थापत्तिः कार्यकारणभावेन तत्संतानस्यानादेरविरोधात्।

यहां कोई आक्षेप करता है कि न्यारे न्यारे उपादान कारणोंसे जब पांच शरीर भिन्न भिन्न निष्पन्न (तैयार) हुये हैं तो उनके पृथक् पृथक् उपलम्भ हो जानेका प्रसंग आवेगा। किन्तु यथासम्भव पाये जानेवाले औदारिक, तैजस, कार्मण, या वैक्रियिक, तैजस, कार्मण, आदि शरीर पृथक् पृथक् तो नहीं दीख रहे हैं। आचार्य कहते हैं कि यह कटाक्ष नहीं करना। क्योंकि विस्रसोपचय करके उन शरीरोंका अवस्थान हो रहा है। जैसे कि स्वाभाविक परिणामसे गीले गुडपर छोटी छोटी धूल चुपटकर अवस्थित हो जाती है, उसी प्रकार कार्मण शरीरमें औदारिक आदिकोंका विस्रसोपचयरूपसे अवस्थान हो रहा है, अतः उनमें नानापन सिद्ध है। भावार्थ—जैसे गीले गुडमें धूल चुपट जाती है, उसी प्रकार प्रवाहरूपसे अनादिकालीन संचित हो रहे कार्मण शरीरमें नोकर्म शरीर लग बैठते हैं। पुनरपि कर्म, नोकर्म, शरीरोंके ऊपर " जीवादोणन्तगुणा पडिपरमाणुम्हि विस्ससो वचया, जीवेण य समवेदा एक्केक्कं पडिसमाणा हु " इस गाथानुसार विस्रसोपचय लदा रहता है। पुनः किसीका आक्षेप है कि औदारिक, वैक्रियिक, आदि शरीरोंका निमित्तकारण यदि कार्मण शरीर माना जायगा तो फिर कार्मण शरीरका निमित्त कारण क्या होगा ? यह कहो। वह कार्मण विचारा निमित्तकारणसे रहित तो नहीं है। अन्यथा यानी कार्मणको निमित्तरहित माननेपर उसकी मोक्ष नहीं होनेका प्रसंग आवेगा। जिस सत् पदार्थका हेतु नहीं है, उस नित्य पदार्थका कभी विनाश नहीं हो सकता है। ऐसी दशामें किसी भी जीवकी मोक्ष नहीं हो सकेगी। सदा कर्म चिपके रहेंगे। तथा एक बार कर्मपिण्डसे मुक्ति पा जानेपर भी पुनः कर्म चिपट जायंगे। उनका कोई निमित्तकारण मिथ्यादर्शनादि तो अपेक्षणीय है ही नहीं। क्योंकि आप उन कर्मोंको निर्निमित्त मान चुके हैं अथवा कार्मण शरीरका निमित्त यदि कोई हेतु नहीं माना जायगा तो खरविषाणके समान उस कार्मण शरीरके अभावका प्रसंग होगा। इन दो दोषोंको टालनेके लिये कार्मणशरीरका निमित्त यदि दूसरा शरीर माना जायगा तब तो उस

दूसरे शरीरका भी निमित्तकारण न्यारा तीसरा शरीर एवं तीसरेको चौथा और चौथेको पांचवां आदि निमित्त कारणोंकी कल्पना करते करते कहीं दूरतक भी ठहरना नहीं होनेसे अनवस्था दोष हो जानेकी आपत्ति है। ग्रन्थकार कहते हैं कि यह आक्षेप नहीं करना। क्योंकि कार्मण शरीरका निमित्त वही कार्मण शरीर है। वर्तमान कार्मण शरीरका निमित्त पूर्वसंचित कार्मण और वह वर्तमान कार्मण शरीर भी उसके उत्तरकालमें होनेवाले कार्मणशरीरका निमित्त बन जाता है। इस ढंगसे संतानरूप करके निमित्त नैमित्तिक भाव होनेमें कोई विरोध नहीं आता है। रुपयोंसे रुपया उपजता है। मनुष्य मनुष्यका निमित्त है। पठन पाठन व्यवस्था बहुत दिनसे चली आ रही है। इसी प्रकार बीजांकुर न्यायसे कार्मण शरीरकी धारा बहरही हैं। यदि कोई यों पूंछ बैठे कि इस प्रकार तो अनवस्था दोष हो जानेकी आपत्ति है, आचार्य कहते हैं कि यह अनवस्था दोष नहीं है। क्योंकि उन कर्मोंकी धारावाहिक अनादिकालीन सन्तानका कार्यकारणभाव करके चले आनेमें कोई विरोध नहीं है। अर्थात्—अनवस्था सर्वत्र दोष नहीं है। कचित् गुण भी है। व्यसन या पापोंको छोडकर प्रायः सभी दोष लौकिक अवस्थाओंमें कदाचित् गुणस्वरूप परिणम जाते हैं। अन्योन्याश्रय, अनवस्था, संकर, विरोध, अभिमान, संशय, अज्ञान, धनाभाव, इत्यादिक दोषाभास कई स्थलोंपर गुण हो जाते हैं तथा पण्डिताई, एकता, धन, शीघ्रता, कार्यदक्षता, प्रशंसा, यौवन, अधिकार दीर्घदर्शिता ये लौकिकगुण अनेक स्थलोंपर दोष गिने जाते हैं। कार्यकारण भावकी रक्षा कर रहीं अनवस्था यहां गुण है।

मिथ्यादर्शनादिनिमित्तत्वाच्च नानिमित्तं कार्मणं ततो नानिर्मोक्षप्रसंगः। तच्चैवंविधं परमागमात्सिद्धं वैक्रियिकादिवत् युक्तितश्च यथाप्रदेशं साधयिष्यते।

एक बात यह भी है कि मिथ्यादर्शन, अविरति, आदि निमित्तकारणों द्वारा उपजना होनेसे कार्मण शरीर निमित्तरहित नहीं है, तिस कारण उसके निश्शेष रूपसे मोक्ष नहीं होनेका प्रसंग नहीं आता है। अर्थात्—कार्मण यदि निमित्तरहित होता तो किसीकी भी मोक्ष नहीं हो पाती यह प्रसंग टल गया और तिस कारण इस प्रकारका वैक्रियिक आदिके समान वह कार्मण शरीर सर्वज्ञप्रतिपादित परम आगमसे सिद्ध हो जाता है तथा युक्तियोंसे भी सिद्ध हो जाता है। प्रकरण आनेपर यथायोग्य प्रदेश ग्रन्थस्थलमें वह कार्मणशरीर युक्तियोंसे साध भी दिया जायगा। शीघ्रता न करो।

ननु यद्यौदारिकं स्थूलं तदा परं परं कीदृशमित्याह।

यहां किसीका प्रश्न है कि यदि औदारिक शरीर स्थूल है तो परले परले वैक्रियिक आदिक शरीर भला कैसे हैं? बताओ, ऐसी जिज्ञासा होनेपर श्री उमास्वामी महाराज अग्रिम सूत्रको कहते हैं।

परं परं सूक्ष्मम् ॥ ३७ ॥

सूत्रमें पढे गये अनुसार औदारिकसे परले, परले, वैक्रियिक आदिक शरीर गढन्तकी अपेक्षा सूक्ष्म सूक्ष्म हैं। औदारिकसे सूक्ष्म वैक्रियिक है और वैक्रियिकसे आहारक सूक्ष्म है। आहारकसे तैजस और तैजससे कार्मण अतिशय सूक्ष्म हैं।

परशब्दस्यानेकार्थत्वे विवक्षातो व्यवस्थार्थगतिः पृथग्भूतानां सूक्ष्मगुणेन वीप्सानिर्देशः तेनौदारिकात्परं वैक्रियिकं सूक्ष्मं न स्थूलतरं, ततोप्याहारकं, ततोपि तैजसं सूक्ष्मं, ततोपि कार्मणमिति संप्रतीयते।

पर शब्दके व्यवस्था, भिन्न, प्रधान, इष्ट, शत्रु, ऐसे कई अर्थ हैं। किन्तु अनेक अर्थ होनेपर भी यहां विवक्षासे व्यवस्था अर्थ जाना जाता है। संज्ञा, लक्षण, प्रयोजन, संख्या, आदि करके पृथक् पृथक् हो चुके भी शरीरोंका सूक्ष्म गुणके साथ वीप्सा करके कथन किया गया है। उस वीप्सा निर्देशसे यों भले प्रकार प्रतीति कर ली जाती है कि औदारिकसे परले ओरका वैक्रियिक शरीर सूक्ष्म है, किन्तु मोटे औदारिकसे वैक्रियिक शरीर और भी अधिक मोटा नहीं है, उस वैक्रियिकसे भी आहारक शरीर सूक्ष्म ढंगसे रचा गया है, उस आहारकसे भी तैजसशरीर सूक्ष्म है तथा उस तैजससे भी कार्मण शरीर सूक्ष्म है। रुई, तेल, वायु, अग्निज्वाला, विद्युत्प्रभा, बिजलीका करन्ट, की पौद्गलिक रचनाओंमें जिस प्रकार सूक्ष्मपना प्रसिद्ध है, उसी प्रकार शरीरोंमें लगा लेना चाहिये।

प्रदेशतः परं परं कीदृगित्याह।

पुनः किसीका प्रश्न है कि पांचों शरीर उत्तरोत्तर जब सूक्ष्म हैं, तब तो परले परले शरीर बिचारे प्रदेशोंसे भी न्यून होवेंगे। यदि प्रदेशोंसे न्यून नहीं है तो बताओ प्रदेशोंकी अपेक्षा परले परले शरीर किस ढंगके रचे हुये हैं? ऐसी जिज्ञासा होनेपर श्री उमास्वामी महाराज अग्रिम सूत्रको कहते हैं। कर्णकुहरको पवित्र करते हुये उसको सुनियेगा।

प्रदेशतोऽसंख्येयगुणं प्राक्तैजसात्॥ ३८॥

अवगाहकी अपेक्षा नहीं किन्तु परमाणुस्वरूप प्रदेशों करके उत्तरोत्तरशरीर ये तैजस शरीरसे पहिले पहिले असंख्यात गुणे हैं। अर्थात्—पल्यका असंख्यातवां भागरूप असंख्यात यहां असंख्यात शब्दसे पकडा गया है। औदारिक शरीरमें जितने परमाणु हैं उनसे असंख्यात गुणे परमाणु वैक्रियिक शरीरमें हैं, और वैक्रियिक शरीरमेंके परमाणुओंसे आहारक शरीरके परमाणु असंख्यात गुणे अधिक हैं।

प्रदेशाः परमाणवस्ततोऽसंख्येयगुणं परंपरमित्यभिसंबंधः। प्राक्तैजसादिति वचनात् न तैजसकार्मणयोरसंख्येयगुणत्वं। किं तर्हि? औदारिकाद्वैक्रियिकं प्रदेशतोऽसंख्येयगुणं ततोप्याहारकमिति निश्चयः॥

जिन करके आकाश आदिकोंका क्षेत्रविभाग संकेतित किया जाय अथवा जो स्वयं घट आदिकोंमें अवयवपने करके निर्दिष्ट किये जायं वे परमाणु यहां प्रदेश कहे जाते हैं, परले परले उत्तरोत्तर शरीर उन प्रदेशोंकी अपेक्षा असंख्यात गुणे हैं। इस प्रकार वाक्यका दोनों ओरसे सम्बन्ध कर लेना चाहिये। सूत्रकार श्री उमास्वामी महाराजने " तैजस शरीरके पहिले " यों कण्ठोक्त निरूपण किया है। इस कारण तैजस और कार्मण शरीरमें असंख्यात गुणपन नहीं है तो फिर सूत्रकारका अभिप्राय क्या है ? ऐसी जिज्ञासा होनेपर यों निश्चय करलेना चाहिये कि औदारिकसे वैक्रियिक शरीर प्रदेशोंकी अपेक्षा असंख्यात गुणा है, और उस वैक्रियिकसे भी आहारक शरीर प्रदेशोंकी अपेक्षा असंख्यात गुणा अधिक है।

तैजसकार्मणे किंगुणे इत्याह।

आदिके तीन शरीरोंमें वर्तनेवाले दो असंख्यात गुणोंका निरूपण किया, अब यह बताओ कि अन्तके तैजस और कार्मणशरीर भला प्रदेशोंकी अपेक्षा किस गुणाकारको धार रहे हैं ? ऐसी जिज्ञासा होनेपर श्री उमास्वामी महाराज अग्रिमसूत्रको स्पष्ट रूपसे कहते हैं।

अनंतगुणे परे ॥ ३९ ॥

प्रदेशोंकी अपेक्षा आहारकशरीरसे तैजस शरीरमें परमाणु अनन्तगुणे हैं और तैजस शरीर जितने परमाणुओंसे बना हुआ है उनसे अनन्तगुणे परमाणुओं करके कार्मणशरीर सम्पन्न हुआ है यहां अनन्तका अर्थ अभव्य जीवोंसे अनन्तगुणा और सिद्ध जीवोंके अनन्तमें भागस्वरूप कोई मध्यवर्ती जिनदृष्ट अनन्त (संख्या) लिया गया है। अतः पिछले दो तैजस और कार्मण शरीर परमाणुओंके सद्भावकी अपेक्षा अनन्त गुणे हैं।

प्रदेशतः इत्यनुवर्तते परं परमिति च, तेनाहारकात्परं तैजसं प्रदेशतोऽनंतगुणं ततोपि कार्मणमनंतगुणमिति विज्ञायते। तत एव नोभयोस्तुल्यत्वमाहारकादनंतगुणत्वाभावात्। अन्यदेव हि आहारकादनंतगुणत्वं तैजसस्य, तैजसाच्चान्यत् कार्मणस्य तस्यानंतविकल्पत्वात्।

पूर्वके " प्रदेशतोऽसंख्येयगुणं प्राक्तैजसात् " सूत्रसे प्रदेशतः इस पदकी अनुवृत्ति कर ली जाती है। और " परं परं सूक्ष्मं " सूत्रसे " परं परं " इस पदकी अनुवृत्ति हो जाती है। तिस कारण सूत्रवाक्यका अर्थ विशेषरूपसे यों जान लिया जाता है कि आहारक शरीरसे परला तैजस शरीर प्रदेशोंकी अपेक्षा अनंतगुणा है और उस तैजस शरीरसे भी परला कार्मणशरीर उसके आद्यजनक परमाणुओंकी गणना करनेपर अनन्त गुणा है। तिस ही कारणसे दोनोंकी तुल्यता नहीं हुयी। क्योंकि आहारकसे अनन्तगुणपना दोनोंमें एकसा नहीं है। अर्थात्—परला परला कह देनेसे तैजस और कार्मण दोनों शरीरोंमें परमाणुओंकी संख्या तुल्य नहीं ठहरती है। आहारकसे अनन्तगुणा

तैजस है, किन्तु आहारकसे अनन्तानन्तगुणा कार्मण है। भले ही सामान्यरूपसे कार्मण शरीरको आहारक या तैजससे अनन्तगुणा कह दिया जाय, किन्तु उस अनन्तके प्रकार अनंतानन्त हैं। आहारक शरीरसे तैजसशरीरका अनन्तगुणपना भिन्न ही है और तैजस शरीरसे कार्मणशरीरका अनन्तगुणा निराला ही है। पांच रुपयोंसे एक हजार हो जानेपर सैकडों गुणी वृद्धि कही जाती है। और चार हजार हो जानेपर भी सैकडों गुणी बढवारी समझी जाती है।

परस्मिन् सत्यारातीयस्यापरत्वात्परे इति निर्देशो न प्रसज्यते बुद्धिविषयव्यापारादुभयोरपि परत्वोपपत्तेः। व्यवहितेपि वा परशब्दप्रयोगात्।

यहां किसी जिज्ञासुका आक्षेप है कि भले ही सैकडों, हजारों, पदार्थ क्यों नहीं होय, परशब्दसे अन्तका एक ही पकडा जावेगा, जैसे कि लाखोंमेंसे आद्य एक ही लिया जाता है। अतः "आद्ये" या "परे" इस प्रकार द्विवचनान्त पदका प्रयोग करना ही अलीक है। "परापरे" कह सकते हो। परले एक कार्मण शरीरके होते सन्ते उसके निकट पूर्ववर्ती तैजस शरीरको परपना नहीं प्राप्त होता है। इस कारण तैजस और कार्मणके लिये सूत्रमें सूत्रकार द्वारा अयुक्त किया गया द्विवचनका "परे" शब्द यों कथन करना प्रसंगप्राप्त नहीं हो पाता है। एक वचनांत "परम्" शब्द कहना चाहिये। अब आचार्य कहते हैं कि यह प्रसंग उठाना ठीक नहीं है। क्योंकि बुद्धिके विषय हो रहे व्यापारसे दोनों तैजस, कार्मण शरीरोंको भी परपना बन जाता है। अर्थात्—पदार्थोंकी परिणति तुम कहते हो वैसी ही है। आद्य पदार्थ या पर पदार्थ एक ही हो सकता है। किन्तु अपनी अपनी बुद्धिके विचार अनुसार दो, चार, दस, बीस, पदार्थ भी आद्य या पर कहे जा सकते हैं। जैसा मनमें विचार लिया जाता है वैसा बहिरंगमें व्यवहार कर दिया जाता है। अपनी अपनी बुद्धि विचारोंके सभी जीव स्वायत्त शासन करनेवाले राजा हैं। अतः दोनों शरीरोंमें भी बुद्धिकृत परत्व सध जाता है। बुद्धिमें तिरछा फैलाकर आहारसे परले दो तैजस, कार्मण, शरीरोंको "अनन्त गुणेका" व्यपदेश है। शब्दके उच्चारणके क्रमसे दो में परपना कथमपि नहीं आ सकता है। दूसरी बात यह है कि व्यवधान युक्त पदार्थमें भी पर शब्दका प्रयोग हो रहा देखा जाता है। जैसे कि काशीसे सम्मेदशिखर तीर्थ परे है, उसी प्रकार यहां आहारकसे तैजसको परत्व समुचित है। साथमें तैजससे व्यवधानको प्राप्त हो रहे भी कार्मणको आहारककी अपेक्षा परपना है।

ननु च यदि प्रदेशापेक्षया परं परमसंख्येयगुणमनंतगुणं चोच्यते सूक्ष्मं कथमित्याह।

यहां कोई शंका करता है कि प्रदेशोंकी अपेक्षा करके यदि परले, परले, शरीरोंको असंख्यात गुणा और अनन्तगुणा कहा जाता है तो ऐसी दशामें वे परले परले शरीर सूक्ष्म कैसे कहे जा सकेंगे? परमाणुओंके बढ जानेसे परले, परले शरीर लम्बे चौडे महान् बन बैठेंगे, ऐसी जिज्ञासा होनेपर श्री विद्यानन्द आचार्य वार्त्तिक द्वारा समाधानको कहते हैं।

क्षेत्रावगाहनापेक्षां कृत्वा सूक्ष्मं परं परं ।
तैजसात्प्रागसंख्येयगुणं ज्ञेयं प्रदेशतः ॥ १ ॥
स्थूलमाहारकं विद्धि क्षेत्रमेकं विधीयते ।
तथानंतगुणे ज्ञेये परे तैजसकार्मणे ॥ २ ॥

यद्यपि प्रदेशोंकी अपेक्षा तैजससे पहिलेके औदारिक, वैक्रियिक और आहारक शरीर उत्तरोत्तर असंख्यात गुणें हैं तो भी क्षेत्रके अवगाहकी अपेक्षा करके परले परले शरीर सूक्ष्म समझ लेने चाहिये। औदारिक शरीर स्थूल है, इससे वैक्रियिक सूक्ष्म है, और वैक्रियिक तो स्थूल है। इससे आहारक सूक्ष्म है। तथा हस्तप्रमाण एक क्षेत्रको अनन्तानन्त परमाणुओं द्वारा बनकर अपना आधार कर रहे आहारक शरीरको स्थूल समझो। इसकी अपेक्षा परले तैजस और कार्मण शरीर अनन्तगुणे समझ लेने चाहिये। अर्थात्— जैसे कि पांच सेर रुईको कितना भी दबा दिया फिर भी दश सेर लोहेका गोला बहुत प्रदेश होनेपर भी अल्प परिमाणवाला रहता है। लोहेसे सोना, या पारा छोटे परिमाणवाला है। अतः परमाणुओंके अत्यधिक होनेपर भी अवगाहनकी अपेक्षा छोटे क्षेत्रोंमें वे समाजाते हैं। जस्तेको अग्निमें जलाकर फूला हुआ बहुत सफेदा बना लिया जाता है।

तर्हि सप्रतिघाते ते प्राप्ते इत्याह ।

किसीका प्रश्न है कि तैजस और कार्मण शरीरमें जब परमाणुऐं ठसाठस खचित हो रही हैं, तब तो वे तैजस और कार्मण शरीर प्रतिघात सहित प्राप्त हुये। देखिये, मूर्त्तिमान् सघन बाण यदि वृक्ष या पाषाणसे टकरा जाता है तो वेग अनुसार थोडा घुसकर पुनः रुक जाता है। इसी प्रकार तैजस और कार्मण भी मूर्त्तिमान् द्रव्यसे टक्कर खाकर रुक जावेंगे ? ऐसी जिज्ञासा होनेपर श्री उमास्वामी महाराज अग्रिम सूत्रको उतारते हैं। इस सूत्रका अर्थ समझियेगा।

अप्रतीघाते ॥ ४० ॥

किसी मोटेसे मोटे भी पदार्थका अमूर्त्त पदार्थके साथ व्याघात होता नहीं है। किन्तु सूक्ष्म परिणाम होनेसे मूर्त भी तैजस और कार्मण शरीरका किसी मूर्त्तिमान् पदार्थके साथ भी व्याघात नहीं हो पाता है। पर्वत, नदी, भूमियां, वज्रपटल, सूर्य, चन्द्रमा, आदिको व्याघात नहीं पहुंचा कर और स्वयं छिन्न, भिन्न, नहीं होते हुये तैजस, कार्मण, शरीर सर्वत्र चले जा सकते हैं। मरकर केवल तैजस और कार्मण शरीरको धार रहे संसारी जीवकी तीन लोकमें कहींसे कहीं भी गति रुक नहीं सकती है। अतः तैजस और कार्मणशरीर प्रतीघातरहित हैं।

प्रतीघातो मूर्त्यंतरव्याघातः स न विद्यते ययोस्तेऽप्रतीघाते तैजसकार्मणे। कुत इत्याह।

प्रतीघात शब्दका अर्थ अन्य मूर्त पदार्थोंसे टक्कर कर व्याघातको प्राप्त हो जाना है। वह गिर जाना या छिन्न भिन्न हो जाना अथवा रुक जाना कोई सा भी प्रतीघात जिन शरीरोंके विद्यमान नहीं है वे तैजस और कार्मणशरीर " अप्रतीघात " माने जाते हैं। कोई सविनय प्रश्न करता है कि यह अप्रतीघात किस कारणसे है ? ऐसी जिज्ञासा होनेपर श्री विद्यानन्द आचार्य उत्तरवार्त्तिकको कहते हैं।

सर्वतोप्यप्रतीघाते परिणामनिमित्ततः ।
न सर्वतो प्रतीघाते परिणामविशेषतः ॥ १ ॥

तैजस और कार्मणशरीरका परिमाण इस ढंगका सूक्ष्म है जिस कारण कि निमित्तसे वे तैजस, कार्मण शरीर सभी स्थानोंमें प्रतीघात रहित हैं, परिणाम विशेष होनेसे। दूसरे वैक्रियिक और आहारक शरीर सर्वतः प्रतीघातरहित नहीं हैं। अर्थात्—वैक्रियिक शरीर त्रसनालीमें यथायोग्य कुछ योजन या डेढ राजू चार, पांच, छह, राजू, तेरह राजूतक गमन करनेकी शक्ति रखता है। आहारक शरीर ढाई द्वीपमें सर्वत्र अप्रत्याहत जा सकता है, इससे बाहर जानेपर वैक्रियिक या आहारक शरीर टूट, फूटकर, नष्ट भ्रष्ट हो जायगा, जा ही नहीं सकेगा। किन्तु तैजस और कार्मण शरीरकी परिणति उन सूक्ष्म विशेषताओंको लिये हुये हैं, जिनसे कि वे लोकमें सर्वत्र विना रोक टोकके अक्षुण्ण चले जाते हैं।

वैक्रियिकाहारकयोरप्यप्रतीघातत्वमिति न मंतव्यं, सर्वतोऽप्रतीघातस्य तयोरभावात् । न हि वैक्रियिकं सर्वतोऽप्रतीघातमाहारकं वा प्रतिनियतविषयत्वात्तदप्रतीघातस्य । तैजसकार्मणे पुनः सर्वस्य संसारिणः सर्वतोप्रतीघाते ताभ्यां सह सर्वत्रोत्पादान्यथानुपपत्तेः ।

कोई मान बैठा है कि स्थूल औदारिक भले ही पर्वत, वज्रपटल, आदिसे रुक जावे, किन्तु वैक्रियिक या आहारक शरीरका तो पर्वत, भित्ति, सूर्य, विमान, आदिमें (से) कोई प्रतीघात नहीं होता है। अतः तैजस, कार्मणके समान वैक्रियिक और आहारकको भी प्रतीघातरहितपना है। आचार्य कहते हैं कि यह तो नहीं मानना चाहिये। क्योंकि लोकमें सब ओरसे सभी स्थलोंमें उनके अप्रतीघातका अभाव है। देखिये, वैक्रियिक अथवा आहारक शरीर सर्व स्थलोंमें प्रतीघात रहित नहीं हैं। क्योंकि उनका अप्रतीघात तो प्रतिनियत स्थानोंमें मर्यादित हो रहा है। त्रसनालीके बाहर स्थावर लोकमें आहारक या वैक्रियिक शरीर नहीं जा पाते हैं। किन्तु फिर सम्पूर्ण संसारियोंके तैजस और कार्मण तो सभी स्थानोंसे सभी स्थलोंके लिये जाने, आने, में प्रतीघातरहित हैं। क्योंकि उन तैजस और कार्मण शरीरके साथ इस संसारी जीवकी सभी स्थलोंमें उत्पत्ति होना अन्यथा यानी तैजस कार्मण को अप्रतीघात माने विना बन नहीं सकता है। जबतक संसार है तबतक तैजस और कार्मण तो लगे ही रहेंगे। इनके साथ ही जीवका आना, जाना, हो सकता है।

ततस्तर्हि सूत्रे सर्वतो ग्रहणं कर्तव्यमिति चेत् न, मुख्यस्य प्रतीघातस्यात्र विवक्षितत्वात्। कुतः पुनस्तादृशोऽप्रतीघात इति चेत्, सूक्ष्मपरिणामविशेषादयस्पिंडे तेजोनुप्रवेशवत्।

कोई पण्डित आक्षेप करता है कि तैसा होनेसे यानी सर्वत्र अप्रतीघातकी विवक्षा करनेपर तब तो इस सूत्रमें सर्वतः यह पदग्रहण करना चाहिये, जब कि सर्व स्थलोंसे लोकके सभी स्थलोंमें वे प्रतीघातरहित हैं ? आचार्य कहते हैं कि यह तो नहीं कहना। क्योंकि मुख्य प्रतीघातकी यहां विवक्षा प्राप्त हो रही है। अतः विना कहे ही " सर्वत्र अप्रतीघात " यह अर्थ कह दिया जाता है। यों थोडी थोडी दूरके स्थानोंमें तो स्थूल औदारिकका भी अप्रतीघात बन रहा है, इससे क्या हुआ ? सूत्रकारको यहां मुख्य प्रतीघातकी विवक्षा हो रही है। तैजस और कार्मण शरीरमें सम्पूर्णरूपसे मुख्य प्रतीघात नहीं है। पुनः यहां कोई पूंछता है कि क्या कारण है ? जिससे तैजस और कार्मण शरीरका तिस प्रकारका सर्वत्र अप्रतीघात है ? कहीं भी इनको कोई रोक नहीं सकता है ? यों कहनेपर तो आचार्य समाधान करते हैं कि लोहपिण्डमें जैसे तेजोद्रव्यका अनुप्रवेश हो जाता है, तवेमें नीचेसे अग्नि घुसकर ऊपरकी रोटीमें संयुक्त हो जाती है, उसी प्रकार सूक्ष्म विशेषपरिणाम होनेसे उनका कहीं भी प्रतीघात नहीं होता है। भावार्थ—घडेमें भीतर पानी भर देनेपर कुछ आर्द्रता ऊपर झलक आती है। पाषाणमें तेल घुस जाता है। ताडपीनका तेल चर्ममें प्रविष्ट होकर परली ओर निकल जाता है। चौमासेकी सील सात सन्दूकोंके भीतर घुस जाती है। जब स्थूलपरिमाणवाले पदार्थ भी नियत पदार्थोंमें अन्तःप्रविष्ट हो जाते हैं, उसी प्रकार सूक्ष्मपरिणति विशेष हो जानेसे तैजस और कार्मण शरीर सर्वत्र अप्रत्याहत चले जा सकते हैं। जैनसिद्धान्तमें कारण अनुसार कार्यव्यवस्था मानी गयी है। कोई पोल नहीं है। जिस पदार्थमें जैसा जैसा जहां जहां प्रतीघात, अप्रतीघात, होनेका परिणामविशेष होगा, वह पदार्थ वहांतक प्रतीघातवाला या अप्रतीघातवाला माना जायगा। दीपक या मसालका प्रकाश चर्म, मांस, कपडा, पत्र, आदिको भेदकर भीतर नहीं घुस सकता है। किन्तु " ऐक्सरे " नामक यंत्रद्वारा बिजलीका प्रकाश तो चर्म आदिको पार कर जाता है। खदरमेंसे पानी छन जाता है, प्रकाश नहीं। किन्तु कांचमेंसे प्रकाश निकल जाता है, पानी नहीं।

ये त्वाहुः, पूर्वं पूर्वं सूक्ष्मं युक्तं प्रदेशतोल्पत्वादिति तान् प्रत्याह।

जो भी कोई विद्वान् यों कह रहे हैं कि परमाणुओंकी संख्याके अल्प, अल्प, होनेसे तो पहिले पहिले शरीरोंको सूक्ष्म कहना युक्त है। उनके प्रति तो श्री विद्यानन्द आचार्य यों समाधान कहते हैं।

प्रदेशतोल्पतातारतम्यं कायेषु ये विदुः।
सूक्ष्मतातारतम्यस्य साधनं ते कुतार्किकाः ॥ २ ॥

तस्य कार्पासपिंडेनानेकांताच्छिथिलात्मना ।
प्रदेशबहुतातारतम्यवत्स्थौल्यबंधने ॥ ३ ॥

प्रदेशोंकी अपेक्षा अल्पपनेका तारतम्य ही शरीरोंमें सूक्ष्मपनेके तारतम्यका ज्ञापक हेतु है, इस प्रकार जो नैयायिक समझ बैठे हैं वे खोटी तर्कको धारनेवाले हैं । क्योंकि उस हेतुका शिथिलस्वरूप फूल रहे रुईके पिण्ड करके व्यभिचार दोष हो जाता है । जैसे कि स्थूलपनके बन्धनको साधनेमें प्रयुक्त किये गये प्रदेशबहुतपनेका तारतम्य हेतु रुईसे व्यभिचारी हो जाता है । अर्थात्—जिसमें प्रदेश प्रदेश बहुत होते हैं, वह स्थूल होता है। यह हेतु लोहपिण्डसे व्यभिचारी है। उसी प्रकार जिसमें प्रदेश थोडे होते हैं वह अल्पपरिमाणवाला सूक्ष्म पदार्थ है । इस व्याप्तिका हेतु भी धुनी हुई रुईसे व्यभिचार दोषको धार रहा है । थोडे प्रदेश होनेपर भी शिथिल रुई लम्बे चौडे स्थानको घेर रही है, जब कि बहुप्रदेशी लोहपिण्ड छोटे स्थानमें समजाता है ।

यथैव प्रदेशबहुत्वतारतम्यमुत्तरोत्तरशरीरेषु स्थूलत्वप्रकर्षे साध्ये निबिडावयवसंयोग-परिणामेनायस्पिंडेनानैकांतिकमिति न तत्र स्थूलतातारतम्यं साधयति तथा प्रदेशाल्पत्व-तारतम्यमपि पूर्वशरीरेषु न सूक्ष्मतातारतम्यमिति स्वहेतुविशेषसांनिध्यात् तैजसकार्मणयोरनंतगुणत्वेपि पूर्वकायात्सूक्ष्मपरिणामः सिद्धः सर्वतोप्रतीघातत्वं साधयत्येवायस्पिंडे तेजोनुप्रवेशवदिति सूक्तं । न हि तेजसोयस्पिंडेन प्रतीघाते तत्रानुप्रवेशो युज्यते ।

जिस ही प्रकार पिछले पिछले शरीरोंमें स्थूलताके प्रकर्षको साध्य करनेपर प्रयुक्त किया गया प्रदेशोंके बहुतपनेका तारतम्य रूप हेतु तो अवयवोंके सघन संयोग हो जाना रूप परिणामको धारनेवाले लोहपिण्डकरके व्यभिचारी है, इस कारण वह हेतु उन उत्तरोत्तर शरीरोंमें स्थूलपनके तारतम्यको नहीं साध पाता है, तिसी प्रकार प्रदेशोंकी अल्पताका तारतम्य होना रूप ज्ञापक हेतु भी पूर्व पूर्व शरीरोंमें सूक्ष्मताके तारतम्यको नहीं साध पाता है। इस कारण अपने अपने हेतु विशेषोंकी सन्निकटतासे तैजस और कार्मणको अनन्तगुणा होते हुये भी पूर्वशरीरसे सूक्ष्म परिणाम सहितपना सिद्ध हो जाता है, जो कि सब ओरसे उन दोनोंके अप्रतीघातपनेको साध ही देता है, जैसे कि लोह पिण्डमें तेजोद्रव्यका अनुप्रवेश हो जाता है। तभी तो इस बातको हम पहिली वार्तिकोंमें बहुत अच्छा कह चुके हैं । यदि तेजोद्रव्यका लोहपिण्ड करके प्रतीघात माना जायगा तो ऐसी दशामें वहां लोहेमें अग्निका प्रवेश नहीं हो सकेगा । किन्तु लोहेके तवेमें या पीतल, तांबे के पात्रमें तेजोद्रव्य घुस जाता दीखता है, बिजली तो हजारो मील लम्बे ठोस तारमें घुसी चली जाती है ।

स्यान्मतं, तेजसः संयोगविशेषादयस्पिंडावयवेषु कर्मोत्पद्यते ततो विभागस्ततः संयोगविनाशस्ततोपि तस्यायस्पिंडावयविनो विनाशस्ततोप्यौष्ण्यापेक्षादग्निसंयोगात्तदवयवेष्वनुष्णा-

मार्गदर्शक :- आचार्य श्री सुविधिसागर जी महाराज

शीतस्पर्शविनाशः परस्मादग्निसंयोगादुष्णस्पर्शोत्पत्तिः ततस्तदुपभोक्तुरदृष्टविशेषवशाद्द्व्यणुकादि प्रक्रमेण तादृशस्यैवायस्पिंडस्योत्पत्तिः । एवं च नायस्पिंडे तदवस्थे तेजसोनुप्रवेशोस्ति यतोऽप्रतीघातस्य विधाने निदर्शनीक्रियेतेति । तदयुक्तं, प्रतीतिविरोधात् । स एवायमयस्पिंडस्तेजोव्याप्तः प्रतिभाति यः पूर्वमनुष्णः समुपलब्ध इति प्रतीतेः । परत्र प्रक्रियामात्रस्य जातुचिदप्रतीतेर्न भ्रांतत्वं । सदृशापरोत्पत्तेस्तथा प्रतीतिरिति चेन्न, एकत्वादिवत् । न हि किंचिन्मूर्तमति प्रविशदमूर्तं दृष्टं । व्योमदृष्टमिति चेन्न, तत्र मूर्तमति मूर्तेष्वपि तथा प्रसंगात् । तथा च तत्कथंचित्प्रत्यभिज्ञानादेकत्वसिद्धिः । बाधकरहितात्ततस्तत्सिद्धौ कथमयस्पिंडेपि प्रत्यभिज्ञानादेकत्वं न सिध्येत् ? न हि तत्र किंचिद्बाधकमस्ति ।

यदि यहां वैशेषिकोंका मन्तव्य ऐसा होवे कि लोहेके तवेमें अग्नि नहीं घुसती है। किन्तु लाल तपा हुआ तवा एक नया पदार्थ ही उत्पन्न हो जाता है। पहिला तवा रहता ही नहीं है। वह पहिले तवेके नाशकी और नये लोहपिण्डके उत्पादकी प्रक्रिया इस प्रकार है कि तेजोद्रव्यके विशेषसंयोगसे लोहपिण्डके अवयवोंमें पहिले क्रिया उपजती है। क्रिया या अनेक क्रियाओंके उपज जानेके पीछे दूसरे समयमें उन लोहअवयवोंका विभाग हो जाता है। अर्थात्—मिले हुये अवयव उस क्रियाके द्वारा पृथक् पृथक् टुकडे हो जाते हैं। विभागगुण संयोगगुणका नाशक है। अतः पहिले हो रहे संयोगका विभागकरके तीसरे समयमें नाश हो जाता है। उसके भी पीछे संयोगका नाश हो चुकनेपर उस लोहपिण्ड अवयवीका विनाश हो जाता है। स्थूल अवयवोंका भी नाश होते होते परमाणु रह जाते हैं। उसके पीछे उष्णताकी अपेक्षा रखनेवाले अग्निसंयोगसे उन परमाणुस्वरूप लोह अवयवोंमें अनुष्णशीत स्पर्शका विनाश हो जाता है। अर्थात्—वैशेषिकोंने पृथिवीमें अनुष्णाशीत स्पर्श माना है। जब कि लोहा पृथिवी है। अतः उसका स्पर्श अनुष्णाशीत था, अगले क्षणमें अनुष्णाशीत स्पर्शका नाश हो गया। साथमें उन क्रियाओंका भी नाश हो गया। वैशेषिकोंके यहां क्रिया चार क्षणसे अधिक नहीं ठहरती है। पहिले क्षणमें क्रिया हुई दूसरे क्षणमें उसने विभागको किया, तीसरे क्षणमें पूर्व संयोगका नाश, चौथे क्षणमें उसी क्रियासे उत्तरदेश संयोग होकर पांच क्षणमें क्रियाका नाश हो जाता है। पुनः अन्य क्रियायें उत्पन्न होती रहती हैं। यहांतक अवयवी उसके अवयव उसके भी छोटे छोटे अवयव इस ढंगसे लोहपिण्डके परमाणुयें हो गये हैं। यों अबतक पूर्वपिण्डका विनाश हो चुका। अब नवीन पिण्डका उत्पाद सुनिये। पुनः दूसरे अग्निसंयोगसे उन परमाणुओंमें नवीनस्पर्शकी उत्पत्ति होती है, उसके पश्चात् उस उष्णलोहपिण्डद्वारा रसोई जीमना, मुरस जाना, आदिका उपभोग करनेवाले जीवोंके विशेष पुण्य, या पापकी अधीनतासे परमाणुओंमें क्रिया होनेसे क्षेत्रसे क्षेत्रान्तररूप होना विभाग उपजाता है। विभागसे अन्य क्षेत्रके साथ हो रहे पूर्वसंयोगका विनाश हो जाता है। पीछे दूसरे परमाणुके साथ संयोग हो जाता है। दो दो परमाणुओंका संयोग

हो चुकनेपर पीछे अणुकोंकी उत्पत्ति होती है। तीन, तीन द्व्यणुकोंसे वहां सब लोह अवयवोंके त्र्यणुक बन जाते हैं। चार चार त्र्यणुकोंके सब चतुरणुक बन जाते हैं, यों पंचाणुक, षडणुक, इस क्रमसे एक वैसे ही अत्युष्ण नवीन लोहपिण्डकी उत्पत्ति हो जाती है। इस प्रकार हम वैशेषिकोंके यहां वैसाका वैसे ही लोहपिण्डके अवस्थित बने रहनेपर तेजोद्रव्यका अनुप्रवेश नहीं माना गया है। जिससे कि अप्रतीघातका विधान करनेमें आप जैनलोग लोहपिण्डमें अग्निके प्रवेशको दृष्टान्त कर सकें। यहांतक वैशेषिक कह चुके हैं। अब आचार्य कहते हैं कि यह कथन युक्तिविरुद्ध है। क्योंकि प्रतीतिओंसे विरोध आता है। यह वही लोहपिण्ड भला तेजोद्रव्यसे व्याप्त हो रहा प्रतिभासता है, जो लोहपिण्ड पहिले अनुष्ण भले प्रकार दीख चुका था, ऐसी बालक, बालिकाओंतकको प्रतीति हो रही है। दूसरे वैशेषिकोंके यहां जो उत्पादविनाशकी केवल प्रक्रिया गढ दी गयी है, उसकी तो किसीको कभी प्रतीति नहीं होती है। यदि नीचे अग्नि जलानेसे अनुष्ण लोहा या तांबेका बर्तन टूट फूट जाता तो उसमें का दूध या घी फैल जाता, किन्तु ऐसा नहीं हो रहा है। किन्तु यह वही लोहपिण्ड है, वहका वही बर्तन है, यह प्रतीति हो रही है, जो कि भ्रान्तिस्वरूप नहीं है। यदि यहां वैशेषिक यों कहें कि सदृश ही दूसरे दूसरे लोहपिण्डोंकी उत्पत्ति हो जानेसे तुमको तिस प्रकार "यह वही है" ऐसी प्रतीति हो गयी है, जैसे कि दीपकलिकाओंमें या किसी चूर्णमें यह वही है, यह सादृश्यको कारण मानकर प्रतीति हो जाती है। ग्रन्थकार कहते हैं कि यह तो नहीं कहना। क्योंकि घटके एकपन तदेवपन, आदिके समान लोहपिण्डमें एकत्व प्रतीति भी समीचीन है। मूर्त्तिमान् पदार्थोंमें प्रवेश कर रहा कोई अमूर्त पदार्थ नहीं देखा गया है। यदि कोई यहां यों कहें कि अमूर्त्त आकाश तो मूर्तिमान् घटादि में प्रवेश कर जाता है। ग्रन्थकार कहते हैं कि यह तो नहीं कहना। क्योंकि उस आकाशके मूर्तिमान् होते सन्ते ही घट, पट, आदि मूर्त्त पदार्थोंमें भी तिस प्रकारका प्रसंग हो जावेगा। अर्थात्—आकाश मूर्त नहीं है, क्रियावान् भी नहीं है। अतः वह मूर्त्तोंमें प्रविष्ट नहीं हो सकता है। (यहांका यह पाठ कुछ अप्रकृतसा दीखता है विशेष बुद्धिमान् पुरुष पूर्वापार संदर्भको ठीक मिला लेवें)। और तैसा होनेपर कथंचित् एकत्वको विषय करनेवाले प्रत्यभिज्ञानसे एकपनेकी सिद्धि होजाती है, बाधक प्रमाणोंसे रहित हो रहे उस प्रत्यभिज्ञान द्वारा उस एकपनकी सिद्धि होना मान चुकनेपर लोहपिण्डमें भी एकत्व प्रत्यभिज्ञानसे भला एकत्व क्यों नहीं सिद्ध हो जायगा ? कारण कि वहां भी तो कोई बाधक प्रमाण विद्यमान नहीं है।

स्यान्मतं, तेजोऽयस्पिंडे तदवस्थे नानुप्रविशति मूर्तत्वाल्लोष्ठवदित्येतद्बाधकमिति तदसद्धेतोः संदिग्धविपक्षव्यावृत्तिकत्वात् सर्वज्ञत्वाभावे वक्तृत्वादिवत्। न हि किंचिन्मूर्तिमति प्रविशदमूर्तं दृष्टं। व्योम दृष्टमिति चेत्, तत्र मूर्तिमतोनुप्रवेशात्तथा प्रतीतेरबाधत्वादित्यलं प्रसंगेन।

यदि वैशेषिक पण्डित "यह वही लोह पिण्ड है" इस प्रत्यभिज्ञानमें बाधकप्रमाण उपस्थित करते हुये अपना मन्तव्य यों प्रकाशित करें कि लोहपिण्डकी ठीक वैसीकी वैसी ही अवस्था बनी

रहनेपर उसमें तेजोद्रव्य प्रवेश नहीं कर सकता है (प्रतिज्ञा) मूर्त्त होनेसे (हेतु) डेलके समान (अन्वय दृष्टान्त) अर्थात्–डेल जिसमें प्रवेश करता है वह पदार्थ वैसाका वैसा ही नहीं बना रहता है। इसी प्रकार लोहमें अग्निके घुस जानेपर लोहा विनष्ट होकर दूसरा बदल जाता है। यह तुम्हारे एकत्व प्रत्यभिज्ञानका बाधक प्रमाण खडा हुआ है। आचार्य कहते हैं कि उन वैशेषिकोंका इस प्रकार कहना प्रशंसनीय नहीं है। क्योंकि उनके हेतुकी विपक्षमें व्यावृत्ति होना संदिग्ध हो रहा है, जैसे कि अर्हन् या गुरुको सर्वज्ञपनेका साधक सादरों द्वारा दिये गये वक्तृत्व, पुरुषत्व, हाथ पांव सहितपन आदि हेतुओंकी विपक्षसे व्यावृत्ति होना संदिग्ध है। अर्थात्–अर्हन्त (पक्ष) सर्वज्ञ नहीं हो सकते हैं (साध्य) वक्ता होनेसे (हेतु) गलीके मनुष्य समान (अन्वय दृष्टान्त) इस अनुमानका वक्तापन हेतु संदिग्धव्यभिचारी है। क्योंकि सर्वज्ञमें भी वक्तापन संभावित है। ज्ञानके प्रकर्ष होनेपर कोई वक्तापनका अपकर्ष हो रहा नहीं देखा जाता है। बल्कि ज्ञानके बढनेपर वक्तृत्व शक्ति बढ रही प्रतीत होती है। अथवा विपक्ष हो रहे सर्वज्ञमें पुरुषपना भी वर्त्त सकता है। इसी प्रकार मूर्तत्व हेतु भी संदिग्ध व्यभिचारी है। अतः वहका वही मूर्त पदार्थ बना रहनेपर भी तेजोद्रव्य प्रवेश कर सकता है। छेदोंवाली भीतमें डेला प्रवेश कर जाता है, किन्तु भीत वह की वही बनी रहती है। गढमें गोली घुस जानेसे सहसा अवस्था नहीं बदल जाती है। पेटमें अन्न, पान, का प्रवेश करलेने पर देवदत्तके शरीरकी सर्वथा परावृत्ति नहीं हो जाती है। मूर्तिमान पदार्थमें मूर्तपदार्थ प्रवेश करता है। मूर्त्तमें कोई भी अमूर्त्त प्रवेश करता हुआ नहीं देखा गया है। आकाश, धर्म, अधर्म, और काल ये अमूर्त्त, पदार्थ तो जहांके तहां अवस्थित हैं। ये कहीं जाकर प्रवेश नहीं करते। इनमें भले ही कोई मूर्त्त पदार्थ प्रवेश कर जाय। हां, शुद्ध जीव मोक्षगमन करते समय ऊर्ध्वलोक प्रति गमन करता है। वह कोई बाण, डेल आदिके समान प्रवेश करनेवाला नहीं माना गया है। शेष संसारी जीव तो कर्म बन्धकी अपेक्षा मूर्त्त ही बने बनाये हैं। यदि यहां कोई यों आक्षेप करे कि देखो आकाशद्रव्य अमूर्त्त हो रहा मूर्त्तपुद्गलोंमें प्रवेश कर रहा देखा गया है। यों कहनेपर तो आचार्य कहते हैं कि वहां भी आकाशमें मूर्त्तिमान्का प्रवेश है। मूर्तिमान्में आकाशका प्रवेश नहीं है। आकाश तो व्यापक है कहांसे कहां जाय ? बादलोंके चलनेपर किसी किसीको चन्द्रमा चलता दीखता है। कभी काले बादलोंमें चंद्रमा घुसता दीखता है, यह सब भ्रांति है। अतः लोहपिण्डमें तिस प्रकारकी एकत्व प्रतीतिका कोई बाधक नहीं है। बाधारहित एकत्व प्रत्यभिज्ञानसे वहां एकत्व सिद्ध हो जाता है। वाचालक वैशेषिकोंके सन्मुख हमने सारभूत कथन कह दिया है। अधिक प्रसंग बढानेसे कोई विशेष प्रयोजन सिद्ध नहीं हो सकेगा उनका उत्पाद विनाश प्रक्रियाको दिखलाना कोरा फटाटोप मात्र है।

ननु कर्मैव कार्मणमित्यस्मिन् पक्षे न तच्छरीरं पुरुषविशेषगुणत्वाद्बुध्यादिवदिति कश्चित्तं प्रत्याह।

यहां वैयधिकरण्य वैशेषिकादि कोरसे स्वपक्षका अवधारण है कि स्वार्थमें अण् प्रत्यय करनेपर कर्म ही कार्मण शरीर है यों इस पक्षमें वह कार्मण तो कोई शरीर नहीं है, प्रत्युत वह अदृष्ट तो बुद्धि, सुख, दुःख आदिके समान पुरुषका विशेष गुण है, जिसको आप जैन कर्म कहते हैं। उसको हमारे यहां अदृष्ट यानी पुण्य, पाप, कहा गया है। इस प्रकार अनुमान बनाकर कोई वैशेषिक कह रहा है, उसके प्रति आचार्य महाराज वार्तिक द्वारा समाधान कहते हैं, उसको सुनिये।

कर्मैव कार्मणं तन्न शरीरं नृगुणत्वतः।
इत्यसद्द्रव्यरूपेण तस्य पौद्गलिकत्वतः ॥ ३ ॥

कर्म ही कार्मण है जो कि धर्म, अधर्म, कहे जाते हैं वह कर्म (पक्ष) शरीर नहीं है, (साध्य) आत्माका विशेष गुण होनेसे (हेतु) बुद्धिके समान (अन्वयदृष्टान्त) यों वैशेषिकोंका कहना सत्यार्थ नहीं है। क्योंकि उस कर्मको द्रव्यरूपसे पुद्गलों करके निर्मितपना सिद्ध हो रहा है। अर्थात्—कर्म यदि आत्माके गुण होते तो आत्माको पराधीन नहीं कर सकते थे। जो जिसका गुण होता है वही उसको परतन्त्र नहीं बना देता है। जब कि यह संसारी जीव परवश हो रहा है, अतः सिद्ध हो जाता है कि कर्म विजातीय पौद्गलिक द्रव्य हैं। द्रव्यका निज गुण उसको विभाव अवस्थामें नहीं पटक देता है। निजगुणोंको नाश करनेके लिये मुमुक्षुका प्रयत्न नहीं होता है। अन्यथा आत्म द्रव्यका ही नाश हो जायगा।

न हि कर्म धर्माधर्मरूपमदृष्टसंज्ञकं पुरुषविशेषगुणस्तस्य द्रव्यात्मना पौद्गलिकत्वात्ततो नाशरीरत्वसिद्धिः।

वैशेषिकोंके यहां जिनकी संज्ञा अदृष्ट मानी गयी है, ऐसे धर्म, अधर्मस्वरूप कर्म तो आत्माके विशेष गुण नहीं हैं। क्योंकि द्रव्यस्वरूपसे वे पुद्गलके गढे हुये हैं। तिस कारण कर्मोंको शरीर रहितपनकी सिद्धि नहीं है। संसारी आत्माका सूक्ष्मशरीर पौद्गलिककर्म है, जो कि आत्मद्रव्यसे भिन्न द्रव्यपुद्गलका बन रहा औपाधिक शरीर है, जैसे कि अस्थिमांस रक्तमय यह दृश्यमान स्थूल शरीर पुद्गल निर्मित है।

भावकर्मैवात्मगुणरूपं न द्रव्यकर्म पुद्गलपर्यायत्वमात्मसात्कुर्वत्प्रसिद्धमिति मन्यमानं प्रत्याह।

वैशेषिक कहते हैं कि जैन पण्डित भी राग, द्वेष, अज्ञान, ईर्ष्या, अनुत्साहको भावकर्म मानते हुये आत्माका गुण (विभावपरिणाम) मानते ही हैं। सच पूछो तो आत्मामें अज्ञान, राग, द्वेष, आदि भावकर्म ही आत्माके गुणस्वरूप हो रहे विद्यमान हैं। पुण्यकर्म तो पुद्गलके पर्यायपनको अपने अधीन करता हुआ कोई आजतक प्रसिद्ध नहीं है। कोई भी दार्शनिक विचारा अमूर्त आत्माके

ऊपर जम रहे पौद्गलिक कर्मोंको नहीं स्वीकार कर रहा है। इस प्रकार मान रहे वैशेषिकोंके प्रति आचार्य महाराज समाधानवचन कहते हैं।

कर्म पुद्गलपर्यायो जीवस्य प्रतिपद्यते।
पारतंत्र्यनिमित्तत्वात्कारागारादिबंधवत् ॥ ४ ॥

जीवके कर्म तो पुद्गलकी पर्याय समझे जा रहे हैं (प्रतिज्ञा) जीवकी परतंत्रताके निमित्त कारण होनेसे (हेतु) कारागार (जेलखाना) सांकल, बेड़ी, आदिके बंध समान (अन्वयदृष्टान्त)। अर्थात्—देवदत्त या गायको जेल घर या सांकलमें बांध दिया जाय ऐसी दशामें वह बंधन उन आत्माओंका निजगुण नहीं है, किन्तु पौद्गलिक है। इसी प्रकार जीवकी परतंत्रताका निमित्तकारण हो रहा कर्म पदार्थ भी आत्मासे विजातीय द्रव्य माने गये पुद्गलकी पर्याय है।

क्रोधादिभिर्व्यभिचार इति चेन्न, तेषामपि जीवस्य पारतंत्र्यनिमित्तत्वे पौद्गलिकत्वोपपत्तेः। चिद्रूपतया संवेद्यमानाः क्रोधादयः कथं पौद्गलिकाः प्रतीतिविरोधादिति चेत् न, निर्हेतोर्व्यभिचारायोगात् तेषां पारतंत्र्यनिमित्तत्वाभावात्। द्रव्यक्रोधादय एव हि जीवस्य पारतंत्र्यनिमित्तं न भावक्रोधादयस्तेषां स्वयं पारतंत्र्यरूपत्वाद्द्रव्यक्रोधादिकर्मोदये हि सति भावक्रोधाद्युत्पत्तिरेव जीवस्य पारतंत्र्यं न पुनस्तत्कृतमन्यत्किंचिदित्यव्यभिचारी हेतुर्नागमकः सदा।

यदि कोई यों कहे कि क्रोध, अभिमान, आदि करके आप जैनोंके हेतुका व्यभिचारदोष आता है। देखो, क्रोध आदिक भाव भला जीवको परतंत्र करनेके निमित्त तो हैं, किन्तु पुद्गलकी पर्याय नहीं हैं। जीवके औदयिकभाव वे क्रोधआदिक तो स्वतत्त्व माने गये हैं। आचार्य कहते हैं कि यह तो नहीं कहना। क्योंकि जीवकी पराधीनताके निमित्त होनेपर उन क्रोध आदिकोंको भी पुद्गल निर्मितपना बन जाता है। हेतुके रहनेपर साध्य भी रहजाय ऐसी दशामें व्यभिचारदोष नहीं आता है। कहीं तो पुद्गल निमित्त है, क्वचित् पुद्गल उपादान कारण है, वे सभी कार्य पौद्गलिक हैं। यदि वैशेषिक फिर यों कहें कि क्रोध आदिक तो जीवके निज चैतन्य रूप करके सम्वेदन किये जा रहे हैं, वे आत्मीय पदार्थ भला कैसे पुद्गलके परिणाम माने जा सकते हैं? क्योंकि प्रतीतियोंसे विरोध हो जावेगा, यानी क्रोध आदिक यदि पुद्गलकी पर्याय होते तो घट, पट, आदिके समान बहिर्भूत देखे जाते और साधारण जीव भी उनको बहिरंग इन्द्रियों द्वारा देख लेते। किन्तु देवदत्तके क्रोधका उसीके अंतरंगमें चेतन आत्मकपने करके सम्वेदन हो रहा है। दूसरे जीवोंको देवदत्तके क्रोधका इन्द्रियजन्य प्रत्यक्ष हो नहीं पाता है। ग्रंथकार कहते हैं कि यह आक्षेप नहीं करना। क्योंकि हेतुके नहीं ठहरनेसे व्यभिचार नहीं हो पाता है। जहां हेतु तो ठहर जाय और साध्य नहीं ठहरे वहां व्यभिचार दिया जा सकता है।

हेतुके नहीं ठहरते हुये साध्यके नहीं ठहरनेपर व्यभिचार दोष नहीं लग पाता है। देखिये, उन क्रोधादिकोंको परतंत्रताके निमित्त कारण होनेका अभाव है, पुद्गलकी कार्मणवर्गणाओंसे बनाये गये द्रव्य क्रोध, द्रव्यमान आदिक ही जीवकी परतंत्रताके निमित्त हैं। उन द्रव्यक्रोध आदिके निमित्तसे हुये जीवके भाव क्रोध, अभिमान आदिक जीवपर्याय तो परतंत्रताके निमित्त नहीं हैं। वे भावक्रोध आदिक तो स्वयं परतंत्रता स्वरूप हैं। क्योंकि पुद्गल द्रव्यके बने हुये क्रोध आदिक कर्मोंका उदय होते सन्ते ही भाव क्रोध आदि जीव परिणामोंकी उत्पत्ति हो रही जीवकी परतंत्रता है। उन पुद्गल निर्मित द्रव्य क्रोध आदि द्वारा की गयी फिर अन्य कोई भी पदार्थ परतंत्रता नहीं है। अर्थात्—क्षमास्वरूप जीवका क्रोध रूप हो जाना ही पराधीनता है। सबको जान लेना इस स्वभावको धारनेवाले जीवका पौद्गलिक ज्ञानावरण कर्मके उदय होनेपर अज्ञानभाव हो जाना ही तो जीवकी पराधीनता है। इस कारण हेतुके नहीं घटित होनेपर और साध्यके भी नहीं ठहरनेपर भावक्रोध द्वारा व्यभिचार नहीं हो सकता है। हमारा प्रयुक्त किया गया परतंत्रताका निमित्तपना हेतु व्यभिचार दोषरहित है। अतः सर्वदा अगमक नहीं है। किन्तु पुद्गल पर्यायपन साध्यका सर्वदा ज्ञापक है।

अत्रापरः स्वप्नांतिकं शरीरं परिकल्पयति तमपसारयन्नाह ।

यहां कोई दूसरा बौद्ध उक्त पांच शरीरोंमें अतिरिक्त स्वप्नमें होनेवाले स्वप्नान्तिक शरीरकी परिकल्पना कर रहा है उसके मतका निराकरण करते हुये श्री विद्यानन्द आचार्य अग्रिम वार्तिकको कहते हैं।

स्वप्नोपभोगसिध्यर्थं कायं स्वप्नान्तिकं तु ये ।
प्राहुस्तेषां निवार्यंते भोग्याः स्वप्नांतिकाः कथम् ॥ ५ ॥
भोग्यवासनया भोग्याभासं चेत्स्वप्नवेदिनां ।
शरीरवासनामात्राच्छरीराभासनं न किम् ॥ ६ ॥

स्वप्न दशामें अनेक प्रकारके सुख दुःख भोगने पडते हैं। कभी कुयेमें गिर पडता है, कभी भोजन करनेका स्वप्न आता है, कभी नावमें बैठकर जाता है, इत्यादिक स्वप्नके उपभोगोंकी सिद्धिकी प्राप्ति करनेके लिये जो बौद्धपण्डित एक स्वप्नान्तिक शरीरको अच्छा कह रहे हैं, उनके यहां तो स्वप्न दशामें होनेवाले स्वप्नान्तिक भोग्यपदार्थ भला कैसे निवारे जा सकते हैं ? अर्थात्—स्वप्नान्तिक शरीरके समान स्वप्नान्तिक घोडा, नाव, धन, कूप, नदी, भोजन, अलंकार, आदिक भोग्य पदार्थ भी मानने चाहिये। जैसे कि यह स्थूल शरीर खाटपर सो जाता है, कहीं बाहर नाव, घोडापर, चढ नहीं सकता है, खाता, पीता, चलता, फिरता नहीं है, हां, दूसरा स्वप्नान्तिक शरीर उक्त क्रियाओंको सुलभतासे कर लेता है, उसी प्रकार निकटवर्ती भोग्य पदार्थ तो यथास्थान रखे रहते हैं। स्वप्न अवस्थामें

न्यारे ही घोडे, भोजन, वस्त्र, स्त्री, धन, आदिक भोग्य पदार्थ गढ लेने चाहिये। इसपर बौद्ध यदि यों कहें कि स्वप्नका ज्ञान करनेवाले जीवोंके पूर्वकालसे लगी आ रही भोग्यपदार्थोंकी वासना करके भोग्यपदार्थोंका प्रतिभास हो जाता है। मिथ्यावासना द्वारा अर्थशून्य झूंठे पदार्थोंका [illegible] मूर्छित, जीवोंके ज्ञान हो रहा देखा जाता है। यों कहनेपर तो आचार्य कहते हैं कि तब तो शरीरकी भी केवल वासनासे ही शरीरका आभास हो जावो, वास्तवमें वहां कोई न्यारा शरीर नहीं है, जैसे कि भोग्य पदार्थ नदी, उपवन, पर्वत, मृतपिता, मित्र, आदिक कोई न्यारे वहां नहीं हैं। विचारा जाय तो किसी भयंकर पदार्थके स्वप्नमें दीख जानेपर इस स्थूलशरीरमें ही कम्प या हृदयमें धडकन हो रही प्रतीत होती है, युवा पुरुषोंको विशेष स्वप्न आनेपर इस स्थूल शरीरमें ही विकार हुआ करते हैं। यों मूर्छित, उन्मत्त, भ्रान्त, दशाओंमें अनेक प्रकारके विपरीत ज्ञान होते हैं। उनके लिये कहांतक झूंठे मूठे अप्रमाणिक शरीरोंकी कल्पना करोगे ?

यथैव हि स्वप्नदशायां भोगोपलब्धिः स्वप्नांतिकं शरीरमंतरेण न घटत इति मन्यते तथा भोग्यानर्थानंतरेणापि सा न सुघटेति भवद्भिर्मननीयं, जाग्रद्दशायां शरीर इव भोग्येष्वपि सत्सु भोगोपलब्धेः सिद्धत्वात्। यदि पुनर्भोग्यवासनामात्रात्स्वप्नदर्शिनां भोग्याभास इति भवतां मतिस्तदा शरीरवासनामात्राच्छरीराभासनमिति किं न मतं ? तथा सति स्वप्नप्रतिभासस्य मिथ्यात्वं सिध्येत्, अन्यथा शरीरप्रतीतेरपि भोग्यप्रतीतेः सुखादिभोगोपलब्धेः स्वप्नत्वप्रसंगात्। ततो न सौगतानां स्वप्नांतिकं शरीरं कल्पयितुं युक्तं नापि स्वाभाविकमित्याह।

कारण कि जिस ही प्रकार जीवका स्वप्न अवस्थामें भोग, उपभोगोंकी उपलब्धि करना स्वप्नान्तिक शरीरको माने विना घटित नहीं होता है, यों बौद्ध मान रहे हैं। तिसी प्रकार भोग्य अर्थोंके विना भी वह भोगोंकी उपलब्धि भी भले प्रकार घटित नहीं हो पाती है। इस कारण आप बौद्ध करके स्वप्नान्तिक भोग्य पदार्थ भी मानने चाहिये। क्योंकि जागृतदशामें जैसे शरीरके होनेपर ही भोगोंकी उपलब्धि होती है। अतः स्वप्नमें भी एक न्यारा शरीर मानना पडता है। उसी प्रकार जाग्रत दशामें भोग्य पदार्थोंके होनेपर ही भोगकी उपलब्धि होती है। इससे सिद्ध है कि स्वप्नमें विलक्षण प्रकारके भोग्य पदार्थ भी हैं। यदि बौद्धोंका यह मन्तव्य होय कि स्वप्नदर्शी पुरुषोंको पूर्वकालीन भोग्य पदार्थोंकी आत्मामें जम गयीं केवल वासनाओंसे ही भोग्योंका आभास हो जाता है, आचार्य कहते हैं कि यों आपका विचार होय तब तो शरीरकी केवल (कोरी) वासनासे स्वप्नमें शरीरका प्रतिभास हो जाता है, यह क्यों नहीं मान लिया जावे ? तैसा होनेपर ही स्वप्न प्रतिभासको मिथ्यापन सिद्ध हो सकेगा। अन्यथा यानी स्वप्नान्तिक भोग यदि मान लिये जायेंगे तो स्वप्न सच्चा बन बैठेगा अथवा शरीरकी प्रतीति हो जानेसे भोग्योंकी प्रतीति हो रही है, इस कारणके जाग्रत दशाके सुख आदि भोगोंकी उपलब्धिको स्वप्नपनेका प्रसङ्ग हो जावेगा। तिस कारण बौद्धोंको निराले स्वप्नान्तिक शरीरकी

कल्पना करना उचित नहीं है। साथमें स्वाभाविक शरीर कल्पना करना भी युक्त नहीं है। इसी बातको श्री विद्यानन्द आचार्य अग्रिम वार्तिक द्वारा कह रहे हैं।

स्वाभाविकं पुनर्गात्रं शुद्धं ज्ञानं वदंति ये।
कुतस्तेषां विभागः स्यात्तच्छरीरशरीरिणोः ॥ ७ ॥

जो बौद्ध विद्वान् फिर जीवके शुद्ध ज्ञानको स्वाभाविक शरीर कह रहे हैं, उन बौद्धोंके यहां शरीर और शरीरवाले जीवका विभाग भला कैसे होगा ? बताओ। अर्थात्—ज्ञानाद्वैतवादी बौद्ध यदि ज्ञानको ही शरीर कह देंगे तो फिर शरीरधारी आत्मा उनके यहां क्या माना जायगा ? बौद्ध ज्ञानवान् आत्माको स्वतन्त्रतत्त्व मानते नहीं हैं।

तदेव ज्ञानमशरीरिव्यावृत्त्या शरीरी स्यादशरीरव्यावृत्त्या शरीरमिति सुगतस्य शुद्धज्ञानात्मनः शरीरत्वं, शरीरित्वं च विभागेन व्यवतिष्ठते कल्पनासामर्थ्यादिति न मंतव्यं, तद्व्यावृत्तेरेव तत्रासंभवात्। सिद्धे हि तस्य शरीरत्वे वा शरीरिणः शरीराच्च व्यावृत्तिः सिध्येत् तत्सिद्धौ च शरीरित्वमशरीरित्वं चेति परस्पराश्रयान्नैकस्यापि सिद्धिः। ततो न स्वाभाविकं शरीरं नाम।

बौद्ध जनोंका यह मन्तव्य है कि ज्ञान पदार्थ तो उपाख्याओंसे रहित है, उसमें कोई वस्तुभूत पदार्थ नहीं ठहरता है। घटत्व, पटत्व, कोई पदार्थ नहीं है। अघटपनकी व्यावृत्ति ही घटत्व है, और अपटपनकी व्यावृत्ति पटत्व है, पटत्व कोई सदृश परिणाम या जाति अथवा सखण्डोपाधि धर्म नहीं है। इसी प्रकार बुद्ध भगवान्के शरीर और शरीरीपन कोई धर्म नहीं है। ज्ञानाद्वैतवादियोंके यहां वह ज्ञान ही शरीरीरहितपनेकी व्यावृत्ति करके शरीरी कहा जाता है और शरीररहितपनकी व्यावृत्ति करके वह ज्ञान ही शरीर कह दिया जाता है। इस प्रकार शुद्ध ज्ञानस्वरूप बुद्ध भगवान्के शरीरपन और शरीरीपन ये दो धर्म विभाग करके व्यवस्थाको प्राप्त हो जाते हैं। अन्यापोह या अतद्व्यावृत्तिकी कल्पनाकी सामर्थ्यसे वस्तुभूत नहीं होते हुये धर्म भी ज्ञानमें गढ लिये जाते हैं। जगत्में भी यही व्यवस्था करनी पडेगी कि धनवान्का अर्थ " दरिद्र नहीं " इतना ही है। पण्डितका अर्थ " मूर्ख नहीं " एतन्मात्र है। पूर्ण धनवान् होना या पूर्ण पण्डित होना तो बहुत बडी बात है। सुंदर बलवान, कुलीन, पुष्ट, व्याख्याता, स्वादु भोजन, आदि प्रशंसनीय पदार्थोंका अर्थ केवल अन्यापोह मात्र है। अब आचार्य कहते हैं कि यह तो बौद्धोंको नहीं मानना चाहिये। क्योंकि उसका स्वभाव माने विना उससे भिन्नकी व्यावृत्ति हो जानेका ही उसमें असम्भव है। कारण कि उस ज्ञानको शरीरीपना यदि गांठका सिद्ध होता तब तो शरीरीकी शरीरसे व्यावृत्ति सिद्ध हो जाती और उस व्यावृत्तिके सिद्ध हो जानेपर शरीरीपन और अशरीरीपन सिद्ध होते। इस प्रकार अन्योन्याश्रय दोष हो जानेसे एककी भी सिद्धी नहीं

हो सकती है। अर्थात्—अग्नि गांठकी उष्ण है तब तो अनुष्ण जल आदि पदार्थोंसे उसकी व्यावृत्ति हो सकती है। किन्तु जो निजस्वरूपसे उष्ण पदार्थ नहीं है उसकी अनुष्णव्यावृत्ति असंभव है। अन्यथा जलके भी अनुष्णव्यावृत्ति बन बैठेगी। दूसरी बात यह है कि ज्ञान आत्मक बुद्धको शरीरीपना वस्तुभूत सिद्ध हो जाय, तब तो शरीरीसे भिन्न शरीर आदिसे उसकी व्यावृत्ति सधपाये और व्यावृत्ति सध चुकनेपर शरीरीपन (कल्पित) और अशरीरीपन सधसके। तीसरी बात यह भी है कि चालिनी न्यायसे बुद्धमें किसी भी व्यावृत्तिकी कल्पना नहीं हो सकती है। क्योंकि शरीरत्व सिद्ध करते समय शरीरसे भिन्न शरीरीपन या अशरीरीपन भी व्यावृत्त हो जायगा। बुद्धमें इनकी भी व्यावृत्ति हो जावेगी तथा शरीरीपनको साधते समय शरीरित्वसे भिन्न शरीरत्वकी भी व्यावृत्ति बुद्धमें घुस जावेगी। तिस कारण उक्त पांच शरीरोंसे न्यारा कोई स्वाभाविक शरीर नाममात्रको भी नहीं है।

यत्पुनरातिवाहिकं नैर्माणिकं च तदस्मदभिमतमेवेत्याह।

जो भी फिर किसीने आतिवाहिक और नैर्माणिक ये दो शरीर माने हैं, वे तो हमको अभीष्ट ही हैं, इसी बातको ग्रन्थकार स्पष्ट कहते हैं।

कार्मणांतर्गतं युक्तं शरीरं चातिवाहिकं।
नैर्माणिकं तु यत्तेषां तन्नो वैक्रियिकं मतं ॥८॥

दोनोंमें पहिला आतिवाहिक शरीर तो कार्मण शरीरमें अन्तर्भूत हो जाता है। अतः भले ही आतिवाहिक शरीर मान लो उचित ही है और जो उनके यहां नैर्माणिक शरीर माना गया ह वह तो हम जैनोंके यहां वैक्रियिक शरीर माना जा चुका है। अर्थात्—यहां वहां अनेक योनियोंमें परिभ्रमण करानेवाला आतिवाहिक शरीर कार्मण शरीर ही तो है तथा स्वल्प कालमें अधिक भोगोंको भोगनेके लिये रचे गये नैर्माणिक शरीर वैक्रियिक शरीर ही समझे जाते हैं। अतः जैनसिद्धांतसे कोई विरोध नहीं आता है।

सांभोगिकं पुनरौदारिकादिशरीरत्रयमप्रतिषिद्धमेवेति न शरीरांतरमस्ति।

जिनका प्रयोजन सम्भोग करना है ऐसे साम्भोगिक शरीर तो फिर औदारिक, वैक्रियिक, आहारक ये तीन शरीर जैनोंके यहां माने ही गये हैं। अतः साम्भोगिक शरीरका हम निषेध नहीं करते हैं। किन्तु वह माने गये पांच शरीरोंसे कोई न्यारा शरीर नहीं है।

नन्वौदारिकाद्यानि भिन्नानि पार्थिवादिशरीराणि संति ततोन्यत्रोपसंख्यातव्यानीति केचित् तान् प्रत्याह।

यहां वैशेषिक अपने मतका अवधारण करते हैं कि जो औदारिक शरीरसे भिन्न हो रहे पृथिवी-निर्मित शरीर या जलनिर्मित शरीर अथवा तैजस और वायवीय शरीर हैं उनको उस औदारिकसे न्यारा

कथन करना चाहिये। यदि सूत्रकारकी त्रुटि हो गयी है तो वार्तिककारको उपसंख्यान द्वारा वह त्रुटि पूरी कर देनी चाहिये, यहांतक कोई कह रहे हैं, उनके प्रति श्री विद्यानन्द स्वामी वार्तिक द्वारा समाधान वचन कहते हैं।

पार्थिवादिशरीराणि येऽन्ये भिन्नानि मेनिरे।
प्रतीतेरपलापेन मन्यतां ते खवारिजम् ॥ ९ ॥

जो वैशेषिक पण्डित इस औदारिक शरीरसे भिन्न पार्थिव शरीर, जलीय शरीर आदिको मान बैठे हैं, प्रतीतिका अपलाप करके चाहे जिस अन्ट, सन्ट, पदार्थको मान लेनेवाले वे वैशेषिक यों आकाशकमलको भी मान लेवें, इसमें क्या आश्चर्य है।

न हि पृथिव्यादीनि द्रव्याणि भिन्नजातीयानि संति तेषां पुद्गलपर्यायत्वेन प्रतीतेः परस्परपरिणामदर्शनाद्भिन्नजातीयत्वे तदयोगात्। न ह्याकाशं पृथिवीरूपतया परिणमते कालादिर्वा। परिणमते च जलं मुक्ताफलादि पृथिवीरूपतया। ततो न तज्जात्यंतरं युक्तं येन पार्थिवादिशरीराणि संभाव्यंते।

पृथिवी, जल, आदिक द्रव्य कोई भिन्न जातिवाले न्यारे न्यारे तत्त्व नहीं हैं। क्योंकि उन पृथिवी, जल, आदिकोंकी पुद्गलके पर्यायपने करके प्रतीति हो रही है, परस्परमें एक दूसरेकी पर्याय हो जाना देखा जाता है। यदि पृथिवी, जल, आदिक द्रव्योंको भिन्न भिन्न जातिवाला तत्त्वान्तर माना जावेगा तो उस परस्पर परिणाम होनेका योग नहीं बन सकेगा। तुम वैशेषिकोंके यहां भी पृथिवी स्वरूप करके आकाश द्रव्य नहीं परिणमता है अथवा काल, आत्मा, आदिक द्रव्य भी पृथिवी या जल नहीं बन जाते हैं। अतः ये भिन्न जातिवाले द्रव्यान्तर हैं। किन्तु सीपके मुखमें पडा हुआ जल कुछ कालमें मोती हो जाता है, मेघजल ही अनेक वनस्पतियां बन जाता है, जलके लकडी, पाषाण आदि परिणाम हो जाते हैं, जो कि कठिन होनेसे आपके मतमें पृथिवी पदार्थ माने गये हैं। आकाशमें, विशेष वायुयें जल होकर बरस जाती हैं। अग्निकी भस्म पृथिवी हो जाती है। कपडा, लकडी, आदिक पार्थिव पदार्थ जलकर अग्नि होजाते हैं। दीपकसे काजल बन जाता है। इस ढंगसे परस्परमें पृथिवी, जल, तेज, वायुओंका परिणामपरिणामी भाव देखा जाता है। तिस कारणसे उन पृथिवी, जल आदिकोंको न्यारी न्यारी जातिवाला कहना उचित नहीं है, जिससे कि पार्थिव शरीर या जलीय शरीर, आदिक न्यारे शरीरोंके सद्भावकी संभावना की जा सके।

संत्यपि तानि नैतेभ्यः शरीरेभ्यो भिन्नानि प्रतीतेर्विषयभावमनुभवंति व्योमारविंदवत्। पार्थिवं हि शरीरं यदिंद्रलोके यच्च तैजसमादित्यलोके यदाप्यं वरुणलोके यच्च वायव्यं वायुलोके वेदितव्यं, तद्वैक्रियिकमेव देवनारकाणामौपपादिकस्य शरीरस्य वैक्रियिकत्वात्। यच्च चातुर्भू-

तिकं पांचभौतिकं वा कैश्चिदिष्टं शरीरं मनुष्यातिरश्चां तदौदारिकमेव च, न ततोन्यदिति पंचैव यथोक्तानि शरीराणि व्यवतिष्ठंते सर्वविशेषाणां तत्रांतर्भावात् ।

और ये पार्थिव, जलीय, आदि शरीर विद्यमान हैं तो भी वे इन पांच शरीरोंसे भिन्न होते हुये प्रतीतिके विषयपनको नहीं अनुभव कर रहे हैं। जैसे कि आकाशपर लगा हुआ कमल कोई सद्भूत प्रमेय नहीं हैं। उसी प्रकार इन औदारिकादि शरीरोंसे भिन्न कोई पृथिवी तत्त्व निर्मित या जलतत्व निर्मित अथवा अकेले तेजो द्रव्यसे निर्मित तथा कोरी वायुसे बने हुये शरीर नहीं जाने जा रहे हैं। तुम वैशेषिकोंने पृथिवीका बना हुआ जो शरीर इकट्ठेकर्म प्रनिद्ध माना है तथा जो सूर्यलोकमें तैजस शरीर कहा है और जो वरुण लोकमें जलनिर्मित शरीर माना गया है एवं वायुलोकमें जीवोंका शरीर जो वायुनिर्मित स्वीकार किया गया है वे तो सब शरीर वैक्रियिक ही हैं। देव और नारकियोंके उपपाद जन्मसे निपजे हुये शरीर वैक्रियिक हुआ करते हैं। हां, जरायुज, मनुष्य, गाय, भैंस, आदिक और अण्डज पक्षी सर्प आदिकोंका योनिज शरीर तथा गिडार, डांस, वृक्ष आदिकोंका अयोनिज शरीर जो पार्थिव माना गया है वह तो औदारिक ही है। जलकायके जीवोंका शरीर हो रहा सचित्त जल भी औदारिक शरीर है। इसी प्रकार अग्निकायिक जीव और वायुकायिक जीवोंका सचित्त शरीर भी अग्नि और वायुस्वरूप होता हुआ औदारिक शरीर है। जो भी वैशेषिक यों मान बैठे हैं कि मनुष्य और तिर्यंचोंका शरीर तो पृथिवी, जल, तेज, वायु, इन चार भूतोंका बना हुआ है अथवा इन चारमें आकाशको मिलाकर पांच भूतोंसे बन रहा माना है। अर्थात्—मनुष्य और घोडा, हाथी, तोता, मैना, सांप, आदिके शरीरोंमें कठिन भाग पृथिवीका है, द्रव भाग जलका है, उदराग्नि या उष्णता तो अग्निका भाग है, उक्त शरीरोंमें वायु भी है, इस कारण चारों धातुओंसे ये शरीर बने हुये हैं। उक्त शरीरोंमें भीतर पोल भी है वह आकाशका भाग है, यों पांच भूतोंसे बने हुये ये शरीर किन्हीं वादियों करके इष्ट किये गये हैं। आचार्य कहते हैं कि वह मनुष्य या तिर्यंचोंका शरीर तो हमारे यहां औदारिक शरीर ही माना गया है। उनसे न्यारा कोई शरीर नहीं है। इस कारण आम्नाय अनुसार सूत्रकार द्वारा कहे गये शरीर पांच ही व्यवस्थित हो रहे हैं। शरीरके अन्य सभी भेद प्रभेदोंका उन पांचमें ही अन्तर्भाव हो जाता है।

ननु चामूर्तस्यात्मनः कथं मूर्तिमद्भिः शरीरैस्संबंधो मुक्तात्मवदित्याशंकामपनुदन्नाह ।

यहां किसीकी शंका है कि मुक्त आत्माके समान अमूर्त हो रहे आत्माका भला मूर्तिवाले शरीरोंके साथ कैसे सम्बन्ध हो जाता है? अन्यथा मुक्त परमात्माके भी शरीरके साथ सम्बन्ध बन बैठेगा। इस प्रकारकी आशंकाका निराकरण कर रहे श्री उमास्वामी महाराज अग्रिमसूत्रको कह रहे हैं।

अनादिसंबंधे च ॥ ४१ ॥

वे तैजस और कार्मण शरीर दोनों आत्माके साथ अनादि कालसे सम्बन्ध रखनेवाले हैं। अर्थात्—मोक्ष होनेके पूर्व कालोंमें अनादि कालसे यह जीव प्रवाह रूप करके कर्मोंके साथ बंधा रहनेके

कारण मूर्त है। संसारी जीव विचारा मुक्तात्मा या आकाशके समान अमूर्त नहीं है। अतः मूर्तजीवका ही मूर्त शरीरोंके साथ सम्बन्ध हो जाता है। अमूर्तका मूर्तद्रव्यके साथ बंध नहीं हो सकता है।

अनादिः संबंधो ययोरात्मना ते यथा तैजसकार्मणशरीरे, च शब्दात्सादिसंबंधे ते प्रतिपत्तव्ये। ततो नैकांतेनामूर्तत्वमात्मनः परशरीरसंबंधात्पूर्वं येन तदनुपपत्तिः तत्संबंधात् प्रागपि तस्य तैजसकार्मणाभ्यां संबंधसद्भावात्। ततः पूर्वेभ्यश्चराभ्यां ताभ्यामित्यनादितत्संबंधसंतानः प्रतिविशिष्टतैजसकार्मणसंबंधात् सैव सादिता।

जिन तैजस और कार्मणका आत्माके साथ सम्बन्ध अनादिकालसे चला आता है, वे तैजस और कार्मण शरीर यथायोग्य अनादि सम्बन्धवाले कहे जाते हैं। सूत्रमें समुच्चयवाचक च शब्द भी पडा हुआ है। इस कारण वे तैजस और कार्मण शरीर सादि सम्बन्धवाले भी समझ लेने चाहिये। अर्थात्—तैजस शरीर छ्यासठ सागरसे अधिक नहीं ठहरता है। कोई भी वर्तमानका कार्मण शरीर सत्तर कोटाकोटी सागरसे अधिक नहीं ठहर सकता है। किन्तु कार्यकारणभावकी सन्तानसे उनका प्रवाह अनादिकालसे चला आ रहा है। तभी तो विशेष विशेष तैजस शरीर या कार्मण शरीरकी अपेक्षासे वे सादि सम्बन्धवाले भी हैं। जैसे कि बीज और वृक्षकी सन्तान अनादि है, किन्तु विशेष बीज या कोई एक पकड लिया गया वृक्ष तो सादिकालका है। तिस कारणसे दूसरे शरीरोंके सम्बन्धसे पहिले आत्माको एकान्तरूपसे अमूर्तपना नहीं है। जिससे कि उस शरीरके सम्बन्धकी असिद्धि हो जाय। जिस समय तैजस और कार्मण शरीरोंका वर्तमानमें सम्बन्ध हो रहा है, उस सम्बन्धसे पहिले भी उस आत्माका पूर्ववर्त्ती तैजस और कार्मण शरीरोंके साथ सम्बन्धका सद्भाव था। और उससे भी पहिले तीसरे उन तैजस कार्मण शरीरोंके साथ आत्माका सम्बन्ध था। इसी प्रकार अनादिकालके जीवकी अनादिकालसे उन तैजस, कार्मण, शरीरोंके सम्बन्धकी सन्तान बन रही है। हां, प्रत्येक विशिष्ट विशिष्ट असाधारण किसी तैजस या कार्मणका सम्बन्ध हो जानेसे वही सादिपना उनका व्यवस्थित है।

ननु कस्यचिन्नानादिसंबंधे तेऽतः परशरीरसंबंधानुपपत्तिरित्याशंकायामिदमाह।

यहां कोई शंका करता है कि सम्भवतः किसी किसी जीवके वे तैजस, कार्मण, शरीर तो अनादि सम्बन्धवाले नहीं हैं। अतः जिस आत्माके तैजस या कार्मणका सादि सम्बन्ध हुआ है, उस अमूर्त आत्माके इस कारण दूसरे औदारिक आदिक मूर्त शरीरोंके सम्बन्ध होनेकी असिद्धि हो जावेगी। इस प्रकार आशंका होनेपर श्री उमास्वामी इस अगले सूत्रको कह रहे हैं।

सर्वस्य ॥ ४२ ॥

सम्पूर्ण संसारी जीवोंके ये दोनों ही शरीर होते हैं। अर्थात्—कोई भी संसारी जीव ऐसा नहीं है जिसे कि वे तैजस कार्मण शरीर प्रवाह रूप करके अनादि कालसे लगे हुये नहीं होंय। सभी संसारी जीव कर्मोंसे बंध रहे हैं।

सर्वस्य संसारिणस्तैजसकार्मणशरीरे तथानादिसंबंधे न पुनः कस्यचित्सादिसंबंधे येनात्मनः शरीरसंबंधानुपपत्तिः । कुतः इत्याह ।

सम्पूर्ण संसारी जीवोंके वे तैजस कार्मण शरीर तिस प्रकार धारारूपसे अनादि सम्बन्धवाले हैं । किन्तु फिर किसी भी एक जीवके वे मूलरूपसे सादि सम्बन्धवाले नहीं हैं, जिससे कि आत्माके साथ औदारिक आदि शरीरोंके सम्बन्ध हो जानेकी असिद्धि हो जाय । कोई यहां आक्षेप करता है कि किस प्रमाणसे आपने यह जाना कि वे दोनों शरीर सभी जीवोंके अनादि सम्बन्धवाले हैं ? ऐसी जिज्ञासा होनेपर श्री विद्यानन्द स्वामी अगली वार्तिकमें यों समाधान वचन कहते हैं ।

सर्वस्यानादिसंबंधे चोक्ते तैजसकार्मणे ।
शरीरांतरसंबंधस्यान्यथानुपपत्तितः ॥ १ ॥

सभी जीवोंके वे तैजस और कार्मण शरीर (पक्ष) अनादि कालसे सम्बन्ध रखनेवाले कहे जा चुके हैं (साध्य) अन्य शरीरोंके सम्बन्ध होनेकी अन्यथा अनुपपत्ति होनेसे (हेतु) अर्थात्— मूर्त पदार्थका ही दूसरे मूर्त पदार्थके साथ सम्बन्ध हो सकता है । अमूर्त आकाशमें तलवार या विष अपना प्रभाव नहीं जमा सकते हैं । परतंत्र हो रहा यह आत्मा विजातीय पदार्थके साथ तभी बंध सकता है जब कि पहिलेसे अनादि कालीन कर्मोंके साथ बंध रहा मूर्त होय, अन्यथा नहीं । एतावता जीवके साथ उन दो शरीरोंका अनादिसम्बन्ध सिद्ध हो जाता है ।

तैजसकार्मणाभ्यामन्यच्छरीरमौदारिकादि तत्संबंधोस्मदादीनां तावत्सुप्रसिद्ध एव स च तैजसकार्मणाभ्यां संबंधोनादिसंबंधमंतरेण नोपपद्यते मुक्तस्यापि तत्संबंधप्रयोगात् ।

तैजस और कार्मण शरीरोंसे न्यारे शरीर औदारिक आदिक हैं । उन औदारिक आदिकोंका सम्बन्ध तो हम आदि संसारी जीवके भले प्रकार प्रसिद्ध ही है और वह तैजस और कार्मणके साथ हो रहा सम्बन्ध माने विना नहीं बन सकता है । अन्यथा मुक्तजीवके भी उन शरीरोंके साथ सम्बन्ध होनेका प्रयोग होने लग जावेगा, जो कि किसीने नहीं माना है । अतः तैजस और कार्मणका जीवके साथ अनादिकालीन सम्बन्ध मानना चाहिये । तभी जीवका औदारिक आदि शरीरोंके साथ सम्बन्ध होना बन सकेगा जो कि प्रायः सभी जीवोंके प्रत्यक्षगोचर है ।

अथैतानि शरीराणि युगपदेकस्मिन्नात्मनि कियंति संभाव्यंत इत्याह ।

यहां श्री उमास्वामी महाराजके प्रति किसीका प्रश्न है कि ये शरीर एक आत्मामें एक समयमें अधिकसे अधिक कितने हो रहे सम्भव जाते हैं ? ऐसी जिज्ञासा होनेपर श्री उमास्वामी महाराज अग्रिमसूत्रको स्पष्टकर कह रहे हैं ।

तददीनि भाज्यानि युगपदेकस्मिन्नाचतुर्भ्यः ॥ ४३ ॥

उन तैजस और कार्मणशरीरको आदि लेकर विकल्प प्राप्त किये जा रहे ये शरीर एक कालमें एक आत्मामें चारतक हो सकते हैं।

तद्ग्रहणं प्रकृतशरीरद्वयप्रतिनिर्देशार्थमादिशब्देन व्यवस्थावाचिनान्यपदार्था वृत्तिः, तेन तैजसकार्मणे आदिर्येषां शरीराणां तानि तदादीनीति संप्रतीयते। भाज्यानि पृथक्कर्तव्यानि। पृथक्त्वादेव तेषां भाज्यग्रहणमनर्थकमिति चेत्, तन्नैकस्यचिद्द्वित्रिचतुःशरीरसंबंधविभागोपपत्तेः। युगपदिति कालैकत्वे वर्तते, आङभिविध्यर्थः। तेनैतदुक्तं भवति क्वचिदात्मनि विग्रहगत्यापन्ने द्वे एव तैजसकार्मणे शरीरे युगपत्संभवतः, क्वचित् त्रीणि तैजसकार्मणवैक्रियिकाणि, तैजसकार्मणौदारिकाणि वा क्वचिच्चत्वारि तान्येवाहारकसहितानि वैक्रियिकसहितानि वा।

प्रकरण प्राप्त तैजस और कार्मण इन दोनों शरीरोंका प्रतिनिर्देश (परामर्श) करनेके लिये इस सूत्रमें तत् शब्दका ग्रहण किया है। सर्वज्ञकी आम्नाय धारासे चले आ रहे आगमके अनुसार व्यवस्थाको कहनेवाले आदि शब्दके साथ तत् शब्दकी अन्य पदार्थको प्रधान रखनेवाली बहुव्रीहि समास वृत्ति कर ली जाती है। तिस कारण पूर्वसूत्रोंमें व्यवस्थाको प्राप्त हो रहे शरीरोंकी आनुपूर्वी अनुसार जिन शरीरोंकी आदिमें तैजस और कार्मण शरीर हैं, वे तदादीनि इस पदके द्वारा भले प्रकार प्रतीत कर लिये जाते हैं। अवयवके साथ विग्रह है और वृत्तिका अर्थ समुदाय है। अतः तैजस और कार्मण भी ले लिये जाते हैं। सूत्रमें पडे हुये भाज्यानि इस शब्दका अर्थ "संभावना प्रयुक्त पृथक् पृथक् करने योग्य हैं" यह समझ लेना। यदि यहां कोई यों शंका करे कि ये शरीर परस्पर में और जीवसे पृथक्भूत हैं ही, क्योंकि जीव उपयोगमय न्यारा है और वर्ण, गंध, स्पर्श, रस, वाले शरीर न्यारे हैं, अतः सूत्रमें भाज्यका ग्रहण करना व्यर्थ है। यों कहनेपर तो आचार्य कहते हैं कि वह शंकाकारका वचन ठीक नहीं है। क्योंकि किसी किसी एक आत्माके दो, तीन, अथवा चार शरीरोंके साथ सम्बन्ध हो जानेका विभाग बन रहा है। यह भाज्य शब्दका तात्पर्य है। इस सूत्रमें पडे हुये "युगपत्" इस शब्दका अर्थ कालके एकपनेमें प्रवर्तता है। आङ्का अर्थ अभिविधि है, जिससे कि चार संख्यावाले शरीर भी ग्रहण कर लिये जाते हैं। आङ्का अर्थ मर्यादा करनेपर चार शरीरका सम्बन्ध छूट जाता। तिस कारण सूत्रका समुदित वाक्य बनाकर यह कह दिया जाता है कि मरकर विग्रह गतिको प्राप्त हो रहे किसी एक आत्मामें तैजस और कार्मण ये दो ही शरीर एक कालमें संभवते हैं। हां, जन्म ले चुकनेपर किसी देव या नारकी जीवके तैजस, कार्मण, और वैक्रियिक ये तीन शरीर पाये जाते हैं अथवा कहीं मनुष्य या तिर्यंचके तैजस, कार्मण, और औदारिक ये तीन शरीर संभव जाते हैं। कहीं छठे गुणस्थानवर्ती मुनिके ये ही तीनों शरीर आहारकसे सहित होते हुये चार पाये जाते हैं अथवा वे तैजस, कार्मण, और औदारिक यदि वैक्रियिक शरीरसे सहित हो जांय तो भी एक समयमें एक साथ चार शरीर संभव जाते हैं। यद्यपि वैक्रियिकयोग द्वारा ग्रहण की गई आहारवर्ग-

णासे स्वकीय पुरुषार्थ द्वारा देव नारकियों करके बना लिया गया वैक्रियिक शरीर ही यथार्थ रूपसे वैक्रियिक शरीर है, फिर भी " बादरतेऊवाऊपंचिन्दियपुण्णगा विगुव्वंति, ओरालियं सरीरं विगुव्वणप्पं हवे जेसिं " इस गाथा अनुसार कतिपय तैजस कायिक, वायुकायिक या कोई कोई पंचेन्द्रिय तिर्यंच अथवा भोगभूमियां, चक्रवर्ती आदि मनुष्योंके जो पृथक् या अपृथक् विक्रियात्मक शरीर हैं वे भी वैक्रियिक शरीर माने जाते हैं। अतः तैजस, कार्मणसे युक्त हो रहे औदारिकके साथ वैक्रियिक शरीरके संभव जानेसे एक जीवके ये चार शरीर भी युगपत् सम्बद्ध हो रहे पाये जाते हैं।

पंच त्वेकत्र युगपन्न संभवंतीत्याह।

पांचों शरीर तो एक जीवमें एक समय (एकदम) में नहीं संभवते हैं, इस बातको श्री विद्यानन्द स्वामी अग्रिमवार्तिक द्वारा कह रहे हैं।

तदादीनि शरीराणि भाज्यान्येकत्र देहिनि।
सकृत्संत्याचतुर्भ्यो न पंचानां तत्र संभवः॥ १॥

शरीरधारी एक आत्मामें एक समयमें विकल्प प्राप्त हो रहे उन तैजस, कार्मण दो शरीरोंको आदि लेकर चार शरीरोंतक पाये जाते हैं। उस आत्मामें पांचों शरीरोंके होनेकी एक बारमें संभावना नहीं है। क्योंकि " वेगुव्वियआहारयकिरिया ण सम्मं पमत्तविरदम्हि " छटे गुणस्थानवर्ती मुनिके आहारक शरीरका सद्भाव हो जानेपर उसी समय वैक्रियिक शरीर नहीं उपज सकता है। वैक्रियिक और आहारकका विरोध है।

न हि वैक्रियिकाहारकयोर्युगपत्संभवो यतः कचित्पंचापि स्युः।

सहानवस्थान नामक विरोध होनेसे वैक्रियिक और आहारकका युगपत् सद्भाव नहीं पाया जाता है। जिससे कि किसी किसी आत्मामें पांचों भी शरीर सम्भव जाते। अर्थात्—तैजस और कार्मणका सदा सहचरभाव होनेसे एक आत्मामें एक समय केवल एक शरीर भी नहीं सम्भवता है, जैसा कि ज्ञानोंमें अकेला केवलज्ञान संभव गया था। तथा वैक्रियिक और आहारक ऋद्धिका विरोध पड रहा होनेसे पांचशरीर भी एक साथ नहीं पाये जाते हैं।

किं पुनरत्र शरीरं निरुपभोगं किं वा सोपभोगमित्याह।

कोई प्रश्न उठाता है कि इन पांचों शरीरोंमें फिर कौनसा शरीर उपभोगरहित है? अथवा कौनसा शरीर उपभोगसहित है? अर्थात्—पंचेन्द्रिय जीव अपने औदारिक शरीरके रूप, स्पर्श, ताडन, अभिघात, आदिको जैसे इन्द्रियों द्वारा उपलब्धि कर लेता है, वैसे पौद्गलिक पांचों शरीरोंके रूप, रस, या उन शरीरोंके अवयवोंका संयोग अथवा विभाग हो जानेपर उपजे हुये शब्दका इन्द्रियों

द्वारा ग्रहण क्या हो सकता है ? अथवा क्या किसी किसी शरीरके पौद्गलिक भावोंका इन्द्रियोंसे उपलम्भ नहीं भी हो पाता है ? बताओ । इस प्रकार जिज्ञासा होनेपर श्री उमास्वामी महाराज अग्रिम सूत्रको कहते हैं ।

निरुपभोगमंत्यम् ॥ ४४ ॥

शरीरोंको गिनानेवाली सूत्रकथनीके अनुसार अन्तमें प्रयुक्त किया गया कार्मण शरीर तो अन्त्य है । इन्द्रियों द्वारा उसके शब्द, रूप, रस, आदिकी उपलब्धि नहीं हो सकनेसे कार्मण शरीर उपभोगरहित है ।

प्रागपेक्षया अंत्यं कार्मणं तन्निरुपभोगमिति । सामर्थ्यादन्यत्सोपभोगं गम्यते । कर्मादानसुखानुभवनहेतुत्वात्सोपभोगं कार्मणमिति चेन्न, विवक्षितापरिज्ञानात् । इंद्रियनिमित्ता हि शब्दाद्युपलब्धिरुपभोगस्तस्मान्निष्क्रांतं निरुपभोगमिति विवक्षितं ।

पूर्ववर्ती चारों शरीरोंकी अपेक्षा करके अन्तमें कहा गया पांचवां कार्मण शरीर अन्त्य है, वह इन्द्रियों द्वारा उपभोग करने योग्य नहीं है । अवधिज्ञानी, मनःपर्ययज्ञानी अथवा केवलज्ञानी महाराज यद्यपि कार्मण शरीरके रूप, रस, शब्द, आदिकोंका विशद प्रत्यक्ष कर लेते हैं, किन्तु वे भी बहिरंग इन्द्रियों द्वारा कार्मण शरीरके रूप रस आदिका सांव्यवहारिक प्रत्यक्ष या मतिज्ञान नहीं कर पाते हैं । जैसे कि सर्वज्ञको परमाणुके रूप, रस, आदिका इन्द्रियजन्य ज्ञान नहीं हो पाता है, शृंगार रसमें डूब रहा पुरुष स्त्रीके औदारिक या वैक्रियिक शरीरमें पाये जा रहे गन्ध, स्पर्श, रूप, आदिका उपभोग कर सकता है, दिन रात भोगोंमें लीन हो रहा देवेंद्र भी देवियोंके कार्मण शरीरका इन्द्रियों द्वारा परिभोग नहीं कर सकता है । अतः अन्तका शरीर इन्द्रियों द्वारा उपभोग्य नहीं है । इस कार्मण शरीरके उपभोग होनेका निषेध कर देनेसे विना कहे ही शब्दसामर्थ्य द्वारा यह अर्थ जान लिया जाता है कि शेष अन्य शरीर तो इन्द्रियों द्वारा उपभोगसहित हो रहे हैं । यदि यहां कोई यों कहे कि कार्मण शरीरका अवलम्ब लेकर आत्मा अपने योगनामक प्रयत्न (पुरुषार्थ) करके कर्मोंका ग्रहण करता है । कार्मण शरीर द्वारा आत्मा सुखका अनुभव करता है । अतः कर्मग्रहण, सुखानुभव, शरीररचना, वचन बोलना आदिका हेतु होनेसे कार्मणशरीर भी उपभोग सहित है, जैसे कि भोग, उपभोग योग्य सामग्रीका साधन होनेसे रुपया उपभोगसहित माना जाता है । आचार्य कहते हैं यह तो नहीं कहना । क्योंकि प्रकरण अनुसार विवक्षा प्राप्त हो रहे उपभोगका शंकाकारको परिज्ञान नहीं है । कारण कि इन्द्रियोंको निमित्त कारण मान कर हुई शब्द, रूप, आदिकोंकी प्राप्ति हो जाना यहां उपभोग माना गया है । उस उपभोगसे जो बाहर निकाल दिया गया है, वह निरूपभोग है, यह अर्थ यहां विवक्षाप्राप्त है ।

तैजसमप्येवं निरुपभोगमस्त्विति चेन्न, तस्य योगनिमित्तत्वाभावादनधिकारात् । यदेव हि योगनिमित्तमौदारिकादि तदेव सोपभोगं प्रोच्यते निरुपभोगत्वादेव च कार्मणमौदारिकादिभ्यो भिन्नं निश्चीयत इत्याह ।

यहां किसीका प्रश्न है कि बहिरंग इन्द्रियोंद्वारा जिसके शब्द, रूप, आदिको नहीं जाना जा सके, वह शरीर यदि निरुपभोग है, तब तो इस प्रकार तैजसशरीर भी उपभोगरहित होजाओ। ऋद्धिधारी मुनि या सर्वावधिज्ञानी अथवा देवेंद्र, अहमिन्द्रोंतकको इन्द्रियोंद्वारा तैजसशरीरके रूप, रस, आदिकी ज्ञप्ति नहीं हो पाती है। आचार्य कहते हैं यह तो नहीं कहना। क्योंकि योगका निमित्तकारण नहीं होनेसे उस तैजसशरीरका यहां प्रकरणमें अधिकार नहीं है। जब कि जो ही आत्मप्रदेशपरिस्पन्दस्वरूप योगके निमित्तकारण हो रहे औदारिक वैक्रियिक आदिक शरीर हैं, वे ही उपभोगसहित भले प्रकार कहे जा रहे हैं। निरुपभोग होनेसे ही कार्मण शरीर इन औदारिक आदिकोंसे भिन्न हो रहा निश्चय किया जा रहा है। भावार्थ—सात प्रकारके काययोगोंके निमित्त कारण औदारिक, वैक्रियिक, आहारक और कार्मण ये चार शरीर हैं। औदारिक काययोग, औदारिक मिश्रकाययोग, वैक्रियिक काययोग, वैक्रियिक मिश्रकाययोग, आहारक काययोग, आहारक मिश्रकाययोग, कार्मण काययोग, अथवा सत्य, असत्य, उभय, अनुभय, मनोयोग या वचनयोग इन पन्द्रह योगोंमेंसे यथायोग्य जिस समय कोईसा भी एक योग होगा, उसी योग करके आहार वर्गणा, भाषा वर्गणा, मनोवर्गणा और कार्मणवर्गणाके समान तैजस वर्गणा भी इनके साथ चिसटती हुई चली आती है। जब कि वचनयोगसे आहारवर्गणा, मनोवर्गणा, कार्मणवर्गणा, खिच आती हैं। अथवा विग्रह गतिके कार्मणयोगसे सूक्ष्म स्थूल शरीर भाषा और मनके उपयोगी वर्गणाओंका आकर्षण हो रहा है, ऐसी दशामें तैजस योगको माने विना भी तैजस वर्गणाका आकर्षण हो सकता है। बात यह है कि तैजसवर्गणा आत्माके प्रदेश परिस्पन्दका अवलम्ब नहीं है। भिन्न भिन्न पदार्थोंमें न्यारी न्यारी जातिकी शक्तियां हैं। जाडेके दिनोंमें शीतजल दातों या शरीरको कंपा देता है, अग्नि या उष्णजल नहीं कंपा पाता है, आत्मप्रदेश परिस्पन्द स्वरूप द्रव्ययोगका अन्तरंग कारण भावयोग है। " पुग्गलविवाइ देहोदयेण मणवयणकायजुत्तस्स, जीवस्स जा हु सत्ती कम्मागमकारणं जोगो "। जो कि पहिले गुणस्थानसे लेकर तेरहवें तक पाया जा रहा आत्माका पुरुषार्थ विशेष है। जैसे लोटाका जल, घडेका जल, यों उसी जलके आश्रय भेदसे कई भेद कर दिये जाते हैं, उसी प्रकार संचित मन, वचन, काय, या ग्रहण करने योग्य वर्गणाओंका अवलम्ब हो जानेसे योगके पन्द्रह भेद कर दिये गये हैं तैजस शरीरके निमित्तसे आत्मामें कंप नहीं होने पाता है हम क्या करें ?। अतः योगके निमित्त हो रहे शरीरोंके उपभोगसहितपन और उपभोगरहितपनका यहां निर्णय किया गया है। औदारिक शरीरोंके हाथोंकी ताली बजानेपर हुये शब्दकी या औदारिकके रूप, गंध, आदिकी इन्द्रियों द्वारा उपलब्धि हो रही है। वैक्रियिक शरीरके रूप आदिकोंका देव और नारकियोंको प्रत्यक्ष हो रहा

है। यदि देव दिखाना चाहें तो उनके शरीरके रूपको मनुष्य भी नेत्र द्वारा देख लेते हैं। नाकसे गंधको सूंघ लेते हैं। हस्तप्रमाण धौला आहारक शरीर भी अतीन्द्रिय नहीं है। हां, तैजस और कार्मण अतीन्द्रिय हैं। इन्द्रियों द्वारा उनका उपभोग नहीं किया जा सकता है। इसी बातको ग्रन्थकार श्री विद्यानन्द आचार्य महाराज अग्रिम वार्तिक द्वारा स्पष्ट कहते हैं।

अंत्यं निरुपभोगत्वाच्छेषेभ्यो भिद्यते वपुः।
शब्दाद्यनुभवो ह्यस्मादुपभोगो न जायते ॥ १ ॥

अन्तमें होनेवाला कार्मण शरीर तो उपभोगरहित होनेसे योगनिमित्त हुये अवशिष्ट शरीरोंसे भिन्न होजाता है। कारण कि इस कार्मणशरीरसे शब्द, रूप आदिका अनुभव होजाना रूप उपभोग नहीं उत्पन्न हो पाता है।

औदारिकं किंविशिष्टमित्याह।

कोई पूंछता है कि किन विशेषणोंसे युक्त हो रहा औदारिक शरीर है ? बताओ, ऐसी जिज्ञासा होनेपर श्री उमास्वामी महाराज अगले सूत्रको कह रहे हैं।

गर्भसंमूर्छनजमाद्यम् ॥ ४५ ॥

मनुष्य या तिर्यंचोंके गर्भ और संमूर्छन जन्मसे उत्पन्न हुये शरीर तो आदिके औदारिक शरीर माने जाते हैं।

गर्भसंमूर्छनजं पाठापेक्षयाद्यमौदारिकं तद्गर्भजं संमूर्छनजं च प्रतिपत्तव्यं। तत एव सोपभोगाभ्यामपि पराभ्यां शरीराभ्यां तद्भिद्यते इत्याह।

गर्भजन्य और संमूर्छनजन्यका अर्थ यह है कि " औदारिकवैक्रियिकाहारकतैजसकार्मणानि शरीराणि " इस सूत्र पाठकी अपेक्षा करके आदिमें उपात्त किया गया औदारिक शरीर है वह गर्भजन्मा जीवोंके और संमूर्छन जन्मवाले जीवोंके सम्भवरहा समझ लेना चाहिये। तिस ही कारणसे उपभोगसहित होरहे परले वैक्रियिक और आहारक दो शरीरोंसे वह औदारिक शरीर भिन्न होरहा है। इसी बातको ग्रंथकार श्री विद्यानन्द स्वामी वार्तिक द्वारा स्पष्ट कहते हैं।

आद्यं तु सोपभोगाभ्यां पराभ्यां भिन्नमुच्यते।
गर्भसंमूर्छनाद्धेतोर्जायमानत्वतो भिदा ॥ १ ॥

सूत्रक्रमकी अपेक्षा आदिमें होनेवाला अथवा मोक्षप्राप्तिकी अपेक्षा प्रधान होरहा आद्य औदारिक शरीर तो (पक्ष) उपभोगसहित होरहे परले दो शरीरोंसे भिन्न कहा जाता है (साध्यदल)

उन वैक्रियिक, आहारक, दो शरीरोंसे भिन्न हो करके गर्भहेतु, और संमूर्छनहेतुसे उपज रहा होनेसे (हेतु) अर्थात्—उपभोगसहित तीन शरीरोंमें गिनाया जा रहा, औदारिक शरीर अपने हेतु माने गये गर्भ, संमूर्छन जन्मका भेद होजानेसे शेष दो शरीरोंकी अपेक्षा निराला ही है ।

यथैव कार्मणं निरुपभोगत्वात्सोपभोगेभ्यो भिन्नं तथौदारिकं सोपभोगमपि कारणभेदात् पराभ्यां भिन्नमभिधीयते ।

जिस ही प्रकार कार्मणशरीर उपभोगरहित होनेसे उपभोगसहित शेष शरीरोंसे भिन्न है, उसी प्रकार उपभोगसहित भी औदारिकशरीर अपने कारणोंका भेद हो जानेसे परले दो शरीरोंसे भिन्न हो रहा कहा जाता है ।

वैक्रियिकं कीदृशमित्याह ।

औदारिक शरीरसे परली ओर कहा गया वैक्रियिक शरीर भला कैसा क्या है ? ऐसी जिज्ञासा होनेपर श्री उमास्वामी महाराज भविष्य सूत्रका अवतार करते हुये कह रहे हैं ।

औपपादिकं वैक्रियिकम् ॥ ४६ ॥

उपपाद जन्मसे होनेवाला देव, नारकियोंका औपपादिक शरीर तो वैक्रियिक शरीर है ।

उपपादो व्याख्यातः तत्र भवमौपपादिकं तद्वैक्रियिकं बोद्धव्यं । कुतः पुनरौदारिकादिदं भिन्नमित्याह ।

" संमूर्छनगर्भोपपादा जन्म " इस सूत्रके विवरणमें उपपादका व्याख्यान किया जा चुका है । देव और नारकियोंके उपजनेका स्थानविशेष उपपाद कहा जाता है । उस उपपादमें उपज रहा शरीर औपपादिक है, वह सब वैक्रियिक शरीर समझ लेना चाहिये । कोई पूछता है कि किस कारणसे यह वैक्रियिक शरीर फिर औदारिकसे भिन्न है ? बताओ । ऐसी जिज्ञासा होनेपर श्री विद्यानन्द आचार्य अग्रिम वार्त्तिकको कहते हैं ।

औपपादिकतासिद्धेर्भिन्नमौदारिकादिदं ।
तावद्वैक्रियिकं देवनारकाणामुदीरितम् ॥ १ ॥

उपपाद जन्मसे उपजनेकी सिद्धि हो जानेसे यह देव नारकियोंका वैक्रियिक शरीर तो सूत्रद्वारा उस औदारिकसे भिन्न कहा जा चुका है ।

न ह्यौदारिकमेव वैक्रियिकं ततोन्यस्यौपपादिकस्य देवनारकाणां शरीरस्य वैक्रियिकत्वात् । तच्च कारणभेदादौदारिकाद्भिन्नमुच्यते ।

कारण कि औदारिकशरीर ही तो वैक्रियिकं नहीं है। किन्तु उससे न्यारे देव नारकियोंके औपपादिक शरीरको वैक्रियिकपना है और वह वैक्रियिक शरीर अपने कारणोंकी विभिन्नता द्वारा औदारिकसे भिन्न कहा जाता है।

किमेतदेव वैक्रियिकमुतान्यदपीत्याह।

क्या यह उपपादजन्मवाला शरीर ही वैक्रियिक शरीर है? अथवा क्या अन्य भी कोई शरीर वैक्रियिक है? ऐसी जिज्ञासा होनेपर श्री उमास्वामी महाराज समाधानकारक अग्रिम सूत्रको कह रहे हैं।

लब्धिप्रत्ययं च ॥ ४७ ॥

लब्धिको कारण मानकर उपजा हुआ विक्रियात्मक औदारिक शरीर भी वैक्रियिक शरीर माना गया है।

तपोतिशयर्द्धिर्लब्धिः सा प्रत्ययः कारणमस्येति लब्धिप्रत्ययं वैक्रियिकमित्यनुवर्तते च शब्दस्तूक्त समुच्चयार्थस्तेन लब्धिप्रत्ययमौपपादिकं च वैक्रियिकमिति संप्रत्ययः।

अतिशययुक्त तपस्या करनेसे विशेषऋद्धिकी प्राप्ति हो जाना यहां प्रकरणमें लब्धि कही गयी है। जिस शरीरका कारण वह लब्धि है, वह लब्धिप्रत्यय वैक्रियिक शरीर है। जैसे कि श्री विष्णुकुमार महाराजने स्वकीयऋद्धि स्वरूप पुरुषार्थ द्वारा लम्बा चौडा वैक्रियिक शरीर बनाया था। पूर्व सूत्रसे "वैक्रियिकं" इस पदकी अनुवृत्ति कर ली जाती है, और इस सूत्रमें पडा हुआ च शब्द तो पूर्वमें कहे जा चुके वैक्रियिककी विधिका समुच्चय करनेके लिये है। तिन वैक्रियिक पदकी अनुवृत्ति और समुच्चय वाचक च शब्द करके सूत्रका अर्थ यों भले प्रकार जान लिया जाता है कि लब्धिको कारण मानकर हुआ शरीर वैक्रियिक है, तथा उपपाद जन्मसे उपजनेवाले देव नारकियोंका शरीर तो वैक्रियिक है, यह पूर्व सूत्रमें कहा ही जा चुका है।

नन्विदमौदारिकादेः कथं भिन्नमित्याह।

यहां किसीका प्रश्न उठता है कि औदारिकशरीरधारी तपस्वियोंके ऋद्धिविशेषसे उत्पन्न हुआ शरीर तो औदारिक ही होना चाहिये। जब कि उन मुनियोंके वैक्रियिक काययोग नहीं है, तो उनका वह शरीर वैक्रियिक नहीं हो सकता है। अतः बताओ कि यह लब्धिसे उपजा शरीर भला औदारिक आदिसे भिन्न किस ढंगसे माना गया है? ऐसी जिज्ञासा होनेपर श्री विद्यानन्द स्वामी समाधान करनेके लिये अग्रिम वार्त्तिकको कहते हैं।

किंचिदौदारिकत्वेपि लब्धिप्रत्ययता गतेः।
ततः पृथक् कथंचित्स्यादेतत्कर्मसमुद्भवं ॥ १ ॥

विक्रिया करनेवाले मुनियोंका औदारिकशरीर ही अनेक प्रकारकी रचनाओंको प्राप्त हो गया है। अतः विक्रियायुक्त शरीरमें कुछ कुछ औदारिकपना होते हुये भी लब्धिको उसके कारणपनेका निर्णय हो जानेसे यह लब्धिजन्य उत्पन्न हुआ शरीर उस औदारिकसे कथंचित् भिन्न समझा जायगा। तथा इस वैक्रियिक शरीरनामक नामकर्मका उदय हो जानेपर उत्पन्न हुये देव नारक शरीरोंसे भी यह कथंचित् भिन्न है। मनुष्य या तिर्यंचोंके तो विक्रिया करते समय भी औदारिक शरीरसंज्ञक नामकर्मका ही उदय है। मनुष्यगतिमें १०२ एक सौ दो प्रकृति तथा तिर्यंच गतिमें १०७ एक सौ सात प्रकृतियां उदय होने योग्य हैं। इनमें वैक्रियिकशरीर नहीं गिनाया गया है। अतः विक्रियायुक्त मनुष्योंका औदारिक शरीर होते हुये भी अणु, महत्, आदि विविधकरणस्वरूप विक्रियाके प्रयोजनवाला होनेसे लब्धिप्रत्यय शरीरको वैक्रियिक कह दिया गया है। सिद्धान्तशास्त्रमें तेजस्कायिक, वायुकायिक जीव और किन्हीं किन्हीं पंचेंद्रिय तिर्यंच मनुष्योंके कदाचित् वैक्रियिक शरीरका भी सद्भाव कहा है।

यथौदारिकनामकर्मसमुद्भवमौदारिकं तथा वैक्रियिकनामकर्मसमुद्भवं वैक्रियिकं युक्तं तथा तदलब्धिप्रत्ययं वैक्रियिकं। न हि लब्धिरेवास्य कारणं वैक्रियिकनामकर्मोदयस्यापि कारणत्वादन्यथा सर्वस्य वैक्रियिकस्य तदकारणत्वप्रसंगात्। तेनेदमौदारिकत्वेपि कथंचिदौदारिकाद्भिन्नं लब्धिप्रत्ययत्वनिश्चयात्। किंचिदेव हि लब्धिप्रत्ययं वैक्रियिकमिष्टं न सर्वम्।

जिस प्रकार औदारिक शरीर संज्ञक नामकर्मके उदयसे अच्छा उत्पन्न हुआ शरीर औदारिक कहा जाता है, तिस ही प्रकार नामकर्मकी शरीरनामक प्रकृतिके उत्तर भेद हो रहे वैक्रियिकशरीर नामक नामकर्मसे बहुत अच्छे उत्पन्न हुये शरीरको वैक्रियिक शरीर कहना उचित है। किन्तु तिस प्रकार वैक्रियिकशरीर नामक नामकर्मके उदयसे उत्पन्न हुआ वह देव नारकियोंका वैक्रियिक शरीर तो लब्धिको कारण मानकर नहीं उपजा है और तपस्वियोंके वैक्रियिक शरीरमें कारण तो लब्धि है। इस वैक्रियिक शरीरका कारण केवल लब्धि ही नहीं है। किन्तु देव, नारकियोंके, शरीरमें वैक्रियिक नामकर्मका उदय भी कारण है अन्यथा यानी औपपादिकोंके भी शरीरका अन्तरङ्ग कारण यदि वैक्रियिक नामकर्मका उदय नहीं माना जायगा तब तो उस वैक्रियिक नामकर्मके उदयको सम्पूर्ण वैक्रियिक शरीरोंके कारण नहीं हो सकनेका प्रसंग होगा। तिस कारण औदारिक शरीरपना होते हुये भी यह तपस्वियोंका विक्रियात्मक शरीर सार्वदिक औदारिकसे कथंचित् भिन्न है। क्योंकि उस विक्रियात्मक शरीरके विषयमें लब्धिको कारण हो जानेका ज्ञानी जीवोंको निश्चय हो रहा है। कोई ही वैक्रियिक शरीर लब्धिनामक कारणसे जन्य माना गया है। सभी वैक्रियिक शरीर तो लब्धिप्रत्यय नहीं हैं। देव नारकियोंका वैक्रियिक शरीर न्यारा है तथा औदारिक शरीरधारी चक्रवर्ती आदिकोंका विक्रियात्मक शरीर भी इस लब्धिप्रत्यय वैकियिक शरीरसे निराला है, व्याख्याप्रज्ञप्तिदंडक नामक सिद्धांत शास्त्रोंके प्रकरणोंमें मनुष्योंके वैक्रियिकशरीरका कदाचित् होना इष्ट किया है।

मार्गदर्शक — आचार्य श्री सुविधिसागर जी महाराज

तैजसमपि किंचित्तादृशमित्याह ।

श्री उमास्वामी महाराजके प्रति किसीका प्रश्न है कि क्या तैजस शरीर भी कोई तिस प्रकार लब्धिको कारण मानकर उपज जाता है ? आज्ञा दीजिये, यों विनीत शिष्यकी जिज्ञासाको हृदयङ्गत कर श्री उमास्वामी महाराज समाधानकारक अग्रिम सूत्रको कह रहे हैं ।

तैजसमपि ॥ ४८ ॥

किन्हीं किन्हीं तपस्वियोंके तैजस शरीर भी लब्धिको कारण मानकर उपज जाता है ।

लब्धिप्रत्ययमित्यनुवर्तते, तेन तैजसमपि लब्धिप्रत्ययमपि निश्चेयं ।

पहिलेके " लब्धिप्रत्ययं च " सूत्रसे लब्धिप्रत्ययं इस पदकी अनुवृत्ति कर ली जाती है तिस कारण तैजस शरीर भी कोई कोई लब्धिको कारण मानकर भी उपज बैठता है, यह निश्चय कर लेना चाहिये । पहिला अपि शब्द वैक्रियिकका साहित्य करनेके लिये है और दूसरा अपि शब्द तो सभी संसारी जीवोंके साधारण अलब्धिप्रत्यय तैजस शरीरका सहभाव करनेके लिये सार्थक है ।

तदपि लब्धिप्रत्ययतामतेरेव भिन्नमौदारिकादेरित्याह ।

लब्धिको कारण मानकर उपजनेकी इति हो जानेसे ही वह लब्धिप्रत्यय तैजस शरीर भी औदारिक, वैक्रियिक, आदिक शरीरोंसे भिन्न है, इसी बातको ग्रन्थकार अग्रिमवार्तिक द्वारा कह रहे हैं।

तथा तैजसमप्यत्र लब्धिप्रत्ययमीयतां ।
साधारणं तु सर्वेषां देहिनां कार्यभेदतः ॥ १ ॥

जिस प्रकार लाब्धिप्रत्यय वैक्रियिक शरीर है उसी प्रकार यहां तैजस शरीर भी लब्धिप्रत्यय समझ लेना चाहिये। हां, पहिले गुणस्थानसे प्रारम्भ कर चौदहवें गुणस्थानतक सम्पूर्ण संसारी जीवोंके पाया जानेवाला साधारण रूपका जो तैजस शरीर है वह तो अपने अपने कर्तव्य कार्योंके भेदसे निराला है अर्थात्—तेजोवर्गणासे बन कर सभी संसारी जीवोंके पाया जा रहा सूक्ष्म तैजसशरीर न्यारा है, जिसका कि कार्य सभी संसारी जीवोंके शरीरमें साधारण रूपसे प्रभाकी उत्पत्ति कर देना है। शरीरमें विलक्षण कांति या विशेष लावण्य तो आदेय संज्ञक नामकर्मका कार्य है, तथा नियतदेशमें सुभिक्ष, दुर्भिक्ष, अग्निदाह, आदि कर देना इस लब्धिप्रत्यय तैजसशरीरका कार्य है। इस कारण कार्मणशरीरके साथी साधारण तैजसशरीरसे इस लब्धिप्रत्यय तैजसमें भेद है। औदारिक, वैक्रियिक, आहारक और कार्मणसे तो इसका भेद सुप्रसिद्ध ही है ।

लब्धिप्रत्ययं तैजसं द्विविधं, निस्सरणात्मकमनिःसरणात्मकं च । द्विविधं निःसरणात्मकं च प्रशस्ताप्रशस्तभेदात् लब्धिप्रत्यत्वादेव भिन्नं शरीरांतरं गम्यतां, यत्तु सर्वेषां संसारिणां साधारणं तैजसं तत्स्वकार्यभेदाद्भिन्नमीयतां ।

लब्धिको कारण मानकर उपजा जो तैजस शरीर है, वह दो प्रकारका है। एक तो शरीरसे बाहर निकला हुआ निस्सरणात्मक है और दूसरा शरीरसे बाहर नहीं निकल रहा अनिस्सरणात्मक है। पहिला निस्सरणात्मक तैजसशरीर तो प्रशस्त और अप्रशस्त भेदसे दो प्रकारका है। जो तपस्वी ऋषिके प्रसादकी अपेक्षा रखता हुआ और दुर्भिक्ष, महामारी रोग आदि व्याधियोंका निराकरण करता हुआ सुभिक्ष, सुख, शान्ति, अनुग्रह, आदिका संपादक है, वह प्रशस्त तैजस है। और जो अत्यन्त क्रुद्ध हुये द्वीपायन मुनिके समान ऋषिके वामबाहुसे निकलकर इधर उधर कितने ही नियत क्षेत्रको दग्ध करता हुआ पुनः मुनिके मूलशरीरको भी दग्ध कर देता है वह पुतला अप्रशस्त तैजस है। छठे या सातवें गुणस्थानसे उतरकर अत्यन्त क्रुद्ध हुये मुनिके पहिला गुणस्थान होजाता है। लब्धिस्वरूप कारणसे उत्पन्न हुआ होनेसे ही यह तैजसशरीर भिन्न हो रहा अन्य शरीरोंसे निराला समझ लेना चाहिये। किन्तु जो सम्पूर्ण संसारी जीवोंके साधारण रूपसे पाया जा रहा तैजसशरीर है वह तो अपने अपने कार्यके भेदसे भिन्न ही समझ लिया जाओ। औदारिक, वैक्रियिक, और आहारक, शरीरोंके भीतर प्रविष्ट होरहा शरीरोंकी सामान्यदीप्तिका कारण अनिस्सरणात्मक तैजस है।

तैजसवैक्रियिकयोः लब्धिप्रत्ययत्वाविशेषादभेदप्रसंग इति चेन्न, कर्मभेदकारणकत्वाद्भेदोपपत्तेः। सत्यपि तयोर्लब्धिप्रत्ययत्वे तैजसवैक्रियिकनामकर्मविशेषोदयापेक्षत्वाद्भेदो युज्यत एव।

यहां कोई शंका करता है कि लब्धिको कारण मानकर जब कोई तैजसशरीर उपज रहा है और लब्धिनामक कारणसे किसी वैक्रियिक शरीरका भी उपजना स्वीकार किया गया है, ऐसी दशामें कारणके अभेदसे कार्यका भी अभेद होजायगा। दोनों शरीरोंकी उत्पत्ति करनेमें लब्धिको कारणपना विशेषतारहित होकर विद्यमान है। अतः तैजस और वैक्रियिक शरीरोंके अभेद होजानेका प्रसंग आता है। आचार्य कहते हैं यह तो नहीं कहना। क्योंकि भिन्न भिन्न कर्मोंको कारण मानकर वे दोनों शरीर उपजते हैं। अतः दोनोंमें भेद बन रहा है। यद्यपि उन दोनोंमें लब्धिप्रत्ययपना सामान्य रूपसे विद्यमान है, तो भी तैजस या वैक्रियिक इन दो विशेष नामकर्मोंके उदयकी अपेक्षा रखनेवाले होनेसे उनमें भेद पड जाना युक्तिपूर्ण ही है। अर्थात्—तपस्वियोंमें या अन्य तिर्यंच, मनुष्योंमें वैक्रियिकशरीर नामकर्मका उदय नहीं है, लब्धि करके विक्रिया करते समय मुनिके औदारिक शरीर नामक नामकर्मका ही उदय है। किन्तु विक्रियात्मक प्रयोजनको धारनेवाले विशेष औदारिकशरीरको यहां "वैक्रियिक नामकर्म" यह विशेष संज्ञा दे दी गई है। तेजोवर्गणासे साधारण सूक्ष्म तैजसशरीर बनाया जाय, अथवा लब्धिप्रत्यय तैजस पुतला बनाया जाय, सर्वदा तैजसशरीर संज्ञक नामकर्मका उदय बना रहना स्पष्ट ही है। दूसरी बात यह है कि लब्धि शब्द भलें ही एकादश होय किन्तु दोनों लब्धियोंकी जाति न्यारी न्यारी है। भिन्न कारणोंसे भिन्न कार्य हो जाना समुचित है।

संप्रत्याहारकं शरीरमुपदर्शयति।

वैक्रियिक शरीर और प्रसंगप्राप्त विशेष तैजस शरीरका निरूपण कर चुकनेपर श्री उमास्वामी महाराज अब वर्तमान कालमें प्रकरण प्राप्त आहारक शरीरका निर्धारण कराते हैं।

शुभं विशुद्धमव्याघाति चाहारकं प्रमत्तसंयतस्यैव ॥ ४९ ॥

शुभकर्म माने गये आहारक काययोगका कारण होनेसे आहारक शरीर शुभ है। स्वयं मूलमें भी शुभ है, जैसे कि शुभ या परम अतीन्द्रिय सुखका कारण होरही अहिंसा निज गांठकी भी शुभ और परम सुखस्वरूप है। और पूर्व कालमें उपार्जित विशुद्ध पुण्यकर्मका कार्य होनेसे आहारक शरीर विशुद्ध है। निजस्वरूपमें भी विशुद्ध है, धवल है, यानी सर्वार्थसिद्धिके देवोंके शरीर समान स्वच्छ शुक्ल वर्ण है। आहारक शरीरसे किसी अन्य पदार्थको आघात नहीं पहुंचता है। अन्य पर्वत, जल, अग्नि आदि पदार्थोंसे आहारकशरीरका भी व्याघात नहीं हो पाता है। ऐसा आहारक शरीर छठे गुणस्थान वर्ती प्रमादयुक्त संयमी मुनिके ही कदाचित् पाया जाता है। अर्थात्—छठे गुणस्थानवर्ती मुनि कभी लब्धिविशेषको जाननेके लिये या कभी सूक्ष्मपदार्थका निर्णय करनेके लिये, जिनचैत्यालयोंकी वंदना करनेके लिये अथवा असंयमको दूर करनेके लिये, स्वकीय अव्यक्त पुरुषार्थ द्वारा आहारक शरीरको रचते हैं। निकटवर्ती स्थानोंमें केवली या श्रुतकेवलीका सन्निधान नहीं होनेपर उक्त प्रयोजनोंको साधनेके लिये दूरवर्ती केवलियोंके पास पहुंचनेमें स्थूल औदारिक शरीरसे गमन करते हुये महान् असंयम हो जाना संभावित है। औदारिक शरीरसे वहां इतना शीघ्र पहुंच भी नहीं सकते हैं। अतः मुनि महाराज इस धातुरहित, संहननरहित, शुभसंस्थान, स्वच्छ धौले, अव्याघाति, आहारकशरीरको बनाकर अपने उत्तमांग शिरसे निकालते हैं। आहारकशरीरमें आंखे, कान, नाक, हथेली, अङ्गुली आदि सम्पूर्ण अंग, उपांग पाये जाते हैं। ढाई द्वीपमें कहीं भी विराज रहे केवली या श्रुतकेवली मुनिका दर्शन कर वह लौट आता है। अथवा जिनचैत्यालय या तीर्थंकर महाराजके तपःकल्याणकका निरीक्षण कर लौट आता है, एक बार बनाया गया आहारकशरीर अन्तर्मुहूर्त्ततक टिका रह सकता है, पश्चात् विघट जायगा।

शुभं मनःप्रीतिकरं विशुद्धं संक्लेशरहितं अव्याघाति सर्वतो व्याघातरहितं च शब्दादुक्तविशेषणसमुच्चयं। एवं विशिष्टमाहारकं शरीरमरत्निमात्रं प्रमत्तसंयतस्यैव मुनेर्नान्यस्येति प्रतिपत्तव्यं।

सूत्रमें पडे हुये शुभ शब्दका अर्थ मनको प्रीति कर देनेवाला है। विशुद्धका अर्थ तो वह आहारक शरीर संक्लेश परिणामोंसे रहित है। सब ओरसे न तो अपना व्याघात होय और न अपनेसे दूसरे पदार्थोंको आघात पहुंचे ऐसा व्याघातरहित आहारक शरीर अव्याघाति है। सूत्रमें पडे हुये च शब्दसे उक्त दो विशेषणोंका समुच्चय हो जाता है। इस प्रकार कई विशेषणोंसे युक्त हो रहा यह हस्त (अरत्नि)

प्रमाण कोंतीसे लेकर सबसे छोटी अंगुलीतक लम्बे हाथकी नापको अरत्नि कहते हैं। आहारक शरीर अतिशय युक्त ऋद्धिधारी प्रमत्तसंयमी मुनिके ही होता है। अधिकसे अधिक या न्यूनसे न्यून छठवें गुणस्थानसे अन्य गुणस्थानोंको धारनेवाले मनुष्योंके नहीं हो पाता है। देव, नारकी, और तिर्यंच जीवके आहारक शरीर होनेका असम्भव है, यह समझ लेना चाहिये। आहारकके स्वामी कहे गये प्रमत्तसंयतके साथ एवकार लगा देनेसे प्रमत्तसंयमीके ही आहारकशरीर है, यों अवधारण करना उचित है। प्रमत्तसंयमीके आहारक ही है, यह अनिष्ट अवधारण नहीं कर बैठना। अतः उक्त मुनिके औदारिक या वैक्रियिक शरीरकी निवृत्ति नहीं हो पाती है।

तच्छरीरांतरात्कुतो भिन्नमित्याह।

श्री विद्यानन्द स्वामीके प्रति किसीका प्रश्न है कि शरीरोंमें परस्पर भेदको साधते हुये आप युक्तियां देते हुये चले आ रहे हैं। तदनुसार यह बताओ कि औदारिक, वैक्रियिक आदि अन्य शरीरोंसे वह आहारक भला किस कारणसे भिन्न हो रहा है? ऐसी जिज्ञासा होनेपर श्री विद्यानन्द स्वामी समाधान वचन कहते हैं।

आहारकं शरीरं तु शुभं कार्यकृतत्वतः।
विशुद्धिकारणत्वाच्च विशुद्धं निर्जरान्यतः ॥ १ ॥
अव्याघातिस्वरूपत्वात्प्रमत्ताधिपतित्वतः।
फलहेतुस्वरूपाधिपतिभेदेन निश्चितम् ॥ २ ॥

औदारिक, वैक्रियिक, तैजस, कार्मण, ये नहीं किन्तु आहारक शरीर (पक्ष) शुभ है, (साध्य) शुभकार्य आहारक काययोगको करनेवाला होनेसे अथवा शुभक्रियाओं द्वारा बनाया जा चुका होनेसे (हेतु)। इस अनुमान द्वारा आहारक शरीरमें शुभपना सिद्ध होजाता है जो कि अन्य शरीरोंसे आहारकको भिन्न कर देनेका ज्ञापकलिंग है। तथा दूसरा अनुमान यह है कि आहारक-शरीर (पक्ष) विशुद्ध है (साध्य) विशुद्धिका कारण होनेसे (हेतु)। बहुव्रीहि वृत्ति करनेपर निरवद्य विशुद्ध पुण्यकर्मका कार्य होनेसे यह अर्थ भी निकल पडता है (हेतु)। इस अनुमानद्वारा विशुद्धता सिद्ध होजानेपर वह विशुद्ध आहारक शरीर अन्य चार शरीरोंमेंसे निराला साध लिया जाता है। अव्याघाति स्वरूप होनेसे और जिसका स्वामीपना प्रमत्तसंयमी, मुनि महाराजको ही प्राप्त होरहा होनेसे वह आहारक शरीर अव्याघाति और प्रमत्तस्वामिक होता हुआ अन्य शरीरोंसे भिन्न है। यों श्री उमास्वामी महाराज द्वारा इस सूत्रमें कहे गये फल, हेतु, स्वरूप और अधिपतिके भेद करके आहारक शरीरमें भेदका निश्चय कर लिया गया है। शुभं, विशुद्धं, अव्याघाति, ये आहारक शरीरके तीन विशेषण प्रथमा विभक्तिवाले हैं तथा षष्ठी विभक्तिका अर्थ स्वामी कर प्रमत्तसंयतस्य का पर्याय

वाची शब्द " प्रमत्तस्वामिकं " बना लिया जाता है। प्रथमा विभक्तिवाले विशेषण भी क्वचित् ज्ञापक हेतु अर्थमें तत्पर माने जाते हैं। जैसे कि " गुरवो राजमाषा न भक्षणीयाः " प्रकृतिमें भारी होनेसे रसास नहीं खाने चाहिये, उसी प्रकार इतर शरीरोंसे व्यावृत्तिको साधनेके लिये आहारक शरीरके सम्पूर्ण विशेषणोंको यहां अव्यभिचारी ज्ञापक हेतु बना दिया गया है। पहिला शुभविशेषण तो आहारक शरीरका फल है। दूसरा विशुद्ध विशेषण आहारक शरीरका कारण है। तीसरा अव्याघाति विशेषण तो आहारक शरीरका स्वरूप है और चौथा विशेषण आहारक शरीरके अधिपतिका बखान करनेवाला है। भेद सिद्ध करनेके लिये ये विशेषण पर्याप्त हैं।

आहारकं वैक्रियिकादिभ्यो भिन्नं शुभफलत्वादित्यत्रानैकांतिकत्वं हेतोः वैक्रियिकादेरपि शुभफलस्योपलंभादिति न मंतव्यं, नियमेन शुभफलत्वस्य हेतुत्वात्। विशुद्धिकारणत्वात् ततो भिन्नमित्यत्रापि लब्धिप्रत्ययेन वैक्रियिकादिना हेतोरनेकांत इति नाशंकनीयं, नियमेन विशुद्धिकारणत्वस्य हेतुत्वात्। समुद्भूतलब्धेरपि क्रोधादिसंक्लेशपरिणामवशाद्विक्रियादेर्निर्वर्तनाद्विशुद्धिकारणत्वनियमाभावात्।

यहां किसीका आक्षेप है कि आपने जो पहिला अनुमान यह कहा है कि शुभ फलवाला होनेसे आहारक शरीर वैक्रियिक आदिकोंसे भिन्न है। यों इस अनुमानमें तुम्हारा दिया हुआ शुभ फलत्व हेतु तो व्यभिचार हेत्वाभास दोषवाला है। क्योंकि कोई कोई वैक्रियिक, औदारिक आदि शरीरोंके भी शुभफल सहितपना देखा जाता है। यानी उपकारी पुरुष, ब्रह्मचारिणी विशल्या या परिहार विशुद्धि संयमवाले अथवा औषध ऋद्धिधारी मुनियोंके औदारिक शरीर तथा तपस्वियोंके वैक्रियिक शरीर या उपकारी देवोंके वैक्रियिक शरीर भी शुभ फलदायक हैं। आचार्य कहते हैं कि यह तो आक्षेपकारको नहीं मानना चाहिये। क्योंकि हमने हेतुमें नियमेन यह शब्द जोड दिया है जो नियम करके शुभ फलवाला होय वह आहारक ही है। बहुतसे कषायी, हिंसक, मनुष्य पशु पक्षिओंके औदारिक या संक्लिष्ट असुरोंके वैक्रियिक शरीर तो नियमसे शुभफलवाले नहीं हैं। अतः व्यभिचार दोषका निवारण हो जाता है। दूसरे हेतुमें पुनः किसीकी आशंका है कि आहारक शरीर (पक्ष) उन वैक्रियिक आदिकोंसे भिन्न है (साध्य) विशुद्ध कारण होनेसे (हेतु) यों इस अनुमानमें भी लब्धिकारणक वैक्रियिक आदि करके विशुद्धकारणत्व हेतुका व्यभिचार हो जाता है, मुनियोंके हुआ वैक्रियिक शरीर भी विशुद्ध कारणवाला है। प्रशस्त तैजस शरीर भी विशुद्ध कारण है। ग्रन्थकार कहते हैं कि यह आशंका नहीं करनी चाहिये। क्योंकि यहां भी हेतु दलमें नियमको कहनेवाला एवकार लगा देना चाहिये। सभी वैक्रियिक या तैजसशरीर विशुद्धि कारण नहीं हैं। " प्रमत्तसंयतस्यैव " यहां अंतमें पडे हुये एवकारको पूर्वपदोंमें भी अन्वित कर लेना चाहिये। नियम करके विशुद्धिकारण आहारक ही है। जिनको विशेष तपस्यासे ऋद्धि उत्पन्न हो चुकी है, ऐसे मुनिके भी कदाचित् क्रोध, अरति,

आदि संक्लेश परिणामोंकी अधीनतासे विक्रिया, तैजस, आदिका बना लेना देखा जाता है। अतः वैक्रियिक या तैजसशरीरमें विशुद्ध कारणपनेका सार्वत्रिक, सार्वदिक, सार्वव्यक्तिक, नियम नहीं है। यों व्यभिचार दोषकी निवृत्ति हो जाती है।

अव्याघातिस्वरूपत्वादाहारकं शरीरांतराद्भिन्नमित्यस्मिन्नपि तैजसादिनो हेतोर्व्यभिचार इत्यचोद्यं, प्राणिबाधापरिहारलक्षणस्याव्याघातित्वस्य हेतुत्वात्। प्रमत्ताधिपतित्वमपि नाहारकस्य शरीरांतराद्भेदे साध्येनैकांतिकं, विशिष्टप्रमत्ताधिपतित्वस्य हेतुत्वात्। ततः सूक्तं फलहेतुस्वरूपाधिपतिभेदेन भिन्नमाहारकमन्येभ्यः शरीरेभ्यो निश्चितमिति।

पुनः किसीका तीसरे अनुमानपर कुचोद्य उठता है कि अव्याघातिस्वरूप होनेसे आहारकशरीर अन्य वैक्रियिक आदि शरीरोंसे भिन्न है। यों इस अनुमानमें भी तैजस आदि शरीरों करके अव्याघातिपन हेतुका व्यभिचारदोष आता है। सूक्ष्म एकेन्द्रिय जीवोंका औदारिक शरीर अव्याघाति है, कहीं रुकता नहीं है, किसीको रोकता भी नहीं है। तैजस और कार्मणशरीर तो "अप्रतीघाते" इस सूत्रकरके व्याघातरहित साधे ही जा चुके हैं, वैक्रियिक शरीर भी पर्वत या वज्र पटलमें होकर चले जाते हैं। अब आचार्य कहते हैं कि यह पर्यनुयोग हमारे ऊपर नहीं उठाया जा सकता है। क्योंकि प्राणियोंकी बाधाका परिहार कर देना यही अव्याघातिपनका स्वरूप यहां हेतुकोटिमें विवक्षित है। आहारकशरीर जहां होकर निकल जाता है, वहांके प्राणियोंकी रोग, भय, आदि बाधायें दूर होती चली जाती हैं। वैक्रियिक शरीरधारी इन्द्रकी शक्तिका भी प्रतिघात हो जाना सुना गया है। किन्तु आहारकशरीरकी सामर्थ्य अप्रतिहत है। जिसके शरीरमें एक बार होकर निकल जाता है, उसको बार बार आहारक शरीरके आने, जाने, की अभिलाषायें बनी रहती हैं। प्राणियोंकी बाधाओंका परिहार जितना आहारकशरीरसे होता है, उतना अन्य शरीरोंसे नहीं हो पाता है। आहारक शरीरके स्वामी छठे गुणस्थानवर्त्ती प्रमत्तसंयमी हैं। यह चौथा हेतु भी आहारकशरीरके इतर शरीरोंसे भेदको साध्य करनेमें व्यभिचारी नहीं है। क्योंकि सभी छठे गुणस्थानवर्ती मुनियोंके नहीं, किन्तु हजारों, लाखों, मेंसे किसी एक विशिष्ट प्रमत्तसंयमी मुनिको आहारक शरीरका अधिपतिपना प्राप्त हो सकता है। उस विशिष्टताके लगा देनेसे प्रमत्ताधिपतित्व हेतु निर्दोष बन जाता है। तिस कारण श्री उमास्वामी महाराजने सूत्रमें या मुझ विद्यानन्द स्वामीने उक्त दो वार्तिकोंमे यों बहुत अच्छा कहा था कि फल १ हेतु २ स्वरूप ३ और अधिपति ४ के भेद करके ये आहारक शरीर अन्य चारों शरीरोंसे भिन्न ही निर्णीत कर दिया गया है। यहांतक पांचों शरीरोंका निरूपण समाप्त होचुका है।

चतुर्दशभिरित्येवं सूत्रैरुक्तं प्रपंचतः।
शरीरं तीर्थिकोपेतशरीरविनिवृत्तये ॥ ३ ॥

यहांतक यों उक्त प्रकार चौदह सूत्रों करके विस्तारसे संसारी जीवोंके शरीरोंको श्री उमास्वामी महाराजने अन्य दार्शनिकों द्वारा स्वीकार किये गये अनेक कल्पित शरीरोंकी विशेषतया निवृत्ति करनेके लिये स्पष्ट कह दिया है। अर्थात्—" औदारिकवैक्रियिकाहारकतैजसकार्मणानि शरीराणि " से प्रारंभ कर " शुभं विशुद्धमव्याघाति चाहारकं प्रमत्तसंयतस्यैव " इस सूत्र पर्यन्त चौदह सूत्रों करके पांच शरीरोंका व्याख्यान सूत्रकारने किया है, जो कि अन्य मतावलम्बियों द्वारा माने गये शरीरोंकी निवृत्ति करता रहता है। कोई पंडित स्थूल शरीर और सूक्ष्म शरीर दो हीको स्वीकार करते हैं। वैशेषिक तो योनिज और अयोनिज इस प्रकार शरीरके दो भेद मानते हैं। बौद्धजन स्वप्नान्तिक अथवा स्वाभाविक शरीरोंको भी मान बैठे हैं। नैयायिक समाधिअवस्थामें योगी, स्त्री, पुत्र, राज्य, आदि भोगोंको भोगनेके लिये अनेक शरीरोंका निर्माण कर लेता है, भोगे विना कर्मोंका नाश नहीं हो पाता है, ऐसा मान बैठे हैं। इत्यादि मन्तव्योंकी निवृत्तिके लिये आचार्योंने पांच ही शरीरोंका अन्यूनानतिरिक्तरूपसे निरूपण किया है। अब न्यारा प्रकरण चलाया जाता है।

अथ के संसारिणो नपुंसकानीत्याह।

कोई जिज्ञासु पूंछ रहा है कि कौनसे संसारी जीव नपुंसकलिंगी हैं ? ऐसी आकांक्षा होनेपर श्री उमास्वामी महाराज अग्रिम सूत्रको कहते हैं।

नारकसंमूर्छिनो नपुंसकानि ॥ ५० ॥

सात नरकोंमें निवास करनेवाले नारकी तथा एकेन्द्रिय, द्वीन्द्रिय, त्रींद्रिय, चतुरिन्द्रिय, जीव और पंचेन्द्रियोंमें अनेक तिर्यंच एवं मनुष्योंमें लब्ध्यपर्याप्तक मनुष्य ये संमूर्छन जन्मवाले जीव नपुंसकलिङ्गी हैं। अर्थात्—अवाकी अग्निके समान कषायवाले इन जीवोंके मैथुनसंज्ञाजन्य तीव्रवेदना बनी रहती है। इस कारण इनकी आत्मामें सर्वदा कलुषता रही आती है। स्त्री या पुरुषोंमें पाये जानेवाले स्पर्शन इन्द्रियजन्य सुख इनको नहीं प्राप्त होते हैं।

नारकाः संमूर्छिनश्च नपुंसकान्येव भवंति।

घनांगुल परिमित प्रदेशोंकी संख्याके दूसरे वर्गमूलसे गुणा की गयी जगच्छ्रेणीके प्रदेशों बराबर सम्पूर्ण नारकी जीव असंख्याताऽसंख्यात हैं। तथा सम्मूर्छन जन्मवाले अनन्तानन्त संसारी जीव हैं। ये सब नपुंसक ही होते हैं। भावार्थ—इनमें स्त्री, पुरुष, व्यवहार नहीं है, कभी कभी दो मक्खियां चिपटी हुई देखी जाती हैं। ये उनकी केवल शारीरिक क्रिया है। कोई गर्भधारण क्रिया नहीं है। यों तो कोई कोई खिलोने भी चिपटे हुये देखे जाते हैं, चीटियोंके अण्डे भी उनके पेटसे निकले हुये नहीं हैं। केवल यहां वहां मल, मूत्र स्थानोंमेंसे सडे, गले, हुये पुद्गलोंको लेकर वे विशेष स्थानोंमें धर लेती हैं, कालान्तरमें वहां जीवोंका जन्म होकर वही पुद्गल चीटियोंका शरीर बन

जाता है। मधु मक्खी, खटमल, झींगुर, जूंआ आदि जीवोंकी भी यही व्यवस्था है। माता पिताके शुक्र, शोणित, से गर्भाशयमें इन जीवोंकी उत्पत्ति नहीं होती है। यों तो कवि लोगोंने घडा घडी, कटोरा कटोरी, नद नदी, चादर चादरा, आदि जड पदार्थोंमें भी स्त्रीलिंग, पुल्लिंगका व्यवहार कर लिया है। वैज्ञानिकोंने केला केली, भी मान लिये हैं। स्त्रियोंके पाद प्रहार या कुल्ला करनेसे कई वृक्षोंका फलना, फूलना, अभीष्ट किया गया है। इसमें कल्पना भाग बहुत है। सम्मूर्छन शरीरोंके उपयोगी साधनोंके जुटानेमें सहाय कर देना मात्र भित्तिपर भारी कल्पनायें गढ ली गयी हैं, जो कि नियत कार्यकारणभावका भंग कर देनेवालीं हैं। सिद्धांत दृष्टिसे विचारनेपर सम्पूर्ण सम्मूर्छन जीव नपुंसक लिंगी ही सिद्ध होंगे। वृक्षोंमें स्त्री या पुरुषोंके समुचित अंगोपांग ही नहीं है। द्वीन्द्रिय, त्रींद्रिय, चौइन्द्रिय जीवोंके गर्भाशय नहीं हैं। अतः आचार्योंने जो इन्हें नपुंसक लिंगी कहा है, वह युक्तिपूर्ण है।

देवेषु तत्प्रतिषेधमाह।

देवोंमें उस नपुंसक लिंगका सर्वथा निषेध करनेके लिये श्री उमास्वामी महाराज अग्रिम सूत्रको कह रहे हैं।

न देवाः ॥ ५१ ॥

चारों निकायके सम्पूर्ण देव नपुंसक लिंगवाले भी नहीं हैं। सम्पूर्ण देवियां स्त्रीलिंग हैं तथा देव सम्पूर्ण पुल्लिंग ही हैं।

देवा नपुंसकानि नैव संभवंतीति सामर्थ्यात् पुंमासो देवाः स्त्रियश्च देव्यो भवंतीति गम्यते। कुत इत्याह।

देव गतिवाले जीवोंमें नपुंसक लिंगकी सम्भावना नहीं है, यों निषेध कर देनेसे विना कहे ही शब्दकी सामर्थ्यसे विधिमुख करके यह जान लिया जाता है कि देवनिकायमें पुल्लिंगवाले देव होते हैं। और स्त्रीलिंगवाली देवियां होती हैं। कोई पूंछता है कि यह उक्त सिद्धान्त किस प्रमाणसे सिद्ध किया जाय ? ऐसी जिज्ञासा होनेपर श्री विद्यानन्द स्वामी अग्रिम दो वार्तिकोंमें युक्तियोंको कहते हैं।

नारका देहिनस्तत्र प्रोक्ताः संमूर्छिनश्च ये।
नपुंसकानि ते नित्यं न देवा जातुचित्तथा ॥ १ ॥
स्त्रीपुंससुखसंप्राप्तिहेतुहीनत्वतः पुरा।
नपुंसकत्वदुःखाप्तिहेत्वभावाद्यथाक्रमं ॥ २ ॥

नारकी जीव और सम्मूर्छन शरीरधारी प्राणी जो वहां प्रकरणोंमें अच्छे ढंगसे कहे जा चुके हैं, व सम्पूर्ण जीव अपनी अवस्थापर्यन्त सर्वदा नपुंसकलिंगी ही बने रहते हैं। हां, देव तो कभी भी

तिस प्रकार नपुंसकलिंगी नहीं हैं। इन दो सूत्रोंके प्रमेयमें वे वक्ष्यमाण दो ज्ञापक हेतु हैं कि पूर्व जन्ममें स्त्रियोंके उचित सुखों और पुरुषोंके समुचित सुखोंकी अच्छी प्राप्तिके कारण होरहे शुभ क्रियायोंका अनुष्ठान या पुण्यविशेषकी हीनता होजानेसे नारक और सम्मूर्छन जीव स्वकीय पापोदयसे इस जन्ममें नपुंसकलिंगी होजाते हैं। जैसे कि पुण्यहीन अवस्थामें पापकर्मका उदय आजानेपर कई घोडे या बैल बहिरंग रूपसे नपुंसक कर दिये जाते हैं अथवा कोई कोई गर्भज मनुष्य या पशु भी नपुंसक देखे जाते हैं। देव नपुंसकलिंगी नहीं हैं। क्योंकि पूर्वजन्ममें आधुनिक नपुंसकपनेके दुःखकी प्राप्तिका कारण मानी गयी अशुभक्रिया या नपुंसकवेदकर्मका उपार्जन नहीं होनेसे देव स्वकीय इस जन्ममें नपुंसक नहीं होपाते हैं। यों दोनों सूत्रोंमें दोनों हेतुओंको यथाक्रमसे लगा लेना चाहिये।

नारकाः संमूर्छिनश्च प्राणिनो नपुंसकान्येव, स्त्रीपुंससुखसंप्राप्तिकारणरहितत्वात् पूर्वस्मिन् भवे नपुंसकत्वसाधनानुष्ठानात्। देवास्तु न कदाचिन्नपुंसकानि जायंते नपुंसकत्वदुःखाप्तिकारणाभावादिति यथाक्रमं साध्यद्वये हेतुद्वयं प्रत्येयं।

श्री विद्यानन्द स्वामी दो अनुमान बनाते हैं कि नारक जीव और संमूर्छन प्राणी (पक्ष) नपुंसक ही होते हैं, (साध्य)। स्त्रीसुख और पुरुष सुखकी समीचीन प्राप्तिके कारणोंसे रहित होनेसे (हेतु) साथमें पूर्वभवमें नपुंसकपनेके साधनोंका अनुष्ठान करनेसे (हेतु)। अर्थात्—वर्तमानके नारक या संमूर्छन जीवोंने पूर्वभवमें ऐसे प्रशस्त कार्य नहीं किये थे जिससे कि इस जन्ममें स्त्रीसुख, या पुरुषसुखकी प्राप्ति हो जाती। अधिक लज्जा करना, कोरा शृंङ्गार करनेमें समय यापन करना, अधिक अभिमान करना, दब्बू बने रहना, संज्ञी विचारशाली सामर्थ्यवान् होते हुये भी महान् कार्योंको नहीं कर सकना, पुरुषोंसे प्रेमप्राप्तिके भाव रखना, इनसे और इनके अतिरिक्त कुछ शुभकर्म करनेसे भी भविष्यमें स्त्रीसुखोंकी प्राप्ति हो जाती है तथा अल्पक्रोध, स्वदारसन्तोष, शृङ्गार करनेमें अनादर, महान् कार्योंमें पुरुषार्थ करना, चित्तमें उदारता रखना, वीरता आदि क्रियाओंसे भविष्यमें पुरुष उचित सुखोंकी प्राप्ति होती है। ये दोनों प्रकारके कार्य नारकी और संमूर्छन जीवोंने नहीं कर पाये हैं। तथा प्रचुर क्रोध, गुप्त जनन इन्द्रियोंका घात, स्त्रीपुरुषोंके, कामसेवन अंगोंसे भिन्न अंगोंमें आसक्ति करना, व्यसन सेवना, परस्त्रीमें लोलुपता रखना, तीव्र अनाचार आदिक नपुंसकत्वके साधनोंका पहिले जन्मोंमें अनुष्ठान किया है। इस कारण इस जन्ममें नपुंसकलिंगवाला होना पडा है। इनके स्त्री और पुरुषोंमें पाया जा रहा मनोज्ञ पंचेंद्रियोंके विषय माने गये शब्द, गन्ध, रस, स्पर्श, रूपके, निमित्तसे होनेवाला स्वल्प भी सुख नहीं है। तथा दूसरा अनुमान यों है कि देव तो (पक्ष) कभी भी नपुंसक लिंगवाले नहीं उपजते हैं (साध्य)। नपुंसकपन दुःखकी प्राप्तिके कारणोंका अभाव होनेसे (हेतु), भोगोपभोगी, बलिष्ठ, धनाढ्य, प्रेमयुक्त दम्पतिके समान (अन्वयदृष्टान्त) अर्थात्—देव देवियोंने पूर्वभवमें अत्यधिक लोभपरिणाम शुभकार्योंमें अनुत्साह, व्यभिचार आदि कारणों द्वारा नपुंसकत्वके साधनोंको नहीं मिला पाया है, किन्तु प्रशस्त कृतियों द्वारा स्त्रीसुख, और पुरुष

सुखकी, प्राप्तिके कारणोंको जुटाया है। अतः वे स्त्रीसम्बन्धी और पुरुषसम्बन्धी निरतिशय सुखका अनुभव करते रहते हैं। यों देव नपुंसकलिंगवाले नहीं हैं। इस प्रकार दोनों साध्योंमें यथाक्रम दो हेतुओंको लगाकर समझ लेना चाहिये। सूत्रकारके प्रतिज्ञावाक्योंमें ही समर्थहेतु छिपा हुआ है। आनुमानिक विद्वानोंकी दृष्टिमें अतीन्द्रिय पदार्थ भी प्रत्यक्षवत् प्रतिभास जाते हैं।

शेषाः कियद्भेदा इत्याह।

नारक, संमूर्छन, प्राणी और देवोंसे अवशिष्ट रहे जीवोंके कितने वेद हैं, ऐसी जिज्ञासा होने पर श्री उमास्वामी महाराज नवीन सूत्रको कहते हैं।

शेषास्त्रिवेदाः ॥ ५२ ॥

उक्त तीन प्रकारके जीवोंसे शेष रहे गर्भजन्य जीवोंके स्त्रीलिंग, पुल्लिंग, और नपुंसकलिंग ये तीनों वेद होते हैं।

उक्तेभ्यो ये शेषा गर्भजास्त्रिवेदाः प्रतिपत्तव्याः। कुत इत्याह।

कहे जा चुके जीवोंसे जो शेष रहे गर्भज प्राणी हैं। वे तीनों वेदवाले समझ लेने चाहिये। कोई शिष्य जिज्ञासा करता है कि यह सिद्धान्त किस प्रमाणसे साधा जा चुका समझा जाय? ऐसी जिज्ञासा होनेपर श्री विद्यानन्द स्वामी वार्त्तिकको कहते हैं।

त्रिवेदाः प्राणिनः शेषास्तेभ्यस्तादृक् स्वहेतुतः।
इति सूत्रत्रयेणोक्तं लिंगं भेदेन देहिनाम् ॥ १ ॥

तिन नारक, सम्मूर्छन, और देवजीवोंसे शेष रहे प्राणी (पक्ष) स्त्री, पुल्लिंग, नपुंसक, तीनों वेदवाले हैं (साध्य) तिस प्रकारके अपने अपने हेतुओंसे निष्पत्ति होनेसे (हेतु) तीन लिंगवाले प्रसिद्ध सर्पोंके समान (अन्वय दृष्टान्त)। भावार्थ—चारित्रमोहनीयकर्मके विकल्प हो रहे वेदत्रयके उदयसे जो वेदा जाय वह वेद है। इसका अर्थ द्रव्यलिंग या भावलिंग हो जाता है। कहीं द्रव्यलिंगके अनुसार ही भावलिंग होते हैं। हां, कर्मभूमिमें विषमता भी हो जाती है। स्त्रियोंके पुंवेदका उदय और पुरुषोंमें स्त्रीवेद या नपुंसक वेदका उदय भी कदाचित् पाया जाता है। गर्भज जीवोंमें अपने अपने नियत कारणोंसे यथायोग्य तीनों वेद पाये जाते हैं। इस प्रकार " नारकसंमूर्छिनो नपुंसकानि, न देवाः, शेषास्त्रिवेदाः " इन तीनों सूत्रों करके शरीरधारी प्राणियोंके भिन्न भिन्न रूपसे लिंग कह दिये गये हैं।

स्त्रीवेदोदयादिः स्त्रीवेदस्य हेतुः पुंवेदोदयादिः पुंवेदस्य, नपुंसकवेदोदयादिः नपुंसकवेदस्येति। तत एव प्राणिनां स्त्रीलिंगादित्रयसिद्धिरिति भेदेन लिंगं सकलदेहिनां सूत्रत्रयेणोक्तं वेदितव्यं।

वर्तमानमें किसी जीवके अन्तरंगकारण स्त्रीवेदका उदय होना या बहिरंगमें मृदुभाषण करना, पुरुषके साथ रमण करनेकी अभिलाषा रखना, अधिक शृंगार करना, स्वादिष्ट रस युक्त भोजन करना, आदिक कारण स्त्रीवेदके हेतु हैं। और अन्तरंगमें पुम्वेदका उदय होना और बहिरंगमें ओष्ठोंको डसना मुखोंका प्रस्वेद प्राप्त करना, स्वादिष्ट गरिष्ठ रसयुक्त भोजन करना, रसायन सेवन, वीररसवर्द्धिनी क्रियायें करना, आदि कारण जीवके पुम्वेद हो जानेमें हेतु हैं, तथा नपुंसक वेदके कारण तो नपुंसक वेदका उदय, तीव्र कषाय, योनिमेहनादि उपांगोंका अभाव या क्लीवत्वकारक पदार्थोंका सेवन आदिक हैं। तिस ही कारणसे (नौमें गुणस्थानतक) संसारी प्राणियोंके स्त्रीलिंग आदि तीनों वेदोंकी सिद्धि हो जाती है। इस प्रकार भिन्न भिन्न रूपसे सम्पूर्ण प्राणियोंके लिंगको श्री उमास्वामी महाराजने केवल तीन सूत्रों करके ही कह दिया है। यह समझ लेना चाहिये।

के पुनरत्र शरीरिणोऽनपवर्त्यायुषः के वापवर्त्यायुष इत्याह।

उक्त देहधारी जीवोंमें फिर कौन जीव यहां अपवर्तन नहीं करने योग्य आयुष्यवाले हैं? और किन जीवोंकी आयुका बाह्य कारणोंसे ह्रास हो जाता है? बताओ। अर्थात्—चारों गतियोंके जीव क्या अपनी सम्पूर्ण आयुको भोग कर मरते हैं? अथवा क्या पूर्णआयुका भोग नहीं करके भी मरकर अन्य गतियोंको प्राप्त हो जाते हैं? बताओ। ऐसी जिज्ञासा होनेपर श्री उमास्वामी महाराज शिष्योंकी व्युत्पत्ति बढानेके लिये अग्रिम सूत्रको कह रहे हैं।

औपपादिकचरमोत्तमदेहासंख्येयवर्षायुषोऽनपवर्त्यायुषः।

उपपाद जन्मको धारनेवाले देव और नारकी जीव तथा चरम उत्तम शरीरको धारनेवाले तीर्थंकर महाराज एवं असंख्यात वर्षोंतक जीवित रखनेवाली आयुको धारनेवाले भोगभूमियां, या कुभोगभूमियां, तिर्यंच या मनुष्य इन जीवोंकी आयुका मध्यमें ह्रास नहीं हो पाता है। परिपूर्ण आयुको भोगकर ही ये उत्तरगतिको प्राप्त करते हैं।

औपपादिका देवनारकाः चरमोत्यस्तज्जन्मनिर्वाणार्हस्य देहः उत्तम उत्कृष्टः चरमश्चासौ उत्तमश्च चरमोत्तमश्चरमविशेषणमुत्तमस्याचरमस्य निवृत्त्यर्थं उत्तमग्रहणं चरमस्यानुत्तमत्वव्युदासार्थं। चरमोत्तमो देहो येषां ते चरमोत्तमदेहाः। उपमाप्रमाणगम्यमसंख्येयवर्षायुर्येषां ते द्वंद्ववृत्त्या निर्दिष्टाः संसारिणोऽनपवर्त्यायुषो भवंति इति वचनसामर्थ्यात्ततोन्ये अपवर्त्यायुषो गम्यंते।

औपपादिक शब्दका अर्थ देव और नारकी जीव है। चरम शब्दका अर्थ सब शरीरोंके अंतमें होनेवाला मोक्षगामी जीवका पिछला शरीर है, जोकि उसी जन्ममें मोक्ष प्राप्त करनेकी सामर्थ्य रखनेवाले जीवकी देह है। उत्तमका अर्थ उत्कृष्ट है। चरम होरहा संता जो वह उत्तम देह है, वह चरमोत्तम

कहा जाता है। यों चरम और उत्तम शब्दमें कर्मधारय वृत्ति कर ली गयी है। उत्तमका विशेषण चरम दिया है। वह उत्तम शरीरके अन्तिमरहितपनकी निवृत्तिके लिये है। अर्थात्—उत्तमशरीर अन्तमें मोक्षगामी जीवको प्राप्त होता है। अन्य संसारी जीवोंका उत्तमशरीर भी चरम नहीं है तथा चरमके विशेष्य दलमें उत्तम शब्दका ग्रहण करना तो चरमशरीरके उत्तमरहितपनकी व्यावृत्ति करनेके लिये है। अर्थात्—व्यभिचारकी संभावना होनेपर ही विशेष्यविशेषणभाव सार्थक माना गया है। जैसे कि नीलं उत्पलं, यहां उत्पल दूसरे रंगका भी संभावित है तथा कम्बल, भौरा, जामुन भी नीले होते हैं। किन्तु प्रकरण प्राप्त होरहा कुवलय नीला कुवलय ही है। इस संघटित अवस्थामें विशेष्यविशेषणभाव बन रहा है। उसी प्रकार यहां भी चरमशरीरी अन्तकृत्केवली भी होते है। एवं ब्रह्मदत्तचक्रवर्ती या वसुदेवके पुत्र श्री कृष्ण नारायण भी उत्तमशरीरवाले माने गये हैं। अतः चरमशरीरवाले होते हुये भी उत्तम देहधारी यहां तीर्थंकर महाराजका ग्रहण किया गया है, ऐसा मेरी लघु बुद्धिमें आ रहा है। तत्त्वार्थसूत्रकी श्रुतसागर आचार्य विरचित टीकामें चरमोत्तमदेहधारी पदसे तीर्थंकर परमदेव ही समझाये गये हैं। वहां यों लिखा है कि " चरमोऽन्त्यः उत्तम उत्कृष्टो देहः शरीरं येषां ते चरमोत्तमदेहाः। तज्जन्मनिर्वाणयोग्यास्तीर्थंकरपरमदेवा ज्ञातव्याः। गुरुदत्त पांडवादीनामुपसर्गेण मुक्तत्वदर्शनात् नास्त्यऽनपवर्त्यायुर्नियम इति न्यायकुमुदचन्द्रोदये प्रभाचन्द्रेणोक्तमस्ति। तथा चोत्तमदेहत्वेऽपि सुभौमब्रह्मदत्तापवर्त्यायुर्दर्शनात्। कृष्णस्य च जरत्कुमारबाणेनापमृत्युदर्शनात्सकलार्द्धचक्रवर्तिनामप्यनपवर्त्यायुर्नियमो नास्ति इति राजवार्तिकालंकारे प्रोक्तमस्ति "। इसका अर्थ यह है। चरम यानी अन्तिम उत्तम यानी उत्कृष्ट देह अर्थात्—शरीर जिन जीवोंका है वे जीव चरमोत्तम देहवाले हैं। जो कि उसी जन्ममें निर्वाण होनेके योग्य हैं। ये चरमोत्तम शरीरधारी जीव तीर्थंकर परमदेव ही समझने चाहिये। क्योंकि गुरुदत्त मुनी, तीन पांडव, या अन्य भी कितने ही महान् उपसर्ग सहनेवाले अन्तकृत्केवली महाराजोंकी उपसर्ग करके मुक्ति होना शास्त्रोंमें देखा जाता है। अतः सम्पूर्ण चरमशरीरियोंके लिये आयुके ह्रास नहीं होनेका नियम नहीं है। यों प्रभाचन्द्र स्वामीने न्यायकुमुदचन्द्रोदय नामक ग्रन्थमें कहा हुआ है। तथा उत्तम देहवाले होते हुये भी सुभौम और ब्रह्मदत्त सकलचक्रवर्तीकी आयुका मध्यमें अपवर्त हुआ देखा जाता है एवं उत्तमशरीरधारी अर्धचक्री कृष्ण नारायणकी जरत्कुमारके बाण करके अपमृत्यु सुनी जाती है। अतः सकलचक्रवर्ती और अर्धचक्रवर्ती उत्तमदेहधारियोंकी आयुके मध्यमें नहीं छिन्न होनेका कोई नियम नहीं रहा। इस बातको श्री अकलंक देवने राजवार्तिकमें बहुत स्पष्ट रूपसे कह दिया है कि " अंत्यचक्रधरवासुदेवादीनामायुषोपवर्त्तदर्शनादव्याप्तिः (वार्त्तिक) उत्तमदेहाश्चक्रधरादयोऽनपवर्त्यायुष इत्येतत् लक्षणमव्यापि। कुतः? अंत्यस्य चक्रधरस्य ब्रह्मदत्तस्य वासुदेवस्य च कृष्णस्य अन्येषां च तादृशानां बाह्यनिमित्तवशादायुरपवर्त्तदर्शनात्। न वा चरमशब्दस्योत्तमविशेषणत्वात्। (वार्त्तिक) न वैष दोषः किं कारणं? चरमशब्दस्योत्तमविशेषणत्वात्। चरम उत्तमो देह एषां ते चरमोत्तमदेहा इति " इसका अर्थ यह है कि चरमदेहधारी और उत्तमदेहधारी यों

न्यारा न्यारा अर्थ करनेपर द्वितीय दलमें अव्याप्ति दोष आता है। कारण कि अन्तिम चक्रवर्ती और वासुदेव आदिकोंकी आयुका शस्त्राघात आदि कारणोंसे मध्यमें ही अपकर्ष हो गया देखा गया है। उत्तम देहवाले चक्रवर्ती आदिक भी परिपूर्ण आयुको भोगते हुये अच्छिन्न आयुवाले हैं, यों यह लक्षण अव्याप्ति दोषवान् हैं। क्योंकि अन्तके चक्रधारी ब्रह्मदत्त और वसुदेवके अपत्य कृष्ण तथा अन्य भी तैसे पांडव आदिकोंकी आयुका बहिरंग निमित्तोंकी अधीनतासे अपवर्त देखा गया है। इस अव्याप्ति दोषका निराकरण करते हुये श्री अकलंक देव उत्तरवार्त्तिकको कहते हैं कि यह दोष हमारे यहां नहीं आता है। क्योंकि चरम देहधारी और उत्तम देहधारी ये दो स्वतंत्र वाक्य नहीं माने गये हैं। किन्तु उत्तमका विशेषण चरम शब्द है। जिन जीवोंका देह चरम होता हुआ उत्तम है वे ही अच्छिन्न आयुवाले हैं। अथवा " उत्तमविशेषणत्वात् " यहां बहुव्रीहि समास करनेपर चरमका विशेषण उत्तम समझ लिया जाय। इस प्रकार कहनेसे चरमशरीरियोंमें तीर्थंकर परम देवाधिदेवकी आयु ही अनपवर्त्य है। शेष मोक्षगामी जीवोंकी आयुके अनपवर्त्य होनेका नियम नहीं, यह सिद्धान्त स्थिर हो जाता है। महान् उपसर्ग सहते हुये भी मुनि महाराज छट्ठे गुणस्थानमें आयुष्य कर्मकी उदीरणा कर कतिपय अन्तर्मुहूर्तोंमें क्षपकश्रेणी या बारहवें, तेरहवें, चौदहवें गुणस्थानोंके कर्त्तव्योंको समाप्त कर झटिति मुक्तिलाभ कर लेते हैं। मनुष्य आयु कर्मकी उदीरणा छट्ठेतक ही मानी गयी है। हां, " ओकड्डणकरणं पुण अजोगिसत्ताण जोगिचरिमोत्ति " इस गाथा अनुसार मनुष्य आयुका अपकर्षण करण तो तेरहवें गुणस्थातक अभीष्ट किया है। उदीरणाके अन्य नियमोंको अन्तकृत केवलीके सिवाय अन्यत्र जीवोंमें लागू रखना जिससे कि सिद्धान्तविरोध नहीं होय। संजयंत, गजकुमार, आदि मुनियोंने उपसर्ग सहते हुये मध्यमें आयुको छिन्न कर मुक्तिलाभ किया है। " असंख्येयवर्षायु " का अर्थ यह है कि अलौकिकगणितके मुख्य रूपसे संख्यामान और उपमामान ये दो भेद हैं। पल्य, सागर, आदि प्रमाणोंसे जिन जीवोंकी आयु नापकर जानी जाती है वे जीव " असंख्येयवर्षायुषः " कहे जाते हैं। औपपादिक और चरमोत्तम देहधारी तथा असंख्यात वर्षोंकी आयुवाले यों द्वन्द्व समास वृत्ती करके सूत्रमें कहे जा चुके संसारी जीव अनपवर्त्य आयुवाले होते हैं। इस नियमकारक वचनकी सामर्थ्यसे विना कहे ही यों समझ लिया जाता है कि इनसे अन्य संसारी जीवोंकी आयुका अपवर्त हो जाता है। भावार्थ—" विसवेयणरत्तक्खयभयसत्थग्गहणसंकिलेसेहिं। उस्सासाहाराणं णिरोहदो छिज्जदे आऊ "। विष, शूल, आदिकी तीव्र वेदना, रक्त, आदि धातुओंका क्षय, तीव्र भय, शस्त्रघात, विशिष्ट संक्लेश, तथा श्वासोच्छ्वास या आहारका निरोध होजाना इन कारणोंसे अपमृत्यु होकर बीचमें ही आयु छिन्न होजाती है। पूर्वजन्ममें आयुष्य कर्मका बन्ध करते समय कषाय अनुसार आयु कर्ममें जितनी स्थिति डाली थी उतनी स्थितिका पूरा भोग नहीं कर मध्यमें ही विष, शस्त्रघात, आदि द्वारा भविष्यमें आने योग्य आयुष्योंके निषेकोंको स्वल्पकालमें भोग लेना ही अपमृत्यु है। जैसे कि छह घंटेमें पचने योग्य अन्नका वडवानल चूर्ण द्वारा अतिशीघ्र पाचन कर लिया जाता है, अथवा आम्रफल, नीबू,

आदि फलोंको भी मध्यकालमें शीघ्र पचा लिया जाता है, उसी प्रकार लब्ध्यपर्याप्तक जीव या कर्म भूमिके बहुतसे मनुष्य तिर्यंचोंकी आयु मध्यमें ही ह्रासको प्राप्त होजाती है।

कुतः पुनरनपवर्त्यमायुरौपपादिकादीनामित्याह ।

कोई जिज्ञासु कटाक्ष करता है कि फिर किस प्रमाणसे आप उक्त सिद्धान्तको साधते हैं कि औपपादिक आदिकोंकी आयु बाह्य कारणोंसे ह्रासको प्राप्त नहीं हो पाती है? जितने कालमें भोगने योग्य आयु उन्होंने पूर्व जन्ममें बांधी थी उतने कालके एक समय पहिले भी वे मरते नहीं हैं। चाहे कितने ही वज्रघात, मेघवर्षण, आदि उत्पातोंका प्रकरण प्राप्त होजाय, किन्तु ये परिपूर्ण आयुको भोगकर ही अन्य गतियोंको प्राप्त होते हैं। बतलाइयेगा, ऐसी जिज्ञासा होनेपर श्री विद्यानन्द स्वामी उत्तरवर्त्ती वार्तिकोंको कहते हैं।

अत्रौपपादिकादीनां नापवर्त्यं कदाचन ।
स्वोपात्तमायुरीदृक्षादृष्टसामर्थ्यसंगतेः ॥ १ ॥
सामर्थ्यतस्ततोन्येषामपवर्त्यं विषादिभिः ।
सिद्धं चिकित्सितादीनामन्यथा निष्फलत्वतः ॥ २ ॥

यहां प्रकरणमें औपपादिक आदि जीवोंकी निज पुरुषार्थ द्वारा पूर्वजन्ममें उपार्जन की गयी आयु (पक्ष) विष, शस्त्र, आदि बाह्य कारणों द्वारा कदाचित् भी ह्रासको प्राप्त नहीं होती है (साध्य)। क्योंकि इस प्रकार आयुको छिन्न नहीं होने देनेवाले पुण्य, पाप, स्वरूप अदृष्टकी सामर्थ्य उन जीवोंको भले प्रकार प्राप्त हो रही है (हेतु)। अर्थात्—नारकी अकालमें ही मरना चाहते हैं। किन्तु उन्होंने पूर्वजन्ममें ऐसा पापकर्म कमाया है, जिससे कि वे दुःखाकीर्ण पूरी आयुको भोग करके ही मरते हैं। लौकान्तिक देव या अन्यसर्वार्थसिद्धिके देव आदिक तो शीघ्र ही मनुष्य जन्म लेकर संयमको साधना चाहते हैं। किन्तु पहिले जन्ममें उपार्जे गये बहुतकालमें लौकिक सुख भुगताने योग्य अखण्डपुण्यकी सामर्थ्यसे ये बीचमें नहीं मर सकते हैं। तथा बहुतसे इन्द्रियलोलुपी देव बिचारे आयुष्यसे भी अधिक कालतक जीवित रहना चाहते हैं। किन्तु भरपूर आयुको भोग चुकनेपर उनका मरण अवश्यंभावी है। भुज्यमान आयुका उत्कर्षण करण नहीं हो सकता है। परिपूर्ण आयुको भोगनेके लिये श्री तीर्थंकर महाराज केवलज्ञान हो जानेपर भी कुछ मुहूर्त्तों अधिक हो रहे आठ वर्षसे कमती कोटिपूर्व वर्षतक अधिकसे अधिक संसारमें टिके रहते हैं। जीवन्मुक्त आत्माका संसारमें ठहरना एक प्रकारका बन्धन है। चार अघातिया कर्मोंके वशमें पडे रहना परम सिद्धिका अर्गल है। फिर भी आयुका ह्रास नहीं होनेसे वे मध्यमें ही झटिति सिद्धालयके अतिथि

नहीं बन सकते हैं। अतः शुभ कहो या अशुभ कहो अनुकूल कहो या प्रतिकूल कहो आयुको मध्यमें नहीं छिन्न होने देनेवाले विलक्षण स्वकीय पुण्यपापकी सामर्थ्य द्वारा औपपादिक आदि जीवोंकी आयु परिपूर्णरूपसे भोगी जा रही है। विना कहे ही सूत्रोक्त शब्दोंकी सामर्थ्यसे यह बात सिद्ध हो जाती है कि उन औपपादिक आदि जीवोंसे शेष बच रहे अन्य जीवोंकी विष, वेदना, आदि बहिरंग कारणोंसे आयु अपवर्तनको प्राप्त हो जाती है। अन्यथा रोगीकी चिकित्सा (इलाज) करना या जीवोंपर दया करना, अभयदान देना, आदिकोंकी निष्फलता बन बैठेगी, जो कि इष्ट नहीं है। अर्थात्—अनेक जीवोंकी अपमृत्यु हो जाती है। पांवके नीचे दबकर कीट, पिपीलिका, आदिक मर जाते हैं। यदि नहीं दबते तो नहीं मर पाते। देखिये, निर्धन या अज्ञानी रोगी योग्य चिकित्सा हुये विना मध्यमें ही कालकवलित हो जाते हैं। भयके मारे अनेक जीव तत्काल प्राणोंको छोड देते हैं, तभी तो उनकी चिकित्सा करना, दया करना, उनको निर्भय कर देना, आदि क्रियायें सफल समझी गयी हैं। अतः बहुभागमें जीवोंकी अपमृत्यु होना सम्भव रही हैं।

बाह्यप्रत्ययानपवर्तनीयमायुः कर्म प्राणिदयादिकारणविशेषोपार्जिते तादृशादृष्टे तस्य सामर्थ्यमुदयस्तस्य संगतिः संप्राप्तिस्ततो भवधारणमौपपादिकादीनामनपवर्त्यमिति सामर्थ्यादन्येषां संसारिणां तद्विपरीतादृष्टविशेषादपवर्त्यं जीवनं विषादिभिः सिद्धं, चिकित्सितादीनामन्यथा निष्फलत्वप्रसंगात्।

प्राणियोंके ऊपर दया करना, नियतकालतक आग्रहपूर्वक क्लेश पहुंचाना, अनेक देशकालके जीवोंको पूर्णरूपसे मोक्षमार्गमें लगानेकी भावना रखना, अखण्ड प्रतिदिन दान देना, आदिक कारणविशेषोंसे देव, नारकी, तीर्थंकर महाराज, भोगभूमियां, जीवोंने पूर्वजन्ममें एक तिस प्रकारका अदृष्ट उपार्जित किया है। जिससे कि इनका आयुःकर्म वर्तमान कालमें किसी विष आदि बाह्य-कारणसे अपवर्त होने योग्य नहीं है। उस अदृष्टकी सामर्थ्य तो इस भवमें उसका समुचित उदय होना है। उस उदयकी संगति अर्थात्—भले प्रकार प्राप्ति कतिपय जीवोंको हो रही है। तिस कारण देव, नारक, आदि जीवोंका संसारमें धरे रखनेवाला अथवा आत्माको इसी गृहीत शरीरमें ठूंसे रखनेवाला आयुष्यकर्म ह्रास होने योग्य नहीं है। यहांतक पहिली वार्त्तिकके उत्तरार्धका विवरण कर दिया है। दूसरी वार्त्तिकका तात्पर्य यह है कि विना कहे ही केवल सूत्रोक्त पदोंकी सामर्थ्यसे यह सिद्ध हो जाता है कि उस विलक्षण जातिवाले अदृष्टके विपरीत हो रहे दूसरे जातिवाले निर्बल अदृष्ट विशेषसे अन्य संसारी जीवोंका संसारमें जीवित रहना तो विषप्रयोग, शस्त्रघात, आदि कारणोंद्वारा ह्रास हो जाने योग्य है। अन्यथा चिकित्सा करना, दयाधर्मका उपदेश करना, दुष्काल पीडितोंके लिये अन्न वस्त्र देना, अग्निकाण्ड, जलकाण्डसे प्राणियोंकी रक्षा करना, आदिके निष्फलपनेका प्रसंग होगा। जब कि वे बीचमें मरेंगे ही नहीं तो उक्त क्रियायें क्यों की जा रही हैं? किन्तु चिकित्सा

आदिक क्रियायें व्यर्थ नहीं हैं। कोई पक्षी या कीट, पतंग, यदि जलप्रवाहमें गिर पडे तो दयालु पुरुष उनको जलबाधासे उद्धार कर किनारेपर धर देता है, यह उनको अपमृत्युसे बचानेका ही उपाय है। यदि दयालु पुरुष उन जीवोंको नहीं निकालता तो उन जीवोंकी आयुःकर्मके निषेकोंका उत्कर्षण या उदीरणा होकर ह्रास होते हुये बीचमें ही मरण हो गया होता। जैसे कि असंख्याते जीव वर्तमानमें बचानेका निमित्त नहीं मिलनेसे मध्यमें ही अपमृत्युके ग्रास हो रहे हैं। हत्यारी चिरैयायें उडती हुई हजारों लाखों मक्खियोंको खा जाती हैं, छपकलियां असंख्य कीटोंको निगल जाती हैं, उल्लू, चील, नीलकण्ठ आदि पक्षी, सिंह, व्याघ्र, भेडिया, बिल्ली, बीज्, आदि पशु तथा अनेक जलचर मांसभक्षी प्राणी ये सब हत्यारे जीव उन निर्बल खेलते, खाते, पीते, प्राणियोंकी अकालमें हत्या कर डालते हैं। प्लेग, हैजा, आदि रोगोंमें लाखों प्राणियोंकी अपमृत्युयें हो जाती हैं। बालवैद्य या योग्य औषधियोंके न मिलनेसे लाखों बच्चे मर जाते हैं। इस निकृष्ट पंचम कालमें तो बहुत थोडे जीवोंको परिपूर्ण आयु भोगकर मरनेका सौभाग्य प्राप्त होता होगा। अनेक जातिके रोग, चिन्तायें, वैधव्य, दरिद्रता, अनिष्ट बांधवोंकी संगति, टोटा, पराजय, अधमर्णता, कुग्रामवास, विधवाकन्याप्रयुक्त शोक अवस्था, आजीविकाकी क्षति, पराभव, आदि कारणोंसे बहुतसे जीव आयुको पूर्ण किये विना मध्यमें ही मृत्यु मुखमें पड जाते हैं। जलकायिक, अग्निकायिक, घास, फल, पुष्प, शाक, तरकारी, आदि बहुभाग एकेंद्रिय जीवोंकी आयु छिन्न कर दी जाती है।

न ह्यप्राप्तकालस्य मरणाभावः खड्गप्रहारादिभिर्मरणस्य दर्शनात्। प्राप्तकालस्यैव तस्य तथा दर्शनमिति चेत्, कः पुनरसौ कालं प्राप्तोऽपमृत्युकालं वा; द्वितीयपक्षे सिद्धसाध्यता, प्रथमपक्षे खड्गप्रहारादिनिरपेक्षत्वप्रसंगः सकलबहिःकारणविशेषनिरपेक्षस्य मृत्युकारणस्य मृत्युकालव्यवस्थितेः। शस्त्रसंपातादिबहिरंगकारणान्वयव्यतिरेकानुविधायिनस्तस्यापमृत्युकालत्वोपपत्तेः।

कोई आग्रही पण्डितम्मन्य यों समझ बैठा है कि जिस जीवका मृत्युकाल प्राप्त नहीं हुआ है, उसका कथमपि मरण नहीं होता है। विषप्रयोग या अग्निकाण्ड अथवा जलप्रवाहसे भी जीव रक्षित (बचना) हो जाते हैं। गोली लग जानेपर भी पुनः बीसों वर्षतक जीवित रहते हैं। आचार्य कहते हैं कि यह तो नहीं समझ बैठना चाहिये। क्योंकि खड्गके प्रहार, तोप गोलेका लगना, तीव्र विषप्रयोग, प्रचण्ड अग्निदाह, अतिसंक्लेश, आदि घातक कारणोंसे जीवोंका मरण होना देखा जा रहा है। भले ही क्वचित् देवकृत या दैवकृत रक्षा हो जानेसे अथवा घातक कारणकी अल्पशक्ति होनेसे अपमृत्यु नहीं हो सके। एतावता अपमृत्युका निराकरण नहीं हो सकता है। एक पुण्यशाली मनुष्य थोडा अपराध बन जानेसे एक, दो, तीन, बार तोप द्वारा उडाये जानेपर भी मर नहीं सका। जयपुर निवासी अमरचन्द दीवान सिंहके पींजरेमें बाल बाल बच गये। घुना अन्न पीसनेवाली चाकीमें कोई एक दो कीट नहीं मरे, दो पाटोंके बीचमें होकर भी वे जीवित निकल आये, जैसे कि पीसती हुई चाकोंमेंसे कोई गेहूं

बाहर निकल आता है। इतनेसे ही बन्दूक, तोप, द्वारा हजारों मर चुके या चाकीमें लाखों पिस चुके जीवोंकी अपमृत्यु विधानका विघात नहीं हो सकता है। यदि वह आग्रही शंकाकार यों कहे कि जिसको आप मध्यमें आयुका ह्रास कर अपमृत्युको प्राप्त हो जानेवाला जीव कहते हो उस जीवकी भी तिस प्रकार पूर्ण आयुष्य काल प्राप्त हो चुकनेपर ही उस निमित्तसे मृत्यु हुई देखी जाती है। यों कहनेपर तो आचार्य विकल्प उठाकर उस आग्रहीको पूंछते हैं कि बताओ वह हृष्ट पुष्ट तगडा युवा बिचारा गोली या विषके प्रयोगसे स्वल्पकालमें जो मरगया है या दुष्ट हिंसकोंने मार्गमें द्रुतगतिसे जा रहे सांपको लाठियोंसे कुचल डाला है, छपकलीने मक्खीको लील लिया है, क्या वे जीव फिर अपने पूर्ण मरणकालको प्राप्त हो चुके थे ? अथवा क्या मध्यमें ही उनका अपकृष्ट मृत्यु होनेका काल प्राप्त होगया है ? बताओ। दूसरा पक्ष ग्रहण करनेपर तो तुम्हारे ऊपर सिद्धसाध्यता दोष हैं। क्योंकि साधने योग्य उसी अपमृत्यु कालको हम सिद्ध कर रहे हैं, उसीको तुम मान बैठे हो। ऐसी दशामें हमारा तुम्हारा कोई विवाद ही नहीं है। हां, पहिला पक्ष ग्रहण करनेपर तो उनकी मृत्युमें असिप्रहार, विषप्रयोग, घातकप्राणी द्वारा शरीरका विदारण किया जाना आदि कारणोंकी अपेक्षा नहीं रखनेका प्रसंग होगा। किन्तु जाना गया है कि बलिष्ठ योद्धा, युवा, मक्खी, हिरण, आदि जीवोंको यदि खड्ग प्रहार बुभुक्षित छपकली या व्याघ्रका अवसर प्राप्त नहीं होय तो वे दीर्घकालतक जीवित बने रहते हैं। हत्यारे मनुष्यको फांसी देकर मार दिया जाता है। यह उसकी अपमृत्यु नहीं तो क्या है ? हां, जो क्लेश, असिप्रहार आदि अपघातक कारणोंके विना पूर्ण आयु भोग कर मरता है, वह अपमृत्युरहित होरहा मद्ध मृत्युकालको प्राप्त हुआ कहा जाता है। क्योंकि सम्पूर्ण बहिरंग कारण माने गये अन्ननिरोध, फांसी, विष, आदि विशेषोंकी नहीं अपेक्षा रख रहे मृत्युकारणको ही पूर्ण मृत्युका काल, व्यवस्थापित किया गया है। कतिपय मनुष्य बैठे बैठे या जाप्य करते हुये मर जाते हैं। कोई वृक्ष यों ही सूख जाते हैं। चीटियां, मक्खियां, भी बहुतसी घातक कारण विना यों ही मर जाती हैं। घास पककर सूख जाती है। यह जीवोंका मृत्युकाल माना गया है। हां, जिस मृत्युका शस्त्रघात, विद्युत्घात, जलोदर, कसाई द्वारा हता जाना, आदि बहिरंग कारणोंके साथ अन्वय व्यतिरेक का विधान पाया जाता है, अर्थात्—शस्त्रसम्पात होनेपर मृत्युका होना और शस्त्राघात यदि नहीं होता तो कथमपि मृत्यु नहीं होती, यह अन्वय व्यतिरेक होरहा है, उस मरणकालको अपमृत्युकालपना युक्त माना गया है।

तदभावे पुनरायुर्वेदप्रामाण्यचिकित्सितादीनां क सामर्थ्योपयोगः। दुःखप्रतीकारादाविति चेत्, तथैवापमृत्युप्रतीकारादौ तदुपयोगोस्तु तस्योभयथा दर्शनात्।

यदि रोग, विष, आदि द्वारा उस अपमृत्युकाल होनेको नहीं माना जायगा तो फिर आयुर्वेद या चिकित्साशास्त्रका प्रमाणपन अथवा चिकित्सामें नियुक्त होरहे सद्वैद्य, रोगप्रतीकारक मंत्र, तंत्र, आदिकोंकी

मार्गदर्शक आचार्य श्री सुविधिसागर जी महाराज

सामर्थ्यका उपयोग होता कहां समझा जायगा ? आयु छिन्न नहीं होनेवाले जीवोंके लिये ये सब प्रयोग व्यर्थ हैं। आयुर्वेद या चिकित्सा करना विषापहारक मंत्र ये कोई आयुष्यकर्मको बढा नहीं देते हैं। हां, अपमृत्युके जुटे हुये कारणोंका विध्वंस कर देते हैं। भुज्यमान आयुष्यसे एक समय अधिक भी जीवित रख लेना इन्द्र, अहमिंद्र, ग्रह, योगिनी, क्षेत्रपाल, मंत्र, तंत्रके बूते अशक्यानुष्ठान है। हां, प्रतिबन्धकोंकी शक्तिका नाश करनेमें जो औषधि आदि समर्थ कारण हैं, वे मध्यमें अपकर्षण या उदीरणाको प्राप्त हो रहे आयुष्यकर्मके निषेकोंकी अवस्थाका ध्वंस कर उतने ही पूरे नियत समयोंमें उदय आने योग्य कर देते हैं। आयुर्वेदके प्रमाणपन अनुसार या मंत्र आदि शास्त्रोंके यथार्थपन अनुसार मध्यमें मरता हुआ जीव यदि बचा लिया जाय, ये क्या थोडी सामर्थ्य है ? पूर्वजन्ममें बांधी हुई आयुको मध्यमें ही तोड सकनेवाले प्रतिबन्धक रोगोंका समुचित चिकित्सा प्रक्रिया द्वारा निराकरण समझाया जाकर पूर्ण आयुको भोगनेके लिये जिन शास्त्रोंसे ज्ञान सम्पादन किया जाता है, वे आयुर्वेद शास्त्र हैं। न्याय ग्रन्थ, व्याकरणविषयक ग्रन्थ, सिद्धान्तशास्त्र, ज्योतिषशास्त्रके समान आयुर्वेद भी एक आवश्यक वैद्यक विषयके ग्रन्थोंका समुदाय है, कोई ऋग्वेद, युजुर्वेदके समान एक नियत ग्रन्थ ही आयुर्वेद नहीं है। यदि कोई यहां यों कहे कि दुःखका प्रतीकार हो जाना, कुछ कुछ सुख मिल जाना, चलने फिरने लग जाना, आदिक कार्योंमें ही चिकित्साशास्त्र या वैद्योंके पुरुषार्थकी सफलता हो जाती है। अर्थात्—वातव्याधि या कुष्ठ, जलोदर आदि रोगोंकी चिकित्सा केवल इस लिये की जाती है कि रोगीका दुःख कम हो जाय, उसको कुछ कुछ चैन पडने लग जाय, कुछ चल, फिर सके, खा, पी ले, थोडी नींद ले लेवे, रोगका उपशम हो जाय, बस, इसीलिये रोगीकी चिकित्सा की जाती है। उसका मरना तो आयुके पूर्ण होनेपर ही होगा, और तब आयु पूरी हो जानेपर महान् सद्वैद्य, बडे बडे चरक, सुश्रुत, वाग्भट, या मंत्र तंत्र शास्त्रके ग्रन्थ व्यर्थ धरे रहेंगे। जीवन एक विपल (एक सेंकिन्डका ढाईमां भाग) भी बढ नहीं सकता है। यों कहनेपर तो आचार्य कहते हैं कि जिस प्रकार असाता वेदनीयके उदयसे प्राप्त हुये दुःखके प्रतीकार आदिमें शास्त्र, वैद्य, गारुडिक, तंत्र आदिकी सामर्थ्य होना माना जा रहा है, उसी प्रकार अपमृत्युका प्रतीकार आयुष्य कर्मकी उदीरणा नहीं होने देने आदि कार्योंमें भी उनका उपयोग माना जाओ। जो कारण दुःखका प्रतीकार कर सकते हैं यानी दुःख देनेवाले पापोदयको टाल सकते हैं वे अपमृत्युको भी हटा सकते है। उनकी उस सामर्थ्यका उपयोग होना दोनों प्रकारसे देखा जाता है। दुःखोंके प्रतीकार हो जाते हैं। अपमृत्युका विनाश भी साथमें हो जाता है। चतुर वैद्य किसी रोगमें कुछ दिनोंके लिये दुःखको अधिक बढाकर भी रोगीकी अपमृत्युका विनाश कर देता है। गले सडे अंगको शस्त्रचिकित्सा द्वारा काट कर रोगीको अपमृत्युसे बचा लिया जाता है, सन्निपात रोगसे ज्वर रोगमें लाकर पुनः ज्वरका विनाश करता हुआ वैद्य उस रोगीको मध्य मृत्युसे रक्षित कर लेता है। सतानेवाले व्यक्त रोग और वर्तमानमें नहीं दुःख दे रहे रोगोंकी चिकित्सा होना दोनों प्रकारसे देखा जाता है।

नन्वायुःक्षयनिमित्तोपमृत्युः कथं केनचित्प्रतिक्रियते तद्धसद्वेद्योदयनिमित्तं दुःखं कथं केनचित्प्रतिक्रियतां ? सत्यप्यसद्वेद्योदयेन्तरंगे हेतौ दुःखं बहिरंगे वातादिविकारे तत्प्रतिपक्षौषधोपयोगोपनीते दुःखस्यानुत्पत्तेः प्रतीकारः स्यादिति चेत्, तर्हि सत्यपि कस्यचिदायुरुदयेंतरंगे हेतौ बहिरंगे पथ्याहारादौ विच्छिन्ने जीवनस्याभावे प्रसक्ते तत्संपादनाय जीवनाधानमेवापमृत्योरस्तु प्रतीकारः ।

यहां किसी अन्यवादीका स्वपक्ष अवधारण है कि आयुष्य कर्मका कारणवश पूरा खिर जानारूप क्षयको निमित्त पाकर होनेवाली अपमृत्यु भला किसी भी एक औषधि, मंत्र या अनुष्ठान आदि करके कैसे प्रतीकारको प्राप्त की जा सकती है ? अर्थात्—अपने अपने नियत समय अनुसार ही जीवोंका मरण होना अभीष्ट करनेवाला वादी यों कह रहा है कि चाहे किसीकी भी मृत्यु या अपमृत्यु क्यों न होय, वह पूर्व उपार्जित आयुष्यकर्मके क्षय होनेपर ही होगी । मध्यमें उसका प्रतीकार करना व्यर्थ है । लिखे, बदेसे एक क्षणमात्र भी आयुः न्यून या अधिक नहीं होपाती है । इस कुत्सित अवधारणका प्रत्याख्यान करते हुये आचार्य कहते हैं कि तब तो असातावेदनीयकर्मके उदय को निमित्त मानकर हुआ दुःख भला किस ढंगसे किस चिकित्सा, मंत्र, आदि करके प्रतीकारको प्राप्त किया जा सकेगा ? बताओ । जैसे आप " नाभुक्तं क्षीयते कर्म कल्पकोटिशतैरपि " इस सिद्धान्त अनुसार आयुष्यकर्मका पूरा भोग होकर ही जीवोंका मरण होना स्वीकार करते हैं, उसी प्रकार असातावेदनीयकर्म भी अपना परिपूर्ण कार्य दुःख देना कितने ही दिनों, महिनोंतक पीडा पहुंचाना, परिताप कर देना, आदि फलोंको देकर ही निवृत्त होगा । औषधि आदिसे असद्वेद्यका प्रतीकार नहीं किया जा सकेगा, किन्तु आप पहिले चिकित्सा आदि द्वारा दुःखोंका मध्यमें ही प्रतीकार हो जाना स्वीकार कर चुके हैं । यदि तुम यों कहो कि दुःखके अभ्यन्तर कारण असतावेदनीयकर्मका उदय होते संते भी और दुःखके बहिरंगकारण वातव्याधि, उदरशूल, नेत्रपीडा, मस्तकवेदना आदि रोग या वात, पित्त, कफ, दोषजन्य विकारोंकी प्राप्ति हो जानेपर हुये उस दुःखको मेटनेवाली प्रतिपक्ष औषधिके उपयोगका प्रसंग मिल जानेपर दुःखकी उत्पत्ति नहीं होनेसे ही दुःखका प्रतीकार होना समझ लिया जायगा । तुम्हारे यों कहनेपर तब तो हम जैनसिद्धान्ती भी कह देंगे कि किसी जीवके जीवित रहनेके अंतरंगकारण लंबे चौडे आयुःकर्मका उदय होते रहते हुये भी यदि जीवित रहनेके बहिरंग कारण पथ्यआहार उचित जलवायुसेवन, पाकाशयकी शुद्धि, आदिका विच्छेद प्राप्त होजानेपर जीवित रहनेके अभावका प्रसंग प्राप्त हो चुका समझो । ऐसी दशामें उस आयुःके मध्यविच्छेदको रोककर उसी दीर्घ जीवनका संपादन करनेके लिये जीवित रहनेको वैसाका वैसा ही पुनः संधारण कर लेना ही अपमृत्युका प्रतीकार होजाओ । भावार्थ—" यत्पूर्वं विधिना ललाटलिखितं तन्मार्जितुं कः क्षमः " इस नियमको सर्वत्र लगा बैठना । आत्माके पुरुषार्थ या अन्य कारणोंसे जैसे खींच ली गयीं कार्मण वर्गणायें कर्म

बना ली जाती हैं। बंधे हुये वे कर्म पुनः नियत समय अनुसार उदयावलीमें प्राप्त होकर आत्माको सुखदुःख देना, स्थूल शरीरमें रोके रहना, आदि फल देते हैं, उसी प्रकार आत्मपुरुषार्थ या अन्य नियत कारणों द्वारा उन कर्मोंकी उत्कर्षण, अपकर्षण, उदीरणा, उपशम, निधत्ति, निकाचना, आदि अवस्थायें भी की जा सकती हैं। हां, भुज्यमान आयुको बढानेके लिये या ज्ञानावरणका उपशम करनेके लिये अथवा नामकर्मका क्षयोपशम करनेके लिये आत्मा यदि ऐसे अशक्यानुष्ठान कार्योंका प्रयत्न करेगा तो उसका परिश्रम या कारणोंका व्यापार पहाडसे माथा टकरानेके समान सर्वथा व्यर्थ पडेगा। किन्तु उचित कालसे पूर्वकालमें ही आयुःकर्मकी उदीरणा या अपकर्षण करनेवाले अथवा उस आयुष्यको मध्यमें ही विच्छेद करनेके लिये मुख फाडे बैठे हुये कारणोंकी सामर्थ्यको नष्ट कर देनेवाले कारणोंका व्यापार व्यर्थ नहीं जाता है। आयुको बीचमें छेद डालनेवाला विष, शस्त्रघात, आदि कारण पूर्ण समर्थ होता हुआ यदि प्रतीकारक मंत्र, औषधि, आदिकी शक्तियोंका भी ध्वंस कर देगा तो आयुका ह्रास अवश्यम्भावी है। किन्तु आयुःके मध्यमें छेदनेवाले कारणोंकी शक्तिका चिकित्सा आदि समर्थ कारणों द्वारा विनाश कर दिया गया है तो "अनी टल जानेपर हजार वर्षकी आयु" इस ग्रामीण किम्वदन्ती अनुसार दीर्घ जीवन बना बनाया ही है। बात यह है कि चिकित्सा प्रणाली द्वारा अपमृत्युका प्रतीकार किया जा सकता है, जैसे कि सुखके या दुःखनिवृत्तिके कारण मिला देनेपर असद्वेद्य, अरति, शोक, आदि कर्मोंके उदय निमित्त परिणामोंका प्रतीकार कर दिया जाता है। जो खाया हुआ पदार्थ प्रमाद दशा होनेपर छह घण्टेमें पच पाता वह व्यायाम या सानन्द वायु सेवनार्थ स्वच्छन्द गमनरूप पुरुषार्थ द्वारा तीन घंटेमें ही पचा लिया जाता है।

सत्यप्यायुषि जीवनस्याभावप्रसक्तौ कृतप्रणाशः स्यात् इति चेत्, तर्हि सत्यप्यसद्वेद्योदये दुःखस्योपशमने कथं कृतप्रणाशो न भवेत् ?

जैनोंके ऊपर कोई आक्षेप करता है कि दीर्घ कालतक जीवित रखनेके उपयोगी आयुःकर्मका सत्त्व होते हुये भी यदि मध्यमें ही जीवित रहनेके अभावका प्रसंग मिल जाना माना जायगा तब तो कृतका विनाश होजाना, यह बडा भारी दोष आता है। यानी "जो करता है वह अवश्य भरता है" "न कर तो कुछ भी नहीं डर" ऐसी लोकप्रसिद्धियां हैं। किये हुये कर्मोंका यदि फल दिये विना ही बढिया नाश होजाय तब तो दान, पूजा, अध्ययन, अध्यापन, सभी शुभकर्म व्यर्थ पडेंगे। हिंसक, व्यभिचारी जीव भी दयावान् ब्रह्मचारी पुरुषोंकी पंक्तिमें साथ बैठ जायंगे, यों कहने पर तो आचार्य कहते हैं कि तब तो असद्वेदनीय कर्मका उदय होनेपर भी यदि चिकित्सा आदि द्वारा दुःखका उपशम होना माना जायगा तो तुम्हारे ऊपर भी कृतका नाश हो जाना दोष किस प्रकार नहीं बन बैठेगा ? बताओ। भावार्थ—तुम जो समाधान उस दुःखके उपशम हो जानेमें करते हो वही समाधि इस अपमृत्युमें भी कर लेना। यदि किसी जीवने पहिले पुण्यका उपार्जन किया पश्चात् तीव्र पाप कर लिया ऐसी दशामें पुण्यकर्मका पापकर्म रूपसे संक्रमण होजाने पर कोई कृतप्रणाश नहीं है। सर्पके मुखमें पडे हुये

मार्गदर्शक - आचार्य श्री सुविधिसागर जी महाराज

जलका परिणाम विष होजाता है, विशेष सीपमें प्राप्त हुये जलका बिंदु मोती बन जाता है। जिस तपस्यासे सौधर्म इन्द्र लौकान्तिक देव, सर्वार्थसिद्धिके देव इन पदोंकी अथवा मुक्तिकी भी प्राप्ति हो सकती है, लोलुपी जीव निदान नामक पुरुषार्थ द्वारा छोटेसे फलको प्राप्त करनेमें ही परितृप्त होजाता है। यह कर्मोंकी अवस्थाओंका परिवर्तन होना ही तो है। इसमें कृतप्रणाश क्या हुआ? व्यायाम कर अन्नको शीघ्र पचा लिया या औषधि करके रोगसे शीघ्र छुट्टी पा ली इसमें कोई कृतप्रणाश दोष नहीं है। सातिशय पुण्यशाली जीव अल्पपुरुषार्थसे बहुत लाभ उठा लेता है, जब कि पुण्यहीन किसान घोर परिश्रम द्वारा अत्यल्प आय कर पाता है। इसमें कृतप्रणाश कुछ भी नहीं है। जो नियम यों कर रहा है कि इस जीवको दस वर्षतक दुःख या सुख भोगना है अथवा जीवित रहना है साथमें वही नियम यों भी कह रहा है कि यदि इसके प्रतिकूल कारण द्रव्य, क्षेत्र, काल, भाव, मिल जायंगे तो अल्प कालमें भी उन कर्मोंका भोग होकर निवारण कर दिया जायगा। केवली भगवान् भी तेरहवें गुण-स्थानमें केवली समुद्घातस्वरूप स्वकीय पुरुषार्थ द्वारा तीन अघातिया कर्मोंकी स्थितीको अपने आयुष्य कर्मकी स्थितीके समान छोटी कर लेते हैं। इसमें कृतप्रणाश रत्ती भर भी नहीं है। लोकमें भी कारण वश सजायें घटा दी जाती हैं।

कटुकादिभेषजोपयोगजपीडामात्रं स्वफलं दत्त्वैवासद्वेदस्य निवृत्तेर्न कृतप्रणाश इति चेत्, तर्ह्यायुषोपि जीवनमात्रं स्वफलं दत्त्वैव निवृत्तेः कृतप्रणाशो मा भूत् विशिष्टफलदानाभावस्तू-भयत्र समानः। ततोस्ति कस्यचिदपमृत्युश्चिकित्सितादीनां सफलत्वान्यथानुपपत्तेः कर्मणामयथा-कालविपाकोपपत्तेश्चाम्रफलादिवत्।

प्रतिवादी कहता है कि कडवी, कषैली, उष्ण, पीडाकारक, आदि नहीं रुचनेवाली औष-धियोंके उपयोगसे उत्पन्न हुई वेदनामात्र ही अपने फलको देकर असद्वेदनीय कर्मकी निवृत्ति हो जाती है। अतः दुःखके उपशम करनेमें कृतकर्मका समूलचूल नाश नहीं हुआ। अर्थात्—कडवी औषधी (दवाई) पी लेने या हड्डी चढाते समय मर्दन (मालिश) का दुःख भुगतने अथवा श्लेष्ममें चारों ओरसे दुबक कर पसीना लेने एवं शस्त्रद्वारा चीर फाडकी वेदना सहने आदि फलोंको देकर ही असद्वेदनीय कर्मकी निवृत्ति हुई है। फल दिये विना कोई कर्म टलता नहीं है। अतः की जा चुकी करनीका प्रणाश नहीं हुआ, यों कहनेपर हम जैन भी कह देंगे कि तब तो अपवर्तनीय आयुवाले जीवोंके आयुःकर्मकी भी स्वल्पजीवनमें ही अपना पूरा रस दे देना मात्र अपना फल देकर ही निवृत्ति हुई है। अतः कृतका प्रणाश मत होओ। यानी सेरभर खांडमें जितनी मधुरता है तोले भर मिठाईका सार भी उतना ही मीठा है। भले ही सारसे डेड सेर तौलमें लड्डू नहीं बन सकें, किन्तु मिष्टजल (सरबत) उतना ही बन जायगा जितना एक सेर खांडसे मीठा पानी हो जाता है। यह फल क्या न्यून है?। यदि तुम यों कहो कि अपमृत्यु मान लेनेपर आयुष्य कर्मका परिपूर्ण कालतक विशिष्ट फल देना तो नहीं हुआ, ऐसी दशामें हम जैन भी कह सकते हैं कि जो

ज्वर रोग चार दिनतक संक्लेश देता, वह कडवी कुटकी, चिरायतामिश्रित औषधिके पी लेनेपर एक ही दिनमें उपशान्त हो जाता है, यहां भी तो असद्वेद्य द्वारा पूर्ण कालतक विशिष्ट फल दिया जाना नहीं है। अतः पूर्व व्यवस्था अनुसार कर्मोंके विशिष्टफल देनेका अभाव तो हमारे, तुम्हारे, दोनोंके यहां समान है। तिस कारणसे सिद्ध हो जाता है कि किसी किसी जीवकी मध्यमें ही अपमृत्यु हो जाती है। (प्रतिज्ञा) चिकित्सित, मंत्रप्रयोग, पुरुषकारविशेष आदिकोंकी सामर्थ्य अथवा यही अपमृत्युको स्वीकार किये विना नहीं बन पाती है (हेतु)। एक बात यह भी है कि नियतकालका अतिक्रमण कर भी अपकर्षण, उत्कर्षण, अनुसार कर्मोंके विपाक आगे, पीछे, हो जाते हैं। जैसे कि आम्रफल, पनस, नीबू, खरबूजा, आदि फल समयसे पूर्व ही भुस, रूई, आदिमें पका लिये जाते हैं। अर्थात्—मुर्गी, या कबूतरीके उदरमें विशेष उष्णताको पहुंचाकर नियत कालसे पहिले प्रसव करा लिया जाता है। उपयोगमें लाने या आतपमें अधिक रखनेसे वस्त्र शीघ्र जीर्ण हो जाता है। गीला कपडा फैला देनेसे शीघ्र सूख जाता है। थोडी उमरमें ही गृहस्थीका बोझ आपडनेपर समयसे पहिले बुद्धि परिपक्व हो जाती है। गम्भीरता आ जाती है। इसी प्रकार अपमृत्यु दशामें आयुःकर्मके निषेक शीघ्र झड जाते हैं। दस वर्षतक उदयमें आनेके लिये रची गयी आयुष्यकर्मकी पंक्तिको शीघ्र उदयमें लाकर भोगता हुआ जीव मध्यमें मर जाता है। अपमृत्युवाले जीवके भी आयुष्य कर्मकी भोग (फल प्राप्ति) भोग कर ही निवृत्ति हुई है। अनुपक्रम निर्जराके समान कर्मोंकी उपक्रम निर्जरा भी होती है। कर्मोंका फल यथा अवसरपर ही भुगवानेवाले जैसे कारण हैं उसी प्रकार भविष्यमें उदय आनेवाले कर्मको कारण द्वारा वर्तमानमें भी उदय प्राप्त किया जा सकता है। मूर्ख छोकरा युवा अवस्थाकी परिपक्वताके प्रथम ही मोह-वश युवत्व भावोंको प्राप्त कर लेता है। वृद्धत्व और मृत्युको भी शीघ्र बुला लेता है। अतः निर्णीत हो जाता है कि देव, नारकी, और तीर्थंकर महाराज तथा भोगभूमियां, कुभोगभूमियां, जीवोंके अतिरिक्त शेष संसारीजीवोंकी आयुका मध्यमें ह्रास हो सकता है।

यश्चाह, विवादापन्नाः प्राणिनः सापवर्त्यायुषः शरीरित्वादिंद्रियवत्त्वाद्वा प्रसिद्धसापवर्त्यायुष्कप्राणिवत् ते वानपवर्त्यायुषस्तत एवौपपादिकवदिति, सोपि न युक्तवादीत्युपदर्शयति।

जो भी कोई आक्षेपकार यों अनुमान बना कर कह रहा है कि विवादमें प्राप्त हो रहे देव, नारकी, तीर्थंकर और भोगभूमियां, प्राणी भी (पक्ष) ह्रासको प्राप्त होने योग्य आयुसे सहित हैं (साध्य) शरीरधारी होनेसे (प्रथम हेतु) अथवा इन्द्रियवाले होनेसे (द्वितीयहेतु) अपवर्तसहित आयुवाले प्रसिद्ध कर्मभूमियां मनुष्य, तिर्यंच, प्राणियोंके समान (अन्वयदृष्टान्त)। इस अनुमानसे देव आदि जीवोंकी आयुका ह्रास होना सध जाता है। अथवा जैनसिद्धान्तको बिगाडनेके लिये दूसरा अनुमान यह भी किया जा सकता है कि वे कर्मभूमियां मनुष्य या एकेन्द्रिय, द्वीन्द्रिय, आदि जीव भी (पक्ष) अखण्डनीय आयुवाले हैं (साध्य) उस ही कारणसे अर्थात्—शरीरधारी होनेसे अथवा इन्द्रियवाले होनेसे (हेतुद्वय) देव, नारकी जीवोंके समान (अन्वयदृष्टान्त)। अब आचार्य कहते हैं कि वह

आक्षेपकार भी युक्तिपूर्ण वाद करनेकी टेवको रखनेवाला नहीं है। भावार्थ—जैनसिद्धान्त कोई बच्चोंका खेल नहीं है, जो कि चाहे जब बिगाड लिया जाय और बना लिया जाय। जैनसिद्धान्तकी भित्ति द्रव्यके वस्तुभूत परिणामोंपर अवलम्बित है। जैसे जलका दृष्टान्त देकर अग्निमें अनुष्णत्व सिद्ध करनेवाला द्रव्यत्व हेतु अथवा अग्निका दृष्टान्त देकर जलमें भी उष्ण स्पर्शको साधनेवाला द्रव्यत्व हेतु, व्यभिचार, बाध, सत्प्रतिपक्ष दोषोंसे परिपूर्ण है। उसी प्रकार शरीरसहितपन या इन्द्रियधारीपन हेतु भी व्यभिचार आदि हेत्वाभास दोषोंसे दूषित है। अतः अविनाभावस्वरूप प्राणको धारनेवाले जीवित हेतुओंसे निष्पन्न साध्योंकी सिद्धिको चाहनेवाले विद्वानोंको अविनाभावविकल मृतहेतुओंसे (हेत्वाभासोंसे) अन्ट सन्ट साध्यको साधनेके लिये कुत्सित प्रयत्न नहीं करना चाहिये। अन्यथा घृणापात्र बननेके अतिरिक्त उन्हें बाध, अनिष्टप्रसंग, अपसिद्धान्त, अप्रमाणिकपन, आदि दोषोंको भी झेलना पडेगा। इसी बातका श्री विद्यानन्द स्वामी अग्रिम दो वार्त्तिकों द्वारा प्रदर्शन कराते हैं।

तदन्यतरदृष्टत्वाच्छरीरित्वादिहेतुभिः ।
सर्वेषामपवर्त्यं तन्नापवर्त्यमितीरयन् ॥ ३ ॥
प्रबाध्यते प्रमाणेन स्वेष्टभेदाप्रसिद्धितः ।
सर्वज्ञानिविरोधाश्च मानमेयाव्यवस्थितेः ॥ ४ ॥

उन अपवर्तनीय आयुवाले और अनपवर्तनीय आयुवाले कर्मभूमियां या देव, नारकी आदि जीव इन दोनोंमेंसे किसी एकमें इष्टसाध्यके साथ देखा जा चुका होनेसे शरीरधारीपन, इन्द्रियधारीपन, प्राणयुक्तपन, संसारीपन, आदि हेतुओं करके यदि सभी शरीरधारी जीवोंकी वह आयु ह्रास होने योग्य है अथवा नहीं ह्रास होने योग्य है, इस प्रकार कथन कर रहा आक्षेपकार (पक्ष) अच्छे प्रकार प्रमाणों करके बाधित हो जाता है (साध्य) अपने इष्ट भेदोंकी अप्रसिद्धि होजानेसे (प्रथम हेतु) और सर्वज्ञ, जगत्कर्तृत्व, आकाशव्यापकत्व आदि सिद्धान्तोंका विरोध प्राप्त होजानेसे (द्वितीय हेतु) तथा प्रमाणों द्वारा जानने योग्य प्रमेय पदार्थोंकी अव्यवस्था प्राप्त होजानेसे (तृतीय हेतु)। अर्थात्—पक्ष और विपक्षमें सामान्य रूपसे पाये जा रहे धर्म करके जो दूसरेके निर्दोष सिद्धान्तपर कुठाराघात करता है वह स्वयं प्रमाणोंसे बाधित होरहा संता अपने अभीष्ट भेद, प्रभेदोंको नहीं साध सकता है। वह सर्वज्ञ आदिको भी नहीं मान सकेगा। उसकी मानी हुई प्रमाणप्रमेयव्यवस्था सब लुप्त होजायगी। मनुष्यत्व हेतुसे दरिद्रका धनिकपना, या मूर्खका पण्डितपना, व्यभिचारीका ब्रह्मचारीपन, साधुका गृहस्थपन, वादीका प्रतिवादीपन, अपसिद्धांतीका सिद्धांतीपन, पराजितका जेतापन, स्वामीका भृत्यपन, आदि भी सब सध जायंगे। भारी पोल मच जायगी। अतः अविनाभावसे विकल होरहे सामान्य हेतुओं करके विशेष साध्यकी सिद्धि करना स्वयं अपने लिये कुठाराघात है। बालक भी अपने लिये कांटे बखेरना नहीं चाहता है।

न ह्यपवर्त्यानपवर्त्ययोरायुषोरन्यतरस्यापि प्रतिक्षेपं कुर्वन् प्रमाणेन न बाध्यते, अनुमानेनागमेन च तस्य बाधनात् स्वेष्टभेदप्रसिध्या चायं प्रबाध्यते। स्वयमिष्टं हि केषांचित्प्राणिनामल्पायुः केषांचिद्दीर्घं तत्र शक्यं वक्तुं। विवादापन्नाः प्राणिनोल्पायुषः शरीरित्वात् प्रसिद्धाल्पायुष्कवत् ते वा दीर्घायुषस्तत एव प्रसिद्धदीर्घायुष्कवदिति स्वेष्टविभागसिद्धिः प्रबाधिका।

विपक्षको अन्वयदृष्टांत बनाकर व्यभिचारी हेतुओं द्वारा अपवर्तनीय और अनपवर्तनीय दो आयुओंमेंसे किसी भी एक आयुके निराकरणार्थ आक्षेप कर रहा स्थूलबुद्धि पंडित प्रमाण करके बाधित नहीं होता है, यह नहीं समझ बैठना। क्योंकि अनुमानप्रमाण और आगमप्रमाणसे उस आक्षेप कर्ताके मन्तव्यकी बाधा होजाती है। जब कि प्राणिदया आदि कारण विशेषोंसे उपार्जित किये गये तिस प्रकारके अदृष्टकी सम्प्राप्ति होजानेसे देव आदि जीवोंकी आयुको अनुमान द्वारा अनपवर्तनीय साधा जा चुका है तथा उसके विपरीत माने गये विशेष अदृष्टके वश हुये कर्मभूमियां जीवोंकी आयुका विष आदि द्वारा ह्रास हो सकना सिद्ध कर दिया गया है, ऐसी दशामें आक्षेपकारके अनुमानाभास उक्त निरवद्य दो अनुमानोंसे बाधित हो जाते हैं एवं सिद्धान्तग्रन्थोंमें आयुका परिपूर्ण भोग और कदाचित् मध्यविच्छेद होना भी समझाया गया है। अन्तकृद्दशांगमें दारुण उपसर्ग सह कर कर्मका क्षय करनेवाले जीवोंकी वर्णना है। अनुत्तरौपपादिकदशांगमें भी उपसर्गवाले मुनियोंका वर्णन है। तथा सिद्धान्तग्रन्थ अनुसार गोम्मटसारमें आयुःकर्मके संक्रमण विना नौ करण स्वीकार किये हैं। " संकमणा करणूणा णव करणा होंति सव्व आऊणं "। वैद्यक ग्रन्थोंमें भी आयुःका पूर्ण भोग होना अथवा किसी जीवकी आयुः का मध्यमें ह्रास हो जाना भी परिपुष्ट किया है। अतः आक्षेपकारके मन्तव्यको आगमप्रमाणसे भी बाधा (करारी ठेस) प्राप्त हुई। तथा यह सर्वत्र पोल चलानेवाला आक्षेपकार अपने अभीष्ट किये गये भेदोंकी प्रसिद्धि करके भी चोखा बाधित कर दिया जाता है। देखिये। इस आक्षेपकारने स्वयं किन्हीं किन्हीं चींटी, मक्खी, गिडोरे, घास, पतंग, प्राणियोंकी अल्प आयु अभीष्ट की है और किन्हीं किन्हीं वृक्ष, हाथी, बलिष्ठ मनुष्य, सर्प, आदि जीवोंकी लम्बी आयुः मानी है। उस दशामें हम भी इसके ऊपर कटाक्ष करते हुये यों कह सकते हैं कि जिन जीवोंकी लम्बी आयु तुमने मानी है वे विवादग्रस्त हो रहे वृक्ष आदि प्राणि भी (पक्ष) अल्प कालवाली आयुको धारते हैं (साध्य), शरीरधारी होनेसे (वही तुम्हारे घरका हेतु) अल्प आयुवाले प्रसिद्ध घास जीव या रातको दीपकके चारों ओर घूमनेवाले पतंग आदिके समान (अन्वयदृष्टान्त) अथवा दूसरा अनुमान यों भी बनाया जा सकता है कि अल्प आयुवाले अभीष्ट किये गये वे खटमल मेंढकी, गिडार, राजयक्ष्मा रोगवाले प्राणी (पक्ष) दीर्घ आयुवाले हैं (साध्य) तिस ही कारणसे अर्थात्— तुम्हारा अभ्यस्त लालित, पालित, वही शरीरधारीपन हेतु उनमें घटित हो रहा है (हेतु), प्रसिद्ध हो रहे दीर्घ आयुवाले वटवृक्ष, हाथी, मल्ल पुरुष, आदि जीवोंके समान (अन्वयदृष्टान्त)। यहां प्रशंसाकी बात तो यही है कि हमने तुम्हारे अभीष्ट हो रहे हेतुसे ही तुम्हारे अभिमतसिद्धान्तका निरा-

मांगलिक - आचार्य श्री सुविधिसागर जी महाराज

करण कर दिया है। प्रतिनारायणके अमोघ माने जा रहे शस्त्रकरके नारायण द्वारा प्रतिनारायणका खण्डन कर दिया जाता है। इस प्रकार आक्षेपकार द्वारा अपने इष्ट हो रहे अल्पआयुवाले और दीर्घ आयुवाले जीवोंके दो विभागोंकी सिद्धि करना भी उस अनपवर्तनीय आयुवाले जीवोंको सापवर्त आयु उक्त साधनेवाले और सापवर्त आयुवाले प्राणियोंकी आयुको ह्रासरहित साधनेवाले अनुमानोंको भले प्रकार बाध देता है। यों अपने इष्ट विभागकी सिद्धि उसीकी प्रबाधिका हो जाती है।

सर्वज्ञादिविरोधाच्चासौ बाध्यते तथाहि–विवादापन्नः पुरुषः सर्वज्ञो वीतरागो वा न भवति शरीरित्वादन्यपुरुषवत् वेदार्थज्ञो वा न भवति जैमिन्यादिस्तत एव तद्वत् विपर्ययप्रसंगो वेति प्रत्यवस्थानस्य कर्तुं शक्यत्वात्।

तथा वह आक्षेपकारका निस्सार अभिमत तो सर्वज्ञ, व्यापक आत्मा या सत्कर्मसे स्वर्गप्राप्ति आदि स्वीकृतियोंसे विरोध आ जानेके कारण भी बाधित हो जाता है। उसी बातको यों स्पष्टरूपसे कहते हैं कि बौद्धों करके माना गया बुद्ध या सांख्यों द्वारा माना गया कपिल अथवा और भी विवादमें पडा हुआ पुरुष (पक्ष) सर्वज्ञ अथवा वीतराग नहीं है (साध्य) शरीरधारीपना होनेसे (हेतु) अन्य रथ्या पुरुष, या किसान आदि मनुष्योंके समान (अन्वयदृष्टान्त)। तथा मीमांसक पण्डित तो जैमिनि, मनु, आदि पुरुषोंको वेदके अर्थका ज्ञाता स्वीकार करते हैं। उनके ऊपर अनुमान द्वारा यह कटाक्ष किया जा सकता है कि जैमिनि, मनु, याज्ञवल्क्य आदिक पुरुष (पक्ष) वेदके अर्थको जाननेवाले नहीं हैं (साध्य) उसी शरीरधारीपन होनेसे (हेतु) ग्रामीण पुरुषोंके समान (वही पहिला अन्वयदृष्टान्त)। नैयायिक पण्डित आकाश, काल, दिशा, आत्मा, इन द्रव्योंको व्यापक मानते हैं। उनके ऊपर भी यों अनुमान बनाकर फेंका जा सकता है कि आत्मा या आकाश (पक्ष) व्यापक नहीं है (साध्य) द्रव्य होनेसे (हेतु) घट, पट, आदिके समान (अन्वयदृष्टान्त) एवं घट पट आदि पदार्थ अनित्य नहीं हैं (प्रतिज्ञा वाक्य) द्रव्य होनेसे (हेतु) आकाशके समान (अन्वयदृष्टान्त)। मीमांसकोंके ज्योतिष्टोम आदि शुभकर्म (पक्ष) स्वर्गको देनेवाले नहीं हैं (साध्य) कर्म होनेसे (हेतु) कलंजभक्षण, चोरी करना, मनुष्यवध आदि कुकृत्योंके समान (अन्वयदृष्टान्त)। अथवा विपरीत हो जानेका भी प्रसंग प्राप्त होगा। अर्थात्—रथ्या पुरुष (पक्ष) सर्वज्ञ है (साध्य) शरीरधारी होनेसे (हेतु) बुद्ध, कपिल आदिके समान (अन्वयदृष्टान्त)। तथा ग्रामीण पुरुष भी शरीरधारी होनेसे जैमिनि, आदिके समान वेदार्थोंका ज्ञाता है। एवं घट, पट, आदि भी द्रव्य होनेसे आकाशके समान व्यापक क्यों नहीं मान लिये जांय ? मीमांसकोंके अशुभ अनुष्ठान भी अग्निष्टोम आदिके समान स्वर्गप्रापक हो जांय। यों आक्षेपकारके ऊपर पूर्वोक्त प्रकार असद् उत्तररूपसे प्रत्यवस्थान (जाति) किया जा सकता है। जैसे कि उन्होंने बिना सोचे समझे हम जैनोंके ऊपर दो अनुमान स्वरूप अंडउआ (एरण्ड) की तोप लगा दी थी, जो कि फुस्स होकर रह गयी। परिणाम कुछ नहीं निकला, व्यर्थमें अपयश बीचमें भोगना पडा।

प्रमाणप्रमेयाव्यवस्थानाच्चायं बाध्यते । शक्यं हि वक्तुं विवादाध्यासितः प्रमाता प्रमाणरहितः शरीरित्वात् सन्निपाताद्याकुलवत् प्रमेयस्य वा न परिच्छेत्ता तत एव तद्वदिति । ततः प्रमाणप्रमेयव्यवस्थितिं कुतश्चित्स्वीकुर्वन् सर्वज्ञादिव्यवस्थितिं स्वेष्टविभागसिद्धिं वा नानपवर्त्यस्येतरस्य वायुषः प्रतिक्षेपं कर्तुमर्हति तस्य प्रतीतिसिद्धत्वादिति दर्शयति ।

चौथी बात यह कि यह आक्षेपकार (पक्ष) प्रमाण और प्रमेयोंकी अव्यवस्था हो जानेसे (हेतु) शून्यवादीके समान (अन्वयदृष्टान्त) स्वयं बाधित हो जाता है (साध्य) । देखिये । उसके समान हम भी अनुमान गढकर यों कह सकते हैं कि तुम्हारा अभीष्ट हो रहा किन्तु इस समय हमारे तुम्हारे मध्यवर्ती विवादमें पडा हुआ प्रमाणका कर्त्ता आत्मा (पक्ष) प्रमाणज्ञानसे रहित है (साध्य) शरीरधारी होनेसे (हेतु) सन्निपात, सर्पदंश, अपस्मार (मृगी) मूर्च्छा आदिसे आकुलित हो रहे मनुष्यके समान (अन्वयदृष्टान्त) । अथवा दूसरा अनुमान यों कीजिये कि विवादप्राप्त आत्मा (पक्ष) घट आदि प्रमेयोंका परिज्ञापक नहीं है (साध्य) उस ही कारणसे अर्थात्—शरीरधारी होनेसे ही (हेतु) उन्हीं सन्निपात आदिसे ग्रसित हो रहे मनुष्योंके समान (अन्वयदृष्टान्त) । इत्यादिक चाहे जितने असत् कटाक्ष उठाये जा सकते हैं । किन्तु यह अशिष्ट आचार प्रामाणिकपुरुषोंको शोभा नहीं देता है । समीचीन हेतुओंद्वारा स्वपक्षसाधन करना या परपक्ष दूषण देना ही, प्रतिवादियोंको शोभता है । तिस कारणसे यह आक्षेपकार यदि प्रमाण या प्रमेयोंकी व्यवस्थाको अथवा प्रमाता या प्रमेयकी व्यवस्थाको यदि किसी भी प्रमाणसे स्वीकार कर रहा है और सर्वज्ञ, वीतराग, व्यापकपन आदिकी व्यवस्थाको यदि अभीष्ट कर रहा है तथा अपने इष्ट तत्त्वोंके विभागकी सिद्धिको यदि अभिमत कर रहा है तो ऐसी दशामें नहीं ह्रास होने योग्य या उससे न्यारा ह्रास होने योग्य आयुःका खण्डन करनेके लिये समर्थ नहीं हो सकता है । क्योंकि किसी किसी जीवकी आयु मध्यमें ह्रास होने योग्य नहीं है तथा किसी किसी प्राणीकी आयु (उम्र) ह्रास होने योग्य है । यों उस आयुको प्रमाणसिद्ध प्रतीतियों द्वारा साधा जा चुका है । इसी बातको श्रीविद्यानन्द स्वामी मालिनी छन्दद्वारा वार्त्तिकमें दिखलाते हैं ।

इति सति बहिरंगे कारणे केपि मृत्यो-
र्न मृतिमनुभवंति स्वायुषो हान्यभावे ।
ज्वलितहुतभुगंतःपातिनां पंचतापि ।
प्रतिनियततनूनां जीवितस्यापि दृष्टेः ॥ ५ ॥

इस प्रकार लोकमें कोई कोई नारकी, देव, भोगभूमियां, आदि जीव तो अपमृत्युके बहिरंग कारण, शस्त्रघात, भय, आदिके होनेपर भी अपमृत्युके अन्तरंगकारण मानी गई आयुःकर्मकी उदीरणा नहीं होते सन्ते अपने उपार्जित आयुःकी हानि नहीं होनेपर मृत्यु (अपमृत्यु) से मध्यमें ही मरण हो जानेका अनुभव नहीं कर पाते हैं । तथा ज्वाजल्यमान अग्निके भीतर पड जानेवाले कीट, पतंग

मनुष्य, आदि जीवोंका तत्काल मध्यमें मरण होना भी देखा जाता है और जिन जीवोंके शरीर परिपूर्ण आयुको भोगनेके लिये प्रतिनियत हो रहे हैं, उन जीवोंका जीवित रहना भी देखा जाता है। भावार्थ—इस सूत्रमें कहे गये देव आदि जीवोंकी तो अपमृत्यु होती नहीं है। किन्तु कर्मभूमिमें भी अनेक जीव ऐसे हैं जिनको कि अपमृत्यु होजानेके कतिपय कारणोंका योग मिल जानेपर भी विशिष्ट आयुका संसर्गबल बना रहनेसे वे नहीं मर पाते हैं। तिखने घरके ऊपरसे गिर पडना, गोली लग जाना, सर्प द्वारा काटा जाना, तोपसे उडाये जानेका अवसर मिल जाना, राजाज्ञा अनुसार भूखे सिंह के पिंजरेमें प्रवेश कर जाना, भींत गिर जाना, नदीमें डूब जाना, आदि अपमृत्यु कारणोंका प्रकरण मिल जानेपर भी कई पुण्यशाली जीव मरनेसे बाल बाल बच जाते हैं। अखण्ड जीवदया, परोपकार आदि विशेष कारणोंसे उपार्जित किये पुण्यविशेषका साथी विशिष्ट आयुःकर्म ही यहां बचानेवाला है। हां, तिस प्रकारका पुण्य या नारकीयोंकासा विलक्षण पाप जिनके पास नहीं है, ऐसे असंख्य जीवोंकी आयुका बाह्य कारणों द्वारा मध्यमें विच्छेद भी हो सकता है।

तदेवं युक्त्यागमाभ्यामविरुद्धोनपवर्त्येतरायुर्विभागः सूक्त एव। इति द्वितीयमान्हिकम्।

तिस कारण इस प्रकार सर्वज्ञ आम्नायसे चले आरहे सूत्रवचन अनुसार श्री विद्यानन्द स्वामीने युक्ति और आगमप्रमाणसे अविरुद्ध होरहा अनपवर्त्य और सापवर्त्य आयुका विभाग बहुत अच्छा ही कह दिया है। यहांतक द्वितीय अध्यायका दूसरा आन्हिक परिपूर्ण हुआ।

स्वं तत्त्वं लक्षणं भेदः करणं विषयो गतिः।
जन्मयोनिर्वपुर्लिंगमहीनायुरिहोदितम् ॥ १ ॥

इस दूसरे अध्यायमें श्री उमास्वामी महाराजने जीवके निज तत्त्व पांच औपशमिकादिक भावोंका निरूपण किया है, जीवके लक्षण उपयोगका कथन किया है, उस उपयोगके भेदों या जीवके संसारी, मुक्त, पृथिवीकायिक, आदि भेदोंका प्ररूपण किया है, ज्ञानके करण हो रहे द्रव्य इन्द्रिय, और भाव इन्द्रियों तथा उनके स्पर्श आदि विषयोंकी निरूपणा की है, नवीन शरीरको ग्रहण करनेके लिये या मोक्ष जानेके लिये हो रही जीवकी गतिका वर्णन किया है। पश्चात्—संसारी जीवके तीन जन्म, नौ योनियां, पांच शरीर और तीन लिंगोंका सूत्रण करते हुये स्वामीजीने आयुका ह्रास नहीं कर पूर्ण आयुको भोगनेवाले जीवोंकी प्ररूपणा की है।

इति श्रीविद्यानंदि आचार्यविरचिते तत्त्वार्थश्लोकवार्तिकालंकारे द्वितीयोऽध्यायः समाप्तः ॥२॥

इस प्रकार सर्वज्ञकल्प **श्री उमास्वामी महाराज** विरचित तत्त्वार्थसूत्रोंके ऊपर
श्री विद्यानन्दि आचार्य महाराज द्वारा विशिष्टरूपसे रचे गये
श्लोकवार्तिकालंकार नामक महान ग्रंथमें
दूसरा अध्याय समाप्त हुआ।

द्वितीयाध्यायकी विषयसूची.

इस द्वितीय अध्यायके प्रकरणोंकी सूची इस प्रकार है कि प्रथम ही श्री विद्यानन्द स्वामीने औपशमिक आदि भावोंको युक्ति और दृष्टान्तके बलसे बढिया साध दिया है। अतीन्द्रिय कर्मोंके उदयको स्पष्ट समझा दिया है। उक्त भाव जीवके ही हो सकते हैं। प्रधान आदिके नहीं। मोक्षमें भी कुछ भाव पाये जाते हैं। पुनः लक्षणके ऊपर अच्छा विचार करते हुये अर्थक्रिया, सादृश्य, वैसादृश्य, को साधकर आत्माको अनादि, अनन्त, सिद्ध कर दिया है। चार्वाकके मतका प्रत्याख्यान कर जीवका तदात्मक लक्षण उपयोग ही करना पर्याप्त बताया है। नाना जीव अपेक्षा बारह प्रकारके उपयोगों अथवा एक जीव अपेक्षा उनमेंसे किसी एक उपयोगको लक्षण बनाते समय लक्ष्य जीव कितना समझा जाय, इस बातका बहुत अच्छा स्पष्टीकरण कर दिया है। जीवके भेदोंका निरूपण करते समय एकत्व प्रवादका निराकरण करते हुये संसारी, असंसारी, तथा अयोगकेवली सभी जीवोंका संग्रह कर लिया गया है। आत्माके व्यापकत्वका खण्डन कर एकेन्द्रिय जीवोंको युक्ति और आगमसे साध दिया है। ज्ञानका अत्यन्त अपकर्ष भस्म आदि जड पदार्थोंमें नहीं, किन्तु एकेन्द्रिय जीवोंमें है। पांच इन्द्रियोंके भेद, प्रभेदको युक्तिपूर्वक साधते हुये छटे नोइन्द्रिय मनके भी उसी प्रकार भेद हो रहे बतला दिये हैं। तत्पश्चात्—इन्द्रियोंके विषय दिखलानेमें नवीनताको लाते हुये इन्द्रियोंके स्वामी जीवोंकी युक्तिपूर्ण सिद्धि की है। संज्ञी जीवोंकी संज्ञाका विचार कर द्रव्यमनको साधा है। प्रथम आन्हिकको समाप्त करते हुये औपशमिक आदि भावोंमें नयभंगी जोड दी है।

इसके आगे द्वितीय आन्हिकमें आत्माके व्यापकत्वका निराकरण कर आत्माका यहां वहां गमन करना पुष्ट कर दिया है। ईश्वरके ज्ञानकी नित्यता, अनित्यतापर चोखा विचार चलाया है। जीवोंकी आकाशप्रदेश श्रेणी अनुसार गतिके छह प्रकार प्रक्रम बताकर लोकके चौकोर संस्थान या गोल रचनापर आक्षेप करते हुये अनाहारक अवस्था बतायी है। जन्म या योनिके कारण होरहे कर्मोंकी विचित्रतापर प्रकाश डालते हुये पुनः गर्भ, उपपाद, सम्मूर्छन जन्मके अधिकारी जीवोंके साथ उद्देश्य दलमें एवकार लगाकार अनिष्टकी व्यावृत्ति कर दी गयी है। शरीरोंकी रचनाका कारण कार्मणशरीरको बताते हुये नामकर्मके वैचित्र्य की प्रशंसा की गयी है। उत्तरोत्तर शरीरोंमें अधिक परमाणुओंके होते हुये भी सूक्ष्म संस्थानको युक्तियोंसे साध कर कर्मको पौद्गलिक बतला दिया है। बौद्ध, वैशेषिक, चार्वाकोंके कल्पित शरीरोंका निरास कर पांच ही शरीर नियत किये गये हैं। धाराप्रवाह रूपसे तैजस, कार्मण,का अनादिसम्बन्ध प्रसाध कर एक समयमें पांचों शरीरोंका असम्भव बता दिया गया है। तैजस शरीरके निरुपभोगपनके स्पष्ट कथनकी आवश्यकता नहीं समझी गयी है। शरीरोंको विधेय दलमें डाल कर गर्भ, संमूर्छनज आदि उद्देश्य दलोंको लक्षण सरीखा बनाते हुये लक्षणके फल इतर व्यावृत्ति होनेको अच्छा घटा दिया है। शरीरोंका परस्पर भेद सिद्ध करनेके लिये निर्दोष हेतु दिये गये हैं। आहारक

शरीरको अन्य शरीरोंसे भिन्न साधनेमें चार हेतु सर्वांग सुन्दर मनोहर बतलाये हैं। शरीरोंका प्रतिपादन करनेवाले चौदह सूत्रोंका विवरण कर जीवोंकी लिंगव्यवस्थाको अनुमानों द्वारा सुदृढ कर दिया है। परिशेषमें जाकर ह्रास होने योग्य और नहीं ह्रास होने योग्य आयुष्यवाले जीवोंका बहुत बढिया प्रतिपादन कर मुमुक्षु श्रोताओंको परितृप्त कर दिया है। अन्य वादियोंके ऊपर मीठा कटाक्ष करते हुये आयुके अपवर्त और अनपवर्तको साध कर मालिनी छन्दः द्वारा द्वितीय अध्यायके विवरणको जयहार (जीतकी माला) पहना दिया है।

जीवप्रणद्धा मुनिभिर्द्वितीयाऽध्याये स्वतत्त्वेन्द्रियगोचरेनाः।
गत्युद्भवौ योनिशरीरलिङ्गाऽऽहासायुषश्चोत्कलिता यथार्षं ॥ १ ॥

इस प्रकार **श्री विद्यानन्द स्वामीकृत** महाशास्त्र श्री तत्त्वार्थश्लोकवार्तिककी आगरा मंडलान्तर्गत चावलीग्रामनिवासी न्यायाचार्य, तर्करत्न, न्यायदिवाकर, सिद्धान्तमहोदधि, स्याद्वादवारिधिपदवी-विभूषित **माणिकचन्द्र** कृत तत्त्वार्थचिन्तामणि नामक हिन्दीभाषाटीकामें

द्वितीय अध्याय परिपूर्ण हुआ।

—×**×—

अथ तृतीयोऽध्यायः

चतुरस्रघनाकारा लोकस्थं यो विलोकयन् ।
हस्तामलकवल्लोकं श्री सुपार्श्वः श्रियं क्रियात् ॥ १ ॥

श्री उमास्वामी महाराजने प्रथम अध्यायमें जीवके स्वाभाविक अनुजीवी गुण हो रहे सम्यग्दर्शन, और चारित्र या जीवके पार्श्ववर्ती आनुषंगिक तत्त्व तथा ज्ञान और नयोंका निरूपण किया है। दूसरे अध्यायमें विशेष भेददृष्टि अनुसार जीवके अन्तरंग आधार क्षेत्र स्वतत्त्व, उपयोग, आदिका वर्णन करते हुये जीवके बहिरंग क्षेत्रकी ओर लक्ष्य देकर योनि, जन्म, शरीरोंका प्रतिपादन किया है। अब तीसरे अध्यायमें भेददृष्टिको बढाते हुये जीवके उपचरित असद्भूतव्यवहारनय अनुसार बहिरंग क्षेत्रके भी बहिरंग हो रहे स्थानविशेषोंका निर्णय कराते हुये अलोकस्थ, लोकाकाशके अधोलोक और मध्य लोककी प्रतिपत्ति शिष्योंको करानेके लिये श्री उमास्वामी महाराज तृतीय अध्यायको रचते हैं।

मोक्षमार्ग हो रहे सम्यग्दर्शनके विषय जीवादि पदार्थोंकी विशेषतया विज्ञप्ति करनेके लिये यह लोकालोकका विभाग समझ लेना अत्युपयोगी है। अनुप्रेक्षा चिंतन या ध्यान करनेमें भी इसकी आवश्यकता है। जगत्के सम्पूर्ण पदार्थोंमें सबसे अधिक लम्बा, चौडा, मोटा, द्रव्य आकाश है। " सव्वायासमणंतं " अनन्तानन्त नामकी संख्याके मध्य भेदोंमें सर्वज्ञदृष्ट और गणित शास्त्र द्वारा हमको निर्णीत एक विशेष संख्या अनन्तानन्त है। उस अनन्तानन्त परिमाणवाले प्रदेशों बराबर लम्बा और उतना ही चौडा तथा ठीक उतना ही मोटा घन चौकोर आकाश द्रव्य है। आकाशको यदि गोल माना जायगा तो सब ओर आकाश अनन्तानन्त प्रदेशवाला है, इस सिद्धान्तसे विरोध पड जायगा। गोल वस्तुके मध्यभाग पेटको पूर्वसे पश्चिम या उत्तरसे दक्षिण नापा जाय तो उसके प्रदेश ठीक उतने ही बराबर बैठ जायंगे। किन्तु गोल वस्तुकी बगलसे ऊपर नीचेका देश नापा जायगा तो प्रदेशोंकी संख्या उत्तरोत्तर घटती जायगी। यहांतक कि गुलाईके अग्रभागपर पहुंचते हुये तो अत्यल्प प्रदेशों या एक प्रदेशकी ही उचाई, निचाई, रह जायगी। जब कि आकाश सब ओरसे ठीक उतने ही यानी न्यून अधिक नहीं अनन्तानन्त प्रदेशोंका धारी है तो तिकोना, पचकोना, गोल या लंबोतरा, चौकोर आदि संस्थान उसके कथमपि नहीं हो सकते हैं। श्री नेमिचन्द्र सिद्धान्तचक्रवर्त्ती विरचित त्रिलोकसारमें द्विरूप वर्गधाराका निरूपण करते समय " तिविह जहण्णाणंतं वग्गसलाद-लछिदी सगादिपदं, जीवो पोग्गल कालो सेढी आगास तप्पदरम् " इस गाथा अनुसार जघन्य अनन्तसे अनन्त स्थान आगे चलकर द्विरूपवर्गधारामें जीव राशिकी अक्षय अनन्तानन्त परिमाण संख्या आई बताई है। उससे अनन्तानन्त गुणी पुद्गल राशि है। पुद्गलोंसे भी अनन्तनन्त गुणे व्यवहार कालके समय

समझाये हैं। कालसमयोंसे अनन्त स्थान चलकर द्विरूपवर्गधारामें एक प्रदेश लंबी और एक प्रदेश चौडी तथा अनन्तानन्त राजू लम्बी पूरे आकाशकी सूची श्रेणी आई बताई है। इसका एक बार वर्ग करने पर द्विरूप वर्ग धाराके अगले भेदमें उतना अनन्तानन्त प्रदेश लंबा और उतना ही चौडा प्रतराकाश गिना गया है। जब कि सूची आकाश, प्रतर आकाशको कंठोक्त कह दिया है तो " सव्वायासमणंतं " सब ओरसे आकाश समानरूपसे अनन्तानन्त प्रदेशों वाला है, इस नियमसे उतना अनन्तानन्त प्रदेशी मोठा घनस्वरूप भी स्वतः सिद्ध होजाता है। फिर भी स्पष्ट प्रतिपत्ति करानेके अर्थ सिद्धांतचक्रवर्तीने कृपा कर द्विरूप घनधारामें " पल्लघणं विंदंगुलजगसेढी लोयपदर जीवघणं, तत्तो पढमं मूलं सव्वागासं च जाणेजो " इस गाथा अनुसार जीवराशिके घनसे अनन्त स्थान चलकर सम्पूर्ण आकाशकी लंबाई, चौडाई, मोटाई, को घनस्वरूप स्पष्ट कह दिया है। तथा आचारसारके तृतीय अध्यायमें चौवीसवां श्लोक " व्योमामूर्तं स्थितं नित्यं, चतुरस्रं समं घनं, भावावगाहहेतुश्चानन्तानंतं प्रदेशकम् " यों है। श्री वीरनन्दि सिद्धांतचक्रवर्तीने अनन्तानन्त प्रदेशवाले आकाशको सब ओर समान होरहा घन चौकोर बताया है। बर्फीके समान घनचतुरस्र अलोकाकाशके ठीक बीचमें लोकाकाश व्यवस्थित है, जो कि दक्षिण, उत्तरमें सर्वत्र सात राजू है और पूर्व, पश्चिम, दिशामें नीचे सात राजू तथा क्रमसे घटता हुआ सात राजू ऊपर आकर एक राजू रह गया है। पुनः क्रमसे बढता हुआ साडे दश राजू ऊपर पांच राजू फैलकर और चौदह राजू ऊपर क्रमसे घटता हुआ एक राजू रह गया है। एक राजू आकाशमें असंख्याते योजन समा जाते हैं। जगच्छ्रेणीका सातवां भाग राजू है। अद्धापल्यके अर्धच्छेदोंके असंख्यातवें भाग प्रमाण घनांगुलोंका परस्पर गुणाकार करनेपर श्रेणी नामकी संख्या उपजती है। अद्धापल्यके अर्धच्छेदप्रमाण अद्धापल्योंको परस्पर गुणा करनेपर सूच्यंगुल नपता है। यानी एक प्रदेश लंबे, चौडे और आठ पडे जौके बराबर अंगुल ऊंचे आकाशमें असंख्यात पल्योंके समयोंसे भी अधिक परमाणु बराबर प्रदेश हैं। सूच्यंगुलके प्रतरको प्रतरांगुल और घनको घनांगुल कहते हैं। घनांगुलसे पांचसौ गुणा प्रमाणांगुल होता है, जो कि अवसर्पिणीके चतुर्थ कालकी आदिमें हुये चक्रवर्तीके पांचसौ धनुष लंबे शरीरका अंगुल है। पांच अंगुलियोंमें अंगूठाकी चौडाई मानी गयी है। अकृत्रिम पदार्थ लोक, सुमेरु, सूर्य, कुलाचल, द्वीप, समुद्र, भूमियां, स्वर्गविमान, वातवलय, आदिकोंकी नाप बडे योजनोंसे की गयी है, जो कि छोटे योजनसे पांच सौ गुणा अधिक है। लोकाकाशका ठीक बीच तो सुदर्शन मेरुकी जडके मध्यमें विराजे हुये आठ प्रदेश हैं। एक, तीन, पांच, सात, आदि संख्याओंको विषम संख्या कहते हैं और दो, चार, छह, आठ, आदि केवल ज्ञान पर्यन्त दो से दो दो बढती हुई संख्याको समधारामें कहा गया है। जब कि राजूके प्रदेश समधारामें पडे हुये हैं तो चौदह राजू लंबे या सात राजू चौडे और मध्य लोकमें एक राजू मोटे लोकाकाशका ठीक बीच आठ निकलता है, अर्थात्—ऊपरसे नीचे और उत्तरसे दक्षिण तथा पूर्वसे पश्चिम तक जिस पदार्थके प्रदेश समसंख्यावाले हैं ऐसे घन संख्यावान् पदार्थोंका बीच आठ बैठता है।

समसंख्यावाली पंक्तिका बीच एक निकालना गगनकुसुमके समान असम्भव है । सुदर्शन मेरुकी जडके पासवाली चित्रामें चार और नीचली वज्रामें चार यों गोस्तन या गोस्तनी दाख (बडा अंगूर) के आकारको धारनेवाले आठ प्रदेश हैं। पुद्गल परमाणुसे या काल परमाणुसे नापे गये अखण्ड आकाशके कल्पित अंशको प्रदेश कहते हैं । जैसे आकाश जितना ही लम्बा उतना ही चौडा और उतना ही ऊंचा है, उसी प्रकार परमाणु भी जितना ही लम्बा है, उतना ही चौडा और उतना ही ऊंचा है। उससे छोटा टुकडा न हुआ, न है, न होगा। अतः परमाणु अविभागी कहा जाता है । परमाणुमें सामान्य गुण प्रदेशवत्त्व अवश्य है, उस गुणके द्वारा परमाणुका आकार लम्बाई, चौडाई, मोटाई, कुछ अवश्य होनी चाहिये । गेंदके समान परमाणुको गोल माननेपर तो लोकाकाशमें कालाणुओंके मध्य पोल रह जायगी। गोल पदार्थोंका ढेर कहीं निरन्तर ठसाठस नहीं भरा जा सकता है । लोकमें ठसाठस भरे हुये धर्म, अधर्म, या आकाशकी ठीक ठीक पूरी नाप सबसे छोटे गोल टुकडेसे नहीं हो सकती है । अतः परमाणु बर्फीके समान चौकोर मान लेना चाहिये । परमाणुमें पुनः कोई अंश नहीं है और अंशोंसे वह बनाया गया भी नहीं है । अतः निरंश है । किन्तु पूर्व, पश्चिम, दक्षिण, उत्तर, ऊर्ध्व, अधः, छहों दिशाओंसे छह परमाणु आकर मध्यवर्ती एक परमाणुसे चिपट जाते हैं । इस कारण परमाणु षडंश भी हैं । द्व्यणुक बनते समय छह पैलवाले एक परमाणुकी एक ओरकी भींतसे दूसरे परमाणुकी एक ओरकी भीत भिड जाती है, तब दो प्रदेशवाला द्व्यणुक बन जाता है । यद्यपि एक परमाणुमें अनन्त परमाणु भी सर्वाङ्गीण संयुक्त या बद्ध होकर एक प्रदेशमें विराज रहे हैं । किन्तु लम्बे, चौडे, घडे, पुस्तक, पर्वत, आदि अवयवी पदार्थोंको बनानेके लिये परमाणुके साथ दूसरे परमाणुका एक ओरकी भींतसे ही परस्पर संसर्ग मानने पडेंगे । अन्यथा सुमेरु और सरसोंका आकार समान हो जायगा । यदि गोल परमाणुसे छह गोल परमाणु चारों ओरसे चिपट बैठेंगे तो बीचमें पोल अवश्य रह जायगी। रबडके सदृश परमाणु घटता बढता नहीं है। अतः परमाणुको बर्फीके समान छह पैलवाला मानो । " अत्तादि अत्तमज्झं अत्तत्तं णेव इंदिये गेज्झम्, जदव्वं अविभागी तं परमाणुं विआणेहि " का भी यही अभिप्राय निकालना चाहिये । सिद्धान्त चक्रवर्ती श्री वीरनन्दी आचार्यने आचारसारके तृतीय अधिकार सम्बन्धी तेरहवें श्लोकमें परमाणुको स्पष्ट रूपसे चौकोर अभीष्ट किया है । " अणुश्च पुद्गलोऽभेदावयवः प्रचयशक्तितः, कायश्च स्कन्धभेदोत्थश्चतुरस्रस्त्वतीन्द्रियः "। परमाणु सूक्ष्म है उससे भी अत्यन्त सूक्ष्म आकाश है। यह जो दिन या रातमें उजेला या अंधेरा दीखता है वह तो पुद्गलकी पर्याय है । सूक्ष्म आकाशको तो सर्वावधिज्ञानी भी नहीं देख सकता है । केवलज्ञान या आगमप्रमाणसे आकाश जाना जाता है । सूक्ष्म, अतीन्द्रिय, पदार्थोंमें सर्वज्ञधारा प्राप्त आगम ही प्रमाण है । जो कुछ युक्तियां थोडी बहुत मिल जांय उनको सेंत मेंतकी समझ कर छुट लो । अधिकके लिये हाथ मत बढाओ । आगमप्रमाण सम्पूर्ण प्रमाणोंका शिरोभूषण है । चार बर्फियोंके ऊपर दूसरी चार बर्फियोंको धर देनेपर जो दशा (सूरत) बन जाती है,

वही लोकके मध्यवर्ती आठ प्रदेशोंकी आकृति (हुलिया) है। उसको नवयुवती गायके स्तनोंकी या बडे अंगूरकी उपमा देना तभी तक शोभता है, जबतक कि दार्ष्टान्त समझमें नहीं आवे। दार्ष्टान्तके समझ लेनेपर तो वे उपमायें देना अधिक महत्वका नहीं समझा जाता है। आचार्य महाराजने एक स्थानपर लिखा है कि अन्धे पुरुषके सन्मुख क्षीरान्न (खीर) की शुक्लताको बतानेके लिये बगुलाकी उपमा देना और बगुलाका ज्ञान करानेके लिये अपने मुडे हुये हाथको अन्धेके हाथमें पकडा कर समझाना, किंचित् काल ही शोभा देता है। एक बात यहां यह भी समझ लेनी चाहिये कि लोकाकाशकी दक्षिण, उत्तरवाली भींतें एकदम सीधी चौदह राजू ऊंची है। अतः दक्षिण, उत्तर, कालाणुओं या धर्मद्रव्य अथवा वातवलयकी भित्तियां चिकनी सपाट हो रहीं सीधी हैं, खरदरी नहीं हैं। किन्तु पूर्व, पश्चिममें क्रमसे घटना या बढना होनेसे चिकनी भीत नहीं हो पायी है। छह पैलदार बिना कटी ईंटोंसे यदि घटती बढती हुई भित्ति बनायी जाती है तो उसमें ईंटोंके कोंव निकले रहते हैं। उसी प्रकार पूर्व, पश्चिम लोकाकाशमें परमाणुओंके कोंन निकल रहे समझ लेने चाहिये। लोकमें ठसाठस भरी हुई कालाणुओंकी रचनाका भी यही क्रम है। लोक बराबर लम्बे, चौडे, ऊंचे, धर्मद्रव्य और अधर्मद्रव्यका आकार भी लोकके नीचे ऊपर और दक्षिण उत्तरमें सपाट चिकना सरीखा है। किन्तु पूर्व, पश्चिमकी घटाई बढाईमें खरदरे धर्मद्रव्यके भी जीनाकी सीढियोंके समान असंख्याते पैल निकले हुये हैं। पुद्गल परमाणु, कालाणु, और आकाशके कल्पित प्रदेशकी रचना छह पैलवाली बर्फीके समान एकसी है। जगत्में सबसे छोटा आकार परमाणुका है, जो एक प्रदेशी है और सबसे बडा आकार अनन्तानन्त प्रदेशी आकाशका है। दोनोंका सांचा एकसा है। सुदर्शन मेरुका भूमिमें गढा हुआ एक हजार योजन निचला भाग चित्रा पृथिवीमें ही गिना जाता है। अतः सात राजू लम्बी एक राजू चौडी हजार योजन गहरी चित्रा पृथिवीके सबसे निचले भागमें ठीक बीचके चार प्रदेश और वज्राके सबसे ऊपरले भागमें ठीक बीचके चार प्रदेश यों मिलाकर आठ प्रदेश लोकका मध्यभाग है। चौदह राजू ऊंचे लोकको ठीक बीचसे काट देनेपर चित्राके निचले चार प्रदेशोंके समतलसे प्रारम्भ कर ऊपरले सात राजू ऊंचे या एकसौ सैंतालीस घन राजू भागको ऊर्ध्वलोक कहते हैं। तथा वज्रासम्बन्धी उपरिम चार प्रदेशोंके समतलसे प्रारम्भ कर सात राजू नीचेका या एकसौ छियानवै घन राजूवाला भाग अधोलोक समझा जाता है। मध्यलोकके लिये कुछ भी स्थान नहीं बचता है तो भी मध्यलोकसे या मध्यलोकके मध्यम पैंतालीस लाख लम्बे चौडे ढाई द्वीपसे मोक्षमार्ग चालू है। विकलत्रय या असंज्ञी, संज्ञी, तिर्यंच भी मध्यलोकमें ही पाये जाते हैं। अतः ऊर्ध्वलोकके निचले भागमेंसे सात राजू लम्बे एक राजू चौडे और सुमेरुकी उच्चता बराबर एक लाख चालीस योजन ऊंचे भागको (कर्ज) लेकर मध्यलोक मान लिया गया है। श्री उमास्वामी महाराज इस तृतीय अध्यायमें अधोलोक और मध्यलोकका वर्णन करेंगे। तहां प्रथम ही अधोलोकका वर्णन करनेके लिये उपक्रमकारक सूत्रको रचते हैं।

मार्गदर्शक - आचार्य श्री सुविधिसागर जी महाराज

रत्नशर्कराबालुकापंकधूमतमोमहातमःप्रभा भूमयो घनांबुवाताकाशप्रतिष्ठाः सप्ताधोऽधः ॥ १ ॥

रत्नप्रभा, शर्कराप्रभा, बालुकाप्रभा, पंकप्रभा, धूमप्रभा, तमःप्रभा, महातमःप्रभा, ये नीचे नीचे सात भूमियां हैं, जो कि सातों ही घनवातके ऊपर प्रतिष्ठित हैं। घनवात तो अम्बुवातपर स्थित हो रहा है और तनुवातके ऊपर अम्बुवात आधेय है, तनुवातका आधार आकाश है, जो कि महापरिमाणवाला होनेसे स्वमें ही प्रतिष्ठित है। आकाशका आलम्बन कोई दूसरा पदार्थ नहीं है। अर्थात्—जहां अस्मदादिक मनुष्य निवास करते हैं वह रत्नप्रभाका ऊपरला भाग है। यहांसे प्रारम्भ कर दक्षिण, उत्तर, सात राजू लम्बी, एक राजू चौडी और एक लाख अस्सी हजार योजन नीचेकी ओर मोटी रत्नप्रभा है। चूंकि रत्नप्रभाका ऊपरला एक हजार योजन मोटा चित्राभाग ऊर्ध्वलोकके सात राजूओंमें बट चुका है। अधोलोकके सात राजू रत्नप्रभाके वज्राभागसे प्रारम्भ किये गये हैं। तथा अधोलोकके ऊपरले एक राजूमें सबसे ऊपर रत्नप्रभा और सबसे नीचे शर्कराप्रभा है। अतः रत्नप्रभासे दो लाख ग्यारह हजार योजन कमती एक राजू उतर कर प्रारम्भ हुयी दक्षिण उत्तर सात राजू लम्बी, पूर्वपश्चिम एक सही छह बटे सात राजू चौडी और बत्तीस हजार योजन मोटी शर्कराप्रभा भूमि है। शर्करा प्रभासे अडाईस हजार योजन कमती एक राजू नीचे उतर कर मिल गयी सात राजू लम्बी दो सही पांच बटे सात राजू चौडी और अट्ठाईस हजार योजन मोटी बालुका प्रभा अनादि निधन बनी हुई है। बालुका प्रभासे चौबीस हजार योजन कमती एक राजू नीचे उतरकर पा गयी दक्षिण उत्तर सात राजू लम्बी और पूर्व पश्चिम तीन सही चार बटे सात राजू चौडी तथा चौबीस हजार योजन मोटी पंकप्रभा विद्यमान है। पंकप्रभासे बीस हजार योजन कमती एक राजू नीचे उतर कर लग गयी सात राजू लम्बी चार सही तीन बटे सात राजू चौडी और बीस हजार योजन मोटी धूमप्रभा है। धूमप्रभासे सोलह हजार कमती एक राजू नीचे उतरकर प्राप्त होगयी सात राजू लम्बी पांच सही दो बटे सात राजू चौडी और सोलह हजार योजन मोटी तमःप्रभा भूमि जम रही है। तमःप्रभासे आठ हजार योजन कम एक राजू नीचे उतरकर छू ली गयी सात राजू लम्बी छह सही एक बटे सात राजू पूर्व पश्चिम चौडी और ऊर्ध्व अधः आठ हजार योजन मोटी महातमःप्रभा है। सातों भूमियोंमेंसे प्रत्येकके नीचे और लोकके तलमें साठ साठ हजार योजन मोटा वातवलय है। ऊपर ऊर्ध्वलोकमें सात राजू लम्बी एक राजू पूर्व पश्चिम चौडी आठ योजन मोटी ईषत्प्राग्भारा नामक आठवीं भूमिके नीचे भी साठ हजार योजन मोटा वातवलय है। श्री त्रिलोकसारमें "जोयण वीससहस्सं बहलं वलयत्तयाण पत्तेयं भूलोयतले पासे हेट्ठादो जाव रज्जुत्ति" इस गाथा अनुसार उक्त अभिप्रायका निरूपण किया है। लोक या आठ भूमियोंके नीचे बीस हजार योजन मोटा घनवात,

उसके नीचे बीस सहस्र योजन मोटा अंबुवात है अम्बुवातके नीचे बीस हजार योजन मोटा तनुवात है, आकाश तो ऊपर नीचे अगल बगल सर्वत्र ही है। लोकके पूर्व, पश्चिम या दक्षिण उत्तर अथवा ऊपर सिरेमें जो वातवलय लिपट रहा है, उसमें नीचे घनवात, उसके ऊपर अम्बुवात और उसके ऊपर तनुवात है। लोकके सबसे ऊपरले भागमें विराजमान अनन्तानन्त सिद्धपरमेष्ठी भगवान् तनुवातवलयमें ही प्रतिष्ठित हैं। जिन सम्पूर्ण सिद्धपरमेष्ठी परमात्माओंके सिरके ऊपरले भागका अलोकाकाशके साथ संयोग हो रहा है। इधर उधर या नीचे तनुवात संयुक्त है। उन शुद्ध आत्माओंको मैं त्रियोगसे नमस्कार करता हूं। इन तीनों वातवलयोंमें वायु कायके असंख्यात जीव हैं। क्वचित्, कदाचित, जीवरहित जड-वायु भी फैली हुई है। यों सूत्रकारने अधोलोककी सामान्य रचनाको समझा दिया है।

रत्नादीनामितरेतरयोगे द्वंद्वः, प्रभाशब्दस्य प्रत्येकं परिसमाप्तिर्भुंजिवत्। साहचर्यात्ताच्छब्द्यसिद्धिर्यष्टिवत्।

रत्न और शर्करा और वालुका और पंक और धूम और तम और महातमः इन सात पदोंका परस्पर जोड करते हुये इतरेतरयोग नामक द्वन्द्व समासमें "रत्नशर्कराबालुकापंकधूमतमःमहातमांसि" यों द्वन्द्व समासवाला पद बना लिया जाता है। द्वन्द्व समासके अन्तमें पडे हुये प्रभा शब्दकी रत्न, शर्करा, आदि प्रत्येकमें पूर्णरूपसे समाप्ति कर देनी चाहिये। जैसे किसीने कहा कि देवदत्त, जिनदत्त, गुरुदत्त, इनको भोजन करा दो। यहां भोजन क्रियाका प्रत्येक तीनोंमें अन्वय कर दिया जाता है। रत्नप्रभा, शर्करा-प्रभा, वालुकाप्रभा, पंकप्रभा, धूमप्रभा, तमःप्रभा, महातमःप्रभा, ये सात भूमियोंके नाम उनकी कांतिका अवलम्ब लेकर अनादिसे चले आ रहे हैं। १ घर्मा २ वंशा ३ मेघा ४ अंजना ५ अरिष्टा ६ मघवी ७ माघवी ये सात नाम भी सात नरकोंकी अपेक्षा प्रसिद्ध हो रहे हैं। यष्टि (लकडीके) समान सहचरपनेसे उन रत्नशर्करा, आदिकी प्रभाओं अनुसार रत्नप्रभा आदि शब्दों द्वारा वाच्यपनेकी सिद्धि कर दी जाती है। अर्थात्—जैसे लाक्षणिक यष्टिपद द्वारा यष्टिके सहचरपनेसे यष्टिधर देवदत्तको भी लकडी कह दिया जाता है। या आम बेचनेवालेको आमका साहित्य होनेसे ओ आम या तांगावालेको तांगा कहकर पुकार लिया जाता है। उसी प्रकार चित्र, रत्न, वज्ररत्न, वैडूर्यमणि, लोहमणि, गोमेद, प्रवाल (मूंगा) आदि रत्नोंकी सी प्रभाका सन्निधान होनेसे पहिली भूमि रत्नप्रभा मानी गयी है। इस भारत वर्षमें भी किसी देशमें लाल, कहीं काली क्वचित् पीली किसी स्थलपर अधिक काली आदि कई रंगोंकी भूमियां शोभ रही हैं। ककरीकी प्रभा समान प्रभासे युक्त होरही भूमि शर्कराप्रभा है। वालुके समान कान्तिको धारनेवाली वालुकाप्रभा है। कीचकीसी द्युतिको पंकप्रभा धार रही है। धूमप्रभामें धूमकी सी छवि है। तमःप्रभाकी कान्ति अन्धकारके से रंगको लिये हुये है। गाढ अन्धकारकीसी शोभाको धार रही महातमःप्रभा है। अन्धकार या प्रकाशके साथ दुःखका, सुखका, कोई अन्वय व्यतिरेक नहीं है। अन्धकारमें भी विशेष आनन्द आ सकता है। क्वचित् प्रकाशमें भी जीव

वेदनाके मारे छट पटाता रहता है। अंधेरेमें कई जीव कूएमें गिर पडते हैं, तो दीपककी ज्योतिमें भी अनेक पतंग कीट अपने प्राणोंको होम देते हैं। आचार्य महाराजने उन भूमियोंमें जैसी कांति है, उसका प्रतिपादन कर दिया है। सभी पौद्गलिक पदार्थोंसे मन्द या तीव्र कांति अवश्य निकलती रहती है। यानी इनका निमित्त पाकर वहां भरे हुये पुद्गलस्कन्धोंका वैसा चमकीला परिणाम हो जाता है। यदि घरकी पोलमेंसे पुद्गलोंको कथमपि निकाल दिया जाय तो प्रकाशक द्वारा प्रकाश नहीं हो सकेगा। क्योंकि वे पुद्गल ही तो प्रकाशित होकर चमकते थे। सुधा (कलईसे) पुते हुये कमरे और काले हो रहे रसोई घरमें रात या दिनको बैठकर उनकी भूरी, काली, कान्तिओंका स्पष्ट अनुभव हो जाता है। अतः स्वकीय प्रभा अनुसार भूमियोंके सात नामोंकी योजना हो रही है।

तमःप्रभेति विरुद्धमिति चेन्न, तत्स्वात्मप्रभोपपत्तेः। अनादिपारिणामिकसंज्ञानिर्देशाद्वेष्टगोपवत् रत्नप्रभादिसंज्ञाः प्रत्येतव्याः। रूढिशब्दानामगमकत्वमवयवार्थाभावादिति चेन्न, सूत्रस्य प्रतिपादनोपायत्वात्तेषामपि गमकत्वोपपत्तेः।

यहां वैशेषिककी शंका है कि तमः तो अन्धकार है और प्रभा प्रकाश है, अन्धकारके होनेपर प्रभा नहीं और प्रभाके होनेपर अन्धकार नहीं सम्भवता है। यों विरोध हो जानेसे छठी पृथिवीका नाम तमःप्रभा यों कहना विरुद्ध है। आचार्य कहते हैं कि यह तो नहीं कहना। क्योंकि उन अन्धकार या महा अन्धकारके अपनी अपनी निजप्रभाकी सिद्धि हो रही है। केवल धौली, पीली, चमकको ही प्रभा नहीं कहते हैं। किन्तु सम्पूर्ण पौद्गलिक पदार्थोंमें अपनी अपनी काली, धूसरी, आदि प्रभायें प्रसिद्ध हो रहीं हैं। तभी तो इस काले मनुष्यकी छवि चिकनी काली है और अमुकके काले शरीरकी लौन रूखी है। काली लोहितमणि या डामर अथवा वर्षाकालकी अमावस्या रात्रिके अन्धकारमें प्रभा दृष्टिगोचर हो रही है, अन्धकार तेजो भाव पदार्थ नहीं किन्तु पौद्गलिक है। अन्धकारकी छविसे कतिपय पदार्थ काले हो जाते हैं। अन्य भी कई नवीन नवीन परिणाम अन्धकार करके साध्य हैं। तसवीर उतारनेवालोंसे पूछियेगा। दूसरी बात यह है कि अनादि कालसे तिस प्रकारके हो रहे परिणामका अवलम्ब पाकर इन भूमियोंका रत्नप्रभा आदि नाम निर्देश हो रहा है, जैसे कि किसी ब्राह्मण या क्षत्रिय धार्मिक पुरुषने पुत्रका नाम अपना अभीष्ट गोप या गोपाल रख लिया। इसमें शब्दके अर्थ माने गये गायको पालनेकी अपेक्षा नहीं है अथवा चौमासेके प्रारम्भमें लाल मखमली कीडोंको इन्द्रगोप या रामकी गुडिया कह देते हैं, सौधर्म आदि इन्द्रोने उन कीटोंको विशेष रूपसे पाला नहीं है। हां, कोई कोई मनुष्य मेघको भी इन्द्र कह देते हैं। मेघके बरसनेपर वे मखमली कीडे सम्मूर्छन उपज जाते हैं। केवल इतना ही निमित्त पाकर उन कीटोंका इन्द्रगोप नाम कह दिया जाता है। इसी प्रकार रत्नप्रभा, शर्कराप्रभा, आदि संज्ञायें समझ लेनी चाहिये। यहां किसीका आक्षेप है कि यों रत्नप्रभा आदि रूढि शब्दोंको पदके अवयव बन रहे प्रकृति, प्रत्ययके नियत अर्थोंकी घटना नहीं होनेसे भेदकी सिद्धिमें गमकपना नहीं है। अर्थात्—जैसे पाचक, पाठक, पालक, पादप, पानक, आदि शब्दोंके अवयवोंका

अर्थ घटित हो जानेसे अर्थभेदकी सिद्धि हो जाती है, उस प्रकार रूढि शब्दों करके वाच्यार्थोंका भेद नहीं सध पाता है। आचार्य कहते हैं कि यह तो नहीं कहना। क्योंकि सूत्र केवल प्रतिपत्ति करानेका उपाय है व्याख्यान कर देनेसे या समुदाय शक्ति द्वारा उन रूढि शब्दोंको भी पदार्थोंके भेदका ज्ञापकपना बन जाता है। इधर उधरसे अन्य पदार्थोंका उपस्कार कर लघुसूत्र द्वारा भी महान् अर्थकी प्रतिपत्ति हो जाती है।

भूमिग्रहणमधिकरणविशेषप्रतिपत्त्यर्थं, घनादिग्रहणं तदालंबननिर्ज्ञानार्थं, सप्तग्रहणमियत्तावधारणार्थं। सामीप्याभावादधोऽध इति द्वित्वानुपपत्तिरिति चेन्न, अंतरस्याविवक्षितत्वात्।

इस सूत्रमें भूमिका ग्रहण तो अधिकरण विशेषकी प्रतिपत्तिके लिये है। अर्थात्— जैसे स्वर्गपटल भूमिका आश्रय नहीं करके जहांके तहां व्यवस्थित हो रहे हैं, उस प्रकार नारकी जीवोंके स्थान नहीं हैं, नारकियोंके आवास तो भूमिका आश्रय लेकर ही प्रतिष्ठित हैं। इस सूत्रमें घनाम्बु आदिका ग्रहण तो उन भूमियोंके आलम्बनका परिज्ञान करानेके लिये है। अर्थात् निराश्रय होते हुये भी पक्षी जैसे वायुके सहारे आकाशमें उड रहा है, उसी प्रकार ये सभी भूमियां घनोदधि नामके वातवलयपर आश्रय पारही हैं और घनोदधि वातवलय तो घनवातपर डट रहा है तथा तनुवातपर घनवात या अम्बुवात अवलम्बित है। सूत्रमें सप्त शब्दका ग्रहण तो भूमियोंकी संख्याके इतने नियत परिमाण होनेका अवधारण करनेके लिये है जिससे कि अधोलोककी सात ही भूमियां समझी जांय छह या आठ नहीं। यहां किसीकी शंका है कि तिरछी हो रही रचनाकी निवृत्तिके लिये सूत्रमें अधःका वचन आवश्यक है, किन्तु भूमियोंमें जब असंख्याते योजनोंका मध्यमें अन्तर पडा हुआ है, ऐसी दशामें समीपपन नहीं घटित होनेसे "अधः अधः" इस प्रकार अधः शब्दके दो पनेकी सिद्धि नहीं हो पाती है। हां, वातवलयोंमें अन्तर नहीं होनेसे "अधः अधः" शब्द अच्छा घटित हो जाता है। आचार्य कहते हैं कि यह तो नहीं कहना। क्योंकि मध्यमें पडे हुये अन्तरकी यहां विवक्षा नहीं की गयी है। सजातीय पदार्थ करके व्यवधान होता तो शंकाकारका कहना ठीक था। आकाशका अन्तर अगण्य समझा गया है। यहां विशेष यह कहना है कि पहिले घनवातका दूसरा नाम घनोदधिवात है। दूसरे अम्बुवातका अपर नाम घनवात भी है। ये सब चेतन या अचेतन वायु ही हैं। यहां जड जल या सचेतन जल नहीं है। कोरा नाम धर दिया गया है। पहिली घनोदधि नामक वायुमें उदधि शब्द द्वारा मोटे जल या भापकी अभिव्यक्ति हो जाती है।

कुतः पुनरेताः संभाव्यंत इत्याह।

किसीका प्रश्न है कि महाराज फिर यह बताओ कि वे नीचे नीचे व्यवस्थित हो रहीं सात भूमियां भला किसी प्रमाणसे ज्ञात होकर सद्भावको प्राप्त हो रहीं हैं? ऐसी जिज्ञासा होनेपर श्री आचार्य महाराज वार्त्तिक द्वारा समाधान वचन कहते हैं।

घनांबुपवनाकाशप्रतिष्ठाः सप्तभूमयः ।
रत्नप्रभादयोऽधोधः संभाव्या बाधकच्युतेः ॥ १ ॥

नीचे नीचे प्रदेशोंमें रचनाको प्राप्त हो रहीं और प्रत्येक भूमियां यथाक्रमसे घनवात, अम्बुवात, तनुवात, और आकाशपर दृढ प्रतिष्ठित हो रहीं ये रत्नप्रभा आदिक सात भूमियां (पक्ष) स्वकीय अस्तित्व करके संभावना करने योग्य हैं (साध्य), अस्तित्वके बाधक प्रमाणोंकी च्युति होनेसे (हेतु) । अर्थात्—सत्ताके बाधक प्रमाणोंका असम्भव हो जानेसे वस्तुका सद्भाव निर्णीत कर लिया जाता है । वही उपाय सात भूमियों और उनके आलम्बनोंके सद्भावका अव्यर्थ प्रसाधक है ।

न हि यथोदितरत्नप्रभादिभूमिप्रतिपादकवचनस्य किंचिद्बाधकं कदाचित् संभाव्यते इति निरूपितप्रायं ।

सर्वज्ञ आम्नाय अनुसार कह दी गयीं रत्नप्रभा आदिक भूमियोंका प्रतिपादन करनेवाले सूत्र वचनका कभी कोई भी बाधकप्रमाण नहीं सम्भव रहा है, इस बातको हम कई बार अन्य प्रकरणोंमें कह चुके हैं कि बाधक प्रमाणोंके असम्भवसे पदार्थका अस्तित्व साध लिया जाता है ।

नन्वेता भूमयो घनानिलप्रतिष्ठाः घनानिलस्त्वंबुवातप्रतिष्ठः सोपि तनुवातप्रतिष्ठस्तनुवातः पुनराकाशप्रतिष्ठः स्वात्मप्रतिष्ठमाकाशमित्येतदनुपपन्नं, व्योमवद्भूमीनामपि स्वात्मप्रतिष्ठत्वप्रसंगात् भूम्यादिवद्वाकाशस्याधारांतरकल्पनायामनवस्थाप्रसंगात् । ततो नात्र बाधकच्युतिरिति कश्चित्तं प्रत्याह ।

यहां कोई आक्षेप करता है कि आप जैनोंने जो यह कहा है कि ये सातों भूमियां घनवात पर प्रतिष्ठित होरही हैं और घनवात तो अम्बुवातपर आश्रय पारहा है तथा वह अम्बुवात भी तनुवातके अवलम्बपर सधा हुआ है। तनुवात फिर आकाशपर प्रतिष्ठित है तथा आकाश अपने स्वरूपमें ही आधार, आधेय, बन रहा स्वाश्रित है। यों जैनियोंका यह कथन सिद्धिको प्राप्त नहीं होपाता है। क्योंकि या तो आकाशके समान भूमियोंको भी अपने अपने निज स्वरूपमें प्रतिष्ठित होनेका प्रसंग आता है अथवा भूमि या घनवात, आदिके समान आकाशका भी अन्य आधार मानना पडेगा और उस आधारके भी छठे, सातवें, आठवें आदि न्यारे न्यारे अन्य आधारोंकी कल्पना करते करते जैनोंके ऊपर अनवस्था दोष आनेका प्रसंग होता है । तिस कारण यहां बाधकच्युति नहीं है । अर्थात्—भूमि और उनके आधारोंके सद्भावकी सिद्धि करनेमें जो बाधकाभाव हेतु दिया गया है, वह हेतु पक्षमें नहीं वर्तनेसे असिद्ध हेत्वाभास है । इस प्रकार कोई अपना नाम नहीं लेता हुआ आक्षेप कर रहा है, उसके प्रति श्री विद्यानन्द स्वामी समाधान कहते हैं ।

स्वात्मप्रतिष्ठमाकाशं विभुद्रव्यत्वतोन्यथा ।
घटादेरिव नैवोपपद्येत विभुतास्य सा ॥ २ ॥

आकाश (पक्ष) अपने निजस्वरूपमें ही प्रतिष्ठित होरहा है (साध्य) व्यापक द्रव्य होनेसे (हेतु) अन्यथा यानी आकाशको स्वप्रतिष्ठित नहीं मानकर यदि आकाशके भी अन्य अन्य अधिकरण माने जायंगे तब तो घट, पट, आदिके समान इस आकाशका वह व्यापकपना नहीं बन सकेगा । अर्थात्—आकाशके अधिकरण माने गये द्रव्यका जहांसे प्रारम्भ होगा वहींतक आकाशकी सीमा समझी जायगी । घरकी पोलरूप आकाशका अधिकरण यदि आंगनको मान लिया जायगा तो ऐसे छोटे छोटे अनन्त आकाशोंकी असद्भूत कल्पना करनी पडेगी। आकाशकी व्यापकता भी नष्ट हो जायगी, जो कि इष्ट नहीं है ।

परममहदन्यत्प्रतिष्ठितं वेति व्याहतमेतत् । ततो व्योम चात्मप्रतिष्ठं विभुद्रव्यत्वाद्यच्चु न स्वात्मप्रतिष्ठं तन्न विभुद्रव्यं यथा घटादि, विभुद्रव्यं च व्योमेति न तस्याप्याधारांतरकल्पनयानवस्था स्यात् । नापि भूम्यादीनामपि स्वप्रतिष्ठत्वप्रसंगस्तेषामविभुद्रव्यत्वादिति न प्रकृतबाधकत्वं ।

इधर आकाशको परम महापरिमाण वाला कहना और उधर आकाशको दूसरे अधिकरण द्रव्यपर प्रतिष्ठित कर देना ये दोनों बातें परस्पर व्याघातदोष युक्त हैं । परम महत् कहते ही आकाशका अन्य द्रव्यपर प्रतिष्ठित रहना उसी समय रोक दिया जाता है अथवा घटादिकका अन्य स्थलोंपर धरा रहना कहते ही उसी क्षण महापरिमाणसहितपना निषिद्ध होजाता है । अन्योन्य विरुद्ध होरहे धर्मोंमेंसे किसी एककी विधि करते ही बच रहे दूसरे धर्मका उसी समय झट निषेध हो जाता है। दोनों धर्मकी विधि या दोनोंके युगपत् निषेध करनेका असम्भव है । तिस कारणसे सिद्ध होजाता है कि व्यापक द्रव्य होनेसे (हेतु) आकाश (पक्ष) स्वयं अपनेमें ही आधार आधेयभूत प्रतिष्ठित होरहा है (साध्य) जो स्वात्म प्रतिष्ठित नहीं है वह तो विभु द्रव्य भी नहीं है जैसे कि घट, पट, आदिक पदार्थ हैं (व्यतिरेकव्याप्तिपूर्वक व्यतिरेकदृष्टान्त) । यह आकाश व्यापक द्रव्य है (उपनय) इस कारण वह स्वयं अपना अवलम्ब है (निगमन) । अतः पुनः उसके भी अन्य आधारोंकी कल्पना करके अनवस्था दोष नहीं हो पायगा । तथा आकाशके समान भूमि, वायु, आदिकोंको भी स्वप्रतिष्ठितपनेका प्रसंग नहीं आ पाता है। क्योंकि वे भूमि आदिक तो अव्यापक द्रव्य हैं । अतः वे स्वाश्रय नहीं हो सकते हैं । इस कारण हमारे प्रकरणमें प्राप्त सात भूमियां या उनके आधारोंकी निर्बाध, निर्दोष, हेतु द्वारा सत्तासाधनमें तुम्हारा आक्षेप बाधक नहीं हो सकता है । तब तो बाधकच्युति हेतु पक्षमें ठहर गया ।

ननु कथमिदानीं व्योम तनुवातस्याधिकरणममूर्तत्वात्तत्प्रतिबंधकत्वादित्यपरस्तं प्रत्याह ।

पुनः किसीका आक्षेप है कि मूर्त होनेसे भूमियोंका अधिकरण घनवात या घनवातका आधार अम्बुवात अथवा अम्बुवातका आश्रय तनुवात भले ही हो जाओ, किन्तु अमूर्त्त होनेसे भला आकाश इस समय तनुवातका अधिकरण कैसे हो सकता है ? क्योंकि उसके प्रतिबन्धकपनका अभाव है। अर्थात्—पुस्तकका आधार चौकी है, मनुष्यका आश्रय मूंढा है, यहां आधेयके अधःपतनका प्रतिबन्धक होनेसे चौकी, मूढाको आधेयका आधार माना गया है। किन्तु अमूर्त्त और सबको सर्वत्र अवगाह देनेवाला आकाश तो तनुवातके अधःपातका प्रतिबन्धक नहीं है। तनुवातके नीचे ऊपर, तिरछे, सर्वत्र आकाश भर रहा है। अतः तनुवातका आधार आकाश नहीं सिद्ध होता है। यहांतक कोई दूसरा आक्षेपकार कह रहा है। उसके प्रति (उन्मुख) श्री विद्यानंद स्वामी वार्तिक द्वारा उत्तर वचन कहते हैं।

तनुवातः पुनर्व्योमप्रतिष्ठः प्रतिपद्यते।
तनुवातविशेषत्वान्मेघधारणवायुवत् ॥ ३ ॥

फिर तनुवात तो (पक्ष) आकाशमें प्रतिष्ठित हो रहा समझा जाता है (साध्य) विशेष स्वरूप धारी तनुवात होनेसे (हेतु) मेघको धारनेवाले वायुके समान (अन्वयदृष्टान्त) अर्थात्—आकाशमें फैल रहे मेघको जैसे अदृश्यवायु धारे रहता है, उसी प्रकार तनुवातको आकाश धारे हुये है। मछलीके चारों ओर फैल रहा जल मछलीको आधार है। भूमिमें सैकडों कीडे मकोडे आश्रय पा रहे हैं। वायुके आधारपर पक्षी उड रहा है।

मेघधारणो वातावयवी वाय्ववयवप्रतिष्ठ इति चेत् न, अनंतशः पवनपरमाणूनां पवनावयवत्वात् तेषां वाकाशप्रतिष्ठत्वादभिन्नस्य कथंचित्पवनावयविनोपि तदाधारत्वोपपत्तेर्न साध्यविकलमुदाहरणं, नापि संदिग्धविपक्षव्यावृत्तिको हेतुः, कस्यचिदप्यनाकाशाधारस्य तनुवातस्यासंभवात्। ततः तस्यामूर्तस्यापि पवनाधारत्वमुपपन्नं आत्मनः शरीराद्याधारत्ववत् तथा प्रतीतेरबाधितत्वात्।

यदि यहां कोई वैशेषिक यों कहे कि छोटे छोटे अवयव वायुओंसे बना हुआ अवयवी हो गया, वायु जो कि मेघको धारनेवाला कहा गया है, वह तो अपने समवायी कारण हो रहे अवयवोंपर प्रतिष्ठित है, आकाशमें नहीं है। अतः आपका हेतु बाधित है। आचार्य कहते हैं कि यह तो नहीं कहना। क्योंकि अनन्ते अनन्ते वायुके परमाणुऐं उस अवयवी पवनके अवयव हैं। जब कि वे अवयव अन्तमें जाकर आकाशमें प्रतिष्ठित हो रहे माने जाते हैं, तो उन अवयवोंसे कथंचित् अभिन्न हो रहे अवयवी वायुका भी वह आकाश आधार बन जायगा। अर्थात्—वायुके आधार वैशेषिकोंने वायुके अवयव माने हैं। उन अवयवोंका आधार उनके भी अवयव हैं, यों चलते चलते षडणुक, पंचाणुक, चतुरणुक, पर पहुंचकर चतुरणुकोंके आधार त्र्यणुक और त्र्यणुकोंके आधार द्वयणुक तथा

द्व्यणुकोंके आधार वायुपरमाणुओंको स्वीकार किया है। पुनः परमाणुओंका आधार आकाश अभीष्ट किया है। ऐसी दशामें अवयव और अवयवीका कथंचित् अभेद हो जानेसे तनुवातका अधिकरण यदि आकाशको कह दिया तो इसमें तुम्हारी क्या हानि हो गयी ? सभी आस्तिकोंने सर्व द्रव्योंका आधार परिशेषमें आकाशको ही स्वीकार किया है। अतः कोई वाक्छटा दिखलाना निष्णात विद्वानोंको नहीं शोभता है। वार्तिक द्वारा कहा गया हमारा अनुमान निर्दोष है। उस अनुमानमें दिया गया उदाहरण साध्यसे रीता नहीं है। क्योंकि मेघको धारनेवाला वायुका आकाशमें प्रतिष्ठित रहना साध दिया गया है तथा हमारे हेतुका विपक्षसे व्यावृत्त होना गुण भी संदेहप्राप्त नहीं है। क्योंकि आकाशके आधारपर नहीं डट रहे किसी भी एक तनुवातका असम्भव हो रहा है। जब कि सभी वायुयें अथवा अन्य पदार्थ भी आकाशपर स्थान पा रहे हैं, ऐसी दशामें हेतुकी विपक्षव्यावृत्ति निर्णीत हो चुकी है। इस कारणसे सिद्ध हो जाता है कि उस अमूर्त आकाशको भी वायुका आधारपना युक्त है। जैसे कि शरीर, इन्द्रिय, अष्टविधकर्म, आदिका आधारपना आत्माको अविघ्न रूपसे समुचित माना गया है, आप वैशेषिकोंने "जगतामाश्रयो मतः" इस वचन अनुसार कालको यावद् जगत्का आश्रय माना है। शरीर, इन्द्रिय, आदिका अधिकरण आत्मा हो रहा है। बैठा हुआ देवदत्त यदि अपनी बांहको ऊंचा, नीचा, कर रहा है, इसका तात्पर्य यह है कि देवदत्त अपनी बांहसे संयुक्त हो रही आत्माको स्वयं ऊंचा नीचा कर रहा है। उस आत्माके साथ बंध रही पौद्गलिक बांह तो आत्माके साथ घिसटती हुयी ऊपर, नीचेको, जा रही है। देवदत्त मार्गमें चल रहा है। यही भी देवदत्तकी गतिमान् आत्मा चल रही है। उस आत्मापर धरा हुआ शरीर तो उसी प्रकार आत्माके साथ घिसटता चलता है, जैसे कि शरीरके साथ कपडे, गहने, या घोडे द्वारा खींची गयी गाडीपर बैठे हुये सेठजी खिचरते लदे जा रहे हैं। सूक्ष्म शरीर या स्थूल शरीरके उपयोगी वर्गणाओंसे आत्मामें ही पौद्गलिक शरीर बन कर वहीं ठहर जाते हैं। अतः शरीर आदिका आधार आत्मा माना जाय यही अच्छा है अमूर्त भी मूर्त पदार्थका आधार हो सकता है। क्योंकि तिस प्रकारकी प्रतीतियोंका अबाधितपना प्रसिद्ध है। नैयायिकोंने अमूर्त दिशाको भी मूर्तपदार्थोंका आधार माना है। मीमांसक बौद्ध आदि विद्वान् भी अमूर्तोंको मूर्तका आधार मान बैठे हैं। लोकमें भी मूर्तोंके आधार अमूर्त द्रव्यकी निर्बाध प्रतीति हो रही है।

तनुवातः कथमंबुवातस्याधिकरणं समीरणस्वभावत्वादिति चेदुच्यते।

यहां कोई प्रश्न करता है कि जब तनुवात ही स्वयं प्रेरक वायुस्वभाव हो रहा गति या कम्पनको कर रहा है तो वह हलता, चलता, तीसरा वायु तनुवात भला दूसरे वायु अम्बुवातका अधिकरण कैसे हो सकेगा ? प्रमाण दो, ऐसी जिज्ञासा होनेपर श्री विद्यानन्द आचार्य द्वारा वार्तिक कहा जाता है।

तद्धृतश्चांबुवातः स्याद्धनात्मार्थस्य धारकः।
अंबुवातत्वतो वार्द्धेर्वीचीवायुविशेषवत् ॥ ४ ॥

उस तीसरे तनुवात करके भले प्रकार धारण कर लिया गया दूसरा अंबुवात तो कठिन स्वरूप अर्थ तीसरे घनवातका धारक है (प्रतिज्ञा) अंबुवात होनेसे (हेतु) जैसे कि समुद्रको धारनेवाली लहरोंकी विशेष वायु है (दृष्टांत)। अर्थात्—वायु स्वभाव भी तनुवात ऊपरले अंबुवात नामक वायुका आधार होजाता है और कुछ कुछ पतला, मोटा, अंबुवात तो ऊपरले सघन, स्थूल, घनवातका आधार संभव जाता है, जैसे कि विशेषताओंसे युक्त लहरीली वायु समुद्रको धारे रहती है।

स च तनुवातप्रतिष्ठोंबुवातो घनवातस्य स्थितिहेतुः सोपि भूमेर्न पुनः कूर्मादिरित्यावेदयति।

यों वह पतले पतले स्कन्धोंको धार रहे तनुवातवलयपर प्रतिष्ठित हो रहा दूसरा अम्बुवात तो ऊपरले घनवातकी स्थितिका कारण हो रहा प्रतिष्ठापक है और वह घनवात भी रत्नप्रभा भूमिका आधार है। पृथिवीके फिर कोई कच्छप, शूकर, गोश्रृंग, आदि आधार नहीं है। इसी बातकी ग्रन्थकार विज्ञप्ति कराते हैं।

घनानिलं प्रतिष्ठानहेतुः कूर्मः स एष नः।
न कूर्मादिरनाधारो दृष्टकूर्मादिवत्सदा ॥ ५ ॥
तन्निवासजनादृष्टविशेषवशतो यदि।
कूर्मादिराश्रयः किं न वायुर्दृष्टान्तसारतः ॥ ६ ॥

भूमिके वहांके वहां प्रतिष्ठित बने रहनेका कारण वह घनवात ही हम जैनोंके यहां कछवा माना गया है। कोई दूसरा कच्छप प्राणी या शूकर आदि जीव तो भूमिके आधार नहीं हैं। क्योंकि वे कच्छप आदि स्वयं दूसरे आधारपर टिके हुये नहीं माने गये हैं। कछवा या शूअर अन्य आधारके विना ठहर नहीं सकता है, जैसे कि आजकल देखे गये कछवा, सूअर आदिक जीव अन्य आधारसे रहित होरहे सन्ते किसीके अधिकरण नहीं बन पाते हैं। अन्य आधारोंकी कल्पना की जायगी तो अनवस्था दोष होगा। अतः देखे हुये कछवा आदिके समान वह पौराणिकोंके कछवे, सूअर आदि भी भूमिको धारनेवाले नहीं माने जासकते हैं। अर्थात्—इस रत्नप्रभाके नीचे सात राजू लंबे, एक राजू चौडे बीस हजार योजन मोटे घनवात या साठ हजार योजन मोटे वातवलयको भले ही कवियोंकी भाषामें कछवा या सूअरकी उपमा दी जाय। यदि कोई विष्णुके कच्छप अवतार, वराह अवतार, आदिमें अंधभक्तिको धार रहा पौराणिक यों कहे कि भूमियोंमें निवास करनेवाले प्राणियोंके पुण्य, पाप, विशेषकी अधीनतासे वे निराधार भी कच्छप भगवान् या वराह भगवान् इस भूमिके आश्रय होजाते हैं। आचार्य कहते हैं कि तब तो प्रत्यक्षप्रमाणके द्वारा देखे हुये पदार्थके अनुसार होनेसे वायु ही भूमिका आश्रय क्यों नहीं मान लिया जाय? जब कि मेघ, वायुयान, विमान, पक्षी, ये बहुतसे पदार्थ वायुपर डट रहे हैं

तो भूमिका आधार भी वायु मानना उचित है। वायुमें अनन्त शक्ति है। कछवा या सूअर कितने भी लंबे चौडे बडे माने जांय वे आधार विना ठहर नहीं सकते हैं।

सोयं कूर्मं वराहं वा स्वयमनाधारं भूमेराश्रयं कल्पयन् दृष्टहान्या निर्धार्यते।

यह वही प्रसिद्ध पौराणिक किसी अन्य आधारपर नहीं डट रहे यों ही अनंत आकाशमें स्वयं निराधार होरहे कछवा अथवा शूकरको इस लम्बी चौडी भूमिका आश्रय कल्पित कर रहा विचारा दृष्टहानि करके निर्धारण कर लिया जाता है। अर्थात्—पौराणिककी कल्पनामें प्रत्यक्ष प्रमाण द्वारा विरोध आता है। ऐसी दृष्टविरुद्ध गप्पोंको अभीष्ट करनेवाला अंधभक्त वादी प्रामाणिक पुरुषो द्वारा पृथक्भूत समझ लिया जाता है।

काश्चिदाह—न स्थिरा भूमिर्दर्पणाकारा। किं तर्हि ? गोलकाकारा सर्वदोर्ध्वाधो भ्राम्यति, स्थिरं तु नक्षत्रचक्रं मेरोः प्रादक्षिण्येनावस्थानात्। तत एव पूर्वादिदिग्देशभेदेन नक्षत्रादीनां संप्रत्ययो न विरुध्यते। तथोदयास्तमनयोश्चंद्रादीनां भूमिसंलग्नतया प्रतीतिश्च घटते नान्यथेति, तं प्रति बाधकमुपदर्शयति।

कोई आधुनिक विद्वान् अपना पूर्वपक्ष यों कह रहा है कि आप जैनोंके यहां लम्बी, चौडी, पतली, सपाट दर्पणके समान जो भूमि मानी गयी है, वह रत्नप्रभा भूमिका आकार ठीक नहीं है। तथा भूमि जो स्थिर मानी गयी है और नक्षत्र मण्डलको मेरूकी प्रदक्षिणा करता हुआ ढाई द्वीपमें भ्रमणशील माना गया है, वह भी ठीक नहीं है। तो भूमि कैसी है ! इसपर हमारा पक्ष यह है कि यह भूमि गेंद या नारंगीके समान गोल आकारको धारती है। उसका आकार चपटा नहीं है। भूमि सर्वदा स्थिर भी नहीं किन्तु सर्वदा ऊपर, नीचे, घूमती रहती है। हां, सूर्य, चंद्र, या शनि, शुक्र आदि ग्रह, अश्विनी, भरणी, आदि नक्षत्रचक्र तो मेरूके चारों ओर प्रदक्षिणारूपसे जहांका तहां अवस्थित हो रहा है, घूमता नहीं है। तिस ही कारणसे यानी नक्षत्र-मण्डलकी स्थिरतासे और भूमिका भ्रमण होनेसे ही पूर्व, उत्तर, आदि दिशाओं या विदेह आदि देशोंके भेद करके नक्षत्र, सूर्य, आदिकोंका समीचीन ज्ञान हो रहा विरुद्ध नहीं पडता है तथा उदय होते समय या अस्त होनेके अवसरमें चन्द्र, सूर्य, शुक्र आदि ज्योतिष्कोंकी भूमिमें संलग्नपने करके प्रतीति होना घटित हो जाता है, अन्यथा नहीं। अर्थात्—कदाचित् अपरिचित स्थानकी नदीमें नाव-पर बैठे हुये हम इधर उधर आवें जावें तो दिशा भ्रान्ति हो जाती है, इसी प्रकार घूमती हुई पृथिवी-पर बैठे हुये हमको नक्षत्र मण्डल यहांसे वहां हो गया दीखता है। उदय होता हुआ सूर्य दूरवर्ती भूमिमें चिपट रहा दीखता है, यह सब भूमिके भ्रमणसे सम्भव जाता है। अन्य कोई उपाय नहीं है। अब आचार्य महाराज उस विद्वान्के सम्मुख घूम रही गोल पृथिवीके मन्तव्योंका बाधक प्रमाण (णोंको) वार्तिक द्वारा दिखलाते हैं।

नोर्ध्वाधोभ्रमणं भूमेर्घटते गोलकात्मनः ।
सदा तथैव तद्भ्रांतिहेतोरनुपपत्तितः ॥ ७ ॥

गोल स्वरूप हो रही भूमिका ऊपर नीचे भ्रमण होना घटित नहीं हो पाता है। क्योंकि सर्वदा तिस ही प्रकार उस भूमिके भ्रमणके कारक हेतुकी सिद्धि नहीं हो चुकी है। चौबीस घन्टे या ऋतु अनुसार पृथिवीको तिस ही प्रकार घुमानेवाले कारणोंकी सिद्धि नहीं हो पाती है। नियत कारणके विना नियत कार्य नहीं हो सकता है।

वायुरेवोर्ध्वाधो भ्रमत्सर्वदा भूमेस्तथा भ्रमणहेतुरिति न संगतं, प्रमाणाभावात्। आगमः प्रमाणमिति चेन्न, तस्यानुग्राहकप्रमाणांतराभावात्। तस्यानुमानमनुग्राहकमस्तीति चेन्न, अविनाभाविलिंगाभावात्।

यदि आधुनिक पण्डित यों कहें कि वायु ही ऊपर नीचे भ्रमण कर रही संती तिस प्रकार भूमिके सर्वदा नियमित भ्रमणका हेतु है। आचार्य कहते हैं कि यह कहना तो संगतिग्रस्त होकर हृदय स्पर्शी नहीं है, असम्बद्ध है। क्योंकि घूम रही वायुके अनुसार भूमिके भ्रमणको साधनेवाला कोई पुष्ट प्रमाण नहीं है। यदि आप इस विषयमें आगमप्रमाणको प्रस्तुत करें कि आर्यभट्टने अपने ग्रंथमें पृथिवीको चलती हुई साधा है। अपनी कक्षासे बाहर गमन नहीं करना सो ही अचलपना है और भी कितनी ही इंग्रेजी पुस्तकोंमें पृथिवीका भ्रमण सिद्ध किया गया है। आचार्य कहते हैं कि यह तो नहीं कहना। क्योंकि उस आगमका अनुग्रहकारक कोई दूसरा प्रमाण नहीं है। जबतक आगममें कही हुई बातको परिपुष्ट करनेके लिये अन्य प्रमाण सहायता नहीं देते हैं, तबतक चाहे जिस आगमके उपन्यासोंके समान किसी भी प्रमेयको आंख मीचकर नहीं मान लिया जाता है। यदि कोई भूभ्रमणवादी यों कहे कि उस आगमका अनुग्रहकारक अनुमान प्रमाण विद्यमान है। ग्रन्थकार कहते हैं कि यह कथन उचित नहीं है। क्योंकि उस अनुमानमें अविनाभावको धारनेवाला समीचीन लिंग नहीं है। अन्यथानुपपत्ति करके रीते हो रहे हेतुसे समीचीन अनुमान ज्ञान नहीं उपज पाता है।

ननु च यत्पुरुषप्रयत्नाद्यभावेपि भ्राम्यति तद्भ्रमद्वायुहेतुकं भ्रमणं यथाकाशे पर्णादि तथा च भूगोल इत्यविनाभावि लिंगमनुमानं पुरुषप्रयत्नकृतचक्रादिभ्रमणेन पाषाणादिसंघट्टकृतनदीजलादिभ्रमणेन च व्यभिचाराभावात्। न च पुरुषप्रयत्नाद्यभावोऽसिद्धः पृथिवीगोलकभ्रमणे महेश्वरादेः कारणस्य निराकरणात्। पाषाणसंघट्टादिसंभवाभावात् भूगोलभ्रमणमसिद्धं इति न मंतव्यं तदभावे तत्स्थजनानां चंद्रार्कादिबिंबस्योदयास्तमनयोर्भिन्नदेशादितया प्रतीतेरघटनात्। सास्ति च प्रतीतिस्ततो भूगोलभ्रमः प्रमाणसिद्ध इति कश्चित्।

भूभ्रमवादी अपने मन्तव्यका अवधारण करनेके लिये हेतुमें अविनाभावको दिखलाते हुये यों अनुमान प्रमाण कहते हैं कि जो पदार्थ पुरुषके प्रयत्न या पत्थरकी टक्कर आदिक कारणोंके नहीं होनेपर भी घूम रहा है (हेतु) उसका वह भ्रमण घूम रही वायुको कारण मानकर हुआ है (साध्य) जैसे कि आकाशमें आंधी चलते समय पत्ते, तिनके, आदि पदार्थ घूमती हुई वायु द्वारा घूम जाते हैं (अन्वयदृष्टान्त) तिस ही प्रकार भूगोल घूम रहा है (उपनय) अतः वायुभ्रमण अनुसार भूगोल मान लेना चाहिये (निगमन) इस प्रकार अविनाभाववाले हेतुसे इस अनुमानका उत्थान हुआ है। हेतुमें पुरुषके प्रयत्न आदिका अभाव यह विशेषण तो व्यभिचारकी निवृत्तिके लिये दिया है। अतः पुरुषके प्रयत्न द्वारा की गयी चाक आदि की भ्रांति करके और पत्थरकी या वेगयुक्त जल आदिकी अच्छी टक्कर लग जानेसे किये गये नदीजल, समुद्रजल, आदिके भवरों करके व्यभिचार नहीं हो पाता है। यहां भ्रमणमें पुरुषप्रयत्न, पाषाणघट्टन, आदिका अभाव असिद्ध नहीं है। क्योंकि पृथिवीस्वरूप गोलाके भ्रमण करनेमें महेश्वर, विधाता, आदि कारणोंका निराकरण कर दिया है और पत्थरोंकी टक्कर, विद्युत्प्रवाह आदि कारणोंकी भी संभावना नहीं है। अतः हेतुका विशेषण दल पक्षमें वर्तता हुआ सिद्ध होजाता है। भूभ्रमवादी ही कहे जा रहे हैं कि पृथिवी स्वरूप गोलेका भ्रमण करना असिद्ध होय यह मान बैठना भी उचित नहीं है। क्योंकि उस भ्रमणका अभाव मान लेने पर तो उस भूमिमें ठहरनेवाले मनुष्योंको चंद्रबिंब, सूर्यबिंब, शुक्र आदिके उदय या अस्त होनेपर भिन्न भिन्न देश वर्तीपन या न्यारे न्यारे आकार आदिपने करके प्रतीति होना नहीं घटित हो पावेगा और वह भिन्न भिन्न देशवर्ती आदिपने करके प्रतीति तो होरही है। तिस कारणसे भूगोलका भ्रमण होना प्रमाणसे सिद्ध है, यों भ्रमण हेतु पक्षमें ठहर जाता है। इस प्रकार ननुसे लेकर यहांतक कोई एक पण्डित कह रहा है।

सोत्रैवं पर्यनुयोक्तव्यः। भभ्रमः कस्मान्न भवतीति तदावेदिनः प्रवचनस्य सद्भावात्। प्रतिनियतानेकदेशादितयार्कादीनां प्रतीतेरपि घटनात् भूभ्रमणहेतोर्विरुद्धत्वोपपत्तेः। भूगोल-भ्रमणे साधनस्यानुमानादिबाधितपक्षतानुषंगात्। कारणाभावात् भभ्रमीवतिष्ठत इति चेत् तथाविधादृष्टवैचित्र्यात्तद्भ्रमणोपपत्तेः।

अब आचार्य कहते हैं कि उस भूभ्रमवादीके ऊपर यहां प्रकरणमें इस प्रकार चोद्य उठाना चाहिये कि भूभ्रमणके समान नक्षत्र मण्डल या सूर्य आदिकोंका भ्रमण हो रहा क्यों नहीं माना जाता है? जब कि उस ज्योतिष चक्रके भ्रमणका आवेदन करनेवाले आप्तवाक्य स्वरूप आगमका सद्भाव हो रहा है, उदय, अस्त, दशामें सूर्यका दूर स्थित भूमिके साथ स्पर्श हो रहा दीखना और मध्यान्हमें ऊपर दीखना तथा बीचमें तिर्यक् ऊंचा दीखना यों प्रतिनियत अनेक देश या दिशा आदिमें स्थितपने करके सूर्य आदिकोंकी प्रतीति होना भी तभी घटित होता है, जब कि पृथिवीको अचला

और ज्योतिर्मण्डलको घूम रहा माना जायगा। अतः भूभ्रमणके सिद्ध करनेवाले तुम्हारे हेतुको विरुद्ध हेत्वाभासपना बन रहा है। भूगोलके भ्रमणको समझानेमें दिये गये हेतुके साध्य या पक्षमें अनुमान आदि प्रमाणों द्वारा बाधा उपस्थित हो जानेसे उस हेतुको बाधित हेत्वाभासपनका प्रसंग आता है। प्रत्यक्षसे भी भूभ्रमण बाधित है। पक्षी या विमान मीलों ऊंचे या हजारों कोस तिरछे चलकर वहांके वहीं नियत स्थानपर लौट आते हैं। उत्तर दिशामें ध्रुवतारा वहांका वहीं दीखता रहता है। यदि कोई यों कहे कि घुमानेवाले कारणोंका अभाव हो जानेसे ज्योतिश्चक्रका भ्रमण नहीं हो सकेगा। सूर्य, चन्द्रमा, नक्षत्र आदि जहांके तहां बैठे रहेंगे। यों कहनेपर तो हम जैन यह उपपत्ति देते हैं कि तिस प्रकारके पुण्य, पापकी, विचित्रतासे उन सूर्य आदिकोंका भ्रमण बन जाता है। किन्हीं किन्हीं कर्मोंके फल विचित्रतासे अनुभवे जाते हैं। गमन पर्यायमें ही रमण कर रहे अभियोग्य जातिके देवों करके ज्योतिष्क विमान नियतगति अनुसार घुमाये जाते हैं।

भूगोलभ्रमणे तु वायुभ्रमणं न कारणं भवितुमर्हति सर्वदा तस्य तथा भ्रमणनियमानुपपत्तेरनियतगतित्वात्। ततो नाभिप्रेतदिगभिमुखं भ्रमणं भूगोलस्य स्यात्। प्राण्यदृष्टवशाद्वायोर्नियतं तथा तदसिद्धेः। प्रसिद्धे भ्रमणमिति चेन्न, तत्कार्यासिद्धौ तदसिद्धेः। प्रसिद्धे हि सुखादिकार्ये निर्विवादे दृष्टकारणव्यभिचारे चादृष्टं तत्कारणमनुमीयते न चाभिप्रेतवायुभ्रमणं निर्विवादं सिद्धं यतो न दृष्टकारणव्यभिचारे तत्कारणमदृष्टमनुमीयेत।

हां, तुम्हारे भूगोलके भ्रमणमें तो वायुका भ्रमण कारण नहीं हो सकता है। क्योंकि उस जड वायुके द्वारा सदा उस पृथिवीके तिस प्रकार नियम अनुसार भ्रमण होते रहनेकी उपपत्ति नहीं है। क्योंकि वायुका कोई नियत गति नहीं है। कभी पूर्वकी वायु चलती है। कभी पश्चिमकी वायु बहती है। कभी दक्षिण दिशाकी वायु उमड पडती है। तिस कारण भूगोलका अभीष्ट हो रहा ऊर्ध्वदिशा या अधोदिशाके अभिमुख भ्रमण नहीं हो सकेगा। अतः चारो ओर लिपटी हुई वायुके अनुसार भूगोलका भ्रमण मानना स्वयं अपनेको चक्करमें डालना है। यदि कोई यहां यों आक्षेप करे कि प्राणियोंके पुण्य, पापकी अधीनतासे वायुका तिस प्रकार नियत हो रहा भ्रमण हो जायगा। आचार्य कहते हैं कि यह तो नहीं कहना। क्योंकि उस अदृष्टके कार्य माने जा रहे वायुभ्रमण या पृथिवीभ्रमणकी जबतक सिद्धि नहीं हो सकेगी, तबतक उस वायुभ्रमणके कारण अदृष्टकी सिद्धि नहीं हो पाती है। देखिये, सुख, दुःख आदि अनुभवे जा रहे कार्योंके विवादरहित प्रसिद्ध हो जानेपर ही परिदृष्ट बहुधन, दूध, स्त्री, वस्त्र, हवेली, आदि या ग्रामवास, अल्पकुटुम्ब, अल्पधन, आदि दृष्ट कारणोंका अन्वयव्यभिचार और व्यतिरेकव्यभिचार दोष आ जानेपर तो उन सुख आदिकोंके कारण पुण्य, पापरूप अदृष्टका अनुमान कर लिया जाता है। किन्तु यहां आपको अभीष्ट हो रहा वायुभ्रमण तो सभीको निर्विवाद सिद्ध नहीं है, जिससे कि वायुभ्रमणके दृष्ट कारणोंका व्यभिचार हो जानेपर

उसके कारण अदृष्टका अनुमान करनेके लिये परिश्रम कराया जाता है। हम जैन तो अभी वायुके भ्रमणमें ही विवाद उठा रहे हैं। स्पर्शन इन्द्रिय द्वारा या आकाशमें उडाये गये पत्ते अथवा पतंगों द्वारा जिस साधारण वायुका ज्ञान किया जाता है, उस वायुकी गति कोई नियत नहीं है। वह वायु चौवीस घंटे या अडतालीस घंटेमें कोई नियत कार्य करती हुई नहीं जानी जाती है। अतः हम तो समझते हैं कि पृथिवीमण्डलको गाडीके पहिये समान ऊपर नीचे घुमानेवाली कोई वायु नहीं है।

भूभ्रमात् प्रवहद्वायुसिद्धिरिति चेन्न, तस्यापि तद्वदसिद्धेः। नानादिग्देशादितयार्कादिप्रतीतिस्तु भूभ्रमेपि घटमाना न भूभ्रमं साधयतीति। कथं ? अनुमितानुमानादप्यदृष्टविशेषसिद्धिरिति सूक्तं न भूमेरूर्ध्वाधोभ्रमणं षट्चक्रवदेकानुभवं संपरिवृत्तिर्वा घटते तद्भ्रमणहेतोः पराभ्युपगतस्य सर्वथानुपपद्यमानत्वात् परेष्टभूभ्रमादिवदिति।

यदि भूभ्रमणवादी यों कहे कि भूका भ्रमण हो रहा है, इस ज्ञापक हेतुसे प्रकाण्ड रूपसे बह-रही, घूमती हुई, वायुकी सिद्धि हो जाती है, आचार्य कहते हैं कि यह तो नहीं कहना। क्योंकि उस वायुभ्रमणके समान उस भूभ्रमणकी सिद्धि नहीं हो सकी है। अन्योन्याश्रय दोषवाले असिद्ध हेतुओंसे साध्यकी सिद्धि नहीं हो सकती है। पूर्व, पश्चिम, अनेक दिशाओंमें या बंगाल, पंजाब, यूरोप, अमेरिका, आदि देशोंमें दीखना अथवा लाल पीले, धौले, आकार धार लेना, ग्रहण पड जाना, भूमिमें लग जाना, आदि ढगोंकरके सूर्य आदिकी हो रही प्रतीति तो नक्षत्रमण्डल या सूर्य आदिके भ्रमण माननेपर भी घटित हो रही संती भूभ्रमण की सिद्धि नहीं करा पाती है। इस कारण अनुमित किये गये हेतुद्वारा पुनः उठाये गये अनुमानसे भी भला अदृष्ट विशेषकी सिद्धि कैसे हो सकती है ? अर्थात्–भूभ्रमणवादीने कारक पक्षमें अदृष्ट विशेषसे वायुका भ्रमण और वायुभ्रमणसे भूभ्रमण होना माना है और ज्ञापक पक्षमें भूभ्रमणसे वायुके भ्रमणकी ज्ञप्ति और वायुभ्रमण नामक कार्य हेतुसे अदृष्टकी सिद्धि (ज्ञप्ति) की है, आचार्य कहते हैं यों अनुमित अनुमानसे भी तुम अदृष्टकी सिद्धि नहीं कर सके हो। इस कारण हमने वार्तिकमें बहुत अच्छा कहा था कि छह पहियेवाले यंत्रके समान या चरखाके समान भूमिका ऊपर नीचे भ्रमण होना नहीं घटित होपाता है अथवा एक व्यक्तिके अनुभव अनुसार भले प्रकार परिवर्तन होना नहीं घटित होता है। क्योंकि दूसरोंके द्वारा माने गये उस पृथिवीकी भ्रान्तिके हेतुओंकी सभी प्रकारोंसे उपपत्ति नहीं होपाती है। जैसे कि अन्य वादियोंके यहां इष्ट किया गया पृथिवीका गेंद या नारंगीके समान तिरछा घूमना आदिके हेतुओंकी सिद्धि नहीं हो सकी है। यहां आदि पदसे पृथिवीके पतन आदि भी लिये जा सकते हैं। कोई वादी भारी पृथिवीका नितरां अधोगमन होना भी मान बैठे हैं तथा कोई आधुनिक पण्डित अपनी डेड बुद्धिमें यों जान बैठे हैं कि पृथिवी दिनपर दिन सूर्यके निकट होती चली जारही है। इसके विरुद्ध कोई यों कह रहे हैं कि अनुदिन सूर्यसे पृथिवी दूरतम होती चली जा

रही है। इसी प्रकार कोई परिपूर्ण जलभागसे पृथिवीका कुछ कालसे उदय हुआ इष्ट किये हैं। कुछ दिनोंमें भूभाग मिटकर जलभाग होजायगा तथा कोई जलभाग कम होकर पृथिवी भागका विस्तार कल्पित कर रहे हैं, किन्तु उक्त कल्पनायें प्रमाणों द्वारा सिद्ध नहीं होपाती हैं। थोडेसे ही दिनोंमें परस्पर एक दूसरेका विरोध करनेवाले विद्वान् खडे होजाते हैं। पहले पहले विज्ञान या जोतिषयंत्रके प्रयोग भी युक्तियों द्वारा बिगाड दिये जाते हैं। यों छोटे छोटे परिवर्तन तो दिन रात होते रहते हैं। इनसे क्या होता है ? यहांतक उक्त वार्तिककी व्याख्या कर दी गयी है।

तथा दृष्टव्याघाताच्च न सोस्तीत्याह।

तथा एक बात यह भी है कि देखे हुये पदार्थोंका व्याघात होजानेसे वह दूसरोंका माना गया भूभ्रमण नहीं घटित होपाता है, इस बातको श्री विद्यानन्द स्वामी अग्रिम वार्तिक द्वारा कहते हैं।

दृश्यमानसमुद्रादिजलस्थितिविरोधतः।
गोले भ्राम्यति पाषाणगोलवत्क विशेषवाक् ॥ ८ ॥

भूगोलका भ्रमण होना मानते संते तो समुद्र, नदी, सरोवर आदिके जलोंकी देखी जारही स्थितीका विरोध होजाता है। जैसे कि पाषाणके गोलाको घूमता हुआ माननेपर उसपर अधिक जल ठहर नहीं पाता है। अतः भू अचला है, भ्रमण नहीं करती है, पृथियीको घुमा दे और जलको ठहराये रहे ऐसा कथन कहां संभव सकता है ? अर्थात्—गंगा नदी जैसे हरिद्वारसे कलकत्तेकी ओर बहती है, पृथिवीके गोल होनेपर वह उल्टी भी बह जायगी। समुद्र या कूपजल गिर पडेंगे। घूमते हुये पदार्थ पर मोटा जल नहीं टिककर गिर पडेगा। पवनमें अन्य कोई विशेषता नहीं है।

न हि जलादेः पतनधर्मणो भूयसो भ्राम्यति पाषाणगोले स्थितिर्दृष्टा यतो भूगोलेपि सा संभाव्येत। धारकवायुवशात्तत्र तस्य स्थितिर्न विरुध्यत इति चेत्, स धारको वायुः कथं प्रेरकवायुना न प्रतिहन्यते ? प्रवाहतो हि सर्वदा भूगोलं च भ्रमयन् समंततोपि तत्स्थसमुद्रादिधारकवायुं विघटयत्येव मेघधारकवायुमिव तत्प्रतिपक्षवात इति विरुद्धैव तदवस्थितिः, सर्वथा विशेषपवनस्यासंभवात्।

भारी होनेसे अवःपतन धर्मवाले बहुतसे जल, बालू रेत, आदि पदार्थोंकी पाषाण गोलेके घूमते सन्ते वैसीकी वैसी ही स्थिति होरही नहीं देखी जाचुकी है जिससे कि भूगोलके घूमते सन्ते भी वह जलकी स्थिति वैसीकी वैसी संभव जावे। यदि कोई यों कह बैठे कि घूमते हुये उस भूगोलमें भी जलको धारे रहनेवाले वायुकी अधीनतासे उस जलकी स्थिति बनी रहनेका कोई विरोध नहीं आता है, यों कहनेपर तो हम जैन पूछेंगे कि क्योंजी वह धारक वायु भला प्रेरक वायु करके क्यों नहीं प्रतिघातको प्राप्त होती है ? पृथिवीको घुमानेवाली बलवान् प्रेरक वायु करके जलधारक निर्बल वायुका

प्रतिघात होजाना चाहिये । जैसे कि आकाशमें मेघ छाये रहते हैं, किन्तु जब उनके प्रतिपक्ष वायु बहती है तो वह प्रतिकूल वायु उस मेघको धारनेवाली वायुका विध्वंस कर देती है। मेघ तितर बितर होकर नष्ट होजाते हैं या देशांतरमें चले जाते हैं। उसी प्रकार अपने बलवान् प्रवाहसे सर्वदा भूगोलको सब ओरसे घुमा रही प्रेरक वायु भी वहां स्थिर होरही समुद्र, सरोवर आदिको धारनेवाली वायुका विघटन करा ही देवेगी। इस प्रकार उस जलकी अवस्थिति बनी रहना विरुद्ध ही है। कोई विशेष जातिकी पवनका तो सर्वथा असंभव है। अतः बलवान् प्रेरक वायु भूगोलको अविराम घुमाती रहे और निर्बल जल धारक वायु अक्षुण्ण बनी रहे ये नितान्त असंभव कार्य है।

अत्र परोक्तमाशंक्य प्रतिषेधयति।

पृथिवीमें आकर्षण शक्तिको माननेवाले दूसरे पण्डितोंके मन्तव्यचेष्टाकी आकांक्षा कर अनुवाद करते हुये ग्रंथकार उस मन्तव्यका प्रतिषेध आगेम वार्तिक द्वारा करते हैं।

गुर्वर्थस्याभिमुख्येन भूमेः सर्वस्य पाततः।
तत्स्थितिश्चेत् प्रतीयेत नाधस्तात्पातदृष्टितः ॥ ९ ॥

पूर्वपक्षी कह रहा है कि पृथिवीमें आकर्षण शक्ति है। तदनुसार सम्पूर्ण भारी अर्थोंका भूमिके अभिमुखपने करके पतन होता है। भूगोलपरसे जल गिरेगा तो भी पृथिवीकी ओर ही गिरकर वहांका वहीं ठहरा रहेगा। अतः उस जलकी स्थिति होना प्रतीत हो जावेगा। यों कहनेपर तो आचार्य कहते हैं कि यह तो नहीं कहना। क्योंकि भारी अर्थोंका नीचेकी ओर पडना ही दृष्टिगोचर हो रहा है। अर्थात्—पृथिवीमें एक हाथ लम्बा चौडा गढ्डा खोदकर उस मिट्टीको गढ्डेकी एक ओर ढलाऊं ऊंचा बिछाकर यदि उसपर गेंद धर दी जाय ऐसी दशामें वह गेंद नीचीकी ओर गढ्डेमें ढुलक पडती है, जब कि ऊपरले भागमें मट्टी अधिक है तो विशेष आकर्षण शक्ति होनेसे गेंदको ऊपर देशमें ही चिपटा रहना चाहिये था। अतः कहना पडता है कि भले ही पृथिवीमें आकर्षण शक्ति होय, किन्तु उस आकर्षण शक्तिकी सामर्थ्यसे जलका घूम रही पृथिवीसे तिरछा परली ओर गिर जाना नहीं रुक सकता है।

भूगोले भ्राम्यति पतदपि समुद्रजलादि स्थितमिव भाति तस्य तदाभिमुख्येन पतनात्। सर्वस्य गुरोरर्थस्य भूमेरनभिमुखतया पतनादर्शनादिति चेन्नैवं, अधस्तात् गुर्वर्थस्य पातदर्शनात्, तथाभितोभिघाताद्यभावे स्वस्थानात् प्रच्युतोधस्तात्पतति गुरुत्वाल्लोष्ठादिवत्। न हि तत्राभिघातो नोदनं वा पुरुषयत्नादिकृतमस्ति येनान्यथागतिः स्यात्। न चात्र हेतोः कंदुकादिना व्यभिचारः, अभिघाताद्यभावे सतीति विशेषणात्। नापि साध्यसाधनविकलो दृष्टान्तः साधनस्य गुरुत्वस्य यथोक्तविशेषणस्य साध्यस्य बाधस्तात्पतनस्य लोष्ठादौ प्रसिद्धत्वात। तन्न भूभ्रमवादी सत्यवागूर्ध्वाधोभूभ्रमवादिवत्। किं च—

भूभ्रमणवादी कह रहा है कि भूगोलका भ्रमण हो रहे सन्ते अधःपतनशील समुद्र जल आदिक गिरते हुये भी स्थित हो रहे के समान ही दीखते हैं। क्योंकि उस जलका उस भूमिके अभिमुखपने करके पतन हो रहा है। सम्पूर्ण भारी पदार्थोंका भूमिके अभिमुख नहीं हो करके पतन होना नहीं देखा जाता है। आचार्य कहते हैं कि इस प्रकार तो नहीं कहना। क्योंकि गुरुपदार्थोंका जहां स्थित है, वहांसे ठीक परली ओर नीचे गिरना देखा गया है तथा तुम्हारे पक्षका बाधक दूसरा अनुमान यह है कि समुद्रजल, लोहगोलक, फल आदि पदार्थ (पक्ष) यदि स्वस्थानसे च्युत हो जांय तो अवश्य ठीक नीचे पड जाते हैं (साध्य) इधर उधरसे बलवान् प्रेरक पदार्थका शद्ध जनक अभिघातनामक संयोग या प्रतिकूल वायु आदिका अभाव होते संते भारी होनेसे (हेतु) डेल, मेघजल, आदिके समान (अन्वयदृष्टान्त)। उस समुद्रजलमें शद्वहेतु संयोग अथवा पुरुषप्रयत्न, विद्युत प्रयत्न, आदि द्वारा किया गया कोई शद्वहेतु हो रहा प्रेरक संयोग तो नहीं है, जिससे कि भूमिपर रखे हुये जलकी दूसरे प्रकारसे यानी भूमिसे परली ओर नहीं गिरकर भूमिमाऊं ही जलकी गति हो जाय। तथा इस अनुमानमें दिये गये गुरुत्व हेतुका गेंद या बन्दूककी गोली आदिसे व्यभिचार नहीं हो सकता है। क्योंकि हमने हेतुका विशेषण " अभिघात आदिकका अभाव होते संते " यह दे रक्खा है। वेगवाले हाथ द्वारा भूमिमें चोट खाकर नीचे नहीं गिरती हुई गेंद ऊपरको उछल जाती है। बन्दूककी गोली तिरछी चली जाती है, कबूतर ऊपरको उड जाता है, इनमें अभिघात आदि कारण हैं, जहां अभिघात आदि नहीं है वहां गुरुपदार्थोंका अवश्य अधःपात हो जाता है। हमारा दिया हुआ डेल आदि दृष्टान्त भी साध्य और साधनसे रीता नहीं है। क्योंकि पूर्वमें कहे जा चुके अनुसार अभिघात आदिकका अभाव इस विशेषणसे युक्त हो रहे गुरुत्व हेतुकी डेल आदिमें प्रसिद्धि हो रही है और पूर्वसंयुक्त स्थानसे प्रतिकूल परली ओर नीचे गिर जाना इस साध्यकी भी डेल आदिमें प्रसिद्धि है। तिस कारणसे युक्तियों द्वारा जान लिया जाता है कि ऊपर, नीचे, पृथिवीका भ्रमण मान रहे वादीके समान यह ग्रहोंकी आकर्षणशक्ति अनुसार पृथिवीका तिरछा या टेढा, मेढा, भ्रमण माननेवाला वादी भी सत्यवचन कहनेवाला नहीं है। एक बात यह भी समझ लेनेकी है कि—

भूभ्रमागमसत्यत्वेऽभूभ्रमागमसत्यता ।
किं न स्यात्सर्वथा ज्योतिर्ज्ञानसिद्धेरभेदतः ॥ १० ॥
द्वयोः सत्यत्वमिष्टं चेत्कविरुद्धार्थता तयोः ।
प्रवक्त्रोराप्तता नैवं सुगतेश्वरयोरिव ॥ ११ ॥

जिन्होंने आर्यभट्ट या इटली, योरोप, आदि देशोंके वासी विद्वानोंकी पुस्तकोंके अनुसार भू का भ्रमण स्वीकृत किया है, उनके प्रति हमारा यह आक्षेप है कि यदि भूभ्रमणका प्रतिपादन करने-

वाले आगमको सत्य माना जाता है तो अचला पृथिवीके भ्रमणको नहीं कहनेवाले आगमका सत्यपना क्यों नहीं समझ लिया जाय ? क्योंकि ज्योतिष सम्बन्धी ज्ञानकी सिद्धि होनेका सभी प्रकारसे अभेद है। पृथिवीको अचला या सचला माननेवाले दोनों विद्वानोंके मतानुसार सूर्यग्रहण, दिन रातका व्यवहार, राशिपरिवर्तन, शुक्रका उदय, अस्त होना आदि ज्योतिष शास्त्रके ज्ञान एकसे सध जाते हैं। यदि पृथिवी भ्रमण और ज्योतिश्चक्रका भ्रमण कहनेवाले दोनों भी आगमोंका सत्यपना अभीष्ट है तब उन दोनों आगमोंको अविरुद्ध अर्थका प्रतिपादकपना कहां रहा ? और इस प्रकार तो बुद्ध और महेश्वरके समान दोनों प्रकृष्ट माने जा रहे विरुद्ध वक्ताओंको आप्तपना यानी सत्यार्थ वक्तापन नहीं आ सकता है। अर्थात्—बुद्ध सृष्टिके कर्त्ताको नहीं मानते हुये सभी पदार्थोंको क्षणिक मानते हैं। किन्तु ईश्वरवादी पण्डित तो पृथिवी आदिको बनानेवाले ईश्वरकी कल्पना करते हुये पदार्थोंको नित्य या कालान्तरस्थायी मान रहे हैं, परस्पर विरुद्ध अर्थको कह रहे ये दोनों तो बढिया वक्ता नहीं हो सकते हैं। इसी प्रकार पृथिवी को सचला या अचला माननेवाले भी आप्त नहीं हो सकते हैं। कमसे कम एक पण्डितके आगम का सत्यपना रक्षित नहीं रह सकता है। अपरिचित स्थलमें नांव द्वारा भ्रमण कर रहा पुरुष भले ही नावका घूमना नहीं मानकर नगर या तीरस्थ प्रासादोंका भ्रमण अभीष्ट कर ले, एतावता उसके दिशा विभ्रमका समाधान भी भले ही हो जाय, किन्तु वस्तुतः विचारनेपर नगरकी स्थिरता और नावका चलपना माना जायगा। इसी प्रकार प्रत्यक्ष प्रमाणद्वारा ज्योतिष चक्र ही भ्रमण कर रहा प्रतीत हो रहा है। साधारण मनुष्य या पशुको थोडा घूम जानेसे ही आंखोंमें घूमनी आने लग जाती है। कभी कभी खण्डदेशमें अत्यल्प भूचाल (भूकम्प) आनेपर शरीरमें कपकपी, मस्तकमें भ्रान्ति होने लग जाती है। यदि डांकगाडीकी गतिसे भी अधिक वेगवाली पृथिवीकी चाल मानी जायगी, ऐसी दशामें मस्तक, शरीर, पुराने गृह, कूपजल, समुद्र आदिकी क्या व्यवस्था होगी ! इस बात का बुद्धिमान् स्वयं विचार कर सकते हैं।

मतांतरमुपदर्श्य निवारयन्नाह।

अब श्री विद्यानन्द आचार्य भूभ्रमणसे अतिरिक्त दूसरे मतोंका संकेत मात्र दिखलाकर उनका निवारण करते हुये अग्रिम वार्त्तिकोंको कह रहे हैं।

सर्वदाधः पतन्त्येताः भूमयो मरुतोऽस्थितेः।
ईरणात्मत्वतो दृष्टप्रभंजनवदित्यसत् ॥ १२ ॥
मरुतो धारकस्यापि दर्शनात्तोयदादिषु।
सर्वदा धारकत्वस्यानादित्वात्तत्र न क्षतिः ॥ १३ ॥

किसी अन्यवादीका मन्तव्य है कि ये भूमियां सर्वदा (पक्ष) नीचे गिरती रहती हैं (साध्य)। क्योंकि चंचल और कंपन स्वभाववाली होनेसे वायुकी एक स्थानपर स्थिति नहीं होने पाती है (हेतु)

जैसे कि देखी जा चुकी वायु है (अन्वय दृष्टान्त)। आचार्य कहते हैं कि यह कहना मिथ्या है। क्योंकि मेघ, पक्षी, आदि पदार्थोंमें धारनेवाली वायु भी देखी जाती है। अनादि होनेसे सदा धारकपनेकी उस वायुमें कोई क्षति नहीं है। अर्थात्—जो कंपनेवाली चंचल वायु है, वह भूमियोंको दृढ नहीं डाट सकती है, किन्तु बादलोंको जैसे धारक वायु देरतक धारे रहती है, उसी प्रकार अनादि कालसे पृथिवीको धार रहे तीन वातवलय चंचल या कंपनेवाले नहीं होनेसे भूमियोंको अविचल धार रहे हैं। कोई हानि नहीं हो पाती है।

न हि भूम्याधारो वायुरनवस्थितस्तस्येरणात्मत्वाभावात्। तच्चासंभवान्नायमीरणात्मकत्वरहितो मरुत्तोयदादिधारणात्मकस्यापि दर्शनात्। सर्वदाधारकत्वं न दृष्टं इति चेत्, सादेरनादेर्वा ? सादेश्चेत् सिद्धसाध्यता। यदि पुनरनादेरपि सर्वदाधारकत्वं पवनस्य न स्यात्तदात्माकाशादेरप्यमूर्तत्वविभुत्वादिधर्मधारणविरोधः। अत्राधाराधेययोरनादित्वात्सर्वदा तद्भाव इति चेत्, भूमिगन्धमूर्तोरपि तत एव तथा सोस्तु। तत्र सर्वदाधः पतंति भूमयः प्रमाणाभावात्।

भूमियोंका अधिकरण हो रही वायु कोई अस्थिर नहीं है। क्योंकि वह धारक वायु गमन स्वभाव वाली या चंचल स्वभाववाली नहीं है। अतः असंभव होनेसे वह भूमियोंके सर्वदा नीचे गिरते रहनेका मन्तव्य प्रशस्त नहीं है। " ईरणात्मत्वाभाव " हेतुको यों पुष्ट करते हैं कि यह भूमियोंका आधार होरही वायु (पक्ष) ईरण स्वभावसे रहित है (साध्य) क्योंकि वायुका बादल आदिकोंको धारे रहना स्वरूप भी देखा जाता है (हेतु)। अर्थात्—कई दिनोंतक वायुके आधारपर बादल आकाशमें डटे रहते हैं। शरीरमें कुपित होगयी वायु किसी नसमें रक्तको कई वर्षोंतक डाटे रहती है, चलायमान नहीं होने देती है। काचकी शीसी या नलीमें भर दी गयी वायु गोलीको डाटे रहती है। यदि यहां कोई यों कहे कि वायु कुछ देरतक भले ही बादल, रक्त, गोली आदिको धारे रहे किन्तु सर्वदा धारकपना किसी भी वायुमें नहीं देखा गया है, यों कहनेपर तो हम विकल्प उठाते हैं कि कुछ कालसे उपजी हुई सादि वायुको सदा धारकपनेका निषेध करते हो ? अथवा क्या अनादिकालसे सदृश परिणामोंको धार रही अकम्प अनादि वायुको भी पृथिवीके सदा धारनेका निषेध करते हो ? बताओ। यदि प्रथम पक्ष अनुसार आदि वायुको पृथिवीका धारकपना निषेधते हो तो तुम्हारे ऊपर सिद्धसाध्यता (सिद्ध साधन) दोष लगता है जिसको हम सिद्ध मानते हैं उसको पुनः साधनेकी क्या आवश्यकता पडी है ? निरर्थक बातोंको सुननेका हमको अवसर नहीं है, सादि वायुको हम प्रथमसे ही पृथिवीयोंका धारक नहीं मान रहे हैं। हां, यदि फिर द्वितीय विकल्प अनुसार अनादि कालीन दृढ वायुको भी सदा पृथिवीयोंका धारकपना नहीं माना जायगा तब तो आत्मा, आकाश, आदिक द्रव्योंको भी अमूर्तपन, व्यापकपन, गुणसहितपन, आदि धर्मोंके धारनेका विरोध हो जायगा। जैसे आत्मा, आकाश, आदिक द्रव्य अनादि कालसे अमूर्तपन आदिक धर्मोंके धारक माने जारहे हैं, उसी प्रकार अनादि वायु भी

सदासे पृथिवीयोंको धार रही बनी बैठी है। यदि कोई यहां यों कहे कि इन आत्मा आदिक आधार और अमूर्तपन आदि आधेयोंमें अनादि होनेसे सदा वह "आधारआधेयभाव" बन रहा है। यों कहने पर तो हम जैन कहते हैं कि तिस ही कारणसे यानी अनादि होनेसे ही भूमि और गन्धवाह यानी वायुका भी तिस प्रकार सदा वह आधार आधेय भाव हो जाओ। तिस कारणसे सिद्ध होता है कि भूमियां सर्वदा नीचे नीचे नहीं पडती रहती हैं, क्योंकि इसमें कोई पुष्ट प्रमाण नहीं है।

एतेन सर्वदोत्पतंत्येव तिर्यगेव गच्छंतीति वा निरस्तं, धारकस्य वायोरबाधितस्य सिद्धेस्तदवस्थानाविरोधात।

इस उक्त कथन करके इन मतोंका भी खण्डन कर दिया गया समझो कि भूमियां सर्वदा उछलती ही रहती हैं अथवा भूमियां सर्वदा तिरछी ही चलती रहती हैं, क्योंकि इन दोनों मतोंका पोषक बलवान् प्रमाण नहीं है, जब कि भूमियोंको धारनेवाले वायुकी बाधारहित हो रही सिद्धिकी जा चुकी है। इस कारण उन भूमियोंके ठीक ठीक ज्यों के त्यों अवस्थित बने रहनेका कोई विरोध नहीं आता है।

कश्चिदाह–विवादापन्ना भूमिर्भूम्यंतराधारा भूमित्वात्तथा प्रसिद्धभूमिवत्। साप्यपरा भूमिर्भूम्यंतराधारा भूमित्वात्तथा प्रसिद्धभूमिवत् साप्यपरा भूमिर्भूम्यंतराधारा तत एव तद्वदिति श्वभ्रदपर्यंता तिर्यगधोपीति तं प्रत्याह।

यहां कोई विद्वान् पूर्वपक्ष उठाकर कर रहा है कि विवादमें प्राप्त हो रही भूमि (पक्ष) अन्य दूसरी भूमिके आधारपर जमी हुई है (साध्य) भूमि होनेसे (हेतु) तिस प्रकार प्रसिद्ध हो रही इस चित्रा भूमिके समान (अन्वयदृष्टान्त)। और वह नीचिली दूसरी भूमि भी (पक्ष) अन्य तीसरी भूमिके आधारपर स्थिर है। (साध्य) भूमि होनेसे (हेतु) तिस प्रकार प्रसिद्ध हो रही वज्रा भूमिके समान (अन्वयदृष्टान्त)। तथा वह तीसरी निराली भूमि भी (पक्ष) भिन्न चौथी भूमिपर धरी हुई है (साध्य) तिस ही कारणसे यानी भूमि होनेसे (हेतु) उस ही प्रसिद्ध हो रही वैडूर्य भूमिके समान (अन्वयदृष्टान्त)। इस प्रकार चौथी भूमि पांचवीपर और पांचवी छठीपर यों पुनः पुनः निरन्तर चलते हुये इधर उधर तिरछी अनन्त और नीचे नीचे भी अनन्त भूमियां हैं। अनादि कालके समान भूमियोंका कोई पर्यन्त स्थान नहीं है, यहांतक कोई ज्ञानलवदुर्विदग्ध कह रहा है, उसके प्रति श्री विद्यानन्द आचार्य समाधान वचन कहते हैं।

नापर्यंता धराधोपि सिद्धा संस्थानभेदतः।
धरवत्खमपर्यंतं सिद्धं संस्थानवन्न हि ॥ १४ ॥

नीचे नीचे भी पृथ्वियां अनन्त संख्यावालीं सिद्ध नहीं हैं (प्रतिज्ञा) विशेष रचना होनेसे (हेतु) पर्वतके समान (अन्वयदृष्टान्त)। जो परिदृष्ट विशेष संस्थानवाला नहीं है वह पदार्थ

मर्यादारहित हो रहा अनन्त है जैसे कि आकाश (व्यतिरेक दृष्टान्त)। पृथिवी तो विशेष संस्थान-वाली हो रही सान्त ही है।

धरः पर्वतः संस्थानवान् सपर्यन्तो दृष्टो यः पुनरपर्यंतः स न संस्थानवान् यथाकाशादिरिति विपक्षाद्व्यावृत्तो हेतुः पर्यंतवत्तां धरायाः साधयत्येव।

धर यानी पर्वत (पक्ष) विशेष रचना या आकारवाला है (साध्य) अतः मर्यादा युक्त लम्बाई, चौडाई, मोटाई, को ले रहा पर्यन्तसहित देखा गया (हेतु) जो जो संस्थानवान् है, वह समर्याद है, जैसे घट (अन्वयदृष्टान्त)। और जो पदार्थ फिर अनन्त है वह परिमित संस्थानवाला नहीं है, जैसे कि आकाश, दिशा, आदि हैं (व्यतिरेकदृष्टान्त) इस प्रकार विपक्षसे व्यावृत्त हो रहा संस्थानविशेष सद्धेतु फिर पृथिवीके मर्यादासहितपनको साध देता है।

यत्पुनरभ्यधायि–विवादापन्ना धरा धराधारा धरात्वात्प्रसिद्धधरावदिति। तदयुक्तं, हेतोरादित्यधरादिनानेकांतात् न हि तस्याधरांतराधारत्वं सिद्धमंतरालाभावप्रसंगात्। ततः पर्यंतवत्यो भूमय इति निरारेकं प्रतिपत्तव्यं।

जो फिर तुमने यों पहिले अनुमान द्वारा कहा था कि विवादमें पडी हुई भूमि (पक्ष) दूसरी पृथिवीके आधारपर है (साध्य) पृथिवी होनेसे (हेतु) प्रसिद्ध धराके समान (अन्वयदृष्टान्त) वह कथन अयुक्त है। क्योंकि तुम्हारे हेतुका सूर्यकी पृथिवी या चंद्रकी पृथिवी आदि करके व्यभिचार हो जाता है। देखो, उन सूर्य, चन्द्रमाकी पृथिवियोंका पुनः अन्य पृथ्वियोंके आधारपर स्थित रहना सिद्ध नहीं है। अन्यथा अन्तरालके अभावका प्रसंग हो जायगा। अर्थात्—बडे योजन अनुसार अडतालीस बटे इकसठ या छप्पन बटे इकसठ योजन लम्बा चौडा और इससे आधा मोटा जो सूर्य विमान या चन्द्र विमान है अथवा जितना भी कुछ मोटा सूर्य विमान या चन्द्र विमान तुमने माना है उतनी मोटी पृथिवीके नीचे यदि दूसरी पृथिवी और दूसरीके नीचे तीसरी, चौथी, आदि पृथिवियां यदि मानी जायगीं तो यहां इस भूमितलसे सूर्य और चन्द्रमातक जो अन्तराल दीख रहा है, अनेक आधारभूत अन्य पृथ्वियोंके नीचे नीचे भर जानेपर वह व्यवधान नहीं रह पायगा। किन्तु हमको यहांसे सूर्यतकका पृथ्वियोंसे रीता हो रहा व्यवधान दीख रहा है। अतः पृथ्वियोंके आधारभूत पुनः अनेक पृथ्वियोंकी कल्पना करना अयुक्त है। तिस कारणसे सम्पूर्ण भूमियां छहों दिशामें परिमित मर्यादाको ले रहीं अन्तवाली हैं। इस जैनसिद्धान्तको संशयरहित समझ लेना चाहिये।

ननु चाधोधः सप्तसु भूमिषु जीवस्य गतिवैचित्र्यं विरुद्धं ततो अमूभ्यः शून्याभिस्ताभिर्भवितव्यं। तथा च तत्कल्पनावैयर्थ्यं जीवाधिकरणविशेषप्ररूपणार्था हि तत्परिकल्पना श्रेयसी नान्यथेति वदंतं प्रत्याह।

अब यहां किसीकी दूसरे प्रकारकी शंका खडी होती है कि नीचे नीचे सात भूमियोंमें जीवोंकी विचित्ररूपसे गति होना तो विरुद्ध है। यदि समतलपर सातों भूमियां होती तब तो कोई जीव कहीं और अन्य जीव दूसरी भूमियोंमें चला जा सकता था। कई भूमियोंको भेदकर नीचे जीवका जाना कठिन है। तिस कारण उन अन्तरालवर्त्ती भूमियोंसे उन भूमियोंको शून्य (रीता) होना चाहिये और तिस प्रकार अन्तरालरहित भूमियोंके हो जानेपर उन सात भूमियोंकी कल्पना करना व्यर्थ है। उत्तरोत्तर अधिक पापको धारनेवाले जीवोंके विशेष अधिकरणोंकी प्ररूपणाके लिये ही तो उन भूमियोंकी लम्बी, चौडी, संख्याओंमें कल्पना करना श्रेष्ठ था। अन्यथा नहीं। केवल एक भूमि मानना ही पर्याप्त है, उसीमें जीवोंको गति सुलभतासे सम्भव जाती है। इस प्रकार कह रहे वादीके प्रति श्री विद्यानन्द आचार्य समाधानको कहते हैं।

नाधोधो गतिवैचित्र्यं विरुद्धं प्राणिनामिह।
तादृक् पापस्य वैचित्र्यात्तन्निमित्तस्य तत्त्वतः ॥ १५ ॥

इन भूमियोंमें नीचे नीचे प्राणियोंकी गतिकी विचित्रता विरुद्ध नहीं है। क्यों कि वास्तविक रूपसे उस विचित्र गतिके निमित्त हो रहे तिस जातिके पापकी विचित्रता पायी जा रही है। अर्थात् मर जानेपर संसारी जीवकी गति लोकमें सर्वत्र अप्रतीघात है। मात्र तैजस कार्माण शरीरोंको धार रहा जीव कहींसे कहीं भी जाकर जन्म ले सकता है। भूमि, पर्वत, समुद्र, कोई उसे रोक नहीं सकते हैं।

प्रसिद्धं हितावदशुभफलं कर्म पापं तस्य प्रकर्षतारतम्यं तत्फलस्य प्रकर्षतारतम्यादिति प्राणिनां रत्नप्रभादिनरकभूमिसमुद्भूतिनिमित्तभूतस्य पापविशेषस्य वैचित्र्यात्तद्गतिवैचित्र्यं न विरुध्यते तिर्यगादिगतिवैचित्र्यवत्। यत एवं—

अशुभ फलोंको देनेवाला पापकर्म तो जगत्में प्रसिद्ध ही है, उस पापके फलकी प्रकर्षताका तारतम्य देखा जाता है। इस कारण उस पापके प्रकर्षका तारतम्य भी सिद्ध है। अर्थात्—दरिद्री, दुःखी, पीडाक्रान्त, रोगी, जीवोंमें अनेक जातिके पाप फलोंकी अतिशय वृद्धियां देखी जाती हैं। किसीको अल्प रोग है। अन्यको विशेष वेदनावाला रोग है। तृतीयको असाध्य रोग है। अथवा कोई अल्पधनी है, दूसरा दरिद्र, तीसरेको भरपेट भोजन भी नहीं मिलता है, चौथा उच्छिष्ट मांगकर भी उदरज्वालाको शांत नहीं कर सकता है, यों पापके फलोंकी प्रकर्षता बढती बढती देखी जा रही है। इसी प्रकार नरकगामी प्राणियोंके रत्नप्रभा, शर्कराप्रभा, आदि नरक भूमियोंमें ठीक उत्पन्न करा देनेके निमित्त हो चुके विशेषपापकी विचित्रतासे उन उन पृथ्वियोंमें नीचे नीचे गमन कर जानेकी विचित्रताका कोई विरोध नहीं आता है जैसे कि तिर्यंच आदि गतियोंकी विचित्रताका अविरोध प्रसिद्ध

है। अर्थात्—कोई जीव मरकर एकेन्द्रिय वृक्ष हो जाता है। अन्य जीव गेंडुआ, मक्खी, गधा, लदौआ घोडा, आदि तिर्यंचोंमें जन्म ले लेता है। कतिपय जीव धनिकोंके हाथी, घोडे बलध होकर उपजते हैं। यह सब कर्मोंकी विचित्रता अनुसार यहां वहां गमन करना, जन्म लेना सिद्ध हो जाता है, जिस कारणसे इस प्रकारका सिद्धान्त व्यवस्थित है। इसका विशेष हल आह्निकारिकामें देखो।

ततः सप्तेति संख्यानं भूमीनां न विरुध्यते।
संख्यांतरं च संक्षेपविस्तरादिवशान्मतं ॥ १६ ॥

तिस कारणसे भूमियोंकी सात यह नियत संख्या करना विरुद्ध नहीं पडता है। यदि चाहे तो संक्षेप, विस्तार, मध्यसंक्षेप, मध्यविस्तार, अतिविस्तार आदिकी विवक्षाके वशसे भूमिकी अन्य संख्यायें भी मानी जा सकती हैं। अनेकान्तवाद अनुसार व्यर्थका आग्रह करना हमको अभीष्ट नहीं है। वे सब हमको स्वीकृत हैं।

न हि संक्षेपादेकाधोभूमिरिति विरुध्यते विस्तरतो वा सैकविंशतिभेदा सप्तानां प्रत्येकं जघन्यमध्यमोत्कृष्टविकल्पात्।

सात भूमियोंको नहीं मानकर संक्षेपसे एक ही अधोभूमि मान ली जाय यह कोई विरोध करने योग्य नहीं है, अथवा सात भूमियोंमेंसे प्रत्येकके जघन्य, मध्यम, और उत्कृष्ट, भेद कर देनेसे वह अधोभूमि विस्तारसे इक्कीस भेदवाली कह दी जाय, इस मन्तव्यका भी हम विरोध नहीं ठानते हैं। पटलोंकी अपेक्षा उनंचास ४९ भेद कर दिये जांय, उसको भी हम माननेके लिये संनद्ध हैं।

तद्गतनरकसंख्याविशेषप्रदर्शनार्थमाह।

अब उन भूमियोंमें प्राप्त हो रहे नरक स्थानोंकी संख्या विशेषका प्रदर्शन करानेके लिये श्री उमास्वामी महाराज अग्रिम सूत्रको कहते हैं।

तासु त्रिंशत्पंचविंशतिपंचदशदशत्रिपंचोनैकनरकशत-सहस्राणि पंच चैव यथाक्रमम् ॥ २ ॥

उन भूमियोंमें सर्वत्र नारकी नहीं रहते हैं, किन्तु उन रत्नप्रभा आदि भूमियोंमें यथाक्रमसे तीस लाख, पचीस लाख, पंद्रह लाख, दश लाख, तीन लाख, पांच कम एक लाख और केवल पांच ही यों चौरासी लाख नरकबिल बने हुये हैं, जो कि वातवलयान्त या अलोकाकाशको छू रहीं लम्बी चौडी भूमेयोंके त्रसनाली भागमें ही कचित् स्थित हैं।

त्रिंशच्च पंचविंशतिश्च पंचदश च दश च त्रयश्च पंचोनैकं चेति द्वंद्वः, नरकाणां शतसहस्राणि नरकशतसहस्राणि च तानीति स्वपदार्था वृत्तिः, तास्विति रत्नप्रभादिभूमिपरामर्शः, यथाक्रमवचनं यथासंख्याभिसंबंधार्थं। तेन रत्नप्रभायां त्रिंशन्नरकशतसहस्राणि, शर्कराप्रभायां पंचविंशतिः, वालुकाप्रभायां पंचदश, पंकप्रभायां दश, धूमप्रभायां त्रीणि, तमःप्रभायां पंचोनैकं नरकशतसहस्रं, महातमःप्रभायां पंचैव नरकाणि भवंतीति विज्ञायते। कुतः पुनस्त्रिंशल्लक्षादिसंख्या रत्नप्रभादिषु सिद्धेत्याह।

तीस और पचीस और पन्द्रह और दश और तीन और पांच कम एक इस प्रकार विग्रहमें बहुतसे चकारोंको देकर तीस आदि पदोंका परस्पर सम्बन्ध करते हुये द्वन्द्वसमास करना चाहिये। पुनः "नरकोंके लाख" यों षष्ठी तत्पुरुष समास कर त्रिंशत् आदिक जो वे नरक लक्ष हैं, इस प्रकार समासघटित निज पदोंके अर्थकी प्रधानताको लिये हुये कर्मधारय समास कर लेना चाहिये। "तासु" इस तत् शब्द करके रत्नप्रभा आदि भूमियोंका परामर्श किया जाता है। सूत्रमें यथाक्रम शब्दका वचन तो रत्नप्रभा आदिके साथ तीस लाख आदिका यथा संख्य व्यवस्था अनुसार सम्बन्ध करनेके लिये है। तिस यथाक्रम शब्दकी सामर्थ्य करके रत्नप्रभामें तीस लाख शर्कराप्रभामें पचीस लाख, वालुकाप्रभामें पन्द्रहलाख नरक, पंकप्रभामें दशलाख, धूमप्रभामें तीन लाख, तमःप्रभामें पांच कम एक लाख, और सातवीं महातमःप्रभामें केवल पांच ही नरक हैं यह समझ लिया जाता है। यहां किसीका प्रश्न है कि किस युक्तिसे फिर रत्नप्रभा आदि भूमियोंमें तीस लाख आदि नरकोंकी संख्या सिद्ध की गयी है? बताओ, ऐसी जिज्ञासा होनेपर श्री विद्यानन्द स्वामी वार्तिक द्वारा समाधान कहते हैं।

त्रिंशल्लक्षादिसंख्या च नारकाणां सुसूत्रिता।
रत्नप्रभादिषूक्तासु प्राण्यदृष्टविशेषतः॥ १॥

श्री उमास्वामी महाराजने कही जा चुकीं रत्नप्रभा आदि पृथ्वियोंमें नरकोंकी तीस लाख, पचीस लाख, आदि संख्या बहुत अच्छी सूत्र द्वारा समझा दी है, जो कि नारक प्राणियोंके तिस प्रकार पूर्व जन्म उपार्जित विशेष अदृष्टसे हो रही नियत है।

तादृशाः प्राणिनां तन्निवासिनामदृष्टविशेषाः पूर्वोपात्ताः संभाव्यंते यतस्तासु त्रिंशल्लक्षादिसंख्या नरकाणां रत्नप्रभादिसंख्या च सिध्यतीति शोभनं सूत्रिता सा।

उन नरकोंमें निवास करनेवाले प्राणियोंके पूर्व जन्ममें उपार्जित और तिस प्रकारकी जातिको धार रहे ईषत् पुण्यमिश्रित पापविशेष सम्भावित हो रहे हैं जिनसे कि उन भूमियोंमें नरकोंकी तीस लाख आदि संख्यायें और रत्नप्रभा आदि भूमियोंकी सात संख्यायें सिद्ध हो जाती हैं। इस प्रकार

श्री उमास्वामी महाराजने सुन्दरतापूर्वक सूत्रमें उस संख्याको दर्शा दिया है। भावार्थ—सूर्य, चन्द्रमा, आदि अकृत्रिम पदार्थ अनादिसे निर्मित हैं तो भी जहां सूर्य चन्द्रमाका प्रकाश हो रहा है, ऐसे स्थानोंमें जीवोंका जन्म लेना पुण्य, पापसे, सम्बन्ध रखता है। तीर्थंकर महाराजके पुण्य अनुसार पहिलेसे ही सुन्दर स्थानोंका निर्माण हो जाता है, तथा पापी जीवोंके निवास स्थान अतीव घृणास्पद बन चुके रहते हैं, यद्यपि ये सात भूमियां और चौरासी लाख बिले अनादि अनन्त अकृत्रिम हैं। फिर भी अनादि अनन्त कालीन अनन्तानन्त नारकियोंके समुदित पुण्य, पाप, अनुसार स्फुट या बिचपिचे स्थानोंमें जन्म लेना अदृष्ट अनुसार समझा गया है, पुण्य और पापमें बडी विलक्षण शक्तियां भरी हुई हैं।

इति सूत्रद्वयेनाधोलोकावासविनिश्चयः।
श्रेयान् सर्वविदायातस्याम्नायस्य विलोपतः ॥ २ ॥

इस प्रकार " रत्न, शर्करा " प्रभृति और " तासु त्रिंशत् " आदि इन दोनों सूत्रों करके सूत्रकारने सर्वज्ञकी धारासे चली आ रही आम्नायको अविच्छेद हो जानेसे अधोलोकमें अकृत्रिम बन रहे निवास स्थानोंका विशेष रूपसे श्रेष्ठ निर्णय कर दिया है, अथवा यों अनुमान बना लो कि अधोलोकके निवास स्थानोंका विशेष रूपसे निश्चय कर लेना (पक्ष) श्रेष्ठ है (साध्य) क्योंकि लोक, अलोकको प्रत्यक्ष देखनेवाले सर्वज्ञकी चली आ रही आम्नायका अभीतक विच्छेद नहीं हो पाया है।

न हि सर्वविदायातत्वमेतदाम्नायस्यासिद्धं बाधकाभावात् स्वर्गाद्याम्नायवत्, प्राक्-चिंतितं चागमस्य प्रामाण्यमिति नेह प्रतन्यते।

गुरुपरम्परासे चले आ रहे इस श्री उमास्वामी महाराजके समीचीन उपदेशको सर्वज्ञ धारासे चला आयापन असिद्ध नहीं है (प्रतिज्ञा) बाधक प्रमाणोंका अभाव होनेसे (हेतु) स्वर्ग भोगभूमि, मोक्ष, आदिके सम्प्रदाय समान (अन्वयदृष्टान्त) इस अनुमानसे इस सूत्रके अर्थकी सर्वज्ञ धारासे प्राप्ति होना सध जाता है। आगमकी प्रमाणताका हम पूर्व प्रकरणोंमें बहुत अच्छा विचार कर चुके हैं, इस कारण यहां संक्षिप्त व्याख्यानोंमें उसका अधिक विस्तार बढाया नहीं जाता है। थोडे शब्दोंद्वारा अधिक प्रमेयकी प्रतिपत्ति कर लेनेकी टेवको बढाओ।

कीदृशलेश्यादयस्तत्र प्राणिनो वसंतीत्याह।

उन नरकोंमें किस जातिकी लेश्यावाले या किस ढंगके परिणाम आदिको धारनेवाले प्राणी निवास करते हैं ? ऐसी जिज्ञासा होनेपर श्री उमास्वामी महाराज अग्रिम सूत्रको कहते हैं।

नारका नित्याशुभतरलेश्यापरिणामदेहवेदनाविक्रियाः ॥

नरकोंमें निवास करनेवाले जीव नित्य ही अत्यन्त अशुभ लेश्यावाले बने रहते हैं। कृष्ण, नील, कापोत, इन लेश्याओंके निकृष्ट अंश उन जीवोंके पाये जाते हैं। नारकी जीवोंके क्षेत्र विशेषकी अपेक्षा हुये अत्यन्त अशुभ परिणाम हैं, जो कि दिन, रात, अंतरंग, बहिरंग, अत्यन्त दुःखोंके कारण बन रहे हैं। नारक जीवोंके शरीर अशुभनामकर्मके उदयसे उपजे विकृत घृणित आकृतिवाले अत्यन्त अशुभ हैं। अन्तरंग, बहिरंग कारणोंसे दुर्गन्धादिकोंकी वेदना अतीव अशुभ है, तथा नारकियोंके भले ही अच्छी विक्रिया बनानेकी इच्छा हो किन्तु उनके तीव्र पापके फल अनुसार अशुभ शरीर विकृतियां बन बैठती हैं, जिससे कि स्व और परको अतीव दुःख उपजाया जा सके, नारकियोंके ये भाव नीचे नीचे अधिक अशुभ बढते हुये समझ लेने चाहिये।

लेश्यादिशब्दा उक्तार्थाः। तिर्यग्व्यपेक्षयातिशयनिर्देशः पूर्वोपेक्षो वाधोगतानां। नित्यग्रहणाल्लेश्याद्यनिवृत्तिप्रसंग इति चेन्न, आभीक्ष्ण्यवचनत्वान्नित्यशब्दस्य नित्यप्रहसितवत्।

लेश्या आदि शब्दोंके अर्थको हम पहिले प्रकरणोंमें कह चुके हैं। तरप् प्रत्ययका अर्थ अतिशय होता है। यहां नारकी जीवोंकी अशुभतर लेश्या आदिका तिर्यग्गतिमें होनेवाले अशुभ लेश्या आदिकी अपेक्षा करके अतिशयरूप कथन किया गया है। अथवा पहिली पहिली भूमियोंमें निवास करनेवाले नारकियोंकी अपेक्षा उनसे नीचे, नीचे भूमियोंमें प्राप्त हो रहे नारकियोंकी लेश्या आदिक अतिशयको लिये हुये अशुभ हैं। यदि कोई यहां यों कहे कि नारकियोंके लेश्या आदिक जब सर्वदा अति अशुभ ही बने रहते हैं, तब तो उनकी लेश्या आदिकी कभी निवृत्ति या परावृत्ति नहीं हो सकनेका प्रसंग प्राप्त हो जायगा। एक ही लेश्या बनी रहेगी। आचार्य कहते हैं कि यह तो नहीं कहना। क्योंकि यहां नित्यका अर्थ आकाशके समान अविचलभाव बना रहना नहीं है, किन्तु यहां नित्य शब्दका अर्थ अभीक्ष्ण इष्ट किया गया है। जैसे कि "नित्यः प्रहसितो देवदत्तः" देवदत्त नित्य ही हंसता रहता है, यहां नित्यका अर्थ बहुत कालतक ही समझा गया है। खाते, पीते, सोते, पढते उसका हंसना छूटे ही नहीं यह अर्थ नहीं है। अभीक्ष्णका अर्थ प्रायः, बहुत या बहुभाग अथवा पुनः पुनः है।

के पुनरेवं विशेष्यमाणा नारकाणामित्याह।

महाराज फिर यह बताओ कि इस प्रकार विशेषित हो रहे वे जीव भला कौनसे हैं? जिनकी अपेक्षा नारकियोंकी लेश्या, परिणाम, आदिक अधिक अशुभ कहे गये हैं। ऐसी जिज्ञासा होनेपर श्री विद्यानन्द स्वामी अग्रिमवार्तिक द्वारा समाधान वचन कहते हैं।

तिर्यंचोऽशुभलेश्याद्यास्तेभ्योप्यतिशयेन ये।
प्राणिनोऽशुभलेश्याद्याः केचित्ते तत्र नारकाः॥ १॥

जगत्में अशुभ लेश्या, अशुभ परिणाम, अशुभ देह, आदिको धारनेवाले जीव तिर्यंच हैं, उन तिर्यंचोंसे भी अतिशय करके अशुभ लेश्या आदिको धारनेवाले जो कोई भी प्राणी हैं, उन संसारी जीवोंमें वे प्राणी नारकी समझे जाते हैं। इस ढंगसे श्री विद्यानन्द स्वामीने श्री उमास्वामी भगवान्के सूत्रको लक्ष्य लक्षण भाव या हेतु साध्यभावके अनुसार घटित कर दिया है।

तिर्यंचस्तावदशुभलेश्याः केचित्प्रसिद्धास्ततोप्यतिशयेनाशुभलेश्याः प्राणिनो नारकाः संभाव्यंते अशुभतरलेश्याः, प्रथमायां भूमौ एवमशुभतरपरिणामादयोपीति प्रसिद्धा एव प्रतिपादितविशेषाधारा नारकाः, ततोप्यतिशयेनाशुभलेश्यादयो द्वितीयायां, तृतीयायां, ततोपि चतुर्थ्यां, ततोपि पंचम्यां, ततोपि षष्ठ्यां, ततोपि सप्तम्यामिति।

गिडार, मकडी, चिरईया, कौआ, सांप, भेडिया, बिल्ली, उल्लू आदि किन्हीं किन्हीं तिर्यंचोंके तो अशुभ लेश्या हो रही प्रसिद्ध ही है। उनसे भी अतिशय करके अशुभ लेश्यावाले नारकी प्राणी संभावित हो रहे हैं। अतः पहली पृथ्वीमें नारकियोंको अशुभतर लेश्यावाला कहा जाता है, इसी प्रकार अनेक तिर्यंचोंके परिणाम, शरीर, वेदना, आदि भी अशुभ प्रसिद्ध ही होरहे हैं। उनकी अपेक्षा अत्यधिक अशुभ परिणाम आदिको धारनेवाले पहिली भूमिके नारकी जीव कहे जा चुके विशेषोंके आधार होरहे प्रसिद्ध हो जाते हैं। उन पहिली पृथिवीवाले नारकियोंसे भी अतिशय करके अशुभ लेश्या, परिणाम, आदिको धारनेवाले जीव दूसरी पृथिवीमें हैं, उन दूसरीवालोंसे भी तीसरीमें, उस तीसरीसे भी चौथीमें, उस चौथीसे भी पांचवीमें, उस पांचवीसे भी छठी भूमिमें और उस छठीसे भी सातवीं भूमिमें नारकियोंके अशुभ लेश्या, परिणाम आदिक अतिशय करके बढते जाते हैं। इस प्रकार घनांगुलके द्वितीय वर्गमूलसे गुणित जगच्छ्रेणी प्रमाण संपूर्ण नारकियोंके लेश्या, परिणाम आदिक नीचे नीचे भूमियोंमें अधिक अधिक निकृष्ट होते चले गये हैं।

कथं पुनरेतदशुभत्वतारतम्यं सिद्धमित्याह।

यह लेश्या आदिकोंके अशुभपनका उत्तरोत्तर तरतम रूपसे बढना फिर किस प्रमाणसे सिद्ध है? ऐसी जिज्ञासा होनेपर श्री विद्यानन्द स्वामी अग्रिम वार्तिकको कहते हैं।

संक्लेशतारतम्येनाशुभतातारतम्यता।
सिध्येदशुभलेश्यादितारतम्यमशेषतः॥ २॥

नीचे नीचे भूमियोंमें नारकी जीवोंके संक्लेशकी तरतमतासे लेश्या आदिकोंके कारण अशुभपनका तरतमपना सिद्ध होजाता है, और उसी तरतमतासे अशुभ लेश्या आदिकोंका तरतमपना सम्पूर्ण रूपसे सध जावेगा।

संक्लेशो जीवस्याविशुद्धिपरिणामो मिथ्यादर्शनादिस्तस्य तारतम्यादशुभत्वतारतम्यमशेषतोपि लेश्यादीनां सिध्येदिति न तदहेतुकं यतोतिप्रसज्येत ।

जीवके विशुद्ध नहीं हुये मिथ्यादर्शन, क्रोध, असातवेदन, आदि अशुद्ध परिणामोंको संक्लेश माना गया है । उस संक्लेशके तारतम्यसे सम्पूर्ण रूपसे भी लेश्या, परिणाम, आदिकोंके अशुभपनका तारतम्य सिद्ध होजावेगा। इस कारण वह नीचे नीचे लेश्या आदिकोंका अशुभपना स्वकीयकारक हेतुओंसे रहित नहीं है, जिसे कि नारकियोंसे अतिरिक्त अन्य श्रेष्ठ मनुष्य या देवोंमें भी अशुभतर लेश्या आदिके पाये जानेका अतिप्रसंग हो जाता । अर्थात्—नारकियोंके समान अन्य जीवोंमें कारण नहीं होनेसे अशुभतर लेश्या आदिक विवर्त नहीं पाये जाते हैं ।

ननु चैकांतेकदुःखयोगिनो नारकाः सुखदुःखयोगिनां तिर्यङ्मनुष्यवचनात्, ऐकांतिकशरीरसुखयोगिनां देवत्वाभिधानात् । तत्र किमुदीरितदुःखास्ते नारका इत्याह ।

यहां किसी शिष्यकी समीचीन शंका है कि नारकी प्राणियोंके तो एकांतरूपसे सर्वथा दुःखोंका ही योग लग रहा है और सामान्य रूपसे तिर्यंच या मनुष्योंमें न्यून या अधिक रूपसे सुख और दुःखका सम्बन्ध होना कहा गया है तथा एकांत रूपसे शारीरिक सुखका योग धारनेवाले प्राणियोंको देवपना कहा गया है। अर्थात्—एकांतरूपसे दुःखी नारकी जीव हैं और एकांत रूपसे शारीरिक सुखवाले देव हैं । अर्थात्—मनुष्य और तिर्यंच तो कदाचित् सुखी और कदाचित् दुःखी समझे गये हैं । दरिद्र पुरुषोंको त्योहारके दिन कुछ अच्छा भोजन मिल जानेसे आपेक्षिक उतना ही सुख मिल जाता है जितना कि धनिकोंको महीनोंतक षट्रस पूरित भोजन करनेसे प्राप्त होता है । पटरानी या सेठानीको रत्नजडित सुवर्ण भूषणोंसे जितना आनन्द मिलता है उससे कहीं अधिक कौडी, गोंगची, पीतल, कांच, आदिके बने हुये आभूषणोंको पहननेवाली भीलिनिको आभिमानिक सुख प्राप्त होजाता है। अधिक परिश्रम या क्लेश उठानेवाले पशुपक्षियोंमें भी कुछ आपेक्षिक सुख होरहा है, जीवको अनुकूल होरहे तिर्यंच शरीरमें आत्माको ठंसे रहनेवाली तिर्यगायुः कर्मका पुण्यप्रकृतियोंमें पाठ है । यहां उस नारकियोंके विषयमें हमको यह पूंछना है कि क्या वे नारकी उदीरणाको प्राप्त हुये दुःखके भोगनेवाले भी हैं? ऐसी आशंका होनेपर श्री उमास्वामी महाराज समाधानकारक अग्रिम सूत्रको कहते हैं।

परस्परोदीरितदुःखाः ॥ ४ ॥

भवप्रत्यय अवधि करके नारकी जीव परस्पर एक दूसरेको दूरसे ही दुःखका कारण समझाकर शृगाल आदिके समान अन्तरंगकारण असातावेदनीय कर्मकी उदीरणा द्वारा परस्परमें अतितीव्र दुःखको उपजाते रहते हैं । अर्थात्—उन नारकियोंमें परस्पर करके दुःख उपजाया जाता है ।

ननु च कोपोत्पत्तौ सत्यां परस्परं दुःखोदीरणं दृष्टं नान्यथा न च तेषां तदुत्पत्तौ कारणमस्ति न चाकारणिका सातिप्रसंगादिति चेन्न, निर्दयत्वात्तेषां परस्परदर्शने सति कोपोत्पत्तेः श्ववत् । सत्यंतरंगे क्रोधकर्मोदये बहिरंगे च परस्परदर्शने तेषां कोपोत्पत्तिर्नाहेतुका यतोतिप्रसंगः स्यादिति ।

कोई शिष्य शंका करता है कि तीव्र कोपकी उत्पत्ति होते संते, तीतरों, भैसों कुत्तों मुर्गों आदिके समान कतिपय जीवोंमें परस्पर दुःखकी उदीरणा (प्रवाहित होना) देखी गयी है । अन्यथा नहीं । यानी क्रोधकी उत्पत्ति हुये विना सज्जन, छिरिया, आदिकोंके दुःख उफनता हुआ नहीं देखा गया है । जब कि उन नारकी जीवोंके उस क्रोधकी उत्पत्ति होनेमें कोई कारण ही नहीं है तो ऐसी दशामें कारणको निमित्त नहीं पाकर वह क्रोधकी उत्पत्ति नहीं हो सकती है । यदि कारणोंके विना ही निष्कारण क्रोध उपज बैठेगा, तब तो अतिप्रसंगदोष हो जायगा । अर्थात्—सज्जन साधु-पुरुषोंमें भी तीव्र क्रोध पाया जावेगा । अतः क्रोधके विना नारकियोंमें दुःखकी उदीरणा नहीं हो सकती है । आचार्य कहते हैं कि यह तो नहीं कहना क्योंकि निर्दय होनेसे कुत्तोंके समान उन नारकियोंके परस्पर एक दूसरेको देखते सन्ते ही कोपकी उत्पत्ति हो जाती है । अन्तरंग कारण पौद्गलिक कर्मका उदय होनेपर और बहिरंगकारण परस्परका दर्शन होनेपर उन नारकियोंके क्रोधकी उत्पत्ति हो रही हेतुओंसे रहित नहीं है, जिससे कि साधुओंमें भी इसी प्रकार क्रोध उपजानेका अतिप्रसंग होता । क्रोधको सकारण मान लेनेपर अतिव्याप्ति टल जाती है । जगत्के यावत् कार्य नियत कारणोंसे ही बनाये जाते हैं ।

तथा तैर्नारकैर्दुःखं परस्परमुदीर्यते ।
रौद्रध्यानात्समुद्भूतेः क्रुद्धैर्मेषादिभिर्यथा ॥ १ ॥
निमित्तहेतवस्त्वेतेऽन्योन्यं दुःखसमुद्भवे ।
बहिरंगास्तथाभूते सति स्वकृतकर्मणि ॥ २ ॥

तथा खोटे रौद्रध्यानसे नरकमें उत्पत्ति होनेके कारण उन क्रोधी नारकियों करके परस्परमें दुःख उभार दिया जाता है, जैसे कि उत्साहसहित ललकारनेसे कुपित हो रहे मैढा, मुर्गा, दुष्टजन, आदिकों करके परस्परमें दुःख उभार लिया जाता है । अतः तिस प्रकार तीव्र दुःखके अन्तरंगकारण निज उपार्जित कर्मोंके होते संते परस्पर दुःखके उपजानेमें नारकी जीव बहिरंग निमित्तकारण हो जाते हैं ।

ततो नेदं परस्परोदीरितदुःखत्वं नारकाणामसंभाव्यं युक्तिमत्त्वात् ।

तिस कारण युक्तियोंका सद्भाव हो जानेसे यह नारकी जीवोंके परस्परमें उदीरित हुये दुःखसे सहितपना असम्भव नहीं है ।

अन्योदीरितदुःखाश्च ते इत्याह ।

तथा अन्य कारणोंसे भी उदीरणा प्राप्त हुये दुःखोंको धारनेवाले वे नारकी जीव हैं, इस सिद्धान्तको प्रकट करनेके लिये श्री उमास्वामी महाराज अग्रिम सूत्रको कहते हैं ।

संक्लिष्टासुरोदीरितदुःखाश्च प्राक्चतुर्थ्याः ॥ ५ ॥

चतुर्थी भूमिसे पहिले यानी तीसरी तक संक्लेशको प्राप्त हो रहे कतिपय असुरकुमार जातिके देवों करके उदीरणाको प्राप्त किये जा रहे दुःखको झेलनेवाले भी नारकी हैं ।

पूर्वभवसंक्लेशपरिणामोपात्ताशुभकर्मोदयात् सततं क्लिष्टाः संक्लिष्टा असुरनामकर्मोदयादसुराः संक्लिष्टाश्च तेऽसुराश्चेति । संक्लिष्टविशेषणमन्यासुरनिवृत्त्यर्थं, असुराणां गतिविषयनियमप्रदर्शनार्थं प्राक्चतुर्थ्या इति वचनं । आङ्गे ग्रहणं लघ्वर्थमिति चेन्न, संदेहात् ।

पूर्व जन्ममें भावना किये गये अत्यन्त संक्लेश परिणाम करके उपार्जित अशुभ कर्मका उदय हो जानेसे नित्य ही क्लेश युक्त हो रहे जीव संक्लिष्ट कहे जाते हैं । देव गतिकी उत्तरोत्तर भेदरूप असुर नामकर्म प्रकृतिके उदयसे हुये जीव असुर हैं । संक्लिष्ट हो रहे जो वे असुर देव हैं इस प्रकार कर्मधारय वृत्ति करके " संक्लिष्टासुराः " शब्दको बना लेना चाहिये । सम्पूर्ण असुरकुमार देव तो नारकियोंको दुःख नहीं उपजाते हैं । किन्तु अम्बावरीष आदि कोई कोई असुरकुमार ही कलहप्रिय हो रहे उन नारकियोंको भिडाते रहते हैं । इस कारण अन्य भद्र असुरोंकी निवृत्तिके लिये सूत्रमें असुर शब्दका विशेषण " संक्लिष्ट " पद दे रक्खा है । दुःख वेदनाकी उदीरणाके कारण बन रहे संक्लिष्ट असुरोंकी गति तीन पृथ्वियोंमें ही है, इससे नीचे नहीं है । इस गति विषयक नियमका प्रदर्शन करानेके लिये सूत्रमें चतुर्थीसे पहिले पहिले यह वचन कहा है । कोई प्रश्न करता है कि प्राक् शब्दकी अपेक्षा आङ्का ग्रहण लाघवके लिये उचित है " प्राक्चतुर्थ्याः " की अपेक्षा आचतुर्थ्याः कहनेमें परिणामकृत लाघव है । सूत्रकारको एक एक मात्राके लाघवपर लक्ष्य रखना चाहिये । ग्रन्थकार कहते हैं कि यह तुच्छता प्रदर्शक लाघव तो नहीं दिखलाना चाहिये, क्योंकि संदेह हो जायगा । आङ् निपातका अर्थ तद्रहित मर्यादा और तत्सहित अभिविधि दोनों होते हैं । ऐसी दशामें संशय हो सकता है कि चतुर्थी भूमि भी ली गयी है ? अथवा क्या उससे प्रथम तीसरी भूमितक ही असुर जाते हैं ? । ऐसी दशामें कोई चतुर्थी भूमिको भी ले लेते । अतः संदेहकी निवृत्तिके लिये स्पष्ट रूपसे प्राक् शब्दका कथन करना सूत्रकारको समुचित पडता है ।

चशब्दः पूर्वहेतुसमुच्चयार्थः । अनंतरत्वादुदीरितग्रहणस्येहानर्थक्यमिति चेन्न, तस्य वृत्तौ परार्थत्वात् । वाक्यवचनमिति चेन्न, उदीरणहेतुप्रकारप्रदर्शनार्थत्वात् पुनरुदीरितग्रहणस्य । तेन कुंभीपाकाद्युदीरितदुःखाश्चेति प्रतिपादितं भवति । कथं पुनः—

इस सूत्रमें पडा हुआ च शद्ब तो पूर्वमें कहे जा चुके हेतुओंका एकत्रीकरण करनेके लिये है। अर्थात्—तीसरी भूमितक असुरकुमार भी नारकियोंको दुःख उपजाते हैं, और पूर्वसूत्र अनुसार परस्परमें भी उनको दुःखकी उदीरणा की जा रही है। अन्यथा यानी च शद्बका कथन नहीं करनेपर पहिली तीन भूमियोंमें पूर्वोक्त हेतुओंके अभावका प्रसंग आवेगा जो कि इष्ट नहीं है। यहां किसीका आक्षेप है कि पूर्व सूत्रमेंसे अव्यवहित होनेके कारण उदीरित शद्बकी अनुवृत्ति होय ही जायगी। पुनः इस सूत्रमें उदीरित शद्बका ग्रहण करना व्यर्थ है। ग्रन्थकार कहते हैं कि यह तो नहीं कहना। क्योंकि वह पूर्व सूत्रका उदीरित शद्ब तो समास वृत्तिमें दूसरेके लिये विशेषण होकर गौण हो चुका है। अर्थात्—" पदार्थः पदार्थेनान्वेति नत्वेकदेशेन " पदार्थका पूरे पदार्थके साथ अन्वय होता है, एक देशके साथ नहीं। देखो, भृत्यको यदि जल लानेके लिये कहा जाय या भोजन बनना देखनेको कहा जाय तो उस भृत्यका केवल हाथ या आंखें ही नहीं चले जाते हैं, किन्तु अंगोपांगसहित पूरा शरीर जाता है, अथवा कर्मचोर भृत्यका कोई भी अवयव नहीं जाता है। इसी प्रकार समासमें गौण हो चुके केवल उदीरित शद्बकी अनुवृत्ति नहीं हो सकती है। यदि आक्षेपकार पुनः यों कहे कि तब तो और भी अच्छा हुआ। समासितपद नहीं कहकर सूत्रकारको यों वाक्य ही कह देना चाहिये कि " परस्परेण उदीरितदुःखाः, संक्लिष्टासुरैश्च, प्राक् चतुर्थ्याः " अर्थात्—नारकी परस्पर करके उदीरित हुये दुःखवाले हैं और चौथी पृथ्वीसे पहिले संक्लिष्ट असुरों करके उदीरित हुये दुःखको भी भुगत रहे हैं, आचार्य कहते हैं कि यह तो ठीक नहीं। क्योंकि ऐसी दशामें उदीरित शद्ब अवश्य ही व्यर्थ पडेगा। किन्तु आचार्यके व्यर्थ होरहे शद्बमें भी अटूट प्रमेय धन भरा हुआ है। अतः पुनः उदीरित शद्बका ग्रहण करना तो उदीरणाके कारण होरहे इतर प्रकारोंका प्रदर्शन करनेके लिये है, तिस करके यह भी कह दिया गया समझा जाता है कि कुम्भीपाक, लोहघनघात, आदि कारणोंसे भी नारकियोंको दुःख की उदीरणा होरही है। नरकोंमें तप्त लोहेके स्तम्भोंसे चिपटना, तीखे तलवार या छुरेसे काटा जाना, तपे तैलमें डुबो देना, हड्डियांमें पका देना, लोहके मौगरोंसे पीटा जाना, कोल्हूमें पिलना, तथा स्वयं नारकियों द्वारा विक्रिया कर लिये गये रीछ, व्याघ्र, लिहरिया, बिल्ली, नौला, गृद्ध, उल्लू, कौआ, चील, आदि वैक्रियिक देहधारी प्राणियों करके खाया जाना, आदिक कारणोंसे भी भारी दुःख उपजाये जारहे हैं। अब कोई पूंछता है कि सूत्रकारका उक्त सिद्धान्त फिर किस युक्तिके आधारपर समझ लिया जाय ? इसका समाधान करनेके लिये श्री विद्यानन्द स्वामी अग्रिम वार्तिकोंको कहते हैं।

संक्लिष्टैरसुरैर्दुःखं नारकाणामुदीर्यते।
मेषादीनां यथा तादृक्रूपैस्तिसृषु भूमिषु ॥ १ ॥
परासु गमनाभावात्तेषां तद्वासिदेहिनां।
दुःखोत्पत्तौ निमित्तत्वमसुराणां न विद्यते ॥ २ ॥

एवं सूत्रत्रयोन्नीतस्वभावा नारकांगिनः ।
स्वकर्मवशतः संति प्रमाणनयगोचराः ॥ ३ ॥

ऊपरली तीन भूमियोंमें नारकियोंको संक्लिष्ट असुरों करके दुःखकी उदीरणा कराई जाती है जैसे कि तिस जातिके संक्लेश स्वरूपवाले प्रतिमल्ल या मेढा आदिको लडानेवाले कलह प्रिय मनुष्यों करके मेढा, तीतर, बैल, आदिके दुःखोंकी उदीरणा करा दी जाती है। उन असुरकुमारोंका परली चौथी, पांचवीं, आदि भूमियोंमें गमन नहीं होता है। तिस कारण उन चौथी आदि भूमियोंमें निवास करनेवाले शरीरधारी नारकियोंके दुःखकी उत्पत्तिमें उन असुरकुमारोंको निमित्तकारणपना विद्यमान नहीं है। इस प्रकार " नारका नित्याशुभतरलेश्यापरिणामवेदनाविक्रियाः, परस्परोदीरितदुःखाः, संक्लिष्टासुरोदीरितदुःखाश्च प्राक्चतुर्थ्याः " उन तीन सूत्रों करके नारक प्राणियोंके परिणाम आगम-प्रमाणद्वारा भले प्रकार समझ लिये गये हैं। अपने पूर्व उपार्जित कर्मोंकी अधीनतासे नारकी जीव तिस प्रकार अशुभ परिणाम या दुःखोंके भाजन बन रहे हैं। वे तिस प्रकारके नारकी जीव तो प्रमाण और नयके विषय हो रहे जान लिये जाते हैं। अतः आगमके समान युक्तियोंका भी वहां अवकाश है।

प्रमाणं परमागमः स्याद्वादस्तद्विषयास्तावद्यथोक्ता नारका जीवाः साकल्येन तेषां ततः प्रतिपत्तेः नयविषयाश्च विप्रतिपत्तिसमाक्रांतैकदेशप्रत्तिपत्तेरन्यथानुपपत्तेरिति प्रमाणनयैरधिगमो नानानारकाणामूह्यः ।

सर्वोत्कृष्ट आगमप्रमाण स्याद्वाद सिद्धान्त है, उसके विषय हो रहे वे पूर्वोक्त कथन अनुसार नारकी जीव ज्ञानलक्षणप्रत्यासत्ति द्वारा जान लिये गये ही हैं। क्योंकि उस आगमप्रमाणसे उन नारकियोंकी सम्पूर्णरूपसे प्रतिपत्ति हो जाती है तथा नय ज्ञानके भी विषय होरहे नारकी जीव हैं। क्योंकि विवादस्थलमें भले प्रकार प्राप्त हुये विषयकी एक देशसे प्रतिपत्ति होनेकी अन्यथा यानी नय-प्रवृत्तिके विना असिद्धि है, इस प्रकार अनेक नारकियोंका प्रमाण और नय करके अधिगम करना, विचार लेना चाहिये। अर्थात्—वस्तुकी साकल्येन प्रतिपत्ति करानेवाला प्रमाणज्ञान है और वस्तुके एक देशकी प्रतिपत्ति करानेवाला नय है, इनके द्वारा नारकियोंकी सम्पूर्ण व्यवस्था जानी जाती है। नरक भूमियोंके प्रस्तार, इन्द्रकबिल, श्रेणी बिल, पुष्पप्रकीर्णक बिल, उष्णनरक, शीतनरक, संख्यात या असंख्यात योजनवाले बिले, शरीरकी उचाई, भोजन, पान, आदि व्यवस्थाओंको स्याद्वाद सिद्धान्त द्वारा निर्णय कर लेना चाहिये। संक्षेप कथनका लक्ष्य होजाने पर विस्तृत कहनेकी रुचि नहीं होती है। "प्रमाणनयैरधिगमः" यह सूत्र सर्वत्र अन्वित हो रहा है। तदनुसार अल्प रुचिवाले या मध्यम रुचिवाले अथवा विस्तृत विचारवाले श्रोताओंको वैसे वैसे साधनोंद्वारा प्रमेयोंकी प्रतिपत्ति कर लेनी चाहिये।

अथ रत्नप्रभादिनरकेषु त्रिंशल्लक्षादिसंख्येषु यथाक्रमं स्थितिविशेषप्रतिपत्त्यर्थमाह ।

इसके अनन्तर अब श्री उमास्वामी महाराज तीस लाख, पचीस लाख, आदि संख्यावाले रत्नप्रभा आदि भूमियोंमें स्थित हो रहे नरकोंमें यथाक्रमसे उपार्जित आयुष्य कर्म द्वारा हो रही स्थिति विशेषकी प्रतिपत्ति करानेके लिये अग्रिम सूत्रको कहते हैं ।

तेष्वेकत्रिसप्तदशसप्तदशद्वाविंशतित्रयस्त्रिंशत्सागरोपमा सत्त्वानां परा स्थितिः ॥ ६ ॥

उन चौरासी लाख नरकोंमें निवास करनेवाले नारक प्राणियोंकी अनुक्रमसे एक सागर, तीन सागर, सात सागर, दश सागर, सत्रह सागर, बाईस सागर, तेतीस सागर प्रमाण उत्कृष्ट स्थिति है ।

सागर उपमा येषां तानि सागरोपमाणि, सागरस्योपमात्वं द्रव्यभूयस्त्वात् । एकत्रिसप्तदशसप्तदशद्वाविंशतित्रयस्त्रिंशत्सागरोपमाणि यस्या सा तथेत्येकादीनां कृतद्वन्द्वानां सागरोपमविशेषणत्वं ।

अलौकिक मान द्रव्य, क्षेत्र, काल, भाव, भेदोंसे चार प्रकारका है तिनमें द्रव्यमानके संख्याप्रमाण और उपमा प्रमाण दो भेद हैं । उपमा प्रमाणके आठ भेदोंमें सागर नामका भी प्रकार है, जिन मानों या आयुओंकी उपमा लवण समुद्र है, वे सागरोपम हैं । अलौकिक मानोंमें सागरको उपमापना तो जल द्रव्यकी बहुलतासे दिया गया है । अद्धापल्यसे दश कोटाकोटी गुणी बडी और सूच्यंगुलके असंख्यातवें भाग छोटी सागर नामक एक उपमा प्रमाणसे नापी गयी संख्याविशेष है । एक योजन लम्बे, चौडे, गहरे, गर्तको, जन्मसे सात दिन भीतरके मैढाके कर्तरीसे पुनः छिन्न नहीं हो सकें ऐसे बालाग्रोंसे भरकर पुनः सौ सौ वर्ष पीछे निकालते हुये जितना समय लगता है, वह व्यवहार पल्य समझा जाता है । व्यवहार पल्यसे असंख्यात गुणा उद्धारपल्य है, अद्धापल्य तो इससे भी असंख्यात गुण है । एक योजनवाले पल्यके समान दो लाख योजन चौडे और पांच लाख योजन व्यासवाले हजार योजन गहरे लवण समुद्रको वैसे ही रोमोंसे भरा जाय और छह केशोंको घेरनेवाले जलके उलीचनेमें यदि पचीस समय लगें तो पूरे लवण समुद्रको खाली करनेमें कितने समय लगेंगे ? यों त्रैराशिक की जाय तब दश कोटी लब्ध आ जाता है । यह सागर परिमाणकी उपपत्ति है । जिस स्थितिका एक, तीन, सात, दश, सत्रह, बाईस, तेतीस, सागरोपम परिमाण है, वह स्थिति उस प्रकार " एकत्रिसप्तदशसप्तदशद्वाविंशतित्रयस्त्रिंशत् सागरोपमा " कही जाती है । इस प्रकार एक और तीन और सात और दश और सत्रह और बाईस और तेतीस यों द्वन्द्व समास किये जा चुके एकत्रि आदि पदोंको सागरोपमका विशेषण होना समझ लिया जाता है ।

रत्नप्रभादिभिरानुपूर्व्येण संबंधो यथाक्रमानुवृत्तेः । नरकप्रसंगस्तेष्विति वचनादिति चेन्न, रत्नप्रभाद्युपलक्षितानि हि नरकाणि त्रिंशच्छतसहस्रादिसंख्यानि तेष्वित्यनेन परामृश्यंते, साहचर्याद्वा तच्छब्दात्सिद्धिः । ततो यथोक्तसंख्यनरकसाहचर्याद्रत्नप्रभादयो नरकशब्दवाच्याः प्रतीयंते । यद्येवं रत्नप्रभादिष्वधिकरणभूतासु नरकाणां स्थितिः प्रसक्तेति चेत्, सत्त्वानामिति वचनात् । परोत्कृष्टा न पुनरिष्टा परशब्दस्येष्टवाचकस्येहाग्रहणात् ।

दूसरे सूत्रमें पडे हुये " यथाक्रमम् " पदकी अनुवृत्ति कर लेनेसे एक आदिकोंका रत्नप्रभा आदिके साथ आनुपूर्व्य करके संबंध कर लेना चाहिये । यदि यहां कोई यों आक्षेप करें कि सूत्रकी आदिमें " तेषु " ऐसा वचन है । इस कारण तत्पदद्वारा नरकोंका परामर्श किया जाकर नरकोंकी स्थितिको एक, तीन, सागर आदिके होनेका प्रसंग आवेगा । ग्रन्थकार कहते हैं कि यह तो नहीं कहना । क्योंकि रत्नप्रभा आदिके आधेय होकर उपलक्षित हो रहे जो तीस लाख, पच्चीस लाख आदि संख्यावाले नरक हैं, पूर्व परामर्शक तेषु इस पदकरके उन नरकोंका ही परामर्श किया जाता है । अथवा सहचरपनेसे भी उसी शब्दद्वारा कहाजानापन हो रहा है । सहारनपुरका साहचर्य होनेसे सहारनपुरकी स्टेशनको भी सहारनपुर कह दिया जाता है, यहांके गन्नोंको भी सहारनपुर कह देते हैं । अतः रत्नप्रभा आदि भूमियोंको भी नरक शद्ब द्वारा कथन किये जानेकी सिद्धि होजाती है । तिस कारण पूर्वमें यथायोग्य कही गयी संख्याको धारनेवाले नरकोंके साहचर्यसे रत्नप्रभा आदि भूमियां नरक शद्ब द्वारा कहीं जारहीं प्रतीत होजाती हैं । जैसे कि बम्बईसे सहचरित होरहे प्रान्त देशको बम्बई कह देते हैं । पुनः किसीका आक्षेप उठता है कि इस प्रकार तत् शद्ब वाच्य नरकोंसे यदि रत्नप्रभा आदि भूमियोंको पकडा जायगा तब तो अधिकरण होचुकी रत्नप्रभा आदि भूमियोंमें आधेय होरहे नरकोंकी स्थिती एक, तीन, आदि सागरोंकी प्रसंगप्राप्त हुयी । यह स्थिति नारकी जीवोंकी तो नहीं समझी गयी । यों कहनेपर तो ग्रन्थकार कहते हैं कि भाई, इसीलिये तो सूत्रकारने " सत्त्वानां " यह पद ग्रहण किया है । यह स्थिति उन नरकोंमें रहनेवाले प्राणियोंकी है, नरकोंकी नहीं । नरकबिले तो अनादिसे अनन्त कालतक जहांके तहां स्थित हो रहे हैं । परा शद्बका अर्थ उत्कृष्ट है फिर इष्ट अर्थ नहीं । क्योंकि इष्ट अर्थको कहनेवाले पर शद्बका यहां ग्रहण नहीं किया गया है । अतः यह नारकी जीवोंकी उत्कृष्ट स्थिति यों समझ लेनी चाहिये ।

कुतः सोत्कृष्टा स्थितिः सत्त्वानां प्रसिद्धेत्याह ।

कोई पूछता है कि नारक प्राणियोंकी वह उत्कृष्ट स्थिति भला किस प्रमाण या युक्तिसे प्रसिद्ध है ? बताओ, ऐसी ओरका होनेपर श्री विद्यानन्द आचार्य उत्तरवार्त्तिकों द्वारा समाधान कहते हैं ।

नरकेष्वादितैकादिसागरोपमसम्मिता ।
स्थितिरस्यत्र सत्त्वानां सद्भावाच्चाद्भगायुषः ॥ १ ॥

संक्षेपादपरा त्वग्रे वक्ष्यमाणा तु मध्यमा ।
सामर्थ्यादबहुधा प्रोक्ता निर्णेतव्या यथाक्रमं ॥ २ ॥

इन नरकोंमें नारक प्राणियोंकी स्थिति (पक्ष) कहे जा चुके अनुसार एक, तीन, आदि सागरोपमोंसे भले प्रकार नाप ली जाती है (साध्य) जीवोंके तिस तिस प्रकारकी आयुका सद्भाव हो जानेसे (हेतु) इस अनुमान द्वारा नारकियोंकी आयु साध दी जाती है । नारकियोंने पूर्वजन्ममें नरकायुःकर्मका इतना बडा भारी पुद्गलपिण्ड बांध लिया है जिसका कि क्रमक्रमसे उदय आनेपर हजारों वर्ष या असंख्याते वर्षोंमें भोग हो पाता है । अंजुलीका जल शीघ्र निकल जाता है, किन्तु बडी टंकीमें भरे हुये पानीको बूंद बूंद अनुसार निकलते हुये बहुत दिन लग जाते हैं । इस सूत्रमें नारकियोंकी उत्कृष्ट स्थितिका निरूपण किया है । यदि यहां ही जघन्यस्थितिका वर्णन किया जाता तो ग्रन्थका विस्तार हो जाता । अतः संक्षिप्तग्रन्थसे जघन्य स्थिति तो आगे चतुर्थ अध्यायमें कही जानेवाली है। जो कि " नारकाणां च द्वितीयादिषु, दशवर्षसहस्राणि प्रथमायां " इन दो सूत्रों करके कह दी जायगी । उत्कृष्ट स्थिति और जघन्य स्थितिका कण्ठोक्त निरूपण कर देने मात्रसे विना कहे ही सामर्थ्यसे बहुत प्रकारकी मध्यमा स्थिति अच्छी कह दी गयी समझ ली जाती है, जो कि सर्वज्ञ आम्नाय अनुसार चले आ रहे आगम अनुसार निर्णय कर लेने योग्य हैं । नरकोंके उनंचास पटलोंमें भी आगम अनुसार जघन्य, मध्यम और उत्कृष्ट स्थितियोंका निर्णय कर लेना चाहिये ।

परा स्थितिरस्ति प्राणिनां परमायुष्कत्वान्यथानुपपत्तेः । परमायुष्कत्वं पुनः केषांचित्तद्धेतुपरिणामविशेषात्स्वोपात्ताद्भवन्न बाध्यते मनुष्यतिरश्चामायुःप्रकर्षप्रसिद्धेः । तत्र रत्नप्रभायां नरकेषु सत्त्वानां परास्थितिरेकसागरोपमप्रमिताः, शर्कराप्रभायां त्रिसागरोपमप्रमिताः, वालुकाप्रभायां सप्तसागरोपमप्रमिताः, पंकप्रभायां दशसागरोपमप्रमिताः, धूमप्रभायां सप्तदशसागरोपमप्रमिताः, तमःप्रभायां द्वाविंशतिसागरोपमप्रमिताः, महातमःप्रभायां त्रयस्त्रिंशत्सागरोपमप्रमिताः इति वचनसामर्थ्यान्मध्यमा स्थितिरनेकधा यथागमं निर्णीयते । जघन्यायाः स्थितेस्त्वत्र संक्षेपाद्वक्ष्यमाणत्वादित्यलं प्रपंचेन ।

किन्हीं विवादापन्न प्राणियोंकी स्थिति उत्कृष्ट है (प्रतिज्ञा) अन्यथा परम आयुका धारना बनता नहीं है । फिर किन्हीं किन्हीं जीवोंके परम आयुष्यका धारकपना तो उसके कारणभूत हो रहे निज उपार्जित परिणाम विशेषोंसे हो रहा बाधित नहीं है । क्योंकि कतिपय मनुष्य और तिर्यंचोंके आयुष्यका प्रकर्ष हो रहा प्रसिद्ध ही है । अर्थात्—अपने अपने विशेष परिणामोंद्वारा अधिक स्थिति वाले आयुष्य कर्मका उपार्जन कर जीव उत्कृष्ट स्थितियोंको धार रहे प्रसिद्ध हैं । उन स्थितियोंमें यह विवरण समझियेगा कि रत्नप्रभामें विन्यासको प्राप्त हो रहे नरकोंमें स्थित प्राणियोंकी एक सागरोपमको

धार रही उत्कृष्ट स्थिति है और शर्कराप्रभामें नारकियोंकी उत्कृष्ट स्थिति तीन सागरोपम प्रमाण है ; वालुकाप्रभामें नारकियोंकी उत्कृष्ट स्थिति सात सागरोपम परिमित है । पंकप्रभामें नारकियोंकी उत्कृष्ट स्थिति दश सागरोपम प्रमाणसे भरपूर है । धूमप्रभामें नारकियोंकी उत्कृष्ट स्थिति सत्रह सागरोपम परिमाणवाली है । तमःप्रभामें नारकियोंकी उत्कृष्ट स्थिति बाईस सागरोपमसे नाप दी गयी है और सातवां महातमःप्रभामें निवास कर रहे असंख्याते नारकियोंकी उत्कृष्ट स्थिति उपमा प्रमाणद्वारा तेतीस सागरकी परिमित कर दी गयी है । इस प्रकार सूत्रकारने कण्ठोक्त उत्कृष्ट स्थितिका वर्णन कर दिया है । विना कहे ही परिशेष वचनकी सामर्थ्यसे अनेक प्रकारकी मध्यमा स्थितिका आगमको अतिक्रमण नहीं कर निर्णय कर लिया जाता है। क्योंकि " तन्मध्यपतितस्तदग्रहणेन गृह्यते " इस नीति अनुसार उत्कृष्ट और जघन्यके बीचकी मध्यमा स्थिति तो यों ही गम्यमान हो जाती है । इस ग्रन्थमें संक्षेपसे कथन करनेका लक्ष्य रखनेके कारण जघन्य स्थितिको स्वयं सूत्रकार चौथे अध्यायमें कहनेवाले हैं । अतः स्थितिका अधिक विस्तार पूर्वक कथन करनेसे पूरा पडो, बुद्धिमानोंके सन्मुख इंगित (इशारा) मात्र पर्याप्त है । अधिक बढाकर भी यदि लिख दिया जाय फिर भी तो उससे कहीं अधिक लिखे जानेकी आकांक्षायें बनी रहती हैं । " श्रेयसि कस्तृप्यति " ।

इह प्रपंचेन विचिंतनीयं शरीरिणोधोगतिभाजनस्य ।
स्वतत्त्वमाधारविशेषशिष्टं बुधैः स्वसंवेगविरक्तिसिध्दुयै ॥२॥

उपेन्द्रवज्रा छन्दःद्वारा श्री विद्यानन्द स्वामी तृतीय अध्यायके प्रथम आन्हिकको समाप्त करते हुये यहांतक कहे जा चुके प्रकरणका उपसंहार करते हैं कि विद्वान् पुरुषों करके अपने संवेगभाव और वैराग्यभावोंकी सिद्धिके लिये इन छह सूत्रोंमें अधोगतिके पात्र हो रहे वैक्रियिक शरीरधारी नारक जीवोंका आधार विशेषरूपसे सिखा दिया गया निजतत्त्व तो विशेषरूप करके विचार लेने योग्य है, अथवा नारकियोंका निकृष्ट आचार विशेषसे परिशेषमें भोगना पडा उनका निजतत्त्व विचारने योग्य है, जिससे कि बुद्धिमान् जीवोंको संसारसे भीरुता और वैराग्यकी प्राप्ति हो जाय । भावार्थ—नारकी जीवोंका वर्णन करना मुमुक्षु जीवोंके संवेग और वैराग्यका वर्धक है । दशलक्षण-पर्वमें जिनवाणीकी पूजा करते समय तत्त्वार्थसूत्रके अध्याय या सूत्रोंको अर्घ्य चढाया जाता है, इसका तात्पर्य यही है कि इन सूत्रोंके प्रमेयोंको अर्घ्य नहीं चढाते हैं । किन्तु इनके ज्ञानकी हम पूजा करते हैं, जिसके कि संवेग और वैराग्य परिणाम बढें ।

इति तत्त्वार्थश्लोकवार्तिकालंकारे तृतीयाध्यायस्य प्रथममान्हिकं समाप्तं ।

यों शुभ भावनाओंको भावते हुये विवरण कर श्री विद्यानन्द स्वामीने तत्त्वार्थसूत्रके श्लोकवार्तिक अलंकाररूप व्याख्यानमें तृतीय अध्यायका पहिला प्रकरणोंका समुदाय स्वरूप आन्हिक यहांतक समाप्त कर दिया है ।

चला नृलोके ज्योतिष्काः सर्वत्राष्टौ स्थिरा भुवः ।
दुःखार्ता नारका ध्याता संवेगार्थं भवन्तु नः ॥ १ ॥

अधोलोकका वर्णन कर चुकनेपर श्री उमास्वामी महाराज अब मध्यलोक या तिरछे फैल रहे तिर्यक्लोकका वर्णन करते हुये द्वीप, समुद्रोंको समझाते हैं ।

जम्बूद्वीपलवणोदादयः शुभनामानो द्वीपसमुद्राः ॥ ७ ॥

सात राजू लम्बे, एक राजू चौडे, और मेरुसमान एक लाख चालीस योजन ऊंचे मध्यलोकमें या एक राजू लम्बी चौडी और चौदह राजू ऊंचीमेंसे केवल मेरुसम ऊंची इतनी चौकोर त्रसनालीमें इक्षुवर, घृतवर, नन्दीश्वर, ऐसे शुभनामवाले असंख्याते जम्बूद्वीप, धातकी द्वीप, आदिक द्वीप और लवणसमुद्र, कालोदक समुद्र आदिक समुद्र स्वयम्भूरमणपर्यन्त तिरछे गोल रचित हो रहे हैं ।

प्रतिविशिष्टजंबूवृक्षासाधारणाधिकरणाज्जंबूद्वीपः, लवणोदकानुयोगाल्लवणोदः । आदिशब्दः प्रत्येकमभिसंबध्यते तेन जंबूद्वीपादयो द्वीपा लवणोदादयः समुद्रा इति संप्रत्ययः । शुभनामान इति वचनादशुभनामत्वनिरासः ।

अकृत्रिम, अत्यधिक सुन्दर, सपरिवार, जम्बूवृक्षका असाधारणरूपसे अधिकरण होनेसे यह मध्यवर्त्तीद्वीप जम्बूद्वीप कहा गया है । अर्थात्—उत्तरकुरु भोगभूमिमें सुदर्शन नामका पृथ्वीमय, जम्बूवृक्ष, अनादि निधन, रत्नमय, बना हुआ है, जो कि वृक्ष अन्य द्वीपोंमें हो रही साधारण रचनासे असाधारणपनेको धार रहा है । इस जम्बूवृक्षके सहचारसे द्वीपका नाम जम्बूद्वीप पड गया है । वस्तुतः सिद्धान्त यह है कि शङ्ख तो संख्याते ही हैं और ढाई सागरके समयों प्रमाण संख्यावाले द्वीप, समुद्र, असंख्याते हैं । ऐसी दशामें उन द्वीपोंमें लाखों जम्बूद्वीप होंगे और लाखों ही लवणसमुद्र नामको धारनेवाले समुद्र होंगे । करोडों धातकी खण्ड द्वीपोंकी सम्भावना है । अतः इस मध्यवर्ती द्वीपकी जम्बूद्वीप यह संज्ञा अनादिकालसे यों ही निमित्तान्तरानपेक्ष चली आ रही है । यही उत्तर धीमानोंको संतोषकारक है । लवण समुद्रके जलका स्वाद नोंन मिले हुये जल सरीखा है । अतः लवणमिश्रितजल सरिखे जलका योग हो जानेसे पहिले समुद्रका नाम लवणोद पड गया है । द्वन्द्व समासके अन्तमें पडे हुये आदि शब्दका सम्पूर्ण पदोंमेंसे प्रत्येकपदके साथ सम्बन्ध कर लिया जाता है । तिस आदि शब्द करके जम्बूद्वीप आदिक द्वीप और लवणोद आदि अनेक समुद्र यह भले प्रकार निर्णय हो जाता है । सूत्रमें " शुभनामानः " ऐसा कथन करनेसे द्वीप समुद्रोंके अशुभनाम सहितपनका निराकरण हो जाता है । अर्थात्—जम्बूद्वीप, लवणोद, धातुकीखण्ड, कालोद, पुष्करवर, पुष्करोद, वारुणीवर, वारुणोद, क्षीरवर, क्षीरोद, घृतवर, घृतोद, इक्षुवर, इक्षूद, नन्दीश्वर, नन्दीश्वरोद, अरुणवर, अरुणोद, अरुणाभासवर, अरुणाभासोद, कुण्डलवर, कुण्डलोद, रुचकवर, रुचकवरोद, भुजगवर, भुज-

गोद, आदि शुभ नामवाले द्वीप समुद्र हैं। विटद्वीप, क्षारद्वीप, उल्लकद्वीप, वक, विडाल, उष्ट्र, तप्त, संप्रज्वलित, आदि अशुभ संज्ञाओंको धारनेवाले द्वीप समुद्र नहीं हैं।

किं विष्कंभाः किं परिक्षेपिणः किमाकृतयश्च ते इत्याह।

यहां प्रश्न कि जम्बूद्वीप, लवणसमुद्र आदिक कितनी कितनी चौडाईको धारते हैं ? और किस किसका परिक्षेप (घेरा) रखनेवाले हैं ? तथा कैसी कैसी आकृति यानी रचनाको प्राप्त हो रहे हैं ? ऐसी जिज्ञासा होनेपर श्री उमास्वामी महाराज अग्रिम सूत्रका उच्चारण करते हैं।

द्विर्द्विर्विष्कंभाः पूर्वपूर्वपरिक्षेपिणो वलयाकृतयः ॥ ८ ॥

जम्बूद्वीपको आदि लेकर असंख्यात द्वीप और लवण समुद्रको आदि लेकर असंख्यात समुद्र ये सब दूने दूने विष्कम्भ यानी विस्तारको लिये हुये विराज रहे हैं। पहिले पहिले द्वीप या समुद्रको परला परला द्वीप या समुद्र परिक्षेप यानी वेष्टित (लपेटे) किये हुये है तथा ये सभी कंकणकीसी आकृतिको धारे हुये चारों ओरसे गोल हैं।

द्विर्द्विरिति वीप्साभ्यावृत्तेर्वचनं विष्कंभद्विगुणत्वव्याप्त्यर्थं, पूर्वपूर्वपरिक्षेपिण इति वचनादनिष्टनिवेशनिवृत्तिः, वलयाकृतय इति वचनाच्चतुरस्रादिसंस्थाननिवृत्तिः। जंबूद्वीपस्य द्विर्विष्कंभत्वपूर्वपरिक्षेपित्ववलयाकृतित्वाभावादव्यापीनि विशेषणानीति चेत् न, जंबूद्वीपस्यैतदपवादलक्षणस्य वक्ष्यमाणत्वात्। ' तन्मध्ये ' इत्यादि सूत्रस्यानंतरस्य सद्भावात्।

सूत्रमें द्विर् द्विर् इस प्रकार वीप्सापूर्वक अभ्यावृत्ति होनेसे (का) जो कथन किया गया है वह चौडाईके दूनेपनको व्यापक करनेके लिये है। एक लाख योजन चौडे जम्बूद्वीपसे दूना दो लाख योजन चौडा लवणसमुद्र है, और लवण समुद्रसे दूना चार लाख योजन चौडा धातुकी खण्ड द्वीप है। इस प्रकार दूनी दूनी चौडाई सर्वत्र समझ लेनी चाहिये। यहां द्विः द्विः ऐसी वीप्सा और अभ्यावृत्तिका सूचक सुच् प्रत्यय भी दो बार किया है इससे अन्तके स्वयम्भू रमणसमुद्र पर्यंत अधिक दूरवर्ती असंख्याते स्थानोंमें दूनी दूनी चौडाईका अन्वय वहा दिया जाता है, जिससे पचास, सौ, द्वीप ही दूने दूने चौडे हो सकते हैं, आगेके द्वीप नहीं, इस अनिष्ट अर्थकी निवृत्ति होजाती है। शब्दप्रयोग करनेवाले मनुष्यकी एक ही बार अनेकोंमें व्याप्त करनेकी इच्छाको वीप्सा कहते हैं। " वीप्सार्थे पदस्य " इस सूत्रसे द्विः होजाता है। वीप्सा अर्थ बोध्य होनेपर पदको द्वित्व होजाता है। तथा सूत्रकारके " पूर्वपूर्वपरिक्षेपिणः " इस वचनसे अनिष्ट सन्निवेशकी निवृत्ति होजाती है, जिससे कि ग्राम उपवन, नगर, प्रासाद, आदिके समान उन द्वीप समुद्रोंका अनिष्ट विनिवेश नहीं समझ लिया जाय। जम्बूद्वीप लवण समुद्रसे और लवण समुद्र धातुकी खण्डसे वेष्टित होरहा है। यों अन्तके स्वयम्भू रमणतक लगा लेना। तथा " वलयाकृतयः " इस वचनसे चौकोर, तिकोने, छहकोने, अठपैल, आदि

अनिष्ट संस्थानकी निवृत्ति होजाती है । कोई कोई अनुमान प्रेमी विद्वान् साधारण स्वरूपके प्रतिपादक विशेषणोंका निरादर कर अव्यभिचारी उद्देश्य दलको हेतु और विधेय दलको साध्य बनाते हुये सर्वत्र विधायक वाक्योंको अनुमान मुद्रामें गढ लेते हैं । तदनुसार इस सूत्रमें कहे गये १ द्विर्द्विर्विष्कंभाः, २ पूर्वपूर्वपरिक्षेपिणः, ३ वलयाकृतयः, इन तीन विशेषणोंके साथ और जम्बूद्वीप लवणसमुद्र आदि इस विशेष्य दलके साथ लक्ष्यलक्षणभाव और हेतु हेतुमद्भाव बना लेना चाहिये। तभी लक्षणके अव्याप्ति अतिव्याप्ति, असम्भव, दोषोंका निवारण और हेतुके व्यभिचार, विरोध आदि दोषोंका प्रत्याख्यान करना अच्छा शोभता है । यहां किसीकी शंका है कि आपने जम्बूद्वीपको आदि लेकरके सभी द्वीप समुद्रोंको उद्देश्य दलमें डालकर विधेयांश रूपसे यह सूत्र कहा है, किन्तु सबके आदिवर्ती जम्बूद्वीपके दूना चौडापन और पूर्वको घेरे रहना तथा कंकणकीसी आकृतिका धारकपना नहीं घटित होता है । इस कारण ये लक्षणकोटिमें पडे हुये तीनों विशेषण अव्याप्ति दोषसे ग्रसित हैं, अथवा अनुमानमुद्रा अनुसार तुम्हारे तीनों हेतु भागासिद्ध हेत्वाभास हैं । यदि अतद्गुण सम्यग्ज्ञान बहुव्रीहि समासका आश्रय कर जिनके आदिमें जम्बूद्वीप हैं यों अर्थ करते हुये जम्बूद्वीपको टाल दिया जायगा तो लवणसमुद्र भी टल जायगा, जो कि इष्ट नहीं है। साथमें जम्बूद्वीपके शुभनामपनका और द्वीपपनका भी निराकरण बन बैठेगा। अतः " शुक्लवाससमानय " इसके समान तद्गुण संविज्ञान बहुव्रीहिका आश्रय ही लेना पडेगा। ऐसी दशामें हमारी शंका परिपुष्ट होजाती है । आचार्य कहते हैं कि यह तो नहीं कहना । क्योंकि जम्बूद्वीपको छोडकर अन्य सम्पूर्ण द्वीपसमुद्रोंमें ये तीनों लक्षण घटित होते हैं। जब कि जम्बूद्वीपके लिये " तन्मध्ये मेरुनाभिः " इत्यादि अव्यवहित उत्तरवर्ती सूत्रका सद्भाव है तो उस अपवाद मार्गको टालकर उत्सर्ग विधियां प्रवर्तेंगी । इन तीनों लक्षणोंका अपवाद कर जम्बूद्वीपका लक्षण निकट भविष्यमें कह दिया जायगा, अतः अव्याप्ति दोषको बालाग्र भी स्थान नहीं मिलता है । " अपवादपथं परित्यज्योत्सर्गविधयः प्रवर्तन्ते " ।

क्व पुनरिमे द्वीपसमुद्रा इत्याह ।

फिर ये अनेक द्वीप और असंख्य समुद्र भला कहां स्थित होरहे हैं ? ऐसी जिज्ञासा होनेपर श्री विद्यानन्द स्वामी समाधानको कहते हैं ।

सप्ताधो भूमयो यस्मान्मध्यलोको बलाद्गतः ।
तत्र द्वीपसमुद्राः स्युः सूत्रद्वितयवर्णिताः ॥ १ ॥

जिस कारणसे अधोलोकमें सात नीचे नीचे भूमियां कही जा चुकी हैं। अतः बिना कहे ही सामर्थ्यसे अर्थापत्या मध्यलोक जान लिया ही जाता है । अर्थात्—अधोलोकसे ऊपर ऊर्ध्वलोक नियत ही है । तथा ऊर्ध्व और अधःके बीचका मध्यलोक बिना कहे यों ही समझ लिया जाता है । उस मध्यलोकमें अनेक द्वीप, समुद्र, हो सकते हैं जो कि सूत्रकारने उक्त दो सूत्रोंसे वर्णित कर दिये हैं ।

ऊर्ध्वाधोलोकवचनसामर्थ्यान्मध्यलोकस्तावद्वत एव यस्मादधोरत्नप्रभायाः सप्तभूमयः प्रतिपादितास्तस्मिन् मध्यलोके द्वीपसमुद्राः संक्षेपादभिहिताः सूत्रद्वयेन प्रपंचतोसंख्येयास्ते यथागमं प्रतिपत्तव्याः ।

ऊर्ध्व लोक और अधोलोकके कथन कर देनेकी सामर्थ्यसे मध्यलोक तो अपने आप जान लिया जाता ही है जिस कारणसे कि अधोलोकमें रत्नप्रभा आदिक सात भूमियां कही जा चुकी हैं। उस मध्यलोकमें द्वीप समुद्र हैं जो कि संक्षेपसे दो सूत्रों करके श्री उमास्वामी महाराजने कह दिये हैं विस्तारसे कथन करनेपर वे द्वीप समुद्र पचीस कोटा कोटी उद्धार पल्योंके समय प्रमाण नियत संख्या-वाले असंख्यात हैं। उनको आप्तोक्त आगम अनुसार समझ लेना चाहिये। लवण समुद्रका जल ऊंचा उठा हुआ है, पुष्कर द्वीपके मध्यमें मानुषोत्तर पर्वत पडा हुआ है, नन्दीश्वर द्वीपमें सोलह बावडी और बावन जिन चैत्यालय अनादि निधन बने हुये हैं, ढाई द्वीपसे बाहर तिर्यक्लोकमें जघन्य भोगभूमिकी सी रचना है। अन्तिम आधे द्वीप और अन्तके समुद्र तथा मध्यलोककी त्रसनालीके चारों कोनोंमें कर्म-भूमिकीसी प्रक्रिया है। मोक्षमार्गकी व्यवस्था नहीं है। तथापि पांचवें गुणस्थानको भी धारनेवाले असंख्य तिर्यंच वहां स्वयंप्रभ पर्वतके परली ओर पाये जाते हैं, इत्यादिक विशेष व्याख्यानको आकर ग्रन्थोंके अनुसार समझ लेना चाहिये।

क पुनरयं जंबूद्वीपः कीदृशश्चेत्याह ।

यह जम्बूद्वीप फिर कहां और किस प्रकारका व्यवस्थित हैं ? यों जिज्ञासा होनेपर श्री उमा-स्वामी महाराज उत्तरवर्ती सूत्रको कहते हैं।

तन्मध्ये मेरुनाभिर्वृत्तो योजनशतसहस्रविष्कंभो जंबूद्वीपः

उन सम्पूर्ण पूर्वोक्त द्वीप समुद्रोंके मध्यमें जम्बूद्वीप विराजमान है और उस जम्बूद्वीपके ठीक मध्यमें सुमेरुपर्वत नाभिके समान व्यवस्थित है। जम्बूद्वीप थालीके समान गोल है। और एक लाख योजन चौडा है।

तच्छब्दः पूर्वद्वीपसमुद्रनिर्देशार्थः। जंबूद्वीपस्य निर्देशप्रसंगः पूर्वोक्तत्वाविशेषादिति चेत्, तस्य प्रतिनियतदेशादितया प्रतिपाद्यत्वात् तत्परिक्षेपिणामेव परामर्शोपपत्तेः। तर्हि पूर्वोक्तसमु-द्रद्वीपनिर्देशार्थस्तच्छब्द इति वक्तव्यं जंबूद्वीपपरिक्षेपिणां समुद्रादित्वादिति चेन्न, स्थितिक्रमस्या विवक्षायां पूर्वोक्तद्वीपसमुद्रनिर्देशार्थ इति वचनाविरोधात्, यत्र कुत्रचिदवस्थितानां द्वीपानां समुद्राणां च विवक्षितत्वात्। द्वीपशब्दस्याल्पाच्तरत्वाच्च द्वंद्वे पूर्ववचनेपि समुद्रादय एवार्थान्न्या-यात् परामृश्यंते। तत इदमुक्तं भवति तेषां समुद्रादीनां मध्यं तन्मध्यं तस्मिन् जंबूद्वीपः।

सूत्रमें पडा हुआ तत् शद्ध तो पूर्वमें कहे जा चुके द्वीप, समुद्रों, का परामर्श करनेके लिये है। यहां कोई शंका करता है कि जब पूर्वमें कहा जा चुकापन जम्बूद्वीपमें विशेषतारहित है तो जम्बूद्वीपके निर्देश हो जानेका भी प्रसंग हो जायगा। अर्थात्—तत् शद्ध करके जब सभी द्वीप समुद्रोंका आकर्षण हो जाता है तब तो अन्यद्वीप समुद्रोंके समान उस जम्बूद्वीपके मध्यमें भी जम्बूद्वीपके विराजनेका प्रसंग आता है, जो कि असंगत है। कैसा भी नरम वस्त्र होय या छोटा घडा होय स्वयं अपने मध्यभागमें पूरा नहीं समा सकता है। निश्चयनयसे भी अपने परिपूर्ण निजस्वरूपमें भले ही पदार्थ ठहर जाय, किन्तु अपने किंचित् मध्यभागमें तो कोई वस्तु नहीं ठहर पाती है। यों शंका करनेपर तो आचार्य कहते हैं कि प्रतिनियत हो रहे देशमें स्थित होने या प्रतिनियत आकार लम्बाई, चौडाई, आदि रूप करके वह जम्बूद्वीप तो जब समझाने योग्य ही हो रहा है। अतः उस जम्बूद्वीपको घेरे रहनेवाले समुद्र और द्वीपोंका ही तत् शद्ध द्वारा परामर्श होना युक्त है। जैसे कि ग्रन्थके बीचका पत्र निकाल लो या पचीस विद्यार्थियोंके बीचके विद्यार्थीको बुला लाओ। यहां प्रतिपादनीय नियत व्यक्तिको अगण्य कर शेष बहुभागका मध्य पकड लिया जाता है। पुनरपि किसीका आक्षेप है कि तब तो पूर्वोक्त समुद्र और द्वीपोंके निर्देशके लिये तत् शद्ध है यों कहना चाहिये था। क्योंकि जम्बूद्वीपको परिक्षेप (घेरा) करनेवाले द्वीप, समुद्रोंमें सबका आदिभूत लवण समुद्र है। अतः उन समुद्र और द्वीपोंके मध्यमें जम्बूद्वीप है, यह कहना ठीक है। किन्तु उन द्वीप समुद्रोंके मध्यमें जम्बूद्वीप है यों कहनेपर तो पहिले द्वीपपदसे जम्बूद्वीप ही पकडा जायगा। ऐसी दशामें जम्बूद्वीपके मध्यमें स्वयं जम्बूद्वीपका विराज जाना होनेसे हमारी पूर्वोक्त आत्माश्रय दोषवाली शंका परिपुष्ट हो जाती है। पहिले द्वीपपदसे यदि घातकी खण्ड लिया जाय तब तो लवण समुद्र द्वारा जम्बूद्वीपका घिरा रहना छूट जायगा। अब आचार्य कहते हैं कि यह तो नहीं कहना क्योंकि द्वीप, समुद्रों की स्थितिके क्रमकी नहीं विवक्षा करते सन्ते पूर्वोक्त द्वीप समुद्रोंके निर्देशके लिये तत शद्ध है। इस हमारे वचनका कोई विरोध नहीं आता है। जहां भी कहीं आगे या पीछे अवस्थित हो रहे द्वीप और समुद्रोंकी विवक्षा यहां उपजायी गयी है। अतः भले ही जम्बूद्वीपको सबसे पहिले घेरनेवाला लवण समुद्र है, तो भी इस स्थितिके क्रमका विचार नहीं कर श्री उमास्वामी महाराजने उन द्वीप समुद्रोंके मध्यमें जम्बूद्वीपका विन्यास हो रहा कह दिया है। यद्यपि जम्बूद्वीपको घेरनेवाले द्वीप और समुद्रोंमें द्वीपोंकी अपेक्षा समुद्रोंकी संख्या एक अधिक है। तथा सबकी आदिमें जम्बूद्वीपका घेरा देनेवाला भी समुद्र ही है। सबके अन्तमें भी समुद्र पडा हुआ सबको घेर रहा है, फिर भी हम क्या करें व्याकरणके नियमोंकी अधीनतासे शद्धोंका उच्चारण करनेके लिये हम या सूत्रकार महाराज पराधीन हैं। द्वंद्व समासमें जिस पदमें अल्पसे अल्प अच् (स्वर) होंगे वह पद पहिले आजायगा। चाहे द्वीप और समुद्र यों समास करो अथवा अपनी इच्छानुसार समुद्र और द्वीप यों इतरेतर योग करो द्वीप शद्धका पहिले निपात होकर

" द्वीपसमुद्र " शद्ध बन जाता है । तेलमें सलिलके डालनेपर या जलमें तेलको गिरा देनेपर तेल ही ऊपर आजायगा । यहां भी समुद्र शद्धमें तीन स्वर हैं और द्वीप शद्धमें दो अच् हैं अतः अल्प अच् सहितपना होनेसे भले ही शद्धसंबंधी न्यायसे द्वंद्वमें द्वीप शद्धका पूर्वमें उच्चारण होजाय तो भी अर्थसम्बन्धी न्यायसे द्वीप समुद्रपदसे समुद्र आदिका ही परामर्श किया जाता है । तिस कारणसे सूत्रकार द्वारा यह कह दिया गया समझा जाता है कि उन समुद्र आदिकोंके मध्यको इस सूत्रमें तन्मध्यपदसे लिया गया है । उन समुद्र आदिकोंके मध्यमें जम्बूद्वीप है। यद्यपि " जंबूद्वीपलवणोदादयः शुभनामानो द्वीपसमुद्राः " इस सूत्रमें शद्दशास्त्र और अर्थशास्त्र दोनोंके अनुसार द्वीपसमुद्राः कहना शोभता है । अन्यथा जम्बूद्वीपको समुद्रपना और लवणोदको द्वीपपना प्राप्त हो जायगा । फिर भी " द्विर्द्विर्विष्कंभाः पूर्वपूर्वपरिक्षेपिणो वलयाकृतयः " और " तन्मध्ये मेरुनाभिर्वृत्तो योजन शतसहस्र-विष्कंभो जम्बूद्वीपः " इन दोनों सूत्रोंमें अर्थसम्बन्धी न्यायके अनुसार समुद्र, द्वीप, यों समाम्नाय करनेसे समीचीन प्रतिपत्ति हो जाती है । यथायोग्य सन्तोष हो जानेपर फिर भी कुचोद्योंका तांता नहीं तोडनेके लिये सदा मुंह उठाये रखना गम्भीर शास्त्रीय विद्वानोंको शोभा नहीं देता है ।

स च मेरुनाभिरुपचरितमध्यदेशस्थमेरुत्वात् । वृत्तो न चतुरस्रादिसंस्थानः । तत्परि-क्षेपिणां वलयाकृतिवचनादेव तस्य वृत्तत्वं सिद्धमिति चेन्न, चतुरस्रादिपरिक्षेपिणामपि वलया-कृतित्वाविरोधात् । योजनशतसहस्रविष्कंभ इति वचनात् तद्द्विगुणद्विगुणविष्कंभादिनिर्णयः शेषसमुद्रादीनां कृतो भवति । एवं च ।

और वह जम्बूद्वीप उभरी हुई नाभिके समान मेरुको मध्यमें धार रहा है । क्योंकि उसके उपचारसे माने गये मध्यदेशमें मेरु स्थित हो रहा है । मेरुस्थानको जम्बूद्वीपका उपचारसे मध्यभाग यों माना गया है कि लोकका मध्य तो सुदर्शन मेरुके जडमें केन्द्रीभूत हो रहे आठ प्रदेश हैं । अतः मध्यलोक स्वयं ऊर्ध्वलोकमें विराज रहा उपचरित है । अधोलोकसे ऊपर और ऊर्ध्वलोकके निचले भागमें सात राजू लम्बे, एक राजू चौडे और मेरुसम ऊंचे स्थानको यदि मध्यलोक माना जाता है तो इसका ठीक मध्य भी सुदर्शन मेरुकी जडमें स्थित आठ प्रदेशोंसे पचास हजार बीस ५००२० योजन ऊपर चलकर चार प्रदेश मिलेंगे । जहां कि जम्बूद्वीप कथमपि विद्यमान नहीं है, वहां तो सुदर्शन मेरु खडा हुआ है । हां, ऊर्ध्व अधो दिशाका लक्ष्य नहीं कर केवल मध्यलोकके निचले हजार योजन टुकडेकी पूर्व, पश्चिम, दक्षिण, उत्तर, चार ही दिशाओंका मध्यभाग लिया जाय तो जम्बूद्वीपको मध्यमें स्थित हो रहा कह सकते हैं । वज्रा पृथिवीके उपरिम मध्यवर्ती समतल प्रदेशोंपर मेरु पर्वत धरा हुआ है, वह लोकका मध्य भले ही कह दिया जाय, किन्तु वह स्थल जम्बूद्वीपका मध्य तो कथमपि नहीं कहा जा सकता है । अतः मेरुके (मेरुकी जडके) ठहरनेके स्थानको जम्बूद्वीपका मध्य उपचारसे माना गया है । वह जम्बूद्वीप

" वृत्तः " यानी चकरेके समान गोल है। गेंदके समान गोल या चौकोर, तिकोना, आदि संस्थानोंको धारनेवाला नहीं है। यहां कोई आक्षेप करता है कि उस जम्बूद्वीपका घेरा देकर फैल रहे द्वीप समुद्रोंकी आकृतिको पूर्व सूत्रमें कंकणके समान कह देनेसे ही उस जम्बूद्वीपका चाकीके समान गोलपना स्वतः सिद्ध हो जाता है। पुनः इस सूत्रमें " वृत्तः " यानी रुपयाके समान गोल कहनेकी क्या आवश्यकता है। ग्रन्थकार कहते हैं कि यह तो नहीं कहना। क्योंकि चौकोर, छह कोन, तिकोने आदि आकारवाले पदार्थको घेरा देनेवाले अन्य द्वीप समुद्रोंके भी कंकण आकृतिधारीपनका कोई विरोध नहीं है। जैसे कि चौकोर प्रासादको गोल वेदिकासे घेरा जा सकता है। गोल फैली हुई गढकी ऊंचा भीतोंसे भीतरके तिकोने, छह पैद्ध महल या कोठियां भी घेर ली जाती हैं। गोल सूर्य मण्डलपर अनेक चौकोर महल बने हुये हैं। भले ही कुछ स्थान रीता पडा रहा रहे, इससे हमें क्या प्रयोजन है ? घेरनेवाला पदार्थ दूरवर्ती गोल होकर मध्यवर्त्ती कैसे भी तिकोने, चौकोने, पदार्थको परिक्षेप कर बैठेगा। देखो छह कुलाचलों या देवारण्य, भूतारण्यको, जम्बूद्वीपकी वेदिका वेढ रही है, अतः जम्बूद्वीपकी ठीक रचनाको समझानेके लिये इस सूत्रमें वृत्त शद्ध कहा है। इस सूत्रमें यों सौ हजार (एक लाख) योजन चौडे जम्बूद्वीपका कथन कर देनेसे शेष बचे हुये समुद्र आदिकोंकी उस जम्बूद्वीपसे दुगुनी दुगुनी, चौडाई और पूर्व पूर्वका परिक्षेप करना आदिका निर्णय कर दिया समझ लिया जाता है। अर्थात्—शेष समुद्रोंकी दूनी दूनी चौडाई किसकी अपेक्षासे समझी जाय ? इसके लिये पहिले जम्बूद्वीपको एक लाख योजन चौडा कहा है। द्वीप समुद्रोंकी दूनी दूनी चौडाई तो ग्राम, नगर, नदी, पर्वत, आदिके समान रचना होनेपर भी सम्भव जाती है। अतः " पूर्वपूर्वपरिक्षेपिणः " कहना सार्थक है तिकोने, चौकोने, होम कुण्डोंकी कटनियोंके समान दूनी दूनी चौडाई या पूर्व पूर्वको घेरे रहना तो त्रिकोण, चतुष्कोण पदार्थका भी संभव जाता है। अतः द्वीप समुद्रोंकी आकृति वलयके समान कहना वस्तुस्थितिका द्योतक है और यों इस प्रकार जम्बूद्वीपका वर्णन कर देनेपरः—

तन्मध्ये मेरुनाभिः स्याज्जंबूद्वीपो यथोदितः।
सूत्रेणैकेन निःशेषकुमतानां व्यपोहनात् ॥ १ ॥

उन समुद्र द्वीपोंके मध्यमें मेरुको नाभिके समान धारनेवाला जम्बूद्वीप है जो कि आर्ष आम्नाय अनुसार हमने एक सूत्र करके स्पष्ट बखान दिया है, इतनेसे ही सम्पूर्ण खोटे मतोंका निराकरण होजाता है।

सकलसर्वथैकांतनिराकरणे हि न्यायबलाद्विहिते स्याद्वाद एव व्यवतिष्ठते परमागमः, स च यथोदितजंबूद्वीपप्रकाशक इति भवेदेवं सूत्रितो जंबूद्वीपः सर्वथा बाधकाभावात् अत्र।

सर्वथा एकान्तवादी पण्डितमन्योंके सम्पूर्ण एकान्त मतोंका न्यायकी सामर्थ्यसे निराकरण कर चुकनेपर जिनोक्त स्याद्वाद सिद्धान्त ही परम आगम व्यवस्थित होजाता है, और वह आप्तोक्त आगम

ही आम्नायका अतिक्रमण नहीं कर कहे जा चुके जम्बूद्वीपका प्रकाशक हो सकता है। इस प्रकार एक सूत्र द्वारा जंबूद्वीपका यों सूचन कर दिया जा चुका है। क्योंकि इस आगममें सभी प्रकारोंसे बाधक प्रमाणोंका अभाव है ।

तत्र कानि क्षेत्राणीत्याह ।

उस जंबूद्वीपमें कितने निवासक क्षेत्र हैं ? ऐसी विनीत शिष्यकी बुभुत्सा होनेपर श्री उमास्वामी महाराज अग्रिम सूत्रको कहते हैं ।

भरतहैमवतहरिविदेहरम्यकहैरण्यवतैरावतवर्षाः क्षेत्राणि ॥

उस जंबूद्वीपमें छह कुलाचलोंसे विभक्त होरहे भरत वर्ष १ हैमत वर्ष २ हरिवर्ष ३ विदेह वर्ष ४ रम्यक वर्ष ५ हैरण्यवत वर्ष ६ और ऐरावत वर्ष ७ ये सात क्षेत्र पूर्व पश्चिम लंबे और उत्तर, दक्षिण, चौडे व्यवस्थित होरहे हैं ।

भरतक्षत्रिययोगाद्भरतो वर्षः अनादिसंज्ञासंबंधत्वाद्वा आदिमदनादिरूपतोपपत्तेः । स च हिमवत्समुद्रत्रयमध्ये ज्ञेयः । तत्र पंचाशद्योजनविस्तारस्तदर्धोत्सेधः सक्रोशषड्योजनावगाहो रजताद्रिर्विजयार्धोन्वर्थः सकलचक्रधरविजयस्यार्धसीमात्मकत्वात् ।

दक्षिण ओरके पहिले क्षेत्रकी " भरत " यह संज्ञा कैसे बन रही है ? इसका उत्तर यह है कि प्रत्येक अवसर्पिणीके चौथे कालकी आदिमें भरत नामका पहिला चक्रवर्ती इसके छह खण्डोंको भोगता है । अतः भरत नामके क्षत्रियका स्वस्वामिभाव सम्बन्ध हो जानेसे पहिले क्षेत्रको भरतवर्ष कहते हैं, अथवा दूसरा सिद्धान्त उत्तर यह है कि जगत् अनादि है, अनादिकालीन निज परिणतिके अनुसार इसकी भरतसंज्ञा चली आ रही है । वैयाकरणोंने जैसे शब्दके व्युत्पन्न और अव्युत्पन्न दो पक्ष स्वीकार किये हैं, मीमांसक और मांत्रिकोंने तो शब्दकी अनादितापर ही सन्तोष प्रकट किया है । उसी प्रकार भरतक्षत्रियके योगसे आदिमान् स्वरूपसे सहितपना अथवा अनादिकालीन संज्ञाका सम्बन्ध हो जानेसे भरतवर्षको अनादिस्वरूपपना समुचित समझ लिया जाता है । वह भरतवर्ष तो उत्तर दिशामें हिमवान् और पूर्व, दक्षिण, पश्चिम, दिशाओंमें तीनो ओरसे धर रहे तीन समुद्रोंके मध्यमें विराज रहा जान लेना चाहिये । उस भरतक्षेत्रके ठीक बीचमें फैल रहा पूर्व, पश्चिम, लम्बा और दक्षिण उत्तर पचास योजन चौडा तथा उससे आधा पचीस योजन ऊंचा एवं एक कोससहित छह योजन यानी सवा छह योजन गहरा रजतबहुल एक विजयार्द्ध नामक पर्वत है जो कि सम्पूर्ण चक्रवर्तीके विजयकी आधी सीमा स्वरूप होनेसे " विजयार्द्ध " इस अन्वर्थ नामको धारता है । अर्थात्—उसका नाम अपने वाच्य अर्थको लिये हुये ठीक घट जाता है ।

हिमवतोऽदूरभवः सोस्मिन्नस्तीति वा हैमवतः स च क्षुद्रहिमवन्महाहिमवतोर्मध्ये, तन्मध्ये शब्दवान् वृत्तवेदाढ्यः । हरिवर्णमनुष्ययोगाद्धरिवर्षः स निषधमहाहिमवतोर्मध्ये,

तन्मध्ये विकृतवान् वेदाढ्यः। विदेहयोगाज्जनपदेपि विदेहव्यपदेशः निषधनीलवतोरंतरे तत्संनिवेशः। स चतुर्विधः पूर्वविदेहादिभेदात्। रमणीयदेशयोगाद्रम्यकाभिधानं नीलरुक्मिणोरंतराले तत्संनिवेशः तन्मध्ये गन्धवान् वृत्तवेदाढ्यः! हिरण्यवतोऽदूरभवत्वाद्धैरण्यवतव्यपदेशः रुक्मिशिखरिणोरंतरे तद्विस्तारः तन्मध्ये माल्यवान् वृत्तवेदाढ्यः। ऐरावतक्षत्रिययोगादैरावताभिधानं शिखरिसमुद्रत्रयांतरे तद्विन्यासः, तन्मध्ये पूर्ववद्विजयार्धः।

हिमवान् पर्वतसे जो दूर नहीं किन्तु निकटमें विद्यमान हो रहा हैमवतक्षेत्र है अथवा वह हिमवान् पर्वत जिस देशमें है वह हैमवत नामक वर्ष है। हिमवान् शब्दसे "अदूरभवश्च" या "तदस्मिन्नस्तीति देशे तन्नाम्नि" सूत्रोंद्वारा अण्प्रत्यय करनेपर "हैमवत" शब्द बन जाता है और वह हैमवतक्षेत्र तो लघु हिमवान् पर्वतसे उत्तरकी ओर और महाहिमवान् पर्वतसे दक्षिणकी ओर मध्यमें तिष्ठा है। उस हैमवत क्षेत्रके मध्यमें शब्दवान् नामका वृत्तवेदाढ्य पर्वत है। ढोलके समान गोल होनेसे वृत्त माना गया है। इसकी प्रदक्षिणा देकर रोहितास्या नदी पश्चिम समुद्रकी ओर बही जाती है और प्रदक्षिणा करती हुई रोहित नदी पूर्वकी ओर बह जाती है। हरि यानी सिंहके वर्णसमान शुक्ल वर्णवाले मनुष्यों के योगसे हरिवर्ष क्षेत्र निरूपित हो रहा है। वह हरिवर्ष निषध पर्वतके दक्षिणकी ओर और महाहिमवान्के उत्तरकी ओर तथा पूर्व पश्चिम लवण समुद्रके अन्तरालमें स्थित है। उस हरिवर्षके मध्यमें विकृतवान् नामका ढोल समान गोल वेदाढ्य पर्वत है। हरिकान्ता नदी आधा योजन दूरसे उसकी प्रदक्षिणा करती हुई पश्चिम समुद्रकी ओर चली जाती है और हरित् नदी इस वेदाढ्यकी प्रदक्षिणा कर पूर्वकी ओर बह रही है। विदेहके योगसे देशमें भी विदेह यह नाम-निर्देश कर दिया जाता है। अर्थात्—वहां सर्वदा मोक्षमार्गकी प्रवृत्ति बनी रहनेसे अनेक मनुष्य कर्म-बन्धका उच्छेद कर देहरहित होजाते हैं। मुनिवर इस स्थूल देह और सूक्ष्म देहका उच्छेद करनेके लिये प्रयत्न कर रहे विदेहपनको प्राप्त होजाते हैं। अतः मुनियोंमें रहनेवाला विदेहत्व धर्म तदधिकरण क्षेत्रमें भी उपचरित होरहा है, जैसे कि यष्टित्व धर्मको यष्टिवान् देवदत्तमें धर दिया जाता है। दक्षिणमें निषध और उत्तरमें नीलवान् पर्वत और पूर्व, पश्चिम, लवण समुद्रके अन्तरालमें उस विदेह क्षेत्रका सन्निवेश है। वह विदेहक्षेत्र पूर्व विदेह, उत्तर विदेह, देवकुरु, उत्तर कुरु,इस प्रकार भेदसे चार प्रकारका है। सुदर्शन मेरुसे पूर्व दिशामें बाईस हजार योजन चौडे भद्रसाल वनका उल्लंघन कर सीता नदीके दक्षिण उत्तरमें आठ आठ विदेह हैं। इसी प्रकार सुदर्शन मेरुसे पश्चिम दिशाकी ओर सीतोदा नदीके दोनों ओर आठ आठ विदेह हैं। यों एक मेरुसम्बन्धी बत्तीस विदेहोंकी रचना है। तथा रमणीय देशों, नदी, पर्वत, वन, आदि करके युक्त होरहा होनेसे पांचवे देशका रम्यक यह नाम निर्देश है। नील पर्वतसे उत्तर और रुक्मी पर्वतसे दक्षिण तथा पूर्वापर समुद्रोंके अन्तरालमें उस रम्यक देशकी रचना होरही है। उस रम्यकके मध्यमें गन्धवान् नामका वृत्तवेदाढ्य पर्वत है जिसकी प्रदक्षिणा

कर नारी, नरकान्ता, नदियां पूर्व, पश्चिम, समुद्रकी ओर बह जाती हैं। दूसरे रुक्मी नामको धारनेवाले हिरण्यवान् पर्वतसे जो अदूर होरहा है, इस कारण उस छठे क्षेत्रका नामनिर्देश हैरण्यवत है। रुक्मीसे उत्तर और शिखरी पर्वतसे दक्षिण तथा पूर्व, पश्चिम, समुद्रोंके मध्यमें उसका विस्तार (चौडाई लम्बाई) समझ लेना चाहिये। उस हैरण्यवतके मध्यमें माल्यवान् नामका वृत्त वेदाढ्य शैल है। जिसके कुछ भागोंकी प्रदक्षिणा देकर सुवर्णकूला, रुप्यकूला, नदियां पूर्व और पश्चिम समुद्रकी ओर बहीं जा रहीं हैं। भरतके समान ऐरावत नामक चक्रवर्तीके सम्बन्धसे सातवें क्षेत्रका नाम ऐरावत है। शिखरी पर्वतसे उत्तर और तीनों ओर समुद्रोंके मध्यमें उसकी रचना बन रही है। उस ऐरावतके मध्यमें भी पहिले भरतक्षेत्रके विजयार्ध समान एक पूर्व, पश्चिम लंबा विजयार्ध पर्वत पडा हुआ है।

किमर्थं पुनर्भरतादीनि क्षेत्राणि सप्तोक्तानीत्याह।

महाराज फिर यह बताओ कि अतिरिक्त सूत्र द्वारा ये भरत आदिक सातक्षेत्र भला किस लिये कहे गये हैं? ऐसी जिज्ञासा होनेपर श्री विद्यानन्द स्वामी समाधानकारक वार्त्तिकको कहते हैं।

क्षेत्राणि भरतादीनि सप्त तत्रापरेण तु।
सूत्रेणोक्तानि तत्संख्यां हंतुं तीर्थ(र्थि)ककल्पिताम् ॥ १ ॥

पौराणिक या अन्य दार्शनिक पण्डितों द्वारा कल्पना की गयी उन क्षेत्रोंकी संख्याका घात करनेके लिये श्री उमास्वामी महाराजने इस न्यारे सूत्र करके तो उस जम्बूद्वीपमें भरत आदि सात क्षेत्र निश्चित रूपसे कह दिये हैं।

कुतः पुनस्तीर्थककल्पिता क्षेत्रसंख्यानेन प्रतिहन्यते वचनस्याविशेषात् स्याद्वादाश्रयत्वादेतद्वचनस्य प्रमाणत्वोपपत्तेः संवादकत्वात्सर्वथा बाधवैधुर्यात्सर्वथैकांतवादिवचनस्य तेन प्रतिघातसिद्धेरिति निरूपितप्रायं।

यहां कोई कटाक्ष करता है कि अन्य मतावलम्बियों द्वारा कल्पित कर ली गयी क्षेत्रोंकी संख्या भला इस सूत्र करके कैसे प्रतिघातको प्राप्त हो जाती है? जब कि उनके वचनसे और तुम्हारे वचनका कोई अन्तर नहीं दीख रहा है। उनके वचनोंमें विष और तुम्हारे वचनोंमें अमृत नहीं भरा है। शास्त्र या पत्र भी समान हैं। ऐसी दशामें दोनों ही वचन प्रमाण या दोनों ही समान रूपसे अप्रमाण ठहर जाते हैं। आचार्य कहते हैं कि स्याद्वादसिद्धान्तका आश्रय होनेसे इस श्री उमास्वामी महाराजके वचनको प्रमाणपना उचित हो रहा है। यह सूत्रकारका वचन सम्वादक भी है और सभी प्रकारकी बाधाओंसे रहित भी है। अर्थात्—बाधवैधुर्य होनेसे वचनको सम्वादकपना है और सम्वादक होनेसे स्याद्वादसिद्धान्तका अवलम्ब लेकर कहे हुये वचनोंको प्रामाण्य बन रहा है। इस कारण उस बाधविधुर, सम्वादक, प्रमाणभूत और स्याद्वादावलम्बी सूत्र करके सर्वथा एकान्तवादियोंके

वचनका प्रतिघात होना सिद्ध हो जाता है। इस बातका हम बहुत बार स्थान स्थानोंपर निरूपण कर चुके हैं। अनेकान्त वादियोंके प्रमाण कुठारोंकरके सर्वथा एकान्तवादियोंकी बुद्धि शाखायें खण्ड खण्ड होकर नष्ट, भ्रष्ट, कर दी जाती हैं।

जिन पर्वतों करके विभागको प्राप्त किये गये ये सात क्षेत्र कहे जा चुके हैं, यह तो बताओ वे पर्वत कौन और किस ढंगसे व्यवस्थित हैं ? ऐसी जिज्ञासा होनेपर अग्रिम सूत्र कहा जाता है।

तद्विभाजिनः पूर्वापरायता हिमवन्महाहिमवन्निषधनील-रुक्मिशिखरिणो वर्षधरपर्वताः ॥ ११ ॥

उन क्षेत्रोंका विभाग करनेवाली टेवको धार रहे और पूर्व पश्चिमकी ओर लम्बे हो रहे १ हिमवान् २ महाहिमवान् ३ निषध ४ नील ५ रुक्मी और ६ शिखरी ये छह वर्षधर पर्वत हैं। अर्थात्—क्षेत्र परस्पर मिल नहीं सकें इस ढंगसे उन क्षेत्रोंका विभाग कर देनेवाले होनेसे पर्वतोंको वर्षधर कह दिया गया है। अनेक प्रान्तोंमें भूमिके नीचे ऊपर पर्वत फैल रहे हैं। जहां पर्वत अधिक होते हैं वहां भूकम्प न्यून होता है। ज्वालामुखी पर्वत भले ही उष्णताके वेग होनेसे ही प्रान्तभूमिको कंपा देवें, किन्तु शेष पर्वत तो भूडोलको रोकते रहते हैं। हड्डियां शरीरको धारे रहती हैं। शरीर हड्डिओंको नहीं धारता है। भैंस या हाथीकी पीठके हड्डेपर सम्पूर्ण शरीर लटक रहा है। यही दशा बैल, मनुष्य, घोडा, छिरिया, आदिकी समझ लेनी चाहिये। अतः यों चल, विचल, कम्प, नहीं होने देनेकी अपेक्षा पृथ्वीको धारे रहना कार्य करनेसे भी पर्वतोंकी वर्षधर संज्ञा अन्वर्थ कही जा सकती है।

हिमाभिसंबंधतो हिमवद्व्यपदेशः भरतहैमवतयोः सीमनि स्थितः, महाहिमवन्निति चोक्तं हैमवतहरिवर्षयोर्भागकरः, निषीदंति तस्मिन्निति निषधो हरिविदेहयोर्मर्यादाहेतुः, नीलवर्णयोगान्नीलव्यपदेशः विदेहरम्यकविनिवेशविभाजी, रुक्मसद्भावतो रुक्मीत्यभिधानं रम्यकहैरण्यवतविवेककरः, शिखरसद्भावाच्छिखरीति संज्ञा हैरण्यवतैरावतसेतुबंधः शिखरी।

हिम (बर्फ) का चारों ओर सम्बन्ध होनेसे पहिले पर्वतका " हिमवान् " यह नाम निर्देश हो रहा है। अन्य पर्वतोंमें या इस भरत क्षेत्र सम्बन्धी आर्य खण्डके हिमालय पर्वतमें भी हिमका घनिष्ठ सम्बन्ध है। अतः रूढि पक्षका अवलम्ब लेना ही सन्तोषदायक है। यह हिमवान् पर्वत तो भरत क्षेत्र और हैमवत क्षेत्रकी सीमामें व्यवस्थित हो रहा है। तथा महाहिमावान्के सम्बन्धमें हम यों कह चुके हैं कि हिमके सम्बन्धसे हिमवान कहा जाता है, महान् जो हिमवान् वह महाहिमवान् है। भले ही हिम नहीं होय तो भी रामकी गुडियाके समान नाम रख देनेमें कौनसी भारी क्षति हुई जाती है। हैमवत क्षेत्र और हरिवर्षका विभाग कर रहा यह महाहिमवान् पर्वत विन्यस्त है। देव और देवियां तिसमें क्रीडा करनेके लिये विराजते हैं, इस कारण पर्वतका नाम निषध है, जो कि

रूढि होरहा हरि और विदेह क्षेत्रकी मर्यादाका हेतु है। नील वर्णका सम्बन्ध होनेसे पर्वत नील कहा जाता है, जो कि विदेहके उत्तर और रम्यकके दक्षिण भागमें विनिवेशको प्राप्त होरहा विदेह और रम्यक क्षेत्रका विभाजक है। रुक्म यानी सुवर्णका सद्भाव होनेसे पांचवें पर्वतका रुक्मी ऐसा नाम पड गया है जो कि रम्यक और हैरण्यवत क्षेत्रके पृथग्भावको कर रहा है। शिखर यानी कूटोंके सद्भावसे छट्टे पर्वकी शिखरी यह संज्ञा है। जो कि हैरण्यवत और ऐरावत क्षेत्रका मानो पुल ही बंधा हुआ है, ऐसा शिखरी पर्वत शोभ रहा है। इन सम्पूर्ण पर्वतोंके नाममें यौगिक अर्थ गौण है, रूढि अर्थकी प्रधानता है।

हिमवदादीनामितरेतरयोगे द्वंद्वो अवयवप्रधानत्वात्, वर्षधरपर्वता इति वचनमवर्षधराणां वर्षधराणां पर्वतानामपर्वतानां च निरासार्थं। तद्विभाजिन इति वचनात् भरतादिवर्षविभाग-हेतुत्वासिद्धिः, पूर्वापरायता इति विशेषणादन्यथायतत्वमनायतत्वं च व्युदस्तम्।

हिमवान्, महाहिमवान् आदि शब्दोंका इतरेतर योग होनेपर द्वंद्व समास होजाता है। क्योंकि "सर्वपदार्थप्रधानो द्वंद्वः" द्वंद्व समासके सम्पूर्ण घटकावयव पद प्रधान हुआ करते हैं। इस सूत्रमें "वर्षधर-पर्वताः" यह निरूपण करना तो अवर्षधर पर्वत और वर्षधर अपर्वतोंका निराकरण करनेके लिये है। अर्थात्—व्यभिचार निवृत्ति करनेवाले विशेषणोंको सार्थक समझा जाता है। "नीलोत्पलं" यहां नील कमलमें नील शब्द तो अनील उत्पलों यानी लाल, श्वेत कमलोंकी व्यावृत्ति कर रहा है और उत्पल शब्द तो नील होरहे अनुत्पलों जामुन, भौंरा आदिकी निवृत्ति करनेको चिल्ला रहा है। इसी प्रकार जंबू-द्वीपमें कई पर्वत, यमकगिरी, शब्दवान्, विकृतवान्, गन्धवान्, माल्यवान्, गन्धमादनगजदंत, सौमनसगजदंत, सुदर्शन मेरु ये पर्वत होते हुये भी क्षेत्रोंके विभाजक नहीं होनेके कारण वर्षधर नहीं हैं। अतः अवर्षधर पर्वतोंका व्यवच्छेद करनेके लिये हिमवान्, महाहिमवान् आदिमें वर्षधर पर्वतपनेका विधान सार्थक है, तथा इसी जंबूद्वीपमें भरत आदि क्षेत्रोंके उत्तर, दक्षिण, भागोंका विभाग जैसे इन हिमवान आदि पर्वतोंने किया है, उसी प्रकार उक्त क्षेत्रोंके पूर्वापर विभागको करनेवाले पूर्वापर लवण समुद्र भी तो हैं। भरत और ऐरावत क्षेत्रोंका तो तीनों ओरसे समुद्रने विभाग कर रक्खा है। विदेह क्षेत्रमें बडे भद्रसाल वनके साथ देवकुरु, उत्तरकुरुका विभाग गजदंत पर्वतोंने कर रक्खा है। इसी भरतमें दक्षिणभरत या उत्तरभरतके विभाजक विजयार्ध और षट्खण्डोंका विभाग करनेवाली गंगा सिन्धु नदियां भी हैं। जम्बूद्वीपके बत्तीस विदेहोंमें वत्सा, सुवत्सा, आदि एक एक जनपद ही भरत और ऐरावत क्षेत्रोंसे कई गुना बडा है, जिनको कि वक्षार पर्वत या विभंगा नदियोंने न्यारा २ विभक्त बना रक्खा है। इस युक्ति द्वारा पर्वत भिन्न समुद्र आदि भी वर्षधर माने जा सकते हैं। अतः वर्षधर पर्वत कह देनेसे हिमवान् आदिमें वर्षधर अपर्वतपनेका निराकरण हो जाता है। इस सूत्रमें "तद्विभाजिनः" यों कथन कर देनेसे हिमवान् आदि पर्वतोंको भरत आदि क्षेत्रोंके विभागका हेतुपना सिद्ध हो जाता है तथा "पूर्वापरायता" पूर्व, पश्चिम, लम्बे इस विशेषणसे दूसरे ढंगका लम्बाईपन और लम्बाई रहितपनका व्युदास कर दिया गया है। अर्थात्—ये पर्वत पूर्व

पश्चिमकी ओर लम्बे पडे हुये हैं, दक्षिण उत्तर या विदिशाओंकी ओर लम्बे नहीं हैं। तथा ये पर्वत लम्बे नहीं होकर गोल चौकोर, तिकोने, आकारवाले होय, इस सम्भावनका भी आयतपदसे प्रत्याख्यान हो जाता है। अतः ये विशेषण उन पर्वतोंकी तादृश सिद्धि करनेमे सद्धेतु बना लिये जांय या उन लक्ष्यभूत पर्वतोंके निर्दोष लक्षण भी बना लिये जांय तो कोई क्षति नहीं होगी। इस बातका हम जैन न्यायसिद्धान्त अनुसार ढिंढोरा पीटनेके लिये संनद्ध हैं।

किं परिणामास्ते इत्याह।

मार्गदर्शक आचार्य श्री सुविधिसागर जी महाराज

वे पर्वत किस धातुके बने हुये परिणाम यानी विवर्त हैं? ऐसी जिज्ञासा होनेपर श्री उमास्वामी महाराज अग्रिम सूत्रको बोलते हैं।

हेमार्जुनतपनीयवैडूर्यरजतहेममयाः ॥ १२ ॥

ये हिमवान्, महाहिमवान्, आदि पर्वत यथाक्रमसे हेममय, अर्जुनमय, तपनीयमय, वैडूर्यमय, रजतमय, हेममय हैं। विकार या प्राचुर्य अर्थमें मयट् प्रत्यय किया है। इन पर्वतोंके वर्ण विशेष भी उन उन धातुओंके रंगके समान हैं। अवयव या विकार अर्थमें मयट् प्रत्यय हो जाता है।

हेममयो हिमवान्, अर्जुनमयो महाहिमवान्, तपनीयमयो निषधः, वैडूर्यमयो नीलः, रजतमयो रुक्मी, हेममयः शिखरीति। हेमादिपरिणामा हिमवदादयः तथानादिसिद्धत्वादन्यथोपदेशस्य परमागमप्रतिहतत्वात्।

चीन देशीय कौशेयके समान वर्णको धारनेवाला हेममय हिमवान् पर्वत है। अर्जुन जातिके सुवर्ण समान रंगको धारनेवाला महाहिमवान् पर्वत शुक्लवर्णका अर्जुनमय है, तपनीय जातिके सुवर्णकी प्रचुरताको धारनेवाला निषध है, जो कि मध्याह्नकालके सूर्यकी प्रभा समान आभाको धारता है, मयूरग्रीवाके वर्ण समान वैडूर्यमणिमय नीला नीलपर्वत है, चांदीका विकार हो रहा शुक्ल रुक्मी पर्वत है और हिमवान्के समान हेममय थोडा पीला चीनाई रेशमके समान कान्तिको धारनेवाला हिममय शिखरी पर्वत है। अर्थात्—वर्तमानमें सुवर्ण स्थूलतासे एक प्रकारका प्राप्त हो रहा है। किन्तु सुवर्ण धातु कई रंग और अनेक प्रकारके गुणोंको धारनेवाली कई जातिकी मानी गयी है। सहस्रनाममें भगवान्के शरीर कान्तिकी परनिमित्त या स्वयं भिन्नताओंको धारनेवाली मानकर कई जातिके सुवर्णोंसे उपमा दी गयी है। " भर्माभः, सुप्रभः, कनकप्रभः, सुवर्णवर्णो, रुक्माभः, सूर्यकोटिसमप्रभः, तपनीयनिभस्तुंगो बालार्काभोऽनलप्रभः, संध्याभ्रबभ्रुर्हेमाभस्तप्तचामीकरच्छविः, निष्टप्तकनकच्छायः कनत्काञ्चनसन्निभः, हिरण्यवर्णः स्वर्णाभः, शातकुम्भनिभप्रभः, द्युम्नभा जातरूपाभो दीप्तजाम्बूनदद्युतिः, सुधौतकलधौतश्रीः प्रदीप्तो हाटकद्युतिः " इन स्तुतियोंके श्लोकों द्वारा प्रतीत हो जाता है कि सुवर्ण कई रंग और अनेक कान्तियोंसे युक्त है। भले ही अमरकोषमें " स्वर्णं सुवर्णं

कनकं हिरण्यं हेम हाटकम्, तपनीयं शातकुम्भं गाङ्गेयं भर्मकर्बुरम्, । चामीकरं जातरूपं महारजतकाञ्चने, रुक्मकार्तस्वरं जाम्बूनदमष्टापदोऽस्त्रियाम् " ये उन्नीस पर्यायवाची नाम सोनेके गिनाये हैं। फिर भी " जेत्तियमित्ता सद्दा तेत्तियमित्ता हु होंति परमत्था " इस नियम अथवा एवम्भूत नयकी अपेक्षासे सुवर्णका नानापना अनिवार्य है। यद्यपि आजकल भी प्रातः, मध्यान्ह, सायंकाल, रात्रिके समय एक ही प्रकारके सुवर्णको देखनेपर परनिमित्तोंसे नाना कान्तियां प्रतीत हो जाती हैं। करकेंटाके रंग समान सोना स्वयं भी कान्तियोंको बदलता रहता है। तथापि देखे जा रहे कई जातिकी चांदियां अनेक प्रकारके सुवर्ण नाना ढंगके हीरकमणियोंका प्रत्याख्यान नहीं किया जा सकता है। शुक्र विमान, सूर्यमण्डल, बृहस्पति, बुधग्रह, या अन्य ताराओंमें मणियोंकी अनेक जातियां प्रत्यक्ष गोचर हैं। अतः इस विषयमें अधिक विस्तार करना व्यर्थ है। ये हिमवान्, महाहिमवान् आदिक पर्वत सुवर्ण आदिके बन रहे परिणाम हैं। क्योंकि तिस प्रकारके ही वे अनादि कालके स्वयं सिद्ध हो रहे हैं। यदि अन्य प्रकारोंसे इनका उपदेश किया जायगा जैसा कि भास्कराचार्य या अन्य पौराणिक विद्वानोंने स्वीकृत किया है, उस मिथ्योपदेशका इस परमागम करके प्रतिघात कर दिया जाता है। अतः सूत्रोक्त व्यवस्थाको निर्दोष समझ लीजियेगा।

पुनरपि किं विशिष्टास्त इत्याह।

फिर भी वे पर्वत किन मनोहर पदार्थोंसे विशिष्ट हो रहे हैं, ऐसी प्रतिपिप्सा होनेपर श्री उमास्वामी महाराज अग्रिम सूत्रको कहते हैं।

मणिविचित्रपार्श्वाः ॥ १३ ॥

प्रभाव, कान्ति, शक्ति, आदि अनेक गुणोंसे युक्त होरहीं मणियों करके विचित्र होरहे पार्श्वभागोंको धारनेवाले वे पर्वत हैं।

मणिभिर्विचित्राणि पार्श्वाणि येषां ते तथा। अनेन तेषामनादिपरिणाममणिविचित्रपार्श्वत्वं प्रतिपादितं।

जिन पर्वतोंके पसवाडे भला मणियों करके चित्र, विचित्र, हो रहे वे पर्वत तिस प्रकार " मणिविचित्रपार्श्वाः " कहे जाते हैं। इस विशेषण द्वारा उन पर्वतोंका अनादि कालसे परिणाम होरहा यह मणियों करके विचित्र पसवाडोंसे सहितपना कह दिया गया समझ लिया जाता है।

तद्विस्तरविशेषप्रतिपादनार्थमाह।

उन पर्वतोंके विशेष रूपसे विस्तारको प्रतिपादन करनेके लिये श्री उमास्वामी महाराज अगले सूत्रको कहते हैं।

उपरि मूले च तुल्यविस्ताराः ॥ १४ ॥

वे हिमवान् आदिक पर्वत ऊपर भाग और मूल भागमें समान चौडाईको लिये हुये हैं। अर्थात्—भींतके समान ऊपर नीचे बीचमें उनकी चौडाई एकसी है।

च शब्दान्मध्ये च, तथा चानिष्टविस्तारसंस्थाननिवृत्तिः प्रतीयते।

सूत्रमें पडे हुये च शब्दसे मध्यमें भी उनका समान विस्तार समझ लेना चाहिये, और तिस प्रकार ऊपर, नीचे, बीच, में तुल्यविस्तारका कथन करनेसे अनिष्ट विस्तारवाले संस्थानोंकी निवृत्ति प्रतीत होजाती है। अर्थात्—सुमेरुके समान नीचेसे ऊपरकी ओर घटते घटते रहना या विजयार्धके समान कटनियोंका होना अथवा मानुषोत्तर पर्वतके समान एक ओर भींतका आकार और दूसरी ओर ढला हुआ आकार इत्यादि संस्थान इन कुलाचलोंका नहीं है। ये तो पक्की भींतके समान ऊपर नीचे बीचमें तुल्यविस्तारवाले हैं।

तदेवं सूत्रचतुष्टयेन पर्वताः प्रोक्ता इत्युपसंहरति।

तिस कारण इस प्रकार उक्त चारों सूत्रों करके कुलाचल पर्वतोंका वर्णन सूत्रकारने अच्छा कह दिया है। इस बातका श्री विद्यानन्द स्वामी वार्तिक द्वारा उपसंहार करते हैं। अर्थात्—" मणिविचित्रपार्श्वाः " और " उपरि मूले च तुल्यविस्ताराः " ये दो सूत्र हैं। एक नहीं, दो इनके पूर्वमें हैं यों चार सूत्र हुये।

पूर्वापरायतास्तत्र पर्वतास्तद्विभाजिनः।
षट्प्रधानाः परेणैते प्रोक्ता हिमवदादयः॥ १॥

उस जम्बूद्वीपमें उन क्षेत्रोंका विभाग करनेवाले पूर्व, पश्चिम, लम्बे पडे हुये ये हिमवान् आदिक छह प्रधान पर्वत सूत्रकार द्वारा न्यारे सूत्रों करके अच्छे कहे जा चुके हैं।

सूत्रेणेति पूर्वश्लोकादनुवृत्तिः परेणेति सूत्रविशेषणं तेन क्षेत्राभिधायिसूत्रात्परेण सूत्रेण हिमवदादयः षट्प्रधानाः पर्वताः प्रोक्ताः इति संबंधः कर्तव्यः। पूर्वपरायतास्तद्विभाजिन इति विशेषणद्वयवचनं हेमादिमयत्वमणिविचित्रपार्श्वत्वोपरि मूले च तुल्यविस्तारत्वविशेषणानामुपलक्षणार्थं। हेमादिमयाः मणिभिर्विचित्रपार्श्वाः तथोपरि मूले च तुल्यविस्ताराः प्रोक्ताः सूत्रत्रयेण।

इस वार्त्तिकसे पहिली " क्षेत्राणि भरतादीनि सप्त तत्रापरेण तु। सूत्रेणोक्तानि तत्संख्यां हंतुं तीर्थिककल्पिताम् " उक्त वार्त्तिक श्लोकसे सूत्रेण इस पदकी अनुवृत्ति कर लेनी चाहिये। इस वार्त्तिकमें पडा हुआ " परेण " यह शब्द उस सूत्रका विशेषण हो जाता है। तिस कारण क्षेत्रोंका कथन करनेवाले " भरतहैमवतहरिविदेहरम्यकहैरण्यवतैरावतवर्षाः क्षेत्राणि " इस सूत्रसे परली ओरके

" तद्विभाजिनः पूर्वापरायता हिमवन्महाहिमवन्निषधनीलरुक्मिशिखरिणो वर्षधरपर्वताः " इस सूत्र करके सूत्रकार द्वारा हिमवान् आदिक छह प्रधान पर्वत बहुत अच्छे कहे जा चुके हैं। यों वार्त्तिकके पदोंका सम्बन्ध कर संगत अर्थ कर लेना चाहिये। पर्वतोंके प्रतिपादक पहिले सूत्रमें जो पूर्व, पश्चिम, लम्बे और उन क्षेत्रोंका विभाग कर रहे यों पर्वतोंके इन दो विशेषणोंका कथन तो अगले तीन सूत्रोंमें कहे गये हेम, अर्जुन, आदिका विकारपना और मणियोंसे विचित्र पसवाडोंका धारना तथा ऊपर या जडमें समान विस्तार सहितपना इन तीन विशेषणोंका लक्षण करनेके लिये है, जो कि पर्वत श्री उमास्वामी महाराजने उत्तरवर्ती तीन सूत्रों करके हेम आदिके परिणाम और मणियोंसे विचित्र पसवाडेवाले तथा ऊपर, नीचे, बीचमें, तुल्य विस्तारवाले यों भले प्रकार तीन सूत्रों द्वारा कहे जा चुके हैं। अर्थात्—लक्ष्यलक्षण भावकी अपेक्षा भविष्यके तीन सूत्रोंमें कहे गये प्रमेयका पहिले सूत्रमें ही आकर्षण कर " तद्विभाजिनः पूर्वापरायता हिमवन्महाहिमवन्निषधनीलरुक्मिशिखरिणो वर्षधरपर्वताः " इस पहिले सूत्रको ही छह कुलाचलोंका निर्दोष सर्वाङ्गीण लक्षण समझ लेना चाहिये। वही चारों सूत्रोंकी एकवाक्यता हो जानेपर निष्कर्ष निकलता है।

तेषां हिमवदादीनामुपरि पद्मादिह्रदसद्भावनिवेदनार्थमाह।

उन हिमवान् आदि पर्वतोंके ऊपर पद्म आदि सरोवरोंके सद्भावका निवेदन करनेके लिये श्री उमास्वामी महाराज अग्रिम सूत्रको कहते हैं।

पद्ममहापद्मतिगिंछकेसरिमहापुंडरीकपुंडरीका-हृदास्तेषामुपरि ॥ १५ ॥

उन हिमवान्, महाहिमवान्, आदि छह पर्वतोंके ऊपर ठीक बीचमें यथाक्रमसे पद्म, महापद्म, तिंगछ, केसरी, महापुण्डरीक, पुण्डरीक, इन नामोंको धारनेवाले सरोवर हैं।

हिमवत उपरि पद्मो ह्रदः, महाहिमवतो महापद्मः, निषधस्य तिगिंछः, नीलस्य केसरी, रुक्मिणः महापुंडरीकः, शिखरिणः पुंडरीक इति, संबंधो यथाक्रमं वेदितव्यः। पद्मादिजलकुसुम-विशेषसहचरितत्वात् पद्मादयो ह्रदा व्यपदिश्यंते, तथा रूढिसद्भावाद्वा हिमवदादिव्यपदेशवत्।

हिमवान् पर्वतके ऊपर पद्मनामका ह्रद है। महाहिमवान् पर्वतके ऊपर ठीक बीचमें महापद्म संज्ञक सरोवर है। निषध पर्वतके ऊपर तिगिंछ नामवाला पद्माकर है। नील पर्वतके ऊपर केसरी अभिधानवाला अगाध जल भरा हुआ तडाग है। रुक्मी पर्वतपर महापुण्डरीक इस नामका धारी ह्रद है तथा शिखरी पर्वतके ऊपर पुण्डरीक संज्ञावान् आयतचतुरस्र सरोवर है। इस प्रकार छह पर्वतोंके ऊपर यथाक्रमसे छह ह्रदोंका सम्बन्ध हो रहा समझ लेना चाहिये। उन ह्रदोंमें विराज रहे और पद्म, महापद्म,

आदि नामोंको धारनेवाले विशेष कमलोंके सहचरितपनेसे ह्रदोंका भी पद्म, महापद्म, आदि नामों करके निर्देश कर दिया जाता है। अथवा सिद्धान्त उपाय यही है कि जैसे हिमकी या महाहिमकी प्रधानता नहीं कर अनादि कालीन रूढिके सद्भावसे पर्वतोंका हिमवान्, महाहिमवान्, आदि व्यपदेश है, उसी प्रकार अनादि, अनन्त, रूढिके सद्भावसे इन ह्रदोंका नाम भी पद्म, महापद्म, आदि रूप करके अनादि निधन प्रवर्त रहा है।

पद्मादयो ह्रदास्तेषामुपरि प्रतिपादिताः।
सूत्रेणैकेन विज्ञेया यथागममसंशयम् ॥ १ ॥

श्री उमास्वामी महाराजने इस एक सूत्र करके उन पर्वतोंके ऊपर पद्म आदि ह्रदोंका शिष्योंकी व्युत्पत्तिके लिये प्रशस्त प्रतिपादन कर दिया है। विशेष वर्णना युक्त उन पर्वतोंको आगम अनुसार संशयरहित होते हुये समझ लेना चाहिये। अर्थात्—वे पर्वत पूर्व पश्चिम लम्बे हैं, उत्तर दक्षिण चौडे हैं नाना मणि, सुवर्ण, रजत धातुओंसे उनके तट चितेरे गये हैं। उनमें निर्मल स्वच्छ अक्षय जल भरा हुआ है उनके चारों ओर वनखण्ड शोभ रहे हैं। जलप्रवाह तोरण आदि कहां कैसे व्यवस्थित हैं? इन सब बातोंको जिनोक्त आगम अनुसार हृदयंगत कर लेना चाहिये।

तत्र प्रथमो ह्रदः किमायामविष्कंभ इत्याह।

उन छह ह्रदोंमें पहिला ह्रद कितनी लम्बाई और चौडाईको धार रहा है? यों जिज्ञासा होनेपर श्री उमास्वामी महाराज अगले सूत्रको कहते हैं।

प्रथमो योजनसहस्रायामस्तदर्धविष्कंभो ह्रदः ॥ १६ ॥

उन छह ह्रदोंमें पहिला पद्म नामका ह्रद तो बडे योजनोंसे एक सहस्र योजन लम्बा और उससे आधा यानी पांचसौ योजन चौडा है।

सूत्रपाठापेक्षया प्रथमः पद्मो ह्रदः योजनसहस्रायाम इति वचनादन्यथा तदैर्घ्यव्यवच्छेदः, तदर्धविष्कंभ इति वचनात् पंचयोजनशतविष्कंभत्वप्रतिपत्तिरन्यथा तद्विस्तारनिरासः प्रतिपत्तव्यः।

ह्रदोंके प्रतिपादक पूर्व सूत्रमें कहे अनुसार पाठकी अपेक्षा करके पहिला गिना गया दक्षिण ओरका पद्म नामका ह्रद तो सहस्रयोजन लम्बा है, यों कथन कर देनेसे अन्य प्रकारों करके गढ ली गयी उसकी दीर्घताका व्यवच्छेद हो जाता है। अर्थात्—पद्म ह्रद हजार योजनसे न्यून य अधिक लम्बा नहीं है और यह लम्बाई पूर्व पश्चिम है, दक्षिण, उत्तर, की ओर नहीं है। ह्रदके दूसरे विशेषण उससे आधा चौडा यों कथन कर देनेसे पांचसौ योजन चौडाईकी प्रतिपत्ति हो जाती है। अतः अन्य प्रकारोंसे कल्पित किये गये उसके विस्तारका निराकरण समझ लेना चाहिये।

किमवगाहोसावित्याह ।

वह पहिला ह्रद कितने अवगाह (गहराई) को धारता है ? ऐसी बुभुत्सा होनेपर श्री उमास्वामी महाराज सूत्रको कहते हैं ।

दशयोजनावगाहः ॥ १७ ॥

यह पहिला ह्रद दश योजन अवगाहको धार रहा है ।

पृथग्योगकरणं सर्वह्रदासाधारणावगाहप्रतिपत्त्यर्थं ।

पहिले पद्म ह्रदकी लम्बाई, चौडाईका सूचन करनेवाले पूर्व सूत्रसे इस सूत्रका पृथक् योग करना तो सम्पूर्ण ह्रदोंके न्यारे न्यारे असाधारण अवगाहोंकी प्रतिपत्ति करानेके लिये है ।

संख्ययायामविष्कंभावगाहगतया ह्रदः ।
सूत्रद्वयेन निर्दिष्टः प्रथमः सर्ववेदिभिः ॥ १ ॥

सर्व पदार्थोंको जाननेवाले सर्वज्ञोपम श्री उमास्वामी महाराज श्रुतज्ञानीने उक्त दोनों सूत्रोंद्वारा सहस्र, पांचसौ और दश योजनवाली संख्याके साथ लम्बाई, चौडाई, और गहराईको प्राप्त हो रहेपन करके पहिले ह्रदका निरूपण कर दिया है ।

सामर्थ्यादेकेन सूत्रेण हिमवदादीनामुपरि षट्पद्मादयो ह्रदा निर्दिष्टा इति गम्यते, तत्पाठापेक्षया पद्मस्य ह्रदस्य प्रथमत्ववचनात् ।

उक्त दो सूत्रोंमें कहे गये प्रमेयके वर्णनकी सामर्थ्यसे ही " पद्म, महापद्म, तिगंछ, आदि " एक सूत्र करके हिमवान् आदि पर्वतोंके ऊपर छह पद्म आदि ह्रद कहे जा चुके हैं यों वार्तिकमें कहे विना ही समझ लिया जाता है । क्योंकि उसी पंद्रहवें सूत्रके पाठकी अपेक्षासे ही तो सोलहवें, सत्रहवें, सूत्र द्वारा बखाने गये पद्म ह्रदको प्रथमपनका वचन कहा गया है ।

अथ तन्मध्ये विशिष्ट परिणामं पुष्करं प्रतिपादयति ।

अब इसके अनन्तर उन ह्रदोंके मध्यमें अनेक विशेषणोंसे युक्त होरहे परिणामको धारनेवाले पुष्कर जातिके पार्थिव कमलका श्री उमास्वामी महाराज प्रतिपादन करते हैं ।

तन्मध्ये योजनं पुष्करम् ॥ १८ ॥

उस पहिले पद्म ह्रदके मध्यमें एक योजन लंबा, चौडा, वर्तुलाकार कमल है ।

द्विक्रोशकर्णिकत्वादेकक्रोशबहलपत्रत्वाच्च योजनपरिमाणं योजनं पुष्करं जलकुसुमं तथानादिपरिणामाद्वेदितव्यम् । क तत् ? तस्य पद्मह्रदस्य मध्ये ।

कमलके बीचका कोष तो दो कोस लंबा, चौडा, गोल है, जो कि कर्णिका कही जाती है और इधर उधर चारों ओर एक एक कोस लंबे कई कमलपत्र हैं। इस कारण वह जलका फूल कमल तिस प्रकार अनादि कालीन पृथ्वी परिणामसे रचा हुआ बडे योजनसे एक योजन लम्बे चौडे परिमाणको धार रहा एक योजनका समझ लेना चाहिये। वह कमल कहां है ? इस आकांक्षाको शान्त करनेके लिये सूत्रकारने " तन्मध्ये " कहा है। अर्थात्—उस पद्महदके ठीक बीचमें जल तलसे दो कोस उठे हुये नालवाला, वज्रमणिमय जडका धारी, रजतमणिनिर्मित मृणालका धारक, और वैडूर्यमणिके दृढ नालको धार रहा वह पार्थिव कमल है, वनस्पतिकायका नहीं है। वनस्पतिकाय जीवकी उत्कृष्ट स्थिति केवल दश हजार वर्ष है। किन्तु यह कमल अनादिसे अनन्त कालतक सदृशपरिणामोंको धार रहा सुव्यवस्थित है। भले ही सूक्ष्म परिणतिओंके अनुसार अनन्त परमाणुयें उसमें आते, जाते रहें या पृथिवीकायिक जीव उपजते, मरते, रहें। किन्तु स्थूलपर्याय सदा एकसी बनी रहती है।

शेषह्रदपुष्करपरिमाणप्रतिपादनार्थमाह।

पहिले पद्म ह्रदसे अतिरिक्त बचे हुये पांच ह्रदोंमें स्थित हो रहे कमलोंकी लम्बाई चौडाई, गहराई के परिमाणों का परिज्ञानको प्रतिपादन करानेके लिये श्री उमास्वामी महाराज अग्रिम सूत्रको कहते हैं।

तद्द्विगुणद्विगुणा ह्रदाः पुष्कराणि च ॥ १९ ॥

उस पद्म ह्रदसे दुगुनी दुगुनी, लम्बाई, चौडाई, और गहराईको धारनेवाले उत्तरवर्ती ह्रद और कमल हैं। उत्तर तथा दक्षिण, के ह्रद और कमलोंका परिमाण समान है। पद्म सरोवरसे महापद्मका क्षेत्रफल अठ गुना और पद्मसे तिगञ्छ ह्रदका क्षेत्रफल चौसठ गुना बडा है।

ततः पद्मह्रदात् पुंडरीकह्रदाच्च द्विगुणद्विगुणा ह्रदा महापद्ममहापुण्डरीकादयः, योजनपरिमाणाच्च पुष्कराद्दक्षिणादुत्तरस्माच्च द्विगुणद्विगुणानि पुष्कराणि विष्कंभायामानीति वीप्सानिर्देशात् संप्रतीयंते " उत्तरा दक्षिणतुल्याः " इति वक्ष्यमाणसूत्रसंबंधत्वात्। तत्संबंधः पुनर्बहुवचनसामर्थ्यादन्यथा द्विवचनप्रसंगात् तद्द्विगुणौ द्विगुणाविति। तदेवं—

उस पहिले पद्मह्रदसे उत्तरकी ओर और छठे पुण्डरीक ह्रदसे दक्षिणकी ओरके महापद्म, महापुण्डरीक, आदिक ह्रद द्विगुनी द्विगुनी लम्बाई, चौडाई, और गहराईको धारनेवाले हैं तथा दक्षिण दिशावर्ती पहिले और उत्तरदिशावर्ती अन्तके एक योजन परिमाणवाले कमलसे द्विगुने द्विगुने चौडाई, लम्बाई, परिमाणवाले परले, उरले, कमल हैं। इस बातकी " द्विगुणाद्विगुणा " इस वीप्साके निर्देश कर देनेसे भले प्रकार प्रतीति होजाती है। श्री

राजवार्तिक ग्रन्थमें अकलंक देव महाराजने अगले अगले ह्रदोंके अवगाहको भी कण्ठोक्त द्विगुना द्विगुना लिखा है। यहां भी द्विगुनी गहराईका निषेध नहीं है, जब कि जम्बूद्वीपके उत्तरवर्ती स्थानोंकी रचना दक्षिण दिशावर्ती स्थानोंके तुल्य है। इसको समझानेके लिये "उत्तरा दक्षिणतुल्याः" इस वक्ष्यमाण सूत्रका सम्बन्ध हो रहा है। इससे प्रतीत हो जाता है कि सूत्रमें फिर "द्विगुणद्विगुणाः" इस बहुवचनकी सामर्थ्यसे उन, दूनी दूनी लम्बाई, चौडाई, गहराईयोंका सम्बन्ध हो जाता है। अन्यथा "तद्द्विगुणौ द्विगुणौ" इस प्रकार अर्थकृत लाघव करते हुये सूत्रकारको "द्विगुणद्विगुणौ" इतना ही कह देनेका प्रसंग प्राप्त होगा। अर्थात्—पद्म ह्रदसे दूना महापद्म ह्रद है और महापद्मसे दूना तिगिंछ ह्रद है तथा पुण्डरीक ह्रदसे महापुण्डरीक ह्रद दूना लम्बा चौडा गहरा है और महापुण्डरीक सरोवरसे केसरी ह्रद द्विगुना है, यह केवल दो स्थानोंपर ही द्विगुनापना दिखलाया गया है। यों ही दो स्थानोंपर कमलोंका भी दूनापन निर्णीत हो रहा है। ऐसी दशामें सूत्रकारको संक्षेपसे "तद्द्विगुणद्विगुणौ कहना चाहिये था। फिर जो सूत्रकारने "तद्द्विगुणद्विगुणाः" यों बहुवचनान्तपद कहा है, इससे जाना जाता है कि दक्षिण, उत्तर, आदि अन्तके दो ह्रद या कमलोंसे मध्यवर्ती ह्रद और कमलोंकी लम्बाई चौडाई और निम्नतायें तीनों द्विगुनी द्विगुनी हैं। ह्रद या कमलोंकी संख्या दूनी दूनी नहीं है। एक एक ही बराबर है। तिस कारण इस प्रकार होनेपर जो हुआ उसे सुनो।

तन्मध्ये योजनं प्रोक्तं पुष्करं द्विगुणास्ततः।
ह्रदाश्च पुष्कराणीति सूत्रद्वितयतोंजसा ॥ १ ॥

उस ह्रदके मध्यमें एक योजनका पुष्कर और उससे द्विगुने, द्विगुने, आकारवाले ह्रद और पुष्कर हैं, इस अर्थको उक्त दोनों सूत्रोंसे श्री उमास्वामी महाराजने स्पष्ट रूपसे अच्छा कह दिया है।

तन्निवासिन्यो देव्यः काः किं स्थितयः परिवाराश्च श्रूयन्त इत्याह।

अब महाराजजी, यह बताओ कि उन पुष्करोंमें बने हुये महलोंमें निवास करनेवाली देवियां कौन हैं? सर्वज्ञ आम्नायसे चले आ रहे द्वादशांगके अंगभूत शास्त्रोंमें उन देवियोंकी कितनी स्थिति कही है? तथा ऋषि सम्प्रदाय द्वारा उनका परिवार कितना शास्त्रोंमें सुना जा रहा है? यों विनीत शिष्यकी शुश्रूषाको ज्ञात कर चुकनेपर श्री उमास्वामी महाराज अग्रिम सूत्र कहते हैं।

तन्निवासिन्यो देव्यः श्रीह्रीधृतिकीर्तिबुद्धिलक्ष्म्यः
पल्योपमस्थितयः ससामानिकपरिषत्काः ॥ २० ॥

उन कमलोंमें यथाक्रमसे निवास करनेका शील रखनेवाली १ श्री २ ह्री ३ धृति ४ कीर्ति ५ बुद्धि ६ लक्ष्मी ये छह व्यन्तर देव जातिकी देवियां वास कर रहीं हैं। उन सम्पूर्ण देवियोंके मुख्य-

मान आयुष्य कर्मकी स्थिति तो एक अद्धापल्योपम है। वे देवियां सामानिक जातिके देव और सभाओंमें बैठनेवाले पारिषद् जातिके देवोंसे सहित होरही हैं। विशेषतः श्री, ह्री, धृति, तो सौधर्म इन्द्रकी आज्ञा मानती हैं और कीर्ति, बुद्धि, लक्ष्मी, ये ईशान इन्द्रकी आज्ञानुमार प्रवर्तती हैं। पांचों मेरु संबंधी देवियोंकी यही व्यवस्था है। ये सब ब्रह्मचारिणी हैं। भगवान्की माताकी सेवामें इनका विशेष अनुराग है।

तेषु पुष्करेषु निवसनशीलास्तन्निवासिन्यः, देवगतिनामकर्मविशेषादुपजाता इति देव्यः श्रीप्रभृतयः तत्र पद्महृदपुष्करप्रासादेषु। शेषह्रदपुष्करप्रासादेषु ह्रीप्रभृतयो यथाक्रमं निवसंतीति यथागमं वेदितव्यं। ताः पल्योपमस्थितयस्तावदायुष्कत्वेनोत्पत्तेः। सामानिकाः परिषदश्च वक्ष्यमाणलक्षणाः सह ताभिर्वर्तत इति ससामानिकपरिषत्काः। एतेन तासां परिवारविभूतिं कथितवान्। एतदेवाह—

जिन देवियोंकी देव उन पुष्करोंमें निवास करनेकी है, वे देवियां तन्निवासिनी कही जाती हैं। निवास शब्दसे शील अर्थमें तद्धितान्त इन् प्रत्यय कर दिया जाता है। नामकर्मकी उत्तर प्रकृति देवगति नामक नामकर्मके उत्तरोत्तर भेदस्वरूप विशेषकर्मसे विशेष व्यंतरोंमें उत्पन्न हुयी हैं। इस कारण श्री, ह्री, आदिक देवियां मानी जाती हैं। पद्महृदके कमलमें बन रहे प्रासादोंमें श्रीदेवी निवास करती है तथा शेष ह्रदवर्त्ती पुष्करोंमें बने हुये प्रासादोंमें यथाक्रमसे ह्री, धृति आदि देवियां निवास करती हैं। यों आगम मर्यादाका अतिक्रमण नहीं कर समझ लेना चाहिये। अर्थात्—उन कमलोंकी कर्णिकाके बीचमें एक कोस लम्बा आधा कोस चौडा कुछ कम एक कोस ऊंचा महल बना हुआ है उसमें देवी रहती है। यहां प्रासादोंका बहुतपना यों घटित हो जाता है कि एक कमलमें भी कई प्रासाद सम्भवते हैं तथा एक कमलके परिवार हो रहे एक लाख चालीस हजार एक सौ पचास कमलोंपर भी इतने ही प्रासाद बने हुये हैं अथवा पांच मेरु सम्बन्धी पांच पद्म ह्रदोंके पांच महलोंमें न्यारी न्यारी आत्माओंको लिये हुये भिन्न भिन्न पांच श्री देवियां निवास करती हैं, इत्यादि रूपसे आम्नायके अनुसार यों सम्पूर्ण व्यवस्था बन जाती है। वे देवियां पल्योपम स्थितिको धार कर उतने कालतक जीवित रहती हैं। पुनः एक देवीके मर जानेपर दूसरी देवी उपज जाती है। क्योंकि उतने एक पल्य परिमाणवाले आयुसे सहितपने करके उनकी वहां उत्पत्ति हुआ करती है (हेतु)। सामानिक और परिषद जातिके देवोंका लक्षण भविष्यमें कह दिया जायगा। ये देव उन देवियोंके साथ कमलोंमें उन देवियोंके अनुगामी होकर वर्तते हैं। इस कारण देवियोंको सामानिक और परिषद सम्बन्धी देवोंसे सहितपना कहा गया है। इस विशेषणसे उन देवियोंकी परिवार सम्बन्धी विभूतिको सूत्रकार कह चुके हैं। इसी बातको श्री विद्यानन्द आचार्य वार्तिक द्वारा कहते हैं।

देव्यः श्रीमुखाः ख्याताः सूत्रेणैकेन सूचनात्।
षडेव तन्निवासिन्यस्ताः ससामानिकादयः ॥ १ ॥

मार्गदर्शक :- आचार्य श्री सुविधिसागर जी महाराज

श्री उमास्वामी महाराजने एक ही इस सूत्र करके श्री, ह्री, प्रभृति देवियोंका व्याख्यान किया जा चुका सूचन कर दिया है। एक मेरु सम्बन्धी छह कुलाचलोंपर वे देवियां सामानिक आदि देवोंसे सहित हो रहीं सन्ती उन कमलोंमें निवास करनेवाली छह ही हैं। इतने प्रमेयको सूत्रकारने एक ही सूत्रमें भर दिया है " जैनर्षयस्ते विजयन्ताम् "।

उन भरत आदि क्षेत्रोंमेंसे प्रत्येक क्षेत्र जिन मध्य गामिनी नदियों करके तीन या चार विभागोंको प्राप्त हो जाता है, श्री उमास्वामी महाराज उन नदियोंका निरूपण करनेके लिये अग्रिम सूत्रको कहते हैं। श्रद्धा लाकर सुनिये।

गंगासिंधूरोहिद्रोहितास्याहरिद्धरिकांतासीतासीतोदानारी नरकांतासुवर्णरूप्यकूलारक्तारक्तोदाःसरितस्तन्मध्यगाः।

१ गंगा २ सिंधु ३ रोहित् ४ रोहितास्या ५ हरित् ६ हरिकान्ता ७ सीता ८ सीतोदा ९ नारी १० नरकांता ११ सुवर्णकूला १२ रूप्यकूला १३ रक्ता १४ रक्तोदा ये चौदह महानदियां उन सात क्षेत्रोंके मध्यमें होकर गमन करती हैं।

सरितो न वाप्यः, तेषां भरतादिक्षेत्राणां मध्यं तन्मध्यं तन्मध्ये गच्छंतीति तन्मध्यगा इत्यनेनान्यथागतिं गंगासिंध्वादीनां निवारयति।

इस सूत्रमें सरित् शब्द इसलिये कहा है कि ये चौदह संख्यावाली नदियां हैं, बावडियां नहीं हैं। किंतु नन्दीश्वर द्वीपकी एक लाख योजन लम्बी, चौडी, और हजार योजन गहरी चौकोर बावडियां इन नदियोंसे द्विगुनी, तिगुनी, लम्बी और बीसों, पचासों, गुनी चौडी तथा सैकडों गुनी गहरी हैं। तथापि पर्वतसे धारारूप निकलकर नीची नीची भूमिमें गमन करते करते और परिवारको बढाते हुये महान् जलाशयमें मिल जाना यह नदियोंका लक्षण इन चौदह नदियोंमें अथवा अन्य नदियोंमें भी घटित हो जाता है। अतः वास्तविक रूपसे ये नदियां मानी गयी हैं। निम्नभूमिपर समतल अवस्थामें रुके हुये जलको धारने वाली वापियां इन नदियोंसे विलक्षण हैं। उन भरत आदि क्षेत्रोंके मध्य स्थानको तन्मध्य माना गया है। " उस तन्मध्यमें गमन कर रहीं हैं " इस निरुक्ति द्वारा ये नदियां " तन्मध्यगाः " कही जातीं हैं। इस प्रकार तन्मध्यगा इस विशेषण करके गंगा सिन्धु आदि नदियोंकी कल्पित की गयी दूसरे प्रकार गतियोंका निवारण कर दिया जाता है। अर्थात्—ये नदियां क्षेत्रोंके मध्यमें बह रहीं हैं। आदि भाग, अन्तभाग, या बहिर्भागोंमें नहीं बहती हैं और अपनी गति अनुसार सदा गमन ही करती रहती हैं। स्थिर होकर नहीं बैठ जातीं हैं।

तत्र भरतक्षेत्रमध्ये गंगासिंध्वौ, हैमवतमध्यगे रोहिद्रोहितास्ये, हरिमध्यगे हरिद्धरिकांते, विदेहमध्यगे सीतासीतोदे, रम्यकमध्यगे नारीनरकांते, हैरण्यवतमध्यगे सुपर्णरूप्यकूले, ऐरावतमध्यगे रक्तारक्तोदे इति।

उस पहिले भरतक्षेत्रके मध्यमें गंगा, सिन्धु, दो नदियां बह रहीं हैं। भावार्थ—हिमवान् पर्वतके ऊपर स्थित होरहे पद्म नामक सरोवरके पूर्व दिशा सम्बन्धी सवा छह योजन चौडे और आधा योजन गहरे द्वार (मोरी) से निकलकर पर्वत पर ही पांचसौ योजन पूर्वको बहती हुई गंगा नदी पुनः दक्षिणकी ओर मुडकर (बल खाकर) कुछ अधिक पांचसौ तेईस योजन पर्वतकी आधी चौडाईपर ऊपर ही गमन करती है। पर्वतकी चौडाईमेंसे नदीकी धारको कमती कर आधा कर देनेसे उक्त संख्या आजाती है। सौ योजन ऊंचे हिमवान् पर्वतसे गिरकर काहल (रणसिंहावाजे) या अर्धमालाके समान आकारको धारती हुई दस योजन चौडी होगयी गंगा नदी पर्वतको पचास योजन छोडकर नीचे गिरती है। हिमवान् पर्वतसे पचास योजन दक्षिणकी ओर हटकर साठ योजन लंबा चौडा और दश योजन गहरा एक चौकोर कुण्ड बना हुआ है। कुण्डके मध्यमें साडे दश योजन ऊंचा और आठ योजन लंबा, चौडा, एक सुंदर द्वीप शोभ रहा है। उस द्वीपके मध्यमें दश योजन ऊंचा वज्रमय पर्वत है। उस पर्वतके ऊपर डेढ कोस, एक कोस, आधा कोस, क्रमसे नीचे, मध्य, ऊपर भागमें चौडा और एक कोस ऊंचा ढलवां श्रीदेवीका गृह बना हुआ है, जिसका आकार मंदिरकी शिखर (गुम्मज) के समान है। श्रीगृहके मस्तकपर बने हुये कमलकी कर्णिकामें सिंहासन धरा हुआ है। उस सिंहासनपर अनुपम सुन्दर जिनप्रतिमा विराजमान है। अन्य चैत्यालयोंकी प्रतिमासे इस प्रतिमामें इतनी विशेषता है कि इनके केश जटा सदृश होरहे ऊपर की ओर लम्बे बंधे हुये हैं। वह केशोंका जटाजूट मुकुट सारिखा प्रतीत होता है। ऐसे मनोज्ञ जिनबिम्बका अभिषेक करनेके लिये ही मानूं हिमवान्पर्वतसे गंगा अवतीर्ण होती है। सौ योजन ऊंचे स्वर्गसमान हिमवान् पर्वतसे महान् देव जिनेन्द्र बिम्बके जटायुक्त सिर पर गंगाकी धार पडती है। इसी दृश्यके आश्रयपर पौराणिक पुरोहितोंने अनेक प्रकारकी कथायें गढ ली हैं। अनादिकालसे पड रहे जलके आघातसे जिनप्रतिमामें बालाग्र भी परिवर्तन नहीं होता है। ऐसी दिव्य शोभाको धार रहे जिनबिम्बको हम त्रियोगद्वारा नमस्कार करते हैं। गंगा नदीका जल एक प्रकार अभिषेक जल ही है। कुण्डके दक्षिणद्वारसे निकलकर म्लेच्छ खण्डोंमें बहती हुई विजयार्ध की खण्डप्रपात नामक गुफामें प्रवेश कर आर्यखण्डके पूर्वीय प्रान्त भागमें गमन करती हुई साढे बासठ योजन चौडी होकर लवणसमुद्रमें मिल गयी है। इसी प्रकार सिन्धु आदि नदियोंका वर्णन समझना चाहिये। नदियोंकी उद्गम स्थलपर जितनी चौडाई है, अन्तमें जाकर उससे दशगुनी चौडाई होजाती है। चौडाईसे साढे बारहवें भाग या पचासवें भाग गहराई जान लेनी चाहिये। नदियोंके निकलने और प्रवेश होनेके स्थानों पर तोरण बने हुये हैं। तोरणोंके उपर मनोज्ञ अकृत्रिम जिन प्रतिबिंब विराजमान हैं। नीचे दिक्कुमारी देवियां निवास करती हैं। कुण्डोंमें नदियां गिरती हैं। उन कुण्डोंमें स्थित होरहे द्वीपोंके ऊपर पांचसौ धनुष लम्बे शरीरके पद्मासनसे जिन प्रतिमायें विराजमान हैं। इस प्रकार गंगा आदि नदियोंका सामान्य वर्णन है। त्रिलोकसार आदि महान् ग्रन्थोंमें पूर्वाचार्योंने विस्तारसे कहा है। छह खण्डवाले भरतक्षेत्रसम्बन्धी आर्यखण्डके मध्य भागमें जो छोटासा यह

भरत खण्ड (हिंदुस्तान) है, इसके उत्तरमें हिमालय है और पश्चिममें सिन्धु नदी तथा पूर्व भागमें गंगा नदी बह रही हैं। न तो यह हिमालय हिमवान् पर्वत है और न ये क्षुद्र गंगा नदी, सिंधु नदी ही महागंगा नदी महासिन्धु नदी है। किन्तु आर्यखण्डकी अयोध्या नगरीसे उत्तर दिशाकी ओर लगभग चारसौ सात योजन चलनेपर हिमवान् पर्वत मिल सकता है और आर्य खण्डसे पूर्व या दक्षिणकी ओर कई सौ योजन चलकर महागंगा नदी मिल सकती है। उससे पहिले यहीं बीस पचीस कोस चलकर ही महागंगा नदी नहीं मिल जाती है। यदि कोई मनुष्य विमानद्वारा इतना चल सके तो वह जैन सिद्धान्तके करणानुयोग शास्त्रोंके अनुसार गंगाको पा सकता है। ये सब योजन दो हजार धनुषसे नापे गये कोसोंकी दो हजार गुनी नापके बने हुये बडे योजन हैं। तथा हैमवत क्षेत्रके मध्यमें प्राप्त होकर रोहित् और रोहितास्या ये दो नदियां बह रहीं हैं। महापद्मके दक्षिण द्वारसे निकलकर सोलहसौ पांच योजन पर्वतके ऊपर ही दक्षिणकी ओर बह कर दो सौ योजन ऊंचे पर्वतसे रोहित् नदी गिरती है। महाहिमवान् पर्वत चार हजार दो सौ दस और दस बटे उन्नीस योजन चौडा है। हजार योजन चौडे ह्रदको घटाकर आधा कर देनेसे सोलह सौ पांच और पांच बटे उन्नीस योजन पर्वतके ऊपर रोहित्का बहना निकल आता है। पद्म ह्रदके उत्तर द्वारसे निकल कर दो सौ छहत्तर और छह बटे उन्नीस योजन हिमवान् पर्वतके ऊपर उत्तरमुख बह रही प्रारम्भमें साढे बारह योजन चौडी रोहितास्या नदी है। हरित् और हरिकान्ता नदियां तो हरिक्षेत्रके मध्यमें प्राप्त हो रहीं हैं। तिगिंछ ह्रदके दक्षिण तोरण द्वारसे निकली हुई हरित् नदी निषधके ऊपर सात हजार चार सौ इक्कीस और एक बटे उन्नीस योजन दक्षिणकी ओर चलकर चार सौ योजन पर्वतके ऊपरसे गिरती है। हरिकान्ता नदी तो महापद्म ह्रदके उत्तर द्वारसे निकलकर सोलह सौ पांच और पांच बटे उन्नीस योजन महाहिमवान् पर्वतके ऊपर बहती हुई पचीस योजन चौडी हो रही कुछ अधिक दो सौ योजन ऊंचे धाराप्रपातसे गिरती है। विदेह क्षेत्रके मध्यको प्राप्त हो रहीं सीता, सीतोदा दो नदियां हैं। केसरी ह्रदके दक्षिण द्वारसे निकलकर नील पर्वतके ऊपर सात हजार चार सौ इक्कीस और एक बटे उन्नीस योजन पर्वतके ऊपर बहती हुई पचास योजन चौडी सीता नदी चार सौ योजन ऊंचे पर्वतसे गिरती है। तिगिंछ ह्रदके उत्तर द्वारसे सीतोदा निकलती है। रम्यक क्षेत्रके मध्यमें होकर पूर्व, पश्चिमकी ओर बह रहीं नारी, नरकान्ता, नदियां हैं। महापुण्डरीक ह्रदके दक्षिण द्वारसे नारी नदी निकलती है, जो कि नारी देवीके निवास प्रासादसे युक्त हो रहे नारी कुण्डमें पडती है। केसरी ह्रदके उत्तर तोरणकी मोरीसे नरकान्ता महानदी निकलती है। हैरण्यवत क्षेत्रके मध्यमें प्राप्त हो रहीं सुवर्णकूला, रूप्यकूला नदियां हैं। शिखरी पर्वतके ऊपर बने हुये पुण्डरीक ह्रदके दक्षिण तोरण द्वारसे सुवर्णकूला नदी बहती है और महापुण्डरीक ह्रदके उत्तर द्वारसे निकलकर रूप्यकूला महानदी गमन करती है। रक्ता, रक्तोदा, दो नदियां ऐरावत क्षेत्रके मध्यको प्राप्त हो रहीं हैं। पुण्डरीक ह्रदके जिनबिम्ब अलंकृत पूर्वतोरणकी नीचे मोरीसे सवा छह योजन चौडी रक्ता नदी बह रही है। पुण्डरीक ह्रदके पश्चिम तोरणद्वारकी मोरी तो रक्तोदाका प्रभव-

स्थान है। इस प्रकार ये चौदह नदियां कुण्डमें बने हुये द्वीपके गुम्मजपर विराजमान कमलस्थ प्रतिमाओंके ऊपर गिरती हैं। धाराप्रपात अवयवीका मध्यभाग प्रतिमाजीके मस्तकपर गिरता है। शेष इधर उधरका जलप्रवाह गुम्मजपर या रीते आकाशमें गिरता हुआ लम्बे, चौडे, कुण्डके बीचमें पड जाता है।

अथैतयोर्द्वयोः का पूर्वसमुद्रं गच्छतीत्याह ।

अब महाराज यह बताओ कि चौदह नदियोंके सात युगल होकर इन दो दोमें भला कौनसी कौनसी नदी पूर्व लवणसमुद्रकी ओर गमन करती है ? ऐसी बुभुत्सा होनेपर श्री उमास्वामी महाराज अग्रिम सूत्रको कहते हैं ।

द्वयोर्द्वयोः पूर्वाः पूर्वगाः ॥ २२ ॥

सम्पूर्ण नदियोंके सात युगल बनाकर दो दो नदियोंमें पहिलीं नदियां पूर्व समुद्रकी ओर गमन करती हैं।

द्वयोर्द्वयोरेकक्षेत्रं विषय इत्यभिसंबंधादेकत्र सर्वासां प्रसंगनिवृत्तिः, पूर्वाः पूर्वगा इति वचनं दिग्विशेषप्रतिपत्त्यर्थं ।

गंगा, सिन्धु, आदि चौदह नदियां हैं और भरत आदि सात क्षेत्र हैं। दो दो नदियोंका अधिकरण हो रहा एक एक क्षेत्र विषय है। इस प्रकार सूत्रके पदोंका समुचित संबन्ध कर देनेसे एक ही क्षेत्रमें सम्पूर्ण नदियोंकी प्राप्ति हो जानेके प्रसंगका निवारण कर दिया जाता है। सूत्रकारके पहिलीं नदियां पूर्व समुद्रको जाती हैं, इस कथनका प्रयोजन तो विशेष दिशाकी प्रतिपत्ति करा देना है, जिससे कि पिछली नदियोंका पूर्वगमन या युगलोंमें पहिले उपात्त हो रहीं नदियोंका पश्चिम, दक्षिण, या उत्तर दिशाके समुद्रोंमें प्राप्त होना व्यावृत्त हो जाता है। " दो दोमें पहिलीं पहिलीं " यों वाक्य सम्बन्ध कर देनेसे गंगा, सिन्धु, रोहित्, रोहितास्या, हरित्, हरिकान्ता, सीता इन पहिली सात नदियोंका पूर्व समुद्रकी ओर गमन करना निषिद्ध हो जाता है।

अथापरं समुद्रं का गच्छंतीत्याह ।

इसके अनन्तर पश्चिम समुद्रकी ओर कौनसी नदियां जा रही हैं ? बताओ, ऐसी जिज्ञासा होनेपर श्री उमास्वामी महाराज अगिले सूत्रको कहते हैं ।

शेषास्त्वपरगाः ॥ २३ ॥

दो दो नदियोंमेंसे पहिले कहीं गयीं पूर्वगामिनी नदियोंसे शेष बच रहीं पिछलीं पिछलीं नदियां तो पश्चिम समुद्रकी ओर गमन करतीं हैं।

द्वयोर्द्वयोरेकत्रैकक्षेत्रे वर्तमानयोर्नद्योर्याः पूर्वास्ताभ्योन्याः शेषाः सरितोऽपरं समुद्रं गच्छंतीति। तत्र पद्महृदप्रभवा पूर्वतोरणद्वारनिर्गता गंगा, अपरतोरणद्वारनिर्गता सिन्धुः,

उदीच्यतोरणद्वारनिर्गता रोहितास्या। महापद्महृदप्रभवापाच्यतोरणद्वारनिर्गता रोहित्, उदीच्यतोरणद्वारनिर्गता हरिकांता। तिगिंछहृदसमुद्भवा दक्षिणद्वारनिर्गता हरित्, उदीच्यतोरणद्वार निर्गता सीतोदा। केसरिहृदप्रभवा अपाच्यद्वारनिर्गता सीता, उदीच्यद्वारनिर्गता नारी। महापुंडरीकहृदप्रभवा दक्षिणद्वारनिर्गता नरकांता, उदीच्यद्वारनिर्गता रूप्यकूला। पुंडरीकहृदप्रभवा अपाच्यद्वारनिर्गता सुवर्णकूला, पूर्वतोरणद्वारनिर्गता रक्ता, प्रतीच्यद्वारनिर्गमा रक्तोदा।

एक एक क्षेत्रमें विद्यमान होरहीं दो दो नदियोंमें पहिलीं गंगा, रोहित् आदि जो सात नदियां हैं, उनसे शेष बची हुयीं अन्य सिन्धु, रोहितास्या, आदि सात नदियां, यों इस सूत्र अनुसार पश्चिम समुद्रकी ओर गमन कर रहीं मानी जाती हैं। इन नदियोंमें गंगाकी पहिली प्रकटता या उपलब्धिको कराने वाले आद्य स्थान होरहे पद्महृदसे गंगा नदी उपजती है, जो कि पद्महृदके चारों दिशाओंकी ओर बने हुये तोरणोंमेंसे पूर्व दिशाके तोरणके निचले दरवाजेसे निकली हुयी है। उसी पद्महृद संबंधी पश्चिम तोरणके निचले द्वार (मोरी) से सिन्धु नदी निकली है और उत्तरतोरणके द्वारसे रोहितास्या नदी निकलती है। तथा महापद्म हृदसे आद्यमें जन्म लेरही रोहित् नदी उसके दक्षिण तोरणद्वारसे निकल गयी है। महापद्म हृदके उत्तर दिशावाले तोरण द्वारसे हरिकान्ता नदी निकलती है। तिगिंछ हृदसे भले प्रकार उत्पन्न होरही हरित् नदी उसके दक्षिण द्वारसे निकलती है और तिगिंछ हृदके उत्तर दिशा सम्बन्धी तोरण द्वारसे सीतोदा निकलती है। केसरी हृदसे सबसे पहिले उपज कर सीता नदी उसके दक्षिण द्वारसे निकलती है और केसरी हृदके उत्तर द्वारसे नारी निकलती है। महापुण्डरीक हृदसे आद्य जन्म लेरही नरकान्ता उसके दक्षिण द्वारसे निकलती है और महापुण्डरीक हृदके उत्तर दिग्वर्ती द्वारसे रूप्यकूला निकलती है। पुण्डरीक हृदसे पहिले ही पहिले उपज रही सुवर्णकूला महानदी उसके दक्षिण द्वारसे निकल जाती है और रक्ता नदी पुण्डरीकके पूर्व तोरण द्वारसे प्रवाहित होरही है तथा रक्तोदा नदीका भी धारा निर्गमस्थान पुण्डरीक हृदका पश्चिम दिशा सम्बन्धी द्वार है। प्रासाद या सरोवरोंके चारों ओर शोभायुक्त बने हुये बाहरले द्वारको तोरण कहते हैं। तोरणोंके नीचे बनी हुयीं मोरियों द्वारा नदियां निकलतीं रहतीं हैं। उनका आद्य बहना वहांसे प्रारंभ होजाता है।

अथ कियन्नदीपरिवृता एता नद्य इत्याह।

अब कोई शिष्य प्रश्न करता है कि ये उक्त नदियां कितनी कितनीं नदियोंके परिवारसे युक्त होरहीं हैं? ऐसी जिज्ञासा होनेपर भगवान् उमास्वामी महाराज अग्रिम सूत्रको कहते हैं।

चतुर्दशनदीसहस्रपरिवृता गंगासिंध्वादयो नद्यः ॥ २४ ॥

गंगा आदिक पूर्वगामिनीं नदियां और सिन्धु आदि पश्चिम गामिनीं नदियां चौदह, चौदह, हजार नदियोंके परिवारको धारे हुये हैं। आगे तीन युगलोंमें इससे दूना दूना परिवार है।